

從比較的視域看世界倫理與宗教對話： 以東方智慧傳統為重點

劉述先*

在猶太教和基督教的對話之中，柯恩－薛波（Dan Cohn-Sherbok）的文章提到，美國猶太神學家魯賓斯坦（Richard Rubenstein），「倡導了一種神秘的神學，頗近於東方的宗教系統。」¹ 這觸發了我的回憶。在七〇年代後期的一次國際會議上，一位印度學者和一位研究日本禪宗的學者發表論文，把東方的神秘經驗與西方的愛克哈特（Meister Eckhart, 1260-1328），與波美（Jakob Boehme, 1575-1624）作出比論。魯賓斯坦即席指出，在基督教神秘主義為支流，其本質為「契約宗教」（covenant religion）。這是無懈可擊的說法，但他繼續發揮，卻語出驚人。他說由於猶太人未能履行聖約，上帝可以用任何方法懲罰他們，包括二次大戰的大屠殺。這卻有否定、解構的意味。後來在走廊上和他聊天，他說，你們繼承自己的傳統，並不足為奇，我是經過巨大的掙扎才翻出自己的傳統，那種艱難不是你們可以想像的經驗。用希克（John Hick）的三分架構：「排他主義」（exclusivism）、「包容主義」（inclusivism）與「多元主義」（pluralism）來說，² 亞伯拉罕信仰如猶太教、基督宗教與回教是排他主義的傳統，到了今天，絕對論（Absolutism）倒塌，簡直需要脫胎換骨，轉趨包容主義還不夠，必須採取多元主義，才能避免迫害異端與宗教間的紛爭。東方的智慧傳統，如印度教、佛教、道教與儒家卻是包容主義的傳統，負面的包袱或者是輕一點。但包容主義慣作「判教」的措施，紆尊的架勢還是未能以平等的態度對待異教，仍然有其問題。而東方傳統是否願意或應該向多元主義轉變？這樣的轉變會碰到怎樣的困難？都需要提到意識層面上來加以分析、反省和檢討。我們現在繼續由比較的視域，看東方智慧傳統怎樣對世界倫理與宗教對話作出回應。乃是放在這一寬廣的背景之下，最後我才由新儒家的立場作出我自己的論斷，以及進一步往前探索的提議，以面對新世紀與千禧的挑戰。

印度教的雷邦禪（Anantanand Rambachan）撰文論「印度教與其他信仰的面對」。³ 印度河流域幅員遼闊，包括著不同的信仰與實行的方式。與一般的印象相反，印度教並不是他世性的。人生的四個目標包括「財富」（artha）、「快樂」（kama）、「禮法」（dharma）與「解脫」（moksha）。而世間的追求終比不上精神的解脫所給與的自由，這通常有賴於精神導師（guru）的教導，解脫於「無知」（avidya），體現「真我」（atman），與梵（brahman，終極真實）合一，超越輪迴（samsara），不再作業（karma），解除痛苦，獲得現生的解

* 中央研究院文哲所研究講座。

¹ Dan Cohn-Sherbok, "Judaism and the Copernican Shift in the Universe of Faiths," *Global Dialogue*, Vol.2, No.1 (winter, 2000), p. 27.

² John Hick, "Religion, Violence and Global Conflict: A Christian Proposal," *Global Dialogue*, Vol.2, No.1 (winter, 2000), pp. 5-6.

³ Anantanand Rambachan, "Hinduism and the Encounter with Other Faiths," *Global Dialogue*, Vol.2, No.1 (winter, 2000), pp. 65-73.

脫 (jivanmukti)。哈佛學者愛柯 (Diana Eck) 作出「宗教差別」(religious diversity) 與「宗教多元」(religious plurality) 的分別,前者指的是事實上存在的歧異,可以與其他傳統漠不相關(indifferent),後者則要求信仰間的交流與互動。印度教認為終極來說,「梵」超越名相,有限人力無法給予充分的界定與描繪,也不能為某一個傳統所獨佔或控制,有豐富的宗教多元的資源。正因如此,我們永遠可以向他者學習。然而印度教堅信世界宗教的祈禱與追求終究是同一的,儘管不同的語言與表達是互相矛盾的。黎俱吠陀 (Rig Vada, 1. 164. 46) 云:「真實 (sat) 為一,但聖哲給與之名為多。」印度教容許人人信自己所選擇的神 (ishtadeva),可以容許語言文化的差異,但終極來說,神乃是一。印度教也容許個人追求四種不同的解脫道:「業解脫道」(karma marga),「行〔瑜珈〕解脫道」(yoga marga),「信解脫道」(bhakti marga),與「智解脫道」(jnana marga)。這可以讓印度教與世界其他宗教找到會通之道。譬如基督宗教使印度教信眾提高社會層面的覺知,印度教則使基督宗教重新發現其玄思默想的傳統。當然印度教也有其不足之處。一般來說,容易忽視差異,混漫歸一。但到現代,甘地明白,不同傳統不必歸一,但也得各自批評自己的局限所在。當前的情勢更是不同,宗教間的對話變成日常經驗,而世界的問題需要世界性的合作來解決。印度教內部有太多歧異,缺少代言人,晚近才有「世界印度會」(World Hindu Council) 的組織。印度教對墮胎、同性戀、安樂死、環境等問題也還缺少足夠的回應。而印度教今日能成為非印度人也可以信的宗教,會進一步突出其本質與普世性的成分乃是不言而喻的。它也應作更深入的自我批評以求對於人的情狀,建造正義、和平、快樂的社會,作出更大的貢獻。

米德拉 (Kana Mitra) 則應史威德勒 (Leonard Swidler) 之約撰文,對於世界倫理宣言問題做出回應。⁴ 今日的全球情勢即是要在差異中求統一,現在流行「視域主義」(perspectivism)。有俗世的視域,也有宗教的視域。先由俗世觀點看,又有歐洲與美洲原住民視域的差別,對歐洲來說,近代是「發現與富足的時代」(age of discovery and prosperity),對原住民來說卻是「解體和滅亡的時代」(age of demise and extinction)。現在有了人權的覺醒,四八年的人權宣言的基礎是俗世的人文主義,還有了「國際大赦」(Amnesty International) 的組織。但還是難以克奏其功。宗教的精神層面有其獨立自主性,不可以化約為俗世因素。當宗教與政治、經濟、社會因素結合,牽涉到個人與群體的認同問題,就會造成實際效果,成為爭鬥和暴亂之源。宗教信仰不是法律,但通過信眾則產生轉化的力量,不可加以忽視。在原則上,人權宣言背後的道德原則,與宗教強調的責任義務並無衝突。各傳統的金律均植根在超越的信仰之上,其道德規條卻大同小異。人的意識需要不斷地擴張,變化氣質恰正是宗教的核心。而不同傳統的差異與交流互濟可以激發活力。而印度教歷來是「多元統一」(unity in plurality) 的傳統,有豐富的資源可以援用。瑜珈行的初階,七個步驟中的前兩個步驟正是道德文化層面。「夜摩」(yama),意即實行五戒:不殺、不誑、不盜、不淫、不依靠他助或自助。「尼夜摩」(niyama),提示潔淨身心,無怨尤,修練勤學,依託於神。這些都與金律或世界倫理

⁴ Kana Mitra, "A Hindu Dialogue on a Global Ethic," in Leonard Swidler, *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999), pp. 172-178.

宣言的精神無悖。當然理想與實際永遠有巨大的差距，也不能株守舊文本，壓迫賤民與婦女，重要在意識之擴充與轉變，與孔漢思倡導的「典範轉移」，柯慎士倡導的「第二個樞軸時期」，史威德勒的「對話時代」互相呼應。

錫金教 (Sikhism) 是由印度教派生出來，主張印回融合，更具普遍性的信仰。阿洋·基柏·辛 (Arjan Kirpal Singh) 撰文論錫金教的普世理想。⁵ 該教創立者南納克 (Guru Nanak, 1469-1539)，生於五河流域的旁遮普，當時統治者信伊斯蘭教，一般民眾則信仰印度教。三十歲那年得到天啓，澈悟神超越回教與印度教的差別，乃宣稱非印非回，大家都來自同一精神泉源。故錫金教一開始即有普世性格，強調全體對話 (ecumenical dialogue) 與推理論證 (reasoned argument)，以及寬容、理解、同情、互濟的精神。南納克強調篤行，他並不要人改宗，只要誠信。印、回、耶、猶、佛、耆那教，並無妨礙。表面上看是一種折衷主義，其實是富有原創性、涵容多層面的思想，體現人生的整體觀。終極來說，只有一創造者和祂的創造，大家由無私之愛團結在一起。南納克之後，二百多年間傳了九位精神導師，第十位是哥賓·辛 (Gobind Singh, 1666-1708)。他宣稱只有通過超越私利 (disinterested) 之愛，人才能與 WaheGuru (神，奇妙的導師) 相會合。哥賓·辛之後不再有導師。但第五任導師阿洋 (Arjan, 1563-1606)，完成了建造金廟 (Golden Temple)，編纂錫金聖典 (Guru Granth Sahib) 的大業。阿洋雖不幸為莫臥兒的統治者所弑而殉道，卻成為了錫金教歷史的轉折點，以後的錫金教信眾持干戈以衛教。哥賓·辛於一六九九年組織了錫金王國 (khalsa)，從此有了宗教與國家的認同，在其治下享有宗教自由與人權，此後不再有導師，唯一的精神權威在錫金聖典。「錫金」(Sikh) 一字的涵義即對於超越的終極真理與真實的追求者。而 Gu 的意思是精神上的盲目，Ru 的意思則是精神黑暗的摧毀，故 Guru (精神導師) 有啓發者的涵義，即永恆、獨一無二、至高無上的神也是奇妙的導師，非言所及，非解所到。在祂的光照之下，沒有種性與性別的歧視，而人人平等。每個人都有尊嚴，享有人權。所有一神教均指向同一真神信仰，個人可以自己選擇適合自己的道路，又強調現世性，而把精神性社會化。創造是真實的，決非虛幻，若能保有樂觀信念則生命的障礙終必可以克服。錫金的生活方式，首先要以工作、依循正當的合乎道德的方法賺取自己的生命所需；有餘錢即與有需要者分享，而不容許任何信仰、階級、種族之歧視；常頌 WaheGuru 之名，與祂的精神力量感通。無論個人、社會都應遵循道德原則，克服五惡：「欲」(kam)、「怒」(karodh)、「貪」(lobh)、「癡」(moh)、「傲」(hankar)。而眾惡之根源在「私」(haumai)。在錫金社會中，男人都叫辛 (Singh)，意思是獅子，女人都叫高 (Kaur)，意思是公主。男女平等，武力是用來衛護正義與自由。進入後現代，一切都變得不確定，錫金的生活方式也受到威脅。但錫金教一向頑強自立，寬容適應。如今又到了重新自我反省、調適的時代。2004 年全世界的錫金教徒將參與盛典，紀念聖典存放於阿邇里察 (Amritsar) 的金廟。聖典既示人以內聖外王之道，湯恩比 (Arnold Toynbee) 乃斷言其在未來的世界會有重要的角色要扮演。此文作者深信，其世界觀內涵的精神、道德力量，普世的愛與對一切的關懷一定會有其效驗。

⁵ Arjan Kirpal Singh, "The Universal Ideal of Sikhism," *Global Dialogue*, Vol.2, No.1, pp. 99-108.

錫金教的緣起在融合印回，但仍守一神教的規模，故仍可視為由印度教派生出來的一個支脈。佛教雖也源出印度，但佛陀卻反對正統，倡導「無常」、「無我」，而開出了一個不同的局面。佛教是一個極端複雜的題目。釋迦牟尼早年所傳原始佛教，有巴里文的經典，現仍流傳於東南亞，可謂南傳佛教。而佛陀晚年宣教，卻通過新疆、西藏，乃至海路傳入中土，以後又通過韓國，傳到日本，所推重者為大乘佛教，以南傳佛教為小乘佛教，僅屬初階。佛說自佛滅以後，爭議不斷，此處並無意介入這些複雜的爭論之中。但各派佛說均強調「悲智雙運」，也有某種寬鬆的共識，本文只就晚近參與世界倫理與宗教對話討論的幾篇論文提出的觀點做出報導，並略作回應與評論。

讓我們先看原始佛教的回應，駐錫曼谷的比丘默頓難陀（*Mettanando Bhikkhu*）應約撰文論佛教與信仰之間的對話。⁶ 他對佛教的介紹多屬例牌，文獻的根據在於巴里文的經、律、論三藏，信眾皈依佛、法、僧三寶，其特色在否定宇宙為上帝所創造，生住異滅，無常無我。有以獨覺方式開悟，成就辟支佛果。在我們的世界中，成就無上正等正覺者為釋迦牟尼佛，是第四位成道的佛祖。未來世界最後第五位成道的佛祖是 *Lord Metteyya*，在烈火毀滅世界之前拯救人類脫離苦海。有幸得親炙佛陀通過聲聞方式開悟者，得證阿羅漢果。但人人都有開悟的機會，關鍵在於自己克服貪、嗔、癡三毒，勤修正道，體現中道第一義諦，既破常見（永恆主義），也破斷見（虛無主義）。但不信佛並不是罪，佛教也沒有禁令不許佛徒研究其他宗教傳統教義，同時身、口、意三業都可以轉變，生天、下地獄都不是永恆的。佛教強調悲智雙運，由慈悲的強調凸顯出關連性與對他者的責任，這就有了與其他信仰的兄弟姊妹展開對話的基礎。佛教也不是絕對無神，它否定的只是創世的上帝，世界的來源不外「如是」（*tathata, thusness*）。佛教的神無人格性，就在大自然與每一個人之中，或者也可以由這一方面與一神教展開對話。

很遺憾，這個比較宗教專輯找不到中國大乘佛教的代表參與宗教對話。史威德勒則邀請了韓國的圓教（*Won Buddhism*）與承襲日本禪宗（*Zen*）的代表，對於起草世界倫理宣言問題作出回應，讓我們先由前者開始。*Chung Ok Lee* 撰文由佛教觀點論世界倫理宣言。⁷ 圓教是當代韓國由 *So-Tae-San* 所創立的一個教派。他有「世界一體」（*Ir-Won-Ju-Ye, One World Community*）的烏托邦遠景。佛教篤信通體相關，眾生一性，萬法同源，所有人類將聯合面對同一未來。其道德原理為和平共存、正義、慈悲。他的繼承人提出了「三重原理」（*Sam-Dong Yoon Ri*，音譯）。首先是「同欄一理」（*Within One Fence and with One House*），其次是「一宅一家」（*One family within One House*），再次是「工作夥伴」（*As Co-workers in One Work Place*）。故極力推動宗教間的理解與合作，天下一家，和衷共濟。大家一同努力建造「淨土」（*Pure Land*）。外在的物質進步必須配合內在的精神啟蒙。以此我們有必要建立世界倫理，天涯若比鄰，未來得學習做世界公民，民主、安全，保育環境。究竟是天堂或地獄？在於吾人之自擇。此心可以流放；但也可以有內在安寧、體現良知，實現人權，克服貪欲、憤恨、疑惑，強調學不厭，教不

⁶ *Mettanando Bhikkhu*, "Buddhism and Interfaith Dialogue," *Global Dialogue*, Vol.2, No.1 (winter, 2000), pp. 74-81.

⁷ *Chung Ok Lee*, "A Buddhist Perspective on a Global Ethic Declaration," in *Swidler, ed., For All Life*, pp. 179-191.

倦，突出以天下為公的襟懷(共九條目)。而籲求體現修心、全球一體(Earth Community)、正義、自由，兩性平等的責任。作者身為女性——特別強調女性可以作出的貢獻。她也指出聯合國與世界宗教的確是在追求共同的理想，只不過四八年的人權宣言仍然不足，各地人權仍繼續遭到踐踏。如今需要進一步的精神覺醒，建立道德基礎。佛教的通體相關情懷應可作出重大的貢獻，知行合一，在未來建造一個更好的烏托邦世界。

美國的大禪(Daizen，音譯)，本名白萊恩·維多利亞(Brian A. Victoria)，曾留學日本習曹洞禪(Soto Zen)，他應約撰文論禪之世界倫理進路。⁸他首先澄清一般人對禪的誤解，以為禪是非理性，反邏輯，隨心所欲，率性而為。事實上禪宗是佛教的一個分支，預設了佛家的基礎教義。日本道元禪師(1200-1253)即強調慈悲，菩薩渡世心腸。當然禪宗也自有其特色，所謂「教外別傳，不立文字，直指見性，立地成佛。」最強調現世性，逕直回到釋迦牟尼所開示的方便法門而拒絕任何教義之崇拜。世界倫理也當作如是觀，不可將之絕對化，否則立致惡果，佛教的歷史可為明鑑。1904-1905年發生日俄戰爭。臨濟宗的Shaku Soen(1859-1919)即支持義戰，其實早在明治時代，Inoue Enryo已有此說。乃至鈴木·大拙(D. T. Suzuki)在年輕時也不能免俗，發表了支持戰爭的論調。而1937年7月28日汎佛教團體Myowa-kai竟公然傳檄支持侵華，目的是為了東亞的永久和平；我們當然可以說這是日本佛教的扭曲，或歸咎於佛教教義的缺失。但不要忘记，所有世界宗教都面臨同樣的問題：像回教的聖戰(jihad)，基督教的十字軍，乃至希特勒的大屠殺竟得到新舊教會的默認，美國則屠殺紅人無算，殺人者還自詡為正義的一方。我們絕對不願意看到「世界倫理」又成為「另一古老的死亡遊戲的根源。」解救之道在於所謂「看腳下」(kan kyakka)，蓋知之非艱，行之維艱，一切都得由身邊的小事做起，如拒絕浪費用水、消耗能源、污染環境，緊要處恰正在日用常行。並決不可以盲從權威，以致助紂為虐，而必須身體力行，扶弱濟貧。未來禍福，永無保證，端在打破限隔，無私無我，則當下即是，無非奧秘(All is a miracle)。

《全球對話》季刊比較宗教專輯更邀請到史瑪德(Ninian Smart)撰文，由基督宗教的立場對佛教的觀點做出回應。⁹史瑪德為活躍於英美兩地之資深學者，從事比較宗教研究與東西方之對話多年，文章雖不長，涵蓋面卻相當廣闊，值得我們注意。史瑪德所強調的是，耶佛的確有不同的傳統，應分別由自己的立場問，究竟可以向對方學到些什麼？我認為這樣的作法已不只是「宗教間的」(interreligious)對話，而是「宗教內的」(intrareligious)對話，即把他者內化到自己的傳統以內來加以考慮並做出檢討的嘗試，這可能是比將兩個宗教並排放在一起比較同異還更有意味的一種做法。史瑪德仍由佛教的基本教義說起。佛家講貪、嗔、癡，無明，重心在智解脫道，歸於涅槃寂靜，並非與神合而為一。佛家並非否定所有的神，只是以天神並非終極。基督教則講罪，講創世之上帝。基督教應當明白佛教的神秘主義乃屬另一種型態，其優勢在容易下貫到道德倫理，每每以耶教為迷信。對比於佛教，基督教的上帝有兩個面相：一方面是非人格性的，這與佛教可以會通，另一是人格性的，耶穌既有神性，又有人性，乃有三一之教義，此

⁸ Brian (Daizen) A. Victoria, "A Zen Approach to a Global Ethic," in *For All Life*, pp. 192-203.

⁹ Ninian Smart, "Learning from One Another: Buddhism and Christianity," *Global Dialogue*, Vol.2, No.1, pp.82-88.

處似有扞隔處。但佛者也有法、報、化三身之說，如把耶穌限制在我們的世界周期之內，耶穌的影響力普及人人，影響有深有淺，則與佛光普照，有緣渡化之說，未始不可以會通。但佛教完全忽略基督教神秘經驗之「光照」(Numinous)面，似乎有其限制。當然佛教懷疑「啓示」(revelations)是有一定道理的，譬如爲何聖保羅、穆罕默德的啓示指向了不同的內容！但現代人在受到批判意識洗禮之後的回應是，啓示是可以出錯(open to error)的。但關鍵在於必須指出，畢竟不是啓示保證上帝存在，而僅只是爲「光照」所「確認」(validated)而已！反過來，佛教也應該要正視這個方面，不該像以往那樣持續忽視下去，見不到一神教所展示的這一重要面相。

其次就救贖而言，失樂園自未必是真實的歷史。但人類由於對愛與死的敏感，乃得面對新的情狀，生於自然之中，又出於自然之外。救主在一義下表達的是「神聖的空無」(a divine emptiness)。耶穌既有創造主的位格，自必了解自由和人的創造力是可能的「痛苦」(suffering)之泉源。這可以給佛教的苦諦添加另一面相。基督教也要重新考慮「不朽」(immortality)問題，教徒分享復活之光，「無我」(selflessness)恰正是基督教的模楷，並不需要任何回報。輪迴則與事(events)之流變觀相合。事有複雜因素，牽涉到他者。基督教與佛教均側重慈悲、大愛。只前者更強調社會行動，而以他者爲中心(heterocentric)與以自我爲中心(ego-centric)的確有別。而佛教傳統是有更積極正面的自然觀，它一貫爲中國與東亞佛教所強調，乃與儒、道合流，有詩意與美感的表達。這一面應爲基督教所吸納。而佛教則應更進一步整合科學的世界觀，才能趕上時代的步調。總之，耶、佛根源雖異，確有許多相同之處。二者均有冥想傳統，僧院組織、信仰崇拜、慈悲博愛、和平濟世理想。但是二者也都被帝國主義利用而有所失墜，造成罪惡結果。由比較觀點看，基督教更近於有神教諸信仰，如猶太教、伊斯蘭教，乃至印度教、錫金教；佛教則近於對宗教持批評態度的俗世人文主義，與道家相合。新儒家則兼容一神教與人文主義的信息。同時耶佛均開放於印第安的生態價值與非洲的原初宗教信仰。總結來說，現在的地球村亟需和平共處。耶佛均有精神資源，較高的耶佛價值應爲和諧的燈塔，不會完全統一，卻可以和平互濟，促進人類精神、心靈與物質的演化。

史瑪德文簡意賅，涵蓋面廣，其言其辯，不易掌握，卻指點了許多可能性，值得吾人參味，作出進一步的思考與探索。由他的比較視域，自然而然過渡到對於中土三教的討論。由於佛教從印度傳入，是外來的宗教傳統，且中國大乘佛教與東亞其他佛教宗派理論效果不異，故不贅。中土儒道二家，源遠流長，一貫持開放態度，吸納外來影響，晚明甚至有強烈三教合一的趨勢；如今共同面對由帝國主義挾帶進來的強勢西方文化之入侵，有噬心的危急存亡實存之感受。史威特勒邀請趙復三由中國傳統觀點對於世界倫理問題作出回應。趙復三有基督宗教背景，曾任中國社會科學院副院長，盛傳他與鄧小平有緊密的私人關係，89年六四天安門事件之後流寓海外，撰文論儒道對世界倫理之回應。¹⁰

由於趙復三並非狹義學術界中人，他是通過自己的文化素養與對現代問題的了解作

¹⁰ Fu Shan Zhao, "For Dialogue on a Global Ethic: A Confucian/Taoist View," in Swidler ed., *For All Life*, pp. 145-153.

出回應。由文化史的觀點看，二十世紀是個科技商業文明的世代。一次世界戰後就瀰漫著悲觀的氣息，以史賓格勒的《西方之墜落》為代表。二次大戰以後，情況並無改善。啓蒙以來的經濟主義、物質主義、與個人主義受到嚴重的質疑。東方乃有強烈的反帝、反殖民、反封建思想的趨勢。當前東方雖未完全接納西方觀點，但西方價值的全球化已經造成了全球的問題。如貝拉（Robert Bellah）所言，今日吾人必須要面對社會的與精神的雙重危機。在價值要重新思考的當兒，不免要回返自己的文化傳統，重新考慮認同問題。趙復三認為，在第一個「樞軸時代」，中國的情況與西方經驗不同，並沒有出現完全斷裂的狀態，而保持了連續性。儒家的仁與忠恕之道強調個體與社會的和諧，有富於天下一家的情懷；而道家則主有無相生，反璞歸真，有富於與自然一體的情懷。這樣的傳統鮮明地對照於只求經濟的片面發展，罔顧生態環境破壞，但圖私利、官覺享樂的現代文明的走向。如今確有必要改弦更張，探索新的世界倫理。然而四八年的人權宣言明顯地不足；近時亨廷頓（Samuel Huntington）提出文明衝突理論，雖未必一定悲觀絕望，導致三次大戰世界毀滅的結果，但有必要檢討禍亂之源，為何世界拒絕把西方的一套當作普世價值。而東方的印度、中國的傳統顯然有重要的精神資源可以援用，和而不同，多元互濟，才能走出當前的困境。當務之急有必要先推動不同的傳統的互相了解，共同建構世界倫理。發表宣言毋須急於一時，聖靈感通，展開對話，或者是更有意義和成效的當前要務。

趙復三對於現代文明的質疑是有道理的，認為傳統有價值資源也是有根據的。但他對傳統的理解與批判均不足夠，也未能真正面對現代的挑戰。儒家豈只僅有社會的關懷？陽明天地萬物一體之仁就是宇宙的襟懷。其實在孔孟思想之中已涵有天人合一的理念，當代新儒家的一個重要的貢獻就在指出，儒家決不只提供一套俗世倫理，而是一種終極關懷，有深刻的宗教意涵。道家回歸自然，可以發為藝術詩歌，老子小國寡民、反文明的態度只是浪漫的幻想，在今日只能吸引次文化的愛好，並不能面對複雜的現代科技、商業文明的問題。史瑪德就批評佛家還未能正視現代科學問題，何況道家。而中國號稱禮義之邦，文革的鬥爭卻慘絕人寰。雖然史威德勒辯稱馬克思主義也是外來的東西，¹¹毛與四人幫的倒行逆施要負很大的責任，我們的文化與人民的逆來順受乃至助紂為虐，也不能不負部分的責任。我們雖有與自然和諧共處的文化傳統，但在科技文明發展的過程中，短期之內所造成的環境污染及水土流失等問題，環境破壞的速度竟然遠超過西方。反而是那些發展中國家懂得吸收中國傳統的智慧，奮力作出生態均衡的努力與呼籲。所謂「禮失而求諸野」，正是這樣的意思。如何在保育與發展之間找到平衡點？這是我們必須面對的新的問題，不是引幾句古典就可以解決的問題。方向對了，還得找具體實踐之策。我們絕對不能盲目抄襲西方，更不能不努力找尋自己的方式，去融攝傳統與現代科技商業文明之道。毫無疑問，批評西方是有必要的，但還得配合反求諸己，才能真正面對當前的困境。

我之撰文由新儒家觀點對世界倫理做出回應，是應邀在拿波里舉行的第二次聯合國教科文組織（UNESCO）「普遍倫理計畫」國際會議宣讀的論文。史威德勒覺得這篇文

¹¹ *Op.cit.*, p.234.

章與他所追求的題旨相近，乃徵得我和主辦單位同意，將此文收入其所編文集之內。¹²這篇文章重在方法論的考慮，我認為簡單的歸納方式取同略異，不能用於世界倫理的建構，如能給予「理一分殊」以新的闡釋，卻可收「歧異中的統一」(unity in diversity)之效。九八年六月聯合國教科文組織支持在北京開第一次區域性的會議，我撰寫短文：「從當代新儒家觀點看世界倫理」，後來又發展成爲一篇完整的論文，討論了五常的現代意義。¹³九九年歐洲創立《全球對話》(*Global Dialogue*)季刊，編者蒂娥多羅(Paul Theodoulou)因爲看到我回應孔漢思(Hans Küng)倡導世界倫理的文章，¹⁴約我爲二〇〇〇年三月出版的第三期比較宗教專輯：「信仰的新宇宙」(the new universe of faiths)針對宗教多元主義(religious pluralism)問題撰稿，我乃撰文論儒家的開放性。¹⁵以下就根據這幾篇文章做出總結，談一談我自己由新儒家觀點對於世界倫理與宗教對話的看法。

首先我要澄清一般西方人對儒家傳統慣有的誤解，以之僅爲一套俗世倫理系統。當代新儒家的一大貢獻就在指出儒家的宗教意涵，既然吾道自足，可以安心立命，那就是一種終極關懷。而且所謂天人合一，就是說儒家思想決非寡頭人文主義，也傳達了某種超越的信息，雖然與基督宗教純粹超越(pure transcendence)的型態不同，乃是屬於內在超越(immanent transcendence)的型態——也就是說，道流行在天壤間，故內在，卻又不是卓然一物可見，故超越。形而上的道與形而下的器乃是不可割裂開來的相即關係。但儒家既不是一組織宗教，由孔子開始便已淡化了位格神的觀念，難怪很多人不把它當作宗教看待，以至忽視了其宗教意涵，直到當代新儒家才逐漸廓清了這樣的誤解。晚近我才明白理解到，孔子的一貫之道還不僅只是曾子所謂的忠恕之道，以其未能貫徹孔子下學而上達的精神，我乃利用《論語》的資料重新建構孔子整體的思想，證明其實已經隱涵了後世所謂天人合一的理念。

當然儒家傳統是個非常複雜的問題，難以一概而論，故我通常分別開三個層面以利討論：

- (1) 精神的儒家，這指哲學的大傳統，如孔孟、程朱、陸王以及當代新儒家之類。
- (2) 政治化的儒家，這指自漢代以來建立的威權體制，並未因朝代政治結束而絕跡，至今仍有相當影響力。
- (3) 民間的儒家，重家庭、勤勞、節儉、教育一類的價值，也羈雜著各種迷信，帶有盲從權威、逆來順受一類的習性，可能與日本和四小龍創出的經濟奇蹟有一定的關連性。

這三者之間有著千絲萬縷的關係，但仍必須在概念上作出分疏，否則難以對儒家傳

¹² Shu-hsien Liu, "Reflections on Approaches to a Universal Ethics From a Contemporary Neo-Confucian Perspective," in *For All Life*, pp. 154-171.

¹³ 劉述先：〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，收入拙著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》(臺北：中國文哲研究所，2000年)，頁225-249。

¹⁴ Shu-hsien Liu, "Global Ethic—A Confucian Response," in *Yes to a Global Ethic*, edited by Hans Küng (London: SCM Press, 1996), pp. 285-292.

¹⁵ Shu-hsien Liu, "The Openness of Confucianism," *Global Dialogue*, Vol.2, No.1, pp.89-98.

統作出有意義的討論。很自然地，作為哲學家，我自己會把重點放在第一個層面的探索與析論。

由新儒家的觀點看，繼承孔子思想的是孟子，所謂「盡心、知性、知天」，將內在超越之旨作了進一步的發揮。漢代政治化的儒家，表面上獨崇儒術，其實是儒法並用，建立了一個超穩定的秩序。誠然漢代建立了偉大的文明，然而生生的哲學墮落成爲陰陽氣化的宇宙觀，雙向的正名墮落成爲威權體制的綱常，扭曲了先秦儒家的論旨。故朱子建立道統，貶抑漢唐。宋明理學爲了面對儒道的挑戰，開創了中國哲學第二個黃金時代，有文藝復興的意味。最重要的一個睿識在倡導「理一分殊」之旨，朱子曾以「月印萬川」之喻來闡發其義蘊。宋明儒與釋老二氏的關係最值得玩味：一方面儒者每出入老佛幾十年，反求諸六經而後得之，另一方面又喜關佛老。但中國歷史上幾無大規模的宗教戰爭。唐代的長安充斥了各色各樣的信仰，對外來的宗教採取了開放的態度。晚明更流行三教合一的趨勢，利瑪竇等教士來華傳教，並未受到嚴重的迫害或歧視。清廷與教廷的禮儀之爭，是梵蒂岡不許中國人敬天，雙方斷絕關係主要的責任不在於中方。不幸長期閉關的結果，造成中國科技方面的落後，自清末以來不免飽受帝國主義的侵略。到了現代，乃把一切罪責歸之於儒家。一直到文革，毛與四人幫還在批林批孔，摧殘傳統文化，無所不用其極，造成了巨大的災禍。當代新儒家是在這種困境之下應運而起，它並無意抱殘守缺，而是主張與時推移。但堅持傳統有不可棄者在，不可聽其失墜，這才力抗時流，甘作孤臣孽子，如今竟在大陸也成爲一門顯學，堪稱異數！

作爲終極關懷，當代新儒學堅持維繫道統，託付予生生不已的天道與溫潤惻怛的仁心。但因受到強勢西方的衝擊，不只爲了救亡圖存的原因，也是爲了自我的擴大與開創，必須向西方取經，吸納科學與民主，以曲通的方式開出學統與政統。¹⁶四十年前他們有見識與勇氣抵制席捲神州的馬列毛思想，批評西方漢學研究的短視與偏失，未能把握中國文化的神髓。他們在多文化主義流行之前就呼籲西方要尊重其他文化，可謂有先發之明。現在回頭看，這篇宣言不免過份強調正統意識，有護教主義之嫌。然而就當時的處境而言，有這樣的反應是非常自然的事情。轉眼四十年過去，到了我們這一代，處境有了很大的變化，反應自然不同，一樣是理所當然之事。現在正如史威德勒所說，獨白時代終結，步入對話時代。¹⁷而對話已先預設了多元主義的立場。今日的新儒家毋須證明自己的傳統比其他傳統優越，即使心裡有這樣強烈的信念，也無意排斥其他傳統的貢獻，而樂於見到一個多元互濟的局面。我們所需要做的，是讓人了解我們安心立命的基礎，立足在本位之上，謀求與其他傳統會通之道。

在探索的過程中，無疑我們會遠遠超越故域，這恰正是新儒家之所以爲新之故，正如宋明儒學遠遠超越先秦儒學故域，卻仍繼承其精神一樣，這裡面有「常」的因素，也有「變」的因素，需要我們仔細加以認取。不變的是對生生不已的天道與溫潤惻怛的仁心的體証，變的是思想概念的建構與語言文字的表達。宋明理學的「理」在先秦並不

¹⁶ 參看著名的「中國文化與世界宣言」，由唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱四位學者簽署，於1958年元旦發表於《民主評論》。

¹⁷ Cf. Leonard Swidler, *For All Life*, pp. 15-16.

是一個重要的概念，但「理一分殊」的睿識的確為儒學的拓展開闢了新的天地，以回應二氏的挑戰。到了今天，我們一方面要與朱子已經過時的宇宙觀解紐，另一方面又要給予儒家的終極關懷以全新的闡釋。「理一分殊」在今天來看，也就必須加以現代化，獲得全新的面貌，才能面對以西方為主軸的時代的挑戰。

由我的視域來看，先由橫向說起。現在我們明白，中國已不足以代表儒家的正統，大陸以馬列毛思想為主導，台灣已進入後國民黨時代，儒家思想只有一邊緣性地位，而韓國社會保留的儒家價值遠勝過兩岸三邊。日本與四小龍均有儒家傳統，但各有特色，不可一概而論。故今日講儒家，明顯地有一非正統、非中心的趨勢。前面提到儒家傳統的三個層面之間的關係錯綜複雜，不可以做過份簡單地處理，尚待我們做進一步的探索。由縱向來說，就儒家分辨開傳統中的萬古常新和與時推移的成分，故我常說傳統的資源與負擔一根而發。一方面要與之解紐，致力作創造性的轉化，簡直有如脫胎換骨那樣艱難，另一方面又要保留傳統深厚的精神資源、良好的體制與風習，不能聽其流失，造成認同上的危機，使精神與物質兩方面都受到難以估計的嚴重傷害。

對「理一分殊」作出現代的闡釋，我們現在明白，即使是孔孟、程朱、陸王仍然是分殊的表現，指向超越的理一，屬於老子所謂「道可道，非常道」的領域，也與西方所謂「上帝以上的上帝」(God above gods)的體證若合符節。由漢代以來建立的綱常，傳統一向以之為天經地義，其實並不是什麼天經地義，只是特定脈絡下的產物。五四以來猛烈攻擊吃人的禮教，不免走向另一極端，卻讓我們明白，僵化的禮教要不能與時推移，可以造成多大的災害！我們今日要表達仁心，必須尋覓全新的途徑，由此而可以找到與源出西方的人權、女權思想觀念結合的契機，並脫出狹隘的人中心思想的窠臼，恢復人——宇宙中心，即所謂天人合一思想的睿識。

由一個比較的視域，我們可以清楚地看到自己傳統的資源與限制之所在。為了救亡圖存，我們不能不迅速向西方的科技商業文明、民主的體制學步。然後由現代走向後現代，我們也不能盲目跟隨西方。更何況西方有識之士已在猛批西方的霸權，一味戡天役物、無限制的消耗能源、推行帝國殖民主義的禍害。在經歷了過去幾十年來的痛苦經驗之後，溝口雄三作出總結，日本在極力追隨西化的模型之後，到如今已經走到盡頭，以地球有限的資源與信仰分歧的眾多人口而論，世界未來的希望在必須恢復中國「調和共存」的理想，做為人類進入二十一世紀與新的千禧的指導原則。¹⁸而我近時更清楚地體認到儒家傳統作為一種終極關懷而言，有著一種奇特的雙重性格：一方面「吾道自足」，它是一種與其他宗教傳統競爭的內在超越的特殊型態，但在另一方面它是在世界上唯一可以與任何其他傳統結合的信仰，對天道與仁心的終極託付並不妨礙一些人士自承為儒家的基督徒或回教徒。¹⁹由這裡可以看到儒家有開放性的一面，決不只是一套封閉的意識型態。這雖不可成為範式，卻可以提供一些以往考慮不到的其他可能性。

¹⁸ 參看李長莉：〈中國的「調和共存」原理將帶領二十一世紀：溝口雄三教授訪談錄〉《明報月刊》總第379期（1997年6月），頁34-42。

¹⁹ 像波士頓大學的神學院院長與副院長 Robert Neville 與 John Berthrong 自承為波士頓儒家，就是顯著的例子。

在撰寫我的幾篇文章時，我還沒有看到史威德勒所編的書與《全球對話》的比較宗教專輯這兩份重要的文獻，讀完之後我即寫本文以第一時間把內容介紹給華文的讀者。我的感想大致可以歸納成爲下列幾點：

首先，我由它們學到許多東西，有些是我從未涉獵更遑論深思的問題。但與我自己的思想並無牴牾之處。我覺得對於「理一分殊」作出進一步的創造性的闡釋，應可解決許多不必要的爭議。當然「理一分殊」式的思想決非儒家傳統所獨有，在世界各傳統中都可以找到「差異中的統一」(unity in diversity)的觀念。只不過在儒家傳統中有廣泛而深入的討論。這樣的資源值得我們重視，可以作創造性的闡釋或改造，以開拓思想的新領域，面對由現代走向後現代的挑戰。

其次，在思想觀念的創發與對自己傳統的反省與批判上，西方知識份子扮演了火車頭的角色，他們的努力的確令人感佩。相形之下，東方知識份子一般而論，不是因崇洋而根本否定自己的傳統，就是採取護教的態度，對於自己傳統的批評反省不足。但在強勢西方文明的席捲之下，少數學者還能力抗時流，通過創造的闡釋或改造，保持自己的精神資源或優良的體制風習，已屬難能可貴。往未來看，如何能在萬般摧殘之下，還能保持傳統的命脈，卻又能更深入西方的堂奧，擷取其精華，揚棄其偏失，作出新的綜合，著實困難重重，而時不我予，舊患未除，新愁又起，不能不有深刻的危機感與沈重的心情。

再次，未來所需要的是多維度與多方面的努力。就世界倫理而言，就有兩個層次性質完全不同的工作要做。一方面要響應史威德勒的呼籲，作出一個華文的世界倫理宣言的文本，這必定是「極小式的」(minimalist)，它可以爲不同信仰的人(包括無神論者)所簽署。但它不能只是西方文本的翻譯，而必須反映我們文化的特色，以及切合我們實際的情況。但我決非一特殊論者，道德倫理、自由人權、民主法治、社會公義有一定的，即使是低限度的意涵。不能隨意加以扭曲，來爲一些違反正義的行爲辯護。也就是說，我反對任何傳統的原教旨主義(fundamentalist)的主張與文化相對主義(cultural relativism)的論旨。我仍堅持不妥協的追求「真理」(truth)的態度。只不過普遍的真理因具體的脈絡而現，故理一而分殊。正如華爾澤(Michael Walzer)所說，極小式的倫理仍植根(embedded)在一文化傳統之內，也就是說，各人背後還是有各人自己的一套。²⁰此亦無傷大雅，故我們在另一方面仍然要努力去建構一套「極大式的」(maximalist)儒家倫理。而且事實上我們必須發展出自己的一套，才能成爲多元中的一元，與其他傳統交流，產生多元互濟的效果。故這兩件工作雖相反而實相成，亟待我們努力來做。而正因爲世界各大傳統，如亞伯拉罕信仰中的十誡有關倫理的四誡，佛教的五戒，儒家的五常，都有若合符節之處，這才可以找到作成世界倫理的基礎。而且如顧亭林說的我們不能徒託之空言，必須見之於行事始能深切著明。所謂知行合一，世界倫理的實踐必須始於腳下。我們亟盼海峽兩岸能共同努力發展一套世界倫理，發揚中國人的智慧用於當下，來開創一個長治久安的雙贏局面。

²⁰ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (London: Basic Books, 1983).