

惻隱與仁（愛）：兼說儒家「性善」說的前提預設 —從史懷哲《中國思想史》談起（上篇）

鄭家棟

一、引言：「人性本善」與神、人之間

本文是由史懷哲特別是後人編輯出版的史懷哲《中國思想史》說開去，其中也特別聚焦於關於孔孟儒家「仁」的理解，而「仁」的理解當然直接關涉到儒家人性論或曰性善說。

現時代討論儒家「性善」說的文字可以說是堆積如山，各種說法多是取自孟子或宋明諸子。不過，現時代的相關議論與歷史上的相關脈絡有某種根本區別。先秦、兩漢、宋明諸子的人性論說，與言說者本人的思想信念、行為準則、社會關懷等等，都有直接的關聯；而現時代的相關討論則只是限於某種言說，大概沒有人會天真地相信主張「性善」者便心懷善意並且與人為善。在經歷過人人為敵、非人性的「階級鬥爭」時代以後，性善論說再度成為天朝社會人性論闡釋的主流說法，這無疑是積極的；儘管在現實的層面，雖然「人性本善」言之濤濤，而人與人之間毋寧說缺乏最基本的信任。無論如何，人性論歷來是儒家思想的重鎮，也是儒學闡釋不可以迴避的焦點之一。

制約儒家人性理論更重要的因素還是天人（神人）關係的理解。性善論闡釋者似乎始終沒有回答：儒家思想主流為什麼主張「人性本善」？竊以為，以「教化」言統治（政治）當然是緣由之一，可是更重要且根本的，毋寧說是與天人（神人）之間連續性的思想文化範式和樣態有關。一種思想文化傳統的基調一定是由遠古的宗教預設決定的。可以說《聖經》脈絡在原初意義上也主張「人性本善」。《創世記》1:27-31：「神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。神就賜福給他們。又對他們說：要生養眾多，遍滿地面，治理這地。也要管理海裡的魚，空中的鳥和地上各樣行動的活物……神看著一切所造的都甚好。」理性一神論是希伯來民族對於人類文明的獨特貢獻，也是人類思想和文明的第一個重大突破。神依據自己的形象造人，並且認定「一切所造的都甚好」，這不僅關涉到對於人和人性的肯定，並且關涉到對於「世界」的肯定。可是，在希伯來《聖經》中，從神的創世到人的歷史，有一個重要的「轉語」，這就是發生在伊甸園裡的「墮落」。伊甸園裡的亞當夏娃原本是不會作惡的，他們處於先於善惡區分之「樸」的狀態；後來發生了伊甸園裡的墮落，於是神、人之間出現某種「斷裂」（隔絕）。此種斷裂也形成神（善）人（惡）之間的對立，回歸的途徑（也是文明的歸宿）是通過耶穌基督的中介而達成神與人之間的再度「和好」，這同時也意味著回歸「人性本善」的造物本有狀態。

中國思想從沒有產生猶太基督教意義上的理性一神論，早期思想中無論是商代的「帝」還是周代的「天」都語義含混，充滿歧義，特別是不存在與自然宗教之間的切割。可是，超越性存有的倫理品格至少在周初已經相當明確（根本不同於古希臘神譜中那些可以「胡作非為」的神祇）。無論是「天」或「帝」（周代多稱「天」而少稱「帝」）其倫理品格是首要的。「皇天無親，惟德是輔」一類說法至少表明兩點：一是，「天」與周王朝統治者之間不存在血緣關係（周代的「天子」觀念並非在血緣上規定），否則便只能是「皇天有親，族類是輔」；二是，這個監控人類特別是統治者品行的「天」，自身的本質規定當然是「善」或「至善」。後世「天」與「天道」觀念的詮解方面歧義紛呈，可是無論是主宰之天、命運之天還是自然生化之天，其倫理品格都是屹立不動的。漢董仲舒所謂「天」，可以說提供了歧義、含混的範例，可是他

說：「仁之美者在於天。天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。」¹ 在一種「連續性」的思考方式和文化形態中，壓根兒不存在「伊甸園裡的墮落」一類曲折（「絕地天通」完全不屬於這類「曲折」，而只是意味著天人之間的溝通必須通過某些特權者的媒介），「連續性」決定了天人（神人）之間的同一與和諧始終是某種不可以動搖的基調，「天」的倫理品格也必然決定人的本性，而這個直線順延的決定也只能是「人性本善」，無論在表現形態上是「情善」（先驗情感）還是「性善」。主張「天人感應」的董仲舒一方面肯定「天者，仁也」，並且通過比附把天與人表述為某種直接的連帶關係，「為人者天也。人之為人本於天，天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義。」² 依據此種說法，「性善」不只是呼之欲出，而且是邏輯之必然；可是，董仲舒又批評孟子主性善，說什麼「民受未能善之性於天，而退受成性之教於王」，如我們上文闡釋的，這在很大程度上關涉到理論向現實（權力）的妥協。《中庸》「天命之謂性」是一個相對「形而上」的說法，它強調的正是「天」（神）「人」之間（本質上）的原初同一性。有趣的是，這裡並沒有進一步說明「天命」之「性」是「善」抑或「惡」，因為「天命」之善已然成為當然的設定。荀子主張「天人相分」（相關脈絡較比通常論述者要複雜許多），這也直接影響到人性預設。法家不在「天人」架構中討論問題，其所主張者並不是西方意義上的自然人性論，而是近乎馬基雅維利主義的「民惡論」。董仲舒的人性論面對皇權帝國融合是儒、法（特別是調和於孟、荀之間）的產物。

做出上述闡釋後，還希望指出與本文論述相關聯的以下幾點：

- 1 史懷哲基本上是把孔、孟之「仁」理解為「同情」。這需要做出分疏。「惻隱」同情是仁（愛）的基礎，可是無論是孔孟的「親親」還是宋儒作為「全德」（不排斥「差等」）之「仁」，都不可以等同於原發性的普遍化「同情」，因為其中已然融入遠近親疏、倫常規範、社會禮制等諸多考量。
- 2 「惻隱」同情在孔孟之間亦有實質性區別的：孔子更強調「親親」的血緣情感，孟子則把「惻隱」同情表述為某種普遍而先驗的道德情感。孟子一方面凸顯道德天賦的普遍性，「不忍人之心」作為原初的、本能的道德直覺，是「人皆有」之；另一方面，面對來自楊、墨等方面的挑戰，孟子亦更強調「親親」仁愛的差等性。正是這兩方面的綜合，決定了後世儒家性善論的基調。
- 3 孟子所謂「乍見孺子將入於井」能否援引舍勒意義上的意向性行為做出解讀？一個關節點在於不可以把「乍見」與「人皆有」做出某種因果序列的解讀，「人皆有」乃是一種原初的指向……朝向……關聯於……的運動、過程和行為，無關乎後天經驗和表像。此種意向性感受的「事實」，同時也是價值「物件」。「在意向感受活動的進程中，毋寧說物件本身的世界向我們『開啟』自身，只是恰恰從它的價值方面向我們開啟。」³ 這裡重要的在於：在意向性情感直觀中，價值是作為「先驗的」事實被給予，因而此種情感直觀可以成為實踐倫理學的基礎。
- 4 在宋明儒那裡，「仁」以「感通」為核心特徵而向天人關係和存有論方面講，這不違反孔、孟的意思，卻並非孔、孟的意思。宋明理學開山者周敦頤的《太極圖說》和《通書》，與《周易》關係甚大（也明顯地受到道教影響），講論重心在於陰陽五行而並非心性；宋明理學後來的發展主要關涉到孔子、思孟道統與《易傳》的綜合，其中也特別關涉到把孔孟之「仁」和

¹ 董仲舒《春秋繁露 王道通三》。

² 董仲舒《春秋繁露 為人者天》。

³ 舍勒《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》，倪梁康譯，商務印書館，2011，頁 400。

《易傳》的「生生之謂易」放在一起講。

5 論者們當下闡釋儒家思想的主題似乎就是「天人合一」，無論從哪個角度纏繞過去，講到「天人合一」就好，給人的印象好像天朝子民早已經「超凡脫俗」，人人都在關注「與天地萬物為一體」。哇塞！如果現實中通行的是相互冷漠、猜忌、提防、爾虞我詐，那個掛在浮雲裡的「天人合一」又有什麼意義呢？這絕對不是否認儒家「天人合一」思想的重要價值，可是如果我們真的有一點兒（哪怕是一點點兒）文化承當，那麼是不是也還是要面對現實的文化情境而謀求提升改善的路徑？這也是筆者近三年的儒家闡釋與很多煌煌高論的根本分歧。

二、「入世」而不「屬世」：史懷哲與 20 世紀的「末世論」轉向

在基督宗教脈絡眾多獻身於人類生存境遇改善的聖徒中，應該說史懷哲（Albert Schweitzer）也相對特殊，在信念的執著、意志品格的堅定和捨己的奉獻之外，他還是一位「天才」：擁有神學、哲學、醫學多個博士，並且在管風琴演奏和巴赫研究方面達到很高的造詣，在神學、哲學、文化哲學、音樂、醫學等領域都多有撰著，著作等身；並且除了早年的幾部著作，他後來出版的大量著述都是在忙亂中寫作，「他是醫生，他是牧師，他是學者，他是教授，他是思想家，他是演奏家，他通曉農學、人類學、熱帶植物學……他是 1952 年的諾貝爾和平獎獲得者。他還是建築師、園藝師和修理匠，他還是農夫、木匠和泥水匠，他還是飼養員、獸醫和工頭，他唯獨不是『知識份子』……有一次，他要把河邊的木頭搬到防雨的地方去，他就招呼一個黑人男子：『朋友，能幫我搬一下嗎？』那位畢業於當地教會學校的年輕人答道：『我是知識份子，我不做那樣的事。』他就笑了，說：『恭喜你，我一直想成為知識份子，卻沒有成功。』」⁴ 回到孔子時代，聖人大概會欣賞這個年輕人。子夏好文學，年少且才俊，孔子告誡他：「汝為君子儒，無為小人儒。」（《論語·雍也》）這與「君子不器」相貫通。這在儒家開宗立派的時代不無積極意義，因為儒家畢竟不是以具體知識見長，更不是以具體知識為務。如果著眼於文明分化，「四體不勤，五穀不分」也不無積極意義。可是，後人卻常常由孔子的訓誡拿捏出一種身段，每提及聖人對子夏的點醒，嘴角便浮現出意味深長的笑意，因為孔子的訓誡已然轉化為：「我為君子儒，你（們）為小人儒。」現時代那些孜孜於「君子」「小人」區分者，大致不出此類。

史懷哲也有超乎常人的旺盛精力，在非洲期間常常是白天從事粗重的體力勞動，晚間奮筆疾書。他更有銳敏的知覺和深刻的感受力，由於確信工廠化製作管風琴較比老式管風琴音色遜色，他不合時宜地為保護老式管風琴而奔走呼號，人世間又有幾人具備此種精緻的優雅？這精緻的優雅又如何可能與非洲的蠻荒聯繫在一起？或許更重要的在於：他有一顆柔軟的心。當然，此種心靈不可以完全歸結於「天賦」，它顯然和信仰、傳統、生長背景、生活經歷和文化氛圍等等有關，否則的話，何以歷史上基督宗教脈絡裡獻身於上帝信仰和人類生存處境改善的聖徒浩浩蕩蕩，前赴後繼——這也包括中世紀據說是天主教會極度腐敗的時段；應該說，腐敗確實存在，甚至觸目驚心，不過也只是關涉到某些僧侶階級中、上層，而其他宗教和文化傳統中真正的「忘我」奉獻者實在是鳳毛麟角？史懷哲談到這樣一個細節：「村民們在沙洲上捕獲一隻小魚鷹，為了讓牠免遭毒手，我便掏錢買了下來。然而，很快我又面臨著新的抉擇：要麼任由牠活活餓死，要麼每天殺死若干小魚來維持牠的性命。我最終還是選擇後者。可接下來的日子裡，這種犧牲一種生命維持另一種生命的做法卻讓我每天受盡良心的折磨。」⁵ 嚴格說來，這屬於一個佛教式的悖論，儘管當今之世被這個悖論所困擾的佛教徒已經是少之又少。⁶

⁴ 華姿《史懷哲傳——唯獨這個人》，上海：三聯書店，2012，頁 1。

⁵ 同上書，頁 133。

⁶ 筆者所不能夠理解的是：某些佛教煙火最繁盛之地，卻不幸成為人世間最為人慾橫流的角落。

魚鷹與小魚的悖論也特別體現於人類社會內部，並且更為深刻：少數人的「幸福生活」常常是建基於對於更廣大人群的壓迫和掠奪。所謂「人類進步」說白了很簡單：如何使得權勢者們的威嚴、得意、榮耀、富足等等不是建基於對於弱勢群體的壓迫和掠奪？這在政治學領域演化出種種繁複、繁瑣而曲折的理論與紛爭，而在政治實踐領域更是每推進一小步都十二萬分地複雜和艱難，因為人類在本性上是從來不忌諱壓迫和掠奪他人的，如果他們得到某種權勢的話，除了極少數「柔軟的心」。

史懷哲《中國思想史》一書，生前沒有出版，德文版直至 1999 年出版，漢譯本十年後出版。筆者早些年曾經閱讀史懷哲的自傳體文字和他的兩部神學著作（特別是《使徒保羅的神秘主義》一書），另有他人撰著的兩本傳記。和史懷哲其他著述相比較，晚出的《中國思想史》一書大概是寂寞的。編者在〈序言〉中提到，有的漢學家在審閱文稿後壓根兒就反對出版，認為「史懷哲給出的一系列論述和評價在他看來是值得商榷的，且隨著時間的推移，新的研究結果也使得史氏的研究成果學術價值在降低。」⁷而該書附錄有另一位漢學家海因內 洛茲的文章，似乎給出相反的論斷。在筆者看來，兩種說法都不免言過其實。關於後者，我主要是指洛茲把該書與馬克思·韋伯的相關論著相類比。儘管人們可以不贊同韋伯的某些論斷，可是他關於儒、道思想的宗教社會學闡釋，畢竟提供了某種詮釋範式，正如這位理性主義大師在很多方面提供詮釋範式一樣。史懷哲的《中國思想史》不可能具有同樣的力度和影響力。韋伯的相關闡釋有兩個切要之點：一是，他扭轉卡爾·馬克思的極端經濟決定論，凸顯宗教文化的精神性因素對於社會發展的影響（同時並沒有否認經濟因素的重要性）；二是，他揭示出清教徒「入世」而不「屬世」的信仰和生活形態，並且以此衡定儒教。儘管某些漢學家似乎有意無意地迴避韋伯，可是韋伯的相關詮釋實際上對於中國社會和思想研究產生深刻的影響，追隨和回應者都生產出大量文字。很多回應儘管言辭濤濤並且引經據典，可是我並不認為是切中要害或者說是有說服力的。說儒家官僚一方面緊緊摟抱這個世界，另一方面也具有完全不遜色於清教徒（儘管類型不同）的超越精神和批判意識，這是可能的嗎？毫無疑問，儒家是淑世的，也是「屬世」的。這並不是說儒家完全沒有批判意識，可是此類批判是以肯定現實社會秩序（特別是至尊皇權）為前提。至於從儒家思想脈絡中附會出韋伯所謂「天職」觀念，更屬牽強，儒家類型所謂「天職」觀念大概很難全然擺脫「光宗耀祖」的範圍，它是現實的、現世的，而非彼岸的。韋伯關於儒家精神不利於資本主義發展的結論，似乎有些武斷，因為上世紀六十年代東亞某些國家和地區的經濟騰飛和八十年代以後中國經濟的高速發展，都證明儒家傳統並不必然阻礙「發財致富」，儘管這類資本主義都程度不同地具有「外源性」。中國現時代的經濟成就是不可以否認的，可是在社會公正和民眾普遍富裕方面還有遙遠的距離，既得利益者包括文人學者群體中的既得利益者們的洋洋自得，無疑會大大遲緩現實境況的改善，而這些恰恰與儒家傳統的「屬世」特徵有關。

史懷哲完全忽視（沒有提及也沒有列入參考書序列）韋伯令我吃驚。籠統言之，史懷哲大體上也可以歸屬於某種「入世」而不「屬世」的類型。當然，他不屬於加爾文派信徒，而屬於自由主義神學脈絡。自由主義神學或多或少都有某種淑世主義趨向，這方面史懷哲似乎走的更遠，他對於社會現實的批判，不是罪性論的，而是文明論的，由此說來，他是一位人文主義者；可是他無疑是追隨耶穌基督的聖徒，他也仍然具有末世關懷，所以他也根本區別於儒家類型的「屬世」主義——他敬畏生命和世界，同時也特別關注世界上的苦難，並且以捨己的精神從事於人類現實生存處境的改變。在儒家「屬世」主義脈絡中是不可能產生這樣捨己的聖徒的。有些儒家官僚在入仕做官、榮華富貴的同時，也有某種程度對於百姓的顧念；至於所謂「心懷天下」者，在浩浩蕩蕩的儒家官僚中實在是鳳毛麟角，范仲淹大概屬於此類。史懷哲是一個「入

⁷ 史懷哲《中國思想史》，常喧譯，北京：社會科學文獻出版社，2009，〈序言〉，頁 6。

世」而不「屬世」的基督徒，又是一位「入世」而不「屬世」的人文主義者。了解了這一點，我們才可以探討史懷哲與中國思想之間。

對於西人特別是擁有某種歷史或思想史地位的西人談論中國思想文化的文字，天朝學人通常是首先關注是否說了我們的好話，這屬於「階級立場」方面的大是大非。而引發筆者好奇的首先是兩點：一是，和上文論及的相關聯，「入世」而不「屬世」的史懷哲究竟想在「屬世」的儒家思想中發現些什麼呢？二是，怎樣理解史懷哲在該書出版方面的「始亂終棄」？資料顯示，三十年代末期史懷哲曾經和友人談起該書的最後修訂和出版，⁸ 似乎該書的出版已然是「箭在弦上」，後來此項寫作出版計畫卻無限度推延，其間固然有戰爭等因素，不過長壽的史懷哲五十年代後仍然有漫長的時段，以他已然獲取的聲望，絕對不會在出版資源方面遭遇任何困難，為什麼他放棄該書出版計畫？並且該書顯然始終沒有最後定稿？目前讀者見到的並不是一份完整而規範的文稿，而是兩份草稿和一些提綱、旁注等等的彙編。直到晚年仍然筆耕不停的史懷哲為什麼沒有完成這部書稿，這也有違於史懷哲的一貫風格，這位元聖徒對於自己文字的著述出版似乎同樣具有某種「宣教」的熱情，我相信他認為這同樣是改善人類生存處境努力的組成部分。

「敬畏生命」一語可以表述史懷哲相關著作一以貫之的中心。這個觀念最初的系統表述見於他出版於 1923 年的《文化與倫理》一書，我們可以在漢斯·瓦爾特·貝爾編輯的《敬畏生命》書中更清晰地看到史懷哲相關思想的由來與發展。從史懷哲個人講述中，我們可以注意到就時代思潮而言，他特別是針對尼采哲學。⁹ 竊以為，史懷哲對於「生命」的關注（先於後世所謂「生命哲學」），與尼采哲學的影響不無關係，只是他針對尼采哲學下了一個「轉語」：「有思想的人體驗到必須像敬畏自己的生命意志一樣敬畏所有的生命意志。他在自己的生命中體驗到其他生命。對他來說，善是保存生命，促進生命，使可發展的生命實現其最高的價值。惡則是毀滅生命，傷害生命，壓制生命的發展。這是必然的、普遍的、絕對的倫理原理。」¹⁰ 這的確可以視為「必然的、普遍的、絕對的倫理原則」，並且這一原則不會過時，任何野心家、陰謀家以任何堂皇的名義屠戮、虐待、宰制、利用他人生命，都是不可饒恕的「惡」。當時 20 世紀法西斯主義和極權主義尚未興起，史懷哲領悟並且奔走呼號地宣講相關文化理念，可以說是扮演某種「文化先知」。

史懷哲的「生命」概念具有那個時代少有人企及的廣度和深度。從廣度方面說，史懷哲所謂「敬畏生命」一開始就包含對於善待動物的關注，「20 世紀初，我花時間研讀近幾十年來的哲學倫理學著作，並考察它們就我們對生物的行為說了些什麼。」¹¹ 「倫理與人對所有存在於他的範圍之內的生命行為有關。只有當人認為所有生命，包括人的生命和一切生物的生命都是神聖的時候，他才是倫理的。」¹² 從深度方面說，他凸顯生命的精神和倫理向度，「由於敬畏生命的倫理學，我們與宇宙建立了一種精神關係。我們由此而體驗到的內心生活，給予我們創造一種精神的、倫理的、文化的意志和能力，這種文化將使我們以一種比過去更高的方式生存

⁸ 史懷哲《中國思想史》，〈序言〉，頁 2。

⁹ 史懷哲也特別講到列夫·托爾斯泰的影響（史懷哲《敬畏生命：五十年來的基本論述》，漢斯·瓦爾特·貝爾編，陳澤環譯，上海社會科學出版社，2002，頁 3）。在我們曾經經歷的那個野蠻的時代，托爾斯泰著作漢譯似乎不屬於嚴格禁忌之列。竊以為，列夫·托爾斯泰體現俄羅斯民族精神所能夠企及的最高峰，此後便只有墜落。那麼天朝帝國呢？從人格見證方面講，竊以為范仲淹體現一個高峰，此後也進入墜落。范仲淹有一種士人階層少有的對於廣大民眾真誠的關愛與同情，並且少有居高臨下的宰制意識（通常美其名曰為「教化」），後世王陽明等人那裡，此種宰制意識是非常鮮明的。

¹⁰ 史懷哲《敬畏生命：五十年來的基本論述》，漢斯·瓦爾特·貝爾編，陳澤環譯，上海社會科學出版社，2002，頁 9。

¹¹ 同上書，頁 5。

¹² 同上書，頁 9。

和活動於世界。由於敬畏生命的倫理學，我們成了另一種人。」¹³ 作為一位神學家和追隨耶穌基督的聖徒，說「我們與宇宙建立了一種精神關係」，這一表述是非常特殊的，因為這不僅包含對於「宇宙」的肯定，而且包含對於宇宙的內在價值乃至「精神性」的肯定——如果「宇宙」只是一塊僵滯的物質實體，又如何談及「一種精神關係」？所以，上述表述也包含某種關於傳統自然哲學的肯定。竊以為，這也是史懷哲感興趣中國思想的深層原因。應該說，這方面他較比很多自由主義神學家都走的更遠。

這裡需要注意到史懷哲「敬畏生命」文化理念與他早年耶穌和聖保羅研究之間的關聯。他早年研究「歷史耶穌」的著作頗受關注，不過筆者更感興趣的是他研究聖保羅神學的著述，特別是稍晚的《使徒保羅的神秘主義》一書。該書對於後世的聖保羅研究有很大影響。書中的基本立場可以說是反路德主義的。其中特別關涉到聖保羅猶太人身份和他宣講的神學教義與後期猶太教之間（指第二聖殿時期的後期）的內在關聯。路德刻意誇大保羅神學與猶太教的對立，這在一定意義上也和他激烈的反猶主義有關。不過和本文相關的是另一個問題：猶太教的救贖某種意義上是「現世的」，指向天國在這個世界的落實，儘管它不會導致馬克思那種「人間天國」的災禍：前者是「現世的」，同時也是「超自然的」。馬丁路德把猶太教與基督教的差異歸結為律法與信心（「因信稱義」）的對立——我個人高度懷疑二者是截然對立的，聖保羅所針對的是律法唯一和死守律法，而非律法本身；顯而易見，如果不放棄某些律法，例如割禮，基督教就很可能只是局限於猶太教內部一個注重精神性的支派。史懷哲有非常強烈的「現世」關懷。在他那裡，「福音」成為某種世界宣告，構成焦點的與其說是個體良心不安，不如說是改善和重整世界秩序。當然，他始終保有某種末世指向，這使得他不至於導入馬克思類覆轍。

史懷哲出版有研究印度思想的著作。他的「中國思想史」有兩個稿本，都是上世紀三十年代在缺少圖書館條件的非洲寫作。顯然，整理編輯者做了大量的工作。關於作者生前放棄該書出版計畫，編輯者給出一個猜測：「一個可能的原因則是史懷哲本人覺得自己對於中國思想的本質和歷史還所知有限，不能輕率地出版這方面的專著。」¹⁴ 這個說法是沒有說服力的。史懷哲首先是思想者，然後才是某種意義上的「學問家」。我個人揣測很可能與他思想中的某種內在矛盾有關，這個矛盾既是神學的，也是哲學和文化哲學的。沒有接受中國思想研究方面的訓練，也沒有任何中國經驗，同樣可以撰寫中國思想、宗教或文化研究方面的著作，這是確定無疑的。不過說到在思想史脈絡的影響，史懷哲真正對於後來者產生持續影響的，是他的聖保羅研究，特別是《使徒保羅的神秘主義》一書，其中主要關涉到「猶太人」聖保羅及其保羅神學與晚期猶太教的關係。這提醒我們，史懷哲首先是一位神學家，他的理論訓練及其所達到的思想深度，都與神學有關；更重要的還在於，他討論哲學、文化問題的出發點、問題意識和基本關懷，都可以在他的神學研究和立場方面得到說明。

史懷哲生活實踐主要集中在上世紀五十年代上半期。那是一個動盪的時代。政治上極權主義崛起，戰爭，殺戮，清洗，專政，千百萬人頭落地。思想上十九世紀的理性主義似乎遭遇困境，浪漫主義和歷史悲觀主義大行其道。神學家史懷哲是一個堅定的「理性主義者」，他反復強調思想和理性不容置疑的重要性，有趣的是：他所謂「理性」激烈地排斥浪漫主義，卻似乎並不排除某種宗教神秘主義。此所謂「神秘主義」，關涉到與耶穌基督同一的神秘體驗和經驗，「神秘主義不是外在地添加到耶穌福音上的東西。耶穌福音本身並不是簡單地宣告天國，而是在充滿神秘的言詞中預告天國的來臨，以及與作為天國未來之主的耶穌一體的人之得救。因而，保羅的神秘主義救贖理論扎根於耶穌的福音之中。」¹⁵ 總體說來，史懷哲神學思想屬於 20 世紀

¹³ 同上書，頁 8。

¹⁴ 史懷哲《中國思想史》，〈序言〉，頁 3。

¹⁵ 史懷哲《敬畏生命：五十年來的基本論述》，頁 70-71。

基督教末世論轉向的脈絡，筆者認為此種轉向的實質可以表述為「入世」而不「屬世」，最清晰地表述此種轉向的與其說是神學家們，不如說是馬克思韋伯有關新教倫理和儒教道教的相關著作。史懷哲說：「對於那些已由基督教救贖出世的人，保羅不讓他們出世，而是把他們投入世界，讓他們在這個世界中顯示他們在天國中存在的力量……由於基督受難和復活的思想扎根於天國信仰，從而它包含的否定世界並不要求禁慾和棄世。這種宗教的、出自末世論世界觀的倫理，仍具有燃燒在世界中的健康的和自然的激情。出於深刻的必然性和奇跡般的不言而喻，它使與基督同一的救贖體驗（在天國中的精神存在）成為行動。」¹⁶ 此種轉向內在地包含了對於耶穌基督及其救贖的內在精神化理解和闡釋，「保羅關於精神的理論說明，永恆的救贖本質作為一種精神-倫理現象出現於我們世俗存在的時間之中。」¹⁷ 「如果選民屬於復活存在方式中的基督之國，那麼，他們的獲救作為自然存在中對天國的預定參與的可能在於：由於與基督同一，他們經受了間接的受難和復活，擺脫了世俗和自然本質，成為進入天國存在方式的新人。這種在末世論世界觀中被自然、客觀地思考的救贖觀點，本身就包含著巨大的精神客觀性。從另一世界訴諸原始基督教信仰的再生思想雖仍是個比喻，但耶穌的受難和復活的觀念已由之產生，而且它對每個在基督那裡尋找新生命的人，成為一種不斷革新的原始基督教真理。」¹⁸ 此種「新人」與成為某某主義（政治）所需要的「新人」是根本不同的，「受到基督受難和復活的思想影響的人，他們會日益深刻地體驗到罪孽，並在擺脫罪孽的努力中達到赦罪的冷靜和確信。對於像他一樣的人，保羅把這一切稱作：要讓基督教的救贖客觀地在其生命中成為行動。」¹⁹ 此所謂「行動」首先關涉到改善人類生存境遇的愛與奉獻，「在保羅關於愛比信仰和希望更大的讚美詩中，以及在他為日常生活所頒佈的命令中，耶穌關於愛的偉大命令放射出燦爛的光芒。」²⁰ 末世論盼望必須轉化為改善和更新人類生活境況及其秩序的倫理實踐，這方面他似乎更接近於後期猶太教，不過較比後者更激進。他也極大地凸顯基督信仰的倫理內涵。與馬丁路德以「信」的宗教表述基督宗教的本質不同，他把耶穌基督信仰表述為「愛的宗教」。

史懷哲的思想脈絡相當複雜。他早年環繞「歷史耶穌」的研究，大體上屬於自由主義神學脈絡；他特別強調的對於（現世）生命和世界的肯定，這使得他與啟蒙理性的核心內蘊保持內在的關聯；他是耶穌基督的追隨者，同時又是一位堅定、熱情而偉大的人道主義者和人文主義者。一個人可以同時是聖徒又是人文主義者嗎？回答當然是肯定的。基督宗教的發展與傳播，實際上始終與文化、文明結緣。五世紀末期，西羅馬帝國覆滅，進入西羅馬境域的日爾曼蠻族各支派，就是從基督教會接受信仰同時接受文明教化。基督教在一些落後區域的傳播，也始終是與辦醫院、學校、育嬰堂、報紙等等相伴隨。不過史懷哲仍然比較特殊，這主要在於他特別地強調和凸顯基督宗教的「倫理性」。筆者仍然不明白他為什麼全然無視馬克思·韋伯，正是後者清晰地闡釋了伴隨某種末世論轉向，天國倫理已然成為資本主義精神的一部分。無論如何，史懷哲思想屬於「入世」而不「屬世」現代神學脈絡，它意味著把末世盼望落實為完善上帝造化的一種責任，此種責任的基礎當然是愛，愛首先意味著珍惜、尊重、維護、照料他人的生命，同時也意味著珍視和看顧一切上帝的造物；進一步說，「敬畏生命」也包括維護社會公義和個體權利，使得每一個生命個體都獲得神聖造物的尊嚴。為了更好地幫助非洲弟兄，史懷哲以神學博士、教授的身份開始學醫，用了長達七年的時間獲得醫學博士，他顯然認為從醫是照料他人生命最直接的作為，也是落後的非洲叢林最需要的。福音是具體的，不只是來世盼望，也是現世的祝福。

¹⁶ 同上書，頁 69。

¹⁷ 同上書，頁 67。

¹⁸ 同上書，頁 68。

¹⁹ 同上書，頁 69。

²⁰ 同上書，頁 71。

三、中國思想：自然主義和對於世界與生命的全盤肯定

真正構成關鍵的是史懷哲對於「愛的宗教」背後的世界觀預設。和二元論相關的「兩個世界」及其張力是基督宗教的本質特徵。此種張力同時意味著對於天國的盼望和對於現世生命、世界及其現實秩序的某種「否定」。此方面我們可以發現神學家史懷哲似乎走得很遠，他圍繞「敬畏生命」觀念理論系統似乎已然不能夠接受基督宗教的二元預設，因為他過於強調對於生命和世界的全然肯定，這顯然既不能夠歸結於聖保羅，也不可以歸結於史懷哲視域中的「後期猶太教」。我們看他稍早寫作的「有關古代中國哲學的倫理思想的草稿」中的幾段文字：

對生命的肯定觀和對世界的肯定觀是緊密相連的，如果生命的肯定觀離開了對世界的肯定，就變得軟弱無力，最終淪落到僵死的狀態。²¹

後期猶太教（它的思想世界在產生於西元前 164 年受到西流古國王安捷阿哥四世對猶太宗教的壓迫的印象的書中得以表現）以及從中產生的基督教義中，自然世界被看成一個墮落的東西而徹底地放棄了。上帝的天國被想像成是一個超越現世的狀態，它在某個由上帝決定的時間徹底脫離自然世界。倫理的努力被期待的熱望所替代。倫理思想的核心在於為了參加到天國中來而要求的達到倫理的完善狀態。²²

至於說到對於生命和世界的全然肯定，中國思想傳統當然屬於不二之選。我想，也正是這一點吸引史懷哲：

中國思想第一個開始了有對世界一體性的假設，第一個以深刻的方式來面對人的存在之於世界的關係問題。在這個很早就已經達到了高峰的思想中產生出了人要達到完人、社會要擁有精神的文化的想法。由於它的倫理性的對生命與世界的肯定觀，所以中國思想從一開始就處在了一條正確的發展軌道上。包括中國的神秘主義也不能捨棄這種對生命與世界的肯定觀。²³

它的偉大還在於，它一直保持著自然和基礎。它當中沒有走出歧路，而是保持著原本的方向，向著最原本的目標。在其中沒有出現思想方法的多樣性並形成與之相適應的思想體系，就像在歐洲思想史上的情況那樣。歐洲思想的多樣性在於，世界觀的問題總是不斷從一個新的出發點、在新的前提條件下被認識，而中國思想的單純性則是由於它不斷地以其開始時的同樣的方式致力於對人生命中需要的思想進行著思考。不連續性和分散性成了歐洲思想的特徵，而連續性和整體性則構成了中國思想的特徵。²⁴

這裡有中國思想「連續性」特徵的表述，不過指的是思想自身發展及其表現形式的連續性。西方思想的發展往往通過不斷地「標新立異」而展開，中國思想家則寧願假託於往聖先賢的名義闡發自己的思想。就中國思想自身而言，史懷哲的歸納諸如「保持著自然和基礎」，「向著最原本的方向」，「單純性」和「連續性」等等，都是準確的。不過他的某些表述不無問題，例如他說：「中國思想和印度思想一樣有著兩大潮流：一個是同婆羅門教一樣自癡狂體驗而來，究其本質屬神秘主義，由老子發揚光大的道家思想；另外一個則是以孔子為代表人物的以自然的方

²¹ 史懷哲《中國思想史》，頁 202。

²² 同上書，頁 203。

²³ 同上書，頁 103。

²⁴ 同上注。

式對待世界的對生命和世界的肯定觀。」²⁵ 老子思想和婆羅門教並無實質性相通之處，老子道家也不可以表述為「自癡狂體驗」而來的神秘主義。相反，老子思想透顯出某種基於歷史觀察的理智與清明，這也是它後來可以與權謀主義的兵家辯證法和法家統治術結緣的原因所在；儘管老子在認識方法上是反經驗、反理智的，可是，他關於「貴柔守雌」「相反相成」的論述卻完全訴諸自然和社會現象的觀察。老子所謂「滌除玄覽，能無疵乎」，絕對無緣於「癡狂體驗」，相反，指的是一種擺脫現象世界諸種紛擾（包括或者說首先是情緒、情慾的紛擾）的寧靜和直觀。

史懷哲以「自然主義」表述儒家思想和儒家倫理。²⁶ 馬克思·韋伯就是如此表述的。這個表述至少較比目前流行的「人文主義」一類表述更準確。西方「人文主義」一語，具有針對「神文」主義和自然主義的雙重指向，這兩者在儒家思想中都不成立。儒家當然注重「人文」，可是儒家所謂「人文」與其說是與「自然」相對立，不如說是「自然」的引申，這方面王弼闡釋的最清晰——此天才少年，如得天壽，中國思想很可能有新的進境。筆者傾向於以「自然—人文主義」表述儒家思想的核心特徵，儒家思想特徵恰恰在於「自然」與「人文」的綜合，而絕非一般意義上的「人文主義」。由於梁漱溟的誤導，後來的中國學者一疊聲說西方思想重自然，中國思想重社會、人倫、生命等等。此類判斷或許對於先秦儒、墨、法等諸子學和某些宋明理學家是適用的，卻不可以涵蓋中國思想傳統的全貌。事實上，沒有哪一種思想較比中國思想更「重自然」，只是它並不是採取某種物件化的「認知」路徑。人間社會行為，包括王事、祭祀、農事、賞罰乃至異性交配等等，道理上都要依據自然節律而行，這在《呂氏春秋》等早期經典中有清楚的表述。「陰陽五行」是中國版的自然哲學，當然它根本不同於西方近代自然哲學，也區別於古希臘自然哲學，「唯物辯證法」一類冠冕屬於渾扯，可是說到底，陰陽五行才是中國人傳統世界觀，它滲透於天文、曆法、醫藥、占卜、命理、宗教、哲學、音樂等等方面，更不要說風水說和煉金術。史懷哲作為「外行」正確地指出：「古代中國的自然哲學比古希臘的自然哲學更深刻。古希臘人希望通過獲取自然科學的知識來探視自然，而中國的古人則將人浸入到自然當中，並親身體驗人與自然的神奇的關聯性。」²⁷ 當然，這種「浸入」自然的方式無論是在古代還是後世，都不會產生科學認識論或知識論。有一點令筆者怪異：馬克思·韋伯的《儒教與道教》出版於 1920 年，其重要性是毋庸置疑的，漢學家群體似乎著意與之保持距離，這是可以理解的，可是史懷哲的路數理應重視和回應這部著作，為什麼它沒有出現在參考書目，並且書中也完全沒有提及？

應該說，史懷哲書中完全沒有植根於另一種信仰和文明傳統中的偏見。這一點不難理解。最先向歐洲介紹中國思想典籍的是耶穌會傳教士，他們不惟沒有偏見，反而把這塊東方土地描述為「樂土」。這其中的原因是社會學的。耶穌會士的傳教走的是上層路線，其中一些著名人士不僅受到朝廷的禮遇，而且躋身於皇權身邊的小圈子。在這塊東方土地上，如果你和權力結緣，特別是接近權力中心，就會感受到生活是如此舒適和隨順心意，周邊的人群是如此謙恭有禮（因為面對權力者有任何閃失後果都是嚴重的）。耶穌會士作為早期文化搗客誤導了很多人。他們存留下來的文獻中，也絕少提及人民的苦難。這些幻象直至 1792 年馬嘎爾尼使團來訪，使團在中國滯留前後近半年，回去後馬嘎爾尼及其隨員有大量回憶文字，其中特別關涉到中國官員的極度腐敗，百姓的貧困，還有天朝子民在倫理上難以理解的極度冷漠。關於貧困，你自然會說馬嘎爾尼來訪已經是清王朝衰敗期，而實際上，如果對比相關統計數字和歷史記錄就不難發現，所謂康乾盛世時代天朝子民的實際生活水準已經落後於英國很遠。這個重視歷史的民族，在現時代從來只是把歷史作為意識形態的玩物。

²⁵ 同上書，頁 213。

²⁶ 同上書，〈序言〉，頁 3。

²⁷ 同上書，頁 40。

另一個問題是：史懷哲注重中國思想傳統中的自然哲學和自然倫理，這似乎標顯出某種與萊布尼茲和伏爾泰的一致性。可是，前者只是假耶穌會士之手了解中國思想，終不免過於功利和浮光掠影。史懷哲顯然系統閱讀中國思想典籍（翻譯本），特別是先秦典籍，他對於中國思想自身的發展脈絡有自己的理解，而非只是攫取某個片段為己所用。

那麼，史懷哲希望在中國思想中發現什麼呢？概括地表述，就是對於生命和世界的全然肯定和「愛」。他認為「敬畏生命」的理念應當奠基於對於生命和世界的「肯定觀」而非「否定觀」。閱讀史懷哲闡釋印度思想的文字和他討論古希臘哲學的文字，不難看出對於生命和世界持肯定抑或否定的立場，是他判釋不同宗教、哲學的首要切入點。這方面他顯然在中國思想中發現了自己期待的：「中國古代倫理是執完全積極的對生命和世界的肯定態度的。它試圖在現世實現人們到達它所規定的完滿，並且創造出實現人類物質和精神的繁榮發展的客觀條件。」「中國倫理思想與此同時始終與自然保持著密切的聯繫。倫理思想向符合道德的行為的轉化並不僅取決於個人社會歸屬的權衡，而是首先在很大程度上注重個人與世界保持著和諧的關係。這一點使中國倫理與歐洲倫理的發展分道揚鑣。」²⁸

(未完，下期續)

作者簡介：鄭家棟博士，前中國社會科學院中國哲學研究室主任，現為多倫多大學訪問教授、「亞洲神學」中心研究員。

²⁸ 同上書，頁 43。