



## 張序

# 文化救贖與生命體悟 ——《文化的宗教性》引起的思考

如果要對《文化的宗教性》進行「歸類」的話，我寧願把其看作哲學著作，而非所謂宗教學或者神學的著作，儘管它背後傳達出非常深刻的宗教——神學意蘊。它通過對當代歐洲三位哲學家——本雅明（Walter Benjamin）、伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）和勒維納斯（Emmanuel Lévinas）——（宗教）思想的研究，揭示出宗教性如何體現在哲學對真理的追尋中：本雅明從概念世界尋求柏拉圖的理念，伽達默爾從個別性尋找普遍性，勒維納斯則從存在的有限性中辨析出無限。在我看來，理念、普遍和無限都是宗教啓示哲學的本質要素，它們的母身就是神話象徵，以及體現在祭祀、巫術、占卜、聖禮這些宗教踐行中的神秘觀念。

我的意思是說，從宗教母胎孕育出來的哲學，用自己的思辨概念，表達了宗教用神話象徵對世界進行賦義的神聖化活動。換言之，人類對自己生活於其中的周遭世界進行神聖化的賦義活動，這是文化最基本同時又是最深層的內容——至今亦然。由此觀之，宗教承載着文化，也為文化的發展提供必不可少的精神養料。<sup>1</sup>

---

1. 謝林（F. W. J. Schelling）給予神話故事以更富哲學思辨的解釋，認為只有哲學家才能夠發現在表面不一致的故事中的意義。就是說，只有哲學家才能發

宗教是人類生存最古老的一種現象，以至於不少宗教研究者都把人的生存視為一種宗教性的生存。文化——「以文教化」——的宗教性不管如何定義，至少要回溯到宗教的原生狀態來考量。所謂的宗教原生狀態，就是宗教的「生存性內核」（die existentielle Kern）。<sup>2</sup>它既可以追溯至澳大利亞土著人或者南美火地島人宰殺動物以向神靈「獻祭」的儀式，也見之於今天西藏拉薩大昭寺在每（藏曆）年一次（一月十五日晚）的「花燈節」上，僧人男女信眾與游人一起向佛祖敬供果品酥油的參拜禮儀。<sup>3</sup>那些保存在民間社會的不同宗教中的祖先崇拜、祭祀、巫術、占卜、聖禮等活動，毫無疑問都是宗教「生存性內核」的外在表現形式，延續着人類生存神聖化的歷史。這是任何一部前哲學史的根本內容，後來再逐漸演繹出抽象的思辨概念和思維原則。換言之，我們今天叫做哲學的那些活動，在遠古先民那裏，就是神話故事的象徵敘說。它的文化功能至少有四個：第一，滿足原始「宗教人」（Homo religious）對世界的「解釋」——總是相信有一個絕對的實在即神聖，由此又進一步相信，生命有一個神聖的起源。第二，由此，這一對「宇宙本體」所作的形而上學沉思，反過來又起着維繫氏族部落群體生活倫理秩序的「認識論」作用。第三，有了這些「本體論」和「認識論」的保證，再進一步將當下生活與先前的和未來的生活連接起來，也就有了可能性。第四，最後，「構建」了使人真正擺脫自然

---

現這些神話故事曾經具有，而且仍然為人所持守的意味。神話影射出人的進化，它再現了人「精神的」世界。啓示正好相反，是宗教的其他形式，表達人的「實踐的」世界。因此，謝林作為一個唯心論哲學家，為神話的辯正發展提供一個假設的圖式。

2. 見漢斯·昆（Hans Küng）和秦家懿（Julia Ching）合著的《基督教與中國宗教》（*Christentum und Chinesische Religion*; München: Piper, 1988），頁 72。

3. 毛澤東在天安門上接見百萬紅衛兵，向這些狂熱的青年人揮手致意，接受他們充滿激情的崇拜，這個畫面使我從政治文化運動的角度，更好地理解當今中國人的另類宗教生活。

性——或者確切說，恢復自己自然性——的一種「終末論」。如是，相信人生的無限連續性和向着神靈的超升便渾然一體（天人合一？）。從此，對有限世俗生活進行「反省批判」就有了可能，而且日益成為文化自覺的主要功能。<sup>4</sup>

文化的自覺在近代伴隨着猶太－基督教的世俗化和祛神秘化過程，先是十六、十七世紀的宗教改革和反宗教改革造成歐洲宗教的一大景色，此後十八世紀的啟蒙運動，大大地改變當時的知識分子、文化人對宗教的看法。在十八世紀，至少在某些社會精英中，確實對作為由理性引導的自然宗教充滿興趣。他們想了解，在所有時代和所有地方中出現的宗教，是否可以回歸到這樣三個前提：上帝的實存、人的靈魂和不朽性。理性佔有最高位置，理性和宗教之間的任何衝突，在啟蒙思想家圈子內通常由有利於理性所裁決。

在此期間，一些哲學家探究某種遠超出基督宗教特有的自然宗教的問題。這些思想家從特定自然宗教（*religio naturalis*）的神學學說開始，考慮人類現存的多樣宗教，把這些宗教看成是某種自然理性宗教的產物，或者是神靈恩典的一般顯現的結果。這種思想表現出對新大陸和民族的現在和過去那些以前實際上不為西方人所知的宗教發現的反思。結果是，歐洲人越來越增加對如伊斯蘭教、印度教和佛教這些宗教的了解，同時也增加對中國的宗教、對沒有文字民族的信仰和習慣的了解。對這些非西方宗教的興趣已經被喚醒，而且在一定程度上說，西方人已經從哲學理性上證明，這些宗教的實存是合理的。同樣，人們也重新思考西方的宗教，認

---

4. 不用多說，只有「終末論」的出現，人對自己才有一個歷史尺度的關照。由此，傳統（前現代）與現代（後現代）的張力，才成為時下學界討論的一個熱點。

為它也一樣是合理的。其中，最有代表性而觀點又不盡相同的哲學家有萊布尼茨 (G. W. Leibniz)、休謨 (David Hume) 和康德。他們是謝林 (F. W. J. Schelling) 的前輩，在某種意義上說，又通過謝林以及黑格爾，彰顯出猶太—基督教內部張力的兩極對立：一方面是突顯個體賦予世界以意義的個體性哲學——基爾克果 (Søren Kierkegaard)、尼采、海德格爾，另一方面是訴諸群體現世解放（解脫）的實證性社會批判（馬克思）。進入二十世紀以來的全球化趨勢，文化多元性與聖化宇宙統一性之間的緊張，挑戰着基督徒的宗教信仰和理性智慧。宗教性從具體宗教活動中剝離出來，一方面希望能更好支持哲學對宗教生活的反思，另一方面使世俗生活繼續向着具有神聖意蘊的方向超升。其中隱含的諸多宗教理論與哲學的糾纏，是《文化的宗教性》一書作為背景性討論的前兩章（第一、二章）的內容。

順着我對宗教的神話象徵的四個文化功能的疏理，我讀朱大成博士不無晦澀艱辛風格的著作，便自覺較為得心應手：他首先認為語言解釋世界要有一個絕對（神聖）的基礎，從而確保解釋意義的客觀性和確定性（第三、四兩章）。緊接着，他從諸如「絕對知識」、「實踐哲學」和「無限知識」的角度，具體剖析人的「理性之道」（第五章）。再從人的理性活動轉入確立群體倫理秩序的「善美之道」（第六章），最後是向讀者展示他確認救贖性文化批判意義的一條「生活之道」（第七章）。

我原來也是學的西方哲學，隨着個人生命經驗的積累成熟——其中當然充滿運思的困惑與罪感——漸漸較多地轉向宗教的思考和研究。或者確切地說，懂得研究哲學，離不開宗教，反之亦然。從學理上說，朱大成博士的著作通過對當代三位哲學大師的研究，巧妙地避開了在宗教（性）研究方面通常出現的理智主義與超自然

的信仰主義的對立，代之以這樣四個相互整合的具有宗教意蘊的哲學操作：（一）語言—意義的開豁性；（二）對話式理解的普遍性；（三）倫理性的社群關係；（四）人性之愛的智慧。這種學術研究，堅定了我原來的這樣一種看法：

被人們通常看作是「非理性」的宗教，本身是人的一種本根性的生存現象；然則，「非理性的」宗教與「理性的」宗教學不同。宗教研究不僅吸引幾乎所有哲學家的智力勞作，而且越來越成為各門社會科學和人文科學「理性的」研究對象。宗教研究的這種「對象化」過程也許開始於「諸多其他」的範疇，實際上卻隱含着人對自己的部分對象化。換言之，我們很難想象，一個理智的人倘若沒有同時對他自己、他的過去、他的周遭世界和他對現在的關聯保持一定的距離，他如何能夠研究其他的人、其他的文化和宗教。進一步說，雖然正在被研究的宗教不會因人的研究而消失，卻由於人事實上能夠將其對象化，因而能夠建立人自己對宗教的自由而肯定對宗教有所改變。總之，人通過運用自己的理智去研究自己的宗教，不僅能夠在理性方面充實自己，而且對自己的本根生存有更多深刻的洞悉。

我正是在這個意義上理解宗教的文化救贖與生命感悟。按照朱大成博士的說法：救贖有「揚昇」（Aufhebung）<sup>5</sup>和「皈依」（Umkehr）<sup>6</sup>兩個維度。這兩個維度各有側重——前者執着向絕對的邁升；後者則強調人對有限存在的生命感悟。貫穿於文化救贖之整全的生命之道把兩者結合起來，從而開啓出人與神、具體與普遍、

5. 這一德國近代思辨哲學特有的概念，以往多譯作「揚棄」，作者譯作「揚昇」，突顯出其中個體生命向神聖實在超越的深意。

6. 作者原文用的是「扭轉」，我把它改為「皈依」，強調的是人對生命神聖來源的主動回歸。

相對與絕對、當下與永恒之間的哲思地帶：自我理解的普遍性、倫理的社會性、革命性的思憶、愛的智慧。

這裏，我很自然聯想到「救贖神話」的另一種現代敘事模式——馬克思的革命救贖。偉大的宗教思想家伊利亞德（Mircea Eliade）指出，馬克思提出的共產主義同樣具有神話結構和自己的終末論內容。而且，馬克思通過一個完整的猶太—基督教的彌賽亞主義，重新構建對這種古老神話的現代敘述模式：由無產階級擔當起預言未來和救世的角色。<sup>7</sup>可惜，馬克思不曾思考過，革命黨人的人性，與它要為之決鬥的舊政黨一樣，同樣不是絕對完美的神性，也有罪與惡的一面。因此，不同階級在歷史中的緊張與衝突，與人類負罪的狀況是一體的。換言之，革命黨人也需要得到寬恕與救贖。

至於說到文化的救贖，本雅明、伽達默爾和勒維納斯給我們展示的是人性的模式：在賦予世界以意義過程中走向絕對，不斷思考倫理生活的本質與自我承擔的責任，向他者和未知者永遠敞開自我自身。由此，個人從生命深處體悟到神聖之大全。

海德格爾說：「只還有一個上帝能夠救度我們」（*Nur noch ein Gott kann uns retten*），按我的膚淺理解，這是因為人的生命存在的神聖化，無論是在遠古還是在今天，都始終表現為向那個無限的「神聖者」——我們也可以叫做「絕對的他者」——開放。而所謂人類歷史，就是我們向「絕對他者」開放的「在途中」。

張憲  
廣州中大康樂園  
二〇一〇年六月二十日

7. 參見伊利亞德（Mircea Eliade）著，王建光譯，《神聖與世俗》（北京：華夏出版社，2002年），頁121。

## 致謝

衷心感謝我學習和生活歷程中良師益友和學生的啟導、幫助、支持、勸勉和禱告，沒有他們，後面的「東西」根本不會出現——我明白不是許多人能夠在超過十年後仍然有信心出版他的博士論文；當我翻譯它時，許多美好回憶湧現：為甚麼我用那個字語、當時的心境等微小細節，只有祝福和感恩。

首先要多謝為我寫前言的拉希（Scott Lash）和張憲兩位教授。拉希精通多國語言，法、德、瑞典語都難不了他，現在還在學普通話；有一次他提醒我，伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）親口告訴他，伽達默爾與本雅明（Walter Benjamin）根本的分別在於符象（symbol）與喻意（allegory）。下筆時還沒有機會跟張憲老師見過面，可是如沒有他匿名的推薦，恐怕這本小書還在石沉大海。

中文大學文化及宗教研究系的同事和同學，都為我打氣加油，我並沒有忘記他們的愛護。

銘記於心的還有博士論文的指導老師拉希和莫里斯（Paul Morris）；學士時期的恩師但早已離世的奧克利（John Oakley），是他介紹我進入文化、文學和宗教的共同領域；英國蘭開士打大學（Lancaster University）文化價值研究中心所組織的本雅明讀書會、歐陸哲學讀書會等師友成員；蘭開士打大學社會學系和宗教系課堂和各類學術活動中相遇的教授和同學，尤其是給我當助教