

# 世界宗教评论

World Religions Reviews

第二辑

张志刚 金勋 主编

图书在版编目(CIP)数据

世界宗教评论. 第二辑 / 张志刚, 金勋主编. -- 北京: 宗教文化出版社, 2017.7

ISBN 978-7-5188-0436-8

I. ①世… II. ①张…②金… III. ①宗教-研究 IV. ①B91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 175875 号

## 世界宗教评论

(第二辑)

张志刚 金勋 主编

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095234(编辑部)

责任编辑: 霍克功

版式设计: 贺 兵

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092 毫米 16 开本 17.625 印张 250 千字

2017 年 8 月第 1 版 2017 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5188-0436-8

定 价: 68.00 元

## 目 录

### 特稿

- “道”与东方文化 ..... 楼宇烈 2  
修身: 儒家之仁义与利玛窦之美德 ..... [意] Tiziana Lippiello(李集雅) 5  
东亚的“宗教文化” ..... [韩] 姜敦求 15  
道教精神刍议 ..... 尹志华 33  
生命问题与精神哲学 ..... 郑 开 41

### 专题

- 论庄子在日本的容受情况  
——以《田舍庄子》(内篇)为题材 ..... [日] 蜂屋邦夫 52  
道教的形成与萨满教 ..... [韩] 郑在书 63  
韩国新道教形成的历史与教理特征 ..... 金 勋 73  
上清《九真中经》新考察 ..... [美] Stephen R. Bokenkamp(柏夷) 89  
内丹学与中医学的联系和区别 ..... 霍克功 100  
大巡真理会地上神仙思想的特性  
——与传统神仙思想的比较 ..... [韩] 车瑄根 123

## 世界宗教评论(第二辑)

- 大巡真理会与道教之信仰体系的比较 ..... [韩]朴马利阿 142  
 北京的九娘娘信仰 ..... [日]二宫聪 156

## 综述

## 国际道教研究的问题与视野

- 评美国学者柏夷《道教研究论集》 ..... 王宗昱 166  
 关于我国道教研究现状的考察与反思 ..... 尹志华 179  
 宗教在一九七九 ..... 徐以骅 187  
 “外来宗教概念暨宗教观”反思  
 ——远溯明末清初传教士的中西方宗教观 ..... 张志刚 196

## 动态

- “丝绸之路”上的佛教石窟及其保护现状 ..... 黄亮亮 246  
 日本政教分离原则与熊本地震后宗教设施的重建支援 ..... 时 秋 250  
 多元与兼收  
 ——近年新加坡宗教信仰发展趋势 ..... 申 琛 253  
 转型期中的北部台湾道坛道士 ..... 张琬容 256  
 第二届中国宗教音乐雅集 ..... 张馨月 259

## 修身：儒家之仁义与利玛窦之美德

[意] Tiziana Lippiello (李集雅)

2010年9月27日,在孔子的出生地曲阜举办了首届尼山世界文明论坛,发表了《尼山和谐宣言》:

.....

怀着对人类现实命运的忧伤,  
怀着对人类共同未来的焦虑,  
面对战争、杀戮、冲突的残酷现实,  
面对日趋恶化的地球生存环境,  
人类的灵魂感受到了前所未有的孤独和恐慌。  
汲取 2500 多年来人类精神导师们的伟大智慧,  
我们倡导和谐,  
我们倡导仁爱,  
我们倡导宽容,  
我们倡导礼让,  
我们倡导信义,  
我们倡导己所不欲,勿施于人。<sup>①</sup>

最后的这一句论述在记录孔子言行的言论汇编——《论语》中可以概括为一个字:恕。在《论语》的两个章节中,孔子解释了这个字的含义,他说:

子贡问曰:“有一言而可以终身行之者乎?”子曰:“其恕乎!”

<sup>①</sup> 尼山和谐宣言, <http://chinanews.com>。

己所不欲,勿施于人。”<sup>①</sup>

从词源学角度来分析理解“恕”字包含的关于这条处世法则的意义是非常有趣的:“恕”是由汉字“如”(像,如同,与……一致)和“心”(心灵-头脑)组合而成的,这两种概念的结合我们可以理解为“按照自己的心意来行事”,或者“不要用自己都不愿意被对待的方式来对待别人”。

但首先我们来分析一下在《论语》中反复出现“恕”这个字的两个章节。有一回,孔子最得意的弟子之一子贡问起孔子,人的行为准则中最基本的是哪一条。夫子回答道:“恕”,亦即“己所不欲,勿施于人”。这是古希腊黄金定律“恕道”的否定式阐述<sup>②</sup>。

“恕”这个汉字,通常解释为“交互性”“同情”“为他人考虑”,是古往今来中国思想家们研究的对象和争辩的主题。孔子认为“恕”是最重要的美德之一,和“忠”一样。“忠”是每个人应当对待他人的方式,尤其是对自己的上级。

儒家学派的思想家孟子(公元前4世纪)在谈及“恕”的时候,曾说过:“强恕而行,求仁莫近焉。”<sup>③</sup>

在《论语》中还有另一段话,孔子在其中提及并清楚地解释了道德金律,将“对他人的绝对尊重”置于教育的核心。

仲弓问仁。子曰:“出门如见大宾,使民如承大祭。己所不

<sup>①</sup> 孔子:《论语·卫灵公》, T. Lippiello (译著):《Dialoghi 论语》,都灵 Einaudi 出版社,2006 年版,第 188-189 页。仔细研究“恕”的概念,可以参阅 T. Lippiello, “A Confucian Adage for life: Empathy (shu) in the Analects”, 收录于由 R. Malek S.V.D. 和 G. Criveller P.I.M.E. 主编, Light a Candle. Encounters and Friendship with China, Sankt Augustin, Monumenta Serica,《华裔志丛书》,2010 年版,第 73-97 页;

<sup>②</sup> 在《旧约》中,就像天主教教规所认可的,主要出现了两段章节,论述了道德金律。在年代较近的章节中(《多俾亚传》4,15)我们发现有一句明显以否定形式来表达肯定陈述的道德金律,而在《利未记》中好像含蓄地提及了道德金律,却没有直接陈述。Leopoldo Sandonà 强调,作为《多俾亚传》中的道德金律——忠诚于父亲信仰的神,可以解读为古希腊文化的深远影响[A. Dible 的论文, Die Goldene regel(道德金律),1962]或者是希伯来文化应对泛希腊主义文化侵略的一种智慧策略的内在体现。《利未记》19,18:“不可报仇,也不可埋怨你本国的子民,却要爱人如己。”请参阅 L. Sandonà 著作《希伯来—基督教世界中的道德金律形式》(Forme della Regola d'oro nel mondo ebraico-cristiano),参阅 C. Vigna, S. Zanardo 的著作《作为普世规则的道德金律》(La regola d'oro come regola universale),米兰, Vita e pensiero, 2005 年版,第 3-36 页。

<sup>③</sup> 孟子曰:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”《孟子·尽心上》,朱熹:《四书章句集注》,北京,中华书局,1983 年版,第 350 页。

欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。”仲弓曰:“雍虽不敏,请事期语矣。”<sup>④</sup>

可以注意到,虽然孔子与他的弟子们将家庭中的人伦关系置于第一位,但也同样没有疏忽社会中人际关系的重要性。“尊重他人”和“遵循礼仪”这些价值被视为维护社会和谐的重要基础。“恕”在此处被描述为一种可以避免在私人生活和公共生活中产生怨恨的模范行为准则。

我们来看王弼(226-249)是如何评论“恕”这个汉字的:“反情以同物也。”<sup>⑤</sup>这类似于 6 世纪时的皇侃(488-545)将“恕”作为衡量自我以及他人言行的标准工具的解释方式:“付我以度于人也。”<sup>⑥</sup>

“仁”字是《论语》中反复出现的高频字,也是儒家学派思想家们,尤其是孟子和荀子(前 310-215)争辩的核心,我们从这些事实中可以得出结论:在孔子看来,行事的基本规范就是“仁”。“仁”是人追求的目标,也是每日行径的道:

士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?<sup>⑦</sup>

人不断地通过“克己”和“复礼”,才能够到达“仁”的境界。就像孔子最得意的弟子之一颜回所认为的:“一日克己复礼,天下归仁焉。”<sup>⑧</sup>颜回论述的非常清晰,刻苦地实践古代先贤们流传下来的礼教,可以训练人控制好自我的冲动和激情,这有益于人树立开放的心态,接纳别人。对美德的至高境界“仁”的追求贯穿着君子一生的为人,而这又与“道”本身相关联;就像对“道”的追求一样,永无止境。这就解释了为什么“仁”既不是一种绝对的天赋也不是一种个体的选择,而是一个人在修炼自我控制力和向他人展现美好心迹的过程中所途径的曲折道路。这是中华伦理道德中至今依

<sup>①</sup> 孔子:《论语·颜渊》, T. Lippiello (译著):《Dialoghi 论语》,都灵 Einaudi 出版社,2006 年版,第 133-134 页。

<sup>②</sup> “反情以同物也。”王弼:《论语释疑》。也请参阅 E. Slingerland, Confucius. Analects. With Selections from Traditional Commentaries, 剑桥, Indianapolis, 2007 年版,第 117 页。T. Lippiello, “A Confucian Adage for Life”, 第 75-76 页。

<sup>③</sup> “付我以度于人也。”皇侃:《论语集解疏》,台北 1968 年版,第 4 章,第 31-32 页。

<sup>④</sup> 孔子:《论语·泰伯章》, T. Lippiello (译著), 第 84-86 页。

<sup>⑤</sup> “一日克己复礼,天下归仁焉。”孔子:《论语·颜渊》(Dialoghi), T. Lippiello (译著):《Dialoghi 论语》,都灵 Einaudi 出版社,2006 年版,第 133 页。

然保留的一个特点。“出门如见大宾,使民如承大祭。”<sup>①</sup>孔夫子劝诫道。

君子可以做得更多:除了可以像接待“嘉宾”一般地对待外人,也可以全力以赴地帮助别人,孔夫子评价道,在这种情况下,他的“仁”转变成了明智。

子贡曰:“如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?”子曰:“何事于仁!必也圣乎!尧舜其犹病诸!”<sup>②</sup>

### 一、能近取譬:仁之方

在《论语》中还有另一条规则指引了通向“仁”的路径:“能近取譬”

夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。<sup>③</sup>

根据朱熹(公元1130-1200年)的看法,“矩”是衡量的工具,也就是说人通过心灵和头脑,来评论自己的情感,随之而感受和理他人的情感:

所谓絜矩,矩者,心也,我心之所欲,即他人之所欲也。我欲孝弟而慈,必欲他人皆如我之孝弟而慈。……

是以君子见人之心与己之心同,故必以己度人之心,使皆得其平。<sup>④</sup>

君子善于根据别人的心性来塑造自己。善于换位思考,设身处地地理解他人。在儒家学派的另一经典著作《中庸》中表达和解释了这种概念:

伐柯伐柯,  
其则不远。

作者评论道:

<sup>①</sup> 孔子:《论语·颜渊》, T. Lippiello (译著):《Dialoghi 论语》, 都灵 Einaudi 出版社, 2006 年版, 第 133-134 页。关于“诚”的概念, 请参阅 陈来,《仁学本体论》, 三联书店, 北京 2014。

<sup>②</sup> 孔子:《论语·雍也》, T. Lippiello (译著):《Dialoghi 论语》, 都灵 Einaudi 出版社, 2006 年版, 第 64-65 页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 黎靖德:《朱子语类》, 北京:中华书局, 1985 年, 第 16 章, 第 361 页。

执柯以伐柯, 睨而视之, 犹以为远。故君子以人治人, 改而止。忠恕远道不远。<sup>①</sup>

自性的完善是一个过程, 可以通过一个比喻来表达: 照着斧柄的式样来砍削一个斧柄。人通过观察自己来分析和了解他人, 并以这种方式来改善自我和他人。两个人看起来可能很相似, 但仔细观察会发现他们的不同。这种想法假设了每个人在追寻“道”的过程中会迈出一条个人的心路历程, 凸显出自己的性格。

自性的完善通过不断地与他人作对比来实现; 因此孔子劝诫道:

子曰:“见贤思齐焉, 见不贤而内自省也。”<sup>②</sup>

按照这种方式, 人就不会步入歧途。通过不断地内心求索, 辅以学问研究和冥想<sup>③</sup>, 加之自我约束并遵循古代先贤立下的礼教法规, 人才能在通往“道”的路途上前进。在这条艰难险阻的道路上, 人永远都不是孤独的, 总会有他人的陪伴, 他人的言行可以给人以启发, 完善自我:

子曰:“三人行, 必有我师焉: 择其善者而从之, 其不善者而改之。”<sup>④</sup>

对于孔子及其弟子们来说, “道”源自人自身以及他与别人的关系。就像新的斧柄是照着原型砍削出来的, 但又与原型不同, 同理, 人通过对比身边的人来完善自我, 参照别人的心意和抱负, 来思考并改善自身。

夫仁者, 己欲立而立人, 己欲达而达人。<sup>⑤</sup>

根据他人来塑造人或自己是一种趋向和谐, 而非同一性的行为。这里

<sup>①</sup> 传统认为《中庸》这部著作是由孔子的孙子子思所著。朱熹(1130-1200)将其选出, 归入《四书》, 作为儒家学派最具代表性的典籍。其他三册为《论语》《大学》《孟子》。T. Lippiello (译著):《中庸》(La costante pratica del giusto mezzo), 威尼斯: Marsilio 出版社, 第 13-18 页, 第 68-69 章。

<sup>②</sup> 孔子:《论语·里仁》, T. Lippiello (译著), Dialoghi《论语》, Einaudi 出版社, 都灵 2006, 第 38-39 页。

<sup>③</sup> 子曰:“学而不思则罔, 思而不学则殆。”《论语·为政》, T. Lippiello (译著), 第 38-39 页。

<sup>④</sup> 孔子:《论语·述而》; T. Lippiello (译著):《Dialoghi 论语》, 都灵 Einaudi 出版社, 2006 年版, 第 74-75 页。

<sup>⑤</sup> 孔子:《论语·雍也》, T. Lippiello (译著):《Dialoghi 论语》, 都灵 Einaudi 出版社, 2006 年版, 第 64-65 页。

解释了如何应用“矩”的方式,并如何与他人步入和谐共处关系:

所恶于上,毋以使下;所恶于下,毋以事上;所恶于前,毋以先后……此之谓絜矩之道。<sup>①</sup>

## 二、“诚”的造诣

重新获取本心的“诚”:是完善自身的条件。内在的“诚”是万物的终结与开端,离开它,没有任何事物可以存在。因此,对君子来说,其造诣乃最高境界。不仅是实现个人的完善,而且还有他人的完善。<sup>②</sup>

《中庸》中讲到:

诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道:圣人也。诚之者,择善而固执之者也。<sup>③</sup>

文章里反复劝诫要刻苦地学习,专注地思索,要具备辨别力,要实践并坚持不懈。每个人都可以在自性中找回本心的“诚”:

成己,仁也;成物,知也。性之德也,合外内之道也。<sup>④</sup>

首要的是对内心要有持续的认识和了解:“慎独”,在对内心细微表现的不断探索中,谨慎对待无法看到和听到的事物,以至于能够完全实现符合自己天性的道。正像杜维明先生在他的著作《中与庸:论儒学的宗教性》(Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness)一书中指出的,“慎独”可能会引导人认为,个人能够如此地被自己的情感所俘获,而忘却了他人。而事实上,于当个人对自己的情感和心理动机有敏锐的觉察力时,对外界也会变得十分敏感。这种敏感度帮助他感受和理解通常不能看到和听到的事物。<sup>⑤</sup>在这种“内省”的练习中,也涉及一种对自己激情的控制;喜、怒、哀、乐必须控制在适当的程度内,在经过自控训练后,有节制

① 《大学》,收入朱熹所著:《四书章句集》,北京:中华书局,1983年版,第10章,第10页。

② 关于“诚”的概念,请参阅伍晓明所著,“天命:之胃性!”片读《中庸》,北京:北京大学出版社,2009年版,第167-199页。

③ Lippiello(译著):《中庸》(La costante pratica del giusto mezzo),第96-97页。

④ 同上,第109页。

⑤ 杜维明:《中与庸:论儒学的宗教性》(Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness), Albany, 纽约国立大学出版社,1989年版,第25-27页。

地表现出来,就像内在平衡的自然表达。

喜,怒,哀,乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。<sup>①</sup>

事实上,文中继续论述到“君子素其位而行,不愿乎其外”<sup>②</sup>。文章暗指社会环境以及特殊情况。最后也影射了一种内在平衡。君子倾向于自我纠正,而不是期待别人来指正,对天命和世人都毫无怀恨。他不会情绪激动,而更可能会是平静地等待命运的安排。虽然无为,却总会在正确的时刻出现在正确的地方,与小人不同,“小人行险以缴幸”。(中庸)君子坚持不懈地实践中庸,并根据情况,摆正中心位置。

## 三、有关“德”的修养:利玛窦的阐释

许多个世纪以后,通晓中华经典文化的传教士利玛窦(公元1552-1610年)强调了中华伦理道德中自性修养的重要性,以及与天主之道的类比。在客居广东的漫长岁月里,他已精通汉语,对儒家典籍的了解也十分深入,在1591年时开始将《四书》译成拉丁文。<sup>③</sup>在他的著作《天主实义》的一个章节《论人性本善,而述天主门士正学》中,借着与一位“中士”的对话,阐明了他对儒家理论中有关人性美德和自性修养的诠释。<sup>④</sup>利玛窦解释道,要评论人性的本善,必须先定义什么是“性”,什么是“善”与“恶”。利玛窦

① Lippiello(译著):《中庸》(La costante pratica),第44-45页。

② 君子素其位而行,不愿乎其外。同上,第72-73页。

③ 参阅 T. Lippiello:《孔子在义大力文化中:研究与翻译》(Confucio nella cultura italiana: studi e traduzioni),收录于 A. Tulli, Z. Wesolowski,《意大利与中国相遇:意大利汉学的贡献》(L'incontro fra l'Italia e la Cina: il contributo italiano alla sinologia),台北:辅仁大学出版社,2009,第331-376页; T. Lippiello,《四书》和“五经”在意大利的历史和传统》(I Quattro libri e i Cinque classici nella storia e nella tradizione dell'Italia);荣新江、刘玉才主编:《国际汉学研究通讯》,北京:中华书局,2011年版,第80-90页。

④ 利玛窦在撰写著作时,无论是内容还是结构,都从 S. Ignazio di Loyola 的著作《属灵操练》(Esercizi spirituali)中汲取了灵感。在与不了解基督教思想的中国文人阶层交流时,他利用了自己对中华经典古籍的了解,来突出中国儒家传统文化与基督教精神的类比。请参阅利玛窦《天主实义》(The True Meaning of the Lord of Heaven)的引言,由 F. Lancashire 和 P. Hu Kuo-chen 翻译、作序并注释, S. J., 中英文版, E. Malatesta, S.J., 台北:台北利氏学社,1985年,第22-23页;梅谦立注,谭杰校勘:《天主实义今注》,北京:商务印书馆,2014年。

认为,“若论厥性之体及情,均为天主所化生。而以理为主,则俱可爱可欲,而本善无恶矣。”<sup>①</sup>然而却无法肯定所有的人都是良善的:

人之性情虽本善,不可因而谓世人之悉善人也,惟有德之人乃为善人。<sup>②</sup>

利玛窦突出“德”的重要性,而在“中士”看来,这是善人的本心,而“西士”却认为这是个人的一种造诣,强调源自人性的善是“良善”,而源自美德的善是“习善”。“西士”推论,“性之善,为良善;德之善,为习善。夫良善者,天主原化性命之德,而我无功焉;我所谓功,止在自习积德之善也。”<sup>③</sup>利玛窦将“德”比作“神性之宝服”<sup>④</sup>;唯有持之以恒地坚守正义,才能达到贤人的卓越境界。事实上,俗人终其一生积聚物质财富,却无法敞开心扉,感受每个时代的美好,以及“内神之真宝”<sup>⑤</sup>。

在“西士”看来,学习研究的最高目标就是修养自性,并与天主的意志保持协调。利玛窦解释道,实质上,学习研究就是“成己”。<sup>⑥</sup>有三种支配感知的方式:“司记含”“司明悟”“司爱欲”<sup>⑦</sup>。通过感官,人感知外界,而记忆(“司记”)帮助存储所有的感知。然后由理性(“司明”)来评论事物的真实属性:如果是积极(“善”)的,那么会受到欣赏(“爱”)和渴求(“欲”),如果是消极(“恶”)的,将遭到拒绝(“恶”)。因此,“司明”能够帮助人理解和辨别是非,而“司爱”使人爱慕可爱的事物,憎恶可恶的事物。利玛窦认为结论是:如果“司明”无法至真,“司爱”无法得好,那么两者都将失去生命的养分,精神也会“病馁”。

在接近中国社会思想的尝试中,利玛窦特意突出了西方思想中的一个本质区别:“司明悟”与“司爱欲”的分割。在阐明自己观点的时候,提及了中国人常说的一些同样的原则,比如“仁”和“义”:

① 若论厥性之体及情,均为天主所化生。而以理为主,则俱可爱可欲,而本善无恶矣。利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第427页。

② 利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第432页。

③ 性之善,为良善;德之善,为习善。夫良善者,天主原化性命之德,而我无功焉;我所谓功,止在自习积德之善也。利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第435页。

④ 利玛窦:《天主实义》,台北:台北利氏学社,1985年,第438页。

⑤ 利玛窦:《天主实义》,台北:台北利氏学社,1985年,第440页。

⑥ 吾所论学惟内也,为已也,约之一言,谓成己也。利玛窦:《天主实义》,利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第447页。

⑦ 利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第449-450页。

司明之大功在义,司爱之大本在仁,故君子以仁义为重焉。<sup>①</sup>

“仁”和“义”是中国古代思想家们长期以来激烈争辩的议题。首先是孔子,将“仁”视为最高贵的美德,通过“克己”和“复礼”才能达到。<sup>②</sup>从另一方面来说,“仁”需要“义”来陪衬,也就是在任何情况下正确行事的能力,考虑恰当妥善的处理方式,而非追随己身的利益。因此,对孔子及其弟子们来说,“仁”是一种持久的克己训练的成果,通过学问研究、持之以恒的礼法实践以及省察而获得。那么“司爱欲”又扮演了什么角色呢?“司爱欲”当然有着重要的作用,但孔夫子认为只有到了晚年才可以听从心欲的支配:

吾十有五而志乎学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不踰矩。<sup>③</sup>

总之,在到达这个阶段之前,必须进行克制和自控。也就是说:

喜,怒,哀,乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和。<sup>④</sup>

从某种意义上来说,这种思想并不背离利玛窦的论点,他认为“以理为主,则俱可爱可欲”<sup>⑤</sup>。

“西士”认为对“真”的辨识是“司明”权限,而“好”则归属于“司爱”层面。如果“司明”无法至真,“司爱”无法得好,那么两者都无法称得上健全,“神”也随之而“病馁”。<sup>⑥</sup>“司爱”的基础是“仁”,而人类的主要使命就是坚守“仁”和“义”。“司明”与“司爱”是相互关联又互补的。

利玛窦认为学习的主要目的就是个体的完善,“以合天主之圣旨耳”。<sup>⑦</sup>

“中士”不理解最后的这个论点,提出异议:

如是,则其成己为天主也,非为己也,则毋奈外学也。<sup>⑧</sup>

不对,“西士”反驳道,因为顺应天主旨意而行事与完善自我相符合。

① 性之善,为良善;德之善,为习善。

② 克己复礼为仁。孔子:《论语·颜渊》, T. Lippiello (译著), 第132-133页。

③ 孔子:《论语·为政》, T. Lippiello (译著), 第10-11页。

④ Lippiello 译著:《中庸》(La costante pratica del giusto mezzo), 第44-45页。

⑤ 利玛窦:《天主实义》,台北:台北利氏学社,1985年,第427页。

⑥ 利玛窦:《天主实义》,台北:台北利氏学社,1985年,第364-365页。

⑦ 利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第455页。

⑧ 利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第456页。



况且孔子也谈到了对他人的爱,却不认为这是一种面向外界的修养形式。自性的完善既是对天主的爱也是对他人的爱:

余曰仁也者,乃爱天主与夫爱人者,崇宗原而不遗其枝派,何以谓外乎?人之虽亲若父母,比于天主者,犹为外焉。况天主常在物内,自不当外。<sup>①</sup>

人在达到善的境界之前,应当先摒弃坏的习性。“勇者克己之谓也(天主实义,462)”。从幼时便开始摒弃恶习的人,比起普通人就更有优势,因为他们没有过多陋习需要纠正。

如果想要剪除恶之根,力求达到良善,必须“遂日再次省察。凡已半日间,所思所言所行善恶(天主实义,465)”。当达到道德完善的最高境界时,才会遇见天主。利玛窦认为,真诚的爱源自对天主的大爱。当然还有对家人的人伦亲情在先——“中士”提到了中国文化中的一种主导价值观“五伦”——但这些也应当从对天主的爱中汲取灵感。事实上,“西士”强调:

故虽恶者亦可用吾之仁,非爱其恶,惟爱其恶者之或可以改恶而化善也。况双亲兄弟君长与我有恩,有伦系,吾宜报之;有天主诚令慕爱之,吾宜守之;又非他仁等乎,则虽其不善,岂俗断爱耶?人有爱父母不为天主者,慈乃善情非成仁之德也。<sup>②</sup>

这个论据说服了“中士”,而且他也在中国经典古籍中找到了这些原则的依据,尤其是《诗经》中:“维此文王,小心翼翼,昭事上帝,聿怀多福,厥德不回”。(天主实义,483)因此,回忆起《诗经》中的章节,“中士”终于明白了“西士”所说的道理:

今闻仁之玄论转于天主,而始知诗人之旨也。志事上帝既德无缺矣。<sup>③</sup>

(作者为意大利威尼斯大学教授、副校长)

① 利玛窦:《天主实义》,台北:台水利氏学社,1985年,第368-369页。

② 同上,第384-385页。

③ 同上,第386-387页。

## 东亚的“宗教文化”

[韩]姜敦求

### 一、引言

威尔弗雷德·史密斯(Wilfred C. Smith)早在《宗教的含义与终结》(The Meaning and End of Religion)一书中就提出了废止“宗教(religion)”这一术语。继而主张使用“被累积的传统(cumulative tradition)”与“信仰(faith)”。<sup>①</sup>尽管也有人反驳说他的这种主张反倒只会引起混乱。总之,无论是一般社会还是学界仍沿用“宗教”这一术语。

本文旨在对前不久在东亚汉字文化圈中开始使用的“宗教文化”一词进行考察。本文并非想要效仿威尔弗雷德·史密斯提议废止“宗教文化”这一概念。这是因为就像威尔弗雷德史密斯提出废止“宗教”这一概念,这一术语却一直使用一样,笔者认为即使提出废止“宗教文化”这一术语,在东亚它依旧会被采用。通过本文,笔者仅在试图发掘“宗教文化”这一概念在东亚被使用的脉络及含义。

笔者曾在韩国宗教文化研究所刊行的《时事通讯》第93期(2010.3.9)和117期(2010.8.3)上针对“宗教文化”这一概念发表过自己的见解。笔者指出,“宗教文化”是“宗教与文化(宗教·文化)”的意思,还是仅如其字面意思是“宗教的文化”,这点并不明确。同时,“宗教文化”的英语表达是“religion and culture”,还是“religious culture”也同样不明确。以对韩国使用的“宗教文化”这一术语的理解为基础,笔者曾在时事通讯第93期上提出“religion culture”的英语表达更为恰当。而在第117期上又提出“religious culture”的表达似乎更为合适。

① 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯:《宗教的含义与终结》,吉熙星译,分道出版社,1991年;翻译本书的吉熙星教授曾向史密斯询问“end”的准确含义是“目的”还是“终结”,被答复说是两种含义兼具。笔者认为,“end”是从废止使用“宗教”这一术语出发的,因而具有“终结”的含义。假设“end”的含义是“目的”,笔者认为史密斯就会以“aim”来代替“end”。

