

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

「合理信仰」的困境和儒家的「中庸至誠」

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Zhang, Xiang Long
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-05 09:49:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167229

「合理信仰」的困境和 儒家的「中庸至誠」

張祥龍(北京大學外國哲學研究所副教授)

半個世紀以前，威斯德姆(J. Wisdom)講到一個可以被稱之為「園丁存在假設」的寓言。它的大意是：有兩個人回到一個花園中，他們已經很久沒有來過這裏了，但他們馬上注意到在雜草中一些以前的花株依然長得很好。經過仔細的觀察和調查，這兩個人中的一個便斷言道：「一定有某個園丁來過這兒並料理了這些花株，不然這些花不會長得這麼好。」另一個人則反對這個看法，認為「如果一個園丁來做過工作，鄰居不會不知道；而且，他不可能不在照料花株時同時除去雜草」。對這些反對理由，第一個人提出了各種在他看來是合理的解釋，比如，「這個園丁是趁鄰居不在或睡覺時來的；他故意留下雜草以創造更天然的美」等等。爭到最後，就出現了這樣一個局面，兩人所觀察到的是同樣一些事實；而且，兩人對哪些事實支持一個園丁來過的假設、哪些事實不利於這個假設都取得了一致意見；只是，第一個人依然能「合理地」堅持自己的園丁存在假設，而第二個人同樣能如此這般「合理地」堅持園丁不存在的假設。而且，很清楚，未來再發現的新事實也不會動搖這兩種相反假定的基礎。¹

1. J. Wisdom, 〈神〉, 《亞里士多德學會會報》, 第四十五期, London, 1944-45. 轉

於是，我們可以問：說上帝存在的以及說上帝不存在的爭論是否也是如這「圖丁存在假設」一樣的情況呢？三位英國哲學家(福路[A. Flew]、海爾[R.M. Hare]、米歇爾[Michael])在一次座談會上討論了這個問題。福路認為這兩者很可能屬於同一種思路。那些捍衛和反對「上帝存在」和「上帝愛人」等表達的人可以用他們的各種修正解釋造成這樣一個局面，以至人們似乎不可能找到能反駁這種表達式的事件或事實。用波普(K.R. Popper)的一個術語來講就是，這些神學表達式乃至它們的反命題都可能被弄成為「不可否證的」。福路認為，要使這些神學表達成為真正的命題，就一定要能設想出可以中止這些修正解釋，也就是否證這些命題的情況或事態。

海爾比福路要更激進。他認為這些神學表達式根本就不包含「斷定」(assertion)，它們所表達的只是一種「信念」。他用自己杜撰的一個詞去稱之為「勃力克」(blik)。這種「勃力克」在我們的日常經驗中也無所不在。所以，神學信念就如同我對我開的汽車的導向機制的信念一樣，與對於這個世界中的事實的觀察和取證無關，它們反而是一切解釋的源頭和依據。這也就是說，儘管對於「勃力克」的表達不是斷定，但關於某種存在者持不同「勃力克」的人之間確有重大的行為區別。

然而，米歇爾不同意海爾的看法。他認為神學表達確實有所斷定，比如無辜者和孩子所遭受的痛楚確實威脅到「上帝愛人」這個神學表達；只是，它們所斷定的不能被決定性地反駁掉。²

引自R.C. Solomon編，《哲學導引》，第四版，San Diego，1986，頁298。

2. 同上，頁298-306。

這三位哲學家的爭論揭示了這樣一個「合理地相信上帝的存在的困境」，即：一方面，如果對上帝存在的信仰變成了海爾講的「勃力克」式的(即休謨[D. Hume]意義上的)信念，那麼那些宗教、神學的表達與解釋就確實是無理性可言了，因為它們以「斷定」的形式出現，實際上卻成了「空洞的公式」，因而包含了一種基本的不一致。同樣，做這些表達和解釋的信徒和神學家也無思想上的真誠可言，因為他們已經以某種方式**決定**了不讓這些本該受到檢驗的表達去經受任何真實的檢驗。用中國人在十年前常使用的一個詞來講就是，這些表達的內容已成了「鐵飯碗」，無論發生了甚麼事，它總會受到庇護。這裏，康德的「實踐理性的設定」的論證也無濟於事，因為「從道德上必然去假定上帝的存在」並不是對於「上帝存在」這個斷定的**真誠**表達。

另一方面，如果像米歇爾那樣認為宗教與神學的表達確是能夠以某種方式接受人生經驗的檢驗，並因而是有所斷定的命題的話，宗教信仰就會時刻處於被否證的危險之中。當然，米歇爾和一切受過蒯因(W.V.O. Quine)的科學哲學的理論影響的人會說，這種檢驗和證偽不是以「決定性」的方式進行的。因而「上帝存在」、「上帝愛人」這樣的「核心命題」是不會輕易地被否證掉的。然而，問題就在於這種「非決定性的檢驗」會不會成為又一種「空洞的公式」？在甚麼地方我們可以停下來講：「好了，到了這裏這些宗教命題已經被否證了」呢？如果這「非決定性」總使得辯護性的修正解釋可能的話，那麼它與海爾講的「勃力克」，除了意向上的不同之外，還有甚麼理性上本質區別呢？它怎樣才能使自己真誠起來從而接受人生經驗的挑戰呢？正是由於這種合理信仰的困境的存在，一些

神學思想家公開主張，我們對於上帝的信仰從根本上是荒謬的和反理性的，儘管它可以是真實的和有重大後果的。

然而，在古代中國的精神生活中，這種合理信仰的困境似乎不是個甚麼大問題。這個事實與中國人自西周時起就具有的天道觀，特別是孔夫子創立的儒家文化有直接關係。不少人認為，這說明中國的、特別是儒家的精神生活缺少「(宗教)信仰」和與之相伴的理論思辯這一「超越的」維度，充其量只是倫理的和社會政治的考慮。在這個意義上，他們認為中國文化是「世俗的」。但是我個人閱讀《論語》和《中庸》的經驗使我相信，孔子是在痛切意識到了一個與上面所談的「合理信仰的困境」類似的思想形勢之同時(或之後)，形成自己的「仁」學思想的。換句話說，原始儒家關於「中庸」和「至誠」的學說中包含了對於這樣一個困境的自覺，並有意識地將這個困境轉化成了驅動自己去避免「過與不及」的、保持在「中間」的思想張力。

「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』」³「子不語怪、力、亂、神」。⁴「子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」⁵孔子的這種「置之不理」的態度能引起門人弟子的一再關注，就說明當時對這些「形而上學」和宗教問題的討論是很普遍的。這也就是說，孔夫子在他數十年的漫長講學和授徒中表現出來的這種特殊的沉默和躲避態度是有重大含意的。將它置入《論語》、《中庸》的語境

3. 《論語》，五章12節。

4. 同上，七章20節。

5. 同上，六章20節。

中，這種態度的意義就明白地顯現出來。首先，孔子的這種「不語」和「遠之」是在躲避甚麼呢？回答應該是：他躲避的就是一種認為終極者(天、神、性等等)可以成為我們的斷言對象和把握對象的「固執」態度，「子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我」。⁶在他看來，一旦我們採取這樣的固執態度，那麼就一定會出現「怪、力、亂」的困境，今人無所適從。與上面講到的海爾的觀點相似，孔子不會認為「神存在」「神愛世人」這類表達是有真實意義的斷定；但是，與海爾不同，孔子不認為我們的信念是完全超越的，不受我們的人生經驗的制約。他可能會重新解釋米歇爾的「非決定性地檢驗」的觀點，以使它不再只是一個空洞的意向。對於孔子，信仰和信念根本就不是現成的，可以被斷定式地表達出來，以接受外在經驗的檢驗；而是就在我們的人生經驗中構成的。它的「可檢驗性」或不如稱之為「可驗證性」就體現為它與人生經驗和生活世界的內在相關。總而言之，孔子發展出「中庸」和「誠」的學說的一個重要動機就是避免合理信仰的困境，使我們具有至誠的和合乎理性的信仰。如果我們畢竟還要稱之為「信仰」的話。由此看來，孔子避開的只是信仰的現成的和斷定的方式，而不是這種思想和體驗本身。相反，他自己有一套非現成的處理信仰的方式，也就是所謂的「中庸之道」和「為學之道」：他相信，這種方式能既不固執又不落於相對主義，並產生出合乎理性的至誠狀態。

「祭如在，祭神如神在」⁷就是他與神打交道的一種重要方式，表現為「禮」，但已賦予了這祭禮以當場構成

6. 《論語》，九章4節。

7. 同上，三章12節。

的性質。「敬鬼神而遠之」中的「敬」字，就表現在這裏。對於現成化了、人格化了的鬼神，孔子從來是遠之、避之，因為他深知，在與那種鬼神打交道中，不會有理性的根本地位。但是，這「敬」卻不是一種消極的態度，而是要在祭禮和各種純構成的人生經驗中體現出來的不固執的合理信仰。「祭如在，祭神如神在」表現了孔夫子那種在人生經驗的運作投入之中去際遇存在、領受真知的「一以貫之」的思維方式。它裏面的「如」字不應作「好像」講，而應被理解為「到……(去)來」。「祭神如神在」就意味着「在祭神的時刻到神意所在之處去」，或「在祭神時與神同在」。孔子並不如許多人講的那樣抱着一種懷疑鬼神存在而敷衍之的不真誠態度。他本人的視野中根本就沒有在人生經驗(比如祭禮)之外的、住在某個幽冥界中的、行主宰之權的「怪、力、亂、神」，而他對和穆中節、細密周致地躬行祭禮而揭示出的、發生出的在場之神是極真誠地相信和投入的。所以，「吾不與祭，如不祭」。⁸這是一種在人生經驗的時機化中獲得真誠信仰的思想方式。

對於孔子而言，任何要從根本上超越人生經驗的時機化，而把捉住某種終極實在(比如「神」)的本性(比如「存在」、「愛人」)的做法是一種「固」和「必」，都會導致那讓「過」(絕對主義)與「不及」(相對主義)都持之有理的信仰困境。只有充分地領會人生經驗的「時中(zhang，四聲)」本性，才能避開這些人為的「異端」而達到中庸的至誠境界。這是對於周文化天道觀的自覺。自西周以來，「天」就被認為是一種有神意的，但並非人格神

8. 同上，三章12節。

那樣的終極。它的最重要特性就是「時(中)」，所以「天時」成為古代中文裏的一個常用詞。下面的引文可以表明，儒家的中庸至誠學說確實體現出了周文化的「配天」之德。「君子而時中」。⁹「誠者、天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。¹⁰按照這種中道觀，我們信仰的合理性一方面無法體現為對於信仰命題的經驗檢驗，因為這種檢驗不是「過」(使信仰無法成立)就是「不及」(永遠無法決定性檢驗)；另一方面也不能只表現為一種先於一切人生經驗和認知的、僅僅出於倫理要求的勉強「設定」，因為那裏沒有理性在根基處的運作。因此，這兩種合理性訴求都達不到真誠不欺的狀態。只有依憑人生境域的「不勉而中，不思而得，從容中道」才能「發而皆中節」，達到自明自證的至誠。這裏的「勉」和「思」都指脫離了中道境域的觀念化和概念化的行為，比如將「神(上帝)」視為一種有人格的最高實體，並試圖論證這種神的不依於人生境域的存在性和特性的作法。而孔子心目中的原本之「思」則是指憤啟悱發，舉一反三，立權相濟¹¹和從容中道的境域構成之思。這種思才是既進入了終極關切的「超越」維度，又不離人生的基本經驗的至誠追求。所以，原始儒家有理由相信，它的中庸至誠學說既達到(「如」)了神學所追求的合理的終極性，又沒有陷入合理信仰往往陷入的困境。

當然，不是每個人都能自覺地達到中庸至誠，因為他很容易將這在境域中發生着的人生經驗對象化為某種實體而固執地去追求它。所以，就要「修身」。但這種修身不

9. 《中庸》，第二章。

10. 同上，第二十章。

11. 《論語》，九章29節。

可能通過禁忌的方式(比如宋儒講的「存天理，滅人欲」)取得，更不能超越人生經驗本身，要是那樣的話，就又是將終極真理和實在當作抽象實體，要按照某種程式化的原則和訓練去把握住的「固」與「必」了。這種修身對於儒家只能意味着通過「學」而更充分地向人生經驗的發生境域的敞開。所以，「學」在孔子那裏有着極深刻豐富的「存在論的」和「宗教解釋學的」含義。「學則不固」；¹²因為學的主要目的對於孔子來說不是學到關於某種對象的現成知識，而是學會如何不受制於任何對象，包括被形而上學化了的和神聖化了的對象，而能「從心所欲」¹³地進入中道境域，並長久地保持在其中(「不違仁」)，從而能聆聽這個境域本身的消息(「知天命」)。因此，這種「學」既構成我們的信念，又是合乎理性的。由學得到的信念也不再只是海爾講的「勃力克」，因為雖然說不上讓外在的經驗事實來檢驗它，這信念卻是在我們的人生經驗之中(即「中庸」之義)形成，並且時時刻刻被這種經驗境域滋養着的。

12. 同上，一章8節。

13. 同上，二章4節。