



希·普特南 人、神、自然：忆老友本·史华慈

2006年2月22日

来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

附言

两年前《世界汉学》杂志为悼念史华慈去世曾出过内容充实的专辑，追思史华慈的学术思想及其为人，引起大陆学界对这位汉学界一代宗师的重视。最近华东师范大学和哈佛费正清东亚研究中心已决定共同筹备于明年在上海召开纪念史华慈诞生九十周年的国际学术会议，更是令人振奋。史氏以古老轴心文明为其主要思想资源的大方向，在追新逐时的美国学界已难以找到共鸣。他的沉思与卓见能否在拥有悠久文明并以此自豪的而且正在探索中前进的中国学界得到真正反响，还有待证明。不过作为一位终身潜沉于中国思想世界并对西方现当代思想不断反思的哲人，史华慈发出的呼声，特别是其中的警示，值得我们细心聆听。

虽然我和史华慈曾相识十几年，并得到他不少帮助与教益，但是我对他的思想真正发生兴趣却是在他1999年11月去世前不久。那年二月刘梦溪夫妇正在哈佛访问，约我陪同访谈史华慈。在整理翻译录音的过程中，我感到史在访谈中有些提法言简意赅，对于有些读者而言有必要展开阐述，才能取得更好效果。为此，我专门给他打了电话，告诉他我想从他的著作中摘取有关思想，充实他在访谈中所言。对此，他欣然同意。于是我开始认真研读他的部分著作。在研读过程中我发现他的思想曲折隐奥，但极具深度。在他去世后，梦溪约我写一篇介绍史氏思想的文章。这时我才开始系统地研读了他的五部专著，写了一篇长文“他给我们留下了什么？——史华慈史学思想与人文精神初探”（见《世界汉学》2005年2期）

在撰写此文的过程中，我对自己的某些诠释没有把握。为了避免出现重大误读，我邀约史生前好友哈佛大学著名的当代哲学家希·普特南（Hilary Putnam）教授进行一次访谈，他欣然同意。普和史相识近40年，同在哈佛任教，同在哈佛犹太教联合会（Harvard Hillel）崇拜。据说，两位还经常和另外一些哈佛的犹太裔教授在星期六聚会探讨思想和文化，两人堪称知己。访谈在2002年10月15日在哈佛哲学系大楼Emerson Hall 普特南的办公室进行。我事先送去访谈提纲。他作了一些准备，但他临时告诉我由于他即将离开康桥，这次无法长谈。他的办公室零乱地堆满书刊。我们两人只能挤在一个小角落，促膝而谈。本来是一场探索史华慈思想的访谈，但是普特南在言谈中无处不流露一种对老友的深情，使这场交谈变成了一次富有感情的追思。访谈进行不到一小时，他显然言有未尽，直到不得不离开才打住。

我走出Emerson大楼。望着满园秋色，一阵阵被秋风卷起的彩色缤纷的落叶，我不由得再度回首，望着Emerson大楼上镌刻的一行字：“What ist man that thou art mindful of him?”（人算什么，你还顾念他？出自《旧约》，《诗篇》8：4）人是什么？他（她）和永恒的超越存有的关系是什么？这些当是史华慈终生不断沉思的课题。但是，带有讽刺意味的是，今日Emerson大楼的主人，哈佛哲学系的教授们，已经很少有人还有兴趣思考这些问题了。我不禁追悔自己思想走晚了一步。当我今日迫切想就他宗教信仰中的一些深层问题向他请教时，斯人杳矣！

在美国学界许多人只记得史华慈是一位研究中国共产党运动的专家，例如，史去世第二天，由他的学生执笔的纽约时报的长篇讣告的标题就是“本·史华慈，82岁逝世，毛革命的专家”。哈佛大学新闻处出版

的周刊Gazette发出的告告进了一步，它的标题是：“史华慈，中国思想史学者，逝世。”诚然，史是学术界公认的中国思想史学者。但是我认为按照他更重要的成就来判断，他应该被作为一位当代富有灼见的思想家被人们追思。我称呼他为思想家是因为他不仅对人类的历史与文化及其古今中西的诸多表现形式都有自己独特的看法，而且对整个宇宙与人生（包括其终极价值与意义）也有自己的独特见解，并且这些见解之间有内在的脉络可寻，形成了某种“一以贯之”的格局。从表层上看，他只是某一具体领域的专家或学者，但是在深层上，他是一位有卓见通识的思想家，也许更确切地说是一位“潜”思想家，因为他的不少通识与智慧往往潜藏于他的具体历史陈述之中，有待我们去发掘。其实，他有关中国共产主义运动和中国思想史的五部专著只是他探索人类历史与文化，乃至宇宙与人生诸多重大课题（史称之为“巨大的问题意识” vast problematique）时留下的足迹，是我们追寻他整个思想世界的索引（index）或注脚（footnotes）。史有“理不离事”，或章学诚所谓“言性命者必究于史”的思想（余英时《中国传统思想的现代诠释》，1987，469—473）。这篇访谈在某种意义上也可算是一次发掘。

这次访谈的重点是史华慈的宗教信仰。大家知道，宗教信仰本是一件极具个性的事。西方人多视之为不轻易与他人分享的隐私，在学术讨论中更应该尽量回避。但是，凡透过深思而服膺的宗教信仰无不和信念持有者所诚心秉持的学术思想具有内在联系。这一点对于象史华慈这样对信仰与治学两方面都非常诚实虔敬的人，尤其如此。例如，他对散布世界各地的古老的轴心文明的浓厚兴趣，他对当代西方文化导向的强烈批判意识，对人类困境之根源及其解救之方向的理解，他治学中特有的“巴斯噶（Pascal）式的思维方式”（林毓生语）或“良性的怀疑主义”（柯文语），乃至他对中国古代各主要思想流派的藏否都可以在他个人的宗教信仰中找到相应的蛛丝马迹。但是，在他的所有学术专著中我们几乎找不到他对自己宗教信仰的任何申述。他完全在一个平等的学术的理性平台上展开自己的论证或与其他学者对话，即使他偶尔谈到犹太教时也从脱离这个平台。因此，探索并了解他的宗教信仰可以反过来照明他的学术思想，加深我们对他的学术思想的理解。下面只就其中与访谈有关的三个问题，作些介绍，供读者参考。

1、关于史华慈所信奉的保守犹太教及其对人神关系或“启示”的看法：

普特南在访谈中十分强调史华慈是属于“保守犹太教派”（Conservative Judaism）这个事实。史华慈出生在一个贫寒的犹太移民家庭，他的父母是从俄国来的第一代移民。美国的犹太人在十九世纪还为数不多（1860年只有25万）。他们由于急于溶入美国主流社会，对犹太教传统采取了激进的改革态度，认为应该放弃犹太教的仪礼性律法（如有关饮食、衣着、安息日不能工作等规定）而只保留其中有关伦理道德和神的规范，通称“犹太教改革派”（Reform Judaism）。1880年后东欧和俄国的犹太人由于受到当局的严重迫害，大批移居美国，使美国的犹太人到1920年剧增十几倍达到了350万。但是，当时的新移民中绝大多数是信奉“正统犹太教”（Orthodox Judaism），他们不仅对教义的理解比较僵硬，而且要求严格遵守各种传统律法，与改革派针锋相对。从19世纪80年代开始在美国犹太人中兴起了第三种教派，即“保守犹太教运动”，这一宗教运动到史华慈青少年时期已有一定规模。保守派不赞成正统派的僵硬取向，但又和当时的改革派不同。他们提出律法正是犹太教之所以为犹太教的特质所在，不可随便废除，应该“保住”（Conserve）。但要真正做到保住律法必须与时俱进，对律法进行损益修订，对教义有时还需重新诠释。换言之，犹太教要保住自身必需在传统中寻求变革，在变革中延续传统。因此，可以说反激进主义是这派犹太教的核心精神所在。这种精神显然也贯穿史华慈全部学术思想之中。

需要说明的是，犹太教对教义的解释权历来比较分散，下放到各地的犹太教群体，从而使各群体的教士有比较宽松的自由诠释空间。因此，在保守犹太教派内部各种不同的诠释往往共存并立。至于个人信仰者的内心世界则其中差异必然更大。因此，下面只能粗线条地介绍其中我个人推测可能比较接近史华慈个人信仰的一些看法，只能供理解这篇访谈时参考。

和其他宗教一样，保守犹太教首先遇到一个人神关系的问题，也就是所谓“启示”（revelation）之性质的问题。正统派认为神在西奈山上已经把他的意旨一次性向人间启示完毕，不仅体现在所谓“摩西五经”（Torah）而且体现在此后两千年形成的各种口传及诠释性的圣典之中。不仅如此，正统派还认为所有这些经典（不论是书写的或口传的）都是神逐字逐句口授，经由人抄录下来的，因此不可更改，可谓“天不变道亦不变”。而保守派却认为所谓“启示”并不是神向人口授某些特定的法规与观念，而是神向人显示他自身，是人与神在彼此相遇中互相了解的过程，可以视之作为一种人神的对话。圣典是人在与神相遇时人所经历的反应，随后被人记录下来的。启示不是一堆命题，而是一个事件。犹太教的圣典是犹太人在整个苦难的历史中力求与神交遇时留下的纪录。因此，有的神学家就说，“神是一个动词，不是名词。它是一种在我和永恒者朝夕相处时恩育着我的生命的一种“在场”（presence）。”“对我来说，神既是超越的又是内在的。”（Rabbi Ismar Schorsch语，见Elliot N. Dorff著Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants, 1996, 121）。圣典的文字或话语不应被理解为神说出的可以听见的字句，

或神给我打来的长途电话，而应视为人按自己的方式尽可能复述自己对神的体验。而且人的语言在这里归根结蒂只能是一种隐喻，一种把人引向神的前导，一种点燃以其全部灵魂对神作出反应的引信。总之，在一定意义和程度上，圣经是人的作品。

既然圣经不是神的口授而是经由人所写的，因此如果我们要了解它的缘起和含意，则必须采用研究其他由人写成的著作时所采用的历史的实证的方法，即历史地经验地，去分析它的缘起、发展和意义。为此，我们必须动用语言学、考古学、和考据学的种种规定来研究圣经。再者，由于圣经是人执笔写成的，而人却受历史与地域的限制，故对圣经之含意的理解势必会随时代与地域的变化而更新。因此，犹太教本身就是一个历史现象，是一个认同与变异同时发生的现象，变异之中有认同，认同之中有变异。诚然，圣经的原意和后人的诠释之间势必出现落差，但这种落差并不妨碍犹太教的连贯性和整体性，正如一个人尽管在成长过程中，身体和思想都不断更新，但仍然保持着自己的认同。

从以上粗略介绍大致可以看出史华慈心中似乎在不断思考的一个“巨大问题意识”是信仰与理性之关系究应如何解决的问题。史无疑是一位理性思考力极为旺盛而且习惯于不断反思的思想家。但另一方面他又绝对无法接受任何形式的相对主义和虚无主义。他显然希望能在这个精神失序的世界中找到安身立命的依托。普特南赞赏柯文（Paul Cohen）在描绘史的思想时，在“怀疑主义”前冠以“良性的”一词正是由于在史的似乎不断自我质疑的“巴斯噶式的”运思方式背后，有一个支持这种运思的古老但对他仍有生命力的宗教信仰。他一方面强烈质疑“任何稍带有紧箍咒性质的东西，”（普特南语）但另一方面他却从自己生活于其中的宗教传统中亲身体会到他的宗教给他带来的力量。因此普特南说他“很珍视这个传统”。如何使自己非常珍视的宗教传统对自己和别人都不会变成一个理性思考的“紧箍咒”，并使之具有开放性，我猜想很可能是史经常独自思考的一个课题。

史对理性与信仰之关系的不懈思考，可以从史所心仪的思想家或哲学家中探到一些消息。他最感兴趣的思想家是苏格拉底，Maimonides(1135-1204). Montaigne(1533-1592), Pascal(1623-1662), Spinoza(1632-1677), 和朱熹(1130-1200)。他们都以理性主义者著称，具有强烈的理性诉求，但是他们都有自己的信守不渝的宗教或人生信仰。史对于理性论证特别发达的印度佛教从青年时期就有浓厚兴趣，也许也可以说明他的智性追求和宗教信仰同时并进的学术性格。不过，值得一提的是他对Martin Buber(1878-1965)的兴趣。后者的存在主义取向及其关于“我一你”(I-Thou)之间的人际感情与人神关系的论述都曾引起他的共鸣。史的理性主义不是枯干苍白的逻辑推理或抽象的纯思辨，它和人的存在感受不可分割。另外，他的实用主义的学术性格也使他的论证紧贴着生活、事实和常识展开，他并不是一位热衷于建构系统的理论框架的哲学家。

史虽然珍视自己的宗教信仰，但正如普特南所言，他并不认为有某种宗教（包括他自己信仰的保守犹太教）可以“独占真理”。因为，按我的理解，既然任何宗教都不可避免地需经由人的努力而取得自己的形式，而人又是随时可堕失的，则没有任何宗教可以宣称自己是完善无缺的。否则，难免有“亵渎神明”之嫌。在他看来古代各大宗教传统只是各地区的哲人与先知对他们面临的同一存在问题（existential problem）所提出的不同答案，从根本上说应该具有同等的效力（validity）。他们是围坐在同一圆桌的对话人。史华慈的这种文化多元主义是他思想中不可分割的组成部分，也可以说是一种自然养成的心态。这种心态和下面就要谈到的他对人性的看法有密切联系。

2、关于人性之奥秘的看法

史的著作中常出现“奥秘”（mystery）一词。对史而言这个词不只是个隐喻，它表达某种实质的存在感受。人在运用自己的理智（intellect）进行思考的过程中，有时会遇到无法排解的两难吊诡或悖论从而造成思想或理论上的挫折或困惑，（见Gordon G Kauffman, In Face of Mystery, 1993, 60-70）困惑之极往往就油然而生奥秘之感。因此，奥秘感完全可以和深度的理性思考相衔接。“位我上者，灿烂星空；道德律令，在我心中，”康德经过缜密理性思考最终得出的这个著名的结论依然给今人带来某种“奥秘感”。史在他去世前9个月发表的一篇文章中提到了一系列宇宙人生的奥秘，从生死爱欲、权力和身份认同，以至我们称之为“天人”关系中各层次的问题。我这里只举一例以明其意，即人性的奥秘。

人性奥秘似乎是史终生探寻的奥秘之一。早在1938年在他的学士论文《巴斯噶和18世纪法国启蒙哲学家》（Pascal and the 18th Century Philosophes, 现存哈佛大学档案馆）中史就已经提出了这个问题。他说：

巴斯噶的目光注视着人……他所作的种种辩解，并不是从自然秩序或从形而上学的根据出发来证明基

基督教真理，而主要从人性自身出发。他的中心关切不是形而上学的真理本身，而是人的幸福。那么，什么是人性呢？人是蒙台涅（Montaigne）为我们所描述的软弱可怜的动物——一种在各方面都受到限制的受造物，一种卑鄙自私并注定永远愚昧无知的受造物呢？还是爱比克泰德斯（Epictetus, 55-135）心中的受造物——一种只要自己愿意就能够主宰自己命运的超级存有者呢？在他的《和萨奇先生论学》和《思想录》中，巴斯噶则暗示人是两者兼备。他是一个活生生的有血肉的吊诡，一个对立的统一：“万物的裁决者，同时又是一个低能儿，一条泥土中的爬虫。”[按：“低能儿”指人的理性上的限制，“爬虫”指道德上的败坏]

事隔五十年，史华慈以更精密的形式展示了同一吊诡。他首先强调人的意识（包括思想、情感和意志）是可“堕失的”（fallible），然后接着说：

「这种堕失性」预设了人的意识可能为自己的利益服务并为之辩解，但也可能作出真理宣称（truth claims），观念既可能超越利益，但也可能转而为之服务。它既可能不经反思地作为一种“集体心态”被局限在某些持续存在的文化导向的界限之内，但也可能采用一种反思或诠释的态度对待这种导向。它甚至可以抛弃这些导向，转而接受从外国文化中介绍进来的一些倾向……。最后，这种意识生活的领域远远不是由纯粹的理想和明澈的理性所独占之地，它同时也是人的犹豫难断、失误堕落、异化和道德冲突昭然若揭地居住之所。至于同一个人怎么可能一方面被束缚在自己的文化，自己的历史轨道、自己的阶级、地位，和心理癖性之中，另一方面又会响往并力求作出种种真理宣称，则是一个谜，一个不仅对古代与现代的中国人而且对我们自己同样是一个没有破解的谜。（《中国与其他》，8）

以启蒙运动发端的近现代思想较多地突显人的理性与自主性（autonomy），在相当一部分人中严重忽视了人的可堕失性（fallibility）。史华慈也主张人有一定的自主性。他所理解的自主性是指人有运用自己的思想，通过反思超越自身的利益和视野，从而作出真理宣称（求真）并据以决定自身行动（欲善）的能力。这种求真与欲善的能力是人的自主性的核心。例如，他曾指出如果把人完全彻底地化约为一种经济动物，只能趋利避害，即只能在最大的利润（或快感）与最小的损失（或痛苦）两条狭窄沟道中进行“选择”，则这种“选择”显然并不能反映出人有多少自主性，因为选择者的思想与行动早已为一条无法抗拒的“人性”或心理“规律”所决定。不过，史华慈更强调的是人在拥有这种自主性（或道德自主性moral autonomy）的同时，还具有可堕失性。这种可堕失性使人拥有的自主性变得脆弱有限。可堕失性在这里是指人在求真欲善的同时由于自身利益与视野的限制，由于判断失错或意志脆弱而造成失误和堕落。人的自主性展示了人的灿烂辉煌，人的可堕失性则造成人的无知与卑贱。因此巴斯噶才道出这个难解的吊诡：“万物的裁决者，一个低能儿，一条泥土中的爬虫。”更有甚者，人性的吊诡还在于他（她）的自主性和可堕失性不仅并存，而且共生。实际上，它们是一个铜币的两面。因为，如果人根本没有自主性，则注定只能是一条爬虫，堕失也无从发生；如果没有堕失性，则人成了无所不知，无所不能的神，所谓自主也成多余。因此，史才说人的意识不是“纯粹的理想”（善）和“明澈的理性”（真）独居之地，它也是“失误堕落，异化与道德冲突”座落之所。最后，史指出人性中的这种“对立统一”是古今中外千古难解之谜。史曾强调《圣经》《创世纪》中有关上帝造人的一段所关切的“似乎并不属于通常所谓的科学的关切，而是关乎一个奥秘”，“一个既是〔从尘土中〕被造出来又是由于得到一股从神吹进的气息从而具有灵魂的受造物的奥秘。”（《中国与其他》，88）史是否认为犹太/基督教中上帝创造人的说法就彻底解决了这个千古之谜，不得而知。他也许会认为作为宗教/道德上的关切而非科学上的关切，《创世纪》对这个奥秘提供了历史上众多解释中的一种解释，足以或多或少抚平他的理性寻究给他带来的困惑。（我们同样不能设想史的思想世界就是一片“纯粹的理想和明澈的理性所独占之地。”）

3、关于人间价值之超越的源头的看法

史似乎认为各个大宗教传统的一个共同特点（或最大公约数）是给人世间的价值提供了一个超越的源头。他强调产生近现代西方文明病诟的祸根之一是“人类中心主义”（anthropocentrism）。而史所谓的“人类中心主义”主要是指把一切人间的价值与意义全部或最终地投放在人间的现实生活或人类历史进程之中，从而剥夺了人间价值与意义的超越的源头。为此，史严厉批评了笛卡尔。他认为笛卡尔倡导的心物彻底断裂的二元论，把价值与意义从宇宙（自然界）中完全排除出去，并把它们全部注射在人的主体之中，使整个宇宙变成了一堆完全没价值意味与任何意义的死物，专供人类进行科学研究与技术开发之用，从而把千红万紫的大千世界“化约为某种只拥有最少量物理性质，即只具有广延（extension）和质量（mass），以及按照数学公式加以安排的性能，即所谓‘牛顿式宇宙’的基本性质。”（史在这里曾指出笛卡尔固然认为在自然的背后有一位上帝，但是他的上帝很快就变成“理神论者心中的钟表匠式的上帝。”）（史著，China and Other Matters, 1996, 82, 95）。正是这种“化约主义”（reductionism）使笛卡尔得以傲然宣称“给我广延和质量，我就能建构宇宙。”（见Corliss Lamont, The Philosophy of

Humanism, 1949, 132)。这种从零开始的理性建构主义使人的傲慢急速膨胀，并侵入人类社会活动的领域，产生了风靡一时的“社会工程取向”。在中国它曾使人们喊出了诸如“敢叫日月换新天”，“六亿神州尽舜尧”，或“在一张白纸上画出又新又美的图画”的“豪言壮语”。

也正是在这种化约主义的基础上，在西方出现了史称之为“普罗米修/浮士德精神”（Prometheus/Faustian Spirit），即一种“全方位开发人的潜在能量（energy），用以无止境地控制、主宰包括自然和人类社会在内的整个外在世界，从而几乎完全忽视对人类内心世界加以调控的必要。”（见拙文，‘他给我们留下了什么？’，52）普特南在访谈中提到的史非常担心的“对于多，更多的崇拜”，指的主要就是这种由于对财富与权力（或力量）（wealth and power）的无限追求而形成的固定心态。余英时曾指出尽管中西文化有内在超越与外在超越之别，但从人间价值具有超越源头而言，则并无差别。他还说，“孔子以下[中国]思想家并没有切断人间价值的超越性的源头——天。”（见上引余著，8）。史华慈也认为在中国传统思想中尽管有一种将超越内在化的倾向，但基本上没有西方后笛卡尔的化约主义与人类中心主义。他逐一讨论了孔、墨、孟、荀、五行之说、董仲舒的天人感应，王充、张载、朱熹、王阳明、陆象山、王夫之、戴震等人的思想，认为中国尽管有一股强烈的“非天意”的宇宙观，甚至可以说有某种“唯物主义”的思想和强大的主体性思潮，但几乎没有一个重要的思想家抹杀宇宙的丰富多彩，生机盎然的本性从而把一切价值与意义从宇宙中排除干净。“万物静观皆自得，四时佳兴与人同。”对中国传统士大夫而言，宇宙绝不是一堆死物，一架大钟表，而是充满生机与意义的过程或秩序。只有本身充满价值意味的存在才能成为价值的源头。中国传统的“天人合一”思想，不论它的存有论依据是什么，也必需预设一个具有价值意味的天，否则与一堆死物“合一”又有何意义，又能从中汲到什么精神资源？

史当然不会反对对自然或宇宙展开科学研究，也无意否定在进行科学研究过程中把宇宙视为“牛顿式的”宇宙。他所反对的是把价值与事实彻底断裂。对史而言，诚然自然秩序是一种事实，但史指出它却是“一件奇妙而奥秘的事实。（《古代中国的思想世界》，125）”他说，“事实上，孔子很可能会和《创世记》第一章的作者一起赞颂，‘看啊！这一切是多么美好！’（同上，124）。把事实和价值视为非此即彼、不可并存的二分法思维方式并不是人类历史上唯一存在过的思维方式。轴心文明的各大传统中就没有一个采用过这种模式。它是三百多年来后笛卡尔西方发展出来的一种独特的强势的运思范式。

史似乎认为深信人间价值有个超越源头是一切宗教的根本标志。他说，“使神秘主义在某种意义上，足以构成一种宗教看法的[不仅仅是由于它确认有一种不可言状的‘真实’（reality）]而且还在于它深信（has a profound faith in）或者说在‘神知’（gnosis）的意义上‘知道’，这个‘真实’——尽管不可言状——却是人类一切意义的源泉。神秘主义的‘奥秘’并不在于它无所‘知’，而在于它对于赋予生存以一切意义的不可言状的源头有一种更高一层的直接的‘知’。”（《古代》，193）史似乎不仅在说明价值的超越源头是一切宗教必不可少的条件，而且可能还在暗示从这个超越源头汲取精神资源（指意义和价值）必需依靠“坚定的信仰”或某种“更高一层的直接的‘知’。”史的这些提法虽然是针对神秘主义而言，但难免会使人联想到他的宗教背景和上文所言他对“启示”的可能看法。

受过近代科学洗礼的无神论者对史的这套说法大约很难接受。在他们看来把宇宙或自然视为充满价值与意义的存在是反科学的，是和把它视为具有某种物理与数学特性的“死物”势不两立的。但是实际情况比他们想象的要复杂得多。爱因斯坦的情况也许可以说明其中的种种纠缠，因为在这位大科学家的心中自然正如史华慈所言，似乎既可作为物理学研究的对象（死物）又可作为人间价值的源头。关于爱因斯坦的宇宙观史曾有过一段话，他说，“诚然，有一些准柏拉图式的科学的哲学家如爱因斯坦，他们仍然把世界的数学结构视为客观的并且充满了迹近宗教的含意，尽管另一方面他们准备把除此之外的一切都加以主观化。对这一批非常特殊的人物，他们对于不属于人的主体的数学的神圣的美有一种强烈的共鸣，我们也许不宜把他们划为化约主义者。”（《其他》，85）其实，史这里所提到的爱因斯坦对数学结构的宗教感反映了这位大科学家对整个自然或宇宙所怀有的“一种迹近宗教的”感受。对这种宗教感受，爱因斯坦的好友Otto Nathan曾有一段追忆。Nathan编了一本长达700多页的著作，专门收编爱因斯坦有关和平运动的论述与书信。他在该书的序言中说：

[爱因斯坦]自己曾经说过，他的和平主义并不是来自什么思想理论，而是基于对各种形式的残酷和仇恨的强烈反感。这种强烈的反感究竟是如何产生的，究竟是什么使他在整整四十年中始终是一位充满激情的反对战争的勇士把作为科学家竭殚尽心，分秒必争的宝贵时光和精力大量用在维护和平的战斗上呢？是否有可能这种反感的存在和加强正由于他作为一位科学家而辛勤劳作的结果呢？……他是一位具有深刻宗教感的人物——他曾自称是一位具有“宗教虔诚心的不信教的人”（a religious unbeliever）——一个以极为谦卑的心情崇敬自然的人。他往往充满敬畏一次又一次望着书房前的树木，沉思着茂盛枝叶的千姿

百态，沉思着人类在数千年观察和研究之后所取得的对自然法则的微不足道的了解。当1914年的夏天他逆着潮流申斥战争是“某种难以令人致信的事物”，并悲伤地宣称自己属于人这种“堕落腐败”（rotten）的物种时，我深信他定必深感人在战争中的种种行径违反了宇宙的崇高而尊严的法则，深感蓄意屠杀成千上万的人干扰了他这位科学家所无限崇敬的自然的运行。看来正是这一点构成了他对残暴产生反感的真正的根源，是他热情地献身于废除战争制度的驱动力。（见Einstein on Peace, ed. Otto Nathan and Heinz Nordan, 1963, ix）

关于爱因斯坦的宗教观，众说纷纭。爱因斯坦曾将自己所信奉的宗教称为“宇宙性宗教”（cosmic religion）。他曾自称他“相信斯宾诺莎的上帝，这个上帝透过一切存在者之秩序所含有的和谐展露自己，但他并不关心人类的命运和行动。”他说自己是一个“不信教的人”，可能是指他不相信有一个象犹太教/基督教所相信的可以随时干预人间事务的人格神。斯宾诺莎“神即自然”以及万物处于和谐秩序之中的思想对于作为物理学家的爱因斯坦当会有很大吸引力。不过，不论人们如何理解爱因斯坦的宗教观，有一点似乎是明显的，即他深信人间价值的源头来自整个宇宙（或自然界），而这个宇宙本身是充满价值意味的。爱因斯坦在1932年秋当魏玛共和国陷入风雨飘摇之际，向德国人权联盟发表著名的“我的信念”。他说，

人所能具有的最美的和最深刻的经历是一种对奥秘事物的感受。这种奥秘感是隐藏在宗教以及一切认真严肃的艺术和科学活动背后的基本原则。在我看来，凡从来没有过这种体验的人似乎已经变得盲目失明，尚若不是已经死亡。感受到在我们所能经历的一切事物的背后存在着某种我们的心灵无法把握的事物，它的美和崇高只能间接地而且以其微弱的反影达到我们的心灵——这就是宗教虔诚性（religiousness）。在这个意义上，我是“虔诚信教的”（religious）。对我而言，面对这些奥秘，并且力求谦卑地用我们的心灵去仅仅捕捉这一切已经存在的事物的崇高结构的印记[而不是它的自身]已是以令我心满意足了。（见Michael White & John Gribin, Einstein: A Life in Science, 1993, 263）

在爱因斯坦心目中大自然显然是一种具有引人深思的奥秘：它的法则“崇高而尊严”，在它的光照下人显得不仅渺小无知而且“堕落腐败”。他对人作这种价值判断显然预设了一个具有崇高价值的大自然。也许可以说，当他一次又一次地望着书房前的千姿百态的枝叶时，他心中的大自然是一个充满意义与价值意味的自然；但是，当他在实验室或书房里做实验或计算时，他面对的则是一个“牛顿式的”自然。在史看来这两个自然原本就是一个事物，但是笛卡尔式的二元思维范式却认定价值与事实不能并存从而将其一分为二，彻底断裂。按我个人的初步理解，在这里史似乎认为同一个自然之所以呈现为两种形态，是由于观照者（如爱因斯坦）心中有两种不同的关切：宗教道德的关切和科学的关切。

大家知道西方中古以Thomas Aquinas 为代表的自然法（natural law）观念基本上反映了一种宗教/道德的关切，认为自然的完美秩序是神创造的。神给人的自然法反映了神的意旨并给人类社会提供了道德的符合实践理性的规则。广义的“自然法”不仅包括人间的道德法则也包括自然界的规律。近代西方自然科学的快速发展和整个世俗化进程逐渐将“自然界的规律”（laws of nature）这个概念从自然法这个概念中剥离出来，成为一种纯粹科学上的关切，并把事实与价值彻底断裂。直到今天许多科学家都采取这种激烈的二元论的取向。例如中国科学院院士何祚麻最近就曾著文，文章的标题就是“人类无须敬畏大自然”，并在大陆引起了一场争论。（见网上《世纪中国》，2005年3月11日刊出的任不寐的“上帝·人·自然——简评梁从诫与何祚麻的争论。”）这类“巨大的问题意识”，往往难有确解，见仁见智，可以继续讨论。但是爱因斯坦并没有采取何院士的态度，他对大自然的敬畏感并不妨碍他进行自己的物理学的研究。相反，这种敬畏感可能是推动他进行科学研究的一种动力，正如它成为爱因斯坦从事和平运动的驱动力一样。爱因斯坦的看法最少可以有助于我们开拓出更广阔的视野。

余英时曾扼要地指出，“一部西方近代史主要是由圣入凡的世俗化（secularization）的过程。十八世纪思想家开始把自然法和上帝分开，转而从人具有理性这一事实重建自然法的基础。”“自然事实的价值源头开始被切断。”“自然法（natural law）中的大部分现在变成了‘自然的规律’（laws of nature）”，“但是”，他也指出，“西方近代文化在人间寻找价值源头的努力仍然遇到不易克服的困难。”（见《中国传统思想》，12—13）据我所知，我国的学者如李泽厚，杨国荣都想在人间寻找价值的源头。这是一项艰巨而富有意义的尝试。我想史华慈大概不会反对这种尝试，因为尽管他自己并不赞成切断人间价值的超越源头，但他并不认为人间价值的源头的问题，和其他“巨大的问题意识”一样，已经得到圆满、彻底、一劳永逸的解决。不过，我想对他自己而言，他仍然会象普特南所言，珍惜他自己成长于其中并继续从中汲取精神与道德力量的源远流长的宗教——犹太教。

普：我和本(Ben)相知已经许多年了。我不记得什么时候第一次认识他，大约是在60年代初期。在越南战争期间，我们在反对越战上都很活跃。不过，那大约已到了68年或69年了。同时，我们一起在哈佛犹太教联合会(Harvard Hillel)崇拜。我们的教士是本·古尔德(Benjamin Gold)彼此都是很亲近的朋友(林：我曾经给古尔德打过电话谈过本的思想。)，转眼已是几十年了。

你问到本如何解决宗教与科学之间的冲突，我感到他不认为两者之间有任何冲突。我不能说我们曾经直接谈过这个问题。但是，主要通过他这许多年来所说的话，我有一种感觉：作为一种思维方式，你知道，他不是那样一种人即认为科学可以提供一切问题的答案，或者说宗教可以提供所有答案。我想同样清楚的是本不认为有那么一种东西，例如宗教，或者任何宗教，或是某一种宗教可以独占真理。作为一种思维方式，他不会承认人世间有一种唯一的真实的宗教或唯一的好的宗教。这种看法和他的思维方式格格不入，对他完全陌生。大约由于他如此深切体会到这点，他才终身肯花那么多的时间去研究中国的思维方式。我很难想像本会有那种想法。我不记得你是否问过我本如何证明他的宗教是正确的(justifying his religion)

林：我倒没有问过这问题，不过我很想听听你的看法。

普：我想本很难回答这个问题。正像我自己很难回答我是如何证明我的宗教是正确的(笑)。我不知道有没有别的什么人可以回答这样深切的强烈的问题，可能没有。无宁说，宗教是他的整个生活方式中非常之深沉的一件事。他生在一个有宗教传统的家庭里。我想说，他很珍惜这份精神遗产。它是一种对待世界的看法。但是，他同时也知道在这个世界中还有一些别的精神遗产。

林：我想他是一位彻底的多元主义者。“多元主义”其实并不是什么“主义”，而是一种思维方式和思想情趣。它是一种心态。

普：最少在本是这样。有一件事我记得很清楚。这是他常谈到的。其实有二、三件事我记得清楚，也许可以帮助你把他的思想风貌描述得更完整一些。有一次他说自己不知怎么弄地脑子里出现了一个想法：“人是所有的神中最坏的神”(Men in the worst god there is)

林：这句话比较费解。

普：这句话的意思是指那种把人变成神或把人类看成神的想法。换句话说：本对于那种声称超越于人，在人之上再也没有任何事物的哲学都感到恐惧。“有宗教感(being religious)”在他意味着在我们之上有着某种事物，它在我们身上要求些什么。不要把人造成为神，不要视人为神。

林：我可否这样理解他这句费解的话：如果有人自以为能扮演神的角色，他的破坏性会比最坏的人还要大得多：他是个最坏的神。

普：我同意这种理解。本说的这句话非常简短。它的精炼堪称是“孔子式的”。本有这种素质。我们可以这样具体的解释这句话。例如，马克思主义作为一种哲学，或者更具体地说，毛主义作为一种哲学，就倾向于从人那里制造出神。我不确记费尔巴哈如何具体说的，我想费尔巴哈的思想作为一种人的哲学实际上是试着把人放在神的位置上，本的思想恰恰是费尔巴哈的反面。我们知道马克思的哲学有一部分来自费尔巴哈。本的思想确实是反费尔巴哈的，是深度反费尔巴哈的。费尔巴哈曾说过其实神只是从人中产生出来的人自己的形象。

林：是的。费尔巴哈代表了某种本所反对的那种“人文主义”。

普：是的。这种人文主义无视人的一切阴暗的负面的一面，而这一面恰恰都是本深切感受的。

林：我的印象是本在很大程度上是从对人性的沉思切入宗教的，他深感人是一个吊诡，或者说是一种奥秘。人一方面可做出辉煌灿烂的业绩，但是另一方面他可以做出极为卑贱的事。本有时说人是一种“会犯大错误的受造物。”

普：是的。(笑)。正是如此。不要把人浪漫化(romanticize)。本·史华慈思想中有一股强烈的反浪漫主义的思想。

林：你这里用“反浪漫主义的”这个词指的是不要对人抱有“不现实的”（unrealistic）理想化的幻想。

普：是的。正是如此。他往往谈得比较具体。例如，他时常批评作为一种西方思想学派的功利主义。但是，具体地说，他则批评一种认为“增长”（growth）总归是一件好事的思想。据我自己的体会，这是他反复不断强调的一件事。

林：它指的是经济增长吗？

普：可能指经济增长，但更多地指一种我们需要更多，再更多，再更多的思想（多多益善的思想）。他认为这很可能是一种非常之危险的思想。当然，这绝不意味着我们不需要减少贫困，或不需要减少饥饿。但是，那种认为更多的力量（power），更多的科学，更多的控制环境——这种对于多，更多，再更多的崇拜是一件危险的事。“不要崇拜更多”——在我心目中这是他反反复复提出的独一无二主题。

林：是的，我想这就是他所谓的“浮士德精神”（Faustian spirit）。这种精神包括对财富和力量的无限追求。

普：是的，浮士德精神。他对这种浮士德精神非常非常的担心。

林：他在60年代的严复研究中就提出了这一点，到了90年代他还在强调这点。

普：是的。这是他的主题。我想这一点和我们所谈的有关史华慈的一切都有关联。

林：对浮士德精神的这种批判是否同时也构成了他对现代性的批判？

普：我自己的感觉是本对不同的人会显示自己的不同的侧面。可是，他又非常地贴近常识（commonsensical）。他可以和你谈论最抽象的课题，但他不相信花梢的语言、虚张声势的语言。

林：您的这些评说对我说非常重要，它们印证了并加深了我个人对史华慈思想的理解。你说本的思想具有常识性。可是，他同时又显得对事物抱一种异乎寻常的怀疑态度。有的人把他的思想称为一种“良性的怀疑主义”（Benign skepticism）。不知你以为如何？

普：（高兴地笑）说得好。正是如此。

林：我能否说他的“良性的怀疑主义”来自他对人性的复杂的看法？他深信人有超越自我的能力。例如，人有进行客观观察的能力，可以搞科学。但是，另一方面他（她）几乎不断地犯大错误。这种显然的平庸诡究应如何解决？正是在这一点上宗教开始切入。本似乎认为在科学与宗教之间有一种分工。两者对付的是两个不同的领域。

普：这个问题其实也是我自己的问题。在这一点上，我无法提供证据加以支持，因为这也是我自己的问题。

林：例如，有一次本谈到了《创世纪》中神创造世界的问题。他说，《创世纪》的宇宙生成论背后的关切显然是一种伦理和精神性的关切，而不是科学的关切。科学与宗教之间没有冲突，因为两者所对付的是分属两种不同的领域。你不能把宗教化约（reduce）为科学。

普：是的，不能这样化约。本绝不是化约主义者。在他的思想中没有任何化约主义的东西。

林：事实上，他写过一篇专门讨论中国思想中没有化约主义的文章。他说，后笛卡儿的西方的“科学的”哲学完全采用一种化约主义的科学主义来界定宇宙。这种思想把“价值”和“应有”（有别于“实有”的“应有”）从宇宙中排除出去，把它们完全归属于人类的世界，归属于人的主体性或人类文化。他似乎坚持有某种超越的东西作为价值的源泉。

普：是的，这一点是非常清楚的。

林：正是在这一点上，他提到了康德。他说，在笛卡儿发端的人类中心的主观主义或主体主义（subjectivism）那里，“所有的价值和意义（在康德那里甚至真实世界的数学结构）都从就在外面存在着的“世界里驱逐干净，将之注入人的主体。”（《中国与其他》，85）。但是，在大约10页之后，他又把这一看法称之为“对康德的通常看法”，并说“这种看法往往会转化为实证主义的和自然主义的观点”。（同上，95）。在这里，史华慈似乎将“通常的”（ordinary）一词用于贬义，从而意味着上文（即85页）提到的对康德的那句评论不是对康德的完整的解读。这点使我困惑，他曾多次引用康德来支持他自己关于道德自主性和“人本身就是目的”的看法。他对康德的解读是否准确了，或者说他所谓的对康德的“通常看法”是指通常人倾向于过份强调康德纯粹理性的批判（这种批判主要讨论科学真理如何可能的问题），而贬低了康德的实践理性的批判的极端重要性。（实践理性批判主要讨论道德如何可能的问题）？有不少中国学者都对康德有浓厚兴趣。如果你就此发表些意见，即使是不和本直接有关，也会对大家有帮助。

普：这次我实在没有时间讨论我对康德的看法。我也无法就本对康德的看法发表意见，因为我从来没有跟他讨论过康德。我知道他对胡塞尔（Husserl）很有兴趣。我不知道他深入研究到什么程度。但我知道他曾经对胡塞尔发生兴趣。

林：我记得他在一篇文章中曾提到并肯定了胡塞尔的“生活世界”（life-world）这个概念，我对胡塞尔所知甚微。但是胡塞尔对有意识的思维的强调，对欧洲科学思潮的批判，和对人文价值的拥抱都很可能在本的思想中得到共鸣。不过，本对卢梭肯定有强烈的兴趣。我曾经仔细研读了他所写的两篇关于卢梭的长文。他对卢梭的看法也是很复杂的。他对卢梭想把“宗教情操集中在某种社会/政治实体”上的做法特别反感。他把卢梭称为“作为宗教的民族主义的真正鼻祖（authentic father）”，甚至于把卢梭称为“所有现代的社会性宗教（societal religion）”之父。（同上，217）

普：啊哈 [表示惊奇、高兴]，他确曾这样说过吗？

林：是的，他确曾如此说过。

普：我想这和他说的“人是所有的神中最坏的神”有密切关系。在他心中经常存有一种对于将人变成神的恐惧。他对毛主义和对马克思主义的抵触和对抗和这一点大有关系。他对于将宗教化约为某种社会规划，某种社会意识形态的一整套看法抱强烈对抗的态度。他不仅因此反对马克思主义，而且也为此反对所谓“自由市场主义者（free-marketer）”。事实上，他对所有宣称某种经济范式足以解决人生问题的人都持怀疑态度。

林：我记得本曾说他是一位“新政拥护者”（new dealer，这里指的罗斯福的新政），而不是“自由市场主义者”。我想他采取这个立场，不仅仅是出于某种政治与经济的理由，而且还因为“新政”这个概念预设了人有某种程度上的自主性，人不纯然是自由市场运作中被随意摆布的动物。

普：你说的很对。

林：本对卢梭，在许多方面采取了批判的态度。但是，他不止一次说过卢梭肯定是一位道德主义者（moralist）。（同上，212），而这种道德主义者和本所批评的“工程取向”不同，它强调人的道德品质和人际关系的品质，强调动机高于社会效果。就这点而论，本似乎倾向于卢梭的看法，但他不同意卢梭的政治社会环境决定论的倾向和他的人类中心主义。我的理解不知是否正确？

普：对的，本是一位道德主义者。不过，我对许多人误读了卢梭深感不安。我经常读到一些书评，说卢梭高扬了“高贵的野人”的身价。这种说法是对《社会契约论》的彻底误读。卢梭讲得非常清楚，他的“高贵的野人”所存在的问题就在于没有道德性，而道德恰恰是一件了不起的好事。卢梭并无意把自己变成一位高贵的野人，因为后者缺少最为可贵的东西即道德性。说卢梭将原始人浪漫化了，这种说法根本是一种误读。我实在弄不懂这套误读是如何产生的。

林：我记得本曾说过卢梭的自然人当他进入社会之后，既有被邪恶的社会腐化的潜在可能，也有实现高贵社会德行的潜在可能。他是个单纯的无害的受造物。在这个意义上，也许可以称之为“道德的”。但是，本认为卢梭的自然人尽管是天真的，但却根本无力抵御邪恶的环境，在今日这个邪恶社会中他根本无法实现他的天真。本说，卢梭的《忏悔录》这本书就说明了卢梭自己的天真和他的实际行为之间有巨大的落差。（同上，214—15）。卢梭作为一位反对功利主义伦理的道德主义者似乎深信人类的困境只能靠增进

个人和社会的道德品质最终得到解决，本似乎在这点上倾向于卢梭，我的理解是否正确？

普：我想是正确的。不过有一点不同：即“最终得到解决”（ultimately solved）这个词组并不是本的语言，他从来不讲“最终的解决”。

林：你这个提醒非常中肯，对我而言也极为重要。这说明你对本的思想的理解的确很深很细。我的引文不够准确。本的正确说法是，对卢梭而言，“具有善良的动机是最为关键的，不仅因为良好的社会效果到头来（in the end）只能在一个由善良的（virtuous）人所组成的社会中才能达成，而且还因为要达成社会性的幸福最关键的在于人的直接的道德品质。”本认为在卢梭的心目中，“到头来，个人及其社会的道德品质才是人类处境的中心环节。”（同上，213）本说，对卢梭而言“人的直接的道德品质以及人与人之间的关系的品质”在“达成一个良好的社会与社会幸福”中起了最重要的作用。本对卢梭这个看法在总的导向上似乎是赞同的，虽然他可能对“社会幸福”这个词会有一些保留，因为这个词会使人联想到卢梭的“公共的宗教”（public religion）。我的理解是否正确？

普：我很抱歉，我恐怕没有时间详谈卢梭了。我很喜欢前面采用的“良性的怀疑主义”这个词。

林：这个词是保罗·柯文（Paul Cohen）编造的。

普：啊哈，我可以想像保罗会说出这个词。

林：本似乎有一种深沉的奥秘感。起初我只发现对他而言人是一种奥秘。但是，后来我发现他似乎感到四面八方他都面对着奥秘。在他去世前两年写的一篇文章中，他提到了一系列的奥秘。例如，他提到了认同的奥秘。如果你根本没有任何群体认同，那你就可能什么也不是，只是一个“零蛋”，因为你的思想、观点和价值观念大部分是从你所认同的群体中汲取的，但是一旦你认同了这个群体，你就陷到了泥沼之中，难以自拔。这个问题从根本上说是关乎人的自主性问题。

普：这一点的确很有趣，非常有趣。

林：他似乎在自己的周围四处都遇到了奥秘。我不知我的说法是否有些夸张。

普：对他这方面的思想，我并不深知。但是，这和中国思想中的某些学派却相符合。你对中国思想比我了解得更多。例如，中国的佛教思想中就含有认同和变易之奥秘。

林：是不是这种奥秘感把他引向宗教？

普：是的，当然如此。

林：事实上，在他的著作中他常用“奥秘”这个词。

普：我想不起在我和他的谈话中他大量使用这个词。不过，我想任何有宗教感的人都有一种奥秘感。

林：我想请教关于仪式（ritual）的问题。我理解犹太教是很注重仪式、遵守教仪的。

普：是的。不过你得记住本不属于正统犹太教派（Orthodox Judaism），我也不是。

林：是的，他属于“保守犹太教派”（Conservative Judaism）。他是不是很遵循宗教仪式？

普：很遵循教仪？是的，满遵循教仪的。不过，他是一位保守犹太教徒。这一点相当重要，是吗？保守犹太教派远不如正统犹太教派那样教条。本很珍惜传统，但是他不想把传统变成一个紧箍咒。他所需要的那类犹太教一方面不象“改革犹太教派”（Reform Judaism）那样干脆一股脑拒斥，抛弃一切仪式包括膳食律法等等。但另一方面，本希望能找到一种犹太教能对变化抱更加开放的态度。这似乎很象你所说的“良性的怀疑主义”。

林：正是如此。他对任何稍带有紧箍咒性质的东西都持怀疑态度。

普：犹太教是他祖辈的宗教。他是在这种信仰中生活长大的。

林：他的父亲是属于保守犹太教派吗？

普：这点我不清楚，很有可能是正统派。但我不知道。不过，他是在一个遵循教仪的家庭中长大的。

林：不过，本很强调在行仪过程中“个人在场”（personal presence）的重要性。他和芬珈莱（Herbert Fingarette）发生过争论，后者坚持认为在孔子那里作为行为模式的仪式即“礼”虽然本身具有宗教的、道德的、和审美的意义，但却和个人的、内在的主观生活没有关联。但是，另一方面本似乎也同意芬珈莱的意见认为仪式本身可能有某种神圣的性质，他甚至提到仪式的奥秘。他说，人们有时对仪礼崇拜的程度超过对神崇拜的程度，而仪礼本来却是为神设计的。

普：这点很有趣。

林：另外，我想了解本对神的启示（revelation）的看法。在中国常谈到的是天而不是神。

普：是的，中国有所谓的“天命”（mandate of Heaven）。

林：因此，在中国就有一个人与天的关系问题。我不清楚本如何看待自己和作为超越者的神之间的关系。“启示”是神和人关联起来的一种办法。

普：本相信《圣经》是一种受感召（inspiration）的结果。他不相信我称之为“听写式的启示模式”，这种模式认为神把《圣经》中的话语逐字逐句地向先知们口授。我想本根本不会这样看待这个问题。这种看法最少对我们所理解的保守犹太教派而言是很陌生的或格格不入的。

林：你是否认为在摩西死后神的启示仍然持续发生直到今天？

普：我想可以这样说。不过，你知道，我不想为本代言。

林：是的，在这类问题上，我们应该非常谨慎。不过，我想在启示这个问题上你很可能和本多少持同一看法。

普：是的，我想是如此。

林：你能否告诉我你自己在这个问题上的看法？

普：也行。Frans Rosenzweig曾把神的“启示”界说为一种和神正在进行中的一种关系，而不是一件过去发生过而已经终结了的事。因此，人会有一种宗教的敬畏感。每次和神的相遇都代表部分的启示。当然，由于我们都是人，我们就会有过错，就会有狂想，我们既有正面的也有负面的一面。（按Rosenzweig（1886--1929），是当代很有影响的犹太神学家）

林：这是否意味着，当你和神相遇时，你受到了他的在场的感召（inspire），然后你用自己的语言文字将这种感召的结果表达出来？

普：我想是这样。但是，我们从来不讨论神学，我们从来不讨论形而上学。

林：人好像总会通过某种途径从神的在场中得到感召，是吗？

普：是的，但即使在这种情况下也绝对不存在所谓人的“不可堕失性”（Infallibility）这回事。如果有人宣称自己是神的传活筒，本会深感不安。

林：他总感到人的“智慧”是不可靠的。

普：是的，从这里我们也可以再一次看到他思想中的怀疑主义的一面。因此，我们就得非常谨慎小心。不要认为神给你打了一封电报，因此，你就成了权威。

林：本似乎认为当今的精神与道德危机来自下列的事实，即人们总是倾向于把心思用在人类生活的外在方面而不是把心思向内用力，并对自己的脑和心，自己的心智与感情作某种调整。所谓的“浮士德精神”干脆就把人的注意力和努力全部集中在对财富与力量等等的无限追求上。

普：时间不多，恐怕我得打住了。不过，我想你刚才提到的那句话正触及了核心。

林：触及了核心？

普：是的。触及本的思想的核心。你最后说的那句话完全正确。我想，他会在儒家思想中找到类似的思想或思维方式，这正是他努力对儒家思想进行诠释的根源。

林：我正在写一篇虚构的本与刚刚去世的牟宗三先生的对话，说明两者的异同。牟不久前刚刚去世，他是当代新儒家的最重要的代表人物。

普：是的，就像杜维明那样的思想。

林：是的，杜实际上是他的最著名的门人之一。我花了一些时间研究本的思想。当然，我也引用他自己的话来支持我的诠释。但是，我对自己的诠释总是不放心，特别是他的宗教思想。经过与你交谈，我比较放心多了。

普：我想你的总思路是正确的，是上路的（You are on the right track.）我得走了，你的名字该如何发音？

林：“林同奇”，人们容易把“qi”发成“kwee”

普：这个q 确实会造成混乱。

林：再次感谢你的非常有帮助的评论。

（曾发表于《海外中国学评论》2005年创刊号）

文章添加：[之后](#) 最后编辑：

点击数:1495 本周点击数:3

[打印本页](#)

[推荐给好友](#)

[站内收藏](#)

[联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号