

# 从跨文化的视角探讨中国古代文化传统的先知因素

姜宗强

(西北师范大学哲学系, 甘肃 兰州 730070)

**摘要:** 在中国古代文化传统中是否有类似圣经先知声音或者先知因素? 德国学者韦伯认为没有; 英国旧约专家罗理认为孔子、孟子、墨子类似先知声音; 美国汉学家狄百瑞认为存在一个儒家改革主义的经学传统, 这可以称作儒家先知声音。实际上, 中国古代文化传统中的先知话语或因素, 应该包括经济分配结构上为最底层的民众呼吁维持最基本生存保障所需的财产权的话语。也就是说, 古典诗歌中的文学批判传统也应该补充进儒家先知之说的范围内。

**关键词:** 先知话语; 跨文化; 中国古代文化传统中的先知因素

**中图分类号:** B 9; G 04

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1000-260X(2013)01-0019-05

圣经文本中的先知形象是以古代近东先知为原型的, 其性质和意义在以后漫长的历史发展过程中, 结合不同民族的不同文化处境得到了不同的理解和诠释。笔者所关心的是, 在中国的文化处境中如何理解和诠释圣经中的先知传统? 换言之, 在中国古代文化传统中是否有先知声音或者先知因素? 如果有, 是何种类型的先知? 在何种意义上被界定为先知? 本文通过对国外学者韦伯(Max Weber)、罗理(H. H. Rowley)、狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)等学者对此问题的研究作一初步梳理, 从跨文化、跨经典的视角, 对“在中国古代文化传统中是否有先知声音或者先知因素”这一问题, 给出初步回答。

## 一、韦伯对先知与先知之言性质的界定

中国文化传统中是否有西方文化传统中所理解的犹太—基督教中的先知因素? 对这一问题进行宏观比较研究者, 首推德国学者韦伯(Max Weber)。韦伯的结论是: 中国的儒教和道教文化传统中无西方文化传统中所理解的犹太—基督教系统中的先知因素<sup>[1]</sup>。

首先, 韦伯从先知与祭司、巫师这些宗教身份者的区分上界定先知。韦伯指出: 我们必须了解“先知”一词实乃意指纯粹个人性之神恩(卡里斯玛, charisma)的拥有者, 他基于个人所负的使命而宣扬一种宗教救赎的教说或神之诫命。个人的“奉召”乃是成为先知的决定性因素。“先知”、“祭司”、“巫师”都是与宗教有关的身份, 但先知的本质在于个人的启示和神恩, 先知之言并非巫术或占卜牟利, 而是伦理性的启示<sup>[2]</sup>(P47-49)。

其次, 韦伯从更广的不同文化系统进行比较, 去定位先知的独特性。先知与立法者不同, 纯粹的立法者乃受命体系化的整理法律或制定新法的人, 如希腊的梭伦(Solon)。从孔子一直到苏格拉底、柏拉图等哲学的伦理家及社会改革者也并非先知, 这些人物与先知的主要区分是, 他们的教诲缺乏先知之言中特有的、生动而又情绪性的布道。先知与秘法传授者也不同, 秘法传授者与巫师的区别仅仅是程度上的, 中国道教的教主及某些秘密宗教的领袖就扮演了这样的角色。秘法传授者是施与巫术救赎的人, 他没有伦理性说教, 我们自然得把他从先知概念中除开<sup>[2]</sup>(P55)。

最后, 排除了上边几种类型, 就剩下两种韦伯定

收稿日期 2012-10-28

基金项目 2012 年度教育部人文社会科学研究规划基金项目资助(12YJA730004); 2012 年度教育部人文社会科学研究青年基金项目资助(12YJC752025); 西北师范大学青年教师科研能力提升计划骨干项目资助

作者简介 姜宗强(1968-), 男, 宁夏吴忠人, 西北师范大学副教授, 从事希伯来圣经研究

义下的先知。一种,先知在传道时就像他已经收到神的委托,而要求人们把服从他当作一种伦理上的义务。古代以色列的先知琐罗亚斯德、穆罕默德都属于此类,这种类型称之为“伦理型先知”。另一种,先知是个模范人物,他以身作则,指示其他人宗教救赎之道,以佛陀为代表,这种类型称之为“模范型先知”。这主要是印度宗教的特色,虽然中国(如老子)与近东也有少数例子<sup>[1](P55-58)</sup>。

伦理型先知具有古代以色列和古代近东先知的特点,这种“先知”本质上是纯粹个人性之神恩的拥有者,个人对至上者的“奉召”乃是决定性因素。在中国经典中完全看不出这种先知出现的可能,关键在于中国宗教没有神圣与世俗之间的强烈张力,真正的伦理性先知就不可能出现。

## 二、罗理的研究:沟通古代以色列与中国文化传统中先知因素的尝试

与韦伯断言中国的宗教文化传统中无西方文化传统中所理解的古代以色列先知因素的说法不同,英国的著名旧约研究专家罗理认为,中国古代的文化传统与古代希伯来的先知传统有可沟通处,尽管二者的高下不同,表现形式不同。

罗理相关的研究集中在《中国及以色列古先知的训言与宗教》一书中。与韦伯比较不同类型文化系统的宏观哲学构架不同,罗理采用的研究方法主要是文本比较。他的学术研究主要集中在旧约文本中的古希伯来先知预言与中国古代经典中圣贤言论的比较上。在研究旨趣上,韦伯关心强调的是两个不同文化系统的“分”,罗理关心强调的是两个不同文化系统的“合”,因此,二者的结论截然不同。此外,罗理研究的特点,更侧重在先知之言论的伦理性质与宗教经验上,而非韦伯所关注的古典社会学研究所侧重的社会发展动力上。

### (一) 罗理对先知及先知之言性质的界定

罗理认为,先知训言的起源远在古代,而这种现象,并非仅限于以色列才有。“如果想做一种有益的比较,我们必须集中注意某些使希伯来先知及中国圣贤可以互相比较的特点。”<sup>[1](P9)</sup>“对希伯来先知,我只主要地研究公元前第七、八世纪的先知们,虽然有时也会参考到其他的先知。在中国圣贤中,我将特别论及孔子、孟子及墨子。我觉得这三个人中的每一位,都有某些真正先知的性质,使他们和希伯来人物

比较,可能有益。”<sup>[1](P17)</sup>

罗理认为首先要探讨“先知之言”的字义。罗理同意将希伯来“先知”字义理解并定义为“指那些受命来宣告一种讯息的人”<sup>[1](P5)</sup>。尽管罗理认为中国圣贤缺乏像希伯来先知听见上帝呼召去从事他们的任务那种可纪念的经验的记载,但他们并不缺乏天降大任在他们身上的自觉。因此,“我并不想怀疑中国圣贤是为上帝所立,虽然他们经验的方式,无疑的是和希伯来先知十分不同,”<sup>[1](P5)</sup>“如果我们把中国的圣贤视为在某种意义上是上帝喉舌的话,那么他们便属于先知训言这个定义范围以内了。”<sup>[1](P5-6)</sup>

显然,罗理试图在“上帝的喉舌”“上帝的代言人”及“奉召”这一宗教经验层面上确立起先知的定义及某种共同的比较尺度。他意识到了“希伯来人物与中国人物的比较,不能为希伯来字源学问题所左右”<sup>[1](P5)</sup>,也意识到了“在两者中取其一作标准来比较,是比较工作中较易犯的错误。”<sup>[1](P2)</sup>但他同时认为,尽力客观公正地比较二者的异同是可能的<sup>[1](P23)</sup>。

### (二) 罗理对古代以色列先知之言与中国古圣贤之言异同的比较

罗理认为,古代以色列先知与中国古圣贤分别属于不同的社会,各有不同的传统。但二者都同样自觉有受命于上帝或天去对他们的社会说一种重要的话的责任。他们的话的主要部分,是对当时人们所想实施的政策以及社会道德境况提出警诫。

希伯来先知与中国古圣贤都有门徒记录其言论,他们的言论教训都是出自他们自己的时代,又都不是完全属于他们自己的时代。他们是超时间性的,因为其中流贯着可以在其他时代再三应用的基本原则。它们是一种神圣的教训,这些人都是上帝的代言人。中国古圣贤代天宣化的道德热诚可与希伯来先知相媲美。就他们自觉“自己是被举出来从事其工作,和知道自己是那位不可见者的代言人”而论,他们可公正地被视为先知人物而与以色列先知相并列比较<sup>[1](P23)</sup>。

孔子与孟子的施教方法与形式,与希伯来先知们所用的方法虽属对立,但在精神实质上却较为接近,他们都想对社会的弊端进行诊治,他们都承认政治上的智慧,有一个比政策更深的源头,并用大无畏的勇气来宣告他们的原则。孔子追溯国家内部腐化的原因在于精神的腐化而试图校正人心。孟子对于善良政府的原则的注重,时常用一种足以与希伯来先知相媲美的勇敢来表示。孔子和孟子都确信政府

应该是为人民的幸福而存在<sup>[3]</sup>(P37-39)。

孔子并不像早期的希伯来先知一样鼓吹革命,但他承认在某种情形下革命是对的<sup>[3]</sup>(P43)。虽然在孔子身上,找不到在以色列先知身上所能找到的那种为贫苦及无助的人斗争的热情,但我们必须承认:他有一种真正先知式的教训,且有一种根绝当时重要的社会罪恶的深厚愿望<sup>[3]</sup>(P58)。在为贫苦及无助的人斗争的热情方面,墨子与希伯来先知们更为接近<sup>[3]</sup>(P62)。

但是,罗理同时保留了基督宗教包容主义立场的局限性,而去抬高古代以色列先知的宗教经验类型,贬低儒家圣贤的经验。罗理指出:中国圣贤单就他们对于崇拜的观念而论,应排在公元前第八世纪及第七世纪的以色列诸先知之下。我们不能在中国任何一位圣贤的教训中,找出像以色列诸先知的教训中所找出的给予崇拜的深厚意义。我们特别在耶利米的经验中,找到这种内心与上帝交流的好例子。“正是在这点上这三位中国圣贤,都位在那些曾吸引我们的注意的希伯来各大先知之下……但即使这样说,也并非贬抑中国的先师们,因为他们所承袭的祖产,不及希伯来先知们所承袭的丰厚。”<sup>[3]</sup>(P137)

(三)对罗理沟通古代以色列与中国文化传统中先知因素研究的评价

中国学者罗簪云批评罗理由于不理解儒教宗教经验的表现形式的特殊性,而不能给儒教的宗教性予公正处理。罗簪云认为:“如单就中国圣贤而论,以孟子对崇拜的态度最为正确,也最近于以色列先知,而与耶利米最为接近;而中国后世的儒家,在崇拜方面,多半是走的孟子及《中庸》路线;今既抛开《中庸》,复不详细研究孟子,则对儒家之介绍,似不免失真。罗理漏引孟子一段论及崇拜的最重要的经文,这对孟子是不公道的。孟子《尽心·上篇》中指出:尽心知性即可知天,存心养性,就是事奉上帝。这不是很像先知耶利米的最高明的见解吗?”<sup>[3]</sup>(P112-113)

瑞士学者孔汉思(Hans Kung)则从三大宗教河系:圣经—先知型宗教传统、印度神秘型宗教传统、中国哲人型宗教传统的区分视角,批评罗理“不应当把其他型式的宗教仅仅看作是自己信仰的宗教的预兆或偏离,笃信基督教的教条主义者特别爱这么看问题”<sup>[4]</sup>。孔子所代表的第三种哲人型宗教是能够而且也必须和其他两个宗教加以区分——然而无需分尊卑前后<sup>[4]</sup>(P110-111)。

从希克的宗教多元论立场出发,笔者认为罗理

的贡献在于指出了古代以色列先知与中国圣贤之间的共通性——神言人。但罗理的局限在于对“神”的理解,他不能给把实体思考为“位格”的希伯来先知的“上帝”与把实体思考为“准位格”的中国圣贤的“天”以平等地位,因而不能正确地评价两种不同的文化系统。

### 三、狄百瑞对中国儒家式先知的界定

与罗理和韦伯的研究方法都不同,美国汉学家狄百瑞侧重将儒家的传统理解为一个在历史长河中不断经历传递、更新和再诠释过程的活的文明系统。因而他更侧重强调从儒家“道统”的传递和通过中国历史本身来理解中国式的“先知”。

狄百瑞首先批评了韦伯关于儒教无张力,儒教只是适应现实而不变革现实的片面看法。他指出:孔子留心“天”作为宇宙中至高无上的道德命令,并且在自己的良心内回答它,“获罪于天,无所祷也”。孟子则将服务于对其他人的、尤其是对君王的警告作为自己的责任。“孟子构想的重点可能是通过独立的封建士族制衡和真正的君子的管理,作为对统治者的财富和集权的制衡力量,来有效地发挥这种独立的先知职能。”<sup>[5]</sup>(P17)儒家传统与犹太世界那种较具神学色彩的传统,其背景当然有明显的差别。在犹太世界中,先知说“神的道高过人的道”,神以恐怖的结局来要求人服从,并以此来审判人的行为。然而这种差异不应该使我们看不到儒家道德观中的内在取向性;也并不应该使我们看不见“天”是如何影响人的良心的,使人在理想层次与实际境遇之间保持一种动态的紧张关系,即张力。而这一点是韦伯派学者对儒家思想的分析所未及详加讨论的<sup>[6]</sup>(P7)。狄百瑞指出,任何一个文化传统内部都有自由的改革的方面和保守的维持的方面,二者的互动促使了传统的不断更新和延续。就孔子努力保存传统文化的精华,并肯定人类经验的永恒价值这一层面而言,他是一个保守主义者;但是,因为孔子认为过去的理想和典范可作为批判当代制度的基础,也足以提醒人所秉承于天的伟大天赋,所以孔子同时也是一个自由主义者。在此所谓“自由主义者”一词可以是“改革者”的意思——敢于与现存的否定人有实现其合理要求的不公正社会相抗衡的“改革者”<sup>[6]</sup>(P9-10)。后世儒家也不断听到这种改革者的声音。这种诉诸于“天”的至上道德权威、抗衡地上君权的儒家改革主义/自由主义传统,被狄百瑞定义为儒教中的先知声音。

欲理解上述狄百瑞关于中国式儒教类型先知的本质,还需要在与古代以色列先知的对比中,方能凸显出来。

首先,从上帝与先知或天与君子的层面讲,狄百瑞指出,儒教中的天本身并不像旧约中的上帝那样说话,也不会亲自指导“先知”的行动,在那种层面上称儒家的君子为先知将是一种误解。但是,假如天不以耶和華对旧约中的先知们的那种方式言说,“天命”就命而言,仍然含有口头命令人类代理者去实施的特征,并且坚持了一个证明个人声称代天宣化的权威的合理性。因此,“天言人”君子就拥有了天所赋予的维护天命所规定的道德秩序的个人使命。君子遵守表达在个人心灵中的至高无上的天的指令,并且站在天谴责违背“道”的行为上,替天说话,抗衡统治者。那么,在儒教君子的先知角色和闪族世界的先知角色之间就给出了某种相像:即,个人对作为超越价值的道的洞见;作为本身不言的天的见证的君子富有灵感的话语;君子的确有被天所委任的使命感,并对统治者发出的警告,以免他们不遵守天命而招致毁灭<sup>[5]</sup>(P9)。

其次,从先知与君王或君子与帝王的关系层面看,儒教中作为对统治者制衡的先知职能大多采用规劝、劝谏的形式,而不同于古代以色列先知的审判形式。

第三,就儒教君子维持社会共同生活最高价值标准、承继道统的一面,他们可称之为“中心伦理先知”;就他们“直觉”天命所代表的最高价值标准来更新道统、抗衡君王的一面而言,他们又类似于古代以色列“审判先知”的性质。“他们在道德上是传统主义者,但他们在政治上则是改革主义者的人。”<sup>[6]</sup>(P95)因此儒教式的先知既要担负“为生民立命”制衡君王的政治职能,又要承担“为往圣续绝学”的传递和更新道统的文化使命。狄百瑞举出王阳明、黄宗羲、吕留良、方东树、康有为等作为这种儒教式先知的典型。

总之,狄百瑞所理解的儒教式的先知传统就是由孔孟开创的,在宋以后的“新儒家思想”中加以发扬光大的儒家改革主义、自由主义传统;它往往表现为文化上捍卫并更新道统,政治上批评弊政。

#### 四、古典诗歌中的文学批判传统应该补充进儒家先知之言的范围内

狄百瑞纠正了韦伯关于儒教传统中无张力也无先知的说法。他将凭借天之道统抗衡君王的儒教文

化英雄和谏臣定义为先知。他也将先知之言的性质诠释为“是关于人类事件进程和公然藐视天所裁定的道德秩序所导致的可怕后果有关的真理的直觉与灵感的话语。”<sup>[5]</sup>(P11)这都是狄百瑞的研究超越韦伯的优胜处。

但是,笔者的疑问是:狄百瑞倾向于将倡导社会批评并再新道统的儒家自由主义传统界定为儒教中的先知声音,这是否能够涵盖整个中国古代文化传统中的先知因素?中国的先知传统是否只能在封建社会长期占统治地位的官方意识形态的儒家传统中去寻找?张力是否仅仅意味着儒教君子文化上的“代天宣化”和政治上的“犯颜直谏”?是什么原因使我们中国的先知与先知传统非要限定在“正统”“正典”“正史”所认可的儒家传统内而不能越雷池一步?从而将先知的声音仅限于学校和朝廷,而不能远达于田野和民间?甚至仅仅将先知之言限制在经学大儒的“经”论上,而不包括“史”和“诗”?韦伯曾将洪秀全视作一个受西方基督教影响的反抗儒教行政与伦理的“先知”,为什么中国自身传统中产生的反抗儒教行政与伦理的民间宗教领袖不可以视作“中国式的伦理先知”?正如一些学者已经指出的:在中国民间宗教里,就有伦理型的使命先知或道德先知的出现,例如白莲教的宣示,就包含了来自各教派的弥勒佛的道德诫命,很明显的是属于使命的或伦理的先知范畴内<sup>[7]</sup>。狄百瑞本人也有所质疑:“问题在于变革的力量,能不能仅仅理解为由先知提出并由传统的(知识)精英所承担的理想,或者说是神圣与世俗之间的张力,而不去考虑先知怎样历史地与‘民’或‘公众’发生关联?”<sup>[5]</sup>(P88)

圣经旧约社会学方法论研究的倡导者戈特沃曾经提出古代以色列民出现于迦南地的“社会革命模式”<sup>[8]</sup>(P359),并提出:“基本上,先知并没有从一个宗教教义,神秘体验或灵性的抽象立场去评价社会,而是站在一个(原始)共产主义者的生产方式和价值立场上(去评定社会)。这在士师时期以及整个巴勒斯坦农村集体中表现得很明显。后来以色列历史的所有发展都使这种(原始)共产主义的生活方式濒临绝境,因而受到先知的严厉审判。先知神学和伦理是一个严厉的共产主义者的伦理,通过上帝要求与人的宗教形式表达出来。”<sup>[8]</sup>(P356)“以色列先知和耶稣本人都维护被忽视和践踏了的(原始)共产主义的观念和实践。”<sup>[8]</sup>(P363)如果从上述戈特沃对以色列先知传统的“社会革命”和“原始共产主义者”的诠释思路看问题,无论是罗理从先知与上帝关系的宗教经验

层面出发、还是狄百瑞从儒家道统的传递及先知制衡君王权力的政治层面出发,对中国先知现象所作的观察,都不可能完全反映中国古代文化传统中先知现象的复杂性。因为,如果从戈特沃关于先知性质的理解和分析出发,中国古代文化传统中的先知话语或因素,还应该包括经济分配结构上为最底层的民众呼吁维持最基本生存保障所需的财产权的批判话语。质言之,如果真如狄百瑞所言存在儒家先知传统的话,那么,它不仅包括经学大儒在朝廷上、在哲学著作中的“代天宣化”的充满道德灵感的话语;还应该包括在草野民间为底层百姓最基本的生存权而呼吁的“惟歌生民病”的诗歌文学传统及《诗经》中的批判现实主义传统的继承。

总之,如果说中国儒家有狄百瑞所说的先知传统、有先知声音的话,那么不应该仅仅包括狄百瑞所说的春秋战国时代的孔子和孟子,宋元明清的新儒家王阳明、黄宗羲、吕留良、方东树、康有为、真德秀、许衡、刘因、吴澄、吴舆弼、陈献章、何心隐等经学家、经学大儒的“代天宣化”的充满灵感的道德话语,还应包括继承了《诗经》文学批判传统的唐代杜甫、白居易、张籍、元结、王建等文学家及后世所代表的反映民间疮痍、为社会最底层民众呼吁基本生存权的“受苦者”的哀歌,这种对经济政治上的压榨者的审判声音,代表“受苦者”的诗歌文学批判传统,也应该补充进狄百瑞所说的中国儒家先知之言的范围内。因为,以色列的先知不仅用散文布道,也用诗歌式的神谕宣布审判;因为,儒家的“正典”不仅包括“子曰”,也包括“诗云”。质言之,存在这样一个上述先前

学者从跨文化比较视角研究儒家先知之言所忽略了的区域,即儒家诗圣杜甫为代表的反映受苦者的哀歌的诗歌文学中的先知传统,它不同于哲学经学中的先知传统,应该补充进狄百瑞所说的儒家先知传统中。这就是笔者本文最终想要表达和辩论的核心议题。通过对这个诗歌文学传统中以杜甫为代表的受苦者的哀歌传统的补充,可以扩大并改进狄百瑞关于儒家式先知之言的性质与范围<sup>[9]</sup>。

#### 参考文献:

- [1] Weber M. The Religion of China: Confucianism and Taoism [M]. Glencoe, Illinois: Free Press, 1951.46-60.
- [2] Weber M. The Sociology of Religion[M]. Boston: Beacon Press, 1963.
- [3] 罗理. 中国及以色列古先知的训言与宗教 [M]. 胡警云译. 香港:基督教文艺出版社,1968.
- [4] Kung Hans and Ching Julia. Christianity and Chinese Religions[M]. New York: Doubleday, 1989: "Introduction", xvi.
- [5] de Bary W. T. The Trouble with Confucianism[M]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.233-296.
- [6] 狄百瑞(Wm. Theodore de Bary). 中国的自由传统[M]. 李弘祺译. 香港:香港中文大学出版社,1983.
- [7] Yang C. K Religion in Chinese Society [M]. California: Berkeley, University of California Press, 1961: Chapter 9.
- [8] Gottwald Norman K. The Hebrew Bible: a socio-literary introduction[M]. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- [9] 姜宗强.《阿摩司书》与杜甫诗篇中“受苦者”主题[A].陈会亮. 圣经与中外文学名著[Z].北京:宗教文化出版社,2009.26-78.

【责任编辑:来小乔】

## The Element of Prophets in Ancient China: a Cross-cultural Perspective

JIANG Zong-qiang

(Department of Philosophy, Northwest Normal University, Lanzhou, Gansu 730070)

**Abstract:** Were there any prophetic voices or an element of the prophets within Chinese traditional culture? Max Weber said no. The Old Testament specialist H. H. Rowley suggested that Confucius, Mencius and Mo-tzŭ sound like prophets. W. T. de Bary the American sinologist suggested that a prophetic tradition exists in the liberal Confucianism of the *Jingxue* (经学). In fact, the voices calling for basic sustenance for the poorest strata of society should be included as part of the ancient Chinese prophetic tradition. In other words, the critical poetic tradition in ancient China should be added to China's ancient prophetic tradition.

**Key words:** Prophetic voices; Cross-culture; Elements of Prophets within the Ancient Chinese Traditions.