

專題對話

現象學和新人文主義

——關於人性與神聖的對話

■ 高健龍

北京農學院

□ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：兩位學者從宗教現象學的課題開始，討論了包括古代神話等現象，並且就所謂的新人文主義進行了對話，共同認為，由伊里亞德提出的新人文主義，實際上包含了對人類未來的一種關懷。兩位學者從中西方文化比較的角度，理解和體味新人文主義，並探究其有哪些對我們今天這個社會和未來的建設性思想。新人文主義在某種意義上可以說是新的人性主義，開拓一種未來的可能性，通過與神聖的交流來超越，展開了一個更大的歷史視野。

關鍵詞：宗教現象學，新人文主義，神聖，傳統文化

新人文主義與宗教現象學

□：很高興同北京農學院高健龍副教授進行對話。你多年研究宗教現象學，包括古代神話等理論，現在碰到一個理論模式，就是所謂新人文主義，基本上是由伊里亞德（Mircea Eliade）提出的。他原本是宗教學的教授，但他的宗教學是帶有很深的哲學意味，特別是他提到宗教的特性，是與人生息息相關，由人參與在其中，不能只從外面看，而是要生活在裏面，瞭解究竟是什麼，而且人在參與過程中是要經過種種活動，包括神聖的宗教儀式，從中體味超越與神聖。他是完全從一種新的觀

點，批判十九世紀以來的宗教進化論，只從外面看宗教，將之化約為巫術、圖騰或原始人的恐懼之類等，這都是很過時的說法，從一種比較原始和野蠻的過程慢慢發展出宗教的進化的說法。這種說法實在是不能建立的，好像詹姆斯·弗雷澤（James Frazer），人們批評之為「安樂椅上的人類學家」，完全是沒有去實地作人類學的考察，而只是坐在椅子上空想和看書。伊里亞德很重要是繼承了宗教現象學，認為宗教應該是一種體會，特別是魯道夫·奧托（Rudolf Otto）提出神聖的理念出來之後，人在神聖之中遇到一種宏大奧秘的「他者」，這種宗教關鍵是「體驗」，伊里亞德也是從人參與宗教裏面，體會神聖，也有一個永恆的回轉，等等理論。後來也通過這種理論去理解人，認為人是自主、自由、創造性及追求奧秘的。通過這種人的本性而提出新人文主義，在這方面很想知道你是如何思考的？

■：在某種意義上，二十世紀可以說是宗教現象學的世紀。中國在這方面無論是引介還是研究起步都比較晚，這些年一些學者經不懈的努力取得了一定的成就，但還遠遠不夠。

我們目前的宗教學研究，神哲學、社會學研究較為強盛，其它分支相對薄弱。原因之一是宗教現象學的資料太龐雜，不

從中西方文化比較的角度，理解和體味新人文主義，新人文主義在某種意義上可以說是新的人性主義，開拓一種未來的可能性，通過與神聖的交流來超越，展開了一個更大的歷史視野。

中國人如果真正要明白儒家文化，就必須去瞭解一個和它對等的文化，否則你是看不清這個文化的。相反，如果你要瞭解基督教文化，作為一個中國人，就必須通過瞭解儒家文化，才能看出基督教文化的特點。

質的「圓滿呈現」。他用此去取代了進化論的觀點。至此，過去進化論和化約主義對宗教的解釋，正式在學界完結。面對這些，宗教現象學在二十世紀興起實在是非常重要的過程。

從文化比較建寬大視野

■：我想，中國人如果真正要明白儒家文化，就必須去瞭解一個和它對等的文化，否則你是看不清這個文化的。相反，如果你要瞭解基督教文化，作為一個中國人，就必須通過瞭解儒家文化，才能看出基督教文化的特點。所以我認為在研究宗教中，如果要搞清另一種宗教，就需要有一種橫向的比較觀，一定要有一個幅度，一個寬度，一個大的視野，才能深刻感受到自己文化的獨特之處，然後才能知道自己文化前進的方向。

現在的新儒家就成了一個儒家原教旨主義了，他們提出「中國再儒化」的說法（大約是二零零六年出的書）。提出兩個凡是，凡是西方的價值觀念和制度絕對不接受，凡是中國儒家提倡的都是好的。現在這本書很轟動了。以前港台新儒家搞心性學，現在乾脆搞政治儒家了，甚至有提出要建立儒教的政治。基本上我認為他們還是沒有充分瞭解基督教的實質，從而也不可能真正理解儒家的精神。我認為有一句話很重要，如果你知道自己在做什麼，做得有沒有意義，就一定要知道別人在做什麼，如果你不知道別人在想什麼或做什麼，你也就不知道自己在做什麼。這一點我覺得有些向宗教現象學逐漸靠攏，我們一定要有一個更加寬泛的宗教現象學的視野，有直觀其本質的方法。

新儒學的兩個維度

□：原教旨主義是一種封閉的視野，而儒家應該是一種開放的思維，孔孟到宋明理學，都具廣大心胸與文化包容性，到新儒家的唐君毅，其人生九重境界的系

好翻譯，涉及到多語言、多種族、多民族的神話與宗教的文獻資料，比如伊里亞德的三卷本《宗教思想史》，涉及到眾多民族地區的資料，沒有高深造詣的專業學者是翻不了的。我之所以進入宗教現象學的研究，並不是因為宗教現象學本身的理論吸引我，而是因為伊里亞德提出的新人文主義。因為新人文主義畢竟是對人類未來的一種關懷，所以我想看看這新人文主義究竟在說什麼？於是我從耶儒比較研究轉向對伊里亞德宗教現象學的研究，仔細理解體味他的新人文主義，探究其是否對我們今天這個社會和未來有一種建設性的見解。我之前研究是儒家和基督教的比較，宗教現象學也是一個大的橫向的比較研究。我想從伊里亞德宗教現象學入手，看看新人文主義是否真的是人類應該更新和具備的一種觀念。

懸擱偏見走出化約主義

□：宗教現象學基本是一種二十世紀關鍵的新的宗教理論，就是只從宗教本身來看宗教，不把宗教化約為外在的其它東西。例如說宗教是科學的前階段，或是原始人的夢幻，或能化約成其他東西如巫術、圖騰、心理恐懼等等，卻是正視古代宗教的心靈的境界。所以Evan Pitcher曾經寫過一本書，叫Theories of Primitive Religion，認為單從社會學和心理學解釋宗教都不適當，應該從信仰本身和它的內在意義去理解，而且由於過去把它化解從社會學和心理學的角度來看，包括佛洛德的那些觀點，實在是把那些原始的文化看成是一種虛假的心理投射，實際上這些幅射了人們在宗教裏面的真實體驗。著名的C. J. Bleeker，一九六三年出版The Sacred Bridge一書，指出現象學的態度，是「懸擱」了偏見，不以先存偏見去視宗教為假或真，而是觀察信仰者的真誠體驗，從所呈現的現象，去掌握宗教之「道」（Logos），即其意義結構，並探討信仰本

統，將古今中外哲學和文化放在不同境界中來瞭解，最高境界是儒家、佛家及基督教，是完全開放的思維。同期的牟宗三，從康得的知識論建構知識心，但西方哲學以人不具智的直覺，不能見物自身，只有中國哲學中人具智的直覺，人是有限而可無限，無限心即可見宇宙真相。其思想以為西哲中以康得為最高，但中國儒道佛又高於康得，故中國哲學最高。他對西方哲學當代發展（如現象學、結構主義與後現代哲學）並未真正去瞭解，就變成是獨斷而簡化的封閉系統。

唐牟異同就代表了新儒家的兩個維度，開放的系統是儒家真精神，視野寬大，廣納百川，與世界不同文明與哲理走向互動共贏，符合新時代精神。封閉性思維就容易變成文化鎖國主義，自以為天下第一，要維繫自身優越，就要用政治權力，變成政治儒家，是跟儒家最偉大的思想相違背的，而且不跟別人比較以增強自己思維的內涵，實在是固步自封，不可能把中國文化帶到一個更好的地方。

我們很需要的一點就是「創造性的轉化」，林毓生當年提到儒家要有新的創造，然後有新的轉化，成為可以面對一個現代或後現代社會的儒學，而不是一個封閉的意識形態。我想，你從博士論文就開始研究這個課題，然後要從裏面找出一個普遍的共同點的根基，從現象學上可以找到一些人的共同點。伊里亞德最大的貢獻就是找到人類不同的思維形式，通過古代神話與宗教，不是先定了一套社會或心理學的觀念把宗教放進去，而是從宗教裏面去發現人有什麼。

從現象學詮釋宗教共同本質

■：我想最早是從海德格爾和胡塞爾入手，因為海德格爾的存在主義也是現象學的一個分支，瞭解現象學運動究竟在說什麼，因為這畢竟涉及到現象學的來源和方法論問題。在考察海德格爾和胡塞爾

的現象學之後，知道他們究竟用的什麼方法，然後通過這種方法再去看宗教現象學如何去謀求它的目標。宗教現象學究竟借用了胡塞爾現象學多少，是否真的領會了胡塞爾現象學的精髓，這是非常值得商榷的。很多宗教現象學家未必對胡塞爾的現象學有很好的理解，只是把其大的框架、理論和方法的旨趣用在宗教學上，例如懸擱、不加定義、本質直觀，反對主觀陳述、進化論和各種化約主義等，重新去體會和詮釋，謀求宗教現象學的共同本質。從伊里亞德那裏可以看出，宗教現象學家強調從奧托神聖經驗而來的神聖的時間、神聖的空間、神聖的鏈條以及神顯的象徵、體驗和歷史。

宗教現象學還有一個極重要的方面就是深切關懷人類的未來。宗教現象學者中好多學是文學家，感覺文學與現象學天然親和，因為二者不把現象化約或歸約成死板理論，而是活靈活現地保存，像小說或故事似的敘事風格，而文學所考慮的就是處境化的人性整體呈現。好的文學作品，無論創作風格如何總隱含著對人類命運的關切，隱含著一種理想型，就像諾貝爾文學獎更青睞那些具有理想主義色彩的作品。伊里亞德本人也是很有成就的作家，他的作品曾獲得諾貝爾文學獎提名。他的小說《致沒有青春的青春》、《禁林》是具有世界影響的，還翻拍成電影。那些具有文學性的宗教現象學家更願意保存那種純粹的有血有肉的體驗式的宗教，而這種保存勢必要對抗各種化約主義和歷史主義，這其實表明對人類未來的關切。

重建儒學與基督教

□：我一開始對現象學有興趣，主要是因為本來我是要用來重建儒家學說，因為我認為儒家最偉大的地方在它的體驗方面，尤其是良心、良知、仁義等等，當你不能用權威說明儒家的時候，就要用一種方法論把儒家體驗講出來。現象學最大特

伊里亞德最大的貢獻就是找到人類不同的思維形式，通過古代神話與宗教，不是先定了一套社會或心理學的觀念把宗教放進去，而是從宗教裏面去發現人有什麼。

意向性的終極支點絕對不是時間性的存在，一定是超越時空的，一個超越時空的存在，只有這樣的存在才能讓我們有穩定感，否則人就會亂套的，就像喝多了酒看見什麼都是天暈地轉的。

這個觀點我們不僅可以從個體經驗來解釋，還可以從歷史中證明，我想我們中國人是深有體會的。那麼，這個意向的最根本的指向是什麼呢？就是永恆的神聖存在。在伊里亞德看來，神聖存在就是意識的結構，精神意向最穩定的就是神聖的那個永恆的、終極的支點。如果我們精神意向的就是錢，而錢是不會帶來穩定感的，同理，如果是權，如果是女色，也不會帶來穩定感的，相反佔有越多越不安。意向性的終極支點絕對不是時間性的存在，一定是超越時空的，一個超越時空的存在，只有這樣的存在才能讓我們有穩定感，否則人就會亂套的，就像喝多了酒看見什麼都是天暈地轉的。

困惑在無意向性的終極支點

□：現在我們許多人實際上在精神上是沒有什麼對終極與超越的意向性。

■：對，所以我們感到很焦慮，很困惑。我們天天忙忙碌碌、絞盡腦汁、疲於奔命，卻不知所終，不知道究竟是為了什麼。

□：我們現在的文化還沒有建立起一個大的方向或大的目的。國家與文化建設的大目的，一般人是太參與的，只是想自己獲取錢、權與色，只關注到物質層面的部分，這也都是表面的，雖也是一種意向，但不是我們討論的終極的意向性，或者終極的關懷。宗教一般都是啟示人去有一種終極的最後的追求，讓人生有一個從根本上的穩定性。這也可以說是一種本體上的善和安全感。

■：很清楚，我們的各種世俗慾望是不會帶來穩定感的。我們暫且不講宗教的救贖意義，不講懺悔意識，我們僅僅講宗教帶來的穩定感，這一點是能得到證實的。所以，伊里亞德基於這一最基本的道理認為，宗教能給你一種穩定感，而這種穩定感就是那個神聖的支點，伊里亞德稱作神聖的鉅鏈。

點是能懸擱，懸擱起一些沒關係的解釋，外來的解釋，就可以慢慢在本質上意識體驗，一種人性即人的共同性把它發現出來。我們可以說儒家的感情本身也是一個現象，心靈的現象打開之後，把它的本質呈現，那才可以重建儒家。至於儒家之外，例如基督教，其實也是一樣，一個人進入宗教關鍵還是要先體驗的，不是因為一套理論或儀式等表面的東西。沒有體驗只是跟從一種文化而已。宗教的深度就在於它的體驗，基督徒如果沒有體會上帝，那就只是拜某種東西以滿足人的慾望，而不是深層的對神聖的體會。伊里亞德最重大的貢獻就是在這方面顯出了人性本質上的一種東西。

伊里亞德以神聖是人的意識結構

■：我想應該有幾個方面。首先，伊里亞德對宗教概念本身的看法。伊里亞德認為宗教是神聖如何顯現的歷史，或者說是神聖的自我顯現史，不是個人主觀的判斷。只不過這個「神顯」，你我是否能看到，是否能經驗到，是否能詮釋其象徵意義，這才是問題。從現象學來講，伊里亞德認為宗教本身是人的意識結構的一部分，他不同意任何解釋說宗教是一個社會發展的文化產物，或者說宗教是一個歷史的產物，或者說宗教是某一個族群自我認同的社會功能性的存在。人為什麼有這個意識結構呢，這就來自胡塞爾的意向性理論。任何人的意識都是有意向性的，包括睡覺時做夢，如果人的意識沒有意向性，那麼整個人就像喝醉了一樣意識模糊，換句話說是沒有穩定感的。我們之所以住在地球上，有相當的穩定感，重要的一點是意識具有意向性，比如正常狀態下看到某物時，我們的意識不會散，就穩定住了。伊里亞德認為，整個人的精神世界是一定有意向性的，如果沒有意向性的存在，人的精神世界是渙散的。

□：對，關鍵就在於意向性這個觀念。因為從現象學來說，人的心靈就是意向性(Intentionality)，人看見什麼都會感受什麼，例如看見燈就會感受燈在那裏。人生整體的意向，須看到某些終極永恆的價值，就會很穩定，生命就會很有意義。從現象學轉到宗教現象學，就是往這條路，而且現象學講到最後，不能不轉到宗教的神聖本體上去的。

■：是的，目前現象學發揚廣大的，就是在宗教現象學上，當然還有各種現象學，如建築現象學等，但成績斐然的是在宗教研究上。

□：所以二十世紀的現象學已經過去了，胡塞爾是過去了，而海德格爾其實也過去了，海德格爾現象學也講人，但這個人不是明顯有人性的人，只是一個時間性及在世存在的人而已。但伊里亞德不一樣，他將現象學帶到人性的終極關懷，跟人類精神的根基本上是能夠接頭，他經歷了二十世紀種種災難，洞悉人類未來的需要。當前我們實在需要找回一種穩定性，宗教對中國之所以重要，就是它能夠帶來穩定感和安全性，因為社會僅僅只有物質性的東西或人的慾望，是很難統合起來的。如果一個人沒有什麼大的夢想(國家和民族的)，只是想當大老闆，那就很難建立新文化精神。但當前政府與學者無論如何進行勸導，人的精神都不會發揚起來，這就是缺少某種神聖的維度。跟西方清教徒不一樣的，中國在商業中的世俗精神太強。清教徒是明顯有宗教意向性，所以很有穩定感，他們很能賺錢，但賺錢是要用來為社會服務的，捐助給貧窮的人們，而且他們自己並不貪婪，商業後面有這種精神文化就會很成功。

現在很可惜的是，西方這種清教徒精神也慢慢減少了，同樣開始了世俗化過程。所謂西方後現代的精神，其實是沒有精神，而是充斥了自我中心主義，是一種狂歡的文化，也是尼采說的那種酒神文化，

在森林裏面狂歡跳舞。今日西方色情文化氾濫，不斷喜歡示威，跟員警發生衝突，從中有一種很過癮的感覺。這是一種沒有根的，沒有精神基礎的文化，非常沒有穩定性。西方面臨很大的危機，中國許多人也跟著西方世俗主義這條路走，現在最怕的還是西方世俗主義對中國的影響，而不是那種有精神的理性的哲學以及宗教上的仁愛，這些東西恰恰對社會發展是有好處的。如果西方原本的這些好的文化同中國配合，例如同中國高端文化的儒家文人道家文化進行配合，就會有一種轉化的文化更新。你一直研究伊里亞德的思想，但我想現在面對一個未來的問題，因為當年提出Theology of Hope，即希望神學實在是很重要的。德國神學家莫爾特曼提出這個時，基督教精神確實是一種希望，而且由於這一點也跟馬克思主義有一個接頭點，馬克思主義本來就是講未來希望的，指出一個方向和一條道路。

■：這裏的問題是，人是需要在精神方面有一個穩定的點，而這個點不是時空能給的，一定是要超越時空的，伊里亞德看到了神話的價值，他考察了許多民族的神話，一個部落建造的房屋，會發現早期的人類都是相通的，都要祈禱天，或者投一個標槍在地止，認為這是天賜的，是與宇宙中心相通的點，其實這就是為建造房子尋找一種穩定感，或者說，建立一種神聖意義，他們所有的行為都具有神聖的維度。現代人往往認為古人或原始人是野蠻的，愚昧的，但伊里亞德讓我們看到，古人是有神聖的維度，這是我們今天世俗人所不具備的，這種神聖維度可以讓他們信守某一種誠命。例如古代人的婚姻，在它們的視界中，其實是在重複天地陰陽結合造物的神話。在他們的意識裏，結婚就是復現一個神話的原型，或者說，再現一段神話敘事，還原就是新生。

□：就是說宇宙的某種最高精神落地在人類的婚姻中。

現在很可惜的是，西方這種清教徒精神也慢慢減少了，同樣開始了世俗化過程。所謂西方後現代的精神，其實是沒有精神，而是充斥了自我中心主義，是一種狂歡的文化，也是尼采說的那種酒神文化。

我們的語言和我們的吃穿住行，背後都是有權力在運作。其實伊里亞德的很大用心，就是希望遏制權力壓迫進入到人類歷史進程中去。他認為不同的權力運作，會導致不同的後果，但災難是相同的，他把這稱為「歷史的恐怖」。

亞德的很大用心，就是希望遏制權力壓迫進入到人類的歷史進程中去。伊里亞德生活的那個時代，一戰，二戰，還有羅馬尼亞混亂的意識和激進的民族主義，納粹主義的風行，他青年時期也曾迷失過，所以他認為不同的權力運作，會導致不同的後果，但災難是相同的，他把這稱為「歷史的恐怖」。他之所以呼喚新的人文主義，就是要消解歷史的恐怖，重新連結神聖的鉅鏈，個體生命不致耗散在歷史中。也因此，有人批評他是反歷史的。

關於新人文主義

□：以你的觀察，新人文主義是在怎麼樣的一個理念下展開的呢？

■：伊里亞德在他的宗教現象學中，考察了大量的神話傳說，比較了全世界不同的宗教，我感到伊里亞德就像一個「玩拼圖的孩子」，每一塊小圖他看不出畫的是什麼，當他依著現象學的原則和方法拼完最後一塊圖時，他看到了一副宏偉的藍圖，像藏寶圖一樣，標明了前進的方向，而我們每個人是在一塊小圖上，看不清世界，歷史亦看不清自己，當人拋開所有時空限制，把所有的圖拼起來之後，就會看到宇宙之整體性和未來，這是形象地講伊里亞德的新人文主義。如果人類拼不起來，就看不到神聖連接，看不到希望因而被歷史耗散掉。在伊里亞德看來，世俗生活時間、空間是同質的，人如果沒有神聖的維度，時間都是同質的，活一百歲也是同質的。

空間上，你從中國到美國，從美國到歐洲，空間隨意切換但都是同質的，沒有根本區別。既然都是同質的，你的生命就是在同質中流逝，不可能會有更新。要有更新，就必須是有異質，必須要跳出時空的同質性。神聖的進入，就具有異質性，人才能實現自我更新。

□：相比較，儒家就會有一個問題，太過講同質性，天人合一本身就是同質的，不是同他者來建立，而是你和我同為一

■：所以，婚姻對我們如果僅僅是一紙契約，就失去了神聖的一維，只具有世俗的屬性，它不再被認為是在重現最初天地的創造，只是一個民事的約定，而這個約定是可以隨意撕毀的，因為它不涉及一個更大的鏈條。

合乎人性的人的複歸

我們回過頭來再講馬克思的觀點。馬克思論證人類發展必然要從勞動異化、社會異化和精神異化中解放出來走向自由人的聯合體，這種共產主義，作為完成了的自然主義（等於人道主義），而作為完成了的人道主義（等於自然主義），它是人和自然界之間、人和人之間的矛盾的真正解決，是存在於本質、物件化和自我確證、自由和必然、個體和類之間的鬥爭的真正解決。馬克思在這裏指出，歷史的發展是「合乎人性的人的複歸」過程。

□：從伊里亞德來說，宗教性本身就是人性裏面的一種結構。

■：對，所以他認為所有人都是「宗教人」，這是人類學常數。

□：這就是說，人單靠物質建設，或者單就自己為完成某種理想的努力，還是無法達致人精神上的追求。人精神上的追求還要兼顧政治和社會發展中的因素，一旦割斷了人就會為所欲為，產生更大的問題，如果神聖能夠重建，人就不會為所欲為，不會有那麼多的社會亂象。

■：伊里亞德是這樣認為的，既然人的穩定點是一個超越時空的點，這也是人的一個希望，是人的內在意識結構的一部分。無論是人為地破壞這個結構，還是歷史進行解構，都會無形中將權力意志（福柯所講的權利意涵）帶進到我們的精神中，從而在生活歷史中氾濫，而無論是精神中的權力意志還是歷史過程中的權力壓迫是很難被剔除和消解的，人類要為此付出很大的代價。我們的語言和我們的吃穿住行，背後都是有權力在運作。其實伊里

體，同質性不斷擴大。本來儒家有些思想很好的，聖人萬物同為一體會是很高境界。但為什麼宋明理學講同質那麼精彩，然後現實上到明朝就那麼腐敗呢？官員個個讀儒家，但卻產生是最壞的官員，這就是缺乏了超越性。所以，我認為異質性實際上就是終極上的他者，有一個超越人類最高的價值參照，讓人可以自我反省。伊里亞德也講到在原始宗教裏面都隱藏著Sky God，也就是天神，中國自古也有天神的觀念。說文解字說是「天神引出萬物者也」，具有一個最後最高的真理觀，就可以帶有異質性。中國以前要變革，堯帝舜帝革命推翻暴君，如夏桀商紂等，都是出於上天旨意，天與天子不是本體同一的，如果天子跟宇宙本體是同質的話，就不能有聖人革命推翻他了。自從秦始皇自稱皇帝以後，天子就與皇天上帝同質，統治者就變成自我無限化。我一直認為儒家隱藏的一個危機就是自我無限化，如果它維持一個開放性，就可以避免自我無限化，不斷吸收新的東西。我的老師唐君毅他就能不斷吸收新的境界和不同的異質東西。另一位哲學家方東美系統也是這樣。有的新儒家哲學就比較獨斷，認為人是有限而可以無限，完全變成人跟上帝可以是同質，人就可以變成很狂傲。這是儒家太過同質性的危機，儒家只有不斷地創造更新，才能讓儒學重光於大地。

如果中國哲學只是一種同質性的文化，這個民族就會衰敗下去。為什麼現在提出一帶一路，就是因為只有開出去遇到異質的文化衝擊才能不斷更新。異質性問題很重要，而異質性有一個最後的異質性，這就是最後的神聖問題。

■：從原初來講，人的心靈結構不是完全同質，那麼，從人的心靈結構出發，看整個人類文化史，人類文化史也不能同質，這樣才能邏輯一致，不要以為同質就好，整個文化也需要異質的衝擊和改變，否則就無法更新。伊里亞德的思想具有諸多啟

發。

□：那麼，為什麼新人文主義還要用「人文主義」這個詞？

■：新人文主義英文是New humanism，在翻譯上有不同的說法，有的翻成新人道主義，各執一詞。我認為翻成新人文主義是恰當的。人文主義一說來自文藝復興，加一個「新」字，表明它不同于文藝復興以來以理性與主體意識為中心的人文主義路向，並對這一路向所達致的現代性持批判態度。伊里亞德強調歷史與未來兩極相通的拉伸，歷史能看多深，未來就能走多遠。現代性是有積極意義的，但它自身有不可解的問題，顯然是需要克服的，也就是說文藝復興以來的人文主義必須被超越，否則用伊里亞德的話說人類就會墮落。如何超越？伊里亞德認為，要回溯到歷史的起點，回溯到初民社會、神話時代，這是從歷史的反向的超越，超越了文藝復興，超越了柏拉圖。這種反向超越同時也是正向超越，它超越了文藝復興所能預見的未來，超越了現代性的整體視域，看到了人類未來的未來。在這個意義上說是新人文主義。伊里亞德認為，所謂創造就是回歸，回歸到原型進行時代思考。

□：回歸也包含一種永恆回歸的意思。

■：是，一個是回歸，是指文化從其脈絡中回到原初的神聖維度上，一個是復歸，他認為人類合理的生存應該是一個向神話原型不斷復歸的過程，每一次復歸是一次更新。

神話原型是表達創世

□：那麼，神話原型又具體是什麼呢？

■：神話原型在伊里亞德那裏主要指的是具有創世意義的神話。人每次復現這個神話原型，復歸這個神話原型，其實就是在創造這個世界。人生的意義在於創

如果中國哲學只是一種同質性的文化，這個民族就會衰敗下去。為什麼現在提出一帶一路，就是因為只有開出去遇到異質的文化衝擊才能不斷更新。異質性問題很重要，而異質性有一個最後的異質性，這就是最後的神聖問題。

現代社會分工越來越細，把人和人、人和物甚至自我分隔得過於疏離，這是現代性理性主義的邏輯，這種片面性需要校正，人類需要具備一種整體主義的觀念。

造。創造是藝術、是奇蹟、不可言說、是驚喜，而不是邏輯推演，某種規律的內在設定。就像伊里亞德講的，如果一個畫家預先說這幅畫要畫成確定的什麼，那麼他一定不是藝術家，而只是一個畫匠，藝術創作是精神的自由旅行，很多地方要去，只是暫時至此，他的藝術作品遠未完成。

□：我就想起，自己從小很喜歡畫畫，我小學畢業時畫一幅大海風浪，船上的人在駭浪中掙紮，又畫一幅表現戰爭中人類的恐懼，我想從創作中表達生命的困苦。老師叫我參加美術學會，想不到老師只叫我畫三隻橘子，按其技法去畫，沒有創意，我就失去了藝術興趣。藝術主要是通過創作把自己的感情表達出來，那時覺得世界很多衝突，人生有很多痛苦，戰爭中人的恐懼，風浪中船的掙紮，這就是我心靈裏面要創作的，但要我畫其它不想畫的東西，就會失去興趣。

■：我記得伊里亞德說過一句話，宗教就是人生的藝術。這和他是一個著名的文學家有關係。許多宗教現象學家都是文學家，他們理解宗教往往有藝術的維度，同我們僅僅從社會科學或哲學方面來理解不一樣。宗教現象學所談的藝術，不是我們談的形式化的音體美，而是人的沉入，靜默，要沉浸到那個世界中去，下一刻是什麼你並不知道，但你知道你在譜寫的東西，不是那種歷史主義的，機械論的，用理性能推算出來的東西，或者說是一種科技理性。

我認為正是那種科技理性告訴人們應該如何如何，把整個人性壓得越來越扁平化，心靈越來越服從大腦，很多情況下大腦在場而心靈不在場，人們按照社會給定的程式走，生活越來越程式化。但問題是人的生命畫卷並不像物理世界是可以預知的，不像天氣預報預報天氣那樣斷言未來一定會怎樣，否則人的生命就沒有意義了。我有一次給藝術系的學生上課，問他們藝術來源於什麼，學生回答說來源於

生活，我說這當然不錯，但還有什麼來源嗎？，他們就回答不上來了。我說藝術不僅來源於生活，藝術也可以來源於靈性，這種靈性不是靈感，是伊里亞德所說的參與創造的「精神」，這一概念在我們的語境中很難理解，跟學生也很難說清楚。對於那些偉大的藝術家，我們往往解釋為天賦、基因，這似乎很科學，但不是生命整全意義上的理解。生活產生了藝術但同時生活也吞噬了藝術。伊里亞德說「宗教就是藝術」是說由自我生命的內在體驗進入到他人的精神世界中進而進入到宇宙的整體精神中的參與展開的過程。

美善連結的體悟

□：就宗教來說，藝術除了美，還有真和善在裏面。在基督教方面，有時禱告就會感到自己來到上帝面前，在天堂的世界體會榮耀和美善，聖靈進入到人的心靈是很美的，那是一種神聖的美。既使像耶穌釘在十字架的痛苦，也是一種美感的體悟，我們人類所經歷的痛苦他都替我們承擔了，他的犧牲為我們帶來生命的淨化。這裏不僅僅是美，還有善，一種真理充實在裏面。

■：當我們發現一樣東西極美的時候，是你無法言說的，那麼這個時候就產生了善的連結，就會發現你和他，甚至動物和植物的生命都是一體的。這就是伊里亞德新人文主義強調的整體主義，這種整體感不僅是內在體驗，而且也是一種看待問題的視角和解決問題的方法論。現代社會分工越來越細，把人和人、人和物甚至自我分隔得過於疏離，這是現代性理性主義的邏輯，這種片面性需要校正，人類需要具備一種整體主義的觀念。

現代性把人破碎與分裂化

□：西方現代性把人破碎化與分裂化，使人進入到一個非常自我中心的狀態，特別是現在資本主義這個社會，給人

性帶來一種大的災害，同時給大自然帶來一種大的破壞，但我們如今只能靠這體制生存下去，這也是無可奈何的。現代西方產生重重問題，用什麼辦法包括民主都解決不了，西方現在也發現民主是無能的。

■：從伊里亞德的理論來講，人類不樹立整體主義的觀念，不具備我、你、他、我們、自然萬物相連接的意識，就很容易陷入自我中心主義中去。民主可以解決量化的利益分割，但由自我封閉、精神壁壘所導致的社會撕裂，價值觀統一性的塌陷，民主該如何解決？也許反而會強化問題的裂度。

回歸原本的純真

□：前英國首相托尼布萊爾寫過一篇《民主已死？》，當今西方體制已變成「萎靡的民主」，指出在當代民主的體制中，「擺好政治姿態比實幹解決問題更重要」，且這體制「產生了強大的利益集團，它們能阻攔我們進行實質的、必要的改革」。民主基本上已經變成無能，不能真正解決人類問題。其實西方民主已變成平面的世俗主義思想，這種平面政治理論無法真正最後解決問題。重建人類精神文冊，關鍵是神聖的重建，如果講永恆的回歸，一方面時間可以回到歷史上人類原初純真時代的感情。在亞當沒有吃禁果之前那種純真，但這個歷史時間是想像的，關鍵是在心靈裏面，所以另一方面又是心靈的回歸，回歸自己原本的純真。這是不同層次，從表面看好像是物質，慾望，科學，金錢，等等，每次回歸就是裏面一種更深層次的東西出來，到最後最高的層次就遇到了最高的神聖，人的生命就可以進入到神聖裏面。但我們面對文化困境需要尋找出路的話，以誰為依歸？是不同的宗教，還是一種共同的宗教，或者不同宗教結合成一種宗教，成為一種神聖，還是神聖超過所有宗教？如何界定和體會這個神聖？

■：伊里亞德也被問到過類似的問

題。他認為人在墮落，第一次是從神話墮落到宗教，第二次是從宗教墮落到世俗，伊里亞德比較了好多宗教，他認為基督教是最好的，這是非常明顯的，所以一些批評家認為他在暗自傳福音。伊里亞德之所以說宗教相對於神話是一種墮落，是指宗教將信仰絕對化之後，反而導致了某種分離和不可通約性，先前的神話原型被唯一神所取代，主動參與逐漸演變成教義的規訓而成為被動地服從，雖然不乏神聖性，但人和終極實在之間是需要信仰來彌合的，不像先前那樣渾然天成。伊里亞德提出回歸，不是在時間上回歸初民社會，而是回歸到本有的意識結構，世俗化是將這種意識結構徹底解構掉了，因而導致現代社會的危機。伊里亞德提出新人文主義就是對這個危機的回應與救治。這是伊里亞德的理論關切，至於如何實施那是實踐問題。如果說這個理論有些遙遠，那麼我們可以反過來關注問題的另一面，它更加切己和現實，那就是如何對抗「歷史的恐怖」。這個詞，現在的人聽起來有些駭人聽聞，但從上個世紀過來的人無不心有餘悸，今天我們不也正面臨著種種危機嗎。我們參與其中的歷史常常帶我們到危機四伏的險境，一不小心就成災難，個體極容易被消解掉，或者生命或者精神的沉淪。你也許會說正因為危機才顯出生命的價值。這當然很對，但你怎麼保證這個價值是正面的呢？伊里亞德青年時代曾參加過右翼組織「鐵衛軍」，試圖用狂飆突進的方式挽救羅馬尼亞的民族精神，結局是一場災難。這一段慘痛的經歷在其小說《群氓》、《禁林》中都有刻畫。如何理解歷史，怎樣在歷史中生存？這是一個極重要的思考。

常聽到說，「要順應時代潮流」，這種順應怎知不是伊里亞德所說的「自我的迷戀」。這看上去似乎有些悲觀，其實不然。伊里亞德經由負面的深刻反省來達到正面的長遠見地。伊里亞德的新人文主義

西方民主已變成平面的世俗主義思想，無法真正最後解決問題。重建人類精神文冊，關鍵是神聖的重建，如果講永恆的回歸，一方面時間可以回到歷史上人類原初純真時代的感情。另一方面又是心靈的回歸，回歸自己原本的純真。

現象學某種意義上可以反制歷史主義和權利操縱，讓人保持獨立的意識。現象學方法，用它可以指導做學問，也可以指導生活，作為生存的智慧，應引起我們足夠的重視。

對先入為主，要求懸擱成見，保持謹慎、清醒和質疑，讓人處在一種探索的狀態；現象學要求有開闊的視野，開放的心靈，盡可能地容納和包容，使現象自我顯現，對事物進行整體把握而不是只見樹木不見森林，拒絕獨斷和臆造；現象學提倡移情同感。參與和進入，這對人際間的理解和相處是非常有益的；現象學某種意義上可以反制歷史主義和權利操縱，讓人保持獨立的意識。現象學方法，用它可以指導做學問，也可以指導生活，作為生存的智慧，應引起我們足夠的重視。

□：這也就是說，在學問上首先要中立，而不是先有一個定見，包括對時政的看法，比如說我是電台的時事評論員，我評論某一時事，一定會先看不同的觀點，而不是先定死一個看法，多方比較才能找到一個比較合理的看法。大家都懂得看不同的方面，這世界也就多些和平了。比如說我遇到伊斯蘭教徒，我要先去學習理解他，而不是先去否定他，進去聆聽以後才能發現哪些是錯誤的。

聆聽真理之道

聆聽實在也是一種修養旨趣，天主教有個神學家叫卡爾·拉納(Karl Rahner)就提到hearer of the word，word就是道，上帝的道，即人要聆聽真理之道，宗教或者哲學可以用hearer(聆聽)作為一種起點，才能避免陷入成心偏見的迷執。很有趣的是，中國聖人的聖字，就是一個耳朵加一個口，就是聆聽上天的講話，聖者聽也，聆聽就是把所有偏見都放下去聽一聽宇宙的說話，那時候人一定要回到純真的心靈才能跟宇宙溝通和互動。這裏馬上就進到一種靈修的經驗，在我的一生常常學習的是聆聽，才能每一步都走得對，道路亨通的原因，實在並不是我的學問好而能預測未來，卻是在不同時刻聆聽上帝，在神聖處得到啟發。這有神秘性，但不是神秘主義，是一種奧秘的體會。

就是為人類的未來探索道路，正如尼采所說，在自己身上克服整個歷史。在伊里亞德看來，人類只有係住神聖的鉅鏈，確立整體主義的觀念，才不會在歷史之河中泥沙俱下。在現實中，伊里亞德承認基督教仍然發揮著重大的救贖作用。

破迷執，把成心懸擱

□：今日世界的亂惑，在人人陷入一種迷執之中，要破迷執就須一種修養，莊子的思想核心是要破人的成心。現象學的方法是一種懸擱，這種懸擱是一種很大的智慧，不以自己的偏見來看世界，把所有既定的理論都懸擱起來，不用去理它，或者用括號括起來。若將這方法學化為人生修養，就是將偏見懸擱起來，去了偏見就去了迷執。莊子提到人的成心，即成見之心，從老子到莊子對這個問題有個斷症，就是有人有太多的成見，我有我的成心和成見，你有你的成心和成見，那麼，以其所是去非對方的所是(以自己認為對的去否定他人認為對的)，各種是非不斷，這個世界永遠都在混亂之中。唐君毅曾舉過一個例子，有一盤水是很渾濁的，我想不如我來救這盤水把它弄清了，用手把它搞清，別人也想用手把它搞清，但我說只有我才行，就像美國常自命要救這個世界，結果把世界搞得更亂，要把自己的理想傳到全世界，結果世界更可怕。從亞歷山大大帝開始，也想把自己的理想傳到全世界，結果征戰不息天下大亂。解決的方法是大家把手拿開，水就自然清了。懸擱作為西方的一種發明，雖然不是方法論，但實在也是一種方法，是西方比較流行的一套做法，中國相對來講就是修養功夫，把自己的成心去掉，「無」和「無為」就是這個意思。

■：佛教講空，道家講心齋坐忘，儒家提倡虛一而靜，這些都與現象學的旨趣相關聯。我認為，現象學不僅是一種研究方法，更應成為一種生活態度。現象學反

新人文主義超越了人文主義，展開了一個更大的歷史視野，會讓你對人性和歷史看得更透，這點非常重要，人真正有了異質的時空的經驗之後，再重新看人類歷史時，就會發現看得更深更透，有了一種超越的理解。

■：伊里亞德在形象的文學創作和理性的學術研究之間來回轉換，穿越於遠古不同地域的神話中，時而美好時而血腥。有人問他，他是如何做到的，會不會對他的精神有影響。實際上，這樣問的人是有成見的。伊里亞德只是在靜靜的聆聽各種聲音，聆聽各種發聲者在聆聽什麼，然後有信心將它們寫出來。現象學家看到盡可能全的現象之後才敢說話，很多人一生埋頭於浩繁的文獻中，這樣不會膚淺和狂妄，否則就會為學日益、為道日損。

為學日益、為道日損

□：這個對，為學日益為道日損，其實我們作為學者不但要通過「學」增加學問，也要學會「沒有學問」的定見，沒有一種偏見，才能對道有一定的領悟。耶穌說如何進入到上帝的國，只有虛心的人才有福，先要知道自己不屬靈，才有機會得知真理而進入天國。信心實際上是一種開放性的聆聽，人當然會追求美善，但一般人不是聆聽型的，只有聖人才是聆聽型的。最近在參與馬丁路德同儒學的對話中，我提到信和仁的比較，仁是一種由人心流出的對他人的關愛，而信則是向終極的開放，就是對未來是有信心的，有盼望的。新人文主義在某種意義上也可以說是新的人性主義，開拓一種未來的可能性，才有新的意味，永遠通過與神聖的交流來超越自己，而且不把上帝放在自己的框架裏，否則會變成原教旨主義了，這是最可怕的。因為最偉大的東西一旦被扭曲，就容易變成最可怕的東西，就像宗教當它是開放的時候，就是最偉大的，但一旦迷執時，就變成最可怕的了。

■：新人文主義超越了人文主義，展開了一個更大的歷史視野，會讓你對人性

和歷史看得更透，這點非常重要，人真正有了異質的時空的經驗之後，再重新看人類歷史時，就會發現看得更深更透，有了一種超越的理解。

□：這也就是與超越真理互動去理解終極神聖視域，並由這視域去理解現實歷史，而看透人性與歷史，此即保羅所謂「屬靈人看透萬事」。你基本上是一個哲學家的思維，也許現象學人間化、修養化，可以讓人通到一個最高領悟的境界。

A dialogue of Phenomenology and neohumanism

Gao Jianlong (Beijing University of Agriculture)

Dr. Thomas In-Sing Leung (Chief-in-Editor, Cultural China)

Abstract: Beginning with Phenomenology of Religion, the two scholars discuss different phenomena including ancient mythology and have a dialogue on Neohumanism. They agree that the Neohumanism proposed by Iliad show concern about the future of humanity. Though comparing Eastern and Western Culture, two scholars understand and appreciate Neohumanism. They also explore constructive thoughts on modern and future society that comes from Neohumanism. Neohumanism creates a new possibility of human future, surpasses with divine communication, and expands our historical perspective.

Keywords: phenomenology of religion, neohumanism, sanctity, traditional culture