

道家、道教对基督教的启发

Christianity Illuminated by Taoism

包兆会
Bao Zhaohui

Abstract: This paper discusses Christianity illuminated by the opinions of Taoism which respect spontaneity, take creativity as importance, emphasize the way of looking and new body-life thought. Taoism has ancient wisdom and some unique ways to deal with objects, which are different from today's Christianity. So from the perspective of the former to observe the latter, the latter's limitation and insufficiency will be emerged, and the latter will get illumination from its limitation and insufficiency being emerged of itself, and be spurred to reflect on itself.

Key Words: Taoism, Spontaneity, Creativity, The way of looking, Christianity

内容提要：本文从对自发性的尊重、对创造的重视、强调观看之道、新颖的人体生命观四个方面具体谈论了道家、道教对基督教的启发。把道家、道教与基督教放在一起进行对话，就是因为感受到道家、道教中所反映出来的中国古代的智慧和处理对象的方式与当今中国某些基督教教派有很多迥异的地方，希望通过前者的视角去观察后者，让后者存在的某些不足和自身的有限性展现出来，并在这样的展现甚至暴露的过程中获得某些启发，并进而促使反省自身。

关键词：道家、自发性、创造、观看之道、基督教

一、引言

本文所说的基督教是时代论或意识形态化了的基督教。之所以形成时代论或意识形态化了的基督教，在于生活在某一时期的神学家或信徒受某一时期的世界观和方法论（也许是同时代的，也许是较早某一历史时期的）影响，他们对《圣经》的研读以及处理宗教问题的方式带上了某一时期的思维方式以及该时代的世界观和方法论，他们的认信、信仰表述以及宗教生活所形成的基督教就成了时代论或意识形态的基督教。比如，对创世记3章14节上帝自我启示的翻译，七十子希腊文圣经所对应的现今中、英文版的圣经都翻译成：“我是自有永有的（I am who I am）”，这一表述明显带有希腊时代哲学的形而上学性质，显然希腊文圣经翻译者受到了该时代哲学的影响，而实际上在犹太人的信仰传统中对上帝身份的鉴定不是从本体和本质角度（即“我是什么”）建构的，而是从上帝的自我启示角度去理解上帝的，在希伯来文化传统中，这句话应翻译成“你会看到我将是什么”，强调的是上帝将要实现的一种启示。意识形态的基督教可表现在今天中国的教会领袖非常强调信徒对自己的服从，而这种顺服权柄的教导和强烈地把自我当作权柄代表的身份意识跟中国式的家长作风有关，中国式的家长作风就是说不二，深受儒家思想影响，儒家强调三纲五常，教导说，父母永无错误，即使有错子女也当顺服。再如，神学家和教会领袖倪柝声的神学观深深影响了今天许多华人教会的路线。倪氏有许多值得我们学习的地方，但是他也有缺陷。他信仰纯正，但观念狭隘，他神学上灵、魂、体三元论的分法，以及反对一切“人的方法”的立场，是华人教会轻视理性，采用圣、俗二分法的世界观的一个重要原因。倪柝声的“聚会所”具有排它性的倾向，再加上它们反对传统文化，反对神学，以及它自身所

具有的律法主义作风，这都使之整个神学的表现更接近基要派。而作为宗派类型的基要派是20世纪初的一个时代产物，由欧美的宣教士带进中国，本地传道人（包括倪柝声）受其影响并广泛把它传播开。基要派是在反对19世纪末、20世纪初欧美自由主义神学过程中建立的，自由主义神学在当时科学主义、达尔文进化论与人文主义的文化冲击下，强调从人文科学角度研究和解释《圣经》，在信仰实践中注重科学和个人感受，这种重人文和科学的释经方法走向极端所导致的结果是个人胜于教会或《圣经》之权威，对基督教中许多奥秘之事无法接受，例如道成肉身、复活、三位一体、童贞女受孕，这对教会的传统和信仰的纯正构成很大的挑战，于是在这种背景下产生了带有护教性质的基要派。基要派非常强调教义，认为基督教主要就是一套系统的教义，反对用人文科学诠释和介入《圣经》研究，注重理性，忽略感性，在其发展过程中至20世纪40年代，越来越走向反知识、反文化、反人文的倾向。从某种意义上说，基要派反知识、反文化、反人文的倾向是对自由主义神学矫枉过正的结果，明显带有时代论的性质，而这一基本主义神学思想和教义对今日华人教会还影响很大，而随着历史的发展，这一带着那个时代的思维方式和认信表述的神学在今天益发显示其局限性，因它是一种封闭式的思维，而不是一种开放性的胸怀，它在回应个人切身问题并与学术界对话方面都比较欠缺。

可见，某一基督教思潮所带有的时代论或意识形态的痕迹，根源于某一时代的世界观和思维方式，它是时代的但不是普世的，它是那个时代对基督信仰和真理的表述，但它不是基督信仰和真理本身，所以它是流动的，而不是永恒不变的；它可以在今天继续沿用和发挥效应，但需要通过反思和自我检测，而这反思和自我检测来自它自身之外的某一历史时段比如来自古典时代的智慧和处理对象方式的灼照，以此发现自身所存在的问题，包括今天带有基要主义倾向的中国教会所存在的问题。通过这样的检测和反思，使自身在不断与他者的对话中趋向完善和看到局限，并经过调整 and 改变从而在实践神学层面使自身见证在新的处境中重被理解和相信。

本文把道家、道教与基督教放在一起进行对话，就是因为感受到道家、道教中所反映出来的中国古代的智慧和处理对象的方式与当今在中国带有很大影响的带有基要主义性质的基督教有很多迥异的地方，希望通过前者的视角去观察后者，让后者存在的某些不足和自身的有限性展现出来，并在这样的展现甚至暴露的过程中获得某些启发，并进而促使反省自己。

当然，也可以用基督教来观察道家 and 道教所存在的一些问题和局限。但由于基督教在西方，也在中国教会，成了一种文化优越主义，这种文化优越主义导致一些负面影响，所以本文特别从道家 and 道教角度对其进行反思，消解其因着文化优越主义而看不到自身的表述及表述方式背后的时代论或意识形态的局限性。同样，这套对基督教的反思和检测一样适合道家 and 道教，这也是本文在处理这个问题时要特别小心的。

二、启发之一：道家对自发性的尊重

道家对自发性的尊重体现在老庄思想中。老子强调“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《道德经·第二十五章》），刘笑敢的解释，“这里的‘自然’虽然在语法上是名词、是宾语，但意义仍然是形容词的自然而然的意思。用英文翻译，或可译为 naturalness，突出它的语法功能是名词概念，但词意仍然来自于形容词。这样读，‘道’和‘自然’的意义都最丰富，而且语义层层上推，没有重复之嫌。”¹刘笑敢进一步解释了《道德经》中作为概念的“自然”的具体内涵，“自然的概念大体涉及行为主体（或存在主体）与外在环境、外在力量的关系问题，以及行为主体在时间、历史的演化中的状态问题。关于行为主体和外部世界的关系问题，‘自然’的表述就是‘自己如此’。‘自己如此’是自然的最基本的意含，其它意含都与此有关。自己如此针对的主要是主体与客体、内因与外因的关系问题。自然是主体不受外界直接作用或强力影响而存在发展的状态。‘莫之命而常自然’、‘百姓皆谓我自然’就是强调没有外界的作用或是感觉不到外界的直接作用。自然的这一意义是指没有外力直接作用的自发状态，或者是外力作用小到可以忽略不计的状态。”²刘笑敢对老子“自然”概念的把握是可信的。《道德经》另外经文佐证了自然的意思就是自己如此，不但自己如此，还肯定和尊重他人的自发性，不用辖制和强力的方式影响他人的存在和发展，所谓“（圣人）辅万物

¹ 刘笑敢：“《老子》之‘自然’十题”，载《诸子学刊（第一辑）》，上海：上海古籍出版社，2007，第50页。

² 同上，第53页。

之自然而不敢为”（《道德经·六十四章》），“功成事遂，百姓皆谓，‘我自然’”（《道德经·第十七章》），尤其《道德经·第十章》明确提出对他人“生而不有，为而不恃，长而不宰”，河上公释曰：“生而不有，道生万物，无所取有。为而不恃，道所施为，不恃望其报也。长而不宰，道长养万物，不宰割以为器用。”用今天的白话文解释就是道在运作天地万物过程中显示出创造而不拥有，成功而不骄傲，领导而不主宰的“玄德”。

庄子继承了老子思想中对自发性的尊重，对于自身就是尽量保全自己的本性，“顺人不失己”（《庄子·外物》）、“贵真”（《庄子·渔父》）。《应帝王》篇的“混沌之死”故事特别强调了在屈从于他人和社会标准及想法的过程中，自身一些本真的东西失去。在该故事中，作为社会效率和成功的代表南海之帝“儵”和北海之帝“忽”³，为了报答中央之帝“混沌”的大德，决定把“混沌”改造成时俗所流行和社会所标准的，他们认为人皆有耳、鼻、口等七窍，“此独无有”，所以“尝试凿之”，结果是“日凿一窍，七日而混沌死”。美国学者吉尔道特（N. J. Girardot）认为这则寓言很有象征意义，“它暗示了在文明的状态下人并不必然地实现自己的本性，实际上，从道家的观点看，它意味着人失去了在天堂那段时光中所具有的神性状态。”⁴天堂那段时光也就是人类文明发生前的混沌世界，象征着人类所保留着的本性状态。作为社会文化英雄的“儵”与“忽”的失误在于，过分相信人类社会文明的价值，并用人类社会文明的价值顶替人性中某些原初的、自发的、内在的东西，结果导致了人的神性状态的丧失。

《庄子》中也有几处涉及对他人处境和经验的尊重，强调不以一己之见强加给对方。《齐物论》篇提到：人吃肉类，麋鹿吃青草，蜈蚣喜欢吃小蛇，猫头鹰与乌鸦喜欢吃老鼠，这四者，谁知道真正可口的味道是什么？⁵肯定了各个对象自身的经验。《应帝王》篇谈到天根向无名氏请教如何治理天下、处理好与百姓的关系，无名氏的回答是“顺物自然”，即顺着万物本来的样子，不去妄自作为，这样天下就能治理好。《至乐》篇提到“鲁侯养鸟”的故事。鲁侯迎海鸟于大太庙，置酒食以宴饮、奏古乐以取悦，“鸟乃眩视忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死”。鲁侯的错误在于“以己养鸟”，非“以鸟养鸟”。

道家对自发性的尊重首先意味着人要活在一个真实自然的人性当中，这人性是流动的、开放的、自然的，而不是封闭的、僵化的、不自然的，而人的主体性和自由正是体现在这种自发性之中。人活着要真实，而不是活着成为一座奖杯，或他人（牧师、教会领袖、信徒）眼中的一个标准产物；信仰若没有以自发性和自身独特个性为基础，仅依赖于教派规条或某一外在标准答案，这样的信仰易把人变成机械，造成人活在虚假和僵化当中，这也是《圣经》中耶稣对犹太法利赛人着力批判的地方。对自发性的尊重意味对原始生命力的尊重，意味着对自身的情感和欲望是引导而不是压抑和排斥。原始生命力是能够使个人完全置于其力量控制之下的自然功能。它既可以是创造性的，也可以是毁灭性的。它是一切生命肯定自身，确证自身，持存自身和发展自身的内在动力。要敢于正视自身存在的原始生命力，只有把它整合到人格结构之中，它就可以成为某种建设性的力量；若一味压抑原始生命力，则必然导致它自身内在某些真实部分的缺失。因而从这个意义上说，对人性中自发性的尊重可以保护生命中真实的感受和经验部分，而时代论的基督教尤其其基要主义神学因过于侧重人的知性和教义标准，导致对人真实的欲望、经验和感受部分的压抑，其结果是由理性和教义熏陶出来的这类基督徒往往是原则的人，但不是一个真人和特别关心别人疼痛的人。

三、启发之二：道家对创造的重视

老子对道创生能力和万物自发性的重视，庄子对“物役”、“物累”的批判以及对直觉式思维（“心斋”、“坐忘”）的推崇，这些都给古人充分发挥个性才能和创造力提供了思想基础。艺术代表着一个民族精微的感受和创造力，而道家对中国古代艺术的影响是深远的，徐复观认为，“当庄子把它（按：指道）当作人生的体验而加以陈述，我们应对于这种人生体验而得到了悟时，这便是彻头彻尾地艺术精神。并且对中

³ 简文帝云：“儵”“忽”取神速为名。

⁴ N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983), 94.

⁵ “民食刍豢，麋鹿食荇，螂且甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？”（《庄子·齐物论》）

国艺术的发展，于不识不知之中，曾经发生了某程度的影响。”⁶因此他“本无心于艺术，却不期然而然地会归于今日之所谓艺术精神之上”。⁷朱荣智也表达了相似的观点，“他所揭示的人生理想——自由自在、无拘

无束的逍遥境界，也是美学的极致，艺术精神的最高表现；他所强调的人生修养的工夫，也正是一个伟大的艺术家，欲臻艺术至境所须努力的奋进历程”。⁸华裔学者张钟元在他的书中明确指出道家的道对晋代陶渊明的诗、宋代米芾和元代倪瓒的山水画的影响，“我确信，中国艺术家和诗人中的某些作品，具体表征了道的精神。当我们被米芾和倪瓒的山水画中的完全安宁所打动，或被陶渊明诗歌的质朴和单纯所感动，我们正以审美的方式越来越接近体验到某个东西，而这个东西正是道家思想者希望精神性体验到的。在他们的作品中确实存在着某种内在的东西，这些东西牵引我们到达不能表述的终极，在那个地方人分享了宇宙。他们的作品展现出有活力的进程，是对现实更高层面的介入。它们吸引我们进入一种自发性甚至无意识的整体，在那里，正如道家思想者所看见的，它回到了创造力的根本源头，道自身。只有道，万有的母亲，是看不见和深不可测的，但通过它的具体显示，然而，万有产生了。”⁹

道家对创造的重视至少在提醒基督教，尤其提醒那些重规则和标准的某些基督教教派是否忽略了创造在他们思想和实践中的应有位置。在现实中，我们确实发现，基督教的宗教教育因着过于强调教义和仪式，走向呆滞和死板，以至对事物的理解停留在狭窄而规律化的范畴之内。一个显明的事实是，在中国现代以来的基督教中一直缺乏美学能力的教育，神学院的课程设置对此不重视，牧师和神学家们的思想意识中对此也不认真对待。实际上，艺术有能力使宗教传统及其意义能更为有力得到表现，或使之更为生动，宗教也因通过艺术性的活动而得以“展示”。遗憾的是，这方面并没有在教内外形成广泛共识：“在生活世界，美学经验享有一个很高的价值，但在神学和教会的领域里，我们看到了美学能力的下降。由于教会的目的太关心艺术的功用化，继续囿于一个传统的规范化的美学概念，对于在造型艺术、电影和当代文学领域里新的经常具有挑战性的风格形式过敏，这样以教会为导向的基督徒就失去了和活生生的文化世界的联系。这种文化—美学能力丢失的一个最明显的标志是这样一个事实，就是在对牧师和神学家的教育中，美学能力的教育几乎没有出现。”¹⁰

《圣经》中并不缺乏对创造的探讨。上帝是创造的源头。创造因与无限的上帝相联结，它是神秘的，具有超验的维度。人身上因着有上帝的形象，所以具有了创造的能力，以及创造过程中所包含的奥秘。创造也是自由的，上帝的自由度内在其中，所以人的创造也充满自由和活泼。上帝创造的人是全人，全人亦包括人在灵性上能与神交通之外，还有包括人的审美能力、创造文化的能力，这些能力都是人受造时上帝给予人的禀赋。所以，上帝赐给人创造的能力，也给予人能欣赏创造中所蕴涵的美。但长期以来，基督教教义集中在救赎主题上，教会所开展的工作也围绕人的灵魂救赎，而对作为具有上帝形象的人所具有的创造性则有意无意忽略，在教会中也不拓展和培养信徒欣赏创造中的美。

教会在思想和表意实践中之所以缺乏创造性和想象力，还跟教会中的信徒长期受信仰传统和教会体制的“规训”有关。这些信徒自动拥有和分享了教会体制中的集体性思想、想象与表达，并过于依赖教会在这方面的提供，他们的思想与行为都带上了“族系”的相似性。

从更高的要求来看，对基督的认信应属于个体性事件，就如《圣经》所强调的，上帝是“亚伯拉罕的上帝”、“雅各的上帝”、“以撒的上帝”，也就是说以撒对上帝的认信和理解没有照搬父亲亚伯拉罕对上帝的认信和理解，雅各对上帝的认信和理解没有照搬父亲以撒对上帝的认信和理解，他们各自都不是从某种外在的规范和标准中来获得对上帝的理解，他们对上帝的理解和认信属于个体性事件。一个信徒若仅仅从教会

⁶ 徐复观：《中国艺术精神》，沈阳：春风文艺出版社，1987，第44页。

⁷ 同上。着重号原文所有。

⁸ 朱荣智：《庄子的美学与文学》，台北：明文书局股份有限公司，1992，第36页。

⁹ Chang Chung-Yuan, *Creativity and Taoism: a Study of Chinese Philosophy, Art & Poetry* (New York: The Julian Press, inc., 1963), 55-56.

¹⁰ 卡尔·约瑟夫·库舍尔：“文学作为对于二十世纪天主教神学的挑战”，包向飞译，载《神学美学（第2辑）》，刘光耀、杨慧林主编，上海：上海三联书店，2008，第249-250页。

传统中获得信仰的系列伦理、行为规则和言说语汇，其人格往往是依附性的，因为从教会传统中自动化获得的语言和思维积淀着大众的意见，僵化的伦理，个人的人格在这当中没有展现。一个精神没有独立的信徒带来的双向可能结果是，因着依附外在的标准，容易走向爱教义过于爱真理，爱自己的教派过于爱教会，最终走向爱自己过于爱别人；因着创造性的缺失使他也失去了向不确定性开放的能力，他只对他熟悉的东西感到安全，他固守他熟悉的东西不敢“越雷池一步”，而创造却是离开熟悉，走向陌生之地，因为“人的创造行为不仅仅是对世界物质的重新组合与重新分配，也不仅仅是世界的原初物质的流溢和流出，也不只是在为物质加上理想形式的意义上对物质的塑造。在人的创造行为里有新的、未曾存在过的东西加入，这个新东西不包含在给定的世界里，不在它的组成里，而是来自于另外一个世界背景，不是来自于永恒给定的理想形式，而是来自于自由，不是来自于黑暗的自由，而是来自于光明的自由。”¹¹通过人植根于上帝本原性自由的创造，基督宗教本可称为“自由的宗教”，但现实的基督教离这方面差距很大，值得深思。

四、启发之三：道家强调观看之道

道家非常强调观看之道，尤其庄子在《齐物论》等篇集中讨论了道是一种观看之道。在《齐物论》篇中，庄子认为人容易因着“成心”，产生“成见”，并进而产生“成论”，所以庄子提出齐物，不但齐物，还要齐物之论，即不但反思和检测思维的内容，“齐”——“物”，还要反思和检测思维的方式（言说方式），“齐”——“物论”，而要齐“物与论”，则先齐“物与我”，物与我的关系说到底是我如何看物世界，这又归结到心的问题。所以，庄子提倡“丧我”、“无己”，有“我”意味着这个物展现的世界会以“我”的方式被切割，意味着有你，有他，不同的“我”争斗着，冲突着，焦虑着：“大知闲闲，小知闲闲。大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗。”这也就是《齐物论》开篇讲述南郭子綦“吾丧我”故事的原因所在。

“丧我”就是让执着于成见的“机心”转换成“无心”，当机心转换成“无心”，“我”也因而摒弃“我”成了“吾”，即真我。《大宗师》篇的“坐忘”和“外天下”、“外物”、“外生”也同样描述了“吾丧我”的过程。在《大宗师》篇，颜回忘仁义，进而忘礼乐，进而入“坐忘”状态。有学者认为，心斋是对执着于我心的物事和观念的穿越，“心斋的具体作法，是要逐步减少感官的刺激、外来的诱惑、层出不穷的欲望，以及执着于自我中心的观念与成见。总之，就是要对‘心’下一番涤清与整理的功夫，使它进入虚与静的状态。”¹²“坐忘”则是穿越之后的一种静且明的得道状态。以《人间世》篇描述的体道进程具言之，“心斋”表现为从“听之以耳”到“听之以心”，再从“听之以心”到“听之以气”的穿越。而当体道者到达“听之以气”层面，就意味着此时内心不预设什么、不判断什么，在虚静中向万物开放但不执着于万物，也就到达了心灵修养的另一层次“坐忘”阶段，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，谓之坐忘。”（《大宗师》）。在“坐忘”阶段，心不再受各种物事、观念束缚，所以居住在无限、开放和整体中，心已穿越了有限的、狭小的对象物，因为心一旦意识到对象物并止于对象物，意识就被对象所束缚。“坐忘”之“忘”正表明了思维与思维的对象、自我与外在的环境处于和谐的状态，就如你的鞋子很合你的脚，你就会遗忘鞋子正穿在脚上；一旦鞋子不合脚，你就会注意让你感觉不舒服的鞋子，鞋子与脚没有处在和谐的状态。《大宗师》篇女偶的体道进程：“外天下”、“外物”、“外生”、“朝彻”、“见独”、“无古今”也基本上类似于从“心斋”到“坐忘”的修养进程。修养最终目的是突破自我的局限（“外天下”、“外物”、“外生”），让自身与万物没有什么区别（“见独”）、超越时间限制（“无古今”），让宇宙和道在你身上运作，此时你找回了真实的自我，那么你就处在“顺人不失己”、“外化内不化”，“法天贵真，不拘于俗”（《渔父》），以及“安时而处顺，哀乐不能入”（《养生主》）的状态。

庄子在《齐物论》中也正面提倡认识事物的办法是“以明”、“执道枢”，“道通为一”，反对用对立识和分别识认识事物，如用彼与是、是与非、生与死、可与不可、然与不然等认识事物，并以莛与楹、厉与西施等

¹¹ 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，张百春译，北京：中国城市出版社，2003，第181-182页。

¹² 见傅佩荣：《傅佩荣〈庄子〉心得》，北京：国际文化出版公司，2007，第43页。

具体生活故事来说明。庄子之所以对儒、墨进行批判，在于他们是对方所非、非对方所是¹³。在此基础上庄子提出要跳出二元论的思维方式，提倡“天地一指也，万物一马也”。

道家尤其庄子所展现出来的观看之道，即反对概念识、分别识、是非识、比较识的思维方式给基督教的启发是，这种思维方式更多是对事物的一种观察与注视，不加批评、不加解释，不加判断，也不作结论。也许在过程中没有什么目的性很强地要我们解决，也许我们只须要醒悟，而基督教因过于关注问题的解决和用教义解释一切，反而遮蔽了对象向我们进一步的开放。道家的观看之道不是让我们从物质中“解放”，而是解放我们脱离所有一切形式的束缚——技术的，操练的，思想的，精神的，个人的，教条的，以及社会的，等等。它是一种开悟，这种开悟是教我们自由的真理，它不但是知识的对象，它更是个人亲身体验的真理，也是具体而又存在性的觉悟，而基督教因着某些传统和教义形成的概念识、分别识、是非识，需在这样的观看之道中给予清除。

道家的观看之道也在提醒我们，检查你的意识及意识活动的方式。由于基督教对信徒来说成了一种文化优越主义，所以很多时候信徒对自己所从事的信仰实践和展现方式往往缺少反思，对自己从事活动的背后深层动机缺乏敏锐觉察，实际上，人是很会自欺的，有各种各样的自卫机制，道家的“心斋”和“坐忘”有助于人看到自己诡诈与私情。一个人若不能检视自己心灵深处种种需求、冲突与隐藏的心理情结，他就有可能打着真理和神圣的旗号做事，却做着伤害他人的事情，这旗号的背后可能暗藏的仅是对自身欲望的满足，一种意识形态的竞争，或来自于个人家庭和某种创伤情结的展示。

五、启发之四：道家、道教新颖的人体生命观

道家对生命整体很重视，如庄子就反对把生命看作某一功能和目标，认为生命的意义和价值远大于某个人竭力追求的某一功能和目标。天主教神父托马斯·梅顿（Thomas Merton）对庄子喜欢的原因很大程度上在于此¹⁴。基督教尤其该宗派中的基要派，倾向于身、心、灵的划分，重视灵的层面，这样导致的一个结果有可能把生命完全狭窄化、功能化、目标化。信徒活在世上就是传福音、得救赎，上天堂，于是把神的彰显规限在某一个地方或者某一种宗教活动范围内。

《圣经》对人与天地同源性这方面探讨很少，基督教在这方面也很少展开。人本是尘土，归于尘土，尘土是人的存在属性，而天地也是被造物，与同为被造的作为尘土的人在某些本源上是同一的，道家和道教在对生命整体重视过程中也关注了被造物之间的同源性。

尤其道教，对人的理解扩展成人体生命学和医疗学，人体是有血有肉、有结构、有形体的，与天地同尘（本是尘土又归于尘土），是同源的生命体；被造物的形体也可彰显神的秩序、造化之功，展示其神创造的荣耀之美。道教还对人与天地同源、同构及其规律进行了研究，认为人与天地是一体同气（阴阳之气），双方不是对立，而是彼此感通、感应，显示了道教对人与天地连接方面的敏感度。

不仅如此，道教尽量扩展人体生命的意义。从形体上扩展，人的形体与宇宙的结构、秩序同构，认为天地以气而生化万物，人就处在这个生化系统的核心地位，人亦支配了宇宙生化的动力和功能。人体的结构就是宇宙的结构，彼此有着副合的关系，即“头圆”是“天”的象征，“足方”是“地”的象征，“四肢”是“四时”的象征，“五藏”是“五行”的象征。人是“天生物”，“地养形”，配阴阳气化，是以人配天，故人遵守天命。从人与自然环境一体上扩展。道教将人体提升到宇宙规律和秩序的高度，认为，神配天，精配地，气是中和之气，人与天地一体同气，人体的一切活动都在宇宙的变化规律之中，人的存在就是要获得阴阳的资生与助长。人可以通过练气、养神获得宇宙的力量来促使人体生命演化，尽力使自身精、气、神三气随时处在“和”的状态。《太平经》中“生”就是求道的过程，“生”在于获得道的“元气”，保健人体少疾多寿。若一个人遵循天地规律，安养天年，“寿终”没有“病死”，那这个人充分地展现“生”的意义，遵循了天地造物的法则，就无所谓“死”。道教的“不死”是指不被“死”所压迫，让人体可以“竟终天地”。

¹³ 对于爱，儒家提倡等差的爱，墨家提倡“兼爱”；对于丧葬，儒家提倡“厚葬”，墨家提倡“薄殓”；儒家爱乐，墨家非乐。

¹⁴ See Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu* (New York: New Directions, 1969).

界”中，若一个人不到六十岁死就谓之“夭”，而道教认为，理想的人体寿命有百二十岁，是人相应于天地的安养之年，它象征人体与天地合而为一，此谓之“上寿”。

为了让人“寿终”和“长生”，道教还与医学结合。《旧约·申命记》、《旧约·利未记》有记载宗教与医学、宗教与食物的关系，在宗教的背景下对人的饮食起居和养生作了指导性的说明。犹太教在持守自身宗教传统过程中也遵循和实践了与饮食起居和养生有关的教导。基督教在这方面没有很好继承犹太教传统，自然谈不上对宗教中的医学、养生有系统发展和给予重视。道教在这方面则作了积极的探讨。道教相信人是有血有肉有形的，面对着“百病所害”、“毒恶所中”、“邪气所伤”、“风冷所犯”等恶劣的外在生存环境，如何将体内精气神有效的节制运用，如何效法天地法则引进各种护生医疗技术，是道教特别关注的。所以，道教特别注重养生：“食饮有度”与“起居有节”是最基本的生活态度，“将服药物”与“思神守一”是坚定心灵的求道意志与实践法门，“道引行气”与“还精补脑”是身体内部精气能量的持守与扩充，养生的目的是“内疾不生”、“外患不入”，追求人体生命力的自我提升，排除内在和外在的消耗与损失，获得自我医疗的蓄积能量，达到“久视不死”、“旧身不改”的成仙境界。《抱朴子》这本书是道教与医学深层次结合的集中体现，它表明了作为本土宗教的道教，在建构人体生命系统的医疗思想与实践体系，以及人追求心灵的整体和谐与养生保健之间，作出了积极有益的探索。

综上所述，道家和道教的智慧和处理对象的方式可以成为今日基督教反思自身的资源。今日的基督教，从过去二千年的历史中，累积了不少的遗传，值得清理，而道家和道教成了清理基督教的一个视角。对基督教而言，只有通过反思性的清理，才能明白自身在历史进程演化和发展中所受某一时代世界观、意识形态、思维方式的影响，也只有通过反思性清理，信徒才能更清楚地看到自己的信仰传统来自哪里，从而明白自身信仰模式存在的问题和局限性。而道家和道教与基督教的对话则有助于这方面走向完善，使基督教在今日时代也更加充满活力。

参考文献：

1. Chang Chung-Yuan, *Creativity and Taoism: a Study of Chinese Philosophy, Art & Poetry* (New York: The Julian Press, inc., 1963).
2. N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983).
3. Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu* (New York: New Directions, 1969).
4. 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学》，张百春译，北京：中国城市出版社，2003。
5. 卡尔-约瑟夫·库舍尔：“文学作为对于二十世纪天主教神学的挑战”，包向飞译，载《神学美学（第2辑）》，刘光耀、杨慧林主编，上海：上海三联书店，2008。
6. 傅佩荣：《傅佩荣〈庄子〉心得》，北京：国际文化出版公司，2007。
7. 刘笑敢：“《老子》之‘自然’十题”，载《诸子学刊（第一辑）》，上海：上海古籍出版社，2007。
8. 徐复观：《中国艺术精神》，沈阳：春风文艺出版社，1987。
9. 朱荣智：《庄子的美学与文学》，台北：明文书局股份有限公司，1992。

（载《基督教文化学刊》第25辑，宗教文化出版社，2011年）