

百年來儒家宗教性的爭論

王小超

中文提要

百年來對於儒家宗教性問題的討論，呈現出多種思想匯流交錯的格局。胡適、馮友蘭一直到陳來所代表的理性人文主義，在相當長的時間內都佔據主流。在這個大的背景下，很多哲學以及宗教社會學學者，將宗教性視為儒家思想的殘餘。牟宗三、唐君毅等以“內在超越”來解釋儒家“天人合一”的宗教性，其主張影響深遠。任繼愈、李申出於批判傳統社會現實的需要，認為儒家就是宗教；而蔣慶、陳明等重提康有為孔教論，意圖將儒家重建為國教或公民宗教。然而，大多數學者並不接受“儒家是教”，而僅肯定儒家有終極關懷。著眼於社會實踐，安樂哲認為儒家是“以禮為中心”的角色倫理，在社群對個體的塑造過程中體現出相當的宗教性；而著眼於個人的修身實踐，張學智等也論述了傳統士大夫實現終極關懷的功夫論進路。最終，與“內在超越”一脈相承，杜維明提出精神性人文主義，堅決區別於缺乏宗教關懷的凡俗人文主義。同時，他也指出，“內在超越”的儒家傳統可以與“外在超越”的西方宗教傳統並行不悖，互相對話。

關鍵詞：儒家宗教性，儒教，理性的人文主義，內在超越，精神性人文主義

* 王小超：北京大學高等人文研究院博士(lucky_xcer@163.com)。

傳統儒家被稱作“天人之道”。《中庸》說：“誠者，天之道也，誠之者，人之道也”。一般而言，儒家並不缺乏超越的維度，但它又以“天人合一”的理論特色和積極入世的實踐性格，區別於神聖和世俗截然分離的基督教傳統。因此，清末民初以來，儒家是否為宗教，或者是否有宗教性，成爲一個爭論不休的重要話題。這個問題一方面依賴於對儒家精義的闡發，另一方面又依賴於對“宗教”、“宗教性”概念的定義。眾所周知，“宗教”或者“宗教性”的概念是由西學引入的，爲傳統儒學所無。然而，儒家在西學東漸和現代化的背景下已經歷了脫胎換骨的過程。因此，對儒家宗教性問題的討論，恰恰能夠在一個最重要的層面上向我們清晰地展示儒家現代轉化的歷史命運。百年來的儒家學術遭受過重大打擊，卻不但沒有消聲匿跡，反而展現出精彩紛呈的局面。大陸、港臺和海外的眾多思想家各自獨樹一幟，又相互激蕩辯難，在時代的脈絡中匯流合同。他們的問題意識或小或大，理論建構或內或外，實踐主張或急或緩，終極追求或實或虛。本文按照他們的思想特色將其歸爲不同流派，以理論的內在邏輯爲脈絡展開敘述。

一、理性的人文主義

伴隨著清末經濟、政治、軍事的全面敗亡，儒家傳統面臨著巨大危機。康有爲雖然意識到真問題，卻也僅限於“提出”問題，而沒有給出任何有效的解決方案。其激進到有似離經叛道的經學態度和比附基督教的“儒教”主張，一方面加速了傳統經學的失信於人，另一方面激起了五四諸賢對儒家的極大反感和激烈討伐。章太炎乾脆降經於子，將儒學對真實問題的解釋力和發言權拱手讓出。康章二人，可謂是一個縮影，代表了當時中國思想界無法解決時代問題的焦慮和對傳統學術之信心的喪失。可以說，五四之前，儒家“天人之學”在思想中的主流地位就已經失去了。

因此，胡適、馮友蘭等人所帶回的西學給人耳目一新的感覺，便毫不奇怪，因爲學人終於可以扔掉舊學包袱，以“現代人”的思想來考慮問題。雖然以現在的眼光看，實證主義在當時已受到歐洲思想界的反思和攻擊，¹且馮友蘭所借用的新實在主義更是歐洲思潮中的小波瀾，但以西解中的全新思路，無疑是人心所向，孔德的“宗教-哲學-科學”三段進化論更是深入人心。在這種情況下，傳統儒家的學問被分散進入現代大學分科體系中的中文、歷史、哲學等學科，其中主要的義理之學進入哲學系，成爲中國哲學(史)學科研究的對象和素材。占統治地位的舊學形態正式宣佈搶救無效，壽終正寢。

1 柯林武德說：“在19世紀末和20世紀初，法國思想把它最好的精力都用於對實證主義進行攻擊。”柯林武德，《歷史的觀念》，頁181。

這其中處境最尷尬的便是儒學中“天”這一維度，因為它並不能順利地被現代大學建制下的文學、哲學或者史學學科所完全容納。就此說來，康有為的問題意識的確是真誠的。誠如後來很多學者所主張的，儒家的超越性或曰宗教性維度，不可忽略。然而，在五四的啟蒙語境之下，宗教卻因其不合時宜無法成為被重視的對象，傳統儒學天人難分的渾沌狀況，更讓學者倍感迷茫。難道儒家的超越性維度要進入神學院去研究嗎？難以想像，因為看上去儒家並不像是基督教這樣的有神論宗教。更大的問題是，就算我們立一個儒教，成立儒教神學院，那教主是誰？崇拜的上帝又是誰呢？難道是孔子嗎？孔子是人，就算是聖人，也並不是神，這是幾千年來儒者所堅信不疑的。因此，不管是留學歸來的新式學者還是舊學碩儒，不管是儒學的批判者還是辯護者，都在儒家的非宗教性質上基本達成了一致，認為這一點誠為儒家的優點，值得褒獎。

比如梁啟超認為：“宗教利用人類曖昧不清楚的情感才能成功，和理性是不相容的，孔子全不如此，全在理性方面，專從現在現實著想，和宗教原質全不相容。”² 胡適說：“儒家的人生哲學，是倫理的人生哲學”³，“孔子是不很信鬼神的，他的門弟子也多不信鬼神。”⁴ 馮友蘭的論述較胡適更細緻，他認為孔子之前“有迷信而無知識，有宗教而無哲學”⁵，而“孔子對於鬼神之存在，已持懷疑之態度”⁶，他讚揚這種“開明之士”的正確態度，並特別指出“以陰陽解釋宇宙現象，比之以天帝鬼神解釋者，則較善矣”。⁷ 馮氏認為儒家最主要的特點在於“以理論擁護舊制度”，所以是“哲學化之開始”。其著名的“天”的五分法（物質、主宰、自然、運命、義理）更顯示出其摒棄宗教而崇尚哲學的態度。當他論及祭祀問題時，更是對荀子的“君子以為人道，百姓以為鬼事”（《荀子·禮論》）頗為讚賞，認為儒家是“知不必有神臨之，而猶祭祀。”⁸

這種觀點不僅僅是在哲學界盛行，在歷史學界也是主流。比如郭沫若在《先秦天道觀之進展》中說：“周人根本在懷疑天，只是把天來利用著當成了一種工具，但是既已經懷疑它，那麼這種工具也不是絕對可靠的。在這兒周人的思想便更進一步，提出了一個‘德’字來。”⁹ 他認為孔子否認鬼神，儒家的祭祀只是為了求得祭祀者的心理滿足；孔子的“天”只是自然或理法，不是有意志的人格天，這是天道觀的進步。

2 梁啟超，《中國歷史研究法》，頁311。

3 胡適，《中國哲學史大綱》，頁102。

4 胡適，《中國哲學史大綱》，頁114-115。

5 馮友蘭，《中國哲學史》，頁30。

6 馮友蘭，《中國哲學史》，頁31。

7 馮友蘭，《中國哲學史》，頁36。

8 馮友蘭，《中國哲學史》，頁40。

9 郭沫若，《郭沫若全集·歷史編》第一卷，頁335。

這種理性主義精神至今仍被大陸中國哲學(史)界的主流觀點所繼承。最有代表性的專著當推陳來的《古代宗教與倫理》和《古代思想文化的世界》，這兩本書論述了古代從巫術、神話到宗教再到道德倫理的演變過程，其基本觀點與胡、馮保持一致。陳來認為中國的軸心突破是以理性反對神話，“認識到神與神性的局限性，而更多地趨向此世和‘人間性’，與其說是‘超越的’突破，毋寧說是‘人文的轉向’。”¹⁰ 他認為，春秋時代，“充滿實證精神的、理性的、世俗的對世界的解釋越來越重要，而逐漸忽視宗教的信仰”¹¹，由此實現了“從‘儀式倫理’主導到‘德行倫理’主導的演變”¹²，這種演變是為孔子所贊成和發揚的。

二、理性主義視角下的“宗教殘餘”論

港臺和海外的學者也多從人文主義、理性或主體性的角度論述孔子和儒家。比如勞思光的《新編中國哲學史》以高揚道德主體為特色，然其對於軸心時代思想流變的判斷，與大陸學界並沒有太大的不同。比如，他認為周人“強調人之主宰地位”¹³，“力求置天命於自覺意志之決定下”而對於“天”的意義嬗變¹⁴，他說：“中國古代之‘天’觀念，作為一原始觀念看，本以指人格神之意義為主，而孔子以後，人文精神日漸透顯，在儒學中，人格神已喪失其重要性，但由於習慣之殘留，孔孟仍時時提到‘天’。”¹⁵ 因此，他對孔孟儒學的斷語是：“孔孟一系的先秦儒學，確以道德主體性為中心，並不以‘形上天’為最高觀念，而且孔孟說中，就理論結構看，亦完全無此需要。”¹⁶

我們不難看出，這些論述中存在比較嚴重的問題。因為西方“人文主義”這一詞彙是建立在近幾百年的啟蒙語境之上的，唯物主義和進化論思想更是近現代產物。但是，問題在於，剛才提到的這些學者都是在論及殷周、周秦時期的思想時，隱隱地使用著這些框架來解釋問題。我們不禁會覺得，這是不是太早了？這種“中國已自由平等兩千年”的論調，就算站在“理性”、“進步”的立場上看，也太顯樂觀了些。

這其中的關鍵點還是對“天”的態度。孔孟對“天”、“命”的屢次提及和重視始終是繞不過去的話題。但是我們可以對此進行不同的詮釋。比如陳來的看法

10 陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，頁5。

11 陳來，《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，頁13。

12 陳來，《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，頁312。

13 勞思光，《新編中國哲學史》，頁54。

14 勞思光，《新編中國哲學史》，頁55。

15 勞思光，《新編中國哲學史》，頁58。

16 勞思光，《新編中國哲學史》，頁61。

就是一種繼承發揚的平和觀點；而勞思光則觀點鮮明，將“天”作為是孔孟不得不面對的“習慣之殘留”。其書中更有“義命分立”之論，認為“‘命’觀念表‘必然’，‘義’觀念表‘自由’……孔子“在‘命’以外更立一‘義’觀念，則價值、自覺、自由等觀念所運行之領域，即由此顯出，人生之意義亦由此而顯現”。¹⁷ 勞思光對孔子的這一貢獻大加讚揚，認為孔子通過“義命分立”將“原始信仰之陰霾一掃而空”。¹⁸ 不過，在他看來，孔子並沒有詳細地論證這一過程，體系的完成還要歸功於孟子。是孟子建立了道德主體的理論，證立了主體性。所以，孟子性善論“乃中國‘重德’文化精神之最高基據。”¹⁹

與勞思光大同而小異，傅斯年在《性命古訓辨證》中認為孔子在講天道時是閃爍其詞的，他說：

孔子之言天道，蓋在若隱若顯之間，故罕言之，若有所避焉，此與孔子之宗教立場相應，正是脫離宗教之道德論之初步也……孔子之道德觀念，其最前假定仍為天道，並非自然論，亦未是全神論，惟孔子並不盤桓於宗教思想中，雖默然奉天為大本，其詳言之者，乃在他事不在此也。²⁰

因此，傅斯年表達了對孔子的失望，認為孔子不能突破時代的限制。甚至港臺新儒家中的徐復觀也是持“殘餘”論的。李明輝說：

徐先生卻僅賦予儒家的宗教性一種階段性的歷史意義，而非其本質要素。換言之，對徐先生而言，儒學是不折不扣的人文主義；至於其宗教性，僅是歷史的殘餘而已。²¹

“殘餘”論的確不是很有說服力，疑點頗多：一，孔孟究竟有沒有意識到這種殘餘？假如意識到了，為何向之妥協而不加以清除？是因為學理不清，還是時代所限？假如沒有意識到，是不是更加說明孔孟的水準有限？二，孔孟對“天”、“命”從不敢有任何貶低和輕視，是“殘餘”可以解釋得了的嗎？三，孔孟都是崇古之人，其歷史觀未必是進步的，以進步觀念論孔孟，是否合適？

三、宗教社會學視角下的“宗教殘餘”論

另外，上述觀點的最大問題在於，它僅僅是一種哲學解釋，而這種哲學解釋嚴重地脫離了兩千年來中國社會的宗教現實狀況。而這在宗教社會學家的研究中則絕不會被忽略。楊慶堃在《中國社會中的宗教》中說：

17 勞思光，《新編中國哲學史》，頁105。

18 勞思光，《新編中國哲學史》，頁115-116。

19 勞思光，《新編中國哲學史》，頁117。

20 傅斯年，《性命古訓辨證》，頁124。

21 李明輝，〈從康德的“道德宗教”論儒家的宗教性〉，頁24-25。

低估宗教在中國社會中的地位，實際上是有悖於歷史事實的，在中國廣袤的土地上，幾乎每個角落都有寺院、祠堂、神壇和拜神的地方。寺院、神壇散落在各處，比比皆是，表明宗教在中國社會強大的、無所不在的影響力，它們是一個社會現實的象徵。²²

這是在描述上個世紀作者親眼所見到的中國。儘管，處於文革徹底“祛魅”之後的我們已難以想見這種情景，但這卻是離我們並不遙遠的事實。就算我們安於以“迷信”、“功利”、“愚民”和“統治手段”來解釋民間的各種宗教和官方主導的祭天等等活動，但對於處於中國人生活中心的家庭宗教，我們很難懷疑精英和民間共有的誠意。楊慶堃說：

在某種意義上，每個傳統的中國家庭都是一個宗教的神壇，保留著祖宗的神威，家庭供奉神明的畫像或偶像。難以數計的家庭宗教活動並沒有包括在公共祭祀活動之列，往往是以個人的衣食住行、婚喪嫁娶為中心的。²³

祖先崇拜可以追溯到非常原始的文明之中，這在泰勒、弗雷澤、塗爾幹筆下的澳洲和美洲原住民文明中可以看得很清楚。說中國在某種意義上還保留著這種原始的宗教形式，似乎也不是說不通。而且，祖先崇拜與儒家的關係眾所周知，楊慶堃自然不會放過這一點，他認為祭祀與祖先崇拜是儒家傳統的兩大元素，而宗族是儒家社會組織體系的核心。但在學理上，他卻沒有這麼堅定，他一方面認為儒家是秉承不可知論的理性主義，並非宗教；另一方面又指出儒家一直保留了神秘主義的一面。這種觀點與哲學界並無大的不同。因此，楊慶堃雖然對中國宗教的現實狀況足夠重視並做出了精彩的描述，但對儒家的學理敘述卻始終未脫出哲學界主流思想的窠臼。他說：

取代宗教教義、強大的神職勢力在社會和政治等方面主導地位的，是世俗取向的、持不可知論的儒家傳統。在這個傳統裡，高級士紳基本上是沒有任何宗教背景的。²⁴

儒家學說將注意力集中於生與死的終極意義，但只是在人的道德責任方面，而不關心任何超自然因素，作為思想體系，儒學的宗教特性存在於對天和命運等觀念含糊不清的態度中，通過傳授知識或用道德的說教來解答人類面臨的難以數計的問題。作為一種實用的學說，儒學得到了祭祀儀式和眾多與儒學傳統的功能相關的超自然觀念和儀式的支援。²⁵

這清楚地表明了他認為儒家學說不是超自然宗教的立場，但同時也指出了儒家“天”、“命”等觀念的含糊不清。他還說：

22 楊慶堃，《中國社會中的宗教》，頁24。

23 楊慶堃，《中國社會中的宗教》，頁29。

24 楊慶堃，《中國社會中的宗教》，頁21-22。

25 楊慶堃，《中國社會中的宗教》，頁40。

儒家並沒有成功地把超自然因素從古代崇拜中祛除出去。……事實證明，絕大多數的中國人，甚至包括相當多的傳統儒家學者相信祖先崇拜儀式中保留著超自然信仰的觀念。爲了對祖先崇拜的性質是世俗的、還是宗教的做出解釋，荀子不得不在君子和小人之間作區分，也就是說是否有超自然信仰是劃分君子和小人的依據，也是兩者的差異所在。是否能讓百姓和君子一樣具有無神論的教化觀點，荀子和以後的儒家學者都沒有提出任何有效的主張。²⁶

楊慶堃認爲，儒家未能將“超自然因素”祛除出去，在中立的“殘留”意義上，他與勞思光、徐復觀們走到了一起。同時，作爲一個哲學外行，楊慶堃在對祭祀的解讀中，將荀子作爲理性主義儒家君子的代表，這把孔、孟置於很尷尬的境地，當然，這也是哲學家馮友蘭同樣在做的。所以，雖然在社會學領域楊慶堃帶給我們相當多的事實震撼，然而除了論述中國社會中也具備宗教的因素，並認識到儒家以不同於西方制度性宗教的形式在社會中發揮主導的功能之外，理論上我們得不到比哲學界更多的東西。

四、批判性的孔教論

但僅僅儒家對宗教的容忍並不說明儒家就是(有神論)宗教，而如果可以洗脫有神論宗教的“罪名”，那儒家與無神論和人文主義就沒有太大的區別了。任繼愈並不這麼看，一是爲了解釋清楚古代社會的政教事實，二是爲了更加徹底地批判儒家，他提出了“儒教是教(有神論宗教)”的主張。他在李申《中國儒教史》一書的序中，首先指出正視“儒教”現實的必要，他說：

(有些學者)對影響中華民族的倫理觀、價值觀、社會生活、文化生活以及家庭生活的儒教，沒有認真清理，以致有許多本來可以找到說明的道理看不明白，說不清楚。不研究儒教，就無法正確認識古代和當前的中國社會。²⁷

他認爲，儒教的事實，在孔子之後表現爲：

皇帝兼任教皇。神權、政權融爲一體。儒教的教義得以政府政令的方式下達。朝廷的“聖諭廣訓”是聖旨，等同於教皇的敕書。……歷代王朝都以儒教爲國教，孔子爲教主。²⁸

這種提法其實與“事實”還是有一段距離的，尤其“國教”、“教主”、“教皇”等等西方宗教的術語更是中國所無。周以前中國具備人格上帝的原始信仰，不

26 楊慶堃，《中國社會中的宗教》，頁61。

27 李申，《中國儒教史》，頁7。

28 李申，《中國儒教史》，頁5。

管是以祖先崇拜還是別的什麼形式存在，這一般都為學界所公認。問題的焦點在於，孔子之後“天”的人格性就成了一個說不清的問題，尤其到宋明儒學之後人格上帝的觀點更是虛化，鬼神都可以用氣來進行解釋。

李申是“儒教是教”說的回應者，在對周初和孔子這兩個重要的節點的詮釋中，他也堅持了人格上帝的主張。對於周初這個節點，學界一般認為發生了宗教觀念的轉變，人格神不再重要，而對德治的崇尚開啟了人文主義的新篇章。但李申認為，德治思想和行為只是“取悅上帝的條件”²⁹，最終決定者仍是人格上帝。而對於孔子這個節點，李申說：

作為一個周朝的臣民，孔子謹慎、嚴肅地遵守著周朝的禮制，也謹慎、嚴肅地信奉著周朝的神靈，和同時代的人們一樣，天，也是孔子視為世界萬物包括人類社會主宰的至上神。³⁰

堅持認為孔子崇拜人格上帝，頗有冒天下之大不韙之嫌，因此，《中國儒教史》出版後，學術界甚至民間學者群起而攻之。比如主張將儒學與中國傳統的宗法宗教分開的牟鐘鑒就評價說：

他出過《中國儒教史》、《中國儒教通論》，坦白地講，我一個字都沒看。我覺得我不需要看。因為他是將任先生的儒教說極端化而已。比如說，任先生認為先秦儒學不是宗教，宋明以後儒家變成宗教。孔子不是儒教，董仲舒做一次改造沒成功，到宋明理學才改造成功。所以在任先生的心目中，理學史就是宗教史。因為成為儒教史，那中國理學史沒有了，就都是宗教史了。這個觀點當然我不贊成。李申為了迎合任先生的觀點，而做了進一步的擴大。因為我看人介紹，他的書裡把敬天法祖全都包括在裡邊，從三代以來就是儒教，混淆了禮教與儒學，它擴大了儒教的範圍，完全絕對化地發展了任先生的思想。現在有的學者把上古三代的神學禮教都說成是儒家的發展形態，這是不符合歷史的，不要忘了儒學是孔子創立的。³¹

這種反應不難理解，孔子以及幾乎所有後世重要的儒者，從未像基督教那樣明言去崇拜一個人格的上帝，將如此存疑的問題強行坐實，雖然是基於對傳統政治和社會的現實觀察，但學理論證實在太過牽強了。

五、宗教性：天人合一與內在超越

牟鐘鑒認為中國存在宗法宗教，但是一定要與儒學區分開，即所謂“學教區別”。他認為儒學基本上還是人文主義的：

29 李申，《中國儒教史》，頁49。

30 李申，《中國儒教史》，頁181。

31 牟鐘鑒、干春松，《儒家思想與中國宗教的獨特性——牟鐘鑒先生訪問》，頁159-160。

儒學是認可和重視敬天法祖，卻不用這種神靈崇拜來改造自己的理論，不往宗教化而往人文化方向發展。你看歷來儒學有代表性的哲學家，它的哲學體系不是建立在敬天法祖的基礎上，你仔細看，它有一套哲學核心概念，無論是理學，無論是心學，無論是氣學，它們的核心理念都與天神祖靈沒有直接關係。儒學與敬天法祖的基礎不同，儒學再發展，它的主流一直是以人爲本，它必須圍繞人性論吸引人，特別人性善惡來建立自己的理論。當然它一直保留天命觀念，但只保留而已，並不做文章。³²

這其實還是一種溫和的持贊成態度的“殘留”論，並沒有在儒家學說與超越性之間建立起牢固的不可動搖的聯繫。在這一點上，彭國翔的看法略加強了一些，雖然其主張仍然有模糊和遊走之嫌：

如果我們運用的是“雙向詮釋”而非“單向格義”的方法，正如我們一開始所說的，是著眼於儒家傳統與“人文主義”和“宗教”的兩頭相通，而不是試圖在單向求同的意義上將儒家傳統化約爲“人文主義”與“宗教”的其中一種，那麼，我們仍然不妨使用“人文主義”和“宗教”來作爲把握儒家傳統的定義性特徵的觀念架構。因此，我們可以套用歐陽竟無和方東美的話合起來說：“儒家非人文主義非宗教，而亦人文主義亦宗教。”本書以“儒家傳統：人文主義與宗教之間”爲題，其意正在於此。³³

這種兩全其美的禪宗式說法，強調“相通”、“避免化約”，比牟鐘鑒的“學教區分”的確是渾融得多了。然而，這種提法會導致語法混亂，或者叫語言“捉急”也可以，因爲我們會發現，我們的名詞似乎不夠發揮作用。語言本來是用來定義和區分的，但這樣表述，似乎是在向我們提倡：不要太在意區分。其書名“宗教與人文主義之間”，這“之間”二字所表達的意象，就足夠讓我們窮於應付了。這個詞本來是表示兩個獨立事物中間的場域，如果不看書中前面的一大段解說，我們難免會覺得，這裡不是在指稱某個事物。我們會問，“之間”的什麼？當然，也許我們這麼較真反而是非法的，因爲彭國翔要傳達的本就是另一種思想的方式：不要執著言辭。並且，他的確還有“宗教性的人文主義”的提法，而且以中國傳統的名詞體系對這個問題進行過比較精彩的闡述：

用儒家傳統甚至整個中國傳統文化自身中“天”、“人”這兩個核心觀念來說，如果“天”象徵著宗教性而“人”象徵著人文性，那麼，儒家傳統最爲基本的特徵就是：儒家的“天人之際”不會像西方近代的主流思想那樣在“宗教”與“人文”之間建立非此即彼的二元對立關係，而是在肯定“天”與“人”之間具有本體論的一致性(所謂“天人合一”即就此而言)這一前提下，承認現實層面“天”與“人”之間存在的緊張，由此而始終謀求“天”與“人”之間的動態平衡。³⁴

32 牟鐘鑒、干春松，〈儒家思想與中國宗教的獨特性——牟鐘鑒先生訪問〉，頁160。

33 彭國翔，〈儒家傳統——宗教與人文主義之間〉，頁10-11。

34 彭國翔，〈儒家傳統——宗教與人文主義之間〉，頁11。

直接將“天”對應於“宗教”，將“人”對應於“人文”，看似寫意，實為得意，這一點上，筆者非常贊同。“天人合一”之說是世界公認的儒學主張。比如海外另一位老先生陳榮捷也大體是這種主張，他在《中國哲學文獻選編》開篇就說：“中國哲學史的特色，一言以蔽之，可以說是人文主義，但此種人文主義並不否認或忽略超越力量，而是主張天人可以合一。在這意義之下，早在中國思想肇端之初，人文主義已是居主流地位的思潮。”³⁵他認為，孔子對中國哲學發展的深遠影響，就在於決定了中國哲學人文主義的特色。而這種人文主義集中在人的問題上，並不探討神祇或人死後的問題。

以“天人合一”來解讀中國文化是學界共識，但是“天人合一”甚為難言，儒家的超越維度究竟何指？在這個問題上作出深入探索和理論建構的當推唐君毅和牟宗三。唐君毅秉承了“天命之謂性”的儒家形上學傳統，他主張“儒家講性與天道、天心與人心的不二，儒教是以人之本心本性即天心天性的天人合一之教。”³⁶同時，他又以一種標準的“下學而上達”的儒家功夫論思路，認為“具體的人倫關係，在現實的家庭、社會、國家、人類之道德實踐的層層推進中，透顯了本心本性的超越無限性，並上達一種形上的及宗教性的境界。”³⁷牟宗三比唐君毅更進一步，他說：“天道一方面高高在上，有超越的意義，另一方面又貫注於人身，內在於人而為人之性，因而又是內在的，天道兼具宗教(重超越)與道德(重內在)的意味。”³⁸這就點出了“內在”和“超越”這兩個十分重要也引起了重大爭議的關鍵字。

波士頓儒家白詩朗將“內在超越”這一命題概括為“傳統的超越指向使人們獲得終極性的自我轉化”³⁹，並指出整個新儒家學派都將之奉為圭臬，他說：“在界定儒家之道的的基本輪廓上，杜維明是追隨其師的，其他的現代新儒家學者如劉述先和成中英，也同意牟宗三對傳統的這種評斷。”⁴⁰新儒家在港臺、大陸和海外都取得了重大的影響。然而，對“內在超越”的批評也一直不絕於耳。其中最典型的，如馮耀明所說：“‘超越’即同於‘外在’……說‘超越內在’即等於說‘圓的方’。”⁴¹

對於這一質疑，郭齊勇的辯護方案是：1、將儒家的“超越”從認識論中撤出來，而只涉及價值論和本體論問題；2、在價值論的意義上，“終極的境界也有難以經驗的地方”，需要依賴精深的道德修養功夫去體驗；3、最終，“要理解這個問題，就必須提到儒家最基本的思維方式和最基本的觀念——‘天人合一’”。這個辯護可稱忠勇，但第一，他不得不放棄認識論的陣

35 陳榮捷，《中國哲學文獻選編》，頁1。

36 郭齊勇，〈當代新儒家對儒學宗教性的反思〉，頁43。

37 郭齊勇，〈當代新儒家對儒學宗教性的反思〉，頁43-44。

38 郭齊勇，〈當代新儒家對儒學宗教性的反思〉，頁45。

39 白詩朗，〈儒家宗教性研究的趨向〉，頁28。

40 白詩朗，〈儒家宗教性研究的趨向〉，頁28。

41 郭齊勇，〈儒家人文精神及其宗教內涵〉，頁39。

地；第二，所謂體驗難辨真假；第三，新儒家用“內在超越”來解釋“天人合一”，這裡又反過來用“天人合一”去解釋“內在超越”，這等於沒有解釋。

李景林對於新儒家的主張表達了不少贊同，他說：

儒學依其對殷周宗教系統之“連續性”，神性內在精神之理論自覺，建立其性命論和人性本善的觀念系統，確立了儒家內在超越的價值根據，其所建立的具有超越性意義的仁、道、天、天命等形上學的概念，並無人格神的特徵，其所重，在於經由德性的成就以體證天道，而非“以神為中心”來展開教義。⁴²

在這些話語中，我們明顯能看出他對新儒家學說的吸收。但是，出於對哲學與宗教之界限的清醒認知，他謹慎地表達了對儒家“宗教”性的懷疑：

劉(述先)先生認為儒學的天、道觀念已不復有古代社會天帝觀念的人格神的意義，在此前提下，如果僅僅把儒學的超越性的指向和終極的關懷局限為一種“道”或“理”，儘管我們可以把這種“道”或“理”理解為一種“生生”之“道”，生命之“理”，但僅就儒學自身而言，它是否可以成為一種“宗教信仰”，對這一點，仍有必要作出進一步的討論和思考。⁴³

這即是說，既然否定了人格神，那麼新儒家的“超越”只能是一種哲學的超越，而不能成為宗教的超越。李景林依靠田立克對哲學與信仰的區分，把儒家思想體系判定為“理性人文義的哲理，而非宗教信仰義的教理，是哲學，而非宗教。”⁴⁴

抽象的“道”和“理”是否足夠成為宗教信仰？這是一個有力的質疑。在儒學與宗教必須區分開來的立場上，李景林與牟鐘鑒大體一致。對於中國傳統社會中的宗教現實，李景林使用了“神道設教”的解釋模式來進行處理，他說：“儒學能夠以一種‘神道設教’的方式因應和切合社會生活，具有自身內在的實踐和教化意義。”⁴⁵ “因應”和“切合”似乎比溫和的保留論稍稍主動了一些，但也僅限於此了。

六、建設性的孔教論

向港臺新儒家發起更激烈攻擊的是唐文明，他說：

道德的形而上學以及兩層存有論的嚴重問題……導致牟宗三對傳統儒家根本精神的背離……首先，在倫理學層面，牟宗三將傳統儒家植根於多重生活空間的倫理概念化約為現代意義平面化了的道德概念，從

42 李景林，〈義理的體系與信仰的系統——考察儒家宗教性問題的一個必要視點〉，頁94。

43 李景林，〈義理的體系與信仰的系統——考察儒家宗教性問題的一個必要視點〉，頁81。

44 李景林，〈義理的體系與信仰的系統——考察儒家宗教性問題的一個必要視點〉，頁94。

45 李景林，〈義理的體系與信仰的系統——考察儒家宗教性問題的一個必要視點〉，頁79。

而顛覆了歷代儒家一貫捍衛的倫理生活秩序，並因為挪用康德式的自律概念來詮釋儒家思想而導致對儒家美德倫理傳統的系統性扭曲……其次，在形而上學層面，以良知為本體……實際上是為現代人本主義張目，而與宋明心性之學相去甚遠，倒是與基督教、佛教等虛無主義宗教以及玄學的立場更為接近……再次，在歷史哲學和政治哲學層面……開出的儒家發展方案也落入了西方自由主義的窠臼……將儒家倫理化約為道德主義，是現代以來持之有故、言之成理，從而也影響極大、流傳至廣的一個思想謬種。⁴⁶

這種批評簡直是致命的，但卻由於其犀利的視角而有很好的說服力。以牟宗三為代表的港臺新儒家雖然高揚“主體性”、“道德的形而上學”，也堅持“良知”的宗教性，但“良知坎陷”說導致儒家在社會倫理、制度設計中全盤退出，幾乎不再有任何解釋力。所謂“道德宗教”只能在有形上追求的少數學者身上保留一點與現代人文主義難以區分的火種，而對大多數民眾來說，儒學的價值變得很貧乏，再難塑造出傳統儒學在社會中的深刻認同。我們大可以在學理上大談特談儒家的超越性、宗教性如何如何，然而這樣軟弱無力、面目模糊、無所依傍的宗教性，還能稱之為宗教性嗎？它與現代人文主義的真正區別何在？憑什麼可以與基督教等宗教傳統分庭抗禮？遑論優越和涵蓋？民眾的生活陷溺在物質需求和世俗倫理之中，儒家可以給他們提供的宗教性超拔力量是什麼？效果如何？這些問題是牟宗三在哲學上似乎可以解答，在現實中卻難以解決的。對現實他是悲觀的，只能是在“神州陸沉”之時，保持自己的良知，使自己不至於淪為禽獸而已。至於所謂“開出”，還不如說是“丟失”、“讓出”更準確些。時至今日，臺灣民眾雖在文明上保持了較大陸來說更高的水準，然而在他們的認同建構之中，儒學再沒有起到顯性的、重大的作用，甚至有日益門庭冷落、即將消亡之可能。這種現狀，是證明了悲觀預期的準確呢？還是由悲觀哲學所造成呢？

傳統社會由儒學一力打造，儒家的價值觀在精英和民眾中全面滲透，這並非是“良知坎陷”可以解釋的。“良知坎陷”隱約地顯露出對民主和科學等現代(或西方)價值不戰而降的態度。如今，五四啟蒙的時代早已過去，不僅“將儒學作為一種非宗教人文主義的評價如今是過時了”⁴⁷，而且就連新儒家對宗教性的堅持也被認為是力度太弱。在這種情況下，大陸不少認同儒家的學者，在提倡而非批判的立場上重新提出了儒教的可能性問題。比如蔣慶就曾提出將孔教作為國教，而陳明則力倡公民宗教說，並喊出“超越牟宗三、回到康有為”的口號。對於公民宗教的提法，干春松也表示贊同，他說：

我個人認為將儒教設計成一種公民宗教有一個很可行的路徑，就是在禮儀資源十分缺乏的當下中國，通過儀式和禮儀的重建來重構中國人的道德意識和神聖性維度。⁴⁸

46 唐文明，《隱秘的顛覆——牟宗三、康德與原始儒家》，頁4-5。

47 白詩朗，《儒家宗教性研究的趨向》，頁32。

48 干春松，《宗教、國家與公民宗教——民族國家建構過程中的孔教設想與孔教會實踐》，頁34。

這種設計的優勢在於：

如果把儒家的宗教性維度定位於公民宗教的設計，就可以很大程度上回應中國國家文化符號缺失的現狀，通過一些超越具體宗教的符號而強化文化認同和國家認同意味，公民宗教可以充分利用傳統儒家在公共禮儀和日常禮儀建設方面的文化積累，似乎可以超越宗教信仰自由和國家意識的統一性之間的緊張。⁴⁹

其實，是國教還是公民宗教，並沒有太大的區別。我們可以從中看出這些學者的現實關懷和國族關切，當然，這種關切是文明教化含義上的。但是，我們並不能僅僅從功能和需求上去提倡一種價值、信仰或者宗教——我們是很缺乏，也很需要，但消費只能刺激生產，卻不能製造生產。康有為的時代如此，而經過一百年的天翻地覆、風雨飄搖以後，儒家縱然不說是蕩然無存，也是基礎薄弱。在這一點上，陳明提出以“競爭上崗”來作為儒家公民宗教的論據，等於是承認了“勝算幾何尚在未定之天。”⁵⁰ 當然，陳明也許會以行動者而非空想家的姿態來為自己辯護，因為事在人為，而且目前形勢似乎大有可為。我認為，這種辯護是可以成立的，儒家在歷史上從來就不乏行動者，孔子也不是一個書齋中的學者。但是，這已經超出了普通學理的範圍，因為它需要未來去檢驗。

七、宗教性：以禮為中心和功夫論

但如果我們把“公民宗教”的提倡者們看作僅僅有行動而沒有學理支撐，那就大錯特錯了。從剛剛干春松“禮儀建設”的倡議中，我們已經可以看到一些端倪：這其實與以“禮”為中心的儒家宗教性觀點不謀而合。

眾所周知，“仁”與“禮”之間的張力是儒學中一個基本的問題，而堅持以“禮”和“角色倫理”來闡釋儒家的，當前非安樂哲莫屬。他說：

它(儒家)既是非神論的，同時又具有深刻的宗教性，它是一個沒有上帝的傳統，這一傳統另外提供了一種以禮為中心的宗教性，這種宗教性肯定累積性的人類經驗本身。⁵¹

安樂哲雖然反對儒家“超越性”的提法，但卻支持這種非神論的宗教性，這種宗教性體現在社會層面，就與干春松的主張更為接近了：

49 干春松，〈宗教、國家與公民宗教——民族國家建構過程中的孔教設想與孔教會實踐〉，頁34。

50 陳明，〈公民宗教——儒教之歷史解讀與現實展開的新視野〉，頁407。

51 安樂哲、郝大維，〈中庸新論——哲學與宗教性的詮釋〉，頁17。

禮是展現價值的生活形式，這些形式引發了仿效並鼓舞了宗教的獻身，促進著對於一個繁榮社群來說頗有必要的共同的思想習慣。⁵²

這種主張與我們常見的“核心價值觀內化於心、外化於行”的思路相去已不甚遠，只是在這裡，安樂哲的核心價值觀是儒家的，這也是陳明所希望能夠“競爭上崗”的。然而，這本質上是治國層面的社會實踐，與個人修身差別很大。首先，這種主張即便動機真誠無偽，也很難保證不被人所疑。就算能夠取信於人，現實因素的複雜多變也往往會導致其中的泥沙俱下。當然，這些問題，陳明等儒者可能早就想過，但他們選擇了英雄氣概：大丈夫不拘小節，知其不可而為之。我們可以欽佩其勇氣和魄力，當然更加期望其能堅守“行一不義、殺一不辜，得天下而不為”的孔孟底線。否則，是真儒者還是假借儒學者，就會成為問題。

其實，就安樂哲的理論底色來說，仍是大有爭議的。對他的攻詰在學理上並不複雜：1、孔子早有“人而不仁如禮何”的明訓。2、既然明知無上帝、無天，明知儒學不具有超越性，那這種所謂“宗教性”到底何謂？3、儒家的“天人合一”哪裡去了？是否都化約在具體的人類經驗裡了？

將理論具體到陳明的公民宗教的實踐主張中，就更讓人生疑：不管是什麼樣的定義，我們都是在談“宗教”或者“信仰”，自己都不相信，卻希望別人、希望社會相信，這可能嗎？就算可能，這真的好嗎？我們怎麼保證這種實踐不被利用呢？我們怎麼保證角色倫理不會在人的扮演中使人的自由意志失真呢？

因此，穩重的持論，並非以功夫、修養和實踐來取代或否定儒家的超越性，而是從功夫、修養和實踐的角度來詮釋它。社會實踐中如此，個人修身中更是如此。相對於難以掌控的群體實踐，很多學者更傾向於從修身實踐的層面來解讀儒家的超越性，如張學智在對宋明理學的研究中說：

宋明理學中貫穿著某種“終極關懷”，某種在日常實踐中逐漸完善自身，達到超越的理想境界的意向，它從關懷、體證作為宇宙和人性本源的超越性出發，著眼於追求超越的過程中精誠、熱情與勇氣的培養，對社會中堅力量——士大夫群體的精神修煉和人格塑造，所起作用很大。⁵³

當然，儒家士大夫的個人修身並非遺世獨立，而總是與社會實踐渾然一體的：

理學的超越性的一個突出特點就是他並非某種超越的普遍性，而是反映著具體的社會實踐內容，如孔子是要突破殷周以來天的神性，更多地給它人世的內容；一般士人也不離仁、禮的追求來實現超越；孟子、《中庸》則要把天與人打通，天的法則就內在於人性之

52 安樂哲、郝大維，〈中庸新論——哲學與宗教性的詮釋〉，頁13。

53 張學智，〈宋明理學中的“終極關懷”問題〉，頁102。

中，把人的內省式修養道路與超越對象連通起來；《易傳》則突出了窮究物理這種知識性活動與內在超越的關聯。這都杜絕了那種冥想的、離群索居的個體獨修的道路，而與社會實踐緊密聯繫起來。⁵⁴

八、精神性人文主義

個人修身和社會實踐並非截然可分，同樣是儒者的功夫。而這種功夫是貫穿著超越性的。既然儒者的行動之中就貫穿了或者內在了超越的精神，那麼，儒者的身體或者行為本身，就成為他的聖殿。杜維明說：

儒家對人的固有意義的“信仰”，是對活生生的人的自我超越的真實可能性的信仰，一個有生命的人的身心魂靈都充滿著深刻的倫理宗教意義。具有宗教情操，在儒家意義上，就是進行作為群體行為的終極的自我轉化，而“得救”則意味著我們的人性所固有的既屬天又屬人的真實得到充分實現。⁵⁵

對此，白詩朗評價道：

他以一個儒學神學家的身份在發揮作用，因為他力求描繪、理解並推薦儒家傳統，杜維明並不只是作為一個客觀的學者去關注問題，也不是一種價值中立的方式去精確描述儒家傳統。⁵⁶

不得不說，這種評價若應用在一個現代學術體系中的學者身上，很有些尷尬；但若用來描述一個儒者的行動和信仰，卻再恰當不過：他所行動的，便是他的信仰。杜維明絕沒有要取消儒家超越維度的任何意願，在這一點上，他不僅沒有減弱牟宗三、唐君毅的堅持，反而一反那種保守的龜縮姿態，而在世界範圍內宣導儒學和文明對話，張大聖學。最終，杜維明提出“精神性人文主義”，以與“凡俗的人文主義”相區別：

以仁的內在主體性為基礎，以物隨心轉的方式來行事，由內在主體來建立禮、履行禮，這樣的人文觀可以稱之為精神性人文主義。⁵⁷

這種提法，決非以“禮”為中心，而是重在“仁”的自由選擇和決斷。這與早年杜維明以“存有的連續性”來解說“天人合一”的思路是前後一致的。出於清醒和明智而不僅僅是謙虛，杜維明並沒有說精神性人文主義就是宇宙真理，他說：

54 張學智，〈宋明理學中的“終極關懷”問題〉，頁103-104。

55 杜維明，〈儒家思想——以創造轉化為自我認同〉，頁67。

56 白詩朗，〈儒家宗教性研究的趨向〉，頁32。

57 杜維明，〈建構精神性人文主義——從克己復禮為仁的現代解讀出發〉，頁8。

精神性人文主義的限度在哪裡？雖然我們說精神性人文主義是內外貫通的……精神性不僅僅是內在心靈，還可以是外在超越的宗教信仰，後者也可以泛稱之為精神性人文主義（或者說信仰性人文主義）。這是兩個完全不同的路向，也就有各自的限度，內在的精神性對上帝的超越性沒法真正理解，反之外在超越的信仰也不可能接受內在的主體性。兩者在不同的領域各有得失，不同的人可以根據自己的稟賦而選擇某一種。⁵⁸

精神性人文主義可稱之為儒家“內在超越”和“天人合一”的繼承和發揚。然而，問題仍然沒有結束。“天人合一”仍然給人惚兮恍兮之感，而既然是“內外貫通”，那究竟為什麼還要分“內在超越”和“外在超越”呢？這些問題也許永遠都不能解決，但是，對真問題的探討可以是永無止境的。在此，精神性人文主義提供了一個很好的範例，它清晰地標誌出自己的界限，也保留了足夠的開放性，為我們進一步的研究提供了空間。

■ 投稿日：2016.12.30 / 審查日：2017.01.13-2017.01.25 / 刊載決定日：2017.01.28

58 杜維明，〈建構精神性人文主義——從克己復禮為仁的現代解讀出發〉，頁9。

參考文獻

- 安樂哲、郝大維，〈中庸新論——哲學與宗教性的詮釋〉，《中國哲學史》2002年第3期。
- 白詩朗，〈儒家宗教性研究的趨向〉，《求是學刊》，2002年第6期。
- 陳明，〈公民宗教——儒教之歷史解讀與現實展開的新視野〉，《宗教與哲學》第三輯，北京：社會科學出版社，2014。
- 陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：三聯書店，2009。
- ，《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店，2009。
- 陳榮捷，《中國哲學文獻選編》，楊儒賓等譯，南京：江蘇教育出版社，2006。
- 杜維明，《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書公司，1997。
- ，〈建構精神性人文主義——從克己復禮為仁的現代解讀出發〉，《探索與爭鳴》，2014年第2期。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版社，2000。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- 干春松，〈宗教、國家與公民宗教——民族國家建構過程中的孔教設想與孔教會實踐〉，《哲學分析》，2012年第2期。
- 郭沫若，《郭沫若全集·歷史編》第一卷，北京：人民出版社，1982。
- 郭齊勇，〈當代新儒家對儒學宗教性的反思〉，《中國哲學史》，1999年第1期。
- ，〈儒家人文精神及其宗教內涵〉，《國際儒學研究》第十七輯，2010。
- 胡適，《中國哲學史大綱》，北京：東方出版社，1996。
- 柯林武德，《歷史的觀念》，何兆武、張文傑、陳新譯，北京：北京大學出版社，2010。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2005。
- 李景林，〈義理的體系與信仰的系統——考察儒家宗教性問題的一個必要視點〉，《北京師範大學學報(社會科學版)》，2016年第3期。
- 李明輝，〈從康德的“道德宗教”論儒家的宗教性〉，李明輝、林維傑編《當代儒家與西方文化——會通與轉化》，臺北：臺灣中研院中國文哲研究所，2007。
- 李申，《中國儒教史》，上海：上海人民出版社，1999。
- 梁啟超，《中國歷史研究法》，石家莊：河北教育出版社，2000。
- 牟鐘鑾、干春松，〈儒家思想與中國宗教的獨特性——牟鐘鑾先生訪問〉，《哲學分析》，2016年第1期。
- 彭國翔，《儒家傳統——宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007。
- 唐文明，《隱秘的顛覆——牟宗三、康德與原始儒家》，北京：三聯書店，2012。
- 楊慶堃，《中國社會中的宗教》，範麗珠等譯，上海：上海人民出版社，2007。
- 張學智，〈宋明理學中的“終極關懷”問題〉，《中國社會科學》，2016年第9期。

Discussion on the Religiousness of Confucianism in the Past Century

WANG Xiao-chao

Abstract

There have been wide-ranging discussions on the religiousness of Confucianism in the past century. The rational humanism occupied the mainstream for quite long time. In the context of rational humanism, many philosophers and sociologists regard the religiousness of Confucianism as remains. Mou Zongsan proposes the theory of “immanent transcendence” to explain the “unity of heaven and man.” For negative or positive purposes, some scholars consider Confucianism as a religion. Meanwhile, many others offer different interpretations: Confucianism only has ultimate concern in either social or personal practice. Tu Weiming proposes “spiritual humanism” to draw a clear distinction from “secular humanism.” He also points out that “immanent transcendence” and “external transcendence” can develop independently and should engage in meaningful cultural dialogue.

Keywords: religiousness of Confucianism, Confucianism, rational humanism, immanent transcendence, spiritual humanism