

孔子思想之现代宗教史的意义

高在锡

中文提要：在分析现代社会的宗教现象时，通常会有“我们已经迎来了一个宗教多元主义的时代”。所以人们称作“绝对的且超自然主义的神”的基督教传统上的神的概念瓦解，产生了重新认识宗教的需求，进而积极地想到人类文化社会中也存在多种宗教体验和拯救之路。有的学者主张宗教的核心是“体验变化”，即体验从“现在的我”转变到“新的我”的巨大变化。然而，儒家则早已从 2500 多年前的孔子开始就试图从根本上转变意识，主张不能顺应神或上帝、天等绝对存在者来追求幸福，而是通过合理地转变，如“从心所欲不逾矩”，在日常生活中“完善自己”。这个境界就是天人无间状态下的合一，即人心不受任何制约或认为努力与天理做为一体而运动的状态。这是儒教在现在的宗教多元主义社会中作为一个宗教的价值而存在的根据所在。

关键词：孔子，宗教性，世俗化，多元主义，天人合一，终极的自由

一、绪言：现代宗教状况与“宗教”意味的演变

目前我们正处于一个多元主义时代。这意味着我们开始摆脱世界每个角落都被一种文化、一种思维模式、一种生活样式充斥的社会模式，逐渐进入多种价值观和独特个性的固有文化共融共存的社会。我们应摒弃自以为是、只有自己才是真理的排他主义，而对于不同的思想，学会理解和包容。

宗教也是如此。各种不同的宗教应结邻并肩迈向并存或共存的“宗教多元主义”时代。所谓宗教多元主义是指人类体验宗教真理的方式和拯救之路会随着文化和历史生活上的差异而多样化，但即使有差异，也可以体验绝对且普遍的真理、体现拯救经验的信念。

因此，宗教多元主义将排他并把所有一切都可以用一个宗教来涵盖的态度“分谁对谁错、谁优谁劣、谁好谁坏”的高人一等的态度均拒之门外。为了多种宗教之间的和谐共存，进而为了相互融合和为了民族性或者全人类的共同幸福和平以及挽救生命的共同课题，应相互协作和成熟起来。

当然，在这种流动的背景中也存在世俗化现象。“世俗化”指 20 世纪 60 年代急速扩散的神学的一种潮流。“世俗”大体上指“今世的”、“人性化的”，是与“后世的”、“神化的”相反的概念，涵盖“神的死亡”乃至“宗教的衰退”和“成熟的人类”等意义。^①世俗化是人类开始醒悟自己才是主人，不再认为自己只不过是宇宙世界里的一个肢体，也要求思想和宗教的自由。

因此，德国的神学者 W. Kasper 对于近代初开始在西欧社会进行的世俗化称之为“是人类摆脱宗教性、形而上学的墨守成规的行为理想和思维范畴，自由地跟随实在领域的内在独立法则生活并熟悉”，而德国的神学者 D. Bonhoeffer 则把现

^① David Lyon 著，李元奎译，《世俗化에 대한 再考——回顾와 展望》，《基督教思想》，大韩基督教教会，1986，163 页。

代人定义为“成熟的人类”，主张人类没有上天的帮助也学会了自己解决所有重要问题，万事没有“天主”也可以一如既往地运转下去。^①他还主张从科学领域还是普通领域，“天主”逐渐从生活中挤出门外，失去地盘。

号称世俗化神学先驱者的John.A.T.Robinson宣告“有神论终了”提出新的神的概念，引用Paul tillich的主张来判断今后神的存在不会超越世界，而是“超越我们生活的中心”。即，超越不是在远处，而是在这里，从“人与人之间”才能感觉到超越，从对邻居的奉献和关爱中才能深切地体会到超越。^②

最终世俗化的潮流是在神学者们“世俗化是根本性解放”的旗帜下，摆脱传统的世界观和宗教的支配，追求自由的同时沉浸于自由主义神学。这表示他们开始无视圣经中明确指出的没有信奉耶稣基督为救世主的人是罪人、是上帝审判对象的教导，摆脱传统信仰和神学。他们的核心是“所有人类终究会得到拯救”。但对于世俗化现象中值得我们关注的是传统的“神中心”、“唯一神”、“作为绝对者的神”等宗教定义被瓦解，要求重新理解宗教。

当然，我们不能片面地分析宗教终究会被世俗化而衰退。宗教社会学者Larry Shiner对世俗化以后宗教类型提出了六种理论类型。即，“宗教的衰退”、“与该世界同步”、“社会摆脱宗教”、“宗教信仰和制度的转型”、“世界非圣化”、“从神圣的社会过渡到世俗社会”等。^③这是说明也许世俗化之后对于宗

① 沈湘泰，《世俗化现象이란》，《师牧》第 214 辑，韩国天主教中央协会，1996，11-13 页。

② 金圣基，《周易의 现代宗教史的意义》，《儒教思想研究》第 8 辑，韩国儒教学会，1997，512-517 页。

③ “宗教信仰和制度转型”的现象与 Luckmann 提出的在世俗化的现代宗教状态下应着重讨论的又一形态的宗教就是“无形的宗教”的定理一脉相承。此概念是由他命名，其他学者的理解也大致相同，在现代社会此概念意味着作为每个人从多种根源构成自己意义体系的方式而私事化的一种宗教形态。因为 Luckmann 相信，随着社会极其复杂化，以及基督教们将自己有影响力的领域专业化，传统宗教逐渐地失去对人类行为和思维的影响。但他说这并不意味着宗教的衰退。反而宗教转变为更加个人化的形态，从根本上将个人的特性判断为“一个形态的宗教性”。因此现代社会肯定会存在着“无形的宗教”，是取代传统宗教为众人提供最终关注、最终重要性、最终意义的一种新的宗教。（이원규，《宗教의 世俗化》，大韩

教的“神中心”、“作为绝对者的神”的理解会被更加强调和重视。

我们应关注的是，世俗化之后随着被称作“绝对的且超自然主义的神”的基督教传统上的神的概念瓦解，产生了重新认识宗教的需求，进而积极地想到人类文化社会中也存在多种宗教体验和拯救之路。因此在宗教多元主义社会产生了重新认识宗教的必然性。

当然积极地肯定宗教的多元性和探索共同点有一定的风险。因为，宗教之间分明有差别，偶尔还会暴露出根本性的对比，然而过度地集中到共同点，会导致对彼此错误的妥协，对相互的差别也会忽略而过。

在这里，孔子所说的“君子和而不同，小人同而不和”^①为我们指出了方向。“和”意味着在没有失去作为自己的色彩且面貌的个性的状态下，与除了我之外的存在者相谐调。因此孔子提出了“和”与“同”这反对概念。即“同”是不光顾自己的差别性而是跟随利益和形势假装地“和”，所以“和而不同”并不表示附和雷同。原野上的花朵只有凭自己的色与香共存才能绽放出最自然的美丽。在宗教多元主义，儒家的定位也在于实现这种“和”的本来意义。不是以社会整合为借口或者宗教之间的对话或者解决矛盾为理由，将所有哲学和宗教推到一个方向，而是相谐调才能保持各自的特点。

那么，在宗教多元主义范畴中，儒家依据什么以宗教定位且不失自己的特点？儒家具有什么样的特点，它是宗教吗？

如果先提及结论，儒家确实具有在目前的宗教多元主义社会中以宗教定位的可能性。当然，在这里所说的“宗教”不是“唯一神”或者以死后世界为前提的传统的宗教定义，而是界定于世俗化之后在宗教史的潮流中重新形成的宗教定义。

举一个例子，神学者吴刚男强调，世界上几乎所有宗教和其经典的经典及其宗教象征或神话都以“体验变化”为宗教的核心。换言之，宗教的核心是体验从

基督教出版社，1998，212-213 页。

① 《论语·为政》。

“现在的我”转变为“新的我”的巨大变化。因此，真正意义的宗教是打破从无知衍生的迷惘和假象，为每天都能发现更深更高角度的真相而提供帮助。^① 强求我们受到假象的束缚的封闭宗教不是“真正的宗教”，而是帮助我们摒弃假像寻找真相的开放的宗教才是“真正的宗教”。^② 这表明无论是“超自然主义的神”的概念还是基督和礼拜、祈祷和伦理等所有传统概念都已失去其价值，证明人类成为了自己生命的主体。

如上所述，宗教的核心是“体验变化”，即体验从“现在的我”转变到“新的人”的巨大变化，而儒教则早已从 2000 多年前的孔子开始就试图从根本上转变意识，主张不能顺应神或上帝、天等绝对存在者来追求幸福，而是通过合理地转变，如“从心所欲不逾矩”，在日常生活中“完善自己”。这证明孔子一生所要实现的就是通过生活中的“仁”成为“圣人”。

随之，本文将通过分析孔子思想，阐明儒教作为有独特特征的宗教，在这些现代宗教的转型和宗教多元主义中依然起到作用。主要证明孔子通过对“天”持有的态度和自我实现，达到天人合一，由此作为体验改变自己人生的宗教而具有意义，这就是本文要阐述的重点。

二、本论：孔子思想可作为宗教的依据

（一）对传统“天”观念的合理转向

（1）“敬而远之”的鬼神观

从孔子对超越性存在即鬼神或祭祀的合理态度可以看出孔子使“天”内在化的转变。孔子对传统宗教观上超越性存在的涉及较谨慎。

① 吴刚男，《宗教라는 것》，《基督教思想》，大韩基督教书会，1980年1月，160-161页。

② 吴刚男，《길벗들의 대화——열린 宗教를 위한 断想》，열린책들，1994，35-36页。

子不语怪，力，乱，神。^①

首先，对于孔子没有提及怪、力、乱、神，可以从两个方面进行解释。第一、虽然肯定地接受这些全部，但认为是力所不及的领域之外的事情，所以没有提及。第二、是为了在无言中摆脱掉这种现象或者观念，才没有提及这些现象。对于鬼神等之所以没有提及，是因为孔子将对超越性存在的关注积极转移到了人类。

于是，樊迟问“知”，则回答为

务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。^②

意思是，人应该努力做好应当做的事情才算有处事智慧，对鬼神可以有恭敬之心，但记住不要一味地努力供奉鬼神。事实上，“敬而远之”最好地表达了孔子对超越性存在的态度。他指出，对无法了解的超越性存在，不能强调绝对地信任和祝愿，重要的是有恭敬之心和真诚，由此对传统宗教观的超越性存在即神或者鬼神等采取了合理的态度。

(2) 内在道德法则的天观

对于超越性存在采取合理态度的孔子企图对“天”的观念也进行内在化。“天”不再是恐怖和神秘、惊异的对象，而是包含人类道德原则的存在，是人类行为和活动的准则，人类是通过人性内在的道德律，感觉、识别并自悟“天”。徐复观说，这些都是道德、人文精神的进步，表示以前至高无上的人格神的“天”转变为具有道德法则性的“天”。

但是孔子对“天”的认识却相当复杂，对此也有不同的见解。有的主张孔子的“天”是人类道德本源，是一种非人格的道德力量，有的认为，孔子接受了传统的人格“天”思想，孔子信任的“天”是有神论的上帝或者一神论的上帝，

① 《论语·述而》。

② 《论语·雍也》。

而有的主张，《论语》中出现的“天”都是主宰“天”。之所以出现这些多看法，是因为孔子对“天”没有明确地做出解释。

但在这里值得我们注意的是，孔子的“天”的观念即使涵盖人格的因素，但与之前“天”的观念应区别开来，因为之前都是从被动的立场上了解人类的行为，视“天”为吉凶的主宰者。孔子注重人类的主体，不是按照“天”命来决定人类的行为，而是借“天”敦促人们遵守道德。如果孔子依赖于“天”的人格方面解决所有的事情，那么《论语》全篇都应提及殷代“帝”或者对殷代宗教观的赞美之语，但《论语》中根本找不到这种对“帝”的提及或者对越超性存在的崇拜的痕迹。

孔子对“天”的认识可以从《论语》中孔子谈及“天”来溯源。由此可以了解到孔子对“天”的认识。孔子如下描述理想的统治者——尧：

大哉，尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。^①

如此可见，之所以尧的“德”盛大而赞美之心难以言表，是因为尧遵照“天”的法则对百姓如太阳照万物般宽厚、仁慈、施恩。孔子认为，“天”涵盖着人间事的所有原理，“天”对人类什么都不说，但其存在的本身就为人类展示出“德性”。因此可以判断人类只要以“德”为道德的根源，照其实践，则完全可以塑造和尧一样的完整的人格。

所以孔子经过宋国看到宋国的司马桓魋要杀掉自己一行时，便说出：

天生德于予，桓魋其如予何？^②

“天”的面貌对人类而言，是通过不断地自我反省和努力来完成的“德”来

① 《论语·述而》。

② 《论语·述而》。

实现，而完成这一“德”的孔子则对于小人辈桓魋威胁表现毫无惧怕。孔子关心的是不能按照“天”的法则活下去，而不是武力等威胁。因此从卫到陈的途中经过匡的土地时一看到匡人误认为孔子是经常打劫他们的阳虎而要杀掉时，便说：

文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？^①

因为“天”的意思是通过人类的“德”来显现，而且由人类代替实现，所以了解“天”的旨意并照其实践的孔子确信如果自己死的话，“天”的旨意无法传达下来才说出的。

相反“天”这些德性通过自然现象也可以显现。孔子说因还有很多弟子没有了解到通过行动和实践领悟“道”比论语更具有重要性，所以以后不说。弟子子贡问孔子如何传递“道”，对此孔子如此回答：

天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？^②

这句话的意思是教导弟子们，四时运行，万物生长，如无不天理显现流行的真相，“天”的本质是通过万物的生育和季节的交替显现，与此相同，人类的本质也较自然，不需一一说明，都是通过善行实现。即“天”即使没有说话，但从准确变化的四时和不断生长的万物的诚实中，可以看到其德性，而那就是“天”的本质。

如此，孔子是尝试以“天”作为普遍的道德原则和人类行为准则进行内在化。

(3) 畏天与知天的天命观

如上所述，孔子认为“天”不是超越人类存在，而是人类固有的德性，因此

① 《论语·子罕》。

② 《论语·阳货》。

“天命”也认为“应通过真理的意识、自己原本的意识实现的应然法则”。所以孔子对于作为万物内在的客观规律的“天命”采取了畏敬的态度，曰：

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。^①

孔子认为，君子的始终具有对这三种的“畏”之心，因此对于君子而言，他们使命就是在生活中要不断地修养，并自觉进行，追随着顺理积“德”。在他看来，天命是天道流行，是事物和固有的事物之间应当遵守的原则，因此孔子强调了对此的实践。

所以，孔子说不能瞧不起顺“天命”活着、实行天理而值得学习的大人，强调应畏惧作为“完全者”顺应“天”意活下去的圣人的话。一切都可以通过天命的自觉意识和实现成为可能。如果不知天命，不尊重“德”高的人，瞧不起圣人的话且不顺从的人终究摆脱不了小人的角色。

从下面的话语中也可以了解到孔子强调天命应自觉地意识。他说：

吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。^②

这是孔子对学问和德性成就过程的原话，说明圣人的境地不是一瞬间就能完成，而是通过长时间的努力，升华自己的生命之后才能达到。即，15岁开始立志于学问，直到50岁才领悟天命，到70岁随心所欲，都不会逾出规矩，是表示修身达到极度境地时“天”和自己的心才合为一，达到精神安定的最高境界。

换言之，“天”和人的心能合为一的学习方法是“下学而上达”^③，50岁之前下学，到50岁才领悟“天命”，最终完成与“天”合为一的目标。于是在此

① 《论语·季氏》。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·宪问》。

之前的学习全部在于培养自觉性意志。通过学习积累知识，使其成为自己内在的“德性”，才能意识“天命”。因此，孔子说的对天命的意识即是表示对终究的存在即“天理”的意识。

如此，对孔子而言，天命是通过“天”的内在化而万物固有的变化发展的客观规律，是应当实现的自然法则。人类对“天”不看做外在人格“天”，而是视为通过自己的对“仁”的道德实践，相互了解建立关系的对象，不知道“天命”，则无法完成作为人生在这个世上应做到的使命，无法按“天”的法则生活。孔子对“天命”的意识与在生活中的实现为我们提出了人道与天道可合为一的可能性。

（二）通过实现德性，实现天人合一

（1）对人的终究关怀

对于儒家而言，可以在“天的内在化”中找到思维的变迁过程。就是对于“天”或“帝”的超越性宗教观点逐渐下流，流入人类的心和日常生活中的过程。表示人类不是没有独立地位且没有自己的意志受到“天”的支配的被动存在，而是突出成为实现自己固有的本性中的“天道”的主体存在。

考察孔子最终关心之处就更加明显。孔子认为对人类的了解和解决人生问题最重要，所以只想尽量掌握做人的道理，用其道理亲自实践。那么，如何通过对人类的关心、人的生命和平安，以及如何通过和他人的关系，建立和谐的社会是孔子教导的全部内容也不为过。孔子曰：

人能弘道，非道弘人。^①

“道”作为真理，不是其本身使人成为伟人或者君子，而是人始终成为主体，在自己的人生中实现拓展时才有可能。因此人类如何在日常生活中运营

① 《论语·卫灵公》。

“道”才是成为君子或圣人或愚人的关键。孔子通过对这种人类的深度理解和自觉意识，阐明作为人活着的尊严和作为人应遵守的道理，从而建立一个有秩序、和平的社会。

下面的话也突出表现出孔子对人类的关心。当长沮和桀溺等隐者们批判孔子把精力浪费在没用的事情上，对此孔子回应：

鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。^①

因为孔子认为如果隐者们因世间无“道”混乱而离开社会与鸟或动物一起生活，就等于回避人类应当承担的责任，所以只有在社会中和人们一起共同生活，从中体会人生的意义。

因此马棚里起火，孔子也提问“伤人乎”，对于马只字不提。马棚着火，首先问马是人之常情，但孔子更加急切注重的就是“人”，这是衡量孔子对人无微不至的关怀达到什么程度的关键。但这并不是说明“不问马”^②就是不关心动物。他指的是对人和动物以及万事的关心有轻重之别。

下面一句也表现出孔子对现实生活和人的终究关心。当子路问孔子供奉鬼神的问题，孔子回答说：

未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？^③

对于孔子来说重要的是活着的人和目前的生活，不是无形的存在或者不合理的事情。最终孔子关心的是在日常生活中如何行动，如何不被鬼神等超越性存在所迷惑，如何努力讲道义。

于是孔子曰：

① 《论语·微子》。

② 《论语·乡党》。

③ 《论语·先进》。

默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？^①

孔子最终关心的是如何正确经营人的事情和人的生活，所以看、听到道义就会尽量去默默地理解和记住，认为学无止境，把自己学到的再教给别人当作是自己的使命，并努力实践。

所以孔子发愁的对象也出现了变化。孔子曰：

德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。^②

孔子不再像以前为崇拜非凡的超高能力或者奇异的事或者绝对存在者而发愁，他发愁的是，在修德、坚持努力学习的同时无法把这些正确的真理教给别人。

“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”，这是孔子对自己的评价，因为他不会为掌握应对在天上行使绝对权能的超越性存在而发愤或者乐于掌握，而是为了如何与我和我周边的人以及世间万物相和谐地生活在一起，他一生都在战战兢兢，甚至忘记吃饭、忘记自己慢慢变老，把所有的精力全部投入到追求日常生活中的真理等。这一切足以证明，孔子最终关心的目标还是人类。

(2) 确立道德的依据“仁”

对于孔子而言，“天命”和“天道”在人世间表现为“仁”。孔子把“仁”视为完善人格的内在依据，强调对“仁”的自觉意识和实践。因为实现“仁”可以确立人的主体性。

事实上，说孔子思想的核心是“仁”也不过分。因为在《论语》58章，光是“仁”就提了105次。^③并多次提到“仁”的重要性。

① 《论语·述而》。

② 《论语·述而》。

③ 但是孔子在《论语·子罕》篇中很少提及“仁”，而全篇《论语》中最多的概念就是“仁”，这两者之间似乎有矛盾，但《论语》中表达的“仁”思想是孔子根据弟子们的理解水平和各自所处的时、空进行的教导，因此在弟子们无法理解的情况下，没有轻意说明。

君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。^①

孔子强调，君子失“仁”就没有资格当君子，再急也要行“仁”和思“仁”。对于孔子而言，“仁”是一刻都不能离开的重要道德规范。

当子贡问孔子是否因伯夷和叔齐未能当官而失望时，孔子回答说：

求仁而得仁，又何怨。^②

这是当冉有问子贡孔子是否当官帮助卫国皇上，于是子贡借伯夷叔齐的事情来试探孔子的意向，而孔子回答说，帮助并不正义的国王而当官是出于私欲，也是看重官职，自己不会因贪官而帮助卫国的国王，而是像伯夷叔齐那样实践“仁”。人重要的是实践和体会“仁”，如活在世上始终“依于仁”^③。

所以孔子说：

当仁不让于师。^④

志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。^⑤

“仁”是君子一刻都不能丢掉的一个重要道德规范，是人的内在道德的依据，因此在现实和实践当中，即使是尊师也不能让步，就算前面是死亡也不能胆

即，孔子实际上没有频繁提及“仁”或“性”、“天道”等形而上学的概念，但弟子们把自己所听到的一字不落地全部记录在内，所以看起来对“仁”提及很多。也证明弟子们的关心也集中到“仁”。

①《论语·里仁》。

②《论语·述而》。

③《论语·述而》。

④《论语·卫灵公》。

⑤《论语·卫灵公》。

怯，应努力表现出“仁”。所以孔子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”^①。对于人而言，立志于作为道德依据的“仁”，是表示以纯真的心，努力尊重人的本性，如果能遵照自然本性经营自己的人生，则任何人都可以抑制私欲，最终万事都不会有“恶”。对于需要遵守道德的君子而言，“仁”是实现的对象，是一刻都不能离开自己的重要道德规范。

那么，“仁”具有什么意义？在《说文解字》中解释“仁”为“两个人”^②，而段玉裁说“仁”是：

人耦犹言尔我亲密之词，独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。^③

即“人”和“人”合在一起就是“两个人”的意思，就是“仁”，表示在现实生活中以实践对象即人为中心的道德规范，表示两个以上的人聚集在一起和谐地融合在一起的人类社会性。“仁”意味着人各自的本性，我和我的普遍本质是“相遇”，进而所谓“相遇”的关系性对于宇宙全体的我们而言就是本性。人离开社会关系生活在无人岛，也许可以成为生物学上的人，但不可能成为社会上的人，即实现本性的人。

相反，中庸主张“仁”是“仁者，人也”^④，而孔子主张“仁”就是“爱人”^⑤。如果“为人”的条件是通过与他人的关系来形成，那么孔子就是以此为前提条件提出了“爱”。

当仲弓向孔子问起“仁”，孔子回答：

出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家

①《论语·里仁》。

②许慎在《说文解字》中对“仁”解释为“仁亲也，从人从二”，在《礼记·郑注》解释为“仁相人偶”，“仁”最终意味着“两个人”。

③《段氏说文解字注》，仁字条。

④《中庸》，第20章。

⑤《论语·颜渊》。

无怨。^①

待人时，要注意言行谨慎，态度要虔诚，就像迎接大人物或者行大型祭祀。也不要强求别人也来做自己喜欢的事情，这就是为人的基本原则，“仁”的具体含义。随之，这些“己所不欲，勿施于人”等最低限度的道德意识也延伸到了“己欲立而立人，己欲达而达人。”^②。就是“仁”从至少不伤害他人的立场或者兴趣，延伸到积极接受他人的立场或兴趣或者帮助实现的爱。

当着颜渊向孔子问起“仁”，孔子回答：

克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。^③

意思是，“克”表示“战胜”、“克服”，“己”表示生物学上的自我。人具有形、气和感官，感官具有欲望，因此每个人都有满足其欲望的倾向，所以通过克己复礼排除自己身上的私欲以满足礼，并再延伸，所有存在者均回归于“仁”，就可以享受理想的人生。

接着孔子提出了具体方法即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^④。认为不断地训练人看、听、说、行的基本行为符合“礼”，从而使人自己的行为符合道德标准。换言之，人合理的行为秩序与人自然且无节制的欲望是相对立的，克己复礼是以节制欲望来确保合理的行为秩序。

在这里，“仁”不只是表示以爱为基础的一个社会秩序的实践。以爱为基础扩大与他人的关系之前，首先应确立自我。所以孔子说与个人的人格修养和有关联的实践方法就是“仁”。

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·颜渊》。

巧言令色，鲜矣仁。^①

仁者其言也讷。^②

居处恭，执事敬，与人忠。^③

刚毅、木讷，近仁。^④

以上所有的都是完善人格的自修方法。巧言和令色过分，会失去原有的真实性，为此努力会违背于人的真情，随意说出话或者做出行动，最终有害于人格修养而在自己的人生上无法显示出“仁”。

如上所述，对孔子而言，“仁”是确立自己的道德主体性和与他人保持和谐关系的核心。“仁”是人的内在道德的依据，是所有德的统称，只要努力，任何人都可以达到圣人的境界。所以孔子曰：

仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。^⑤

“仁”的实现不可能受到来自于身份、身体或者外在物理因素的干扰，是根据自己的意志决定能够实现与否。“为仁由己，而由人乎哉？”^⑥，这句话也表示，之所以不能显示出“仁”，是因为自己把自己界定在“做不到”的层面上，反之，强调自己的意志才是最重要的。人只有在自觉、始终不松懈勇于实践时才能在日常生活中体现出“仁”，确立道德的主体性，从而自由自在地生活下去。

(3) 实行“仁”成为“圣人”

① 《论语·学而》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·子路》。

④ 《论语·子路》。

⑤ 《论语·述而》。

⑥ 《论语·颜渊》。

从孔子开始认为“天”不再是左右祸与福的恐怖对象，而是发现人类，意识到自我，通过人性中固有的道德依据——“仁”来感受领会的万物法则。因此，“仁”的实现意味着“天”的法则，即天理的发现。作为人确立道德主体性的依据和人类本质的“仁”的完善意味着天地自然的道理在日常生活中被正确体现出来，各自都拥有和谐的生活。换言之，就是天和人合为一的境界。

“天人合一”是儒学的特征。“天”和“人”合为一指的不是指不同性质的物质在一起化学反应之后化合为完全不同的物质，而是指作为人的道德依据内在化的“天”和顺应于此经营人生的人相融和或融合在一起。

孔子所谓年龄到 70 的“从心所欲不逾矩”也体现出了“天人合一”的境界。他从 15 岁开始立志学习圣人的学问，30 岁可以立身处事，40 岁对于事物道理的判断没有产生迷惑，50 岁才领悟到“天命”，60 岁耳顺可以顺从天命。70 岁修身达到至诚的境界，“知”和“德”老练，随心所欲，而不逾出规矩，感受到真正的自由。这是“天”和“人”在亲密无间的状态下合一，即人心不受任何限制或者人为的努力，与天理同步的境界。人只要尊重平常的，学习正确的，从小事开始不断地实践，则所有事情都会和符合道理而存在的融合在一起，并继续生活下去，不必刻意地去努力或者想得到一些东西。

因此，孔子以他渊博的学识和德行在日常生活尽享自由，但他担心弟子们误会这里面是否隐藏着什么秘诀，所以孔子曰：

二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。^①

孔子说，与弟子们一起生活的日常生活中就有真理，自己的人格能够得到升华，其实没有特别的秘诀，也没有可隐瞒的。“无隐”是享受“天人合一”的自由的第一步。隐藏、扭曲则难辨真理，被私欲蒙蔽，一生都无法摆脱作为“小人”的困扰。所以只有在正直没有扭曲的状态下，诚实地经营人生的人能实现

^①《论语·述而》。

“仁”。连他自己都说“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”^①，由此可以看出从身边开始不懈怠，且不断地努力，获得完整人格的就是孔子。

所以孔子指出了实现“仁”，即随心所欲都不会逾出规矩的绝对自由境界的具体方法就是“下学而上达”^②。就是说，从浅近的人事开始“下学”逐渐提高，最后精通“上达”高深的天理。这一“上达”与孔子提及的“君子上达，小人下达”^③联贯在一起来看，则“上”指“方向”，“达”指“过程”。就是说，人处于不断变化的过程中，而其变化的方向只有好和坏的两种方向，在“下学而上达”中要特别强调的是，严格反省自己，不停地付出努力的过程。

即使既定的现实环境不如意、难以适应，但重要的是以“不怨天，不尤人”^④的态度，尽一切努力从简单、卑近的事情开始诚恳地实践。一开始就计较“天命”，计较“天道”或者“形而上学”等白白地耗费精力，则有违实现“仁”的顺序，因此孔子强调，必须在日常生活中的事事物物中摸索出原则、领悟真理。

所以颜渊对具有正确完整人格的孔子叹曰：

仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。……欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已。^⑤

孔子对实现“仁”获得完整人格的人称作“圣人”。圣人在《论语》第六章共出现八次^⑥，子贡问孔子“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”^⑦问

①《论语·述而》。

②《论语·宪问》。

③《论语·宪问》。

④《论语·宪问》。

⑤《论语·子罕》。

⑥《论语·雍也》：“何事于仁，必也圣乎！《论语·述而》：圣人，吾不得而见之矣”；《论语·述而》：“若圣与仁，则吾豈敢！”《论语·子罕》：“夫子圣者与……固天纵之将圣”；《论语·季氏》：“畏圣人之言……侮圣人之言”；《论语·子张》：“其惟圣人乎？”

⑦《论语·述而》。

其境地如何，而孔子回答：

何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！^①

原来子贡认为可作为精神和物质的施与和救济百姓就是“仁”，但孔子说为救济人的身心不符合“仁”，人的德行达到那种高水平范围，就是表明已超越“仁”而进入“圣人”的领域。“圣”的境界是为在生活当中拳拳服膺保持“仁”而将“仁”最大限度地延伸，把自己所需的施与所有人。换言之，成为“圣人”不是具有超人的知识或能力，而是实行任何人都可以做到的平常事情。

孔子认为不是每个人都能轻易地达到“圣人”境界。所以孔子曰：

若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。^②

孔子认为，“圣人”是具备完整道德和知性的人的最高理想，不是轻易能达到的，为了达到目标不断地努力才是最佳状态，所以说“圣人我是看不到，能看到君子也不错”。因此孔子并没有着重讲述达到人的最高境界即“圣人”的方法，而是致力于提出其前阶段即君子的面貌。

“圣人”是孔子的最终目标。达到人完美的最高境界的“圣人”指的不是能力非凡或多能多艺，是在日常生活中追求真理实行“仁”来变得自由自在。

所以，孔子在倾听其弟子子路、曾皙、冉有、公西华的心中理想时，提出了什么是自己理想的人生。子路等人对孔子的提问，子路对经世，冉有对济民怀有理想，公西华的理想很纯朴，愿意从事主持“礼”的事情。可在一旁一直静静弹琵琶的曾皙曰：

莫春者，春服既成。冠者五、六人，童子六、七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏

① 《论语·述而》。

② 《论语·先进》。

而归。^①

孔子这才感叹。因为，只有曾皙达到了在日常生活中可以真正懂得超越的人生境界，孔子评价曾皙的理想已经达到精神上的最高境界。这就是孔子的理想人生，是日常生活中的超越。曾皙所说的超越是以归于人生为前提的超越。超越里也有中止一切判断而获得的作为纯主观意识的现象学的超越，但人热情地参与现实的瞬间，与其同时摆脱其参与过程远远地回顾自己参与的超越。超越的最终目的是获得自由。孔子追求的自由不是特殊的，就是在日常生活中通过规范内在化和个人修养，排除世俗的困惑，获得心灵的安定。从此人会安贫乐道，达到“从心所欲不逾矩”的自由境界。

从中我们可以透彻地了解到孔子认为理想的人类面貌。就在于实行“仁”形成完整人格的“圣人”。不是把精神都投入到神秘的或者奇异的事物中，而是从日常生活中非常卑近的开始探求真理、享受绝对自由。

三、结语

在分析现代社会的宗教现象时，通常会有“我们已经迎来了一个宗教多元主义的时代”。这种一元的思考方式、唯一神思想、排他主义、平行主义、包容主义等等，无法通行于现在这个时代了。某一个宗教在社会中起主导作用并独占真理的时代已经结束；某一个宗教只是以自身传统为素材来发展神学思维的时代亦渐渐地宣告终结。

每一种宗教应当意识到他方的存在、承认自己的相对性、相互学习他方的智慧，应当抛却“我执”、偏见、自我绝对化和自我偶像化，并要在此基础上确立自己的整体性。

宗教的特性再也不仅仅只是具有“唯一神”或者“作为绝对者的神”等带有

^①《论语·先进》。

人格性的有神论的神观更优越或更有价值，而通过内在化过程在日常生活中达到终极自由的儒教的特性也应当包括在内。儒教自产生之日起不是顺应神、上帝、天这样的超越的存在而追求幸福，而是通过“内在化”这样一个合理的转换在日常生活中求得“自我完成”。

孔子在一生中要实现的目标就是通过对日常生活的反省和修养来达到与天地自然合一的境界，并把反省的可能性放在人心之中来追求日常生活中的超越。对于孔子来说，超越并不是存在于遥远的地方，而是存在于人们的日常生活之中，在人和人的关系之中就可以体验到。

另外，如果说宗教的核心在于从“当前的我”向“新我”转变这样一种变化的体验，即不是对于绝对者的崇拜，而是一种“意识的转换”、“人的基本思考的彻底的变化”、“意识的彻底的再构成”的话，那么，儒教的出发点也是与此相同的。孔子认为不断实践内在于自我本性之中的最高道德原则——仁，通过修养人人都可成为君子或圣人这样一个理想型的人。这就是“圣学”，就是“天人合一”。

事实上，作为儒教特性的“天人合一”思想并非原来就如此。它是经历了先秦以前的 1000 多年的时间逐渐形成的。天人关系的第一阶段是殷周时期。当时，作为主宰者的神和作为受命者的人之间是有矛盾的，二者形成了垂直的结构。西周末东周初时期，对于传统的天观念发生了怀疑，并且开始发生动摇。到了孔子那里，完成了把天内在化这样一个认识的转换。

对于孔子来说，天不再是恐怖、神秘和警异的对象，而是成为包含人类道德原则的存在，成为人类进行活动的准则。人通过内在于人性的道德律可以感觉、认识和自觉到天的存在。所以，孔子对于象鬼神那样的超越的存在采取了“敬而远之”的态度。他主张作为人应努力去解决“人事”问题。“人事”问题优先于“事鬼神”问题。他反对当时的不顾人事、尊重鬼神来求得幸福的习俗。作为古代文化传统的祭祀虽然持肯定的态度，但是他把祭祀和人的道德行为联系起来，把它看作是人的至诚之心的表现。

孔子对天命也是作为对真理的自觉、通过对自己的本性的自觉而体现的，并当作法则来认识的。天命不再是天的意志的表现，而是内在于万物的变化发展的客观规律。所以，如果不懂得天命，就不能完成人来到这个世界的使命，不能按照天的道理来生活。通过天命的自觉而进行不断的反省和修养，对人来说是必需的东西。只有实践这个的人才能维持生命的力量。

反之，虽然努力于道德的实践和修养，但也不能理解社会和自然界的问题或者用人力无法解决的事情，孔子就看作是“命运”在作怪。他把“命”看作是以人的努力无法克服的领域的一种“客观的界限”。界限的肯定有双重性：一方面，对于界限的肯定，对于不断实践着道德的生活的君子起消极、被动的作用，须努力克服；另一方面，它给予人们很快避开用人的努力无法克服的事情的智慧以及转向可以凭自己的能力去解决的事情上的勇气，就是说它有积极和能动的一面。

所以，对于孔子的命的态度，从成功和失败的关心向重视正确和错误正当性的价值的领域转换。这自然地作为人应当做的义的领域扩大。人当虚心、毅然地接受无法解决现实，向自己能够解决的人生诸多问题上按照更加冷静、合理标准来处理，以实现自己的目标。这就是义的领域的扩大。

另一方面，人应当实行的义的领域的扩大是以礼来表现的。义是礼的实质，礼是义的表现。社会需要生活秩序、制度和仪文的原因就在于义的实现的要求上。孔子认为，与人的存在相联系的一切个体，即自然、神、人际关系的正确处理的作用在于礼的实践上。

孔子的终极关怀在于人。知命、义的领域的扩展、礼的实现都是起因于对于人的极大关怀。通过对人的关心他指出人人都可以成为圣人这个最终目标上。但是，这是有次序和方法的。那就是从最卑近的事情开始绝不疏忽，通过内在于人性的道德的根据——仁的自觉和实践来完成。

因此，人格的自我完成的圣人并不是行使神秘的能力或多能多艺的，而是尊重平常的东西，在自己的周边选择正确的东西来不断实践的人。无需费尽心机而

得到一切事情都符合道理而存在的诸多事物相调和而生活，即“从心所欲不逾矩”的境界很适合于这种情景。换句话说，这个境界就是天人无间状态下的合一，即人心不受任何制约或人为努力与天理做为一体而运动的状态。这是儒教在现在的宗教多元主义社会中作为一个宗教的价值而存在的根据所在。

(作者系韩国 成均馆大学 儒教文化研究所研究员)

投稿日：2010.6.30，审查日：2010.7.5-18，刊载决定日：2010.7.20

参考文献

the Analects of Confucius(论语)

The Doctrine of the Mean(中庸)

David Lyon, 李元奎译, 《世俗화에 대한 再考— 回顾와 展望》, 载《基督教思想》, 大韩基督教书会, 1986。

沈湘泰, 《世俗化现象이란》, 载《师牧》214辑, 韩国天主教中央协会, 1996。

金圣基, 《周易의 现代宗教史의意义》, 载《儒教思想研究》8辑, 韩国儒教学会, 1997。

吴刚男, 《宗教라는 것》, 载《基督教思想》, 大韩基督教书会, 1980。

吴刚男, 《길벗들의 对话- 열린 宗教를 위한 断想》, 열린책들, 1994。

A Study on the Religious Meaning of Confucius Ideas

Go, Jae-suk

In analyzing the religious phenomenon in modern society, people often say “we have already ushered in an age characterized by pluralism in religion”. Therefore, the traditional concept of god in Christianity, such as “the absolute and supernatural god”, has collapsed, and a demand for understanding of religion in a new sense has come into being, thus, people have realized that in the cultural society of mankind, there are also many ways to experience religion and salvation. Some scholars advocate the central task of religion should be to “experience change”, namely, to experience the great change from the “present ego” to the “new ego”. However, as early as 2000-plus years ago, Confucius already began to try to change people's concept by the root, stressing that we could not seek happiness by conforming to the absolute being, such as gods, God or Heaven, but should perfect ourselves through reasonable transformation in daily life, such as “do what we want to do without going beyond the rule”. This ideal means a seamless unity between Heaven and man, that is, human mind should not be restricted by anything beyond natural, or we should try to become one with Heavenly truth in our natural motion. That is why Confucianism can exist as a religious value in the present religious pluralism society.

Key Words: Confucius, Religion, Secularization, Seamless Unity between Heaven and Man, Pluralism in Religion , Confucianism