



关系主义宗教模式：儒教为宗教的核心问题（李向平）

(2006-11-2 14:40:17)

作者：李向平

上海大学宗教与社会研究中心 李向平

对于中国宗教、尤其是对中国儒教及其与中国社会关系的认识，这两个问题是紧密联系在一起。特别是在以儒教对应于基督教信教伦理等问题的时候这个联系尤其紧密其同时也涉及到儒教是否是宗教的问题。如果儒教不是宗教的话，那么，这种对应式的研究是否还有意义呢？因此，对于中国儒教是否为宗教、它的社会特征如何的讨论，自然与中国宗教社会学的研究紧密相关。

一. 儒教构成的单向性问题

“儒教是否为宗教”的学术争鸣，源自“五、四”，却肇始于1978年底，在中国大陆无神论学会成立的大会上，时任中国社会科学院世界宗教研究所所长任继愈先生首次提出“儒教是宗教”的论断。1979年他去日本访问，写有一篇学术报告《儒学与儒教》。这篇报告后经补充改写，以《论儒教的形成》为题，发表在《中国社会科学》1980年第一期。任继愈关于儒教是宗教的提法，打破了“五四”以来“中国无宗教”的流行观念。继而在1980年代，任继愈在他主持的中国社会科学院世界宗教研究所专门成立了一个儒教研究室，发表了一系列以儒教是宗教为中心的论著，详细地展开了“儒教是宗教”的论述。这些研究触及到了传统中国文化的基本面貌，并由此而开始了一场历时20多年的学术讨论，极大地丰富了国内学术界对于中国儒学及其相关问题的研究。

中国有没有宗教，儒教是不是宗教，在古代中国本来不是问题，但是从辛亥革命到五四运动之后，这个问题被重新提了出来。“五四”以来崇信科学而认为儒学重视人，其思想具有无神论的色彩或倾向，先后呈现了以科学代宗教、伦理代宗教、美育代宗教的种种思潮。也有像梁启超那样，认为中国没有宗教的原因，是不存在像教会这样的宗教组织，仅仅是祭祀和报恩的观念，根本用不着认为中国还有宗教的观点。

这些观点表明，儒学如果要被称之为宗教，那么，他无疑是一个世界上十分独特的宗教。如果说儒学仅仅具有宗教性而难以作为一个体系宗教的时候，那么，它肯定是一个无神的宗教，缺乏至上神崇拜的信仰体系。儒家的理想主义或人本主义，其最基本的历史功能，就是导致了一个能够理性使用神人关系的操作体系，以人为本地随意将神本主义为己所用，或改造神本资源。这种理想主义，是人的神化，神本的人本化，神圣资源的世间化（非世俗化）。

任继愈先生有关儒教是宗教的主要依据是：儒学崇信鬼神，天是最高人格神；传统祭拜的天地君亲师，包括孔子在内，都是神。儒家经典就是传达天意的教义，而历代政权组织同时也就是宗教组织。儒教的宗教信仰核心是“敬天法祖”、虽然国家的形态在不断的变化，但是儒教的“敬天法祖”的这个核心没有变化，只是随时代的变化不断增添了新的内容。

任先生提出儒学是宗教的观点，一方面开创了传统文化研究的新视角，一方面是增加了对于“文革”进行批判反思的理论深度。任氏以为，人们记忆犹新的十年动乱期间的造神运动所以得逞，千百万群众如醉如痴的心态，它的宗教根源不是佛教、不是道教，而是中国儒教的幽灵在游荡。所以，他认为儒教本身就是宗教，它给中国历史带来了具有中国封建宗法社会特点的宗教神权统治的灾难。这就把儒教是宗教的论域扩展到儒教与中国传统社会乃至当代社会的关系的层面。

根据宗教的一般定义来说，大凡宗教都需以一个至高无上的神的信仰为中心，在信仰者的心目中树立一个至高无上的神，以此来决定信仰者是否能够得到救赎，否则宗教的名义就难以成立。为此，关于儒学是否为宗教的争论，焦点就集中在儒教的信仰之中是否存在一个至上神，是否存在由此而形成的救赎方法，是否存在着以神的崇拜和信仰为中心的宗教体系。

儒教的崇拜中心，在许多儒教论者看来，就是中国人的天命信仰。因为，由汉语中“天”字的用法之全部历史所体现的中国人集体无意识来看，“天”这一概念的至上主宰含义从未完全消失，并且与一般所谓“鬼神”有着本质区别。“世之论者，或谓中国无宗教，亦不须有宗教。然如宗教精神之特征唯在信绝对之精神实在，则中国古代实信天为一绝对之精神生命实在。”这一久被诸多论者忽略的区别，也许是中国宗教思想中最关键的问题。

也有学者认为，后世逐渐取代“帝”字而流行的“天”字，在表达天帝观念时，就已经包含了统治者、造生者、载行者、启示者和审判者等意义。还有些研究者在总结了春秋之前作为“至高神”的天帝与人的各种关系之后指出：“诗书的天帝是人类的创生者，是一位有德性、仁爱、与人交感、有权能而公义的神灵。”这就是说，上古时代中国人的超越意识，已经形成了一种相当完备的“天帝”观念，进而把中国人的天命信仰说成是与中国人上古时代所崇拜的上帝是近似的意义和价值。

儒教之为宗教，是否存在一个至上神的崇拜形式，曾经是非儒教论者的一个基本根据。无疑，这将涉及到如何界定一个宗教的问题，还涉及到能否使用西方一神教崇拜特征作为参照系的问题。如果至上神作为宗教存在的基本标准的话，那么，不要说儒教不是宗教，即使是佛道教也难以被认定为宗教了。

一个基本的历史事实是，儒教和其它宗教不同，它不是先虚构出一个彼岸世界，然后逐渐挪到现实世界中来的，而是把现实世界中的「三纲五常」进行宗教的加工，使之转化成一个彼岸世界。宋明理学反复讨论所谓“下学上达”、“极高明而道中庸”和禅宗从“运水搬柴”中去体验妙道一样，这是主张从下学人事去上达天理，在人伦日用之常去追求所谓高明的精神境界。这种精神境界，实质上就是一种彼岸世界。

董仲舒说：道之大原出于天，天不变，道亦不变。其神学目的论就是给国家权力罩上神的灵光，天(上帝)成了最高权威；政府的行政命令，都假借天意来推行；皇帝“奉天承运”，代天立言，诏书名曰“圣旨”，即具有神学的意义。而为了给此宗教神学以理论的解释，儒家的经书便被捧上神圣的地位，被用来引申发挥以解释“天命”、“圣意”。“既是宗教又是哲学，既是政治准则又是道德规范”，并由此四者整合，完整的构成了中国中世纪经院神学的基本因素。

然而将中国古代的“上帝”、“天命”视为入一神教崇拜那样的“至上神”来论证儒家为宗教，并认为儒教与基督教一样，都信仰着一位至上神，无疑是失之妥当的。这可能也是往昔近三十年来儒教是否为宗教者争论双方的一个死结。

中国古代宗教文化，由夏代以前的巫觋文化发展为祭祀文化，进而再由祭祀文化的殷商高峰变迁为周代的礼乐文化，再演进为儒教思想体系或“圣哲宗教”。“圣哲宗教”既是个人信仰特征的描述，同时也揭示了中国宗教模式之神人关系中圣哲的功能和地位。圣哲可以为神，神在神人关系之中，人的关系是最大的变量，人际伦常关系的变化将制约着国家层面的宗教设置以及民间社会宗教、信仰的双重特性。这些现象及其表现形式，无不与此“圣哲宗教”的社会形式紧密关联。

为此，所谓中国宗教，它的范围就不仅仅是佛教、道教，也不仅是近世之后东渐来华的基督教和天主教，而是一种贯穿于中国社会、中国文化体系整体的那种宗教意识或者信仰形式。它既包含了类似于佛教、道教这样的宗教在内，同时亦能够构成一种位于其它宗教之上，体现为一种中国特征、中国人所具有的宗教形式。这个宗教及其形态，在中国历史上就是以“天命”为中心内容的宗教意识及其表现形式。在其体系构成方面，它也许与中国儒教的联系最为密切，甚至是中国儒教体系之中的基本内涵，所以关于这方面的讨论大都要以儒教的问题为讨论中心。

它既有国家宗教形式，却不仅局限于国家权力，而是一种以“天下”为己任、以“天命”崇拜、祖宗崇拜、圣人崇拜为终极关怀的宗教教化或精神体验，渗透在中国人、中国社会、中国社会其它宗教体系中，成为中国人、中国社会表达信仰、精神、价值关怀的基本形式，立足于道德精神的自我激励和个人熏染。然而，当它落实在权力秩序、社会结构的时候，它也能够作为国家权力秩序合法性的证明工具。于是，这种精神关怀、价值信仰方式与国家的政治体制整合成为一个体系的“国家宗教”，也可以被称为“正统宗教”，或者是将宗法传统置于这个国家宗教之中，可以被称之为宗法性国家宗教。

其中，这个十分重要的价值信念并为中国人普遍认同接受的，就是中国人对于“天”的崇敬及相关的“天命”观念。这个“天”的意义和“天命”观念，曾经以“敬天以德”的形式，承担了对于个人生命认同与宗族群体的伦理认同的双重塑造责任，把当时中国人对于外在世界的认知和解释紧密地结合，从而完成了宗教体系与现实认知的双重建构任务。这个过程，导致了在中国历史原型层面及文化母体形式上的“双重结构”和“双重生活”，即生活世界与系统整合——宗教教化与权力政治之间，通过建构具有社会化的个人认同来建立系统控制，以及要求人们统一服从的那种宿命般的双重结构。

人们常常提问的对象，是儒教如何构成的单向性问题，而遗忘了社会是如何构成这一紧密联系的问题。社会缺

席，宗教安在?! 从而凸现了儒教是否为宗教的社会学意义。然而，儒家的思想体系将此结构予以理论化，佛教、道教则在适应这个结构的前提之下获得了自己被认同的满足，所谓的“三教和合”，最终表达为中国历史权力秩序的多层构成。

二. 非制度非弥散的宗教形式

学界对中国儒教的认识，大多限于传统的西方宗教模式，因此在以“制度性宗教”(institutional religion)为宗教定义的前提之下，对中国儒教有难以把握之慨。在这个方面，特别值得关注的是美籍华裔社会学家杨庆堃先生基于中国社会中宗教地位的模糊性及争议性，早在1961年就提出的“制度型宗教”(institutional religion)与“扩散型宗教”(diffused religion)这组概念，拓展并奠定了中国宗教的社会

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)