



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

学研究。

然而，中国的儒教却可以被视为是一个注重和谐与均衡的宗教系统。这个系统贯注了儒家“天人合一”等哲学概念、小传统、与日常生活中普化（弥散）的宗教形式，由此还构成了自然系统、个体系统、人际系统的三层和谐模式，呈现出中国文明“致中和”的意义。

这是一个浑然的整体，一个和谐的系统，一个统一的秩序，或者是有许多小传统的意义世界组合而成，其中包含有一整套有关天命、天意、阴阳、五行、人伦道德等等内容的宇宙观、政权观、社会观、人生观，几乎把上至天子、下至庶民各有所持的不同的宗教系统、语言、概念，整合为一个社会生活的规范系统。其间，它既有一个“宗教生活”的假定；同时，它内涵一个大一统政治系统丰富的制度资源，构成了中国历史上权力、权力秩序合法化的历史现象，构成了中国儒教非制度非弥散的社会学特征。

就其政教关系而言，一神教与非一神教的关系是大相径庭的。尤其是神人关系的差异，将导致与此相应的政教关系也出现差异。传统中国的政教关系，不是经常言说的政教合一，亦非政教分离。如果是政教合一，那么，中国历来不存在与权力秩序分庭抗礼的宗教制度。儒教之为教，可以称之为“制度宗教”，但这个制度宗教却无独立的宗教制度，何来的政教合一的基础。现实国家权力制度中所以得以存在的宗教及其信仰，实际上仅仅是镶嵌在这个制度和秩序之中而已。因此，作为中国宗教社会学研究主要研究对象的政教关系，似乎不局限于政教之间的分合关系，而是它们之间相互利用、彼此互惠的关系，所以传统中国的政教关系，大抵上是国家与民间的关系、公共崇拜与私人信仰的关系、制度宗教与弥散信仰的关系，正与邪、合法与非法、正统与异端之间的关系…，这才是中国历史上独特的政教关系。它们并不表达为一种制度要求，而是一种宗教—信仰—权力间的关系主义模式。

三千多年来，中国历来是一个注重道德人伦而不重宗教的国家。所以不可能是政教合一的国家，也不可能形成一个类似于国教那样的宗教体系。为此，中华民族在宗教方面建树不多，除了道教是土生土长的宗教以外，其它主要宗教都是外来的。中国绝少宗教狂热现象，历史上没有发生过宗教战争。在中世纪的欧洲曾有一位君王某晚不得不赤足去跪求教皇的宽恕，不能想象中国发生类似的事，因为中国的神权从来不足以同政权分庭抗礼，更不用说凌驾于政权之上了。

在这样的权力秩序之中，中国宗教在传统社会中似乎只有两条发展路径，一个是正统宗教的发展方式，另一个就是异端信仰的形成路径。正与邪、正统与异端、合法与非法，一直是中国宗教存在和发展的难题。宗教、信仰所构成的价值秩序，实在是无法与国家权力秩序分庭抗礼的。究其根本原因，恐怕还是在于缺乏一个独立的至上神崇拜及其体系。

因此，天理、天命的信仰尽管重要，但是它怎么可能是一位至上神、构成中国人至高无上的神人关系模式呢？！

当然，争论中的所谓儒教问题，并非儒学或儒家之整体或全部内容。它主要是指自殷商、西周以来绵延三千多年的中国原生宗教，即以天帝信仰为核心，包括“上帝”观念、“天命”体验、祭祀活动和相应的制度，以儒生为中坚，以儒学中相关内容为理论表现的那么一种宗教体系。这个宗教体系，在汉代之后实质上就成为了中国古代的国教。尽管国教的观念不一定能够得到人们的赞同，但是这说明了在儒学体系的内核当中，应当存在着一个宗教、信仰的中心。这就是所谓的宗法性宗教传统，即在中国佛道教之外存在的一个数千年来一以贯之的本土宗教。这个宗教以天神崇拜和祖先崇拜为中心，以社稷日月山川等自然崇拜为羽翼，以其它多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度和其它祭祀制度，由此成为了中国宗法等级社会礼俗的主要组成部分，是维系社会秩序和家族体系的精神力量，是慰藉中国人心灵的精神源泉。

汉代以前，中国人的宗教信仰中虽然有拜天祭祖的古老传统，但却是个人的自由崇拜，并不是一种有组织的固定宗教。国家所设立的祭祀礼节，含有政治的意味，算不得是一种制度的宗教。比如当时的天命神学和祖宗崇拜，它

们与周人的伦理道德思想和殷人的宗教思想，既有联系，但也有区别，特别是在周人的宗法、宗教思想中又逐渐补充了道德的内容，认为祭祀对象都有某种“善”的品质。宗教思想只是作为伦理思想的补充和附属，“天地”、“鬼神”只是人需要处理的各种伦理关系的一种，而不是中心，更不是全部。即使如格外重要的天命信仰，也成为了世间人伦道德修养的动力和要求，还可以受命与革命的方式进行转移。如《左传·襄公二十九年》：“善之代不善，天命也”。《国语·晋语》：“国之将亡，天命也。”善，可为天命；国家灭亡，亦是天命。天命则是一种随时可以被利用、配置的神圣资源而已，似乎还有一个更高的信仰者作为天命转移的主体、处理天命信仰的转移等事关权力更替、朝廷易主的事情。儒教的重大问题，实际上是在这里。

这就给儒教是宗教定义、界定带来了麻烦，特别是在参照西方宗教定义和西方宗教的组织特征时，这个麻烦更是难以处理。如果这个宗教不具备固定的组织制度，而国家设立的宗教祭祀又有带有明显的政治考虑，它还能够被称之为宗教吗？敬天、畏天，国家设置了祭天、祀地的仪式；国君自称是天的儿子，君权和神权紧密合起来，国君因此而被赋予了神权；不是君权神授，而是君权神化，神权为君权所用。

这就是说，儒教仅具其宗教的思想和信仰，却无自己固定的宗教制度，只好以世俗的权力制度为自己的行动依托，而在国家设立的祭祀礼义之中转化为宗教的组织形式和制度安排，并以其现实权力的方式来保证那些天子、圣人、君子等特殊个人的宗教信仰，即权力拥有者的宗教信仰及其方式。所以，天地、鬼神就是人际伦常关系中的一类关系，而宗教的伦理仅仅是对于人际伦常、政治权力的一种补充关系。因此，儒教的一个最大特点，就是它并非如西方基督教那样，是一种“制度宗教”。有关儒教的许多争论，大多出自于这个难以琢磨的社会特征。

杨庆堃曾认为，儒教是否为宗教，取决于对宗教采取的定义。广义的儒家思想包括了从非神到默认神的过渡内容，但其主要特征则是非神方面的。由于它也发展出一套处理所谓终极问题的思想系统，特别是指向某种终极道德意义，所以具有强烈的宗教作用，同时对社会政治秩序影响深远，所以必须把它当作有宗教特性的社会政治教义来看待。

然而，对于一个具有宗教特性的社会政治教义这样一个宗教体系来说，至上神是否存在，已经不具备什么重要的意义了。至于与至上神崇拜紧密联系的个人的救赎的关系，其实也被相应地转变成为——人们始终相信在这个现实的社会、权力秩序之中，人们的精神能有寄托，人们的价值关怀具有终极意义，人际伦常关系的改善必然也会带来人心人性的尽善尽美。

至上神的崇拜以及由此而来的人的救赎，似乎不是论证儒学为宗教的路径了，更不是讨论中国宗教佛道教之价值特征的有效方法了。试图将中国人的天命信仰转换成为西方基督教的“上帝”信仰，以此来论证儒学是儒教的方法，实在是不可取的。于是，儒家体系是否是宗教的讨论，还必须拓展其他的路径。

中国人好讲“安身立命”，而非人的得救与否。此“所谓‘安身立命之处’即是现代西方人所说的‘终极关怀’（ultimate concern），也就是价值根源。……作为一套信仰系统，儒家自然具有宗教性的一面。但儒家毕竟与一般意义下的宗教不同。它的基本方向是入世的。……其对此世持肯定的态度。儒家的入世教义因此又有其与世推移与变化的一面；这一面的研究则采取历史的态度。”

从终极关怀的理念的角度来肯定儒学是宗教，认为儒教具有它独特的宗教性，主要受到美国现代基督教神学特别是保罗·蒂利希关于“终极关怀”的神学思想的影响，并且多与现代新儒家思想倾向有关，如杜维明、刘述先、黄俊杰等学者的看法。他们一般不直接提认为儒学是宗教，而是认为儒学具有其独特的“宗教性”。其比较有代表性的论述是：“儒学有其‘宗教性’之内涵，这种说法中所谓的‘宗教性’，并不是指具有严密组织的制度化宗教，而是指儒家价值的信仰者对于宇宙的超越的（transcendental）本体所兴起的一种向往与敬畏之心，认为人与这种宇宙的超本体之间存在有一种共生共感而且交互渗透的关系。这种信仰是一种博厚高明的宗教情操。”

章太炎也曾经认为，中国人的精神生活可以“语绝于无验，志尽于有生”几个字来概况，实际上就是肯定了中国人的信仰核心，是信仰者对于宇宙、天命之超越性所产生的向往与敬畏，并且能够在日常生活、人际伦常的体系中与超越者建立一种共生共感、交互渗透的关系，表达在当下的现实社会中。为此，无验的、此生的关系，自然就是人神关系的处理基础，可以将人神关系处理成为世间道德心性的讲求和修养，讲求为人际伦常大关系之中的小关系，进而淡化了宗教信仰本来所应当具有的制度化、组织化倾向。孔子说：“任重而道远，仁以为己任”，岂有他哉，信仰是个人的事情！“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”终极关怀是个体的意志，似与神人关系无涉，而源自于人道理念。这大抵就是儒教的宗教性。

正因此缘由，中国人的宗教信仰方式，可以不是制度化的组织行动，而是无组织的、弥散形式的、家族形式的，仅仅关心自己心性精神是否得以超脱的信仰方式。

从宗教社会学的研究方法出发，似乎是用不着斤斤计较儒教究竟包含了多少宗教的成分，重要的是确实包含了宗

教性的伦理指导原则，自然就能够与有同等作用的其它宗教相互比较。正如韦伯的宗教社会学并不是去研究什么是宗教的“本质”，而以世界各大文明孕育出来的信仰和人生观作为对象，以理解这些引导大众生活的教义内容有着怎样的“社会效果”。在此宽泛的定义之下，儒学也许可以视为一种“准宗教”，即一种非制度的宗教，难以将其终极关怀

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)