



试论儒学的宗教性内涵 黄俊杰

(2006-11-20 9:04:52)

作者：黄俊杰

，《系统神学》(台南：东南亚神学院协会台湾分会，1980)，第一卷，页17，我将原译文中的“究极”修订为“终极”。以及奥图(Rudolf Otto, 1869-1973)所谓“庄严的事物”(the numinous), Rudolf Otto, The Idea of the Holy, translated by J. Harvey (NY: Oxford University Press, 1926). 都属柔性定义下的“宗教”之范围。但不论是以上这两种定义的哪一种定义下的“宗教”，它一定是如田立克所说的“整体性的”(holistic)、浸透性的(pervasive)一种对超越世界的敬畏情操。这种宗教性的敬畏情操，常常渗透到伦理生活、社会习俗以及社会政治秩序之中。在这个意义下，儒学正是具有深厚的宗教感的一种思想传统。

儒家从先秦时代起，对于宇宙的超越本体就充满了敬畏之心。这种“宗教感”表现在他们对“道的无限向往，孔子(前551~479)欣夕死于朝闻，颜子叹欲从而未由，孟子(前371? ~289?)以“诚”作为“天道”与“人道”之中介物，1973年湖南长沙马王堆出土的汉墓帛书《五行篇》更以“圣人知天道”作为向往的目标。我在拙著《孟子思想史论(卷一)》(台北：东大图书，1991)第三章对《五行篇》有所讨论。此外，孟子的心学更肯定人的“心”具有“自我立法”的能力，是价值意识的创发者，而且这种特质更有其超越性的根据。在思孟系统中，天道观与心性论构成一个“存在的大链锁”。总而言之，在古代儒家思想世界里，人间秩序与宇宙秩序不但不是断裂的，而且是连续的关系，所以孔子自述他的心路历程说：“五十而知天命”(《论语·为政》)，孟子也说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”(《孟子·尽心上》)，这种说法都建立在“人之存在有其超越性之依据”这项前提之上。

儒家传统中的“宗教性”到了宋代儒者中更获得了充分的发挥。公元十一世纪的周敦颐(濂溪，1017~1073)说：“诚者，圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉”，周敦颐，《通书》，《诚》上第一，收入：《周敦颐集》(北京：中华，1983)，引文见页12。强调做为圣人的本质的“诚”源出于宇宙最终实体(“乾元”)。周敦颐又说：“圣人定之以中正仁义(胜人之道不外四者)，而主静(无欲故静)，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”，周敦颐，《太极图说》，收入：《周敦颐集》，引文见页6。更将人之存在与宇宙秩序合而为一。自周敦颐以降，宋明儒者在思考生命本源问题时特别强调“诚”，展现一种以“诚”为核心的“宗教感”。

在这种“宗教感”里，虽然没有从教皇到教士的神职人员，也没有供膜拜的神祇，但是，儒者面对永恒的“道”时那种生死以之的绝对严肃的态度正是一种宗教情操。布莱德雷(F. H. Bradley)说：“宗教其实就是在人之存在的每个面向中，体显善之全貌的一种努力”，阿诺德(Mattheu Arnold)也说：“宗教就是一种由感情加以升华了的德行”，Bradley及Arnold之定义，皆转引自William P. Alston, “Religion,” 收入于：Paul Edwards, ed., The Encyclopedia of Philosophy (New York: The Mcmillan Company & the Free Press, 1967), vol. 7, 页140~145。儒者所展现的宗教感，正是上述这种充满人文精神的宗教情操。

(二) 渊源

儒家思想何以有其宗教性内涵?这个问题固然因为牵涉多方，难有简单的答案，但从文化史和思想史的角度来看，也许可以获得一些线索。

首先，从文化史角度观之，从新石器时代以降中国文化可以称为所谓“连续性文明”。张光直曾研究中国古代文明形成时期之特征，他指出：中国古代文明所表现出来的财富之集中，并不是藉生产技术与贸易上的革新这一项公认造就财富的增加与流通方式而达成的。中国古代文明几乎全然是藉生产劳动力的操纵而建立的。生产量的增加是靠劳动力的增加(由人口增加和战俘掠取而造成的)，靠将更多的劳动力指派于生产活动和靠更有效率的经理技术而产生的。换言之，财富之相对性与绝对性的积蓄主要是靠政治程序而达成的。中国古代的贸易主要是限于宝货的范围之内，而战略性物资的流通常以战争方式加以实现。由于财富的集中是靠政治的程序(即人与人之间的关系上)，而

不藉技术与或商业的程序(即人与自然之间的关系上)造成的,连续性文明的产生不导致生态平衡的破坏,而能够在连续下来的宇宙观的框架中实现。张光直,《连续与破裂:一个文明起源新说的草稿》,《九州学道》第1期(1986年9月),收入:氏著,《中国青铜时代》(第二集)(台北:联经,1990),页131~143,尤其是页139-140。在中国连续性文明中,人对自然或超自然充满了孺慕情怀。儒学的“宗教性”或许与这种连续性文明有关。本文在此仅就儒家的宗教感之文化史远源而论,并不涉及传统中国社会文化生活中所谓“礼肇于俗,而生于祭”的宗教生活。其次,从思想史角度来看,儒学的宗教性内涵的另一个渊源可能是中国的联系性思维方式。我最近在另一篇论文中曾指出:所谓“联系性思维方式”,是具有中国文化的特殊性的 一种思维方式,这种思维方式是将个人、世界、宇宙的诸多部份之间,建构紧密的联系性关系的一种思维方式。这种所谓“联系性思维方式”基本上认为在宇宙间的部份与部份之间,以及部份与全体之间是一种有机的而不是机械的关系,牵一发而动全身。因此,整个宇宙各个部门或部份互相渗透、交互影响,并且与为因果。这种“联系性思维方式”在中国古代的儒家与道家思想传统中固然以深切著明的方式呈现出来,但是在中国佛教的缘起观中也相当明确的表现出联系性思维方式。‘黄俊杰,《传统中国的思维方式及其价值观》,《本土心理学研究》11(1999年6月)。

在这种联系性思维方式之下,儒家认为不仅“自然”与“人文”、人的“身”与“心”、“个人”与“社会”等两个范围之间具有联系性,他们更认为自己的生命与宇宙的本体之间也有联系性关系。《论语·为政》孔子自述心路历程有“五十而知天命”一语,清儒刘宝楠(楚楨,1791~1855)《论语正义》解释这句话说:“知天命者,知己为天所命,非虚生也。

盖夫子当衰周之时,贤圣不作久矣。及年至五十,得易学之,知其有得,而自谦言‘无大过’。则知天之所以生己,所以命己,与己之不负乎天,故以天知命自任。‘命’者,立之于己而受之于天,圣人所不敢辞也。他日桓EA2E [FJJ]之难,夫子言‘天生德于予’,天之所生,是为天命矣。惟知天命,故又言‘知我者其天’,明天心与己心得相通也”,刘宝楠,《论语正义》(北京:中华,1982),卷2,页44~45。刘宝楠的解释最能说明:在儒家思想传统中,在己心与天命之间确实存在着连接性的关系。余英时先生近撰“Between the Heavenly and the Human”(未刊文稿),对这个问题有所阐发。承余先生惠赠影本,谨申谢意。儒家的宗教感,就是源自于这种联系性思维方式。

三儒学的“宗教性”之特质

现在,我们可以进一步讨论儒学的“宗教性”在时间与空间上的展现方式。

根据上节的讨论,所谓儒学的“宗教性”就是一种“整体性”的“互渗性”的情操,也就是将宇宙秩序与人文秩序视为可以相互沟通的整体。这种意义下的儒学的“宗教性”,在时间脉络与空间范畴中展开,我们依序加以论释。

首先,儒学的“宗教性”在时间脉络中表现而为对历史文化传统以及古圣先贤的崇敬之情。关于这一点,我们可以举儒学教育中的祭祀行为为例加以说明。高明士的研究指出,传统儒学的教育场所包括以孔庙为中心的祭祀空间与以讲堂为中心的教学空间,这种“庙学制”起源于远古社会中生活与宗教结合的传统。自从西汉(前206~8)以来,祭祀等礼仪就成为学校生活的重要活动;东晋(317~420)以后,学术开始有孔庙的建立;唐太宗(在位于626~649)以后,除中央国子监及地方州学以外,“庙学制”并普及县学,直至晚清仍维持不变。宋代(960~1279)以后兴起的书院教育,以及佛门的寺院教学之院区规模,仍不脱儒家的“庙学”之形制。在中国教育史上,东晋以后所建立的“庙学”制,绵延至于晚清仍为设学的通制。不但中国如此,东亚诸国如韩国、日本、越南,以及清代的台湾等地区,都有这种的校园形制,构筑了东亚共同的“教育圈”。参考:高明士,《传统中国教育的理想与实际对现代通识教育的意义》,收入:《“传统中国教育与现代大学通识教育”研讨会论文集》(台北:台湾大学历史学系,1995),尤其是页22。在这种儒家“庙学制”的教育传统中,每个学生都参与祭祀仪式,但并不是膜拜祈求神祇的庇佑,而是以孔子等圣贤为典型,以提升自己的生命境界。每个人面对孔子的人格典范,祭祀行为成为一种提升自己,促使自己成圣成贤的过程。我们可以说,儒家的祭祀行为是一种个人性的宗教、关于“个人性的宗教”与“制度性的宗教”的区分,参考:William James,The Varieties of Religious Experience(3rd ed.,1963)页48。体验的宗教,它超越组织化的神职人员。

从儒学的“宗教性”是一种个人的体验的“宗教”而言,儒学经典就是儒者企慕圣境的心灵记录。

除了经由以“庙学制”为中心的教学体制之外,儒者个人也常经由向先圣(尤其是孔子)虔敬祈祷,而使个人生命的

