臺大歷史學報第 23 期
1999 年 6 月，頁 395-410

BIBLID1012-8514(1999)23p.395-410

試論儒學的宗教性內涵

黃 俊 傑*

提 要

本文寫作的目的在於重新探討「儒學是不是宗教」這個問題。我在這篇論文中想要論述的基本看法是：儒學有強烈的「宗教性」（religiosity），也有強烈的「宗教感」（sense of religiosity），但不是西方傳統定義下的「宗教」（religion）。因此，「儒學是不是宗教」這個問題不是一個非此即彼的問題，而是涉及所謂「宗教」的定義的問題，對這個問題的重新思考有助於我們對「宗教」一詞定義的再反省。本文第二節首先提出關於「宗教」一詞的兩種定義，釐清所謂「宗教性」一詞的涵義，並說明儒學的宗教性在於儒者對世俗事務（如修、齊、治、平）所抱持的絕對嚴肅的態度，這種虔敬之態度就是田立克（Paul Tillich）所謂的「終極關懷」（ultimate concern），由此展現一種「內在超越性」，本節接著再說明儒家的宗教性之文化史及思想史的淵源；第三節進一步分析儒家的宗教性在時間與空間上的展現方式，前者表現儒者對古聖先賢的企慕與對傳統的繼承；後者表現在儒者個人與社會以及宇宙超越本體的互動關係。本文第四節則針對「儒學不是宗教」之兩種論點加以檢討，進一步指出：在儒家的宗教感之中，超越世界與現實世界之間是一種貫通而非斷裂的關係。本文第五節綜合全文論點，呼籲對於儒學的「極高明」的面向應加以重視，才能更深入地解讀儒家經典的深刻涵義。

關鍵詞：中國　儒家　宗教性

* 作者現任臺灣大學歷史學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、引言
二、儒家傳統中的宗教性：涵義與淵源
三、儒學的「宗教性」之特質
四、兩項質疑及其回應
五、結語

一、引　言

儒家思想傳統到底能否被視爲一種「宗教」？這是二十世紀中外學術界關於儒學的重大爭議性課題之一。二十世紀中國知識界所理解的儒家思想是理性的、人文主義的、缺乏宗教內涵的思想傳統，舉例言之，民國8（1919）年2月，胡適（1891～1962）出版《中國哲學史大綱（卷上）》，此書的第四篇就以孔子爲「實行的政治家」。[1] 民國 58（1969）年 1 月，徐復觀（1902～1982）在他的《中國人性論史（先秦篇）》第二章討論周初人文精神的躍動，第三章論以禮爲中心的人文世紀（春秋時代）之出現，並討論宗教的人文化；第四章也是從宗教意識向道德意識的教化，論孔子在中國文化史上之地位。[2]這是五四以降中國人在崇拜「民主」與「科學」，追求理性的時代思想氛圍之下，所建構的孔子與儒學的現代形象。這種孔子及儒學的形像，以其將「宗教」與「人文」峻別爲二，終不免啓人疑竇。

另一方面，儒學的宗教面向卻也常常受到中外學者的注意，舉例言之，遠在1904～1905年韋伯（Max Weber, 1864～1920）出版《中國的宗教：儒教與道教》時，他是在「世界諸宗教的經濟倫理」的研究脈絡下，探討儒學作爲宗教之諸般問題（如缺乏「聖」與「凡」之緊張性……等）。[3]日本漢學前輩池田末利（1910～）在1981年出版《中國古代宗教史研究——制度と思想》時，就全面分析中國古代思想的宗教性格，討論古代中國人崇拜之對象，祭祀之場所及禮儀等各方面問題。池田末利也討論與儒學傳統有深刻

1 胡適，《中國古代哲學史》（台北：遠流，1986），61。

2 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》（台北：台灣商務，1969），引文見頁 80。

3 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: The Free Press, 1951, 1964).

臺灣大學學術期刊資料庫

關係的春秋時代理性主義以及「天道」與「天命」等概念，認爲中國古代並不是一個無神論的文化，認爲儒家思想傳統具有很強的宗教意識，「天道」或「天命」的概念從早期的主宰的人格意義的天，轉化爲原理性的、哲學性的存在。[4]池田末利分析的重點是中國古代宗教信仰的外顯行爲，未及其內部思想。當代新儒家學者在1958年發表〈爲中國文化告世界人士書〉時，更特別強調中國文化與儒家思想的「宗教性」，但可惜並未深入論證儒家的「宗教性」這個問題。[5]1971年劉述先循田立克（Paul Tillich）將「宗教」定義爲「終極關懷」（ultimate concern）之思路，認爲儒學對現世精神之注重未必一定違反宗教超越之祈嚮。孔子雖然不信傳統西方式的上帝，並不表示孔子一定缺少深刻的宗教情懷。[6]1990年日本學者加地伸行（1936～）也強調儒家重視生死問題，並特重葬禮，可以視爲一種宗教。但是，加地伸行所強調的是儒家的喪禮之儀式，他並未深入儒家思想的「宗教性」內涵。[7]「儒教」一詞係自古以來中國習用之名詞，《史記・游俠列傳》：「魯人皆以儒教，而朱用俠聞」，《晉書・傅玄傳》：「政體存重儒教」，其涵義與「儒學」（《史記・五宗世家》：「河間獻王德好儒學。」）並無不同。在一般日文著作中，「儒教」一詞使用極爲普遍，當係援用傳統中國典籍中之用法，泛指儒家思想傳統，但是，儒家的「宗教性」內涵，仍未獲得充分論

4 池田末利，《中國古代宗教史研究》（東京：東海大學出版會，1981），尤其是頁 956～957。

5 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅等人說：「我們希望世界人士研究中國文化，勿以中國人只知重視現實的人與人間行爲之外表規範，以維持社會政治之秩序，而須注意其中之天人合一之思想，從事道德實踐時對道之宗教性的信仰。」見牟宗三等，〈中國文化與世界〉，收入：唐君毅，《說中華民族之花果飄零》（台北：三民，1974，1989），引文見頁 145。牟宗三又說：「自事方面看，儒教不是普通所謂宗教，因它不具備普通宗教的儀式。它將宗教儀式轉化而爲日常生活軌道中之禮樂。但自理方面看，它有高度的宗教性，而且是極圓成的宗教精神」，見：牟宗三《中國哲學的特質》（台北：台灣學生，1963），99。

6 Shu-hsien Liu, "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance," *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 2 (April, 1971), 157～175; 劉述先：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒學傳統的宗教意涵〉，劉述先主編：《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年），1-32。

7 加地伸行，《儒教とはなにか》（東京：中央公論社，1990）。

8 從德川時代（1600～1868）以降，尤其是十八世紀以後，日本就習稱儒家傳統爲「儒教」，當代日本學人亦以「儒教」爲慣用語，例如：武內義雄，〈儒教之精神〉，收入：《武內義雄全

臺灣大學學術期刊資料庫

證。[8]

這篇論文寫作的目的在於重新探討「儒學是不是宗教」這個問題。我在這篇論文中想要論述的基本看法是：**儒學有強烈的「宗教性」（religiosity），也有強烈的「宗教感」（sense of religiosity），但不是西方傳統定義下的「宗教」（religion）**。因此，「儒學是不是宗教」這個問題不是一個非此即彼的問題，而是涉及所謂「宗教」的定義的問題，對這個問題的重新思考有助於我們對「宗教」一詞定義的再反省。[9]

爲了比較清楚地展開對這個問題的討論，本文第二節首先提出關於「宗教」一詞的兩種定義，釐清所謂「宗教性」一詞的涵義，並說明儒學的宗教性見於儒者對世俗事務（如修、齊、治、平）所抱持的絕對嚴肅的態度，這種虔敬之態度就是田立克所謂的「終極關懷」，由此展現一種「內在超越性」，本節接著再說明儒家的宗教性之文化史及思想史的淵源；第三節進一步分析儒家的宗教性在時間與空間上的展現方式，前者表現在儒者對古聖先賢的企慕與對傳統的繼承；後者表現在儒者個人與社會以及宇宙超越本體的互動關係。本文第四節則針對「儒學不是宗教」之兩種論點加以檢討，進一步指出：在儒家的宗教感之中，超越世界與現實世界之間是一種貫通而非斷裂的關係。本文第五節綜合全文論點，呼籲對於儒學的「極高明」的面向應加以重視，才能更深入地解讀儒家經典的深刻涵義。

二、儒家傳統中的宗教性：涵義與淵源

（一）涵義

集》（東京：角川書店，1970），第4卷，儒教篇三，7～137；板野長八，《儒教成立史の研究》（東京：岩波書店，1995）；荒木見悟，《佛教と儒教》（東京：研文出版，1993）；岡田武彥，《儒教精神と現代》（東京：明德出版社，1994）。小島毅最近對「儒教」與「儒者」之分際，曾有專文加以分疏，見：小島毅，〈儒教與儒學涵義異同重探〉，「當代儒學主題計劃」第二期小型研討會論文，中央研究院中國文哲研究所，1998年7月3日。

9 必須在此特別說明的是：今日我們站在學術的立場重估儒家的宗教性內涵，與清末康有爲(1858～1927)及譚嗣同(1865～1895)等人，在興孔教以求中國之富強的脈絡中重估孔教之價值完全不同。參看：康有爲，《孔子改制考》（成書於1897年，北京：中華，1988）；譚嗣同，〈仁學〉，收入：《譚嗣同全集》（北京：新華，1954），3～90。

臺灣大學學術期刊資料庫

我在這篇論文的第一節說，儒學有其「宗教性」之內涵，這種說法中所謂的「宗教性」，並不是指具有嚴密組織的制度化宗教，而是指儒家價值的信仰者對於宇宙的超越的（transcendental）本體所興起的一種嚮往與敬畏之心，認爲人與這種宇宙的超越本體之間存有一種共生共感而且交互滲透的關係。這種信仰是一種博厚高明的宗教情操。

首先，我們必須先對「宗教」一詞賦予定義。正如韋伯所說，在未經實質研究之前，要爲「宗教」一詞下定義是極爲困難之事，[10]我想勉強爲「宗教」一詞提出兩種不同的定義：剛性的定義與柔性的定義。所謂剛性定義下的「宗教」，是指具有階層謹嚴的神職人員以及程序森嚴的祭祀儀式等外在形式的「宗教」。所謂柔性定義下的「宗教」，是指個人的或社群的、現在的或歷史上的對於超越性的本體的一種敬畏情操。前者基本上是宗教社會學研究的對象，[11]後者則是哲學、神學以及思想史家特感興趣的領域，田立克所謂的「終極關懷」，[12]以及奧圖（Rudolf Otto, 1869-1937）所謂「莊嚴的事物」（the numinous），[13]都屬柔性定義下的「宗教」之範圍。但不論是以上這兩種定義中的哪一種定義下的「宗教」，它一定是如田立克所說的「整體性的」（holistic）、浸透性的（pervasive）一種對超越世界的敬畏情操。這種宗教性的敬畏情操，常常滲透到倫理生活、社會習俗以及社會政

10 Max Weber, tr. by Ephraim Fischoff, *The Sociology of Religion* (New York: Beacon Press, 1963, 1967), 1.

11 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: George Allen & Unwin, 1915, and NY: The Free Press, 1965).

12 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Volumes 1-3 (Chicago: The University of Chicago Press, 1951～1963),田立克曾闡釋「終極關懷」一詞說：「宗教關懷就是終極的關懷；它從終極的重大意義摒除所有其他關懷；使其他關懷成爲附屬的準備者。終極關懷是不受制約的，不依附於性格、慾望或環境的任何狀態條件。此一無限制的關懷是整體底，吾人本身或吾人世界的任何部份，都不能自這整體除脫，也無『地』可自它逃避（《詩篇》一三九）。這整體的關懷是無限的，亦即，面對那終極的、無限制的、整體的以及無限的宗教關懷，而不許有片刻懈弛與休息。『關懷』一語意示著宗教體驗的『實存底』（existential）性格，『它是』終極底、絕對底、全體底、無限底（ultimate, unconditional, total, infinite）關懷。」見：田立克原著，龔書森、尤隆文譯，《系統神學》（台南：東南亞神學院協會台灣分會，1980），第一卷，17，我將原譯文中的「究極」修訂爲「終極」。

13 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, translated by J. Harvey (NY: Oxford University Press, 1926).

臺灣大學學術期刊資料庫

治秩序之中。在這個意義下，儒學正是具有深厚的宗教感的一種思想傳統。

儒家從先秦時代起，對於宇宙的超越本體就充滿了敬畏之心。這種「宗教感」表現在他們對「道」的無限嚮往，孔子（前551～479）欣夕死於朝聞，顏子嘆欲從而末由，孟子（前371?～289?）以「誠」作爲「天道」與「人道」之中介物，1973年湖南長沙馬王堆出土的漢墓帛書《五行篇》更以「聖人知天道」作爲嚮往的目標。[14]此外，孟子的心學更肯定人的「心」具有「自我立法」的能力，是價值意識的創發者，而且這種特質更有其超越性的根據。在思孟系統中，天道觀與心性論構成一個「存在的大鏈鎖」。總而言之，在古代儒家思想世界裡，人間秩序與宇宙秩序不但不是斷裂的，而且是連續的關係，所以孔子自述他的心路歷程說：「五十而知天命」（《論語・爲政》），孟子也說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（《孟子・盡心上・1》），這種說法都建立在「人之存在有其超越性之依據」這項前提之上。

儒家傳統中的「宗教性」到了宋代儒者中更獲得了充分的發揮。公元十一世紀的周敦頤（濂溪，1017～1073）說：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉」，[15]強調做爲聖人的本質的「誠」源出於宇宙最終實體（「乾元」）。周敦頤又說：「聖人定之以中正仁義（勝人之道不外四者），而主靜（無欲故靜），立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」，[16]更將人之存在與宇宙秩序合而爲一。自周敦頤以降，宋明儒者在思考生命本源問題時特別強調「誠」，展現一種以「誠」爲核心的「宗教感」。

在這種「宗教感」裡，雖然沒有從教皇到教士的神職人員，也沒有供膜拜的神祇，但是，儒者面對永恆的「道」時那種生死以之的絕對嚴肅的態度正是一種宗教情操。布萊德雷（F. H. Bradley）說：「宗教其實就是在人之存在的每個面向中，體顯善之全貌的一種努力」，阿諾德（Mattheu Arn-

14 我在拙著《孟子思想史論(卷一)》（台北：東大圖書，1991）第三章對《五行篇》有所討論。

15 周敦頤，〈通書〉，〈誠〉上第一，收入：《周敦頤集》（北京：中華，1983），引文見頁12。

16 周敦頤，〈太極圖說〉，收入：《周敦頤集》，引文見頁6。

臺灣大學學術期刊資料庫

old）也說：「宗教就是一種由感情加以昇華了的德行」，[17]儒者所展現的宗教感，正是上述這種充滿人文精神的宗教情操。

（二）淵源

儒家思想何以有其宗教性內涵？這個問題固然因爲牽涉多方，難有簡單的答案，但從文化史和思想史的角度來看，也許可以獲得一些線索。

首先，從文化史角度觀之，從新石器時代以降中國文化可以稱爲所謂「連續性文明」。張光直曾研究中國古代文明形成時期之特徵，他指出：中國古代文明所表現出來的財富之集中，並不是藉生產技術與貿易上的革新這一項公認造就財富的增加與流通方式而達成的。中國古代文明幾乎全然是藉生產勞動力的操縱而建立的。生產量的增加是靠勞動力的增加（由人口增加和戰俘掠取而造成的），靠將更多的勞動力指派於生產活動和靠更有效率的經理技術而產生的。換言之，財富之相對性與絕對性的積蓄主要是靠政治程序而達成的。中國古代的貿易主要是限於寶貨的範圍之內，而戰略性物資的流通常以戰爭方式加以實現。由於財富的集中是靠政治的程序（即人與人之間的關係上），而不藉技術與或商業的程序（即人與自然之間的關係上）造成的，連續性文明的產生不導致生態平衡的破壞，而能夠在連續下來的宇宙觀的框架中實現。[18]在中國的連續性文明中，人對自然或超自然充滿了孺慕情懷。儒學的「宗教性」或許與這種連續性文明有關。[19]

其次，從思想史角度來看，儒學的宗教性內涵的另一個淵源可能是中國的聯繫性思維方式。我最近在另一篇論文中曾指出：所謂「聯繫性思維方式」，是具有中國文化的特殊性的一種思維方式，這種思維方式是將個人、世界、宇宙的諸多部份之間，建構緊密的聯繫性關係的一種思維方式。這種

17 Bradley 及 Arnold 之定義，皆轉引自：William P. Alston, "Religion," 收入於：Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Mcmillan Company & the Free Press, 1967), vol. 7, 140～145.

18 張光直，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《九州學刊》第1期（1986年9月），收入：氏著，《中國青銅時代》（第二集）（台北：聯經，1990），131～143，尤其是頁139-140。

19 本文在此僅就儒家的宗教感之文化史連源而論，並不涉及傳統中國社會文化生活中所謂「禮樂於俗，而生於祭」的宗教生活。

臺灣大學學術期刊資料庫

所謂「聯繫性思維方式」基本上認爲在宇宙間的部份與部份之間，以及部份與全體之間是一種有機的而不是機械的關係，牽一髮而動全身。因此，整個宇宙各個部門或部份互相滲透、交互影響，並且互爲因果。這種「聯繫性思維方式」在中國古代的儒家與道家思想傳統中固然以深切著明的方式呈現出來，但是在中國佛教的緣起觀中也相當明確的表現出聯繫性思維方式。[20]

在這種聯繫性思維方式之下，儒家認爲不僅「自然」與「人文」、人的「身」與「心」、「個人」與「社會」等兩個範疇之間具有聯繫性，他們更認爲自己的生命與宇宙的本體之間也有其聯繫性關係。《論語・爲政》孔子自述心路歷程有「五十而知天命」一語，清儒劉寶楠（楚楨，1791～1855）《論語正義》解釋這句話說：「知天命者，知己爲天所命，非虛生也。蓋夫子當衰周之時，賢聖不作久矣。及年至五十，得易學之，知其有得，而自謙言『無大過』。則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以天知命自任。『命』者，立之於己而受之於天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言『天生德於予』，天之所生，是爲天命矣。惟知天命，故又言『知我者其天』，明天心與己心得相通也」，[21]劉寶楠的解釋最能說明：在儒家思想傳統中，在己心與天命之間確實存在著連繫性的關係。[22]儒家的宗教感，就是源自於這種聯繫性思維方式。

三、儒學的「宗教性」之特質

現在，我們可以進一步討論儒學的「宗教性」在時間與空間上的展現方式。

根據上節的討論，所謂儒學的「宗教性」就是一種「整體性」的「互滲性」的情操，也就是將宇宙秩序與人文秩序視爲可以相互溝通的整體。這種意義下的儒學的「宗教性」，在時間脈絡與空間範疇中展開，我們依序加以論釋。

---

20 黃俊傑，〈傳統中國的思維方式及其價值觀〉，《本土心理學研究》11 (1999 年 6 月)。

21 劉寶楠，《論語正義》（北京：中華，1982），卷 2，44～45。

22 余英時先生近撰 "Between the Heavenly and the Human"（未刊文稿），對這個問題有所闡發。承余先生惠贈影本，謹申謝意。

臺灣大學學術期刊資料庫

首先，儒學的「宗教性」在時間脈絡中表現而爲對歷史文化傳統以及古聖先賢的崇敬之情。關於這一點，我們可以舉儒學教育中的祭祀行爲爲例加以說明。高明士的研究指出，傳統儒學的教育場所包括以孔廟爲中心的祭祀空間與以講堂爲中心的教學空間，這種「廟學制」起源於遠古社會中生活與宗教結合的傳統。自從西漢（前206～8）以來，祭祀等禮儀就成爲學校生活的重要活動；東晉（317～420）以後，學校開始有孔廟的建立；唐太宗（在位於626～649）以後，除中央國子監及地方州學以外，「廟學制」並擴及縣學，直至晚清仍維持不變。宋代（960～1279）以後興起的書院教育，以及佛門的寺院教學之院區規模，仍不脫儒家的「廟學」之形制。在中國教育史上，東晉以後所建立的「廟學」制，綿延至於晚清仍爲設學的通制。不但中國如此，東亞諸國如韓國、日本、越南，以及清代的臺灣等地區，都有這種的校園形制，構築了東亞共同的「教育圈」。[23]在這種儒家「廟學制」的教育傳統中，每個學生都參與祭祀儀式，但是並不是膜拜祈求神祇的庇佑，而是以孔子等聖賢爲典型，以提昇自己的生命境界。每個人面對孔子的人格典範，祭祀行爲成爲一種迴向自己，促使自己成聖成賢的過程。我們可以說，儒家的祭祀行爲是一種個人性的宗教、[24]體驗的宗教，它超越組織化的神職人員。從儒學的「宗教性」是一種個人的體驗的「宗教」而言，儒家經典就是儒者企慕聖境的心靈記錄。

除了經由以「廟學制」爲中心的教學體制之外，儒者個人也常經由向先聖（尤其是孔子）虔敬祈禱，而使個人生命的志業接續上時間悠久的道統傳承，朱子（晦庵，1130～1200）的宗教生活就是一個例子。陳榮捷（1901～1994）曾詳考朱子之宗教實踐指出，朱子常撰寫謁先聖文，懇求先聖來格：覺之佑之，又誠懇自罪。朱子與孔子之關係，不止在道統之傳承，而亦在情感之深厚。朱子祭禮稟告先聖，不是例行公事或爲樹立傳統，而實係對孔子嚮往之情不能自已，所以朱子一生功業大事，必告先聖，朱子

23 參考：高明士，〈傳統中國教育的理想與實際對現代通識教育的意義〉，收入：《「傳統中國教育與現代大學通識教育」研討會論文集》（台北：台灣大學歷史學系，1995），尤其是頁22。

24 關於「個人性的宗教」與「制度性的宗教」的區分，參考：William James, *The Varieties of Religious Experience* (3rd ed., 1963), 48.

臺灣大學學術期刊資料庫

立經史閣，復修白鹿洞書院，刊四子書，成立滄洲精舍，爲其一生傳道之大端者，均爲文稟告孔子。[25]歷代儒者經由對古聖先賢與道學傳統的祭祀等途徑，而創造個人生命的超越性內涵，它求道之志業並不訴諸外在神祇的庇祐，而是迴向自己並使自己在時間序列中上承古聖先賢，這是一種「內在超越性」[26]的宗教情操。

其次，儒學的「宗教性」也在空間範疇中展開。《大學》所謂「三綱八目」，強調個人自我生命的實踐，必須格、致、誠、正、修、齊、治、平循序漸進，從個人、家庭、社會、國家、天下逐層推擴，使人的個體性（individuality）以及個人生命的意義在逐層展開的社會性（sociality）脈絡中獲得彰顯。因此，**在儒家傳統中，「宗教性」融入於「禮教性」之中，徹底展現中國文化中「宗教」的「人文化」的性質。**關於儒學的宗教性與禮教性的融合這一點，加地伸行的說法很有啓發性。加地氏認爲，漢武帝罷黜百家獨尊儒術，使在此之前曾經混合在一起的禮教性和宗教性分裂。儒學的禮教性作爲政治體制的意識型態而得到發展，其宗教儀式行爲只作爲普通家庭的個人行爲而保留了下來。換言之，禮教性分裂出來並獲得社會化，取得了強烈的「公」的性質。宗教儀式行爲依然以其「私」的性質保留下來了。禮教性因其「公」的性質而在理性上被理解，宗教儀式行爲以其「私」的性質，在感情上被信仰。但是，禮教性和宗教性二者絕非斷爲兩橛而互不聯屬。在禮的規範裡，二者以喪禮爲連接點而聯繫在一起。進一步說，這種「宗教性」與「禮教性」的結合是以家族倫理，特別是以「孝」爲中心而聯繫在一起。[27]加地伸行的說法很有說服力。《禮記・祭統》：「禮有五經，莫重於祭」，而祭的目的不是爲了祈求神祇的庇佑，而是爲了未死者的繼志述事。《小戴禮・祭統》云：

> 祭者所以追養繼孝也。……是故孝子之事親也，有三道焉。生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。

25 陳榮捷，〈朱子之宗教實踐〉，收入：氏著，《朱學論集》（台北：台灣學生，1982），181～204。

26 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入：氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，1987），全書各處均發揮這項論點。

27 加地伸行，《儒教とはなにか》，中譯本：于時化譯，《論儒教》（濟南：齊魯書社，1993），96～97。

臺灣大學學術期刊資料庫

我們可以說，儒學的宗教性在空間範疇的開展，使它融入在禮教性之中。

四、兩項質疑及其回應

討論至此，「儒學有其宗教性」這種論述可能遭遇兩項質疑，我們有必要進一步加以釐清。

第一項質疑認爲：儒家傳統一向反對神秘主義，所以「子不語：怪、力、亂、神」（《論語・述而》），儒家一向主張修德以俟天命，子曰：「天生得於予，桓魋其如予何？」（《論語・述而》），孔子對人本身之德行努力充滿信心。自從孔子以降，中國歷代儒者雖然對「道」的追求，不勝其企慕嚮往之情，因而有其宗教情操（如本文第二節所說），但是，儒家深信「人能弘道，非道弘人」（《論語・衛靈公》），而且深信儒者個人修道的體證，可以經由語言或文字傳遞給後學，所謂「文以載道」即指此而言。在儒家的「原道→宗經→徵聖」的過程，並沒有神秘主義的空間，所以儒家並無所謂「宗教性」。

第二項質疑則認爲：儒家浸潤在深厚的時間意識與歷史感之中，儒者所念茲在茲的是文化傳統的綿延發展問題（如本文第三節所說），他們都以道自任，甚至宣稱「朝聞道，夕死可矣」（《論語・里仁》）。儒者勇敢的面對現實，勇於承擔人間的苦難並思以其學易天下，他們並不冀望逃離「三界火宅」，也不企求往生西方極樂淨土。儒學以經世濟民的健動精神，面對現實世界並力求淑世救世，實無所謂「宗教性」之可言。

以上這兩項質疑「儒學有其宗教性的內涵」的論點，個別觀之皆持之有故，言之成理，但卻不足以否定儒學之具有「宗教性」。第一項質疑意見所強調的是儒學具有人文主義內涵，這一點自然是毫無爭議的。但是這一點並不足以完全否定儒學之有其宗教性內涵。誠如陳榮捷所說，孔子既不是一個舊宗教的傳襲者，也不是一個新宗教的創立者。孔子建立天人之間的平衡，而將一個舊宗教提昇到較高的層次，爲儒家天人合一的悠久傳統著其先鞭。兩千年來，這個傳統歷久不衰。[28]自孔子以降的儒者，反對命定論的神秘主

28 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》（台北：文殊，1987），37。

臺灣大學學術期刊資料庫

義或啓示性的宗教，儒者將人之存在提昇到一個既是人文的而又具有宇宙意義的（Homo-cosmological）高度，這是一種宗教感。

其次，第二項質疑所強調的是儒學具有深層的歷史意識，自然是毫無疑問可以成立的論點，但是這項論點不能導致「儒學無宗教性」這項結論。我們可以以儒學與佛教作對比，以彰顯儒學的特質。在佛教的世界觀中，超越世界與現實世界因截然二分而恆存有緊張性，例如《文殊師利所問經》中對「住家」與「出家」有如下的對比：

> 住家者失內思維，出家者得內思維；
> 住家者多有瞋恚，出家者多行慈悲；
> 住家者流轉生死，出家者有其期限；
> 住家者財物爲寶，出家者功德爲寶；
> 住家者隨流生死，出家者逆流生死；
> 住家者增長煩惱，出家者出離煩惱；

在佛教的世界觀中，「在家迫迮猶如牢獄，一切煩惱因之而生，出家寬廓猶如虛空，一切善法因之增長」（《涅槃經》），因此，人應「乘法身船，至涅槃岸」（《八大人覺經》）；但是，在儒家的世界觀中，超越世界與現實世界並不是斷裂或對抗的關係。正如本文第二節所說，儒家的宗教性融入於禮教性之中，儒者的超越世界只有在人倫日用的現實世界中才能安頓，誠如余英時所說：「中國的超越世界與現實世界……是互相交涉，離中有合、合中有離的。而離或合的程度則又視個人而異。我們如果用『道』來代表理想的超越世界，把人倫日用來代表現實的人間世界，那麼『道』即在『人倫日用』之中，人倫日用也不能須臾離『道』的」。[29]正因爲儒者具有強烈的經世取向，他們改善現實世界的熾熱抱負與生死以之的奉獻精神，使他們的現實事業取得了宗教性的涵義。

五、結　語

從上文的討論，我們可以獲得兩項結論性的意見：

29 余英時，前引《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，1987），引文見頁10。

臺灣大學學術期刊資料庫

第一、我們可以說，儒學是一種不屬於一般西方宗教經驗定義下的「宗教」的範疇之內，但卻是具有強烈的「宗教性」的傳統。這種宗教性既展現在時間性的歷史文化傳承之中，又展現在空間範疇的無限推擴之上。這種宗教性存在於「個人性」的「體驗」工夫與境界之中；而且這種「宗教性」與「禮教性」溶滲而爲一體。

第二、如果儒學傳統確實有其博厚高明的宗教性內涵，那麼，我們研究儒家經典的方法就可以另闢蹊徑。儒家經典可以被視爲儒者企慕聖域的心路歷程的記錄。蔡彥仁最近從比較宗教學的角度，建議研究儒家經典可以從其神聖性、註解傳統、「正典化」過程、角色與功能、口語與儀式等方面著手。這些多面向問題的探討，即意味著方法學的擴充與多元，幾可涵蓋人文與社會科學各領域。[30]小島毅也從儒學的宗教性著眼，主張應運用人類學的研究文獻或方法以研究中國儒學史。[31]這些建議都具有可行性。我相信對儒家經典的宗教性面向的深入研究，既可彌補五四時代以降中國人文學界的儒學研究中忽略其宗教性面向的缺憾，而且也可以爲儒家經典的研究開啓嶄新的境界。

（1998年8月12日初稿；1999年2月28日二稿，本文初稿在「牟宗三先生與當代新儒學」國際研討會宣讀後大幅修訂）

徵引書目

中文論著：

牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1963
周敦頤，《周敦頤集》，北京：中華書局，1983
田立克著，龔書森、尤隆文譯，《系統神學》台南：東南亞神學院協會台灣分會，1980
加地伸行著，于時化譯，《論儒教》，濟南：齊魯書社，1993
余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版公司，1987

30 蔡彥仁，〈比較宗教經典與儒學研究——問題與方法學芻議〉，《漢學研究》15卷2期(1997)，239～253。

31 小島毅，〈儒教是不是宗教？——中國儒教史研究的新視野〉，收入：周博裕編，《傳統儒學的現代詮釋》（台北：文津，1994），29～44；小島毅，〈中國儒教史の新たな研究視角について〉，《思想》805號（1991年7月號），79～98。

臺灣大學學術期刊資料庫

胡適，《中國古代哲學史》，台北：遠流出版公司，1986
唐君毅，《說中華民族之花果飄零》，台北：三民書局，1974，1989
徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1969
康有爲，《孔子改制考》成書於1897年，北京：中華書局，1988
張光直，《中國青銅時代》（第二集），台北：聯經出版事業公司，1990
陳榮捷，〈朱子之宗教實踐〉，收入：《朱學論集》，台北：台灣學生書局，1982
陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，台北：文殊出版社，1987
譚嗣同，《譚嗣同全集》，北京：新華書店，1954
小島毅，〈儒教是不是宗教？——中國儒教史研究的新視野〉，收入：周博裕編，《傳統儒學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994
高明士，〈傳統中國教育的理想與實際對現代通識教育的意義〉，收入：《「傳統中國教育與現代大學通識教育」研討會論文集》，台北：台大歷史系，1995
黃俊傑，〈傳統中國的思維方式及其價值觀〉（未刊稿本）
蔡彥仁，〈比較宗教經典與儒學研究——問題與方法學芻議〉，《漢學研究》15卷2期(1997)

日文論著：

加地伸行，《儒教とはなにか》，東京：中央公論社，1990
池田末利，《中國古代宗教史研究》，東京：東海大學出版會，1981
小島毅，〈中國儒教史の新たな研究視角について〉，《思想》805號（1991年7月號）

英文論著：

Alston, William P., "Religion," in Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*(New York: The Mcmillan Company & the Free Press, 1967), vol. 7.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious life*, London: George Allen & Unwin,1915, and NY: The Free Press, 1965.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, translated by J. Harvey, NY: Oxford University Press, 1926.

Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Volumes, 1-3, Chicago: The University of Chicago Press, 1951-1963.

Weber, Max, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, New York: The Free Press, 1951, 1964.

_____, *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff, New York: Beacon Press, 1963, 1967.

（責任編輯：孫慧敏　　校對：陳怡宏、郭沛一）

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Religiosity of Confucianism

Huang, Chun-chieh

Abstract

Chinese scholarship in twentieth century, benefited from the influx of Western tradition of self-reflection, reflects on whether Confucianism is a religion in its own right. Recognizing the character of Confucianism, the staple opinion of the majority of scholars, both in China and abroad, has been that Confucianism is not a religion, which is the human business dealing with the otherworldly. This essay reexamines the issue along three major themes: (1) what religion is, (2) what Confucianism is, and(3) the analogy between them. This essay concludes that Confucianism is religious, though perhaps waging less than a religion.

Keywords: China, Confucianism, religiosity

臺灣大學學術期刊資料庫