Globethics Repository



現代化與儒家傳統的宗教意涵

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Liu, Shu Hsien
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-11 09:21:08
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167256

現代化與儒家傳統的宗教意涵*

劉述先(香港中文大學哲學系講座教授)

一、問題的由來

宗教崇拜的對象(如上帝)是超越時間之流的永恆，宗教嚮往的境界是永久的和平，怎麼會與現代化問題拉得上關係呢？然而宗教也是一個文化現象，它的實際與理想有巨大的差距。卡西勒(E. Cassirer)一針見血地指陳了它的根本癥結之所有，他說：

> 基爾克伽特(Kierkegaard或譯祁克果)描述宗教的生活為偉大的「弔詭」。對他而言，企圖減弱這個弔詭，就等於宗教生活的否定和毀滅。同時宗教始終是一個謎，不只在一種理論的意義之下並且在一種倫理的意義之下。它充斥了理論的二律背反和倫理的矛盾。它允諾我們一種與自然、與人、與超(自)然的力量與神之間的交通。而其結果卻正相反。在它具體外現的時候，它正成為了人間最深的紛爭不和，和最狂熱的鬥爭的

---

* 本文為作者在中央研究院中國文哲研究所舉辦的「第一次當代儒家研討會」(1993年12月18日)上的學術報告。

> 泉源。宗教聲稱得到了絕對的真理；但它的歷史，卻是一部錯誤和異端的歷史。它給與我們以一個超越世界的允諾和遠景，遠超過了我們人類經驗的限界，但它依然是人類的，並且太人類化了。[1]

卡西勒的睿識是深刻的，《論人》出版是在1944，如今差不多半個世紀過去，經驗的事實印證了卡西勒的觀察。不只愛爾蘭的新舊教的鬥爭依舊看不到解決的跡象，波斯尼亞由於種族與宗教的衝突所引起的暴行令人髮指，蘇聯共黨崩潰之後，看得見和看不見的種族與宗教之間的紛爭，叫人想起來就感到戰慄。

由此看來，宗教無疑是一種文化現象。近代西方曾經流行文化的進步觀。孔德(A. Comte)認為，人類文明經歷三個階段：首先是神學階段，其次是形而上學階段，最後是實證科學階段。像雷電一類的現象，初民乃歸之於神靈，玄學者歸之於形而上的原因，到了近代才變成實證科學研究的自然現象。這樣看來，宗教是迷信的結果，知識的慧光終於可以徹底掃除迷信的黑暗。然而孔德的實證主義甚至通不過他自己的檢驗，到了晚年他提倡人道教，這是否說明，知識與文明的進步並不能取消人類對於宗教的需要？文化的直線進步論對於文化的反省不免失之於浮淺，在晚近受到了嚴厲的批判。[2]

---

1. 卡西勒：《論人》，劉述先譯，台中，東海大學，1959，第84頁。
2. 啟蒙時代對於理性的信仰以及十九世紀對於進步的信心，至今已經蕩然無存。相反，現在有一批思想家認為哲學已經瀕臨絕境，而引發了熱烈的爭辯。參Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas Macarthy ed., *After Philosophy: End or Transformation* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1987)。我由當代儒學的觀點對於這個問題的討論，參拙作：「『理一分殊』的現代解釋」一文，原刊香港《法言》雜誌，現收入拙著：

事實上，由事象上看，就知道宗教是不可能根絕的。共產集團的官方意理是無神論，但在民間還是有普通的老百姓崇信宗教。[3]蘇聯解體以後，在今日的俄羅斯基督教成為最時髦的時尚。而大陸自文革以後，佛寺道觀重開，香火鼎盛，門庭若市，我在福建旅行時曾親眼目睹這樣的現象。乃至毛澤東也變成了神，的士懸掛毛像，據說可免車禍。自由世界也是一樣。號稱最進步的美國，不久以前德州維柯鎮發生政府以武力攻打邪教根據地造成數十人死亡的慘劇，惹起軒然大波。據說全美國類似這樣的宗教團體竟有數百個之多。由此可見，知識進步，文明昌盛，並不能夠杜絕人們對於宗教的需求。對於這一點，史賓格勒展示了很深的睿識，他提出「二度宗教性」的觀念。他認為眞正的宗教精神只能產生在文明發展的春天，到了文明進入冬天的衰敗期，就只剩下了宗教的軀殼，表面上看來還有一些跡近狂熱的宗教活動，其實眞正的宗教情懷早已神魂俱逝。[4]史賓格勒的說法可以部分解釋現代西方宗教一些次文化團體持存的現象，但他的定命論的架構並沒有很好的理論上的依據，必須加以駁斥。[5]

無疑，宗教正如卡西勒所說的，是一個最富有爭議性的題目，極難得到定論。但如採取比較沒有偏見的觀點來看的話，眞理似乎是在徹底擁護與徹底反對的兩極端之

《理想與現實的糾結》台北，學生書局，1993，第157-188頁。

3. 蘇忍尼辛的短篇小說：「復活節的遊行行列」對這樣的情況有十分生動的描寫，參劉安雲譯：《蘇忍尼辛選集》，台北，東大，1976，第126-131頁。

4. 史賓格勒的大著為《西方之沒落》，參Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. I, 1918, vol. II, 1922, München, revised ed., 1992, Eng. tr. by C.F. Atkinson, *The Decline of the West*, vol. I. *Form and Actuality*, 1926, vol. II. *Perspectives of World History*, 1928 (New York, Alfred A. Knopf, Inc.)。此書計劃於一次大戰以前，完成出版於一次大戰以後。關於他的思想的介紹，參拙著：《文化哲學的試探》，新版，台北，學生書局1985，有關「二度宗教性」的概念，參第62-63頁。

5. 關於史賓格勒思想的批判，參拙著：《文化哲學的試探》，第83-113頁。

間。以西方為例，一方面現代有強大的俗世化的傾向，信教的數量與熱情遞降；另一方面宗教哲學與神學的思想卻又不只沒有消失，反而呈現了空前興盛的氣象。[6]一方面像羅素那樣的不可知論者，與其他無神論者，對基督教的攻擊可謂不遺餘力，簡直認定它對社會沒有做過一件好事，而多少罪惡假它之名以行；另一方面，論者提出它不只在中世紀發揮了教化蠻族的作用，到了近代，仍然是社會的支柱，依韋伯之論，即資本主義之興起也是由於喀爾文主義信仰之非預期的結果。由此可見，在兩極端之間有巨大的活動空間，讓它可以發揮積極或者消極的作用。

正是在這樣的處境之下，我們可以看到，當代宗教思想何以會面臨現代化的問題。人的知識的增長無疑會對人的信仰造成巨大的衝擊。在西方，地動說和進化論所造成的衝擊是不可以忽視的。但是科學知識的進步能不能徹底摧毀宗教的信仰呢？似乎不能。且不說現在還有一些死硬派堅持《聖經》說的都是眞理，並相信奇蹟的存在，原教旨主義的勢力並不在小，最令人矚目的是，現代有許多有創造力的思想家，即使充分接受了科學的洗禮，仍然相信宗教信息是有意義有價值的。原因在於，知識與信仰畢竟屬於兩個不同的層次，譬如像伽利略當日，根本就不認為地動說的成立，會影響關於上帝或宗教的信仰。同時知識不論如何擴展，仍然有限得很，畢竟無法完全解消有關宇宙與生命的奧秘，而這正是宗教信仰的溫床。

---

6. 去年我訪問海德堡，主持Institute of Intercultural Research的友人Hans. A. Fisher-Barnicol說，現代西方的兩大成就，即科技文明與神學思想。乍聽這話不免感到奇怪，但都有他一定的根據。隨便舉例說，新教如K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, P. Tillich, D. Bonhoeffer等，天主教有E. Gilson, J. Maritain, G. Marcel等，猶太教有M. Buber，還沒有算美國方面的Niebuhr兄弟，H.N. Wieman, C. Hartshorne等，可謂猶敢盛哉，的確創見層出不窮，令人耳目一新。

有了以上的討論作背景，我們就可以明白，何以現代西方有一批宗教哲學家與神學家，對於他們所繼承的傳統，作出了富有創造性的闡釋，而各逞異彩。一方面他們認為，耶穌基督所留下的信息是萬古常新的，並不因時代的變化與知識的進步而喪失其意義，另一方面這一信息的表達卻無可避免地受到了時代的限制。於是中世紀的表達已經不能適用於現代。現代的知識、社會結構與中世紀已經有了本質性的變化，故此必須將中世紀的一套解構，另覓適合於現代的表達方式。是在這樣的意義之下，當代宗教思想也得面臨現代化的問題。以下我將借用當代西方的宗教哲學與神學的一些例證作為引子，勾劃出他們所採取的一些策略，以及在實質上所產生的一些相應的變化，回過頭來看我們自己當代儒學的傳統，有那些可以向他們借鏡以及可以作出貢獻的地方，為當代宗教思想開拓出新的領域，以迎接未來的世代。

二、當代基督教思想現代化努力的方向

由中世紀到近代，文藝復興重新發現了自然。通過理性主義與經驗主義的反省，啟蒙時代流行「理神論」(Deism)，把上帝當作設計神，已經逐漸脫離了基督教的規模。康德的批判雖然為宗教信仰留了餘地，但彰顯的仍然是理性。到黑格爾，建立玄學的大系統，直把絕對精神當作上帝看待。當時雖受到祁克果猛烈的抨擊，但並未受到很大的影響，因祁氏僻處丹麥，生前為一充滿了爭議性的人物，死後藉藉無名，一直要到二十世紀才被重新發現，與尼采齊名，被推尊為存在主義思想的開山祖師之一。現代文明陷入困境，樂觀進步的情緒蕩然無存，對科技的片

面性普遍採取批判的態度。現代神學應運而起，巴特(Karl Barth)開風氣之先，發生了重大的影響。他吸納了一些存在主義的睿識，反對上帝的本體論化(ontologized)，超自然的啟示不能為世智與理性所穿透，而呼籲要恢復聖保羅致羅馬人書的精神。此後人才輩出，各逞異彩，此處未能盡述。[7]本文只選出四個思潮作為例證，以指點出當代基督教思想現代化努力的方向。

1.解消神話之企圖(Demythologization)[8]：

歐洲神學家布爾特曼(Rudolf Bultmann)與其徒從企圖解消傳統基督信仰之神話性，而令基督的眞正消息大白於世。照他們的說法，傳統的表達依附於一套過時的中世紀的宇宙觀之上。人們誤以為這樣的宇宙觀過時了，基督的信息也過時了。其實不然。論者早已指出，希伯來的信仰與希臘的理性來自兩個不同的泉源。中世紀的神學借了希臘哲學所發展的宇宙觀來表達其思想。如今這一套東西因現代科學知識進步而過時，為人們所揚棄。但這並不表示我們需要揚棄基督的信息，而只需要做一道手續，把附加在基督信息上面的中世紀宇宙觀的神話加以剔除，便可以把信息的原始意義凸顯出來。

2.宗教語言之象徵性：

與上一潮流密切相關者為田立克(Paul Tillich)之指出宗

---

7. 對現代神學思想發展有興趣的讀者，可參John B. Cobb, Jr. Living Options in Protestant Theology (Philadelphia, The Westminster Press, 1962)。天主教神學思想也有作現代化的努力，但新多瑪派仍謹守聖多瑪自然神學與啟示神學的線索，表現不像新教神學那樣多采多姿，故不論。還有激進的解放神學思想也不在本文的討論範圍之內。
8. 對於這個思潮的介紹，參Cobb，前揭，同注7，第227-258頁。

教語言之象徵性。[9]田立克分別「記號」(signs)與「符號」(symbols)，前者惟是約定俗成，故可任意替換；後者如基督之十字架，它的象徵意義或者生存或者死亡，不可加以替換。依田立克的了解，耶穌基督釘十字架的象徵意義是，塵世生命的終結恰正是精神生命的開始；通過對於基督的信仰而開啟了「新存有」的生命。「信仰」(Faith)與「相信」(Belief)不同。在科學層面，我們相信有經驗實證的東西，但在宗教層面，我們信仰一個無法實證也無法以世智理解的至高無上的無限精神泉源。祂的符號即是「上帝」，而我們不能把符號或者我們心目中的影像與眞實混為一談，故必須追求嚮往超越「上帝」之上帝。人生在世，有各種各樣的關懷，但終不能夠逃避「終極關懷」的問題，這就是一個人的宗教信仰之所繫。有人的宗教是金錢、國家，有人甚至信仰無神，這些都不是適當的宗教信仰的對象。把有限的東西當作無限來信仰就是「偶像崇拜」，它甚至可以產生魔化(Demonization)的後果。我們現實的生命是個「問題」，它的「答案」是在絕對超越的上帝的那邊，祂才是值得我們「終極託付」(Ultimate Commitment)的無限精神泉源，而我們的得救必須通過對於基督的信仰。田立克認為絕對解消神話之企圖是不可能的，我們可以破除迷信，但與生俱來的神秘是不能解消的。終極的信仰並不違反經驗的知識，二者屬於兩個完全不同的層次。

---

9. 關於田立克的宗教符號之論，參其所著Dynamics of Faith (New York, Harper & Brothers, 1957)。田立克發展了整套的系統神學，參所著：Systematic Theology (Chicago, University of Chicago Press, 3 vols., 1951, 1957, 1963)。

3.經驗與過程的重視：

希臘哲學注目永恆，希伯來信仰傾心超越，近代西方卻重視經驗，掌握過程，這樣的特色也反映在當代神學思想之內，美國的思想家在這方面作出了重大的貢獻。[10]他們深受杜威與懷德海的影響，像魏曼(Henry Nelson Wieman)發展了「經驗神學」(Empirical Theology)，[11]赫桑(Charles Hartshorne)則發展了「過程神學」(Process Theology)的觀念。[12]表面上看來，「經驗神學」一詞似乎是「自語相違」，經驗是內在的，上帝是超越的，兩方面怎麼可以湊合在一起？但魏曼認為宗教的功能在於救贖，如果上帝的精神力量根本不能作用在經驗範圍之內，那祂豈不成為了不相干的東西，還有甚麼Process可講呢？魏曼雖然在一方面感到受惠於田立克有關符號的非認知性的功能的討論，但在另一方面卻感到田立克堅持上帝不能用任何語言加以「描述」的看法是不能接受的。魏曼認為，宰制我們信仰的也有着一種架構，可以通過這架構認知它，並與其他種類的存在甄別開來。上帝的神秘並不等於說，上帝就沒有任何可知的架構。由此可見，魏曼所謂的經驗並不是休謨那種原子式的經驗，而是杜威的廣義的經驗。他所謂的上

10. 讀者對這方面有興趣，可以參看拙作：「有美國特色的當代美國宗教哲學」，原刊於《當代》雜誌，現收入拙著：《理想與現實的糾結》，見注2，第289-331頁。
11. 關於魏曼的經驗神學，參所著：The Source of Human Good (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1946), Man's Ultimate Commitment (Carbondale, Southern Illinois University Press, 1958)，現存神學家圖書館有專集討論他的神學，The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman, ed. Robert W. Bretall (New York, Macmillan, 1963)。
12. 關於赫桑的過程神學，參所著：The Logic of Perfection (Lasalle, Illinois, Open Court Pub. Co., 1962), The Divine Relativity (New Havon, Yale University Press, 1964)又參Ewert H. Cousins, ed., Process Theology (New York, Newman Press, 1971)。現存哲學家圖書館有專集討論他的哲學。

帝也不是亞里士多德或中世紀的經驗把握不到的超越的實體，而是作用在此世的首善的泉源(The Source of Human Good)，人所終極託付的創造的拯救力量。很明顯，任何被創造的善(物品)[created good]不可能是我們終極託付的對象，我們的終極託付只能是善的創造性的根源，而這正是上帝。故此吾人最迫切的需要是保持自己開放，誠心誠意把自己委棄給上帝的創造與拯救的力量，不斷作創造的交流，豐富自己的生命。魏曼並不像傳統那樣相信一個全知、全能、全善的上帝。上帝的力量是不竭的，但卻不能保證惡的蹂躪不會降臨到我們身上。人只有堅定自己的終極託付，與罪惡奮鬥，使善的創造力量發生最大的力量，這乃是我們唯一的希望。赫桑也不相信上帝是永恆不變的存有，他受到懷德海的影響，而相信一個有生成變化的上帝。懷德海曾論上帝的「原初性」(Primordial Nature)與「後得性」(Consequent Nature)，[13]赫桑則馳騁思辨，加以大大的發揮，企圖建立他所謂的「新古典的有神論」(Neoclassical Theism)，也即是一套重視流變的過程神學。依他之見，上帝的確是其大無外，無所不包的，但決不是不動不變的。他利用現代的模態邏輯，恢復了安瑟姆(Anselm, 1033-1109)有關上帝存在的本體論論證(Ontological argument)。赫桑指出，世間的存在都是偶然的存在，但若上帝存在，就不能不是必然的存在。故此說上帝不存在如果指的是上帝不像我們那樣是偶然的存在，那並不是甚麼不正確的理解，反而那些把上帝想成偶然存在的人犯了根本的錯誤。但古典傳統卻把偶然與時間、必然與永恆這兩

13. 參A.N. Whitehead, Process and Reality (New York, Macmillan, 1929)，第521-528頁。

個方面對立了起來，乃誤入歧途。上帝變成了不動不變的絕對體，人怎麼會去崇拜這樣一個冷冰冰的徹底超越時空的本體呢？上帝之所以至高無上，正因為祂與我們息息相關。一般人把相關性與依賴性混同，於是由上帝之獨立、不依賴性推出祂之非相關性，這是一個根本的錯誤。赫桑的努力在於如何把上帝的完美、全知、全在與世間的偶然、有限、變化互相融貫調和起來。世間的一切決非前定，人的確有自由意志，上帝不會橫加干預，把一切化為一場傀儡戲。上帝不只是全知、全在，祂也有永恆的記憶。上帝是最有感應的存有：世間有了創造性的貢獻，祂分享了我們的歡愉；而世間種下許多惡因，產生許多惡果，祂也與我們一齊悲傷。祂是一個有深刻的悲劇意識的上帝。故此我們應該加倍奮發，讓我們有創造性的成果長留在上帝的永恆記憶之中，不做壞事，以免遺臭億萬年，永遠洗刷不了。

4.宗教之徹底俗世化：

由思辨轉移到實踐的領域，現代基督教也表現了一種強烈的傾向，不再甘願為一個高度避世的宗教，而轉變成為一個躬行實踐、事事關心的宗教。二次大戰期間，巴特的高弟朋霍費爾(Dietrich Bonhoeffer)潛返德國，為納粹捕獲，死於獄中，留下日記，為基督教的俗世化做了最為感人的親身見證。[14]奇怪的是，朋霍費爾深受尼采的「上帝死亡」思想的影響。朋霍費爾認為，人的時代來臨了。在

14. 參所著：Ethics (New York, Macmillan, 1955), Prisoner for God, (New York, Macmillan, 1959)。

中世紀，人必須在上帝的威權的羽翼之下生活。但到了現代，上帝是意旨乃是，人必須不依賴上帝而生活。是在這樣一種新穎而奇特的方式之下，朋霍費爾以自己的生命體現了基督教的徹底俗世化，他作出了實存的決定以身殉道，決不把責任推諉給上帝。他的身教在世界各地點燃了火花，在美國一度流行「上帝死亡神學」的思潮，現在熱潮已經過去，不擬在此加以贅述。但宗教的俗世化卻是一個不可逆轉的趨勢，以下擬介紹哈佛神學家柯克斯(Harvey Cox)的論旨。

無疑，柯克斯曾經受到朋霍費爾與上帝死亡神學的衝擊，他在六〇年代中葉出版《俗世之城》一書，在當時曾經引起了巨大的震盪。[15]此書的副題為「由神學的視域看俗世化與城市化」。俗世化的意思是要把注意力由他世轉移到現世以及此時。拉丁文Saeculum正是「現在這個時代」的意思。柯克斯認為，宗教的發展與文化的發展是分不開的。人的文化是由「氏族」(tribe)發展到「市鎮」然後到「都市」，故此往城市化的趨勢發展，是一個不可逆轉的方向。許多傳統的價值是無可避免地失落了，但這並不值得我們惋惜。我們需要的是與時推移，才能夠趕得上時代的節拍。舉例說，傳統的社團中人與人之間有十分親密的關係，現代的社會(Society)中，人際關係淡薄，容易造成一種失落感。但成熟的人會享受現代社會提供的更大的選擇的自由，不必綁在孩提時代所熟悉的那些關係上面。「俗世化」並不是「俗世主義」(Secularism)那種封閉的意識形態，它給我們帶來開放與自由。現代人超越了神

15. The Secular City (New York, Macmillan, 1965).

話宗教與形而上學的時期，進入功能實效時期，但猶太、基督教的信息並不因此過時，因為它本是一個重視實踐的傳統。耶穌說的「眞理」(aletheia)並不是抽象永恆的本體論眞理，它是身體力行具體實踐的眞理。文化的創造並無定法，不受意識形態的控制。已死的是傳統的神，這樣的上帝與人的責任感是不相容的。人並不生活在一個完成的世界之中，人和上帝其實是一種「夥伴」的關係，一同來創造世界。這樣我們才可以發展一種「社會變遷的神學」，我們的眼光是前瞻的，不再是後顧的。由這個觀點我們重新檢討教會的功能，乃知道教會並不只是一個制度機構，它的目的是為了人民，解救民生疾苦於倒懸。它的功能有三：「報佳音」(Kerygma, Proclamation)，「醫療」(Diakonia, reconciliation, healing)與「建立兄弟情誼」(Koinonia, fellowship)，以指證新社會的性格。教會報的佳音是，人必須自作主宰；其次，又必須面對社會的實際問題，謀求解決之道；最後，乃產生一種新的兄弟情誼，使希望得以具現在人間。教會成為一個前衛的「新時代社團」(eschatological community)，因為拉丁文eschaton一字本來就有兩種含意：「最後的事物」或「新的時代」，意味着舊的一切終結，新的時代伊始。但由昨日走到今日絕不是一條平坦的道路，我們仍為氏族、市鎮時代的舊心態所牽制，教會乃應該發生「去邪」(exorcism)的作用，努力奮鬥，開創未來的新世界。

由以上所論，我們可以清楚地看到，這樣的神學只能是現代的產物，不可能是中世紀的產物。這些思想家所作的宗教現代化的努力給與了我們重大的啟示：他們迎面接受了現代文明的挑戰，但仍堅持基督信息在現代的相干性。

三、由當代宗教角度看儒家傳統的宗教意涵[16]

「宗教」一詞不見於中國古籍，而西方式的宗教是過去中國人感到完全陌生的東西。故此有人推論中國傳統根本缺乏宗教。不錯，中國文化自孔子以來即凸顯人文精神，他說：「未知生，焉知死」(《論語．先進》第十一)，又說：「敬鬼神而遠之」(<雍也>第六)，還進一步宣稱：「人能弘道，非道弘人」(<衛靈公>第十五)。很明顯，孔子所彰顯的是徹底的現世精神，缺少對於超世的祈嚮。這樣看來，說孔子思想缺乏宗教層面似乎也可以言之成理。然而在另一方面，孔子又極重視祭祀，他對天的敬畏也是發乎至誠，決不是裝出來的。那就不免陷於矛盾，試問我們要如何來解釋這樣奇詭的現象呢？

但在檢視了西方當代的宗教思想之後，問題立刻出現在完全不同的光輝之下。現在我們明白，以傳統基督教為模型的宗教觀念，根本就不適於用來討論世界宗教。譬如說，傳統的基督教崇奉一神，決不會容許「無神的宗教」。但佛教證空，大乘佛教在俗諦的層面上雖然可以容納多神，但在眞諦的層面上，畢竟人法兩空，不立上帝。然而我們怎麼能夠否認，佛教是一個有深刻哲理與巨大影響力的宗教呢！由此可見，傳統西方的宗教觀念必須加以修正才行。田立克把宗教信仰重新界定成為「終極關懷」，可謂恰恰適合時代的需要。而由現代西方神學思想

16. 二十多年前，我即以英文發表論文："The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance," Philosophy East and West, Vol. 21, No. 2 (April, 1971), 157-175。現在我的基本論旨並無改變，本文所論為前文之繁演與深化。

的發展，可以看到，現世精神之注重未必一定違反宗教超越之祈嚮。由這一個新的角度來看，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，茲可以申論如下。

或者有人會譴責田立克把宗教定義放得太泛，譬如說，我們可以在一種引伸的意義之下說，共產主義也是一種宗教，其黨徒表現了類乎宗教的狂熱。但田立克也不能不批判共產主義為一種「偽似」宗教，它的屬性畢竟是反宗教的，不能像佛教一樣當作一種眞實的宗教看待。故此我們有必要把宗教的定義收窄，我們無法不承認，對於「他世」的祈嚮並不是宗教的必要條件，然而至低限度，我們仍然得堅持對於「超越」的祈嚮乃是任何眞實宗教不可缺少的要素。這樣才可以把「俗世主義」與「無神論」一類的東西排除在宗教的範圍以外。用這一個標準來衡量，孔子是不是表現了某種宗教的情懷呢？

我的答案是完全肯定的。有的傳教士把孔子的思想當作一套單純的俗世倫理來處理，這就不足以窮盡孔子思想的全幅意涵與底蘊，也不能夠解釋何以傳教在中國不成功的事實。照田立克的講法，只有宗教信仰才能夠抵制宗教信仰，如果中國文化眞的在宗教層面只是一片空白，沒有理由基督教不能乘虛而入，大行其道。比較合理的解釋是，中國傳統對於「超越」的祈嚮有它自己的獨特的方式，西方人囿於成見，不理解傳統中國人終極關懷的特質，所以碰壁。利用柯克斯的睿識去重新解釋孔子，我們便可以說孔子的思想是徹底「俗世化」的，但卻不是「俗世主義」的。只要我們抱着開放的心懷，就可以在《論語》之中找到充分的證據來支持這樣的論斷。

《論語》是研究孔子比較上說來最可靠的資料，通觀

全書，孔子所關注的都是現世的問題，但卻不採取一種淺薄的功利現實的態度。孔子要人「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」(＜述而＞第七)他又說：「朝聞道，夕死可矣。」(＜里仁＞第四)用這樣的方式講「道」，有很明顯的「超越」的性格，孔子所表現的正是一種深刻的宗教的情懷。至於道的內容究竟是甚麼，孔子並沒有明言，《論語》記載了下面這一段有名的故事：

> 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯」。子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」(＜里仁＞第四)

朱註謂，「盡己之謂忠，推己之謂恕」，它們正是一體之二面，頗能得到這一段對話的精髓。而忠恕之道的具體實現不外乎踐仁。仁是《論語》之中討論得最多的德性，分而言之，它是衆德之一，合而言之，它又是全德，乃貫串諸德的根本精神所在。孔子說：

> 富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。(＜里仁＞第四)

又說：

> 志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。(＜衛靈公＞第十五)

仁既是君子不可須臾離的東西，甚至比自己的生命更寶貴，顯然是孔子「終極關懷」之所在。孔子是禮的專家，要以禮樂治天下，而禮背後的精神在仁。[17]「為仁由己，而由人乎哉？」(＜顏淵＞第十二)正發揮了孔子「為己之學」的精義。《論語》裏面記載了孔子與子貢的談話：

> 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」(＜雍也＞第六)

表面上看來，行仁似乎全屬人道，與超越的天道有甚麼關連呢？但這樣把天人割裂開來，乃是由於未能善解孔子思想之過。在這裏我們有必要對孔子如何理解天人之間的關係做一檢討，由孔子反對流俗宗教向鬼神祈福的態度，並不能夠推出孔子主張一種寡頭的人文主義的思想。事實上不只在他的許多誓言如「天喪予」之類還保留了傳統人格神信仰的遺跡，他對超越的天始終存有極高的敬意。他說：

> 君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之

17. 近時發生有關「克己復禮」的大辯論，我的意見表達在下列二文之中：「從方法論的角度論何炳棣教授對『克己復禮』的解釋」，《二十一世紀》，第九期(1992.2)，第140-147頁；「再談克己復禮眞詮——答何炳棣教授」，《二十一世紀》，第十一期(1992.6)，第148-150頁，此處不再贅。

言。(＜季氏＞第十六)

由此可見，流俗無知之才不畏天，孔子講自己學習的過程謂：「五十而知天命」(＜為政＞第二)，這說明了甚至他本人也要到晚年心智成熟的年代，才能夠眞正充分掌握天命的含意。而他所理解的「天」的確有了全新的突破。《論語》記載了下面的故事：

> 子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」(＜陽貨＞第十七)

由這一段話可以看到孔子的天決不是一個凸顯意志力的人格神，天並不干預世間的作為，其創造的生力只在默默地發生作用。在另一方面，天當然也不僅是客觀的自然規律，否則就無所用其敬畏了。明顯地，孔子是以天為模楷。在他的思想之中，聖與天有十分密切的關連。孔子最推崇的聖王是堯舜，試看孔子怎樣描述他們的功績：

> 大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！(＜泰伯＞第八)
>
> 無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。(＜衛靈公＞第十五)

由此可見，「無為而治」並不是道家的專利權，只不過人文化成對孔子來說，恰正是順應自然。聖王法天，無為而

治，在他們的治下因為天下無事，所以根本找不到適當的語言來讚頌他們。而這是孔子一貫的想法，故他曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。」(＜為政＞第二)天之默運之模楷是在人的自覺的倣效之下發生了深遠的作用。

放在這樣的背景之下，才可以了解孔子對於祭祀的態度。孔子重視祭祀，決不是為了祈福避禍，故曰：「獲罪於天，無所禱也。」(＜八佾＞為三)甚至也不只是為了收到曾子所說「慎終追遠，民德歸厚」(＜學而＞第一)的效果。孔子並不像伏爾泰，主張要是沒有上帝，也得造一個出來。孔子參與祭祀，表現了一種眞正虔敬的態度。以理逆之，人的生命來源在於父母，世間萬物的終極來源在於天，故老百姓祭祖，統治者祭天，在禮儀之中得到一種精神上的感通。《論語》謂：

> 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」(＜八佾＞第三)

這一段話極為難解，引起了各種不同的猜測。經過多年省思，我認為孔子對於鬼神的存在採取一種存疑的態度，不必斷定其必有或必無；但既參與合乎禮儀的祭祀儀式，就得全心全意的參與，才能有精神上的具體感應。但孔子從未懷疑過超越的天的存在，自來他對天保持一種敬畏讚頌的態度，但他強調天道之默運，其實現有賴於人的努力。故他的思想確屬於一種「天人合一」的形態，他所具現的正是當代西方神學思想所謂上帝(天道)與人之間的「夥伴」關係：人事與天道有不可分割的關連性，這樣才能掌握到孔子思想的宗教意涵。

孔子樹立了儒家宗教的基本規模之後，孟子十字打開，暢論「盡心、知性、知天」(<盡心章>上)，在理論上有進一步的發揮。《中庸》開宗明義說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」《大學》則講三綱領，八條目，闡明了修、齊、治、平之道，《易傳》更吸納了陰陽的睿識，發展了一整套儒家「生生」的哲學。漢唐的眼光趨向實際，在理論上少有開拓。但佛教由印度傳入中國，新的宗教信仰與中國的傳統信仰發生衝突。宋明儒懼佛教的一套「彌近理而大亂眞」，乃發展理學，大談「性」與「天道」，在先秦之後，為中國哲學開創了第二個黃金時代。然而在中國，比較上說來，沒有發生嚴重的宗教戰爭，經過長時期的互相競爭與交流，明末的主流是儒釋道「三教合一」的思想。到了現代，西風東漸，我們碰到的是史無前例的優勢西方科技商業文明的挑戰，連帶也要面對夾帶而來的基督教的挑戰。

由以上的討論，我們可以看到，基督教與儒家的差別並不是宗教信仰與寡頭人文主義之間的對比與衝突。當代新儒家清楚地看到儒家傳統的宗教意涵。[18]他們指出，傳統儒家體證的道流行於世間，是一種「內在的超越」的形態，基督教崇信的上帝創造世界，不在世界之內，是一種「外在的超越」的形態。無疑，這兩個傳統表現了十分不

18. 當代新儒家並沒有一定的範圍。廣義來說，任何認為傳統儒家的睿識，通過重新解釋後仍有現代意義與價值的思想家，就可以稱作當代新儒家。大陸現代新儒學研究初步確定以梁漱溟、張君勱、熊十力、馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美、唐君毅、牟宗三、徐復觀十人為重點研究對象，後來又增加五人：馬一浮、余英時、杜維明、劉述先、成中英，將出版他們的論著選輯。「現代新儒學輯要叢書」第一輯六冊(牟、唐、方、杜、余、劉)已於1992年五月由北京廣播電視出版社出版。狹義的當代新儒家指由熊十力開啟，唐、牟加以發揚光大的思潮。1958年元旦，張君勱、唐君毅，牟宗三、徐復觀四位學者在《民主評論》發表了一篇宣言：「中國文化與世界」，現重印在唐君毅：《中華人文與當今世界》的附錄之內。我在這裏的討論即以此篇宣言為準。

同的特性：基督教相信一個超越的人格神，失樂園之後的人有原罪，需通過對於耶穌基督的他力得到救贖，超世與俗世形成強烈的對比；儒家卻相信無人格性的道，肯定性善，自己做修養工夫以變化氣質，體現天人合一的境界。兩方面的差距仍然是巨大的。

然而進入現代，儒耶卻共同面臨科技文明的挑戰。基督教對神、人、世界的理解都受到懷疑。借用詩人荷德林(Holderlin)的說法，這是一個「上帝隱退」的時代，無神論肆虐；人被化約成為機器，不再是上帝的選民；世界也變成了一個機械唯物找不到意義的場合。這樣的趨勢同樣威脅到儒家傳統。《易傳》所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，如今只剩下了器；進化論興，人與禽獸之間並沒有本質上的分別；有機自然變成了不可以徵驗的神話。儒耶兩個大傳統所面臨的共同危機是「超越」的失墜與意義的失落。基督教在強勢科技商業文明的威脅之下如何繼續持存，顯然有許多經驗值得我們借鏡。一個嚴酷的事實是，宗教在現時必須對這樣的科技商業文明做出成功的回應，在未來才有生存的餘地。有趣的是，科學知識的進一步發展卻使它本身逐漸超越了機械唯物論與泛科學主義的迷思，一度被認為過時的東西並沒有真的就此過時。由現代走往後現代，宗教有復甦之勢。新時代的宗教絕不是無條件的復古，走向未來，它們要尋找新的方式來傳達「超越」的信息。在探索的過程中，我們不期而然看到儒耶兩個傳統的交流與會通。現代文明必須部分肯定，傳統思想必須作出變革，當代西方神學與新儒家思想之間的距離也明顯地縮短了。[19]

---

19. 現在的世界逐漸變成了一個地球村，不同傳統之間自然而然有更多接觸與交流的機

姑就上節提到的幾個當代西方神學的思潮來做探索，我們就可以清楚地看到，雖然獨立發展於不同的土壤之上，兩方面卻顯示了驚人的契合。儒家本來就是一個更注重實踐與實存的體證的傳統。就解消神話的企圖來看，儒家向來是一個最缺少神話的傳統；它沒有「失樂園」、「復活」或者「三位一體」一類的神話，孔子雖然是至聖先師，但他始終只有人格，不具備神格，陰陽五行一類的宇宙觀根本就是漢儒在後來附加上去的東西，沒有一點困難可以將之加以解構。其次，象徵語言的進路，中國從來就不像希臘傳統那樣着重邏輯的論證，老子《道德經》一開始就說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」形而上的道之不可名狀，乃是儒道兩家接受的共法。朱子那樣高度分析的頭腦都會贊同周敦頤＜太極圖說＞「無極而太極」那種高度辯證性的對於道體的表述。西方現代神學對

會。有識之士更出於自覺的努力，尋求增加對別的傳統的了解，吸收其長處，擴大自己的眼界，充實自己的生命。儒耶之間有不斷的對話。只以我自己近年親身參與者來舉證，數年前在香港開國際會議，首次有來自海峽兩岸的天主教會學者參加，成為當時傳媒報導的熱點，如今論文集已出版，我提的論文是："Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy may Learn from Christianity," Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective, ed. Peter K.H. Lee (Lewiston. N.Y. / Queenston Canada / Lampeter, UK, 1991), pp.68-81。第二次國際會議在1991年於加州巴克萊召開，我宣讀論文的題目是："On Modernization of Confucianism and Christianity"。如今又在籌備開第三次會議。1989年二月德國文化協會與聯合國合作，在巴黎召開「世界宗教與人權」的研討會，由國際知名的天主教的自由思想神學家孔漢思(Hans Küng)發表主題演講：「要沒有宗教之間的和平就沒有世界和平」，並邀請五個不同傳統的學者加以回應。這五個傳統是：猶太教、回教、印度教、佛教與儒教。我代表儒家發言，發表論文："The Choice of Ultimate Commitment and Peace among Faiths"。最近收到消息，此文已譯為德文，我們的論文集由R. Piper GMBH & Co.出版，書名：Weltfrieden Durch Religionsfrieden。一位與會的荷蘭學者對我說，我們這樣來自不同傳統的學者之間理性的討論與交流是非典型性的，在外面世界中所看到的多是不講理的打鬥與衝突。少數知識分子的空談似乎杯水車薪，無濟於事。但就在這一次會議之中，我才知道，天主教官方已經不再堅持一定要信教才能得救的態度。世界還是在無形中慢慢地變化，否則我們就無法了解，柏林圍牆怎麼會在一日之間倒塌！「知其不可而為」始終是知識分子所能採取的唯一可能的態度。

於經驗與過程的重視尤其會令中國學者感到莫逆於心。源出希伯來傳統的上帝到了中世紀，與希臘哲學結合，被等同為「永恆的存有」，這樣把超世與現世打成兩橛。中國則從來缺少這種二元分裂的思想方式，道器相即，於流行中見眞常。我從學於魏曼時，常常感覺到，他如果脫離基督教的間架，改用儒家生生哲學的間架，一定會感覺到在精神上舒暢得多。[20]可惜的是，在基督教傳統之中，像他與赫桑這樣的思想家畢竟屬於少數，然而開始有了這樣的突破，也就開啟了未來轉變的契機。最後，基督教的俗世化是它走向現代化的一項最重要的內容，由他世的性格轉變成為現世的性格，簡直要經歷像是脫胎換骨那樣的困難。但是中國儒家思想自古就是現世性格的，就這一方面來說，根本不是一個問題。由以上四端來說，中國的儒家傳統不只不會墮到基督教傳統的後面，反而處處着先鞭，有豐富的睿識與資源可以運用，實在不必妄自菲薄。當代新儒家對於傳統與西方採取了雙向批判的態度。一方面深感傳統之限制與不足，亟須吸納西方的科學與民主；另一方面則認為西方也有可以向中國文化學習之處，曾經舉出下列五端如下：1.「當下即是」的精神與「一切放下」之襟抱；2.圓而神的智慧；3.盈潤而惻怛或悲憫之情；4.如何使文化悠久的智慧；5.天下一家的情懷。[21]由此可見，現代化的問題決不可以與西化問題混為一談。全盤西化既不可能，也不可欲。我們要尋覓適合於我們自己傳統的現代化的道路。

---

20. 我與魏曼之間的交流，參Shu-hsien Liu, "Henry Nelson Wieman and Chinese Philosophy," American Journal of Theology and Philosophy, Vol. 12, No. 1 (January, 1991), pp.49-61。

21. 參「宣言」，同注18。

然而撇開俗世化的問題，單純面對西方現代科技商業文明對於我們傳統的挑戰，仍然是一項艱鉅異常的任務。在帝國主義的侵凌之下，我們傳統的典章制度以及所謂超穩定結構已經不能適存於現代而被摧殘殆盡。當代新儒家固然沒有理由不能在現代多元文化的架構下在內心的宗教信仰層面獨樹一幟，但還未能開創出「新外王」的事業，目前正面臨脫胎換骨的轉變。

四、結語

通過對於現代宗教哲學與神學思想的省思，我們了解到，現代科技商業文明並不能取消信仰問題，在這方面如果找不到好的出路，就不免為邪教所乘，造成嚴重的後果。但終極關懷既立，情況又與中世紀不一樣。那時在上帝權威的籠罩之下，一切價值都有準繩。到了現代，一切在急遽變化之中，沒有固定的傳統給與指導，人要擔負起自己的責任，不可以事事仰賴上帝。基督教在西方，長期處於政教分離的局面之下，文藝復興以後，新教勃興，現代多元社會文化形成，在俗世化的過程之中，宗教信仰飽受威脅，歷經辛苦，通過內外的奮鬥掙扎，覓取自己的定位，到今日還得面對信仰減弱、邪教肆虐的難題。中國則在強勢現代西方文明的席捲之下，傳統超穩定的架構瓦解，一元秩序崩潰，抱殘守缺與全盤西化都不是辦法。在中西交會的碰擊中，個人的認同發生嚴重的問題，而家庭由大家庭轉化成為小家庭，也一樣遭逢到巨大的困難。到了今天，科學與民主雖亟待吸納，但卻不能照抄西方現成的榜樣。由現代到後現代，整個世界得面對種種前所未有的問題，十八世紀的樂觀主義早已蕩然無存。現代科技有

強大的創造力，也有巨大的破壞力，今日人普遍有環保生態之自覺，如何在科技與人文之間覓取適當平衡，還有待探索。而先進民主國家雖然建立了選舉的機括與法律的秩序，避免了君主專制的禍害，但人權自由的保障仍然十分有限，以美國為例，黑人與婦女仍然受到歧視，政治的機括尾大不掉，又受到特殊利益集團的宰制，眞正的民主理想還待落實。現代生物遺傳科學方面的突破尤其引發了全新的問題，諸如墮胎、試管嬰兒、複製人(Cloning)等，都涉及嚴重的道德法律的問題，觸發與傳統宗教觀念的衝突，亟待吾人殫心竭慮，建立新的規範。另外像社會老化的現象，種族、宗教間的衝突，核子武器的擴散，自然資源的破壞，觸處都是問題。而人類的智慧並未隨着文明的「進步」而增長，世界的毀滅成為了眞實的可能性。今日比任何一個時代更需要來自不同方面的人才共同努力，發揮創造力，面對現在的挑戰，以走向未來。

人與禽獸不同，並不因為他更好，他也可以更壞，把整個地球帶上毀滅的道路。但只有人能夠瞻前顧後，創造文明，有知識文化的積累，也有習俗傳統的積澱。人必生於一個傳統之中，而傳統對我們的作用有雙面性；既給與我們教育，也給與我們繫縛。對於傳統所開創的睿識，我們必須不斷給與解釋與再解釋，賦與其現代的意義；對於傳統的限制，我們卻必須加以突破，而加以改造。[22]中國傳統有豐富的資源，也有巨大的限制。過去有人誤解中國傳統道性善，傳達了一種無可救藥的樂觀主義的信息，這不是事實。孔孟一直慨嘆道不行，宋明儒對於乾坤顛毀有

22. 參我的「關於『內在超越』問題的省思」，見《當代》雜誌，第九十六期，1994，第146-149頁。

深刻的實存的憂慮。中國知識分子所繼承的是孔子「知其不可而為」的傳統，像魏曼一樣，面對人類走向自我毀滅的傾向，把自己終極託付給萬古常新、不斷作用於此世的創生力，找尋拯救的道路與方向。