

## 儒家思想對中國宗教的作用及其世界意義

李蘭芬\*

二十世紀的後半葉，基督教神學家漢斯·昆（Hans Kung）發起了倡導全球倫理的運動。這場聲勢浩大的運動，導致宗教與倫理的關係，再一次成為學界及思想界關注的焦點。美國學者賓克萊（Luther J. Binkley）分析當代西方社會變化中的價值觀時曾指出，宗教要「繼續成為改造人生的一種力量」，就要「能夠證明宗教和人類本身的存在有關，和人類企圖消滅種族的和社會的不公平的努力有關」換言之，「如果宗教想要對現代人有任何價值，它就必須適合他們生活環境的需要」。為了實現這一目的，宗教思想家們必須「按照流行的哲學和倫理思潮給予宗教意義以新的解釋。」<sup>1</sup>毫無疑問，宗教對人類在未來發展的作用體現，其中一個重要途徑便是繼續發揮宗教在人類倫理、道德事務上的作用。為了承擔這一重要的歷史使命，宗教在某種意義上，與倫理的結合是必要的途徑。

但是，儘管宗教與倫理有著密切的關係，二者畢竟是兩個不同領域的事情。即使是面對同樣的人類問題，兩者關懷的角度與方式也不完全相同。因而，宗教與倫理可能在那種意義上相互結合，對宗教而言，可能在什麼意義上從倫理那裏吸取承擔自己使命的源泉，是當代宗教發展必須正視的問題。

在這篇論文中，我試圖對儒家倫理思想與中國宗教加以界定，進而對二者之間的關係進行一般性分析，並通過具體分析魏晉南北朝時期，儒家思想與宗教的關係問題，特別是分析儒家思想如何通過玄學體現其作用中國宗教的可能和方式等，探討儒家思想對中國宗教的作用問題，對世紀之交的世界宗教與倫理關係解決的出路問題的意義。

### 一、狹義界定下的中國宗教與倫理

狹義界定的宗教，與從文化或文明的廣泛視野中，對宗教的一般性定義有所不同。也就是說，在狹義的宗教界定中，除將宗教一般地看成對人類文化、文明發展具有核心作用的人類精神、意識形式外，還相對地規定這種特別的精神、意識形式，在體現其作用時，主要地通過這樣幾種相互關聯的途徑：宗教情感、宗教觀念和理論、宗教行為、宗教組織和制度。按與漢斯·昆合作倡導全球倫理的美國學者斯威特勒（Leonard Swidler）的話來說：

傳統上所稱的宗教，即「對生活的終極意義和相應地該如何生活的一種解釋。」通常，所有的宗教都包含四個C——信綱、規範、崇拜、社團結構（Creed, Code, Cult, Community Structure），並以關於超越者的概念為其基礎。

「信綱」指的是宗教的認識方面，即進入了對生活的終極意義之“解釋”的每一種東西。

「規範」即行為或倫理規範，包括或多或少是隨信綱之某一方面而來的一切行動規則和慣例。

「崇拜」意指所有這樣的禮儀活動，這些活動直接或間接地使信徒同超越者之某一

\* 廣州中山大學哲學系講師。

<sup>1</sup> L. J. 賓克萊著，馬元德、陳白澄、王太慶、吳永泉等譯：《理想的衝突：西方社會中變化著的價值觀念》（北京：商務印書館，1986年），頁287。

方面相關聯，祈禱是直接關聯的例證，而面對神職人員之類超越者代表的某種正式行為則是間接關聯的例證。

「社團結構」指的是信徒之間的種種關係；它們可以在很大程度上互不相同，從平等主義的關係（如貴格派教徒之間的關係），到「共和式」的結構（如長老派教徒所有者），直到君主式的結構（如某些哈西德派猶太教徒與其「列比」）皆有。

「超越者」正如其詞根所表明的，意指「超出了」對實在之日常的、普通的、表面的經驗之外的東西。它可以指精靈、神祇、有人格的上帝、無人格的上帝、空無等等。<sup>2</sup>

狹義的倫理，或說與宗教相對區別開來的倫理，不僅關注「建立一個普遍化的道德原則和規範體系」，而且關注「建立一種適度有效的社會義務和正義體系」。<sup>3</sup> 嚴格來說，它有兩個層面的含義：「一個是它的行為規範的層面，應用的範圍主要是社會制度和作為社會成員、人類一員的人，具體表現為社會正義和人的義務或者說基本約束的問題；另一個層面則涉及到價值、理想以及終極關切的層面，應用的範圍主要是個人的生活、私人關係，同時也反映出民族、文明的自身的特異之點。」<sup>4</sup>

這種狹義界定下的宗教與倫理的區別主要在於：宗教將自己作為精神、意識形式的知、行表現方式與其對超越、神聖物件的信仰相聯在一起；而倫理則將自己作為精神、意識形式的知、行表現方式與其對現實人際關係的價值觀念理解相聯在一起。但是，在對二者所作的這種相對區分中，已充分顯示二者之間實際上有著相關聯的方面。無論宗教也好，倫理也好，其知、行兩個方面的體現，都必定與價值觀念相連在一起。只是宗教相聯的是關於超越、神聖物件的價值觀念，而倫理相聯的則是關於實際生活的價值觀念。一旦宗教的超越、神聖觀念與人在現實中的行為標準聯繫起來，其內在包含的倫理、道德意味就會呈現出來；而倫理關於現實人生的價值觀念中，仔細追究其中蘊含的理想、終極關懷層面，其宗教的超越、神聖意味也會呈現出來。職是之故，從狹義的宗教來說，要發揮其對現實人生和社會的應有作用，就必須面對倫理中關於實際生活之人性善惡、人的義務、道德原則、道德評價和道德行為等的思考。<sup>5</sup>我們接下來就拿這樣一種狹義的宗教與倫理的理解，看看中國儒家思想與中國宗教的相對區別。

首先，從這種對宗教與倫理的狹義界定下，我們將作為中國文化主幹的儒家思想闡釋為一種與倫理相關的思想。儒家思想是宗教或是倫理思想，一直在學界有不同的看法，著名的社會學家韋伯（Max Weber）、歷史學家湯因比（Arnold Toynbee）將儒家思想視為宗教的做法很具有代表性。但必須注意的是，韋伯和湯因比都是站在廣義的宗教的立場上，將儒家思想理解為宗教。也就是說，他們都是在人類生活信念與實踐行為相一致的意義上理解宗教，在這裏，二者都不約而同地，僅僅將對宗教的看待，與人類一般地解決如何實際生活的問題相關連；而沒有特別地將對宗教的看待，與人類在特定情形下（尤其是在超越、神聖信念激勵下），解決如何實際生活的問題相關聯。這樣一種廣義解釋下的宗教，必然主要地具有倫理的意味。

當代法國社會學家雷蒙·阿隆（Raymond Aron）分析韋伯的社會學說時，指出韋伯用他的理解社會學理論來解釋宗教與社會的關係時，他僅僅是將宗教世界觀，視為影響人類

<sup>2</sup> 列奧納德·斯威特勒，何光滬譯：〈走向全球倫理的宣言〉，《東方》第2期（1995年），頁35-40。

<sup>3</sup> 何懷宏：《良心論》（上海：三聯書店，1994年），頁53。

<sup>4</sup> 參見何懷宏在1997年北京召開的「中國傳統倫理與世界倫理」學術研討會上的發言提綱：〈忠恕之道與世界倫理〉，刊於：中國人民大學基督教文化研究所主編：《基督教文化學刊》1999年第1輯，北京：東方出版社1999年）。

<sup>5</sup> 弗蘭克·梯利（Frank Thilly）著，何意譯、苗力田校：《倫理學概論》（北京：中國人民大學出版社，1987年），頁8。

在各種不同的社會裡的行為，是人類對生存的總觀念的組成部分，<sup>6</sup> 或視為「人類按照自己的信仰解釋自己處境對生存所採取的態度」。<sup>7</sup> 而湯因比則這樣界說宗教：「我這裏所說的宗教，指的是對人生的態度，在這種意義上鼓舞人們戰勝人生中各種艱難的信念。這也就是宗教對於有關宇宙的神秘性和人在中間發揮作用的艱難性這一根本問題上，為我們提供的精神上的滿意答案；並在人類生存中給予實際的教訓規戒，由此鼓舞人們去戰勝人生征途上的困難。」「所謂正確的宗教，就是教導我們對人和包括人以外的整個自然，抱有崇敬心情的宗教。相反，錯誤的宗教，就是允許犧牲人以外的自然，滿足人本身欲望的宗教。」<sup>8</sup>

所以，一旦借用這種廣義界定下的宗教來考量中國的儒家思想，特別是探討儒家思想對中國文化，尤其是對中國社會生活及人倫關係的實際作用，其所突出的只能是儒家思想具有宗教情懷的倫理特徵。

關於這一點，韋伯有這樣的說法：「儒教，就像佛教一樣，只不過是一種倫理，即道（Tao），相當於印度的『法』（Dhamma，又譯達摩）。不過，與佛教形成強烈對比的是，儒教純粹是俗世內部的（innerweltlich）一種俗人道德（Laiensittlichkeit）。與佛教形式更加顯明對比的是，儒教所要求的是對俗世及其秩序與習俗的適應，歸根到底，它只不過是為受過教育的世人確立政治準則與社會禮儀的一部大法典。」<sup>9</sup> 湯因比則肯定，由於「儒家哲學家為自己設立了一個成為孝子和賢臣的傳統日常道德目標，樂於直面痛苦和失敗」，「儒家哲學並沒有使它的門徒同人性的內在社會性相衝突」，「還沒有高傲到在傳統的人類社會美德中找不到目標的地步」，所以，「儒家在實踐中獲得了穩固的成功決不是偶然的」。<sup>10</sup>

回過頭來，我們嘗試從這種狹義界定下的宗教與倫理的理解，來觀察何謂中國宗教。中國宗教顧名思義，指的是在中國文化和地域中存在的各種宗教形態，包括本土的道教、各種民間宗教，外來的佛教、基督教、伊斯蘭教和其他的宗教。與倫理不同的是，各種中國宗教都以對不同的超越性、神聖性物件的信仰為基礎。但是，任何面對中國宗教的學者都看到：中國宗教，無論本土自生和發展的宗教形態，還是外來的先與中國文化衝突、後又逐漸融合的宗教形態，有著與別的文化背景下的民族、國家宗教不一樣的特點。

韋伯曾這樣概述中國宗教的特點：「中國的宗教意識把用以制服鬼神的巫術性宗教儀式和為農耕民族制定的曆法結合起來，並賦予它們以同等的地位和神聖不可侵犯的性質，換言之，它把自然法則和儀式法則合二為一，融於『道』的統一性中，把超時間的和不容變更的東西提高到宗教上至高無上的地位。作為終極的、至高無上的道，不再是一個超世俗的創世主，而是一種超神的、非人格的、始終可與自己同一的、時間上永恒的存在，這種存在同時是永恒的秩序的超時間的表現。非人格的天威，並不向人類『說話』。它是透過地上的統治方式、自然與習俗的穩固秩序——也是宇宙秩序的一部分——以及所有發生於人身上的事故（世界各地皆然），來啓示人類的。」<sup>11</sup> 湯因比則認為中國宗教的特色體現於「儒教世界觀中存在的人道主義」；「儒教和佛教所具有的合理主義」；及「道教帶來的最寶貴的」、並且是佛教、中國哲學所有流派共同具有的「人的目的不是狂妄地支配自己

<sup>6</sup> [法] 雷蒙·阿隆著，葛智強、胡秉誠、王滬寧譯：《社會學主要思潮》（上海：譯文出版社，1988年），頁560。

<sup>7</sup> 同上書，頁572-573。

<sup>8</sup> [英] A. J. 湯因比、[日] 池田大作著，荀春生、朱繼征、陳國梁譯：《展望二十一世紀——湯因比與池田大作對話錄》（北京：國際文化出版公司，1985年），頁363，381。

<sup>9</sup> 馬克斯·韋伯著，洪天富譯：《儒教與道教》（南京：江蘇人民出版社，1993年），頁178。

<sup>10</sup> 湯因比著，晏可佳、張龍華譯，劉建榮校：《一個歷史學家的宗教觀》（成都：四川人民出版社，1990年），頁81-82。

<sup>11</sup> 韋伯：《儒教與道教》，頁35-36。

以外的自然，而是一種必須和自然保持協調而生存的信念」等。<sup>12</sup>他們都指出，關注包括佛教、道教等在內的中國宗教體現其超越性、神聖性一面時，必須注意中國宗教受儒家思想影響，而具有的濃厚的倫理色彩。

中國學者陳來認為中國由古代奠定的宗教傳統是「倫理宗教」，並進一步斷定，這種傳統的發揚，主要與對中國古代宗教中倫理思想直接繼承、但對中國宗教發展產生作用的儒家思想有關。在他的《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》一書中，他以對周人宗教中的核心概念「天」的解讀為例，分析中國宗教信仰和實踐的特點：

天與帝的不同在於，它既可以是超越的神格，又總是同時代表一種無所不在的自然存在和覆蓋萬物的宇宙秩序，隨著神格信仰的淡化，天的理解就有可能向自然和秩序方面偏移。由於這樣一種觀念的出現，對於人類的社會性生活而言，人不再需要盲目地向上天頂禮膜拜或祭祀諂媚以求好運。既然天是有倫理理性的可知存在，人所要作的，就是集中在自己的道德行為上，人必須自己為自己負責，自己負責自己行為的後果，也即自己負責自己的命運。<sup>13</sup>

簡而言之，中國宗教以其信仰的超越性、神聖性與實踐的倫理性、入世性二者的完整結合，而顯示自己的特性。並且，這種特性在後來中國宗教的發展中一直保持下來，研究中國宗教的學者都認為，這與儒家思想的影響和作用有關。<sup>14</sup>

基於以上對儒家思想品格及中國宗教特色的分析，我們很容易看清作為倫理思想的儒家理論，之所以能對中國宗教發生作用的可能。從理論上說，這種可能性，或者更加極端來說，這種必然性，首先根源於儒家思想本身具有的宗教性，及宗教必須具有的普世關懷和實踐品格。儘管從狹義理解的角度，我們不把儒家思想作為一種宗教型態來看待，但是，從儒家思想與中國古代宗教的淵源關係來看，我們完全有理由說儒家思想有其鮮明的宗教性。對此，近年來，劉述先先生、杜維明先生及黃俊傑先生都有專著或專文討論，許多研究中國儒家思想的學者也一直對此問題有不同的探討。<sup>15</sup>

上述學者對儒家思想宗教性的種種分析，使我們看到，儒家思想本身就包含著不容忽略的宗教情懷。這樣一種情懷使儒家面對人性的善惡，參與制定人的行為規則，評價和反思實際的道德體系等的時候，不致因其倫理思想所具的現實性而顯得偏狹。借梁漱溟先生的話來說，儒家思想包含的宗教性意義在於：由於儒家思想「要人認清人生相關係之理，而於彼此相關係中，互以對方為重。」因而，「它融合人我泯忘軀殼，雖不離現實而拓遠一步，使人從較深大處尋取人生意義。」從這種角度看儒家的倫理思想，無疑，它同樣包含著和宗教終極關懷一樣的「超越現實，超越軀殼，不使人生局於淺近狹小而止」的「穩定人生之偉大作用」。<sup>16</sup>正是由於儒家思想本身所包含的這種宗教性，構成了它能與中國宗教相互契合及相互影響、相互作用的重要機緣。

<sup>12</sup> 湯因比、池田大作著：《展望 21 世紀》，頁 287。

<sup>13</sup> 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996 年），頁 197。

<sup>14</sup> 參看余英時、杜維明、劉述先、湯一介、黃俊傑、李明輝、鄭家棟等人的專著。

<sup>15</sup> 近期杜維明先生的討論可參看他的：《十年機緣待儒學：東亞價值再評價》（香港：牛津大學出版社，1999 年）及《論儒學的宗教性》（武漢：武漢大學出版社，1997 年）；劉述先先生的討論可參看他近期的兩篇論文：〈論宗教的超越和內在〉，《21 世紀》，1998 年 12 月號，〈關於終極關懷與儒家宗教性問題的回應〉，《21 世紀》2000 年 6 月號，及陳建洪先生與劉先生討論的文章：〈終極關懷與儒家宗教性：與劉述先商榷〉，《21 世紀》2000 年 4 月號；黃俊傑先生的討論可參看他的近期論文：〈試論儒學的宗教性內涵〉（陳明、朱漢民主編：《原道》第六輯，貴州人民出版社，2000 年）。除此之外，他們還一直分別撰寫專著及專文，從不同角度討論對儒家思想的宗教性問題的理解。其他對問題討論積極參與的學者，包括有：湯一介、鄭家棟、郭齊勇和李明輝等。

<sup>16</sup> 梁漱溟：《中國文化要義》（上海：學林出版社，1994 年），頁 89，87。

談倫理與宗教的關係，應是兩方面兼顧的。同樣，談到儒家思想與中國宗教的關係時，也應該從相互影響和相互作用兩方面來談。但在本文中，我將討論的重點放在：主要體現為倫理思想的儒家理論對於以超越性、神聖性物件的信仰為基礎的中國宗教如何作用的問題，並具體地通過魏晉南北朝時期儒釋道三者關係的分析，提出我對這一問題的主要看法。

## 二、從魏晉南北朝時期儒釋道的關係看儒家思想對中國宗教的作用

魏晉南北朝是中國思想及宗教發展的一個非常時期，最突出的一點，就是中國思想家（包括宗教思想家）開始對宗教與中國文化主幹——以倫理為特色的儒家思想及中國哲學相互關係進行自覺的探討。

這樣一個問題之所以成為當時不同的中國思想家們共同關注的問題，不純粹是因為各種不同學理自然發展所使然，它更與現實密切關聯，是迫在眉睫、急需解決的實際社會歷史問題。漢代儒學政治化、神學化（宗教化），使原本儒家思想所具有的道德理想意味，與事物無常變異及人心隨意猜測、人情變幻的喜好等偶然跡象糾纏一起，成為對統治者意願變相迎合、任意解釋的附庸。後人指責這不僅有違孔孟儒學，而且使儒學變為迷信：「漢儒專以災異、讖緯、與夫風角、鳥占之類為內學。如徐儒之徒多能此，反以義理之學為外學。且如《鍾離意傳》所載修孔子廟事，說夫子若會射覆然，甚怪。」<sup>17</sup>

以批判和改造漢儒政治理論為己任的魏晉玄士，對問題的癥結作出裁定，開玄學之風的王弼有這樣的看法：孔子以後的儒士，不懂「夫立言垂教，將以通性」，「寄旨傳辭，將以正邪」，反而在闡釋上「弊至於湮」，「勢至於繁」；<sup>18</sup>又因與陰陽五行、人事災異等具體形跡糾纏，不免「偽說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變；變又不足，推至五行。一失其原，巧愈彌甚。」<sup>19</sup>那種沈迷於這種繁偽之說的儒士，「夫素樸之道不著，而好欲之美不隱，雖極聖明以察之，竭智慮以攻之，巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤。則乃智愚相欺，六親相疑，樸散真離，事有其奸。蓋舍本而攻末，雖極聖智，愈致斯災。」<sup>20</sup>

孔子、孟子創建的儒家思想，此時的表現並未能盡如人意。同時期的一般民間宗教之情況又如何呢？漢末出現的道教，因其粗陋、不完善而與迷信習俗沒有多大分別；大概在此時同時傳入的佛教，在道教的影響下也不得不淡化其艱深的學理，以「道術」作為自己傳播、教化、宣傳的手段。<sup>21</sup>湯用彤、任繼愈根據《後漢書》的記載，對早期傳入中國的佛教有所研究，湯用彤先生指出：「最初佛教勢力之推廣，不能不謂其為一種祭祀方術，而恰投一時風尚也」，「蓋在當時國中人士，對於釋教無甚深之瞭解，而屢以神仙道術之言。」<sup>22</sup>任繼愈先生也在其主編的《中國佛教史》（第一卷）中說：「佛教傳入中國的初期，為了在中國站住腳，先要與中國本土的宗教迷信特別是道教相融合，中國人也用看待道教的眼光來看待佛教」。「佛教傳入中國所以能被接受，首先不一定是他們那一套『安般守意』的禪法及般若學，看來他們的方術更能吸引一部份群眾。」<sup>23</sup>

<sup>17</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷135，頁3230。

<sup>18</sup> [魏]王弼著、樓宇烈校釋：《論語釋疑·陽貨》，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁633。

<sup>19</sup> 王弼著：《周易略例·明象》，《王弼集校釋》，頁609。

<sup>20</sup> 王弼著：《老子指略》，《王弼集校釋》，頁198。

<sup>21</sup> 道教早期歷史材料可參看：（日）福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修，朱越利、徐遠和、馮佐哲等譯：《道教（1、2、3卷）》（上海：上海古籍出版社，1990年）；李養正著：《道教概說》（中華書局，1989）；卿希泰著：《中國道教思想史綱（1、2卷）》（重慶：四川人民出版社，1985年）等。

<sup>22</sup> 湯用彤：《魏晉南北朝佛教史（上冊）》（北京：中華書局，1983年），頁39-40。

<sup>23</sup> 任繼愈主編：《中國佛教史（第1卷）》（北京：中國社會科學出版社，1981年），頁7。

凡此種種，一方面將中國의思想和宗教如何進一步發展的難題，呈現在自覺肩負道德、宗教使命的中國知識份子以及一些宗教信徒面前，另一方面迫使他們不僅要在實踐上為解決這一難題身體力行地嘗試，而且需要從學理上創造更深刻、更有效地解決這一難題的思想資源。此時玄學的興起，及伴之而來並日益發展的佛學，都可以看作是知識份子及宗教內部人士從學理上對這一難題解決而作的自覺努力。

這個時代儒家思想對中國宗教的影響，主要表現在：已傳入中國的佛教以及在本土出現不久的道教，都必須正視由於漢儒的實際努力，儒家思想在中國政治及民間的意識形態中占主導地位的客觀事實上。由於儒家思想從本質上說仍是有關道德、倫理的一套理論，因而它在塑造中國文化及政治，乃至中國百姓的日常生活時，所主要發揮的是道德、倫理說教，和制定一系列道德、倫理規範等的作用。同樣，也是這樣一種作用及事實，使佛教和早期道教最先碰到自己所主張的、有道德意味的宗教戒律與建立在儒家日常倫理上的道德規範的矛盾和衝突問題。

在三教之間所展開的一場爭論，可看作是從總體上對這種矛盾和衝突事實的概括，及企圖從根本上對矛盾解決的自覺努力。這場爭論雖然是學理上的辯論，但所圍繞的四個問題都與中國宗教和中國倫理之間的矛盾事實有關。如夷夏之辯（其餘的三個問題分別是：白黑論、神滅論、危國論）就是從儒家禮儀和佛教宗教行為各自差異、互不相容的矛盾（沙門是否該跪拜王者等）開始的，這個爭論還波及到佛教與中國民情國情是否相容的辯論。其他的爭論，起因都與佛教和道教從信仰、行為上與儒家思想塑造的中國政治及民間信仰與習俗在一定程度上不相容的事實有關（白黑論涉及倫理、道德的期盼，如福樂、因果報應等等，是實在的抑或玄虛的；神滅論則關涉形神不滅是否有可能實際證實的問題；危國論則關心佛教的實際存在是否有助王化、勸佐禮教）。<sup>24</sup>

中國宗教與中國儒家思想這種通過事實表現出來的衝突和矛盾，首先迫使外來的佛教面臨能否在中國繼續生存下去的問題，迫使道教面臨如何在中國社會生活、文化和政治中發揮更為深遠的作用問題。在反覆較量和學理辯論的過程中，中國宗教內部的思想家都一致認為三教共融是解決矛盾和衝突的最好出路。繼三教爭論而來的關於三教關係的本末內外論；均善均聖論及殊途同歸論，便是中國宗教與儒家思想互為融通的結果。關於這三論的主要思想，精研宗教理論的呂大吉先生作了這樣的概括描述：

北周道安皆以佛為內，儒為外，「內外之道可合而明」（慧遠語）周武帝關佛「以儒教為先，道教為次，佛教為後。」（《北周書·武帝紀》）葛洪以道為本，儒為末。三教都在以「我」為主前提下，承認他教的地位。均善論則進一步將三教並揚。慧琳主張「六度與五教並行，信順與慈悲齊立」（《白黑論》）。謝靈運著《辯宗論》折中佛儒。沈約著《均聖論》說「內聖外聖，義均理一」。殊途同歸論是承認三教形式方法上的差別，而肯定其宗旨與終極目標的一致。如宗炳《明佛論》說：「孔老如來雖三訓殊路，而習善共轍也」。張融《門論》說：「道也與佛逗極無二」，「致本相同」...。<sup>25</sup>

可見，在中國宗教與儒家思想的相互辯論中，從宗教方面而言，除認定儒家思想在實際人倫、社會政治中的規範作用外；還認定這種規範雖不同於宗教對超越性、神聖性的信仰追求，但規範的「宗旨與終極目標」與宗教一致；也肯定了儒家這種以教化為手段的實際作用發揮，對於各種宗教要更有效地體現自己對中國社會和文化的作用，有著不容忽視的啓

<sup>24</sup> 參看呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年）；湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（下卷）》（中華書局，1983年）；任繼愈：《中國佛教史（第2、3卷）》（北京：中國社會科學出版社，1985年）等書中的有關介紹。

<sup>25</sup> 呂大吉主編：《宗教學通論》（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁580。

示意義。這樣一種認識無疑為中國宗教自覺從儒家思想中吸取發展自己的資源，並對儒家能對中國宗教產生所作用，廓清了從事實到思想的障礙。

但值得注意的是，在這場有關二者是衝突還是融合的爭論中，代表道教的並不純粹是當時與迷信、習俗仍未完全分得清的早期道教，而是成為這一時期學術主流的魏晉玄學。同時，無論是傳入的佛教還是早期道教，從認識上改變對儒家思想的看法，也與玄學從道家思想角度重新定義儒家思想有關。從學理上看，至少可以這樣斷定：儒家思想之能對中國宗教的發展發生影響和作用，與玄學有關。

魏晉玄學既不是純粹的倫理思想和政治思想，也不是純粹的宗教理論，只能說魏晉玄學是一種介乎政治、倫理與宗教之間的哲學。對這種學術思想有獨到研究的湯用彤先生，曾這樣裁定魏晉玄學的特質：「玄學家主張儒經聖人，所體者虛無；道家之書，所談象外。聖人體無，故儒經不言性命與天道；至道超象，故老莊高唱玄之又玄。儒聖所體本即道家所唱，玄儒之間，原無差別。」<sup>26</sup>他進一步肯定：「魏晉名士談理，雖互有差別，但其宗旨固未嘗致力於無用之言，而與人生了無關係。清談向非空論，玄學亦有其受用。彼神明之貴尚，象外之追求，固可有流弊遺害國家，然玄理與其行事仍求能一貫，非空疏不適實用之哲理也。大凡瞭解中國一派之學說，必先知其立身行己之旨趣。漢晉中學術之大變遷亦當於士大夫之行事求之。」<sup>27</sup>如果撇開玄學對道家思想的發展不說，而專注玄學家們如何通過道家思想改造儒學，便可窺見玄學的盛行對於儒家思想能影響中國宗教發展具有何種啓發作用。

漢儒所闡發的儒家思想由於與枝末糾纏，而被認為有損原儒對人生社會的超然、高遠的道德理想。中國受儒家文化熏陶長大的知識份子是不會輕言放棄對於國家、社會的使命，魏晉名士亦同。重振儒家的道德理想，在他們看來，最重要的一點就是高唱孔子所體、但並不輕言的道德理想的玄理。這種做法的目的，無非是使道德理想的神聖性及超越性，能在抖落現實人事、物事的過份纏繞中，充分呈現出來。由於儒家思想本就是與實際踐行、人事不可分割的倫理、道德理論，所以完全撇開枝末而純談玄理，不可能是玄學改造儒學所期盼的結果。實際上，玄學的言說，既必須將包含在道德理想中的玄理與體現在道德實踐中的枝末相對區分，二者不致因模糊不清而喪失各自對現實及人生的意義；又必須澄清玄理與踐行（體用）之間的相互關聯，使儒道互補的完整人格，能在體與用的相互映照、相互貫通的理解中，得以圓融。這種工作，儘管因為魏晉名士對漢儒太重枝末的風氣，在學理上、實踐上作了矯枉過正的努力，使得與實際是非判斷密不可分的倫理色彩變得過淡，而招致時人及後人的諸多非議。

但是，魏晉玄士的努力畢竟首先使儒家思想有了從抽象學理上與宗教信仰之根本精神溝通的言路，也使儒士第一次有了從相互融通的角度體現其理想及實踐的方式、方法。這些不僅有助於中國宗教在面對儒家思想時，不致因其對世間人生、社會的使命的執著，因其對實際社會生活和文化的作為，而將其理想及使命的深遠、遼闊與對眼前利益、是非計較的狹隘、淺近混為一談；而且有助於中國宗教從這種對儒家思想的認識中，正視超越、神聖的信念應該並且可以與其實際的入世實踐結合在一起。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 湯用彤：《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983年），頁223。

<sup>27</sup> 同上書，頁226。

<sup>28</sup> 關於玄學與儒家思想的關係，陳寅恪先生、唐長孺先生、湯用彤先生、余英時先生等都有專文討論過。大陸學者高晨陽著有：《儒道會通與正始玄學》（山東：齊魯書社，2000年）；臺灣學者蔡忠道著有：《魏晉儒道互補之研究》（臺北：文津出版社公司，2000年）；臺灣學者林登順著有：《魏晉南北朝儒學流變之省察》（臺北：文津出版社公司，1996年）等，對魏晉玄學與儒家思想關係問題的討論，別有創見。我也曾寫作論文：〈歸本崇無——析王弼對漢儒政治思想的繼承和批判〉（收入：陳少明主編：《經典與解釋》，廣州：廣東人民出版社，1999年）探討二者的關係。

換言之，經過魏晉玄學重建後的儒家思想，被認為其所包含的超越性的世界觀、人生觀理論是極為現實可感的，與現實的人倫關係、實踐操作息息相關（儒家稱之為日用倫理）的倫理理論。這樣一種別具特色的理論，對中國宗教的影響體現在兩方面：（1）理論上的，它能使中國宗教中對超越性、神聖性的理解，落實在實際人性表現上，不致流為抽象、空洞的追求；（2）實踐上的，它使宗教使命在實際貫徹時，能針對不同種類的人開出不同的方便法門。

儒家思想對中國宗教的這兩方面作用，最顯著的表現便是影響魏晉南北朝時期的佛教僧人進行佛教中國化的自覺努力。同時的三教爭論乃至三教融合論，連同佛教自身的學理化的工作（如譯經、注疏、論著等），使佛教僧人在對本身教理深刻、全面認識的前提下，同樣站在學理層面上注意、重視其他理論的價值（如儒家理論、道家理論，及玄學理論等。魏晉極多僧人同時注疏、解釋儒家和道家的經典）。而真正從學理上使得佛教中國化（或首先是佛學中國化）的，是僧人對佛理開始進入中國化的解釋。

受玄學的影響，魏晉南北朝的佛學發展，大概歷經四個階段，它既與玄學的發展有同歩的一面，又有自己甚為獨特的一面。湯用彤先生有這樣的分殊和比較：

「詳魏晉僧俗之著述，其最重要之派別有四。」 「其一，為王輔嗣之學，釋氏有所謂本無義。……王氏形上之學在以無為本，人生之學所反本為鵠。西晉釋氏所謂本無宗者，義當相似，而不免失之太偏。本無宗人，有釋道安、竺道潛、竺法汰。道安弟子慧遠，法汰弟子道生之學亦可謂其枝葉。」（道生象外之談，並重反本，與王弼同，茲不贅。但生公之學精深，非其前輩所及。）

「其二，為向秀、郭象之學，在釋氏則有支道林之即色義。其主要著作為向、郭之《莊子注》。其形上之學主獨化，其人生之學主安分。……支道林與向、郭同主萬象紛紜，無本無體。……實就二家之說，去其有待而存其無待。」

「其三，為心無義。……心無義雖不行南朝，然頗行於晉代，而為新穎可注意之說。蓋玄學家詮無釋有，多偏於空形色，而不空心神。六家七宗，識含宗以三界為孟，而神們登十地。幻化宗謂世諦諸法皆空，而心神猶真。緣會亦主色相滅壞。至若即色，則就色談空。凡此『無義』雖殊，而均在色，故悉可稱為『色無義』也。獨有支潛度乃立『無心義』，空心而不空色，與流行學相徑庭，故甚可異也。……晉末劉遺民者，亦心無義家。」

「其四，為僧肇之不真空義。夫玄學者，乃本體之學，為本末有無之辨。有無之辨，群義互殊。學如崇有，則沈淪於耳目聲色之萬象，而所明者常在有物之流動。學如貴無，則流連於玄冥超絕之境，而所見者偏於本真之靜一。於是一多殊途，動靜分說，於真各有所見，而未嘗見於全真。故僧肇論學，以為宜契神於有無之間，游心於動靜之極，不談真而逆俗，不順俗而違真，知體用之一如，動靜之不二，則能窮神知化，而見全牛矣。…肇公繼承魏晉玄談極盛之後，契神於有無之間，對於本無論之著無，而示以萬法非無。對於向、郭、支遁之著有，而詔之以萬法非有。深識諸法非有非無，乃順第一真諦，而游於中道矣。」<sup>29</sup>

如果說湯先生所劃的魏晉學術第三、第四期只是佛學的發展的話，那麼，此時的佛學，或說已經中國化的佛學，已肯定作為於現世的社會和人生，也是佛教義不容辭的神聖使命。顯然，這與佛學在第一、二期與玄學的互通、交流中，深受玄學化後的儒家思想及其入世情懷的影響有關。這種影響隨著隋唐佛學的充分完善化和佛教在中國社會的日益深入人心，佛教愈加在理論上、實踐上強調佛性在於「明心見性」，強調「眾生悉有佛性」的平等理論，強調修行方法的簡便易行，注重對佛理的意會頓悟，注重現實，淡薄世間與出

<sup>29</sup> 湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，收入：《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983年）。

世間的界限，並把出世之佛教變成世俗化的宗教。<sup>30</sup>

值得注意的是，儒家思想由於其自身所包含的宗教性，導致受它影響和作用的中國宗教，並沒有因其對入世的重視，而放棄其本有的對超越性、神聖性的信仰，只是通過融會、比照經玄學化後重建的儒家思想理論，中國宗教自身發展出一套有關出世之信仰與入世之實踐之間相互圓融的理論。也就是說，受儒家思想影響和作用的中國宗教，一方面堅持從超越性、神聖性的維度體現宗教對現實人生和社會的意義；另一方面又堅持只有通過具體的道德踐行，其意義才不會被擱置成無關痛癢的神聖符號。<sup>31</sup>

### 三、結語：開發儒家思想對中國宗教作用的世界意義

事實上，儒家思想對中國宗教的作用，或說儒家思想開啓中國宗教一種特別的入世情懷，並不是在所有的中國宗教形態中都普遍有效，或更準確地說，都如同對佛教的影響和作用那麼大。但不可否認的是，在以儒家思想為文化主幹的中國土地上生存和發展的每一種宗教形態，都多少受到儒家思想關於道德理想與道德踐行關係問題思考的影響，而導致對宗教與世俗關係的嚴肅思考，導致其將眼光投向現實社會和人生，而真誠地關注現世的苦難、快樂、幸福，並努力為消除苦難和帶來快樂、幸福而有所作為。

我們在世界範圍內反思儒家思想對中國宗教的作用，對於又將邁向另一個千禧年的人類發展，會有什麼意義呢？

在已經充分現代化的當今世界，宗教由於與政治、經濟等實際左右人類生活的機制日漸分離，其對人類生活的意義何在及如何體現，又不斷地成為思想家們企圖解答的嚴峻問題。

反觀儒家思想對中國宗教的作用，我們看到：

(1) 從儒家思想與中國宗教的關聯上看，我們肯定：任何宗教都不應放棄或迴避參與實現人的道德理想、社會理想的歷史使命。因為宗教對人生意義提出的超越性、神聖性維度，本就不是在完全地與現實人生、與任何具體的人生追求相分離的意義上說的。

(2) 從儒家思想對中國宗教發生作用的可能上看，我們肯定：任何宗教要體現其對超越性、神聖性的信仰在現實人生和社會中的作用，首先必須重視塑造這些實在人生和具體社會形態的倫理、道德資源。只有重視和認清這種資源，宗教才可以真正辨明自己面對的人和社會，真正辨明自己對這個社會及這些人作為的可能。

(3) 從儒家思想對中國宗教發生作用的結果上看，我們肯定：儘管宗教像倫理思想一般，要自覺承擔和體現從實際上塑造人生和社會的重任，但宗教畢竟不是倫理思想，所以任何宗教都需要既從學理上、又從實踐上，建立一套關於宗教信仰與踐行關係的理論和方案。

(4) 我認為當今不同形態的宗教並不缺乏實際的道德踐行，但是這種宗教的道德踐行實際蘊藏的宗教意義何在，及這種道德踐行本身是否成為宗教生活的全部等等，都有待進一步深究和思考。

<sup>30</sup> 參看賴永海：《中國佛性論》（上海：人民出版社，1988年），頁305-314。

<sup>31</sup> 關於儒家思想與佛學（佛教）的關係問題，近來又成中國學界討論的熱門話題。北京的《中國哲學史》雜誌，2000年第2期，闢有專欄「儒佛關係研究」。其中，方立天先生撰文：〈儒、佛以心性論為中心的互動互補〉；張立文先生撰文：〈儒佛之辯與宋明理學〉；向世陵先生撰文：〈見理見性與窮理盡性——傳統儒學、佛學（華嚴禪）與理學〉等。另外，賴永海先生也在南京《江蘇社會科學》雜誌2000年第3期，撰文：〈近現代「人生佛教」與儒家的「人本」哲學〉，對此問題進一步討論。

魏晉時期的佛學中國化過程，佛教僧人在這方面作出了非常有意義的嘗試。他們在學理上的自我澄清，使我們看到，宗教並不僅僅體現為道德使命和道德踐行。「心無義」和「不真空義」的闡發，廓清了偏執於宗教超越性、神聖性信仰的虛無，也廓清了偏執於道德踐行、現實人生的狹隘。<sup>32</sup>

當代西方學者中，如盧曼（Niklas Luhmann）就強調過：宗教信仰「回到個體的切身處所，不再是道德的工具，而是轉化個體的偶在性和脆弱的意義力量。」<sup>33</sup>也就是說，宗教信仰對人生基本問題的解決，能夠提供這樣一種獨到的途徑：個體的人能依賴其對超越、神聖的信仰，獲得在社會生活中的意義力量（這不是純粹道德意味上的。按宗教信仰所追求的目標看，道德仍具有有限性、具體性的局限，宗教信仰不純粹是教人、要求人做一般的「好」人。佛教說要人成覺悟者，基督教說要人得救，伊斯蘭教、儒家要人成聖人……）。<sup>34</sup>

另一位西方學者，也是新政治神學的主要倡導人之一——默茨（Johann Baptist Metz）更表示，宗教對社會、人生責任的執著和反思，為進行「一種具有神秘性和政治性雙重機制的信仰實踐：抵制一切力圖對宗教進行徹底的社會限制或者對之進行抽象的理論描述的嘗試。」<sup>35</sup>

當今的宗教研究，如果要繼續探究宗教在未來對社會、人生的責任這個話題，能適當地注意中國宗教與儒家思想的關係，應該是有啟發性的。

<sup>32</sup> 方立天先生在他的：《魏晉南北朝佛教論叢》（北京：中華書局，1982年）一書中，進一步認為，宗教的入世實踐、宗教的修行與儒家不同。魏晉南北朝中佛學二期、四期竺道生「頓悟說」的倡導及僧肇「不真空義」的提出，都是其時佛教對自己與儒家思想作用區別的自覺。

<sup>33</sup> 轉引自劉小楓：《個體信仰與文化理論》（成都：四川人民出版社，1997年），頁241。

<sup>34</sup> 關於宗教信仰的意義問題，可參看盧曼著、劉小楓選編、劉鋒和李秋零譯：《宗教教義與社會演化》（香港：漢語基督教文化研究所，1998年）；盧克曼（Thomas Luckmann）著、覃方明譯：《無形的宗教》（香港：漢語基督教文化研究所，1995年）；西美爾（G.Simmel）著、曹衛東等譯：《現代人與宗教》（香港：漢語基督教文化研究所，1997年）。

<sup>35</sup> [德] J. B. 默茨著，朱雁冰譯：《歷史與社會中的信仰》（北京：三聯書店，1996年），頁11。

