

唐君毅论儒学的宗教性

陈芷烨

(湘潭大学哲学与历史文化学院, 湖南湘潭, 411105)

摘要: 从儒学义理内涵看, 儒学具有信仰和超越性的双重内涵, 儒教为“本心本性即天心天性”的天人合德之教, 儒学既是一种哲学理论形态, 又是“儒教”, 仁心本性为一切宗教精神与信仰之根源。从祭祀礼仪制度层面看, “三祭”是具有宗教意义的活动, 重对神的报恩。天地、祖先、圣贤的图像存在于现实世界的自然与历史秩序之中, 可使人超越当前现实世界, 又可使心灵不陷溺于对超世的想象中, 实现现实世界与超现实世界在纯宗教心灵观照下的不脱节。因此唐君毅认为儒学具有宗教性, 儒家的超越智慧涵盖了西方的宗教智慧。

关键词: 唐君毅; 儒学宗教性; 三祭; 仁心本性

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2008)03-0335-05

儒学宗教性问题是西方文化为参照系而引发的问题意识。中国文化长期以来形成一种淡漠宗教的传统, 尤其是“五四”以来, 科学、民主、自由理念被赋予绝对真理性和权威性, 近代启蒙理性中的人类中心主义、进化论观念, 尤其是孔德“神学——形上学——科学”的单线进化论思想等被当时知识分子所接受。宗教成为愚昧、迷信、专制、权威主义的代名词, 传统文化中的道德、宗教、政治等被贴上非科学、非民主的标签加以否定。知识分子都自觉将中国文化和西方意义上的宗教划清界限。面对深刻的民族文化危机, 各派思想家有各种不同的主张, 但在贬斥宗教上却很一致。他们从反对迷信、专制、权威主义, 追求科学、民主、自由、人性解放等角度反对宗教, 具有积极的历史作用。但不可否认的是, 对宗教的简单拒斥, 反映了当时知识分子面对内忧外患时所表现的一种急躁心态和浮躁少思的文化理念, 将文化与制度、意识形态等混为一谈, 将中国落后之责全部推给传统文化, 对之肆意否定、批判, 造成精神价值的荒原; 并且认为文化如同制度一样, 可以通过革命运动等手段来加以改造, 忽略了文化的历史传承和自然生长的渐进历程。这种对宗教的贬抑正是对人文价值缺乏深刻理解的表现之一。现代新儒家关于宗教的思考无不打上时代的烙印。他们从思考人存在的意义、价值的立场, 对唯科学主义及科学理性对人的物化、异化持反对态度, 力图从终极关怀层面重建人的意义世界和精神家

园, 由此认识到宗教的价值和意义。就此而言, 新儒家对宗教的思考比同时代其他知识分子深刻得多。早期新儒家所感受到主要是来自西方文化物质技术层面的挑战, 加之他们还受到科学思潮、进化论等的影响, 因此不愿把儒学与宗教联系起来, 乐于强调儒学和科学民主相容及道德伦理的现实品格。以唐君毅、牟宗三等为代表的港台新儒家, 不仅感受到了西方文化来自现实物质技术层面的挑战, 而且有来自于超越层面的挑战, 他们必须去处理儒家生命智慧与基督教超越智慧的关系问题。要处理这一关系, 则必须超越西方传统的宗教观念, 发掘儒学的宗教性, 以便在同一层面上涵盖西方的超越智慧, 儒学宗教性问题由此产生^①。唐君毅对儒学宗教性问题的思考就是在上述背景中展开的。

一、对儒学宗教性问题思考的缘由

唐君毅对儒学宗教性问题思考是其对宗教的体验、理解及其整个文化哲学的建构分不开的。

首先, 与他早年对宗教的体验有关。早在阐释中西文化差异时, 他就体认到中国儒家天人关系中的内在超越特性——儒家心之本体即宇宙本体, 性即天道, 本体于宇宙流行变化中见, 天道于宇宙流行中见, 本体在人为性, 或天道赋予人即为性。在此基础上, 他

收稿日期: 2008-01-07; 修回日期: 2008-03-18

作者简介: 陈芷烨(1979-), 女, 湖南邵阳人, 湘潭大学哲学与历史文化学院 2004 级博士生, 主要研究方向: 中国现代哲学与传统佛学。

分疏了内在超越与外在超越两种不同的超越形态,肯定客观存在的两种超越进路。

第二,与他対中西文化比较时的独特视角有关。在《人生之体验》中,他强调随处体验价值,认为凡是存在的东西,在其最原始的一点上都表现一种价值。这“最原始的一点”即是道德理性——道德自我或人的“仁心本性”,这显示唐君毅把中西文化的比较放在终极价值的天平上。唐君毅关于道德理性与文化活动的“本末”、“一多”之论,实质上是对文化活动终极价值的肯定,也就是从本体论层面上确立了中西文化比较的价值标准——仁心本性。仁心本性作为价值标准有两个特征:第一、作为本体,它能通观文化的整体,既包涵理性,又包涵情感、意志、信仰等非理性因素,能通观中西文化之大全。第二、以此为标准,意味着能挺立中国文化主体以吸纳西方文化价值,内涵民族文化的主体性原则^[1](172-176)]。这种将终极价值与儒学仁心本体叠合的内在逻辑结果,必然是他对儒学宗教性的认识。

第三,与他梳理中西宗教精神的发展理路有关。唐君毅认为人类宗教精神原自生命自身发出,客观化为宗教仪式礼节后,要再折回于其自身立根,这就规定了外在超越的必然发展趋势是内在超越,为他以后体认儒学宗教性,并以儒家内在超越优越于基督教外在超越的理论打下了基础。

第四,与他试图对世界各文化提供一共同的理论基础的目标相联系。唐君毅认为消融世界各大宗教冲突的可能性,来自于人依超越性而生的宗教精神要求各还本位,将信仰重心放在能信主体,而不是为所信对象的差异而争论冲突。并认为“仁心本性”是评判各宗教意识高下的终极标准,他便自然地要把内涵此标准的儒学推向宗教领域,以通向其“心通九境”判教体系的建构。唐君毅对儒学宗教性的论述,主要从两个方面进行阐释,一是彰显儒家道德本体既超越又内在的特质,从而凸显信仰主体的超越性;二是对儒家“三祭”宗教性特质的梳理。通过这两个层面的阐释,唐君毅得出结论,儒教兼具哲学、道德、宗教等功能,不仅超越涵盖其他宗教,而且可以成为消融其他宗教冲突的理论基础。

二、儒学宗教性的义理内涵

唐君毅对儒学宗教性的体认是在和基督教以及其他文化形态等的比较中展开的。

第一,儒学具有信仰和超越性的双重内涵。唐君毅认为,儒教并非不包含信仰,而是其信仰重在能信主体的自觉一面,而不只重在所信客体的被自觉一面。于此他扩展超越性的内涵,将超越性特征同时赋予宗教信仰中的主体和客体。宗教并不必然以神为本,而惟以“求价值之实现生发的超越的完满悠久为本”。儒教与一切宗教的共同点是“重视生命存在自己之求得一确定的安身立命之所”^[2](373)],这表明唐君毅的超越观注重内在与外在的统一。他从安身立命的大视野内谈宗教信仰,与蒂利希把宗教信仰的本质界定为“终极关怀”具有契合性。就对超越者的信仰而言,儒教与世界各大宗教是相通的,耶、佛、印度教中超越者表现为上帝、梵心、佛心佛性等;就儒教而言,超越者不表现为人格神的上帝,而是另一形而上的绝对实在“天”;天并非只是自然界的存在,而是具有精神生命性的实在。以天道实体所具有的本质规定及其所表现的作用而言,完全与上帝观念相类似,它们都是指终极的创造性。笔者认为,如果把宗教理解为对人生意义的终极关怀,这其中必然关涉到个人与终极存有相关联的方式,那么,终极存在即超越者的人格性特征便不一定是评判是否为宗教的决定性因素,为确定儒学宗教性内涵打开了思路。

第二,儒教为“本心本性即天心天性”的天人合德之教。唐君毅认为儒学宗教性的特点之一,是着眼于人与终极存有相关联的方式。他指出,在佛教、婆罗门教中,超越存在依赖直接的神秘经验或戒、定、慧等修行工夫加以证实;回教与基督教则除了其教主先知外,无人能直接见到上帝。一般人信上帝的存在,或对先知、教主首先持绝对的相信态度,或是以推理证明上帝存在的必然。儒者所强调的是尽心、知性、知天之教,通过道德实践活动体证具有绝对精神生命的“天”之存在。基督教对于自然世界与人文世界先取隔离态度,在绝对的孤独中求直接与绝对精神生命相遇。在儒教中,人在与形上实在相遇时,并不须对自然世界及人文世界先取隔离态度,而是顺性情的自然流露,“而更尽其心、知其性、达其情,以与自然万物及他人相感通,”由知性而知天。唐君毅把前一种天人相遇之道称为“逆道”,后一种相遇之道则称为“顺道”;逆道非人人可行,而顺道为人人可行之道。他在此凸显儒教中“天”的内在性,就其内在于人而为人之仁心仁德,使个体之生命、精神、人格得以“日生日成”而言,则天心、天性、天德之全又皆属于个体而未尝外溢,以成就个体之特殊性与主体性。其他宗教重所信客体的超越性,忽视其内在性,儒教则重人与天之间

超越性与内在性的统一。他不否认其他宗教中也有内在性的说法，如佛教认为一切法皆具真如，一切有情皆具自性涅槃、自性菩提等；但儒教强调惟有人能体认天心，以人德融合天德，特显人之为人的尊严和自由。在此意义上，儒教为“本心本性即天心天性”的天人合德之教。

第三，儒学既是一种哲学理论形态，又是“儒教”。唐君毅并没有把儒学界定为一种宗教，只是认为儒学具有宗教性。一般哲学、科学、艺术等活动，不能提供安身立命之地，其现实存在性都是有限的。人心以无限性为其本质，故人心能超越于有限之上，“它不能长自限自陷于其中，由是而人只能在其涵具无限性、超越性之心灵，与此心所在之生命存在自己得其安顿之所时，人乃得安身立命之地。此则待于人之能有一表现其心灵之无限性、超越性之宗教的精神要求与宗教信仰，及宗教性之道德实践”^{[2](374)}，这是一般宗教与儒教共同的特征。唐君毅认为，儒教优于其他宗教之处，在于儒家自孔孟开始就注重“求诸己的自省、自知、自信之精神，此精神终将为人类一切宗教之结局地”^{[2](377)}。他承认这种天人合德之教的超越精神不如其它宗教明朗，但这正是其优势之一，“能使人由人之自觉其宗教精神，或自宗教精神之自觉，以建立一更高一层次之自知自信”^{[2](377)}，即树立信仰主体高度的自信精神。

第四，仁心本性为一切宗教精神与信仰之根源。唐君毅视仁心本性为一切宗教精神与信仰之根源，儒者尽心尽性的道德实践工夫，也是承顺此根源，再自上而下所开启的实践工夫；通过尽心知性的实践工夫，表现为王阳明“良知”的超越性主体。此主体的无限性与超越性，最初表现为“如含苞未放，而团聚为一腔生意，一片生机，自尔周流于一当下之心”^{[2](379)}之肫肫仁种；此仁种直接蕴藏于人的自然生命中，并成为身体的主宰，由此人的感性生命整个地为此仁种的生机所洋溢，从而呈现为纯德的存在，人之纯德洋溢于内必然会形之于外。此种纯德通于人伦庶物及家国天下，儒者的尽伦尽职由此具有了超越单纯道德之上的宗教性内涵。仁心仁种既超越又内在于自然生命，并通过自然生命而昭露于外，以达于人伦社会关系中他人的精神，促成他人仁心仁种的发育流行，“此方是真正树立吾人之现实生命，亦使人安身立命的切挚之道。”^{[2](380)}其他宗教重在由此心性的超越性、无限性的表现，以建立超越的信仰，把自然身体视为罪恶情欲的所依及苦痛积聚处，没有安顿此身而挺立此自然(感性)生命的真切价值。由此可见，唐君毅侧重于“自

安此身，自立此命”，而不是去求得彼岸世界的安顿。因此，要在宗教中寻找安身立命之处，不仅要信仰，更重要的是实践信仰。如果信仰是超越、外在的，则生命与信仰本质上仍为二，如何使信仰落实下来？“以真实贯注于此身此命”^{[2](380)}便成问题。儒家信仰内在于人之仁心本性，只要仁心充内形外，就能直下安此身立此命。在此，仁心昭露流行于人伦社会关系中，必然形成由近及远的和谐秩序——由尊亲而敬长，齐家而治国平天下，再及于草木禽兽，层层扩散开去，如石落塘中，水波一层层的延展开去；这和基督教、佛教中顺一体平铺(如太阳之当下即普照万物)的人类观念、众生观念，将上帝之爱或佛陀悲愿直铺出去，显出爱流洋溢、悲心泉涌等有本质的不同。儒教的仁心昭露是通过重重阻隔的笃实之行，其价值以质显而非量显。因此无论孝子、贤妻、忠臣，其德行都是一样的，仁心昭露不只限于家国天下，而且达于草木禽兽，这样就达到一种宗教形而上境界，产生对天地、祖宗、圣贤等的崇敬之情，正是在此意义上，“三祭”(祭天地、祭祖先、祭圣贤)获得了宗教性含义。

三、从“三祭”祭祀礼仪制度看儒学的宗教性内涵

唐君毅认为，中国先秦儒者“一方崇拜圣贤祖先之人神，而一方亦信天地之神——至少未自觉的反对祭天地各神，乃真正具备最高之宗教意识者”^{[2](506)}，这一论断已包涵了他对“三祭”宗教内涵的体认。在《中国人文精神之发展》中，他深化了对“三祭”宗教精神的理解：

第一，“三祭”不是一般的道德心理或道德行为，而是具有宗教意义的活动。与西方宗教重对神的祈求不同，“三祭”重对神的报恩。相对于西方宗教而言，“三祭”缺乏“宗教性之坚执与迫切感，及由超世间与世间之对峙而生之超越感”^{[2](384)}，但这恰是“三祭”的优点所在。因为，坚执迫切感虽可引发热烈的宗教情感，但亦可导致宗教的狂热与偏执，缺乏宗教宽容感；西方宗教重现世与超世的对立，可使人有从世间超拔之志，形成高卓神圣的宗教人格，但妨碍宗教精神与人文精神的融合，导致与尘世隔绝，不重世间生活的畸态心理；基督教崇拜唯一神，并有严整组织、教规，易集中宗教团体精神形成力量，但如果过分陷溺于其中，也可能异化，甚至引发矛盾和冲突；而且，祈求神灵以满足愿望，这种愿望也可以是私利。儒家“三祭”重报恩，其精神为“一绝对无私之向上超升、伸展，以

达至祖宗、圣贤、天地,而求与之有一精神上之贯通。”^{[2](385)}“三祭”可以使心灵的无限性与超越性得到充分表现,祖宗、圣贤崇拜具有地方色彩,显示了其对个体特殊存在与所祭者的特殊生命精神之关系的重视,“使我之祭之精神,更易于当下充实饱满于我与所祭者之关系中。”^{[2](386)}随着人类自然生命、文化生命的延续,人类所祭的祖宗圣贤即有增加,则此所祭的世界与自然生命、文化生命的进展同时开展,其所体现的精神也就为一开放而非封闭的精神,宗教性精神本身也在生长、创新、扩大之中,宗教精神由此同自然生命、文化生命相涵相融。

第二,针对有人认为“三祭”局限于具体个人的想象与图象,将自限其心不能达于无限的观点,他认为图像与神话神迹一样,任何宗教都有,可以凭籍它们冲破现实世界的束缚,达于超越界;如果积极地视图像为崇拜对象,则是宗教精神的物化,沦为偶像崇拜。西方宗教中图像与现实世界脱节,虽然可产生虔诚的宗教信仰,但更易使宗教心灵局限于此图像所想象者之中;“三祭”关于天地、祖先、圣贤的图像存在于现实世界的自然与历史秩序之中,可使人超越当前现实世界,又可使心灵不陷溺于对超世的想象中,实现现实世界与超现实世界在纯宗教心灵观照下的不脱节。针对认为“三祭”的多神崇拜分裂心灵人格的统一整体,不如一神教有利于对心灵人格的凝聚的观点,他认为宗教精神不仅“当有一凝聚之所,然亦当有一开展之地”^{[2](388)}。超越而唯一的宗教上的崇拜对象仍必须联系于自然,对具体个人分别予以启示,绝对只信“一”神的宗教是不存在的。宗教精神应是“超验原则”与“现实原则”,“一”与“多”原则的统一,“三祭”体现了这两原则的统一。

第三,唐君毅认为,“三祭”缺乏回教的绝对公平正义精神,没有道教求长生不死的精神,没有基督教强烈的原罪意识,不如佛教对人间苦难的深刻体认等。但儒家的仁爱、宽恕心情导致了人并不要求“善恶报应,丝毫不爽”的绝对公平正义之实现,而可依形上学建立“凡真正合理者必在宇宙中实现”的原则与信仰,去满足对绝对公平正义的要求,“立功、立德、立言”的不朽观,彰显现实人生意义,可弥补道教求不死的不足。

唐君毅由此总结儒教的特点:第一,儒学的宗教精神依于一种“返本报本”的思想而立,不像其他宗教那样,依于人要求拔除罪恶苦难的需要而立。这种“返本报本”的思想,即祖宗、圣贤、天地为我们生命、人文教化、万物所依之以以为生的根本,对祖宗、圣贤、

天地的祭祀即是一种返本报本的精神;这就超越了现实的限制,表现了心灵的超越性与无限性。第二,“三祭”可使人的心灵兼具保存与创造之功,即可以将祖宗圣贤之德重现于我心而使之为我所保存,而我于保存之时即创造我如是保存的活动。其他宗教信仰中的神虽兼具创造与保存之功,但其所创造者非所保存,所保存者也不能再回到人间;“三祭”可补此不足。第三,“三祭”否定原罪说,不是消极地求解脱罪苦,而是积极地报恩崇德。

五、结语

对儒学宗教性层面的挖掘,是当代新儒家(以唐君毅、牟宗三为代表)解读中国传统文化的新视角,为我们研究传统文化提供了新的思路,为中国文化在现代社会的转型,提供了新的生长点,改变长期以来和宗教隔膜、疏离的状况。唐君毅对儒家道德本体既超越又内在特质的彰显,对能信主体自信自主主义的凸显,对提升民族自信力和自尊感具有积极的作用。尤其是其对“三祭”开放性、包容性宗教内涵的阐释,对于我们正确理解宗教仪式的价值和作用提供了新的思路,而不是简单地将之归结为迷信而已。同时,也提醒我们,儒学的生命不止体现于经典文本的义理诠释,大量礼仪制度层面的儒学也应进入我们的研究视阈。但是,唐君毅由此得出儒学优越于其他宗教,可以作为其他宗教共同的理论基础的结论,并不能被其他学者,尤其是儒家以外的学者所认同。因为唐君毅整个文化体系的理论基石是作为道德本体的“仁心本性”,只是作为一念自反、当下体证的产物,道德本体的遍在性和既超越又内在的特性,只对服膺儒学的人来说是有效的。在此基础上所得出的儒学优越于其他宗教并可以为其他宗教共同的理论基础的结论,似乎只是唐君毅基于文化民族主义立场而产生的哲学幻象而已。

注释:

① 二十世纪八九十年代,大陆学界也掀起了一股探讨儒学宗教性问题的一个小高潮,其代表人物是任继愈与其学生李申,二者主张儒学具有宗教性的特点,李申专门著有《中国儒教史》。当然大陆学界对儒学宗教性问题的探讨更接近纯粹学术研究,而少一种学术的悲悯心,这与唐君毅、牟宗三以信仰的态度来研究儒学的宗教性有根本区别。