

# 牟宗三先生論儒教

林維杰\*

## 摘 要

本文由牟宗三先生論人文主義與宗教的關係入手，嘗試討論人文主義作為儒學立教的內涵與基礎。對筆者來說，這種以人文主義所主導的道德宗教可以包含倫理與形上兩個層面：形上性格具主導作用，因為這是精神生活之途徑與根柢；倫理範圍則是精神生活所必然開展的場域，此場域包含了日常生活與歷史文化生活。形上學面向是體，倫理學層面是用：唯有精神的樹立，才能有倫常的發展；而通過倫理的生活安排與文化實踐，精神的向上提升才有價值，這是他以人文主義以及道德宗教論說儒學的原因。

關鍵詞：牟宗三、徐復觀、人文主義、道德宗教、倫理學、形上學

【收稿】2004/05/14；【接受刊登】2004/06/30

---

\* 中央研究院中國文哲研究所助研究員。

\* 本文感謝劉述先教授富有教益的討論。

# 牟宗三先生論儒教

林維杰

## 壹、前言：儒學的宗教性

無論就歷史沿革的基督教東傳來看<sup>1</sup>，或從國族命運與文化尊嚴著眼<sup>2</sup>，又或者由東西方的宗教對話角度切入<sup>3</sup>，「儒學的宗教身分」一

<sup>1</sup> 從明末清初的耶穌會教士利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)傳教開始，即進行了基督宗教與儒學的比較工作。這種比較，既與哲學神學的理论相關，亦涉及禮儀祭拜的融通問題。以前者而言，利氏以(先秦)儒學中的諸概念(天、上帝)比附於基督宗教，究竟是一種「轉化」還是「對話」或「會通」，確是比較宗教工作中值得深究的問題。相關問題可參見李明輝研究李春生(1838-1924)儒耶思想比較的兩篇文章：轉化抑或對話？- 李春生所理解的中國經典(文簡稱「轉化」)，國立中央大學文學院，《人文學報》，第二十二、二十一期刊(88/12-89/6)，頁 133-174；李春生與儒家思想，收於劉述先(主編)：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與台灣篇》，中央研究院中國文哲研究所籌備處，台北，2000，頁 229-254。李文中突顯了利瑪竇(以及基督徒的李春生)在儒學與基督宗教之比較中，「轉化」多於「對話」的意味。

<sup>2</sup> 從民國初年康有為等人設立「孔教會」的國教運動開始，就可看出中國文人在西方文化(特別是基督教)與政治的壓力下所作的努力，後來的當代新儒家在四十年代末期開始的反省，則是接續前人的努力，見唐君毅、牟宗三、張君勱以及徐復觀幾位先生所共同發表的為中國文化敬告世界人士宣言(實際主筆者為唐先生)，後更名為《中國文化與世界》，收入《唐君毅全集》卷四，學生書局，台北，1991。

<sup>3</sup> 早在二十多年前，蔡仁厚即曾針對基督宗教在台灣傳教所涉及的民族、文化與宗教等問題發表演說與文章加以批評，之後周聯華牧師亦在《宇宙光》連寫六文回應，期間往返討論的相關文章可見蔡仁厚所撰寫的《新儒家的精神方向》(學生，台北，民 71)以及《儒家思想的現代意義》(文津，台北，民 76)，蔡文以及周文亦收在《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》(文簡稱《會通與轉化》，蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著，宇宙光，台北，民 74)一書中。此外又可參見劉述先：《超越與內在問題的再省思》，發表於「當代儒學與西方文化：宗教」研討會，中央研究院中國文哲研究所主辦，台北，2002 年 3 月。劉先生對所謂「波士頓儒家」(Boston Confucianism)相關論述的介紹(《超越與內在問題的再省思》)，以及秦家懿、孔漢思(Hans Küng)合撰、吳華〔主〕譯的《中國宗教與西方神學》，聯經，台北，2003。前者(蔡、周兩位)的論述著重於國族文化與宣教之間的本位競爭，後者(劉與秦、孔)論述中的重點則是對儒家所展現的、有別於基

直都是個受矚目的議題。某些以中文發表或翻譯的宗教學與宗教哲學著作，或是未把儒學放入宗教範圍<sup>4</sup>，或是敘述上較為簡略<sup>5</sup>。這類著作或許抱持著這樣的觀點：儒學只能作為一哲學理論與學說，其影響之範圍只限於日常生活與政治生活，簡言之，儒學只是某種包括政治學社會學在內的廣義倫理學，即使論述上涉及超越層次的天道天理，也只是「服務」於上述兩種生活或奠基於這兩種學科。這樣的觀點反應了韋伯(M. Weber)以來對儒家的某種西方論述，即在超越與內在的區分中，儒家只是內在的(內在於世界的)、入世而與世界「和解」的某種倫理學說，缺乏新教 - 甚至整個基督宗教那種介於超越與內在之間的張力與對峙並進一步克服世界的向度。此種立場有兩方面的解讀：(1)由倫理學與政治角度對儒教加以分析，但這種切入面容易引來這樣的批評：把儒教可能具有的高階宗教超絕層次或形上學面向貶抑為只具有類似次階的日常層次或倫理學面向；(2)而這種所謂次階的倫理 - 政治層次則可能進一步衍生出某種「功能」面向或視野，在這種角度的審視之下，儒教只能充作一「功能性」宗教<sup>6</sup>，其目的是「服務」於倫理以求得在世界中的生存。

其實早在四十年代末期，梁漱溟於其《中國文化要義》中即有「以道德代替宗教」的「倫理功能論」，以倫理說宗教之內涵則是進一步

---

督宗教之全然他者的「超越性」肯定。牟宗三先生關於儒教的討論，即包含國族文化與宗教超越兩個面向，詳見後文。

<sup>4</sup> 如楊紹南的《宗教哲學概論》(台灣商務,台北,1996,二版),曾仰如的《宗教哲學》(台灣商務,台北,1999),以及劉仲容、林天河編著的《宗教哲學》(國立空中大學,台北,民92)。這幾本著作的共同特色是編、著者的天主教背景。

<sup>5</sup> 如崔默(W. C. Tremmel)著,賴妙淨譯:《宗教學導論》(*Religion: What is it?*),桂冠圖書,台北,2000;休斯頓·史密斯(Huston Smith)著,劉安雲譯:《人的宗教》(*The World's Religions*),立緒文化,台北,民89。

<sup>6</sup> 例如宗教社會學角度的著作,見崔默:《宗教學導論》,第一章:定義。

的落實這種功能論<sup>7</sup>。由功能性出發以論述宗教的意義在於：某一個能對其信徒或追隨者產生影響，並進而在政經社會與常民生活鋪陳一定的軌道、指引精神途徑之宗教者，必然在其理念論述與架構鋪陳上具備足夠的理論深度。因而任何關於功能性的宗教論述並不能單純把主導倫理生活之軌道或規範視為「次階」的安排，也不能只是順著是否符合政經文化之發展要求來衡量某宗教的功能性或實效性；而任何基於倫理安頓而生發的功能，也可相反地視為隨宗教教義本身所開展出來的結果。既然這種生活與精神安頓源於其內在要求，探討其教義如何表現這種內在性便有其必要，換言之，這是宗教的本質性問題<sup>8</sup>。就此問題而言，黃俊傑所提出的宗教之「剛性」與「柔性」兩種定義，即為這類的典型論述：

所謂剛性定義下的「宗教」，是指具有階層嚴謹的神職人員以及程序森嚴的祭祀儀式等外在儀式的「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。前者則是哲學、神學性以及思想史家特感興趣的領域，〔而〕田立克所謂的「終極關懷」，以及奧圖

<sup>7</sup> 哈任福斯(J. Hasenfuss)的說法則是進一步的「攝功能於本質論」，他指出：雖然儒、道這類思想派別缺乏位格存在的上帝，但在其發展的「原初型態」中仍有至高的位格神，並且在「拯救」與「治療」的雙重性「功能」要求中，仍與某種「在世界之上的存有」(ein überweltliches Sein)保持關係，因而稱這類的思想型態為「準宗教」(Quasireligionen)。見其 *Was ist Religion?*, Würzburg, 1962, 11-12。稍後他又從「宇宙秩序」對政治社會生活的關連性，來論述儒家的準宗教性格(見其 *Strukturelemente der Weltreligionen*, Würzburg, 1963, 27)，這種觀點便是把其作用或影響納入本質論述的範圍內。究哈氏之意，應是以「位格」定位宗教，而以「準位格」的超世界形上存有定位準宗教。而牟先生的某些論述則替儒學中神的位格性保留一席之地。

<sup>8</sup> 希克(J. Hick)在其著名的《宗教哲學》(*Philosophy of Religion*, New Jersey, 1990, 4ed.)中採用維根斯坦的「家族相似性」(Family Resemblance)理論以避免對宗教下一定義或描述其本質(Ibid, pp.2-3)，這種「反本質主義」的前提是現存宗教的多樣性不易(或不可能)尋找出共同特徵。但吾人也可以由另一角度，即從某一「主導性」理念以提出理想類型的宗教。本文分析牟先生的儒教論述便是站在這樣的立場。

(Rudolf Otto, 1869-1937)所謂「莊嚴的事物」(the numinous)，都屬柔性定義下的「宗教」之範圍。<sup>9</sup>

黃氏關於柔性定義的論述，一方面消解剛性定義裡由各種外在條件對儒教是否為一宗教的嚴格要求，而另一方面以終極關懷或莊嚴事物這類內在條件的「超越性」領域保留給儒教一較為寬泛的論述場域。關於宗教性格的思索，當然也不限於這類的剛 - 柔式分別，吾人還可以由此而進一步推論出一種深層說明性的「形式 - 內容」區分，亦即：所有形式上的表現，實是其內容的外顯而成為客觀的規定；儒教之不具備各種特殊形式上的組織或儀式，並非由於匱乏而成為某種缺陷或不足，而是因為其內容的重點(用心)一方面強調主體性，展現精神生活的揚升之道，所以掙脫了種種客觀的組織規定，另一方面又著重日常生活的安頓，故其形式彰顯為規範上的綱常或禮俗上的祭祀。這種禮俗與規範表現了儒學對常民生活的強烈倫理關懷，而此關懷則奠基於某種由個體精神接引至超越性的形上層次；對儒教而言，倫理與形上、世內與世外之間並不單純為和解甚或服務的關係，而是某種「相即」的關係，簡言之，上述兩層面或領域彼此間實處於相互涵攝的性質，這種涵攝關係在牟宗三先生處是由道德人文主義的角度來加以規定。

儒學的人文性早已是學界耳熟能詳的課題，而當代新儒家牟宗三、唐君毅與徐復觀三位先生皆曾由人文主義以論述儒學，論述亦較為深入詳實。牟先生從「人文教」<sup>10</sup>概念出發的思路，唐先生「攝宗

<sup>9</sup> 黃俊傑：試論儒學的宗教性，收於《東亞儒學史的新視野》，喜馬拉雅基金會，台北，民90，頁105至124，引文見頁109。

<sup>10</sup> 見牟宗三先生：《生命的學問》(文簡稱《生命》)，三民，台北，民89，8版。

教於人文」<sup>11</sup>的說法以及徐先生的「宗教人文化」<sup>12</sup>概念，三者的提出在時間上皆很早，亦很相近<sup>13</sup>。徐先生的人文概念立基於人性論與神權神意的對揚，宗教人文化即是強調由宗教轉向人性；唐先生則不同，對他而言，原始宗教歷商周而至孔孟之過程、甚至就整個儒學來說，並非異質的發展，而總是在形上智慧與厚德載物兩者間往返而取得平衡；即以其晚年巨著《生命存在與心靈境界》<sup>14</sup>裡心靈九境之區分來看，在最高的超主客天德流行境中，盡心知性以知天以及倫常生活的盡倫盡制兩方面同樣是儒者成就聖賢人格與意義世界的途徑和所在，而此價值與意義的表現，亦為天德自身之流行，換言之，宗教的知天乃化成於人文性的盡倫制(兩盡)當中，而現實人生之倫常生活的安排，亦無法脫離向上接引而最終彰顯為天德之流行。唐先生的觀點，與牟先生較為相近，牟先生同樣由俗世與超越、倫理與形上的對顯和相即入手以論說，兩人之立論較徐先生實更具廣度與深度。但就理論比較的可行性來說，由於本文的論述重點在於與牟先生講法之「差異」對照，故徐先生關於「宗教人文化」之觀點，比唐先生在「人

<sup>11</sup> 見唐君毅先生：《中國文化的精神價值》(文簡稱《精神價值》)，正中，台北，民 89，台 2 版。

<sup>12</sup> 見徐復觀先生：《中國人性論史·先秦篇》(文簡稱《人性論史》)，台灣商務，台北，1999。

<sup>13</sup> 三位先生中是哪一位先由「人文主義」說明儒教，也很難斷定。唐先生在《精神價值》一書自序說此書完成於民國四十年秋；牟先生在大陸時期即結識唐先生，又與徐先生有新亞和東海的同事之誼，他在《生命》一書中始論「人文教」(「人文主義與宗教」，寫於民國 44 年)雖源於謝扶雅先生的「人生與人文」一文，但徐先生在 1950 年就已翻譯日人三木清的「人文主義概論」(後徐先生翻譯時改名為「西洋人文主義的發展」，收於《徐復觀雜文補編》第一冊《思想文化卷》(上)，李明輝、黎漢基編，中國文哲研究所籌備處，台北，民 90，頁 38-78)，此譯文極可能是後來徐先生論述儒家人文宗教特質之所本，以牟先生和徐先生的交往，亦很難排除他曾受徐先生相關文章與翻譯之影響。

<sup>14</sup> 《生命存在與心靈境界》上下冊，收於《唐君毅全集》第 23，24 卷，學生書局，台北，1991。

文宗教」性格更適合作為牟先生立論的參照系統<sup>15</sup>。

「宗教人文化」一詞很能夠動態地彰顯由宗教轉向人文的過程（這一點牟先生也同意<sup>16</sup>）。但此詞在牟先生就不只是如徐先生所指的宗教意涵之脫落、而更著重於人文精神對宗教的主導作用。而牟先生在提出「人文教」的同時，亦已提出與此概念平行而相互說明的「道德宗教」<sup>17</sup>一詞，並且往後只說道德宗教而不提人文教<sup>18</sup>。如以時間上的先後以衡量他對「人文教」一詞的捨棄來看，自是「道德宗教」一詞更能呈顯牟先生的觀點，不過前者的用法也頗能涵蓋儒教所顯示的主客觀雙面向，即在精神上的主觀內在省察與客觀超越遙契、或在主觀的個人修身途徑與客觀的常民生活軌道兩點上提供一基礎。但人文教內容中的人文精神或人文主義之核心內容乃由「人本」所彰顯的「道德性」來規定，亦即「人文教」的根本必須由「道德宗教」一詞加以限定；而「提供日常生活軌道」與「指導精神生活途徑」即是由功能性反推回此道德性本質所展現的兩個面向，儒教的道德性本質則必須藉由此功能部分才能得到證成。

本文嘗試藉由這兩部分(人文教 - 道德宗教 / 生活軌道 - 精神途徑)的分析來指出：牟宗三先生的講法表明儒教具備了所謂的剛性與

<sup>15</sup> 某一位評審認為：本文所選擇之參照系統僅有徐復觀先生一說，實為不足；此外，為突顯牟先生以儒學立教的意義，亦應把一定的篇幅給予唐先生的研究工作。很感謝這位評審的細心，其評斷確實呈現本文之不足處，但由於篇幅之關係，只能如此簡短回應：就前者而言，完整的儒教論述參照系統應加上天主教神學家、近代以來的倫理論、美學論、實用論、科學主義以及共產主義等，至少就儒學內部系統的差異參照來說，倫理論這方面不應被忽略；而就後者而言，唐先生兼及人文與宗教的互攝互化，其實亦不能說是完全與牟先生的相類系統。

<sup>16</sup> 牟先生一方面同意徐先生關於儒學之宗教性格的化除過程，另一方面又以倫理學與形上學兩方面說儒教，關於這兩種不同的立場之討論詳見後文。

<sup>17</sup> 見其《生命》，以及蒐集民國三十八到四十八年之間文章的《道德的理想主義》(文簡稱《理想主義》)，學生書局，台北，民 74，六版。

<sup>18</sup> 例如其《中國哲學的特質》，以及《心體與性體》，第一冊，學生書局，台北，民 74，綜論 部分。

柔性定義，或進一步說的形式與內容的區分，而這也正是「倫理學」與「形上學」的某種綜合：形式或剛性定義所彰顯的世俗禮法與祭祀儀節，乃是一「狹義倫理學」的範疇；而形上學則是精神生活所透顯的道德底超絕層面，此乃屬於內容或柔性定義的範圍。這兩部份的綜合是以形上學為主導，並且在形上學的範圍內，藉由神的位格性與天道的理則性兩者之並舉而替儒學保留了某種宗教的形式<sup>19</sup>。

## 貳、徐復觀先生對宗教人文化的論述：宗教的脫落與主體的覺醒

人文精神或人文主義一直是論者慣常用來說明儒學或儒教的用詞，這類詞語當中所突顯的，是主觀上有關於「人」的各種人性表現、以及客觀上環繞著人的種種文采建制。徐復觀先生的「宗教人文化」一詞，則較為明確地指稱宗教領域內主觀面的「人性論轉向」。這種轉向肇端於上古時期而奠基於人文精神，徐先生對此的說明是：

中國的人性論，發生於人文精神進一步的反省。所以人文精神之出現，為人性論得以成立的前提條件。〔...〕但此處得先提醒一句，中國的人文精神，在以人為中心的這一點上，固然與西方的人文主義相同；但在內容上，卻相同的很少，而不可輕相比附。中國的人文精神，並非突然出現，而係經過長期孕育，尤其是經過了神權的精神解放而來。<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> 如果在「附屬」的意義上承認神的位格性，則儒家便具備了哈任富斯的位格定義而擁有一宗教身分。在具主導地位的「超越性」以及附屬地位的「位格性」兩者間衡量儒家的宗教身分，往往容易因著某些目的而主客易位。

<sup>20</sup> 《人性論史》，頁 15。



依徐先生的敘述，這種人文精神與人文主義的共同點只在於「以人為中心」，而其差異並未明說，但他表明此精神之興起背景在於「經過了神權的精神解放而來」，也就是對比於宗教/神權的超越領域。徐先生這樣的說法，正把其所謂的「人文精神」在某種對神權的反省與解放之意義上與「人文主義」關連起來。事實上，西方的人文主義可以在兩種不同的側面上呈顯其特徵，即與「超越領域」及「自然科學」的競爭上突顯出來。就其與超越領域的對峙和反省看來，起源於義大利文藝復興，固然是由對古典語言學與文獻的研究及翻譯開始而得以表彰人性與人文研究，但是它的興起斷然不能離開中世紀的神學背景<sup>21</sup>。換句話說，這股人文主義思潮也「並非突然出現」，而是基於對古典文化的巨大興趣<sup>22</sup>以及近代物理學幾何學的發展而對羅馬天主教神學的基礎進行批判。由此觀之，人文主義既然以人為中心，且此以人為中心之論述又關連到對中世紀宗教神權的有意識批判，則此詞與徐先生之源於神權解放的人文精神用語，就「起源而影響後來政經社會文化層面的規範意義」來看，大體上可相通。如此則徐先生的人文與宗教之關係(宗教人文化)，與牟先生之人文教用法，基本上皆以人文主義之進路闡述儒教<sup>23</sup>。

這種宗教/神權與人文/人性的對揚及轉向，正是中國由殷入周、由周到漢初的精神躍動過程。此人文化過程發生之初始，乃周人承接

<sup>21</sup> 見 人文主義 辭條，收於《劍橋哲學辭典》(*The Cambridge Dictionary of Philosophy*)，貓頭鷹出版社，台北，2002，頁 539-540。

<sup>22</sup> 張椿年：《從信仰到理性 意大利人文主義研究》，浙江人民出版社，浙江，1996，頁 1。牟先生有 人文主義的完成 一文，內容由古希臘以降至十九世紀詳解西方人文主義的發展史，而不限於以文藝復興時期的神/人對峙開始，此說法與布洛克(Alan Bullock)的觀點相類似，布氏即強調人文主義貫穿整個西方思想界，見是氏的《西方人文主義傳統》(*The Humanist Tradition in the West*)，董樂山譯，究竟出版社，台北，2000。

<sup>23</sup> 牟先生同樣亦以為人文教與人文主義不同，但此不同乃是著重於「不以人文主義為宗教」。詳述見後文。

殷商政權時產生自對自身統治合法化的自覺反省及戒慎心情，徐先生藉由《易傳》之憂患(《易 繫詞下》：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」)而提出其著名的「憂患意識」一詞：

憂患〔...〕乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。<sup>24</sup>

統治者由「政治」上的警戒轉為「德行」上的自覺，只有憂患意識足堪喚起自身的責任承擔。此意識之躍動，代表人的初試啼聲，表現為人的信心根據逐漸由神中心(神本)而轉向人自身(人本)的覺醒。由這種憂患意識的產生開始，徐先生一方面通過敬、彝與禮三個「世俗界」禮法概念反覆闡述周初至春秋時期人文精神之催化與強化過程<sup>25</sup>，並在另一方面以天、命與天命等「超越界」概念之質變過程來強調至高無上的意志與目的性之逐漸化為一股非意志的力量與道德法則，並以之接引人性主體的強度<sup>26</sup>。此不僅減殺天的位格性和瓦解其宗教意味，同時也堅實地表現出人「主體的積極性與理性作用」<sup>27</sup>，是「道德地人文精神覺醒」<sup>28</sup>。我們由徐先生的論斷看來，這段時期人文精神強調的是主體自覺與道德理性，也因為標舉了「主體性」與「道德

<sup>24</sup> 《人性論史》，頁 20-21。

<sup>25</sup> 同上書，頁 20-24；41-51。

<sup>26</sup> 同上書，頁 25-41。

<sup>27</sup> 同上書，頁 22。

<sup>28</sup> 同上書，頁 30。

性」的人文雙義性，才可能進一步邁向肇端於孔子的人性論。從孔子正式開啟人性論之門起始，經孟子、荀子而至《大學》，徐先生把這段人文精神的躍動過程總結為：

先秦儒家思想，是由古代的原始宗教，逐步脫化、落實，而成為以人的道德理性為中心，所發展，所建立起來的。從神意性質的天命，脫化而為春秋時代的道德法則性質的天命；從外在地道德法則性質的天命，落實而為孔子的內在於生命之中，成為人生命本質的性；從作為生命本質的性，落實而為孟子的在人生命之內，為人的生命作主，並由每一個人當下可以把握得到的心。心有德性與知性的兩面。德性乃人的道德主體；孟子在這一方面顯發得特為著明。知性是人的知識主體；這一方面，由荀子顯發得相當的清楚。所以先秦儒家的人性論，到了孟荀而已大體分別發展成熟；由大學一篇而得到了一個富有深度的綜合。也可以說是先秦儒家人性論的完成。<sup>29</sup>

換言之，徐先生的「宗教人文化」概念，彰顯的是以主體性與道德性(主體道德)為核心的人文精神(或人文主義)逐步剔除宗教的「去宗教化」過程，即天命由「神意」移轉成「人性」(德性與知性)的過程。

牟先生基本上接受徐先生對周初到西漢這一段歷史的人文精神躍動過程之論述<sup>30</sup>，也以為儒學亦曾出現過「去宗教化」的現象<sup>31</sup>，然而他認為這種現象乃是宗教的某種「轉化」而非「去除」，並表現為兩個主客觀面的對比：其一為「精神生活途徑」與「日常生活軌道」

<sup>29</sup> 同上書，頁 263。

<sup>30</sup> 牟宗三先生：《中國哲學的特質》(後簡稱《特質》)，學生書局，台北，民 71，六版，特別是第二、三、四講。

<sup>31</sup> 但牟先生在《特質》第十二講中卻主張中國是有宗教的，詳細討論見後文。

的主觀與客觀面；其二為「人性天道相貫通」之主觀與客觀面(即內在即超越)。由日常生活的倫常儀節或個人踐仁的成聖成賢著眼，只能規範行為與化民成俗，而無法究極地彰顯宗教的超越之實；由天道或啟發精神的向上奮進來看，亦只能標舉超越的一面，而無法成就俗世生活。必須在主客觀兩面皆能有所滿足，儒學才得以成教，才能有儒教之實。

### 參、牟宗三先生論人文教與道德宗教：倫理面向與形上學面向之雙顯

牟先生在《人文主義的基本精神》一文中，說明他提倡人文主義的目的是針對(他所處的那個時代之)「共產主義」的唯物論以及彼時流行的「理智主義」。這兩種主義的共同特徵乃是「物化」，即一方面把人視為一物質的機器，否定人生命中的人性、正義、理想、價值，另一方面則停滯於感官事實與理智分析，流於只認為有物而不認有心，牟先生指出，人文主義的基本精神即在於反物化以提高文化意識，並提醒理智主義的僵化<sup>32</sup>。換句話說，不僅人的生命不能物化，人由知性所對之物(自然)亦不能單純地物化，這類的物化結果即是以物為標的之「物本」。牟先生又由人文主義在西方的發展(人文主義的完成)論其不能彰顯的緣故時指出：西方的「學術傳統是從『客體』方面說話，這是希臘下來的一個大傳統。[...]主體若只停在撲著外物以活動的理智上，是很難講人文主義的」，而另一個原因，牟先生以為「是在基督教。耶穌的宗教精神是神本，不是人本。他自身的生命，就是在放棄現實的一切甚至其自己的生命而回歸上帝，[...]

<sup>32</sup> 《人文主義的基本精神》，收於《理想主義》，頁 151-157，見頁 151-152。

所以他所成的宗教自身，就是『非人文的(Non-humanistic)或超人文的。』<sup>33</sup>因而牟先生斷言：「順基督教下來是神本，順希臘傳統下來，從客體方面說話，停於理智一層上，是物本。」<sup>34</sup>牟先生在此用了一項典型的人本 - 物本 - 神本的區分：希臘傳統的「物本」，基督教傳統的「神本」，皆不能正面挺立彰顯人文主義以人出發的「人本」，牟先生以為此「人本」在西方唯有順著康德挺立的主體 - 而且是道德主體(非知性主體)才有可能<sup>35</sup>；但他又以為康德限於純粹哲學與西方傳統，因而與真正的人文主義還有距離，後者形態下的人文主義不僅要能化除物本與神本，且更要能進一步不與之對立而上接這兩種傳統，此為樹立了「道德主體」的儒家式人文主義才能肯定人文，開啟文運<sup>36</sup>。這種由人文主義出發、並以挺立道德主體為根本的道德宗教迥異於基督教式的「隔離的宗教」，牟先生以耶穌為最真切的例子來說明：耶穌他自己的生命「就是在放棄現實的一切甚至其自己的生命而回歸上帝，因而亦就藉其回歸於上帝的宗教精神，而歸證那個高高在上獨一無二的真神，即純粹的絕對」，然而儒家乃是「以貫通天人而為言的，{...}是直下植根於道德主體而下貫於人上徹於神。」<sup>37</sup>隔離是人將自身托付於絕對超越體(上帝)而表現出的人神隔離，實則進一步說，人亦因此隔離與自身相分化，貫通則是以道德進路打通這兩者。牟先生在《心體與性體》中又以「成德之教」的實踐感通說明此「道

<sup>33</sup> 人文主義的完成，收於《理想主義》，頁 158-185，見頁 158-159。

<sup>34</sup> 同上文，見頁 159。順著客體的進路是否可在寬鬆的意義上稱為「物本」，還可以進一步討論。至於基督教之「神本」問題，亦應留意到近現代 Barth, Bultman 與 Tillich 等以來神學中著重「人」以及其「人本主義」的傾向，見秦家懿著，吳有能、吳華譯：《儒與耶》，文史哲出版社，台北，民 89，頁 84-86。只是這種神學中的人本傾向，究竟還是奠基在一種神律或他律之上。

<sup>35</sup> 人文主義的完成，見《理想主義》，頁 159。

<sup>36</sup> 同上文，見頁 158 以及 184-185。

<sup>37</sup> 同上文，見頁 159。

德宗教」：「『成德』之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在於個人有限之生命中取得一無限圓滿之意義。此則即道德即宗教，而為人類建立一『道德的宗教』也。」<sup>38</sup>歸根結底，牟先生與徐先生同樣認為人文主義應以挺立道德主體(見本文第二節)、成就無限圓滿德行為根本，故由人文主義出發的「人文教」又可視為「道德宗教」，並以後者為根本意涵<sup>39</sup>。

不過在「人文主義與宗教」一文中，牟先生又申明人文教並不是人文主義，究其說法，乃認為人文主義只能是一種態度或進路，其本身不能被視為信仰的對象，故其「人文教」的意涵雖植基於「人文主義」，但此二者之不同在於：

主義只可言之於政治經濟以及道德藝術。信仰之對象只是神聖和完全，更無主義可說。謝扶雅先生是也。然人文主義是人文主義，孔子人文教是人文教。兩者不可混同，世固有以為「凡有信仰即是宗教」，如信仰某某主義，某某主義即是其人之宗教。此說自不可通，亦甚不足道。主義只是對於某方面或某問

<sup>38</sup> 《心體與性體》，綜論，頁6。

<sup>39</sup> 牟先生區分之「隔離的宗教」與「道德的宗教」，和康德所區別的「恩寵的宗教」與「道德的宗教」，兩者間實有某種類似性。康德指出，就恩寵的宗教而言，「人或者自許上帝能(藉由赦免其咎責)使他永遠幸福，而他卻不必成為一個更好的人，或者，如果這對他似乎是不可能的，則甚至自許上帝能使他成為更好的人，而他自己除了為此而祈求之外，不必再做任何事。[...]但是就道德的宗教(在所有存在過的公開的宗教中，唯有耶教屬於此類)而言，有一項原則是：每個人得盡其一切力量，以成為一個更好的人：唯有他為了成為一個更好的人，而發揮了其天賦(路加福音 第19章第12-16節)，運用了其向善的原始稟賦之後，他才能期望其能力不及之處會由更高的協助得到彌補。」(引文翻譯出自李明輝：轉化，頁162-163。李文中註明康德原文出自：*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd.6, S51f.)恩寵的與道德的宗教雖被康德皆歸諸於基督教，但基於「自力成德」及「他力恩寵」之區分，確實與牟先生指稱以生命歸證自我之外的上帝之隔離宗教，並無本質的區別。有關《論語》中相關內容與「道德宗教」的相類之處，可見「轉化」一文，頁162-165。

題思想上或說明上之進路，態度，或立場。〔...〕人文主義只是說明孔子人文教之思想上的立場，進路或態度。非以人文主義為宗教也。<sup>40</sup>

任何主義(包括人文主義在內)皆不能作為信仰之對象，因為宗教(信仰)之對象本身只能具備「神聖」及「完全」的性格；若以此標準加以衡量，則任何型態之思想(不限於人文主義)只是作為某種信仰進行之型態與進路，而非為信仰所注視或關注的根本對象。這類對象必具備「神聖」與「完全」之性質，始得以成為宗教，牟先生即以此進一步說明何謂宗教：

凡可以成教而為人人所接受而不能悖者，必非某某主義與理論(學說 theory)，亦必足以為日常生活之軌道，由之以印證並肯定一真善美之「神性之實」，即印證並肯定一使人向上而不陷溺之「價值之源」。<sup>41</sup>

由充作日常生活之軌道而反映出某一神性與價值底源頭，即完全性與神聖性之表徵。「神聖性」一詞指涉的這種形上學地神性之實與價值之源，並非某種空蕩渺遠的存在，而是能夠使個人醒覺向上超拔、影響群體之生活(倫常與文運)的道德源泉及力量，因而其總能以某種醒發作用關連著個人的德性生命(成聖成賢)以及國族的習俗倫常與文化生命，起著「指導精神生活之途徑」的作用<sup>42</sup>。

另一方面，因為此「根源性」的神性與價值既與人或人的群體相關，以三綱五常之規範充作「日常生活之軌道」，故人文之教所護持

<sup>40</sup> 《生命》，頁 73。

<sup>41</sup> 同上書，頁 73。

<sup>42</sup> 《特質》，頁 91 以下。

的倫理學底人倫、人道乃至人性皆具有普遍性與定然性而使此教足以擔當起一「道德宗教」之名<sup>43</sup>。由此人倫人性之普遍與必然向上反映出一指導性的普遍價值根源，宗教對象的「完全性」亦得以說明。此說法是由啟發個人精神之向上而立言，與由價值根源處護持人性人倫之普遍性與定然性之說法剛好是個迴向。

此使人能向上提升而指導精神生活以及充作日常軌道兩者，一方面表明人文教之具備精神層面而足堪稱之為形上學根源底「宗」，另一方面亦可對俗世面有所規範而得以稱之為倫理學底「教」，宗與教兩者雖可分說，但實際上互相補充而為一體，合稱為宗教正是代表著形上學(宗)與倫理學(教)兩面。若只是教，便只能就日常生活之陶成和軌約來言說，此宗教則成為倫理地「教化之教」。但人文教一詞並非只就人文教化著眼，它的「另一更重要的作用」<sup>44</sup>即由超越層次標舉出某種向上提升之力量，而得以依宗起教、由教定宗<sup>45</sup>。牟先生所稱之人文教與道德宗教即以日常生活與精神生活兩面立說，並將個人主觀的向上提升(成聖成賢)與國族客觀的文化生命並舉<sup>46</sup>，兩者同為精神生活所顯示之途徑，他指出：「足以提撕精神，啟發靈感，此即足以為創造文化之文化生命。」<sup>47</sup>並強調其能「開文運，它是文化創造的動力。」<sup>48</sup>

以較寬鬆的定義來說，文化的面向其實頗為廣闊，並不限於俗世的祭祀儀式層面或超越的宗教層面，就此而言，宗教只是文化眾多面向中的一個特殊表現。但因為日常生活實受精神生活之規定而得以表

<sup>43</sup> 《生命》，頁 73-74。

<sup>44</sup> 《特質》，頁 91。

<sup>45</sup> 《生命》，頁 74, 77。

<sup>46</sup> 《特質》，頁 92。

<sup>47</sup> 《生命》，頁 75。

<sup>48</sup> 《特質》，頁 92。



現出倫常規範，因而儒學乃被定位為一「基礎」而得以啟發文化甚至帶動文化之運程。對牟先生而言，個人成聖成賢的道德生命以及國族群體的文化生命，呈現了儒學作為人文宗教指點精神生活的兩個重點，也是日常生活規範之所以能夠建立的基礎<sup>49</sup>。

個人成德過程與國族文化安頓二者，顯示儒教在倫理層面的影響與功能，而由個人精神的向上提升面向而言儒教，此面向進一步顯示了儒教的形上學面向，即內在的人性與超越的天道之間的關係。

#### 肆、形上學面向的兩遙契型態：超越的遙契與內在的遙契

牟先生對上述形上學關係之分析是以孔子(《論語》)與《中庸》為代表，此即以「情」說的、超越的(Transcendent)遙契，與以「理」來看的、內在的(Immanent)遙契兩種表現形態<sup>50</sup>。超越的遙契見於牟先生所引《論語》的下列三段文字<sup>51</sup>：「子曰：莫我知也夫！子貢曰：何為其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人；下學而上達。知我者其天乎！」(憲問)；「五十而知天命」(為政)；「畏天命」(季氏)。下學而上達是由日常生活的實踐經驗出發，以踐仁而上達天德為最終

<sup>49</sup> 蔡仁厚即順著牟先生挺立道德主體之自律以及由有限通向無限的自力提出宗教(基督宗教)會通之可能性問題；依蔡先生在「關於宗教會通的問題」(收於《會通與轉化》，頁7-34)一文所提出的會通焦點看來，他所提出的六點，即是由儒家成德的自力可能性(人本)與基督教的他力救贖(神本)之間的根本差異而質疑會通的可能性，尤其是他的最後一點(「在宗教的會通上，是基督教中國化？還是中國基督教化？」)，直接挑明了問題的所在：這不只是成德的、更是民族文化的尊嚴，他指責基督教(「喧賓奪主、偷樑換柱」)以及聲明國族本位的語詞(「中國人是我們的第一性，宗教徒乃是第二性」)，在某種意義上可視為牟先生意思的延伸。

<sup>50</sup> 內在與超越，固然用的是康德意義下相對反的典型區分，其「超越」一詞，指的是Transcendent，亦即認識論地逾越經驗界限之外(《純粹理性批判》(A395f, B352f))，此與牟先生(先驗)超越根據或「超越的親和性」一詞下所用的「超越」(Transcendental)一詞有所不同，詳見下文。

<sup>51</sup> 《特質》，頁32。

目標，意即：

只須努力踐仁，人便可遙契天道，即是使自己的生命與天的生命相契接，〔...〕「知我其天」表示如果人能由踐仁而喻解天道的時候，天亦反過來喻解人，此時天人的生命互相感通，而致產生相當程度的互相了解。<sup>52</sup>

這種相契接乃是由人通過踐仁而與超越者有所「默契」或「遙契」。道德實踐以希聖希賢為目標，此過程之艱難，令夫子直到五十歲才敢說他自己「知天命」。這種知天或與超越者的相知，「必然引生敬畏的意識，敬畏是宗教意識」<sup>53</sup>。由「知我其天」而說到知天命，由知天命而說到感通，皆與天道天命有所知感，但畏天命卻把天與天道往外推而形成宗教的虔敬態度與敬畏意識。這種虔敬敬畏的根本情緒即是恐怖或怖慄。

牟先生論及儒教與基督教時，對宗教情緒(情感)的基本形態做這樣的說明：「恐怖(Dread)或怖慄(Tremble)恆為宗教的起源。」<sup>54</sup>在這一點上，他和徐先生的看法相類似，徐先生即以「恐怖」與「絕望」來說原始宗教的動機<sup>55</sup>。牟先生則援引齊克果(Kierkegaard，牟先生譯為契爾克伽特)的說法，認為恐怖不同於懼怕(Fear)：

---

<sup>52</sup> 同上書，頁 33。

<sup>53</sup> 同上書，頁 34。

<sup>54</sup> 同上書，頁 13。根據謝扶雅先生的研究，宗教起於恐怖心之說乃源於霍布斯(T. Hobbes)，見其《宗教哲學》，東海大學，台中，1980，頁 43 註。人類學、社會學、心理學與哲學等學門對宗教的起源問題皆可以有不同解釋，牟先生的觀點當然也表示了一種說法，其以為的恐怖(或懼怕)心理，正與後文所說以「情」入手的進一步轉出之遙契形態相符。

<sup>55</sup> 《人性論史》，頁 20。

懼怕必有所懼的對象，而恐怖則不一定有一對象，它可以整個宇宙為對象，甚至超乎一切對象，故人面對蒼茫之宇宙時，恐怖的心理油然而生。宇宙的蒼茫，天災的殘酷，都可引起恐怖的意識。<sup>56</sup>

若以恐怖與懼怕之有無具體對象的區分來看，顯然天作為敬畏的對象，似乎較為接近(與崇高混合的)懼怕心理而非宗教起源的恐怖情緒。無論如何，牟先生以為夫子的表述顯示了某種以「情」入手的遙契天道形態，此與由「理」方面遙契超越者有所不同。他說：

孔子在他與天遙契的精神境界中，不但沒有把天拉下來，而且把天推得遠一點。雖在其自己生命中可與天遙契，但是天仍然保持它的超越性，高高在上而為人所敬畏。因此，孔子所說的天比較含有宗教上『人格神』(Personal God)的意味，而以情與理的區分看來，從理上說，它〔天〕是形上的實體。從情上說，它是人格神。而孔子的超越遙契，則似乎偏重後者。<sup>57</sup>

把天視為人格神，乃因為天是可敬可畏可懼怕而亦可傾訴的對象，故由宗教情感(情)切入而將之理解為與人同其格位；形上物則無可敬畏，最多只是讚嘆而顯出崇高，其為客觀之存在，故由宗教理則(理)入手轉而理解為超越的道德實體。但形上的道德實體與人的內在本性同質，因而超越與內在打成一片<sup>58</sup>；人格神則超越而孤零，雖亦可在意識或情感上有所敬畏或有所傾訴，但畢竟人神殊途，天人兩

<sup>56</sup> 《特質》，頁 13。

<sup>57</sup> 同上書，頁 34-35。

<sup>58</sup> 此相對反的超越 - 內在，在牟先生是經由先驗意義下的超越(transcendental)而得到調解的，詳見下文。

隔，所以人與神的契合只能由敬畏之宗教意識著眼，而無法即自身之內在而對超越的神祇有所言說，敬畏與超越在此實係一體之兩面。

內在之遙契則見牟先生所引《中庸》的五段文字<sup>59</sup>。究牟先生之意，乃以經中所言的天下至誠者，其生命之健行不息，能和天地一樣起著化育之作用而有所參贊；其生命的誠篤深廣，實可與天打成一片而洋然無間；人之精誠可以不斷地向外感通，曲盡所有存在之性，最後與天地相契接，至此牟先生指出：「傳統思想中高高在上的天道，經過中庸的發展，而致完全可被人通過仁與誠去體會，去領悟。」<sup>60</sup>這種通過人的精誠而對天有所領悟，其遙契乃是由內在之德行精進而發，因而其遙契所及的天便與人自己的內在德性有所相通，此時的天轉為客觀且超越的道德形上實體，而與主觀的內在人性主體相對。但是客觀不過是指出天道的自存狀態(State of Self-existence)，就它與人之本性相貫通來看，其客觀即轉為主觀；而性之主觀亦不只封限於其自身，它在精進求誠的實踐修養過程中，即把自身之主觀人性化為客觀天道，否則天道只能停滯於潛存(Potential or Latent)的狀態<sup>61</sup>。「性」與「天道」的內在遙契關係彰顯了主觀與客觀原則，以及內在與超越特質，且彼此間有所綜合，顯示一「即主觀即客觀」，「即內在即超越」的特性。

<sup>59</sup> 「唯天下之至誠者，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖者達天德者，其孰能知之？」(三十二章)「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。」(二十六章)「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」(二十二章)「其次致曲，曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠為能化。」(二十三章)「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」(二十章)這五段文字之援引見《特質》，第六講 由人、智、聖遙契性、天之雙重意義 (頁 32-39)。

<sup>60</sup> 同上書，頁 37。

<sup>61</sup> 同上書，頁 40-41。

但《論語》的超越遙契與《中庸》的內在遙契，這兩種天人相接之形態彼此間是否有所衝突？牟先生對此持否定的態度，他認為由超越的遙契發展到內在的遙契，是一個極其自然的過程：「前者把天道推遠一點，以保存天道的超越性；後者把天道拉進人心，使之『內在化』(Innerize)，不再為敬畏的對象，而轉化為一形上的實體。」<sup>62</sup>這兩種遙契的產生先後次序與其過渡，牟先生以為都十分容易了解，原因是產生宗教敬畏意識與至高無上之上帝的地方，通常天災深重(例如猶太地區)，而中國的天災不至於過份深重，農作足以養生，因而能夠以農作生產的四時循環體悟天地創造生生不息的妙運原理，產生與天和好(Conciliate)與互解(Mutually Understand)的要求，並進而把天道拉下來收進自己的內心，至此「天道的嚴肅莊重的宗教意味轉為親切明朗的哲學意味。」<sup>63</sup>

「內在的遙契」正是「即內在即超越」的具體表現，而且形上之超越必須於「主體」的內在中獲得安置，此所以牟先生在《中國哲學十九講》第四講 儒家系統之性格 中強調客體的天道天理是通過主體的仁、性、誠與慎獨意識而收攝進來，並以「宇宙秩序即是道德秩序」來說《中庸》《易傳》之道德學與形上學的綜合(道德的形上學)<sup>64</sup>。正是由道德主體出發而揚升地綜合天道客體的即內在即超越，才顯示

<sup>62</sup> 同上書，頁 38。鄭家棟認為牟先生在《特質》時期的宗教意識強過於《心體與性體》時期，關於天與人的關係，在《特質》時期是「天人相通，而人不即是天」，主要以孔子著眼，在《心體與性體》時期則是「即人即天，即心性即天」，要點自然是宋明儒的性與天道論述。見鄭家棟：《當代新儒學論衡》，桂冠圖書，台北，1995，頁 202 以下。但《特質》中的宗教意識較為強烈，主要是為了回應社會聽眾以及西方宗教的挑戰而說，故若鄭先生以孔子的超越遙契來突顯《特質》的「人不即是天」，似無法解釋牟先生為何要強調《中庸》所轉進的內在遙契。

<sup>63</sup> 同上書，頁 38。

<sup>64</sup> 《中國哲學十九講》，學生書局，台北，民 72，第四講 儒家系統之性格，頁 69-85，見頁 79 以下。

了儒教有別於基督宗教之總是由位格神性之超越處談拯救與救贖。

## 伍、儒教之形上學性格中的內在超越問題

當牟先生主張從孔子之超越遙契到《中庸》的內在遙契過程是「由宗教轉為哲學」時，他的說法 and 徐先生基本上並無二致，此所以他在《中國哲學的特質》第四講中說及當具有人格神意味的天道轉化為本體論的實在(Ontological Reality)或本體論的實體(Ontological Substance)的天道時，同樣有如徐先生一般強調「宗教的型態立即化掉，所以中國古代沒有宗教。」<sup>65</sup>「中國古代」一詞，按前後文的脈絡來看當指先秦，而這段話針對的是先秦儒學經典所透顯出來的人文意識與哲學態度。如果先秦時期的典籍中沒有宗教成素(或出現後隨即被人文精神化除掉)，那麼牟先生所謂的兩種遙契，其間必經歷某種競爭，而且是由《中庸》的內在遙契型態化除了(而不是主導了)孔子的超越遙契型態；兩種型態在儒學中也不是「並列」的關係，而是「取代」的關係，這種「取代」決定了儒學的非宗教身份。由思想史或儒學史看來，這種「取代」現象並不難得到解答，不過牟先生在《道德的理想主義》一書中以道德宗教充作人文教之基礎，並強調此種宗教是以人的「內在道德性」向外擴充，一方面轉為文制而成日常生活的常軌，另一方面具備內在的向上之情而與超越界有所貫通聯繫<sup>66</sup>；且第十二講中也清楚地以「日常生活」與「精神生活」兩者來說宗教，並以儒學符合這兩項條件而得以稱為儒教，這就不只是單由「形上學」的兩種遙契型態之間的取代關係、而是由「倫理學」與「形上學」兩個雙顯面向來論述儒教，特別是當他如此就後者之人格神與天

<sup>65</sup> 同上書，頁 21。同樣意思又見《心體與性體》，第一冊，頁 121。

<sup>66</sup> 人文主義的基本精神，見《理想主義》，頁 152-153。

道並列的原則來論述儒教：

儒教何以未成為基督教型態，或普通宗教的形式呢？儒家講天道，天道是創造性本身。如果把天道加以位格化，不就是上帝，不就是人格神嗎？〔...〕人格神意義的上帝或天，在中國並非沒有。詩書就常有「皇皇上帝」，「對越上帝」〔...〕之語，孔孟雖講性與天道，但亦有上帝意義的「天」。如「知我者其天乎？」「獲罪於天，無所禱也」。〔...〕都表示一個有意志的天，從情方面講是上帝，從理方面講是天道。<sup>67</sup>

從「情」與「理」兩者區分人格神(上帝)與天道(亦見前文)，和由「情」與「理」區分超越的遙契與內在的遙契，基本上都是同一觀點下的考量，即「情」所彰顯的宗教情感與敬畏意識之進路是「普通宗教」的形態，而「理」所銓表的道德形上實體之進路是「特殊宗教」的形態。上述這段引文表明儒教兼具這兩種形態，若在衍生的意義上以形式與內容的區分來看，則儒教的特殊性符合於內容方面的要求；若把人格神視為一般對宗教的慣常理解，則儒教的普通性又符合於形式方面的定義。

牟先生這一講(第十二講)原是對台南神學院的講詞，聽眾應為教徒。對著基督教徒暢談儒學作為一宗教，當然有其國族文化的使命，同時也是某種公開宣示；而且牟先生指明此講之源起是由於荷蘭人賈保羅之邀請，而賈氏的邀請則緣起於某宣言：「我〔按指牟先生〕和幾位朋友發表了一篇關於中國文化的宣言，其中有涉及中國的宗教精神處。」<sup>68</sup>按此宣言應為為中國文化敬告世界人士宣言，

<sup>67</sup> 《特質》，頁 96。

<sup>68</sup> 同上書，頁 89。

宣言中認為中國由於其文化來源之一本性，因此 宣言 中說：「中國古代文化中，並無一獨立之〔西方式的〕宗教文化傳統」，但是「中國民族之宗教性的超越情感，及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來原於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分。」<sup>69</sup>此 宣言 的主要執筆人雖是唐君毅先生，但對照上述 第十二講 緣起之文字，牟先生無疑是同意唐先生觀點的。徐先生後來則自承他不同意 宣言 中所強調的宗教意義，他說：

由於唐先生的宗教意識很濃厚，所以在『宣言』中也就強調了中國文化的宗教意義。我則認為中國文化原亦有宗教性，也不反對宗教；然從春秋時代起就逐漸從宗教中脫出，在人的生命 中紮根，不必回頭走。<sup>70</sup>

對照徐先生在《中國人性論史》中的說法，兩者在內容上是很一貫的；牟先生對 宣言 的立場以及在 第十二講 中陳述的意見，則和 第四講 稍有不同。 第四講 只以特殊形態(理的層面)來看待儒學，因而儒學不符合那一講所堅持的普通宗教形態，亦即儒學非基督教式的「隔離宗教」(見前文)； 第十二講 則兼談兩種(理與情，特殊與普通)形態，且不由思想史進程著眼(內在遙契「取代」超越遙契)，而是直接以孔孟立教。如此一來，內在遙契與超越遙契就展示了形上學中兩種「並存」的不同側面。

由「內在的遙契」所展示的即內在即超越，涉及牟先生順康德的意思而提出的另兩種不同的形上學形態，此即道德的形上學(Moral metaphysics)與道德底形上學(Metaphysics of morals)。依牟先生在《心

<sup>69</sup> 見 中國文化與世界 ，《唐君毅全集》，卷四，頁 19。

<sup>70</sup> 見《徐復觀雜文·續集》，時報文化，台北，1981，頁 408。



體與性體》第一冊 綜論 之論說，「道德底形上學」只是著眼於道德行為的基本預設，「道德的形上學」卻由實踐主體的即顯即用而能澈上澈下妙運萬有，顯示一真正的自律道德。前者之言超越，乃就先於經驗而作為經驗之客觀條件一面立說，即主體作為實踐之超越根據 (transcendental ground) 或先驗根據，此是「本體」進路，強調的是主體之「存有」性格；而後者則是由道德的「工夫」進路著眼，強調實踐之所以可能的主觀根據，強調的是主體的「實踐」性格，並由此實踐通向宇宙萬有<sup>71</sup>。

牟先生這段說明針對的是宋明儒學，亦即儒學的這段時期亦列入牟先生道德宗教之考量。問題既與宋明儒相關，性體與心體的問題即成為中心，換言之，「道德底形上學」著眼於性體(本體)作為工夫實踐的先驗(超越)根據，但又可由性體進一步溯至超越的天道實體，則天道實體亦成為所有存在者的超越根據<sup>72</sup>，由此說明存有意義上道德的先驗本性，是某種靜態的先驗或根據陳述；而「道德的形上學」由心體之實踐出發，由心體的「活動」超越地體證性體之「存有」，由實踐體物而無外、甚而澈證道體妙運萬物，故牟先生以為由工夫進路之重點亦涉及一切存在萬有，應含有「本體的陳述」與「宇宙論的陳述」而綜曰「本體宇宙論的陳述」(Onto-cosmological statements)<sup>73</sup>，彰顯的是某種動態的工夫或實踐。牟先生且進一步以主觀、客觀以及絕對三者辯證綜合地說明道德的形上學理應包含下列三種層次或側面：內在主體之超越的建立(第一義)、超越天道的宇宙論證成(第二義)以及

<sup>71</sup> 《心體與性體》，第一冊，頁 8。

<sup>72</sup> 依牟先生，道德底形上學本只說明心性主體作為實踐的先驗根據，但對照牟先生對天道與主體之間在先驗意義下之「超越親和性」的說明，天道實體實可進一步依道德底形上學之進路予以說明，詳見下文。

<sup>73</sup> 同上書，頁 9。

澈上澈下地打通主客物我(第三義)<sup>74</sup>。牟先生批評康德只能建立「道德底形上學」，亦即只完成超越建立的第一義，並囿於西方宗教傳統而只能豎起一套「道德的神學」，即把意志的自律說成設準，且只藉由宗教(上帝存在與靈魂不滅)來圓成道德實踐，故宋明儒才是真正能將「道德的形上學」與「道德的神學」這兩套打通為一套者<sup>75</sup>，隱然有消化「道德底形上學」與「道德的神學」兩者於「道德的形上學」之意。

道德的形上學所展開的道德理性三義中所涵蘊的「即內在即超越」之「超越」一詞內容較為複雜，與單純由《論語》說人格神的「超越遙契」之「超越」實有所不同；後者只是孔子承詩書中的帝、天、天命而來，乃中國歷史文化中老傳統的超越(transcendent)意識，牟先生強調此意識並非夫子之用心，他認為夫子「踐仁以知天，〔...〕重在人之所以能契接『天』之主觀根據(實踐根據)，重人之『真正的主體性』也。」<sup>76</sup>對牟先生而言，不僅止於孔子，即論孟庸易以至於宋明儒皆重由內在的主體實踐以接引超越的客體存有，而且此客觀存有亦總是帶有某種(先驗)超越的親和性(transcendental affinity)<sup>77</sup>，此親和性並非通過「情」所說宗教意識或情感下的(外在)超越(transcendent)之神性人格，而是藉「理」所說的(先驗)超越根據，並由踐仁以上承此超越之天道實體。天道實體與神性人格一樣，皆為外在超越的典型，此見牟先生的另一段話：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在

<sup>74</sup> 同上書，頁 117。

<sup>75</sup> 同上書，頁 10。

<sup>76</sup> 同上書，頁 21。

<sup>77</sup> 同上書，頁 22。

于人而為人的性，這時天道又是內在的(Immanent)。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的(Transcendent)，另一方面又是內在的(Immanent 與 Transcendent 是相反字)。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。<sup>78</sup>

若天道的超越純為外在超越，則前文提及的(先驗)超越的親和性即不可說<sup>79</sup>，也不可能出現「天道貫注於人身」，故天命下貫或天道性命相貫通的話語實表現出由外在超越走向先驗超越，亦即在牟先生論道德理性的三種意義中，第一義的「超越」指的是主體的先驗根據(transcendental)，第二義的「超越」指的是天道的外在超越(transcendent)，而第三義涵蘊的「超越」則是綜合第一與第二義的既先驗又超越(transcendental-transcendent)。也可以說第三義之主體與天道澈上澈下的圓通，才真正以「道德的形上學」綜和地打通了「道德的神學」與「道德底形上學」。

<sup>78</sup> 《特質》，頁 20。

<sup>79</sup> 馮耀明即指出：既然牟先生主張既超越又內在，其引文中的「超越」實不可能是「內在」的相反字，見馮耀明：《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，中文大學，香港，2003，頁 189。馮又認為，牟先生所說的「超越」，依康德十二範疇而言，其實是「超驗」(transcendental) (按即本文所譯的「先驗」一詞)，並且以為牟先生「無疑已從『超越實體』的概念不知不覺地滑轉『超驗的概念或原理』的概念了」(同上書，頁 190)。牟先生對中文譯名(以超越一詞為例)的使用，確有可互換甚至不夠明確區分的情形，但有幾個關鍵處附有英文之說明，以此來釐清牟先生的意思並非不可能之事，馮所謂的「滑轉」應未發生；至於馮以為牟先生的超驗性(先驗超越性)說的只是概念或原理而非實體義，馮所引的出處為《十九講》之第四講與《圓善論》第六章，詳查此二書原文，第四講是就理、道的客觀義比配於十二範疇的普遍性與必然性，並非就此而否定其實體義；而第六章則是順著康德之理神論(deism)而言去除神的實體化與人格化，並順著明道朱子由「理」而言那超越體之純淨的理神論，但牟先生在此章第一小節末尾即轉而強調主體的「無限智心」之創造乃圓善的唯一途徑，換言之，此中既無所謂向只是主觀面之形式的概念或原理的滑轉，亦無捨棄客觀面的超越實體。

由此可說，《中庸》的「內在遙契」才是「道德的形上學」之具體展示，因為由仁的精誠以說天道誠體，正是由工夫實踐說本體(即本體即工夫)之體物而不可遺(道德創造)的、道德理性第三意義下的「本體宇宙論形態」，道德與宗教在此才真正通而為一(即道德即宗教)<sup>80</sup>；而「超越遙契」劃分形上與形下、神格與人性的形態，既不能由先驗條件側面以建道德的客觀面(第一義)、也無法由工夫實踐側面以證成德的主觀面(第二義)，只是順著一般宗教的意思展開上古中國曾建立過的宗教形態或論述。

牟先生在《中國哲學的特質》一書中由「超越的遙契」顯示儒學的普通宗教性格，而以「內在的遙契」彰顯儒學的特殊宗教特徵；這兩種宗教性格(情感依歸與內聖成德)所貫穿的形上學特質指導著精神的向上途徑，並向下迴向而安排倫理學意涵中的常民生活規範，且由此生活規範繼續開拓文化生命與國族生命。而在《心體與性體》一書中，則以「道德的形上學」(或道德宗教)模式取消了「超越遙契」之儒學的神性宗教性格，故牟先生強調：「我們也可以說上帝就是那道德理性所先驗構成的『道德圓滿之理念』之宗教之情上的人格化。但是道德理性如真充其極，人格化與否是無足輕重的。」<sup>81</sup>以兩書的立場與說法合而觀之，牟先生的儒教論述實富含多層面的可能性，以較廣義與完整的解釋來說，儒教包含了倫理學與形上學，並以兩組超越的形上學形態衡定儒教；由較狹義的解釋來看，牟先生排除了強調神性人格的普通宗教形態(形上學的超越遙契)，而以內在遙契下至宋明儒者的即內在即超越或即道德即宗教來規定儒學的特殊宗教形態。

<sup>80</sup> 由此觀之，鄭家棟一方面強調牟先生以陸王心學為其儒學 - 宗教的根本性格，另一方面又由即內在即超越的性體超越性以論說其由別於熊先生之主張即存有即活動的心體創生性，似有矛盾之處，見鄭家棟：《當代新儒學論衡》，頁 97 以下，頁 113 以下。

<sup>81</sup> 同上書，頁 121。

## 陸、結語

本文主要由牟先生論「人文主義」與「宗教」的關係入手，嘗試指出人文主義是儒學立教的內涵與規模，並藉先生論「道德的形上學」來規定儒學的形上學形態。由他的論述看來，儒學的宗教性格包含了本文所稱的倫理與形上兩個層面，形上性格具主導作用，因為這是精神生活的途徑與根柢；倫理範圍則是精神生活所必然開展的場域，此場域包含了日常生活與歷史文化生活。以一個慣用的術語來看，這是典型的「體用」關係。形上學面向是體，倫理學層面是用：唯有精神之體的樹立，才能有倫常之用的發展；但也必須通過倫理的生活安排與文化實踐，才有進行精神的向上提升與形上遙契之價值，這便是牟先生以人文主義以及道德宗教衡定儒學的原因。牟先生的論述並不單純只是回答「儒學是否為一宗教」的問題，而是由挺立道德主體的人文主義式進路統合了內在與超越、世內與世外、個體與群體等對立範疇，開啟了由宗教通向倫制生活與歷史文化大脈絡。

參考文獻：

- 牟宗三：《中國哲學的特質》，學生，台北，民 71，六版。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，學生，台北，民 72。
- 牟宗三：《道德的理想主義》，學生，台北，民 74，六版。
- 牟宗三：《心體與性體》，第一冊，正中，台北，民 74。
- 牟宗三：《生命的學問》，三民，台北，民 89，8 版。
- 唐君毅：《中國文化的精神價值》，正中，台北，民 89，台 2 版。
- 唐君毅：《生命存在與心靈境界》上下冊，收於《唐君毅全集》第 23，  
24 卷，學生，台北，1991。
- 徐復觀：《徐復觀雜文·續集》，時報文化，台北，1981。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，台灣商務，台北，1999。
- 徐復觀：《徐復觀雜文補編》第一冊《思想文化卷》(上)，李明輝、黎  
漢基編，中國文哲研究所籌備處，台北，民 90。
- 謝扶雅：《宗教哲學》，東海大學，台中，1980。
- 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，學生、台北，民 71。
- 蔡仁厚(與周聯華、梁燕城合著)：《會通與轉化：基督教與新儒家的對  
話》，宇宙光，台北，民 74。
- 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，文津，台北，民 76。
- 鄭家棟：《當代新儒學論衡》，桂冠圖書，台北，1995。
- 張椿年：《從信仰到理性 意大利人文主義研究》，浙江人民出版社，  
浙江，1996。
- 李明輝：轉化抑或對話？ - 李春生所理解的中國經典，國立中央大

學文學院,《人文學報》,第二十、二十一期合刊(88/12-89/6),頁133-174。

李明輝: 李春生與儒家思想, 收於《儒家思想在現代東亞: 中國大陸與台灣篇》, 劉述先主編, 中央研究院中國文哲研究所籌備處, 台北, 2000, 頁 229-254。

秦家懿著, 吳有能、吳華譯:《儒與耶》, 文史哲, 台北, 民 89。

秦家懿、孔漢思(Hans Küng)合著、吳華〔主〕譯:《中國宗教與西方神學》, 聯經, 台北, 2003。

崔默(W. C. Tremmel)著, 賴妙淨譯:《宗教學導論》(*Religion: What is it?*), 桂冠圖書, 台北, 2000。

黃俊傑: 試論儒學的宗教性, 收於《東亞儒學史的新視野》, 喜馬拉雅基金會, 台北, 民 90。

劉述先: 超越與內在問題的再省思, 發表於「當代儒學與西方文化: 宗教」研討會, 中央研究院中國文哲研究所主辦, 台北, 2002年3月。

布洛克(Alan Bullock):《西方人文主義傳統》(*The Humanist Tradition in the West*), 董樂山譯, 究竟, 台北, 2000。

人文主義 辭條: 收於《劍橋哲學辭典》(*The Cambridge Dictionary of Philosophy*), 貓頭鷹, 台北, 2002, 頁 539-540。

J. Hick: *Philosophy of Religion*, New Jersey, 1990, 4ed.

J. Hasenfuss: *Was ist Religion?*, Würzburg, 1962.

J. Hasenfuss: *Strukturelemente der Weltreligionen*, Würzburg, 1963.

## An Investigation of the religious Confucianism by Mou Tsung-san

*Lin, Wei-Chieh*

### Abstract

This article brings up first the discussion of Mou Tsung-san about his discourse of the relationship of humanism and religion. It attempts to argue that how he treats humanism as the foundation of Confucianism by him in a moral-religious meaning. I use two terms to present this humanistic character of the religious Confucianism, namely the “metaphysical” dimension on the one hand and the “ethical” dimension on the other. The former works within the spiritual life and then edifies it into the transcendent level. The latter, as discussed in this article, offers the spirit a concrete ordinary-historical life. In the end of this article, I seek to show that the two dimensions cannot be separated from each other: metaphysical dimension is the “substance” (ti) for the latter and ethical dimension is none other than “manifestation” (yong) or “concretion” of the former.

Keywords: Mou Tsung-san, Hsü Fu-kuan, humanism, moral religion, ethics, metaphysics