



從中國宗教傳統看宗教概念

金勝惠著

林瑞琪譯

「宗教」現時經已是一個通行於東亞國家的名詞。它源於十九世紀，本是對應西方語文中“religion”一詞而塑造出來的新詞語。這個名詞強烈牽涉到神性與人性的關係。有些近代的中國知識份子對使用這個字眼來陳述他們的傳統文化遺產不無微言。

十九世紀末至二十世紀初具代表性的知識份子梁啟超，在其《論中國學術思想變遷之大勢》中指出，中國有別於他國之處，在於沒有宗教。對他來說，宗教與群眾的迷信無異。他強調在中國歷史上，哲學思想一直凌駕於宗教之上。不過，梁氏在書中也肯定一項事實：中國人對天懷有深厚敬意。他也

承認，在中國文化特色之一是遵從天道而開展人道。換句話說，梁啟超心目中對天的觀念及其與人道的深切關係，完全與宗教沾不上邊。

時至今日，台灣的儒家學者仍極力避免採用「儒教」一詞，他們稱儒學為「儒家」，以免儒學被定位為宗教。「儒家」這個名詞首先見於司馬遷的《史記》，原先是指一群追從孔子門下的讀書人，以示有別於老子、墨子等的從人。香港一些稍為傾向自由化的儒家學者諸如牟宗三等，在其對天道的分析中，願意承認儒家的「宗教幅度」，但也特別指出神的概念有別於天道。他的結論是，儒學不是一個宗教而是帶有宗教成份且別樹一幟的倫理哲學。

《論語》中的教化觀念

孔子在《論語》中提出著名的教學原則：有教無類。他的弟子把他的訓導分爲四大類，即文、行、忠、信。換句話說，孔子的教學不單包括正統的教育，亦涉及實際生活中的德行陶成。因此，教育不單是教室內的事，更進而涉及政壇。《論語》中的教學及教育大部份都與政治有關。

「舉善而教，不能則勸。」（二：二十）

「善人教民七年，亦可以即戎矣。」（十三：二十九）

「以不教民戰，是謂棄之。」（十三：三十）

「不教而殺謂之虐。」（二十：二）

以上引用的章節全是講述政治領袖在一般工作環境、軍事及司法事務上，如何教導百姓。教育的最大功用是開導政治家在實際處境中作正確的抉擇。

從人師或人君的角度看，「道」是「教」的目的；從學子及百姓的角度看，「道」是「學」的目的。

的。《論語》中的學習概念，融匯了學問及操守，並被視作爲聖人的不二法門。在《論語》中，「好學者」是「聖人」的另一個名稱。《論語》中的「道」不一定與天有關，而是修德成聖之道。

值得一提的是，《論語》的編輯者這樣總結孔子的言論：「不知命，無以爲君子也。」命就是天意，孔子本人也是「五十而知天命」，是生命的轉捩點。之後，才能夠無大過。

此外，孔子一再強調大道的得失最終仍端乎天意：「道之將行，與命也。道之將廢，與命也。」道在這裡並非單指成德之路，而是爲整個社會帶來安寧的道德規範。孔子學說的核心在於「修身」，也是直指「達人」及「達天下」。不過，這種種都有賴天命。換句話說，孔子的訓誨不單只是祖宗之道，也不只是祭祖及葬禮。孔門學說是道德的自我陶成，以建立一個和平的社會。天命是道德觀念的源頭及規範，也是促成使命感的中介。

顯然，驅使人們面對終極關懷的宗教，同樣潛

藏於孔子思想的核心中。事實上，正是這份宗教性的核心，使儒家思想得免流於形式主義，用以爲社會政治辯護。

宗教對戰國時代其他主要思想家也有很重要的意義。孟子說，「聖人先得我心之所同然耳。」孟子的結論認爲，人性本質爲善，乃出於天賦。因此，「知其性，則知天矣。」爲孟子來說，只有在實際生活的道德修養中，才可以實踐出宗教。

爲墨翟來說，所有人類活動的最終規範是「天志」。他把天志界定爲無分彼此的兼愛。他呼籲所有政府在施行政策時發揮兼愛，以惠及衆人。毫無疑問，墨子思想中，宗教佔了中心地位，儘管這方面有政治上的目的。

爲老子及莊子而言，天道是人道的直接規範，不過他們心目中的天道是非位格性質及靜態的。儘管他們對聖哲用上無我、無功、無名等等隱晦的描述，但顯然，宗教藉著道存在於他們的生命核心，其終極意義穿透並存在於宇宙萬事萬物當中。

中國宗教傳統的基本結構

無論一個中國人家庭是親向佛家、儒家、道家、民間宗教，或伊斯蘭教、基督宗教等等晚近傳入的教派，《論語》自漢代以至二十世紀初，一直是青少年必讀之書。熟讀孔子的訓誨，對畢生的生命觀、命運觀以及天命觀，產生一定的影響。孔子的世界觀在其原來的述說中並不彰顯，只是後世的詮釋者對比佛家及道家的世界觀而作出的闡釋而已。因此，藉著對《論語》的分析，我們可以更全面地了解中國傳統，特別是了解其中的終極意義。以下我將探討中國宗教傳統的基本結構中五項重要因素。

修身爲上

儒家、佛家、道家都把修身放在最重要的位置上。各自的訓導中都有特別不同的名詞來講論修身。儒家傳統強調克己修身，居敬慎獨。儘管在重點及取向上容有不同，但修身一直被視爲孔門訓誨的根

本。道家傳統稱爲之爲「無爲」、「心齋」、「守一」。透過心神的空虛而達致真知，當然，修成這份真知的方法，可能從忘我默想以至吞服丹藥及積累功德不等。佛家傳統稱此爲「修禪」、「念佛」或「無心」。佛家在無我方面是最徹底的。

爲儒家來說，「德」是上天賜與每一個人的道德力量，是修身的基礎。道德力量的概念由孟子演繹成人性的倫理「四端」；荀子則把它界定爲道德上的「知」，能辨別善惡。爲道家來說，道發乎本心，存在於一切人物及萬物之中，是外發行爲的根源。佛家亦肯定「佛性」存在於每一個人身上，衆人皆能達致「真如」。換句話說，各個宗教傳統均承認人身上有先天的修身條件及方法，亦同樣以成聖、成人、成佛作爲最根本的目標。再者，由於天意、道及佛性，衆人皆可以達致這個目標。

在民間宗教傳統中，個人的目標並不這樣高尚，百姓在廟宇內的禱告通常是爲自身或家人求平安。「平安」是指作息有序，與旁人、祖先、大自然及

天道和諧。人們重視神界中的「靈」，以保平安。
理想社會中的和平

若說中國宗教傳統的基本關注是修身，則終極關懷應是建樹太平的社會及世界。儒家稱此爲「安社稷」、「平天下」，他們認爲修身所達致的道德力量，應運用到社會政治秩序上。道家稱之爲「自然」或「造化」。道家的政治理論在中國實行的時期甚短，但提出了全人類共享自由平等的社會觀，彌足珍貴。事實上，著名的「大同」理想先源於道家，後爲儒家所採納，合而成爲漢初的社會思想。

儘管儒家學者經常批評佛教的僧人出世，視之爲卸除對社會的責任，但實際上，佛教人士所提出的佛覺，具有廣泛的社會衝擊，關懷窮人、旅客，積善積福。不過，由於佛教的基本關懷在於使衆人脫離苦海，中國佛教並未發展出本身的政治理論，支持社會的整合只是其主要目標的輔助而已。

儒家支持階級分明的社會秩序，道家及佛家則

揭示社會應具有和平、憐憫及平等。儒家的社會觀構成了中國社會的主柱，但道家及佛教的社會觀仍經常為儒家傳統帶來衝擊，並與儒家結合在一起。

三教在社會觀上的分歧，源於各自對人的本性及終極關懷的不同理解上。為儒家來說，每一個獨立的人都是一個道德主體，有責任去學習。道家主張道不接納任何人性的區分，視這些區分將妨礙社會真正成長及達致大自然和諧。佛家則認為一切善惡美醜，以至所有人類的成就，都是相對的。他們的基本終極價值觀，即我們所稱的宗教，在極大程度上是由其社會觀的特色所決定。

民間宗教傳統雖然附和道家及佛家的主張，但並未發展出獨立的政治觀。不過，民間宗教在鄉村生活的整合上產生過極大的影響力。從本地廟宇及神祇，我們可以輕易看出農村社會的宗教象徵及體制上的認同。民間宗教的社會性目標是維繫和平及秩序，因此與儒家的觀點相去不遠。不過儒家透過強調學習以影響社會，能提供了更大的推動力。

天是道德的本源

我們說過，修身及社會理想是中國宗教傳統最基本及核心的關注。死後的生命以及擺脫世苦從來不是宗教的主題。雖然道教人士渴求長生不老，但此舉並非要抗衡現世生命，而是藉著克服身體腐朽的本質，令到生命得以延展，達至圓滿。由於修身及社會理想均含有強烈的道德性，因此實有必要弄清楚：倫理道德源自何處？什麼是它的最高準則？

儒家認為倫理道德的最終來源是「天」、「太極」、「無極」或「理」。雖然儒家傳統傾向於把終極存有視為一項非位格性的原則，卻從不否定人的道德本質是承襲自天。天常是個人整體道德的最終見證者。後世的儒家學者在詩詞、信札等文藝作品中，為自己的不幸向天呼冤，但儒家理論著作似乎一面倒把天視為非位格的原則。

道家稱之為「道」、「太一」或「元始天尊」。道家傳統中一直存在著哲學性的知識份子思想與普

羅大眾的宗教崇拜之間的矛盾。前者偏向於把非位格化的終極觀視為超越的不可見之道，是生命之源及預存於一切存有之中的原則，而後者則常塑造玉皇大帝之類的人性化形象，供奉於寺觀之中。他們深信，一切世間的善惡皆會向玉皇大帝上報，他是人間生活的最終裁判者。佛教則完全不承認那作為生命及道德之源的終極存有。因此，值得探究中國佛學如何改變對天的原始信仰。天或上帝成了涅槃中的「梵天」和「帝釋」。不過，中國人並非全盤接受這套闡釋。在民衆當中天仍居於最高位，而佛陀及老子是向天帝發問的中間人而已。

祖先及其他神祇是道德傳統的中介

中國的神祇世界並非一神而是等級制的，有一個最高的天帝，下轄百神。天子應遵天意而行德政，並有責任按百禮舉行祭祀。理論上，百神指天以外的一切神祇，包括大自然中的日神、月神、星宿、地神、河神、祖先以至一切鬼魅。自然界的神祇所

承擔的道德功用是，當統治者為政不當之時，神祇會發出自然災害以警告他及整個國家。

祖先在百神之中的地位最顯赫。無論屬於任何宗教，祖先都是中國人家庭中不可分割的一部份。從殯葬、春秋二祭以至族譜，都顯示出祖先在道德影響力中的意義，是為人們追隨及膜拜的可見形象。

道家形容百神為上帝的司命神，將命令帶到凡間，再把人們所見所聞回報天上。因此，人即使獨居暗室仍得小心翼翼，因為神祇能透視人心。

佛教接納大部份中國人信仰中的低層神祇，但這只屬於下層的普羅信仰。在民間佛教當中，佛陀及中國神祇都深受崇拜。佛教的多層天上及地獄的觀念，刺激到道教也形成了他們自己的神祇體系，以監管天地。

祭祀與占卜

中國人的祭祀禮儀通常並不直接面向最高位的神祇，與基督徙以神為中心的崇拜有所不同。中國

人視天命在人心多於在外表。祭祀是直接奉給百神，因為認為百神是最直接表達敬意及伸訴的中介。宗教禮儀中無論以頻密度或莊嚴程度來衡量，祖先都佔有核心地位。不過，我們不可忽視中國禮儀象徵系統是等級制的，普通人家會在適當的時間拜崇祖先，從這個象徵系統可以看到社會層次與禮儀習俗。

爲了深入闡釋這方面的問題，我打算先探討最古老及最重要的祭祀：定期在太廟舉行的「禘」。「禘」最先記載於《論語》第三章「八佾篇」第十至十一節，「或問禘之說，子曰：『不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎？』指其掌。」這指出魯國每五年到其祖先周公的祠堂舉行禘禮。這種祭祀是獻給天及周代的始祖。舉國以此確認生命之源是自天賜下給予他們的祖先周公及所有後代。禘後來發展而成「郊祭」，是獻給天及百神的可見祭禮。只有天子才有主持這種祭祀的特權。

無論是禘或郊祭，都包含複雜的結構，具濃厚的俗世階級色彩。這種金字塔式的祭祀模式，與儒

家的社會形象及中國傳統中的國家禮法十分配合。

道家的「醮」，亦包含百神的階級，上至天帝，下至星宿及各種大自然的神祇。「醮」定期由道士（而非皇帝）主持，爲整個鄉里祈福，反映著一種比較民主的態度。假如說禘的形象是金字塔式的，則道教的醮的形象可以說是同心圓狀的。

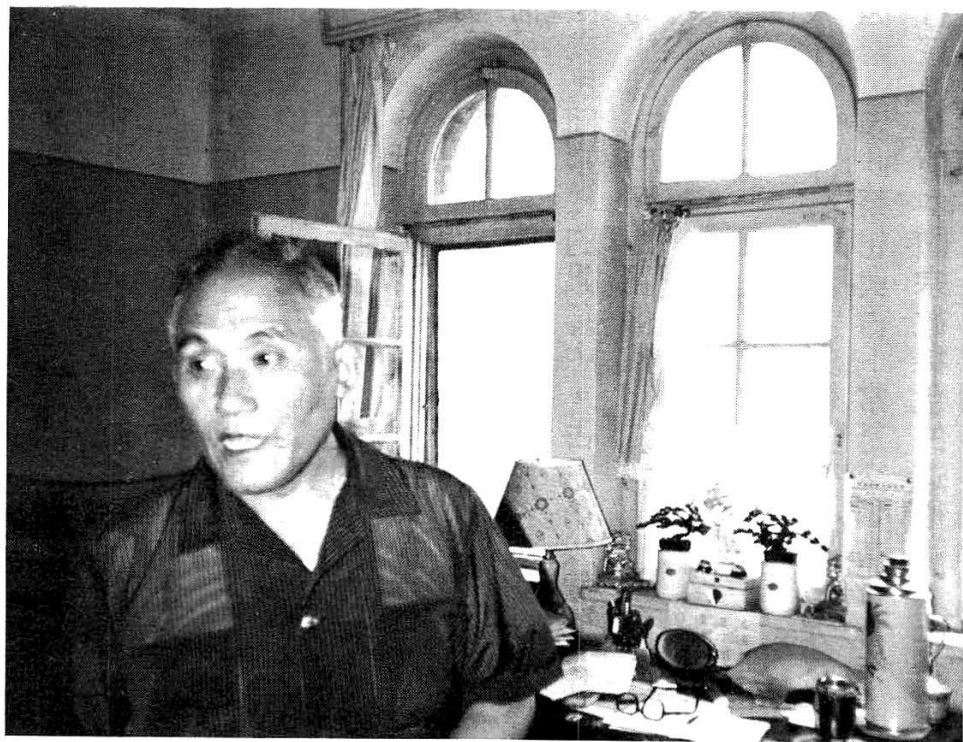
中國的占卜與其他宗教的發展雷同。起初，這是探索神祇的心意的最有力辦法，而解釋天意的權力一直是皇帝的專利。後來，人性的因素漸居要津，而最後在《易經》中得到確定。無論在象徵性的禮法或民間宗教的崇拜中，占卜都與個人或整體社會的生活有密切的關係。

祭祀與占卜在象徵意義價值上的一大分別是，祭祀反映一些恆久固定的事物，而占卜則用於模糊及不定的事物上。由於生命中既有固定又有不定的因素，因此祭祀與占卜常是交替進行，占卜擇日舉行祭祀。而中國宗教特色的道德觀，正是要嘗試以適時的祭祀來掌握生命的迷糊及不定因素。

結論

本文開始之時，筆者提到「宗教」這一名詞的概念源自西方，對中國傳統來說，這個概念若不至於被擯棄，起碼也被擠到邊緣去。不過，筆者並非有意提出另一個名詞來取代「宗教」。正如我在前面所主張的，「宗教」的基本字義是可以接受的。再者，這個名詞已經有百多年歷史，在現代詞彙中已確立了地位。我想建議的是，透過中國以至東亞各國對終極的看法，拓展「宗教」一詞的含義。

當我們把宗教的定義擴大至涵蓋整个人生，包括其終極關懷、價值觀及關注，則我們不會再僅視宗教為民間傳統或中國文化的邊緣事物。若宗教歷史學家要研究或論述中國宗教，則必須持一個平衡的態度全面理解中國傳統，包括知識份子的傳統、民間的傳統，以至雙互之間的影響。歷史學家必須探討其世界觀、發展、實踐，以及在他們的文化和時代背景下去評估終極關懷的意義。



剛逝世的青島教區韓錫讓主教