

大陸學界對孔子宗教思想的新解釋

熊自健

一 孔子宗教思想的淵源及其發展

中共奪取政權以來，基於歷史唯物主義的需要，努力地挖掘中國上古史，試圖找出中國氏族部落社會奴隸社會的證據，以證明歷史唯物主義的歷史發展規律。隨着考古上不斷地發現，以及對中國少數民族的調查研究，有關中國上古史以及原始宗教的史料日益豐富；然而在蘇聯馬克思主義的影響與郭沫若的權威性指導之下，中國大陸學界很難做出百家爭鳴的解釋。直到鄧小平當權再提「雙百方針」之後，中國大陸學界頓湧出大量有關中國上古史與原始宗教的論著，對於孔子的宗教思想也展開了新的解釋。雖然這些新解釋還沒有脫離歷史唯物主義，但有所發展與創意，值得探討。

首先在孔子宗教思想的淵源上，大陸學者大多數指出孔子保留了周朝傳統的宗教思想，但也有所創造轉化。任繼愈主編的「中國哲學發展史」詳盡地論述了殷周之際宗教思想的變革，並說明西周天命神學對中國哲學思想發展的影響。任繼愈發展歷史唯物主義的教條，他認為：周人把殷人所奉行的天神崇拜和祖先崇拜的宗教思想繼承過來，改造成爲一種完整的宗法奴隸制的意識形態。周人把天神想像和說成無限關懷人世統治的有理性的最高主宰，和祖宗神一樣，是與自己同類的善意的神。這個天神不再

是與人們相對立的盲目的支配力量，它和最高統治者結成了親密的關係，把他們當成自己的嫡長子，選派他們統治疆土臣民。因此，周代出現了天子和天命的觀念，周王可以自稱爲天子。天神重新選派姬姓的周王作嫡長子，周王只有時刻警惕，加強政治和道德的修養，才能不辜負天神的期望，永遠保持統治疆土臣民的權利。經過周人的改造，天神雖然仍保留着自然界百神之長的身份，而其性質則由一個自然的主宰轉變爲社會的主宰，成爲周人所建立的宗法奴隸制的政治和道德的立法者。這個天神的意旨是可以認識的，它可保佑有德的君主，如果統治者不順從天意而胡作非爲，就不可能指望得到天神的保佑。在祖先崇拜方面，周人也作了改造。殷人的祖先崇拜着重於自然血緣的意義，周人着重的是政治和道德的意義。周人的祖宗神不僅是能夠服侍天神，具有顯赫地位和極大權力的神靈，而且是自覺地維護宗法奴隸制的模範，值得後世子孫永遠效法。周人根據這種新的天神崇拜和祖先崇拜的宗教思想，提出了一種「以德配天」的神權理論。這種神權理論認爲君主的權力來自天神，君主不僅是憑借着世代襲取了最高祭司的特權從天神那裏取得統治權力，主要是由於他們具有高度的道德修養，能夠作天神的忠實代理人，自覺地維護宗法奴隸制的根本利益。天神不僅把疆土臣民委托給君主來統治，而且時刻監視着君主是否有玩忽職守的失德表現。反映宗法奴隸制根本利益的道德在周人的神權理論中，被提到了首要的地位，成爲天神、祖宗神和現實統治者共同遵守的行爲規範。這種神權理論按照鞏固宗法奴隸制的需要把宗教、政治、道德

三者緊密結合在一起，組成了一個完整的意識形態，影響中國甚為深遠（註一）。

任繼愈進而指出在春秋時期西周的天命神學因應社會發展而有變化，

它是沿着兩個不同的途徑進行的，一個是對天和天命範疇的改造，另一個是對天道範疇的改造。在西周的天命神學中，天命是一個神聖莊嚴的宗教範疇，它是由天神所支配的有關國家命運的大事。這種神聖莊嚴的性質又由一套等級森嚴的祭祀制度而加強，只有天子才能祭祀天神，因而也只有

天子才能接受天命。對諸侯、卿大夫以至一般的民衆來說，天命只是一個畏敬的對象，不能直接去接受它。然而經過西周末年變風、變雅中表現出來的怨天、恨天、罵天思想的衝擊，隨着春秋時期天子權力逐漸的沒落，

天命的解釋權下移，一些大國諸侯爲了爭奪霸權的需要，紛紛把自己說成是天神的代理人，他們保留了天和天命範疇原來宗教神學的意義而在用法上僭越。同時有些賢達人士用天和天命的範疇來表示社會政治倫理方面的某種不可抗拒的必然性，以及社會政治倫理方面的最高依據和根本原理。

這種用法是從西周天命神學把天神作爲社會主宰的觀念演變而來，逐漸剔除了天的人格神的含義，却仍然沿用這個範疇來總結自己在認識社會方面所累積的知識。此外，傳統的天命神學認爲天體運行和時序變化的自然規律體現了天神的意旨，預示着人事的吉凶。爲了從這種自然現象的規律領

會天神的意旨，春秋時期各國普遍設置了專門的神職人員去觀察天道。而春秋時期逐漸發展起來的天人之分的思想，割斷了自然與社會，天神與人事之間的幻想連繫，力圖按照自然和社會的本來面貌去認識它們，是理性思維從宗教迷信思想體系的束縛下衝破的一道缺口。在這種天人之分思想的

衝擊下，傳統的天道觀被改造爲對自然現象本身規律的理解，天道與天神的意志不相干。春秋時期產生思想上的新舊交替，逐漸從傳統天命神學解放出來，運用理性來剝掉這些思想所具有的宗教幻想形式，把它改造成爲表達哲學觀點的工具。這些哲學觀點在傳統的天命神學中產生，又與傳

統的天命神學相對立（註二）。春秋時期每一個重要的哲學流派都以西周的天命神學作爲自己所依據思想的前提，受到它強烈地影響。儒家繼承它，墨家改造它，道家批判它。這種哲學與宗教，理性與信仰的鬭爭進行的相當艱苦。儒家的創始人孔子沒有完成這個任務，孔子的思想是介乎哲學與宗教之間的思想體系。孔子一方面相信天命，一方面又鼓勵人事有爲，形成思想體系的一個矛盾（註三）。

與任繼愈刻意發展歷史唯物主義的教條略有不同，是馮友蘭的研究方法。馮友蘭在早年中國哲學史書中，把論語有關「天」、「命」、「鬼神」的言論作一綜合性的說明，以歸結出孔子的宗教思想。馮友蘭這種研究孔子宗教思想的方法，經歷了馬克思主義的改造，並沒有完全退出大陸的學術界。大陸的學者還有人沿用馮友蘭的舊方法，直接從「天」、「命」、「鬼神」等範疇來解析中國宗教哲學的發展，並套用馮友蘭所提出「主宰之天」、「義理之天」、「自然之天」……等術語來解釋中國宗教哲學（註四）。近年來張岱年等人又大力提倡以範疇研究與理論分析來補充階級分析以及唯心主義和唯物主義鬭爭的模式，深化歷史唯物主義。承馮友蘭、張岱年的方法，王瑞來從天命範疇探索孔子天命的發展過程。王瑞來認爲孔子的天命觀經歷了一個很大變化與發展的過程：相信（傳統天命觀）——懷疑（傳統天命觀）——轉化（向着自然天命觀）。王瑞來指出孔子在六十歲以前相信傳統的天命觀，把天看成是有意志，有人格的上帝，命也受上帝支配。而孔子在六十歲左右對傳統的天命觀產生懷疑，對傳統的天命、鬼神的態度不再是「祭神如神在」那樣虔誠了。但孔子在沒有找到明確答案，形成新的天命觀之前，並沒有輕率地對天命、鬼神加以否定，而是慎重地採取了「敬而遠之」和「不語」的態度。隨着深長的懷疑，孔子思想逐漸向一種新的天命觀轉化。於是在孔子眼裏，天對社會變化是無能爲力的，是不能施賞罰的，一切都在人事。從孔子晚年修春秋一事，更加表明孔子已經不再相信天的賞罰作用，因此才通過整理歷史文獻來寓褒貶，

闡發「微言大義」，使「亂臣賊子懼」。儘管孔子晚年基本形成了新的天命觀，但實際上並沒有徹底完成天命觀的轉化；孔子的天命觀是處於從傳統天命觀向自然天命觀轉化過程中（註五）。

李澤厚另闢蹊徑從周禮到仁學的脈絡來說明孔子宗教思想的淵源與創造發展。李澤厚認為周禮的特徵是將以祭神（祖先）為核心的原始禮儀加以改造製作，予以系統化、擴展化，成為一整套早期奴隸制的習慣統治法規。以血緣父家長制為基礎的等級制度是這套法規的骨脊，分封、世襲、井田、宗教等政治經濟體制則是它的延伸擴展。而以孔子為代表的儒家，也正是原始禮儀巫術活動的組織者、領導者（所謂巫、尹、史）演化而來的「禮儀」的專職監督保存者。孔子所提出的仁學則把傳統禮制，直接歸結為親子之愛的生活情理，把禮的基礎直接訴之於心理依靠，把原來僵硬的強制規定，提昇為生活的自覺理念，把一種宗教性神秘性的東西變而為人情日用之常。孔子沒有把人的情感心理引導向外在的崇拜對象或神秘境界，而是把它消溶滿足在以親子關係為核心的人與人的世間關係之中，使構成宗教三要素的觀念、情感的儀式統統環繞和沉浸在這一世俗倫理和日常心理的綜合統一體中，而不必去建立另外的神學信仰大廈。同時孔子把本是宗教徒的素質與要求，歸結為這種不須服從於神的「仁」的個體自覺。因此，儒門不需要超凡入聖的佛菩薩或基督，却同樣可以具有自我犧牲的獻身精神和拯救世界的道德理想。由孔子樹立的這種「仁」的個體人格，替付了宗教聖徒的形象而又具有相同的力量和作用。儒學既不是宗教，又能代替宗教的功能，扮演準宗教的角色，這在世界文化史上是較為罕見的（註六）。

上述三派學者從不同的角度來論述孔子宗教思想的淵源與發展，都指出孔子的宗教思想源於西周的傳統，又有創新。大多數的學者是從孔子言「天」、「命」、「鬼神」的意義來論述此一關連性，李澤厚則從周禮到仁學的脈絡來說明孔子宗教思想的淵源與創造發展。但如何去理解孔子言

「天」、「命」、「鬼神」的意義，大陸學者們的解釋却有所分歧。

二 孔子言「天」、「命」、「鬼神」的意義

馮友蘭首先把論語有關「天」、「命」、「鬼神」的言論作一綜合說明，以歸結出孔子的宗教思想。馮友蘭這種研究孔子宗教思想的方法，經歷馬克思主義的改造之後，賦加歷史唯物主義的一些新名詞，又再出現於研究中國哲學史、中國古代宗教的論述中。馮友蘭在新出版的中國哲學史新編書中，再整理了孔子對古代宗教生活的反思。馮友蘭認為：孔子保留了日趨沒落的傳統宗教思想，把天看成是宇宙的最高主宰；自然界、社會中以及個人事情的變化都是上帝意志的體現，這就是天的命令。孔子特別着重人的社會生活所受天命的支配。孔子認為人的生死、貧富、貴賤、以及成功、失敗，都是由天命決定的。但是人還是可以盡自己的力量，作他自己認為是應該作的事，不管成功或失敗。至於人的道德品質，則是人自己的努力所決定的，與天命完全無關。孔子雖沒有否定天命，但對天命的威力加了限制。天命可以叫人的道德行為不能成功，但不能叫人作道德行為。孔子認為在個人生活中，有一部份事情，是他的力量所能支配的；有一部份事情是他的力量所不能支配的。這就後一部份說，好像有一個不是個人所能控制的力量，在那裏支配着。這種力量好像是有意志的，又好像是沒有意志的；好像是可理解的，又好像是不可理解的。從好像有意志，可以理解這方面說，這個力量就叫做「天」。從好像沒有意志又不可以理解這方面說，這個力量就叫做「命」。因此，孔子不明確地否認鬼神的存在，也不強調鬼神的存在。孔子認為在個人的生活中，只有自己的道德行為是可以支配的。他的行為可以成功，也可以失敗；但失敗並不減少他行為的道德價值，而且還可以增加他行為的道德價值。孔子並不是從根本上否認意志之天的存在，但他確切否認，天能「福善禍淫」。孔子也

沒有明確地否認鬼神的存在，但他認為鬼神不能「賞善罰暴」。孔子基本上保持了傳統的宗教信仰，但也革去一些宗教迷信（註七）。馮友蘭從孔子言「天」、「命」、「鬼神」的意義，綜合說明孔子從古代宗教生活的反思中開出孔子自己的宗教思想。

楊伯峻則具體地疏解論語有關「天」、「命」、「鬼神」的意義，再綜合性地說明孔子的宗教思想。楊伯峻指出在論語中，孔子有十二次半言天。在這十二次半，「天」有三個意義：一是自然之天，一是主宰或命運之天，一是義理之天。自然之天僅出現三次，而且二句是重複句；義理之天僅有一次，命運之天與主宰之天就比較多。若從孔子講「天」的具體語言環境來說，不過三、四種。一種是發誓，「天厭之」就是當時賭咒的語言。一種是孔子處於困境或險境中，如在匡被圍或者桓魋想謀害他，他無以自慰，只好聽天。因為孔子很自負，不但自認為有「德」，而且自認有「文」，所以把自己的生死都歸之於天。一種是發怒，對子路的弄虛作假，違犯禮大為不滿，便罵「欺天乎」。在不得已而又被學生引起牢騷時，只得說「知我者其天乎。」孔子這樣稱天，並不一定認為「天」真是主宰，「天」真有意志，不過藉天以自慰，或發洩感情罷了。至於「獲罪於天」的天，意思就是行為不合天理。這些言論表示孔子對天「存而不論」的態度（註八）。

其次，楊伯峻論述論語中「命」、「鬼神」、「卜筮」的意義。楊伯峻指出在論語中，孔子講「命」五次半，講「天命」三次。從這些文句表面看，孤立地看，似乎孔子是宿命論者，或是天有意志能行令論者。古代人所以成爲宿命論者或者是天志論者，是因爲他們對於宇宙以至社會現象不能很好理解的緣故。孔子認爲對宇宙現象不可能有所知，因此也不談，所以他講「命」都是關於人事。伯牛是好人，却害着治不好的病，孔子只得歸之於「命」。如果說孔子是天志論者，認爲天便是人間的主宰，自會「賞善而罰淫」，那麼伯牛有疾，孔子不會說「命矣夫」，而會怨天瞞了

眼，怎麼孔子自己又說「不怨天」呢？如果孔子是天命論者，那一切早已由天安排妥當，什麼都不必幹，聽其自然就可以了。孔子又何必棲棲遑遑「知其不可而爲之」呢？人世間事，有必然，有偶然；上天似乎有意志，又似乎沒有意志；這是個謎，又是個不可解的謎；把一切偶然性，甚至某種必然性，都歸之於「天」和「命」，這就是孔子的天命觀，同時，孔子是懷疑鬼神存在的。孔子說祭祖先（鬼）好像祖先真在那裏，祭神好像真在那裏。所謂「如在」，「如神在」，實際上是說並不在。孔子病危，子路請求祈禱，並且徵引古書作證，孔子就婉言拒絕。楚昭王病重，拒絕祭神，孔子贊美他知「大道」。假使孔子真認爲天地有神靈，祈禱能去災得福，爲什麼拒絕祈禱呢？爲什麼贊美楚昭王「知大道」呢？子路曾問孔子如何服事鬼神，孔子對死和鬼的問題迴避答覆。孔子雖然不大相信鬼神的實有，却不去公開否定它，而是利用它爲現實政治與道德服務。至於卜筮，孔子曾引易經「不恆其德，或承之羞」，結論是不必占卜了。由此可見孔子沒有迷信思想，六合之外是存而不論的（註九）。楊伯峻的論點與方法爲賀卓君發揮，逐條疏解論語有關「天」、「命」、「鬼神」、「卜筮」的言論，認爲孔子有天命思想，但已非「天命論」者（註十）。

與賀卓君、楊伯峻的論點相近，匡亞明也強調孔子是重人道輕天道。匡亞明指出：孔子在新舊思想的矛盾激盪中形成自己的世界觀。他一方面繼承傳統觀念，承認並尊重天的至上神地位，另一方面又盡力容納進步思想，高揚人的地位和價值。用舊觀念肯定和安慰人們的宗教情感，用新觀念以論證和指導人的現實行動，力求兩者的並存與協調。孔子在最困難、最痛苦、最震驚、最需要支持和信任的情況下，把天字喊出來，以便減少心靈上的負擔，增加一點精神力量。天是人的宗教感情的寄托，可以給人以心靈上的慰藉，但是它的作用僅此而已，在孔子那裏，它不再具有支配一切的神威了。孔子認爲，在人類生活中具有重要意義的仁政德治、孝悌忠信、禮樂征伐，以及政治的好壞，人品的善惡等等，是神自己決定的，

不是天決定的。孔子對天、鬼神的態度是不否定其存在，但不承認其作用，限制了天的地盤，使得人們有可能更好地利用現實的世俗的觀點對待人事，而不用宗教迷信指導自己的行動。但是孔子過份拘泥於這個限制，以致不允許人的理智超過界限去探討天的奧秘，這樣就限制了自然科學的發展，限制人們進一步破除對天的迷信註十一。

匡亞明接着又解釋孔子言「命」的意義是：人能給自己建立社會秩序，提出道德規範，人能為自己的理想奮鬥終生。但是，人不能決定自己的生死壽夭，貧富貴賤，成敗利鈍等等。人的遭遇是由誰決定的呢？傳統觀念認為，是由天命（天或上帝的命令）決定的。孔子也說是命決定的，但這個命不是人格化的有意志的上帝的命令，而是一種不可知的外在必然性，它以偶然機遇，不可抗拒地降臨世間某一個人頭上。伯牛很有德行，但是得了惡疾，孔子說這是命。顯然孔子說的這個命不可能是有意識的人格神上帝的命令，而是一種盲目的、偶然的，人力無可奈何的現象。孔子承認命，但在學習知識，提高道德修養以及治國平天下等方面，都採取積極有為的態度，一生與命抗爭，決不向它屈服。這是為什麼呢？孔子所說的命，不是命定論者所宣傳的不可改變的絕對必然性，只是人類活動的外部界限。人能達到何種界限在事先是不知道的，只有盡了最大努力之後才能知道。未做任何努力而罷手只能叫做未盡人事，不算知命、順命。從這個意義說，孔子的命是事後的解釋與自我安慰，決不是行動的出發點（註十二）。匡亞明解釋孔子言「天」、「命」的意義着重在天人關係上，強調孔子輕天道重人道的理性主義和現實主義的態度，以及不屈不撓、自強不息的奮鬥精神。至於有關孔子言鬼神的意義，匡亞明的解釋和馮友蘭、楊伯峻一致，都認為孔子對鬼神持懷疑態度，雖然不否認鬼神存在，但也不認為它們會左右人類的命運，迷信鬼神是不明智的。而孔子重視喪祭，是認為喪祭儀式可以加強人民的宗法觀念，有利於宗法等級制的鞏固（註十三）。

對於拘泥於教條唯物主義的大陸學者而言，孔子言「天」、「命」具

有負面的宗教神意味。北大哲學系編寫的中國哲學史指出孔子的天是有意志的天，發揮了命運之天的作用，企圖麻痺勞動人民的鬪志，是孔子對造反無理論的進一步發揮，樹立一種更狡猾更巧妙的宗教神。孔子雖然沒有像殷周以來奴隸主統治者那樣，把天描繪成能直接發號施令的最高主宰，而將天的人格神的外貌丟掉了，但却保留着天具有最高意志能主宰一切的權威，主宰着人間的一切生死禍福，而且操縱着自然界四時的變化和萬物的生滅。在孔子那裏，貧富、貴賤由天決定；死生、禍福由命決定；這樣他既否定了事物具有本身內在的規律，又在神秘天命的支配下否定了人的主觀努力的作用。這是對當時被統治階級的奴隸和平民向奴隸主貴族造反的一種反動，是麻痺被剝削階級的思想、腐蝕被剝削階級鬪爭意志的精神武器。孔子宣揚天命論，但並不限制他本人挽救奴隸制滅亡的主觀努力。孔子並沒有對天命的權威加以限制的意圖，也沒有將天命和人力劃出不同勢力範圍的思想，而是認為他的主觀努力正是天給予他的使命，從這一點說，他也對人力的作用予以一定的地位。孔子認為，他愈致力於復興周禮，為世襲的宗法等級的奴隸制賣力，他的行為就愈符合天命。孔子自述他是經過許多曲折和艱苦努力才使自己的行為逐漸符合天命。孔子對於鬼神的存在，表面上也採取一種模稜兩可的態度，不議論鬼神，實際上却肯定鬼神對人世同樣有支配作用。這也是放棄鬼神具有人格神的外貌，保留鬼神的權威。但孔子認為不能採收買的態度祭祀鬼神，而是應該抱着虔誠的態度祭祀鬼神，就像對着鬼神降臨一樣。同時孔子主張事鬼敬神不要停留在形式上，而要在對祖先的忠孝的實際行動上多下功夫（註十四）。北大哲學系所編寫的中國哲學史在解釋孔子的天命思想中，突出了階級鬪爭、唯物主義和唯心主義鬪爭的模式，認為孔子天命論發揮命運之天的作用，企圖麻痺勞動人民的鬪志，是直接制止勞動人民犯上作亂的法寶，為孔子思想體系的最後根據，樹立了一種更狡猾更巧妙的宗教神。

任繼愈主編的中國哲學發展史也強調孔子繼承了西周以來傳統的天命

鬼神觀念，將天命視為冥冥中的最高主宰，具有進一步發展成爲宗教的可能。孔子所創立的儒家學說在先秦還不是宗教，只是作爲一種政治倫理學說與其他各家進行爭鳴。任繼愈具體地疏解論語有關「天」、「命」、「鬼神」的言論來論述孔子的思想是介於哲學與宗教之間；孔子一方面相信天命，一方面又鼓勵人事有爲，形成一個矛盾。任繼愈指出孔子自認爲自己可以體認天命，而且天命佑他不被傷害。同時孔子將復興周王朝的願望寄托於天命，可是却到處碰壁，到老沒有成就，就促使孔子愈加認爲天命不可違抗。孔子認爲天是精神主宰，但並不認爲天可以直接對人發號施令，擺脫了原始宗教的擬人化色彩。顏淵早死，孔子認爲是天對自己的打擊，是不可抗拒的；這種悲痛呼天乃是標示天命至上，不能作爲一般嘆息的呼天。孔子敬天畏天之意十分篤誠，以天的厭棄來發誓，是最重要的誓言，不能以一般呼天賭咒視之。孔子主張天人可以互相感通，強調在人事活動中去體認天命；因此孔子強調人事有爲，而貫徹天命要靠人爲的努力。孔子承認鬼神存在，並不提倡迷信鬼神，他認爲只要人的行爲符合善，就會得到鬼神的福佑，不必去專門祈求鬼神保佑。孔子相信鬼神而又不提倡迷信，成爲儒家現實主義的傳統（註五）。任繼愈還論證了孔子的學說如何發展爲「儒教」的過程，引起大陸學界熱烈地爭論（註十六）。

蕭笈父、李錦全主編的中國哲學史則認爲孔子宗教思想是由尊天思想到唯心主義的命定論。蕭笈父指出：在孔子以前的夏殷周傳統思想，往往把宇宙和人類社會的最高主宰稱爲「天」，把支配社會生活的盲目的異己力量稱爲「命」。孔子接受這個傳統，有時把「天命」作爲一個概念使用，看成是一種神秘的主宰力量。但有時孔子却把「天」和「命」作了分離，分作兩個範疇使用。在孔子哲學中，「天」有時是作爲有意志能賞罰的人格神來加以使用，這和殷周以來的尊天思想，基本上並無差別。在天人關係上面，孔子是尊天的，但也繼承和發揮西周初年「以德配天」的思想，強調盡人事的作用。既然肯定享有天命是以能否盡力於人事作爲衡量標

準，那麼天的神秘性，天的意志與權威也就相對減弱了。同時孔子也看到有一種不可抗拒的超自然力量在支配人事，這種力量弱了稱之爲「命」。孔子的政治主張和行事能否得到實現，完全是由「命」所決定的，所以作爲君子，只有知命和接受命運的支配。孔子把「命」分離出來，單獨作爲一個範疇來使用，是在「天」的權威逐步動搖和難以維持的情況下，用「命」的思想作爲補充和取代。孔子這種天命觀上的新變化，其根源是寓於社會變革之中，反過來它又爲孔子的政治思想提供理論根據，於是孔子的尊天思想，在哲學上就發展爲唯心主義命定論。孔子用命定論去解釋現實社會的變化和不同階級的遭遇，無非是讓人們安於各自的階級地位。從孔子本人來說，他對天的權威有點喪失信心，因而主張盡人事以待天命；這表現出他思想的矛盾。對勞動人民來說，是企圖給勞動人民重新套上無形的枷鎖（註七）。

三大陸學界解釋孔子宗教思想的特點與限制

從上述大陸學者對孔子宗教思想的分歧解釋中，大致可分爲三派意見：

楊伯峻和匡亞明強調孔子重人道輕天道，認爲孔子高揚人的主觀能动性，以人的道德自覺和努力來安頓人生；只有在最困難、最痛苦、最震驚、最需要支持和信任時，「天」才發揮宗教安慰的情感呼應與寄托。孔子基本上是一個積極的盡人事者，一生向命抗爭，不向命屈服。六合之外，聖人是存而不論的。孔子發展了春秋以來的人道主義。

馮友蘭和任繼愈則採取二分法的態度，認爲孔子保留了西周天命神學的傳統，把天看成宇宙的最高主宰，但又給天命的威力加了限制，鼓勵人事有爲，確實在個人的生活中有一部份事情是人的力量所能支配的。馮友蘭和任繼愈都從天人關係來探討孔子宗教思想的二重性，但結論却有不同

。馮友蘭突出孔子的道德理念與天命無關；任繼愈則強調孔子是從人事活動中去體認天命，貫徹天命要靠人為的努力，天命與人事有為形成矛盾。

北大哲學系與蕭楚父主編的兩本中國哲學史，把孔子說成命定論者，認為孔子的天命觀具有宗教神的作用。這兩本著作以階級鬭爭、唯物主義和唯心主義鬭爭的框架來撰述孔子的宗教思想，指出孔子的天命觀有企圖麻痺勞動人民鬭志，腐蝕被剝削階級怨天罵天思想的負面效果。

在這三派分歧的意見背後，我們仍然可以歸結出共同的特點來：

中國大陸的學者們，大部份是從孔子言「天」、「命」、「鬼神」的零散言論，聯繫西周以來天命鬼神的觀念，來評述孔子的天命觀與宗教思想，具有歷史發展的規律與意義。至於從西周春秋的歷史發展規律是從奴隸社會向封建社會過渡，還是從封建社會解體，爭論不休。因而孔子的階級立場與階級意識也就是衆說紛紜，於是孔子的天命觀與宗教思想是進步的，或保守的、反動的，評價不一。這些論爭又都是屬於歷史唯物主義之內的波瀾。

(二)中國大陸的學者們不僅僅從孔子言天命鬼神的意義來論述孔子的宗教思想，還試圖從孔子整個意識形態的特徵來論述孔子的宗教思想，注意到意識形態間的關連性。但是中國大陸的學者把道德和宗教劃成兩個近於西方的概念，來探討孔子在宗教與道德之間的緊張性，忽視了在孔子的仁學結構中，道德與宗教並不像西方文化所呈現出那樣可以截然劃分的形態。

從這兩個共同的特點看來，李澤厚對於孔子宗教思想的解釋是獨樹立格的。李澤厚直接從孔子仁學的結構來說明孔學的宗教性，指出由孔子樹立的這種「仁」的個體人格，替代了宗教聖徒的形象，又具有相同的力量和作用。孔子把構成宗教三要素的觀念、情感和儀式統統環繞和沉浸在世俗倫理和日常心理的綜合統一體中，而不必去建立另外的神學信仰大廈。儒學既不是宗教，又能代替宗教的功能，扮演准宗教的角色，這在世界文

化史上是較為罕見的。然而李澤厚並沒有細緻地論證在孔子的仁學結構中，宗教與道德是如何完整地形成一套安頓人生的價值系統，只點出仁學具有宗教性。

從中國大陸學界對孔子宗教思想的新解釋可以瞭解到大陸學者在宗教學領域的學養是有待加強的。大陸學者沒有研究一個宗教社會所具備的各種特徵，從構成宗教社會的特徵來研析孔門的團體是否為一種宗教社會。大陸學者也沒有探討超越世界的意義與價值，從人對超越世界的追求來探究孔子的思想與人格中，具有宗教性超越世界的境界。大陸學者更沒有宗教藝術的情懷，從孔子所整理出詩禮樂的內含，涵詠出宗教藝術的意境。種種的缺失，又似乎與馬克思主義在中國大陸的專斷有關，馬克思主義堅決地反對宗教，認為宗教是人民的鴉片，是顛倒的世界觀，從現實社會的眼光衡量宗教的負面價值(註八)。於是在馬克思主義統治下的中國大陸學者，只能在歷史唯物主義的框架中去批判宗教學，沒有充分的學術自由來展現出燦爛輝煌的宗教天地。有關宗教學多姿多彩的豐富內容，還有待未來的中國學者更進一步地開發。

附註

註一：任繼愈主編，中國哲學發展史(先秦)，北平人民出版社，一九八三年，頁九三—九六。

註二：同上，頁一二—一三五。

註三：同上，頁一九三—一九七。

註四：請參閱馮友蘭，中國哲學史新編(第一冊)，北平人民出版社，一九八〇年，頁一五一—一五七。蕭楚父、李錦全主編，中國哲

學史，人民出版社，一九八二年，頁七三—七六。

註五：王瑞來，「孔子天命觀新探」，哲學研究一九八二年第二期，北 23

平中國社會科學出版社，頁三五—四三。

註六：李澤厚，「孔子再評價」，中國社會科學一九八〇年第二期，北

平中國社會科學出版社，頁七七—八九。

註七：馮友蘭，同前引書，頁一五一—一五七。

註八：楊伯峻，「試論孔子」，收編在楊伯峻，論語譯注，北平中華書

局，一九八〇年修訂版，頁十一—十一。

註九：同上，頁九—十三。

註十：參閱賀卓君，「孔子非天命論者」，華東師範大學學報（哲學社

會科學版），一九八二年第五期，頁九—十四。

註十一：匡亞明，孔子評傳，濟南齊魯書社，一九八五年，頁二—二一

三。

註十二：同上，頁二—五—二一七。

註十三：同上，頁二—三—二一五。

註十四：北大哲學系編著，中國哲學史（上冊），北平中華書局，一九八

〇年，頁四〇—四三。

註十五：任繼愈，同前引書，頁一九三—一九七。

註十六：參閱拙著，「中共對儒教問題的爭論」，匪情月報第二十六卷第

十一期，台北國際關係研究中心，一九八四年五月。

註十七：蕭笈父，同前引書，頁七三—七六。

註十八：關於馬克思主義的宗教觀，請參閱 S. K. Palover ed. tr. and

arran ed. Karl Marx On Religion (New York: Mc

Graw-Hill Book Company, 1974) 呂大杰，「馬克思主義宗教

觀的形成和發展」，世界宗教研究一九八五年第三期，北平中國

社會科學出版社，頁二—一四〇。

（轉載自「中國大陸研究」第二十九卷第十期）

本文作者現任政治大學國際關係研究中心副研究員

學海靈思錄

人類文明之原創基礎的尋求

李正治

△問題的提出：自我們存在的「現在點」向以

往回顧，歷史上所有的知識都以「語言」的

形式保存下來，面對古今累積的知識成果，

我們究應如何自處，並以之開展人類文明的

未來？

△解決的方式：通過「一切知識」，尋求一切

知識背後之「最高心靈」的存在。

惟有通過一切知識，才能不受知識的束縛。

△但我們如何「通過」？

如何才能具有「最高心靈」？

其把握方式如下：

△歷史上的知識只是分門別類的知識，或高低

層次的知識，自其一般的大區分來說，知識

門類可分宗教、哲學、藝術、科學，而其高

低層次之基本劃分則為形上、形下的知識。

△這些知識之所以產生，必有包涵這些知識之

「心靈」存在。這些心靈容有層次高低之別

，但均相應地為不同層次知識的存在基礎。

△心靈結構的產生，則以終極本體為其基礎，

故一切知識的終極對象都在終極本體上，否

則知識無層次可言。而人若能通過一切知識

的方式，終而面對終極本體，則其心靈亦必

為最高最廣的心靈。

△唯有在此一心靈的基礎上，人才有能力面對

不同時代，而拓深或調整這一時代之文明基

礎，創造這一時代之新文化局面。