

General
Education

宗教與人生

鄔昆如◎著



目次

緒論	1
----	---

第一部分 歷史發展	13
-----------	----

第一章 中國部分	17
----------	----

第一節	先王時代	20
第二節	春秋時代	23
第三節	戰國時代	28
第四節	秦漢時代	36
第五節	魏晉時代	41
第六節	隋唐時代	42
第七節	宋明時代	46
第八節	清代	49
第九節	民國時代	52

第二章 西洋部分	57
----------	----

第一節	希臘	62
第二節	希伯來	66
第三節	羅馬	70
第四節	中世	71
第五節	近代	78

第二部分 內在涵義 91

第一章 宗教本質及特性 97

第一節 宗教本質 99

第二節 宗教特性 104

第二章 人文信仰與宗教信仰 111

第一節 人文信仰 113

第二節 宗教信仰 119

第三章 民間信仰與制度宗教 127

第一節 民間信仰 130

第二節 制度宗教 135

第四章 至上神信仰與多神信仰 141

第一節 至上神信仰 144

第二節 多神信仰 150

第五章 道德宗教與啓示宗教 157

第一節 道德自律的成聖基礎 160

第二節 恩寵他律的成聖方式 165

第六章 神觀、人觀、與天人之際 169

第一節 天人之際的神觀 172

第二節 天人之際的人觀 178

第三部分 當代課題

183

第一章 社會亂象與宗教亂象 ————— 191

第一節 社會亂象 195

第二節 宗教亂象 204

第二章 科學與宗教 ————— 213

第一節 二者衝突 216

第二節 二者調和 223

第三章 道德與宗教 ————— 231

第一節 二者分道 235

第二節 二者合流 241

第四章 藝術與宗教 ————— 249

第一節 藝術品 253

第二節 禮儀 259

第五章 政治與宗教 ————— 265

第一節 政教合一 269

第二節 政教分離 277

第六章 宗教與宗教 ————— 281

第一節 宗教衝突 284

第二節 合一運動 287

第七章 完美的人生 ————— 293

[第一節 個別性完美 297](#)

[第二節 羣體性完善 301](#)

結 論 ————— 309

[參考書目 ————— 317](#)

緒 論

一、人 生

指的是「人的一生」，在時間上是「從生到死」的整個過程；在內容上包含了生命、生活、生存、生計，現代人還得加上生態；在範圍上包涵了「與自己」「與他人」「與世物」的各種關係；在理念的層次上奠基在人生觀、價值觀上，從「如何生活」的描繪，一直到「為何生活」的反省。

「從生到死」的過程，指的是「生」的從無到有，是人生的開始；而「死」的復歸於無，則是人生的結束。生得逢時，是運氣；生不逢時，是命運；死得其時，死得其所，是福氣；死不適時，死不適所，則是乖離，人生的意義和價值，也就實現在「死」有「重如泰山」，有「輕如鴻毛」的差別。

科學和哲學對人生的研究，也祇止於「從生到死」的階段，唯有宗教設法超越生死，研究「生前」和「死後」的境遇。若說「從生到死」是人生時間的全部，則宗教所研究的「生前死後」就是突破時間，奔向永恆的機構。若說「從生到死」是人生空間的描繪，則宗教所涉及的「生前死後」就是突破空間、走向無限的人間組織。宗教是突破時空，定位在永恆和無限的此世團體。

人生是具體的，具體得可以用柴米油鹽醬醋茶的各種物質需要來形容，具體得可以用吃喝睡拉撒來表達；但在另一方面，因為人有思想，也總會正視和反省「自己」的生活，究竟是快樂或是痛苦，自己是否滿意自己的現狀；「人與自己」的課題雖不是每個人都能有的反省素材，但總也是人生的重要內涵之一。

在人生的經歷中，除了「人與自己」須與不可分離之外，就是「人與人」的羣體生活，是和諧？時有衝突？交友成功？有良師益友？或是，曾經有過交友不慎的體驗？在家居生活的「親情」之外，「友情」世界中，是愉快還是麻煩？當友情成熟到可以轉化為親情時，也正是與「自己的他或她」締結良緣，共同步上紅地毯的另一端，共築愛巢的新生活開始。「家」的歡笑和淚水，總也是人性的羣體性和社會性的重要內涵。

物質生活的貧乏或富裕，雖非人生本質的組成份子。可也是不可或缺的生活、生存、生計的條件。「貧賤夫妻百事哀」算是經驗之談。「人與物」關係的現實與理想，也的確關係到人生的安逸或勞碌。

知識分子在人生設計中，「如何過」是課題之一，瀟灑走一回，或是活得辛酸，原是文學作品的體裁。而「為何活」的價值取向，總也會指向活得「有意義」而努力。在「活得長壽」與「活得有意義」二者間游走的同時，亦會給自己定下志向，如何去塑造生命的意義和價值。

二、生前死後

宗教設法超越人生，設法超越限制人生的時間與空間，而直透人的「生前」和「死後」。這種超越的嘗試也就必須在人的生命、生活、生存、生計，甚至生態之外去求解答。回到「人」本身，進入「人」的本質，也許是唯一的方法。

「人」是什麼的問題，就再也無法在他的外圍現象去捕捉一些靈感，而是在其本質內，問及其基本構成元素的課題。

有兩個面向可以用來進入「人的本質」，一是人的「個別性」或「獨立性」；二是人的「羣體性」或「社會性」。前者肯定「人」的尊嚴和價值，後者肯定「人」的互相依存的合羣動物。「獨立性」是指「頂天立地」的性格，也即體認出人的「靈」和「肉」合成。靈肉二元的學理不但要在人「死後」肉體腐朽的事實，但仍可強調「靈魂不死」或「精神不朽」的寄望。這寄望是宗教性的，但亦有倫理道德的學理基礎。

「死後」仍有生命，也就由這「人性」的「靈肉二元」的原理所支持，並由「靈魂不死」的信念來印證。

人性的尊嚴和價值的認定，原先也和這「靈肉二元」的原理肯定有密不可分的關係，宗教的著力處也就奠立在這肯定的關係上。

可是，人性雖擁有不死不滅的靈魂，來保證其除了今世生命之外，尚有來

世生命。不過，這來世生命的禍福，卻非由今生的德行或罪孽所決定不可。這就是「福德一致」的理論，「善惡報應」的理論，「福報」的理論基礎。原來，道德和宗教都認為要獲得福報，就要修功德；反過來，作孽之後就得受罪受罰。

佛教在解釋今生今世的幸福或苦難，皆是前生前世的行善或作惡所造成；同樣，來生來世的享福或受苦，亦是由今生今世的造福或作孽所致，輪迴報應的教義形成「福德一致」的結論。

「行善避惡」的道德命令，或是宗教的戒律，是人生在突破時空束縛的生命之外，涉及「生前死後」的後設條件。要完成這些條件，人的「個別性」或是「靈肉二元」顯然不足，必須由人性的另外一個面向來輔助；那就是人的「羣體性」或「社會性」。

人際關係的同心協力，使行善避惡的事工較易進行，原是道德文化所肯定的途徑。孟子的「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」（滕文公上）的人倫，不但指出了人的「羣體性」，同時亦指出了這羣體性本身，就足以產生「德目」，使人成為有德之人，而完成「福德一致」的訴求條件。這「人倫」（五倫）中的三倫（三種人際關係）：父子、夫婦、兄弟（長幼）都完成在「家」的親情中，在儒家的道德文化中，「家」是核心，家人彼此間的親情也是人的天性，這天性突現在建構理想的社會的人際關係。孔子用極簡單語言表達出來：「老者安之，朋友信之，少者懷之」；前後二者是小社會的家庭生活理想，中間的「朋友信之」則是大社會中的人際關係寫照。

羣體生活由家推展至社會，人性由親情發展到友情，再在友情之中選擇組成親情的對象而成家，親情與友情的輪替，亦即是培養「德行」，修成德行的契機，而終能完成「福德一致」的要求，保證著來生來世的幸福。

從道德生活開始，完成在宗教生活中；從今生今世開始，完成在來生來世中。

三、人類歷史文化

大約在距今三千年前，地球上各大河流以及出海口的三角洲聚集了不少族羣，各個以環境的需求發展了各別的文化，同時又能以抽象的文字把生活的種種記載下來，流傳後代。照湯恩比（A. Toynbee）的研究，當時世界約有二十餘種偉大的文明發展著。

二千年前，這些文明與文明相互間有了足夠的交往和共識而開始集結融通；在西方世界有希伯來、希臘、羅馬三大文明的集結，而融合產生了基督宗教文明。在東方有印度的佛教進入到中國，與中國本土的儒、道二家融通，而締造出以儒家為首的東方文化。

在這二千年的文化發展中，西方的基督宗教文明從羅馬推展到全歐洲（西歐及東歐），甚至普及到美洲（北美和南美），以及部分非洲，連亞洲亦到處有基督宗教傳教士的足跡。而中國的儒、釋、道合流的文化，以儒家道德文化為核心，亦發揚到鄰近的日本、韓國（高麗）、越南（安南）等地，而形成東亞特有的文化圈，甚至由於移民，華僑在世界各地亦保存著幾許的固有道德文化傳統。

今天，由於資訊發達，大世界逐漸變成地球村，各種文化大有融通的跡象；世界文化或是人類文化（包含了各民族、各族羣、各地區、各宗教的統一文化）也許即將到來。在「存異求同」以及「同中有異」的多元化社會中，共存共榮。

不過，吾人在歷史發展中，亦不難發現，西方文化這二千年來，都是以基督宗教為核心，是在宗教文化的氣氛中催生了文藝復興、啓蒙運動、工業革命；是這些社會運動帶領西洋締造了現代化的社會。宗教和宗教生活是西洋文化的根，所有現代化的花果：科學、民主、法治，都淵源於基督宗教，而且都從這宗教的根源吸取了成長的營養。

在東方，雖然主導文化融通的並非佛教，卻是儒家；但是，儒家的道德主

要在處理人的今生今世的課題，至於「生前死後」的問題，還是需要佛教（或本土興起的道教）來補足，自後漢之後，中國人的「三教合一」理念，亦從未間斷過。儒家「仁」的理念，亦多由佛教的「慈悲」和「佈施」實踐所完成；尤其是具體的救苦救難事工上，更是如此。

在東、西方文化這二千年的發展中，吾人很容易理解到文化的內涵，涵蓋了科學、道德、藝術、宗教。而宗教、科學二者是當今西洋文化核心的地位，道德文化則是東方的傳統。至於藝術，無論是文學詩歌，或是繪畫建築，或是彫塑，在世界各文明中都有跡可循，亦都可在各地博物館中，找到精華所在。

科學、道德、藝術、宗教，皆是人類精神文明的成果；它們帶領人類的生活直透真、善、美、聖的精神領域。科學的真、道德的善、藝術的美、宗教的聖都能在積極的人生中，排除負面的假、惡、醜、俗，使人的生命更豐富，生活更幸福；個別性更卓越，羣體性更和諧。

四、宗教的興起和發展

前面提及宗教所涉及到的人生課題，是人生哲學在今生今世之外的「生前死後」的種種。其實，因為「生前死後」的情況遠超乎吾人知識的極限，宗教的實際運作，還是著眼於人的「從生到死」的「今生今世」範圍。無可諱言的，「從生到死」的整個過程，還是在「生老病死」的範疇中游走。苦難和人生總是形影不離，宗教的「救苦救難」精神於是乎有了活動的空間。祇要苦難存在，宗教的需要就不會停止。而人生的苦難卻是如影隨形，祇要生命、生活、生存、生計不斷，苦難也就不斷，宗教的內在需要也因而隨時隨地都會凸顯出來。

有些學者在研究宗教的起源時，專找原始民族的宗教現象，認為那是因為原始人類科學知識不足，無法正當解釋各種自然現象，而把後者的所有情況，都歸結給大能的神明，宗教因而起源於人類缺乏知識；尤其科學知識發展之後，各種自然現象都有了解答，宗教就可不必存在了。其實，這種對自然現象

的理解不足，用以解釋宗教的起源，固然有「科學」的依據；但是，人生除了科學之外，尚有許許多多的文化層面，甚至有許許多多高於科學的層面。人對自身生命的反省，以及對各種天災人禍的苦難感受，却並不都是對自然世界的科學理解，也更不是人類無知，沒有認清「苦難」，或者說：科學真有把握完全消除苦難，而不再需要宗教。

前面也提及過，對自然的科學理解，其根源還是宗教文化所賜，當今世界上的科技成果，小至一枚螺絲釘，大至太空船，都莫不是基督宗教文化圈的產品。除去基督宗教就沒有基督宗教文化圈；沒有基督宗教文化圈，就沒有今天的所有現代化的成果。

現代化的科學如此，現代化的法政、經濟亦如此，都是宗教氛圍所孕育出來的成果。說宗教反科學，說有了科學就不需要宗教，那是睜著眼睛說瞎話，違反事實。（某些宗教的管理者對某些科學家有過迫害的事實，可是並不能因此，說「宗教」反科學）。

人有苦難，總想擺脫苦難，而救苦救難的宗教和教主適時而至，能因此說宗教必須是「前科學」的產物嗎？其實，原始科學時代有原始宗教，科學昌明時代亦有昌明的宗教。不但科學和宗教如此關連著，就是文化的其他層面，亦莫不如是：道德、藝術、亦各各有原始幼稚時代，但同樣亦有文明進步的境界。文化中的科學、道德、藝術、宗教各有各的範圍和對象，也各有各的對人類心智發展的功能，誰也不能取代誰。

宗教的興起背景，在文化的考察上有許多因素，但所有這些因素都離不開人的自我反省以及自我認識。人在自我反省及自我認識中，首先就是自身的「存在」，這「存在」帶來了幾許能力，但同時也在能力的施展時，瞭解到自身的限制。人生就游走在這「自我能力」的期許，以及「自身限制」的條件。終究，人還是要問及「我是誰」的課題，接著來的就不止是「世界怎麼來的」而已，而是還要加上「我是怎麼來的」問題，這也正是哲學施展的空間。「我是怎麼來的」不是問及「今生今世」的課題，而是要突破「今生今世」的時間性，問及「前生前世」的種種。宗教的出現，從彼岸帶來訊息，也正是「人

生」在深度的哲學問題上，無法自我解答時，接受從宗教所伸出的援手。

這是人性的知性智能運作的成果。所有宗教都可以順著這條進路，帶領人們從俗世的心思中，進入到神聖的領域。

人類心智另一功能的「情」，是針對人生的生老病死，悲歡離合，天災人禍的各種感受；其中尤其對苦難的感受，以及在苦難中希冀救援的心情，在在都等待「救苦救難」者的降臨。

面對苦難，面對不幸的惻隱之心，是道德仁愛行為以及宗教救難行為的共同淵源。人性的羣體性和社會性，在這種「人溺己溺」「人饑己饑」的感受中，發揮出互助和互救的行動。靈性生命在感受到的被愛與被關懷，與那道德實踐家和宗教實踐家的愛和關懷彼此溝通，而形成社會的整體圓融，等待救援以及獲得救援後的心情卻可以是神聖殿堂中的意境；是道德的，也是宗教的，終歸是人性完美的呈現。

人類心智的另一特性是「意」，是由歷史考察的道德規範所塑成以及呈現。中國司馬遷太史公一方面相信書經（中國最古的史書）中的「天道福善禍淫」和老子道德經的「天道無親，常與善人」；可是，在另一方面又要忠於歷史史實；因而在寫伯夷列傳時，發現「善惡報應」並非如「意」所願，而是反過來，賢人如伯夷、叔齊，竟餓死首陽山，而惡人盜跖卻榮幸富貴；因而感嘆出「天道是耶非耶！」司馬遷的「善惡報應」觀之所以遭逢困境，原就是「歷史」本身只顧及「今生今世」，因而以「今世報」或「現世報」作為標準來衡量傳統的「善有善報，惡有惡報」。這也就是為什麼當佛家的「來世報」進入中國思想界時，儒家肯接受它的理由。

道德文化不足時，宗教可以補足，原是宗教興起和發展的理由和背景之一。

五、自然與人文

中國最古老的經典之一的易經，描寫了周易一書符號系統的起源時，有如

下的一段話：

「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，遠取諸物，近取諸身；於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」（易經，繫辭下傳，第二章）

從「觀察」宇宙萬象，導引出「以類萬物之情」，原是很合邏輯的；但是，寫繫辭傳的作者卻要從「觀察宇宙」，導引出「以通神明之德」，這就需要思想的跳躍和超升了。

「觀察自然」和「找到神明」，原是西洋亞里斯多德——多瑪斯哲學的專長，想不到早在他們之前，中華文化亦知道了這條通路。

其實，基督宗教的新約聖經，也強調人的理性，可以透過觀察自然，而認識「造物者」的美善：

「蓋自有世以來，上帝形而上之神性靈德，實可憑其所造之萬物而辨認洞見也。」（羅馬書一章 20 節）

「觀察自然」在西洋文化流變中，首推希臘思想家。在蘇格拉底前的學者，著作多以「論自然」為書名。而「觀察自然」的成果卻是一分為二：一為「欣賞自然」，把自然現象與自身存在同等對待；這也就是「藝術」文化的誕生。藝術的模仿自然，成為藝術的第一義。另一為「認識自然」以及「宰制自然」，把自然界事物放置在自身的控制和使用之中；這也就是「自然科學」文化的產生。原來，希臘文化對西方世界的二大貢獻，也就在於「藝術」與「自然科學」，而二者都在闡釋「人與自然」的關係。不過，「藝術」的發展卻定位在哲學對「神明」的理念上，也就是替神明建廟；神廟的建築，原是古希臘留給後世的文明證據。當然，希臘哲學的人文精神，不但敬拜神明，也崇拜敢於向神明挑戰，雖失敗而犧牲性命，但卻成為百姓的心目中的「英雄」。因而，為神明建廟，以及為英雄立碑，成為古希臘藝術表現的園地。無論神廟或英雄紀念碑，藝術家都用不朽的大理石作素材，以展示藝術以及藝術所代表的神明和英雄的永存不朽。

中國古代「觀察自然」成名的是道家，道家學者不走「藝術」之路，更不

走「自然科學」之路，而是設法去欣賞自然之際，瞭解到人生清靜無為的生命情調，以及生活境界。「與自然合一」的理念和想望，都濃縮到莊子的「天地與我並生，萬物與我為一」的境界中。

在「人文」的自我反省，以及自我觀照中，歷史的「意」所闡釋的人性基本功能，固然在「人事」鋪陳中，有史實為根據，甚至亦有歷史哲學作基礎，但是，這「人文」並未走進「人本」偏狹的際遇中，而是開放的「人文」，向「自然開放」（才會有生命情調的享受），向「上天開放」（才能論及宗教的精神價值）。司馬遷在這方面可以說言簡意賅地道出了其中精義，他說：

「究天人之際，通古今之變，成一家之言。」（報任少卿書）。

「歷史」這門學問，是在「通古今之變」，當然亦可以「成一家之言」，如何亦在「究天人之際」？

和前面伏羲氏的「仰觀俯察」，不但能「類萬物之情」，而是能抵達那看不見、摸不著的「通神明之德」一般，從「觀察自然」（無論是藝術，或是自然科學的契機）可以達到瞭解「神明」，在這「人文」「歷史」的研究，也不但能「通古今之變」，而且亦應「究天人之際」。「天人之際」顯然是宗教的議題，是「人與天」關係的研究，不止是「人與人」之間關係的考察。

「自然科學」「藝術」「歷史」都可以引人走向「宗教」，這些都是古代哲人的智慧結晶。

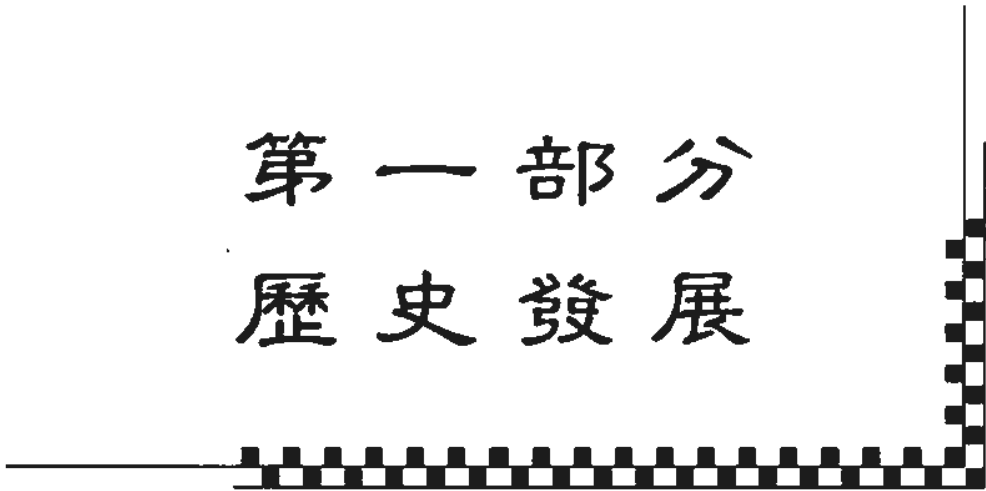
再把前面述及的「道德」極限向「宗教」開放的事實一併探討，則可以結論出：科學、道德、藝術、都與宗教有密切的關係，而且，都似乎在「向著宗教」去發展，去完美自身。

* * * * *

本書的進行依作者學術工作的慣例，分成三大部分。首先站在「宗教與人生」的課題外圍，去窺探宗教在人生歷史文化中，扮演了什麼樣的角色。是為「歷史發展」部分。繼則在中、西方文化的探討之後，進入到「宗教與人生」

的內涵核心中，去探討宗教的本質，以及宗教與人生的關係。是為「內在涵義」部分。最後，回歸到現實的景況，看看宗教在「當代意義」中是否還扮演某種角色，甚至是重要的角色。

第一部分 歷史發展



正如人生的歷史可以用「科學史」、「倫理史」、「藝術史」、「政治史」、「社會史」、「經濟史」、「哲學史」，甚至「思想史」或是一般「歷史」來鋪陳一般，當然亦可以用「宗教史」去瞭解。緒論中吾人可以窺探出「宗教」之於「人生」理論性的關連，以及實踐性的合一，是可以用「人生不可須臾無宗教信仰：原始人如此，現代人亦如此。之所以故，就是人性本身對宗教的訴求。」

吾人現就以「史實」作為素材，來審視中、西雙方對「宗教」在人生中所扮演的角色。

第一章

中國部分

發源並發展在黃河流域的中華民族，由於黃河在世界諸河流中，是相當不規則的河流；它流經東亞的黃土高原，泥沙的淤積使其河床不斷增高，而在決堤時所造成的水災，使河流兩岸，以及出海口的三角洲旁居民，總也無法以人爲的「作息時間」來對付自然。中華民族的勤勞醒悟的天性也就由此養成（其間不可能像希伯來民族有六天工作，休息一天的星期制。居住在黃河流域的百姓，日夜寒暑都得警惕醒悟，否則洪水會淹沒生命財產）。

這種「人與自然」的關係，消極上是要「靠天吃飯」，積極上則是「順自然」的春耕、夏播、秋收、冬藏。前者開拓著「人與天」的宗教關係，認為自然現象的禍福與人間世的善惡有所關連。初期政治社會的領袖無不「敬天」「敬鬼神」，發展了初期宗教；在倫理道德上則專注於「人際關係」的德治、王道、仁政。這種雙重的思想進路終於導引出「與自然合一」「與天合一」「與人和諧」的人生觀，而以「風調雨順，國泰民安」的景象作為祝福、祈禱的心願。

中華文化在開創時不像希臘、羅馬，有整套的神話系統作為「前文化」的鋪陳。中華文化以「人」為中心，以「人」為主體，一方面非常具體地、理性地解釋「人文世界」如何從「自然世界中」人文化成；另一方面突破人文的極限，設法與超越界、神明的世界交往。前者開拓了道德文化的主流，後者創建了人文信仰（準宗教，或前宗教的信仰）。

在沒有神話系統的支持下，吾人可以很理性地去思考，中國人祖先的生活模式，以及農業文化（以農立國）的產生描述：樹上有菓子，摘下來可以飽餐一頓，等樹上菓子被摘完，祇好挨餓；天氣好，出門狩獵，打隻野兔回家，全家都可以吃飽；但天氣不好，野兔不出洞，無獵可狩，全家都挨餓。適時有聰明才智較高者出，指明這種「靠天吃飯」的方式不好；而是要改變生活方式，樹上菓子熟了，摘下來不要全部吃光，要留下一部分做種，自己去種植，等種子發芽、吐葉、開花、結菓，然後慢慢地吃菓子。同樣，出去打獵，不要把獵物全部殺死，要活捉一些回來；叫那兩隻腳的生蛋，讓那四條腿的生孩子，然後吃蛋或吃動物所生孩子。這種情況顯然就是農業社會的種植和飼養的現象；

是農業社會的開始。而這位（這些）聰明才智較高的人，後代就以「神農」之名呼之稱之。同樣，「燧人」「有巢」「伏羲」這些名字的意義，都是「人文社會」從「自然世界」蛻變的領導人或創始者。

不過，緒論中已提及的，人的努力雖有可觀的成效，卻總也無法擺脫命運的宰制，尤其是生老病死的生命歷程，無人倖免。古代人的宗教意識，原是陪伴道德理念而來，良知所發現的「善惡報應」，以及「行善避惡」的呼聲，使家庭生活中的成員，從祖先到後代，都形成整體生命的連帶性。「生」與「死」的現象使人從今生今世走向了來生來世的探求。這也就是原始宗教的各種「祭典」「禱告」，而且是由「祖先崇拜」入手。

中國古代的人文信仰，其報應觀念原就是以「家」文化作中心，祖先積德可以「福祐子孫」，同樣，子孫的成就可以「光宗耀祖」。「孝道」與「祭祖」形成原始道德與原始宗教不可分的共同體。

中國部分的「宗教與人生」的歷史，原就是由這種「人文信仰」一步步走向「宗教信仰」；在中華文化幾千年的流變中，吾人的確可以看出中國人的人生觀和人文信仰的密切關係，這是它的本土性（中國本土的儒家，其道德性的宗教取向是非常明顯的；中國本土產生的道教，其宗教性不也同樣起源於人文？二者都從「人」開始，邁向「天」或「道」，與啓示宗教的核心「從彼岸來的訊息」完全不同）。和外來佛教或西方基督宗教，有相當不同的內涵，後者的普世性的強調，原就是啓示宗教的特性，也就是從人文信仰走向了宗教信仰的層面。

我們現就開始探討中華文化流變中的這種情形：

第一節 先王時代

中華文化的遺產，很古老的三部經典。詩經、書經、易經，分別記載了先人心智功能的知、情、意。詩經記述著祖先對生命的情感，對生活的樂趣與環境的困難。先人生活、生存、生計上的喜怒哀樂，都用文字記載下來。詩經是

中國最早期的文學作品，是前人把情感宣洩於文字中。這些情感表露著對人生的觀感，對生命的喜悅與對生計的困境；其中當然也包含了對命運的感嘆，是從人文走向宗教的契機。像商頌就能把福祉的原因，歸於上天：「自天降康，豐年穰穰。」（烈祖）「天命玄鳥，降而生商……古帝命成湯，正域彼西方。」（玄鳥）。

書經是一部最早的歷史書，記載著先王的種種事蹟。它不但以「事實」為依據，貫穿著夏、商、周三代的歷史，它還要找出歷史文化中的治亂興衰的理由；這也就是歷史哲學的層面，問及「為何」會治亂興衰。書經的「天命」觀念，特別突出；而且以「天道福善禍淫」（湯誥）作為「賞善罰惡」的理論基礎。「有夏多罪，天命殛之」（湯誓），「爾尚輔予一人，致天之罰」（同上）。文王受命於天（咸有一德），等等的描述，無疑要在具體人生、政治社會的各項際遇中，設法找到主持命運之神，而以「修德」作為「順應天命」「承行天命」的證明，用以交換福祉，這顯然是道德宗教的信念，相信「福德一致」；而在歷史治亂興衰的事實中，君王的善惡也的確是原因。這種道德的勸喻，雖是倫理規範的範疇，可是，由於指向了「天」，指向了「帝」，指向了超越界的「天命」，因而也到達了宗教的層面，至少是向宗教開放的倫理觀念。

傳統君主社會時代，「天→君→臣→民」的順序還是非常嚴格；君王受命於天，受天之托付來治理國家，是要以德治、王道、仁政來勤政愛民。「天視自我民視，天聽自我民聽」（泰誓中）的理解，也就是在這種托付的使命中，要帝王視民如子，真正替百姓謀福祉。而為了達到福民利民，為政者就必須修德。有德之君主才會有安和樂利的社稷；反過來，無德的暴君或昏君，必會導致社稷滅亡的。

由於帝王受命於天，於是成為「天人中保」，他不但接受天命，知道上天意旨，帶領文武百官行王道，施仁政；他也必須把百姓的需要向上天「陳述」（禱告、祭祀）。尤其是在天災人禍，百姓受苦受難時，君主更應該「代民贖罪」：「萬方有罪，在予一人」（湯誥），「百姓有過，在予一人」（泰誓

中），「奉予一人，恭行天罰」（泰誓下），這種代民受過的精神，已經由道德層面進入到宗教救苦救難的層次。

帝王可以與上天相遇，尤其是有關社稷和百姓之事時。

詩經是文學，書經是歷史，易經就是哲學。文史哲一家，原就是人心智三種功能知、情、意的合一。

易經無論前半的符號系統，或是後半的文字系統，都設法用符號來詮釋宇宙和人生。古代中國人欣賞著宇宙萬象與人生百態，設法透過自己的心智去解讀它們。在生命過程中，難免會遇到人性極限，當自己無法解決問題時的「占卜」「龜卜」「問天」「卜卦」「算命」「看風水」，甚至「八字」「看手相」等等，亦都是設法超越自身理性的限制，直透宇宙和人生的奧秘。

易經的作者羣先是以「符號」來詮釋宇宙和人生，然後人們又以宇宙和人生的各種符號，來詮釋人類的命運。本來，人的知性能力非常有限，記得過去的一些事，注意到當前的一些事，可是，對「未來」卻一無所知。在緒論中，作者也一直強調「人生哲學」祇能處理從生到死（生死之間）的一些事，面對「生前」或「死後」無法涉及，而宗教卻設法深入「生前」「死後」的境界，以輪迴的鎖鏈把「前生前世」「今生今世」「來生來世」連結起來，用因果原則來解釋今生今世的禍福榮辱。「占卜」或是「算命」亦都是這種從哲學走向宗教，從已知預測未知的心路歷程。

易經被某些學者看成是占卜之書，原就是因為它的體系的確可以拿來卜卦。但是，易經本身卻擁有更高層次的精神慧命。它領導著人們用天賦的知性能力，去支持心靈德性修養的思想基礎。

本來，人性的高貴，一方面是因為它富有敏銳的頭腦，另方面更擁有豐饒的心靈。而頭腦的敏銳（聰明才智）與心靈的豐饒（德行靈明）總是相輔相成。

緒論中曾提到伏羲之仰觀俯察，所獲得的不但是「類萬物之情」，而且亦到達了「通神明之德」之境。這原也是人性透過頭腦，觀察天地萬物，而獲知事物之原理；進一步，人性亦可透過心靈，推演出事物背後之原因，問及事物

之所以如此這般的理由，而結論出：宇宙次序和設計的確需求一有智慧、有能力之主宰。把宇宙萬象看成是「神明之德」，原是智慧之眼和心靈的運作。

先王時代的人生是相當「自然」「自由自在」的原始社會的人生。人和自然和諧，人與人和諧，人與天和諧的人生。吾人可以在古代的擊壤歌中，瞭解到當時百姓樂知天命的生活情形，以及生命情調：

「日出而作，日入而息；鑿井而飲，耕田而食，帝力與我何有哉？」（帝王世紀）

在「日出而作，日入而息」的農業社會中，百姓所過的，不是追求名利權位的生活，而是「順自然」「自由自在」的生活。這種「順自然」與帝王的「順天命」，這種「自由自在」與君王的「無為而治」，相映成趣，是人文信仰的表達，是道德文化，同時亦不排斥宗教信仰的人生理念。

當然，一旦不是風調雨順，一旦有苦難降臨，人們的「順自然」心靈還是會在救苦救難中「呼天」「求救」，從人文走向人文信仰，乃至於做出宗教信仰的行為。君王的祭天、諸侯的祭山河之神、百姓的祭祖及祭灶神，都是這種思路的轉折，也是從人文信仰，走向宗教信仰的通路。

第二節 春秋時代

先王時代，道德和宗教的規範還算有相當的影響，夏、商、周三代，尤其周代文物，更是人文氣息鼎盛，有著相當的風調雨順、國泰民安的日子。

可是，到了春秋時期，如孟子所描繪的，就是亂世。

「世衰道微，邪說暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。」（滕文公下）

先王時代的「天→君→臣→民」的定位，是「各安其位」「各守其份」的。孟子所描繪的春秋時代，「份」「位」錯亂，臣弑君，子弑父的暴行出現在社會中，使本來「風調雨順，國泰民安」的情景，變成「兵荒馬亂，民不聊生」的慘狀。孔子用其春秋之筆，用哲學的理念，寫出治亂興衰的原理原則，以及善惡報應的歷史哲學，用來警惕當時為政者偏離了德治、王道、仁政，而追逐名利權位的事實。因此，孟子隨後記述：「孔子成春秋，亂臣賊子懼」（同上）。前面的孔子「懼」是憂患意識，後面的亂臣賊子「懼」是害怕。憂患意識是憂心民生樂利，憂心社稷安危；害怕是怕天譴，是怕別人知道他們的惡行。

孟子心目中的孔子，是敢於對社會指點迷津，提出化解之道的聖人。

前面第一節先王時代，我們提過「易經」是我國最古老的哲學經典，而孔子則是春秋時代的大哲學家。孔子和易經原就有極密切的關係。在這裡，我們並不想涉及爭論十翼是否為孔子所作；不過，傳統都認為孔子注易，而且在符號系統之後，作了大部分的文字詮釋；也即是說，易經的文字系統是孔子所創作。文字解釋符號，原是易經結構最基本的形式。而解釋當然是「引申義」，究竟符號本身的意義和詮釋的意義差距為何，一直是語義學或是語言學，甚至語言哲學的重點課題。

不過，吾人在這裡所關心的，是哲學史的解釋：易經是最古的哲學經典；中國最古老的兩位哲人，一位是孔子，另一位是老子。前者開創了儒家，後者是道家的創始人。二位哲人與易經的關係是：孔子順著易經的思想，加以發揚，使之落實到具體的人生，亦即是道德的人生。而老子則是回去問符號之前的最終真實是什麼？因而，後來的道家較重形上，對「道」本身的探索；而儒家重實踐，重點放在倫理道德上。

春秋時代的亂世情形，有孟子的記載如上述。而孔子的「懼」所展現的憂患意識，催促著孔子周遊列國，勸說諸侯行王道、施仁政；一直到六十八歲，的確走不動了，才回魯國，招收弟子，興學教書。受益弟子三千，精通六藝（禮、樂、射、御、書、數）者七十二人。

司馬遷太史公明知孔子未做過諸侯，還是用「世家」來為其作傳，以示對其「有德而無位」多少抱不平。

為老子寫的傳記中，同樣指出亂世，而使這位學者要移民出國；不過，當時有文化質素的海關官員，知道老子學問淵博，迫他得把學問留下，終於留下給後世最有深度的「道德經」。

道德經的內容當然亦富有做人處事的許多智慧。這些智慧表面看來是不切實際、不合時宜的；但是，卻是「大智若愚」。智愚之分在老子看來，也就是「道」的境界和「俗」世的看法有差距。道德經無論是道經或德經，都要指引人突破俗世的名利權位，而回歸「道」的境域。「道」的自然、無為性格，才是人生做人處事的最終典範。

但是，如果說春秋時代，承傳並發揚易經思想的，祇有孔子和老子，那也昧於事實。因為從分析易經「開展」方面，落實到人生的「十翼」所展示的道德生活，是孔子的專長；而問及易經符號系統之前，「不可言」「不可說」「無以名之」的根源，同時也應是宇宙和人生的根源，究竟是什麼，就是老子的專注課題。

不過，面對易經，除了這兩方面的立場之外，應該還有另外一個角度；那就是符號系統之所以可以用來占卜的功能：問天意。這顯然是開展人生的另一個面向：天人之際。

如果說老子的哲學，重點在於「人與道」「人與自然」的關係；而孔子的哲學，著重「人與人」的倫常關係；則「人與天」「人與上帝」的傳統（尤其是書經的歷史傳統），也應該有人來承傳。

這種屬於宗教式的「天人之際」，原就是由魯國的另一位哲學家——墨子所擔負。

春秋時代的這三位思想家，生卒年代大概如下：老子生於紀元前 571 年，逝於紀元前 467 年；孔子生於紀元前 551 年，卒於紀元前 479 年；墨子生於紀元前 468 年，卒於紀元前 390 年。老子與孔子的生平有重疊處，孔子較年輕。而墨子則是在孔子死後十餘年才出生，是後起之秀。

用思想史方面的方式來看，則是在「人與道」「人與自然」「人與人」等關係討論過之後，又回到「人與天」的關係。原來，春秋之前的先王時代，「人與天」的關係透過「天→君→臣→民」的次序的政治社會結構，非常突出。史家和思想史家都以此認定：春秋時代的「人本」取代了殷商時代的宗教信仰，亦即「人際關係」取代了「天人之際」。但是，這種看法的後設理論基礎，是把春秋時代的正統完全放在老子和孔子身上，而把墨子忽略掉。可是，戰國時代儒家大師孟子的記載卻與這種後設理論相反，那就是「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，即歸墨。」（滕文公上）可見，那時的顯學，楊朱墨翟必然是在內。

墨子思想基礎，也就在於實現出「天人之際」。他的「天」概念，與孔子的「天」不同。孔子所用的「天」多少減低了先王時代的神祕性，而用人文信仰的方式去詮釋它，對「天」概念的位格性多為存而不論，或是採取較模糊的字眼去描繪它。墨子就不一樣，他把「天」嚴格定義為有意欲、有感覺、有情操、有行為、有意志的「人格神」（位格神 personal God）。他的〈天志〉篇，也就是要強化從先王以來，對「天」不夠明確的地方。

孔子的宗教情操，定位在其人文信仰的深層，在一般生活上，或是教導學生的科目上，並沒有把「天」的內涵包括進去；唯有在自身遭逢困境時，才想到「呼天」的禱告行為，才表明「人與天」的基層關係。就如他在愛徒顏回早逝時的感嘆「天喪予！天喪予！」（論語·先進），他在被子路懷疑時的誓言「天厭之！天厭之！」（論語·雍也）；或是，命運乖離時「聽天命」的心意表達：「天之未喪斯文也，匡人其與予何？」（論語·子罕）或是「桓魁其於予何！」（論語·述而）。可是，墨子就不同，他要以「天人關係」來貫穿人生的一切，尤其要貫穿整個政治社會。他的〈天志〉〈明鬼〉〈非命〉三篇，組成了「宗教」的嚴密體系。首先就是「天」概念的「位格化」：

我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圓。曰：

「中者是也，不中者非也。」（天志上）

「子墨子之有天之意也，上將以度王公大人之爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也。觀其行順天之意謂之善意行；反天下之意，謂之不善意行。」（天志中）

人文之所有思言行爲，都以「天意」爲規範，「天意」又是什麼呢？

「天欲人之相愛相利，不欲人之相惡相賊。」（法儀）

因此，人間政治社會的規範就是「兼相愛，交相利」。「兼愛」的理論，落實下來，也就是墨子自身的「摩頂放踵，利天下而爲之」。墨子周遊列國，和孔子一般，向諸侯宣揚「兼愛」「非攻」。「兼愛」是積極的「無私的愛」，「非攻」則是反對戰爭。其中非常具體的事蹟就是：「公輸般將以楚攻宋，子墨子聞之，起自魯，十日十夜至郢。」（呂氏春秋·慎大），然後就是有名的「攻守實習」，終於消弭了戰爭。

兼愛、非攻是宗教情操的成果，再落實一層就是日常生活的「節葬」與「非樂」，可以說是「簡樸生活」的提倡。墨子所透視出的「亂世」，是名利權位的追求和享樂主義的訴求，因而提出「節省」（用「節葬」一事爲代表），以及歌舞昇平的逸樂。可以說與孔子的「厚葬」和「禮樂」走相反的路線。

由「節葬」「非樂」的理念導引出來的，並以「以身作則」的方式表達的，便是墨子的「苦行」主義了。墨子的苦行，在於「摩頂放踵」，這原是宗教的「苦難」以及「救苦救難」的情操，和其他世界偉大宗教一般，教士都能以受苦受難的表率，來實踐救苦救難的意願。墨子的這種「兼愛」精神，與基督宗教的「博愛」，與佛教的「慈悲」，有同樣的層次。

在理論的層次上，墨子尚有〈非命〉的學說，可以說一方面反對「占卜」「算命」的命定主義的迷思。另方面卻是提升「人爲」的自由意志價值。「兼愛」是要在生活上實踐出來的，而且是有「天志」爲最終基礎的。兼相愛交相

利用今天的話來說，是在營造雙贏的局面。「愛」對付出愛的人與接受關愛的人同樣都在提升靈性生命。愛與被愛原都是幸福人生的真諦。在「天志」之下沒有事物是偶然的，命定的，一切都在「天志」以及人的合作中完成。

墨子的世界是宗教的世界，墨子的人生是宗教的人生。其中充滿著「愛」，在簡樸生活中，自有人生樂趣，而用不著刻意去追求快樂。當然，充滿「愛」的社會人生，原就有付出者的無怨無悔。墨子的宗教人生觀，在「損人利己」「利人利己」「損己利人」三層次的損益程度上看，是採取了「損己利人」的犧牲自我的層面；奉獻犧牲的精神，是墨子宗教信念的產物；由這種宗教式的奉獻犧牲，社會的安和樂利才有可能。墨子和以後的墨家，都能「損己而益所為」，都能「為身之所惡以成人之所急」，在保家衛國之事上則是「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵」（淮南子）。

墨子的宗教思想以及其宗教情操的實踐，祇限於墨子本人以及少數的一些弟子。墨子並沒有將其學說「教義」化，也沒有將實踐教義的規範「教規」化，更沒有設計具體可行的制度，使之「教儀」化。因而真正缺乏「宗教」制度化的各種條件，也因此，墨家沒有發展成「墨教」，而到戰國諸子百家爭鳴，各諸侯互相爭奪的情勢中，理論上無法和儒、道相抗衡，實踐上無法勝過諸侯間的攻伐。墨子的宗教學理和情操，就因為沒有制度去支持，即逐漸消失。漢代「宗教」萌芽時代，外來的佛教，中土的道教之外，墨教畢竟沒有復興的機會。

第三節 戰國時代

春秋是亂世，戰國更亂。春秋時代各地諸侯也祇是不聽命於周天子，各地割據稱王。到了戰國，諸侯們都以為自己可以取代周天子而統一天下，於是征戰不休，互相併吞，用合縱連橫等計謀發動戰爭，使社會本已不是安和樂利的情況，直逼到兵荒馬亂，民不聊生的景況。

此期的思想家本來亦應有憂患意識，應該合作起來，共同謀社會的福祉。

可是，事實上並沒有那麼樂觀。各家各派相互間雖沒有政治上的相互併吞之情事，可也免不了互相攻擊，像儒家被稱為「亞聖」的孟子，也用極嚴厲的字眼去攻擊當時的楊、墨二派。

「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（孟子·滕文公下）

強欺弱，大吃小是戰國時代的情形：政治如此，學術亦如此。完全忽視了孔子「仁」的概念，老子的「無爲」提案，尤其沒有把墨子的「兼愛」「非攻」放在眼裡。

當然，在戰國時代學術「百家爭鳴」的背景下，屬於憂國憂民的學者和學派仍不在少數，他們所提出來的化解困境之道，多少還有點宗教情操，也即救苦救難的精神。

孔子沒有在他的人際關係中，特別提出「天人之際」的重要性；老子沒有在他的道德經中，指出道的超越和位格。亦即是說，春秋二位大哲，都沒有好好地順著先王時期的宗教理念，開展出制度宗教，以落實到社會人生。尤其是，墨子的學說，基本上已經蘊含了極其豐富的宗教思想，可惜亦沒有設計宗教制度，來貫徹它。理念沒有制度的支持，是無法落實的。而在中華文化流變中，獲得最多制度支持的，是儒家，再來是道家和佛家；而墨家從未有過制度的支持。法家理念的本身，就實現在它的嚴密制度，可是由於此制度無法獲得百姓的認同，即功虧一簣。

戰國時代，主要的思想派系也就是：一爲追隨孔子的儒家，另一爲追隨老子的道家，再來就是儒家第三代之後興起的法家。其他諸子百家，因爲後來的承傳出了問題，在當時可能是顯學，可是後繼無人，學派無守業能力者，因而在文化流變中被淘汰；在本書中也祇好割愛。

在宗教與人生的課題上，春秋戰國時代其實都可以分兩方面來說，一是政治社會體制下的「類制度」宗教，另一是民間信仰。而這二者的宗教信仰其實

都休戚相關；尤其是「類宗教」和政治制度的密切結合，造成了上層社會：帝王將相、諸侯、文武百官、士大夫等官員階級間的宗教之「禮」，與另一面的下層社會：庶民百姓，在宗教制度或宗教崇拜上的不同等級，而有「類宗教」制度化以及平民百姓的民間信仰的差距。

一、天子祭天，諸侯祭山河之神，百姓祇能祭祖及灶神：這種制度化的祭祀之「禮」，至少在形式上劃分了社稷中階級的嚴密。甚至孔子亦認定這種從周朝定立的「禮」是當守之誠，而在〈八佾〉篇中，痛斥那些不守規矩、越界去實踐「祭禮」的大夫：「八佾舞於庭，孰可忍！孰不可忍！」的語句，也正展現孔子對周禮的執著。原來，八佾舞（八列，每列八人，共六十四人）是天子祭天所用的「禮」儀，諸侯亦祇能用六佾（六列，每列六人，共三十六人）來祭山河之神，士大夫祭祖祇能用四佾或二佾；〈八佾〉篇中孔子痛斥那不守名份的官員，竟在家廟中用祭天的八佾舞。

這是周禮的衰落，而衰落的原因則是政治制度下「名不正」所致。

上層社會（官員）不守禮，造成了孔子批評時政的契機。

「禮云，禮云，玉帛云乎哉！」（論語·陽貨）的感嘆，是對周禮式微的體認。「非其鬼而祭之，諂也！」（論語·為政）則指出祭祀的濫用。而提出化解之道，則是把「禮」回歸內心，以心中的「誠」來主導形式的「禮」：「祭如在，祭神如神在。」（論語·八佾）「禱爾於上下神祇」（論語·述而），「丘之禱久矣！」（同上）等語句，都在展現孔子的宗教情操，但亦無奈於當時（春秋）的禮壞樂崩，上層社會對「類宗教」祭祀的形式化，而失去了內心的敬天真誠。

孔子對弟子們的訴求，在「孝」道一事上，表現得非常清晰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（論語·為政）。「孝」道所包含的，不止是今生今世的奉養父母，使「老者安之」，而是延續到死後的「葬」和「祭」。這其中雖不能像西方宗教那麼明確地證明「靈魂不死」，但至少是說明子孫對「祖先」精神生命的延續，應具信心。不然，「祭之以禮」的「祭」

祀對象，總不會是那「人死如煙滅」的「神滅論」的「虛無」吧。

孔子一直有其「宗教」意識，但對宗教制度依附在政治等級上是有微言的；尤其是太重形式，而忽略了內心真誠的宗教情操的行為。

春秋時代，政治體制下的「宗教」，沒落於諸侯士大夫不遵守周禮，混亂了「祭天」與「祭山河之神」之禮，可以說是：政治的沒落連帶地使宗教沒落，二者都起因於對「禮」的濫用。「禮壞樂崩」原就是春秋時期對整體文化的批判的寫照。

戰國時代，羣雄並起，各自割地稱王，「祭祀」之「禮」更是凌亂。也因此，無論儒家的孟子或荀子，亦無論是道家的莊子和列子，都沒有特別在「宗教」一事上著力。儒家承傳著孔子的「人際關係」關懷，在倫理道德的內心和外表（孟子重道德心性，荀子重禮的恢復）上，設法挽救時弊；並非常具體地教導百姓善度今生今世的生活，以各種德目來裝飾自身和家庭的靈性生命。道家則緊隨著老子的自然和無為的理路，教導百姓生活樂趣中的生命意境；順自然，對名利權位淡泊，度一個安恬無爭的生活。對知識分子而言，道家能追隨老子，窺探宇宙萬有的根源，欣賞和贊嘆道的奧秘，並以道的自然和無為，作為人生的生活規範。

在原理深處，吾人當然可以在儒家或道家的著作中，找到人文信仰的表述，並指其向著超越界，向著宗教信仰開放的心胸。像孟子的「存其心，養其性，所以事天也。」（盡心上）的實踐道途，以及其前提的「盡其心，知其性，所以知天。」（同上）的知性進路。從對自身心性的反省，是可以找到通往超越界上天的道途的。像在莊子書中理解到的「天地與我並生，萬物與我為一」（齊物論）的心靈境界，是庸俗的人生可以用「物我合一」的意境，變得超凡入聖。

戰國時代的儒、道二家的學者，並沒有專題在「宗教」哲學方面著力，但是，卻能在人文信仰的倫理道德層面上，給當時的為政者許多建言，使靈性有淨化自身的空間，而對超越界的宗教信仰，是採取開放的態度的。孟子與當時為政者的「義利之辨」「王霸之辨」，莊子鈞於濮水，拒絕楚王委以宰相之重

任等事蹟，都可視為道德與宗教心靈共同的遺產。

戰國時代社會上層的活動，主要的還是政權上的爭奪。上面提及儒家第三代傳人荀子，由於性惡的學說，原是法家「嚴刑峻法」的理論基礎。原來，荀子形上思想的「天」，完全脫離了孔、孟對「天」的意識。孔、孟的天是否有意志、有位格，到今天還是學者們相互間爭論的焦點。但是，較沒有爭議性的，在古代中國的思想流變中，墨子的「天」是有意志、有位格的；他的「天」幾等同於西方的「上帝」。另一位思想大師就是荀子，他的「天」概念就是物質的「天」，是完全沒有意志，沒有位格性的。如果說中國古代的「宗教家」「有神論者」是墨子，則荀子就成了「無神論者」，而且是反宗教的。

法家的許多代表人物，管仲、商鞅、申不害、韓非；其中尤其韓非更是在學理上集法家之大成，而韓非是荀子弟子。荀子的「性惡說」：

「人之性惡，其善者偽也。令人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生，而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文禮亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」（荀子·性惡篇）。

荀子在人的行為上，找到了「惡」；在對這些惡行的解讀上，回歸到心性的「惡」，終於結論出「性惡說」。法家也就認定既是性惡，就要用嚴刑峻法來治理，不然社會不會有秩序，他們當然不理會孔子的「導之以政，齊之以刑，民免而無恥；導之以德，齊之以禮，有恥且格。」（論語·為政）

這就與孟子的「性善說」完全相反，孟子說：

「所謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無善惡之心，非人也；無辭

讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。是有四端而自謂不能者，自賊者也。」（公孫丑上）。

孟子從心性的自我反省和體驗上，推論出「性善」。

從心性的「善」再往上推，窺探出「善之源」時，也就是人文信仰的極致。因而孟子可以結論出「盡知、知性、知天」的思想進路，也可以結論出「存心、養性、事天」的實踐進路。其進路是向宗教信仰開放的。

荀子的從心性的「惡」再往下探，竟能找到「惡之源」，也就自然會認定「以力服人」是唯一的維持社會秩序的方法。他也就不會信任百姓會自動自發地守法守份。法家的理念和實踐方案，著實離道德情操和宗教意境太遠了。韓非還要以歷史的必然來支持自己的理論：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」（五蠹篇）。弱肉強食的理論和實踐，畢竟使秦能統一六國，稱霸於一時。

與法家相反的，也就唯有墨子的弟子們，他們的「摩頂放踵」在戰國時代，也有不少的迴響；但是，這批苦行僧的傳道方式，無法獲得在位者的認同，也因此沒有任何制度上的支持；何況墨子及其門人也沒有能夠把當時「祭祀之禮」的體制與自己的學說融通起來，使自己的「教義」能在當時「祭禮」中，突現出「教儀」，以非常具體的「宗教行為」（不但是自己個人的「修行」，還有社會集體的「宗教慶典」）來奠定「制度宗教」所必備的各項條件。

二、民間信仰：由於社會領導階層在「禮」事情上的雜亂無章，而思想領導階層又無法提供百姓所需求的宗教信仰。一般庶民的生活方式在舊社會的農業架構下，當然就是「日出而作，日入而息」。然而，在諸侯間互相征戰，互相爭霸的時代裡，兵荒馬亂，也就民不聊生。百姓在求生存上已經處於無奈，

「窮則呼天」的體驗，原就是描寫一個人在遭逢困境時，所展現的人文信仰。

官員不安份守己，在祭禮上越界犯上；百姓可不一定去做那「非其鬼而祭之，諂也」的行爲，多數還是規規矩矩地祭自己的祖先（「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」），以及灶神；農業時期還加上了土地公。諸神崇拜、祖先崇拜等等，老百姓的民間信仰雖因時因地不同，但基本上還是與自己的職業，自己的身分地位，在生命過程中遭逢困境時，向超越界求助。

民間信仰的一大特色就是把神明「擬人化」，把人間世的種種，尤其政治社會間人際關係的種種，引渡到神明世界中，把陽間的一切典章制度，都過渡到陰間。「人死爲鬼」的信仰是全人類共同的文化遺產，而鬼魂世界的一切，在擬人化之後，都可以類比與人類世界；雖「人鬼殊途」，但是，鬼魂（尤其祖先的鬼魂）的禍福，不但靠其本身生前的功行苦勞或是錯誤過失而形成因果關係，而且亦可以由其子孫在世代爲修德立功，而化解前愆。祖先崇拜以及對死去的人的精神不朽（靈魂不死），成爲民間信仰中的後設理論。

「擬人化」的成果，落實到宗教信仰行爲上，就是各種祭典和獻禮，舉凡人間世的食衣住行育樂各方面之事，在鬼神世界仍然需要，而且可由今生的物資去解決。民間信仰之所以亦會產生「類宗教」的教士（巫師），以及各種「禮儀」，和某些「禁忌」的教規。

古代社會中，本來就有兩種職業是比較特殊的，一是巫師，一是醫生；前者處理鬼神世界之事，後者處理人的肉體，免於患病。有不少原始部落，此二種職務皆由一人單獨擔當。

巫師的出現，一方面是由於人的知性，對「未來」無知，對「彼岸」無知；前者是人性在時間上的限制，後者則是人性在空間上的極限。而巫師是人類突破時空限制寄望的縮影。巫師能夠從彼岸帶回死去的親人的信息，讓生者悉懷；巫師有辦法推算出人的未來禍福，解決人的好奇心。甚至，巫師還可以替人「改運」，把那些臨頭的禍事破除，改由好運來襯托。

這種民間信仰事實上已經是民間宗教，因爲已具備了宗教的各種內涵：某些教義、教規、教儀；而且都由「教士」（巫師）在主導。信徒的信心和托

付，以及教士從彼岸帶來的信息，構成了「人與神」，人與超越界的關係。「天人之際」庸俗化以及具體化的禮儀，在百姓心目中，在戰國時代流離失所的困境中，要比制度化的、官方的、有階級性的「祭禮」，更有意義，也更有宗教情操。

當然，民間信仰也可以形成更具體的「廟堂」建築。中國古代的為神明（神鬼）建廟，為死人建塚；且規定時日，舉辦慶典，為神明慶生祝壽等，其實都是宗教在利用「時」「空」，並且設法在「時」「空」中與「無限」和「永恆」相遇，是宗教信仰的形式和內容。

古代巫師所領導的民間信仰，甚至民間宗教，其普及性不但涵蓋了庶民百姓階層，甚至逆轉向統治階級。（本來，制度宗教，尤其是政教合一的體制中，政治領袖通常也是宗教領袖。這領袖的地位是應該給百姓定立教義、教規、教儀的。但在中國古代的「宗教與人生」中，卻出現了逆轉的情形。即是民間信仰，甚至民間迷信，反而導引著帝王將相的宗教生活）。中國魏晉時代宮廷中的讀讖，讖緯的各種宗教行為，完全落入到巫師道士之控制中，就是最明顯的例證。

在戰國時代，吾人並沒有足夠的資料足以瞭解「民間信仰」和「制度化」的宗教行為，有多少關連，但如果用現代人的眼光去看秦始皇的兵馬俑，或是其他早期帝王的陪葬物品，便可推知周朝制度（在書經中所記載者）中的「禮」與後來春秋或戰國時代的「器物」相比較，就曉得後者增加了多少東西，而在諸子百家的探討（無論贊成或反對）中沒有文學的記載所增加的。馬王堆漢墓出土的器物也好，藥材也好（大陸唯物立場所見所述，也許是「種子」，表示女性「生」的特性；可惜的是，男性墓中遺物已被盜取毀壞，不然，如果男墓中有動物屍骨，便可與女墓中的「種子」相呼應，而獲得對當時「陰陽」學說的解讀，也好對易經符號系統，有更深更廣的瞭解），都不像是周朝制度下的產物，而應是滲雜了不少後來民間信仰所添加進去的內容。

第四節 秦漢時代

一、秦暴政所用的法家思想和實踐，雖統一了戰國時期的四分五裂，也開啓了往後的書同文、車同軌、統一度量衡的大一統局面。可是，秦始皇本身，做了皇帝還想做神仙，在宗教一事上，不但沒有導正爲政者以及庶民百姓的正信，反而自己也迷上了「成仙」「仙丹」「長生不老藥」的迷夢。上位者追求仙丹，江湖術士自然興起。吾人甚至可以在道家經典的《列子》書中，找到「成仙」的記述，以及描寫神仙生活的境界。

對中國古代興起並發展的偉大思想體系，儒家和道家的確也是很大的諷刺。可不是嗎？儒家第三代的荀子，其性惡說助長了法家的政治社會理念，而用嚴刑竣法來治理社稷，完全把德治、王道、仁政的傳統政治德目，放置一旁，不加理會，而且還認爲這些思想已過期。道家第三代的列子（有人以爲列子先於莊子，那就是道家第二代就開始了），書中提供了不少的神仙思想，不能不說助長了練丹、追求長生不老藥的迷夢。

秦暴政因爲一來得不到士大夫的認同，二來也沒有百姓的支持，三來秦朝本身的爲政者也在互相爭權奪利；「楚雖三戶，亡秦必楚」的預言，果然實現。

隨著來的漢代，繼承了秦的國大民衆，同時爲政者也覺醒到政治社會的穩定，還是要承傳先王遺下的德治、王道、仁政。於是在政策上要「罷黜百家，獨尊儒術」。在具體的文化措施上，把社稷生活的規範濃縮成《禮記》一書，（完成五經：詩、書、易、春秋、禮），作爲社會的生活規範。

「禮」的重新檢討以及重新編列，是漢代集中華文化在道德生活、藝術生活、宗教生活的大成；甚至，原則性的個人獨立性的完美，與社會羣體性的完善；個人知性生活的陶成，德性生命的提升，都有周詳的提案。《禮記》中的〈大學〉，就有這種非常濃縮的表達：

格物、致知＝知性的陶成

誠意、正心＝德性的提升

修身＝個別性的完美

齊家、治國、平天下＝羣體性的完善

這種漸進的，由知性到德性，由個人到羣體的思想進路，無疑的是儒家承傳周文化所展開出來的成果，也是非常具體可行的方案。

有關個別性、獨立性完善的細節，有〈中庸〉的心性德目的「誠」，由「誠者，天之道；誠之者，人之道」（第21章）的「天人之際」的理解，終能抵達個人完美的「與天地參」的「天人合一」的境界。

而有關羣體性、社會性的完美，則有〈禮運〉的「天下為公」「世界大同」的理想；其中對理性社會的描述，完全符合了孔子所要求的：「老者安之，朋友信之，少者懷之」（論語·公冶長）的理念，終能使社會「路不拾遺，夜不閉戶」的太平盛世。

「罷黜百家，獨尊儒術」旨在政治施政上而言，但在帝王將相為政者的私生活，則必需有更深沈的生命情調，那就是必須放棄追求名利權位的心態：在位而不戀位，有權而不妄用權，這種修養，非要用道家的無為、自然的理念不可。這也就是漢代除了「獨尊儒術」治理社稷之事之外，還有為帝王將相所設計的「內道外儒」。在為官的公務上用「儒術」，可是，在私人生活卻都遵循道家的人生智慧。用非常通俗的話來說，就是：漢代統治社稷百姓的是儒家的政治體制，但是，引導帝王將相生活的，卻是道家的生命情調。

這是從外的一面，從思想史的眼光來看漢代。但是，若從「宗教與人生」的角度來看，傳統的「天子祭天」「諸侯祭山河之神」「百姓祭祖及灶神」，儀式的表面還存在，內容都有很大的改變。主要的理由就是，從秦始皇開始的追求長生不老藥，一直陰魂不散地左右著宮廷生活，其中漢武帝的追求仙丹，就是明顯的例證。

帝王一方面帶領文武百官舉行「祭天大典」，而私下卻在追求長生不老藥。帝王將相一方面要領導百姓度一個符合儒家道德規範的生活，而自身本要「內道外儒」，放棄名利權位之貪心，而效法用「無私」「無欲」「無為」的

生命情調，來處理政事，可是另一方面則去貪圖高壽、長生不老。這種「對肉體生命」，或是「此世生命」的執著，自然不能算是高級宗教的所為；而且，亦不能以此來建立任何「教義」體系，也無法取得正派臣子的認同。

漢代的這種屬民間信仰，却大行於宮廷帝王將相間的宗教形式，也的確形成了迷信：相信藥物不但可延年益壽，還可叫人長生不老。不說在宗教層面，就是在倫理道德層次上，把「活得長壽」的價值，放在「活得有意義」的觀念之上，也算是乖離。傳統的「立德、立功、立言」的三不朽，原是精神性的，「長生不老」，頂多也祇是肉體的層次。漢代帝王的「長生術」，助長了民間的迷信風氣，影響所及：畫符、練丹、看風水、算命等等的民間信仰，可就大行其道。宮廷中上自帝王將相，下到士大夫階級，亦都盛行讖緯，把易經符號系統，用來算命。這也就是為政者相信「命」，而不相信「德治」才是為政者所當為。

二、漢代的這種追求肉體不朽的風氣，當然並沒有完全排斥對精神生命的修練。這在後漢興起的本土宗教——道教的理論和實踐中，可以窺探出。

道教的「性命雙修」是精神肉體兼顧的。究竟這種既承認人性的「靈肉二元」，又要設法「靈肉合一」，而且合一在宗教的修練上，是否有可能，當是宗教史家要處理的課題。吾人在此，祇希望把這種源自本土文化的宗教，其教義、教規、教儀的宗教情操，釐清出來，作一陳述，便已足夠。

道教的創始人是張陵，後漢時人（一說是桓帝時，一說是順帝時，生，卒年不詳），著《道書》二十四篇，創教之初，入教者需繳米五斗，故被稱為「五斗米道」。開始時以符水治病，並通天地彼岸神明為業。後繼者有魏伯陽及葛洪二人。後者所著《抱朴子》一書，內篇為丹方，以為服食丹方可延年益壽，甚至可長生不老。魏伯陽著有《周易參同契》，鼓吹服食仙丹以及運氣運功。

道家逐漸有教士、道觀、信眾之後，教義漸成：主張內保精氣，外服丹藥，再加修善，便能長壽，甚至成仙。

教義中就融洽了理論與實踐，涵蓋了精、氣、神三寶；肉體的鍛煉，丹藥

的服用，德行的修習都是必修科目，而其目的和成果就是長壽，長生不死。

「性命雙修」的教義，是一方面要肉體的健康，另方面要靈性生命的提昇。「靈肉一體」「心物合一」「精、氣、神同步發展」是道教教義的預設。

張陵於創教時，時值漢代的古代陰陽家、術數、鬼神，以及秦漢以來的練丹、長生不老藥盛行於宮廷和民間之時。政治社會的「獨尊儒術」並沒有真正落實道德倫常，帝王將相的「內道外儒」也沒有真正學習道家的自然、無為精神。張陵開始的治病、禱告、通靈，其實都是在原始的宗教情操中，所實踐的救苦救難精神。

百姓有苦難，仁人志士出來救苦救難，原是道德和宗教共同的遺產。儒家後來有人稱之為儒教，道家之發展成道教，原就在這種意義下落實。

道教在教義形成的流變中，後來採取了道家的精義，而奉老子為祖師，為「太上老君」。到了唐朝，由於皇帝姓李，與老子同姓，因而尊老子為「太上玄元皇帝」，帝王將相中，亦相繼多人信奉道教，玄宗還建道觀「崇玄館」，在科舉中道學亦為考試科目。宋徽宗亦信道教，自稱「教主道君皇帝」；宋室南渡，道教遂分為南北兩宗。南宗主符咒、禱告，以延年益壽，北宗以修心養性、服用丹藥以成仙。南宗稱正一教，北宗稱全真教。其後又有太一教和真大道教，是為道教四大宗派。

道教之成為道教，除有道士、道觀之外，尚有經典《道藏》，北平白雲觀所藏有五百十二部，五千四百八十五卷，可謂浩瀚。

三、漢代除了本土興起的道教之外，尚有外來的宗教——佛教。佛教和道教很不相同的地方，就是道教興起於中國社會民間信仰混亂的年代，而後來賴以支持宗教教義的是道家的創始人老子。佛教則產生於宗教氣氛非常興盛的印度。印度在佛教興起之前已有相當制度化的婆羅門教，此教的教義、教規、教儀、教士、廟堂、經典，都非常齊備。佛教從這樣的氛圍中興起和發展，自當有其成為「宗教」的諸多條件（包括必需條件與充足條件）。

佛教發源於印度，但是並沒有在印度發展，即其發展最重要的文化圈到是

儒家和道家興盛的中國。儒、釋、道的文化交流和融通，既複雜又和諧，算是人類文化的一大奇蹟。

幾乎是和道教的創始同時，印度的佛教傳進了中國，其經過的路線和當時東西通商的路線相同——絲路。開始時是由中亞及西域一帶的僧侶來中國傳教，一直到中國和尚法顯在 399 - 412 年間遊學印度，學得佛法及梵文，以及西域僧人鳩摩羅什（344 - 413）來長安，翻譯了主要經典之後，佛教才真正在中國土地上生根，茁壯。

佛教始祖釋迦牟尼（566 - 486 B.C.）本是王子，但在榮華富貴的生活中，悟出了生老病死的人生實況，於是摘取了當時一些婆羅門教的教義，自立門戶，召徒佈道，宣揚人生無常，唯有修道，可以超越各種苦難，而進入涅槃，獲得解脫的真諦。

佛教在中國的傳播有著長久的歷史，其中從印度釋迦去世後就分成許多派系的佛教，在中國也區分了許多宗派。但是基本上有經典——佛經《大藏經》為教義基礎，是為教義全部，因其太複雜（經律論三藏：經藏是釋迦牟尼的講道集，律藏是所有戒律，論藏是註釋經藏的論文。《大藏經》便是收集全部的經、律、論，一般分成三十一部門，合計一萬一千九百七十卷，其中經藏四千二百五十卷，律藏五百一十五卷，論藏一千四百零九卷。）因而亦產生了各種詮釋，而重點不同，宗派亦因此林立。

不過，其基本教義還是可濃縮成：

(一)四聖諦：苦、集、滅、道。「苦」是指陳人生皆苦。「集」是指出「苦」的來源：貪、瞋、痴。「滅」指出人生修道，便可以進入涅槃（Nirvana）。「道」是有正見等八正道。

(二)業力、三世、輪迴、五蘊、三法印、三界：「業力」指善惡報應。「三世」即前生前世、今生今世、來生來世、循環不息。「輪迴」指生死輪迴、投胎再生等。「五蘊」色、受、想、行、識。「三法印」即諸行無常、諸法無我、涅槃靜寂。「三界」即欲界、色界、無色界。

這些教義編成體系時，相當複雜；事實上，佛教在中國的傳播，宣揚教

義，教導教民如何修練成佛，當然重要，但在日常生活中，或是在「關懷」情況中，就會以更具體方式出現。那就是：由於認定人生（從生到死）都是受苦受難；而家庭生活的各種愛與被愛、關懷與被關懷，卻是受苦受難的表徵。因此，要度完美的「人生」，就必須「出世」和「出家」。

「出世」和「出家」的基本訴求，成為完成人生旅程的必需條件。可是，儒家學理卻是「入世」和「齊家」為主軸的。佛教在中國的傳播，當然要設法融通儒、佛；在「出世」和「入世」之間，在「出家」和「齊家」之間，取得平衡點。中國發展的佛教，之所以能突破印度佛教的窠臼，就是能在平衡點上作出了貢獻。

儒家的入世精神，畢竟使佛教修成的方案中，涵蓋了出家和齊家，包括了出世和入世。「在家學佛」的道途，就是儒佛融通的成果，這成果使無論出家人，或是在家人，都同樣可以成佛。

第五節 魏晉時代

漢代是集大成的時代，政治社會的運作如此，宗教的興起和發展也如此。其中宗教部分的道教和佛教，在往後發展的歲月中，靠政治的庇護，都能興盛：蓋廟堂、道觀，皇帝欽賜功名，僧侶、道士衆多，信衆雲集，經典印刷出版，都把宗教一方面推向文化高峯，另方面普及民間。外來宗教的佛教，由於與世無爭，其教義祇在宣示信仰的內涵，而絲毫不涉及攻擊別的學說，也不排外；於是深得民心，僧侶之衆，信徒之衆，可說是盛極一時；尤其到了唐代，更是佛教鼎盛的世代。

可是，魏晉時代則是民間信仰，以及從秦漢的讖緯、煉丹等宗教行爲展現功力的時代。由於道家本身不是宗教，亦缺少宗教的禮拜行爲，而借用道家思想而發展的道教，其教規教儀的諸多運作，也就不得不採取富有宗教意涵的民間信仰。魏晉時代的宗教多樣性，就連當時的知識分子，也沾上了相當濃厚的「出世」情懷。

像竹林七賢等的生活模式，嚴格上講，就是道家思想庸俗化之後的產品，既不是儒家治國平天下的積極作為，也不是道家自然無為的人生境界。他們退隱山林，但不忘飲酒作樂，他們不出而為官，卻要批評時政，他們自鳴清高，卻很有道教性命雙修的雅量。魏晉時代的思想，在敏銳頭腦的思辯能力來看，是有某種程度的發展；可是，若以豐饒的心靈作尺度來衡量，尤其是以宗教救苦救難，或是慈悲心腸來度量時，就要被判為乏善可陳了。

魏晉的知識分子如此，帝王將相亦如此。更糟的是：本土的道教和外來的佛教不和，而由道教利用政治的力量迫害佛教；或是知識分子在為官仕途中，對宗教不滿，左右政治的運作，而做出迫害宗教的行為。史稱的「三武一宗」之禍，便是佛教遭受迫害的記述，而且是以帝王之令，亦即政治力量介入於宗教：迫僧尼還俗，毀寺庵等行為亦都從魏晉時代開始。先是北魏太武帝於公元446－452年的廢佛，繼有北周的武帝574－578的廢佛；發展到唐的武宗841－845年的迫害佛教，以及後周世宗954－959年的教難，在在都展示出對宗教情操的理解不夠。或者，從相反的角度看，則是宗教界人士，並沒有發揮出真正的宗教精神，致使別人產生誤會。無論那一方面的錯誤，事實上都對宗教的往後發展不利。

第六節 隋唐時代

史稱「隋唐盛世」，主要的理由當然是政治社會取向的「風調雨順」「國泰民安」的時局；而在「宗教與人生」的觀點來看，則是佛教的普及和鼎盛，從根本上改變人心的成果。

佛教在中國的傳教史，自四世紀至六世紀末，即自東晉到南北朝時代，出家眾增多，翻譯佛經和注釋佛典的工作一直在進行。當時的名僧像道安、慧遠、法雲等人，都能廣揚佛教，無論在高級知識分子中，或平民百姓的圈子裡，佛教的修行方法，以及人生觀的超越，都吸引了大批人士，或是入寺庵修道，或是作在家居士。一到隋唐時代，由於南北朝的政治黑暗，社會混亂，且

異族入主中國，佛教中教義因過於複雜，亦產生許多「佛」「道」不分的異端出現。有識之士都咸信佛教也許即將沒落，加上幾次的教難，使信徒與僧尼都人心惶惶，於是，高僧輩出，努力傳教，以挽救頹勢。也有僧侶因北方教難，避難南方，倒使佛教因自力更生，而更形蓬勃。各種宗派也開始創立，從不同的觀點和立場，發揚佛教的精義。智顗創立天台宗，慧可從達摩學得禪法後，再加以發揚禪宗，而成爲禪宗第二祖。善導研究淨土教義，加上組織化而創立淨土宗。各種宗派欣欣向榮，出家衆和寺廟都相對的增多。

隋唐佛教的興盛，是對教義、教規、教儀的規劃，以及寺院的具體出家生活所形成。

唐代佛教諸大宗派，都各各攝取部分佛經作爲教義的典範，其大致情形是：

(一)念佛宗

由善導、慈愍所主張，以不與上流社會接觸，專門爲一般庶民講經，以自身出家兼出世之行爲來印證教義，而教義之奧義則蘊含於日誦佛經。

(二)法相宗與華嚴宗

從鳩摩羅什體系發展下來的龍樹派和世親派，經典都以華嚴經爲主，玄奘的阿賴耶說，可謂得其真傳。玄奘門下，弟子三千，達者七十，但多不具名傳世。教義以唯識、俱舍之注疏爲本，是爲法相宗。

華嚴宗由法藏集大成，著書六十餘部。教義則分教判、教理爲二；教判再分二教、五教、十宗；教理再分十玄門六相圓融說，相當玄妙，極論差別諸法，皆爲絕對一心之實相。

(三)律 宗

始自慧光，下分三派：相部宗、東塔宗、南山宗。貞觀開元之治，各宗高僧輩出；安史之亂之後，則開始式微；開元之後，律宗雖有「律之三宗折衷計

劃」，但仍為禪宗所取代。

四禪 宗

始自達摩祖師，以不立文字之禪為主，經慧可、僧璨、道信、弘忍五祖，到六祖慧能，可說是佛教集大成的修持方法，不執於語言文字，以「不可言說」的境界作為修心的指標。

(五)密 教

相對於「顯教」而言；凡是釋迦所言，遺下之經典為顯教；而佛以其法身所開示之祕奧大法為密教。密教教義既為奧祕，則其禮儀所崇奉為主，因而亦趨向於多神崇拜。

佛教在中國的廣揚，亦在於諸僧侶大師，在原理上能與中國當時的三大思想潮流：儒家與道家配合、交流、融通；亦即是說，找出道德、人生、宗教各方面的共通處，以「求同存異」的方法，使士大夫階層能接受，或至少不反對佛法。

其中像僧肇（383－414）就首先把佛理與老莊學說比較，作著融匯的工作；以為二者都在「修持」，而所達到的境界也相同，佛稱之涅槃，道稱之為與萬物合一。

道生（372－434）則用平易近人的儒家哲理，融入佛學之中，儒家的「人皆可以為堯舜」，佛家的「人皆有佛性」，其實都是相信人性能超越自己，從人性走向佛性，完成人性自我發展的天性。

玄奘（603－664）的譯經工作，不但把佛經修譯成中文，也把道德經譯成梵文，作著中印交流，儒、道交流的工作。

吉藏（548－623）的二諦學說，形上部分顯然是接受了道家思想；其智愚二元也確實能反影真與俗，與道德經的上士下士之分約合符節。

神會（？－760）主張佛教在人心，因而人人可以成佛，祇需透過修練。而修練的方式則是多元化，因時因地因人之不同，而容許不同的修持方法。規

戒或是寺規，對修持其實都不重要，重要的是修持的心、向佛的心。

佛教經過這些大師的耕耘，造成了儒、道、釋文化的大合流，開始了以中國為首，而傳及高麗、日本、安南等東亞地區，形成儒、釋、道合流的文化圈，亦成為特有的東方文化模式。

由此合流推展開來的人性，是仁又有慈悲，而且能「與自然合一」的生命情調。

唐代的盛世，是宗教蓬勃發展的世代；其中不但佛教，是極盛時代，道教也能依附在為政者的庇護下，穩健地發展。更重要的是：唐朝盛世所面臨的，是與中亞地區的通商交往，而世界上幾個大宗教，都開始匯集在中土，形成宗教百花爭豔的時代。

首先是景教，原名為奈略（Nestorian），原是基督宗教之一派，因不相信耶穌基督為上帝之子，而被當時教會當局禁止，因而遠走東部，經波斯而到達中國。唐太宗還派宰相房玄齡迎接其教士阿羅本於西郊，並親自召見，准令傳教、在長安建築教堂。從太宗到玄宗期間，中土多處都建廟。安史之亂雖多次被破壞，但後來肅宗、代宗又陸續恢復。唐末經武宗之禍，禁令所有宗教，景教亦遭殃。

大秦景教流行中國碑，立在長安大秦寺中，刻於德宗建中二年（公元781年），其中詳述了景教入中國之事蹟。

其次是祆教，俗稱拜火教，原為波斯國教，以光明表善德，以黑暗代罪惡；而火是光明象徵，因而拜火。公元四世紀時，經西域傳入中國。北魏胡太后就曾經祭胡天神。其後北周北齊都將之納入宮廷祭祀。

武宗會昌五年的禁教運動中，祆教被禁。

再來是摩尼教，是波斯宗教之一，教義是集合佛、祆、基督宗教三教而成。教義為二宗與三際。二宗為光明與黑暗，三際是過去、現在、未來。生活簡樸、素食、素衣、戒酒、不事神佛，死後裸葬。武后之時，傳入中國，也有不少信徒，到玄宗時，疑為邪教，被禁；到唐武宗禁教運動時，禁絕摩尼教。

以上景教、祆教、摩尼教被稱為「三夷教」。武宗之禍，佛教一年之後復

興，三夷教卻因此一蹶不振。

當今世界大宗教之一的回教（伊斯蘭教），一稱大食教、天方教、清真教。為穆罕默德，集猶太教與基督宗教之教義而成，其經典稱可蘭經，正是由舊約和新約的濃縮。大約於唐太宗與高宗之際傳入中國。唐代大食國胡商已經遍布全國，其傳教士亦隨從商人來到中土，沿海各地，像廣州、泉州、杭州、揚州等地，都有不少信徒。

唐代在中國已經有許多宗教在傳播，教義皆為救人淑人，教規教儀亦多元化，如果不是唐武宗的禁教運動，這種容忍各種不同宗教的中華民族精神，原就富有宗教情操，對宗教是採取開放態度的。

第七節 宋明時代

雖說宋明是新儒家的時代，但讀宋明諸子的著作，則很顯然的，已經不是直接承傳孔孟的學說，而是滲雜了不少「唯心」的思想在內。這些「唯心」的思想，畢竟形成宋明諸子所要瞭解到的宇宙真象，以及人生意義，都從「心性」的研究開始：「理」也好，「心」也好，都是「道」的呈現，亦都是「道學」所要涵蓋的思想內涵。

「心」的哲學，當然可以追溯到先秦的孟子，宋明諸子的「心」是否能和孟子一樣地向上天開放（盡心、知性、知天；以及存心、養性、事天），或是固守在「心」之中，在「性」之中？這就有賴於理解這「心性」在佛教教義中的理解。

原來，宋明「新儒」的「新」，已經是融通了中國本土文化的儒、道，與外來的佛；而且，佛的因素（其教義的「萬法唯心」，以及其教儀的用「心」）正是融通儒道二家的基礎。

宋明因為在心態上，設法跳越外來宗教的長期傳播的效應，而以回歸本源的方式，回歸原儒，再次開展出從文武周公孔子、孟子所留傳下來的道德文化。也就因此，知識分子是以「讀書人」「士大夫」的方式呈現，而不是以

「教士」（和尚，僧人）的方式出現。

當然，宋明時代自宋太祖開始，有意振興文教，對佛教亦很禮遇；尤其是從後周世宗之禍而被毀之佛寺、佛像，獲得重修重建，並召僧人入大內誦經祈福。太宗本人雖信道教，但對佛教仍亦重視；其中尤以刻《大藏經》一事，最為明顯。繼之以召僧入京師，建佛經閣，譯經院，印經院，並恢復被周世宗所毀之龍興寺，改名興國寺。

宋真宗、仁宗、徽宗，都鼓勵外籍僧人來華，並禮遇之。徽宗因信道教，稍有排佛之象。但宋代各君主皆衛護佛教。當然，太宗因信道教，一方面刻印佛經，另方面亦集成道藏。其後諸君，雖信道教者不少，但仍一樣重視佛典《大藏經》之流傳。宋代可謂佛、道二教，同步發展。

至元代的蒙古外族入主中原，相信西藏佛教（喇嘛教）。元世祖認定《道藏》內容多偽作，祇承認其中老子《道德經》部分，因而下令燒燬。另外，下令保護佛教，凡是有損佛教之耳語，或是占據佛寺者，一律懲處。元代保佛廢道之事，從世祖始一直定為國策。但是，由於廣受保護，佛教（喇嘛教）倒是乏善可陳。

蒙古人原始的宗教信仰與契丹女真相似，屬原始的「巫教」（Shamanism），尊天，敬鬼神；但亦著重災異符瑞，對巫師非常崇敬。巫師成為人生禍福、國家大事的精神領導。可是，在入主中原之後，因接觸到佛教，尤其喇嘛教，深為信服。但為了懷柔政策，對各種宗教都設法以自由對待，除了元世祖曾經對道教有過「迫害」之外，其他君主對宗教都算寬厚。

因此，各種宗教在元代都可以自由發展，其中當然是佛教中的喇嘛教較優位，由於元世祖要懷柔西藏，還特定喇嘛教為國教，因而喇嘛成為特權階級。影響所及，中土佛教就沒有特殊表現，唯有禪宗一派，較有氣派。

至於道教則分為四大派：全真教、正乙教、真大教、太乙教，各各皆能自由發展。

元代比較特殊的是基督宗教的傳入。唐朝的景教，從唐末到宋朝，一度衰歇，幾乎中絕。元朝由於中西交往頻繁，基督宗教又再度重來。當時統稱十字

教，教堂爲十字寺，被稱爲也里可溫、即蒙古語「上帝之子」之意。

元朝設法以制度來規範各種宗教，以宣政院掌管佛教僧徒，以集賢院處理道教之事，後來又以崇福司管理也里可溫。當然，其中還是有等級之差別。掌管佛教的宣政院的長官是一品，而處理道教的集賢院長官，和管理也里可溫的崇福司的長官則是二品。說明道教與基督宗教平等，但低於佛教。

元代基督信徒已爲數甚多，有十字寺五十一座，而且遍佈各地，東至山東臨清，西至西域伊犁，北至蒙古和林，南至廣州、昆明。史載元文宗至順年間，鎮江府中各地的僑戶，有三千八百多戶，人口一萬三千五百多人。其中也里可溫二十三戶二百五十人。鎮江共有七座十字寺，是由當時著名的基督徒馬世德所建。馬氏進士出身，宦至中書檢校，其中亦有習儒術成名的基督徒，如馬祖常；其他進士及第而爲官者尚有多人。

元代回教也隨商旅進入中國。元人稱回教徒爲木速兒蠻或答失蠻。西北甘肅、山西一帶，西南雲南一帶，沿海則爲廣州、泉州、杭州、慶元一帶，都聚集了不少回教徒。教堂爲「清淨寺」，規模皆宏大。一般回教徒善於經商，亦作慈善事業，或行醫治病。元代回教徒多富有。

此外，猶太教也隨商團進入中土。馬可波羅遊記中，還有一段記載元世祖忽必烈的話：「世上有四大聖人，皆爲世人崇拜，基督徒以耶穌基督爲聖人，回教徒以穆罕默德爲聖人，猶太教徒以摩西爲聖人，佛教徒以釋迦牟尼爲聖人，我四者皆奉之。」

此外，尚有火祿教與摩尼教，在元代雖不及唐朝之盛，但仍存在於中土。

元世祖忽必烈的話，也足以說明元代各宗教都兼容並蓄，宗教信仰算是自由的。

明太祖朱元璋即位，雖曾爲僧，但亦知元代佛教流弊，故雖保護佛教，但亦保護儒、道。而爲了整頓佛教，乃至於道教，設有僧宦之制，使宗教制度化。後來，武宗尙佛，而世宗崇道厭佛，並排斥佛教；宗教在宋代多變化，時興時衰。不過，禪宗卻獨具一幟，在爲政者心目中，禪是所有宗教最高者。

然則，中國宗教在明一代，已漸漸意識到合則兩利的原則，因而諸宗都有

合一融通的趨勢，不但佛教諸宗派相互間如此，佛道之間，佛儒之間，亦有此趨勢。到明末，儒、釋、道之合流，日益顯著；這原就是道德文化與宗教文化之相容，以及本土文化與外來文化之相容。

第八節 清 代

清代因為是外族統治，在政治上的表現多為懷柔政策，用以籠絡士大夫階級。科舉取士之途，在「賞」的制度上有功名利祿，享受不完的「學而優則仕」的榮華富貴，還冠以傳統德目的「光宗耀祖」「光耀門楣」「福庇子孫」等美譽，而把那些反面的「貪官污吏」「腐儒」等罪名，完全壓制下去。

對宗教的政策也採取懷柔開放的態度。清代也是宗教相互尊重，各各自由發展；甚至到達正邪不分，或至少正邪共存的情景。清代繼明代的遺風，佛教和道教成為外來宗教以及本土宗教之主流。其他則以回教和基督宗教為制度宗教較顯著者。這些有組織的宗教之外，就是因時因地的民間信仰，其中如白蓮教、天理教、八卦教等，都在附屬政治，或是反對政治的組織，甚至有祕密組織之嫌。

明末清初，天主教耶穌會士利馬竇（Matteo Ricci, 1552 - 1610）一手捧著聖經，另一隻手提著天文儀器，東來中土，開拓了外來宗教第二度的來華（第一度為佛教進入中國）。這基督宗教的來華傳道，因為有自然科學的知識陪伴，因而頗得宮廷重視，傳教士亦因此受到加官晉爵，在宮庭大內比之於佛道，更獲皇帝的重視。四大宗教（佛、道、回、耶）中，基督宗教曾在政教間取得為首席位。

一、佛 教

清初諸帝，信佛者頗多，對高僧亦表重視，但對建廟以及制度則有所限制。世祖順治，皈依禪宗，禮遇高僧，入京供養；聖祖康熙，出巡期間，參謁

禪林，題辭宣揚；世宗雍正重視喇嘛，又喜禪宗及淨土；高宗乾隆大規模刻印大藏經。康熙時各省重修改建之寺廟有六千七十餘，小寺廟有六千四百餘，和建立大寺廟有八千四百餘，小寺廟五萬八千六百餘；全國僧侶十一萬二百餘，女尼有八千六百餘。全國官方皆有僧宦，統辦佛教事宜。到乾隆晚年，全國僧衆已達四十萬人，可謂盛極。咸豐年間太平天國之亂，排斥佛教，寺廟僧侶大受摧殘；平息後佛教再度倡盛，尤以慈禧太后，篤信佛教，人稱「老佛爺」，寺廟金碧輝煌，僧侶亦備受禮遇。

二、喇嘛教

原爲佛教密宗，揚於西藏，原盛於元代，清代止於西藏、蒙古一帶。清初統一蒙、藏後，懷柔而容忍喇嘛，但並未禮遇於中原。

三、道 教

爲中土傳統宗教，但因教義博雜，正邪不分。明代帝王多信道教，亦是沒落原因之一。道教不重教義，但重修行，性命雙修，保全精、氣、神三寶，訴求長生不老。清代對道教亦如佛教，懷柔和管制同步。道教流行民間和民間信仰融通，以民衆喜好之符籙、咒語、服食仙丹、修練，可謂集宗教行爲之大成：與民間幫派結合而成祕密組織者，多在所有。有時，所結幫派分子複雜，甚至釀成社會動亂，像白蓮教、清水教、天理教、八卦教，乃至義和團等。

四、回 教

多爲回族之民族宗教，多爲中國西北方、西南方一帶，亦有散居各地經商之回民。其標竿爲清真寺，爲信徒聚會之所；不吃豬肉，晨昏禱告，全國信徒約五百萬人。

五、基督宗教

即天主教及基督新教之總稱。明末之後，西洋傳教士繼續東來，皆與上層社會接觸；開始時，教義與科學同步發展，頗獲宮廷賞識，後來由於「禮儀之爭」，即中國信徒祭孔與祭祖問題，未獲共識，而停止了基督宗教在華傳教的契機。羅馬教廷禁止中國信徒祭孔、祭祖，清廷禁止基督宗教傳教。於是基督宗教在中國，逐漸絕跡。

鴉片戰爭，中國戰敗，南京條約中有傳教自由條款，於是基督宗教再度來華。不過，此時教士已不復當年教士之博學多藝，亦無能與高級知識分子交往，祇傳教於民間；藉著「保教權」而不再受士大夫重視。英法聯軍後之天津條約，更以政治權力保護宗教為持，基督宗教在知識分子心目中，幾與帝國主義間劃上等號。但因民間信仰之無制度，很容易接受有制度之宗教，於是，基督宗教信徒日增，加以教會興辦學校、醫院，以及各種慈善機構，於是教會日益興隆。尤其拳匪之亂後之八國聯軍，以及接著來的辛丑和約，清廷根本無法規範傳教規則，於是放任此一外來宗教。清末民初的統計，全國天主教徒約四十萬人，基督教徒達二百七十二萬人。所辦大學二十餘所，中小學校一萬三千餘所，醫院三百二十餘間。

有清一代，中外各種宗教蓬勃發展，一般百姓可以自由選擇信仰，選擇宗教；而士大夫則多為儒家信徒，對基督宗教由於戰敗及條約之國恥，而採取拒絕態度，也因此不加以研究，但對基督宗教文化圈所產生的科學或民主等現代化之因素，卻採取「全面接受」的態度。

戊戌維新諸君子中，譚嗣同對耶、佛、儒之融通合一之觀點，也可以作為理性思考之一環。譚氏對中、西、印文化的瞭解，以及將之融入革新事業的思想基礎中，可謂在宗教融通中有先見之明，而且以身作則，畢竟效法教主耶穌基督，以流血以及以身殞道，來為革命灑下種子，以待來日革命花朵的盛開。

第九節 民國時代

孫中山先生領導革命，推翻滿清，建立東亞第一個民主共和國；攝取西洋現代化之諸種措施，自身接受基督宗教信仰，以及西洋諸種政治社會制度，一改傳統數千年之帝制，而為民主共和。其所創之三民主義、五權憲法，實業計畫、民權初步，無一不是基督宗教文化圈之產品；其中尤以新曆及星期制，更是基督宗教文明的時間定點。不過，在立憲之精神下，各宗教信仰都平等對待，也因此，民國時期各宗教都在憲法精神下，各自發展；無論制度宗教，或是民間信仰，都能如雨後春筍，都能欣欣向榮。

不過，百姓的愚、貧、弱的現實，雖然是信仰宗教，尋求救援的誘因，但對於知識分子看來，傳統的道德和宗教的長久薰陶，倒成了愚、貧、弱的原因，於是，環繞著五四的愛國主義以及文化運動，掀起反傳統、反倫理、反宗教的風潮，認為中國的自強運動在消極的準備工作上，就必須先破除傳統，其中尤以倫理和宗教，首當其衝。而在自強運動中，首要對付的是西洋列強的侵略，而以為基督宗教則是帝國主義侵略中國的工具和幫兇；故在自強運動中，非要排斥西洋基督宗教不可。一九一九年的五四運動，接著來的一九二二年的「非基督教同盟」，都是在這種意識形態下的產物。

雖然，基督新教的美以美會（衛理公會）曾經計畫由宋耀如牧師的努力，在勸化當時政界領袖人物（孫中山、蔣介石、孔祥熙等人）信仰基督教，以之作為基督化中國的基礎，不過，由於廣大的知識分子反宗教的心結，始終在中國現代化過程中，沒有收到預期的成果。

民國初年的政治社會體制由於「全盤西化」的傾向，（使傳統保守派，以及中體西用派，都無能為力），在社會體制，無論政經，政府組織，科學取向、學校教育，都攝取了西洋基督宗教文化圈的成果。可是，對基督宗教卻採取激烈的反對立場；而在反傳統的理念下，也對儒家的道德規範，甚至家庭結構，亦採反對態度；唯物無神的科學主義籠罩了知識分子文化圈，直接間接助

長了馬克思主義的成長；加上第三國際的刻意滲透，使孫中山先生的革命成果，落入到共產主義之手。中國大陸的赤化不能不說與此期的反傳統、反道德、反宗教的思想有密切的關連。

日本侵華所帶來的八年抗戰，和前此的軍閥割據，亦都是中國，在民國時期各種劫難的原因。但是，站在思想史的立場看，內憂外患最嚴重的，莫如思想的乖離，以及意識型態的偏差。宗教情操的失落，尤其是思想乖離以及意識型態偏差的高峯。

赤潮泛濫華夏，成為炎黃子孫莫之能禦的空前大災，而首當其衝的，政權轉移，導致國民政府的大陸失守，播遷來台還在其次；最重要的，還是大陸十年文化大革命的浩劫。在這浩劫中，所有知識分子都不能倖免，充軍流徙，勞改，思想改造，使中華文化中斷經年，而代之以馬列思想，使人際關係的和諧轉化成鬥爭和仇恨。在這種劃時代的變革中，宗教尤其無法倖免，教堂寺廟的被毀，教士僧侶的流放，信徒遭受迫害，都是歷史中所僅見。

一、台省的力精圖治，台澎金馬的經濟奇蹟，成為二十世紀下半期的東亞四小龍之一。在台灣錢淹腳目的情況下，百姓在物質生活富裕之餘，亦在尋求精神的安頓。台省的宗教發展，除了各制度宗教非常興盛之外，民間信仰尤其蓬勃，不但寺廟教堂金壁輝煌，就是各項社會慈善事業，乃至於各級學校，亦都在宗教「財團法人」的制約下，與其他公立私立學術團體，互相爭榮。

當然，宗教亦是人間團體，人間團體是由人去主導，人性的貪欲，也可以利用民間的虔誠，騙財騙色。這些藉宗教之名，乘信徒之危，作欺騙之實，亦時有所聞。這種「假宗教現象」，當是百姓「愚」的暴露，而百姓「愚」的原因，委實不能不歸罪於教育政策。五四以來對宗教的誤解和排斥，無論正信或迷信，在知識分子心目中，統屬迷信，也就因此，學校教育中並沒有正確的宗教課程，導引國民足夠的宗教知識，一來分辨正邪，二來培養宗教心靈和宗教情操。也就因此，社會在其他方面的發展，都有學術在支持、在審視、在指導。但唯獨在宗教信仰部分，大學中沒有神學院，或宗教學院，更沒有讓宗教

課程成為通識。可是，另一方面，社會的發展都帶動著宗教的推動。於是，在各行各業都有「學問」的支持之下，得以「正常」的發展，唯有宗教（教士也好，信徒也好，宗教組織也好）就似乎讓它自生自滅。制度宗教（像佛教、道教、基督宗教，尤其以基督宗教為主）都會設法在教育的夾縫中，或在中國，或派遣教士放洋留學，以接受足夠的教士訓練；而其他民間信仰，既無制度化的訓練計畫，又無足夠的宗教知識；一旦又無宗教精神，宗教亂象也就難以避免。台省一些財大氣粗的宗教領袖，各據山頭，不但對宗教本身的精神有所損害，就是對社會亦有負面的影響。

在政治體制上，政府對宗教的「管理」，祇在內政部之社會司下面設一個小單位，多以「數據」的方式管理各立案宗教團體。各宗教單位亦都祇以「財團法人」的方式立案，似乎政府的責任祇在台灣經濟大標題下，管好宗教的「錢財」，就算盡了「管理衆人之事」的職責。

不過，站在另一立場看，政府沒有設更高的部會來「管理」宗教，亦正表示「政教分離」「信仰自由」的憲法精神。這一點倒是極值得讚美和稱譽的。比起中國大陸，對宗教施以各種干預，乃至迫害，就有天壤之別了。

二，中國大陸共產政權，由於馬列主義、唯物論為建國最高指導原則，一開始就認定「宗教是人民的鴉片」，在知識分子解釋憲法的「宗教自由」時，總亦加上「反宗教自由」的詮釋。這樣，不但民間信仰遭到嚴厲的破壞，而且更以「三自運動」（自立、自傳、自養）作為基督宗教斬斷與西洋交往，使其從普世性的教會，成為共產治下的地方性教會。這種漠視普世性組織，而把所有組織都縮成地方性的措施，在政治上是封閉的思想，而在宗教上則是在進行分化、分裂的行徑。

不過，大陸由於半個世紀的馬列信條統治，不但沒有締造成人民的天堂，反而與各鄰國，尤其東亞四小龍的台澎金馬、南韓、香港、新加坡相形之下，變得貧窮落後。近年來的改革開放政策，倒是對馬列思想存而不論，而以中國式的社會主義為基礎，對世界開放，連帶地在宗教事務上也開放了許多。各地

寺廟教堂的重建，大學中宗教研究的興起與發展，百姓對宗教的虔誠，制度宗教與民間信仰都有重新發展的趨勢。

中國人自古就是信仰神明的民族，而且頗能結合倫理道德與宗教信仰，認為「天道福善禍淫」，認為善惡有報應，相信「福德一致」。佛教進入中土之後，百姓又接受了「輪迴報應」的理念，相信好人有好報，惡人有惡報。道德和宗教都勸人爲善，道德的今世太平世，宗教的來生涅槃和天國，亦都是平民百姓安身立命的依據。

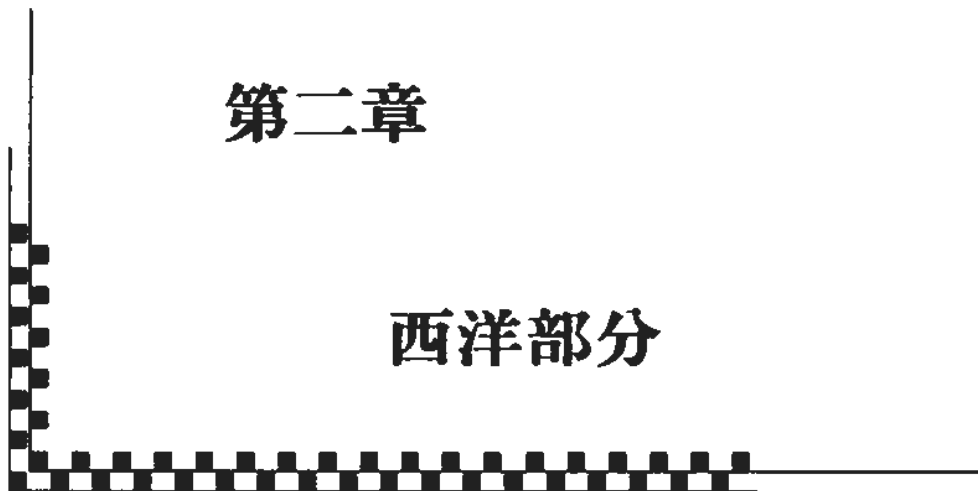
民國時代的宗教，雖在發展途中多坎坷，但畢竟是百姓靈性生命培養之所，也是百姓在苦難中的依靠，甚至在富裕生活靈性徬徨中的慰藉。無論制度宗教，或是民間信仰，海峽兩岸，雖因治權不同，但在靈性生命需求中，總也懷有傳統的道德心與宗教心，在社會發展中各安其位，各守其份，與其他學門的科學、藝術、政治、經濟，共同締造安和樂利的社會。

一旦知識分子能覺醒到社會亂象的解除方案，絕不是「立法」以及法律條文，甚至亦不是「執法」以及嚴刑峻法所足以承擔時，宗教的潛移默化，道德的修習素養，才是「守法」精神的培養基礎時，也許就會在教育方針上，重新恢復道德教育以及宗教教育，使百姓不但在各種科技生活上「現代化」，而在靈性生命的陶冶上亦能與其他的學科同步發展。

國家科學的發展，一向對人的肉體生命非常關注，對生命科學肯花大批資源，去治病，去養生；祈望對人性組成的另一元素——精神，也會有足夠的心智、在大學中的神學院、宗教學院，亦能和醫學院一般，受到重視。

第二章

西洋部分



西洋不但其人種、膚色、語言、生活方式和東方大不相同，在宗教的表象上亦有很大的差異。但就其「人性」、「人心」、「宗教心」來看時，則可窺探出基本上的相通處，甚至相同處。

西洋宗教，其發源、發展的各項事蹟，都有非常體系，異常清晰明瞭的資料可考。查其原因，都是由於「學術」的服務。十三世紀大學創立之初，神學院就有其核心地位。西洋宗教絕不逃避或害怕學術的研究或挑戰。它一貫的信念是「真理愈辯愈明」。大學的創立就明顯地取代了當時教會能完全控制的教會學校或修道院；神學院隸屬大學之後，人類的理性開始思辯信仰的課題，大學中各種「判教」的理論如雨後春筍；其中當然亦自然而然地有不少異端邪說會出現；但是，對「真理」的信念，以及對「真理」的執著，終於會在歷史流變中，去偽存真。「判教」原是對宗教最好的奠基工作，使其免於迷信的侵襲，常保純真。

西洋宗教由於其一切都與政治、經濟、社會、科學、哲學、文學、同步發展，因而亦和其他學門一般，有嚴密的體制和組織。配合著其他的「向外發展」心智，西洋宗教的傳教士亦和西洋商人一般，向世界每一角落傳道。不過，商人尋找商機，是爲了賺錢，傳教士則是爲了傳道救人。救人不但是在精神層次的「救人靈魂」，還要在需要的時候，亦治療人肉體的疾病。因而，傳教士在世界貧窮落後地區傳教，總亦順便以其西洋醫術，替人治病，進而開設醫院。

人性的提升，靈肉共同的課題，就是教育；教育事業的「教」與「學」原也是宗教廣揚的基本方針。傳教士在培養當地的傳教人員也好，讓當地未受文化薰陶的民衆接受教育也好，都會興辦各級學校，使知識和信仰同步發展。西洋宗教多非愚民政策，去欺騙各地愚夫愚婦；相反，其教會學校是同樣重視知識與信仰的。

當然，人性提升的先決條件還是基本生活必需的解決，落後地區的食衣住行問題，和教會的社會事業（包括前期的救濟品，以及後來的設立工廠，都是在「給窮人一條魚」以及「教窮人釣魚」的措施）。我國知識分子對宗教，尤

其是基督宗教的誤解，其實皆可由這些與「傳教」同步發展的教育事業，社會福利事業的正面作用，獲得釋疑。

西洋的宗教制度，也正由於其能完全與學術結合，也因此社會發展過程中，迷信的成份不是沒有，但卻非常稀少，人們的知識（宗教知識）足以使百姓對迷信免役。像其他地區以宗教之名行騙財騙色之實的，少之又少。

我們這就進入歷史部分，巡視西洋文化發展中，宗教信仰所扮演的角色。

由於西洋文化一開始就是多元的，多采多姿的，以地中海為發源發展的中心。北岸的希臘，中部的羅馬，東岸的希伯來，再遠一點的阿拉伯，南岸的埃及，都是構成西洋文化的原始元素。當然，在歷史文化流變中，埃及的興盛，因為沒有開展出抽象的文字系統，其宗教性的神廟以及英雄紀念碑，還有為先王的墳墓——金字塔，都只停留在具體象形文字的階段。一句話，沒有開展出哲學思想，更沒有對傳統宗教（敬神的神廟，拜圖騰的金字塔）發展出「判教」的思想反省。物質性的神廟和金字塔畢竟在亞歷山大大帝東征西討時，就無法抵擋希臘的精神文明。

西洋文明首由希臘，繼則羅馬，雄霸地中海沿岸，作為發展的舞台，也就在羅馬政治軍事都達到高峯之際，東岸的希伯來宗教，經過耶穌基督的「判教」，以嶄新的宗教文明，統合了希臘的哲學和羅馬的政經，締造成以基督宗教為主軸的西方文明。

但是，基督宗教文明承接著羅馬帝國的興盛，以政教合一的方式，定都羅馬，而無意間忽視了教主耶穌出生、行道、受苦難、死亡、復活、升天之地（言外之意是：基督宗教按理說，其政教合一之首都應在耶路撒冷）。這就給予阿拉伯人，挾其新興宗教——伊斯蘭教可乘之機，而西進占據了希伯來人的居住地。這也正是引起十字軍東征的緣由。可是，十字軍東征的戰爭意義，卻遠不如西方世界再一次的文化融通（前一次是希伯來、希臘、羅馬三文化的融通開展出基督宗教文明，這一次是伊斯蘭教和基督宗教的交融，或至少是基督宗教與猶太、阿拉伯的融通）。這西方世界的第二次文化交流和融通，恰好是大學創立時期，即十三世紀。大學的學術研究，原就是綜合了基督宗教、猶

太、阿拉伯諸學者，共同締造的成果。

大學中的三學院：人文、社會、自然（內容上的三，不止是數目上的三）的研究，三百年後，成果斐然可見：即人文的文藝復興，社會的啓蒙運動，自然的工業革命。這三種社會改革，也就是西洋「現代化」最重要的基礎。文藝復興是大學人文學院研究的成果，啓蒙運動則是大學中社會科學院的研究成果，工業革命則是大學自然科學的成果。再加上大學中（綜合大學）的神學院的判教，則是宗教改革的先聲。西方社會的發展和進步，基本上是靠十三世紀所創立的大學。「知識即權力」在這方面的確是至理名言。

大學中的師資來源，在十三世紀大學初創的一百年間，幾乎清一色是教士，即是教會中人。不過，與大學同步發展的，教會本身亦自己改革，即所謂「修會」的創設。原來，信徒中有志之士、有識之士，有鑑於政教合一之流弊，開始以「出家」、「出世」的作為來重振宗教情操，以自身的完全奉獻的「絕色」、「絕財」、「絕意」三願，度一個簡樸、清貧的生活，以與豪華、權威、榮譽的生活，劃清界限。宗教生活中的修會精神，也的確活出了宗教情操。早期大學師資也就在「身教」和「言教」的雙重「傳道」、「解惑」、「授業」中，訓練和培養著知識分子，而且是信徒知識分子。「信」與「知」並行不悖，且相輔相成。

大學中的「俗世化」（Secularisation）原是十九世紀後半期才開始之事。俗世化的結果，導引了西洋從文藝復興就開始成形的民族國家，每一個都落入思想混亂的迷思：法語區的實證主義（Positivism），英語區的功利主義（Utilitarianism），德語區的共產主義（Communism），美國的實用主義（Pragmatism）。這些實證、功利、共產、實用，其實都是唯物主義（Materialism）的同路人，都對宗教有刻意的誤解，終於挑起了「學術」與「宗教」的對立和矛盾。

幸好在 1859 年，上天同時賜與這三種語言文化圈三位先知，在除舊佈新的工作上有卓越的貢獻。德語區的胡塞爾（Edmund Husserl, 1859 – 1938）以其現象學方法（Phenomenological Method），引導學者回歸內心，再次肯

定心靈的實在，而解消了唯物的偏頗。法語區的柏格森（Henri Bergson, 1859 – 1941）以其生命哲學，在物質中重新找到精神，指出實證主義的不足。英語區的杜威（John Dewey, 1859 – 1952）以其教育哲學，啓發人類心智，使實用有其理念作基礎。

宗教信仰的價值，首由比利時的魯汶大學、奧地利的銀色堡（Innsbruck）大學，德國的慕尼黑大學，意大利的米蘭大學等新興和發展的新士林（Neo-scholasticism）哲學所衛護及推展，重新有了學術的活力，配合千餘年來，深植民間的信仰實踐（星期制的時空定點：時間定點爲：工作六天，休息一天；空間定點則是社區中心的教堂），宗教信仰仍然是西方文化的靈魂。

我們這就分節來探討西洋宗教史的發展：

第一節 希臘

一、希臘給世人留下的宗教信仰遺跡，一爲神廟的廢墟，一爲荷馬的詩篇。前者爲古代希臘人對神明崇拜的見證，後者則是天人之際的各種交往的記述。解讀神廟廢墟，可以是多神信仰，以及多神崇拜的官方與民間共同的宗教事實。解讀荷馬詩篇的神人交往，首先可抽離出英雄崇拜的理念，繼則是神明的擬人化，善惡諸神的行爲，正是人間世苦難與幸福的來源，以及人類命運的所依。希臘人對英雄崇拜的理由在於：在天廷犯罪的神明，被大神降罰而來到人間世，本來是在贖罪和受苦，但卻與人們爭風吃醋，破壞人間秩序，英雄也即是敢於用人的極限，與神明搏鬥，雖然有永無止境的失敗命運，可也視死如歸，替苦難的人們出口怨氣；在人們心目中，英雄雖死猶榮；於是樹立英雄紀念碑，與神廟遙遙相對。「人而神」「神而人」的瞬間變化，原就是希臘原始宗教的情形，也是神人關係契合最密切的地方。

英雄的神化，使希臘宗教邁向多神崇拜與多神信仰。這信仰所導引出來的教義，不但要解釋人間禍福，而且要窺探神明世界的隱密。荷馬詩篇之所以被

稱為神話，也就是因為神明的世界與人的世界，有諸多雷同之處，甚至有相互貫通之處。

從人間世的禍福溯源到神明的善惡，以說明各種命運的流行與乖離，再由人間世的人類行為的善惡，以解消神明在人間世所形成的命運，原就是人文精神的根基。從神本走向人本精神，是希臘思想最豐饒的成果。

二、希臘神話所給予希臘哲人的啓示，最重要的，也就是「天人之戰」的人與神明爭奪主宰人類命運的權利。神明之宰制人類的命運，一方面引起英雄的反抗與羣起而攻之，使負責管理宇宙秩序之大神，不得不出面制止神明之不守份位；另方面使人們看清了自己的智慧與潛能，覺得人類不亦可以如神明宰制人類一般，去宰制自然世界？希臘古代哲人因而在面對「自然」時，持有兩種相當不同的心態，一是觀察自然，認識自然，進而宰制自然。這無疑是自然科學的興起和萌芽。另一是觀察自然，認識自然，進而欣賞自然。這也就是藝術的產生和萌芽。

自然科學與藝術，都是希臘文化留給人類最寶貴的遺產。

在宗教的意義上看，自然科學的認識自然與宰制自然，在希臘時代尚未突現出其真正的意義，一直要等到基督宗教的來臨，並以舊約聖經中上帝把治理世界之權交付人類時，才產生突破性的理解與實踐。

不過，藝術就不一樣，無論神廟的建築，或是英雄紀念碑的樹立，都是藝術家以自身之精神生命，貫注到物質的、大理石的存在之中。藝術品的存在是融通了物質與精神的靈性結晶，是藝術家利用物質展現了精神生命。自然科學「人定勝天」的理念，在藝術家看來，人與物並非宰制的，而是共存共榮的；並且，是共存共榮在藝術品中。以「人與物」的共融來展示人對神明的崇敬，原就是融天、地、人於一爐的嘗試。

希臘宗教與藝術不可分，藝術品成為古代宗教信仰的證物。

三、希臘文化的開創，以其紀年為開始。紀元前八世紀前後，有荷馬的史

詩奧迪西（Odyssey）以及伊利亞（Illiad）的神話；同時，希臘諸海島的城邦政治，終於由雅典城邦為首，征服了希臘諸島嶼。雅典之所以稱霸，主要是其城邦在發展中採用了「農＋工＝商」的公式，以工商業取代農業。這種轉型不但使雅典成為地中海沿岸最富有的城邦，同時也使雅典成為諸城邦的盟主。雅典的商機在於「奧林匹克」祭神大典以及祭典後之餘興節目——競賽大會。這是西方文化在基督宗教來臨之前的第一次時空定點的運用。在時間定點上，每四年多出一天的日子，雅典元老解讀為謝神的日子；在空間定點上，雅典人宣稱，神明住在雅典城郊的奧林普士山上。這種時空定點的運用，畢竟使雅典成為地中海地區人們每四年都得到來參加祭神大典，然後再參加競賽作為餘興。於是，可以理解到，雅典的商業成就，用俗話來說，就是「四年不開張，開張吃四年」。第一屆奧林匹克大會在紀元前 776 年，其後每四年一屆，成為地中海沿岸諸城邦最大之盛事。

祭神大典需把供物燃燒，而當時唯有神廟內有「長明燈」，因此，要把「聖火」迎出，以燃燒祭品，亦是典禮之重點之一（今天，所有運動大會都盛行著點燃聖火，以及傳遞、歡迎聖火之儀式）。

此奧林匹克祭典以及競技大會，於是成了希臘的紀年。就如柏拉圖，是生於第 88 屆奧林匹克的第一年（紀元前 427 年），逝於第 108 屆奧林匹克的第一年（紀元前 347 年）恰好活了二十屆奧林匹克，而每一屆奧林匹克為四年，故柏氏活了八十歲。

祭神雖是雅典城邦的政治籌碼，不過，亦可以看出當時人們對神明的信仰，以及把祭神酬神，作為生活中之盛事。否則，雅典又如何能以此時空定點，使自己成為商業中心？

四、希臘城邦中，比較靠近小亞細亞之海島，亦廣受東方宗教文化的影響。其中最具代表性的，就是畢達哥拉斯（Pythagoras）學派。此派宗教取向非常明顯，首先是靈肉二元的教義，此二元肯定了肉體會死亡，而靈魂不朽的信念。這靈肉二元的表達方式竟是「肉體—墳墓」（Soma-sema）：肉體是靈

魂的墳墓（或是另一義的：肉體是靈魂的監獄。古希臘，監獄與墳墓具在地下，故同名）。靈魂不朽的學說深度發展之後，就有了輪迴。輪迴一方面說明靈魂可以投胎，在不同的時空下，進入不同的肉體；另方面說明善惡報應；惡人的靈魂會長期受輪迴之苦，而善人的靈魂則可以早日解脫。此輪迴學說也影響到後來的大哲柏拉圖。

輪迴的教義界定了教規的規範；行善避惡。這也就是把宗教和道德融通，成為人文宗教的基本範疇。教義和教規共同開發了教儀，以及信徒生活的典範。畢達哥拉斯學派中人，都度出家出世的生活，而且禁慾和齋戒，度一個清貧簡樸的生活。

人生苦難的發現，以及解脫苦難的修行嘗試，還有認定惡罪是苦難的緣由，都是宗教的特性。畢達哥拉斯學派無疑地是希臘早期宗教的雛形。此宗教有濃厚的修行取向。

五、雅典的三位大哲，蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德師徒三代，對宗教的信仰和執著各有不同。蘇格拉底由於敬神以及教育青年，受到當時為政者及詭辯學者的妒忌，而誣以「不敬神明」以及「煽惑青年」二大罪狀，終至在有名的亞色比（Asebi）大審中，被判死罪，時為紀元前 399 年。

蘇氏被判死罪，得在獄中飲鴆自盡。臨終時對環繞送終的弟子贈言：肉體死後靈魂不滅；此世所無之正義，來世與彼岸必得伸張。此即人文信仰所可抵達之最高境界。此世與彼岸，今生與來世；而連繫此二重世界者，還是人之不朽靈魂，而最高神明則是負責推行正義於來世彼岸；但在此世亦啓示於吾人心中。因而人在此生此世，即可在內心獲知正義、真理之形式，而在來世彼岸中充分享受擁有。

柏拉圖有感於乃師蘇格拉底臨終遺言，不遺餘力地發展了二元世界的學說；配合了畢達哥拉斯的「肉體—墳墓」理論，指陳出觀念界之真善美，以及感官界之諸多缺失。不過，人的靈魂的先天性，早已存在理念界，與真善美為伍，降凡後，雖受制於肉體，但仍可「記起」觀念界之美善，故仍有責任和榮

幸，把觀念界之真善美引渡到人間世來。這也正是其理想國之架構藍圖。

當然，柏拉圖爲了更有體系論及宇宙和人生問題。對宇宙之形成，以及人性的太初，都借用神話系統，類似於宗教的造化說來敘述。造化神（Demiourgos）已造化世界，以及向觀念界借用「人」的靈魂降凡，乃至於「男」「女」兩性的區分，都構成思想體系，作爲哲學完備系統的鋪成。

柏氏弟子亞里士多德，一方面在其《形上學》大著中，以知性進路論證了「上帝」的存在，以及上帝的某些特性。是爲後來中世基督宗教哲學家聖多瑪斯哲學的藍本。另一方面利用人文信仰的鋪成，在三大部倫理學著作中，推出「德行論」與「幸福論」的同步發展。「有德必有福」的「福德一致」的倫理學，後來亦被中世士林哲學所採用，成爲西洋倫理學的顯學。

亞氏的哲學進路，從知識論入門，經由形上學哲學的體，再落實到倫理學的用，後來被士林哲學採用，作爲哲學進路的典範。同時，在形上學的內涵中，擁有本體論（存有學）、宇宙論、人類學（人性論）各層面；把天、地、人整合的學問都概括進去。其中尤以本體論的最終本體，界定爲上帝，一方面是哲學思考的對象，另方面又成爲宗教的信仰崇拜對象。這也就是融哲學和神學、理性和信仰於一爐的工作。西洋基督宗教的護教理論，亞里士多德功不可沒。

第二節 希伯來

一、地中海東岸的希伯來民族，一向多災多難，整個民族曾在埃及爲法老王之奴隸，後來又充軍巴比倫，如今又受羅馬鐵蹄的踐踏。苦難的現實與救苦救難的企盼，原是宗教產生的溫床。希伯來民族史和宗教史，都濃縮在舊約經典中。這民族史和宗教史，其實都是救恩史。在天人之際的關係中，人的苦難與上帝的救苦救難，交織成整個舊約聖經。

舊約聖經記述了宇宙的開始，以及人類的誕生。也詳述了人性的墮落，以及由墮落帶來的苦難。但是，其宗教性格所展示的，就是人間世的罪惡，並由

罪惡引起苦難；但是，上帝的救苦救難精神卻一直在運作；貫通著整個希伯來民族史，人類不斷犯錯，而上帝不斷原諒，展現出人性的驕傲和軟弱，也展示出上帝的大慈大悲。

舊約聖經選擇了「創造說」作為宇宙和人類的伊始。但在創造說中，對人類的創造則情有獨鍾，不但利用已創造的「泥土」塑成人的身體，還用自己的「一口氣」，作為人的靈魂，也就因此，靈魂是上帝肖像，意味著人的「頂天立地」，意味著人是上帝與世界之中保。

解讀舊約第一部書創世紀，有關「人」的課題時，可採用「三重祝福」一說。前面說的人的靈魂是上帝肖像，是第一重祝福，界定了人的個別性和獨立性，以及其尊嚴和價值，是「人與自己」關係的範疇。

第二重祝福是：上帝憐憫亞當孤獨，給他創造了一個伴侶，而且是由亞當一根肋骨造成。這是人性的另一面向，即羣體性和社會性。「伴侶」當然不是奴隸，不是物；而是和亞當的個別性和獨立性一樣，有尊嚴和價值。這就肯定了人際關係的規範，也即是「人與人」的關係確立。

第三重祝福是：上帝把管理天上飛鳥、水中游魚、地上走獸的權利和義務託付給亞當夏娃。這是人類「代天行道」的象徵，是「人與物」關係的確立；促成了「人為萬物之靈」以及「人為世界之主人」。

這三重祝福事實上是人的三種關係：與自己、與他人，與世物的關係，從中亦確定了人的定位。當然，依希伯來歷史中摩西十誡的內涵（前三誡為敬天，後七誡為愛人）來看，人與自己，人與人，人與物的三種關係，都要奠基在「人與天」的關係中。因為，不但人與世界是由上帝所創造，就連這些關係也是由創造的工程而來。

二、希伯來宗教是一神宗教，其至上神是唯一上帝，是造天地、造神人、造萬物的主宰。但同時，由於原祖亞當的墮落犯罪，帶來了苦難和死亡；上帝又成了赦罪、救苦救難的上帝。整個希伯來民族史，上帝派遣先知、聖王，亦都在運作其救贖工程，上帝為造物主，同時又是救世主。

希伯來宗教的教義，一方面說明「神觀」，另方面又描述「人觀」，以及「世界觀」。

由教義推展出來的教規，也即是摩西十誡；前三誡的敬拜唯一上帝，尊敬神之名號，守安息日，為「敬天」部分；後七誡的孝敬父母，毋殺人，毋姦淫，毋偷盜，毋妄證、毋通姦，毋貪他人財物，是為「愛人」部分。「敬天」「愛人」是誡命的濃縮意義。

由教義、教規更落實下來的便是教儀。教儀是宗教的敬神儀式，是在安息日中當行之禮。

希伯來民族的智慧，在於利用宗教界定了時、空定點，作為團結並提升民族精神文明的契機。時間定點就是周而復始的星期制：工作六天，休息一天；一直不斷地循環運作。而工作天是為了肉體的食衣住行生活必需；而休息那天是安息日，是到會堂去禮拜上帝，安頓靈性生命。會堂皆建立於人煙稠密之地，即社區中心，便利民衆聚會之用。是為空間定點。時空的密集定點，使希伯來民族有緊密的民族情感，團結、互助、生命共同體，苦難時休戚相關。

三、希伯來宗教是民族宗教，其所敬拜的神明也是民族神，戰時為戰神，平時為赫赫威嚴的上帝，富有正義和慈悲，希伯來民族則是上帝的子民，受著上帝的愛和關懷，庇佑著生活、生存、生計，不許異族的欺侮和侵犯。

上帝是子民禱告、訴苦、抱怨、求恩、討饒的對象，也是主宰各種天時、地理的神明。在「天人之際」的各種關係中，總是人類在失信、毀約；但是，上帝總也不厭其煩地忍耐、等待、寬恕、誘導，庶幾百姓回心轉意，承受天恩，接受先知和聖王的勸告和領導。

四、希伯來宗教是「經典」的宗教，所有教義、教規、教儀都記載在舊約經典內。教會的所有作為，都應依經典行事。經典所載是教會行事準則。舊約聖經 39 部，一方面記載著祖先和上帝交往的經驗和經歷，一方面宣示上帝對選民的意旨，以及對選民的慈悲、寬大為懷。同時在「人觀」和「價值觀」

上，導引著選民走上帝意旨之道。

五、羅馬帝國由凱撒大帝的東征西討，征服了地中海沿岸，亦把地中海東岸的希伯來土地收歸版圖，使這塊上帝賜給希伯來民族之地，成為羅馬的殖民地；使這塊土地上的上帝選民成為羅馬人之奴隸。這在希伯來人的信仰看來，是羅馬異族的侵犯，是異端侵犯上帝的證據。羅馬之難完全統治希伯來民族的心智，原就是後者有堅強的信仰所致。

也就在羅馬踐踏聖地之時，希伯來民族中出現了一位先知耶穌基督，後者的「判教」，改變了民族宗教，使成為普世全民之宗教。一改舊約觀點的「以牙還牙，以眼還眼」的敵我劃清界限的見解，而代之以「愛仇」「視敵如友」的理論和實踐。基督宗教的興起和發展，在羅馬帝國的核心羅馬城，透過諸使徒的同心合力，以及信徒們的堅苦卓越，終於以一神（或至上神）信仰，取代了歷代承傳的多神崇拜以及多神信仰。

更重要的，是基督宗教承傳了希伯來的星期制：六天工作，第七天禁止勞力工作，得進教堂專務靈性生命之事。這種密集的時空定點，所真正培養出來的社會意識，是人人平等，而且是在「至上神」面前人人平等。因為，教堂內不排位子，無論帝王將相，或是販夫走卒，都跪在一起，念同樣的經文，唱同樣的詩歌，聽同樣的道，分同樣的餅；所有信眾都是上帝的子民。這種「平等」的信念，自然是一大福音。相對於當時奴隸制度，以及殖民政策下的百姓來說，確是喜訊；尤其對那些經年累月毫無休閒生活的奴隸來說，實是一大福音。也就因此，初世紀所傳道的內容就是福音，後來成書的新約聖經，也正是福音書。

「人人平等」的宗教，當然與階級分明的羅馬帝國互相衝突。也就因此，仇教運動慘烈且漫長。三百年的仇教運動不知多少基督徒慘死鬥獸場中。但是，基督教會後來發現，殉道者的血，即是信徒之種子；流血越多，教會越興旺，信徒越多；終於在公元 313 年，仇教運動停止，人們獲得了信仰自由；而在公元 393 年，竟然把基督宗教定為國教，全國上下都成為基督的信徒，一切

典章制度也以基督信仰為準。而開展了基督宗教的中世紀時代。

第三節 羅 馬

羅馬位居地中海中部意大利半島西南邊，城邦政治興盛時期，雅典爲首的馬其頓帝國沒落之後，羅馬就成爲地中海的霸主。

羅馬的殖民政策和奴隸制度，比之於雅典毫不遜色，而且有過之而無不及。羅馬由凱撒大帝領導，其版圖與霸權更勝過雅典的亞歷山大大帝。而且，對敵人的殘忍度羅馬也遠勝於雅典。雅典的亞歷山大大帝，因爲十三歲時未登基前就是哲學家亞里士多德的學生，後者講倫理、重人道，就如亞歷山大大帝之弟攻陷埃及，不但未破壞當地人所敬奉之神殿，以及敬拜死人的金字塔，反而親赴聖殿去崇拜，以德化人的方式，治理所占之地。但凱撒大帝就不同，戰勝之後，必然燒毀敵人城市，毀人神殿，挖人墳墓，完全以力服人。帝王將相以及貴族之奢華生活，展示在宮廷以及富人宅第中。富人庭院必設石缸存水，讓賓客酒醉飯飽之後，到後院嘔吐，把腸胃弄空，好回座再次吃喝。另一層豪華生活的結果是：羅馬貴族婦女是世界上最早講究女權運動者。她們走出廚房，不煮飯；走出育嬰室，不帶小孩，而把這些家事全託付奴隸家僕照顧。自己則打扮入時，和男人一起跳舞享樂，拋頭露面，與男士一爭長短。

羅馬人之多神宗教信仰，也就是因爲講霸權，好戰爭，又講階級，比豪華；諸神崇拜也就象徵著權力、榮譽、地位。國家領袖所崇奉的太陽神，也就成爲至高神明，一如霸主在政治上的權力，統治著其他衆神。神明世界亦如世間階級、互有爭論。這也是羅馬沒有擺脫神話的宗教系統。

希臘所遺留的神廟和英雄紀念碑，羅馬承傳其精神，對民族神廣爲敬重，可是對別的民族之神，則多加貶斥。其迫害基督宗教，或是蔑視更早的希伯來信仰，就是一例。其多神信仰容不下希伯來的一神崇拜，其階級性強的意識也容不了基督宗教的平等觀。

羅馬帝國霸權的峯頂，也就是書同文、車同軌、統一度量衡的大一統作

法。這當然需要嚴密的法律來控制，羅馬法的權威性，原就是其嚴刑峻法，以及法有差等的實踐。羅馬公民若觸犯死罪，不但可上訴皇帝，縱使行刑也是斬首；而奴隸（殖民地人民）若犯死罪，則用十字架苦刑。前者痛苦一瞬，後者至少苦難三小時。基督使徒中，保羅有羅馬公民身分，死於斬首，而彼得等人則受十字架苦刑，就是例證。

羅馬在軍事上的強權，以及政治上的霸業，終於敵不過沒有一兵一卒的基督宗教，原因有二：站在羅馬的立場看，就是其婦女的喪失兒童教育權，而把教育兒女的權力拱手讓給了當時的奴隸們。而這些苦命的奴隸又是多數為基督徒。彼等傳道之勇氣並非鬥獸場或死亡可以嚇阻的。公元 313 年君士坦丁為帝時之開放宗教自由，也就是因為帝王年幼時之奶媽是基督徒，而當時幾位貼身奴隸亦為基督徒，而害怕「告姦法」的告發，而在議會批准了解除宗教禁令之提案。（當時羅馬法中，凡是告發別人信基督，或家中包藏基督徒者；被告發者得送往鬥獸場與基督徒一起被處死，而其財產則由告發者獲得）。站在基督宗教的立場看，不但宣示了人人平等的福音，使奴隸們獲得心靈上的慰藉；更以星期制的安息日，主張停止所有勞力工作，為奴隸們更是一大福音；因而，下層社會的奴隸們多信奉基督，而奴隸的工作場所又是帝王將相以及貴族之家，再加上貴族婦女把教育兒童之權交給了奴隸（實則是貴族婦女的女權運動所致），下一代的貴族和達官貴人，對基督徒皆有好感；經年累月下來，無形中教徒的數目越來越多，而同情基督徒命運的議會長老們亦越來越多。於是，不足為奇的，公元 313 年停止仇教運動，有了信仰自由之後，不到一世紀，在公元 393 年，基督宗教成了羅馬的國教；羅馬帝國人民個個領洗入教，國家典章制度亦依基督訓令為典範，政教合一，羅馬皇帝就是教皇，而教士亦即百官。

第四節 中 世

一、中世從四世紀起一直到十六世紀宗教改革，至少有十二個世紀，完全

是以基督宗教為國教的情況下發展。宗教為基礎，為指導原則的政治體制，被稱為基督宗教時代。其書同文、車同軌、統一度量衡的大一統，是按著星期制來定位時間和空間、制度化的宗教開始公開運作，各種教義、教規、教儀亦陸續定案。前期的教父們竭盡心力，藉希臘哲學家柏拉圖的學理，建構教會的思想模式；後期的士林哲學則攝取亞里士多德的思想體系，開展了輝煌的十三世紀，大學與修會同步發展的年代。

不過，在四世紀年代以前的三個世紀，卻是基督徒受苦受難的時期。三百年期間，基督徒用自己的生命和鮮血，為信仰作見證。在仇教運動期間，信徒們只能在墳墓（羅馬墳場在地下）中祕密舉行宗教儀式：禱告，唱詩，聽道，分餅。在貴族家中作奴隸的，也只能偷空到墳場參與禮拜；萬一被發現或被逮著，就是死罪。開始時是十字架酷刑，後來建了鬥獸場（如今遺跡仍在），信徒會被丟進場內，讓飢餓的獅子撲食撕裂，而羅馬人則在觀賞以取樂。殉道者之衆，隨著觀賞的羅馬人興之所致。殉道者之名亦由信徒刻在墳地牆壁，成為後來受洗時的教名或主保。基督宗教相信，為信仰見證而殉道者必得救升天，因而亦把殉道者列入聖人之列。

教難或仇教運動的主因，就是基督宗教教義的實踐與羅馬帝國的人生觀大相逕庭。羅馬實施奴隸制度，以及殖民政策，前者是人與人之間不平等，有貴族、平民、奴隸諸階級之區分；後者是城邦與城邦之間，民族與民族之間不平等，有宗主國與殖民地的區分。羅馬的刻意不平等，受到基督宗教主張並實踐平等的挑戰。但基督徒皆手無寸鐵，而羅馬人卻擁有強大的軍隊，以及各種行政資源；於是乎，政治干預了宗教。禁教政策以及仇教運動，原是理論和實踐的連續發展。加上基督徒相信殉道是得道成聖的捷徑，於是，殺基督徒的行徑可以維持三世紀之久。

二、公元 313 年之後，地下教會浮上了枱面，成為可以公開傳教的情況。宗教在教會的運作中，昔日在地下靠教儀吸引教徒的方式，已不足以應付時代需要，教義的系統化勢在必行。也即是說，在信仰自由的前提下，如何與當時

的上層社會：貴族、帝王將相、知識分子溝通，也對他們傳教？教父們於是有「護教」的舉動，藉知識的思辯，來闡明宗教的教義和教規，使其合理化，而不會被知識分子譏為迷信。

「信與知」的課題，成為初世紀教會的後設課題；教父們所努力的，就是教知識分子能成為信徒，另一方面教信徒有知識。這原是一體兩面的問題，都是環繞著「知」與「信」的人性二大功能。

「信與知」課題研究的功效，發揮在知識分子信徒，或是信徒知識分子中，終於界定了系統的教義、教規、教儀等宗教基本訴求，使其基督宗教成為制度宗教。而其制度一方面是宗教的，另一方面又是政治的，因為在公元 393 年，基督宗教已成為羅馬的國教。

護教的教父們頗能利用希臘哲學的學理，來支持基督宗教的教義、教規、教儀；另一方面，也能以比較宗教的方式，指出希臘和羅馬的多神崇拜，不如基督宗教的至上神信仰。護教的作用不但「立」基督宗教，而且亦「破」除羅馬衆神崇拜的習性。

初期教士們也頗能利用密集時空定點的星期制，教導信徒在神觀、人觀、價值觀上，都能口徑一致，形成社會中人際關係的多重共識。信徒們六天工作，打理自己及家人的生活需要，而在星期天進教堂，聽取各種信與知，信與行的各項指示。這樣密集的周而復始，宗教教育在教堂內，發揮了最大的力量。

初期教會教義的重心，雖面對羅馬的多神崇拜，祭出了至上神信仰，但核心還是以耶穌基督為主（耶穌即救世主，基督即受封者）。耶穌基督乃降凡的上帝，是神又是人。在耶穌基督一位（Person）身上，就有神、人兩性。其有神性，因為是上帝之子，因而其所有功行苦勞都有無限的價值；其有人性，因而可以將功行苦勞代人贖罪。他是天人之際的中保。上帝透過他走向人類，人類也經由他回歸上帝。

「基督是救主」，對當時苦難的奴隸來說，的確是福音。耶穌基督的言行，筆之於書，也就成了福音書，是新約聖經主要構成部分，加上使徒行傳，

以及使徒們的書信，和約翰啓示錄，就成爲基督宗教的經典，這經典稱新約，與希伯來的舊約，合稱整部聖經。

基督宗教是經典的宗教，一切以聖經爲最高指導原則。「天地會過去，聖經上的一點一劃都不會過去！」（馬太福音 5 章 18 節）。在聖經中，耶穌基督給世人啓示了天父的真面目，從舊約赫赫威嚴的上帝，轉變成慈愛的父親；從此，天人關係已不僅是造物之主與受造物的關係，而是父子關係。這父子關係的延伸和落實，就呈現出偉大的父愛，也就是救贖世人，派遣親生子降凡，受苦難至死，來彌補人類所犯的過錯。

教父們在上帝與耶穌與世界與教會的關係中，終於界定了三位一體的奧祕，那即是各種關係的分工合作。天父創造世界，子救贖工程，父子相愛所發之聖神則孕育教導教會和世人。父、子、聖神的三位一體，恰好平分了各種天人之際的角色。

使徒信經的十二項信條，便是教義的全部濃縮：先是上帝父、子、聖神，接著是教會，以及信徒們的生命共同體，再來是赦罪及死後的復活，以及來世的生命。

至於教規，基本上還是倫理道德爲基準的摩西十誡。及至教儀，則是星期制時空定點的交叉，在教堂內的禮拜。

三、信與知的融通，教義、教規、教儀的奠立，是積極建立教會的一面；消極面，還是要面對奴隸制度以及殖民政策的既得利益者的意識。貴族們以及帝王將相，如何肯放下身段與奴役們平起平坐？或者，彼等又如何肯釋放奴隸，使他們成爲自由人？或者放棄在殖民地的各種主權？這種大環境的改變如果沒有有效的改變，宗教在星期制中所實習推動的，還是會事倍功半的。幸好，教父們都能透視出奴隸制度以及殖民政策的罪魁禍首，那就是奧林匹克商業文化的餘毒：雅典國會當時主張改變生產方式來提升產量，便是藉祭神大典，來突現其天才。果然，透過「農（漁）+工=商」的方式，賺了外人的錢；但是，同時也在偷工減料，而開展了奴隸制度和殖民政策。教父們透視了

工商業的興起，副作用就有了奴隸和殖民；於是以斬草除根的方式，取消了工商業的繼續發展，而讓百姓回歸農漁業。修道士們從非洲引進馬鈴薯，一方面可使牧草順利生長，不受雜草的困擾；而其根部又可作糧食。此外，知道葡萄容易酸壞，教百姓釀酒，使酒越陳越香；同樣，牛奶亦易酸易壞，而教百姓做乳酪，後者亦越久越好。製造食物以及保存食物的原始作法，都是修道士們的傑作。農業社會的回歸，人們日出而作，日入而息；農民春耕夏播秋收冬藏，不但生活自然，人際關係也和諧。

安定的社會，在於農人的財產，無論房屋田地，都是不動產，喜歡定居，而不思他遷的特性，原就是安定社會的動力。不似商人，由於財產多屬動產，很容易爲了利益而他遷移民，社會較不安定。

中世基督宗教的社會，是安定的社會，政府與百姓之間在各方面都有共識，不易有衝突的發生，大家共信一位主，共事一個教會，生活在共同的社會規範中。星期天進得教堂，念同樣的經文，唱同樣的詩歌，聽同樣的道理，讀同樣的經典，有相同的神觀、人觀、宇宙觀、價值觀；社會中人際關係少有疏離和衝突的情事發生。

中世紀一千二百年，多屬風調雨順、國泰民安、安和樂利的日子。

四、當然，西方羅馬帝國政教合一的世界果真安和樂利，但畢竟在十一世紀時興起了十字軍東征的情事。原來，地中海東岸較遠的地區，世界屋脊的兩河流域，以及出海口三角洲的波斯灣，地處石油儲藏豐富，但不爲人知的情況下，自認土地不良，不適耕作的阿拉伯民族，極思西進，到地中海邊謀生，而在先知穆罕默德所創立的伊斯蘭教的民族團結下，揮軍西進，占領了希伯來人之地。此地原是基督宗教教主耶穌基督出生、行道、受難、復活、升天之地，當奉爲聖地；如今受伊斯蘭教的踐踏，羅馬當然不能袖手旁觀，於是升起了十字軍東征之旅。（十字軍也是羅馬帝國在內政上不容易統一北方三大蠻族：英、法、德，作爲對外戰爭，團結內部的方案之一）。十字軍大戰役十餘次，小戰不可數，但卻無教宗親征之事，多由北方三大蠻族及西班牙、葡萄牙等諸

侯出兵。當然，十字軍功敗垂成，聖地沒有收復，但卻意外地造成了西方第二次的文化融洽（第一次為希臘、希伯來、羅馬文化，統一在基督宗教中），即是基督宗教接納了猶太、阿拉伯諸文化，而締造了十三世紀盛世。

十三世紀的創立大學，可淵源於卡洛琳王朝復興，即加祿大帝（Karl der Grosse, 742 – 814）的養士開始。北方三大蠻族爲了洗雪野蠻臭名，決定集中學術，以與羅馬一較長短。養士之風以及圖書的收集，成了卡洛琳王朝的風尚，也就是後來「大學」（Universitas）的前身。大學由拉丁文「趨向」（Versus）與「統一」（Unum）二字合成。統一學者就是圖書（過去的學者），老師（現在的學者），學生（未來的學者）三者。統一學科也就是「人與自己」的人文，「人與人」的社會，以及「人與物」的自然科學，再加上「人與天」的神學，以及「人與身體」的醫學，就組成大學的基本架構。

大學的創立，是教會下放了教育權，不再專利在星期天教堂內的以「信仰」爲中心的教導，而是以「理性」爲中心的平常日子的教學。這種不再以「信」爲唯一真理的作法，開拓了以「知」爲主的學術工程，是西方文化發展的一大進步。

大學是社會發展中的絕大改革，知識取向成爲今後人生的指南，與教會的信仰取向，並行不悖，徹底貫徹了「信與知」融通的理念。

教會本身由於經年累月的政教合一，握有政權的教士們難免也訴求名利權位的俗念，教士的六根不淨，總是教會腐敗的致命傷。中世經過一千多年的這種聖與俗糾纏在一起的困境，畢竟換來了黑暗時代的臭名。十三世紀時的一些有識之士和有志之士，創立了修會，以身作則，以絕色（採獨身主義），絕財（度清貧生活），絕意（放棄自己私意私見，以修會團體旨意爲依歸）的三願，完全奉獻給教會，作爲興利除弊的典範，重新振奮宗教之出世情懷，與俗世的名、利、權、位劃清界限。修會會士顯然地是當時教會和社會的一股清流，以生活的表率爲耶穌基督的福音作見證，一反教會權威和豪華的歪風。

當然修會會士皆當時高級知識分子，也是出身望族富貴之家，其肯放下身段，度清貧生活，當屬難能可貴。恰好，大學始創，這批會士正好作爲教席，

身教言教集於一身。大學伊始時，無論巴黎、牛津、劍橋、杜魯斯、撒拉曼卡，教授們皆為修會會士，蓋會士外少有知識分子。知識分子之投入社會、教會改革，尤其投身教育，豈不是文化興盛期。（若仍有人揚言中世黑暗，至少在窺見十三世紀比任何一年代，尤其十六世紀之後，一直到今天，都要光明燦爛）。

不但在十三世紀本身的大學創立，以及修會創始，可看出其文化燦爛之處。就是在後續的成果上，更能悟出大學的功能，如何引導了後來的西方文化，一連串的變革，一直發展出「現代化」的種種成果為止。

其實，十三世紀末就開始，從意大利出發的文藝復興、天文革命；這顯然是人文以及自然科學在大學中研究的成果展現。十六世紀不但是文藝復興和天文革命的高峯，也是基督宗教「判教」，以及宗教改革的世代；「天人之際」不再完全由上帝的立場來看人類，也不再完全由教會來解讀經典，而是設法以「人」為中心，去看上帝，去讀經典。「人文」的覺醒豈不是人性的覺悟？這覺悟的最大成果就是「人為世界的主人」之外，「人也是人自己的主人」。人文精神的復甦，不是大學人文學院對知、情、意的人類心智的研究，同時亦是文、史、哲科目的研讀所導出的成果？

接著來的是法國為首的啓蒙運動，其自由平等博愛的提倡，一連十七、十八兩個世紀，一直震撼著歐洲各國。這也顯然是大學中社會科學院對「人與人」之間關係的長期研究結果。巴黎大學乃最早的大學之一，早在十二世紀末就蘊釀開始，而且大學的重點科系是人文，尤其以哲學為重心，當時的數位大哲，都集中於巴黎大學，像聖多瑪斯（Thomas Aquinas, 1224 – 1274），像波拿文都辣（Bona-ventura, 1221 – 1274），都在巴黎極負盛名，難怪巴黎成為「哲學家之城」（Civitas Philosophorum）。人文的覺醒，一直到覺醒出「人與人」之關係，亦顯然是一大進步。

十九世紀的世界大事是英國的工業革命，牛津大學在十三世紀時，就以研究自然科學為職志，十六、七世紀的經驗主義（Empiricism）哲學，顯然是受此影響，工業革命的自然科學成果，豈有例外？而又是早就有了自然科學的基

礎研究？

替文藝復興、啓蒙運動、工業革命尋根，當是知識分子在處理歷史文化課題中的責任。這類文化中，尤其在文化發展過程中的一些大變革，總不可能是憑空出現的，事出必有因。近四百年來的西洋各種變革，合理的解釋是歸根於十三世紀大學的創立以及往後的學術發展。沒有十三世紀的大學，就不可能有十六世紀的文藝復興，也不可能有十七、十八世紀的啓蒙運動，也不可能有十九世紀的工業革命。

進一層，沒有十三世紀以及更早的教會修會的修道士，大學中就不會有圖書，也不會有教師。大學的創立和修會是唇齒相依的。基督宗教是大學的淵源。沒有基督宗教就沒有大學（其實，縱觀世界文化，那一個文化圈中出現過像目前大學的設計和執行？）。原來，基督宗教才是文藝復興、啓蒙運動、工業革命的遠因。基督宗教的文化氣氛培養了人文、社會、自然三大範圍的學問，加上神學和醫學，涵蓋了「人與天」「人與自己」「人與人」「人與物」（包含與自己的身體）的各種關係。這原也是希伯來的舊約聖經開首的創世紀就已啓示的內容。

第五節 近 代

一、西洋近代是指從十六世紀開始，從文藝復興長期的運動，以及由1571年開始的宗教改革，和同時期的各種天文革命，一直到十九世紀工業革命成功爲止的三個世紀長的變動最多的階段。

中世以經典爲中心，到近代改變成以理性爲中心；中世的神本，近代改成人本；中世的大一統，近代興起民族國家；中世書同文的拉丁文定於一尊，近代各民族方言興起而代之；中世教會的訓導權，經由大學三世紀的研究和俗化，轉移到學校教育之中。這些變遷原只是制度化的變革，其中最重要也最深沉的，還是宗教改革。

宗教改革首要的是把教會作爲上帝與人間的中介地位否決，而代之以每個

個人可直接與上帝交往。這種「天人之際」的改變，不但否定了教宗的最高權威，同時也否定了「除教會之外無救贖」的信條。

宗教改革的先鋒是馬丁路德（Martin Luther, 1483 – 1546）。他提出了「三唯」：唯信，唯經，唯恩。唯信是 *Sola fide*，通譯「因信稱義」（*Justificatio ex sola fide*），以為人類從原罪墮落之後，人性全毀，根本無法行善，所有善行在上帝眼中都成罪惡；唯有靠「信仰」，全心信賴上帝及耶穌的救贖，才能稱義。這樣，人的得救也就全靠「恩寵」而且只靠恩寵（*Sola gratia*）。而信的對象和內容，並不可能由人所組成的教會所賜，而是全靠「聖經」，而且只靠聖經（*Sola scriptura*）。這樣，道德的善行，以及宗教的制度都被排拒在宗教之外；宗教情操成為信仰的核心。

影響所及，教堂內所有聖像，就連十字架上的耶穌苦像，以及聖經中記載的十字架下站著的聖母及使徒像，舉凡天使及聖人之像都得丟棄。為了教堂的內部裝飾，為了教儀的各項聖事（天主教七件聖事：洗禮、成年禮、告罪、聖餐、晉鐸或封牧、結婚；基督新教只承認二件：洗禮與聖餐），德國境內竟興起了三十年戰爭（1618 – 48）。宗教相互間不是以基督的「愛的誡命」，反而用戰爭為手段，亦是件憾事。

三十年戰爭的結果，德語區以民族國家的形式不變，可是新舊二教的「各自為政」的地區則是楚河漢界，互不侵犯，但亦互不相讓，而成了「*cujus regio, ejus religio*」，儼然地方教會各據山頭，不相往來。當然，羅馬教廷對分裂的教會亦大加撻伐，宗教分裂的事實已無法挽回。（一直要等到這個世紀的梵蒂岡第二次大公會議，才決定把分離的弟兄挽回，走向宗教合一之途。）

宗教改革從壞的一面看，是教會的分裂；而新教本身又一分再分，分成數不清的教派；不但教儀不同，教規亦不全一樣，甚至教義也有所差異；更極端的，就連聖經的版本也有所刪減。不過，往好處看時，則是每位教徒自身的覺醒，把宗教從制度面走向宗教情操，以心靈的直接與上帝交往，而不假手於教會。進一層是坦誠自身的極限和罪惡，而對上帝提出完全的託付；這種赤子之心的實踐，亦的確發揮了部分的宗教情操。

二、近代由於文藝復興的理性覺醒，個人意識成為風尚，由個人的直接感受來「判定」宗教，來「反對」宗教的傳統制度。德國的「反教」（protestant 原義即是反對或抗議），英國的「改教」，瑞士的跟進，都成為宗教界的大事。當然，意大利、西班牙、葡萄牙、愛爾蘭等國，還是與羅馬教廷融洽，維持傳統的主從關係。其中值得一提的是：法國不走宗教改革之路，不願與羅馬教廷決裂，但是，卻自認是「教會的長女」，有義務和權利扶持教會，因而曾把教宗擄到亞威農（Avignon）相當長的一段時間，以「挾天子而令諸侯」的方式，掌管起教會的大小事務來。

宗教改革運動之後，新舊二教壁壘分明，不但互不相讓，甚至形同水火，互相指謫。

三、知識分子對上述的宗教分裂現象，固感痛心，但亦無可奈何；各地神學院由於新舊二教的勢力，除了各為自身信仰教義辯護外，對行政體制或制度面的種種，不便多言。在思想層面倒預留不少空間，供知識分子運作。首先有英國出現的「理神論」（Deism，或譯自然神論），以自然理性去理解神，避開可能有的解讀啓示經典的不同意見的衝突。理神論可以說是自然宗教，或是人文信仰，是設法在制度宗教之外，尋求人與上帝純真的交往，避免介入新舊二教的爭論或衝突。

英國的理神論當然承認天人之際，於是這天人關係是憑人的理知去界定，而不再以經典為典範，亦不以羣體的禮拜作實踐，而純粹是個人的信仰行為。

另一方面，從法國興起的理性主義（Rationalism），其創始人笛卡兒（René Descartes, 1596 – 1650）所用的「理性」，和理神論者有相當大的差別。笛卡兒對哲學知識論的貢獻有目共睹，亦獲享「近代哲學之父」盛譽；但在對上帝的宗教情操上，顯然有缺陷，其「機械上帝」（Deus ex machina）早已不是崇拜的對象，而是認知的工具。上帝被利用，而不再是崇拜的對象，顯然走偏了宗教精神。

理性主義第二代的蘇賓娜莎（Baruch Spinoza, 1632 – 1677），集猶太教

與近代理性主義之長，而成爲「愛神之哲學家」。蘇氏冒著被驅逐出教的危險，提供了「神即實體即自然」（Deus sive substantia sive natura）的學說，把自然世界的本質，提升到與上帝平起平坐。這種學說固然有泛神論（pantheism）的危險，可也挽救了神的固有地位。蘇氏雖如期地被猶太教開除教籍，但仍是虔誠的教徒，也在死後獲得學界的推崇和讚揚。

把人的有限理性，依附到上帝的無限理性之中，雖不是以啓示來領導理性，可也是在宗教改革後，知識分子所可能做到的宗教事務之一，仍然是把「信」與「知」的融通問題，作爲探討的核心。

理性主義第三代的萊布尼茲（Gottfried W. Leibniz 1646 – 1716），在其單子論（Monadologie）中的中心單子，在知識論和本體論中，都是取代上帝概念的運用。

英國經驗主義（Empiricism）的洛克（John Locke, 1632 – 1704），本是理神論的信奉者，其知識最高等級的直觀知識（Intuitive knowledge）所面對的，也有神性的氛圍。經驗主義第二代的柏克萊（George Berkeley, 1685 – 1753），顯然要以上帝的知作爲最高之知識，同時作爲本體的存在基礎。

四、在設法統一或是給予總結的康德（Immanuel Kant, 1724 – 1804），雖說其曾曰是由休謨（David Hume, 1711 – 1776）喚醒迷夢，也在代表作《純理性批判》（Kritik der reinen Vernunft）中批判了傳統對證明上帝存在的論證，但在《實踐理性批判》中（Kritik der praktischen Vernunft）裏，還是訴求了上帝的存在，作爲其道德哲學的本體基礎。當然，在康德看來，上帝並非崇拜的對象，而只是執法的法官，在掌管各式各樣的善惡報應。康德的上帝是道德的上帝，不是宗教的上帝。

近代集大成的思想家黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770 – 1831）用其有名的辯證法思想體系，天羅地網地囊括所有學問及存在，而在思想和存在的最高處，安置了上帝的寶座，使上帝既是哲學認知的對象，又是宗教崇拜的對象。其學術提案的理念層次、制度層次、器物層次的區分，把制度宗教放置在宗教

理念之下，以學術的方式避免了新舊二教的爭端，而直接探討宗教的本質和特性，同時亦把人的心靈生命安置在宗教情操之中。當然，黑格爾最終還是把哲學放在宗教之上，以擺脫中世以來哲學是神學之婢（*Ancilla theologiae*）的局面。

五、康德時代的新教，曾有返回中世宗教精神的趨勢，那就是虔敬派（*Pietism*）的興起與發展。馬丁路德改教之初，曾經宣示善行多餘，單憑信仰就可稱義，而「信仰」的詮釋到了腓特烈大帝時，就以爲包含了善行的虔誠。康德所就讀的腓特烈中學（*Collegium Friedricianum*）以及科尼斯堡大學（*Koenigsberg*），校訓都以教導學生虔誠爲職志。

虔敬派的宗教情操，擺脫了全以理性爲主的思潮，而把情感也融入宗教崇拜中。也就因此，當時的德國在政策上是反對從法國而來的啓蒙運動。因爲，啓蒙運動的主要導向，亦是以人的理知爲主。

六、近代思潮中，雖然理知掩蓋了信仰，但在冷靜的學術工作中，仍然能把宗教信仰，甚至啓示宗教放在其應有的位置上。其中最清楚的情事，莫過於從康德發展到德國觀念論（*Deutscher Idealismus*）的過度時期。在康德哲學的原始設計中，並沒有把宗教或信仰一門放在其體系的著作中。其三大批判是針對知識、道德、藝術三者「亦即所謂的眞、善、美三大特性而著墨。第一批判是知識問題的反省的探討，以及對眞理的嚴格訴求。第二批判是對道德的信賴和對善的嚮往。第三批判則是對美對藝術的描繪。當費希德（*Johann G. Fichte, 1762 ~ 1814*）讀完康德的著作後，就發現學術的範圍除了知識、道德、藝術之外，尚有宗教；人類心智對象除了眞、善、美外，尚有聖。於是很大膽和冒昧地寫了《諸啓示之批判》（*Kritik aller Offenbarungen*），並以之請康德指正。康德在閱讀此書後，也頗覺有理，亦大加讚賞，且直接交給出版商出版。由於費希德在書前未署名，而出版商以爲是康德的第四批判，並以此標題出版了此書。康德在接獲此書時才發現有誤，而叫出版社改正。後來，康德

自己也寫了《純理性界限內之宗教》(Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)。

學術對象的知識(科學)、道德、藝術、宗教，或是持有特性之真、善、美、聖，原就是整體學術，或整個人類文化的事實。學術不可自外於宗教。甚至，宗教內涵所擁有的神聖，也應是在真、善、美的特性之上；神聖能夠且必需涵蓋真、善、美各個層面。

第六節 當 代

一、西洋當代是以黑格爾逝世那年(1831)開始，一直到今天。在這超過一個半世紀的時間中，西洋以及全世界都發生了極大的變化。其中最顯著的，是英國開始的工業革命成功地普及到整個歐洲，乃至於全世界。機器工業取代了傳統的手工業。生產方式的改變，推動了社會的變革，經濟掛帥，利潤為先的人生觀逐漸淹蓋了以前道德取向的道德意識，也取代了宗教的虔誠。中世以前的工商業社會，死灰復燃，而且變本加厲。

真正在這方面能預言出其危機，以及危害人類的有二：一為宗教(基督宗教)，一為馬克思(共產主義)。

基督宗教從開始被定為國教時，就認清了工商業社會，才是奴隸制度以及殖民政策的罪魁禍首，因而冒著「落後」、「保守」之名的危機，而把社會定位在農業的安定及在安定中求進步之上。如今，工商業社會在工業革命(產業革命)無可避免的情況下，奴隸制度和殖民政策必死灰復燃，而比之於希臘羅馬，定會有過之而無不及。

社會的發展，果然被不幸而言中。西洋人雖然不在自己土地上奴隸自己人；但卻會在其他有色人種的地方奴役別人，以及把別人土地當作殖民地使用。

西洋十九世紀後半期的亞洲殖民、非洲奴役、美國販賣黑奴，都不能不歸罪於工業革命成果的誤用。這些殖民、奴役、販賣黑奴當然是違反人道，更違

反基督宗教的博愛精神。可悲的是，當時教會（無論舊教新教）都自顧不暇，沒有能大聲疾呼，阻止這類的人間浩劫。反而，傳教士因為傳教心切，竟也隨著殖民主義者，聲氣相通，以傳福音之名，擔負了殖民奴役之罪。

事實上，政治的奴役和殖民，教會未必要同負罪責。因為，傳教士隨社會殖民主義者而來的，多是一面傳道，一面做著社會改革的服務工作。大多傳教士身兼教師及醫師，在貧窮落後地區興辦學校，使百姓由愚變智；另外亦辦診所醫院，替病患解除痛苦。這些社會福利事業，多為西方傳教士首創，功不可沒；更不可因為帝國主義的入侵，而將傳教士的這些善行，亦一筆勾銷。

而馬克思所預見的後工業社會，就是資本主義所可能引發的流弊：貧富懸殊，以及階級的對立，尤其勞資雙方的對立。所著《資本論》（Das Kapital）一書，就痛陳這些違反人道的弊端。當然，馬克思提出來的解決方案，是站在正義的立場，要工人階級團結起來，以與資本家抗爭。

馬克思不主張用厚道的心靈以及後來福利國家的社會改革方案，認定資本家皆不懷好意，絕不會放棄既得利益；除非用暴力，否則資本家是不會把「剩餘價值」分給工人階層的。

這種淵源於性惡論背景的主張當然與宗教的仁愛、互助、寬恕等德目相反，馬氏因而提出「宗教是人民的鴉片」語句，積極反對宗教。馬氏與恩格斯在 1848 年在比利時首都布魯塞爾發表的「共產黨宣言」（Manifest der Kommunistischen Partei），就涵蓋了這些思想。

二、十九世紀中期的各國思想潮流，大多不利於宗教思想；而人生觀的陶成，亦全與基督宗教精神背道而馳。就以十六世紀新興的民族國家來說，法語區興起了實證主義（Positivism），英語區出現了功利主義（Utilitarianism），就連美國也開始了實用主義（Pragmatism）；德語區出現了唯物主義（Materiarism）以及共產主義（Communism）。這些實證、功利、實用、唯物、共產，都直接間接否定著宗教的博愛慈悲，而把塵世間的名利權位，作為價值的高峯；對彼岸和來世完全漠視。

實證主義者孔德（Auguste Comte, 1798 – 1857）的「三站說」，認為宗教根本是迷信，是原始愚昧的人類因不懂科學，而在驚嘆天地萬象時的迷思，這是人類歷史發展的第一階段，是為神話宗教階段。隨後，人類理性開展，知道設法瞭解世界事象，逐漸擺脫宗教迷信，是為歷史的第二站，是理性哲學階段。如今科學昌明，一切都可用科學來解釋，是為科學實證階段，人類不再迷信宗教。

「三站說」高舉科學主義的旗幟，貶低宗教的價值，認為宗教不科學，科學反宗教。

對科學的研究來說，實證是必需的，也是科學研究最基本的方法。但實證主義並不是提倡實證，而是傳播一種意識型態；這意識型態讚揚科學，貶斥宗教，對歷史事實本身來說，就不是實證的。因為，歷史指出，宗教信仰是超科學的；否則，大科學家不都是反宗教者？但是，事實證明，大科學家都有宗教信仰，而且都信得非常虔誠。

三、實證主義是一種意識型態，但一直停留在思想的層面，影響所及，也只是一些落後地區的知識分子。這些知識分子由於憂患意識，希望自己的國家民族富強，當然極力推崇科學的成果；另一方面，所接觸到的宗教又多為愚夫愚婦的民間信仰，而不是經過學術研究，以及制度化的正信宗教，因而反宗教倡科學。

知識分子的反宗教倡科學，也還是停留在理論階段，對社會決策階層是有極大的影響，但還不至於迫害宗教，以迫害宗教，禁止百姓宗教自由的手段來推動科學的進步。

能夠迫害宗教的，唯有政策。實證主義畢竟沒有政權，也無能制定政策。但是，德國產生的共產主義卻不同，它要以奪取政權的手段，來實踐其無產階級專政的理想。歷史的事實是：馬克思的《資本論》和《共產黨宣言》就是指向政治黨派的組成，而列寧在蘇聯就是落實了這種理論，以無產階級的工人革命，取得了政權，而開始了對宗教的迫害。

其後是一連串的落後地區以及靠蘇聯接近的地區，一一被赤化，無神唯物的思想亦成了政策上的教育機制，對宗教的活動則加以限制。

無神唯物的教育，目的也就是挖宗教信仰的根基。

幸好，西洋文化中的基督宗教信仰，根基非常深厚，而深厚的原因不但在各種文化層面，以及具體生活習慣上，而且是深植人心，與人類心靈的訴求結合得非常密切。也因此，無論唯物無神在決策層面怎麼推行，民間的宗教信仰訴求亦不間斷。一旦共產政權動搖（當然動搖於羣衆對政治的信心危機），宗教的興盛又指日可待。目前蘇聯及東歐各國，都是如此。

四、共產思想的影響所及，不少國家都赤化了。中國由於近百年來，一直內憂外患，國家民衆的愚、貧、弱，也正好給予共產革命的機會。赤潮泛濫華廈，使黃帝子孫遭遇到莫之能禦的空前大災。反宗教、反傳統、反倫理，都如火如荼地展開。早期的農民革命，清算鬥爭了地主富農，用二分法把窮人團結起來，清除富人，後來，竟團結低層知識分子鬥爭高級知識分子，破壞所有傳統文化遺產。中國歷史上史無前例的十年浩劫，宗教和知識、道德一起遭殃。

幸好，中華民族原本就是宗教信仰，以及道德意識非常深厚的民族，一旦主政者覺醒，老百姓的宗教訴求又會浮上枱面，宗教的興盛又如雨後春筍。

宗教和知識分子同爲受苦受難的難兄難弟，知識分子未必信仰宗教，但是，對宗教的研究興趣，絕不後人。也因此，各學術機構都設有宗教研究所，認真研究世界各宗教。

宗教在本質上不是被人研究的，是給人信仰的。也即是說，宗教是要人去靈修，而不是去觀察。但是，「信」與「知」不但不互相衝突，而且是相輔相成，相得益彰。研究宗教的自由，也必導向信仰宗教的自由。知識分子自由研究宗教，當然也會走向自由信仰宗教，至於一般百姓，也就會獲得決策機構所賦予的（憲法所保障的）宗教信仰自由。

五、當代中國在接受西化（或現代化）的過程中，無疑的，宗教自由以及

信仰自由是必然的訴求，也是不可或缺的現代化因素之一。台省的過度自由，讓正信宗教和民間迷信同步成長，甚至，後者有超越前者的跡象；尤其是在經濟起飛的時日中，宗教（信仰）的傳播和金錢掛鈎之後，很容易淪為俗化。

大陸在目前的宗教活動中，似乎政治因素涉及得太深，把「宗教」情操和「愛國」情操有混同之嫌，亦即政治干預宗教，而未能履行「上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒」原則。不過，就學術機構對宗教的研究而言，還是非常進步的。

六、西洋當代的宗教，由於政教分離，但是，宗教和社會卻是緊密相連的。宗教和知識也是緊密相連的。和社會相連，因為宗教在人生的各種重要階段，以及人生受苦受難的境遇中，都提供適時的服務。可以說，西洋目前的社會制度，宗教的功能是不可或缺的。嬰兒出生後星期天，代父母抱著進教堂受洗，取名；成年時有成年禮；結婚典禮的隆重也唯有教堂的風琴和紅地毯可以提供（公證結婚的禮堂和儀式是不能相比的）；病人薄油是人生走向終點前的唯一安慰；殯葬禮中的「復活」以及「來世生命」的許諾和企求，也是親朋的哀思慰藉。

社會公益事業，也多由宗教的出家人最適宜擔當；因為，其奉獻犧牲的付出未必是公務人員的責任。像育幼院，傳染病院、養老院、孤兒院、救濟機構等。其實，不但歐美基督宗教地區如此，世界其他落後地區的這些慈善事業，多為政府鞭長莫及，而由宗教團體所代為執行。原來，慈悲心和仁愛的行為，最是宗教的特色。

西洋宗教和知識緊密相連，是從十三世紀大學開始創立，其中神學院的創設，就是最好的例證。宗教學者、神學家、傳教士都由高級知識機構的大學來培養。正信宗教的瞭解，總也會讓迷信行為減少至最低。西洋社會不是沒有迷信，但是，迷信的勢力超越正信宗教，則是沒有可能性的。

社會的需要，以及學術的支持，原就是西洋基督宗教制度化以及發揚光大，遭遇困難而不為所動的理由。

像十九世紀興起，二十世紀初期及中期發展的共產主義，在基督新、舊二教的領域內，不易得逞，其理由也就在此。意大利、法國、英國、西班牙、葡萄牙、美國、南美諸國、加拿大，亦都能在共產黨的威脅下，安然渡過。倒是東方正教的東歐及蘇聯，曾經迷失過一陣子；現在亦已覺醒了。中國大陸不也正在宗教復興的潮流中？！

七、宗教制度化的最大危機，也就是僵化，形式化。信徒們星期天進得教堂來，有口無心；甚或，根本不進教堂，於是繳納了教會稅，就以爲盡好了信徒的本份。或者，有的信徒一生三次進教堂：一爲洗禮，二爲婚禮，三爲殯葬禮。前二者，一爲別人抱著進堂，唯爲婚禮才是自己走進教堂；後者則是由人抬著進堂。這種形式化的信徒，的確是宗教情操沒落的原因。這種外在的、形式化的信徒不在少數時，宗教存在的意義也就減低了。宗教社會功能的喪失，常是宗教沒落的原因。

有志之士以及有識之士，總也會因爲憂患意識，而極思化解之道。目前德語區興起的靈恩運動，也就是抵抗宗教形式主義的思辯成果，認爲上帝恩寵的蒞臨，應首先在心靈中發生作用。信徒不但要在外表的行爲上，星期天進教堂禱告，領各種聖事，主要的還是在日常生活中，活出基督的生命，也就是別人在看見信徒的言行中，獲知其爲基督徒，因爲其言行符合基督愛的誡命。同樣，一位信徒在對待別人時，把他當作耶穌基督的化身，而愛他尊重他。這也正是：別人在自己身上看見基督，自己在別人身上，也看見基督。基督宗教以及基督徒的活力，也就由這種「看見基督」的行爲體證出來。靈恩運動也正朝著這種意識而發展、擴大，成爲普世教會的新生命的來源。

基督宗教的傳教士在世界各地落後地區的社會服務不斷，也就越展現其教會的活力；這些社會服務無論是發放救濟品，興辦學校，開設醫院，或是設立育幼院，安老院，都能以善行和愛心，來證明信仰的真實性，以及宗教的正信，是以德化人的身教，配合著教儀的實踐，終能把教規和教義，推行到當地人的理念和生活中。

傳教問題所面臨的，學術的研究中，就是普世化和本土化的課題。如何以教義的普世化，以及教義的本土化，來落實傳教的工作，當是基督宗教傳教士首要解決的問題。至於如何在教義的陳述中，與當地宗教取得連繫，以文化交融的模式，發展更高一層的共識，攝取雙方的精華；而不是對立起來，理論上辯證正邪之分。

西洋基督宗教在現代化的過程中，不但要傳教士向世界宣揚耶穌基督的福音，而且要以當地人所能瞭解的方式去宣揚；還要把耶穌基督的圖樣畫成當地人的面貌。畢竟，上帝降凡的意義，是天人之際，而不止是對一個民族，一種宗教形式的啓示，而是對全人類，所有文化開放的。

第二部分 內在涵義

一、從前面中，西宗教的發展史中，吾人可以看出，宗教是人類歷史文化不可或缺的人間組織，以文化發展分段來看，宗教文化為主流的時候，無論中西，都是最悠長的。尤其是西洋文化，二千年來，都是以基督宗教為主軸，發展了其它的科學、道德、藝術。站在哲學形上本體看來，宗教的求「聖」，影響並推動著藝術的「美」，道德的「善」，科學的「真」。存有本體的特性：真、善、美，都由「聖」來統合，同時亦在「聖」的特性下成長和發展。

現代化的一切科學成果，小至一枚螺絲釘，大至太空船，都莫不是基督徒所發明，也莫不是在基督宗教的文化圈中興起和發展。現代化的民主、法治等政治社會思想和制度，亦莫不是基督宗教文化圈所最先開展和實踐。世界上各地文化很多，高度文明的傳統文化亦非常豐富；可是，一談到現代化的科技，或是政治社會的理論和實踐，都莫不以基督宗教文化圈為準則和模範。

世界上除了基督宗教文化圈外，其他文化圈並沒有開展今天的現代化所需要的科學和技術，政治和社會的民主和法治，這事實很值得研究文化的知識分子注意和研究。基督宗教的內在涵義究竟是什麼？它又如何可以開展出科學和技術？法治和民主？如果一味指責基督宗教的專制面，或是間中有迫害科學家的情事，因而結論出：宗教反科學，或至少宗教與科學不相容；或者，以為宗教重權威而反民主，重神權而輕人權；這些激烈的結論，恐怕就與事實不符。因為，如果世上沒有基督宗教，當然也就沒有基督宗教文化圈，因而也就沒有今天所有現代化的科技、民主和法治。

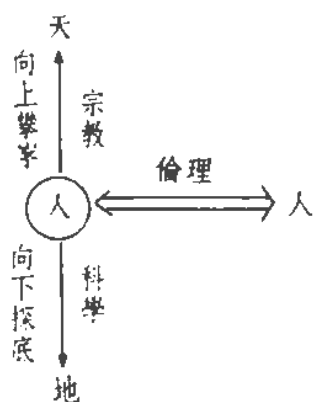
再看藝術的「美」。全世界無論原始民族，或是最現代化的民族，博物館中，乃至於設立於城鄉、山谷間的廟堂、教堂、佛塔、雕塑，宗教藝術都占了極大部分。這當然亦與前面提及的人類歷史中，宗教為主軸的文化均占時較長之故。以神聖的意念來創造形象，使其透過石塊、泥土、木材、金屬，來展示信徒內心的信仰和虔誠。早從埃及人的為神明蓋神廟，為死人築金字塔，二者都成為不朽的宗教藝術外，就是近代文藝復興時代之大師們，不也以宗教信仰的題材，發揮了藝術天份？創造了無以倫比的建築、繪畫、雕塑、音樂、文學等「美」的作品？

在中國，敦煌石窟，以及各地寺廟，乃至於鄉間到處的土地公，或是家中供奉的祖先牌位，不都在展示信仰？不都在某方面進入到藝術之美的境界？

東西方的宗教，都在藝術層面，給人類文化留下了不可磨滅的貢獻。宗教的內在涵義，是否除了其本身的「聖」之外，尚有涉及到「美」的領域？

再看道德的「善」，無論西洋的至上神信仰，把至善歸給上帝，而人類祇分受了部分的「善」；或是東方的多神信仰，或是以道德文化為中心的取向，自身向著「至善」的發展寄望；或是肯定「善」皆出自「至善」，或是向著「至善」開放，人的德性與上天之德，總有某種連繫亦即是「聖」與「善」是一體二面。西洋把一切倫理道德的善都歸於上帝，都源自上帝；而中國的道德取向，雖不把規範定位於上帝，但其天道觀念，卻是清晰明瞭的。向天開放的道德哲學，原也是走向宗教的一條道路。

二、一個人生存在天和地之間，生活在人與人之間，如何做人處事，自然就是人生的一大課題。傳統道德勸諭的「頂天立地」，原就是要回應生存在天和地之間的做人處事課題；長輩對後輩的勸導「出人頭地」，亦就是在回應生活在人與人之間的做人處事準則。其實，在這「天與地」與「人與人」的關係中，竟也是人生的兩個座標：縱的天和地，橫的人與人。毫無疑問地，「人與人」之間的關係所開展的是倫理道德，而「天與地」之間的關係則是「向上攀峯」的宗教，是為「天人之際」的課題；另一個則是「向下探底」的科學，是為「人與物」的關係課題。下圖可顯示此一體系的架構：



上圖所示，都是以「人」為中心和出發點，最明顯的是「向上」發展的「天人之際」的宗教，以及「向下」開展的「人與物」的科學。至於倫理道德，則是「人與自己」以及「人與人」之間的關係探討；圖示並未完全呈現。至於「藝術」，圖中亦難以表出。其基本的理由在於：在「人與物」的關係中，自然科學所依恃的「人」的心性，是人為主體，以宰制物質世界，控制物質世界，占有物質世界的欲望為主。但是，「人與物」的關係中，除了占有、控制、宰制外，尚有「欣賞」、「共存」、「驚嘆」等高尚的情操，這便是「藝術」產生的根源和原因。人類因了驚嘆自然界之美，故起而模仿，而創造藝術，使自然之美能透過人為之美更形彰顯。「自然加工」而形成人間藝術，使自然世界之外，尚有人文世界的參與。這藝術的人文世界，就是要突顯「人與天」「人與人」「人與物」的各種「美」，使科學的「真」，道德的「善」，宗教的「聖」，都能在藝術的「美」中呈現。金字塔和木乃伊，何止是宗教的成品，不也是科學的成果？以及藝術的精華？母雞帶小雞的畫作，何止是藝術「美」的表現，不也是倫理母愛以及天倫的「善」的象徵？

三、以人為出發點的「宗教」，是向上攀峯的「天人關係」；和以人為出發點的「科學」，是向下探底的「人與物」的關係。二者方向不同，內容亦互異。要探討「科學與宗教」的關係課題，當然不能偏坦地站在宗教立場去審斷科學；但是，亦不可偏坦地站在科學的立場，去反對宗教；因為二者各有所本，各有所屬。

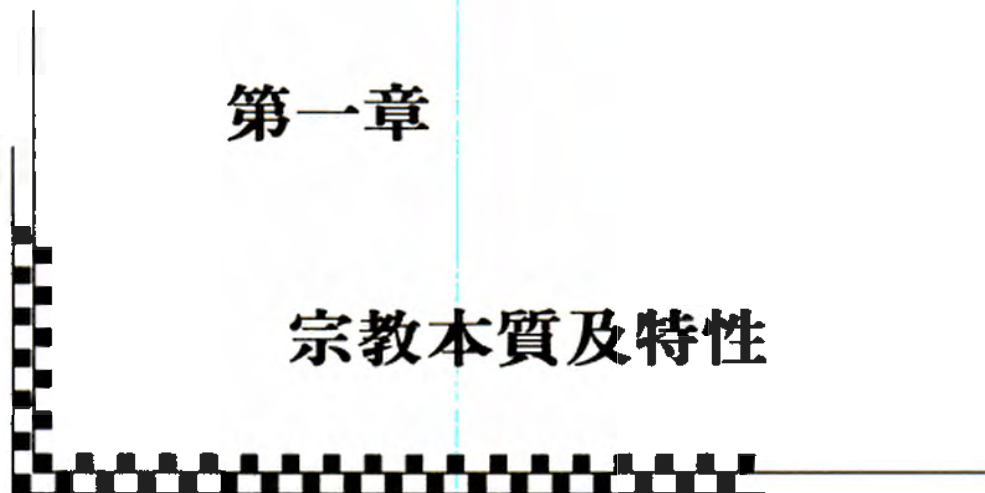
常見科學主義者批判宗教，以為宗教經典不科學，經典所載多與科學事實不符。但是，不要忘記，宗教經典成書年代久遠，當時科學並不發達，經典作者自無科學可引用；再則，科學書籍在古代所載，與今天科學不也相異？科學是否可舉此結論「科學不科學」，以與「宗教不科學」並稱？

若以上圖所示，向下探底與向上攀峯之間，或許存在著某種關係。若以孔子的「下學而上達」（論語·憲問）或是「君子上達，小人下達」；或是以亞里士多德及聖多瑪斯的從「物理學」的研究，走向「超物理」的「形上學」，

則是透過自然科學的研究，可以達到形上本體的理解，達到宗教信仰的層面。
科學是可以輔助宗教的。也難怪大科學家們，都有虔誠的宗教信仰。

第一章

宗教本質及特性



從前面圖表所展示的「人生」特質，其與「天」的關係，是形成宗教本質的主要因素。「天人之際」是宗教本質定立的首要考量。

再從本書第一部分「歷史發展」來看，人生的宗教體驗及宗教實踐，也是人突破自身「知」的極限，設法預知「未來」及「彼岸」情況，好作把握命運，求福避禍的條件準備。而求福避禍的考量又在「福德一致」的良知呼聲為準則，因而「行善避惡」的倫理規範被納入到宗教規誡之中。

「來生來世」的預設，「彼岸」的預設，是宗教本質探討的基礎之一。另一基礎是人性訴求「長生」或是「永生」的欲望，必需在肉體生命，以及此世生命之後，尚有「陰間」生活，或是「復活」教義的支持。

也就因此，宗教本質的探求，也必配合著其特性的瞭解；亦即從宗教現象，逐漸進入宗教的本質。或者，說得更具體點，就是從對「宗教」的認識，走向宗教信仰。宗教研究者從知到信，也就是「知以求信」（Intellige, ut credas!）的通路，以與另一條方向相反，目的一致的「信以求知」（crede, ut intelligas!）互相呼應。

這樣，傳統對宗教本質的體認方式，以教義、教規、教儀三者，作為理論分工合作的進路，到今天還是適用的。

第一節 宗教本質

一、宗教既是「天人之際」之關係釐定，表面看來，「天」是外在於「人」的，是超越「人性」的，因而有「有神論」或是「超越神」的宗教（西方宗教以及所有民間信仰皆屬此類）。但是，亦有思想模式把「外在的天」，納入到人的內心，而且，這圖表上外在的「天」，原來是內在於人心之內的。

在另一方面，宗教所強調的「人性」超升，有神論者主張「神」預先存在，是祂創造了天地萬物和人類，而在人類因犯罪墮落之後，又是祂來救贖人類。另一方面，主張神性潛在於人性之內；只要人肯依循宗教情操而思考和實踐，是可以超越自己到達神聖之境。這樣，人性的超升變成神性，終歸變成

「有神論」。前者之神是人性超升的原因，後者之神，是人性超升的成果。

宗教的「天人之際」的本質不變。它可以預設神明（至上神）的預先存在，亦可以預設人性終究可以發展成神性。

當然，在界定了宗教本質是「天人之際」的同時，問題就不止是要探討，究竟這「天」（神，上帝，造物者，救世者）是客觀的超越存在，或者是內存於人心的主觀存在。超越與內存的課題，也是向來宗教學者所關心和費心的課題。依上面圖表的分析來看，主張超越的「天」有其哲學的基礎；當然這並不是反對內存的「天」的意涵，只是「內存」的意義，較不容易表現在圖表上而已。

二、問題進一步的探討，也就是問及「天」的超越性格或內存性格之同時，也就涉及到更原始的宗教「起源」問題。這問題由歷史家或哲學家來處理時，也就扣緊「人」的遭遇和需要；也即是說，一般都認為人生與苦難形影不離；人在苦難中的寄望是救苦救難的菩薩。在民間信仰的階段，向這救苦救難的菩薩禱告，許願、敬拜、獻禮，都是為了解脫苦難，獲得平安，活得安全。

人性的苦難承受，宗教的救苦救難功能，形成宗教起源最基本的心理解釋。

當然，在反宗教的人士看來，宗教起源應起自對自然現象的誤解，認為各種天災的來源，都由神明掌管；終究認定由於科學知識不足，才出現宗教迷信。這原是科學主義者的觀點。其實，科學當然可以減去不少人間苦難，可是絕無法消除苦難；甚至，有時更會助長苦難，製造各種天災人禍。科學再發展、再進步，還是無法改變人生的生、老、病、死諸現象。宗教的活動空間，也正好是人性極限的地方。

人性有極限，這是人類學的課題，也是每個人可以直接經驗到的事實。由於人性的極限，可能犯錯的軟弱，以及歷史事實中各種人物的錯誤想法和做法，也的確製造了許多苦難。無辜的人們總是犧牲品，經常自己沒有作孽，但是卻由於別人的過錯而受罪。沒作孽，要受難的事實，往往就是「不公不義」

的怨尤。宗教的救苦救難，「上帝也要擦乾他們的眼淚」的精神，也正是對苦難的瞭解和化解的通路。

太史公司馬遷在寫〈伯夷列傳〉時，不也感嘆伯夷叔齊等賢人不作孽而受罪，盜跖則作惡但逍遙法外之事，而喊出「天道是邪非邪」的怨言？當然，後漢之後傳進中國的佛教，提出了「來世報」的理念，才真正補足了司馬遷固守在「今生報」的道德氣氛中。原來，「天道福善禍淫」（書經·湯誥）以及「天道無親，常與善人」（道德經第79章）的理論，並不止是「今生報」，而是涵蓋了「來世報」，超時空的，道德義與宗教義兼顧的。

三、宗教本質的課題，因而首先是「神觀」，有關宗教崇拜的對象問題，以及救苦救難的功能問題。再來就是「人觀」，有關人性極限問題，亦即其受苦受難的性格問題，以及等待救贖，企求平安的心境問題。

「神觀」和「人觀」的綜合探討，形成了「天人之際」最基本的課題。

哲學的天、地、人三才的理解，當然亦必須在「神觀」、「人觀」之外，再加上「世界觀」。世界的性質、來源、終極的課題，宗教絕不會忽視。「神造世界」的「創造說」（Creation），汎神論所主張的「流出說」（Emanation），或是偏向於科學的「進化論」（Evolution），都在設法利用自己的理論，來支持自己所喜歡的「世界觀」。

除了天、地、人之外，也就是統合這所有的「觀」，而賦予價值的排列。這也就是「價值觀」。出世的宗教視今生今世的一切，都是過眼煙雲，都是虛幻，唯有來生來世以及彼岸才有真如世界。而入世的宗教固然重來生輕今世，但亦覺得今世是通往來生必經之途，因而亦把今生今世的一切看成真實，既要今生又要來世；此世與彼岸兼得的心意是入世宗教所主張。

四、有體系地探討「神觀」、「人觀」、「世界觀」、「價值觀」，宗教於是乎都有「教義」（Dogma），作為信徒當信之道的對象。

「教義」一方面決定宗教的本質，每一宗教都由教義來定位，由教義來決

定自己的宗教歸屬。至上神之宗教教義在「神觀」上，自然就是一神教，這一神同時是至上神，甚至是唯一神。基督宗教、伊斯蘭教、猶太教等地中海東岸的宗教都屬此一類。至上神宗教的「人觀」「世界觀」都是認定「神造世界人類」；而且，人間世的苦難來自罪惡，故人性的墮落是事實，至上神的救援則是教義中呈現的「至上神」的正義和慈悲。重靈魂輕肉體的價值觀亦由是而成。使徒信經的十二項教義是基督宗教共同的教義。

教義中沒有「神觀」的宗教，則會把重點放在「人觀」上，企圖解釋「人」的苦難，以及救苦救難的可能性。其價值觀也容易以重靈修輕世物、輕肉體的傾向，來使自身超渡，擺脫苦惱，而進入涅槃境界。佛教的教義是此種宗教的代表類型。

民間信仰由於未經學術的雕琢，通常採多神的「神觀」，而神明的功能亦大多是救苦救難，震災賜福，而敬神和行善的道德宗教勸諭，成為信徒信仰和實踐的規範。

五、「教義」是每一宗教「當信之道」的根本。不過，由於教義通常都非常奧秘，理性的瞭解似乎強於意志的實踐。於是，宗教不必然有「教規」來具體支持「教義」的表達。「教規」是宗教給信徒所定的「當守之戒」。每一宗教都有「禁忌」。有些禁忌是理性可以理解的；但亦有更多的禁忌則屬神祕部分，無法理解，但要去實踐。

「教規」的功能在於使「教義」能落實到信徒生活中，通常有積極、消極兩個面向：積極的勸諭教徒去實踐，消極的則禁止教徒去涉足。如基督宗教的「教規」，是以摩西十誡為根本，當然，如何去解讀十誡，仍然以耶穌基督的「愛」為典範：前三誡「愛上帝」，後七誡「愛人類」。「愛」成為基督宗教的本質；而「愛」不但愛朋友，還要以「博愛」擴展到「愛仇人」。

「上帝是愛」也就是基督宗教「愛」的基礎。這「愛」催促著基督宗教的各派傳教士，往世界各地傳教，同時在所有落後地區開設診所醫院，醫治病患；興辦學校，教導文盲；設立養老院、育幼院、孤兒院、療養院等慈善機

構，為百姓謀幸福，解除苦難。

佛教教義的「苦難觀」以及救苦救難的宗教「大慈大悲」精神，同樣以「慈悲」的實踐為教規積極的一面（消極面的「出家」「出世」為教規的表層），落實到社會的具體生活；也由此「慈悲」的佛心，廣設各慈善事業機構，以落實救苦救難的精神。

「教規」當然亦包含了許多禁忌，對教士的出家，出世，對隱士的絕色、絕財、絕意三願，對特定日子的齋戒吃素等等，無非是幫助信徒更容易在信仰生活中，提升自己的靈性生命，使自身不陷於肉慾誘惑之中。

六、真正能形於外的宗教行為是「教儀」。「教儀」是透過外在的形式，來表達「教義」的內容的信徒「當行之禮」。

每一宗教都有其特定的「教儀」，來表達其信仰的內涵。而表達的方式又必須依賴時、空的釐定。宗教的空間不外乎教堂、寺廟；宗教的時間不外乎制度中的節日慶典。在這方面，基督宗教的時空定點，最為周密；是承傳了希伯來宗教的時空定點。這即是星期制。六天工作，休息一天；週而復始，從不間斷。休息那天是放下一切俗務工作，到教堂集會：禱告、讀經、唱詩、聽道，度一個靈性生命的一天。這種嚴密有序的時空定點所開展的教儀，可以禱告祈福，也可以奉獻祭品，用以贖罪或求恩。

教儀的莊嚴神聖是所有宗教共同的特色。信徒在禮儀中可自覺與超越界相遇，也可以提升自己的庸俗，進入到神聖空間，讓宗教氣氛陶冶心性，擺脫罪惡的束縛，而遊優於靈性光輝中。

在教儀的進行中，教士扮演著天人間中介的角色，一方面證道，宣示從彼岸來的訊息，另方面替信眾奉獻祭品與祈福。基督宗教星期天的敬拜，信徒總是能夠在六天的俗世工作之後，將養疲勞；並把從教堂領受到的祝福，帶回家，去祝聖即將來臨的六天平常的日子。

制度宗教的教儀較重羣體意識，教堂中共同的禱告文，一樣的讀經，相同的證道，同樣的詩歌，使信徒意識到彼此間因緣份而聚會的意義，並相互扶

持，共同走完人生的道路。

民間信仰的教儀通常都是信眾自覺需要時，所奉行的典禮。這些禮儀沒有特定的形式，但總是有膜拜、雙手合什，甚至口中念念有詞，說出自己的祈禱內容。

「教儀」所展示的，原也是「教義」所宣示的，人性的缺陷和不足，需要向上攀峯，向超越者求助。教堂寺廟中所有的禱告、膜拜，焚香、燒紙、獻禮，乃至於奉獻金錢，或是許願，其外在的形式，都在表示內在的意義。內在意義也就是「天人之際」有條相通的管道，人們的禱告可以「上達天聽」，人們所祈求的福澤也將「自天而降」。

「教儀」的另一項意義，便是信眾對上「天」的託付，把自身的存在基礎，以及命運的種種，都託付在上天之手。這種既依賴又希望的心境，畢竟陶冶著信徒的靈性，使其在「天人之際」中，能夠接近那「天人合一」的最高境界；消極上消除自身的惡念惡行，積極上使生命充塞善意善行。

第二節 宗教特性

一、環繞著宗教本質，尤其是展現在從「教義」發展出來的「教儀」，形成了各宗教的個別特性。人生的充滿苦難，以及期待救苦救難的心境，可以是「宗教本質」的「天人之際」中，以人為中心和出發點的理解。「教義」的進一步發展，便是人類在這救苦救難的工程中，究竟能扮演什麼樣的角色。至上神論的宗教，會把這項工作，全都委託上天，由上天的慈悲和垂愛，來完成這救苦救難的事業。這也就是對宗教的「信仰」的堅持和強調。一旦對「信」的強調達到過份時，也就會排斥倫理道德的善行：認定唯有「因信稱義」（sola fide），到極處，會因了原罪的教義，而認定人性的完全墮落，人的行為，毫無善行可言，因而亦主張善行不必要。（基督新教多採取這種主張）。不過，一般平信徒，或是嚴謹的神學家們，還是認為「信」的真正表現，還是靠「善行」來實踐。

二、宗教特性中，都有看得見的標幟。首先就是教堂或寺廟，供奉神明的地方。這是宗教在空間上的特性。宗教本質的「天人之際」，需要有具體的地方來展現「人與天」相遇的處所。宗教無論高低，無論正信與迷信，都會以某些地方作為敬拜神明之所。民間信仰會在岩石下，古樹下，山崖間建造小廟，供奉神像，以祈福避禍。通常，這些小廟會在人們經常來往之通道邊設立，好讓人們在路過時，停下來膜拜一番，求得旅途的平安。一般百姓也會把寺廟的神像供奉在家中，晨昏拜祭，求得一家平安。

有神論的宗教，多有神像的崇拜禮儀，配合著求福避禍的禱告，無論在教堂、寺廟、小廟、田間、樹下，都可以成為供奉神明之地。

神廟是供奉神明之所，亦是信眾膜拜之地。神明所展示的大能或全能，總是信眾在苦難中的依靠和託付。再進一層，就是信徒會視已去世的親人，也已成爲神，或至少是與神明同處，因而亦被視為是祈禱的對象，以及能夠賜福除禍的主體。死人崇拜或是祖先崇拜，亦成為原始宗教的特色之一。這種崇拜緊隨著神明崇拜，亦成為宗教的特性。道德文化的民族，多有祖先崇拜的習俗。而祖先崇拜的地點則不再是有普遍功能的教堂寺廟，或是路邊小廟，而是家庭中的祖先牌位。家中祖先牌位的空間定位，是既有道德意義，又有宗教意涵的意義，是此世與彼岸取得連繫的保證，也是子孫與祖先關係的永續發展。

民間信仰和制度宗教都有相同的敬神模式。制度宗教可以把上帝、耶穌、聖人聖女神像供奉在家中，以與祖先牌位並立並存；民間信仰也會把民間崇拜的人物神化，像關公、岳飛、媽祖等人的神像，供奉在家中，以求福避禍。甚至商人有商人的敬拜神明，知識分子也有知識分子敬拜的神明，（祭孔的禮儀是含有道德與宗教共同的內涵，至少預設了孔子的精神永垂不朽，後者已進入到宗教的來生來世以及彼岸），各行各業都會在民間信仰中，展示其崇拜的精神對象，而且都賦予空間的定位。

三、空間的教堂寺廟，意涵著「天人之際」有相會的地點，這空間定點的設定，自然是爲了「人」一方的方便。神明原不受空間的限制。但是，宗教教

義的差異，也會讓神聖空間的選擇有很大的不同。入世的宗教通常把教堂建立在人煙稠密的地方，亦即是建立在社區內，以方便信眾聚會之用。出世的宗教則是要引導信徒擺脫塵世間的吵雜，因而總是在偏僻之地，山明水秀之鄉間、林間建築寺廟，以供信徒靜修之用。

宗教禮拜之空間設計，因而與其宗教本質密不可分，出世與入世教義的不同，促成「天人之際」的相會處亦大異其趣。

出世與入世的宗教性格，雖是宗教教堂寺廟建築相異的原因之一，另一原因就是內存與超越的教義差異。敬拜神明的宗教所建立的教堂寺廟，或是小廟、土地公等等，都建築在人間世，方便人們進出路過，都能有片刻的時間，與神明相遇，培養宗教心靈。這種類型的宗教所敬拜的神明是外在於信徒的，是超越今生今世的，因此必須時刻都在提升宗教及教徒，從此世走向彼岸，從今生走向來世。其性格因而是入世的。入世以及神明的超越性格，使宗教的空間定點，走入人世，走進社區，進入民衆聚居之地，或過往通道。

出世的宗教和內存性格多所相似，認定自身的修成是靠內心的虔誠和修練，於是必須選擇清靜之地，好修心養性，不受塵世俗念的困擾及影響，在寺廟的「萬綠叢中一點紅」的意境中，得以超凡入聖。

西方宗教像基督宗教（天主教和基督教、東正教等）以及伊斯蘭教（回教）都是信仰至上神的宗教，其神明是超越的，其宗教是入世的。也因此，教堂、清真寺都建立在人煙稠密的社區內。

東方宗教像佛教，是出世的宗教，其神明是內存於人心，因而寺廟皆設在社區之外，遠離塵俗之地。

四、空間是人生座標之一，時間是人生的另一座標。宗教既是處理和解答人生問題的機構，其空間定點的教堂寺廟是其特性，其時間定點也是其諸特性之一。在時間定點的課題上，西方宗教有其悠久的傳統。地中海東岸的希伯來民族，很早以前就有了星期制。這制度由非常密集的七日制：六天工作，休息一天；然後把休息的一天與空間的教堂連結起來，成為非常嚴格的星期制。信

徒在生命流變中，以非常密集的方式，週而復始地六天工作，處理肉體生命食衣住行的需要，到了星期天則進教堂，專務靈性生命的事務。

星期制是人性羣體性的時間定點，在制度宗教的流變中，所有信徒都遵守著這六天工作，休息一天的習慣。人性除了羣體性之外，尚有個別性和獨立性。制度宗教對個別的人，亦有嚴密的時間定點，以維持其靈性生命的持續性。此即人生的各重要階段的關懷。如出生後的第一個星期天要到教堂洗禮，求得「名字」（基督宗教文化圈中，姓氏傳自父系，名字則取自洗禮）；成年時有集團的成年禮，結婚時有盛大莊嚴的婚禮，死後還有肅穆的葬禮。這些典禮都在教堂內舉行，典禮中所有經文和祝辭都極富宗教意味，陳明天人之際的種種。

其他宗教雖沒有基督宗教那麼嚴密的時間定點，但總亦有程度上的時間規定。一般說來，多由信徒自身的需要，自由規定時間定點的較多，羣體性的時間定點，制度宗教固有其規定，但總沒有星期制那麼密集。

五、時空定點是宗教特性之一，其嚴密性是可以用來評鑑宗教制度的完備與否。當然，時空本身不會形成制度，制度化還是需要人事管理。因此，宗教一旦落入時空，勢必就成為教會，教會總需要人來管理。宗教人的意義因此就不僅指信徒，還要包括那些教會的管理人員，或是服務人員。這些人員在制度上就成為「教士」。教士之與教會的宗教關係，也是人間世組織，因而多少與俗世的人事制度有相同的複雜性。權與位的分際亦成為宗教非常重要的課題之一。

教會宣揚的成敗，宗教地位的高低判準，除了宗教本質的教義、教規、教儀之外，其教士的為人處事，常是主要的判準。

宗教發展史中，宗教會賜與時空有聖與俗之分，亦會賜予人事課題中聖與俗之分。在時間上，星期天是神聖的，其他日子是俗世的。在空間上，教堂寺廟是神聖的，其他地方則是俗世的。在人事上，教士是神聖的，其他人士則是俗世的。

當然，聖與俗的分野可以提升宗教情操，亦可以提升宗教心靈的培養；不過，這分野也可能導致「權」與「位」的紛爭，後者也造成宗教在流變中的許多不幸。

六、經典：宗教要充實時空定點，要教導教民神觀、人觀、宇宙觀、價值觀，要宣示教義、教規、教儀，都必須靠「經典」的確立文字。白紙黑字的經典，終於成為宗教「看得見」的識別證。

相對於時、空、人員的神聖和俗世之分，宗教經典也成為神聖的，甚至神聖不可侵犯的，到達「天地都會過去，經典上的一點一劃都不會過去」的地步。「Sola scriptura」唯有經典才是教義、教規、教儀的唯一標準，這種說法也曾出現在宗教發展史中。

經典可以是比較簡單的，像伊斯蘭教的可蘭經，也可以像非常龐雜的佛教經典大藏經，或是基督宗教的新約舊約聖經。

每一宗教都以經典為標幟，亦是宗教派別的特點，以展示其教義的合理性，教規的合法性，教儀的合情性。

經典所導引成的宗教情操修練，也就是「讀經」習慣的養成。「讀經」不但成為教儀進行中的重要部分，同時也成為信徒每日必讀的功課之一。宗教的基本修持之一，也必然是信徒所養成的讀經習慣。「聖經不離手」的生活模式，或是「念珠不離手」的宗教修練，都成為宗教特性。

經典成為宗教聖物中的聖物，與宗教崇拜對象的神像、祖先牌位、念珠，都屬於神聖境界中的東西，都是具體的「天人之際」的中介。

七、聖賢，每一宗教都會在自己宗教流變的歷史中，找出一些典範性的人物，加以表揚，以其道行作為超凡入聖的表率。聖賢的舉出，不但在其宗教發展途中，讓信徒有典範可遵循，對外也可以用來指證宗教本身的真實性和可信性。宗教靠著聖賢培養的成功，倍增其教義、教規、教儀的有效性。

聖賢不但成為該宗教的崇拜對象，亦成為「天人之際」的中保，其傳記亦

將被看成僅次於經典的讀物，成為信徒暇時的精神食糧。聖賢的生卒日期也將編入時間定點中，成為神聖時間定點的一部分；其出生地或逝世地亦將成為神聖空間，分受著與教堂寺廟的神聖性。

聖賢是宗教修持成功的典範，因而亦是信徒效法的對象，其生平的傳記式描述，與該宗教的各德目必然相符，這樣，具體的聖賢事蹟，與宗教教義、教規、教儀互相輝映，成為宗教神聖及可行性的明證。

第二章

人文信仰與宗教信仰



宗教是「天人之際」的機構。在這天人關係中，由「人」的一方出發，就是「信仰」。有信仰的人就是「信徒」。各種宗教有各種不同的標準去認定信徒和非信徒的區別。這標準可以是「外在的」，就如洗禮，星期天進教堂禮拜，甚至納稅給教會。這在制度宗教看來，是常規。但是，也得有「內在的」標準。就如聖奧斯定（Aurelius Augustinus, 354 – 430）所著的《上帝之城》（De Civitate Dei），就把外表的信徒與內心信仰的真信徒分開來討論。

對「天」的信仰，對超越界的相信和託付，原是所有宗教所訴求信徒的基本條件。相信自身以外的超越界存在，相信這超越者與人有關係。這關係可以是人藉著天生的理性，確認自身的不足，需要與超越界連繫，一方面趨福避禍，另方面幫助自己日進於德，完成自身生命的意義。

當然，「天人之際」是「天」和「人」兩造間的關係之事。從人出發，依人的理性當然可以處理天人之間關係的問題；但不也可以從天出發，啓示人類有關生命意義，或是來世、彼岸的奧秘？相信自己的理性，相信所有理性能處理的事情，也就可稱為人文信仰。同樣，知道並承認自身的限制，而明瞭自己認知的極限，肯接受那「從彼岸來的信息」；亦即是說，接受上天的啓示，這也就進入到宗教信仰的層次。

人文信仰與宗教信仰，都是人生所不可或缺的心靈生命。二者相輔相成。人文信仰可作為進入宗教信仰的準備，宗教信仰則是人文信仰的豐溢完成。

第一節 人文信仰

一、人文的第一義通常是指面對自然世界，而能宰制自然，使人成為萬物的主人。人文因此指人類文化，展示人文世界諸多方便，而駕御自然而形成。人文化成的意義，一方面是指人為萬物之靈，另一方面是展示其勝過自然的事實。但是，對人文信仰的理解，卻不是站在「人與物」的立場，來看人如何宰制物；而是把人轉向另一方向，指向超越界的一種傾向和託付。亦即處理「天人之際」的課題。

人的天生功能的知、情、意，在學術發展上所開展的文、史、哲，都是人文的科目。這些人文科目在高等教育的推展中，都成為通識（通識的意義是在運用人性基本功能的知、情、意，一方面認識和把握自身的能力，另方面藉以提升自己的人格，使其止於至善）。知、情、意的具體對象當然是宇宙和人生的種種，但其銳敏處，卻是考察事物的原因、原理、基礎。原因、原理、基礎的追尋，到最後也就回歸到「天人之際」的課題中，問及人生的原因、原理、基礎。

二、在追尋宇宙終極的原因、原理、基礎的學問，不但透過對物質宇宙中對物理、生理、心理的層層上升的理解，同時還透過人生問題的終極關懷的探討：生從何來，死歸何處，應作何事的三大課題。在沒有宗教啓示的文化圈中，知識分子憑自身的智慧，設法定位宇宙，並在宇宙中安排人生。

定位宇宙也就是把人安排在天和地之間，知道用物的自然科學的發展，有益於人生的食衣住行生活必需；但同時亦注意到「天人之際」中的敬天事務。定位宇宙，基本上已經把天、地、人三才的適當位置安排好。在各安其位，各守其份的原則下，「用物」和「敬天」成為人生縱的座標的規範。

安排人生的課題中，除了上面的縱的座標理解之外，就是橫向座標的人與人之間的「人際關係」。在人際關係的訴求中，各高度道德文化，都有相同的基準，都是要求「和諧」「仁愛」為做人的最高原則。「愛人」成為人生橫座標的規範。

「用物」「愛人」「敬天」於是成為定位宇宙以及安排人生的勸諭，也成為做人處事的原則。

人文信仰在這裡所扮演的角色，就是設法找到「用物」「愛人」「敬天」的思想基礎。其中尤其是「敬天」，原就是為什麼要「愛人」，要如何「用物」的最終理由。

「人」與「物」都是具體可見的。如何愛人，如何用物，也是有社會規範，風俗習慣可遵循。唯獨「天」的課題，當然亦有民間信仰，或制度宗教的

習俗，在領導著信徒去「如何禮拜」，但畢竟需求知識分子的理解和認同，才能找出「為何」的問題答案。

為何用物，為何愛人，為何敬天等「為何」的問題，都是在問及原因、原理、基礎的學問。人文信仰希望透過對「天」的理解，去支持愛人、用物的終極理由。

三、人文信仰由於是在沒有制度宗教，尤其沒有啓示宗教的文化氣氛中產生，人的理性就扮演著最重要的角色。它要在具體的「人」和「物」之外，設法找到支持抽象的「天」的真實性。然後以「天理」來解釋「物理」，來解釋「心理」（心理的希臘原文是 Psyche，是靈魂，亦即人性之本體）。

在希臘早期的思想中，一貫地認為天、人、物三者都是「存有」的開顯，都是「存在」，因而彼此間應有某種程度的關連。這種觀瞻使亞里士多德，能夠透過物理、生理、心理的研究，而直達對天理的瞭解和把握。亞里士多德對「天」的理解，可說是西洋人文信仰的高峯。這信仰沒有宗教的背景和制度宗教的支持，完全是由人的理性尋找出來的成果。

亞氏所走的路線，始自自然科學的研究，首先是對「物理」的觀察；在仰觀俯察的瞭解中，理解到「運動變化」的原理，這原理也就是「運動變化」有原因，有基礎。在亞氏看來，事物的變化基礎，就是該事物本身有缺陷，不夠完美，而需要「變」，透過「變」使不完美的走向完美，使缺陷減少，乃致於消失。

而變化的原因則是有外在的、比較完美的存在，在吸引它，或是在推動它去「變」，向著完美變。

「向著完美」是所有事物的本性，這是亞里士多德的人文信仰的基礎，也是亞氏思想的預設。事物都向著完美，因此，凡是不夠完美，凡是有缺陷的事物都會變，都會藉變動來完成自己的存在。

這「完美」本身的吸引或推動，也就成了所有運動變化之所以存在的理由。這「完美」等級的躍升，到最後勢必到達至善至美之境，而成為「完美本

身」。這也就是亞里士多德形上學卷十二的最重要結論。「完美本身」，或是「善自體」（亞氏老師柏拉圖的用辭）也就是指神或上帝。

沒有宗教的啓示，純靠理性的進路，找到與宗教信仰的終極崇拜對象——神或上帝，果真是希臘哲學最偉大的成就之一。

有關人文信仰的這項成就，中世十三世紀巴黎大學名教授聖湯瑪斯（Thomas Aquinas, 1224 – 1274），在其「神學大全」（Summa Theologica）前半段，用「五路證明」（Quinque Viae）來闡明。

四、西洋的人文信仰進路，由亞里士多德的經營，開展了西洋哲學思想進路的「辯神學」（Theodicea）。上帝不但是宗教信仰崇拜的對象，祂也是人類理性認知的對象。

在中國的人文主義的哲學進路中，亦在道德哲學爲主流的夾縫中，出現過類似於亞里士多德的思考模式：從物理學的觀察，結論出人文信仰的對象，知道來世與彼岸的存在。

其中最明顯的有易傳的描繪：

「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地。觀鳥獸之文，與地之宜；近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」（易經·繫辭下傳，第2章）

這也顯然是自然科學的觀察進路，由仰觀俯察所獲得，不但把握了「萬物之情」，而且達到了「神明之德」。「神明之德」顯然不止是今世的各種現象的展現，而是帶有彼岸的意義。從仰觀俯察可以「通」彼岸事物，正是走人文之路，而不必借用啓示，來明瞭神明世界。

伏羲和亞里士多德從東西雙方的學術研究中，肯定並發明了人文信仰之途。這途徑貫通了此世與彼岸，今生與來世，人類世界與神明世界。

五、仰觀俯察是自然科學的基本方法，在這方法中，西洋的亞里士多德，中國古代的伏羲，都從而達到了人文信仰之境，都肯定超越界的存在。中國的另一位學者，司馬遷太史公，在其研究歷史的專業中，不也同樣涉及到人文信仰的內涵？那就是其對知識分子學術方面的訴求：

「究天人之際，通古今之變，成一家之言。」（報任少卿書）

歷史學當然教人能「通古今之變」，但是，如何訴求歷史學者能「究天人之際」？能從古今之變的現象背後，找出天理，找出天人關係，這豈不也是從「人事」超越到「天理」的境界？

從對「物」的理解，能到達「神明」世界，以及從對「人」的研究，能探究出「天人之際」，亦都是人性「知性」的能力肯定，是人文信仰的內涵。

六、希臘智慧除了亞里士多德外，尚有其師柏拉圖。柏氏由於全程參與了乃師蘇格拉底的審判，以及受死。乃師的臨終遺言，深深地感動了柏拉圖，使後者堅持了二元世界（觀念界與感官界）的學理，以及人生的此世彼岸二元，今生與來世二元。蘇格拉底相信身後的世界是完美的、正義的，不像今生今世的缺陷，因而視死如歸，心甘情願地接受死刑。

一個人能面對死亡時，不憂不懼，顯然是「信仰」的力量，相信來世生命，相信由於自己沒有做虧心事，因而在來世會有善報。「安身立命」的意義，也將在終極死亡時的心靈狀態表露無遺。

柏氏的人文信仰，不但在宇宙論上採取觀念與感官的二元世界，在人性論上採取靈肉二元；更以人生由於靈魂先天在觀念界，有過真、善、美的生活體驗。在降凡塵世時，理應把觀念界的美善，帶到人間世來。

人文信仰莫大於理論上承認彼岸和來世，而在實踐上努力在人間世努力推動理想國。

柏拉圖的見解，是在這範圍中上乘的一種。其師蘇格拉底的視死如歸精

神，是柏氏堅持其信念的動力。而蘇氏並沒有任何啓示性宗教，經典或制度的薰陶。

七、中華文化中，從伏羲一脈相承下來的，有孔子的集大成。孔子所開創的儒家，雖把精力集中在「人際關係」上，著重人性社會面的經營，可是絕不有意忽略或是斬斷「天人之際」的種種。論語中「天」概念所承載的，絕非人中心的意涵，而是有主宰天的意義在內。其「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（論語·陽貨）的涵義，總也不能自外於伏羲的仰觀俯察的「通神明之德」，或是後來太史公馬遷的「究天人之際」的意圖。「四時行焉，百物生焉」所展示的「自然」意義，似乎已足夠「展示」神明世界對次序的整合，而不需要更明顯的上天啓示：「天何言哉！」

這種不必靠啓示（上天發言），就可以經由對自然世界的仰觀俯察，而獲知「天」的存在，並某些特性，豈不正是人文信仰的特色？

在人生際遇遇上了極限，一旦命運之神的不速之客降臨，孔子不都在呼天，作出心中的禱告和信賴的託付？當子路不滿意孔子私會衛君妃子南子時，孔子以「天厭之！天厭之！」（論語·雍也）來指天發誓；或者，當其鍾愛弟子顏回早夭，而痛失英才，不也以「天喪予！天喪予！」來感嘆？（論語·先進）或者，當別人緊追猛打，對孔子不利時，不也以「天意」來處之泰然？「桓魋其如予何？」（論語·述而）「匡人其如何予？」（論語·子罕）不都顯示出孔子之託付與天的人文信仰？

八、儒家第二代孟子的思想，更承傳並加深了孔子的原義。在內存的意義上，孟子不但學著孔子，展示各種德目，從個人的修養到達人際關係的種種，而且進一層探討德行主體的心性問題。盡心知性，存心養性，都要把理論和實踐緊密連繫起來。這種在德目之上再次深入探討主體心性問題，問及德行主體的存在本質，找尋道德之源的課題，原就是從形而下，走向形而上的努力。

對形而上的追尋，不但在內存的心性上著力，還要在超越的「天」的意義

上，定位心性行爲的目標。那就是盡心篇的「盡心、知性、知天」的知性進路所展示的，也是「存心、養性、事天」的德性進路的陳述。

「知天」，以及由知天導引出的「事天」也正是人文信仰的知和行合一嘗試的努力。孟子心性論是向上天開放的；不但開放，而且把對「天」的情操，作為心性發展的目標。

人文信仰，孟子也的確作出了很大的貢獻。

第二節 宗教信仰

一、人文信仰是在靠人文化成的人性本身，對仰觀俯察的成果予以運用，而取得與彼岸的連繫。這些連繫的模式當然是人性化的，其神明的理念，或是天人之際的種種，都是可以理解的，既合情亦合理。但是，由於人在自身反省中，或在遭逢困境時，總也直覺出自身的渺小，以及自身的限制。於是亦會把自身的存在託付到彼岸，把自己的命運，除了自己的「盡人事」之外，就是「聽天命」。當然，「聽天命」並非消極的態度和行爲，而是在理知的指引下，找到比自身更適宜於掌握運命的「超然」處，來完成自身的合理訴求。

依賴與託付的心思也就是把人從人文信仰的層次，提升到宗教信仰的層次。人文信仰的合理訴求，就如司馬遷太史公在寫伯夷列傳時，所依恃的「善惡報應」觀念，總認為善惡有報應，而且報應也必須在此生此世完成。可是，在伯夷與盜跖的對比描繪中，行善的伯夷並沒有善報，而盜跖的惡行亦沒有預期的惡報；反而是相反：伯夷餓死在首陽山，而盜跖榮華富貴不斷。也就因此，司馬遷以怨天的口吻，寫出了「天道是邪非邪」的感嘆。人文信仰只及於今生今世，而無能觸及來生來世的領域。後來傳入中國的佛教，提供了「來世報」，才算補足了中華文化從道德層面的人文信仰的限制。如果司馬遷不但理解到「今生報」，而且亦有「來世報」的理解，在寫伯夷列傳時，就不會有任何怨天尤人的字句出現。

「來世報」一方面在時間上，突破了今生今世；另方面在空間上抵達到了

彼岸。這種報應的必然信念，是由宗教信仰所啓示，是宗教信仰的成果。突破時空，原就是人性超越自身的行動，也是從人文信仰，走向宗教信仰的起點。

二、人文信仰的特色是從下到上的進路，是人性向上攀峯的成果，是在天人之際的關係中，從人出發，走向上天。而對人的理解是人性的不足，以及其追求完美的心境；對天的理解則是諸美善的滿盈。其中尤以人間世的諸種苦難的感受，而希求上天的救苦救難精神。

從人性開始，尋求到來生來世，以及彼岸的境界的成果，也就構成了宗教信仰的雛形。

不過，要完成宗教信仰，還是要仰賴那「從彼岸來的信息」。也即是說，宗教教主的自我展示，必須是受彼岸的託付，或由彼岸神明的差遣，作為天人之際的媒介。宗教信仰的內容也必須由這種隸屬於「啓示」的因素來組成。上天的使者自居，也正是宗教教主的必需條件。

「天人中保」「上帝使者」的教主，一方面可以是傳道者本身所扮演，它也可以是把歷史中的人物，像仁人志士，或是英雄豪傑，神化之後所形成的崇拜對象。天人之際需要中介，需要具體的崇拜對象，也是從人文信仰，走向宗教信仰的必經之途。

有了崇拜的具體對象之後，才可以完成天人之際中介的角色。接著來的就是各種膜拜禮儀的奠定。從人文信仰走向宗教信仰途中，對信仰對象的崇拜，無論是行禮、祭祀、奉獻、蓋廟堂、祈福等等，都將有規範可循，亦都有個人和集體的禱告儀式的定立。

無論是民間信仰，或是制度宗教，亦都會在天人之際的理論中，表現出禮儀的莊嚴隆重。通常，儀式的進行多少夾雜著擬人化的形象，把人間世的榮華富貴，加在神像、廟堂之中，使信仰能從看得見的禮儀，體悟出看不見的神人關係。從人間世的種種完美，訴諸於極致的等級，來形容神明世界，或鬼神世界的特性。同時，更重要亦更具體的，是寄望自己在脫離諸多缺陷的今生今世之後，能進入完美無缺的來生來世。

神明世界的彼岸，與今生今世的人間世，之所以成為強烈的對比，原就是人性在反省自身的極限，以及受苦受難的事實所引起。

救苦救難的神明特性，必然會是人文信仰與宗教信仰共同的特質，人類的苦難經驗因而也是宗教興起的緣由。

三、神明的存在以及救苦救難的特性，原是人文信仰就可抵達的領域。可是進一層的神明的本質，或是其他人類想像不到的天人之際情事，則需靠「從彼岸來的信息」，亦即是來自「啓示」。因而，啓示宗教就成為宗教信仰的另一高峯。

啓示宗教通常以「神說了話」，神將自己啓示給特選的人士，作為基本。如希伯來宗教，其文化的起源就是從「上帝口中」的語言，作為信仰的對象。這種「上帝語言」世代相傳，除了口傳之外，尚有筆之於書的「經傳」。因而，經典就成為宗教信仰的依恃。世界上各大宗教都有經典，希伯來宗教的舊約，基督宗教的新約，伊斯蘭教的可蘭經，佛教的大藏經，道教的道藏，亦都成為各該宗教信仰信條的基礎。

宗教經典的特性都已經是超乎理性，超乎人文的教義和教規。教義中的神觀、人觀、宇宙觀、價值觀等等的見解，規範著信徒的思、言、行為。而且堅信透過這種規範的遵守，信徒就能超凡入聖，完成人性的發展進程。

經典的複雜多元，教派的多元性也隨之興起；不然，解經學者的多元亦是教派多元的主因。前者如汗牛充棟的佛經，造就了佛教的許多宗派；後者如基督新教的新約，亦衍生出各式各樣的教會。教義的差異性，原就是對經典解釋的不同所致。當然，不同時代，不同文化背景（人文信仰）所產生的宗教經典，必然在形式和內容上都不一樣。就以基督宗教以及其前身的希伯來宗教的經典來看，舊約中的上帝多少不能避免當時的「戰神」的影響，這是對受苦受難的希伯來民族的「救援」角色所必需；但是，新約中的天人之際就已成了「父子關係」，上帝不再以戰神的面貌出現，民族與民族之間，國家與國家之間的爭端需要止息，而是以太平盛世的方式來處理人類的問題。新約時代，上

帝不再是希伯來獨享的上帝，希伯來再也不是上帝的唯一選民；上帝已經成為全人類的上帝，全人類都是上帝的選民。

四、經典宗教的啓示性格，常出人意表，亦即超乎人的理性，甚至超乎人之常情。世界上的幾大宗教都有濃厚的「反智」特性。因而在其「成聖」之途中，總有涉及出家出世的內涵。人性的齊家入世的所有傾向，在高度宗教的情操中，都將視為「成聖」的阻礙。因此，絕色、絕財、絕意的三願，總是宗教的最高標準。基督宗教和佛教都有同樣的訴求。絕色的不結婚成家，絕財的棄絕人間世的財產，絕意的放棄自己的私意私見，都成為一個修道人完成自身的最高訴求。

人文信仰對福、祿、壽的評價總是肯定的，但對宗教信仰者來說，棄絕福、祿、壽的生活方式，更能完成人性的修成。

宗教信仰在「聖」與「俗」的分野中，總認為人間世的一切都是過眼煙雲，唯有來世與彼岸才是永恆的福祉。因而把一切的名、利、權、位，都當成俗世的、庸俗的，而棄絕這些名、利、權、位，追求來世和彼岸，才是神聖的思、言、行為。

棄絕今生，以及今生的名、利、權、位；追求來世，以及來世的永福，才是人生真諦。宗教信仰所啓示的，也都會在這種課題上，加強督促。

五、「從彼岸來的信息」中，除了教人在思言行為上的規範以外，就是「上帝」本身的自我介紹。在啓示的基督宗教經典中，上帝啓示自己不但是「唯一上帝」，而且是「三位一體」。三位一體的信條無論如何都超脫了人的理知所及的範圍。最偉大的教父奧斯定（Augustinus）曾經設法用最清晰明瞭的筆法闡明三位一體的教義，叫人能對此教義一目瞭然。當他在非洲海岸散步，思考此一課題以及如何寫作時，傳說其守護天使化身為一小童，在沙灘挖一小湖，並以蛙殼引海水注入湖中。聖奧斯定好奇地問小童所作何事，小童答說，要把海水全都注入湖之中。奧氏譏為幼稚之事：「你的湖那麼小，如何盛

得下大海之水？」。小童也回應說，「你的頭腦也那麼小，又如何想得通三位一體之奧祕？」說完消失不見。奧氏始知自己理知無法完全理解三位一體教義。

其實，基督宗教教義中，何止三位一體教義是奧祕，超乎人的理知，就是上帝降凡，「神而人」又何嘗是理知所能理解？

至於「赦罪」、「復活」那一樣不是超理性的信條？正因為教義中有那麼多信條不為人所理解，「信仰」才是需要的，並才有其價值。如果所有信條都可理解，那也就不必有信仰了。

宗教信仰的訴求也正是教信徒「因不明瞭」甚至「因為荒謬，我才相信！」（Credo, quia absurdum est.）宗教信仰的可貴處，也就在於人自省到自身的極限，而向超越者開放，把自身的存在和命運都託付。這也正是「信仰」的行動。

這信仰的行動所導引出來的行為，難免就有幾許與俗世精神違背之處。信徒不但會去相信自己無法理解的教義，也會去參與一般俗人無法苟同的教儀，就如齋戒或是告罪，尤其是知識分子，總會認為基督宗教（天主教）向神職人員告罪是非理性的行為。甚至，也會有人譏諷用水付洗的洗禮，或是聖餐中的聖體聖事，都是非理性的行為。

宗教信仰尤其是制度宗教，經過悠久的學術探討和制度的執行，其教義、教規、教儀的一致性，已經相當嚴密。信徒的習慣也逐漸養成。一旦因時因地的習慣不同，影響到教義、教規、教儀的表出時，宗教派別的成立，甚至互相批判的情事難免發生，也因此形成更具排他性的宗派角色。這種宗教信仰的差異，似乎又需要另一層次的人文信仰來化解。

六、我國戊戌維新六君子之一的譚嗣同，可說是這方面的典範。譚氏接受西學最先參加的是基督宗教，並受洗為基督徒。但後來遇上佛教，接觸佛教之後，又虔奉佛法。到後來熟讀儒家經典，認為儒家亦有宗教的內涵。因而有意將耶、佛、儒三教融為一爐。

譚氏在宗教信仰的心路歷程上，經歷上耶、佛、儒，都有了對教義、教規、教儀的瞭解和參與的體驗，但後來卻在維新事業的參與中，更有普世化與共相化的理解，又回到人文信仰的層次。用理知能理解的方式，認為宗教信仰之所以不同，教主之所以不同，教名之所以不同，都是由於時空的差異；在超時空的宗教本質上看時，則「三教教主一也」，這「一也」的方式是，各教主的「法身」相同，都是「救苦救難」的神明；而其「肉身」則相異，有耶穌、釋迦牟尼、孔子的不同。

在譚嗣同的人文信仰看來，所有宗教的淵源都相同，教義也基本上相同，只是表現的形式和方式，因了時空的不同，而有所差異。

這是綜合人文信仰與宗教信仰的嘗試典範，其實也是避免宗教間互相攻擊，或互相排斥的機緣。宗教合一，至少宗教相互間的存異求同的當前訴求，原也與世界和平的訴求有著相輔相成的功效。

宗教信仰因為有經典的權威性作典範，在解經意見不同處，因會引發教派的興起和發展，但經典意義的相同詮釋也必交於相異處，因而，經典宗教與別的經典宗教間的差異性也容易造成宗教相互間排斥的現象。這現象似乎需要回到人文信仰的層面去統合、去融通，庶幾宗教信仰的通性能彰顯出來，宗教信仰的存異求同的特性，也能藉以突現，而歸還宗教信仰原始意義的天人之際，而不致於因人為的因素而成為互斥的工具。

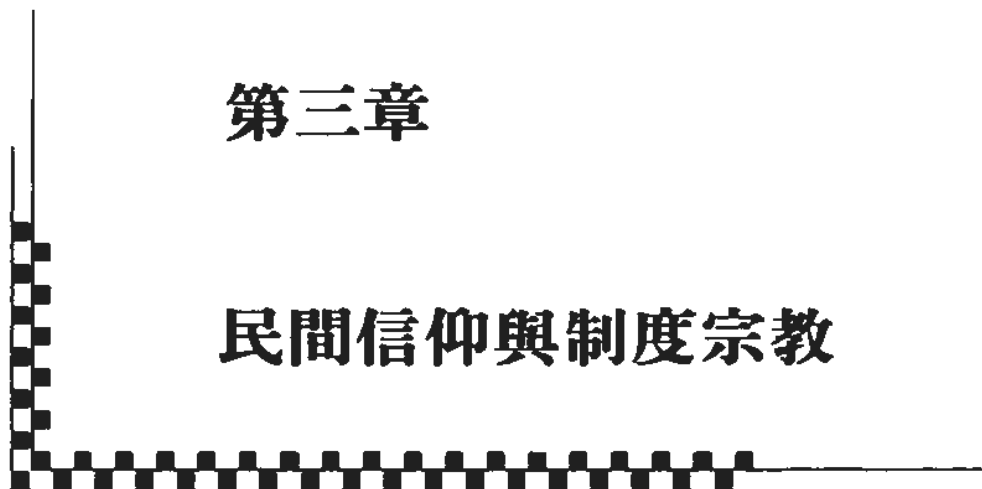
七、宗教信仰因了其超理性的神祕性，以及其對象的彼岸及來生來世的超理性範圍，因而亦頗容易被有心人所利用，作為斂財騙色的工具。迷信或是類宗教的組織，或是各種妖術所形成的宗教團體，藉著人性對解說的訴求，或是改運的錯覺，而誤以為這些超自然的法術就是「神意」，就是正信宗教的化身。知識落後，或是身心知識不同步發展的地區，極容易受此誘惑，而形成民間信仰。既缺乏人文信仰的理性考驗，更缺乏宗教信仰的「從彼岸來的信息」，通常以現世的名、利、權、位作為訴求對象，以及為此而形成的許諾，作為功利的交換條件。近來台省許多寺廟的違法行為，大多是此種「宗教」形

式的呈現。其所暴露的短處多為斂財的行徑，是標準的俗世對利的欲求和運用，少有宗教情操的慈悲或是出世的情懷。這種以金錢出賣神聖的傳教模式，原是宗教信仰所能產生的負面社會作用。

迷信的興起和發展，原是人心需求宗教的論證之一。不過，正信宗教的信仰不能普及社會大眾，則是迷信不絕於途的原因，社會的進步，宗教教育一旦不能同步發展時，迷信、正信的宗教就會雜亂興起，正邪不分，形成社會間的怪現象。

第三章

民間信仰與制度宗教



人文信仰與宗教信仰呈現的另一種形式，就是民間信仰與制度宗教。前者源自各民族的風俗習慣，以一種「約定俗成」的方式，用人性理性可理解的禮儀來敬拜生活習慣各方面的神明，而且會以具體的形像塑造崇拜的天神地祇。後者的制度則首先以政治制度為首，一方面作為鞏固政權利用的工具，另一方面符合民衆的宗教訴求。其教義、教規、教儀的規定有嚴密的體系，其違規者的處分也會似刑法一樣的嚴厲。

民間信仰多為人文信仰的雛形，是民衆道德意識的超越化，倫理規範躍升為教規的條款，各種風俗習慣所塑造的神明、廟宇形成民衆膜拜的空間定點和對象。

由於民間信仰的時空定點都由風俗習慣所形成，固然擁有某種社會規範，但仍然是不成文的規定。一旦政治社會的制度入侵，改變的情形就在所難免。較有智慧的為政者會利用懷柔政策，收買人心，首在這民間信仰的層面呈現，給予當地廟堂或神明加封，或是親臨該地參與祭典。像西洋亞歷山大大帝之弟入侵埃及時，就是先進入該地廟堂祭神，繼則前往金字塔祭拜其祖先。這種祭神及敬祖行為在政治上頗具功效。埃及人之歸順亞歷山大全在其弟對當地信仰的尊崇。在中國滿清政府不也是有相同的措施？各地神廟被加封賜爵，不都是博得民衆擁護外族統治的契機？滿洲自身沒有制度宗教，卻對中原之制度宗教以及民間信仰，都用「尊重」方式，以求得穩定人心，鞏固政權之效。

在人類歷史文化的發展中，民間信仰與制度宗教多同步發展，尤其在原始民族的生活中，這同步發展的情形更形清晰。人文信仰或宗教信仰的區分和各類發展，都是歷史流變中所形成。不過，民間信仰與制度宗教並不因為人文信仰和宗教信仰的區分，而有所改變，反而更形興盛。制度宗教的性格越排外，民間信仰由於組織不夠嚴密，亦沒有什麼經典可以依恃，更沒有嚴格的教義、教規、教儀的規定，於是難以與該制度宗教抗衡，而日漸衰退，甚至消失；頂多以隱性的方式潛藏在制度宗教的某些儀式中，而不再以獨特的民間信仰出現。如果制度宗教的教義沒有或不強調其排外性格，則對當地民間信仰，不但不構成妨礙，反而促成其作更大的轉型，以與制度宗教結合。就如佛教在各地

的方式一般。

在世界各大宗教的傳播歷史流變中，基督宗教的排他性比較強烈，因而，其來臨總是造成該地民間信仰的式微。而佛教則少強調排他性，因而常與當地民間信仰相結合，而形成特殊的宗教類別。

第一節 民間信仰

一、民間信仰既與風俗習慣密不可分，風俗習慣所形成以及所裝飾的各種人生婚喪喜慶，各種節日，都會有宗教的氣氛；也即是富有天人之際的內涵，以及此世與彼岸的連繫。具體來說，人神共慶的方式多在民俗中體現。各民族文化以及生活型態的表現，亦都在連繫此世與彼岸的人神或是神鬼，以期突現各種人間世的喜怒哀樂，實與鬼神世界同步發展。在這種情形之下，擬人觀的神明觀就必然興起，人們對神明的敬禮事奉，完全以尊敬長者或權威者一般，而且以「有求必應」的理念，來提升神明的慈悲形象。人們在奉獻食物、衣飾、金錢、鮮花，完全把神明作為「人性」「人情」的對象。

民間信仰的基本預設，也就在這種「人性化」「人情化」的方式，把人際關係的種種，過渡到天人之際的關係中。在民間信仰的信仰心目中，神明和人們一樣，有喜怒哀樂；也和人們一樣，抑惡揚善。當然，神明的力量高於人類；因而，在宗教信仰行為中，凡是人間世無法完成的善惡報應，或是救苦救難的困境，都可以向神明投訴，都會由神明來化解。

民間信仰由於與風俗習慣密不可分，因而，不同時代，不同地區，不同職業的羣衆，都有不同的神明，作為敬拜崇奉的對象。通常，遊牧民族由於全部財產依賴牛羊，保護畜牧，驅逐兇猛野獸的戰爭在所難免，因而多有戰神的崇拜。對那些山地居住以狩獵為生的民族來說，戰神也成為他們的保護神，一方面確保他們在狩獵時的安全，不會被野獸所傷害，另一方面在與別族爭地盤時，可以戰勝對方，而取得謀生的優越條件。至於農業為主的族羣，亦就自然供奉土地公，並賦予他掌管土地的職責，以保護農作物的平安成長，不致遭受天災

人禍的困擾。至於五穀豐收的其他配合條件，亦各有所司的神明，而且亦都受農民的供養。各種風、雨、雷神，凡是能使「四時行焉」「百物生焉」的各類神明，都有其「各安其位，各守其份」的體系。百姓的民間信仰，因而是多神的，神明世界和人間世一般，是各司其職的。

同樣，在人生的各個重要階段，出生，結婚，生病，死亡，或是生活變遷中的遠行、遷居等等亦各有敬神的儀式，來連繫此世與彼岸，來祈福，來求吉利。

民間信仰因而總也是民衆生活利多的因素考量，在苦難時訴求救苦救難的菩薩，在順遂時不但敬拜自己的祖先，以求得閭家平安；也要敬奉某一特定神明，以支持祖先的能力所不及。

二、在民間信仰沒有嚴格的制度情形下，通常沒有教士信徒之分，也就沒有什麼聖與俗的分野。族中長老也就成為種族的當然領袖，原則性的事情處理亦由長老來詮釋並執行傳統下來的禮俗。當然，事務性的事情則可能有專司通靈的巫師或類似職務的人們擔任。原始民族通常把這種宗教事務（此世與彼岸的聯繫），以及肉體的病痛，交付給同一個人去管理。巫醫的文化史實，確在各文化起源中，都有痕跡；原因無他，原始民族多認為疾病與鬼神附身有關，需要神明世界的力量來化解；民間信仰縱使在現代化的社會中，仍然有其影響範圍，病人治病時不求醫而以巫醫處方的香灰作藥方，就是一例。

民間信仰另一方面卻是人文信仰的表現方式之一，而且是普及到全民的。這種人文性格以及普遍性格也可以是制度宗教所提供的機會。像我國南方客家族羣中，其移民事實所承傳的傳統文化，以及在遷徙途中所接受或開創的創新因素，終究能在生命歷程中，融儒、佛、道三教於一爐，成為「統合」宗教的模式。一般客家族羣的這種融洽情形是這樣的：家中有人生病，會請道教的道士來趕鬼驅魔。道士一面念咒，一面舞劍，以儀式的宗教作為此世與彼岸的連繫，而以更高的神明力量，來壓制魔鬼的作怪。這種認定疾病來自惡魔的思維內容，確是民間信仰的成果。當然，如果道士趕鬼驅魔無效，病人仍宣告不治

時，客家人是不會怪罪道士的，同樣會付出金錢或米糧來酬謝道士的辛苦。病人的逝世，連帶地就是輪迴往生的課題。這課題歸由佛教和尚來處理。誦經超渡的禮儀因此由和尚來負責。可是，到了出殯之日，在墳前誦讀祭文的，就不再是道士或和尚，而是族中長老。後者將以家族之長的名義，給這位死者最後的訓詞，以及其繼續照顧家人，子孫後代的職責。

這顯然是三教合一的實踐，也是中國民間信仰的特色。這特色的包容性是無與倫比的。客家人能容忍各種文化的意見，而且更能融通它們，把它們統一在人生歷程的呈顯中。儒釋道合一的文化，在客家族羣的生命體驗中，呈現出道德、宗教、藝術的共同光輝。

三、民間信仰雖沒有特殊制度的建立，也沒有制度宗教的強勢作為，但是，其影響力卻潛在於人心中，潛在於百姓的生活習慣中。這種潛在性縱使在極嚴密制度下的宗教制度，仍然有其痕跡。在意大利傳統基督宗教嚴密制度下，亦會產生民間信仰對安多尼（Antonio）的崇拜。在一般百姓心目中，安多尼的地位堪稱第一，甚至有的信仰把安多尼看在「聖體」（耶穌基督身體）之上。這雖有違教義，但卻是民間牢不可破的民間信仰。

其中更清楚的莫如東方的佛教。其信仰本身本是無神的，無敬拜的對象的。可是，所有佛教寺廟無不供奉神像；而且，除了釋迦之像外，尚有數不清的神明之像，亦陳列其中。這都是民間信仰的有神論思想，夾雜進了不需神明的佛教之中。一般的佛教徒，佛堂之中除了佛之外，總亦容納其他神明，以及自家祖先的牌位。這都說明制度宗教中民間信仰的因素總在其中。

四、民間信仰的地方色彩亦非常濃厚，而且完全以擬人化的方式呈現。在農業落後地區，農作物大都靠天時，雨水或乾旱總也是百姓所訴求的對象。常見在大旱之時，百姓自會把海龍王塑像曝曬在太陽下，意謂讓海神知道日曬無雨之苦，好使其降下甘霖。近來在南美的聖嬰現象，所帶來的洪水之害，當地的基督徒也把聖嬰塑像泡在洪流中，意即讓耶穌聖嬰也深受洪水之害，而停止

降雨。民間信仰的自動自發，甚至自以為是的信仰行爲，就是在制度宗教中，亦歷久不衰。

筆者曾在留歐期間，參觀過德國南部阿爾卑斯山區的一教堂，教堂牆上畫了一幅耶穌榮進耶路撒冷圖。圖中耶穌所騎乘的是一高頭大馬。但是，聖經中明明記載，耶穌是騎著一匹驢子進城。之所以故，就是日耳曼民族無法接受領袖竟騎一匹驢子，這有損領袖的尊嚴。教會之所以容忍這類情事發生，主要的也是「文化融入」，隨當地風俗來調整教義的表現。不然，聖誕節時，所有白種人的家庭中供奉的耶穌聖嬰，都是白種人的嬰兒；同樣，黑人地區的耶穌聖嬰也是黑人。事實上，耶穌是黃種人。

法國、英國開始裝飾的聖誕樹和馬槽，當然依當地風俗佈置成雪景，現在全世界都認定耶穌出生時，是滿地白雪。然而，真正的伯利恆是否會下雪呢？這已無關緊要。這也是民俗形成的民間信仰，隱藏在制度宗教之中。

五、民間信仰的另一特性，就是它在遭遇到強勢的制度宗教之後的應變。如果這制度宗教，像佛教，只在積極宣揚自己的教義和修行的方法，而毫不涉及消極上的、禁令式的、排外的傳教，則這裡的民間信仰很容易發揮其原有的包容性，而使二種信仰共存共榮，二者絕不互相詆毀攻擊。相反，如果這制度宗教，如基督宗教或伊斯蘭教，富有排外的特性，所到之處，總認定當地所有宗教都屬迷信，而唯有自己的信仰才是正信時。如果這制度宗教不但宣揚教義或教規，且連帶地也興辦學校，開設醫院，則百姓所趨，多以利害關係的選擇，或是完全放棄傳統民間信仰，而歸順為制度宗教教徒；或是堅持自己從祖先傳下來的信仰，拒不接受宗教，但仍然會認同學校或診所，因為後二者有看得見的功效。

六、近年來，由於文化交流的頻繁，也由於宗教間交談、交往的體驗，宗教間存異求同的潮流，逐漸形成。不少制度嚴密的宗教，在開始時非常排他的宗教，亦都能在這種思潮下漸漸開放。就如天主教，在梵蒂岡第二次大公會議

之後，對其他宗教，以及對民間信仰，都採取了極大的包容性，以互相尊重的方式來追求彼此間的共同點，來闡揚人間世的宗教情操。尤其是在教儀一事上，各民族各文化的禮儀亦都成為祭祀的典禮儀式，不但在語言的運用上，已一改以前的「書同文」的統一拉丁文，各地區民衆可以用母語作禮拜，用各民族自己的音樂來唱詩，用自己習慣來闡釋祭禮的意義。

這種開放的精神，一方面較能普及信仰的傳播，而使信仰變成普世化；宗教的普世化同時也加速了教會的地方化。富有地方色彩的教會，總是用其自身文化承傳的風俗習慣，來展示宗教的教義和教規。教會的普世性以及地方性都能顧及到。同時，讓制度宗教和民間信仰互相補足，相輔相成。

七、民俗形成民間信仰，同樣，民間信仰亦回過頭來形成民俗。民俗中的婚喪喜慶，事實上都與民間信仰密不可分。這密不可分的方式可以是以禁忌的方式出現，亦可以是含有某種文化的深層意義。

在德國鼓勵百姓節約的習慣，就設定了一種禁忌，認定女孩子訂婚時所穿的鞋子，不可用鈔票去買，而是要用零錢——越小越好，即一芬尼、二芬尼的銅板（德國貨幣一馬克等於一百芬尼）去買訂婚的鞋子，以為這樣，將來家庭才會幸福。這種禁忌顯然是在養成小女孩自小就積蓄，把母親買菜找回的零錢儲蓄起來，歷經十幾年的努力和耐心，長大後才會有足夠的零錢去買鞋子。當然，文化的周邊設備要充足，譬如說，每一鞋店都得備有數零錢的機器，賣菜市場的價格不是整數，都有零錢要找等等。

筆者也曾在暑假期間，在阿爾卑斯山區一鄉村渡假，發現當地的民俗在基督宗教制度內，有非常豐富的文化氣息。某家誕生了嬰兒，其未婚的姐姐或姑姑會拿家中一隻大碗，到村中每一家去要幾滴水（村中無自來水，皆用山泉），好在下星期天為嬰兒洗禮之用。星期天一到全村人都衣冠楚楚地在教堂共同迎接這位新生兒，加入他們的社區行列。

同樣，若一家中有人逝世，殯葬之日也是星期天，全村居民素服相送，隨著教士的祈禱，每人向墳墓丟一團泥，把鄰人埋了，可是不忘念下那句「到末

日要復活」的禱詞，祈許死亡不是生命的結束，而是另一生命的開始。

其中最感人的，還是婚禮。禮儀當天公雞初啼，村中所有未婚女性都得起個大早，到野地去採鮮花，並把鮮花鋪在新娘家門到教堂的路上，好讓新娘從家中出發，走向教堂的途中，都腳踏鮮花，祝福婚姻之途美滿。

基督宗教嚴密的制度中，亦有此種民俗夾雜在禮儀之中，可以說更豐富了教儀的美。

筆者亦記得，在筆者鄉下地區，做月子的媽媽不可以拼生水。這是民俗的禁忌。當然，在科學昌明的時代，誰都知道，剛生小孩的婦女身體虛弱，容易感染疾病；同時，鄉下沒有什麼工業污染，生水煮沸之後，算是完全消毒了，母親與新生兒用煮沸過的水洗澡，當是衛生之舉。可見民俗所形成的民間信仰，有時是由聰明才智高的人，用禁忌的方式，來造福社會。其實，原始宗教以及民間信仰的許多禁忌或誡命，都在文化層面有深層的意義。

當然，其中亦不乏值得爭論的議題。其中最清楚的比方就是童養媳。它是民俗，也是貧窮落後地區的民俗；人道主義者往往稱它是陋習，罵它為不人道。可是，在另一角度看，它不也是解決了傳統文化家庭制度中最困難的婆媳之間的衝突問題？畢竟，童養媳把婆媳的關係改變成母女的關係。前者常有衝突，後者卻製造和諧。文化的考量在這方面還是需要顧及的。因生活及傳宗接代的需要，尤其是窮人家怕自己兒子長大後娶不到媳婦，而製造出來的童養媳問題，其副作用則是減低了家庭中的婆媳衝突，也不啻為一樁好事。

第二節 制度宗教

一、民間信仰因地而異，時間的因素也多少會影響其變化。不過，由於其一切都沒有明文的規定，地方父老或是族長的個人權威，便會形成民間信仰變化與否的關鍵。甚至，知識的普及也會嚴重影響民間信仰的存廢。當然，縱使是極權主義的政權，亦不可能完全消滅民間信仰。因為信仰原是百姓心靈生命的保障，對彼岸和來世的好奇與追尋，也總要在靈性生命之途中，獲得定位。

人類歷史流變中，大部分的政治人物，都會看見宗教信仰對安定社會，確有舉足輕重的影響，因而，都設法把宗教融入政治體系之中，一來穩定政權，二來安定社會。宗教之接受政治的安撫和保護，自亦有其傳道的考量。政教相容的事實，在歷史流變中，亦總是雙贏的局面。

當然，政教的合一或融通，也自會形成一些副作用，就是某宗教依附著政權，對另一宗教有所迫害的情況，亦可能發生。

政治對宗教的懷柔和融通，與對其他文化層次的統合一般，像對科學發展的鼓勵，或對倫理道德的保護和推廣，或是對藝術的提倡和發展。目的非他，團結全國上下，使能一心一德，建設國家，使其發展和進步。當然，一旦君王信仰了某一宗教，該教在政治庇護下迅速成長，且不在話下；如果進一層，把該宗教定為國教，則國民之信徒必然激增，宗教大行之後，隨著來的，也會是國泰民安。目前，世界各宗教中，歷史悠久的宗教，對政治的興趣也各有不同。像基督宗教，由於長久以來的政教合一，產生了不少弊端，因而，在其發展過程中，新近總是以聖經中的一句話：「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝」，來劃清宗教與政治的界限。當然，亦有的宗教像伊斯蘭教（回教），則設法使其傳播地區政教合一，亦即把宗教看成國教。

在反方面看，具有悠久宗教傳統的政權，也會設法使政教分離，使宗教享有較多的自由。但是，亦有無神主義的政治，卻希望宗教能像社團一般，聽命於政治體系。這樣，宗教的制度也就失去了自由和自律，一切聽命於政府，無論教堂的興建，教士的冊封，教會的財產，教徒的生活，都受制於政治體制。

二、傳統政治原與宗教不可分，正如道德與政治，藝術與政治，科學與政治一般。在中國古代富有宗教色彩的政治制度中，天子祭天，諸侯祭山河之神，百姓祭祖先及灶神，形成制度的階級性。而在各種祭典之禮儀中，亦有級別之分：如天子祭天的八佾舞，諸侯祭山河之神的六佾，再下層的官員用四佾，士大夫用二佾等等（八佾是八八六十四人跳舞，六佾就是六六三十六人，以下類推）。政治人物身兼祭祀的教士，明顯地就有政教合一的跡象。可是，

由於民間信仰以及其他宗教行為的自由，宗教的活動範圍就有很大的空間。

這空間的揉合多為文化型態與宗教信仰相連。在「學而優則仕」的時代裡，士大夫晉身為官，當然在宗教制度上有其可以祭祀的對象。可是，為官者仍為人子，於是對祭祖的事也會隨著升級，那就是祠堂的建立。祠堂當然不是教堂，但亦可稱為家族的教堂，是把做官一來作為發財的途徑（俸祿當比其他行業的薪水高出甚多），二來作為孝道實踐中的光宗耀祖。祠堂正廳的祖先牌位，受到子孫尤其受到為官的子孫的香火。其上皇帝天子所賜的「進士及第」的御牌，更是炫耀的號誌。牌位兩旁安置的「迴避」牌，更是子子孫孫往後婚喪喜慶用以開道的前鋒。「孝道」所含蘊的「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」的內涵，不但光宗耀祖，同時亦庇護著子子孫孫。這種道德宗教揉合了政治制度的模式，在中國傳統社會中，曾經成為百姓羨慕和追求的標的。

政治所帶來的今生今世的功名和利祿，形成民間信仰以及道德文化的實踐高峯。祠堂的興建一方面完成了功名利祿的訴求，另一方面完成了孝道的實踐。民間信仰走不出今生今世的名利權位，也因此並未完全走向制度宗教的境界。

三、制度宗教的成立條件，不但要符合宗教訴求來生來世以及彼岸的內涵，而且需要同時擁有教義、教規、教儀的體系。在教義的當信之道的舖成上，消極上是對受苦受難事實的感受，以及企求救苦救難的出現；積極上是要指出從此世通往彼岸的通路，並分辨出真如界和色相界的差別，以及二者的關係。教規的定立，也就是指出當做或應躲避之事。宗教都有禁忌，引導信徒不要誤入歧途。教規的要求有時甚至會違反人性，要人做出超自然律的犧牲奉獻。世界上許多偉大的宗教，都有勸人出家、出世的事情，以及齋戒節制的行為。至於教儀是當行之禮。這是宗教在「情」的融通上和信徒共融的契機。藉著禮儀中的和諧和美，無論是音樂或舞蹈，無論是誦經或吟唱，伴隨著鐘鼓聲，連繫著此世與彼岸，融通著人間世與神明的世界，使人在禮儀中能超越俗世的一切，進入神性的神聖境界。

有的制度宗教會很莊重地舉行入教儀式：基督宗教的洗禮，佛教的剃度，

猶太教的割損，都成為制度宗教的開端。教儀的推行，時空定點極為重要。基督宗教在這裡，發揮得最為詳盡。其星期制的方案，對宣示教義和教規，都有決定性的傳教功效。

教儀的制度化，不但在時空的定位中，為教內所有信徒定立普遍性的法規，也更為每一教民，在其生命的各個重要時間里程，定立禮儀的形式，用看得見的儀式，來象徵那看不見的宗教恩典。基督宗教的洗禮既是入教的起始，同時也是擺脫罪惡，走向生命的象徵。在基督宗教各教派中，天主教在這方面有較專注的成果，其七件聖事的鋪陳，把人生各階段的大事，都裝飾著各種莊嚴隆重的儀式，讓信徒的個別性，突現在教會的羣體性中。洗禮後的成年禮（堅振），成人後的聖餐禮（聖體），告罪禮（告解），結婚禮（婚配），薄油禮（終薄），以及封牧（聖品），都成為人生各過程重點，都在宗教情操中落實。

教儀的普遍化，定位在週而復始的星期制；教儀的個別化，完成在七件聖事的參與。宗教制度之為個人謀求安身立命，為社會訴求安和樂利，基本的條件還是在受苦受難的人生中，提供了救苦救難的希望。

四、制度宗教的制度中，上面已提及，總會有特殊的戒律，來引導信徒在度超凡入聖的生活。世界上各大宗教都有出家 and 出世的勸諭，認定出家出世的生活模式，最容易催生宗教情操，因而也是每一位信徒，找到解脫之途的捷徑。出家是不結婚，不成家，度一個獨身生活；積極上是思言行為都守真操，是傳統宗教的節慾、絕慾的生活。出世是放棄人間世的一切俗念，對名利權位不動心。出家和出世的生活方式，可以用三願來表達。三願就是絕色、絕財、絕意。絕色和絕財是對外在世界名利權位的超越，而絕意則是超越自己。

西洋早在畢達哥拉斯時代，就有出家兼出世的提供及奉行。是有制度的宗教團體，其教義從倫理學的行善避惡推演出輪迴報應的學說，因而預設出靈魂不死不滅的教義。其教規就是嚴密的獨身和齋戒。其教儀則是默想和靜坐，以內省的工夫以求解脫各種煩惱。

東方的印度，無論早期的婆羅門教，或是後來的佛教，或是印度教，亦都由類似的制度，在教義、教規、教儀上突現出出家 and 出世的宗教情操。

五、基督宗教在原始時代，由於接觸到希臘文化，亦有出家 and 出世的團體，但在制度化過程中，由於政教合一，形成齊家和入世的主流思想，占了上風。一直要到政教合一的流弊浮上枱面之後，才有較大的宗教情操的覺醒，才有制度化的修會，以絕色、絕財、絕意的三願，完成出家 and 出世的生活模式。教會中出家 and 入世兼備的神職人員，以及出家又出世的修會會士，形成今天教會運作的二大支柱。

入世的教會由於其從政教合一制度脫胎出來，尚有許多俗務要處理，其入世的作法在所難免，因而或多或少喪失了宗教的超然性格，對名利權位的在意，甚至爭取亦成為不可避免之事。修會的創立，也就是在政教合一之外，設法完全擺脫俗世精神，而度一個純淨的宗教生活。

六、目前在台省的佛教，雖然教士還保持著出家的風範，可是為了需要，也開始大規模地做入世的工作。這種出家兼入世的精神一改傳統出家又出世的作法，算是佛教從消極的退隱面走出來，面對社會大眾的需要，開始興辦學校，創設醫院，參與社會的所有活動。

宗教制度的改變，在教義的不變情況下，戒律和教儀似乎都在適應時代的需要，而自動調整腳步，符合社會的脈動。究竟這種「俗化」運動是否為宗教的發展有益或有損，純屬見仁見智，也需拭目以待。

宗教的與政治社會同步發展，雖非政教合一，但亦混亂了聖與俗二諦；一旦信徒在俗化過程中，對自身宗教信仰和社會參與的角色難以分辨時，教會被政治利用也就在所難免。如何使政教分離，讓「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝」，就成為各宗教領袖以及每一位現代化的市民信徒的智慧考驗。

七、制度宗教就制度面看，和政治制度、社會制度並沒有兩樣。也就因

此，當政治制度或是社會制度在發展過程中，有不符合宗教精神時，宗教人士也就會挺身而出，在經濟制度或社會制度內，參與部分的工作，就如興辦學校，把宗教理念灌輸進青年學子心中；就如創設醫院，發揮宗教的救苦救難精神。尤其是當政治制度或社會制度無法兼顧的地方，宗教就會以其較多的奉獻犧牲精神，以不求回報之心，舉辦各項慈善機構，以解決民生疾苦。

如果站在這種立場來看宗教的入世精神，則是非常正面地評價制度宗教的優點，以及其入世的作法。

在這方面，基督宗教較有普世性，其開始時的入世精神，就是「往普天下傳福音」，並且也就以入世的精神，在各地興辦學校，創設醫院，設立救助機構；不分種族，不分教派，不分國家，真正成為世界人類的「公教」。

第四章

至上神信仰與多神信仰



宗教原就是天人之際的機構，是人與神之間的連繫，是此世與彼岸，今生和來世之間的團體。因此無論民間信仰或制度宗教，亦無論是人文信仰或是宗教信仰，都會以敬神拜神為宗教必然的現象。無神的宗教，在字義上和現實上都會出現自相矛盾的情形。

宗教都拜神，這也是信徒們的共識。問題是出於教義對神的觀點，以及教儀對神的崇拜方式。

神觀的課題，理論上可以是有神與無神的二課題，事實上則是一神和多神的問題。究竟一神論的宗教，是否能夠忍受多神論的觀點？或是，多神的宗教信徒，對一神或至上神的宗教會採取什麼樣的態度？

宗教史家很容易認為，原始宗教多屬多神信仰以及多神崇拜，也比較傾向於人文信仰的層次。社會越進步、越昌明，多神信仰就會逐漸蛻變成一神宗教。這是西方史家的看法。事實上，一神或多神的宗教與社會發展似乎沒有必然的關係。而是對民間信仰和制度宗教的關係比較密切。民間信仰傾向於多神，因為百姓的職業、境遇、風俗習慣，各各不同，而有多種神明，來主管這些不同行業，不同際遇的情況。制度宗教因為必須論證其教義的合理性，一神信仰是較合於理性的條件。當然，這一神就是至上神，至上神信仰原就可以容忍多神的事實，但這多神都是以分工合作的方式，在彼岸的國度內，同屬至上神的管轄。

也就因此，一神與多神未必互為衝突，它們是可以共存的，甚至是共存共榮的，相互補足的。在一神論的宗教內可以存在等級不同的神明；在多神的宗教內不也一樣容許有一至上神的存在？希臘羅馬時代的宗教顯然是多神的，但衆神之中亦有諸神之首，是為至上神的典範。在嚴格的至上神信仰中，不也可以有許許多多「純精神」的天使存在？這衆多天使原就是在至上神之下，管轄各種世事。

第一節 至上神信仰

一、中國古代的「天」「昊天上帝」「上帝」等概念都展示著「一神」或「至上神」的信仰，但同時亦承認天地間，人間世之外尚有鬼神世界，古代中國先民在信仰生活中有多神崇拜，但知識分子都曉得衆神之中，尚有至高的神明。中國古代的民間信仰與政治制度中的宗教信仰，都遊走於一神和多神之間，沒有人去探討或疏離這二者的異同。因為，在政治制度下的宗教行為，天子祭天，諸侯祭山河之神，百姓祭灶神和祖先，天，神，祖先，同是崇拜的對象。天子固然祭天，但其私底下仍爲人之子，自當亦祭祖。祭天的一神信仰，和祭祖的多神崇拜，並沒有任何衝突。

西方地中海沿岸的文化，北方的希臘和羅馬是多神宗教的天下。荷馬詩篇中的衆神可以明證。地中海東岸的三大民族：希伯來和阿拉伯，都有嚴密的至上神信仰，是一神的，除唯一上帝或唯一真主外，百姓不可以敬拜別的神。

這種至上神信仰透過西洋文化的合流和融通，在中世基督宗教爲主流的思想中，興起和發展。在教義上奠立了一神和至上神的當信之道；在十三世紀士林哲學高峯時期，更以理性爲主要工具的情形下，論證出一神論的合理性，以及制度宗教的一神思想。

二、地中海東岸的宗教，首由啓示獲得至上神信仰，成爲不可舛錯的教義。其後的合理性論證，是在中世時代當信仰遇上了理性，當信徒遇上了知識分子之後，信與知的問題才浮上枱面。當信與知的問題在融通的過程中，首先的哲學課題，就定位在「有神」「無神」之間，知識分子信徒首先的「護教」任務，就是要證明上帝的存在，以及其間多少要指出上帝的某些特性。

信徒要傳授自己的信仰，本來不必要證明上帝的存在，只要帶領非信徒去參與禮儀，在禮儀的莊嚴肅穆中，使人感受到天人之際的氣氛。這也就說明，宗教的本質不是要人去理解，而是要人去相信。

但是，當信徒遇上知識分子，後者所關懷的，首先並非是宗教氣氛，而是理性化的上帝存在問題。十三世紀大學創建之初，信徒知識分子就用純思考的方式，運用未受過啓示的希臘哲人亞里士多德的思考模式，來論證上帝的存在。在這件事上，最有貢獻的首推聖多瑪斯。後者把亞氏對上帝存在的論證，舉出了五路證明，濃縮了希臘二位大哲的論證，即柏拉圖的「善的等級」，亞里士多德的因果律運用，再加上羅馬知識分子的「宇宙次序」的論證，滙合成了五路，合起來證明上帝存在。

三、五路證明（*Quinque Viae*）是在聖多瑪斯的二部大著中深入討論。第一部大著是《哲學大全》（亦直譯為《駁異大全》，原文拉丁文是 *Summa Contra Gentiles*）。此書原為多氏在巴黎大學重點課程的講義，是由阿拉伯思想家所提議，希望多瑪斯在大學開一門課，專為不相信上帝或阿拉的知識分子，辯證至上神的存在，以及介紹至上神的某些性質。此書的第一部分便是五路證明。

上帝存在與否的問題，原為有神論和無神論之間的爭議性問題。事實上，在十三世紀的西方世界，早已是基督宗教為主流的文化取向，無神論者在文化界已沒有任何活動的空間。因為，大學的創立，其中的圖書（前人的智慧遺產）也好，教授（當時的知識分子多為修道士）也好，都屬有神論者，同時亦都以信徒自居。而社會的時空運作，亦都全在教會的禮儀制度下，「上帝」的概念早已是無庸置疑的事實，而且是所有教義、教儀、教規的根本預設。人們吃飯前後的「謝飯」禱告，或是星期天「進教堂」崇拜等行為，都在預設「至上神」的存在。

可是，在早期，當希伯來信仰文化西遷，與希臘和羅馬文明接觸、對談、融通；思想史上稱之為「信仰」與「知識」的衝突與調和，事實上則在諸事之先，要設法叫知識分子信教，使「至上神」信仰能夠進入知識分子心中，引導後者在自身的知性生活中，尋找到通往上帝的通路。

十三世紀的士林哲學（*Philosophia Scholastica*）時期，雖在實際的信仰生活上，已經是預設了「上帝存在」；但在學術的探討中，對自身信仰生活的

反省，對信仰基礎的預設，對「信」與「知」的問題，仍然存有某種程度的疏離與不協調。同時是信徒，又是知識分子的學者們，事實上爲了穩固自己的信仰，也有必須再度思考「上帝存在」的課題。

因此，多瑪斯接受了阿拉伯知識分子（同時亦是伊斯蘭教信徒）的提案，而在巴黎大學開設了這課程。後來發現，不但無神論者需要「五路證明」，來促成自己靈性生命的信仰基礎。就是有神論者，甚至熱心的基督徒，其實也需要不斷「反省」和「加深」自己的信仰生活。

多瑪斯的「五路證明」，是典型的「信」與「知」的融通，也是哲學設法透過「知」的運作過程，來肯定「信」的心境，以及之所以信的合理基礎。

「理」的追尋以及「理」的鋪成，原由希臘哲學家亞里士多德就開始，並且有某程度的完成。亞氏哲學不是憑空的想像，也不是純理性的天馬行空，而是經由人性認知能力的由淺入深，從具體到抽象，從個別到普遍的思路歷程。這也就是亞氏能從物理經生理到心理的不斷探討，把宇宙存在的原理放在人性的認知原理上，使「知」與「理」能夠結合，而指陳出「知識」的可能性與真實性。五路證明，原就是從「物理」的基本原則，走向「超物理」的整合之理。這也就是「因果原則」的體認和運用。當時物理學知識所提供給學者的貢獻，就是這「因果原則」，而且是界定在從「果」推論到「因」的單向進行的通路。

五路證明也就是多瑪斯利用亞里士多德的思想成果，濃縮出從思想層面的五個方向，都足以引導知識分子去肯定上帝的存在。

五路證明的進程如下：

第一路是「運動」證明，是宇宙論中物質世界的常態現象。物體由於占有空間，在空間中就擁有上下前後左右的關係。一旦這些關係改變，也就有所謂的「方位變化」，或是「移位」（local motion）。但在實際或理論上看，一個物體之所以能移位，不外乎兩種可能：一是該物體是生命體，是生物，會自動；它自己會把身體移動。另一是該物體並非生命體，自己不會移動，但由別的「觸動」的物體所「推擠」或是「吸引」，而形成移位的成效。

問題也就在這種「移位」的「動」，如果完全是「自動」的，不需要任何「他動」之力來推動或吸引。則這完美的「動者」，就已經與上帝的本質相符。但是，如若這推動者本身並不完美，不完全自動，而是需要「他動」，則這種連鎖的必需，就會一直被追問下去，直至達到「第一原動者」而其自身就不再「動」的原因。這也就是亞里士多德所稱的「第一原動不動者」，多瑪斯用拉丁文表出，就是 *Primus motor immobilis*。這樣的一個推動者，在整個宇宙的物體運動中來看，也就稱之為上帝。

第二路的證明更進一層，是追問到「運動」（移位）的最前端，那就是「從無變有」或是「從有變無」的生滅現象。「運動」是移位，是變化中最常見的現象，所有物體的運行變動，都屬於這一類。可是，「變化」卻包括了「運動」，而且擴大到事物的「伊始」和「終了」。問題的核心放在事物如何開始存在？事物如何會從虛無變成存在？這顯然是狹義的「因果原則」的探討。本來不存在的事物如何會存在？這問題的解答，在亞里士多德物理學的研究中，只有一個答案，那就是由那已經存在的事物，作為原因，去賜予那尚未存在者存在。這是由果到因的思想進路，看見果就推論到因的邏輯成果。

「因果原則」的繼續探討，也就是問及這「原因」是否是終極因？它是否需要別的原因，來促成自身的從無到有的存在？也即是問及，從第一系列的因果探討之中，作為原因的，是否仍然是果，是另一更高原因所賦予存在？是的話，問題就不會停止，它仍然要繼續追問下去，一直追尋到「最後的原因」；而且，這終極因本身，就不再是果。這也就是「不再是果的原因」，多瑪斯繼承亞里士多德，稱之為 *Prima causa incausata*。這也只可能是上帝，不會是任何受造物。

第三路的課題比前面二路更狹義，問及因或果的存在究竟是必然或是偶然？現象界在因果系列的探討中，很清楚地呈現出，許多本是可有可無的存在物，竟然存在了。它們的存在顯然不是由於自己的能力所致，而是由於別的事物作為原因，才使得偶然的事物，不必然存在的事物，變成存在。

這種偶然與必然的關係，亦與前二路的論證方式一般，被問及這使偶然變

成存在的原因本身，是否為必然的存在。否則，這種探究還要繼續發展下去，一直追問到完全必然的存在為止。這種必然，亞里士多德以及多瑪斯，都稱為 *Ens necessarium*，亦就是上帝本身。

前三路證明都是因果原則的運用，推論出「第一原動不動者」，「不再是果的原因」，「必需存在」。第四路是多瑪斯採用了新柏拉圖主義的理論，由思維對等級分類，以及事物相互間的關係為出發點。指出事物相互間有等級之分，這等級當然就指出有最高之等級。這原是思想法則所肯定的原則。一山還有一山高，直至完成「最高之山」為止，思想才會止息訴求。這樣，當至善之本質不可能不存在時，論證也就指出至善之上帝必然存在。多瑪斯以「至善之存在」*Ens perfectissimum* 來形容上帝的特性，以支持其「存在等於本質」的事實。

原來，世間事物明顯地有等級之分，而等級之最後也就是「最」之極比級。在本體思考中，最高等級之存在也就是「存在」與「本質」等同；意謂它不能不存在；因為，如果「最完美的存在」不存在，豈不是自相矛盾？既缺少存在，如何還能堪稱最完美？沒有存在的缺陷應比其他所有缺陷更形缺陷。

第四路論證是柏拉圖式的論證，後來亦被稱為「本體論論證」（或稱「存有論論證」*Ontological argument*）。

第五路論證是多瑪斯濃縮了羅馬一些文學家的智慧，事實上亦是所有民族原始祖先所公認的論證。那就是宇宙秩序的論證。宇宙萬象的井然有序，不能沒有一位有智慧、有大能的掌管者。這也是在民間信仰對象上第一線的考量：天地間有一主宰，這主宰不但主導著物質世界的次序，而且亦主宰著人類的良知行為。因而，站在因果原則上考量，其成果就突現出「秩序需要原因」，而「混沌」才是宇宙萬物的常態。從混沌到次序的通路，也就將是「原因」的界入，是宇宙掌管者的介入。

宇宙掌管者以其智慧領導著宇宙各事物，都向著次序的目的發展。這種目的論的證明，原也是綜合這五路的證明所濃縮出來的理性思考。

五路證明事實上是一個證明，一個由果到因的推論證明，一個由默觀體證

出完美存在的證明，一個由觀察次序所推論出的目的證明。

五路論證是指向唯一神論，或至上神論；而這至上神的某些特性，某些本質，也間接由論證中突顯出來。其中的至善以及目的和次序，架構成「四因說」以及「形質說」（Hylemorphism）的體系。或者反過來說：亞里士多德的「形質說」和「四因說」促成了多瑪斯在「駁異大全」中，首先對至上神的存在，作了一番思辯，而終於證成。這五路證明，後來在其另一部大著《神學大全》（Summa Theologica）中，再次展現。

五百年後，即十八世紀的康德（Immanuel Kant, 1724 – 1804）對傳統的五路證明，化約為三路，而一一加以駁斥，認為理知的推理作用，有天馬行空之嫌，而無法還原為物理學的進路。不過，康德對理性的證明上帝存在雖加以否認，其所否認的不是「上帝」的存在，而卻是理性的限制，強調憑理性的思辯，無法證明上帝的存在。但是，理性的另一功能，即是良知的實踐理性，卻能保證良知的訴求，而在三大訴求（Postulate 亦譯基準）之中，除靈魂不朽、意志自由外，就是上帝的存在。而上帝存在還是三個訴求之首。換句話說，康德否定了知性形上學的進路，但卻自己建立了道德形上學的進路。

四、基督宗教在十三世紀的士林哲學鼎盛時代所運用的知性進路，其形上本體的觀瞻是針對至上神、一神信仰而發，而成為「信仰前衛」（Preambula fidei），把理性作為通往信仰的道路。

十六世紀宗教改革，革新派的神學家特別強調了人性因「原罪」墮落的教義；因而捨理性而採信仰，認定人們的獲救全靠信仰（Sola fide）；因而亦不重視哲學理性的運作，視理性的功能因了原罪而遭到徹底的破壞。

五、至上神信仰的民族，在原初的淵源上看，是地中海東岸的希伯來民族，以及兩河流域及其出海口的波斯灣一帶的阿拉伯民族。後來西方世界的基督宗教亦嚴格地採取了至上神以及一神論的主張。這是在上帝或阿拉的至上神面向。但是，在另一方面，目前的各教派的基督宗教，或是伊斯蘭教，在惡神

或魔鬼的觀瞻上看，則是衆多的，屬於多神的觀點。同時，在至上神之下，亦理解到許多天使，而天使亦是純精神體，是神明世界的存在。

在某種意義上看，一神和多神是可以並存的。

第二節 多神信仰

一、多神論（Poly-theism）所指，即是宗教行為所崇拜的對象多元。在原始人類生活中，各種天象地理風水，都有專司該職的神明，而亦都成為百姓信奉祈福的對象。山神、水神、土地公、城隍廟、天神、風神、雨神、雷神，舉凡生活的各種面向，都由神明去掌管，亦都受到該面向的供奉敬拜。不但原始民族如此，就連進入到制度文明的鼎盛時代，亦有多神崇拜的歷史流變。像中國周代的典章文物時期，天子祭天，諸侯祭山河之神，百姓祭祖先及灶神。神明的多元化突現在人間世制度的階級化。不但天神、山河之神，就是祖先也成為神明，受後代子孫的祭祀祈福。

民間信仰中，農業社會時代，農民們需求風調雨順，亦會有風神、雨神、雷神等主管各種事項，以維持四時的秩序，以促進百物的生長。航海的百姓則訴求海神、媽祖的庇佑。海島文化在征戰時期的戰神，或是大陸性地域的玉皇大帝等等，亦都暴露出多神信仰的社會習俗。

人生際遇中的名利權位的訴求者，亦會供奉財神、送子娘娘、月老等，一方面賜福，另方面避禍。也就在趨福避禍的訴求中，民間信仰創造出衆神；再加上神話系統的文學修飾，多神信仰在日常生活中就大行其道。

二、民間信仰多表現在人生大事之禮儀中，舉凡婚喪喜慶，都有主管該事之神明；尤其是「死亡」大事，不但有主管生死之黑白無常，而且亦有死後陰間的閻羅，來判定賞善罰惡之大事，亦有各式厲鬼來執行各種地獄之刑罰。倫理觀或宗教觀之善惡報應，多以主管賞罰之神明為對象，而使賞善罰惡之規範，深入到人生關鍵性之時段中。

這也就是功能性的多神信仰，這種信仰普及到人類各民族各文化之中。就連嚴格尊奉一神的基督宗教，其信徒也會以功能性的方式，敬拜一些天使或聖人，作為滿足對多神的心靈訴求。

功能性的多神崇拜，莫過於人們生活模式中所崇拜的神明對象。人們訴求長壽，總會對一棵古樹看成神木，而加以崇拜；也有人認知烏龜長壽，因而龜殼亦成為神物，亦是敬拜的對象。世間珍禽異獸的麒麟鳳凰，亦都被認為是吉祥物；甚至在某些地區，像印度，牛和猴子也成了神聖的，人們不可獵殺。

當然，在趨善避惡的意念中，吉祥物的對應則是不吉之物，希伯來人所意識到的蛇，是魔鬼的化身，是引誘原祖犯罪的禍首，因而當受詛咒。教堂塑像中，聖母瑪利亞足下所踐踏的，就是蛇，而形成強烈的歌頌與詛咒的不同對象。中國的岳飛廟所供奉的岳飛，不也讓所有來朝拜的人都要踐踏陷害岳飛的秦檜？

人死為鬼，鬼有善惡之分，善者奉為神，亦是多神崇拜的一大特性。孔廟所供奉的，除了至聖先師之外，尚有其七十二弟子；祭孔典禮中，孔子受三牲，而弟子們亦各供奉一豬。

三、中國南方的客家族羣，因為是避亂移民，所到之處都被稱為「客家」。此族羣雖經流離失所，但在生活習俗中，卻保留了不少中原文化傳統。其中最富意義的，也就是能把儒、釋、道三教的精華，運用到生活的重心中。家中有人生病，會請道士來家作法，意念中認定生病是鬼魂在作怪，而信仰生活中都相信道教的功能是在驅魔趕鬼，能醫治百病。道士亦會以相當神祕的儀式作法，誦經、念咒、舞劍、搖鈴、燒符、跳舞，以儀式象徵驅魔的內涵。

不過，一旦病人不治而逝世，人們絕不歸罪道士，更不會責難其法力不足。而是轉請和尚，來靈前誦經超渡亡魂。百姓相信，佛教的教士就是有功能，能超渡亡魂，引導其往生，進入西方極樂世界，而不致於遭受地獄之苦。

到了殯葬之日，則不再有勞道教的道士，或是佛教的和尚，而是由族中長老來主持喪禮，來誦念祭文，來向死者交待家事。

這顯然是在人生大事：老、病、死、葬之中，融洽了儒、釋、道三教，使三者皆以宗教的氣氛，陪伴人走完此生此世，而安然渡往彼岸。

三教的教義所敬拜的神明，在客家族羣之中，全部被接受，也全部受到尊崇。更進一層的理解是，事實上，三教相互間有什麼差別，彼等所供奉敬拜的是哪些神明，客家族羣基本上並不在意，更不刻意去分辨他們相互間的相異處。

四、多神信仰影響所及，正如前面說的，幾乎到達了「萬物皆神」的地步，一棵古樹，一塊大石，一座名山，甚至珍禽異獸，都可以成為民衆參拜的對象。當然，用木刻或石雕或泥土做成的神像，則更成為民衆參拜的對象。這就非常接近「汎神論」(Pan-theism)的理論，認定神明是內在於萬物之中，成為一切皆神的想法。

理論上，汎神思想和多神崇拜有密不可分的關係。汎神論的許多觀點都顯示在其學說比較接近多神，而比較不認同一神或至上神論。就超越與內存的觀點看，汎神論者認為神明是內存於事物之中，而事物的所有現象都直接來自神明。神明的力量展示在事物的所有表象中。站在一元論、二元論、多元論的考察上看，汎神論者主張多神、多元；世間事物雜多繁複，而神明也就內存於這雜多繁複中，並以雜多繁複的方式展現出其能力和樣態。站在時間和永恆的觀點來看，汎神論者主張神的永恆性和世界的時間性可以相容，而永恆的神明可以在時間中來展示自己的能力和特性。站在生物等級上看，汎神論者主張心理層面的存在（特別是人類）皆有人同此心，心同此理的背景和內在的特性。靈性相通表示汎神的表象。站在神性的絕對和相對來看，神性本身亦有等級之分，這分別也就是因為神性所內存的事物有等級，而神性藉這些事物來展示自身的本質和特性時，也必須以其差別相作為呈現的條件。站在世界是實是虛的課題上看，汎神論者都認為世界是真實的呈現，雖呈現不見得完美（那要看呈現那一層次），但亦總是神明的一部分。站在命定與自由的大問題上看，汎神論者主張神與世界一體，也與人類一體，因而基本上認為人類是自由的，因為

正如神明自由，而人則是神明的化身，是神明內存於世界上最豐富完美的部分。站在聖與俗的分野來看，汎神論者當然認定世間一切皆神聖，所謂俗乃是神聖境域的疏離和沒落。

五、多神信仰的另一種型態，表現在「萬物在神論」(Pan-en-theism)的範圍內。中國道家的思想，有「道在萬物」的說法，便是典型的萬物在神論。作為宇宙生成原理，同時又是萬物發展原理的「道」，的確具有西方「神觀」的角色。萬物都在道之中，道也同時在萬物之中。道家的「道」不但具有超越性，也具有內存性；像莊子書中的「道無所不在」，尤其以「道在屎溺」來表達，更顯得這內存於萬物的「道」，形成萬物都在道之中的觀瞻。

西方哲學家斯賓諾沙 (Baruh Spinoza, 1632 – 1677) 雖被判為汎神論者而被定罪，但其學說在「能產自然」(natura naturans) 的上帝，與「所產自然」(natura naturata) 的世界之間，的確存在著「共生」關係，而亦能以「萬物在神論」來瞭解其學說。甚至，德國觀念論集大成的黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1777 – 1831)，其「絕對精神」(Der absolute Geist) 的意涵，也有「萬物在神論」的意思。因為，其絕對精神不但可以完成自身，而且能完成歷史。這種集哲學、藝術、宗教於一體的學說，是以縱的歷史哲學來貫穿，委實表達了「道在萬物」以及「萬物在道」的雙重含義。

六、最簡單也最原始的神觀是二元論 (Dualism) 的學說所開展的二神觀：善與惡之神明劃分，和民間信仰的善惡對立的理念，促成了人間世善惡二勢力對立的理解。無論是道德實踐，或者是宗教靈修，都與善惡二元密不可分。

二元論的基本信念是：世界是由二種對立的、相反的、無法融洽的二種勢力 (元素) 所構成。在宗教的二元論上，主要的也就是「善」和「惡」二種相反的原理在互相消長。而善與惡的原理在紮根的工作上，則是有善神和惡神的對立。西方基督宗教初期的非洲，頗盛行摩尼教 (Manichaeism)；此教教義

便是善惡二元的神明互相消長，而永無止息。這種學說就連最偉大的教父聖奧斯定（Aurelius, Augustinus）早期亦沉迷其中，因而墮入罪惡的生活，而不能自拔。

不過，世界上多數的二元神論，都和倫理道德的勸諭同步發展，亦都共同認為：惡勢力終究會在善面前低頭，甚至消失。善終究獲勝的理念，明顯地突現在心靈向善的訴求。

除了善惡二元是道德與宗教共同的課題之外，宗教特有的二元課題則是聖與俗的對立。這聖與俗可以表現在時間上，就如希伯來宗教以及後來的基督宗教，都認定星期天（安息日）是神聖的，而一星期中其他日子則是俗世的。在神聖時間中，人們只專務靈性生命之事；唯有在俗世的時間中，打理肉體生命的需要。聖與俗亦以空間來界定；教堂寺廟是神聖空間，而其他地方則是俗世的。而在制度宗教的職務分野中，教士僧侶出家人是神聖的，而一般人則是俗人。有的宗教還在身分的選擇上亦稍作區分，像獨身守貞者為神聖，而結婚成家則是俗人。

在宗教深度的理解和默觀下，生與死也會變成二元對立的理論，這理論在宗教善惡報應的規範中，極端化成永生和永死之後；宗教的訴求在永生，以及罪惡之帶來死亡。乃至於永無超渡希望的死亡，皆成為善惡發展至極端的典範。基督宗教在這裡，發揮了非常的智慧，在企求永生和死亡的事實之間，尋求並發現了「復活」的奧秘，既接受死亡，又緊握永生。「復活」的教義原就是宗教智慧中非常卓越的思想。

六、多神信仰或崇拜，通常都以神像來表達，民間信仰的廟宇中，多是供奉著各種神明。在嚴格或極端的一神論或是至上神的觀點下，神像的參拜都屬於「偶像崇拜」，都有違「唯一上帝」的教義。西洋十六世紀的宗教改革革新派，甚至原始的希伯來宗教，在理解摩西十誡的第一誡時，都認為「建立神像」本身就已經觸犯了「敬拜唯一上帝」的誡命。上帝無形無像的教義，便是這種理論的基礎。舊約聖經時代認定上帝不可見，無形無像。但是，到了新

約，上帝降凡的教義則明示著，原來無形無像的上帝取了肉軀，而成為可見的人；那就是耶穌基督，既是上帝第二位，又是人。耶穌基督把不可見的上帝變成可見的。也就因此，文藝復興時期的藝術家們，在教堂建築中，都雕塑了無數的神像，作為神聖空間的裝飾；一般平民百姓信徒，進得教堂來，也確有具體的神像可以參拜，而不致於憑想像來與上天交往。宗教藝術的具體化神聖，不但聖者的形像見於教堂內，就是三位一體的形像也有了具體的像貌。

民間信仰更在具體的神像前祈福，神像不但代表了大慈大悲，或是有求必應的象徵，而更是民衆心目中踏實的宗教情操所寄託。

神像不但在教堂廟宇的神聖空間中，給教民頂禮膜拜；信徒還可以將之請回家中供奉，使原來屬於世俗的空間，突然蛻變成神聖空間，來聖化家庭的建築，以及聖化建築中的成員。

上一章的一神與多神的探討，是針對宗教信仰的對象來談。在學理的討論中，固然有極端的一神論，或是極端的多神論出現，但在宗教禮儀的崇拜中，信徒不會理會到二者之間的衝突，而是會在極度調和的氣氛中，祈福、奉獻、許願等等的宗教行為。

這一章要論及的，也就是探討宗教信徒，在回應宗教教義、教規、教儀時的心理態度。

當一個人開始反省自身生命的意義時，總是要連帶地設法以實際的行動，回應那生命目的的訴求。就如在祈福的禱告中，免不了要以「許願」的條件，以加深和加強神明答應的效果。這裡涉及的「許願」，一方面展示信徒的虔誠，多少帶有「交換」性質的人間規範，是把「許願」作為獻禮，以交換神明所賜的恩惠，是宗教上原始禱告的模式，是 *Do, ut des*「我奉獻，你賜福！」的一種心境。另一方面，則是觸及到一個問題，就是究竟神明的恩賜，是否和信徒的奉獻有關？究竟神明的恩賜是「白白」（*gratis*）賜與，或是有對等的條件？

「我奉獻，你賜福！」的心境，是認為神明恩賜那些有奉獻的信徒；換句話說，神人關係也是有交換條件的。這種作法在學理上便是道德宗教的合理解釋，認為宗教功能是在於主導這種神人關係的交換行為的合理性。進一層的理解就是：神明只賜福給那些有德之人。這也就是道德哲學所一貫主張：福德一致。有德之人才蒙神明賜福。

可是，如果把宗教的功能定位在這種「交換」條件之中，那麼，那些無德之人怎麼辦？豈不是注定要沉淪？注定要遭永殃？注定要下地獄？永世不得超生？

然而，宗教的根本性格是大慈大悲，救苦救難。也因此，神明的恩惠絕不可能只賜福那些有德者，也更不可能看在「獻禮」的份上來作為賜福的基準。信徒的修德，或是給神明的奉獻，也絕不會只是為了祈福，更不會只是為了自己一人的福氣而行事。這樣的看法會是減低了宗教的神聖價值，而是降低了宗教情操的標準。

也就因此，啓示宗教就可以補足道德宗教，把神明的慈悲性格彰顯出來，多方面給予那些真正需要救援的、沒有什麼德行，甚至罪大惡極的人，一種希望，一種回頭是岸的意念。

道德宗教重視人間的道德，規勸人們要做好人做好事，才会有福報。而啓示宗教重視上天和神明的慈悲，強調信賴和託付，才是天人之際或神人關係的最高標準。

因而，道德宗教和啓示宗教的核心課題，是定位在教義上的「善行」問題，問及「善行」對救苦救難的宗教，是否必須。事實上，就是西洋基督宗教，在宗教改革時期，新舊教的教義爭端，也是針對「善行」問題，而終致教會的分裂；更進一層的是，把「行」和「信」二者極端化，而否定了「善行」的任何善性，以及其在宗教救贖行動中的地位。

吾人在這裡所要探討的，也就是宗教中的「善行」作為倫理層次的提升，究竟有無意義的作用？或者是另一極端，「善行」就足以獲得宗教救贖的成果，而不需要外來的任何恩寵？標題的選擇上，因而以「道德自律」和「恩寵他律」作為區分，來對立目前在台省基督宗教與新儒家二者在這方面的分歧，以及設法化解這分歧，而獲致可能的對話和滙通。

第一節 道德自律的成聖基礎

一、在以道德為中心的中華文化傳統中，「福德一致」的思想常為主流。在這種思想的流變中，儒家對人際關係的重視，開展了以「德目」為首的文化觀和人生觀。以「德」為首的判準，陪伴著人生的各個面向和層次。在本書第一部分第一章第四節所分析的「大學」內涵，原就是要指出這種天羅地網式的「德」中心的設計：

格物、致知＝人知性的發展

誠意、正心＝人德性的成長

修身＝人的個別性完美

齊家、治國、平天下=人的羣體性完善

從整體的思路看，人性「個別性」完美的「修身」，是涵蓋了前二者的「知性」和「德性」：德和知二者同步發展才是當時知識分子「修身」的基本條件。「知」與「德」之間的關係，可以用孔子的「知之爲知之，知爲不知，是知也。」（論語·爲政），形成「德即知」的結論，和西洋蘇格拉底的「知即德」，雖有主賓二詞異位的現象，但基本上還是把「知行合一」的原理實踐出來。

就是在「知」的課題上，知識分子也在「修德」；其後的「誠意」「正心」「修身」「齊家」「治國」「平天下」，都莫不籠罩在「德」的氛圍中。「德治」「王道」「仁政」原就是對爲政者的道德訴求，與當時的治國理念大相逕庭的，便是主張「富國強兵」爲首的法家體系。中華文化歷史流變中，對法家主導的秦暴政，一直給予負面的評價，就是由於法家不求德治，而訴求富強。

「德行」進路的儒家思想體系，無可置疑。在宗教的課題上，一般的看法，還是認爲儒家純是哲學思想，而不是宗教（雖然亦有不同的看法）。這問題所涉及到的，便是人生問題中，救苦救難的功能如何發揮？儒家在對「德」的全盤訴求時，是否意味著道德文化足以擔當如此大任？亦即是說：人能否靠人性的力量，無論是個別性的「修身」或是羣體性的「齊家、治國、平天下」，就足以排除苦難，而進入幸福之境？

很清楚的，在儒家道德進路的思想流變中，到宋明心性之學興起與發展之後，似乎是在逐步肯定人的「主體性」的無限潛能，幾達與上天的超越性同等的地位。及至當代新儒家，在台港地區的發展，竟至否定超越界形上的真實性，而採用西洋哲學家康德的主體理論，來附會儒家的思想；在宗教救援的課題上，主張「自律道德」，擴大到「自律」的成聖成賢，而排除西方基督宗教的超越性理論，以及「他律」的道德和救援。

否定「天」的形上意義，否定「天命」的超越價值，而把一切都用「回歸內心」的方式，在知識的探討上，否定人的知性可達形上本體，而認定知性只

達於現象，無法瞭解事物本體，原是康德在其《純理性批判》中的結論，這結論的獲得原是對人類悟性的高估，與對理性的貶斥；但是這結論的目的，卻不在於貶低理性的功能，而是在於提升道德的實踐效果。實踐理性的訴求（Postulate）還是可以達到並保證「上帝存在」、「靈魂不死」、「意志自由」的本體界。

如果真要比較儒家與康德，康德《實踐理性批判》的成果，還是肯定形上學的存在，亦即其心性仍然是在向上天開放，而不只是停留在心性的實存之中。

以康德自律道德的方式來詮釋儒家，而設法減低或除去原始儒家的「天」「天命」的超越意義，總是思想的跳躍，以及不合理的推論。

二、相對於中國儒家的「道德進路」的修成方式，西洋的基督宗教卻有不同的「信仰進路」的鋪成。在西洋宗教的流變中，原始的基督宗教，因為是融洽了希伯來信仰與希臘哲學，其「知性進路」是主流，宗教的修持雖著重修，但在學理的訴求上，仍然以「知性形上學」為主導思想；其知識也好，倫理也好，都要設法回歸到形上學為基本課題，亦即要闡明知識的趨向，以及論證倫理道德的基礎。

不過，基督宗教的創教人卻是實踐多於理論的耶穌基督，在新約聖經的全部內涵中，「愛」的真諦總是大於「知性」的論證。初期教會是先於禮儀崇拜，先有信徒們聚會的人際關係的建立，後來才由教父為了時代的需要（與希臘、羅馬學者的接觸、交談、會通），才開始有教義、教規的研究和鋪陳。實踐性的「德」仍然是信的條件，以及信仰的基礎。

問題也就突現在：作為一個信徒，究竟是否仍應該保有「福德一致」的想法？意即要獲得幸福，個人仍需付出代價？而代價就是修德。唯有有德之人才會有福的命題，與那句教會標語所陳述的「信耶穌得永生」，相互之間有無衝突？強調「信」與強調「行」二者間，在教義上是否屬於對立的學說？

西方基督宗教的歷史流變中，傳統的羅馬天主教也好，東方正教也好，都認為理論的「信」，還是需要實踐的「行」來支持、來補足。沒有行動（愛的

行動)的「信」不足以證明「信」的虔誠。這當然是非常理性的想法。

可是，這種想法是融通「信」和「行」二者的折衷理論，並沒有解決當前的課題。也就是如果單獨去思考「信」或「行」的單向思考時，是否足以說明信仰或是救恩的完成？

這一節的任務是要探討道德自律的成聖基礎，也就是在人性自我完成的途徑中，自身的道德修持，是否足以完成人性？需不需要外來力量的幫助？

事實上，無論道德實踐取向的文化，或是信仰取向的宗教文化，大都採取「信」和「行」綜合融通的理論，既不偏重「道德」，也不偏重「信仰」。但是，在事實的歷史流變中，的確出現過極端的思想：把超越力量的恩寵看成他律，而認為有損人性尊嚴的學說有之；把人性努力所創造的道德文化，用「原罪」一詞加以詮釋，而認為人性在沒落、墮落後，唯有靠外來的救援，才足以自拔，算是他律的成聖方式者亦有之。此二種對立的宗教課題，固然有折衷可作為中庸之道，來真正解決二者的對立和衝突，但仍有分開來探討，以瞭解二者核心課題的需要。畢竟，「人性」的獨立性和依賴性的討論，是可以在宗教的課題上，瞭解到「自律」或「他律」，「自救」或「他救」的嚴肅課題。

三、道德自律的成聖基礎，首先是對人性自我超越的信念，再來是缺乏從彼岸來的訊息。具體一點講，就是「道德宗教」與「啓示宗教」二者間，根本的區別。道德宗教經典所顯示的，多為可理解及合理性的學說；而且在勸人為善的動機和功能上，都是以此生此世的福祉為中心，儘量不涉及來生來世以及彼岸的福祉（雖不一定否定來世與彼岸的存在）。

這種以「道德」為中心，否認人性的自我完成，需要「他律」的，便是西洋以康德為首的思想流派。這種道德主體性的強調，便把立法、執法、守法三種主體都濃縮到人性的良知內。良知的自我規範的嚴格性和自律性，因而是道德的根本預設。良知所能發出的亦是自我訴求的無上道德命令：一方面在解答哲學基本問題中的「我應該做什麼？」另一方面則是針對此問題所提出的答案：「我應該行善避惡！」

至於「為何行善避惡？」的問題如何解答，還是回到主體去尋求答案，而成為「良知」本性的至善訴求。人行善因為良知訴求他行善，而這良知的「行善！」命令又是絕對的、無條件的、無上的。人性的自我完成，也就是在「發令」與「行令」中獲得全面的解釋。

當然，康德道德自律的學說，事實上並沒有能夠取代宗教救援的教義或教規。因為在西方宗教的歷史流變中，對人類救贖的根本課題，還是和 worlds 各宗教都有相同的觀瞻，那就是人類自身的限制與所遭遇到的各種極限和苦難：生、老、病、死的各種人生際遇，都在說明人性的不足和困境，而宗教的救苦救難精神，也就是要解脫人生的困境。人生各困境中，各種苦難都會歸到一個最大也最後的苦難，那就是死亡。如何超越死亡，也就是宗教救苦救難最大最核心的課題。中國道教所提倡的畫符、煉丹，所實踐的各種功夫，都莫不是為了「不朽」和「成仙」。把人會死的生命，導入不生不死的境界，亦即從人間世進入到神仙境界，使會死會朽的人間世，進入到不死的仙界。當然，這「成仙」的過程需要相當程度的修煉，是人性的自我超升，是人性靠自身的精、氣、神三寶的修煉，才能達到的解脫境界。這亦就是典型的「自救」，是靠自己本身的修煉而獲致完成。

道教的修煉成仙的方案，當然不是全部的道德自律，而是摻雜了幾許的神祕仙丹、藥方、符咒、風水、命數等等許許多多的因素。不過，其修成是靠當事人的努力，卻是不爭的事實。因而是可以歸類到「自律」或「自救」的一邊，作為人性超升，人生獲救的體驗紀錄。

道教的救苦救難精神和實踐，是定位在此生此世，以及今生今世；成仙不是來生的課題，亦不是彼岸才有實現的可能，而是今世的肉體生命的轉化，使肉體的生命同時進入不朽的境界。

四、發源於印度，發展在中國的佛教，其核心的宗教課題和西方基督宗教，極其相似，佛教直接指陳出，人生的生、老、病、死的困境，宗教的救苦救難精神則是提供解脫之道。但其解決之道不像道教之設法消除死亡，使人生

進入不死之境。佛教的解脫是在人的生、老、病、死的苦痛之外，提升人性，進入涅槃境界。而在進入涅槃之前的準備工作，則是修行，則是擺脫諸般煩惱，尤其是擺脫那些促成煩惱的原因。小乘佛教認定人的成家和入世，都會造成煩惱，因而提倡出家出世，以消極的方式遠離所有煩惱的原因。大乘佛學能把這些消極的作法，提升到積極的層面，而認定可以「在家學佛」，而消融「齊家」與「出家」的兩種生活模式，同時，把「出世」「入世」二者折衷，而促成儒、佛的融通。當然，其宗教性的「自救」還是排在第一位，其「信」與「德」的折衷理解，還是屬於道德自律的一面，而不像西洋的救贖靠上天的恩寵的「他律」與「他救」。釋迦牟尼的成佛便是佛教的典範，是靠佛陀自身的修持與覺悟，而不靠任何外來的力量。

這樣，「人人有佛性」「人皆可成佛」，也就成為佛教的基本教義，和儒家孔子的「人皆可以為堯舜」，有異曲同工之妙。當然，儒家的成聖成賢需靠自己的修德，但卻仍向上天開放，有天道和天命，作為倫理道德的基礎。內修與外來恩寵（上天賜福）有著密切的關係，也有著從道德自律走向恩寵他律的思想進路。

第二節 恩寵他律的成聖方式

一、從庸俗到神聖，從苦難到解脫，原就是世界宗教的運作路線，而其核心概念的「解脫」「成聖」「涅槃」「慈悲」等意義，亦都認同並運用「救贖」（Salvation, Redemption）的概念來理解「苦難」「受苦受難」「救苦救難」等景況。

對「救贖」一詞最有研究也獲得最多成果的，還是基督宗教的哲學與神學。基督宗教前身的希伯來宗教，就是因為這民族有經典的承傳。在其舊約聖經的記述中，希伯來民族是一個多災多難的民族。舊約基本上就是希伯來的民族史。史中所載，一方面是敘說民族的受苦受難，另方面則陳述各個時代的百姓，都在渴望救贖；而且，上帝也不斷地派遣聖者和先知，來預示救恩的到

來。

而最大的救恩，倒是人類想不到，也根本不敢想的方式，那便是上帝親自降凡（第二位聖子耶穌基督降生），取了人性，以便代表人類；本是神性，故其一切作為皆有無限的功德。這功德便能救贖人類，而綽綽有餘。

當然，無論「唯一上帝」，或是上帝「三位一體」，或是「降生救贖」，都不是吾人智慧可以達到和理解的。但是，啓示宗教的特性，也就在於超理性，超常態，不屬於知識範圍，而屬於神祕體系之中。

二、基督宗教承傳了希伯來宗教的「苦難」觀和「救贖」觀，同時也接受了希伯來學者對「苦難」來源的理解。原來，希伯來信仰中，總認定苦難來自罪惡。也就因此，在探討苦難來源之際，設定了「原罪」的神話思想體系。在創世紀的記載中，原祖亞當和夏娃，因為犯命而吃了禁果，而犯下原罪（Original Sin）。由於罪惡，苦難降臨到世界來，而人類因此就得死亡，而且是受苦受難式的死亡。

但是，宗教既是救贖機構，如何獲得罪過的赦免，如何超越死亡，便是主要的課題。基督宗教既以基督自己為救主，基督的所思所言所行，因而成了基督宗教「救贖」的關鍵。教義中的「上帝降凡」，四部福音所敘述的耶穌事蹟，其降生，受苦受難，死在十字架上，復活，升天等事蹟便成為教義中「救贖」的事工。基督宗教教義所展示的，也就是這位降凡的上帝，甘心情願地受苦受難，直到死亡的意義，也就是要拯救人類因罪惡而獲致的苦難。這種救苦救難的工作由上帝之子來完成。後來，使徒保羅所詮釋的教義，便是指出：因了原祖亞當所犯的罪，人人都陷入罪惡之中；同時，因罪惡帶來的苦難，以及苦難極致的死亡，也就由耶穌基督的死亡和復活，獲得「復原」，而重新獲得生命。當然，這生命已經不是人的生命，而已經是耶穌基督的生命。「我活，並非我活，乃是耶穌基督在我內生活」（加拉太書二章 20 節）這種靈修的素養，的確實現了基督宗教的教義深處。

三、基督宗教的「救贖」因而是「他救」，理由就在於人性的墮落之後，無法自拔；因了原罪，人性被破壞，人已經無法自己拯救自己。人類的得救是靠耶穌基督。那句「信耶穌得永生」的教會標語，其意義也就在此。

但是，問題的癥結在於，是否人的「善行」就成了多餘？在宗教改革時代，各式各樣的學說如雨後春筍，蓬勃發展。完全否認「善行」的學說，強調「因信稱義」（*ex sola fide*）者有之，主張一切都該以聖經為準（*sola scriptura*）者有之，認定唯有上帝恩寵（*sola gratia*）才能使人獲救者亦有之。這許多論點，都在肯定「他救」的唯一性，而排除了「自救」的任何「善行」的參與。這也就興起了「信」與「行」之間的問題，是互相衝突？或是互相補足？

在排除了人自身的「善行」參與拯救自己的工作之後，教義的極端呈現，首先所觸及的，便是宗教的社會功能。「宗教勸人為善」的道德訴求，似乎就無著力之處，再加上這種極端的思維模式，很容易批判傳統倫理道德的價值，甚至，覺得「善行」在信仰生活的流程中不需要，而自外於社會生活。更進一層的是：心理上把自己歸類為神聖的，而非信仰或不同教派的人都成了「非我族類」以及「化外之民」。

這種只稱同道為「兄弟姊妹」，而非同道是「化外之民」的想法和做法，顯然有違基督的博愛精神。「博愛」是靠「實踐」來運作，而不是靠「理論」來辯證的。而「實踐」所開展的，則是「善行」。

基督新教在極端化「他救」的理論之後，對「善行」的意義由於違反了社會訴求，後來又自身發展出「虔敬派」（*Pietism*）。此派不但在理論上強調「善行」，而且訴求信徒亦得熱心參與人際關係的工作，把「信」與「行」重新融通起來。

四、基督宗教的「他救」思想基礎，在哲學上是體驗到人性的諸多極限和不足，在神學上則是原罪所帶來的苦難。「苦難源自罪惡」的陳述，和中國傳統的「作孽會受罪」有異曲同工之妙。

只要人能自我反省，只要知識分子肯在形而上的層面去探討人的存在限制，只要人肯虛心接受會生、老、病、死的事實，就不會完全排拒「他救」的宗教提案。只要人不太驕傲，不去目空一切，也就會自承許多缺陷，尤其是能力的限制。人們自當體驗到使徒保羅的經驗：「我想做的事沒去做，但不想做事都去做了！」這也就是為什麼希伯來民族在體驗苦難時，發現「苦難源自罪惡」，為什麼基督宗教接受了「原罪」的學說，來解釋人間世痛苦和苦難的原因。

當然，如果人類沒有原罪最好，那就把人類看成極其完美的存在。這也完全符合人本主義者的理念。可是，事實上存在著的苦難，如何解釋？社會上的各種罪惡又如何解釋其起源？

台省的新儒家學者批評基督宗教時，重點也就放在「原罪」的教義，認為說人有罪，就是貶低了人性，就奴役了人類。他們認為人既無罪，又甚完美，完美到如同康德所展示的，人的良知是自律的，都是向善而且是完善的。當然，如果把人的完美作為理想，作為修行的目標，固是良策；但是，卻因了這理想而扭曲了人性，自視為絕對和至善，那就有違事實了。

人存在的本身就不是自滿自足的，它的存在基礎不在於自身，它存在的各種條件也不從自己獲得，它會走向死亡，走向毀滅。除非宗教教義的「復活」，人又如何能肯定並保全自己存在的不朽？

第六章

神觀、人觀、與天人之際

宗教課題所涉及的，首先是對人生的感受，尤其是受苦受難的體驗，以及對擺脫苦難，趨向幸福的訴求。於是，宗教教義的「人觀」，總是宗教的起源理論基礎。宗教對「人」的理解，也就構成其宗教教義的起點。

不過，宗教表象所展現的，卻並非「人觀」優位，而是「神觀」首先。敬拜怎麼樣的神明，才真正決定其為那一種宗教。前面論及的至上神、多神、一神、汎神等等，都是宗教區分上的標準。

宗教教義的「神觀」「人觀」都有各各宗教的特色與定案；而在實踐性的教規和教儀部分，則突現出「天人之際」亦即是「神人關係」。人是受苦受難的主體，而神是救苦救難的菩薩；神人關係也就建構在這種「救贖」的事工上。宗教在這裡所扮演的角色是：提醒人類瞭解自己的處境，發掘人生的真義，正視自身以及周遭人類的苦難，以及參與救苦救難的工作。

宗教的教義提供人們信仰的對象，以及之所以相信的理由；其思想進路也就是告訴人「人觀」與「神觀」，以及「神人關係」。宗教的教規首先引導人瞭解自身的極限，進而使人明瞭想獲得救贖的代價：要守誠命。而誠命所規範的，一部分富倫理道德，是人性文化單靠自身的理知，就可理解的、可領悟的；但必然亦有部分屬神祕不可測的，却展現教義中的「神人關係」的範圍。像希伯來民族的摩西十誡，後七誡基本上是人性的道德規範；但是，前三誡所定的，一是唯一上帝，二是因上帝之名誠信，三是守星期制。這三誡並非理論可完全明瞭與支持，但卻是希伯來宗教以及後來的基督宗教所奉行：是「神論」中的「唯一上帝」的「至上神」信仰的基礎，也是後來基督宗教奠立在人間世的「星期制」（六天工作，休息一天）的淵源。

希伯來宗教影響所及，成為後來基督宗教信理（教義）的規範。其「神觀」的至上神和唯一神的「上帝」，是有位格的，是與人可以溝通的；因而，基督宗教在禱告時，都可以設想上帝在聆聽、在批准所求，在賜福等「神人關係」的種種。

東方的宗教由於和基督宗教的經典不一樣，對「神觀」的理解亦不盡相同；尤其民間信仰的「多神」崇拜，雖亦有「位格性」的「神觀」，但卻不是

至上神或唯一神。另一方面，像中國古代的多神信仰，由於政治制度的尊卑劃分，而有了天子祭「天」，諸侯祭山河之「神」，百姓祭「祖」及灶「神」。這些「天」以下諸神及祖先，亦都成為敬拜的對象。「天」的至高無上，唯有稱為「天子」的帝王才可以祭祀，而且用的典禮是八佾舞。這「天」類似於至上神，但卻不是唯一神，因為天子之下的百官和百姓，亦都有祭祀對象的神明。多神信仰的「神觀」不同，「神人關係」因而亦有差別。

當然，宗教的各種「觀」，除了「神觀」「人觀」以及「神人關係」之外，也就是「世界觀」。世界上各種宗教都有各自的世界觀，亦即對今生今世，以及今世名利權位，或功名利祿的看法；並且進而蛻變成「價值觀」，以價值體系的推測，作為抉擇取舍的標準。人生的種種，因而都與宗教的各種觀感有密切的關係。神觀、人觀、世界觀、價值觀，作為人生各種際遇抉擇的準則。宗教之於人生富有指導性；宗教之於人生意義的肯定與否，亦富有決定性。

第一節 天人之際的神觀

一、神是各宗教崇拜的對象。各宗教都有各自的神觀。神觀決定該宗教的教義，教義提供神的性格，神的旨意，神與人的關係，神與世界的關係。神觀也決定宗教的教規，以展示神對人有何訴求，有什麼是當行，什麼是當避，因而判定人的思言行為的是非善惡。神觀所決定的教規，也就是該教信徒當守的規誡。違反戒律的罰則也由該宗教的行政系統所規範。

神觀也決定宗教教儀的舉行。教儀一般來說，總有集會、祈禱、祈福、獻祭、許願等等。神觀若屬戰神，信眾會多以舞蹈，以及唱歌，甚至載歌載舞來祈求勝利以及凱旋歸來。農業社會的豐年祭，則多為感恩儀式，信眾奉獻農產品，以饗神明；同時亦不忘記為來年的風調雨順，國泰民安而祈福。

一般而論，西方文化中的神觀，多是從「戰神」的理念開始，不但希臘、羅馬早期的神明屬戰神，就是地中海東岸宗教文化鼎盛的地區，神明也是戰

lia)。除了「一」之外，神的超越屬性尚有「真」和「善」。因而，「存有」本體開顯自己時，首先呈現的就是「一」「真」「善」。（新士林哲學在加強和補足聖多瑪斯的學說時，提出了「美」，於是才完成了「存有」超越屬性的一、真、善、美。）

神的超越屬性之所以被認知，是因為希伯來和基督宗教的「神觀」，是要開顯自己，把自己的一、真、善彰顯在所創造的世界和人類身上。而人類即可以透過各種受造物，而推論出造物者的存在。吾人在上一章曾經簡介了聖多瑪斯的五路證明。這五路證明事實上都是從世物，透過因果原則的運作，找到超越世物的上帝的存在，以及某些本質。事物及人生的存在的基本特性也就是一、真、善。

四、世界與人類既然都是神的造物，世界的秩序，人類的福祉，因而也就依靠著造物者。造物者在這裡，當然就不止扮演著造物者的角色，不但只在創造了世界和人類，而且還要掌管世界和人類，讓後者繼續存在，甚至發展和進步。

可是，人類的苦難，社會的不安，世界的混亂，卻是希伯來民族的生活體驗。舊約的歷史流變記載，亦都展示了希伯來民族的苦難史。而在苦難中的子民，總訴求著造物者的救援。於是，神觀進入到「救苦救難」的範疇。神不但有正義，主宰賞善罰惡；祂還有慈悲，肯來救苦救難。整部舊約，都是敘述希伯來民族如何在苦難中，呼求神的慈悲與救援；而希伯來的民族神也不斷向子民派遣先知、聖王，作為終究要救他們脫離苦難的預許。

舊約所預許的彌賽亞，也就是希伯來民族世代等待的救世主。對救世主的描寫資料非常豐富；復興希伯來民族的以色列王國，恢復到大衛王的盛世等等，都是該上帝選民的民族日夕期待的福音。

五、神觀在希伯來民族史的發展中，到耶穌基督是一大轉變，理由就是：耶穌基督就是他們所期待的彌賽亞。而耶穌基督是神之子，是神又是人。這是

神觀的最高發揮。神的降凡，以及人的提升，都濃縮到耶穌基督身上。「天人之際」或是「神人關係」自耶穌基督的來臨，具體化了；具體到神居住在人類之中，好讓其親身感受到苦難，而體驗出受苦受難的狀況。

耶穌基督的所言所行，記載在新約聖經的四部福音中。新約的啓示，超越了舊約的許多觀點。舊約中的「神觀」，是創造天地萬物的主宰，是救苦救難的上帝，是正義又是慈悲的神。可是，耶穌基督在新約中所啓示給人類的，「神人關係」成為父子關係：「我的父以及你們的父」的宣示，原是人类不可想像的景況。創造天地萬物，主宰賞善罰惡的主宰，竟然成了人類——尤其是在受苦受難的人類的父親。

「神觀」從耶穌基督起，在「神人關係」中扮演著革命的角色。因為，耶穌基督是神所生的兒子，但竟「道成肉身」，降凡為人，與人同甘共苦，甚至選擇了更大更多的苦難，被釘死在十字架上，如奴隸一般的死亡（加上先前雙親像流浪乞丐，降生在馬棚中，畢生過著木工生涯）。不過，新約聖經的重點，還是進一層的宣示了耶穌基督從死者中「復活」，而成為信徒的典範，超越死亡，進入死而復活的「人觀」之中。

六、神是愛，神是父親，是基督宗教「神觀」思想的高峯，沒有其他任何宗教有這種「神觀」。「神人關係」成了「父子關係」，也沒有任何宗教有這種觀瞻。如果不是耶穌基督親口說出，恐怕也不會有任何人敢作如是想。

世界上其他宗教的「神觀」，一般都與希伯來傳統文化的「神觀」比較接近。中國殷商時期的「天」「上帝」「昊天上帝」，亦含有創生義，主宰義，承載義，賞罰義。創生說當然不似創造說那麼明確；而且在中華文化流變中，並沒有把宇宙起源問題，認真地思考過，甚至對人類的起源問題也用「生」的大概念裡帶過，而沒有說明人類如何起源，更沒有詳細地描繪其創生過程。中國哲學的指向，太專注於「德」性的修煉和養成，而那些較富理論性的東西，多是存而不論。

上面已經提及過，中國在文化流變中的宗教思想整體，都與政治有密切的

及社稷的命運，託付在「天」手中。那種「盡人事，聽天命」的行事方式，原就是把「天」的至上神（雖不是唯一神）性格，表露出來。

八、從這種揉合了「至上神」和「多神」的宗教實踐，「神人關係」落實在民間信仰中，不但對多神崇拜成為風尚，而在人生大事的婚喪喜慶中，亦都表現出各種宗教式的儀式，來展示「人神之間」的交往，互通。當然，民間信仰的特色，總是把「神」擬人化。「我奉獻，你賜福」的情形習以為常。這種條件式的人間習俗，引用到彼岸，也就導引出許多宗教行為：像許願、獻禮、祈福等等，都是由於人們遭遇到大事，而認知自身的能力，不足以化解困境，而希望神明助一臂之力；或化險為夷，或福上加福，或解決困境，或祈求所願，亦都以人情方式，向神明許願，許下如實現所願，就回報貢品或事工。常見聯考後，許多路旁的神廟門前都有戲台，或露天電影，以娛樂神明。這都是考試前，媽媽或祖母向神明許下的願，答應神明，如果小孩考試成績上榜，獲得錄取，就要以演戲或是電影來報答神恩。

九、對「神觀」民間信仰來說，因為太擬人化，而且沒有接受學術的檢證，因而，常會出現一些宗教上的笑談或反省。就如，在民間信仰的神廟中，就極可能有如下的情形發生。一對母女一起上廟堂上香，母親帶著女兒，攜帶神明喜歡的香紙油燭，水果餅乾，甚至各種飲食，作為供奉之禮。在祈禱時，母親虔誠地下跪合掌，心中默禱：神明呀！今天我帶著女兒來向你頂禮禱告，原因是我女兒女大十八變，現在開始不聽話了。她最近交了一個男朋友，我左看右看都不順眼，請神明無論如何要拆散他們，我給你叩頭、獻禮。

但是，女兒跪在媽旁邊，也虔誠地合著兩手，心中的禱詞卻和母親的禱詞不一樣。她說：神明呀！如果你有知，就聽我訴說。我和我媽有代溝，最近我好不容易交到一個男朋友，我愛死他了；可是，媽就是不肯答應我和他交往；神明呀！求你改變我媽的心意，讓她成全我倆的心願。我會一直帶獻禮來孝敬祢。

「神觀」和「擬人觀」在民間信仰的層次表現時，總會有類似的情況發生。家庭中的親子關係到最近還是交付在神明手中，請託神明代為處理。

制度宗教在這裡，較能化解這些困擾神明的事情。因為在教堂內，無論帝王將相，無論販夫走卒，都念同樣的經，唱同樣的詩，讀同樣的經典，聽相同的道；信徒們的「一心一德」，就不容易產生剛才母女那一段的困境。因為，制度宗教的禱詞，後面總會有句：爾旨承行。即是說：不要照我的意思，而是要照神的意旨去完成各種事情。祈求神明轉而變為許諾遵守「神意」。

第二節 天人之際的人觀

一、人類學或是人學都是相當新穎的學科；但是，人生卻是億萬年的事實。人生存在世界上，無論是感官或是理性，似乎都總是朝外，而難以向內觀察和反省。可不是嗎？人的眼睛能看見外面的許許多多的東西，但是都看不到自己；同樣，人的耳朵可以聽見外面的聲音，甚至微風的吹拂，或是蟋蟀的鳴叫，可是人體內更響亮的聲音如心跳，血液流動，肺的呼吸，都聽不見。人的理知也一樣，可以把握住外在世界的物理、生理、心理，却對自己可以茫然無知。人類學或人學原就是在心理學之後，人開始再一次反省自己的學科。

在問及人是什麼時，是可以深入到「我是誰」的問題，也可以擴展到「我是怎麼來的」，甚至在自我觀照時，無法理解自己的想法和做法時，更會追問「我究竟怎麼了？」對自己追求存在、來源、本質、特性、能力、極限等等的問題，也就揭開了對人的問題的開展。「人觀」在宗教的人生觀上，有舉足輕重的地位。因為，譬如不承認人有不死不滅的靈魂，也即是否定人的來生來世，以及否定彼岸的存在，也就會把人生的意義定位在今生今世，而不再有永恆的價值；而將以死亡為一了百了的生命終結，接著以人死如煙滅的態度來過活。反過來，如果承認靈魂不死，連帶地也肯定來生來世以及彼岸的存在；這樣，人生的道德價值，人生的種種就會有不同的定位；甚至，對人的存在和本質，都會有更深沉的探討。

有彼岸。來世和彼岸是宗教特有的討論領域。也是宗教超乎其他學問的理論基礎。

六、有了上述的「人觀」在人的來源、結構的探討之外，就是人生意義的課題。也就順著結構「靈」與「肉」二元的相互差異性，靈魂的不死不滅的永恆性，也就明顯地優於肉體的有朽有壞。因而，人生意義的「重靈輕肉」，也就成為必然的結論。

「重靈輕肉」的生活顯然就是重精神輕物質的人生觀。這種人生觀走向極端時，很自然地就形成「出家」和「出世」的宗教實踐。古今中外的宗教，都有這種實踐的行為。出家人已等同於宗教修行者。

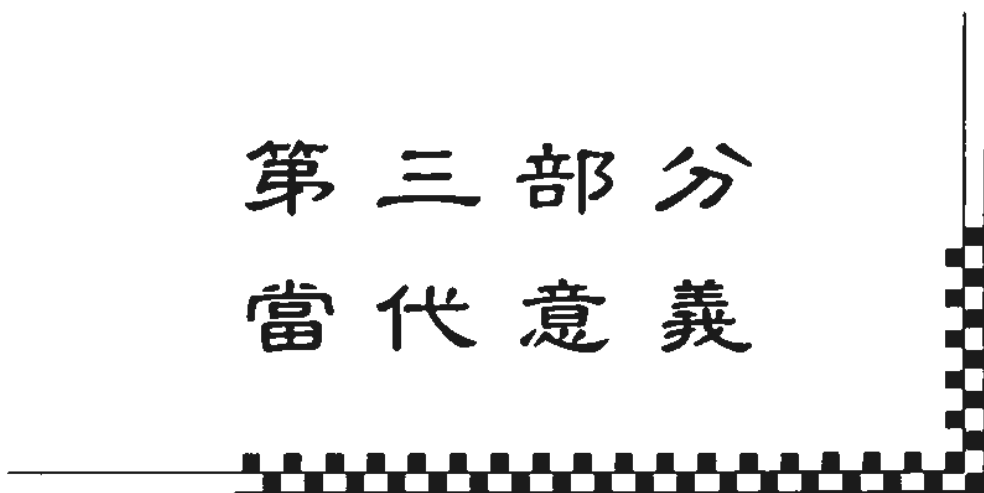
正因為肉體會死而靈魂不朽，因而人生的意義不在於今生今世的名利權位的追求和獲得，而是在於來生來世的永恆幸福。因而，今世的生命只是旅客（Homo Viator），來世的彼岸才是真正的天鄉。

究竟今生今世是否與來世生命有矛盾和衝突。這也就是東西方二大宗教：佛教與基督宗教的相異處。佛教的出家和出世，才是進入涅槃的上乘之道；而基督宗教的入世精神，參與人間世的各種事業的實踐，倒也是進入天國的前瞻。齊家與出家，入世與出世，彼此間的衝突常是宗教精神與俗世精神的對立；而彼此間的調和，則是宗教學者和社會學者共同努力的目標。

無論是積極的人生：齊家與入世，或是消極的人生：出家與出世，彼此間目的相同，方法各異。目的相同處，不但要使個人在此世，能安身立命，而在來世進入涅槃和天國；而且要使社會安和樂利。這樣，道德層次的理想國或太平世，可以實現；宗教層次的地上天國或人間淨土，也可以早日來臨。

第三部分

當代意義



一、宗教的當代意義和人生的當代意義，有密切的關係；宗教和人生又與當代的文化有密切的關係。各時代各地區的文化取向，導引著該時代該地區的人生，同時也催生或發展某種宗教信仰。

把人生歷史發展的情形來看，在西洋，希臘時代是神話和哲學的時代，而中世則是宗教鼎盛的時代；及至近代，人文精神高漲，但卻同時催生了對宇宙物質世界的好奇，而催生了宰制世界的自然科學，以及欣賞自然的藝術。人文精神不但是文藝復興的動力，同時更是啓蒙運動的主流思想。宰制世界的自然科學，在機器工業取代了手工業之後，促成了工業革命的龐大運動，更證實了「人定勝天」的斷言，人本精神也順勢而生，物質主義更甚囂塵上。宗教情操的疏離與式微，都在這種人本精神及科學迷思中，益發明顯。

社會體制化，政治民主化，生活科技化，經濟自由化等等的特色，卻並無法以其經濟的富裕成果，來促成個人的安身立命，以及社會的安和樂利。

人生哲學在這方面的反省，也就是去問及西洋文化主流的發展與變遷，物質生活是富裕了，社會制度亦固定了，但是為何人們生活得並不快樂？也不幸福？更遑論安身立命？社會是強盛了，國家是富國強兵了，但是，為何卻並非安和樂利？

二、人類文化階層的科學、道德、藝術、宗教，雖各時代各地區互有不同，重點各有所選；但是，文化內涵卻不能偏廢。因為，科學的真，道德的善，藝術的美，宗教的聖，亦都是存有的特性，亦都是存有本身開顯自己的各別領域。可是，這真、善、美、聖，各個層面，雖都有一些亂象，或是虛偽的介入，但在所有外界介入的情況中，總沒有宗教亂象那麼沈重。宗教的多元化和多樣性，吾人可以不談，單就民間信仰所興起的宗教團體，唯利是圖、騙財歛錢者有之，迷信騙色者亦有之。利用宗教之名，來做欺騙的工作，使宗教蒙上一層陰影。問題也就在於，為何最神聖之事亦會被人利用，作違法犯罪的勾當？

社會亂象中，作姦犯科之徒當然會被抹黑，被歸類為黑道；但是，宗教亂

四、五四時代除了反宗教以外，尚有反道德的思潮，也都是科學主義的思想所影響。不過，當時的衛道者雖不去衛護宗教，但卻極力衛護道德；而在提及宗教時，認為宗教的功能在於勸人爲善，基本上與倫理道德之勸諭重疊；因而，認為道德可以取代宗教。

認為道德可以取代宗教，如果理論的基礎奠定在「勸人爲善」的共同功能上，顯然理由不足，無法說服別人。原因就是，宗教的功能上除了在「勸人爲善」的事上與道德一致之外，尚有其獨特的地方。譬如來世生命、彼岸淨土，都是宗教特有的探討範圍，而不是任何倫理道德的內容可以涉及，更遑論加以取代？

除了功能性方面，宗教與道德有不同的範圍之外，還有像規範的標準問題。道德規範皆可以由理性去把握和理解，而宗教信仰的某些層次，是超越了理性理解的範圍的。這也就是所謂「從彼岸來的信息」，也即是「啓示」。道德規範是由人去理解和認同，而不需要啓示；但是，宗教的教義也好，教規也好，其中最深奧最核心的，還是由「啓示」而來。而「啓示」由經典所留傳，或是傳統的風習所保留。它所訴求的，是信徒的「相信」，不再懷疑的相信，不用理性思辯的尺度去批判。理由就在於，信仰的對象，本身就不是理解的對象。不能理解並不表示就是神秘，相信那不解理解之事，也並不等於迷信。正如道德規範所訴求的，當然是「男大當婚，女大當嫁」，但是，宗教的獨身訴求，由「出家」和「出世」的傾向而來，雖不可理解，表面上也似乎違返人性兩性存在的意義，可也是宗教生活的一種模式。何況，目前社會更在「個人主義」的精神高漲，獨立自主的風氣日盛時，雖非宗教人士，也有不少選擇「單身貴族」的生活方式。當然，社會中的「單身」與宗教的「獨身」，還是有基本的相異處。因為，社會的單身生活，消極上是不進入婚姻的束縛中，可不一定有「禁慾」的內涵。但是，宗教所訴求的「獨身」，卻除了不結婚之外，還嚴格地訴求「禁慾」的規範。

五、五四時代也有人提出「以美育代替宗教」一說，在當時反宗教的浪潮

下，提倡宗教來振興人的精神領域，似乎不可行，而代之以「美育」的指導，心思可說極其美善，也是提升人性精神生命的一個重要環節。但是，若以這種提升精神生命的功能作考量，就認定美育可以代替宗教，則未必能完全適當。因為，美育的心靈固然能在自然科學「宰制」世界的心思中解放出來，而讓心靈以「欣賞」的態度，來與自然共存共榮；但是，人生的境遇在順境時，固然有心思去欣賞自然界；而在逆境中，尤其在受苦受難時，「審美」的心靈也許沒有多少活動的空間。宗教的救苦救難精神，在這裡似乎無可取代；而苦難之於人生，總亦是如影隨形，片刻不離。何況，除了今生今世的苦難之外，來生來世的問題，永恆幸福的課題，更非宗教以外，任何文化的層面可以取代。

六、真的，完美的人生，也正如人類在地球上歷史流變中所產生的各種文化層次的體驗一般，有宰制物質世界以改善人類生活的自然科學，有羣體社會生活人際間的倫理道德，有人生境界提升的藝術情懷，有救苦救難的宗教。雖然，歷史文明的演變中，各時代有各時代的重心，但是，總體來看，與人生絕無法分開的，必然是科學、道德、藝術、宗教。而此四者相互之間，亦都能共存共榮。在人類自身的愚昧中，當然亦會有各種衝突，不但是四者彼此間的衝突，就是科學家與科學家，道德家與道德家，藝術家與藝術家，宗教家與宗教家之間，亦常見相互攻擊或衝突。但也總會在衝突中，或在衝突後，有仁人志士出來，化解衝突而締造調和。在這方面，扮演和平以及和解的人士，的確是聖者和先知。

七、本書這第三部分的「當代意義」，也就在一方面指出「宗教」在人生過程中所扮演的角色的重要性。另一方面則以學術的探討和思辯，釐清宗教與各文化層面的衝突，以達到共存共榮的目標；使人生在各個階段，各個層次中，都能在個別性和獨立性中安身立命，能在羣體性和社會性中安和樂利。安身立命是每個人生命完美的象徵，安和樂利是社會完美的景象，二者都是人生在今生今世訴求和企盼的對象。宗教在這裡，再加上來生來世以及彼岸的幸

福，使人生的目標突破今生，直透來世；使人面對「死亡」時，會意識到：死亡不是生命的結束，而是另外一種生命的開始。對佛教徒來說。死亡是進入涅槃之通路；對基督徒來說，死亡之後還有復活，還有永生。還有更重要的是：宗教不止是預許給人類來世與彼岸的幸福，而是以未來的幸福來促進和締造今生今世的人間淨土，以及地上天國。

社會是人的社會，是人的羣體性和社會性所組合的機構。人際關係無論是基督宗教文化所詮釋的，或是東方文化所實踐的規範，亦都以和諧友愛為最高典範。但這最高理想終歸是理想；無論柏拉圖的理想國，或耶穌基督的地上天國，或孔子的太平世，或佛陀的人間淨土，亦都是尚未實現的理念。在現實社會中，人有伴侶，不會孤獨，固然是一大福份；但是，由人際關係所衍生出來的相互衝突，或是各種磨擦，乃至於相互間的仇恨，殺戮，亦是社會真象。社會哲學家，甚至社會學者，亦都會感嘆，人生為何不好好珍惜人際關係的相互依存，相互友愛，互助合作，而締造一個安和樂利的社會；反而要彼此不諒解，彼此猜疑，彼此爭奪，以致於兵荒馬亂，民不聊生，讓大家都活在痛苦之中。

這種有福不知享，卻自己製造苦受的人生現實，算是人性愚昧的凸顯，也是人間世惡勢力的擾亂和擴展。善惡二元的宇宙觀和人生觀，在研究社會現象之時，不是沒有參考價值的。

由人自己製造的社會亂象，當然還是要人去化解；解鈴還是繫鈴人。而人性要能撥亂反正，其心性本身就得先行改進，要先行避惡行善。宗教的功能也就在於「淨化人心」，以宗教情操來替換俗世精神。社會人際關係的混亂，都莫不是由於構成社會的成員，對名、利、權、位的追逐爭取，才会有你爭我奪的情況發生，才會引起彼此間的競爭和鬥爭。「損人利己」的行為在社會人際關係中的出現和泛濫，亦唯有宗教情操的「捨己為人」的精神可以拯救，可以取代。

社會亂象中的有志之士，總是希望自己能盡一份心力，能給人們指點迷津，能給社會提出化解之道。而在諸般化解之道之中，宗教的功能常被看成是有效的處方，其實，宗教的功能確也是在人類歷史文化各階層中，強於藝術、道德，當然亦更強於科學。本書的這第三部分，也就是設法指出這種宗教的「淨化人心」的功能。

可惜的是，宗教，尤其是制度宗教和啓示宗教，雖有「從彼岸來的信息」；但是，管理和詮釋這「從彼岸來的信息」者，仍然是人，而且是活在塵

世中的人，有七情六慾之人，不可能擺脫名、利、權、位誘惑的人。宗教是由人來管理，其經典由人來詮釋，其教義、教規、教儀亦由人的組織去掌管。人性的傾向好壞因而也就會導引著宗教的好壞。在社會現象和觀察中，吾人清楚地觀察出社會亂象，而這亂象基本上是由「人」造成。同樣，由「人」所組成，亦由「人」去管理的宗教，不也有亂象發生？宗教的亂象，基本上還是社會亂象的一種；不過，很可能是較大較深較難化解的亂象。社會亂象起自人際關係中對名、利、權、位的追逐，所推動的「損人利己」的行為所致。而宗教「淨化人心」的功能，本可好好地提供「捨己為人」的宗教情操，並以這情操來裨益社會人心。但是，宗教所提倡的「淨化人心」以及「捨己為人」的精神，同樣可以被扭曲為「名」，為富有德行的「名」；而順著這「名」而產生許許多多的「利」，甚至，有了名和利之後，權和位就跟著偷渡進入，進入到個人內心，進入到社羣教會中。

以宗教的名義來騙財騙色是一面。財、色原就是工商業發展的明顯副作用。這作用會侵蝕著各個文化層面，也侵入到每一個家庭和個人。宗教的神聖名號被那些愛財好色之徒利用時，原就像穿著羊皮的狼，外表溫順神聖，內裡卻污穢兇殘。

宗教原富有「淨化人心」的功能，宗教原是文化發展中的醫生，如果醫生亦生病了，誰能替他治病？

就如社會亂象因由「人」而生，醫治社會亂象的還是「人」；同樣，宗教亂象亦由「人」而起，醫治宗教亂象的還是「人」。當然，造成亂象的「人」本身，是難以形成解除亂象的「人」。宗教理念中的「人」的轉化或聖化，是需要透過修練、頓悟、恩寵，才足以使人「放下屠刀」，才足以使人「懺悔」，才足以使人擺脫罪惡而進入神聖，才能「立地成佛」。宗教的管理階層，如果不能先自行「卓越化」和「神聖化」，又如何可能以宗教的神聖去超度他人？超度社會？如果宗教領袖自己沈迷於俗世的名、利、權、位之中，又如何能使宗教不產生亂象？更遑論如果宗教的管理階層本身是宗教亂象的始作俑者？

亂象也正是批判社會和批判宗教的素材，探討亂象何由而生，設法正本清源，也正是當代社會學者和宗教學者責無旁貸的任務。本章嘗試找出此二種亂象的來由，並設法提出化解之道。

第一節 社會亂象

一、社會是人羣的組織，一說由個別的人直接所組成，這是重個人尊嚴和權利的社會觀所主張；另一說是由個人經家庭的結構才組成社會，這是以家文化為中心的社會理論。西洋文化的發展流變中，多以個人為最基本的元素，而社會由許許多多的個別的人所組成。這種理論強調每個個人的權利和義務，而所組成的國家社會，也是以這「個人」為核心，去建構各種法律上的權利和義務。中國文化的發展流變中，都以「家」為中心的導向，家中的人際關係，父慈子孝，兄友弟恭，或是夫婦連體，母子連心，都把個人的羣體性凸顯出來。家齊之後才能談到治國，才能論及平天下，「家」是個人進入社會的中站。

直到當代相當西化的中國現狀，在學習西洋民主法治的過程中，固然許多公共行為都以「個人」為中心，像民主投票的進度，完全以個人意願為標準，不會有團體票或家族票的選舉模式；但是，若論及文化背景中的做人處事規範，中、西雙方的文化，立即暴露出相異之處。其中最淺顯的例子是：一位西方青年，民衆對他的評價是：大學畢業後找到工作了，是否學以致用？所學的與目前所擔任的，是否一致？是的話，評價就是正面的。接著來的問題是：在該工作單位有沒有升遷的機會？有的話，評價也是正面的。有了這兩種評價，這位青年就有前途，是位受到肯定，也會受到讚揚的人。另一方面，一位東方文化中的青年，其所接受的評價就相當不同。他在大學畢業後找到了工作，平常不會被問及是否學以致用，也不一定會被問及是否有升遷的機會，而是首先問及家庭倫理的孝道規範：他已經找到工作了，有薪水可拿了，有沒有寄錢回家供養父母？這是該青年的第一判準；肯定的話，那他是好青年；否則就有負面的評價了。再來的一個問題是：他自己已經成功了，有沒有提拔弟妹？答案

若是肯定，則這青年有前途；答案若是否定，則一定受到指責。

西洋的「個人」的能力和前途，由其學識和潛力來作為評鑑的標準；東方的「個人」，則以其羣體性的家庭意識作為判準，是以道德為首的「個人」，這「個人」既非獨立的，亦非孤單的，而是羣體性的。

因此，社會的組成問題，當然可以是由個人作為單元，直接組成社會；而這社會將是符合工商業的大社會。它也可以是傳統的，個人經由家庭、家族、氏族、種族，而後形成國家的大社會。這兩種不完全相同的組成系統，也就造就不同的社會觀以及人生觀。

在最常見的「個人」與「社會」的關係中，也是在人際關係或國際關係的交往中，東、西方文化亦有顯著的不同。在自我介紹、名片、信函的表達，西方人是先提出個人姓名，然後服務單位，再來地區，最後才是國家。而東方文化所塑造的個人，是要先把國家、地區先提出，再順序提及服務單位，最後才是自己的姓名。這種順序尤其在通信中展示出來，意味著重個人或重羣體的傾向。

二、在有了上述的社會組成的理念，以及重個人或重羣體的傾向瞭解，也就會推論出正常的社會運作，以及正常的社會觀，應該呈現出那一種面貌，凡是有違這些基本的理念或做法時，就會造成社會的混亂，以及人際關係的疏離。

一個開始西化的國家，其公共設施也好，法律條文也好，社會福利也好，亦都會仿效西洋社會基準的「個人與國家」的直接關係，而不再經由「家庭」的強力介入。這也就造成制度和文化的疏離，甚至二者間的衝突。其中尤其清楚的是社區建立後（由農業社會轉型成工商業社會），公共事務已經由非親非故的官僚系統操作，其中已完全排除掉「家族」的意識。就如鄰里間人際的爭執，已逐漸擺脫族中長老的出面審斷，而改由警察或鄰里長出來「依法」辦事。這種由「人治」到「法治」的轉變，雖然符合西方社會的規範，當然亦可以減少許多人情的包袱，達到比較客觀公正的境域；但是，法理的缺乏親情，

不但疏離了傳統的規範，也變成人際關係的冷漠無情。如果個人在這種新興的社會組合中，無法擺脫固有的「家」的影響，亦即其私德的範圍乃停留在「親情」之中，而無法走向「法理」的範圍，則所有屬於「公德」的社會措施，都將無法正常運作，這也就造成社會亂象的因素之一。人心的寄託失去重心之故。

三、從農業社會轉型到工商業社會的過渡時期中，家庭的變化是最根本過程，不止是大家庭被分裂成小家庭，而是在從「親情」的人際關係中，走向「陌生」的人際關係，其伴隨著來的失落感，以及缺乏安全感，在陌生的社會中，如何建立一套適應於新環境的價值體系，原是所有人都會面臨的課題。農業社會尚有足夠力量維持其影響的年代，一位離家出外謀生的遊子，如果事業失敗了，還可以回家，至少衣食住等問題不會有太大的困難。一旦農業社會轉型成功，社會的大部分都投入到工商業時，情況就不一樣。失業的遊子既無家可歸，而新社會又無立足之地時，社會中的無業遊民自會成為社會亂象的主因。

四、社會轉型所帶來的社會亂象，原是新興國家或發展中的國家必須經歷的陣痛。究其原因，社會轉型當然只是外在的。內在的原因還是政治機制設計時，對社會即將發生的亂象，有目無珠，無法預作防備；更沒有瞭解到社會變化或轉型，絕不能單獨地在經濟上，或是政治制度上的改變，而忽略文化的其他層面，甚至更重要的層面，是否能跟得上，是否同步發展，前面提過的文化層面中，如果單在自然科學上發展，亦即造就許多科學人才，購買許多科學儀器，以供使用，使機器產生產品，使百姓的物質生活「富裕」，使國力變「強」；但卻忽略了國民的道德教育，則科學成果除了「致富」的功能之外，也會帶來殺人武器，以及各種「科學犯案」，使社會雖在「富強」中，但卻同時在亂象中。同樣，若一味發展科學，而忽視藝術教育，則國民所表現的，雖很有錢，但卻表現庸俗，沒有高雅氣氛。更進一層的是，如果科學發達，但無

德的困境還是在生活（謀生）的困境中，難以獲得解除。如果在這裡，提出更高層次的，像「濟弱扶傾」，或者更高層次的宗教情操「損己利人」，或「捨己救人」等富有犧牲奉獻精神的理論了。

八、黑格爾哲學的思想順序：理念、制度、器物，在這裡可以派上用場。目前社會的價值取向是理念的層次，價值取向的「富」「強」成為理念之後，制度也就必然隨之，也即是發展科技以「富國強兵」，而後所有的器物層面，工廠，研究機構，人員編制，財政投資，都會是科技化，而忽視道德、藝術、宗教的層次。社會亂象也就從這種既富且強的理念和實踐中，或是致力推動其實現的過程中，暴露出「弱肉強食」的一貫作業。國富兵強的目標或許是指日可待，但是，社會中的個人卻未必能安身立命，社會中的羣體亦未必能安和樂利。深察當今的社會現象，似乎離安身立命尚遠，離安和樂利亦有長距離。如果理念層次無法導正，無法教導國民價值體系的先後輕重，則亂象是不會減低或消失的。

九、前面論及的社會亂象著眼於「人與物」關係的畸形發展，社會的文化政策，百性的靈性生命的程度，雙雙都應負起責任。實在，「人與物」關係的疏離，人類「宰制」物質世界，並以之自豪為「萬物之靈」，讚揚自己的行為「人定勝天」，並因此導致自然界的反撲，產生許多天災。幸好近來有知之士已經覺察出事態的嚴重性，而興起了環保運動，重新注釋舊約創世紀上帝給人類的第三重祝福，從「宰制物質世界」轉化為「愛護世界」，並與世界諸事物「共存共榮」。

環境保護、生態保護，多少帶有「欣賞自然」的藝術情懷，導正「人與物」的關係；從「宰制世界」的學說手中，救出遭受破壞，受到凌虐的自然環境，使「人與物」的關係和諧化。基督宗教的環保學者和神學家，在重新詮釋人類第三重祝福時，從創世紀文本的脈絡中，找出上帝在創造過程中，每一階段都評為「好」，而在一切都「好」的環境中，創造人。於是，人是在好的環

境中出生和成長。然後上帝才把這「好」的世界給亞當托管。因而，第三重祝福所稱的「人爲萬物之靈」，以及「人爲萬物的主人」中的「靈」及「主人」，意味著「使用權」的主人，而不是「所有權」的主人。「使用權」包含了「衛護」「保全」的責任。在環保哲學的理解下，人有權利用世界上所有資源，但是，同時亦有保護資源，保護生態的責任。

十、「人與物」的社會亂象有環保意識去修正、改正。祇要人類發揮其藝術才華，少一點「宰制」的心態，多一些「欣賞」的情操，「人與物」的關係不難正常化，而賭、偷、騙、搶、綁票的行爲將逐漸減少，乃至於絕跡。真正難以獲得化解的社會亂象，還是構成社會的「人際關係」的疏離和沒落。「人際關係」的範圍，是在倫理道德的規範之中。

「人與人」的關係，在傳統社會的「父父子子，君君臣臣」（論語·顏淵）的規範中，可以在嚴格的「家」和「國」的制度中落實。「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」（孟子·勝文公上）的人際道德，也可以遵行無礙。「家」中心的文化，雖在「男尊女卑」「夫爲妻綱」的原則下，有違「兩性平等」的現代潮流，可也維持了幾千年的社會安寧。可是，一旦思想開放，工商業社會取代了農業社會的形態，小家庭（甚至迷你家庭）取代了大家庭制度，人際關係不再以親情和權威爲規範，而代之以興的，是權利義務對等的關係，再加上「個人主義」的興起與發展，「家」已經不再是構成社會的核心原素，個人也未必一定要透過「家」才能參與社會的活動。傳統社會中，每一個人都在家中，成長在家中，結婚在家中（是某姓與某姓聯姻，而非某人與某人結婚），生病也在家中休養，死亡亦在家中祖先牌位面前，出殯也從家出發，死後的靈牌也安置在家。肚子餓了，要回家吃飯；晚上，亦得回家睡覺。無家可歸，或有家歸不得，都是人生的悲哀。可是，社會發展之後，每個人都出生在醫院，成長在學校，結婚在教堂或大飯店，生病住醫院，死亡進太平間，出殯在殯儀館。餓了，到處有飯店麵館；睏了，到處有旅社賓館。「家」已經不再是那麼必需了。

「家」的退位，也正展現了社會變遷的核心課題。「家」的必需性減低之後，組成家庭的成員相互間的關係，也隨著變化。以前的「父母之命，媒妁之言」早已過時，而換上「自由戀愛」的時尚。以前的「白首偕老」「永結同心」，也轉變成「好聚好散」，文學家還可以用「因誤會而結合，因瞭解而分離」的理由來美化「離婚」事件。以前的「子孫滿堂」和「早生貴子」的祝福，也突然改變成沒有意義；因為「斷子絕孫」雖仍為咒語和不吉利的話，可是在實際的「新家庭」理念中，結婚而不生育兒女，也算是時髦事情。雖然訃告還會加上「族繁不及備載」的傳統價值，但無子嗣或無後代已經不再參考「不孝有三，無後為大」（孟子·離婁上）的傳統規範。

結婚而不要小孩，至少還維持了男女關係，實踐了「男大當婚，女大當嫁」的倫常，雖然違反了生生不息的宇宙大道。可是，單身貴族，或是新潮女性的不要丈夫但要兒子的單親家庭，卻扭曲了「家」的整全意義。

離婚、墮胎、婚外情，都在侵蝕著「家」的制度。人性失去了家的「親情」之後，又如何能在更大的社會中建立起「友情」的世界？

十一、上面所提社會亂象中「人與物」關係的賭、偷、騙、搶、綁架，雖直接指向「物」，是對身外之物，財富的貪念所促成，是價值觀定位在金錢財富的誤導。但是，事實上，這些行徑所傷害到的，絕不止於「物」，而是指向「人」。賭、偷、騙、搶等行為都是侵犯了「別人」，侵犯了別人的財產。除了「人與物」關係的疏離之外，更涉及到「人與人」的關係。

社會亂象原就是以「人與人」的關係惡化為主，再來才是「人與物」的疏離和誤用。

「家」的沒落，家中成員的人際關係惡化，不但失去了親情和愛情，就連基本的友愛之情也喪失殆盡，甚至留下了仇和恨。先要齊家，然後才能治國的道德漸進原則，雖非百分之百的有效，但卻總是最重要的參考價值；近親都無法愛的人，又如何會去愛遠友呢？

社會領導人之智慧，似乎在保障個人自由的名義下，任由個人主義和自由

主義不斷壯大和發展，而且還以法律來保障那些疏離「家庭」制度的行為。許多國家的法律都准許離婚（無視於「白首偕老」的祝福和誓言），准許墮胎（無視於胎兒的生存權），准許人工節育（無視於「生生不息」的生物恩惠）。甚至，文學工作者亦大量為文渲染婚外情、單身貴族、單親家庭等的美好。

社會事件對金錢取得的五花八門的手段，已經遺害到人的生存權。傳統江湖道義的「信用」，綁票付了款就必需放回肉票的案例，現代人竟能既收錢又撕票；連江湖道義都不顧了，那來遵守更高層次的倫理道德。

道德淪喪的事件在社會上層出不窮時，傳統文化總會有仁人志士指點迷津，提出化解之道。孔子成春秋之積極建議也好，老子的清靜無為的內心修持也好，柏拉圖的理想國藍圖也好，佛陀的出家出世亦好，都在設法站在人性的趨向完美的立場，提供個人完成，社會完美的進程構思。在這裡，道德家和宗教家亦總是合作無間，總是站在為人類服務的立場，去履行拯救天下蒼生，重建社會秩序的義務。

十二、西洋從十九世紀後半期以來，法國的實證主義（Positivism），英國的功利主義（Utilitarianism），德國的唯物主義（Materialism），美國的實用主義（Pragmatism），再加上英國的進化論（Evolutionism），都要從哲學理論層面，推翻傳統的人生觀和價值觀，而多少斬斷了「天人之際」的宗教情操，多少損害了人性形而上的淵源和尋根的工作。中國在西化過程中，都誤認這些功利、實證、實用、唯物、進化等學說，是西方世界進步和發展的原因，而完全忽視了這些思想背後的，更重要的宗教傳統。也就因了表面接受科技，而忽略科學精神（科技是果，科學精神才是因；而科學精神則是悠長的精神傳統，所遺留下來，所創生的成果）。科學精神產生科學，而科學無法產生科學精神。新興國家以及發展中的地區，不能光靠科學的引進，而是要靠科學精神的培養。

科學精神寓於文化中的道德和宗教之中。

第二節 宗教亂象

一、本書第一部分的歷史發展，筆者曾經指出：文化沒落，哲學興起；哲學遭逢困境，宗教出面拯救，同時亦指出，哲學是文化的醫生，宗教是文化的靈魂。前一節在社會亂象的探討中，筆者指出亂象來源的多元性，但是，無論亂象如何多元，還是要回歸人對價值體系的領悟和批判，以及批判後的重新評價。在現代化社會的努力中，所有貧窮落後的國家，都必須發展科技來致富，來自強。但是，在致富和自強的過程中，如果沒有科技之外的道德意念，就會使社會成為「富而無禮」，而衍生出許多亂象，終究無法締造個人的安身立命，亦無法創造安和樂利的羣體生活。要社會「富而好禮」，就必須在科技之上確定人際關係的道德規範，讓致富的行動中「君子愛財，取之有道」；讓自強行動中，「濟弱扶傾」，這樣，才真正締造出「老者安之，朋友信之，少者懷之」的社會。

但是，當代社會似乎在致富自強的行動中，並沒有注意到道德文化的急迫性，以致於各種社會亂象叢生。哲學拯救文化的歷史性任務，像孔子所做的：「世衰道微，邪說暴行有之，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。」以及其成果「孔子成春秋，亂臣賊子懼。」（孟子·滕文公下），或是柏拉圖理想國，耶穌基督的地上天國的藍圖，當代的社會政策中，似乎都無用武之地。事實上，孟子所稱「孔子成春秋，亂臣賊子懼」的說法，也未必真正實踐，因為在歷史事實中，春秋之後的戰國，社會更亂，臣弑君，子弑父的亂象有過之而無不及。在中國歷史流變中，真正能在文化沒落的世代中，有拯救作用的，還是宗教。吾人祇要提出一點事實，就足以說明個中情況。漢代的「罷黜百家，獨尊儒術」之後，固然有太平盛世的出現，但由於儒家對「孝道」的過份強調，卻也派生了重男輕女的流弊。而在這流弊中，不能生育，或是無法產下男嬰的小媳婦，就成了邊緣人，「家」庭的溫暖她沒有份，因而也絕無法安身立命。「齊家」理念下竟然有人無法分享到家的任何益處。此時，

教情操在內心的落實。宗教體驗，尤其是教儀的神聖感受，常是一個俗人之所以信教的理由。教義的理解和接受，教規的認同和遵守，常是隨著參與教儀的體驗而來。原來，宗教是給人體驗的，給人相信的，而不是知識的對象，更不是批判的對象。

爲了教儀的舉行，時空定點因而是必需條件，也是先決條件。宗教基本上雖第一義是陶冶培養人的靈性生命，可是，宗教卻爲人而設，而具體的人都有靈有肉，肉體的存在是在時空中，時空定點的座標是具體人生所不可或缺的。於是，所有宗教都會有制度上的時空定點，方便信徒在時空定點內，週而復始地舉行教儀，以實踐「天人合一」的理想，和實習信徒與信徒間的宗教團體意識。

時空定點在世界宗教發展史上，最有制度的是基督宗教。打從基督宗教前身的希伯來宗教開始，就規定了星期制。星期制首先是時間定點：六天工作，休息一天。這種七天爲一單元的時間，週而復始也延續到今天，全世界都加以利用，以利作息時間的分配。休息那天的「安息日」是要舉教上下都停止肉體生命所需的食衣住行的百工，而專務靈性生命之事工。這靈性生命的陶冶和訓練都需要空間定點的釐定，那就是教堂寺廟的設立。安息日那天，信衆聚集教堂內，誦經祈禱、讀經唱詩、聽道舉祭，用具體的禮儀來舉行「天人之際」的盛事。在教堂內無論是集體的祭禮或禱告，也無論是個人的心靈需要，都會在教士的帶領下完成。禮儀的莊嚴肅穆，無疑地展現著宗教的神聖氣氛。焚香獻祭的儀式也展現著此世與彼岸的連繫。

就連民間信仰在內，也會有時空定點的設定，一來連合信衆舉行公開的祭典，二來加強個人內心的宗教情感。

二、宗教由於要解脫苦難，因而必須帶領信衆去除引起苦難的原因。宗教的「從彼岸來的信息」，總是啓示人對塵世的名利權位，功名利祿要看淡，而對彼岸、來世的生命看重。這種重彼岸輕此世的情操，也表現在生活上。因而，俗世精神所重視的福、祿、壽，在宗教的價值批判中並沒有很高的地位。

和知識可以同步發展的情況下，開展了學術自由的風氣，終於使十三世紀開創了許多大學。大學的設立，原就是社會知性的革新，能聚集學者和學科，作統一研究的工作（大學Uni – versitas一詞，即是「趨向統一」）。也就在此同時，許多有志之士，觀察出政教合一的流弊；原因就是：政治是專注今生今世的利益，而宗教卻著眼於來世的福祉；二者相互間目標不同，價值體系也各異。硬把二者合一，則宗教情操容易迷失。中世長久以來的情形也確實如此。這些先知先覺之士於是在教會中創立修會。以出家 and 出世的雙重犧牲，來恢復宗教情操。彼等以絕色、絕財、絕意的三願，來證實自我犧牲以及完全奉獻。透過修會的精神，宗教的靈性生命又再次復興。而這些修道士個個品學兼優，初期大學中，有名的教授皆為各修會的會士。

西洋自十三世紀之後，宗教的發展就已經分由二條不同的進路：一條是跟隨羅馬教廷的聖統制；這聖統制是依照政治社會的地域性為基礎，發展地方教會。這種以地區為主要範圍的宗教形態，在不違反普世教會的教義、教規、教儀的原則下，各別發展，形成教區和教區管轄下的教堂的堂區。教民透過參與堂區的活動，與普世教會相連。在當時教會剛從羅馬帝國脫離下來的制度，仍然保有書同文、車同軌、統一度量衡的習慣。教會在所有地區都由相同的教義，相同的教規，相同的教儀所規範。普世教會在這種形態下，教徒無論到何處，無論到那一教堂，都能感受到一個教會、一個教主、同一信仰、同一禮儀的教會普世性與同一性。

另一條進路則是由回歸宗教原始情操的修會；修會的普世性在原則上協助各地方教會，推展傳教業務。不過，由於其超國家、超民族的性格，也較適宜於興辦一些較大型的社會事業：像學校、醫院、養老院、育幼院、或是其他社會福利事業、各修會不屬地方教會管轄，而直屬羅馬教廷。因而，修會的特色可以各自擬定，以服務社會人羣，以出家人身分做入世的工作，但卻擺脫人間世的名利權位。

東方宗教基本上比較保守，像佛教過去祇領導民衆修行，而不涉及人間世社會事業。不過，當代的社會轉型，在台省的許多佛教團體或寺廟，亦已走出

生來世，是每個人都會接觸到，而且必須正視的課題。宗教不像科學；一個人絕對可以不做科學家，對科學也可以沒有知識，但仍然可以做人。但是，做人卻無法自外於宗教。

社會越發展，心靈的依恃更形需要；一個人越是生存在陌生的環境、陌生的人羣中，內心的安全感就越形需要。宗教無論中西，之所以維持千百年而不墜，就是因為人性的需求；而有些需求也唯有宗教可以給予。

人們需要宗教，而國家社會不能滿足這種需要。有志之士自會挺身而出，發展甚至發明宗教，來滿足人心；這原是正信宗教之所以存在的理由。這也能解釋為何在台省有那麼多的教派，那麼多的教堂教會、廟宇寺院庵堂之故。而各種宗教場所都會吸引許許多多的香客、善男信女等的聚集。

上面提及的社會亂象，至少有某些方面是由於對富強的價值觀有偏差，而興起了各種不以「君子愛財，取之有道」的道德規範的行徑：賭、偷、騙、搶、綁架等等。同樣，有心人亦會在宗教的神聖保護傘下，幹一些偷雞摸狗之事，幹一些歛財騙色之事。

教育體系中，無論學校教育，或是社會教育，宗教的課題並未列入；也就因此，可以說，民衆沒有「宗教」的認知，也就因此正信與迷信不分，而以民間信仰的「神秘」作為宗教真偽的唯一判準；於是，邪道乘虛而入，裝神弄鬼就足以欺騙民衆；而無知（無對宗教知識的認知）的羣衆因為經濟富裕，也就慷慨解囊，以為奉獻越多，神明的照顧也就越多。

作奸犯科之徒，如果幹上賭、偷、騙、搶等行徑，容易觸犯法律，而受法律制裁；但是，在宗教神聖的保護傘下，賺錢的目的同樣達到，說不定還會被尊為「大師」或「師尊」，既有利又有名，是名利雙收的行業。吾人不可諱言地，台省社會亂象中，宗教的這種亂象是非常特殊的，別的國家或地區，少有這種以宗教之名，行歛財之實的。

六、宗教亂象之所以為亂象，在新興宗教或傳統宗教的教派中，由於人為的個案，違反了社會規範時，被斥為犯法或迷信，是一種。另一種宗教亂象則

是在教義上、教規上、教儀上裝神弄鬼的迷信，迷惑一般無知羣衆。混亂了正信宗教的活動場所和範圍。民間信仰在社會變遷之前，尚有一定的規範需要遵守，而在社會急速變遷中，各種道場的設立，逐漸取代了土地公、城隍廟的社區神明的崇拜，而轉化成比傳統諸侯祭祀的山河之神還要偉大的天帝，或是玉皇大帝；而道場主持自封爲大師，甚至是上天派遣的使者，更有甚者，自認爲能統合所有宗教，而在所有宗教的差別相之外，另立一總宗教，敬禮所有神明。這種集大成的宗教理想當然值得讚許，但其宗教教義、教規、教儀勢必大雜繪，而無法蔚成理性的、有制度的宗教，更遑論是啓示宗教了。

這些宗教的亂象究其原因，就是在社會各個層面的文化成長中，都有足夠的學術或社會教育的支持，唯獨宗教是被排除在外，而任其庸俗化、神秘化的發展。宗教現象的多元化以及幾許迷信化，當然與國人傳統的民間信仰有密切的關係，也與民間習俗的算命、畫符、看風水等行業有關。社會價值觀定位在名、利、權、位時，無制度的宗教或是自由心證的教派，也會在這種價值觀之下潛在發展。在供需原則之下，百姓需要宗教信仰來填補由社會急速變遷所引發的心靈虛空，而有心人士也就提供樸素的、帶有神秘色彩，但看似能賜福的宗教外貌，來迷惑信衆。

七、正信宗教在這種宗教亂象之中，所能扮演的角色，威實不多。教義的深奧和體系，原是經過多少年月，以及多少專家學者所努力而完成；其理性化的成份雖可免於迷信，但卻無法滿足一般平民百姓的心靈。平民百姓所訴求的，是心靈的平安，甚至滲雜著幾許的現世福祉。正信宗教的教義多是排他性的，就如神觀，至上神論或一神論是無法滿足一般人的宗教需求；但是，多神信仰很難獲得正信宗教的首肯。再就教儀來看，正信宗教的禱告或修持多已有矩可循；但平民百姓在參與宗教典禮時，其所訴求的，當然不會也不必達到「爲天下蒼生」或「爲世界和平」或「人類福祉」，而祇是固守在自身當下的需要：或是生意賺錢，或是婚姻順利，或是聯考上榜。換句話說，正信宗教在歷史流變中，之所以續存而沒被淘汰，也正因爲其擺脫了許多這些因時因地因

第二章

科學與宗教

近百年來，中華文化在與外來文化交往中，總是對著船堅砲利的強權，懷有自卑情緒的愚、貧、弱。知識分子在自立自強的設計中，也無法靜下心來，作冷靜的客觀思考，而是滲雜著不少的感情怨憤成份。再加上西洋傳教士的短視和膚淺，而在洋人戰勝，中國被迫簽下城下之盟時，也總是加上「傳教自由」條款，致使在情緒和邏輯推論上，都認為基督宗教之傳入，是一種不平等條約的產物。在自立自強的各式運動和思潮中，很顯然地就有「仇教」的心理因素滲雜其中。

反宗教的情緒，隨伴著船堅砲利的自強訴求，所獲致的思想成果，也就成為「科學與宗教」的課題，而在這課題的探討中，前提和結論都和預設相同，即是反宗教以及倡科學。1919年的五四運動，接著來的便是1922年的「非基同盟」（反對基督宗教聯盟）。西化自強的焦點，對準科學，而排除宗教。

在另一方面，學者在檢討自身之所以愚、貧、弱之原因時，也同樣以西方強盛的表象為起點和基礎，認定科學是西方強盛的基礎，而中國傳統道德文化沒有倡導和發展科學，於是「反傳統」，尤其是文化主流的儒家傳統，更是被指名批判的對象，打倒的對象。

反宗教、反道德、主科學，也就成了風尚。因而當進化論的「弱肉強食」思想一旦進口，雖曰違反道德，亦會因為在科學的保護傘下，獲得全盤的接受和讚揚。宗教的博愛和慈悲，也就在於科學主義大行其道之下，暗然失色。

中國在革新之路上，或是說西化之路上，或是說在科學之路上，的確走得非常艱坷。理論上，當然可經由科學的發展，由貧致富，轉弱為強，變愚成智。可是，如果人生觀採取弱肉強食，則這種擺脫了愚、貧、弱的社會，而進展到智、富、強的社會時，其社會會變成什麼樣子？個人在競爭甚至鬥爭中，是否能安身立命？羣體亦在競爭鬥爭中，是否會安和樂利？弱肉強食的社會如何能使社會中「老者安之」，或「少者懷之」？社會無法敬老育幼，那會是什麼樣的社會？

在這種吊詭的思考之下，建立富強的國家社會的同時，一定得注意到康樂概念。富強康樂的社會才是理想的社會，而不是富強動亂的社會。要發展康樂

「宰制」自然的科學文化。另方面則是人性高一層次的生命提升，擺脫自身占有的欲望，而將之轉化成「欣賞」。人性站在面對世間事物之前，擺脫了占有慾、宰制慾，而願與萬物共存共榮。這也就發展了「藝術」文化。在自然科學的興起和發展中，人性自覺需要物質條件，來解決食衣住行的各種問題。自然科學是暴露出人性的不足，人生需要物質。但在另一層的心智發展中，心靈也需要享受，自然之美和次序，的確也成為心智欣賞和讚嘆的對象。

「人與物」的關係，因而可以成為自然科學發展的契機，但也可以成為藝術家發揮天才的處所。其實，藝術之美的呈現，很大一部分與自然科學不可分，如古代的建築，因突現了藝術的美，但也同時展示了工程之偉大。當然，更不能忽視的，古代建築的神廟也好，帝王墳墓也好（像金字塔等），都與宗教有關，甚至是著眼於宗教的體裁。就如西洋文藝復興時期的藝術品，無論建築、雕塑、繪畫，都莫不是藝術、技術、宗教三合一的成果。

站在藝術為媒介的情形來看，創造藝術的意向和心靈是宗教心靈（蓋教堂、神廟為敬禮神明之用，乃顯出宗教情操和宗教取向的心靈），而創作藝術品的技術則是自然科學「宰制物」的心態和應用。這樣，藝術著實拉近了科學與宗教的關係。或更好說，科學、藝術、宗教三者的心靈層面，都在「藝術家」心靈中呈現。

二、不過，自從唯物主義在觀察自然世界或人文成果時，故意排除了宗教成分之後，把一切都化成自然科學成果，尤其是看得見的成果；甚至，把藝術品呈現的意義，凡是屬於宗教性的，尤其屬於神秘性的，都列入迷信的價值批判。這樣，當然就撕裂了宗教與科學間的關係，而藝術的中介角色也被取消，藝術也就因此，只有物質性的科學技術，而失去了藝術情懷的精神生命。「人與物」的關係在唯物論者看來，是人宰制物，或是物宰制人。人與物唯有「宰制」的行動可言，而沒有和諧或互補的情神，更失去「欣賞」的心智功能。

加上法國興起的實證主義，其創始人孔德（Auguste Comte, 1798 – 1857）所提出的三站說，以歷史文化的發展順序是：神話神學階段，哲

學理性階段，科學實證階段。在孔德的心目中，科學實證才是唯一的判準。神話神學階段的人物，由於缺乏科學，因而常以迷信來解釋世間現象，這是最落後的文化；及至理性開始啓蒙，人們已經會用思想去批判宗教，去解釋宇宙和人性的真締。這就是理性時代，比起神話神學時代較有進步，但仍然缺乏完整的科學訓練，因而也只是過渡期。及至科學發達，萬事萬物都可以而且應該用科學來實證，這也就是最進步的時代，人類知識最光輝的時代。

孔德的三站說，將自己的預設作為論證，認定宗教最為落後，而指陳科學則最為進步。在人類歷史流變的觀瞻中，也認為宗教等同於迷信，而在科學昌明的時代中理應消失。

孔德的學說在有悠久宗教背景的法國，引起不了什麼作用，但是，在中國自強運動的年代，卻是很盛行。助長了反宗教、倡科學的聲音。

理論的重點就是：科學與宗教勢不兩立，二者是互相衝突的。吾國的自強運動需要科學，因而順理成章地，反宗教。

三、吾國自強運動的文化反省中，前面提及過的，認為現狀的愚、貧、弱皆由於傳統道德文化所致；蓋因道德文化重仁愛、講王道，而西方列強所運用的船堅砲利，則是科技的發展，後者的思想基礎則是進化論的「弱肉強食」。因而，改變人生觀，以「弱肉強食」取代仁愛，以科學來取代道德，勢在必行。

當進化思想由嚴復等人的引進中國，正在蓬勃發展時，適時又進來了馬列思想。前者在知識分子中流傳，後者則在政治界發展。二者的相遇和合作，也就形成了文化界的盛事，而把弱肉強食、鬥爭的人際文化、普遍地、廣泛地泛濫了整個華廈，成為中華民族幾千年來，莫之能禦的空前大災。

馬列思想主鬥爭，首先反對宗教的慈悲和仁愛，因而也廣揚了「宗教是人民的鴉片」的思想；共產政權落實在大陸之後，迫害宗教的事件層出不窮。文化大革命時期，教堂、寺廟、信眾，都遭到仇教運動的清除。宗教與科學不相容的見解，以及宗教皆迷信的論點，廣泛地成為宗教教育與社會教育的素材。

四、西洋近代以來的各種反傳統反宗教的理解，以及教會迫害科學家的個案，亦都成為歷史事實，作為知識傳播的內容。更證實了科學與宗教間之衝突。文藝復興時代西洋反宗教的情結的成果，像「黑暗時代」「宗教裁判所」等事件，亦都成為西洋宗教的犯罪證據。

「科學救國」的呼聲，曾一度響起在知識分子羣中，與此同時的，也灌輸了宗教是「人民的鴉片」思想。加深並廣揚了科學與宗教的衝突。

知識分子在對科學與宗教的衝突一事上，採樣皆是西洋近代的文化，而且是科學家與當時政教合一的法庭之間的法律事件，而不純是宗教與科學的衝突。無論迦利略（Galileo Galilei）案也好，卡普婁（Kepler）案也好，布魯諾（Bruno）案也好，都是當時法庭中辯護雙方的斷案，以及辯護律師間的法律認知問題；同時，法官的判決亦並非純宗教（教會）的，而是政教合一的。把那些科學家受審被判的過失完全歸罪於宗教，未免過於草率。

五、吾人在處理西洋科學與宗教間的課題，如果能以宏觀的角度來看，會有較客觀的評價。原因就是：西洋基督宗教在歷史流變中的事實，從四世紀成為國教開始，一直是社會文化主流。基督宗教的教義、教規、教儀完全領導西方百姓的人生觀和價值觀。而在人生觀之中，神觀、人觀、世界觀，不但以宗教信仰為核心課題，同時也發揮了「人與物」的理念，即是「人為萬物之靈」，以及「人定勝天」、「人為萬物的主人」等理論。也就因此，自然科學的發展，在世界文化歷史中，並沒有在其他文化圈中產生和進步，就如東方儒家文化圈、佛教文化圈，中東的阿拉伯文化圈，希伯來文化圈，南美的印加文明文化圈等等，在世界史上並沒有明顯的發展自然科學的痕跡。而當前的一切自然科學的成果，就連一枚螺絲釘在內，或是電燈、抽水馬桶、汽車、飛機、所有科技成果，那一樣不是由基督宗教文化圈所提供？那一樣現代科學的成品或理念，不是基督徒的發明？原創性的科學，或是發展科學必需的條件的數學、物理、化學的專家學者，有多少不是基督徒？有那些不是源自基督宗教文化圈？

如果真的是：宗教反科學，基督宗教文化圈中如何會興起和發展科學？

若說別的宗教文化，如印度的佛教，阿拉伯的伊斯蘭教，中國的道教等等，反對科學，亦不一定有足夠的證據。說它們沒有發展科學可以，但不可以說它們反科學。這二者間原是有差別的。

可是，科學源自出基督宗教的文化圈，再怎麼論證也無法獲得：基督宗教反科學的結論。

六、西洋文化的淵源有三：希臘、希伯來、羅馬。希臘人對自然的觀感最爲豐富，一爲「宰制」自然，一爲「欣賞」自然，也就是前面多次提及的，自然科學和藝術。希臘的自然觀既富有科學色彩，也富有藝術情操。羅馬人的自然觀與彼等的奢侈生活有關，完全醉心在「宰制」自然的情緒中。希伯來的宗教，由於把上帝的地位高舉，而又把人安置在頂天立地的中介地位，因而人「控制」物質世界的理念視爲當然。

基督宗教既統合了以上三種文化，對「人與物」的關係的觀點，自然是「宰制」多於「欣賞」，此亦是由基督宗教文化圈中，能夠而且事實上產生和發展自然科學的理由。

七、不過，宗教文化中能產生科學，以及發展科學是一回事，科學與宗教的衝突又是另一回事。原因就是在本章一開始時就提及的：宗教的內涵是探究「天人之際」，而科學的內容則是固守在「人與物」的關係中。前者是提升人性，帶領它走向「天人合一」的境界，後者則是落實人性，使人能主導萬物。一個人生存在天和地之間，面對著上天，面對著大地，自有不同的心情。

這不同的心情相互之間的距離會拉大，如果一方面自然科學發展到足以使物質掌控人類（如機器的發明，越精密，人類依賴機器之情形就越嚴重），而不再是人類宰制世物時；而另一方面，啓示宗教所獲得的「從彼岸來的信息」又叫人不要迷戀會消逝的人間世名利權位，而要一心信賴上天，企求來世和彼岸的福祉時，科學和宗教的衝突也就躍然昇起，而對人生觀、價值觀的選擇會

形成矛盾、荒謬，吊詭。

科學家所作的發明或貢獻，顯然地是著眼於今生今世的福祉，而宗教家所醉心的，則是人的來生來世幸福。二者相互間自有其難以解除的差異，自有其難以填補的鴻溝。

科學所訴求的，祇是科學家能力的問題，問及「能否」發明成果，而不以道德的眼光去追問「可否」發明。科學家所發明的科學成果，倫理道德家會問及是否合乎道德，如發明槍砲一類之事，但科學家在這裡仍是問及「能否」的問題，而不涉及「可否」的課題。就如近來對生命科學熱門課題中的「複製人」，科學家用心的是「能否」，而道德家則詢以「可否」。換句話說，科學的許多行為是中性的，無價值批判的（Value free）。道德則需表明立場，提出批判。至於宗教，則要比道德更進一層，除了問及「可否」的倫理規範外，還要論及是否合乎「天意」的問題。

八、科學可以而且有時必須超價值（即Value free），但是，科學家卻無法擺脫價值批判。其中最主要的理由就是：科學家也是人，是人就必需遵守做人的規範，而做人的規範就絕不是「能否」的問題，而有「可否」的問題在其中。科學家當然能夠製造「殺人武器」，但是，道德問題仍然要在「能造武器」的科學命題之上，再問到「可否」製造武器的課題。其實，在倫理道德層次中，每一個人生存在世上，首先應該做人，然後才做事。科學家亦是人，故而首先應想到做人的規範，然後才做一個科學家，能發明東西的科學家。如果那些科學發明，有違倫理道德時，科學家仍然有責任不去發明製造，否則就違反了道德。宗教在道德之外，給予道德規範更強而有力的支持，那就是教規。就如所有宗教都有禁止殺人的誡命，科學家也無例外地受這誡命的約束，而不許殺人；同時亦不可以發明武器，幫別人去殺人。

科學和宗教在理念層次的衝突，也就在於宗教對行善避惡戒律的堅持；而科學的價值中立，在宗教家眼中，就成了不負責任的逃避。

九、科學因為是「人與物」的關係，是人在宰制物。這「宰制」的起點和過程都是靠「知」，而「知」是把握住物存在的原理（物理），以及把握住物變化的原理（化學）。物理也好，化學也好，都是人認知的對象，當然也即是知識的對象。人的知識有限制，因而知識亦可以增長，甚至一個人可以由蒙昧達到知；從無知到有知，也就是從愚到智的進路。愚的時段是無知，但無知並非不知，而是可以是錯誤的知，或等級上的不完全的知。也就因了這知識進路的階段性，科學的知識也就構成「今是而昨非」的情形。原始的科學知識，不斷地由新的知識所取代；今是的知識，修正了昨非的知識；當然，現在認定的知識，不久之後又會有更新的知識出來取代。也就因此，科學之知是在不斷地更新，拋棄舊的，不完全對的科學知識，而以新發現或新發明來取代。新的科學知識，可以而且必須推翻舊的科學知識。但是，在這種事情上，吾人絕不用「科學反對科學」的語詞來表達和形容，而是用「發展和進步」的概念來描繪。

科學與宗教的課題，事實上亦應如此。今天的科學發現，當然不應拿來批判幾千年前宗教經典記載內涉及的科學知識。首先，宗教經典是在「啓示」教義，而不是在描繪科學。何況，如果把宗教經典時代的科學著作拿來，與當今的科學著作相比，不也同樣覺得過時，甚至完全錯誤？

科學的進路是「知」，「知」識由於不斷的進步和發展，科學也在不斷地進步和發展。知識的後浪推前浪，科學也完全走同樣的路子：後浪推前浪。

宗教可就不同，它不是靠「知」的理解而獲得，而是靠上天的「啓示」，以及信徒的「信」所推動。知的發展和進步，以及科學的發展與進步，有目共睹，而是非常清楚的事實。可是，「啓示」和「信」卻並非發展和進步的。啓示的真理在宗教立場看來，萬古常新；信徒的信心，也是傳統與當代合一的。

宗教的「常」與科學的「變」，原就造成二者相互間的衝突和疏離。

第二節 二者調和

一、上一節所指出的科學與宗教的衝突，其實是在「刻意求異」的方式中，指出二者的相異；而在相異的訴求中，再落實二者間的衝突。甚至，有許多時候，還可以歸結到對宗教情操，以及科學精神的誤解，或至少不夠瞭解，而不完全依合理性的原則來處理問題，反而是以情感或情緒的反宗教心態，然後拿科學作為反宗教的先鋒，來支持以及合理化自己的反宗教觀點。

筆者總認為，在知識進路上，「存異求同」必優於「刻意求異」，尤其在這個衝突日見增多的歲月中，「和諧」與「共存共榮」的信念，尤為合適和重要。

事實上，一個人人生存在天和地之間，生活在人與人之間，確實有許多需要：一來是在說明人性本身的極限，人的存在本身就不是自滿自足的；二來在說明人性在自我完成途中，常需要外來的幫助；而實際上，人性靠自己的努力，再加上外來的幫助，才有成功的可能。

在設法理解人性並非自滿自足的情況時，人性自己在自我意識中，無論是生存在天和地之間，與「天」和「地」的各種關係；或是生活在人與人之間，與別「人」的關係，亦都可以是完成自我的障礙，但亦可以是完成自我的助力。人性的完成，在於化各種障礙為助力，而度一個圓融的生活。

有關「人與人」的關係，亦即生活在人與人之間的課題，我們留待下一章「道德與宗教」中深入探討。在這一章的課題中，吾人的重心放在「一個人人生存在天和地之間」的關係課題上。這種縱面向的人生探討，恰好就涉及到宗教與科學的二大課題。人對天的各種關係，構成宗教的根本課題；人與物的關係，構成科學的各種領域。

上一節的「刻意求異」的偏差，一直在中國社會中盛行，認定宗教反科學，認定科學才能賜予真理，而宗教則因為反科學，因而是迷信。在這裡，吾人並不打算說明，宗教很科學，宗教與科學不互相衝突；當然，更不反指，完

全信賴科學的科學主義者，才真正是迷信。迷於宗教可能陷入迷信；迷於科學，不也同樣可以陷於迷信？迷信在這裡的意義是以理性為判準；舉凡能被證實不合理、或理性祇能驚奇，而無法解釋的，就可能是迷信。當然，吾人亦不可否認，「信」與「迷信」之間的分界線，並非很清楚。

二、人的天賦理性，應該可以接觸到自身與天的關係，而興起宗教情操；更具體的宗教情操，卻興起在苦難的感受中。昔日釋迦牟尼雖身為王子，享盡榮華富貴；但亦在體驗生、老、病、死諸事中，領悟出人生苦難和煩惱，而出家修行；遠離人間世的富貴，而在菩提樹下悟道。古代的摩西，在自己生命第三階段，本已苦難已了，但在焚燒的荊棘中與上帝相遇，被告知要到埃及去救援苦難中的子民，後亦毅然決然，不畏艱難，而完成出埃及記的壯舉。天人之際的情況，因而也就是促成人間世宗教的萌芽及茁壯。人類自身在精神生命上的經營，總會遭逢到敬天、畏天的特別時刻，而油然而生起宗教情操。原始人類無論在西方希臘、羅馬，或是東方的中國、印度，亦無論是神廟或天壇，都展現出對天的宗教意念，亦都有對應的禮儀來實踐宗教行為。

人類理性所展現的自然宗教，其神廟或祠堂所代表的意義，多少也有神秘又不可測的幽冥世界的意涵；其中尤其是對死人的崇拜。圖騰文化本身，就意味著人的靈魂不死的信仰，而生人與死人的交往，也就透過宗教的儀式，把陽間和陰間溝通起來。鬼神的信仰，幾乎成為所有原始民族的宗教特質。

鬼神信仰的宗教特質，基本上有點偏離天人之際的正信宗教。原因就是，鬼神的存在雖沒有否定至上神或天的存在，但亦無法在教義中，證成上天在宗教上的意義。不過，就人的結構作為起點，來看原始宗教，以及其鬼神信仰，原是有跡可尋的。其中最明顯的理由就在於：人的結構本來就是靈肉二元的；而靈肉二元的學說，無論在那一種原始社會中，都是重靈魂輕肉體的。而所有有關宗教性的學說或禮儀，鬼神是與靈魂同質。而人死後，靈魂不死不滅，而從陽間走回陰間，以鬼魂的方式繼續存在。當然，生存在人間世的子孫或是親戚朋友，是可以透過宗教儀式，與逝世的親人相遇。這也就是圖騰文化的「人

鬼關係」的理解。陽間與陰間有通路，人與鬼可以交往。

陰陽二界的劃分和統一，原就是自然宗教詮釋死後生命的方式。啓示宗教在這方面，雖亦有類似的靈肉二元的課題，不過，它不會停止在通俗的「人死爲鬼」的民間信仰上，而是會把不朽的靈魂，交還給其來源的上天，而完成天人之際的基礎工作；同時要更進一步，把「天」的至上神意思揭示清楚。這揭示的方式也是依人間世文化變遷的速度，用白紙黑字的方式寫下來，成爲宗教的經典。無論基督宗教的新約聖經，或是希伯來宗教的舊約經典，或是印度起源中國發展的佛經，亦都在民間通俗信仰之外，以「啓示」的權威，濃縮出天人之際的各種意義。

三、人性的靈肉二元劃分，靈魂的「頂天」性格，由希伯來宗教揭示得最爲周全，由於人的靈魂是「上帝肖像」，這不但把人性提升到與神性合一的尊嚴和價值，而更突現出人性的價值源自上帝，把天人之際的關係釐清：天是造物者，而人是受造物。天人之際是一種從屬關係。「頂天」雖意味著人性可以超升，超升到神性的地位。但是，人性之所以有此能耐，卻完全是由上帝的恩惠。創世紀那句「讓我們按我們的模樣，照我們的肖像造人」，也就顯示出人性的價值，也更在其中說明人的價值在「靈」而不在肉體。

在與科學的對話、交往中，靈肉二元的劃分恰好也是物質與精神的劃分。在這裡，科學家和宗教者彼此間都需要某種程度的開放心靈，否則各自立場，各持己見，科學與宗教是無法調和的。就如，若一位科學家，對宗教信仰者的訴求，竟然是：那裡有神？那裡有鬼？有的話，叫他出來給我看看！給我摸摸！這種用觸摸和視覺作爲存在事物的標準，顯然的，這是唯物主義的科學主義的立場。所有科學的成果都可以而且應該看得見、摸得著。問題也就在於，世上除了看得見，摸得著的東西之外，難道就沒有別的東西存在？換句話說，是否有些存在的東西是看不見摸不著的？稍爲念過哲學入門的人，都知道，除了看得見摸得著的東西之外，尚有無限的廣闊天地，是屬於看不見摸不著的。不說宗教界所崇奉的鬼神，或是祖先的靈魂，屬於看不見，摸不著；就是自然

科學界如數理界的理，或是倫理道德界的愛，藝術界的美，宗教界的神聖，亦都是心靈才可感受到的對象，而不是感官可以接觸到的。

肉體界與靈魂界自有不同的存在階層，因而亦由不同的認知能力去把握。鬼神是靈界的存在，無法用看或摸可以感覺到的。如果鬼神看得到摸得著，它還是鬼神嗎？

看得見摸得著的東西，便是時空界的事物。祇要是時空界的事物，都會有變化，而變化的兩個極端，是「從無變有」的生，以及「從有變無」的滅。生滅現象原是人間世的特性。可是，在吾人知識領域中，也有那不變，以及不在時空中的原理。像數學中的「二加二等於四」，就是原理，而不受時空的限制。吾人不能合理地問：二加二等於四什麼時候有效？或是什麼地方有效？因為，二加二等於四在何時何處都有效。它是超時空的，也因此無法拿來給吾人看看，給吾人摸摸。

理的世界，無論是物理、生理、心理，都不是感官的對象。進一層探討的是，那些理是在理念界，不過，它們還是會彰顯自己，落實到感官世界來，也即是物理所彰顯的是物質，生理所彰顯的是生物，心理所彰顯的是高等動物和人類。再深一層探討下去，就是作為萬物之靈的人類，就有天賦的認知能力，以及其中的推理能力，他能從物質的現象中推論出物理；能從生物的現象中，推論出生理；能從高等動物和人類的現象中，推論出心理。因而，理的世界是推論出來的。這是西洋哲學從亞里士多德以來的知識論特有的貢獻，這貢獻是把看不見摸不著的東西，從看得見摸得著的事物中推論出來。

理的最高峯，亦即最高之理，便是宗教在哲學層面的推論成果。前面提及的聖多瑪斯的五路證明，也就是從物的運動變化原理，推論出不動不變，但卻推動萬物變化的最終原因，這最終因也就被稱為至上神、上帝。

四、宗教的神明是看不見摸不著的存在，而自然科學的一切都訴求看得見摸得著。但是，人類的天賦理性，卻可以從看得見摸得著的事物，推論出那看不見摸不著的理念界；甚至找出「理念的理念」。這也就是西洋從亞里士多德

開始的形上學進路。形上學的奠立，是由形而下的探討為起點，透過物理，才走向「超物理」（Meta-physica）。形上學本名就是由「超」（Meta）和「物理」（Physica）二字合併而成。亞氏形上學本來就是探討事物原因、原理、基礎的學問，而其預定的成果也就是在人類文化的發展中，走向宗教層面的氛圍；在這氛圍中，人與神相遇，完成天人之際的知識工作。

亞氏的從物理走向形而上，從觀察自然走向神明，也正可作為科學與宗教調和的基礎。這是從學問方面來講。從人生體驗方面來看，人雖有靈魂和肉體的二大構成元素，也有由這二元素所突現的感官以及思想的不同進路；但是，人的整體性還是不可忽略。這人的整體性如何統一靈肉，如何疏通感官和理性，如何會通看得見也摸得著以及那些看不見摸不著卻想得通的事物，則是人生的智慧考驗。在這考驗中，無論是科學界，也無論是宗教界，都得虛心接受對方的思維模式，以及對方不同的見解。庶幾科學與宗教能調和，而不再有衝突；科學家與宗教家更能以「人與人」的關係，發展和平共存的契機。

其實，西方各大科學家，都莫不是虔誠的信徒。這在哲學智慧的分析下，是可以充分理解的。因為，存有本身（上帝）的自我開顯，成為世間各種存在，人祇要透過對世物的認知，便可推論出存有本身的美善；而偉大的科學家們，對世物的認知程度，遠較一般人，甚至遠較一般知識分子更廣更深，也因而更能體會出存有（或是造物者）的全能與美善，而不會心生孺慕崇敬之情？這也就是宗教情操的產生，雖不一定必需參加某教派，但宗教信仰以及宗教實踐，都會溢於言表。愛因斯坦、海森堡、愛迪生等人，都是典型的代表。

科學家可以是虔誠的信徒，信徒亦可以是傑出的科學家；宗教與科學是可以共存共榮的，價值互相調和的。

五、科學當然可以在許多宗教行為上，發揮破除迷信的功能。宗教的諸多教派中，正如前一章所述及的，的確也潛藏著諸多迷信。如果在現代社會醫學昌明的時代，還有愚夫愚婦，生病不去看醫生，而去請教廟祝醫病的方針，或是以為吃點香灰就足以醫治各種奇難雜症，當然屬於迷信，應該予以破除。

不過，上面提及過，正信與迷信之間，有許多行為，的確不易分辨。在政治民主化的過程中，候選人逢廟必拜的行為是否迷信？行為的外表，應解讀為「討好選民」希望信徒們投他一票（就如昔日亞歷山大帝攻下埃及，不但沒有放火焚燒當地的神殿，也沒有毀損他們的祖墳；而是往神殿禮拜，在金字塔前行禮，因而頗搏得埃及百姓的歸順和擁護，這種政治手段的行為，當不是純粹的宗教行為，因而亦無所謂正信與迷信。）當然，如果候選人從不經營地方，亦從不為鄉里服務，而仍然相信神明會助他當選，則應是迷信的行為了。這種候選人的拜廟行為，基本上是不科學的，也是迷信的。也正如生病不看醫生，而以為吃香灰就可痊癒是一樣的道理。

科學要破除迷信，宗教又何嘗不要破除迷信？在破除迷信一事上，宗教和科學是一致的，應該通力合作，而不是我行我素。當然，科學的破除迷信的方式，和宗教破除迷信的方式不同，出發點也不盡相同，過程也未必相同，但是，目標卻是一致的。

宗教會產生迷信，科學又何嘗不產生迷信？科學可以破自身的迷信，也可以破宗教的迷信；同樣，宗教也可以破自身產生的迷信，不也同樣可以破科學的迷信？

宗教的迷信在於：認為宗教行為可以取代人間世的所有運作；祇要求助神明，無論什麼事都是「有求必應」，求財富，求長壽、求官位，都祇靠「求」就可獲得。

科學的迷信則在於：科學主義者以為一切問題都可由科學解決，科學是所有真理的判準；除科學之外，其他任何學問都不如科學。前面提及的，如果一位科學家，要求把鬼神拿出來看看，請出來摸摸，就是科學主義者，同時亦是科學迷信。

六、宗教的形式可以從生活的具體層面出發，而形成的民間信仰，或是民間習俗。這民間信仰或習俗的來源，是人們對凶吉禍福的感受和寄望。原始人類多少受制於對人生命運的神秘力量，因此會有禱告、祈福、救災等行為，甚

至亦有許願、還願的禮節。一旦凶吉禍福的理念蔚成文字，有經典的遺產往後世留傳，也就會形成一種特殊的文化現象。譬如過年或其他節日，需有吉利的話語來形容，或是有避惡的咒語來點綴，而產生出各種對聯或標語，像百姓所關心的富貴榮華，而在過年時門口貼上對聯「門迎春夏秋冬福，戶納東西南北財」，把時空中的幸福和財富，都聚在這一家。這與西方宗教教士給信徒的祝福「天上地下的所有福祉，因上帝的名，都賜給你」原有異曲同工之妙。

科學主義者會輕視這種宗教式的行為，認為它是「名教」，重名不重實。事實上，人性的趨福避禍的傾向，在文化的許多層面都展現出來，不過，宗教在這方面的表達，比較尖銳和周到而已。

祝福遠行者「一帆風順」，祝福別人「心想事成」，祝福別人「生日快樂」「壽比南山」，祝福新人「早生貴子」，過年時互祝「恭喜發財」，早晨相遇互道「早安」等等不勝枚舉之語言，都在指陳趨福避禍的傾向，亦都有其遠超科學判準，而進入宗教神秘氣氛的動向。

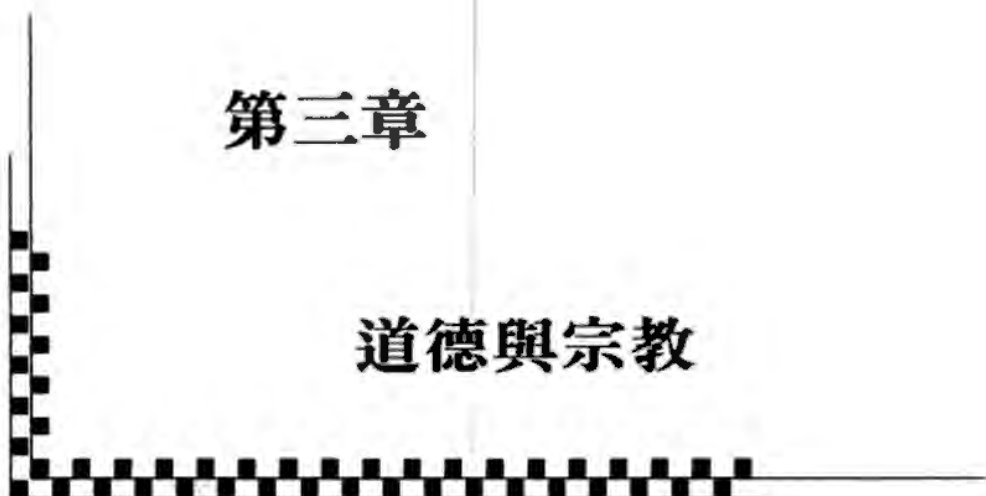
科學與宗教彼此間的關係課題，有許多方面是分道的，也有不少部分是相互為用的，正如上述，不過，二者間的相互衝突，事在人為，是極端的宗教分子，或是科學主義者的偏見。

若以「人」為中心，以人性的角度去看宗教和科學的問題，人的「頂天」的宗教情操，以及其「立地」的科學需要，其實是相輔相成的。在這相輔相成的觀瞻中，人性才真的能自我完成，而成為「頂天立地」的存在。

宗教家不必輕忽科學，正如文藝復興時期，科學透過藝術的形式，蓋了雄偉的教堂，雕塑了各種聖像一般，科學家對宗教的熱誠和貢獻，功不可沒。同樣，西洋基督宗教的氛圍中，瞭解到人性的第三重祝福，因而開展了現代所有先進科學的契機，也是功不可沒。科學與宗教仍然有深入交談，融通的廣大空間，科學家與宗教家亦可以有足夠的時空，共同架構人生的「頂天立地」的理想。

第三章

道德與宗教



德命令，也要設法擺脫。道德到高峯時，就已經不在於「應該」「不應該」的應然問題，而是在於主體的「我願意」的自由意志行為之中。在具體人生中，傭人拿了薪資，就「應當」做家事，而母親則是任勞任怨地「願意」做家事。原來，傭人是盡責任，而母親則出於「愛力」。

在「愛力」的課題上，宗教和道德有相同的內涵；可是，來源卻不相同。道德的愛力出自天性，如母愛子便是。宗教的愛力來自上帝，如愛仇敵即是。宗教的愛力超乎了道德的愛力。在這裡，很好的一種對比，可以突現這種理論。如孔子被問及「以德報怨」的理念時，由於涉及到社會規範的「正義」概念，孔子的答案則是「以直報怨，以德報德」（論語·憲問）。而耶穌基督被問及上帝的最大誡命「愛」時，即以「愛仇」為最高理念和實踐（馬太福音 5 章 44 節）。孔子的道德答案有其理性化的一面，而耶穌基督的宗教標準則是啓示的一面。

道德與宗教的分與合，一在理論的鋪陳上，一在實踐的動力上。

理論的鋪陳上，因為宗教關懷的是「天人之際」，因而它的道德規範，隨時要詢及上帝意旨，要探究天命。天命的超越性和神秘性，有時未免超乎了人性理知的限度，而訴求信仰的依恃和付出。而道德的範圍重點則落在「人與人」的人際關係上。人際關係「你和我」的相互交往中，意見的互換、交談、傾聽、包容、接納等等行為所形成的認同，也就足以構成道德規範。其中當然包含了過去的傳統，以及當前的需要，而這些傳統和需要是人際關係相互間的約定，就已足夠，而不一定要「問天」，以及訴求「天意」或「天命」。

當然，要完成道德進路的完滿性，還是向上天開放，雖不一定非奠基在超越的天不可，但也不會刻意規避對天的信賴和依恃。

道德向上天開放，展示著道德與宗教的合作，也顯示著道德乃趨赴宗教的通路，同時指出：道德心靈正是邁向宗教情操的前衛（*Prae-ambula fidei*）。西洋中世有謂「哲學是信仰的前衛」，而哲學中的倫理道德（倫理學），則是首當其衝。

道德當然向法律開放，向社會制度以及各種規範開放。道德人無法自外於

社會羣體的生活，縱使已經達到了超凡入聖的地步，仍然要守規守矩。孔子在自述中的「七十而從心所欲」，末後還是要加上「不踰矩」。

同樣的情形，宗教亦得自道德開放。宗教教義也好，教規也好，教儀也好，總不可以違反倫理道德（當然，在此處，有時不易分辨究竟是「違反」倫理道德，或是「超乎」倫理道德）；進一步，也不能違反社會規範或是各種已定型的制度。這也就是道德與宗教合流和分道的一些根本課題。

本章也就針對道德與宗教的合流或分道的課題，提出各種可能的思想進路，並謀求獲得一些合理的解釋。

第一節 二者分道

一、近百年來的中國維新西化運動，由於科學主義的優位，致使道德和宗教都受到歧視。在重科技輕人文的社會政策下，道德教育和宗教教育都遠距離地落在科技教育之後；人文素養表現在社會羣體生活中的，遠不如科技成果在日常生活中的強勢。在這種情形下，道德和宗教都成了弱勢團體，亦都在有意無意之間，成為科技的附庸。人的價值，定位在對科技的把握，而不在於人自身的道德素養和宗教情操。

道德和宗教在科技化社會的運作下，都出現了嚴重的疏離現象。在本部分的第一章中，第一節的社會亂象，以及第二節的宗教亂象，在這方面都有某種程度上的交待。

道德和宗教在這種思潮之下，同為受害者，因為天涯淪落人，理應合作無間，共同在科技的陰影下，謀求自立自強之道；互相扶持以及相輔相成，好在文化整體的考量下，發展出全方位的文化內涵，以及個人因了道德素養和宗教情操的雙管齊下，而不斷提升自身個別性的卓越化，以及社會羣體的和諧化，以達到每個個人的安身立命，以達到社會羣體生活的安和樂利。

二、可惜的是，在抗拒科學主義以及個人主義等社會亂象時，道德家與宗

教家並不能如期地，共同合作，互相支援；反而倡導一些足以分裂二者的理論，來逐其私意私見的心願，而無視於文化所遭逢到的共同危機。

首先就是在道德重振以及復興文化的運動中，重新確立中華傳統人文精神的運動中，對儒家道德的重建，以及設法消解因馬列主義所摧毀的傳統文化的流弊，所興起的新儒家思想。這新儒家思想源起於中國共產革命後，流亡海外以及台港地區的知識分子所組合形成。開始時是以重振儒家道德文化，破除馬列思想為職志，並以文化的宏觀面來看中華文化發展的脈絡，認為：中華文化發源自黃河流域，然後發展到長江、珠江；共產政權籠罩大陸之後，文化漂流到海外。知識分子在這種文化危機意識下，理應把海外的文化確立，然後設法回流到中國大陸。

這種理念當然非常崇高，對文化的瞭解和熱誠也首屈一指，對保存及發展傳統文化亦將功不可沒。可是，接連著來的問題，也就是：要在海外，尤其在台港地區發展儒家文化，至少要保持儒家文化的精華，究竟要怎麼做的具體課題。深一層的問題則是：究竟什麼是儒家文化？在二千多年的文化流變中，儒家歷經多少政治的變革，以及社會的變遷，所形成的，所深入人心的，所落實在社會制度內的，是什麼樣的道德體系？儒家思想中的「人與自己」「人與人」「人與物」「人與天」的各種關係是什麼？這當然是一種龐大的思想體系，極需要結合許許多多的知識分子，以及許許多多的社會資源，來共同參與這樣的偉大工程。

西洋從十三世紀開始，各地先後創辦了大學，從此高等教育和學習的任務，就由大學擔任。大學成了各種知識的集散地。中國近百年來，在西化過程中，也興辦了許多大學。馬列思想在主導大陸社會時，各大學的思想教育，也全在馬列的原則下進行。新儒家的理想，如果要能茁壯，如果要能開花結果，就必須在大學中發生效用，而不止是一個私人研究機構。學院式的教育方式，在傳統社會中的確能發揮作用；但在新式教育如大學的時代，系統式的、綜合式的教育體系，才是有效的思想教育，也才是各種思想能發揮效用的場地。

三、新儒家無能在大學體系內發揮其教育理念，不能成為大學入門各必修科目之一，也就無法與科技教育的強勢，作任何對等的對話、交談，更遑論融通或占優勢地位？高級知識分子沒有普遍的共識，一種理念終歸是理念，無法落實到社會制度面。

制度上的不配合當然不會構成學說或理念的好壞評價。像孔子的太平世，柏拉圖的理想國，佛陀的人間淨土，基督的地上天國，在他們生時，亦都沒有獲得社會制度的認同，但後來卻都一一呈現在歷史流變中，而且成為顯學。因為，主要的還是學理的內涵問題。學理的理性化、普遍化、富有原創性，富有開放性，富有包容性，才會經得起歷史的考驗，而流芳萬世，永垂不朽。

以恢復傳統道德文化為己任，以復興儒家人文精神為己任的新儒家學者，在學術工作的「宣言」上就暴露出濃厚的情感因素（愛民族、愛文化、愛國家的情感），並且亦懷有獨特的對儒家人文精神的詮釋，那就是「人本精神」的強調。

愛國情操發展到極端，可能流於「蔽帚千金」的偏頗，那就是無法向外來文化開放，受困於狹窄的心胸。人本精神的過度強調，那就會斬斷「天人之際」的通路，而形成孤立道德文化，無法獲得宗教文化的援助。

中華文化當代的道德與宗教的分道，新儒家學者要負很大的責任。當然，這分道是指儒家道德與基督宗教的分道；雖然事實上，宋明儒已經疏離了儒家道德與佛教，已造成道德與宗教的分道。

四、道德與宗教分道的進行，是在詮釋儒家道德的「人本精神」，而這種詮釋是在比附西洋康德的自律道德學說，目的也旨在膨脹人性的自立性和自足性，而否認人性之上尚有神性的存在，因而也斬斷道德律與神律之間的關係，以儒家道德為康德式的自律，為責任哲學，為義務論。而無視於儒家的道德原為德行論及幸福論。

無論是「人人追求幸福」或是「天道福善禍淫」，或是「福德一致」的各種表達，亦都在指出倫理道德的德行論及幸福論，優於義務論和責任哲學。

祇是爲了建立「人本精神」的文化，祇是爲了反對基督宗教，而用康德來詮釋儒家道德，真是不智不學。

五、道德與宗教的分道，在中國知識分子方面有新儒家的經營，在大學的哲學界也有英美語言哲學或分析哲學的努力。英美哲學中的倫理學，拋棄了道德的規範性，而代之以知識進路的「後設倫理」（Meta-ethics）。道德於是不是「行」的對象，而變成「知」的對象。也因此的人生中，唯有「知」才是生命的意義和價值，而不必有道德實踐的「行」。這顯然是架空了倫理道德的基本功能，完全斬斷從道德到宗教的通路。

後設倫理學對所有道德命題，都把實踐的規範排除，而祇以知性進路的方式，詢問道德命題是否「有意義」，一旦「道德命令」沒有嚴格的規範性，而祇有某種勸諭的功能時，善惡問題也由之瓦解，而所有命題都回復到「價值中立」的情況中，因而亦沒有所謂是非觀念了。

語言哲學承傳了維也納學圈的傳統，把人間的所有語言都祇用「意義」來詮釋。

六、宗教方面對道德和宗教的分道課題上的作法，首推基督新教。基督新教從十六世紀馬丁路德（Martin Luther, 1483 – 1546）改革宗教以來，由於特別強調「信」，提出了「因信稱義」（Sola fide）的學說，因而排除了「善行」；認爲人的獲救是完全靠上帝的「恩寵」（Sola gratia），而不是靠人自身的善行。這也就是宗教信仰，排除道德善行的教義及其實踐。

否認道德在宗教信仰中的地位，強調信仰的優位是原因；而強調信仰，則是由於對「原罪」的詮釋和傳統的解釋有本質上的差別。傳統的解釋固然相信原罪的禍害，但總以爲原罪傷害人性，但沒有毀滅人性。說得清楚仔細一點的是：傳統的原罪學說，是破壞了人的意志力，但卻沒有損害到人的理知。換句話說，人性仍然有清晰的認知能力，能夠分辨真假對錯，以及辨明是非善惡；於是，意志受到原罪的破壞，而覺得力不從心，也正如保羅說的：「對於善

事，明知要去做，但卻沒做；明知惡事不可做，但還是做了！」（新約羅馬書7章15節）

基督新教膨漲了原罪的禍害，以為原罪毀了人性，因而，在人間世道德規範認定的善行，在宗教上同樣是惡行，在極端的革新派中，也就認定人在原罪後，根本沒有行善的能力，因而，行善完全不必要。這也就是斬斷了從道德走向宗教的進路，認為道德與宗教分道，甚至，道德在宗教眼中，已經喪失存在價值。

也就因此，不少基督新教教派完全排斥世界其他民族的傳統文化，認為其他民族都是化外之民，都與基督信徒分開；認為其他文化都是俗世的，唯有基督宗教才是神聖的；尤其是，凡是其他民族的宗教信仰，都是迷信，唯有基督宗教信仰才是正信。基督新教的這種極端排外的思想，遭遇到新儒家的排斥外來宗教的思潮，於是雪上加霜，更拉大了道德與宗教間的距離，同時也斬斷了新儒家學者誠心研究基督宗教的心意，也斬斷了基督徒客觀地研究儒家思想的態度，更遑論利馬竇式的設法融通儒家傳統與基督宗教教義的嘗試了。

七、道德與宗教的分道，實現在新儒家和基督新教相互間，而二派的學者相互間的交談、討論、相互傾聽對方意見的機會不多，而二派學者各堅持自己的意見和信念，尚未見有規模較大的會通嘗試。這當然是雙方共同的損失，長此以往，終會造成「雙輸」的局面。基督宗教不肯接納傳教區的優良傳統，終究會被知識分子認定是外來宗教，是洋教。而洋教在歷史上，在西洋船堅砲利之威脅下，中國所訂的城下之盟，都有「自由傳教」的條文介入，因而也被冠上「帝國主義」「侵略者」的惡名。在這種影響下，要推展教務，要中國知識分子信仰基督，自是難上加難，更遑論「基督中國化」或是「中國基督化」的傳教遠程目標了。

新儒家學者不肯開放心胸，接納，或至少虛心研究（至今尚未聞有新儒家學者，會進入宗教學院，或神學院，好好在學術上研究基督宗教）基督宗教，但是，彼等所處的社會則是相當西化的社會，這「西化」的一切成果（包括自

越實際、實用的目的，智慧之愛有自發性，排除利害關係，超越回報訴求，正如孟子所描寫的「惻隱之心」的「仁之端」：「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也；非惡其聲而然也。」（孟子·公孫丑上）。

愛的第三級則是無私的愛，是希臘文的 *agape*。原義就是上帝愛世人，愛到的程度就是賜給世人祂的獨子耶穌基督，並以其苦難聖死，來替人贖罪。

西洋文化由基督宗教為核心，融通了希臘文明和希伯來信仰之後，也產生了不少俗世化的作品，就如伊索寓言，用非常有智慧的語言，描述精神文明的頂端，來啟發人類的心智。其中有關這無私的愛的描繪是這樣的：一位寡母，費盡艱辛把孤兒養大。可是這少年不知自愛，除了浪蕩終日，還交了一位壞女友。壞女友要他把母親的心挖出來送她。少年回到家，殺了媽媽，挖了心，捧在手裡，準備拿去送給女友。途中不小心摔了一跤。此時，那顆心說話了：「寶貝兒子，有沒有摔痛！」這就是母愛，也就是無私的愛，從使兒子殺了母親，母親還在愛他，關懷他的一切生活細節。「有沒有摔痛？」的問話，代表了 *agape* 的愛的最高境界。無私、忘我、完全付出，也就成為最高的愛。「愛力」在道德和宗教中，也就是要發揚這種「愛」，從道德走向宗教。

法理家吳經熊在懷念已故夫人德蘭女士的《懷蘭集》的附錄中，附上了其夫人的年譜。年譜談及她臨終時的情況，有如下一段：夫人在美病危，醫生囑咐病人所說每一句話，做兒子的要譯成英文，告訴醫生，以便作病情報告。夫人在極度病痛掙扎中，一直忍痛，不在丈夫與子女前表現出來。許久，說了一句話，當兒子給醫生翻譯英文後，醫生痛哭失聲，要到旁邊房間去哭。原來，夫人所說的話是：「兒呀！這位醫生站在這邊很久了，你去搬把椅子給他坐！」傳統中國婦女的美德，就是在相夫教子之生命中，完全忘我，即使在與死神掙扎中，仍然不在乎自己的病痛，仍然盡教子之責，要兒子有禮貌待人，這種忘己為人之愛，感動了醫生，使後者不禁痛哭。

「愛力」的發揮極致，也就是這種忘我的付出和奉獻。基督宗教把這種愛力，提升到無私的愛的層面，以「視敵如友」的「愛仇」作為證明。

三、宗教的「愛」以「愛人如己」為始點，以「愛仇」作結束。「愛仇」顯然已經超越了「愛己」，因為既超越理性的瞭解，又超越意志的意願。誰肯去愛一個自己並不愛的人？誰肯去愛一個自己所恨的人？但是，宗教的理論卻在這關節上問上一句：「如果你祇愛你喜歡的人，幫助那你認為值得幫助的人，有什麼特別呢？任何人不都這麼作？就連禽獸也會這樣！」人性要達到最高貴處，也就是「愛力」能督促他去愛自己本來不愛的人。這也就是「愛仇」的誠命。「愛仇」自然已經超乎人性，達到神性的階段，是從道德情操走向了宗教精神。

「愛仇」的準備工作顯然是「寬恕」，「寬恕」並不是理知的遺忘，而是意志的行為。恕道在這種意義下，也已從道德走向宗教。

從道德的境域引渡到宗教的氛圍，是存在著通路的。這通路可以是道德自身的延伸，也可能是宗教啓示的提攜。道德的延伸就像孔子對孝道的詮釋：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（論語·為政）「祭之以禮」應該涵蓋了「靈魂不朽」或「精神不死」的意義。是從道德延伸到宗教，從此世引渡到彼岸的思路歷程。或者，當孔子遭逢生命極限時，總是在「呼天」，而且是重複在「呼天」。其弟子顏回早逝，所用的感嘆是「天喪予！天喪予！」（論語·先進）當子路給老師顏色看，因為孔子單獨會見了衛君妃子南子後，孔子亦以「天厭之！天厭之！」（論語·雍也）來澄清。從此世的命運或規範，引渡到超越的彼岸，亦是從道德引渡到宗教的進路。

從宗教啓示的方式，也一樣清晰。耶穌基督的那句：「你們聽古人說過，愛你的朋友，恨你的仇人。我卻告訴你們，要愛你們的仇人。」（馬太福音 5 章 43 - 44 節）從一般的倫常所理解和諒解的方式，進展到不易理解，更不能諒解的規範，也就是從人到神，從道德到宗教的進路。

四、在中國文化流變中，剛才提及的儒家主流文化，孔子利用「孝道」的提升，能從今生今世推展到來生來世。「死，祭之以禮」的圖騰文化，含有靈魂不死、精神永生的涵義。「家」文化本身，原是道德文化的核心，不過，透

過後來民間信仰，家中祖先牌位的設立，就已經是道德中心的文化模式，向著宗教開放。再後的民間信仰，以及道教的信仰，接受了陰陽二界的宇宙觀，以及鬼神世界（易經中的幽冥界）的存在，而在孝道的實踐部分，聯繫著陰陽二界，讓逝去的祖先靈位，仍然和陽間生活的子孫親人共處。這原就是從道德引渡到宗教的進程。

當然，儒家學者在善惡報應的課題上，未必都能從道德走向宗教。像太史公司馬遷在寫史記伯夷列傳時，就開始用富有責難又有懷疑的態度，詢問著「天道是邪非邪！」因為，無論書經的傳統「天道福善禍淫」（湯誥）也好，道德經的「天道無親，常與善人」也好（79章），都在強調「善惡報應」。但是，太史公以歷史事實來描述伯夷、叔齊二大賢人，以及當時壞人盜跖用以對比時，卻發現事實不是如此；因為，賢者受苦受難，乃至餓死首陽，而惡人卻功名利祿一生一世。太史公之所以如此疑惑，即是因為他全站在道德立場，只見到今世報，而且認為只有現世報。後來的佛教傳入中國，才啓示了時間的三變：前生前世、今生今世、來生來世。而這三世說，揭開了「來世報」的序幕。「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」以及「今生不報，來世報」的表述，才由道德引渡到宗教。

希伯來文化中，最有智慧的所羅門王，亦曾在勸誡子民時，指出人生的困境之一，就是理性無法瞭解，感情亦無法諒解的是：「好人行善，反而早死；壞人作惡，倒享長壽。」（舊約，傳道書7章15節）所羅門王在這種人之常情的基礎上，就指出「天道」的運行，是上帝在運作「善惡報應」。

在所羅門王看來，人間世的俗念，一方面是把榮華富貴看得重，以為人生就是為幸福和快樂而生。也就因此認定，好人就得享受福樂，而惡人則應受懲罰；這也正是人們向上天的訴求；把人間世的想法和作法，加諸於上帝身上。以為不是如此，便有違正義；而今生今世就得讓正義彰顯。另方面則在體驗今生今世的諸多情況，發現「在這世上，原該實施正義和公道的地方，但是卻存在著邪惡，不公不義。」（同上3章16節）終於把俗世的理解加諸於神聖的領域中。

所羅門王的訓誡是：首先，上帝要審判好人，也要審判惡人；而且，審判的時間並不一定（同上3章17節），這也就給「來世報」開了一扇門。吾人不應執著報應非在今生今世不可。這是希伯來信仰在超乎人情的一面。另一方面還有更深沈的考察，那也就是傳道書整體思想的核心；把人間世的所有榮華富貴，都看著過眼煙雲，都是一場「空」：「人生空虛，一切都是空」（同上1章2節）。這種宗教式的瞭解，東西二大宗教都有相同的洞識。

五、政治體制的原始宗教模式，也從道德尊卑貴賤的階級中，引渡到富有宗教意義的制度。那就是從殷商的龜卜、問天，以「天意」來規範政治的行止，乃是直接由制度面，走向宗教制度所涵蘊的內容。天子祭天，諸侯祭山河之神，百姓祭祖先及灶神。一方面展現出多神崇拜以及多神信仰；另方面指出中國古代的神觀是有等級的，而且其等級亦符應著人間世的尊卑貴賤；天為至上神，為最高之神明，故唯有天子之尊才配祭祀。在周代文物制度漸趨完美時，祭天用八佾舞，用牛羊豬三牲；而諸侯的祭山河之神，祇能用六佾；直到士大夫的祭祀，祇能用二佾了。宗教制度化，由政治的制度化來詮釋，來過渡，也是由道德層面提升：天子的德治、王道、仁政的訴求，是道德的，而其祭祀的對應，則是制度化宗教的。

六、前面提及的儒家倫理道德會被引渡到宗教的層面，除了理念的鋪陳外，真正有效的，還是道德規範與宗教誠命之間的過渡。儒家道德的空間定點是在「家」的制度中，「家」的人際關係的「親情」，促成了「齊家」的道德規範，其中以「孝道」為主導的德目。父慈子孝，兄友弟恭，夫唱婦隨等等德目，塑造成家中心的文化特色。農業社會時代的「家」，的確扮演了親情發揮的角色。

「齊家」是道德層面，由「齊家」到「治國」到「平天下」都是道德進路。道德進路的仁、義、禮三大德目，形上架構的形成，是由仁生義，由義生禮，這也正是儒家三大哲學的順序重點。孔子的仁，孟子的義，荀子的禮，都

是儒家大哲的見解，也都可以順序道德的形上架構。

另一方面，人間世在人際關係的具體的「禮」制度化之後，也就足以：攝禮歸義，攝義歸仁。這種道德哲學的尋找，以及循環回歸的整體思想，早已由先秦時代的孔、孟、荀三位大師所完成。而其完成的途徑則是由「齊家」開始，「孝弟也者，其爲仁之本與？」的表達，也在強調家倫理的優位。

由「齊家」而「入世」，也就是儒家道德文化的進路。當然，一旦「孝道」的過份強調，而到達三綱五常的規範時，人際關係在「家」的生活中，未免產生「禮教吃人」的情況。父爲子綱，夫爲妻綱，君爲臣綱等的階級劃分，無視於人性彼此間更爲重要的，平等互惠的原則；也真的偏離了「父慈子孝」「兄友弟恭」互爲主客的原理，致使家文化形成權威體制，有人權利多義務少，有人義務多權利少，乃至於人根本失去了生存權（婆媳之間的衝突成爲家文化的負面產品）。「齊家」的制度受到考驗，同時也跌入危機。

問題的出現，在苦命的人來說，（像無法生下一男半女的媳婦）就是究竟「家」的充滿溫暖，能使每個成員安身立命，能使全家所有分子都安和樂利？抑或是煩惱痛苦之所在？

儒家採取「家」爲中心的文化，主張「齊家」，當然認定是安身立命，安和樂利的處所。因而也在文化的價值批判上，認定「無家可歸」，或是「有家歸不得」，都是人生不幸。

但是，宗教的見解，尤其是在中華文化的「罷黜百家，獨尊儒術」之後，由印度傳入的佛教，則基本上視「家」爲煩惱之地，有苦有難的地方。因而主張人生應以「出家」的狀況爲優。「出家」的擴展就是「出世」，正如儒家的「齊家」直接導引出「入世」的理論鋪成一般。「出家」作爲人生進入涅槃的最方便之途，人性的完美是在單獨性、個別性的修成，而不是在羣體性、社會性的成家和齊家。

齊家與出家，入世與出世都有相互間的衝突，但同時亦有調和之處。那就是大乘佛教在思想進路中，把具體生活與理論相結合之後，細分這種衝突或對立的情形，以在家學佛，或出家學佛二大範疇，配合身心二元的學理，而架構

成四種區分：心身俱出家、心在家身出家，身在家心出家，身心俱在家。而以心身俱出家最為理想，但若因了家庭道德需要，無法做到時，仍可選擇身在家心出家一途，仍然可以修成。當然，大部分徒衆還是選擇身心俱在家的生活，這原亦無可厚非。最不好的，便是那心在家身出家的六根不淨的人。

道德與宗教的分道或合流，在中華文化流變中，單以儒佛二家的相互交往，以及二家的交談、融通，是可以合流的。前二千年前如此，如今亦仍如此。

七、西洋文化的道德與宗教的課題，早在亞里士多德的哲學體系中，就已涵蘊了相當周全的思想進程。亞氏最負盛名的著作，一為他的形上學，一為他的倫理學。形上學是透過對物理、生理、心理的瞭解，而躍昇到神明世界的純思想層面，那句「思想就想自己本身」（形上學卷十二），就揭示了知性形上學的奠立基礎。配合其物理哲學就開始探討的因果法則，運動變化原理，存在美善等級，宇宙井然秩序等等，引渡人們的思想從形而下走向形而上，從看得見的現象推論出看不見的本體，從世物推論出神明。

由於亞氏形上學奠基在形而下的物理學，也即建立其知性形上學。因而在形上學書中，並沒有明顯地指出道德與宗教的關係。倒是在其三大部倫理學著作中：大倫理學、幸福倫理學、尼可邁倫理學，都以德行論和幸福論，作為重點，來推展人際關係的正常化。德行論當然問及德的基本意義，以及行善避惡的動機和目的。尤其是目的論的課題，勢必回到因果原則的「四因說」，而其中最終的目的因，又非至上神莫屬。

問及幸福，亞氏哲學總是問及終極問題，最終的幸福為何？它的完滿性及終極性，還有能完全滿足人性的訴求，毫無缺陷等特性。到最後，能給予終極幸福者，唯有至上神。

由道德到宗教的進路，在亞里士多德倫理學中，有清晰的準備工作。後來中世聖多瑪斯，就是利用亞里士多德哲學的進路，架構了其基督宗教哲學的體系，而完成了從道德走向宗教的全部進程。

人類天生的知性和感性，面對著大自然時，會產生許多不同的感覺、感受、意境。就感覺而言，目之於色，耳之於聲，口鼻之於味，手足之於觸，亦都形成主客對立或融洽之情景。感官世界的一切，都經由感官進入吾人悟性之中，作為思考之素材。理性都會以其抽象、歸類、推論之能力，把各種感覺化為知識，而有著瞭解世界，以備宰制世界事物之準備。這是「人與物」關係的開展，也是自然科學的萌芽。在自然科學中，人類配合了「人定勝天」的意識，利用感官作用獲得的知識，綜合成「宰制」自然世界的能耐。這也就是自然科學的發生、發展的契機。本書第三部分的第二章，探討了其與宗教關係的種種。

就感受而言，人性有能力綜合各種感官，加上心靈的主導，直接用直觀的方式，去感應世物的存在原理，而逐漸發現宇宙大化流行的原理原則，與人生變化的軌跡有諸多吻合之處，於是自覺到自己生存在天地間，其實是與天地同流；人性與物性，人性與生命，人性與意識，人性與精神，都是一體相融，發現「天地與我並生，萬物與我為一」（莊子·齊物論）的境界。這就是藝術的意境。一位藝術家，絕不同於自然科學家。因為，自然科學家「認識」自然，然後設法「宰制」自然。而藝術家則在「感受」自然之後，進一層去「欣賞」自然，然後設法與自然共存共榮。

東方的藝術表現與西方的藝術表現，因為都是藝術，因而有某些基本因素相同；但是，由於時空的分隔，也有許多表現的方式，差異甚大。

東西方的藝術彼此間如此，東西方的宗教彼此間亦如此。東西方的宗教藝術彼此間亦如此。

在文化四階層：科學、道德、藝術、宗教來審視其性質和特性時，很清楚的，科學有真假對錯的嚴格劃分，真與假，對與錯，勢同水火，不能共存。道德有是非善惡的經緯分明；是與非，善與惡，亦不能併存，而於能以或此或彼，魚與熊掌不可兼得的方式，二者中擇一。到了藝術層面，情形為之改觀。因為雖有美和醜，看似對立，但却不但可以共存，亦可共榮。「奇醜無比亦是美」的表述，也正展現出藝術精神之無比自由。藝術家在感受自然界之意境

在這裡，宗教透過藝術來展現其神聖性。一座教堂也好，一間土地廟也好，一次禮拜活動也好，一次打醮也好，亦都是展現神聖的氣氛，提升人的靈性，透過物質世界的經驗，使人超渡自己的靈魂，到超越界與神明相遇。

宗教教儀最能展示藝術之美；在藝廊中，美術品的陳列固可給人欣賞，但仍有主客之分，有藝術品與藝術欣賞者的區別。而在宗教禮儀中，信徒自身是藝術品，同時亦是藝術欣賞者。這種主客不分，主客合一的境界，在宗教儀式的舉行中，體現了藝術之美的極緻。

本章設法透過對藝術品，以及禮儀，來瞭解藝術與宗教的關係。

第一節 藝術品

一、對「藝術品」的理解，自從德國哲學家鮑翁加登（A. G. Baumgarten, 1714 – 1762）把「美學」（Aesthetik）以及「藝術哲學」（Philosophy of Art）作為獨立的一門學問以來，都認為是「藝術家」把自己的精神融入於物質之中的技術。也就因此，當吾人欣賞藝術品時，不祇是透過感官，接觸到物質世界，而是透過直觀，透視到藝術家的靈性生命的光輝。

因而，藝術品在哲學的意義下，是一種客觀世界的事物，這事物由人的精神主體去欣賞，去發現，但卻是由藝術家去創作。

當代藝術哲學的開創者康德（Immanuel Kant, 1724 – 1804），在其第三批判《判斷力批判》（Kritik der Urteilkraft）中，強調美的主體性，以為欣賞美的主體才是審斷「美」的關鍵。因而把藝術品分成二大類，一為「優美」（das Schöne），一為壯美（das Erhabene）。美的優和壯都是欣賞者的主觀感受，與藝術家原初的心意未必符合。

文藝復興時代最偉大的藝術家之一，米開蘭基羅（Buonarroti Michelangelo, 1475 – 1564），對藝術品的描述，另有一種看法。他對自己的二大傑作「摩西」（Moses）以及「痛苦聖母」（Pieta）的描繪是：看見摩西和聖母分別被囚禁於二塊大理石內，米氏要解救他們，於是著手把那些束縛住摩西和

辭，最後仍接受天命，費盡心力說服法老王，讓希伯來百姓離開埃及，整裝回國。四十年的長途跋涉，好不容易接近上帝所賜之福地；也就在摩西奉召上西乃山，從上帝手中接下十誡，回到山下準備給百姓宣布時，百姓竟開始拜金牛邪神，枉費摩西拯救的苦心。摩西怒髮衝冠，以十誡石板擊向金牛，同歸於盡。米開蘭基羅就捕捉住這一剎那的摩西，而以大理石雕刻出這一「忿怒」至極的形象。人間世藝術品中，「怒」的表達，米氏作品堪稱上乘，無能出其右者。

米氏另一幅傑作便是「痛苦聖母像」(Pieta)。圖中所示，是母親抱著兒子屍體，已流乾了眼淚，是極悲的表情。原來，依新約聖經的記載，為母的瑪利亞下嫁木匠若瑟，窮苦一生，丈夫死後，子承父業，孝順寡母。平淡活到兒子三十歲，雖窮苦度日，但亦母子相依為命。可是，年已三十的兒子不但未婚，而自稱受命自天，要出家傳道，三年期間得罪不少達官貴人，尤其是與當時教會中人起了重大的衝突，終遭殺身之禍，慘死於極刑的十字架上。弟子們將師傅屍首取下，寡母接下抱在懷中。米氏也捕捉到這一幕，而將之刻在大理石上，人間悲劇亦難有如此，母子連心的喪子之痛，米氏用雕刀將之呈現出來。「痛」的表達，也證實了米氏的靈性藝術才情。

宗教藝術對罪惡、忘恩的「怒」，以及對「愛」的「痛」，在米開蘭基羅的雕刻中，表露無遺。

四、宗教藝術之表現，大者如神廟、金字塔，小者如念珠、土地廟，都是藝術品的展現。

神廟的建築，無論古今中外，都極盡豪華之能事；因為擬是神明之居所，莊嚴肅穆不在話下。西洋宗教由於其入世性格，故多建築教堂於人煙稠密之處，以便利週日進堂禮拜之便。東方宗教富有出世思想，廟堂多建在山明水秀，遠離塵世之地，以便信徒朝山拜神的同時，遠離和擺脫人間世種種煩惱。

西洋教堂因為入世而建在社區間，因而其建築形式皆人文化，像羅馬式教堂，外觀皆圓頂十字型，而柱子皆採取圓形，且頭腳細而中間粗，在視覺上柱

子在承受所有從上而下的壓力；信徒進得教堂，就如小雞鑽在母雞翅膀底下，覺得安全，有庇護。信徒進教堂，接受上帝的庇護，也就是宗教情操之一，而藝術品也就在蘊含這種宗教情操。再如哥德式教堂，其建築外觀為塔尖高聳雲霄，周圍牆壁皆多角形，堂內柱子垂直而多角，門開處，光線由下而上，直透屋頂幽暗處；信徒進得教堂，視覺的感受就是「舉心向上」，是宗教禱告的情操展示。

東方宗教寺廟所在，皆為「萬綠叢中一點紅」，是自然界樹葉與菓子之顏色對比，表示宗教是人性自然之果實。寺廟與佛塔，屋簷都向上翹，意味著超自然之向上傾向，尤其是佛塔之六角形，好讓人們無論從何角度，都能窺見層層上升的景象，屋簷之翹起，正展示著向上飛騰之跡象。宗教情操之超越特色，佛塔之藝術，表現得最為清晰。

當然，教堂寺廟的建築，其文化氣息與社會發展也息息相關。西洋教堂由典雅的羅馬式、莊嚴的哥德式之外，也就俗化成拜婁克（Barock），或洛可可（Rococo），而以人間世的富貴，金銀珠寶，把教堂內裝飾得金碧輝煌；讓信徒進入教堂，有天上人間的感受，作為從此世超渡到彼岸的心靈準備。東方寺廟本建築在郊外山明水秀之地，但工商業文化，配合了原先的民間信仰，社區內也可以開始寺廟林立，不但土地城隍，各式各樣的神明也進駐社會，使原本入世的百姓，不必到深山去禮佛和修行，而在住家附近，就可以拜神許願，完成宗教信徒的日常宗教行為。

五、宗教藝術除了教堂寺廟的大型建築之外，也就是教堂寺廟內的裝飾，無論是塑像或壁畫，都在幫助信徒激發宗教情緒，或是懷念並崇拜先人的得道，或是直接塑成神像，供善男信女膜拜。壁畫中有通俗倫理道德的賞善罰惡的天堂地獄圖形，以激發信徒去行善避惡，這是以宗教教義作為行善避惡的道德動機。藝術在這裡，結合了道德與宗教，使這兩種情操都能以藝術來表現、來實現。

當然，西洋基督宗教的新教，過份強調摩西十誡中第一誡字面的意義，而

至十九世紀中期以後的實證、實用、功利、唯物、共產，都對宗教不友善，甚至迫害宗教。但是，對藝術品的衛護工作，還是做得很好。（蘇俄共產主義未崩毀前，凡是參觀過莫斯科博物館的人都知道，導遊在館內會介紹許許多多的教會聖者，同時亦得一併述及聖者一生事蹟。「不過」導遊總會加上一句：「剛才所說的事蹟，都是假的！」這種違反邏輯思維的介紹方式，也真聞所未聞。其人其事的事蹟，如果都是假的，則其人的價值在那裡？是在紀念他的一幅畫？或是一幅塑像？紀念以及收藏一個事蹟都是假的人物，不是很矛盾之事嗎？

藝術家預見宗教的沒落，因而把宗教情操融入藝術品中，由於藝術品的價值，宗教亦得以倖存；這是愛屋及烏的預見。文藝復興時代的藝術家們，透過建築、雕塑、繪畫、音樂、詩歌，把宗教情操以及宗教教義，隱藏於藝術品中，得以留傳後世；使後人雖不再有宗教熱誠，不再有宗教文化的俗世生活中，仍然可以去欣賞前人藝術品時，激起內心潛在的宗教意識。

第二節 禮 儀

一、宗教藝術品是宗教情操寓於物質之中，藉著物質的現象表現，揭示出人性對宗教的情操。也即是說，以「美」來展示「聖」的特色。宗教藝術品所給予人的，是「美」與「聖」的合一，是存有的二大超越屬性在同一時間中開顯自己。不過，如果把藝術品看作是靜態的存在，它的呈現必需靠物質的直觀作用，才得以體現，則藝術的另一種表現的方式，就是動態的「禮儀」。藝術品是過去的創作，而且是藝術家的創作成果，而禮儀則是人們參與宗教的活動；在這活動中，信徒們自身便是藝術創作者，同時又是藝術品，在不停地變化的藝術品。

宗教的禮儀總是象徵，象徵天人之際的種種。

正如每一宗教都有其特殊的教義、教規一般，每一宗教亦都有其特殊的教儀。教儀是在展示教義的內涵，信徒都需在教儀的參與中，實習自身的信仰，

發展自身的宗教情操。

二、禮儀是宗教動態的表現，在這宗教行動中，天人之際可以完全呈現在其隱秘的典禮象徵中。宗教所展示的天人關係，是經由這種人文表象，實現在信徒的靈性生命中。

宗教教儀的表象雖是行動，雖是人文世界的活動，但是，由於禮儀所落實的，畢竟是天人關係深不可測的意象。禮儀所揭示的，是人生的現實界與彼岸的幽冥世界的接觸，一方面接受「從彼岸來的信息」，另一方面傳遞人間的需要給神明。這種雙向的禮儀活動，表現在禮儀中的，也就是禱告和祭祀，以及讀經與證道（開示）。禱告是人間世的需要，藉由禮儀的崇拜，傳送給神明。祭祀則是人類自然宗教的情感中，以「我奉獻，你賜福」（do, ut des!）的心情，作為祈禱恩賜的代價；以人間世的「禮尚往來」的原始純真，以與神明界取得溝通。讀經和證道在另一方面，是信徒自知自身的卑微，願意接受「從彼岸來的信息」，作為自身宗教情操的指南。世間所有偉大的宗教，都有經典，聖者把自身的宗教體驗，筆之於書，讓後人有機會攝取前人的經驗，而在成聖之途中，作為借鏡。經典是過去的聖者的智慧遺產，而證道或開示，則是當今的大師們靈性生命的體驗，二者都能涵蓋和表達「彼岸的信息」。宗教教儀所訴求的天人之際的落實，亦都就在這種「向上之道」（禱告與祭祀），以及「向下之道」（讀經與證道）互相交替中完成。

三、宗教教儀在開始時為了表示其神聖性，以與人間世的儀式有所區別；於是在禮儀的表達中，注入了幾許神秘感，讓參與典禮的信眾，能把自己的靈性生命與肉體生命有所區隔，而超越自身的庸俗，而入於神聖的氛圍中。

原始宗教的許多儀式，都充滿著這種神秘感，以深不可測的意義來展示此世與彼岸的通路和聯繫。巫師的歌舞和咒語，亦都以特殊的語言和動作，展現在參與典禮的信眾前。信徒們模彷彿巫師的一舉一動，一言一行，亦都在詮釋著語言和行動背後所意涵的宗教意義。

巫師或教士在作法時所代表的，已經不是他人性這一面，而是成了天人之際的媒介。他扮演著把信徒的禱告和祭品獻給神明，同時又代表上天傳遞從彼岸來的信息。宗教設定了天人之際的中間人，設立了巫師或教士，原就是宗教制度化，以及宗教的表象在於帶領信眾參與禮儀，作為信徒具體落實宗教行為的契機。

曾幾何時，在聖與俗的分野中，教士的職業成為神聖的，而其他人等則一律是俗世的。由於教士的神聖職位，因而，在制度宗教內，對教士培養的訴求，無論是道德操守，或是宗教熱誠，都比一般信徒為高。像佛教出家人的出家和出世，像基督宗教的絕色、絕財、絕意三願等等。

聖與俗的分野，不但在主持教儀者與一般信徒之間存在，就連舉行禮儀的時空定點，也成了神聖的，而其他地點和時間則是俗世的。西洋的基督宗教在這方面有較為嚴密的制度：星期制的六天工作、休息一天。休息那天雖名為安息日，但是，安息的意義是在停止俗務，停止專務肉體生命的食衣住行的必需，而是專務靈性生命之事，故稱為神聖的日子，或是「主的日子」（主日）。同時，也就在主日，信眾進教堂禮拜，教堂成了神聖之地，是為「聖所」，以與其他地方有所分隔。東方佛教的寺廟，和西方的教堂一般，亦是神聖之所，所謂「佛門淨地」；其各種節日亦似星期制，雖不一定那麼嚴密，但總在時間的分配上，有聖與俗的分野。

禮儀在神聖的時空中舉行，讓信眾暫時避開俗世的喧嘩，而回歸到內心的寧靜；在內心的寧靜中，個人與超越者相遇於靈界。

四、宗教禮儀既有提升信徒靈性生命的功能，這功能一直擴展到人生的各個層面，以聖化整體的人性。歷史悠久的宗教，或是有嚴密制度的宗教，都會在人的出生、成長、結婚、死亡等人生大事上，有特殊的禮儀來裝飾，使人生在整個流變中，都沐浴在宗教氣氛中，以突現靈性生命在此世的流程。佛教的剃度，基督宗教的封牧，完成聖與俗分野的門檻。希伯來宗教的割損禮，基督宗教的洗禮，展示著信徒與非信徒之間的分野。

筆者在青年求學時代，曾在阿爾卑斯山區一鄉村渡過一暑假。當地是有悠久傳統的天主教信仰，其社區的宗教氣息非常濃郁，而各種禮儀既充滿神聖的氛圍，也頗富人情味。村中某家嬰兒出生，該嬰兒的姊姊或姑姑會拿一隻大碗，挨家挨戶去要幾滴水，好在星期天給嬰兒洗禮之用。星期天一到，全村民衆皆盛裝赴教堂，並參與嬰兒洗禮的儀式，表示整個社區都在歡迎嬰兒的加入。

各種禮儀中，最亮麗也最感人的，莫如婚禮。此禮也在星期天舉行，好讓全村人都到教堂，祝福這對新人。星期六午夜一到，公雞叫第一聲，全村未婚女青年都得起個大早，一起到野地去採花，爲的是要把從新娘到教堂的路上，都舖滿鮮花，讓一對新人踏在舖滿鮮花的路上，走向教堂的紅地毯。婚禮開始，教堂鳴鐘，管風琴奏樂，加上鄉間樂隊的簇擁，村民夾道慶賀，魚貫進入教堂行禮。在彌撒典禮中，教士給新人證婚，在上帝面前讓這對情侶結爲夫妻。

婚禮的喜悅是人生大事。死亡也是人性無法倖免之事。村中有人息勞歸主，全村人亦都素服送殯。教堂的彌撒完畢。衆人皆隨教士護送棺柩至墳場（是在教堂旁），教士在宣讀經文「你原來是土，也必將復歸於土；但是，因爲你有信仰，到末日耶穌要叫你復活！」「死而復活」的訊息，給死者生者都是減低因死亡而離別的悲痛。教士撒下一把土，信衆每人也撒下一把土，把這位鄰居埋了，但內心卻在等待「死而復活」的恩許。

制度宗教的禮儀不但富有宗教情操，同時也涵蘊著豐富的社會意識，支持著人際關係的正常發展：生死與共的情懷。

信徒的生命，裝飾著多采多姿的宗教教儀，從生到死，從死亡的體悟中，寄望著復活，以及來世生命。爲信徒而言，死亡不是生命的結束，而是另一生命的開始。宗教教儀真正能完成「死、葬之以禮、祭之以禮」（論語·爲政）的道德意涵。

五、宗教教儀中的經文朗誦，詩歌哼唱，樂器彈奏，手舞足蹈等動態的行

動，或是靜心地打坐，雙手合什，雙膝下跪，膜拜頂禮等姿態，都是外表，而內心的虔誠則是由這些外表所揭露。「誠於中，形於外」的原則，都是宗教教儀所訴求信徒在參與禮儀時的心境。

民間信仰「形於外」的方式，多為激動的歌舞（豐年祭的羣體舞也好，道士的舞劍驅魔也好，乩童的全身顛慄也好），制度宗教的「形於外」方式，多能從動態的狀態，回復到靜態的打坐、默想；似乎逐漸由身體的動蛻變成靈性的運作。

制度宗教的普世化性格，曾一度認為：除了教義、教規的超時空性格之外，教儀也應該全世界全人類相同。於是祭祝的用品，祭禮的禱告文都有其統一性。其中尤其基督宗教中的羅馬天主教，最具代表性。在第二屆梵蒂岡大公會議（Vaticanum II, 1962.10.11 – 1965.10.8）之前，近二千年來，教儀用統一的禮，統一的拉丁文，統一的祭器，就連教堂的建築，也都依一定的格式。這種過份強調教會的普世性，可忽視了信徒參與典禮的意義。第二屆梵蒂岡大公會議決議了教會的地方化、本土化，由此，各地教會可以依各該地習俗來舉行宗教儀式，也可以用各地方言來舉行禮拜。這種從中央集權到地方分權的作法，改專制為民主，真的把教會當作信徒的集合，而非以聖統（Hierarchia）作為「從上到下」的統治，而是改由「從下到上」的進路，讓上帝子民都可以用方言（母語）向上帝禱告、歌頌。

六、宗教藝術之美，用來彰顯神聖，中外制度宗教都習慣透過視覺和聽覺來展示。宗教儀式中的音樂，無論是基督宗教的額我略（Gregorian）樂曲，或是佛教的梵唱，都是透過人性的聽覺，來提升內心的宗教情操。聽道可以是「信與知」的融通入門，是人性知性在宗教意義上的開展。聽聖樂則是人性情感的開導，是激發宗教情操的良方，配合著衆目所視的莊重典禮，使宗教禮儀在陶冶信衆心靈上，舉心向上，能在羣體性的教儀參與中，獲得與神明交往的體驗。

原來，人性接近宗教神聖之途約有二端，一是知識分子用知性去分析宗教

教義的正邪之分，二是用感性在宗教儀式的參與中，獲取宗教體驗。前者可以成為理論上的信徒，後者則是實踐的信徒。

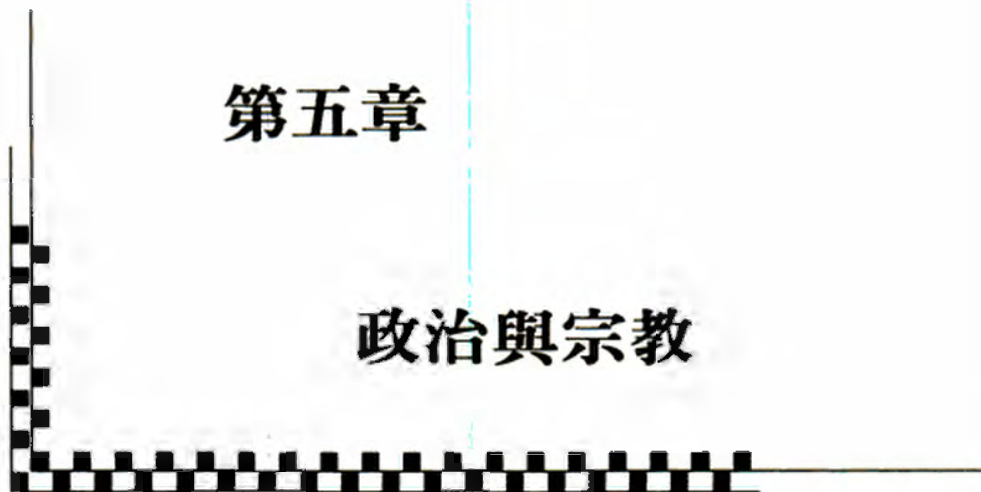
東方佛教的傳道方式，多以這種參與禮儀的分享，作為入教的進階；西方基督宗教在早期教文時代，亦是以這種參與教儀的體驗，作為由「知」到「信」的通路。

「信仰」不僅是理論的，而更是實踐的；實踐在參與宗教禮儀，以人性羣體性的神秘經驗，進入天人之際的氛圍中。由實踐轉回理論的探索，是宗教學者的任務。完全沒有宗教實踐的學者，以純理論的方式研究教義、教規、而從不參與宗教禮拜，則難以瞭解宗教的本質，更難參透天人之際的神秘經驗了。

宗教不是知的對象，而是信的對象，宗教禮儀不是研究的對象，而是參與的對象。

第五章

政治與宗教



有關政治與宗教的課題，最通俗的說法就是：「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝」（新約馬太福音第22章21節）。這種「橋歸橋，路歸路」的分離立場，原就是西洋基督宗教上千年的政教合一的痛苦經驗，所獲得的成果。

可是，並不是理論上的「分」，就足以實踐在實際上的「分」。任何一個信徒，無論他相信的是那一種宗教，也無論他所參加的是那一個教派，他仍然是具體社會的一分子。而具體社會也必然屬於某一種政治體制。相信或參與教會而成爲一信徒，生存在某一政治體制下的公民，二者本就是同一個人。一旦宗教教義和政治體制在某些方面不協調，或者有衝突時，又是信徒，同時又是公民的「具體的個人」應如何回應？這也就構成政治與宗教相互之間的課題。信徒在盡公民之義務時，是否可以因各宗教信條有不同的見解，而不必盡此義務？譬如有的教派反對戰爭，具體措施上反對當兵；而有的政治體制規定服兵役的義務。此時，信徒兼公民的青年，應如何抉擇？這也正是無法用「凱撒的歸凱撒，上帝歸上帝」單純的原則，來完全處理好的課題。原來，雖然政治和宗教有其不同的定義、內涵、方法、目的；但是，二者相互間仍含有太多的重疊之處，有許許多多的課題，是二者共同的問題，無法分成某部分屬宗教，另一部分屬政治。

在無法分開的狀況下，最好的方式當然就是和平共處。這是理論上誰都曉得，誰都贊成的作法；但是，實踐起來，卻不是那麼容易。正因為政治與宗教所關懷的事務有許多重疊之處，這重疊部分究竟在實際上由誰來管，或是如何分工，也就成爲宗教領袖和政治領袖的智慧考驗。其中最常見的例子就是：政治要管理衆人之事需要錢，因而會硬性規定稅收制度，凡是有所得的公民都得納稅；而宗教也在管理衆人之事（雖然政治管的是此生此世之事，而宗教則除了今生今世，還要伸展到來生來世，範圍有所不同），因而亦需要財政的支持。於是，有的國家由於以前政教合一時期的教會財產到了政教分離時，已被政府充公，因而制定了「教會稅」，政府從國家財政收入中，撥某百分比的錢財給教會（德國），亦有的國家容許教會接受捐獻，而減免捐獻人的稅，同時不收教會稅（美國）等措施。一般來說，制度化的財經制度實施起來，並沒有

太多的弊端。弊端的產生也祇在制度不健全的地區，宗教多元化的地區較多，而且到後來會被指為「宗教歛財」的罪名，算是犯法的勾當。

再如有關社會生活的課題，制度宗教如西方基督宗教，一開始就主張婚姻的一夫一妻制，而且肯定婚姻的不可離；但是，政治社會有其具體生活的考量，立法准許離婚。此時，政治與宗教在理論上當然有衝突，但在實際運作上，則採分工的方式。政治和宗教都給人證婚，都在證婚的場合中祝福新人百年好合，早生貴子。教會不給信徒舉行任何形式的離婚典禮，這種分離的形式祇好由法律來公證。家庭的建立，兩性的離合，在這方面亦沒有造成政教之間的實際衝突，而以各司其職的方式相安無事。當然，如果判決離婚成立的法官是信徒，而該教派嚴禁離婚，則這法官就必需身兼二職：就其為法官身分，依法准許當事人離婚，宣布此後二人男婚女嫁各不相干；但是，當法官脫掉法袍，恢復其為信徒身分時，還是要告誡當事人「在人眼前二人已離，但在神前卻一生一世都是夫妻」。判決離婚之法官可不同於醫生的業務。有的國家法律准許墮胎，但信徒醫生卻必須依教會法行事，而拒絕行墮胎手術。前者與後者情況不同所致；後者人命關天，前者尚可以「分居」方式進行。

世界各大宗教，有關政教關係問題，大多採取信教自由的立場，政府對公民的選擇不予置評。當然亦有宗教設法被欽定為國教，以利傳教事業，亦有唯物論或共產主義政權在反對宗教，限制人民信仰的自由。這也就是利用政治的權力迫害信仰自由的人權。基督宗教在開始三百年間，備受當時羅馬政權的迫害；或是近百年來，共產國家對宗教的迫害，都是歷史的事實，與西洋中世時期，政教合一期間，政教相互間的利用，或是教會壟斷政權的情形一般。不過，先進國家多以政教分離的模式，處理政治與宗教事務，而且劃清各司所職，相輔相成，都在謀求教徒或公民的利益，為社會的安和樂利，為個人的安身立命而作出貢獻。

第一節 政教合一

一、政教合一的理論和實踐，相互間的消長，形成政治管理宗教，或是宗教壟斷政治；少有二者相安無事的情況。究其原因，政教合一的理由，在哲學理論的鋪陳上，是由於在「管理衆人之事」上，二者有諸多重疊之處。這些重疊是政治的，又是宗教的。宗教和政治雖然在關懷的對象上，有不同的層面：政治祇管今生今世的福祉，而宗教則關懷來生來世的永生和永福。但是，宗教卻認為，爲了獲得來世福祉，又必須善度今生；於是，宗教家就很容易認為，宗教所涵蓋的面，比政治的內涵要廣、要深。但是，這種廣和深的理論基礎，是在抽象的來生來世的理論之中。一旦政治家堅持科學實驗，而對形而上的領域不感興趣時，則會認為宗教和政治，在具體的今生今世的事務上，互爭權力；而所提出有關來生來世的問題，純粹是宗教內部的課題，不應用來處理政治和宗教相互間的各種問題。

也就因此，政教合一的型態，一來是政治設法以權力來規範宗教，二來是宗教設法控制政治，少有二者相安無事，或是相輔相成的成果出現。

二、在西洋政治和宗教的互通中，整個歷史即可以看出二者合一的痕跡。在最原始的政治，或是原始宗教之中，政治領袖與巫師之間，總有非常密切的關係。吾人可以窺見二者互相合作無間，但同時亦可看出二者相互間的權力鬥爭。而這兩種成果的實現，如果是合作無間，則多以巫師的見解爲決定性的政策；相反，如果有相互間的衝突，則是在具體的利益上，巫師提出了與政治領袖不同的見解。

當然，政教合一在原始社會中，最清楚的，就是巫師和政治領袖是同一人。在這種情況下，巫師行事的意念，主要的不是定位在具體的政治的利益，而是以宗教神秘的力量，來處事行政。

原始社會，或是現今仍處在原始社會狀態的山地或邊疆民族，其政治和宗

教的互動關係，仍然是介於合一或分離的中間地帶，但是，在決定宗族或部落的大事時，仍然以宗教的詮釋為行事準則。其中尤其是有關人生的生、老、病、死等大事上，更是充滿宗教的色彩。政治的措施是在宗教的引導下完成。古希臘如此，古羅馬也是如此，古代希伯來更是如此。

地中海東岸的希伯來民族，從有歷史開始，就是一個宗教中心的民族文化，所有政治措施都以宗教經典所載為準。整部舊約聖經，也就是希伯來的民族史，而這部歷史從頭到尾都由上帝所主導，可以說是「神中心」的歷史觀。這「神中心」也就是宗教的教義、教規、教儀，成為社會的全部規範，也成為所有政治措施的準則。這種政教合一的情形，雖然是在「政教合一」的原則下，有著「重宗教輕政治」或是「視宗教重於政治」的但書。

「視宗教重於政治」的意義就是：一切政治行止都依宗教的規範運作。這運作的開始、過程、和終了，亦都以「天意」為基準。而「天意」呈現在經典的記載中。宗教經典因而成為政治行止的大經大法。如果說政治措施所依據的是憲法，那麼，在希伯來文化中，憲法也就是舊約聖經。宗教經典和政治憲法原是二而一的「舊約」聖經。

當然，希伯來的政教合一和後來中世基督宗教的政教合一，有許多基本上不同之處。首先就是事務上的分工不同。基督宗教的政教合一，原是教會領袖的教皇，本身就是羅馬帝國的皇帝，而教會聖統制下的各級神職人員，也就成為政府的各級官員，這是名實相符的政教合一。希伯來文化中的宗教教士和政治上的行政官員是有所區隔的。宗教中的祭司或是經師，並不是國王或大臣；同樣，國王或大臣也不是宗教的教士。希伯來舊約經典中，宗教領袖和政治領袖是從分工的規範中產生的。

希伯來民族的「神中心」文化給予世界人類最大的貢獻，其一在於釐定星期制：六天工作，休息一天。六天工作所為是解決肉體生命的食衣住行問題，休息那天進教堂，專務靈性生命諸事。這是典型的靈肉二元的人生觀，落實到時間定點的星期制，以及空間定點的教堂。利用人間世的時空座標，來全方位地管理衆人之事。這也就是以宗教的教義來處理政治社會的作息時間。

除了時空定點的星期制外，就是納稅制度。由於以色列十二支派（雅各的十二個兒子及其後代），在職業的分工上，十位兄弟做俗世事務，士農工商，牧放等行業，而此外的二兄弟則為公務員：其一為政務官，就是星期天（安息日）在教堂帶領民衆祈禱、唱詩，並且為羣衆讀經、證道的教士，同時舉行祭禮，稱為祭司。另一為事務官，負責衛護教堂的整潔，準備祭品，以及安息日各種所需物品者。這兩種人由於是公務員，不事生產，祇替教會、社會、人羣服務，因而，其他十位兄弟應繳納什一之稅，把所有收入的十分之一，奉獻出來，作為供養這二位兄弟的生活。稅收為公共建設的理念，在西方是源於希伯來文化，而此種文化涵蘊著公平性，公務員的收入應是民間各行業的平均數。而不像其他非宗教主導的文化，許多稅制是在官員的豐厚俸祿，使「升官」和「發財」二概念可以互換。（也因此，西方納稅的理念視為正義，而中國文化中則視為「苛捐雜稅」）。

三、西洋基督宗教早期的政教合一，則是從公元 393 年基督宗教被欽定為國教開始。原來，基督宗教脫胎自希伯來宗教，其改革宗教的理念，是由「以牙還牙，以眼還眼」的正義，蛻變成「視敵如友」的「博愛」精神。這精神嚴重地抵觸了當時羅馬的強權政治，以及奴隸制度和殖民政策的措施，於是興起了有名的三個世紀長的仇教運動。羅馬帝國的政治領袖為了娛樂貴族們，還特地蓋了浩大的鬥獸場，讓饑餓的獅子撕裂基督徒，以供觀賞。（鬥獸場遺跡至今猶存在羅馬）。但是，基督宗教卻奇蹟似地，不斷發展，而有所謂「殉道者的血是信徒的種子」一說。公元 313 年君士坦丁大帝解除了禁教令。八十年後竟把基督宗教定為國教。開展了長達千年的政教合一時代。

政教合一的表象不但是教士和官員的同一人，以及時空定點的嚴格規定的星期制，也不但是在教義上的「至上神」以及「一神」信仰，以及摩西十誡的教規，和祭禮的統一性。書同文、車同軌，統一度量衡的措施亦貫徹實施。而是更重要的貫徹了「平等」信念。在教堂內不排位子，無論是帝王將相，販夫走卒，都平起平坐，念同樣的經文，唱同樣的詩歌，聽同樣的道，讀同樣的

經。展示在上帝面前，人人平等的信念。和當時羅馬帝國，承傳和加深了的奴隸制度以及殖民政策的「人與人」之間不平等，以及「國與國」之間，「民族與民族」之間不平等，恰好針鋒相對。也因此宗教廣受政治的迫害。

教會在窮本溯源的思維下，深知奴隸制度、殖民政策皆源自奧林匹克的競爭，以及工商業社會的興起。於是採取了斷然的手段，停止工商業，而恢復農業的純樸。修道士們教百姓種葡萄，把最易變酸的果實釀酒，使後者越陳越香；教百姓養牛，把最易變壞的牛奶做成乳酪，使後者越久越好。又從非洲引起馬鈴薯和咖啡，前者樹苗可除雜草，以保持牧草的純淨，後者則成為日常飲料。

中世政教合一的措施中，最值得一提的是：化各種戰爭於無形。如果二人有爭端，到極處就利用近乎迷信的方式，作雙人決鬥，化解了羣毆或是集體戰爭（這種決鬥的方式在英國劇作家莎士比亞戲劇中，仍常出現。此乃二害相權取其輕的方式和原則）。

四、東方宗教的政教合一時期，也有類似情形。古印度的婆羅門教，教士與政治領袖間的關係也密不可分。中國古代殷商時期，天子祭天問卜的情形，亦大有宗教領袖與政治領袖為同一人的情況。後來的天子祭天、諸侯祭山河之神，百姓祭祖及灶神，要為宗教制度的表出，但亦同是政治社會的分工分層。

這種自然宗教的興起與發展，伴隨著政治的流變，以及政權的交替，並沒有本質上的變化。吾人似乎不必用「政教合一」的概念來詮釋其中情況，大概可用「政教不分」的原始狀態來形容比較合適。

「政教不分」並沒有政治管轄宗教，或是宗教干預政治的意涵。倒是二者相處相安無事，或是進一層相互尊重，共存共榮。

這種相互尊重、共存共榮的實際情況，不但在先秦時期的自然宗教如此；及至後漢中國本土興起了道教，又從印度傳來了佛教之後，仍然存在著這種情況，而不必論及「政治與宗教」的敏感課題。

原因就是，任何一位出家人，和尚也好，道士也好，在修道有成之後，會

雲遊四海，一旦看中一處山明水秀，或是人傑地靈之地，也就會搭起草房，就地進修。出家人在此當然多少做些入世之事，替人治病，解惑，甚至看風水、算命；日久之後，聲名遠播，信徒日增，召徒佈道日益必需，於是小草房變大廟，獨修變羣練，善男信女聚集，成為宗教淨修之地。此時，當地地方官，甚至朝廷，都會慕名而來，或賜扁額，或提對聯，咸認此為宗教聖地。

在宗教發展史中，這種由政治人物認同和尊崇宗教的行為在所多有；到極處，和尚或道士會被請進宮，為皇帝開示佈道，或是，帝王親臨廟堂或道觀，一來上香祈福，二來反省靜修。這種情形在漢代政治上的「罷黜百家，獨尊儒術」之外的「內道外儒」的帝王將相的內心修養，更突現出外王的政治，如何用內在的宗教修練來支持、來完成。宗教與政治的關係，可以說是宗教支持著政治（在精神修養上），也可以說政治支持著宗教（在外在的體制上）。是政教關係互利的情况。

五、宗教和政治在這方面固然可製造互利的局面，當然亦會有不幸的事故發生。由於宗教與政治的互動，多為政治主動，而宗教被動。於是，政治也可以成為宗教所利用的工具，主動地去迫害其他宗教。中國佛教史中的三武兩宗之禍，基本上是道教教士在背後，指使著當時為政者去迫害佛教，而給予許多並不完全符合事實的情節。

政治因為擁有武力，而通常宗教乃手無寸鐵者，仇教運動可以由政治出發，無論是拆封教堂、寺廟、或是迫出家和尚尼姑還俗。這些仇教運動，突現了政治和宗教間的關係，陷入疏離。

政教合一有時亦是政治的一種藉口，借以控制宗教，或是向宗教奪取某些已得利益。在西方基督宗教的文化流變中，德語區的「約瑟主義」（Josephinismus）就是一個例證。此主義的領袖約瑟二世（Joseph II, 1780 - 90）所領導的王朝，就利用政教合一的口號來箝制宗教。而其箝制的方式則是：由於政教制度的合一，教士即官員，因而設法利用自己親信及後輩占據各重要教會職務。史稱此法為「世侄主義」（Nepotismus），即是為政者促

由要求公務員做份外之事，亦即不可以訴求各級公務人員奉獻犧牲，而祇能訴求他們克盡職責。不過，政治事務包羅萬象，而萬象的事務中，有許多是除了職責之外，尚有愛心，尚需奉獻犧牲的精神，才足以善盡職責的，像服務傳染病院、育幼院、安養院、瘋人院等等，這些公務員所要付出的心血，顯然要比一般區公所或學校辦公室的人員為多。宗教信徒具有的奉獻犧牲精神，在這裡也就能體現出來。一般公務員比較不喜歡的工作，或者社會上比較吃力不討好的工作，政治的力量的確不是無遠弗屆的，宗教的慈善機構，因為富有犧牲的精神，可以幫助政府彌補這些職務上的漏洞。

吾人無論從歷史的角度去審視世界各地的苦難，以及各種救苦救難的機構和行爲，也無論從社會的橫截面去觀察目前的所有慈善事業，在不爲名不爲利的各種志工人員身上，必可發現宗教精神，的確在消極上扮演救苦救難的角色，而積極上在傳播愛的信息。

人們的苦難固然如影隨形，無人能夠倖免（毫不諱言地，許多苦難源自政治的混亂，以及政客們的妄爲）。但同時也會體悟出，那裡有苦難，那裡就有救苦救難的宗教信徒，在犧牲自己的享樂生活，甘心情願地付出，在精神和物質生活上都和苦難的人們站在一起。

各地落後地區又貧又愚又弱，必然可以見到基督宗教傳道士的足跡。他們發放救濟品以濟貧，興辦學校以消滅文盲，興建醫院或診所替人治病療傷。目前，中國的佛教組織雖以「出家」爲至高的境界，但亦作著「入世」的工作，參與各種救苦救難的行列。

時代女性在這方面絕對不讓鬚眉。西方人之教會在印度加爾各答的德雷莎修女，其爲窮人服務的工作已經遍及全球（唯有中國大陸的政客不讓其機構進入，揚言中國大陸沒有窮人，因而不需要任何爲窮人服務的組織）；甚至因此而獲得諾貝爾獎。在東方亦有證嚴法師，其領導的慈濟功德會，也不但在台省發展，也逐漸普及到世界各地。二位女性都抱有：那裡有苦難，我就往那裡去救苦救難。二位及其團體成員，都真正實踐了教主耶穌和釋迦牟尼的精神。

的權利和義務，負起傳教的任務，以及度信仰生活。

(2)現世事物雖由政治所管轄，但政治權力終究還是歸於天命，在人間世善惡的競爭中，政治和宗教應互助合作，來抑惡揚善，同為人民個人的安身立命，羣體的安和樂利而努力。

(3)宗教團體沒有現世名利權位的野心，其出世精神應隨時隨地展現出來；但是，宗教的存在是為了人民，因而亦必需做入世的工作。而其入世的工作不只是為了現世，乃是為了來世。也就因此，一旦這神聖的工作受阻，宗教團體及信徒個人，都有理由提出抗議。

(4)政治團體和宗教團體都應共同合作，締造人間淨土、地上天國。政治是以人性本心，來規劃各項措施；而宗教則以從彼岸來的信息作基準，以瞻望來世的眼光，來規劃今世的各種規範。

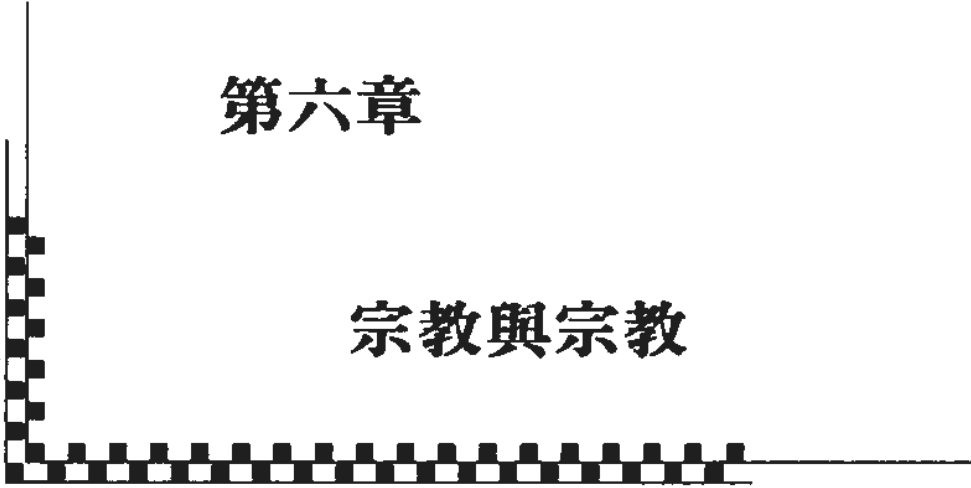
三、政治在面對宗教時，一方面訴求所有的信徒都奉公守法，不做違法之事；另方面訴求宗教團體能大力支持政府的施政。當然，政治人物都曉得，信徒的凝聚力相當深和廣，難免會設法利用宗教來達到自身的政治目的。宗教領袖在這方面的確遭受到智慧的考驗；究竟參與政治，以求得宗教發展的更大空間，或是寧願保持中立，以求得更長遠的福祉。制度宗教在這方面由於過去的歷史教訓，都會採取政教分離的立場，與政治合作，但不參與政治活動。

一般沒有國教的國家，政治會認定宗教團體或宗教組織，都祇是國家政治統治下的一個人民團體，與其他集會結社等量齊觀。因而亦會將宗教列入法規範圍，由政治權力來管轄宗教，並因此給宗教的發展，設下許多障礙。站在為政者的立場看，是盡其監督社會的責任；但是，站在宗教信徒或宗教團體看來，卻是政治干預宗教。正信宗教或是歷史悠久的制度宗教，都有嚴密的教規，在規範著信徒的思言行為，比之於政治體制下的法律，絲毫沒有遜色。政治既有一般法律規範公民，也就足以規範教民信徒，同時也有法律規範所有集會結社。一來此法不可能超越悠久的宗教教規，二來政治要冒干預宗教之嫌。

當然，政治為宗教立法的理論基礎，一來是為限制宗教勢力不致影響到政

第六章

宗教與宗教



宗教因在教義中的神觀、人觀、宇宙觀、價值觀的不同，各宗教有各自的執著，因而容易出現排他性和自我中心的「虔誠度」。當一個地區之內有不同的宗教同時並存時，信徒們相互之間的對立或衝突難免會發生，甚至因而發生宗教戰爭。這乃是歷史流變中，人們不易理解，更不會諒解的悲劇。一向講仁愛、宣揚慈悲的宗教，相互間因了教義的不同，或是利害關係的不協調，而大動干戈，豈不是自毀形像，貽笑大方？但是，縱觀宗教的歷史流變，無論中外古今，亦都有此不幸的情事發生。而最可悲的，還是那些宗教領袖，不但不能彰顯宗教特色的愛和平，主和諧的內涵，反而執著教義的極端，硬指對方為邪魔鬼怪，而自許是正義之神，大興討伐之能事。

實在，宗教與宗教間的衝突，乃致戰爭，祇是由於雙方彼此間祇見對方與自己相異之處，而在「刻意求異」的心態下，發展成水火不相容的態勢，因而起衝突。如果雙方能體驗宗教的本質，而實踐互愛互助的理念；在「存異求同」的努力中，化衝突為和平共存，乃致共存共榮的境地，豈不才是人間淨土或地上天國？

宗教的修練，本質上就應是修練個人的心靈，使其靈性生命在不斷提升自己，不斷地單純化。而在個人單純化的同時，也必然誠於中形而外，發揮出人際關係或羣體間的和諧化。個人卓越，羣體和諧也就是個人能安身立命，社會能安和樂利。

個人安身立命，社會安和樂利原就是道德和宗教共同的理想。各種道德學說，各種宗教信仰，無論它們彼此間有多少相異處，但卻都有此一共同的理念作為目標而運作。如果一個宗教領袖，固執著自己的信仰，而滿懷排他的意念，認為世界上諸宗教中，祇此一家，別無分店；而認定自己所信奉者，為唯一真理，而其他都是迷信，都是魔鬼。則這種「排他」的意念縱使符合該教教義，但卻違反了宗教的基本情操；在這種情形之下，該宗教的修練也許就有問題，而問題就在於為了發展自身的宗教，卻犧牲了宗教的重要本質，陷於迷信成份之中。

不過，因為宗教的興起和發展，都是在人間世；而主管宗教事務，甚至制

語文：希臘教會用希臘文，拉丁教會用拉丁文。教儀上希臘教會較傳統，較隆重；拉丁教會較簡化，較普及。教會分裂祇在行政上管轄權問題，在教義和教規上，並沒有太大的差別。

三、十六世紀的宗教改革，首由馬丁路德於 1517 年提出，在教義、教規、教儀上都有很大的改變。教義上不但減低了教會的中介地位，更反對教皇的權威。而提出每位信徒自身可直接與上帝交往，而不必由教會媒介。再來是有關原罪的詮釋，認為原罪徹底毀滅人性，唯有「信仰」（Sola fide）才使人獲救，而不是靠任何「善行」；而信徒之所以獲救，原就是靠上帝的「恩寵」（Sola gratia）。至於教義的基礎則全在「聖經」（Sola scriptura），而教會在這方面祇能詮釋聖經，作為信仰的內容，而教會不可以加上任何非聖經內涵的東西。

在禮儀上，新教主張舉凡用看得見的形像，都屬崇拜偶像；因而在教堂內，或在家中，不可有神像、天使、或聖人塑像。

當然，最重要且最具體的，就是不承認羅馬教皇的權威。

宗教改革演變到後來，形成教區之爭，以 *Cujus regio, ejus religio* 為基準，即「一地一宗教」的地區劃分；這也就引發了三十年戰爭（1618—1648）。

四、目前，新舊二教的衝突仍舊不斷，像愛爾蘭的紛爭就是一例。至於不同宗教相互間的戰爭，有名的便是十字軍東征，從 1095 年打到 1270 年，近二個世紀之久。基督宗教和伊斯蘭教在希伯來民族土地上爭奪耶穌基督出生、成長、行道、受難、復活、升天的聖地。十字軍東征固然實現在「爭地盤」之事上，事實上也是由教義不同，以及教規不同的關係。基督宗教與伊斯蘭教，也從此結下了難以和平共存的勢態。而基督宗教往後的發展，由於政教合一的諸多痛苦體驗，儘量用「凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝」的原則，設法劃清政治與宗教的界限，也即是不再用「國教」的制度，來處理政治與宗教的課題。

力量，在羅馬駐希伯來總督面前，誣告耶穌基督，以羅馬殖民的官員之手，來審判並處決耶穌。

七、宗教改革時代，由於革新教會所宣示的是「反抗」（Protestant），多少帶有情緒性；因而在教會法庭之中，作了非常嚴厲的處分：開除教籍，逐出教會，而所用的詞句也十分嚴苛，稱「絕罰」（anathema sit）；更助長了新舊二教相互間的衝突和仇恨。不說二教間老死不相往來，且演變成三十年戰爭。

戰爭的慘痛經驗雖然揭阻了往後的爭端，明爭雖息，暗鬥卻不斷發生。教堂內證道的批評或諷刺不斷，新舊二教亦互不相往來。「一地一宗教」的劃分，就如德國，基本上是北部新教，南部天主教，也由於北方普魯士族，南方拜耳族。由於此二種因素，加上語言（母語）有區隔（北方土語為德文，南方土語為拜耳），因而形成二者有隔閡（德國分東西德期間，政治性的東和西的間隔不大，倒是南與北的民族隔閡時常突現）。

第二節 合一運動

一、西方天主教曾遭逢到最多的宗教分裂經驗，因而也感受到最深的椎心之痛。經歷了東方正教的分裂，再經過基督新教的分裂，雖用了最嚴厲的「開除教籍」的處分，但卻越罰越分離，而形成惡性循環。一直到二十世紀，才在教宗若望二十三世（John Pope X X III）於1962年10月11日至1965年12月8日，召開了第二屆梵蒂岡大公會議（Vaticanum II），一改以往「絕罰」、「開除教籍」、「裂教」的字眼，而用「分離的弟兄」來稱呼所有基督宗教。目的是締造「基督徒合一運動」。天主教在此次大公會議中，希望首先藉由基督宗教各教派的合一運動，進而促成世界各宗教的融通合一，共同建設地上天國與人間淨土。

天主教教宗能放下身段，與各教派稱兄道弟，平等對待，重新詮釋聖經中

有關「教會」的條文，以確認一個主，一個信仰，一個教會，一個洗禮，一部聖經。所有教會都以耶穌基督為首，而每一基督信徒，無論什麼教派，都是耶穌基督的肢體，都活同一的生命，都會在死後復活，獲得永恆的生命。

這種合一運動的友誼之手，伸向所有基督宗教的教派和教會，同時亦獲得許多善意的回應。東方正教與英國聖公會都認同天主教會的努力；也有不少原是激烈「反對」天主教會的教派，也變得溫和許多，願意相互間發展交談、融通，進而發展友情，在基督內共融。

二、在基督宗教文化圈之外的地區，天主教亦在主導基督宗教與其他各地區宗教發展交談、融通，互相交換宗教體驗；宗教領導人不再在「刻意求異」中比較教義間互有的相異或衝突，以分清正信與迷信；而是在「存異求同」的心態下，避免對教義的辯論，轉而對宗教體驗的交流，交換心得；共同發揮宗教與宗教間共同之處，透過今生今世的修練，完成來生來世的業績。

其實，宗教本質的愛與慈悲，救苦救難的精神，是所有宗教共通之處。從這本質出發，不必要去發展幾許互不相同，更不必興起互不相讓的教義或教規；而是直接利用這宗教情操的愛心，與慈悲心，落實救苦救難的事業於羣體大眾之中。

人間世的苦難以各種方式出現，百姓也就在不同的環境和不同的情況中受苦受難。落後地區的愚、貧、弱是苦難的來源，發達地區的智、富、強也是苦難的來源。各宗教在其救苦救難的意念中，都會異口同聲地參與工作。在落後地區興辦學校，引導百姓化愚昧為智慧；在落後地區建設工廠，增加就業機會，使百姓轉貧致富；在各地區興建醫院診所，醫治各種病痛，讓百姓轉弱為強。落後地區需要的物質建設，各宗教義不容辭地參與社會工作，教會以出世的精神作著入世的工作，其中同時突現出宗教與宗教相互之間原是合作無間的，尤其是在救苦救難的事工上，根本不分是那一個宗教，是那一個教派。宗教的合一運動，並不在於教義的合一，或行政的合一，而是在對苦難中的人們服務的心志的合一。

當然，先進國家不再愚、貧、弱，教會所參與的社會工作已衆所周知。但是，智、富、強同樣帶給人們不安苦惱。不安與苦惱所形成的精神的壓力與苦惱，絕不會低於或少於從愚、貧、弱所帶來的後果。宗教在這種精神苦難中所要扮演的角色，似乎更是重要。如何讓物質生活富裕的人，精神生命也豐富？宗教所提出的修練，也就比一味宣揚教義，更形重要。各宗教體認出百姓所需求的，並非在教義上辨明正邪，而是在宗教修練中能獲得靈性生命的卓越化，以及心靈的安寧。也就在此，宗教與宗教間確有一共同的方案，就是如何使教民擺脫苦難，而進入福祉。宗教合一在引導信徒參與救苦救難的事工上。

三、擺脫相互間的「刻意求異」，擺脫相互間的誤解，化解相互間的敵意，增進相互間的友誼；通過交往，交談、交換宗教情感心得，原就是當前談宗教合一運動的課題。信徒們不再在自豪自己所屬的教派的各項榮譽，而是在具體的生活中，活出宗教情操。讓受苦受難的各式人等，都能直接感受到信徒的救苦救難的精神和行爲，則宗教信徒無論那一宗教，亦無論那一教派，都扮演著同一的角色，都在救苦救難。

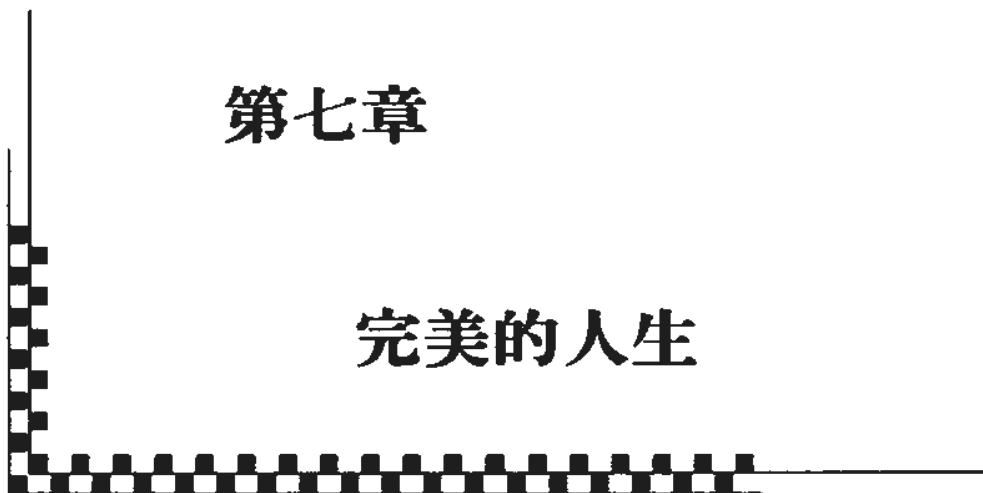
讓那引起宗教與宗教間誤解，互異、衝突的知性探討，尤其是教義執著的探討，在宗教間成爲過去。而讓「信」和「行」的工夫，突現宗教愛與慈悲的本質，於信徒的日常行爲中。

在存異求同的觀點下，宗教與宗教相互間的交融，教會與教會間的合作，能補足政治社會間人們不想做、不肯做、不易做的工作，尤其那些不爲名不爲利的工作，亦即慈善事業的養老育幼、末期患者、心身殘障者、監獄中犯人，看守所中人等。宗教的終極關懷對這些遭逢到生命轉型陣痛人們，都有起死回生的作用，是在絕望中送上希望，在痛苦中送上安慰，在苦難中送上救贖。宗教與宗教間，教派與教派間，在這些事上都可以合作無間，共同在救苦救難的事工上交換心得，以期減輕人間苦楚。

目前，知識爆炸時代，各宗教團體亦都能取之於民，用之於民的方式，興辦各級學校，除傳播宗教從彼岸來的信息的同時，亦提升國民的知識。台省近

第七章

完美的人生



儒家嚴格上講不是宗教，但在其人生設計上，卻含有非常豐富的智慧。在哲學的層面上看，其人生設計涵蓋了生命提升的全部。《大學》一書的內容，就展示出此一特性：

格物、致知＝知性的陶成

誠意、正心＝德性的提升

修身＝個別性完美

齊家、治國、平天下＝羣體性完善

儒家的教育設計，因而是「全人」教育，不但發展人的知性，也要發展人的德性；教育出才德兼備的人；對於「有才無德」者則以「小人」稱之；唯有才德兼備，才是「君子」。再來是個人的安身立命，以及羣體的安和樂利。用修身、齊家、治國、平天下的漸進原則來表達。

儒家因為不是宗教，因而對「人與神」的關係，存而不論，因而對來世與彼岸存而不論。只論及今生今世的「完美的人生」，但卻對來生來世開放。

後漢本土發展的道教，以及外來的佛教，補足了「全人」的來世與彼岸，把人生的觸角伸展到來生來世，把道德的善惡報應，用輪迴的方式，提出了「來世報」，以補「今生報」的不足。

明末清初從西洋傳進的基督宗教，更在教義層面上提供了唯一神論，以及有關「天人之際」的各種信仰。在有體系的教義、教規、教儀各方面所蔚成的系統、制度宗教，終於以其嚴密的時空定點，完成了人生在「宗教」層面的各種條件。

雖然，站在「分殊」的立場去看，東方的佛、道二教，和西方的基督宗教，在教義上相當不同，教規亦不盡相同，教儀亦各各有別。可是，站在「存異求同」的人生態度來看時，宗教的救苦救難，以及人生的受苦受難的觀點，則各教皆有共通之處。再則，利用今世的各種善行，來換取來生的福祉，亦是各宗教的共識。靈魂不死，善惡報應，極樂世界等等，亦都是各宗教信仰的共同內涵。宗教關懷人生的終極。這終極關懷是匯集了今生今世的各種關懷，從時間走向永恆，從空間邁向無限。

在人類歷史流變中，吾人曾在本書的第一部分有所探討。文化的各個層面，都曾遊走於各個時代：科學、道德、藝術、宗教，在每一時代中，都有其應有的地位，或明顯、或潛在，或成為顯學，或成了基礎，或者隱而不顯。不過，中西文化流變，都是以宗教作為顯學的時代最長；西洋從四世紀到十六世紀，完全以宗教為人生的指導；中國從後漢到宋明，亦在佛教的修練中，修心養性。

吾人今日所處的時代，宗教雖然不是顯學，但其作用和需要仍是有目共睹。一位現代人，除了醉心於科技之外，當然還是要活在倫理道德中，生命中亦應有藝術情懷，而更懷有宗教情操，來使自身安身立命，參與社會安和樂利的神聖使命。

科技使生活方便，道德使生命和諧，藝術使生活有情調，宗教解答人類終極關懷的課題。生命的意義，生活的目的，生涯的規劃，生計的順暢，甚至生態的保護，都需要科學、道德、藝術的同步發展。而且，在今生今世結束之時，個人能夠安心地迎向來世，揮手離別時間，而進入永恆。後者即是宗教的功能，它在人生的終站，架設了通往來世的橋樑，引渡苦難的人們，進入福地。

文化的四階層：科學、道德、藝術、宗教，也如人生在生涯規劃中的：各安其位，各守其份一般，各各都同步發展，分配得恰到好處。以各司其職的分工合作方式，共存共榮。人類歷史流變中，曾經由於愚昧無知，更因為智商高智慧低，而暴露出許多互相侵犯的事例：宗教干預科學，道德干預藝術，或是：政治干預宗教，宗教干預政治，都造成人類歷史發展和進步的阻礙。

站在歷史觀點來看也好，探討人性當下的需要也好，完美人生是要靠文化各個層面的共同發展，舉凡畸形發展的文化，對人生總是憾事，或是對個人的安身立命有所阻礙，或是對羣體生活的安和樂利有損。而宗教在心靈中的神聖感，更是會集結各種科學的真、道德的善、藝術的美，於完整的人生中。

第一節 個別性完美

一、人的個別性曾經有很長的一段期間，看成是靈肉二元的合一。這靈肉二元合一前的衝突，也就形成人生在各種際遇中，不可避免的智慧考驗。原始人類，脫胎於禽獸的性格不久，整天爲了食衣住行的具體問題煩惱。此期道德規範和宗教信仰支持著人類社會的安定。科學和藝術並不是沒有萌芽，但卻非常原始或幼稚。科學的發展和進步，改善了人們的生活；藝術的發展和進步，提升了人生的樂趣。生活中閒遐的時間，使人的理性有思考道德和宗教的空間。科學、道德、藝術、宗教，於是在人類的歷史文化中，都欣欣向榮。古聖先賢大都能在抽象的真、善、美、聖的訴求中，落實到科學、道德、藝術、宗教的具體事象中，以完成人性今生和來世雙重的目標。

「視心重於物」的道德和宗教，顯然地在靈肉二元的價值選擇中，重靈輕肉，重精神價值，而輕物質的擁有和執著。宗教的各種「出世」理念和實踐，都展示著精神世界的「常」，與物質世界的「變」。這世界事物的常與變，配合著靈肉二元的同樣思考，終於催生了宗教的「出家」和「出世」的情操和修持。

在宗教的體驗中，出家和出世爲上乘的人生，而齊家和入世則是具體人生的常態。宗教家的努力，必然會使二者的衝突減至最低，而終使二者能相輔相成。「在家修佛」的大乘佛學教義，在這方面貢獻最大。西洋宗教歷史流變中。修道士的實踐也給入世的基督宗教，提供了足以成爲典範的生活模式。

宗教的「出世精神」，一旦參與社會的「入世工作」，才真正改善各種名利權位的爭奪，而具體上減少賭偷騙搶等行徑，也避免貪污、腐化等官僚制度的弊病。「出家人」來管理財富，比起一位家財萬貫又嗜錢如命的人來掌管國家財富，其清廉情形不言可喻。

宗教情操在人性個別性上的安身立命，尤其表現在安貧樂道，富而好禮等德目上表現上來；最後，在面對死亡時，有宗教情操的人，可以心平氣和地面

對，可以毫無恐懼地面見超越界。「爲有信仰的人，死亡不是生命的結束，而是另一生命的開始。」宗教可把死亡轉化爲永生。

二、基督宗教承傳了希伯來信仰的餘蔭，獲悉人生三大祝福的第一重，就是除了看得見、摸得著的肉體之外，尚有上帝肖像的靈魂。靈性生命是上帝的恩惠和祝福。人人都應當懷有感恩惜福之心。這種心境的養成全靠宗教修練。練成了感恩惜福之心，對人生歷程中諸多可能有的逆境，都較易面對和化解。舊約中的約伯記，把約伯作爲信徒的典範。因爲約伯無論順境逆境，都懷有同一禱詞的心靈，就是惜福感恩。縱使在極度潦倒時，仍然認清「上帝所賜，上帝收回；吾心仍讚頌上帝！」個人的安身立命，莫過於此。

十九世紀前半段的丹麥哲學家祁克果（S. Kierkegaard, 1813 – 1855），在其存在主義著作中，盛讚舊約的亞伯拉罕爲信仰之父。因爲後者完全放棄了理性對命運的理解嘗試，而以完全托付的方式，把自己投注到上帝手中。信徒的靈性生命，也就是在天人之際的關係中，把人消融到天的本質裡，就像一滴水，滴入大海中；水滴已不存在，但卻分受了大海的存在。

宗教理念中的人性完成，就其第一重祝福看來，就是靈性生命與超越者的復合；也就成了個別完美的極致。

三、道德和宗教的共同智慧，都可以體認出一切感官事物，都寓有精神生命的意義。智者也能在日常生活與周遭事物接觸時，獲得靈感，而解讀出世物對人生的教訓。就如智者都知道，一個人有兩隻手，但祇有一張嘴，這就意味著，人要多生產、少消費。或者有二隻耳朵，二隻眼睛，而祇有一張嘴，這就意味著：多看，多聽，少說話。原來，造物者要啓示人類的，不但是各宗教經典，或是各教堂寺廟，就是在周遭事物中，亦充滿生命的智慧語言，祇要人肯傾聽、深思，就不難獲得啓示。

一個觀察入微的科學家，一個充滿愛心的道德家，一個會審美的藝術家，一個慈悲爲懷的宗教家，在生命整個過程中，都會藉著與人地事物的接觸而遇

見超越界，與神明相遇，理解並實踐「天地與我並生，萬物與我爲一」的境界。

縱使是一個平凡的人，多少都有點科學頭腦，多少也會有道德意識，多少都有藝術細胞，多少亦懷有宗教虔誠，因而亦都會在這大一統的綜合人生中，意識到自己與整個世界的微妙關係；雖然他具體接觸的，是個別的人地事物，雖然他無法講出一番天人之際的大道理。但是，其良知對著「舉頭三尺有神明」的理念和實踐，絕不會少於任何知識分子或大思想家；甚至，有過之而無不及。其個人在生命中的安身立命的執著，也是無可置疑。

四、人性的體驗，除了靈與肉的二元之外，也就是上有頭腦、下有良知。理想的人生，是訴求銳敏的頭腦，以求知，與分辨真假對錯，好叫意志在運作時，好存真去假，存對去錯。另一規範就是，訴求豐饒的心靈，以求善，以分辨是非善惡，好給意志去擇善避惡。

人有了銳敏的頭腦，又有了豐饒的心靈，在生活中就能處處表現智慧和德性。這也是理想人生的條件。

科學需靠銳敏的頭腦，但是，道德和宗教卻必需有豐饒的心靈。頭腦使人成爲智者，而心靈使人成爲仁者。做人有時可以不是智者，反而可以是大智若愚；但是，每個人都必需是仁者。

道德與宗教的人生，是仁者以身作則，領導著後進，使後者勉爲仁者。

良心豐饒與良心平安雖不是同一回事，但其間的差別於一線之隔。這一線之隔分開了安身立命的理論和實際。

五、靈性生命的另一分類便是知、情、意。這種分類也是中華文化古聖先賢的共識。吾國最古老的三部經典：詩經、書經、易經，也就是分別發揮知、情、意的三大功能。詩經舒發人性的情感，書經堅定人性的意志，易經分析人性的理智。在落實到學術領域時，詩經是文學，書經是歷史，易經是哲學。中國三部古代經典所涵蓋的，恰好就是整體人文的文、史、哲，也是全部人性的

基本功能的知、情、意。傳統所說的「文史哲不分家」，原就意指這三部經典的分工合作。

易經的知的課題，也就是前面所提的銳敏的頭腦所擔負的工作。詩經的情的課題，指情感對著的藝術情操的世界，其終極對象是「美」。書經的意也就是意志的課題，它不但要完成易經對知問題的把握，認清真假對錯，而且去假存真，去錯存對；它還要在豐饒的心靈的工作上，分辨了是非善惡之後，擇善避惡。至於感性生命對美醜的感受和抉擇，意志的功能仍然是擇美去醜。

世界和人生的真善美聖，都需要人性去體認，去抉擇，去實踐；同樣，世界和人生的醜惡，也需要人性去化解，去超度。而宗教的化解能力和超度能力，也是其他文化階層無法比擬的。人間世的醜惡莫如落實下來的受苦受難，而宗教的救苦救難精神，恰好可以化苦難為福祉。

六、宗教之能化解苦難、化解醜惡，主要就是它的教義和實踐，都規勸其信徒，在訴求幸福快樂時，都有如下的智慧之言。

首先是：在基督宗教文化圈中，發展了經濟，而後者幾乎無限制地增加著財富。這也就是當代德國思想家韋伯（Max Weber）在其《新教倫理與資本主義》（Die Protestantische Ethik und Kapitalismus）一書中所強調的思想。

諾貝爾經濟學獎得主薩孟遜（Samuelson）曾以經濟學的專業知識，提供了一條幸福的公式，即是：

$$\text{幸福} = \frac{\text{物質財富}}{\text{消費欲望}}$$

這公式所展示的，分母分子的關係非常清楚。如果吾人先假設財富不變，則欲望越多，幸福越少，也就是欲望與幸福成反比。如果假定欲望不變，則財富愈多，幸福愈大，也即是財富與幸福成正比。但是，薩氏也瞭解到，財富有變，賊會偷、蟲會咬、火會燒；故無法假設財富不變。換句話說，吾人要獲得幸福，真正操在自己手中的，是欲望。如若吾人能減低欲望，就可增加幸福；

因為欲望與幸福成反比。

如何減少欲望，這就絕不是經濟能解決的課題，而是道德和宗教的功能。

這也就是其次要考慮的課題，如何減低對財富的占有欲望。這可要有消極和積極的二條進路。

消極的進路可以是「出家」和「出世」，根本離開人間世的財富。積極的進路則是，生活在人間世，但是，參與救苦救難的工作，以付出作為減少占有的方便法門。

筆者曾經在《人生哲學》（五南圖書出版公司，民78年9月）一書中，提出過「快樂三級」的理論，認為快樂的第一級是忍受苦難，不怨天，不尤人，不灰心，不喪志，認定受苦受難是上天的考驗。受苦不覺苦，算是快樂的第一級。再來是在天災之外的人禍，給所愛的人出賣，朋友恩將仇報，精神上的打擊與苦難，若能安然化解，以愛仇的心境，能視敵如友，內心就有第二級的快樂。

第三級的快樂，就是那些慈善家，放棄自身能享有的快樂和幸福，而投身於救苦救難的行列，表面上，這一類人整天勞碌，奔波於各災區，「勞其筋骨，餓其體膚」，但其內心的喜樂是不可言傳的。這也印證了「施比受有福」的原理。宗教家通常都懷有這種「我不入地獄，誰入地獄」的犧牲精神。

人生瞭解並實踐這種「施比受有福」、「吃虧就是福」等原理，就必然能在人間世「安身之命」。

第二節 羣體性完善

一、上面的個人個別性的完美的「安身立命」，絕不可能是孤立的，因為其在「施比受有福」的原理和實踐中，就已經把自身的福祉輸送給了別人。社會羣體中人人有愛有關懷，有被愛被關懷的感受時，就不但個人能安身立命，而且羣體亦安和樂利。個人的完美與羣體完善，是息息相關的，相輔相成的。

羣體性不是單從個別性和個別性的任意組合，而是有廣泛的普遍的自然律在支持和促成。那就是抽象的人性，落實到具體的人生時的男女兩性。兩性關係是社會羣體生活的基本起點。人類祖先的族羣無論多麼原始，或是如何進步，對男女結為夫妻的婚姻大事，都看成既神秘又具體。其神秘性在於夫妻結合生育兒女之事，其具體性則是從此夫妻成為同命的共同體，生活在一起，作息在一起，有二人共同的家，也有二人共同的子女。「夫婦同體」的關係展示了男女兩性結合的真諦。「同體」是個別性轉化為羣體性，同時亦是羣體性復歸於個別性的概念。百年好合，永結同心，白首偕老，天作之合等等祝賀辭，都足以說明這種個別性與羣體性關係的開展。

儒家以「齊家」為個人修身到達治國平天下的中站，把「家」視作個別性走向羣體性的通路；而在家庭生活中，個別的人獲得修身的機會（可作為「格物致知」追求知識的場所，同時亦是「誠意正心」德性養成的地方），而且，學習著從親情中衍生出來的羣體性；從由親及疏、由近及遠的漸進原則，達到從個別性轉化為羣體性的社會參與。也就因此，「齊家」的各種德目中，採取了「孝道」，作為做人處世的根本德行；在《論語》中，對宰我反對三年之喪的「不孝」行為，直斥之為「不仁」。後來在文化流變中的「百行孝為先」，甚至「以孝治天下」（李密〈陳情表〉），都是「家」文化被重視的結果。「孝」道發揮到極致時，竟從道德層面，走向宗教涉及來世的層次，那就是對「孝」的解說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（論語·為政）「祭祖」的令諭，以及家中正廳所供奉的祖先牌位，不能不預設祖先靈魂不死的理念。這乃是從對今生今世的德行，延續到來世與彼岸的超越途徑。

羣體性的從「家」開始的「孝道」，不祇是儒家作為道德實踐的核心地位，就是希伯來民族，以及後來繼起的基督宗教，也緊隨在「天人之際」之後，作為頭條誡命：摩西十誡的前三誡申明「人與上帝」的關係，後七誡則針對「人與人」的人際關係；而後七誡的首條，即第四誡就是「孝敬父母」。孝道亦是人性羣體性發展的基礎。

從人性親情的、本能的「孝」，被提升到「從彼岸來的信息」的教規，則

制度中的法律和責任可以避惡，但是，積極的行善卻唯有道德和宗教能勝任。而對於貧病，對於社會中弱者，法律可規定不許落井下石，但，唯有道德和宗教才能提供協助和救濟，尤其是富有愛心和關懷心的協助和救濟。社會羣體性的安和樂利是要使社會中每一份子都能安身立命。

四、出家人來做入世事，是比較容易對名、利、權、位免疫。除去了名利的負擔，宗教的愛和犧牲的性格才能展現出來，救苦救難的精神也較能落實在受苦受難的羣衆中。宗教勸人爲善的積極意義，也就不會停留在理論的層面，而是會落實到社會生活中。人生總難免遭遇困境苦難，在一個信徒看來，自己沒有跌入苦難中，的確是福氣和運氣；自己眼見別人的困境和苦難，也正是上天給予自己行善積德的機會，這機會未嘗不是另一種恩賜，於是欣然對貧病伸出援手，自覺「替天行道」，完成上天慈悲關愛的事工。宗教信徒的參與行善事工，事實上都在完成上天創造救贖的偉大工程，這工程福及所有受苦受難的人，更福及那些自身沒受苦難，卻志願參與救苦救難的行列的人們。他們的確分享了菩薩的慈悲心腸，更分享了上天博愛衆生的大願。

所謂地上天國，所謂人間淨土，也正是宗教精神普及於衆生的成果，社會則稱之爲安和樂利，個人則感受到安身立命。

五、台省由於在教育設計上，並沒有宗教課程的重視，不說教育內涵偏向於人的知性的發展，多少忽視了培養人性中的德性；更高層次的宗教心靈的培植，完全任憑宗教自身去處理。可是，因爲教育制度中沒有宗教教育（不但沒有宗教情操訓練的教育，就連對宗教認識的知識教育也沒有涉及），因而，百姓祇好由社會教育管道，乃至於由各式各樣的民間信仰的崇拜，作爲宗教的代表；因而對宗教的認知非常淺薄，也就因此也衍生出不少宗教事件（宗教人利用民衆的宗教訴求，作著非法勾當）。

知識分子在處理宗教思想時，也毫不經心地把宗教放在社會之中，以爲宗教乃社會諸現象之一；把宗教學置於社會學之下；因而也使政府單位，也就以

是，在自身生命體驗中，總該有科學的處事精神，在人際生活中有倫理道德，在日常生活有藝術的心情，在待人處事中有宗教的慈悲心腸，這樣，才真正在自己身上擁有真、善、美、聖，以開展自身的靈性生命，使自己一天天卓越化，也連帶地和羣體和諧化。

七、完美的人生理想，從前面所提的，個人知性的充實，德性的完善；個別性的完美，羣體的完善；從個人知識上的格物、致知，到德行上的誠意、正心，到修身、到齊家，到治國，到平天下，都是理念上的鋪陳；在實際的人生過程中，卻在每一階段都有限制和困境；亦即是說，會有不如意、不完美的地方。這也就正是人生著力之處，如何讓自己投身於救苦救難的行列中，把一切不完美的，轉化成完美。人生意義最高貴處，也就是智者能覺察出人間極限，而奮力衝破限制，替天行道，作著建設地上天國、人間淨土的事工。這也就是宗教精神，落實在人間世；把人性的宗教性啓發出來，作為超渡衆生脫離苦海，進入涅槃的道途。

由於時空的不同，人性暴露極限的方式亦就不同，苦難的因緣亦各各有別。也就因此，宗教的產生背景不同，所產生出來的宗教教義、教規、教儀亦互有不同，而形成各時段、各地區的宗教。但是，宗教本質的人性極限，終極關懷，以及從此世走向彼岸的信念和信心，則是並無二致。人生苦難如影隨形，受苦受難成為人生不可或缺的事實，而宗教的救苦救難精神和行動，也一直在人類歷史中延續，大有「我不入地獄，誰入地獄」的心願。

宗教信徒不但在救苦救難的事工上實踐，一旦這事工由於人性極限，無法達到如期效果時，至少還有「善願」來補「善行」的不足。「善願」促成為苦難中人祈禱、齋戒、做法事的心願和實踐。「願力」的成果雖屬神秘世界，不易由理性去陳述，可也是宗教之所以為宗教的標幟之一。從「善心」經「善願」到「善行」，原就是宗教在淨化人心事工的積極面，是「修心」、「養性」的至高工夫，也是宗教呈現在心靈，宗教情操發自心靈的理解。

宗教與人生

現代科技發展豐富了人生的內容，但是，過度的物質享受卻也使人陷入於心靈的空虛。宗教原就是在人生終極關懷課題上的明燈，可以燭照靈性生命，使其擺脫生命的昏暗期。

《宗教與人生》一書，作者以深入淺出的筆法，從中西文化發展中的宗教發展事實出發，深入探討人性靈性生命的宗教情操，同時亦介紹由宗教情操發展而落實下來的宗教制度，以及宗教實踐。繼則深入宗教本質「天人之際」的種種，以期瞭解人生不可須臾無宗教信仰。最後檢討宗教當代的各種現象，以及宗教與社會、與政治、與道德、與藝術、與科學等的關係。



五南文化事業

ISBN 957-11-1868-0 (211)



9 789571 118680

00415

五南圖書出版公司