

简论宗教和儒教

李 申

(上海师范大学 法政学院, 上海 200234)

摘要: 本文认为宗教的本质特征是对神祇的信仰和以某种方式去事奉神祇,并希望从神祇那里得到自己所需要的帮助。儒教把天(上帝)作为至上神,并以自己特定的方式去事奉天,所以儒教是宗教。

关键词: 宗教;儒教;事天

上篇:什么是宗教?

什么是宗教?至今仍是一个热烈争论而没有一致答案的问题,任何一个宗教学家的回答都难以取得学界的共识。所以许多宗教学论著干脆把这个问题抛开,仅仅按照自己的理解进行撰写。由于多数宗教学著作描述的对象都是已被公认的宗教,所以这些著作的合理性一般不会遭到责难。由于儒教问题的特殊性质,即儒教至今仍然被大多数学者认为不是宗教,所以笔者要研究中国儒教,就无法回避这个问题。然而由于自己非宗教学理论专业,对这个问题能够回答到什么程度,也就不敢有更多奢望了。

回答什么是宗教?就是要给宗教下定义。然而定义一个对象之难几乎是人所共知的。因为任何一个对象,都处于许多相互关系之中,人们可以从这些关系的每一种出发,来揭示该对象的本质。如果在定义中再加上主观的好恶等感情色彩,那么,对于同一对象所做出的定义,就会出现无法克服的歧异甚至抵牾。由于宗教在各种社会存在中

的特殊状况,要取得一个信教者和不信教者都能接受的定义几乎是不可能的。本人也只能满足于给出一个不信教者能够接受的定义为满足,虽然这一点也不易做到。

在利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)时代的基督教神学家们看来,世界上其他民族的宗教都不是宗教,而是偶像崇拜,是低级、落后和野蛮的东西;只有基督教才是真宗教。所以利玛窦几乎是不遗余力地抨击佛教,说僧人们如何愚蠢、淫乱,甚至说僧人中“没有一个人是心甘情愿为了过圣洁的生活”而加入这个“卑贱阶层”。^{[1](P108)}至于儒教,利玛窦则仅说它是一个哲学派别。这很可能是因为他儒服传教,要从名称开始,给儒教留点面子。其实,佛教僧人对于基督教也完全可以用同样的语言反唇相讥,因为早于利玛窦到中国之前100年,《十日谈》已经出版,其中所揭露的基督教神职人员的愚蠢和淫乱,决不比佛教僧侣逊色。因此,站在基督教或任何一个宗教的立场上,来判断其他民族的宗教是不是真宗教,都是不准确的。

利玛窦之后,真正的宗教学开始在欧洲发展

收稿日期:2005-02-15

作者简介:李 申(1946-),男,河南孟津人,上海师范大学法政学院教授,主要从事中国哲学、宗教学研究。

起来。研究者逐渐能够用比较平和的心态来看待世界上其他民族的宗教。虽然如此,由于宗教学首先产生于欧洲,许多定义带有基督教色彩也几乎是不可避免的。由于看到了各种宗教千差万别的状况和人们对宗教所提定义的巨大歧异,那被尊为“宗教学之父”的麦克斯·缪勒(Friedrich Max Muller, 1823 - 1900)不仅慨叹给宗教定义之难,而且认为定义宗教是不可能的。他认为,我们所能做的,只是提出某些特征:“既然一个适当的定义或详尽无遗的描述对所有称之为宗教的说来是不可能的,那么可能做到的就是提出某些特征……”^{[2](P14)}然而,当我们研究了一些主要的宗教类型,并且提出某些共同的特征之后,这共同的特征,就有助于我们认识宗教的本质,因为所谓“本质”,不过是本质的特征。而从这本质的特征出发,将使我们有可能得出较为接近实际的宗教定义,虽然不敢说这样的定义绝对正确、详尽无遗。

就我们目前所知的宗教来看,所有宗教的共同特征可说就是对神祇的信仰,而不论这种神祇在不同宗教中采取什么形式。其他特征,都是从对神祇的信仰中派生的,或者是此有而彼无的,因而不是宗教的本质特征。我们的定义,只能从这个本质特征出发。以前我国学术界责难儒教是教说的最重要的理由,就是儒家不信神。不论有意无意,从是否信仰神祇来判断某种社会现象是不是宗教,可说是抓住了要害。

在这里,我赞同何光沪对宗教的定义和对任意扩大宗教定义的批评。在他的博士论文《多元化的上帝观》导言部分,他分析了宗教学界从各个角度对宗教进行的定义,得出结论说,这些定义大多是和对神的信仰连在一起的。而那些和神没有关联的关于宗教的定义,正因为这些定义与神没有关联,所以无法把宗教同其他文化现象加以区分。该“导言”还特意批评了所谓“无神宗教”、“世俗宗教”的概念,认为这些概念是不成立的。有人把爱国主义、共产主义,甚至对科学的热爱,对足球的人迷都算作宗教,乃是抹杀宗教同其他社会现象的本质特征,因而也就取消了宗教学。^{[3](《导言》)}

笔者赞同何光沪对宗教本质特征的分析,赞成他反对“泛宗教论”的学术倾向。笔者认为,这种泛宗教论倒是给我们提供了另外一种说明,即

强烈而执著的感情,并不是宗教才有的特征。那种仅仅把热烈而执著的感情归于宗教、或者仅仅认为宗教才有热烈而执著感情的观点,是不正确的。

笔者也和何光沪一样,不赞成所谓“佛教无神”说,即认为佛教是个无神宗教的说法。比如缪勒就说:“佛陀的宗教从一开始就是清一色的无神论。”^{[4](P58)}然而,这很可能是个极大的误解。因为佛教教义的背景和出发点,乃是印度教。轮回学说,是印度教教义的基础,也是佛教教义的基础。佛教的一切努力,就是在追求挣脱这个轮回的链条。因此,印度教的神祇,也是佛教的神祇。特别是梵天、帝释天等,不仅在佛祖悟道过程中扮演着重要的角色,在佛祖传道的一生直至涅槃,都扮演着重要的角色。^①所不同的是,印度教中的神,比如诸天,没有能够摆脱轮回的锁链,而佛是摆脱了轮回锁链的存在,所以佛是比诸天、比梵天等更大的神,具有更大的神通。

信仰神祇,是各种宗教共同的特征。然而如果仅仅说到神祇信仰,还只是说到了现象。我们还必须进一步考察,人们信仰神祇干什么?或者说,他们为什么要造一个神祇来信仰和崇拜?

考察发现,任何一种宗教,之所以要信仰神祇,都是要求神祇替他们解决那些他们所无力解决的问题。这些问题,决不仅仅是心灵的需要。^②人们祭祀神祇,向神祇礼拜和奉献祭品,为的是讨好神祇;向神祇祷告和祈求,那是要求神祇替自己解决问题,给自己以指导和帮助。这些问题,有物质的,也有精神的。总之都是那些人们自己无力解决的问题,或者人们自认为无力解决的问题。

讨好神祇的方式和内容多种多样,可以是物质的祭品和有形的礼拜,也可以是无形的虔诚或德行,但必须以某种方式讨好神祇,则是共同的。祭祀和祈祷的形式也可以是多种多样的,可以是分散和单独地进行,个人直接和神祇沟通;也可以是有组织地、通过神职人员的中介,和神祇沟通。也可以没有形式,仅仅是按照神的要求去做,进行一种纯粹心灵的沟通。但是必须和神祇沟通、向神祇提出自己的要求,则是共同的。如果单是讨好神祇,而不向神祇提出要求,讨好就没有意义,也没有这样的宗教。那些当时没有祈求行为的固定的祭祀,不过是临时讨好神祇的先期感情和物

质投资,或者是自认为神祇为自己降福之后,对神祇的报答。这种报答,仍然是今后若需要神祇帮助时的先期准备。

因此,宗教和一切社会现象一样,都是以功利为自己的目的,没有超越功利的社会存在。问题仅仅在于为的是什么样的功利:有的是为了获得财富,有的为了健康,有的是为了拯救灵魂等。

宗教的追求可以是多种多样的,但追求的都是他们自己认为最值得追求的东西。因此,基督教的千年天国和佛教的涅槃寂静都是一种美好的追求。用这种宗教的追求否定另外一种追求是错误的。宗教的组织也是多种多样的,有的在国家组织之外另立门户,有的则和国家组织结合在一起。用一种组织形式否定另一种组织形式是宗教组织也是错误的。对于灵魂归宿的说法也可以是多种多样的,有的讲天堂地狱,或类似天堂地狱的东西;有的不讲,但是不能把是否讲天堂地狱作为是不是宗教的标准。至于认为讲出世的是宗教,讲入世的不是宗教,大半也是仅仅以中国的佛教和道教为参照,而且对于什么叫出世,什么叫入世,其理解也未必正确。

因此,宗教最基本的特征只有一个,那就是信仰神祇,并且祈求神祇帮助自己解决那些自己所无法解决的问题。据此,我们可以将宗教定义为:借助非现实的力量,或者用非现实的方式,解决现实问题的一种社会现象。

所谓“非现实的力量”,就是“超自然的力量”,或称“超人间的力量”。人们所幻想的这样一种存在,就是神祇。

自从基督教传入中国以后,基督教的上帝鬼神观念也传了进来。依照基督教的说法,则神是完全属灵的存在,不染一丝一毫的物质。所以不少西方宗教学者,也习惯于把神看作灵,甚至认为从来就是如此。在宗教起源问题上的“万物有灵论”,就是这种浓厚基督教背景的产物。鬼神是灵的观念,对我国学术界,至今也还影响深远。

随着宗教学研究的深入,越来越多的宗教材料进入宗教学家的视野。以《金枝》一书作者弗雷泽为代表的宗教学者发现了大量的关于神祇的材料,依据这些材料,被人们称为神祇的存在,并不都是纯粹的灵。活的动物、甚至植物,还有活着的人,都曾经被当做神祇受到崇拜。而他们之所以被

当做神加以崇拜,就是认为他们具有超自然的力量,即超越自身限度的能力。比如一般的狐狸不过是比其他动物聪明一些而已,但成了精的狐狸却可以变为美女。因此,神祇的唯一特征,也就是它具有超自然的力量。

在神祇是现实的还是非现实的,也就是说,在超自然力量是存在的还是不存在的这个问题上,我们和宗教信仰者永远无法达成共识,而只能互相尊重对方的主张。

所谓“非现实的方式”,就是非逻辑相关的方式。比如,要解决干旱问题,只能靠兴修水利或人工降雨;乞求神祇,就是非现实的方式。要身体健康,必须依靠实际的医疗保健手段;不依靠医学而乞求神祇,就是非现实的方式。要摆脱现实的苦难,必须改良现实,和恶势力进行各种形式的斗争;不是这样,而是企望通过自己德行的修养,达到来世的幸福,另一面却听任甚至容忍恶势力的存在,犹如唐僧不许孙悟空打杀妖怪,就是非现实的方式。

借助非现实的力量,或者用非现实的手段,是宗教解决现实问题的基本方式,也是宗教最本质的特征。有时候,宗教也用现实的方式,比如通过战争去解决争端,但是,它一定要借助非现实的力量,也就是说,乞求神祇的佑护。而它之所以认为非现实的方式能够解决它要解决的问题,也是出于对神祇的信仰。神祇,特别是人为宗教中的神祇,一般都被认为是全知全能的,至少是超越人的有限能力的,它能够解决人类要求解决的一切问题。

数年前,我们得以和美国哈佛大学宗教学院欧迪安(DIANE B·OBENCHAIN)教授一起,讨论儒教问题。欧迪安教授转述她的导师、也是她个人的意见说,宗教,就是我们相信有那么一个高高在上的存在,我们尊敬它,信任它,并且按它的要求去做。^⑤简而言之,也就是相信一个神祇的存在,并且按照神的意志行事。或许,在欧迪安教授看来,神是确实存在的,而我们认为神是不存在的,但在对宗教的理解上,可说我们基本一致而没有重要分歧。因为人们之所以要按神的要求去做,是因为他相信这样做能够解决他的问题。

因此,当我们碰到一种社会现象,在此范围之内的人们都相信神祇的存在,并且乞求神祇的帮

助来解决他们的问题。而当他们接到自认为是神的指示之后,原则上又认为必须按神的意志行事,那么,这样一种社会现象,就是宗教。

下篇:什么是儒教?

何光沪在《多元化的上帝观》导言中,还分析了英语中 religion(宗教)一词的本义,指出它源于拉丁文 religare 或 religio。“前者义为‘联结’,指人与神的联结;后者义为‘敬重’,指人对神的敬重。”也就是说,所谓宗教,乃是人与神的关系。在儒教中,人与神的关系,集中表现为天人关系,即上帝与人的关系。

儒教的经典,最后确定为13部。孔子当时用来教授学生的,主要是诗、书、礼、乐。《诗经·文王之什·大明》道:

维此文王,小心翼翼。昭事上帝,聿怀多福。

《礼记·表记》引用了这段话。郑玄注为:“昭,明也。上帝,天也。”因此,昭事上帝就是事天,事天就是昭事上帝。这是古老的传统,也是孔子传授学生的基本内容。所以到了唐代,孔颖达为郑笺《毛诗传》作疏,将此句释为:“明事上天之道。”

依据古老的传统,事神的基本手段,就是向神祇献祭。献祭需要一定的仪式,这就是所谓礼。而祭礼,是儒教礼仪中最重要的内容:“凡治人之道,莫急于礼。礼有五经,莫重于祭。”(《礼记·祭统》)学界普遍承认的、孔子所特别重视的礼,也就是这个有“五经”(五类)、以祭礼最为重要的礼。

祭礼中,最重要的又是祭祀上帝。《荀子·礼论》道:

礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖,而隆君师。是礼之三本也。故王者天太祖,诸侯不敢坏。

这就是说,向上帝献祭,乃是事天最重要的手段,也是礼最重要的意义。而事天,就是把天当作太祖加以祭祀。《大戴礼记》的文字和荀子相差无几:

故礼,上事天,下事地,宗事先祖,而宠君师,是礼之三本也……(《礼三本》)

《史记·礼书》也几乎是原文不动地记录了这段文字。我们不去辨别《荀子》和《大戴礼记》是谁抄谁,重要的是,我们由此明白,春秋、战国直到汉代儒者们普遍认为,通过一定的礼仪向上帝献祭,乃是事天的重要手段。

“王者天太祖”,是说王者要把天当做太祖加以事奉。到了汉代,这个思想进一步发展为天父、地母说。其代表人物,首先是董仲舒。其《春秋繁露》道:

天子父母事天,而子孙畜万民,民未遍饱,无用祭天者,是犹子孙未得食,无用食父母也,言莫逆于是……天子不可不祭天也,无异人之不可以不食父……(《郊祭》)

为人子而不事父者,天下莫能以为可,今为天之子而不事天,何以异是。(《郊祀》)

这就是说,事天,就是事父的延伸。类似的思想,也载于大、小戴《礼记》中。其《小戴礼记》道:

诸侯为藉百亩,冕而青紘,躬秉耒,以事天地、山川……(《礼记·祭义》)

是故,仁人之事亲也如事天,事天如事亲,是故孝子成身。(《礼记·哀公问》)

《大戴礼记》载:

孔子曰:“丘闻之也:民之所由生,礼为大。非礼无以节事天地之神明也……”(《哀公问于孔子》)

孔子蹴然避席而对曰:“仁人不过乎物,孝子不过乎物,是仁人之事亲也如事天,事天如事亲,是故孝子成身。”(《哀公问于孔子》)

《礼记》和《大戴礼记》,现代学者多认为是汉代儒者的著作。郭店竹简的出土,说明至少有些篇章,是汉代之之前就存在的。至于其中所载孔子的言论,也难说尽是汉儒的向壁虚造。不过这不是我们必须讨论的问题。由此可以确认的是,大、小戴《礼记》对于事父事天的论述,至少是代表了汉代儒者的共同意见。

如果说从《荀子》经董仲舒到大、小戴《礼

记》,对于事天的意义和重要性还都是停留在口头上,那么,到王莽,则把这种理论贯彻到了国家的祭祀制度中。汉平帝元始五年,王莽上奏:

王者父事天,故爵称天子。(《汉书·郊祀志》)

后来,王莽又为郊祀事上奏:

谨与太师光、大司徒官、羲和歆等八十九人议,皆曰天子父事天,母事地,今称天神曰皇天上帝太一(按:中华书局标点本作“……皇天上帝,太一……”)……(《汉书·郊祀志》)

光是孔光,歆是刘歆,都是当时大臣,也是一代儒宗。这就是说,主张王者应该把天当做父亲一样事奉的,已经取得了当时儒者的共识。以致被认为是著名的唯物主义思想家、无神论者的王充,也接受了这样的意见。其《论衡·祭意篇》道:

王者父事天,母事地,推人事父母之事,故亦有祭天地之祀。

汉代以后,事天如事父母的言论,在儒家文献中,特别是在那些讨论礼仪问题的文献中,可说俯拾皆是。就连以诗文著名的苏轼也认为:

王者父事天,母事地,不可偏也。事天则备,事地则简,是于父母有隆杀也。……若独祭地而不祭天,是因事地而愈疏于事天。(《上圆丘合祭六议劄子》)

苏轼的话,显然是重复以往儒者的普遍意见。

在原始或者早期的宗教中,事神的基本手段就是向神祇献祭。献祭的意义,就是供给神祇衣食和用品。并且认为,祭品愈是丰富、贵重、洁净,就愈能讨得神祇的喜欢。这一点,世界各个民族或者各民族的上古时代,几乎都是一样的。在这方面,最惨烈的事件,就是基督教《新约》中所谓上帝献出了自己的儿子,这是古代国王在必要时也要贡献自己儿子的缩影。在基督教中,由于上帝献出了自己的儿子,所以一劳永逸地结束了献祭的历史。而在儒教中,这样的传统一直保留到儒教的消亡,甚至现在也还有它的影子。如今民间祀神、祭祀死者,都要用祭品,甚至用纸制的车马、家用电器,就是这种古老传统的延续。

然而至少在春秋、战国时代,传统的祭祀观念就受到了批判。人们认为,要使神祇高兴,最重要的不是祭品的丰盛、贵重,而是人的德行。在这一

时期,对神祇的规格以及相应的祭品的数量,都做出了规定。而德行,日益成为取悦神祇的主要手段。到汉代,孝在各种德行中逐渐突出出来,成为最主要的德行,因而孝也就成为事天的最重要的内容。《孝经·应感章》道:

事父孝,故事天明;事母孝,故事地察。

署名唐玄宗的注道:

事天地能明察,则神感至诚而降福佑,故曰彰也。

宋初儒者邢昺的疏道:

又明王之事天地既能明察,必致福应,则神明之功彰见。

《孝经》据说是孔子向曾参讲授孝道的记录,在儒经中居于特殊重要的地位。据说孔子曾经说过:“欲观我褒贬诸侯之志,在《春秋》;崇人伦之行,在《孝经》。”(《孝经纬》)这话曾在汉代儒者中广泛流传,又被邢昺写入了他的《孝经注疏序》。《孝经》虽然不在五经或六经之数,但它的重要和流传之广,则往往是五经或六经所不能比。因为五经虽重要,但能读懂、能记住的人不多。它们文字多,又难懂。而《孝经》在汉代,是每一个宫廷卫士都要读的。此后的流传程度,也不亚于汉代。可以说,儒教国家把“以孝治天下”推广到什么程度,“事父孝,事天明”的格言也就会流传到哪里。

宋明时代,“事父孝,事天明”仍然是儒者最重要的道德行为。

宋代儒者张载说:

仁人孝子所以事天诚身,不过不已于仁孝而已。(《正蒙·诚明》)

《程氏遗书》记载程氏的话道:

问:天地明察,神明彰矣。

曰:事天地之义,事天地之诚,既明察昭著,则神明自彰矣……(《河南程氏遗书》卷18)

程颐所说的事天,就是事奉那能够明察的神明。

从张、程的论述中我们还可以看出,至少在宋代,事天就已经不是王者或天子的专利,而是每一个人,至少是每一个儒者都可以、而且必须去做的事。虽然儒者没有祭祀上帝的权利,但是他们可以通过自己的德行,实现事天的愿望。到南宋,和朱熹见解不同的陆九渊道:

小心翼翼,昭事上帝。上帝临汝,无贰尔心。战战兢兢,那有闲管时候。

无事时,不可忘小心翼翼,昭事上帝。(均见《陆九渊集·语录下》)

《大训》有之:“天聪明自我民聪明,天明畏自我民明威。”盖斯民之衷,惟上帝实降之。作之君师,惟其承助上帝,故曰天子……故周公以徽言告成王曰:“……以敬事上帝,立民长伯。”(陆九渊《宜章县学记》)

孟子曾经提出了“尽心养性事天”的命题:“存其心,养其性,所以事天也”(《孟子·尽心上》)。但在唐代以前,由于《孟子》不受重视,存心养性事天的命题也不受重视。从宋代开始,孟子“存心养性事天”的命题成为儒者们讨论的热门话题。陆九渊论孟子的“事天”道:

三极(按:天地人)皆同此理,而天为尊。故曰:“惟天为大,惟尧则之。”五典乃天叙,五礼乃天秩,五服所彰乃天命,五刑所用乃天讨。今学者能尽心知性,则是知天,存心养性,则是事天。(陆九渊《与赵咏道书》)

所事之天,就是天叙、天讨之天,这样的天,就是上帝。而事也就是事奉。而知天,也就是认识上帝。

陆九渊还写了一篇《天地之性人为贵论》的程文,其中说道:

孟子言“知天”,必曰“知其性,则知天矣”;言“事天”,必曰“养其性,所以事天也。”《中庸》言“赞天地之化育”,而必本之“能尽其性”……诚以吾一性之外无余理,能尽其性者,虽欲自异于天地,有不可得也。自夫子告曾子以孝曰:“事父孝,故事天明;事母孝,故事地察。”举所以事天地者,而必之于事父母之间……

这就是说,陆九渊也是把孟子的“事天”,看作事父母一样。所以,天就是上帝,而事,就是事奉。只是事奉的方式,就是养性。而且,这里事天地的,不仅仅是王者,而且是每一个人,至少是儒者。

明代大儒王守仁,其《传习录上》道:

爱问:尽心知性何以为生知安行。

先生曰:……事天如子之事父,臣之

事君,须是恭敬奉承,然后能无失。

王守仁讲知行合一。在他看来,知天就包含着事天,因而不必再说事天。不过谈到对事天的理解,他和其他儒者则没有任何差别,即,事天就是如事父、事君一样的事。

清代著名儒者颜元主张“习行”,习行的重要内容之一,就是“事天”:

习恭。见壁上书“小心翼翼,昭事上帝”,思“小心”难矣,“翼翼”更难;“事上帝”难矣,“昭事”则更难。盖“小心”只事敬畏焉耳,“翼翼”则终日乾乾,同乎天矣。“事帝”,明旦若临,仍一敬畏焉耳;“昭事”,则为人君臣父子,一有不止乎仁敬孝慈者,非上帝命我意矣;视鳏寡孤独一不得所,一或欺残,非上帝降鉴意矣。吾妄从事三十年,而一无可自信也。睹各门上懔乎上帝,箴可惧也。(《言行录》卷下《教及门》)

但是儒教的礼制使颜元不能祭祀上帝。有个僧人讥讽颜元对上帝不敬,颜元回答说,庶民对天地的报答和敬畏,与天子不同。对于庶民来说,“守王法所以敬王也,顺天理所以敬天也”(《辟异录·辟妄祀异》)。他也完全赞同孟子的“存心养性事天”说:

知天,便知我这心性都是天命我的,不是悬空说个尽、说个知,便支吾过那天。须是静存动察,葆摄住我天赋的本心,礼陶乐淑,培灌起我天命的本性,天才欢喜,方是所以“事天”也。正如父母生与我身子,付与我家业,我能保全,所以事父也。(《四书正误》卷六《尽心》)

在这个问题上,他和王夫之所说“天降之衷,人修之道”的意见是一致的,和程朱陆王等人的事天说也是一致的。他们的分歧,仅在于什么才是道,如何去修?

至于事天的方式,还有所谓“法天”,即“以天为榜样”,或者按天的行事方式、照天的指示去做。

“法天”概念的提出,最早见于《老子》“人法天”。《墨子·法仪》有“然则奚以为治法而可?故曰莫若法天”。《管子》中亦有“法天”的概念。在《论语》,则是“则天”：“惟天为大,惟尧则之。”

其意义是一样的。后来,法天就成为通行的概念。《吕氏春秋》用它,黄老道家也用它。儒术独尊以后,就成为儒者共有的信念,即只有以天为法则,才能搞好人事。所谓以天为法则,就是从人的言行,到各种有形、无形的制度、设施,都要以天为准。比如明堂,上圆下方,这是法天圆而地方;爵有五等,这是法天有五行。春赏赐而秋行刑,这是法天的春生秋杀。比如天是“藏其形而见其光”,人主也应该“内深藏”而“外博观”,“以无为为道”(《春秋繁露·离合根》)。

自从董仲舒在《春秋繁露》中大讲法天之后,“法天”就成为儒教文献中常用的概念,和“则天”一样,成为儒者行为的指南。而“法天”,也被认为是一种事天方式:“法天即所以事天也”(焦循《孟子正义·尽心上》释题)

认为有一个天,或者称为上帝,存在着,并且要用某种方式加以事奉,仅这一点,就足以说明儒

教是一个和其他宗教性质完全一样的宗教。

注释:

- ①参阅:《大唐西域记》、《大涅槃经》等。
- ②当前不少人把宗教的作用仅仅归结为“拯救灵魂”,“慰藉心灵”,作“精神寄托”,给人以“心灵家园”,不过是仅仅看到了宗教的局部或者局部的宗教。
- ③转述的不确切由我本人负责。

参考文献:

- [1] 何高济等译. 利玛窦中国札记[M]. 北京:中华书局,1990.
- [2] 缪勒. 宗教的起源与发展[M]. 金泽译. 上海:上海人民出版社,1989.
- [3] 何光沪. 多元化的上帝观[M]. 贵阳:贵州人民出版社,1999.
- [4] 缪勒. 宗教学导论[M]. 陈观胜译. 上海:上海人民出版社,1989.

A Brief Discussion of Religions and Confucialism

LI Shen

(College of Law and Politics, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

Abstract: This paper argues that the nature of a religion is characterized by its belief in the Gods of Heaven and Earth, its supporting and waiting upon them in a certain manner and its hope to obtain help from them when needed. The paper maintains that Confucialism is also a religion because it not only treats Heaven (God) as the supreme God, but also supports and waits upon it in a particular manner.

Key words: Heaven, God, Confucianism, wait upon Heaven

(责任编辑:江雨桥)