

文津出版

當代

宗教觀

與

生死學

鄭志明◎著



當代宗教觀與生死學

鄭志明◎著

文津出版社

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

當代宗教觀與生死學 / 鄭志明著. -- 初版. --

臺北市 : 文津, 2012.08

面 ; 公分

ISBN 978-957-668-964-2(平裝)

1. 宗教學 2. 生死學

200

101013889

當代宗教觀與生死學

鄭志明 著

發行者：邱家敬

出版者：文津出版社有限公司

地址：台北市106建國南路二段294巷1號

E-mail: twenchin@ms16.hinet.net

<http://www.wenchin.com.tw>

電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840（文津出版社）

登記證：行政院新聞局局版台業字第5820號

初版：2012年8月初版 ISBN：978-957-668-964-2

定價：平裝 430 元

自序

當代對宗教的認知極為分歧，不僅一般民衆難以理解宗教的形式與內涵，即使是思想家也各自有不同詮釋觀點，構成複雜的宗教思潮活動，在各說各話下很難有共同的交集，在衆說紛紜的過程中，不只在認知上出問題，還夾雜著不少意識形態的對立與衝突，甚至在各自堅持下互不相容。對生死的課題也是如此，在懼死的心態下缺乏理性的討論空間。

當代思想家對宗教與生死課題大多興緻不高，較少專門的深究與論述，本書舉康有為、譚嗣同、胡適、牟宗三、唐君毅、徐復觀、錢穆、史作楨等人為代表性人物，各別探討其宗教觀念，及其對宗教的心胸與態度，其中夾雜著不少時代的文化糾纏與紛爭，交織出當代宗教思潮複雜的歷史進程。儘管當代宗教學已相當熱絡，可是思想間的矛盾與混淆，卻始終是存在著，成為難解的文化課題，冀望經由本書的釐清，有助於對宗教知識的理解與開發。同樣地，有關生死的議題舉唐君毅、牟宗三、傅偉勳、史作楨等人為例，探討思想家對生命的理解以及對生死的疏通，用以化解當代人面對死亡的恐懼心理。

要化解宗教與生死認知上的衝突，是需要建立起理性的宗教與文化的對話環境，不僅宗教間要互相對話，各種不同的文化也要進行相互理解的對話，宗教與生死原本就是互為一體，當代宗教問題本質上就是生命的體驗問題，必須經由

文化的溝通與對話，才能在現實運作中建構起生命調適上遂的應用智慧。本書在宗教與生死的文化對話上，是以當代重要哲學家進行個案性的討論，未來在此一課題上應再多些深入性的專題探討。

鄭志明 于北投輔仁書房

2012年3月15日

目 錄

自 序	01
第一章 緒論——當代宗教與生死的迷思與反思	1
一、當代的迷思	1
二、非形式的宗教	2
三、終極存有的生死	4
第二章 康有為的宗教觀	7
一、前 言	7
二、二元對立的宗教觀念	9
三、康有為的神道與鬼神論	16
四、康有為的人道與尊孔論	27
五、康有為的天游之學	34
六、結 論	42
第三章 譚嗣同的宗教觀	44
一、前 言	44
二、宗教的綜合主義者	45
三、超越生死的靈魂觀	51
四、「微生滅」的宗教觀	57
五、結 論	63
第四章 胡適的宗教觀	65
一、前 言	65
二、理學家庭的毀神論者	66
三、胡適的宗教研究	79
四、胡適心目中的新宗教	89

五、結 論	99
第五章 牟宗三的宗教觀	100
一、前 言	100
二、西方意義之宗教與東方意義之宗教	101
三、對知識分子宗教觀的批評	107
四、對基督教的態度	110
五、對佛教的態度	113
六、道德宗教的實踐與完成	115
七、結 論	119
第六章 唐君毅的宗教觀	120
一、前 言	120
二、試論唐先生對宗教的理解	121
三、哲學與宗教	125
四、新宗教精神	129
五、結 論	133
第七章 唐君毅與牟宗三宗教觀的比較	134
一、前 言	134
二、宗教認知的異同	135
三、宗教內涵的異同	142
四、宗教境界的異同	150
五、結 論	159
第八章 唐君毅的「儒家宗教精神」說	161
一、前 言	161
二、中國文化的宗教問題	162
三、近代思想家其宗教觀念的走向	166
四、儒家的宗教精神	172
五、儒家「三祭」的宗教性活動	176
六、結 論	179

第九章 唐君毅的「宗教人文精神」說	181
一、前 言	181
二、人類宗教的多元發展	183
三、「神本」與「人本」的結合	189
四、宗教精神的復位與實踐	194
五、結 論	198
第十章 徐復觀的宗教觀	200
一、前 言	200
二、對原始宗教的批評	201
三、對原始宗教的轉化	206
四、人文化宗教	210
五、陰陽氣化宗教	213
六、結 論	217
第十一章 錢穆的宗教觀	219
一、前 言	219
二、東西文化差異下的宗教觀	220
三、魂魄的靈魂觀	230
四、鬼神的信仰觀	234
四、結 論	238
第十二章 史作楙的宗教觀	240
一、前 言	240
二、宗教與哲學的關係	241
三、宗教的道德實踐	249
四、宗教的形上美學	257
五、結 論	268
第十三章 從唐君毅《人生之體驗》談儒學的生命教育	270
一、前 言	270
二、《人生之體驗》的生命教育	272

三、儒學「明宗」的生命教育	278
四、儒學「立體」的生命教育	282
五、儒學「呈用」的生命教育	286
六、結 論	289
第十四章 從唐君毅的《病裏乾坤》談儒學醫療	290
一、前 言	290
二、疾病與醫療	292
三、痛苦與超越	298
四、儒學與醫療	303
五、結 論	308
第十五章 牟宗三《圓善論》的生命關懷	310
一、前 言	310
二、心性與靈魂的判別	311
三、「命」的本質與工夫	319
四、德福一致的生命關懷	323
五、結 論	327
第十六章 傅偉勳的佛教生死觀	328
一、前 言	328
二、從終極關懷到終極真實	329
三、從終極真實到終極目標	336
四、從終極目標到終極承諾	340
五、結 論	345
第十七章 史作檉的生死觀	347
一、前 言	347
二、自我生命探索下的生死體驗	348
三、形上學方法下的生死論述	357
四、從原始到人文的生死安頓	367
五、結 論	380

第一章 緒論

——當代宗教與生死的迷思與反思

一、當代的迷思

宗教與生死是人類精神文明最重要的核心課題，各時代的哲學家都有極為專注的思想建構，有不少偉大的著作留傳下來，在長期經驗與智慧的累積與發展下，當代對宗教與生死等課題應該是後出轉精，在前人的蔭底下更能開發出前所未有的洞見與創意。但事實並非如此，龐大的歷史文明跨進當代社會好像立即失去作用化為烏有，哲學家不僅無法奠基於既有的知識架構，反而要從頭開始，對宗教與生死的根本內涵，重新定義與詮釋，卻無法破除排山倒海而來的重重迷障，反而掉落到定義的衝突場景中糾纏不清。在層層似是而非的認知下，人們不僅不敢熱烈地擁抱宗教與生死的課題，幾乎也無能力解決其中衍生出來的棘手問題。

當代科技文明的突飛猛進，都市化、工業化與資訊化的蓬勃發展，人類的生存環境愈加地舒適與繁榮，達到前所未有的高峰。在如此物質文明的高度與尖端技術世界裏，不斷展現出人類優化的智慧與超常的技能，但是在精神性的文化世界中，卻逐漸遠離悠久的歷史與生命的體驗，在實際的知識運作與傳承上常顯得十分的幼稚與膚淺。❶這是當代文明必須嚴肅面對的課題，當科技的工具理性過度膨脹，導致人自身的存有目的與價值不斷地遭受到壓縮與破壞，傳統文化與現代社會之間的斷裂與衝突愈來愈巨大，深度的精神文明經常地被摒棄或排斥，庸俗的流行文化造成人們生

❶ 沈清松，《解除世界的魔咒——科技對文化的衝擊與展望》（臺北：時報文化出版公司，1984），頁39。

活上更多的的空虛與焦慮。

當代並非缺乏偉大的哲學家與哲學著作，只是這些精緻性的思想典籍淪落為邊陲的小眾文化，在毫不起眼的角落中發光，被整個大時代洪流所遮掩或顛覆，幾乎起不了任何的作用。文明的撕裂從此愈為嚴重，高度的科技與萎縮的哲學形成強烈的對比，人們對物質的依賴更強烈但精神的教養卻逐漸沒落。在精神文明中最重要宗教與生死的課題，卻成為現代人有意迴避的禁忌領域，長期的漠視與忽略，不是一無所知就是以訛傳訛，造成不少的誤會或偏見，形成許多自以為是的摩擦與衝突。當今宗教課題存在著嚴重的歧視問題，當今生死課題夾雜曾複雜的畏懼問題，現代人常採以東閃西躲的方式不敢正式面對。

當代科學與宗教的對立似乎從未停息過，有神論與無神論的交鋒從十九世紀跨越過整個二十世紀進入到二十一世紀，雙方仍未取得相互理解的共識，彼此間的惡意批評與討伐時有所聞。可能是雙方的恩怨太深，或許是雙方的隔閡過大，不是短時間所能彌補，難以化解種種根深蒂固的意識形態。其中夾雜著宗教間互不相容的衝突情結，以自身信仰的宗教來批判其他宗教。或者是東西文化之間相互碰觸的調適情結，游走在全盤接受或全盤否定的價值對立，缺乏相互包容的文化雅量。或者來自統治者最高主義指導下的政策情結，堅持以科學的無神論來破除有神的信仰，惡化了科學與宗教之間的衝突。^②

二、非形式的宗教

造成當代宗教認知上的衝突，主要在於以形式來界定宗教，掉落到各種既有的宗教窠臼上，彼此的黨同伐異，在各自的堅持下互不相容。現代人對宗教的認知，早已存在著各自習以為常的模型，引爆出各種意識形態的對立與衝突。最好的解決方法，應是跨越形式直接回到宗教的內涵上，

^② 蕭萬源，《中國近代思想家的宗教和鬼神觀》（安徽：安徽人民出版社，1991），頁367。

視宗教為純粹抽象存有的類概念，等同於水果一詞，是集合性的名詞，不是具體的實有物，是觀念性的概念之詞，如蘋果是水果的一種，但是蘋果不是水果，個稱不等於總稱。同樣地，基督教不等於宗教，只是宗教的一種。宗教是抽象的總合概念，有著千姿百態與千差萬別的形式，不被單一形式所限制卻能跨越一切形式。^③

當代宗教議題的紛爭，實肇因於先入為主的實體認知，導致引發各為其主的爭端與糾紛。如康有為、譚嗣同與胡適等人，以各自的宗教成見來維護傳統宗教或排斥傳統宗教，形成二元對立的價值批判，彼此間對宗教認知幾乎是南轅北轍，名有各的立場，缺乏共持理念的研討空間。^④主要原因在於時代的急劇變動，本土宗教面臨外來宗教的挑戰，以及西方文化對東方文化的侵襲，尚未建立理性對話的機制，難免帶有著情感性的支持或排斥的心態，以一廂情願的方式來發表各自的理念與主張。不管是保守或激烈的論點，難免夾雜著形式認知的執著與專斷，無法相容或接納他人的見解與看法。

儒家是否為宗教的議題，也是形式的認知所造成的糾葛。當宗教是抽象的類概念時，儒家可以說是一種與眾不同的宗教形態，具有宗教的內涵本質，卻超出一切外在的宗教形式，或者可以說是不具形式的宗教。為何宗教一定要具有明顯的外在形式呢？為何宗教不能以潛在的形式來彰顯其實質的內涵呢？這涉及到宗教定義的紛爭問題，因受外來宗教既有的認知觀念所支配，偏向於形式的認定主義，導致判斷的標準五花八門，各自有一套說法與判準。當認同儒家具有宗教性的特徵時，為何不能直接說儒家就是一種宗教呢？^⑤也有學者認為古代是有儒教的存在，甚至比儒家更為古老。^⑥但儒教與儒家是兩種不同的宗教形態，雖然雙方有些共同的內涵，也有相異的表現形式。

③ 鄭志明，《傳統宗教的文化詮釋——天地人鬼神五位一體》（臺北：文津出版社，2009），頁119。

④ 鄭志明，《儒學的現世性與宗教性》（嘉義：南華管理學院，1998），頁235。

⑤ 杜維明，段德智譯，《論儒學的宗教性》（武昌：武漢大學出版社，1999），頁124。

⑥ 李申，《儒學與儒教》（成都：四川大學出版社，2005），頁108。

當代新儒家牟宗三、唐君毅、錢穆等人，都是從宗教內涵來確立儒家就是宗教，承認宗教原本就有多種形態的可能，儒家雖然不同於一般宗教，較忽略了外在的宗教形式，卻具有堅定的宗教本質與內在的精神文化，肯定宗教是人類安身立命的文化實踐。如此的宗教認知跳脫出定義的糾葛，直接從精神性的教養與啟示來體認宗教本質，具有圓滿的諧和性與親近性，利益一切存有的眾生，協助人們體驗心性貫徹道德的實踐。宗教實質上是人類生命存在與心靈境界的主要文化內涵，以篤實的信仰來落實修養的工夫，以天地的宇宙觀來成就人文化成的生存世界，以自身的覺悟與信仰來啟發他人的覺悟與信仰。

史作檉是致力於生命實踐的哲學家，關注的是屬人的自然存在，肯定宗教是人類文明中最早出現的第一文明，同時是人類文明的遍在物，來自於人與自然直接體驗下的文化產物。史作檉將宗教分成二個階段，一是文字發明以前的原始宗教，一是文字發明以後的人文宗教。原始宗教是神話與巫術儀式的文明形態，人與自然的關係較為直接，當生活遭受到痛苦時才會求助於巫術，溝通理想與現實世界，祈求理想世界能消除或解決現實世界所遭遇的困難。文字是人類文明中表達性最佳的工具，以高技術的文化操作，人類很快地進入到人文宗教，但是屬人存在的原創性卻逐漸沒落，人的生命理性反被形式工具所宰制。史作檉冀望 21 世紀有形成真宗教的可能，能恢復屬人與文明間之存在性的宏觀能力，重新建立起表達與存在間之正確而完整的關係。^⑦

三、終極存有的生死

宗教是回歸於人自身主體生命的自然操作，是以人為中心開展出來的原創性工具與操作能力，不是把人無條件的交給崇拜的上帝或神，否則將掉落到人建構而成的工具或展示物的陷阱中，人類創造了文字作為操作性

^⑦ 史作檉，《二十一世紀宗教與文明新探》（北京：宗教文化出版社，2007），頁 73。

的工具，卻被工具性的形式所反控，忽略了人身與自然直接感通的原創性格。上帝或神是人們意識到的形上存有，原本就不是物質性的形式或工具，是屬人自然延伸的表達性符號，體悟到生命存在的終極原理，產生出形上自體尋求的願望。宗教信仰的對象不在於形式性的神，在於自體終極的價值覺知，致力於開發屬人真自然的生命實踐，不被任何形式性工具所宰制，直接契入超越性與無限性的原創形上世界。

當代高科技的城市文明，醫療技術與生命科學的發達，延長了人類的生命長度，卻加劇了人面對死亡的憂鬱與恐懼感，忽略了死亡過程是生命成長的最後階段，是必然來臨且無法逃避的課題。生死議題應是宗教議題的延續，確立了屬人自然存在的生命主體，跨越技術性操作的工具形式，直接契入形上自體性的最高理想。任何宗教都肯定在人有形的生命形式中同時存在著無形的形上生命，二者同等重要，都是生命的主體，有形的身與無形的心是互為一體，深信身體與心性是一體的兩面，沒有無心性的身體，也沒有無身體的心性，身體體現了心性，心性也體現了身體。^⑧人不能只關注身體的生與死，更要關注心性的涵養與實踐，圓足形上生命的終極存有。

任何宗教都會教導人們進行身體與心性的修養與轉化，能通向於道的體驗與證悟。這是生命自我德性的開發與實踐，身體與心性不是分離與對立的關係，二者在本源上是相通與在終極上是相合。^⑨有形身體的生與死，不是純物質的生滅現象，同時涉及到心性與天地萬物相互融合的形上感應，會通於終極的超驗體悟。這是要經由身心的共同修持與涵養，在肉體的感官上強化精神的心靈體驗，可能實現從凡俗走向神聖的形上轉化。任何宗教都要強化人們對生與死形成深刻的生命體驗，並由此化生出健康及合理的生之準則與死之態度。^⑩生死現象是生命發展的自然規律，是人身的必經之路，不同的是人心在精神的修持上能回歸於自然，使心靈能與

⑧ 楊儒賓，《儒家的身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁1。

⑨ 周與沉，《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁294。

⑩ 鄭曉江主編，《宗教生死書》（臺北：華威圖書出版公司，2004），頁27。

道合一，證悟永恆與不朽的終極生命。

傅偉勳根據多年的學理探討與個人生死體驗，主張能兼哲學性與宗教性雙重普遍意義與深度的現代生死學，必須建立在「心性體認本位」上面。^⑪肯定身體的存有價值是建立在心性的精神體驗上，跳脫出一切外在形式的框架，直接還原出真實本然的信仰情操，展現出原初自然的本來面目，在生命與死亡交叉的當下，不僅能維護死亡的尊嚴，還可以強化生命終極意義的自我實現。當代人們面對各種生與死的課題時，還是要從身心的鍛鍊與修行入手，突破外在的是非之障與生死之執，真切領悟生命的本質以消解懼死的心理，進而能徹底體認宇宙整體的終極真實，成就屬人自身真自然的生命存有。

^⑪ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（臺北：正中書局，1993），頁228。

第二章 康有為的宗教觀

一、前言

晚清時期面臨的是一個時代的大變動，中西文化接觸的頻繁，且西方具優勢典章器物的大量東來，超越出傳統中國的知識認知與應對能力，彼此之間有不少的誤解與衝突，經由一段時間的接觸、學習與會通，到了康有為等人推動的戊戌變法達到高峰，企圖經由制度的改革，進行傳統中國的自立更新。雖然在歷史上只有「百日維新」曇花一現，浪潮卻已經形成，加速了西學東來的腳步，引發了更為劇烈的傳統與反傳統的對立情境。

康有為是一個頗具爭議性的人物，評價各自不一，可以說是眾說紛紜，莫衷一是，如蕭萬源認為康有為前期是前進的，後期是保守的落伍者，是古代向近代轉變過程中的一個典型的過渡人物^①。房德鄰也是持這樣的觀點，認為康有為反映的是中國近代資產階級保守主義的文化形態^②。如此的評價，實際上還是落入晚清以來反傳統的文化氣氛中，以為揚棄傳統才是進步，推崇傳統就由進步變成落伍，龔鵬程曾以「傳統與反傳統一體」的觀念，要求學者調整原有的思維方式與評述架構，放棄「進步」、「資本主義」、「保守主義」等僵硬不切實際的標籤，重新思考這個時期思想家的時代意義。^③李澤厚雖然也採用了「反封建」、「反帝」、「進步」等大陸慣用的反傳統術語，卻能以客觀的角度，認為康有為的思想畢竟是中國哲學史上一個重要的關鍵與環節，是近代中國思潮的

① 蕭萬源，《中國近代思想家的宗教和鬼神觀》，頁52。

② 房德鄰，《儒學的危機與嬗變——康有為與近代儒學》（臺北：文津出版社，1992），頁5。

③ 龔鵬程，《近代思想史散論》（臺北：東大圖書公司，1991），頁50。

主要代表，深入研究其思想體系與哲學基礎，對於了解中國近代史有重要的意義^④。足見歷史人物評價的困難，往往在於評論者事先預設的文化立場，墮入到先入為主的成見中，比如在爭議康有為到底是進步或保守，反而模糊了康有為存在的歷史意義與文化意義。

康有為之所以具爭議性，原因很多，蕭公權認為是其性格造成的，來自其特殊的脾性與行為^⑤，汪榮祖認為對康有為的評價存在著若干的障礙，除了性格的問題外，還有史料的作偽、經學的師承等障礙^⑥。康有為所面臨的各種學術的爭議，王汎森認為是來自於外在學術環境的大變動，當時的學者都有共通的反映情緒，只是程度不同罷了，由時代外來文化的衝擊，凝聚出文人集體對應的模式，康有為的大量著作使其成為代表性人物，以吸收西法來抵抗西方，進而把西學與孔子的微言大義相牽合，發展出經書符號化的文化形態來滿足其對應時代變遷的需求^⑦。王汎森這種看法是很有意義的，將康有為擺在歷史文化的脈絡中，則康有為的思想觀念不只是其個人的獨特意見而已，也反映出當代知識分子某些共有的文化情懷。這種文化情懷一般學者大多是從儒學、經學、哲學等立場去作分析，偏重在政治或文化課題的討論，較少討論到康有為對宗教的態度，即使討論到了，也大多將宗教當成哲學問題來處理，忽略了傳統知識分子怎麼看待宗教的問題，以及在外來的宗教與科學的傳入下是否會影響到知識分子對待宗教的態度。這應該是一個很重要的課題，牽涉到傳統文化面對宗教的態度問題，尤其是上層的知識分子面對外來宗教或來自民間底層信仰的衝擊時，究竟會採用什麼方式來對應呢？康有為應該算是一個蠻典型的人物，其對宗教的觀念，以及把儒學當成宗教的孔教運動，都提供了相當好的素材，有助於我們去理解或疏通傳統文化與宗教之間種種糾纏的關係。

④ 李澤厚，《中國近代思想史論》（風雲時代出版社，1990），頁145。

⑤ 蕭公權，汪榮祖譯，《康有為思想研究》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁17~36。

⑥ 汪榮祖，《康章合論》（臺北：聯經出版事業公司，1988），頁10~32。

⑦ 王汎森，《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》（臺北：允晨文化公司，1987），頁112。