

試論確信為仁作為儒家的宗教性
及其對於通識教育的啟發

**On Believing in Benevolence as a Religious Aspect of
Confucianism and Its Inspiration for General
Education**

王崇名

林亮如

Wang, Chung-Ming

Lin, Liang-Ru

Author's Correspondence Information

作者通訊

王崇名 Wang, Chung-Ming

Professor

Center for General Education

Thunghai University

東海大學通識教育中心教授

王崇名為本文通訊作者，Email: cmwang5001@gmail.com

No. 14-B, Donghai Rd., Xitun Dist., Taichung City 407, Taiwan (R.O.C.)

林亮如 Lin, Liang-Ru

Associate Professor

Department of Elderly Care

Central Taiwan University of Science and Technology

中臺科技大學老人照顧系副教授

摘要

本文嘗試論述確信為仁作為儒家的宗教性，不僅僅是提倡仁，更是必須確信為仁。沒有確信的仁，就只是一般知識，無法成為即知即行的實踐力量。確信為仁是透由歷代儒者在歷史實踐中所成就的理性化超越性，就本文而言，這是一種理性化的宗教性，成為中國文明的核心價值所在。同時本文也嘗試論述，當前的高等教育作為人類最為先進的教育，特別是其最為核心的教育—通識教育，如果不認真面對確信為仁的宗教性，將是緣木求魚，終究只是資本主義的附庸，甚至傀儡。

關鍵字：確信為仁、通識教育、儒家

試論確信為仁作為儒家的宗教性 及其對於通識教育的啟發

無疑地，仁是儒家思想最為核心的概念，自孔子以降，歷朝歷代的中國、朝鮮與日本各地的儒學，雖各有千秋，也時而對揚，卻是不離以仁作為共同的論述基礎，或許可以這麼說，仁是東亞儒學最無爭議的共同基礎（黃俊傑，2017）。仁作為儒家的宗教性而在倫常日用的實踐，卻因歷朝歷代政治經濟環境的差異，而有不同的解釋，但是似乎有一條追求理性化超越的實踐歷程，而此歷程卻也正是儒家宗教性綿延不絕的發展歷程。就本文而言，這是確信的過程——歷代儒者前仆後繼相互確信仁作為安生立命之道。如果沒有歷代儒者確信為仁的實踐歷程，作為儒家宗教性的核心觀念——仁，不會因為孔子首先提出就立即成為理性化的超越性，進而成為歷代儒者願意「成為人」（君子）而與天地融合為一（成聖成賢）的理想與實踐動力所在。

仁義禮智是儒家最核心的價值，但是為何以仁作為核心中的核心，而義禮智皆為仁的化現而已？仁又如何成為確信為仁而作為儒家的宗教性？正是本文所關懷的問題。除此之外，本文也希望藉由對於確信為仁作為儒家宗教性的理論想像，希望有助於當前通識教育理論發展。畢竟通識教育不僅僅是用來平衡專業教育的知識教育，往往也涉及生命教育，甚至就是生命智慧的教育本身。長期以來，台灣的通識教育都是以西方，特別是美國的通識教育馬首是瞻。

美國通識教育主要是用以平衡專業教育，基本上還是以專業教育為重。但是所謂的「平衡」，不是知識與德行的平衡，而僅僅只是專業知識的「平衡」，充其量以美國為首的通識教育，也只是另一種專業教育，甚至成為被過分簡單化的專業教育——甚至比專業教育更「專業」，完全少了成為人的德行教育。不過在美國依然保有許多小而美，堅持博雅教育的學院。以博雅教育為重的學院，所開設的通識教育不僅僅強調專業知識的平衡，更是重視知識與德行的平衡。

本文希望能夠藉由確信為仁作為儒家的宗教性，事實上也可以如此期待而如此說：這正是歷代儒者所成就的生命教育，正是儒家的通識教育理論，希望有助於當前台灣通識教育理論的想像，而不再只有美國（去博雅教育的）通識教育論述而已。

壹、為何必須承認儒家的宗教性？

當杜維明藉由《中庸》論述儒家宗教，即將曲終之時，提及：

如果涉及一種絕對的超越性的實存而呈現。對儒家籌劃的這一解讀，可能會給人造成一種印象：它還可以是『上帝話題』（God talk）的另一種印象。這個問題最近在神學界引起了許多爭論。如果由於涉及一種絕對的、超越的實存而帶來某種的神學意味，那麼，這並不是有意從神學角度思考儒家宗教性的結果，而毋寧是努力從宗教上理解儒學人文主義的自然產物¹。

為何杜維明特別強調不是從神學或哲學理解儒家的宗教性？而是從宗教本身理解儒家的宗教性？難道自從五四運動以來，嘗試將儒家哲學化或思想化而被視為進步的作為，並無法真正解決中國落後於西方的問題。杜維明長期旅居美國與世界各地的宗教學者多有往來，也深知西方文明將猶太—基督的宗教性剷除後的代價。不僅僅是儒家想找回宗教性，西方文明也急於找回猶太—基督的宗教性，那麼宗教性對於解決現代社會的問題，又有何助益？好不容易才把儒家思想去宗教化，如今又想把它迎回來，那麼要重新迎回的儒家宗教性，到底是什麼東西？余英時²認為：

『天人合一』作為一項思考範疇，在今天依然是中國人心靈結構中一個核心要素。它也許正是一把鑰匙，可以開啟中國精神世界的眾多門之一。

希望藉由天人合一的重新研究與詮釋，特別是參照西方文明的實踐與學術研究經驗，是當前研究儒家宗教性的共識。不過就反對儒家宗教性的人而言，天人合一正是神祕主義—儒家思想的不理性化之處，成為吃人禮教的立論基礎。然而，為何余英時卻是認為天人合一是可以作為重新開啟中國精神世界之門的鑰匙？余英時的《論天人之際：中國古代思想起源試探》（以下簡稱：《天人之際》）因著韋伯（Max Weber）的宗教社會學的宗教理性化研究以及後繼者雅斯培（Karl Theodor Jaspers）的軸心文明理論，仔細論述中國古代思想的理性化歷程——除魅化歷程，特別是理性化超越性的誕生（容後詳述）。

相較深受西方學術影響，特別是韋伯的宗教社會學影響的余英時與杜維明，

¹ 杜維明：《中庸：論儒學的宗教性》，段德智譯，北京：三聯，2013，頁147。

² 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，台北：聯經，2014，頁73。

楊儒賓算是本土的儒家研究學者，較少直接受到西方神學、社會學、歷史學與哲學的影響，卻也有相近的深刻體悟：

《論語》很重要，《論語》當中的仁概念更重要。但很遺憾的，漢唐儒者對待《論語》的態度雖然不差，將它視為聖典，但卻未曾賦予此書如《易經》、《春秋》般的等地。因此，《論語》一書的重要概念也沒有被有體系的詮釋出來。宋儒興起，才看出《論語》一書擁有其他經典無法超越的優位性，《論語》中的重要概念如「仁」也有了其他經文無法比擬的特殊涵義。理學家透過對「仁」概念的重新解釋，他們重新界定了《論語》，也重新界定了儒家的價值體系。「仁」字在宋儒手中，乃繼孔子之後，有了第二次的飛躍³。

楊儒賓又論：

關於「仁」與「生」的關係，理學各派有較強的共識，基本上它們都是從超越面看，其差異主要是見於兩者關係之解釋。

如果接續余英時的論述，楊儒賓雖然沒有直接討論儒家宗教性理性化的問題，但是他所論及以朱熹為首的宋儒理學卻隱含著理性化的成就，而且這種理性化是具有超越性的特質，事實上與余英時對於中國古代思想，特別是儒家宗教性的理性化，有著延續性的社會想像——從先秦的首次宗教性理性化，經由兩漢魏晉的魅化，至宋儒再度理性化。

黃俊傑⁴也承認儒家的宗教性與超越性，而且特別強調中國儒家所保有超越性，也正是中國儒學不同於東亞各國儒學，特別是日本儒學的最大差異處：

中國春秋時代（722-481 BCS）的孔門師生創造了一個既內在而又超越的思想世界，孔子體神化不測之妙於人倫日用之間，孔子自述『五十而知天命』，孔學中的『道』兼具日常性而又有其超越性。但是當伊藤仁齋說：『道者，人倫日用當行之路』，又說：『人外無道，道外無人』，當狄生徂徠宣稱：『孔子之道，即先王之道也』，又說：『大氏（抵）先王之道

³ 楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第6卷，第1期（總第11期），2009.6，頁32。

⁴ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《東亞儒學的新視野》，台北：台大出版社，2015，頁67-68。

在外，其禮與義，皆多以施於人者言之』的時候，他們實際上已經將孔學世界中的「即高明而道中庸」的「道」，窄化成扁平的社會倫理...⁵。

就黃俊傑而言，日本儒學雖然理性化，卻少了超越性，但是就中國儒家思想而言，不僅保有超越性，而且具有理性化的實踐歷程。從杜維明、余英時、黃俊傑以及楊儒賓的論述看來，中國儒家的宗教性的確有一條明顯可見的理性化的超越實踐歷程。不過，儒家的宗教性在現代社會卻受到極為嚴峻的挑戰——西化或是現代化的全面性挑戰。中國現代化過程一路受到西方壓迫，根本沒有時間好好認真對待西方所帶來的社會問題，而任由其發展。如杜維明所言：

五四新文化運動以來，中國知識分子因深受西方啟蒙心態的影響，對宗教多半抱著否定和排拒的態度。宣傳『全盤西化』的陳序經，並沒有強調研究猶太—基督教義的必要，這點值得深思。⁶

當前儒者已經沒有五四運動前後的一路緊張，東西方文明的交流也比較正常而少了政治經濟利益的直接壓迫。本文嘗試站在余英時、杜維明、黃俊傑與楊儒賓的學術成就之上，仔細領略儒家宗教性的理性超越化歷程，並藉此反思當前通識教育的問題及其可能的發展方向。

貳、什麼是確信——作為理性化宗教性的實踐力量

確信作為宗教性的核心價值不是迷信而是對於「神秘性」（或許稱為未知性更適合）探索的理性執著。因此，所謂的宗教性就是用人類理性去探索未知的世界，不僅試圖超越於自身，超越於社會、自然，乃至宇宙，甚至是想超越「超越」本身——無止盡的理性超越。關於理性化的超越，余英時有更為深入的論述，他稱之為「超理性」：

讓我試著對孔子的獨特宗教取向下一個簡要的話語：孔子對於「天」和「天命」抱著深摯的信仰，但卻不把「天」當成人格神來看待。由於後世儒家繼承了這一曲向並不斷有新的發展，它終於構成儒家的宗教內涵；我們通

⁵ 黃俊傑：《東亞儒家仁學史論》，台北：台大出版社，2017，頁56。

⁶ 杜維明：《中庸：論儒學的宗教性》，段德智譯，北京：三聯，2013，頁2。

常所謂儒學的「宗教性」(religiosity)或宗教向度(religious dimension)即指此而言⁷。

余英時又論：

我們可以說，在「統攝諸德」中，仁展現了它的整合(intergrative)功能。此所以孔子主張「為政以德」和「道之以德，齊之以禮」(〈為政〉)，也就是後世常說的「禮治」或「德治」秩序；孟子則直接了當地稱之為「仁政」，更凸顯出「仁」不僅僅是個人德性，而必須同時理解為超越個人的社會德性⁸。

余英時⁹再引《管子·內業》解釋「超理性」：

思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之；非鬼神之力也，精氣之極也。

什麼思不通？為何思不通？鬼神為何也力可為？為何會出現「超理性」？余英時認為「超理性」是補理性之不足，如上引文思就是理性，理性時窮之際便是「超理性」的誕生，但是先秦諸子已經揚棄鬼神的巫術，改以人為主體的哲學理性，於是乎，孟子的養氣、莊子的「唯道集虛」，以及《管子·內業》的「心靜氣理，道乃可止」，都是以治氣養心作為修身的「超理性」方法，余英時認為《荀子·修身篇》的「治氣養心之術」正是最精確的界說：

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑涅重遲貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢褻棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。

余英時認為個人理性有其限制，不過經由適當的練習或修練，也可以成為「超理性」。事實上，儒家思想以仁作為核心成為一種學問，就是提出一套提升個人理性成為超理性的價值與方法。如同杜維明《中庸：論儒學的宗教性》(以下簡稱：《中庸宗教性》)的寫作反思，表明該書原本不打算出版，只是個人「詮

⁷ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，台北：聯經，2014，頁54。

⁸ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，台北：聯經，2014，頁100。

⁹ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，台北：聯經，2014，頁203。

釋實踐」的練習¹⁰。或許這就是本文所言的宗教性，也是孔子述而不作的宗教性所在。過去的儒者立言的目的在於修身，在於為己而非為人，為己之仁而非為他人之利。借用黃俊傑的體悟—不只是學術語言，也蘊含著作為儒者對儒家宗教性的「企慕聖域的心路歷程」，作為本節結語與次節論述的起點：

我相信對儒學經典的宗教性面向的深入研究，既可以彌補五四時代以降中國人文學界的儒學研究忽略其宗教性面向的缺憾，而且也可以為儒者經典的研究開啟嶄新的境界¹¹。

如上黃俊傑論述儒家宗教性的結語，不只止於是知識，更是生命歷程的修煉成果，孜孜不倦閱讀經典，尚友古人，也正是余英時所言的內在超越，從儒者自身出發，用理性思辨，探尋超越性，希望與之同體以達天人合一之境。這非一蹴可幾而是用一生的生命實踐，慢慢體悟修煉。仁作為儒家的宗教性正是歷代儒者確信的接力實踐歷程。

參、歷代中國儒者的宗教性想像

按照楊儒賓的見解，中國儒家經歷兩次的理性超越，其中第一次超越應該就是余英時《論天人之際》的論述，以朱熹為首的宋儒理學進行二度超越，楊儒賓亦已有詳論，均不再贅言。本文僅就核心論述嘗試進行連結，以求全貌，當然此全貌都是本文的理論想像，絕非歷史真相，但求作為某一種理論理解的整理。

一、孔孟荀的首度理性超越化

孔孟荀為何成為儒家的典範，成為冠、亞、殿？一般的論述無非就是孔子是開創者，孟荀分別繼之，而孟子的性善說又略勝一籌於荀子，故孟子為亞聖，荀子次之，而這樣的分類儼然成為中國儒學歷朝歷代的共識，不過日本旅台日本學者佐藤將之（2017）卻另有見解，嘗試為荀子翻案—扭轉孟子性善說與荀

¹⁰ 杜維明：《中庸：論儒學的宗教性》，段德智譯，北京：三聯，2013，頁8。

¹¹ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《東亞儒學的新視野》，台北：台大出版社，2015，頁81。

子性惡說的二元分立論，就佐藤將之而言，性善性惡二元分立對於孟荀可能有所誤解，特別是荀子性惡說需要再重新理解。不過就本文而言，反而好奇，為何歷朝歷代的儒者願意「誤解」，其用意何在？為何將孟子的「善端說」解釋為「性本善說」（容後詳論），而又立荀子於其反面成為「性本惡說」的代表，並將其歸於法家的始作俑者，成為專制王權思想的老祖宗。歷代儒者為何要如此想像孟荀？中國儒者的宗教性社會想像到底是什麼，又為何會如此想像？

（一）孔子以仁對殷巫進行理性化的超越

白川靜（2013）認為孔子的所建立的儒教是從小人儒到君子儒，也就是將巫除魅化為以士為主體的儒教，余英時（2014）與陳來（2005）也有相近的論述，這樣的論述等於是承認儒家作為一種宗教有其理性化的歷程，就本文而言，這是儒家宗教性的第一次理性超越化，也就是建構去神祕主義的超越性。孔子尊「從」周禮，雖然也尊「崇」殷禮，但是並不認同殷禮的神祕主義，白川靜認為孔子見到周禮的偉大，而認為周禮相較於殷禮，更具有建構大國治理的能力。

除魅化的儒教以君子儒為主體，並以仁作為宗教性的核心價值。雖然孔子沒有清確定義「何謂仁？」，但是在《論語》中也可以清楚認識到仁所指的意涵，無非就是人與人之間的理性化的關係，並以孝悌為本，從確立人之初的關係，然後逐漸安立由家庭而外推的各種社會關係，己立而立人，己達而達人——以禮為制，推己及人，最後以克己復禮為仁的實踐綱要。

顯然孔子以君子儒為主體的儒家宗教性，強調從倫常日用的實踐中逐漸體會而慢慢成就理性化超越性，最後將所有的社會關係融入自然關係——趨近於天人合一。不知是孔子所「述」的文本佚失或是孔子本身就是言簡意賅——不多言以定仁之意義，而讓有志於成為君子的仁，保留更多於倫常日用的自由體會。如今史料有限，對於孔子的意圖也只能臆想，充其量只能從當前宗教研究的成果進行解釋。若從所謂的軸心時代的宗教成立過程看來，創教先知的傳教也多是言簡意賅而少留文字，甚至在傳法言說上時有矛盾之處，畢竟超越性往往是超乎語言的言說能力，難以用文字或語言正確描述，因此也常用隱喻來表現。

孔子承認與重視詩經，似乎正可以呼應這樣的說法。子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」子貢是一位務實主義者，可以引詩經以喻明志，深獲孔子讚許，也間接展現孔子對於詩經善喻的重視。

不過，隨著孔門師徒在春秋各國的努力，願意成為君子儒的士越來越多，並以追求「政者，正也」的「內聖外王」（至宋代全盤托出）之道為志業，而面對於尚未有志於成為君子乃至施行仁政的各國諸侯，卻是需要更多的語言文字的使用作為說服的工具，時至戰國時期，孟子「善說」（予豈好辯哉）的儒教理性化超越性，順乎登場。

（二）孟子以端體仁—倫理與隱喻的善誘

孟子的四端往往被誤解為性本善說，事實上孟子並非主張本善而終善，而是主張人有善端，遇見即將溺水的小孩，人人都有惻隱之心，即便是十惡不赦之人也有不忍人之心，但是惡人即便有善端，卻不見得願意為善而有善終。願意為善這件事是需要學習，更是需要以「直養」，經由養浩然之氣而願意終身為善。孟子的善端體仁為儒家的宗教性提供更為精確的理論建構，有別於孔子不願意進行理論建構，只重實踐，猶如佛陀傳法以苦諦為始，不急於解釋「何謂苦？」，願意信苦而後知苦，方是真知苦，這種真知才是具有實踐力而成為智慧的知識，沒有真知而確信的知識，正是莊子所反對的「知識」，成為對於儒家重視知識與德行合一的輔助性解釋—成為一種警醒。

簡言之，孟子所建構的以仁為主體的宗教性的理論建構，猶如佛陀與耶穌一般，都相信任何人都有成佛與上天堂的機會，但是會不會把握機會，端賴於願不願意去實踐，也就是說，孟子的善端理論化任何人都能成為君子，都有機會養浩然之氣而充塞於天地之間，不過能否如願，端看自己願不願意去實踐。但是，凡夫俗子如何能夠起願意之心？孟子卻未進一步理論化，也成為孟子所試圖說服的各國諸侯王所欲，卻難求之處。孟子善喻，不過諸侯能夠體知孟子所喻的倫理分析之後，而能堅實終行，卻又是極大的考驗。

孟子所處的時代，各國諸侯雖然尚受周禮的倫理影響，但是各國的競爭局勢，處處以利為霸的「志業」也逐漸成為氣候。在楊朱主利或墨子反利的推波助瀾之下，已經讓各地諸侯莫衷一是，這也正式催生了戰國中晚期齊國稷下學宮的誕生—嘗試建構具有立即功效的實踐之學，而非僅止於隱喻而發的倫理分析。當時的齊王欲承齊桓公之業，遂在稷下廣邀賢才，鑽研各家之言，孟子與荀子都前後期的稷下學者，到了荀子就綜合百家而成一家之言，開啟新的儒學論述風格。

（三）荀子以禮體仁—分析與制度的設計

如果孟子是稷下學宮創校時期的學長，荀子正是稷下學宮知識建構最為成熟之際的學弟。佐藤將之（2017）認為荀子之時稷下學宮所建構的分析論述已經不同於初期孟子的倫理論述。孟子的倫理論述以隱喻為主，但是深深影響荀子的慎到、田駢等稷下學者已經善用分析論述取代隱喻的倫理論述，也就是更重視「是什麼」的分析與制度設計，而非只是「為什麼」的倫理與隱喻善誘。這種事實分析的論述也正同步於郡縣制度取代宗法封建的歷史時程，以功利效用為主的戰國諸侯，已經無法單用倫理論述治國，畢竟各國之間的競爭越來越為激烈，多求眼前之利而無法顧及長治久安之道，莫不追求更為精確而速成之術，但求瞬間強國以為霸道，仁道但求諸於心而已。

不過荀子卻不完全認同功利主義的統治技術，不看好秦國功利統治，對於儒家的禮治依舊深有期待。於是乎，就佐藤將之（2010）而言，荀子的禮治論依然保有儒家思想的倫理價值，即便重視忠與忠信，但是不是為了忠君，還是強調君臣合一的儒家的「封建」禮法，然而封建已毀，荀子的嘗試是建構屬於新國家的禮論，並期待新的大一統的再度來臨。

不過，荀子所堅持的儒家禮治必須仁為基礎，是否可以為後世儒者所堅持？正是重新大一統之後兩漢儒者最大的考驗，特別是大一統帝國的君王利益更百萬倍於戰國諸侯的利益，荀子的禮論是否能成就王道與仁政，而不被大一統的國家利益所扭曲，而淪為霸道的專制統治？荀子的禮論終究不敵大一統的君權利益，這也正是津田左右吉（2015）筆下的兩漢儒者，總是屈服於政治利益。荀子雖然繼續遵循仁，但是很可能在建構禮論的過程，因為過於具體化而把仁的宗教性不知不覺縮減為禮的制度，或許荀子無此意，但是如果將禮與君權利益等同起來，即便無此意也難逃於外。或許荀子的禮治立意甚美，卻少了防患機制，讓禮免於單純為君利所用而必須終日為仁。

以禮為用的儒家政治還是需要超越性的基礎，否則無法解釋禮的終極效力，也就是為何必須守仁而後能守禮。孔子原來的設計，守禮也就是守天的自然之道，而非受制人世之利，關於此點孟子也多有申論。不過，稷下學者為齊王所養，不免投其所用，分析立論終究是為君權服務而非從天之道—守仁為先，即便是從天之道也只是進行形上學的知識論述，而非真誠地願意引導君權真誠從天，一如孟子的堅持。或許可以這麼說，稷下學者的立論為荀子所整合，融入孔孟的設計當中，但是「利」「義」終究無法立即相融，苟遷強合一，難免荒腔走板，也正是兩漢的「法陽儒陰」的統治樣貌，而其宗教性則再度回到神祕主

義而與陰陽家合流，或是有志節的儒者則返於老莊。如前所問，為何孟荀被分為性善惡說的二元分立代表？當儒者趨炎附勢於君權，又逐漸將其宗教性再度魅化，主張人之性善或性惡說便自然而起，王充「有善有惡」的人性論順之而興，也就不令人感到奇怪。自此儒家宗教性便徘徊於魅化與理性化之間，這也正是兩漢以後儒家宗教性的歷史主軸，直到宋儒才有另一番氣象與突破，不過就現世看來，事後聰明，也是功虧一簣。

二、郭象「以莊注儒」的瞬間理性化超越

學者如王中江（2007）立論多主張郭象是「以儒注莊」，也就是主張郭象是用儒家思想注解莊子。不過本文卻是嘗試主張郭象是以「以莊注儒」—用莊子來重建儒家宗教性，郭象所處的西晉時代剛從亂世中走出來，重新回到大一統的狀態，也是剛剛結束兩漢儒家宗教性被神祕主義化的時刻。去神祕主義回到理性超越化的儒家宗教性，就本文而言，或許也正是郭象所企盼之處。

郭象注莊特別重視適才適性，把莊子的超越性更加世俗化，也就是嘗試將莊子原來具有的自然主義，重新強化以徹底除去神祕主義。這種大膽的嘗試竟然引來後世儒者的欣賞，雖多有批判郭象多以己意強行注莊，然而卻是無法悍然割捨，或許可以如此解釋，郭象的大膽竟然填補了戰國以降孔孟儒學原有而失去的理性化超越性—也就是除魅化的宗教性。不過，郭象之後的士大夫並未成就全中國士大夫的理性超越性，卻轉為玄學，看似去神祕主義而返回自然之道，卻淪為遁世主義而非原有儒家的理性超越性—在世俗的社會實踐中以成就理性超越性。

東晉時期般若學大興，佛教本身不僅具有理性化的超越性，同時具有大悲心的社會實踐力，一時之間完全取代儒家與道家的理性超越性，儒道兩者的宗教性可謂蕩然無存，無怪乎唐代韓愈的反佛論引來唐宋儒者的高度認同，但是到了宋代不識佛的儒者已經寥寥無幾，甚至不識佛已無法成為儒者，儒釋道一體論到了明代更是全盤托出。但是，佛教對於儒家的宗教性究竟是破壞？還是成就？就等待宋代儒者的回應了。

三、朱熹《仁說》的二度理性超越化—融佛批禪重建儒家宗教性

宋代理學不僅必須面對以禪宗為首的佛教哲學的挑戰，也必須積極重建儒家本身的宗教性—重新建構超越性的理性化，否則儒者的安生立命之道，將完全被佛教的宗教性所取代。畢竟，佛教從苦集滅道入手，有具體破除名相以達空相的有效實踐路徑，反觀儒家本身，自孔孟荀以降，經兩漢的神祕主義化，雖然有郭象假借注莊以申儒家理性超越性之志，但是卻是無法起任何作用，反而變成玄學而成為佛教般若學的襯托。唐代徘徊於佛道之間，道家也被漸融於佛教之內，韓愈的力挽狂瀾最終也只是波瀾不興，到了宋代為了徹底終止藩鎮軍閥亂政的現象，而立誓不殺儒者的儒家政治重新被迎回來，並且達到前所未有的境界，宋神宗與王安石君臣一體的政治理想境界，正是孔孟荀畢生的理想，也仿佛是堯舜禹湯文武周公之治的再現，內聖外王的理想性終於成為宋代新儒學的宗教性—理性超越性的創新建構（余英時，2014）。

作為宋代儒學的集大成者朱熹對於儒家宗教性的重建，不僅再度確定仁是儒家宗教性最深的內涵，同時也藉由〈大學〉的格物致知誠心修身齊家治國平天下，作為實踐仁的方法，而且藉由〈中庸〉的君子慎其獨，徹底表明儒者克己復禮的內在緊張性。克己復禮作為仁最重要的具體內涵，並以慎獨作為的實踐心法—回到心性說的善端修為，徹底捨棄老莊的自然主義，以別於佛教的實踐路徑，非常重視在倫常日用的實踐，特別強調人與人之間各種關係必須合乎禮的各種規定，事實上這也正是荀子在茲念茲之事，不過竟然在千年之後，才再度被認真對待打從心裡認真做起，而非只是符應君權利益與個人利益的外在形式，確信為仁的儒家最高價值，再度被儒者一肩共同扛起。

確信為仁的原始儒家宗教性被宋儒重新迎回與復甦，而且力道更強—內聖外王全盤托出，不再有任何猶豫。但是，宋代也是性善性惡二元論再度興盛的時刻，或許宋儒不再依附君權與神祕主義，但是王安石變法失敗，卻也讓宋儒重新思考儒者是否只要遇到願意行仁政的君主，內聖外王之道隨之而來？王安石的失敗的確也讓宋儒的宗教性建構推到極致成為道統（余英時，2014），設置了猶如西方上帝存在的最高自然秩序，不知不覺也將人安立為善惡二元，修身即善，反之即惡，基於道統行仁政者善，反道統為霸道者惡。

不過宋儒也為了避免落入如此的善惡二元分立，對於儒家宗教性有所創新，最為特別之處，就是格物致知，事實上孔孟荀傳統並不重視格物致知，樊遲問莊稼便是最著名的例子，孟子的倫理論述也不重視格物致知，即便是具有分析論述能力的荀子也僅止於概念的分析，對於物本身的認識也不重視。一味窮理如何成就確信，王陽明觀竹的公案，不再多談。僅是透由格物如何致知？王陽

明親身實驗已證明不可取，但是為何朱熹堅持如此？王陽明也曾經因為無法格物致知而高度懷疑自己的智慧而致病。如何格物而能致知？

就本文而言，如果沒有確信為仁的宗教性，格物是無法致知，當然也無法往下一步推進，以成就誠意正心以致平天下。確信為仁作為宗教性之後，格物才能真正致知，而非只是一味追求格物。如果沒有確信為仁，只是一味格物，終將陷入王陽明觀竹而大病不解的困境，或是陷於道家所反對的「逐知」困境。王陽明反對朱熹的格物，不是反對格物，而是反對沒有確信為仁的「格物」，就如同佛陀傳法，先以苦諦入手，是以悲憫心的同理心，嘗試喚醒世人知苦而離苦，願意知苦知後，才能真正「格物」苦之因，而漸入滅諦而成佛道一致知（大智慧）。

朱熹為仁所建構的宗教性理論基礎也正是從格物致知開始，但是必須以確信為仁為根底，如果沒有確信為仁，一切格物是無法致知，也無法起王陽明即知即行之效。如果從佛法看來，格物致知與致良知是同一件事，朱王同一無異，只是世人依世俗眼光觀之而看似有異。如果從佛法理解朱王哲學，就能理解朱王都是建立在確信為仁的基礎之上，事實上，這又回到孟子的善端之說。所以，如果說朱王為首的宋明理學已染有佛法並不為過，但是宋明理學還是有其儒學的宗教性傳統，特別是孔孟的倫理隱喻傳統，也無怪乎王安石與王陽明都特別推崇孟子。

格物致知或是致良知都必須相信善端確信為仁，然後本體論與形上學乃至知識論的建構才有意義。不過，宋明理學是建立在內聖外王的理想性之上，就余英時（2008）而言，正有其宋明兩代的特有政治文化作為其孕育的社會基礎，與士大夫的政治文化息息相關，就本文而言，這是以士為首的宗教想像，屬於士大夫的儒家宗教性的重建，至於農工商則相去甚遠。

四、王陽明的第三度超越為何功虧一簣？

余英時（2008）與溝口雄三（2011）認為王陽明的致良知有由士大夫向農工商擴散的過程，溝口雄三甚至認為這樣的擴散過程與清代鄉勇團練以及毛澤東的農民革命運動都有莫大的關聯，不過這個過散過程，至今依然在發展而動盪之中。就余英時而言，王陽明及其弟子在民間的講學，特別是王陽明仍有內聖外王之治，雖然對於明朝的帝王多有灰心，但是外王之治並未放棄，而是在民間找到外王的實踐場所。但是令人好奇的，為何王陽明的民間講學，竟因為

清兵入關而功虧一簣？如果是大勢所趨，事件終究只是事件，定當勢不可擋而一路開展，或許王陽明民間講學尚未蔚成大勢，但是又為何未能蔚成大勢？也就是儒家的宗教性最後還是僅限於士大夫，最終有受制於君權而無法伸張而擴散？

余英時（2010）認為明代的士大夫與商人走得越來越近，士已不嫌商，商也樂於為士，士商之間的距離已經被大幅拉近，「義利之辨」已經趨向「義利之合」，換言之，就本文而言，確信為仁的宗教性再度受到世俗性的考驗，在兩漢時代屈就君權的考驗，但是明代儒者卻是對於君權的失望而與商人同流於世俗，雖不至於合汙，確信為仁的目的不再是成就先王之道，即便是王陽明是如此堅持，但是他的弟子將陽明學宗教化，以及所從的信眾是否可以確信為仁，都是極大的挑戰。事實上，最後也都以失敗收場，原以先王之道為志業的儒者都不易確信先王之道而終身守仁，遑論農工商的信眾了，就歷史發展而言，也實不應對於農工商多有苛求。

宋儒成就了確信為仁的內聖外王之道，但是王陽明及其弟子的努力，嘗試將內聖外王之道，由士推及農工商，成為整個中國的普世價值，卻是功虧一簣，或許是過於早熟，時機未到。一時聽得明白的道理，沒有終身不棄的實踐，未見能夠一生明白，特別是商業利益隨時淹沒一時聽得明白的道理，終日修行的士大夫多有變節，遑論愚夫愚婦？

五、確信為仁對於通識教育的啟發

無疑地，儒家思想自先秦以來，經兩漢、魏晉、唐、宋明、清，迄今，雖有興衰，但是儒家思想已經徹徹底底成為歷代讀書人的「通識教育」了。在明代中晚期甚至力圖成為「愚夫愚婦」的通識教育。不過，從明代中晚期迄今，儒家思想可否從「君子儒學」轉為「公民儒學」卻受到巨大的挑戰，甚至在五四運動之時成為吃人禮教，而幾乎被徹底滅絕。不僅如此，儒家思想最為人所詬病之處，不就是讀書人的氣節往往為五斗米而折腰，常常屈從於政治威權。儒家君子都已常常變節，「愚夫愚婦」若學儒學又能有何期待成為儒家公民？

時至今日，大學的通識教育的老師們不也常常為五斗米而折腰嗎？通識教育就如同儒家思想都具有高度的理想性，但是往往屈就於現實威權或經濟利益。果真完全如此嗎？若是完全如此，歷代儒者又何須栖栖惶惶於世，在現實中堅持理想？不就乾脆隨波逐流，直接逐利罷了！然而，克己復禮為仁，己立而立

人，說是容易，做時難。自孔子成為聖人之後，孟荀雖多有自我期待，聖人卻不再現（孟子被尊為亞聖猶有爭議）。或許，應該換另外一個角度來檢視儒家思想。

孔子內心所繫的大同世界——一個完美的世界。孔子亦自知不復過往，只能期待小康的不完美世界，不過卻不放棄追求完美世界的理想——在不完美中追求完美，成為儒家宗教性的實踐根源，以完美作為理想，在不完美的世界中，力求完美，成就知其不可而為之的超越性。自孔子以降，雖然經歷了各種威權的挑戰，但是作為儒者卻是因地制宜，善巧而柔順地依生於威權，在不完美中追求完美——逐漸成就確信為仁的宗教性。

當前通識教育所面臨的困境，事實上應該是歷代儒者所面臨的「常境」，即便在最艱難的時刻，儒者還是堅守其理想性。通識教育不僅僅是用來平衡專業教育，或許通識教育本身就應該具有宗教性，畢竟通識教育不是符合功利主義的教育，而是具有高度理想性而有超越性，就如同儒家思想一般。從歷代儒者所成就的確信為仁的歷史實踐歷程來看，或許可以這麼說，通識教育正是高等教育的宗教性所在（成為高等教育的超越性）。

通識教育如果成為只是專業教育的附庸，那麼通識教育很快就淹沒在專業教育的逐利過程。當前的專業教育就像中國歷代的威權，隨時可以夭折通識教育教師的氣節，就如歷代皇權對儒者的折殺。換言之，當前作為通識教育的老師如果沒有類似歷代儒者所成就的確信為仁的宗教性，那麼，將隨時被專業教育的威權所淹沒。

或許，以中國為例，經由歷代儒者所成就的確信為仁的宗教性，才是當前通識教育的價值所在，也正是高等教育的宗教性所在。畢竟，高等教育是當前中國與人類世界最為「高等」而具有指引性的教育，可以牽動所有到教育包括家庭教育與各級正式教育，乃至非正式教育。實在很難想像沒有確信為仁的宗教性的中國高等教育的樣子，或許也不難想像，它的樣子早已出現在我們面前。與其說高等教育不是職業訓練所，倒不如說，高等教育必須承認其宗教性或超越性，而通識教育正是高等教育的宗教性所在。透由歷代儒者所踐行而成的確信為仁，成為儒家思想的宗教性的歷史實踐歷程，應該可以確信通識教育應該作為高等宗教性，否則高等教育終將成為職業訓練所。

肆、結語：儒家宗教性的歷史想像對於通識教育的啟發

一、儒家宗教性的歷史想像

從首度到第二度理性化超越，儒家的宗教性不僅更有系統化的論述，作為宗教性的主體—仁，經由孟荀的各自努力已經有更為系統化的解釋，不過直到程明道的《識仁》與朱熹的《仁說》才有更為清楚的定義，特別是朱熹的《四書集注》更是完成儒家宗教性的實踐手冊。但是為何宋儒的理學最後竟然成為吃人的禮教的幫兇？當確信為仁的宗教性要從讀書人一士向農工商大眾擴散時，卻受到幾乎是毀滅性的挑戰。事實上，直到五四運動而全盤反儒的勢力，也是以吃人禮教作為反抗的主要對象。溝口雄三（2019：208-211）觀察到明朝中晚期陽明學向底層社會的擴散過程，雖然清朝政權對於讀書人的箝制，但是這個底層的擴散並未中斷，若非如此清朝中晚期的鄉勇團練便無法解釋，甚至也無法解釋為何中國共產黨可以號召廣大的農民群眾。

儒家宗教性的第三度理性化超越的確是因為西方科學撞擊而顯得急迫，但是絕非是因為西方文明入侵，儒家宗教性才得面對第三度的發展。如果按照余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》與溝口雄三《作為方法的中國》的論述，特別是後者的基體論：反對直線性的「洋務—變法—革命」並急於仿效日本近代化模式的解釋，主張中國作為文明有其長期發展的基體，要研究中國必須回到這個基體，而非用日本的近代化模式套用中國。

那麼，什麼是基於文明基體而進行的儒家宗教性第三度理性化超越的目標？行文至此，不難指出，那就是確信為仁的理性超越化的全民運動，但是是否得以完成？何時可以完成？則完全無法預估，畢竟沿著五四運動而來的全盤西化，中國改革開放之後，儒家宗教性的第二度理性化超越成就還殘存多少？實在難以估量。中國的知識份子還剩下多少確信為仁的宗教性，可以對抗政權與經濟利益的誘惑？

或是可以如此大膽臆想，自明代開始已經由「義利之辨」嘗試轉為「義利之合」，「辨合」之間究竟是彼此無法取代？還是可以相互融合？自明代以降逐漸與商業利益結合，不再是相互衝突而無法融合的局面。就此而言，義利之辨是作

為一種倫理原則，而非利益的分配原則，或許自古自今，不論局勢如何轉變，問題都是不變的，就是願意確信為仁，不論是在先秦時代、明代或是當下，所面對的人的問題都是一樣的，也就是願意確信為仁，比去搞清楚「什麼是仁？」更為重要。

二、對於通識教育的啟發

在台灣的通識教育課程，儒家思想變成諸多思想的一部分，宗教也變成社會制度或多元文化課程的一部分，儒家的宗教性作為中國文明的特質所在，似乎與通識教育沒有任何關係。基本上，台灣的通識教育甚受五四運動全盤西化的影響，即便是作為台灣通識教育的代表—東海大學嘗試推動儒家思想與基督教精神的會通，也幾乎沒有任何進展。事實上，台灣的高等教育具有宗教恐懼症，直到近年才開放宗教系所的成立，乃至承認宗教興辦高等教育，不過這也只是對於宗教多元性的尊重，並未正式宗教性的問題。那麼，宗教性與高等教育有何關聯？

關於這個問題，台灣所深受其影響的美國通識教育而言，根本上不是什麼大問題，美國的通識教育深受基督教新教的影響，特別是博雅教育學院都還是以基督教辦學為核心，有名的綜合大學有都與基督教新教有密切而不可分的關係，即便宗教逐漸淡出美國高等教育，但是基督教精神依然深深影響美國的高等教育，特別是通識教育，可以這麼說，如果通識教育是美國高等教育的核心精神，那麼這個精神便是美國基督教新教的宗教性所在，美國通識教育正是其高等教育所追求的理性化超越性。

反觀台灣的高等教育深受五四運動以來的全盤西化影響，對於中國文明本身的宗教性卻是避而不談。就本文如前的主要核心論述而言，中國文明的核心就是儒家的宗教性，是中國知識份子以確信為仁，朝聞道夕死可矣的精神，經由歷朝歷代與佛、道相形相剋而成。雖然中國文明不是清一色的儒道思想，已深深融有佛法，不過卻依然保有以儒家作為主體的文明特質，並表現在確信為仁為核心的宗教性。

台灣的高等教育已經完全資本主義化特別是在少子化的競爭之下，以及捉襟見肘的經費，已經沒有什麼理想性可言，只要看看各校的招生廣告便清楚明白。

如果此時此刻建議台灣高等教育必須重視儒家的宗教性，一定是被嘲笑連連，即便不嘲笑，也可以能背後嗤之以鼻。但是，中國歷朝歷代的君王，即便是朱元璋廷杖儒者，也不敢不重視儒家的宗教性，可見台灣的高等教育已經徹底世俗化，而且完全拋棄神聖性價值而沾沾自喜。

當然重新贏回儒家的宗教性，不是要以儒教佔領高等教育，更不是中國大陸在世界各地廣建孔子學院的作法，而是認真面對儒家精神的核心——確信為仁，透由克己復禮勇於修復早已異化甚久的各種關係：人與人之間、人與自然之間、人與社會之間的關係，特別是現在的年輕人早已被網路社群所異化而不自知，他們已經失去與人面面相覷正常說話的能力，當然無法了解什麼是確信為仁的重要意義。

或許，重新積極面對儒家確信為仁的宗教性，是當前東方世界通識教育，乃至整體高等教育的重要問題。當然，就東方世界之外而言，就是確信博愛的猶太——基督——伊斯蘭所共有的核心價值。在印度或許也是要回到佛教與印度教所共有的核心價值——真我或梵我的價值。通識教育如果沒有確信為仁的宗教性——作為通識教師的高度自我期許，終究只是專業教育的淺薄化而已。

參考文獻 References

一、 中文文獻

Dworkin, Ronald：《沒有神的宗教》，梁永安譯，台北：立緒，2015。

Fingarette, Herbert：《孔子：即凡而聖》，彭國翔等譯，江蘇：江蘇人民出版社，2010。

Kasper, Walter：《現代語境中的上帝觀念》，羅選民譯，上海：上海世紀出版集團，2011。

Habermas, Jürgen：《哈伯瑪斯論宗教》，曹衛東、吳勇立譯，台北：基道，2012。

Smith, Huston：《人的宗教》，劉先雲譯，台北：立緒，2000。

Weber, Max：《新教倫理與資本主義精神》，于曉等譯，台北：左岸，2001。

王中江：〈郭象哲學的一些困境及其解體—從『性分論』和「惑者說」來看〉，《道家學說的觀念史研究》，北京：中華書局，2015，第 375-403 頁。

加地伸行：《論儒教》，于時化譯，濟南：齊魯出版社，1993。

白川靜：《孔子傳》，韓文譯，台北：聯經，2013。

西谷啟治：《宗教是什麼》，劉一標、吳翠華譯，台北：聯經，2011。

佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，台北：台大出版社，2017。

佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，台北：台大出版社，2019。

余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究上篇》，台北：允晨，2019a。

余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究下篇》，台北：允晨，2019b。

余英時：《宋明理學與政治文化》，吉林：吉林出版社，2008。

余英時：《現代儒學論》，上海：上海人民出版社，2010。

余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，台北：聯經，2014。

杜維明：〈儒家人文精神的宗教含義：《論儒學的宗教性》中文版代序〉，《中庸：論儒學的宗教性》，段德智譯，北京：三聯，2013。

杜維明：《中庸：論儒學的宗教性》，段德智譯，北京：三聯，2013。

杜維明：《儒教》，陳靜譯，台北：麥田，2002。

津田左右吉：《論語與孔子思想》，曹景惠譯，台北：聯經，2015。

張崑將：《日德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》，台大出版社，2004。

郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：臺灣中華書局，1973。

陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，台北：允晨，2005。

黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《東亞儒學的新視野》，台北：台大出版社，2015。

黃俊傑：《東亞儒家仁學史論》，台北：台大出版社，2017。

楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第6卷，第1期(總第11期)，2009.6，頁29-63。

溝口雄三：《作為方法的中國》，孫軍悅譯，北京：三聯，2011。

羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」—玄學與般若學交會問題之研究》。國立台灣大學文史哲叢刊，2003。

二、 外文文獻

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Blknep Press of Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles. *Hegel*. New York: Cambridge University Press, 1975.

Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2004.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.

Abstract

This article attempts to discuss the-deeply-believe-in-benevolence(確信為仁) as a religious aspect of Confucianism, not only trying to promote benevolence but also arguing that the-deeply-believe-in-benevolence can help who believe in Confucianism to understand the core value of Confucianism, more correctly. Without the-deeply-believe-in-benevolence, benevolence is only a professional term of Confucianism. It cannot encourage anyone, who would like to believe Confucianism and to promote his or her spiritual life. However, the-deeply-believe-in-benevolence is a kind of rational transcendence, which has achieved through political and intellectual practices in Chinese history. This article also claims that the-deeply-believing-in-benevolence has become the core value of Chinese civilization, and it should be as the core value of Chinese higher education, especially for general education.

Keywords: the-deeply-believe-in-benevolence, general education, Confucianism

