

# 從儒家思想看亞洲 共同體與宗教合一

## 緒論

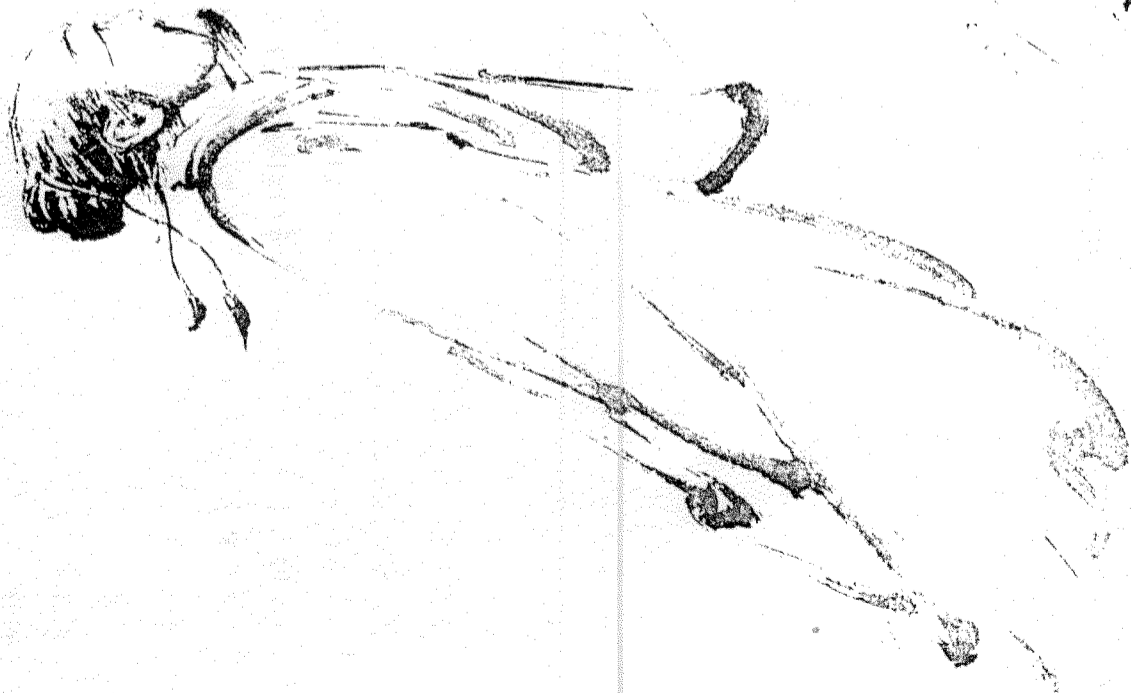
宗教原是引導人性起升的人間組織，但它曾一度被誤認為，其對象祇是為解釋並獲得來生來世；而進一步的誤解，却是認定：為獲得來生來世的生命，必須放棄今生今世的所有。這是「出世宗教」在感受到人間世的煩惱、以及諸般苦痛之後，人們所提出的直覺反應。

但是，「入世宗教」則在智者幾經反省，經過數度的沉思之後，發現宗教的功用，不但在於保證人性生命在來生來世的延續，更重要的即是，穩定人性此生此世的生命過程，原來，幸福本身的存在，是橫跨了今生和來世，涵蓋了時間和永恒的。①而且，人性生來就在追求幸福，大有不死不休的堅定意志。②

「入世宗教」以西洋開創的基督宗教，最為特出；它亦本著這種入世精神，「往普天傳福音」③。在西洋地中海沿岸，基督宗教祇花了三個世紀的時間，就把宗教落實到文化、政治、社會當中。在亞洲，基督福音的東來，早已過了四個世紀，④但是，其制度仍然被擋在文化主流的範圍之外。經過深沉的反省，我們不能不承認，基督宗教的傳教士，在方法的運用上，墮入了很大的偏差，這也就是「入世宗教」被嚴重誤解的最主要理由。這偏差的發生就是「教士們並沒有把重心放在基督宗教共同的功能」給人類教恩；而是一味在傳揚自己教派的教義。本來，基督宗教任一派的教義，到最後也必然歸結到「教贖」，但是，教會的措施却偏差地，導引信徒陷入派系之中，不但展示了自己的信仰與別的宗派不同，而且在肯定自己所信

作者簡介 鄔 昆 如

民國27年1月24日生，西德慕尼黑大學哲學博士，現任教台灣大學哲學系，鄔教授，中研院三民主義研究所研究員，著有：《存在主義透視，西洋哲學史，自由主義透視，現象學論文集，西洋現代哲學思潮等書。



本稿由黃清源先生《台大哲學研究所就讀》介紹環宇國際文化基金會《CAUSA 世界觀研討會》陳大哥幫忙取得，特致謝忱。

；否定別人所信的互相攻擊的桎梏中；而明顯地違反了基督的最大誠命。⑤

自從統一思想經由文鮮明牧師開展以來，基督宗教超教派的理論，就日以繼夜地成長；知識份子也分由哲學、神學，乃至致於各文化的層面，認同這一運動的價值。

在亞洲，統一思想的發展，其所致力的目標，要比西洋羅馬天主教在對基督信徒的合一運動，其範圍更大更廣。因為，亞洲的宗教，尤其是在現階段，真可以說五花八門，擁進了全世界的各式各樣的宗教分支；特別是在亞洲的文化背景中，無論在中國以倫理道德為中心的儒家、道家，或是印度以宗教為中心的佛學，尤其是以後發展成的儒、道、釋合一的文化，所影響的整個亞洲，其宗教性的「出世」與「入世」，其內涵的「共相」和「殊相」，都可以作為今後「世界合一」的楷模。

在亞洲諸哲學派系中，最能符合「入世宗教」以及「統一」思想的，首推儒家。它既能用「道德進路」，設法把遙遠的天國，落實到人間世；它又能用「神秘進路」，引導人們從此世走向彼岸。同時，它亦能夠包容並蓄，容納所有原與自身意見不同的學說，而融滙成「統一」的思想，塑造成「共命慧」，消解各民族各文化的「自證慧」，使其「大同思想」能夠落實到政治、社會中。

有關儒家思想的這兩種特性，我們就請以下列方式，作一學術性的探討：首先用「歷史發展」的通論，來透視儒家思想的起源及發展；然後從這歷史的成果中，濃縮其思想的「內在涵意」。最後，從「內在涵義」中導引出其可能的「普代意

義」。

## 壹、儒家的歷史發展

儒家一直被認為是中國思想的主流，從先秦的孔孟開始，史稱原始儒家，開創了人生的道德進路；接着來的，是儒家第三代的前子，開始沒落為法家，而催生了秦暴政；漢儒則在秦暴政的焚書坑儒之後，著實把儒家修齊治平的思想，落實到政治社會中，成為儒家從先秦的理論層面，到漢代的實踐層次。漢儒對先秦儒的反省和批判，終究開展出既有理論基礎，又能落實的社會政治學理的儒術。但是，先秦另一派足以和儒家並立的道家，在漢代落實，在帝王將相的人生觀中，終究引發了畫符、煉丹、算命、看風水的迷信，乃致於追求神仙的思想，使人追求肉體的不朽，而淡忘了傳統的「立德、立功、立言」精神的不朽。中華文化從此沒落，而給予印度佛教傳入的機會，也給予宗教補政令之不足的原則，作成注腳。但是，佛教本身的「出世」精神，畢竟被「儒家」的「入世」所超越，而締造了中國式的入世宗教（或稱儒家式的佛教）。這本可算是儒家在中國第三期的發展。但史家却不認為中國佛教屬於儒家體系，因而才把宋明儒作為新儒家，算是儒家從先秦的原始儒，到宋明的新儒的一脈相傳的發展。宋明儒的整個體系仍沒有完備之前，中國已經接觸到西洋文化的衝擊，尤其是西洋共產主義的浩劫；在共產主義之後，是否有更新的研究對象出現，則是當代儒者的研究對象。

在儒家發展的課題上，我們當然可以

照着上面的編年方式，按部就班地敘述其思想的發展，但是，要把這些思想的取向，濃縮在「統一」或「合一」的課題上，則就不是一件容易的事。一來是因為先秦儒的著作，很沒有體系；二來是漢儒所編的體系，不一定就能涵蓋或發揮先秦原始的儒的精神；更進一層，到了宋明儒之後，其心性問題，究竟有多少成份是來自佛教的唯心體系，至今仍是學術界爭執不定的公案。當然，在學術工作上，資料的運用固然非常重要，意義的指謂却是本質的東西。本文的目標，也就是在指出儒家一脈相承的精神，與「合一」的思想有異曲同工之妙，甚至，還可以在不違反儒家主體文化的發展原則中，強化並實踐這種精神，而推動亞洲共同體，以及當代各宗教的合一運動。

一先秦儒的原始思想：一般文學的趨勢，總是把「論語」作為孔子思想的藍本，同時認定孔子的思想全部著實於倫理道德的層面，而沒有涉入形而上的部份。亦即是說，儒家形而上學祇有道德形上意義，而沒有本體的境界。

當然，單就以論語的內容看，孔子並沒有完全忽略形而上的想法，但這也祇能證明其道德形而上學，而不是形而上學的本體論。主要的是，在分析整部論語的內容，都是在道德實踐部份著手，同時止於道德實踐。我們當然可以用哲學的方法，抽離出論語中人生追求的三大概念：福、祿、壽；同時亦可以瞭解到，為了追求這福、祿、壽，人生所遭遇到的時、命、德。而在時、命、德三種遭遇中，孔子認為時和命，都不是人類所能掌握的，人生唯一能做而且該做的，就是「德」。也就因此，

整部論語所記載的孔子弟子與老師的對話，都在結論出：時和命不是吾人能力範圍以內的东西，我們祇能「聽天命」。可是「德」的強調却是毫無條件的，一個人生活在人間世，一定得修德，一定要先「盡人事」，然後才「聽天命」。這種天命與人事的互通是孔子「道德進路」的根本原理。孔子的「盡人事」開展了人文世界的價值，與老子所創建的「順自然」，殊途同歸。

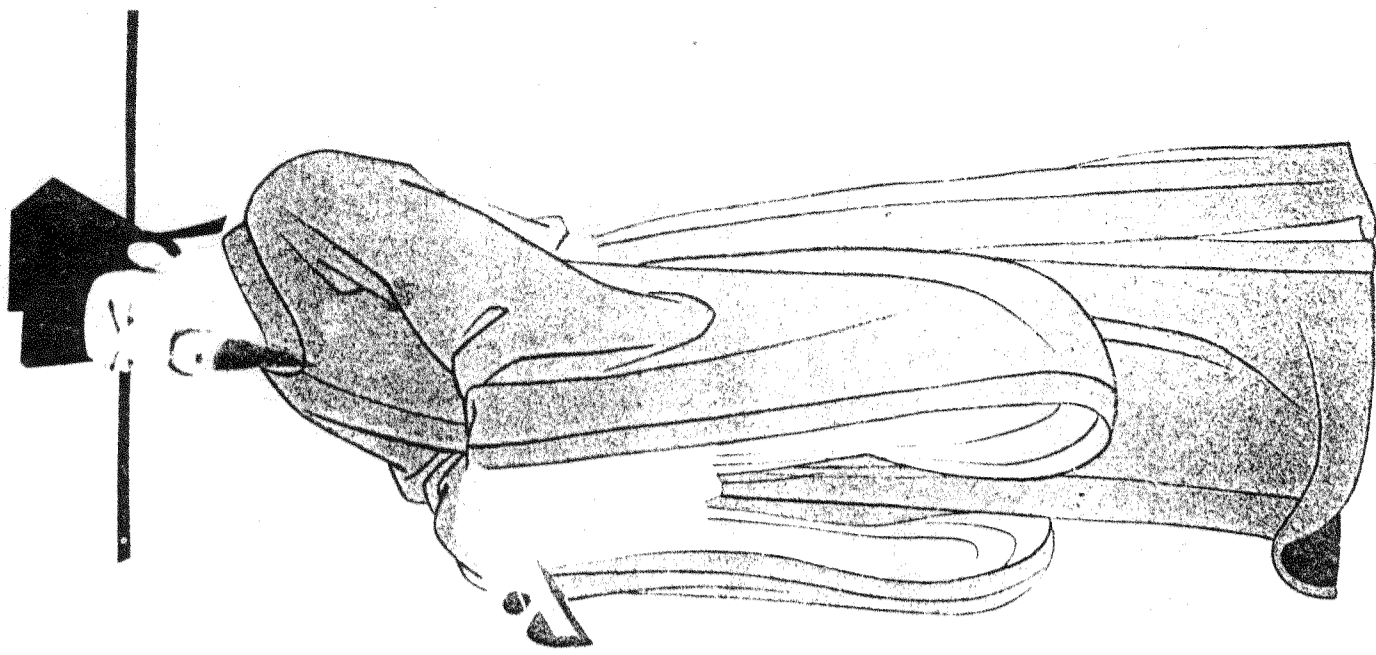
也就在「道德進路」的強調下，論語出現了各種德目，用範疇的方式去歸類，大體上可以用縱的和橫的兩個座標來涵蓋：縱的座標是：一個人生存在天和地之間，而其德目則是所有「獨善其身」的努力，而其成果則是「君子」，橫的座標是：一個人生活在人與人之間，其德目是「兼善天下」，而成果就是「聖人」。君子和聖人的合璧就是「天人合一」的途徑。

孔子在論語中「道德進路」所強調的，是一個人「如何」做人處事的課題；而其德目中，比較重心的是人際關係的「仁」，這「仁」採取「仁者愛人」⑥的德行，是兼善天下的「聖人」的行為。在這裡，實踐性的「道德進路」固然解釋了「如何」成為君子和聖人的方案，可沒有解答「為什麼」要有道德的課題。亦即沒有說明道德形上基礎的課題。

這「為什麼」的哲學性探討首先由孟子提出，他設法從義利之辨、是非之辨中，找出心性的根本取向，而結論出「性善」才是仁、義、禮、智的德目根本。人生來就性善的辯證，有如下的程式：

「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，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，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。」⑦





仁義禮智的德目，基本上是人際關係的道德細目，事實上還是孔子「仁者愛人」的擴大理解，仍然是道德實踐的層面。當然，加上了性善的理解，說明人生來就有這些善端；這對心性的瞭解，比起孔子的「性相近也，習相遠也」⑧的中性人生觀，當然有進一步的發揮。

孟子的心性，當然亦觸及了更高層次的理解，那就是：

「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」⑨

這一方面是「知識進路」的知性和知天，另一方面則是「道德進路」的存心養性事天。孟子似乎把人際關係的各種德目，奠基於天人關係之中；把「性善」的基礎確立在「天」的領域中。

可是，緊隨孟子而出現的儒家第三號人物，荀子，他的辯證則指向人的性惡，他說：

「人之性惡，其善者偽也。今人之性

，生而有利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故賊賊生而忘信焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文亡焉。」⑩

孟子跟隨着孔子的理論，設法用辯證的方法，替各種德目找到心性的基礎，說明「為什麼」要做好人行好事的理由；而荀子則在體驗人間世的罪惡，設法用辯證的方式，指出各種罪惡的起源。孟子的性善，教導人行善的根本理由；荀子的性惡，警告人小心避惡，二者雖有積極消極之分，目標都在行善避惡的道德進路上邁進。

但是，把這兩條「道德進路」落實到政治社會時，孟子繼承孔子的德治、王道、仁政的學說，而荀子則開創了禮治的先河。

荀子的性惡和禮治，本身仍然是儒家的範圍，但是，由於其弟子韓非和李斯，竟然走向了法治的領域，前者以理論的大

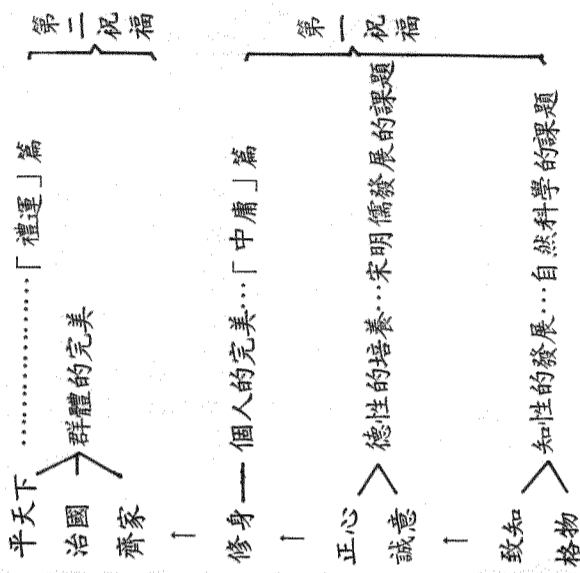
成，後者以具體的實踐，在貢獻方面，促成了戰國分裂局面的統一，但在副作用上，却產生了秦暴政的災禍。

在儒家原始的仁政沒有實踐之前，却有來自儒家，但人文精神却較低的法家統一並主導了中國的政治社會。

漢儒的努力：秦暴政不得民心，政權很快就喪失，而隨着興起的漢朝，接受了「國大民衆」的各項成果，很顯然的無法用道家的「小國寡民」⑪的方式作為行政的措施，於是由董仲舒為首的「罷黜百家，獨尊儒術」，開創了漢儒在中國歷史上實踐儒家體系的成功。

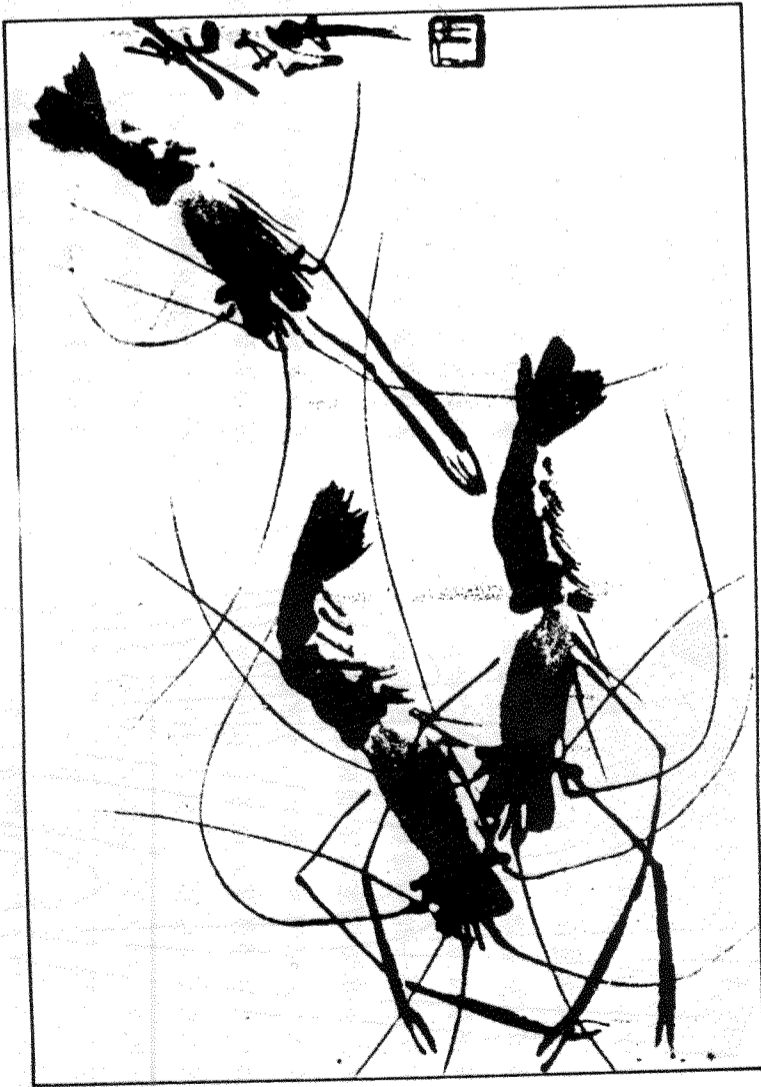
「禮記」一書是此期最有成就，亦較有體系的著作，其中的「大學」刻劃了人生做人處事的基本準則，同時指陳了人生活的意義以及生命的目的。其中的「禮運」則提供了人類政治社會的終極目標，根本上是「地上天國」的藍圖。其中的「中庸」則是在個人的頂天立地的設計中，成為君子，超升到天人合一的境界。

我們就以「大學」的基本架構，作一簡表，分析其思想的梗概，藉以瞭解漢儒如何加強了先秦儒的體系：



漢儒「禮記」可以說是集儒家大成的著作，它用漸進的原則，一步步地走向個人獨立性的完美，以及社會群體性的完美。如果我們在這裡，要用西洋的哲學名詞來形容整體儒家思想的話，它的終極目標，毫無疑問地是「平天下」，是「天下為公，世界大同」；因而是「世界主義」。

不過，這「世界主義」是順序漸進的，是需要透過「修身」，然後「齊家」「治國」，才到達的。而且，「修身」亦有它的學術基礎，那就是「知性」發展的「格物、致知」，以及「德性」的培養的「誠意、正心」。因而，它的進程的每一階段，都是建設性的，「修身」算是人本精神的「位格主義」，這「位格主義」的形成，需靠「知性」的「格物致知」，涵蓋了「知識主義」，同時需要「德性」的「誠意正心」，是德治主義。進一步的「家族」



禮法，從其特別倡導孝道觀點看來，又有「家族主義」的傾向；到了「治國」的部份，顯然的有「國族主義」的心態。最後的「平天下」的「世界主義」，都是建立在重重疊疊的基層。用另外一句話來說，這漸進原則的上層絕不否認下層，而是需要下層的支持，亦即是說，位格主義是家族主義的基礎，家族主義又是國族主義的基礎，國族主義是世界主義的基礎。因此，在世界大同的社會中，仍然保有國家、家庭、個人的尊嚴和價值。

漢儒的努力，把儒家世界主義的藍圖定案下來，算是思想上非常有貢獻的部份。我們在這裡，真的可以回過頭去看論語或孟子或荀子，而將會發現，這些原始儒家，的確是在確立世界主義，而且是漸進的世界主義。還有更重要的一點是：這向著世界主義的努力，是透過「道德進路」的。

也許是儒家在漢代過份的有為，以及各種禮法的繁文縟節，可能被誤認為有走向法家的傾向；因而，原本與儒家並行的道家，其所提出的「無為」「自然」，亦頗受帝王將相的賞識；尤其思想家，更在太平盛世中，提出清靜無為的思想。

相對於儒家漸進的世界主義，道家所迷戀的則直指神仙的生活，從後漢開始的道教，算是中國本土興起的宗教，一直發展到三國、魏、晉、南北朝各代，使中國在政治社會體制上是走儒家路線，可是在思想上，則走道家路線，乃致於沒落到遺忘精神生命，而只顧肉體壽命的無限延長。

在另一方面，原始儒家所處理的人生問題，提出道德進路去追求福祿壽，認定

福德是一致的；好人有好報，惡人有惡報的看法，亦曾一度受到懷疑。就連司馬遷，在其史記中，亦在感嘆：「天道是耶非耶」<sup>⑫</sup>。善惡報應的問題，使道德進路受到了阻礙。

這也就是佛教之所以被中國儒、道文化所接受的理由。精神文化的沒落，善惡報應問題沒有獲得滿意的答案，需要宗教文化來救拔。

三隋唐佛學的興盛，表面上看，其出家的原始意義是違反儒家「齊家」原理的；出家的理念一來違反孔子的「父母在不遠遊」<sup>⑬</sup>，二來違反孟子的「不孝有三，無後為大」<sup>⑭</sup>。可是，佛教主要補足中國道德文化的地方，不在於「齊家」，因為中國在「齊家」的問題上沒有墜落。儒家在當時的難題，是無法解釋「福德」不一致的現象，而道家的難題，則在於墜入到祇求肉體生命，而忘掉靈性生命的追求。佛教的傳入恰好補足了這二項缺陷。其三度時間的劃分：前生前世，今生今世，來生來世，恰好解釋輪理報應的教理，同時設定了精神重於肉體的觀點。

但是，佛教之傳入中國，並且在中國發揚光大，基本上並不是單方向的：宗教補道德的不足；而且亦是儒家文化，轉化佛教從出世變成入世的過程。

無論是大乘佛學的教義，或是民間信仰對福祿壽的追求，都展示了儒佛合一的原理。<sup>⑮</sup>

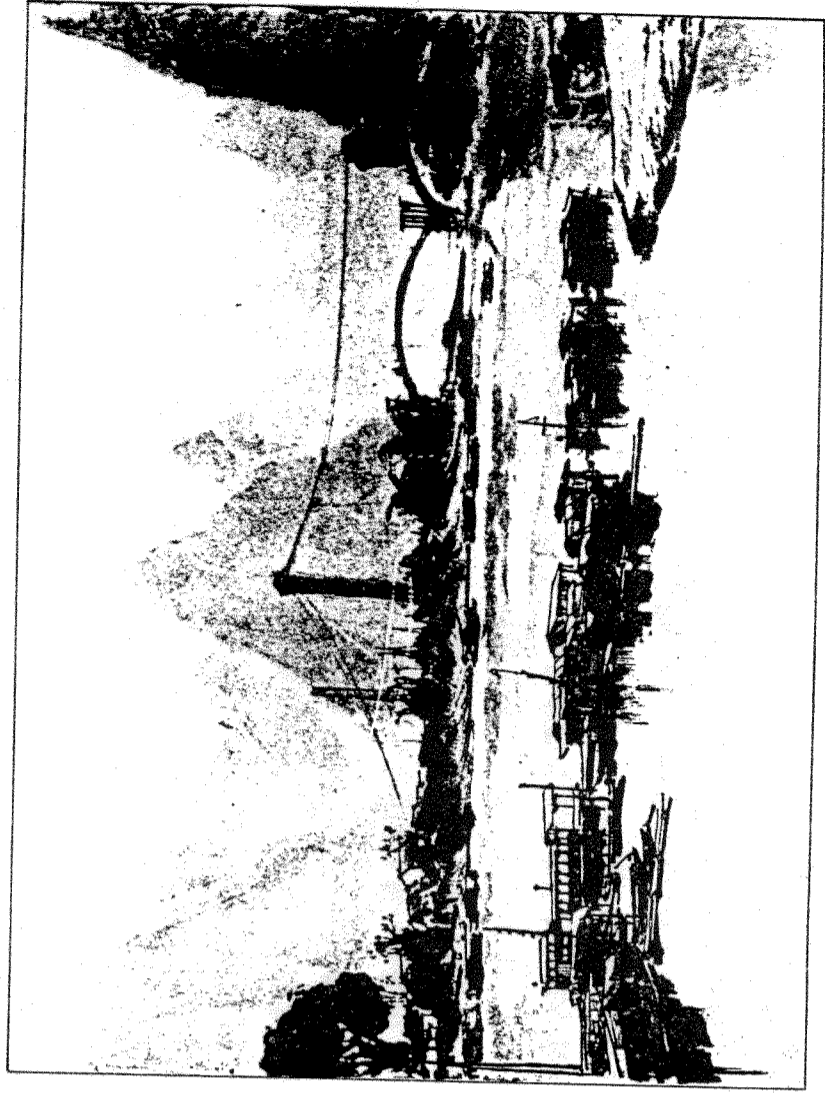
佛教的世界主義，表現在它的「人皆有佛性」的原則，以及「普渡眾生」的宏願。它與儒家最大的區別在於：儒家的漸進原則，從修身開始，經過齊家、治國，才進展到平天下；而佛教則從修身，不必

經過齊家和治國的中介過程，而到達世界主義的。換句話說：儒家承認政治社會運作中「人際關係」的功能，而佛教則對此存而不論。

佛教的「宗教進路」與儒家的「道德進路」，還是有相當大的差別。在中國儒佛融通過程中，這差別經由「在俗修道」的模式逐漸消失。「在俗修道」既承認「人皆有佛性」，也承認「人皆可以為堯舜」。這就是儒佛合璧的成果。

四宋明儒的發展，算是中國儒道文化在受到佛學的外來文化衝擊之後，重新檢討，重新反省之後的復興儒學運動。從朱熹所集成的四書：大學、中庸、論語、孟子來看，他從禮記中選擇了大學和中庸兩篇，而沒有選大學和禮運，就已暴露出程朱學派所關心的課題，是個人心性以及修練的功夫，而沒有突現出禮運篇的「天下為公」「世界大同」的理想。

心性問題、修練問題，一向是佛教的



西化的科學主義所認定的「科學萬能

核心課題；宋明儒設法跳過隋唐佛學，重新回到孟子的探討方案，並且不從禮運篇的世界主義藍圖著手，而在於中庸篇的個人修成的天人合一處著眼，完成個人獨善其身的層面，的確沒有發揮足夠的人際關係，在儒家發展的歷史上，並沒有突破佛學對中國文化的衝擊。

宋明儒對「大學」篇的整體意義，是局限在「誠意、正心、修身」這三個層次，對前面的「格物致知」的知性發展，以及對後面的「齊家、治國、平天下」的人際關係的發展，都沒有足夠的關心。這也許就是，當西洋文化入侵東方之後，凡是受中國文化影響的亞洲地區，尤其受儒家思想影響的地區，不但在「知性」的自然科學研究上，被迫接受西化運動，就連實際關係的社會問題，尤其是工商業社會的競爭性格問題，曾難以還手地受盡共產主義的毒害。



」，對儒家的「道德進路」是致命的打擊；西方的共產主義，是儒家世界主義漸進原則的最大敵人。

五、儒家面臨的這科學主義和共產主義，都在方法的進程中走離了道德進路；目前，有人設法講康德的道德哲學，作為儒家復興的藍本；但亦有人認為西方的基督教，才是真正復興儒家的力量。孰是孰非，還要等待歷史的考驗，才能定案。

不過，中國文化的儒家主流，從歷史的經驗中，曾經接受並通過了佛教的考驗，而重新整頓了自身的路線；相信在共產主義以及科學主義的衝擊中，仍然能站穩立場，並在重新反省和檢討之後，再度發揚光大。

## 貳、儒家的內在涵義

從前面儒家歷史發展看來，其政治社會的取向以及個人人格的修成，應是相輔相成的。禮記中的大學篇應是學說的濃縮。再配合同一本書的中庸和禮運，我們就可以瞭解到儒家人文精神的內涵，可以用下列方式表現出來：

首先是個人「獨立性」或是「個別性」的完成，那就是一個人人生存在天和地之間，解答如何頂天立地的課題。這種個別性的完成，是個人獨善其身的「君子」。「君子」一名是論語中的核心名詞。

再來是人類的「群體性」的完成，那就是一個人生活在人與人之間的各種人際關係的完滿，是每個個人參與兼善天下的「聖人」。「聖人」也是儒家所追求的人生目標。

一、世界主義的藍圖：  
大學篇所提示的，個人「獨立性」的

的解釋。朱熹以為這三綱領，都是在「獨立性」的完成，這是在中庸來理解大學所致。其實，如果把明明德看成「知性」與「德性」的完成，亦即是完成自我；而親民則直接用「愛人」去瞭解，而用孟子的方式，把「知天」「事天」當作是心性發展的高峯，則可以理解到「明明德」是把握天道，而「親民」則是愛人；由「敬天」「愛人」兩個面向，亦即由成己成人兩個面向，就進而到達至善，達到完美的地步。

這完美的地步的「至善」，原就是儒家「道德進路」的目標，一方面是個別性的完成，另一方面是群體性的完成。而群體性的完成是「天下平」，亦即「天下為公，世界大同」的世界主義。

因此，這「公」概念的方式，以及「平」概念的成果，也都從「道德進路」的「德」去完成。這進路可以用「四海之內，皆兄弟也」<sup>①⑦</sup>的語句來表達，亦可以用「大道之行也，天下為公」<sup>①⑧</sup>的原則來敘述。

道德進路的人性基礎，有「人皆可以為堯舜」的信念，同時有宗教進路的「人皆有佛性」作為起點，無論孟子的性善，或是荀子的性惡，亦都是道德進路的辯證系統。佛教的來世報，雖然本身是宗教進路，但其功能都是成為道德實踐的動機。

我們且看禮記禮運篇的描寫，就可理解到「至善」落實到政治社會時的景象：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長；矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其

棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作；故外戶而不閉，是謂大同。」<sup>①⑨</sup>

這是人際關係的完美描寫，但這關係顯然是經由相互的愛與關懷；而個別的人能付出愛心與關懷，也必然有豐饒的心靈，那就是從獨善其身的君子，才達到兼善天下的聖人。君子與聖人所組成的社會，才會是共同的社會。

從獨立性的、個別性的道德進路，走向群體性的道德進路，原就是儒家的方法。

二、方法論的探討：既把「天下為公，世界大同」作為人生目標，而又以道德進路為主要的方法，其方法論的課題就不難突現出來。原來，在歷史發展部份，我們提及了論語中，孔子提出了各種德目；而到了孟子和荀子，進一步去探討人性對這些德目的實踐功能。在孟子的性善說中，認為祇要修練心性，把其原有的善性發展出來，就足以完成個人及群體的完美。但是，荀子所主張的性惡，則認為一定要有一定的禮法，來規範人心，才能收到道德進路的功效。亦即是說：孟子強調內在性的發展，荀子強調外在制度的完美。這亦似乎暴露出：孟子較能發展個別性以及獨立性，而荀子則有辦法發展群體性。

無論是孟子或荀子，乃致於到宋明諸子，似乎都沒有深沉地思考過個人個別性的靈肉二元問題；孟子性善，荀子性惡，所依恃的理論亦祇在心性問題中，並不肯把善性歸於靈魂，而把惡性歸於肉體。甚至在宋明儒之中，到了王陽明的「致良知」學說，把善惡問題歸結到「存天理，去人欲」的方案上；把在人心中的天理來



對應孟子的性善，而以人欲來對應前子的性惡。

道德進路的內涵中，靈肉問題沒有與善惡問題掛鉤，也許就是儒家在個人個別性完成途中，需要佛教的宗教進路來補足的原因之一。

西洋基督宗教，從其希伯來信仰的舊約開始，就在人的獨立性上，作了靈肉的二元劃分，而把靈魂定位在「上帝肖像」上，是為善的分享；而把肉體作為此世來源，而成為惡的緣由。中世時期在宗教融通柏拉圖的哲學上，亦以靈肉二元，作為人性個別性上的特色。

儒家在群體上的發展上，算得上是世界各學說中，包括哲學和宗教，都是首屈一指的。他的「君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地」，就在說明人際關係，最先亦最道德性進路的，就是男女結合成的夫妻關係。

事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」孝道是從今生延續到來世的。「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」祭祖的宗教儀式，雖然在表面上是道德的表現，但其本質却進入了宗教，從今生進入到來世，從時間走進到永恆。

儒家在人際關係的貢獻中，無論是「治國」，或是「平天下」，都沒有把道德引進到宗教，唯獨把家庭的制度宗教化，可見其對「家庭」文化的重視。我們再看孟子有關人性的描述，尤其有關人獸之辨的定義中，所提出來的五倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信；其中三倫是家庭生活中完成的：父子、夫婦、長幼。

個別性的完美，表現在群體性的完美之中。這是儒家哲學內涵人文精神的核心課題。

這也就是當我們今天探討「共同體」或是「合一」的課題時，儒家思想可以作為藍本的最主要理由。

三 儒家思想內容固然足以支持「共同體」以及「合一」運動，但更重要，以及更有用的，還是儒家精神。在其歷史發展過程中，我們已約略地看出其開放的精神；也即是說，當儒家的學者反省到自身文化不足時，肯接受並融通外來的佛教文化，雖然後者對儒家的「家」文化不能協調，但在「修身」的課題上却大有幫助。

這開放精神首先是對外來文化的接受和融通，繼則是從道德文化走向宗教文化。前面提到儒家在群體性完美時，祇在「齊家」部份，從道德走向宗教；在這裡，個人的「福德」問題，也由宗教的輪迴報應來解決。

佛教給予儒家的宗教性，首先就是個人靈性生命的延長，從今生延至來世；再來就是把輪迴報應加在家庭的人際關係上，認為父母的功過可以過度到子女身上，或是：妻子的吃齋念佛的功德，可以替丈夫贖罪。在中國仕途的歷史傳記中，常可讀到一位貪官污吏，但其家中必有一位年邁的母親，或是賢淑的妻子，在後堂供起菩薩，來為這位官員贖罪。

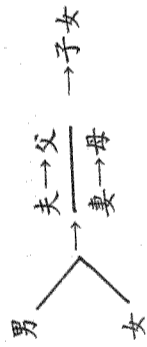
儒家文化生命之能長存，就是因為它不能開放自己；雖然有其主體文化，但並不排斥外來文化；雖然自身是道德取向，但對宗教仍採取開放態度。

從這開放的態度，我們有理由相信，其在漢儒所濃縮的「大學」篇中的漸進思想，開頭的「格物、致知」，可以接受西洋的物質文明；其最終目標的「太平世」，亦可以融通基督教的「地上天國」以及「博愛精神」，同時亦更符合今天論題中的「共同體」以及「合一」的理想。

### 參、儒家的當代意義

承接上面的儒家內在涵義，在其自證的發展上，面向世界人類的共命慧時，就有如下的反省和考察：

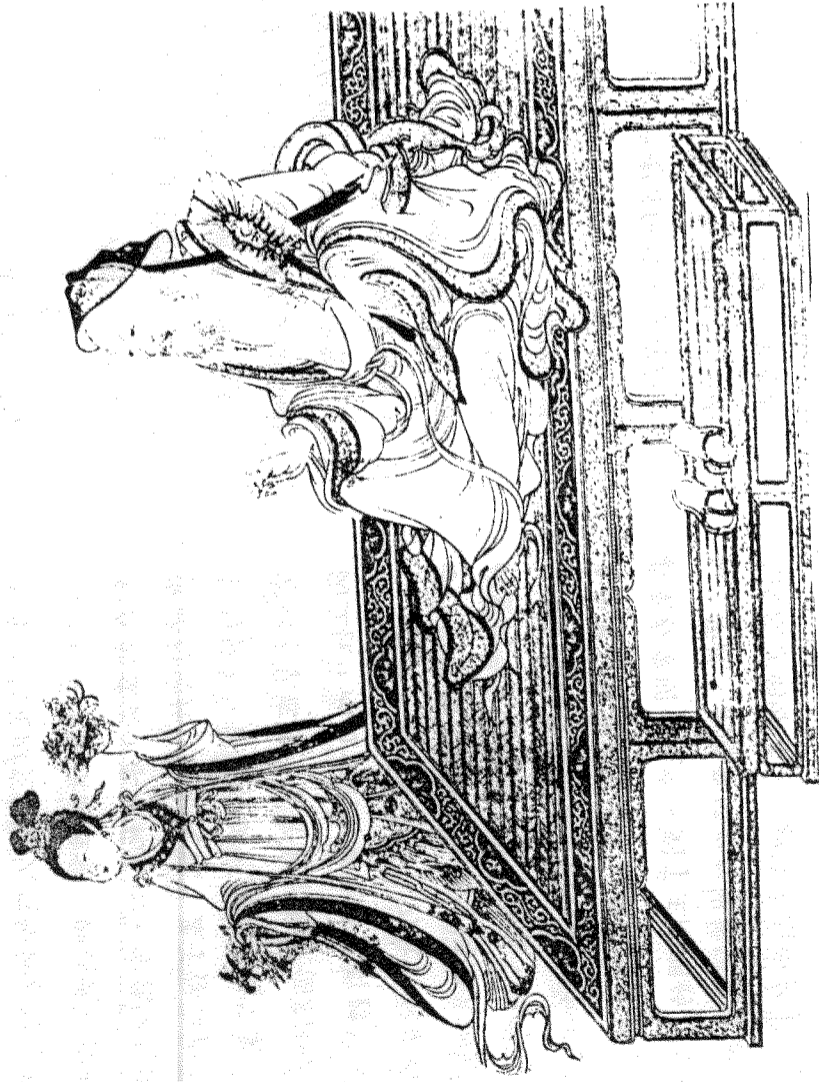
一 首先就是當今世界的政治社會體系，是固守在民族界和國家界之中；無論是經濟的、文化的發展，都無法突破民族和國家。儒家所倡導的「太平世」，以及「世界大同」的理想，或者是耶穌基督的「地上天國」理念，都尚未實現；而在各種社會哲學、或政治哲學的體系中，亦少有著這最終目標的努力跡象。更可悲的是，就連當代儒家的文化工作者，在發展理



而這種人際關係的開端，是天道的運行，是「乾道成男，坤道成女」的。

正因為男女間的互相補足，以及傳宗接代的特性，儒家所瞭解到的人際關係是和諧的、仁愛的；而發展在政治社會中，就形成德治、王道、仁政。

也就在「家」文化的開展中，道德進路開始與神秘進路相銜接，也即是道德與宗教開始溝通。這就是「孝道」的基本精神：為人子女的對父母的德行是：「生，





論體系時，亦沒有發展原始儒的開放精神，導引世界走向大同境界；這是道德進路所遭到的困境。宗教進路雖然有許多嘗試，布圖走向合一的道路，但是各教派間對教義的固執，仍然擺脫不了派系的桎梏。

當代儒家不努力於世界大同的理想，基督教不致力於合一運動，原就是當代文化危機中的危機。反對道德，反對宗教的共產主義強大與否並不重要，重要的是，如果儒家淡忘了道德進路的目標，如果基督教忽視了宗教進路的目標，才是文化的致命傷。

中華民國的國父孫中山先生，曾經在旅居日本時，發表了「大亞洲主義」，其中鼓勵著亞洲文化的優越性的覺醒，一方面發展人性道德進路的文化體系，另一方面抵禦西方霸權文化的入侵。這在儒家正統的銜接上，有非常重大的意義，那即是在「治國」與「平天下」之間，在國家主義與世界主義之間，加入漸進的中介，即大亞洲主義。在這裡，孫中山先生可以說在實踐儒家體系上，一來要突破當前的國家主義以及民族主義的束縛，二來在進入太平世的世界主義之前，有一緩衝進程。

的確，在種族背景、文化背景有那麼多相同或相通的地方的亞洲，必需首先負起這「合一」的共識與行動，在國家主義與世界主義之間，作好橋樑的工作。儒家學者有這責任，基督徒也有這責任。

二當代世界思想潮流中，最表層且常見的，是科學進路，在接受儒家思想薰陶的亞洲許多地區，不但有「格物致知」的思想作為理論的基礎，而更有從黃河流域發源的「勤儉致富」的文化素養；其勤奮

大可向基督教開放及學習，從而突破家庭界，而走向公德心及關懷陌生人。

儒家的世界主義精神，原是可以發展公德心以及公益事業的，祇因它在落實於具體生活中時，受了家庭文化的束縛，尚未能適應人際關係中，對陌生人的群我關係。這種群我關係早由西方制度宗教建立起來，而且有了相當深遠的傳統。當代儒家研究者，亦正有不少有志之士，朝這方面努力，以期使儒家精神，與基督精神相融合，共同發展「太平世」與「地上天國」。

三當代儒家發展的可能性，除了要突破家族主義的束縛，走向群體意識，能接受陌生人，乃致於「愛仇」的誠命之外，還有一點是落實到社會中的時空定點的課題。工商業社會中，舊式的慶典和節目，已不足夠規範繁忙中的人群。希伯來的安息日制度，以及社區文化的教堂，雖是宗教式的東西，可是在社會教育上，尤其訓練人際關係上，仍然有其絕對的功能；它是以社區為單位，適宜於工商業社會，能突破家族主義以血統為中心的束縛。

這就更能在東、西文化的融通上，把儒家精神與基督教制度聯結，而逐步走向世界大同的境界。

## 結 論

亞洲是產生各大宗教的發源地，西洋的科學文明的偏差曾經由東方宗教的薰陶，而獲得修正和改善。西洋文化中最早期的畢達哥拉斯學派，其所主張的靈肉二元，以及輪迴學說，很可能就是從印度傳去的文化成果。及至，希臘羅馬由於奴隸制度，殖民政策的墮落，而其本身的道德進

路——柏拉圖的理想國，亞里士多德的倫理學，都無法加以拯救時，亦由東方興起的基督教，來提升，來救贖。今天，西方物質文明又再度高漲，其奴隸殖民的野心並未熄滅，其「地上天國」以及世界主義的理想逐漸淡忘時，是否東方仍有能力施出援手？

至少，在亞洲本身，亦因西洋的物質文明的衝擊，其道德精神，其宗教情操，亦一直受著考驗，儒家當代學者，是否要重新思考這「天下為公」的設計，以及調整通往這目標的進路？而在亞洲諸宗教中，特別是由西洋傳入的基督教，是否要摒棄私意私見，首先合一起來，共同對付物質主義和無神思想？這是消極方面。積極方面，則是透過大亞洲主義，再到世界大同。

原始儒家的確提供了宇宙人生的世界主義藍圖，而在儒家思想流變中，亦曾有不少的討論和反省；今天，似乎比別的世界更形迫切，懷有世界主義心胸的人，以及認同儒家漸進原則的人，都應當手牽手，心連心，來為生命的意義，以及生活的目的奮鬥。在內容的共識上，以及在方法的運用上，透過大亞洲主義，而進入世界大同；而其進路是融通科學的、道德的、宗教的三方面內容；而漸進的方法則是：格物致知的知性發展，誠意正心的德性培養，修身的個別性完美，齊家、治國、建立大亞洲主義、世界大同的群體性完美。