

終極關切與儒家宗教性： 與劉述先商榷

• 陳建洪

一

新教神學家田立克 (Paul Tillich) 從生存主義分析方法入手，將宗教定義為終極關切 (ultimate concern) ①，許多學者都借用這個概念來分析中國思想，譬如，吳汝鈞曾用它來分析道家思想②，傅偉勳用它來討論佛家思想③，劉述先則以之來探討儒家宗教性問題。其中又以劉述先最為突出，他於70年代便有文章涉及田立克④，此後又有專文檢討田立克的宗教思想⑤。

本文主要討論劉述先如何通過檢討田立克的宗教定義而引出儒家宗教性問題；同時，由此檢討劉述先所論內在和超越問題及儒家宗教性問題。

二

當代新儒家的一個重要觀點認為，儒家既不只是一種世俗倫理，也不是一種組織宗教，但它確實具有宗教性，或者如劉述先所說的那樣，具

有宗教意涵；而且，儒家的宗教性特點不同於基督教或其他一神教，故而不能從基督教的角度討論儒家宗教性問題。劉述先認為，根據西方的一般宗教定義，佛教可能被看作是一種「審美宗教」，而「儒家則通常被看作是一種世俗的道德哲學，根本沒有任何宗教意涵」⑥。

劉述先引述《韋氏大字典》(Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language) 關於宗教的解說，認為這個解說雖然「已經算是有相當的包容性了。然而它仍不免反映了西方的偏見」⑦。因此，他認為應當修正和擴展宗教的傳統定義，而田立克的宗教定義正是對傳統宗教定義的一種更新，故可以之討論儒家的宗教性或宗教意涵問題：「田立克以終極關切論宗教信仰可能指出了一個新的而且有希望的方向。儒家傳統當然有其獨特的方式以表達其終極關切，以表達宗教關切。」⑧基督教有其終極關切，佛教有其終極關切，「徹

當代新儒家的一個重要觀點是，儒家既不只是一種世俗倫理，也不是一種組織宗教，但它確實具有宗教性。劉述先認為田立克的宗教定義正是對傳統宗教定義的一個更新，故可以之討論儒家的宗教性或宗教意涵問題。

底現世性的儒家一樣有其終極關懷，而有其宗教意涵」^⑩。

不過，劉述先認為田立克的宗教定義也有問題，因為田立克的宗教定義過於寬泛^⑪：

田立克的說法也不是沒有問題，因為他認為每個人都有終極關懷，也就是說，無論承認與否，每個人都有宗教信仰，於是有些人可以信金錢、國家、共產，乃至無神論，只要其信仰是無條件的，就是一種宗教信仰。這樣的界定未免過於寬泛，不免引起了四面八方的攻擊。

不過，劉述先對這一點還作了一些澄清，因為在田立克看來，以上所說的這些信仰畢竟都只是「準宗教的」^⑫ (quasi-religious) 信仰而非真正的終極關切。

如劉述先所述，根據田立克的說法，只要是無條件的信仰，都是一種終極關切。但是，這只是終極關切的主觀面，它還有客觀面。田立克所說的終極關切有兩層意思^⑬：

「終極關切」以此統一了信仰活動的主觀方面和客觀方面——*fides qua creditur* (信仰行為) 和 *fides quae creditur* (信仰內容)。第一個古典術語乃是意指個體位格的中心行為，即終極關切。第二個古典術語則是意指這種行為所指向的東西，即終極本身，此終極在象徵神聖者的象徵中得以表達。

一種終極關切是否為一種真正的終極關切，關鍵就在於這種終極關切所關切的終極是否為真終極，田立克對真宗教與準宗教的區分正是以此為基礎。在田立克看來，只有上帝才是真正的終極，以其他任何東西作為終極

內容的終極關切皆屬偶像崇拜。從主觀方面來看，以國家或金錢為內容的終極關切和以真終極為內容的終極關切一樣都具有無條件的特徵。它們之間的不同在於其內容的不同，前者是偶像崇拜，後者是真正的終極關切，原因在於前者把有限者提昇至無限者的位置，或者說將初級關切提昇至終極關切的地位^⑭。這方面也是劉述先認為田立克的宗教定義需要修正的一個重要原因，因為他最不能同意田立克的地方就在於「田立克認為基督教才能提供真正的終極關懷或宗教信仰」^⑮。

綜上所述，劉述先認為田立克的宗教定義有兩方面的問題：一是過於寬泛，使共產主義、國家主義、拜金主義等等俗世信仰都進入了宗教的範圍；二是田立克認為只有基督教才能提供真正的終極關切。所以，劉述先一方面要將各種俗世信仰排除出終極關切也即宗教的範圍，另一方面又要說明其他宗教思想(包括儒家思想)和基督教一樣都能提供真正的終極關切。在田立克那裏，一切無條件的信仰都是終極關切，但只有上帝才是真終極。劉述先則將終極改為超越，認為分別宗教與準宗教的「最重要的一個判準就是對於『超越』(Transcendence)的信仰與祈禱」^⑯。所謂超越的信仰和祈禱，就是超越現世的祈禱和信仰。通過如此改造，劉述先將各種俗世信仰排除出宗教的範圍，因為它們沒有超越現世的祈禱和信仰；同時又將田立克作為真終極的上帝替換為中性的「超越」，從而能夠以之討論儒家宗教性，並且將儒家與共產主義等所謂俗世信仰劃清界線。這個「超越」在基督教、猶太教、伊斯蘭教、佛教和儒家都各有具體所指。這樣，自然就可以討論

劉述先認為田立克的宗教定義有兩方面的問題，一是過於寬泛，使共產主義、國家主義、拜金主義等等俗世信仰都進入了宗教的範圍；二是認為只有基督教才能提供真正的終極關切。劉述先則將終極改為超越，認為分別宗教與準宗教的「最重要的一個判準就是對於『超越』的信仰與祈禱。」

儒家的宗教性或曰宗教意涵了^{①6}：

儒家雖然是徹底現世性的，卻從不缺
少對於「超越」的信仰與祈禱，「天人合
一」的理念始終是儒家思想中極其重要
的一環。儒家傳統（如當代新儒家所說
的）具有深刻的宗教意涵。

三

劉述先將宗教定義為對超越的祈
禱，同時認為宗教必牽涉「超越」與「內
在」兩個層面^{①7}：

「超越」是界定「宗教」的一個重要成
分。但是只有這一方面還是不足夠
的，舉凡宗教必有其「內在」
（immanence）的方面，其重要性幾不
下於宗教的超越祈禱的方面。

那麼，何為宗教的內在面呢？超越與
內在如何構成宗教定義呢？作者的描
述是^{①8}：

宗教雖是有關「超越」的祈禱，但它的
傳播卻不能不始於「內在」的當下。儘
管它以終極關懷為主導，它的影響力
卻遍及生命的每一個領域之內。

無論如何，這句話多多少少給人以這
樣的感覺，即宗教在本質上是對超越
的祈禱與信仰，但它的傳播始於內在
的當下。如此看來，在宗教之中，超
越性似乎比內在性更為本質一些。

另外，劉述先講宗教的「超越」與
「內在」這兩個方面時，通常分別指
「神」與「人」兩方面。超越就是指超越
現世的神，內在即是指人或者人與世
界。「任何宗教信仰不能不涉及『神』、
『人』、『世界』這三個重要的成分，其

中神屬於超越層，人與世界屬於內在
層。」^{①9}有時候他乾脆在「超越」和「內
在」後各加一括號，括號裏面分別為
「神」和「人」。在這一點上，湯一介也
有類似論述。湯先生在論儒家哲學的
超越性和內在性時指出^{②0}：

所謂「內在性」應是指「人的本性」，即
人之所以為人者的內在精神，如
「仁」，如「神明」等等；所謂「超越性」
應是指宇宙存在的根據或宇宙的本
體，即「存在之所以存在者」，如「天
道」、「天理」、「太極」等等。

兩個人雖在具體說辭方面稍有不同，
但基本旨趣大致相同，即都以超越意
指神或天道，而用內在來意指人或人
性。總之，他們講超越或超越性的時
候，即是講神或天道的超越性；而在
講內在或內在性的時候，即是講人或
人性的內在性^{②1}。

然而，他們對超越（性）和內在
（性）的使用基本上屬於自定義，與基
基督教語境中原來對這兩個詞的使用大
不相同。在基督教語境中，大寫的超
越（Transcendence）雖然也用來指上
帝，但是當超越（transcendence）與內
在（immanence）相對應使用時，超越
與內在兩個詞都用來意指「上帝與被造
世界的關係」^{②2}。也就是說，它們意指
上帝與世界和人之間關係的親疏，而
不是分別指神人兩界。所謂超越，「意
指上帝之別於並獨立於自然和人性」^{②3}，
是強調上帝與人之間的異質性，上帝
與人的截然不同^{②4}；所謂內在，「意指
上帝在自然、人性和歷史中的臨在和
活動」^{②5}，是強調上帝與世界之關係的
親密性，上帝內在於世界之中^{②6}。總
之，兩者的主詞都是上帝，無論超越
或內在，都是指上帝相對於世界的超

劉述先講宗教的「超
越」與「內在」這兩個
方面時，通常分別指
「神」與「人」兩方面。
然而，他對超越和內
在的使用基本上屬於
自定義，與基督教語
境中原來對這兩個詞
的使用大不相同。在
基督教語境中，它們
意指上帝與世界和人
之間關係的親疏，而
不是分別指神人兩
界。

劉述先所講的宗教或終極關切與田立克(圖)所講的終極關切有所不同，田講終極關切是指人的具體生存狀態，而劉講終極關切是在講一種思想形態的終極概念。劉在改造田立克宗教定義的同時，已經悄悄地抽掉了田立克討論「終極關切」的生存論基礎，而這一基礎恰恰是田立克討論終極關切的根本所在。



越關係或內在關係，而不是分指上帝的超越和人的內在^⑳。這兩個詞原本意指神人關係，湯、劉兩先生則用來分指神人兩面。也許不能說他們誤用了超越和內在兩詞，因為作為新儒家或者儒家學者大可以有自己的定義，只是由於這兩個詞本來有其使用傳統，而且所指相對確定，如果在使用上有別於其原有的使用意義，應當予以說明，以免混淆。

四

通過一番改造之後，劉述先所講的宗教或終極關切與田立克所講的終極關切自然有所不同。前文已提及兩方面改造，另外還有一個根本的不同點，就是作者在改造田立克宗教定義的同時，已經悄悄地抽掉了田立克討論「終極關切」的生存論基礎，而這一

基礎恰恰是田立克討論終極關切的根本所在。

劉述先認為，「田立克的說法也不是沒有問題，因為他認為每個人都有終極關懷，也就是說，無論承認與否，每個人都有宗教信仰，於是有些人可以信金錢、國家、共產，乃至無神論，只要其信仰是無條件的，就是一種宗教信仰」^㉑。這個概括可謂簡明扼要，關鍵就在於「每個人都有終極關切」。這句話準確地說明了，田立克講終極關切的時候是從生存論角度來講的。所謂從生存論角度來講，就是說終極關切是人的一種生存論狀態，也即，終極關切總是人的終極關切。所以，宗教既不是我們通常所謂作為外在社會形態的宗教現象，也不是關於神聖者或者超越者的思想體系，而首先是指人的生存狀態，在這樣一種狀態中，人被某種終極的東西關切到。這種關切是迫切的，其緊要性壓倒其他關切。因此，田立克明確地表示自己對宗教的定義「是終極地被關切狀態」^㉒。

田立克的信仰定義與其宗教定義完全一樣：「信仰是終極地被關切狀態：信仰的動能即是人之終極關切的動能。」^㉓這句話清楚地表明終極關切即是人的終極關切。田立克強調了終極關切的兩個重要特徵，一是無條件性，二是具體性^㉔。一方面，終極關切(宗教、信仰)是無條件的和終極的關切；另一方面，這個關切又是「位格自我的完全的中心行為」^㉕，它總是具體的、在歷史之中的，因為終極關切總是具體的歷史中的人的終極關切。

所以，田立克講終極關切，前面的主詞總是生活在歷史中的具體的人；而劉述先講終極關切，它前面的主詞就不再是人了。比如，當他對田立克的宗教定義加以肯定之後，接着

便說：「儒家傳統當然有表達其終極的獨特方式，因此有宗教關切。」^⑧又如：「不只是佛教有其終極關懷，表面上看來徹底現世性的儒家一樣有其終極關懷，而有其宗教意涵。」^⑨這樣的句子在劉的著作中屢見不鮮。從這些描述中，我們不難看到一個細微而關鍵的不同之處。當劉述先講終極關切的時候，總是在講儒家或佛教或基督教傳統的終極關切，也就是說，他主要在講一種思想形態的終極概念，而不是講人的具體生存狀態。在這裏，「終極關切」的主詞已經被換掉了，這個主詞由田立克那裏的人，變成了劉述先這裏的某一種思想形態。

因此，田立克講終極關切是指人的具體生存狀態，而劉述先講終極關切是在講一種思想形態的終極概念。兩者在立論基礎上完全不同，田立克竭力要避免離開人的具體生存來談宗教信仰。這條途徑在他看來是危險的，因為有可能將信仰內容對象化，從而使神人之間的我—你關係降格成為我—它關係；他之所以強調自下而上的神學方法^⑩，強調神學在本質上是生存的^⑪，就是在強調神學和信仰與人的具體歷史生存息息相關，不可須臾相離。所以，他討論宗教信仰（終極關切）的起點不在於首先劃分出宗教的各種現實形態，而後再得出結論說作為各種現實形態各有自己的終極關切。這是田立克所講的終極關切與劉述先所講的終極關切完全不同的地方。田立克所講的宗教就是終極關切，是人的具體生存狀態；而在劉述先那裏，儘管他對田立克的宗教定義有所肯定，其立論起點則在於先劃出各種宗教（思想）形態，而後的結論是各種宗教各有自己的終極關切。

總之，在田立克那裏，宗教即是

終極關切，終極關切即是宗教，信仰與終極關切的關係也是如此；而在劉述先這裏，宗教與終極關切常常指兩個不同的東西，終極關切只不過是各種具體宗教（思想）形態的一個終極概念或情感，宗教與終極關切的關係是一種包容關係，而非同一關係。這裏得出的結論是：由於立論基礎的徹底不同，劉述先所講的終極關切和田立克所講的終極關切在所指上也全然不同。因此，劉述先只是運用了終極關切這個詞，實質上與田立克所講的終極關切幾乎全不相干。

五

劉述先在討論儒家的宗教意涵之前，首先檢討了宗教概念本身。他在檢討宗教概念時，有兩個基本判斷：一是儒家沒有像佛教和基督教那樣的組織性，「故不能稱之為一『組織宗教』」^⑫；二是認為西方的一般宗教定義充滿偏見，故不適用於用來討論東方宗教，包括佛教、儒家等等^⑬。所以，劉述先將宗教定義作對超越的祈禱和信仰，並以為「儒家雖然是徹底現世性的，卻從不缺少對於『超越』的信仰與祈禱」^⑭。根據這個思路，顯然可以做這樣的推理：(1) 大前提：宗教是對超越的信仰和祈禱；(2) 小前提：儒家中對超越的信仰和祈禱；(3) 結論：儒家是宗教。這本是劉述先努力重新界定宗教定義所要達到的一個合乎邏輯的結論。但是，他的結論似乎更傾向於：儒家有其宗教意涵 (religious import)。

劉述先不滿西方的一般宗教定義，並試圖重新界定一個沒有西方偏見的宗教定義，使之適於討論東方宗

劉述先試圖重新界定一個沒有西方偏見的宗教定義，使之適於討論東方宗教，無論佛教還是儒家。既然如此，根據他對宗教定義的重新界定，其實很自然地可以得出儒家是宗教的結論，但是他偏偏只強調儒家具有宗教意涵。

教，無論佛教還是儒家。既然如此，根據他對宗教定義的重新界定，其實很自然地可以得出儒家是宗教的結論，但是他偏偏只強調儒家具有宗教意涵。如果根據那兩個前提只能得出「儒家有宗教意涵」的結論，那麼，將小前提中的「儒家」換成基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教等等，同樣也只能得出「基督教(猶太教、佛教、伊斯蘭教)有宗教意涵」這樣的結論。反過來，如果我們從大前提和「基督教(猶太教、佛教、伊斯蘭教)中有對超越的祈禱和信仰」這個小前提能夠得出「基督教(猶太教、佛教、伊斯蘭教)是宗教」這樣一個結論，那麼，當小前提中的主詞變成「儒家」的時候，應該同樣也可以得出「儒家是宗教」的結論。

所以，合乎邏輯的結論只可能是兩種情況：要麼基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教等和儒家一樣都只具有宗教意涵；要麼儒家和基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教一樣都是宗教。不會出現這樣的不平衡情況：基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教是宗教，而儒家只是具有宗教意涵而已。可是劉述先似乎就傾向於這樣一個不平衡的而且不甚合乎邏輯的結論。完全同樣的前提，為甚麼卻得出不同的結論呢？劉述先並沒有對此作出任何說明。也許是他認為應當將儒家與其他組織性宗教區分開來的緣故，如果是這個原因的話，那麼就會導致一個自相矛盾的尷尬後果。講儒家的時候只講它有宗教意涵，講其他宗教形態時則直接稱之為宗教而不是講它們有宗教意涵，這樣豈不是等於認為只有組織性宗教才是宗教，組織性很弱的儒家則只是具有宗教意涵而已？若果如此，劉重新界定宗教定義的一切努力便屬徒勞，不僅儒家依然被排除在

宗教之外，而且依然難逃以組織宗教來指稱宗教的命運。結果，似乎像走迷宮，轉來轉去還是回到了原來的地方。如此看來，劉述先在討論宗教定義之時，尤其是涉及到儒家之時，還需要有進一步的澄清。

六

總而言之，劉述先講儒家的時候，總是在講儒家「從不缺少對於『超越』的信仰和祈禱」^④，有其「深刻的宗教情懷」^④，有其「宗教意涵」^④，似從來不講「儒家是宗教」這樣的話。那麼儒家到底是不是一種宗教？對此問題，劉述先的態度相當曖昧不清。而從其論述思路來看，「儒家是宗教」這個斷語似乎又是一個合乎邏輯的結論。

我們不妨再換個角度推演一下他的論述思路：(1) 區分宗教與準宗教的標誌是對於超越的信仰和祈禱^⑤；(2) 儒家從不缺少對超越的信仰和祈禱；從這兩點應該自然而然可以得出結論：儒家是宗教。因為根據這個論述邏輯，儒家要麼是宗教，要麼是準宗教。既然儒家與俗世主義和無神論等準宗教不同，有其對於超越的信仰和祈禱，那麼儒家自然就是宗教了。可是劉述先對這樣一個順理成章的結論似乎表現得相當審慎，並不願意說儒家是宗教，只是說儒家有其宗教意涵，有其宗教情懷。這種曖昧態度不免令人生疑，儒家到底是宗教呢，還是只有宗教意涵而已？如果它只是有宗教意涵，那麼宗教意涵與宗教又有何關係和區別？如果宗教意涵並不是完全意義上的宗教，那麼劉述先到底把甚麼看作是宗教呢？甚麼是完全意義上的宗教呢？

劉述先講儒家的時候，總是在講儒家「從不缺少對於『超越』的信仰和祈禱」，有其「深刻的宗教情懷」，有其「宗教意涵」，似從來不講「儒家是宗教」這樣的話。那麼儒家到底是不是一種宗教？對此問題劉述先的態度相當曖昧不清。

註釋

① 文中所引文字多將田立克之ultimate concern譯作「終極關懷」，但筆者更傾向於譯成「終極關切」，故除引文本身用作「終極關懷」之外，本文一律以「終極關切」來譯ultimate concern。

② 吳汝鈞：〈莊子的終極關懷〉，《哲學雜誌》，第17期（1996），頁172-97。

③ 傅偉勳：〈從終極關懷到終極承諾〉，載《生命的學問》（台北：生智文化，1998），頁23-47；參氏著：《批判的繼承與創造的發展》（台北：東大圖書公司，1986），頁189。

④⑥⑬ Liu Shu-hsien, "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance", *Philosophy East and West* 21, no. 2 (1971): 157-75; 157; 157.

⑤ Liu Shu-hsien, "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective", in *Religious Issues and Interreligious Dialogues: An Analysis and Sourcebook of Development Since 1945*, ed. Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler (Westport: Greenwood Press, 1989), 511-32.

⑦⑨⑩⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔ 劉述先：〈論宗教的超越和內在〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1998年12月號，頁99；100；100；100；101；101；102；106；100；100；101；101；101。

⑧ 同註④，頁157；另參劉述先：〈現代化與儒家傳統的宗教意涵〉，《道風——漢語神學學刊》，第二期（1995年春），頁139。

⑩ 劉述先用「偽似宗教的」來譯quasi-religious，但「準宗教的」似乎更準確，因為quasi-religious畢竟不同於pseudo-religious。

⑫⑬⑭ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), 10; 1; 8.

⑮ Paul Tillich, *Systematic Theology*,

three volumes in one (Chicago: University of Chicago Press, 1967), vol.1, 12-13; 同上註，頁115。

⑯ 湯一介：〈論儒家哲學中的內在性與超越性〉，載《儒釋道與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991），頁2。

⑰ 如劉述先常常提到「超越（神）與內在（人）兩層」（見註⑦，頁99）；湯一介則講「天道的超越性」與「人性的內在性」（同上註，頁6-7）。

⑱⑲⑳ Millard J. Erickson, "God's Nearness and Distance: Immanence and Transcendence", in *Christian Theology* (Grand Rapid: Baker Book House, 1998), 301; 312; 302.

㉑㉒ John Macquarrie, *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach* (New York: Crossroad, 1985), 34; 34.

㉓ 另外一個值得注意的進路是，自十九世紀以後，「超越」一詞在某些作者那裏也被單獨（即不是與「內在」相對應使用）用來討論人的「超越性」問題。麥奎利較為詳細地探討了人之超越性及其與神之超越性的關係問題。參註㉔Macquarrie，頁25-37。

㉔ Paul Tillich, "Philosophical Background of My Theology", *Main Works*, vol.1 (Berlin and New York: De Gruyter-Evangelisches Verlagswerke, 1989), 419.

㉕㉖ 同註⑬，vol.1, 211; vol. 2, 26。

㉗ 參註⑮，vol.1, 59-66；Paul Tillich, "The Problem of Theological Method", in *Four Existential Theologians*, ed. Will Herberg (Westport: Greenwood Press, 1975), 238-55.

㉘ 同註④，頁157；註⑦，頁99-101。

㉙ 同註⑩劉述先，頁140。

㉚ 同註④、註⑮。

㉛ 同註⑧劉述先，頁140；同註⑦，頁100。