

doi:10.20270/j.cnki.1674-117X.2026.1010

# 作为宗教动力学的儒学如何可能

## ——以《行道者、弘教者与整治者》为中心的考察

黄兆慧

(湖南科技大学 马克思主义学院, 湖南 湘潭, 411201)

**摘要:** 以宗教动力学来界定儒学是学界首创, 其提供了理解传统儒学的全新视角。作为宗教动力学的儒学之所以能够成立, 乃是由于它以超越的终极性实体“天”为前提、以自孔子到孟子的儒学发展为载体、以内在的心性存养工夫为方法。作为宗教动力学的儒学既是一种哲学理论, 也是一种宗教形态, 某种意义上说, 它完成了对“儒学是伦理学”和“儒学是宗教”的双重建构与超越, 是对以往“儒学是宗教”观点的“接着讲”。

**关键词:** 儒学; 宗教动力学; “接着讲”

中图分类号: B222

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2026)01-0080-07

## How Can Confucianism Function as Religious Dynamics? An Inquiry Centered on *The Practitioners, Preachers and Regulators*

HUANG Zhaohui

(School of Marxism, Hunan University of Science and Technology, Xiangtan 411201, China)

**Abstract:** Defining Confucianism as religious dynamics is an academic innovation, offering a new perspective for understanding traditional Confucianism. The validity of regarding Confucianism as religious dynamics lies in three core underpinnings: the transcendent ultimate entity “Heaven” as its premise, the evolution of Confucian thought from Confucius to Mencius as its carrier, and the inward cultivation of heart-and-mind as its method. As a form of religious dynamics, Confucianism is both a philosophical theory and a religious form. In a sense, it accomplishes a dual reconstruction and transcendence of the views that “Confucianism is ethics” and “Confucianism is religion”, thereby extending the discourse on “Confucianism as religion”.

**Keywords:** Confucianism; religious dynamics; “extending discourse”

张晚林在《行道者、弘教者与整治者: 先秦 行道者》)一书中, 提出儒学是以“宗教动力学”儒学宗教性内涵演进之脉络研究》(以下简称《行 为基本内涵与特色的宗教。作为宗教动力学的儒

收稿日期: 2025-07-06

基金项目: 教育部人文社科基金青年项目“罗素哲学在近现代中国的接受研究”(21YJC720003); 国家社会科学基金青年项目“罗素哲学与中国近现代哲学的关系研究”(22CZX038)

作者简介: 黄兆慧, 男, 江西奉新人, 湖南科技大学副教授, 博士, 研究方向为中国近现代哲学。

学，核心是指儒学通过内在的心性修养工夫，开发人所禀赋的先天德性力量，通过道德的践行以实现与超越实体“天”的贯通、觉悟与合一，最终达成天人合一的宗教性境界。主张“儒学是宗教”的观点在中外思想史上并不鲜见，但以“宗教动力学”来界定儒学则是学界首创。该著通过对先秦儒学的“三种宗教形态”与“六个脉络演进”的详尽分析，揭示了先秦儒学的这种宗教性内涵，完成了儒学作为一种“宗教动力学”的体系建构，并在此基础上实现了对以往“儒学是宗教”观点的“接着讲”。

作为宗教动力学的儒学值得关注的原因，是它为我们提供了一种理解维系中国传统社会两千余年的儒学的新视角。杨庆堃在《中国社会中的宗教》中指出：“如果去掉其宗教元素，而单纯依靠其理性主义特点，在过去两千年中儒学作为一种支持传统中国政治、社会结构运转的制度化正统学说，恐怕难以达到其已经取得的成功。”<sup>[1]</sup>确实，我们很难将儒学在中国传统社会中的成功仅归结为其理性主义特点或伦理道德属性。也正因为此，将儒学视为宗教的看法，成为20世纪80年代以来儒学研究的方向之一。主张“儒学是宗教”有如下三种代表性观点：一是以唐君毅、牟宗三、杜维明等为代表的港台新儒家强调儒家人文主义精神的宗教性，强调儒家在人伦日用中体现出来的终极关怀价值取向。如杜维明提出：“儒家的宗教性是经由每个人进行自我超越时具有的无限潜在和无可穷尽的力量而展现出来的。”<sup>[2]</sup>儒家的宗教性不是像西方宗教那样寻求外在的天国，而是追求个体在社群关系中实现“终极的自我转化”，即内在的自我超越，由此实现天人合一。二是任继愈提出“儒教是教”。他认为中国虽然没有发展出像欧洲中世纪那样有明确教义、固定组织和庞大神职人员的绝对权威宗教，但儒家作为中国传统社会的支配力量就是“不具宗教之名而有宗教之实的儒教”<sup>[3]</sup>。作为一种宗教，儒教在汉武帝独尊儒术后初具雏形，尔后经过儒释道交互影响，在宋明时期发展出理学形态，这“标志着中国儒教的完成”<sup>[4]</sup>。三是李申在《中国儒教史》的自序中提出，儒教是中国传统文化的“统和宗”，它“不仅总统着一切方面，而且把它的精神贯彻到这各个方面之中，构成了中国古代文化的大背

景，其他一切文化建树，都须以儒教精神为出发点，也以儒教精神为归宿”<sup>[4]</sup>。他把儒教当作整个中国传统文化的核心，儒教精神即是中国传统文化的主干，要理解和分析整个中国传统文化，都必须先从这个主干出发。但以上三种观点都只是抽象地认定儒学是宗教或具有宗教性，对于其形态与模型没有深入的分析。

张晚林提出“儒学作为宗教动力学”，这显然是对以往“儒学是宗教”观点的“接着讲”，他在新著开篇便表明了这一点：“若儒学不是一种宗教，则华夏五千年的赓续与文明是不可理解的。”<sup>[6]</sup>在他看来，以儒学为主体的中华文化绵延至今5000余年，若只有哲学或理性而没有宗教是无法想象的。当然，他既不同意把儒学仅仅诠释为哲学（理性主义），也不同意把儒学仅仅视为宗教。他认为儒学是哲学与宗教的统一体，“因为哲学的宇宙性概念与宗教源于同一奠基，都源于绝对者”<sup>[6]</sup>。所以，儒学既是一种哲学，也是一种宗教。只有作为哲学与宗教统一体的儒学，才具有思想上的普适性、开放性、包容性，也才能显示儒教对现代社会启蒙作用的持久动力。正如作者所言：“哲学的宇宙性概念与宗教源于同一奠基，乃本书之基本理论的出发点。”<sup>[6]</sup>从哲学与宗教的双重视域理解儒教，是作为宗教动力学的儒学的理论起点，也是其有别于以往“儒学是宗教”的创新之处。

《行道者》围绕儒学的宗教动力学问题展开，为我们提供了一种全新视角来理解“儒学是宗教”，以及儒学对中华文化的意义。基于此，我们有必要提出：作为宗教动力学的儒学如何可能？本文试图以超越的终极性实体“天”为前提，以自孔子到孟子的儒学发展脉络为载体，以内在的心性存养工夫为方法，说明儒学作为宗教动力学的可能性，由此揭开作者对儒学的宗教性是如何“接着讲”的。“接着讲”不同于“照着讲”，其有“温故而知新”的意思。这里的“故”是指作者承袭了学界“儒学宗教说”，“新”是指对儒学作为宗教之新的理解与分析。

### 一、以超越的终极性实体“天”为前提

儒学的“宗教动力学”以“天”为超越的神圣实体（既是起点也是归宿），主张人通过心性修

养工夫,开发自身禀赋于天的内在道德力量,诸如“仁”“本心”“四端之心”,通过道德的践行,最终实现与“天”的贯通。这种贯通并非对“天”的外在膜拜,而是通过内在动力的开显,让“天”的神圣性在人身上彰显,即“尽心知性而知天”,达成“与天地合德”的终极境界。反儒学宗教说者认为儒学无超越的神圣者,因而要确认儒学具有宗教性,必须先确认“天”作为超越的神圣者之存在。张晚林认为,儒学必然是一种宗教,因为儒学最后的目标是要达到天人贯通的终极境界,这与把儒学仅仅视为伦理学或道德哲学是截然不同的。儒学能够达到终极境界是由于它以超越的终极性实体“天”为前提。如果儒学仅是一种精审的伦理学或纯粹的道德学,那儒学就无法成为支撑中华文化绵延两千余年的推动力,因为仅仅依靠道德教条并不足以使人产生为善去恶的动力,而这背后必然有最高的存在者作为人的信仰对象,使人产生一种践行道德的力量。所以,儒学必然是一种宗教,并且有最高的存在者为依托,才使其成为历史上中国人普遍信奉和遵从的道德规范。

基于此,《行道者》批评了两种将儒学只视为伦理学的代表性观点。一是杨泽波主张儒学只是一种精审的伦理学。其认为儒家的“天”只是一种虚词而无实质的内涵,道德的最终根据是“仁”和“良知”,“仁”与“良知”又可以总结为“伦理心境”,这样,儒学就与宗教无关。二是陈来把儒学理解为一种纯粹的伦理学,儒家的“仁”是一种“他人优先”的伦理原则<sup>[5]</sup>。以上两者都指向了一个共同的问题:人有“仁”是遵从了道德标准或伦理原则的结果,而不是相反。在张晚林看来,他们把“作为存在论的实体的‘仁’给打散了”,“仁”只是人的一种认知能力,儒学也就成了由概念编织起来的思想系统,这根本与宗教无关。张晚林提出:如果将“仁”视为“绝对主体而先天地存在于人的生命”<sup>[611]</sup>,那么儒学就成为了一种宗教。

为什么儒学必然是宗教?或者说,为什么儒学必然有一个超越的终极性实体为前提?这是《行道者》一书的中心问题,作者对此作了详细说明。

“松散而无形而上学奠基的道德学或伦理学,即由一些道德条文或伦理规范组成的思想系统,是无法真正指导人的道德行为的,且缺乏践行道德

的力量源泉。”<sup>[614]</sup>如果没有超越的终极性实体作为道德的前提,道德条文或伦理规范就会变成应对具体事情的外在规则,难以使人自觉履行道德原则,无法给人真正的道德指导。只有以超越的终极性实体为前提,人的道德意志和行为最终都指向这个绝对者,道德才成为内在于人的本质力量。人践行道德的过程,就是本质力量现实化的过程,人对道德原则的履行必然是出于自觉自愿的。对儒学而言,这个超越的终极性实体就是“天”,将其落实于人就是“仁”。在作为宗教动力学的儒学那里,“仁”是绝对者,其他一切道德原则或伦理规范都由“仁”出,此时的“仁”就不可能只是杨泽波所称的“伦理心境”,也不可能只是陈来所讲的“他人优先”的伦理原则,其是人的绝对主体和形而上的根基。从“仁”作为绝对者的角度出发,儒学就是一种“道德的形上学”。因为“仁”是“天”在人的落实,所以儒学最后必然会走向超越的终极性实体“天”,即儒学从道德学走向了宗教。在此意义上,“道德形上学”就是“宗教动力学”。作为“道德形上学”的儒学是一种“宇宙性哲学形态,因为它灵现了最高的存在实体”<sup>[620]</sup>,但其最后总是指向宗教形态,即“宗教动力学”。

有一种流行的观点否认外在的超越性实体“天”的存在,这种观点认为:“若如一些学者那样解释‘天命’为有一个外在的天在那里下命令,则我们是绝无法探知那根本不为任何人所知的天是如何下命令及下的是什么样的命令。”<sup>[7]</sup>这种观点否认外在的“天”,认为孔子的哲学传统是一种理性的本性之学,即儒家哲学是一种“道德的形上学”,但绝不是一种宗教。儒家“道德的形上学”成立的依据来源于“仁”与“本心”,其是儒家践行道德实践的根据和动力,“尽心、知性、知天”就是一条内在的超越之路。对此,作为儒学的宗教动力学是不能赞同的。如果儒学是纯粹的道德理性主义,中华文化传统必不能有持久发展的历史动力,中国人的生命因缺乏宗教而无法得到安顿。没有宗教动力,就无法支撑道德动力,儒学的道德责任感就无法持续。承认了儒学是一种“道德形上学”,也就意味着它也是一种“宗教动力学”,两者是二而一、一而二的。“天”是外在于人的超越实体,赋予人德性本质;



而人通过开发内在动力回应“天”的赋予，实现“天→人”与“人→天”的双向互动。这种互动不是否定“天”的独立性，而是通过人的努力（“人能弘道”）让“天”的神圣性在人间显现，即“天工人其代之”，最终达成“性与天道”的合一。

## 二、作为宗教动力学的儒学的动态发展历程

作为宗教动力学的儒学是如何完成的？这是《行道者》一书的主旨与主要内容。该著以先秦儒学为研究对象，从“造道者”孔子及其弟子出发，经过“弘教者”的七十子后学和子思，再到宗教动力学最终“完成者”的孟子，而作为“整治者”的荀子只是这种脉络的歧出者而附带论及，作者通过这种哲学论证的方式完成了儒学的宗教动力学的建构之路。这个建构可归纳为“三种宗教形态”“六大脉络”的“天→人”的演进历程。作者希望由此而彰显儒学之为宗教乃理性的本性之学，即这种宗教乃在每个人的先天理性能力之中，并非一种外在的盲目信仰，只要开发人自身的理性动力，则人人可通达这种宗教境界。

### （一）孔子确立仁的宗教性以“造道”

孔子是作为“造道者”出现的，他以道自任。“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）面对“桓魋”或“匡人”带来的危险，孔子临危不惧，这表现了孔子以道自任的信心。孔子为什么要再“造道”？再“造道”表现在哪些方面？回答了这些问题，也就能够理解孔子作为宗教动力学的开启者的作用。

孔子要再“造道”的主要原因是天人贯通的通道在先秦以前被切断了，而孔子想要重新打通这条连接天人的通道。在礼崩乐坏的环境下，孔子怀着强烈的忧患意识和使命感以道自任，力图使作为宗教动力学的儒学成为人们普遍信奉和遵循的对象，以此来贯通天人。这个对象的核心内涵就是“仁”。因此，“仁”就成为了孔子再“造道”的主要表现方面。孔子将先秦以前“礼”“德”内涵都落实到“仁”上，由此确立了“仁”的宗教性。孔子讲“为仁由己”（《论语·颜渊》），又讲“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），这表明孔子认为人自身就有“一种完全可以自我

做主而无待于外的力量”<sup>[6]120</sup>，而这种力量进一步开发扩充就成为人之所以为人的依据，即“仁者，人也”（《中庸》）。在作者看来，“仁”并非仅仅是人性自足的道德力量，也是“下学而上达”的宗教能力。也就是说，人可以通过内在人性修养工夫获得“仁”，将这个“仁”充实和圆满就可通达超越性实体“天”。孔子通过确立“仁”的宗教性来开发人性动力，欲求通达于天，显示了孔子作为宗教动力学的“造道者”角色。

### （二）子思确立儒学为一种圆教弘规

张晚林提出，孔门弟子及其再传弟子，通过对“天生人成”的体悟证会，深入阐发了天、性、心等儒家核心思想。其中，天被视为至高无上的神圣存在，而性与心则是人类内在在本质的核心要素。通过挖掘并发展这些内在在本质的力量，个体能够逐渐接近并领悟天道的奥秘，由此构建一个独特的“宗教动力学”的文化框架。子思等儒家学者进一步丰富和完善了儒学，将其提升为一种圆融无碍、包容广大的宗教哲学体系。他们不仅继承了前人对天、性、心关系的深刻洞察，更在此基础上，提出了儒学是一种全面指导人生、社会及宇宙观的宏大规范，即“圆教之弘规”。“郭店楚简是分解的讲法，以天、性、心作为基本概念，确立儒学作为‘宗教动力学’的义理架构；《中庸》则是综合的讲法，即把儒学作为一种圆教确立起来，故子思可谓儒学圆教弘规之确立者。”<sup>[6]393</sup>“圆教弘规”的具体表现就是：在现实世界践履道德修养工夫开掘人性之动力，以此通达超越性的实体“天”。从这个意义上讲，“圆教弘规”即是“宗教动力学”。

子思作《中庸》，而作为圆教的《中庸》的根本目标是：“人与道体之通达，终将带来万物与道体之通达，最后是‘万物并育而不相害，道并行而不相悖’之境域的开显。”<sup>[6]420</sup>《中庸》开篇便直陈了这一目标：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”通过“天→性→道←教”的方式，开掘人心人性之动力，“确证”人的到来，使人与天相贯通，最终体悟“道”，此“道”就是世界之为世界的确证者。而人为什么能成为世界之为世界的最终确证者？因为人可以通过“慎独”的工夫而通达超越性的实体“天”。只有人体证了超越性的实体“天”，才能有“中”，推而扩充之实现“和”。“中也者，天下之大本也；和

也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”(《中庸》)可见,“中”是确证世界之为世界的最后依据,“和”则表达了世界之为世界的确证得以完成,也就是圆教得以完成。

### (三) 孟子言性善以“证成”宗教动力学

作为宗教动力学完成者和论证者的孟子视儒学为一种开启人性动力即可通达的宗教,而不仅仅是某种道德学说。孟子本人的生命形态及学问特质主要表现在三个方面:“英特而有慧识”“简易而有高致”“严整之宗教意识”。这种生命形态和学问特质使孟子成为宗教动力学的完成者和论证者。

首先,孟子从道德的终极性和人类本质的宏大意义出发,把道德与人性的关系紧密相连,进而对人性本善议题进行了深层次剖析。其次,孟子所提及的人性本善,并非伦理层面的善,而是存在论上的善,这种人性的善就是人所固有的良知与能力,也就是孟子所说的内在本心。在适当的时机,这种本心能够自发地感应并响应天命,进而进入宗教的境界。最后,孟子用浩然之气来阐释本心的震动达到了圆融无碍的境界,宗教的动力在这一刻得以圆满。通过对这几方面的讨论,孟子将人们对于天命的接纳与担当具体化为切实的道德实践,这不仅让人世与神圣得以连接,同时也赋予了人们实践道德的动力和途径。也就是说,个人坚定的道德实践便能够回应和承担天命,并非必须依赖传统的礼制和乐仪。这种简明且易于实践的宗教观念,无疑是对儒家宗教学说的拓展与深掘,意味着儒学的真谛不在于传统复杂的礼乐形式,而在于个人恻怛的道德行为之中。张晚林总结道:“孟子因天而谈人性之善,因四端之震动而谈宗教之动力,最后完成宗教动力学的建构,故孟子既是儒学义理之论证者,又是先秦儒学弘教之殿军,还是宗教动力学之完成者。”<sup>[6]604</sup>

《行道者》完整呈现出由孔子开启,到孔门弟子及再传弟子的弘扬,再到子思确立圆教弘规,最后在孟子这里完成的作为宗教动力学的儒学的建构。张晚林展示这一发展脉络旨在强调:尽管这些是历史上思想家个人的思想成就,但更重要的乃是人的理性机能固有之通达,所以人人可觉悟且践行这一动态过程,而这一过程就是理性自身之圆满历程。也正是从这个意义上讲,儒学既

是哲学也是宗教,儒学并非独断论的膜拜宗教,而是有内在的心性根基的宗教。基于此,这种作为宗教动力学的儒学更接近于哲学。

## 三、心性存养工夫:作为宗教动力学的儒学的方法

儒学作为一种宗教动力学,必然有使之成立的方法。张晚林提出:“儒学作为‘道德的形上学’,是哲学之原型;儒学作为‘宗教动力学’,是宗教之原型。而这一切端赖在心性存养工夫中完成。”<sup>[6]46</sup>表明作为道德形上学与宗教动力学的儒学的方法,都是内在的心性修养工夫。通过内在的心性修养工夫,既能在理性上践履人的道德,又能在宗教上开启和通达超越性的终极实体“天”。通过内在的心性修养工夫,实现儒学在道德形上学与宗教动力学两方面的统一。作为宗教动力学的儒学,从传统儒学的为学之方出发,提供了三种思路进行心性修养工夫,从而彰显了“宗教动力学”之“动力”所在。

### (一) 对“天”的坚定信仰

宗教动力学“动力”的根基是“天”赋予人的先天德性(“天命之谓性”),如孔子的“仁”、孟子的“性善”与“四端之心”。这种德性并非外在规范,而是人自身固有的、可自我做主的超越力量。通过道德践履,诸如克己复礼、仁义行持、慎独内省等方式,人能不断开显这种力量,使其成为贯通天人的动力。“只有肯定一个外在于人的‘天’,人与万物皆为‘天’所生,才可谓‘只为从那里来’,从而人与万物皆完具‘天’之理。”<sup>[6]33</sup>只有肯定“天”、信仰“天”,才能确保人以及万事万物的存在。人要通达于“天”,首先要思考如何通过道德实践的工夫领会“天”。这种观点也体现在孟子那里,“心之官则思,思则得之,不思则不得也,此天之所与我者。”(《孟子·告子上》)孟子肯定了有外在于人的超越性实体“天”,因为人之心性来源于这个“天”,人在心性修养工夫的道德实践中确证“天”的存在。包括《中庸》的“天命之谓性”、《易传》的“大哉乾元,万物资始,乃统天”等都具有这层意思。宋明儒学进一步肯定了“天”的存在,并且主张通过心性修养工夫去确证。如果没有对外在的超越性实体“天”的坚定信仰,没有对儒学的宗教

关切，只把儒学当作伦理学或道德规范，那儒学就只能是一种“道德形上学”，儒家的心性修养工夫就无法产生持久的动力，儒学就无法成为中国人普遍遵循的道德规范。

对“天”有坚定信仰，是心性修养工夫的前提，而人又通过心性修养工夫真切地证实外在的超越性实体“天”，进而根本体认“天人贯通”。从“天人贯通”的视域看，“道德形上学”就是一种“宗教动力学”。

### （二）“反身而诚”作为天人贯通的工夫

如何开发人性动力从而进入宗教境界，这是宗教动力学的题中应有之义。儒学的道德实践与宗教性并非割裂，道德是开发内在动力的路径，宗教是动力开显的终极指向。道德践履的过程，即是宗教动力不断升发的过程，最终指向对“天”的觉悟——道德形上学的完成，即是宗教境界的达成。“儒学作为‘宗教动力学’，其特色就在重个人之内省觉悟，所谓开发动力不过谓此也。”<sup>[6]66</sup>这里的“内省觉悟”就是一种直觉的方法，即冯友兰所说的“负的方法”，表现在先秦儒学那里，就是“反身而诚”。

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”（《中庸》）“诚”就是一种真实无妄、纯粹不杂的状态，它象征着宇宙万物存在和运行的根本法则。“反身而诚”意味着人应该返回到人本身的真实无妄状态，其最后结果就是“至诚”。张载说：“圣者，至诚得天之谓。”<sup>[8]</sup>“至诚”就是人性动力拓展到极致，而从人性动力的极致拓展中体证外在的超越性实体“天”。从孔子的“仁”到孟子的“四端之心”，再到王阳明的“良知”，都强调人本身就具备了“天命之性”，人要做的就是如何在道德践履中“觉醒证悟内在于人之生命中的超越实体”。以“反身而诚”将自身切入到“天命之性”或“四端之心”中，此时的人才能与天相贯通，个体才能证悟外在的超越性实体“天”。

“反身而诚”还须“敬”的工夫。通过“敬”使自身保持整齐严肃而不向外矫揉造作，既能保持本心本性的具足，又能与外在的超越性实体相呼应，进而产生对“天”的“畏”和“谨”。正如朱熹所说：“敬非块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵。如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别，存得此心，乃可以为学。”<sup>[9]</sup>由“敬”

而至于“畏”“谨”，那么人就与外在的超越性实体“天”相贯通了。宋明儒学家以这种诚敬的修养方法来开启儒学的宗教动力，实现天人贯通，也就证明了儒学是一种宗教动力学。

### （三）“天”在“尽”（动力）心中“知”

对如何知外在的超越性实体“天”的问题，宗教动力学还提供了一条儒者熟知的路径：尽心知性而知天。“‘天’虽外在于人，欲知之却不可外求，‘须从自己心上体认’，开抉心性动力始能得之。”<sup>[6]34</sup>“心”的性德与“天”的内容并无实质的区别，因此可以从内在的“心”上知外在的“天”。以“心”为内，主要是从客观的宇宙本体论之存在上说；而以“天”在外，主要从主观的道德践履工夫之证悟与通达上说。吕东莱说：“心即天。”（《东莱博议·楚武王心荡》）这是从本体即工夫的意义上讲的，“天”是本体，“心”是工夫。“天”是外在的超越性实体，人的本心本性皆从“天”出而又可通达而证悟之，尽心知性的修养工夫即是通达体认“天”的过程与路径。尽心知性的修养工夫是人人具足的，每个人都可以通过慎独内省来实现个人的觉悟，进而证会通达超越性实体“天”。这是一个自觉且自愿的过程，它消除了传统宗教的他律性，使得作为儒学的宗教动力学成为一种“性德圆满的自在与逍遥”的宗教。张晚林强调“天”在“尽”心中“知”，彰显了其中的“动力”含义，儒学之为“宗教动力学”亦因此而被揭示。他指出：“当人通过存养工夫而性德圆满，贯通天德时，整个宇宙天理昭昭，和融淳默。这是最圣洁、最动人的性天之美。”<sup>[6]81</sup>这性天之美就是最圆满的宗教。存心养性的修养工夫是儒学的根本关切，存心养性即是开发人性动力，使人由道德境界进入圆满宗教境界之关键所在与进路。

## 四、作为宗教动力学的儒学存在的问题与挑战

通过上述几个方面，我们看到了作为宗教动力学的儒学成立的可能性。作为宗教动力学的儒学，是通过开发人自身的先天德性力量，以道德践履为路径，实现与“天”的内在贯通，从而完成从有限个体到神圣存在的超越，是一种以“内在超越”为特征的宗教性存在论路径。主张“儒学是伦理学”是传统儒学研究的主要方向，而提倡“儒学是宗教”



则是自20世纪80年代以来被学界广泛接受的儒学研究观点。张晚林提出的作为宗教动力学的儒学,既是一种哲学理论,也是一种宗教形态,从某种意义上说,它完成了对“儒学是伦理学”和“儒学是宗教”的双重建构与超越。

《行道者》是张晚林为儒学之为宗教进行的哲学辩护的成果,具体落实在“宗教动力学”创发性建构中。这一创发性建构带来了值得进一步探讨的问题,主要表现在三个方面:

其一,信仰对象的先在性与理性论证的张力。作为宗教动力学的儒学,其核心在于对超越性实体“天”的坚定信仰。然而,这一信仰对象的先在性引发了与理性论证之间的张力。在“宗教动力学”的架构中,在“上”有实体性的“天”,这是信仰的对象,且必须肯定它的先在性;在“下”是心性本体,可在存养工夫中显现。在存养工夫中显现,这是人的理性能力可以把握的,这遵循了理性之本性之学的理路。而在“上”之“天”处,张晚林持肯定的先在性观点,尽管他认为这种先在性在心性存养工夫中是可通达的,但其强调的先在性依然有独断论之嫌,没有遵循理性的本性之学的理路。这可能是他未曾措意的,但却构成了“宗教动力学”架构中的严重问题与挑战。当然,这一问题与挑战无疑又给儒学之为宗教一个调适而上遂的机会,即儒学如何守住“天”的存在而又不至于陷入独断论,这给儒学研究带来新的思考。

其二,天人合一的内在逻辑与外在实践的统一问题。儒学的宗教动力学强调“天人合一”的境界,认为通过心性存养工夫,人可以达到与“天”的贯通。然而,这一内在逻辑如何在外在实践中得到统一,是一个亟待解决的问题。程子曰:“天人本无二,不必言合。”<sup>[10]</sup>在程子看来,若言“合”,则天是天,人是人,“天人合一”无非就是外在的“合”,而这种外在的“合”到底如何达到“一”而无间,这是一个很大的问题。现实生活中,人们往往面临着各种复杂的社会关系和道德困境,如何在这些具体情境中践行儒学的宗教理念,实现个人与社会的和谐统一,是一个巨大的挑战。天人关系到底如何讲,即到底是先讲天,然后再讲人?还是先讲人,然后再讲天?这是一个不容回避的问题。正如康德所言:“现在,智慧是从上面(通过灵感)灌注给人,还是从下

面通过人的实践理性的内在力量向上攀登,这是问题所在。”<sup>[11]</sup>

其三,作为宗教动力学的儒学是否能够实现儒学的现代转型。儒学的宗教动力学作为一种古老的哲学和宗教形态,其某些观念和方法在现代科学的视角下可能显得过于笼统和模糊,缺乏实证基础和精确性。例如,儒学强调的“天人合一”“心性存养”等概念,往往依赖于个体的直觉和内省,难以用科学方法进行验证和量化。这种差异使得儒学在现代转型中面临巨大的认知挑战。作为宗教动力学的儒学如果要重新成为指导人们伦理和实践活动的主导者,就必须回应现代科学主义的挑战,提高其解释力和适用性,这也是当前儒学现代转型无法回避的重大问题。

以上三个问题若能真正解决,才能证成张晚林所说的儒学之为宗教不过是彰显理性的本性之学,从而达到为儒学之为宗教的哲学辩护目的。虽然在该书中他没有解决这些问题,但毕竟开启了问题,而问题一旦开启,就预示着解决问题的方向的到来。该著的创获性建构或许正在于此。

#### 参考文献:

- [1] 杨庆堃. 中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能与其历史因素之研究[M]. 修订版. 范丽珠, 译. 成都: 四川人民出版社, 2016: 200.
- [2] 杜维明. 中庸: 论儒学的宗教性[M]. 段德智, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2013: 113.
- [3] 任继愈. 任继愈文集: 第8卷[M]. 北京: 国家图书馆出版社, 2014.
- [4] 李申. 中国儒教史[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2018: 2.
- [5] 陈来. “仁者人也”新解[J]. 道德与文明, 2017(1): 5
- [6] 张晚林. 行道者、弘教者与整治者: 先秦儒学宗教性内涵演进之脉络研究[M]. 北京: 知识产权出版社, 2023.
- [7] 卢雪昆. 孔子哲学传统: 理性文明与基础哲学[M]. 台北: 台湾里仁书局, 2014: 642.
- [8] 张载. 张载集[M]. 章锡琛, 点校. 北京: 中华书局, 1978: 9.
- [9] 朱熹. 新订朱子全书: 第15册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2022: 401.
- [10] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2004: 81.
- [11] 康德. 康德著作全集: 第8卷[M]. 张荣, 李秋零, 译注. 北京: 中国人民大学出版社, 2013: 454.

责任编辑: 陈璐