

加地伸行的“儒教”生命论研究

—以《沈黙の宗教》为核心—

葛诗嫣¹

摘要

加地伸行在上个世纪末提出了“儒教”作为宗教的观点，在《沈黙の宗教——儒教》一书中，从生命论的角度阐释了“儒教”的宗教意涵，并将之形象地描绘为“沈黙の宗教”。对于宗教的本质，加地伸行认为只有生死观是任何一个宗教中最不可剥离的，因此，他认为宗教是对于死亡以及死后世界的解释。任何宗教体系中都有对应的道德内容，“儒教”亦然；然而对于“生死观”的论述是最核心、最本质的部分，因为这关涉到人类所面对的终极问题，也是宗教之所以产生的源头。畏惧死亡是人类与生俱来的本性。包括中国和日本在内的东北亚人乐于现世，渴望延续此世的生命，从而产生了世俗性较强的“儒教”。加地伸行的儒教观点在《儒教とは何か》中也作了历史方面的展开（本书曾于1993年由日本齐鲁书社以《论儒教》为题出版），与《沈黙の宗教》共同阐明了其“作为宗教的儒教”观点。加地伸行的“儒教”观点提出已逾30年，在中国语学界尚未引起应有的重视，故本文从宗教学的问题意识出发，以“生命论”的角度对加地伸行的“儒教”思想进行归纳与分析。

“儒教”诞生于原儒时代的“巫”，以灵魂观念作为宗教性底色，并通过丧礼、招魂等职能表现出礼教性。随着“儒教”的发展，最初的宗教性和礼教性的结合，走向了二者的分离。而“孝”是宗教性与礼教性的连接点，三者共同构成了“儒教”作为宗教的内在结构。最终，“儒教”表面的礼教性与原始的宗教性彻底分离，使其徒留“德教”的形态，成为一种“沈黙の宗教”。在加地伸行的生命论观点中，“儒教”体现出连续性、共生性和现实性的特点，超越了个体生命的有限性，化解了人在死亡面前的无力感，同时表达出“教”的多重意味。

“儒教”的生命论即“生命连续的自觉”，先辈、世人与后代都是大的连续体的环节之一，魂灵在祭祀时的短暂返回与停留是其理论基础，而“教”的功能则以孝行确保了祭祀的实施，使此世的有限生命得以继承祖先并延续到未来。现世之人遵循儒家伦理道德，践行儒礼的要求，便会在面对死亡的问题时增强信心。“儒教”的生命论是其作为宗教的根基，也是超越性的完成。诞生于东方的“儒教”将个人命运牢牢地把握在自己的手中，避免了彼岸世界的“神”可能会造成的不确定性。因此，这种人的主体性选择基于理性自觉，提前实现了“人文转向”，在东亚社会中具有无可替代的人文关怀。“儒教”对于“人”的关注，指引着人们不畏苦难、积极入世，发挥着独特的精神寄托作用。

关键词：儒教；生命论；加地伸行

序章

“儒教”是不是宗教，在中外学术界中，历来都是一个众说纷纭的难解议题。例如，在日本学界，井上哲次郎将“儒教”的概念命名为“德教”，以“德”来解读“儒”，肯定了“儒教的道德是从天的信仰中引导出来的”等宗教性元素，却又否定了“儒教”是宗教[1]。可见，“儒教”的道德教化功能常常被当做“教”的主体成分，被理解为一种社会教化，以伦理规范现世社会中人与人之间的关系，促进社会的秩序化，以达成儒家政治理想。

然而，“儒教”自产生以来，经过数千年的发展变迁，受到“三教关系”中佛道二教的冲击，又在近代基督教等西方宗教的外来影响之下，形成了复杂多面的形态。同时，“儒教”从中国传播至海外的历史悠久，如果仅就中国学界来审视“儒教”，容易缺乏一种‘他者’的立场，导致中国的“儒教”研究陷入“自说自话”局面，难以跳脱以自我为中心视野，更无法了解“儒教”乃至中国儒学在东亚学术界中被挑战的可能性。

日本学者加地伸行在上个世纪末提出了“儒教”作为宗教的观点，从生命伦理的角度阐释了“儒教”基于生死观的深层宗教意涵，并将之形象地描绘为“沉默的宗教”，在《儒教とは何か》《沈黙の宗教——儒教》两本书中详细阐发了他的“儒教”观点。然而，这一论说在中国学界并未引起应有的重视。虽然1993年齐鲁书社曾出版过《儒教とは何か》的中文全译本《论儒教》（加地伸行本人在序言中称作《何谓儒教》），详细介绍了以生死观为基点，看待“儒教”之宗教性的产生与演变的理路。然而，其中有关“儒教”作为宗教的观点与论据，并未在中国学界激起涟漪。在中国语文献中，鲜有对于加地伸行学术观点的关注，而对于其“儒教”宗教性的介绍与回应则更加“人迹罕至”。至今谈论起作为宗教的“儒教”，中国语的文献中仍然惯常地聚焦于

是否可以把儒学整体看作宗教的旧问题，纠结于宗教本质定义的“怪圈”而难以从学理上有效摆脱既有思维。因此，在汉语学术界介绍加地伸行的“儒教”思想，阐释“儒教”深层宗教性与表层礼教性结构所形成的“生命伦理”表达形态，引入域外学者的“他者”视阈，为中国本土的儒学以及宗教学研究提供了一个重新审视与自我反思机会。因此，在汉语学术界借鉴加地伸行的“儒教”思想，对于跨文化比较与“儒教”研究方法的突破而言，都具有重要的学术意义。

本文主要介绍加地伸行从生死观的角度对于宗教本质的理解，以及生命论基础上的“儒教”观点，进而从伦理的角度分析“儒教”的内在结构及其特质，并探究其本质特征，阐释“儒教”作为宗教在实践过程中凸显的人文关怀。

I. “儒教”作为宗教的先行研究

“儒教”区别于一般意义的宗教，很大程度上在于它的宗教性与伦理性交织在一起。例如，陈来认为，西周文化经历了从原始宗教、自然宗教到伦理宗教的过程，成为早期儒家的思想基础。可以说，宗教性是历经多次转型的“儒教”的底色[2]。

在牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅于1958年联合发表论述“儒教”宗教性的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，从儒家思想的精神体现之中，看到了儒家的“宗教性的超越情感及宗教精神”与“伦理道德精神”是“合一而不可分”的。新儒家认为，中国人在人生道德伦理实践中所拥有的宗教性的超越情感，将宗教精神与政治伦理相结合，表现为天人合一的内在超越性和人生道德伦理实践上的“殉道”精神，为儒教作为宗教提供了“宗教精神”的理论依据：“……在中国，则宗教本不与政治及伦理道德分离，亦非即无宗教”[3]。也就是说，中国的宗教并非独立存在，而

表现为与政治、伦理、道德等混为一体的形态。这是中国宗教的特点，也是“儒教”的独特表现。“中国文化能使天人交贯，一方使天由上彻下以内在于人，一方亦使人由下升上而上通于天”[4]所体现出的“贯通性”正是儒教的伦理性与宗教性合一的表达。

而在宗教社会学的理论中，马克斯·韦伯也看到了儒教的“入世理性主义”。正如新教的伦理价值促生了资本主义，儒教同样以较强的理性观念，适应了此世社会的伦理。由于皇权可以等同于克里斯马观念，并且宇宙秩序和社会秩序相一致，儒教影响下的中国人将人生理想投射到通过人文教养而带来的社会地位提升，并通过政治法则和礼仪规范的约束完成人生实践，从而无条件地顺应现世[5]。在韦伯看来，儒教影响下的中国人既追求信仰，又需要在世界上生存下去，因此儒教表现出较强的伦理性。同样，杨庆堃将“儒教”当作“一种社会政治教化”，通过将伦理体系和对超自然力的崇拜融为一体，使伦理制度在宗教的神圣性与敬畏性的基础上发挥社会作用[6]，即“神道设教”。可见，“儒教”的表象既是伦理性的，又是宗教性的。

从“儒教”的发展史来看，近代“儒教”问题的提出肇始自天主教来华传教活动对于儒家思想的解读及分歧。利玛窦将儒家（儒教）作为一个教派，同时又看到了儒教“信徒”自认为是为了国家利益的“学术团体”[7]。他们虽然关注国家安定、家庭幸福，通过个人关系的有序实现，即“五伦”规定儒家身份与责任，但在信仰层面的表现是模糊的，存在“三教合一”现象。可见，利玛窦的观点反映出了传教士眼中的“儒教”重视伦理，而在宗教的表达上既包容又朦胧，具有明显的功利性与入世性。

近代学界的“儒教”认知中，胡适批判了“儒教”中不适合时代进步的封建“纲常教条”旧思想，同时又肯定了“儒教”思想中“仁”的现世伦理价值：“从一个亡国民族的

教士阶级，变成调和三代文化的师儒；用‘吾从周’的博大精深，担起了‘仁以为己任’的绝大使命——这是孔子的新儒教”[8]。在他看来，宗教不限于西方宗教形态，可以作为“道德和社会的教化的大体系”，并且从现世功用的角度扩充了宗教的范畴，提出“现代世界的宗教必须是一种道德生活”[9]。同时，面对生死的终极问题，胡适以“三不朽”（立德、立功、立言）解读“儒教”的道德意识，意图树立其为现代生活的“宗教信仰”，通过内在的伦理超越确立人的使命感，以现世的德行与功绩为目标，以“小我”形成“大我”，从而在有限的生命中寻求人生的意义[10]。可见，作为在中国乃至东亚流传数千年的传统，“儒教”是有力量的，为人们提供了超越此世生命的信念感，而其自身的伦理性恰恰是现代宗教所需要的。

由上可见，在肯定并阐述“儒教”作为宗教的观点中，反映出对于“儒教”入世性的重视。“儒教”作为宗教的定位虽然悬而未决，但这也是其“彼岸性”不足的一面。然而，宗教的标准并不是唯一恒定的。讨论作为宗教的“儒教”，有必要回顾学术界对于“宗教”的一般界定。

以基督教一神论的角度，将“神”作为宗教的核心的观点[11]，已经随着宗教学的诞生[12]而被比较宗教学追求宗教本质的倾向所取代，“神”在宗教定义中的地位逐渐弱化。例如，麦克斯·缪勒认为宗教是“领悟无限的主观才能”“精神本能”或“潜在机能”[13]；宗教社会学家爱弥尔·涂尔干将社会作为宗教的源头，认为宗教是“一种与既与众不同，又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内”[14]；密尔顿·英格在“终极关怀”的基础上提出了：“宗教可以定义为信仰和实践的体系，根据这种体系，组成某种社会团体的人们与人类生活的最根本难题展开斗争”

[15]; 日本的宗教学学者岸本英夫将宗教作为“弄清楚人类生活的终极性意义, 与人类的问题之终极性解决有关, 并且以使人们相信的行为作为中心的文化现象” [16]。可见, 诸宗教定义既有对于宗教内在结构的描述, 也包含了对起源、功能、目的等多角度的关注, 体现出概括宗教本质的多元化可能, 以及通过解读宗教对于人的精神关怀来描述宗教存在方式的倾向。特别是在东亚学术界, 承担着反对以“一神论”定义宗教的西方学术话语霸权的责任。将对死后“彼岸世界”的描述代替“神”作为宗教的本质要素, 打通了宗教比较研究的藩篱, 为宗教的现世关怀研究打开视角。

在这种探寻宗教本质的趋向下, 加地伸行从“生命论”的角度出发, 直面人对于死亡的恐惧, 将生死观作为宗教的本质, 支撑“儒教”作为宗教的定位。他认为: “最宗教性的、宗教本质是生死观。是论述死亡及死后的世界。这种‘论述死亡及死后的世界’正是宗教的核心, 其他的事情, 即使与宗教无关也可以起作用” [17]。在此基础之上, “儒教”所表现出的宗教性特征, 恰恰以宗教最本质的生死观作为基础。现世的孝行以深层的宗教性为滋养, 在现世伦理之中表现为道德教化的践履。

对于加地伸行的“儒教”观点, 土田健次郎肯定了其以比较宗教学立场再次审视“儒学”所提供的契机。土田健次郎认为, 包含天人关系、“死”的观念(生死观)以及祭祀几个核心议题的“儒教”没有明确区分圣与俗的界限, 而是在日常生活中展开教化, 特别是对于葬礼的重视, “显示了圣者的伦理态度”, “削弱了人们对死的恐惧感”, 从而肯定了“儒教”伦理性的世俗价值[18]。然而, “儒教”若作为宗教, 虽然提供了一套对于生死问题的解释, 却并不能消解个人面对死亡时所产生的恐惧感, 难以在“对死亡的超克”问题上回应人所面临的精神困境[19]。因此, 对于加地伸行的“儒教”观点, 需要进一步厘清其内

在的逻辑结构, 探索“儒教”作为精神寄托的理性优势。

II. 作为宗教的“儒教”

对于“宗教的本质是什么”这一问题, 加地伸行的观点围绕着“生命论”而展开。加地伸行将“死亡”作为宗教产生的根源, 以“生死观”解读宗教的本质。而儒教的宗教性, 建构在人对于现世伦理的肯定及对此世生活的迷恋之上: 现世的生活是快乐的, 即“不亦乐乎”。因此, “儒教”不追求“彼岸世界”中的解脱, 而是意图自行建构可靠的生死观, 从而坦然面对潜在的死亡以及终极问题带来的畏惧。

1. 宗教的本质: 生死观

加地伸行认为, “宗教”中最不能剔除的部分就是生死观, 这是宗教的本质。由于人对死亡有着与生俱来的恐惧, 因而追求对于死后世界的解释与此世的情感归宿。以基督教为代表的一神教体系和佛教等其他宗教, 在教义中构建了死后的世界, 为信仰者提供精神寄托[20], 而儒教乐于现世, 于是借助魂魄分离与结合的原始魂灵论与祭祀制度的实施[21], 弱化对于死亡的恐惧与焦虑等情感。另一方面, 就宗教起源的角度而言, 人类的宗教往往产生于应对“畏惧死亡”的心境。在儒教的生死观建构中, 对于“死”的观念决定了人的生存方式与生活模式。“一切宗教现象的起源都不仅仅基于认识的原因, 而更多基于生活世界实践的需要和人的存在的焦虑, 只要人对自己的行为后果和命运际会没有把握, 宗教和巫术、卜筮就永远因此需要而存在” [22]。儒教的经世伦理为人提供了基于“终极关切”的价值体系: 意识到了死的迫切, 因而用心经营此世生活, 即无畏而坚韧地“向死而生”。荀子认为“礼者, 谨于治生死者也。生, 人之始也; 死, 人之终也: 终始俱善, 人道毕矣。故君子敬始而

慎终”[23]。可见，在正视生死的前提之下构建人伦之道并终身付诸行动，是儒教礼文化的理论基础。以丧礼为基点的儒家礼仪体系，既抚慰了人的情感，也体现出儒教对于世俗秩序的重视。

加地伸行认为，儒教通过对生命永恒的确认，来克服人将会死亡的恐惧：“首先，作为战胜死亡的恐怖之物，死后子孙会把游魂（浮游的自己死后的灵魂）叫回来，回到令人怀念的世界。这个招魂再生的祖先祭祀，告诉我们“精神（灵魂）的永远”的可能性”[24]。在儒教的灵魂观与祭祀思想中，人并非独立的个体，而是家族生命延续过程的一个阶段：此世的生命承载着对先人的责任和对后代的希冀，祖先祭祀使生命流动下去，并且接近于无限。

对于宗教本质的看法，新儒家的“超越性”观点中也有相似之处。对生死观的考量常常被作为不同宗教之间的共通性：“因死乃我的现实世界之不存在，故死恒为形上的宗教的思想之对象”[25]，生死观是任何宗教都赋予解释空间的方面。而中国的“儒者之教”，以“义之绝对的信仰”作为生死观的基础，支持着人们的道德实践行为，表现为“气节之士”，杀身成仁、舍生取义，体现了“超越过个人之现实生命之道”，是中国的“宗教性之超越信仰”的“殉道者”现象。因此，新儒家肯定了“儒者之教”的信仰层面，并且从信仰对于人生行为实践的直接影响与引领作用方面来阐释“儒教”的精神价值。

生死观决定了人类面对困境的态度，同时也指导着生活的走向。“在当初像是无路可走的样子，走不下去——生活不下去——的样子，现在是替他开出路来，现在走得下去了。质言之，不外使一个人的生活得以维持而不致溃裂横决，这是一切宗教之通点。宗教盖由此而起，由此而得在人类文化中占很重要一个位置，这个我们可以说是宗教在人类生活上之所以必要”[26]。可见，生死观是儒教的深层宗教性基础，也是儒家人生修养哲学的基点。

“儒教”的生死观之上，展开了丰富的儒家思想体系，进而表现出道德性、哲学性、政治性等不同面向。

因此，在加地伸行的观点中，“儒教”作为宗教，在生死观的根基上构建出相应的意义系统，同时又为整个人生做出理性解释与价值建构。然而，“儒教”最初关于生死观的宗教性特质已经“沉默”[27]，并且自始至终没有对外“宣教”的传统，而外在“礼教性”则掩盖了最初的宗教渊源并广为人知，成为如今人们所熟知的“德教”形态。

2. 宗教性、礼教性与“孝”的连接

加地伸行认为，“儒教”的原始状态是“巫”，承担着丧礼、招魂等职能。此时，儒教的宗教性与礼教性结合在一起，共同为抵御死亡恐惧的需求服务。随着“儒教”被正式创立，宗教仪式的“史”与祭祀仪式的“事”分离，使儒教的“礼教性”与“宗教性”之间出现了分层：基于生死观的内在“宗教性”落入底层，而从丧礼发展出来的祭祀制度和孝道伦理所形成的“礼教性”，则上升到表层。在儒学被“官学化”之后，礼教性跃升为“儒教”的主要表象。此时，“儒教”的礼教性与宗教性彻底分离，沉入底层。因此，“儒教”由最初的宗教性和礼教性的结合走向了二者的分离。

到了三教共存的时代背景之下，“儒教”由后儒补充了宇宙论和形而上学的内容，形成了“儒教”的哲学体系。而“儒教”在原初时所应需而生的“宗教性”本质则被隐藏起来，使之成为了“沉默的宗教”。

作为一种多元面向的结构，宗教往往具有教化的功能，作为“德教”“礼教”“教化”等，体现为对于人伦道德的约束。但这并非宗教的本质所在。人们在宗教信仰中最渴望的，是对于死亡以及死后世界的解释，也就是生死观[28]。这一点也呼应了加地伸行的观点，即道德观念虽然在很多宗教中普遍存在，但并非宗教最本质的表达。可见，道德性不限于“儒

教”，但也不限于宗教。透过表层的道德性，从“生命论”的观念看待“儒教”体系，将生死观作为“儒教”的固有本质，才会避免其中的宗教性继续“沉默”下去。

“儒教”的礼教性表现为孝行，而“孝”的观念诞生于原始儒家的生死观。后人为祖先举行丧礼，人的生命才会延续下去。因此，丧礼具有宗教的功能：“死亡是一个人的生命礼仪重要转机的一环，从根本上来说，人对死亡有畏惧的情感，在这种情感启示下产生不死的信仰，宗教即不死信仰的具体化” [29]。在这个意义上，“孝”是确保后代对祖先的祭祀，并非一般意义上的顺从父母，而是生命前后相续的连接点，也是宗教性与礼教性之间的纽带，更是“儒教”生命论的核心。

以“孝”为内涵的祭祀行为将过去、现在、未来结合起来，即“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼” [30]，本质上都是对抗死亡的潜在威胁。加地伸行认为，死是儒礼的基准。“儒教”的丧礼对一般人而言是礼的中心，而丧礼的基准是父母的丧礼。正是在丧礼的礼制基础上，儒教构建了丰富的礼乐文化[31]。因此，相信灵魂的存在是儒教的根源，在此基础之上，“重生畏死”的生死观产生了具有宗教性的“孝”，以及实践层面的“礼”，共同规范此世的生命实践。

“儒教”的宗教性与礼教性（道德性）在“孝”的连接之下，形成了作为宗教的基本架构。“儒教的宗教性和在此之上的儒教的道德性，以及两者结合的孝，这三者构成了儒教的构造。只是，宗教性和死亡的意识联系在一起，深深地沉入心底，所以人们没有注意到” [32]。宗教性是“儒教”的底色，在表层体现为礼教性。“孝”是宗教性与礼教性的连接点，也是其他儒家伦理关系的基准。在“儒教”中，礼教性表现为道德，通过伦理规范确立人与人之间的具体性的关系，赋予人不同角色，从而在现世的共生中追求幸福。“儒教”的伦理功能愈发壮大并成为儒家思想主流，正是人性的彰

显，也是人面对死亡潜在的恐惧而不断超越之的结果，在儒家丰富的礼文化中得到了印证。这是一种终极关切，也是一种人文关怀。正如梁漱溟所言：“宗教除与人一勸慰之外，实不作别的事。此即大家所谓得到一个安心立命之处是也” [33]。

在“儒教”的宗教性与道德性的区分之下，“孝”也具有了二元性。加地伸行特别区分了“道德性的孝”与“宗教性的孝”：

所谓孝，大部分人都理解为孩子对父母绝对服从的道德。但是，那是孝的不充分理解。硬要说的话，是错误的。因为儒教绝对不会说那样的话。正如之前所述，中国人（乃至东北亚的人们）在这个世界上五感充分地生活着，因为觉得很快乐，所以对死亡感到不安，对于这种恐惧的心，儒教教授了死后的慰灵。通过招魂再生，可以再次回到令人怀念的世界。结合这种生死观而产生的观念就是孝。也就是与死亡观念相结合的“宗教性的孝”。这远远超过了一般人所理解的孝，即子女对父母的顺从等“道德性的孝”。

从道德性的孝到宗教性的孝——如果不切换头脑的话，就不能理解儒教。因为这种宗教的孝才是儒教的本质。[34]

在死亡观念之中诞生了“孝”的需求，即“宗教性的孝”，成为现世孝行的基础，这些具体表现也就是我们所熟知的“道德性的孝”。这种多层次的“儒教”解读也可以从宗教的象征性角度去理解：“以礼文角度而言，有一整套的程序，从礼意角度而言，核心的是对魂魄（鬼神）的信仰，礼文与礼意共同构成象征符号的意义系统，表现出来即儒家的生死观” [35]。宗教可以看作一种象征意义系统，而在加地伸行以生死观作为宗教本质的语境之下，“儒教”显著的礼教性表达深处暗含着宗教性根源的对应，即原始时代中以魂魄理论解读死亡的互文性。

“儒教”的“孝”贯穿了底层的宗教性与表层的礼教性，继而呈现为“家庭伦理—社会

伦理—政治论”的外向展开结构模式，形成深层宗教根基之上多元复杂的“儒教”内涵。虽然“儒教”的伦理道德和政治思想被更多地论及，但宗教性是“儒教”内在结构的重心所在，而以“孝”为核心的儒家伦理与孝行的践履，则是其道德性（礼教性）的具体化实现。

3. “儒教”之“教”的多重意味

“道德性的孝”具体表现为孝行，即遵守儒家礼仪的要求，通过象征性的操演行为和定期重复，在入世的实践中构建出世的观念，从而形成根深蒂固的集体记忆。“纪念仪式和身体实践作为至关重要的传授行为”[36]，儒礼的仪式性践行，在中国建构了数千年的社会记忆，并形成了牢固的礼教观念。在宗教现象中，仪式发挥了象征的作用，使信徒在实践的过程中体会并表达信仰[37]。丧礼与祭礼既是纪念性与象征性的，又在亲身操演中得以体会切身行为所带来的相应观念与信仰，形成共同记忆乃至文化惯习，即记忆理论中所谓的“体化实践”，既表达了自发的宗教情感，又将这种礼俗持续地留存在了中国历史社会之中。

个体内在的生死观驱动着行为的力量，并且在礼仪制度所建构的规范之下规模化、集体化，成为中国社会中所不可忽视的“儒教”传统，这种潜移默化的过程正是教化。家族祭祀是“孝”的具体行为，内在逻辑是将人的生命从有限延伸到无限。在祭礼的仪式过程中，“孝”的观念传达给在世子孙，完成对于后代的教育。现世的人要将生命延续的任务交接给后代，因而重视对子孙“孝”的培养。

因此，“儒教”之“教”也是对于后代的教育之“教”，通过代际之间的传承来确保自己在死后被祭祀，从而回魂人间。“儒教”这种应对死亡的方式，从原初的宗教性底色中衍生出教养的意味，也为礼教性的产生做出了血缘意义上的原始观念铺垫。

“儒教”的道德基础是家族性的，人们最初在家庭中意识到自己的社会性，进而在社会

中追求家庭的幸福。社会道德的基础是家庭道德，正如“宗族称孝焉，乡党称弟焉”[38]，“儒教”将家庭伦理的模范作为更高级社会单位的价值标准，从而追求“共生幸福”的地缘性扩张。另一方面，“儒教”的道德性也可以由家族推广到社会，通过官方的教育手段来实现社会整体文明程度的提升，即“建国君民，教学为先”：

为了这种幸福论，儒教从成立之时开始，就把教育作为自己的方法。……

如果儒教的宗教性基于东北亚人的感性和深层的死亡意识的话，儒教的道德性通过教育磨练东北亚人的才智，从个人（实际上是个体）的幸福到社会的幸福。这并不仅仅是一种追求自己幸福的态度，而是一种想要和家人、社会一起生活的“共生幸福论”[39]。

因此，“儒教”对于现世的规范，一方面在于人际关系，另一方面则是政治需求下的国家教化。加地伸行认为：“儒教是以道德教化人类的立场，所以道德和教育是分不开的”[40]。“儒教”之“教”既是教育之“教”，也是宗教之“教”。这种教化的贯彻伴随教育的推行，也将突破政治范畴，自发地改变个人的道德观念，从而在社会中形成一定规模的集体记忆，在代际传承中塑造了中国悠久而复杂的“儒教”传统[41]。

“儒教”中并未设立至上之神、命运之神的存在，而是以圣人之“教”的教化功能来壮大人的自身，从而顽强地面对人生的各种问题。因此，儒教之“教”既是宗教，也包含礼教，是道德教育也是圣人教化，更是人的自我教养。可见，“儒教”的宗教性与礼教性都是“教”的多元表达，其宗教特质与教育功能相辅相成、合而为一，共同完成教化、教育、教养等过程，在实践中贯彻“儒教”的道德观念。因此，“教”的多重意味，是“儒教”这一复合体系的特点之一，也正是“儒教”作为宗教常常被质疑的肯綮之处。

III. “儒教”生命论的特质

在加地伸行的“儒教”观点中，生死观是对宗教本质的解释，而“宗教性—礼教性”的内在逻辑结构，使“儒教”呈现出多层次的生命伦理表达形态。具体而言，“儒教”的生命论表现为如下特质：

1. 连续性

在“儒教”的生死观中，此世并非孤立的存在，而是过去与未来之间的连接点。逝去的人脱离肉体之后，仍然以“魂”的暂时分散状态而“活着”。当逝者的后代祭祀祖先时，由于后代与其血脉相连，逝者之“魂”感应并返回人间，与“魄”再次结合。在这样短暂的停留中，先人“复生”，其生命得以在更大的连续体之中延续下来。因此，儒教对“孝”的行为要求，使过去的先祖与现在的自己以及未来的子孙这三者联系在一起，延长了个体此生的生命“片段”，纳入无限的家族生命洪流之中。

与其说是子孙，不如说是包含子孙在内的一族进行祖先祭祀，祖先是过去，子孙是未来。在连接过去和未来的中间有现在，现在由现实的父母和子女来表示。父母是将来的祖先，孩子是将来子孙的出发点。所以，孩子对父母的关系也是子孙对祖先的关系。于是，儒教把（一）祭祀祖先、（二）在现实家庭中孩子爱父母、尊敬父母、（三）子孙家族的延续，这三者合起来称为“孝”。[42]

“儒教”的“孝”确保家族中每个个体的存在接续起来，超越此世的有限性，成为无限连接的“永恒”。加地伸行将“儒教”的“孝”称作“生命连续的自觉”：

不可思议的是，我们不是作为个体而是作为一个生命，虽说是现在，但实际上是一直一起生活在过去，今后也会一起生活，这是一种共通命运的生物。而且，过去和未来都包含在现在。儒教是这样说的。也就是说，所谓

“孝”，如果翻译成现代语言，就是指“生命的连续自觉”。换句话说，就是“永远的现在的自觉”。在这里，看到“死”之眼一下子逆转为看到“生”之眼。从死的意识逆转到广大的生的意识。这就是儒教的生死观。

这种儒教的生死观与现代生物学的重要概念——利己基因的想法偶然相似。[43]

通过保持自己所继承的祖先基因并延续给后代，儒教“化死为生”，化解了人在死亡面前的无能为力。这种“儒教”建构是一种“逆转死亡”的“利己”的模式。因此，“儒教”祭祀在追思先人、怀念长辈的同时，也包含了对自身生命的认同和对于超越有限性的向往之情。

来华传教士利玛窦也看到了“儒教”的祭祖行为并非基督教的“祷告”或“祈福”，而是为了活着的人，是一种有关孝的“教训”[44]，即具有教化世人的意义。陈来也肯定了死后灵魂的存在，但他认为祖先的灵魂仍然可以享用祭品，祭祀祖先也具有祈福的性质[45]。这两种观点都支撑了祭祖这种体现出宗教性质的行为，也具有现世层面的意义。从“生命连续的自觉”的角度来看，儒教的先辈、世人与后代都是连续体的环节之一，魂灵在祭祀时的短暂返回与停留是其理论基础，而教化功能的必要确保了生命得以延续到未来。现世的人遵循一定的伦理规范，践行儒礼的要求，便会在面对终极问题时增强超越生死的信心。

2. 共生性

加地伸行认为，“儒教”不存在个人主义，每个人不是孤零零的“个人”，而是家族·宗族社会中的“个体”，具有不可忽视的社会属性。“儒教”中的人们以个体为出发点追求幸福。这样的个体从自己出发，是“与身边人之间的关系的总和”，在息息相关的联系中彼此共存。同时，人的社会属性被概括为“共生”，即在家庭和家族中意识到自身的存在，完成自身的伦理角色与社会身份，实现个

体的价值。“比起个人道德，优先道德是家族社会、地域社会中的个体、人际关系中的个体道德。那不是个人的幸福论，而是追求自己和自己所属社会的幸福的社会幸福论”[46]。可见，儒家的个体追求的是家庭、家族乃至地域、国家的幸福，即“修身、齐家、治国、平天下”[47]所概括的进阶次第，以血缘辐射地缘，拓展共生幸福的边界。

要在“儒教”的社会中实现“共生”并追求幸福，具体的实施方法是通过教育的手段。在儒家思想体系中，教育即向圣人学习：

人生活在被天地包围的世界里，是人、人和人的世界。当然，有人与人之间的规则（礼）。这是被称为圣人的优秀人物所创造的，向圣人学习是儒教的要求。不，不仅仅是礼仪。圣人收集了各种各样优秀的语言，也留下了自己的语言。学习这样的记录、文献，也就是古典，是儒教的要求。换言之，就是学习诗书（《诗经》《书经》等古典）礼乐。

那就是通过学习接触、吸收圣人的优秀的德性、知性、感性。如果从圣人的角度重新说这一学习，就是将人们教化，感化。正是这样接受教化、感化，即接受教育，才是最具有人性的，儒教认为，达成人性才是幸福。这不仅限于自己，他们也期待着作为共生的社会性的幸福扩展到家族社会、地域社会。在这一点，与最优先考虑个人幸福的道教与佛教有决定性差异。[48]

接受圣人的教育，使人作为个体被教化、感化，践行“儒教”的伦理规范，从而将血缘共同体的理想推向地缘共同体，进一步实现社会层面的“共生的幸福论”。因此，“共生性”既是“儒教”礼教性的完成，又延续了宗教性的人本关怀，帮助人在社会中快速成长，更好地生存下去。

3. 现世性

加地伸行将“儒教”的共生性价值概括为追求此世幸福，即相对于彼岸世界的“现世

性”。在生命的连续中，过去由祖先决定，未来待后人完成，人能够决定的只有此世。因此，“儒教”建构了伦理体系规范人之间的关系，体现为丰富的道德教化内容。正是在“宗教性的孝”中，儒教重孝、亲人、贵民、崇德等特点集中表现为对于家庭及宗族的亲睦、依赖与责任感，在“亲族联带”中走向“积极的、社会性的”“热忱而人道的”价值取向[49]。

随着儒家思想的丰富与发展，这种“现世性”走出了原初的宗教性底色，逐渐理性化。从巫术到祭祀，“儒教”不仅经历了祛魅，还在礼乐的形成与完善中将人的主观能动性推至巅峰。同时，对德行的要求也将“儒教”包装为“德教”，并且在政治的支持下形成了“礼教”的模式。这也是“儒教”宗教性褪色与道德性凸显的结果，即教化功能的实现。韦伯所谓的理性与祛魅，在“儒教”中表现为对于现世人伦的关照和对教育的重视。但这种理性并没有完全割裂“儒教”早期萌生的宗教观念，而是将对死亡的恐惧转化为人在现世之中的进取与超越。不仅如此，致力于建构与践行人间的伦理规范与社会制度，在根本上也源自对于现世的热爱与不舍。

“儒家注重文化教养，以求在道德上超离野蛮状态，强调控制情感、保持仪节风度、注重举止合宜，而排斥巫术，这样一种理性化的思想体系是中国文化史的漫长演进的结果。它是由夏以前的巫文化发展为祭祀文化，又由祭祀文化的殷商高峰而发展为周代的礼乐文化，才最终产生形成”[50]。在“儒教”传统的文化演进过程中，人类不断超越自身的局限性，意识到用理性的武器抵抗面对死亡的畏惧和心底的不安，从而变得强大起来，更加自信地追求现世的幸福，并且以个体的辐射效应扩张到更广阔的区域，传递到更遥远的未来。

IV. “儒教”的人文关怀与理性自觉

“儒教”的宗教性“沉默”于底层，外在表现为礼教性，通过生命连续性、共生性与现世性为宗教需求提供精神慰藉与人文关怀。作为宗教的“儒教”表现为依靠人自身的力量，即一种“自律”，将外在约束内化[51]，从而在现实中抵抗人对于死亡与生俱来的恐惧。这种人文关怀不仅是情感的安抚与化解，而且依靠人自身的能动性建构出伦理制度、理性认知、教育体制，是东方思想中的“人性”的彰显。正如加地伸行所言，天地之间最重要的就是人[52]，最能依靠也是“人道”。而韦伯所强调的儒教“此世性”，追求现世幸福，正是宗教对人间关照，即“理想的理性主义”[53]。

“儒教”的道德具体展开为对于人际关系的规范，即人与人之间关系所对应的不同要求。正如“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”[54]在具体伦理关系中的应用，二者之间明确而具体的相对关系是人际关系最基础的表现。在道德要求中，中国人最重视的是家庭道德。“中国人比起抽象的东西更追求具体的东西，所以对家庭道德也不重视一般论。例如，不是以家庭的责任、分寸、协调等为主题，而是追求家庭具体人际关系上的道德。也就是说，父子、母亲和孩子、丈夫和妻子、婆婆和媳妇、哥哥和弟弟、嫡（本妻之子）和庶（本妻以外的女性之子）……诸如此类，论述了各自在人际关系中的道德核心。这里有儒教道德的特色”[55]。这种具体人际关系的要求，也可以看作是“儒教”需要人们根据一定的规范，在家庭中扮演不同的角色，才能维持家庭平衡，而人际关系的失序则是儒家所极力避免的：

五伦中，虽然出现了仁、义等，但相对于“五常之仁”是一般性的东西，而“五伦之仁”则是例如“君之仁”即“主君之仁爱”这样个别具体性的东西。也就是说，“五伦”性的道德是人际关系中的。正是这样的人际关系论，对儒教文化圈的人们而言是最关心的事情。这种人际关系论被称为“人事”。也有“与人有

关的事情”的意思。[56]

可见，加地伸行将人际关系作为“儒教”最关心的内容，正是由于多种人际关系的确立构成了整体的人间秩序，从而形成了儒教文化圈的稳定传统。这种具体的人际关系伴随着儒教发展的历程，将儒家伦理道德刻印在每个中国人的灵魂深处[57]，关照着在家庭与社会之中的每一个个体。

相对于“超越”“出世”“彼岸”而言，“儒教”对于“人事”的关注和在具体人际关系上的着力，体现为一种积极入世的态度。梁漱溟认为：“宗教者出世之谓也，方人类文化之萌，而宗教萌焉；方宗教之萌而出世之倾向萌焉。人类之求生活倾向为正，为主，同时此出世倾向为反，为客。一正一反常相辅以维系生活而促进文化；生活走一步，文化进一步，而其生活中之问题与其人之情志知识所变现于其文化中之宗教亦进一步”[58]。宗教的发展促进了人类文化的发展，而“儒教”则在现世伦理中呈现出更具体的表现，将宗教观念渗透在日常生活中，从而在世界诸宗教的生态环境中体现出东方宗教特有的人文关怀。

从“儒教”的这种伦理性回归其产生之初的“宗教性”，以血缘延续的期冀追求生命的永恒，在本质上也是诉诸人自身的力量，而非求助无限意义上的神。因此，“儒教”作为历史悠久的东方宗教，在诞生初期就选择了一条人文的路线，提前实现了“人文转向”。

整个中国的轴心时代，如果从公元前 800 年算起，并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在，理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗，更未导致唯一神论的信仰。在中国的这一过程里，更多的似乎是认识到神与神性的局限性，而更多地趋向此世和“人间性”，对于它来说，与其说是“超越的”突破，毋宁说是“人文的”转向。[59]

生命论是“儒教”作为宗教的根基，也是“儒教”对于超越性的完成。诞生于东方的宗教并未寻求彼岸世界的解释，而是将个人命运

牢牢把握在自己的手中，避免外在的“神”可能会造成的不确定性。因此，这种人的主体性选择基于理性自觉，是儒教的内在突破，提前转向了更可靠的人自身。“君子求诸己，小人求诸人”[60]，“儒教”为人的能动性树立起信心，激励着每一个个体在现世中迎难而上，积极解决人生问题并且超越自身局限。

V. 小结

“儒教是什么？是沉默的宗教，是共生的幸福论”[61]。“儒教”自诞生以来，在生死观的最初宗教根基之上不断建构出道德教化内容，通过人自身的力量制礼作乐、教化世人，并且不断地在现世追求“共生幸福”，抵抗“死亡畏惧”等根本难题。可以说，这种宗教形态既是世俗的，又是神圣的，二者共存于儒教体系之中，体现为强烈的生态意识，形成了“儒教”的独特存在。“既然天是有伦理理性的可知的存在，人所要作的，就是集中在自己的道德行为上，人必须自己为自己负责，自己负责自己行为的后果，也即自己负责自己的命运”[62]。“儒教”关心的是“人”，在伦理实践中壮大了人自身的力量，最大限度地发挥了人的主体性作用。“为仁由己，而由人乎哉”[63]，“儒教”正是以这样自力更生、自我负责、教化自身的表现形式，强化了人的能动性，以丰富的现世人生体验，回应宗教所面对的终极问题。

“儒教”被认定为宗教的困难之处，或许正在于强烈的人间教化意识以及“此世性”的凸显。梁漱溟认为，宗教是“出世之务”“宗教者出世之谓也”[64]。而“儒教”作为伦理性较强的综合结构，引导人积极投身于世俗生活，追求家族幸福，在现世的超脱方面令人质疑则不足为奇。正如梁漱溟所言，“孔子之宗教”（儒教）的特质在于“凡宗教效用，他无不具有，而一般宗教荒谬不通种种毛病，他都没有，此其高明过人远矣”[65]。而且“宗教

多少必带出世意味，由此倾向总要有许多古怪神秘；而孔子由他的道理非反对这出世意味、古怪地方不可。孔子第一不要人胡思乱想，而一般宗教皆是胡思乱想”[66]。因出世观念而入世，又在积极入世中表达出世，可以看作“儒教”务实、自主、理性的智慧，表现出超越性与人性相互交织共存的特点。这恰恰是“儒教”异于固有宗教印象的独特宗教表达形态，在物我同一的境界中体现出东方宗教的人性关怀。

对于“儒教”的生死观，土田健次郎认为儒教“未知生焉知死”的“重生”态度，并不能化解个人对于死的不安，这也是宋代以后儒释道三教并立时，佛教常常处于优势地位的原因所在。土田健次郎肯定了“儒教”生命论的家族永续原理，但这种托付给家族的生命延续并不能解决个体心理上对于死亡的恐惧。张载、程颐虽然对死亡恐惧进行过超克论述，认为构成生命的“气”总量是不变的，但都无法否认死亡是不可避免的，难以满足人对于灵魂不朽的心愿[67]。然而，在科学技术发达的当下，医疗水平提高，相对于儒教诞生和发展的时代而言，人类的寿命已经大幅延长，更多人可以理性地看待生死，不再一味地面对未知而产生恐惧心理。而面对死亡威胁所应需而生的“儒教”，已完成的理性转向，恰恰适用于入世性更强的当下，以“仁”的精神强健个体内心修养，给予现世生活更多的信心与动力，在此世扮演着人间关怀的角色，发挥内在超越力量。因此，“儒教”既是表现为伦理建构的宗教，也是具有宗教功用的综合体系。

正如加地伸行在《论儒教》中所指出的，儒教是东北亚地区的核心文化，它肇始于原儒的巫术思想，在中国和日本的原始宗教仪式中皆有迹可循，是一种历史悠久的终极性人文关怀[68]。通过对于加地伸行“儒教”思想的考察可见，在精神困境重重的现代社会，“儒教”的生命论可以慰藉人心，又以理性的入世观念鼓励经世，游走于出世和入世的边界，仍将继

续发挥人文关怀的作用，重构与时代共生的幸福，成为更多中国人的情感寄托。

注释

¹ 首都师范大学历史学院；爱知大学中国研究科。

参考文献

- [1] [日]井上哲次郎著，刘岳兵编，付慧琴等译：《儒教中国与日本》，中国社会科学出版社，2021年，第263页。
- [2] 见陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京大学出版社，2017年，第106页。“西周文化又是三代文化漫长演进的产物，经历了巫觋文化、祭祀文化而发展为礼乐文化，从原始宗教到自然宗教，又发展为伦理宗教，形成了孔子和早期儒家思想产生的深厚根基”。
- [3] 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。见林安梧：《牟宗三前后：当代新儒家哲学思想史论》附录，台湾学生书局，2011年，第371页。
- [4] 同上，第372页。
- [5] [德]韦伯著，康乐、简惠美译：《中国的宗教宗教与世界》，广西师范大学出版社，2004年，第220页。
- [6] 杨庆堃著，范丽珠译：《中国社会中的宗教》，上海人民出版社，2006年，第265页。“宗教和伦理两者分属传统中国社会制度化结构中完全不同的两个方面；尽管宗教和伦理常常交织在一起对社会发挥作用，儒家学说的伦理价值与世俗制度的神圣性、敬畏性完全来自于宗教。如上文所述，通过对来世善恶报应的期望，尤其是“命运”观念的广泛流行，宗教不仅使道德规范神圣化和威严化，同时帮助消除了伦理价值在实际操作中的虚妄性。这里必须重申的是，获得了宗教支持的道德秩序在本质上仍是世俗的，并且作为一个结构主体独立于宗教之外。尽管道德和宗教之间有着千丝万缕的联系，这一重要特质使中国宗教同西方宗教有很大的区别，中国宗教将伦理体系和对超自然力的崇拜融为一体”。
- [7] (意)利玛窦、(比)金尼阁著，何高济等译：《利玛窦中国札记 传教士利玛窦神父的远征中国史》，广西师范大学出版社，2001年，第72页。
- [8] 胡适：《说儒》。《胡适全集》第5卷，安徽教育出版社，2003年，第47页。
- [9] 胡适：《儒教的使命》。《胡适全集》第8卷，安徽教育出版社，2003年，第78-79页。
- [10] 胡适：《不朽——我的宗教》。《胡适全集》第1卷，安徽教育出版社，2003年，第659页。
- [11] 英国人类学家爱德华·泰勒从万物有灵论出发，认为宗教自原始社会时期就伴随着人类，“简单地把神灵信仰判定为宗教的基本定义”，意在避免将原始的宗教形态排除在宗教的概念之外。见[英]爱德华·泰勒：《原始文化》，广西师范大学出版社，2005年，第347页。
- [12] 1870年，麦克斯·缪勒在英国皇家学会作了题为《宗教学导论》学术讲演，标志着“宗教学”的诞生。在《宗教的起源与发展》中，缪勒认为“各种宗教定义从其出现不久，立刻就会激起另一个断然否定它的定义。看来，世界上有多少宗教，就会有多少宗教的定义，而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人们”。见[英]麦克斯·缪勒著，金泽译：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社，1989年，第13页。可见，不同宗教之间的差异造成了普适性宗教定义的困难。
- [13] 见[英]麦克斯·缪勒著，陈观胜、李培荣译：

- 《宗教学导论》，上海人民出版社，1989年，第12页。
- [14] [法]爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，商务印书馆，2011年，第43页。
- [15] [美]J.M.英格著，金泽等译：《宗教的科学研究》（上册），中国社会科学出版社，2009年，第9页。
- [16] 岸本英夫主编：《世界の宗教》，大明堂，1981年，第2-3页。
- [17] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第102页。
- [18] 见杨恩泽、史少博：《土田健次郎论儒学与儒教问题》，《学习与探索》2013（12），第19页。
- [19] 土田健次郎：《儒教入门》，东京大学出版会，2011年，第86页。
- [20] 见加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第102页。“如果从佛教、基督教的法话和说教中删去道德内容的话，会留下什么呢。留下的是生死观。在佛教中，轮回周转世、三世（过去的世界、现在的世界、未来的世界）的观念、净土往生、即身成佛。在基督数方面，天国、永远的生命、奇迹、最后的审判。是的。最宗教性的、宗教本质是生死观。论述死亡及死后的世界。这种“讲述死亡及死后的世界”正是宗教的核心，其他的事情，即使与宗教无关也可以起作用。道德论虽然不从佛教和基督教的立场来论述，但在其他领域如伦理学、社会学、人生论等的立场也可以说，不是宗教的占有物。不，硬要说的话，佛教、基督教等诸宗教道德都说得太多了。对于信徒，难道不应该说更多的生死观吗。人们最渴望宗教的，就是这个。”
- [21] 儒教的生命论结合了原始宗教（以及萨满教、巫术）的魂灵论作为理论支持，认为人死后魂与魄分离，即“魂气归于天，形魄归于地”（《礼记·郊特牲》：“魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。”），通过祭祀祖先可以使魂魄短暂地再次结合，因此需要以后代祭祀的行为来延续生命，从而获得“永生”。
- [22] 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京大学出版社，2017年，第106页。
- [23] 见《荀子·礼论》。【清】王先谦撰，沈啸寰、王星贤整理：《荀子集解》，中华书局，2012年，第349页。
- [24] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第69页。
- [25] 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。见林安梧：《牟宗三前后：当代新儒家哲学思想史论》附录，台湾学生书局，2011年，第372页。
- [26] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆，2018年，第125页。
- [27] 见加地伸行：《儒教とは何か》，中央公论新社，2005年，第152页。“儒家知识人（官僚是其代表）厌恶将巫者各种各样的祈祷活动即所谓‘淫祠邪教’与祖先祭祀相混淆，因而划了一条线区分二者，为了批判‘淫祠邪教’。因此，儒教（实际是礼教方面突出的儒教）在表面上更加强调了其知性、伦理道德性的性格。”
- [28] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第102页。
- [29] 王定安：《祭如在：明清之际西学观照下的儒家丧葬礼》，复旦大学出版社，2021年，第151页。
- [30] 见杨伯峻译注：《论语译注》为政篇，中华书局，2010年，第13页。孟懿子问孝。子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰，无违。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”
- [31] 见加地伸行：《儒教とは何か》，中央公论新社，2005年，第71-72页。
- [32] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩

- 书房, 1994年, 第192页。
- [33] 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,商务印书馆,2018年,第124-125页。
- [34] 加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第61页。
- [35] 王定安:《祭如在:明清之际西学观照下的儒家丧葬礼》,复旦大学出版社,2021年,第152页。
- [36] [美]保罗·康纳顿著,纳日碧力戈译:《社会如何记忆》,上海人民出版社,2000年,第40页。
- [37] 见[法]莫里斯·哈布瓦赫著,毕然、郭金华译:《论集体记忆》,上海人民出版社,2002年,第297-298页。“当教义和仪式的形式不能由纯粹的理性动机来解释时,我们就必须在过去,而不是在现在,寻找这种形式的基础。实际上,每一种宗教都是一种残存物,都只是对已经终结的事件或者早已不复存在的圣人的纪念而已。至少对主持宗教仪式的牧师来说,甚至对善男信女们来说,宗教实践总是伴随着对具有神圣色彩的人的信仰。这些具有神圣色彩的人物曾在过去现身过,并且在特定时期、特定地点发挥了影响,而他们的言谈举止以及思想,又通过多少具有象征性形式的实践再现出来。”
- [38] 杨伯峻译注:《论语译注》子路篇,中华书局,2010年,第138页。
- [39] 加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第192页。
- [40] 加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第182页。
- [41] 见加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第145页。“像这样旁观着,总觉得经历了全体,随着成长,一般都会记住一些细节。”观摩性质的潜移默化也会融入成长记忆,成为社会建构的一部分。
- [42] 加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第60-61页。
- [43] 加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第62页。
- [44] 见利玛窦:《利玛窦中国传教史》上,光启出版社、辅仁大学出版社,1986年,第85页。“从皇帝到平民,儒教最隆重的事,是在每年的某些季节,给逝去的祖先献供,有肉、有水果、焚香及丝布,穷人则以纸代替丝布。他们认为这是尽孝道,所谓“事死如事生,事亡如事存,孝之至也”。他们并非认为死人会来吃上述的东西,或需要那些东西;他们立这些礼法主要是为活着的人,而非死人;即是说,那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人,事奉过世的仍像在世的,自然是一种教训。无论如何,他们并不想逝去的人是神,不向他们祈求什么,祝望什么,与偶像崇拜无关,或许也能说那不是迷信,虽然最好在成为基督徒后,把这分孝心,改为对穷人施舍,以助者之灵。”
- [45] 见陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,北京大学出版社,2017年,第131页。
- [46] 加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第193页。
- [47] 见加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第190-191页。“儒教没有欧美近代思想的个人主义的想法。人不是站在个人的立场上,而是作为个体存在于家族·宗族这个社会。但是,这和从属家人的意思不同。人类意识到自己一个人是无法生存的,家人是社会,他们会根据家庭意识到自己的存在。两个人以上的话社会就成立。家人当然也是社会。意识到这样的家族社会,作为个体的自己共同为追求这个家族社会的幸福而努力。而且,当家庭的幸福成为可能时,更要把目光投向地域社会,寻求扩大幸福的可能性。正如“修身、齐家、治国、平天下”(《礼记·大学篇》)所言。”
- [48] 加地伸行:《沈黙の宗教——儒教》,筑摩书房,1994年,第191页。
- [49] 见陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根

源》，北京大学出版社，2017年，第9页。

“从早期中国文化的演进来看，夏、商、周的文化模式有所差别，如殷人近于狄奥尼索斯型，周人近于阿波罗型。但三代以来也发展着一种连续性的气质，这种气质以黄河中下游文化为总体背景，在历史进程中经由王朝对周边方国的统合力增强而逐渐形成。而这种气质在西周开始定型，经过轴心时代的发展，演变成为中国文化的基本人格。这种文化气质集中表现为重孝、亲人、贵民、崇德。重孝不仅体现为殷商繁盛的祖先祭祀，在周代礼乐文化中更强烈表现出对宗族成员的亲和情感，对人间生活和人际关系的热爱，对家族家庭的义务和依赖。这种强调家族向心性而被人类学家称为亲族联带的表现，都体现出古代中国人对自己和所处世界的一种价值态度。从而，这种气质与那些重视来生和神界，视人世与人生为纯粹幻觉，追求超自然的满足的取向有很大不同，更倾向于“积极的、社会性的”“热忱而人道的”价值取向。”

- [50] 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京大学出版社，2017年，第13页。
- [51] 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京大学出版社，2017年，第333页。
- [52] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第182页。“万物各别，对于认为天与地之间只有人的东北亚人来说，论述人际关系论，才是论述道德时最有效的方法”。
- [53] 见[德]马克思·韦伯著，于晓、陈维纲等译：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987年，第16页。“经验研究人员绝不能把各种宗教预言和提供的彼此不同的福祉仅仅理解为‘彼岸之物’，甚至在特殊情况下也不能这样理解。根本不是任何宗教或任何世界宗教都认为彼岸是特定的预言的天下。姑且撇开这一点不谈，除了基督宗教中仅仅在某些场合出现的例外和少数典型的禁欲教

派，一切——古朴的与教化的、预言的与不预言的——宗教的福祉，首先都是纯粹此岸的；健康长寿、发财是中国、吠陀、琐罗亚斯德、古犹太、伊斯兰等宗教的预示，也是印度教和佛教给虔诚的俗人的预示。只有宗教造诣很高的人‘苦行僧、和尚、苏非派、托钵僧’才去追求某种——用那些最纯的此岸财宝来衡量——尘世以外的福祉。即使这种尘世之外的福祉也决非仅仅是彼岸的。就是在这种福祉本身不言而喻时，也决不是。从心理学的角度来看，眼前的、此岸的特征恰恰是与寻求解脱的人最有关的彼岸的东西。”

- [54] 杨伯峻译注：《孟子译注》滕文公上篇，中华书局，2010年，第114页。
- [55] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第178页。
- [56] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第181页。
- [57] 见加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第184-185页。“儒教文化圈的人们，在知道十九世纪以后从欧美传来的现代道德之前，有着固有的儒教道德。带着基于人际关系论的具体性的道德——所谓“孝顺父母，兄弟友爱，夫妻和睦，不信任朋友”的道德而实践着。那既不是自上强加的东西，也不是知识分子老师桌上的空话。长期冷静地看透人际关系，其结果所得到的，在儒教文化圈中一直保持了下去。而且，这其实是至今仍在人们心中生存的。”
- [58] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆，2018年，第147页。
- [59] 同上，第5页。
- [60] 杨伯峻译注：《论语译注》卫灵公篇，中华书局，2010年，第164页。
- [61] 加地伸行：《沈黙の宗教——儒教》，筑摩书房，1994年，第192页。
- [62] 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京大学出版社，2017年，第230页。

- [63] 杨伯峻译注：《论语译注》颜渊篇，中华书局，2010年，第121页。
- [64] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆，2018年，第127页。
- [65] 同上，第180页。
- [66] 同上。
- [67] 土田健次郎：《儒教における死の思想》，吉原浩人編：《東洋における死の思想》，春秋社，2006年，第57页。
- [68] 加地伸行著，于时化译：《论儒教》，齐鲁书社，1993年，第1页。