

As-if-ism: A Confucian Model of Spiritual Humanism

Ni Peimin

Abstract: One reason why the dispute about the nature of Confucian spirituality remains unsettled is that Confucianism does not fit into the familiar categories of contemporary religious study. Confucian spirituality is neither theism nor atheism, nor skepticism or agnosticism. In fact the Chinese spiritual tradition took a subtle but substantial turn through Confucius. Drawing on Confucius' expression of "sacrificing to the spirits as if the spirits were present" (*Analects*, 3.12), the Confucian spirituality might be called "as-if-ism." This "as-if" approach does not focus its concerns on whether certain beliefs are true or false; instead, it focuses on the way of life and the practical implications of beliefs. With this as-if approach, Confucianism turned what was previously a method of gaining access to external deities into a way of generating spirituality from right within humanity. It turned everyone's relationship with gods and spirits into an internal relationship with one's own sense of reverence, and thereby allowed everyone to become the very origin of spirituality. At the same time, Confucianism expanded the concept of rite from referring narrowly to the ceremonies for gods and spirits to be proprieties in everyday life. This tradition thereby makes the secular sacred. Understanding this will not only help us see more clearly the nature of Confucian spirituality, as it is represented by the mainstream lineage from Confucius through the book of *Zhongyong* and the *Mencius* all the way down to the Song-Ming neo-Confucianism, but will also lead to a deeper appreciation of the Confucian model. This as-if approach is not a self-deception of inducing certain false beliefs nor a blind gambling like Pascal's Wager; instead, it is a conscious application of a *gongfu* method to enable oneself to develop spirituality from within. It embodies the insight that there is a unity between believing and acting, as one's beliefs or attitudes have a self-fulfilling function that can directly affect one's life. Furthermore, the as-if approach offers a practical ground for people to engage in more productive inter-faith dialogue. It opens the possibility of re-enchanting the world without relying on blind faith, and at the same time it allows a realistic ground for recognizing practical functions that faiths may provide. Since as-if-ism does not justify itself on the ground of being objectively true but on the ground of being objectively effective in generating spirituality, it is compatible with religious freedom and pluralism, yet at the same time it does not fall into relativism. Instead of letting people hide themselves behind the "will of god" of their particular religion, or take excuses that their religious beliefs are "at least not irrational," or stop merely at respecting people's right to hold different religious beliefs, as-if-ism forces people to take full responsibility of what they believe, and allows us to critically evaluate all religious traditions according to whether they are constructive to humanity or not. With such a basis, spirituality will no longer have to be kept in just the private realms as a matter of personal preference, but can enter the public realm as a matter of vital importance for the construction of humanity.

Keywords: As-if-ism; Confucianism; spirituality; religious beliefs; re-enchantment

Author: Ni Peimin earned his bachelor's degree and master's degree from Fudan University respectively in 1982 and 1985, and his PhD in philosophy from the University of Connecticut in 1991. He is Professor of Philosophy at Grand Valley State University in the U.S. and the Editor-in-Chief of the ACPA book series on Chinese and Comparative Philosophy published by Global Scholarly Publications in New York. He has served as visiting Professor at the University of Hawaii and the University of Hong Kong, President of the Association of Chinese Philosophers in America, and President of the Society of Asian and Comparative Philosophy. His research is focused on East-West comparative philosophy, with his signature emphasis on the "gongfu perspective" which not only reads Chinese philosophy in its own terms but also sheds new light on Western philosophy. His main works include *On Confucius*; *Thomas Reid*; *Confucius—Making the Way Great*; and *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of the Lunyu with Annotations* (forthcoming).

儒學的精神性人文主義之模式：如在主義

倪培民



[摘要]關於儒家學說的精神性之本質，至今眾說紛紜而無定論。究其原因，主要在於它無法簡單地納入人們所熟悉的當代宗教研究的概念框架。它既非有神論，亦非無神論，更非懷疑論或者不可知論。事實上，中國的精神性傳統在孔子那裏發生了一個微妙卻又重要的轉折，這可以從《論語·八佾》“祭如在，祭神如神在”的表述中反映出來。這一“如在主義”所關注的焦點，不在於神是否真的存在，因而也不是對神的信仰，而是人應該採取什麼樣的態度和方式去參加祭典、去進行精神性的活動。經過孔子的這個轉折，一方面，人與鬼神的外在關係變成了人本身

與他的精神狀態的內在關係，於是人人可以成為鬼神之主體；另一方面，通過將原先主要指祭禮的禮拓展到日常生活的各個方面去，於是事事可以是禮的實踐。從如在主義的態度出發，儒家形成了一個從人世間開發出精神性的傳統。這種如在主義與其他精神性的一個重要區別，在於它不是簡單直接的對某種神的信仰，而是把超越的神請回到世俗世界裏作合乎情理的安頓，從而即凡而聖，使凡俗的、無意義的世界精神化、神聖化。如在主義的合理性不在於它是客觀世界的真實反映，而在於它的客觀有效性，即它能夠對人們的實際生活發生作用。如在主義既承認宗教信仰的自由，開闢了多元精神性的可能，也能夠讓所有的主體都承擔起自己的責任，而不是推託給神的意志。由於如在主義包含了信念和行爲（知行）合一的洞見，從而為人類開展建設性的跨信仰對話提供了一個基礎。這樣的對話，使人們有可能既“復魅”（re-enchant）世界，又不滿足於祇是互相尊重信仰的權利，不滿足於自己不是反理性那樣無力的自我辯解，而且能同時對於具有破壞性、威脅性的精神性作出批評，對具有建設性的精神性作出肯定。

[關鍵詞]如在主義 儒學 精神性 宗教信仰 復魅

[作者簡介]倪培民，1982年、1985年在復旦大學獲哲學學士和碩士學位，1991年在康涅狄格大學獲哲學博士學位；曾兼任夏威夷大學、香港大學客座教授，國際亞洲哲學與比較哲學學會會長，北美中國哲學家協會會長；現為美國格蘭谷州立大學終身教授，紐約全球學術出版社《中外比較哲學叢書》主編；主要從事東西比較哲學研究，尤其是從功夫角度闡發儒家學說並審視西方哲學傳統；代表性中文著作有《托馬斯·銳德》、《筆墨哲思遊》，英文著作有 *On Confucius, Confucius—Making the Way Great, Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of the Lunyu with Annotations*。

關於儒家學說的精神性之本質，至今眾說紛紜而難有定論。其中包括儒學是否可以算作宗教或者是否有宗教性，儒家屬於有神論還是無神論或者懷疑論，儒家的精神性是對超越的信仰還是內在的超越或者是完全內在的人文精神，等等。^①一方面，各種觀點似乎都可以在儒家典籍中找到相應的論據；另一方面，儒家又因此顯得缺乏自治性、清晰性而難以歸類。^②這裏的主要困難其實不在儒家學說本身，而在於人們以西方宗教為模式，受其概念框架的束縛，未能從儒家自身的出發點來解讀儒家。與西方哲學從一開始便對真理、知識的執著追求相應，西方亞伯拉罕系的三大宗教（猶太教、基督教、伊斯蘭教）關注的核心是對位格神真實存在的信仰。按照這一模式出發的宗教研究，自然是把有神與無神這樣的信念問題放在其探究的核心，並由此而理解宗教，把所有的宗教態度按照有神論、無神論、懷疑論、不可知論來劃分。而儒家總體上關懷的是生活之道，不是對客觀世界的認知，相應地其精神性關注的核心也不在有神或無神。對於中國的傳統，無論是儒家還是道家，都很難用“信仰”一詞來描述，因為它們在本質上都不是信仰，而是“道”。在日常生活中，人們說“信基督教”顯得非常自然，如果說“信儒家”或者“信道家”就很勉強；即使說“信從儒家”感覺稍好一些，那也是在“從”字而不在“信”字。所以，要把握儒家的精神性，必須要突破這個“信仰”的框架。

從《論語·八佾》中“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不與祭，如不祭’”這一表述出發，對儒家的精神性人文主義深入觀察可以發現，其模式是一種“如在主義”。^③因為，“祭神如神在”既非有神論，亦非無神論，更不是懷疑論或者不可知論。它關注的焦點不在於神是否真的存在，因而也不是對神的信仰，而是人應該採取什麼樣的態度和方式去參加祭典、去進行精神性的活動。以“如在主義”來概括儒家的精神性傾向，不僅可以準確地把握儒家的精神性特質及其與中國原始宗教信仰既有聯繫又有重大區別的關係，還可以對當今世界的宗教對話和文明建設提供有益的參照。

—

在中國古代，“鬼”一般是指人們死去的祖先，“神”則是指日月、山川、風雷、社稷等神靈。在鬼神之上，還有“天”。當時社會的等級規定，祇有天子可以祭天，其他的祭奠也都必須按照社會地位和關係的規定。^④從這個背景來看，《論語·八佾》裏第一個“祭如在”或是指祭自己的祖先，因此無需講“祭鬼如鬼在”。後面那句“祭神如神在”裏的“神”，可以理解為泛指包括天在內的所有其他的神。加在一起，這段話表示了一個總體的對祭奠的態度。

對鬼神的祭祀，是中國原始宗教裏通行的人神溝通方式之一。^⑤如果說祭鬼神的目的在於示

① 這些爭論涉及的範圍之廣和各種觀點之繁多，可從段德智“近三十年來的‘儒學是否宗教’之爭及其學術貢獻”[《晉陽學刊》6(2009)]和黃勇“儒家神學的三種模式”[“Confucian Theology: Three Models”, *Religion Compass* 1/4(2007): 455-478]這兩篇綜述中窺見大概。

② 例如，有學者根據《論語》（北京：中華書局，2012）中“五十而知天命”（《為政》篇）、“知我者其天乎”（《憲問》篇）、“獲罪於天，無所禱也”（《八佾》篇）、“致孝乎鬼神”（《泰伯》篇）等說法，認為儒家信奉超越的有意志的天和鬼神崇拜，應當被看作是有神論。也有學者根據“子不語怪、力、亂、神”（《述而》篇）、“未能事人，焉能事鬼”、“未知生，焉知死”（《先進》篇）等，認為儒家本質上是無神論的、人本主義的倫理體系。還有學者依據上述和其他說法，認為儒家對於神和來世等宗教信仰持懷疑論或不可知論的態度，等等。

③ “如在主義”一詞直接導源於《論語》中的“祭如在”。1911年，德國哲學家費英格（H. Vaihinger, 1852—1933）曾出版《仿佛哲學》（*Die Philosophie des Als Ob, Meiner*, 1911）一書，1924年的英譯本翻譯為《如是哲學：一個人類理論、實踐和宗教虛構的體系》（*The Philosophy of "As If": A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, Harcourt Brace, 1924），其主要思想與本文有非常妙的契合，但也有不同。作者認為，除了人的感覺和情感之外，人們所有的知識包括邏輯，都祇是虛構的，儘管這些虛構是人類生活所必不可少的生物現象；宗教的和形上學的信念都不應該從它們是否客觀真理來予以評價，而應當從它們對人類生活是否有益處這個角度來評價。他把思想看作藝術，把邏輯看作技術。從總體來說，費英格的著作還是偏向於認識論的，其重點在於說明人們的所有知識是有用的虛構。虛構不同於有待證實的假設，它們是永遠得不到證實、甚至是明知為假的，僅僅由於其功效而被接受的信念（xlii）。與這個觀點不同的是，本文所說的如在主義，並不建立在認為所有知識都是虛構的這一點上。它是一種取向或者態度，不需要認定一個信念是或不是虛構。

④ 所以，《論語·為政》裏有“非其鬼而祭之，誼也”的說法。當季氏以魯相的身份而欲祭唯有天子纔可以祭的泰山時，孔子歎道：“嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？”（《論語·八佾》）

⑤ 其他方式還有占卦、解夢、巫覡、童乩等。

好鬼神，並期待鬼神的護佑和指引，那麼，它自然地就期待人與神雙方都能夠到場。“祭”字的構成就是一個手（又部）在祭壇（示部）上奉獻作為祭品的肉（月部），希望所祭之神能夠來享用祭肉。但要使鬼神到場，光有祭品是不夠的，還需要獻祭者自己誠敬地齋戒沐浴、寧神靜思。《禮記·祭義》中說，“齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齋三日，乃見其所為齋者。祭之日：入室，僂然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。”這段話詳細地指導了祭典者應當如何去冥想：先要齋戒，在齋戒時，要去想像所祭者的居處、音容笑貌、他的意願和愛好，這樣經過三天的齋戒，就能夠見到所祭的鬼神了。到了祭典那天，進入廟堂，就會看到所祭者似乎就在其牌位的地方。等周轉完畢出得門來，就會似乎聽到所祭者的動靜。在門外再聽，必然會感覺到所祭者似乎在歎息的聲音。

問題是，怎麼確定鬼神是否真的受到感格？當你感覺到僂然有見乎其位、有聞乎其聲的時候，你感覺到的究竟是鬼神的真實存在，還是因為你自己齋戒了三天，餓得精神恍惚，進入了一種幻覺狀態？究竟有沒有鬼神？怎麼得知鬼神的意願？由此而得來的關於鬼神的意願的信息是否可靠？不難想像這類問題早已為古人所意識到。孔子（前551—前479）的許多論述，如“敬鬼神而遠之”^①、“子不語怪、力、亂、神”、“未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？”等，就顯示了他對鬼神的保留態度。《說苑·辨物》載，子貢曾問孔子：“死人可知無知也？”孔子曰：“吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬也。賜欲知死人有知將無知也？死徐自知之，猶未晚也！”這段對話有意思的地方是，孔子並不直接回答子貢的問題。如果直接回答的話，那無非是“有”、“沒有”或者“我不知道”。這是屬於對超驗世界的認知的問題。孔子的回答卻是把問題引導到對現實人生的道德反思，即如果我們相信死人有知，將會如何？反之，如果我們相信死人沒有知，又將會如何？前一類問題是在現世找不到答案的，而後一類問題則是有答案，並且應當重視的。他最後那句話又蘊涵着，祇要一個人在現世好好做人，那麼若有來世，就可以坦然面對任何鬼神；若無來世，亦可無怨無悔，瞑目安息。什麼叫好好做人呢？用孔子的話說，就是做個君子。當司馬牛問他什麼是君子的時候，孔子回答說：“君子不憂不懼。”司馬牛道：“不憂不懼，就可以叫做君子了嗎？”孔子說：“內省不疚，夫何憂何懼？”^②根據這些，許多人認為，在孔子那裏祇有現實世界的人道主義，沒有超越的精神性。

但孔子的偉大，不在於他僅僅回到了現實的人生，而在於他代表了一個新的精神性的出現。前面所引的“祭如在”那段話，就印證了中國的精神性傳統在孔子那裏發生了一個微妙卻又重要的轉折。這段話中最值得玩味的，是“如在”這個概念。它說明，鬼神本身的在場與否已經不是關心的重點，重要的是在祭鬼神的時候獻祭者要當作鬼神就在場一樣表示虔敬。換句話說，在他那裏，重要的是獻祭者自己的在場，“吾不與祭，如不祭”。對此，宋儒程顥（1032—1085）解釋說：“祭如在，祭神如神在。敬以直內，義以方外，合內外之道也。”^③也就是說，這種虔敬的心態實際上是把內在的自我調整到與外在的祭典形式相吻合，以使兩者一起發生作用。如果說，在傳統觀念中，這種內外的吻合是達到與鬼神溝通的方式，那麼，這裏的內外吻合，已經有了微妙而本質的不同。區別在於，前者要求通過內外吻合去導致“神在”，即作為客體的鬼神的在場；後者則更加現實，要求通過祭奠的儀式喚醒那“如神在”的狀態。《中庸》第十六章引用的孔子的一段話是對“祭神如神在”的發揮和解釋：

子曰：“鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。《詩》曰：‘神之格思，不可度’

① 《論語·雍也》。

② 《論語·顏淵》。

③ [宋]程顥：“河南程氏遺書”，《二程集》（北京：中華書局，1981），卷11。

思！矧可射思！’夫微之顯，誠之不可掩如此夫。”

這裏又一次出現“如在”，而且很明顯地它不是作為導致“神在”的方法，而是祭典本身所達到的功用，即“神如在”。孔子說“洋洋乎如在其上，如在其左右”，而不說“洋洋乎在其上，在其左右”，就是要說明那是“我思”當中的神力，即“鬼神之為德”的“如在”，而不是傳統觀念當中作為魂靈而自在的鬼神。導致這種鬼神之為德洋洋乎如在的，是“誠”，或可理解為“祭如在”的那種虔敬。這裏，“誠”與洋洋乎如在的鬼神之德的關係，可以理解為是直接的體用關係，即誠為神之體，神為誠之用，“祭如在”具有導致“神如在”的功能！《朱子語類》卷十二記載，有人問朱熹（1130—1200）：“祭如在，人子固是盡誠以祭，不知其可使祖宗感格否？”朱熹沒有直接回答，而是引用了上蔡（即謝良佐，1050—1103）的話：“自家精神即祖考精神。這裏盡其誠敬，祖考之氣便在這裏。祇是一箇根苗來。如樹已枯朽，邊旁新根即接續這正氣來。”與謝良佐同時代的范祖禹（1041—1098）也說：“有其誠則有其神，無其誠則無其神。”^①這兩段解釋都指向了體用的理解。所以，錢穆（1895—1990）認為：

孔子說：“祭神如神在。吾不與祭，如不祭。”可見祭之所重，並不重在所祭者之確實存在與否，此即靈魂問題。靈魂之有其存在與否，早已為當時的中國人所淡漠。祭之所重，祇在臨祭者心理上之一番反映。臨祭者對於所祭者之心理上的一番反映，其事不啻為所祭者之一番復活。^②

從這個角度看，原先《論語》當中顯得自相矛盾的說法也得到了合適的安置。孔子的“祭如在”和他的“敬鬼神而遠之”、“子不語怪、力、亂、神”並不矛盾。相反，“敬鬼神而遠之”更清楚地告訴了人們“祭如在”裏面所包含的那種與古代鬼神崇拜既聯繫而又有重大區別的雙重關係：“祭如在”顯然是敬鬼神，而且這不僅僅是對鬼神有禮貌的不理睬而已，它是那種主動地去祭的時候的虔敬。但“如在”卻又不是鬼神本身之自在，而是獻祭者的主體狀態，所以它與自在的鬼神拉開了距離，是對鬼神本身的“遠之”。換句話說，“祭如在”反映出的是儒家的精神人文主義，是既根植於古代宗教又超出了古代宗教；既與“洋洋乎如在其上，如在其左右”的鬼神之德相接，又能夠與鬼神本身保持距離，不倚賴於鬼神，從自身中開發出精神性的生活方式。正是由此，導致了儒家“內在的超越性”和“世俗的神聖性”的特點。而這也就是它的“天人合一”。人本身通過“如在”而有了神性，並且在禮儀的場境裏，成了神性的代表。它與原始宗教裏的巫覡和童乩不同。巫覡是專業人士^③，他們通過禮儀或舞蹈而進入“迷狂”（ecstasy）狀態，讓神靈附體，然後向人們傳達神靈的意願，或者代表家人呼喚亡魂的歸來。^④童乩則是指以家庭當中一個晚輩（如長子、長孫）充當“尸”以讓亡靈附體，接受家人的獻祭，並通過尸來對家人表示嘉許和福佑。^⑤孔子的“祭如在”，可以看成是把巫覡和童乩大眾化，使人人都得以與鬼神溝通，人人的身體都可以成為鬼神所附的“尸”。同時，它不是消極地作為“尸”讓鬼神附身，讓自我在鬼神在場的時候完全消隱。在“洋洋乎如在其上，如在其左右”當中，不但依然有自我的在場，而且這自我與那洋洋乎的“如在”沒有截然的區別和對立。人不但不是在鬼神面前無能為力，聽從擺佈和乞求恩賜，反而是超出自己，達到了人神合一。祭禮從原先的僅僅用祭物去討好鬼神，變成了通過我的身心而調動“鬼神之德”的過程。這是個根本的逆轉。

孔子的精神性不僅表現為通過“祭如在”克服了人神之間的斷裂，還表現在他把人生當作了禮儀的實踐場所，把“祭”禮拓展到了整個的人生。“禮”的原始含義是祭禮。《說文》對禮

① [宋]朱熹：《論語集注·八佾》，《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2006），第81頁。

② 錢穆：《靈魂與心》（臺北：聯經出版事業公司，1966），第10頁。

③ 《國語·楚語下》記載：“古者民之精爽不攜貳者，而又能齊肅中正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覡，在女曰巫。”（撰，離也）

④ 《楚辭·招魂》裏有非常戲劇性的招魂場面的描寫。

⑤ 這也就是“借尸還魂”的由來。其實，這裏的“尸”是指身體而不是屍體。《詩經·小雅·楚茨》裏有記載：“禮儀既備，鐘鼓既戒，孝孫徂位，工祝致告，神具醉止，皇尸載起，鼓籥送尸，神保聿歸。”

的解釋就是“所以事神致福也”。但在孔子那裏，禮幾乎無處不在，而且他不止一次地用禮來詮釋他自己的核心價值“仁”。當顏回問什麼是仁的時候，孔子的回答就是“克己復禮為仁”；顏回說“請問其目”，要老師再講得具體一點，孔子的答覆是“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”。^①顯然，如果不是處處事事都有相應的禮，就談不上視、聽、言、動皆要合禮了。“仲弓問仁。子曰：‘出門如見大賓，使民如承大祭。’”^②也就是說，把“出門”、“使民”那樣的日常生活的事情都當作隆重的典禮一般來對待。這是明顯的對祭奠之禮的擴展。《論語·述而》記載：“子疾病，子路請禱。子曰：‘有諸？’子路曰：‘有之。誅曰：禱爾於上下神祇。’子曰：‘丘之禱久矣。’”也是同樣的意思。子路請禱的“禱”，是祈求上下神祇的傳統民間宗教，是狹義的禱；而孔子的“丘之禱久矣”之“禱”，是通過自己在日常生活中的敬德來達到的與鬼神合德。

經過孔子的這個轉折，一方面，人與鬼神的外在關係變成了人本身與他的精神狀態的內在關係，於是人人可以成為鬼神之主體；另一方面，通過將原先主要指祭禮的禮拓展到日常生活的各個方面，於是事事可以是禮的實踐。這種精神性的最理想的境界，就是即凡而聖，滿大街都是聖人，整天介無非祭禮的精神人文主義。這也間接地說明了為什麼曾子說：“慎終，追遠，民德歸厚矣。”^③對先人的祭禮之所以重要，是因為它是所有的禮的原型和根子。

二

孔子“祭如在”裏所體現的這一轉折，使人從對鬼神的依賴中擺脫出來，確立了人的主體地位，也確定了儒家精神人文主義的特徵。這種精神性，通過《中庸》、《孟子》的發展而逐漸完善，並進一步貫穿在宋明儒學當中，成為儒家的主流。

《中庸》引用孔子言：“君子中庸，小人反中庸”；“中庸其至矣乎，民鮮能久矣”。什麼是中庸？“喜怒哀樂之未發謂之中”，中乃自己的心。庸，鄭玄（127—200）的解釋是“用也”，又曰“常也”。“中”與“用”結合起來，就是“用中為常道也”。^④既然中庸是指用中為常道，也就是用自己的心為常道。所以，《中庸》可以說是對人之為主體的肯定。

問題是，如果人是主體，那麼小人也可以用中或者說中庸了？所以，《中庸》第二章又說：“小人之中庸也，小人而無忌憚也。”《中庸》的作者已經看到，如果一味依賴鬼神，則無法確認鬼神的在場和意願；但如果反而求諸己，以用中為常道，則有可能變得肆無忌憚。解決的辦法就是通過重新理解自我：這個自我不是一個隨機的個體，而是與天相通，被天賦予了某種“性”的我——“天命之謂性”，以這樣的天命之性為“中”，也就是以“天下之大本”為出發點；“率性之為道”，就是用這個特定的中，率這個特定的性。與小人之用中相比，君子之用其中不是肆無忌憚為所欲為，而是帶着敬畏之心，“戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞”。那麼，這個天賦之“性”又是什麼呢？《中庸》的作者沒有直截了當地說，而是提示人們按照那個性去做，就能“發而皆中節”——“射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。”^⑤要發而皆中節，就得從自身中找辦法。這就是“誠之”，是“人之道”。更具體一點，是“擇善而固執之”，“博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之”。^⑥所以，雖然作者沒有直接地去描述那個“性”是什麼，但他告訴人們，通過其功用或功效，人們能夠迂回地知道，那個性就是能夠使人們最終“發而皆中節”的潛力。雖然這種內在的可能性似乎藏得很深，但它也是最明顯地擺在人們面前，是“夫婦之愚”也可以知、可以行的。通過它的日常功用，人們可以體驗到它的存在。反過來，這又是與天相通的——“君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。”說到底，這個“中”

①② 《論語·顏淵》。

③ 《論語·學而》。

④ [清]孫希旦：《禮記集解·中庸》（北京：中華書局，1989）。

⑤⑥ 《中庸》（北京：中華書局，2012），第14、20章。

是人可以“贊天地之化育”，“與天地參”的內在能力。所以，徐復觀（1903—1982）認為“中國文化最基本的特徵，可以說是‘心的文化’”，在“形而上者謂之道，形而下者謂之器”之後還要加一句“形而中者謂之心”。^①

這條思路可以說是合乎情理的。但為什麼《中庸》第十九章突然又引孔子的話說“鬼神之為德其盛矣乎”？說要“使天下之人齊明盛服，以承祭祀”，還說“明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎”？答案是，這些禮正是使隱蔽的人性（“微”）展現出來（變“顯”）的方法！一旦天下之人都“齊明盛服，以承祭祀”，以“祭如在”的心態去體驗，他們就會發現鬼神之德“洋洋乎如在其上，如在其左右”，其內在的可能性就通過“誠之”而顯現出來了！所以說，“夫微之顯，誠之不可掩如此夫”^②。要是人們把“祭如在”的道理擴展到日常生活和政治生活當中去，這些領域也就因此而獲得了精神性、創造性和建設性。在祭奠鬼神的時候，獻祭者需要把自己準備一番，沐浴熏香，齋戒數日，穿上盛服，然後纔開始行禮膜拜。同樣道理，人們在舉行婚禮、畢業典禮、開業典禮的時候，穿上相應的盛服，不祇是為美觀，而是以此使純粹生物性的身體變成神聖意義的媒介。一個普通的條案，在祭禮上可以成為神聖的祭壇；同樣，一個普通的講臺，在課堂的場境中就可以成為權威的象徵。平常的食物是充飢用的，但在祭禮中成了“祭物”；同樣道理，幾個普通的菜肴，在聚餐的餐桌上就不祇是一般的食品，而是合作共用的象徵。

其實，孟子（約前372—約前289）的人性論乃至宋明理學中的天道和心性之學，都可以從“如在主義”的角度去理解。《中庸》把鬼神之德與天賦人性聯結到一起，完成孔子“祭如在”的那個從祈求外在的鬼神到發掘內在超越性的轉折。孟子或許是受了《中庸》的啟發，卻又有感於《中庸》在什麼是“性”這個問題上不夠直截了當的缺憾，所以乾脆提出一個“性善論”，又把它與“浩然之氣”聯繫起來，把天人關係變得更加直接。孟子其實很清楚，人的內在天赋本性，既有仁義禮智的四端，也有貪圖聲色享樂的傾向。《孟子·盡心下》曰：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

既然兩者都既是性也是命，為什麼君子把人體貪圖滿足的傾向看作命，把四端看成性？朱熹解釋說：“此二條者，皆性之所有而命之於天者也。然世人以前五者為性，雖有不得，而必欲求之；以後五者為命，一有不至，則不復至力。故孟子各就其重處言之，以伸此而抑彼也。”^③這裏“伸此而抑彼”，正是出於對世人重彼輕此而發的方法論或功夫論。這一段話明顯地告訴人們，孟子之所以不講“生之為性”，之所以凸顯四端，不祇是從事實的存有論上考慮，亦非任意地規定“性”的定義以適其意，而是有意的選擇，是勸人“伸此而抑彼”的功法。孟子之講人性本善，與德國思想家馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）說“哲學家們祇是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界”^④一樣，是從興德立人的角度出發的。唐君毅（1909—1978）也講道：

吾初意從宋明儒之說……惟以人之心是善，故人皆可以為堯舜，而有其良賢，遂得言民貴。……然近忽有會於孟子言心性之善，乃意在教人緣此本有之善，以自興起其心志，而尚友千古之旨。……吾對整個孟子之學之精神，遂宛然見得其中有一“興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道”。……斯道也，簡言之，可姑名之為“立人”之道。^⑤

換言之，孟子此說，固然有其存有論的基礎，但更是一種“如在主義”的功法：通過把自己內在

① 徐復觀：“心的文化”，《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1959），第242、243頁。

② 《中庸》，第16章。

③ [宋]朱熹：“孟子集注·盡心章句下”，《四書章句集注》，第466頁。

④ [德]馬克思：“關於費爾巴哈的提綱”，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），第1卷，第61頁。

⑤ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974），第212頁。

的四端作為天賦之性“祭起”，如有天命在身，於是這個具備四端的大寫的“人”就有了神聖性，成為了一個人自己的理想和力量的源泉！

作為生活之“道”而不是某種信仰，中國的傳統尤其是儒家傳統是很難用“信仰”一詞來描述的。孔子說：“周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。”^①如果改成“吾信周”，就大謬了。其實對於像孔子那樣的大儒，連這“從”字都不確切了。因為，在他們那裏，已經不是在簡單地跟“從”，而是在“為天地立心”。誠如錢穆所說，張載（1020—1077）的名句“為天地立心，為生民立命”其實是非常大膽和驚世駭俗的，因為按照此語“天地竟成一無心的……要待人來為它立心”。^②但它卻是對儒家精神性的極為坦率的表述。孟子說道：

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼[深為憂慮]，作《春秋》。《春秋》，天子之事也；是故孔子曰：“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”^③

著史書以明褒貶，這本該是天子的職責，因而孔子作《春秋》是做了天子應當做的事，所以說也許孔子會因為作《春秋》而受到怪罪。但也正是通過《春秋》這部書，人們可以瞭解孔子其實是在擔當起為天地立心、為生民立命的事業。如果我們想像孔子作《春秋》時的心態，不正是“文王既沒，文不在茲乎”^④那種“天命在我”的感覺嗎？其實，從《中庸》、孟子，乃至程朱理學和陸王心學，都是一脈相承的！無論是把四端說成是性，把性說成是天命，還是把“天理”或者“心”的良知抬到天道的地位，都是在為天地立心，是神如在我、天如在我的擔當。可以說，“如在主義”是儒家功夫當中一個核心的功夫，是理解從孔子到思孟乃至到宋明理學和心學關於性、心、天理、良知、天道的一把鑰匙。

三

也許有人會說，如在主義一方面要人“祭如在”，也就是想像神就在場，一方面卻又不是真的認為神就在場，這與任何自欺一樣，包含着的一種自相矛盾。即它其實明白自己並不知道神在與否，卻又要說服自己相信神在。

如在主義與純粹的自欺之間的區別也許是微妙的，但也是實質性的。一個心理狀態在僅僅被當作對事實命題的信念的時候是自欺和盲目的信仰，但同樣的信念如果是自覺地用來作為一個達到某種功效的功夫，則不是自欺，也不是盲目的。法國作家雨果（V. Hugo, 1802—1885）的名著《悲慘世界》裏描述了因偷竊而被判十九年苦役後剛出獄的冉·阿讓（Jean Valjean）被米里埃主教收留過夜，卻偷走了主教的銀器潛逃。當他被警察捉回到教堂時，米里埃主教卻聲稱銀器是他送給冉·阿讓的，而且還再給了他兩個銀燭臺，似乎是冉·阿讓忘了帶走的。米里埃主教對冉·阿讓的信任，僅僅從信念的角度來看，可以說是自欺欺人的。主教明明知道他偷了銀器，卻還表現得好像他不但沒有偷，還少拿了兩件。他騙了警察，也在騙自己。但作為一個自覺選擇的轉化人的方法，他真誠的舉動則是非常有震撼力的激發人向善的推力，對冉·阿讓人生的轉化起了關鍵性作用。

這樣的方法在日常生活中也經常看到。在戰場上或球場上，必勝的信念往往成為導致勝利的重要條件；相反，認為自己必輸也幾乎就沒有了勝利的希望。懷疑自己生病的人會因為這種心態而真的生病，對股市崩盤的恐慌會導致股市真的崩盤。從哲學上來總結，即人們的信念不僅僅是頭腦裏的對某種命題的接受，而且也是行為！人的信念往往有一種“自我實現”（self-fulfilling）的功能。王陽明（1472—1539）說：“今人學問，祇因知行分作兩件，故有一念發

① 錢穆：《靈魂與心》，第16頁。

② 《論語·八佾》。

③ 《孟子·滕文公下》（北京：中華書局，2012）。

④ 《論語·泰伯》。

動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。”^①在知行分裂的框架下，人們認為頭腦裏的念想不是行爲，故而無妨，忽視了念想本身對人的影響。人們認為安慰劑僅僅是心理暗示，毫無實際作用，但心理暗示本身也是一種作用。如果說王陽明提示的是“如在”對自己的作用，美國實用主義哲學家詹姆斯（W. James, 1842—1910）則進一步指出了它對周邊其他人的作用：

在無數情況下，你是不是喜歡我就取決於我是否主動迎向你，而且願意認定你一定喜歡我，並且向你表示信任和期待。在這些情況下，我事先對你喜歡我的信念導致了你對我的喜歡。……對某種真理的期望導致這種真理的成立，這樣的情況到處都存在。

任何一個社會組織，不管是大是小，它之所以能夠成爲該組織，都由於其中的成員在執行他的職責時相信組織中的其他成員也同時會執行他們各自的職責。在任何意欲達到的效果取決於衆多獨立個體之間的合作的情況下，這個效果的出現就依賴於群體中事先的相互信任。^②從更廣義的意義上說，這其實也是康德（I. Kant, 1724—1804）所說的實踐理性。與理論理性不同，實踐理性的存在先於現實。用當代哲學中的一個術語來講，它的“符合的方向”（direction of fit）是讓現實來符合人的觀念，而不是讓觀念去符合現實。

如在主義可以說是對於這種知行合一關係和信念的自我實現功能的自覺運用。如在主義不但不是自欺，相反，與盲目信仰的宗教相比，它的特點恰恰是不自欺。任何感官知覺的接受都必然受到主體感官結構的制約，經過主體的詮釋，更何況是對超越的神的認知。所謂神的顯現或啓示，其實都是通過認知主體的詮釋，包含主體的判斷，因而也就帶有主觀性的決定在內的。按照薩特（J-P. Sartre, 1905—1980）的說法，任何發生在人們身上的事情都是經過人們自己詮釋的。認為自己祇是個客體，祇是“在自身中”（in itself）而不是“作爲自己”（for itself），是“bad faith”——自欺。從這個意義上說，人不僅是在道德方面爲自己立法，而且也在精神性或者宗教方面爲自己立法。而如在主義在這方面恰恰是以積極的姿態，承認自己所做的是“祭神如神在”。它不是心理“暗示”，而是心理“明示”。它不是去試圖把“如神在”偷換成“神在”。它承認“祭如在”是一種功法。通過“祭如在”的方法，去積極地建立精神性。當然，作爲功法，它有其適用範圍，有的時候也需要用“如不在”的功法。比如，在戰略上的藐視敵人，視死如歸等。對於自視過高的人來說，需要把自己不那麼當回事一點；而對於自信不夠的人，需要用相反的功法。

也有人可能會把儒家的如在主義與“帕斯考的賭博”聯繫起來。所謂帕斯考的賭博，是基於17世紀法國數學家、哲學家帕斯考（B. Pascal, 1623—1662）關於該不該信仰上帝的論證。它的基本思路是：世界上或者有上帝，或者沒有上帝，而你必須在相信上帝和不信上帝之間作出選擇。如果你，一個無神論者是對的，世界上沒有上帝，那麼我作爲一個信徒在死亡之後，沒有任何損失。我祇是將生命獻給了愛和道德。但是，如果你，一個無神論者是錯的，那麼上帝將會把我帶入天堂，而你將會在地獄受到永遠的懲罰。所以，無論如何，上帝的信徒是不會有任何損失的，而無神論者則冒着損失一切的巨大風險。不管有沒有上帝，信上帝都是最理智的選擇。與此相似，“祭如在”的思路似乎也可歸結爲：雖然我們無法確認有沒有鬼神，但或許真的有。所以，不妨權當有鬼神在，祭一下。有許多人其實並沒有信仰，但他們見廟就進，見神像就拜，就是出於那種“寧可信其有，不可信其無”的心理。

確實，儒家的如在主義與帕斯考的賭博有相似的地方。兩者最終都是以實用效果來作爲一種生活態度的根據。但是，其重大的區別在於，後者確實如其名稱所告訴我們的，是一種賭博。賭博的本質是碰運氣。正如很多批評者早已指出的，帕斯考的賭博的算計是依賴於許多並不可靠

① [明]王守仁：“傳習錄”（下），《王陽明全書》（臺北：正中書局，1953），第80頁。

② William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green, and Co, 1919), 23-24.

的假設的。比如，它預設了上帝會獎賞這樣的賭徒，也預設了上帝是唯一可能的神。如果上帝不存在，存在的卻是一個討厭任何賭博心理和討厭任何信仰上帝的人的神，那麼，帕斯考的賭博就輸定了。如在主義不是碰運氣。它是基於對自我精神狀態所能夠帶來的效果的認識和信心。儒家的如在主義不是出於“萬一真的有鬼神”，它是對主體本身的精神狀態的要求。當孔子的弟子宰我對當時“三年之喪”（為父母守喪三年）的習俗提出疑問的時候，孔子的回答是：“食夫稻，衣夫錦，於女安乎？”^①（你吃着稻米，穿着錦羅，自己覺得心安嗎？）而不是說：“你難道沒有想到，萬一你父母的靈魂還在，你不居喪三年會冒犯他們嗎？”這種反思不是對有無鬼神的猜測，而是有關自己應當做什麼和不做什麼的認識，也就是生活之道。這樣的辨別標準，在儒家對待其他宗教的問題上，可以看到先例。崇禎十二年（1639），為反對利瑪竇（M. Ricci, 1552—1610）等西方傳教士在中國傳教，浙江海鹽人徐昌治將明代群臣、諸儒、衆僧有關反教衛道的文章彙編了一本《破邪集》。這些文章並沒有把注意力放到去批評關於上帝存在的論證上面，也沒有花力氣去論證“天”或者“天道”的存在，而是集中在這兩種信念所導致的實際生活態度和生活方式的不同。例如，他們認為天主教徒對上帝的態度是取媚，而儒家對天的態度是敬。這種區別，會導致生活態度的不同。天主教徒的態度會使人“乞道於耶穌，乞靈乞貴於天主”，而不知向內在自己身上下功夫。^②這裏的思維邏輯，與賭徒的心理毫不相干。它不是讓人們以賭徒的算計期待僥倖中獎，而是依賴自主理性指導，努力去取得期待中的效果。

回到本文開頭提到的關於儒家的精神性本質的問題。儘管學術界在儒家是有神論還是無神論上意見不一，並與此相關地對儒家是不是宗教存在不同意見，但都認同儒家具有精神性，因此不能看作純粹世俗的人本主義，那麼，其精神性何在？如果說，如在主義本質上是一種功法，那麼，它與其他各種功法有沒有質的區別？是什麼賦予了它精神性的特質？它與其他精神性或宗教又有什麼不同？

如在主義作為精神人文主義，不是一般的功法，也不是純粹的世俗人文主義。如果說所有的精神性或宗教性都是對世俗物慾世界的超越，那麼，儒家如在主義也具有這樣的特點。按照孔漢思（Hans Kung）的觀點，世界的主要宗教大致可以劃分為三大系統，即西方亞伯拉罕系的“先知”宗教，源自印度的“神秘”主義宗教，源自中國的“聖賢”哲人宗教。^③先知的宗教以信仰虔誠為特點。它的超越是對唯一的至高位格神的信仰和敬畏。神秘主義宗教以冥想頓悟為特點。它的超越是放棄我執，通過神秘的體驗把小我和宇宙之大我合一，化解兩者的分裂。聖賢哲人宗教以即凡而聖為特點。它根植於自我，並且在日常生活中實現對自我的超越。在中國原始宗教裏，對鬼神的祭奠顯示出作為獻祭者的我和作為受祭者的鬼神的分裂。神非我，我非神。這裏的我，試圖超越自己而感格鬼神，溝通此岸和彼岸。以如在主義為標誌的聖賢哲人宗教從“敬”的自我狀態中開發出神性，開始克服神人的對立。神不再是神，而是我的“神如在”狀態；我不再是我，而是神的媒介或“尸”。而這同時也就是神即我、我即神的開端。神我合一的最基礎的形式是對鬼神的祭禮，其擴展的形式是“出門如見大賓，使民如承大祭”，把所有的人間日常活動都當作禮，整個人生都成為祭禮活動，在世俗的生活中“與鬼神合德”。其最高的形式，是以人自己的“性”或者“良知”為天命；人生之所祭就不祇是代表自己祖宗先人的“鬼”，也不祇是山川日月之類的“神”，而是至高無上的“天”。把性看作天命，是最高的自我超越，自我神聖化，天人合一。此即牟宗三（1909—1995）、杜維明說的“內在的超越”。《詩經·國風·邶風·伐柯》云：“伐柯伐柯，其則不遠。”儒家的“如神在”，正是在自身中開啓出神性。《中庸》告訴人們，正是在這個意義上，孔子說“道不遠人”（參見第十三章）。

① 《論語·陽貨》。

② 張曉林：《天主實義與中國學統一：文化互動與詮釋》（上海：學林出版社，2005），第260—266頁。

③ 秦家懿、[德]孔漢思：《中國宗教與基督教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997），吳華譯，第2—5頁。

再回到前面所引的《中庸》第二章“小人之中庸也，小人而無忌憚也”。如果說，需要外在的神的約束纔能不“無忌憚”是人本身不成熟的表現，就如同一個小孩子要家長管着；而沒有任何精神性的無神論、懷疑論就像那反抗和懷疑所有外在權威，自己卻無法自立自主的青少年，會“無忌憚”地亂來；那麼，人的成熟，就表現為人能夠用中而自律。這種自律，起初表現在人在生活中處處感覺到“如神在”，如有鬼神的監督，因此而能夠“慎其獨”，甚至“戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰”。徐復觀認為，這種從對外在權威的畏懼到自己本身的謹慎與努力的轉化在周初就發生了：

周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同。宗教的虔敬，是人把自己的主體性消解掉，將自己投擲於神的面前而徹底皈依於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能慾望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用。^①

而一旦修養到“不勉而中，不思而得，從容中道”，就不是如神在場監督了，而是人在就是天在，直接就天人合一，“隨心所欲，不踰矩”^②。這就是“聖人”的境界（參見《中庸》第二十二章）。

這個境界在形態上有似笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）的“我思故我在”，它可以說是“我敬故（作為神的）我在”！但在內涵上，它們有天壤之別。笛卡兒的“我思故我在”是從我思中證明自己作為思想者在思的背後的存在，其中的“故”是邏輯關係。其所思為何是不相干的、無所謂的，而這個“我”也僅僅是思想者，沒有任何其他秉性，因而是“無忌憚”的隨意的主體性。如在主義達到的“我敬故我在”是從我思中喚醒作為被思的“神”，其中的“故”是因果關係。其所思是對神的敬，而那思敬的“我”，是通過修煉而能化生出與神一體同在的“我”，也因此而成為精神性的主體！

這個境界也類似於康德的道德自律。當康德說人是自己的道德立法者的時候，頗有儒家天人合一、“為天地立心”的氣概。他要求人們想像，通過自己的選擇，自己的行為法則成為普世律令。這其實也是在用“如在”法：雖然作為主體的“我”很明白這只是“我”的想像，但“我”通過把它當作是普世有效的律令而既為自己立法，也為天地立心。康德的道德自律與如在主義的關係是一個複雜而豐富的議題，需要有獨立的專題論文來具體展開。這裏我祇想借此提及一個相關的論點：按照康德的看法，每個人得出的道德律令應該是完全一致的。但是按照如在主義，康德的理性的“如在”只是無數可能的“如在”當中的一種。每個人的如在之“神”會帶上他自己的“個性”。別的如在可以是上帝、安拉、佛祖、天、祖國、祖宗、師長、愛人、良心、榮譽、氣場等等，而這些不同的“神”就會構成百花齊放、百家爭鳴的精神性。在這個意義上，你要是願意把如在主義看作多神論，也未嘗不可。

四

用如在主義不僅可以清楚地認識儒家精神性的本質，而且可以加深對其合理性的理解，為開展建設性的跨信仰對話提供基礎。基於如在主義的對話，可以使人們既不依賴於盲目的信仰，又能夠對信仰的建設性作用予以肯定，使世界“復魅”（re-enchant）。

如在主義與其他精神性的一個重要區別，在於它不是簡單直接的對某種神的信仰。對於信仰的對象，人們其實無法有相應的學問。因為，此岸的人們無法有對彼岸自在對象（即康德所說的自在之物）的知識。嚴格說來，神學不是關於神的學問，而是關於神的信念及其發展史的學問。回觀20世紀的世界宗教可以發現，啟蒙理性在全世界的傳播和近代以來認識論的發展，對於試圖

① 徐復觀：“周初宗教中人文精神的躍動”，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：商務印書館，1969），第22頁。

② 《論語·為政》。

理性地證明上帝的存在造成了決定性的衝擊。休謨（D. Hume, 1711—1776）、康德令人信服地告訴人們，超越的上帝無法成為知識的對象，而祇能作為信仰的對象。所有關於上帝存在的證明，都是企圖超出人的認識能力範圍的。可以說，在休謨、康德以後，已經沒有人再能認真地試圖從理性的途徑去證明上帝的存在了，因此這個時代被稱為後神學時代。但是，這並不意味着無神論或者懷疑論的最終勝利。因為，近代理性的結論既可以被用來反對宗教信仰，認為它不具合理性，應當拋棄；也可以被用來為宗教信仰辯護，認為信仰是超出理性認識範圍的，不應當由理性來判決或證明。既然理性的能力那麼有限，既然人們連周圍所發生的一切是不是夢境都無法有絕對的保證，而需要信念，那麼，人們對神的信念就如普蘭丁格（Alvin Carl Plantinga）所試圖證明的那樣，至少不是反理性的。或許人們可以在這樣的防綫後面心安理得地信仰他們的神。但人們看到，從20世紀末到21世紀初，針對啓蒙理性所導致的世界的“失魅”，即包括人和人生在內的整個宇宙被看作無內在意義的物質和運動的集合，世界各地都在發生宗教復興的反彈，以致有人提出人類已經進入一個後世俗主義的時代。而宗教的復興，其形式往往是極端主義的。它不再與你講道理，不再與你爭辯它的神纔是真神，而是直接地訴諸暴力。在世界各地頻繁發生的恐怖主義活動，其後面往往有宗教的根子（當然，不排除還有其他的因素）。

理性地看待後神學時代世界的失魅，不是回到神學時代的盲目信仰，而是把超越的神請回到世俗世界裏作合乎情理的安頓，從而即凡而聖，使凡俗的、無意義的世界精神化、神聖化。如果說，神學時代的宗教是非理性的，後神學時代的理性是缺乏精神性的，那麼，人們面臨的後世俗主義時代應當是同時具有理性和精神性的時代！這個時代需要的是合乎情理的“復魅”，而不是反理性的“復魔”！而如在主義恰恰為這樣的復魅提供了必要的基礎。

首先，如在主義是合乎情理的。“祭如在”當中的神的顯現是可以作為研究對象的，因為它是“神對我而言的顯現”（things as they appear to us），而且是我自己喚起來的顯現。作為一種顯現，它是此岸的，不是彼岸的；是內在的，不是超驗的。當然，它與人們看到的桌椅之類的客觀事物的顯現又有不同。相比之下，後者是客觀現象，人們對它們的感知總體上有被動的特點，這樣的知覺是受科學規律制約的；而“祭如在”當中所出現的“如在”是特殊的精神現象，是主體自己有意帶出來的顯現，所以它不受科學規律的制約和檢驗。它的合理性不在於它是客觀世界的真實反映，而在於它的客觀有效性，即它能夠對人們的實際生活發生作用！從它是對自我的突破和升華而言，它是精神性的；從它是此岸的這一特性而言，它又是絕對現實的。即便是一個完全不相信任何超越位格神的無神論者，也可以到他親友的墳地敬獻鮮花，恭敬地鞠躬，然後對着墓碑喃喃訴說，一如其逝去的親友就在面前，哪怕那個墳地祇是個衣冠塚，或者僅僅是一塊紀念碑。這樣的行為的合理性，不在於逝去的親友能夠聽見，而是進行吊唁的人可以通過這樣的行為來充分地表達自己對逝者的思念和尊敬。

其次，如在主義的對話基礎能夠包容各種宗教的精神性。在以信仰的宗教作為理念的情況下，人們有可能有恃無恐，“肆無忌憚”地亂來，因為反正神的存在和神的意願本來就無法證明或證偽。而人們對付它的手段，祇能是以暴制暴，無法從根子（信仰）上解決。宗教界的對話，也多停留在尋找可以共同接受的最低的底綫，尋求互相的容忍、理解和共存，而沒有了建設性的批評，似乎一批評就成了壓制宗教自由，成了傷害宗教感情。這是極不正常的。如在主義則不同。它一方面能夠與有神論、無神論、懷疑論等相容，同時又與它們都有區別。其重要的區別在於，它不拘泥於神的存在和猜測神的意志，也不是把信仰的問題當作確定的知識，而是把它擱置在信仰的位置，因而也就不再以絕對真理的面目出現；同時，它把注意力集中到考察各自的“神如在”會使人怎樣去生活，考察各種精神性所能夠導致的效果。對於所有基於信仰的宗教來說，要擱置“我神”乃唯一真神、“我教”乃唯一正教的態度，並不容易。但如果本着“知之為知之，不知為不知”的精神，各宗教的實踐者都應該承認，所有的信仰在其實踐的層面都是“祭如

在”，沒有一個人可以宣稱自己對神和神的意志有絕對可靠的知識。坦然承認神如在，以此而達到神在（精神的超越），是如在主義。如在主義並不要求人們放棄信仰。它與宗教信仰是可以相容的。你可以保持自己的信仰，但承認自己的局限，承認信仰不等於知識，並接受來自實踐效果的評價。這樣，人們雖然無法確定誰的神是真神，哪個意志是真神的意志，或者甚至是有神還是無神，但有客觀得多的實踐效果可以擺出來接受大家的評價。這是一個更加實際也更有建設性的對話基礎。或許你我都是一神論者，但所信的又不是同一個神，在彼此所信的神互不相容的情形下，卻可以一起探討各自的“如神在”會導致怎樣的實踐結果，並且承認各自的“如神在”可以同存和互補。以“如神在”為出發點，人們不再訴諸自己的信仰的絕對真理性，而是在同樣的、可以為經驗所判斷的實踐效果的基礎上接受彼此的評價。也許彼此的精神性有如不同的藝術風格，有着各自的美，但正如承認藝術風格可以有萬紫千紅並不等於否認醜惡的存在，有的精神性也可能是摧殘人的、反人類的。如果是那樣的話，就理應受到批評、譴責和抵制。如在主義承認宗教信仰的自由，開闢了多元精神性的可能，但它也能夠讓所有的主體都承擔起自己的責任，而不是推託給神的意志。既然不管有沒有神在你的背後，你是以你的“如在”做出你的行為，你就必須對你的行為及其後果負責。這是把命運掌握在自己手中，同時又是把責任擔當起來，而不是動輒把自己的行為歸結為冥冥之中的神的意志。

最後，如在主義也是在鼓勵精神性的建設。近代以來的啓蒙主義理性對傳統宗教信仰造成了巨大的衝擊，世俗文明把精神性擠到了私人領域，國家首腦們祇代表世俗的國家利益。所有的高層論壇、峰會和合作機制，都毫無例外地是經濟、金融、政治、軍事等方面的，聯合國的功能似乎也祇是協調危機而已。為什麼不能有國際文明峰會，各國的首腦聚到一起討論文明和精神性建設方面的合作？這樣的合作不比經濟的合作更重要嗎？人類面臨的最大挑戰，正是人的生活和世界的走向已經被異化了的經濟利益所左右，精神文明日益邊緣化，成為個人休閒甚至是一種消費品的產業。在它興旺的同時，恰恰是真正的精神性被徹底消解。因此，政教分離是不是意味着精神性在人類公共事務中不能有它合理的地位，就成為一個揮之不去的問題。這個問題在原則上不難回答，但其在技術或操作層面卻非常困難。人們不無理由擔心，近代啓蒙理性好不容易把宗教因素請出了公衆政治領域，給它圈定了活動的場所，一旦把這個“瓶中的精靈”（Genie in the bottle）釋放出來，世界是否會回到中世紀去？宗教裁判所會不會復活？以“神道設教”的愚民政策會不會還魂？如在主義模式和以信仰為基礎的宗教之不同恰恰在於，信仰的真假是無法被證實或者證偽的，然而“如在主義”的效果是可以得到客觀評價的！如在主義的這一特點決定它可以充分肯定信仰對人的生活的意義。也正是在這個層面，如在主義有足夠的理由抵制傷害人類的宗教活動。它提供了一個既不依賴於盲目的信仰，又可以“復魅”世界的可能。把精神性放到實踐理性的角度來評價，既可防止宗教極端主義，又不致因噎廢食，把精神性完全限制在私人生活的領域，把信念僅僅看作私人權利來加以容忍和保護。如在主義要求人們不滿足於祇是互相尊重信仰的權利，不滿足於自己不是反理性那樣的無力的自我辯解，而且能同時對於具有破壞性和威脅性的精神性作出批評，對具有建設性的精神性作出肯定。它意味着對超越性的開放。這樣的超越性不是盲目的崇拜，而是功夫的功法。

當然，如在主義雖然兼具合理性和精神性的優點，但它的實踐不容易把握，很容易滑向兩個極端。一個極端是從“如神在”很容易變成對“神在”的迷信。中國的很多歷史人物，最初是有類似於紀念堂那樣的“廟”，但後來都被當作了用祭品供奉去討好賄賂的對象。如果說代表忠義神武的關羽（？-220）變成了財神，代表仁義忠孝的孔子變成了考試神，這都無傷大雅，不會有什麼很壞的後果，那麼，對整個世界範圍內出現的宗教極端主義，對那些自殺式炸彈襲擊背後的“神在”，就必須要有嚴肅的警惕了！而對此的糾正，又容易走向另一個極端。禪宗的“呵佛罵祖”本來是為了把人們從偶像崇拜中拉出來，回到自己的內心，認識到本心即是佛，但不知

本心是佛的人祇學了那“呵佛罵祖”，結果又完全失去了精神性的意味，變得毫無“如在”感。更可怕的，是以此為藉口，肆無忌憚，胡作非為。另外，這兩重性對不同的人又意味着不同的困難。對一個虔誠的基督教徒來說，或許從“神在”到“如神在”是一個難以實現的跨越。對他來說，或許“如神在”就已經是對神的不恭，因為它不是確定地相信神一定在。而對於一個無神論者來說，其困難是在另外一面，即怎樣從無神的生活態度當中去開發出“如在”的敬意來。當儒家的如在主義把整个人生當作了“祭禮”，使人本身有可能成為既是獻祭者又是受祭者，從而達到天人合一的時候，隨之而來的卻是傳統狹義上的祭禮的式微。直接與天的合一本來是更高的成就，但在不知敬畏為何物的人那裏，它成了忽視祖先、傳統、親人、朋友和山川草木的方便法門。孔子的“必也無訟乎”本來是希望人們無需訴諸法律，但對缺乏“如在感”的人，變成了無視法律權威和社會公德的“如不在”。所以，儘管如在主義為世界的“復魅”提供了一個理想的基礎和途徑，但其實際前景並不一定是一片光明。當年正是因為大部分人無法自立，無法從自我當中去解決有關生死、最後歸宿等等問題，佛教東來纔很容易地就為許多中國人所接受，而且大部分人接受的恰恰是那寄希望於外在的神佛、菩薩而非本心即佛的精義。今天許多人依然把儒家看作一般的世俗道德體系或規範系統，覺得祇有別的宗教裏纔有精神性。其實，這早已為《中庸》的作者所明察：“人莫不飲食也，鮮能知味也。”“人皆曰‘予知’，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰‘予知’，擇乎中庸，而不能期月守也。”雖說“我欲仁，斯仁至矣”，但如果我不欲仁，寧可自暴自棄或自欺，寧可“如不在”，則聖人也拯救不了。

〔作者註：此文的初稿曾得到黃勇、李晨陽、王懷聿三位學友頗有啓發的評議，在此深表感謝！修改後的文章，因接受了他們的部分建議而增色不少；另有一些建議，因涉及內容太廣，惜乎未能在本文中採納，期待他們三位自己撰文發揮。〕