图书在版编目（悄疑？数据

儒家、儒教与中国制度资源 辖干春松编 郾
—南昌 :江西人民出版社,圆罪谓愿
陨宇晕怨愿原苑原园振原远源怨原苑

Ⅰ援儒援援援Ⅱ援干援援援Ⅲ援儒家 原研究 原中国 原现代
Ⅳ援宇罪罪罪缘

中国版本图书馆 悄疑？数据核字（圆罪罪缘 第 员远缘愿号

儒家、儒教与中国制度资源
干春松摇编
江西人民出版社出版发行
南昌市红星印刷有限公司印刷摇新华书店经销
圆罪罪缘年 愿月第 员版摇圆罪罪缘年 愿月第 员次印刷
开本 怨远毫米 伊员圆毫米摇员猿张 圆愿千摇印张 员罪缘
陨杂叠晕怨愿原苑原园振原远源怨原苑猿员· 员猿定价 猿缘援缘元

江西人民出版社摇地址 :南昌市三经路 源苑号附 员号
邮政编码 猿猿员缘园园传真 :远愿愿愿苑电话 :远愿愿愿源(发行部)
耘原专鄄邮箱:责编部:营销部:版权部:
(赣人版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换)

需要全本请访问 www.ertongbook.com

# 目 录

中国文化中的儒教问题把握
——起源、历史、现状与趋向 ——1

一、起源 ——1

二、历史 ——7

三、现状与趋向 ——19

从康有为到陈焕章

——从孔教会看儒教在近代中国的发展 ——35

一、近代中国的信仰冲突和儒家的转折 ——35

二、康有为的孔教理论和实践 ——40

三、陈焕章与孔教会的理论建构和实践发展 ——64

四、孔教国教化及其论争 ——77

中国语境中的儒教与世俗化问题 ——84

一、“世俗化”的复杂含义与不同语境 ——84

二、儒教、世俗化与中国社会 ——89

论儒教的体制化和儒教的改新 ——97

一、体制化的儒家 ——98





二、儒教之体制化 ——103
三、儒教之改新 ——107
“天下”概念与世界制度的哲学分析 ——112
一、世界仍然是一个非世界 ——112
二、天下观点与世界尺度 ——122
三、政治知识论的理由 ——124
四、以天下为核心概念的世界政治哲学框架 ——127
五、与当代问题的相关性 ——141
天下:全球化时代的托古改制 ——149
一、明末清初:“亡国”和“亡天下”之惑 ——151
二、《大同书》:在“国”笼罩下的康有为的“天下” ——153
三、天下体系:由“国家”向“天下”的回归 ——156
四、余论 ——160
建立儒家文化保护区意味着什么? ——162
一、为什么要建立儒家文化保护区? ——162
二、儒家文化保护区如何建立? ——165
三、保护区是活文化还是死文化? ——168
正德、利用、厚生:从政治合法性到儒学公共性 ——170
一、政治合法性:正德、利用、厚生 ——171
二、造反与革命:合法性基础之呈现 ——187
三、儒学公共性:建构中华民族的公共交往平台 ——193

“中国本位文化论”之重提与新诠
——纪念《中国本位的文化建设宣言》发表七十周年 ——211
一、背景与主张 ——211
二、反响与评价 ——218
三、批评与褒奖 ——225
四、定位与新诠 ——233
五、为何与如何 ——240
六、结语 ——248

注定做不了旁观者
——中国现代化进程中的儒学 ——249
一、西风劲吹中的奋然挺立 ——250
二、一片萧索与薪火相传 ——256
三、走向复兴 ——261
四、余论 ——275

文化习性·社会整合·儒家的现代性 ——278
一、中国文化的关系本位特征及其决定的社会整合方式 ——281
二、社会空间的理性化与自治是未来中国社会发展的重要方向 ——285
三、社会空间的理性化与自治需要儒家传统的支持 ——288
四、中国文化的最高理想及未来中华文明的自我定位 ——291





“为学”观念对中国古代政治文化的影响 ——295

问题的问题：儒学的现代化如何可能？ ——307

一、儒学 ——308

二、现代化与现代性 ——310

三、儒学现代化的可能性 ——313

需要全本请访问 www.ertongbook.com

# 导言:儒学与中国传统的制度资源

儒家一直以来被视为封建中国的守护体系,对中国的发展只可能是障碍,但是我们民族几千年的文化真的只配放在博物馆里作为陈列物吗?现实飞速发展中的中国真的不需要从传统中寻找有用的价值支持吗?日趋复杂的社会矛盾真的必须以彻底的决裂才能得到合理的解决吗?在世界各国都对"中国经验"高度重视的时候,我们依然处之漠然吗?本书就是一些新锐的思想者对这些问题提出的回答。

儒学在整个20世纪基本上处于"魂不附体"的状况。在以科学主义和进化主义为主导的历史观的影响下,在不全面的启蒙思想的影响下,儒家的观念和制度体系逐渐被确定为中国社会落后的主要原因,并被认为是民主和科学在中国发展的主要障碍。在这样的背景之下,对儒学持肯定态度的人被视为"顽固"、"抱残守缺"。同时,类似袁世凯、张勋等军阀和其他一些政治势力对于儒学资源的滥用似乎强化了启蒙思想家对于儒家的批判,并将以理性化为特征的儒家思想妖魔化为迷信和专制的根源。

对于儒学歪曲最为严重的是在"文革"中,因为政治斗争的需要,儒学被作为一个政治运动的对象。而历来被中华民族所尊崇的孔子被呼作"孔老二",孔子被彻底丑化。

与此同时,一直有一些人为在发生巨变的中国的背景下的儒





学寻求出路。康有为可以看作是儒学转折中的关键性人物，因为他一直试图从制度重建（孔教会）和民族认同的双重立场来呈现儒学的价值，但康有为模仿西方教会化的做法和他与中华民国成立后帝制复辟闹剧理不清的关联，使得这些探索的价值始终得不到正确和公正的对待，甚至连新儒家都随意地“跨越”他而直接承接宋明儒学的精神。

随着以西方的知识体系为模型的现代教育体系的建立，儒家的传统传播系统被摧毁，并成为哲学等新式学科的对象，因此，儒学逐渐进入“大学儒学”的阶段。在一些西方学者的眼里，儒学已经成为博物馆里的陈列品。

在西方的强势文化的影响下，现代新儒家们更多地将重点转入证明儒学的“现代价值”上。这种证明的最大特点是扩充儒家在心性层面的贡献而努力证明儒家与现代政治制度之间的“内在一致性”。新儒家之偏失是显而易见的，他们使我们对儒学的认识褊狭化。

现代新儒家由中国而海外，已经发展出好几个阶段，他们的努力扩展了儒学在世界范围的影响。他们对于儒家和资本主义的讨论，特别是在亚洲经济奇迹出现之后，引发了世界范围内对于中国本土资源和现代化关系的高度重视。

但是对于儒学而言，更大的发展契机存在于中国的经济和政治的改革之中。中国的经济改革以一种“奇迹”的方式呈现在世纪之交的世界，这使中国在 [illegible] 世纪以来真正以一种正面和积极的姿态出现在世界上。而经济奇迹背后的民族自信心，客观上为儒学的发展创造了真正的可能性。

而中国的政治变革也需要更多的思想资源作为团结整个国家的基础。在读经等事件引发全国性的讨论的同时，思想、学术界也对儒家思想展现出多元化的研究态势，各种不同的思想以十分鲜明的形态登场。除了传统的学术层面的研究之外，努力于儒学的

制度、政治、社会功能的探索是儒学研究中最具活力的部分。

制度性的儒学研究,归纳一下,大致有这么几种主要的角度:首先是政治儒学和制度儒学。这种研究认为中国的制度建设应更多地从传统资源特别是儒家资源中吸收营养。这种研究目前已转变为一种跨学科的研究,许多政治学和法学界的学者也参与讨论。其次是儒学和儒教。前几年学术界曾经对于儒家是否一种宗教展开过热烈讨论。虽然儒家是否宗教依然分歧很多,但是试图以某种宗教化的方式寻求儒家的制度化重建,是近代以来的一个很重要的方向。这种研究的重要依据是东南亚的一些国家中儒教已经是一种合法的宗教。这里,陈明的文章《中国文化中的儒教问题:起源、历史、现状与趋向》和干春松的文章《从康有为到陈焕章》,都对此做出了自己的解释。再次是"抽象继承"。上世纪 三四十年代冯友兰先生因为提出"抽象继承法"而饱受批判。但现代很多人的研究侧重于从儒家的内在理路而不是照搬孔孟的言论来讨论儒家的现代价值。对此,张立文先生的"和合学"和盛洪、赵汀阳对于"天下"观念的阐发是这种研究的典型。这是儒家发展的一个重要的方向。第四是关于"儒学保护区"的主张。北京大学的张祥龙教授认为应建立一个按儒家方式生活的"保护区",在其中推行传统的教育、政治、法律体系,并采用传统的生活方式。这种设想引发了很多的批评。其他可能还有很多。正是这种多元化的思路呈现出儒学的生命力。我理解为什么大陆儒学的发展引发出如此强烈的社会反响,为什么值得重视,因为它是应对当下中国的现实问题而提出的,而儒学只有参与到中国发展的实际中,才有其发展的真正可能。

儒学或儒家的研究应从不同的立场中发现不同的价值,并从沟通中发现新的可能性。儒家思想中肯定有不适应于现代中国社会的部分,但是我们必须认识到儒家的观念中有许多活的成分,能对中国的发展、中国的民族和文化认同、中国人的价值观的建立起





到正面的不可忽视的作用。

本书是由关注此问题的学者合作完成的，他们是：陈明（首都师范大学教授）、干春松（中国人民大学哲学院教授）、唐文明（清华大学哲学系教授）、彭永捷（中国人民大学哲学院教授）、赵汀阳（中国社会科学院哲学所研究员）、张祥龙（北京大学哲学系教授）、邓曦泽（云南大学哲学系）、王达三（中国人民大学孔子研究院）、方朝晖（清华大学历史系教授）、罗安宪（中国人民大学哲学院教授）、王心竹（中国政法大学人文学院教授）、张志伟（中国人民大学哲学院教授）。对此，作为编者，我对他们的劳动表示感谢。

# 中国文化中的儒教问题:起源、历史、现状与趋向

这里所谓的“中国文化”是一个大文化概念,其所述指不仅包括儒、墨、道、法等各种思想文化,也包括孕育产生这些思想文化的社会环境结构和历史发展状况。这里所谓的儒教问题,也并不仅仅以二十几年前由任继愈先生提出儒学宗教论所引起的争议为范围,同时也包括相当长一段时间以来,人们在儒家学说的思想性质、社会功能和文化价值的理解判断上所发生的辩难和论证。(众所周知,有些人认为它是宗教;有些人认为它是哲学;有些人认为它是功能上具有宗教性的哲学;有些人认为它作为一个文化系统,既有哲学因素也有宗教因素;等等。)这样一种理解决定了本文将从中国历史文化发展之一贯性以及儒学与民族生命存在之内在性来进行讨论。它要求我们不仅要关注这些仁智之见本身,同时也要关注这些仁智之见背后主张者们各不相同甚至判然有别的文化立场、政治诉求和学术背景。我们认为,对于全面把握本论题的来龙去脉,从现实的文化发展和社会需要中探寻解决问题的各种可能途径,这样一种视角不仅是重要的,而且也是必需的。

## 一、起源

正如冯友兰先生所指出的,“宗教”是一个翻译过来的概念,有其自己的意义,不能在中文中看见一个有“教”字的东西就认为是宗教。





“教”的本义为教导，将具有人神连接意涵的 religio 译为宗教，应该是取“以（通过、凭借……）供奉神灵的宗庙为教导方式”这样一种意义。显而易见，体现该单词本质的关键之处是作为祭祀场所的“宗”，而非作为中国式人文主义印痕之祭祀目的的“教”。“鲁人以儒教”中的“教”是个动词，意为（鲁国人）用儒家思想教化民众。与此相应，“以儒治世，以道治身，以佛治心”的所谓三教合一说，则表明这个“教”字之所指侧重于功能（治），因而既可以指宗教，也可以指哲学等可以用来提供教导作用的思想。事实上，所谓的儒教是或不是 religion 的问题是人们自觉或不自觉地从西方文化感受和西方学术分类对儒家思想进行身份或性质判定的时候才在历史上发生的。它的背景是东西方文化的交流（并且是西方处于强势）这一情境：千百年间，儒（学、教、家）就是儒（学、教、家）；天主教教徒利玛窦到来之后，其是否 religion 的问题出现；宗教、哲学、科学概念在近代经日本输入，孔孟程朱又纷纷成为或苏格拉底或康德似的哲学家。格义的色彩，既浓且重。但正如佛教初入中土被当成玄学解读并不只是出于认知心理和思维模式上的惯性，同时也因二者本身（如“性空”与“体无”）在理论逻辑上确实具有相当程度的“家族相似”，儒家思想在知识形态和性质方面歧义纷纭，也与其在表现形态上与哲学、宗教体现出诸多交叉、重叠、相似、相同的性征密切相关。在对这种交叉、重叠、相似、相同作出界定之前，对中国文化的特点从整体上稍加分析也许是必要的，因为它可以使儒学自身的整体性和内在性得到展开和彰显，使人们在进行宗教、哲学之类横向的学科性比较时，对儒学所属的文化脉络与历史根基维持某种必要的意识和尊重。应该说这种意识和尊重并不会导向对某种观点的直接反对或支持。它的意义在于，我们这个有着五千年历史的民族在承接拓展自己传统的时候，它可以提醒我们在方法论上有所反思。走出意识形态的狭隘性，我们将发现，其实传统也跟未来一样，有着丰富多彩的层面、维度与可能。

张光直先生在对中西文化的宏观把握中提出了著名的“连续性”概念：中国文明的特点是，它是在一个整体性的宇宙形成论的框架里面创

需要全本请访问 www.ertongbook.com

造出来的,中国的形态很可能是全世界向文明转进的主要形态,而西方的形态实在是个例外。① 我们可以循此思路将所谓"连续性"概念作进一步的引申落实——主要是指中国社会在由"野蛮"到"文明"的转进中,在社会结构上与氏族血缘组织维持着某种程度的联系(即所谓的维新道路),而没有发生从身份到契约的改变;在思维观念上与原始宗教意识维持着某种程度的联系(即所谓的巫史传统),而没有产生古希腊那种以对象性思维为特征的哲学。我们认为,敬天和法祖这两大思想和社会的特征,既是这种连续性的结果,也是这种连续性的证明。

原始的血缘组织发展为宗法制,这是对原本属于自然关系的亲属制度所做的理性化、政制化改造,由此而开创出儒家所谓的三代王道之治。在这样的情境里,对祖先的祭祀无论在意义还是在形式上都获得了极大的拓展和丰富。儒家无疑是这一创造性转换的支持者和阐释者。《礼记·大传》说得明白而深刻:"人道亲亲也。亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严,宗庙严故重社稷,重社稷故爱百姓,爱百姓故刑罚中,刑罚中故庶民安,庶民安故财用足,财用足故百志成,百志成故礼俗刑,礼俗刑然后乐。"宗法制度下君权是父权的放大,天则是君父形象的投影。天被认为是百物之祖,因此它也是敬奉祈祷的对象。《礼记·郊特牲》说:"万物本夫天,人本夫祖。此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也。"《礼记·中庸》说:"郊社之礼,所以事上帝也。宗庙之礼,所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎!"

当然,这样一种观念并不能从朴素的生活经验中直接生发出来。报本返始之情是自然的,用宗庙祭祀的形式表达,则是文化。它的成立,需要一种天人之间存在某种神秘联系作为逻辑前提或基础。以"万物有灵"和"主客互渗"为特征的巫术思维正是这一前提或基础的提供者(决定者)。在这样的思维框架里,中华文明呈现出人与自然的连续性。②

① 参见张光直:《中国青铜时代》,三联书店 年版,第 页。

② 参见张光直:《中国青铜时代》,第 页–页。





从列维—斯特劳斯的研究中我们可以知道，这其实代表着原始社会人类世界观的一般状况，并非中国所特有。而在中国思想内部，也并非仅仅儒家如此。《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”与《易传》的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，《老子》的“人法地，地法天，天法道，道法自然”与《易传》的“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”何其相似乃尔！——二者原本就是从同一文化母体发育生长起来的，尽管在社会人生的具体主张上各执一词，基本的文化预设却共享而一致。

无论在本土还是国外的思想家眼中，中华文化最特别也最基本的特点就是天人合一。不少研究者正是从天之属性及其与人之存在的关系作为对儒学进行宗教身份认定和从事宗教学研究的起点。但是，在进行这种讨论前，有几个前提有必要明确。西方文化是由科学理性的希腊传统和宗教信仰的希伯来传统组成的二元结构，而中国不是（但却不能说作为一个成熟的文明，它没有自成系统的理性思维与超越意识）；①基督教是所谓人为宗教，而所谓巫术思维（姑妄称之）对于中国思想家来说是无法选择的；（因此）在西方上帝和恺撒分工明确，在中国则神道设教自然而然。如果对此不先作一宏观上的界定，就将儒家思想中的概念和命题直接与人为宗教的话语系统（如基督教等）相提并论，显然并不妥当。② 因为那只会造成历史真实与意义真实的双重错位。

众所周知，随着“小邦周”对“大国殷”军事上的胜利，我国古代思想

① 应该强调的是，儒学并不只是一个学派的思想，乃是中国传统文化之主干。孔子述而不作，是一个久远传统的承继者、阐释者。用文化人类学家的话来说，这一大传统与小传统是贯通的。

② 换言之，是否应该对二者内部的意向性差异给予足够重视？根据现象学对人文世界的理解和分析，你“趋向”什么，所获得的就会是什么。

史上曾经有过一场从命定论到命正论的观念转折。① 从商人“我生有命在天”的命定论到周人“皇天无亲,唯德是辅”的命正论,既是政治文明的历史性进步,又是价值观念和思维方式的重要变迁。周孔并称的儒门,基本的理论命题和思维方式,即是奠定确立于此。要言之,儒学正是对原始巫术观念的超越扬弃中获得了自己思想的本质规定性。这一点可由作为群经之首的《周易》得到极好证明:《易经》是一部占筮书,《易传》则是一部哲学书。② 这样一种关系,又可由帛书《易传·要》所载孔子本人的话得到极好说明:

> 《易》,我后其祝卜矣!我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又仁守者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫 数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同途而殊归者也。

这个发展,主张儒教说的李申曾注重孔子与史巫之“殊归”,而将此发展定性为“人类思维逐步摆脱宗教巫术而达于哲学”。③

---

① 详参傅斯年:《性命古训辩证》,《中国现代学术经典·傅斯年卷》,河北教育出版社 [illegible] 年版。所谓命定论,简单地说就是指天命是基于某种血缘而与某一政权结构相维系,换言之,某一政权结构是因为某种血缘的缘故而从“天”获得其合法性(“命”)。所谓命正论,简单地说就是指天命是基于某种德性而与某一政权结构相维系,换言之,某一政权结构是因为某种德性的缘故而从“天”获得其合法性(“命”)。

② 详参余敦康:《从〈易经〉到〈易传〉》,《中国哲学》第 [illegible] 辑,三联书店 [illegible] 年版。

③ 参见李申:《中国古代哲学和自然科学》,上海人民出版社 [illegible] 年版,第 [illegible] 页。与其在为儒教说论证时将关注点锁定“同途”相反,在这个问题上,几乎所有的学者都是根据自己的意向性强化一面而淡化另一面。





但同时应强调的是,这种理性化乃是不彻底的。因为它只是在意义内容上革命(“殊归”),而在思维形式上却一仍其旧(“同途”)。① 这样一种欲断还连的关系或状况不是儒家能够选择的。作为文化生态性质的认知架构,它是中华文明之连续性发展的必然结果,是历史为各学派规定的共同“工作平台”。儒家能做的,一方面是尽力拓展自己的理性致思维度(这是历史的趋势);一方面则是实用主义地“神道设教”,为其价值诉求争取尽可能大的现实效果。② ——这样一种双重变奏不仅表现在所谓文明突破的轴心时期,同时也几乎贯穿于后来整个的历史阶段。所有关于儒学性质的仁智之见,无不以此为立论的基础。

《易传·彖辞》:“圣人以神道设教而天下服矣。”《荀子·礼论》:“……先王案为之立文,尊尊亲亲之义至矣。故曰:祭者,志意思慕之情也,忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣,苟非圣人,莫之能知也。圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以成俗;其在君子以为人道也,其在百姓以为鬼事也。”董仲舒对儒学的宗教化改造,可作如是观:汉代去古未远,天之神威尚在,将日食、月食及其他灾异解释为天之意志显现尚有劝善惩恶功效,所以,作为《春秋》公羊学者的他“屈民以伸君,屈君以伸天”,通过将民意述说成天心来对霸道政制施加影响,造福百姓。他在《春秋繁露·祭义》里说:“祭者察也,以逮鬼神之谓也。善乃逮不可闻见者,故谓之察。”天意如何?好生恶杀,任德不任刑。显然,这种“为群众利益穿上神学外衣”的神道设教不止是一种宗教建构,也是对孔子“好其德义”之人文传统的继承发扬。

---

① 参见陈明:《象占:原始思维与传统文化》,《哲学研究》2009年第1期。

② 当然,神道设教的副作用也是不言而喻的。船山《读通鉴论》“兒宽以儒术赞封禅”条痛诋其弊云:“东汉以前,佛未入中国,老未淫巫者,鬼神之说,依附于先王之礼乐诗书以惑天下。儒之驳者,屈君子之道以证之。故驳儒之妄,同于缁黄之末徒,天下之愚不肖者,有所凭藉于道,而妖遂繇人以兴而不可息。汉之初为符瑞,其后为谶纬,驳儒以此诱愚不肖而使信先王之道。呜呼!陋矣。”

按照现代学术分类,人们从这里可以对孔子或董仲舒的思想文本,做出或哲学或伦理或政治或宗教的不同解读,且都可以持之有故、言之成理。因为如前所述,作为一个民族主体的文化符号系统,儒学在知识形态上是复合的,其在历史上所承担的功能是多维的。但也正因此,不自觉地依据这一"西方中心立场"把它解读或化约成其中的任何一种,都会导致对其整体性的遮蔽和破坏。将它视为诸学科之和,则其相互间结构关系已远远不是某一学科框架所能承载范围。我认为可取的态度是,换一个视角,从这个系统与我们这个仍在发展着的民族之内在性去观照,把对文本的理解转换为对自己生命存在之状况的理解,将今天对它的塑造,转换成对自己生命意志的表达和文化理想的追求。民族的复兴虽不以传统的复兴为主要内容,却是以其为最高的标志。提出这样一个视阈,不是要对所谓的儒教问题做出或肯定或否定的简单结论,恰恰相反,是为了将这一问题的回答、把握和评价置于历史的脉络之中,将其层次性、复杂性、丰富性和可能性彰显出来,从而曲尽古圣先贤的制作之意,并从中吸取创造的智慧和勇气。

古往今来的讨论清楚显示,这一问题从来就不只属于纯粹的知识论范畴。话语后面的意义,才是论者们真正的用心所在。

## 二、历史

最早以西方宗教为参照对儒家学说之宗教身份进行评估考察的是意大利人利玛窦。这位耶稣会士的结论是:春秋以前的儒学是宗教,两汉以后的儒学不是宗教。① 春秋以前儒学是宗教的理由:(员"从他们历史一开始,书面上就记载着他们所承认和崇拜的第一位最高的天神。……古代中国人把天地看成有生灵的东西,并把他们共同的灵魂当做一位最高的神来崇拜。"(圆儒学也讲上天给坏人的惩罚和给好人的赏报。

① 参见孙尚扬:《基督教与明末儒学》上篇第二章,东方出版社 员怨怨缘年版。

(猿)对灵魂不朽,似乎没有什么怀疑。汉以后儒学不是宗教的理由:(员)由于人性的腐朽,可怜的中国人逐渐丧失了原始的明理之光,信奉古儒教的文人或者走向了无神论,或者陷入了偶像崇拜(指佞佛)。(圆)有些文人认为人在死后灵魂完全消失,不相信来世有天堂和地狱。(猿)没有神职人员,没有正式经文,祭祀上帝只是皇帝的特权。(源)不论是公众还是个别人,都没有做祷告、唱赞美诗表示他们对最高之神的敬意。(缘)真正的哲学家不提创世说。

对于祭祖和祭孔的传统,利玛窦有十分冷静的分析:祭祖是中国人用来维系孝道这一伦理原则的习俗;从基督教立场看,它不是所谓偶像崇拜,不属非排斥不可的异教教仪。祭孔是为感谢孔子为文化作出的贡献,使读书人能以此获取功名,并不念什么祈祷文,就像祭祖一样。论者发现,利玛窦这个天主教神学家对中国礼仪的解释,竟与荀子这个无神论者具有很多相似之处。①

后来,来自较为保守的多明我会、方济各会的传教士反对利氏的理解。耶稣会为了证实自己对中国文化的见解,曾征询信教士大夫的看法。福建和浙江的士大夫参加了讨论,如福清李良爵著《〈辩祭〉参评》,漳州严谟作《辩祭》、《考疑》,将乐邱晟著《致诸位神父》,建瓯夏相公著《回方老爷书》、《祭礼泡制》、《礼仪答问》,杭州张星曜作《祀典说》等。他们依据"四书五经"、《白虎通》等,对儒家祭孔作了全面研究和阐发,并与西方基督教神学进行比较。

关于祭天地,攻击者说中国人在"祭天地"的时候,是想通过祭祀,请到天地自然间的神灵下凡,来帮助解决祭祀者的各种困难。张星曜认为中国被儒家承认的祭祀活动,是一种高尚的学说,有理论体系,是在民间信仰基础上加以升华、提炼而成的官方仪式,并不那么迷信,主要强调的是"报答"之情,而不是"恐惧"和"企求"。他并引证了许多古代文献以说明这一问题。

① 参见孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第 圆缘页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com