

主 编 陈金钊
副 主 编 左 峰 吴文新

黄海学术论坛

HUANGHAI XUESHU LUNTAN

第十六辑



上海三联书店

◎ 中国书画函授大学肇庆分校建校二十周年纪念册

中国书画函授大学肇庆分校建校二十周年纪念册

中国书画函授大学肇庆分校建校二十周年纪念册

中国书画函授大学肇庆分校建校二十周年纪念册

中国书画函授大学肇庆分校建校二十周年纪念册

山东大学威海分校主办

主 编 陈金钊

副 主 编 左 峰 吴文新

执行主编 左 峰

黄海学术论坛

HUANGHAI XUESHU LUNTAN

第十六辑



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

黄海学术论坛. 第 16 辑/陈金钊主编. —上海: 上海三联书店,
2011. 8

ISBN 978-7-5426-3607-2

I. ①黄… II. ①陈… III. ①社会科学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 133441 号

黄海学术论坛(第十六辑)

主 编 / 陈金钊

责任编辑 / 邱 红 张大伟

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 任中伟

责任校对 / 喻 萍

出版发行 / 上海三联书店

(200031) 中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

印 刷 / 上海肖华印务有限公司

版 次 / 2011 年 8 月第 1 版

印 次 / 2011 年 8 月第 1 次印刷

开 本 / 787×960 1/16

字 数 / 350 千字

印 张 / 25

书 号 / ISBN 978-7-5426-3607-2/C·393

定 价 / 45.00 元

目 录

哲学研究

超越·回归·走向

——从《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学

思想研究》谈起 李英华(1)

古尔维奇格式塔现象学:批判性考察 高建民(14)

Chomsky 生成语法的“逻辑”意蕴 夏卫国(24)

佛学中的“精进波罗蜜”与企业家精神

——以《大智度论》为中心 张敬川(38)

关于儒学普及的几个问题 朱康有 王占平(46)

人性:一种整体性的论证 兰 明(53)

东北亚研究

韩国金融危机克服研究 李圭泽(61)

民间信仰实践的现代话语困境

——以古陌岭民间信仰为例 曹 红(71)

对威海市村干部队伍建设的调查与思考 陈永刚(81)

东北亚领土争端解决障碍之日本右翼势力分析 焦 佩(92)

我国农村小额贷款公司存在问题及对策分析

——以威海市小额贷款公司发展状况

为例 张 宁 李 奇(100)

韩国大学名称分类及其所体现的韩国文化

特征 高绍山 郑 丽(113)

休闲研究

休闲消费的伦理反思 陶培之 王永明(127)

劳动人民:休闲的历史创造者 吴文新(135)

试论休闲形态的系统构成及其类型 曾海涛(143)

节庆盛事游客行为与满意度研究

——以 2010 年第十届中国菊展

为例 周伟伟 荣培君 程遂营(154)

政治学研究

以党内监督增进党风廉政建设 梁君思(166)

转型时期的俄罗斯国内民主与外交

——对美国学界相关研究的评介 齐兴霞(173)

文学与文化研究

卡夫卡与布拉格精神 胡志明(185)

《手稿》与中国当代马克思主义美学的接受语境 周维山(195)

自我经验世界的重塑

- 王安忆小说创作透视 周 俊(203)
- 爱的救赎及其幻灭
- 劳伦斯《袋鼠》主旨探析 杜芳芳(210)
- 《沧浪诗话》的版本及其文字差异 洪树华(217)
- 从山东大学和海德堡大学主页内容及其设计看
- 文化差异 黎东良 陈 鹤(229)
- 颜色隐喻和语义理据背后的中西文化差异 李 杰(239)
- 中西方人名文化探析 李 楠(243)
- 原初状态与投胎转世的民间信仰
- 从中国传统文化视角解读罗尔斯的契约论 李振东(248)
- 用社会主义核心价值体系引领多元文化健康发展
- 的路径设计 刘东霞(258)
- 古代文学硕士研究生科研创新能力不足研究 张银堂(266)
- 数字化汉语学习资源研究述评 朱红玉(272)

经济与管理研究

- 高等教育投资风险研究 刘 洋 罗润东(286)
- 制度变迁与技术进步互动的依据、机理与路径研究 左 峰(296)
- 企业知识分工协调与权力配置机制思考 戈黎华(313)
- 基于 SWOT 分析的英租威海卫时期治理模式研究 王瑞艳(330)
- 金融支持产业结构调整的理论研究 孙 秀 李 奇(343)

法学研究

- 论法官适用民间习惯的合法性难题 王林敏(352)

检察机关撤诉后重新起诉问题研究	蒋赛静(362)
论事实作为法律解释的对象	
——也从彭宇案谈起	黄浩宇 杜少光(374)
我国农村地区政府信息公开立法绩效评估	
——基于 G 县的分析	李 亮(385)

超越·回归·走向

——从《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》谈起

李英华*

众所周知,杜维明先生是当代大儒。他的儒学思想很值得我们深入研究。迄今为止,笔者认为,胡治洪《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》^[1]一书是关于杜维明新儒学思想研究的最有分量的著作。该书蕴涵许多值得深入探讨的重要课题或前沿问题。兹不揣浅陋,拟就其中几个重要问题略抒管见(以下引用该书,只注页码),希望能引起学界的关注和深入的研讨。

一、超越“宗教性”,回归“天祖教”

关于儒学的宗教性问题,是五四以来现代新儒家重点阐述的问题之一。杜维明也不例外。故胡著对此作了详细评述。杜维明指出,“儒学基本上不是一个宗教组织,但却深具宗教性格和宗教精神。”^{[1](p. 113)}并对儒学的宗教性作了界定,即“作为社群行动的终极的自我转化”。^{[1](p. 86)}胡著解释说,这种转化实现了极度提升和深层回归。在这种“内在超越”过程中,超越的层面、内在的层面通过终极关怀所贯串、互契乃至重合,体现出儒家相对于希伯来传统的“外在超越”宗教观而言深刻而独特的宗教性。^{[1](p. 86)}显然,儒学的“宗教性”区别于制度化、实体化的“宗教”本身。换言之,儒学(或儒教)不是宗

* 作者简介:李英华,哲学博士,海南大学政治与公共管理学院教授,研究中国古代宗教、哲学与政治文化。

教,但却具有一种内在超越性。胡著认为,现代新儒家通过创造性转化,对“超越”和“内在”加以综合运用,既扬弃了“全然他在”的神学观,又提升了“万物有灵”的泛神论,使二者构成一种辩证蕴涵的关系,一方面用以指涉既超越又内在的形而上道德本体,另一方面则用以指涉主体的修养方式和践履途径。^{[1](p.77)}胡著的阐释非常精辟,也表明了胡氏本人对“内在超越”的深刻体认。

值得注意,胡著又明确指出,杜维明的儒学创新也存在着某些理论上的矛盾或困难。其中包括“他以身、心、灵、神极度提升与‘开放的同心圆’无限推扩作为人的规定性,如何可能具有普遍性而不致陷于一种寡头的人文主义?”^{[1](p.134)}如果考虑到“开放的同心圆”与“内在超越”之间的相关性^{[2](p.91)},这是否意味着杜维明的“内在超越”论,或儒学的宗教性理论也存在某些困难呢?对此,胡著没有展开评述,但这个问题值得深入探讨。

笔者认为,如果仅就儒学自身去说明它的宗教性问题,难免存在局限性。因为这忽视了、脱离了儒学的母体,即赖以孕育的宗教渊源——天祖教。何谓“天祖教”?^[3]即夏商周以来的中国原生宗教,它的核心信仰是“天”和“祖”,以“敬天”和“祭祖”为主要祭祀形式,辅之以社稷等自然崇拜及相应的郊社、宗庙等祭祀制度,而以六经和儒学,以及其他诸子百家学说中相关内容为理论表现的一种宗教体系。^[4]“天祖教”是古代中国的国教。尽管它不像基督教、佛教、伊斯兰教等那样具有一种显而易见的特定的教团组织^[5],也不存在“天祖教”这一名称,但这都无碍于天祖教作为中国历史上的国教这一事实的客观存在。^[6]因为,它实实在在地表现为“敬天”、“祭祖”和“祭社稷”等各种具体的宗教活动,并形成了相应的郊社、宗庙等祭祀制度。天祖教有着浓厚的政治性、宗法性与伦理性色彩。在中国古代社会既适合于小农生产的经济基础,又适合于宗法制的社会政治环境,故有利于维护和巩固中国古代社会政治秩序。它一经产生,就与中国古代宗法社会相始终。在中华民族的形成过程中,曾出现三皇五帝及尧舜崇拜,特别是黄帝炎帝崇拜,成为中华民族的人文始祖和中华文明的象征。故天祖教是中华民族凝聚力的重要精神纽带,是中华文明赖以形成和发展的主要宗教基础。

相对于佛教、基督教和伊斯兰教,天祖教具有如下几点基本特征:第一,信仰的独特性。主要表现在三个方面:其一,天祖教是原生型宗教,它的信

仰是历史地、自然地生成的,不存在也不需要什么正式的“入教”仪式;其二,天祖教的神灵信仰多从原始宗教的自然崇拜、祖先崇拜和英雄崇拜的对象中演化而来,表现出观念的连续性和信仰的多神性;其三,“天”的内涵本身也分为三个层次,即自然之天、宗教之天与人文之天。由于这一特点,天祖教对后来其他宗教的创立(如道教)或传入(如佛教)表现出很大的包容与平和。这使得中国古人信仰天祖教,但又可以同时信仰道教与佛教。

第二,教义的两重性。天祖教没有专门的经典,它的教义寄寓于“六经”和前诸子时期的宗教思想^[7],以及诸子百家著作之中,而以儒家典籍为主导。它既包含宗教性又蕴涵人文性,但主要体现出人文性。^[8]人文性与宗教性并不相互排斥,而是相互统一。人的生命本身即蕴涵着深刻的伦理宗教意义^[9]。人的性命道德既是天赋的,又有待于人自觉弘扬。这在很大程度上决定了中国人文精神的特质。这种精神特质主要是由天祖教和儒学决定的。

第三,信徒的普遍性。中国古人上至天子,下至庶民,普遍信仰天祖教,但由于信徒的文化水平不同,从而导致他们对“天”的内涵,以及对“敬天”、“祭祖”活动的理解和体验不同,大体可分三种类型,即统治者、老百姓与士大夫。他们举行或参加祭祀活动的目的^[10]、层次与形式也有所不同。皇室(或朝廷)、地方官府和民间宗族家庭分别进行祭祀活动。国有郊社、太庙,族有宗祠,家有祖龕或牌位。

第四,组织的宗法性。天祖教没有独立于社会生活的教团组织。宗、祝、卜、史都生活在社会宗法组织之中,受君权和族权的支配,表现出鲜明的宗法性色彩。特别是民间的宗族、家庭祭祀活动,更加是一种宗法组织了。

第五,思维的三维性。天祖教有三种主要的祭祀形式,即祭天、祭祖与祭社稷。祭天表明政权的天意合法性;祭祖表明政权的传统合法性;祭社稷则体现政权的民意合法性。由此形成或体现了一种政教思维模式的三维性,即重视“天意”(由“敬天”而来)、“民意”(由“祭社稷”而来)和“传统”(由“崇拜祖先”而来)。这种三维思维模式与价值观念具有深刻内涵与意义。

特别值得指出,天祖教与儒学之间存在一种源流、母子关系。天祖教孕育了儒学,儒学反过来丰富、深化了天祖教的内涵与意义。但天祖教毕竟是宗教,而儒学则是一种独特的人文学说。这种独特性表现为儒学创立后,由

于它“敬鬼神而远之”的态度,就获得了相对独立的地位,就不完全依赖于天祖教这一母体了。但天祖教毕竟是儒学赖以产生的宗教渊源,而且儒学在后来的历史发展中,仍与天祖教长久地保持一种密切的关系,相互作用、相互渗透,共同反映和维护中华政教文明的基本价值观念。“敬天祭祖”在儒学中具有重要意义,儒学的“乐天知命”、“慎终追远”,以及“仁”、“礼”等核心词汇所体现的人文理念,蕴涵着一种深厚的宗教性的超越意义。

需要说明,所谓“回归”,不是说把儒学等同于、归结于天祖教,也不是要把现代人的思想回归到、倒退到古代天祖教的精神世界。所谓“回归”,实质是正本清源,从根源上重新呈现和澄清儒学的源头活水,重新探究和确定儒学与天祖教的特殊关系,它们既存在源流、母子关系,又相对独立、相得益彰。所以,关于儒学的宗教性问题,应超越单纯的“内在超越论”思路,从儒学与天祖教的关系角度理解,或许可以得到一个更恰当、更符合历史实际的解释。所谓“回归”,还蕴涵着天祖教的重建(或重构)问题。因为,“重建”是“回归”的前提和基础,而“重建”不在于原封不动地恢复天祖教原有的一切,事实上,这既无必要也无可能。“重建”的精神实质“构建”,是一种结合时代需要进行损益、创造的过程(详见后文)。

二、超越“道德批判”,走向“太和宪政”

儒学的本性不仅关注个体的道德修养,而且指向社会政治的制度建构。胡著指出,自 1980 年以来,杜维明一直思考和倡扬关于儒家社会政治制度的建构问题。他清醒地意识到,在现实社会政治领域中,以道德理想转化政治这派儒家一直是失败的,并没有成功过。“王圣”的实践,而非“圣王”的观念,成了中国文明中永久的政治现实。他们存在两个误区:第一,一贯诉求道德与政治的直接贯通,出现“悬理以限事”的失误,最终可能导致“道德的暴政”;第二,单凭良知和义愤投身于严酷的政治斗争,最终导致一代文化的凋零与民族命脉的中衰。^{[1](p.116)}因此,如何吸取历史教训,走出这两个误区,是杜维明必须直面的又一个重要问题。他指出,“在儒家思想中开出个民主政治的格局来,这似乎是儒家进一步发展的宿命”,“儒学发展的大的困难不仅是一个抽象的政治文化的问题,而(且)^[11]是一个具体的最基本的制度

建构问题。”^{[1](p.118)}胡氏也认为,“当下的关键问题在于从传统儒家那些合理的社会政治理想中建构一套由宪法所主导的民主政治体制,这才是将道德与政治加以适当分流的形构条件,同时也是避免徒然以气节抗衡拥有无限权力的恶势力的制度保证。”^{[1](p.119)}这的确是一个“关键问题”。然而,令人遗憾的是,无论是杜还是胡,对此问题都只是点到为止,没有进一步展开论述,未能提出一个“具体的最基本的制度建构”。

根据前文所述天祖教的三维致思模式,笔者愿提出一个“三维合法性”概念。^[12]所谓“三维合法性”,是指从三个维度考量国家政权的正当性或正统性。“合法性”是一个政治概念而非法律概念。它的实质是民心向背问题、道义问题。这一问题关涉政权的正当性与稳定性,以及社会政治秩序的长治久安问题。“三维合法性”的提法是现代的,但其观念则古已有之。由于深受天祖教三种主要祭祀形式的影响,中华政教文明形成了一种“三维性合法”的价值观念与思维方式,即由敬天而“奉天”,由尊祖而“法古”,由重社稷而“爱民”(或“重民”),强调“天道”、“民心”和“传统”是国家政权的合法性根据,“务德”、“安民”和“法古”是中国古代政教的三个重心,体现了中华政教文明的一种思维方式与价值观念。可以肯定,“三维合法性”对于建设当代中国民主政治制度具有积极意义。主要表现在:

第一,传统合法性,主要解决当下中国文化的自性问题。^{[13](p.34)}这一问题在百多年来中国传统文化传统几近断裂的今天,在国人思维模式和价值观念严重西化的今天,重塑中华政教文明的主体性具有非常重要的理论价值和现实意义。第二,民意合法性,主要解决中国自古有“民本”而无“民主”的重大缺陷问题。追求民主是近代以降多少仁人志士梦寐以求的政治理想,故必须实现由“民本”向“民主”的转型。第三,天道合法性(或神圣合法性),主要解决在市场经济时代或世俗化浪潮中神圣价值的丧失问题,建立一个义利统一、义以生利的经济和社会文化价值体系,为社会发展确立一个既顺规律又合目的的发展方向。

基于上述认识,笔者愿提出一个具有中国特色的政体模式,即“太和宪政制度”:它由太和(或太极)院、乾院和坤院组成。其中,“坤院”代表传统合法性,“乾院”代表民意合法性,“太和院”代表天道合法性。乾、坤两院地位完全平等,太和院地位大于乾、坤两院而小于两者之和。三院商议一个国家

重大问题,如果观点各自不同,那么遵循太和院观点;如果乾坤两院观点基本一致,而太和院观点与之相差较大,那么采纳乾坤两院观点。之所以如此设计,一是根据“三维合法性”;二是基于《周易》的哲学理念,即“一阴一阳之谓道”。乾是阳,坤是阴,两者的统一即为“道”,也即“太和”。为引导国人崇尚和谐,培养和而不同的思维方式和价值理念,故突出太和院的地位,使其地位大于乾、坤两院的各自地位;但又为了避免出现太和院专制,故又限制它,使之小于乾、坤两院之和。三院议员不受出身、地位、财产等限制,主要依据各自的文化立场和价值理念而定。倾向于传统和保守立场的,归于坤院;立足现实和主张改革的,归于乾院;而主张把握平衡、注重和谐的,归于太和院。这就是笔者所理解的具有中国特色的政治制度——“太和宪政制度”。^[14]

显然,“太和宪政”思想源于传统,但又结合了时代特点;它吸收了民主精神,但又高于民主涵义。它有助于克服现代民主制中的诸种弊病。其精神实质是把中国传统道德理想转化为一种实在的制度设计。这是一种真正体现了中华文明自性的富于中国特色的政治制度。从理论上说,乾、坤、太和三院之间存在一定张力,但其根本精神是相通的、统一的。诚然,作为一个主观上草创的制度,它非常粗糙,只是大纲性质的,难免存在诸多不足,甚至可能让人觉得这是一种乌托邦。若是付诸实践,必然会碰到许多困难。尽管如此,在今日中国直面政治问题,在今日学界(着重指中国哲学界、儒学界)大多“失语”或严重缺乏原创性思想的背景下,笔者提出“太和宪政”论,自信还是有一定意义。谨供学界同仁批评驳正!

三、超越“紧张”,走向“从容”

作为一位世界级的最具活力的儒家型学者与思想家,杜维明集学术研究、培育学生、人文关怀、社会参与于一身。他不仅艰苦卓绝地在北美“传道、授业、解惑”,而且风尘仆仆,席不暇暖,来往穿梭于北美、西欧、东亚、南亚之间,代表儒家与世界各大宗教、各大思想传统,以及现代思潮诸流派交流对话,回应当代世界的诸多问题(参见胡著《序言》)。这种境界不知令多少学人羡慕向往!可是,谁曾料到,杜维明自身竟也存在“多层面”的“存在

的紧张”呢。胡著为读者揭示分析了杜维明的三层紧张,即社会层面交往中的紧张、作为公众知识分子与学院知识分子两种角色之间的紧张,以及创建现代新儒学本体论的紧张。^{[1](pp.278-283)}随着时间的推移,前两种紧张或已逐渐消除,而第三种紧张却可能与日俱增,胡著称之为“根本紧张”。

为什么现代新儒学本体论的创建竟成为杜维明的“根本紧张”呢?一方面,杜维明认同列文森的一个观点,即“一个传统能不能发展要看其有没有哲学思想上的创发性”,“儒学若要成为活生生的传统,就必须具有原创性、创造力”^{[1](p.283)};另一方面,杜认为现代新儒学本体论的创建工作尚未完成,应该继续熊、牟所走的路。“在我的有生之年,这个工作会做,但做到什么程度当然很难预期。我认识到这个工作的严峻性、重要性,非做不可!”^{[1](p.283)}笔者充分理解这句话的内涵及其分量,也愿意乐观其成。但最终还是不免有所质疑:为何中国儒学的生命力必须依靠思辨性的体系化的本体论来证明呢?这究竟是谁制定的标准呢?仔细深究,在潜意识里仿佛还是以西方哲学作为绝对标准。但认同、接受这个标准就会产生很大的流弊。这是儒学发展的歧出,而非正道。

其实,杜维明深知,胡著也指出,“儒学在当前以及今后能否提振生命力和恢复说服力,当然端赖一大批并且越来越多的证道者以生命形态为之见证。”^{[1](pp.282-283)}但可惜,杜、胡都未能把这种“见证”信念贯彻到底,胡著话锋一转,一个“但”字就转到上述列文森的观点、也即西方哲学的标准中去了!

其实,杜维明已经看到,牟宗三为了建构一套思辨性哲学体系,“他自己跳进了一个陷阱不能自拔。”^[15]既然如此,为何自己又还要跳进这个陷阱呢?“我也承认,做一个职业性的哲学家,对我的吸引力不是很大。”^[15]这表明,在心性深处,杜还是保持或体现了儒家传统的本色。如此甚好!又何苦还要去做自己不太感兴趣的工作呢?

其实,正如胡治洪指出,杜维明以儒家哲学的人学为核心而撑开包含个人、社群、自然、天道四层面的天人大系统,进而落实为一个由儒学创新、启蒙反思、文化中国、文明对话四大论域架构的文化社会学体系,这已足以证明杜维明新儒学思想的体系性。只不过这种体系性并非以专著形式,而是以短论、随笔、杂感、对话、演讲或访谈等形式表现出来。^[15]笔者认为,这便是儒学生命力的最好的体现!从中体现了一位活泼泼的大儒的形象与人格!

而从象牙塔里思辨、构造出的哲学体系,根本不能与这种活泼的人格相提并论。

因此,只要换个角度看问题,所谓“根本紧张”就不再是问题了。事实上,杜维明完全可以超越上述三种“紧张”,走向“从容”——这一点可谓深具象征意味!因为,杜维明新儒学的发展历程,在一定意义上,就象征了整个中国儒学的艰苦卓绝的发展历程。他所体受的那种深刻“紧张”,折射了中国儒学发展的那段“曲折”,让人沉重、使人感慨!故此,笔者祝愿杜维明超越“紧张”,走向“从容”!毕竟,“从容”才是大儒气象。^[16]

诚然,超越“紧张”,并不意味着消解问题意识和忧患意识,而毋宁常怀忧患之心,探究问题之结症所在。胡治洪敏锐地指出,对于一般大众来说,儒学基本上不具有说服力,因为,从五四到“文革”的思想余波还有很大影响。而更其不妙的是,当年破立并举总还有些约束人心的东西,现在则是无所信赖。在草根阶层中没有根底,所谓“儒学复兴”就只能是“高明”的“空言”。而儒学本来不是完备意义上的宗教,不能依靠信仰或者迷狂来归拢人心,历来有赖于社会制度、教育制度、法律制度、政治制度等上层建筑加以推行。而儒学与政治的结合,在历史上确曾起过积极作用。那么,时至今日,“儒学与政治”这个旧题有没有可能另构新篇?^[17]对此,杜维明认为,目前儒学需要做好两个工作:一是使文化资源从薄到厚,二是使价值领域从少到多。^[15]这个看法比较宽泛,针对性不太强。前几年,美国人文学者联谊会为杜维明颁发终身成就奖。杜获奖时有个感触:“现在要走出凡俗时代,就需要 21 世纪的宗教和文化认同进行大调整。如果不重视宗教,社会就很难和谐。这里所说的宗教,也就是人的终极关怀。”^[18]这可谓真知灼见。值得我们高度重视和深入省思。

历史上,天祖教一直是中国宗教的轴心。对于大多数中国人来说,把生命之本源汇于天祖,生命之依靠托于家族,生命之保障归于社稷。儒学阐扬它,道教依附它,佛教适应它,各种民间宗教和信仰更是与它交叠融合。所以说,天祖教是古代中国的正大宗教,是中华文明赖以建立的主要宗教基础。^{[19](p.32)}所以,我们需要回归天祖教、重建天祖教。当然,重建天祖教是一个很复杂的问题。^[20]这里不可能全面阐述,只是简要提几点看法:第一,重建天祖教,但不建教团、不设教主、不立教堂、不揽教徒。“大教无形”,天地就

是大教堂。^[21]天祖教是每个中国人的正大宗教。这是天祖教的宝贵传统,也是它的独特之处。第二,对于古代流传的“天地君亲师”祭祀体系,应以批判改造,改为“天地人亲师”。^[22]“天地人亲师”突显了宗教性与人文性的有机结合,而根除了不合时宜的君主因素。这里所谓“祭祀”,其礼仪形式固然重要,但更重要的在于内心的一种态度、一种精神、一种情感,此即感恩、崇敬和敬畏。第三,重建天祖教,贵在重建它的教义。它的核心教义可用《周易》两句话来概括:“天行健,君子以自强不息”;“地势坤,君子以厚德载物”。《周易》本身即是宗教性与人文性相结合的产物,具有“神道设教”的功能与意义。第四,重建天祖教,旨在重建民族信仰,凝聚民族力量,振奋民族精神,发扬民族优良传统,彰显中华文明的宗教基础,促进与世界各大宗教文明之间的对话与交流。

总之,只有重建天祖教,中华民族才有精神重心,厚重踏实,才能超越“紧张”,走向“从容”;才能避免“裂变”,构建“和谐”。

四、结 语

古人云:“国于天下,有与立焉。”(《左传·昭公元年》)这句话在今天全球化背景下,尤其显得内涵丰富、意义深刻。所谓“立”,是一个全方位、立体式的“立”,是一个国家的综合实力的屹立,是中华文明的整体屹立。而中华文明的主要宗教基础是天祖教。所以,我们应该重建天祖教,努力发扬中华文明“自强不息,厚德载物”的精神传统,以“三维合法性”的价值理念促进当代中国政治文明建设,建立“太和宪政制度”。这是当代中国儒学的“返本开新”^[23](p. 40)],也应该是中国儒学乃至中华文明的未来发展方向。

[注释与参考文献]

- [1] 胡治洪,《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》,三联书店,2004年。
- [2] 这里所谓“相关性”,胡著指出,“‘内在超越’指向形而上学领域,‘开放的同心圆’趋于宇宙论范畴,二者虽然存在着类似于投影几何学的相关性(‘内在超越’境界愈