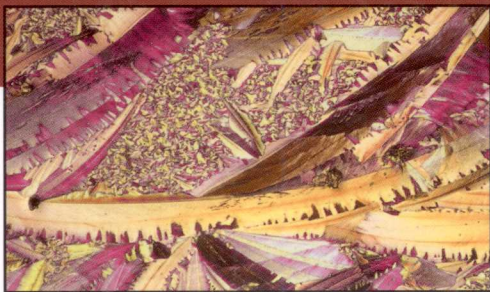


哲学分析



Philosophical Analysis

宗教、国家与公民宗教——民族国家建构过程中的孔教设想与孔教会实践 / 千春松

后信用危机：需要哪些新概念？应当抛弃哪些旧观念和做法？ / [美]金黛如

德雷福斯论专长：现象学分析的局限性 / [美]埃文·赛林格 罗伯特·克里斯

何谓哲学？ / 潘德荣

守先待后 创造转化——郭齐勇教授学术访谈录 / 郭齐勇 张锦枝

2012

(总第12期)

2

哲学分析

(双月刊)

2012年第3卷第2期

(总第12期)

2012年4月25日出版

目 录

● 哲学专题讨论

宗教、国家与公民宗教

——民族国家建构过程中的孔教设想与孔教会实践 干春松(4)

儒教:作为一个宗教 陈 明(35)

论公民宗教

——从以色列的公民宗教谈起 于竞游(47)

● 哲学传统研究

死亡:存在问题的终极解

——海德格尔“存在”问题求解之研究 王佩琼(56)

皮尔斯的实用主义证明问题 徐 鹏(74)

● 日常生活的哲学思考

后信用危机：需要哪些新概念？应当抛弃哪些旧观念和做法？

..... [美]金黛如(85)

论精神分裂症中的知觉障碍与思维障碍

——一种理性现象学的分析尝试 钱立卿(95)

● 科学技术的哲学理解

德雷福斯论专长：现象学分析的局限性

..... [美]埃文·赛林格 罗伯特·克里斯(108)

试论感性经验与信念确证 陈 增(136)

● 随笔与访谈

何谓哲学？ 潘德荣(146)

守先待后 创造转化

——郭齐勇教授学术访谈录 郭齐勇 张锦枝(159)

● 动态与书评

合理性与自由的认知科学进路

——第二届《哲学分析》讲堂综述 陈常荣(176)

杨国荣的《道论》获全国首届文史哲思勉原创奖 肖志珂(184)

交流与行动

——读纳斯鲍姆《善的脆弱性》 叶晓璐(186)

英文摘要与关键词 (197)

英文目录 (200)

● 哲学专题讨论 ●

儒教与公民宗教

编者按:虽然在中国古代就有儒教之名,但儒家是不是一种宗教却是要到明末才受人关注。耶稣会士就儒家的祖宗崇拜是否属于偶像崇拜的争议,成为清朝禁止其传教活动的重要原因。

近代以来,儒教是不是一种宗教进一步受到关注,尤其以康有为建立孔教会的构想,最为引人注目。这样的争议在科学主义的背景下,演变为知识和信仰的分途。在现代的教育体系中,儒家最终被分立于历史、哲学和文学等不同学科中,从而被知识化。

儒家宗教性的问题在港台新儒家那里得到了新的展开,对于儒家“宗教性”的阐述,成为新儒家论说中的一个重要内容。基于心性论基础上的“内在超越”是贯通儒家与西方宗教超越性之间的桥梁,但二者之间的关系不但在儒家学者内部,也在儒家与西方学者之间引发了很大的争议。

21世纪以来,随着儒家思想重新受到重视,有一些学者重新提出了立孔教为国教的主张。这样,儒教在理论和实践层面再度成为学术界关注的问题。在这样的氛围中,儒教与公民宗教的关系问题,也广受学术界的关注。为了从学术层面推进这个问题的研究,本刊推出了三篇文章,其中于春松的文章以康有为设立孔教会的历史为基础,讨论康有为宗教观的复杂性及其国教观的真实意图,以此来说明公民宗教才是儒教的一个合理走向。陈明的文章从早期儒家的宗教面向出发,讨论儒家作为一个宗教式存在的历史。于竞游的文章基于对以色列公民宗教实践的历史清理,试图提供一个成功的公民宗教建构的案例。而将以色列作为个案,其意义在于它可以说明在一个宗教气氛浓厚的国家,公民宗教可以化解国家认同和价值凝聚之间的紧张。

宗教、国家与公民宗教

——民族国家建构过程中的孔教设想与孔教会实践

千春松

摘要：康有为在清末民初提出了要将孔教立为国教的设想。然而，仔细研读康有为的相关文本，我们可以发现，康有为对于“宗教”、“国教”都有自己独特的理解。对于宗教，康有为是从“教化”的意义将儒家定义为宗教，从而强调儒家的为善去恶的功能。对于“国教”，康有为是从保存中国的文化和风俗的角度来理解的，着重于塑造国民的国家意识以增强凝聚力，在这个意义上看，康有为的国教论说更接近于贝拉所提出的“公民宗教”。

关键词：康有为；孔教；国教；公民宗教

中图分类号：B91 **文献标志码：**A **文章编号：**2095-0047(2012)02-0004-31

梁启超说：“先生所以效力于国民者，以宗教事业为最伟；其所以得谤于天下者，亦以宗教事业为最多。”^①这个评价引用者众多。因为陈独秀等人借助《新青年》对康有为的孔教设想与民国初年的专制复辟挂钩并展开猛烈攻击，所以康有为因孔教而“得谤于天下”几乎可以掩盖他在戊戌变法时期的光芒。然而，何以梁启超认定康有为对于国民贡献至巨者是宗教事业，这一点似乎并没有获得深入的讨论。这固然是由于长期以来我们对于宗教对社会生活的的作用的评价错位所致，然而，康有为创立孔教的实践最终以失败收场，其“效力于国民”难有证据，也是原因之一。

不过，在我看来，对一项政治或文化实践的历史价值的评估，需要一个更长的历史时段的检验。康有为的孔教实践在沉寂了100多年之后，已经有更多的人在重思，也有一些人在进行实验性的重建。因此，或许要在一段时间之后，我们才能判断梁启超的评价是否属实，而不是像钱穆先生那样只是看到康有为孔教设想中的自相矛盾

作者简介：千春松，中国人民大学哲学院教授。

^① 梁启超：《南海康先生传》，载夏晓虹编：《追忆康有为》，北京：中国广播电视出版社1997年版，第16页。

之处,^①而轻视其努力。的确,康有为的孔教论有多重意义,本文着重对其宗教与民族国家的关系做一梳理,并试图从“公民宗教”的角度为孔教的未来做一个勾画。

一、“教化”抑或“宗教”,“神道”抑或“人道”

按一般的说法,康有为建立孔教的设想来自于鸦片战争之后应对依赖治外法权而得到迅速传播的基督教的冲击。在康有为看来,依托于一个组织化的孔教组织,一方面可以将宗教事务和政治事务进行剥离,杜绝西方列强借用宗教原因来对中国进行政治上的勒索,另一方面,建立儒家的宗教团体可以遏制基督教有组织地在民间社会进行传播。

在康有为看来,儒家传播乏力是导致基督教在中国得到传播的重要原因。在1895年的“公车上书”中,他指出:

然近日风俗人心之坏,更宜讲求挽救之方。盖风俗弊坏,由于无教。士人不励廉耻,而欺詐巧滑之风成;大臣托于畏谨,而苟且废弛之弊作。而“六经”为有用之书,孔子为经世之学,鲜有负荷宣扬,于是外夷邪教,得起而煽惑吾民。直省之间,拜堂棋布,而吾每县仅有孔子一庙,岂不可痛哉!^②

他认为人心风俗之衰败是因为儒家的经典不能得到有效传播,一间孔庙显然难以与星罗棋布的基督教堂抗衡。据此,康有为的建议是在科举体制里面,设立“道学”一科,专门鼓励人们到各处乡村讲学,宣传孔子之教。同时,将民间信仰的庙宇改为孔庙,以抵御基督教的扩张。“并令乡落淫祠,悉改为孔子庙,其各善堂、会馆俱令独祀孔子,庶以化导愚民,扶圣教而塞异端。”^③

在这篇上书中,康有为还鼓励优秀分子传道于海外,特别是对华人分布较多的地方,应派设教官和孔子庙,以使他们免于被外族的思想所影响。这个海外传播的想法与别的宗教传播有一定的差别,即孔教的海外传教主要针对华人,而不是像佛、耶等宗教一样,以一切人为其目标群体。

因此,戊戌变法时期康有为所提出孔教的设计,有很强的“教争”的意味,也就是,通过对孔子的神圣化,将孔子塑造成“大地教主”。在完成于1898年的《孔子改制考》的序言中,康有为说:“天既哀大地生人之多艰,黑帝乃降精而救民患,为神明,为

① 钱穆:《中国近三百年学术史》(二),北京:九州出版社2011年版,第767页。

② 康有为:《上清帝第二书》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第二集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第43页。

③ 同上。

圣王,为万世作师,为万民作保,为大地教主。”^①并认为,孔子为儒教的教主,是人所共认的,只是因为刘歆等人制作伪经,因此将孔子由圣王降为先师,从而使孔子的教主地位隐而不彰。在《儒教为孔子所创考》一节中,他就是要将孔子恢复为万世教主。康有为说:

汉自王仲任前,并举儒、墨,皆知孔子为儒教之主,皆知儒为孔子所创。伪古说出,而后叻塞掩蔽,不知儒义。……神明圣王,改制教主,既降为一抱残守阙之经师,宜异教敢入而相争也。今发明儒为孔子教号,以著孔子为万世教主。^②

1898年,康有为成立保国会,呼应当时关于保教与保国一致性的主张,在《保国会章程》中明确说:“本会同志讲求保国、保种、保教之事,以为论议宗旨。”章程解释道:保国即“保国家之政权、土地”;保种即“保人民种类之自立”;保教即“保圣教之不失”^③。从某种意义上说,保教与保种、保国互为因果,因为,在康有为看来,教之不存,国便不立。

1898年5月1日,康有为进呈了《请商定教案法律,厘正科举文体,听天下乡邑增设文庙,并呈〈孔子改制考〉,以尊圣师保大教绝祸萌折》,这个奏折系统地归纳了他当时的孔教主张。^④

首先,康有为是想通过建立孔教会来处理与教案有关的令朝廷感到相当棘手的问题。康有为认为,西方传教是以“兵力传教”,“其始欲以教易人之民,其后以争教取人之国”^⑤。要保教办案,则需要避开政治和军事的手段,以教会对教会的方式展开。康有为把设立孔教会作为其变法的一个项目。他说:

查泰西传教,皆有教会,创自嘉庆元年,今遂遍于大地。今其来者,皆其会中人派遣而来,并非其国所派,但其国家任其保护耳。其教会中有总理,有委员,有入议院者;略如吾礼部领学政、教官,下统举人、诸生,但听教民所推举,与我稍异耳。今若定律,必先去其国力,乃可免其要挟。莫若直与其教会交,吾亦设一教

① 康有为:《孔子改制考》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第三集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第3页。

② 同上书,第85-86页。

③ 康有为:《保国会章程》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第四集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第54页。

④ 该奏折后来被康有为及其弟子编入《戊戌奏稿》时,改动严重。首先是奏折的名称被改为《请尊孔圣为国教,立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,其实在原稿中并未使用“国教”概念,也不敢使用“孔子纪年”的提法。参见孔祥吉:《康有为变法奏章辑考》,北京:北京图书馆出版社2008年版,第261-262页。

⑤ 康有为:《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第四集),第92页。

会以当之,与为交涉,与定和约,与定教律。故臣谓保教办案,亦在于变法也。^①

其次,康有为提出了孔教组织化的一些基本设想,尤其是希望推举孔子后裔衍圣公为孔教总理,并设立孔教会的设想,成为康有为的一个延续久远的制度设计。虽然,随着他的游历日广,对孔教会的想法产生了一些变化,但是将儒教宗教化的想法,则并没有变化。他说:

吾举国皆在孔子教中,何待设教会?然圣像之毁,可为寒心,非合众聚讲,不能得力。窃谓我列圣以来,尊崇先圣孔子,过绝前代世袭上公,礼待优隆。若皇上通变酌时,令衍圣公开孔教会,自王公士庶,有志负荷者,皆听入会。而以衍圣公为总理,听会中士庶公举学行最高者为督办,稍次者多人会为会办。各省府县,皆听其推举学行之士为分办,藉其名于衍圣公,衍圣公上之朝。人士既众,集款自厚。听衍圣公与会中办事人选举学术精深通达中外之士为委员,令彼教总监督委选人员,同立两教和约,同定两教法律。若杀其教民,毁其礼拜堂,酌其轻重,或偿命,偿款,皆有一定之法。彼若犯我教,刑律同之。有事会审,如上海租界会审之例。其天主教自护最严,尤不可归法国主持。彼自有教皇作主,一切监督,皆命自教皇。教皇无兵无舰,易与交涉,宜由衍圣公派人驻扎彼国,直与其教皇定约、定律,尤宜措词。教律既定,从此教案皆有定式,小之无轻重失宜之患,大之无藉端割地之害。其于存亡大计,实非小补。教会之名,略如外国教部之例。其于礼部,则如军机处之与内阁,总署之与理藩院,虽稍听民举,仍总于圣公。则亦如官书局之领以大臣,亦何嫌何疑焉?^②

在此奏折中,康有为反复申论保教与保国之关系:

若大教沦亡,则垂至纲常废坠、君臣道息,皇上谁与同此国哉?方今割地频仍,人心已少离矣。或更有教案生变,皇上与二三大臣,何以镇扶之耶?臣愚窃谓,今日非维持人心、激励忠义,不能立国;而非尊崇孔子,无以维系人心而厉忠义。此又变法之本也。^③

这种将儒家伦常与国家凝聚力结合起来的思路也是康有为民国之后国教运动的一贯思路。

① 康有为:《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》,第93页。

② 同上。

③ 同上书,第94页。

在许多研究者看来,康有为反对基督教,所采用的模式却是“师夷之长技以制夷”的思维方式,也就是以基督教的模式为孔教之范型。^①然而,如果将康氏的孔教设计仅仅理解为基于宗教争夺的原因,恐怕亦有未周之处,因为孔子的神圣化本来就是儒家发展过程中的一个重要的面向,尤其是在汉代谶纬思想以及当时盛行的公羊学系统中,孔子神圣化甚至神秘化的色彩十分浓厚。在公羊学的言说中,孔子要为万世制法,那么其正当性必须要来自于将孔子描述为一个具有宗教领袖的“奇理斯玛”的形象。孙春在说:

康有为对孔子的尊崇,一本公羊学者心中的“改制素王”之念,而益张其势。他称孔子为“天命大圣”,孔子所立制度为“圣制”、“改制之圣法”、“世法”、“以教万世”,实已含有宗教化的倾向,与他后来欲建“孔教会”有莫大的关连。这种思想,是由公羊家“孔子受命改制”的观念来的。^②

有趣的是,根据康有为的自述,他甚至一度有自为教主的打算。1914年12月,当参议院提议以忠孝节义为立国之精神并获得通过的时候,康有为十分高兴,认为只有孔子的思想才能作为立国之精神,只有孔子才能做教主。他说:“吾少尝欲自为教主矣,欲立乎孔子之外矣,日读孔氏之遗书,而吹毛求疵,力欲攻之,然而不能也。时或批郤导窾,间有可乘,无如孔子又有三统三世之说,圆通无外,溥博渊泉,而时出之。”^③

康有为的孔教设想,其意图并非没有了然者,比如陈宝箴就很明白地指出:

逮康有为当海禁大开之时,见欧洲各国尊崇教皇,执持国政,以为外国强盛之故实由于此,而中国自周秦以来政教分途,……是以愤懑郁积,援素王之号,执以统天之说,推崇孔子以为教主,欲与天主耶苏比权量力,以开民智,行其政教。^④

这份奏折的递交时间几乎与康有为奉命所上的保大教折几乎同时,这或许可以说明,当时同情改革的人士,并不见得同意康有为的改革措施,但是对于康有为的思路有着相当的理解。

① 黄进兴:《作为宗教的儒教——一个比较宗教的初步探讨》,载氏著:《圣徒与圣贤》,台北:允晨文化实业股份有限公司2001年版,第51-52页。

② 孙春在:《清末的公羊思想》,台北:台湾商务印书馆1985年版,第102页。

③ 康有为:《参议院提议立国之精神议书后》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第十集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第206页。

④ 陈宝箴:《奏釐正学术造就人才折(光绪二十四年五月)》,载翦伯赞等编:《戊戌变法》,上海:神州国光社1958年版,第358页。

即使是湖南一带坚决反对康有为的思想立场的人，对于康有为的思路的攻击，也并非完全是无的放矢。比如王先谦就认为，国家所制定的学习西方的国策，并非是要让人接受西方的宗教。王先谦说：

然朝廷之所采者西学也，非命人从西教也。西教流行，势不能禁，奸顽无赖从之犹有说也，学士大夫靡然归美，此不可说也。至康、梁今日所以惑人，自为一教，并非西教。其言平等，则西国并不平等；言民权，则西主实持权。康、梁谬托西教，以行其邪说，真中国之巨蠹，不意光天化日之中，有此鬼域。^①

王先谦对康有为的攻击的一个明显的错位在于康提倡孔教，并非是要借此来传播平等和民权的观念，而是认为当自由和民权这样的政治观念传入之后，儒家必须要通过宗教化的方式来守住其教化的领地。

湖南反对康有为最为激烈的叶德辉认为，孔庙本来并非是一个宗教场所，如果仿效基督教之礼拜堂来改造孔子，则并不能真正对民众产生吸引力。叶德辉说：

康有为平日慨然以孔教自任，其门下士持论，至欲仿礼拜堂仪注拜孔子庙，此等猥鄙之事，楚鬼越礼则有之，岂可施之于大成至圣之前乎？且中人孩提入塾，无不设一孔子位，朝夕礼揖，至于成人，但求不悖于人伦，以对越孔子在天之灵。处则为孝子，出则为忠臣，虽不祀孔子，孔子亦岂汝咎？若以施之于乡愚，则孔庙不能投杯筴，而乡愚不顾也；若以施之于妇人女子，则孔庙不能求子息，而妇女不顾也。夫中国淫祀多矣，其所以若存若亡者，以禁例森严，不敢为惑世诬民之事耳。西人一天主、一耶稣，教会之名至盈千万，此其结会相仇，兵连祸续，西人未尝不痛恨之。康有为隐以改复原教之路得，自命欲删定六经，而先作《伪经考》，欲搅乱朝政，而又作《改制考》，其貌则孔也，其心则夷也。^②

叶德辉从西方宗教战争的角度来说明基督教并不是一个名至实归的模仿对象，从而认定康有为以基督教的方式来改造儒家，反而可能使儒家教化基督教化，最终使儒家的纲常伦理无所依托。

叶德辉认为，西方所胜于中国的，并非是颜回和子贡，也不是孟子和公羊，所以中国之当务之急，并非是新立教会，改变孔教，而是兴办新式学堂，学习西方的枪炮和造船技艺，这样才有能力与西方来对抗。

在晚清十分纠结的保国和保教的问题上，叶德辉的立场是坚决站在“保君”上，

① 王先谦：《王祭酒与吴生学菑书》，载苏舆著，胡如虹编：《苏舆集》，长沙：湖南人民出版社2008年版，第181页。

② 叶德辉：《叶吏部与刘先端、黄郁文两生书》，载苏舆著，胡如虹编：《苏舆集》，第186-187页。

他说:

中西异教,近今不无强弱之分,《劝学篇》言保国即以保教,国强而教自存,此激励士夫之词。其实孔教之存亡,并不系此。大抵地球之世,君主兴则孔教昌,民主兴则耶教盛。……敬天、孝亲、爱人之理,中西所同,独忠君为孔教特立之义,西教不及知也。^①

据此可见,叶德辉等人所担心的是孔教活动会摧毁儒家所力持的忠君思想,而传入的基督教则会导致民主的兴起。

很显然,叶德辉等人深受当时热衷于通过强调变法、学习西方的传教士思想的影响,误以为基督教是西方现代政治的基础,而了解正是因为政治和宗教的分途才导致西方现代政治观念和政治制度的确立。

叶德辉虽然并没有仔细讨论“宗教”和“教化”的内涵的差异,但是,他也从政教关系出发来讨论儒家和基督教的异同,并认为儒家切近人伦的优势将使其在西方得到传播。叶德辉在给皮锡瑞的信中指出:康有为只是“藉保护圣教为名,以合外教者,巧言也”^②。叶德辉坚信根本用不着为孔教的前景忧虑,认为即使基督教等传入中国,其命运也不过就是佛、老在传统中国的命运,最终被同化,原因在于儒家之基于人情,而宗教只能起辅助作用。叶德辉说:

中国服圣人之泽久矣,虽不识字之农夫牧竖、妇人幼子,无不有“孔子”二字横于胸臆间。盖圣人之教先之以人伦,而以神道辅其不及;耶稣之教先慑之以鬼神,而又专主一祀,抑伦理于后。其间次第、浅深,地球开通之时自有定论,……及门中有以中西政教利害相质者,鄙论以为,中国政宽而教实,西国政实而教虚。又论五常之性,以为中国本之于仁信而以礼实之,西国本之以义智而亦以礼贯之。礼者,圣人之教,人心之所同也,孔教何患不行于西国哉?^③

在这里叶德辉虽然将儒耶作了比较,即圣人之教是以人伦为基础,神道只是一个补充,就此,他与康有为对于儒家的特性的理解是一致的。但是在比较中西的政教关系时,他显然并不完全是在讨论政治和宗教的关系,即他认为中国之教实,西方之教虚,这两个“教”字并非是在相同的意义上使用的。这样,他的比较便并非是基于宗教教义比较,换言之,叶德辉并没有对“宗教”和传统中国的“教化”观念之间的差别做过仔细的考察。陈熙远说:

① 叶德辉:《叶吏部与俞恪士观察书》,载苏舆著,胡如虹编:《苏舆集》,第201页。

② 叶德辉:《叶吏部与南学会皮鹿门孝廉书》,载苏舆著,胡如虹编:《苏舆集》,第190页。

③ 同上书,第191页。

作为晚清维新运动的领导者,康有为无疑深受西方基督教传播的启示,他慨然以马丁·路德自许,试图对儒教进行制度性改造,确为耸动当时的立论。康有为旗帜鲜明的孔教新诠与保教主张,往往使人误以为将孔教“宗教化”乃是康有为的创论。事实上当时不少以维持“名教”自任的士大夫,却为同样在“翼教”——辅弼圣/礼/儒教——的旗帜下,对康有为提出强烈批判。尽管当时许多士大夫反对康有为维新运动,并抨击康氏对儒学的解释,但是他们不必然在“儒教作为宗教”的议题上与康有为形成对峙。因为当时儒教是否为“宗教”根本尚未构成问题。^①

戊戌变法失败之后,康有为开始了他的流亡生涯。在离开日本之后,康有为有一段长期游历欧美国家的经历,其足迹遍及美洲、欧洲、非洲、亚洲的许多国家。特别是他游历意大利、德国和英国的经历,使他进一步了解了欧洲宗教改革和政教关系的情况,从而反过来加深了他对于孔教问题的思考。

这个思考的重点就是对“宗教”与“教化”的关系的思考。康有为的思考围绕着对于将“religion”翻译为“宗教”这个看似技术性的问题入手。其实,随着基督教的迅速传播,对于“religion”一词的翻译,早就引起中国先知先觉人士的关注。

现代汉语中用“宗教”这个词语来对译“religion”,普遍认为是从日本移植而来。但宗教这个词,在中国文献中出现大约起于南北朝。刘锦藻说:“古无所谓‘宗教’也,自释氏入中国,其道自别为宗,于是六朝后有此说。”^②因此,严格地说,宗教这个词并不能算是外来词。陈熙远先生经过对中国古籍中所出现的“宗教”一词的追溯,认为其含义主要是泛称某一宗派所奉行的教义,或特指某学门教派的宗旨或教义,一般局限于特定的教门或学派,而不是像作为“religion”中译词的“宗教”这样是对于所有教派的总称。^③

晚清较早讨论“religion”与中文的“教”的关系的彭光誉认为,中国儒家传统文献中的“教”与“religion”之间有关键性的差别。大致而言,“教”主要指的是“礼教”和“教化”,而“religion”主要的含义包括“教人顺神、拜神、爱神、诚心事真神之理”。由此而言,彭光誉认为“religion”的最佳中文对应词应该是“巫”,而神职人员则相当于“祝”。^④很显然,彭光誉的辨析,有两点意义是十分值得注意的:一是通过强调“religion”与神的关系,而指明以礼教为核心的孔教与之的差别,二是以巫祝来翻译神教与神职人员,来贬低宗教或宗教人士的社会地位,而彰显儒家教化在中国人生活世

① 陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,载《新史学》,2002年第12期,第53页。

② 刘锦藻:《皇(清)朝续文献通考》,上海:商务印书馆1936年版,第8486页。

③ 陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,第46-47页。

④ 同上书,第40-41页。

界中的重要性。

虽然,我们并没有明确的证据来证明康有为阅读过彭氏的作品,但是从康有为对于宗教一词的辨析和对于孔教的“人道”特色的强调,可以看出彭所着力提出的礼教与神道之间的差别与康有为孔教理论的立足点不谋而合。

如果以康有为已刊的作品为依据,我们可以断定,几乎在康有为开始写作的初期,他就开始对“教”字开始辨析。他的最早的系统的作品《教学通义》,成书于1885年,开篇就讨论“教”,他认为“教”包括礼教伦理和事物制备两方面,也就是通常所谓的“教”与“学”^①。该书的重点虽然是在讨论传统中国的教化和学习制度,但文中十分明确地提出,儒家应加强在民间社会的传播。

在写于1886年的《康子内外篇》中,康有为已经将孔教与世界上别的宗教相提并论了。但从世俗生活和鬼神世界来区分孔教与其他宗教的差别,可以发现其后来辨别“人道教”与“神道教”的雏形。他说:

天地之理,惟有阴阳之义无不尽也,治教亦然。今天下之教多矣:于中国有孔教,二帝、三皇所传之教也;于印度有佛教,自创之教也;于欧洲有耶稣;于回部有马哈麻,自余旁通异教,不可悉数。然余谓教有二而已。其立国家,治人民,皆有君臣、父子、夫妇、兄弟之伦,士、农、工、商之业,鬼、神、巫、祝之俗,诗、书、礼、乐之教,蔬、果、鱼、肉之食,皆孔氏之教也,伏羲、神农、皇帝、尧、舜所传也。凡地球内之国,靡能外之。其戒肉不食,戒妻不娶,朝夕膜拜其教祖,绝四民之业,拒四术之学,去鬼神之治,出乎人情者,皆佛氏之教也。耶稣、马哈麻、一切杂教皆从此出也。^②

在这段话中,康有为虽然并没有专门讨论“教”字的含义,主要还是从教化的角度来使用的,但是,当他将孔教与别的宗教对举的时候,他必然要面临孔教与别的宗教的同异问题。从他的区分中,我们隐约可以看出康之矛盾,即孔教既为宗教之一种,又与别的宗教不同,这也是他后来的一贯看法。戊戌变法时期他的孔教主张几乎都是沿袭这样的矛盾。

然后,在康有为游历欧美之后,他认为需要进一步对“教”的含义作出分析,以应对各种对他的孔教设想进行批评的观点。

1904年,康有为游历意大利,对其宗教活动尤其看重,他发现意大利人对于其传统的语言文字和风俗习惯均十分自爱,因此,觉得中国人应该珍视孔子之道。他说:

① 康有为:《教学通义》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第一集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第20页。

② 康有为:《康子内外篇》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第一集),第103页。

各国于其本国言语、文字、历史、风俗、教宗,皆最宝贵之,敬重之,保存之,而后人性能自立,一国乃自立。故各国学堂、狱、医必有其敬礼国教之室,不如是则殆比于野蛮人。况孔子之道,既兼含并包,又为吾国所产,尤为亲切。与他国之尊他邦之圣者不同,故应与阿剌伯之敬摩诃末同耳。^①

在这篇游记中,康有为开始反驳只有神道才算宗教的说法,而是从功能上去理解“教”字,认为所有劝告人们为善去恶的理论均可以称之为“教”,无论是以神道的方式还是以人伦的方式,抑或两者兼具,都是“教”。他说:

或有谓宗教必言神道,佛、耶、回皆言神,故得为宗教;孔子不言神道,不为宗教。此等论说尤奇愚。试问今人之识有“教”之一字者,从何来?秦、汉以前,经、传言教者,不可胜数。是岂亦佛、回、耶乎?信如斯说,佛、回、耶未入中国前,然则中国数千年为无教之国耶?岂徒自贬,亦自诬甚矣!夫教之为道多矣,有以神道为教者,有以人道为教者,有合人、神为教者。要教之为义,皆在使人去恶为善而已,但其用法不同。^②

康有为还从人类的认识发展的不同阶段来划分“教”的方法的发展。他指出,人类早期因为受认识能力的制约,所以害怕神鬼,这样就借助鬼神来警示人们要为善去恶。而孔子开创了新的阶段,即不是通过鬼神威胁的手段而是用人道的方式来劝道,因此孔子是改制教主。他说:

孔子恶神权之太昌而大扫除之,故于当时一切神鬼皆罢弃,惟留天、地、山川、社、稷五祀数者,以临鉴斯民。虽不专发一神教,而扫荡旧俗如此,功力亦极大矣!……况孔子实为改制之教主,立三统三世之法,包含神人,一切莫不覆帱,至今莫能外之。其三世之法,与时变通,再过千年,未能出其范围。朱子不深明本末,乃仅发明《论语》,以为孔子之道在是,则割地偏安多矣。此乃朱子之孔子,非真孔子也。或乃不知孔子实为儒教之祖,误以为哲学之一家,乃以梭格拉底比之,则亦一朱子之孔子而已。但孔子数教在宽,不尚迷信,故听人自由,压制最少。此乃孔子至公处,而教之弱亦因之。然治古民用神道,渐进则用人道,乃文明之进者。故孔子之为教主,已加进一层矣。治较智之民,教主自不能太尊矣。^③

① 康有为:《意大利游记》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第七集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第374页。

② 同上。

③ 同上书,第375页。

这就是说孔子本身已经超越了用神道的方式来教化人们的方式,但包括朱熹在内的前贤并不能体会孔子之用心,反而因为其理性化的一面而看不到其作为宗教家、教主的一面。

同是在1904年,康有为造访英国,并参观了牛津、剑桥等大学。在他与剑桥大学的华文总教习斋路士的会见记中,讨论到对于日本人用“宗教”对译“religion”一词的不当之处。他说:

日人以神道为宗教,乃日人之妄定名词耳。因是之故,佛、耶、回之言神道者,则以为教;儒不如佛、耶、回之专言神道,则以为非教。试问教之为文义,并非日文,亦非西文,乃出于吾之古经传记者也。若《书》之称敬敷五教,在宽,教胄子,《易》言教思无穷,《论语》言子有四教,《孟子》言教亦多术,又曰教以人伦,逸居而无教,则近于禽兽,《史记》称仲尼弟子以友教于四方,此皆至近之说,人人共知;教之为义至浅,亦人人共识;岂有数千年文明之中国而可无教?又可无主持教化之人乎?若数千年之中国而可无教也,则中国人不皆沦为禽兽乎?^①

在这里,康有为认为,既然中国自古就有“教”字,那么这个字的含义应该从古典中找根据,而不能以英文中的意思来规定“教”字的含义。同时,康有为从教化的意义来理解“教”,认为中国是一个有教的国家。

当然,这个证明中有一个逻辑上的陷阱,即以中文中有“教”字和中国的教化传统来证明中国是一个有“宗教”的民族,这中间已经存在概念上的跳跃。这种跳跃体现了康有为的内在矛盾,即既要证明中国是一个有宗教的国家,但又要强调儒家与其他以信神为标志的世界性宗教的差别。进一步他又从影响力的角度来规定宗教领袖,以中国人以孔子为崇拜对象而将之比附为耶稣和穆罕默德,这也混淆了一般性的崇拜和宗教信仰之间的关系。他说:

夫教者,中国之名词。教者效也,凡学、觉、交、效、爻、孝,皆从此义。大意乃以二物相合,先知觉后知,先觉觉后觉,一人先立一道术,后人从其道而效之之云耳。中国既自有其教数千年,而《史记》秦扶苏称诸生皆效法孔子,汉武帝称诸子不在孔子之道者绝勿进,而学者束发读经,入学皆拜孔子,言义皆折衷于孔子犹欧之奉耶,突厥、波斯之奉回。此中国数千年之实事,而非梦呓虚幻之言,虽愚者亦皆知之也。夫举国数千年皆尊奉其道而效之,不谓之有教、不谓之教主而谓何?^②

① 康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第八集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第33页。

② 同上书,第34页。

康有为鄙视日本人用“宗教”来翻译“religion”，认为这样的翻译与汉语的习惯不符，中国人有说宗庙、祖宗，没有说宗教的，而日本人以宗教来说佛教，但是将“宗”加在“教”的前面是很说不通的。^①

康有为发挥他在意大利游记中所提出的不同时期的教化方式的差异的问题，提出以基督教为原型“religion”应该被翻译为“神道”，但是“教”并不限于“神道”，因此，如果要以“宗教”来翻译“religion”，那么就应该扩大其内涵，即指一切教。这样，“宗教”一词虽是“religion”的中文翻译，但是其还应包含其他的教化方式，比如像孔教那样以人伦教化为主的人道教。他说：

今日人宗教之名，本由译欧美之书而出。盖因欧人向宗耶氏，别无他教，故其名谓之厘利尽 Religion。厘利尽者，谓凡能树立一义，能倡徒众者之意。然则与中国所谓教别无殊异，所含广大。或谓中含神道之义，则因耶教尊上帝，而欧土之教只有耶氏，故附会之，并非厘利尽必限于神道也。若令厘利尽之义必限于神道，则当以神道译之，而不可以宗教称之；又或以神教译之，而不可以宗教称之。……然若限于神道为教，则宇宙甚大，立教甚多，岂必尽言神道者？凡能树一义，以招徒党而传于后者，苟非神道，则以何名之？以何译之？既无其他名词，则亦不能不以厘利尽目之。则厘利尽亦应为一切诸教之广义，而不能仅为神道之专词矣。^②

康有为晚年越来越接受以“宗教”来翻译“religion”的做法，可能的原因是这个翻译的词语已经被广泛地接受。1923年6月，康有为在济南的演讲中说：

日本人曰宗教，英文为哩利尽，即神道教也。如婆罗门教、佛教、基督教、回教，皆劝人为善者，但只注重灵魂。译为宗教，不误也。孔子之教，不专言灵魂，而实兼身兼魂，无所不包；简而言之，曰人道教而已。^③

但是，孔教与别的宗教的差别却是他始终坚持的。康有为认为，孔子教化是有异于其他以神道为基本范型的人道宗教，这也是儒家所不同于别的宗教的特殊之处。而且儒家是高于其他诸教的更高阶段的宗教。“太古尚鬼，则神教为尊；文明重人，则人道为重。要神道人道，其为教人民则一也。孔子者，以人道为教，而亦兼存鬼神。譬

① 黄兴涛认为：“从康有为的论证方式来看，他却存在着以传统汉语中的‘教’字内涵，一厢情愿地强行解 religion 的问题。这与今天汉语中翻译 religion 的‘宗教’一词流行以后，反过来影响对传统带‘教’字词汇含义的理解，造成‘儒教’、‘道教’等概念内涵狭隘化认同的问题，有着相通之处，但方向却好相反。”参见黄兴涛：《新名词的政治文化史——康有为与日本新名词关系之研究》，载黄兴涛主编：《新史学》（第三卷），北京：中华书局 2009 年版，第 121 页。

② 康有为：《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》，第 34 页。

③ 康有为：《济南演讲辞》，载康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（第十一集），北京：中国人民大学出版社 2007 年版，第 248 页。

如君主有立宪专制之异,神道之教主独尊,如专制之君主焉;人道之教主不尊,如立宪之君主焉。不能谓专制之君主为君主,立宪之君主为非君主,则不能谓言神道者为教,而言人道者非教矣。”^①

康有为认为:从宗教的发展阶段上,儒家要更“先进”,而且从解决人的精神和社会的全体方面,孔教也要胜过基督教与佛教。^②这里,他甚至从中国传统的魂魄学说去找根据。他说:

祭以尊奉天神人鬼,孔子讲魂而运于人道之内,所谓声明魂魄传于罔极也。诸教只言天,只修魂,道教只修魄。基督至仁,盖专重天也;佛教至智,盖专修魄也,而佛谓战胜上帝为弟子,过矣。基督与佛同,言魂盖与佛之人天教同,故不嫁娶,独尊天,而寡及父母;言仁而寡言孝,尊魂而少言修身也。孔子则天与父母并重,故仁孝兼举,魂与体魄交养,故性命双修。^③

康有为坚持从人道教的角度来定位儒家,是从历史风俗出发,也就是要证明中国人之所以要信奉孔子,并非是一种权力压制下的结果,而是基于历史文化的合理性。这个合理性在现代民族国家的秩序体系中显得尤其重要,因为无论是国族导向的民族主义还是种族导向的民族主义,历史风俗上的依据,几乎是建构民族主义的最核心的素材。在列文森看来,这几乎是儒家的最后一张牌。列文森认为:

只要有人被称为“中国人”,“我们的宗教”指的就是具有独立性和排他性的中国宗教。它是一个永久性的概念,一个不可更改的本质属性,它比任何民意测验都更接近“民意”。这是在共和制度下儒教倡导者们的真正胜利(也是最后一张牌)。^④

在康有为及其追随者的论说中,那些更具有普遍性的、已经被世界化的宗教,并不符合当时的中国人建构民族国家的核心价值的内在要求。这样的说法似乎也可以从卢梭等人的论说中找到共鸣。^⑤康有为之孔教设想明显是要为由天下一帝国体系而进入民族国家体系的现代中国寻找一个价值之基础,因为在一个弱势的国家里,

① 康有为:《中华救国论》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第九集),北京:中国人民大学出版社2007年版,第326页。

② 萧公权说康有为是从几个途径将儒家转化为宗教,并强调儒家的优先性:“(一)应用儒家中可用的思想,并借用佛教和基督教中可借用者;(二)承认各教平等,但坚持儒教在学说上与实用上的优异性;(三)辩称由于在实质上的优异性,儒教在理论上适宜于全人类,是在目前情况下惟一适合中国的宗教。”参见萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,南京:江苏人民出版社1997年版,第101页。

③ 康有为:《长安讲演录》,载康有为撰,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》(第十一集),第276页。

④ 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社2000年版,第164页。

⑤ 卢梭说:“神圣的宗教崇拜始终是、或者重新变为独立于主权者之外的,并且与国家共同体没有必要的联系。”参见卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆1980年版,第171页。