



该书为1999年申报的九五国家社科基金项目《中西宗教与现当代文学》的两个分论题之一

王国维、 郭沫若与儒教

喻天舒



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

王国维、郭沫若与儒教/喻天舒著. —北京:北京大学出版社,2009.3
ISBN 978-7-301-11694-4

I. 王… II. 喻… III. ①王国维(1877~1927)—人物研究②郭沫若(1892~1978)—人物研究③儒家—研究 IV. K825.4 K825.5 B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 034744 号

书 名: 王国维、郭沫若与儒教

著作责任者: 喻天舒 著

责任编辑: 魏明湖 刘 爽

标准书号: ISBN 978-7-301-11694-4/B·0404

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752025

出版部 62754962

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 10.5 印张 160 千字

2009 年 3 月第 1 版 2009 年 3 月第 1 次印刷

定 价: 20.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: (010)62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

前 言

如所周知,自西欧文艺复兴发生迄二十世纪,由实验科学突飞猛进的发展所带动的物质文明的巨大进步,使西方列国率先进入扩张性、侵略性极强的工业化现代社会。与此形成强烈反差的是,十九世纪末二十世纪初的中国,则“适当存亡绝续之交,忧患危疑之际”^①:甲午战争的惨败,义和团的死难,京城在八国联军蹂躏下的劫后余烬,清朝皇室一次次剜肉医疮式的割地赔款,所有老大帝国的积贫积弱与朽腐无能,已经使屡战屡败的清廷处于风雨飘摇之中。“戾气磅礴,罔测所届”^②,“外迫于强敌,内逼于独夫”^③,“残骸枯骨,满目黯然,民族之精英,渐灭尽矣”^④的国势与民族危亡在即的严酷现实,使西方进化论有关“物竞天择”、“适者生存”、“优胜劣汰”的“天演公例”,开始以醒目的权威刺痛着当年的国民、尤其是其中的知识分子的神经。中国二十世纪文学发生之初,正值传统文化“极熟而致烂,如血之凝固而成瘀,则反动不得不起”^⑤的社会转型时期,内忧外患的煎逼,既使统治者无法照原样统治下去,也使人民无法照原样生活下去。社会政局的混乱与民族前途的渺茫,已令国人把自鸦片战争以来不断受侮挨打的家国命运,同自身文化传统特别是其中的儒教传统的“落后”、“野蛮”、“愚昧”联系在一起,致使承担了民族失败命运罪责的传统文化,成为思想领域的众矢之的。换言之,中国传统文化面对西方文化凌厉攻势的落败,已经使其日渐失去了指导新时代中国社会进程的发言权(甚至包括对异质文化的质疑权),对当年的许多文化精英分

① 吴宓:《论新文化运动》,徐葆耕编选《吴宓集会通派如是说》,上海文艺出版社,1998年。

② 汪叔潜:《新旧问题》,1915年9月15日《青年杂志》第1卷第1号。

③ 陈独秀:《我之爱国主义》,1916年19月1日《新青年》第2卷第2号。

④ 李大钊:《青春》,1916年9月1日《新青年》第2卷第1号。

⑤ 梁启超:《清代学术概论》,《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社,1985年,第2页。

子而言,要使中国免遭被历史淘汰的命运,只有在转而批判已被失败的残酷事实证明为“劣”的中国传统文化的同时,起而追求“优胜”的西方先进文明这一“置古事不道,别求新声于异邦”^①的途径。也就是说,正是“强权即公理”、“落后就要挨打”的尴尬现实,迫使十九世纪末二十世纪初的中国,像世界上其他许多非西方文明一样,惶然上路,匆匆步武西方政治、经济、军事特别是科学技术的前驱脚印。此后世界文明的基本走向,便一如英国历史学家汤因比的观察结论所言:“在最近 250 年里,一个又一个非西方文明接受了我们世俗化的西方文明。……他们自以为他们忍痛接受的这个不尽人意的外来生活方式正如它声称的那样无疑是一个完美而永恒的文明”^②。

应该看到,二十世纪中国社会对西方文明的大规模接纳,彻底打破了国人桀然自大、故步自封的保守心态,培植了人们对传统文化大无畏的怀疑精神,为中华文明现代化的实现创造了契机。事实上,若无二十世纪初期中国社会一批有识之士以弱肉强食的“天演公例”相警戒,以救亡图存的社会变革相号召,呼唤国人除旧布新,接受欧风美雨的洗礼,就没有国人对中国传统的旧礼法、旧伦理、旧宗教、旧政治的弊端的深刻认识,也没有国人对西方宗教、民主、科学、法制的了解和接纳。而没有国人对传统文化弊端的认识与对西方文化“长技”的了解、接纳,就没有国人放眼世界、知己知彼的广阔胸怀和视野。一个缺少“知人之智”与“自知之明”的民族,在充满纷争、掠夺、以邻为壑等不义行为的帝国主义时代的国际间,将很难挽救“国将不国”之颓势,很难图谋民族自存之大局。因此,现代中国社会对汤因比口中的“世俗化的西方文明”的接纳,为日后的中华民族得以自立于世界民族文化之林,准备了必要条件,自是功不可没。

与此同时,还应该看到,在现代中国社会对西方文明的接纳过程中,也存在着由其当年全盘西化的总体倾向所带来的某些不容低估的问题。尤其是在五四时期,西方文明的“生活方式”,西方文明的思维模式与文化建制,对当时最杰出的中国人而言,都成为某种“完美而永恒的”范式(Paradigm)——不仅在文学上,“二千五百年前的希腊戏曲,一切结构的工夫,描写的工夫,高出

① 鲁迅:《摩罗诗力说》。《中国现代文学参考资料》第一卷,中国人民大学出版,1959年。

② 晏可佳等译、阿诺德·汤因比著:《一个历史学家的宗教观》,四川人民出版社,1998年第172页。

元曲何止十倍”^①；而且就文化系统的整体而言，中西方的文化学术，也有一个是“自晚周而后，日就衰落”，与另一个是“自希腊迄今，日进不已；近数百年，百科朋兴，益非古人所能梦见”间的天差地别。实际上，在西方文化传统对中国文化传统进行渗透、改造的“外来扩散”（“External Diffusion”）过程中，五四时期以胡适、陈独秀等学者为代表的对中国传统文化“善怀疑、善寻间，不肯妄徇古人之成说与一己之臆见”^②的西化派的各位学界领袖，在不同程度上，都或多或少地表现出了对西方文化不“怀疑”、不“寻间”的某种“妄徇”倾向。其中，不论是当年陈独秀所断然声称的西方近代学术“远迈往古”，如“金玉”之在“五都之市”，国人只须“直径取用”，即强如国学中的“披沙得金”^③，还是胡适所倾力颂赞的近世西方文学“那材料之精确，体裁之完备，命意之高超，描写之工切，心理解剖之细密，社会问题讨论之透切，……真是美不胜收”^④，或者是钱玄同^⑤所天真认定的“欧人闻道较早，比我们先走了几步。我们倘不甘‘自外生成’，惟有拼命去追赶这位大哥，务期在短时间之内赶上，到赶上了，然后与他并辔前驱，笑语徐行，才是正办”^⑥，再或者是陈西滢所大力鼓吹的“希望大家得到一点欧洲的精神。在我看来，我们的物质文明固然不如人，我们的精神文明也同样不如人。……不要说我们的工艺科学不及人，就是讲玄学，我们就追上人家了吗？不要说玄学，就是讲国故，那应当不成问题的了，可是少数西学者的贡献比我们的国学大家多得多，恐怕我们要有一个比较有用的国学研究院，还得请西洋学者来指导”^⑦，乃至基督徒学者林语堂所率尔断言的“再造将来的伟人也惟在再造七成或十成的洋鬼子，是不待辩而可明了”^⑧等等偏颇言论，都最为直截了当地表达了强烈感受到亡国灭种危机的二十世纪早期一代学人的西化祈愿。

随着中国学术领域以科学化、现代化的名义对西方各种学科体系的全面输入，在二十世纪最初的二、三十年时间里，社会上渐次出现了“一世才

① 胡适：《建设的文学革命论——国语的文学 文学的国语》，1918年4月15日《新青年》第4卷第4号。

② 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海古籍出版社，2001年，第113页。

③ 陈独秀：《随感录》一，1918年4月15日《新青年》第4卷第4号。

④ 胡适：《建设的文学革命论——国语的文学 文学的国语》。

⑤ 为行文方便，本编对前辈先贤的尊称从略。

⑥ 钱玄同：《回语堂的信》。1925年4月20日《语丝》第23期。

⑦ 陈源：《中国的精神文明》。载《西滢闲话及其他》，文化艺术出版社，1996年，第154页。

⑧ 林语堂：《给玄同的信》。1925年4月20日《语丝》第23期。

智之士,以此为好尚,相与淬砺精进。闾冗者犹希声附和,以不获厕身其林为耻”^①的局面。就中国文学而言,1915至1929年间的由西化派占据主流地位的五四新文化运动^②,更造成了一个自中国文学发生以来罕见的传统文化信仰缺失的真空时代,此时“乘虚而入”的西方文学观念可谓来势如潮,国人在后此的几年或十几年中几乎阅尽西方文学千百年的沧桑。换言之,借“五四”新文化运动的壮观大潮,陈独秀、胡适等一些虽对“今日庄严灿烂之欧洲”^③的“实相”所知浮泛、却对中国传统文化的弊端深晓厉害——所谓“要没有旧学的根底,决看不出旧学的坏处,没有旧学的坏处的灼见,决没有提倡新文学的本事”^④的有识之士的登高而招、顺风而呼,造成一时的巨大影响,青年学子,群起响应,如三江五湖,合而为海,遂使西学东渐,成为中国现代文化和文学建设的大势所趋。其间虽有逆动,但对既定的西化大局而言,似已无关宏旨。

这是不是意味着,随着经受欧风美雨洗礼的二十世纪中国文学的兴旺发达,以儒教传统为代表的中国文化,就此即被从中国文学领域中彻底淘汰出局了呢?——事实往往不会像非此即彼的逻辑判断那样简单。

表面看来,二十世纪早期中国文学的转型阶段,正是中国传统儒教信仰的价值观念经历极大瓦解的时期。这从本时期人们对孔子和西方学者褒贬不同的称谓变化之中即可见出风向转换的端倪:一方面是“素王”、“至圣先师”向“孔丘”、“孔老二”的下跌,一方面是“西夷”、“夷人”向“西洋历代名儒巨子”、“先生”、“宗师”的飙升。自兹以还,学术界对儒者“凭冥想,敢武断,好作囫囵之词,持无统系之说;否则注释前籍,咬文嚼字,不敢自出主张”^⑤的作法的轻视,与对“泰西学者,重试验,尊辩难,界说严谨,条理绵密;虽对于前哲伟论,恒以批评的态度出之,常思正其误而补其阙”^⑥的态度的折服,似乎已使西方文学的价值取向逐渐成为建设中国现代文学的重要理论依据。——尽管如此,人们仍在当年那些扬声质问“从来如此,便对么?”(鲁迅《狂人日记》)

① 梁启超:《清代学术概论》。《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社,1985年。

② 对此观点的说明,请参看拙著《五四文学思想主流与基督教文化》,昆仑出版社,2003年。

③ 陈独秀:《文学革命论》,1917年2月1日《新青年》第2卷第7号。

④ 遗生:《规劝林琴南先生》,1919年4月27日《每周评论》第19号。

⑤ 梁启超:《国民浅训》第十二章《不健全之爱国论》,《梁启超文选》,上海远东出版社,1995年,第191页。

⑥ 同上。

的中国现代文学的先行者身上,见出了“自贵其心”的传统儒教内圣之学所肯定的“真伪先须辨只今”(《陆九渊集》卷三五)的怀疑精神^①,在那类“我以我血荐轩辕”的沉痛誓言中,感受到“仁以为己任”的传统儒教的外王之道所鼓励的“杀身成仁”、“舍生取义”的志士襟怀。换句话说,人们在当年那些力主西化的先贤们“务为诡激,专图破坏”^②的言论之下,仍然不难体味出蕴藏其间的一种具有悠久传统的儒者的人世关怀——那种冀盼因师法欧美而得“跻诸欧美文明国家”之列的中国、可以“去其恶点而取其未及实行之新理想”^③、驾欧美而上之的“忧先天下”的文化意识。在本编所拟讨论的二十世纪早期的两位文化先哲——王国维与郭沫若身上,就鲜明地体现出儒教传统的深刻影响。

具体说来,本书《王国维、郭沫若与儒教》的主要内容共分三章。第一章“儒教及其式微过程中的影响”一段拟予辨析的问题,包含以下两个相关的部分:其一,如何评价中国的传统儒教信仰——“儒”究竟是“家”还是“教”?设

① 尽管国人的因循习性(这一保守传统的倾向由于列强政治、经济、文化上的入侵而在中国进入现代社会时更见其愚顽、固执的方面)受到五四新文化运动的猛烈批判,但中国文化的怀疑传统却依然不容忽视,笔者认为,它乃是中国难以发生西方社会那种绝对神权统治的重要原因。在中国古人的相当圆熟的理性思维中,很难设想“存在者存在,他不可能不存在”(Kirk & Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1976, p. 269.)这样简单的 $A=A$ 、 $A \neq \text{非} A$ 的同义反复、或者“能被思维的和能存在的是同一个东西”(同前)这样粗枝大叶的判断能够被作为严肃的理论问题提出的状况。另外,我们也不妨试想,面对当时业已深入人心的“天人合一”、“天人感应”思想,东汉的王充尚且非难:“如天以雷雨责怒人,则亦能以雷雨杀无道。古无道者,多可以雷雨诛杀其身。必命圣人兴师动军,顿兵伤士。难以一雷行诛,轻以三军克敌,何天之不惮烦也?”(《论衡》卷十八,《感应篇》)倘若面对的是更其突兀的基督教上帝“一日闲来无事”的创世神话,以及童贞女受孕、“道成肉身”的救赎传奇,“何上帝之不惮烦也?”的诘难只怕也在所不免了。事实上,正是在公元前一千纪的轴心时期,中国古代的哲人们已经对既定的传统观念提出了全面的质疑:“未能事人,焉能事鬼?”(《论语·先进第十一》)“未知生,焉知死?”(《论语·先进第十一》)“子不语怪,力,乱,神。”(《论语·述而第七》)“天地不仁,以万物为刍狗;圣人亦不仁,以百姓为刍狗。”(《老子》第五章)“彼亦一是非,此亦一是非,果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?……是亦一无穷,非亦一无穷也。”(《庄子·内篇·齐物论第二》)对神、对至善、对一元性终极根源的怀疑,促成了中国古代多元世界观念的成熟:“天地无全功,圣人无全能,万物无全用。故天职生覆,地职形载,圣职教化,物职所宜。然则天有所短,地有所长。圣有所否,物有所通。”(《列子·天瑞》)正是在对世间万物“形动不生形而生影,声动不生声而生响,无动不生无而生有。形,必终者也。天地终乎?与我偕终。终进乎?不知也。道,终乎本无始,进乎本不久。有生,则复于不生。有形,则复于无形。不生者,非本不生者也。无形者,非本无形者也。生者,理之必终者也。终者不得不终,亦如生者之不得不生。而欲恒其生,画其终,惑于数也”(《列子·天瑞》)的辩证思考中,中国传统文化形成了独具特色的“和实生物”的多元观念。

② 吴宓:《论新文化运动》。

③ 陈独秀:《时局杂感》,1917年6月1日《新青年》第3卷第4号。

若可以称之为“教”、它又是怎样一种“宗教”？其二，如何看待作为宗教的儒教信仰在现代中国社会当中的命运——儒教对现代中国还有无影响？倘有影响、又主要体现在哪些方面？在这一章中，笔者首先将从儒教的宗教独特性入手，对儒教在“尊祖庙”信仰基础上所树立的报本反哺的“追孝”观念、儒教因相信人为天胤而高扬的“为仁由己”、“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”的自由主体精神以及儒教由重视个体的社会价值而鼓励儒者形成的那种直面现实困境的忧患意识和济世安邦、建功立业的淑世勇气等方面的意义，作出肯定性的判断；并据此进而指出，由儒教传统信仰所开出的内圣外王之道，即使是到了二十世纪中国文学转型时期，也仍然得到了许多新一代中国知识分子自觉不自觉的践行。也就是说，儒教思想的强烈影响，在那些一方面“自己背着因袭的重负，肩住了黑暗的闸门”^①、一方面接受了西方科学、民主理念的新型“秀才”们的言行中，还是留下过不可磨灭的印记。比较而言，王国维和郭沫若二人，不过是所有那些于取西人之长补自己之短的同时又体现出中国传统儒教信仰陶冶的二十世纪中国文学转型过程的积极参与者中，更加旗帜鲜明地主张撷取儒教文化之菁华的两位成就斐然的文学大家而已。

本书在第一章对历史上的儒教以及儒教在现代中国的基本状况进行概括性的考察以后，还拟以“多更忧患阅陵谷，始知斯道齐衡嵩”、“内圣外王一体，上天下地同流”两章的篇幅，分别探究王国维和郭沫若这两位具有代表性的深受传统儒教信仰影响的中国二十世纪文学大师的生平及其相关的文学活动，力求透过中国文学转型之时“西风”过处在王、郭二人心海中时有起伏的波澜，去感受下面那更加深邃广大的传统信仰的婷婷渊潭。说得更具体些，本书力图以王国维与郭沫若当年的重要理论著作和文学创作为依托，阐明中国传统儒教信仰的惯性力量，是如何通过它的遵奉者的天才作为，藉着西方文化思潮的鼓荡，而在中国二十世纪文学发生、发展的进程中，潜在地发挥其柔韧而强劲的高扬人的主体意识与“家、国、天下”的使命感的作用的。正是通过对融贯古今、吞吐中西的王国维、郭沫若两位大师撰写于二十世纪早期的部分有影响力的作品的理论分析，本书试图显示，具有深厚民族文化底蕴的传统儒教信仰，在王国维和郭沫若两人各自“游遨经术，厌饫文史，笔有奇锋，谈有胜理”的天才文章中，曾经实实在在地起到了“养其根而俟其实，

① 唐俟(鲁迅)：《我们现在怎样做父亲》，《新青年》，1919年，第6卷第6号。

加其膏而希其光”的勛助作用；而王国维和郭沫若博采中西思想文化之长的文学活动，在一定意义上，也正是对儒教“作新民”、“苟日新，日日新，又日新”、“周虽旧邦，其命惟新”的传统的继承。

必须声明的是，由于近一个世纪以来中国知识界对于儒教文化尤其是其礼教观念所实施的口诛笔伐，早已构筑了一座令世人瞩目的巍峨的“记过碑”，诸如“吃人的礼教”、“伪善的仁义”、“奴性的道德”等大量抨击传统文化的言论如今也早成童叟皆知的常识，复述它们只会徒增文之疣赘，故与此相关的方面，本书便基本从略了。相应地，因为本书意在说明儒教思想对中国现代文学兴起的正面影响，所以势必不能不比较宽容地看待自己民族的文化传统，不能不较多地涉及以儒教为主体的中国传统文化的可取方面，不能不努力探求儒教文化在现代社会中的存在价值和积极意义。——这并不同时意味着笔者无视传统文化中实际存在着的狭隘、迂阔、虚伪、僵化的弊端，也并不意味着笔者反对取西方文化之长补中国文化之短。“知其白，守其黑，为天下式”（《老子》），既了解别人，又不迷失自己，在不断吸纳西方文化思想成果的同时，对中国传统文化观念“具同情的了解”地加以开发、应用，这是中国二十世纪文学兴起过程中的一个重要文化现象，也是中国文学具有“可持续性发展”潜质的根基所在。——这样的基本认识，是本书的讨论得以开展的重要前提。

以上所言略道笔者此书的研究思路。笔者在总序中已经说明，之所以不憚“钱锺不利”地从事“王国维、郭沫若与儒教”这一与中国二十世纪文学相关的研究课题，是由于深深感受到这一类课题的迫切现实意义：在我们这个地球已经变得越来越小的年代里，承继了基督教文化绝对一元传统的现代西方文化，正以其发达的工业效益模式和信息系统联接模式向世界各种文化展开所谓“全球一体化”的强大同化攻势。而西方社会在政治、经济、军事诸方面的竞争优势，确实又使许多非西方国家（包括中国），将实现以西方价值尺度为标准的“全球一体化”进程，视为为国家和公众带来最大效益的理性目标。正是某种越来越普遍的对于西方资本主义社会物质利益增长的崇拜，越来越严重地危及到不符合西方价值尺度的世界多元文化（包括中国传统文化）形态的现实存在。中国二十世纪文学的兴起过程，在一定程度上就既体现了中国传统文化所遭遇到的被今人称为“全球一体化”的“全盘西化”进程的危机，又显示出传统文化面对这一危机所作出的调整性回应。笔者以为，通过对“王国维、郭沫若与儒教”关系的探讨，总结二十世纪中国文学发展所取得的

某些相关经验和教训,不仅将有助于人们多侧面地理解中国二十世纪文学的独特风貌,还将有助于人们在对过去文化的思索中,更全面更深入地考虑中国文化在当前和未来阶段的发展前景。倘若笔者在此不揣谫陋、班门弄斧的“管窥”,可以对学者们相关课题的研究起到抛砖引玉的作用,则于愿足矣。

目 录

前言	1
第一章 儒教传统及其式微中的影响	1
第一节 “儒学”与“儒教”	1
第二节 儒教的独特性	10
第三节 儒教在现代中国的命运	38
第二章 “多更忧患阅陵谷,始知斯道齐衡嵩” ——王国维与儒教	54
第一节 “天末同云黯四垂” ——王国维的时代与其儒教信仰	54
第二节 “失行孤雁逆风飞” ——王国维的文学活动与其儒教信仰	73
第三章 “内圣外王一体,上天下地同流” ——郭沫若与儒教	105
第一节 “我心中磅礴着的大我” ——郭沫若早年的新诗创作与其儒教观念	105
第二节 “性情必真” ——郭沫若早期的文学主张与其儒教观念	128
结语	144
参考书目	150

第一章 儒教传统及其式微中的影响

第一节 “儒学”与“儒教”

“儒教”一词,在今天的很多学者听来,其实并不是一个十分顺耳的概念。尽管自公元前二世纪中叶汉武帝采纳董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的对策,至二十世纪早期五四爱国运动爆发,这之间两千多年的时间里,由孔子创立于春秋末期并经历代衍化发展的儒教信仰体系长期统治着中国的思想文化领域,其对中国历史文化的影响之大,丝毫不逊色于基督教对西方文化所发生的意义,但近现代的多数中国学者却不仅一般地否认“儒”的“国教”地位,而且对“儒教”(因该教以孔子为尊,故有时亦被称为“孔教”)具有宗教性质的说法也颇不以为然。

这样的意见不胜枚举,倘举个中要者撮述,则有:(一)在其1899年译出的《支那教案论》一书所加按语的第四条中,严复指出,“儒教”之“教”字的本义,乃“文行忠信授受传习已也”,但“目下所用教字,固与本意大异。名为教者,必有事天事神及一切生前死后幽杳难知之事”,而“孔子不语神,不答子路事鬼之问,不若耶稣自称教主,谟罕穆德自称天使之种种炫耀灵怪也”,“故中国儒术,其必不得与道、释、回、景并称为教甚明”^①;(二)梁启超在其发表于1902年的《保教非所以尊孔论》中也在严复所谓“教”字的本义上理解“孔教”之“教”,称“儒教”创始人孔子为“哲学家、经世家、教育家,而非宗教家”,“孔子……其所教者,专在世界国家之事,伦理道德之原,无迷信,无礼拜,不禁怀

^① 严复:《支那教案论》按,王栻主编《严复集》第四册,中华书局,1986年,第849—850页。

疑,不仇外道,孔教其所以特异于群教者在是”^①; (三) 章太炎在其 1913 年发表的《驳建立孔教议》一文中也申言,较之西方人之“佞谀上帝,拜谒法皇,举全国而宗事一尊,且著之典常者”^②,“华夏之民”往往“志尽于有生,语绝于无验,人思自尊,而不欲守死事神”^③;因此他对“近世有倡孔教会者”“窃訾其怪妄”,认为“宗教至鄙,有太古愚民行之,而后终亦不废者,徒以拂俗难行,非故葆爱严重之也。中土素无国教矣,舜敷五教,周布十有二教,皆掌之司徒,其事不在庠序,不与讲诵,是乃有司教令,亦杂与今世社会教育同类,非宗教科。《易》称圣人以神道设教,斯即盥而不荐禘之说也。禘之说孔子不知,号曰设教,其实不教也”^④; (四) 到 1916 年,陈独秀和蔡元培分别发表了《驳康有为致总统总理书》和《在信教自由会上的演讲》,在前人论述的基础上,进一步强调历代儒者所信奉的孔子思想的世俗的(尤其是道德哲学)而非宗教的特性。陈《书》称:“孔教绝无宗教之实质(宗教实质,重在灵魂之救济,出世之宗也,孔子不事鬼,不知死,文行忠信,皆入世之教,所谓性与天道,乃哲学,非宗教)与仪式,是教化之教,非宗教之教”^⑤;蔡氏在演讲中也力辩:“孔子之说,教育耳,政治耳,道德耳。其所以不废古来近乎宗教之礼制者,特其从俗之作用,非本意也。季路问事鬼神,曰:‘未能事人,焉能事鬼?’问死,曰:‘未知生,焉知死?’是孔子本身对于宗教,已不啻自划界限”。

由于上举诸人均均为清末民初名重一时的大学者,他们的观点在二十世纪以还的中国学术界造成了难以估量的巨大影响。自兹以来,人们在与各种西来宗教观念的对比中,多已接受“儒家是学非教”的观点,即认为“游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言”(《汉书·艺文志》)的“儒家者流”并非宗教,而仅仅是一个在中国思想史上有其特殊历史地位的道德哲学学派。今天的许多哲学辞典(如《中国大百科全书》)都详细地诠释了作为哲学派别的“儒家”,而尽管中国文化传统上常常儒、释、道三教并称,但宗教辞典中却罕见有关“儒教”的解释条目(典型的如中国大百科全书出版社出版的《宗教百科全书》)。这就足以说明,现代的中国学者们通

① 梁启超著:《保教非所以尊孔论》,陈书良选编《梁启超文集》,北京燕山出版社,1997年,第255页。

② 章太炎:《驳建立孔教议》,《雅言》第一卷第一期,1913年。

③ 章太炎:《驳建立孔教议》。

④ 章太炎:《驳建立孔教议》。

⑤ 陈独秀:《驳康有为致总统总理书》,《新青年》,1916年,第二卷第二号。

常是将历史上的“儒家”视为一种概括提炼出某些人生哲理的学术派别,而非如西方宗教特别是基督教一样,是一股有信仰、有组织、有设施、有仪式的强大社会势力和精神力量。

然而,事实上,“儒家”究竟是“学”还是“教”的问题,可以说至今仍是一个难于遽下断语的复杂问题。

一方面,说“儒家”是“学”,“儒学”是一种哲学体系固然不错:产生儒学的我国春秋战国时代,正是英国现代基督教神学家希克(John Hick)借用德国著名哲学家雅斯贝斯(karl Jaspers)的“轴心时期(Achsenzeit)”的概念所称道的人类意识得到极大扩展、不同的人类文明各自出现了许多重要的宗教、哲学洞见的公元前800—前200年^①这段时间,“在中国,这一时期孔子和老子(或者未知的道教经典的作者)在世,因而两个大传统——后来被标上儒教和道教——开始了。”^②其中值得引起人们特别注意的现象是,就在同时期的其它文明忙于更精致地造神,或者更进一步地加强其一元论的哲学—神学倾向的时候,中国文化却从早先存在过的对于庶物、群神乃至上帝信奉崇拜的佞神时期,走向一个对宇宙万事生生不息、世界万物多元存在的发展过程产生哲理性认识的崭新阶段。在这当中,儒学的出现就是一个思想变革的时代已经到来的显著标志。

从历史上看,“儒”的前身本为西周以前的一些专为贵族宗教文化活动的巫、史、祝、卜。到春秋末期,那些因社会动荡而失去原有社会地位和经济来源的巫、史、祝、卜们,因为熟悉古代贵族的礼仪,便成为以“相礼”为谋生职业的新一代知识分子——“儒”。“少也贱,故多能鄙事”(《论语·子罕》)的儒学创始人孔子早年就曾以“儒”为业,通晓在当时被人们视为至关重要的养生送死的各项礼仪,精通礼、乐、射、御、书、数六艺,是个名副其实的集三代文化之大成的荀子所谓“道之管”^③式的“圣人”。

作为一个举世闻名、承前启后的历史人物,一方面,孔子在其学说中部分地继承了商周以来的传统宗教信仰,视“天”为万有的主宰和人格神,主张“君子有三畏:畏天命、畏大人、畏圣人之言”(《论语·季氏》);另一方面,也是更

① 参见约翰·希克著,王志成译《宗教之解释》,四川人民出版社,1998年,第33—35页。

② 《宗教之解释》,第34页。

③ 《荀子·儒效》称:“圣人也者,道之管也。天下之道管是矣,百王之道一是矣,《诗》、《书》、《礼》、《乐》之道归是矣”。

有意义的方面在于,孔子还发展出“天何言哉,四时行焉,百物生焉”(《论语·阳货》)这样一种天命蕴含于自然事物的运行之中的文化见解,倡导“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》)、“未能事人,焉能事鬼”(《论语·先进》)、“未知生,焉知死”(《论语·先进》)的新型天命鬼神观念。因此,如所周知,在修正传统宗教观念的基础上,孔子的学说开始将中国文化关注的重点,引向了对于社会政治、伦理、道德等“人事”问题的讨论上。中国哲学史上最重要的范畴之一“仁”,就被孔子赋予了具有创新意义的社会政治、伦理、道德等方面的内容^①。

“孔子以诗书礼乐教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。”(《史记·孔子世家》),至战国时代,“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》)的孔子学说得到更充分的发展,“儒分八家”的儒学诸派在这一时期也已成为“显学”。此后虽有秦及汉初的短期消沉,但自西汉武帝以后,孔子被奉为先圣先师,不仅传自孔子的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》“六经”^②被两汉儒者尊为核心经典,而且两汉文人的毕生的文化事业,也往往以读经、说经、注经和争论经书中的问题为旨归。虽然此后曾有玄学和佛教在魏晋至隋唐之间的一时兴盛,且一度曾经致使两汉时期具有至高权威的儒家学说大受冲击,但由唐中叶的韩愈所提出的自尧、舜、禹、汤、文、武、周公至孔、孟的儒家“道统”,却在宋朝经由范仲淹、欧阳修、胡瑗、孙复、石介等人的鼓吹,和周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹等人的发展,形成为有代表性的新型儒学——理学系统,盛行于两宋与后来的元、明、清各代。而儒家“理学之特色”,诚如吕思勉所言:“在其精微彻底。一事之是非,必穷至无可穷复之处,而始可谓定”^③。换句话说,理学最热衷探究的,是人性的来源和世界的本原问题。尽管依照对世界本原的不同信仰,宋明理学又可分为气、理、心三个不同的本体

① 孔子的“仁”不仅涉及个人的道德修养——樊迟问仁,子曰:“居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也”(《论语·子路》),而且包含着经济上的惠民政策——“因民所利而利之”(《论语·尧曰》)与政治上的反苛政内容——子张问仁于孔子,孔子曰:“能行五者于天下,为仁矣。”请问之,曰:“恭、宽、信、敏、惠。”(《论语·阳货》);仲弓问仁,孔子曰:“出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)。郭沫若在《十批判书》之《孔墨的批判》二中指出:“‘仁’字是春秋时代的新名词,我们在春秋以前的真正的古书里面找不出这个字。这个字不必是孔子所创造,但他特别强调了它是事实”。

② 六经(诗、书、礼、易、乐、春秋)中的乐经至汉时已经失传,只剩下诗、书、礼、易、春秋五部,是为儒家的核心经典。

③ 吕思勉:《理学纲要》,东方出版社,1996年,第196页。

论派别,不同派别之间,也免不了一番诘难辩驳,但淡化人格神和彼岸世界的存在,却是三派的共同特色。

明清之际,儒学内部出现了对脱离实际、空谈性命的理学体系的批判思潮,陈确、黄宗羲、顾炎武、王夫之等人从不同角度否定了理学的保守倾向,并对许多传统的儒学范畴,如理、气、道、器、心、物、性、情、知、行等,作出了适应时代变迁的全新解释,致使以儒学正统自命的理学因此而日渐衰微。从鸦片战争至辛亥革命,随着尊奉儒学“道统”的清朝王朝在外内交攻中的败落、灭亡,以“科学”“民主”相标榜的“西学”得以勃兴,而回天乏力的传统儒家思想,终于在民主革命的声浪中结束了它维持千年之久的文化独尊地位。

因此,不难理解,儒家思想由于丧失了以往那种如西方基督教一样的对于中国国民精神生活和社会实践活动的绝对指导意义,成为一种可以探讨、可以批评、可以否定的观念体系,这一不讲天堂地狱、不讲因果报应的传统学说,自然会被人们日渐视为一种自成一家的哲学派别了。

然而,问题的另一方面却在于,说“儒”是“教”、儒家思想带一种宗教的性质,也并非无稽之谈。

许多研究中国传统文化的学者均曾指出,早在三代以前,中国古代人的社会生活中就已经存在着对于日月星辰、风雨雷电、社稷山川等多种(天)神、(地)祇、(人)鬼、(物)魅的崇拜。逮夏商之时,中国传统宗教信仰的重点,已经开始集中于祀天(“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神”(《尚书·虞书·舜典》))和祭祖(“故有虞氏禘黄帝而祖颡顼,郊尧而宗舜;夏后氏禘黄帝而祖颡顼,郊鲧而宗禹;商人禘舜而祖契,郊冥而宗汤;周人禘尝而郊稷,祖文王而宗武王”(《国语·鲁语上》))这两类重要的祭事之上。到了西周时代,周公在“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人、工、商,各有分亲,皆有等衰。是以民服事其上而下无觊觎”(《左传·桓公二年》)的完备宗法制度的配合下,“制礼作乐,上绍尧、舜、禹、汤、文、武之绪,下启孔孟儒术之运”^①,使古已有之的以尝谷致祀为首务的、集听政、施教、祭祀诸务于一身的宗教性的明堂^②制度得以高度发展。西周时代这一较为发达的政教合一的祭祀体制,既曾经在相当长的时间里

① 王治心:《中国宗教思想史大纲》,东方出版社,1996年,第49页。

② [清]惠栋:《明堂大道录·卷一》称:“明堂为天子太庙,禘祭、宗祀、朝覲、耕藉、养老、尊贤、飨射、献俘、历历、望气、告朔、行政,皆行于中,故为大教之宫。”