

原道

第二十辑

主编 陈明 朱汉民



华东师范大学出版社

原道

第二十辑

湖南大学岳麓书院《原道》编委会

主 任 朱汉民

学术委员 陈 来 郭齐勇 蒋 庆 姜广辉

李明辉 廖名春 林安梧 陈昭瑛

任剑涛 梁 涛 黄玉顺 干春松

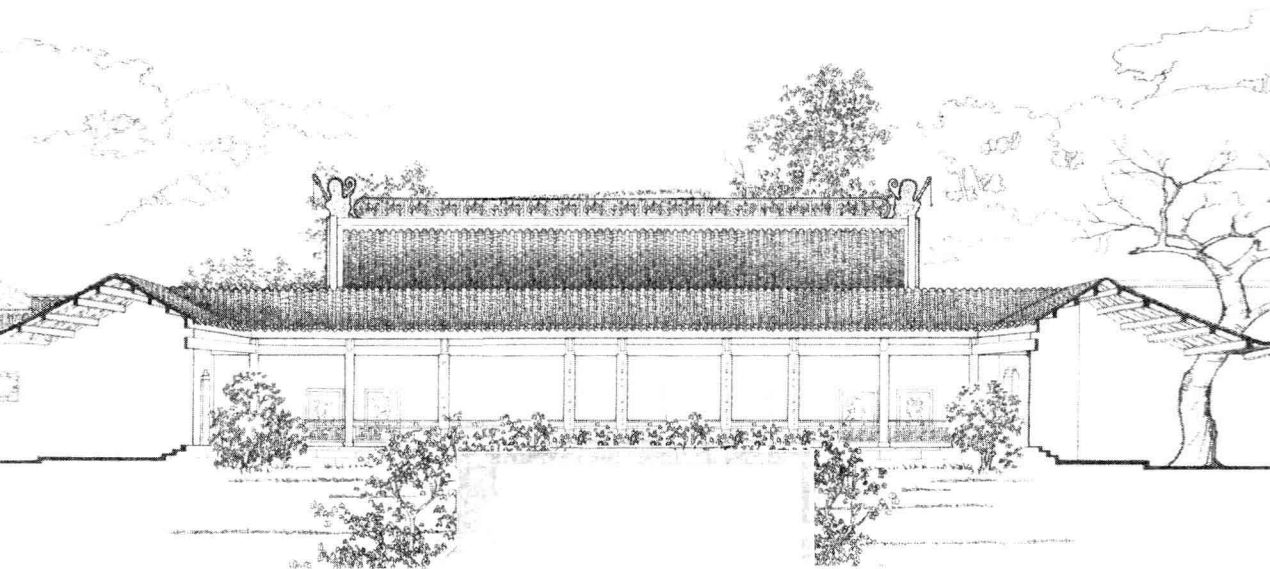
卢国龙 张新民 唐文明 曾 亦

任文利 姚中秋 高全喜 陈 明

肖永明 彭永捷 林宏星 韩 星

主 编 陈 明 朱汉民

编 辑 王 正 殷 慧 张宏斌



华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

原道. 第 20 辑 / 陈明, 朱汉民主编. —上海: 华东师范大学出版社, 2013. 3
ISBN 978 - 7 - 5675 - 0435 - 6

I. ①原... II. ①陈... ②朱... III. ①文史哲—中国—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 049295 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

原道 (第 20 辑)

主 编 陈 明 朱汉民
责任编辑 万 骏
封面设计 卢晓红

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021 - 60821666 行政传真 021 - 62572105
客服电话 021 - 62865537 门市(邮购)电话 021 - 62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 上海市印刷十厂有限公司
开 本 890 × 1240 1/16
印 张 20
字 数 300 千字
版 次 2013 年 3 月第 1 版
印 次 2013 年 3 月第 1 次
书 号 ISBN 978 - 7 - 5675 - 0435 - 6 / B · 767
定 价 39.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021 - 62865537 联系)

目 录

儒 教 问 题

公民儒教的进路：陈明先生访谈录	陈宜中 / 3
哪种公民？谁的宗教？	周 濂 / 32

儒耶关系问题

从曲阜教堂事件看大陆儒耶关系的现实状况与发展趋势	陈 明 / 43
曲阜教堂事件调查报告及分析	杨 莉 / 55
以耶补儒，以儒化耶	
——杨廷筠耶儒思想研究	张 羽 / 73
耶儒之间	李竞恒 / 85
《论语》中的“礼”与《新旧约》中的“法”：一种神学解释学的理解	
.....	王艾明 / 94
《商颂》“致福”思维与《新旧约》中的“苦难”问题	邹晓东 / 124

思想与学术

论现代祭天礼及其礼义和程序	杨万江 / 147
---------------------	-----------

曾国藩礼学的学术旨趣	朱汉民 吴国荣 / 169
陈淳的礼乐思想与实践	殷 慧 / 184
子夏及其门人与郡县制之构建	姚中秋 / 196
论幸福的本质与德福关系	黄宇昕 / 209
汉宋经权观比较析论	
——兼谈朱陈之辩	刘增光 / 232
殷商后期由上帝宗教到人文德性的转折	王 正 / 246
荀子“正名”思想的元伦理学分析	王 堃 / 255
“罢黜百家,独尊儒术”	
——汉朝国族意识的建构	张宏斌 / 267
朱子“以身解经”原则的内涵及其解释学意义	周之翔 / 279
知行合一:儒学现代转换的必由之路	
——从证严法师的思想结构及佛教慈济基金会说起	刘 强 / 292
编后记 / 309	

儒 教 问 题

公民儒教的进路：陈明先生访谈录

陈宜中

陈明先生，湖南长沙人，1962年出生。就学于湖南株洲师范中文系、山东大学哲学系、中国社科院研究生院世界宗教系。1992至2006年任职中国社科院宗教所儒教室，现职首都师范大学哲学系教授暨儒教文化中心主任。1994年起创办、主编《原道》迄今，致力于儒学、儒教文化之继往开来，为当代中国儒学界的代表人物之一，著有《儒学的历史文化功能》、《儒者之维》、《文化儒学》等。在此次访谈中，他勾勒出1990年代以降大陆儒学复兴的背景及其不同的发展趋势；除阐述他个人的主要关怀与思路，亦对港台新儒家、蒋庆的国教说、文化国族主义、天下主义、自由主义提出批评。

此一访谈于2010年6月11日在北京进行，由陈宜中、姚中秋（秋风）提问，经陈宜中编辑、校对后，由陈明先生修订、确认。

一、到《原道》之路

陈明（以下简称“陈”）：我是湖南长沙人。上中学的时候受到记大过处分，这对我后来的发展与性格都有一些影响。从小学到初中，我都是“百尺竿头更进一步”的好学生。可是到了高一的时候，有一次很偶然的，班主任在他的备课本上发现了骂他是“鸦片烟鬼”、“大草包”的字样。他觉得字迹跟我的接近，就要我承认。我当然否认，因为不是我写的。他就不让我上课，还每天都把我父亲叫到学校配合处理。我很同情我爸，为了不耽误他的工作就把这事认了下来，而承认的结果就是记大过处分。那时正流行分班制，成绩差的编到一起叫慢班，上课放羊似的，同学都像你们说的太保、太妹那样，也没有参加高考的资格。所以，到现在我的性格气质还很嘻哈、很不学者，更不儒学了！

问：不过您后来还是升了学，而且正好赶上80年代。您在大学里接触到哪些思想？

陈：我爸都帮我找好工作了，后来是一个叫罗松武的老师跟他说这孩子是读书的苗子，还是争取报名试一试。结果就考到了株洲师专。

那时候是文化热,主要是中西比较、反传统,跟五四相似。国学,没这个概念。当时我也是反传统的,认为传统妨碍了现代化,是专制帮凶。我念的是中文,迷恋朦胧诗,强调个人情感性,反对文以载道,认为文学应该以审美作为最高价值。哲学也是我通过文艺理论才逐渐接触并喜欢起来的,像萨特的《存在主义是一种人道主义》就是在《外国文艺》上读到的。

硕士的时候我已经改念哲学系了,但还是比较喜欢文学。那个时代思想界的活跃人物大都是搞文学或者翻译的人,比较有激情,对外面的东西也比较了解。我一直很关注李泽厚,上研究生之前还给他写过信,他也回了。后来跟他说起这事,他说那说明你的信写得还不错,因为给他写信的人非常多,他很少回的。我觉得李泽厚对“传统”的真实地位和意义有所揭示,观点比较持中,既不是全盘肯定也不是全盘否定。

问:那是80年代后期?当时,林毓生、余英时的著作也进入了大陆。

陈:是的。贵州人民出版社出了林毓生的书。在1986或1987年,北京的《理论讯息报》连载了余英时的《从价值系统看中国文化的现代意义》,给人启发。当时大陆人对传统普遍有一种情绪性的拒斥,甚至把传统说成是“文革”的根源。但余英时和林毓生他们不是这样,而是试图在这二者之间建立联系。在学校的港台阅览室,我读到了牟宗三等新儒家的著作,看到了传统的光彩,这实际上是我和大陆很多认同儒家的人回归传统的指引——我真的很感激山东大学图书馆的港台阅览室!

问:在1989年之前,您对儒家、对传统就已经有了比较多的同情?

陈:当时我对儒家没有特别的理解,整体上是倾向西化、现代性、自由民主的。当然,我对自由民主现在也还是一样的态度。

问:主要的转折点发生在1989年之后?

陈:1989年之后。特别是苏联东欧剧变使我意识到中西关系不只是简单的意识形态的关系,不是正义或邪恶的关系。实际上,还有地缘政治上的关系。因为“8·19”之后,俄罗斯应该说基本已经转过去了,从意识形态到政治制度,可是我看到地缘政治的原则并没有被超越,西方势力还是把俄罗斯当成敌手。随着中美关系中一些事件的出现,我感觉这个世界实际是一个帝国,美国是它的中心,而且只会从这样一个中心和边缘的结构去定位它与中国的关系,维持这样一个帝国的结构。从内部来讲,如果从一些抽象价值出发的改革,结果导致的是国家分裂社会动荡,我觉得也是要重新考虑的。我们需要的是改进、稳妥渐进的改进,需要寻找一条适合自己国情、符合自己愿望的发展

道路。《葵花宝典》是不能练的。

上博士以后，我带着问题去读儒家的东西，对儒学在历史中的意义和功能有了更多了解。在这一过程中，最使我激动的是士大夫对生民、道统和天下的承担。后来我就以这些东西做自己的博士论文。

这两个所谓的转折点，到现在仍是我思考问题的支撑点。当然，怎么从中国的现实和未来看待儒学，如今我有了一些新的思考或理解。

问：您在1994年创办、并开始主编《原道》，这本刊物称得上是90年代“国学热”的主要代表。当时，为什么会想办《原道》？

陈：办《原道》，真可以说是偶然性和必然性的统一。进入90年代，一帮朋友觉得做学术和思想已经没什么空间也没什么意义，就干脆做生意赚钱去了。一些做畅销书的人还真挣了一些，也许因为本色是书生吧，还是不能忘情文化。那几年我一直在读书，宗教所有很多命理方面的书，就借给他们剪贴，也算是出过力。他们觉得我适合办刊物，我当然也非常愿意。当时正好有民间办同人刊物的风气，像《中国书评》、《学人》、《原学》啊什么的，我觉得应该较乾嘉诸老更上一层，就想了个《原道》的名字。他们不赞成我的理念，认为应该办《新湘评论》之类的东西。我觉得那没有可能，他们就撤资，但我早已跟一大批作者约好稿，其中很多是前辈大佬，不刊出来没法交代。所以我就联合刘乐贤等几个同学朋友咬牙跺脚、砸锅卖铁，把《原道》给弄出来了。反应还行，于是就一直走到今天。

问：您怎么看90年代的国学热？

陈：国学热，记得好像是从北大校园里慢慢滋生出来的吧？反和平演变，西方的东西被限制，于是就有了什么寻找毛泽东，然后是回归传统。年轻人长身体长智力，总要找点什么释放能量满足需要吧！误打误撞假戏真做，再跟社会合上节奏，就有了所谓的自觉。

问：您具体是哪一年公开提出、支持“文化保守主义”？

陈：也不是支持，而是觉得自己一定要找个名字或归属的话，应该就是“文化保守主义”。在《原道》第一期或是第二期的时候，就有这样的明确说法了。我的同学朋友中活跃的人多，各种立场的都有，当时既发了很多自由主义的文章，也发了新左派倾向的文章，所以我在《编后》里面讲：我们希望某某的自由主义、某某的马克思主义和我们的文化保守主义形成一种互动对话。我记得很清楚，我在陈晓明的一篇文章里把丹尼尔·贝尔的一段话加了进去，就是：政治上的自由主义、文化上的保守主义、经济上的社会主义。在贝尔那里，“文化保守主

义”不是一个负面的词,这也是我们这样给自己定位的助因之一。现在看来,那时还有点懵懂,对每个主义的理解、对它们之间关系的理解,都还很肤浅。

问:您提出文化保守主义,跟当时哈耶克思想进入大陆有关吗?

陈:哈耶克那时候很热,我只是觉得他的说法有助于化解传统与自由主义思想之间的紧张。但对哈耶克,我真的了解很晚。我在《读书》上面写过一篇很短的文章,提到哈耶克讲社会是历史选择的结果而不是人们建构的结果,但是被人家指出来我的理解错了。现在感觉还挺尴尬丧气呢!

问:您从1994年就开始编《原道》,但您感觉是到了什么时候,国学、儒学才受到愈来愈多的重视?

陈:大概是最近这五年吧!但是我对这种问题向来比较迟钝,我的文章都只是解决自己的问题、记录自己的思考,而没有别的意识或动机。李泽厚前两年表扬我,说我十几年前搞国学,现在国学热起来了,也没去捞点利益什么的。这也值得表扬?也太不了解我了。

问:“北陈(明)南蒋(庆)”的说法是什么时候出来的?

陈:那是瞎扯,你不能当真。应该是2004或2005年,《中国新闻周刊》上面讲过的。

姚中秋(以下简称“姚”):对。那时候有几个活动,一个是《原道》的十周年庆,另一个是在广州开的儒教会议。

陈:那个会也是我办的。2004年我在社科院宗教所成立了儒教研究中心,当时就琢磨着搞这样一个会。后来得到广州信孚集团的支持,就搞了这个“首届全国儒教学术研讨会”,反响挺大。

姚:然后呢,还有一个叫作“读经的争论”,对吧?当时,一个是儒学方面有很多表现。再一个是,当时有若干自由主义者加入支持儒家的阵营,这也引起了思想界的关注。像刘海波、范亚峰和我都是支持儒家的,只不过范亚峰后来走上了基督教。所以应该是在那个时候,儒家有了一种自觉,并且在思想的光谱上呈现了出来。

二、对港台新儒家的批评

问:接下来我想问一些比较大的问题。从阐发“即用见体”到提出“公民儒教”说,您的路数跟蒋庆、康晓光等其他入很不一样,甚至有人质疑您是“伪儒”。虽然您曾受到港台新儒家的影响,但您并不同意港台新儒家的话语形

式。虽然您总是表示支持自由民主宪政，但您也经常表达出强烈的民族主义。以下，可否请您谈谈您的主要思路？

姚：我建议分两部分来谈：一个是判教，谈对其他儒家的看法和批评；然后谈自己思想的基本结构。

陈：好。我作为一个20世纪60年代出生，在80年代求学思考的人，一直和自由主义有某种亲和性，这是我的不变初衷。

说到判教，我想先谈港台新儒家。我说过港台新儒家是我精神的导师。他们的时代崇尚理性，认为哲学是皇冠上的明珠；哲学被他们当成说明儒学的最佳学科框架。所以，他们的著作总是比较偏重儒家思想内部概念的关系，并把儒学说成是跟某种西方哲学相似或相近的体系。

而我，可能因为80年代大陆“文化热”的缘故，比较关注作为文化符号的儒学与我们的历史、我们的社会、我们的生活和生命之间的内在互动关系，从这种关系中去理解儒家的意义和功能。这些东西我认为是更重要的，因此，我并不认可港台新儒家表述和论证儒家的话语形式。他们的进路预设了哲学在“历时性上的同一性”和“共时性上的普遍性”，然而，这虽然可以在返本的时候为我们护住一线心脉，但却无法帮助我们在开新的时候撑开一片天地。在我看来，没有哲学不意味文化就没有尊严；没有关于天地人生的论述、没有信仰才是问题的关键。所谓“为天地立心”，在性质上显然更接近宗教情怀而不是哲学意识，是一种先知式的体悟而非哲人式的论证。

牟宗三对儒学的心性论定位是哲学话语形式的必然，因而将宋明理学当作儒学的最高形式，并将它本质化。但实际上，宋明理学与孔子的精神、《易传》的传统相去甚远。它是儒家价值在宋代这个特定语境中的某种落实方式。牟先生看到了朱子的问题，推崇胡五峰、程明道一系的思想；但是，他本人虽然企望“即存有即活动”的境界，却终究没有将这一进路带回到孔子与《易传》大化流行的宗教性生命感和世界观。“即存有即活动”本身的表述形式就是哲学式的、宋明理学式的，不仅很隔，而且把自己、把儒学弄得很被动，非得生造出一个“坎陷”的概念才能实现与外部世界的沟通连接。

一定要讲哲学的话，那儒家也应该从人生哲学和政治哲学的方法和角度去讲。人生哲学是与天合德、奉天而行，成己成物、参赞化育。政治哲学是以安老怀少、悦近来远为终极描述；至于具体如何博施广济，则大而化之没有给出规定。这样的理论基础是极富弹性的，阐释的空间非常宽阔。

问：您不同意港台新儒家从心性儒学开出德先生与赛先生的话语形式，

您觉得这太依赖西方“哲学”范式。那您怎么看徐复观?

陈:我比较亲近徐复观,因为他的史学进路和自由主张,不存在什么开不开的问题。

问:您怎么看港台新儒家想要把儒学与德先生连接起来的问题意识?

陈:民主是五四以来的主流价值,跟科学一样无可置疑,因为人们把它当成了民族振兴、国家富强的灵丹妙药。这自然也不免带来对其理解的片面与偏颇之处。科学成了科学主义,连人生问题也想靠科学解决,但实际上科学并不提供意义。民主作为一种制度,是实现正义的工具;但其效率、效果的高低,则存在一个与历史情境社会条件相匹配的问题。对我来说,深化对民主的理解不是要解构它,而是要更好地实现当初追求它的初衷。

袁伟时提醒蒋庆不要从新儒家的立场“后退”,就是不要否定民主与科学,我觉得有道理。但是,像袁伟时那样依然把科学和民主绝对化、意识型态化,也是不妥当的。自由主义者不能一直停留在五四和80年代的思维水平上。

问:余英时不算是新儒家,虽然在大陆时而被误解为新儒家。余先生曾经从罗尔斯的政治自由主义架构去分析儒家在宪政民主社会、多元社会里面所可能扮演的角色。他把儒家诠释成一种合理的整全性学说,是多元社会中的重要一元,在尊重宪政民主基本规范的前提下发挥其影响力。我猜想,您可能觉得这样对儒家来说,还是太委屈了?

陈:余英时先生比较复杂,他是钱穆的学生,既有现代意识又有很好的学术素养。我认为他实际上还是一个同情、认同传统的知识分子。他早期作品中为传统文化辩护的意识非常明显,《近世伦理与商人精神》毫无疑问是在韦伯的论域里面为中国文化辩护。从这个角度来说,我对他是充满敬意的。我对你刚刚提到的他的那种说法,即儒家在民主宪政的规范下运作,并不反对。我认为道统高于政统是从历史文化上说的;它可以理解为在宪法制定的过程中,宪法应该考虑和尊重道统的有关价值论述。从现实的制度架构说,宪法的位阶高于任何一个学说或宗教;这也是政教分离的现代政治原则所要求的。

但从儒家的内部立场来说,社会的多元性应该也是一个结构。在这里面,儒家能够、也应该凭自己的努力去获得某种特殊地位,就像基督教在美国具有公民宗教的地位一样。此外,我不太清楚他所描述的儒学的整全性是怎么一种情形?我认为不能只从政治哲学的角度去理解它的整全性。就拿《中庸》来说,“天命之谓性”就是宗教性的;“率性之谓道”是关于人生的东西;然后“修道

之谓教”讲的是政治哲学、社会治理的理念或形上学。余先生后来的一些作品，虽然方法论上没变，但跟心性儒学对着干的意识很明显。他认为朱子思想是内圣外王的统一体当然没问题，但朱子的理学系统在今天很难有生命力。朱子的历史世界与朱子的思想世界之间的紧张关系及其化解，我没看出余先生有什么说法。

姚：我插句话。我觉得在近代中国，亲近儒家有两个路径。一个路径是道学、宋明理学的路径，这其实就是熊十力、牟宗三的路径。另一个是史学的路径，像王国维、陈寅恪、钱穆、余英时，其实是属于这个史学路径。如果是走史学路径的话，就很难形成一个整全的体系，因为史学本身就已经把整全性给破坏了。但是陈明走的既不是道学的进路，也不是史学的。

陈：前者有点像体经用经，后者有点像体经用史。我觉得自己的“即用见体”更接近章学诚：即体即用、经史合一；当然这是以《周易》的乾元化生论为前提。我在《原道》出来以后，曾经给余先生寄过一本，还写了一封信。那时读到他《犹记风吹水上鳞》对钱穆与新儒家的区隔分疏，虽然学理上认为他讲的是事实，但我从儒家统一战线出发，建议不应该放大钱穆先生和牟先生的冲突，再怎么说是内部分歧。当然他没理我，但我受他的影响还是很大的，特别是方法论。我很赞成他结合社会学和历史学来谈问题，但我的路子更接近文化人类学或文化学。

三、从儒家到“儒教”

问：大陆现在很流行谈“儒教”，而不仅仅是“儒学”或“儒家”。您跟台湾儒学界有很多交流，所以您一定注意到了：“儒教”一词在台湾的出现频率远不及大陆。您如何理解这个反差？

陈：从大陆来说，以儒教的概念代替儒学的概念，主要是为了强调儒家文化与社会生活和精神生活的有机联系。儒学的学是知识论的，或者干脆就是哲学的，而这显然无法体现儒家文化在历史上的真实形态与地位。在台湾不用“儒教”这个词，是因为儒家文化本身就是以活态的形式存在着。在公共领域，它具有公民宗教的地位和影响；在私人领域，它渗透在民间信仰和伦常日用而不自知。所以不管你们叫不叫它“儒教”，它就是以“儒教”的形式存在着。

如果在大陆它也这样，我们——至少我也就根本不会去折腾它了。

问：这些年来，“儒教”在大陆语境下的意义已经有所转变。“儒教”之所指，似乎已经从一种“教化”变成了一种“宗教”。这是在学康有为吗？我发现您也使用“儒教”一词，而且视之作为一种“宗教”。

陈：牟先生他们那一代儒家，主要是想通过西方学术来证明传统儒学的知识正当性，进而证明它价值上的正当性。但我始终觉得这个路子有问题。我认为，在实践中证明它价值上的有效性才是有意义的；唯有如此，它知识上的正当性也才会得到承认。孔子的东西之所以在四库全书里面成为“经”，并不是因为它在知识学类型上跟韩非子或墨子有什么不同，而是基于它在伦常日用之中、在现实的政治运作之中的地位和影响力。现在，它所依托的社会组织架构随着社会变迁而逐渐衰落消亡，那么，为它寻找建构新的社会基础与平台，也是顺理成章自然而然的事。

“宗教”之外，还有什么更好的别的什么形式或进路吗？康有为的用心恐怕也是在这里。康有为的孔教运动如果不是过于高调的国教定位，而是实实在在地求取一个跟佛、道、耶、回同样的法律身份，将孔庙、宗祠、书院等儒教资源整合一体，我们今天也不至于如此狼狈。如果现在存在机会，我们应该好好把握，不能再次被历史甩开。

问：跟佛、道、耶、回同样的法律身份？是指登记为宗教团体吗？如果是的话，我很想问您：儒者真的适合或擅长去搞宗教活动吗？在台湾，登记为宗教的儒教，是教徒人数最少的宗教之一，其影响力远远比不上道教、佛教。在大陆，登记为宗教的儒教，真会更有影响力吗？

陈：是的，登记为一般的宗教团体。这样至少可以拿到营业执照去宗教市场与人平等竞争。

我现在思考的一个兴趣点，就是如何建构儒教关于生死问题的论述。我有个学生就做这个题目，跟北京大学卢云峰也交换过看法。佛道教兴起之前，国人的生死观应该跟儒教有很深的关系；只是董仲舒以后，儒教愈来愈政治化、精英化，导致了这方面说服力的萎缩——这也是道教在民间兴起的原因之一。

至于儒教的竞争力如何，那是另一个问题。台湾的一贯道，实际上就是以儒教为主体。我做过一些考察，应该说深受鼓舞。

问：在台湾的教科书上，有不少儒家文化的教材。马英九去祭孔也是您知道、甚至赞许的事。可是在台湾，儒家文化的教育不是一种宗教教育。宗教有太多种了，政府若是仅仅提倡一种宗教，便有政教合一之虞，那就违背了宪

政民主的基本规范。反之，正因为儒家文化不被当成一种宗教，其社会文化影响是跨越宗教的。

陈：前面说到的儒教在台湾的地位问题，就是跟马英九参加祭孔、儒家经典进入中小学必修课教材联系在一起。有其“实”最重要，至于“名”完全不重要。现在大陆的情况是：儒家文化什么都不是！前阵子在台大开会，我说台湾学者认为儒教说阻碍儒家文化发挥影响，是“饱汉不知饿汉饥”。如果大陆学者也这样反对儒教，则是脱离现实的虚矫。

四、对国教说的批评

问：大陆有些儒教论者主张立儒教为“国教”，甚至主张一种严密的政教合一体制。这类国教说，乃至原教旨主义式的政教合一想象，到底有多儒家呢？您好像不曾批评过国教说。

陈：我的确没有很尖锐地批判国教说，因为有你们批判已经够了嘛！我再去批判干什么呢？

但是我最近也说了些政治不太正确的话：首先，作为一种宗教，儒教的宗教性本身是相对比较弱的，这是指在对神灵的信仰方式和程度上、在对个人生死和灵魂的论述上。所以，即使我主张儒教说，也反对那种把儒教说得有鼻子有眼甚至眉毛胡子也一清二楚的样子。那样既不能很好地表述儒教，也不利于在今天重建儒教。

第二，不能不尊重历史，不能为了替自己的主张作论证就主观地叙述历史，比如讲“儒教在汉代就已经是国教”。汉承秦制，基本是霸王道杂之的格局，并且是阳儒阴法。儒教是从萨满教脱胎而来的，是在社会的基础上生长积淀起来的；当然有禹汤文武和夫子的点化，但它本质上是属于社会的。几乎所有的早期社会和国家，都是被包裹在宗教的外衣内——“绝地天通”是一个标志。在“政由宁氏、祭则寡人”的政教分离之后，儒教及其礼乐制度就开始从政治运作中淡出，到秦的焚书坑儒发展到顶点。然后董仲舒对策汉武帝而独尊儒术，这并不是柳暗花明又一村，而是萧瑟秋风换人间；儒已经仅仅只是作为社会治理的一种术出场，而不再是道了。并且之所以如此，仍是因为儒教有着深厚的社会根基，否则凭什么听你的？他又不是回心向道的儒教信徒。

姚：讲这个，为什么会政治不正确？

陈：政治不正确，是因为按照儒门内部的原则，我这样说不利于儒教形象

的塑造。但是,我认为这个所谓的“上行路线”(按:此指国教说),理论上不成立、操作上无可能、效果上没好处。我认为,第一,发展儒教的路径应该是从社会基层由下往上长,只有下面长好了、有了根基,上面才会重视你。

第二,必须要考虑到时代的变迁。今天儒门淡薄,除了自由主义的冲击、基督教的冲击、意识型态的冲击外,也跟儒家本身还没有对社会变迁或者所谓现代性带来的冲击作出有效响应有关。我理解的现代性不只是左或右的意识型态话语,更是指工业革命以来形成的生产方式、生活方式、思维方式等等。由此出发,对儒教有所调整改变,应该是可能和必要的。

问:您觉得您跟蒋庆有何不同?

陈:实际上我跟蒋庆最不同的有几点。第一,他是从儒学的角度看世界、看中国的问题;我则是从人的角度,首先是从中国人,然后是从世界的人出发,从中国人、全人类的福祉和发展来看儒学的。蒋庆的出发点是本质化的文化,我的出发点是人的生存发展。

第二,他关心的问题是所谓“中国性”的丧失和恢复,他认为近代以来中国已经彻底西化了,也就是夷狄化了,政治上是马克思主义,经济上是资本主义。我关心的是中华民族的复兴,就是近代以来寻求富强的问题。对我来说,“中国性”是一个历史性、建构性的概念,不能简单地从文化角度把它本质化;我关心的是人如何很好的生存发展,就是生生不息、天地位、万物化。我承接的是洋务派“中体西用”的传统,他承接的是倭仁的顽固派的传统。

第三,蒋庆对现代性的态度,整体上是否定的。他对整个现代性是先做了一个价值的理解,然后否定。而我对现代性则是做一个历史事实的理解,然后把它作为我们生存的境遇去评判分析。

第四,基于这些方法论或是基本预设的不同,我们对于儒家将来的发展或者前景的看法也不同。我不赞同“国教”这种上行路线,我主张的是“公民宗教”的路径。除开目标定位之不同以及相应的发展方案之不同,在对“作为一个宗教的儒教”的态度上,蒋庆强调儒教的完备性,所以要尊为国教;我则强调改革的重要性,我主张要加强儒教对灵魂生死的论述,以夯实基础,争取获得公民宗教地位影响。

问:蒋庆的政治方案(一种所谓的“儒教宪政”),您部分接受吗?

陈:不接受,我认为蒋庆的方案没有可操作性。他说“国体院”由那些有儒家血统关系的人充任,但他们能保证什么?至于天道合法性,可以通过对宪政的阐述来体现。“通儒院”怎么产生?由谁认定?我想我这个“伪儒”是肯定