

儒教新论

陈明
主编

陈明

孙尚扬

黄进兴

李世伟

蒋庆

张祥龙

黄玉顺

唐文明

林安梧

原道文丛

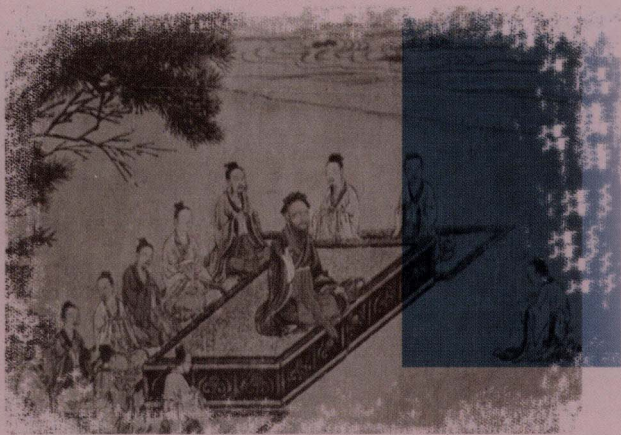
郭齐勇

刘军宁

秋风

杨凤岗

何光沪



贵州出版集团公司
贵州人民出版社



陈明 主编

儒教新论

贵州出版集团公司
贵州人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒教新论 / 陈明主编. — 贵阳: 贵州人民出版社,
2009.12

ISBN 978-7-221-08831-4

I. ①儒… II. ①陈… III. ①儒家-研究

IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 001926 号

责任编辑:梁永春

封面设计:韩 捷

儒 教 新 论

主 编:陈 明

出版发行:贵州出版集团公司

贵州人民出版社

(贵阳市中华北路 289 号)

邮 编:550001

电子邮箱:guojian57@sina.com

经 销:新华书店

印 刷:中国电影出版社印刷厂

开 本:1/16 787×1092mm

印 张:19

字 数:250 千字

版 次:2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月第 1 次印刷

书 号:ISBN 978-7-221-08831-4

定 价:36.00 元

所有权利保留

未经许可,不得以任何方式使用

编 序

之所以名之曰“新论”，是相对于 20 世纪 80 年代初由任继愈先生所揭橥的儒教论争，这些文章的论述主轴已经不再是“儒教是不是宗教？”而转换成为“儒教是怎样一种宗教？”

更重要的是，在这个论题下，“宗教”作为一种生活方式、一种文化现象，不仅不再是一个与“愚昧”、“鸦片”诸贬词捆绑的负面概念，反而被视为解释民族精神气质、解读身心安顿、文化认同等社会功能的密码和管钥。在这样的思维框架或学术平台上，对现代性和全球化语境里文明冲突、政治重建等问题的理解与论述变得真实、厚重，那些卑之无甚高论的小传统如祭祀、扶鸾等也成为研究的对象，被赋予基础的意义。

儒教问题的凸显不仅意味着学术界对五四以来确立的儒家文化之知识学定位的反省反思，也意味着人们对儒家文化与当下生活世界之内在关联性的体认厘定。这些学术背景、价值立场和问题意识各不相同的文章，正是因此而获得统一性。

这也是我将它们编辑在一起奉献给读者的原因。

编 序	·001
中国文化中的儒教问题:起源与历史、现状与趋向 陈 明	·001
宗教的界定与儒教问题之我见 孙尚扬	·026
作为宗教的儒教:一个比较宗教的初步探讨 黄进兴	·043
“儒教”课题之探讨及其宗教史之意义 ——以台湾儒教为重点 李世伟	·064
重建儒教的危险、必要及其中行路线 张祥龙	·082
儒教论纲:儒家之仁爱、信仰、教化及宗教观念 黄玉顺	·096
历史的任务与儒教的自我主张 唐文明	·109
“儒家生死学”的一些省察 ——以《论语》为核心的展开 林安梧	·121
当代新儒家对儒学宗教性问题的反思 郭齐勇	·146
自由主义与儒教社会 刘军宁	·171
沟通宪政主义与儒教:兼论“社会儒学”之可能性 姚中秋	·202
对于儒教之为教的社会学思考 杨凤岗	·222
论儒家神学的二次重建 田童心	·236
中国传统中的人文精神与宗教精神 何光沪	·249
儒教之公民宗教说 陈明	·284

中国文化中的儒教问题： 起源与历史、现状与趋向

陈 明

这里所谓的中国文化是一个大文化概念,其所述指的不仅包括儒、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对本论题进行讨论。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。

—

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 religion 译译为宗教,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);天主教教徒利玛窦来到中国之后,其是否为 religion 的问题出现;哲学的概念在近代经日本输入,孔孟程朱又纷纷被描绘为或苏格拉底或康德似的 philosopher。凡此种种,以西律中的格义的色彩,既浓且重。但正如佛教初入中土被当成玄学解读并不完全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上的歧义纷纭,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的传统时候,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

① 参见《中国青铜时代》第487页,北京三联书店,1999年版。

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:“万物本乎天,人本乎祖。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。报本反始之情是自然的,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。^①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”,《易传》“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地方就是天人合一。不少研究者正是将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

① 参见《中国青铜时代》,第487-488页。

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,我国古代思想史上曾经有过一场从命定论到命正论的观念转折。^③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趣向,即是奠定确立于此。要言之,儒学正是在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。^④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。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”。^⑤

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,二者内部的意向性差异是否应该给予足够重视?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——比照希腊哲学同样可以理出一个系统或框架。

③ 详参傅斯年:《性命古训辨证》;收入傅斯年著《民族与古代中国史》,石家庄:河北教育出版社,2002年版。所谓命定论,简单地说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”)。

④ 详参余敦康《从〈易经〉到〈易传〉》,载《中国哲学》第七辑,三联书店,1982年版。

⑤ 参见李申著《中国古代哲学和自然科学》第153页,上海人民出版社2002年版。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而强化一面淡化另一面。

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。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”的神道设教不只是一种宗教建构,也是孔子“好其德义”之人文传统的继承发扬。

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,作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,作为一个民族主干性的文化符号系统,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”,从知识论角度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如何?仍然不可。

① 参见陈明《象占:原始思维与传统文化》,载《哲学研究》1990年第六期。

② 当然,神道设教的副作用也是不言而喻的。船山《读通鉴论》兗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,同于缙黄之末徒,天下之愚不肖者,有所凭藉于道,而妖遂由人以兴而不可息。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。”

因为其相互间的结构关系远远不是某一学科框架所能承载容纳。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于性去观照,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作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、复杂性和丰富性、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能和勇气。

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

最早以西方宗教形态为参照,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:(1)“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作一位最高的神来崇拜。”(2)儒学也讲上天给坏人的惩罚和给好人的赏报;(3)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:(1)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);(2)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;(3)没有神职人员,没有正式经文,祭祀上天只是皇帝的特权;(4)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;(5)真正的哲学家不提创世说。

对于祭祖和祭孔的传统,他有十分冷静的分析: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义。祭孔是为感谢孔子为文化作出的贡献,使读书人

^① 参见孙尚扬《基督教与明末儒学》上篇第二章,北京:东方出版社,1994年版。

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》等参加了讨论。他们依据四书五经、《白虎通》、《周礼》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”,并引证了许多古代文献以说明这一问题。

关于祭祖的问题争论最多,攻击者认为中国人祭祖行为是迷信,是求福。严谟辩护说:“礼祭祖宗只是思念死者之意,非有求福也。”他认为:中国人在先人的牌位前烧香磕头,敬献牲、酒、瓜果,都是为了纪念,并不是希望祖先的灵魂从牌位上下来保佑他们,这都是内心追思故人的情感宣泄。用现代哲学术语来说,如果祭祖是在“求福”,那就是祭祀者信仰超自然的神明,便是宗教;反之,那就是本人内心情感的流露,就是伦理。他从历代的经典和疏文中,摘录了有关章句加以辨析,然后证明中国人祭祖并没有什么“求福”之意。祭祀中不向祖宗“求福”,自然也就很难说祭祀本身是一种宗教行为。^②

夸张点或许可以把礼仪之争引申为政治权力或文化价值的冲突。究其实则不过是罗马教廷对其教义原则正常的维护和贯彻,因为论战的焦点集中在对儒家文化中敬天、法祖和祭孔诸活动是否具有宗教(异教)属性上。在对儒学抱持同情理解的传教士和既皈依天主又坚持儒家理念的中国士

① 参见《基督教与明末儒学》第22页。

② 参见《儒教是教非教之争的历史起源及启示》。见“孔子2000”网站《韩星文集》。

大夫笔下,共同的结论是“儒教不是一个正式的宗教,只是一个学派,是为了齐家治国而设立的。”因此,传教士可以接受儒教与天主教并立,士大夫可以属于这种学派,又成为基督教徒。论者在对这一段所谓礼仪之争进行考察后评论道:“儒教非教说更深刻地把握了儒教的本质,而儒教是教说则是形式化的以偏概全。”^①

诚然,我们可以对这两个群体的身份提出质疑(不少论者因利氏“多取经于教义和儒学的沟通”的传道策略而否定其相关论述的客观性),^②但他们的言说在当时获得了许多“他者”的认同和首肯。^③今天,我们只要对自己的生活经验稍作反思亦不难作出自己的判断。因为在当代,这样的事情也仍然在持续发生,而对文化事件之意义属性的判断,原本就离不开人之体验或体认。^④

如果说利玛窦等人并非特别适合进行意义分析的对象,那么下面考察的康有为及其孔教运动则实属难能可贵的经典个案。从中我们不仅可以看到儒学之层次复杂、面相多维,以及其与基督教的交叉与区别,尤其可以看到作为我们这个“被动卷入”世界史进程之民族的文化系统,儒学实现自我调整和更新,在新条件下承担社会文化功能的可能性、必要性与艰难程度。

以鸦片战争为开端的中国近代史是悲剧性的。从寻求富强的角度去理解这一情境里中国知识分子的心态、思想和行为无论如何都不会错出太远。^⑤在这一强烈“意向”作用下,几乎所有的理论都是按照“有用即真理”的

① 韩星语,见《儒教是教非教之争的历史起源及启示》。

② 利氏在私人通信里说:“他们(士大夫)拥护孔夫子,所以可以对孔夫子著作中遗留下来的这种或那种不肯定的东西,作出有利于我们的解释。这样一来,我们的人就可以博得儒士们的极大好感。”参见韩文。“这种或那种不肯定的东西”,就是本文所强调的儒学本身的复杂多维的特征。

③ 二百年后,利玛窦对儒学的看法得到其他耶稣会士的赞同。他们在给康熙皇帝的奏稿中说:“拜孔子,敬其为人师范……祭祀祖先,出于爱亲之义……”康熙御批表明当时的中国皇帝赞同这样的理解和评价:“所写甚好,有合大道”;“敬孔敬祖纯为表示爱敬先人和先师,不是宗教迷信”;“供牌位原不起自孔子……”参见林金水《儒教不是宗教——试论利玛窦对儒教的看法》,《福建师大学报》1983年第三期。此外,反对天主教的士大夫,也同样强调这点。所不同的是耶稣会士据此向教廷申述儒之非教故与天主信仰不相冲突,而许大受等人则据此彰显二者难并存。参见孙尚扬《基督教与明末儒学》下篇第三章。

④ “君子以为文”,则在君子即是“文”;“百姓以为神”,在百姓即是“神”。

⑤ 有人认为民族主义是近代思想的主旋律,如余英时等。如果把民族主义定义为对本民族利益的忠诚,对本民族文化价值的持守,则它是可以成立的。

原则评估理解和使用创造^①：“保国所以保教，保教所以保种”（张之洞、康有为）、“保存国粹，先得国粹能够保存我们”（鲁迅）、“只有社会主义能够救中国”（毛泽东）。任何思想，重要的已不是它实际是什么，而是它究竟能做什么。极而言之，当把它说成什么对我有用时，那就将它说成是什么！康有为将儒学说成宗教正是这样一种深刻的片面，就像生物进化论被理解为社会伦理学、俄国人道路被视为不二法门、仁义道德被指为“吃人”一样，也就像康氏本人将诸多儒门典籍贬为“伪经”一样。^②事实上不只康氏一人如此，整个“有关‘儒家是否为一宗教’的论争，不过是代表儒家圣化或世俗化的两种倾向；一种要将孔孟神格化，将儒家建构为一个宗教系统，以便于更有效地维系社会与政治；另一种取向则要将孔孟视为一理性的、道德的社会改革者。而这两种取向共同的终极关怀，既非儒家，亦非宗教，而是国家”。^③

康氏生命里的宗教体验主要来自佛教：“先生由阳明学以入佛学，故最得力于禅宗，而以华严宗为归宿焉。其为学也，即心是佛，无得无证，以故不歆净土，不畏地狱。非惟不畏也，又常住地狱，非惟常住也，又常乐地狱，所谓历无量劫行菩萨行是也。是故日以救国救民为事，以为舍此外更无佛法。先生之修养，实在于是，先生之受用，实在于是。先生于耶教，亦独有所见。虽然，先生之布教于中国也，专以孔教，不以佛、耶，非有所吐弃，实民俗历史之关系，不得不然也。……又以为中国人公德缺乏，团体散涣，将不可以立于大地。欲从而统一之，非择一举国人所同戴而诚服者，则不足以结合其感情，而光大其本性，于是乎以孔教复原为第一着手。”^④

如果说近代史上的洋务救国、教育救国、文学救国、科学救国和实业救国大家熟悉而基本认同的话，宗教救国就多少让人觉着陌生而诡异了。但

① 张东荪认为，实用主义是儒教在哲学上的特征。张东荪著《余之孔教观》，《孔教会杂志》第1卷第8号。

② 梁启超指出康之研究“往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌。”《清代学术概论》第78页。

③ 叶仁昌：《近代中国的反对基督教运动》第94页，台北：雅歌出版社，1988年。

④ 梁启超：《南海康先生传》，载夏晓虹编《追忆康有为》15~16页，北京：中国广播电视出版社，1997年版。康在自定年谱里称：“其来现也，专为救众生而已，故不居天堂而故入地狱，不投净土而故来浊世，不为帝王而故为士人，不肯自洁，不肯独乐，不愿自尊，而以与众生亲。为易于援救，故日日以救世为心，刻刻以救世为事，舍身命而为之。”据梁记述：康由各国皆以保教，而有“教强国强”的判断。

确确实实,康氏这里,儒学的宗教化与其今文经学的诸多主张(如孔子改制说)一样,是其现实政治谋划与文化设计的有机组成部分。^①具体来说包含“挟孔子以令皇帝”与为儒学寻求新的制度依托两个方面的意图:通过前者可以为自己带有民权平等诸西政西学色彩的政治改革提供合法性与权威性;通过后者可以在废除科举制(他主张)之后另立儒学与社会连接管道,为世道人心的维持、文化认同的维护提供组织保障。^②

先看其活动。

1889年,“光绪十四年,长素至京师,上书请变法,格不达。次年……始言孔子创教。”^③梁启超说康门弟子在万木草堂期间即有意仿效传教士的传教行为,可见康氏是自觉以基督教模式建构孔教或儒教的。^④

1891年在给朱一新的信中说:“仆之急急以强国为事者,亦以卫教也。沮格而归,屏绝杂书,日夜穷孔子之学,乃得非常异义,而后知孔子为创教之圣。立人伦、创井田、发三统、明文质、道尧舜、演阴阳,精微深博,无所不包。”^⑤

1895年,康有为在“公车上书”建言立“道学”一科,以挽救“人心之坏”,抵御“异教”的诱惑。谓“风俗弊坏,由于无教”。具体举措包括设孔庙,奖励去海外传播儒家“教义”等。

1896年,受传教士所办《万国公报》影响,在上海创办《时务报》,正式向

① 陈宝箴《奏釐正学术造就人才折(光绪二十四年五月)》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,虽以贤于尧舜、生民未有之孔子,而道不行当时,泽不被于后世,君相尊而师儒贱,威力盛而道教衰,是以国异政、家殊俗,士儒民愚。虽以嬴政、杨广之暴戾,可以无道行之,而孔子之教,散漫无纪,以视欧洲教皇之权力,其徒所至,皆足以持其国权者不可同语。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,欲与天主耶稣比权量力,以开民智,行其政教。”《戊戌变法》第358页,上海:神州国光社,1953年。

② “在构思如何为儒学寻求新的制度依托时,基督教的独立于政府的、专业化的教会体系,给康有为留下了深刻的印象”;“康有为之深谋远虑之处在于,他深刻地关注到制度变革的同时所必然带来的儒家思想的安顿问题。所以一方面他强调必须废除科举,推行西政西学,但同时又在新的制度设计中为儒家寻找新的生长点”。参见于春松《儒家制度化重建的尝试:(1890-1919)清末民初康有为与孔教会》。载《中国社会科学评论》2004年第三卷。

③ 陆宝千:《民国初年康有为之孔教运动》,《台北中央研究院近代史研究所集刊》,第八辑,台北,1983年。

④ 黄进兴说:“康氏虽然反对耶教,另方面却以耶教为孔教更革的蓝图,其运思模式并不脱‘思夷之长技以制夷’的窠臼”。《圣贤与圣徒》第51~52页,台北:允晨文化实业有限公司,2001年。

⑤ 《答朱荃生书》,蒋贵麟编《万木草堂遗稿外编》(下),第815页。台北:成文出版社,1974年。

社会推行孔教。

1897年,康有为在当时作为广西省会的桂林设立“圣学会”,并在广仁善堂供奉孔子,发行《广仁报》

1898年,在《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》,提出两条思路:通过建立孔教会来处理与教案有关的问题,并把衍圣公改造成类似于基督教系统中的主教;将孔教会作为废除科举之后推行儒家教化的替代途径;

1898年,康有为在北京建立保国会,强调自己将“保国”和“保教”相联系的主张。

1913年3月,康有为又创办《不忍》杂志,自任主编,后来发表《以孔教为国教配天议》,建议国会将孔教认作国教,并在全国各地孔庙做每周性的宗教仪式。与此同时,全国各地的孔教人士彼此呼应,发表文章,宣扬“孔教大一统论”,“孔教乃中国之基础论”,“孔子受命立教论”,探讨“论废弃孔教与政局之关系”等,寻求新形势下孔教与社会发展、政治变革的适应性。

1916年6月,袁世凯在反复辟的浪潮中死去,8月,康有为发表公开信,要求“以孔教为大教,编入大法,复祀孔子之拜跪”。他说:“今万国之人,莫不有教,惟生番野人无教。今中国不拜教主,岂非自认为无教之人乎?则甘认与生番野人等乎?”

张勋复辟失败,康有为受牵连被通缉,次年辞去孔教会会长之职,退出政治舞台。以他为领袖的孔教活动宣告失败。

这一惨淡结局主要是历史条件如社会转型、政局动荡,以及康氏操作策略上的失误,如偏重上层路线而又所托所望非其人等决定的,但与其理论建构方面的缺陷亦深相关联。康氏对儒学与基督教的差异无疑是有强烈感觉的,所以他在对自己的儒学宗教说展开论证之前,首先就将宗教作一宽泛的定义。^①早在1886年他就这样做了:世界宗教“不可悉数”,但标准的只有孔教和佛教。“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

^① 这一节材料多转引自苗润田、陈燕《儒学:宗教与非教之争——一个学术史的检讨》。载任继愈主编《儒教问题争论集》,北京:宗教文化出版社,2000年。

孔氏之教也。……凡地球内国，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。”（《康子内外篇》）他认为，孔教是“顺人之情”“天理之自然”的所谓阳教；佛教等则是“逆人之情”“去伦绝欲”的所谓阴教。尽管一阴一阳、一出世一入世，但其为宗教则本质一致。后来他对此又有所补充：“人生之世，不能无教。教有二：有人道教，有神道教”；“无论神道人道，其为教则一也”；“耶、佛、回诸教皆言神，惟孔子之教为人道教。”与无与人事的神道教不同，孔子之道“道不远人，与时变通，为人道所不能外，故能成其教也。”（《陕西孔教会讲演》）

1898年在《孔子改制考》中，康有为把自谓述而不作的孔子塑造成托古改制的“素王”，从而奉其为所谓儒教的“万世教主”。按照董仲舒及纬书（是谶纬吗？）神化孔子的手法，把孔子描绘为“天纵之神”，“为苍帝之精，作新王受命”；“天既哀大地生人之多艰，乃降精而救民患，为神明为圣王，为万民作传，为大地教主。”孔子创立的儒教，“本神明，配天地，育万物，泽万世，明本数，系末度，大小精粗，六通四辟，无乎不在。”（《孔教会序》）儒家的六经，就是记载这些教义的基本经典。它们都是孔子的著作，而不是孔子所述编辑的文献材料。那种传统的说法是由于“人情皆厚古而薄今”，儒门才“借古人以为据”而已。

康氏将儒学解为孔教，用心所在“既非儒家，亦非宗教”，而是要通过政治改革社会改造来救亡图存。所以，教义之外，必然还另有微言大义：“中国义理制度皆立于孔子”，如三年之丧、亲迎、井田、学校、选举等等。^①所以，此教主同时也是素王。战国时，这些儒教徒众“传道遍天下。或为卿相而立法，或为友教士大夫而变俗”；至秦，“服儒衣冠传教者……虽经焚坑不悔”；到汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，儒教更成为国教，“贤良文学褒衣博带，以儒服为章服矣”，“凡从孔子教，衣儒衣儒冠，读儒书者，便谓之儒。”（《孔子改

① 梁启超《论中国学术变迁之大势》云：“以改制言春秋，以三世言春秋者，自南海始也。改制之立，则以为春秋者，绌君权而伸人权，夷贵族而尚平等……南海以其所怀抱思以易天下，而知国人之思想束缚既久，不可以猝易，则以其所尊信之人作为鹄，就其所能解者而导之。此南海说经之微意也。”韩星更进一步，认为康门是试图“以宗教的方式，向新的统治者输入重民理念，并形成类似传统儒家的以道抗政、以学抗势，而以教抗政，在实现儒学更新改造的同时，使孔教成为新政权的抗衡力量。”《饮冰室合集·文集之七》，中华书局，1989年。