



儒教研究

Studies on Confucianism

卢国龙 主编



子曰：「学而时习之，不亦悦乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」
子曰：「巧言令色，鲜矣仁！」
曾子曰：「吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？」
子曰：「道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。」
子曰：「弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文。」
子夏曰：「贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必可以教也。」
子曰：「君子不重，则威；学则不固。主忠信，无友不如己者。过，则勿惮改。」
曾子曰：「慎终追远，民德归厚矣。」

SSAP
社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

总第一辑

2009年第1卷

儒教研究

主 编 卢国龙

执行主编 肖 雁 赵法生

B222.05-55
L784

 社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

儒教研究 (2009 年卷总第一辑) / 卢国龙主编. - 北京:
社会科学文献出版社, 2009. 10
ISBN 978-7-5097-1044-9

I. 儒... II. 卢... III. 儒家-研究 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 168463 号

儒教研究 (2009 年卷总第一辑)

主 编 / 卢国龙
执行主编 / 肖 雁 赵法生

出 版 人 / 谢寿光
总 编 辑 / 邹东涛
出 版 者 / 社会科学文献出版社
地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦
邮政编码 / 100029
网 址 / <http://www.ssap.com.cn>
网站支持 / (010) 59367077
责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215
电子信箱 / bianjibu@ssap.cn
项目经理 / 宋月华
责任编辑 / 袁卫华
责任校对 / 李秀军
责任印制 / 岳 阳 郭 妍 吴 波

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部
(010) 59367080 59367097
经 销 / 各地书店
读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028
排 版 / 北京亿方合创科技发展有限公司
印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16
印 张 / 28.5
字 数 / 451 千字
版 次 / 2009 年 10 月第 1 版
印 次 / 2009 年 10 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 1044 - 9
定 价 / 59.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误,
请与本社读者服务中心联系更换



版权所有 翻印必究



主编寄语

中国的百年现代史，是中国人在旷古未有的大变局中谱写的。两千多年来似乎天经地义的帝制，被彻底颠覆了，中国人在民主、共和的意义上，为自己建构起现代国家；数千年来重农抑商的生产生活方式，也正在发生根本性的改变，工商文明的主导地位，日益明确地显现出来。这些政治和经济层面的社会变革，都是惊天动地、轰轰烈烈的大事，不仅改变着我们的生活，而且改变着全世界的政治经济格局，所以是显性的，关注中国现代变革的人固然了解，不那么关注的人也未必就不了解。

伴随着政治经济层面的社会巨变，儒教也发生并且继续发生着深刻的变革。但这个变革是隐性的，是蝉蜕式的。

按照学理论述的要求，既然提出儒教的现代变革问题，就有必要从逻辑上说清楚：第一，究竟有没有儒教这么回事？第二，如果有，那么过去的儒教是怎么回事，现在的儒教又是怎么回事？只有将这两个问题说清楚了，所谓儒教的现代变革，才可能成为一个话题。然而，这样地说清楚，本身就包含着太多的争议，甚至需要进行有关争议的预设。既然如此，我们为什么不预设会有人对儒教变革的提法心有戚戚焉？所以，在这样一个简短的寄语中，我采用“截断众流”的禅法，作为抛砖引玉的方便法门。

很自然的，谈论儒教的变革，会联想到马丁·路德的宗教改革。因为在涉及宗教的精神传统的历史变化时，马丁·路德改革是一个标志性的、影响深远的范例。以那场据说开启了资本主义伦理的改革为参照，可以帮助我们更便利地勾勒出儒教变革的大致轮廓。

因为儒教本身就与基督教有诸多不同，所以儒教变革与马丁·路德式

的宗教改革，也有许多不同。例如，儒教的组织形态弥漫在从社会到政府的各阶层，没有基督教那样严密而且相对独立的教会组织；相应的，儒教变革的主要冲突，也就不是围绕教会利益的冲突，而是社会阶层的冲突，变革的社会实体没有教会内外之分，其变革不是由某个或某些人，在某个时间点上，从教会内部发起的一场神学或者神学解释运动，而是潜移默化在一系列社会变革之中的，这使儒教变革成为中国社会现代化变革的一个有机组成部分，作为精神传统自我更新的宗教主体性反而不凸显。再如，儒教更愿意强调的，是文化和伦理意识，儒教本身没有基督教那般强烈的宗教信仰意识；相应的，儒教的变革也就不是以神权正义的名义推进的，而是以推翻神权的姿态出现的，着力点在文化和伦理意识的改造，被作为政治改革不可回避的一个方面，这使儒教变革与中国现代政治改革，很难严格地区分开来，从“打倒孔家店”到“文化大革命”，儒教变革就发生在历次政治改革的运动之中。诸如此类的差别，研究基督教的专家无疑可以列举更多。

但另一方面，在列举差别的同时，似乎也应该关注其共同点，即作为一种精神传统的历史连续性。新教相对于天主教有许多变化，但就精神传统而言，它们是一个，不是两个；今天的儒教相对于百年前的儒教，早已面目全非，但在精神传统的层面上，却一脉相承。百年前，套在儒教之上的帝制躯壳被砸碎了，儒教的精神传统似乎也奄奄一息。但自20世纪80年代以来，儒教的精神传统又在中国社会的各阶层自发地复苏。从儒教复苏的种种迹象来看，似乎可以说，中国的现代化百年，同时也是儒教完成一次蝉蜕的百年。

复苏的表现千姿百态。20世纪80年代中期，一些农村地区开始续修宗谱、修复祠堂、护理祖茔等，这可能是儒教从农村民间自发复苏的最早迹象。出现这种迹象，或许与分田到户政策有着直接的关系。随着这项政策的推广，人民公社的管理体制退出历史舞台，农村地区面临着组织形态缺失的问题。日常纠纷天天有，但缺乏一个有效的协调机制。于是，儒教的民间自组织形态，在政府不阻止的情况下，成为恢复农村组织的自然选择。这样的选择，从功能的角度说，是为了调解生产和生活中的纠纷，满足现实的需要；从文化意义的角度说，是在找到社会的组织归属之后，获得安全感。中国的农民，未必不相信国家的政治和法律，未必会抗拒“全球化”

所概括的世界政治经济新秩序，但他们能够直接参与的，依然是自己身边的组织建设和秩序安排，也只有这样的组织和秩序，能够使他们获得最真切的归属感和安全感。而儒教，是中国农民最熟悉，与其组织建设和秩序安排也最能够相互适应的文化资源。

儒教在知识界的复苏，大概主要表现在文化心灵和话语范式的层面。当然，知识界读儒者之书，言儒者之言的许多人，并不认为自己和儒教有什么关系。如果我们仅仅将儒教当作一个精神传统、一种社会文化体系的代号，而非按照基督教的构成模式刻意地“发掘”儒教的要素，知识界在儒教问题上的困扰可能会消解很多。除非心灵上别有所归，或者需要防范对儒教意图不明的曲解，否则，中国的知识分子没有太多的缘由去反对儒教，因为儒教毕竟是本民族数千年来精神传统的象征。正是在精神传统的意义上，儒教在没有组织、不搞仪式的状态下，从中国知识界蓬勃兴起；从小学到大学的读经活动，使我们对一度陌生的四书五经渐渐熟悉起来；从大学讲堂到电视等传媒的讲学活动，使我们对周孔等先贤恢复敬意；从国内到国际的各种学术会议、论坛，使我们逐渐培养起感知和评价大小事务的儒教立场，并形成内涵仁义礼智信的现代话语。这些迹象，究竟应该称之为传统文化复兴抑或儒教复苏，其实不重要。重要的是，从精神传统的角度看，中国现代化的百年变革，并未脱离自身的历史长河，只是更加深阔而肆了。

近年来，一些地方政府在企业协助下，试探着介入修复文庙、举办以祭孔祭炎黄为主题的文化节等活动。尽管地方政府断然不会承认这些活动与儒教有什么干系，其真实意图也确实是文化搭台，经济唱戏，但其中仍然有两个值得持续观察的焦点。第一，政府介入这些传统上属于儒教的仪式，发生在儒教从民间、知识界复苏之后，这至少说明，政府介入儒教仪式的合法性依据，来源于儒教从民间、知识界复苏的社会基础。这样的社会基础，必然越来越厚实，它将如何影响甚至无形地推动政府的相关行为，反映出当代中国政府与社会互动以推进文化建设的机制。第二，文化产业、仪式活动本身是具有精神内涵的，这种礼之意与礼之仪的若即若离关系，自古已然，正如参加仪式不一定要理解其精神内涵一样，参加仪式也不一定能够撇离其精神内涵，行礼如仪之际，耳濡目染之间，总会产生些情不自禁的感受，总会形成某些精神上的归属感，文化上的倾向性，而政府在



ㄤ 儒教研究 ㄤ

这些方面的表现，可能是儒教变革、精神传统复兴的某种成果标志。

就我们而言，编纂《儒教研究》以探索华夏民族的精神传统，是学术专业的分内事。让我们大感欣慰的是，编纂过程中，我们得到许多学界同仁的响应、支持和帮助，香港浸会大学宗哲系及香港浸会大学应用伦理学研究中心热忱合作，共同搭建成这样一个学术平台。《儒教研究》2009年卷的约稿、编辑、联系出版诸事务，均由我的同事肖雁博士、赵法生博士完成，是他们的持续努力使这个学术平台最终成形的。

卢国龙

2009年5月29日

目录

主编寄语	卢国龙 / 1
------------	---------

儒教信仰

重返孔子的信仰世界	卢国龙 / 3
-----------------	---------

在泰山与鸿毛之间

——儒家存生取死的价值观	罗秉祥 / 18
--------------------	----------

儒教研讨

论儒家的宗教精神及生活世界	林安梧 / 57
---------------------	----------

儒教重建：合法性资源的动员模式	李向平 石大建 / 74
-----------------------	--------------

儒教是中华民族凝聚的文化基础	张 践 / 85
----------------------	----------

“鲁人皆以儒教”的历史解读	王志跃 / 98
---------------------	----------

当代儒教研究简述	梁 溪 / 113
----------------	-----------

儒教礼仪与道德生活

仁与乐：《论语》中的乐论与当代东亚学者的诠释	陈昭瑛 / 143
------------------------------	-----------



儒教的“救世神学”：论波儒对“礼”符号的

“理”性解读 张 颖 / 156

儒学天地

与友人论“女子与小人”书 陈启智 / 179

戴季陶的文化民族主义与儒家思想 干春松 / 206

从中国生命伦理学到复制人类的道德问题

——一个方法学上的省思 陈强立 / 223

当代新儒学的两种人文取向：从徐复观与牟宗三

对天命的解释谈起 吴有能 / 243

中庸探微 赵法生 / 259

域外儒家

宗教化、制度化与本土化：印度尼西亚孔教的百年

发展 王爱平 / 277

从1807年的西办华塾到1907年的官话师范

——清代马来西亚中文教育史新说 王琛发 / 297

波士顿儒家：全球儒学的第三次浪潮

..... 白诗朗 (John Berthrong) / 316

儒耶对话

论先秦道家对儒家的影响 方尔加 / 333

全人修身的再思：以转化模式重新理解儒耶对话

..... 费乐仁 (Lauren Pfister) / 354

儒家经学与佛、道关系略论 杨 燕 詹石窗 / 371

目 录

禅宗清规·佛教戒律·儒教伦理	黄 奎 / 392
----------------------	-----------

书评与书讯

儒耶对话走向何方？

——兼评黄保罗《儒家、基督宗教与救赎》

王志成 / 411

“向儒家哲学学习”

——读乔尔·J. 考普曼的《向亚洲哲学学习》一书

有感

唐晓峰 / 418

普世伦理、儒学重阐和宗教对话

——读刘述先《全球伦理与宗教对话》

刘东超 / 434

《儒教研究》征稿启事

/ 444



儒教信仰





◆ 卢国龙*

重返孔子的信仰世界

提要：本文认为，孔子的“一以贯之”之道，既是对唐虞夏商周文明史的概括，也是建立在这个文明史意识基础上的信仰，是“天命”的精神内核。

关键词：孔子信仰 一以贯之

关注孔子本身的信仰，反映出近些年儒家或者儒教研究的一种新气象。这种新气象，可以相对于中哲史研究的老话题来理解。20 世纪三四十年代以来的中哲史研究，内部固然有各持所见的观点，形成不同的学术流派，但各流派都围绕着相同或者相似的话题展开探讨，即本体论认识论云云，并由此形成学术范式。尽管时有学者发表洞见，指陈东西方哲学的差别，如金岳霖关于“中国哲学的史”与“在中国的哲学史”的深邃思辨^①，侯外庐主编的《中国思想通史》，就“贤人作风”与“智者气象”展开辨异等等^②，都表明在按照西方哲学的样板构建中国哲学时，应该留意中国哲学的主体性或特性。但是，辨异既然必须以西方哲学作为参照，就反映出一个事实，“中国哲学”是在西洋镜里显现出来的，脱离西方哲学的知识和思维背景，中国只有经学、子学、义理学，无所谓哲学。这就注定现代建构的“中国哲学”的基本范式，不能容纳信仰问题——因为在西方，信仰乃希伯来文明之遗韵，哲学则是古希腊文明之遗响。孔子虽

* 卢国龙，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

① 《金岳霖学术文选》，中国社会科学出版社，1990，第 280 页。

② 侯外庐主编《中国思想通史》第 1 册，人民出版社，1957，第 131 页。



然是东方的至圣先师，也不能一手握着希伯来，另一手又握着古希腊。于是关于孔子的研究，聚焦于仁的哲学、礼的政治学等等，至于孔子本身是否有其信仰，孔子关于仁与礼的学说，究竟是“为人之学”还是“为己之学”，是说出一套理论让别人去信仰，还是他自身就怀抱着同样的信仰，哲学研究可以存而不论。充其量，只在“天道观”、“天命论”的标题下，分析孔子对于天命、鬼神等概念的看法。看法中可能包含着信仰的因素，但不等于信仰。因为看法的核心是理解，是观点；而信仰的核心是敬畏，是感受。

正因为哲学史范式锐意探讨理性思维的逻辑运动，将信仰问题束之高阁，而中国古代的哲学家，其实是情感与理性、信仰与逻辑交织为一体的，并非体现纯粹理性的思维机器，所以当孔子信仰的议题灵光乍现时，会使人产生一种期待。中华精神在吸收西方的文明成果之后，是否有可能站在时代的新高度，摆脱道术分裂的旧处境，再现中华先贤的完整精神，再现出中华之道的全体大用。

目前看来，我们与这样的期待还有不小的差距。一方面，相关论述的知识准备，大约与本文高下不远，只是照着《论语》说孔子，还没有达到系统梳理三代宗教、儒家经典的知识厚度，所以找不准孔子信仰背后的历史感。另一方面，这个议题与近年“儒教”问题的论争相关联，有学者干脆就以孔子信仰论证儒是宗教。这多少有些让人担忧，关于孔子信仰的议题，会不会成为道术分裂的新裂口？如果我们执意让孔子或者儒家在哲学与宗教之间做一个抉择，要么归类于哲学，崇尚理性，怀疑不受理性批判的信仰；要么归类于宗教，坚持信仰的圆满，睥睨永远都不可能周延的理性思辨，那么学术努力与上述期待，就可能南辕北辙。这是我写作这篇短文的动机。

孔子及其所创立的儒家，基本特征在于伦理。关于这一点，余敦康先生有过精辟的论述，“儒家作为一个学派区别于其他学派的基本特征，不在于哲学理论和政治主张，而在于伦理思想。”在哲学和政治学领域，儒家可以吸收其他各流派的思想，但儒家并未因此成为杂家，“它的学派特征还是十分鲜明的，原因就在于它有一套自己的一脉相承的定型的伦理思想”^①。

^① 余敦康：《宗教·哲学·伦理》，中国社会科学出版社，2005，第247页。

儒家的思想内容异常丰富，很难面面俱到地予以描述，余先生此论，截断众流，剔抉出儒家的基本特征，堪称精辟。

当然，由此也可能引发进一步的追问。如果说儒家没有大写的“逻辑学”，因此不能按照形上学的批判思维习惯，追问儒家伦理的合理性依据，那么至少还可以追问，儒家确立伦理和接受伦理的精神动力是什么。没有这样的精神动力，伦理就可能只是纯粹的他律，儒家就很难承受《庄子》式的指责，也难以忍受诸侯们反反复复的形式上利用、实质上拒绝的实践遭遇。《庄子》曾指责儒家的仁义是“桎梏凿枘”，又嘲笑儒者“以诗礼发冢”，从人性和历史理性的角度对儒家伦理进行否定；诸侯们的反复无常、别有居心，更让儒家伦理蒙上灰尘，为人诟病。如果没有内在的精神动力，诸如此类的嘲笑和遭遇，会导致伦理崩溃，儒者不能心安理得地肩负起传承伦理的使命，伦理本身也很难作为一种价值确立起来，更难以作为一种价值被广泛接受，只能是约束人情，制造秩序的工具。

仅就《论语》而言，伦理大概可以概括为以仁为内在灵魂，以礼为物质外壳。惟其仁，所以能舒放自由意志，自觉选择伦理规范作为生活的向导；惟其有礼，有这样一个历史文明的结晶体，所以自由意志的选择不是盲目的。站在信仰者的角度看，这样的伦理让人坦然受用，生活在规范中既是舒展的，也是安全的。而站在怀疑者的角度看，既然自由意志已经获得舒放，天地万物之间最让人感到亲切的，正是关于“我”的自觉意识、自由意志，“我”为什么又要自投罗网，拘执在礼的伦理规范之中？这样的怀疑，很容易出现在庄子那样的思想家的精神世界里；而怀疑的情绪，则容易滋生在诸侯、大夫们的骄奢人生之中。

于是，需要对伦理的意义进行阐释。

如果停留在寻章摘句的表面，似乎可以说，孔子和他的学生对于伦理意义的阐释，往往从社会功能的角度立说，其伦理意涵，具有显而易见的工具论而非价值论的特质。

有子曰：其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。

曾子曰：慎终追远，民德归厚矣。



子曰：为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。^①

所谓孝弟为仁之本，意即孝弟是仁之伦理的主干、核心内容，推行这样的伦理，则百姓不至于犯上作乱。显然，这是从社会功能上说的。慎终追远即丧礼尽其孝，祭祖尽其诚，是体现血缘宗法的伦理，遵循这样的伦理，则百姓的道德日趋淳厚。无疑，这也是从社会功能上说的。为政以德是政治伦理，按照这样的伦理推行政治，则民心所向、众望所归。不言而喻，这还是从社会功能上说的。如此这般，伦理的功能得到强调，很凸显，与“正其谊不谋其利，明其道不计其功”的价值论相比较，工具理性的特质清晰可辨。

然而，这样的寻章摘句，绝对不是解读《论语》、理解孔子的全面而严谨的方法。因为《论语》本身是随机应答的语录，所记录的只是孔子的一些思想片断，所以，章句解释即使准确，不因脱离具体的语境而产生误会，其结论也只能反映孔子思想的某一个侧面，只是其一偏，不足以概全。换言之，以上举证的例子，仅足以说明孔子等人认为伦理有其社会功能，不是大而无当的理论浮夸，但不能由此得出结论说，伦理的意涵全在于社会功能，社会功能是推行伦理的充分理由，此外无物，没有也不需要更高层次面的信仰作为精神动力。

透过《论语》的记载，孔子毕生颠沛流离以推行其伦理思想的情形，大约可以想见。如果没有强健的精神动力，那种弘毅的人生就难以想象，难以置信，至少是不能给出一个合理的解释。那么，孔子的精神动力是什么，从哪里来？

诚然，伦理所具有的社会功能，符合孔子的淑世理想，是孔子积极推行伦理的精神动力之一，但不是全部，甚至也不是主要的方面。因为在孔子的思想中，伦理要发挥其功能，必须具备政治条件，伦理不是自给自足、自因自果的封闭体系，不是解决全部现实问题的完整方略。

众所周知，孔子有四毋之诫，“毋必”乃其一。按照朱熹的解释，“必，期必也”，“毋必”也就是不执著于特定目标的预期实现。但翻开《论语》，

① 用朱熹《四书章句集注》本，中华书局，1983。以下凡引《论语》及朱熹注，皆同，不再注明出处。

修辞用“必”的句子其实不少。弟子说的不算，单孔子本人用到“必”字的，就有26处，不过，并非都与“毋必”有意义上的关联。其中6处“必有”连用，表示必须、应当的意思，3处“何必”连用，表示否定，还有多处表达建议，如“必也临事而惧”等，在意义上与“毋必”没有直接关联。用在判断句中而与“毋必”的预期意义相关联的，采用“必也如何乎”的句式最多见，凡6处，如“必也正名乎”，“必也使无讼乎”等等，都是有所犹疑、有所保留的谨慎判断，与“毋必”之诫相吻合。语气斩钉截铁的例外，是涉及王道、仁政根本义的这样一句话，“如有王者，必世而后仁”。这是孔子谈“仁”最不容置疑的一句判断，反映出孔子的某种信念，值得分析。

在孔子之前，这句话至少有一个情节吻合的历史例证，即从周武王伐纣，到周公辅佐成王，开创雍熙和睦的政治局面。武王伐纣，颠覆暴政，或可谓出于仁心，但战争中所采用的手段，却不一定都是仁术，机谋韬略时或用之，以暴制暴在所难免，所以才有伯夷叔齐义不食周粟的故事流传。宗周的仁政，是在取得政权，以分封的形式安排政治秩序，并采取措施防范殷人反抗之后，才循序渐进地推行开来的。这个过程，也就是周公兴礼作乐的文明创造高峰期。正因为孔子最神往的这段历史，是先征伐而后仁，先重建政权然后兴礼作乐，所以孔子才断言，“必世而后仁”，也就是必定在取得政权三数十年之后，才能够推行仁德的政治伦理，孝弟的社会伦理等。这至少表明，孔子其实明明白白，仁是不能用来征服天下、重建政权的。后来孟子说“仁者无敌”，与《老子》所谓“执无兵，仍无敌”，意思大约相同，指仁者不与人对立，既没有现实的敌人，也没有假想的敌人，不是说仁者能够克敌制胜、所向披靡。仁与不仁的差别，不在于用异常手段解决现实纷争，而在于引导现实不发生纷争，这也就是孔子“听讼，吾犹人也；必也，使无讼乎”的意思。

仁不能代替征伐，发挥重建政权的作用，同样，礼乐典章也不能。“卫灵公问陈于孔子，孔子对曰：俎豆之事，则尝闻之矣。军旅之事，未之学也。”俎豆之事也就是礼乐，军旅之事也就是征伐，前者不能替代后者，不言而喻。另外，这段记载很容易被理解为孔子排斥军旅之事，以礼乐典章自持，贬抑征伐。其实，孔子对于征伐，并非笼统地反对，他所反对的，是征伐由诸侯而非由天子主导。如说，“天下有道，则礼乐征伐自天子出；

