

“儒教之争”反思

——从争论线索、焦点问题到方法论探讨

张志刚

摘要:“儒教之争”事关重大,关系到如何理解儒家、儒学或儒教的本质,如何阐释中国传统文化的特性,如何弘扬中国文化传统的精神,如何进行中外文化比较、世界文明对话等等。宗教概念问题是整个儒教之争的理论症结所在,而“比较方法”与“文化自觉”则成为贯穿整个儒教之争的两个深层问题。全面梳理以往的争论线索,客观评论各派的论争焦点,深入探讨现存的概念、理论,尤其是方法论问题,有助于推动今后的研究与讨论。

关键词:儒家;儒学;儒教;“儒教之争”;宗教;世界文明对话;文化自觉

所谓的“儒教之争”,主要是指关于“儒家、儒学或儒教究竟是不是一种宗教”的学术争论。若把儒家、儒学或儒教视为中国文化传统的主干或主流,这场争论确有重大的理论价值与现实意义,它不仅直接触及儒家、儒学或儒教的本质与功能问题,而且关系到怎么理解中国传统文化的主要特性,如何弘扬中国文化传统的基本精神,以及何以开展中外文化比较、参与世界文明对话等等。对于这样一场重大且复杂的学术争论,本文并不试图从某派立场出发来得出某种结论,而是致力于一种全面、客观而深入的学术反思,即尽可能全面地梳理以往的争论线索,尽可能客观地评论各派的论争焦点,尽可能深入地探究现存的概念、理论,尤其是方法论问题。若能做到这三个“尽可能”,从而裨益日后研讨,笔者的目的便实现了。

一、引言:争论线索与反思立意

(一)从争论线索入手

在几百年来中国思想史上,儒教之争可谓绵延不断,时现时隐,众说纷纭,悬而难决。据考察,比较集中或较大规模的争论至少有三四次,但具体说法有所不同,主要有下述几种总体概括。

概括(A):自19世纪末以来,大致发生过三次争论。

(1)据现有文献资料,最早提出“儒学宗教论”的是康有为,其观点主要见于《孔子改制考》(1892—1898)。该书用今文经学方法,详尽地考释了儒教的形成与发展,在中国文化史上的地位与作用等,提出了“儒教为孔子所创”、“孔子创儒教改制”、“六经皆孔子改制所作”、“鲁国全从儒教”、“儒教遍传天下,战国秦汉间尤胜”、“武帝后儒教一统”、“儒教是中国历史上全民信仰的正宗大教”等论点。此后,他又写《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》(1898)、《孔教会序》(1912)、《以孔教为国教配天议》(1913)等文,在其弟子陈焕章等人的协助下,掀起了一场“儒学宗教化、国教化运

作者简介:张志刚,北京大学哲学系、宗教学系、外国哲学研究所教授(北京 100871)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中西宗教哲学比较的几组关键问题”(10JJD720013)的阶段性生活成果。

动”，而梁启超、蔡元培、章太炎和陈独秀等人，则撰文予以批驳。经过“五四”时期的批孔思潮，这场儒学宗教化运动被扼制了。

(2)20世纪五六十年代，新儒家第二代代表人物唐君毅、牟宗三等，为了与西方基督教传统相抗衡，拯救并弘扬儒学，着力强调“儒家思想的宗教性”及其在中国文化中的“宗教性教化功能”。由牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅联合署名的《为中国文化敬告世界人士宣言》(1958)强调指出，西方学者认为儒家思想只是一种道德说教，缺乏“超越感情或宗教精神”，此乃“莫大的错误”；五四运动时期的思想家受西学的影响，也犯了同样的错误。但对于该《宣言》所强调的“中国文化的宗教意义”，署名者徐复观后来表示，因起草者唐君毅抱有浓厚的宗教意识，没有采纳他所提出的修改意见；另一位署名者张君勱则在该宣言发表之前出版的《新儒家思想史》(1957)“导言”里，就已否定了“儒家思想的宗教性”。然而，相比之下，唐君毅和牟宗三后来著书所阐发的“儒家的超越精神或宗教精神”，随着新儒家学术地位的提高而逐渐被海内外同行所重视。

(3)20世纪70年代末，任继愈提出了“理学宗教论”，随后接连发表《论儒教的形成》(1980)、《儒家与儒教》(1980)、《儒教的再评价》(1982)、《朱熹与宗教》(1982)等文，较为全面地论述了儒家与儒教、儒教与宗教、儒教的形成变化过程、儒教在中国文化史上的地位和作用等问题。任先生的观点得到其后学的认同和发挥，在学术界逐渐形成了一个“儒教宗教论派”。冯友兰、张岱年等学者则提出了相反的意见，认为“道学”或“理学”是哲学而非宗教^①。

概括(B):从17世纪以来，至少有过三次规模较大的争论。

(1)17—18世纪的“中国礼仪之争”，可以说是一场国际性的大讨论，参与者包括中国士大夫、欧洲传教士、罗马教廷和清朝皇帝等。虽然这场争论涉及很多问题，但其实质在于，“译名之争”所涉及的“儒学的宗教性问题”，即儒家经典里的“天”或“上帝”是否具有欧洲概念“Deus”(God)的宗教意涵。耶稣会士利玛窦等为了强调中国礼仪与天主教教义的兼容性而根本否认儒学的宗教性，反之，其他传教士则大多肯认中国礼仪的宗教性，把儒家视为“异教”或“异端”。

(2)19世纪末到20世纪初，康有为、章太炎、欧阳竟无、梁漱溟等一批著名思想家都卷入了这场争论。康有为著《孔子改制考》，称儒家为“儒教”，孔子为“教主”，并于20世纪初创“孔教会”，任“总会长”。而欧阳竟无从“宗教即迷信”的立场出发，只认为“基督教是宗教”，并在“孔佛不二”的意义上否认“儒学是宗教”。梁漱溟则强调“宗教信鬼神、讲来世”，“儒家是礼教而非宗教”，甚而提出了“中国无宗教”的口号。章太炎也否认“儒家是宗教”，而持儒家为“哲学中间兼存宗教”并非“宗教中间含有哲学”的观点。

(3)20世纪中叶以来，情况有所变化，肯认“儒学的宗教性”似乎渐成主流。例如，胡适在《中国中古思想史长编》中就肯认了中国的宗教传统；贺麟在《儒家思想的新开展》一文中强调，“礼教”即“宗教”，儒学不仅仅是哲学，而且是美学和宗教，是一门集哲学(理学)、美学(诗教)和宗教(礼教)于一体的大学问，探讨儒学的宗教层面对于克服儒学研究的“浅薄化”、“孤隘化”有重要意义。1958年元旦，中国港台学者唐君毅、牟宗三、徐复观和张君勱联合署名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》，标志着当代新儒家在“儒学的宗教性”问题上已初步形成“共识”。而大陆著名学者任继愈长期以来一直坚持认为，儒家是“特殊形式的宗教”，形成于汉而完成于宋，至宋以后成为中国最有影响的宗教。此后，“儒学的宗教性”便成了儒学研究的一个热门话题，如杜维明的《论儒学的宗教性》，陈来的《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，李申的《中国儒教史》等。但是，关于儒学宗教性问题的争论并没有结束，至今有些学者仍坚持认为“儒学是‘学’不是‘教’”，对“儒学之为儒教”甚至“儒学具

^① 参见苗润田、陈燕：《儒学：宗教与非宗教之争——一个学术史的检讨》，《中国哲学史》1999年第1期。该文收入任继愈主编：《儒教问题争论集》，北京：宗教文化出版社，2000年。

有宗教性”表示怀疑。这场争论还会继续下去^①。

概括(C):自明末利玛窦来华传教至今,发生过三次大争论。

(1)第一次争论是发生在基督教内部的“礼仪之争”,利玛窦为了打开传教局面,允许那些保持祭孔、祭祖传统的儒者加入基督教,他在给耶稣会的报告中声称,这些礼仪活动只有纪念意义,没有宗教意义。其实,这种说法只是传教策略而已,况且未能得到基督教内部的公认。利玛窦死后,其传教策略遭到改变,以致引起了“基督教与中国儒教国家的冲突”。此后,关于“祭孔祭祖是不是宗教活动”、“儒教是不是宗教”,在基督教内部争论了两百多年。

(2)第二次争论发生在20世纪初,康有为主张改革儒教,他的学生梁启超起初追随,也力主“儒教就是宗教”,但变法失败后,梁启超发表《保教非所以尊孔论》(1902),认为“儒教不是宗教”。此后,这种观点逐渐流行。中华民国成立后,教育总长蔡元培首先取消了学校中保存的尊孔读经制度,不久又宣布“儒教不是宗教”,主张“用美育取代宗教”。数年后,陈独秀在《新青年》上发表多篇文章,再三指出儒教只是“教化之教”而非“宗教之教”。此次争论后,“儒教不是宗教”、“中国古代是无宗教国”等观点,成为中国学界的定论和中国传统文化著作的立论基础。

(3)第三次争论始于1978年底,任继愈在“中国无神论学会成立大会”上发表“儒教是宗教”的演讲,接着多次发表讲演和文章展开论证。然而,在近十年间几乎没有一人赞成。1986年至1999年,何光沪、赖永海、谢谦、李申等人以不同形式赞同“儒教是教说”,但加上任先生,明确支持此观点的学者共5人。李申著《中国儒教史》(两卷本,1999、2000)出版后,支持者认为这是一部“划时代的著作”,是“中国传统文化研究领域里的哥白尼革命”;反对者则认为,该书是“国家级的豆腐渣工程”,是“不通训诂、没读懂古书的结果”^②。可围绕该书的争论结果是,更多的人接受了“儒教是教说”,下列事件有标志意义:中国社会科学院世界宗教研究所成立了“儒学研究中心”(2005),中国社会科学院世界宗教研究所、上海师范大学和国际儒学联合会合作召开了“儒学、儒教与宗教学学术研讨会”(2006),《中国宗教报告(2009)》正式把儒教作为中国最重要的传统宗教加以研究介绍。但总的来看,儒教研究至今还较薄弱,还停留在论证“儒教是教”阶段,而且这方面的学术论文常常遭到一些报刊和学者的拒斥,儒教研究的正常开展尚需时日^③。

概括(D):以问题意识为导向的其他几种新近观点。

(1)如果从明朝天主教入华传教算起,儒教之争的确是一个老问题,但它又是一个常新的问题。因此,从问题的提出来看,在20世纪初以来中国学界的儒教之争中,下列四大事件特别值得注意:(a)20世纪早期,康有为等人的创立孔教活动,以及引发的批判孔教运动;(b)1958年元旦,牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅联合发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》;(c)1980年,任继愈发表的《论儒教的形成》以及引发的相关争论;(d)1980年《文史哲》杂志刊发的“‘儒学是否宗教’笔谈”,1990年出版的李申著《中国儒学史》,以及引发的“孔子2000网站”上展开的儒教问题争鸣^④。

(2)自1978年任继愈提出“儒教说”至今,中国学界的儒教研究主要经历了如下三个阶段:(a)1978年至1980年代中期,中心议题为“儒教是否宗教”;(b)1980年代中期至2000年,主要议题为“儒教是什么性质的宗教”;(c)2001年以来,突出议题为“重建儒教的途径”。现有越来越多的学者将“大陆新儒家”及其影响下的理论和行动,看作“现代中国的儒教运动”^⑤。

① 参见段德智:《从存有的层次性看儒学的宗教性》,《哲学动态》1999年第7期;段德智:《从全球化的观点看儒学的宗教性》,刘海平主编:《文明对话——本土知识的全球意义》,上海,上海外语教育出版社,2002年,第289—306页。

② 李申:《儒教与儒教研究》,金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2009)》,北京:社会科学文献出版社,2009年,第156页。

③ 参见李申:《儒教与儒教研究》,金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2009)》;李申:《二十年来的儒教研究》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第470—479页。

④ 参见崔罡:《20世纪儒教问题反思》,黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣录》,郑州:河南人民出版社,2011年,第62—63页。

⑤ 陈彦军:《儒教是现代儒家复兴的本色》,原刊于www.rujiazg.com,参见黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣录》,第13页。

(3)然而,关于后一种概括,黄玉顺提出了异议。他尖锐地指出,这种概述的言下之意在于,经过上述三阶段的讨论,大家已承认“儒家或儒学就是宗教”了,其实这个判断并不符合实际,这些年来一直存在争议,而新一轮的争论便起因于“曲阜拟建教堂事件”。2010年12月9日,新华网发表的有关报道引起了儒家学者的高度重视;12月22日,“中国儒教网”、“儒教联合论坛”等联合发布了十位学者的《尊重中华文化圣地,停建曲阜耶教教堂——关于曲阜建造耶教大教堂的意见书》,并在网上广泛征集签名;12月26日,黄玉顺发表了《反求诸己:儒者何为——关于曲阜拟建基督教堂事件的几点思考》,该文除了表态“反对在曲阜建基督教堂”,主要意在提出另一个值得思考的问题,即如果像《意见书》里明确提出的那样,要求政府将“儒教”列为与佛教、道教、回教和基督教具有“同等身份”,享有“平等地位”的五大宗教之一,是否将给“儒家儒学事业”带来许多始料不及的不良后果?该文就此问题所作出的肯定回答,既得到了一些儒学学者的支持,也引起了一些“儒教论者”的反对,而围绕上述问题所形成的两派不同观点便是新一轮儒教之争的具体缘由^①。

(二)本文的反思立意

上述数种概括未必十分全面,也难免因概括者们不同的学术立场而带有不同的理论倾向,但若把它们综合起来,使之相互参照,加之相互补充,则可使我们相对客观地把握这场儒教之争的大致过程和整体意义。总的来看,这场旷日持久的儒教之争,可说是与近几百年来中华民族“认知他者与重塑自我的心路历程”形影相随的,这一情形尤为明显地反映在前述几次比较集中或较大规模的争论的时间起点上。若由这种意义上的时间节点来深刻反思历次争论的主要起因,至少可作出如下几个基本判断:

首先,前述第二、三种概括说法所追溯的最初争论——“中国礼仪之争”,其实并非只是“发生在基督教内部的一场关于传教策略的争论”,也并不简单意味着“‘Deus(God)译名之争’所涉及的儒学的宗教性问题”,而应该更有历史感,也更深刻地将其理解为,在中西方文化传统初始相遇、碰撞与冲突的背景下萌发的一大难题——如何认识中西方文化、思想和社会的异同,特别是何以理解作为中西方文化之主流传统的儒家与基督教的异同^②?

其次,19世纪末20世纪初,始于康有为等人主张“儒学宗教化、国教化”的儒教之争,其前后历史背景则可使我们深思,中国近代史上的一连串重大历史事件——鸦片战争、洋务运动、甲午战争、戊戌变法、新文化运动、五四运动等所反映的那段跌宕起伏、错综复杂的中华民族心路历程,这就是在惨遭西方列强侵略、西洋文化冲击的氛围下,痛思中国之所以陷于弱势、被动挨打的多重原因,深刻反省中华民族的复兴之路的过程。如果说这段民族心路历程在中国思想界充满了“中西古今之争”^③,那么,康有为等人在戊戌变法前后所掀起的“儒学宗教化、国教化运动”,其初衷或主旨“保国、

^① 详见黄玉顺:《前言》,《庚寅“儒教”问题争鸣录》,第1-11页。

^② 正如著名法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)指出,中西方文明传统的差异是一个特有意义的研究课题,而切入此项研究的最好办法,或许就是考察中西方文明在明末所发生的最早交流及其反应,因为那时第一批耶稣会传教士来到中国,并与中国最有文化修养的阶层建立了联系,这就在历史上使两个相对独立发展的欧亚社会首次开始了真正的交流(参见[法]谢和耐:《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》,耿昇译,上海:上海古籍出版社,1991年,“中译本序”)。

^③ 关于“中西古今之争”这种提法,似有必要多说几句。在近些年相关研讨中,有些海内外学者援引冯契先生的观点,即把“古今中西之争”称为中华民族自“五四”以来所遇到的“大问题”(如杜维明先生就持此观点,参见《文化选择与文化发展》,杜维明、张世英、黄树森先生中西马高端对话,孙熙国、李翔海主编:《北大中国文化研究》第1辑,北京:社会科学文献出版社,2011年,第5页)。从原初文献来看,冯契先生是从中国近代哲学史的视角来提出这种观点的,主要出处为《古今中西之争与哲学革命——兼论中国近代哲学的特点和规律》(与季甄馥合写,《哲学研究》1982年第8期)和《中国近代哲学史》的《绪论:古今中西之争与中国近代哲学革命》(冯契主编,上海:上海人民出版社,1989年)。在后一种专著里,他较为具体地指出:“在中国近代,时代的中心问题就是‘中国向何处去’的问题。灾难深重的中华民族,如何才能获得解放,才能不受帝国主义的压迫、欺凌、奴役?一百多年来的志士仁人就是为了解决这个问题而前仆后继。这个时代的中心问题在政治思想领域表现为古今中西之争,其内容就是如何向西方学习,并且对自己的传统进行反省,来寻求救国救民的真理,以便引导我们这个民族走上自由解放道路。”(详见该书上册,第4-5页)若从学术视野更开阔的中外文化交流史来看,笔者认为,“中西古今之争”较之“古今中西之争”更能清晰地表明“问题的由来”。尽管海内外学者对于“中西”、“古今”两对概念有大量不同的理解与解释,但就前述“大问题”而言,“五四”以来的激烈争论却如本文前面简要分析的,是因明末清初以降中西方文化的相遇、冲突与磨合而引发的,这就是说,先有“中西比较及其争论”,才衍生出“古今比较及其争论”。

保种、保教”便表明,这时中国思想界的中西古今之争已从“器物层面”经过“制度层面”而深及作为文化之内核的“精神层面”,此后一大批著名的思想家,像蔡元培、章太炎、梁启超、陈独秀、胡适、梁漱溟等关于儒家或儒学的不同态度、激烈论辩甚至强烈批判,其思想意义显然也不只局限于“儒教之争”,而是应该理解为文化比较视野下的中西古今之争的拓展与深化。

再次,中国学术界的最近一次儒教之争,则可以说是随着中国社会的改革开放而拉开序幕的。改革开放之初,中国社会最关注的问题就是“如何实现现代化”的问题,而学术界的新一轮儒教之争既是在这种社会历史背景下发生的,又是接着新文化运动和五四运动以来的中西古今之争展开的。正如任继愈先生所言:“我们正面临开放的新时代,中华民族正满怀信心地走向世界,我们有吸收外来有价值的文化充实自己的优良传统,也有故步自封的保守习惯。民族文化瑰宝黏附着污垢。创建社会主义新文化大厦,先要清理好我们古老的地基……‘五四’以来,学术界对中国传统文化进行了卓有成效的研究,唯独对影响中华民族的伦理观、价值观、社会生活、文化生活以及家庭生活的儒教,没有认真清理,以致有许多本来可以找到说明的道理,看不明白,说不清楚。不研究儒教,就无法正确认识古代和当前的中国社会。”^①

综合以上几重判断可以肯定,经过三十多年的改革开放,在中华民族日渐强盛,致力文化繁荣发展,重塑文化自觉性与主体性的今天,重新反省前述儒教之争过程确有重要的学术价值和现实意义。正是抱着这种当下的精神关切与文化使命,为了便于梳理儒教之争的现存问题、特别是晚近争论的要点、难点或疑点等,笔者尝试如下学术反思步骤:从最近一轮的儒家之争入手,首先尽可能客观地再现此次学术争论的历史背景和理论倾向;接着联系历史上其他几次争论,扼要评述三十多年来的争论焦点,以期深析以往论争的理论得失,尤其是现存的学术难题,从方法论上推进日后研讨。

二、“儒教论”的重新提出

如前所述,中国学术界最近一次儒教之争的时间起点,恰逢中国社会改革开放之初。1978年底,任继愈在“中国无神论学会成立大会”上发表主旨报告“开展无神论研究,促进社会主义现代化”,重新提出了“儒教实质上是一种宗教”的论断。随后几年里,任先生接连发表演讲和论文,全面地阐释了他所提出的“儒教论”。总的来看,任先生的专论和相关文章主要有:《论儒教的形成》(1980)、《儒家与儒教》(1980)、《儒教的再评价》(1982)、《朱熹与宗教》(1982)、《论白鹿洞书院学规》(1987)、《具有中国民族形式的宗教——儒教》(1988)、《从程门立雪看儒教》(1993)、《朱熹的宗教感情》(1993)、《从佛教到儒教——唐宋思潮的变迁》(1996)、《中国儒教史》序》(1997)和《〈中国儒教论〉序》(2005)等。上列文献里,最重要的是第一、三篇,因为这两篇论文系统而深入地表达了任先生所关切的重大问题和论证思路,可使我们从头梳理这一轮儒教之争的学术背景和研讨立意。

(一)中国哲学史的思路

《论儒教的形成》一文,可视为任先生重新提出“儒教论”的奠基作。按他本人的解释,该文从历史的角度论述了儒教的形成过程,即孔子的学说经历了“两次大改造”:第一次改造在汉代,产生了董仲舒的神学目的论,使儒家具有宗教雏形;第二次改造在宋代,产生了三教合一的宋明理学,这是儒教的完成。这个演变过程是伴随着封建大帝国的建立和巩固逐渐进行的,经历了千余年的时间。宋明以后,中国封建社会制度停滞以至僵化,儒教起了积极维护作用^②。上述解释里提到的“历史的角度”并非泛泛而论或面面俱到的,而是着眼于“中国哲学史的面貌和性质”,这一点对今天的研究者来

^① 任继愈:《〈中国儒教史〉序》,原载《中国哲学史》1997年第4期,又见《任继愈宗教论集》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第536页。

^② 参见任继愈:《儒教的再评价》,原载《社会科学战线》1982年第2期,又见《任继愈宗教论集》,第494页。关于这两次大改造的论述,详见《论儒教的形成》和《儒家与儒教》两篇论文。

说尤为值得留意。

(1) 作为封建意识形态的儒教

任先生首先指出,中国哲学史的面貌和性质是由中国社会历史的特点所决定的,中国有文字记载的历史绝大部分是封建社会的,中国哲学史主要是在中国封建社会历史时期发展的,因此,中国封建社会的历史特点和历史进程,造成了以儒教为中心的封建意识形态。他说:

这种同封建宗法制度和君主专制的统一政权相适应的意识形态,对劳动人民起着极大的麻醉欺骗作用,因而它有效地稳定着封建社会秩序。为了使儒家更好地发挥巩固封建经济和政治制度的作用,历代封建统治者及其思想家们不断地对它加工改造,逐渐使它完备细密,并在一个很长时间内,进行了儒学的造神活动:把孔子偶像化,把儒家经典神圣化,又吸收佛教、道教的思想,将儒家搞成了神学。这种神学化了的儒家,把政治、哲学和伦理三者融合为一体,形成了一个庞大的儒教体系,一直在意识形态领域占据着正统地位,对于巩固封建制度和延长其寿命,起了十分巨大的作用。^①

(2) 儒教的形成与作用

正是基于前述总体判断,任先生具体地论证了儒教的形成过程。孔子创立的儒家学说所继承的是天命神学和祖宗崇拜的宗教思想,其核心就是强调“尊尊、亲亲”,维护君父的绝对统治地位,巩固专制宗法的等级制度。但在先秦,儒家还不是宗教,只是作为一种政治伦理学说而与其他各家争鸣。而到汉代,儒家学说之所以经历了第一次大改造,就是为了适应大一统的封建宗法专制国家在意识形态上的需要,这就使董仲舒、《白虎通》借孔子之口,宣传适合汉代统治者要求的宗教思想。同样,儒学的第二次大改造也是为了适应封建专制统治者的需要,自唐朝韩愈推崇《大学》,李翱尊崇《中庸》,直到宋代朱熹的《四书集注》被定为全国通用教科书,宋明理学体系的建立标志着儒学造神运动的完成。任先生指出:

儒教的教主是孔子,其教义和崇拜的对象为“天地君亲师”,其经典为儒家六经,教派及传法世系即儒家的道统论……儒家虽然缺少一般宗教的外在特征,却具有宗教的一切本质属性。僧侣主义、禁欲主义、“原罪”观念、蒙昧主义、偶像崇拜,注重心内反省的宗教修养方法,敌视科学、轻视生产,这些中世纪经院哲学所具备的落后宗教内容,儒教应有尽有。^②

关于上述两次改造及其社会作用,任先生指出,“董仲舒的改造”已使孔子的面目不同于春秋时期,“朱熹的改造”则与孔子的思想相去更远;汉代中国封建社会正在上升时期,配合其政治要求而形成的儒教,其积极作用大于消极作用;第二次大改造的消极作用则是主要的,因为宋明以后中国封建社会进入后期,但不幸的是,资本主义萌芽却没有正常发展的机会。

(3) 儒教与中国现代化

任先生潜心考察儒教的形成过程及其社会作用,旨在深刻反省儒教对中国现代化的影响。明代(16世纪)以后,中国的科技成就在世界上开始从先进趋于落后,虽然其主要原因在于封建的生产关系日趋腐朽,但儒教对人们探索精神的窒息,也使得生产技术、科学发明的步伐迟滞。中国封建社会特别顽固,儒教对人心的牢笼应是原因之一。但在指出上述原因的同时,任先生明确地划分了孔子与儒教的界限。自五四运动以来,进步的革新派认为,孔子是保守势力的精神支柱,必须“打倒孔家店”,中国才能得救。当时人们还不懂得历史地看待历史事件和历史人物,误把“春秋时期从事政治和教育文化事业的孔子”与“汉代以后被历代封建统治者捧为教主的孔子”混为一谈。对于作为教育家、政治思想家、先秦儒家流派创始人的孔子,我们应该给以全面而恰当的评价,目前学术界关于其

^① 任继愈:《论儒教的形成》,《任继愈宗教论集》,第468页。

^② 任继愈:《论儒教的形成》,《任继愈宗教论集》,第478页。关于儒教的内容,同时参照《儒家与儒教》一文,《任继愈宗教论集》,第484—493页。

历史功过的不同观点,是一个学术争论问题。然而,儒教的建立标志着儒家的消亡,这是两笔账,不能混同。如果说“孔子必须打倒”,这是不对的;如果说“儒教应当废除”,这是应该的,因为儒教已成为我国现代化的极大思想障碍。任先生提出:

历史事实已经告诉人们,儒教带给我们的是灾难、是桎梏、是毒瘤,而不是优良传统。它是封建宗法专制主义的精神支柱,它是使中国人民长期愚昧落后、思想僵化的总根源。有了儒家的地位,就没有现代化的地位。为了中华民族的生存,就要让儒教早日消亡。^①

(二)世界史的考察

从任先生的论证思路来看,《儒教的再评价》(1982)是两年前发表的《论儒教的形成》的续篇,它承接前文来考察如下问题:儒教形成于中国封建社会,这是否具有“世界史的共性”,与佛教、基督教和伊斯兰教都兴盛于中世纪的原因有无关联?同时,儒教的独特个性是什么,对中国的社会和文化究竟起了什么影响^②?

(1)中世纪世界史的共性

世界三大宗教——佛教、基督教和伊斯兰教,都是在中世纪分别成为不同国家的统治思想的,这表明中世纪的封建社会离不开宗教,也为宗教的滋生蔓延提供了土壤,中国也不例外。为什么这么说呢?任先生主要是从封建制与奴隶制、中世纪宗教与原始宗教的不同之处来展开解释的。

首先,封建制不同于奴隶制。奴隶制下的奴隶不具有人格,奴隶主是靠暴力与刑罚来进行统治的,没必要对奴隶进行“虚伪的说教”,许诺“来世的天国”。封建制下的农民是个体经营的劳动者,有自己的小块份地和相对的人身自由,统治者的剥削方式改为租税和劳役,除了暴力与刑罚,还需要从思想和精神上来加强统治,而农民很容易接受宗教所宣传的蒙昧主义,因为他们没文化,不了解人间苦难的真实原因,无力摆脱受奴役的地位;更重要的是,封建社会的等级制度也需要用宗教来涂上“神圣的油彩”。

其次,中世纪宗教不同于原始宗教。进入封建社会后,部分原始宗教发展为“人为宗教”。如果说原始宗教所反映的主要是自然界的异己力量,人为宗教则主要是反映了社会的异己力量,其一般特点在于,具有理论性和系统性,与社会伦理密切配合,使宗教的善恶标准打上统治阶级道德的烙印,为中世纪普遍存在的特权、压迫和社会不公正现象辩护。同时,“人为宗教”培养了一大批神职人员,形成了严密的教会组织,有自己的寺院经济。从社会内容和历史作用来看,“人为宗教”既是封建制的精神支柱,也是封建性的社会阶级力量。

(2)儒教的共性与个性

儒教既有中世纪宗教的共性,也有独特的个性,这充分反映了中国封建社会的历史条件。关于这种共性与个性的具体分析,构成了《儒教的再评价》的主要内容,任先生接续《论儒教的形成》的考察立意,即儒教对中国社会和文化究竟产生了什么影响,主要提出了下述几个论点。

(a)“三纲五常”被奉为“神圣的教条”。中国封建社会的一个主要特点,就是宗法制度发展得比较完备。为了维护封建宗法制度,统治者都把“三纲五常”奉为天经地义,将宗法思想宗教化。例如,董仲舒的神学目的论宣传天人感应,上天能干预人事,神能赏善惩恶,宋明儒教吸收佛教理论,用“理”或“天理”来论证“三纲五常”的合理性,把只存在于封建社会的人伦关系和价值标准异化为绝对永恒的神圣秩序,二者虽在理论形态上有精粗之分,但目的和作用并无不同。

(b)“奉天法祖”是一种宗教观念。儒教不重视个人的生死,却十分重视家族的延续。在封建宗法制度下,个人依附于家族,以断绝“家族血食”为大罪,个人的生存目的和意义就是承续祖宗余绪,维系家族延续,这种观念本身就是宗教的。

^① 任继愈:《论儒教的形成》,原载《中国社会科学》1980年第1期,新见《任继愈宗教论集》,第483页。

^② 参见任继愈:《儒教的再评价》,《任继愈宗教论集》,第494页。

(c)“上学下达”也是一种彼岸世界。儒教不主张出家,注重人伦日用之常,带有很强的世俗性。然而,这种世俗化是宗教发展的一般趋势,是适应现实生活的一种表现。与其他宗教不同,彼岸世界在儒教那里并非先虚构出来的,而是由“三纲五常”转化而成的。所谓的“上学下达”、“极高明而道中庸”^①,就是主张从下学人事去上达天理,在人伦日用之常中追求彼岸世界。

(d)儒教是“三教合一、四者结合”的产物。这里的“三教合一”就是指,儒教以儒家的封建伦理纲常名教为中心,吸收了佛教、道教的一些修行方法,加上繁琐的思辨论证形式,形成了一个体系严密、规模宏大的神学结构;“四者结合”则是指,儒教既是宗教又是哲学,既是政治准则又是道德规范,这四者完整地构成了中国中世纪神学的基本因素。

(e)儒教就实质而言是一种宗教。儒教常以反宗教的姿态出现,并猛烈抨击佛教和道教,这使有些史学家认为,中国没有经历过欧洲中世纪那样黑暗的神学统治时期。这种误解的问题在于,一是只看到儒教不同于西方中世纪的宗教形式,而忽视了其宗教实质;一是只看到儒教具有丰富的哲学思辨内容,而忽视了其宗教思想核心。任先生强调:宋明儒教不同于先秦儒家,实质上是一种宗教,带有中世纪经院哲学的特征;“儒教有时以反宗教的面貌出现,实际上用适合封建宗法制的民族形式的宗教,以更加入世的姿态把人们引入信仰主义、蒙昧主义、偶像崇拜的死胡同”^②。

(三)后继争论与基本问题

自任先生重新提出上述儒教论,我国学术界近三十多年来围绕一系列问题展开了激烈的争论,诸如儒学能否被看成“一种宗教”甚至“国教”?儒家是否相信“上帝、鬼神、天堂、地狱”等?“儒、释、道”三教的联系与区别何在?所谓的“儒教之教”主要意指什么?到底应该怎么理解“宗教定义或宗教概念”?儒家或儒学是否具有“宗教性”或“超越性”?儒家或儒学与中国历史上的皇权或政治究竟属于何种关系?儒家或儒学对中国传统文化、中国社会现代化、中国文化前途等究竟有何种影响,主要是消极的作用还是积极的影响?是否应该重建或承认“作为宗教的儒教”,其积极作用或不良后果又将如何……

就逻辑或学理而论,上列诸多争论问题皆可归结为两个基本的理论问题,即“儒学、儒家或儒教的本质与作用问题”,而其中“本质问题”又可谓整个争论中的根本问题。这也就是说,争论者们对所有这些问题的不同回答在根本上均取决于“如何理解儒学、儒家或儒教的本质”。再从历史或实际来看,前述最近一次儒教之争也的确是起因并立论于这一根本问题的。所以,我们接下来可本着逻辑与历史相统一的辩证方法,力求提纲挈领,主要抓住下述几个要点来反思这场问题交错、众说纷纭的儒教之争。

三、关于理学或道学的性质

前一部分的文献概要表明,任先生所提出的“儒教论”并非笼统地讲“儒家或儒学”,而主要是指“理学或道学”实质上是一种宗教——“一种具有中国民族形式的宗教”。下引数语可以确证:“儒家与儒教不是一回事”;“多年来人们习惯地称为理学或道学的这种体系,我称之为儒教”;“中国学术界一般认为,朱熹的思想体系属于哲学,本文认为朱熹的思想体系属于宗教,他的哲学思想是为他的宗教体系服务的”;“宋明理学体系的建立,也就是中国的儒学造神运动的完成”^③。上述新论断一提出来,随即就在中国哲学史学界引起了热烈的讨论,不少同行纷纷撰文商榷,其中尤以前辈学者张岱年

^① 按任先生关于“超世间的精神世界”或“彼岸世界”的解释,宋明儒教所讲的“极高明而道中庸”就是指教人们不用改造世界,只要改造自己的世界观,即可成为圣人。参见任继愈:《朱熹与宗教》,《任继愈宗教论集》,第515页。

^② 参见任继愈:《具有中国民族形式的宗教——儒教》,《儒教问题争论集》,第175页;任继愈:《儒教的再评价》,《任继愈宗教论集》,第502页。

^③ 这几个论断依次参见任继愈:《具有中国民族形式的宗教——儒教》,《儒教问题争论集》,第171、172页;任继愈:《朱熹与宗教》,《任继愈宗教论集》,第504页;任继愈:《论儒教的形成》,《任继愈宗教论集》,第478页。

和冯友兰的观点最有针对性。

张岱年先生以梳理中国古典哲学的概念范畴而见长,他写的《论宋明理学的基本性质》一文,便是通过厘清“道学”、“理学”和“心学”等概念来阐明理学的主要特点的,其基本观点为:“理学基本上是先秦孔孟学说的进一步发展,虽然探讨了佛老所提出的一些问题,吸收了佛老的一些思想观点,而其基本倾向是与先秦儒家一致的”;“理学是哲学而非宗教”,因为“理学不信仰有意志的上帝,不信灵魂不死,不信三世报应,没有宗教仪式,更不作祈祷……”^①

精于中国哲学通史研究的冯友兰先生,则着重阐释了道学的特点、名称和性质。他主要提出了如下观点:(1)所谓“道学”就是关于“人的学问”,讲的是人在宇宙中的地位、人和自然的关系、个人和社会的关系、个人发展的前途和目的,像“人是万物之灵”、“天地人三才”、“究天人之际”等传统的说法,都旨在说明人在宇宙中的地位、人和自然的关系;道学“以‘仁、义、礼、智’为四德”,且“以‘仁’为最基本的道德”,则表明了人的根本规定性、人与社会的关系、人所要达到的精神境界等。(2)近来的中国哲学史研究中,有些学者倾向于用“理学”一词来代替“道学”,其实“理学”这个名称出现得较晚,而“道学”在南宋就流行了;历史研究者要用一个名称,最好用出现最早的、当时习惯用的,即“名从主人”;“理学”一词使人误以为就是“那种与‘心学’相对的理学”,不易分别“道学”中的程朱、陆王两派的同异,只有用“道学”才能概括理学和心学。自清初以来,“道学”与“理学”互相通用,现在仍可通用。(3)若像任继愈论证的那样,“天地君亲师”就是儒教崇拜的对象,那就首先应该证明,“天地君亲师”是神,孔子是个半人半神的人物。在中国哲学史上,首先提出“天地君亲师”作为“三本”的是荀子(《荀子·礼论》),作为中国哲学史上最大的唯物主义者,他能把“天地君亲师”说成是神吗?“天地君亲师”里,“天地”在中国古人那里都泛指自然界,“君亲师”显然都是人而并非神;孔子的祖先世系,史料中有详细记载,无论后世的皇帝给他什么封号,他总是个人,没有什么神秘的或可怀疑的地方,这样的人能说是教主吗?儒家所尊奉的《五经》《四书》,都有来源可考,并非出于神的启示,这样的书能说是宗教经典吗?“这样地一考证,如果说道学是宗教,那就是一无崇拜的神,二无教主,三无圣经的宗教,能有这样的宗教吗?如果说这也是宗教,那恐怕就是名词的滥用”^②。

“理学或道学的性质”之所以从一开始就成为最近一次儒教之争的焦点问题,就是因为“这不是什么名词之争,它实在关系重大”(任继愈),“宋明理学在中国的思维发展史上有重要的地位”(张岱年),“道学是中国哲学中的一个最大的派别”(冯友兰),“中华民族的认识史即中国哲学发展史”(任继愈)^③。关于这一争论焦点的重要理论意义,任先生主编《儒教问题争论集》的“出版说明”里一言以蔽之:“儒教是不是宗教”的问题,关系到对中国传统文化性质的理解,是中国传统文化研究中事关全局的重要问题^④。正因如此,起初三四年间(1979—1983)发表的争论文章,几乎全是着眼于中国哲学史的演变线索来辨析理学或道学的性质问题的。除了前述任、张、冯三位先生的观点,可以再举如下数例。

例如,李国权、何克让合写的“儒教质疑”,主要是从儒家学说的原始形态和流传过程来反驳任先生《论儒教的形成》一文的“大前提”与“核心论点”的,即孔子创立的儒家学说本来就是直接继承了殷周奴隶制时期的天命神学和祖宗崇拜的宗教思想;儒教(即变成宗教的宋明理学)是孔子学说经过“两次大改造”的产物;又如,崔大华所作的《“儒教”辨》也是从儒家学说的思想来源,从先秦儒学到宋明理学的发展过程来进行商榷的,认为任先生“把儒学的发展过程看成一个造神运动过程”,是不符合中国思想史的;再如,李锦全发表的《是吸收宗教的哲理,还是儒学的宗教化》则着重指出,虽然朱

① 详见张岱年:《论宋明理学的基本性质》,原载《哲学研究》1981年第9期,又见《儒教问题争论集》,第50—62页。

② 详见冯友兰:《略论道学的特点、名称和性质》,原载《社会科学战线》1982年第3期,又见《儒教问题争论集》,第75—92页。

③ 以上四个论断依次参见下列几篇论文:《具有中国民族形式的宗教——儒教》、《论宋明理学的基本性质》、《略论道学的特点、名称和性质》和《朱熹与宗教》。

④ 参见任继愈主编:《儒教问题争论集》“出版说明”。

熹的理学含有不少佛老思想成分,但主要是吸收二者的哲理来论证儒家的伦理哲学思想的,所以若能全面地考察宋明理学的形成过程,便得不出“朱子之学是宗教”这种不够公允的结论^①。

通过较为细致地梳理如上早期争论文章,不但可以客观地再现最近一次儒教之争的理论焦点暨根本问题,而且有助于我们进而跟踪另一个焦点问题所扩展的论争范围及其理论分歧,这就是围绕一个“教”字来争辩“儒学是否是一种宗教”,从而将早期的“理学或道学的性质之争”推向了“儒学传统的本质之争”。

四、关于“儒教”之“教”

如何理解一个中文的“教”字,显然事关怎么解释“儒教”或“儒学”,这个问题可以说是存在已久,但较之历史上的其他几次争论,它在最近一次儒教之争中反映得更加突出,已然变成焦点问题之一,争论者们的理论分歧也愈发明显了。崔大华发表于1982年的《“儒教”辨》,可把我们引入这一争论背景。

《“儒教”辨》一文,是从“教”字入手来辨析“儒教”的性质的。作者较为全面地指出,广义而言,“儒教”之说由来已久,而对“儒教”之“教”字,在中国思想史上大致有如下三种不同的理解:(1)早期儒家学者把“教”字理解为儒家的教育内容和方法,即《中庸》讲的“修道之谓教”和孟子说的“教亦多术矣”。(2)魏晋以后,随着佛教、道教与儒家逐渐形成鼎足而立之势,文人学者常把儒、释、道并称为“三教”,如“《吴书》云:吴主问三教。尚书闾泽对曰:孔老设教,法天制用,不敢违天;佛之设教,诸天奉行”;梁武帝倡“三教同源”;白居易著《三教论衡》等,这里的“教”字皆指三家的整个学说或思想体系。(3)现代有些学者认为,儒家学说发展到宋明理学阶段,在思想本质、理论形式和社会作用上都变成了如同基督教、佛教等的意识形态,故称“儒教”。这个“教”字既不是特指儒教的教育内容和方法,也不是泛指儒家的思想体系,而是专指“某个阶段的儒家的宗教本质”。如胡适早就讲过:“理学是什么?理学挂着儒家的招牌,其实是禅宗、道家、道教、儒教的混合产品。”任继愈近来发表的《论儒教的形成》和《儒家与儒教》,则对这种观点进行了周密的论述。该文根据以上分析认为,前两种理解作为历史的思想资料已毋庸置疑了,但第三种观点却是很值得商榷的^②。

从新一轮儒教之争前十几年间(1978—1993)发表的文章来看,上述对儒教之“教”字的理解,可以说代表了大多数学者的观点。例如,在论证“理学是哲学而非宗教”时,张岱年简要地说明:“自南北朝隋唐以来,有儒道释三教之说。其所谓教,泛指学说教训而言……儒教即是儒学,并非一种宗教。”冯友兰论及“儒家是不是宗教”时也明确地指出:“中国本来所谓三教的那个教,指的是三种可以指导人生的思想体系,这个教字,与宗教这个名词的意义不同。宗教这个名词,是个译文,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。如果那样,教育岂不就等于宗教化了吗?教育也是一个译文,有其自己的意义,不能因为宗教和教育都有一个教字,就把它等而同之。实际上没人这样做。”^③又如,在两篇相继探讨“中国宗法性传统宗教”的文章里,牟钟鉴、张践认为,中国史家习称的“儒道释三教”,其“教”字乃是“教化”之义而非“宗教”之称,目前我国大多数学者根据儒家的人本主义和理性主义底蕴,也是这样来强调其教化意义,而难以接受“儒家是宗教”的观点的^④。

^① 以上三篇文章原载《哲学研究》1981年第7期、1982年第6期及《中国社会科学》1983年第3期,均收入任继愈主编:《儒教问题争论集》。

^② 参见崔大华:《“儒教”辨》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第112—114页。

^③ 上引两种解释,分别参见张岱年:《论宋明理学的基本性质》、冯友兰:《略论道学的特点、名称和性质》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第56、88页。

^④ 这两篇论文原载《世界宗教研究》1990年第1期、1991年第1期。这里引用的具体观点可参见任继愈主编:《儒教问题争论集》,第241、264页。

与上述理解相反的论争倾向,即通过重新论辩“教”字来认定儒教的宗教性质,大约形成于20世纪90年代中后期,我们可通过具体分析一份文献——《文史哲》(1998年第3期)刊发的《“儒学是否宗教”笔谈》来感受这种论争倾向及其引发的理论分歧。在这组笔谈里,李申针对以前的观点指出:“说儒教是教化之教,不是宗教之教,是把教化看作今天的教育。其实教育也有两种,世俗的教育是教育,宗教的教育也是教育。教化也有世俗的教化和宗教的教化,名词本身决定不了事物的性质,说儒教是教化之教并不能够说明儒教就不是宗教,问题要看是否在神的名义下进行教化。”接着,他把“教化”作为一个特定的概念,较为具体地考释了董仲舒的教化论以及朱熹的教化观。张立文则通过大体区分两种宗教形态,“体制化的宗教”与“精神化的宗教”,并以印尼华侨的儒教信仰、香港的“孔教学院”和新加坡的“孔教学会”等为事实根据,更为尖锐地指出,所谓的“教化”之“教”与“宗教”之“教”,其实是“人为区别”的,因为任何体制化或精神化的宗教都具有教化功能,并一直发挥着教化作用^①。在晚近发表的一篇综述里,李申又专就“儒教的名称”解释道:“儒教”的意思,就是儒者们所从事的教育、教化。这个教育、教化不仅是指学校教育,而且是对广大民众的教化。这个“教”并非现代意义上的教育,而是借助神祇进行教育、教化,即“神道设教”,而“神道设教”的意思就是“宗教”^②。

比起上述直接强调“教”字的宗教意思的观点,这组笔谈里几位前辈学者的说法显得更耐人寻味。在蔡尚思看来,原始的儒学就是“学”而不是“教”,也是教育、教化而不是宗教、神教。如果硬要把儒学宗教化,有些先例可援,像董仲舒等汉儒的神学化,宋明理学在一定程度上的佛教化和道教化,康有为等人创办孔教……但这些毕竟都是没有道理、不合事实的。宗教的最大特点是有“他界”与“来世”等,孔学却根本没有。蔡先生自信地讲:“据我数十年来的研究,敢断定儒学不是宗教!”

季羨林则认为,“学”只是一种学说,“教”则是一种宗教。要想从“教”的方面来回答儒教问题,必须先了解什么叫“宗教”。按照旧版《辞源》,所谓“宗教”是指“以神道设教,而设立戒约,使人崇拜信仰者也”。仔细分析一下,这里包括四个条件,即要有神,要有戒约,要有机构或组织,要有信徒崇拜者。若拿这些条件来衡量孔子所开创的儒学,则必会发现,孔子在世与去世的相当长时间,只能称之为“儒学”,没有任何宗教色彩。但不知从什么时候,孔子被神化了,到了唐代“儒、释、道”并称“三教”。到了建圣庙,举行祭祀,则儒家完全成为一个宗教。因此,季先生认为,从“儒学”到“儒教”是一个历史演变过程。无独有偶,佛教也经历了一个从“学”到“教”的历史发展过程。总之,讨论“儒学”或“儒教”,要有发展的观点,不能执著于一端。

张岱年回忆道,大约十年前,梁漱溟先生曾说:儒学不信鬼神、不讲来世,所以不是宗教。我当时很同意梁先生的意见。近年来我又思考这个问题,假如从广义上理解宗教,虽不信鬼神,不讲来世,而对人生有一定理解,提供了某种人生信念,能起指导生活的作用,也可以把儒学称为宗教。我们可以说,“孔学是一种以人道为主要内容,以人为终极关怀的宗教”。若把这段回忆与《论宋明理学的基本性质》一文相比,张先生的看法显然有所变化。他温和地指出,对于宗教和儒学都可以有不同的理解;根据对于宗教的某种理解,可以说儒学是或不是宗教;对于儒学也可以或褒或贬;希望学界同仁对此类问题采取宽容态度,要尊重不同意见^③。

如果能把以上分析的这组笔谈看作一份难得的学术争论文献,以笔者所见,其难得之处可从两方面来加以辩证理解:一是“有约而不同”,这不仅是指前述多位作者应约而就同一个问题直言了不同的观点,更难得的是,这些观点为推进研讨所提供的不同思路及其学术启发,如蔡先生所强调的“原始儒教”可启发我们“回到源头”;季先生所指点的“从学到教”,既可提示我们“注重过程”,又能把

^① 以上两位学者的观点,详见李申:《教化之教就是儒教之教》、张立文:《关于儒学是“学”还是“教”的思考》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第423—427、419—423页。

^② 参见李申:《儒教与儒教研究》,金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2009)》,第147页。

^③ 以上三位先生的说法,详参蔡尚思《儒学非宗教而起了宗教的作用》、季羨林《儒学? 儒教?》、张岱年《儒学与儒教》三篇文章,见任继愈主编:《儒教问题争论集》,第413—415、412—413、411—412页。

研讨思路拓展至宗教史与文化史的比较视野;张先生所认可的“不同理解,或褒或贬”显然是在提倡,学术争论要有宽容大度的胸怀。二是“不约而同”,这主要是指研究进展上的趋同或共识,尽管这组笔谈的作者们在“教字是否意指宗教、儒家是否就是宗教”等问题上仍然存在明显而严重的分歧,但他们几乎都不约而同地意识到,问题的关键在于如何理解“宗教”一词,这便意味着儒教之争进展至此已越来越聚焦于宗教定义或宗教概念问题了。但在就此关键问题加以方法论深思之前,我们尚应梳理另外三个相关的论争要点,这就是关于“儒学的宗教性”、“重建儒教”和“承认儒教”的争论。

五、关于“儒学的宗教性”

海内外学者一般认为,儒学的宗教性问题最早是在唐君毅、牟宗三等人联合署名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》里明确提出来的,其主要论点见于该宣言的第五部分“中国文化中之伦理道德与宗教精神”。这部分内容旨在纠正中外人士长期以来抱有的“一种流行的看法”,即认为中国文化只注重“人与人之间的伦理道德”,而缺乏“宗教性的超越情感或宗教精神”。该宣言则指出,虽然中国没有“像西方那种制度的宗教教会与宗教战争”,也没有“独立的宗教文化传统”,但这恰恰证明中华民族所具有的“宗教性的超越情感及宗教精神”与伦理道德精神是“合一而不可分”的。在中国《诗》、《书》中,明显可见“上帝或天的信仰”;在中国家庭里,至今还有“天地君亲师的神位”;中国人“祭天地祖宗之礼”中,也不能说没有宗教性的超越情感;更不可忽视的是,就中国人的道德理想而言,历代思想家都很重视的“天人合德”、“天人合一”、“天人不二”和“天人同体”等观念,尽管所谓的“天”有各种不同的意义,但在中国古代思想中显然是指“有人格的上帝”,是超越现实的个人与人际关系的,这便使中国文化能“天人交贯”——既使“天由上彻下以内在于人”,亦使“人由下升上而上通于天”^①。

在改革开放后的新一轮儒教之争中,最重视儒学宗教性问题的学者首推郭齐勇,他是通过考察当代新儒家的宗教观来接着阐释这一问题的。当代新儒家的第一代人物梁漱溟、熊十力等,虽然承认宗教,特别是佛法的价值,但他们均受科学主义氛围的影响:梁氏认为宗教属于未来人类的人生路向,当今却应予以排斥;熊氏则力辩儒学并非宗教,严格划清儒学与宗教、佛学的界限。他们所要回答的问题是:中国文化或儒学传统中何以没有西学里最有价值的科学与民主。第二代人物唐君毅、牟宗三等,只是从20世纪四五十年代之交才开始肯定宗教的价值。他们移居海外后进一步认识到,西方文化中最有深意的并非别的而是宗教。因此,他们出于抗衡西方文化挑战、护持中国文化精神的心结,转而以新的视域来开掘、诠释儒家或儒学所蕴含的宗教精神。第三代人物杜维明、刘述先等,具有开放宽容心态,对西方宗教有更全面的理解。他们基于唐君毅、牟宗三等的观点,借助西方存在主义或其他宗教学家、神学家关于“宗教”的新界定和新诠释,积极阐发儒学的价值与意义,主动与基督教、天主教、伊斯兰教等进行对话,进一步探讨了神性与人性、道德精神与宗教精神、终极关怀与现实关怀、内在超越与纯粹超越等问题,尤其是阐发了宋儒的“身心”、“自我”观念的本体论意蕴和伦理宗教特质^②。

正是通过上述全面考察,郭齐勇认为,研讨儒学的宗教性问题,首先要弄清中国传统人文精神与西方近代人文主义的区别,即前者是“涵融性”的,后者是“排斥性”的。中国传统的人文精神并不与宗教敌对,也不与自然对立,而是植根于对“天、上帝、天帝”的信仰,对“天命、天道、天性”虔敬至诚,其最高的境界就是“天地人神合一”。或者说,中国传统人文的道德精神是有宗教性的,其特点是“内

^① 参见牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》,张君勱:《新儒家思想史》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第563—567页。

^② 参见郭齐勇:《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》,《中国哲学史》1999年第1期;郭齐勇:《儒学:人世的人文的又具有宗教性品格的精神形态》,任继愈主编:《儒教问题争论集》,第415—419页。

在与外在、自然与人文、道德与宗教的和合”。这显然是不同于西方文艺复兴以降的人文主义的。“总之，儒学就是儒学，儒家就是儒家。它是入世的、人文的，又具有宗教性的品格。你可以说它是‘人文教’，此‘教’含有‘教化’和‘宗教’两义。它虽有终极关怀，但又是世俗伦理。它毕竟不是宗教，也无需宗教化……我们不必偏执于‘科学’或‘知性’的傲慢，也不必偏执于‘宗教’的傲慢。了解其具有宗教性意蕴，可以帮助我们深化对儒学的认识，但它不能归结为宗教”^①。

关于儒学宗教性问题的研讨意义，段德智曾这样评论：如果说中国大陆学界 20 世纪 80 年代的儒教之争主要限于“二维”，即一方主“儒学是宗教”，另一方则主“儒学不是宗教”，那么，从 90 年代开始又增加了“第三维”，这就是儒学的宗教性问题。1999 年，郭齐勇发表的《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》和段德智发表的《从存有的层次性看儒学的宗教性》，可看作大陆学者较早正面阐述该问题的论文；此后七八年间，这一类论文就多起来了，如方朝晖、牛冬梅、张丽华、李申、景海峰等相继在多种学术刊物上发表的文章。随着前两个争论维度的式微，关于儒家宗教性问题的研讨越来越得到强化，并渐次上升为我国当代儒学研究的主流^②。

然而，今天看来，上述评论或许有些简单化了。这主要不是指该评论所提到的“强化”或“主流”是否如期实现了，而是更想强调，我们尚需充分地意识到儒家宗教性问题的复杂性。正如郑家栋指出的那样，“儒家思想的宗教性”这一陈述在很大程度上是有模糊性的，它既可以指“儒家思想包含了某些宗教因素”，又可以指“儒家思想发挥了某种宗教功能”，也可以指“儒家思想包含了宗教的层面”，还可以指“儒家思想形成了一种独具特色的宗教传统”^③。在笔者看来，如此种种错综复杂的研讨指向及其结论，其实无不取决于如何理解该问题表述中的“宗教性”一词的两种主要的不同含义，即主要是将其解释为“儒学、儒家或儒教具有某些宗教的因素或成分”，抑或主要是将其解释为“儒学、儒家或儒教在本性或实质上就是一种宗教信仰传统”。这两种不同的解释倾向无疑会导致重大的理论分歧，二者虽然都是在中西方文化传统比较与对话的视野下来重新认识宗教问题的，但前者主要倾力发掘与诠释儒学、儒家或儒教传统中曾被忽视或未被探讨的宗教思想资源，而后者则主要力图重新界定与阐明儒学、儒家或儒教传统的宗教本性或实质。

关于上述理论分歧，从前引研讨资料中就能找到典型的例证。前面提到，郭齐勇是不同意把儒学归结为宗教，或将其“宗教化”的。这种看法基本上是与新儒家第三代人物杜维明的观点相契合的。在《论儒学的宗教性》的中文版序言里，杜维明专就概念作出了解释：“在比较文明的格局之中，强调儒家人文精神的宗教性无非是要阐明儒家的人生哲学虽然入世但却有向往天道的维度。”^④在作为该书总结部分的最后一章中，他这样回答“儒学所具有的宗教性意味着什么”或“何谓成为宗教的人的儒家取向”：“我们可以把成为宗教的人的儒家取向界定为一种终极的自我转化，这种转化既是一种群体行为，又是对超越者的一种诚敬的对话性的回应。这个界定也是儒家对学习做人所作的界定。……我们可以说儒家的宗教性是经由每个人进行自我超越时具有的无限潜在和无可穷尽的力量而展现出来的。”^⑤正因为上述解释思路主要是从儒学传统的人文精神，尤其是人生哲学的角度来涵摄宗教的，郭齐勇点评道：“杜只肯定到儒学具有‘宗教性’的程度为止，即先秦、特别是宋明儒学观念中有着信奉精神自我认同的宗教倾向，在超越自我的精神修养中含有本体论和宇宙论的道德信仰。”^⑥

① 详见郭齐勇：《儒学：入世的人文的和具有宗教性品格的精神形态》，任继愈主编：《儒教问题争论集》，第 419 页。

② 详见段德智：《近三十年来的“儒学是否宗教”之争及其学术贡献》，《晋阳学刊》2009 年第 6 期。

③ 参见郑家栋：《当代新儒学史论》，南宁：广西教育出版社，1997 年，第 202、210 页。

④ [美]杜维明：《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，段德智译，武汉：武汉大学出版社，1999 年，“中文版序言”第 10 页。

⑤ [美]杜维明：《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，第 105 页。

⑥ 详见郭齐勇：《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》，《中国哲学史》1999 年第 1 期。

段德智的观点则可代表另一种理论解释倾向。按照他的理解,所谓的宗教无非是对某一神圣事物的信仰,对某一被神圣化的终极存有的信仰,因此,任何一种宗教总以这样或那样的形式跟某种存有论相关,并以其存有论为核心内容,而儒学所涵摄的宗教性也是以其存有论为核心内容的,所谓的“儒学的宗教性”不是别的,就是儒家所强调的对最高本体的宗教式的肃穆态度和敬畏情感,就是与最高本体相结合的宗教式企盼。如孔子讲“畏天命”,“知天命”;孟子讲“夭寿不二,修身以俟”,“尽心、知性、知天、事天”;张载讲“同胞物与”;二程讲“涵养须用敬”,“一体之仁”;朱熹讲“敬字功夫,乃圣门第一义”,“存天理,灭人欲”;王阳明讲“致良知”和“无善无恶是心之体”等,这些说法所体现的就是儒学的宗教性。段德智进一步将“宗教”与“宗教性”相提并论,就这两个概念论证道:即使按照西方早期思想家,如西塞罗、拉克汤提乌斯和奥古斯丁等人的理解,所谓的“宗教或宗教性”无非两层意涵,一是信仰者对最高本体的敬仰和尊崇,一是人同最高本体结合或合一的意向,从这两层意思来看,中国儒学所具有的宗教性便是显而易见、不容否认的事实了^①。

以上分析的两个例证表明,关于儒学宗教性的研讨从一开始便显露出“概念的含混性”、“问题的交错性”、“思路的差异性”乃至“结论的分歧性”等。因而,围绕所谓“宗教性”而展开的争论,并不简单意味着儒学、儒家或儒教传统中是否包含某些宗教的因素或成分,这些因素或成分又能否发挥类似其他宗教传统的作用或功能,而是从根本上关乎如何阐释儒学、儒家或儒教的核心思想或基本精神,能否把作为中国文化之主流传统的儒学、儒家或儒教直接定性为“宗教信仰”?由此来看,关于儒学宗教性的研讨虽然不失为一条新思路,也提出了不少有启发的新观点,但同时又把一个疑难问题推到了争论前台,即能否把所谓的“宗教性”视同于“宗教”?让我们把这道难题留到最后梳理关于宗教概念问题的争论时来加以深思。

六、关于“重建儒教”的论争

所谓的“重建儒教问题”最早是由康有为等人提出来的,但在近期的论争中又被注入了特别值得关注的新立意,即把“重建儒教”视为“复兴中国文化,重建中华文明,或建构中华民族意识的当务之急”,认为若不重建“中国儒教”,便无法以“儒教文明”来回应当今西方文化的全方位挑战^②。

关于上述主张的晚近论证,主要见于蒋庆的《关于重建中国儒教的构想》。首先,蒋庆对“儒教”、“儒家”和“儒学”三个概念作出了新的解释。在他看来,“儒教”是“一个具有独特文化自性的文明体”,它存在于儒家的义理价值上升为“王官学”(国家主导意识形态),即形成国家的“礼制”和“文制”以安顿人心、社会与政治的时代;与儒教相对应的是其他文明体,像“三代”时的“蛮夷”,隋唐时的佛教、景教,现在的基督教、伊斯兰教等。所以,“儒教”是中国历史文化的盛世之词,是中国古圣人之道占据中国文化权力中心时期的称号。相对“儒教”而言,“儒家”只是一个学派,如汉代以前的法家、墨家和道家等,或如辛亥以后的自由主义、民主主义和社会主义等;而“儒学”只是儒教的具体内容之一,如同基督教神学与基督教的关系。

其次,从历史形态与治世功能来看,儒教的历史长于儒家,夏、商、周“三代”就已存在了,除了少数被降为儒家的时代,儒教一直是“国教”,其本质特征就是“圣王合一”、“政教合一”、“道统正统合一”,即国家担负着道德教化的职责,是实现儒教神圣价值的载体。儒教在中国历史上有三大功能:一是解决政治秩序的合法性问题,为政治权力确立超越的、神圣的价值基础;二是解决社会的行为规范问题,以礼乐制度确立人们的日常生活规则;三是解决国人的生命信仰问题,以上帝神祇天道性理

^① 详见段德智:《从存有的层次性看儒学的宗教性》,《哲学动态》1999年第7期。

^② 这里所说的“新立意”,主要参见蒋庆:《关于重建中国儒教的构想》,陈明:《公民宗教与中华民族意识建构》。关于何谓“重建儒教”,还可参见杨海文:《“重建儒教”:一个学术史描述》,《华南师范大学学报》2009年第6期。该文指出,所谓的“重建儒教”,特指以蒋庆、陈明、盛洪、康晓光为代表的一批大陆当代学人近年来试图“立儒教为国教”的思想实践。

来安顿国人的精神生命。上述重要功能至今仍未过时,重建儒教的目的即在于,用儒教来解决当今中国的政治问题、社会问题和人生问题。

再次,重建儒教须走两条路线,即“上行与下行”并举。在儒教已崩溃的今天,首先必须走“上行路线”,即“儒化当代中国的政治秩序”,主要措施包括:通过儒者的学术活动与政治实践,将“尧舜孔孟之道”作为立国之本写进宪法,建立“中国式的儒教宪政制度”;建立新的科举制度与经典教育制度,从政者必须考过《四书》、《五经》才能获得做官资格,从小学到大学恢复“读经科”和“经学科”等。所谓“下行路线”,就是在民间成立类似于其他宗教协会的“中国儒教协会”,但该协会与其他宗教组织并非平等关系,而是应该拥有政治、经济和文化等方面的特权,因为儒教过去是国教,将来也是如此。

此外,蒋庆还具体论述了“复兴儒教”的十方面内容。他总结道:儒教就是中国文化和中华文明的载体,是中华民族道德精神与生命信仰的体现,儒教与中华民族、中国国家的命运是紧密相连的,儒教兴则华族兴中国兴,儒教衰则华族衰中国衰。因此,要实现中华民族的伟大复兴,必须伴随中国儒教的伟大复兴,“重建儒教”是每一个热爱中华民族与中华文明的中国人的责任^①。

上述“重建儒教论”曾在“第七届当代新儒学国际学术会议”(2005年9月,武汉)、“儒家制度化的基础及其可能性”(2005年11月,北京)和“第一届全国儒教学术研讨会”(2005年12月)等研讨会上引起了激烈的争议,如在后一场研讨会上,徐友渔、何光沪、高全喜、方朝晖、李向平、袁伟时、秋风等主要提出了下列质疑:这一套说法是否纯属信仰,有何道理可讲,能否说服老百姓?“儒教宪政制度”是否排斥自由、民主的理念,是否与“民主宪政制度”相冲突?所谓的“上行路线”是否背离现代民主政治原则?若把儒教当成“国教”,是否会导致神权政治?若让儒教经典进入国民教育体制,是否将干涉信仰自由,违反政教分离原则?若把儒学上升为“王官学”,是否会导致“儒学为专制服务”^②?但较之会议期间的即时交锋,更耐人寻味的还是会下的学术批评。下面列举的几种观点,可让人感受到个中争议的尖锐程度与杂陈意味。

例如,方克立认为,从五四运动至今,中国的现代新儒学运动已进入第四个阶段,即以蒋庆、康晓光、盛洪和陈明等人为代表的“大陆新生代新儒家”唱主角的阶段,它虽然是一新生事物,目前还缺乏成熟的表现和厚重的学术成果,但已反映出若干新特征,特别是它不满足于道德文化建设的功能,而是力图改变中国现实发展道路的鲜明政治主张,必然会引起各方面的关注。对于这样一个重要的研究对象,至少要关注如下问题:(1)大陆新儒学与港台新儒学的关系;(2)它与大陆主流意识形态的关系;(3)它与自由主义的关系;(4)它组成团队集体出场的政治文化背景;(5)它对中国未来的政治、经济、文化、制度设计及其实现的可能性;(6)它的运作方式及其影响^③。当然,也有学者认为,上述评论有些过分“抬举或拔高”所谓的“大陆新生代新儒家”了^④。

又如,林存光尖锐地指出,蒋庆所提出的“重建儒教构想”,通篇贯穿着对政治和文化权力的诉求,弥漫着权力崇拜的浓烈气息。他是“以‘占据中国文化权力中心’为准绳来区分‘儒家’、‘儒学’与‘儒教’的,其用心可谓良苦,即推尊‘儒教’而抑黜‘儒家’”。且不论“过去是什么样的儒教时代”或“未来是否能再造一个儒教时代”,事实上,我们今天所面对的困惑仍然一如既往:究竟应该如何理解孔子与儒家,如何诠释儒学与儒教?复兴儒学或儒教是否应该走“与权力结合的道路”?谁能够代表儒家,什么样的“儒行”才能让世人“不以儒为戏”?这些问题都是值得“自命为儒家或儒教的代表者们”

^① 以上论证详见蒋庆:《关于重建中国儒教的构想》,《中国儒教研究通讯》第1期,2005年12月。

^② 关于上述学者的质疑和蒋庆本人的回应,参见蒋庆:《“儒教重建”视野下的“政治儒学”论说——蒋庆在“第一届全国儒教学术研讨会”上的发言》,www.confucius2000.com。

^③ 详见方克立:《甲申之年的文化反思——评大陆新儒学“浮出水面”和保守主义“儒化”论》,《中山大学学报》2005年第6期;也可参见方克立:《关于当前大陆新儒学的三封信》,《学术探索》2006年第2期。

^④ 参见杨海文的《“重建儒教”:一个学术史描述》,《华南师范大学学报》2009年第6期。

好好思考的。的确,“复兴儒学或儒教”提出了一个重大的时代课题,因为我们的祖先经历过长达两千年的尊儒时代,我们所要复兴的是“近世曾被批倒批臭的儒学或儒教”,所以我们首先要问:“过去的尊儒”到底是利是害,“过去的批儒”到底是对是错?尽管这个问题错综复杂,不过,基本的立场还是可以讲清楚的,即我们一方面需要满怀敬意地理解与诠释儒学或儒教,另一方面更需要继续严肃认真地肃清儒教与权力结合,以及历史上的“伪贱俗陋之儒”流传下来的种种弊害。这无疑是一项很复杂的文化工程。那么,究竟如何来建设这项伟大的文化复兴工程呢?林存光回答:我的想法很简单,既然儒之为儒是以孔子为宗的,那就要“回归孔子”,即“回归孔子的精神路向”,这对于祛除儒教与权力相结合所造成的种种弊端,诸如传统的经学教条主义、曲学阿世的御用主义、虚妄的道统意识,乃至当代偏执的原教旨主义、媚俗的实用主义等等,可以说是一剂最好的解毒良药^①。

再如,按陈明的解释,虽然大陆新儒学与港台新儒学同样面临现代性语境,但二者是有重要区别的,即前者主要是“以宗教而非哲学”来作为理解、建构儒家文化的视角和平台,后者如牟宗三等人只是在宗教哲学上“就教论教”,而没有进入实践领域,更没有将其与文化认同、身心安顿、政教关系等结合起来。大陆新儒学的上述新特点,在蒋庆等人的观点中表现得尤为突出。蒋庆所关心的是“中国性”(Chineseness)的丧失与重建问题。他认定,“中国性”是一种由儒学定义的文化性,其本质在人性上表现为“道德”,在政治上体现为“王道”,它们来自圣贤的教诲和启示,来自天或天理,这便是蒋庆坚信“儒学的绝对性和有效性”的原因所在。他由此主张,在中国政治中只有儒教具有宪法地位,“儒教国教化”是实现这一构想的最佳途径。陈明就此批评道,这种构想实际上是在“儒教与中国”、“中国和汉族”之间画等号,且是狭义的文化上的“诸夏”。如果说这不是一种文化上的傲慢,那就是受到了西方所谓“民族国家论”的暗示,即把作为 ethnic groups 的汉族当成 nation,不但忽略了传统文化本身的现代性升级问题,更为帝国主义者、分裂主义者津津乐道的“七块论”期待提供了理论支持。如果说以儒教来整合全球华人——实际是汉人,几乎没有可能性,那么,“儒教国教化”将加剧国内各族群的“文化认同”与“国家认同”之间的紧张感则是十分现实的,并且意味着巨大的危险和威胁!

陈明接着谈了他所理解的“中华民族概念”。首先,中华民族是一个政治概念,是指生活在共和国疆域的、具有以宪法认同为根本内容的国家认同的族群集合体、公民共同体。其次,中华民族是一个现代性概念,主要是跟法律、政治相联系,而不是如 ethnic 是跟血缘、文化相联系。这两点所确立的就是“重建儒教”的前提和目标。事实上,一旦把儒家文化理解为宗教,就已决定了必须将其置于中国社会情境,而我们社会今天的主要问题就是,公民社会建构和中华民族的伟大复兴。就此而论,陈明以为,他所提出的“儒教之公民宗教说”要比“儒教国教化”更切实可行,更具有优势。所谓的“公民宗教”,从政治哲学讲,是卢梭就政治价值的稳定确立及其对公众的号召力、认同感而提出的;从宗教学讲,是对涂尔干等从社会视角来诠释宗教本质的思维方法的承接;从儒教讲,是从历史出发对其功能与意义的定位和描述,以及由现实政治的调整来实现中华民族的伟大复兴的谋划^②。

然而,对陈明提出的“公民宗教说”,蒋庆从一开始就不理会。他早在“第一届全国儒教学术研讨会”上就回应道:陈明是从“功利的或功能的角度”来理解儒家与儒教的,这是他自己的想法,并非儒家的思想,儒家从未把功利或功能作为根本的立场。“公民宗教”这个概念源于西方基督教社会,在西方并没有一个抽象的、超越基督教的“公民宗教”,如美国的“公民宗教”,实际上是“政教合一”的。既然中国已有儒教,还有必要建立“公民宗教”吗?如果陈明要建立的“公民宗教”就是儒教,我们没有分歧,但只提“重建儒教”就行了,不必另讲“中国的公民宗教”,因为该词含混,容易造成误解。假

^① 详见林存光:《复兴儒教抑或回归孔子——评蒋庆“关于重建中国儒教的构想”》,2005年12月28日首发于www.confucius2000.com,收入张世保编:《大陆新儒学评论》,北京:线装书局,2007年。

^② 详见陈明:《公民宗教与中华民族意识建构》,《文化纵横》2009年第6期;还可参见陈明的《儒教之公民宗教说》等文。

如陈明自己要创立一个抽象的“公民宗教”，即按照社会契约论，像订合同一样，由一群理性的公民来建立一个“理性的宗教”，在功能上满足中国人信仰的需要，这是根本不行的。如果说“高调的儒教构想”在中国不可能，所谓“低调的公民宗教”则脱离中国特定的历史文化传统，在中国更不可能^①！

从上述几种颇有代表性、争议性的观点来看，关于“重建儒教”的构想，无论“儒教国教论”或“公民宗教说”，的确具有双重理论特征，即不仅把儒学、儒家或儒教“宗教化”，而且更致力于将其“政治化、意识形态化”。因而，正反两方面的争论也主要是围绕着这两个特点，尤其是后一特征展开的。当此种争论尚处于白热化之时，段德智就留下了这样一段发人深省的评价：像蒋庆等人那样把儒学政治化或意识形态化，或把儒教说成国教，虽然与学术相关，但毕竟逸出了学术研究的论域，而进入了政治和法律的领域。事情发展到这个地步，便意味着作为学术研究的“儒学是否宗教”之争已基本结束了^②。

七、关于“承认儒教”的论争

这里所讲的“承认儒教”，是指“呼吁政府承认儒教”，其具体表述见于十位学者联名发表的关于停建曲阜耶教教堂意见书的第4条意见：“在种种复兴中华文化的呼吁和探索之中，重建儒教是一种重要的努力和尝试，且已在民间社会具备了一定的信众基础。吾等认为，政府宜尽快承认儒教的合法地位，赋予儒教与佛道耶回等宗教平等的身份，努力培育包括儒教在内的中国各宗教和谐相处的宗教文化生态。”^③上述意见一提出来，便在网络和报刊上形成了一个新的争论焦点，正反双方再次围绕着儒家、儒学或儒教的本质与作用问题展开了激烈的论辩。下面，让我们先来看反对派的主要观点。

黄玉顺指出，当前绝大多数赞同者所说的“儒教”不但是“一种现代意义上的宗教”，而且主要是以基督教作为“打造儒教的技术标准”的。这将给儒家或儒学事业带来始料不及的后果，一方面使其“内圣”功能部分丧失，另一方面则使“外圣”功能全面丧失。事实上，中国现代史上的设立“孔教”等宗教化运动总是不成功的，其种种负面后果也是众所周知的。特别要指出的是，寻求某种政治势力的支持，甚至政府权力的干预，这一点带给儒家或儒学事业的伤害尤为严重^④。

在方朝晖看来，把儒家作为一门宗教来建设，违背了儒家的精神，既无必要，而且有害。有些人担心，儒家没有宗教组织，就不能应对其他宗教的挑战，这是对儒家现代意义缺乏自信的表现。儒教能否应对挑战，主要取决于能否激活它在安排人间秩序、安顿人们心灵等方面的功能。这并非建立儒教组织便能解决的问题，关键在于儒家自身在进德修身方面做到什么地步。就其任务和使命而言，儒家与其他宗教虽有异同，但从根本上来看，它们并不在同一层面上竞争，儒家无需模仿其他宗教来建立组织，所以，当今儒家衰落的真正原因不是外在的而是内在的，不从内因来思考解决之道，而指望于建立宗教组织，恐怕是治标不治本^⑤。

李存山更进一步认为，儒家文化虽有一定程度的“宗教性”，但以儒家思想为主流的中国文化在本质上是“道德性的人文主义”，其最高价值在于“以人为本”、“仁者爱人”，这是中国文化之所以能使得多元宗教共生共存的原因。无论信仰“三清”，或追求“涅槃”，还是恭爱“上帝”，只要不对“爱人”造成

① 参见《“儒教重建”视野下的“政治儒学”论说——蒋庆在“第一届全国儒教学术研讨会”上的发言》，www.confucius2000.com。

② 参见段德智：《近三十年来的“儒学是否宗教”之争及其学术贡献》，《晋阳学刊》2009年第6期。

③ 郭齐勇等撰：《尊重中华文化圣地，停建曲阜耶教教堂——关于曲阜建造耶教大教堂的意见书》，发表于www.chinarujiao.net, www.yuandao.com等网站，收入黄玉顺主编：《庚寅“儒教”问题争鸣集》，第155—159页。

④ 详见黄玉顺：《儒家自有教法，不宜效法宗教——关于当前“儒教”问题的几点看法》，发表于www.yuandao.com，收入黄玉顺主编：《庚寅“儒教”问题争鸣集》，第1—11页。

⑤ 详见方朝晖：《儒教之说可以休矣》，《中华读书报》2011年1月26日第15版，收入黄玉顺主编：《庚寅“儒教”问题争鸣集》，第144—150页。

危害,便在一定程度上可以存在和发展。但是,若以宗教文化来主导中国文化,多种宗教之间势必会发生排他性的冲突。因此,如果“赋予儒教与佛道耶回等宗教平等的身份”,这不是中国文化的特色;而若使“儒教”成为“国教”,则违背民主政体的信仰自由。在当今中国,可以有部分人把“儒教”作为宗教来信仰,但儒家文化中真正应该弘扬的是“道德性的人文主义”,这种传统仍然应当是中国文化的特色和主流^①。

接着,我们再来看支持派的理由。米湾回应道,有些人不赞成建立儒教组织,有一定的理由,如担心儒教异化为利益集团等,但恐怕不能因噎废食。建立儒教组织的理据在于:(1)组织化、法人化是现代性的特征之一,也是“儒教现代化”的必由之路;(2)建立儒教组织,不是自贬为与其他宗教并列,而是使其有更高的地位,因为儒教是“本民族的大教”,是民族精神所寄;(3)建立儒教组织,可增加其外王功能;(4)建立儒教组织,不至于损失其内圣功能;(5)建立儒教组织,不是要垄断儒学活动和儒学解释权,不愿加入者仍可按其方式行事。总之,建立儒教组织,势在必行^②。

陈勇则通过反驳黄玉顺的主要论点,得出了与之相反的结论:正如黄教授所言,佛教、道教、回教和基督教等都是在现代性的条件下建构出来的,与其原貌相比都有很大的转变。而儒教的宗教化,其实就是儒教传统向现代形态转变过程中出现的问题。在传统社会,儒教是一个无所不包、无所不能的整全性系统。现代中国社会在很大程度上是以西方现代化模式为圭臬的,虽然儒教还有多多少少的影响,但已从社会各领域各层面全面退缩了。因此,在现代性条件下,唯一能让儒教实现重新定位、充分发挥社会文化功能的领域就是宗教。当然,这种现代性转化在很大程度上仍要借鉴西方的模式,即基督教的现代转化模式的经验与教训^③。

彭永捷指出,伴随着中国近代的挫折,儒家文化的没落衰败已积重难返,虽有所谓的“传统文化热”、“读经热”或“国学热”,“魂不附体”仍是儒家文化在当代所面临的巨大挑战。因此,儒家文化复兴事业的当务之急,就是解决其代表和身份问题。周边国家和地区发扬儒家文化精神之生活效用的举措,无疑可资我国借鉴。同属儒家文化圈的韩国,儒教是其重要宗教。印尼华人,已把儒教发展成为一个贴近生活的、现代形态的宗教。我国香港,“康有为式的孔教”仍是政府承认的合法宗教。既然我们承认宗教不可能在短时间内消亡,我们不得不面对大众精神生活对宗教产品的需要,还有什么理由不让儒教这一提供“生活常道”的历史宗教,继续在当代发挥为大众提供优秀宗教产品的作用呢^④?

与此前的争论不同,上述交锋几乎全是在儒家或儒教学者之间展开的。或许正像黄玉顺概括的那样:由于曲阜拟建教堂事件,有一点已明晰起来,这就是当代儒家有两大派,“儒教派”和“儒学派”。两派一致反对在曲阜建基督教堂,但具体理由却有所不同,前者认为儒家或儒学本质上是一种宗教,因而致力于建立“一种现代宗教意义上的儒教”,甚至成为“国教”;后者则认为儒家或儒学本质上是一套完备整全的思想、理论、学说,而并非宗教意义上的教义教条,因而致力于建构“一种现代形态的儒学”,甚至成为“国家意识形态”^⑤。照此概括,关于“承认儒教”的争论,就其正反方的理论共性而言,可看成“重建儒教或复兴儒学”的新近尝试,但二者在诸多具体问题上所产生的观点分歧,则如同前述几大论争焦点,再次印证了整个儒教之争的理论症结所在——宗教概念问题。

① 详见李存山:《保持中国文化“道德性人文主义”的特色——反对在曲阜孔庙附近建造耶教大教堂》,发表于 www. yuandao. com,收入黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第40—44页。

② 详见米湾:《建立儒教组织的理据》,发表于 www. yuandao. com,收入黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第22—23页。

③ 详见陈勇:《儒教宗教化,此正其时——对黄玉顺教授关于儒教看法的回应》,发表于 www. yuandao. com,收入黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第45—54页。

④ 详见彭永捷:《2011年儒教建设建议:儒教重建宜加速开展》,黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,第15—17页。

⑤ 参见黄玉顺主编:《庚寅“儒教”问题争鸣集》,“前言”第3页。

八、总结：宗教概念、比较方法与文化自觉

综上所述,我们可以发现,宗教概念问题之所以成为整个儒教之争的理论症结所在,不但因为该问题贯穿于前述几大论争焦点,而且由于此概念在方法论意义上堪称“全局观念”,即对于这场争论的问题意识、学术视野、探讨角度、逻辑思路乃至基本结论等,无不具有观念导向作用。因而,本文最后抓住这个关键环节,试看能否就整个儒教之争中的两个深层问题——“比较方法”与“文化自觉”,提出一些值得日后深入研讨的看法。

从宗教学专业的基础理论研究来看,所谓的宗教概念并不像通常理解的那样,只是个简单的“名称、概念或定义问题”,而是旨在从共相上、本质上来认知古今中外、形形色色的宗教现象,即建构一种跨文化的、认识论意义上的宗教观。由此理论高度与学术难度来看,我们可以说,一部宗教学史就是一个不断更新宗教观的探索过程^①;而中国学界百余年来儒教之争同样也是如此,这在三十多年来论争观点的演变轨迹中反映得尤为明显。自改革开放以来,我国学术界的宗教观确实发生了诸多变化,其中的一大理论突破就是,从原先主要从负面的或否定的意义上来一概批判宗教,转变为大多数学者越来越倾向于以客观、理性且全面的学术态度来重新理解宗教。正因如此,我们才会看到整个儒学之争也在理论观念层次上发生了如下明显变化:从起初主要把儒学或儒教视同于中国封建社会的意识形态或统治思想,转变为重新将其理解成中国文化传统的主干内容或主要源流;从前期着重批判儒家或儒教的负面或消极的社会历史作用,转而更注重发掘儒学或儒教之于重建中华民族文化的自觉性与自主性,弘扬中国文化优良传统所能提供的正面价值或积极意义。

然而,在充分肯定上述学术转向的合理性与积极性的同时,我们尚需进一步反省中国宗教学研究所遭遇的“理论瓶颈”。近些年来,随着中国宗教研究和中西宗教比较研究的日渐深入,越来越多的国内外学术同行意识到,现有的宗教学概念、理论和方法大多是由欧美学者在西方宗教和文化背景下提出来的,是不足以用来解释中国宗教文化传统及其现状的,所以我们亟待探索有中国特色的宗教学理论体系。这里所指出的“理论瓶颈”,同样也反映于整个儒教之争,即我们基本上还是借鉴西方学者所提出的宗教概念来论争儒家、儒学或儒教的性质、作用或功能问题的。下面,试举两例加以反省。

例如,在百余年来儒教之争中,中国学界最常用的概念模式可称为“宗教要素论”,即主要参照“上帝或神”、“宗教经典”、“宗教教义”、“宗教组织”、“宗教仪式”等要素或条件,来争论儒家、儒学或儒教是否属于“一种宗教”。这种概念模式萌发于欧洲学界初创“比较宗教学”之时,又经长期的补充完善,至今仍被广泛用于世界宗教史研究,其学术借鉴意义是不容忽视的。但问题在于,欧美学者也是受其文化、历史和社会背景制约的,他们对于上列诸种要素或条件的理解与界定,难免带有浓厚的西方宗教传统色彩,所以一旦我们将这种概念模式照搬于儒教之争,简单地论证儒教也不乏教主、经典、教义、组织、仪式等等,肯定会因其“要素或条件的具体内涵”而引发理论分歧甚至学术质疑。说到这一点,梁启超对当时“孔教之争”的批评颇为典型:近来推崇孔子的人,如康有为等,想把孔子学说当成宗教,和外国人的宗教一样来研究;而攻击孔子的人,如吴稚晖、胡适等,则认为“孔教”不是好东西;其实,这两种观点都不符“孔子的真相”。因为任何一种宗教都具备“教义”与“教会”两个条件,所谓的教义是超现实、非理性的,而孔子专从现实着想,其思想是完全理性的,是与“宗教的原质”不相容的;至于教会,孔子以后的儒家是没有的,现在有的是“冒牌”^②。这段评论显然是用“西方概念”来质疑“孔教之争”的。我们不妨设想,假如博学的梁公还是一位宗教学家,熟知西方学术界的宗教要素论,他定会穷追不舍:孔子是“神”吗?《论语》是一部宗教经典吗?祭祖、祭孔是一种宗教仪式

^① 关于这一专题的具体考察,可参见拙文:《宗教是什么——关于“宗教概念”的方法论反思》,《北京大学学报》2006年第4期。

^② 参见梁启超:《中国历史研究法补编》,北京:中华书局,2010年,第168页。

吗?……在笔者看来,只要此类发问是立论于儒家、儒学或儒教之源头、主流、本质或精神的,那么,它们所留下的一连串问号仍是今日儒教之争所挥之不去的。

又如,在近二三十年的儒教之争中,另一种流行的宗教概念是“终极关切论”,即认为“广义的宗教”意指“终极关切”(ultimate concern,又译“终极关怀”)。这一概念主要是经德国著名神学家、哲学家蒂利希(Paul Tillich)的宗教哲学论证而广受国际学界重视的,其学术主旨在于,弥合宗教传统与现代文化的悲剧性分裂,重新发见人类生存的终极意义,故被称为“关于宗教的生存概念”^①。所谓的终极关切,用中文概念来讲不外乎“立命之本”、“精神寄托”或“信仰境界”等。这对于任何个体、社会、民族、国家、文明等都是不可或缺的。由此来看,终极关切论较之以往的宗教概念显然更有现实感,更有概括性,可为全球化时代所呼唤的“宗教比较与信仰对话”提供一个“空前开放的研讨平台”。但把终极关切论引入儒教之争的问题,恐怕也正出在这里。毫无疑问,儒家、儒学或儒教是深含立命之本、精神境界或终极关怀的;然而,我们能否据此推论:“儒家、儒学或儒教因有终极关怀而必是一种宗教”呢?或逆向推论:“但凡终极关怀,必属某种宗教信仰”呢?与此同时,又能否为护持“儒家思想本色”而追加论断:“儒学或儒教其实属于一种‘以人为终极关怀的宗教’,或称‘人本主义宗教’、‘人文主义宗教’”呢?此类结论是否仍难摆脱前述“梁式质疑”——既不符“孔子的真相”又不合“宗教的原质”呢?这里又提到“梁式质疑”,并不意味着“重弹老调”,而是借其“批评典型”来促使我们进一步深思:儒教之争不仅一向困惑于宗教概念问题,其背后是否还存在“比较方法”与“文化自觉”问题呢?

在以往的研讨中,有的学者强调指出,儒教之争具有“西方的背景”,其争论内容属于“西方的问题”,即“儒教是不是一种西方意义上的宗教”^②?虽然这种判断不无根据,但其问题意识恐怕过于简单化了。回到本文开头所梳理的争论线索,若远溯中西方文化的首次重大冲突,即明末清初的中国礼仪之争,我们的确可以讲,“儒教是否宗教”最初来自西方传教士们的困惑及其内争,但客观而论,这一问题的提出却促使中西方学界来认知对方的文化传统,并开始以“比较的眼光”来考察中西方文化、哲学与宗教的主要异同。正是就此种问题意义和学术背景而言,我们可接着前述宗教概念问题来反省儒教之争中存在的比较方法问题。

譬如,刚才分析过的宗教要素论,是否可促使我们反省以往研讨中存在的“比照”甚至“比附”的倾向呢?所谓的“比照倾向”主要是指,直接或简单地参照“西方的概念”来争论儒学或儒教里是否也有这样或那样的“宗教要素或条件”;“比附倾向”则一般表露为,由比照倾向所导致的某些更有争议性的观点或结论,如能否把孔子比作耶稣,把《论语》比作《圣经》,把儒家所理解的“天”或“上帝”视同于基督教所信仰的“天主”或“上帝”等。与上述两种倾向相交织,或许还有一种“文化比较心态”更有待反省,我们姑且称之为“攀比倾向”,其突出表现便是,以“西方的模式”作为“比较的标杆”,不甘示弱地论辩“西方宗教所有的‘魂与体’,我们中国儒家、儒学或儒教也都有,或也要有!”其典型者如“海外第二代新儒家”率先强调的“中国文化(实际上主要是指儒家或儒学——笔者注)并不缺乏‘宗教性的超越情感或宗教精神’”,“大陆新生代新儒家”近年来试图打造的“宪政性或政治化的国教”。笔者提及上述倾向及其例子,无意于就“个别的观点”来评价其是非对错,而主要想从比较研究方法上来深化前面一再强调的问题意识:就源头、主流、本质或精神等关键词而言,我们在什么意义上,且在何种程度上能把儒家、儒学或儒教定性为一种宗教?

这里再三强调的问题意识,应能促使我们接着宗教概念与比较方法来反省文化自觉问题。“文

^① 关于蒂利希的终极关切论的具体评述,可参见张志刚:《宗教信仰与终极关切》,《宗教哲学研究——当代观念、关键环节及其方法论批判》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第188—202页。

^② 关于这种看法的讨论,参见郑家栋:《断裂中的传统——信念与理性之间》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第233—235页。

化自觉”概念主要是由费孝通先生提出来的,是这位精通中西方文化与学术的跨世纪老人在其治学生涯的最后十几年倾力探索的理论课题。尽管“文化自觉”现已成为中国文化传统、中西文化比较、世界文明对话等研究领域的流行词,但费老为这一概念所注入的学理内涵仍有待于我们感悟与践行。按照他的理解,“文化自觉”并非哪个人的空想,而是时代的要求。当今世界多种文化的接触,引起了人类心态的诸多反应,这就迫切要求人们知道:我们为什么这样生活?这样生活有什么意义?这样生活会带来什么结果?这也就是说,人类发展至今已要求我们知道:各个文化是从哪里来的、怎么形成的,其实质是什么,它将把人类带到哪里去?这些问题就是“文化自觉的要求”。因而,所谓的“文化自觉”并不是要“文化复旧”,也不是要“全盘西化”,而只是指人们对自己所赖以生活的文化有“自知之明”,即明白它的来历、形成过程、特色和发展趋向等,以增强“文化转型的自主能力”,取得“文化选择的自主地位”。这是一项艰巨的任务,需要一个很长的过程,首先要认识自己的文化,理解其他的文化,才有条件在这个多元文化的世界里确立自己的位置,经过自主的适应,和其他文化一起,和平共处,取长补短,各抒所长,联手发展^①。

笔者以为,上述文化自觉意识也是卷入儒教之争的诸派学者所应共有的。从本文第一部分所归纳的几大时间节点来看,如果说较之明末清初中西方文化传统的初始相遇、碰撞与冲突,鸦片战争前后西方列强及其意识形态对中国社会与文化传统的强烈冲击,新文化运动、五四运动对于中国传统文化的根本否定或彻底批判,今天,我们的祖国和整个世界都发生了巨大的变化,我们对于中国文化传统的认同、理解与研究也提升至一个新的高度,那么,作为一场重大学术探讨的儒教之争,便无疑应当立足于中华民族“多元一体的文化格局”,放眼于全球化时代人类所面临的诸多困境、危机或挑战,通过反思以往论争中的焦点、难点或疑点,致力在中外文化比较研究的方法论、特别是合乎世界多元文化发展趋势的文明观、哲学观与宗教观上有所突破、有所建树,从而既能更精确地阐释儒家、儒学或儒教的本质与功能,又能更全面地阐释并弘扬以儒、释、道为主流的整个中国民族文化所具有的优良传统——和而不同、兼容并包、海纳百川、有容乃大,因为这后一点不但更能体现中国文化传统的基本精神或生存境界,也是世界文明和谐相处、共同繁荣所需要的中国经验及其东方智慧。

[责任编辑 李梅]

^① 参见费孝通:《“文化自觉”与中国学者的历史责任》,方李莉编:《全球化与文化自觉——费孝通晚年文选》,北京:外语教学与研究出版社,2013年,第56页。