

## 中国儒教网

天地君親師



信息与公告	热点与专题	动态与关注	重点与推荐	重建与复兴	历史与圣贤	经典与教理	生命与体证	道场与礼制	国家与教化
风俗与日用	公益与慈善	判教与卫道	中国与世界	艺文与考据	学术与争鸣	儒门报刊	书日推荐	域外宗教	学者文集

当前位置：首页 &gt; 学术与争鸣 &gt; 文章内容

## 【异议】“人为刀俎我为鱼肉”的儒教构建

龚传星 2011-1-12

距离大陆学术界[①]上次激烈的“儒教问题”激辩还没有超过10年，蒋庆、陈明等极力鼓吹“儒教”。众学者联署的《关于曲阜建造耶教大教堂的意见书》中明确提出“吾等认为，政府宜尽快承认儒教的合法地位，赋予儒教与佛道回耶等宗教平等的身份，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”。[②]这种对于“儒教”的迫切追求，使儒教问题再此成为人们关注的话题。作为话题的重启，其必然带有诸多新鲜的东西，但就根本上说依然是无法摆脱“人为刀俎我为鱼肉”窘迫。

在上次的讨论中，无论是任继愈还是其弟子李申都是从消极的方面来看待宗教，这是他们的观念前设，为了力图说明儒学是消极的，他们就论证儒学是儒教。任继愈就认为：

宗教都主张有一个精神世界或者成为天国、西方净土，宗教都有教主、教义、教规、经典，随着宗教的发展形成教派。在宗教内部还有会产生横逸旁出的邪说，谓之“异端”。宗教所宣扬的彼岸世界，只是人间的幻想和歪曲的反应。[③]

他认为：

中西宗教“形式上可以有信奉的偶像的不同，教义教规的不同买单寻求彼岸世界的宗教世界观是一切宗教的共同特点。教权与王权的关系，西方与东方形式上有所差异，西方是教权高于王权，中国除从前西藏地区外，则是王权高于教权。但王权与教权的紧密配合，及其禁锢人们的思想程度，东方与西方没有什么两样。[④]

中国宗教虽然与西方宗教形式不同，但本质还是一样的。比如，“虽然没有西方上帝造人类那样的创世说，但也有类似的地方”[⑤]。

他把“天地君亲师”的观念与他理解的“宗教”的观念作了一个简单比较：

天是君权神授的神学依据，地是作为天的陪衬，师是代天地君亲立言的神职人员，拥有最高的解释权，正如佛教信奉佛、法、僧为三宝，离开了僧，佛法就无从传播。[⑥]

他认为“天地君亲师”，“把封建宗法制度与神秘的宗教世界观有机地结合起来”[⑦]。

他认定宗教有原罪、禁欲之说。然后从程颐的一句“大抵人有身，便有自私之理。宜其与道难一”的话中分析出儒家也有原罪说，接着又从宋明理学中引伸出了禁欲主义。甚至认定儒教也有一个至高无上的神。

这样他把儒教定义为宗教之后，就拉起了大棍子：

总之，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。有了儒教的地位，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。[⑧]

李申则从“孔子与鬼神”、“儒教的上帝和神灵”、“儒教的彼岸世界”和“儒教的组织和祭仪”死个方面论证儒教是宗教。从这个四个方面来，他认为有神论、有教主、彼岸世界以及有相关的组织和祭仪是宗教的有机要件，而儒教恰恰具备这些要件，因此儒教是教。而这种宗教观念与任继愈的观念是一致的。比如，他就认为祭祀“耗资巨大、扰民严重，远非今人可以想像者”[⑨]。

恩格斯关于宗教有一个说法：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这个反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”（《马克思恩格斯选集》第三卷，第354页）在他们的观念里宗教总是消极的，落后的。这也是认为“儒教是教”一些人的关于儒教问题的前设观念。

而另外一方中大部分对儒学抱有同情理解的人则极力的反对把儒学定义为儒教。而他们关于宗教的观念同任继愈和李申如出一辙。

冯友兰先生在列举了任继愈关于宗教的观点之后，事实上也承认关于宗教的这些观点。所不同的是，他极力辩证明“道学”不具备宗教的这些特点[10]。张岱年先生明确的说：

理学不借助于宗教信仰，二充分肯定精神生活、道德修养的重要；不信有意志的上帝，不信灵魂不死，不信来世彼岸，而充分肯定人的价值、人的尊人生的意义，力求达到崇高的精神境界。[11]

从另外一个方面，潜意识中他也认同任继愈关于宗教的特点的说明。而李国权和何克让的观点更为明显：

宗教是粗俗的、赤裸裸的唯心主义，是彻底的对臆想出来的、离开肉体的灵魂或者精灵的崇拜。在阶级社会中，宗教是对剥削者廉价出售享受天国幸福的门票，二对于被剥削的人们，却劝导其顺从和忍耐，不去乐生而去乐死，放弃在现实中做人的权利。[12]

同样的，他们也极力的为儒学辩护，认为儒教不是教。

这一阶段的争论从上个世纪八十年代初开始持续到九十年代末，才缓慢的平息下来。但贯彻始终的是对于宗教的认识始终没有突破。论争双方，都是消极意义上谈论宗教。

到了本世纪情况开始有了新的变化，随着人们对于宗教问题的深入讨论，在观念上已经有了新的发展。突破那种宗教本身就是消极的极端化的思维方式，开始从正面意义上展开论述。陈明、蒋庆等提出的“儒教”观念即是在这个背景下展开的。

陈明在《儒教之公民宗教说》中认为：

为什么人可以从宗教角度考察？因为人有思维、有生死，因而有超验的、神圣性的问题。这些是人性中普遍的情感和思维，而一般来说，神是这种情感和思维的最终指向。

为什么国可以从宗教角度考察？因为神圣性叙事对于凝聚力、价值观等是最有效的修辞。（涂尔干的宗教学说即以此为论述主题。）[13]

这里陈明已经摆脱了宗教的消极意义的叙事方式，展开了积极意义上的叙事。他指出：

某种道德和观念上的共识对于公民的素质和社会的有极性是十分重要的。这样一种社会资本，只能由宗教或文化传统提供。实际上，文化传统或传统文化本身必然包含某种神秘叙述，因为文化的起点就是生命的起点，而生命是从神秘和神圣开始的。如图腾、敬天法祖等等。[14]

既然有些道德和观念的共识只能由宗教或者传统文化提供，而传统文化中有包含有某些神秘叙述，那么宗教的重要性就不言而喻了。陈明虽然承认“儒教自身朝向宗教的发展即宗教形态学上的发展虽不充分”，但又强调：“但作为神圣性元素在政治理念和政治制度建构及其运作中的影响渗透则非常深远，形成了十分成熟的论述”。[15]

他认为“就神圣性而言，作为信仰的外化各宗教并无高低分别。图腾崇拜或人格神、一神教或多神教是由于社会存在状况、生活问题情境以及心理需要类型的点而形成的具体反映或表达形式。当然，这一形式也有内部的逻辑结构，决定其发展演变态势”。尽管陈明也承认儒教在是否是宗教的问题上将遇到很多理论性难题，但他很策略的认为把儒教说成公民宗教麻烦就少的多。

在蒋庆那里，宗教的重要程度不亚于陈明。他认为：“宗教是文明的最集中体现，故古代儒者在面对其他宗教如佛教时，往往自称所信者为儒教。”[16]这样就不难理解蒋庆为什么要将儒学置换为儒教了：

儒教具有人类宗教的某些共同特征，如具有某种程度上的人格神信仰、经典的教义系统、以超越神圣的价值转化世俗世界等，但儒教也有自己的独特特征，如信仰多神教、万物有灵论、没有国家之外的独立教会组织等。但这并不影响儒教是一种独特的宗教，不能因为儒教与西方宗教不同就否认儒教是宗教。[17]

他特别强调：

当今中国儒家学派的建立，儒学体系的构建、儒家文化的回归都是为了复兴中国独特的儒教文明，以承续源自古圣人道统中国文化的精神慧命。[18]

对宗教的理解与前一段争论中双方的理解明显不同，这是一明显的特征，但这一特征并不能保证把“儒学构建成为儒教”的工作是合法的。事实上，这次陈明、蒋庆重提“儒教”的背后的基本观念是不透彻的。

郑家栋早谈到儒学与儒教问题的时候特别指出：

中国现代学术区别与传统学术的一个最显著的特征，就是有一个西方背景。这个别经如同一个巨大的帷幕，学者们的理论观点基本上都是透过这层帷幕再折射出来。[19]

他这里谈到的就是中西对举问题，即很多学者不自觉的以西方的观念来打量中国。儒教问题就是这种观念的产物。

现代意义上的“宗教”是西方的概念，19世纪从日本转译过来的，它并不是一个单纯的概念，它背后是一整套的西方观念，特别是基督教的观念。而这绝然不同于中国“儒教”的观念。实际上中国谈到“儒教”时的“教”乃是教化或者教化的内容之意。如“子以四教：文、行、忠、信”。（《论语·述而》）四教，就是四种教化的内容，司马迁最早提到儒



教：“鲁人皆以儒教，而朱家以侠闻”[20]，亦是此意。西学东渐，宗教的观念亦随之而至。遂有“儒教是否为宗教”之议。正如郑家栋所言：

“儒家是不是宗教”或儒家与宗教的关系问题已争论了近一个世纪，如上文所说，这一争论同样有一个西方的背景，它所隐含的一个问题是：“儒家是不是西方意义上的宗教？”[21]

以西释中“的局限性是必然面临一个合法性的追问：何以可能？回到儒教问题，这个追问就转换成：以西方的宗教观念来打量儒学何以可能？由于中西两种文化范式的不可通约性必将致使以西释中的模式在这个合法性的追问下陷于困境。陈明、蒋庆的“儒教”观念依然没有摆脱这个模式的束缚。

陈明承认儒教有着自己的特点：

儒教是在“原始思维”的基础上和宗法社会的制度环境中发生发展起来的。因为前者，它表现为多神信仰，而一神教的组织形式、“普世性”得不到发展。长处则是，在特定族群的生活和心理中渗透较深、积淀较厚。因为后者，不仅祖先崇拜一枝独秀，而且宗法制度本身就是一种组织结构，并且其与政治组织结构一直处于复杂的纠结中。三代王道是宗教（祖先崇拜）与政治的同一；汉以后霸王道杂之，“敬天法祖”的教义通过重新论证仍然以察举、科举的任官形式与政治结合[22]。

甚至他也认为儒教不能算作是成型的完整的宗教。注意，这里陈明已经预设了儒教是宗教的前提，尽管不健全、不完整，但不健全、不完整的儒教依然是宗教。他不是没有认识到儒教是宗教的西语背景。他说：

从公民宗教角度讨论儒教问题，在方法上是把儒教置于其与社会政治的关系中，考察儒教诸元素在实践中的实际状况和功用。从学术思想上讲，它可以将儒教本身的形态结构（如神祇、经典、教士等）这个“亚细亚式问题”姑且悬搁起来，排除先入之见的干扰（基督教视角和圣教本位）进入对儒教的历史把握和分析。[23]

但他认为他不直接讨论儒教是宗教的理论问题而是直接切入所谓儒教（公民宗教）的实际状况和功用就可以很顺利的理论的追究。但这种武断的“直接就是”态度反而更为引人注目：儒教怎么就成为宗教了？

在另外一篇文章《儒耶对话以何为本——兼议利玛窦、何光沪关于儒教的若干论述》[24]中陈明还是透露了其观念而不是功用：本的问题。文章一开始，陈明就提出以何为本的问题：

所谓“以何为本”，对于儒耶对话来说是指以儒教为本还是以基督教为本？对于对话者个人来说，则是指对于自己身份的明确：我是基督徒还是儒教徒？中立者或者其他什么？[25]

以何为本，对于对话者个人而言尤为重要，对话的展开即是身份的直接显明。如果对话双方的身份都隐于晦暗之中，则对话就不能成为对话。而自己身份的确认则直接是以对方存在为前提，即有客体的存在，我们不能设想在没有他者的情况下来谈论自身。但问题又出现了，既然是双方都各执身份，则对话的可能性是值得怀疑的。最大的问题还不是这个，恰恰是在这个貌似“对话”中失掉了自己的身份：混沌被凿出七窍。在没有基督教背景下，儒教的概念并没有被赋予宗教的意味，基督教的出现，使儒教为了获取对话资格不得不被赋予宗教意味。这种“赋予”本身是值得怀疑的：凭什么人为刀俎我为鱼肉？

如果说陈明关于儒教是公民宗教的叙事还躲躲闪闪的，试图避免在学理上受到逼迫。那么蒋庆的叙事则更加显明：

当今中国，基督教凭借着西方强大的政治、经济、科技、文化、教育、媒体、教会的实力向中国人传教，据有关人士统计，现在中国的基督徒已近一亿人！如果对这一趋势不加阻止，任其发展，致使今后中国的基督徒超过中国人口的一半，中国就会变成一个基督教的国家，基督教文明就会取代中华文明入主中国，此时再谈复兴儒教重建中华文明已经来不及。现在非洲已有一半以上的人口成为基督徒，非洲原生态的许多文明已经被基督教文明取代，非洲要回到自己的传统文明已经不可能，故中国不能步非洲的后尘。

蒋庆丝毫不回避其提出儒教观念的基督教的背景，他之所以重提儒教也是主要出于基督教文明会取代中华文明的强烈担忧。正是这些这种担忧，是他重建儒教的观念不可避免的沾染上了基督教色彩，其“儒教”不自觉的成为基督教的一个对应物：

儒教一词对应者是其他的文明体，儒教一词的对应者是其它的文明体，如“三代”时的“蛮夷”，隋唐时代的佛教、景教，现在的基督教、伊斯兰教等其它宗教。儒学是儒教的教义系统，其价值渊源则是儒经。儒学与儒教的关系相当于基督教神学与基督教的关系，儒学只是儒教的一个具体内容。[26]

蒋庆坚持认为儒教是中国所固有：“儒教的历史长于儒家，夏、商、周‘三代’即有儒教”。我们姑且承认夏商史料可考，且当时已有儒教。但我要问的是：此儒教何以成为基督教的对应物？其合法性何在？蒋庆并没有作出合理的说明。

陈明、蒋庆等为儒学复兴作出极大努力，儒教问题也是他们努力的一部分。但目前，儒教问题首先是个中西问题，在中西对举的观念下大陆新儒家实际上是以基督教为指针来探测“儒教”，必然的会遮蔽儒教的源始意蕴。这样有一个质疑是绕不过去的：带有强烈基督教色彩的“儒教”还是儒教么？显然的，这个质疑是合法的，在儒家思想里面所谓的“儒教”之“教”是有自己意蕴的，而这个意蕴恰恰不是宗教，而是“教化”。早众多的争论中也有一个不同提法：“宗教性”，即

认为儒学有宗教性，以杜维明为之论述最著名，但陈明直接否定了此种提法在儒教论争中的存在意义：“宗教性是以非教论为前提，故不拟专门讨论”[27]，这种不透彻的儒教观使得其对于儒学复兴的努力大打折扣。

【参考文献】

- [1] 《关于曲阜建造耶教大教堂的意见书》 <http://www.yuandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=39190&page=1>
- [2]、陈明：《儒教之公民宗教说》，《原道》第十四辑，北京：首都师范大学出版社，2007
- [3]、郑家栋：《断裂的传统》，中国社会科学出版社，2001年四月第一版
- [4]、司马迁：《史记》，中华书局1982年11月第2版。
- [5]、《论语》：《十三经注疏》，上海，上海古籍出版社，1997年7月第一版。
- [6]、陈明：《儒耶对话以何为本——兼议利玛窦、何光沪关于儒教的若干论述》，四川大学学报（哲学社会科学版）2008年第三期。
- [7]、蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，《中国儒教研究通讯》第一期。<http://www.yuandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=11141&page=1>
- [8]、李国权 何克让：“儒教质疑”，任继愈：《儒家问题争论集》，宗教文化出版社，2000年10月。
- [9]、张岱年：“论宋明理学的基本性质”，任继愈：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社，2000年10月。
- [10]、冯友兰：“略论道学的特点、名称和性质”，任继愈：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社，2000年10月。
- [11]、李申：“关于儒教的几个问题”任继愈主编：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社，2000年10月。
- [12]、任继愈：“论儒教的形成”，任继愈主编：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社，2000年10月。
- [13]、陈明：中国文化中的儒教问题：起源、现状与趋向，《博览群书》，2004（8）。
- [14]、杜维明。儒家人文精神的宗教含义——中文版代序，郭齐勇，郑文龙编，《杜维明文集》（第三卷），武汉出版社，2002。
- [15]、葛兆光：穿一件尺寸不合的衣衫——关于中国哲学和儒教定义的争论，《开放时代》，2001，（11）。
- [16]、邢东田：1978- 2000 年的儒教研究：学术回顾与思考，《学术界》，2003，（2）。

---

[①] 这里特别注明是“大陆学术界”，所以就不包含港台新儒家如唐君毅等人的关于儒教的论述，也不涉及其他国家的学者如杜维明等人关于儒教的论述。

[②] <http://www.yuandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=39190&page=1>

[③]任继愈：“论儒教的形成”，任继愈主编：《儒教问题争论集》，11页。

[④] 同上，17页。

[⑤] 同上，5页。

[⑥] 同上，10页。

[⑦] 同上，10页。

[⑧] 同上，21页。

[⑨] 此段李申的观点参看李申：“关于儒教的几个问题”任继愈主编：《儒教问题争论集》，333—349页。

[⑩] 冯友兰：“略论道学的特点、名称和性质”，任继愈：《儒教问题争论集》，75—92页。

[⑪] 张岱年：“论宋明理学的基本性质”，任继愈：《儒教问题争论集》，61页

[⑫] 李国权 何克让：“儒教质疑”，任继愈：《儒家问题争论集》。47页。

[13] 陈明：《儒教之公民宗教说》，《原道》第十四辑，北京：首都师范大学出版社，2007

[14] 同上。

[15] 同上。

[16] 蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，《中国儒教研究通讯》第一期。<http://www.yuandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=11141&page=1>

[17] 同上。

[18] 同上。

[19] 郑家栋：《断裂的传统》，中国社会科学出版社，2001年四月第一版，233页。

[20] 《史记·游侠列传》卷一二四。

[21] 郑家栋：《断裂的传统》，235页

[22] 陈明：《儒教之公民宗教说》，《原道》第十四辑，北京：首都师范大学出版社，2007

[23] 同上。

[24] 陈明：《儒耶对话以何为本——兼议利玛窦、何光沪关于儒教的若干论述》，四川大学学报（哲学社会科学版）2008年第三期。

[25] 同上。

[26] 蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，《中国儒教研究通讯》第一期。

[27] 陈明：《中国文化中的儒教问题：起源、现状与趋向》，《博览群书》，2004。

中国儒教网版权所有 技术支持: 华南互联

您是第 0664666 位来访者