



## 全球化背景下儒学的地位及使命（路德斌）

(2005-7-13 9:37:48)

作者：路德斌

试观当下的中国学术界，一股与势不可挡的全球化进程相伴而生的儒学宗教化思潮亦有愈演愈烈之势。反思说来，这一思潮之产生，一方面是根源于学者们对宗教作为一信仰系统的价值认同，另一方面则实在是本土文化面对外来文化挑战而作出的一种回应。毫无疑问，这一基于全球化背景下的学术思潮较之于晚清时期由康有为发起的“孔教”运动有着更为深厚的文化底蕴和更为广泛的人文基础，但这是否意味着今次宗教化思潮将会比前次获得更好的效果呢？

“孔教”运动无果而终，而这一次的前景会有不同吗？在此，笔者试就此一问题发表一下自己的看法，抛砖引玉，求正于方家。

回眸思想的历史不难发现，在孔子以前，尤其是夏商时期的中国文化，其基本的精神和特征与西方中古时代并无多大差异，也是一种环绕“帝”或“天”而展开的神本文化。在这一文化传统里，人没有自己独立的人格、尊严和价值，“天命”作为至上神的旨意，被认定统辖着人类生活的方方面面，人的思维和行为以及社会生活的诸方面如政治的、经济的等等，莫不是以“天命”为中心出发、开展起来的。即便在周代，周公提出了“以德配天”的著名见解，赋予人以一定程度的自主性，但“天”、“帝”依然是至高无上的神性主宰，文化的神本性质并未有根本的改变。不可否认，从理论上说，如果沿着此一精神走将下来，那么从中国文化中孕育出如西方般所谓严格意义上的世界性宗教恐怕也不是一件困难的事情。但问题恰恰就在于，中国文化因孔子的出现而改变了其原有的运行轨迹。

那么，孔子究竟做了什么而使中国文化改变了其原有的精神方向呢？简言之，以下两点是十分重要的：

### （一）上帝神的消解

孔子认为，天生人，并不只是一个赤裸裸的肉体存在，而是一个有着内在德性的生命。这种德性——孔子谓之曰“仁”——作为天道在属人环节上的最高体现，它本身即是天道。因此，一方面，天命对人而言，并不是外在的，而是内在的，天命之为道必须通过人的德性来呈现和实现，即所谓“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）；另一方面，人也不再是一种没有主体性的存在，人不但固有自己的本性与价值，而且其实现与否，也完全依赖、取决于个体自身，即所谓“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）因此，在孔子这里，所谓“五十而知天命”（《论语·为政》），并非是说他对冥冥之中的神秘主宰——天的神谕有了某种神秘的感悟，而实是在说，他直到五十岁时，才对“仁”作为人性即天命的原理有了一个完全的觉解；而所谓君子之“三畏”（《论语·季氏》）——畏天命、畏大人、畏圣人之言，其实亦一矣，畏人在其本性中的为人之道而已。人性即天命，人道即天道，这就是孔子的“性道合一”论，同时也即是儒家之“天人合一”境界所以可能的形而上基础。此一思想后来为《中庸》的作者继承并阐发，名之曰：“天命之谓性，率性之谓道。”

通过“性道合一”而实现的天命的内在化过程，实质上即是一个天神或上帝神的消解过程。于是乎，在孔子这里，“天”作为天命或天道的主体，便由原始天道观念中的那个超越于万物之上的至上神一变而转化成了一个内在于万物之中的、仅仅是逻辑先在的本体。所以孔子有言：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）即是说，天作为万物的本体，是与具体存在物内在统一的，而不是超越自然之上的主宰之神。宇宙万物生灭流迁的自然秩序本身即是天道本体的大化流行，并无也并不需要一个外在的主宰来发号施令。孔子以此取譬，其目的乃在于向弟子昭示一个重要的人道原理：天道对人并不是外在的，人不可以舍人道而去求什么天道。道不远人，远人非道。人只需率性而行，也即是在行人所当行之道；行人之道，也即行天之道。人如能在认识和实践上实现此种人道即天道的统一性，人也就是在实现自己的本性中达到了“天人合一”的最高境界了。于是，外在而超越的神观念在孔子这里便化为一个内在而超越的圣理想。

孔子的转化工作在孟子那里得到了更加理论化的诠释，一句“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）便把神性的天或上帝消解得无影无踪了。所以到了以孔孟之道自任的宋明理学那里，只可意会的思想便变成了用非常明确的言语加以传递的观念了。陆王一派自不待言，其“宇宙便是吾

心，吾心即是宇宙”（陆九渊《杂说》）的基本理念，根本就不曾为全能的上帝留下位置。而程朱一派则是明确地否定了“天神”、“上帝神”的存在。程、朱认为，对于命运各不相同的人事万物来说，并非真有个神秘的上帝在那里有意安排一切，万事万物如此存在，只是理当如此，并非神的旨意。用他们的话说，万事万物“只是从大原中流出来，模样似恁地，不是真有为之赋予者。那得个人在上面吩咐这个！《诗》、《书》所说，便似有个人在上恁地，如‘帝乃震怒’之类，然这个亦只是理如此。天下莫尊于理，故以帝名之。”（《语类》卷四）在程朱看来，那个曾被古人神化为上帝的东西，其实不是别的，而就是“理”，“理”才是这个世界的真正主宰。但“理”不是神，是“无情意，无计度，无造作”（《语类》卷一）的，它对万事万物的主宰，并非是有意为之，而是自然而然，不待安排的，《诗》、《书》中所谓“帝”实质上应该只是对“理”的主宰作用和地位的一种肯定和称谓，并非是一个可以独立的实体，所以说“帝是理为主”。因此，当有人问及“福善祸淫”是怎么一回事的时候，程颐回答，善则有福，淫则有祸，这都是自然之理，所谓“皇天震怒”，“终不是有人在上震怒，只是理如此”（《遗书》卷二二上）。孔子消解上帝神的努力在此获得了清晰而明确的注脚。

## （二）人鬼神的虚位

有一派宗教学者认为，不应该只把“对一位至高无上的神的信仰”（泰勒：《原始文化》，转引自涂尔干《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999年版，第35页）看作是宗教，宗教信仰的对象还应包括“死者的灵魂、神仙或魔鬼”等等。所以对当下的儒学宗教化思潮来说，孔子或儒家在鬼神与祭祀问题上的立场和态度也是不能不给予考虑的。那么孔子在此问题上的立场和态度又究竟是怎样的呢？

如大家所知，就本来的意义上说，祭祀之为祭祀，它是以鬼神实有（灵魂不死、万物有灵）为前提，以“上以交鬼之福”（《墨子·明鬼下》）为目的。这一以“鬼事”为内容的鬼神与祭祀观是孔子以前人们世代遵循和奉行的基本观念。然而自孔子出，这一习已成俗的传统便开始脱离其原有的涵义，而被疏导、转进成为一种使“民德归厚”、“知生”“事人”，服务于人道的学说。

诚如大家所知，孔子并不反对祭祀，相反却倡言祭祀，但与传统不同的是，孔子凡言祭祀，其旨必在致人诚敬以助教化，即所谓“慎终追远，民德归厚矣”（《论语·学而》）。因此，孔子之看丧祭：“丧，致乎哀而止”，“祭思敬，丧思哀，其可已矣。”（《论语·子张》）祭祀以“人道”为限，尽乎“人道”则止，超出“人道”而入“鬼事”，在孔子看来，那便是愚蠢之至，是“不知”。所以凡涉及到交鬼之福、祈福禳灾之类的祭祀活动，孔子定会断然否之。“子疾病，子路请祷”，孔子便拒之曰“丘之祷久矣”（《论语·述而》）。楚昭王有疾而不祭，孔子甚为称道，曰：“楚昭王知大道矣！其不失国也，宜哉！”（《左传·哀公六年》）而“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《论语·先进》）

由以上的态度我们实不难洞悉孔子在鬼神问题上的真实观点——“以鬼为不神”（《墨子·公孟》），否则，在可以祸福于人的鬼神面前，孔子又岂敢造次如此。然而，既然这样，为何在孔子的所有言论中找不到一处明确否定鬼神的说法呢？于此，程子的一句话可谓一语道破天机，程子说：“人多信鬼神，惑也。而不信者，又不能敬。”（朱熹：《四书章句集注》）原来，孔子不明言鬼神有无，实有其难言之隐：言鬼神实无，虽可避免陷入怪力乱神，但却难以致其诚敬以使“民德归厚”；而言鬼神实有，则虽可致人诚敬，但却又难免流于鬼神迷信而悖于人道。或肯定或否定，两无所取。怎么办？

质而言之，在孔子或儒家的观念体系里，其所言之“鬼神”，并非是一个实体性的范畴，而只具有逻辑的和形式的意义。鬼神之位实为人道而设，所谓“神道设教”而已矣。

从上帝神的消解到人鬼神的虚位，孔子对传统天命鬼神观念的转化从根本上确立起来的是这样一种与先前以神为本位的文化精神迥然不同的观念体系——以“人道即天道”为基本原则的人本主义。正是这一观念体系，最后铸就了中国文化的主流传统——一种非宗教性的文化传统。

马克思·缪勒说，一切宗教的核心要素就是相信神灵的存在。而由前述可知，在孔子所创立的儒学体系中，上帝神没有了，人鬼神也没有了，那么儒学又何以可能而成为宗教呢？儒学在本质上是无神的，历史上那些总想把孔子神化、把儒学宗教化的企图和努力所以每每终归于失败，原因恐怕也即在于此。所以，如果要对今次基于全球化背景而展开的儒学宗教化思潮的前景做出展望，问：会取得的成功吗？那么笔者的看法可以用一个字来表述：难。

不过最后需要申明的是，笔者并不反对对儒学做出宗教化的诠释，这一方面是因为笔者对宗教之于现代生活的价值和意义同样抱有一份积极的认同，另一方面则是因为在笔者看来，这一努力也不失是对儒学做出创造性转化的一种尝试。所以，本文的目的，只是在提出问题。如果今次由众多学者参与的儒学宗教化思潮能将笔者所提出的问题也消解的无影无踪并取得成功，那反而是本人求之不得的事情。

