

研究儒学宗教性的概念体系的建构

——《论儒学的宗教性》一书评介

王 军 风

(武汉大学出版社,湖北武汉430072)

[作者简介] 王军风(1960-),男,湖北武汉人,武汉大学出版社编辑,主要从事哲学和编辑学研究。

[中图分类号] B 2 [文献标识码] E [文章编号] 1000-5374(2000)02-0288-02

儒学宗教性是一个相当古老的话题。17—18世纪的“中国礼仪之争”,其实质就是一场关于儒学是否具有宗教性的争论。自本世纪初以来,由于国势的衰弱,科技强国意识形成了一种强大的呼声,科学主义产生了广泛的影响。许多儒学主要人物基于护持中国传统文化精神的心态,对儒学的宗教性明确表达了否定的态度。因此把儒家规定为人生哲学(引申为社会伦理)而非宗教信仰在中国的学术界可以说已形成共识。无论是提倡充分现代化的胡适,坚持唯物论原则的张岱年,还是信仰自由主义的殷大光都接受了儒家不是宗教的观点。其实中国内地和港台以及东南亚、欧美的汉学家们多半认为把儒家当做宗教不仅违背事实,而且严重地减损了儒家的传统价值。

《论语·先进》篇载:“季路问事鬼神。子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’‘敢问死?’曰:‘未知生,焉知死?’”这段话常被近代学者引用为断定孔子坚持事人而不事鬼,知生而不知死的铁证。既然儒家的鼻祖强调人事和生命世界而忽视鬼神与死亡论域,儒家价值的基本取向便是入世的人生哲学而绝非宗教信仰了。

然而,有一个事实是无法回避,更不能否认的,那就是,探索儒家传统的核心价值不能不涉及宇宙论、人生观和“终极承诺”等问题。因为儒家既不排斥天道,又不征服自然,它所体现的是“与天地合其德,与日月合其明,与鬼神合其吉凶”的那种突出涵盖性和包容性的人文精神。在比较文明的构架之中,强调儒家人文精神的宗教性无非是要阐明儒家人生哲学虽然入世但却有向往天道的维度。严格地讲,儒家在人伦日用之间体现终极关怀的价值取向正显示出了“尽心知性”可以“知天”乃至“赞天地之化育”的信念。

针对中国儒学界以及西方汉学界对儒学要旨普遍存在

的上述以及其它误解和误读,中国也有少数学者表达了异议。早在本世纪40年代初期贺麟先生就提出,儒学不仅仅是哲学,而且也是美学和宗教,是一门集哲学(理学)、美学(诗教)和宗教(礼教)于一身的大学问。至1958年唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱四人元旦宣言《中国文化与世界》的发表,标志着当代新儒家对儒学的宗教性问题已初步形成了共识。但是由于种种原因,唐、牟、徐、张等四人始终未能对儒学的宗教性作出全面系统的论证和阐释。

当代儒学主要代表人物之一,哈佛大学教授杜维明先生的名著《论儒学的宗教性》,围绕着“君子”(圣贤人格)、“政”(信赖社群)、“诚”(道德形而上学)、“天命”(超越性)、“中”(天下正道)和“庸”(天下定理)等核心范畴对儒家经典《中庸》及儒学的宗教性做了视界广阔、充盈着时代感的诠释;阐明了儒学宗教性的根本特征并不在于它之肯认人之具有超越道德伦理的宗教向度,而在于儒家的宗教主体是一个“全整”的人,他“内圣外王”,集认知主体、审美主体、道德主体、伦理主体、政治主体、社会主体、历史文化主体于一身,故儒学强调人的宗教性同人的主体性和人的社会性的同一,强调“人道”同“天道”、“入世”同“出世”、“内在性”同“超越”性的同一,强调“中”与“庸”的同一。可以说,正是基于这种观点,杜先生在这部专论儒学宗教性的著作中,具体而深入地讨论了“君子”、“信赖社群”和“道德形而上学”诸多问题及其同儒学宗教性的内在关系,从而初步建构了阐述儒学宗教性的概念体系,这无疑是儒学第三期发展中的一项重大理论事件;可以看做是1958年唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱四人《元旦宣言》发表以来,当代新儒学系统论证儒学宗教性的一次最有意义的尝试。

本书包括五章内容:第一章:文本。在本章中,作者对《中

庸》结构的运作方式进行了细致的研究,以为后面的讨论奠定基础。作者指出,《中庸》从文体上看是高度浓缩的精品,既然它的警句格言的形式貌似简单,人们也就很容易轻信这一文本乃由许多关系松散的陈述综合而成。这是由《中庸》的表达方式造成的。除此之外,《中庸》的读者还会遇到两类问题,一是应该如何从总体概念上把握这部著作;另一是它的起源问题。在探讨《中庸》时所遇到的概念方面的一个主要困难来自于它的“有机整体观”;另一个困难是天人之间的关系。由此出发,作者对《中庸》的作者问题,它表达的思想内容问题,以及《中庸》的组织结构和该文本的题目等等问题进行了深入的考察。

第二章:君子。《中庸》中的君子力图体现人的普通存在中所蕴含的终极意义。但是《中庸》一方面把君子之道描述成人人共同的;另一方面又说独有像大舜一类的圣王才能够将它体现出来。这一切似乎表明,它对难题采取了讲究实际的态度。君子之道具有普通性和通常性。因此理解君子的一种方法就是按照一个趋向不断深化的主体性的过程来规定他。君子追求人道的的方式不是别的,只是“慎独”。不过君子之道中的“忠”与“恕”的关系却极其复杂,其中有许多具有深远的哲学意蕴。最后,经过细致的论证,作者指出,如果我们断言君子总是努力在人的日常存在中体现生命的终极意义,那么这个结论应是大体不误的。

第三章:信赖社群。毫无疑问,《中庸》的独特之处就在于它集中强调君子对自我实现的追求。事实上,《中庸》的基本设定是同这个概念相矛盾的,即:个人寻求精神的纯洁不可避免地同他的社会责任相冲突。在本章中,围绕着儒家符号系统中的三个突出的要点即:“仁”、“义”和“礼”,作者对个人追求精神纯洁和他的社会责任之间所不可避免发生的冲突及其协调的关系问题进行了逐次的剖析。“政者,正也。”在儒学的传统中,政治(“政”)恰恰意味着“正”。政治的目标不仅在于达成法律和社会秩序,而且还在于通过道德说服来建立信赖社群。“正”的这一套设想最初针对的与其说是人民,倒不如说是统治者自己。其中的要旨是,统治者为了能够领导,就必须端正自己的个人品格。这样,统治者个人品格的修养就具有了重大的、普遍的意义。

第四章:道德形而上学。《中庸》并不自认为拥有作为道德终极基础的神的清楚确实的知识;相反,它明确规定,普通

的人类经验即是道德秩序依存的中心。人道归根到底是与天道同一的,因为它们共享着同一个本体论的实在。《中庸》的这种人文主义构想的发展似乎意味着一种从个人向人类社群并且最后向自然的简单转化。而只有达到至诚的人才能转化别人,这可以被设想是一种重构世界的道路。君子的内在的诚为其周围人们的道德和精神的培育提供了不竭的资源,儒学的社会理想(信赖社群)遂得以逐渐形成。这种社会的持续繁荣昌盛有赖于君子在一个不断扩大的人际关系的网络中进行修身,因为按照《中庸》的观点,自我实现必然包括一个实现他人本性的过程。所以,天下之“大本”与“达道”都集中到君子的转化性影响之上了。

第五章:论儒学的宗教性。儒学的宗教性是从“终极的自我转化”这个短语出发的。“终极的自我转化”既意味着一个人生命中的关键时刻,意味着精神修养的连续过程。我们若要积极地投身于终极的自我转化,我们就必须作出准备这样做的有意识的抉择。既然具有宗教性就等于学习充分地做人,那具有宗教性便不是由于无所行动而是出于抉择。我们本性上是宗教的,但是我们必须作出存有论的决定来启动我们的终极的自我转化。该章通过对“儒学之具有宗教性意味着什么?”这个核心问题的讨论,展开了全书的总结性的阐释。作者提出,根据《中庸》,在儒家的心目中,成为宗教的人意味着一个人投身于充分地成为一个人(或做人)的学习过程。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,儒学的宗教性正是从“终极的自我转化”这个短语出发的,“终极的自我转化”意味着一个人生命中的关键时刻,也意味着精神修养的连续过程。在这里涉及到了三个相互关联的层面:一个人,社群和超越者。归根到底,儒学的超越是它的包容的人文主义的一个有机组成部分。

《论儒学的宗教性》的中译本根据美国纽约州立大学出版社1989年修订版译出,由武汉大学出版社于1999年7月出版,杜维明先生为中文版作了名为“儒家人文精神的宗教含义”的专序。最后,应该一提的是,本书译者段德智教授在翻译该书时不仅仔细阅读原著的文句,而且尽可能地体悟原作者解读《中庸》的哲学理由,他所倾注的心血最终产生了忠实可靠且极为明晰优美的译文,诚如杜先生自己所言,他的工作在文化中国传达了原本只属于英语世界的儒家信息。