

# 公民宗教：儒教之历史解读与现实展开的新视野

陈 明（首都师范大学）

**摘要：**当代中国的公民宗教问题一端与儒教相连，另一端则与国家建构与国族建构紧密相关——这显然是更重要的一端，因为只有在对这些问题进行深入思考之后，对儒教与公民宗教关系的思考才可能基础坚实方向正确。从帝国、党国一路走来的中华民族在满清基于军事征服确立的版图基础上建立共和国必须注意把握好现代价值之落实与中华民族之复兴这两个目标的平衡与融合。这是国家建构、国族建构这一现代性主题或事件之中国版本的特色和关键所在。儒教之公民宗教说的提出正是基于这样一种历史把握。参与到这一进程中并有以承担是儒家知识分子的自我期许和历史使命，而这又必然意味着儒教亦须据此进行自我反思更新应变的内在要求。

**关键词：**儒教 公民宗教 国家建构 国族建构

## 一、何谓公民宗教？

公民宗教概念可以从宗教学、政治学和社会学的不同方面理解或描述。从宗教学角度说，它是基于神圣价值对社会秩序、生活价值和生命意义的论述，而不涉及具体的教义、礼仪及教派组织。从政治学、社会学角度说，它是这些论述在公共领域中的功能、地位，一般体现在对政治法律制度的正当性论述以及对社会的整合和价值观念的塑造等方面。正是观察到基督宗教对于美国政治生活和社会生活的这种影响和地位，贝拉援用卢梭的公民宗教概念，讨论了美国的公民宗教问题，指出公民宗教的特点在于其功能“不是要拯救灵魂，而是要维系一种秩序。”<sup>1</sup>

这个概念很大程度上可以作为我们讨论儒教的一个视角。对绝对者的设定和认信一个直接的结果就是人们所属的这个无中心、无意义的自然世界和生活世界由此获得了某种中心、目的和意义，从而使某种秩序的建构维系成为可能。从历史的角度讲，早期的政治制度总是跟宗教组织和权威结合在一起，或者说最早的政治功能就是由宗教组织和权威来承担的，用卢梭的话说就是“人类起初是没有任何国王而只有神的”。<sup>2</sup>

在中国，周公制礼作乐所确立的可以说是一种政教合一的制度。它成就了所谓成康之治，代表儒教政治理想的“三代叙事”（以王道、圣王合一为内容）即以此为标准和模板。经“政由宁氏，祭则寡人”（《左传·襄公二十六年》）的政教分离，再

<sup>1</sup> 高师宁：“贝拉的宗教进化论与公民宗教说”，《世界宗教资料》1994 年第 3 期。贝拉在 Civil Religion in America 中把存在于美国人中间的共同信念、象征和仪式叫做公民宗教。

<sup>2</sup> 卢梭：《社会契约论》，北京：商务印书馆，2011 年，第 144 页。

到秦灭六国，先前的社会格局在新的政治原则基点（基于军功的政治新贵）上重组，通过焚书坑儒和“以法为教，以吏为师”的政策调整，这种制度不仅被终结而且被作为新权威的对立面遭受打压。出于缓解“政府”与“社会”紧张关系的需要（儒教的天帝信仰、祖先崇拜与社会的宗法组织系统有内在关联），汉武帝接受董仲舒建议“罢黜百家，独尊儒术”，儒教与政治的关系被重新建立起来。但是，这一汉承秦制基础上的“更化”并非向三代政教合一的回归。<sup>1</sup>“三代以上治出于一，三代以下治出于二”（《新唐书·礼乐志》）的描述很好的说明了二者间的区别。

如何理解这一新型的政教关系即如何理解霸王道杂之的政治宗教内涵及其联接？从《春秋繁露》的论述看，董仲舒笔下的儒教颇类似于当代宗教社会学家讨论的公民宗教。<sup>2</sup>因为董仲舒对策所实现的儒教与政治的重新结合，已经不再是作为制度安排蓝图而被采纳，也不是作为生命问题解决方案而获重生，更不是意味着统治者以宗教领袖身份行使政治权力。它的地位和作用主要是：（一）政治制度的价值奠基者（由此为其提供合法性论述）；<sup>3</sup>（二）社会整合的有机溶剂（尊重社会自组织系统，主要是宗族组织系统）；（三）社会与政治互动的管道与机制（选举制度、博士制度以及官吏文化和行政方式）。这番工作从历史的角度说，使得秦以来的国家和社会的矛盾得到缓解，被打散的“六国”重新整合有了比较容易操作和接受的组织路径和价值共识；从行政角度说，政治和社会治理的成本下降而效率上升。如果说秦始皇和李斯的合作为中国的国家建构打下政治基础（“百代皆行秦政制”），那么汉武帝和董仲舒的合作则是在转换思路的前提下承接这一工作目标（“霸王道杂之”，《汉书·元帝纪》），同时将其推进到国族建构层面并双获成功。汉族、汉人之名的成立及其对周人、齐人或秦人的替代即是这种成功的直接证明。<sup>4</sup>

此前有很多对儒教之历史形态的描述，如黄进兴的公共宗教、斯马特的国民宗教、葛兰言的官方宗教等。<sup>5</sup>这些基于儒教之历史考察提出的概念均有其内在根据和个人理由，如公共宗教概念突出了其相对个人宗教的差异性；国民宗教概念反映了信众具有普遍性的特征；官方宗教概念说明了其与官方的某种关系如政治地位和影响等。它们虽各有所指各有价值，但很难说深刻揭示了其历史文化功能，也很难说可以支撑我们

<sup>1</sup> 从《荀子·解蔽》“圣者尽伦者也，王者尽制者也”的区分看，基于政治原则连接起来的秦汉帝国，无论在政道还是治道上都已无法完全恢复政教合一的三代之治。

<sup>2</sup> 或许称之为公民宗教的古典形态更加合适，因为其与卢梭、贝拉论述存在许多区别。儒教就此进入公共领域，导致（1）对政治的关注越来越强，对神以及生死灵魂的关注日趋弱化；（2）通经致仕导致精英流失；（3）政治和社会制度支持（察举制、国家祭祀系统和宗祠）的存在，使得儒教发展独立组织系统的动力消失。因此其作为一个宗教（a religion）的发展也由此失去动力。当然，这也有外部原因：战争和征服在诸夏内部展开，没有宗教上的严重冲突以及王权足够强大可能是儒教之天神难以一元化、人格化和以及形成救赎叙事的原因。犹太教的成型与以色列人早期的生存状况尤其是被征服或“大离散”的经历联系在一起，如神的一元性、人格性以及《圣经》中心、拉比中心等。正因国家组织相对疲弱，它们的社会和精神系统特别发达从而催生出自己独特的宗教。

<sup>3</sup> 伯尔曼认为“法律最终以道德为基础，道德最后则建立于宗教之上”。《法律与宗教》，北京：中国政法大学出版社，2003年，第124页。亨廷顿则在《谁是美国人？——美国国民特性面临的挑战》“公民宗教”一节中说：“否定上帝的存在，就是向美国社会和政体的根本原则挑战”。该书第77页，北京：新华出版社，2010年。

<sup>4</sup> 如果说楚人、齐人和秦人的概念尚属 ethnic group 即族群的话，汉人概念则很大程度上应该属于 nation 即国族了。所以，从历史角度看，所谓汉族实际兼具 ethnic group 和 nation 双重属性。当然这是一个极为复杂的问题需要另文专论。

<sup>5</sup> 黄进兴：《圣贤与圣徒》，台北：允晨文化实业有限公司，2001年，第90页；斯马特：《世界宗教》，北京：北京大学出版社，2004年，第125页；葛兰言：《中国人的信仰》，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第73页。当然，这些提法与笔者提出的公民宗教话语间是补充、支持的关系而不是冲突、反对的关系。

这里所要讨论的现实意义定位等问题。而公民宗教概念由卢梭提出（最早或许可以追溯到柏拉图。普芬道夫的相关论述也在卢梭之前），经贝拉、阿伦特等诸重量级学者、思想家阐述后，已经超出宗教学科而进入更加广阔的政治哲学、社会哲学领域，不仅已在学术共同体获得广泛使用讨论，而且因其与国家建构、社会整合、公民文化建设等问题结合在一起，具有丰富的内容和深刻的意义。显然，无论在对儒教之历史内涵的把握还是现实建构的指导上来讲，公民宗教都是一个更有表述力也更具开放性的概念。具体而言，卢梭意在国家建构的论述着重对公民的国家忠诚培养及公民身份强化；贝拉旨在国家认同的论述而着重国民性格的描述-塑造，暗含着对基督教特殊地位的强调；阿伦特基于共和主义的论述着重在神圣价值对于制度奠基和政治参与的意义，伸张自由反对极权。此外，civil 一词本身具有某种现代性指向，暗示着对政教分离以及世俗化运用的认可和接受。由公共领域到作用于公民，由作用于公民到关乎社会整合、国家认同，这是公民宗教概念诸内涵的逻辑链条与意义层次。

这一切也正是我们今天讨论儒教所必须面对和处理的问题和语境。

与公民身份先于文化身份相对应，作为一种现实存在的公民宗教其在结构上应视为广义之公民文化的一个组成部分。但之所以有必要对公民宗教加以特别强调，是因为公民文化的重心在“公民”，而作为现代民主社会里定义法律身份和资格，公民主要是一个反映个体与国家间权利、义务和责任关系即身份的概念，以此为基础的公民文化则是对这些关系的整体表述，标示的是其相对于乡民文化、臣民文化的差异和内涵，具有时间上的现代性。<sup>1</sup>而公民宗教概念的重心则在宗教，所指涉的主要是宗教理念与政法制度、社会认同和政治运作等等关系问题的逻辑-意义关系——所谓 civil 翻译成公民，在这里则主要是指某种公共性的政治生活或某种整体性的社会存在。概而言之，公民宗教所包含的历史、文化、宗教诸维度和意涵在公民文化概念里虽然如冰山的水下部分隐而不彰，但它们作为历史尤其是现代公共生活、公民社会政治文化的有机组成部分，<sup>2</sup>其气质和作用的独特性却是毋庸置疑的，不能为公民或公民文化概念所简单统摄。它不仅在时间上先于作为整体的公民文化，逻辑上也具有前提性意义，因为它原本就是作为公民概念得以成立的政治法律制度之价值基础。<sup>3</sup>

在“美国的公民宗教”一文中，贝拉通过对西塞罗《法律篇》、卢梭《社会契约论》以及涂尔干相关论述的追溯，彰显了宗教所反映的集体意识、普遍意志和公共价值，论证了宗教作为公共话语的属性。在这个意义上，公民宗教最主要的功能应该体现在为政治法律制度奠定一个价值的正当性基础。例如董仲舒的“王道之三纲可求于天”（天以仁为心，故君主当依仁为政），美国的《独立宣言》以及法国的《人权宣言》中基于上帝信仰的平等观念和天赋人权论等。汉代皇帝的“罪己诏”显然以对天的敬畏为思想和逻辑的前提，意味着对灵魂存在、天有意志的认可与崇信。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 参见阿尔蒙德等：《公民文化——五个国家的政治态度与民主制》，北京：东方出版社，2009 年。

<sup>2</sup> 个人宗教活动及文化归属意识则属于私人领域。

<sup>3</sup> 伯尔曼：《信仰与秩序》（中央编译出版社，2011 年）、《法律与宗教》（三联书店，1991 年）均是讨论这一问题的著名作品。

<sup>4</sup> 论者习惯将儒教思想视为封建社会的意识形态，这就像把基督教视为美国或法国的意识形态一样是不能成立的。即使作为一种正当性论述公民宗教与意识形态在功能上有某种相似性，但其与意识形态的本质差异必须予以强调：（一）它不是出于权力集团的杜撰，而是植根历史传统；（二）它诉诸神圣信仰，而不会将现实权力（者）置于最高逻辑位阶；（三）它为社会所自然接受认同，无须特别的教育灌输。它所标示

## 二、为何提出儒教之公民宗教说？

改革开放以来社会各种思想趋于活跃，儒家传统也开始复兴，所谓大陆儒学的概念也开始出现，<sup>1</sup>其突出特征之一就是宗教的视角理解儒家文化的历史文化功能探索其现实意义和定位。与康有为以来的国教论思路不同，<sup>2</sup>我提出了儒教之公民宗教说。<sup>3</sup>这当然也是试图为儒教的当代发展探索方式途径，为当下面临的国家建构和国族建构及其相关的思想文化问题之解决应对提供资源和方案。其所设定的对话对象是原教旨主义儒家的国教论和自由主义者基督教宪政论。

虽然对康有为、蒋庆和康晓光的情怀十分理解认同，但我认为国教论论述中所透露包含的文化民族论、文化国家论<sup>4</sup>对于我们这个多元族群的共和国来说潜藏着巨大的实践性危险，其与政教分离之现代价值原则的冲突也会使得儒教本已趋于薄弱的社会基础更受削弱。<sup>5</sup>如果说帝制结构中儒教之国教化或许因对王权的维护而有助于国家整合，那么现代共和条件下这一方案的作用就有可能适得其反了。多元族群的共和国，需要公民身份作为基本身份，基于法律的公民关系逻辑上优先于基于血缘、地缘和语言、信仰等“前政治元素”的诸种关系，而民族、文化诸关系的法律地位、政治地位一律平等。承认这种价值排序和原则对于儒教复兴来说不仅是必须的，而且意义重大。由此可以克服其因政治边界与文化边界重合时形成的文化国家论、文化决定论诸古典论述的局限性，适应今天变化了的问题和情境。公民宗教的时代性或现代性主要就体现在这里。

中国是一个建构性概念，汉族本身也是建构的结果。汉族之汉是王朝名或国名。与犹太之原生性、齐鲁之分封国不同——它们享有血缘、历史和政治方面的共同性，汉是重新整合而成的一个新的政治共同体，即帝国。它与秦的不同则在于，秦是以法为教以吏为师从强力的角度整合六国——书同文、车同轨。汉则是从三代主流共享的传统出发，进行社会文化的整合，并对政治制度本身加以调整。今天，如何在从清帝国继承的版图上将不同文化族群统合起来成为严峻的时代课题，左派、右派都提出了

反映的是国家的精神维度和社会的文化气质，意识形态则显然不是。明乎此，则那种从意识形态角度理解和判定儒教在社会和政治生活过程中之意义价值的思维范式与结论显然是难以成立的。对它的反思和超越应该是一件需要郑重对待的工作。

<sup>1</sup> 方克立：《甲申之年的文化反思——关于大陆新儒学问题的三封信》，载《大陆新儒学评论》，北京：线装书局出版社，2010 年。

<sup>2</sup> 蒋庆、康晓光是这一思路的当代继承者。参见笔者《文化儒学：思辨与论辩》，成都：四川人民出版社，2009 年，第 116—129 页。

<sup>3</sup> 陈明：《儒教之公民宗教说》，收入《文化儒学：思辨与论辩》，成都：四川人民出版社，2009 年。

<sup>4</sup> 文化民族论或许可以简单的表述为这样一种主张：民族的本质在文化，文化的核心在信仰。这似是而非——五兄弟分别信仰儒释道耶回，难道就不再是汉族了么？文化国家论则认为，国家的本质在文化，文化是由某种经典规定的思想。例如蒋庆就认为中国之是由一种“中国性”决定的，而所谓中国性则是儒教经典定义教化形成的。“多一个基督徒，少一个中国人”口号后面就是这样的主张。显然，它们可以说是传统夷夏之辨的现代版。西方的现代民族国家理论即一个民族一个国家的观点，问题与此类似。民族学家王柯在《二重的忠诚：白寿彝与开封的故事》中感慨“文化等于民族、民族等于国民国家的公式，并不适合多民族国家中国的实际。”氏著载《二十一世纪》93 期，香港中文大学。

<sup>5</sup> 曾对孔教运动做过研究的欧阳哲生教授跟我说，当年康有为如果不是追求儒教的国教地位而只是争取儒教作为众多宗教之一的法律身份，他就成功了。如果接受一个与诸教平等的地位参与发展竞争，儒教今日之状况应该不至如此荒芜艰难。

自己的方案。儒教要再次发挥汉武、雍正时的重要作用，不仅要区分 ethnic group 与 nation，避免将汉族简单等同于中华民族即国族，还必须接纳现代价值，正视儒教作为一个宗教（a religion）在形态发育上的不足。最关键的一点，则是要在承认作为一个宗教的儒教并不具有相对于佛道耶回的特殊政治法律地位的前提下去谋划追求儒教在公共领域里的特殊作用。如果说国教论是通过借助政治权力将其法定为国教来实现这个目标，那么，儒教之公民宗教论则是通过对公民宗教地位的争取去实现这个目标。这里的“争取”是指在政治法律的平台上与其他各教通过“文化博弈”去获得自己的话语权与影响力。这样的路线图应该更符合共和国的实际，因而也更具有可行性。

自由主义思想对于中国经济改革和政治改革的积极作用是毋庸置疑的。但对于这一进程来说它也不足以成为“系统解决方案提供商”。在它的论述里，个体是人类存在之根本，社会是虚幻的，国家是基于个人间政治契约的“人造之物”，是派生性的和工具性的，国家本身没有内在的价值而只有工具性的价值，更谈不上超越性的神圣价值。自然状态学说、契约论和同意理论中几乎都没有神圣存身的空间。<sup>1</sup>但作为一种历史演化之结果的国家是无法如此彻底机械化、工具化的。这种启蒙运动提出的逻辑假设虽然在某一层面或节点上具有批判的意义（当然这非常重要），但“历史学和心理学都表明，这恐怕不足以让一个国家长存”。<sup>2</sup>事实上，“守夜人”等功能的实施承担也只能在一个历史时空中并且需要以文化条件作为基础和保证，否则不仅国家难以维持，人本身恐怕也只有永远停留在丛林状态并可能在“每一个人对每一个人的战争”中变回猴子。相对个体先于国家的观念，社会先于国家的说法有更多的历史依据，而社会是一个有机体，宗教则是这一有机性的集中体现。古代中国如此，现代美国亦如此。<sup>3</sup>

如果说无视历史文化尤其是宗教传统对政治、对国家建构的参与及其意义价值的所谓启蒙理性在西方已经多少得到一些反思，<sup>4</sup>那么，在中国，一些自由派学人那种把宗教传统对政治、对国家建构的参与具有重要意义价值的观察偷偷篡改成基督教与宪政关系，提出唯有基督教才具有真正的超越性，才足以提供宪政制度的神圣性基础的主张所陷入的另一种偏颇却还没有得到足够重视和严肃清理。虽然洛克、托克维尔都是从传统和习俗的角度理解宗教的作用，是在对传统和习俗的重视讨论中述及基督教，而基督教正好是作为英国、美国的传统和习俗发挥作用，许多自由派学者却由此获得对中国的传统文化尤其是儒教进行批评的新论据，<sup>5</sup>或振振有词或闪烁其词的前提或结论就是“欲行宪政，先信基督”。某种意义上可以说这乃是马克斯·韦伯将新教与资本主义捆绑这一经济社会学命题和思维的政治学、宪法学转换。<sup>6</sup>虽然天主教、东正教、儒教甚至伊斯兰教文化圈的资本主义、民主制度都有了长足的发展，同时针对韦伯命

<sup>1</sup> 参见刘擎：《中国语境下的自由主义：潜力与困境》，载《开放时代》2013年第4期。

<sup>2</sup> 亨廷顿：《谁是美国人？——美国国民特性面临的挑战》，北京：新华出版社，2010年，第15页。

<sup>3</sup> 《论美国的民主》的作者托克维尔认为，除非你首先认识到维系民主制度运作的宗教基础，否则你无法了解美国社会的任何事情。

<sup>4</sup> 伯尔曼认为，“罗尔斯提出根据理性协商和集体利益达成道德共识，以此为基础建立正义。他的理性法学忽略了一个因素——历史因素，这些历史因素包括团体忠诚和社会热情。”见《历史向度的丧失是现代法律危机的原因》，载许章润主编：《历史法学·民族主义与国家建构》，北京：法律出版社，2008年。

<sup>5</sup> 刘军宁：《比较犹太教的先知与儒教的帝师》，<http://www.douban.com/group/topic/14735345/>（刘军宁是大陆最早从正面梳理儒家传统与自由、民主关系的学者，尚且如此）。杨小凯则著有《基督教与宪政》，<http://wenku.baidu.com/view/5cb38d8a6529647d272852bd.html>。此外，王怡、易中天均有这方面的文章。

<sup>6</sup> 确实，韦伯也特别强调基督教对于宪政的文化土壤作用。

题的理论批评持续不断，<sup>1</sup>但因为其思想和方法论的特殊价值，其充满主观色彩的命题仍然经常被援引视为圭臬。这里的理论问题很多，不能也不必详加讨论，只要对它的结论如此反问应当即可令其无言以对：如果宗教的超验之维只能是系挂在钉死基督的十字架上，那么请问，中国的基督化是否可能？没有可能的话，现在谈宪政的意义何在？出路又何在？

孙中山、蒋中正两位中华民国的最重要领导人都是基督徒。但他们或者把自己的政治权力接续在尧舜禹汤文武周公的道统上，或者在大陆文革之时发起“中华文化复兴运动”以卫道。换言之，在他们那里基督教只是个人信仰，而公共领域的神性资源他们还是诉诸传统即儒教。马英九也曾指出台湾经验最主要的一点就是，中华文化与市场经济、民主政制并不存在什么不可调和的文化矛盾。

在满清基于军事征服而确立的版图基础上建立公民共和国，意味着必须在现代价值的落实与中华民族的复兴这两个或许存在张力的目标之间维持某种平衡，并寻求二者的融合统一。如果说蒋庆、康晓光以文化为国家本质的国教论和那种把现代国家建构简化为启蒙理性之落实以及“欲行宪政，先信基督”的自由主义观点各有所偏的话，那么，要兼顾中国国家建构这一主题之普遍的现代性属性与特殊的社会历史要求就必须得有新的国家愿景想象和新的儒教公共化思路。

儒教之公民宗教论或许有助打开一片新视野。

### 三、问题何在？

公民宗教一端与儒教相连，另一端所关涉的则是国家与国族及其建构的问题。这显然是更重要的一端，并且，只有在对这些问题进行深入思考之后，对儒教与公民宗教关系的思考才可能基础坚实方向正确。

国家建构（state building）作为政治学的一个重要概念，是伴随着现代国家（modern state）的兴起而产生的。韦伯（Max Weber）曾将现代国家特点描述为：它提供一种行政秩序和法律秩序，这种秩序的改变必须有法律依据，行政官员有组织性的职位行为，也受法律规制；这样一种强制关系是以领土为基础；国家是在一定疆域之内（成功地）宣布了对正当使用暴力的垄断权；“疆域”乃国家的特征之一，国家被认为是暴力使用“权”的唯一来源。<sup>2</sup> 故国家建构可视为这样一种政治法律制度的建构过程。

国族建构（nation building）则可以理解为从国家角度出发将疆域内具有不同历史、文化和血缘背景的个体塑造整合为一个具有共同国家认同和公共文化之“人民全体”或“公民全体”的政治-文化活动过程，如强化公民、意识、建设公民文化、弱化族群意识等。安德森把这种由国家建构起来的国族（nation）定义为“一种想象的政治共同

<sup>1</sup> 基本的事实是，新教发生在欧洲大陆，资本主义则兴起在英伦三岛。

<sup>2</sup> 马克斯·韦伯：《学术与政治》，北京：三联书店，1998年，第55页。

体”。<sup>1</sup>显然，这也被视为一个现代性事件（是“18 世纪末被创造出来”的），不妨视为广义的国家建构之关乎人之观念、情感诸方面如国民-公民意识、政治认同感、国家认同感等。国族建构旨在通过对族群、阶级、社团和信仰的“去政治化”<sup>2</sup>而将政治忠诚贞定于国家（宪法）之上从而建立起某种政治同质性。这种现代国家建构和国族建构“过程最后，臣民接受国家利益至上的理念，而且维护国家是最高社会宗旨。”<sup>3</sup>这种维护显然应该从“国家理性”的角度去理解。<sup>4</sup>

基于儒教立场的公民宗教论述仍然在这样一种脉络里展开。

从思想谱系说，公民宗教概念和问题属于共和主义思想的论述系统。卢梭提出公民宗教的基础是其民主共和制的理念，背景是法兰西共和国的建构；贝拉的语境是对美国精神（天定命运 *Manifest Destiny* 之类）的召唤或强化（亨廷顿所焦虑的国民身份与此不无关联）。而阿伦特则是从现代政治构建角度对美国创制立国之经验的一种观察与归纳，旨在揭示帝国、民族国家之外公民共和国范式的特征、价值与可能。<sup>5</sup>共和国“就是公众的财产”。<sup>6</sup>公众，这里应该意味着两个以上的利益主体，而族群（*ethnic groups*）、信仰则无疑是最主要的前政治性社会集团。如果说多元合成的政治共同体必然需要并自然生成出某种新的公共文化，那么公民宗教则是这种公共文化必不可少的基础内核。“从共和主义的观点来说，公民宗教是必不可少的。一个共和国作为由踊跃参与的公民组成的积极的政治共同体，必须有一个目标和一套价值观念。”<sup>7</sup>为了稳定与安宁，普芬道夫认为“应该努力在一个国家中确立一种信仰和宗教……”；“在宗教的公共形式没有建立的共同体中，主权者可以建立一个”。<sup>8</sup>认同和参与，是维持共和国稳定必不可少的条件。公民宗教的这种意义或许能解释它为什么产生在法国、美国而不是英国、德国或者日本。<sup>9</sup>

中国的现代建国的起点应该是辛亥革命的“走向共和”。<sup>10</sup>

从莫卧儿王朝、萨菲王朝到奥斯曼帝国、奥匈帝国，它们或者没有来得及向现代转变就崩溃，或者在转向民族国家过程中分裂；即使“社会帝国主义”的苏联也没熬到二十一世纪。中国是迄今为止唯一的例外：它的领土和人民维持着帝国的规模和格局，中华民族的伟大复兴已成为社会最大共识——作为国族的中华民族概念正是在近

<sup>1</sup> 从定义中“享有主权的共同体”看，将安氏的 *nation* 译为“国族”显然更准确。译者吴叡人自己也注意到，*nation* 指涉的是一种理想化的“人民全体”或“公民全体”。《想象的共同体》，上海：上海世纪出版集团，2011 年。

<sup>2</sup> 笔者认同马戎教授关于“少数民族问题的去政治化”观点。马戎：《族群、民族与国家建构——当代中国民族问题》，北京：社会科学文献出版社，2012 年。

<sup>3</sup> 斯特雷耶：《现代国家的起源》，上海：世纪出版集团，2011 年，第 5 页。当然，国家的道义性是另一个问题。

<sup>4</sup> 关于国家理性，请参阅许章润主编：《国家理性》，北京：法律出版社，2010 年。

<sup>5</sup> 应该说强调国家忠诚的卢梭与强调社会-国家之精神气质的贝拉之间并无断裂（虽然国家视点与个人起点或许存在理论性向的某种紧张），而阿伦特和贝拉之论述所呈现的毋宁说是同一事项的不同阶段与侧面，一个偏政治哲学，一个偏文化哲学。

<sup>6</sup> 西塞罗：《论共和国》，南京：译林出版社，2013 年，第 27 页。

<sup>7</sup> 贝拉：《宗教与美利坚共和国的正当性》，载《社会理论的知识学建构》，上海：上海三联书店，2005 年。

<sup>8</sup> 《就公民社会论宗教的本质与特性》，上海：上海三联书店，2013 年，第 111—112 页。当时普芬道夫十分担心德国的天主教诸侯与其他天主教国家结盟反对德意志帝国。

<sup>9</sup> 圣公会在英国享有国教地位；新教作为罗马天主教廷的“抗议者”（*Protestanten*）其在德国的发展具有深厚的民族主义背景；日本的神道教则更是“八纮一字”之政治神话的提供者。

<sup>10</sup> 高全喜：《立宪时刻——清帝逊位诏书研究》，桂林：广西师范大学出版社，2011 年。

代国家转型的历史过程中开始凸显。是的，未来的中国不能是宋、明那样的王朝或奥斯曼帝国了，土耳其那样的民族国家，作为帝国的继承者它的未来只能是这样的共和国，从五族共和到公民共和的共和国。<sup>1</sup>但是，我们也必须清醒意识到，一方面 GDP 持续增长一方面却各种群体事件不断、一方面国际影响力稳步提升一方面却边疆不宁，也清楚表明了国家建构和国族建构的现代性目标仍然有待实现，因此“中国模式”一词现在还言之尚早。之所以如此，不仅因为起点是农业帝国（其以制度建设为主要内容的国家建构自然更加坎坷艰难），因为帝国的开拓者是游牧文明的少数族群（现代政治变革是以民族革命为号召、少数族群与地域结合度高且多处边疆使得合众多族群为一国族建构更加复杂曲折），也因为现代性目标与中国的内在需求之间存在内在张力需要平衡化解，而国际环境的波诡云谲更给这一切加上了不确定性系数。

正如近代史上各思想流派的工作几乎都与这一进程联系在一起，今天所谓的左、中、右诸家的争论根本上说也是围绕这样一个主题展开。

自由主义首先是一种政治哲学，在这方面的言说直接充分影响广泛。

按照朱学勤的概括，自由主义“在经济上要求市场机制；在政治上要求代议制民主和宪政法制；在伦理上要求保障个人价值……个人不能化约，不能被牺牲为任何抽象目的的工具。”<sup>2</sup>从洛克到哈耶克，从罗尔斯到诺齐克，个人与财产是价值观也是方法论。这些价值无疑是基础性的，是现实中十分缺乏十分需要的。但仅仅由此推演出的国家建构图景却是难以付诸实施的，因为它们只是一种思维抽象，既不符合西欧和北美的国家历史实际，也很难满足中国当下的现实需求。无论从个人角度建立契约形成国家，还是从宪法角度整合个人形成国家，它都没有可操作性。思想实验设想一下，哪样的结果都不会是现在的中国——制度是否有所改良不得而知，疆域版图肯定生变！社会是多元的，族群是多元的，但这并不意味着七块论<sup>3</sup>就是正当的。中国的自由主义者是在一个非历史的逻辑平面上勾画其建国方略：个人是本体，国家是工具性的，被抽象为一种制度（宪法）。所以，这些问题他们很少讨论，因为在他们眼里这几乎不成其为问题。我的经验中就听到自由主义者这样言说，只要程序合法台湾、新疆、西藏等等的独立就是正当的。问题是，会有这样的程序么？如果有那也是从某种绝对价值推导而出，而不是由社会协商而成。民主以某种同质性为前提或范围是经验也是常识。根本利益不一致的时候根本就无从入局，唯有“上疆场彼此弯弓月”。民主化与社会动荡、国家分裂并不必然相连，无形中建构并确实有可能导致这种关系和结果的，既有某些自由主义者“我自由哪管洪水滔天”的激烈姿态，也有某些自由主义者全幅落实其主义价值的激进方案。

相对于个体，社会作为国家的基础更具历史真实性，也更具有现实的可操作性。优良政体的产生是基于不同世代之知识累积而获得的进化，而非某个人的理性建构。<sup>4</sup>

《美国的民主》以美国的基层社会尤其是宗教组织系统有内在关系。论者甚至分析出诸种制度安排与教会各种管理模式的对立关系。更重要的也许是另一点，即对于社会来说制度总是手段性的，既反映其价值，也表达其意志。社会产生出宪法，宪法产生

<sup>1</sup> 这一问题今后将专题讨论，兹不赘。

<sup>2</sup> 朱学勤：《书斋里的革命》，长春：长春出版社，1999 年，第 381 页。

<sup>3</sup> 关于所谓中国七块论，请参看 <http://wenwen.soso.com/z/q241186860.htm>。

<sup>4</sup> 柏克：《法国革命论》，北京：商务印书馆，1998 年，第 116 页。

出国家权力。换言之，“国家”在前，“制度”在后，不仅逻辑在后，而且位格上是次一级的，是从属性的，工具性的。这里的本末主次不应被颠倒。制度建构是政治革命，但中国的自由主义者们对社会的意志、国家的共识却缺乏足够的重视和尊重，甚至有将社会革命作为政治革命前提的幻觉。反传统、基督教宪政就是如此。什么时候自由主义不再只是表现为一种批判的理论，同时也系统化为一种建设的理论，中国的自由主义思想也就变得成熟了。<sup>1</sup>对于中国社会来说，共和主义政治学的“商议政府”是一个重要而有效的概念。中国自由主义的建设理论或许应该围绕这个概念展开建构。

一般来说左派关心民主民生，反对帝国主义和市场经济，阶级斗争学说、人民民主理论、世界体系理论是其相关的理论基础。这也许就是它们在国家建构上认同社会主义即公有制、计划经济等的原因<sup>2</sup>。在他们看来，今天中国的许多问题都是资本主义市场经济造成的，言下之意中国已经资本主义化了。所以它们怀念毛时代甚至为文革辩护。与本文有关而值得一说的是所谓“国家主义”问题。很多学者认为新左派是国家主义者，如汪晖肯定党国体制。<sup>3</sup>所谓党国体制，是一种变相的政党制度，其本质是一党凌驾于国家和法律之上、党国一体的极权专制制度，其特点是党在国之上、领袖在党之上的一党专政。这种由列宁创立的制度被孙中山引进到中国，即“一切军国庶政，悉归本党负完全责任”。<sup>4</sup>孙中山逝世后，无论是国民党各派别还是加入国民党的共产党人，都一直赞成继续执行孙中山创立的以党治国的党国政制。汪晖称颂的这种“中国政党与国家”的“独立的品格”应该就是新左派国家建构的制度模式吧？政党俘获国家与国家俘获政党应该还是有所不同的。如果说党国体制是一种国家主义，那么它还意味着的是政党对国家的俘获，意味着国家与社会的断裂即社会的目的不被国家、政党所重视——当然，至少在孙中山那里应该并没有这样的企图。<sup>5</sup>

无论如何，从近代中国国家建构的目标来说，应该承认这个党国体制在国家统一维持以及国族同质性建构上还是有所作为的。而汪晖在西藏、新疆问题上对西方世界指责的批驳也很有意义很有份量。<sup>6</sup>质疑资本、警惕西方使得新左派在实践中与民族主义有了某种交集，因此成为其思潮最主要的道德、思想上的合法性基础。该思潮近年年的发展尤其是对年轻人的吸引很大程度上就与自由主义话语的强势以及在这方面存在某种片面性或缺陷有很大关系。但是，由于正义的缺乏、效率的低下，这种党国体制似乎已经走到历史尽头。“中华民族先锋队”的属性修改、“中华民族的伟大复兴”的目标调整显示出官方在这面也已经发生了十分深刻的变化。这种革命党向执政党的角色转换意味着其某种形式和程度的国家化、社会化，十分积极，意味着对作为党国论之理论基础阶级论的某种超越和扬弃。但在汪晖眼里这一切却被视为阶级“代表性的断裂”。<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 高全喜把对建国创制或政治共同体的构建作为衡量中国自由主义者政治成熟的头号议题。他的观察是：“二十年来，中国的自由主义虽然议题繁多，但在这些问题上确实是乏善可陈，思想理论上没有什么推进，也少有人认真思考。” <http://www.aisixiang.com/data/56518.html>。

<sup>2</sup> 新左派与老左派这方面的差别是有限的。

<sup>3</sup> 许纪霖：《近十年来中国国家主义思潮之批判》，[www.sisixiang.com/data/41945.html](http://www.sisixiang.com/data/41945.html)。

<sup>4</sup> 孙中山：《孙中山全集》第3卷，北京：中华书局，1982年，第97页。

<sup>5</sup> 简单说，孙这里是作为一种手段性、策略性选择，社会的本体性地位并未改变。在意识形态化论述中则完全不同。

<sup>6</sup> <http://www.aisixiang.com/data/19657.html>。

<sup>7</sup> <http://www.aisixiang.com/data/61247.html>。

（无产、工人）阶级国家、党国体制之外，新左派还有所谓“文明国家论”。甘阳说：“中国在上世纪的中心问题是要建立一个现代‘民族-国家’（nation-state），但中国在 21 世纪的中心问题则是要超越‘民族-国家’的逻辑，而自觉地走向重建中国作为一个‘文明-国家’（civilization-state）的格局。……我以为，21 世纪中国人必须树立的第一个新观念就是：中国的‘历史文明’是中国‘现代国家’的最大资源，而 21 世纪的中国能开创多大的格局，很大程度上将取决于中国人是否能自觉地把中国的‘现代国家’置于中国源远流长的‘历史文明’之源头活水之中。”<sup>1</sup>就超越民族国家想象，跳出某些自由主义者偏执的模式和虚构的传统文化与现代国家对立来说，甘氏的文明国家论有其重要的思想价值。不是回到过去，而是朝向未来或许是自由左派与老左派的分际线。如果说自由主义的成熟需要以本土化克服政治理想主义，那么新左派要修成正果就应该以社会科学的现实感克服文化浪漫主义。抽掉政治和制度的内容，所谓文明国家就是非驴非马说不清的四不像。而循此思路对其阐释，就必须要对传统文明（包括法家尤其是儒家）的政治关切与对策在现代所可能具有的意义及表现形式做出深入思考与透彻说明。按照所谓抽象继承法，如果说秦始皇-李斯的法家遗产是大一统的国家架构，汉武帝-董仲舒的儒家遗产是王道的价值原则，那么，在今天，前者可以理解为主权独立、领土完整和必要的国家能力维持，后者则可以理解为宪政、共和与均富安和的理念与目标。必须清楚，这里的文明并不能肤浅地理解为所谓传统文化，而是实实在在的政治观念、理想与实践方案。这原本就是一个政治的传统，应该也必须从政治的角度、从国家建构的角度来解读接续。

甘阳的直觉或许不错，但先是误将历史上的政治读为文化，然后又将现实的政治问题文化化，终于导致历史现实两失之。所以，他不得不面对这样的批评且无从反驳：“对于民族、国家、文明进行了肢解，割断了个人、族群、文明、国家之间的有机联系。这样下去中华民族不但不能成为‘文明-国家’反而要先丢掉文明，次丢掉国家，再次丢掉民族”。<sup>2</sup>

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错”，（《易传》）这里的两层意思一是逻辑上政治制度以自然和社会之存在为基础，一是价值上自然社会都以上天为发生的起点——这是儒家的政治哲学。“民为邦本，本固邦宁”、（《尚书》）“为政不难，不得罪于巨室”（《孟子》）则属于宪法学和行政学范畴：民作为邦之本是结构性的、基础性的，这是宪政原则，而不是政治修辞或技术权宜；行政不能仅仅依据国家理性，而必须对社会自发形成的组织秩序及其价值原则有所尊重（“巨室之所慕，一国慕之；一国之所慕，天下慕之”）。对绝对者的信仰和对社会的尊重是儒家政治哲学基本的原则。当然，相对代议制、党国那些具体的整治蓝图这些基本原则稍显抽象，还需要补足一些学科和技术的环节才可以进入国家建构问题的论域，但它们与社会的特殊关系却能使其理念成为其它各种主张的约束调校者，成为一种生根发用的结构性基础。这种特质和功能、局限和意义，在清末民初政治变革中以儒家士大夫为主体的改良派、立宪派身上可以清晰看到。<sup>3</sup>在我看来，“富强为体、

<sup>1</sup> <http://news.163.com/09/1103/11/5N6L9O7U00013D0B.html>。

<sup>2</sup> <http://news.sohu.com/2003/12/30/19/news217651945.shtml>。

<sup>3</sup> “立宪派……大多是受过传统教育的绅士，以儒家思想为正宗”；“立宪派人的保守性大，妥协性亦大。与激进者，他们妥协，对守旧者，他们也妥协。”“革命发生了，他们已无法防止，所盼望的是动乱不要扩

宪政为用”<sup>1</sup>并不是什么实用主义的庸俗，而是现实感和责任感下的理性选择。在国权与民权、“团体自由与个人自用”、激进与保守之间求取中道在今天仍然具有值得效法的方法论意义，简言之就是要在中华民族内在的目标需要和现代政治原则的价值落实之间维持求取统一和平衡。它的思想基础则是将个人、社会、国家、天下视为一个整体并上遂于天的儒教理念。

这也正是以儒教作为公民宗教参与当代中国国家建构的创制立法所具有的原则意义之所在。

拒绝接受个体对于国家建构的个体论地位而从社会现实出发，我认为，从多元族群、多元利益的现实出发，五族共和应该仍然被视为今天国家建构的目标。这是现代性的起点，也是我们仍然身处其间的现实，各有所重也各有所长的自由主义、新左派以及本土的儒、法诸家在这样的国家建构目标中也各有所施各有所用：“五族”实际意味着广泛的中华民族，意味着“大一统”，意味着疆域版图和社会结构等等；“共和”则意味着“现代”，意味着自由宪政、民主人权等等。坚持这两点，则未来的中国既不是帝国的延续，也不是独立的民族建国，更不是抽象空洞的所谓文明国家想象，而是五千年、一百年和六十年的三统贯通，是真正的中华民族之伟大复兴。<sup>2</sup>

正因为是五族共和，国族建构变得特别重要而又特别艰难。

费孝通的“中华民族的多元一体格局”作为民族理解、描述和政策制定的基础，即文化多元的诸 ethnic groups 整合成为一个 nation。<sup>3</sup>这个结构主义概念的描述是客观的且政治正确，既尊重了文化多元又维护了政治统一。但如果深入讨论文化与政治的关系，引入文化认同与政治认同、国家认同具有内在相关性的思考视角，尤其是进入国家这个政治共同体须有一个国族建构之问题的论域，这个概念或命题的局限性或不足就表现出来了。<sup>4</sup>关键的一点就是，民族文化的弘扬往往同时衍生出公民差异性的塑造或强化。由此引出的问题就是，多元的文化与一体的政治之间的张力如何化解？一体的政治结构是不是需要一个与之相应的政治文化或公民文化？或者说，这个政治共同体是不是需要某种新文化——它必然会形成某种新文化，问题的关键只在于，这个新文化该如何想象定位？公民文化不只是关乎制度的正义性，也关乎国民的国家认同，即通过某种文化共享增进社会凝聚力和国家认同。这是至关重要的，因为“国家本质

---

大蔓延。……他们的力挽狂澜之功是不能否认的。”张朋园：《立宪派与辛亥革命》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2007年，第187页、第194页。

<sup>1</sup> 参见王人博：《中国近代的宪政思潮》，北京：法律出版社，2003年，第274页。

<sup>2</sup> “五族”是国之主权者，共和是五族这个政治共同体的国家组织形式。这也规定了共和的目的与意义在于中华民族的福祉。对这一点的坚持也就是对中华民族中心之历史叙事的坚持。这也是认同民主自由和共和的儒家区别于所谓自由主义者的关键之处。另外，五族共和与公民共和不是对立反对的关系，而是历史阶段的不同。兹不赘。

<sup>3</sup> 实际上在费氏论述中，中华民族究竟属于 ethnic group 还是 nation，并不是十分明确。例如他说“中华民族作为一个自觉的民族实体是近百年来中国和西方列强对抗中出现的。但作为一个自在的民族实体则是在几千年的历史过程中形成的。”（《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989年，第1页）由前者看似应为 nation，由后者看则又似应为 ethnic group。

<sup>4</sup> 在费氏（包括乃师吴文藻）与顾颉刚等之间曾经就此发生过重要争论。顾氏等坚持的“中华民族是一个”（《中国现代学术经典—顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社出版，1996年，第773—785页）虽然因直接将汉族由 ethnic group 转换为 nation 而显得对其他族群尊重不够，但其从国族立论自有其价值，并且反衬出费氏等人观点的局限性。

上是存在于国民的内心和思想中”。<sup>1</sup>“心病还须心药医”，必须承认我们在这方面做的很不够，而这也与思想理论的基础存在相关性。

左派讲阶级，把民族问题本质上归结阶级问题。自由派讲“宪法爱国主义”，将国家仅仅建立在宪法认同上。共和主义在宪法认同之外还讲“共同善”，共同善与公民宗教联系在一起，而公民宗教又总是与历史文化传统尤其是宗教传统联系在一起。从五族共和的角度看，公民共和主义将 nation 分解为公民，从而将 ethnic 虚化，在西方或许可以行得通，但在中国可能有政治理想主义或浪漫主义之嫌，因为经济、地域分布和制度系统的原因，中国的族群集团性质更强，政治诉求也更多，因此国族建构的问题也更复杂艰巨。本文强调这个问题的重要性，并相信儒教可以经由属于公民文化范畴的公民宗教平台参与到这一事业之中以发挥自己不可替代的特殊作用。

国族建构需要制度的基础，也需要文化的保障。从历史看，国族的建构都是在国家和社会的积极互动之下或者说政治力量和文化力量的积极互动之中实现完成的。秦汉如此，满清如此（雍正著有《大义觉迷录》），民初如此（由排满到五族共和），其中的文化力量主要就是儒教。清末民初变法改制与黄帝、龙凤符号的活跃表明中国近代的国家建构与国族建构具有内在相关性。而作为国族的中华民族概念最终超越满蒙回藏汉诸 ethnic groups 而被各方接受，说明这种努力取得了初步的成功。<sup>2</sup>如果说楚人、齐人和秦人的概念尚属 ethnic group 即族群的话，汉人概念则很大程度上应该属于 nation 即国族了。汉人对齐人、楚人、晋人以及秦人等的替代意味着汉族不再是血缘、历史、文化性的 ethnic group，而是政治性的 nation 即编户齐民。所以，从历史角度看，所谓汉族实际兼具 ethnic group 和 nation 双重属性。今天汉族概念被作为 ethnic group 使用与蒙元和满清的帝国的国家形态相关。

新的国家形态需要有新的国族建构目标。分解的说，作为公民全体、国民全部的国族首先是意味着一种公民身份。这种身份要高于或优先于族信仰等其他身份（当然，它并不是后者的替代者、对立面）。需要强调的或许是汉族不再具有国族的属性而重归 ethnic group 位格，就如秦汉帝国里的楚人、齐人和秦人概念一样。这并不是否认其作为主干民族、核心民族、强势民族的客观性。正相反，汉族因此必须要承担更多的责任和义务，以大事小。其次，在政治、法律的支撑之外，它同时需要一个文化理念系统的支持——公民宗教应该是这一构成的核心元素。西塞罗认为所谓共和国“作为人民自己的国家，乃是建立在民族的基础之上，而这样一个民族反过来又被限定为一种通过法律的认同和其它有效的文物制度的共享而联系在一起的大众聚合体”。<sup>3</sup>法律、文物制度共同构成共和国这个聚合体的基础。公民宗教应该就应该从这个文物制度的角度去理解。

当今世界的族群数量远远多于国家数量，换言之绝大多数都是多民族国家，并且常常表现为一大众小的结构关系。主干民族在文化上一般也居主流地位，这个主干性首先是人口规模。满清入关主政，其选择儒教为公民宗教的主体即是证明。<sup>4</sup>在今天作

<sup>1</sup> 《现代国家的起源》第 2 页。他还说，“强大的社会动员能力和文化整合能力是现代国家最重要特征”，并相信这些能力“很大程度上得益于现代国家居民对国家政治过程的积极参与和效忠国家的自觉认同。”

<sup>2</sup> 革命党以“驱除鞑虏”为口号，但执政后就接受改良派主张转向“五族共和”了。当然，由五族到中华民族，还有一段距离，兹不赘。

<sup>3</sup> 转引自卡尔·J·弗里德里希：《超验正义——宪政的宗教之维》，北京：三联书店，1997 年，第 7 页。

<sup>4</sup> <http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/9501079g.htm>。

为主干民族的汉族仍然对此承担有这样的责任和使命。而儒教仁思想也完全具有作为公民宗教结构中坚和价值拱心石的品质与能力。“仁者天地生物之心”，阿尔色修斯将正义定义为共生的善德，<sup>1</sup>可以把这个概念的意义由宗教学、伦理学延伸至政治学提供西学的基础。这样，它同时具有公民宗教的制度价值奠基和公民美德的双向的指涉功能。节制、勇敢、理性和审慎是马基雅维利所强调的公民德性。它们在儒教德目里都有十分充分的论述和强调，如智、仁、勇“三达德”。节制就是克制，也就是克己，仁与礼都与此相关。勇当然就是勇敢。理性则与智相应。如果“慎思明辨”的“慎思”尚不足与之匹配的话，那么加上“中庸之为德”的“中庸”“至德”应该可以说是意义地位完全与之相应相当了吧？

这种共生的善德显然可以与共和主义所强调的“共同善”存在天然的亲和性。由上天的生生之德到仁者的成己成物、己立立人已达人，个体与社会一脉贯通。这正是共和主义所需要的，也是中国现实所需要的。

## 四、为什么是儒教？

公民宗教是一种既吸纳宗教超验价值，将其融汇入公民文化发挥其社会凝聚正能量，又避免信仰群体间疏离紧张导致社会瓦解负能量释放的问题解决思路。那么，为什么是儒教在这个结构中居于主导地位而不是佛教、道教、基督教、伊斯兰教呢？<sup>2</sup>佛教以超脱轮回为目的，道教以肉体成仙为目的；伊斯兰国家多实行政教合一而在中国显然不具备这样的条件。基督教是美国公民宗教的主干，而美国一般被视为现代国家的典范——事实上在一次讲座上我就被问到“为什么是儒教而不是基督教作为中国的公民宗教”？我当时是从受儒教影响的人口规模、政治和文化的历史传统、儒教义理的包容性三个方面做了回答。<sup>3</sup>新一届美国宗教社会学会主席的杨凤岗教授长期关注公民宗教问题，并对中国未来的公民宗教形态有所思考，最近在文章中还提出了“儒耶双底色”的构想。<sup>4</sup>他是基督徒，或许不免带有有色眼镜，但二分天下一半留赠儒教，某种程度上也能视为对儒教影响力与意义价值的肯定承认吧。

正如公民宗教的形成是文化博弈、历史选择的结果，儒教进入公民宗教框架并获得相应之影响权重也是一个文化博弈、历史选择的结果。或许可以借助班级文化概念的形成来理解这个问题。班级文化是班级所有或部分成员共有的信念、价值观、态度的复合体。它是班级成员在一起学习、生活以及参加体育竞赛之类校园活动过程中形成的。成员们不同的生活习惯、语言习惯以及兴趣爱好、审美风格等也会渗透影响到班级文化的响应组成部分，并成为其个性特征。各种元素如朝鲜族学生喜爱足球，四川学生喜爱围棋，山东学生喜爱武术、北京学生喜爱摇滚、湖南学生喜爱吃辣等，它

<sup>1</sup> 卡尔·J·弗里德里希：《超验正义》，北京：三联书店，1998年，第58页。

<sup>2</sup> 今年初在台湾大学高等人文社会研究院举办的“儒教与公民社会”研讨会上，宗教社会学家林端教授在报告中希望儒教在未来的公民宗教结构中发挥主干的作用。作为主持人我半开玩笑半当真问他这个主干量化以后大概是多少？他认真回答说“百分之七十五吧”。参见《原道》第21辑，北京：东方出版社，2013年。

<sup>3</sup> <http://bbs.m4.cn/thread-224035-1-1.html>。

<sup>4</sup> 参见《原道》第21辑相关文章。

们在班级文化中的色彩呈现程度虽最终不同，但这却是一个自然过程，一般决定于人数比率、流行时尚、个人魅力等。没有强制，也没有什么协商，自然而然。儒教在武帝和雍正时期获得公民宗教地位虽然是经由帝王决策，但本质上却应将其视为执政者对社会选择的理性尊重和顺应。正是有了这样的铺垫，才有了汉族之名，才有了曾国藩《讨粤匪檄》的立意，才使得梁启超提出中华民族成为可能。

公民宗教是复数性的，既表现在它内部构成的复合性，<sup>1</sup>也表现在不同国家的公民宗教有不同的内容构成与功能实现方式上的特点。就其内部构成来说，各种宗教话语之权重安排不仅表现为一个博弈的结果而且表现为一个持续的开放的博弈过程。平台是开放的，规则是公开的，目标朝向也是建设性的。影响决定儒教在这一过程中表现的是一是其理念的品质和承诺，一是其所拥有的社会基础之厚度。如果公民宗教的建设真的提上议事日程（迄今为止的讨论都还只能说是停在纸上的历史研究和未来想象！），儒教竞争上岗的胜算究竟会有几何其实是尚在未定之天。问题的关键就在随着制度变迁和社会变迁，作为一个宗教的儒教的社会基础日趋薄弱。国家建构和国族建构可谓兹事体大，儒教文化对于这一过程意义价值独特而必要，可是儒教在现实中的存在状况确实气息奄奄不绝如线，“水之积也不厚则其负大舟也无力”，如何才能保证儒教对未来公民宗教地位的竞争？又如何使其作用功能的发挥获得持久的支持？

我的儒教思考是从作为一个宗教的儒教与作为公民宗教的儒教两个层面展开。作为“一个宗教的儒教”渊源久远，是上古具有萨满教色彩的天地崇拜、祖先崇拜的继承者，在《诗经》、《尚书》以及《周礼》里都可以看到它的存在形式与社会影响。正是因为有此支撑，它在政治领域也发挥着巨大作用。这种作用在秦始皇“以法为教以吏为师”的“焚书坑儒”后降至冰点。董仲舒对策之后的“独尊儒术”实际是在法家建立的制度框架里而为言，是霸王道杂之，跟三代的政教合一时的地位已经不同了。如果说先秦儒教的状态是其作为“国家宗教”<sup>2</sup>与作为“一个宗教”（a religion）并行发展，<sup>3</sup>那么汉武帝-董仲舒之后它就严重“跛脚”了：作为公民宗教的发展平稳顺利，而作为一个宗教的发展却几乎陷入停滞：因为与王权结合，政治关注超过生命关注、现实关注超过超验关注；精英流失，理论建构和组织建设都失去动力，沦落得如一般所谓民间宗教一样自发生长。随着道教的兴起、佛教的进入，它萎缩为三教合一结构中的“治世”者，而在生命、灵魂问题上无所作为。今天，基督教如火如荼，城镇化铺天盖地，可谓大地微微暖气吹。

这种儒教的二元论述除去有利于对儒教的历史发展作出描述，对儒教与其它宗教的关系作出把握，更重要的一点就是它对它在公共领域作用的发挥及如何保证发挥提供思路。作为一个宗教，儒教与其他各种宗教的政治法律地位是同等的，其在公共领域的地位须在法律制度的框架平台上来争取；其争取的支持需依靠自身理念的品质与社会基础。社会基础的扩大，只能是培根固本使自己作为一个宗教的发展得到回复。“行有不得，反求诸己。”这种“下行路线”的第一步是完善自身理论建设，扩大自

<sup>1</sup> 美国的公民宗教是基督宗教、共和主义与个人主义的复合。唐代国家祭祀系统就引入了许多道教文化元素。参见雷闻：《郊庙之外》，北京：三联书店，2009年。

<sup>2</sup> 参见邹昌林：《中国古代国家宗教研究》，北京：学习出版社，2004年；谢谦：《中国古代宗教与礼乐文化》，成都：四川人民出版社，1996年。

<sup>3</sup> 蒲慕州的研究表明，中国在道教形成和佛教传入前存在着宗教，宗教现象分别有官方、知识分子和民间三个层面。《追寻一己之福》，上海：上海古籍出版社，2007年。当然，这个宗教与儒教是什么关系则可进一步讨论。

己的信众基础。近代个体意识凸显，宗教改革的突出特点就是对人神关系的处理个人化。儒教对生命的关注重心也需要从家族向个体转移，天地君亲师的崇拜结构中，天的地位应该凸显，而个体与天的直接关系需要郑重考虑，尤其是对生死灵魂的论述要充实系统化。台湾的许多儒教组织这方面都有成功的经验。第二，重建实体性的社会组织平台。儒教过去所依托的宗祠、孔庙、书院以及属于国家祭祀系统的天坛地坛和科举制度等今天已经几乎全然毁弃难以支撑。重建的前提则是要争取可以被承认的所谓合法宗教的地位。正如公民宗教是复数的，儒教也是复数合的，孔教、三一教、德教等，都是儒教的不同存在形态。当局有建设优秀传统文化传承机制的说法，如果不落实到这样一个组织层面，做文化生态的建设就是舍本逐末缘木求鱼最终一事无成。第三，要积极参与公共领域的活动建立自己的社会形象。教化乡里服务社区是儒教的传统和擅长。新加坡的德教以慈善楔入社会，作为人间佛教的花莲慈济功德会更是这方面的典范。

作为公民宗教的儒教需要面对的理论质疑可能是，与意识形态的区别何在？与政治神学如神道教又区别何在？

简单讲，意识形态是一种制造出来的为特定权力及权力集团提供合法性论证的话语体系。而作为文化传统之政治投射的公民宗教是历史的产物，表达的是社会的价值观念，其存在首先是作为权力是否正当之标准衡量者，然后才是作为基础的提供者。子安宣邦批评日本有人“在强调古来与天皇密不可分而持续至今的神社之国家性、公共性的同时，抬出‘市民宗教’、‘国民宗教’等概念，分明是要跨越宪法政教分离原则，以此为神社神道的未来复兴描绘新的蓝图。”<sup>1</sup>天照大神在神道教中被视为皇统之始祖，进而被视为日本的本源性中心。<sup>2</sup>这是子安批评成立的前提。这种神学逻辑与商纣“我生有命在天”（《尚书·西伯勘黎》）的宗教类型一致，即天人关系、政权合法性源泉基于皇统皇族与天的血缘性联系。而儒教的核心观念是“皇天无亲，惟德是依”，（《尚书·蔡仲之命》）正是在对这种血缘性联系之扬弃的基础上完成的。孔子继承周公传统，在《易传》中将天的属性明确定义为生生之德，已经切断了那种天人间的身体联系。奉天承运，权力是以“运”授予-获取的，而“运”又是与德相勾连；“天子，一爵也”。这与天祖与天皇的关系是完全不同的。或许可以说，血缘性的天接近犹太教的祖先神，儒教的天接近新教的“灵”。从周公返回商纣是违背儒教精神的。儒教之公民宗教说对此十分清醒。

与港台或现代新儒家不同，大陆新儒家所关注的不是中西文化关系语境里的问题，不是面对民主、科学自证其知识合法性与价值合法性的问题，而是这样一个渊源久远的古老传统如何在新的历史条件下解决应对新问题以重新获得新开展？拓展视野，从世界史和现代性的角度看待近代所谓走向共和的追求，则我们可以也应该从帝国（清）、党国（民国）到共和国的演变递嬗里把握我们所面临的国家建构与国族建构的问题，把儒教的公民宗教视角考察由一个古老而深刻的理论问题转换为深刻而复杂的现实问题。儒教的发展构思必须考虑到这一历史大势，建设一种新的公民文化，既是现代的，也是中国的。不能盲目虚骄，也不必妄自菲薄。儒教作为一种文化其在公

<sup>1</sup> 赵京华：《祭祀之国即战争之国——子安宣邦对靖国神社的批判》，《博览群书》2007年第5期。

<sup>2</sup> “天皇即天祖之遗体。我四千万臣民皆为皇裔臣孙”子安宣邦：《国家与祭祀》，北京：三联书店2007年，第64页。

共领域影响犹存，社会根基亦衰而未绝。只要完善理论、建立组织，公平竞争，完全可以结束所谓的游魂状态再创辉煌。

## **On Civil Religion: New Horizon of Historical Explanations and Practical Development of Confucianism**

**CHEN Ming**

**Abstract:** Civil religion in contemporary China relates to two issues: one is the religion of Confucianism and the other is the theory of state-building and nation-building. Since a sound theoretical basis for the relationship between Confucianism and civil religion would only be grounded on a careful consideration on the issue of state-building and nation-building, the latter theory seems to be more fundamental. From the imperial period to the party-state regime, China inherits vast territory that had been conquered by the Qing dynasty since the seventeenth century. In order to establish a modern republic state, China, the multiethnic state, has to face practical problems and keep balance between two goals, i.e. realizing the modern value and rejuvenating the traditional Chinese culture. Both goals are keys and features of the state-building and nation-building in nowadays China; and the point of this dissertation, taking Confucianism as civil religion, also bases on such practical and historical considerations. It is the self-expectation and historical mission for Confucian intellectuals to actively participate into the course of civil religion building; meanwhile, it is also an internal requirement for Confucianism to be self-reflected and renovated profoundly.

**Key Words:** Confucianism as a Religion, Civil Religion, State-building, Nation-building