

## 再论“儒耶之争”

成中英、孙海燕

**【按语】**《儒家与基督教:就当今“儒耶之争”对成中英教授的访谈》一文在《天府新论》杂志发表后,在学术界引起了一些反响。学者杨鹏先生读后,对其中的一些观点提出了尖锐批评。在这篇访谈中,成中英教授以上次采访为基础,围绕杨先生的批评,就基督神学中的“神”,儒家是否“无神论”,宗教的排他性,儒家家庭组织的功用等问题做了补充说明。此稿由本人根据访谈录音整理,后经成先生审核而成。(孙海燕)

**孙海燕:**成先生好,上一次您论述儒家与基督教关系的访谈文章发表后<sup>①</sup>,在学界引起了一些反响。一些学者认为您在访谈中提出的见解非常重要,对于解决国内儒家和基督教之争问题颇有启发。我曾留意到在国内有多家网站转发了此文,微信朋友圈中更有不少人转载。近日,我在网络上看到杨鹏先生《对成中英先生新儒学的几点看法》<sup>②</sup>一文,文中对您关于“儒耶之争”论题中的一些观点提出了尖锐的批评。鉴于此文涉及到先生对儒学与基督教一些基本理解,批评者的态度又较为严肃认真,期望您能再抽出些一些时间,专门对杨先生的质疑做一点回应。

**成中英:**海燕,谢谢你的来函,告诉我有位叫杨鹏的北京学者对我们上次的“儒耶之争问题”访谈做了一些批评。我看了这篇评述,觉得其中一些观点很有问题,我虽然不了解他的学术背景,但可以断定他是一位有思想的基督徒。针对上次所谈的儒学与基督教的差异及关系的问题,我还想就其中一些观点再发挥一下。你知道,我对儒学最为关心,对基督教也有很长时间的探索。早在上世纪80年代,我在夏威夷大学的哲学系与宗教系,就举办过几场儒家与基督教比较的会议,后来也在美国、加拿大、中国香港等地出席过这类主题的会议。应该说,我对儒家和基督教差异的认识,已有很长时间的学术关注,不是随便下结论的。我作为儒家“宇宙创化论”一个较早的代表,也受到一些神学家的关注。当然,上次的访谈只是一个对话,在表述方面难免有些松散,做不到学术论著那样严谨,严肃深入的学术批评还是要以我的论著为基础。做学术应该有严肃的态度,倘若对人的观点一知半解,做一些不明就里的非议,或者乱贴标签,乱扣帽子,对一个严正的学者来说是很不公平的。

**孙海燕:**杨先生的文章当然也是一篇访谈。他对您观点的一些批评,思路还是很清楚的。一开始,他声称现代学者(包括成先生本人)对基督教与儒家关系的认识,总体上并未超越利玛窦《天主实义》的水平。其中关键的一点,是他认为“利玛窦看到了儒家思想史中的一次大断裂,无神论儒家与有神论儒家的断裂,不敬奉上天、不敬畏天命的宋明理学与敬奉上天、敬畏天命的周孔之道儒学的大断裂。”杨鹏先生本人持“儒家一神论”观点,对您上次访谈中所说“儒家从来不承认充分具有人格性的上帝之存在”等说法提出尖锐批评,认为您是比宋明理学更“无神论”的。他还强调,每个人对基督教的理解,都是基于自身的某种“观模”(Stereotype),对儒家的理解也是

<sup>①</sup> 成中英、孙海燕:《儒家与基督教:就当今“儒耶之争”对成中英教授的访谈》,《天府新论》2018年第5期。

<sup>②</sup> 杨鹏:中国经济体制改革研究会公共政策研究中心秘书长,社会学博士,《对成中英先生新儒学的几点看法》一文见 <http://www.chinavalue.net/Biz/Blog/2019-6-3/1799668.aspx>。

如此。在这种意义上，每个人对儒家和基督教的比较，都只是对自身“观模”的比较，尽管这种“观模”有质量上的高低之分。他认为您的无神论者立场支配了您的“儒家观模”和“基督教观模”。不知您对他的这番见解怎么看？

**成中英：**杨君援引利玛窦所谓的“儒家一神论”对我提出批评，认为我的儒学观点充其量是宋明理学的观点，是对原始儒家之“天”“上帝”信仰的背弃。我要说，在儒家和基督教的差异问题上，二者究竟是“有神论”还是“无神论”，这不是一个很简单的问题，它们各有一个复杂的思想背景。首先，我也不否定中国古典儒学确实存在“上帝”和“天”的观念。所谓天生万物，天是创生万物的主体或力量，上帝和天作为人们敬畏的对象，也确实具有一定的宗教含义。但要知道，儒家讲天的“创生”与基督教讲上帝的“创造”，还是有很大差别的。第一，儒家的“天”虽然创生万物，但天不是造物主，它的创生也不是像犹太教的《创世纪》描述的上帝造人那样，凭空制造出来一个东西，然后给它吹一口气。这点是要加以辨别的。所以，儒家“创生”指的是天自身的运动，也就是《道德经》所说的“道生之，德畜之；长之育之；成之熟之；养之覆之。生而不有，为而不恃”。而基督教的上帝则是个“造物主”概念，我们人类都属于祂，所以祂是“主”，而人只是“仆”。可见，就“创造”这一概念来说，基督教的上帝与儒家的上帝或天，是根本不同的宗教观念，是对不同神性的认识。第二点，儒家的上帝与天不是人格神，尽管它对万物“生之”“长之”，把自身生命力灌注于人和万物之中，就好像从父母体内创造出子女一样。在这里，天与人类万物是一种内在的关系，所以后来才有孔子所谓的“人能弘道，非道弘人”。第三点，天本来是一个空间概念，但我们可以想象有个管理天的主宰，将其称之为上帝。与这个实体相对应的，是作为治理基础的权力结构，它是世间万物秩序的保证。更重要的，这种天是关注人民福祉的统治者，是具有道德意义、生命意义和管理意义的天，《诗经》《尚书》也称之为上帝。此上帝并没有特别的人格界定。上帝的重要性，在于其行为，或创生、流行的方式，即所谓的“天道”。有天道，因此也就有了相应的地道与人道，道才是天的精华和本质所在。因此，儒家经典中的上帝最初虽然有一个对象化的位格，但到了后来，道变得更加重要。人为天地所生，因此要效法天地的生生之道，要“则天”“法天”，故孔子说“志于道，居于德，依于仁，游于艺”。天作为被敬畏的对象，它是一个具有道德力量的存在，并不是一种具有位格的实体。我在一篇文章中曾专门论述过，天地之道体现为道德流行、万物化生，儒家的上帝是一个原始创生的概念，就像开花结果的花蒂一样。那么，天有没有神性呢？当然有神性，其神性表现为它能够创造出新的事物，并赋予新事物以美感，保持事物的内在之善，藉此开出一个真实的生命世界，使整个宇宙生生不已地发展下去。《系辞》有所谓“神无方而易无体”，中国的这种“神”是一种“易道”、一种属性，而不是一种位格。儒家“鬼神”一词中的“神”，也更倾向于一种属性，而不是对象性的存在体。孟子说“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，“神”在这里就是一种变化莫测的力量。所以说在儒家，人性可以具有神性，人性可以发展出神明之性，神而明之，诚而明之，这就是中国的天道人文主义精神。其他如《中庸》所谓“天命之谓性”，孟子所谓“尽心知性知天”，《尚书》所谓“天命无常，惟德是从”等等，都体现了这种精神。

显然，利玛窦对儒学中所谓的“天”并无了解，说不上什么水平，只是他已经选择了有神论的信仰，把不是他所信仰的都名之为无神论。杨君说的所谓定型（他叫作观模）在此处并不存在，因为我的想法是深思出来的，并非人云亦云，教中说教。

**孙海燕：**这么看来，您认为利玛窦《天主实义》中对古典儒家精神的理解并不正确，根本就不存在杨鹏先生所谓的“儒家一神论”。在这点上，宋明理学也并没有背离先秦儒家的基本精神。

**成中英：**至于说儒家究竟是有神论还是无神论，这要看如何理解古典儒家的本质思想。我也看

过利玛窦的《天主实义》，他完全是附会儒家经典中的“上帝”“天”之说，根本没有了解到古典儒家的真精神。当然，一些传教士欣赏古典儒学，并希望吸收儒家“神”的观念，改革天主教神学是另外一回事。至于用这种穿凿附会之论来反对宋明理学，则是完全没有道理的，因为他们不了解后来儒家思想的创造性发展。这种创造性发展确实借助了佛道的思想资源，但并不妨碍这种思想作为一种哲学智慧，有儒家自己的质地。利玛窦的宗教立场已属先入之见，是我所不能接受的。杨君拿利玛窦来说事，简单地将古典儒家的天道信仰说成是像基督教的上帝信仰那样的有神论，这是很有问题的。他对儒家“神学”的基本精神缺乏深入了解。要指出的是，儒家固然可以肯定一个“天”的信仰，必要时也可将“天”解释为创生之机，或救济的希望所在，但这不是说人自己没有神性（即最原初的善力），不可以自我修持到圣人的境界（完美的人格，非神格）。在儒家这里，天或神是存在的内在规范，不是基督教所说的完美上帝，或每一个人的救赎者，对传教者或信神者有着特殊的权威或权力，甚至使人无时不匍匐在上帝的脚下，什么都用上帝或主来解释。孔子说：“祭如在，祭神如神在。吾不与祭，如不祭。”儒家不是把上帝当作所有的一切，而是强调自我负责、自我修持。上帝与人同在，上帝是在，我是同；我是在，上帝是同。上帝因我而在，我因上帝而在。这才是儒家式“神学”的义理所在，利玛窦等传教士对这点是难以了解的。天主教后来放弃了“上帝”一词，改用“天主”一词，强调了“主”的属性，而不探讨“天”的属性了。

**孙海燕：**在杨先生文章坚持一个观点，即先秦儒家是有神论，上天、上帝就是周代儒家信仰的至上神。他批评您把后来儒家，即以宋明理学为代表的“无神论”儒家的特征，强加于全部儒家的历史上，因此否定了“周孔之道”是以敬奉上天、敬畏天命为核心的。

**成中英：**杨君用“无神论”说“理学”“心学”，用“有神论”说先秦儒学，这是以中世纪基督教神学的观点为判断标准。在上次的访谈中，我从未说自己是无神论者，或主张有神，也从未说宋明理学家或心学家是无神论者或有神论者。这不是此一传统的重点所在。这是他自以为是给人扣的帽子。至于说西方的无神论不好，有神论好，这也是一个假设。有神论不是一定好的，无神论也不一定是坏的。对于基督教神学，你也可以去信仰它，也可以批评它。在这里，我当然是从哲学的理性态度来讨论问题的，所以不想简单地说儒学是无神论或有神论，因为“神”的含义是多元、多重的，儒学即便是有神论，也只是“属性”意义上的神，并非本质意义上的神。杨君没有深究“无神论”或“有神论”中神的概念，他不了解基督教所述的神是什么神，为什么会有后来的新教革命。这里我要指出，西方基督教的神有三个根源。第一是希腊神话中的大神宙斯，希腊文中 Zeus，它无所不能，也可能无所不知。另外一个犹太教《旧约》中的耶和华。犹太人从两河流域走出来，他们信仰自己族群的宗教神。这个神与其他族群神是对抗的，是一位隐秘的神，祂不说出自己的名字。祂和犹太人签订的一个契约。由于和其他神的冲突，祂需要一批信仰者，是一个愤怒的主体。祂有创造力，是万能的，有神秘性的人格。对于宇宙万物，祂不是创生的，而是创造的。在后来神学思想中那个神早期叫做 YHWH，后来被读为耶和华。犹太人从埃及逃离出来，在沙漠中游荡了四十年，有的犹太人开始怀念埃及的拜物教，希望能重新回到埃及。摩西对此非常担心，到西奈山上求救，最后一次和“上帝”见面的时候，与“上帝”订立了“十诫”。摩西问“上帝”叫什么名字。“上帝”说我就是我自己，没有把自己的名字说出来，因为“上帝”在作战之中是要保密的。对于“上帝”之所以后来不再出现，我的解释是，因为“上帝”给了犹太人机会，但犹太人糟蹋了这个机会，因此“上帝”对这批犹太人很失望，想把他们抛弃。这也是后来犹太人命运充满苦难的原因。可见犹太教的上帝，是一个隐蔽的上帝。到了基督教，上帝也是以神迹的方式而不是自己形象来表达，我们看不到他，他是超验的。海德格尔特别欣赏这个上帝，他认为真理也是隐晦的，上帝虽然启示人类，但他不再出现。另外，日耳曼神话中也有个上帝，这个是

民族的上帝 (Gott), 是一个英雄, 这种上帝具有一种历史现实性。而隐蔽的上帝是超现实的, 希伯来的上帝是神话性的。现在我们所说的上帝是以上三种概念的综合体。西方一直到中世纪才谈论这个问题, 当然是因为耶稣的出现产生了一场的宗教革命, 重新界定上帝是天上的父, 而不是大家的父。上帝既然是他的父, 这样就变得很具体, 他是能够惩罚众人, 能够救世的上帝, 是犹太民族的救世主。现在对于基督教的上帝, 每个神学家都会有新的理解。启蒙时代的莱布尼兹就将上帝变成一个哲学概念, 使之成为宇宙发展的基础。基督教的神, 到了黑格尔那里就变成了人类精神, 不再是原始基督教中的含义。

**孙海燕:** 您不解释, 我真不知道基督教神学中的“上帝”有这么复杂的来源和含义。

**成中英:** 所以说, 有神论和无神论是一种很粗糙的分别, 不细谈的话会造成误导。你说基督教是有神论, 那么这个“神”是指什么意义上的“神”呢? 我将儒家的天地造物称之为创生力 (Creativity), 也就是一个宇宙创生的根源。至于我们怎么诠释它, 我认为每个人都可以诠释它, 使之成为自己信服的上帝。上帝的形象与讲法也以不同族群而相异, 并不能说你的上帝比别的族群的上帝更高明, 或者哪个族群的文化中有上帝, 哪个没上帝。这种观念已非常落伍了, 会造成很多的混乱。我们允许自己有自己的上帝, 每个族群的上帝都各有价值, 但不能把自己的上帝强加在别人身上。一种宗教是否有价值, 最终取决于它是否引领人们或人类走向和平, 关键是使所有人们能得到爱。至于说利玛窦拿托马斯·阿奎那的上帝来说上帝, 只是反映了他那个时代对上帝的理解。从哲学来看, 圣托马斯神学中的上帝, 也不是西方传统的上帝, 上帝在他那里实际上是一个 Act, 或如亚里斯多德所说的不动之动者 (the Unmoved Mover)。这方面涉及现代神学对上帝的解释, 今天不能深入谈论。总的来说, 我是从哲学家的立场来分析基督教的上帝, 有这个学术背景, 杨君只是望文生义, 没有这种诠释的自觉。

**孙海燕:** 您在论述基督教的排他性问题时, 说过这样一句话: 基督教“这种以自己为上帝, 以他人为魔的二元思维, 是人类产生纠纷和战争的一大原因”。您这句话中说的“上帝”, 显然不是指基督教中作为独一真神的“上帝”, 只是形象地说明基督教一神教信仰的排他性, 缺乏那种“殊途同归”“道并行而不相悖”的宽容性, 因此容易诸神打架而产生宗教战争。杨先生以此为据, 认为您对基督教缺乏基本理解, 藉此发了一通议论。他的理由是“没有基督徒敢把自己当上帝的。基督教认为魔性在每个人身上, 人人身上都有, 都要警惕, 都要约束。”在这点上, 我觉的杨先生确实是望文生义了。您前面也提到, 访谈的语言, 有时可能不那么严密。但您的这句话, 包括我的文字表述, 意思还是清楚的, 应该不致于产生这样的误解。

**成中英:** 接下来是儒学的包容性, 或排他性问题。我所说的包容, 指的是某族群的宗教, 能否接受别人对自己上帝的描述。排他性不是说, 善人排恶或恶人排善。基督教排他性在于认为我的宗教是真理, 其他都不是。如果每个宗教都这样, 就会产生宗教革命和战争。同是亚伯拉罕式的宗教, 犹太教认为他是终极真理, 天主教又发展出很多自以为是的不同支派。伊斯兰教也认为自己掌握了宗教真理, 这就不可避免地产生宗教冲突, 最终就可能演化为战争。当然, 我也承认宗教没有普世性, 它们的教规只是作为信仰者的行为规范而已。我觉得杨君对此根本没有认识到这一点。

杨君批评我比宋明理学更无神论。我前面已说过, 关键在于他站在基督教立场, 先假设了基督教的有神论一定是对的。这不是在论证问题。谈无神论和有神论, 要看这个神是什么意思, 是一个超越的上帝, 还是一个宇宙论的神明或创造力。比较而言, 西方超越的上帝是人格论的, 中国的上帝是宇宙论的。古典儒学中的“上帝”作为一个终极概念, 我基本上认为是宇宙的创造力, 但不一定具有人格神的位格, 而是人们对生命的体验, 这和把它视为一个对象化的实体很不一样。当然, 这也不否定在某些生命体验中, 可以把上帝视为生命之源, 具有一种人格上的对象性。人是天所

生,重点不在天的人格化。天与人的关系是一种生养关系,天没有一种超验性的人格存在。说上帝以神的形象(Image)造人,与说人以人的形象造上帝,是对称的语言,犹如说人是上帝的或上帝是人的。至于说“老天爷”或者说天、天命,具有某种人格神的内涵,这也是很自然的。这是世界上高等文明所采用的一般办法。有的文明是以动物作为了解说明宇宙创造的方式,中国是以人作为基础的,上帝作为人间管理者和政治权利的根源,当然可以是天地万物的主宰,这也是冯友兰所说“主宰之天”的意思。宇宙之天也不仅仅是一种物质的天,生命的演化也是一种内在的发展。这是一种内在的体会,也可以说是人自身的超越,现代学者一般称之为内在超越,即将人性发挥到一种更高的神明境界,其间没有一种天人断裂。这与犹太教的耶和华或者基督教的上帝不可知是很不一样的。在体验上面,可以说犹太教、基督教或者伊斯兰等西方宗教,重点在于上帝造人是用上帝的形象来造人,而儒家是以人的形象来造上帝。在这点上,无论是中国易学、儒学,甚至是道家,都是以人对自然的生命体验为基础的。在这个意义上讲,道家或道教,是以人的活动来叙述宗教世界的活动,而基督教强调的是一种超验性。

在这里,我想说,与其说有神论和无神论的差别,还不如说是超越主宰和内在主宰的差别。从古典儒家的“易学”来说,中国宇宙论所代表是内在的主宰,是人可以体验到的。内在的主宰和外在的自然相通。更重要的是,人是道德的存在,能够达到一种神明的境界。人之存在的终极目的是要展现人的伦理之可能,同时也彰显道德的崇高性。一个宗教不具有内在的道德,能不能保证一种人间的伦理秩序,是宗教是否具有合法性的基本问题。从经验现实来看,人们不可信仰无道德伦理的宗教,为服从上帝而牺牲无辜的亲人,如 Abraham 之欲牺牲 Issac 以奉承上帝。但人成为有道德伦理的人,并一定要以宗教做理由或根据。

所以,宗教不论超越的主宰也好,内在的主宰也好,都必须保持一种伦理道德的持续。二者的重要差别,不在于有无人格神。由于人格神的形象彰显了不同上帝的冲突,不同上帝是各自为政的,这必然会造成宗教的冲突。宗教是道德的一种表现形式,所以宗教最终必须转化为道德,宗教的关键不在有神没有神,而在于能不能培养人的道德精神。我想,这一点天主教的利玛窦等人也没有能很好地了解,他们强调的还是三位一体的宗教神。基督教最终还是要落实在人身上的来强调,耶稣是上帝之子,他的行为有一种道德力量,或者有所谓的奇迹。耶稣到底有没有这种神迹,在西方也是屡屡被疑问的。所以,宗教在西方是凝聚一个族群的力量,也是族群走向共生共荣的一种力量。我要强调的是,有神论或无神论并不能作为一个价值判断。杨君好像以价值判断来说宗教的高低,他不能辨别宗教的含义,不了解不同宗教中神的差别,这也是基督教排他性的一种表现。基督教有自己的判教。儒家也可以有自己的判教,认为伦理高于宗教。实际上,西方从黑格尔、康德等人开始就有这样的认识。康德说上帝事实上是不可知的,无法从理性上论证上帝存不存在。我们也可以说,上帝存不存在,这只是哲学上的一种形而上的信仰而已,并不是什么客观认识。在这方面,不能有偏见。杨君站在利玛窦的基督教教立场,来论述人类精神性的一种表现方式,说什么上士、中士、下士的分类,是完全的偏见。他说我比宋明理学更自然主义,显然也是一种偏见,一种错解。他没有深入了解所谓自然主义与我对宗教哲学的认识,只能一知半解地望文生义。当然他也没有认识到宋明理学与心学中的宇宙论的宗教性,而非上帝论的神学性。

**孙海燕:** 杨鹏先生认为,宋明理学背离了先秦儒家的“儒家一神论”,走向了唯物主义,结果是“神性之天已全然从他们心中失去,结果是禅入儒心,禅门之心终于取代了周孔之道的上天之位。”您怎么看?

**成中英:** 关于宋明理学是否自然主义和无神论,以及是否因为佛教禅宗的附庸,是可以讨论的事。所谓佛老的影响当然是存在的。但宋明理学的产生发展有它自身的经验或逻辑根据。譬如说,

周敦颐讲无极而太极，太极生两仪，这是把道家的“无”的概念引入到儒家宇宙论中。在此之前，儒家并没有探讨太极是如何来的。我在30年前，就探讨了“无极而太极”的含义是什么，并就陈荣捷对这句话的翻译做了一个评述。无极而太极，不是时间先后的问题，而是一体之两面。从无来看，太极就是无极，从有来看，无极就是太极。作为一个哲学命题，它是有无相生，有与无的动态统一，既表现为一个从无到有的动力，又表现为从无到有的回归。周敦颐能够认识到这点，实际上是很高明的，他解决了有与无的关系问题。至于说“无极”就是佛教的空或寂灭，这是值得怀疑的，因为宋明理学诸家都反对佛教的寂灭。可以说，宋明理学的出现是古典儒学本体论的一种自然发展，是解决了有、无关系的一种学说，它进一步厘清了理和气的关系。因为理和气都是人可以体会的，有的世界是个有理的世界，无的世界是个无形的气的世界。理、气之间有种深刻的联系和统一。中国哲学的发展有它自己的内在逻辑，从无极而太极，到理、气范畴的提出，从周敦颐到张载二程，再到朱子，最后阳明甚至把理气转化为人生命中的“良知”。这是一种哲学的自然发展，不能说谁比谁更为自然主义。即便有这种说辞，也不应该有什么价值评价。杨君说我比周敦颐更自然主义。也许是我说的更接近现代科学知识，但我不确定他是否有此了解。

西方宗教原始的有神论，是以《圣经》犹太教的创世纪为起点，后来基督教三位一体的神，是受到亚里士多德“四因说”的影响，这是一个形而上学的有神论。从哲学上来说，这也是一种自然哲学。因为亚里士多德所说的神，作为一个永恒的存在物，实际上是一种永恒物的精神所在。这是物质（可以是气质，或当代物理学中量子波）宇宙的形上学，是西方哲学的原型，更是一个自然神论或物质神论。我们这样说，是要说明西方神学也可能走向物质科学，发现上帝的概念内涵只是引生自然世界物质的存在。从量子论来说，神具有一种潜在的生命能量。我曾经提出，从量子的基本粒子再产生原子、分子，再产生细胞，单细胞与多细胞的生物世界。这也可以从中国哲学来了解，或者理解得更好。所以，我们并不一定要用基督教的思考方式。这是我的本体诠释。我觉得杨君可能不理解这一发展，不理解宗教的可诠释性，妄自判断，常常误导了自己和别人。这是知识与思维的缺陷。

**孙海燕：**杨鹏先生在承认儒家具有强大组织力的同时，又认为“儒家这种传统组织学，在社会中依赖亲族血缘，在朝廷中依赖皇家权力，没有发展出超越血缘和权力的组织力。当人脱离开传统的大家族，当人离开垂直性的朝廷权力，就容易失去组织力量，这对中国人影响深远。”“相比起来，基督教从来是在超越血缘家族和政治权力的背景中生长起来的。基督教从犹太教中脱离出来向外邦人传教，就已超越了血亲信任而依赖信仰—教会的信任。”对于这些，您又怎么看？

**成中英：**至于杨君认为基督教从来是在超越血缘家族和政治权力的背景中生长起来的，中国儒家没有超越亲族血缘，没有发展出超越血缘和权力的组织力。相比而言，基督教从犹太教中脱离出来向外邦人传教，就已超越了血亲信任，而依赖信仰—教会的信任。基督教对法律和伦理的严肃，正是基督教内部组织凝聚力的重要条件。凡基督教占主流的国家，政治权力会受到约束，公共领域的裙带关系相对被严格限制。以上这一理解很好。但我觉得杨君对儒学的发展有很大的误解。儒学在汉代以后，董仲舒来说倡导因阴阳五行的宇宙架构。这是政治密切挂钩的，和古典儒学强调生命宇宙的阴阳五行是不一样的，董仲舒是从事所谓“《春秋》学”的，强调大一统，强调夷夏之辨。他更多的强调自然宇宙是可以受到人之行为的影响，人当然也受到天的影响，这就是天人感应。这套体系当然是把儒学纳入的政治权力运作中，后来又出现了京房易学，占卜相术之学，学者也往往因此招来杀身之祸。这点也使汉代的儒生更倾向于皇权。当然，“春秋学”讲华夷之辨，重视国家的统一，儒学也因此成为一种政治儒学，成为国家统一的基础。其中血缘关系当然扮演了一个重要角色，应该是好坏参半。这要就具体实例分析。至于基督教中行事超越亲情血缘，也是好坏参半，

也要就具体实例来分析判断。当然,这并不意味着儒学不可以介入政治,人不能够因血缘而不得修身齐家治国平天下。我强调个体的人的发展问题,强调人本身的德性完善和发展。这是我数年前在北大作“中国政治哲学十一讲”中所特别强调的德化论的观点。在这方面,我希望他能多对我的哲学体系有更深入的了解。

当然,我们现在所谓的儒家,也不是传统的儒家。五四以后,所谓的新儒家,还是在努力跳出历史限制来还原儒家的基本精神。熊十力的“原儒”,方东美所诠释的“原始儒家”都有这种精神。我也是从这个思路来探索的,认为儒家的本体哲学是生命哲学、道德哲学、政治哲学,不能因为历史上儒家被误用,或者说儒生只是官僚来加以判定的。当代新儒家的重要贡献,是把儒家从历史境遇中解放出来,将儒学还原为一种独立的哲学思考,这是他们不容否定的重要贡献。很遗憾,杨君似乎并没有认识到这一点。

谈到儒家和基督教的组织能力,杨君说儒家依赖家庭,未能超越血缘亲族,无法形成组织力量。这点我只能简单加以发挥。基督教和儒家的基本差别之一,是基督教强调个人的重要性,不强调家庭的重要性。儒家强调个人的重要性,而且因个人的重要性而强调家庭的重要性。从个人的修己到治国一定要有“齐家”的环节。中国人强调家庭的重要性,家庭作为治理模型是一个非常重要的模型。中国的家庭成员之间有伦理,这是一种充满爱的组织,用爱化解了权力关系,家庭成员体现了一种差别,体现了一种生活之爱的平等。父女对子女,一方面要求子女循规蹈矩,另一方面又不是政治上的惩罚关系,而是一种相互依存的关系。所谓父慈子孝是同时讲的。孝道是家庭伦理的一部分,就像父母的慈爱一样。而兄弟之间的关爱,相互扶持引导,这也是社会发展的基本模型。儒家的组织能力,是从家庭体验开始的。这一点杨君看得不错,儒家组织总是不能离开家庭这个群体基础。由家庭扩大为国家、乃至天下也有某种家庭的意味,儒家因此讲“四海之内皆兄弟也”,西方的自由主义者对此可能不同意。基督教强调个人的独立,它负责的对象是上帝,以上帝为号召来组织一个国家,进而强调法律制度、契约精神,这完全是另一种组织。现代中、西所谓涉及的政治问题、民主问题和人权问题,都展示了这种差别性。但就最后的作用看,双方应该是可以互相补充的。在终极意义上,儒学也并没有否定自由、民主、平等。但它是在一种道德伦理的基础上来讲这些。譬如说君主作为一个领导,发挥组织的作用,使这个社会和谐进步产生一种动力。他的根源是天,对象是民。谁来做君呢?君最早还是人民选出来的,所以有民意的基础。既然为君,其目的就是要实现人民的幸福,为人民办事。从这点看他是以民为本的。而君主一旦失去这种合法性的基础,就必须改变,这是孟子所特别强调的。我说中国人的民主是大民主,权利是大权利。一般来说中国人讲义务,讲责任,义务和责任总有一个对象,这个对象就潜在着对权利的要求。权利是建立在对方责任的基础上的。对比强调权利,强调责任是非常重要的,能较好地避免冲突。

杨君认为儒家在秦汉之后不相信神,转而把皇帝看作为神了,儒家从秦汉就屈服于皇权之下了,这是儒家的悲哀。这点我也可以同情的理解。确实有这种一种历史现象,但不能一概而论。王安石也说三代也是“断烂朝报”。三代所表现的历史传承,也是不完美的,没有了尧舜时代的禅让精神。秦统一中国之后,造成了一种专制独裁,使皇权无限扩大,儒家不能很好地发挥革新与担当精神,事实上也确实如此。但也不能说儒家没有正义的力量或魄力,儒者也不是完全屈服于皇权的,譬如明代以来“东林党”等所谓的清流。我说的心性儒学就是回复一个本体论、宇宙论的生命哲学创造力。这种创造力的主体不是上帝,但能够产生一种道德力量、政治力量,而非宗教力量,以此来改革不合理的现实。

(作者单位:美国夏威夷大学哲学系、广东省社会科学院哲学与宗教研究所)