

儒家文化与 美国基督新教文化

■ 董小川 著



商 务 印 书 馆

0103801

B220.1.4
23

D606/30

儒家文化与
美国基督新教文化

董小川 著



201038019

商 务 印 书 馆

1999年·北京

图书在版编目(CIP)数据

儒家文化与美国基督新教文化/董小川著.—北京:商务印书馆,1999

ISBN 7-100-02858-2

I. 儒… II. 董… III. 儒家—文化—对比研究—基督教—文化—美国 IV. B222

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 17937 号

RÚJIĀ WÉNHUÀ Yǔ MĚIGUÓ JIĀO XĪNJIĀO WÉNHUÀ

儒家文化与美国基督新教文化

董小川 著

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-02858-2 / K·604

1999 年 10 月第 1 版	开本 850×168 1/32
1999 年 10 月北京第一次印刷	字数 201 千
印数 3 000 册	印张 10 3/4

定价: 16.50 元

1088011

本书为国家 211 工程重点项目
“中外文明比较研究系列丛书”之一

目 录

序言	1
第一章 传统篇	8
一、传统的认知	8
1. 传统的继承性与积累性	9
2. 传统的共时性与历时性	10
3. 传统的融合性与渗透性	13
4. 传统与理性	14
5. 传统与文化	16
6. 传统认识的误区	19
二、儒家思想与传统文化	21
1. 宗教思想的承袭	21
2. 伦理思想的承袭	27
3. 政治思想的承袭	30
三、美国基督新教文化的欧洲根基	31
1. 清教原则的继承与发挥	32
2. 伦理思想的吸纳与改造	45
3. 民主与共和思想的借用与诠释	59
四、儒家文化与美国基督新教文化传统继承之比较	69
1. 人与神的关系——宗教的认知与改造	69

2. 人与人的关系——伦理的更新与超越	72
3. 人与社会的关系——政治的回归与发展	74
第二章 宗教篇	79
一、宗教概念	79
1. 马克思、恩格斯的宗教定义	79
2. 辞书的宗教定义	84
3. 学者的宗教定义	86
二、宗教类别	89
1. 自然宗教和人为宗教	90
2. 原生宗教和次生宗教	91
3. 传统宗教和历史宗教	92
4. 预示宗教和神秘宗教	94
5. 秩序宗教和救赎宗教	95
6. 教会宗教和大众宗教	96
7. 古典宗教和现代宗教	98
8. 宗教和准宗教	99
三、宗教作用	101
1. 无知与认知	101
2. 盲信与相信	103
3. 解脱与束缚	106
四、儒家文化的宗教性	108
1. 偶像崇拜	110
2. 典籍传承	116
3. 伦理尊奉	117
五、美国基督新教的特点	119
1. 一统化还是多元化	119

2. 自由化还是保守化	123
3. 政治化还是宗教化	126
4. 世俗化还是神学化	129
六、美国公民宗教	136
1. 美国公民宗教的渊源	136
2. 美国公民宗教的内容	140
3. 对美国公民宗教的认识	150
七、儒教与美国基督新教之比较	153
1. 天与上帝	153
2. 天命观与宿命论	155
3. 《儒经》与《圣经》(注经、解经)	156
4. 来世与现世,人世与出世	162
5. 儒教与美国公民宗教	165
第三章 伦理篇	167
一、伦理的内涵与外延	167
1. 伦理与伦理学	167
2. 伦理与宗教	171
3. 伦理与政治	174
4. 伦理与时代	175
二、儒家伦理	177
1. 宗法伦理	179
2. 政治伦理	181
3. 哲学伦理	185
三、美国基督新教伦理	188
1. 宗教伦理——清教主义	188
2. 哲学伦理——实用主义	193

3. 政治伦理——自由、正义与公民权利·····	201
四、儒家伦理与美国基督新教伦理之比较·····	204
1. 仁与爱·····	204
2. 修身与原罪·····	212
3. 人伦与契约论·····	215
4. 道德伦理与经济伦理·····	222
第四章 政治篇·····	224
一、政治论辨·····	224
1. 政治概念·····	224
2. 政治思想·····	226
3. 政治制度·····	228
二、作为政治的儒家文化·····	230
1. 儒家政治思想——天子与民同在·····	230
2. 中国政教合一制度——皇权加圣贤的体制·····	233
三、作为政治的美国基督新教文化·····	237
1. 美国政治神学——上帝与人同在·····	237
2. 美国政教分离制度——法治与神治的合作·····	248
四、儒家政治与美国基督新教政治之比较·····	261
1. 政治伦理与政治神学·····	261
2. 政教合一与政教分离·····	263
3. 官僚政治与精英政治·····	266
第五章 危机篇·····	268
一、儒家文化危机·····	268
1. 古代儒家文化的窘困——道与佛的挑战和新儒家的崛起·····	268
2. 近代儒家文化的危难——五四运动与打倒孔家店·····	272
3. 当代儒家文化的复兴(一)——近年来中国	

传统文化定位论争	282
4. 当代儒家文化的复兴(二)——港台新儒家与 儒家资本主义说	285
二、美国基督新教文化危机	295
1. 18 世纪信仰危机与第一次大觉醒运动	295
2. 19 世纪文化转型与第二次大觉醒运动	302
3. 20 世纪宗教保守主义与新宗教右翼运动	306
三、两种文化的对话	310
1. 大陆文化与海洋文化的分野	310
2. 本土文化与外来文化的碰撞	312
3. 家族本位主义文化与个人本位主义文化的演变	313
4. 单一文化与多元文化的整合	316
四、危机的危机	319
 主要参考书目	 323
后记	333

序 言

80年代以来,中国的改革开放政策塑铸的一场新的文化研究热潮悄然勃兴。90年代以来,世界冷战的结束促成了全球政治开始沿文化线重构。这绝不是文人墨客之间的一场笔墨官司,而是文化哲人对历史的反思、对未来的憧憬和规划。

中国文化是以儒家为主流的文化。儒家文化源远流长、博大精深,它是东方文化的象征;美国文化是以基督新教为精神底蕴的文化。美国基督新教文化体用结合、包罗万象,它是西方文化的代表。文化问题研究的目的是为民族和人类文明发展的未来铺陈道路,而不是刻意追求何者为尊何者为卑。既然如此,在东西方文化比较研究的大框架之中,某些具体的差异与同一、个性与共性的认知就显得十分重要。然而,在文化界风云变幻、比较研究异军突起的境况下,儒家文化与美国基督新教文化的比较研究似乎还是一块处女地,要梳理和省察文化就不可遗漏这两个文化之间的探究和对比。

在学术领域中,文化的涵盖面可谓至大。要把文化研究一蹴而就就是不可能的,儒家文化与美国基督新教文化的对比研究也是一样。我们之所以把自己的研究主要限定在宗教、伦理和政治这样三个层面,首先是因为宗教、伦理和政治是文化的核心,同时,儒家文化和美国基督新教文化也都具有宗教的特征和功能,都以伦

理道德的形式成为统一民族道德观和国家意识形态,并且都是为国家政治服务的。在儒家文化和美国基督新教文化中,宗教、伦理和政治交织在一起并相互制约:宗教是伦理的载体,伦理是政治的支柱,政治是宗教的卫士。鉴于考虑到任何文化都与传统不可分割,儒家文化和美国基督新教文化都是传统文化的结晶,两个文化又都曾经历危机并继续面临危机,我们把传统篇和危机篇作为本书的首尾,以求使问题阐述得脉络清晰且具有现实意义。

任何研究都要首先立论。立论本身或许不难,但如果立论所依据的理论本身存在异议或轮廓模糊,会使所立之论因没有基础而坍塌。例如,在儒家是不是宗教的问题上,历来争论颇多,这种论争很多是在对宗教概念本身的认识和体悟存在差异的情况下进行的。这不但使讨论者难以相互沟通,也难以做到心悦诚服地研究问题。所以,我们在对儒家文化和美国基督新教文化对比研究之前,对有关理论问题进行了一定的探究和甄定。理论问题历来是学术研究的难点。对这种跨学科的研究来说更是如此。本书涉及哲学、历史学、社会学、宗教学、伦理学、政治学、人类学等诸多学科领域,关系到文化、文明、宗教、伦理、政治等众多的学术概念,不仅广泛而庞杂,有些甚至晦涩难懂。要对这些理论和概念问题进行论证已属不易,要探究和甄定就难上加难。我们的原则是,在马克思主义原则基础上,吸纳西方和我国最新研究成果,提出自己的见地。

文化研究是一门大学问,比较文化研究则是目前的热门话题。学者们从自己的研究领域出发,追寻不同的路径,采纳多种方法,也各有成就和收获。我们想从历史的视角研究文化。人类的每一个判断都是历史的判断。任何一种文化都是历史及历史的结果和

结论。历史在时间上的延续性和空间上的广袤性给文化以传统性、连续性和现实性。所以,我们的文化研究是沿着历史的足迹而推展开来的。儒家文化和美国基督新教文化的一个突出共性是她们的历史性。尽管儒家文化的千年史比美国基督新教文化的百年史还要长,二者所留下的历史脚步声几乎是同样的。例如,两种文化在历史上都历经了多次磨难和变革,时下又都面临挑战,人们对这两个文化的未来都寄以厚望。

从历史的视角研究儒家文化和美国基督新教文化,首先要摸清两种文化发展的脉络并抓住其本质。本书作者在阅读了大量原始资料和国内外最新研究成果的基础上,对两种文化的传统、内容到现实地位进行纵向叙述,追究、总结、归纳和提炼了两种文化的理论渊源、文化内涵、演化过程和现实危机,其中主要包括儒家文化的宗法渊源,儒家文化的发展脉络,美国基督新教文化的欧洲根基和变迁,美国政治神学的历史和现实表象等,力图给读者一个动态的全方位的画面和思路。

人们说,比较研究最忌讳简单类比和生搬硬套,此话当真。例如,触及儒家文化和美国基督新教文化问题,人们首先想到的是二者有没有可比性的问题。由于儒家文化曾经是中国封建文化的代表,而美国基督新教文化却是资本主义文明的象征,因此人们很少把它们作对比研究,甚至认为二者无可比性,以免跌入简单类比的泥潭。东西方文化对比研究的一个侧滑和禁忌是把中国文化纳入西方文化的固定模式中并试图以此矫正中国文化。因为国情不同、民情不同,文化是不可划一的。可是,本书的特征恰恰在于,把相隔两千多年的两种文化系统归类,从传统、宗教、伦理、政治和危机五个方面进行横向比较,在两种既有共性又有个性的文化中突

出其共性。我们认为,当代世界文化的发展趋向是整合而不是分化,在文化比较研究中探索每个文化的个性固然重要,我们在书中也没有偏废这一点,但人们过多地强调东西文化包括中美文化的差异而少看甚至忽略两种文化的共性,这不但使华人对自己的文化愈来愈失去信心,使中国传统文化在世界文化整合的潮流中难寻应有位置,而且也不符合文化本身的特征。

儒家文化和美国基督新教文化对比研究所及问题很多。我们在书中论及的主要问题和阐发的主要观点如下:

1. 关于儒家文化与美国基督新教文化的可比性问题。我们认为,两种文化不但是可比的,而且有必要进行比较;儒家文化和美国基督新教文化的传统、宗教、伦理、政治和危机五个方面都既有共性又有差异,从中既可以总结出某种规律性,也可以发现人类文化不可人为划一的特点。

2. 关于传统文化的认识问题。我们认为,传统具有独立性、排他性、继承性、积累性、连续性、稳定性、共时性、历时性、融合性、渗透性等诸多特点。如果对传统文化的认识存在误区而又不走出这个误区,文化的探讨则难以深入下去。

3. 关于美国有没有传统文化问题。我们认为,美国有传统文化,美国文化也是传统文化的延续、分支、变异和发展。美国文化是在欧洲传统文化的基点上发展起来的。

4. 关于儒家文化和美国基督新教文化在传统文化继承上的差别问题。我们认为,儒家文化与美国基督新教文化的最大差别就在于:儒家文化继承的主要是恒古不变的教条,美国基督新教文化继承的是为我所用的实用主义信念;儒家文化的继承是照搬的继承,美国基督新教文化的继承是有选择的继承;儒家文化继承的原

则是对所继承的东西加以推崇、加强和神化,美国基督新教文化继承的原则是对所继承的东西加以认知、改造和更新;儒家文化是把对传统的一切解释权留给祖宗,美国基督新教是把对传统的一切解释权留给了自己。

5. 关于宗教的概念和类别问题。我们认为,宗教的概念应该重新甄别,宗教类别应该重新省察。宗教的特点是既具有神圣性又具有世俗性,神圣性突出的宗教是宗教,世俗性突出的宗教也是宗教。宗教可以分为宗教和准宗教。宗教有教会、教堂、教徒等可见标志,如基督教、佛教和伊斯兰教等;准宗教有偶像崇拜、经典规范和精神胁迫性等心理标准,如美国公民宗教、中国儒教等。

6. 关于儒家是不是宗教的问题。我们认为,儒家是一种宗教,严格说是一种准宗教,或文化宗教。儒家的宗教性主要表现在偶像崇拜和精神束缚的作用上。中国封建政治是一种皇权加圣贤的政治;是政教合一而不是政教分离。

7. 关于儒家文化的本位问题。人们提出儒家以伦理为本位、以政治为本位、以心性为本位、以人为本位等诸多看法。我们认为,儒家文化是一种以伦理为情调、以政治为目的的文化,是政治伦理而不是伦理政治。

8. 关于儒家与基督教的异同问题。我们认为,从本体看,天与上帝,《儒经》与《圣经》,仁与爱、修身与原罪、天命观与宿命论等方面二者没有大的差别;从效用看,作为民族统一道德观、国家意识形态、维护国家统治、治理民众和保持社会稳定等方面二者大体相同。相异的是儒家世俗性更强,美国基督新教神圣意味更浓;儒家中人伦思想为本,美国基督新教则以契约论为基石;儒家主要是敬畏天神,基督新教主要是“荣耀”上帝,中国的天高高在上,美国的

上帝在人心中。

9. 关于美国文化的特征问题。有人认为美国文化是世俗文化,还有人认为美国文化是基督教文化。我们基本赞同后者。从总统到公民,绝大多数美国人心中不能没有上帝,手中不能没有《圣经》。自殖民地时代以来,美国宗教起到了凝聚民族心理、统一民族道德准则的作用。与其说美国宗教是在不断地世俗化,不如说美国政治是在不断地神圣化。美国是政治神学而不是神学政治。

10. 关于儒家文化的发展问题。牟宗三提出儒家发展三个时期说,即儒家、新儒家和现代新儒家三个发展阶段。我们基本赞同这个主张。但我们认为,儒家的三个时期并不是简单继承和发展,儒家文化的发展是在不断吸纳其他文化和自我改造进程中的发展,儒家文化的未来也必将是这一吸纳和改造的继续和推展。

11. 关于美国基督新教的发展问题。美国学者赫伯格提出美国文化从基督新教统治到基督新教、天主教和犹太教三位一体的文化,捉住了问题的实质。但从发展的眼光看,这一事实也在逐渐发生变化。其他文化对美国基督教文化的冲击已经和正在引起人们的关注,其中包括儒家文化、伊斯兰教文化等。

12. 关于文明和文化危机问题。我们认为,自 20 世纪初以来,东西方文明和文化几乎同时面临危机和挑战。西方文化冲击了东方文化,东方文化浸润了西方文化。西方文化没有取代东方文化,东方文化也不能威胁西方文化。21 世纪是中国文化的世纪的说法不会成为现实。各种文化相互交流和融合是世界文化发展的总趋势。

13. 关于宗教与科学的关系问题。人们从来都认为宗教与科

学是对立的,科学的未来必然是宗教的坟墓。我们认为,从历史到当代,宗教与科学的对立、斗争从未停息,但科学的发展并没有使宗教衰落,二者并驾齐驱是当代宗教与科学发展的二重奏,用科学解释宗教已经成为宗教神学自我冥悟、自我甄定、自圆其说的有效方式,如何认识宗教与科学的关系还要重新洞察。

上述观点和看法仅为概括之说,读者若求根细,敬请读本书。书中观点实属一孔之见,敬请前辈和同仁斧正。

第一章 传统篇

一、传统的认知

自五四运动以来,中国人对文化问题的审视与论争已有多次。尽管文化问题并没有盖棺定论,国家和民族问题的解决也非乃文化论争使然,但这些讨论对中国及其文化的发展、梳理和进步的某种推动作用是无可否认的。这些论争所及问题广泛而庞杂,归结起来,无非是两个关系:一个是传统与现代的关系;另一个是中国文化与西方文化的关系。在人类走向现代文明的今天,由于中国文化以历史悠久为特征,人们每谈中国文化必谈传统;西方文化以现代文明而著称,人们每谈西方文化必谈现代。于是,中国文化与西方文化的关系也变成了传统与现代的关系问题。因此,传统便成为文化研究中不可回避的问题。

没有人会提出“什么是传统?”这一问题,但人们对传统的认识却不能说已经很透彻。只要可以称为传统的东西,一定有其个性,因为各种传统在时间、空间、性质、价值等方面的表象是斑驳陆离、各具特色的,从而形成了传统的差异;传统之所以被通称为传统,是因为它们有共性:凡是传统的都是历史悠久的、有价值的,同时也是现实的。人们总结出传统具有独立性、排他性、继承性、积累性、连续性、稳定性、共时性、历时性、融合性、渗透性等诸多特点,

使传统成为人类文化长河中一支独特的、有研究价值的涓流。

1. 传统的继承性与积累性

传统是一个个单独存在和发展起来的,每个传统的初期封闭性决定了其独立性和排他性的体证。但随着社会的进步、历史的发展,任何民族壁垒都已经被打破,任何封闭的传统已经门户洞开,传统间的融合与渗透、冲突与借鉴早已发生,独立性和排他性也已经不可能了。传统一般都是以传递的方式流传下来的,可称为传统的就一定是继承的,可称为继承的就是连续的,所以传统具有继承性和连续性的特点。传统是人类处理各种关系的记录,是以经验和教训、经典和习惯的形式所给定,故而传统具有积累性和稳定性的特点。

从人类学出发,传统的继承性和积累性表现为人种的繁衍和人类认知能力的增强,因为任何传统都是人类文化的结晶。从社会学出发,传统的继承性和积累性表现出连续性和相对稳定性,因为继承和积累的过程在长时段上是不间断的。

传统的继承性和积累性都是在历史发展过程中实现和完成的,所以凡是传统的都是历史的。历史虽然也具有继承和积累的体证,但历史的并不都是传统的。传统的延续重在继承,历史的沿革贵在创新;传统的积累完全是人的劳作,历史的发展有其自然规律;传统是人创造的,传统是否被继承取决与后人对前人的再认识,这里任何强迫都无济于事;历史也是人创造的,但历史在一段时间之内的存在和发展并不取决于传统,而是取决于当时的统治者。当然,这并非否定人民是历史的主人,例如在封建中国,就是帝王一言堂而非众言堂。历史要求人们勇于开拓而又不违背客观

规律,传统规范人们勤于继承而且发扬光大。这样,历史文化和传统文化的差别就显而易见了:前者强调服从与不服从的原则,律法的意义十分重大,这是外在因素的作用,或者说是原则与个人的关系;而后者强调效法不效法,仪礼的意义十分重大,这是内在因素的作用,或者说是规矩与个人的关系。历史是在叛逆者、不落窠臼的创新者和发现者的活动中发展过来的,而传统却是在社会的连续演化中把过去的思想和行动具体化。所以,当一个人在思想上或行动上打破陈规旧习而标新立异时,作为情感和行动的规范之本的传统就会被发现在阻挠或破坏新生事物。进而,固守传统的人不喜欢甚至反对变革,成为历史发展的反动派;强调传统的人虽然不完全反对变革,却也成为保守派。然后,拥有悠久历史传统的国家或民族的传统常常被当成为这些国家或民族落伍的缘由,传统常常被看成为一种滞后因素。这是一种误会。

其实,历史和传统是不可分割的:一切历史的继承和积累都具有传统的性质,许多历史变革是以传统的方式进行的。在某种意义上,没有传统就会割断历史甚至颠倒历史,没有传统的继承和积累,就没有人类文化的改造和升华。任何革新、革命也毫无例外地是站在传统的肩膀上完成的。当然,传统的稳定性有时成为历史发展中的惰性,传统的连续性有时成为历史变革中的阻力。这时,批评、抛弃、甚至背叛传统的事情就不可避免地发生了。

2. 传统的共时性与历时性

哲学意义上的传统的共时性是指传统的存在方式,它主要体现传统文化的积累;哲学意义上的传统的历时性是指传统的阶段表现方式,主要体现传统文化的传承过程。所以,共时性中的积累

更多地是以“静态”呈现在人们面前；而历时性中的过程则更多地以“动态”的形象出现。

一般认为，在共时性上，传统以两种方式存在：文化典籍和礼仪习俗。由于文化典籍主要记载和体现了精英人物的思想和理论，因而成为传统文化的主要载体；而民间习俗渗透在民众的思想中或表现在民众的行动上，所以成为另一种形式的但曾长期没有被重视的文化载体。这样，传统的价值也以两种形式呈现在人们面前：一是文化典籍等可视资料；二是礼仪、习惯等不可视资料。在西方学术界，有人把上述两种情况称为“大传统”和“小传统”，还有人称之为“精英文化”与“通俗文化”。^①通常，大传统或精英文化指的是由文字记载或有据可寻的社会上层文化；小传统或通俗文化指的是以口头和行动等形式流传于民间的大众文化。按照马克思主义阶级分析的观点，由于历史上各国和各民族的社会上层都曾把持文化教育，大传统所反映的主要是统治阶级文化，小传统所反映的主要是劳动人民文化。鉴于上述情况，历史上关于传统文化的研究明显呈两个走势：一方面，人们对大传统的研究由来已久，成果斐然；另一方面，人们对小传统的研究远远不够。这使得人们在认识一种外来文化时常常发生某种误会甚至偏见：或把某个统治阶级的传统当成了整个民族的传统；或把某个阶段的传统当成了整个文明的传统。

从民族学观点出发，不论大传统还是小传统，都反映了某一民族的文化。而且统治阶级、被统治阶级不无例外地由其经济、政治

^① 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996年版，第12—14，150页。

关系以及民族内涵性联系在一起,任何一个民族的传统文化都很难分成统治阶级的传统文化和被统治阶级的传统文化。所以,大传统中蕴藏着通俗文化,小传统中不乏精英文化。这样,我们认为,作为整体文化研究,大、小传统都不可偏废,以便使我们对传统问题的认识既有空间性,又有包容性。现代中国文化问题研究领域的不不断扩大和研究氛围的不断改进使这种空间性和包容性不成其为问题。

从历史认识看,大、小传统是随着阶级的形成而分离的:阶级的划分、国家的形成、权利的确立、文化的垄断,使同一个民族文化出现两种不同的层次。一般认为,在一切有古老传统的大文明中,文明的传统特色主要是由大传统所决定的。大传统为整个文化提供了“规范性”的要素,形成了整个文明的价值内核,成为有规约力的取向。^①

在历时性上,传统以 3 种形式出现:过去、现实、未来。一方面,现实是对过去的继承或否定,未来是对现实的省察或勘定;另一方面,具有现实性的传统在时间上都具有逝去性,现实中的新事物对未来则意味着另一个传统圆成的可能。这样,现实就成为传统问题研究的关键,或者说,现实是认识传统问题的主体因素。

传统的历时性表现为阶段性和积累性:在阶段性这个层面,传统呈现给人们的是按先后顺序排列的一个个相对独立的具有特殊性的事物,这些事物常常带有时代特征和印记。从哲学意义上说,这是传统的特殊性。在积累性这个层面,传统呈现给人们的是多少按顺序排列的相对集中的具有相同特点的事物,这些事物常常

^① 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,第 13—14 页。

带有结论性或规范性。在哲学意义上这是传统的普遍性。因此，我们在认识传统的历时性时，既要注意它的时代特点，又要注意它的普遍意义。

从哲学出发，历时性先于共时性，只有在历时性的不断积累之后才有共时性存在的可能。这样，我们在研究传统的共时性时，不能忽略历时性特点；从价值观念出发，历时性以共时性为目的，只有在共时性发生作用时历时性才有意义。所以，我们在研究传统的历时性时，不能忘记共时性的价值。

3. 传统的融合性与渗透性

人们在研究传统的时候，注意较多的是传统的独立性和排他性，特别是各传统间的冲突。但自近代以来，传统更多地表现为各传统间的融合与渗透。传统是在文化融合与渗透中形成的，也是融合与渗透的产物。从各个大文明和大传统内部发展看，这种融合和渗透是十分突出的：在中国，华夏文明是 56 个民族几千年来相互融合的结果；在美国，美国精神是几百年来移民与土著、移民与移民之间相互融通的结果。作为中华文化主流的儒家思想是儒、释、道三教合流的产物；在欧洲，作为西方文化根基的基督教是古希腊世俗文化、犹太教宗教文化、古罗马政治文化相结合的结果。从文明和传统之间的关系看，这种融合和渗透也是明显的：中华人民共和国建立以来的半个世纪中，马克思主义是正统政治意识形态，以儒家思想为代表的传统文化也没有销声匿迹。马克思主义在浸透了儒家思想的土地上开花结果，这本身就是一种融合与渗透。马克思主义是西方文化中的一个分支，它继承了西方文化中的某些精粹，我们选择和秉持马克思主义的同时，就已经接受

了西方的某些传统。传统的封闭性被破坏以后,作为传统的本身已经没有了独立性可言。尽管传统的排他性依然存在,有时还很顽固,但各种传统相互吸纳和渗透的趋势已经不可阻挡。即使主张抛弃传统的人也并不能逃离传统的迷宫。例如,“全盘西化”是要背离中国传统,但西化的结果却不可避免地接受了西方传统。

4. 传统与理性

西方唯理论代表人物笛卡儿和斯宾诺莎等认为,感性材料是骗人的东西,只有通过理性才能理解存在物。而康德又否认理性认识本体的可能性。马克思主义认为,人类认识需要从感性到理性的两个阶段才能完成,进而把感性和理性有机地结合在一起,形成了辩证唯物主义的认识观。近代以来,当人们诠释历史的时候,理性或可以理性化的思想常常占据主导地位,人们完全可以在历史中找到某种规律,也可以发现前人的价值。尽管历史有时杂乱无章,但人们还是可以从理出头绪,总结规律,认识历史本身。但是,当人们在谈及传统时,通常对千古不变的典籍、礼仪和习惯的认识并没有从感性到理性的过程。传统就是传统,不论是肯定传统还是否定传统,人们不是通过理性的分析以确定传统的价值,而是根据已有的确定的认识对传统进行定位或重新定位。

在哲学中,理性是逻辑推理的能力和过程。按照康德的看法,人类认识从感性到知性再到理性这3个环节中,知性只能认识“现象”,理性则要求认识“本体”。但由于“二律背反”的存在,理性永远无力认识“本体”。其结果只好求救于宗教的超自然的信仰。在神学中,理性以发现或解释的方式对待宗教,结果使不同时期的不同宗教和教派有着不同的宗教规定性。特别是18世纪以来的基

督新教,允许理性地信仰和解释基督教,使理性主义跨进了神学的大门。

一般认为,把传统作为文化研究的对象之一,既不能像哲学那样把理性作为认识的一环,也不能像神学那样把理性作为认识的方式。在民族文化观中,传统带有遗传性和继承性,不存在哲学意义上的认识的深化问题,也不存在神学意义上的再诠释的问题;在国家政治上,传统具有政策性和胁迫性,不存在哲学意义上的认识的阶段性问题,也不存在神学意义上的认识的规定性问题。这在某种意义上是正确的。

传统与理性的关系首先涉及传统本体的问题。当我们把传统作为客观实在的本体时,认识传统的人(确切地说应该是后人)便成为客体。人们在传统进行认识、评价以及最后勾勒思绪或行动之前,是否要先进行理性分析呢?请看这两个例子:当陈独秀等新文化运动发动者赞许“德赛二先生”而要背离中国传统儒家文化、“打倒孔家店”时,是在对比了中西文化之后认为西方文化优于中国传统文化;否定传统文化是因为国家面临民族危亡,目的是救亡图存。这里没有对中国儒家传统文化重新进行理性分析,所以对儒学本身的认识并没有发生变化。当汤因比、亨廷顿等西方学者断言中国文化将在 21 世纪对西方文明构成威胁时,是因为西方文明的衰落使西方人面临危机。强调儒家文化将成为未来世界冲突的一方,并不是对中国传统文化理性分析的结果,而是现实的存在和需求。但是,事实已经证明,全盘否定中国传统文化的思想行为并没有也不能达到救亡图存的目的;亨廷顿等人的说法也难以令人折服。由此看来,对传统进行理性分析是必要的。作为本体,传统是不变的。正如物质世界相对恒定一样。但

人对传统的认知却存在程度问题。这里没有不可知论,但却存在各种狭隘论:文化虚无主义、历史虚无主义、怀疑主义、保守主义等等。

5. 传统与文化

传统,字面上是一个易于理解的词,指“由历史沿传而来的思想、道德、风俗、艺术、制度等”。文化,字面上也是一个不难会解的词,“从广义来说,指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。从狭义来说,指社会的意识形态,以及与之相适应的制度和组织机构。”^①但是,当传统与文化进入同一个流变过程后,人们的看法则发生变异和异议。这主要表现在传统文化和文化传统是不是一回事的分歧。有学者在论述文化时把二者混同使用。^②但在近些年来文化研究中,也有人把传统文化与文化传统分开来看。应该说,传统文化与文化传统是有区别的:前者是以传统规定文化,后者是以文化规定传统;前者是指文化的沿袭,后者是指文化的因素。所以,传统文化是“死”文化,它体现了沿袭下来的文化的静态形式,如制度、典籍等;文化传统是“活”文化,它体现了文化的动态形式,如迷信活动等。文化的根本属性有3个:一是民族性,即文化一般带有民族或地域限定性;二是时代性,即文化一般带有时间或背景规定性,三是继承性,即文化一般带有传统或非传统给定性。这样,传统文化通常被认为是一个民族特有的、有史以来的历史沿革。没有悠久历史的国家

① 《辞海》缩印本,上海辞书出版社,1987年版,第215,1533页。

② 杨远:《中西人论的冲突——文化比较的一种新探求》,中国人民大学出版社,1997年版,第1-3页。

和民族,例如美国,被一些人认为没有传统文化;有悠久历史的国家和民族,例如中国,则被一些人认为有传统文化。其实,这又是一种误解。

传统与文化是无法剥离的。没有没有传统的文化,也没有没有文化的传统。专门研究传统的人不多见,但专门研究文化的人不少见。在学界,正是由于传统与文化的这种粘着性,使研究文化的人们每每受到传统问题的困扰。由于现实中有许多传统的痕迹,传统也常常预设现实,人们对现实的不满便呈两种完全相反的走势:一些人把现实问题归结为历史发展的倾斜或侧滑,所以他们主张继承和恢复传统,持这种观点的人被称为文化保守主义;另一些人把现实发生的或存在的弊端归咎于传统,于是他们主张放弃或背离传统,持这种主张的人通常被认为是文化现代主义,或文化自由主义。

传统的价值以两种截然相悖的归趣留给后人:一是传统中的精华,二是传统中的糟粕。如果既非精华又非糟粕,这样的传统就毫无意义,也不会作为传统流传下来。世界上不存在没有传统继承性的文化,因为任何文化都是积累起来的,不是一挥而就的。所以,即使推崇自由和现代的人也不能无视传统,完全与传统断裂的文化是不存在的。世界上也没有全盘继承传统的文化,因为任何文化都是发展的,不是停滞的。所以,怀疑传统是正常的,必然的,绝对的。不怀疑传统人类就不能进步。任何进步都是建立在对传统的否定的基础上的。任何否定的过程都是鉴别的过程。被否定和扬弃的不一定就是糟粕,被肯定和继承的也不一定就是精华,因为任何继承和扬弃都无法脱离阶级和时代的限定。

自 20 世纪初以来,面对中华古老帝国的衰落和西方文化的冲

击,中国的仁人志士展开了事关中国前途命运的文化大讨论。在中国人讨论文化问题这 100 年间,明显出现这样的分野:一些人强调中国传统文化对中国发展有重要价值,主张继承和发扬我们民族的传统文化,梁漱溟甚至认为“质而言之,世界未来文化就是中国文化的复兴”;^① 现今港台新儒家在“儒家资本主义”理论驱使下把中国的传统文化推上了至高的境界;美国学者塞缪尔·亨廷顿提出的“文明的冲突”更把儒家文化视为西方文化的主要威胁,客观上对中国传统复兴主义思潮起到了推波助澜的作用。另一些人强调中国传统文化对中国发展的束缚作用,主张扬弃和彻底背离中国的传统文化才是中国的出路:“民族主义精神历来是一种高尚的情操,对本民族文化的维护,也应该是国民的责任与义务。然而,中华民族的当代悲剧也正在这里。它有优秀的文化和深厚的传统,但近百年来,这份遗产带给它的不是继续发展的祖本,而是一块绊脚石,一个包袱,一副精神枷锁,一片妨碍它迎接新时代曙光的阴影。”^② 显然,在他们看来,有没有传统文化不但是发达与不发达的尺度之一,而且是进步与落后的根源;传统文化不但成为一个贬义词,而且成为封建文化的代名词。通常,人们并不把文化研究孤立地看成学术问题的论争,而是把它与政治联系在一起。曾几何时,“复兴传统”与“扬弃传统”的问题变成了“保守”与“革命”、“倒退”与“进步”的另一种说法。所幸的是,在改革开放的今天,为了适应繁荣社会主义精神文明的需要,关于传统文化讨论的禁区已经打开,重新研究和评价文化已经不是问题,甚至肯定文化

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,台北,1968年版,第199页。

② 启良:《新儒学批判》,上海三联书店,1996年版,第5页。

保守主义的文章也不再被看成是逆潮流而动的了,文化研究的意义就显得更加重要和突出。^①

6. 传统认识的误区

不论是文化保守主义还是文化现代主义,如果没有特殊政治背景和目的,人们的出发点都是在为中国寻求发展的出路,文化的选择规定着民族生存方式的整全进路。自近代以来,革新派曾试图彻底否定和摈弃中国的传统文化,但始终不达目的;而以新儒家为代表的“回归传统”的热潮也只能是一种边缘行为,起到某种边际效应,而不能成为社会发展的主流。这是因为,上述两种作法已经被历史证明是走了极端,是不可取的。所以,近年来,中国有更多的人从过去的两极分野中跳出来。人们在谈论传统文化时,常常既看到传统文化的糟粕,也看到其精华,“去其糟粕,取其精华”,已经成为有口皆碑的通常学识,算不得什么至深之道。有人提出,“我们对待传统文化的正确态度应当是:立足于现在去进行剥离,有分析地扬弃,有选择地继承,并结合时代的新特点,进行综合创新,不断创造,不断超越。那种否定一切,企图同传统文化进行‘彻底决裂’的做法,或者肯定一切,把传统文化视为至宝、推崇备至,以至企图取代马克思主义指导地位的做法,都是错误的。我们的结论只能是,批判继承,综合创新,充分挖掘和利用传统文化资源,大胆吸纳西方优秀文化成果,善于从实际出发概括提升现代文化,大力发展有中国特色的社会主义新文化。”^② 这种用心良好的观

^① 李坚,周忠玺:《中国当代新文化保守主义述评》,载《新华文摘》1997年第7期,第162—165页。

^② 卢培琪:《论国民素质的文化模塑》,载《新华文摘》,1997年第7期,第160页。

点只能说是老生常谈,因为它只是在更详细和明确地祖述早已存在的结论。早在一个半世纪以前,马克思就反对费尔巴哈在研究黑格尔哲学时“把孩子和洗澡水一块倒掉”。所以,问题已经不是对传统继承还是扬弃,也不是如何继承或扬弃,更不是继承什么扬弃什么,而是这种继承或扬弃有何价值。所以我们提出的问题是:传统已经把人们引入了一个误区:在这个误区中,人们想到的都是过去,或者说人们的思维总是为过去所索扰,而没有体察不论是对还是错,不论是精华还是糟粕,都已经成为限定当今的某种尺度,忘记了传统给人的是一个“时间”档案。在时间档案中,我们可以得到的不仅仅是对精华的继承还是对糟粕的扬弃的结论,更重要的是对人与社会本身的认知。

认知的过程就是辨别的过程,只有通过认知和辨别,才能体察传统对现实的限定性,以取得总结历史、展望未来的效用;只有通过认知和辨别,才能理出是精华还是糟粕,以避免急功近利、良莠不分的发生。人们之所以发生继承还是扬弃的困惑,并非不知道传统需要继承和扬弃,而是没有顾及这种继承和扬弃的深层历史张力,只顾其现实效用。人们也不是无选择地继承或扬弃,而是各取所需、为我所用,以至于出现了意想不到的后果。

传统留给我们的对世界的认知是一笔精神财富。如果我们不走出传统认识的误区,就难以得到这笔精神财富。例如:传统留给我们的除去可视的文化典籍和不可视的风俗习惯外,还有传统本身。它既非典籍文字,也非习俗惯例,而是一种认知能力。这种能力不在过去而在现实;不是在现实中重塑过去,而是在未来中创造新的未来;不是从传统中继承某些精华或扬弃传统中的某些糟粕,而是从传统中找到某种突破或发现某种潜在的因素。如

果我们只是停留在继承还是扬弃、继承什么或扬弃什么等问题上，我们就只能像一个听话的孩子，一个忠诚的老兵，一个优秀的临摹画家，而不能是一个开拓者。传统需要继承和扬弃，但历史需要创造和革新。人类社会的发展和演变是历史的进步，而不是传统的传承。

二、儒家思想与传统文化

中国文化上下五千年，儒学是这个文化巨人肌体中的主动脉。而在这根主动脉中流淌着的孔孟之道又是中华古老文化长期发展、积累的表现和结果。传统的继承性和积累性在这里涵容极深。儒家思想对传统文化的继承主要表现在下述 3 个方面：

1. 宗教思想的承袭

在儒学产生以前，中国宗法性宗教已有两千多年的历史。从某种意义上讲，儒学本身就是从宗法宗教中脱胎而来，故而它保留了许多古代宗法宗教的体证。北京大学哲学系陈来教授在《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》一书中对儒学的宗教来源进行了详尽而又深入的探究，为我们提供了参考系数很高的专著。据陈先生的说法，中国古代宗法宗教发展的轨迹大体经历了如下 3 个阶段：

(1) 巫覡文化——原始宗教

《三字经》上有“三才者，天地人”句，这是对汉文化古传统的一个总结。自古以来，天、地、人的关系成为人们认识自然和改造世界的关键。中国社会从无知向有知、从迷信向理性进化、发展的过

程中,早在远古时代就已经在冥冥之中触及天地人关系问题,只不过认识十分有限而已。在古文献中,虽然把超自然的力量通称为“神”,但那与现代意义上的神大不一样。如同其他民族一样,在崇信“神”的概念以前,中国原始文化中也曾出现“巫”的概念,巫术也曾在原始氏族社会具有神的地位。在《尚书》、《周书》、《山海经》、《国语》等文献中,都有关于所谓“绝地天通”的传说,记载了中国上古时代的巫觋文化,很多学者对“绝地天通”进行过考察。为读者方便,现将《国语》中的有关记载引证如下:

昭王问于观射父曰:“周书所谓重、黎实天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?”对曰:“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰‘觋’,在女曰‘巫’,是使制神之处位次主,而为之牲器时服。”

“及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福,烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威,神狎民则,不蠲其为,嘉生不降,无物以享,祸灾存臻,莫尽其气。”

“颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”^①

可见,中国古代曾有民神之间杂与不杂的分别。绝地天通就是要解决人巫家巫的问题。后来,从民巫到官巫、从占卜到筮法,都是巫觋文化及其发展的重要内容。绝地天通的传说揭开了从天人连结到天地隔绝,然后是再连结的发展脉络。在再连结之前,所

① 《国语·楚语下》。

有过程都是在巫术信仰的范畴之内进行的。通常,人们把这种信仰称为原始宗教。

我们的着眼点是,作为一种原始宗教,中国的巫觋文化发展为祭祀文化,巫被神所取代,后来又在儒家经典《易经》中得到了继承。这无疑是在儒家文化对传统的继承。

(2) 祭祀文化——自然宗教

有关远古时代的文化,人们还只能猜测,现在还没有文字证据。从殷商时代的甲骨文考证中,我们已经知道神灵崇拜的存在,但巫术并没有退出舞台。人们把这一过程看作从自然巫术向神灵巫术的发展和演化。^①但是,夏商周三代的宗教与远古时代的宗教相比较,已经发生了质的变化。

三代时期的宗教主要还是自然宗教。这种宗教主要是事鬼神。其表现形式是自然崇拜。对鬼神的崇拜的手段主要是祭祀,从而形成了由巫觋文化向祭祀文化的转变。

殷周时代的祭祀有两个层面:一是对天神,即自然神的崇拜;二是对人鬼,即祖先的崇拜。^②关于这个问题,古文献上有多处记载:

《礼记·祭法》明确了各种自然现象皆为神,“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。有天下者祭百神。”

① 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,第95页。

② 在上帝和祖先是否结合在一起的问题上,学者们的看法还存在分歧。有人认为,商朝时期上帝就是殷王的祖先,为了使神权为王权服务,上帝的观念成为至高无上的主宰一切的观念。不仅王权来自上帝,王族的祖先也与上帝结合在一起。同时,还有学者认为,在商代晚期以前,上帝与祖先表现为二元关系,直到商代晚期才出现上帝与祖先合而为一的现象。见刘泽华:《中国古代政治思想史》,南开大学出版社,1997年版,第2—3页。朱绍侯:《中国古代史》(上册),福建人民出版社,1991年版,第67页。

《尚书·盘庚》中对祭死后为鬼神的先王也有明确规定：“古我先王，暨乃祖乃父，胥及逸勤，予敢动用非罚。世选尔劳，予不掩尔善。兹予大亨于先王，尔祖其从与享之。”

《尚书·舜典》中则对祭神和祭鬼都作了说明：“正月上日，受终于文祖，在璇玑玉衡，以齐七政。肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。”

在商代，掌管神事的仍然是巫。以巫为首，有祝、宗、卜、史等专职人员从事神事，以维护统治阶级的利益。占卜是当时的重要崇拜手段和表现。人们凡事先卜问祖先和上帝，然后决定可否行之。所以，商代人们对鬼神的祭祀和崇拜是深信不疑的。

商代已经有天命的概念。《盘庚》中说：“先王有服，恪谨天命”，“今不承于古，罔知天王之命”，“天其永我命于兹新邑”。这就是说，商王相信自己要受天帝的支配。

到了周代，礼乐文化虽然已经兴起，但祭祀文化并未逝去，而是成为礼乐文化的重要组成部分。周代的宗教崇拜仍然体现在两个方面：自然神和祖先，但与商代相比已大不相同。周代的祭祀对象、祭祀方法都已有了区别。据《周礼》记载，君王在祭祀时的服装、歌乐都应有所不同。祭祀本身又分为天神、地示、四望山川、先妣先祖四类，同时，周礼中又有把祭祀分为大祭、中祭和小祭三种类型的说法。所以，陈来先生把周代的祭祀分成三类：祭天神，祭地示，祭人鬼。例证如下：

“郊之祭，大报天而主日，配以月，夏后氏祭其暗，殷人祭其阳，周人祭日以朝及暗。”^① 此为祭天。

^① 《礼记集解·祭义》。

“社祭土而主阴气。”“社，所以神地之道也。”^① 此为祭地。

“祭法：有虞氏禘黄帝而郊蚩，祖颡项而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鯀，祖颡项而宗禹。殷人禘蚩而郊冥，祖契而宗汤。周人禘蚩而郊稷，祖文王而宗武王。”^② 此为祭人鬼。

周代的天命观较商代有了很大变化。或者说，周公出于统治的需要而对天帝的概念进行了重要的修正和补充。人们一般认为，第一，为了说明周取代商符合天命，周公提出了“惟命不于常”^③ 的理论。认为上帝所赐予的天命不是固定不变的，上帝命吉凶依据的是表现。殷王胡作非为，奢侈无度，所以被天抛弃。第二，为了说明周朝功德无量，周公提出了以德“求民主”的思想。这里的民主即民之主，即“君主”。天之所以选中周是因为周有德，“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢思鳏寡。庸庸，衹衹，威威，显民，用肇造我区夏。”^④ 第三，为了说明周朝的存在既符合天命又符合民意，周公提出了以民情视天命的思想。“天畏棗忱，民情大可见。”^⑤ 也就是说，民近而天远，不知民情则难论天命。这种天命观几乎否定了天命，后来在政治上发展成敬德保民的思想。

殷周时代的祭祀还属自然宗教，即为自然神崇拜，而不是理性的崇拜。但是，祭祀宗教中的许多内容经儒学继承后流传下来，成为中华传统文化中的重要组成部分。

(3) 礼乐文化——伦理宗教

孔子曾指出：“殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所

① 《礼记·郊特牲》。

② 《礼记·祭法》。

③ ④ ⑤ 《康诰》。

损益,可知也。”^① 这是说,礼早在夏代就已经存在,又传至殷周。但是,何为礼?古汉语中关于礼的意义十分宽泛。尽管人们还有异议,《礼记》中有关三代之礼乐的记载较为清楚。有人将《仪礼》、《周礼》、《礼记》中的典礼仪式归纳为 90 项,^② 但根据《礼记·玉制》的概括,古礼无非为礼仪和制度两个方面。礼仪中有“六礼”:冠、昏、丧、祭、乡、相见;制度中有祭祀制度、土地制度、朝觐制度等。春秋时期,人们曾给礼许多完全不同的定义:

礼,经国家、定社稷、序人民、利后嗣者也。^③

礼,国之纪也。^④

礼,王之大经也。^⑤

礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也。^⑥

礼以顺天,天之道也。^⑦

现代人对礼的理解就更庞杂,不仅涉及礼的内涵,还关系到礼的形式、外延和意义等。

可见,周代的礼乐文化在社会生活中已经很有影响和地位。人们在典章制度、礼仪风俗上已经有章可循。在宗教意义上,自然宗教已经让位于伦理宗教。同时,宗法宗教也逐步让位于道德伦理。所以,儒家所继承的伦理思想更多地体现在道德规范上。孔子念念不忘的“克己复礼”就是要恢复周礼。

① 《论语·为政》。

② 邹昌林:《中国古礼研究》,天津出版社,1992年版。

③ 《左传》隐公十一年。

④ 《国语·晋语四》。

⑤ 《左传》昭公十五年。

⑥ 《左传》昭公二十五年。

⑦ 《左传》文公十五年。

2. 伦理思想的承袭

一般认为,中国古代伦理思想诞生的标志是西周伦理思想的建立。西周伦理思想主要是周公的思想。周公的伦理思想核心为“德”与“民”二字。按照周德的原则,对天祖至尊至诚为德,对自己至严为德,对他人至善为德,对民众则以“保民”为德。这样,德又与民有机地联系在一起。按照周公的解释,德有多种表现:敬天,祭祖,尊王命,怜小民,慎行政,无逸,行教化等等。

(1) 有孝有德——宗法道德规范

侯外庐认为,“有孝有德”是西周的道德纲领。这是有道理的。周人的道德规范主要体现在“孝”字上。即父慈、子孝、兄友、弟恭,表现出亲亲尊尊的原则,形成了宗族内部人伦关系的基本行为准则。周人对“孝”字的规定主要有两个内容:一是孝敬父母;二是祭祀祖先。

《尚书·酒诰》载:王曰:妹土嗣而股肱,纯其艺黍稷,奔走事厥考厥长。肇牵车牛,远服贾,用孝养父母。这是要求人们尽力劳动,从事一项专门农事,并为父兄奔走效力。农事结束以后,可以赶着牛车,做些买卖,以便敬养自己的父母。

《诗·周颂·雍》载:相维辟公,天子穆穆,于荐广牡、相予肆祀。假哉皇考,绥予孝子。这是周武王祭祀文王时所作的赋。武王自称孝子,祭祀先王就是他的一片孝心。

孝敬父母,是上层统治者和黎民百姓共同的道德规范,这就为整个社会规定了尊亲有序的宗法制等级制度。子要奉养和孝敬父母并确认父的权威,同时,父爱其子,兄友弟恭,借此维护整个家族、宗族、乃至全社会的和谐与稳定。周公有所谓“尔室不睦,尔惟

和哉”^①句，正体现了他对以孝为核心的宗法道德的认识。如果子孙“永言孝思”，对先祖祭祀不绝，就能够维护周“于万斯年”，由此巩固自己的统治地位。但是，我们又不能不承认，尊卑有序虽体现了等级制度的糟粕，而孝敬父母、尊老爱幼的道德传统却也作为中华民族的美德流传下来的。

祭祀祖先，是周天子、诸侯和宗子专有的道德。由于他们是宗法系统中的嫡长子，只有他们才有继承君位和宗子位的资格和权力，故而只有他们才有祭祖、维护君统和宗统的权力和义务。这样，祭祀祖先便成为周统治者特有的道德规范。当然，祭祀祖先的传统后来在民间广为流传，也体现了中国古代伦理道德的传承。

(2) 修德配命——统治道德规范

所谓“修德配命”，又为“敬德配天”，是对周人关于修德或敬德与天命的关系这一思想的概括。《诗经·大雅》有“无念尔祖，聿修厥德，永言配命，自求多福”。《尚书·召诰》有“惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命”。这都是说统治者只有遵循先王之德，才能永久地享有天命。天唯德是择。换句话说，能否享有天命的关键是统治者是否作到“修德”、“敬德”。这样，周代赋予天以伦理特征，进而有否定天命固定不变的意义。

郭沫若认为，周人的德不仅包含着正心修身的工夫，而且包含有治国平天下的作用。也就是说，王者要努力于人事，不使丧乱有隙可乘。天下不生乱子，天命也就得以保存，这是周人发明的新思想。^② 郭老的结论是在进一步说明什么叫“修德”、“敬德”。这里

^① 《尚书·多方》。

^② 郭沫若：《青铜时代》，科学出版社，1957年版，第22页。

的“努力于人事”是说统治者要有更多的奴隶和其他财富,这样才做到了“修德”、“敬德”,“有德”在这里也就成了“有得”。由此可见,周人的“德”在某种意义上是指占有财富的意思。财富的意义十分广泛,不但奴隶、财产是财富,土地乃至国家也是财富。于是,拥有的土地越多,国家的领土面积越大,当然也就被认为有德。在这里,人事与天命相连接,道德也就变成了一个政治概念并起到维护统治的政治作用。

(3)敬德保民——德治道德规范

“保民”是周公提出的一个政治概念,《康诰》中多次出现“用保乂民”,“用康保民”,“惟民其康”等。乂民即治民。所以,不要以为周人的保民是“爱民”。保民是治理好的意思。也就是说,保民的基点是强调统治好民众。如果像殷纣那样众叛亲离,则江山难保。

为了避免重蹈殷人的覆辙,周公在《康诰》中告诫说:“小人难保,往尽乃心,无康好逸豫,乃其乂民。”这是说,不要贪图安逸,切忌恣意妄为,要谨慎从治。周公还提出,要了解民情,知民意,“人无于水监,当于民监”^① 这种思想已经超出了奴隶主阶级所能实现的可能。我们要说明的是,周人这种统治道德观后来在孟子的“民为贵,君为轻”的思想中得到继承和发扬。

从孝德到修德,从敬德到保民,周代的伦理道德观已经与商代大不相同了。这里考虑更多的不是盲目崇拜的天神,而是实实在在的统治权。为了维护统治而“有得(有德)”,为了巩固统治而“保民”,这与后来儒教的“仁政”并无本质区别。

^① 《酒诰》。

3. 政治思想的承袭

在有阶级的社会里,任何一个社会都是政治共同体,即全社会按照自己特有的方式、围绕一个政治统治中心而形成国家。人们普遍认为,封建中国是一个建立在宗法家庭和宗法社会基础之上的“宗法制国家”。这个国家的中心就是国家的最高统治者“天子”,从王权到皇权,尽管中国古代也有严格的等级制度,但其突出特征是天子权力的神圣性和绝对性。“礼乐征伐自天子出”,“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”,这些说法反映了周天子权力之大。就是说,自商周以来,中国的天子独尊思想根深蒂固。

国家是建立在理性和强制性的基础之上的。理性又是与宗教相伴随的。作为宗教发展的一个阶段,理性宗教曾在各个民族或国家的形成和发展中起到不可或缺的作用。在中国古代,以天子为中心的政治体制是与天神和祖先崇拜密不可分的。由于天神崇拜,天子的权力和地位才具有神圣性,天子才成其为“天之子”,才可以说成为神的意志的体现。这是政教合一体制的一个突出特征。关于这个问题,我们留待后文讨论。而古代祭祖被大宗垄断,神化祖宗就是神化宗子,当然起到了维护统治的作用。这样,宗法制实质上成为政治统治的重要组成部分和手段。这些政治思想都经由儒家得以继承和发展。

有人认为,政治统治可以分为“符号式统治”和“实力的统治”;中国传统的统治方式是前者而不是后者,因为维护中国共同体得以存在的是“礼”而不是“权利和义务”。^① 这种说法虽有一定道

^① 林安梧:《儒学与中国传统社会之哲学省察——以“血缘性纵贯轴”为核心的理解与诠释》,学林出版社,1998年版,第71页。

理,但并没有切中“政治”统治的要害。在中国,自殷商以来,“王”(后来为皇帝)与“民”从来都是统治与被统治的关系,这里没有契约,也不谈权利和义务,只有服从和服务。剥夺人民的权利而又贯以“礼”(而不是“法”),真可谓杀人不见血。

三、美国基督新教文化的欧洲根基

关于美国有没有传统文化的问题似乎不成其为问题,因为绝大多数人认为美国是没有传统文化的。这种看法的理由一般有两条:第一,美国没有悠久的历史;第二,美国文明是现代的而不是传统的。1998年7月美国总统克林顿访问中国时曾说,中国是一个有着悠久传统文化的国家,它的“千年史”比美国的“百年史”还要长,这是他访问中国第一站选择西安的主要原因。如果说,参观和访问西安就可以了解中国的传统文化,或者说,西安可以证明中国文化是传统的,那么,参观和访问美国历史名城费城也应该可以了解美国的传统文化,费城也可以证明美国文化是传统的,因为在那里我们同样可以看到美国人对传统的继承,只不过所继承的传统是美国移民始祖从欧洲带来的,或者美国人从欧洲学来的,而不是美国人发明的。所以,说美国没有传统文化是不确切的。

美国文化是一种基督教文化。确切一点说,是一种基督新教文化。因为美国人绝大多数是新教徒,这早已为诸多事实所证明。作为一种基督新教文化,它是欧洲宗教文化的一个移植,一个分支,一个变异。所以,美国文化不是没有传统,它的根基在欧洲。当然,“有传统的文化”不等于“传统文化”。我们说美国文化是一种传统文化,是因为它不但继承了欧洲文化的精髓,而且主动吸纳

了欧洲传统文化的许多沉积物。这中间包括宗教原则、伦理思想和政治理论及制度等等。

1. 清教原则的继承与发挥

殖民地时代的美国人,即英属北美的13个殖民地的移民多数是来自英国,他们带来了英国社会思想、宗教信仰和生活习俗,其中清教主义尤为重要。

(1) 清教主义的英国渊源

清教徒(Puritan)或清教主义(Puritanism)这个词源于拉丁语“纯”(Purus)、“纯粹”(Puritas)、“洗涤”或“净化”(Purification)。在15—16世纪欧洲宗教改革兴起之前,罗马教皇和天主教会的长期黑暗统治逐渐引起人们的不满,一些天主教改革者使用许多带有情感色彩的词语控诉和揭露天主教会的罪恶和腐败,要求清除教会中的陈规陋习。所以,腐败、堕落、恶习、再生、革新、洗罪、纯洁、净化等词语在当时的改革者中普遍使用。^①但是,严格讲来,这些天主教改革者还不能称之为清教徒,因为当时的情况并没有留下文字记载,那些改革者还是在天主教的旗帜下进行革新活动,他们还不具备清教徒的主要特征。所以,他们充其量是清教徒的前身。

随着新教运动的兴起和罗马教皇及天主教势力的衰落,欧洲国家各种新教伦理不断产生、发展和传播开来,并相互渗透和影响,从而形成了对天主教的巨大冲击。在新教洪流的席卷之下,

^① L.J. 特林特鲁德:《伊丽莎白时代的清教主义——新教思想文库》,纽约1971年版,第4页。转引自董小川《清教徒考辨》,载《松辽学刊》,1992年第2期。

也出于维护自己的政治、经济和宗教统治的目的，英王亨利八世在16世纪30年代借故与罗马教皇决裂，从而把英国的宗教事务置于自己的控制之下。但这时的英国教会虽然引进了一些新教思想，却保留了大量的天主教传统，这就是英国国教，我们一般称之为安立甘教(Anglicanism)，其实质是天主教与新教的混合物。亨利八世以后的英王爱德华六世年幼，当时握有实权的摄政王哈特福伯爵是一个新教徒。由他“诱导”小国王信奉新教，这才使新教在英国有了立足之地，新教思想也开始在国教中逐渐占据统治地位。^①但是，天主教残余势力仍然很大，爱德华六世之后的女王“血腥玛丽”就是一个虔诚的天主教徒。她继承王位以后在英国恢复了天主教统治并大肆迫害新教徒，致使许多新教徒流亡欧洲大陆。这些人在欧洲大陆接受了更多的新教思想，特别是加尔文主义，使他们更加坚定了新教信念，从此埋下了清教运动的种子。

1558年，信奉新教的伊丽莎白成为英国女王并恢复了国教，在“血腥玛丽”时代逃亡欧洲大陆的新教徒纷纷回国。他们对英国国教中保留大量的天主教残余极为不满，要求清除国教内的天主教教义和教规，所谓“清教”问题就此提出。但是，当时英国的宗教界十分混乱，所谓清教问题并没有得到解决，天主教徒还是与清教徒同时存在和活动，国教也没有按他们的要求实行什么改革。1565年，天主教徒在攻击官方宗教政策的声明中首次使用“清教徒”这个词。^②但当时不过是宗教宣传中的一个辱骂之词，仅仅是

^① 冯作民：《西洋全史(八)·宗教改革》，(台)燕京文化事业股份有限公司，1978年版，第458页。

^② L. J. 特林特鲁德：《伊丽莎白时代的清教主义——新教思想文库》，第7页。

一个虚词而不是实词。在天主教徒看来,所有新教徒都是清教徒,他们认为,英国国教也可以称之为清教。但是在政府官员和国教徒看来,只有那些激进的主张清除国教中旧的教义和教规的人才是清教徒。因此,学界一般把16世纪中期作为英国清教运动的开端。^①然而,清教徒一词正式出现在史册上却是16世纪后半期。据16世纪英国历史学家J. A. 弗劳德在其所著的《16世纪的英国水手》一书中说,“余最初见 Puritan 这一名词,系于1585年之文献中。”^②

英国清教徒从一开始就不是铁板一块。在改革教会和清除国教中的天主教残余等问题上,清教徒的看法也存在很大分歧。这些分歧集中表现在是否与国教决裂的问题上。

在16世纪60—70年代,清教徒主要分成这样3个派别:“原始反法衣派”、“消极反对派”和“长老派”。原始反法衣派又被称为“原始清教徒”、“法衣清教徒”、“主教清教徒”或“尊奉国教的清教徒”。这派清教徒中绝大多数人主张在官方教会内实行一定的改革。60年代,他们掀起了一场所谓“法衣争端”。当时,围绕在圣事中是否穿法衣的问题展开论争,那些坚持穿法衣的教士被认为是国教徒,而那些拒绝穿法衣的教士则被称为清教徒。原始反法衣派中的多数人是爱德华六世时代的教士或玛丽时代的外逃者,他们反对进行教会结构上的改革,也不主张禁欲主义。由此可以看出,原始反法衣派是保守派,他们虽然具有清教徒的特征,但逐渐与国教合流了。第二个清教徒派别“消极反对派”的人数占伊丽

^① 徐小光:《西方史学界对英国清教运动的研究》,载《世界史研究动态》,1986年第6期。

^② 冯作民:《西洋全史(八)·宗教改革》,第670页。

莎白时代清教徒的大多数,其中包括许多著名的布道者。他们与原始反法衣派一样,也反对穿法衣,反对继续采用天主教的仪式和教义。所不同的是他们还对象行教会不满,要求铲除教会等级制度,废除主教制和教廷体制。但是,他们只主张进行消极反抗,希望在平民百姓中争取更多的支持者以迫使当局按他们的要求改革教会。他们的名言是“等待主感动法官的心”。后人对消极反对派的想法分歧很大。有人认为他们是“正统”的清教徒代表和清教徒派别中的一个重要分支;但有人却认为他们是不彻底的清教徒,甚至认为他们根本不是清教徒;也有人认为他们是原始分离主义者,即独立派的先驱。第三个清教徒派别“长老派”是当时清教徒中最激进的一派。长老派认为,法衣、仪式和其他各种“恶习”的争端仅仅是一些最基本的问题,而问题的关键是教会结构的改革,包括教会的管理、财政、教会与国家的关系、教义等各方面的改革。长老派的领导人一般都没出过国,但却崇拜加尔文主义,赞同法国胡格诺教徒、荷兰加尔文主义和苏格兰诺克斯派的主张。由于他们主张教会应由各级教会的宗教和世俗长老控制,所以被称为长老派。长老派主要活动在苏格兰。在16世纪60年代,苏格兰长老会就取得了独立于王权之外的宗教和世俗权力,从而成为清教徒的典范。而英格兰的长老派组织则主要在东南部,并寻求与苏格兰等国家的加尔文派建立联系。^①

在1588年以前,英国清教徒人数虽然不少,且内部派别纷争日见突出,但清教与国教的分野还不十分明显。许多清教徒希望

^① L.J. 特林特鲁德:《伊丽莎白时代的清教主义——新教思想文库》,第8,10,12页。

从内部改造国教而不是取而代之。他们还寄希望于伊丽莎白女王。当时,天主教西班牙还是英国的主要竞争对手和威胁,伊丽莎白虽然也憎恨清教徒,但出于国家和民族利益与矛盾,她的主要精力还是对付天主教而非清教徒。这是清教徒得以存在和发展,与国教的关系也不很紧张的缘由。但是,1588年英国消灭了西班牙无敌舰队以后,解除了天主教的威胁,伊丽莎白开始转而对付和镇压清教徒。^① 在这种情况下,清教徒再次纷纷逃亡国外。到90年代,英国清教徒运动进入低潮阶段。在这一过程当中,英国国教的地位不断巩固并与王权相结合,使英国逐渐走上了封建君主专制的道路,清教徒也由主要要求教会改革和宗教信仰民主走向主要要求政治改革和民主,其本身的政治和阶级色彩逐渐超过宗教意义。

到了17世纪初,英国清教徒的派别发生了变化,主要有两大派别:一是长老派;二是独立派。这两派的分歧主要在两个方面:第一,长老派主张由国会控制宗教事务,而独立派主张由地方行政官员控制宗教事务;第二,两派在宗教容忍问题上持不同看法。长老派在宗教信仰上十分刻板,对不信仰清教的国教徒和天主教徒绝不容忍,肆意加害;而独立派则主张信仰自由,实行容忍政策。^② 故而,一般都把长老派视为保守派,把独立派视为激进派。1640年,英国资产阶级革命开始后,长老派和独立派清教徒同属国会阵营,在与国王斗争中形成联合。革命期间,长老派曾一度控制国会。但1647年克伦威尔率领军队进入伦敦,独立派开始控制国

^① W. 丘吉尔:《英语国家史略》,新华出版社,1985年版,第542页。

^② G. 戴维斯:《早期斯图亚特,1603—1660》,牛津1952年版,第195页。

会。又经 1648 年所谓“普莱德清洗”后,长老派保守势力被逐出国会,独立派完全占据了统治地位并在事实上开始了克伦威尔的独裁统治。在此期间,长老派发生分化,有的转向了独立派,有的被驱逐,有的躲藏起来,有的转向了保王派。独立派也发生分裂,出现了平等派、再浸礼派、教友派、第五君主国派、共和派、一神教派等等。这样,所谓长老派和独立派之分已经没有什么实际意义。到了 17 世纪中后期,清教徒这个词在英国逐渐成为一个政治角色的代名词。

清教徒由宗教改革走向政治改革是当时社会的宗教、政治和经济变革的彰显。在斯图亚特王朝的封建专制制度下,在王权与国教相结合的境况中,“清教徒们已经发现,任何对教会的非难都被认为是对当局的反叛,而任何对君主制的批评也都被斥责为宗教上的渎神。”^① 由是,正如当时许多人看到的,宗教已经不是十分重要的了。在 1621 年国会讨论的 105 个议案中,只有 10 个是关于宗教问题的。^② 尤为值得注意的是,清教一直没有形成一个独特的宗教信仰和教会制度,从革命开始到革命结束,英国绝大多数人还是信奉国教,清教在英国人的心目中渐渐淡漠了。1660 年斯图亚特王朝复辟以后,国教会也在 1661 年恢复统治,主教制和某些教会制度得以重建。而作为清教徒的长老派和独立派以及其他各种清教徒派别的存在、分野和斗争早已微不足道,英国宗教政治逐渐走向政党政治,清教徒作为历史的角色也随之在英国历史和政治舞台上销声匿迹。

① G. 戴维斯:《早期斯图亚特,1603—1660》,牛津 1952 年版,第 69 页。

② C. 希尔:《革命的世纪:1603—1714》,纽约 1966 年版,第 106 页。

(2) 清教主义传入美国

17 世纪初,斯图亚特家族入主英格兰。清教徒们对来自长老制占统治地位的苏格兰的国王詹姆斯一世寄以厚望,希望新王朝能按清教徒的主张改革国教。他们在 1604 年汉普敦宗教会议上提出了一系列改革要求。但詹姆斯一世非但没有接受他们的要求,反而宣布,清教徒要么遵从国教,要么离开英国。这等于禁止和取消清教的法令。所以,在 1620 年前后,有大批英国清教徒迁往北美。^① 国王查理一世时期,任用大主教劳德实行宗教迫害,又使数万清教徒在 1629—1642 年间迁居北美。^② 这样,在英国国内逐渐消沉的清教徒运动及其思想却在北美找到了自己的安身之处。

(3) 清教主义概念

关于清教主义或清教徒的概念,学界历来说法不一。在中国学术界,一般认为,所谓清教徒就是主张清除英国国教中天主教残余的人。在西方学术界,则说法十分庞杂。例如,有学者认为,“所谓清教徒就是指一个人对其信仰的宗教或道德标准是那样具有献身精神,以至于在任何事情上都绝对服从之”,“从广义上讲,基督是一个清教徒,保罗·奥古斯丁和圣·弗兰西斯都是清教徒;从狭义上讲,劳德大主教也是清教徒。”^③ 有人认为,所有厌恶豪华、鄙视邪恶、同情贫苦百姓和酷爱自由者都是清教徒。^④ 有人认为,

① F. C. 帕尔姆:《加尔文主义与宗教战争》,纽约 1971 年版,第 90 页。

② 弗伦奇:《查理一世和清教徒叛乱——大移民导因研究》,伦敦 1955 年版,第 15 页。

③ 同上书,第 236 页。

④ C. 希尔:《革命的世纪:1603—1714》,纽约 1996 年版。

“传入英国的加尔文教称为清教，信仰加尔文主义的英国人称为清教徒。”^① 有人认为，所有批评英国国教会的人都是清教徒。还有人怀疑清教这个概念是否存在。^② 有美国学者提出，有关清教徒和清教主义的争论已经进行了 400 多年而至今看法大相径庭，以至于有人建议把这两个词从字典中删掉。所以，清教徒和清教主义研究就像一群蒙着眼睛的学者在一个漆黑的屋子里争论大象是什么样一样。^③ 我们认为，对清教徒和清教主义研究采取回避的态度或虚无主义的看法都与事无补，而上述那些看法明显都是从某一角度出发来体悟清教徒问题，而不是全面分析。其纰漏在于，或抓住了清教徒的宗教观点而忽略了其政治观点和世俗观点；或抓住了清教徒早期的特点而忽略了革命时代的特点；或根本没有抓住清教徒的本质特征而只顾一点，未及其余。

我们认为，清教徒概念的界定有两个关键：第一，必须注意新教、英国国教、清教三者之间的联系与区别；第二，必须同时兼顾清教徒的宗教观点、政治观点和世俗观点，以历史的、客观的、发展的、动态的以及阶级分析的方法和眼光进行探究。

首先，我们不能赞同马克斯·韦伯的“所谓新教亦称清教”^④ 的说法。因为，新教是指 15—16 世纪在欧洲国家兴起的反天主教的各个派别，是由中世纪异端运动发展而来的，它主要包括传统新

① 王荣堂等：《世界近代史》，吉林文史出版社，1988 年版，第 24 页。

② M. 托德：《基督教人文主义和清教徒社会准则》，剑桥 1987 年版，第 11，1 页。

③ C. 德尔斯顿，J. 伊尔斯：《1560—1700 年英国清教主义文化》，麦克米兰公司 1996 年版，第 2 页。

④ 马克斯·韦伯：《新教伦理和资本主义精神》，四川人民出版社 1986 年版，译者絮语，第 3 页。

教(如路德教、加尔文教、英国圣公会等)和激进的新教(如卫理公会、浸礼教等)这两部分。^①而清教仅仅是新教的一支。有人甚至不把清教列入新教的范畴之内。特别是16—17世纪英国清教运动渗入浓厚的政治、经济和世俗革命的色彩,清教徒已经成为革命的代名词,这是许多其他新教教派所不具备的,或所不及的。至于英国国教则更是与清教格格不入;尽管二者都反对教皇和弥撒,都承认《三十九条论纲》,但在是否保留天主教的某些传统问题上存在原则分歧,英国国教徒尊奉的是阿明尼乌主义(Arminianism),反对宿命论,主张自由意志和对未来天国寄以厚望;而清教徒却以长老制(Presbyterianism)和公理制(Congregationalism)为旗帜,反对主教制,反对教会从属于国王,坚信加尔文主义的宿命论。^②也就是说,在英国革命时代,英国国教是英国国王的工具,而清教却是推翻封建统治的资产阶级革命的武器;清教以反对国教为己任,而国教以镇压清教而闻名,二者不可同日而语。

其次,清教徒所关心的不仅仅是宗教问题,在后期,他们所关心的主要是世俗生活和政治问题。由于清教运动正值英国封建制走向没落、资本主义开始勃兴的时代,这一运动带有明显的阶级倾向性和历史变迁性。从宗教主张看,清教徒主要有3个特征:(1)在宗教伦理上,他们主张“宿命论”(Predestination),或称“前定论”、“预定论”、“命定论”(Foreordain);(2)在宗教制度和教会结构上,他们反对主教制,要求教会组织民主化,主张容忍政策和信仰自由;(3)在宗教仪式和教义上,他们主张清除英国国教中天主教

^① 爱德华·J·贾吉(美):《世界十大宗教》,吉林文史出版社1991年版,第348—367页。

^② 弗伦奇:《查理一世和清教徒叛乱——大移民导因研究》,第238页。

残余,纯洁教会。从世俗生活方面看,清教徒主张国家政治生活民主化,提倡节俭、勤奋,厌恶懒惰和邪恶,推崇禁欲主义和发财致富。从这些主张看,清教徒的阶级局限性是十分明显的:他们主张的宿命论虽然规劝人们不要幻想偶像崇拜可能带来的好运,也不要相信贤明君主的恩赐,从而彻底否定了通过教会和圣事获得拯救的可能;^①但却以不可改变的“上帝恩典”来鼓吹顺从和忍受,从而否定了人自己改变自己命运的可能,那么人也就只好等待那个“命中注定”的结果了。他们主张教会和国家政治生活民主化,强调“会众”的权利,同时又主张按人们在国家利益比例的大小来确定责任,在教会中按其等级来区分义务,这就很难做到人人平等。由于清教徒的成分和主张在早期和晚期发生了很大的变化,特别是其政治性和阶级性的加强,有学者在区分清教徒的派别时也从其政治观点和表现出发,他们把清教徒分为“道德清教徒”(Doctrinal and Moral Puritans)、“教会清教徒”(Ecclesiastical Puritans)和“国家清教徒”(State Puritans)。^②当然,这种说法应该是政治学或社会学而非宗教研究。

(4) 清教主义对美国文明的价值

关于清教主义对美国文明的价值看法,在美国学者中还存在很大分歧。在某些学者看来,清教主义是现代美国民族意识中的精华,而另一些学者却认为清教主义是美国民族意识中的糟粕。但无论如何,大家都承认清教主义深深扎根于当代美国民族特点之中。^③必须看到,宗教信仰是美国人精神生活不可缺少的核心

① 马克斯·韦伯:《新教伦理和资本主义精神》,第3页。

② L. 霍华德:《清教徒和清教主义论文集》,阿尔伯克基1980年版,第89页。

③ A. T. 沃恩:《1620—1730年代美国的清教传统》,纽约1972年版,第XI页。

内容。有美国学者认为,“清教主义是美国文化和社会形成过程中惟一最有影响的因素。”^① 还有学者认为,“清教主义造就了美国”。自独立战争以来,清教精神一直统治着美国,正是来自清教故乡英国的“优秀老母鸡孵出了美国鹰”。^② 有学者指出,“美国传统、文化、制度和民族是由两种不同的理想体系构成的:一个是扎根于 17 世纪的清教主义,一个是传播于 18 世纪的民主主义。”^③

可以看出,多数美国学者对清教主义的评价是很高的。但是,我们必须注意到,美国人从来不愿意把自己的文化看成为英国文化的继续和发展,他们把移民始祖所开创的事业看成是美国人自己的事业,所以,对清教主义的起源、概念和发展历史,他们有自己的说法。美国的一些宗教领导人也不按照英国的传统说明宗教事务。这样,长期以来,在美国形成了一整套有关清教主义的思想。美国人的清教主义思想有两个特点:

第一,美国有自己的“圣者”(Saint)。他们认为,J.温斯罗普(John Winthrop)是美国的“尼希米”(Nehemiah)^④,是美国的“模范管理者”,“伟大事业的领导人”。我们知道,在美国移民始祖中,1630年6月12日到达北美的J.温斯罗普是最著名的一个,因为他不仅带来了清教徒移民的主体,而且带来了真正的清教徒精神。

① R. 莱尼兹:《美国清教主义的张力》,纽约 1970 年版,第 1 页。

② J. S. 弗林:《清教主义对英语社会的政治和宗教影响》,纽约 1920 年版,第 99 页。

③ R. B. 佩理:《清教主义与民主》,纽约 1944 年版,第 34 页。

④ 尼希米是公元前 5 世纪希伯来人的领导人,曾领导以色列人从巴比伦回到原有住地,重建耶路撒冷,并把耶路撒冷称为“丘阜之城”,意思是该城市将成为人们瞩目和敬仰的地方。见 S. 伯克维茨:《美国自己的清教起源》,纽黑文,伦敦耶鲁大学出版社,1975 年版,第 1 页。

他领导建立的新英格兰殖民地成为北美文明的摇篮,那里在宗教、经济、政治和社区生活等许多方面都开创了北美的先例。温斯罗普是怀着雄心大略来北美的。他告诉同来的移民们:“我们将建成丘阜之城(A City Upon A Hill),世界上所有人的眼睛都瞧着我们。”^① 温斯罗普祖述尼希米的所谓“丘阜之城”的说法,其目的是明显的,那就是他准备在北美这块未开发的土地上另建一个与英格兰不同的基督王国,从而开辟基督世界的新天地。

第二,美国有自己的清教主义解释。关于美国人对什么是清教徒和清教主义的问题的解释,我们在前文已经作了说明。可以看出,在美国人的眼里,清教徒已经远不是主张清除英国国教中天主教残余的刻板教徒,而是务实的开拓者。美国清教徒创造了许多前所未有的语言来表达自己的追求,如:自爱(Self-affection)、自信(Self-confident)、自誉(Self-credit)、自满(Self-fullness)、自荣(Self-honor)、自预(Self-intended)、自行(Self-practice)、自安(Self-safety)、自足(Self-sufficiency)、自空(Self-emptiness)、自报(Self-revenging)、自抑(Self-abasing)、自否(Self-denial)、自识(Self-acquaintance)、自测(Self-trial)、自憎(Self-abhorring)、自定(Self-determination)等等。^② 这些词汇充分表达了美国清教徒的人生哲学和追求。

但是,并不是所有的美国人都笃实肯认清教主义思想。除去前面谈到的否认清教主义是美国民族的精髓的看法而外,还有一些美国人对清教主义信条持一种怀疑态度。例如,有学者认为,

① P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,哈佛,1953年版,第5页。

② S. 伯克维茨:《美国自己的清教起源》,第17页。

“人一旦接受了清教思想,就终生难以摆脱。毫无疑问,清教是一种力量。清教曾经在英国和美国做出一番大事业。但这种大事业不过是对那些处在难以承受的痛苦之中的男男女女产生影响而已。清教主义要求信徒为寻求拯救而献身,但同时又告诉他们,除非他犯了罪,他是不会得到帮助的;清教主义要求信徒把全部希望寄托于基督,但同时又告诉他们,除非上帝在他出生之前就已经预定他将获得拯救,否则基督是不会救他的;清教主义要求信徒不要犯罪,但同时又告诉他们,他将随时可能犯罪;清教主义要求信徒按照上帝的神圣王国的设想去改造这个世界,但同时又教导他们,世界上的罪恶是无法消灭和不可避免的;清教主义要求信徒不论干什么都要尽最大努力去工作以分担上帝的责赋,在这个世界上应该多做好事,但同时又告诉他们,必须享受自己的工作 and 乐趣,但这种享受又只能是无意中的享受,因为信徒必须把自己全部精力都奉献给上帝的事业。”^① 从这些自相矛盾的教悔中我们不难得出这样的结论:如果一个清教主义的信徒真的按清教原则去做,那么他将不知道自己应该怎样做才符合上帝的要求。

从宗教角度出发,说清教是美国基督新教文化的唯一源泉是不确切的,因为清教不等于新教。尽管到北美的欧洲移民来自许多不同国家,但美国移民始祖从欧洲带来的文化主要是英国文化。这种文化虽然都来自英国,但却不像人们通常所解释的那样具有相同的文化背景、同属一个法律和社会结构,而是有各自不同的特点:例如,伦敦文化(或称东盎格鲁农民文化)与肯特文化(或称约

^① E. S. 摩根:《清教徒的窘境——J. 温斯洛普的故事》,哈珀科林斯 1958 年版,第 7—8 页。

克郡文化)就是不同的文化。继而,这两种不同文化又被移植到北美两个不同的地区:马萨诸塞和弗吉尼亚——一个发达的工业区,一个落后的农业区,一个以清教为主,一个以英国国教为主。^① 所以,美国基督新教文化的宗教根基不能仅仅固定于清教。当然,随着美国各地的文化交流和融合以及美利坚民族的形成,这种文化差异逐渐减小,美国文化与欧洲文化(包括英国文化)的差异也显现出来。

2. 伦理思想的吸纳与改造

美国文化是欧洲文化的亚文化。所以,美国基督新教文化在伦理思想方面也与欧洲不可分割。道德伦理是思想领域的问题,而思想的传承、沿革、继承、吸收以及改造通常都是由著名思想家的著作及其流传下来的理论和说教构成和完成的,有关伦理学的研究也不得不集中到名人名著上。有关欧洲伦理思想的著述和译著都不少见。人们通常认为,从纵向看,马克思主义以前的欧洲伦理思想可分为三个阶段:古代希腊罗马奴隶社会的伦理思想发展阶段,中世纪封建社会的伦理思想发展阶段和近代资本主义社会的伦理思想发展阶段;^② 从横向看,马克思主义以前的欧洲伦理思想可分为三大构成部分和主要潮流,或称三大体系:理性主义、经验主义和宗教伦理学。^③ 我们想另辟新境,从下述 3 个方面说

^① T.H. 布林:《清教徒与冒险家,早期美国的变化与持续》,纽约,牛津 1980 年版,第 XII—XIII 页。

^② 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》,华东师范大学出版社,1991 年版,第 1—6 页。

^③ 万俊人等:《现代西方伦理学史》上卷,北京大学出版社,1997 年版,第 8—11 页。

明美国基督新教文化的伦理思想来源问题：

(1)道德根源问题

追根溯源,道德根源的命题也就是“人性论”问题。它要回答两个不同但又密切相关的设定:一是人性本“善”还是性本“恶”;二是这种“善”或“恶”来源于“神”(上帝)还是人本身。在西方,自古希腊罗马以来,人们就对这两个问题争执不休,至今仍无统一答案。作为西方文明的主要代表,美国基督新教文化无疑也承袭了这一争辩。

人性论是一个古老而又广泛的命题。有学者称欧洲伦理学家关于人性论的学说为人本主义。人本主义又可分为三个流派:感性主义,此派主张人性本恶;理性主义,此派主张人性本善;情感主义,此派主张人性本来既有善也有恶。^①这是有一定道理的,但又不尽然。

古希腊三大哲人中的第一人苏格拉底认为,人在关心自己的身体和财产之前,要先关心自己的灵魂,因为灵魂是人的真正的自我,灵魂就是人本身。他认为,人幸福与否取决于灵魂的好坏。而失掉幸福的人是因为自己不知道什么是幸福,而把并非幸福的东西当成了幸福的东西。在这个意义上,“所有坏的行为,都不是故意的”。所以,为了避免错误地使用力量、健康、财产或机会,人就必须有“善的知识”,即一种“不可能有坏用途的知识”。这样,道德本身就变成了善的知识。^②可以看出,苏格拉底是一个性本善论者。但是,到底什么是善,他的说法不一。有时说快乐即善,有时

① 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》,第6—8页。

② 《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社,1986年版第7卷,第520—521页。

说禁欲克己的生活即善的生活。当然,我们不能把苏格拉底的“知识”理解为现代意义上的知识,因为他所说的知识仅仅是指人对善的了悟和理解。尽管如此,他的“美德即知识”的著名命题还是得到许多人的尊崇,并成为欧洲宗教禁欲主义的重要来源。

既然只有有“善的知识”的人才是有道德的人,那么知识,即智慧,就成为道德的基础。由于只有经过理性思维的知识才具有道德指导意义,苏格拉底的命题就可以认为具有理性主义的特征。苏格拉底的学生柏拉图在老师的基础上系统建立了以理性(智慧)为最高美德的理性主义伦理学模式。柏拉图认为,在世界上许多善的事物之外,还有一个独立于个别事物和人类意识之外的实体——“理念世界”——“善的理念”。善的理念是人类的最高理念,是一切知识、真理、存在的根本,正如太阳是光明和生命的来源一样。所以,柏拉图把人类认识世界的结果,即他所说的善的理念,明确为道德的根源,也就为欧洲理性主义伦理学奠定了根基。

被马克思称为古希腊哲学家中“最博学的人物”的亚里士多德在哲学上动摇于唯物主义和唯心主义之间,在伦理学上则处于理性和感性的“和谐”之中。他批评柏拉图的“理念论”,提出“至善即幸福”的论断。他说,“幸福即是心灵合于完全德行的活动。”^①他认为,思维依赖于感觉,因此感觉在认识中是重要的。但同时他又特别强调理性,认为理性的知识是“高贵的”知识,纯思辨的生活是最幸福的生活,是人生最崇高的理想。有学者说亚里士多德的伦理思想是一种“中庸”或“折中”思想。^②其实

① 《西方伦理学名著选辑》(上卷),商务印书馆,1986年版,第286页。

② 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》,第62—65页。

这只是看到了亚里士多德分析问题的结果而没有注意到他分析问题的特殊方法：两条平行但却相互对立的思考问题的路径，使亚里士多德对问题的分析更为全面。关于这一点，在下文中会进一步说明。

宗教与道德自原始社会开始就是一对孪生子，图腾和禁忌则反映了原始社会中宗教与道德的密切关联。把道德的根源归结到“神”而不是人本身的观点在古希腊时就已经十分流行。例如，当时盛行的一种被称为“巴库斯”或“奥尔弗斯”的宗教就主张人的灵魂可以轮回，人的灵魂可能获得永恒幸福，也可能遭受永恒痛苦。古希腊的苏格拉底、柏拉图以及斯多葛学派都曾受到这些宗教思想的影响。但由于古希腊的宗教崇拜呈多元化局面，且神人同形，人们对神并不感到漠不可测。

公元前4—3世纪，古希腊伦理学进入斯多葛派时期。公元前338年，马其顿征服希腊。公元前325年，马其顿征服巴比伦。公元前168年罗马灭亡马其顿。公元前146年，希腊也在罗马的统治之下。这一历史程序使古希腊文化与古罗马文化相互交融和影响，斯多葛派伦理学成为这种融合的表现和结果。斯多葛派的创始人是芝诺，他的哲学体系由逻辑学、物理学和伦理学三部分组成，其中伦理学为中心。按照芝诺的伦理学，幸福在于使人的意志适应统治宇宙的神的理性，幸福是顺应自然而生活的结果。斯多葛派推崇世界主义，认为真正的斯多葛哲人并非某一个国家的公民而是世界公民。世界公民应该都享有一个共同的理性和服从同一个理念。应该说，这是对苏格拉底以来的古希腊伦理学的一个发展。苏格拉底只主张人认识自我，他认为世界的本源是神，但人不能认识神而只能认识自己。斯多葛派把认识推向自我之外的事

物,力图了解宇宙理性,这是很了不起的。

斯多葛派伦理学的核心是“良心”(Conscience),通常汉语把这个词翻译为“本性”。芝诺说,“至善是合乎个人的本性以及宇宙的自然”,“自然领导我们走向道德”。^①前面已经谈到,按照斯多葛派的理论,宇宙是有理性的,统治世界的就是神圣的宇宙理性,宇宙的自然也就是宇宙的理性,追求至善的人类当然就要服从这个超然的神圣理性。那么,这个神圣的宇宙理性在哪里呢?芝诺说,“这种普遍法则相等于弥漫于一切事物中的正确的理性,这种普遍的法则与主宰万物、规定万物的神并无二致。”^②这样,斯多葛派伦理学把道德的根源归结到神(上帝)。据说,上帝安排的世上万物都是合乎一定目的的,没有任何偶然和例外。既然人世间一切事物都是上帝安排好了的、不可改变的,人的本性当然也一定是上帝赐予的、不可更改的。古希腊伦理学开始从人性走向神性,斯多葛派也就走向了宿命论。

真正把道德起源与宗教神学联系在一起的伦理学是从基督教产生以后,或者说是从中世纪开始的。真正从神学出发认识道德根源问题是从古罗马帝国时期的奥古斯丁开始的。作为“教父学”的集大成者,奥古斯丁创立了一个庞大的神学体系,这个体系的基础和核心是上帝。他的学说主要包括:上帝创造一切的神创论;上帝主宰和安排一切的预定论;上帝启示人的智慧和认识真理源泉的神启论;上帝恩典的神恩论;人生来就处于有罪状态的原罪说。从人性论角度看,奥古斯丁的理论应属于性恶论。他认为,上帝是善的,上帝所创造的一切也都是善的,“没有一个人人生来就是恶的;

①② 《西方伦理学名著选辑》(上卷),第215,216页。

那些恶人,只是由于沾染了恶习的缘故”。^①但是,由于亚当犯罪堕落而失去了上帝所赐予的善,死了灵魂。灵魂死了,身体也就不再受灵魂的支配,而受贪欲的支配,产生了犯罪的倾向,上帝宣布了他的死刑。亚当不仅自己犯了罪,还把罪遗传给了他的后代,所以今天世界上的人作为亚当的后裔都是有罪的。这种有罪表现在两个方面:一是人一出生就有罪,即“原罪”;二是有原罪的人生活在情欲之中,具有无法阻遏的犯罪倾向,当他达到一定年龄时就会继续犯罪,这是“本罪”。^②因此,所有人,包括刚刚出生的婴儿,都有罪,都将受到上帝的惩罚。奥古斯丁关于原罪的说教实质是在解释基督教经典《圣经》中以隐喻的方式令教徒领会的教条,其根本目的是使信徒坚定不移地信仰上帝。所以,原罪说实质是为基督教学说的中心“上帝”服务的。由于人生来性本恶,而上帝又是创造一切、预定一切、导引一切的至上神,它不仅注定了人的今世,还安排人的来世,不仅赐予人生命,还赐予人智慧和认知能力。这样,没有上帝就没有世界上的一切,包括人和人的道德。上帝是道德源泉和标准。从此,欧洲伦理学关于人性论的探讨被纳入了奥古斯丁创立的基督教神学的体系之中。

自奥古斯丁以降的整个中世纪是基督教神学理论和学说占绝对统治地位的时期,一切科学,包括伦理学,都成为神学的奴仆。产生于11世纪的经院哲学是中世纪基督教神学的继续和发展。“神学之王”托马斯·阿奎那把经院哲学推向顶峰。在道德根源问题上,阿奎那承袭了奥古斯丁的神创论,认为上帝是万物之源。他

① 《西方伦理学名著选辑》(上卷),第355页。

② 从口云:《西方政治文化传统》,大连出版社,1996年版,第380页。

指出,“天意要对一切事物贯彻一种秩序,并证明使徒言论的不谬:‘一切现存的事物都是由神布排的’。”^① 在人性论问题上,阿奎那是性恶论者,所以,他反对伊壁鸠鲁学派把幸福归结为快乐的理论,认为节制快乐的人才是有德的。因此,阿奎那的学说具有明显的禁欲主义特点。

14—15 世纪欧洲文艺复兴开创了伦理学的新局面,主张以人为中心而反对以神为中心的思想使人们摆脱了千年精神枷锁的束缚,伦理学才真正有了研究人的领域。以人文主义为核心的文艺复兴时期的伦理思想的根本点是个人主义,其中包括自由主义和利己主义,即追求人的权利和价值,满足个人的欲望和享乐。个人主义在伦理学上的突出表现是自由意志问题。教父哲学家奥古斯丁认为,亚当和夏娃在自由意志支配下偷吃禁果才犯了罪,以至于他们及其子孙都永远被剥夺了自由意志。他说:“事实上,正因为人滥用自由意志,才使自己和自由意志一起毁坏了。……一个人既已用自由意志犯了罪,为罪所胜,他就丧失了意志的自由。”^② 这就是说,人的原罪和本罪的根源是人的自由意志,信仰上帝、等待上帝恩赐的人是不能有自由意志的。虽然有许多文艺复兴思想家仍是有神论者,他们仍把上帝看作世界的创造者,有些则是在宿命论的前提下谈论自由意志,但已经开始意识到自由意志对人的重要意义。这里的自由意志无非是指人对自己命运的抉择,而不是等待上帝的恩典。这就等于在伦理标准问题上又前进了一步。

① 《阿奎那政治著作选》,商务印书馆,1982年版,第99页。

② 《西方伦理学名著选辑》(上卷),第221页。

与文艺复兴几乎是同时发生的欧洲宗教改革运动对道德伦理问题的意义比文艺复兴更为重要。与英国清教主义和美国基督新教密切相关的加尔文主义在伦理观上很值得注意。加尔文的神学学说在人性论上也是性恶论。他认为,“人本身不是别的,就只是贪欲……”。^① 所以,他拥护原罪说,认为上帝是世界的主宰。加尔文也主张禁欲主义,但与前人的禁欲主义有很大不同。奥古斯丁和阿奎那的节制都是要求教徒远离享乐,不追求物质利益。而加尔文在要求教徒清心寡欲,勤俭节约,吃苦耐劳,不追求物质享受的同时又告诫教徒,人的这一切努力都是为了证实自己是上帝的选民。努力工作不是为了享乐,但努力工作的结果很可能意味着发财致富。这等于鼓励人们去赚钱和发财。随着富有的发生,享乐自然而然。这就是资产阶级人生观的突出表现。

欧洲文艺复兴和宗教改革中涌现的资产阶级人生观并不成熟。经近代欧洲资产阶级思想家继承、改造和发展之后,在17—18世纪才逐渐成熟起来。这中间包括霍布斯、斯宾诺莎的利己主义思想,沙甫慈伯利、休谟的情感主义思想,边沁的功利主义思想,穆勒的幸福主义思想,康德、黑格尔、费尔巴哈的伦理思想等等。这里有两点需要说明:第一,自近代以后,欧洲伦理思想的发展已经冲破了中世纪神学的藩篱,但并没有摆脱神学的羁绊。换句话说,近代以来的欧洲伦理思想是神学伦理与世俗伦理相互交融、并行发展的。但归根到底都是为资本主义意识形态和政治制度服务的。第二,17世纪英国在北美建立殖民地以后,北美虽然成为欧洲宗主国伦理学说的承载体和分支,但也开始出现北美

^① 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》,第159页。

自己的特有文化及伦理思想。所以,对欧洲伦理思想的继承问题虽依然存在,作为一种研究,人们更多的是注意美国文化的特点。这是我们没有更多地介绍近代欧洲思想家的伦理思想的主要原因。

(2)行为标准问题

道德伦理的行为标准包含两层意义:一是衡量尺度,即人们判断思想和行为的原则;二是指导规矩,即人们从事思想和行动的教条。古希腊思想家早就在探索道德标准问题。苏格拉底把道德知识看作任何行为的先导,有了善的知识的人才能行善,知道了什么是合乎待人的规矩的人才能做出合乎公正的事。也就是说,无知是作恶的根源。这只能说是想把理性作为行为标准,因为,虽然掌握了善的知识的人是有德性的人,有了善的知识能够行善,但不等于有了善的知识的人愿意行善,这里还有一个行为与动机的一致性问题。亚里士多德试图回答这个问题。他认为,只有知识与愿望、理性与意志相结合,才能解决道德不道德的问题,没有人愿意作恶,但不能说没有人想作恶。想作恶的人又不一定是没有知识的人。这样,苏格拉底、柏拉图的“美德=知识”的命题就很令人怀疑。

在宇宙理性作为道德的最高标准和基本原则的前提下,在宿命论的基础上,斯多葛派也面临亚里士多德提出的知识与“欲望”的关系问题,即理性与感性的关系问题。“欲望”的最好满足莫过于快乐,感性的突出表现也是快乐。快乐成为人们衡量道德观的重要尺度。柏拉图曾提出一种把理性与感性、快乐与智慧结合在一起“混合生活”,在那种混合生活中,快乐从属于智慧,快乐是达到善的途径和手段。因此,柏拉图不认为快乐是一种标准。斯

多葛派不但继承了柏拉图的看法,否认快乐是善或道德的标准,而且认为,追求肉体的快乐会毁掉人的灵魂。为了维护灵魂的纯洁,人应该超越肉体的快乐或痛苦之上。于是,斯多葛派又走向了禁欲主义。从人性到神性,从宿命论到禁欲主义,古希腊伦理学逐渐走向中世纪教会神学伦理学。

古代罗马人在思想探索方面远不如古希腊,但西塞罗在道德行为标准方面却走在了希腊人前面。他在希腊斯多葛学派自然法的基础上提出,自然法是普遍适用的最高法律,是国家和人民的最高行为准则。他同时提出了在自然法面前人人平等的思想。他认为,统治者本身就是法律的产物,“法律管理统治者,犹如统治者管理人民。”可见自然法在西塞罗心中的地位。^①

教父伦理学大师奥古斯丁关于道德标准的理论是为两个密切相关的目的服务的:先是给人指出一条精神解脱的道路,进而维护基督教的存在和发展。为这两个目的,奥古斯丁不仅说明了人类道德根源问题,也为人们规定了实现服从上帝、放弃罪恶、等待恩典、追求来世的行为准则。他认为,信仰、仁爱 and 希望,是做人的根本。所谓信仰,就是相信上帝的全知全能,相信上帝对人类的救赎;所谓仁爱,就是爱上帝,爱所有人,包括你的敌人;所谓希望,就是对神和来世天国寄以厚望,耐心忍受现世的苦难,以期待来世的幸福。在这3个原则基础之上,奥古斯丁又批判和改造了古希腊哲学家的智慧、勇敢、节制、公正的四大德性,提出了审慎、坚毅、节制、公正的主张。要求人们做事注意鉴别善恶,勇于忍受生活中的种种不幸,在上帝的帮助下实行禁

^① 刘绍贤:《欧美政治思想史》,浙江人民出版社1987年版,第94页。

欲，每个人都尽职尽责。^①这样，奥古斯丁就为人们规范了一整套行为标准。这一思想后来经托马斯·阿奎那发展完善，成为基督教的传统说教。

由于阿奎那神学是为欧洲封建统治阶级服务的，他不仅考虑精神生活问题，还必须考虑世俗生活问题。这就使他的学说中有关法和法律的问题占有很大比重。他认为，在人身上有一个三重性的秩序：神的秩序、自然的秩序和政治秩序。基于这三种秩序，阿奎那认为世界上有四种法：永恒法、自然法、人法和神法。这样，人的行为标准就有法可依了。在阿奎那的四种法中，永恒法是神的理性，具有最高权威，是一切法律的根源；自然法是管理人类行为的法律，它存在于人的心里，因此具有普遍性和不变性；人法是人类根据自然法而制订的成文法；神法就是神的成文法——《圣经》。这样，永恒法、自然法和神法的归宿都是精神上的准则，服从这些法律就等于服从上帝。而人法也不过是对自然法的确认。阿奎那的法和法律学说归根到底还是为其神学服务的。

新教派别纷杂，其伦理思想各有不同，所以给各派教徒规定的行为标准也不同：在路德看来，人的获救只在信仰，即所谓“因信称义”。他说：“既然这信只能在内心的人（里）掌权，如《罗马人书》第十章所说：‘心里相信就可以称义；’而且既然只有信才可以使人称义，那么这一个内心的人就显然不能因什么外表的行为或其他方法得称为义，得以自由，得蒙拯救……因此，每一个基督徒所应该留心的第一件事，就是要丢弃倚靠行为的心，单单多求坚固信，并藉着信不求多知道善行，只求多知道那为他受死而且复

^① 黄伟合：《欧洲传统伦理思想史》，第119—121页。

活的基督耶稣……。”^① 他认为,《圣经》分为两部分,其中《旧约》教人“诫命”,《新约》教人“应许”。懂得了诫命就会按上帝的要求去做,不需要什么律法。律法是为那些不信上帝的人制订的。了解了上帝的应许就知道了圣洁、真实、公义、自由、和平和善良。由此看来,《圣经》,包括《旧约》和《新约》,都是基督教徒的行为准则。只要信徒真心信仰上帝,一切行为准则就都在心中了。这里,行为并不能证明信徒是否信仰上帝。这是路德教与加尔文教的一个最大差别。在加尔文看来,人的命运只在上帝的安排,即所谓“预定论”。而预定论的关键是体现上帝的“荣耀”。他说:“所谓预定,乃是上帝的永恒旨意,就是神自己决定,他对世界的每一个人所要成就的。因为人类被创造的生命不都是一样的,永恒的生命是为某些人前定了的,对于另一些人却是永远罪刑,既然每一个人都为着或此或彼的一个终局而创造的,所以我们说,他是被预定了或生或死的。……信众同声宣扬说:‘他为我们选择产业,就是他所爱之雅各的荣耀。’对于神所赐的一切恩赐,他们都归荣耀于神白白施赐的爱……。”^② 为了体现上帝的荣耀,基督徒的一个突出特征是把信仰上帝与个人努力工作和勤勉结合起来,以实际行动说明自己是被上帝选中的人。这样,积极工作的行为就成为基督新教教徒的客观准则。这一点在美国精神中体现得淋漓尽致。

(3) 生命的目的问题

生命的目的亦即人生观问题。早在古希腊时代,人们就已经

^① 马丁·路德:《基督徒的自由》,引自罗竹风《宗教经籍选编》,华东师范大学出版社,1996年版,第498—500页。

^② 加尔文:《基督教原理》,转引自罗竹风《宗教经籍选编》,第503—504页。

注意到并开始讨论什么是幸福生活的问题。柏拉图认为,单纯的理性生活或感性生活都是不可取的,都不符合善的最高理念,因为,善的理念指导下的生活一定是完满的、自足的,可以为所有动植物选择的。所以,他提出一种“混合的生活”,这种生活以理性为指导,以快乐为手段,以善为最终目的。为了达到他所想象的境界,柏拉图在《理想国》一书精心设计了一个理想的国家:在那样一个国家里,没有私有财产和私有观念,人人共同劳动,共产公妻,共同幸福。这种理想对后来的空想社会主义者乃至马克思主义都产生了重大影响。美国移民始祖的新世界梦想也与这种思想不无关联。

按照斯多葛派的观点,世界如同一个伟大的城市,是一个统一体。作为世界公民,人对这个大城市中的一切事物都应承担义务。因而道德价值、义务、公正等等成为斯多葛派强调的重点。同时,他们特别注重“理智”,因为理智能够揭示宇宙秩序的恒常性和坚强不变的价值的源泉,理智是人类存在的真正模式。在此基础上,斯多葛派提出了自己的“义务”。他们认为,自己的日常职责不论大小,都是由宇宙的神圣理性秩序所赋予的。就是说,宇宙是有理性的,每个人的任务都是神所指定的。^①

中世纪神学大师奥古斯丁在其主要代表作《上帝之城》中设计了两个完全不同的城:上帝之城和世上之城。两座城分别是圣者与不义者之城,骄傲者与谦卑者、虔敬者与伪善者、被拣选者与被摒弃者之城,预定要得救者与预定要受惩罚者之城。两个城的生

^① 《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社,1986年版,第7卷,第419页。

活也完全不同：“一个城的人选择肉欲的生活，另一个城的人选择精神的生活”。结果，在上帝之城里的人的生活是圣洁的生活，永远幸福；而世上之城的人的生活是罪恶的生活，是黑暗世界，痛苦的根源。这样，由上帝至高至善的权威统治、由基督教徒组成的上帝之城是社会组织的典范，人类发展的最终归宿，它将在末日审判时得救并获得永生；而由魔鬼撒旦统治的、由罪人组成的世上之城则成为被摒弃的地狱，只能在末日审判时沉沦。但是，在现实世界上并没有这样两个界限分明的城，两个城是混合在一起的，于是，生活在同一个世界上的这两部分人为不同生活目的而斗争，结果当然是服从上帝的人取胜。人都是追求幸福的，没有人愿意下地狱。^①最后，奥古斯丁的说教把人们引入这样一个逻辑推理过程：带有原罪、犯有本罪的人在自己的自由意志支配下继续犯罪，只能在世上之城中等待末日审判而永远不得幸福；要进入上帝之城，摆脱罪恶的深渊，只有信仰上帝，等待上帝的恩典。这就是人生的终极目的。经过漫长的欧洲中世纪神学统治以后，文艺复兴时期的人文主义思想家在人生观上大胆向封建神学宣战。但丁说：“谁为了自己的目的而不是为了别人的目的而生存，谁就是自由的；相反，任何事物，如果它是为了别的事物而存在，那么，它就要被那个事物所决定，也就谈不上是自由的了。”^②这样赤裸裸地强调个人及其利益，反映了新兴资产阶级追求个人主义和发财致富的愿望，也代表了新一代人的伦理观。

^① 宋瑞芝等编：《西方史学史纲》，河南大学出版社，1989年版，第84—86页。

^② 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆，1966年版，第20页。转引自黄伟合：《欧洲传统伦理思想史》，第139页。

在人生追求问题上,基督新教中的加尔文主义十分突出。加尔文继承了自奥古斯丁以来的预定论思想,认为人的一切都是上帝安排好的,不是通过努力可以改变的,做好事、行善也无济于事。但是,加尔文的预定论与其前人的预定论相比有很大不同:前人仅仅说明了人的命运是上帝预先安排好的,不可改变的,但并没有说明哪些人被安排为可以获救,哪些人被安排不能获救。奥古斯丁在著名《上帝之城》中区分了生活在上帝之城和世上之城的两种人,但也没有说明哪些人在上帝之城,哪些人在世上之城。加尔文认为,一些人命中注定永生,一些人命中注定永亡;永生者为选民,永亡者为弃民;只有永生者才能获救,而永亡者只能沉沦。他认为,人虽然无法改变这种安排,但可以通过自己在现世生活中的表现体现上帝的安排。由于人在现世生活中的成功与失败就是选民或弃民的标志,人可以通过自己的努力证实自己是上帝的选民。这样,加尔文主义的预定论在两个问题具有重要意义:第一,既然人可以通过自己的努力证实自己的命运,通过教会和圣事获救的说教就被否定了,教皇、主教、祈祷书、繁琐的宗教仪式等等都不重要了;第二,既然人能够通过自己的成功证明自己是上帝的选民,人们就积极努力,大胆革新,勇于创新,争取更大的成绩,以回报上帝对自己的恩赐。

上述欧洲伦理思想所体现出来的人性论、行为论和人生观被欧洲移民带到北美,成为美国基督新教伦理的基础。

3. 民主与共和思想的借用与诠释

作为美国文明大厦的支柱之一,美国基督新教文化提供了思想和制度双重支撑力,而这种力量同样可以在欧洲找到源泉。

(1) 欧洲民主与共和思想的起源

与其他民族一样,欧洲也曾有原始民主制度,其中主要是古希腊的城邦民主。在著名的“荷马史诗”所反映的“荷马时代”,部落和部落联盟的议事会、人民大会、军事首长制就构成了古希腊的“军事民主制”。在荷马时代以后的奴隶制城邦国家中,自由民内部平民与贵族的斗争不仅仅导致了希腊民主制的形成和改进,更重要的是在公民心中形成了民主和自由的概念,以及公民参与社会事务的意识。^①

从国家政治体制上讲,古希腊“民主政治”这个概念在相当长的时间内没有被思想家们欣赏。据认为,民主这个词源于古希腊文,最早见于古希腊历史学家希罗多德的《历史》一书。修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》中引用伯里克利的话说,“我们的制度之所以被称为民主政治,因为政权是在全体公民手中,而不是在少数人手中。”^②但古希腊的思想家并不使用民主政治这个词。毕达哥拉斯派提出“天体和谐”是宇宙的最高主宰;智者学派以自然说为依据提出的原始平等说也只有“正义”、“公正”等思想;直到柏拉图和亚里士多德,也主要用正义、幸福、神圣、至善、平等、集合、参与政治、轮番为治等说法表示自己的政治主张。柏拉图设想的理想国政体有四种类型,荣誉政体、寡头政体、平民政体和僭主政体,就是没有民主政体。城邦政治文化的集大成者亚里士多德在其《政治学》中提出了划分政体的两个标准和6种政体形式:两个标准一是“最高统治权的执行者”人数的多少,即是一人统治、少数人统

^① 刘家和:《世界上古史》,吉林人民出版社,1979年版,第208—224页。

^② 修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,商务印书馆,1966年版,第130页。

治、还是多数人统治；二是统治目的，即是以全体公民的“共同利益”为目的，还是以执政者的自身利益为目的。6种政体形式可分为两种：一为“正宗政体”，即正常形式的政体，包括由一人执政的君主政体、由少数人执政的贵族政体和由多数人执政的共和政体；二为“变态政体”，即不正常政体，包括僭主政体、寡头政体和平民政体。他认为最理想的政体是共和政体。^①这里，亚里士多德也没有强调民主政体。公元前4世纪中期以后，希腊经马其顿统治后又为罗马统治，则更无民主可言。尽管如此，古希腊思想家把希腊民主政治的基本特征以思想和文献的形式留给了后人，欧洲乃至美国的民主政治都是在此基础上升华、发展而来的。

如果说古希腊给欧洲和美国留下了民主的根基，古罗马则给欧洲和美国留下了共和的经验。古代罗马“王政时代”也曾有军事民主制。公元前6世纪末，罗马进入共和国时期并设置体现民主特点的“保民官”，以后又围绕保民官及其权力问题使上层社会分成贵族派和民主派两大派系，终于形成了一个独裁统治，^②但古罗马共和政体的发生、发展和衰亡的历史，特别是历史学家和政治家们留下的有关古罗马的文献及思想，却是具有重要意义的。

古罗马著名政治家和历史学家波利比阿原来是希腊人，曾深受柏拉图和亚里士多德的影响。罗马征服希腊以后，波利比阿又了解和考察了罗马各地，熟悉和掌握了罗马国家的历史和现状，这使他在罗马最鼎盛的时期写成了著名的《通史》共40卷。波利比阿完成了被认为是“长于政治实践，却并不善于政治思维”的罗马

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，1981年版，第160—195页。

② 刘家和：《世界上古史》，第274—278页。

人没有完成的对罗马政治制度的理论分析,不但总结了罗马的历史,而且使罗马人开始学习和接受希腊文化,进而使希腊和罗马文化走向融合。波利比阿把政体形式分为君主政体、贵族政体和民主政体3种,并把每一种政体分为纯粹的和腐败的两种,于是形成君主政体、暴君政体、贵族政体、寡头政体、民主政体和暴民政体6种政体。波利比阿把这6种政体描述为一个依次出现和更替的演变过程,形成一种循环发展的规律。但是,波利比阿并不赞同这种政体循环。他认为,为了避免这种循环,必须把君主政体、贵族政体和民主政体三者中所包含的优点集中起来,组成一个保持均衡的混合政体。他指出:“如果人们只注意执政官的权力,那罗马国家就完全是君主制政体,如果人们只注意元老院的权力,它又完全是贵族政体,而如果只注意民众的权力,它显然又是民主政体。”^①而罗马的共和政体恰是这3种政体的混合,是世界上最好的政体。他认为,罗马政体的3种因素各有各的最高权力,这就使3种权力相互制约和平衡,任何一方都无法追求超过自己范围之内的权力。这种权力制衡的思想对后来孟德斯鸠的三权分立学说以及欧美政治制度的产生和发展起到了极为重要的影响。

罗马著名政治家西塞罗是罗马共和思想理论的有力辩护者和系统阐述者。他把柏拉图、亚里士多德、斯多葛学派和波利比阿的政治思想结合在一起,并通俗易懂地介绍到罗马国内。他给共和国下的定义是:“国家(或共和国)是人民的事务。但是,人民并不是以任何一种方式联系到一起的人的集合,而是在协议共

^① 波利比阿:《通史》第6卷,转引自丛日云:《西方政治文化传统》,大连出版社,1996年版,第267页。

同尊重正义的基础上大规模的人民的联合体和谋求共同利益的伙伴。”^①他认为,共和国的本来意义就是属于人民的国家。他赞同波利比阿的混合政体的主张。西塞罗的这些政治思想对欧洲和美国都有重要影响。

(2)法的概念

众所周知,民主与共和的存在是以法律为保障的,而古罗马对近代乃至现代欧洲和美国的最重要意义莫过于罗马法的存在。早在公元前5世纪,罗马就制定了“十二铜表法”。公民会议和元老院的决议、高级行政长官的命令也属于法律范畴。在共和国早期,这些法被称为公民法,仅用于罗马公民内部。公元前242年,罗马制定了万民法,用于处理罗马公民与非罗马公民以及非罗马公民之间的法律纠纷。公元3世纪,罗马法学家编成了《格列哥里安法典》和《赫摩格尼安法典》。438年,提奥多西二世颁布了罗马帝国的第一部正式法典《提奥多西法典》。罗马帝国分裂以后,东罗马帝国(即拜占廷帝国)在查士丁尼统治的529年整理、删改和汇编成一部10卷本的《查士丁尼法典》。530年又由一个整理罗马法学著述的委员会把历代法学家的论文汇总整理,于533年编成《法学汇纂》,共50卷。后来又颁布了《法理概要》,也称《法学家指南》,这是把旧法典经缩编、精选扼要而成的一部法律教材。565年,查士丁尼又把534年以后颁布的法令汇编成一部《新法典》,作为《查士丁尼法典》的续编。这样,上述全部法律文献被统称为《罗马法大全》,形成了一整套法律条文。罗马法的重要意义在于,它以法律的形式确认了“权利”的概念,使民主和共和更具有现实性。

^① 西塞罗:《论共和国》,转引自丛日云:《西方政治文化传统》,第276页。

中世纪以后,欧洲政治思想重新活跃起来,以古希腊罗马文化复兴面孔出现的资产阶级文化小心翼翼地走进了宗教神学长期占统治地位的思想殿堂。从马基雅维里的人性论、理性主义和国家政体论到格劳秀斯的自然法学说、国际法理论和国家主权论,从斯宾诺莎的国家学说和法律思想到路德、加尔文的宗教改革主张,都是在旧有思想和制度的基础上寻求新的突破。所有政治思想和政治制度的探讨虽然各种各样,涉及到的主要问题无非两个:一个是人类社会的存在和存在形式有没有一个固定法则,就是说,人类有没有一个共有的权利或正义体系?如果有,这个法则是自然的,神定的还是人定的?另一个是人类社会中人与人之间是一种什么关系,这种关系是建立在什么原则和基础之上的?归根到底,人们要解决的是:人类是或应该是在怎样一种原则和关系中生存?

自古希腊罗马始,人们就对国家颁布的成文法所具有的等级偏见、传统习俗以及不健全的特点不满,于是提出了与成文法形成对照的人类所共有的权利法则,即“自然法”。苏格拉底还没有明确关心自然法问题,柏拉图认为,当然存在正义和勇敢这样永恒不变的实在,但这种客观实在只能由理性即哲学去寻找,而哲学又是人的学问,最后还是由人决定。亚里士多德虽然注重理性,但他认为人是有自由的,有自己选择自己行为的权力。也就是说,使用理性可以发现一种无论哪里都具有同样权威的自然法则。当然,亚里士多德的自由和法则都是仅对自由民而言,绝不包括奴隶。斯多葛学派在世界主义的原则基础上提出了一种均等的自然法,即对世界上所有的人都适用的法则。西塞罗是古罗马系统阐述自然法理论的第一人。他认为,自然法就是自然、上帝和人的正确的理性,是自然和上帝理性在有教养的正直善良的人们头脑中的显

现,也是人类理性对自然本性和上帝意旨的正确把握和认识。^①所以,自然法是永恒的,是判断正义与非正义的标准,是自然与一切原始事物之间达成的契约。所以他主张所有人在自然法面前平等。他认为,世界上不是罗马有一种法,希腊有一种法,今天有一种法,明天又有一种法,而是只有一种普遍适用和永久不变的法律,这种法律对任何民族都有约束力。人们只有一个主人,那就是上帝,上帝既是法律的创造者,又是法律的解释者。这样,自然法成为神的意志的代表,成为国家的最高法律,人民的最高行为准则。然而,古代的自然法思想在中世纪被人为地与上帝法即天启法结合起来,阿奎那把永恒法、自然法、人法和神法结合在一起,又把自然法区分为3组:第一组为爱上帝、爱邻居和行善避恶;第二组为基督教十诫、服从父母和权威、保护个人和别人的生命财产,忠诚老实和信守诺言;第三组包括根据个别情况应用由上述两组原则形成的具体准则。由此看来,这样的自然法已经被归于神而不是理性。^②

(3) 社会契约问题

在探讨自然法的同时,人们不可避免地遇到了人与人的关系问题,由是引出了社会契约的问题。所谓社会契约问题,在政治哲学上是指统治者与被统治者之间以协议或契约的形式确立的政治权威和义务。在前文谈到的罗马法和西塞罗的自然法中都已经涉及到了社会契约问题。这种社会契约思想的萌芽在中世纪仅仅成为基督教思想的一个原则:即法律和政府必须伸张正义,人民在原

① 西塞罗:《论法律》,转引自丛日云:《西方政治文化传统》,第282页。

② 《简明不列颠百科全书》,第9卷,第569页。

则上可以不服从非正义的统治者,因为他违反了契约。但在基督教神学统治下已经无所谓正义或非正义。

关于自然法和社会契约问题的真正探讨并被人们纳入社会实践是从近代英法开始的。现代自然法和社会契约的概念也主要是体现文艺复兴以后欧洲的政治思想。在自然法和社会契约问题上,英国在17世纪革命时期涌现的思想家霍布斯和洛克,法国在18世纪大革命前的启蒙运动中涌现的思想家孟德斯鸠和卢梭尤为突出。霍布斯认为,人性就是自保,“他自己的本性即保全他自己的生命。”这是一种明显的性恶论。他认为,人的这种“自保”是在“自然状态”中形成的,自然状态给予人们“自然权利”(自然法)。这种自保意识和自然权利使人类相互敌对,人对人如同豺狼,形成一种无政府状态。为了和平与安全,人们必须放弃自己的自然权利。于是,人们订立了契约,把自然权利交给某人或某些人,这就是国家。人们最初曾按个人之间的契约建立了民主制国家,但当权力集中到一个或少数人手中后,产生了君主制和贵族制政体。所以霍布斯认为,人类社会只能有两种存在形式:要么无政府状态;要么专制。他最后选择君主制为最好的政体。^①可以看出,霍布斯是为绝对君主集权政治服务的。他虽然提出了自然法和社会契约的观点,自己却无法解决社会面临的问题:人们既不想要无政府,也不想要专制,哪儿还有出路呢?霍布斯理论的不成熟性显露无疑。洛克与霍布斯一样,也用自然法和社会契约的观点说明国家起源和政治体制问题,所不同的是,洛克的自然法强调的是人的平等和自由,证明、自由和财产是3大“自然权利”,人的自然权利

^① 刘绍贤:《欧美政治思想史》,第213—217页。

是不可侵犯的权利；洛克的社会契约是人民与政府之间的契约，人民在与政府订立契约时并没有放弃全部自然权利，而只是把一部分权利交给政府——他们指定的一些人——来专门行使这些权利。如果这些人滥用这些权利，人民将按契约撤换这些人。他提出，为了防止权力的滥用，必须把行政权（包括对外权）和立法权二者分开，由议会掌握立法权，由国王掌握行政权。这种思想和理论把自然法和社会契约观点大大向前推进了一步。

18世纪法国启蒙运动思想家在国家政治体制方面的贡献是众所周知的。从争取自由、民主和统治权出发，孟德斯鸠提出了著名的自由论和分权的主张。他认为，自由有两种形式：一是哲学上的自由，即能够行使自己的意志或自己相信是在行使自己的意志；二是政治自由，即要有安全或至少自己相信有安全。他说：“自由仅仅是：一个人能够做他应该做的事情，而不被迫去做他不应该做的事情。”“自由是做法律所许可的一切事情的权利，如果一个公民能够做法律所禁止的事情，他就不再有自由了，因为其他人也同样会有这个权利。”所以，只有在“国家权力不被滥用的时候”自由才存在。然而，“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不变的一条经验。”为了保证自由，保证国家权力不被滥用，孟德斯鸠提出了著名的“三权分立说”。他指出：“当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关之手，自由便不复存在了；因为人们将要害怕这个国王或议会制定暴虐的法律，并暴虐地执行这些法律，”“如果司法权不同立法权和行政权分立，自由也就不存在了。如果司法权同立法权合而为一，则将对公民的生命和自由施行专断的权力，因为法官就是立法者。如果司法权同行政权合而为一，法官便将握有压迫者的力量。”“如果同一个人或是由重要人物、贵族或平民组成

的同一个机关行使这三种权力,即制定法律、执行公共决议权和裁判私人犯罪或争讼权,则一切都完了。”然后,孟德斯鸠提出,立法权就是制定法律和监督法律的执行,应由人民集体享有;司法权就是惩罚犯罪或裁决私人争讼的权力,应该是独立的、超然的,既不为特定阶级所专有,也不为特定职业人员所专有,应该交给像英国的法院和陪审官来行使;行政权就是宣战、媾和、派遣或接受使节、维护公共安全、防御侵略等权力,应由君主来行使。但君主必须服从法律。^① 这种三权分立的学说对美国政治制度的影响不言而喻。

卢梭最著名的思想莫过于社会契约理论。他的《社会契约论》在欧美的影响至今不减。他认为,“人是生而自由的,但却无不在枷锁之中。”为了挣脱身上的枷锁,恢复人失去的自由和平等,必须通过相互订立契约的方法建立民主的国家以代替封建专制制度。更为重要的是,为了实现社会契约论中设想的政治纲领,卢梭提出,人民有起来革命的权利。他说:“……政府契约已被专制政治破坏到这种程度,以致暴君只在他是最强者的时候,才是主子;当他被驱逐的时候,他是不能抱怨暴力的。以绞杀或废除暴君为结局的起义行动,与暴君前一日任意处理巨民生命财产的行为同样合法。暴力支持他;暴力也推翻他。一切事物都是这样按照自然的顺序进行着……。”^② 在社会契约论的基础之上,卢梭又提出了人民主权说。他认为,一个国家的主权应该属于人民,人民的主权既不能转让,也不能分割,“主权既然不外是公意的运用,所以就永

① 孟德斯鸠:《论法的精神》(上册),商务印书馆,1961年版,第154—164页。

② 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,商务印书馆,1963年版,第146页。

远不可转让；并且主权者既然只不过是一个集体的生命，所以就只能由其自己来代表自己。”^① 卢梭的这些思想对当代美国政治制度产生了不可估量的影响。

四、儒家文化与美国基督新教 文化传统继承之比较

上文所述表明，儒家文化和美国基督新教文化都与传统结下了不解之缘，两种文化都是传统文化的延续和发展。从时间维度看，儒家文化比美国基督新教文化早大约 2000 年。从本质上说，中国儒学主要是封建主义文化，美国基督新教文化主要是资本主义文化，二者相去甚远，传统所留下来的沉积物也有很大不同。但在对传统的继承问题上，二者却既有不同之处，也有共同点。

1. 人与神的关系——宗教的认知与改造

在人类发展史上，由于认识的局限，各民族都有不同形式的原始宗教崇拜的发生和存在，包括中国和欧美。原始宗教的实质所反映的是人与自然的关系。由于人们对自然认识的不足，才产生了宗教乃至迷信。这一点在中国和欧美也无二致。在宗教问题上，中国儒学和美国基督新教与原始宗教的继承关系也没有大的差别。中国儒家的“天”与美国基督新教的“上帝”都不是发明的而是继承的。天和上帝都是至上神和人格神的双重代表，这是儒家文化与美国基督新教文化的突出共性。但是，在宗教的认知与改

^① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆，1963年版，第32页。

造问题上,二者走上了殊途。

在儒学产生以前,中国宗教的发展大体上经由原始宗教——巫觋宗教——自然宗教——伦理宗教的发展过程。在这一过程中,天在中国人心目中的地位从两个角度得到了加强:一是天被看成为人世间决定一切的力量,它不仅具有精神力量,而且具有自然力量;二是天的意志被认为是不可改变的,“替天行道”的实质是实现某人或某些人的意志,但不打出“天”的旗号是万万不行的。与西方不同的是,在这一过程中,中国人并没有探索深层次意义上的神的概念,仅仅是把天与统治者更紧密地联系在一起,把人的意义和价值更直接地与神和神的世间代表——天子——的关系确定了。这种传统的继承造成了另一个传统——天不变道亦不变。中国人一切靠天的传统至今不泯。中国儒教对传统的继承主要有3点:(1)天是主宰,天意不可抗拒;(2)人不但要祭天,还要祭祖、祭鬼神;(3)夏朝以来的“礼”是最圣洁的道德伦理,中国人必须守礼。同时,中国儒家文化也在这3个方面做了再解释和发展:(1)天是包罗万象的,不但代表神,还代表自然,甚至社会的意志。这等于把天扩大化,使本来就具有枷锁意义的天更具禁锢性;(2)人不但祭天,还要“畏天”;人不但要祭祖还要“法祖”;人不但要祭鬼神,还要“避鬼神”。畏天的道理使中国人失去了“舍得一身刮,敢把皇帝拉下马”的精神;法祖的道理使中国人产生了“天不生仲尼,万古长如夜”的可悲信念;避鬼神的道理导致信鬼神,封建迷信之风至今严重存在;(3)守礼就要复礼,就要遵守纲常礼教。结果使缠裹在中国人身上的道道锁链披上了圣洁的外衣。

欧美的宗教信仰发展大体上是经由原始宗教——古希腊多神教——古罗马犹太教——古罗马基督教——中世纪基督教——近

代基督教的发展过程。在这一过程中,欧洲人从两个角度加深了对宗教的认知:一是探求世界的本原,即人与神的关系问题;二是神的作用,即上帝对世俗世界的意义。在西方基督教世界,上帝一直占主导地位。上帝被认为是万物之源,全知全能,它造就了一切并统领一切。上帝既是虚无缥缈的至上神,也是有血有肉的人格神,所以是神人同身。也就是说,人与神的关系是早就确定了的,而且至今未变。上帝对世俗世界的绝对统治意义也是恒定不变的。但是,与此同时,西方世俗世界却出现了生物进化论和人本主义思想,这些思想与基督教神学思想相互交错和影响,使宗教与科学并存和发展,进而使人们对原有的宗教思想进行了新的解释和改造,欧洲宗教改革就是明证。这种对宗教的重新认知和改造不但给美国人一个更有用、更现实的传统,而且给美国人留下了另一个传统,即上帝是不变的,但对宗教的认识却不是永恒的。美国人正是继承了这种“变则通”的思想,才使美国基督新教文化具有自己的特色。总体来说,美国的这些宗教思想是来自欧洲的:(1)上帝全知全能并主宰一切;(2)人与上帝之间的恩典契约关系注定了人在现世的地位,一切都是命中注定的;(3)虔诚的信仰是个人得救的关键,是否获教只能在来世验证。同时,在这3个层面,美国人又都有自己的再解释和发展:(1)上帝赋予美国人以最神圣的使命,美国的事业就是在完成上帝的事业。这种解释虽然没有否定上帝,但等于把上帝分开了。因为欧洲基督教从不认为上帝是哪一个民族的上帝,而是所有基督徒的上帝,进而,美国基督新教在对上帝的认知上发生了重大的变异;(2)恩典契约是分为客观和主观两种的,人是否是选民的根据不是客观契约,而是主观契约。所谓主观契约简单说就是人对自己的认识。同时,美国人在欧洲理

性主义的基础之上把对宗教的认识也纳入到理性主义的框架之内来认识。这样一来,美国人事实上是把一切由神确定的东西改为由人自己确定,把由虚无缥缈的精神世界确立的原则改为由物质世界上活生生的人自己来确立。这种世俗化了的宗教认识几乎完全背离了欧洲传统;(3)信仰是个人的事,但人是社会的人,个人的道德修养和心灵净化是一个社会神圣的标志,所以,人尽可以选择自己的信仰,但所有的信仰必须纳入美国文明的整体框架之中,不但要为此文明所包容,还要为此文明做贡献。只有这样,获救的个人构成了获救的民族乃至获救的人类,圣徒的意义才能得到体现。^①

2. 人与人的关系——伦理的更新与超越

从时间维度看,中国思想界与欧洲思想界触及人性问题的时间大体相同,都是在公元前5世纪。从传统继承维度看,中国儒家伦理与美国基督新教伦理所接受的人性论思想既有差异也有共性。中国思想界在儒家兴起以前有关人性的研究很少,孔子也从没有展开谈人性问题。所以一般认为,中国人把人性论作为一个重大问题来探讨是从战国时代开始的。从孟子提出人性本善开始,中国思想界虽然也曾对人性问题展开讨论,也存在许多不同观点,但由于儒家没有得到现成的人性论思想,儒家所能继承的只有“忠”和“孝”的伦理,这种人伦思想后来被加强和格式化,又成为正统思想而长期不能怀疑和否定。所以,尽管儒家文化被认为是一种“性本善”的文化,后来也有关于本性问题的探讨,但中国人没有

^① 有关上述问题,请参见本书宗教篇和伦理篇。

在人性本恶还是性本善问题上纠缠,而是坚持固有传统人际关系原则的遵循与恒久。

美国 18 世纪末建国的时候,欧洲有关人性论的探讨已经有 2000 多年的历史,尽管人们在人性本恶还是性本善问题上始终没有取得一致,但基督教文化的一个基本点是“原罪”论,美国基督新教当然也不例外。“原罪论”的实质是一种性本恶论。尽管美国基督新教文化被认为是一种“原罪”文化,可是,在加尔文主义基础之上,美国人也没有在人性本恶还是性本善问题上纠缠,而是注重现世人的价值,这使得美国人更多地继承了欧洲伦理中的契约关系问题而不是人性问题。可以看到,中美两国都没有特别探讨性本善还是性本恶的问题,但所继承的东西却不相同,后来所走的道路也不同。

伦理问题归根结底是如何处理人与人的关系问题。在人与人的关系问题上,儒家思想并不是中国传统思想的起源,因为孔学中的那些伦理的骨骼,特别是宗法伦理中尊亲有序的原则,是前人就已经设计好了的,孔子只是在原有的基础上提出了仁的概念,把伦理问题抽象化了。美国基督新教同样是继承了前人关于人际关系的思想,主要是契约观念,美国人只是把欧洲基督教的神学契约思想与洛克的政治世俗契约思想结合到一起,并进行了重新认识 and 解释。祖宗留给儒家又经儒家留给现世的是“爱有差等”的等级观念,欧洲人留给美国的是“同为上帝子孙”的平等观念。这里,儒家文化与美国基督新教文化在人与人之间关系的传统继承问题上的共性和差别都是显而易见的:都是前人留下的遗产,都进行了重新认识 and 解释,都具有传统的继承性和积累性,但前者是对传统的加强,后者是对传统的认知。

3. 人与社会的关系——政治的回归与发展

世界各民族大体都历经了由氏族部落时期的军事民主制向国家的转化过程。中国夏朝以前的尧舜禹时期的“禅让制”和古希腊、古罗马的军事民主制大同小异,都反映了当时人在政治上的平等关系。国家产生以后,不论是贵族制还是君主制,不平等和不自由的问题随之而产生,人在社会上的地位,即人与社会的关系问题,也随着等级制度的形成而突出出来。应该看到,不论中国人还是欧洲人,追求平等和自由的本能是一致的。这可以看成是一种政治回归。

从统治阶级角度看,中国帝王和欧洲君主一样,一般都认为自己是上苍安排的社会地位,所以“保民”“爱民”的思想屡见不鲜。当然,统治者的根本目的是维护统治,这种分析不能说错,但另一方面的问题却在无形中被忽略了,那就是保民和爱民思想本身还有维护社会和平存在和发展、以尽帝王之责的层面。

在人与社会的关系问题上,中西两种文化的分野发生在社会的统治权的归属问题上。按欧洲传统,人们从来没有把世界看成某个帝王的“家天下”,而是看成为上帝的天下。进而,他们在追求人在这个社会上的意义和价值时,更多的考虑的是上帝的选民没有等级差别,自然法则所赋予人的自然权利是不可剥夺的,由平等的人组成的社会及其制度应该而且必须是为全体公民服务的。这样,他们把统治者看成为人民的代表而不是主宰。如果哪个代表不能体现人民的意志,他们就要按上帝的旨意换一个。中国儒学产生以前,人们已经开始把社会作为某家的天下,进而人们所追求的不是个性解放,而是如何更好地为“家”效力和服务。人们衡量

人格的标准通常以“孝顺”为原则,包括忠君和孝悌。帝王把自己看成为人民的保护神,人们也把统治者看成为“父母官”。这种思想被儒家全面继承又经儒家发挥、发展,成为千古不变的信条。这对中国人在社会问题的认识上始终不能走出怪圈起到了至关重要的钳制作用。

通常,占统治地位的阶级是一个社会如何发展和向什么方向发展的决定力量。所以,在人与社会的关系问题上,统治与被统治的关系是一个重要侧面。在欧美,特别是在中世纪欧洲,宗教被统治阶级作为工具,帝王曾与上帝一样神圣不可侵犯,因而社会才被认为是“黑暗”的社会,人与社会的关系也常有不和谐发生,动乱时有,革命时不乏。但是,欧美人后来从这个误区走了出来。他们有的把心灵的信仰与世俗的统治与服从区别开来,有的把上帝作为制约或反对统治者的武器。美国基督新教继承的就是前者。结果,统治者把自己与上帝的关系仅仅限定在信仰上,而自己与世俗社会的关系则明确在理性上。与欧美一样,中国人也把统治者与神不可分割地联系在一起,天子与天一样神圣不可侵犯。不同的是,中国人从来没有把心灵的信仰与世俗的统治分别开来。尽管有时中国人也“替天行道”,但与“天”毫无联系的人是难以成功的。结果,忍受、服从、中庸、和谐等一些概念成为中国社会中人与社会的原则,中国社会也因此而少有大的动乱。农民战争作为改朝换代的工具,也不能改变社会的性质。

从传统角度看,美国基督新教文化对英国政治制度的承袭关系更为明显,这种政治制度所反映的社会关系有很多民主和自由色彩。在英格兰,1215年英王约翰签署的《大宪章》(Magna Carta)就已经奠定了宪政的基础,半个世纪后形成的议会制度又使独裁

和专制不得人心。这种追求自由的传统被一些移民带到了北美并发扬光大。此外,早期新英格兰的自治思想在很大程度上与来自英国自治城镇的移民有关。这些自治城镇通常拥有古代王室特许的自治权,有的实行寡头政治,有的实行居民广泛参与的政策,但其共性是都实行保护主义政策,特别是在宗教信仰上,这些城镇俨然一个个独立王国,英王也拿它们没有办法。^① 17世纪以后英国在北美的自治殖民地与这种自治城镇十分相似。因此,美国社会制度与这种宪政历史有继承关系是说得通的。中国古代也曾有原始民主制的历史,尧舜禹时期的“禅让制”就是例证。但是,儒家文化却没有继承这样的传统,而是继承了仁德、忠孝和王者至上的思想。《大学》第17章有:“子曰:‘舜其大孝也与!德为圣人,尊为天子,富有四海之内,宗庙飨之,子孙保之。故大德,必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿’。”

政治回归思想是一种普遍、长期存在的思想,并非某一民族、某一国家、某一学说所特有。马克思在谈到俄国社会发展的途径时曾认为,由于俄国保存了“农村公社”,所以它“可以不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷,而把资本主义制度的一切肯定的成就用到公社来”。马克思认为,俄国的农村公社具有强大的生命力,因为它是最早没有血统关系的自由人的社会联合,它有公共房屋和集体住所,耕地是不准买卖的公共财产,“‘农村公社’的这种发展是符合我们时代历史发展的方向的,对这一点的最好证明,是资本主义生产在它最发达的欧美各国中所遭到的致命危机,而这种危机将随着资本主义的消灭、随着现代社会回复到古代类型的最

^① J. R. 坦纳:《17世纪英格兰宪政冲突》,剑桥,1962年版,第54—79页。

高形式，回复到集体生产和集体占有而结束。”^① 马克思所谈的俄国可以不经过资本主义的卡夫丁峡谷而直接进入社会主义社会，正是考虑到俄国保存着牢固的原始农村公社集体所有制。这应该说也是一种政治回归。柏拉图的《理想国》、托马斯·莫尔的《乌托邦》、康帕内拉的《太阳城》都反映了这种政治回归的愿望。美国移民始祖要到美洲“荒野”建立“丘阜之城”，在某种意义上也是要实现这种政治回归。中国古代同样存在过这种政治回归思想。东汉时期的《太平经》就是一例。《太平经》一书的作者在书中设计了财产公有、人人共同劳动、相互仁爱和帮助，废除刑罚的理想社会，反映了人们追求自由和平等的愿望。尽管《太平经》阐发的是道家理论，但书中不乏儒家思想。书中提出的君臣民相须、君臣主佐、君民相依、尊道重德等治国思想都有儒家的特点。^② 可惜的是，《太平经》不是《儒经》，理想国也不是封建统治者希望的乐园。然而，当我们比较中美文化时会发现，美国基督新教文化在某种程度上、某种意义上继承和实现了理想国思想，而中国儒家文化却没有做到。倒是中国共产党人从马克思那里得到了社会主义的理想国思想，并把人类追求的自由和平等的愿望在孔子的故乡付诸实践。

以上分析说明，从传统继承角度看，中国儒家文化与美国基督新教文化的最大差别就在于：中国儒教继承的主要是恒古不变的教条，美国基督新教继承的是为我所用的实用主义信念；中国儒教的继承是照搬的继承，美国基督新教的继承是有选择的继承；中国

① 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第430—452页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年

儒教继承的原则是对所继承的东西加以推崇、加强和神化,美国基督新教继承的原则是对所继承的东西加以认知、改造和更新;中国儒教是把对传统的一切解释权留给祖宗,美国基督新教是把对传统的一切解释权留给了自己。

第二章 宗教篇

一、宗教概念

宗教是人类的影子。人类对宗教的认识从来就有,从未间断,而且将永无休止。什么是宗教?人们对这个似乎简单的问题已经争论了几百年,仍各持己见。唯一的共识是:宗教是一种文化现象。宗教研究最直接、最重要的问题是对宗教的定义,即宗教概念问题。在以往的研究中,许多人都曾给宗教以自己理解的定义。为了分析问题,我们在下面引用一些宗教定义,并进行一定的分析、类比和归纳,以求得对宗教概念的认识尽量全面一些。

1. 马克思、恩格斯的宗教定义

“一切宗教都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,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^①

“宗教里的苦难既是现实苦难的表现,又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没

^① 《马克思恩格斯全集》,第20卷,第341页。

有精神的状态的精神一样。宗教是人民的鸦片。”^①

“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^②

“政治制度到现在为止一直是宗教的领域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实性的人间存在相对立的人民生活普遍性的上天。”^③

“我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。相当长时期以来，人们一直用迷信来说明历史，而我们现在是用历史来说明迷信。”^④

“如果我知道宗教是外化的、人的自我意识，那么我也就知道，在作为宗教的宗教中得到确证的不是我的自我意识，而是我的外化的自我意识。这就是说，我知道我自身的、属于我的本质的自我意识，不是在宗教中，倒是在被消灭、被扬弃的宗教中得到确证的。”^⑤

“如果说国家的本质像宗教的本质一样，也是在于人类对自身的恐惧，那么，在君主立宪国家特别是英国这个君主立宪国家里，这种恐惧达到了最高点。”^⑥

“国王这个名词就是国家的本质，正像神这个名词就是宗教的本质一样，尽管这两个名词同样是什么意义都没有的。”^⑦

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第453页。

② 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第452页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第283页。

④ 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第425页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第172页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第681页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第682页。

“神学家经常按人的方式来解释宗教观念，因而不断地违背自己的基本前提——宗教的超人性。”^①

“创立宗教的人，必须本身感到宗教的需要，并且懂得群众对宗教的需要……。”^②

“宗教一词是从 religare 一词来的，本来是联系的意思。因此，两个人之间的任何联系都是宗教。这种语源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着。加在这个词上的意义，并不是通过它的实际使用的历史发展得到的，而是按照语源所应该具有的，因此，为了宗教这个对唯心主义回忆很宝贵的名词不致从语言中消失，性爱和性关系竟被尊崇为‘宗教’。在四十年代，巴黎的路易·勃朗派改良主义者正是这样说的，他们也认为不信宗教的人只是一种怪物，并且对我们说：Donc, l'athéisme c'est votre religion!（因此，无神论就是你们的宗教！）费尔巴哈想根据一种本质上是唯物主义的规律建立真正的宗教，这等于把现代化学当做真正的炼金术。如果无神的宗教可以存在，那么没有哲人之石的炼金术也是可以存在的了。”^③

“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。但是任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工；不然，它就不是意识形态了，就是说，它就不是把思想当作独立地发展的、仅仅服从自身规律的独立本质

① 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第39页。

② 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第329页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第21卷，第327页。

来处理了。”^①

“要知道,宗教本身是没有内容的,它的根源不是在天上,而是在人间,随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭,宗教也将自行消灭。”^②

“至于无神论只是表示一种否定,这一点早在四十年前驳斥哲学家们的时候我们自己就说过,但我们补充说:无神论单只是作为对宗教的否定,它始终要谈到宗教,没有宗教,它本身也不存在了,因此它本身还是一种宗教。”^③

从上述引文可以看出,马克思、恩格斯曾对宗教下过多个定义,而这些定义可归结为这样几点:

第一,宗教是一种超人性的、超人间的力量,它或作为意识和感觉,或作为意识形态,或作为迷信,或作为神而存在。很明显,马克思、恩格斯把宗教看成为一种超然的、精神上的东西。宗教的超然性就在于,每一个宗教都有自己的“神”。无神就不能称其为宗教。在这一基础上,马克思、恩格斯认为宗教本身就是一种迷信,是人民的鸦片。因此,他们不认为宗教是什么良药,在社会发展中固然不是推动力。恩格斯引用英国空想社会主义者罗伯特·欧文的话说:“婚姻、宗教和财产是自有世以来就存在的一切祸害的唯一原因(!!)。”^④

第二,宗教是一种社会需要,或作为制度,或作为行为,或作为理论,或作为工具而存在。很明显,马克思、恩格斯认为,不论在奴

① 《马克思恩格斯全集》,第21卷,第348页。

② 《马克思恩格斯全集》,第27卷,第436页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第36卷,第187页。

④ 《马克思恩格斯全集》,第1卷,第568页。

隶制、封建制、还是资本主义社会制度下，宗教都是为维护这些制度服务的，宗教是这些社会的统治阶级手中的工具，是统治阶级把人间的一切神化的产物。这样，宗教本身虽然是某种意识或精神，但宗教为之服务的社会制度却是实在的、生活当中的实体。所以，与宗教相对应、相对立的理论和制度本身也具有宗教性，也可以称之为宗教。例如，在政教合一的神权体制中，政治就成为人们生活的上天；无神论是无神的，但当它在与宗教有神论相比较、相斗争的时候，便具有了宗教的意义。

第三，宗教是虚伪，是迷信，是枷锁，是鸦片，是共产主义者斗争的对象。恩格斯指出：“我们也反对现代基督教世界秩序的伪善；我们唯一迫切的任务归根到底就是同它斗争，使我们和世界摆脱这种伪善；但由于我们是随着哲学的发展来认识这种伪善，是在科学的基础上来进行斗争的……宗教的第一句话就是谎话……所有这些谎话和不道德现象都来源于宗教，宗教伪善、神学又是其他一切谎话和伪善的蓝本，所以我们就有理由像费尔巴哈和布·鲍威尔破例做的那样，把当代一切谎话和伪善都叫做神学。”^① 应该看到，在马克思、恩格斯生活的自由资本主义时代，尽管宗教神学已经不具有至高无上的地位，资产阶级理性主义也已经对神学提出了挑战，但一切对旧世界的革命首先要对宗教神学宣战。这是马克思、恩格斯站在无神论的立场上反对宗教的重要原因。作为共产主义理想的倡导者，他们对被他们称为“人为宗教”的宗教的发难是完全正常的，他们认为宗教是人民的鸦片也不是偶然的。这样理解并不存在有人担心的片面理解的问题。

^① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第648—649页。

马克思、恩格斯并不主张人为地、强行地废除宗教。他们认为,宗教是社会经济关系的产物,是不能人为废除的,只有社会发展了,宗教才能随之而消亡。恩格斯指出:“宗教可以在人们还处在异己的自然和社会力量支配下的时候,作为人们对这种支配着他们的力量的关系的直接形式即有感情的形式而继续存在。但是……在目前的资产阶级社会中,人们就像某种异己力量的支配一样,受自己所创造的经济关系、受自己所生产的生产资料的支配。因此,宗教的反映过程的事实基础就继续存在,而且宗教反映本身也同它一起继续存在……现在还是这样:谋事在人,成事在神(即资本主义生产方式的异己支配力量)……当社会通过占有和有计划地使用全部生产资料而使自己和一切社会成员摆脱奴役状态的时候……当谋事在人,成事也在人的时候,现在还在宗教中反映出来的最后的异己的力量才会消失,因而宗教反映本身也就随着消失。”^①

2. 辞书的宗教定义

《大英百科全书》给宗教(religion)一词这样 5 个意义:(1)对上帝或其他超然力量的服从和崇拜;(2)对宗教信仰和教规的承认和信奉;(3)宗教观点、信仰和实践的个人趋向或制度体系;(4)古时候指良心;(5)热爱和信仰某种事业、原则或信仰体系。^②

美国《康普顿百科全书》中“宗教”词条下的解释是:“所有的宗教都是要回答下述基本问题:世界是从哪里来的? 人的生命意味

^① 《马克思恩格斯全集》,第 20 卷,第 341—343 页。

^② 《大英百科全书》,CD1998 年版。

着什么？人为什么会死？死后又是什么？为什么存在罪恶？人应该怎样行动（才合理）？这些问题在过去曾由神话解释，而现代科学则试图搞清这些问题。宗教作为一个词是很难定义的。但作为一种人类的经验，宗教的意义是十分宽泛的。20世纪德国出生的美国人P.蒂利希给宗教一个十分简明而又首要的定义：‘宗教是终极关怀’（Ultimate Concern）。这就是说，宗教是人的最虔诚的表现或人想得到的生活中最基本的满足。……宗教不意味着寺院、庙宇、教堂，它不需要各种教义和教士。对于那些致力于以某种手段满足自己生活的人来说，宗教可以是一切。”^①

德国《柏特尔斯曼辞典》的定义是，“宗教是大量历史现象的一种象征标志，这是以人们对超宇宙神祇的体验所作出的特定行为规范方式作为这种象征标志的基础。”

《苏联大百科全书》的定义是，“宗教是社会意识形态之一，是统治着人们的自然力量和社会力量在人们意识中的歪曲和虚幻的反映，是对超自然力量、神、魔鬼、灵魂等存在的信仰。”

日本《大汉和辞典》的定义是，“由于对超自然、超人间的崇高至上神的敬畏和尊崇，通过信仰和祭祀活动，以便获得慰藉、安定和幸福来补人生之不足。”

《大美百科全书》的定义是，“宗教是以‘终极’、‘至上’和‘神’为核心的——种信仰和礼仪的模式，人们企图由此凭借通常的现实经验与来世相通，并希望获得有关来世的灵性感受。”

《中国大百科全书》的定义是，“宗教是一种社会历史现象，是人的社会意识的一种形态，是感到不能掌握自己命运的人们面对

^① 美国《康普顿百科全书》，CD1997年版。

自然、社会与人生的自我意识或自我感觉,因而企求某种超越的力量作为命运的依托和精神归宿。”

从上述定义看,各国百科全书的编者的观点存在很大差距。但归结起来,人们的看法具有一致性:

第一,宗教是超然的、精神的、意识的信仰。很明显,苏联和中国的定义是与马克思恩格斯的定义一脉相承的,即都认为宗教是一种错误的、被歪曲了的幻想或感觉,是人类对世界认识不足的表现,是对超然力量的企求。西方国家的定义则只说明宗教的超然性,而不提这种超然性的原因,也不对超然信仰的正确与否下结论。

第二,宗教是信仰的行动。既然是精神上的信仰,行动就是不可避免的。祭祀和礼仪成为宗教信仰的行为表现。

第三,宗教反映的是人与自然的关系,而不是人与人的关系。

但是,西方辞书的宗教定义明显要比中国和苏联的宗教定义宽泛。按照美国人的看法,宗教可以是一切人们所信仰的东西。这种说法未免不着边际。但无论如何,在上述分析之后,我们感到我国学界对宗教的定义过于狭窄,很值得重新考虑。

3. 学者的宗教定义

德国学者瓦格纳认为,“宗教”乃是对“绝对理念”,“绝对精神”的把握和界说。

德国学者门辛认为,宗教是“受神圣存在性影响之人的相应行为。”

荷兰学者范·得·列欧认为,宗教是人和那种施与神圣、升华人生之“力量”的独特关系。

德国学者海勒尔认为,宗教“不是哲学,不是世界观,不是神学,而是与神圣的交往。”宗教“不是关于这一真实的辩证学说,而是一种对它的生动经历,一种与它交往、相通和结合。”

中国学者卓新平认为,“从理论上讲宗教是人们的想象、观念、意愿、情感,从实践上讲宗教是举止、行为、操作、活动。”“宗教是各民族精神文化的一部分。”

中国学者吕大吉认为,“宗教是把支配人们日常生活的外部力量幻想地反映为超人间、超自然的力量的一种社会意识,以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为,是综合这种意识和行为并使之规范化的社会体系。”^①

美国学者蒂利希认为,“宗教是人的终极关怀。”“作为终极关怀的宗教是文化所赋予的实质,文化是宗教关心的表达自己的总体形式。简言之,宗教是文化的实质,文化是宗教的形式。”^②

英国学者鲍柯尔和汤普森认为,“宗教不仅是一个实践活动的系统,而且是一个观念的系统,它的目的在于解释世界。”

英国学者格尔茨认为,“宗教是一个符号系统,它的作用是在人们中间确立强有力的、普遍的、持久的情绪和动力,它设立了一些概念以说明存在的普遍秩序,并且给这些概念披上某种真实性的氛围,使得这些情绪和动力看起来无比真实。”^③

可以看出,学者们的观点最为庞杂,但比经典作家和辞书的规定更直接、更易于理解。归结起来,人们的观点大体包含:

① 卓新平:《世界宗教与宗教学》,社会科学出版社,1992年版,第36—135页。

② P. 蒂利希:《文化神学》,纽约1959年版,第42页。

③ 鲍柯尔,汤普森:《宗教与意识形态》,曼彻斯特大学出版社,1985年版,第61—62,77—78页。

第一,宗教是一种意识。作为意识,宗教问题要研究的是宗教的“神”性,即宗教的超然性、神秘性、神圣性。所以,在意识意义上,宗教就是人的一种信仰。从意识角度讲,宗教涉及两个问题:一是人对世界本源的认识;二是人对每个个人内心世界的认识。前者是神学上的本体论问题,后者是神学上的个体论问题。但是,二者都是要解决精神上的问题,而不是物质上的问题。

第二,宗教是一种行为。作为行为,宗教问题要研究的是宗教的“实”性,即宗教的实现、宗教的活动。所以,在行为意义上,宗教就是人的信仰的表现。从行为角度讲,宗教绝不仅仅是思想意识问题,更重要的是宗教活动。因为,没有活动的宗教是不存在的,停止活动的宗教就是死亡了的宗教。

第三,宗教是一种体系。作为体系,宗教问题要研究的是宗教的“量”性,即宗教的系统、宗教的关系。所以,在体系意义上,宗教是一张网,它把人类社会的各个领域连接在一起,从精神到物质,从政治到经济;从过去到未来,从今世到来世;从世人到天神,从地球到宇宙;无所不及,无所不包。

第四,宗教是一种文化。作为文化,宗教问题要研究的是宗教的“质”性,即宗教的认识、宗教的解释。所以,在文化意义上,宗教是人对世界的认知。从文化角度讲,宗教既是认识的方法,又是认识的结论。如果说人对自然界的认识是无穷尽的,那么宗教也应该像影子一样,是人类无法摆脱的。

所以我们认为,在以往的宗教研究中,例如儒教是不是宗教的问题上,我国学界之所以存在巨大分歧,根本结症还是人们心中的宗教概念不一致。通常,在中国人看来,只有那些吸引了众多善男信女到庙宇成堂、香烟缭绕的地方去顶礼膜拜的信仰才可称为宗

教。这虽然不能说错,但这种概念的局限性同时限定了人们对人类宗教的认识眼界,把一些本带有宗教性质的思想和行为归结为非宗教的,把一些迷信的思想和行为归为宗教的,甚至把一些宗教的思想和行为归结为迷信的,其结果都带来了认识上的混乱。必须看到,宗教是人的精神世界与物质世界、神学社会与世俗社会、个人行为与集体行为的综合点和集合点。当我们把本应该属于宗教范畴的东西纳入宗教的研究领域和认识视角后,会得到新的有价值的结论。

二、宗教类别

在宗教研究中,宗教的类别和分类方法是至关重要的问题。因为,只有把不同时期、不同民族、不同性质、不同特点的宗教加以区别,才可以对宗教在个性上分别认识,在共性上总体分析。可以说,任何宗教研究本身都自觉不自觉地对宗教进行了分类和区别。事实上,人们在确定一种宗教的同时,就等于确定了另外的宗教。宗教的分类方法很多,有层次分类法、形态分类法、历史分类法、地域分类法、制度分类法等。在以往的研究中,人们对宗教的分类主要有这样几种考虑:(1)从宗教的起源和发展出发认识宗教,如自然宗教和人为宗教之分,原生宗教和次生宗教之分,古典宗教和现代宗教之分;(2)从宗教的特征和性质出发认识宗教,如传统宗教和历史宗教之分,预示宗教和神秘宗教之分;(3)从宗教的功能和作用出发认识宗教,如秩序宗教和救赎宗教之分,教会宗教和大众宗教之分;(4)从宗教的本质和属性出发认识宗教,如哲人宗教、宗法宗教、政治宗教、文化宗教、伦理宗教等等;(5)从宗教的影响和

规模出发认识宗教,如氏族宗教、民族宗教、国家宗教、世界宗教等等。这些分类方法各异,但也存在重合之处,如:任何一种分法都不能忽视宗教随着人类社会的发展而变化;任何人都要考虑到宗教功能和作用的不断扩展;任何分析都要顾及到各个宗教的特殊属性。所以,这些分类法各有所长,也各有所短。为了说明我们对宗教分类问题的看法,有必要对某些分类法进行分析。

1. 自然宗教和人为宗教

许多学者把宗教分为自然宗教和人为宗教两种,其中包括马克思和恩格斯。按照马克思、恩格斯的看法,这两种宗教又是相互连接的两个阶段。自然宗教是最初人与自然关系的反映。他们指出:“意识起初只是对周围的可感知的环境的一种意识,是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。同时,它也是对自然界的一种意识,自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的,人们同它的关系完全像动物同它的关系一样,人们就像牲畜一样服从它的权力,因而,这是对自然界的一种纯粹动物式的意识(自然宗教)。”^①

马克思、恩格斯认为,原始宗教即是自然宗教。“自发的宗教,如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教,在它产生的时候,并没有欺骗的成分,但在以后的发展中,很快地免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教,虽然充满着虔诚的狂热,但在其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史,而基督教,正如鲍威尔在批判新约

^① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第34—35页。

时所指出的,也一开始就在这方面表现出可观的成绩。”^① 值得注意的是,恩格斯在这里把自然宗教称为“自发的宗教”,而对人为宗教基督教也称为自发宗教。他指出:“基督教同任何大的革命运动一样,是群众创造的。它是在新宗派、新宗教、新先知数以百计地出现的时代,以一种我们完全不知道的方式在巴勒斯坦产生的。基督教事实上是自发地形成的,是这些宗派中最发达的宗派相互影响而产生的中间物……。”^②

马克思、恩格斯把宗教分为自然宗教和人为宗教在很大程度上是从阶级和阶级斗争观点出发的。也就是说,自然宗教是无阶级社会的宗教,而人为宗教是阶级社会和阶级斗争的产物。人为宗教也确在历史或现实的阶级斗争中发生作用,例如,统治阶级常常把宗教作为愚民、治民的工具。但是,这种分类法把握了宗教的阶段特点,特别是宗教为阶级、政治服务但又不等同于阶级斗争和政治制度的特点。马克思、恩格斯对此有很精辟的论述。但是,自近代以来,许多民族的宗教并不体现阶级性,或者说很少体现阶级斗争的内容。在当今世界众多的政教分离的国家,广大劳动人民的宗教信仰完全是自愿的,而不是政府意志的体现,也与阶级斗争无关。

2. 原生宗教和次生宗教

中国学者邹昌林认为,世界文化可划分为原生道路的文化和次生道路的文化两大单元,宗教也就随之可划分为原生宗教和次

① 《马克思恩格斯全集》,第19卷,第327—328页。

② 《马克思恩格斯全集》,第21卷,第11页。

生宗教(既创生宗教)两类。他认为,中国的原生宗教与次生宗教相比有几点特征:(1)它发源于上古,并一直沿袭到今天,从没有间断过。而次生宗教则是后起的;(2)它没有创始人,而创生宗教则有具体的创始人;(3)它经历了两大发展阶段,既非伦理型的发展阶段和伦理型的发展阶段。而创生宗教则只有伦理型的发展阶段;(4)以上三点又决定了它的发展完善方式是旧瓶装新酒的方式,而创生宗教则走的是新瓶装新酒的道路,从形式到内容,都是创始人规定的。他还认为,中国的原生宗教包括自然宗教和社会宗教两个方面。这是指它起源于原始的自然崇拜和祖先崇拜……只是随着儒家的阐发,它的社会伦理精神才突出出来。^①

原生宗教和次生宗教的说法与自然宗教和人为宗教的说法没有本质差别。前者强调的是宗教的起源,即宗教形成的意义和价值;而后者强调的是宗教的连续,即宗教从自然走向人为、从淳朴走向欺骗的意义和价值。但是,这两种说法似乎都存在一个二律背反的问题:自然宗教虽然是原始的、自发的,但也是“人”所“为”;原生宗教虽然历史悠久,几经变迁,但也是“创”出来的,而不是从来就有的。毫无疑问,基督教是人为宗教、创生宗教,因为它是“人为”创造出来的,但是,同样毫无疑问的是,基督教是“自发”地产生在巴勒斯坦的下层群众中,它没有“具体的”创始人。所以它即是自然的又是人为的;即是原生的,又是次生的。

3. 传统宗教和历史宗教

传统宗教和历史宗教是宗教研究中的较为普遍的提法。例

^① 邹昌林:《儒学与宗教的关系》,载《世界宗教资料》,1994年第4期,第22—23页。

如,中国学者周国黎认为,对宗教本质不明、定义不清造成了宗教分类也众说纷纭,有的将宗教分为传统宗教和历史宗教,有的分为自发宗教和人为宗教,还有的分为氏族宗教、国家宗教和世界宗教三大类等等。他认为,前两种说法似有类似之处,第三种说法有明显失误。他指出,“所谓历史宗教,是指这类宗教具有历史特征,它伴随人类社会的发展而演变,而与之相对应的传统宗教则缺少历史的变化。犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教等一般被划为历史宗教。”“历史宗教的实质是社会伦理而非宗教信仰。”^①

中国学者张践在论述儒学与宗法性传统宗教时认为,中国的宗教是传统宗教,它的发展大致可以儒学的产生分为两个时期,即夏商周三代为古代阶段,秦汉以后为世俗阶段。^②

传统宗教和历史宗教说与自然宗教和人为宗教说、原生宗教和次生宗教说一样,在时段上有先后之分,传统宗教通常早于历史宗教。但是,传统宗教和历史宗教说又有自己的两个特点:一是认为传统宗教相对稳定,传统的沉积较多,而历史宗教相对活跃,时代的变革较多;二是传统宗教主要体现传统与承传,历史宗教主要体现终极与永恒。^③

但是,把宗教分为传统宗教和历史宗教,人们将面临这样一些问题:(1)如果说社会伦理是历史宗教的本质,信仰和法律是历史宗教的属性,那么这种本质和属性是否适用于传统宗教?如果适

^① 周国黎:《宗教与儒家文化的本质区别》,载《世界宗教研究》,1996年第3期,第42—43页。

^② 张践:《儒学与宗法性传统宗教》,载《世界宗教研究》,1991年第1期,第34页。

^③ 周国黎:《宗教与儒家文化的本质区别》,第44,47页。

用,传统宗教中的伦理是什么伦理,法律又是何种法律?(2)如果说中国的宗教是传统宗教,它一定不是历史宗教,那么如何理解中国传统宗教几千年来的发展变化?(3)如果说犹太教是历史宗教而非传统宗教,而传统宗教又缺少历史的变化,那么如何理解犹太教从原始状态到古代再到近现代的发展演变?^①(4)如果传统宗教和历史宗教的分野主要在于“历史变化”,如何理解像犹太教、儒教等即有悠久传统又有发展变化历史的宗教?

4. 预示宗教和神秘宗教

一些西方学者把宗教分为预示(Prophetical)宗教和神秘(Mystical)宗教两种。这种看法是与宗教预示论的主张有关的。德国学者海勒尔(Friedrich Heiler)是预示宗教和神秘宗教说法的提出者。他认为,凡把信仰建立在神的启示、注重上帝的超越性以及关注道德的价值和成律的一切宗教都属于预示宗教,如犹太教、基督教、伊斯兰教等;为冥想上帝和“绝对”而遁世以及自我隐退的一切宗教则属于神秘宗教,如佛教、道教等。^②外国的一些学者把儒教也归类为预示宗教而非神秘宗教。^③

从所举例证看,预示宗教强调的是预定论,或称宿命论,亦即神的恩赐已经预示了一切,如基督新教认为,选民或弃民是命中注定的,不可改变的;神秘宗教强调的是通过信教而改变一切,如道教的肉身成道和佛教的立地成佛,都带有“神秘”色彩。预示宗教

^① 关于犹太教的发展变化,详见约·阿·克雷维列夫(前苏联):《宗教史》(上),中国社会科学出版社,1984年版,第56—65页。

^② F.海勒尔:《祈祷》,慕尼黑1921年版,第248—263页。

^③ H. H. 罗利:《古代中国和以色列的寓言与宗教》,伦敦1956年版,第120页。

总是给信徒以希望,因为虽然命是注定的,不可改变的,但谁是选民谁是弃民,只有上帝知道,信徒则可以通过虔信上帝而确信自己是选民。这等于任何一个信徒都可以宣布自己是选民而非弃民。神秘宗教也总是给信徒以希望,因为虽然成道成佛的奥秘高深莫测,毕竟有达到目的的可能,而且只有达到目的才能证明自己信念的坚定和虔诚,不坚定不虔诚者又是永远达不到目的的。

但是,预示宗教和神秘宗教说同样存在问题:(1)如果说基督教是预示宗教而非神秘宗教,那么当今世界一些极具神秘色彩的基督教派别如何解释呢?(2)如果世界上的宗教都可以分为预示宗教和神秘宗教,那么一些既不是预示的又不是神秘的宗教,如公民宗教、政治宗教、文化宗教等如何解释呢?(3)如果把儒教归为预示宗教,如何理解它的神秘色彩?

5. 秩序宗教和救赎宗教

美国著名神学家马丁·马蒂把宗教分为秩序宗教和救赎宗教,认为前者是维护社会秩序的可行的共同信仰,后者是教派宗教提供的旨在“拯救灵魂”的活力和多样性。按照这种说法,美国学者提出的其他宗教分类,如政治宗教、文化宗教、教会宗教等等,都可以纳入这种模式。因为很明显,秩序宗教是世俗的,救赎宗教是神学的。^①

尽管救赎宗教是神学的,但秩序宗教和救赎宗教说无法考虑神性和俗性的问题。因为秩序宗教具有政府特征,政府可以是神

^① R.G.哈切森(美);《白宫中的上帝》,中国社会科学出版社,1992年版,第40页。

权政府,也可以是世俗政府,不论哪种政府,都是利用宗教巩固自己的统治;而救赎宗教具有私人性质,它虽然要达到“拯救灵魂”的目的,但手段却可以是神性的,也可以是俗性的。由此推论下去,我们完全可以用“政府宗教”和“私人宗教”取代秩序宗教和救赎宗教。

显然,秩序宗教和救赎宗教说对原始宗教考虑不够。因为原始宗教既不是以拯救灵魂为目的,也不是以维护秩序为目的。马蒂的看法表明,他是完全从美国情况出发考虑宗教问题。由于美国没有原始宗教,所以他没有顾及这个问题。又由于美国的宗教与政治分离,信教问题是个人的私事,被称为“公民宗教”的政府意识形态成为维护统治的工具,所以,马蒂称美国公民宗教为秩序宗教。^①

秩序宗教和救赎宗教说没有顾及到的另一个问题是,同一个宗教可能既是秩序宗教又是救赎宗教。例如,在政教合一的神权国家,宗教既是国家意识形态和统治工具,又是公民的宗教信仰。这里不分秩序和救赎。而在中国古代,儒教既是秩序的,又是救赎的。与此同时,佛教、道教等非官方宗教却只有救赎作用而没有秩序作用。这样秩序宗教和救赎宗教说的局限性就很明显了。

6. 教会宗教和大众宗教

在西方宗教界,特别是美国宗教界,许多学者把宗教分为教会宗教(Church Religion)和大众宗教(Public Religion)两类。教会宗教是指有传统的教堂、教义、教规,教徒须履行入教手续并参加教

^① R. G. 哈切森(美):《白宫中的上帝》,第40页。

会活动。显然,美国犹太教,基督教中的新教、天主教、东正教,佛教,伊斯兰教等宗教和教派都是教会宗教。大众宗教又被译为“公民宗教”(Civil Religion)^①,是指没有教堂、教义、教规,教徒也无须履行入教手续,唯一的要求是履行一个美国公民的义务:信仰上帝,遵守宪法,热爱和献身于美国事业。显然,美国公民宗教是美国人民的共同信仰,美国民族的统一道德观,美国文明中的文化现象,美国政府的意识形态;它是宗教复兴主义与资产阶级民主的结合,宗教与政治的结合;它是秩序宗教和政治宗教;它是连接个人与国家的纽带、民族一体化和信仰多样性之间的桥梁。也可以说美国公民宗教是美国教会宗教不断世俗化的表现和结果。

教会宗教和大众宗教说与秩序宗教和救赎宗教说大同小异:二者都是按性质把宗教分开,大众宗教和秩序宗教强调政治性、社会性、法律性,教会宗教和救赎宗教强调神圣性、个人性、信仰性。但是,教会宗教和大众宗教说又有自己的特点:个人参加教会宗教,可以是灵魂拯救的信仰,也可以是为某种需求或愿望的行为;大众宗教可以是政府意志的体现,也可以是非政府行为的结果。这样解释和分类宗教比秩序宗教和救赎宗教说要灵活得多。

教会宗教和大众宗教说也有难以自圆其说的问题:教会宗教的说法实质是把现在流行的、人们公认的宗教,如基督教、伊斯兰教、佛教、道教等所有宗教都归为教会宗教,这几乎等于没有对宗教进行分类;公民宗教的理论实质上是把社会流行性当成了文化主导性,把政治规定性当成了民族传统性,把宗教对社会的渗透当成了社会对宗教的依赖,把世俗制度当成了神启结果。如果这是

① 关于美国公民宗教,详见本书第136—153页。

对的,人们则可以顺理成章地把世界上的一切国家制度、文化遗产、民族传统等统统称为公民宗教。

7. 古典宗教和现代宗教

在《宗教观的历史·理论·现实》一书中,陈麟书等学者把宗教分为古典宗教和现代宗教。他们认为,古代文明社会的宗教包括上古、中古和近古时代的宗教,这可以通称为古典宗教。这种宗教从原始时代的“比较少的人为因素”发展到古代文明时代的“理性因素”的增长,再到“制度化程度”的提高,形成了古典宗教中的“人为宗教”、“神学宗教”和“制度宗教”三个不同视角,进而体现了古典宗教的“质变性”的特点。现代宗教包括近代和当代宗教,它在古典宗教的基础上发生了新的变化,既继承了古典宗教的基本特征,又适应现代社会经济、政治、文化的形势,发生了新的重要变化。这种变化表现在神权和人权关系的变化,神权和政权关系的变化,神性、神道和人性、人道关系的变化。这些变化可以归结为一点,即宗教越来越“人间化”、“世俗化”。^①

显然,古典宗教和现代宗教说综合了自然宗教和人为宗教说、传统宗教和历史宗教说、秩序宗教和救赎宗教说、原生宗教和次生宗教说以及教会宗教和大众宗教说的各自特点,形成了比较全面、比较完善的分类说。它既体现了宗教发展的时段性,又说明了宗教性质的变异性,既肯定了宗教的神性,又顾及了宗教的俗性。但是,很明显,这种分类考虑更多的是宗教从古至今的发展。宗教分

^① 陈麟书:《宗教观历史·理论·现实》,四川大学出版社,1996年版,第307--315页。

类的主要目的不是研究发展程序和变化的过程和内容,而是宗教的特点。古典宗教和现代宗教说虽然分析了宗教的一切性质、特点、功能等,说明了宗教随人类历史的发展而发展的事实,但这一说法赋予宗教的内容也随着古典和现代的分野而分别。从这一学说中,人们可以很好的理解宗教的发展和变化,却难以理解被马克思、恩格斯称为“特殊宗教”的宗教概念。例如,现代基督教对古代基督教有哪些继承性?现代伊斯兰教在制度上有哪些变化?神性、理性、人性在宗教中有哪些综合体现?这些问题只有把有史以来的宗教,或者说某一宗教进行整体分析才能解决。所以,古典宗教和现代宗教说的最大缺陷是会把某一个宗教割裂开来,不利于人们的研究。

通过对上面的陈述和分析,我们认为,上述提到的分类法各有所长和优势,但也都难以满足人们研究的需求。因为,所有宗教都是人的宗教,无所谓自然和人为之别;所有宗教都有一个发生发展到消亡的过程,无所谓原生和次生之别;所有宗教都有其传统和历史变化,无所谓传统和历史之别;所有宗教都具有信仰和盲信双重特点,无所谓预示和神秘之别;所有宗教都既有安顿社会的功能又有安慰自心的作用,无所谓秩序和教赎之别;所有宗教都既有神性又有俗性,无所谓教会和大众之别;所有宗教都有历史和现实,无所谓古典和现代之别。

但是,这并不是说上述各种说法应当废除,而是提醒人们注意宗教分类问题的利弊得失。

8. 宗教和准宗教

为了更好地研究宗教,我们赞同把宗教分为“宗教”和“准宗

教”两种。

在前面“宗教概念”一节中我们已经说明,宗教所涵盖的认识范围相当广泛,从精神到物质,从思想到行动,从个人到集体,从家庭到社会,从民族到种族,从某地区到全世界,都可以从宗教角度出发来认识。但是,鉴于在人们习以为常的宗教概念中没有那些更多的涉及世俗和社会问题的思想和行为的地位,鉴于人们还习惯于不把某些本具有宗教特点的东西称为宗教,我们赞同把这些东西称为准宗教的提法。

宗教与准宗教的差别是:前者主要强调精神、意识,神圣的意味更浓;后者主要强调物质、社会,世俗的意味更浓。被称为教会宗教的宗教是宗教,被归类到大众宗教的宗教可视为准宗教。宗教就是宗教,不必再分成什么类型。例如,基督教、犹太教、伊斯兰教等,都是大家公认的宗教。准宗教是指那些神圣色彩不浓、世俗意义更强的宗教,例如美国的公民宗教和中国的儒教等。准宗教可分为政治宗教、文化宗教、民族宗教等,也可以从不同角度进行认识和分析。例如,我们认为,从世界文明研究出发,中国的儒教就是一种文化宗教。

宗教和准宗教的分类也同样存在问题:它几乎没有解决人们对宗教的分类的问题,因为它并没有对人们想要分类的宗教进行分类。我们的意见是:既然世界上值得研究和认识的宗教就那么十种左右,再分什么类实在没有必要。某些难以统一认识的宗教可以作为“特殊宗教”来认识。倒是准宗教的问题比较大,对它的研究和认识还需要时间和精力。

三、宗教作用

在《宗教观的历史·理论·现实》一书中,陈麟书等学者详细分析了宗教的社会作用。他们认为,宗教的功能可以分为三种:一是神圣化的基本功能,包括社会认同功能、群体整合功能、行为规范功能、心态消解功能和情操美感功能;二是世俗化的一般功能,包括经济功能、政治功能和文化功能;三是实体化的具体功能,包括宗教意识、宗教组织、宗教活动和宗教器物。^①应该说,这是目前所见到的总结和分析得最全面、最细致、最透彻的宗教功能认识。但是,该书仅泛泛地告诉人们宗教的作用“应该是什么”,并没有解决宗教的作用“可能是什么”。或者说,仅说明了宗教创立者和信仰者想要实现的作用或所宣传能够实现的作用。然而,世界上的各种宗教所起的作用往往是愿望与结果背离,宣传与事实相左。更为重要的是,宗教信仰是个人的事,《宗教观的历史·理论·现实》一书仅仅从宗教学角度,以学术方式分析宗教的作用,这种作用只能是泛泛的、客观的。我们想在认识宗教的作用时,在理论阐述的基础上,从信仰者主观意识的视角再度对比分析,或许会使人们对宗教作用的认识更加深刻。

1. 无知与认知

大凡宗教,都有一个共同的目的:使人有知,包括对客观世界和心灵世界的认识,做人的道德、智慧、行为准则,现实和未来的结

^① 陈麟书:《宗教观历史·理论·现实》,第263—299页。

果等等。这一点,在各种宗教的经典中随处可见。一般认为,原始宗教是人对自然认识不足的表现。这一点,有关著作也比比皆是。这里有两个相关的问题不能不问:第一,在思想意识领域,使人有知的不仅仅是宗教,但为什么宗教的作用却往往超出任何其他说教?第二,既然宗教是人对自然认识不足的结果和表现,那么现代科学如此发达,人对自然的认识不断加深,为什么世界上信仰宗教的人越来越多而不是越来越少,宗教在各种事务中的作用越来越大而不是越来越小?

恩格斯认为,随着科学的发展,自然界无限的领域被一个个地征服,上帝的立足之地也越来越少,直到完全失去。他认为,“上帝=我不知”。他引用斯宾诺莎的话说:“无知并不是论据。”^①这就是说,以无知作为论据说明上帝的存在是没有说服力的。冯友兰先生也认为,“科学前进一步,宗教就后退一步,”其结果必然是宗教权威的不断降低,人们由信宗教改为信哲学。^②中国学界关于科学与宗教相矛盾、相冲突的说法似乎已成真理定式。关于科学与宗教的关系,我们将在后面专门论述。仅就无知与认知问题而言,从恩格斯的道理出发,无知≠不知,信教≠有知。我们的进一步分析是:有知≠认知。

应该说,在历史上,宗教对人认识世界和人本身的作用有正负两种效应:一方面,宗教使人从善,起到了培养、教育人格的积极作用;另一方面,宗教使人格式化,起到了限定、笼络的消极作用。世界各族人民从不知到有知的过程中,不能说自然科学和社会科学

① 《马克思恩格斯全集》,第20卷,第540—541页。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社,1996年版,第5页。

何者的作用更重要,因为人对客观世界的认识本来就包括自然界和社会两个层面;但是,在从无知到认知的过程中,却主要是自然科学对人的认识起到了推动作用,因为科学不但不断地告诉人们新的研究成果,还不断地纠正以往的不正确的认识,而这种认识过程就是认知的过程。宗教那些千古不变的信条是难以解释不断变化的世界的。但宗教也不是像有些人说的那样与科学对峙下去,进而使二者之间的裂痕越来越宽,其结果必然是宗教自己走进死胡同。因为自然科学直接给人以认知,而宗教却是随着科学的发展而发展,不断从新的科学成果汲取营养和力量,不断地对宗教信条和教义进行再认识、再诠释,并以真知的形式间接地给人以认知。更为重要的是,认知属于思想行为,思想行为具有信仰属性,信仰只能是自愿的,任何强迫的信仰只能是表面的而不能是真正内心的。认知又是理性行为,理性行为具有升华属性,升华只能是理论而不能是简单的事实。这样,人可以通过自然科学的成果不断提高自己的“有知”程度,但却无法从自然科学的成果中得到“认知”的效果。由于人对自然界的认识是无穷尽的,从无知到认知的过程也是没有终点的。科学的发展是无限的,宗教对人认识世界和人本身的价值也就不可能失去意义。这是上帝的立足之地不是越来越小而是越来越大、当今世界信仰宗教的人不是越来越少而是越来越多的根本原因。

2. 盲信与相信

当今世界到底有多少教徒不得而知,但有一点是肯定的,那就是信教的人越来越多。一般来说,信不信教或信哪种教的决定因素主要有这样两种情况:一是个人因素,包括信仰追求、逆境所迫

等；二是受外界影响，包括家庭、父母及其他人的影响、政治环境的影响等等。不论什么情况，信教者刚开始的盲目性是不可避免的。这就出现一个对宗教是真的相信还是盲信的问题。

在某些国家，例如美国，宗教信仰在人们的心目中占有相当重要的地位，信教与不信教的问题不仅关系到个人信仰、道德和声誉，甚至牵扯到政治地位、经济状况等实际问题。1835年，法国学者托克维尔在论述美国民主时指出：“可以认为，一些美国人之奉行崇敬上帝的某种礼拜仪式，主要是出于习惯，而非出自信仰。另外，在美国，主权者必须表示信奉宗教，所以伪装信教的现象也普遍存在。……在英裔美国人中，有些人信奉基督教的教义，是出于他们对宗教的真诚信仰；而另一些人信奉基督教的教义，则是因为害怕别人说他们没有信仰。因此，基督教可以毫无障碍地发挥支配作用，并得到所有的人承认。”^① 美国是一个讲究实际的国家，不管托克维尔的结论正确与否，美国人虽然多数说信仰上帝，但虔诚到完全按《圣经》的要求规范自己的思想和行动的人恐怕不多见。例如，《圣经》要求教徒爱一切人，包括自己的敌人，“有人打你的右脸，连左脸也交给他打。”然而，在实际生活中，在美国恐怕也很难找到一个这样的傻瓜。在中国，儒教伦理曾经被称为束缚人的“绳索”，包括三从四德、三纲五常等等，但在相当长的时间里，中国人，特别是妇女，是被迫遵从这些礼教的。人们对“天”的信仰往往是在万般无奈的情况下才想“老天保佑”。至于佛教或道教的“出家”，也有很多情况是“逼上梁山”。

上面所谈的几种情况实质上可以分成两类：对出于习惯的信

^① 托克维尔(法)：《论美国的民主》，商务印书馆，1991年版，第337—338页。

教者和被迫入教者来说,他们的信仰可以说是一种盲信,因为信教者很可能根本不了解该宗教的情况,不知道信仰的意义,或不重视这个问题;而对于伪装信教者来说,就不是盲信的问题,而是不相信,因为“伪装信教”本身就明确肯定了信教者是不信的。

宗教信仰是一种崇拜。所以,盲信就是一种盲目崇拜,而相信就是一种真心的崇拜。基督教的上帝肯定不希望他的选民中盲目崇拜者多。因为盲目崇拜者根本不知道什么是真正的信仰。从宗教作用来说,盲目崇拜可能实现了“群体整合”的宗教的作用,但却没有实现儒教的“修身”或基督教的“灵魂净化”的作用。可见,盲信还是相信,对宗教来说并不是小事。而从唯物主义出发,不论盲信还是相信,宗教信仰没有大的差别。恩格斯认为,历史是人的启示而非神的启示。“宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容,把它转给彼岸之神的幻影,然后彼岸之神大发慈悲,把一部分恩典还给人和大自然。只要对彼岸幻影的信仰还很强烈很狂热,人就只能用这种迂回的办法取得一些内容。……信仰逐渐削弱了,宗教随着文化的日益发展而破产了,但人还是不了解,他在崇拜自己的本质,把自己的本质神化,变成一种别的本质。人处于这种不自觉而又没有信仰的状态,精神上会感到空虚……空虚早已存在,因为宗教就是人的自我空虚的行为……。”^① 如果宗教等于迷信,迷信又是盲信的表现,那么一切宗教信仰也就都可以说成是盲信了。但现实证明这只是一种分析而不是实在。

^① 《马克思恩格斯全集》,第1卷,第647—648页。

3. 解脱与束缚

对许多个人来说,宗教信仰的主要目的是寻求某种解脱。例如,从基督教“原罪”论出发,信仰上帝是为了得到“拯救”(或译为“救赎”)。美国和西方世界的基督徒都熟读《圣经》,他们从宗教经典中获得了做人的道理和行为标准,这些说教在很多情况下也使信徒在心理不平衡的时候得到某种慰藉,其解脱作用是十分明显的。在中国,人们通常不把儒家说教当成宗教,但按照儒家传统文化的原则要求和规范自己及其家人的思想和行为却是多数中国人所认可的。比如,儿女要听家长的话,“害人之心不可有,防人之心不可无”,“闲谈莫论人非,静坐长思己过”,“己所不欲,勿施于人”等等。这些儒家说教不能直接使人有某种解脱,而是做人的道理和经验之谈。但从某种意义上讲,这也是一种解脱,因为这些道理和经验可以使人不走或少走弯路。

宗教可以给人以解脱,但并不等于信教者都能够得到解脱,这个道理是很浅显的。在历史上,欧美许多国家之所以多次出现宗教改革运动,其发动者就是要帮助那些不能从宗教中得到解脱者重新认识宗教进而得到解脱。然而,还是有很多信徒不能正确领悟宗教的真谛,所以没有实现灵魂的拯救和内心的解脱。这是世界上还需要牧师和传教活动的主要原因。如果说,某些信教者没有从宗教得到解脱,那他们得到了什么呢?这里只有两种可能:要么什么也没有得到,要么得到了他所不想得到的东西。如果他所得到的的是他不想得到的东西,对这个信教者来说就不能不是一种不幸,而不幸当然就是一种束缚。尽管这种不幸不是宗教所给予,但却是来自于信教。这样,我们可不可以得到一个结论:宗教也是

一种束缚。

从规范人的思想和行为来看,宗教的必要性是显而易见的。但是,在人类即将进入 21 世纪的今天,人们更多的是追求自由而不是某种规范。必要的道德不可少,但太多的规范早已使人厌倦。从古至今,人们一直追求自由,在某种意义上都是反对太多的规范。所以,不能说儒家那些说教完全没有道理。但同样也不能说宗教说教不是对人的一种束缚。

马克思和恩格斯曾对宗教的束缚作用进行过探讨。恩格斯指出:“的确,路德战胜了信神的奴役制,只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰,却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人,但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在的宗教解放出来,但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来,但又给人的心灵套上了锁链。”所以,恩格斯认为,信教的人是不自由的,例如,宗教信仰很浓的卡莱尔就是不自由的。^①这里无疑充分肯定了宗教的束缚作用。

但是,在人类从必然王国向自由王国发展过程中,在人的道德水准还没有达到宗教的最高境界的情况下,宗教既不会自行退出历史舞台,也不会被人所抛弃。然而,这种最高境界,即基督教的“超然”,儒教的“圣贤”,佛教的“涅槃”,伊斯兰教的“先知”,都几乎是虚无缥缈、可望而不可及的。但宗教的特点和魅力恰恰在此:它给人以永无失落的期望和理想。这样,我们又回到了前文所谈的无知与认知的问题上,既然人们把期望和理想寄托于宗教,把摆脱无知和取得认知寄托于宗教,人们就是心甘情愿地接受束缚了。

^① 《马克思恩格斯全集》,第 1 卷,第 461 页。

不过,宗教作为统治阶级的工具的问题则另当别论。例如,恩格斯认为,“美国在独立之前,政教合一的体制在北美殖民地并不奇怪。独立以后的政教分离说明,统治者已经不需要这样做了。”他认为,在资产阶级夺取政权之前,宗教曾经为荷兰、英国的资产阶级革命提供了意识形态外衣。但革命以后的宗教愈来愈变成统治阶级专有的东西,“至于这些老爷们自己相信还是不相信他们各自的宗教,这是完全无关紧要的。”^①

其实,统治阶级的精神工具不一定非宗教不可。例如,法西斯希特勒的统治就是借助“日耳曼人神圣”的旗帜,当时德国人信仰的狂热程度远远超过任何一种宗教信仰。可见,只要是信仰,不论是不是宗教,都是对人的束缚,只是程度不同而已。

四、儒家文化的宗教性

中国关于儒学是不是宗教的论争起于何时不得而知。据认为,本世纪初康有为、陈焕章等成立“孔教会”并发起所谓“国教”运动可视为争论的开始,^②至今仍见仁见智。冯友兰先生认为:“宗教也和人生有关系。每种大宗教的核心都有一种哲学。事实上,每种大宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑,包括迷信、教条、仪式和组织。这就是我所说的宗教。……若照这种含义来理解,就可以看出,不能认为儒家是宗教。”^③冯先生不但认为儒家不是

① 《马克思恩格斯全集》,第21卷,第351页。

② 郑家栋:《宗教性与儒家思想的现代阐释》,载《儒学与廿一世纪》,中国孔子基金会编,华夏出版社,1996年版,第979页。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,第2—3页。

宗教,还认为道家、佛家也不是宗教,因为道家与道教、佛家与佛教不是一回事。^① 这样看来,儒家与儒教也不应该是一回事了。冯先生在谈到孔子的历史地位时认为,孔子仅在汉代被尊为“神”,所以“在汉代中叶,儒家确实可以叫做宗教。”^② 从70年代任继俞主编的《中国哲学史》一书在国内学界重提儒教以来,尽管多数人仍不能接受这个说法,却也难定仲伯。国内学界少见的几个坚持儒教说的学者中,李申先生的态度是比较坚决的一个。他在1997年还撰写了《儒教、儒学和儒者》一文,说明自己关于儒教的看法,很有特点。与冯先生那种区分儒家和儒教的观点不同,李申先生认为,儒学是儒教的思想基础;儒者是“行政教”的知识载体,这样,信神的儒家当然就等同于儒教了。^③ 尽管这样的观点很有道理,把儒家称为宗教的说法还是使很多学者愕然。本书作者曾与本系一些研究中国古代史的学者探讨儒家是不是宗教的问题,他们几乎无一例外地都认为儒家不是宗教。值得注意的是,在今年(1998年)《文史哲》举办的研讨会上,著名学者张岱年先生也有条件地承认儒家是宗教。无论如何,作为学术争论,儒家是不是宗教的问题并不是什么政治原则问题,正如余敦康先生所说,这一争论没有必要作出什么定论,尽可以争论下去。^④ 同时,我们还应该看到,这是个“大”学术问题,它大到了关系到宗教概念的界定、儒家文化的评价、世界哲学的认识、民族传统的探索、甚至未来世界文化和文明的发展、布局和兴衰问题的研究。这样,有必要说明一下我们对

① 冯友兰:《中国哲学简史》,第2—3页。

② 同上书,第43页。

③ 李申:《儒教、儒学和儒者》,载《新华文摘》,1997年第6期,第36—39页。

④ 余敦康:《关于儒教的研究》,载《世界宗教研究》,1994年第4期,第8页。

儒教是不是宗教问题的看法。

我们认为,儒教(或称儒学)是一种宗教。严格讲,应该说是·一种准宗教,或者说是一种文化宗教。关于这个“准”字,是哲学领域常用的一个概念,如同人们所说的道德、超道德和准道德一样。下面是我们认为儒家是宗教的论证:

1. 偶像崇拜

(1) 天神崇拜

自西周以后,天一直是中国封建正统思想中的至上神,或称上帝。由于它神秘莫测,有世人无法触及的神圣性;又由于“天子”的存在,也有世人易于理解的人格性。后来有人把天视为自然,但并没有排除天的神圣性。在儒家文化中,天或上帝的重要意义在于,人世间的一切都是天安排的,帝王或皇帝是天之子,体现天的意志。教民敬神事君成为西周以后的传统思想,众生当然成为神和君的从属品。尽管有人认为民为神之主,“夫民,神之主也,是以圣王先成民而后致力于神,”^①但这种思想并没有成为中国的正统思想。儒家留给后人的不仅仅是昊天上帝定乾坤,而且人的命运、事业的成败、甚至生男生女、收成好坏、出门跌倒、鱼翅卡喉、都是天意。可见天对人的决定性。

儒家文化主要是靠儒家文化名人的思想发展、存在和流传下来的,所以让我们来看看他们对天的论述。作为儒家创始人的孔子从不愿谈鬼神问题,他对宇宙观的看法也不固定,不是含糊其

^① 《左传》桓公六年。

词,就是自相矛盾。他曾对弟子说要“敬鬼神而远之”,^①有人就此认为孔子不信鬼神。这是误解。据统计,孔子的《论语》中单讲“天”者就达 19 处之多。在这些谈天的地方,孔子起码从 4 个角度说明了他对天的崇拜。A:把天看成为圣人的缔造者,“固天纵之将圣,又多能也”,“天生德于予”;^② B:把天看成人所不能左右的力量,“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言”;^③ C:把天看成为社会地位和财富的决定力量,“死生有命,富贵在天”;^④ E:把天看成为一切现象和自然变化的根源,“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^⑤对孔子的天应该如何理解可以商量,但有一点是肯定的,那就是孔子认为自己所做的一切都是出于“天命”。“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?’”^⑥当然,天与天命不是一个概念。孟子说:“莫之为而为者,天也;莫之致而致者,命也。”^⑦但孔子对命也有不同说法,此处就不再一一列举。

汉代大儒董仲舒继承和发扬了儒家学说,特别是宗教观,为汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”提供了理论根据。董仲舒从《春秋》中总结出—条原则:“《春秋》之道,奉天而法占”。^⑧这里的天是具有人格的天神。董仲舒认为,A:天是百神之首,至高之王,他说:“天

① 《论语·雍也》。

② 《论语·述而》、《论语·子罕》。

③ 《论语·季氏》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《论语·阳货》。

⑥ 《论语·子罕》。

⑦ 《孟子·万章上》。

⑧ 《春秋繁露·楚庄王》。

者，百神之天君也。”“王者之所最尊也。”^① B：天有意志，他说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心。”“天常以爱利为意。”^② C：天能行赏罚，他说：“阳者天之德也，阴者天之刑也。”^③ D：天创造了人间一切，他说：“天者万物之祖，万物非天不生。”“人之为人本于天，天亦人之曾祖父也。”^④ 董仲舒的这些思想把人与神、伦理与自然、精神世界与感情世界连在一起，既具有神秘主义色彩，又拥有理性主义特征。既然天神创造了一切又决定一切，既然天神不但有意志而且有情感，既然天神处于至高无上的地位，当然人人都要尊奉和信仰。这样，董仲舒把儒学彻底宗教化了。董仲舒的上述思想实质是要解释人与神的关系，从而在“天人合一”的概念的基础上创立了“天人感应”的理论。早在战国时代，子思、孟子就提出了“天道”和“人道”或“自然”和“人为”的合一问题。董仲舒也说：“天人之际，合而为一。”^⑤ 董仲舒进而认为，“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。”^⑥ 这样，董仲舒把西汉王朝的一切，包括国君拥立、社会秩序的治乱、自然灾害的发生等等，都纳入了一个神的意志在起决定作用的框架，从而建立了一整套神学体系。

两汉以后，儒学衰微，但天的意识并没有割断。曹魏称皇皇帝天，孙吴称皇皇后帝，梁武帝称天皇大帝，晋代为昊天上帝，最后在

① 《春秋繁露·郊语》、《春秋繁露·郊议》。

② 《春秋繁露·阴阳义》、《春秋繁露·王道通三》。

③ 《春秋繁露·阴阳义》。

④ 《春秋繁露·顺命》、《春秋繁露·为人者天》。

⑤ 《春秋繁露·深察名号》。

⑥ 《汉书·董仲舒传》、《举贤良对策一》。

隋代定格于此,唐宋明清沿袭不变。宋代新儒学的兴起使儒家文化进入一个新阶段,其特点是理学的发端。理学由周敦颐开创,经二程(程颢、程颐)和朱熹,形成儒学的新形式。但天的意义和概念并没有根除。程颐曾对上帝说明如下:“天者,理也,神者,妙万物而为言者也;帝者,以主宰事而名。”^① 这里,天神的意义并没有太大的改变。二程建立的以理为本体的天理论经朱熹确立了以理为本体的理气论。理是朱子哲学的最高范畴,人们常常以此认为朱熹不信神,进而不认同儒学的宗教性。朱熹的理虽然主要指自然之理,但其天的概念并不是完全与神断绝。“存天理,灭人欲”,天理就是人所不能及的道理和力量,这本身就有神的味道。

(2) 祖宗崇拜

祭祖是中国的老传统。但把祭祖视为宗教,怕是许多人难以接受的。然而,祖宗崇拜的宗教性却是不能否认的。

从古至清代,甚至到现代,宗教礼仪从未在中国消亡。这决不是偶然的。所以,我们应该从这种宗教礼仪根深蒂固的原因谈起。

一般认为,与西方政教合一的政治制度相比,中国应该是一个政教分离的国家。欧洲基督教自成体系,拥有神权和世俗权双重权力,并与王权相结合,服务于政治统治。而儒家没有独立的宗教组织,除了思想文化的独尊而外,也没有什么实质性的权力。关于中国是不是政教合一的问题,我们将在政治篇中说明。这里,让我们引用李申先生的一段论述说明儒家的宗教性的问题:

“宗教组织和国家组织一体,是儒教和基督教国家不同的地方,却和伊斯兰教类似。在国家系统之外另有教会系统,国家官吏

^① 转引自李申:《儒教、儒学和儒者》,第36页。

无祭祀职能,是基督教世界的特点,却不是一切宗教的通例。

儒教国家有专管宗教祭祀的部门。《周礼》有春官,秦汉时是太常卿或奉常卿,后来是礼部。在六部之中,礼部居于最高的地位。

国家组织同时就是宗教组织,宗教把国家组织作为自己的物质载体。在这个组织系统的最顶端,是皇帝。中国的皇帝,不仅是国家元首,同时也是最高的祭祀,是圣人,是上帝的代言人。皇帝的话就是圣旨,是只能顺从而不能反对的。”^①

自周代以来,天子就垄断了祭天之礼。诸侯只能祭祀自己的宗亲,家族只能祭祀自己的祖先。这些祭祀活动既具有拜神的意义,也有沿袭传统的价值。所以,中国人祭祀祖宗既是习俗、传统,也是宗教礼仪。自夏商周以降的中国社会宗庙郊社祭祀从未间断。历朝历代都把宗法式宗教仪式列入正式典籍,由政府组织进行。汉代收集、整理了有关周礼的文献,编为《周礼》《仪礼》《礼记》,列入儒家经典,成为后世的宗教礼仪的圭臬。东汉有《白虎通义》,唐朝有《贞观礼》,宋朝有《开宝通礼》,明朝有《大明会典》,清朝有《大清通礼》。这些典籍对国礼、家礼活动中的婚丧嫁娶都做出了详细的规定。“皇家每年祭天、祭祖几十次。天子以下,族族有宗祠,家家有祖龕,户户有灶神,社会上下层的宗教祭祀活动融为一体,‘敬天法祖’成为全体社会成员共同尊奉的价值观念。”^②

中国人祖宗崇拜的突出特点是把巫术性的宗教仪式与民俗性的历法结合在一起,使之都具有神圣性,这就使终极的、至高无上

^① 李申:《儒教、儒学和儒者》,第37页。

^② 张践:《儒学与宗法性传统宗教》,第35页。

的、非人格的神与现世的、世俗的人格崇拜混在一起,使人们感到中国只有人性崇拜而没有神性崇拜。

(3) 圣人崇拜

在中国历史上,圣人主要有两个含义:一是指封建帝王;二是指道德智能极高的人。对帝王的崇拜主要表现在对帝王的人身崇拜,包括见到帝王下跪、磕头、呼万岁、歌功颂德,帝王登基的庆典和死去的祭奠等等。这些崇拜活动有时是自愿的,有时是一种应付。但应该说在多数情况下多数人还是发自内心的,因为他们深信这种行为是表达自己对天的忠诚、说明自己对天子的热爱、换取天对自己的保佑、赢得帝王对自己的信任的最佳方式。

儒家历来尊孔子为圣人。孔子也极力塑造圣人。在《论语》中,孔子把尧、舜、周文王、周武王和周公称为“圣上”,成为“圣人”的模式。《论语》中记载,有孔子的弟子认为孔子成为圣人是“固天纵之将圣。”^①孔子自己却否认自己是圣人。他说:“若圣与仁,则吾岂敢?”^②但在另外一个场合,一位大官把孔子称为圣人时,孔子也引为知言。^③无论如何,《论语》要把孔子描写成圣人的目的是明显的。孟子更是极力推崇孔子为榜样。到了两汉,董仲舒则开始把孔子神化,称孔子为受“天命”的王,是一个没有王位的“素王”,《春秋》就代表了“一王之法”。魏晋南北朝时期的玄学也把孔子称为圣人。唐朝韩愈认为,“如古之无圣人,人之类灭久矣。”^④到了宋明时期,理学家把孔子看成为精神境界崇高、知尽天理、品行完美的圣人。至于近现代中国人,一般也都把孔子称为圣人,只

① 《论语·子罕》。

②③ 《论语·述而》。

④ 《昌黎先生文集·原道》。

不过没有古代那么尊崇。

把一个人推崇到一般人达不到的程度,怕是只有宗教才认可。伊斯兰教的穆罕默德,佛教的释迦牟尼,基督教的基督耶稣,与儒教的孔子是同一类型的圣人,在本教都具有不可怀疑、不能批评、在一切凡人之上,仅在天神之下的半神半人的偶像。

在中国古代,批评圣人者亦有之。但却是不敢公开自己的真实姓名的。唐朝《无能子》一书就是佚名发表的。该书认为是圣人开启了人的争心和欲望,也是由于圣人治理国家才导致民众的疾苦,所以该书抨击了封建的纲常伦理,主张“反朴归真”,^①实际反映了道家清静无为的思想。

2. 典籍传承

宗教之所以与人类结下不解之缘,主要原因之一就是它们都给后人留下了对人生具有指导意义的典籍,如基督教的《圣经》,伊斯兰教的《古兰经》,佛教的《佛经》,道教的《道德经》,儒教的四书五经等。而宗教本身又视其经典为不可违的教条,这又使这些典籍具有神圣性。

孔子对中国古代文明的贡献可以从多方面来认识,其中之一就是典籍的传承。孔子删定六经,即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》,现存只有五经。《论语》《孟子》《中庸》《大学》构成了四书,这些典籍可以统称为《儒经》,使儒家经典成为中国封建社会人人必须遵循的最高教诲。这些教诲告诉人们一切知识,包括做人的道

^① 刘泽华:《中国古代政治思想史》,南开大学出版社,1997年版,第498—502页。

理、治理家庭的原则、管理国家的理论和方法等等。

一般来说,宗教经典虽然是神圣的,但并不是一成不变的。也就是说,这里有一个后人如何理解这些经典的问题。为了说明自己对经典的理解的正确性,同时也是为了把自己的思想经典化、神圣化,后人的注经、解经、释经、甚至疑经的事屡见不鲜。而这些说教有些又被纳入经典的行列,成为新的经典或经典的必要补充,而且这些补充有时会发挥比经典更大的效用。

从孔子理《六经》、删《春秋》开始,儒家经典的解释权始终掌握在那些为统治阶级服务的人手里。所以,那些解释或补充都没有也不可能背离经典的原则。这是儒家传统经典得以传承的原因之一,也是人们思想长期受到禁锢的一个条件。

汉代公羊家本来就“多非常异议可怪之论”,董仲舒治《公羊春秋》又屡言灾异,这为谶纬经学的泛滥打下了基础。谶纬经学是汉代以迷信的方式,假托天意对事物进行吉凶祸福的神学预言,主要是用隐语方式预演灾异,而董仲舒又是“擅长推论灾异,并用于政治实践”,^①其神学观点之深不言而喻。更为严重的是,继董仲舒之后,儒生竞言灾异,谶纬之风盛行。至东汉章帝时召开白虎观会议,纂写《白虎通义》一书,“以谶断礼,以纬俪经”。成为钦定法典式的儒家经典。

3. 伦理尊奉

前文已经说明,从某种意义上讲,宗教就是要规范人们的思想,使人具有应有的道德思想,按规定的道德标准行事。亦即说,

^① 徐远和:《儒学与东方文化》,人民出版社,1995年版,第42页。

宗教的本质是改造人的“药”(但不等于鸦片)。这种药的作用在儒教就是“修身”,或“内圣”。修身或内圣的过程就是自我规范的过程,就是提高自己道德水准的过程,亦即实践儒家礼教的过程。

儒学本质上是一种圣学,是身心性命之学,是安身立命、持家治国之学。这就是说儒学能够给人以“德”、“智”。就表面意义看,这种学说及其效果完全是为了尘世间的的生活,并无终极关心的意味。但是,从儒学的实际效用看,这种“正人正己”的用途与其他宗教并无二致,朱熹要“存天理,灭人欲”,其实质就是要人们正人先正己,正己先存理,理就是终极关怀,关于这个问题,我们将在危机篇中详加论述。

港台新儒家把儒学叫做“道德宗教”是有一定道理的。道德宗教的意思是说儒教仅从道德角度看是宗教。而儒家思想的核心又是道德伦理,这就需要搞清什么是宗教伦理、儒家伦理等不等于宗教伦理的问题。简言之,具有神圣意味的道德伦理就可以说是宗教伦理。儒家伦理当然不等于宗教伦理,但儒家伦理是宗法伦理、政治伦理和宗教伦理的结合:宗法是原则,政治是保障,宗教是手段。这一点,我们可以从董仲舒神化儒家思想的目的性得到结论。董仲舒的神学思想既有神秘主义色彩,又有宿命论特点,归根到底,其目的是为统治者服务。为了当政王朝长治久安而宣扬宗教神学,把统治神圣化,把社会神秘化,这是一切宗教的共同特点之一。儒学的社会效用主要体现在这一点上。董仲舒认为,古代社会的王者是受天命而王的,其“德侔天地者称皇帝,天佑而子之,号称天子,故圣王生则称天子,崩迁则存为三王,绝灭则为五帝。”^①

^① 《三代改制质文》。

在董仲舒看来，“君人者，国之本也”，就是说，君主是国家的核心。这还不算，在他看来，人是不能直接与天联系的，必须经由帝王或圣人的中介。“惟天子受命于天，天下受命于天子。”^①这就使封建统治者的集权统治有了理论依据。但是，董仲舒并不认为君主因此可以滥用权力。如果君主随心所欲，滥用职权，将受到“天谴”。天谴说虽然不是董仲舒的发明，但他对天谴的解释是前所未有的。

五、美国基督新教的特点

1. 一统化还是多元化

从殖民地时代始，美国曾长期是基督新教的一统天下。^②在《独立宣言》发表时，美国人80%是新教徒，天主教徒仅占总人口的0.8%；犹太教徒只占0.1%。^③新教不仅在人数上绝对占优势，新教成员还代表着占统治地位的政治、经济和社会精英，代表了多数工商业、企业所有者和管理者，他们是构成最重要的政治核心的人物，他们资助和管理着大多数私人学术中心、私人大学和新教礼拜堂，统治着从东海岸到西海岸的整个上层。在1931年的美国名人录所收的16 000名人中，有10 500为新教徒，天主

① 《春秋繁露·为人者大》。

② D. 奇德斯特：《权力模式，美国文化中的宗教与政治》，新泽西，1988年版，第166页。

③ P.L. 伯杰：《资本主义精神，财富创造的宗教伦理》，旧金山1990年版，第84页。

教徒只有 750 人,^① 但是, 这种情况逐渐发生了变化: 在人数上, 美国新教所占比例逐渐下降: 天主教徒在 1776 年仅为 3.5 万, 1880 年为 60 万, 1987 年已近 5 350 万。犹太教人数在 1880 年为 25 万, 1900 年增加到 100 万, 1927 年为 420 万, 1987 年近 530 万。^② 1987 年的一个调查显示, 各教派所占人口比例为: 天主教 25%, 新教保守派 15.8%, 不信教者 6.9%, 犹太教 2.3%, 唯一神教派 0.2%, 温和新教派 24.2%, 自由新教派 8.7%, 黑人新教派 9.1%。这样, 新教总数所占人口比例大约为 64% 左右。^③ 新教人口虽仍然占优势, 但已明显下降。在人口素质上, 20 世纪美国天主教徒和犹太教徒在文化水准和道德修养上已经开始高于新教, 且信奉新教的主要是年龄较大者。在社会经济和文化地位上, 新教的地位也明显下降。早在 19 世纪 40—50 年代, 天主教在宗教势力、财力和知识力方面都迅猛发展。到 1850 年, 罗马天主教教会已经是美国最大的单一性教会组织。^④ 1964 年, 美国各地已经有 10 902 所天主教小学, 学生人数在 450 万以上, 2 458 所中学, 学生 100 万以上, 295 所大学, 学生 35 万以上, 596 所神学院, 学生 48 750 名。此外, 天主教的财富积累不断增加, 到 1920 年已成为美国最富有的全国性教会。^⑤ 到了 20 世纪 20—30

① J. P. 温德, J. W. 莱维斯:《美国会众, 会众研究的新视角》, 芝加哥, 伦敦 1994 年版, 第 102 页。

② D. 奇德斯特:《权力模式, 美国文化中的宗教与政治》, 第 175 页。另见于可:《当代基督新教》, 东方出版社 1993 年版, 第 191 页。

③ M. A. 诺尔:《从殖民地时代到 20 世纪 80 年代的宗教和美国政治》, 纽约, 1990 年版, 第 331, 324—325 页。

④ D. 奇德斯特:《权力模式, 美国文化中的宗教与政治》, 第 176 页。

⑤ W. S. 赫德森:《宗教在美国, 美国宗教生活发展的历史统计》, 纽约, 1973 年版, 第 247, 395 页。

年代，犹太教开始进入经济、政治、学术和知识领域的中心。1945年以后，天主教开始在这个中心扮演重要角色。这样，新教只能作为美国文化中心的一员而存在。事实上，从60年代起，新教就已经不再是美国价值的代表了。新教在美国国家文化生活中的最高权威开始结束。他们失去了原有的社会经济、政治、职业和学术生活的中心地位，1928年，A. E. 史密斯第一次作为天主教徒参加总统竞选，证实了天主教势力及其影响的扩大；1960年，天主教徒肯尼迪竞选总统成功，说明了天主教在美国地位的上升。同时，其他一些宗教的、民族的、伦理的集团也开始与新教媲美。所以，在20世纪头30年，还可以说新教仍占美国宗教的主导地位；但到40—60年代，新教地位已在动摇；到90年代，新教的统治地位完全丧失。

导致美国新教失去统治地位的原因很复杂。19世纪末20世纪初，美国社会现代化、工业化和城市化的步伐不断加快，这对长期以来美国新教徒早已习以为常的生活和文化模式产生极大冲击。这种冲击随着欧洲天主教和犹太教向美国移民数量的增加而加剧。为了保护自己的特有文化，美国新教徒多次掀起反对外来势力的土著保护主义运动(Nativism)。19世纪土著保护主义主要是反天主教，20世纪初开始主要反对犹太教。这些反对外来宗教的活动得到了一些新教组织的支持，1887年建立的美国新教协会是其中最主要的一个。他们提出，不许天主教徒在大都市、州或国民政府中担任公职，不许他们在公立学校任教，限制天主教徒向美国移民。^① 1915年一些白人复活“三K党”也以反对天主教和犹

^① D. 奇德斯特：《权力模式，美国文化中的宗教与政治》，第167页。

太教为目的。^①随着社会的发展,美国许多教会领导人认识到,任何一个单独的教派都难以完成如此众多和重要的社会事务,这就需要各教派联合起来。1908年,有30个教派代表1800万教徒建立了“美国基督教联合委员会”(Federal Council of the Churches of Christ in America)^②所以,保持美国社会安定的最有效的方法是把基督新教、天主教和犹太教协调起来,最后终于形成了1955年W.赫博格(Will Herberg)所说的“美国宗教的新教—天主教—犹太教三位一体熔炉”,美国人认同他们自己是在同一个特有的美国式的熔炉中锻造出来的具有不同宗教特点的新教徒、天主教徒和犹太教徒。^③

美国宗教的历史从新教各派联合走向新教—天主教—犹太教联合,使主要教派都能在美国社会中满意生存,把自己与社会、民族同一性和文化统一性联系在一起,使自己的宗教信仰与国家的共同价值观相一致。20世纪后半期,美国教派重新改组和加强,“美国基督教联合委员会”在1950年改名为“教会全国委员会”(National Council of Churches),加强了与各教派的合作。60年代开始,各派都在寻求共同的信仰基础和社会观点,例如,除堕胎问题外,美国天主教与新教和犹太教的价值观并没有大的差别,从而形成了三大教联合的社会宗教主流,这种宗教一统化取代新教一统天下的趋势十分明显。

然而,在新教—天主教—犹太教形成美国社会宗教主流的同时,摩门教等被称为“边缘宗教”派别却与社会主流发生冲突。60

①② E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,密歇根,1993年第2版,第206—207,120页。

③ D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第168页。

年代中期,这些教派掀起了新宗教运动,如民权运动、反越战运动等,对主流宗教提出挑战,这表明美国宗教多元化并没有被新教—天主教—犹太教的联合所取代。70—80年代,美国宗教多元化进一步扩大。不要说新教、天主教、犹太教、东正教以及其他基督教派并存,来自东方的印度教、伊斯兰教、佛教、儒教等宗教的发展势头也很强劲。值得注意的是,过去那种少数民族集居地已经开始衰落,代之而起的是华人、越南人、白人、黑人越来越多地进入教会,成为宗教领域里新的竞争者,使多民族、多种族、多宗教现象更加突出。此外,各宗教内部还分成许多派别。教中有派,派中有别,令人眼花缭乱。例如,新教在原有长老会派、公理会派、圣公会派、教友派、浸礼派等教派的基础上,到20世纪末已发展成91个派宗,^①仅新教浸礼派内部就分成数百个派别。不仅在新教,天主教也同样分成许多派别,甚至美国犹太教也已经不是单一教派。^②这样,在绝大多数人仍信仰上帝的同时,不信仰上帝的美国公民人数不断增加;在同是信仰上帝的美国公民中,宗教教义和世俗观点的差异将长期存在。因而,美国究竟是某种宗教的一统天下还是多元化继续存在和发展仍难以预料。

2. 自由化还是保守化

通常,人们对美国各种宗教和教派的分野是以其不同的宗教教义和原则为依据的。而在社会问题上,特别是政治问题上,各个教派又都大体可分成左右两派,即自由派(Liberals)和保守派

^① 于可:《当代基督新教》,第21页。

^② R. B. 福勒:《美国的宗教与政治》,新泽西·麦图辰,伦敦1985年版,第6,9,10页。

(Conservatives)。两个派别之间在重大社会问题上往往存在分歧，进而发生矛盾和斗争。自19世纪起，自由派与保守派的矛盾集中表现在对科学和进化论的认知问题上，20世纪美国宗教自由派和保守派之间的斗争是从19世纪继承和流传下来的。19世纪末20世纪初，美国宗教自由派神学家们不但提出神学与科学一致的观点，而且认为宗教与科学之间永远存在最完美的和谐。二者的冲突虽有发生，但其结果却不是宗教的衰落而是宗教的更加强大和纯洁。在他们看来，人世间的一切都是上帝安排的，宗教宣传的是来自上帝的真理，科学揭示的是上帝赐予的物质。所以，科学与宗教是一父之女，一主之仆，它们通过不同途径完成同一使命。^①而以福音派为代表的保守派则固守宗教神圣的教条，他们认为，生物进化论不仅是无神的和荒谬的，而且是残忍的。他们只关心信念和灵魂的拯救。^②1909年出版的《斯考菲尔德注圣经》(The Scofield Reference Bible)对《圣经》进行重新注释，该书把人类历史分成7个时期，认为现代人正处在第七个时期，即基督重回大地统治人类的时期。^③这场斗争在1925年达到高潮：保守派状告田纳西州一个青年教师讲授进化论违反州宪法。尽管这一诉讼被驳回，但两派斗争之尖锐可见一斑。^④20世纪初，从美国福音派(Evangelicals)中变异出来的基要派(Fundamentalists)成为与现代派(modernists)相对立的主要保守派别。1909年，一些实业公司

① J.C. 吉本斯：《我们的基督遗产》，巴尔的摩1889年版，第301—320页。

② T.D. 塔尔梅齐：《失去的连接，在“活木炭”之中》，纽约1885年版，第271—275页。

③ C.I. 斯考菲尔德：《正确区分真理之词》，费城1923年版，第20—25页。

④ E.S. 高斯塔德：《1865年以来美国宗教史记实》，第347—356页。

资助出版了 12 个宣传基要主义的小册子：《基要：真理的证言》(The Fundamentals: A Testimony of Truth)。这些宣传品提出基要主义的 5 个内容：(1)《圣经》文字无误；(2)耶稣诞生无暇；(3)耶稣替人赎罪而死；(4)耶稣复活；(5)耶稣即将再次降临人间。基要主义者以这些理论为武器，反对现代科学的挑战，20 世纪基要主义成为新教复兴运动的主流。70 年代，美国新教以基要派为中心形成了一个宗教性政治团体——道德多数派(Moral Majority)。这个派别充分利用“电子教会”宣传其保守观点，积极参与国家政治，在 80 年代总统大选中曾发挥重要作用。80 年代以后，他们掀起了“新宗教右翼运动”，至今对美国社会影响巨大。新宗教右翼运动主要涉及家庭、堕胎、同性恋、社区、学生在学校祈祷、科学进化论、民族、经济政策等世俗问题，^①但其最终目的是要废止宪法第一修正案，使美国政治从属于宗教。因此，这一运动实质是重建基督教运动，使政府服从宗教。

自 1791 年宪法第一修正案发表之日起，就有人提出把基督教确立为美国国教。1863 年成立的“全国改革同盟”(The National Reform Association)的目标就是要在宪法中增加一个确立基督教为美国国家宗教的条款，并把这一要求作为宪法修正案的议案提交国会。这个议案在 1874 年被否定后，1882、1961、1963、1965 年，这个修正案改头换面又多次在国会提出，但始终没有被接受。^②有美国学者认为，20 世纪 80 年代是本世纪“大觉醒”的 10 年。这是指保守派的新宗教右翼运动要求把《圣经》作为美国最高

^① D. 奇德斯特：《权力模式，美国文化中的宗教与政治》，第 273、284—290 页。

^② R. 波斯顿：《为什么宗教右翼是错的，关于教会与国家的分离》，纽约 1993 年版，第 182、209 页。

权威的来源,特别是把基督教基要主义纳入宪法。^① 宗教自由派和保守派之间的斗争时而激烈,时而缓和,但从未停止,也难分仲伯。90年代初的一个调查显示,43%的美国人说自己是宗教自由主义,41%的人说是宗教保守主义。^② 另据统计,1900年以前,47%的会众自称主张自由或温和;1970年以后却有68%的会众说自己是保守或很保守的。^③ 可以看出,美国宗教是向自由化还是保守化发展仍无法定论,而各主要派别,包括新教中的长老派、路德派、卫理公会派,天主教和犹太教,都分成自由主义和保守主义两个派别,却预示着美国宗教面临的严重危机。

3. 政治化还是宗教化

自美国宪法第一修正案确立了政教分离制度后,似乎宗教在美国已经与政治无关。其实,政教分离只是机构的分离而非实质性分离。美国宗教从来没有脱离社会生活。但有一点可以肯定,美国宗教是服从和服务于政治的,宗教信条和原则可以更改,但美国政治制度不能改。这是一种“政治宗教”。是与宗教原则至上的“宗教政治”完全不同的。

教会公开卷入政治生活是从20世纪初开始的。这突出表现在第一次世界大战以后美国掀起的反共浪潮。从本世纪40年代起,政治性的宗教复兴运动就已经开始,“基督教会美国委员会”

① W. 伊德尔:《信仰卫士,从移民始祖到罗纳德·里根时期的宗教与政治》,纽约1987年版,第135,138页。

② M. A. 诺尔:《从殖民地时代到20世纪80年代的宗教和美国政治》,第332,341页。

③ J. P. 温德, J. W. 莱维斯:《美国会众,会众研究的新视角》,第56—57页。

(American Council of Christian Churches)、“福音派全国协会”(National Association of Evangelicals)、“基督教反共十字军”(Christian Anti-Communist Crusade)等宗教组织的建立是与麦卡锡主义反共浪潮一脉相承的。60年代以后,美国宗教明显政治化。在1980年总统大选时,宗教组织的政治行为首次扮演了重要角色。福音派创办的广播电视节目起了重要作用。一项调查显示,当时美国8000个广播电台中,有1400个为宗教电台;在800家电视台中有30家为宗教组织所办;在800家有线电视节目中有66个为宗教性的。^①

80年代以来,美国宗教走向制度化。这表现在3个方面:(1)教会在美国社会生活中极为活跃,其中以福音主义最为突出;(2)基督教势力的增长主要是福音派势力的增长,当今美国宗教中的核心角色是基督教福音派,包括基要派,该派代表并体现了现今美国宗教复兴中传统的,或称保守派的最明显特点;(3)教会社会化,这不仅表现在大量存在的教会和教派为社会输送各种需求,而且这些教会组织承担着大量帮助人的或推动社会发展的工作。宗教参与政治已经不仅仅是个别教派的行为。道德多数派和基督教之声等政治性宗教组织在反对堕胎、参与总统竞选等运动中相互配合,使许多教派成员感到自己参加了其他教派的活动。所以,在美国,教会、教派和宗教组织就像苹果酱一样混在一起。^②美国宗教确实极大地卷入了美国政治,美国仍然是政治宗教而非宗教政治。但是,回顾历史我们会发现,宗教对美国政治的影响

^① W. 伊德尔:《信仰卫士,从移民始祖到罗纳德·里根时期的宗教与政治》,第135、138页。

^② R. B. 福勒:《美国的宗教与政治》,第3—5, X—XI页。

极小。不论保守派还是自由派，他们的斗争总是落空：从两次世界大战中的反战运动到目前的反堕胎、反同性恋等等都没有成功。由于宗教与政治对话并非易事，在政治斗争中宗教又往往不是团结一致的，神学、传统和主张的差别导致各教派对政治和政府的态度不同，因此，对于追求政治权利的宗教和教会组织来说，依靠“美国的宗教文化”或宗教化了的政治家和当局几乎是毫无价值。^① 与此相对应的是，美国世俗政府及其领导人却在不断地宗教化：据统计，从华盛顿到克林顿全部 42 位总统中，有 38 位是教会成员，其余 4 人也有明显教派倾向。^②（另据统计，美国历史上有 11 位总统不是教会成员但公开表示信仰上帝。^③）人们确信，“在美国，宪法并没有规定不信教者不能掌握最高领导权，但如果真的一个当选最高领导人不能像以前的总统那样使用‘上帝’这个词，那将是与传统的决裂，也不符和美国的公民宗教。”^④ 1983 年，美国最高法院以 6 票赞成、3 票反对通过了确定牧师（Chaplain）为合法概念的规定，各州政府可以雇佣牧师并付给其工资。尽管从独立战争开始就有牧师在美国政府部门进行圣事活动，白宫雇佣牧师也不是新鲜事，但那都是非官方的。最高法院的这个规定使牧师在政府的活动成为名正言顺的行为。^⑤ 1945 年，被认为最强调世俗权利而反对宗教权利的罗斯福总统在第四次就职演说中也把上帝摆在美国事业的首位，他指出：“万能上帝已经以多种方式保佑了我们的国家，已经给我们的人民以炽热的心和强健的臂

① R. B. 福勒：《美国的宗教与政治》，第 3—5，X—XI 页。

② C. 邓恩：《美国政治神学，历史视角和理论分析》，纽约 1984 年版，第 161 页。

③④ R. V. 皮尔拉德，R. D. 林德：《公民宗教与总统》，第 17、24 页。

⑤ R. 波斯顿：《为什么宗教右翼是错的，关于教会与国家的分离》，第 172 页。

膀,使他们为自由和真理而斗争,已经给我国一种信仰,那就是在这个苦难的世界上成为人类的希望。”^① 深受宗教保守派拥护的里根总统上台后积极为宗教组织的某些要求说话,试图在公立学校学生祈祷等问题上实现宗教保守派多年的愿望,但没有达到目的。1984年1月3日里根总统在一次有关宗教的讲话中明确指出“上帝是我们生命的精髓”,这次仅25分钟的讲话竟然被23次掌声所打断。^② 特别是卡特和里根总统公开宣称自己是再生基督徒,曾在美国掀起一阵阵宗教狂热。^③ 这样,人们不能不感到,美国似乎在从政治宗教走向宗教政治,美国不是要政治化,而是要宗教化。

4. 世俗化还是神学化

早在18世纪,美国宗教世俗化的趋势就已经出现。多次大觉醒运动反映了宗教神学对科学与进步的反动。但是历次大觉醒运动不但没有达到宗教复兴、强化信仰的目的,反而促进了自由和理智的传播,推动了美国民族统一道德观的形成。^④ 到了19世纪末20世纪初,科学与神学的碰撞更加突出和激烈,宗教世俗化的趋向也更加明显,超自然信仰的说教不受欢迎,教会神职人员不但人数下降,而且参与社会世俗活动已很普遍。著名牧师G. D. 赫伦(George D. Herron)曾在艾奥瓦州一所大学主持“应用基督教”

① 《从1789年华盛顿到1973年尼克松的总统就职演说集》,华盛顿,1973年版,第176页。

② E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,第107页。

③ J. E. 伍德:《宗教与政治》,得克萨斯,1983年版,第63—65页。

④ I. 克拉姆尼克, R. L. 摩尔:《无神宪法,反宗教修正的例子》,纽约,伦敦1996年版,第89—100页。

(Applied Christianity)课程,表明美国宗教对世俗问题的关注。赫伦后来信奉基督教社会主义,参加了美国社会民主党,并成为主要组织者和领导人。美国最著名的哲学家、美国实用主义哲学的创始人 W. 詹姆斯(William James)在 1902 年发表《宗教经历的多样性》一书(The Varieties of Religious Experience),把宗教与现实紧密联系在一起,更反映了宗教世俗化的倾向。^① 所以,W. 赫伯格(Will Herberg)认为,美国人“不是信仰上帝而是信仰信仰,不是崇拜上帝而是崇拜自己的崇拜活动。”^② 然而,就在人们普遍认为美国宗教已经世俗化,似乎宗教行将退出美国社会生活的同时,另一些调查和统计数字却与此完全相反:1992 年的一个民意测验表明:90%的美国人说不怀疑上帝的存在;58%的人说宗教对他们非常重要;42%的人说他们在 7 天之内曾参加宗教活动;59%的人说宗教可以回答当今社会问题;只有 2%的人说自己是无神论者;另有 2%的人说自己是不可知论者;77%的人说祈祷是他们日常生活的重要组成部分。^③ 在美国,是不是教徒属个人隐私,各类调查和民意测验很难准确。但是,参加会众(Congregation,即宗教活动团体)却是公开的。据近年调查,参加美国地方会众的成员占人口的比例为:1789 年 10%;1800 年 12%;1890 年 22%;1950 年以后 50—60%,到 1991 年,美国共有宗教会众 350 337 个。^④ 有学者认为,1776 年美国信教者约占总人口的 17%,19 世纪末为大约

① E. S. 高斯塔德:《1865 年以来美国宗教史记实》,第 131,310 页。

② R. 波科克 K. 汤普森:《宗教与意识形态》,曼彻斯特大学,1985 年版,第 239 页。

③ 《国内外的宗教》,载《美国公众舆论和人口统计报告》,1992 年 11—12 月第 3 期,第 93—97 页。

④ J. P. 温德, J. W. 莱维斯:《美国会众,会众研究的新视角》,第 10—11,55 页。

10%，20世纪90年代约50%。^① 这些情况表明，美国人绝大多数是信教者。而且近年来呈上升趋势。这样，人们不禁要问：美国到底是宗教世俗化还是神学化？

人们在美国是神学化还是世俗化的问题面前难以定论是正常的。因为科学与神学在美国是缺一不可的。自19世纪末叶以来，美国作为世界第一强国已经100多年了。美国文明经久不衰，令人刮目和深思。研究美国的人都很清楚，科学，这里指自然科学，是现代美国文明的一大支柱，这是没有疑义的，因为美国的高水平生产力是建立在高科技的基础之上的。政治神学，这里指宗教学说，是美国文明的另一大支柱，这也是没有疑义的，因为生活在现代文明摇篮里的美国人民90%以上信仰宗教。可以说，失去了科学和神学中的任何一个根基，美国文明的大厦都将顷刻坍塌。然而，科学与神学在人们的心中并不是等价的。在某种意义上，人们通常认为，科学是可信的而神学是迷信的，相信科学是进步的，迷信神学是落后的。中国人一般不怀疑科学是物质生产力的基础，但却难以相信神学是现代美国文明的精神依托。这样，人们就面临一个二律背反的命题：在政治上迷信神学、因而可以认为在精神文明上是落后的美国人却创造了高度发达的物质文明。这个命题根本不成立，也不存在，如同康德的理性不能认识本体一样。同时，这又是一个天大的误解。这是导致我们长期在西方文明的迷宫中不能自解的根本原因。美国文明既是科学的，又是神学的，这是事实。让我们来分析一下这个事实。

人类关于科学与神学的争论已经进行了几百年，至今不得其

^① R. 波斯顿：《为什么宗教右翼是错的，关于教会与国家的分离》，第55页。

解。

科学与神学曾经相互矛盾和斗争。这个结论是正确的。众所周知,在被称为“黑暗时代”的欧洲中世纪,神学把持从神权到政权的一切权力,在神学的殿堂里没有给科学留下任何位置,科学被视为异端。在那个时代,科学与神学几乎是你死我活的。科学家布鲁诺受火刑而死就是明证。15—16世纪的欧洲文艺复兴打破了神学的一统天下,作为科学主人的“人”取代了“神”成为社会的中心,科学才得到了生存和发展的天地。17—18世纪欧洲启蒙运动进一步实现了人的思想解放,“理性”代替了“情感”,神学黯然失色,近代科学应时而起。到了19世纪末20世纪初,生物进化论等自然科学成果推动人们进一步对宗教神学发起责难,以至于德国著名哲学家尼采提出“上帝死了”的论断。所有这些早已是老生常谈,不必赘述了。

然而,上帝真的“死了”吗?科学彻底战胜神学了吗?回答是否定的。

20世纪中期以后,世界范围内的宗教复兴运动震动了地球的每个角落。且不谈伊斯兰原教旨主义的活跃,也不谈苏、东事件后天主教在波兰、东正教在俄国的复兴,仅就美国而言,相信上帝的人数不是减少了而是增加了,上帝的地位不是降低了而是提高了,神学在社会中的作用不是越来越小而是越来越大了。这到底是因为什么?难道科学与神学不再矛盾和对立了吗?

科学与神学之间确实存在许多难以融合之处。例如,科学,当然是指自然科学,是关于物质世界的学问,而神学是关于精神世界的学问;科学鼓励人们探索世界,而神学教导人们尊崇偶像;科学具有进步性和跳跃性,而神学具有传统性和稳定性等等。特别是

近代以来,科学与神学之间的矛盾与冲突如此之大,以至于人们总是把它们完全对立起来,似乎二者不能共存。在中国学界,就有一个传统的、万古不变的信条:科学与神学永远水火不相容,于是认为,“西方文化其实存在着一个无法弥补的裂隙,随着科学的不断进步,这个裂隙会越来越大越深……。”^① 其结果也就必然是科学的发展和神学的走向死亡。

但是,世界上的事并不总是“非驴即马”。科学与神学的关系问题并不是仅仅在科学家与神学家之间制造一场又一场战争。在矛盾与冲突的同时,各种有关科学和神学的关系的学说和理论也在纷纷出现。

在美国,早在19世纪就有人探讨科学与神学的一致性。1875年,爱狄女士发表的《科学和健康是打开圣经的钥匙》(Science and Health with Key to the Scriptures)一书,就是要说明宗教与科学的一致性。但是,进入20世纪以后,美国人关于科学与神学关系的问题并没有解决,争论仍在继续。有科学家认为,作为文明的一个发展阶段,宗教发挥作用的时代已经过去了,宗教应该让位给科学了。有神学家认为,科学比神学更具有威胁性,因为它有时是错误的、不负责任的。还有一些科学家和神学家认为,科学和神学是一致的。^② 美国宗教自由派神学家们不但提出神学与科学一致的观点,而且认为宗教与科学之间永远存在最完美的和谐。二者的冲突虽有发生,但其结果却不是宗教的衰落而是宗教的更加强大和纯洁。科学与宗教有无一致性问题并不是科

① 中国孔子基金会:《儒学与廿一世纪》,华夏出版社,1996年版,第89页。

② E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,第316~342页。

学和神学何者正确、何者错误的问题，也不是何者对人有益何者对人有害的问题，而是二者能否共存、共荣的问题。历史事实是，科学与宗教虽然对立和斗争，也正是这种对立和斗争使二者共存，形成互为依存的关系，这在哲理上也是说得通的。但是，我们不是要用哲学那种近乎诡辩的道理说明科学与神学的关系问题，而是要从实质上甄别二者是否对立、科学与神学的矛盾是否无法解决、科学与神学能否共荣以及神学是否终究要让位于科学的问题。

作为无神论者，我们对上述美国神学学者的观点不能苟同。但是，科学与神学的关系的的确确发生了变化：科学默认神学的存在，神学借助科学而发展。这种情况之所以会发生，是因为今天的科学和神学已经不是一个世纪以前的科学和神学了：科学的领域在扩大，扩大到了一切领域。虽然科学主要是关于物质世界的学问，但并不是仅仅关于物质世界的学问。神学的研究领域也在扩大，人类精神世界的研究本身也是科学，甚至神学本身也是一门科学。所以，神学也早已不是仅仅关于精神世界的学问，神学关心物质世界、重视科学技术的发展已不是新鲜事。这种变化使科学与神学有了共荣的基础。

当然，这并不是说科学与神学之间已经没有矛盾了。笔者在美国访问时，曾多次收到反对生物进化论、宣传神学思想的小册子，就证明斗争仍在继续。报载，非洲发现了 300 多万年前的类人猿头盖骨。有人认为，这一发现很可能推翻生物进化论。如果这种事情发生，神学就在斗争中取得了胜利。报载，近来有人类考古学家经过长期考证认定，生活在亚洲大陆的人种在几百万年前来自非洲。如果这能够进一步考证并使人们相信这是事实，人类发展

的一切历史都将被改写,科学与神学的官司也许不必再打了。笔者还曾对一个美国牧师说:“克隆羊的同性繁殖是科学,用神学是无法解释的。”得到的回答令人吃惊:“克隆羊的研究者是秉承了上帝的意志。”我们不想也无力参与科学与神学的斗争,只想从中得到一个结论:科学的发展并没有使神学走向死亡;科学和神学不但共存于世界之上,而且在许多国家和民族大厦上分别起着不可或缺的重要作用,二者走向和解甚至融合早已经不是天方夜谭。美国就是一个实例。对于不信神学的人来说,这当然是难以理解的。但却是可以理解的。条件是首先修正我们认识问题的出发点和角度。

美国的科学是生产力发展的基础,美国的神学是国家意识形态,是社会政治和道德标准的集中表现。在美国,个人的宗教信仰主要是道德伦理问题,整个民族的信仰是社会的精神支柱。在美国,没有上帝是不可想象的,因为上至总统下至黎民百姓,绝大多数人都认为自己在完成上帝的使命,美国的事业就是基督耶稣的事业。当美国总统手按《圣经》宣誓就职的时候,当美国的普通公民手按胸前面对国旗的时候,他们心中想的是什么?是上帝?是基督?还是那冥冥之中的天堂?是作为美国公民的骄傲?是作为上帝选民的幸福?还是在为美国制度祈祷?可能都是,也可能都不是,但无论如何,这是宗教,这是伦理,这是政治。这个事实应该使那些认为美国资本主义制度下“拜金主义”已经取代一切信仰的人重新估价自己的结论。

六、美国公民宗教

1. 美国公民宗教的渊源

近年来,我国宗教学界有文章专论美国公民宗教,某些宗教专著也涉及到美国公民宗教的问题。^①这对我国学者研究美国文化与社会大有益处。但是,美国公民宗教研究是一个争议颇多、涉及范围广、内容复杂的问题,我们对某些文章和著作对美国公民宗教的认识和分析不敢苟同。美国“公民宗教”,又译为“国民宗教”、“共和国宗教”、“民间宗教”、“大众宗教”、“市民宗教”等等。在英语中有“Civil Religion”,“Public Religion”,“Religion of the Republic”,“Folk Religion”,“Civil Faith”,“National Religion”,“Civic Piety”,“Civic Religion”等不同说法。美国公民宗教问题研究的开拓者是社会学家 R. N. 贝拉(Robert N. Bellah),他在 1967 年发表的《美国的公民宗教》一文中提出美国存在一个不同于基督教的公民宗教,后来又在《超越信仰》(Beyond Belief)、《20 世纪 70 年代的美国公民宗教》(American Civil Religion in the 1970s)、《公民宗教的多样化》(Varieties of Civil Religion)等文章和著作中多次阐述其公民宗教的观点,从而在 60—80 年代引起一场有关美国公民宗教的大讨论,参加者之众、论著之多、看法之杂,令人惊讶。尽管多数美国学者赞同贝拉的看法,所谓美国公民宗教的命题也只

^① 哲新:《试析美国的公民宗教》,载《学习与探索》,1996 年第 4 期。黄兆群:《美国宗教史纲》,内蒙古大学出版社,1994 年版。

能说是一派观点,因为还有不少学者持不同看法。例如,J. 威尔逊(John Wilson)认为,“在美国,没有人能发现一个公民宗教。礼仪和教义遍布公共场合,但明确与宗教相关的却没有;这还不算,这些礼仪和教义明显随时间的发展而变化,所表现的不是根植于宗教之中的永恒真理,而是特定时间和特定场合的一些现象。”所以,在威尔逊看来,所谓公民宗教并不像有些人说的那样内容丰富,而不过是政治宗教的代名词。^① M. 马蒂(Martin Marty)认为,公民宗教是一个“松散”的概念,它几乎能够代表一切,做到一切,影响一切,就看谁用它。所以,很难说清什么是真正的公民宗教(Civil Religion),什么是公民信仰(Civic Piety),二者是不是一回事。^②当然,按照西方的宗教概念,绝大多数美国学者还是认为美国公民宗教是一种宗教。

“公民宗教”的说法源于卢梭。有些美国和中国学者把美国的公民宗教等同于卢梭的公民宗教,这是不妥当的。卢梭在其《社会契约论》、《日内瓦手稿》、《山中书简》等书中,多次论及公民宗教问题。他认为,就宗教与社会的关系而论,宗教可分为三种:人类的宗教;公民的宗教;给人以两套立法、两个首领、两个祖国,使人们须尽两种互相矛盾的义务,因而使他们不可能同时既是信徒又是公民的宗教。在卢梭看来,这三种宗教各有自己的优缺点:第一类是纯粹的福音书宗教,只限于对上帝的崇拜,是个人的神圣权利,但与政治体没有任何具体关系,远不能使公民全心附着于国家,因而是违反社会精神的;第二类是某一国家特有的、写在典册之内

^① R. B. 福勒:《美国的宗教与政治》,第 34 页。

^② R. F. 琼斯:《美国公民宗教》,纽约,1974 年版,第 142 页。

的,它规定了该国的守护神,它把对神明的崇拜和对法律的热爱结合在一起,使国家成为公民崇拜的对象,但这种宗教是神权政体,是建立在谬误和谎言的基础之上的,因而它欺骗人民,使人民盲从、迷信,并使真正对神明的崇拜沦为虚伪的仪式;第三类的坏处是明显的、无须加以证明的。最后,他提出应该发表“一篇纯属公民信仰的宣言”,以具体条款确定一种公民宗教,“这篇宣言的条款应由主权者规定;这些条款并非严格地作为宗教的教条,而只是作为社会性的感情,没有这种感情则一个人既不可能是良好的公民,也不可能是信仰坚定的臣民。它虽然不能强迫任何人信仰这些教条,但是它可以把任何不信仰这些教条的人驱逐出境,它可以驱逐这种人,并不是因为他们不虔敬而是因为他们的反会性……。”^①可以看出,尽管贝拉等美国学者借用了卢梭的公民宗教的说法,但却无法照搬其概念和实质内容,因为他们所言的美国公民宗教与卢梭设想的公民宗教大相径庭。在美国历史上,政府没有发表过什么公民宗教宣言,美国也从没有过卢梭所定义的那种公民宗教。但是卢梭在18世纪60年代提出的这些思想中的某些内容与贝拉等人称之为美国公民宗教的某些内容很类似,例如,卢梭主张政教分离,当权者不得干涉个人宗教信仰,公民宗教不是确立个人信仰的社会虔敬,而是一种人人承认的社会准则。这是美国的社会现实,也是贝拉等人的道理所在。

应该说,最早研究美国公民宗教的是法国学者托克维尔。他在1835年出版的《论美国的民主》一书中认为,基督教是美国社会的精神支柱,没有宗教就没有美国民主和自由。但宗教从来不直

^① 卢梭(法):《社会契约论》,第161--177页。

接参与社会政治,所以,虽然美国有很多教派,人们的政见总是与法律一致,统治人们灵魂的只有一个思想,即信仰上帝。他认为,“宗教本身在美国主要是一种共同的见解,而不是作为一种神启的教条发生统治作用”、“美国人以他们的行动证明……一个国家的社会和政治制度,必然使这个国家发生一定的信念和一定的爱好,而且产生之后还会不断地加以充实。”^① 尽管托克维尔没有使用公民宗教这个词,但这些看法却切中了美国公民宗教的实质。

在贝拉之前,早有一些美国学者论及美国公民宗教的内容,但他们使用的主要是“大众宗教”(Religion in General)、“美国生活方式宗教”(Religion of the “American Way of Life”)、“美国神道”(American Shinto)等一些概念,而不是公民宗教。^② 更重要的是,使用这些概念的学者通常都把美国公民宗教和教会宗教混为一谈,例如,W. 赫伯格(Will Herberg)认为,美国基督教已经世俗化并得到人们的普遍支持,教堂成为社会俱乐部和公共集会的场所,基督教成为冷战时期美国反对无神论共产主义的重要立足点,这些活动与对国旗的忠诚、对独立节庆典的热忱等相伴随,相比之下,宗教的作用和影响不如公民宗教的准宗教礼仪那样重要。^③ 贝拉认为,赫伯格等人歪曲和误解了美国的公民宗教,因为他们把自己的宗教传统当成了公民宗教传统的标准。^④ 贝拉之所以被认为是美国公民宗教大讨论的开创者,正是因为他对这些观点提出

^① 托克维尔(法):《论美国的民主》(下卷),商务印书馆,1993年版,第527、676页。

^② R. N. 贝拉:《美国公民宗教》,载R. N. 贝拉,P. E. 哈孟德的《公民宗教的多样性》,第33页。

^③ R. B. 鲍科克,K. 汤普森:《宗教与意识形态》,第237页。

^④ R. N. 贝拉,P. E. 哈孟德:《公民宗教的多样性》,第33页。

了挑战并产生很大的反响和认同。

当然,贝拉关于美国公民宗教的说教并非发明创造。他不但借用了卢梭的命题和某些内容,还吸收了其他一些学者的看法和观点。例如,他把公民宗教说成是“一种信仰、象征和礼仪的聚集”就是来自于 E. 德尔基姆(Emile Durkheim);他在说明公民宗教如何起到动员民众为国家服务的作用时,就是借用了 M. 韦伯(Max Weber)的理论。^①

2. 美国公民宗教的内容

什么是美国公民宗教?美国学者的回答相当庞杂和宽泛。例如,贝拉本人在《美国的公民宗教》一文中说,“在一套信仰、象征和礼仪中所表达的公共宗教信仰维度就是我所说的美国公民宗教。”^②他在《超越信仰》中又把美国公民宗教定义为“对美国经验的终极的和普遍现实的一种理解。”^③ P. E. 哈孟德(Phillip E. Hammond)认为,公民宗教是美国的“一种道德建筑。”^④ D. 奇德斯特(David Chidester)则试图把其他学者的看法总结为这样三点:“它是一种人民的民间宗教;它是一个民族的合法性宗教;它是一套依托于美国人民和民族的超验理想。”^⑤ J. E. 伍德(James E. Wood)甚至认为,美国公民宗教是“自然神论、有神论、人性论和民族主义的混合体”。^⑥至于美国公民宗教的实质性内容,美国学者

① D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第 85 页。

② R. N. 贝拉, P. E. 哈孟德:《公民宗教的多样性》,第 24 页。

③ J. F. 威尔逊:《美国文化中的公民宗教》,第 186 页。

④ R. N. 贝拉, P. E. 哈孟德:《公民宗教的多样性》,第 142—146 页。

⑤ D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第 107 页。

⑥ J. E. 伍德:《宗教与政治》,第 38—42 页。

们的回答更是五花八门。所以,用某一个美国学者的看法很难清楚而又准确地说明美国公民宗教的全部宗教形式、内容和功能等等。根据所掌握的资料,我们试把美国公民宗教归纳为如下这样 8 点:

(1)美国人共同信仰的“上帝”是美国公民宗教的灵魂。

凡宗教都有其自己的“神”。上帝是美国公民宗教的神。美国公民宗教的上帝与犹太—新教—天主教的上帝完全不同。后者仅仅指精神上的信仰和崇拜,而前者却海涵一切,从精神到世俗,从政治到经济,无所不包。美国公民宗教正如卢梭所说的“国家自己的神”,是美国这个国家“特有的守护者”。^① 在英语中,可用于表示上帝意思的词有很多,如 God, Creator, Supreme, Judge, Providence, Heaven, the Deity 等等。这些词同时还有偶像、创立者、无尚的、判定、先见、天国、虔敬等意思,人们在使用这些同义词时也往往是有考虑的。例如,著名的美国《独立宣言》中有四次提到上帝,作者并没有一律使用 God,而是分别使用了 God, Creator, Supreme, Judge,^② 这绝不仅仅是从修辞出发。在美国人看来,公民宗教中的万能的上帝是不可动摇、不可替代的。因为没有上帝就没有一切。美国公民宗教的上帝包含这样几层意义:第一,是上帝缔造了人。传统的基督教认为,上帝的感召(Calling)和恩典(Grace)确定了人的贫富之差,因而命运是不可抗争的;但美国的普救说(Universalism)、唯一神教说(Unitarianism)和自然神教论(Deism)否定了传统基督教的排他主义,而鼓励人们自己直接接受

^① 卢梭(法):《社会契约论》,第 168 页。

^② R. N. 贝拉, P. E. 哈孟德:《公民宗教的多样性》,第 28 页。

上帝的感召和恩典,以自己的行动证实自己的选民身份并为之而奋斗。^① 所以,美国人把上帝的意愿与个人的事业紧密连接在一起。1620年11月11日的《五月花号公约》的第一句话就是“以上帝的名义”;^② 迄今为止,美国的全部42位总统毫无例外地尊奉上帝,尽管他们有的并不是教会成员,但都把宗教看得很重。^③ 而美国人民对上帝的信仰则不仅仅是加入教会,更重要的是他们心中对上帝这个概念的崇敬。^④ 第二,是上帝选择了美国和美国民族,上帝赋予美国以历史的责任,美国的事业是在完成上帝的使命。美国人历来认为,“美国是上帝的拣选,这个国家注定要统治世界”。^⑤ 早在人移民时期,许多移民领导人就认为自己是在履行上帝的意愿,不过当时他们还认为英国是上帝的“选定民族”(Elected Nation),^⑥ 独立后的美国人则确信“美国是现代历史中的上帝的主要代言人”。^⑦ 第三,美国的最终主权属于上帝,不但美国人的个人良心要由上帝来判断,而且美国事业的正确与否也要由上帝来判断。贝拉认为,“人民的愿望本身并不是正确与错误的标准,有个更高的可以判断人民的愿望是否正确的标准存在。人民可能是错的,所以,总统的责任是服务于这个更高的标准。当肯尼迪总统说‘人的权利不是来自国家而是上帝之手’时,他正是

① E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,第283—293页。

② I. A. 康纳里森:《宗教与美国政府的关系》,纽约,1970年版,第24页。

③ E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,第629页。

④ R. 波斯顿:《为什么宗教右翼是错的,关于教会与国家的分离》,第26页。

⑤ U. E. 扎多罗日纽克(苏):《美国的公民宗教》,载《世界宗教资料》,1991年,第3期,第27页。

⑥ F. J. 布雷默:《新英格兰的形成,17世纪英格兰和新英格兰的清教徒牧师》,纽约,1994年版,第76页。

⑦ R. V. 皮尔拉德,R. D. 林德:《公民宗教与总统》,第25页。

再次强调这一点。”^① 这个既判定个人又判定国家的美国公民宗教的上帝显然要比基督教教会宗教的上帝权利更大。第四,美国公民宗教中的上帝是有形上帝和无形上帝的绝妙结合。当《独立宣言》宣布“上帝赋予每个人以不可剥夺的权利”的天赋人权时,^② 上帝是被作为一个偶像而存在的有形上帝;当“我们信赖上帝”的词句出现在美国钱币上时,上帝是被作为一种道德和价值观而存在的无形上帝。贝拉认为,美国公民宗教是象征、信仰、礼仪的结合体,因此他被称为“象征实在论”。有学者则把贝拉的公民宗教观点归结为一句话:“上帝死了,但宗教万岁!”^③

(2) 总统是美国公民宗教的中心代表

在美国,在任总统总是战战兢兢地应付着来自方方面面的指责甚至控告,但这并不影响他是美国公民宗教的中心代表。贝拉等人认为,“在某种意义上讲,总统创立和维系着公民宗教。”^④ 这些学者大量引用某些总统就职演说和其他讲话中多次提及上帝的例证,并非强调基督教徒心中上帝的重要,而是把总统神圣化,或者说把总统视为人格化的神,进而强调总统在美国事业中的核心地位。有人甚至把华盛顿称为“摩西”。^⑤ 在美国公民宗教中,把上帝与国家、心灵的虔诚与爱国主义、神的慈爱与国家幸福、宗教与政治等神圣与世俗观念有机结合在一起的核心人物就是总统。与此同时,总统则利用公民宗教履行自己的职责、实践自己的权

① R. N. 贝拉, P. E. 哈孟德:《公民宗教的多样性》,第 25 页。

② 《美国独立宣言》,载《康普顿百科全书》。

③ R. 波科克 K. 汤普森:《宗教与意识形态》,第 238 页。

④ R. G. 哈切森(美):《白宫中的上帝》,第 41 页。

⑤ M. 斯科菲里尔斯, D. 梅耶尔斯:《宗教,民族主义和经济行为,评德尔基姆和韦伯》,第 18 页。

利。在某种意义上可以认为,美国公民宗教掌握在总统手中。例如,在内战中,美国宗教界也分为两派,双方都希望“主站在我们一边”。林肯总统并没有直接强调上帝站在北方一边,而是说,“主已经站在了正义一边”,他认为,正因为奴隶制是一种过错,上帝才降战争给美国。^① 美国立国元老、从未加入教会、并被一些人认为是无神论者的富兰克林曾经说:“我从不怀疑上帝的存在,是它创造了这个世界,并以它的天佑统治这个世界,最应接受的上帝的恩赐就是对人做善事,我们的灵魂是永生的,犯罪将受到惩罚,美德即使不在这里也必将在那里得到发扬。”^② 这些说法都明显是在借上帝之名行政治之实。

(3)有史以来的美国民族文化传统是美国公民宗教的主要内涵

宗教是一种文化。美国公民宗教是美国传统文化的重要组成部分,它既有文化特色,又有宗教色彩。作为文化,美国公民宗教是美国文明的核心,是维系美国存在的根基。但是,由于美国文明本身是欧洲文化的亚文化,美国宗教是欧洲宗教的分流和变异,美国公民宗教也就成为西方文化的代表之一。作为宗教,美国公民宗教是美国意识形态的主题,它既有传统宗教的特点,也有社会政治的表现。美国学者奇德斯特总结出美国文化宗教的6个内容:第一,“神秘”(Myth),如华盛顿被看成摩西,美国被看成新以色列,被刺的总统林肯和肯尼迪在美国文化中具有特殊神圣地位等等;第二,“教义”(Doctrine),相信美国是世界上唯一按上帝旨意建

^① 《从1789年华盛顿到1973年尼克松的总统就职演说集》,第127—128,176页。

^② D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第13,86—94页。

立的国家,《独立宣言》及其所包含的民主理想和清教徒神学是这一信念的两个来源;第三,“礼仪”(Ritual),包括圣诞节、感恩节、独立节、阵亡将士节等;第四,“道德”(Ethics),既个性自由、独立、人权、社会责任、民主等道德标准;第五,“个人信仰经历”(Personal Experience of Faith),包括爱国行为等个人为其信仰而奉献和斗争的具体行动;第六,“社会机构”(Social Institution),美国公民宗教没有自己的教堂,也不是由政府机构官方安排的,它的社会载体是公立学校制度等社会体制。由此,该作者总结出美国公民宗教的三大社会功能:一种使美国人集聚在一个共同社会的凝聚力和向心力;一种使美国社会中各种宗教被改造、修正和美国化的适应力;一种排除那些无法被同化的“例外”形式的排除力。^① 这些归纳使我们清楚地了解到:A:神秘化了的领导人是人格化的神;B:《独立宣言》、《宪法》等政治文献是美国公民宗教的《圣经》;C:神圣节日是对公民进行教育的重要手段,使美国这个多民族、多种族、多宗教、多文化国家同一化和统一化的重要途径;D:美国民主是公民宗教的统一道德标准;E:爱国主义、民族主义和利他主义是美国公民宗教必不可少的内容;F:美国公民宗教的社会载体是社会体制本身。

作为美国公民宗教的基本内涵,美国民族文化传统有时被称为“美国生活方式”,有时被称为“美国精神”,但它绝不等同于西方基督教精神。所以,赫伯格认为,美国人“不是信仰上帝而是信仰信仰;不是崇拜上帝而是崇拜自己的崇拜活动”。^② 这就再清楚不

① D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第13,86—94页。

② R. B. 鲍科克, K. 汤普森:《宗教与意识形态》,第239页。

过地告诉我们,美国文化是现实主义文化;美国文明是不断世俗化的基督教文明。

(4) 宗教民族主义是美国公民宗教的有力支柱

我们可以从两方面理解宗教民族主义:一是与民族性紧密相连的宗教复兴主义;二是与国家性紧密相连的一切对外活动。美国历史上多次发生的所谓“大觉醒运动”,虽然表现为宗教复兴主义,却反映了美国社会不断现代化过程中多元化宗教教派之间以及国家和民族内部不断走向道德一体化的过程和对外来威胁的抵制。18世纪末19世纪初的“第二次大觉醒运动”时,总统约翰·亚当斯曾把某些对美国产生威胁的福音传播主义称为“敌对势力”。^①在美国对外扩张史上,“天定命运”理论是宗教民族主义的突出表现并起到重要的不可替代的作用。托克维尔在分析美国19世纪“西进运动”时认为,“在美国,宗教热情就这样在爱国主义的温床上不断提高。”^②美国宗教民族主义的中心内容是“美国是上帝的选定民族”。里根总统在1982年曾指出:“美国是人类的希望,全人类都注视着我们。”^③至于冷战过程中美国把苏联共产主义看成其神圣事业的主要障碍就更是路人皆知了。当然,美国宗教民族主义与伊朗等伊斯兰国家的宗教民族主义完全不同,前者是政教分离的政治宗教,而后者却是政教合一的宗教政治。从宗教实践主义出发,宗教包括两层含义:一是宗教基要主义(Reli-

① C. R. 凯勒:《康涅狄格第二次大觉醒运动》,阿尔编出版公司1968年版,第3页。

② 托克维尔(法):《论美国的民主》(上卷),第340页。

③ R. D. 林德:《罗纳德·里根在堪萨斯州:新政治权利中的公民宗教》,载《改革杂志》,1982年12月第32期,第14页。

gious fundamentalism);二是宗教民族主义(Religious nationalism)。美国公民宗教是二者的结合。按照美国宪法,政府不得干涉个人宗教信仰,也不得资助宗教活动。^①但是美国军队中的神职人员却一直由政府开支。这不但没有被看成是违反宪法的,反而有越来越多的人支持这样做。

(5)学校是美国公民宗教的特殊组织形式

由于历史的原因,殖民地时代建立的美国的大学都是为了培养神职人员的,这使学校教育与宗教联系在一起。现代美国公立学校则成为美国对学生进行爱国主义、道德品质等政治教育,使新一代美国人继承老一辈传统和使新来移民美国化的主要场所。如果说美国公民宗教的实质是世俗的而不是宗教的,学校教育则是美国公民宗教的讲坛。多年以来,关于是否应该允许学生在学校做圣事的问题一直争论不休,特别是关于学生在公立学校祈祷的问题,1960年以前,美国各州不很一致;到1962年,美国的所有公立学校都有祈祷。但80年代以后,学校祈祷问题再次引起争端。1982年,里根的共和党提出修正案,要把学校祈祷合法的条文载人宪法,但没有通过。^②虽然这一争端是现代美国宗教权利运动的表现,但可以看出美国政府对维护政教分离和美国公民宗教至尊地位的态度。

(6)服务于社会政治是美国公民宗教的根本任务

美国公民宗教是美国政府的意识形态。美国公民宗教表明了一种政治与宗教的联盟,这种联盟是美国民族同一性的根源,美国

^{①②} R 波斯顿:《为什么宗教右翼是错的,关于教会与国家的分离》,第64,94—144页。

文明的基础。在美国人看来,最初的美国公民宗教服务于独立战争,因为它造就了华盛顿等神圣人物、《独立宣言》等神圣文件;内战加深了美国公民宗教的意义,因为它使公民宗教具有死、牺牲、再生等概念。这种认识明显把宗教与政治结合在一起。^① 所以,有学者认为,公民宗教实质由三种宗教构成:神权政治宗教、教会宗教和政治宗教。^② 70年代以来兴起的基督教保守主义要求“新宗教权利”,特别是卡特和里根总统公开宣称自己是再生基督徒,更加证明了美国政治与宗教的结合。^③

作为一种意识形态,美国公民宗教虽然根植于宗教、依托于宗教,但它的政治性却超于宗教性。从移民始祖信奉的加尔文主义到资产阶级追求的自由主义,都是利用宗教为资本主义政治、经济和文化服务。在他们手中,圣经不过是“修辞技巧的字库”和“隐语的资料库”。^④ 多次大觉醒运动也无异于号召革命,其结果都是推动美国民主的发展。按 M. 马蒂的说法,美国公民宗教是维护社会秩序的“秩序宗教”。^⑤

(7)多元化的宗教信仰是美国公民宗教的基本依托

信仰多元化是美国宗教的突出特征。这也是美国立国者们无法确立一个国教、实行政教分离的主要原因。但是,作为美国“三

① M. 斯科菲里尔斯, D. 梅耶尔斯:《宗教,民族主义和经济行为,评德尔基姆和韦伯》,第 18 页。

② D. 埃普特:《新国家的政治宗教》,载 C. 格尔茨《旧社会与新国家》,纽约 1957 年版,第 104 页。

③ J. E. 伍德:《宗教与政治》第 63—65 页。

④ A. 海莫特, P. 米勒:《大觉醒,危机与结果图解文献》,印第安纳布勒斯,纽约 1967 年版 xli—xliii 页。

⑤ R. G. 哈切森(美):《白宫中的上帝》,第 40 页。

大官方宗教”的基督新教、犹太教和天主教都崇拜上帝,尽管这些宗教之间存在许多分歧,各宗教内部又分成很多教派,长期以来形成的民族传统和宗教传统使美国人民自愿团结在星条旗下,甘愿在同一个上帝领导下。他们认为,教会宗教是个人的事,公民宗教是国家的事;教会宗教是心灵的事,公民宗教是世俗和道德的事;教会宗教是未来的事,公民宗教是现世的事。两个宗教不但互不矛盾,反而相互联系、相互配合,有时相互重叠。有人把美国公民宗教称为“一座一体化的国民生活和信仰多样性之间的桥梁”。^①在人们心中,公民宗教和教会宗教同等重要,但公民宗教是依赖于教会宗教的。这是因为,在美国,信仰上帝已经成为衡量一个人的不可忽略的政治标准。

(8)“超验公民宗教”是美国公民宗教的理想目标

贝拉等美国学者之所以提出公民宗教的问题,是他们感到美国公民宗教已今不如昔,他惊呼美国公民宗教已经成为一个“崩溃了的空壳”。^②于是,他们提出了美国公民宗教的理想目标:“超验公民宗教”(The Transcendent Civil Religion of America)。他们认为,这种超验宗教可以限制政治权利绝对化,使“任何政治专制主义非法”,进而可以解决美国所面临的道德危机的问题。例如,反战运动活动家们的反对越南战争的行动就是一种复兴超验公民宗教原则的行为,^③贝拉认为,美国公民宗教应该是美国人进行自我解析和对美国政治行为进行神圣判断的准则,从而使公民宗教

^① R. C. 哈切森(美):《白宫中的上帝》,第 40 页。

^② D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第 106 页。

^③ 同上书,第 105 页。

成为起政治作用的、进行超验判断的道德标准。^① 这一方面反映了美国 60 年代以来道德危机已经引起人们的重视,同时也说明美国政府特别是总统的权利已经越来越大。人们担心的不是美国公民宗教原则是否能够实行,而是美国传统民主会不会遭到破坏。

3. 对美国公民宗教的认识

美国公民宗教是不是一种宗教? 这个问题的回答首先涉及什么是宗教的讨论,而对宗教的定义,如本章宗教定义一节所说,是又一个更为复杂、更为广泛的课题,很可能使我们走入更难以解脱的迷宫。美国学者中,有人认为美国公民宗教是一种有别于教会宗教的宗教,有人认为它是教会宗教的世俗化,也有人认为它不是宗教(见前述)。我们认为,作为一种文化,一种意识形态,一种道德和社会准则,一种与教会宗教密不可分的民族传统,美国公民宗教的提法无可非议。在西方学者看来,不但基督教、伊斯兰教、佛教等教会宗教是宗教,中国的儒教、日本的神道,甚至共产主义也是宗教。这里宗教已经不是中国人所理解的那种纯粹意义上的宗教,而是政治、思想、意识、道德等上层建筑的代名词。正因为如此,美国学者把美国公民宗教作为制约美国和美国民族的唯一因素,则难以令人接受。因为,公民宗教作为一个社会的公民所共有统一价值观、同一道德观,即共同信仰,只解释了信仰一致性、道德一致性的问题,即精神方面的信仰和追求,而没有说明也许是更重要的硬币的另一面:物质方面的利益和需要。马克思主义认为,经济力是决定性因素,美国社会同样存在经济剥削、

^① R. N. 贝拉:《20 世纪 70 年代的美国公民宗教》,第 27 页。

经济压迫、经济依附、甚至超经济强制。这些因素的存在及其引起的社会不满、社会冲突的矛盾是维系这个社会存在和发展的不可缺少的条件。

回顾美国建国以来资产阶级民主共和国的历史,反思 19 世纪末 20 世纪初美国成为头号资本主义强国以来 100 年长盛不衰的历程,我们不能不承认美国人的成功。正是美国公民宗教的凝聚力、向心力、适应力、改造力、革命力、发展力、渗透力把美国人民团结在一起,创造了美国精神,谱写了美国文明的辉煌篇章。值得品味的是,有史以来的美国公民宗教并非一向安然自得、千古不变,而是历经了多次磨难和改造。17 世纪初,当 J. 温斯罗普(John Winthrop)率领移民始祖去北美建立“丘阜之城”时,他们只是想建立另一个英格兰并为欧洲树立一个榜样,而没有美国化,也没想成为欧洲传统的叛逆。^① 是第二代、第三代移民抛弃了新英格兰僧侣寡头政治的糟粕,接受了民主共和的先进思想。17 世纪末 18 世纪初,当理性主义的浪潮冲击北美、科学与民主的步伐踏进一个又一个政教合一的北美殖民地的时候,“宗教变得更加制度化而非人性化,更加教育化而非经验化,更加知识化而非感情化,虔诚变得苍白无力了。”^② 第一次大觉醒运动不但没有加强人们的信仰个性,反而促进了道德的统一。18 世纪末 19 世纪初,当共和主义和法国革命精神在新生的美利坚蔓延的时候,哀叹道德沦丧的牧师们掀起了第二次大觉醒运动,有人给华盛顿总统写信要求修改宪法以确立一个国教,有人在总统竞选中攻击杰斐逊

① P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,哈佛,1953 年版,第 5—8 页。

② E. S. 高斯塔德:《新英格兰大觉醒运动》,纽约,1965 年版,第 14 页。

是不信教者,但这都没有使宗教狂热代替人性理智,反而使自由思想深入人心。^① 20 世纪以来的宗教权利运动更使人感到宗教势力的增长,但美国公民宗教的地位仍不可动摇。

美国公民宗教的历史并非都是荣光。美国公民宗教的现实令人担忧。

有美国学者认为,美国公民宗教是一种“误导”宗教,因为它在以宗教民族主义信仰出现时“很可能导致不良后果”,“它以美国宗教同一性替代人民的传统宗教”也不受欢迎。^② 无保留地支持越南战争的美国著名基督教福音主义者 B. 格雷厄姆(Bill Graham)宣称拒绝公民宗教,就是因为有人利用公民宗教反对越战。^③ 然而,美国学者没有注意到美国公民宗教的另一个欠缺:它使剥削合法化,使人为设定的人与人之间的等级差别神圣化。如果经济因素进入美国公民宗教这一道德标准之中,贝拉等人担忧的道德危机也许会加深。

前文已经说明,公民宗教的理论实质上是把社会流行性当成了文化主导性,把政治规定性当成了民族传统性,把宗教对社会的渗透当成了社会对宗教的依赖,把世俗制度当成了神启结果。如果这是对的,人们则可以顺理成章地把世界上的一切国家制度、文化遗产、民族传统等统统称为公民宗教。

无论如何,美国公民宗教是一个历史遗产,一个客观实在,一个现实。把它称为宗教也好,不叫宗教也罢,它的存在清晰可见,

① I. 克拉姆尼克, R. L. 莫尔:《无神宪法,反对宗教惩罚的例证》,纽约,伦敦 1996 年版,第 89—100 页。

② D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第 103 页。

③ R. B. 福勒:《美国的宗教与政治》,第 34 页。

它的功能无可替代,它的信仰难以更改,它的价值不能否认,不理解它就无法理解美国文明、美国文化、美国民族、美国制度,因此,对它的研究必然有其意义和价值。

七、儒教与美国基督新教之比较

1. 天与上帝

在本章前文中,已经说明了我们对什么是中国儒教的“天”和美国基督新教的“上帝”的理解以及历史和现实中人们对天和上帝的认识 and 解释。在以往的研究中多数人认为,儒学与基督教是两种完全不同的文化,其中的天与上帝也完全是两个不同的概念。但也有人把二者等同起来。例如,台湾学者房志荣先生在《儒家思想的“天”与〈圣经〉中的“上帝”之比较》一文中对天与上帝进行了多方面的比较,他认为,儒家思想的天“就是《圣经》所启示的上帝”,“人人可为尧舜”与“人人可为基督”并无区别。^①我们认为,儒教的天与基督教的上帝确有很多相似之处,但还不能说二者相等。

在西方宗教哲学中,关于上帝存在的传统论证有3点,或者说从3个维度考虑问题:一是本体论,即追求世界的本源问题;二是宇宙论,即物质存在的理由和道理问题;三是目的论,即世界存在和活动的目标需要。儒教的天也可以从这3个维度进行探究。对

^① 刘小枫:《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》,上海三联书店,1996年版,第507,530页。

比来看,天与上帝在这3个维度上是没有本质区别的:在本体论上,二者都被认为是世界的本源,都是至上神,都是“终极关怀”;在宇宙论上,二者都认为世界的存在,包括人的命运,都是天或上帝事先安排好了的、不可改变的;在目的论上,二者都认为世界是被天或上帝“设计”的,因而世界必然是由天或上帝决定的。中国人心中的天和美国人心中上帝虽然都是神,但却有区别:美国人追求上帝,研究上帝,上帝就在他们心中;中国人并不追求天,也很少研究天,天永远在人身之外。美国人看重上帝“造就”宇宙万物的重要意义,因为如果不是上帝,就没有世界,进而人应该在现世努力工作以完成上帝安排的使命;中国人更看重天对宇宙万物的“作用”,因为人世间一切都是天决定的,进而人的努力全在于体现天的意志。由此看到,天与上帝的根本区别是:美国人的-一切都是为了上帝,都是在完成上帝的使命,增加上帝的荣耀;中国人的一切都是依靠天的保佑,担心天的惩罚,把天看成是人实现自己目的的决定因素。

作为有位格的至上神,天与上帝的性质、作用以及与人的关系也没有本质的区别:二者都有知有识,造万物,有意志,行赏罚;天或上帝对人都是既崇高又平常,人对天或上帝都既敬畏又爱戴;上帝与人合一,因为上帝无处不在,天与人合一,因为天理无人不畏。但是,天与上帝还是有一定差距:在美国人眼中,上帝的意志可以理解和接受,在中国人看来,天的意志只能等待其降临;在中国人心中,“鬼”与“神”并无二致,孔子“敬鬼神而远之”,更多的是敬畏而少有爱戴,在美国人看来,“神”并不等于迷信,耶稣为民而死,付出的是爱而没有畏;在美国,上帝固然可敬可畏,但更可亲可爱,在中国,天固然可求可乞,但更可敬可畏。就此而言,天与上帝的根

本不同是：天高高在上，上帝在人心中。

2. 天命观与宿命论

宗教的主要特点之一就是认为人类的命运被某种超然的力量所决定，其中包括基督教的上帝、儒教的天、佛教的佛、伊斯兰教的真主等等。于是，人们对自己命运的关心、担心和渴望变成了对某种超然力量的祈求和依托，这种祈求和依托在儒教中表现为天命观，在美国基督新教中表现为宿命论。

天命与宿命的本质是一样的。从天与上帝的角度看，天命和宿命都体现了人们心中神的意志的决定性：在一切事务中，具有儒家思想的人常常在努力工作的同时又把自己的命运寄托在“老天保佑”上，而当事情有了结果以后，不论成败得失，人们又常常认为这是“老天爷”安排的。在日常生活中，美国新教徒在努力工作的同时又常常祈祷上帝的保佑，而对于上帝安排的结果从不抱怨。就此而言，儒教与美国基督新教没有什么不同。但是，儒教天命观与美国基督新教宿命论之间存在一个明显的差异：中国儒教天命观把一切寄托于天，其实质是人靠天、等天、畏天，主宰是天而不是人自己，这就明显具有迷信的特点；而美国基督新教宿命论却把一切视为上帝安排的，其实质是实现上帝的安排、完成上帝的使命，主宰是人而不是上帝，这里完全摒弃了迷信。

早在殷周时期，统治者就自称“受命于天”或把自己的意志假托于“天命”，体现了当时人们的天命思想。儒教中有关天命的说教很多。孔子的“五十而知天命”，董仲舒的“天不变，道亦不变”等思想更直接反映了儒家的天命观，《中庸》讲“天命之谓性”，是说天命决定人的道德品性，宋明理学中的“天理”实质就是天命，“存天

理,灭人欲”也把人性和道德与天命联系在一起。但是,从儒教天命思想的实际效用来看,天命的概念在民间主要是指天对人的命运的决定性,“死生有命,富贵在天”的俗语就是最好的说明。按照加尔文主义的宿命论,人的命运是上帝安排好了的,选民或弃民的地位是不可改变的。也就是说,上帝确定了某些人注定得救,另一些人注定下地狱。这一点不但人本身的善行或罪恶不能改变,别的力量,如教会、教士、圣事也不能改变。结果,一切假托神的意志的想法和行为都将被认为是不可能的,因为一切是早已经确定了的。这样,剩下来的就只有信徒自己对上帝的恩典如何理解和如何为实现这一恩典而去行动。最后,为了上帝(而不是上帝为了人),包括为了实现上帝的意愿,增添上帝的荣耀,信徒只有靠自己的努力了。由此看来,这种宿命论并不是通常我们所说的唯心主义,他们追求的也不是什么来世,而是实实在在的现世。

3.《儒经》与《圣经》(注经、解经)

大凡经典,都是教化之说,宗教经典也不例外。宗教经典的特殊性在于,虽然并非强制,但却有强制的意味。由于宗教经典被视为终极真理,能够给人以终极关怀,遵从经典说教成为各个宗教的不可违反的教规。违反了经典说教则被视为“离经叛道”,离经叛道者又多被视为“犯上作乱”,其后果是不可想象的。儒教和美国基督新教都没有越出这个藩篱,《儒经》和《圣经》的作用就此也大体相同。从社会学出发,如果把《儒经》(这里指《四书五经》,下同)和《圣经》仅仅视为教化之说未免太简单化了,因为这两个经典中蕴涵着丰富的社会科学和自然科学知识。但从宗教学角度看,这两个经典的主要意义是引导、教诲人的。这是中国古代把《四书五

经》作为学生必读书目、美国基督教徒现今仍把《圣经》的研读作为己任的根本原因。

作为教化之说,《儒经》和《圣经》教给人们的道理大体是相同的,下面仅举几例:

(1)神的神圣性

儒教:

“子曰:‘鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见;听之而弗闻;体物而不可遗。使天下之人,齐明盛服,以承祭祀,洋洋乎!如在其上,如在其左右。

诗曰:神之格思,不可度思,矧可射思。夫微之显,诚之不可掩,如此夫’。”^①

美国基督新教:

“起初,神创造天地。”^②

“至于我,我必仰望神,把我的事情托付他。他行大事不可测度,行奇事不可胜数。降雨在地上,赐水在田里。将卑微的安置在高处,将哀痛的举到稳妥之地。破坏狡猾人的计谋,使他们所谋的不得成就。他叫有智慧的中了自己的诡计,使狡诈人的计谋速速灭亡。”^③

“神必不丢弃完全人,也不扶助恶人。他还要以喜笑充满你的口,以欢乐充满你的嘴。恨恶你的要披戴惭愧;恶人的帐棚,必归于无有。”^④

① 《中庸·第16章》。

② 《创世纪·1:1》。

③ 《约伯记·5:1—16》。

④ 《约伯记·8:20—22》。

(2)做人的道理

儒教：

“樊迟问仁，子曰‘爱人’。”^①

“君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与。”^②

“孟子曰‘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。夭寿不贰，修身以俟之所以立命’。”^③

美国基督新教：

“耶稣说：‘如今人子得了荣耀，神在人子身上也得了荣耀。神要因自己荣耀人子，并且要快快地荣耀他。小子们，我还有不多的时候与你们同在，后来你们要来找我。但我所去的地方你们不能到。这话我曾对犹太人说过，如今也照样对你们说。我赐给你们一条新命令，乃叫你们彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了’。”^④

“在上有权柄的，人人当顺从他；因为没有权柄不是出自神的，凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命，抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕，你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞，因为他是神用的人，是与你有益的。”^⑤

“我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。我们若活着，是为主而活；若死了，是为主而死。”^⑥

① 《论语·八佾》。

② 《论语·学而》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《约翰福音·13:31—35》。

⑤ 《罗马人书·13:1—6》。

⑥ 《罗马人书·14:7—8》。

(3)做人的方式和途径

儒教：

“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”。^①

美国基督新教：

“不可为自己雕刻偶像。当孝敬父母。不可杀人。不可奸淫。不可偷盗。不可作假见证陷害人。不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。”^②

“你们要洗濯、自洁，从我眼前锄掉你们的恶行，要止住作恶，学习行善。寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辩屈。”^③

《儒经》和《圣经》产生于不同时代、不同民族文化背景，又经历了不同历史发展的环境，其不同之处也十分明显：首先，《儒经》没有《圣经》那么神圣。在中国，儒教没有教徒，也没有美国基督新教那样的宗教本身的读经、讲经、学经的安排，在封建时代《儒经》仅仅被官方确定为学校的必读课程。

美国基督新教思想主要来自英国清教主义，这一点我们在前一章已经有所说明。清教徒到新英格兰去时的一个十分重要的特点是他们没有带英国国教徒人手一册的《祈祷书》(The Book of

① 《大学》。

② 《出埃及记·20:1—17》。

③ 《以赛亚书·1:16—17》。

Common Prayer)而是带着《圣经》。这表明了他们在人与神的关系问题上的态度。在欧洲中世纪神学统治时期,罗马教会成为基督教徒与上帝之间不可缺少的中间环节,从而把握和控制着一切宗教事务。这早已经引起人们的不满。英格兰著名神学家、欧洲宗教改革运动的先驱者威克里夫在14世纪就提出,基督教信仰的最高权威是《圣经》而不是教会,有权利和能力读经、解经的是信徒自己而不是教会。这对当时笃信教徒可以从教会得到拯救的人们来说不能不是一个新的认知。从这一点看,美国清教徒是继承了英国威克里夫的古老传统。1559年,英国确立国教制度,要求国教徒使用祈祷书,这等于破坏教徒从《圣经》直接获取真知的原则,也成为英国清教徒大批移民美洲的最根本的原因之一。清教徒主张,人们应该而且可以直接通过阅读《圣经》而找到自我献身和救赎的途径,可以理解上帝赐予的理想。所以,他们在国教内部提出反对意见不但没有达到目的反而遭到迫害的情况下决意移民美洲以建立另一个英格兰。^① 这种愿望与他们到达美洲后所追求的自由和平等是一致的。这里,对宗教经典的不同理解十分关键。换句话说,美国人把对宗教认知问题看得很重要,而且与现实生活中政治问题紧密地联系在一起。更为重要的是,这种思想是美国继承的英国的一个传统,在美国也已经成为一个不可遗弃的传统。美国基督教徒不但人手一册《圣经》,每周必读,而且每逢重大事件、重要时刻,《圣经》都是人们心中的支柱。最突出的当数美国总统就职时手按《圣经》进行宣誓的不成文规定。

^① H. H. 桑德森:《清教原则与美国理想》,波士顿,芝加哥1930年版,第11—47页。

由于中国儒教的宗教性没有基督教那么浓重,儒家思想虽然是国家的意识形态,成为社会文化的主流,但儒家经典仅仅是一本“教科书”,而且是一本少数有钱的人才读得起的教科书,这就使儒家经典的实际社会效用远没有《圣经》那么大。在中国历史上,儒家思想的统治地位曾多次发生动摇,人们的不同意向不在于对《儒经》的认识和诠释,而在于是《儒经》还是《道经》或《佛经》的问题。儒释道三教合流的历史也从另一个角度说明了《儒经》并非神圣不可侵犯。显然,就上述例证而言,与美国基督新教的《圣经》相比,中国儒教的《儒经》没有那么重要、那么神圣。

需要说明的是,有史以来,中国儒家文化和美国基督新教文化都几经兴衰,而在兴衰的演进过程中,人们通常并不是怀疑文化本身,而是对文化载体进行重新审视和甄定,特别是对经典进行重新诠释和说明,这就是通常所说的解经和注经的问题。在中国北宋中期曾出现所谓“疑经”思潮,人们对汉唐以来以章句注疏的形式解释儒家经典的做法提出挑战,于是出现了改造旧儒学、建构新儒学的要求,经过经学变古、儒学更新、理学转型3个阶段,终于确立了新儒学。二程和朱熹都把《四书》作为经典,加以诠释,推崇倍至,使之成为在《五经》之上的儒家经典。至于美国基督新教的神学家们对《圣经》的解释,也多有争论。《圣经》中有许多隐喻和难以读懂的地方,这对于要求圣徒自己读经的新教来说,神学家对《圣经》的注释和解释更为重要。而对《圣经》的解释又是随时代的发展而变化的。例如,1909年,美国著名神学家C. I. 斯考菲尔德(Cyrus I. Scofield)发表了《斯考菲尔德注圣经》(The Scofield Reference Bible)一书,对《圣经》做了注释和要点说明。该书认为,《圣经》把过去、现在和未来分为7个阶段,即7种“恩典”:(1)无知的

人类(Man Innocent);(2)良知的人类(Man Under Conscience);(3)人对大地的权威(Man in Authority over the Earth);(4)承诺之下的人类(Man Under Promise);(5)法律之下的人类(Man Under Law);(6)恩典之下的人类(Man Under Grace);(7)基督个人统治之下的人类,即基督重回大地(Man Under the Personal Reign of Christ)。他认为,现在世界正处在第6个时期,而且这个时期可能行将结束,所以人类正面临第7个时期的到来。^①斯考菲尔德的书发表在20世纪初,当时正值世界性社会大变革时期,神学受到科学的严重冲击,基督教神学家重新解释《圣经》如同朱子等人作《四书集注》一样,是时代的需要。

4. 现世与来世,入世与出世

没有没有目的的信仰。宗教研究的最重要问题之一是宗教信仰的目的性问题。目的与目的性是两个不同概念:前者包括具体的各种目的,后者是指抽象的目的。具体目的的实现可以各种各样、分门别类,但目的性却只有一个,它是宗教信仰的究极缘由和最终归宿。所以,人们把宗教信仰的目的抽象起来进行审视,得出了这样一个结论:宗教信仰的终极目的有的在来世(彼岸),有的在现世(此岸)。通常人们认为,基督教徒的目标在来世,而儒家思想的信仰者的目标在现世,二者完全不同。与此同时,也已经有许多学者看到,基督教越来越注重现世,儒家文化虽然不讲来世,但却具有神圣的意味。目前,宗教研究者对来世与现世问题的研究已经不是对二者进行“分别”,而是对二者进行“整合”。这样看来,所

^① C. I. 斯考菲尔德:《神圣箴言》,费城,1923年版,第20—25页。

谓宗教间在来世与现世的“鸿沟”大有被填平的可能。

中国人在解释基督教是出世说时常常把“死后升天堂”作为证据。这是不准确的。基督教追求灵魂的拯救,但对死的看法并不是中国人想象的那样。有美国学者指出,死的问题属于世俗事务而非宗教事务。有一个牧师曾解释说,婚礼和葬礼都不是宗教行为而是世俗行为,因为这些事本质上不是宗教的。人们把婚丧嫁娶与牧师和教堂联系在一起是为了说明婚事的神圣和为死者祈祷。在清教徒看来,人活着就是为了实现上帝赋予他的神圣使命,死了就是这一过程的结束。既然人来到这个世界完全是上帝安排的,既然完成上帝的使命只在今世而非来世,人哪里还需要追求什么来世?^①

中国人在理解儒家文化的时候常常引用孔子的“未知生,焉知死”,以说明儒家讲现世而不讲来世的道理。但这并不是说儒家对死的问题没有自己的定夺。1958年唐君毅等发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》中有这样的话:“中国之儒家思想,则自来要人兼正视生,亦正视死。所谓杀身成仁,舍生取义,志士不忘在沟壑,勇士不忘丧其元,都是要把死之问题放在面前,而把仁义之价值之超过个人生命之价值,凸显出来。而历代之气节之士,都是能舍生取义、杀身成仁的。西方人对于殉道者,无不承认其对于道有一宗教性之超越信仰。则儒者之此类之教,及气节之士之心志与行为,又岂无一宗教之信仰之存在?”^②港台新儒家的这种说法只是肯定了儒家对死的正确认识,当然是出于他们要达到弘扬儒家文化

① L. 齐夫:《美国清教主义,新世界的新文化》,纽约,1973年版,第119、120页。

② 转引自郑家栋:《当代新儒学史论》,第267—268页。

的目的。既然从道德规范角度说明儒家对死的问题的戒命,就不能不使人想到“君叫臣死臣不敢不死,父叫子亡子不能不亡”以及丈夫去世寡妇杀身成仁等纲常礼教。正反两方面的例子都是要说明同一个道理:在儒家那里,不但要求人们如何面对生,而且要求人们如何面对死。这里哪有什么现世和来世之分?

来世(彼岸)与现世(此岸)的问题和入世(始)出世(终)的问题要谈的是同一个问题,即世俗与神圣的问题,或者说是道德与超道德的问题,但却有所不同:前者是指目的,后者是指功能;前者是结果,后者是途径。

在中国有一种通说,认为儒家为人世说,基督教为出世说;儒家注重始而不注重终,基督教注重终而不注重始;儒家学说顾及此岸面不顾彼岸,基督教顾及彼岸而不顾及此岸;并就此说明,儒家文化是世俗文化,基督教文化是宗教文化。面然不能说这些看法不对,但其中也不乏误解之处。

从哲学意义上讲,关于入世与出世、始与终的问题实质上是道德价值与超道德价值的问题。这里我们想引用冯友兰先生的一些看法。冯先生认为,中国文化的精神基础是伦理而不是宗教,他不赞同通常人们所说的伦理是道德价值、宗教是超道德价值的说法。他认为,以基督教为代表的宗教只能说是一种“准超道德价值”,而“斯宾诺莎哲学里的爱上帝才是真超道德价值,”因为斯宾诺莎所说的上帝实际上是宇宙。中国人关心哲学而不是宗教,并不是说中国人不关心超道德价值,而是中国人在哲学里表达、欣赏和体会超道德价值。所以,冯先生不认为中国哲学是所谓“出世哲学”,而认为它是“既入世又出世”,既注重现实又关心理想。这样一来,注重社会人伦和世务、只讲道德价值而不讲

或不愿讲超道德价值的“人世”的中国哲学与注重获得最高成就、追求脱离尘世的“出世哲学”基督教哲学的分野就不存在了。冯先生的这种看法是建立在对宗教定义的基础之上的。他首先认定儒家不是宗教，而由于宗教与科学的对立与冲突是不可解决的，随着科学的发展，人们终将不信宗教，“他们只好把自己限于尘世，而与精神事务绝缘。”^①那时，人们必将由信宗教改为信哲学，“人类将要以哲学代宗教”。最后，冯先生的论述终于书归正传：因为中国哲学是把道德价值与超道德价值合而为一的，所以，人类改信哲学之日，就是中国文化振兴之时。

冯先生对于宗教和中国哲学的未来的论述暂且不论，他把儒家看成“既人世又超世”的说法却是有道理的。事实上，中国儒学不可绝对地说成为人世，基督教也不可绝对地说成为出世。特别是宗教改革以来，基督新教在入世与出世问题上已经明显注重前者而不是后者。

5. 儒教与美国公民宗教

如果说，儒教与美国基督新教既有共同点又有不同点，而且二者的差异更为突出的话，那么儒教与美国公民宗教则几乎只有共性而少有差异。

第一，儒教与美国公民宗教都是准宗教。二者都没有教会宗教所具有的教会、教堂、教义、教规等实在体证，其神性也远没有教会宗教那样明显。但是，儒教和美国公民宗教都有至上神（天与上帝），都有自己的经典（《儒经》与《圣经》），所以二者都具有极其重

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，第2—7，43页。

要的宗教价值和功能,都即具有世俗性又具有神圣性。

第二,儒教和美国公民宗教都是民族统一道德观,国家的意识形态,都既具有道德伦理功能,又都具有政治整合功能。在中国古代封建社会,儒教是统治者的有力工具,没有儒教,中国的统治者就名不正言不顺;在美国有史以来的发展过程中,基督新教与科学一起,成为美国文明的两大不可或缺的支柱,没有基督新教,美国文明的大厦就会顷刻坍塌。

第三,儒教和美国公民宗教都具有广泛的群众基础,都具有民族魂特征,都是民族和文化的象征。在世界文化大家庭和文明史林中,没有儒教就等于没有中华民族,没有美国公民宗教就等于没有美利坚民族。

第四,儒教和美国公民宗教都面临着严重的危机,首先是人们并不都认可它的宗教性,其次是人们并不都认可它的重要性,最为严重的是,二者都受到来自现代社会的挑战,都要使自己为现代化服务。当然,儒教和美国公民宗教都具有国家宗教性质,这一点注定了它们将在中华和北美大地生存下去。

第三章 伦理篇

一、伦理的内涵与外延

1. 伦理与伦理学

中文“伦理”的本意是事物的条理。道德本为人的思想和行为的规范。但人们多把伦理与道德合而为一,并把它们纳入哲学研究的范畴之内。后来,道德伦理的说法又被简化为道德或伦理,作为同一概念的两个不同说法,而很少去区别之。于是,道德哲学成为伦理学的同义词。作为哲学的一个分支,伦理学是关于道德的学问。但是,在伦理学应探究的内容和含容程度问题上,即在伦理学的涵盖面问题上,人们的认识却存在很大距离。

在古希腊,伦理学还处于萌芽阶段,不论是苏格拉底的“美德即知识”还是亚里士多德的“至善即幸福”,都是探讨人生观的问题,亦即感性与理性的关系问题,人们的研究主要还是较为浅薄的道德与生活的关系问题。在封建神学占统治地位的中世纪欧洲,伦理学变成了基督教伦理学,成为探讨人与神的关系的一门学问,奥古斯丁和阿奎那的人性论、原罪说、禁欲主义等都试图用上帝的意志规范人的思想和行为。应该说,基督教伦理学对伦理学是有贡献的,它把伦理学的研究扩大了,人们研究的不仅仅是道德与生

活的关系,更重要的是研究道德根源、行为准则和生命目的问题,使伦理学研究更加深化。宗教改革以后,近代欧洲伦理学冲破了封建神学的禁锢,开始强调人本主义,伦理学在探讨人与神的关系的同时更重视个人与他人的关系问题,于是出现了以人道主义为核心的包括功利主义、利己主义、利他主义等研究人性论问题的资产阶级伦理学。但是,还不是像有的学者所说的人道主义伦理观战胜了基督教伦理观,因为基督教伦理思想并没有退出论坛,上帝在伦理学中的地位还是不可动摇的,宗教伦理学还是欧洲伦理学的主要分支。此上可以看出,现代以前的欧洲伦理学已经把研究集中在道德思想和行为两个方面。

现代西方伦理学是建立在欧洲传统伦理学思想的根基之上的,其中的继承关系和内容都是不容否认的。但是,由于时代的进步和社会的需求,也由于人们研究角度和方法的取向各异,现代西方伦理学在许多方面对传统伦理学提出了挑战,伦理学呈现出流派纷杂、观点相左的局面,如:唯意志论伦理学、进化论伦理学、生命伦理学、新黑格尔伦理学、直觉主义伦理学、情感主义伦理学、语言逻辑分析伦理学、现象学价值论伦理学、存在主义伦理学、精神分析伦理学、实用主义伦理学、人格主义伦理学、新托马斯主义伦理学、新正教派伦理学、境遇伦理学、新功利主义伦理学等等。^①这样,人们在伦理学的概念和内涵问题上的认识差异就更加明显了。例如,英国著名现代伦理学家乔治·爱德华·摩尔(George Edward Moore)认为,伦理学无非是一门关于善与恶的学说,它研究的是道德上的“善”与“恶”、“是”与“非”的问题。而怎么给善下一

^① 万俊人:《现代西方伦理学史》。

个定义的问题则是全部伦理学中最根本的问题。^① 德国著名哲学家阿尔图·叔本华(Arthur Schopenhauer)认为,伦理学是关于人类行为的科学,它包括自由意志和道德基础两个基本问题。美国著名哲学家约翰·杜威(John Dewey)认为,伦理学是一门关乎价值行为的科学,也就是关乎正当与不当、善与恶之行为的研究和评价的科学。^② 统而盖之,现代西方伦理学虽然没有超越把研究集中在道德思想和行为两个方面,但研究的问题更加深入、细微,研究范围也更加广阔。西方学界一般认为,伦理学主要关心的常常是双重任务:第一,元伦理学的任务——对于人的行为、思想和语言中规范的道德成分之意义和性质进行分析;第二,规范伦理学的任务——我们在判断道德上的好坏是非的时候提出并鉴定一种标准,以此标准来评价规范的道德成分。^③ 由此看来,现代西方伦理学不但研究道德思想和行为本身,还研究这种思想和行为的来源、意义、性质、判断、标准、规范、价值、目的等许多方面。

在中国,伦理思想的研究曾长期从属于哲学研究,只是近些年才有了关于伦理学的文章和专著。这些论著多为介绍性、评价性的,而少有论述性的。由于借鉴了西方的理论,我国对伦理学的概念还是比较全面的。例如《辞海》的定义是:“伦理学,亦称‘道德哲学’。关于道德及其起源和发展、人们的行为准则、人们相互间和人们对社会、国家等的义务的学说”,^④ 还有中国学者的定义是这样的:“伦理学与哲学既有联系,但又有区别。它以道德生活为对

① 摩尔:《伦理学原理》,商务印书馆,1983年版,第11页。

② 万俊人:《现代西方伦理学史》(上卷),第63页;(下卷),第289页。

③ 《简明不列颠百科全书》,第5卷,第456—457页。

④ 《辞海》,1987年版,第221页。

象,是人们对道德生活认识的理论概括和理论论证,包括道德的本原和本质、道德与利益、道德的标准,以及道德的作用、评价、修养等各种理论问题。”^① 这个定义明显要比《辞海》周全。

但是,我国学者研究伦理学问题的关键并不在于它的内涵究竟有多么广泛,而在于对它的认识究竟应该建立在什么基础之上。先让我们引用恩格斯在《反杜林论》中的一段话。他指出:“如果说,在真理和谬误的问题上我们没有什么前进,那么在善和恶的问题上就更没有前进了。这一对立完全是在道德领域中,也就是在属于人类历史的领域中运动,在这里所播种的最后的、终极的真理恰恰是最稀少的。善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变得这样厉害,以致它们常常是互相直接矛盾的。但是,如果有人提出反驳,说无论如何善不是恶,恶不是善;如果把善恶混淆起来,那么一切道德都将完结,而每个人都将可以为所欲为了。如果除去一切极端玄妙的词句,这也就是杜林先生的意见。……但是今天的情形是怎样的呢?今天向我们宣扬的是什么样的道德呢?首先是由过去的宗教时代传下来的基督教的封建主义的道德,这种道德主要地又分成天主教的和新教的道德,其中又分成许多种类,从耶稣天主教和正统新教的道德,直到松弛的启蒙的道德。和这些道德并列的,有现代资产阶级的道德,和资产阶级道德并列的,又有无产阶级的未来的道德,所以仅仅在欧洲最先进国家中,过去、现在和将来就提供了三大类同时并存的各自起着作用的道德论。哪一种是有真理性的呢?如果就绝对的终极性来说,哪一种也不是;但是现在代表着现状的变革、代表着未来的那

^① 朱贻庭:《中国传统伦理思想史》,华东师范大学出版社,1994年版,第8页。

种道德即无产阶级的道德,肯定拥有最多的能够长久保持的因素。……但是在上述三种道德论中还是有一些对所有这三者来说都是共同的东西——这不至少就是永久不变的道德的一部分吗?——这三种道德论代表同一历史发展的三个不同阶段,所以有共同的历史背景,正因为这样,就必然具有许多共同之处。不仅如此,对同样的或差不多同样的经济发展阶段来说,道德论必然是或多或少地互相一致的。……因此,我们驳斥一切想把任何道德教条当做永恒的、终极的、从此不变的道德规律强加给我们的企图,这种企图的借口是,道德的世界也有凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则。相反地,我们断定,一切以往的道德论归根到底都是当时社会经济状况的产物。”^① 恩格斯的这段话至少表明了他关于道德的4个原则:第一,道德是分为民族的;第二,道德是分为阶级的;第三,道德是分为阶段的;第四,各种道德是同一的。作为马克思主义的伦理学,研究道德问题就应该把握道德的民族性、阶级性、阶段性和同一性,或者说就应该把自己的伦理学建立在民族性、阶级性、阶段性和同一性4个基础之上。我们从伦理与宗教的关系可以体悟道德的民族性;从伦理与政治的关系可以体悟道德的阶级性;从伦理与时代的关系可以体悟道德发展的阶段性。而当这3种体悟融通和谐后,人们对伦理的认知必将得到深化。

2. 伦理与宗教

人之所以为人,是因为人有道德伦理;人自从成其为人,就与宗教形影未离。结果,在绝大多数情况下,宗教成为伦理的载体。

^① 《马克思恩格斯全集》,第20卷,第101—103页。

故而,伦理与宗教几乎成为孪生兄弟而存在于世。由于世界上的人种和人群在产生、进化和发展过程中存在时间和空间上的差异,各地区、各民族形成了各种不同的伦理观念和道德标准,作为伦理的载体,宗教也内容迥异。

简单说来,伦理学是关于道德思想和行为的学问;大众化一点说,宗教就是要规范人的道德思想和行为。如果说法律是要“迫使”人们规范,宗教则是要“劝告”人们规范。既然要规范,人们就有一个对这种规范是否认可的问题。当宗教告诫人们怎样对人、怎样对己、怎样对人生、怎样对未来的时候,其中的伦理说教常常被宣传家和布道者说成是放之四海而皆准的真理,甚至说违背了这些真理将面临厄运。不论人性本善还是性本恶,为了规范自己的思想和行为,不论是儒教的修身、佛教的修行,还是基督教的原罪,都是要完成“净化”心灵的任务,实现自我完善的理想,达到规范的目的,体现宗教的效用。

儒家学说是不是宗教可以另当别论,但儒学具有宗教功能却是大家的共识。冯友兰先生说中国人“以哲学代宗教”,牟宗三先生说儒学是“道德宗教”,梁漱溟先生说儒学“即道德即宗教”,都在某种程度上肯定了儒学的宗教性。既然儒学的核心是“仁”,儒家学说归根到底是伦理学说,以儒家学说为主流的中国传统文化的基本特征是以伦理为本位的道德人文主义,中国道德伦理的载体当然就是儒教。儒教是几千年封建中国的国教,皇帝祭天,臣民祭祖,统治者用纲常礼教约束人民,人民把四书五经当作经典,这就把中国的传统伦理观念限定在儒教之内。说儒家伦理是炎黄子孙的道德伦理观,恐怕没有人会反对。这就是中国伦理的民族性。

基督教是宗教,这是没有异议的。但基督教具有极为重要的伦理功能却不是所有人都认可的。众所周知,美国是一个多宗教国家,而且教派纷杂。但基督教是美国宗教的主体,基督新教、天主教和犹太教信徒构成美国人口的绝大多数,所以,上帝是美国人的唯一神,《圣经》是美国道德伦理的唯一标准。同时,美国基督教又与欧洲和其他地区的基督教有所不同。让我们引用3段话来具体说明这个问题:美国学者德尔基姆(E. Durkheim)认为,“几乎所有的社会组织都源于宗教,……这是因为社会思想是宗教的灵魂。”^① 另一个美国著名学者贝拉认为:“在个人和社会行为王国中,任何有凝聚力的、能动的社会都是建立在一种共同的道德认识基础之上的,包括好与坏,正确与错误等等。同样,这些共同的道德认识也必须建立在共同的宗教认识基础之上,这种宗教认识为道德提供一种整体形象。这种道德和宗教认识不但为一个社会的存在提供了基本的文化合理性,也为批评这个社会的人提供了判别的标准。”^② 美国前参议员 G. 麦戈文(G. McGovern)则明确提出:“宗教不仅仅是对个人拯救的审视,它同时也是对上帝恩典的即刻表述,是人献身于时代的基本道德基础,因为,人自身的救赎是建立在为其他人服务的基础之上的。”^③ 这3段话说明,第一,宗教是道德伦理的唯一载体,没有宗教就没有道德;第二,共同的道德标准是建立在共同的宗教信仰基础之上的,根据贝拉在其他著作中的说法,美国的共同宗教信仰就是美国公民宗教;第三,宗

① R. N. 贝拉:《道德与社会》,芝加哥,1973年版,第191页。

② R. N. 贝拉:《破碎了的契约:美国考验时代的美国公民宗教》,纽约,1975年版,第IX页。

③ G. 麦戈文:《基础》,纽约,1977年版,第34页。

教既是个人灵魂拯救的进路,也是社会伦理的标记。从这3点可以看出宗教在美国的不可动摇的地位,同时说明美国宗教的世俗化、政治化倾向,即宗教信仰与社会生活结合得更加紧密。这就限定了美国伦理的基本特征,体现了美国伦理的特有民族性。

可见,各民族的伦理未见都以宗教的形式出现,但宗教伦理反映民族性却是普遍的。

3. 伦理与政治

似乎还没有人否定伦理具有政治性。但伦理的政治性表现在哪里却各有说法。通常,伦理的政治性主要表现在这样两个方面:一是它代表了某一国家或民族的统一道德观和意识形态;二是说它具有阶级性。前者是大家公认的,后者是马克思主义的观点。

作为某个民族的统一道德观和意识形态,伦理的价值首先在于统一民族意识、整合民族情绪、进而实现民族团结。人都有道德伦理,所以,伦理是关系到人之所以为人的问题;人都是属于某一民族和国家的人,所以,各民族的宗教代表了各民族和国家的伦理,宗教就成为限定人种、人群的一个界定因素。因而,新儒家认为,儒家文化是一个关系到“中国人之所以为中国人的问题”。祖宗万万不可忘,儒学万万不可丢。同样道理,美国人认为,以基督新教为核心的美国公民宗教是一个关系到美国人之所以为美国人的问题,尽管观点分歧,派别纷杂,危机不断,上帝不可不尊,《圣经》不可不读。

从意识形态角度说,伦理的价值还在于维护民族和国家的利益,巩固或保护民族和国家的安全。民族是人民的民族,国家是人民的国家,没有哪一个民族不热爱自己的民族和国家。为了保护

民族和国家利益不受侵犯,人们都推崇“爱国主义”。爱国主义精神本身就是一种伦理。从民族个性出发,又产生和存在“民族主义”。民族主义本身是更为突出的民族伦理观的表现。

伦理在维护民族和国家整体利益时是政治,在维护统治阶级的利益时也是政治,而且是更为突出和更为重要的政治。中国的儒家伦理一向追求“内圣外王”之道,其根本意义和目的就是要维护皇权。所以,说“中国文化是‘皇权’加‘圣贤’的文化”是有道理的。问题是我们必须把这个只说了一半的道理继续说下去:皇权是统治之中坚,圣贤是统治之外围;皇权是统治的金字塔尖,圣贤是统治的金字塔基;皇权是为圣贤撑天的,圣贤是为皇权服务的。这里,儒家文化为封建统治阶级做嫁衣裳的作用是不可否认的。在漫长的封建社会,儒家文化虽然也体现中华民族的整体形象,也涵容劳动人民的思想结晶,也反映平民百姓的苦乐观,但主要还是维护地主阶级的利益。美国基督新教文化一向追求“美国精神”,其根本意义和目的就是要维护美国资本主义制度,因为他们认为这是世界上最好的制度。毫无疑问,美国制度是一种剥削制度。剥削制度是一种不合理的制度。美国人之所以不断为自由、平等和人权而斗争,正是以这种方式向这个制度挑战。甚至美国 NBA 球员在报酬问题上与资方的谈判也是为了收人的 5/5 分成还是 4/6 分成的问题,其实质是认为资方剥削了球员。

4. 伦理与时代

伦理是关乎人的思想意识、行为标准和价值尺度的问题,它是经过漫长的历史进程积累而发展起来的,因此伦理通常是相对稳定的思想因素。中国儒家文化中的和合、中庸、忠恕、仁爱等观念、

美国基督新教文化中的勤勉、禁欲、泛爱等思想都成为各自文化的代表性思想观念而流传下来。但是,随着历史的演进,各种伦理都有一个如何适应新时代、满足新要求的问题。这就要求伦理要不断更新和改造,伦理的时代性就成为一个值得注意的问题。

由于社会在不断地进步,人对世界和人本身的认识不断地深化,伦理也随之而不断地升华,这是伦理具有时代性的一个突出表现。

由于现实世界上的所有国家和民族都处在阶级社会状态下,统治阶级不定期地发生变化,统治者的更换意味着伦理标准的不同程度的改变。这是伦理具有时代性的一个重要原因。在封建中国,儒家伦理是统治阶级不可缺少的工具,而在共产党领导下的新中国,马克思主义成为国家的坚定不移的意识形态;在美国建国前后,清教主义和民主主义曾是美国统治集团的道德原则,而在现代化的今天,实用主义早已成为美国的治世良方。甚至在统治阶级没有改变而仅仅更换了统治者,伦理问题都可能受到冲击和影响。美国总统卡特和里根是美国有史以来仅有的两个公开宣称自己是“再生之基督徒”的总统,所以他们在任时期宗教保守主义盛行。

人类社会是一个矛盾的社会,社会中存在着人与人、人与天、人与地、国家与国家、民族与民族、种族与种族、甚至伦理与伦理之间的矛盾与斗争,伦理也就常常被当成各种思想和政治武器。既然是武器,就必然有战场,当战争结束以后,武器自然就失去了效用。这是伦理具有时代性的一个实用道理。在解放初期,环境的恶劣和经济的落后使我们不得不勒紧裤腰带过活,提倡艰苦奋斗、厉行节约的思想不但符合国家利益,也有利于个人生活;在文化大

革命中间,甚至出现了“越穷越光荣”的口号。在中国人民举步迈进小康社会的今天,尽管我们不能丢弃艰苦奋斗的优良传统,但提倡一部分人先富起来、鼓励消费、引导赚钱等思想和政策或多或少地推动了人们趋乐避苦思想的萌生和发展。

自从世界各民族文化的封闭性被打破以后,文化与文化之间的交流与碰撞不可避免地发生着,伦理观念的相互影响、因政治或经济关系的原因而导致的伦理和价值观的相互制约等情况也再所难免。这是伦理具有时代性的一个推动因素。古希腊和古罗马道德观相遇产生了中世纪欧洲基督教伦理;人文主义与理性主义相结合产生了近代资产阶级伦理;而近代以来西学东渐的风潮使中国人沉痛反思,最后选择了西方文化中的一支——马克思主义;改革开放以来东西方文化交流的加强使中国人,起码研究文化的人,认识到在世界性文化发展潮流的大趋势下,任何文化要想在自我圆成中生存都是不可能的。

伦理是民族的、阶级的和时代的,而民族间的往来和交融、阶级间的转化和争斗、时代间的继承和接续又为伦理设定了一个同一的氛围。这种同一性已没有再议的必要。

二、儒家伦理

学者们大都认为,中国儒家文化是以伦理为本位的文化。但这种道德文化主义究竟指的是什么?究竟包涵哪些内容?应该怎样定位?说法却有不同,提法也各有千秋。例如,余敦康先生认为,“孔子学说的基本概念是仁,”“这是一种由宗法血缘关系所派生的伦理规范。”“儒家作为一个学派区别于其他学派的基本特征,

不在于哲学理论和政治主张，而在于伦理思想。”^① 这是从伦理学角度断定儒家文化是伦理文化而不是政治文化或哲学文化。张岱年先生认为，“儒家的基本思想是主张在正常的现实生活中实现崇高的道德理想，这一基本思想包括几个互相紧密联系的方面：第一，刚健自强的人生态度，第二，‘义以为上’的价值观，第三，重视现世，要求解决现实生活中的问题，不讲‘来世’，不追求死后的‘极乐世界’，第四，修身为本，为政以德，第五，天人关系……追求天人之间的和谐统一。”^② 这是从文化模式角度断定儒家文化是世俗文化而不是神学文化。杨适先生认为，“文化的中心在人，文化理论的中心在人伦。”而“中国传统文化所强调的，是人具有‘人伦’的关系和本性，因此中国人传统中的一切思想、学术、言行和文化形态，几乎无不同人的人伦性相关。”^③ 这是从文化本质角度出发断定儒家文化是一种人伦文化而不是人与自然关系的文化。类似的例证还可以举出一些。由于这些说法的侧重点不同，尽管都肯认儒家文化是伦理文化，读者却难以从中理出头绪。朱贻庭先生等把儒家伦理的特点归结为6个方面，可谓细致而详尽，但觉得似有些凌乱。^④ 陈谷嘉先生在《论中国古代伦理思想的三大特征》一文中曾提出了伦理与宗法关系紧密结合、伦理与政治相结合、伦理与哲学融为一体的观点。我们感到其构架是合理的，但其提法较为粗糙，论述也不是很有力。我们认为，儒家伦理可归

① 余敦康：《儒家伦理思想与中国传统文化》，载《文化：中国与世界》第二辑，三联书店，1987年版，第272—273页。

② 张岱年，程宜山：《中国文化与文化论争》，中国人民大学出版社，1997年版，第147，150页。

③ 杨适：《中西人论的冲突——文化比较的一种新探求》，第XII，9页。

④ 朱贻庭：《中国传统伦理思想史》，第24—31页。

结为宗法伦理、政治伦理和哲学伦理这三个层面，也可以说是三个特征。

1. 宗法伦理

中国封建社会是一个宗法制社会。它以血缘家族为基本细胞，以家天下为统治模式。与此相适应的，也是为此服务的，是一套整套自古沿袭、世代相传的封建宗法道德伦理。

儒家宗法伦理的最高原则是仁。

孔子有多种关于仁的说法，其中关键有3条：一是“仁者爱人”，这是仁的核心与原则；二是“孝弟也者，其为仁之本与”，这是仁的根本和途径；三是“克己复礼为仁”，这是仁的手段和目的。^①

仁者爱人首先肯定了人本性善的道理。孔子认为，爱人是人的本性，是人有别于动物的标志。爱人的道理可分为两个方面：一是爱，二是人。爱是指人本身对其他人所应采取的德行。所以，爱人是每个人的责任和义务，不爱人就不能成其为人，没有爱人的社会就不能成其为人的社会。正因为有爱，社会才能和谐、稳定。这种爱人的道德原则是中华民族能够长期繁衍发展和富有盛名的一种美德。

爱人的道理是要人履行个人对他人的道德责任和义务。孔子认为，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。^② 子贡曾问“有一言可以终身行之者乎？”孔子说：“其恕乎，己所不欲，勿施于人。”^③

① 《论语·颜渊》、《论语·学而》。

② 《论语·颜渊》、《论语·雍也》。

③ 《论语·颜渊》。

这里明确地指出了爱人的实现是处理好“立”与“达”的关系。自己想要建树的也要帮助别人建树,自己想要实现的目标也要帮助别人实现,自己不想要的东西也不要强行施加给别人,在这种道德标准之下的人格可谓圣洁的人格,这种道德标准也可谓高尚的标准。

爱人的道理的另一个方面是人,即所爱的是什么人。在儒家学说中涉及人际关系的主要有君臣、父子、兄弟、夫妻和朋友这样5种关系。这就使人际关系主要是处理亲爱关系和从属关系问题。所以,儒家伦理被归结到主要是解决孝与忠的问题上来。

孝弟是仁之本,规定了儒家伦理的根本,或者说限定了儒家伦理判别仁的基本标准。这个标准就是以血亲之爱的原则,它反映了中国社会以血缘氏族为基础、以血亲家族为社会基本细胞的社会机构的特征。孝所要达到的既是尊亲有序,也是爱有差等,不可无有大小之别或长幼之分。同时,儒家伦理并没有把自己限制在血缘和同姓的范围之内,而是推广到异姓乃至整个社会,这就是孔子提出的所谓“泛爱众”的道理。也就是说,把儒家伦理仅仅理解为血缘之礼是不全面的。关于这个问题,我们在对比儒家文化与美国基督新教文化的时候还将详细论述。

规范人的道德伦理并不仅仅是塑造人的个性,或者说主要不是为了实现人的修养。因为任何伦理都是为社会服务的,任何人格的修养和塑造都是为了处理与他人的关系问题。这样,儒家伦理的讨论必然涉及目的性问题,也就是“克己复礼为仁”的道理。

儒家学说在哲学上乃是一种圣学,它紧扣人的生命的整体存在和生命的自我实现,实践的问题正是儒家学说的基础和出发点。所以,儒家学说并不刻意追求理论上的升华,而是在实践上下工夫,使人躬行践履,这被学者们称为“工夫论”,也可以说是一种“修

身之术”、“养生之道”。儒家的工夫根本在于“正人先正己”。正己就要“克己”。儒家关于克己的进路有很多,如修己、自戒、自讼、自省、自责等等,都在于自己实现“礼”,达到“仁”。于是,儒家这种道德自律的目的是“复礼”。“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”,^① 这里的礼是指尊卑、贵贱、亲疏等人际关系的等级秩序,不可犯上作乱。由于中国的国家体制等于是扩大了的家族,皇帝等于国家的家长,儒家伦理中的这一整套尊亲有序的道德规范既是为小家庭制订的,也是为国家这个大家庭服务的。对于皇上来说,臣民的孝以忠体现。于是,儒家的宗法伦理的政治性是十分明显的。这便是我们将要探讨儒家政治伦理的原因。

从仁者爱人出发,经孝弟的途径,达到克己复礼的目标;在血缘亲爱的基础上,达到泛爱,并把血亲之爱应用于忠君报国。这就是中国儒家宗法伦理的基本特征。这种伦理观的积极性是给中华民族留下了正人正己、尊老爱幼、中庸寡争、社会和谐、家庭和睦、国家稳定的民族特征;其消极性是把族权、神权、夫权、皇权等一道道绳索套在中国人的头颈上,造成了一种因循守旧、逆来顺受、夜郎自大、故步自封的民族惰性。

2. 政治伦理

世界上的各种伦理都具有政治意义,都是与政治息息相关的。由此出发,不能说伦理与政治相结合乃儒家伦理之特点。有学者提出,儒家文化是政治伦理化和伦理政治化。^② 那么,到底是政治

① 《论语·颜渊》。

② 陈谷嘉:《儒家伦理哲学》,第66页。

伦理化了呢还是伦理政治化了呢？是中国的封建政治以伦理为本呢还是中国的封建伦理以政治为本呢？是伦理为政治服务呢还是政治为伦理服务呢？存不存在二者相互依存的可能呢？所以，这种政治伦理化和伦理政治化的观点本身就是一个糊涂概念。我们认为，在儒家文化中，政治和伦理不是平行的，也不是相互依存的。儒家文化是伦理被政治化了而不是政治被伦理化了，是中国的封建伦理以政治为本而不是封建政治以伦理为本，是伦理为政治服务而不是政治为伦理服务。所以，中国儒家伦理是一种政治伦理而不是伦理政治。

众所周知，儒家伦理思想是中国几千年封建社会的统治思想。从政治出发，这种统治思想是以两种不同的说法但意义一致的理论所阐发的，那就是“修身齐家治国平天下”和“内圣外王”。

修齐治平的思想出自《大学》中这几句话：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。……古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至庶人，壹是皆以修身为本。”这段话的道理并不难理解，修身是为了齐家治国平天下。修身本含有双重意义：对以庶人为代表的被统治者来说，就要考虑如何老老实实“被齐”、“被治”以保天下太平；对以天子为代表的统治者来说，就要考虑如何为政以实现齐家治国平天下的目标。儒家文化是“人伦”文化，也是“人论”文化。对庶人来说是人伦，对统治者来说是人论，因为庶人修身是要实现孝与忠，统治者修身还要明了统治术。应该说，儒家似乎对统治者如何行

政更为重视。在《论语》中，孔子曾多次谈到自己的“德治”主张，现引几段如下：

“子曰：‘为政以德，譬如北辰居其所而众星共之。’”^①“季康子问：‘使民敬、忠以劝，如之何？’子曰：‘临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。’”^②“定公问曰：‘君使臣，臣事君，如之何？’孔子对曰：‘君使臣以礼，臣事君以忠。’”^③

上面3段话都是谈以德治国的。孔子还多次回答别人的“问政”，其中主要是提出一些具体的做法，如：“君君、臣臣、父父、子子。”“居之无倦，行之以忠。”“先之劳之。”“先有司，赦小过，举贤才。”“近者说，远者来。”“无欲速，无见小利。”“言必信，行必果。”“民可使由之，不可使知之”等等。孔子的这些主张说明，儒家政治伦理既是驯化之道，也是统治策略。当然，儒家政治伦理有时也被用来反对或推翻某一王朝或帝王的统治，儒者有时甚至批评或公开抨击时弊。但造反者“替天行道”的结果是推翻了一个天又确立了另一个天，后之天与前之天并无本质区别。而批评则是永远不能伤及封建统治制度筋骨的。

修身在于爱，齐家在于孝，治国在于诚；修身要明道，齐家要知礼，治国要行仁。这就构成了儒家政治的伦理要求。

内圣外王思想出自《庄子·天下》：“神何由降，明何由出，圣有所生，王有所成。”“内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。”这里圣是圣者人格，王是王者事业。内圣是内心高超的道德修养，外王是社稷江山的大事。内圣即修身，外王即治国。这种内圣外王之道虽

① 《论语·为政》。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·八佾》。

为道家之言,却不乏儒家之理,因此它最明确不过地表现了儒家政治伦理的“工夫论”:内功以健心,外功以立业,内外结合,体用一致,本末正置,顺理成章。

儒家认为,只要真正把内功练就,人人可为圣贤,这是内圣的诱惑力所在。只要有了圣贤,就可以建立帝王之业,这是外王显现的证据。然而,理想不等于现实。连孔子都不敢自称圣人,何人又敢称圣贤?从孔子到孟子再到朱子,都是儒家之大儒;从梁漱溟到牟宗三再到当代新儒家,都可以称之为儒家的继承人。但这些文人墨客除了打笔墨官司外并没有真正得到行政的机会,他们的理论也只能为政治家所借用。

内圣外王的儒家政治伦理之道理在港台新儒家那里得到了更明确的肯定。面对西方文化的冲击和儒家文化的危机,新儒家学者们感到中国儒学“内圣强而外王弱”,因而提出以民主与科学作为“新外王”去达到“返本开新”的愿望,使内圣开出新境界。^①应该承认,这种愿望是好的,用心是良苦的,但却是难以实现的。不是说科学与民主不需要修身或内圣,而是说现代化不等于新外王;不是说儒家工夫应该退出历史舞台,而是说儒家学理与实践的断裂自难弥合。

儒家政治伦理要达到的境界的确很高。可是,要明道,要知礼,要行仁,进而达到圣贤的标准,这几乎是不可能的。在中国历史上,圣贤难以从政,从政者难以为圣贤。话又说回来,如果果真天子们都以儒家规定的政治伦理原则从政,中国文化早已不是今天的中国文化,儒家伦理也早已不是今天的儒家伦理了。

^① 郑家栋:《当代新儒学说史论》,第68—85页。

如果说中国儒家伦理是一种政治伦理而不是伦理政治,那么中国的封建政治是一种什么政治呢?其实这是一个极为简单的问题:中国封建政治是一种专制主义政治,或者叫独裁政治。关于这个问题,我们留在政治篇中说明。

3. 哲学伦理

中国文化是以儒家思想为主流的文化,中国哲学是以儒家思辩为主题的哲学。所以,儒家伦理是一种哲学伦理。哲学的问题是关于宇宙观、人生观和方法论的问题,伦理的问题是关于人的道德思想和行为准则的问题,所以,儒家的哲学伦理主要涉及这样2个层面:一是人与人的关系,是为人生观问题;一是人与天的关系,是为宇宙观问题。而这种人生观和宇宙观的最好阐发就是子思的《中庸》。

儒家的人生哲理是“中庸”。“不偏之谓中,不易之谓庸;中者,天下之正道,庸者,天下之定理。”“中庸其至矣乎!民鲜能久乎。”^①在儒家看来,中庸之道是定理正道,是最高的道德标准。

中庸就是不偏不倚,永居其中。这是儒家的人生哲理。“乐而不淫,哀而不伤”的道理就很能说明问题。但是,不能把儒家的中庸人生哲理简单地理解成就此而已,因为儒家中庸还有更重要的意义,那就是天人合一。这就把我们引向了宇宙观的问题。

谈到天人关系,首先要说明天在儒学中的地位。儒家的天既指至上神,也指自然界。有关天的范畴,我们在宗教篇中已有论述。天对人的决定意义有4个层面:一是说天赋予人以德性,即

^① 《中庸第1、3章》。

所谓“天生德于予”；二是说天赋予皇权，因为帝王是“天之子”；三是说天决定人的命运，所谓“死生有命，富贵在天”。四是说天造就了世界，所谓“天何言哉，四时行焉，百物生焉”。从这种情况看，儒家似乎只讲天道，完全是一种神秘的宗教观。在哲学上可称为客观唯心主义。例如，孔子“敬鬼神而远之”，少谈鬼神但不是不谈鬼神。孔子不但认为存在鬼神，而且认为鬼神不可不信，不能没有。“子曰：‘鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见听之而弗闻；提物而不可遗。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀，洋洋乎！如在其上，如在其左右’”^①既然鬼神有如此神通，可以行功德，可以育万物，就是不可以见之，人当然要敬之信之。但是仔细研究之后我们会发现，当天演化成天命以后，天道便转化为人道，神论变成了人伦，客观唯心主义也随之走向了主观唯心主义。

谈到天人关系，又不得不说明什么是人。孔子和孟子都认为“仁者，人也”，^②是说人之所以为人只因为人有道德，而人的道德表现就是仁。这不但规定了人的意义，而且规定了人的差别，因为不是所有的人都有应有的道德。孔子一向把人分为“君子”和“小人”两类，而且有许多关于君子和小人的论述。其中他把君子和小人对比起来阐述人之差别，十分经典而耐人寻味。现引用几句如下：

“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者矣。”^③

“君子上达，小人下达。”^④

① 《中庸第16章》。

② 《中庸》。

③④ 《论语·宪问》。

“君子周而不比，小人比而不周。”^①

“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”^②“君子喻于义，小人喻于利。”^③

“君子坦荡荡，小人常戚戚。”^④“君子成人之美，不成人之恶，小人反是。”^⑤

“君子和而不同，小人同而不和。”^⑥

“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”^⑦

“句乃求诸己，小人求诸人。”^⑧

“君子不可小知而可大受也，小人不可大受而可小知也。”^⑨

“君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”^⑩

孔子在对比君子和小人之间的天壤之别的同时，还为君子规定了三戒、三畏、三变、四道、五美、九思等一系列的至理名言。三戒为：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。三畏为：畏天命，畏大人，畏圣人之言。三变为：望之俨然，即之也温，听其言也厉。^⑪四道为：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。^⑫五美为：惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。^⑬九思为：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得

①②③ 《论语·为政》。

④ 《论语·述而》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥⑦ 《论语·子路》。

⑧ 《卫灵公》。

⑨⑩ 《论语·阳货》。

⑪ 《论语·子张》。

⑫ 《论语·公冶长》。

⑬ 《论语·季氏》。

思义。^① 归结起来,这些教诲无非是两个要点:一是人要遵从天命;一是人要修身养心。前者为天意,后者是人为,只有天与人合而为一,才能实现儒家所推崇的仁。

这种把仁与命相结合的做法使儒家学说具有深刻的哲学伦理的特征,也为天人合一奠定了基础。在此基础之上,孟子提出了“尽心—知性—知天”的公式,董仲舒提出了“知天—知性—知己”的公式,朱熹提出了“知天—尽性—穷理”的公式,^② 这些都是对天人合一的进一步阐发,或者说,都没有超越天人合一的根本属性。

既然皇上是天之子,是民之父,既然天人合一是不可改变的定律,庶民当然应该而且必须老老实实、服服贴贴地服从统治,封建专制主义也就顺理成章地被披上了神圣的光环。这就是儒家哲学伦理的政治功效。

三、美国基督新教伦理

1. 宗教伦理——清教主义

关于宗教伦理对社会经济发展的重要作用,没有人比马克斯·韦伯的论述更权威。他的《新教伦理与资本主义精神》一书被翻译成多种文字出版,书中的许多观点至今拥有广大市场,许多人,包括中国的许多学者,有意无意地引用或照搬韦伯的观点来说明自己的论述,但却很少考察韦伯的观点本身。

① 《论语·尧曰》。

② 陈谷嘉:《儒家伦理哲学》,第72—73页。

通读韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，我们感到，该书的核心内容无非是两点：第一，以加尔文主义为主体的基督新教的“宿命论”使信徒们奉行多种形式的“禁欲主义”；禁欲主义是新教伦理的精髓，是新教徒解决世俗问题的钥匙；由于新教等于清教（在韦伯的书中，新教和清教是不分的），新教伦理当然就等于清教伦理；第二，在禁欲主义伦理框架之下形成了以职业概念为基础的理性行为——资本主义精神；这种精神的实质就是“追求利润”，追求利润不等于追求贪欲；由于英美清教徒奉行禁欲主义原则，人们追求财富但却不穷奢极欲，所以那里积累了财富。^①

首先我们肯定，宗教伦理与资本主义精神存在着难以割舍的联系，韦伯在这一点上也是无误的。但是，并不是只有新教伦理（清教伦理）与资本主义精神有关，或者说，其他宗教，如天主教和儒教，在现代社会也推动了某些国家的资本主义发展。关于这一点，已经有许多论著对韦伯进行了驳斥，这里不再一一祖述。^②

我们要说明的是，清教伦理不等于禁欲主义，美国资本主义精神也不等于追求利润。

从殖民地时代开始，北美思想领域中占统治地位的就是清教主义。但是，这并不意味着清教主义本身是一成不变的，而是矛盾和争论从未间断过，包括宗教在内的信仰也从来不是静止的。对每个人来说，当时最流行的看法是，由于新经验和新知识的需要，世界永远是一个不断再形成和再诠释的过程。所以，如果把清

^① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1996年版，第63,141,8,39页。

^② M. 诺瓦克：《天主教伦理与资本主义精神》，纽约，1993年版，第XIII,1,5,18,29,37页。

教主义放在一个极其狭窄的范围内来说明,就难以理解为什么清教主义的反对者从未间断而清教主义作为美国基督新教文化的精髓的地位从未动摇。离开了清教主义背景,不要说文学和政治学,就是哲学实用主义也难以理解。有美国学者认为,不论在1630年还是1930年,一个典型的清教徒都是乐于接受新思想的;在社会进步过程中,他是一个伦理主义者、政治活动家和严谨的改革者;他尊崇客观规律或原则但坚信公理会主义和民主;他不忘自己的职责、尊严和自重;他寻求获救但并不摈弃物质和科学知识;他追求与道德不可分割的美。^①然而,上述特点不仅仅是美国清教徒的特点。美国的其他教派,如荷兰归正宗、法国胡格诺宗或苏格兰长老宗,也都持有同样的观点。如此看来,美国的清教徒已经不同于英国清教徒;美国清教徒所信仰的加尔文主义也已经不是欧洲的加尔文主义。在新英格兰,每一个社区都是由一些小家庭自愿地组成的,每一个家庭又都是在父亲绝对领导之下,一个人必须在某一个家庭以及某一个社区找到自己的位置,否则难以生存。这样一个集体是由契约固定的,但却是由共同的道德观来维系的。

清教徒伦理主义不但具有内向性,而且具有外向性。它的目标就是永无止境地要把人间之城转变成上帝之城,其路径和手段就是道德化了的教育体制、道德化了的政治和道德化了的外交。也就是说,清教徒十分看重人的职责和纪律性。但是,这并不意味着清教徒违背了上帝恩典的宿命论原则。因为任何无政府或无法无天的自由不但违反了上帝的意愿,而且否定了人的道德责任。这种道德热情使新英格兰拼命保持社会的纯洁。在清教徒看来,

^① P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第2—4页。

一个纯洁的社会不但要求道德和伦理,而且要求真理性,即社会的正统化。所以,在那里,人们的信仰和行为都要一致,尽管这都是自愿的,其中的强制性因素是不可避免的。这样,排外倾向和寡头政治的特点就不足为怪了。

在清教徒思想家中,J.爱德华兹(Jonathan Edwards)是最突出、最重要的一个。他既关心神学也关心哲学。但他从不照搬清教徒传统思想。对于早期清教徒的许多教条他不屑一顾,除了布道,他很少使用早期牧师所使用的刻板格言,甚至很少引用《圣经》。所以,他已经远不是传统的正宗基督徒。作为一个聪明的基督教神学家,爱德华兹力图使用最时髦的、最确切的科学和哲学思想维护宗教信仰,而这种宗教信仰是他所经历的被理性所证实了的。^①

在爱德华兹的毕生活动中有两个相互关联的问题:一是确定真正的宗教概念,二是批驳阿明尼乌主义者。所以,他不得不说明自己对上帝、人和自然的理解,而神、人和自然的关系问题正是神学哲学的核心命题。为了达到自己的目的,爱德华兹接受了柏拉图、洛克等人的思想,成为一个新柏拉图主义者。但他主要还是一个宗教家。^②

由于人的全部知识都是思想的认知,由于认识和思想构成了全部现实,基督是上帝的最完美的思想表现。上帝的回光返照使他自己拥有了完美的形象。而圣子基督则成为圣父上帝完美思想的代表。由于上帝的人格是完美的,圣子基督与圣父上帝也就没

① P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第42页。

② 同上书,第45页。

有二致,基督代表上帝也就没有疑义。圣灵是圣父和圣子之间的乐趣,是上帝和他自己的思想。这样,一切美、完全的神圣都将在圣灵出现的时候体现出来。爱德华兹相信这种三位一体的说法。^①

由于上帝无所不在,同时一切又都在上帝之中,人就必须生活在一个尽可能完美的世界上,但道德犯罪是人所固有的,是自亚当以来就存在的人的缺陷,也是上帝所认可的。

在牛顿提出万有引力定律以后,科学对神学的冲击产生了前所未有的效应。什么是引力?引力来自哪里?对这样的问题的回答不仅是科学界所要探求的,而且是神学家所急于了解的。爱德华兹认为,物体作为观念是宇宙空间的一个个阻力点,只有这些有阻力的物体才能够从一个空间到另一个空间;作为阻止运动的力,阻力如同牛顿的引力一样,是运动的原动力。所以,一切物体都在上帝的自我运动之中,所有的自然法则都是上帝在阻力空间的行动。他认为,上帝的有序而又无限的创造意味着每一个运动都是上帝的意愿,每一个事件都是上帝存在的证据。因此,上帝是一切动力的唯一源泉。爱德华兹的这种本体论是一种典型的唯心主义。^②

富兰克林被认为是一个自然神论者,他本人并不信教,但他与宗教却有着多重联系。美国著名神学家 Q. 怀特菲尔德是他的终生好友,他还多次支持和赞助教会。他认为,为别人服务是美德,他的人生哲学有两条:一是成功,二是服务;成功是必不可少的,但

① P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第49页。

② 同上书,第52、84页。

成功本身是为社会服务的。进而,富兰克林认为,美德是成功的手段和服务的动力。而这些思想正是早期清教徒所追求的。所以,有人认为富兰克林是一个正统的清教徒。^①

2. 哲学伦理——实用主义

实用主义被称为美国的“本土哲学”,有学者把美国的实用主义哲学归结为这样几个特征:(1)求实主义哲学观。这种观点主张一切从“实利”、“可行”和“效用”出发来考虑与人生和社会相关的思想和活动,因此实用主义也被称为“工具主义”(Instrumentalism)。(2)真理多元论和相对论。亦即“有用即真理”。(3)个人主义价值观。反对整体主义,强调宇宙的不完整性和个性。(4)行动主义实践观。突出人的行动、创造和活动。(5)“民主主义”的政治观。即宣扬平等和自由等。^②

在19世纪末20世纪初,伴随着世界自然科学的发展和社会科学的变迁,美国基督新教伦理也发生了重大变化。这突出表现在伦理学从宗教走向哲学,清教主义逐渐让位于实用主义,美国人所特有的伦理概念和标准逐渐形成了。

在从清教主义向实用主义转化的过程中,R. W. 爱默森(Ralph Waldo Emerson)是一个中间环节和过度性代表人物。爱默森被认为是宗教先知,哲学理想主义者,预见性的实用主义者,晚期清教徒,神秘的、怀疑的、进化论的、乐观的等等。但不论如何,要理解美国基督新教伦理是万万不能忽略爱默森的,因为从他身上我们

^① P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第100—101页。

^② 万俊人:《现代西方伦理学史》(下卷),第257—258页。

既可以看到清教徒的道德观念,也可以了解实用主义的伦理原则。爱默森接受了欧洲唯心主义哲学和自然神思想并在此基础上提出了所谓:“自恃”(Self-Reliance)的概念。他认为,思想即存在,思想和愿望就是人的本质,所以人要自我认识,自我相信,上帝之灵就是人之灵,人的精神就是上帝的精神,世界上只有思想、愿望和知识,此外别无他物。他认为,一切都是人自己的事,因为上帝已经死了。^① 爱默森的唯一论使人感到一种神秘主义。但是他把自然视为原始的有目的的力量,在此基础上又提出了超验理论。他认为,人的思想只是一个结果,一个过程的顶点。正因为人有意识,所以人才腐败、犯罪;相反,从大树到高级动物都不存在腐败问题,他们才具有更伟大的美德。这样,爱默森又走到了原始崇拜主义。但是,爱默森并没有就此止步。他认为,低等自然界的一切都在进化,都在追求自我意识,人是这个混合世界的顶端。这样,爱默森的进化论使他几乎走到了实用主义里边。^②

C. S. 皮尔斯(Charles Sanders Peirce)是美国实用主义的创始人。如同爱德华兹一样,皮尔斯寻求建立一个庞大的结构以囊括一切知识,把宗教与科学彻底融合在一起,并解释世界上的一切,包括过去和未来。按照皮尔斯晚年的回忆,实用主义产生在形而上学俱乐部的一些讨论之中。在皮尔斯 1868 年的一些文章中,特别是在 1871 年他评价伯克利的著作的一篇文章中,已经出现了实用主义的概念。当时,形而上学俱乐部的讨论涉及到进化论、哲学、心理学、道德和伦理等许多问题,后来皮尔斯多次重申这样一

① P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8 位伟大的美国思想家》,第 162—167 页。

② 同上书,第 177—178 页。

句话：“我们当时考虑这些问题中哪一个是有影响的，哪一个是具有实际意义的，我们设想我们的想法的目的性是什么，最后我们得出结论认为，那些影响我们的想法的东西就是我们的想法的全部。”(Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object)。这也许就是最初的、最准确的实用主义概念。^①

皮尔斯是爱德华兹和杜威之间的中间环节。他的神学理想主义更接近爱德华兹，因为他也强调上帝的正统观念，强调恩典和拯救；但在哲学、进化论和方法论上更接近杜威，因为他也注重目的论，包括价值、事实、结构的合并和继续。而在道德、爱好、自由、美学等方面则与爱德华兹和杜威两人都相一致。

W. 詹姆斯 (William James) 认为，意志是信仰的源泉和最终主宰。对每个人来说，现实就是他想要它是什么。他的著名格言是：“意志决定信仰”，包括对上帝的信仰。^② 这是典型的唯意志论，也代表了初始实用主义的观点。如果上帝与凡人相混合，那么人就失去了自主性，上帝也就失去了决定性。詹姆斯通过确认上帝的有限性避免了上帝注定了罪恶的问题，但他还希望通过上帝与人的亲密关系说明一种泛神论或一种良心的存在。在詹姆斯看来，实用主义的明显目标是成为事实与价值、科学与宗教之间的桥梁。为了实现这个目标，詹姆斯强调一种双重实用主义：第一，实用主义是为排除纯粹意义上的语言差别或无意义的

① P. K. 康金：《清教徒与实用主义者，8位伟大的美国思想家》，第226页。

② 同上书，第295页。

概念而存在的澄清手段；第二，实用主义是一种新的、实用的真理。^①

詹姆斯希望实用主义确保宗教信仰，这似乎是他的主要目标。所以，他在分析一些重要问题，如真理、唯灵论、多元论、上帝、宇宙图式和自由意志等问题时，使用一些意思很不明确的甚至相互矛盾的含义。例如，他给予真理的限定就达 15 项之多：1，真理是能够帮助我们实现与其他经历满意融合的思想；2，真理是旧有真理与新经历之间的媒介；3，真理是人的经历中各种劳动价值的总称；4，真理是在人的具体生活中有价值的一切思想；5，真理是一切可以促进信仰方式的改善的可塑性；6，真理是带领我们努力工作的方式；7，真理是人可以感觉到的一种思想；8，真理是我们能够估价、模仿、认证和查实的思想；9，真理是实现满足的手段；10，真理是查实过程中形成的一种思想；11，真理是有价值的引导；12，真理是思想之间的纯粹的关系；13，真理是查实过程的总称；14，真理是我们思想过程中的手段；15，真理是现实的增长。^②

尽管他希望上帝能够保证人类道德斗争的胜利，詹姆斯还是赞同建立一种人道主义的道德判别标准。由于情感的多元化，每个人都寻求一种目标的集合或和睦。他认为，感觉好就是好，一切都在其自身，但人生终究渴望稳定和持久，所以道德和睦是很难在个人范围内实现的，在社会范围内更是不可能的。有超然的集合，有客观的行善标准，有较高水准的责任，有道德世界，可是怎

① P. K. 康金：《清教徒与实用主义者，8 位伟大的美国思想家》，第 324 页。

② 同上书，第 328 页。

样实现这些呢？除非上帝明确表示将要和谐人心，确立上帝或更高的意识都毫无意义。如果那样做了，上帝也并没有在道德上做任何事情。如果按照个人的主观愿望去确立上帝，然后把这些愿望强加给其他人，则变成了独裁，而这种独裁通常又会影响国家宗教。最后詹姆斯总结出一个道理：道德世界是一种在现实中无法展现的理想，即使借助于上帝的帮助和慰藉，我们生活在道德共和国里，也没有道德权威存在。^①可以看出，这是一种典型的自由意志论。

詹姆斯相信上帝的存在。在他看来，上帝像人一样有自己的经历，但上帝的意识域比人更宽。他与罪恶和先知无关。詹姆斯认为，上帝从来没有提出要求，也从来没有像凡人一样进行惩罚，全能的具有判断力的上帝是不能成为宗教信仰的目标的。所以，真正的上帝在已经取得胜利的战场上，因而罪恶作为现实是在上帝的领地之外的，如同机会一样。詹姆斯从来不参与永无休止的神学之争。他提出，为什么现代人都必须记住前人给定的几乎没有给爱以余地的上帝，而这个上帝又对人提出那么多要求？他这是针对罗马天主教会而不是教徒个人的。可见，詹姆斯是以一种极端的神秘主义理解宗教的。

詹姆斯在1902年发表《宗教经历的多样性》(The Varieties of Religious Experience)，说明了自己对宗教的理解。他认为，由于一项事业的真实性就在于它的可预见性，它对将来可能的经历的影响。这就给宗教观点和信仰以重大的意义。因为充分的信仰意味着充分的生产能力和预定的质量，在上帝、永生、绝对死亡以及自

^① P. K. 康金：《清教徒与实用主义者，8位伟大的美国思想家》，第334页。

由意志等问题上,所有的教徒们都非常虔诚。他们可以怀疑自己的信条,但却毫不怀疑自己的信念,而这些信念正是保证自己按假定真理行事的关键。于是,作为衡量行为标准的信仰不但是而且一定会超越科学实验,在一定现实信仰的基础上,其真理性是必不可少的。^①

詹姆斯认为,伦理学要想得到满意的最终诠释,就必须超出伦理学自身的有限的道德认知而求助于宗教信仰。他说:“这是为什么在一个没有上帝的纯人的世界上,诉诸于我们的道德能力终究缺少最大的刺激力的缘故所在。诚然,即使在这样一个世界上,生活也是一场真正的伦理交响乐;但它只是在一种可怜的八音度范围内演奏的,而无限的价值范围仍未开放。”^② 这样,詹姆斯就承袭了康德的一个著名假设,即上帝、灵魂和不朽的预先假定,是伦理学得以最终确立的绝对条件;反过来,人类宗教观念也是通过道德经验和道德意识而产生和达到的。于是,在道德与宗教之间便产生了一系列直接或间接的必然联系。

J. 杜威在美国哲学界具有几乎至高无上的地位。他主张虔敬、自信、清教主义和超验主义。他如同爱德华兹一样,力图建立一种和谐完美的生活。但使用的武器却不相同。爱德华兹借助的是宗教,而杜威借助的是哲学。

与詹姆斯不同,杜威晚年对有神论或各种形式的灵魂不朽等说教从来不感兴趣。他似乎已经洞察了现代神学的奥秘。^③ 然而,这并不能排除杜威的信仰是建立在传统的新教伦理基础之上

① W. 詹姆斯:《信仰与道德论文集》,纽约,1949年版,第90—97页。

② 詹姆斯:《信仰意志》,转引自万俊人《现代西方伦理学史》(下卷),第279页。

③ P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第364页。

的。在杜威看来,自然是终极概念。他认为,自然是各种事件在时间范围内的变动。^① 所以,变化是一切的基础。由此,人类生存的至关重要的问题,也是哲学的至关重要的问题,便围绕着确定的与不确定的、必然的与偶然的、稳定的与变化的以及安全的与危险的等自然关系而展开。^②

杜威认为,由于旧的传统与新发现的现代科学之间没有结合在一起,特别是在政治和经济领域那种对自然艺术的人为的破坏,现代社会正在失去美的经历。对大多数人来说,把现代科学与自己的传统有机地结合起来并不是一件容易的事,因此现代思想和艺术被分离开来,难以形成统一的生活。他发现,宗教孕育在美的王国里,那些存在于和谐之中的、给我们的努力指明方向的、使我们与其他人尽最大努力和睦相处的、富有想象力的美好理想是我们的超验的源泉,我们的至福的要素。我们的共同理想与非知识的神圣和谐一致便构成了人的作为宗教性的威严和崇敬精神的源泉。^③ 这种回赎的思想在传统的宗教中早就存在了,但杜威把他用于非神圣的意义。杜威心中的上帝存在于他的和谐之中,被用来形成在一定时间范围内我们的理想的恩典。所以他的上帝不是一个人或什么存在的客体。宗教作为人类富有想象力的超验工程仅仅是一种延伸、一种终极,一种未完成的艺术景致。^④

在伦理学研究上,杜威有很深的造诣。他说:“伦理学是对我们关于行为的判断作一种系统的说明,在此范围内,人们是从正当

① P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第364页。

② 同上书,第359页。

③ 同上书,第390页。

④ 同上。

或错误、善与恶的立场来评价行为的。”他认为,行为即生活,道德行为就是人们的道德生活,它包括个人的道德原则和社会道德标准两个方面。道德既指道德价值观,也指道德行为。^①

杜威从来不谈自然与超然的关系问题,而是把科学方法用于自然研究和社会研究。

在19世纪及以前,美国的政治伦理主要体现在宗教信仰上。而到了20世纪初,自然科学的发展,特别是进化论的传播,使神学受到了极大的冲击,人们对道德的研究更多地是从哲学出发而不再是从宗教出发。这是杜威把美国实用主义哲学推向一个高潮的主要社会背景,也是杜威哲学受到人们青睐的原因。到了30年代经济危机时期,美国人对政治哲学也不再感兴趣,因为他们需要的不是“哲学之王”,而是“哲学工程师”,^②这种情况反映了美国哲学的实用主义特征。

杜威基本不谈宗教和神学,但这并不等于他远离这个领域。必须看到,即使在19世纪末20世纪初宗教神学走入低谷的时期,美国的宗教神学仍然发挥着不可替代的作用;即使杜威这样的实用主义哲学家,也在某种程度上为神学的复兴而努力。美国的一位专门研究者B.库克里克(Bruce Kuklick)认为,杜威出身于一个正统的公理会世家,他的父母都是虔诚的教徒,他本人在19世纪80年代以前也是一个加尔文主义哲学家。他曾强调,我们不能把上帝与人、绝对精神与相对精神分割开来。进入20世纪以后,杜威特别注意到达尔文进化论对神学的影响,他的研究也从超然领

① 方俊人:《现代西方伦理学史》(下卷),第289—290页。

② S.蔡斯:《美国事业的女神》,纽约,1931年版,第107页。

域转向自然领域；在伦理学上，他也开始注意从科学出发而不是从神学出发对人的道德进行判断。但是，人们在这里对杜威产生了一个误解，误认为杜威放弃了超然的神学而注重实用主义。其实，杜威一直力图把科学与神学有机地结合在一起。^①

由此可以看到，美国的实用主义伦理学既是清教主义伦理学的继承和发展，也是美国社会演化的表现和结果。事实上，实用主义在美国早已经突破伦理的限定，成为这个民族的一个特征：一切都是为了现实，一切都从现实出发。为了美国这个上帝选定的国家和民族，美国人可以用现代理性诠释宗教，也可以用“再生之徒”稳定时政；可以用“孤立主义”指导外交，也可以用“星球大战”窥视全球；可以对华经济遏制，也可以承认一国两制的共产党统治。这就是美国的实用主义伦理原则。

3. 政治伦理——自由、正义与公民权利

应该说，作为美国本土理论的实用主义哲学曾经掀起一股热潮，或者叫一场运动。经过那股热潮和那场运动，美国文明使自己的思想理论根基更深了，美国的事业在被抽象出来的理论指导或影响之下更趋合理、更加成熟了。第二次世界大战以后，实用主义哲学伦理非但没有过时，而且有所发展，美国基督新教伦理的实用性更加突出了，实用主义的理论也随着时代的发展而发展了。但是，20世纪初美国人那种追求现实的可塑性、知识的实用性、真理的相对性、观念的价值性等精神和热情早已不复存在，实用主义作为一场运动也早已偃旗息鼓，作为一股热潮也早已时过境迁。到

^① M. J. 莱西：《宗教与20世纪美国文化生活》，纽约，1989年版，第78—93页。

了 50 年代,美国人追求的已经不是实用主义,而是直接反映美国社会问题的人权和生存权以及生存标准的问题,包括政治、宗教、伦理和哲学等等。正是这种氛围造就了美国新的哲学伦理理论——政治伦理,而实用主义则成为这种理论的工具。

美国民族是一个追求自由、民主和平等的民族。但是,在号称世界上最民主的美国,直到第二次世界大战以后诸如黑人政治权利、公民自由和反对政府滥用职权等问题仍没有解决,国家与公民的关系问题,诸如政府如何代表人民的意愿,人民如何选择合适的政府,社会如何保证法律的执行,公民的权利如何兑现等问题,现实地摆在人们面前。作为学术研究,出现了一些对政府政策和民族意识形态产生重大影响的理论和流派,其中包括 J. 罗尔斯(John Rawls)和 L. 诺齐克(Robert Nozick)。而这些理论和思想被一些人所接受,从而成为美国基督新教文化中的因素之一。^①

应该看到,西方文化中要求的一切自由、平等、博爱以及社会契约和人权都不可能脱离社会。但是,不论功利主义也好,理性主义也好,自由主义也好,人们追求和注重的都是个人的权利或义务,而不是社会制度和法规的保障作用。这就很可能使人们的个人要求成为纯个人行为而不是社会行为。针对这个缺憾和当时美国的社会问题,罗尔斯在 1971 年发表的《正义论》一书中,全面阐述了自己的政治伦理思想,提出了社会正义的伦理主张。

罗尔斯认为,社会的每一个公民都应享有平等的自由权利,但同时又不可避免地存在个人的利益追求,这样就产生了人与人之

^① 需要说明的是,美国的学术研究与中国有一个很大的不同,那就是这种研究会影响政府的政策而不是政府的政策指导这种研究,这就使社会科学研究的实用性和可行性大为增加,某些学者所提出的理论有成为政府的政策甚至民族意识的可能性。

间的“利益冲突”，也就需要有一系列的原则或规范来指导他们进行“利益选择”，这些指导原则就是“社会正义原则”。但是，社会正义原则需要建立在社会合作的基础之上，罗尔斯称之为“正义的环境”。于是，公民们就要在“原初状况”下理性地选择正义原则，然后再挑选出切实可行的“立法程序”，即具体指定正义原则的过程，最后，把这些原则应用到“评价法律和政策的正义”的实际行为中，使这些原则在社会上体现出来。这就是罗尔斯的正义理论。^① 罗尔斯所探讨的社会利益分配的正义性问题不但涉及社会所给予人们的权利和自由是否充分得到实现，而且关系到人在这个社会中的责任和义务的问题。不论是个人利益的追求还是社会职责的奉献，都是社会伦理问题。所以，罗尔斯又提出了“公平的正义”的概念，阐述了“权威道德”、“社团道德”和“原则道德”这样 3 个道德阶段。

作为资产阶级伦理学家，罗尔斯在近代西方资产阶级伦理观的基础之上加深了对伦理道德的理解，密切了理论与现实的联系，提出了社会行为对个人行为的制约问题，是很有见地的，这是他的理论有很大影响的根由所在。

如果说罗尔斯的理论是强调社会行为，那么诺齐克的思想正好相反，是强调个人行为。诺齐克认为，政治和道德的首要问题不是权利分配的正义问题，而是个人权利的保障问题。他承袭了欧洲伦理学家关于自然法的观点，提出了在“自然状态”下人的最基本的权利——财产的占有权——需要得到保障的问题。而作为一种扩大了“保护性联合体”，国家的职能无非是保护公民免受暴

^① 万俊人：《现代西方伦理学史》（下卷），第 679—700 页。

力、盗窃和欺诈等行为的威胁,即所谓“超最低限度国家”。为了实现他的近乎无政府的主张,诺齐克提出了非普遍、非公正的相互性的“单方约束”和相互分离的“道德约束”的问题。他认为,单方约束是对人权的侵犯,道德约束才是可行的政策。^①

可以看出,诺齐克的观点与罗尔斯是背道而驰的:一个强调社会正义,一个强调个人自由。但是,在探索美国政治民主如何发展的目的性上,两人是完全一致的。他们的理论也反映了美国基督新教伦理政治化的趋向。

四、儒家伦理与美国基督新教伦理之比较

1. 仁与爱

儒家伦理的最高原则是仁,美国基督新教伦理的最高原则是爱,根据儒家的解释,仁就是爱。如此看来,儒家伦理与美国基督新教伦理似乎可以划等号了。但是问题并不那样简单。我们认为,儒家的仁与美国基督新教的爱之间既有差异也有共性。相对来说,其共性远远大于个性。所以,不能说仁和爱相等,也不能说仁和爱两种文化的本质差别。

关于儒家的仁,我们在本章儒家“宗法伦理”一节中已有论述。为了便于比较,先让我们来看一看美国基督新教的爱。

关于基督教的爱,《圣经》中有明确的说明。

^① 关于诺齐克的人权观点,详见万俊人:《现代西方伦理学史》(下卷),第728—752页。

根据“神就是爱”一节，“因为爱是从神来的。凡有爱心的，都是由神而生，并且不认识神。没有爱心的，就不认识神，因为神就是爱。……神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。亲爱的弟兄啊，神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱。从来没有人见过神，我们若彼此相爱，神就在我们里面，爱他的心在我们里面得以完全了。”^①

这就是说，基督教的爱有两个层面：一是神对人类的爱，二是人与人的爱。但二者不是平行的，而是一种因果关系。由于神爱人，并为人类而牺牲了自己的儿子，这就把爱付给了人，同时也把爱的种子播到人间。但是，人并不能见到神，只能用彼此之间的爱来遵守神的诫命，来回报神对人的爱。所以，如果一个人说他爱神，但他却恨自己的弟兄，这就显然是谎话。“不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。”^②

基督教所提出的是一种“泛爱主义”，即爱所有的人。这种人间的“彼此相爱”主要指这样几种关系：

一是家庭关系，包括夫妻关系、兄弟关系、长幼关系。基督教对家庭中人与人的关系所做的规范规定甚至比儒家还要细：《圣经》说，“劝老年人要有节制、端庄、自守，在信心、爱心、忍耐上，都要纯全无疵。又劝老年妇人，举止行动要恭敬，不说谗言，不给酒作奴仆，用善道教训人，好指教少年妇人，爱丈夫，爱儿女，谨守，贞洁，料理家务，待人有恩，顺服自己的丈夫，免得神的道理被毁谤。又劝少年人要谨守。自己凡事要显出善行的榜样，在教训上要正

^① 《约翰一书》，4：7—12》。

^② 《约翰一书》，4：20》。

直、端庄,言语纯全,无可指责,叫那反对的人,既无处可说我们的不是,便自觉羞愧。劝仆人要顺服自己的主人,凡事讨他的喜欢;不可顶撞他,不可私拿东西;要显为忠诚,以致凡事尊荣我们救主神的道。”^①

值得注意的是,在夫妻关系上,基督教似乎既有男尊女卑思想,也有男女平等思想。《圣经》说,“你们作妻子的,要顺服自己的丈夫;这样,若有不信从道理的丈夫,他们虽然不听道,也可以因妻子的品行被感化过来;……因为古时仰赖神的圣洁妇人,正是以此为妆饰,顺服自己的丈夫;就如撒拉听从亚伯拉罕,称他为主。……你们作丈夫的,也要按情理和妻子同住;因她比你软弱,与你一同承受生命之恩的,所以要敬重她,这样便叫你们的祷告没有阻碍。”^② 从这段话可以看出,基督教教女人顺服男人,从而确立了家长制和男尊女卑的宗法制。但是,基督教要妻子以品行感化丈夫,要丈夫以能力保护妻子,从而使夫妻关系和谐,却又不是夫妻平等。这里,问题的落脚点不在夫妻关系,而在人与神的关系。因为只有夫妻之间达到了基督教规定的模式,才实现了夫妻一同承受生命之恩。

二是本人与家庭之外的所有其他人的关系;《圣经》说,“凡事都不可亏欠人,唯有彼此相爱,要常以为亏欠,因为爱人的,就完全了律法。像那不可奸淫,不可杀人,不可偷盗,不可贪婪,或有别的诫命,都包在爱人如己这一句话之内了。”^③ 基督教教富人帮助穷人。耶稣在告诉一个官不可奸淫、不可杀人、不可偷盗、不可作假

① 《提多书,2:2—10》。

② 《彼得前书,3:1—7》。

③ 《罗马书,13:8—9》。

见证、当孝敬父母，之后又说，“你还缺少一件：要变卖你的一切所有的，分给穷人，就必有财宝在天上。”但耶稣又认为“骆驼穿过针的眼比财主进神的国还容易呢！”^① 基督教把道德标准与律法等同起来，有了良好的道德就会守法。在社会上的人际关系中，基督教提倡为别人服务，甚至要把自己的一切钱财都分给穷人。但提倡毕竟不是命令，也许有富人把自己的钱财分给穷人（如中国著名革命家彭湃，就是把自己家的财产分给穷人然后参加革命，但他并不是基督徒），但这并没有被人们当成为不可违背的道德，因为，绝大多数富人是把自己的富有建立在别人的贫穷之上的，“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的现象至今可见。

三是主人与仆人的关系；基督教教人服从、顺从统治，《圣经》说，“你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派罚恶赏善的臣宰……你们虽是自由的，却不可藉着自由遮盖恶毒，总要作神的仆人。务要尊敬众人，亲爱教中的弟兄，敬畏神，尊敬君王。”^② 又说，“你要提醒众人，叫他们顺服作官的、掌权的，遵他的命，预备行各样的善事。不要毁谤，不要争竞，总要和平，向众人大显温柔。”^③ 主人与仆人的关系实质是统治者与被统治者之间的关系。作为统治工具，基督教的主张不足为怪。

四是敌我关系。《圣经》有专门“论爱仇敌”的篇目。其中说，“只要我告诉你们这听道的人，你们的仇敌，要爱他！恨你们的，要待他好！咒诅你们的，要为他祝福！凌辱你们的，要为他祷告！有人打你的右脸，连左边的脸也由他打；有人夺你的外

① 《路加福音，18:20—25》。

② 《彼得前书，2:13—17》。

③ 《提多书，3:1—2》。

衣，连内衣也由他拿去。凡求你的，就给他；有人夺你的东西，不用去要回来。”^①这一条也许是基督徒违背最多的，因为在战争连绵不断的今天，爱自己的敌人简直就是天方夜谭。

对于这些具体得不能再具体的道德规范，也许是先知为了圣徒更好理解和执行。但《圣经》并没有忽视总体概念。它指出：“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒；爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。爱是永不止息……如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。”^②同时，《圣经》还把爱抽象出一系列的理性规范：“有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知识；有了知识，又要加上节制；有了节制，又要加上忍耐；有了忍耐，又要加上虔敬；有了虔敬，又要加上爱弟兄的心；有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心……人若没有这几样，就是眼睛……你们若行这几样，就永不失脚”。^③这就是说，一个人要想真正做到爱，不但要有一定的道德品质，还必须有知识、信上帝。把爱与人、人与上帝、人与人联系在一起，其目的是要达到一种“合一”。这种合一是神与人合一，同时也是人与人合一。由于基督耶稣“使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下藉着自己造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便藉这十字架使两下归为一体，与神和好了；并且来传和平的福音给你们远处的人，也给那近处的人。

① 《路加福音，6：27—30》。

② 《哥林多前书，13：4—13》。

③ 《彼得后书，1：5—11》。

因为我们两下藉着他被一个圣灵所感,得以进到父面前。这样,你们不再作外人和客旅,是与圣徒同国,是神家里的人了。”^①

现在我们来再看看儒家的仁。

归结起来,儒家的仁实际是要解决这样几个问题:一是仁与爱的问题,二是仁与命的问题,三是仁与礼的问题。这3个问题与美国基督新教4种关系中所涉及的问题基本一致,比较起来也十分清楚。

从“仁者爱人”的定论看,仁等于爱;从“孝弟也者,其为仁之本与”的定论看,仁之爱是以忠孝为指导的亲亲之爱和等差之爱。所以,人们认为,“亲爱”与“泛爱”是儒家文化与基督教文化的差别之一。不错,儒家更多的是强调血亲之爱,强调等级差别,这反映了中国这个封建宗法社会的本质,同时也是为忠君报国打基础的。但是,虽然儒家的爱具有尊亲有序的特征,并不是说这种爱没有延伸和推衍。孔子提出:“四海之内皆兄弟也”^② 视四海为一家,天下皆兄弟,这显然已经超出了血缘家族的界限。孔子还提出“泛爱众”的主张,子曰:“弟子如则孝,出则弟,谨而信,泛爱众而亲仁。性有余力,则以学文”。^③ 孟子提出:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。天下可运于掌。”^④ 这就是说别人的父亲也就是自己的父亲,别人的儿子就是自己的儿子,要像对待自己的父母和儿女一样,去关心别人的父母儿女,如果都能这样做,天下则可得到大治。韩愈曾提出:“夫所谓先王之教者,何也?博爱之谓仁,性

① 《以弗所书,2:14—19》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·学而》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名,道与德为虚位。”^① 博爱就是一视同仁。张载更提出了“民胞物与”的泛爱主义观点,他说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。”^②

作为中国封建社会的主导思想,儒家如果把伦理道德规范仅仅限定在血亲之爱范围之内,不但不利于社会稳定,而且几乎是不可能的。因为尽管中国社会是以家族为基本细胞,但整个国家却是一个多家族、多民族甚至多文化的混合体。没有泛爱思想是万万不行的。

总体来说,儒家和美国基督新教都是既强调血亲之爱,也强调泛爱,儒家以亲爱为重,宗法的色彩更浓;美国基督新教以泛爱为重,宗教的色彩更浓。如果仅就《圣经》规定的超阶级的“人爱”而不看实际生活中基督徒们的行为来说,似乎儒家还略逊于美国基督新教。因为基督教不但强调爱别人胜过爱自己,而且人完全应该为别人而生活。这种高尚的道德伦理和情操简直可以与马克思主义提出的无产阶级道德准则相媲美。

从“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者矣”的定论看,儒家把仁与命是紧密地联系在一起的。也就是说,仁与不仁都是命中注定的。但是,从“我欲仁,斯仁至矣”^③ 的定论看,儒家又似乎认为仁是任何一个有仁德的人可以顺手拈来的,而不是天命所先定的。仔细分析起来,二者并不矛盾:既然孔子自认为40岁时对各

① 《韩昌黎集·原道》。

② 《张载集·西铭》。

③ 《论语·述而》。

种事情明而不惑,50岁时已经通晓天命,60岁时已经能贯通一切,70岁时可以随心所欲,他岂能不知道自己仁也不仁?所以,儒家的仁与基督教的爱具有同一个特征:来自至上神。

尽管儒家把仁与命联系在一起,但具体到人去实践仁,特别是仁爱的时候,儒家并不管人的命相如何,只要求人履行仁爱之责。这里既没有像基督教那样把上帝(天)视为爱,也没有把爱归结到上帝(天)。应该说,在位格上,天与上帝并无二致,不论在儒教还是在基督教,天和上帝都既是至上神又是人格神,或者说是世间一切的总括。但是,儒教更强调人对天意不可违抗的敬畏,基督教更强调人对上帝之爱的回报,所以前者的一切都是在执行天的命令,后者的一切都是在体现上帝的荣耀。因此,由天注定的儒家的仁更多地是以世俗人格的形象出现在人们心中,而上帝撒向人间的爱更具有神圣的味道。在中国人看来,行善事主要是得到个人内心的安慰;对美国基督新教来说,给别人以爱是去增加上帝的荣耀并证明自己的圣洁。

从“克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁焉”的定论看,儒家的仁又是与礼密不可分。孔子说,“人而不仁,如礼何,人而不仁,如乐何?”^①众所周知,孔子的礼不仅仅指礼仪仪式,而是指自周以来的整个封建制度、礼教、等级差别以及行为规范等等。这些规定性确定了中国封建社会人际关系的原则和社会制度的原则。对于一切非礼的东西,要勿视、勿听、勿言、勿动。这便达到了仁。反过来说,具有仁德的人才能做到非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动,礼才真正得到实现。这就是说,仁是礼的思想基础,礼

^① 《论语·八佾》。

是仁的行为表象；仁是礼的潜能，礼是仁的实现。

对比来说，儒家的仁和美国基督新教的爱具有完全相同的思想功能和社会效用：它们都教导人们行善，爱人如己，助人为乐，尊老爱幼，规矩守法等等，这都是作为人际关系的准则而存在，也被两个国家和民族视为自己文化中的美德；同时，它们也都教导人们不要犯上作乱，不要离经叛道，而要服从统治，安于现状。这都是作为社会稳定与和睦的保证而存在。但是，二者也有不同：儒家从没有像基督教那样号召人们去爱自己的敌人，相反却提出“杀身成仁”的德行。这种杀身成仁的道理用于正面，可以鼓励爱国主义和为国献身的精神；但如果用于反面，则可能成为顽固不化的代名词。而美国基督新教的信仰者们不但没有去爱自己的敌人，在几个世纪以来的历史中人们屡次看到的是美国人为自己的国家和民族、为别的国家和民族、为世界和平、甚至为非正义的战争而流血牺牲，谁都难以否定美国人的民族主义是世界上最为突出的一种。由此我们得到一个更为值得注意的问题：儒家的仁和美国基督新教的爱有一个几乎完全相同的特征：二者都成为经典上的重要辞藻和内容，而在现实中的人却难以实现经典的要求。关于这个问题，我们将在危机篇中详细说明。

2. 修身与原罪

儒家讲修身，美国基督新教讲原罪，许多人认为二者是根本不同的。台湾学者刘述先认为，儒学的修身是人可以自我修养，从而践行；而基督教的原罪是人必须信仰才能获得拯救，所以二者是不同的。其实这是一个误解。从自我修养角度来看，儒家的修身与基督教的原罪是一致的。儒家的所谓修身，并非也不能自我修行，

而是要读经讲道,接受正统的儒家教育。要成为圣贤就要领教圣贤的教诲,这就要学习四书五经;基督教的所谓原罪,并非自心修正,而是要深刻领会《圣经》的要义,这就要信徒不断地学习《圣经》,同时不断接受前人对《圣经》的解释和理解。不然,基督徒就不用着读经和每周参加圣事,也不必去主日学校聆听牧师们的布道了。由此看来,中国儒家文化与美国基督新教文化在人的教化上是没有差别的,都需要通过学习经典来实现自身的净化。

清教徒认为,一个人如果堕落,就证明他是天生有罪的,是原罪的结果。J.普莱斯顿(John Preston)认为,一个人在再生之前只为自己服务,他是完全自私的,他的所有目的都是为自己的,那时他很可能是安全的,他根本不关心别人的事;但是,当一个人受上帝的恩典而获救以后,该圣徒的一切行为就都是为了行善,不论他有多大才能,多少知识,多高权力都是为别人造福的。这样,这个圣徒就有可能要犯错误。例如,当上帝恩典一些有能力的人追求权力时,对政府的控制就成为阻止个人野心对社会造成破坏所必需的。每个个人都应在自己职责之下以自己的才能为公共福利而不是为他自己工作。

清教徒认为,社会是上帝安排的,但社会的进步不是上帝推动的,而是社会成员共同努力、相互合作实现的。这样,国家成员之间的相互合作就体现了上帝所赋予每个人的不同的才华,而且每个人的不同才能正是其他人所需要的。由此,每个社会成员的不同职业就是来自上帝的不同的“感召”(Calling)。在清教徒看来,感召不仅仅注定人的职业,还注定了每个人的社会地位,包括是父亲还是儿子,是丈夫还是妻子,是统治者还是臣民。按照宿命论,这种安排是不可改变的。所以,人只有按上帝安排好了的职责尽

最大努力去为之而工作。^①

这种感召说是对原罪说和宿命论的发挥和解释,应该说是极为保守的,是统治者安抚百姓、维护统治秩序的手段。温斯洛普曾在本书中指出,在任何情况下都必然有贫有富,有人掌权有人做臣民。J.科顿甚至露骨地说:“如果人民是统治者,那么谁是被统治者呢?如果人民既是统治者又是被统治者,这岂不矛盾吗?一个人不能同时既被感召为统治者又被感召为被统治者。进一步说,感召的概念意味着上帝已经专门赋予了一些人做官的统治地位,这是上帝的选择,其他人就应该信任和服从。”^②

由于每个人都有上帝赋予的才能,也都有上帝安排的职业,贫富之差就是正常的,贫穷就不是过错或罪恶。但是,为了更好地完成上帝的使命,更充分地发挥自己的才能,为社会提供更多的奉献,美国基督新教徒认定:对任何个人来说,私有财产都是一种临时的“支配权”,它的最终所有权属于上帝。因此,世俗私有财产的所有者都应该努力奋斗,增加被上帝委托给自己的财富。这种财富不仅仅是建立在个人权利之上的,而且是建立在自然和天赋人权之上的。劳动者实现自己价值的过程正是一个圣徒忠于职守、完成上帝使命的过程。同时,不论劳动者的财富增加多少,都不能穷奢极欲,如果那样就是堕落。^③

如果经济发展仅仅使商业阶级成为清教徒寡头政治的附属品,宗教理想也不会面临危机。问题是经济发展不但使一些人致

① F. J. 布雷默:《清教徒试验,从布雷德福到爱德华兹的新英格兰社会》,第 87—88 页。

② 同上书,第 88—89 页。

③ P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,哈佛,1953 年版,第 41 页。

富,同时又使另一些人致贫。当那些善良、勤劳的自耕农发现自己在为别人劳动,他们的钱被装进了波士顿老板的钱库时,他们的第一个反应就是如何使自己的劳动产品更值钱。这当然意味着物价的上涨。但是,清教徒哲学曾认为,以低于其价格的价钱取得别人的商品是不道德和非正义的。而为了生存,人们就顾不了那么多了。无形中宗教的地位在下降。于是,牧师们不愿看到的道德败坏出现,但新英格兰殖民地的衰落却再所难免。

3. 人伦与契约论

我们赞同这样的说法,“文化的中心在人,文化理论的中心在人论”。^① 所以,不论儒家文化还是美国基督新教文化本质上都是关于人和人际关系的学问。但是,通常,人们认为中国的人论侧重关于人与人的关系,而西方的人论则侧重人与自然的关系,这只能说在某些方面是正确的。因为西方文化,包括美国基督新教文化,首先也是解决人与人的关系问题,然后才是人与自然的关系。没有人与人之间关系的和谐,就谈不到征服和改造自然。由于人的一切都是“集体行为”,任何个体都不可能脱离各种形式的整体,如家庭、民族、种族、国家等等。所以,我们要探讨中国儒家文化与美国基督新教文化在人论问题上的异同。

简而言之,在人与人的关系问题上,儒家文化主张人伦,美国基督新教文化主张契约论。

儒家文化中的人伦即人道,是对封建社会中人与人之间伦理关系的概括。孟子说:“使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有

^① 杨适:《中西人论的冲突——文化比较研究的一种新探索》,第XII页。

义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信。”^① 这就是说,儒家人伦要求的是人际关系中的次序和等级。而能够体现次序和等级的无非是家庭关系和社会关系。家庭关系是血亲关系,在家中既要有长幼之分,辈分之别,也要有父慈子孝,弟兄恭谦;社会关系是君臣、友朋关系,在社会上既要有上下等级之分,也要有从属、贵贱之别,既要有明君,又要有忠臣。“定公问曰:‘君使臣,臣事君,如之何?’孔子对曰:‘君使臣以礼,臣事君以忠。’”^② 这是一种典型的宗法等级人伦。

可是,只认识这种等级人伦关系并不能了解中国儒家文化人与人之间关系的根本,或者说,这种宗法制等级人伦关系靠什么来维持,人们如何遵守这些规范呢?余敦康先生曾有这样一段精彩论述:“在错综复杂的关系之中,实际上只有两个主要关系,一个是君臣之间的政治关系;一个是父子、夫妇、诸父、兄弟、族人、诸舅之间的血缘关系。君权和父权成为稳定封建统治秩序的不可缺少的两个环节。”^③ 父权之所以为权,首先是因为在血缘上子为父所生、所养,所以子不孝就是违反纲常;君权之所以为权,首先是因为君是天之子,民之父,臣民是“食朝廷俸禄”而过活的,所以臣民不忠就是大逆不道。这样确立下来的人际关系从来就不是平等的,它使子与臣只能永远处于服从或“谏”的地位。

既然人与人之间的关系是“没有父就没有了子,没有君就没有了臣”,既然君权和父权(应该说还有“夫权”)是维系社会人际关系的基础,这些权力就在事实上具有法律效力,所谓儒家文化的人伦实

① 《孟子·滕文公上》。

② 《论语·八佾》。

③ 余敦康:《儒家伦理思想与中国传统文化》,第281页。

质上就已经变成了一种强迫性的关系。这种强迫性的关系在家族中体现为一言堂的家长制,在社会上体现为封建专制主义的独裁制。当子变成为父,民升迁为臣,太子升迁为君的时候,这种强迫性就开始了下一个程序,由此恶性循环,代代相传。

儒家文化的宗法伦理也有可取之处。在人与人的关系上,尊亲有序、敬老爱幼;在人与国家和民族上,忠君报国、杀身成仁。然而,人际关系的强迫性也给社会留下一种逆反心理,当这种心理遇到误导的时候,也可能成为社会祸害。

美国基督新教文化中人际关系主要是一种契约论。也就是说,它强调的是人与上帝、人与人之间的“法定”关系,即以契约为依据而不是以血缘为依据、以神的恩典为源泉而不是以君与父的养育为生存条件,这是儒家文化与美国基督新教文化的本质区别。

现在让我们来看看契约论的内涵。

(1) 恩典契约

按照 16—17 世纪加尔文主义的“契约神学”,上帝在创世纪时与亚当订立了契约,允诺只要他遵守上帝的诫命就能得到永生。但亚当偷吃禁果而成为罪人。为了使人类的过错得到补救,上帝又与耶稣基督订立契约,答应只要他替人类献出自己的生命,那么人类就将得到上帝的宽恕并重新获得永生。神学家们深信,在人与上帝之间也有一个契约,那是人自愿与上帝订立的契约,即恩典契约。通过恩典契约,人从上帝那里得到了赐予,人的一切行为和思想都是为这个赐予而存在的。清教徒认为,上帝的恩典就是一切,获得恩典的人就将在新的原则之下生存。所以,对获得恩典的人来说,根本不存在“本性”问题。

但是,并不是所有的人都是圣徒,也就是说,并不是所有的

人都与上帝定有契约。那么，哪些人与上帝有契约呢？有人把上帝的恩典契约分为两种：主观契约（内部契约）（Internal Covenant or Inward Covenant）和客观契约（外部契约）（External Covenant or Outward Covenant）。所谓主观契约是指圣徒之间订立的契约，所以也称教会契约。这些圣徒无须是多数但必须成为核心并掌有政权，其他人就会跟随或被迫服从。所谓客观契约是指包括非教会成员的所有人与上帝的契约，所以也就是恩典契约。这样，上帝给人的恩典契约就被扩大解释为两个概念，或称两个层次：主观契约是核心，客观契约是外围；主观契约是原因，客观契约是结果；只要圣徒对主观契约真正理解、执行，客观契约是不会有问题的。由于客观契约是客观的、不可改变的，而主观契约是圣徒们订立和执行的，是实现客观契约的路径和手段，主观契约可以被看成为客观契约的组成部分。但对圣徒们来说，主观契约更具有现实意义，因为客观契约能否实现，关键就在主观契约能否被真正落实。^①

在主观契约和客观契约问题上，又派生出另一个问题：圣徒的孩子是不是有契约？有人认为，圣徒与上帝、圣徒与圣徒都订有契约，其后代自然就已经包括在这些契约之内了。这种由子女继承的契约被称为“半契约”（Half-Way Covenant）。如果这样，教会成员的子女则自然是教会成员，这些子女也就自然比非教会成员子女神圣。但是，还有些人认为，“下一代不会带去恩典”，所以教会成员的子女不会从其父母那里得到什么好处。^②

① P. 米勒：《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》，第 53—72 页。

② P. 米勒：《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》，第 88—96 页。

在清教徒移民中,对恩典契约的不同理解导致了宗教和政治矛盾的激化,又产生了另一场斗争,即行为契约和感情契约问题。波士顿公理会牧师威尔逊 J. (John Wilson) 认为,人的行动是接受上帝恩典的准备和证据。而 J. 科顿 (John Cotton) 和 A. 赫琴森 (Anne Hutchinson) 则认为获救的证据不是行动而是仁慈,是一种与道德行为毫无关联的精神信仰。这样,就出现了所谓行为契约和感情契约的争端。最后在 1637 年 8 月的宗教会议上肯定了前者。^①

一般人都知道,哲学中有理性这个概念,但却很少有人了解和理解,基督教神学中也有理性。基督教神学中的理性与信仰不同。它不是以上帝的意志解释人类世界,而是以人的理智发现、认识和解释神学世界;它可以探讨一切,唯独把终极真理留给上帝。所以,美国的清教徒对理性十分重视。马萨诸塞著名牧师 C. 马瑟 (Cotton Mather) 曾指出,对于人的灵魂来说,理性的进步和力量是自然存在的,只有那些为最合理的东西进行辩护,使最合理的研究进入实质状态,使最合理的方法应用于自己的行动,在各种事务中进行最积极的探索,这样的人才是理性的主人。他还曾强调,理性的条件对于人的赎罪比恩典契约更好接受。1709 年,C. 马瑟发表了《理性者》(A Man of Reason) 一书,进一步说明了自己对理性的解释。他在书中认为,过去有一个非常普遍的愚蠢的和可怕的观点,认为正确和错误都是来自同一个人类社会的契约,甚至说我们的头脑里本来是没有思想的,思想是从外部来的。但现在是可以

^① F. J. 布雷默:《清教徒试验,从布雷德福到爱德华兹的新英格兰社会》,第 65—69 页。

否定上一个世纪清教徒对这个精神世界犹豫不决的时候了,因为人生来是有许多丰富的思想的,只有通过实践才能使这些思想苏醒。这样,理性的原则充实了道德的原理,“理性之声就是上帝之声”。^①

(2) 社会契约

美国人的社会契约思想来源于卢梭的《社会契约论》,这是无疑的。卢梭认为,人是生而自由的,又是在枷锁之中的,但人可以摆脱枷锁而争取自由。摆脱枷锁的途径只有一个:团结起来形成集体,形成一种力量的总和以便克服阻力。这种共同的力量是为保护这个集体中的每个人,当然,每个人都要服从这个集体。形成这个集体的具有法律约束力的就是社会契约。他认为,契约一旦确定就不可违反,每个签约者的一切权利都毫无保留地转让给这个集体。由于大家都奉献出了自己的一切,就等于谁也没有向任何别人奉献出自己,人们就可以获得自己本身所转让出去的同样权利。所以,社会契约可以简化为这样几句话:“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,而且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体的不可分割的一部分。”^②

1620年“五月花号”船共载102人到达普利茅斯。签订《五月花号公约》(The Mayflower Compact)的是船上41名自由成年男子。该公约非常典型地反映了美国人的社会契约思想。其主要内容如下:“我们,在本公约上签名的所有人,至高无上的国王詹姆士

① P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,第419—427页。

② 卢梭:《社会契约论》,第9—22页。

的忠实臣民,遵照上帝的恩典,来自大不列颠、法兰西、爱尔兰的臣民,作为信仰的捍卫者,国王已经接受了上帝的荣耀。按照基督教信仰的发展,国王和国家的荣耀,我们航行到弗吉尼亚北部建立一个殖民地。我们这样做是按照上帝的赐予,庄严而又和睦地相互订立契约,把我们联结在一个体制之中。为了我们更好的秩序和保护,也为了我们前面所说的目标的实现,以我们的人格来颁布、组成和建构公正、平等的法律、条例、法令、宪章和官员。时刻不忘殖民地的道德准则。我们保证服从。特此签名以示信守……。”^①

倍受美国人重视和尊崇的 J. 温斯洛普在 1630 年来美洲的“阿尔贝拉”号船上曾对移民们指出:“在这次行动中,我们必须团结得像一个人一样,我们必须以兄弟之情相待,我们必须自愿放弃自我奢侈以满足其他人的需要,我们必须以温雅的、慷慨的、忍耐的和自由的态度鼓励我们共同的事业,我们必须相互善待,把别人的事当成自己的事来对待,同甘共苦,时刻不忘我们的责任和事业,我们是同一事业的伙伴。”^② 这同样是社会契约思想的反映。更为令人叹为观止是,马萨诸塞殖民地的殖民者把他们的特许状也看成为一种社会契约。认为自己每年参与选举就是在履行这一契约。每个投票人的选择就是在分辨谁是上帝选定的有能力的统治者。而当人们发现罪恶的统治者时,他们有权把他推翻。

儒家文化的人论是按血缘关系的纽带把人联系在一起,从而形成一个整体,小到家庭,大到国家;美国基督新教文化的人论是按契约的纽带把人联系在一起,从而形成一个基督教世界。在

^① C. 邓恩:《美国政治神学,历史视角和理论分析》,第 20 页。

^② F.J. 布雷默:《清教徒试验,从布雷德福到爱德华兹的新英格兰社会》,第 86, 87 页。

以血缘为基础的家庭和国家中,人们把一切都纳入君臣父子的模式中去思考,强制性的传统使人几乎没有意识到平等的问题;而在以契约为基础的基督教世界中,人们把一切都纳入到恩典契约和社会契约的框架之内去认识,自愿性的传统使人不认为受统治、受剥削甚至受奴役本身就带有强制性。这是两种文化都能够长期稳定和发展的主要原因。

4. 道德伦理与经济伦理

多数学者认为,儒家伦理是一种关于人的伦理,它要解决的是人际关系问题,因此中国文化可以称为一种“人伦”文化。但是,儒家文化不仅仅是关于人际关系的文化,它还是关于人与天的关系的文化,甚至天人关系比人际关系更为重要,天人合一才是儒家伦理的根本理想。所以,可以说儒家伦理是一种道德伦理,以区别于强调非道德因素的伦理。

自从马克斯·韦伯发表了《新教伦理与资本主义精神》并提出以美国为代表的西方资本主义精神来自新教伦理以后,人们对追求最大“利润”的思想比追求灵魂拯救的思想更感兴趣,韦伯提出的“世俗伦理”(Secular Ethic)的重要性远远超出了宗教伦理。有学者进一步推论,按照韦伯的理论,美国的伦理实质上可以称之为一种“利润伦理”(Profit Ethic),一种“工作伦理”(Work Ethic)。^①如果这些提法可以成立,我们则可以认为,美国基督新教伦理实质上是一种与儒家伦理截然相反的“经济伦理”。

^① M. H. 莱斯诺夫:《资本主义精神与新教伦理——韦伯理论质疑》,爱德华埃尔加公司,1994年版,第4—7页。

然而,即便是以道德为本位的儒家伦理,也不能不吃、不喝,所以,这种伦理也不可能与经济毫无关联。在古代典籍中有这样的记载:“是月也,天子乃以元日祈谷于上帝。乃择元辰,天子亲载耒耜措之于参保介之御间率三公九卿诸侯大夫,躬耕帝籍。”^①这一记载反映了中国古代先祭天祈年,求得上天保佑,然后才开始春耕生产的过程。从某种意义上说,靠天吃饭至今仍是中国农民的思想,也不能排除现代农民在生产之前祭天拜神的存在。从古代祭天到今天靠天,反映了中国经济思想的落后,同时也反映了中国儒家道德伦理在天人关系上的认识特征。如果说天人关系还不能透彻地反映儒家道德伦理的本质,那么从中国封建社会国家的重农政策则可以深化这种认识。商鞅认为,“圣人知治国之要,故令民归心于农。归心于农,则民朴而可正也,纷纷则易使也,信可以守战也。”^②这实质上是以道德为纽带把经济与政治联系在一起。商鞅虽然不是儒家,但其思想所反映的是中国封建社会正统思想。所以,中国文化与其说是伦理本位,不如说是政治本位更恰当。

美国移民始祖也曾遇到天人关系的问题,他们的“感恩节”就反映了这一点。美国人每事必求上帝保佑,也反映了一种道德归宿的观点。就此而言,儒家文化与美国基督新教文化没有大的差别。

^① 《礼记·月令》。

^② 《商君书·农战》,有关论述见葛志毅、胡凡:《中国古代文化史》,黑龙江人民出版社,1994年版,第63—66页。

第四章 政治篇

一、政治论辨

1. 政治概念

什么是政治？人们的看法不尽相同。中国人一般认为，政治是阶级斗争的产物和表现。辞海“政治”条的定义为，政治是“经济的集中表现。产生于一定的经济基础，又为经济基础服务，给予经济的发展以巨大的影响。在有阶级的社会里，经济利益是各阶级最基本的利益。各阶级为了维护自己的经济利益，彼此之间必然展开激烈的阶级斗争。因此，阶级斗争、处理阶级关系成为政治的重要内容。政治所要处理的关系，包括阶级内部的关系、阶级之间的关系、民族关系和国际关系。”^① 在古希腊，政治(Politeia)一词的含义是政府，用来描述城市国家的统治。按照美国《康普顿百科全书》的解释，政治一词在今天意味着各种形式的政府。^② 美国学者哈罗德·拉斯维尔的定义是：“政治就是什么人、什么时候、怎样获得什么的过程。”^③ 可见，中国人的解释主要是从阶级观点出

① 《辞海》，上海辞书出版社，1987年缩印本，第1465页。

② 美国《康普顿百科全书》，CD1997年版。

③ 加里·沃塞曼：《美国政治基础》，中国社会科学出版社，1994年版，第4页。

发,而美国人的解释主要是从现实出发。

政治是一个十分宽泛的概念,很难用一句话统而概之。世界上的任何事物都与政治有关,或者说政治渗透在任何领域,但政治有别于其他学科领域的关键在于:第一,政治是人为的而不是自然的。可以认为,没有没有人的政治。地缘政治学者认为,在国际关系中,某些因素可能成为决定国策的重要依据,某些环境已经成为制约因素,所以地理位置、社会环境等自然具有某种人格性,也就具有某种政治性。但是,任何自然,只有当它为政治服务时,只有当它为人所利用时,才可能发生上述情况,所以,人是自然的主人,是政治的主体。第二,政治是社会行为而不是个人行为。从事政治的可以是个人也可以是群体,但任何个人的政治行为都毫无例外地涉及、影响、甚至决定其他人的生活和命运。因此,为了实现政治目的,国家、政党、军队、文化教育等都成为必不可少的政治工具,由此把人聚合为一个个群体,人的行为也就都具有群体性。第三,政治本身没有意义,只有当它与另一个概念结合在一起时才有意义。在某种意义上说,政治就像是一个虚词而不是实词,一个形容词而不是名词。仅以文化大革命为例,当时是“政治挂帅”的时代,一切从政治出发,一切为了政治。但是,什么是政治呢?阶级斗争是政治,叫做政治斗争;忠于毛主席是政治,这是政治信仰;向工农兵学习是政治,属于政治立场;反对美帝苏修是政治,可谓政治制度不同等等。这样,我们完全可以把政治这个修饰词去掉,只说斗争、信仰、立场、制度不同,人们也完全可以明白你的意思。当然,这不是说政治可有可无。恰恰相反,这证明政治无所不在,无所不包。

人们一般认为,政治是抽象的、晦涩的,甚至是骗人的。殊不

知人每天生活在政治之中,任何人都难逃政治之网的制约。这种制约大到世界变迁、国家兴亡,小到邻里关系、家庭纠纷,可谓无所不在其中。但是,从文化角度出发研究政治,本质上是一种宏观研究,或者说是从包罗万象的政治表现中抽象出某种思想或理论,并上升到文化的品位来进行分析和认识,就使政治具有专门性而不同于通常所说的政治了。所以,与本书有关的政治主要是政治思想和政治制度两个概念。

2. 政治思想

有学者认为,“政治思想最主要的就是各个阶级对待国家政权的态度和主张,即关于国家的产生、性质和作用,以及如何维持国家政权的理论观点和政治主张。”^① 还有学者认为,“政治思想史的研究对象,大体可概括如下:研究历史上不同阶级、不同阶层、不同学派和不同人物关于国家和社会制度、社会改造、以及通过国家机关和强力处理人与自然的关系和人与人的关系的理想、理论、方针和政策;研究这些理想、理论、方针和政策的背景及其对实际政治的影响;研究它们之间的相互关系及其发展、演变的过程和规律。”这些被研究的对象包括国家和法的理论、政治哲学、社会模式理论、治国的方略和政策、伦理道德问题、政治实施理论、政治权术理论,以及没有说全的其他理论。^② 应该承认,这些归纳和总结已经非常周密和全面了。但我们想,从理论和实践两个角度来认识和说明什么是政治思想也许更便于读者理解问题。

① 徐大同:《中国政治思想史》,吉林人民出版社,1981年版,第3页。

② 刘泽华:《中国古代政治思想史》,前言1—6页。

理论通常是被知识分子系统化、抽象化了的人的理性认识,其出现的原因和存在的价值在于用以教人。政治思想是理论学说中的一个重要分支,历来受到人们的重视。作为理论,政治思想理论主要是为统治者设计国家蓝图和统治方针。从亚里士多德的“政体论”到奥古斯丁的“神国论”,从孟子的“仁政说”到韩愈的“道统说”,都是被推崇的重要统治思想;政治思想理论有时成为革命或变革的先导,常常发挥启蒙的作用。从欧洲文艺复兴中的“人文主义”思想到启蒙运动中的“民主主义”思想,从托马斯·潘恩的《常识》到尼采的“强力意志论”,都起到了鼓动人心的作用;政治思想理论也为世人寻找幸福乐园。从柏拉图的《理想国》到空想社会主义者傅立叶的“法朗吉”,从庄子的“至德之世”到西汉的《太平经》,无不是美妙天才的设想。理论之所以成其为理论,不但有系统的观点和独特的主张,而且常常有较大影响。当然,从不同的立场出发,重要的理论不一定是正确理论,有影响的理论不一定是受欢迎的理论。

当一种政治思想上升到理论的高度后,常常被人推崇为真理甚至终极真理。如中国封建社会的儒家学说,19世纪上半期的黑格尔哲学在普鲁士等等。但是,大凡教人的政治思想都具有一定的权威,或者得到统治者的推崇。儒家文化和美国基督新教文化都有自己的权威经典学说和精神上的领袖。这一点无须举例了。

相比之下,政治思想的实践意义更为突出和重要,因为政治思想家们存在的意义就在于为现实统治者服务,他们的治世主张对统治者来说有时是不可缺少的。当一种政治思想被确认为统治思想以后,它的功能就主要表现为驾御人民。这些治世主张通常以道德标准、哲学思想等官方意识形态出现,它所关注的是实践中的

效用,而不是学理上的知识。

治世的道理涵盖两个相对应的因素:一是作为治世主体的统治者本身,二是作为治世客体的民众。所以,政治思想既要给定驭民之术,又要阐发顺世良言。前者专为官而定,后者专为民而发。前者具有“谏”的体证,后者具有“法”的效力。在中国古代,各种政治思想争奇斗艳,思想者投其所好,统治者各取所需,使儒家思想不得不吸收其他各家各派的主张以确保自己的核心地位。在美国,院外利益集团的意见常常通过知识分子对政府的批评反映出来,政治思想的治世作用尽可发挥。

需要说明的是,马克思主义也是一种政治思想理论和治世主张,但它与上述所谈政治思想理论的情况以及其他政治思想理论根本不同,因为马克思主义是无产阶级的理论,是代表人民利益的思想,按马克思主义学说建立起来的国家不存在统治者的驭民之术问题,马克思主义学说也不是被人为推崇的,而是中国人民在革命实践中选择和认可的。

3. 政治制度

从马克思主义社会形态观点出发,有阶级存在的社会可以说是奴隶制、封建制、资本主义制度和社会主义制度,这是政治制度的最基本差别。奴隶制有专制与共和之分,资本主义制度又有君主制与共和制之别。显然,这是一种阶级分析取向的认识。

从文化研究的视角出发,在国家与宗教的关系问题上,一般有两种取向:一是政教合一;二是政教分离。所谓政教合一又及两个层面:一是政府与教会的关系;二是政治与宗教的关系。在政教合一的体制中,教会是在政府的支持和资助下存在的,政治是以宗教

为特征的。所以政教合一的国家都有自己的国教。在政教分离的体制中,教会与政府是分离的,二者在经济上一般没有联系。但是,政治仍旧可以或可能是以宗教为特征的,所不同的是宗教不再是国教。这样,在政教合一的国度,本身就是教徒的帝王既是国家世俗政治的首脑,又是教会神圣原则的精神领袖,宗教为政治服务的体征更为凸显。而在政教分离的国度里,国家官员只能以个人的身份选择自己的宗教信仰,俗事与圣事是分开的,但不是没有关系的。

应该说,中国古代封建国家也是一种政教合一的体制。抛去某些皇帝信道、信佛不看,所有的封建帝王都要每年祭天,都把儒家经典和说教奉为圣学,都以儒教为统治武器。尽管儒教没有教会组织,但国家对宗教的支持是以另外一种形式进行的,即公学。同时,读书做官从来都是中国教育的实质性目的,那么私学为国家政治服务的本质也是无可否认的。当然,多数学者认为儒教本身就不是宗教,中国自然没有国教,政教合一也无从谈起。这就要另当别论。

由于欧洲基督教化的推展,特别是经过宗教神学占统治地位的中世纪以后,在现代以前的历史上,欧洲国家几乎都是政教合一体制,这使得美国在殖民地时代也是政教合一的。值得注意的是,在1789年法国资产阶级大革命以前,欧洲所有的社会变革都是以宗教定位的,马克思、恩格斯称之为“宗教外衣”。政治改造或更弦的宗教性自不必说,以经济发展和科学进步为特征的进路也不可避免地遇到宗教的麻烦。

鉴于政教合一制度的弊端,美国立国者们在18世纪率先采取了政教分离的体制并取得成功。当代世界各国也大都接受了政教

分离的模式。但是,这并不能说明政教分离制度优越与政教合一制度。因为世界上还有很多政教合一体制的国家,那里的一切发展正常。所以,政教合一还是政教分离取决于各民族和文化的特征,而不是甄别正确与错误的标志。

二、作为政治的儒家文化

1. 儒家政治思想——天子与民同在

(1) 民本与仁政

关于儒家的民本思想,曹德本先生曾有较为系统的归纳和体悟。他认为,荀子、贾谊、李世民、柳宗元、张载、张居正、王夫之和唐甄等人的政治思想的核心都是民本思想。^①那么,什么是民本思想呢?荀子说:“有社稷者而不能爱民,不能利民,而求民之亲爱己,不可得也。”^②这是说民本即爱民和利民。贾谊说:“闻之于政也,民无不为本也。国以为本,君以为本,吏以为本。故国以民为安危,君以民为威侮,吏以民为贵贱。”^③这是说,民为政本,关系国之安危。李世民说:“君依于国,国依于民。刻民以奉君,犹割肉以充腹,腹饱而身毙,君富而国亡。”^④这是说,国家是君主的国家,人民是君主的人民,所以,爱民即爱国。张载说:“为天地立心,

① 曹德本:《中国传统思想探索》,辽宁大学出版社,1992年版,第262—297页。

② 《荀子·君道》。

③ 《新书·大政上》。

④ 《资治通鉴·卷192》。

为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平。”^① 这是说,为了长治久安,就要寻天地之道并为民而立。王夫之说:“君以民为基……无民而君不立。”^② 这是说,民是君主统治的基础,没有这个基础也就没有君主的一切。综括这些治国良言,我们看到了中国儒家政治思想中民本意识的涵容:爱民、利民,民本、民基,究其根本乃是因为没有民哪有国,没有国哪有君。由此推论开来,儒家的民本并非真的是从体谅和爱护民众出发的,而是为巩固统治服务的。这样,从某种意义上看,与其说是爱民不如说是愚民;与其说是民本不如说是君本。

诚然,愚民总比害民强。为了达到愚民的目的,儒家更为统治者提供了另一个治国良言:“仁政”。我们在前文“政治伦理”一节中曾列举了孔子关于德治的一些主张,曹德本先生又向我们展示了不少素材,就让我们来看看另几位儒家大家的说法。孟子说:“君行仁政,斯民亲其上,死其长矣。”^③ “得乎丘民而为天子。”^④ 董仲舒说:“夫万民之从利也,如水之走下,不以教化提防之,不能止也。是故教化立而奸邪皆止者,其提防完也;教化废而奸邪并出,刑罚不能胜者,其提防坏也。古之王者明于此,是故南面而治天下,莫不以教化为大务……。”^⑤ 二程说:“王道之本,仁也。”“为政之道,以顺民心为本,以厚民生为本,以安而不忧为本。”^⑥ 朱熹说:“政刑能使民远罪而已,德礼之效,则有以使民日迁善而不自

① 《近思录拾遗》。

② 《周易外传·卷二》。

③ 《孟子·梁惠下₇》。

④ 《孟子·尽心₁》。

⑤ 《举贤良对策一》。

⑥ 《文集·卷五》。

知。故治民者不可徒恃其末，又当深挖其本。”^①又说，“为政以德，不是以德去为政，亦不是决然全无所作为，但德修于己而人自感化。”“为政以德者，不是把德去为政，是自家有这德，人自归仰如众星拱北辰。”^②虽然这些说法同样是强调巩固统治，但要义却在于教统治者注意自身道德修养以利行政。可以看到，儒家提出的驭民之术乃仁义之术，它把天子与民紧密地联系在一起，造成了一种天子与民同在的表象。

(2) 孝弟与忠恕

关于儒家以孝为仁之本和忠君思想的道理，人们的体悟和诠释已经很多。但是，孝与忠如何相关紧密？孝与忠相结合以后的重要政治意义，却要进一步洞察才好理解。

《中庸》有这样的话：

“子曰：武王，周公，其达孝矣乎！夫孝者，善继人之志；善述人之事者也。春秋，修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食。

宗庙之礼，所以序昭穆也；序爵，所以辨贵贱也；序事，所以辨贤也；旅酬下为上，所以逮贱也；燕毛，所以序齿也。

践其位，行其礼，奏其乐；敬其所尊，爱其所亲；事死如事生，事亡如事存，孝自至也。

郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎！”

这段话把儒家之孝及其最终目的说得真真切切、实实在在、明明白白。因为武王和周公最守孝道，继承先人的遗志就要首先学

① 《论语集注·为政第二》。

② 《朱子语类·卷二十二》。

习这种精神；学习这种精神，就要按规矩祭祀；祭祀礼制规定了父子、长幼、亲疏的次序，规定了官职大小的区别，分辨了贵贱等级。一切按此行事，就达到了孝的最高境界。如果这样，不但家庭尊卑不可违，对上苍也不可犯，忠君当然是天经地义的。

问题的实质在于，当人们把孝与忠紧密联系在一起之后，儒家的道德伦理就变成了为封建君主和国家服务的伦理：因为人要达到孝的最高境界，就要像武王和周公那样按规矩行孝，按规矩行孝就要忠君。对臣来说，忠君就要尽职尽责，对民来说，忠君就要服从封建统治。儒家的忠孝思想给中国人留下了某种美德，但也灌输了严重的皇权主义思想。马克斯·韦伯说中国人是“适应世界”而西方人是“改造世界”，这不能说确切。因为中国人适应的是皇权而不是世界。孝与忠虽为两个概念，中国自古有“忠孝不能两全”的说法，其实那只是民间俗语，而事实上孝只有落在忠字上才为最高境界。

2. 中国政教合一制度——皇权加圣贤的体制

(1) 皇帝——最高统治者加最高祭祀

与欧洲帝王一样，中国的皇帝手中也握有两个大权：一是政权，二是神权。

中国的皇权首先表现在祭天。关于皇帝作为最高祭祀的情况，《古今图书集成·礼仪典》对各朝历代皇帝在祭天祭祖、婚丧嫁娶等许多方面的礼仪都有十分详尽的记载。这些记载反映了祭祀的神圣性、神秘性、甚至封闭性的本质。皇家垄断祭天本身就是一种神权。由于儒家把天视为最高权威，只有皇家有权祭天、通天，就确立了天子的神圣地位。皇家不但每年祭天，还要每5年有一

次大祭,称“禘”。这种神圣权利的垄断与欧洲基督教所解释的只有教皇、主教和帝王才能够与上帝相通是一样的,也就是剥夺了其他教徒与上帝(天)相通和交流的机会和可能。美国基督新教与中世纪欧洲天主教的最大区别就是认为人人可通上帝。

中国的政教合一制度与欧洲政教合一制度的最大区别在于,中国皇帝没有任命主教和控制宗教事务的权力。由于儒教没有教会组织,也没有主教和教士,自然不存在那个权力。但是,中国皇权是在世俗统治中体现神权。中国政治是一种人治政治。这种人治首先是帝王之治。为了使这种统治不可动摇,统治者总是把自己装扮成神的代表和象征。他们利用儒家的仁德教理钳制人民的思想,而自己却不一定按圣王之道去做。中国人把这叫做“只许州官放火,不许百姓点灯”。任何统治首先是思想控制。而思想控制的最严厉手段莫过于把人与神联系在一起。中国儒教在把人与神联系在一起的路径与欧洲基督教不同。它主要不是使帝王集世俗和宗教事务于一身,而是通过圣贤们的儒家教理使人民乐于听命,把神的终极关怀从神那里拿到人间,让儒家经典去甄定一切,而不是把终极关怀神秘为人不可及的品位。结果使人感到儒家思想不是神学,儒家不是宗教。

(2) 圣贤——世俗教育与终极关怀

中国古代可称圣贤者寥若晨星,但儒家关于“人人可为圣贤”的教导却引诱着所有的信徒为圣贤而努力。要成为圣贤,就要有仁德,要有仁德,就要学习儒家经典,要学习儒家经典,就要有知识,要有知识就要接受教育。于是,通往圣贤之路的第一步就是接受儒家思想。儒家思想的传授和传播主要是通过私学实现的,但公学兴起以后的作用更不可小视。

中国政治是人治与德治相结合的体制。如果说人治是以皇权为核心、由各级统治者手中的权柄为外围,那么德治就是以孔子为偶像,以各类知识分子及其对儒学的体悟和诠释为教育手段。

通常我们认为,儒家不讲来世讲现世,少讲学理而注重实践,所以少谈甚至不谈“始”与“终”的问题。但如果把儒学纳入哲学视角进行分析,儒家并不是没有终极关怀。

所谓“终极关怀”,还有人翻译为终极关心、终极关切、终极眷注等等,英语为 Ultimate Concern,是美籍德国神学家保罗·蒂利希(Paul Tillich)提出来的一个概念。蒂利希认为,“宗教作为终极关怀,是文化赋予的实质,文化是宗教关怀表达自己的总体形式。简言之:宗教是文化的实质,文化是宗教的形式。”他还认为,“人最终关切的,是自己的存在及意义。‘生,还是死’这个问题,在这个意义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限的关切的问题。……人无条件地关切着那么一种东西,它超越了人的一切内外条件,限定着人存在的条件。人终极地关切那么一种东西,它超越了一切初级的必然和偶然,决定着人终极的命运。”^① 这里实质关乎两个问题:第一,究竟是什么决定着人的命运?即世界的本源问题,哲学上称之为本体论;第二,人究竟是什么?即世界的性质问题,哲学上称之为人生观问题。儒学著名理论家、理学的集大成者朱熹对终极关怀的这两个问题都曾有过论述。朱熹认为,世界的本源是“太极”。太极在哪里?“在天地言,则天地中有太极,在万物言,则

^① D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第 86 页。另见保罗·蒂利希:《系统神学》,第一卷,第 14 页。赵峰:《朱熹的终极关怀导论》,国际儒学联合会编《国际儒学研究》第 2 辑,中国社会科学出版社,1996 年,第 229 页。

万物中各有太极。”^① 这是说,太极无所不在,无处不有。他又指出,“本只是一太极,而万物各有禀受。”看来,太极为一,只是外化为各种不同事物。那么,万物为什么千差万别,各有特性?万物又以何种形式合一到太极?朱熹认为,世界上的一切事物都体现为“理”,一切都是先有了理然后才有了万物。“若在理上看,则虽未有物而已有物之理。然亦但有其理而已,未尝实有是物也。”^② 也就是说,对人来说,在没有人之前就已经有了人存在的理;在人发明一切之前,就已经有了那些物品出现和存在的理。所以,理是永恒的,是世间一切的终极来源和终极标准。这种理论的神秘色彩是不言而喻的。朱熹把理运用到人以后,便产生“气”的概念。人的存在,必须有气,“天下未有无理之气,亦未有无气之理”。^③ 而人与人之所以不同,是因为气的差异。“有是理而后有气,有是气而则比有是理。但禀气之清者,为圣为贤,如宝珠在清冷水中。禀气之浊者,为愚为不肖,如珠在浊水中。”^④ 这样,朱熹就在事实上回答了人性是由理固定了的。这是一种宿命论和前定论,与美国基督新教中加尔文主义的宿命论没有本质的差别。

人之气依于理,理之极为太极,太极成为朱熹哲学的终极关怀和终极世界。

中国古代少有圣贤,但朱熹可称为一圣贤。作为圣贤,朱熹提出终极关怀的根本目的,是要为当时的社会政治服务的。在朱熹看来,国家也有自己的理。国家之理就是先王所讲所行的治道,而

① 《语类·卷一》。

② 《朱文公文集·卷四十六》。

③ 《语类·卷 》。

④ 《语类·卷四》。

这种治道如同其他理一样是“客观”的,或者说是命中注定的,而不是主观的,或者说是不可改变的。儒家关于治道有两种秉持,一为王道,一为霸道。所谓王道即圣王之道,或称仁德之道,现代人可称之为民主政治;所谓霸道,即暴力强制,现代人可称之为专制政治。按朱熹的看法,“先王之道,仁也。”^①所以他主张德治。照此行事,统治者当然要施“仁政”。可是,朱熹认为,自汉唐以来的统治都是霸道而非王道,这岂不是在批评当朝政府的政治统治?让我们引用张岱年先生的一段话来回答这个问题:“儒家对现行制度的批评是很尖锐的,但其对策又是很温和的。儒家并不主张自己动手或发动群众动手……而是希望圣君贤相们去改变……所谓‘政治’根本上是一种正己正人的事业……这就是说,儒家对现行制度的批评并不会构成对这些制度的威胁,却可以为儒家学说保持一个良好的形象。”^②如果我们需要补充说明的话,那就是儒家的主张不但不会威胁当朝,而且为当朝所赏识,因为所有的封建统治者都把仁政作为自己统治合法性与合理性的门面,都标榜自己的统治是代表人民的。

通过圣贤阐发的终极关怀的彰显,确立皇权的神圣,进而维护封建统治,这就是中国政教合一制度的实质意义。

三、作为政治的美国基督新教文化

1. 美国政治神学——上帝与人同在

美国是一个世俗国家还是一个基督教国家?人们的回答从来

^① 《孟子集注·卷七》。

^② 张岱年,程宜山:《中国文化与文化论争》,第156—157页。

不是划一的,也从来没有有什么定论。在宗教观点上,美国从一开始就分为保守派和自由派。保守派认为美国是一个基督教国家,而自由派认为美国是一个世俗国家。但不论前者还是后者,都把宗教视为美国社会的支柱,都想借助宗教的力量在社会世俗事务中体现自己的意志。这样,不论是个人的道德修养,还是社会的伦理标准;不论是社区的利益,还是国家和民族的利益;不论是家庭、城镇、州际间的纠纷,还是美国与其他国家和民族的矛盾;不论是庭院研讨、教堂集会,还是白宫的决策、国会的辩论、五角大楼的命令,都被有意无意地纳入到一个统一的民族道德观和政治观之中,而这种统一的道德观和政治观都没有也不能离开上帝。所以,自殖民地时代以来,美国的神学就是一种政治神学。或者说,美国的宗教就是为政治服务的主要工具。

(1)殖民地时代的政治神学

1629年,早期到达新英格兰马萨诸塞赛勒姆(Salem)的清教徒组织了美洲大陆上的第一个清教徒教会。这个教会成为定居者们实现政治需要的基石。后来,他们又建立了学校和新型的自治政府“市镇会议”。牧师们都是从欧洲来的,他们既是新大陆各个社区领导人的支持者,又是学校的老师。这样,在新英格兰,宗教、教育和政治从一开始就不可分割地联系在一起。有人总结出清教徒在马萨诸塞的5个伟大成就:第一,以市镇会议和殖民地中央政府为代表的政治民主;第二,以自治教会和强调个人意志的最大权利的宗教生活为标志的精神自恃;第三,以建立大学训练年轻人并使他们在教会牧师布道之下知识化为标志的教育体制;第四,以建立公立学校和义务教育为标志的普遍教育;第五,以应用印刷技术使人民得到知识和精神上的享受为标志的

出版事业。^①

新英格兰清教徒政治体制是政教合一的寡头政治,那里没有宗教容忍,实行宗教迫害,这与清教徒到北美寻求自由的愿望似有矛盾。马萨诸塞宗教迫害的主要罪名有两条:一是处死女巫;二是驱逐持不同宗教观点者。在女巫问题上,新英格兰殖民地的做法主要是迷信造成的,而不是宗教迫害。当时,人们对“鬼怪”和“灵魂”的存在深信不移,如果一个女人的“鬼魂”出现在另一个人的梦中,就被认为是伤感或诱惑的证据,进而被作为女巫处死。这种现象到17世纪末以后不再发生。据说,新英格兰处死的女巫总共不超过40人,这与欧洲把数以千计的女巫或异教徒处以绞刑或火刑相比,可谓微不足道。在新英格兰驱逐的异教徒中,R.威廉斯和A.赫琴森是最突出的两个。一般认为,这两个人被驱逐的原因是宗教观点的分歧。这虽然不能说错,但远没有抓住问题的实质。威廉斯于1631年到达马萨诸塞后就积极主张宗教论争,倡导宗教信仰自由,当时的殖民地政府并没有伤害他,他本人对此也是承认的。但后来他开始散布一些对统治当局有威胁的政治观点,如,这个殖民地的特许状是无效的,英国国王查理一世无权授予这个特许状等等。如果殖民地的特许状无效,殖民地就失去了存在的法律依据。尽管当时英国国内正进行内战,但国王仍然是神圣不可侵犯的,威廉斯公然否定国王的特许状的罪名也是不可赦免的。殖民地当局原打算把他送回英国,那样等待威廉斯的可以肯定是绞刑。1635年,殖民地勒令他在经过好长一段时间的准备以后离开马萨诸塞,来到罗德岛。可以看到,驱逐威廉斯主要是政治而不

^① H·H 桑德森:《清教原则与美国理想》,第119页。

是宗教原因。赫琴森夫人在威廉斯被驱逐的前一年,即1634年来到马萨诸塞,4年以后开始散布宗教论争的观点。如果仅此而已,她也不会被驱逐。问题是她的“唯信仰论”(Antinomina)的真正意义是反对“道德法规”。废弃道德律的主张来自马丁·路德,并不是赫琴森夫人的创造。问题是她宣传说只有她可以从《圣经》那里直接获得启示,神的精神直接降临给她。她在自己的家里组织宗教活动,宣传自己的与殖民地不同的宗教主张,使马萨诸塞形势到了崩溃的边缘。这种对当局统治构成直接威胁的行为不制止就只能是政府当局的软弱可欺。^① 所以,驱逐赫琴森的根本原因也是政治而非宗教。

新英格兰用排斥、鞭打甚至绞刑的方法处理宗教问题主要是出于政治目的,是为了维护自身的社会秩序。后来,这种政治原则又向其他殖民地扩散,除去罗德岛而外,英属北美殖民地基本都实行这一政策。从那时启始,政治神学就已经扎根美利坚大地。

殖民地时代的政治神学是以契约和法律为依据的。前文已经提到,五月花号公约是以上帝的名义签订的,各州的宪法中都基本上明确了对公民的宗教信仰要求。当时,自由、豁免和特权是人权的主要表现。对每一个在其特定职位的人来说,是以不违犯和干扰教会和共同体的安宁和稳定,不剥夺人的生存权,不随意逮捕、监禁、流放和惩罚人,不侵犯个人的财产等为前提的;1641年马萨诸塞自由法令明确规定,如果确认某人相信或崇拜别的神而不是万能上帝,他将被处死。^②

① H·H·桑德森:《清教原则与美国理想》,第128—138页。

② 邓恩:《美国政治神学,历史视角和理论分析》,第21—23页。

(2)从独立战争到内战的政治神学

在美国独立战争期间,各教派对战争的态度可分为三种:中立、反对和支持。中立派中特别值得一书的是严格的和平主义——门诺派(Mennonites)。该派的最大的特点就是决不参加任何战争,不当兵打仗。该派是从再浸礼派中分离出来的,在欧洲曾受到许多迫害和排斥。为了逃避迫害和寻找新的家园,他们几乎走遍了欧洲,其中有些教徒来到北美。独立战争发生后,该派曾向宾西法尼亚议会提出请愿说:“我们首先感谢最高贵的上帝,是他创造了天堂和大地,感谢他通过救世主耶稣基督给我们以无限的恩爱和慈悲。基督是来拯救人的灵魂的。同时我们还要感谢宾西法尼亚各界人民在我们困难的时候给予的帮助,特别是那些遵守基督教原则爱自己的敌人、不抗拒罪过和享有良知中的自由的人……我们愿意奉献能够帮助别人的一切,但我们不能做任何使人的生命受到威胁或伤害的事。”^①并不是所有的和平主义者都中立。教友派(Quaker,又译贵格派)也主张和平主义,但许多教友派成员,特别是宾西法尼亚的教友派,表示忠于英王。反对派中当以安立甘教派为主。作为英国国教的一个分支,美国的安立甘教派大都表示忠于英王室,有些英格兰教会的牧师把独立战争视为叛乱。有趣的是,该教派中有些人却同时同情殖民地人民,有的还提出愿意调节殖民地与宗主国之间的矛盾。^②

北美殖民地的多数教派赞同和支持革命,他们的布道和演说

^① C·H·史密斯:《18世纪宾西法尼亚的门诺派移民》,诺里斯顿,1929年版,第285—286页。

^② W·S·佩里:《美国殖民地时代教会历史文集》,纽约,1969年版,第470—472页。

成为殖民地造反的思想来源之一。在众多的教派及其思想中,值得一提的是自然神论(Deism)。自然神论在17世纪产生于欧洲,本是一种非正统宗教主张,有时还被看成是一种自然宗教。最初,自然神论是主张理性而不承认天启和任何宗教团体的宣传,但到了19—20世纪,自然神论也承认上帝的存在。自然神论者一般认为,上帝的作用仅限于单纯依据可为人类了解的理性法则创造世界的范围之内;世界既已造就,上帝就退而不再干预自然进程和人类行为。由于拒绝一切启示,自然神论实质上主张不要经典、不要信条、没有牧师、没有制度,这样它本身也就没有形成一派。有学者把华盛顿、富兰克林等称为自然神论者。诚然,在英属北美殖民地宗教盛行、教派纷争的情况下,人们的宗教信仰已经远远不是信不信的问题。是否自然神论者也无关大局。

美国独立以后,神学对政治的作用突出表现在两个方面:一是西进运动中传播美国精神,二是对黑人的皈依活动。在西进运动时期,美国人意识到西部土地的归属问题并没有定论,所以,各教派都把“西部的召唤”作为己任。许多教徒认为,应该把《圣经》尽快运到边疆。这里没有政府的号召,也没有官员的布置,各教派完全是以“一种激情”主动去唤醒西部的人心。^①当时,普救说、超越论、万民拯救说等教派理论学说蜂拥而起,为传播美国文明而巡游布道。在黑人奴隶制问题上,美国宗教界态度不一,有人反对奴隶制,有人支持奴隶制。由于对黑人奴隶的看法有差别,还造成一些教派发生分裂。所以,美国内战是国家和民族的分裂,也是宗教和道德的分裂。内战期间和内战以后,林肯的威信扶摇直上,不仅仅

^① 《美国圣经协会章程》,1816年5月,纽约,第13—18页。

是因为他废除了奴隶制并为此献出了生命,他的被刺也成为美国政治神学发展的一个动力和契机。有人说“没有流血就没有罪过的豁免”。有人认为独立是美国的诞生,内战使美国再生,经过再生的美国已是一个牢固神圣的国家。^①内战以后,有人提出南方需要经济上的重建,更需要道德和精神上的重建,所以皈依黑人的行为被认为是一种虔敬行为,黑人人教率明显上升。非洲卫理公会主教教会、有色人种卫理公会主教教会、非洲卫理公会主教基督教等3个组织都有发展。1865年浸礼派在南方还很少有教会,但1890年已发展到12000个。可以认为,神学的这种推动对南方重建起到了重要作用。^②美国学者邓恩列举了从独立到内战时期神学势力对美国公共政治影响的13个方面的表现,其中主要包括:废奴运动是建立在保守派神学、自由派神学、超验神学和唯一神教对政府政策产生影响的基础之上的;教会开始被改造,自由派神学已经从一种绝对的精神机构变成走向世俗化的组织,教会不再是站在利益集团冲突之外的势力;人们已经从独立时期追求自由变成追求平等;神学开始强调经济、社会和政府的改革而不仅仅是宗教事务等等。^③

(3)20 世纪上半期美国的政治神学

进入20世纪以后,美国神学与政治的结合更加紧密,神学所发挥的社会政治作用更加明显,保守派神学和自由派神学之间的冲突和矛盾也相应升级。在罗斯福新政时代,保守派神学一度衰落。以前,《圣经》曾被解释为“上帝的话”,也就是说,《圣经》里的

① E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,第1—9页。

② E. M. 布劳利:《黑人浸礼派教坛》,费城,1890年版,第287—289页。

③ 邓恩:《美国政治神学,历史视角和理论分析》,第31—34页。

话是不会有错的。但此时美国的主要教派却说“《圣经》包括上帝的话”(The Bible contains the words of God),这就是说,《圣经》中有上帝的话,而不是上帝的话那部分就可能是错的,《圣经》中哪些是对的哪些是错的,应该按已经改变了的社会进行重新解释和认识。^① 在两次世界大战和冷战期间,美国的宗教势力发挥了重要作用。30年代经济大危机前后,美国宗教界也发生信仰危机,有人开始怀疑基督教伦理是否符合美国资本主义。这时,著名神学家R. 尼布尔(Reinhold Niebuhr)的著作开始广为流传,对稳定人心和强化道德起了重要作用。他认为,重建现代工业社会的道德伦理至关重要,教会曾帮助人们建立和保持私生活中的精神适宜和体面,但当每个个人生活融入工业社会以后,教会就难以成为个人的动力。教会如同战争年代的红十字服务队,它既不能帮助打赢一场战争,也不能使战争输掉,而社会将永远是一个战场。^② 1934年,他提出了“基督教正统政治现实主义”(Political Reality of Christian Orthodoxy),从而创立了美国新正统派神学。他认为,经济和政治问题是由内在的“自然法则”的需要决定的,而不是由绝对的爱理想决定的。自然法则的需要是正义的需要,早已被上帝给予人的心中,但到目前为止,它们不是人们自愿的服从,而是政府的强迫。政府的这种强迫事实上体现了上帝的意志,但人们却认为只有上帝有这种权力。其实,这是因为从一开始直到现在,都是政府体现上帝的意志。^③ 这种说法明显是号召人们服从政府。神学的政治作用昭然若揭。

① 邓恩:《美国政治神学,历史视角和理论分析》,第47页。

② R. 尼布尔:《丢掉愤世嫉俗者的手册》,芝加哥,1929年版,第112—113页。

③ R. 尼布尔:《对一个时代末期的影响》,纽约,1934年版,第215—217页。

(3)20 世纪下半期美国政治神学

60 年代以后,美国社会政治受到前所未有的震荡。古巴导弹危机的发生和冷战的展开,越南战争的卷入和黑人民权运动的兴起,水门事件的丑闻和同性恋、堕胎的流行,家庭关系的松弛和社会矛盾的激化,一系列问题都被纳入道德沦丧之中来认识。于是,宗教右翼运动再度掀起,道德多数派等宗教保守主义势力积极参与社会政治,神学的政治性不断加强。随着教会经济实力的扩展,“电子教会”应运而生,广播、电视、甚至计算机网络系统,到处都有宗教的声音。这就是美国闻名的“宗教右翼运动”,或译为“宗教权利运动”。在“电子牧师”中,最著名的是 J. 法维尔(Jerry Falwell),他创立了“昔日福音时刻”(The Old-Time Gospel Hour)节目,宣传自己的主张。^① 1979 年,法维尔的道德多数派发动了“净化美国运动”,鼓吹 6 大原则:(1)人类的生命尊严原则;(2)传统的一夫一妻制家庭原则;(3)公共礼仪原则;(4)亚伯拉罕契约原则;(5)以上帝为中心的教育原则;(6)神圣制度原则。^② 这些原则表明,法维尔要全面恢复美国宗教的统治地位。但是,第二年,即 1980 年,他又提出,他不是要把美国建成为一个基督教国家,他说,“我认为美国的伟大不是因为它是-一个基督教国家,它今天不是,过去不是,将来也永远不是。”法维尔并不是改变自己的观点,而是因为法维尔的观点受到了许多神学人员的反对,其中包括著名牧师 B. 格雷厄姆(Billy Graham)。格雷厄姆认为,“把福音与任何特定的制度和文化联系起来都是错误的,我宣传福音时是把自己作为上帝的使

① D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第 284—290 页。

② 于可:《当代基督新教》,第 200—201 页。

臣,而不是美国的使臣。”^① 所以,法维尔是在缓和其他教派对他的攻击,而不是改变其观点。

美国宗教保守派新右翼运动对社会政治的最大冲击是总统竞选。在评述 1980 年以保守派著称的里根当选总统的原因时有美国学者认为,里根的胜利不是因为美国走向了保守,而是保守派对他的支持,其中主要是道德多数派。此外,宗教右翼运动还表现在家庭问题、堕胎问题、同性恋问题、女权问题、社区问题、学校学生祈祷问题、学校对学生进行进化论教育问题、性教育问题、民族问题 and 经济政策等问题上。^②

(4) 美国的教育是政治与神学结合的媒体和容器

美国政治神学与教育不可分割,或者说是从教育汲取生存的养料。有人说,如果殖民地时代的社会是一个人,那么教会好比他的灵魂,家庭好比他的心脏,学校好比他的思想形成的大脑。这是很形象的。^③

众所周知,殖民地时代的大学都与宗教有关,几乎所有的大学都是在某一个教派的资助下兴办起来的。当时,各殖民地负责文化事业的人是牧师,那些牧师与移民们一样也是从母国来的。由于社区的分散而导致牧师严重缺乏。为了使社区的教会正常运转,殖民者积极准备建立学校以培养自己的牧师。更为重要的是,殖民者要使自己的事业后继有人,对子女的教育就成为最重要的问题。在这种情况下,1636 年,马萨诸塞的剑桥建立了殖民地第一所大学——哈佛大学,从此它成为美国培养宗教和政治人才的

^{①②} D. 奇德斯特:《权力模式,美国文化中的宗教与政治》,第 282—283 页。

^③ F.J. 布雷默:《清教徒试验,从布雷德福到爱德华兹的新英格兰社会》,第 105 页。

摇篮,难以计数的牧师和6位总统从这里毕业。1643年发表的《新英格兰的首批成果》(New England's First Fruits)在叙述哈佛大学成立时说:“上帝把我们安全地护送到新英格兰以后,我们建立了自己的房舍,解决了生活用品,修建了方便的教堂,成立了文官政府;接着,我们渴望和追求的目标之一就是求知并传给后代,因为我们担心现有牧师离开人世以后日不识丁的牧师会充斥我们的教堂。”^①应该承认,在殖民地时期建立的大学中哈佛是最少宗教性的,因为它很快就变成了一所综合性的大学。与宗主国保持密切联系的王室殖民地弗吉尼亚也在1693年建立了自己的大学——威廉和玛丽学院。这也是一所至今闻名的神学院,当然是一所为宗教和政治目的服务的学府。该学院1728年颁布的章程中规定:第一,本大学是为了使弗吉尼亚人得到很好的教育,以懂得遵守道德法规;第二,过去,美洲的教会,特别是弗吉尼亚的教会,都要从那些在英格兰教会了解了其原则和制度的训练有素的牧师中选拔,本大学应成为实现这一目的的永恒的神学院;第三,美洲印第安人应受到基督教教育。^②耶鲁大学于1701年建立在康涅狄格的塞布鲁克,1716年迁往纽黑文。据说,正是由于哈佛变得越来越对不信教者采取宽容态度,清教徒领袖科顿·马瑟深感不安,于是鼓励英国巨商耶鲁捐款建立了这所大学。这一情节是否真实无关紧要,但该校的宗教性却是很突出的。1745年该校守则规定:“第一,所有学者都要按上帝的要求而宗教的、神圣的和无可责难的活着,勤奋阅读《圣经》;第二,校长要每天早晚去教堂祈祷;

① W.S. 赫德森:《宗教在美国,美国宗教生活发展的历史统计》,第38页。

② E.W. 余特:《1860年以前南部教育史料》,查伯尔西尔,1949年版,第1卷,第509页。

第三,学校的每个学生都要积极参加宗教崇拜活动,不论是私人的还是公共的;第四,任何学生不得参加未经校长批准或行政当局许可的宗教会议;……。”^①可见宗教性之严格。

2. 美国政教分离制度——法治与神治的合作

18世纪末期,刚刚独立的美国通过立法确定了政教分离制度。作为欧洲文明的继续和发展、欧洲文化的亚文化,美国没有实行欧洲传统的政教合一制度而实行政教分离,这是一种历史的选择。事实也证明美国人取得了很大成功。但是,美国政教分离制度的确立和实行并不那么一帆风顺,政教分离也并非人们想象的政治与宗教相脱离。今天,这一制度不但面临新的挑战,同时也在悄悄发生变化。

(1) 历史的由来

宗教多元化是美国文化的一个突出特征。在18世纪,来自欧洲不同国家、不同教派的移民使北美教派林立,信仰庞杂。但这些教派大体可分为两类:清教主义(Puritanism)和国教安立甘宗(即圣公会,Anglicanism)。两个教派又被通称为基督新教(Protestantism)。由于历史的原因,清教徒主要定居在以新英格兰为中心的北部地区;安立甘教徒主要定居在以弗吉尼亚为开端的南部地区。^②

清教主义向来被认为是美国文化的精髓。17世纪初,当J.温

^① F.B. 德克斯特:《耶鲁大学毕业生传记汇编》,纽约,1896年版,第2卷,第3—5页。

^② 关于清教主义的概念,美国学术界还存在不同意见,有人把定居美国的新教徒统称为清教徒。见P.米勒:《弗吉尼亚早期文献中的宗教与社会》,第100,108页。

斯罗普等去北美建立“丘阜之城”的时候,他们只是想建立另一个英格兰并为欧洲树立一个榜样,而没有想成为欧洲传统的叛逆。^①因而,新英格兰等殖民地实行的是僧侣寡头政治体制,这种制度不但全面承袭了欧洲政教合一的传统,而且使宗教政治更加强化,宗教在社会政治、文化、甚至经济中居于不可替代、不能怀疑的地位。1631年5月8日,马萨诸塞宣布,除教会成员外,其他人都不能成为自由人,在这个政体中都不能给予自由,这样,不是教会成员则无权参与政府事务。^②1784年新罕布什尔宪法第二部分第14款规定,国会代表必须是新教徒。^③所以,以马萨诸塞为代表的北部殖民地的教会被称为“国家教会”;“新英格兰精神”成为宗教与政治的混合体;官方宗教成为殖民地时代美国政教合一制度的突出代表。^④

早于新英格兰而建立的弗吉尼亚之所以被称为“烟草殖民地”,是因为殖民者主要是在经济利益驱使下而到北美来的。因此,那里的教会势力不如北部那样强大。但是,弗吉尼亚殖民者的首要任务之一就是组织与英格兰教会相一致的教会。从登陆开始,殖民者在那里建立的以国教圣公会为主的教会组织就承袭了旧世界的教会制度。^⑤1619年,弗吉尼亚议会发布的第一个法令就规定:“不论是谁,如果未参加星期日的宗教活动,并没有得到批

① P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,第5—8页。

② L. 齐夫:《美国清教,新世界的新文化》,第52页。

③ I. A. 科内里森:《一个没有教会但不是没有宗教的国家,美国宗教与世俗政府的关系》,纽约,1970年版,第99页。

④ E. S. 高斯塔德:《父辈的信仰,宗教与新国家》,旧金山,1987年版,第20—21页。

⑤ J. P. 温德, T. W. 赖维斯:《美国会众,会众研究新视角》,第226页。

准,都将被罚一磅烟草;如果一个月未参加,将被罚 50 磅烟草”。1663 年,该州议会还将与教友派有关系的议员约翰·波特从州议会解雇。^① 因此,这里也没有把政教分开。

但是,殖民地的这种政教合一制度是与移民们追求自由的目的和愿望相矛盾的。特别是在新英格兰,僧侣寡头政治统治不实行宗教容忍政策,宗教迫害问题十分突出,由此而引起的社会矛盾使殖民地本身受到威胁。被迫逃离马萨诸塞的罗杰·威廉斯等人不得不到罗德岛另起炉灶,以寻求本教派的自由。北美殖民地的政教合一与欧洲制度原形并不完全一致。在殖民地,教会和国家是两个相互依存的机构,对于殖民地事务,行政官员与教会牧师首先是相互协商予以解决;如果协商失败,再采取强制政策。^② 尽管如此,这毕竟是一种宗教性强制。这种强制在第一代移民中还勉强可以实行,而第二代以后情况发生了变化。18 世纪欧洲启蒙运动的理想主义浪潮传到北美以后,新一代移民接受了来自欧洲的民主与自由的思想,而对原有的清教徒理想中的某些带有欧洲传统的概念和体制提出挑战。新一代移民的突出特征是注重经济和物质,而不是老一代注重的宗教和精神。于是,第二代、第三代移民抛弃了新英格兰僧侣寡头政治的精髓,接受了民主共和的先进思想。17 世纪末 18 世纪初,科学与民主的步伐踏进北美殖民地以后,“宗教变得更加制度化而非人性化,更加教育化而非经验化,更加知识化而非感情化,虔诚变得苍白无力了”。^③ 这使北美大部

① I. A. 科内里森:《一个没有教会但不是没有宗教的国家,美国宗教与世俗政府的关系》,第 7 页。

② L. 齐夫:《美国清教,新世界的新文化》,第 52,69 页。

③ E. S. 高斯塔德:《新英格兰大觉醒运动》,第 14 页。

分地区处于一种宗教枯干状态。面对宗教的衰落,有人抱怨虔敬的缺乏、精神生活的贫瘠。特别是新英格兰的牧师认为,他们的人民失去了先辈们的美德,警告人们面临的上帝的惩罚。^① 在这种情况下,18世纪20—30年代,北美发生了第一次大觉醒运动。大觉醒运动是反理性主义的,目的是要复兴宗教,重新在北美确立宗教的统治地位。然而,第一次大觉醒运动并没有完全按发动者的意图发展,其影响和后果也是双重的:它使宗教容忍扩大和合法化,但却使教派更加纷杂,神学上的分歧更加突出;^② 它使教派更加对立、教会分裂和改组,但却唤醒了美国意识,因为“它促进了人们的共同利益感和忠诚感的产生,把人们卷入到共同的事业中,使人们相信上帝赋予北美人民的特殊使命,加强了北美人民的凝聚力。”^③ 大觉醒运动反映了一种“危机”,同时又加深了危机。道德感和民族意识的走向统一并没有解决心灵中宗教信仰的多样化问题。所以,当美国的国父们而临立国问题的时候,他们同时也开始面对复杂的宗教信仰问题。

美国独立以后,任何一个教派都无力在整个联邦确立自己的统治地位,要维护这个信仰多元化国家的完整存在,确立大家都能接受的国教是难以想象的。此时,弗吉尼亚的杰斐逊和麦迪逊已经提出了宗教信仰自由和政教分离的理论,并进行了实践。1786年,弗吉尼亚议会通过了杰斐逊起草的宗教自由法案。杰斐逊认为,在宗教事务上,全能上帝不强迫人们,所以不能强迫任何人服从或支持任何一种宗教信仰、宗教身份的人,任何牧师不得被强

① A. 海莫特, P. 米勒:《说明大觉醒危机及其结果的文献》,第 V—VI, XVII 页。

② E. S. 高斯塔德:《新英格兰大觉醒运动》,第 116—128 页。

③ W. S. 赫德森:《宗教在美国、美国宗教生活发展的历史统计》,第 76—77 页。

迫、被限制、被骚扰,不得在宗教信仰上强加别的什么东西。在宗教事务上,应该允许自由争论,以保证所有的人都有权自由表明自己的信仰,同时又不影响他们的世俗生活。^① 这一理论既可以保持美国的信仰自由,又可以避免宗教对政权构成威胁,是维护统治的合适手段。

尽管教派众多且无一占有可充任国教的统治地位,但人们无法否认,绝大多数美国人所信仰的是基督教,它是能够把各教派统一起来的宗教。所以,有人主张把基督教作为美国的国教,帕特里克·亨利等人虽然没有公开提出建立国教,却以保护宗教自由为名,在1784年提出了著名的《为基督教牧师建立条款法案》(Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion),要对各殖民地公民进行一次纳税额估价。这一法案虽然没有确定哪一个教派为政府认可的宗教,也没有反对任何教派的合法存在,但要求所有人交税支持基督教,这等于把基督教定为国家宗教,所以遭到麦迪逊等人的反对。麦迪逊后来发表了更为著名的《反对宗教估价的陈情与抗辩》(A Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments),列出15条理由反对亨利的提案,其中主要包括:(1)宗教信仰是个人的权利而不能由国家确定;(2)立法机构应确认宗教而不是干涉宗教的存在;(3)人民和革命不愿看到确立基督教而排斥其他宗教;(4)确立基督教为国教是违反自由和平等的原则的;(5)确立国教意味着行政干涉或利用宗教;(6)基督教不需要被确立为国教,因为它事实上很兴旺;(7)确立国教不利于宗教的纯洁和功能的发挥;(8)因为宗教不在世俗政府的管辖范围内,

^① J. P. 博伊德:《托马斯·杰斐逊文件》,普林斯顿,1950年版,第545—547页。

确立国教问题也就与政府无关；(9)确立国教本身就是一种对其他宗教的迫害；……。① 结果，1785年，弗吉尼亚议会通过了保护信教自由、宗教问题不得影响世俗事业的法案。② 这一法案所反映的杰斐逊和麦迪逊的政教分离思想被认为是美国确立政教分离制度的来源和依据。

由于弗吉尼亚的经历，1787年制宪会议基本没有讨论宗教自由问题。但在宪法中是否承认基督教问题却存在不同看法。有人提出把基督教作为国教列入宪法，并指责杰斐逊等人不是要让政教分离，而是反对建立国教。也有人提出支持杰斐逊、麦迪逊的主张，南卡罗莱那的代表查理·平克尼建议，美国立法不应在宗教问题上通过任何法律条文。③ 最后通过的美国1787年宪法被认为是一部世俗宪法、无神宪法，因为它没有提到上帝，没有给基督耶稣以位置。美国宪法中关于宗教问题的内容只在第3部分第6款有这样一句话：“在美国，永远不得把宗教考察作为政府官员或公职人员的录用资格”（no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States）。④ 宪法的这一规定保证了公民间不得有宗教歧视，但并没有确定宗教的地位，更没有保证宗教信仰自由。

宪法制定以后，许多宗教界人士对宪法中没有对宗教问题做出明确规定表示不满。他们纷纷给华盛顿总统写信，要求对宗教在美国的地位，特别是宗教自由，在宪法中有所体现。于是，为了

① J. 麦迪逊：《詹姆斯·麦迪逊文件》，芝加哥，1973年版，第298—304页。

② W. L. 米勒：《第一次解放：宗教与美国共和国》，纽约，1985年版，第360页。

③ W. S. 赫德森：《宗教在美国，美国宗教生活发展的历史统计》，第104页。

④ L. 奥费佛尔：《教会、国家和自由》，波士顿，1953年版，第102页。

讨论宗教问题,专门成立了包括麦迪逊在内的由 11 人组成的国会委员会,讨论给宪法附加一个有关宗教的条款。最初这段话是,“法律不得确认任何一个宗教,信仰平等权利不得受到任何侵犯”。后改为“国家不得干涉信仰的平等权利”。该条文在国会众议院全体会议上改为“国会将不制定任何涉及宗教的法律,也不干涉信仰的权利”,“国会将不制定任何国立宗教法令,也不阻止自由宗教活动,不干涉信仰的权利”。参议院提出了三段意思相近的条款,“国会将不制定法律确认某一宗教派别或团体超于其他之上”,“国会将不制定任何法律干涉信仰权利,或确认任何宗教派别或团体”,“国会将不制定法律确认任何特殊宗教派别超于其他之上”。结果这三个条款都未能通过。最后参议院的条款是,“国会将不制定法律确认信仰条款或崇拜形式,也不禁止任何自由宗教活动”。由于众议院拒绝接受这个条款,国会不得不重新讨论。1791 年 9 月 24 日,美国国会终于通过了一个联合委员会决定的宪法修正案,既人所共知的“美国宪法第一修正案”。在这个修正案的 45 个英文字中,关于宗教的文字只有 16 个:“Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.”人们对这段文字的翻译有所不同,但基本意思都是“国会将不制定确立国教或禁止宗教自由活动的法令”。^① 从此,美国人都把这个修正案作为美国政府宗教政策的依据。

(2) 政教分离制度的确立

美国宪法和宪法第一修正案以法律的形式确立了政教分离制度。但是,欧洲的传统和殖民地长期政教合一的历史实践使某些

^① R. 波斯顿:《为什么宗教右翼是错的,关于教会与国家的分离》,第 64 页。

美国人很难马上接受和适应这种制度,而宗教界某些人则更是一直持反对态度。这使得美国政教分离制度自始至终受到非难。

首先,美国政府的宗教政策并没有也不可能马上按政教分离原则执行,因为各州宪法有很多与联邦宪法不一致的地方需要调整。特别是那些实行政教合一制度的州要把原有体制变成政教分离制度并不是那么简单的,也不是短期内可以完成的。例如,1796年田纳西宪法第8条第4款还规定,否认上帝存在,或否定上帝奖惩原则者,都不得在任何政府部门任职。^①这个法律条文与10年前颁布的美国宪法和5年前颁布的第一修正案完全背道而驰,却多年在该州有效。在康涅狄格,直到1818年才讨论和决定实行教会与国家政府分离的问题,从而结束那里的官方宗教统治的历史;在马里兰,直到1833年左右才完成向政教分离的转变。^②这种以州宪法对抗联邦宪法的做法一方面反映了美国宗教势力的强大,另一方面也说明美国政府对政教分离问题的灵活态度。

政教分离制度面临的更为重要的挑战是,人们对宪法第一修正案中关于宗教问题的规定的理解发生分歧。特别是宪法第一修正案的条款是不是规定美国实行政教分离制度的问题,在很长时间内说法不一。许多宗教界和政治界著名人士认为,宪法和第一修正案仅仅规定了宗教信仰自由而没有宣布政教分离。所以,人们对宪法第一修正案有许多完全不同的解释。这些解释大体可分为两类:分离主义者(separationist)和调解主义者(accommodationist)。分离主义者认为,宪法第一修正案至少做出了这样的规定:

① E. S. 高斯塔德:《父辈的信仰,宗教与新国家》,第172页。

② E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,第317,319页。

联邦政府和任何一州都不能确立一种宗教；都不能通过帮助某一宗教、帮助所有宗教、或把某一宗教置于其他宗教之上；不能以暴力或影响力使一个人在违背自己意愿的情况下信仰或改变信仰某一宗教；任何人不得因宗教信仰而被惩罚；不得对宗教组织和活动收税；不得公开或秘密地以政府的名义参加宗教组织的活动。^①而调解主义者则认为，宪法第一修正案并没有规定各级政府在宗教和非宗教之间保持严格中立，也没有禁止国会或各州通过非歧视性的合法的世俗立法条款。^②所以，他们确认，第一修正案仅仅是排除了政府直接确立或赞同某一特定宗教，政府可以而且应该支持个人和集体的宗教行为。^③很明显，调解主义者的目的是要政府直接参与宗教信仰和行为，以政府手段支持宗教活动，进而恢复和实现政教合一。

这些不同的解释使美国宪法第一修正案长期得不到一个合理的公正的说明和执行。直到这个修正案发布 10 年以后，立国元老杰斐逊在一封信中认为，第一修正案是“教会与国家分离的一堵墙”。^④修正案才真正被当成政教分离制度的法律依据。应该说，早在殖民地时代就有人提出了政教分离的主张。罗德岛的威廉斯就是一个。他曾指出，“教会院落与世界荒野之间有一个篱笆”。^⑤这与杰斐逊的“墙”的意义完全一样。因此，美国宪法第一修正案

① J. T. 努南：《信仰者和权利》，纽约，1987 年版，第 373 页。

② J. F. 威尔逊，D. L. 德拉克曼：《美国历史上的教会与国家》，波士顿，1987 年版，第 245 页。

③ M. A. 诺尔：《从殖民地时代到 20 世纪 80 年代的宗教和美国政治》，第 82 页。

④ C. C. 海涅斯：《美国历史上的宗教：教什么和怎样教》，亚历山大里亚，1990 年版，第 48 页。

⑤ R. 波斯顿：《为什么宗教右翼是错的，关于教会与国家的分离》，第 52, 67 页。

对政教分离的规定是没有疑义的。但是,美国人不仅对第一修正案的解释不同,后来对杰斐逊的“墙”的解释也发生分歧。有人认为,杰斐逊的“墙”是“单面”的,仅仅是想说美国政府是建立在“基督教原则基础”之上的。^①由此可见,“墙论”也没有最终结束争端。

自从政教分离制度确立以来,美国就有人坚决反对,其中南方浸礼派尤为突出。18世纪末19世纪初,就在宪法和第一修正案确立政教分离制度和杰斐逊提出“墙论”的同时,美国出现了第二次大觉醒运动。这次以福音主义新教为主的宗教运动在几十年间遍及美国,宗教保守势力强大的康涅狄格成为中心之一。当时,一些保守的宗教领导人哀叹世俗社会对宗教信仰的亵渎,提出“哪里没有宗教,哪里就没有道德”,甚至称杰斐逊是“一个放荡的人,一个无宗教信仰的人,一个说谎者”。^②康涅狄格宗教复兴和传播运动之所以如此猖獗,重要原因之一是那里仍保持着政教合一的体制。第二次大觉醒运动期间,宗教复兴主义者把美国社会说成是“混乱、邪恶、可怕的王国”,把共和主义看成为反宗教的和非道德的源泉。^③正是要反对政教分离的制度,要把宗教建立在世俗国家之上,当然对政教分离制度产生了威胁。

美国内战前后,宗教保守势力并没有因为两种经济制度矛盾的激化而停止反对政教分离制度。1863年建立的“美国改革联盟”(the National Reform Association)提出的主要目标之一就是要使美国宪法有一个修正案,以宣布美国忠于耶稣基督,接受基督教

① R. 波斯顿:《为什么宗教右翼是错的,关于教会与国家的分离》,第52,67页。

②③ C. R. 凯勒:《康涅狄格的第二次大觉醒运动》,第3,36,25—26页。

道德法规,表明美国是一个基督教国家。1864年,该组织向国会递交了一份法案,要求确立基督教为美国国教。这个修正案被搁置了10年后才在1874年得到讨论,这个提案被国会法律委员会否决后在1882、1961、1963、1965年又多次提出,足见反对政教分离势力之强大,这个问题我们在前文就已说明。美国内战以后,面对美国这个没有悠久历史、没有单一文化、多种族、多宗教、又经过多年分裂的国家,有人担心它是否能够健康地存在和发展,因而重提确立国教问题。1865年,主教派的一个杂志公开提出,为了美国,为了人类,为了基督的事业,应该建立一个有利于团结的国家教会。^①

进入20世纪以来,美国反对政教分离的主张有增无减。70年代兴起的宗教性政治团体“道德多数派”(Moral Majority)在80年代掀起了“新宗教右翼运动”,代表了当代美国保守派宗教势力对宗教现代派和世俗社会科学主义的挑战。尽管保守派活动突出表现在反对堕胎、反对同性恋等世俗问题上,但其实质是要求提高宗教在美国社会的地位,强调信仰和道德的决定作用。有些美国学者之所以把保守派的新宗教右翼运动称做“20世纪的大觉醒运动”,就是因为新宗教右翼运动的最主要的目的是要求废止宪法第一修正案,按《圣经》重新设定美国政府,要求政府通过法律形式接受旧约。^②

尽管反对在美国实行政教分离制度的势力很大,但我们必须看到,多数美国人是赞同政教分离制度的。1988年的一个民意测

① E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史记实》,第16页。

② W. 伊德尔:《信仰卫士,从移民始祖到罗纳德·里根时期的宗教与政治》,第135、138页。

验表明,51%的美国人主张政教分离;44%的人认为政府不应支持教会;65%的人认为宗教集团对青年人进行皈依活动违法;32%的人主张政府采取措施支持教会;33%的人知道宪法第一修正案关于政教分离的规定;还有30%的人根本不知道宪法中有关于宗教的条款。^①从这些统计数字可以看出,虽然绝大多数美国人信仰宗教,但并不主张政教合一。这是美国200多年来能够维持政教分离制度的根本原因。

(3)美国政治宗教及其实质

宗教是一个有争议的、内容丰富、含盖面广泛的概念。在美国,宗教这个概念通常包括两个含义:一是指教会宗教,如基督教、犹太教、伊斯兰教和佛教等等;二是指一切具有政治意识形态和道德标准意义的信仰。这样,美国政教分离制度就不仅仅涉及到政府与教会的关系,它同时也涉及到其他非教会宗教的信仰。1967年那场关于公民宗教问题的大讨论的实质也与政教分离制度息息相关。

美国虽然实行政教分离制度,但并不意味着政治与宗教毫不相干,这种分离只是机构的分离,并不是文化的分离。“教”指的是“教会”组织,而不是“宗教”,“政”指的是“国家”机构,而不是“社会”。^②事实表明,美国的政治与宗教不但从来没有分离,而且一直相互依赖、相互配合,共同为美国事业服务。美国宗教从来没有脱离社会生活。但有一点可以肯定,美国宗教是服务于政治的。在美国制度下,宗教信条和原则可以更改,人们所在的教派可以变

^① R. 波斯顿:《为什么宗教右翼是错的,关于教会与国家的分离》,第182,219—220页。

^② R. G. 哈切森(美):《白宫中的上帝》,第32页。

换,但美国政治制度却不能改变。这既与中世纪欧洲宗教统治的“神学政治”不同,也与现代世界某些国家宗教原则至上的“宗教政治”不同。所以,美国政教分离制度实质是一种世俗化的“政治宗教”。

人们不禁要问,美国宗教势力在社会生活中如此活跃,政教分离还从何谈起呢?回顾历史我们会发现,美国宗教虽然没有脱离政治生活,但对美国政治的决定性影响十分有限。不论保守派还是自由派,他们的斗争虽然不断,但几乎没有一次成功:从两次世界大战中的反战运动,到目前的反堕胎、反同性恋等等,都不过是美国民主的一种陪衬。由于美国教派纷杂,在政治斗争中,各教派又往往因主张和原则的不同而难以团结一致,因此,对于追求政治权利的宗教和教会组织来说,在政教分离的体制下确立宗教的统治地位是不可能的,美国宗教化了的政治家以及政府当局也不会放弃政教分离制度而回到政教合一的道路上。^① 美国文明容忍任何宗教而又不确立一个国教,美国制度将政教分离而又不摒弃宗教,其用意和价值是很值得深思的。有人认为,“宗教是人类历史演进的唯一遗产”。^② 这种说法虽有些过分,但宗教在当今世界的地位和作用却是仅仅用“鸦片烟”无法解释的。在美国,清教伦理曾鼓舞美国人民勤俭、努力、奋发向上;所有的宗教都主张与人为善、助人为乐;宗教民族主义曾推动美国“天定命运”理论付诸实践。但这并不能成为确立国教的理由,因为宗教复兴主义与现代主义是背道而驰的,宗教把贫穷看作美德是与发展主义格格不入

^① R. B. 福勒:《美国的宗教与政治》,第 3—5, X—XI 页。

^② S. C. 撒克尔:《宗教与社会正义》,麦克米兰,1996 年版,第 1 页。

的。事实证明,国家和宗教具有两种不同的功能。美国政教分离的成功,表现的是基督教不断世俗化的过程,而不是美国社会宗教化、神学化。美国基督教世俗化的实质是宗教与政治日益走向融合,而这种融合的产物就是美国公民宗教。

然而,美国世俗政府和领导人宗教化倾向仍很值得注意:1983年,美国最高法院以6票赞成、3票反对通过了确定牧师(chaplain)为合法概念,各州可以雇佣牧师并付给其工资。尽管从独立战争开始就有牧师在美国政府部门进行圣事活动,白宫雇佣牧师也不是新鲜事,但那都是非官方的。最高法院的这个规定使牧师在政府活动成为名正言顺的行为。^① 宗教保守主义的兴起,公民宗教的危机,道德的沦丧,新教统治地位的丧失,天主教势力的不断壮大,伊斯兰教、佛教、儒教等东方宗教对美国社会的改革和发展发挥着越来越大的效用,所有这些都预示着美国文化正在悄悄地发生变化。随着一次又一次以“大觉醒运动”面目出现的反对政教分离势力的增长,随着以总统为核心的政府上层日益看重宗教在社会生活中的地位,美国有史以来的政教分离制度还能不能保持下去,或者说能不能照原样保持下去,人们仍需拭目以待。

四、儒家政治与美国基督新教政治之比较

1. 政治伦理与政治神学

儒家文化与美国基督新教文化在政治上的功能同出一辙。儒家把天子与民众系在“仁”上,美国基督新教把统治者与民众系于

^① R. 波斯顿:《为什么宗教右翼是错的,关于教会与国家的分离》,第172页。

一纸“契约”，都是既使统治合理合法，又使民众俯首帖耳。

由于中国历史上长期的封建专制统治，使得每次变革或进步都必须通过政治的变动和政权的干预才能完成，这就形成了中国历史上以政治为本位、为中心的运作特征。结果，每个人要想在事业上有所成就，大都需要首先在政治上有所作为。^①

从欧洲移民来到北美，人们寻求的是自由，其中最令移民们满意的是他们的领导人，不但总督，连牧师也是由他们自己选举产生的。这也是契约所规定的。但是，一般的定居者到达北美以后主要关心的是他们自己的家事：成家、建房、种地，而社区的建设、管理、发展等事宜则成为领导移民的大人物来承担，虽然他们是被选举的，却自认为是上帝安排的天然统治者。^②

中国儒家文化是伦理为政治服务，美国基督新教文化是神学为政治服务，二者并无本质区别。可是，为什么中国政治以封建专制主义为特征，美国政治却以资本主义民主为特征？在几千年的中国封建社会中，确是儒家之道在文化上支撑了专制主义大厦，但儒家从来没有宣传、赞同和教化专制。在几百年的美国资本主义历史中，确是基督新教文化作为美国政府的政治意识形态，但宗教界从来都是挑政府的毛病，找国家的弊端。我们不认为是儒家文化造就了东方专制，同样也不认为美国基督新教文化造就了美国民主，因为专制与民主主要是政治现象而不是宗教伦理现象，它们的产生是社会政治、经济、文化等诸多方面发展的合力促成的。但是，我们也不能排除宗教伦理在社会制度形成中的作用。

① 朱志敏：《五四民主观念研究》，北京师范大学出版社，1996年版，第12—13页。

② T. H. 布林：《清教徒与冒险家，早期美国的变化和牺牲》，第19—23页。

马克思认为,“人在政治上从宗教中解放出来,也就是把宗教从公法范围内驱逐出去,转到私法范围。宗教不再是国家的精神,因为在国家中,人——虽然只是在有限的程度上,以特殊的形式,在特殊的范围内,——是作为类存在物和别人共同行动的……例如宗教在北美的不断分裂,就外表上也使宗教具有了纯粹私人事务的形式。它被赶到其他一切私人利益的领域里去,被驱逐出政治共同体。但是我们不要在政治解放的限度方面欺骗自己。人分为公人和私人的这种二重化,宗教从国家向市民社会的转移,这并不是政治解放的一个个别阶段,而是它的完成;因此,政治解放并没有消灭人的实际的宗教观念,而且它也不想消灭这种观念。”^① 马克思、恩格斯还认为,“当犹太人要求自由而又不想放弃自己的宗教的时候,他正是在‘从事政治’,而不是提出任何与政治自由相抵触的条件。”^② 马克思、恩格斯的论述揭穿了政治与宗教神学的不可剥离性。不论是中国的政治伦理还是美国的政治神学,不论是单一宗教还是多元宗教,不论宗教作为私人的事还是国家的事,不论是已经获得政治解放的人还是处于政治压迫之下的人,只要有宗教存在,宗教的政治性就是绝对的。

2. 政教合一与政教分离

中国封建社会和美国建国和立法前的社会都是政教合一体制。这种制度体现了政权和神权相结合、神权为政权服务的特点。虽然都是政教合一,二者又有所差别。中国社会以天为尊,以皇权

① 《马克思恩格斯全集》,第1卷,第429—430页。

② 《马克思恩格斯全集》,第2卷,第142页。

为最高权威,宗教的作用体现在儒家伦理的道德束缚;美国社会以上帝为尊,以契约为最终准绳,宗教的作用体现在恩典契约和社会契约的心灵约束。自从美国宪法规定了美国政教分离制度以后,宗教对政治起到了一种推动、监督、甚至保障作用,因而与殖民地时代的政教合一体制是有区别的。但政治与宗教的关系没有松弛。特别是“美国公民宗教”的无形存在,使美国在事实上回到了政教合一的老路。前文我们已经说明,中国儒教和美国公民宗教都是一种准宗教,准宗教的世俗性掩盖了它在国家和社会事务中的神圣作用。中国多数人不认为中国古代是政教合一的国家制度,美国很多学者不认为美国是基督教国家,在很大程度上都是出于这种考虑,即中国儒教不是教,美国基督教与政治分离。其实这是一种误解。正是这种误解使人们难以把握两种文化的本质,洞察它们的一致性。

政教合一制度的突出之点是宗教直接参与政治,神学是政治的婢女。中国的政教合一制度是一种独裁制度、专制制度。它的最大特点是一切决定权,包括世俗行政权和对神的解释权,都要出自皇帝一人。而宗教的作用有两个:一是证明皇权神圣,不可动摇和怀疑;二是向臣民解释皇权神圣的根据,从而成为皇权的工具。

美国清教徒殖民地的政教合一体制是一种既民主又有权威的制度。这种制度是建立在契约或契约式的协定基础之上的。社区的事务由多数人投票决定,同时这种决定又必须是体现上帝的意愿。例如,民主决定的主要是一些当时被认为不很重要的事务,如选举市政会议领导人或牧师,土地分配等等。但事实证明这些事务很重要,经常引起不满和不和。例如,领导人通常总是从那些既

有能力又虔诚的人中选举产生,牧师也总是那几个既虔诚又有训练的候选人中产生,土地分配是按资格次序进行的。这样的选举不可能体现下层群众的愿望。至于社区重要的事务则由行政当局决定。

在新英格兰,官员总是受到尊敬。但人们尊敬的是官员的作用和职位,而不是官员本人。在马萨诸塞,围绕政治问题的争端从未中断。官员是选出来的,但轮换频繁。而且人们不断对官员的特权提出不满。作为一种政教合一的寡头政治制度,新英格兰的牧师只是以殖民地维护者而不是统治者的身份而存在。牧师负责布道、教育、解释和修正国家意识形态、提出新思想和新观点等等。但牧师几乎没有神权,对本区会众也只能说服而不能命令,殖民地也没有宗教法庭,没有神学等级制度,牧师从未直接参与政治统治,也不控制教会的行政事务。但牧师可以自由批评行政官员。^①

北美殖民地的政教合一主要有两个特征:一是行政部门负责支付神职人员的工资;二是政府当局支持公共圣事机构。这两项事务被看成为政治的甚至福利的措施,是文职政府的基本职责。教会是社会、教育和宗教机构,维护公共道德和政治稳定自然就成为教会义不容辞的责任。因此,牧师就成为必不可少的社会雇员和官员。但宗教和政治仅仅是为了一个共同的目标。^②上帝要求圣徒劳作,严谨的基督徒从来不奢望轻浮和奢侈,但这并不等于他们鄙视财富。人是上帝果园里的仆人,要对自己的天赋及其应用负责,每一个社会需求都是自己职责的神圣。为了实现自己的神

①② P. K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第21—24页。

圣,人必须努力完成自己的职责。^①

3. 官僚政治与精英政治

中国古代封建政治可以称为一种官僚政治。这种官僚政治首先使官的地位居于普通民众之上,官是统治者。官僚政治又使官决定国家和社会的一切事务,百姓只能管自己的家庭事务。

官僚政治决定了中国“官本位”思想的阴云至今不散。在科举制度下,读书主要是为了做官而不是修身。做了官就可以有权,有了权就可以发财,发了财就可以满足自己的私欲。于是,为了自己的私欲而竭尽全力、不择手段地争取当官发财,当了官之后又媚上欺下,以图升迁。结果官场成为中国的一个特殊战场。官僚政治之所以能够长期行孽,根本缘由是封建思想作祟,而封建思想又是通过儒家文化教育和熏染的结果。君君,臣臣,父父,子子的等级秩序不能打破,当官自然有好处。

美国政治可以称为一种“精英政治”。在美国政治理论界有一种“权力精英论”。自1973年由戴维·洛克菲勒等人组织了由来自北美、西欧和日本的300位“杰出人士”组成的“三边委员会”以后,一种权力精英论诞生。这种理论认为,美国社会的主要权力存在于经济、政治和军事领域内,而地位超越普通民众的权力精英却控制和操纵这些领域,使民主变为虚设。所以,有人又提出“多元精英”的理论,要用多元参与取代少数精英的一统天下。这种看法有一定道理,也反映了美国政治的一个重要侧面。^②但是,我们认

① P.K.康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第21—24页。

② 加里·沃塞曼(美):《美国政治基础》,第213—218页。

为,如果说美国政治是一种精英政治,主要并不是表现在“三边委员会”这样的精英集团的势力,而在于美国政府的实权从来都是控制在一小部分社会精英手中。美国宪法规定了每个公民都可以当选为总统,但美国总统选举早已形成了一整套不成文规定,在美国没有州长和参议员的地位是不能成为总统候选人的。事实上,美国其他层次的领导人也大都是社会精英人物,即有地位、有名望、有经济实力的利益集团的代表。值得注意的是,美国近年来普通民众对政治越来越不感兴趣,许多人,特别是年轻人,不参加总统选举。最值得称道的美国政治是宪法既规定了公民有不受他人危害的权利和自由,还有不受政府侵犯的权利。美国人也常常以此为骄傲。但事实上,政府侵犯民众的权利完全是以一种不被认为是侵犯的侵犯。例如,当精英们决策国家大事时,他们的意见主要代表的是利益集团的利益而不是民众的利益。

中国官僚政治与美国精英政治都是少数人统治多数人,都反映了政权是为少数人服务这个本质。不论是官僚政治还是精英政治,都是压迫和剥削制度。当然,两种制度下的国家官吏的来源不同,科举制不同于选举制,这些道理不必再谈。

第五章 危机篇

一、儒家文化危机

1. 古代儒家文化的窘困—— 道与佛的挑战和新儒家的崛起

(1) 从百家争鸣到儒释道竞争与合流

孔子所处的春秋时期本是一个各种思潮泛滥和争鸣的时代，人们在天人关系、统治政策、礼、法、刑、政等许多方面存在争议。战国时期百家争鸣，儒、道、墨、法、阴阳、纵横、农、杂等各家诸子蜂起，议论纷纷，儒家当然没有什么优势可言。

在魏晋以前，中国思想界主要是儒、道、墨、法 4 家之争，而以后则主要是儒、佛、道 3 家之别。墨子认为儒家学说有 4 点足能丧失天下：一是不相信鬼神的存在，这会使天鬼不高兴；二是坚持厚葬，父母死后要守孝 3 年，把人们的财富和精力都浪费了；三是强调音乐，造成同样后果；四是相信前定命运，使自己委身于天命。^① 这些批评实质触及了儒家天命观、道德观和政治观这 3 个关键性问题。老子认为，“道常无为而无不为。”^② 这种无为而治的思想

① 《墨子·公孟》。

② 《老子，第 37 章》。

是对儒家德治的否定。统治者清静无为、与世无争,就用不着求圣贤治国,也就不必追求什么有德、有智了。庄子说,“闻在宥天下,不闻治天下也,在之也者,恐天下之淫其性也。宥之也者,恐天下之迁其德也。天下不淫其性,不迁其德,有治天下者哉?”^① 这反映了道家反对以国家机器进行统治的主张。法家集大成者韩非说,“夫圣人之治国,不恃人之为吾善也,而用其不得为非也。恃人之为吾善也,境内不什数;用人不得为非,一国可使齐。为治者用众而舍寡,故不务德而务法。”^② 法家的法治主张在中国古代某些朝代很有影响,也曾发挥重大政治作用,从而形成了与儒家德治思想的对峙。文化大革命时期曾把儒法斗争神化到阶级斗争的程度,实在是荒唐。事实上,儒法斗争在本质上是两种统治方法和方针的区别,是如何维护统治阶级利益的问题而不是孰是孰非的问题。在西汉昭帝年间发生桑弘羊与贤良文学之间的“盐铁之议”,其实质是力主法治和中央集权的桑弘羊与儒生们的论争,《盐铁论》所反映的是法治还是德治的分歧。

自汉末始,儒家衰微,佛教传入,道教兴盛,3教之争成为魏晋至宋以前中国思想界的突出特征。佛教与儒教的竞争是外来文化对中国本土文化的第一次威胁。应该说,佛教在道德修养等方面与儒教的修身正己很有一致的地方,但在哲学、传统纲常礼教和治世主张方面还是发生冲突。例如:因果报应、生死轮回、佛门五戒等在儒家学说中是不存在的。佛教和佛学之所以能够落根中华,是因为其主张与中国传统文化有一致性。例如,佛教般若学中的

① 《庄子·在宥》。

② 《韩非子·显学》。

“空、有”问题与魏晋玄学中的“本末有无”问题比较接近。由于佛教和佛学的一些主张得到某些统治者的赏识,佛教曾在梁武帝时期几乎获得了国教的性质。^① 道家与道教是两个不同的概念,道家是指战国时期以杨朱、老子、庄子等人为代表的一个学派,而道教是指兴起于东汉后期至南北朝时期的五斗米道和太平道等教派。冯友兰先生早对这一点有所论述。但是,道家与道教是不可分割的,道家是道教的主要思想来源也是不可否认的。道教奉老子为教主,以《道德经》为经典也是事实。道教在隋唐至北宋进入兴盛时期,唐初几代皇帝崇道达到了前所未有的程度。唐高宗时将老子追尊为“太上玄元皇帝”就是一个例证。宋元明清四朝事实上继续奉行崇道政策,但管理更加严格。^② 可以看出,道教对儒家统治地位的威胁是佛教所不及的。东汉以后儒家走向衰落,到魏晋时期兴起玄学。玄学是儒家与道家相融合的思想。而这个时期佛教和佛家思想也逐步中国化,融入中国传统文化之中。于是,儒、释、道由竞争走向融合,从而形成了新一代代表中国正统统治思想的思想政治派别——新儒家。

从汉武帝罢黜百家、独尊儒术以后,儒术的独尊几经动摇,足以证明了儒家文化在中国封建时代就已经出现危机。而儒、释、道三家合流也从另一个侧面凸显了儒家文化兼容并蓄的特征。

(2)新儒家的崛起

儒家从来不是铁板一块,其内部思想和理论的差别和斗争从未间断。从孔子到孟子,从两汉经学、魏晋玄学、宋明理学到明清

^① 刘泽华:《中国古代政治思想史》,第437页。

^② 葛志毅,胡凡:《中国古代文化史》,第318—324页。

实学,儒家文化历经了一个长期的内部纷争和自我完善的过程。

在儒学思想家中,孟子与荀子的思想分歧是最突出的一个。孟子不但主性善论,而且主天命观;荀子不但主性恶论,而且主唯物论。孟子说,“尽其心者,知其性也,知其性,则知天也。”荀子却说,“天有其时,地有其财,人有其治,夫是谓之能参。”^①足见二者之间的差别。但是,儒家思想发展的最大特征还是它的阶段性:如果不看牟宗三提出的“儒学第三期”,即近代以来的新儒家,或称现代新儒家,儒家思想可分为两个阶段,即魏晋以前的儒家和北宋开始的新儒家。西汉董仲舒把阴阳五行说和今文经《春秋公羊传》相牵合,使儒学进入经学时代,经学开始成为中国封建社会的正统思想。在儒家长期衰微时期,唐代韩愈、柳宗元等曾倡导古文运动,具有儒学复兴的意义,但儒学并没有得到重视。北宋新儒学的兴起方使儒学复兴成为现实。

前文已经提到,新儒学的思想来路有3条:一是承袭儒家传统思想,二是吸收佛家的精神修养思想,三是道家的宇宙发生论。^②而新儒学从发端到确立,又历经了3个阶段:发端期——经学变古,争鸣期——儒学更新,确立期——理学转型。^③简单说来,儒家历来讲究两个字:一个“序”字,一个“人”字。人包括人治(仁德之治)和仁人,有了人治和仁人,就实现了有序。如果把道德和政治上的序纳入“阴阳”两极之中理解,这种序就变成了“君子”与“小人”的问题。所以,以孔子为代表的先秦儒家都讲究君子之德。而新儒家所强调的已不再是君子,而是“圣贤”,即在道德上达到极高

① 《孟子·尽心下》、《荀子·天论》。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,第229—230页。

③ 徐运和:《儒学与东方文化》,第66—67页。

境界的人。先秦儒家把君子的德性视为改造社会的决定力量,而新儒家则强调圣贤的“心性”之重要性。当然,新儒家观点发展与演变的本身也很纷杂:从洛学到闽学,从“理一分殊”到“格物致知论”,从二程到朱熹,从以许衡为代表的元代新儒学到以王守仁为代表的明代新儒学,再到以戴震为代表的清代新儒学,儒学的理论发生了重大改变,有时甚至达到相互批判和攻击的程度。^① 在所谓“儒学第三期”,港台新儒家们更是主张“返本开新”,把西方文化溶入儒学以弘扬传统文化。

儒家与其他思想流派的争斗与融合以及儒家内部的纷争都是中国社会发展的反映和表现。因为儒家思想和理论是国家的意识形态,是封建社会的精神支柱,它必须符合各代统治者的不同需求,也必然反映当时社会的精神面貌。然而,不论如何变化,儒家的根本是不可改变的,那就是以伦理事政治。这是儒家文化能够在两千多年的封建社会中一直占据主导地位的主要原因。

2. 近代儒家文化的危难——五四运动与打倒孔家店

(1) 东西方文化论战的开始

明末清初,欧洲传教士和商人踏上古老中国的大地,中国人也开始走出国门去领略异国风情,一场“西学东渐”的热潮由此兴起,西方文化对东方文化的冲击也就此发端。随着列强用大炮打开中国大门、中国社会制度发生变化,传统文化还能不能维护这个古老的天朝大国成为一个摆在世人面前的现实问题。

应该说,儒家文化真正受到挑战是从近代开始的。辛亥革命

^① 徐远和:《儒学与东方文化》,第59—140页。

以及此后近代思想和文化对传统儒家文化的冲击虽然不具有毁灭性,但确实使儒家文化跌到了有史以来的最低点。在民国初年,刚刚建立的民主共和国以及前所未有的民主气氛、多党并存的局面本身就是对长期以来皇权专制和儒学一统的否定。但是,公开提出“打倒孔家店”的五四运动对儒家文化的否定才是具有实质性的。

从广义上讲,五四运动应包括两个层面,或者说两个阶段:一是始于1915年的新文化运动;一是始于1919年的学生爱国运动。通常,前者被认为是一种文化运动,后者被认为是一种政治运动。但由于当时中国政治与文化是不可分割的,本质上二者要完成的都是同一个任务,所以那个时代又被通称为五四时代。还有人把五四时代向前推到辛亥革命前后。^①从文化比较研究的限定性看来,我们所谈的五四时代主要指文化运动。

五四新文化运动提倡民主,反对专制;提倡科学,反对愚昧;提倡新道德,反对旧道德,把斗争锋芒直指孔教,既有国内背景,又有国际原因。众所周知,戊戌变法失败以后,康有为等人曾掀起了一股尊孔复古的热潮。1913年,袁世凯更规定“国民教育以孔子之道为修身之本”,一时间北京、上海等地出现了许多“孔教会”、“尊孔会”,复古思想大有泛滥之势。于是,伴随着当时中国社会是复辟还是发展的选择,在文化领域的人们面临着是尊孔还是反孔的问题。与此同时,中国的志士仁人正在为救亡图存而四处奔波,西方资产阶级文化和意识形态伴随着科学技术一起涌入中国,传播和模仿西方政治和文化的思想形成了一股强大的社会潮流。五四

^① 朱志敏:《五四民主观念研究》,第18页。

新文化运动提出了这样几个问题：第一，东西两种文化有何不同；第二，东西两种文化何者为优且有光明的前途；第三，东西两种文化是否可以融合和调和。于是，是全盘西化、东西融合还是固守传统，成为人们的另一个选择，所谓西方文化派、东方文化派，激进派、保守派，顽固派、守旧派、革新派等说法也就此产生。在此种情况下，东西方两种不同的文化在中国这块古老的土地上发生了有史以来的第一次激烈碰撞。

(2) 反对传统与主张西化的陈独秀

卷入新文化运动的中国知识分子成分十分复杂，人们的观点也各有区别。从儒家文化危难角度出发，高举反孔大旗的陈独秀及其观点是值得注意和探究的。

五四运动对儒家文化的冲击是从对比和讨论两种文化何者为优的问题入手的。

陈独秀在《东西民族根本思想之差异》一文中认为，东西两个民族“水火之不相容也”，其根本差异造就了两种完全不同的思想文化，造成了两个截然相反的后果。他从3个方面进行了对比：第一，西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位，西方人通过自古以来的宗教之战、政治之战、商业之战、夺取世界霸权之战、争取自由之战，锻造了自己“力抗艰难之气骨”，“吾料其人之国终不沦亡”；而东方人“不尚力争”，“安息于地上”，终成为“爱平和尚安息雍容文雅之劣等东洋民族”。最后，陈独秀欣赏西洋人“宁斗死”的精神，而鄙视东方人“宁忍辱”的根性。第二，西洋民族以个人为本位，是彻头彻尾的个人主义之民族；东洋民族以家族为本位，从游牧社会到宗法社会，从酋长政治到封建政治，从无改变，个人从无权利。西方人追求个人平等、自由不但体现了人权，也有助于社

会的发展和进步,因为“所谓性灵,所谓意思,所谓权利,皆非个人以外之物。国家利益,社会利益,名义与个人主义相冲突,实以巩固个人利益为本因也。”而东方宗法制度的恶果有4个方面:“一曰损坏个人地理自尊之人格,一曰窒碍个人意思之自由,一曰剥夺个人法律上平等之权利,一曰养成依赖性,戕贼个人之生产力。”最后,陈独秀把“东洋民族社会种种卑劣不法、惨酷衰微之象”都归因于上面4者,并认为“欲转善因,是在以个人本位主义易家族本位主义”。第三,西洋民族以法治为本位,以实力为本位;东洋民族以感情为本位,以虚文为本位。在西方法治社会里,以法治国,以法治家庭,人与人之间的关系既是平等的,又是受治于法律和权利义务;而东方社会里重家族,轻个人,“亲之养子,子之养亲,为毕生义务,不孝不慈,皆以为刻薄非人情也,”结果“亲养其子,复养其孙”,“虚文炫世,其害滋多”,^①以至于引起社会动乱。从这些比较来看,陈独秀反对儒家传统是明确的。

陈独秀不但认为西方文明远在中国之上,而且认为中国必须取法西洋才有出路。他在介绍近代西洋教育的一篇文章中说明了西方教育与中国教育的三点差别:第一,西方教育是自动的和启发的,中国教育是被动的和灌输的,而被动和灌输的结果是不利于学生能力的培养,不利于启发学生的性灵;第二,西方教育是世俗的和直观的,中国教育是神圣的和幻想的,东方教育注重的都是神圣无用的幻想,使东方人整天想成为圣贤、大仙、大佛,而不是去接受有用的自然科学知识;第三,西方教育是全身的,中国教育是单独

① 《青年杂志》第1卷第4号,1915年12月。转引自陈崧:《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社,1985年版,第12—15页。

脑部的,中国的教育使学生每天就知道读书背书,却没有实践经验和能力。由此陈独秀认为,我们必须学习西方的教育,才可以改变中国人在外国人眼中的形象。^①

在对比优劣的基础上,陈独秀明确提出反对儒教、倡导西方文化的主张。

1916年10—12月,陈独秀连续发表了《驳康有为致总统总理书》、《宪法与孔教》、《孔子之道与现代生活》等3篇文章,陈述自己对儒家文化的看法。陈独秀认为,“孔子生长封建时代,所提倡之道德,封建时代之道德也;所垂示之礼教,即生活状态,封建时代之礼教,封建时代之生活状态也;所主张之政治,封建时代之政治也。封建时代之道德,礼教,生活,政治,所心营目注,其范围不越少数君主贵族之权利与名誉,于多数国民之幸福无与焉。何以明之?儒家之言:社会道德与生活,莫大于礼;古代政治,莫重于刑。而《曲礼》曰:‘礼不下庶人,刑不上大夫。’此非孔子之道及封建时代精神之铁证也耶?”^②

后来陈独秀更明确提出为学“三戒”:勿尊圣,勿尊古,勿尊国。^③陈独秀在《新青年》上明确宣告,来自西方的“德先生”(Democracy)和“赛先生(Science)”与中国传统儒家文化是格格不入的,“要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术,旧宗教;要拥护德

^① 《新青年》第3卷第5号,1917年10月。转引自陈崧:《五四前后东西文化问题论战文选》,第33—37页。

^② 陈独秀:《孔子之道与现代生活》,载任建树等编《陈独秀著作选》,上海人民出版社,1984年版第一卷,第235页。

^③ 《新青年》第4卷第4号,1918年4月。转引自陈崧:《五四前后东西文化问题论战文选》,第38—40页。

先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学”。所以,陈独秀认定,“只有这两位先生,可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗。”^① 1918年7月,陈独秀断然主张:“若是决计革新,一切都应该采用西洋的新法子,不必拿什么国粹,什么国情的鬼话来捣乱。”^② 可见当时陈独秀主张全盘西化的思想何等坚决。应该说,陈独秀的思想代表了当时一些进步知识分子的观点。当然,陈独秀并不是历史虚无主义者。他认为,中国文明是世界文明的一部分;儒家文化是中国文明的一部分,君道臣节名教纲常是儒家的主要部分,这都是事实。“吾人不满足于古之文明者,乃以其不足支配今之社会耳,不能谓其在古代无相当之价值;更不能谓古代竟无其事,并事实否认之也。”^③ 他成为马克思主义者后的主张又有变化,但与本文无关。

(3)近代“最后的儒家”和现代最初的新儒家梁漱溟。

出身于官宦之家的梁漱溟早年曾崇信佛教,也曾参与同盟会政治活动,但是,这位印度哲学教授后来隐退,直到1918年他父亲梁济自杀以后,梁漱溟才重出江湖,改信儒教,并开始研究东西方文化问题。梁漱溟对五四学生运动的态度是明朗而又特殊的:遵从法律,反对暴力。此时的梁漱溟已经完全不同不同于1911年以前,他全无民族主义热血激情,有的只是保持圣贤身份、慎言政治权力。所以,在五四新文化运动初期东西方文化大论战中并没有梁

^① 《本志罪恶之答辩书》,《新青年》第6卷第1号,1918年7月。转引自陈崧:《五四前后东西文化问题论战文选》,第100—102页。

^② 《今日中国之政治问题》,载《新青年》第5卷第1号。转引自陈崧:《五四前后东西文化问题论战文选》,第72页。

^③ 《新青年》第6卷第2号。转引自陈崧:《五四前后东西文化问题论战文选》,第96页。

漱溟参加,研究五四运动的人一般也不看重梁漱溟在五四时代的地位和作用。但是,1919年学生爱国运动发生后,新文化运动暂时退到二线,反孔高潮已成过去。在一段时间内参加东西方文化大讨论的知识分子们随着政治运动的到来而变得政治色彩更浓了。20年代初期,中国文化界再次出现有关文化问题的话题。首先是梁启超在1920年发表《欧游心影录》一书,鼓吹中国文化优于西方文化,东方文化可以拯救欧洲;接着,梁漱溟在1922年发表了《东西文化及其哲学》一书,全面阐发了自己推崇东方文化的文化观;此后是张君勱在1923年发表了《人生观》一文,提出了自己反实证主义的观点和眷求中国传统文化精髓的愿望。人们认为是这3个举动挑起了20年代文化大论战。20年代的文化大论战是五四运动的继续和不可分割的组成部分。而在上述3个文化举动中,梁漱溟的《东西文化及其哲学》又居于十分重要的地位。有人认爲这本书“代表着站在守旧立场上的人士从文化渊源、人生哲学的角度对新文化运动进行的理论上的总清算。”^①还有人认为梁漱溟的著作是梁启超的文章和张君勱的讲演之间的“中间环节”,而梁漱溟的著作影响远比前者和后者大。^②由此看来,在儒家文化近代危难的问题中,了解梁漱溟的观点是有帮助的。

在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟提出了西方文化、中国文化和印度文化三种文化类型。其中西方文化是“向前”的文化,中国文化是“调和”的文化,而印度文化是“向后”的文化。梁漱溟把这三种文化形象地比喻为建造房子的三种不同态

① 陈崧:《五四前后东西文化问题论战文选》,第22页。

② 艾恺(美):《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,江苏人民出版社,1996年版,第76页。

度：典型的西方人的办法是彻底拆除房屋而重新建立一座新的，中国人的办法是把房屋修缮好，印度人则试图取消住房的要求。这三种态度反映了人类进化的三个阶段：西方人所采取的态度反映了人类早期不成熟的轻率方式解决基本需求问题，印度人所采取的态度反映了人类将来要达到的那种超脱的归宿。所以，西方人的态度是落后的，印度人的态度是超前的，只有中国文化是可取的。他指出：“质而言之，世界未来文化就是中国文化的复兴”。他宣布：“盖第一路走到今日，病痛百出，今世人都想抛弃他，而走第二路，……尤其是第一路走完，第二路移进，不合时宜的中国态度遂达其真必要之会。”^①他由此认为，西方文化已经完成了历史使命，经第一次世界大战以后，西方文化的弊病已经暴露无遗，接下来的任务只能由中国文化来完成，世界未来的文化将“全然就是中国的路子”，“他们要求趋向之所指就是中国的路，孔家的路。”^②所以，梁漱溟强调继承和发扬孔孟之道，并以此为中国文化的根本精神。

梁漱溟与其他新文化运动时期的保守派的主要区别在于，他不但认为中国文化是世界文化的未来，同时又认为中国文化有自身的难以解决的病痛。人们认为这是梁漱溟的“两难”，或自我矛盾。梁漱溟认为，中国文化的唯一伟大成就是孔子和早期圣贤超出了当时物质环境和中国文化发展水平所允许的限度，得出了对人性的更好的理解，因而使中国文化成为一种“早熟”的文化。这种早熟使中国文化面临困境。他指出：“所有的不及人家之一点，就在步骤凌乱，成熟太早，不合时宜。……我们不待抵抗得天行，

^{①②} 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，1968年台北版，第198—200页。

就不去走征服自然的路,所以至今还没要见厄于自然。我们不待有我就去将无我。不待人性伸展就去将屈己让人,所以至今也未曾得从种种威权底下解放出来。我们不待理智条达,就去崇尚那非伦理的精神,就专好用直觉,所以至今思想也不得清明,学术也都我眉目。……一言总括,这都是因不像西洋那样持向前图谋此世界生活之态度而吃的亏。”^①由此看来,梁漱溟是很欣赏西方制度的。他甚至劝人们对西方文化采取“全面承受”的态度。他认为,科学与民主的精神完全是对的,我们只能无条件地承认,怎样引进之才是当务之急。^②实际上,梁漱溟是主张引进西方文化的。梁漱溟不但看到了中国传统文化的不足,还看到了其他文化保守主义者的无能,说“他们自己思想的内容异常空乏,并不曾认识了旧文化的根本精神所在。”他把那些文化保守主义者的无力文章称为“死板板烂货”,嗤之以鼻。

一方面认为中国文化具有普遍的绝对价值,另一方面又认为中国文化处于窘境;一方面认为世界文化都将转向中国文化,另一方面又认为中国应该引进西方文化,梁漱溟用一种“模糊”的结论解决这种自我矛盾。梁漱溟提出:对西方文化要“全面承受而根本改过”,同时,“批评地把中国原来的态度重新拿出来。”^③这样,梁漱溟实际上走到了东西调和的路上去了。而人们不会忘记,他曾经坚决反对东西文化调和。

梁漱溟的学问中存在难以自解的矛盾。梁漱溟笔下的中国文化处在难以自解的矛盾之中。最后,后人在给梁漱溟定论的时候,竟然也跌入了两可的矛盾之中:有人说梁漱溟是“最后的儒家”,即

① ② ③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第202—208页。

认为梁漱溟主要是近代中国的保守派；^①有人却认为，“梁漱溟先生作为‘五四’以后新儒家之开山者的地位已很少受到质疑。”^②其实，这恰恰说明了梁漱溟在中国文化史研究中的特殊地位，这同时也是我们在本书中没有讨论其他五四时期的名人而把梁漱溟与陈独秀相提并论的原因。实在想来，梁漱溟的确处在这样一个连接近现代的文化变革和转型的时期：在五四新文化运动中，梁漱溟虽然站在东方文化派一边，但并没有成为论战的上将，他甚至每每批评保守派的无能，称赞西方文化；在20年代的东西文化大讨论中，梁漱溟的名声和地位也远不如张君勱；至于新中国建立以后的情况，就更加明显：在儒学信仰和研究上，梁漱溟当然远不如牟宗三、张君勱、钱穆等港台儒家元老；在儒学背叛和批评上，梁漱溟又远不如熊十力、贺麟、冯友兰等大陆儒家遗老。然而，正是这种特殊的地位和境况，使梁漱溟既可以被看作近代保守派的代表，也可以被说成为现代新儒家的一员。

梁漱溟的文化观实在地反映了当时中国人所处的社会政治和经济环境与地位。列强的凌辱，军阀的肆虐，社会的变迁，文化的转型，使中国人在决定性的选择面前难以定夺。应该说，自新文化运动兴起以来，研究也好，论争也好，到底是固守传统、全盘西化还是东西融合的问题并没有解决，也没有取得一致看法。打倒孔家店的口号是喊出去了，但要真的打而倒之并非易事，因为文化的问题不能像把溥仪赶出皇宫那样简单。作为新文化运动的主将，陈独秀、李大钊等人后来走上了共产主义的道路。他们继续高举反

^① 艾恺(美):《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》，第2页。

^② 郑家栋:《当代新儒学史论》，广西教育出版社，1997年版，第17页

孔大旗,但不再主张全盘西化。此后便是几十年的战乱,国难当头,民不聊生,没有人再有心思去讨论什么文化问题了。然而,当共产党夺取全国政权,马克思主义入主中华时,近代掀起的东西文化问题的论争几乎没有再争论的意义了。因为共产党的哲学就是斗争的哲学,它与倡导中庸与调和的儒学格格不入,由儒学所代表的旧思想、旧文化以及旧传统连同被推翻的旧社会一起被扫进了历史的垃圾堆。

3. 当代儒家文化的复兴(一)—— 近年来中国传统文化定位论争

新中国建立以后直到文化大革命,从国家意识形态到各项文化事业,基本都是从苏联引进的外来品。由旧社会培养出来的文人墨客开始或被动或主动地转变自己的思想和理论以适应新社会和新国家。尽管传统文化以各种形式顽强地存在着,甚至一些封建迷信的东西也能够苟延残喘,但没有人相信在共产党领导下的新中国会让封建的儒家文化永远存在下去。史无前例的文化大革命使儒家文化面临灭顶之灾,似乎证实了人们的看法,从破四旧到全国性的批判孔丘的运动,似乎孔孟之道就要被永远抛弃。但历史事实却给了一个否定的答案。

改革开放以后,许多思想界的禁区被打开了,其中包括文化研究。80年代以来,关于传统文化的研究成为文化领域的一大热门话题,人们开始小心翼翼地介绍港台的一些有关儒家的书籍,尽量避开一些较为敏感的政治问题,最后,人们终于公开谈论儒家文化问题并召开专门讨论会进行研究。儒家文化又看到了复兴的希望。

1994年10月5日,我国召开孔子诞辰2545周年纪念大会。我们仅从这次大会就可以看到儒家文化复兴的风潮,至少在文化界是这样。

在这次大会上,李岚清曾这样说道:“今天我们来纪念孔子,研究他的思想和由他创立的儒家学说,就是要批判地继承和弘扬这笔宝贵的文化遗产,取其精华,让其在新的历史条件下,根据时代的需要,推陈出新,再造辉煌。”他认为,在一系列新的问题面前,不论东方还是西方的文化,不论哪一个民族或地域的文化,都不能由单一的模式提供有效的解决办法,而只能取长补短,发挥各自的优势,有时还要求同存异,问题才能更好地获得解决。谷牧在讲话中则明确:“以儒家学说为主流的中国传统文化在中国古代灿烂的文明发展中曾经发挥重要作用,在今天也仍将是我国建设新文化吸取原料的一个宝库。”^①在会上,诸多学者提出了儒家文化对现代中国的价值和意义。有人认为,儒家传统的基本内容可归结为这样6点:(1)人文精神,(2)民本精神,(3)反身修己、自强不息精神,(4)维护宗法、血缘家庭的传统,(5)尊卑有序、序有等差的精神,(6)忧患意识和承担精神。并认为这些精神中的某些传统“对提高人的道德素质,和谐人际关系,鼓励奋进和责任心,稳定社会秩序,培养教育人材,对于推进现代化,可以起到一定积极作用。”^②有人甚至提出了儒学与马克思主义相融合的问题,把有中国特色的社会主义理论中的“中国特色”解释为“中国的文化传统”。^③

在一些学者为儒家文化的复兴勾勒思路的同时,另一些中国

①②③ 中国孔子基金会编,《儒学与廿一世纪》,第1—4,38—51,174—175页。

学者却抱着完全相反的看法。他们不但认为儒家文化不可复兴，还认为儒家文化的复兴只能是中国发展的反动和灾难。有人认为，“儒学从根本上就是封建统治的寄生物，”“儒学统治国人灵魂两千余年，早已深入国人的血脉之中……如家族观念、皇权崇拜、官本位意识等等，这只能说明儒学的阴云太厚，对国民的禁锢太深，而不能说明没有与其告别的必要……。”“可以说，本世纪中国问题未能解决，根本原因就在于以儒学为主体的封建文化的传统太深太厚。文化的失向，社会的混乱，并非因为传统儒学的地位不显，而是因为其阴魂不散。”^①

一方面有人要复兴儒学，另一方面有人坚决反对，这是儒家文化危机的又一个突出表现。我们在前文已经表明，继承与扬弃的老生常谈对这场论争毫无意义，因为继承什么，扬弃什么，是看社会的需求，而不是儒者的主观愿望。

对于大陆学者来说，对儒学的研究如同儒学本身一样有两个层面：一为学理，二为实践。从学理出发，观点尽可陈述，争论尽可进行，主张尽可给定，信念尽可依持。不论是对儒学重新定位还是重新理解，也不论是对传统文化重新梳理还是重新体悟，只要这些研究和探索对中国的发展有益，都将受到社会的欢迎。但是从实践出发，人们无法回避中国儒家传统文化与马克思主义的关系问题。对于儒家文化能够与马克思主义相融合的看法，我们实在不敢苟同。我们认为，儒家文化与马克思主义有许多重合之处，如尊亲友爱等社会公德，爱国主义等民族气节，循规守矩等法制观念，反身修己等优秀品德……。然而，我们不能不提出这样一个问题：

^① 启良：《新儒学批判》，第6,7,466页。

任何一种文化的融合都有主体与客体之分,亦即何者为主何者为次的问题。在儒家文化的历史上,对其他任何思想或文化的吸收也好,合流也罢,从未改变儒家本质,都是儒家“坐庄”。尽管儒家文化是中国不可丢弃、不可多得的传统文化,马克思主义却是国家意识形态,是中国走有中国特色的社会主义道路的指导原则,它不容儒家文化重新入主中华。可见文化研究的任何一种选择都将牵动大局、铭佩千秋。所以,我们认为,目前最切实的是如何使儒家为马克思主义服务的问题,而不是二者融合的问题。

4. 当代儒家文化的复兴(二)—— 港台新儒家与儒家资本主义说

自近代以来,面对西方文化的冲击和中国传统文化的不尽人意和衰落,不论是作为社会的卫道士,还是作为社会的叛逆,中国知识分子都面临在文化上的两个具有择决意义的问题:一个是对人本身存在的价值、意义以及道德取向的定位问题,即所谓“人之所以为人”的问题;另一个是民族文化的存亡问题,即所谓“中国人之所以为中国人”的问题。而随着中国从内战到外战再到内战的磨难,知识分子对文化的担忧早已不及全体中国人对中国、对中华民族的生死存亡的关心。文化救亡的呼声被战争的炮火所淹没。当然,这并不排除知识分子在此期间和以后在文化上的执着追求和努力,这些劳作对中华民族的意义自有历史作为见证。

新中国建立以后,特别是 50—60 年代以来,港台新儒家关于中国传统文化的探讨是在五四运动时期文化论战的基础之上而继续和发展的;张君勱、牟宗三、钱穆等学者,特别是他们的弟子们,都是在原有思想和理论的基础上继往开来、深入下去的。既然战

争的炮火已经停止,文化救亡的呼声就重新显现。所不同的是上一次是伴随着民族危难而诞生,这一次是伴随着民族分裂和两种不同政治制度的建立而立足。所以,作为时代文化潮流中的一支,港台新儒家的新研究是与港台的政治和经济紧密相连的,或者说是为发展资本主义服务的。这种现实性注定了港台新儒家的学问是围绕这样两个相互关联的问题而展开的:一是通过对比东西方文化而后肯认儒家文化对国人的不可或缺,同时探讨儒学的不足及改进的路径;一是通过重新认识儒家文化的基本精神及其与现代化的关系,进而证明儒家学说与现代化相一致,并提出儒家资本主义之说。

(1) 关于儒学为本和儒学的改造

自五四运动以后,儒家文化的危机已经使世人有目共睹,作为炎黄子孙,港台新儒家对儒家文化的衰落深感不安和痛心,他们力图重新确立儒学在中国的权威地位。1958年,由张君勱倡导、唐君毅起草,并联合牟宗三和徐复观等人在香港共同发表了《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术及中国文化与世界文化前途之共同认识》。这个宣言被认为是当代新儒家宣言。宣言强调,中国文化具有世界意义,不仅因为它拥有悠久的历史,更因为它在历史上曾对世界的发展产生过重大影响,而且它今天仍然是有血有肉的生命存在。宣言认为,中国文化不仅注重世俗的伦理道德,而且包含宗教性的超越感情。中国文化要想有更高的发展,需要接受和学习西方文化。^① 这个宣言代表了港台新儒家的基本思想倾向。但是,由于学者们有各自的说法和道理,港台新儒

^① 方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第258页。

家也不可以一概而论。

张君勱认为：“中国是儒家的天下，中国人的人生观极大部分是受孔子的影响；说得更确切一点，我们可以说，儒家的观点建筑在中国古代传统之上，因此，孔子和中国人的观点，都是从这个根源而来的。”^① 所以张君勱强调发展中国文化应以儒学为本，因为唯有儒学圆通广大，高明精微。儒家思想不但可以引导人们的思考和行动，还可以再造新思想。^②

张君勱强调儒家文化对中国的重要意义有两个根据：一是现代许多西方学者认为中国古老的文化已经没有生命力了，张君勱认为这是一种极端错误而危险的看法。他认为，“中国藉着许多以不断发展的鲜明历史产生强烈自觉，而使文化变得生机蓬勃；她是一个生命体，而不是一个博物馆。”^③ 另一个根据是共产党在大陆掌政以后在政治和思想意识上对传统文化的冲击。他认为，共产主义是一种政治，是不可能对中国人的思想意识做出“根本侵蚀”的。

唐君毅热爱中国传统文化。他看到许多在海外谋生的炎黄子孙不能保持华人的文化风俗而为中国传统文化所面临的窘境担忧。他认为，如果这样下去，华人社会将不复存在。这种情况说明，我们中国文化已失去了凝聚力，这是华夏子孙的大悲剧。他认为，民族文化、社会风俗是我们自己生命赖以存在的根本，所以他

① 张君勱：《新儒家思想史》，转引自方克立，郑家栋：《现代新儒家人物与著作》，第56页。

② 方克立，郑家栋：《现代新儒家人物与著作》，南开大学出版社，1995年版，第28页。

③ 张君勱：《新儒家思想史》，转引自方克立，郑家栋：《现代新儒家人物与著作》，第55页。

提出“保守”中华文化的主张。这里的保守是不忘本的意思。^①

港台新儒家主张重震儒家精神在很大程度上是他们爱国思乡的表现和反映。徐复观就曾希望死后落叶归根。这代表了相当一些港台及海外华人的心理。港台及海外华人常常把爱国与尊孔联系在一起,港台新儒家为孔家张目就是很正常的事了。

(2)关于儒学与现代化和儒家资本主义

比较来说,港台新儒家毕竟接受了西方文化和现代知识,他们不但坚持儒家的根本,而且提出修正儒家的缺陷。这就使他们以更多的精力研究和分析中国儒家文化与西方文化的关系,特别是比较二者之间的不同。在此基础之上,他们得出了一个基本相同的结论,那就是,儒家文化与现代化是不矛盾的,儒家伦理如同新教伦理一样可以结出资本主义之果。这就是通常所说的儒家资本主义的主张。

张君勱认为,要复兴中华就要使民族大彻大悟,民族的大彻大悟就要首先培植民族感情、民族思想和民族毅力,就要用哲学和科学改变整个社会政治、经济和风俗、习惯。他认为中国的旧文化已经腐败不堪,所以应该汲取西方文化。他对比东西文化以后认为,中国文化大大落伍了。他说:“他国人民有知识,能团结,能分工合作,吾国四万万人之大多数,无教无养,胜于鹿豕者无几,又何论乎爱国之大义,此吾分子之不如也。他国以民意为基础,结合于同一根本法之中,一方个人有自由之权利,他方则有大权在握之政府,此吾政制之不如人也。他国之科学哲学,下穷原子之微,上及天空之广,分之以至于至细,合之以至于至大,其是非可否也,又折衷于

^① 方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第256页。

至当不易之原则,以吾国学术之不如人也。”^① 这里,张君劢通过对比认识到中国文化在3点上不如西方:第一,人民不如西方;第二,政治制度和体制不如西方;第三,科学学术发展不如西方。正因为如此,鸦片战争以后中国才丧失了泱泱大国的威风。张君劢认为,传统儒家思想与现代化是不矛盾的,因为儒家思想是基于理智的自主、智慧的发展、思考与反省、质疑与分析等一些原则,而不是具体方法。他指出:“如果这一看法不错,则儒家思想的复兴适足以导致一种新的思想方法,这种新的思想方法将是中国现代化过程中的基础。我的看法是,儒家思想的复兴有助于或者是中国现代化的先驱,人们甚至可以说,在中国人心目中根深蒂固的儒家思想足可为导致中国现代化的基本方法。”^②

钱穆认为,人生只是一个向往,而人生的向往有3个路向:其一是西方向往超越的神或外在的自然,其二是印度彻底由外向内翻转而向往最后成一大脱空的涅槃境界,此二路均须无限向前追求。其三是中国儒家人生,向往自尽人性之善,此是一内外调和心物交融始能随时安顿人生的中道境界,而善字则是中国人宇宙观中的第一个价值领域。钱穆在晚年双目失明的情况下由夫人协助完成的《晚学盲言》中对比分析了东西文化的差别,并提出了自己对儒家文化与现代化的关系问题的看法。他认为,中西文化的首要分别和根本分别是看重整体与看重部分之别。中国人看重整体,即由整体到个体、由总体到一般,亦即从整体探求部分的意义

^① 张君劢:《民族复兴之学术基础》,转引自方克立、郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第40页。

^② 程文熙:《中印西哲学文集》,转引自方克立、郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第62页。

和价值,所以中国文化重同重和,而西方文化则重别重争。^①他在论述对外关系时也谈到了这种区别,并推导出中国大陆农业文化与西方城市商业文化的差别。他认为,“西方国家是向外征服的,中国是向内凝结的。我们若把这一观点转移到整个文化趋向上去,亦可得一相似的概念,西方文化是先由精华积聚的一小中心点慢慢向外散放的,中国文化则常由大处落墨,先摆布了一大局面,再逐步融凝固结,向里充实。这自然是城市商业文化与大陆农业文化之不同点。”^②他认为,中国文化以人为本位,以心为本位,所以中国文化的精髓在于学做人,而做人的最高标准在其德性,人本位和心本位又发展为德本位。钱穆在《晚学盲言》中提出了著名的“守旧开新”思想。他认为,“新只是一工夫,而旧乃是其本体”,历史文化传统是民族大生命所在。当今国人有两大任务,一是应该明白继承我国民族传统文化,二是应该了解现代化。由于世界上的一切变化都是以民族情感为主要原动力的,而民族情感又是来自大传统的,所以传统为本,传统可以现代化,现代化终不能脱离其传统。“贵能由传统中求现代化”的思想成为钱穆哲学的一个基础。他认为,中国之民主必然为中国式的民主,即中国传统文化之下的民主。

方东美认为,西方哲学与中国哲学的最大差异是,西方哲学总是透过二分法把完整的世界割裂为两部分,构成精神领域(上界)与物质领域(下界)、内在的心灵世界(内界)与外在的客观自然界(外界)的二元对立,悬隔不通,属于超绝的形上学或称为超自然主

^① 方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第186-190页。

^② 钱穆:《中国文化导论》,上海三联书店1988年版,第140-141页。

义的形上学。中国哲学一向不用二分法形成对立矛盾,却总是透视一切境界,求里面的广大的纵之而通、横之而通,造成一个“旁通的系统”^①。方东美在哲学论文集《生生之德》中还提出了其他一些中西哲学的差异。例如,他把每一个民族的集体智慧称为“共命慧”,古希腊人的共命慧是“如实慧”,从而演出“契理文化”;近代欧洲人的共命慧是“方便慧”,从而演出“尚能文化”;中国人的共命慧是“平等慧”,从而演出“妙性文化”。三种文化各有所短,所以,未来的超人文化应建立在这三种文化的基础之上。再比如,他认为,西方的观念是条理清晰的,而中国的观念是浑融一片的。

唐君毅认为,中国文化是由中国民族自行创造的,它的来源是一元的;西方文化是由异族文化的接触而生的,其来源是多元的。中国先哲的自然宇宙观认为自然规则内在于自然事物,其自然宇宙观以物性为第一义,视物皆虚以涵实,以形成生化历程,视万物皆由相感通以归中和之理,以位序说时空,没有无限的时空观念;而西方哲学自然观是富于超越的必然律观念,其自然宇宙观以共相为第一义,其中有物质性的实体观念和万物矛盾冲突的观念,以物质与能力、物质与空间、时间与空间相对立。中国先哲以无对性、虚灵性、涵盖性、主宰性言人心,而西方哲人则以零星或自由意志言人心。中国先哲始终肯定现实世界,而西方哲人注重于超越、自乐自足、功利等等。中国文化的崇教精神较为淡薄,而西方文化的宗教特点十分鲜明。总而言之,中国文化是“圆而神”,而西方文化是“方以智”。他认为,如果中国文化融摄西方文化的精神,必将

^① 方东美:《原始儒家道家哲学》,转引自方克立、郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第204—205页。

开出中国文化新形态。^① 唐君毅认为,西方文化以宗教与科学为本,而中国文化则以道德与艺术居首。西方文化重科学精神,而中国文化重人文精神。西方文化重个人自由、重国家和社会组织,而中国文化重德性。中西文化之差异只是特征的差异而不是进步与落后的差异。两种文化均需“返本”,中国文化要返回宋明精神,西方文化要返回到中古以前的古典精神。他认为,唯有返本才能开新。他认为,西方文化传入中国以后,几乎使中国文化解体,所以其破坏作用大于建设作用,中国所受的害多于所谋的利。^② 于是,“返本开新”成为他弘扬儒家文化的新药。

牟宗三认为,作为原初性的民族,中华民族具有“特有的文化生命”,它与西方文化的源头希腊文化不同。希腊文化首先把握“自然”,而中国文化首先把握“生命”。西方文化是宗教型文化,而中国文化是礼乐型文化。就文化的深层精神而言,西方文化是“分解的尽理之精神”下的文化系统,而中国文化是“综和的尽理之精神”下的文化系统。西方文化的精神是“方以智”,而中国文化的精神是“圆而神”。^③

牟宗三在分析中国儒家文化时认为,中国文化生命之特色是“理性之运用表现”,而缺少了“理性之架构表现”。所谓运用表现是指德性的表现,是德性的运用;所谓架构表现是指关系表现,是对待的运用,民主政治和科学就是架构表现的成就。儒家一向讲内圣外王,内圣是为了外王,是为了事功,是为了治国平天下,所以

① 唐君毅:《中国文化之精神价值》,转引自方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第231—233页。

② 方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第236—241页。

③ 同上书,第272—273页。

内圣可以直接推衍出外王,因为外王是内圣的德性作用的表现。而今,外王已不再是治国平天下,而是科学与民主,而科学与民主是不能由内圣直接推衍出来的,这就需要“曲推”。^① 由此可以看出,牟宗三也是主张吸纳西方文化并把儒家思想用于现代化的。

徐复观认为,民族自大主义固然不可取,民族虚无主义更是可悲。他认为,儒家所提出的问题总是“修己”、“治人”这两个问题,修身是道德伦理问题,治人是政治问题。^② 内圣与外王一致,伦理与政治不分,这就是儒家思想的特色。他认为,儒家思想只能缓和专制政治而不能解决专制政治,要达此目的,必须使传统儒家思想与近代民主政治相结合。

杜维明认为,五四西化派对儒家的冲击是有益的,儒学在现代的进一步衰落的主要原因不是被西化派批判的结果,而是袁世凯和北洋军阀这样的政治势力利用儒学来得到其政治利益对儒学形象所造成的伤害所致。杜维明多年着力研究儒家思想与现代化的关系问题,所以他很注意马克斯·韦伯的关于新教伦理与资本主义精神的理论。他认为,工业东亚的兴起提出了一个能启迪新思路的课题:如果现代化是多元的,后期儒家社会的经济起飞是否能开辟出一条和西方不同的具有儒家特色的现代化道路呢?他的回答是肯定的。他认为,文化传统和现代化都不能离开价值取向问题,而不同的价值取向可以导致不同的现代化。他认为,新教伦理在某种程度是与资本主义精神背道而驰的,但它又确实在资本主义产生中起到了推动作用,可见不同伦理的转化功能的存

① 方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第276—277页。

② 同上书,第300—301页。

在。^①当然,杜维明主张,对工业东亚与儒学的关系这个问题需要谨慎。

刘述先在《当代新儒家可以向基督教学些什么》一文中比较了儒学和基督教的差异。他认为,在终极关怀上,儒家是“内在的超越”的传统,而基督教是“纯粹的超越”的传统;在对世界的了解上,中国信奉的是有机自然观,而基督教却把现世与超世截然分开;在对人的理解上,儒家讲性善之教,人凭自力就可以践行,而基督教认为人有原罪,需要虔诚的信仰才能得到拯救。^②

蔡仁厚认为,儒家的内圣之学讲的是常理常道,千古不变,因而与现代化无关。所以,中国的现代化问题只需要解决外王事功的问题。他认为,儒家思想与现代化是相顺的,可以融合的,现代化是儒家思想的内在要求。他承认儒家政治思想中没有近代意义上的民主政治,但儒家的“民为贵”,“忧民之忧,乐民之乐”,“爱民,教民,养民,保民”等思想是与民主政治不相违背的。^③

成中英在比较了中西哲学之后提出二者之间的4个差异:第一,中国是内在的人文主义,西方是外在的人文主义,因为中国讲人与自然的合一,而西方讲求人对自然的认识和控制;第二,中国是生机的自然主义,西方是机械的自然主义,因为中国人把自然看成为运动的整体,人可以与之沟通,而西方人仅把宇宙当成为工具加以使用;第三,中国是具体的理性主义,西方是抽象的理性主义,因为中国哲学始终与实践紧密联系在一起,而西方哲学过于抽象,追求超验;第四,中国是人格修养的实用主义,西方是功利主义的

① 方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第332—338页。

② 同上书,第356页。

③ 同上书,第368页。

实用主义,因为,以儒家为代表的中国哲学一向强调自我修养,只有内圣才能外王,而西方却追求个人的功利,讲求效率、效益。^①

回味港台新儒家的这些论述,使人既肃然起敬,又难以苟同。首先,这些学者不忘中华之传统,不失华人之尊严,不崇洋媚外,不苟且偷生,真乃大丈夫也。然而,要在中华大地复兴儒学之精髓,重树孔孟之威严,似已不可能了。要把东亚资本主义归结到儒家也只能是一种学究之见,因为资本主义的发展动力主要不是来自于对儒家伦理的崇信,而是对科学与民主的追求。从儒家到新儒家再到现代新儒家,儒家文化融合了本土多家思想,吸纳了外来佛教和基督教的主张,也使儒家文化变得面目全非了。

二、美国基督新教文化危机

1. 18世纪信仰危机与第一次大觉醒运动

不论承认与否,美国是一个基督教国家。然而,美国的宗教领域并不平静。这不仅表现在各宗教、各教派之间的矛盾与斗争从未停止,也许更重要的是,伴随社会的发展和人类的进步,美国的宗教不断面临危机。多次出现的大觉醒运动就是明证。

从宗教角度看,在美国文化形成过程中,最有影响的莫过于清教主义。在移民始祖初到北美的大约一个世纪以内,这种宗教精神对殖民地的作用是不可或缺、不可替代的。那时,人们对上帝的崇拜、对宗教信仰的虔诚达到如此之高的程度,以至于逆来顺受地

^① 方克立,郑家栋:《现代新儒家人物与著作》,第379页。

接受了僧侣寡头政治的统治和自己在欧洲曾坚决反对的宗教迫害。当时,信仰是超于一切的。清教徒认为,按照上帝的感召,不论是穷人还是富人,也不论是低贱的人还是高贵的人,每个人都有一个职业,每个人也都要尽自己最大的努力工作。人们努力的动力来自上帝的赐予,也是在按上帝的意志行事。人们的努力不是为了得到什么好处,而是一种对社会的奉献。也就是说,“经济财富不是努力的原因,而是虔信的结果”。^① 然而,稍懂常识的人都知道,在人类发展史上,任何时代、任何民族、任何国家要想存活,都必须把这种原因和结果倒转过来。经验和事实也证明,人首先要吃、穿、住,人们对虔信的满足总没有对经济财富的满足那样明确,因为物质是可视的,而精神是不可视的;财富给人的是实实在在享受,而信仰给人的是虚无缥缈的幻境。美国也不例外。如果劳动不能给人带来物质财富,劳动者本人就只能得到精神动机的折磨。正是在这种铁的规则面前,清教徒牧师们也并不反对经商、劳动和领土扩张。他们责骂的是进步带来的后果而不是进步本身;他们对贸易给宗教带来的不良影响痛心但并没有要求人们停止贸易;他们反对拥有大量地产的人却不反对地产本身。也正是在清教主义精神的鼓舞下,北美的许多人,特别是那些移民后裔,逐渐地从追求虚幻的精神收获转向追求丰厚的物质利益,逐渐淡漠了虔敬而亲近了财富。当时的人们把这种情况形象地比喻为“宗教羊皮之下隐藏着经济狼”。^② 这种变化不是一朝一夕完成的,也不是简单的感性认识的变迁,而是宗教理性在发挥作用。

① P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,第5页。

② E. S. 高斯塔德:《新英格兰大觉醒运动》,第42页。

一般人都知道,哲学中有理性这个概念,但却很少有人了解和理解,基督教神学中也有理性。基督教神学中的理性与信仰不同。它不是以上帝的意志解释人类世界,而是以人的理智发现、认识和解释神学世界;它可以探讨一切,唯独把终极真理留给上帝。所以,美国的清教徒对理性十分重视。马萨诸塞著名牧师 C. 马瑟 (Cotton Mather) 曾指出,对于人的灵魂来说,理性的进步和力量是自然存在的,只有那些为最合理的东西进行辩护,使最合理的研究进入实质状态,使最合理的方法应用于自己的行动,在各种事务中进行最积极的探索,这样的人才是理性的主人。他还曾强调,理性的条件对于人的赎罪比恩典契约更好接受。1709 年,C. 马瑟发表了《理性者》一书,进一步说明了自己对理性的解释。他在书中认为,过去有一个非常普遍的愚蠢的和可怕的观点,认为正确和错误都是来自同一个人类社会的契约,甚至说我们的头脑里本来是没有思想的,思想是从外部来的。但是现在可以否定上一个世纪清教徒对这个精神世界犹豫不决的时候了,因为人生来是有许多丰富的思想的,只有通过实践才能使这些思想苏醒。这样,理性的原则充实了道德的原理,“理性之声就是上帝之声”。^①

C. 马瑟的观点变化反映了时代的发展和变化。17—18 世纪,欧洲启蒙思想对封建专制制度和基督教神学提出挑战,启蒙运动的旗帜正是理性。可以认为,马瑟思想是欧洲启蒙思想在北美的反映。自从文艺复兴提出以人为中心反对以神为中心以后,人作为自己的主宰仅仅是针对人可以选择政府而不再是教权与政权结合在一起践踏人权,但人与神的关系并没有倒过来。也就是说,上

^① P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,第 419--427 页。

帝仍然决定人的一切,人并不能按自己的意志行事。启蒙运动倡导的理性正是鼓励人们自己掌握自己的命运,把理性赋予上帝只不过是一种外衣。这样,在18世纪初,北美人对道德和宗教的轻视以及对财富和生活的追求改变了长期以来的清教主义传统。宗教的衰落是文化转型的一个结果,经济的发展对神学家们也大有益处。问题并不是过去人们常说的清教徒追求清贫和固守禁欲主义。事实上清教徒是反对禁欲主义的。问题在于,当人们不再继承前人留下来的传统时,总要遭到某些人的指责和反对。许多牧师把宗教传统的丢失等同于父辈纯洁精神的丢失和堕落,把宗教枯干的现象称为一首“哀歌”(Lamentations)。到了18世纪初,由于经济的发展、理性主义的威胁、教派的纷杂和圣事的混乱,上帝变得不那么受人尊敬,到底是人还是神主宰这个世界的问题重新摆在人们面前。由于对精神衰落问题十分敏感,人们常常把一些自然现象与信仰联系在一起。1727年10月29日夜间新英格兰发生地震,1735—1740年又流行白喉,许多牧师说这是灾难降临的表现,是上帝将要离开本地的预兆。^①那些虔诚的牧师不知从哪一天突然意识到,作为转达上帝意志的唯一渠道,教会和牧师有责任重新唤起人们的宗教热情。于是,他们开始到处巡游布道。从东海岸到西部,从城镇到农村,人们集聚在教堂或田野聆听最忠诚的巡游牧师的演讲,静候福音传播者的布道。第一次大觉醒运动就这样来到了。

有关美国第一次大觉醒运动从哪里开端的问题有不同说法:有人认为是从发端于新泽西荷兰归正宗,有人认为开始于南部的

^① E. S. 高斯塔德:《新英格兰大觉醒运动》,第8—18页。

乔治亚,还有人说是乔治·怀特菲尔德(George Whitefield)从欧洲传来的。^① 不论如何,这场自发的宗教“奋兴”(Revival)运动席卷了全美国,蔓延了几十年。它的内容、规模、震撼力、影响力和后果都超出了人们的预料。

从上述内容可以看出,第一次大觉醒运动是北美宗教危机的表现和结果。所以,这次运动的目标是唤醒人们的宗教意识。运动也确实达到了“奋兴”的目的。这次运动从一开始就存在不同观点之间的矛盾和斗争,其中最为引人注目的有两个:一个是J.爱德华兹(Jonathan Edwards)与C.昌西(Charles Chauncy)之间的论争,另一个是所谓“新光明派”(New Lights)与“老光明派”(Old Lights)之间的分歧。

爱德华兹与昌西之间的论争实质是早就存在的基督新教不同派别之间分歧的重现或者说发展。在16—17世纪欧洲宗教改革运动中,被称为“荷兰抗议派”的是以荷兰新教学家J.阿明尼乌(Jakob Hermansz 英文为 Jacobus Arminius)为首的反对加尔文主义宿命论的新教派别,这一派被称为阿明尼乌派,其观点就是阿明尼乌主义(Arminianism)。这派认为,上帝虽然预知但却没有预定个人的得救,因此圣徒的个人的得救还要靠自己的自由意志对上帝的恩典是否接受;只要信仰耶稣基督,不论选民还是弃民,都可以得救,罪人可以再生等等。^② 这些观点被1618—1619年的多尔特宗教会议所否定,但却得到英国以劳德大主教为首的英国国教的支持,而当时的英国清教徒是反对阿明尼乌主义的。然而,英国

① W. S. 赫德森:《宗教在美国,美国宗教生活发展的历史统计》,第61—62页。

② 《基督教词典》,北京语言学院出版社,1994年版,第7—8页。

清教主义在美国发生了许多变化,特别是出现了理性主义的趋势。有人主张,人不能等待上帝的恩典,必须而且能够在得到恩典之前有所“准备”,以使自己符合神的恩典。这种看法等于是人以自己的意志(理性)决定得救与否,是与传统的清教主义背道而驰的。昌西赞许理性,认为人是理性之灵,他说:“普遍真理是去启蒙思想,而不是去引发感情,所以要不断地启发那些能够自己感召的人”。^① 这种观点坚持人与人之间的“理解”是问题的关键,与阿明尼乌的人的自由意志同出一辙,都是理性主义。但是,昌西的观点并不是阿明尼乌主义的简单再现,而是一种“普救论”(Universalism)。这派的主要宗教主张是基督的救赎是普及全人类的,因此所有人的灵魂,包括下地狱的人在内,最终都将获得救赎。爱德华兹对这种理性主义提出批评,他认为,人的幸福和神圣不是通过学习可以增加和达到的,而是通过心灵之内对神的理解和沟通实现的。在他看来,人的本性是一个有机体,它的才能是不可分的、永无止境的认识过程;人的全部认识中最关键的是精神认识,而精神认识又是永远依赖于“心灵的感觉”。他特别反对自由意志说。他认为,自由意志论者只能是下面两者之一:要么是无条件的或随意的选择,要么是纯粹的漠不关心。漠不关心的选择是容易做到的,无条件的选择却是极为偶然的。如果意志活动是无条件发生的,世界上无数的千差万别的事务都是无条件发生的,这就令人很难理解,宇宙也就变成了一种偶然,人类也就完全成为唯我论。如果自由与漠不关心联系在一起,自由本身就只能在没有意志,或没有

^① A. 海莫特, P. 米勒:《说明大觉醒危机及其结果的文献》,第 XLI 页。

愿望、没有选择的情况下才存在。这样,自由意志又自相矛盾了。^① 爱德华兹的这些看法无非是要说明,人只能靠上帝的安排而不能靠自己,即加尔文主义的宿命论。

所谓“新光明派”和“老光明派”的斗争发生在长老派教会内部,新光明派是殖民地移民的第二、三代后裔组成,老光明派主要是一些后来从爱尔兰和苏格兰来到殖民地的牧师。新光明派赞成宗教奋兴,主张理性主义,而老光明派则说新光明派滥用人性的本性,是对神的亵渎。^② 实质上新光明派与老光明派之间的斗争代表了第一次大觉醒运动中两派的矛盾,查理·昌西本人就是新光明派的领导人物。

值得注意的是,不论是赞同还是反对,大觉醒运动都对美国的宗教产生了深远的影响。运动是宗教危机的表现和结果,运动的结果也确实加强了宗教,许多美国人开始皈依宗教,不同的教派开始联合,美国作为一个基督新教国家的特点更加突出了。

第一次大觉醒运动不仅仅是一场宗教危机,而且是美国基督新教文化的危机。虽然大觉醒运动是宗教奋兴主义者发端的,但很快就成为一场城乡群众运动,它的普遍性正是这次运动的伟大所在。由于下层群众的参加,贫富对立的社会问题首次摆在人们面前,有人称这次运动是一次乡巴佬造反,非但如此,运动直接影响到人们的政治、文化和社会生活,促成了党派的形成,所以,宗教奋兴实际上已经变成为深层的社会运动。此外,人们普遍认为,这次运动对于美国民族意识的形成甚至独立战争的愿望都有着重要

① P.K. 康金:《清教徒与实用主义者,8位伟大的美国思想家》,第62—63页。

② W.S. 赫德森:《宗教在美国,美国宗教生活发展的历史统计》,第72页。

的推动作用。然而,大觉醒运动是一把双刃剑:它促进了民族的团结但也制造了敌对的因素;它使宗教更加深入人心但也使神学更加虚幻;它使宗教派别更加纷杂但却使各派走向联合。

2.19 世纪文化转型与第二次大觉醒运动

美国独立以后,由 13 个殖民地组成的新国家面临的重要选择之一,就是确立一种什么样的文化和意识形态。其中最突出也是最实际的问题是宗教信仰问题。鉴于教派纷杂而且没有哪个教派拥有足够的势力可以确立自己的统治地位,国父们选择了政教分离的政体并在 1787 年制订了一部“无神宪法”,因为那部宪法几乎没有上帝的位置。^① 这一措施虽然保证了新国家不至于因宗教问题而分裂,也确立了信仰自由,但并没有解决美国新文化所面临的问题,甚至使问题更加复杂。首先,众多的教派各持己见,难以融合,其中最突出的是长期以来在新英格兰占统治地位的公理会派对各种教派的兴起、传入和存在十分不安,总是力图恢复原有的状况;其次,原有的占统治地位的加尔文主义已经不再适应新的形势,建立在加尔文主义基础之上的美国本土宗教思想,如:普救说,唯一神教论,自然神论等等,都远远超出了旧有的宗教规矩和原则。这些人与其说是信教不如说是信自己,他们主张的理性主义本身就是对宗教的否定。宗教信仰再次面临危机。在 1798 年长老会全国大会上,与会者普遍对“我们的公民对宗教原则和实践的抛弃”和“对宗教戒律和制度的明显的普遍的藐视和不虔敬”感到悲哀。在他们看来,抛弃上帝,追求尘世间的享受和快乐就是对宗

^① I. 克拉姆尼克,R. L. 摩尔:《无神宪法,反宗教修正的例子》,第 23—27 页。

教的背叛,更不用说一些自然神论者如 T. 潘恩、E. 爱伦、E. 帕尔默等人公开攻击天启教。^① 此外,还有一些带有偏激思想的教派,如超验主义(Transcendentalism)、万民拯救主义(Restorationism)、震荡派(Shaker)、耶稣再降临派(Millerites)、耶稣再降生派(Adventists)以及招魂主义(Spiritualism)等等,这些教派信仰虔诚,思想极端,弄不好就会对社会造成危害。最严重的应当说是人们对宗教的冷漠,1790 年美国进行了第一次人口普查,竟然没有对人们的宗教信仰进行统计,足见宗教的地位;再次,刚刚独立的美国需要集中精力从各个方面和角度保卫新国家,包括来自意识形态的威胁。1799 年 4 月 25 日,J. 亚当斯(John Adams)在总统文告中指出:“美国人民最珍贵的利益仍然受到敌对势力和危险行为的威胁,同时还受到敌视我国思想的传播者、宗教和道德以及社会责任基本功能的反对者的威胁,这种情况在其他国家也早有发生。”^② 亚当斯所谈绝不是危言耸听,而是实实在在的问题。当时,欧洲和北美都已经进入理性时代,特别是 1789 年法国大革命的发生及其扩散,都对传统的宗教虔诚带来了冲击,一些美国神职人员试图维护宗教的权威以抵制政治的冲击。最后,18 世纪末 19 世纪初美国宗教事务所面临的最突出的问题是性与婚姻的问题。有的教派,如摩门教,还提出了“多元婚姻”的主张。这是对传统的婚姻制度的严重挑战,被认为是社会堕落的主要表现。

美国的独立、社会的进步和经济的发展造成了一种新文化的发生和发展,或者说导致了文化的转型。但是,宗教作为一种信

^① W.S. 赫德森:《宗教在美国,美国宗教生活发展的历史统计》,第 131 页。

^② J.O. 理查德逊:《总统文告与文献汇集,1789—1897》,华盛顿,1905 年版,第一卷,第 285 页。

仰，一种意识形态，一种道德，却似乎没有随着历史的发展而发展。特别是伴随当时美国的“西进运动”，许多教徒积极主张向边疆地区提供宗教信仰的需要，包括布道、《圣经》和宗教宣传品等。于是，在18世纪末和19世纪初，美国再次出现了复兴宗教的要求和呼声，第二次大觉醒运动以不同于第一次大觉醒运动的姿态降临美国。许多福音传播主义新教牧师在各地进行传教活动，宣传至福千年王国即将到来，提出宗教复兴，掀起了新的宗教奋兴运动。一些个人自愿组成的宗教团体也纷纷出现。1816年5月成立的“美国圣经协会”(American Bible Society)的章程规定：“一种激动，一种超常的强大的激动，已经唤醒了各民族，使他们认识到人与上帝的关系极为重要，正如上帝之子基督耶稣，这个人与上帝之间的媒介所展现给人们的那样，……在美国，我们要做的不是别的，只是想使人们觉醒，警觉真理和虔敬的敌人，尽最大努力在世界上传播福音。”^①当时，美国各地成立了许多星期日学校(或称主日学校 Sunday School)，1824年，各地的星期日学校成立了美国星期日学校联盟(The American Sunday School Union)，以便共同推动和促进美国的基督教化和文明化。这些学校给边疆地区的人们带去了文字、文学和文明，有力地加强了美国人民的民族意识。在一期杂志中，这个联盟指出：“著名谚语‘团结就是力量’对任何事情都适用，在这一谚语的实际运用中，是没有任何能力、体力、智力或道德差别的，因为这是基督王国的原则。然而要想实现团结，就绝不能把事业停留在口头上，而要怀着深厚的情感，全身心投入，必须有福共享，有难共当，以实

^① 《美国圣经协会章程》，第13—18页。

现基督的原则。”^①

许多宗教奋兴运动发生在学校。例如,1787年在汉普顿—悉尼学院和华盛顿学院的学生中出现了一次奋兴运动;1800年在耶鲁学院也发生了在牧师布道以后大量学生改宗的现象。针对西部边疆地域广大、人员稀少和条件恶劣的情况,传教牧师们发明了一种在野外布道的新方法,称作“野营布道会”(Camp meetings),使布道深入到各个角落。到1811年,仅循道宗举行了至少400次野营布道会。^②在纽约州,C.G.芬尼(Charles G. Finney)实行了独具特色的“新措施”,如:他在谈论有罪者时不是像以前的牧师那样隐讳地使用“他们”,而是使用“你”,并对有罪者指名道姓,让他们坐在被称为“焦虑凳”(Anxious Bench)的长凳子上,使他们在众目睽睽之下进行内心斗争。芬尼还深入城镇挨家挨户地走访工人,动员所有人参与宗教活动。^③

在第二次大觉醒运动中,康涅狄格是最重要的中心之一。由于康涅狄格的宗教保守势力很大,牧师们对自然神论和理性主义十分反感,他们对无宗教信仰的问题和道德的沦落忧心重重,第二次大觉醒运动在地处康涅狄格的耶鲁大学十分火爆就不足为怪了。1795年,T.德怀特(Timothy Dwight)就任耶鲁大学校长。针对当时耶鲁大学的许多学生推崇和宣传理性主义的问题,德怀特等人提出:“哪里没有宗教,哪里就没有道德”的观点。从1797—1801年,康涅狄格各地都出现了所谓“神圣精神表现”的大觉醒运动,耶鲁大学更是出现宗教复兴热潮,有的学生戒除了吸烟和饮

① 《美国星期日学校杂志》,1824年7月,第4—6页。

② W.S.赫德森:《宗教在美国,美国宗教生活发展的历史统计》,第140—141页。

③ 同上书,第143—144页。

酒,1797年成立了道德协会。此后,在1807—1808年,1812年、1815—1816年间、1825—1826年间,康涅狄格的大觉醒运动一次又一次掀起高潮。

第二次大觉醒运动没有发生第一次大觉醒运动那样的过激行动,没有发生违反政府法令的事情。这次运动中,布道的牧师们目标明确,尽管遭到了一些人的反对,但多数人还是支持的。但是,与第一次大觉醒运动一样,第二次大觉醒运动也不仅仅是一次宗教运动,因为它除了布道、传教和分发《圣经》以外,还使人道主义精神得到发扬,并与当时的政治、经济和军事活动同斗争紧密相连。当时发生的重大事件,如拿破仑战争期间美国在1807—1809年实行的禁运令、1812年的美英战争和国会内部共和主义和联邦主义之间的斗争等等,不但没有打断宗教奋兴运动,反而使运动更加发展。

这次运动最突出的遗产是使美国人开始集合在基督新教的旗帜下。如果说,在此前的美国宗教界还是一盘散沙,那么此后便开始凝固在一起。

3.20 世纪宗教保守主义与新宗教右翼运动

所谓新宗教右翼运动,英文为 The New Religious Rights。其实,这个英文词有两个含义:一个是我们通常理解的宗教右翼运动,这是把 Rights 一词理解为右翼;Rights 这个词的另一个含义是权利,所以,把新宗教右翼运动理解为新宗教权利运动也不能说错,因为这个运动的根本目的是要求提高宗教在美国的地位,使宗教界更多地参与社会政治,拥有更多的权利。

如果说美国文化是以基督新教为道德根基的文化,这种文化

在进入 20 世纪以后遇到了前所未有的危机。这种危机又导致宗教保守主义势力的增强和宗教右翼运动的兴起。

自 20 世纪初以来,至少有 5 个因素使美国基督新教面临挑战:

(1)科学的发展、达尔文主义的传播以及经济的变革。20 世纪初期,美国出现了一场有关科学与宗教关系的研究和讨论。自中世纪以来,科学与神学的对立早已成为一种定式而被人们普遍接受。尽管科学在不停地发展,神学也并没有因科学的发展而不断地衰落,但达尔文生物进化论等思想的影响不断扩大,还是使美国的宗教界感到科学对宗教的威胁。如果人是猿进化而来,上帝创造人的说法还有谁会相信?于是,20 世纪初美国关于科学与神学的谈论出现了不少新观点,诸如科学与宗教并不矛盾、科学促进宗教的发展等等。^① 美国经济的发展曾在 20 世纪初期被韦伯说成是新教伦理的结晶,但到了 30 年代经济大危机时期,有人开始怀疑基督教精神是否符合美国国情。卫理公会牧师和神学院教授 H.F. 沃尔德认为,基督教伦理与美国经济制度格格不入,因为资本主义经济是建立在人为创立者的假设的基础之上的,人们追求是物质享受而不是精神解脱,基督教伦理与此正好相反。^②

(2)天主教和犹太教移民的增加及其经济在社会势力中的扩大。美国曾经是基督新教的一统天下,天主教、犹太教以及其他宗教信仰的人数曾经很少。但是由于外来天主教和犹太教移民的不断增加,这种情况从 19 世纪初开始发生变化。于是,新教徒在 19

① E.S. 高斯塔德:《1865 年以来美国宗教史记实》,第 320—331 页。

② H.F. 沃尔德:《我们的经济道德与基督伦理》,纽约,1929 年版,第 318—323 页。

世纪 40 年代就掀起了所谓“土著保护主义运动”，这一运动到 80 年代进入高潮。有人认为，“我们的自由制度和基本原则与天主教之间存在不可调和的差别。”尽管天主教徒不但不威胁美国制度，甚至对美国文明作出巨大贡献，但人们还是把天主教看成为保守势力的象征。1928 年，天主教徒史密斯被提名为总统候选人，尽管他无望当选，但此举给天主教徒以振奋，使基督新教更感危机。1960 年，肯尼迪终于成为美国历史上第一位天主教徒总统，尽管肯尼迪总统并不是代表天主教的，但新教统治地位已开始丧失。从 50 年代起，美国就有人把新教、天主教和犹太教三位一体的看法公诸于世。到 90 年代，人们已经默认这一现实。^①

(3)实用主义哲学的创立及其影响。实用主义强调现实的可塑性和知识的实用性，强调信仰的现实价值和真理的体证效用。一切从现实出发，一切为了现实。实用主义的创始人之一 W. 詹姆斯提出，任何事业的真实性就在于它的可预见性。这等于否定了美国基督新教的宿命论和预定说。而美国哲学的宗师杜威则从神学转向哲学。实用主义适应了美国 20 世纪初期的社会需求，满足了人们追求现实生活的愿望，对宗教虔诚构成了一种潜在的威胁。^②

(4)国内外政治运动的张力和压力。20 世纪以来，世界上和美国国内政治风云不断。两次世界大战，共产主义“瘟疫”，朝鲜战争，越南战争，冷战以及其他地方的局部战争，使美国人不得不付出巨大的人力和物力。事件可以过去，但精神上的创伤却永远留

① D. 奇德斯特：《权力模式，美国文化中的宗教与政治》，第 178 页。

② W. 詹姆斯：《信仰与道德论文集》，第 97 页。

在心里。在国内,60年代成为一个转折的时代:肯尼迪总统被刺,越南战争的爆发,这些事件使美国人对盼望的“黄金时代”没有到来而沮丧;而黑人种族隔离政策的结束和民权运动的成功,并不意味着种族歧视的结束和民权运动的终结。^①

(5)个人自由等社会意识的增强和道德观念的改变。第一次世界大战以后,美国人像是从梦中惊醒,一场被称为“道德革命”的风潮豁然勃兴。战时的需要使妇女走出家门,女权运动随之而起;美国在那场战争中的胜利使一些人要在战后重塑世界生活,另一些人却对凡尔赛和约不满;对战争的厌倦,对自由的幻想,使战后美国人常常用“荒诞的青年”、“爵士乐年代”、“非法酒店”、“帮派战争”等字样来形容美国。人们对世俗生活的追求使宗教作为道德化身的地位岌岌可危。第二次世界大战以后,美国人追求自由的愿望更加明显,“跨掉的一代”真的要把基督新教的传统丢进海洋。^②

在各种势力的威胁下,早在20世纪初就出现了基督新教的所谓“基要主义运动”。回归基督,回归《圣经》,回归宪法,成为当时典型的口号,一场新的宗教奋兴运动再次面世。从50年代开始,伴随反共浪潮而掀起的宗教保守主义运动一年胜似一年。70年代出现的“道德多数派”(Moral Majority)更把宗教保守主义运动推向高潮。有关宗教右翼的情况,我们在前文已经做了介绍,这里不再说明。

^{①②} W.S. 赫德森:《宗教在美国,美国宗教生活发展的历史统计》,第360—361页。

三、两种文化的对话

儒家文化与西方文化是两种不同的文化,儒家文化与美国基督新教文化当然也是两种不同的文化。人们曾对东西方两个不同文化进行过多层次、全方位的比较和体悟。我们则要对儒家文化与美国基督新教文化进行个性与共性的了悟与分析。

1. 大陆文化与海洋文化的分野

冯友兰和钱穆都认为,中国文化与西方文化的本质差别在于,一个是大陆农业文化,一个是海洋商业文化。这两种文化形成的鲜明对比是:一个与农业打交道,一个与商业打交道;一个老守田园,一个四海为家;一个以家族为主体,一个以城邦为社会;一个讲独裁,一个讲民主;一个追求伦理,一个崇尚科学;一个固守家族观念,一个提倡个人主义;一个保守,一个开放……归根到底,还要用孔子的话说:一个是仁者,一个是智者;一个为动文化,一个为静文化。(孔子有“知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿”。)^①

大陆文化哺育了中国农业文明,海洋文化造就了西方商业文明和工业文明。不论是大陆文化还是海洋文化,如今都在变成现代工业文明的组成部分,但二者所面临的问题却不尽相同。

中国农业文化的突出特征有两个:一是封闭性,二是落后性。

^① 冯友兰:《中国哲学简史》,第14—24页。钱穆:《中国文化史论》,第140—142页。《论语·雍也》。

所以,在近代西方文化的冲击下,中国农业文化所面临的危机更早、更严重。鸦片战争打开了中国的大门,结束了中国文化的封闭性,却没有结束中国农业文化的落后性。现代中国正在改革开放的旗帜下走向现代化,中国农业文化正在变成社会主义工业化,落后性行将甚至已经结束。然而,这并不是中国传统文化危机的结束,反而是它的危机的加深,因为引导中国走向现代化的不是传统儒家文化而是马克思主义。

美国基督新教文化的突出特征也有两个:一是宗教性,二是自由性。美国的宗教信仰并没有危机,但宗教主张却大有分歧。从基督新教的一统天下到新教、天主教和犹太教3教并重,再到当今其他宗教和文化进入美国,美国文化的宗教性正面临前所未有的挑战。美国也许是世界上自由最多的国家,移民始祖远渡重洋来到北美就是寻求自由,美国人民2个多世纪以来的奋争就是为了自由和平等。然而,围绕自由问题的争端在美国却从来没有停止,人们对自由的理解越来越深,从政治自由到经济自由,从思想自由到行为自由,从个人自由到社会自由等等都是人们关心的问题。自由所涉及的问题也随之而越来越复杂,自由与社会政治制度的关系,自由与道德伦理的关系,自由与民族性和种族性的关系等等都是人们关注的问题。所以,海洋文化同样面临危机,现代化的美国也把危机带给了现代化本身。

大陆文化和海洋文化说还有一个不甚严密之处:宏观看来,可以说中国是大陆农业文化,英国、美国等西方国家是海洋文化;但微观看来则并非如此。例如,英国的东盎格鲁是农业文化而肯特文化则是商业文化;美国殖民地时代的南部是农业文化而北部是工业文化;中国从古至今沿海地区文化与内地文化具有很大差别。

当然,到如今这些文化差异都已经或正在消失,但讨论大陆文化和海洋文化的问题时,这些差别的存在和消失也应该被涵容在内。

2. 本土文化与外来文化的碰撞

在我国文化史上,历来存在着本土文化与外来文化的关系问题。在古代,是中国各族间的关系问题;自近代起,变成了中国与列强的关系问题。从文化角度出发,前者是中原汉文化与周边夷文化的关系问题,后者是东方文化与西方文化的关系问题。鉴于汉文化与夷文化经几千年的交流和融合已形成了一个意义更深、含盖面更广的中华民族文化,中国学者一般不把这两种文化分开来看。特别是周边夷文化进入中原以后都被汉文化所融合与吸纳,二者之间的关系也早已明确。而东西文化之间的关系问题却成为中国文化史研究的重要课题并直到现今也没有最终解决。

中国传统文化历史悠久,应该说想改变它的人不是没有而是没能达到目的。以欧洲文化为主体的西方文化进入中国以后,使中国人第一次面临着我们古老文化无法融合之的问题。而且,在国门洞开、民族危机的情况下,中国人被迫考虑是固守旧文化还是接受新文化的问题,于是,从五四时代起,掀起了第一次对比东西方文化的论战,由此开始了两个文明、两种文化的对话。

美国基督新教文化是来自欧洲的外来文化。在被称为“民族熔炉”的美国,由于移民来自不同的国度、不同的民族和种族,其文化分野也是十分明显和重大的,不能排除这些不同文化之间的摩擦与碰撞。但是,由于长期的融合,来自不同文化的人们逐渐形成了共同的风俗习惯和意识形态,进而产生了一种有别于其他文化的文化——美国基督新教文化。可以认为美国基督新教文化是外

来文化,但一旦美国自己的文化形成以后,也就成为他们的本土文化。而后来的移民则带来了别文化,或者说新的外来文化,从而出现新的碰撞。但这些新的外来文化也不断地被美国本土文化所吸纳、改造和融合,使之进入美国文化。

中国文化是一种本土文化,它历来是以儒家文化为主体并不断融合和吸收其他外来文化而存在和发展。尽管近代以来西方文化对中国古老儒家文化形成了前所未有的冲击,西方文化被认为是中国儒家文化无法吸收和改造的文化,但一个世纪以来的历史已经证明,固守传统不可能,全盘西化也不可取,其结论当然就只有在中国传统文化的基础上接受西方文化中的可取之处,以使中国文化再造辉煌。美国文化是一种外来文化,当它成为美国的本土文化以后,同样是在不断融合和吸收其他外来文化而存在和发展的。由此看来,任何本土文化都有一个与外来文化的关系问题,任何外来文化也都有一个逐渐被吸纳和改造成本土文化的过程。

文化传统传承的要义是对传统文化精髓的领悟。而儒家传统和美国清教主义传统在时下而面临同样的窘境,中国有人判定儒家文化是中国之所以落伍的根由,美国有人断言清教主义是美国文化中的糟粕。如果这是事实,两种文化的危机就不仅仅是继承还是扬弃的问题,而是抛弃不抛弃的问题。如果中国抛弃儒家文化而美国抛弃基督新教文化,又有何种文化可以取而代之呢?

3. 家族本位主义文化与个人

本位主义文化的演变

陈独秀认为,“西洋民族以个人为本位,东洋民族以家族为

本位。”^①现代中国学者一般也都赞同这一说法,认为中国儒家文化是一种以家族为本位的文化,而西方文化,包括美国文化,是一种以个人为本位的文化。先秦儒家强调“天下如一家,中国如一人”,是家族本位主义的典型代表。从家族到中国,从血亲到民胞,从小家到大家,也就从家族本位延伸到社会本位。但是,不要忘记中国儒家文化是一种“人论”文化,而这种人论文化又是以修身为开端的,没有个人的“正己”,其他任何要达到的目的都成了无源之水。这样,人论的根本就变成了“心论”。如果修身是个人的事,是万事之本,而齐家治国平天下才是社会的事,儒家文化是不是也可以说是一种个人为本位的文化?如果这是成立的,中国文化是一种家族本位主义文化是不是相对的?

说美国文化是个人本位主义文化的主要根据是,美国人把处理一切事物——包括家庭关系、个人与社会其他成员的关系——的基本准则都纳入个人的范畴,都从个人的认识出发,这是不错的。但是,我们要看到,美国的个人本位主义并不是一成不变的,人们也就不能把现今美国人的世界观当成以前的世界观。我们是想说,在美国殖民地时代和建国初期,个人本位主义并不突出,人们的社会团体观念甚至家庭观念还远远超于个人观念。或者说,家庭、社区和社会还是人们不得不重点关心的问题。

美国移民始祖很多是来自英国自治城镇的居民,这些人移民北美的主要原因是他们的自治遭到了王权专制的破坏。这些移民常常是自行组织起来形成一个团体,到美洲后又居住在一个社区,形成一个个社团,俨然一个个独立王国。温斯罗普到达美洲的 10

^① 陈独秀:《新青年》第 1 卷第 4 号。

年间就建立了 20 个这样的城镇,各城镇互有不同。在这种不受中央政府制约的村镇里生活的人被一纸契约联系在一起,他们年复一年地选举总督,行使自己的权力,人人都自愿对这个社区负责,没有人想到这就是民主,也没有人注意到这种明显具有独立性、偏狭性、排外性的小集体与其他移民社区正走上分别的道路。^①可以看出,在独立前相当长的时间里,尽管南部弗吉尼亚定居者具有很强的个人主义价值观,但新英格兰的移民们并不是通常所说的以个人本位主义为特征的,而是以社区为单位的集体主义。马萨诸塞曾经是一个松散的社区联盟整体。后来,这种小集体主义又不断扩大,从社区到地区,从地区到州,这一点在美国独立战争时期明显地表现出来。如果把这种思想继续扩大思维,会发现美国人一直把美国作为一个整体与世界其他国家和民族分别开来。

仅就马萨诸塞殖民地来看,最初的社区特点是稳定、多样化和独立。除了波上顿等城市外,其他地方主要是内陆农庄,农庄中的新英格兰居民的子女一般都与具有相同特点的其他社区的居民子女成婚,礼仪方式和行为准则也大同小异。^②在农村社区,创始人变成了整个村庄的家长,是该社区生存下去的保护神。村中的居民有穷有富,但大家都和睦相处。^③在人际关系上,美国人的传统也并不是像有些人说的那样松散。移民北美的人除去单身以外,都是以家庭为基本生存单位的。在这些家庭中,不但有夫妻、父

① T.H. 布林:《清教徒与冒险家,早期美国的变化和惰性》,纽约,牛津 1980 年版,第 15—18 页。

② K.A. 洛克里齐:《一个新英格兰城镇:头 100 年的历史》,纽约,1970 年版,第 18—19 页。

③ T.H. 布林:《清教徒与冒险家,早期美国的变化和惰性》,第 85 页。

子、兄弟姐妹,而且包括仆人。那些仆人参与家庭的几乎一切活动,包括宗教活动。这样,家庭的作用超出人们的想象。所以,有人提出需要采取措施松弛主人与仆人的关系。因为,按照清教徒的观点,最贫穷、最邪恶的人正是那些堕落的弃民。所以,西方文化的个人本位主义也应该是相对的。^①

在北美,人人积极劳作、追求发财致富的意义远不止是为了个人的享受、经济地位的改善以及证明自己是上帝的选民,同时还有一个也许是更为重要的后果:这种努力摧毁了家庭的锁链,动摇了社会集体的根基,鼓励和推动了个人主义的发展,这使美国文化逐步走上以个人本位主义为特征的文化。

儒家文化的所谓修身或“正己”的要求并没有达到儒家和统治者想象的目的,社会和睦及稳定的决定性手段还要归到皇权、父权、神权和夫权。家族本位主义文化在封建时代就已经潜在危机。民国以后,这种危机不断加剧,追求个性解放成为受到西方文化影响的年轻人的理想,家庭的纽带一松再松,这是儒家文化危机的一个突出表现。美国基督新教文化的个人自由与现代文明是不矛盾的,但几十年来美国宗教保守主义反对各种道德沦丧、要求保护或恢复传统家庭的努力也着实是这一文化的危机表现。

4. 单一文化与多元文化的整合

从大的文化模式来说,世界上的两个主要文化模式是东方文化和西方文化,二者可以被看成为单一文化。但是,两种文化的形成过程是一个多种文化思想相互争斗、相互融合的过程。所以,任

^① P. 米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,第85页。

何单一文化都是相对的,或者说都是多元文化整合的结果。

在中国魏晋以前虽然是儒术独尊,但其他各家学派和理论并不是毫无价值,儒家也在不断吸收法家、墨家、道家等其他学派的思想。在宋明以来,儒释道三家合流的历史是人所共知的。如果说法、墨、道三家与儒家一样是中国文化中的不同学派,却无法否认佛家是一种外来文化且被儒家所吸收。中原文化与边疆少数民族文化的融合在征服与被征服的当时应该是不同文化,后来才融合成同一文化。所以,作为单一东方文化的中国儒家文化应该是多元文化融合和整合的结果。

通常认为,英属北美殖民地的移民具有相同的英国背景。新近的研究表明,这种看法有待商量。因为,英国人本身也不是完全相同的文化背景,例如,伦敦文化(或称东盎格鲁文化)与肯特文化(或称约克郡文化)就有很大不同。^①

所谓文化相同与否,主要看其占统治地位的价值观念。17世纪的价值观念主要表现为经济观念和宗教观念。从价值观念看,北美北部新英格兰与南部弗吉尼亚在17世纪就是完全不同的两个社会:弗吉尼亚殖民地的建立者最初并没有长远打算,那里仅是一些从事捕鱼活动的英国人的临时住所。后来成为殖民地并发展烟草种植业,也很少有人携家带口去定居,所以,弗吉尼亚一直贫穷落后。更为重要的是,弗吉尼亚移民主要是为经济目的而来,不论他们的宗教信仰是什么,“到弗吉尼亚就是为了发财”。在经济利益驱使下,弗吉尼亚殖民地的政治制度明显为统治者服务,人们说

^① T.H. 布林:《清教徒与冒险家,早期美国的变化和惰性》,第 XIII, 105-137 页。

那里的总督是“自己利益的代表”。因此,弗吉尼亚的阶级斗争更为突出和明显,白人契约奴和黑人奴隶的暴动和反抗时有发生。^①而新英格兰殖民地则完全相反,温斯洛普等大移民领导人早就明确自己是去建立一个“丘阜之城”,为世人树立一个榜样。到新英格兰去的主要是一个一个的家庭。在新英格兰,清教徒们追求的是信仰和个人意志自由,他们是为信念而生活,不是为生活而信仰。新英格兰社会秩序比弗吉尼亚稳定,阶级斗争很少激化。所发生的矛盾主要围绕宗教和政治展开。

北美来自不同国家和民族的移民都曾带来了他们自己独特的文化,在漫长的历史进程中才逐步融合到一起了。美国基督新教曾在美国占有统治地位,但随着天主教和犹太教移民数量的增加及其教会势力的扩大,美国人不得不接受新教、天主教、犹太教 3 家共存的现实。如果说新教、天主教和犹太教都信上帝和读《圣经》,因此可以认为是同一文化,美国来自其他文化的移民带来的伊斯兰教文化和儒家文化却是完全不同的文化,而美国人的意识观念中不能说没有这些文化的影响。所以,作为单一西方文化的美国基督新教文化也是多元文化融合和整合的结果。

钱穆先生有一种说法,即西方文化是由精华积聚的一个小中心点慢慢向外扩散,所以西方文化具有侵略性;中国文化是先布下一个大局面再逐步融凝固结向里充实,所以中国文化不具有侵略性。这种说法是想肯认中国文化是一种“礼”文化,讲究“协和万邦”,赞誉中国爱好和平的优良传统;确定西方文化是一种“争”文

^① T.H. 布林:《清教徒与冒险家,早期美国的变化和惰性》,第 XIII, 105—137 页。

化,讲究“竞斗与征服”,斥责西方人想征服别的民族甚至统治整个世界。这种结论是历史的也是现实的、值得称道的。但是,从文化的凝聚与扩散来看,这一说法又有不完全之处。众所周知,儒家文化不仅仅是中国文化,它还影响着周边其他国家和民族。近到朝鲜半岛和印度之那,远到新加坡、马来亚和印度尼西亚,无不存在儒家文化的痕迹。本世纪30年代印度尼西亚还曾出现孔教会。儒家文化的扩散使人认为形成了一种“东亚文化圈”。相比之下,倒是美国基督新教文化在寻找凝结的轴心,并开始考虑外来文化,特别是东方文化中中国文化和伊斯兰教文化的冲击。当然,我们不相信中国儒家文化具有想象当中的复兴与扩张的实力和可能,更不赞同所谓21世纪是中国文化的世纪的预想。

四、危机的危机

没有没有传统的文化,也没有没有传统的民族。昨天是今天的历史,今天是明天的过去;历史和过去作为传统积累在文化簿上,使人类无时不面临传统的危机。作为本土传统文化,儒家文化是中国封建社会赖以生存的精神支柱;以儒家文化为核心的中国传统文化历经了几千年的历史沉积,构成了中国的社会文化背景,形成了一种相对稳定的思维模式,造就了中国固有的民族特征和心理因素。所以,这种传统文化与中华民族同在,中国现代化割不断与传统文化的联系。然而,传统儒家文化与现代国家发生了断裂。作为欧洲传统文化的分支和变异,美国基督新教文化是美国现代文明的思想根基,美国文化也被历史固系在传统文化上。上帝是美国之主,《圣经》是美国人的精神食粮。然而,传统的美国基

督新教文化正在受到挑战与怀疑。同为传统文化的延续,它们在现代化的进程中都面临继承与扬弃的问题,这表明两个文化正面临危机。

宗教是人类的影子。多样化的世界形成了不同的宗教信仰。在中国封建时代,从信天到畏天,从祭天到靠天,从尊神到祭祖,从三从四德到忠孝两全,不被称为宗教却胜似宗教,甚至直到今天,儒家文化的影响在中国人的日常生活中也随处可见。在当代美国,从上帝到《圣经》,从教堂到教会,从家庭祈祷到主日学校,绝大多数人不能没有宗教。然而,不论是在中国还是美国,信与不信是出自人们的需要而不是信仰,诚与不诚是考虑后果而不是虔敬,人们需要神更需要钱,精神世界与物质世界如何协调一致,这也证明两个文化正面临危机。

儒家文化是一种“礼”文化,它的人情调极浓,因而以伦理道德著称。然而,又有谁能否认中国封建时代是一个以东方专制主义而著称的社会,这种政治制度是以强制性为主要特征的呢?那么,中国社会到底是伦理社会还是专制社会?是靠仁德统治还是靠暴力统治?美国基督新教文化是一种“法”文化,法本身就具有强制性。在美国,即使宗教圣事也要按法律规定举行。然而,美国社会又是一个以资产阶级民主而著称的社会,这种政治制度以允许个人充分自由为标榜。那么,美国社会到底是强制还是自由?到底是神至上还是法至上?这再一次说明两个文化的危机。

两个文化的危机几乎是同时发生和被提出来的。1915年,中国新文化运动拉开序幕。中国先进知识分子打出了“打倒孔家店”的口号,中国传统儒家文化受到了有史以来最严重的挑战。1918年,德国著名哲学家O.施本格勒(Oswald Spengler)出版了他的

《西方的没落》的第一卷,提出了西方文明不可避免的没落趋势,从而使西方人第一次从哲理上体味危机感。1934年,A. J. 汤因比(Arnold Joseph Toynbee)出版了他的《历史研究》第一卷,明确提出6 000年来共出现过的26个文明都经过了起源、生长、衰落和解体这样4个阶段,从而再一次预言西方文明总要衰落和解体,西方文明再一次被人审视。汤因比在1976年又预言,“促成世界大一统的很可能既不是西方,也不是哪个西方式的国家,而是中国。”^①1948年,牟宗三写出《重振鹅湖书院缘起》,首次提出儒学发展三期说,痛陈儒家文化的断裂,意欲重振儒学。近年来,从大陆到港台,新儒家复兴儒家文化的呼声不绝于耳。1996年,S. P. 亨廷顿(Samuel P. Huntington)的《文明的冲突与世界秩序的重建》重新把人们的视野转向了东方文明取代西方文明的可能。从本世纪初到本世纪末,“狼来了”的喊声不断出现。可是,一个世纪过去了,西方在发展,中国在发展,东方文明和西方文明都在发展。人们不仅要问:狼到底来没来?

18世纪40年代,美国的清教主义者曾惊呼宗教羊皮下隐藏的“经济狼”对宗教虔诚构成了严重威胁,^②但事实证明,北美经济的发展并没有对宗教构成威胁,美国基督新教文化继续发展。俄国十月社会主义革命以后,西方人感到比狼更厉害的“北极熊”对西方文明造成了致命的威胁,随着冷战的发生,“星球大战”似乎一触即发。然而,1991年苏联解体以后,一切都成为过去,西方人又把注意力转向了儒教国家中国和伊斯兰教国家。在五四新文化

① 汤因比:《汤因比与对话》,东京,纽约,旧金山,1976年版,第233页。

② 高斯塔德:《新英格兰人觉醒运动》,第42页。

运动时期,固守传统文化的人曾感到西方文化像狼一样将吞噬中华,但现代“儒家资本主义”的理论又主张把西方文化溶入中国文化。人们不仅要问:到底何者为狼,它在哪里?

危机确实存在。不过不是哪种文化的危机而是两种文化的危机。问题是当人们感到危机以后并试图阻止危机的发生和发展的时候,却产生了关于危机的危机。因为人们没有想到任何事物的危机都是不可避免的,是客观的。人的任务和责任不应该是去阻止危机而是解决危机,不应该是寻找狼在哪里并把它消灭,而是应该增强自己的体魄和勇气去战而胜之。事实上,对任何一种文化而言,其他文化都不是人们想象中的狼,人类文化相互交流、融合、整合的大趋势是不可阻挡的。

主要参考书目

- 《马克思恩格斯全集》，第1,2,3,19,20,21,27,36,42卷。
《论语》，《孟子》，《大学》，《中庸》
《圣经》
《辞海》缩印本，上海辞书出版社，1987。
《简明不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社，1985。
艾恺(美)：《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》，江苏人民出版社，1996。
曹德本：《中国传统思想探索》，辽宁大学出版社，1992。
陈谷嘉：《儒家伦理哲学》，人民出版社，1996。
陈来：《古代宗教与伦理》，三联书店，1996。
陈麟书：《宗教观的历史·理论·现实》，四川大学出版社，1996。
陈明：《儒学的历史文化功能——士族：特殊形态的知识分子研究》，学林出版社，1997。
陈崧：《五四前后东西文化问题论战文集》，中国社会科学出版社，1985。
成中英(美)：《论中西哲学精神》，东方出版中心，1996。
丛日云：《西方政治文化传统》，大连出版社，1996。
杜维明(美)：《儒家思想新论——创造性转换的自我》，江苏人民出版社，1996。
方克立，郑家栋：《现代新儒家人物与著作》，南开大学出版社，1995。
冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996。
傅乐安：《当代天主教》，东方出版社，1996。
葛志毅，胡凡：《中国古代文化史》，黑龙江人民出版社，1995。

- 国际儒学联合会编:《国际儒学研究》(第一辑),人民出版社,1995。
- 国际儒学联合会编:《国际儒学研究》(第二辑),人民出版社,1996。
- 国际儒学联合会编:《国际儒学研究》(第三辑),人民出版社,1997。
- 哈切森(美):《白宫中的上帝》,中国社会科学出版社,1992。
- 郝大维,安乐哲(美):《孔子哲学思微》,江苏人民出版社,1996。
- 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》,华东师范大学出版社,1991。
- 黄兆群:《美国宗教史纲》,内蒙古大学出版社,1994。
- 加里·沃塞曼(美):《美国政治基础》,中国社会科学出版社,1994。
- 柯拉柯夫斯基(美):《宗教:如果没有上帝……》,三联书店,1997。
- 李剑鸣,章彤:《美利坚合众国总统就职演说全集》,天津人民出版社,1997。
- 林安梧:《儒学与中国传统社会之哲学省察——以“血缘性纵贯轴”为核心的理解与诠释》,学林出版社,1998。
- 刘绍贤:《欧美政治思想史》,浙江人民出版社,1987。
- 刘述先:《儒家宗教哲学的现代意义》,台湾学生书局,1985。
- 刘小枫:《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》,三联书店,1996。
- 刘小枫:《基督教文化评论》(第一辑),贵州人民出版社,1992。
- 刘泽华:《中国古代政治思想史》,南开大学出版社,1997。
- 卢梭(法):《社会契约论》,商务印书馆,1963。
- 罗伯特·鲍柯克,肯尼思·汤普森(英):《宗教与意识形态》,1996。
- 罗竹风:《宗教经籍选编》,华东师范大学出版社,1996。
- 马克斯·韦伯(德):《儒教与道教》,江苏人民出版社,1997。
- 马克斯·韦伯(德):《新教伦理与资本主义精神》,三联书店,1996。
- 墨子刻(美):《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社,1996。
- 牟宗三:《时代与感受》,(台)鹅湖出版社,1984。
- 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,上海古籍出版社,1997。
- 南乐山(美):《在上帝面具的背后——儒道与基督教》,社会科学文献出版社,1997。

- 任建树,张统模,吴信忠:《陈独秀著作选》(第一卷),上海人民出版社,1984。
- 彭明:《五四运动史》,人民出版社,1984。
- 启良:《新儒学批判》,上海三联书店,1996。
- 钱穆:《中国文化导论》,上海三联书店,1988。
- 塞缪尔·亨廷顿(美):《文明的冲突与世界秩序的重建》,新华出版社,1998。
- 阿诺德·汤因比:《历史研究》,商务印书馆,1962。
- 托克维尔(法):《论美国的民主》(上、下卷),商务印书馆,1993。
- 万俊人:《现代西方伦理学史》(上、下册),北京大学出版社,1997。
- 文化:中国与世界编委会:《文化:中国与世界》(第三辑),三联书店,1987。
- 夏禹龙:《中国文化发展的转机》,上海知识出版社,1989。
- 谢龙:《中西哲学与文化比较新论——北京大学名教授演讲录》,人民出版社,1995。
- 徐远和:《儒学与东方文化》,人民出版社,1995。
- 杨适:《中西人论的冲突——文化比较的一种新探索》,中国人民大学出版社,1997。
- 应克复:《西方民主史》,中国社会科学出版社,1997。
- 于可:《当代基督新教》,东方出版社,1996。
- 约·阿·克雷维列夫(苏):《宗教史》(上),中国社会科学出版社,1984。
- 张岱年,程宜山:《中国文化与文化论争》,中国人民大学出版社,1997。
- 张志刚,斯图尔德:《东西方宗教伦理及其他》,中央编译出版社,1997。
- 郑家栋:《当代新儒家史论》,广西教育出版社,1997。
- 朱贻庭:《中国传统伦理思想史》,华东师范大学出版社,1994。
- 朱志敏:《五四民主观念研究》,北京师范大学出版社,1996。
- 中国孔子基金会编,《儒学与廿·一世纪》,华夏出版社,1996。
- 中华传统文化大观编纂委员会:《中华传统文化大观》,中国大百科全书出版社,1993。

- 卓新平：《世界宗教与宗教学》，社会科学文献出版社，1992。
- Britannica CD 1998, religion.
- Compton's Interactive Encyclopedia CD 1997 religion.
- Ahlstrom, S. E. *A Religious History of the American People*, Yale University Press, 1972.
- Audi, R., Wolterstorff, N. Boulder, L. *Religion in the Public Square, The Place of Religious Convictions in Political Debate*, New York, London, 1997.
- Bailyn, B. *The New England Merchants in the Seventeenth Century*, New York, 1964.
- Bellah, R. N. *Civil Religion in America, In Beyond Belief; Essays on Religions in A Past-Traditional World*, New York, 1970.
- Bellah, R. N. Hammond, P. E. *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, 1982.
- Bercovitch, S. *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven and London, 1975.
- Berger, P. L. *The Capitalist Spirit, Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, San Francisco, 1990.
- Boston, R. *Why the Religious Right is Wrong, about Separation of Church & State*, Buffalo New York, 1993.
- Boller, P. F. Jr. *George Washington and Religion*, Dallas. 1963.
- Bailyn, B. *The New England Merchants in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1955.
- Breen, T. H. *Puritans and Adventurers, Change and Persistence in Early America*, New York, Oxford, 1980.
- Breen, T. H. *The Character of A Good Ruler: Puritan Political Ideas in New England 1630—1730*, New Haven, 1970.
- Bremer, F. J. *Shaping New Englands Puritan Clergymen in Seventeenth-century England and New England*, New York, 1994.

- Bremer, F. J. *The Puritan Experiment, New England Society from Bradford to Edwards*, Hanover and London, 1995.
- Brock, W. R. *The Evolution of American Democracy*. New York, 1970.
- Cherry, C. *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, New Jersey, 1971.
- Chidester, D. *Patterns of Power Religion and Politics in American Culture*, New Jersey, 1988.
- Clark, K. H. *Christianity, A Social and Cultural History*, New York, 1991.
- Collinson, P. *The Elizabethan Puritan Movement*, Berkeley, 1967.
- Conkin, P. K. *Puritans and Pragmatists, Eight Eminent American Thinkers*, New York Toronto, 1968.
- Conte, J. L. *Religion and Science: A Series of Sunday Lectures*, New York, 1874.
- Cornelison, I. A. *The Relation of Religion to Civil Government in the United States of America, A State Without A church, But not Without A Religion*, New York. 1970.
- Currant, F. X. *Catholics in Colonial Law*, Chicago, 1963.
- Demos, J. *Remarkable Providences 1600—1760*, New York, 1972.
- Dexter, F. B. *Biographical Sketches of the Graduates of Yale college*, New York, 1896.
- Draper, J. W. *History of the Conflict of Religion and Science*, New York, 1889.
- Dunn, C. W. *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, New York, 1984.
- Durston, C., Eales, J. *The Culture of English Puritanism 1560—1700*, MacMillan, 1996.
- Edel, W. *Defenders of the Faith, Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*, New York, 1987.

Flynn, J. S. *The Influence of Puritanism on the Political & Religious Thought of the English*, New York, 1920.

Fowler, R. B. *Religion and Politics in America*, New Jersey and London, 1985.

French, A. *Charles I and the Puritan Uprising, A Study of the Causes of the Great Migration*, London, 1955.

Gaustad, E. S. *A Documentary History of Religion in America to the Civil War*, Michigan, 1993.

Gaustad, E. S. *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, Michigan, 1993.

Gaustad, E. S. *Faith of Our Fathers, Religion and the New Nation*, San Francisco, 1987.

Gaustad, E. S. *Historical Atlas of Religion in America*, New York, 1976.

Gaustad, E. S. *The Great Awakening in New England*, New York, 1965.

Geertz, C. *Political Religion in the New Nations*, New York, 1963.

Gibbons, J. C. *Our Christian Heritage*, Baltimore, 1889.

Greene, E. B. *Religion and the State The Making and Testing of An American Tradition*, Oxford, 1941.

Haller, W. *The Rise of Puritanism*, New York, 1938.

Handy, R. T. *A Christian America, Protestant Hopes and Historical Realities*, New York, 1970.

Hastings, H. *Ecclesiastical Records, State of New York*, Albany, 1901.

Hatch, N. O. *The Democratization of American Christianity*, New Haven, 1989.

Haynes, C. C. *Religion in American History: What to Teach and How*, Alexandria, 1990.

Heimert, A. and Perry Miller *The Great Awakening. Documents Illustrating the Crisis and Its Consequences*. Indianapolis and New York, 1967.

-
- Howard, L. *Essays on Puritans and Puritanism*, Albuquerque, 1980.
- Hudson, W.S. *Religion in America. An Historical Account of the Development of American Religious Life*, New York, 1973.
- Humphreys, D. *An historical Account of the Incorporated Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, New York, 1969.
- Hutchison, W. *Between the Times*, Cambridge, 1989.
- James, W. *Essays on Faith and Morals*, New York, 1949.
- Jelen, T. G. *Religion and Popitcal Behavior in the United States*, New York, 1989.
- Jones, R. *Pathways to the Reality of God*, New York, 1931.
- Keller, C.R. *The Second Great Awakening in Connecticut*, Archon Books, 1968.
- Knight, E. W. *A Documentary History of Education in the South Before 1860*, Chapel Hill, 1949.
- Kramnick, I., Moore, R.L. *The Godless Constitution, The Case Against Religious Correctness*, New York, 1996.
- Lacey, M. *Religion & Twentieth-century American Intellectual Life*, New York, 1989.
- Lessnoff, M. H. *The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic, An Enquiry into the Weber Thesis*, Edward Elgar, 1994.
- Leverenz, D. *The Language of Puritan Feeling, An Explotion in Literature, Psychology, and Social History*, New Brunswick, New Jersey, 1980.
- Little, D. *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, New York, 1969.
- Lloyd, D. M. *The Puritans: Their Origins and Successors, Address Delivered at the Puritan and Westminster Conferences, 1959—1978*, The Banner of Truth Trust, 1987.
- Macfarland, C. S. *The Progress of Church Federation*, New York, 1921.
- Marshall, G. *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Mar*

Weber's Protestant Ethic Thesis, Hutchinson, 1982.

McComb, S. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, London, 1932.

Mead, S. *The Nation with the Soul of a Church*, New York, 1975.

Miller, B. T., Flowers, R. B. *Toward Benevolent Neutrality: Church, State and the Supreme Court*, Texas, 1977.

Miller, W. L. *The First Liberty: Religion and the American Republic*, New York, 1985.

Miller, P. *The New England Mind, from Colony To Province*, Harvard, 1953.

Mol, J. J. *The Breaking of Traditions: Theological Convictions In Colonial America*, Berkeley, 1968.

Morgan, E. S. *The Puritan Dilemma, The Story of John Winthrop*, Harpe Collins Publishers, 1958.

Morgan, E. S. *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century New England*, Boston, 1944.

Murdock, K. *Literature and Theology in Colonial New England*, Cambridge, 1949.

Neuhaus, R. J. *The Naked Public Square, Religion and Democracy in America*, Michigan, 1984.

New, J. F. H. *Anglican and Puritan, the Basis of Their Opposition 1558—1640*, Stanford, 1964.

Noll, M. A. *Religion and American Politics, From the Colonial Period to the, 1980s*, New York, 1990.

Novak, M. *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1993.

Perry, R. B. *Puritanism and Democracy*, New York, 1944.

Perry, W. S. *Historical Collections Relating to the American colonial Church*. New York, 1969.

- Pfeffer, L. *Church, State, and Freedom*, Boston, 1953.
- Pierard, R. V., Linder, R. D. *Civil Religion & the Presidency*, Michigan, 1988.
- Reinitz, R. *Tensions in American Puritanism*, New York, 1970.
- Richardson, J. O. *A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents 1789—1897*, Washington, 1905.
- Richey, R. E., Jones D. G. *American Civil Religion*, New York, 1974.
- Rowley, H. H. *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* London, 1956.
- Rutman, D. B. *American Puritanism: Faith and Practice*, Philadelphia, 1970.
- Samuelsson, K. *Religion and Economic Action*, London Melbourne Toronto, 1961.
- Saunderson, H. H. *Puritan Principles and American Ideals*, Boston and Chicago, 1930.
- Schneider, H. W. *The Puritan Mind*, Ann Arbor, 1958.
- Schneider, L. *Religion, Culture and Society, A Reader in the Sociology of Religion*, New York, London Sydney, 1964.
- Schoffeleers, M., Meijers, D. Gorcum V. *Religion, Nationalism, and Economic Action, Critical Questions on Durkheim and Weber*, Assen, 1978.
- Scofield, C. I. *Rightly Dividing the Work of Truth*, Philadelphia, 1923.
- Spalding, J. L. *The Religious Mission of the Irish People and Catholic Colonization*, New York, 1880.
- Staveland, K. W. F. *Puritan Legacies. Paradise Lost and the New England Tradition, 1630—1890*, Ithaca, London, 1987.
- Swomley, J. M. *Religious Liberty and the Secular State*, Buffalo, 1987.
- Thakur, S. C. *Religion and Social Justice*, Michigan, 1996.
- Thompson, C. L. *The Religious Foundations of America A Study in National Origins*, New York, Chicago, Toronto, London, Edinburgh, 1917.

- Tillich, P. *The Theology of Culture*, New York, 1959.
- Vaughan, A. T. *The Puritan Tradition in America 1620—1730*, New York, 1972.
- Vaughan, A. T. *New England Frontier: Puritans and Indians. 1620—1675*, Boston, 1965.
- Waller G. M. *Puritanism in Early America*, Lexington, Massachusetts Toronto London, 1973.
- Ward, H. F. *Our Economic Morality and the Ethic of Jesus*, New York, 1929.
- Wertenbaker, T. J. *The Puritan Oligarchy The Founding of American Civilization*, New York, London, 1947.
- Whitehead A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, 1957.
- Wilson, J. F. *Public Religion in American Culture*, Philadelphia, 1979.
- Wind, J. P., Lewis, J. W. *American Congregations, New Perspectives in the Study of Congregations*, Chicago and London, 1994.
- Wolf, W. J. *Lincoln's Religion*, Philadelphia, 1970.
- Wood, J. E. Jr. *Religion and Politics*, Texas, 1983.
- Wuthnow, R. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton, 1988.
- Ziff, L. *Puritanism in America, New Culture in A New World*, New York, 1973.

后 记

自 90 年代初触及历史文化问题以来,文化研究的选择就成为我将探索的主要取向。从英国清教运动到美国政治神学,从中国儒家文化到美国基督新教文化,从文化的内在张力到文明的传播、扩散与融通,文化的梳理和对比使我越发冥悟到历史对人类的价值。

1989 年,我作为访问学者光顾了美国南伊利诺伊大学;1996—1997 年,我作为富布莱特研究学者访问美国密歇根大学,这使我有机会亲身体悟美国文化的真谛并获取大量宝贵资料。1998 年,我有幸参加我系国家 211 工程重点项目“中外文明比较研究系列丛书”的撰写,取得了进一步研究的契机。

在本书完成过程中,我得到了诸多长者、同仁、亲属和朋友的支持或帮助。特别值得一提的是美国南伊利诺伊大学爱德华兹维尔分校(Southern Illinois University at Edwardsville)美国宗教研究学者塞姆·C. 皮尔森教授(Samuel C. Pearson)和东北师范大学出版社总编、历史系中国古代史学者詹子庆教授。前者在大洋彼岸通过电子邮件给予我难得的教诲和指导;后者在百忙之中通读了原稿并提出了宝贵的建议和意见。特此一并深表谢意。当然,书中观点乃个人之见。

董小川

1998 年 12 月于长春

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org