

國家宗教，何以迫切需要？

——復旦大學謝遐齡教授學術訪談錄（二）

■ 唐 艷¹¹

上海交通大學

【題 記】謝遐齡教授學起大哲學家康德，而又高度認同於儒家。深厚的西學功底，鑄就了他視野開闊、才氣逼人、冷峻通透的學術風格，這在老一輩學者中也屬難得。對國家治理、社會倫理、蒼生疾苦、禮治前途等問題投以極大的興趣和關切，體現出一位純正知識分子的責任感與使命感。謝先生精通社會學理論，——又善於體察國家的治理現狀與老百姓的生活實際，對當代中國社會的「三個文明」磨合、倫理結構有準確的理解和認識，同時又能吸收並融合西方的社會學說、法治體系、權利意識、現代化文明來反思和審視中國的社會治理問題，從現實出發又超越具體的日用世界，擁有西方理論視野而又能夠回歸中國，由點入面，層層深入，又巧妙滲透著智者的深邃思考與宏大格局，啟發良多。他還不斷教導晚輩學人要深入社會實際去觀察和思考問題，認清當下中國的時代課題和歷史需求，鼓勵直面事情本身去研究經典，面向世界和西方思想，以西促中，中西融合，砥礪學問，提升傳統文化自覺，賡續並激活本土學術道統，展現出其強烈的國族情懷和文化擔當。

謝遐齡，民國三十四年（1945）生於重慶，祖籍浙江溫州。復旦大學哲學系、社會學系教授、博導。2015年創建復旦大學上海儒學院，任理事長。1962-1968年清華大學電機工程系本科，畢業。1978-1985年復旦大學哲學系研究生，先後獲哲學碩士、哲學博士學位。曾任上海市政府參事，全國政協委員。代表作有《文化：走向超邏輯的研究》、《康德對本體論的揚棄——從宇宙本體論到理性本體論的轉折》、《康德的大刀——〈純粹理性批判〉導讀》、（原名《砍去自然神論頭顱的大刀》）、《中國社會是倫理社會》、《文化：意義的澄明》。主編《中國社會思想史》，合作主編《SARS、全球化與中國》、《鄉土的力量：中國農村社會發展的內在動力與現代化問題》。

一、國家宗教是中國本土原生的宗教

問：儒學是否是宗教的問題一直存在爭論，馬克斯·韋伯《儒教與道教》認為，「儒教，就像佛教一樣，只不過是一種倫理」，是道（Tao），相當於印度的「法」（Dhamma，達摩）。楊慶堃《中國社會中的宗教》也說：「儒學可以被視為一種信仰。但是儒家不是一種完全意義的神學性宗教，因為它不設偶像，也無超自然的教義作為其教化的象徵」。2019年您也曾撰文指出，要擺脫以基督教為典型的思維定勢，上古中國有「原始宗教」，儘管沒有獨立的教團體系，但一直到清朝末年，中國社會都存在著一個覆蓋全社會的宗教。那麼，儒



家能夠稱其為宗教嗎？宗教的核心規定具體有哪些？

答：先談談這兩個問題涉及的兩個根本問題：第一，中國人是不是有信仰？以前有一個很著名的調查，是華東師範大學李向平搞的，其結論是70%中國人沒有信仰。可能一般人都是這麼說的，屬於中國人的自我認同，大部分人說自己沒信仰。我認為，這是不對的，中國人基本上都是信仰的，這是一個大問題。第二，中國是一直有宗教，還是到了道教以後才有宗教？中國現在是不是仍然是一個宗教社會？這兩個問題都是非常重大的、根本性的問題。當然，我們做研究是要一個個問題去解決，當時研究這個問題也是有起因的，這個起因就是我的一個同事范麗珠出了楊慶堃《中國社會中的宗教》這本書的修訂譯本。她第一次譯本就送給我了，我當時看了看沒有什麼感覺，就放在那裡了。修訂譯本出版以後，她給我提了一個要求，讓我寫一個書評，幫她推介一下。我就認真地重讀了一遍，一下子就觸發了我的思考，想了很多。我就覺得，宗教的問題比我原來認識的重要得多，進而涉及我剛才講的中國人的信仰與中國社會和宗教的關係這兩個根本性的大問題。因為有這麼一個起因，我覺得楊慶堃那本書對於現在西方宗教學界和中國宗教學界，乃至於中國的哲學社會科學

重新理解宗教問題關係都比較大，因此從解讀他這本書開始討論這個問題。

我從2017年考慮這個問題，因為涉及到儒教的問題，文章一直拖著沒有發表，最近才發表在《復旦學報》2022年第四期。結論就是，中國古代宗教在道教之前就是本有宗教的。這個事實，可以說所有學者都同意，大家沒有什麼分歧，即使有分歧也很小。實際材料大家都是共同掌握的，分歧就在怎麼樣來認定它是屬於什麼性質的宗教。比如說，任繼愈先生認為那個就是儒教。他說話也很奧妙，說宗教早就有了，但那時候沒有名稱，後來人們叫它儒教。這話說得有點奇怪。今年夏天在昆明會議討論的時候，我就說，那幹嗎不叫「王教」呢？過去就有「王教」這個說法，用「王教」這個詞來描寫也是可以的。如果叫儒教，那就是儒家成宗教了。而宗教在孔子前面至少兩千年就有了，那時候沒有儒家，你就管那個叫儒教，那不是有點奇怪嗎？史實大家掌握得大體相同，分歧則在認定。這裡面還有一個很重要的問題，就是「由巫到史」。很早的時候謝選駿就講過，原來是「巫」，後來是「史」。前不久李澤厚強調「由巫到禮」，在香港發表的講演。我看，都是涉及了從巫到國家宗教，說為「由巫到國教」更準確。「巫」，大家都承認的。這個「巫」大致存在於新石器時代。起始

應當在舊石器時代，具體何時不清楚。宗教的起源肯定很早，因為舊石器時代的墓葬（一項資料說50萬年前）裡已經反映了那時候的人有靈魂的意識；還有圖騰之類，也是證據。所以，「巫」的起源應該相當早。但是巫形成為制度，是不是已經到了新石器時代，這個問題還正在研究，也沒有足夠的資料，考古界正在發掘和討論。現在考古學界有人主張新石器和青銅時期中間要加一個「玉器時代」。這個說法很有意思——玉器肯定是祭祀用的，可以由此探討宗教的成熟程度，進一步探討社會發展狀況。所有這些問題，都有待於研究。從巫到國家宗教，最近余治平要出一本書，叫《孔子之前已有儒》，這本書非常好，這裡邊他做了很多考證。所以，從巫到什麼時候有國家，什麼時候有國家宗教，這是非常重要的且要研究清楚的一個問題。但是，無論如何，那個還不能叫儒教，因為距離孔子還很遠，差不多有兩千年。

有一本教材寫得很奇怪，說「道教是唯一的中國本土宗教」。實際上，道教之前的國家宗教就是中國本土自己原生的宗教。不先有國家宗教，哪兒會有道教？現在我們講五千年文明史，其實就是五千年宗教史。從有國家宗教開始，就是正式的文明。所以，文明史的開端是不是就以宗教為標誌？這些問題都值得重新認識和重新研究。這涉及到我們現在中國哲學要講經學，這個經學到底是什麼？經學就是研究那六個「經」。「五經」其實就是王教的反映，「王教之陳跡」，就是它殘缺不全的記載。經學本來就是研究這些內容的啊。「五經」是什麼呢？「五經」就是上古君王、國家整個活動的各種各樣的記載和解釋，所以，經學就是王道學，或者叫關於「王教」的學問，也就是關於國家宗教的學問。

二、中國思想是「形而上」，西方思想是「形而下」

問：中國人對天的認識比較複雜，孔子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉」（《論語·陽貨》），天能夠演繹生生之道，沒有天，也就沒有世間萬物。孟子曰：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」（《孟子·離婁下》）天雖遙不可及，但其有規律可循，到了荀子就主張「制天命而用之」（《荀子·天論》）。關於天的宇宙運作機制，董仲舒詮釋地相對清楚，「天者，百神

之大君也」（《春秋繁露·郊語》），地位十分崇高，其運作原理是「天有兩和以成二中，歲立其中，用之無窮」（《循天之道》），春生、夏長、秋殺、冬藏，四時交替，周而復始，永不窮盡，這種圓融、整體的天道邏輯，很難從中分離出一個可被當做信仰來崇拜的神，與西方基督教對上帝的崇拜有所不同。那麼，我們的信仰到底是什麼？國家宗教的信仰機制是如何形成的？

答：這裡涉及很多重要問題，我近年對其中的一些有了新的理解，最重要的一個點就是西方思想一直有一個分裂，就是把神跟自然界分裂開來了。過去我們講，中西的區別在於邏輯問題，這個話其實不準確，好像中國思想沒邏輯似的。其實，中、西方是不同種類的邏輯，我們是直覺思維，直覺思維有直覺思維的邏輯；西方思想是形式邏輯。這是一個重要的區別。但是，還有一個重要的區別，過去一直沒有講，就是西方思想是建基於神和自然界分裂，中國思想這個劃分也不能說完全沒有，但是不很重要，而且經常要把這個區分給它解構掉了，「分而不裂」。最為關鍵的一句話，就是「形而上者之謂道，形而下者之謂器」（《易傳·繫辭上》），這就是形上、形下的區別。這個「形」字是形和質，孔穎達《疏》曰：「形是有質之稱」，形是兼形、質而言的。「形而上」是形、質未分之前，「形而下」就是形、質既分之後。我們將其與亞里士多德《形而上學》那本書一比較就知道，到底萬事萬物的第一原因是歸於形，還是歸於質？所以，我說亞里士多德這本書應該翻譯成為《形而下學》，它是建基於形、質既分談問題的。在西方思想發展過程中，形、質成了可以分離開來獨立存在的東西。亞里士多德為整個西方思想所開闢的方向就是堅持形、質分途。所謂唯物主義是以質為本，不妨稱作質本論；所謂唯心主義是以形為本，可以稱之為形本論。也就是形、質分裂對峙的基礎上才會有這樣的兩派學說。這在中國思想中是不大容易有的。當年我申報博導的時候，我的論文講戴震哲學，其中有一句話，「中國哲學家既不是唯物主義，也不是唯心主義，但是如果一定要給套個帽子，那麼程朱陸王全都是唯物主義者，而且是馬克思主義唯物主義的那種唯物主義」。方克立說我「觀點怪異」，不同意當即批准我當博導，這是後來潘富恩給我透露的情況。學校裡的學術委員會說，謝遐齡雖然博導投票票數不是全票，但是



評分比別的全票的還要高，可見他還是有水平的，只是有爭議。為什麼呢？就是贊成我的人給我的分非常高，不同意的人就認為我這個觀點不對，但不是說我水平不夠。學校裡覺得我可以通過，老領導們對我比較了解，通過了我的申報。那個時候好像是1993年。

現在的問題是，中國人信仰的「天」到底是什麼意思？黑格爾對中國人的信仰批得很厲害，很有代表性。現在西方學者觀點跟黑格爾基本上是一個路子，都認為中國人的信仰不純粹，他們把中國人信仰的上天叫「至上神」。我說這個不對，你們要說「至上神」，是拿基督教的觀點來說中國。天至上，但不是神。為什麼呢？因為「神」是和自然界分開的、對立的概念。中國人的「上天」，既有神性，又有自然性，它沒有分化，是融為一體的。「形而上」在形、質既分之前，所以它既不是神，也不是自然。但是，用現在的觀點看，它既是自然，又是神。比方說，什麼叫「神道設教」？神道設教不是有個人在那裡設教。《易傳·象·觀卦》曰：「觀天之神道，而四時不忒。」神道是屬於天的，這個神道說不清楚是怎麼回事，但它確實有其道，奇妙無比，我們摸不清楚它是何所由來，也說不清楚，這就是「神妙」的意思，妙不可言。「四時不忒」，春、夏、秋、冬，一點不會差錯——有這個天之神道，那麼春、夏、秋、冬這個次序就不變。這種春、夏、秋、冬的四時次序就是神道，我們叫自然規律，天所演示給我們的就是天之神道，所以要根據這個來設教。董仲舒講得非常清楚，《春秋繁露·人副天數》曰：「春生夏長，百物以興；秋殺冬收，百物以藏。」所謂中國的「天」，應該這麼來理解。

現在還有一些別的，比如五岳祭祀。五岳原來都沒有房子、宮室。怎麼祭祀？拿牲口在山上用刀斧砍流血、劈胸，然後掛起來滴血，最後把它們埋了。沒有神像，連房子（廟）都沒有。後來才有廟，據說是到了漢宣帝才給五岳建廟。至於那個「偶像」，也是後來才出現的，之前是沒有「偶像」的。所以，我猜想，這種祭祀是不是能夠追溯到舊石器時代？就等以後的考古發現了。一萬年之上是不是能夠發現祭祀用的牲口？起碼是新石器時代比較早期的祭祀，因為那種祭祀很野、很血腥，到了後來才有房子。今年我到山西恒山腳下的渾源縣，人們說北岳之神是顓頊大帝，我覺得是有問題的。因為原來沒有「偶像」，而且顓頊屬於跟天帝配的人帝，地位很高，屬於陽的神。而岳神是地祇，屬於陰的

神。把國家宗教的五帝之一顓頊認為低級地祇的北岳大帝，可能和道教有關係。

所以，宗教問題實際上是中華文明起源的問題，了解中國人到底信仰什麼、現在中國人天道信仰的核心內涵到底是什麼，這些古時候的問題都要搞清楚。楊慶堃的觀點，我認為很有道理，但是還有很多不足。所以，我《古代中國的國家宗教》這篇論文實際上是借著讀楊慶堃這本書談我的一些認識，他沒有談到國家宗教。楊慶堃說，中國人除了道教、佛教，還有宗教。這個宗教，現在西方人看不到，也不能說是民間信仰，它是中國的主流宗教，這個是非常好的，但是他沒有認定它是原來的國教。我把他的觀點和牟鍾鑒那一派人的觀點結合起來，再談自己的認識，對一些理論問題有自己的一些見解，是一個探索。

問：中國到底有沒有宗教，可能和宗教本身的概念也有關係。您在《古代中國的國家宗教》一文中提到，「自西方宗教(religion)概念傳入中國，話語變更造成思想混亂，人們誤以為原先僅僅居於從屬地位的道教、佛教、基督教、伊斯蘭教等才配稱宗教，而自古以來始終居於主導地位的正統國家宗教，反倒失去宗教之名，被看作有待掃除的封建迷信，或貶低為風俗性的民間宗教。古代中國社會圖景全然扭曲。」我們應該怎樣理解國家宗教與基督教、伊斯蘭教、道教、佛教之間的關係和區別？國家宗教有何自身的規定性？

答：國家宗教是原生宗教，而道教是再生宗教。我們現在看問題，常常容易自己有一個立場。如果我是一個基督徒，那麼對別的信仰，我都認為是野蠻的，構不成宗教立場。比如說，什麼叫社會主義？凡是自稱為社會主義的，我都把它叫社會主義，這是一個集合。我們這個社會主義是真社會主義，它是假社會主義，那我就有立場了，是站在中國的立場。但是我們做學術研究也可以採取另外一種中性的視角，你只要宣布自己是社會主義，我就把你放到社會主義這一類中，在裡邊再劃類，有中國式、俄國式、古巴式等等，這是一種分類方法，也屬於研究的方法論。宗教這個問題也是這樣，儒家到底算不算宗教，現在都是有爭論的，所以這裡涉及到一個很重要的方法論，就是怎麼分類。現在我們談什麼東西是不是宗教，首先就是「種」和「屬」的關係，把哪些東西歸為一類，而這些東西能不能歸為一類。這

個就是方法論，而這些方法論實際上和類型怎麼構成的又是密切相關的。我希望你們讀點現象學，以後可以思考怎麼分類的問題，有些問題開始沒有歸進去，但是思想發展以後，就可以把它歸到這一類裡去一起考慮。

儒家不應被看作宗教。我的觀點：不能把儒家稱作儒教。有儒教嗎？有啊。現在香港就有一個，馬來西亞也有。「一貫道」，似乎也可以算是儒教。還有，福建的「三一教」，歸入儒教也無不可，這些都屬於宗教。然而，儒家不能歸入宗教。楊慶堃講了儒家不是宗教的原因或理由：「它不設偶像，也無超自然的教義作為其教化的象徵」。需要討論一下。基督教新教反對偶像崇拜，也就是說，設偶像與否似乎不應當作宗教特徵。不過，涉及中國的宗教，設偶像與否是個重要問題。早期的國家宗教敬天法祖，天神地祇是大自然，偶像是後興的。我猜測，佛教能夠興起，楊慶堃上述兩個要點指出了重要原因。民眾需要偶像。這一點，讀讀《舊約》，猶太人不斷自發立偶像，先知嚴厲申斥，可以證明。康有為搞的「孔教會」屬於儒教。他敬天，不法祖，把「法祖」改為「敬孔」，把孔子塑造為耶穌式的創教者。儒家可以看作國家宗教的組成部分；儒學，尤其是經學，是國家宗教的闡釋。或許這就是一些學者把國家宗教稱作儒教的理由——儒家與國家宗教之一體關聯。細分，還可把儒者分為體制內、體制外兩類。「學而優則仕，仕而優則學」，出入體制，這是講的清朝末年之前。現在自稱儒家的，只是一些文獻研究者，至多是學術流派，不是社會勢力，更不是社會團體。何況許多研究者只是熟習、盤弄文獻，不察社情民性、不明國運、不知天命，志不在君子，通達世事只為爭名奪利，難稱儒者。

宗教的規定性，按照大多數宗教學家們的觀點，首要的一條是有明確的創教者。須有個創立人。比如耶穌、佛教的釋迦牟尼，康有為遵奉的孔子。國家宗教就沒有明確的創立人，是自然而然地萌生、成長起來的。我們現在講伏羲是中華始祖，有人就反駁，難道沒有更早的？！難以確定。就算伏羲為始祖確認了，說國教始於伏羲，也難以論證。顓頊「絕地天通」，當作國家發生，亦即國家宗教起始，但能否算是創立者？國家宗教沒有明確創教者，因為它是原生宗教。由此推理，有明確創教者的，必定不是原生宗教。

其次，創立者要提出成系統的教義。這是與巫區

別的關鍵點。要說服民眾追隨，必須要說服，因而必須有思想、有道理。還要逐漸形成經典。

第三，要有說教的制度和隊伍。形成宗教需要說服民眾加入，因而須可持續的傳教。遂有創教者的追隨者參與傳教，形成傳教的制度與隊伍。（教眾入教由其意志決定。楊慶堃因而稱這種宗教為「自願性宗教」。）

第四，要有教團組織。有章程，包括入教規則（有幾位教徒介紹及審批機制），入教儀式（割包皮、洗禮、剃度、飲血酒、宣誓之類），教徒標記（徽章，戒疤之類），繳費（隨意的或定制的如什一稅之類）。教團組織往往邊界清晰。

第五，信徒的群眾性——大量民眾入教，佔比該宗教教眾的絕大部分。單只精英分子參與的宗教運動不可能成功。康有為「孔教會」是一個典型案例。吸引民眾入教，神跡是必要條件。（國家宗教的教眾則是全民。如同生而自動成為國民；生而自然而然地即是國家宗教教徒，無須表達意願。）

第六，反叛性。創立新興宗教，教眾從無到有，其來源只能是從已有宗教的成員中吸收。因而不可避免地被視為國家宗教的「反叛分子」。中性地說，必定有個分離運動——從舊宗教中分離出一部分人群，成為新宗教。道教就是反叛國家宗教分離出來的。

綜觀以上六條，可以看到，其藍本是基督教。許多特徵是國家宗教不具備的。

我在上述六條之上再加了一點：

第七，教義的基本模式是，創教者宣稱自己這個新興宗教是拯救人類脫離苦難，結束黑暗的舊時代，開闢光明的新時代。道教、佛教、基督教都是這樣，而儒學沒有這樣的路數。有人說，儒學批判精神很強啊！司馬遷講得惡狠狠的：孔子志在《春秋》，《春秋》「貶天子、退諸侯、討大夫」。「貶」、「退」、「討」三個字，下得重啊！司馬遷有情緒，滿腔憤懣。但是孔子從來不講「萬惡的舊社會」。革命只是改朝換代，董子領會得最好，言詞簡要精準——「天不變道亦不變」。「不變」！沒什麼「新時代」、「舊時代」。孔子「貶天子、退諸侯、討大夫」的意圖則是「補台」——「以達王事而已」；並非反叛王教。

三、信天：中國人精神世界的底色

問：古代中國人對天地、山川、神鬼的祭祀活動無疑是包含了敬畏、信仰與崇拜情感的。您曾指出，皇帝出面主持祭天祭祖，說明宗教活動已納入治國活動，祭祀的主體是國家，而不是儒家。於是難免產生這樣的疑問：首先，祭祀可否直接等於宗教？其次，周代依然「禮不下庶人」，祭祀實際上都只是帝王政治宗教生活的要求，而基本與普通百姓無關，那麼，這種祭祀是否參與構建了普通中國民眾的信仰世界，對他們的日用生活、最高價值、終極關懷是否產生過實質性的影響？

答：老百姓到現在都有簡要的祭祀，每年清明節上墳，大家都要燒紙，有的還擺供品。比如說，上海人在清明節都喜歡做青團，青團就是做供品用的。這就是宗教。說那是宗教活動，不是扣帽子。在美國，你說那是宗教，是正面的、肯定。在中國，反過來了，說那是宗教，是負面的、否定。我們做研究的只好採取中性話語，濾去褒貶。很多人在清明節上墳的時候，向親人喃喃輕語，說今年有個大喜事要彙報，比如兒子考上大學，還是上海交大，這個就是宗教活動，就是祭祀。但問題是這個祭祀現在都不上規矩，不符合古代的要求。因為祭祀應該有牌位，掃墓是掃墓，祭祀是另外的。一年的祭祀起碼要搞四次，要貢時鮮果品，麥子熟了供麥子。《朱子家禮》為什麼那麼受歡迎？古禮都破壞掉了，新的禮大家也不知道怎麼搞，所以這本書一出來大家就學，影響就特別大。現在我們得有人出來做這個事。我那次在紀念朱子891周年誕辰的會議上發言的時候就講，以後我們蓋新房子，新的建築都要留一個供祖宗牌位的地方，希望設計者和造房子的要考慮。過去有祖宗的靈魂是附墓還是附主之爭論：靈魂是跑到墳墓裡去，還是跟神主牌位在一起？正統的主張認定是牌位，牌位很重要。據說諸葛亮死了以後，車裡好像就放了諸葛亮的牌位去震司馬懿，不知道這個傳說是不是正確。武王伐紂，好像也帶著文王的牌位，「文王之主」，這個主大概就是牌位的意思。

祭天是從顓頊開始，不許老百姓祭了。袁世凱搞了個祭天，以後康有為又主張老百姓可以祭，現在一些地方仍有老百姓祭天。以前皇朝期間，老百姓也有私自祭天的，但是都被認為是不合法、不合規矩的，屬於僭越行為，但是朝廷一般也不一定過問。從古至今，民間有很多淫祀，各種情況都會有。某種祭祀如果形成傳統的

話，也是一股新的勢力。民間一些亂七八糟的祭祀和崇拜，慢慢彙聚起來形成好幾股宗教，結果卻是道教逐漸成勢發展起來了，其他的都沒發展起來。

總體來講，信天是中國人信仰的一個底色，包括佛教徒、道教徒、基督徒，對天還是敬畏的。有些基督徒不同意祭祖，我們去河北調查的時候，兒子信了基督教，父母要去燒紙，他就不同意，二者衝突很激烈，但是一般還是能夠容忍父母去祭祖。據我了解到的情況，對上天的敬畏，這些基督徒還是有的。所以，基本上我可以說這麼一句話：「是中國人，對上天還都是敬畏的」。現在講宗教要中國化，「宗教中國化」的意思，我的體會是信基督教尤其是伊斯蘭教的人都要知道自己是中國人，而不要信了伊斯蘭教，就跟外國勢力「勾結」在一起。「宗教中國化」的政治含義，就是雖然你是基督徒或伊斯蘭教徒，但是別忘記要聽中華人民共和國的。但是，問題也來了，「宗教中國化」總得有一個宗教的理由，不能光很直白地講你是中國人。那麼，這個信仰到底是信仰共產主義？還是信仰上天？我覺得「宗教中國化」就是告訴你們，無論你是信伊斯蘭教，還是信基督教，意識深處還是敬畏上天。你只要意識深處還是敬畏上天，我們就可以在理論上來論證你這個信仰和上天信仰的內在一致性。甚至，在中國古代的理論中，所有的上帝都在上天之下。我上次寫了一篇文章遭到很多人抵制，我說上帝在上天之下，他們不同意耶和華在上天之下，不同意就不給我發文章，說這個觀點要引起爭議。其實不是別人爭議，是那個編輯自己爭議。這都是神學上的大問題。但我現在要講的是，在中國，神和自然沒有分裂，這是哲學上要解決的問題。神和自然界分裂是西方的傳統，是基督教、伊斯蘭教默認的一個前提，否則，一神教怎麼成立。特別是基督教，它那個神是純精神的，精神和物質完全是對立分裂的，中國人沒有這個分裂，所以我們是「形而上」，他們都是「形而下」。

中國的神和西方的神不一樣，但是我們關於天道有許多論述，就相當於西方的神學和哲學的論述，就是在整個體制和思想體系裡面，二者地位是相當的。比方說，董仲舒關於「天人感應」、「五行」、「春生夏長，百物以興；秋殺冬收，百物以藏」、「德主刑輔」等這些論述，我的體會是跟西方的哲學是類似的，也就是中國思想經學中的某些部分就相當於西方的神學。

四、儒學是「國家宗教」的唯一闡釋者

問：漢初中國，社會統一、思想融匯趨勢明顯。董仲舒以儒家思想為核心，汲取道、法、陰陽學的思想資源，推揚公羊家的天人感應說，建議開辦太學、庠序以實行全民教化，為上自皇帝、下到凡夫提供信仰根據和精神家園。您說過，武帝在著手宗教整合時，曾向儒家尋求理論支持，求教於董仲舒。武帝所謂「獨尊儒術」，不過是確定了儒學為「國家宗教的唯一闡釋者」的中心地位。國家宗教的教主是身為天子的皇帝，而不是孔子或某位大儒，儒者的地位則只近似於猶太教的拉比。董仲舒是智者，是理論家，為天子了解天意提供學術支撐。他「確實在為國家宗教工作，然而他的工作並非把儒學建設為宗教，而是吸收各學派精華發展儒學，論證、闡釋國家宗教」，他的學說「是為國家宗教建設神學體系」。您認為被董仲舒所論證和闡釋的國家宗教，在當時和後世中國的歷史效用與影響力應該如何評價？

答：這個問題評價起來也不是太容易的，我也只是在探索。首先，國家宗教是誰在搞？是朝廷在做這件事。我們要有一個認識，中國的統一不是從秦開始的，而是從周開始的，周的封建諸侯就是統一的行為，它是封建的統一，秦是中央集權的統一，所以統一始於周。《春秋·隱公元年》曰：「元年，春，王正月。」《公羊傳》曰：「何言乎王正月？大一統也。」文王「大一統」，天子是天之子，這個統一是「政教一體」。到了春秋戰國時期，禮崩樂壞，這個統一開始瓦解。瓦解以後，表現出來的就是「道術將為天下裂」（《莊子·天下》），諸子出來，就說明王教瓦解。其實，秦朝就已經在做思想統一的事情，漢朝也面臨著要重建王教、重建國家宗教的事情。除了元朝沒有什麼正經的祭天，好像其他各個朝代基本上都沒有忘記中國祭天這種宗教。中國五千年，不知道亡國多少次，但是我們的國家宗教沒有亡，中華民族的延續就在於這種國教的傳承。朱元璋起家是外來宗教，紅巾起義屬於拜火教的中國分支，但是朱元璋在稱帝之前就開始表彰六經，評論漢武帝了不起。所以，國家宗教是朝廷的事情，而不是儒家的事情。

儒家的作用就在於研究和傳承了六經。你們想

想，最符合中國傳統的名稱被道家拿去了。「道」這個詞是中國最基本的概念，不是儒，但是它沒有傳承「六經」，是孔子傳承六經的，然後再傳子游、子夏。《論語·先進》篇記載，子曰：「文學：子游、子夏」。什麼叫「文學」？傳經。這個貢獻非常大。其實不止他們兩個，別人也傳經，可能這兩個人「四科」系統裡面傳經的貢獻最大。我初步判斷，因為儒家傳經，所以儒家有地位了。對不對你們以後再研究，也可以完全推翻我。你們看漢朝的記載裡面搞封禪，都是縉紳先生有這個主張。主席或者總書記到各地視察的時候，當地的那些代表人物就是縉紳先生。皇帝他們也是到處視察，我們現在的傳統都是古代的傳統，不過，他們那個視察到什麼地方都先要祭祀。我們現任領導也開始重視祭祀了，但還不是以這個名義，要跟當地的父老見面，縉紳先生就是群眾代表，這些都是代表著傳統文化的。縉紳先生都提意見說要恢復封禪、封泰山，然後，漢武帝就啟用儒臣。啟用儒臣，也不是從漢武帝開始的，前面也有，但是漢武帝下了決心要做這件事，而且他開始舉的幾個人都被太皇太后給弄死了，等祖母去世之後，他才開始找到公孫弘、董仲舒他們。真正「表彰六經」的，不是董仲舒，一定是朝廷，朝廷有這個需要。朝廷要「表彰六經」，朝廷去訪求這些儒家的人物，請他們出來，所以董仲舒是被請出來的。而且《漢書·武帝紀》中有一句話，「於是董仲舒、公孫弘出焉」，他們出山了，主動方顯然是朝廷。

董仲舒一輩子很倒霉，老是陪那些很刁蠻的王爺們，都嫌他煩。但董仲舒了不起在什麼地方呢？他提供了一個理論體系，而且這個理論體系最後有成果，是《白虎通》。《白虎通》是非常重要的文獻，比中央《歷史決議》更厲害，那個是關於若干歷史問題的政治決議，而這是一個理論體系，把整個國家宗教的基本問題都講清楚了，成了儒家經典。《白虎通》的框架基本上是董仲舒的，董仲舒的重要性是由《白虎通》來證明的。那個時候儒者很多，《史記·儒林列傳》裡有許多人，不是董仲舒一個，但是為什麼把董仲舒看作是代表人物呢？因為《白虎通》可以驗證，他擔當得起這個名號，而且當時《漢書·董仲舒傳》也說他「為群儒首」，當時大家都承認他的地位。所以，董仲舒可以作為一個代表人物，而且他的理論體系最後有落實。

問：然而，我們現在看董仲舒的傳世文獻卻發

現，他明顯是要「祛魅」的，他繼承了孔子的理性主義精神，把儒學從神文主義轉向人文主義，非常清醒地借助天道陰陽的規律法則論證出一切社會秩序，致力於清洗掉儒學身上痴狂迷亂的因素和成分。對此，您怎麼看？

答：中國宗教信仰是什麼？「奉天法古」，這是董仲舒講的。《春秋繁露·楚莊王》曰：「《春秋》之道，奉天而法古。」「奉天」是什麼意思？就是剛才講的春、夏、秋、冬四時，天地，日月。這也是《周易·繫辭上》裡講的，「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日月。」真正中國古代的「奉天」，就是這個蘊含。「法古」指什麼？法古就是法先王。聖法天，賢法聖，能夠法天的是聖人，就是那幾個人帝，伏羲、神農、黃帝、顓頊等，他們能夠法天。法天是法什麼？陰陽四時，自然規律。法陰陽因而德主刑輔。你所說的這個是「人文」，「人文」即是神，不是現在意義上的人文，古代的人文就是神道。剛才我講的天之神道，就是陰陽四時，是真正的中國傳統，也就是孔子的傳統，絕不是「偶像」。岳廟到了漢宣帝才有，漢武帝時候還沒有。漢武帝時候，跟新石器時代差不多，祭祀是很野蠻的，把犧牲砍到流血，弄個木頭架子架起來，讓血往地裡滴，滴得差不多了再埋下去。現在人祭祀則都不像話，點幾根香了事，而神則不吃你那一套。有人說，為什麼神不靈了？因為你不給它吃東西了，沒有血祭。董仲舒那個時代，古時候的儀式還都在。法古就是法先王，聖王能夠體會天道，賢王體會不了天道，那就是跟聖王學，這就是你說的有點「人文」了，他只知道跟著模仿，不理解這就是天道。董仲舒把這個問題講得很透。實際上，到了諸子時代，這些東西都已經不理解了。為什麼呢？以後的道教這些烏七八糟的東西都出來了。偶像崇拜到了東漢的時候還有人上書，說岳廟祭祀不能搞偶像崇拜，說明偶像崇拜的東西已經慢慢摻雜進去了，國家宗教越來越不純了，越來越不像古代了，所以董仲舒還是很接近古代的。偶像崇拜起源應該很古，但國家宗教早期應當是排除的。顧炎武《日知錄》有兩條筆記。一條講，「春秋之世，猶知淫祀之非。楚昭王有疾，卜曰『河為祟』。王弗祭……至屈原之世，而沅、湘之間並祀河伯，豈所謂楚人鬼而越人禮，亦皆起於戰國之際乎？」說明偶像崇拜在戰國時期抬頭。還有一條更重要，講的是朱元璋廢除岳瀆的封號是「卓絕千

古」的見識。立偶像，就是神的人格化，其前提則是神與自然界的分裂。偶像意謂著抽象化勢用在推進神與自然界對峙。同時，中華文明有著解構的勢用，表現為取締偶像，阻遏人格化，返回形而上。朱元璋在詔書中提出的理由是，「夫岳、鎮、海、瀆皆高山廣水，自天地開闢以至於今，英靈之氣萃而為神，必皆受命於上帝，幽微莫測，豈國家封號之所可加？瀆禮不經，莫此為甚。……今宜依古定制，凡岳、鎮、海、瀆，並去其前代所封名號，止以山水本名稱其神。」（卷三十，「古今神祀」條）

因為人文主義這種誤導，錢穆那個時候就有這種誤導，就是「五四」那批人開始受西方影響，用這種分裂的神和自然、分裂的人文跟神文的觀點去看古代，所以，有許多實際上都歪曲了古代的情況。我通過近年的研究，慢慢體會到，要祛魅是祛西方影響的魅，而不是祛古代的魅，就是恢復古代到底是怎麼回事。有時候，我說古人才真正是「唯物主義」，古人跟我們現在很多觀念很接近，中國人本色的東西其實跟古人是很接近的。越是沒知識的老百姓，越是像古人。越是有知識的，越西方化。這句話好像也不大好。就像毛主席說的，「凡是敵人反對的，我們就要擁護；凡是敵人擁護的，我們就要反對。」這其實很不對的，一「凡是」，就偏激了。不過，偶像對民眾的吸引力相當強，是明顯的事實。人格化的神是宗教容易擴充教眾的重要因素之一。基督教三大分支，天主教、東正教兩支有偶像崇拜；僅僅新教一支反對偶像崇拜。中國的國家宗教在道教影響下摻入不少偶像神；然而，上天雖然也稱主宰，始終沒有生出個偶像。可見兩種勢用，分裂出神並生出偶像、祛除分裂對峙並遏制人格化為偶像，一直在較勁。新近趨向宗教的民眾，都是奔著偶像去的。

五、西方現代化，他們沒有背叛上帝

問：余治平老師在《春秋公羊夷夏論》一書裡論證過，包括儒家、道家在內的整個中國本土文化都主張節欲，因而是一種「向善的生活方式」，而來源於西方的現代化則鼓勵縱欲，因而在本質上則是一種「趨利的生活方式」。孔子主張「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》），董仲舒也要求「正其義不謀其利」（《漢書·董仲舒傳》），都被

急功近利的現代化運動碾壓得粉碎。儒家在現代化氛圍裡所表現出來的巨大不適切性，是否意味著儒家只有改變原則才能夠適應時代需要，而一旦有所改變則又不成其為儒家了。您怎麼看這個問題？

答：現代化是趨利的，這句話講得是不是準確？這個問題我們現在這麼來討論。西方社會的現代化，咱們就講美國，總統上任的時候宣誓，手放在“Holy Bible”上面，有上帝在那兒管著他，他要對上帝起誓。再怎麼趨利，這個神聖的東西還是高於一切的。法院裡作證也要起誓，就是不能說謊。我們的法治為什麼搞不成？做偽證的很多。我們中國做偽證的人心裡沒有驚慌。如果你信天或者信神，做偽證心裡會害怕的，以後要被懲罰的。現在我們中國人因為這些年當代話語體系的洗腦，無神論之類的，都以為沒有關係。實際上，這些作偽證的人以後都會下地獄的。所以，西方現代化，他們沒有背叛上帝。什麼叫「現代化趨利」？什麼叫「利」？利，最重要的一個東西就是要尊重他人的財產所有權。這個尊重，把他人看作是神聖不可侵犯的，這個基本上是古代的宗教傳統下來才會產生這樣的後果。什麼叫私有制？私有制就是個人的權利、身體、意志、財產，任何人都得尊重，無論是政府，還是他人，都得尊重，不能侵犯，這個叫私有制。這個「利」的後面就是「權」，而所謂「權利」就是人的尊嚴。我們現在以為，把人家的錢財搶過來或騙過來就叫利，這是不對的。西方人講利益的時候，實際上是包含著人的尊嚴在裡面的。現在的整個話語體系造成我們對人家的歪曲，講到西方人謀利，就是馬克思那句話「資本來到世間，從頭到腳，每個毛孔都滴著血和骯髒的東西」，對這個資本有些人是這樣以為的。所以這些人學西方，學的就是心目中想像的骯髒。再看看馬克斯·韋伯的書，他就不是這麼寫的了——資本主義的成功在於新教倫理。所以，我們現在以為西方人是那麼回事，這是一幅錯誤的圖景。市場經濟是講究規矩的經濟，是有道德、有理想的經濟。「我為人人、人人為我」是商品經濟的結構：我為任何人生產商品，使用任何人生產的商品。我不知道誰會使用我生產的產品；同樣，我使用的物品是誰生產的，我也不會知道且無須知道。我不希望使用劣質物品，因而我生產時也必須想到，不讓將來使用我的產品的人不開心。所以，「我為人人、人人為我」是

商品經濟道德，是資本主義道德。過去有些搞倫理學的說成共產主義道德，簡直是荒謬，根本沒讀懂馬克思。共產主義勞動全然沒有利益考慮，是為了實現自我的「人的本質力量」，那是比美的享受更高的境界。一則共產主義時物品充足，需要時任取，挑選愜意的拿；二則，「實現本質力量」製品必定精美，不存在道德缺憾。從而，再講「我為人人、人人為我」就多餘了，「我為人人、人人為我」失效。現在要講利益，你借了錢總得還吧，不能賴著不還，也有尊嚴在裡面。現在就是缺乏這種觀念，人們對資本主義、社會主義都有很多錯誤認識。

現代西方社會崇尚自由，但是這個自由理念在實現中往往成為社會對個人權利的約束，反而不能夠伸張個人的權利。西方社會現代性雖然聲明要達到個人的尊嚴和權利的完全自主，但是達不到。所以後現代要把個人的東西充分實現，當然這麼解釋也不完整，可以先這麼來理解，作為第一階。但是對中國人來講，古代中國人的自由和權利現在都沒有達到。我們過去都可以很自由地在這個社會裡生活，這個情況有點像香港回歸之前。香港回歸之前，香港人說：「我們沒有民主，但是我們有自由。」在英國人的統治下，香港人沒有民主，就是沒有投票權，但是有自由。這個自由，古代中國人其實就是這個樣子的，想幹什麼就幹什麼，你只要不犯法，隨便你幹什麼。然而，現在這種自由我們都已經沒有了。

儒學現代化轉型的問題比較複雜，存在很多問題。西方社會現在碰到很多困難，我覺得歐美社會目前突出的問題是移民問題，這都超出了我寫作的範圍。像歐洲，法國接受了大量的阿爾及利亞移民；德國有很多土耳其移民，這些阿拉伯世界向歐洲白人社會的移民，造成了他們社會的很多問題。對德國默克爾的評價，有人評價很高，說她胸懷開闊；有人說她給搞糟了，她把大量資源開放給移民，那些移民都很高興，凡是能夠移民進去的人都說這是個好總理。德國原來的社會有一套規則，適合於日耳曼人，別的民族的人進來，跟原來那套制度不合拍。美國也是這個情況，它開始設計的制度是13個州的白人，結果後來有很多移民，特別是拉丁裔，他們叫西班牙人，墨西哥人佔的比例可能最多，這個我也不太清楚。還有亞裔的、還有非洲黑人。這個法律原來適合於白人，而且是那批基督徒搞起來



的，現在這些移民進來以後，給美國社會造成了很大的張力。我現在觀察歐美社會，覺得他們的移民問題是很突出的問題。國家治理，社會安定，怎麼去解決？對他們而言是新課題，對我們來講也是要認真研究的。現在我也說不出什麼，但是我可以說的就是一點：這是一個很難的問題，也是很重要的問題，必須要去研究。現在沒有現成答案，用抽象的現代性根本解決不了，那都是空話，實際問題得處理得妥當才行。讓這麼多人都能夠相安無事在一個社會裡生活，哪有那麼容易。我們這個儒學適應於原來社會的問題，現在碰到這些問題再怎麼研究，可能有貢獻，但是古代適用的東西拿到現在，則都要變化。我們可能從中找到一些基本的思路，但是解決現在問題完全得有新的想法、新的說法。

嚴格的哲學分析，或者降點兒調子，詞語分析，現代化是個意義模糊的詞。人生總是在當下。剛才已經逝去。剛才走向當下。點名時答「到！」英語是“Present!”意思是我在這兒。就是當下。現在線上會議，不是面對面，感受就不在場。試問：哪個社會、哪個國家不是不斷地走進當下？如果說走進當下就是現代化，那麼任何人、任何社會，都是在不停頓地現代化。那麼現代化就是句廢話，毫無意義。但是咱們都知道，現代化是個有意義的概念。那麼，它的意義是什麼？這個詞，或者說，這個說法，最初是法國的精英覺察到英國發

展得快，認為法國落後了六、七十年，要追趕，提出的。這就是說，他國進入當下了，我國慢了一步，還滯留在過去，要彌補差距。這個概念有兩個基本意義：一是有個樣板；二是要模仿。就內涵而言，現代化是由思想認定的，由思想家和決策層的思想認定。思想有完整與缺陷之區別。就是說，思想得完整，模仿就會較完整；思想有殘缺，模仿就會有疏漏。比如模仿對象選定為美國，挾取樣板的是我國人士，取哪些，去哪些，依認識水平和偏好，各有抉擇。有人提出「現代性」研究。「現代性」也可歸屬到樣板方面，無非提取樣板的部分內涵吧。第二方面，模仿，也有水平、能力、眼光等差異。所以，模仿走樣是不可避免的。說我們自己獨特的現代化道路，語義是獨特的發展道路。其實內涵的模仿還是去不掉的。首先，樣板就躲不過去的，總要從人家那裡挾取若干要素確定為樣板。模仿也是必須的，多與少的區別而已。獨特也是一定的——必定走樣。成敗皆在思想認識。真正重要的還是那句話：讓中華民族的生產力、創造力不受限制，解放出來。換句話說，每個人都能自由地發揮自己的本質力量。

六、天命與「歷史的選擇」

問：董仲舒建言武帝「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」，使儒學成為「大一

統」國家的主導意識形態。現在的儒學復興，很多人都把希望寄托在儒學再次成為國家主導意識形態上。而您卻呼籲「從在人民群眾的日常生活中活生生地起著作用的中華民族文化傳統中生發出適合中國社會現代化所要求的精神文化」，並且還把「儒學的新生」之希望主要寄托在「從事實際工作的Leaders身上」，而不是「書齋學者」？這個觀點很新穎，有動感，引起極大的關注。能否請您予以具體闡明？

答：儒學復興有兩層含義：第一，改變孔子被誣讟的狀態，給他恢復名譽，而且能夠發揮作用，在這個意義上復興，但絕不是把老一套現成的搬過來用。這個事情，即使是孔子，他也不是把老一套搬到當時來用的。儒家的污名要去掉，要讓它成為一個正能量、正面的東西。第二，恢復中國人對上天的信仰。現在我們的信仰實際上跟上天的信仰是有關聯的，共產主義信仰的核心是資本主義必然滅亡、共產主義必然實現的歷史必然性。這個歷史必然性的概念從哪兒來的呢？從天命來的。天命就是上天的規定。上天怎樣規定是可以認識的。鄒衍提出了天命的模型——朝代的更迭是按照五行規律來的。用今天的話語，這不就是歷史規律嗎？！每逢改朝換代，都要研究確定本朝的五行歸屬。這是首要的國家大事。可見歷史必然性在中國思想是深層牢固的觀念。歷史有不可移易的變革次序，這就是天命，或曰天道。朝代更替按照天道運行規則實現。中國的馬克思主義者為什麼願意並能夠接受馬克思主義？因為它跟中國的傳統觀念「天道」吻合得很，就是天道，共產主義必然實現。這個歷史必然性信仰實際上是中國的傳統信仰。但是這裡邊有一個危險：「天」淡化消失了，單只剩下歷史了。

中國共產黨的文件自己講：我們執政是歷史的選擇。歷史是一個有人格性、有意志的、實體性的存在嗎？歷史是什麼樣的存在？歷史是個實體嗎？歷史是個存在體嗎？這些都還沒有人論證過。「歷史的選擇」這句話，誰也聽不懂。什麼叫「歷史的選擇」？「歷史的選擇」，這是現代語言，說穿了就是天命。君權天授，皇權天授，這個思想是十分地道的中國傳統思想。但問題是按現在的話語，「天」就被模糊了，最典型的就是那句話「黨的恩情比天高」，黨比天大。所以，我講要恢復我們對上天的信仰，天還是最大的。

問：您曾提出當代儒學的「四項使命」，即「提供凝聚力」，「建設政治哲學」，「完善道德哲學與道德修養方式」，「創建法權哲學」。凝聚力靠重構宗教，打出孔子旗號，將其視為「中華民族的文化符號」。政治哲學則在於「大一統」加封建，以君子（各級管理人員）執行王道，以聖王為教主。道德哲學則需要繼續完善道德主體的建構，在儒學內部挖掘和提升絕對普遍性根據。而最困難的則是「從自身源頭上找到建設可實施的法權哲學之資源」，儒家哲學「去執」、「無執」極大地妨礙了法權主體的確立和個體所有權的維護。對於最後這一項，能請您指一條出路不？

答：法權哲學，我覺得還是德國人講得最透徹，從康德、費希特到黑格爾，都講得非常透徹。這裡邊就講到自由意志，它的哲學的核心就是反觀自身，首先是道德上反觀自身，達到抽象的人格性。這個抽象的人格性就是看到自身的無限性，這個「無限性」指什麼意思？我有這個能力去觀照自己，但是做不做得得到是另外一回事。德國人最嚴謹，可能做得比較好，意大利人根本做不到，西班牙人就更糟糕。我們看歐洲，拉丁族跟日爾曼人就很不一樣，日耳曼人就比較嚴謹，自己管自己能夠管得住。中國人有沒有這個可能呢？按照古人的說法，有一部分人可能，大部分人做不到。現代以後會怎麼樣？我看下來，覺得也是這麼回事。

毛主席當年和黃炎培有一段著名的對話，講歷史周期率的問題，「其興也勃焉，其亡也忽焉」。這個問題我給一個回答，我也是這幾年才把這個看法定下來。代表性的案例就是魯迅寫的一篇小說《藥》，這篇小說的背景是當時秋瑾被處決。他寫這個故事，用夏瑜影射秋瑾，秋改成夏，瑾改成瑜。當時槍決或斬首革命黨人，然後有一個人買通劊子手等著拿饅頭去蘸血。這個故事寓意是什麼？中國的老百姓是非常消極的一群人，他等著別人給他出頭，有一批志士仁人出頭給老百姓爭取權利，而老百姓卻只是等著的。甚至，他們出頭被殺了，還拿他們的血給自己的孩子治病。老百姓對這些流的血是很實用主義的，也不能說他們恨這些人，但是老百姓也不愛他們，不尊重，不念他們的好。是自己有這個需要，然後花錢請劊子手蘸血。中國的老百姓都是等著別人去革命，所以革命成功之後，他們也只能有被統治的份，不可能有參政的權利。回答毛主席的問題，

為什麼不可能有西方的制度出來呢？因為中國的老百姓從來對這種改變的態度是不參與，都是等著一個好的主子來。我就體會到這一點，當然這個話現在也不適宜發表。有人或許會說我太悲觀，這也不是悲觀，實際情況就如此。

而英國，為什麼好一些？英國的老百姓都參與了，每一次憲章運動什麼的，老百姓參與程度強。馬克思的東西為什麼在中國不適用？馬哲裡的「自在的階級」和「自為的階級」，自在是*an sich sein*，自為是*für sich sein*，英文是*Being-in-itself*和*Being-for-itself*，什麼意思？工人原來沒有反身意識，當他的思想反身*für sich sein*的時候，他意識到自己的*Wesen*，是一個階級的*Wesen*。黑格爾哲學開始是*Sein*，就是存在論，（感性存在）；第二階段是*Wesen*，就是本質論，（知性存在）。他通過反身而認識到自己的*Wesen*是無產階級之階級性，從自在到自為是一個反身意識，意識到自己是一個*Wesen*，自己的存在性裡邊有無產階級的存在體。現在我們問中國工人，解放前怎麼搞工人運動？是用這種理論學習*für sich sein*，然後意識出一個*Wesen*來？沒這麼回事。恩格斯講過，德國工人有這種理論修養，可以做到這一點。當然，是不是這樣，我也不清楚，有可能他能夠認識到自己的階級性，反身之後有這種階級性、階級意識。中國工人沒這麼一說。不說現在那些農民工有沒有這種反身意識？顯然是沒有。就說解放前，劉少奇去江西萍鄉搞工人運動，那些工人也沒有這種意識。我們階級教育是怎麼教育的？憶苦思甜。解放軍打仗之前，演個《白毛女》，是情感教育，不是反身意識。所以，學馬列、馬哲的懂不懂什麼叫自在，什麼叫自為？他一定要反身，意識到自己的*Wesen*裡頭是無產階級，我不是一個個別的工人，我的存在裡邊有一種階級性的存在，這就是本質*Wesen*，我的知性存在體，在中國根本就不適用。馬克思主義到中國來能不能用？我們就靠憶苦思甜，靠誰家的姑娘被老闆欺負了來激發大家的仇恨。而階級仇、民族恨，它不是這種理論認識。在中國，無產階級從來就沒有自為過，以前沒自為過，將來也不會自為。如果你是搞法治研究的，就可以發現，法治跟這些都有關係。德國人能搞法治，因為無產階級能從自在到自為。中國無產階級從來也不會自為，而且中宣部的那些理論家也未必懂什麼叫自為。衣俊卿算是不錯的，我那次到黑龍江省考察遇

到他的時候，他還在擔任省委宣傳部長，還沒調到中央去。他是不是把這一點搞清楚了？可以問問他。中國搞馬哲的能夠理解到這一步的，我看不會多。

實際的進展，分兩個方面。一是啟迪君子的返身自視，就是致良知，與西方思想的人格尊嚴相結合。君子內涵原本就有尊嚴義，與西方思想的「人是目的」可以混為一談，從而在自己身上生出抽象人格。言行舉止上修養，都是君子的功課，可以與西方化結合起來。兒童不要教那麼多知識技藝，主要教規矩，怎樣走路，不要碰別人的身體，怎樣跟別人說話才是尊重對方，從小就引導他們向君子成長。財產意義也要注意領會。不要把財產單只看作利益，單只從工具角度理解。財產主要意義是尊嚴，是人格內涵之一。人格尊嚴神聖不可侵犯，那麼財產也神聖不可侵犯。財產又涉及人格。我國目前理論上有很多缺漏。黑格爾認為，家庭是一個人格。我們法律上承認夫妻財產獨立，那麼夫妻是兩個獨立人格，一個家庭就不是一個人格了？這有法哲學的依據嗎？還是根本就沒理睬法哲學？或者法哲學問題還沒解決？行政、立法理論基礎都沒建立啊！

另一方面是面向所有人的一般性訓練。上面已經提到的從兒童起訓練遵守行為規則，充分落實「尊重他人」的各項細節，特別是把不能碰到他人身體作為打基礎的訓練。誤碰，立刻道歉。從小學習尊重他人，落實到一切行為舉止。人格尊嚴不是理論、名詞，嘴上念念而已，要表現在一切行為上。從培訓幼兒教師、小學低年級教師開始。朱子有好幾篇童蒙教育的書，可以結合歐美的幼兒教育理論、制度和經驗，擬定兒童教育大綱。這可以說是禮教現代化吧？禮教是在日常生活中教育，並不是另搞一套，比如搞個什麼主題活動之類。訓練的意思是在日常生活中讓人們學會遵守規則。你們記得有段時間路口有交通協管員勸說行人遵守交通信號吧？那個措施是當時的上海市精神文明辦公室主任許德明首創的，後來全國都跟著學。他是上海市委宣傳部副部長兼任的，看到我論「文明舉止須督導」，不能單只講課、聽課，還要有個人在那兒看著，現場指點人們行為，就想出了設立交通協管員的辦法。剛好順帶部分地解決回城知青（恰好40、50歲）無長技、就業難的問題。這個「督導」，就有訓練這層內涵。禮教包含著以制度訓練的意思。當然禮治首要在訓練君子，教育對象是天子、諸侯、大夫。《春秋》貶、退、討，依據

全在禮。故曰「《春秋》緣禮而起」；司馬遷曰：「《春秋》者，禮義之大宗也。」

再一個是尊重他人財產的訓練。目前做得很差。不要小看欠債不還的意義。不還債，是嚴重的侵犯人權行為。欠債還不上，上門求人延期，若債主不答應，散布輿論說這人不近人情，人品有問題，同情的人會很多。這說明今日中國社會還沒建立起財產神聖不可侵犯的觀念。古人說，欠債還錢，天經地義。我們今天說，欠債還錢是法治建設。法權主體在法院判決、執行中逐漸形成。多長時間？別指望幾年、幾十年解決，要有堅持上百年、幾百年的心理準備。訓練國民為法權主體不是件容易的事。黑格爾講，西方社會從人格自由到財產自由（不妨解讀為道德主體到法權主體），用了1500年。程朱理學有1000年吧？如果把程朱理學看作人格自由的開端，按黑格爾的尺度，我國還須有約500年的路要走呢。

[1]2022年10月22日上、下午兩個時間段，謝遐齡教授先後在上海五角場凱悅酒店行政套房1802房間、上海尚九房海派私菜府三樓福祿閣接受了集體訪談。活動由上海交通大學董仲舒國際儒學研究院組織和籌辦，與會者包括來自上海交通大學、復旦大學、清華大學、同濟大學、中山大學、上海財經大學、山東孔子研究院、國立巴黎東方語言文化學院、馬來西亞理科學、泰國格樂大學、上海師範大學、華東師範大學的二十多位老師、博士後以及碩博研究生。交大「卓越助教」、「學術之星」唐艷博士生全程主持。《論語·先進》曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」這一天，風和日麗，陽光溫熱，十多位徒弟、徒孫們緊緊圍坐在謝老先生身邊聆聽教誨，盡情交流，其樂融融，如沐春風。謝先生氣象豐盈，精力充沛，記憶清晰，引經據典，瀟灑評點，談話內容十分深入、精彩，讓在場的每一個人都獲益匪淺而流連忘返。

採訪、整理：唐艷，字語鯁，

上海交通大學董仲舒國際儒學研究院副研究員

State Religion, Why is it So Needed? --An Interview with Professor Xie Xialing of Fudan University

Tang Yan (Shanghai Jiao Tong University)

Preface: Prof. Xie Xialing is a Kantian scholar though eminently identified with Confucian studies. Profound knowledge of Western learning has forged in Xie a broad-minded, talented, clear and compelling academic style; a rarity among his older erudite peers. Embodying an immense interest and concern in issues of state governance, social ethics, common people's suffering, future of the rule by rites, etc., befits his true intellectual's sense of responsibility and mission. Adept in sociological theory, Xie is a keen observer of the current state of governance and the real life of ordinary people. He understands accurately the "three civilizations" amalgamation, the contemporary Chinese societal moral construct that simultaneously absorbs and integrates Western social theories, legal system, regard for rights, and modern civilized reflections and analyses on Chinese socio-political issues. From beginning with reality to transcending daily concrete world, from Western theoretical perspective then changing back to Chinese angle, from single point expanding onto entire surface, each layer ingeniously permeated with deep insightful thoughts and grand schemes, all totally inspiring! Younger scholars are mentored to probe social reality, to engage problems, to recognize Chinese contemporary issues and historical needs. He encourages them to personally confront matters, to research the classics, to appreciate global and Western thinking, to promote integrating China with the West, to enhance knowledge and traditional cultural awareness, to continue reviving domestic academic traditions that inculcate nationalistic fervency and cultural advocacy.