

立法以垂教

— 儒教重建之文化向路的思考 —

張宏斌*

目次

- I. 序言
- II. 儒教的歷史真實
- III. 傳統儒教體系的瓦解
- IV. 佛教對本土文化的影響
- V. 結論

【국문초록】

본 논문은 당대(當代) 중국에서 유교의 가치정립에 중점을 두고, 오늘날 사회에서 합리적 성장점을 찾음으로써 유교의 방법을 새로 세우는 데 유익함에 이르게 되기를 바라는 측면에서 이루어졌다. 이와 관련하여 관심을 원시유교의 진실한 역사적 면모에 두고, “정치는 하나에서 나온다 (治出於一)”는 정치신앙 공동체의 사회 형태를 보여주고 그것의 진정한 가치와 지위 및 작용을 나타내며, 유교가 “物事兩非”의 상황 아래에서 어떻게 시대와 적응할 수 있고, 또한 어떻게 이론적 근거 및 적합한 근접점을 발휘할 수 있는지 파악하였다.

주제어

立法以垂教, 歷史定位, 儒教發展, 文化主體

* 中國 社會科學院世界宗教研究所 研究員

【摘要】

本文關注於儒教在當代中國的價值定位，希望為其在當今社會尋找合理的生長點，致思於有益重建儒教的方法啓示。與此相關，將重心放在致力於還原儒教真實的歷史面相，展示其“治出於一”的政治信仰共同體的社會形態，標示其曾經真正的價值以及地位和作用，以此為儒教在物事兩非的狀況下何以能夠與時代相適應，何以能夠繼續發揮作用尋繹理據以及合適的切入點。

關鍵字

立法以垂教 歷史定位 儒教發展 文化主體

I. 序言

如果從任繼愈先生1978年底在南京中國無神論學會上拋出“儒教是宗教”的命題算起，可以說，至於今日關於儒教問題的爭論持續了近幾十年的時間，主題也在一直轉換，從妾身未明的論證，到是非之辨，再轉換到復興抑或重建的話頭，再到求諸野的民間儒教路徑之發掘。儒教的源流考鏡、內涵重塑、重建方略以及時下的角色扮演等等無不涉及、賅括。任繼愈和李申先生執著於儒教的定義和定性；牟鐘鑒、張踐二位先生專注於儒教的源考、稱名分殊；張岱年、馮友蘭諸人囿於儒教的理解以及邊界的勘定；以基督徒派眼光審視的何光滄等先生反觀於儒教的形制解讀、價值判定；至於被冠之以大陸新儒家稱謂的蔣慶先生，則以原教旨主義的邏輯通三統，康曉光先生偏向以理想主義的態度施行仁政和國教化儒教，陳明先生即用見體，以公民宗教的形式建構新儒教，對其社會歷史功能作一基本的認定，以避免在所謂學理上糾纏而直接進入實踐領域。希冀通過對已往儒教在公共領域發揮出的歷史價值的承認和肯定，過渡到對其在當代公共領域同類功能的承認和肯定；通過對其在當代公共領域同類功能的承認和肯定，過渡到對其功能承擔、發揮的社會自組織系統的价值正當性、發展必要性及其法律地位的承認和肯定。以功能帶出結

構，以價值和意識啟動民間的信仰和組織。

但細看來，諸家很少對儒教的源起、歷史定位以及與社會、政治、文化和人們的常倫之關係能有精準、一以貫之的把握。儒教真實的歷史面相究竟是如何呢？它在當今繼續存在的理由是什麼？前者意在於標明儒教在中國歷史上曾經真正的價值以及地位、作用。後者在意於說明曾經的儒教在當代國家、社會、歷史文化狀況已經昨非的狀況下何以能夠與時代相適應，併發揮其應有的功效。前者的真實表述和合理定位決定了後者得以繼續存在的理由以及後者在新時代下尋找發揮效用的真實切入點。

II . 儒教的歷史真實

儒教的歷史真實是什麼？首先在於還原儒教的原貌。《論語·衛靈公》：“斯民也，三代之所以直道而行也”，夫子亦曰：“周鑒於三代，鬱鬱乎文哉，吾從周”，“由三代以上，治出於一”，《象山集》有語雲“今之天下所謂古者，有堯舜，有三代”，三代之治，三代之史，大都合而言之，其意在於標明三代是一個一以貫之的文明連續體。張光直先生在《中國青銅時代》中言道，夏商周三代在政治上代表相對立的政治集團，但是在文化上是一系的，雖彼此之間有地域的差異，亦都是中國文化¹⁾。那麼，不妨截斷眾流，以姬周為典型來考查之，之所以選擇周朝正在於夫子所謂“周鑒於三代，鬱鬱乎文哉”，損益之又集大成者自然最具典型。

作為一個共同文化連續體的點斷，周朝所表現或者說體現連續文化體的面相一方面在於保持文化主體性格不變，另一方面則在於因時就勢而損益之。而周朝向來是以禮樂文明之繁盛而溢美，那麼可以說其時代的主題——禮樂文明可以兼達這兩個方面。換句話說，禮樂文明體系作為損益前代文明而來，自然保持了文化主體性的一以貫之精神，而所損益的現實自然也就體達了時代的精神。

1) 張光直：《中國青銅時代》，三聯書店，1983年，第28頁。

周朝的禮樂文明是一個龐大的體系，覆蓋國家社會的方方面面，典籍記載，儀禮則有冠、昏、喪、祭、燕、射、朝、聘等，曲禮則有事親、事長、起居、飲食、容貌、辭氣之法，制器、備物、宗廟、宮室、衣冠、車旗之等。政治制度、經濟、軍事、宗教、文化、教育、社會風俗習慣乃至飲食、灑掃、應對、進退等無不賅括。《禮記坊記》曰：“禮者，因人之情而爲之節文”。《正義》曰：“夫禮者，經天緯地，本之則太一之初。原始要終，體之乃人情之欲”。《禮記曲禮上》曰：“夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別異同、明是非是也”。《左傳隱公十一年》曰：“禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也”。古人之言表明了“禮”經國、濟民的原則、標準以及基本的社會功能。

“治出於一，而禮樂達於天下”，擷取禮樂在國家政治宗教制度方面的表現做一個細緻考查。周朝立國，封建爲體，《左傳昭公二十六年》曰：“昔武王克殷，成王靖四方，康王息民，並建母弟，以蕃屏周”，《僖公二十四年》曰：“昔周公吊二叔之不鹹，故封建親戚以蕃屏周”。而封建的基石在於兩個方面，一是以宗法爲核心，其得以凝聚的形式是宗廟。《詩經大雅板》曰：“大宗維翰……宗子維城。”《傳》曰：“王者天下之大宗”。《篤公劉》曰：“君之宗之”。《傳》曰：“爲之君，爲之大宗也。”諸侯同姓之國，稱周爲宗周，即是諸侯之宗天子。異姓諸侯之外，同樣也受宗法制度的規定，不僅與姬薑以婚姻的方式聯繫起來形成姻婭關係，而且其氏族自身的系統亦以宗法來作爲調整原則。關於宗廟，錢穆先生曾言，同族的人，不但是同姓，而且由於他們供奉祭祀同一祖先，也就是同宗。同宗是指同一廟宇同一神，“宗”字就是一個廟和一個神，同族是指同一隊伍作戰，“族”字就是一面旗與一支箭。臨祭同一廟宇的同宗常是出征同一旗幟的同族。宗廟裏面敬奉著其始遷祖，以對此起祖血統上的親疏，而定政治上地位之高低，及應得的經濟權益的多少²⁾。宗廟是一切活動的中心，諸如君主的即位之典、告朔視朝、立儲君以及昏冠

2) 錢穆：《中國文化史導論》，商務印書館，1994年，第58頁。

等典禮等。顯然，宗廟是血緣親團凝聚為統一整體的主要仲介。

其二則是社稷，形式是似於整合和鏈接相同姓族及同姓諸侯之間的宗廟祭祀模式的“社”祭。《堯典》雲：“克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓”，“平章百姓”之有效原則以及制度操作就是要以社稷之信仰共同體作為仲介。《逸周書·作雒》曰：“周公敬念於後曰：予畏周室不延，俾中天下。及將致政，乃作大邑成周於土中。……乃設丘兆於南郊，以祀上帝，配以後稷，日月星辰先王皆與食。封人社壇，諸侯受命於周，乃建大社與國中，其壇東青土，南赤土，西白土，北驪土，中央膏以黃土，將建諸侯，鑿取其方，一面之土，苞以黃土，苴以白茅，以為土封。故曰，受列土於周室。乃位五宮、大廟、宗宮、考宮、路寢、明堂，鹹有四阿”。即“乃設丘兆於南郊，以祀上帝”，即是受天承命的面相。那麼“社”之作用更大程度上作為對於異姓的一種政治聯合和信仰的連體，放大意義上說，它更體現信仰的“公”的一面。

無論是“私”的宗廟還是“公”的社稷，均是作為一個信仰的共同體存在的，與政治是一個相合而不可分割的整體。政治信仰的共同體不過是體現了禮樂文明的一個面向，即“治出於一”。關於他者的表現，歐陽修《新唐書》揭著為：“古者，宮室車輿以為居，衣裳冕弁以為服，尊爵俎豆以為器，金石絲竹以為樂，以適郊廟，以臨朝廷，以事神而治民。其歲時聚會以為朝覲、聘問，歡欣交接以為射鄉、食饗，合眾興事以為師田、學校，下至裏閭田畝，吉凶哀樂，凡民之事，莫不一出於禮。由之以教其民為孝慈、友悌、忠信、仁義者，常不出於居處、動作、衣服、飲食之間。蓋其朝夕從事者，無非乎此也。此所謂治出於一，而禮樂達天下，使天下安習而行之，不知所以遷善遠罪而成俗也。”雅野、風俗、朝覲、聘問、宮室、郊廟、衣服、飲食無不在“禮樂文明”的涵蓋之下。禮樂文明作為中華民族主體意識的代表，凝聚了人們的共同信仰，成為普通民眾日常生活價值原則，形成了一種自然的生活常態和精神積澱，冠之以名的話，稱之為“儒教”。

III. 傳統儒教體系的瓦解

儒教能夠適應時代，滿足人們日常生產、生活所需，體達了時代精神，也保持一以貫之的主體精神。但是歷史總是變化的，三代以下，周道凌遲，春秋戰國風雲百態，周秦之劇變，秦漢之分隔，當時之情態歐陽修所謂“治出於二，禮樂為虛名”，“及三代已亡，遭秦變古，後之有天下者，自天子百官名號位序、國家制度、宮車服器一切用秦，其間雖有欲治之主，思所改作，不能超然遠復三代之上……至於三代禮樂，具其名物而藏於有司，時出而用之郊廟、朝廷，曰：‘此為禮也，所以教民。’……史官所記事物名數、降登揖讓、拜俯伏興之節，皆有司之事爾，所謂禮之末節也。然用之郊廟、朝廷，自搢紳、大夫從事其間者，皆莫能曉習，而天下之人至於老死未嘗見也”。禮樂崩壞，其顯著表現是禮樂制度漸漸不能滿足國家、社會乃至單個個體所需，以關乎個人信仰為例，三代以上關乎生死的問題，囿於筆者視域，察於史書典籍所載並無所見。有生死就有靈魂以及彼岸的信仰，典籍中沒有關於人死後魂靈的觀念以及追問死後世界的問題，或許是闕如，但更大可能則當時的禮樂文明能夠提供人們的信仰所需以及死後的追問和滿足。但是進於春秋時期，史籍關於生死問題開始有所表露了，這與禮崩樂壞的社會現實步轍基本上是一致的。

《左傳昭公二十年》載：“飲酒樂，公（齊景公）曰，古而無死，其樂若何，晏子對曰，古而無死，則古之樂也，君何得焉，昔爽鳩氏始居此地，季荊因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而後大公因之，古者無死，爽鳩氏之樂，非君所願也”。先前有問不朽的，《左傳襄公二十四年》：二十四年春，穆叔如晉。範宣子逆之，問焉，曰：“古人有言曰：‘死而不朽’，何謂也？”穆叔未對。宣子曰：“昔勾之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為禦龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為範氏，其是之謂乎？”穆叔曰：“以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立，其是之謂乎！豹聞之，‘大上有立德，其次有立功，其次有立言’，雖久不廢，此之謂三不朽”。亦有求壽考的，《詩經》多見，如《小雅信南山》，宗祝祈

求“曾孫壽考”、“壽考萬年”，祖先報以“萬壽無疆”的祝福等。無論是求不朽還是祈壽考，均還是在禮樂文明的範疇之內，當然當時的禮樂還沒有瓦解，或者說還能滿足人們的信仰所需，而於此，開始問生死，以求不死則完全越過了禮樂文明的疆域，這種無意或是有意撈過界的做法自然是種僭越，但也表明了傳統的禮樂已漸漸不能滿足人們的需求了。司馬遷《史記封禪書》載：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲”，入海求仙、羽化飛升的想法和做法更是與禮樂的傳統漸行漸遠。

如果說禮樂制度誠如歐陽修所言三代以上是治出於一，政治本質上自然形成了一個信仰的共同體，禮樂融入社會、政治、乃至人事的方方面面，合洽一如，無有明顯的分野的話。那麼進於週末，禮樂文明分崩離析，制度層面渙然冰消，文化、學術諸子蜂起、百家競鳴時，事實上也正如先賢所言，治出於二了。“治出於二，官師政教不合於一”，“君師分而治教不能合於一，氣數之出於天者也³⁾”。氣數之出於天者，自然是無法回轉的，君師兩分，文化系統與政治系統燦然兩分，政治與宗教也是涇渭之線漸明。

政治的在紛亂的戰國爭雄之後由秦完成了統一，而文教秩序則是無法順利達成。儘管秦王以吏為師，焚書坑儒以圖達到文化與政治秩序的合一。但是秦朝的施政以及方式則完全是不能讓人接受，“利祿官爵，搏出於兵”，一切都成為軍事的附屬，“燔詩書而明法令，別黑白而定於一尊”，以權力為中心而強力推行政令，“無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師”，事事不法古，而取“政”出一切。不止於此，秦朝的文化與政治合一的暴力強制與一以貫之禮樂文明主體精神背道而馳，李斯所言“五帝不相復，三代不相襲，各以治。非其相反，時變異也”，誠然是不錯，然後其精神與秦則是截然相悖。秦朝施政之目的在於“恣睢其志，孛使其民”，以民為虜，而禮樂精神之真諦在於“民為邦本”，“天之生民，非為君也；天之立君，以為民也”。任何的政治制度和治術都要以此為歸旨，背離其宗旨的秦朝是

3) 章學誠：《文史通義原道上》。

個短命鬼情理之中。

而後的漢朝則一面“收孤秦之弊”，在秦朝所奠定的新體制的基礎上，不只收孤秦之弊，而且也繼承秦的大量遺產。另一方面“承聖王之烈”，來建立其正統的合法性以及漸漸恢復禮樂制度⁴⁾。漢朝所建立的禮樂制度並不是三代意義上制度的翻版，它順應時代重新建立了禮樂形式，而在精神也能貫之一脈相承的主體精神。禮樂制度在週末轟然崩塌之後，諸子百家各持一說，但基本關懷都在建構新的人間秩序，非純知識學術的關懷。有的推崇堯舜禹三王，以夏道為學習對象，這是墨家。有的鄙夷三代的權力政治，遙想伏羲、神農時代的自然無為下，人的純真生命，這是道家。有的認為時易世變，古聖王不足法，因應新時代，主張尊君卑臣，依法而治，建立更嚴密的政治社會體系，這是法家⁵⁾。儒家則是嚮往古代聖王之制，尤其傾慕周代禮樂，乃以堯舜以夏商週三王為張本，又聚焦在周代的舊有封建秩序上。

餘英時先生在《土與中國文化》一書中言道：“從孔、孟、荀到漢代，儒教的中心任務是建立一個新的文化秩序。孔子以前的中國大傳統是所謂三代的禮樂，即《論語為政》所說‘周因於殷禮，殷因與夏禮’的文化系統。這個系統在春秋時代已陷於‘禮崩樂壞’的局面，但仍然嚮往周代盛世的禮樂秩序；他一生最崇拜的古人則是傳說中‘制禮作樂’的周公。所以他說周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周”。但是孔子深知禮是隨著時代的變動而必然有所損益，“從周”也絕不是理解為完全恢復周公的禮制，從其或繼周者，百世可知也的話來看，他不過是主張繼承周文的精神以推陳出新而已。他理想中的文化秩序是“道之以政，齊之以禮”，顯然理想秩序是道之以政齊之以禮，是繼周而加以損益之所在⁶⁾。一儒家方面承繼了禮樂傳統，整理了古代經典；另一方面又在承繼與整理之際將一種新的精神貫注於舊傳統之中⁷⁾。這

4) 王健文：《奉天承運——古代中國的“國家”概念及其正當性基礎》，東大圖書公司，1995年，第273頁。

5) 王健文主編：《政治與權力》，中國大百科全書出版社，2005年，第128頁。

6) 余英時：《土與中國文化》，上海人民出版社，2009年，第128頁。

7) 上揭書，第87頁。

種文化理想的實現在董仲舒時得以實現。

漢朝重塑的儒教文明大系，形式與傳統三代的禮樂文明或有抵牾，畢竟不是治出於一的原始狀態，政治系統與文化系統呈若即若離的兩分情態，但在實質精神上卻是一以貫之的，與時俱進，在某個時間段內自足且能自我更新和調整。回到前述的生死問題的由頭。生死問題的凸顯以神仙信仰的氾濫為著，齊國威、宣王、燕昭王使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲求仙，秦皇時遣徐福東渡求不死仙藥，“不問蒼生問鬼神”的漢文帝，甚者，漢武重用方術之士，在長安造“蜚廉桂觀”，甘泉造“益延壽觀”，“通天臺”以迎仙，更有“光照竹宮勞夜拜，露溥金掌費朝餐”之行等。神仙、飛升信仰多以黃帝、老子為依託，開後世五鬥米道等道教之濫觴。以儒教為信仰核心的禮樂文明體系，自然調整國家、政治、社會、文化的各個方面，使之整個社會制度在常態下正常運轉，滿足人們日常生活之需，那麼何以社會上會出現的另一種信仰呢？毋庸諱言，這從側面暴露了儒教文明體系並不是一個完全圓滿的系統。但這並不是本文要究索的重點，重點在於核心的儒教文明能夠對各種信仰自我做出調整，以“統合”的手段將各種信仰整合到禮樂文明的主體中來，

顯然，神仙、道教等信仰並沒有改變禮樂文明的中華主體，這一方面是由於道教神仙等信仰本就是傳統禮樂文明崩解後，從中流變出來的，另一方面在於儒教的禮樂文明體系本身的自我更新和調適功能，能夠化解各種異流衝擊、同化各種資源，並將其導化入禮樂文明的大系中來。

IV. 佛教對本土文化的影響

然而，當原本就不是禮樂文明系統的同質的外來文化進入中國時，情況又是這樣的呢。它能否破壞禮樂文明的主體性，或者說禮樂文明的主體怎樣自我調適呢？前者之問在於強調外來文化之於禮樂文明的異質性，後者之問在於表明禮樂文明體系

之主體性的何以保持。而能回答兩者之間的典型莫過於佛教在中國的歷史境遇了。

據湯用彤先生之考證，確鑿無疑之佛教最早傳入中土的時間在西漢末年⁸⁾，東漢明帝時期楚王劉英“為浮屠齋戒祭祀”，桓帝時“又修華蓋之飾”，襄楷上書亦言“聞宮中立黃老浮屠之祀”⁹⁾。其傳播軌跡為先經西域傳入，而漢魏時東京洛陽為主要譯經之所在。嗣後進於西晉時代情況則是佛教開始在中高層士大夫間傳播，南遷後的東晉，轉移到長江中下游地區生根¹⁰⁾。

此處可關注點五：一、佛教的傳入與中國傳統文化的危機或者說當時動盪的社會變革時代相一致。於西漢完成的儒教體系¹¹⁾，進於東漢末年則隨著社會的不斷發展變化日漸流弊。作為官方的政治哲學，它日漸成為一套繁瑣的道德說教和禮儀規範，白虎觀神學會議之後，權威、正統的解釋權收歸了官方，儒家經典被詮釋為萬世不易的經典，官方學者的解釋的為陰陽五行的宇宙觀所支配，導致了數目驚人的龐大分類系統和所有現象之間的相互關係¹²⁾，成為僵化、瑣屑的政治神學。這種官方主宰的學說，很難滿足人們日常之需，甚至漸漸成為牽絆。而漢朝帝國的崩潰，使之官方儒學失去了賴以的支柱，反之，儒學沒能力挽狂瀾，使之國家萬世不易的理想流於破產，其效用性的失去也隨之伴隨了威望的流散。有識擔當之士或從體制內反省，重新為儒教理論作出新的時代詮釋，此以今文、古文經學之爭為濫觴；或是開始另尋它途以濟世，而佛教作為一種異質文化的進入，其新鮮的理論被中土關注自屬情理之中。

二、佛教之初入的切入點或者說其被接受的面向是神仙方術，這與禮樂文明崩解以後，諸家學說四散分離，各自為政而流變出來的仙道信仰相契合。生死問題在

8) 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局，1983年，第36頁。

9) 上揭書，第40頁。

10) 許理和：《佛教征服中國》，江蘇人民出版社，2003年，第40-59頁。

11) 王健文：《奉天承運》，東大圖書股份有限公司，1995年，第273頁。

12) 許理和：《佛教征服中國》，江蘇人民出版社，2003年，第47頁。

漢朝禮樂文明重新建立之後，並沒有得到完全的解決，而且有愈演愈烈之勢，上文已經提及漢武的神仙追求和荒誕行徑，但背後的問題實質在於儒教本身沒有解決生死的方案，或者說此方面太薄，如不問生死，或者是太高，生無所息。一脈承之的仙道信仰並西漢始終，至於東漢的道教發生也於此為補的。異質的佛教以仙道面目示人，或者說被人理解為神道之流，固然是誤解，但是深層的原因正在於它提供人們某方面之需，如生死、因果等，補助了禮樂文明的不足、淺薄處。

三、佛教的傳入中土後，最受感應的兩個階層了正是高層統治者和底層貧困者。高層如明帝、楚王英；而“大多數有教養的僧人來自社會底層¹³⁾”。傳播面相更相對狹窄，高層與底層的接受度僅限於神仙方術，而在思想層面的流布和影響微乎其微。在譯經的主要場所洛陽居然沒有證據表明洛陽僧團和有文化的上層階級之間有什麼聯繫，留下來的譯著也沒有受到中國文學傳統影響的痕跡，此外，魏國的詩人、詞賦作家的著作中也無見一處提到佛教的存在¹⁴⁾。這從側面說明瞭佛教的譯經以及初期傳播時期，完全是以自己的話語系統來進行的，沒有與中國傳統的文化傳統進行對接，或許是語言上的困難，但是實質在於異質文化的異質屬性在不放棄或者說不改弦更轍的情況下是很難被本土主流的文化者所接受，更難融入中華本土文化的長流，流布的受眾自然趨微。嗣後，佛教理論者參與玄學的論辯，正式開始了與文化階層的對話以及與本土文化的交融，佛教成為顯學以及遍佈天下的態勢。

四、佛教傳播者和理論家所秉持的方便法門，初始以神仙方術來嫁接，《高僧傳曇柯迦羅傳》載：“風雲星宿，圖讖運變，莫不該宗”，《牟子理惑論》雲：“銳志於佛道，兼研老子五千文，玩五經為琴簧”，開始調和儒佛，魏晉玄學宗風大暢，般若學盛，佛教理論者如支道林等加入其中，申辯有無，而後東晉後期慧遠大和尚提出“佛儒合明論”，強調“內外之道，可合而明”¹⁵⁾。以上可見，佛教的傳佈和

13) 上揭書，第9頁。

14) 上揭書，第56頁。

15) 方立天：《略論中國佛教的特質》，收錄於《佛教與中國文化》，中華書局，1988年，第

理論闡釋顯著的調適性，對於中國文化的主體刻意避之或理論轉化之。而這種做法的背後在於，儘管禮樂文明遭遇了某種程度上的困境，但強大的生命力並沒有失去，不止於官方統治者的支持和扶植，更在於廣大深厚的社會文化基礎。換言之，佛教的自我調試以及深入播布沒有觸動禮樂文明的主體。

五、東漢進於魏晉的時段，時分時合，作為禮樂文明主體的儒教也隨著時代不斷變化著。東漢繁瑣的政治神學化的儒教的僵化，導致了內部的古文、今文經學之爭，這種內部的自我更新結果最後是古文經學勝出，今文經學式微。當換代的統治者再次將儒學作為一套政治化的社會和思想體系時候，社會生活的離亂、動盪，統治者的言行不一以及說教與現實的方鑿圓柄，使得“名教”與“自然”的論辯躍然而出。名教者，“乃是因名立教，其中包括政治制度。人才配合以及禮樂教化等等¹⁶⁾”，自然者，王弼注老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”曰：“道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也”。名教與自然之辨，或許與當時被數次戰爭撕裂為碎片的社會中，傳統價值秩序崩解，個人無所適從，開始追求自由、嚮往灑脫之意蘊，但歸根結底不過是天人之學的時代問題，自然即天道，是外在於人的不依人的意志而轉移的必然之理，名教即人道，是內在於人的受人的意志所支配的應然之理。自其異者而觀之，天與人分而為二，自然秩序與社會秩序屬於兩個不同的領域；自其同者而觀之，天與人又合二而一，人作為宇宙之一物，首先是一個自然的存在，然後才是一個社會的存在，人既有自然本性，又有社會本性，既受必然之理支配，又受應然之理支配，二者密不可分，結為一體，內在地統一於人性本質之中。這就使得天人之間同異分合的關係成了一個無法找到確解的永恆難題¹⁷⁾。玄

37-46頁。

16) 唐長孺：《魏晉玄學之形成及其發展》，載《魏晉南北朝隋唐史三論》，中華書局，2011年，第69頁。

17) 余敦康：《魏晉玄學史》，北京大學出版社，2004年，第2-3頁。

學之起與論證是這個主題在時代的展開，適應漢朝一統需要所建立的一套經學理論模式，隨著帝國的崩解而失去了依附體，作為傳統文化和傳統價值的經學雖不受王朝更替的影響，但是作為歷史進程的一部分，也造成了古文經學與今文經學之爭勝，古文經學的勝出在很大程度上是一場學術層面的探討，它缺乏理論的深度，不能在更高層次的哲學層面回答時代的課題，如為社會秩序本身做出理論的解釋，為人們提供一種指導思想和行動的世界觀等¹⁸⁾。當於此時，對問題有著洞見以及社會擔待的思想者開始從傳統典籍之外尋繹解答問題的線索，而道家之思想首當其衝。何晏王弼《老子注》，向秀郭象《莊子注》等開源暢流。名教與自然之主題論辯，學者之別，湯用彤先生定義為“溫和派”和“激烈派”，“溫和派”如何晏、王弼等雖不看重名教，但也不主張盡棄“禮法”，“激烈派”如阮籍嵇康徹底反對名教，完全表現為《莊子》精神，以至於胡毋輔之、樂澄“皆以任放為達，或至裸體者”，至於向、郭則主張“名教”與“自然”不是衝突或對立的，從很本上去調和孔老（儒道）兩家的衝突，即取消“自然”與“名教”的對立，“以儒道為一”¹⁹⁾。很明顯，作為玄學之論題的“自然”與“名教”之辯有著其自身內在的邏輯線索，時段的發展是其自身固有學術的演進。它的產生於佛學無關，是中華文化一以貫之精神的自然表達和時代發散，與佛學在理論上沒有必然的聯繫，佛學不僅非玄學生長之因，且先接受了玄學的洗禮，才被中國士人書所接受，在這個時代也可以說是玄學，佛學只是對玄學產生了推波助瀾的作用²⁰⁾。

以上，異質文化的佛教能夠在中國落地、生根、發揚光大的例子帶來的思考，要言之，不外是中國禮樂文化傳統具有一以貫之的主體精神，時代儘管損益，但是生命力不息；中國傳統禮樂文明體系具有相容並包的胸襟以及導流入源的氣勢，能夠從異質文化中汲取資源，不斷的自我更新和創造；他來的文化要融入中華禮樂文

18) 上揭書，第29頁。

19) 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，三聯書店，2009年，第130-131頁。

20) 上揭書，第133頁。

明的大系中，要進行中國化的改弦更轍，順勢就裏才能穩定根基以發達；外來文化的傳入對於中國本土文化是一種衝擊也是機遇，於促進方面上說去，他只是助因，而不能從根本上左右中國本土文明的自然演進，或日積月深終成爲禮樂文明的一部分，但無礙主體精神。

V. 結論

時至今日，在世界全球化、一體化以及文明彼此碰撞、交融的潮流中，外來文化以及宗教的傳入比史上有過之而無不及，要保持自己文明的主體性以及與時俱進、體達時代精神，征諸史實以鑒之，東漢佛教的例子雖久遠過時，但是其理雖不中亦不遠矣。取古之道，鑒於今日，必須標明兩個前提：一是當今還存在著儒教。

儒教的今天或者說今天的儒教面相如何，是否還存在著歷史上的儒教，怕是眾說紛紜。爲了一窺真實，不妨從兩方面入手去審視，一是從當今人們日常生活百態去看。旁觀者如杜瑞樂先生，以爲舊式的儒家實踐，無論是禮儀方面的還是身體踐行層面的，事實上都轉變成了某種抽象的訴求，變成一種可有可無的東西，人們僅在口頭上認爲它很重要，可究其實而言，它卻成了某種次要角色，幾乎無關緊要²¹⁾。體踐者如余英時先生以爲，曾經支配著日常的社會生活；一切人倫關係的儒家規範，1949年之後被改變了，時至今天，大陸上中年以下的知識份子都已沒有作爲儒家文化參與者的經歷了。不僅如此，即使在臺灣地區，書本上的儒學也遠遠超過生活經驗中的儒家價值。事實或許誠然如是，實踐的層面日漸暗淡，儒教幾成“遊魂”²²⁾。然而，即使全盤西化論者，胡適之先生也不得不承認中國人屬性的難以磨滅

21) 杜瑞樂：《儒家經驗與哲學話語》，載劉東編：《中國學術》第十四輯，商務印書館，2003年，第5頁。

22) 余英時：《現代儒學論》序言，上海人民出版社，2010年，第1-5頁。

性。唐德剛先生回憶與其的一次談話中問道，若真如先生所言，都全盤西化了，那中國人還是中國人嗎？適之先生言道，無論怎麼變，到了他也是個中國人²³⁾。中國人的屬性不會改變，背後的深層原因不外是其內在的文化因數。前述“禮失而求諸野”篇所展示的活生生的儒教形態顯示儒教並不屬於過去，它存活到今天，的確離我們很近，特別是在民間宗教的奇特的世界裏，更無疑印證了這一點。消失的儒教實踐，無法抹去的文化屬性，若有若無的兩面情態，貌似矛盾卻又一致的關懷，盧國龍先生以為，這是“吾喪我”的狀態，“喪我”的顯著標誌，是從我們最日常的生活方式、最基本的社會結構，到國家的政治體制，都不是根基於單一的傳統文化資源，歷史的經歷和經驗，不再是定義當代中國文化的充分條件。但另一方面，“我是一個中國人”，“我們中國人有自己的文化”，依然是普遍存在的文化意識，在中國人甚至世界各地的華人中，文化主體意識始終是延續的，非如所謂“沉淪”、“廢墜”云云。筆者以為這種付之於主體層面的追問，不僅點出了癥結之所在，而且正中問題之鵠的。儒教原始形態瓦解，失去傳統體制的依附，主體性不明朗之“吾喪我”狀態在某種程度上是不爭的現實，但是民間的傳統不僅在一定程度上護持了儒家的傳統，而且儒教作為一套文化思想，已經無孔不入地滲透在廣大人們的觀念、行為、習俗思維方式、感情狀態之中，自覺地或不自覺地成為人們處理各種事物、關係和生活的指導原則和基本方針，亦即構成了這個民族的某種共同的心理狀態和性格特徵²⁴⁾。顯然它是存在著的。

退一步說去，即使傳統儒教在今天土崩瓦解了，中華民族最終也要回到禮樂文明大傳統上來。由顓頊“絕地天通”確立天神和祖先神崇拜，到堯舜確立九族、百姓、萬邦所組成的井然有序的社會組織系統，從天神崇拜中發掘出天道自然的秩序原則，從祖先崇拜中發掘出社會人倫的秩序原則作為全社會普遍認同的文化價值觀念，以進於三代損益成為整個華夏民族的共同生活方式的常態²⁵⁾。以統一的天神

23) 唐德剛：《胡適雜憶》，廣西師範大學出版社，2005年，第37頁。

24) 李澤厚：《中國古代思想史論》，人民出版社，1985年，第34頁。

25) 余敦康：《中國宗教與中國文化》，中國社會科學出版社，2005年，第37頁。

信仰為源頭組建起來的社會政治秩序是天下的秩序，天命神學信仰為濫觴所沉澱、凝結的秩序原則和價值理想是全民族對共同文化價值的認同，是對合理的社會政治秩序的認同，是對人們所嚮往追求的世俗幸福生活方式的認同。前文述及鬱鬱乎文哉的周朝。它是這種價值共同體的信仰和理想在現實中的政治操作，結構是形成了以周天子為共主的中央政權的存在。周天子作為天下一統秩序的代表，其制度安排是建大丘以承天命，立社稷以統合不同信仰，設宗廟以建立共祖同族信仰。其內核則是以損益而來的禮樂文明的大傳統作為天神信念的現實體現，禮樂是具體的文化秩序的表現，得到了普遍的認同和尊重。封建制度下所形成的禮樂文明的主體，一方面很好地凸顯了整個華夏民族的價值訴求和精神追求，另一方面禮樂文明的時代損益也重塑了文化信仰共同體的內容和精神，後者使之民族的文化精神更加豐潤，而前者的繁盛以及以其為主體的周朝巨大的歷史成就使得天下秩序的觀念更加深入人心，使之成為永持的價值追求和秩序準則。顯然，如果一個國家要長治久安、政權要持續穩固，都要服從於這個大局，而不是以暴力強權征服或者以意識形態取代之，否則秦朝的短命即是殷鑒。

二是儒教是中華文明的主體，是禮樂文明精神的核心，能夠代表或者作為全民族的精神信仰和價值依歸。周朝禮樂制度崩解，現實離亂、秩序失範，“道術將為天下裂”，諸子蜂起，開始思索新秩序、制度的重建，儒家祖述堯舜憲章文武以接續歷史文化傳統，損益三代文明以承道統精神之所在。秦漢得以重新統一天下，建立有序國家政治、文化秩序的理據正來源於以六經典籍為代表的三代損益的歷史文化所傳承的精神和信念。現實政權合法性以及政治運作模式的有效性、合理性落於此層面之下。漢朝重新建構的儒教體系一方面為現實統一作出了理論奠基，為統治者所接受，並大力廣之，反促進了這種文化的承傳；另一方面，以三代損益一以貫之的“道”灌注自己的理想王道，既規束了統治者又為自己的理據樹立了標杆權威。在理想與現實之間佈滿了張力，為合理的理想的政治文化秩序點出了通途，開闢了政治與文化，國家與社會之間如何合理運作和平衡的蹊徑。可以說，儒家承載和傳

承了以六經為主體的歷史文化傳統和國家民族精神，是天下國家觀念和社會有序秩序建構的源泉。如果說，三代積澱，中華文化必然產生了儒家，那麼可以說，而後的中國卻是由儒家產生的。

以上，承載了中國文化傳統的儒教，是千百年來所自然形成的一種文化文明體系，是人們習以為常的生活常態，他代表了一個國家和民族的文化主體精神和民眾的心理精神積澱。早已熔鑄在人民、民族、國家的方方面面以及心理、習俗之中。舊時王謝堂前燕飛入尋常百姓家，政權朝代的更迭不過是過眼雲煙，留下的不過是一抔灰土，儒教一以貫之的主體精神卻不變。它不只是安足於人們精神層面乃至生死的終極追問。時移世易，適應時代的變化，自然需要適當汲取外來的資源來滿足國家社會民眾之所需，但是損益、超越不會也不可能動搖儒教的文化核心，東漢末年的佛教傳入是一個很好的參考，儘管激水過山，終將萬川歸海。當今宗教百態，需要一個整合的東西，儒教自然當仁不讓。

【 참고문헌 】

- 余英時：《現代儒學論》，上海人民出版社2010年版。
唐德剛：《胡適雜憶》，廣西師範大學出版社2005年版。
李澤厚：《中國古代思想史論》，人民出版社1985年版。
余敦康：《中國宗教與中國文化》，中國社會科學出版社2005年版。
張光直：《中國青銅時代》，三聯書店1983年版。
錢穆：《中國文化史導論》，商務印書館1994年版。
王健文：《奉天承運》，東大圖書公司1995年版。
許理和：《佛教征服中國》，江蘇人民出版社2003年版。
湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，中華書局1983年版。

Abstract

Setting Principles to Cultivate: Thinking the Cultural Approach to the Reconstruction of Confucianism

Zhang, Hung-Bin

This article focuses on the orientation of contemporary Confucianism, hoping to look for a new growing point, thinking method to reconstruct Confucianism. Related to it, this paper pays attention to the reduction of Confucianism true colors, to showing social form of 'ZHI CHU YU YI', to showing its real value, position, and function. From among, the author wants to make Confucianism to adapt to the new environment, to new times, justifying its role of playing, searching for the right point.

Key Word

Setting principles to cultivate; historical location; Confucianism development; cultural subject

▪ 논문투고일 : 2011.12.20 심사완료일 : 2012.2.4 게재결정일 : 2012.2.10