

## “同来何事不同归”

——“我者”的儒教传统与“他者”的文明视角

张宏斌\*

**【摘要】**理解中国,尤其是早期文明意义上的中国,需要时间和空间上的观照,也需要真实与价值的呼应,前者意味着中国的文化与文明的历史需要厘清一个恰如其分的节点;后者则意味着中华文明本来如此的形态和自我的逻辑形式。历史的节点需要参照系和相同语域的选取,逻辑与形态则表征的是自我展开的可能。“天下百虑而一致”是人类文明同期展开而进路有别的基础,而“史巫同涂而殊归”则是中华文明自我内核的确立与价值恒久的基质。

**【关键词】**儒教;犹太教;文明视角;巫史传统;礼乐文明

### 一、“吾与史巫同涂而殊归”

生物学或者进化论意义上的人类,在其起源的来处与其他灵长类的动物并没有实质上的差异。达尔文在1871年《人类起源与性的选择》和1872年《人类和动物的表情》两本书中明确地指出人类可能起源于某种猿猴,后来赫胥黎等人虽有细致与轮廓处的差异、源头单一或多元的聚讼,但基本上进化论所指向的人类不过是自然灵长类的一种,通过漫长的自然选择以及适者生存的法则,适应并改造环境,进化成为物种界的殊类。在这个意义上,人类文化的不同发端,人类的不同文化与文明进程,在源头处并不会存在实质上的不同;相应地,文明的意义、文化不同的价值需要有“文明”的真实与“文化”的真切才有对照的可能,以及讨论与交流的余地。

从考古材料、典籍所载以及借助现代工具所进行的科学探研来看,中国,乃

\* 张宏斌,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,儒教研究室主任。

# JEWISH STUDIES

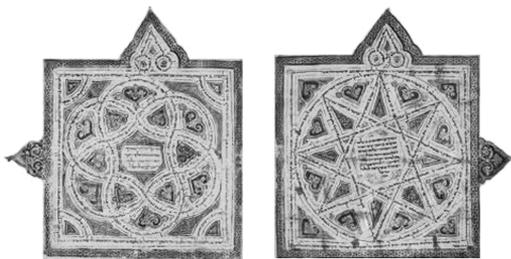
犹太研究

第25辑

至世界范围内的早期文明、国家的真实以及演化路径的选择都有着共通的属性。学界普遍把达尔文的进化论局限在生物进化的自然科学领域,其原理是否适用于历史、社会、文化和思想等范围,前人有过很多尝试,比如斯宾塞(Herbert Spencer)的社会达尔文主义,以及马克思经典作家的社会进化学说,摩尔根(Lewis Henry Morgan)的直线文化进化论等。现在看来,这种移植和套用也许并不完全能够合辙,文化是否真是从低到高在进化,社会是否真的从野蛮到文明,思想是否单线性地趋向高级等,并不是确定无疑的命题。每一种文化虽然都是独特的实体,必须从其本身来获得了解和评估,社会的演变并不总是一成不变的进步,遵循相同的轨迹,经历相同的发展阶段,但是许多方面的独一无二,也会表现出与其他文化共有的某些特点和形态。而且实际上,文化特殊论的分析能够为任何通则提供所需要的材料。这也就是文化人类学的一种方法,收集特定文化的材料并做详细的分析,在此基础上,去发现文化发展的规律。这与关注不同文化中重复出现的文化现象、序列和过程而提取通则的社会进化论类同。

按照斯图尔特(Julian H. Steward)的观点,对独立发生的相似文化现象的共时性或历时性关系的系统陈述就是一种因果、规律或通则的科学陈述。进化论关注的是与时空无关的多组事件,而历史处理的是与特定时空关联的事件。前者关注的是整个进步特点是不规则和不连续的,其过程更像树杈状的谱系,而历史学研究基本关注一种线性的过程,比如朝代更替。“文化演化的过程就像生物进化,以某些‘主导类型’或‘主导阶段’来表现;代表一般进化改善的某种新类型,适应了辐射或多向特化的过程,超越了在进化阶段中的(原)主导类型,因而能够开拓(范围)更大的各种环境。”并非从一种进步类型向更进步类型的直线发展的社会文化演进,就如同生物物种一样,处于各自发展阶段的社会因其自身和环境条件不同,各自经历分异、特化或轮回的等发展轨迹,其中只有少数社会才会突破各自发展的瓶颈进入更高的发展阶段。

中华文明所提供的文明样式,在演化的路径上与其他文明并无二致,其独特性不仅仅是视角的撷取,或者价值的先定、单一文化模式的独断文化的发生模式和内在结构使然;从满天星斗的多元文明,渐进到以黄河流域为中心的一元文明自有其不可预设和置换的逻辑可寻。何炳棣先生在《黄土与中国农业的起源》中曾证实,我国远古的农业体系是建立在小河流域的黄土台地上的旱地耕作,与两河、印度河等区域建立在泛滥平原上的原始灌溉农业不同。黄土高原肥沃的土质肥力足以支撑多年土地的耕作,而不需要游耕迁徙来保持粮食的生产,所不足者只在于黄土的水力,故而早期的文明多缘起于大河支流地带,呈现点状的分布。维持生存繁衍的原始部落或者家族以点状进行分布而不需要经常迁徙游走,故而生于兹、长于兹、葬于兹。相应地就造成了家族式族群的壮大,产生了家



族长式的管理模式,也造就了早期乃至后期以父权为核心的宗族体系。

按照这种观点,定居式农业的生产方式、家族式聚集的社会形态、族长式权力的运作模式、对待平等彼此尊重的交流范式自然决定了水、农田等物质资源在一定程度上是共同享有的,反过来说,共有的社会资源也决定了彼此疆界并不完全分明,也就可以解释早期华夏既有首领以及其裁决的权威,亦有大众参与与性质的“联合”酋邦联合体的确立。而以父权为核心的宗族体系是以血缘来纽结的,嗣后以之建立的宗法骨干,完善了这种血缘宗法制度,并加进来了地缘链环的成分。简言之,流衍而来的宗法血缘制度并没有随着地缘的扩大而被置换,在某种程度上甚至被放大了。在事实论述和记忆建构上,共祖和姻亲的成分一再被强调、强化。夏商周三代一以贯之的文化系统和政治制度,并没有因为彼此族群对立和势力此消彼长而湮灭。这也就是张光直先生一再强调的三代文明的继承性和维新。

宗法血缘的维系自然需要制度来保障,而作为一个依宗法血缘确立起来的封建制度,反过来必然要对其制度呵护有加。只有维护这个制度,才能保障这个集团利益的最大化。简言之,所要应对的则有内外两个方面的问题,对内以礼乐刑政的手段来调节各种关系,确立合理、有序以及持续性的发展;对外确立自己的身份归属,即识别他者与自我的界限。早期华夏国家的概念中,并没有绝对的他者,殷商王朝承接这个传统而来并有所革新的地方则在于能否维护这个文化制度,是否可以为主体文化的弘扬做出贡献,即夷狄而华夏者则华夏之,华夏而夷狄者则夷狄之,从文化身份上以识别之。另外则是认同这个文化系统,并生活在这个疆域之内的族群必然是国家行政体系中的一部分,即属于国家政治、军事、文化力量予以保护的對象,从政治身份的归属上以界定之。顾颉刚先生讲“中华民族是一个”,也就是这个意思。他强调政治与文化的双重性,但核心是保证政治性的一元。

从家、国到天下一以贯之的逻辑,即是文化与政治的并重。“莫非王臣”划定了华夏的政治疆域,是家国的实践内容和实际体验;“能夏则大”则赋予了中国的文化属性,即三代因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素。偏废其一,则中国不足以成为中国。而如果以文明的成熟作为标识,那么礼乐文明的发端与演进,无疑是中国文化和早期文明最为典型的代表。晚近出土的帛书中,有很多传统典籍上不曾明晰的表述,基本上可以作为可靠的史料以印证、补正旧有的观念,虽不能将传统的观念和系统颠覆,但适足以清晰那个时段的历史和文化,将早期文明的逻辑呈现。其中帛书《要》篇记载了孔子对于《易》的观点,并予以阐发了中国传统文明的基质是礼乐系统,而不是巫史传统。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

子曰：《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，有仁[守]者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎！吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎。<sup>①</sup>

按照廖名春的观点，《要》篇内容的形成当在战国时期，基本上佐证了孔子“晚年喜《易》”的观点，而且将传统记载寥寥的孔子之于《易》的论断予以了更多的详情。在这段话中，孔子的意思可以明确分为：其一，“赞而不达于数”则为之巫，“数而不达于德”则为之史；其二，“我后其祝卜矣，我观其德义耳也”；其三，“吾与史巫同涂而殊归”。

按照传统的观点，《易》有圣人之道者四：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”（《周易·系辞传上》）孔子对于《易》的最直接的判断是卜筮，而卜筮的行为又有具体的程序，首先是揲著得数字，记录数字以成爻，积爻而成卦，卦以成象，观象以定吉凶祸福。“赞”不是“祝”，“祝”作为祭祀的内容，有彼此互动，“祭主赞词”的内容；赞是单向的，即由“巫”将卜筮的内容传达，将鬼神的思想明示。许慎在《说文》中说：“巫，巫祝也，女能事无形以舞降神者也，象人两袂舞形。”<sup>②</sup>“甲骨文中的舞字，像一个人拿着两根牛或其他动物尾巴跳舞的样子。巫即以舞为祀神施术的专门手段。”<sup>③</sup>巫祀神以舞蹈，停留在将神的旨意单向传导。

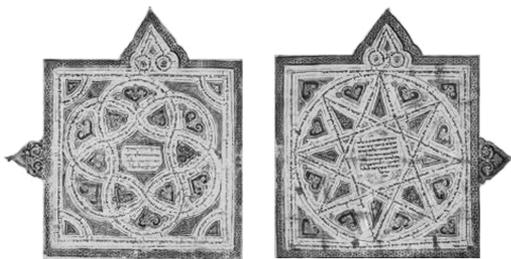
停留在“赞”而不能达于“数”是为“巫”，能为“数”则为“史”。“巫”“史”的区别在于“数”。庞朴曾说：“舞、无、巫的三位一体，向我们透露了一段十分重要的思想史秘密。当年班固说：‘道家者流，盖出于史官。’史官出于谁？正就是那些能事无形的以舞降神的巫。”<sup>④</sup>道家出于史官不待言，史官则就是事神起舞的“巫”，这条线索很明确，“史”与“巫”密不可分，其源相同，“巫”在“史”前，“史”在

① 廖名春 Liao Mingchun,《帛书〈周易〉论集》[Collected Studies on the Mawangdui Silk Manuscripts of the Zhouyi] (上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2008),389。

② 许慎 Xu Shen 撰,段玉裁 Duan Yucui 注,许惟贤 Xu Weixian 整理,《说文解字注》[Shuowen Jiezi with Duan Yucui's Commentary] (南京[Nanjing]:凤凰出版社[Phoenix Publishing House],2015),357。

③ 刘青弋 Liu Qingyi,孙景琛 Sun Jingchen,《中国舞蹈通史:先秦时期》[Comprehensive History of Chinese Dance: The Pre-Qin Period] (上海[Shanghai]:上海音乐出版社[Shanghai Music Publishing House],2012),129。

④ 庞朴 Pang Pu,《道家辩证法论纲》[An Outline of Daoist Dialectics],收录于《稷莠集:中国文化与哲学论集》[The Langyou Collection: Essays on Chinese Culture and Philosophy] (上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Press],1988),287。



“巫”后，而“史”比“巫”进一步的地方则是“数”。

“数”与其他概念相类，在先秦文献典籍中的含义有其一致性，即在“数”前总要有个什么的“数”，来修饰和限定“数”，诸如《尚书·洪范》“四曰星辰，五曰历数”，《论语·尧曰》“天之历数”，《庄子·寓言》“天有历数”，清华简《五纪》“天下之数算”“数以为纪纲”，乃至后来的董仲舒的“人副天数”等。作为战国中后期的文献，《五纪》的阐释较为充分和全面，全篇围绕以“五纪”为核心的“五”的框架展开。大量使用数字，用于描述和规范天文、历法、鬼神、道德等宇宙间一切存在。如“五纪”“五算”“五章”“五建”“五谷”“五物”“五度”“五行”“五步”“五兵”“五色”“五端”“五牲”“五器”“五币”“五享”“五常”“五时”“五正”“五亲”“五德”“五刑”“五音”等。“以数为纪”则将天地与秩序与万事万物规划得井井有条，“天下之数算”即天地间的根本法则也确立了。<sup>①</sup>

“数”在保持其一致性的同时，适足以表明“数”是“天”之“数”，“数”是规律与法则的意思，简言之是为“天数”。以具体的数来构建整个宇宙天地模式，不过是天之数与规律的一种因用，这种由天数而发，由天数而呈现的宇宙模式、自然规律、人事秩序以及纲常伦理之“纪”是没有互动的，换言之，作为生冷的教条不见其“德”。《道德经》中说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”天地大道无所私，雨露雷霆任自然，生存亡灭无贵贱，不偏不倚消情感。道家的这种论述恰好能接上道家者流，出于史官而源于巫的头绪。

巫见于赞而不见于数，史见于数而不见于德，巫是将神鬼的意思直接传达，史则是将天数（规律）直接呈现，再进一步则是孔子所说的“观其德义”。“德”的前置词同样是天，即天德。观其“德义”就是要找出天的“德”是什么？所观察的文本是《易》，所要得到的是“天德”。《易》提供的宇宙模式、天地生态、人间秩序、伦理纲常是明确而清晰的，《经》《传》中对于这种设置或者说描述时见不鲜，《系辞》曰：“乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合；天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”《序卦传》曰：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”《说卦》曰：“乾天也，故称乎父；坤地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；

<sup>①</sup> 曹峰 Cao Feng,《清华简《五纪》的文本与思想特征》[The Tsinghua Bamboo Slip Manuscript Wu Ji: Its Textual and Intellectual Features],于《人文杂志》[The Journal of Humanities],2024年第11期 [2024, Issue 11]。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

民三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”

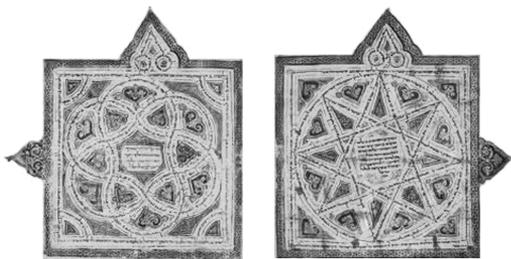
在这些图式与建构的背后，主导的则是“天德”，由“德”的分付，才有生成的可能，其实也就是将这些教条与框架的背后逻辑与线索找出来；这种“观”是意义的提取，这种提取或者赋予的是有序、生意、情志的价值，能够给予生与存的动力。数字、规律、系统乃至公式化的排列是“天数”，一种并没有人参与进来的单向性的直观和呈现。“天德”在孔子的论述中很明确，卜筮的巫史传统可以被超越而后置，而“君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也”<sup>①</sup>，君子由德行以求福，存仁行义以求吉，德行与仁义是“天德”在人的层面上的体现，而人的德行与仁义自然也是“天德”的必然内容，甚至可以说是从巫史进于“儒”的传统的核心要义。换言之，赞而不达于数的巫，数而不达于德的史固然是进到“儒”的必然阶次，也是“天数”保留的必然阶段，但是进于“天德”的儒已然超越了传统的来处，跃进到了礼乐文明的他途，同途而殊归的注脚正在于此。儒家的礼乐系统所奠定的中国文明的传统是族群生生不息的源头，是“天地之大德曰生”的汨汨脉流。

## 二、儒教的历史真实（“我者”传统的定位与展开）

时至今日，儒教问题的讨论已经过去四十余年，其间儒教问题的主词一再更换，从儒教是不是宗教的检讨，到儒教是什么性质的宗教，过渡到儒教复兴和重建的话头，进入到视野转向，礼失而求诸野的理论开拓，实践儒教的普及教化，以及新时代文化认同与国族建构的持续关注等。一以贯之的传统和时代问题的导向一方面使儒教燬火不熄，另一方面也决定了儒教何以可能的开展。换言之，儒教的传统和历史真实的还原，决定了儒教新时代使命展开的基础和逻辑；时代之于儒教的意义既是儒教本身的应有之责，也是儒教自我完善和修正的应有之义。

儒教在中国历史和文化上的意义，很难一言以概之，甚至是一种具有争议性、无法圆满解决的问题，关涉了太多诸如儒教发端如何界定、儒教价值如何体现、儒教角色如何定位、儒教效用如何判定、儒教正向还是负向等诸多相关或不相干的琐碎。庄子在《天下篇》中说“道术将为天下裂”，三代尤其是周朝礼乐制度的崩解，促使诸子开始思考新秩序的重建与历史文化的重塑。有的推崇尧舜禹三王，则以夏道为学习对象，这是墨家；有的鄙夷三代的权力政治，则遥想伏羲、神农时代自然无为下人的纯真生命，这是道家；有的认为时易世变，古圣王不

<sup>①</sup> 廖名春，《帛书〈周易〉论集》，389。



足法,因应新时代,主张尊君卑臣,依法而治,建立更严密的政治社会体系,这是法家。<sup>①</sup> 汉代刘歆说:“今异家者各推所长,穷知究虑,以明其旨,虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。”虽“九流皆出于王官,及其发舒,王官所不能与”<sup>②</sup>,但是这足以表明九流十家发生学的共同源头就是以六经为载体的文化传统<sup>③</sup>。

“言六艺者折中于夫子”,孔子所表征的是儒家对三代文明道统和天下秩序的传承。《诗经》中说“不愆不忘,率由旧章”,《中庸》说孔子“祖述尧舜,宪章文武”。无论是“述而不作”“率由旧章”,还是“祖述尧舜,宪章文武”,不外是对旧有文化系统与文明体系的继承与发展,圣人是乘时以制宜,因时以立法。余英时在《士与中国文化》一书中写道:“从孔、孟、荀到汉代,儒教的中心任务是建立一个新的文化秩序。”<sup>④</sup>文化秩序的建立与政治秩序、社会秩序是相伴而来的,单纯的文化秩序并不足以涵盖儒教的整个秩序关怀,也不是儒教价值排序的第一位格。

对儒教的价值关怀进行排序,秩序显然是第一位的,这种秩序在礼乐文明的时代自不待言,政治、文化、社会乃至伦理都需要有秩序的安排。如果说三代文明必然产生儒家的话,那么进入秦汉以后的统一国家则是由儒家奠定的,这种统一的秩序是现实的理性选择,也是历史演进的结果。秩序之秦汉在于同,同在国家是统一而完备的体系;秦汉之秩序在于同,同在“百代犹行秦法政”的制度与条令;而秦汉之别则是儒教的下手处。

百家殊业皆务于治者,“治”者所立在于秦汉之兴,“百代犹行秦法政”,行政与法令的制定与修订固然有时代的损益,但基本上没有实质上和基本上的更变。王夫之在《读通鉴论》中说:“秦以私天下之心而罢侯置守,而天假其私以行其大公。”<sup>⑤</sup>“罢侯”指废除三代以来的宗法封建制度,“置守”所指的是新置郡县长官制度,将中央权力集中而政令一孔,消解以血缘纽结的社会关系而编户齐民。秦汉的郡县制度是一种突破,奠定了两千余年君主制度的不移范式,这是历史的事实,也是社会的演进线索。秦汉制度相同而命运大相径庭的地方显见的则就是

① 王健文 Wang Jianwen 主编,《政治与权力》[Politics and Power](北京[Beijing]:中国大百科全书出版社[Encyclopedia of China Publishing House],2005),128。

② 章太炎 Zhang Taiyan,《国故论衡·原学》[An Inquiry into the National Heritage. On the Origins of Learning](上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2006),84。

③ 余敦康 Yu Dunkang,《中国宗教与中国文化》[Chinese Religion and Chinese Culture](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2005),193。

④ 余英时 Yu Yingshi,《士与中国文化》[The Intellectuals and Chinese Culture](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Press],2009),128。

⑤ 王夫之 Wang Fuzhi,《读通鉴论》[A Commentary on the “Comprehensive Mirror for Aid in Government”],收录于《船山全书》(第10册)[The Complete Works of Wang Chuanshan (10)](长沙[Changsha]:岳麓书社[Yuelu Publishing House],2011),68。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

文教权力的别途。

秦汉文教权力与政治权力的分途与否决定了其国祚与命运的殊途,这基本上是定讞式的判定,简而言之,秦朝以“以法为教”“以吏为师”,企图做到“治教合一”,“独制于天下而无所制”。汉朝则施行官师分离,政治权力掌握在君主手中,而文教权力则让渡于儒家知识分子。余英时说:“汉代的皇帝终于承认儒教的正统地位与其说是由于儒教有利于统治,毋宁说是政治权威最后不得不向文化力量妥协。”<sup>①</sup>王夫之在《读通鉴论》中则予以了分辨,他说:“天下所极重而不可窃者二:天子之位也是谓治统;圣人之教也是谓道统”,“儒者之统与帝王之统并行于天下而互为兴替。其合也,天下以道而治,道以天子而明。及其分,而帝王之统绝,儒者保其道以孤行而无所待,以人存道而不可亡。”<sup>②</sup> 两分“治统”与“道统”,而且“道统”在儒士,“治统”在君主,统治者与儒士各司其职合而治之。

如果说,儒教在汉朝理想的实现或部分完成是文教权力的掌握,是可以与制度、秩序相伴而生的模式,而将“道统”拔擢而升格为万世不移的孤傲存在则是儒教文明不易的内核,即儒教模式本身决定了自我文明的朝向,国家与制度、社会与秩序是第二序的。在这样的语域中,道统与治统、政治权力与文教权力两分的结构处理了秦汉两途的问题。但是儒教如果不建立或者失语于制度的建构,儒教之所以为儒教的凭据又在哪里?换言之,两千余年来津津乐道的文教权力是否体现了儒教的实用性,是否可以表达儒教的价值与关怀?

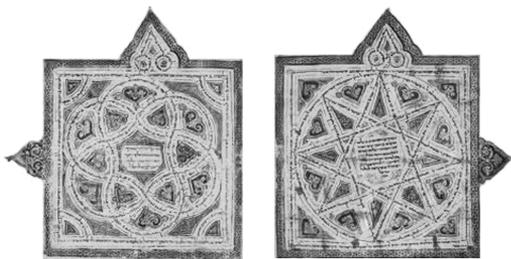
陈寅恪在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中说:“儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学,佐成秦治。秦之法制实为儒家一派学说之所附系。中庸之‘车同轨、书同文、行同伦’为儒家理想之制度,而于秦始皇之身,而得以实现之也。汉承秦业,其官制法律亦袭用前朝。遗传至晋以后,法律与礼经并称,儒家周官之学说悉采入法典。夫政治社会一切公私行为,莫不与法典相关,而法典实为儒家学说具体之实现。故两千年来华夏民族所受儒家学说之影响,最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面,而关于学说思想之方面,或转有不如佛道二教者。”<sup>③</sup>

历史学家固然不能代言思想或文明的逻辑,但历史学多注重实证和具体的历史线索,按照陈寅恪的说法,儒学在三代以前不过是诸子学之一种,所寄托的

① 余英时,《士与中国文化》,142。

② 王夫之,《读通鉴论》,479。

③ 陈寅恪 Chen Yinke,《冯友兰中国哲学史下册审查报告》[Review Report on the Second Volume of Feng Youlan's A History of Chinese Philosophy],收录于《金明馆丛稿二编》[Collected Papers from the Jinming Studio: Second Series](北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company],2001),283。



多是典章学术,儒家与其他诸家竞胜无让。作为显学的儒家,门派流传广布,其中有荀子一脉,其弟子韩非、李斯在秦国一枝独秀,秦朝的法章制度不过是儒家荀子学派思想的一种实施。此外,儒教经典《中庸》中对于统一制度,诸如文字同一、伦理有等、度量衡一体等理想世界的徜徉在秦始皇时期可以说是得到了实现。汉朝沿袭秦朝制度而没有太多的更张。等到晋朝以后,则是一大转向,即儒家的礼乐之说,被统治者采用纳入了政府的法典。从此以后,政治与社会的一切公私行为,都与儒家的法典息息相关,法典的制度化使儒家学说成为现实。在这个意义上讲,两千年来,儒家影响最深最巨者集中在制度、法律、公私生活等层面;或言一体之两面,儒家塑造了传统社会的制度与法律,而制度化儒家的切实推行亦使得自己在制度、法律、公私生活等层面凌驾于其他诸家之上。

如果说,并立政治权力之外的文教权力乃至文化秩序、道统等诸多功能性的重合与挺立不过是儒教理想践行之一隅,强调的多是对文化的偏重;那么,按照历史学的线索去看,秦汉制度本就是儒家某一学派思想之贯彻,晋朝的法典被儒家周官之学的制度化所充盈则是两千余年儒教政治制度化,政治权力触角的伸展。文教权力与制度化的政治权力,文教权力下的秦汉与礼法制度化的晋朝以下,两相对勘而言,固然实现了儒教始终瞩目的秩序化的文教和制度化的政治,但这种实现并不是儒教理想的状态,甚至在传统儒者看来,儒家的理想从来都没实现过,儒教文明未曾一朝行于天地之间。

朱熹曾说:“千五百年之间,正坐为此,所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康,而尧舜三王周公孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。”<sup>①</sup>明朝的吕留良说:“秦汉以后,许多制度,其本心却绝是一个自私自利,惟恐失却此家当……此朱子谓‘自汉以来二千余年,二帝三皇之道未尝一日行于天下’者是也。后世儒者议礼,都只去迎合人主这一点心事。”<sup>②</sup>清代的谭嗣同在自己编著的《仁学》中有说:“二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟乡愿工媚大盗。”<sup>③</sup>

① 朱熹 Zhu Xi,《晦庵先生朱文公文集》[The Collected Works of Master Huian, Zhu Wengong],朱杰人 Zhu Jieren、严佐之 Yan Zuozhi、刘永翔 Liu Yongxiang 主编,《朱子全书》第 21 册 [The Complete Works of Master Zhu (21)](上海 [Shanghai]:上海古籍出版社 [Shanghai Ancient Books Publishing House],合肥 [Hefei]:安徽教育出版社 [Anhui Education Press],2010),1583。

② 吕留良 Lü Liuliang:《四书讲义》卷二六 [Lectures on the Four Books (26)],收录于《文渊阁四库全书》第 209 册经部 [Complete Library of the Four Treasuries, Wenyuan Pavilion Edition (209)](台北 [Taipei]:台湾商务印书馆 [The Commercial Press],1986)。

③ 张岱年 Zhang Dainian 主编,《谭嗣同集》[The Collected Works of Tan Sitong](沈阳 [Shenyang]:辽宁人民出版社 [Liaoning People's Publishing House],1994),70。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

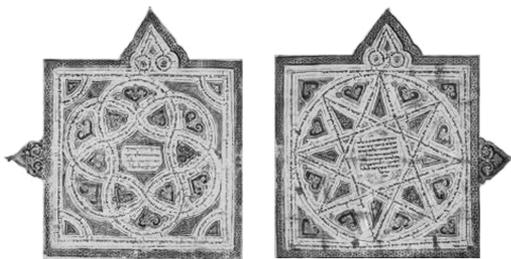
第25辑

笼统上面的这些说法,大意都差不多,即中国的历史是越往后则越走下坡,早期的文明是大同,然后是小康,璀璨的是尧舜三王的时代,其后周公孔子传扬大道,而后则是道得传而不得行。每下愈况,人心私欲遮蔽,大盗乡愿纵横。无论是治术还是人心,儒教的理想几乎是被付诸一种虚假和工具的状态,质言之,均是对历史走向的一种退化论调。针对这些说法的概括,在陈亮《甲辰答朱元晦书》中说得最分明,“千五百年之间,天地亦是架漏过时,而人心亦是牵补度日”。对于这种指摘和疑问,朱熹也是回答得最干脆,中国历史就是黄鼠狼下豆片子,一窝不如一窝;汉以来的历史始终是架漏过时,人心就是牵补度日。

朱熹作为醇儒,其观点基本上与传统儒家学者的理念相一致;如果说三代以道治天下,汉唐以智力把持天下;三代专以天理行,汉唐专以人欲行,越到后来越不堪,且不说实际情况如何,就是连天地之道也无法安顿了。“万物何以阜蕃,而道何以常存乎?”<sup>①</sup>陈亮的观点也很典型。两者争论的焦点有王霸义利、人心天理之辨,背后也有历史观和天道观的支撑,究其深层,则是对儒教基本理念、核心要义,尤其是儒教信仰之体认、秩序建构之筹谋的差异。儒教的核心信仰是“天”,天地之大德是“生”,生养、生生不息,如果只是悬隔天地之外的绝对本体“理”,价值固然是挺立了,但是其外化和客观化也是无法避免的,离却万物以谈理,“理”绝对独断而无对,施之于现实则是生硬的教条,不见生意之盎然,万理之通贯。

历史退化论不见鸢飞戾天鱼跃于渊之自然流行,自然难见儒教秩序建构之条理性、现实制度之必然性。但是将儒教理念和理想形态虚置而上,将文化秩序与现实制度两分而别,将公共权力与意识形态的张力断然而有判,则呈现了儒教关怀的别样进路。这种进路可以冠之以理想主义,负面评价则是复古主义,何以取舍,端看视角的定位;如果跳出倒退还是进步、理想还是现实的限定,相同信仰的儒教定向却开出不同的价值进路,不是个人偏好或者时代转向之迎合,而是在基本盘的儒教信仰之上,秉承天德发育流行、生生不息的执念,给予了历史之动向、文化之陶冶、制度之建构、权力之赋予、文明之走向的豁然镜像;换言之,儒教在形而上层面,以天理流行而不是固化本体来强调自己的绝对性;在因用层面,以物事自有理在其中而不是截断体用以游移来灵活自己的适用性;在文化层面,以开放并蓄之洪浩而不是单一线条来泯灭支流之蓬勃;在制度层面,以平衡互制之必须而不是付之于道德自觉来建构制度之政治;在价值的设定上,以自我历史的演进而不是因袭人云或套用既定设置来澄明历史。

<sup>①</sup> 《陈亮集》下册[The Collected Works of Chen Liang (2)](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1987),340。



### 三、不同归的“他者”与文明论

儒教并不能完全因应宗教学,尤其是近代西方宗教学的概念,这不是儒教本身的概念不清、系统不明,而是儒教在以某一纯粹宗教,诸如一神教或多神教等作为参照之外,它所导向的是一个文明的概念,提供的中华文明不同于其他文明,是中华文化自身逻辑自在的展开。换言之,一方面中国的文化边界和内涵是由儒教提供的;另一方面这也是区别于其他文化,古印度、古埃及以及其他宗教文化的显著标识。进一步而言,这不是儒教自我的定位与自我主体的刻意凸显,而是他者的视角和价值判定。亨廷顿曾将儒教文明、伊斯兰文明、基督教文明视为未来世界冲突的预判面。锚定的对手或言竞争关系,不是“我”的一厢情愿或者不由自主,而是“他”的真实想象和先入为主。

以文明模式来定义或者审视儒教,将自己的文化传统做直观的呈现,首先是自我意识的挺立,同时隐喻的则是不同文明间的并立和争胜,将不同的文化传统置入对比的语域。如果有一种宗教在整体上可以和儒教做有效比对的话,犹太教应该是最合适的选项。作为一种旁观者的视角和研究的旁观者,若不是其信徒则很难深入其髓质,感受其方方面面的生活和经验,得出的旁观者结论只能是研究的立论;作为一种宗教的虔诚者,固然可以深入内核以自我的生活、感知、经验以及超验等来呈现宗教的本来面目,但恐怕很难脱离自我的局限,而导向执念的汲取、情感的动容和立场的主动。执其两端而用其中,脱去研究者的自以为是和信仰者的以“自我”为是,置于历史的背景和宏阔的文化长河,以犹太民族的参与者和研究者,以他者视角和冷静的旁观立场,作为考察的对象和理论的言说,庶可近之。

“在所有界定文明的客观因素中,最重要的通常是宗教。人类历史上的各主要文明在很大程度上被基本等同于世界上的各伟大宗教。”<sup>①</sup>早期文明的价值其实是一种生存的智慧,奠定的是生存的基本法则、未来走向的既定轮廓、文化开出的确定方向;而宗教提供的是“意义”的问题,关于群体的意义远甚于个体的诉求。换言之,从世界范围内几大文明的源起与发生来看,宗教是族群共同的价值表达,是群体凝聚的向心力,是群体意义的提供者,是个体可能的安顿者;这种可能不是给予个体身心的安顿,乃至后期个人生死问题的追问,而是在整个意义系

<sup>①</sup> Samuel P. Huntington 亨廷顿,《文明的冲突与世界秩序的重建》[The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order],周琪 Zhou Qi 译(北京[Beijing]: 新华出版社[Xinhua Publishing House], 2010),21。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

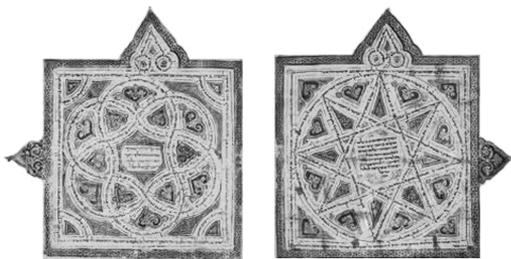
第25辑

统中,给予了个人位置的保留,而不是直接拯救的应许。从宗教介入文明体的研究,必然将具体的民族历史作为研究的入手处,将具体民族的生存和生活作为样态模本。

比较宗教学的研究认为,早期以色列人是权力多元而结构松散的部落联盟,而迦南地带位于埃及、亚述帝国以及新巴比伦帝国几大强权之间,一方面特别需要王权强化组织应对挑战;另一方面又极易被外力压制摧毁,而无法像希腊或中国那样依循内在逻辑自然生长。大卫之子所罗门时期王权趋于强化,所罗门死后,王国分裂,先是被亚述人灭国(公元前 721),然后是耶路撒冷被尼布甲尼撒攻陷,到公元前 587 年尼布甲尼撒再次进军巴勒斯坦时,犹太王国大批民众、工匠、祭司和王室成员被掳往巴比伦成为囚徒。在这种情景下,《摩西五经》被编撰成书。相较于维持犹太人身份,“巴比伦之囚”迫切需要一种既能解释现实苦难,也能昭示光明前途的理论叙事,耶和华至上神的诞生和一系列叙事解释了这个困境。从创世造物的唯一真神(排除异教神的存在空间),到大洪水时对挪亚一家情有独钟(确立自己与神的特殊联系),再到族长亚伯兰被改名为亚伯拉罕子孙遍天下(耐心等待弥赛亚),等等。困境不是因为敌人太强大,而是因为背离了神的意旨而遭受惩戒,只要我们回心祈祷,耶和华就会宽恕自己的“选民”,“大卫的国”就一定会得到重建。“从思想史的角度说,父权—王权转换升华为神权的理论意义是双向的:一方面是父权—王权力量倍增,由部落联盟首领跨越到万国之父;另一方面则是作为迦南众神之一的耶和华从作为以色列人所独尊之神(Yahwism)一跃成为创造世界的唯一尊神(Monotheism)。对作为诸神的耶和华来说,非如此升格则不足以为前者提供承诺;对弱小的希伯来人来说,非如此不足以给自己带来信心的提升。”<sup>①</sup>

作为一种历史叙述,一神教的“历史”其实算不上叙事,叙事毕竟有人的事情和生活真实的发生而不是简单的附庸,严格来说是宗教的历史。这种以宗教为中心的叙事是一神教系统的常规写法,神与人的关系是一种单向度的,神是主宰而人是附庸,神是核心而人是簇拥。从历史发生学的角度去寻找是一种理性研究的基本操作,甚至是一种理想的解读模式,因为在一神论的信仰中,所有历史和叙述不过是人的叙述,历史可以是虚无的,因为神是无处不在的;历史可以是真实的,因为神的真实不在这个判定之中。既然神是单向度的主宰,人无法从时

<sup>①</sup> 陈明 Chen Ming,《乾父坤母:儒教文明的世界图景——基于比较宗教学的考察》[Father Qian and Mother Kun: The World Prospect of Confucian Civilization: An Observation Based on Comparative Religious Studies],于《北京大学学报(哲学社会科学版)》[Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)],2021 年第 9 期[2021, Issue 9]。



间和空间、真实和虚伪、历史和虚构、善良和邪恶等物理性、理智性,乃至情感性、价值性等常规角度去理解。提供一种文化史的说明,不能给予一神教系统价值的肯定,甚至可能是负向的,但无论是正向还是负向,都明确指向犹太教,以及一神教的作为宗教的历史,它本身并不能脱离具体的历史和情景,目前的困境、未来的场景和适合的现在都需要意义和价值的支撑。

犹太教从始至终所坚持的“选民”理论,即得天独厚而一神独享的叙事,贯穿了其民族生存、兴亡衰减、延续的整个人类历史,与其说是“巴比伦之囚”的困境解脱法门,毋宁说这种叙事解决的不是眼前困境,而是对于解脱的执念所导致的别样途径,即复归信仰而不是现实解决,回归上帝而不是具体生活,可以说是对于困境的解脱,也可以说是陷入宗教的困境,当然这种宗教困境在一神教的信仰者看来是绝对不移和完全不需要辩论的真理。不同的生产方式必然导致不同的文明进路,或是游耕制,或是定居农业,或是狩猎,这对于不同文明,诸如早期的古巴比伦、古埃及以及古印度是不可脱离的历史真实,但无论走向如何,都确凿无疑地证明一件事情,那就是神的痕迹一直如影随形。固然对这段历史有不同的文化解释,多神宗教的式微或是一神教的独尊,地域文明的或存或亡也是无可避免地发生着,但是无法解决的是偶发性和不可把捉性。所以,与其把一神教的历史文化解释作一种理性的概括,倒不如以宗教的方式来理解宗教,那就是宗教的发生是人类文明的一种可能,它可以是文明的主体,但是主体的文明并不是宗教,而是人;换言之,任何宗教都是人类文明的偶发,神或者绝对本体的至上性和绝对性端看不同的解释和信受度,不过是以一种可能的意义(宗教本身就是一种可能的意义)来提供一种意义的可能。

“无论一个人将以色列诞生的日期界定为何时,也不论他对以色列的发展持什么样的观点,有一点确定的是:从诞生之日起居支配地位的特征是它的伦理特征,它附加给道德律法的重要性。伦理学构成了它的本质。一神论的道德律法绝对特征的现实化,上帝由道德意识来诠释。”<sup>①</sup>作为建构起来的伦理一神论宗教,在“一神”的问题上无疑是一种创造,后来的基督宗教、伊斯兰教以及其他一神论宗教都脱离不了这个源头。而作为一种以伦理来诠释唯一神的宗教,并不能被称为创生。首先这点与儒教的伦理特征是相近似的,传统认知上大都将伦理纲常、人伦规范、道德情感作为儒教的基本发生点。

《系辞》说:“有男女然后有夫妇;有夫妇然后有父子;有父子然后有君臣;有君臣然后有上下;有上下然后礼义有所错。”“夫妇为人伦之始,造化之基”,从自

<sup>①</sup> Leo Baeck 利奥·拜克,《犹太教的本质》[The Essence of Judaism],傅永军 Fu Yongjun、于健 Yu Jian 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2021),54。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

然状态到社会秩序的次第都是由之而来。而且按照《卦》的说法,乾坤也是父母,其生养的万物也是以子女的生长为喻,震、巽、坎、离、艮和兑各卦亦有对应:“乾天也,故称乎父;坤地也,故称乎母;震一索而得男,故谓之长男;巽一索而得女,故谓之长女;坎再索而得男,故谓之中男;离再索而得女,故谓之中女;艮三索而得男,故谓之少男;兑三索而得女,故谓之少女。”宋明理学阶段,张载在《西铭》中提出,“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”<sup>①</sup>。将天地称为父母,人浑然中处,民物则是同胞同类,在顺序上虽有分别,在伦理上一源,在关系上同为一体。

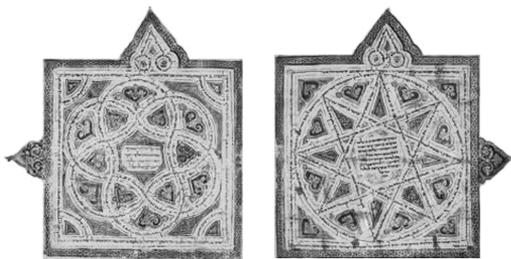
夫妻人伦先于君臣、父子之关系,宇宙的生成动力是乾父坤母,民胞物与,以天下万物为一体,“爱无差等,施由亲始”,顺次递进而终有覆载,儒教以伦理为始,也以伦理为终。固然有周朝以宗法血缘为骨干的因循不替,是血缘链环并没有随着地缘政治解体的余绪回响,但在形而上层面,儒教挺立的就是伦理的本体性,这种伦理的本体论归根结底是儒教以人为本体的自然顺延。换言之,儒教的人性与伦理基础是其天命信仰的具体表达,这就回到了儒教与犹太教的“一致而百虑”。

“一致”的是唯一本体是明确的,“百虑”的则是儒教以伦理为实在的本体,而不是为了论证本体存在的。“犹太教所要求的决断不仅是伦理性的,从根本上说它还是宗教性的,是对唯一神的信仰决断。在犹太教看来,信仰上帝不仅是宗教的一部分,更是其生活的根本源泉和对现实的真正知识。犹太教伦理学的根本本质是伦理学的本质,是上帝的戒律。犹太教并不仅仅认识与义务和律例相关联的有限生活——这不过是单纯道德主义的观点。应该说,犹太教发现并体验到存在的意义在于信仰上帝,借助这种信仰,爱情欲、习惯等所支配的生活就转而与上帝相关联了。只有遵行此道,宗教才能升华为伦理的宗教,并且也只有这样,伦理学才能成为宗教的伦理。体现在有限德性中的那些明确而受限定的律令在这里就被升华到无限的境地,有限的生活融入永恒,戒律的领域融入信仰的世界。”<sup>②</sup>

在现实的生活中感受上帝的存在,伦理本质不过是上帝的律令,道德意识是为了诠释上帝,质而言之,一切都是上帝的观念,伦理只是人确证上帝的责任和选项。相对儒教而言,则就是“同来而不同归”了,同来的是天或上帝,而不同归的是天的涵义与定位。儒教的信仰核心是天,虽然在不同的时代有不同的诠释,

<sup>①</sup> 章锡琛 Zhang Xichen 点校,《张载集》[The Collected Works of Zhang Zai](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1978),62。

<sup>②</sup> 利奥·拜克,《犹太教的本质》,146。



但是其核心是确定不移的。“天地之大德曰生”，“有天地然后有万物”，万物之后的男女、父子、君臣都是衍生品，在“生”的层面而言，历代的儒者都不否认这个系统，说是一种系统就在于天的“生”是一种创生和不绝的动力源。从六经系统，到孔子，以及后来的儒者虽不一定阐发“天”的具体意涵，但都将“天”视为绝对的信仰对象。

创生之德与信仰之源的“天”的落脚处是“人”。孔子罕言性与天道，但是天人之际的贯通始终是儒教固执的教义。汉儒发天人感应与阴阳灾异之说，官方或者学者论述的模式是人与天可以互相影响，彼此互动，下层或言小传统的模式则是“天”“天道”为绝对性的，人只能按照固有的格式或者设定去达成，“天”的主导是单一性的。<sup>①</sup>以二程为代表的北宋儒学体贴出“天理”二字，以“理”为本体，天即理，心即理。“得天理之正，极人伦之至”<sup>②</sup>，将天与人统摄，打通了天道性命之学。以“理”统合天道与性命，天与人不离不即，不一不异，“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道”，换言之，“天人内外一以贯之，无殊辙也”<sup>③</sup>。“天”“理”可以理解为一种哲学层面的统领，而重心依然落实到人，“仁者，人也”则以天地万物为一体。

天人相与、天人感应、天人合一，一切要落实到人的儒教，对于“天”的信仰一成不变，而这种由天到人的进路则是由孔子开辟的。儒教信仰系统的完善固然不是一人完成的，但是作为儒教集大成者的孔子则是“先知”的角色定位，“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎”（《论语·八佾》），布政施教，木铎以醒众。“假如我们希望理解犹太教，基本的前提是学会理解犹太教的先知。这一点最为根本，因为先知们在长达几个世纪的精神斗争中用自己的劳作塑造了以色列人。”先知与犹太教的精神内核紧密相连，“在先知们的思想中，犹太教寻找到自

<sup>①</sup> 秦汉以来，日渐扩大和泛化的天与人互相影响的理论，即天人感应或者说天人相预说主导了整个思想和文化的走向，这与周朝以降提出的“以德配天”“天听自我民听”“天视自我民视”的政治理论有相似的逻辑，即天人是处在一个相互影响、彼此干预的图景之中。而将这种理论重新诠释并发扬光大的是汉朝以来的儒家知识分子，董仲舒以后几为主流，衍变为谶纬灾异、阴阳假说、贞卜术数等宗教大观。而日书等提供的则是另外一种宇宙图式，即相对机械式的理论，天对人的影响是单线性的，人的活动严格遵守神鬼等超现象的设置，吉凶祸福等是可以趋避的，具体的日常生活是被规范的，命运生死是可以被透视预测的，民众行为反向于天的作用是没有被计算在内的。两种现实的共荣和两种逻辑的进路是传统中国政治和文化内在的发生机制，源远流长并行不悖。

<sup>②</sup> 程颢 Cheng Hao、程颐 Cheng Yi，《二程集》[The Collected Works of Cheng Hao and Cheng Yi]（北京[Beijing]：中华书局[Zhanghua Book Company]，1981），450。

<sup>③</sup> 刘黹 Liu Yue，《云庄集》[Yun Zhuang Ji]，收录于《文渊阁四库全书》第 1157 册 [Complete Library of the Four Treasuries, Wenyan Pavilion Edition (1157)]（台北[Taipei]：台湾商务印书馆 [The commercial Press]，1986），385—386。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

己的目标和自己的真理,先知们创造了犹太教的历史”。<sup>①</sup>

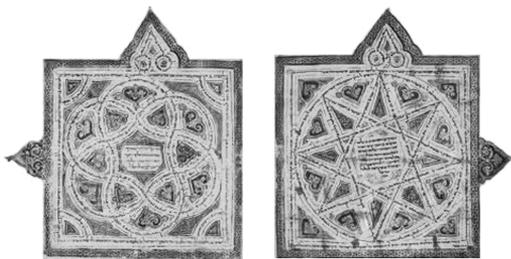
从亚伯拉罕被召到上帝面前,到摩西在西奈山上与上帝对话,犹太教先知历史就是犹太教的历史,先知在精神、生活和宗教上都塑造了犹太教的基本特征。但先知并不是犹太教基本教义的作者,也不是犹太教戒律系统的规定者,他们只是上帝的奴仆,并不具有自主性和创造性,他们是上帝的代言人,是上帝与人之间的纽带,一方面他可以聆听神的旨意,另一方面他可以向人传达上帝的启示。先知的预言不是人的理性推论得出的,而是上帝的显现。人只有借助对上帝的认知,才可以了解应该如何生活。虽然他们对上帝本质的分析远不如他们对人的本质的分析,但作为中保人,“认识上帝”才是他们的目的,上帝之路即为人所遵行的路。“他们将遵行上帝的路,他们将秉公行义。”(《创世记》18:19)

同样是天的代言人,孔子对天的信仰是无可置疑的,天是神圣性的主宰,“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》),作为人格神的存在,对世间的评判不是虚空的,而是人间祸福乃至个人福贵寿夭的裁决者,“死生有命,富贵在天”(《论语·颜渊》);天是需要敬畏与崇拜的,“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语·季氏》)。孔子说“五十而知天命”(《论语·为政》),“天命”对于孔子来说意味着对历史文化传统的反思,对道统的自觉担待,也意味着对仁之本体的奠定以及人性自觉的唤醒。

反省历史文化传统与担待“斯文”道统,是孔子作为圣贤的天命和天赋,而唤醒人性自觉与奠定“仁”之本体性,则是孔子作为先知的开辟处。孔子认为,“仁”是人人本来就有的天赋,“仁远乎哉,我欲仁斯仁至矣”(《论语·述而》)。“仁”是想有就可以有的,想达到就可以达到的“仁不远人”,而且“为仁由己”,能够将“仁”予以呈现完满,以及达到“仁”必须是由己而发,由己而行。言下之意就是仁“内在于每一个人生命之内”,在人的生命中“本来就具有此一内在世界(仁),其开辟只在一念之克己,更无须外在的条件”<sup>②</sup>。万事万物本都具“仁”,“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》),天赋予万物以“仁”,但又不干预具体的运作,万物的生长自然而然,这种自然是“天”生生不息的一种体现,在生生不息中呈现天道,“天道”在人身上就是“仁”,在物之上也是同样。先知的角色是打开人与物的“仁”;先知的使命是唤醒那个“仁”,而不是去规定具体的实现路径;先知把人作为目的而不是以“天”为旨归,贯通天道与性命而不是单

<sup>①</sup> 利奥·拜克,《犹太教的本质》,26。

<sup>②</sup> 徐复观 Xu Fuguan,《中国人性论史·先秦篇》[A History of Chinese Theories of Human Nature, The Pre-Qin Period](北京[Beijing]:九州出版社[Jiu Zhou Press],2021),82。



线性的启示。

#### 四、小结

“天生烝民，有物有则”（《诗经·烝民》），“维天之命，於穆不已”（《诗经·维天之命》），由天而下的信仰建构是儒教系统的核心；“天地之大德曰生”（《系辞》），生发化育、流动不息，显诸仁而藏诸用，“云行雨施、品物流形”（《乾》），各正性命而复见天地之心。文化上的渊薮是中国早期的六经传统，不仅仅是历史文本和真实记录，而且是意义和价值系统，“见天运人事流行参错之处，而识观象之妙、时措之宜，如长江大河，浑浑浩浩，尽收众流而万古不能尽”<sup>①</sup>。作为信仰系统，儒教提供了自我文明的来处，赋予了自我认知的空间，也规定了秩序建构的基础，国家之形态、社会之规范、政治之架构、文化之路径是其理论的内涵。“秦制山河邦属县，周官礼乐职分卿。”（郭奎，《题泾县知县荣卿壁》）周朝礼乐法度进入秦朝为之一变，汉朝沿袭秦制而为之更变的则是儒教角色的凸显；挺立文教权力、赋予道统担当，历代相因以成势，儒教被抬升到以道抗位的地步，固然有儒者想当然耳的成分在，但也不乏代有人出以践履，适也造成了刻板的印象，即儒教是单一的文化向度和独立不合作的孤标。礼法以成典章，周官以成制度，介入权力结构的塑造，弥合文化与政治的张力，作为始终被关注的秩序面相，制度与权力的安排并不是凝固的形态，而是因革损益的新常态。颀颀政治以道统，执柄权力以教化，文化与政治的两翼是儒教现实的诉求与价值体现，寻求制度化以恒久，势成体制化以载体，不离人伦日用间，不向壁虚构以附庸，是儒教的应然之义。而儒教自为一套完整的文明生态，有着历史与文化演进的自我系统，可以独立于制度和体制之外，可以选择不同的进路和受众，“所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《孟子·尽心上》），并没有体制化的负担和政治化的非此即彼。

<sup>①</sup> 《陈亮集》下册，484。