

# 儒家公共理性可依赖于公民宗教？

安靖如，美国维思大学（Wesleyan University）

武海霞译

**摘要：**根据金圣文（Sungmoon Kim）的观点，儒学公共理性这一概念可以起到一箭双雕的作用：既有助于表述现代儒家文化圈（如韩国）的政治民主化进程，又可以起到理论规范的作用，从而指导儒家文化圈国家发挥更好的社会与政治功能。然而我将要论证金圣文对儒学公共理性的论述过于薄弱、抽象，与韩国文化之根所表现出的价值与实践背离太远。因此，他需要更明晰地阐述其理论并纳入新的概念如陈明所推崇的“公民宗教”。在文章的最后，通过并置公民宗教与公共理性的概念，将使我们有机会更好地理解儒学公民宗教及其潜在的相关性，这种相关性不仅仅与韩国有关，而且与台湾、中国大陆有关。

**关键词：**儒家，公共理性，公民宗教，民主，公民

当政治哲学扩展其研究范围，使之涵盖更多社会形态的理论与社会-政治经验时，政治哲学就随之变得多元化。这种多元化中的一个方面就是政治哲学家进行更多社会的历史传统研究。本文致力于这种多元化中的另一个方面，即东方与西方政治哲学的理论与经验彼此为鉴而重新评估。当我们以韩国与日本为背景来思考自由民主理论时，我们就了解到新的可能性；当我们联系现代经验中的社会多元化与性别平等观念来重新审视儒学时，我们也了解到新的可能性。这种跨文化理论研究的一个突出的例子就是金圣文（Sungmoon Kim）对儒学民主的研究。他认为儒学民主是一种非自由主义的然而又彻底民主化的政治典范，他的“儒学民主”理论的核心是他称之为“儒学公共理性”的概念。根据金圣文的观点，儒学公共理性这一概念可以起到一箭双雕的作用：既有助于表述现代儒家文化圈（如韩国）的政治民主化进程，又可以起到理论规范的作用，从而指导儒家文化圈国家发挥更好的社会与政治功能。

儒家公共理性这一概念新颖而充满争议。因此，在本文中，通过了解儒家公共理性在特定社会需要什么样的基础这一问题，我打算探查其抽象含义与具体意义。我特别关

注的是儒家公共理性是否可依赖于“儒家公民宗教”的问题。儒家公民宗教是中国哲学家陈明所倡导的理论。如下文所示，儒家公民宗教与儒家公共理性之间有一些相通的特征。另外，金圣文认为“韩国的民主必须以韩国人民儒学的“心之所习”（habits of the heart）为根基，此种“心之所习”并不处于静止的状态，而是恒发展而恒纷争。<sup>1</sup>“心之所习”是社会学家罗伯特·贝拉（Robert Bellah）所阐发的概念，他对“公民宗教”一词的新阐释使之颇受关注；的确，贝拉所阐发的这两个概念似乎有很多相似之处。<sup>2</sup>因此，我们至少可以以此为出发点来探寻儒家公共理性与儒家公民宗教之间的关系。更重要的是，我将要论证金圣文对儒学公共理性的论述过于薄弱、抽象，与韩国文化之根所表现出的价值与实践背离太远。因此，他需要更明晰地阐述其理论并纳入新的概念如“公民宗教”。在文章的最后，通过并置公民宗教与公共理性的概念，将使我们有机会更好地理解儒学公民宗教及其潜在的相关性，这种相关性不仅仅与韩国有关，而且与台湾、中国大陆有关。

公共理性的概念可以在西方思想家霍布斯、康德、卢梭的作品中追溯其根源；在最近这些年里，罗尔斯对公共理性明确的强调使得这一概念产生尤其重要的影响。公共理性的基本思想是：在公共生活中约束我们行为的、具有权威性的规则必须对所有人而言是可证明为正当的。<sup>3</sup>至少在罗尔斯论述公共理性的时候，他为公共理性支持其他正义理论留下了空间。与那些“好辩的”自由主义者相比起来，罗尔斯认为互相协作可以作为社会的共同信念的基础，而互相协作所强调的正是公共理性。罗尔斯的理论的确可以减少一些根本性的分歧。尽管如此，他坚持为解释某些特定的、相异的规则的正当性留下空间：

接受公共理性这一概念及其合法性原则并不一定意味着要接受某一特定的自由主义的公正概念的所有细则及其所规范的内容。我们可以在这些关于公正的一些原则上有所分歧，但是并不妨碍我们接受一个观念中更普适的特征。我们一致认为，自由平等的公民享有政治权利，而具有理性思维的公民有义务在处理公共事务时诉诸公共理性。但是，在哪些原则可以作为公共合理性的基石问题上，我们可以保持分歧。<sup>4</sup>

但是，在地位平等的公民在进行合作时无法就规则的细节达成一致意见的时候，在公共

---

<sup>1</sup> (Kim, 2016b, 132)

<sup>2</sup> (Billioud, 2016, 57)

<sup>3</sup> (Quong 2013)

<sup>4</sup> (Rawls 1993,226); quoted in (Kim 2016a,79)

理性这一框架中可以诉诸什么公正性原则呢？金圣文认为，答案只能来自罗尔斯提出的“整全性学说(Comprehensive Doctrine)”，每一个公民认同这种学说，并以之为自己“有德（宗教或非宗教）生活”之指南。在某种关键然而有限的程度上，金圣文认为罗尔斯似乎打开了“后门，使得整全性学说溜进公共理性之领地。”<sup>5</sup>

金圣文对罗尔斯的学说很重视，他认同罗尔斯格外重视公共理性的根本原因：有鉴于不可避免的、日益多元化的社会，唯一能够“不必使用高压手段而使社会稳定的”的就是公共理性。<sup>6</sup>如果字斟句酌地细读以上所引的罗尔斯的原话，则可以看出罗尔斯自己并不认为他的公共理性可以涵盖非自由主义的正义概念。根据上下文的意思，他所谓的“更普适特征”的“概念”指的是“自由主义的正义概念。”但是金圣文并没有被罗尔斯公共理性概念的内涵之界所束缚，对金圣文来说，重要的是公共理性的概念而不是罗尔斯提出的整全性学说。因此他以一种与罗尔斯原意有出入的、率性发挥的方式论述罗尔斯的公共理性。他认为像儒学这种整全性学说可以结合公共理性的概念而成为“儒学公共理性”，而儒学公共理性这一概念保留了公共理性的大部分内涵。此时有必要指出罗尔斯的公共理性所捍卫的价值不是空穴来风，而是来自成十上百年的自由主义政治学说的发展，是从特定社会发展而来，承载起历史与文化经验。如果罗尔斯与其他信仰公共理性的自由主义所说的有道理，那么这种不同价值系统的混合也许真的是对那些社会的公民而言是正当的，只要不使用强制的手段。但是这种推理方式并不能证明我们所讨论的价值体系可以适用于世界任何群体，或者这些价值体系是值得考虑的唯一价值体系，即使不使用强制性手段。

当然，公共理性并不是儒学固有的概念。传统儒学强调统治者心中的要务是把“民”的利益放在首位，但是，关于什么样的利益以及如何实现这些利益的正当性都无需向人民证明。人民被当作被动的接受者，统治者要对人民仁慈，但人民无需要在政治中发出自己的声音或者找到自己的代理者。当然，个体的人民也不会被当作自由的、平等的公民，而根据“公共理性”理论所言，人民必须要拥有自由、平等的权利。正是在这种背景下，金圣文提出要在韩国的现代民主化进程中，“韩国要积极地转化人民的内涵，把以前那种被动的受益者的人民转化为积极参政的民主社会的公民。”<sup>7</sup>那么，在这种激烈

---

<sup>5</sup> (Kim 2016a,80)

<sup>6</sup> (Kim 2016a, 79)

<sup>7</sup> (Kim 2016b, 131-2); 关于“民”与“人”二者的区分，以及如何在现代儒学中使前者变为后者，也可以参考（Angle 2012）。

的转化过程中，我们不禁要问：从重要的方面来看，现代韩国公共理性是不是依然是儒学？也许其中依旧包含了一些残留的、流行的、外围的儒学因素，但是这是否足以称得上是“儒学公共理性”？是否还存在更坚固的基石，在其上可以架构“公共理性儒学”，从而使之具有一种——或者希望具有——富有活力的、牢固的现实性？

在论述公共理性背景下具体的公民德性的时候，金圣文总是避免提到儒学经典如《论语》中所一再提倡的有德之君所具有的美德，如仁。<sup>8</sup>他偏重于孝、敬此类的美德，显然其中的缘由是这些是被当今东亚社会普遍当作具有儒学特色的美德。金圣文详尽论述了人之“性”为“德”之根，然后提出虽然公民德性从概念上“很难与伦理德性区分开”，公民德性值得以立宪的方式公开倡导，“因为公民德性在维持、产生公共的儒学特色的政治体方面作用能起到工具性的（至善论者的）作用”（198-199）。同样地，两页之后金圣文把公民德性的实用性描述为“与所有公民有密切关联的，公民德性可以激发能量，有助于建构儒家民主公民身份”（201）。而我所担心的是：如果诸如孝这样的德性仅仅被当作架构儒家特色的政治体的工具，那么如何防止其沦为一种肤浅的或者甚至于被嘲弄的活动？中华人民共和国的人擅长于戏仿马克思主义所要求于他们的美德行为，善于引用宣传中的口号，虽然对绝大多数中国人而言，马克思主义已经退出中国历史。比如，也许我们可以说他们对“为人民服务”这一口号的理解与那些真诚信仰马克思主义的干部从概念上很难区分？强制性的马克思主义教育为他们提供了沟通资本——彼此交流的方式与共有的身份认同——其激发的能量却少之又少。

要避免使儒学公民身份被嘲讽的一个方法就是提倡众人踊跃参加的公开讨论，就具有鲜明儒学特色的价值进行讨论。假设一个“儒家公民”要问一个这样的问题：为什么他/她应该做孝子？金圣文的理论框架是否提供了一个比“因为我们就是这样做的”高明的答案？金圣文的《公共理性儒学》一书的一个值得注意的特点就是从儒家角度论述他所倡导的价值的时候大部分地方都过于简短，在书中提及他所谓的儒家“内在理性”的地方很少，有时候只是在脚注中出现。<sup>9</sup>金圣文在书中论及公共理性儒学主义“促使”宗法性家族调和孝道与“民主体制中的两性平等，从儒学“仁”的概念出发，也能为两性平等这一现代伦理规范找到支持。”<sup>10</sup>但是，除了脚注中提到两个当代哲学家所写的一篇文章之外，金圣文没有花多少笔墨来详细论述儒学何以支持两性平等（这一议题

---

<sup>8</sup> 这段以及随后的两段中所述与（Angle 2017a）中基于相似的材料。

<sup>9</sup> 见（Kim 2016a. 146n10 与 199n77）

<sup>10</sup>（Kim 2016a, 172）

颇值得赞赏)。因此，金圣文关注的还是民主性的两性平等，而不是具有儒家特色的两性平等。

但是，在书中的第六章，在金圣文论述政治参与对于“儒家民主公民身份”的作用的时候，他展现了与书中大部分章节迥异的特点。他写道：“挑战当然是如何从儒学的视角来论证政治参与权的合理性。”对此我非常赞成，只要是“儒学的视角”不仅仅意味着“从宗教性儒学能够接受的前提与信仰。”我认为“儒学的视角”指的是论述公共理性的时候使用具有儒学特色的、表现儒学价值的术语、洞见以及论证。使用这种方法并不意味着毫无保留地接受儒学的说法，但是此举可算是属于儒学学统，有可能说服所有参与者。金圣文自己的确是用上述方式论述，但是，当他认为某种儒学立场是来自于围绕帝国皇权（217）的“残留的政治礼仪”的时候，他会任意改变传统的儒学立场。在论述中的一些细节问题上我可能与他有分歧，但是总体来讲他的第六章的论述让我印象深刻，我认为论证儒学公共理性就该沿着这个路子，而且我也支持他关于政治参与权的结论。

简而言之，对于儒学公共理性的理论我最担心的是：这个理论儒学的成分太稀薄，没有让儒学理性（诸如“仁”）发挥多少作用。正如我下文所示，这个理论似乎也没有为“礼”留下空间，而“礼”恰恰是历代各派儒家的中心议题。针对于此，金圣文的回应也许会是强调儒家公共理性与“整全性儒家”（comprehensive Confucians）理性的区别：前者是所有公民所具有而后者指的是儒家社群中所具有的近乎宗教般的对儒学的虔诚之心<sup>11</sup>。以女权主义为例，金圣文也许会说整全性儒家可以发展出一套为两性平等辩护的理论，可是这种理论不应该被掺入公共理性，因为这种理性并非为所有人接受的理性。在某种程度上，我同意整全性儒家理性与儒家公共理性二者之间的确可以画出区别之界限。但是，我们要谨慎对待在哪里画出界限的问题。我认为，存在另一条途径，可以让儒家理性在公共理性框架内发挥更有活力作用，这就是儒学公民宗教这个概念，而儒学公民宗教的概念也表明金圣文对“整全性”与“宗教性”二者的关联也许略微有误导性。我下面就来谈谈儒学公民宗教。

“公民宗教”一词是卢梭首创，而经由社会学家的罗伯特·贝拉的 1972 年的著作《美国的公民宗教》而受到热捧。贝拉引用社会学家涂尔干(Durkheim)的观点，认为每

---

<sup>11</sup> 见 (Kim 2014, 283-4)。我们必须在此处区分整全性的、宗教性的儒家与公共理性儒学所用的“整全性”概念；见我下文进一步的讨论与比较 (Kim 2016, 139)。

一个社会团体都具有某种宗教性的维度，认为公众的生活充满着各种宗教性符号与仪式——他集中写了具有美国特色的宗教性仪式与符号，这些都与各种基督教派别有关，然而与各种流派的教堂所宣讲的宗教观念非常不同。<sup>12</sup>贝拉关于美国公民宗教的说法广受争议。而本文所关注的是中国儒学家陈明对公民宗教的观点，他认为，在当代中国，儒学应当被理解为一种公民宗教。如下文所示，陈明对儒家公民宗教的论述与金圣文对公共理性的论述有足够多的相似性，值得我们来探求是否二者能够在理论上彼此支持。

陈明在论及前现代的儒学在何种程度上可以被视为公民宗教的时候有些含糊不清。他认为儒学可以被当作一种宗教。虽然作为传统的儒学可以从多个角度构想公民宗教的构成，事实上公民宗教必须被当作一种现代现象。<sup>13</sup>他说公民宗教中“公民的”这个方面“要求有关国家与社会在性质上是‘现代的’、‘共和主义的’”；他还在书中其他地方同样坚持认为信仰儒家公民宗教的民众必须具有民主法治社会中的现代“公民”地位<sup>14</sup>。公民宗教在本质上是公共的，其价值与仪式的最重要的功能就是为提供一个合法性标准，而国家则必须对这种合法性给出解答。正如陈明所言：“政治需要一个神圣的基础，这是一种普遍性的现象。”<sup>15</sup>事实上，陈明认为儒学公民宗教的全面发展是必要的，因为进一步的“政治上新的建构”——他认为政治建构与公民宗教是一体两面——需要一套潜在的价值观来引导。陈明的儒学公民宗教观的最后一个特点是：在拥护宗教多元性的同时强调要培养“文化上的认同。”陈明用费孝通的理论（中华民族多元一体格局，译者注）来阐明一个具有挑战性的问题：如何在文化上具有差异性的、多元性的族群中建立起一个统一的“中华民族”。<sup>16</sup>陈明认为中国所有族群与团体都普遍认同一套基础的儒家价值观，其中可以举出的一个极端的例子是中国佛教徒把僧侣与寺庙的关系等同于一种父子关系，等同于孝道。陈明极力反对把儒教当作国教来建构的努力，因为这样的做法会严重损害民族多元主义的现代中国的社会融合。<sup>17</sup>陈明认为中国的自由主义者对这个挑战性问题无法回答，因为他们放弃了寻找社会与文化中公共性这一目标。而

---

<sup>12</sup> 见（Bellah 2005 [1967],40nl）与涂尔干(Durkheim)相关的注释。贝拉写道公民宗教“与基督教并不相对，而是有很多共同之处，但是公民自己不分派系，也不是具体意义上的基督教”

<sup>13</sup> 在一篇发表于2009年的论文中，陈明赞成地引用白灵(Judith Berling)把传统儒家描述为公民宗教的论文（Chen 2012-13,79），在最近的一片论文中，陈明说自汉武帝到董仲舒时代起，儒学的主要功能就是公民宗教；其作为宗教的（类似于金圣文所说的整全性宗教）发展也到这个时候就停止了（Chen 2014,24-25）

<sup>14</sup> （Chen 2012-13, 78）and（Chen 2014, 5）

<sup>15</sup> （Chen 2012-13, 81）.

<sup>16</sup> （Chen 2013, 19）.

<sup>17</sup> （Chen 2013, 7）.

强调“公共的善”的共和主义可以更好地回答这个问题。但是陈明认为基于中国儒家传统的公民宗教的价值超过共和主义。<sup>18</sup>

关于儒学公民宗教的具体内容陈明说得相对少一些，但是他明确说了几点，首先，公民宗教是由一套反映中国历史文化的“神圣的观念、价值和利益”所组成，但是这种公民宗教在很多方面也表现了一些关键的现代价值诸如民主、平等与公民权。我们也可以从他所叙推断公民宗教可以为中国人提供一种“公共善”的感觉，同时提供一些可以用来衡量国家合法性的标准。最后，正如我们前面已经讨论过的那样，公民宗教必须能够足够普适，包容中国的许许多多的虔诚的宗教徒与其他意识形态的信仰者公民。那么，什么样的“概念、价值和礼仪”将能够满足这些条件呢？为了初步回答这个问题，可以借用金圣文所列举出的“公民德性”如孝、敬以及礼等。<sup>19</sup>如前文所示，我们必须把现代价值观如平等的公民权以及反歧视等也加入“公民德性”。但是，截至目前，所列举出的德性依旧极其不完整，不足以说明这些价值如何能表达一个统一的公共善的框架，也不足以说明政治合法性。当然，我们并非要期望建构一个详尽的神学理论或者全面的宗教——关键的一点是任何形式的公民宗教必须是理论上浅显易懂的——但是我们依然有足够的理由问：现代儒家公民宗教是否不仅仅包含前文所讨论的各种价值观？

从某种程度来讲，这个问题的答案是一个经验主义的：在金圣文所说的“儒家公民”的生活中还有什么起着重大作用？以此我提出的建议是我们可以参考法国学者毕优塞 (Sébastien Billioud)最近的一篇深刻的论文作为开始。在多年田野考察的基础上，他提出在现代中国社会，儒学就是中国人的“心之所习”。他所观察到的中国人的许多种行为的背后所呈现的是良知。良知（也可以称作“天生的明辨是非的能力”）可以简单地被理解为一种良心。良知是我们的初心，是我们了解善的能力，这种能力使我们对彼此甚至对环境都以仁爱来回应。因此，良知与儒学中的核心价值“仁”密切相关。“仁”所表达的价值是人们彼此互相关爱的关联，这种关联性甚至可以使人达到与“天”（天可以理解为宇宙或者天堂）一体的程度。把这种人类良知的初心转化为坚定的品格需要毅力，但是毕优塞所采访的中国人对良知的信仰坚定，“普遍认为通过修身人人可以认识良知并感受良知。”<sup>20</sup>不可否认，毕优塞所采访的人具有某种整全性的儒教信仰，但是他在文章中接着说良知为“通俗的儒家宗教性”打下基础，而这种宗教性“通常易于为

---

<sup>18</sup> (Chen 2013, 20).

<sup>19</sup> See (Kim 2016a, 198).

<sup>20</sup> (Billioud 2016, 56).

各行各业的人所接受。”<sup>21</sup>我在此处提出的观点是我们追随毕优塞的研究，来看看注入仁、良知这样的概念，以及这些概念所产生的天人一体的观念，能不能以此为儒学公民宗教的中心。仁道（与相关的“良知”及“天人一体”）能够支撑起足够统一的价值体系，因为仁包含家庭价值观，但是同时又超越其外，达到仁爱万民乃至仁爱万物的程度。仁使得诸如孝这样的儒学理念具有了一个情境，可以在这个情境中理解这些儒学理念，但是，这些理念自身有限：正如有子在《论语学而》中所称，孝乃仁之本。最后，仁可以为现代价值如平等的公民权及反歧视打下理论基础；我将在后面论述这个论点。需要澄清的是，我并不认为儒学公民宗教需要一个可以涵盖所有这些价值的、可行的理论，我也不认为现代儒者拥有这样一套理论。我的看法谨慎小心，包含两点：第一，我们可以观察到诸如仁、良知等理念深入人心，是中国人的“心之所习”；第二，把这些儒学理念包含进儒学公民宗教的范围之内，就可以更好地讨论我前面提到的问题（政治合法性等问题）。因此，让我们暂时把这些儒学价值观当作儒学公民宗教的内容概要。

在我回到儒学公民宗教是否足以为儒家公共理性提供理论支持这个问题之前，让我先直面三个针对公民宗教观念提出的挑战，这三个挑战分别可以称为国家主义，民族主义以及否定文化多元性的文化一元主义。人们表达出的最多的担心是公民宗教可能会被国家当作工具利用。的确，《美国研究百科全书》正是这样定义公民宗教的，书中写道“当传统宗教下滑的时候，国家就会聚合一些宗教的功能，并因此增加其力量，给自己一个伪造的神圣性。”<sup>22</sup>毕优塞表达了类似的担心，指出在二战前的日本与二十世纪六十年代的台湾儒学就是被国家当作其合法性的工具。<sup>23</sup>但是这并没有使毕优塞完全放弃公民宗教性，他依然赞成一种非政治的“公共宗教”，这一点与贝拉所构想的公民宗教有许多相似性，而且与中国思想家汲喆的看法相近。汲喆认为，公民宗教可以被当作人民树立起来的至高无上的某种东西，因此属于人民，具有民主的性质，根本不可能是国家的意识形态工具。<sup>24</sup>提倡儒家公民宗教的陈明对此持何种看法呢？一方面，他一再明确表示公民宗教旨在提供一套鉴定特定的中国政府的合法性的独立的标准体系，而且他也强调民主与公民宗教的实质性联系。这听起来与汲喆的看法相符。但是，当陈明谈到儒家公民宗教与政治重建是“一体两面”的时候，我们不禁要担心政府与公民宗教之间的联

---

<sup>21</sup> (Billioud 2016, 65).

<sup>22</sup> (Thomasson, 2016).

<sup>23</sup> (Billioud 2016, 61-62).

<sup>24</sup> (Billioud 2016, 59-60).



系太过紧密。近些年来，中国政府一直在采取措施，弘扬“优秀传统文化”，以传统文化的保护者自居。从毕优塞所述历史经验来看，我们不禁要质疑儒家公民宗教是不是真的能够独立于一个寻求利用儒学作为其合法性的依据的强大政府。

针对公民宗教观念提出的第二个挑战是：与我们期望的儒学富有活力的生活现实相反，它会被民族主义者当作工具，其可能的后果是排除或者拒绝文化或者宗教的多元主义。这种担忧在中西方学者的论文中都有所表达。最近发表的一篇文章表达了对民族主义的担忧，文章认为贝拉与其他人所使用的理论框架：

使用了新的个人主义与现代化的版本的宗教与哲学理论，把“儒家价值观”与“儒家哲学”社会实践与传统的实际情况相分离，其结果是把儒学转化为一个纯知识性的“空盒子”，把任何文化民族主义的内容都往里面塞。<sup>25</sup>

此处我们应该注意到的一点是：儒学公民宗教被当作一个“可以塞任何东西的空盒子”，一个寻求其合法性的强力政府也可以往这个空盒子里“塞”任何它所喜欢的东西。换言之，“盒子”理论可以用来表达对民族主义者与国家主义者的双重担忧。针对公民宗教观念提出的第三个挑战来自多元主义。日本学者中岛隆博(Takahiro Nakajima)对此提出有力的论述。他反对公民宗教这一范式，因为公民宗教是排他的，要求公民具有牺牲精神。从他论述的角度出发，那么陈明所说的“中国的公民宗教很自然地巩固汉族人文化传统”就显得不那么多元主义。中岛隆博联系卢梭的观点，认为最高统治者（对他而言是全体人民）“可以驱逐任何不相信”国家公民宗教约束的人。<sup>26</sup>以二战前儒学在日本被利用的事实出发，中岛隆博认为任何使用儒家公民宗教的人可能同样地利用“为国捐躯的逻辑”。当然，陈明不遗余力地一再在文章中说儒学公民宗教欢迎当代中国的多元化，公民宗教寻求清晰表述一种所有公民认同且理解的公共善。那么这是否足抵挡我前文所说的三种挑战？：

在回答这一问题时要牢记的是陈明赞成贝拉（也赞成汲喆）的观点，即公民宗教只能是在一个保护公民言论自由、政治平等的社会才能实现，所以公民宗教提倡言论与政治自由。二战前的日本例子与二十世纪台湾的例子不足以用来反驳公民宗教。关于这一点，让我们考虑一下一本最近出版的关于儒学与台湾民主化的专著。在经过广泛的实际调查的基础上，作者达到以下几点结论：

---

<sup>25</sup> (Paramore 2015, 269).

<sup>26</sup> (Nakajima 2009, 40).

1. 在台湾民主化过程中，儒学所起的作用非常有限；那些接受采访的人认为儒学与民主无关甚至背道而驰。
2. 这种对儒学的负面的看法在很大程度上来自于国民党统治时期利用儒学为其独裁做法找借口这一段历史。
3. 尽管如此，一些民主与人权活动家“愿意想象一个重构的、不那么‘原教旨主义’的儒学，认为这样的儒学有助于强化未来的民主-自由价值观。”作者明确提到一个立法委员高调赞扬儒学的“非歧视”的价值（针对台湾原住民的权利这一语境而言）。<sup>27</sup>

换言之，当台湾越来越民主化而儒学不再那么自上而下地被推行的时候，儒学与文化多元化的兼容就越来越有可能。不可否认，本书的作者并没有采用公民儒学的框架，在言及儒学“支持自由-民主规范”的时候也没有提及金圣文的观点，即公共理性的儒学可能会支持民主而不是自由（从严格意义来讲）。相关性更强的是理查德·麦迪森（Richard Madsen）对现代台湾宗教与政治的研究。麦迪森是一位社会学家，是贝拉《心之所习》（*Habits of the Heart*）一书的合作者之一。在《悟道民主》（*Democracy's Dharma*）一书中，麦迪森描述了佛教团体与道教团体在现代化过程中是如何执行普遍的儒家价值，如礼仪、人际伦理角色、德性等增强家庭关系与人际和谐关系的儒家价值。需要强调说明的是：尽管麦迪森研究对象的“正式的”名称是佛教与道家，但是其中涉及的一些关键的价值符合“儒学的”公民宗教。此处需要格外注意的是，正如艾文贺所指出的那样，贝拉的研究范畴是“在美国的公民宗教，”如果我们把他的理论直接引到中国，我们得到的是“在中国的公民宗教”而不是“儒家公民宗教。”<sup>28</sup>我的看法是：麦迪森的研究的启示——也包括陈明论述的儒学对多元宗教与民族的包容性——是在中国这个大背景下，也许“儒学公民宗教”与“在中国的公民宗教”事实上等于一回事。无论如何，麦迪森明确地指出他讨论的价值与实践是“公民宗教”，他认为公民宗教不仅仅是容纳民主，而且是支持民主。不可否认的是，他指出他所研究的人间佛教与道教改革——以及借助二者所表达的公民宗教——在现代中国大陆都不可能实现：“台湾的政治与经济体系所赋予的自由与经济资源使得人间佛教与道教改革派能够发展，能够传播其声音。”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> (Fetzer and Soper 2013, 72-73). 我认为作者所说的实施性的三种价值（家庭忠诚，社会等级，社会和谐）太狭隘，但是即便如此，这些讨论适合我此处讨论的观点。

<sup>28</sup> 艾文贺在一次主题研讨会上阐述此观点（Kim 2106a），在这个研讨会上我递交了此论文的早期版本

<sup>29</sup> (Madsen 2007, 2 and 138).

这些研究台湾的学者给我们的主要启示是：东亚的民主社会也许是寻找儒家公民宗教可能取得成功的最好地方。在台湾这一背景下，公民宗教可以不必被民族主义者当作“空盒子”来利用，公民宗教支持民主而非排他。这并不是说公民宗教与民族主义没有关联，麦迪森描述台湾发展出一种“普遍的民族主义，一种尊重台湾社会多元化与国际秩序多元化的民族意识。”<sup>30</sup>麦迪森自己也同时指出“尊重”多元化并不意味着公民之间或者政府与公民社会之间就会井井有条。比如，他说道：

重现公民宗教需要政府具有高超的平衡能力，因为政府当局需要利用富有主流宗教意味的符号，但是同时又不能公开给予任何宗教特权——即使宗教领袖们尽力要把他们对宗教信仰的看法迂回地挤进公民宗教这一概念。<sup>31</sup>

但是，这种对地位的争夺，各派可以通过利用更广泛的、深入人心符号与价值而占得先机，比如慈济佛教信仰强调慈济的佛教身份，但其实际的宗旨与我们称作儒学公民宗教的一套普遍价值体系有相当多的共鸣。简而言之，麦迪森的看法与贝拉、陈明及其他学者一样，那就是在民主社会这一条件下，儒学公民宗教可以作为关键的公共价值的源头。

在概述了儒家公民宗教之后，现在可以就文章主旨进行全面的论述了。我认为儒家公共理性的理论太薄弱，儒学公民宗教可能提供更为坚固的理论基础，我的观点是否正确？我们能否同时说儒家公民宗教也需要儒家公共理性？为了说明二者之间的相互依赖性，我需要简述一下本文主要内容。金圣文《公共理性儒学》一书旨在论述一种政治理论，在这其中发挥实质性作用的一些概念来自具体的“整全性学说”中——罗尔斯的学说并不是“政治性的”——而并不违反“公共理性”的原则，根据公共理性学说，规范我们公共生活的规则必须对接受规则权威性的所有人证明为是正当的。这就是金圣文建立具有儒家特色的现代政治理论的进路，这种理论可称之为“公共理性儒学。”他试图区分一种现代儒家“片面的”的学说的要义在于：与整全性儒学（宗教性的儒学及其“道德的”与“人道”的美德）不同，儒家民主社会中的所有公民能够也应该欣然接受儒家“公民美德。”我的观点是：所谓的儒家公共美德显得太浅显，它们并不能被用来证明什么，除了证明文化上独特行为习惯（比如孝道），而且，公民美德也可能不会如我们所愿成为公共价值观的讨论对象，倒有成为冷嘲热讽的对象。

至少从某些方面看，儒家公民宗教理论都像是为了弥补金圣文理论的不足而量身定

---

<sup>30</sup> (Madsen 2007, 137).

<sup>31</sup> (Madsen 2007, 57).

做的。公民宗教（至少在本文所述意义来讲）不是全面的整全性理论，而是与某些特定宗教或意识形态并行存在（甚至脱胎其中）：公民宗教支持多元化，在在包容的、民主的公民社会中蓬勃发展。但是，因为公民宗教的社会根源比公共理性更明确，因此更容易看到一个特定的社会的公民宗教所具有的独特的价值观，这些价值观具有其社会历史文化特色。而且，因为是公民“宗教”，所以更容易看出儒学的核心之一“礼”可能发挥的作用，而礼的作用在儒家公共理性中并没有被包含进去。可以肯定的是，公民宗教理论也引发了不少担忧，我已经尽力罗列了其中一些。现在，我要对依赖儒家公民宗教来给儒家的公共理性提供实质内容的想法提出三个最终的异议：(1)这是不是太形而上学了？(2)是否不够规范？(3)我们对“礼”能理性看待吗？

金圣文明确拒绝承认基于人性的美德理论，因为它不适合“公民”的话语，这一点前文简单讨论过。在我把诸如“良知”、“天人一体”甚至天人互依的概念构入儒家公民宗教之后，是不是公民宗教显得太形而上学，太理论化，从而不适宜作为儒家公共理性的理论基础？我的回答是：假如儒家公民宗教没有具体论述“良知”、“天”、或者“仁”，而只是强调对儒家价值的一般性的信奉，那么这些价值从其他自然主义理论（也许还有其他非自然主义理论）的角度也能解释；而儒家公民并不需要接受任何特定的一种理论，只要他们真诚地接受这些价值即可（无论他们是否关心一种或者另一种深层的理论解释）。麦迪森对台湾社会的研究支持我的这一看法。同时，我们需要记住两点。第一，我的“良知”等的建议是暂定的——也许有其他更好地阐释儒家公民宗教的系列价值；第二，在当代的中国，提倡对儒家的（或者广义的中国的）价值进行阐释的社会机构依然少只有少，陈明著作中关于公民宗教的写作更多的是倡议兼一些简略的分析。即使健康发展的公民宗教团体在中国并没有多少，其发展的空间依然存在。

上述观点与第二个反对意见直接相关：儒家公民宗教与儒家公共理性是不是只是一种具有特定历史的特定群体的临时性的“制品”？二者并不足以提供我们所需的客观价值体系？而在一个多元的社会中，我们需要一种客观的价值体系来引导关于规范的讨论。我的回答是：是的，儒家公民宗教与儒家公共理性中所讨论的价值体系是暂定的（还有待改变，正如大家刚刚看到的那样）。但是这些价值依然是规范性的，也够得上客观。毕竟如文章开头部分所述，自由主义的公共理性自身就是一时性的，就是从特定的历史中发展而来的。致力于一个特定群体的的价值体系建构并不妨碍其规范性：毕竟中国人在两千多年的历史中一直保持有发展传统的意识，二十世纪早期发生的、在其传统内部

的争论正是传统价值的普适性、客观性之证明。虽然过去的这个世纪情况比较复杂，但是那种激烈否定传统的五四运动与文化大革命都越来越被视为过于剧烈的、过度的反应。中国文化在未来几十年里如何发展很难预测，但这不足以阻止我们从其文化中发现诸如孝道、仁德这样的真价值。

最后，我想讨论“礼”。我在文章前面曾经提到“礼”。讨论“礼”似乎有点不适宜：“礼”应该是儒家公民宗教的组成部分，但却与不是儒家公共理性所讨论的对象。然而事实上批判性地论述“礼”（完全是使用儒学公共理性所容许的词汇）是现代公民生活的重要组成部分。现代儒学研究使我们看到“礼”无处不在的存在与作用，而自由主义者（不管是东方的还是西方的）很少注意或者讨论这一点。很多传统儒家学者都讨论过礼之去留或修正，讨论过创造新礼的问题。但是，直到最近现代儒学学者才开始相关话题的细节问题。<sup>32</sup>黄玉顺在几篇公开发表的文章中明确表示必须要围绕“义”来订礼，可是他并没有从举出很多具体的例子。<sup>33</sup>南乐山（Robert Neville）的新书从很多细节方面探讨了“礼”的重要性以及修订“礼”的必要性。他写道：“一种好的‘礼’能够在新的情况下促进、维持人的健康成长，反之则是坏的‘礼’。”因此，“礼”需要“根据情况的改变不断修订，虽然这有点机会主义的味道。”<sup>34</sup>南乐山特别讨论了需要就两性关系确定所需的新“礼”。关于“礼”的细节的讨论不是本文所关注的：我们所关注的是，对于黄玉顺与南乐山而言，他们都需要讨论讨论与儒家公共理性非常相似的东西，这样才可以保证儒学公民宗教的“礼”与他们所关注的根本目的一致。

总而言之，我的观点是儒家公共理性需要基于深层文化的价值，儒家公民宗教是正当有理的理论——至少从我所论述问题方面来讲——同时也可以作为儒家公共理性所需的基础。儒家公民宗教也需要公共理性：公共理性的根据与限制孕育了民主观念，也孕育了自治的公民社会机构的观念，而这些观念是健康发展的儒家公民宗教所需。我论述了对公民宗教的三种批评，即公民宗教可能会被国家主义、民族主义所利用，还会拒绝文化多元主义。但是，只要公民宗教与国家权威划清界限，这三种可能性都可以避免。如果儒家公共理性与儒家公民宗教互相支持、互相依赖，那就会引发一个值得讨论的问题，即儒学有没有可能在一个非民主的社会中健康发展的问题。

---

<sup>32</sup> 要找到传统儒家修礼的意愿的一些证据，见（Angle 2017b）

<sup>33</sup> 见黄玉顺所举例子（Huang 2011） and （Huang 2016）.

<sup>34</sup> （Neville 2016, 208 and 210）

## 参考文献

- Angle, Stephen C. *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism*. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.
- Angle, Stephen C. “Review of Sungmoon Kim, Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia.” *Ethics* 27, no. 3 (2017a)
- Angle, Stephen C. 安靖如. “进步儒学与人伦 [Progressive Confucianism and Human Roles].” *孔学堂 [Confucian Academy]* (2017b)
- Bellah, Robert N. “Civil Religion in America.” *Daedalus* 134, no. 4 (2005): 40-55.
- Billioud, Sébastien. “The Revival of Confucianism in the Sphere of Mores and the Reactivation of the Civil Religion Debate in China.” In *Confucianism, a Habit of the Heart: Bellah, Civil Religion, and East Asia*, edited by P. J. Ivanhoe, and Sungmoon Kim, 47-70. Albany: SUNY Press, 2016.
- Chen, Ming. “On Confucianism as a Civil Religion and Its Significance for Contemporary China.” *Contemporary Chinese Thought* 44, no. 2 (2012): 76-83.
- Chen, Ming 陈明. “公民宗教：儒教之历史解读与现实展开的新视野 [Civil Religion: A New Perspective on the Historical Interpretation of Confucianism and its Practical Unfolding].” In *儒教与公民社会 [Confucianism and Civil Society]*, 1-27. Beijing: Dongfangchubanshe, 2013.
- Fetzer, Joel S., and J. Christopher Soper. *Confucianism, Democratization, and Human Rights in Taiwan*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- Huang, Yushun 黄玉顺. “生活儒学的正义理论 [The Theory of Justice in Life Confucianism].” *当代儒学 [Contemporary Confucianism]* 1 (2011): 1-33.
- Huang, Yushun. *Voice From the East: The Chinese Theory of Justice*. Translated by Wang Pingping and Hou Keyou. Reading, UK: Paths International, Ltd, 2016.
- Kim, Sungmoon. *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2014.
- Kim, Sungmoon. *Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia*. New York: Cambridge University Press, 2016a.
- Kim, Sungmoon. “Beyond a Disciplinary Society: Reimagining Confucian Democracy in South Korea.” In *Confucianism, a Habit of the Heart: Bellah, Civil Religion, and East Asia*, edited by P. J. Ivanhoe, and Sungmoon Kim, Albany: SUNY Press, 2016b.
- Madsen, Richard. *Democracy’s Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Nakajima, Takahiro. “The Restoration of Confucianism in China and Japan: A New Source of Morality and Religion.” In *Facing the 21st Century*, edited by Wing-keung Lam, and Ching-yuen Cheng, Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2009.
- Paramore, Kiri. ““Civil Religion” and Confucianism: Japan’s Past, China’s Present, and the Current Boom in Scholarship on Confucianism.” *The Journal of Asian Studies* 74, no. 2 (2015): 269-82.
- Quong, Jonathan. “Public Reason.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition)*, edited by Edward N. Zalta, 2013.
- Rawls, John. “The Law of Peoples.” In *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, edited by Stephen Shute, and Susan Hurley, New York: Basic Books, 1993.