

# 从印尼孔教到儒教重建的有关思考

墨西哥学院亚非研究中心

陈勇

关键词：印尼孔教，儒教重建，制度化，公民宗教，陈明

论文提纲：

本论文考察了印尼孔教的组织化和制度化历史及其在当前的社会生态，阐明印尼孔教的形成和发展是印尼华人在特殊的政治、法律和社会条件下为捍卫民族文化身份认同而采取的战略性措施，强调其经验教训对当前中国大陆的儒教重建具有深刻的启发作用和借鉴意义。文章还对陈明提出的“公民宗教”论进行了回应，指出了其问题和不足，并分析了其与儒教重建论的关系及其影响。本论文的核心论点是：印尼孔教的制度化经验和台湾对传统文化的安置，即陈明所讲的“公民宗教”模式，为大陆儒教重建提供了两种最现成的参考模式。本文共分四个部分：印尼孔教的制度化进程，印尼孔教的社会生态，从印尼孔教看大陆儒教重建，对陈明“公民宗教”论的回应。

## 印尼孔教的制度化进程

从 17 世纪开始，华人开始大规模移民南洋，同时也把风俗习惯、价值伦理、宗教礼仪一起带到了客居地。早期华人传统价值的传承主要通过家庭教育、宗庙、祠堂、祭祀仪式等方式来实现，1729 年在巴达维亚成立的明诚书院可以说是华人文化自觉的一个表现。印尼孔教的兴起缘于南洋华人民族主义的觉醒，而后者可以直接追溯到康有为的戊戌变法和孔教运动。1899 年，新马华人于孔子诞辰日在吉隆坡召开大会，主张建立孔庙，采用孔子历法，标志着南洋孔教运动的正式展开。印尼孔教运动的兴起稍晚于新马，标志是 1900 年在雅加达成立的中华会馆，其宗旨是在土生华人社会中推行儒家文化及改革传统社会。其章程明确规定：“改善华人的风俗习惯，使之能与圣人孔子的原则相配合，以便有文明的举动，同时也增进对中国语言文化的知识。”<sup>1</sup>此后，印尼各地纷纷成立中华会馆，创办中华学校。1903 年康有为到爪哇的访问，更是推动了华人民族主义运动的发展。

华人知识分子对印尼孔教的早期发展起了至关重要的作用，他们往往是通过西方资料了解到孔孟学说，并将其介绍给印尼的华人社群。早在 1897 年，李金福 (1853-1912) 就根据西文资料写成了《至圣孔夫子》一书，介绍孔子的生平及学说。1900 年，陈庆忠和游才祥把《大学》和《中庸》从荷文转译为马来文。此外，游才祥还创办了马来文周刊《理报》，宣扬孔孟思想。随后，其他马来文版的儒学刊物纷纷出现。《论文》于 1903 年在东爪哇泗水创刊；同年，《译报》创刊于中爪哇梭罗；1904 年，《和报》创刊于西爪哇茂物。<sup>2</sup>作为中华会馆主要领导人之一，李金福为印尼孔教的早期建设提供了理论基础。1903 年，他在《理报》发表“华人宗教”一文，指出真正的华人文化存在于《四书》与《孝经》，而华人的宗教包涵在孔子学说中。李金福把孔子看成“圣人先知”，认为孔子从“天”（也就是上帝）得到灵感，而在华人中间宣扬“福音”。他用 Nabi 一词称呼孔子，直接把他等同于穆罕默德在伊斯兰教中的先知地位，可见他对孔教的理解或多或少受到了伊斯兰教的影响。

辛亥革命后，南洋华人的民族主义思潮进一步高涨。中华会馆认识到，要使印尼的华人对孔子的学说有一定的理解，必须使他们懂得华语，於是致力于华文教育工作。至 1919 年，中华会馆开办的华文学校已达 200 多所。在这种情况下，一部分人士从中华会馆的宗教部门中分离出来，在印尼各地组织孔教会，把中华会馆初期弘扬孔子学说的任务接管过来。最早的孔教会是 1918 年在中爪哇梭罗成立的孔教会。<sup>3</sup>其他城市如泗水、三宝壟、万隆、日惹等地也纷纷成立了孔教会。

---

1 Nio Joe Lan, *Riwajat 40 Tahun THNK-Batavia*, Batavia, 1940, 第 202 页；引文见廖建裕著《印尼孔教初探》，新加坡华裔馆，2010 年，第 8 页。

2 廖建裕，《印尼孔教初探》，新加坡华裔馆，2010 年，第 13 页。

3 王爱平，“印度尼西亚孔教的形成与发展”，《暨南学报》总第 146 期，2010 年第 3 期。

随着孔教的发展，1923 年印尼各地孔教会代表在日惹召开了第一次全国代表大会，成立孔教总会 (Khong Kauw Tjong Hwee 简称, KKTH)，把总部设在万隆，并创办《孔教月报》。1924 年 9 月又在万隆召开第二次孔教总会大会，初步制定了孔教的教规和宗教节日、婚丧仪式，统一了各地区宣道师的仪式活动，并形成文本，基本奠定了印尼孔教的制度化基础。1938 年 12 月，梭罗孔教会邀请爪哇各地的孔教会举行全爪哇孔教会联合会议，成立了新的孔教总会，总部设在梭罗，并选出了孔教总会的领导机构。大会还决定创办《木铎月刊》作为孔教总会联系各地分会的月刊。孔教总会的主要任务是协调各地讲经宣道的工作，并提出统一孔教教科书和进一步研究改进华人的婚丧仪式等。

1942 年日本侵占印尼，认为孔教会反对日本，下令冻结其一切活动，孔教会礼堂大都成为难民收留所。直到日本战败投降后，印尼孔教会才逐渐恢复活动。1955 年 4 月，印尼孔教全国代表大会在梭罗召开，决定恢复孔教总会，定名为印尼孔教联合会。随后于 1961 年、1963 年和 1964 年，印尼孔教总会三次更改名称。直到 1967 年 8 月在梭罗召开的第六次全国代表大会，印尼孔教总会才最后定名为印尼孔教最高理事会 (Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia)，简称 MATAKIN，一直沿用至今。

整个二十世纪，随着西方殖民主义的退潮，印尼本土的民族主义情绪高涨，期间夹杂一浪高过一浪的排华狂潮。印尼孔教总会不断更改名称，实际上是其寻求本土化、但又坚守文化身份认同的努力。在 1955 年以前的孔教会名称都是采用汉语闽南话的 Khong Kauw Hwee，而从 1963 年开始使用印尼语的 Agama Khonghucu 一词来指代“孔教”。与此同时，印尼孔教总会加快了制度化建设的进程。1964 年 5 月在西爪哇的吉阿米斯召开了印尼孔教第一届宣道师代表大会，专门讨论孔教礼仪制度的规范化问题，并颁布《印尼孔教宗教制度与仪式规范》。<sup>4</sup>印尼孔教实行教阶制度，其负责宗教礼仪事务人员称为宣道师，主持宗教仪式、宣传教义和执行教规，共有三个等级：学师，文师，和教生。王爱平教授认为，印尼孔教实行教阶制度是作为“制度化宗教”的一个明显标志。<sup>5</sup>

60 年代的印尼，共有三大政治力量互为制衡：军人、苏加诺和印共。军人及反共人士认为印共是无神论者，因此利用宗教来阻挡印共的发展。苏加诺总统受到来自军方的压力，同时也看到宗教力量对自己的政权有利，再加上印尼孔教在制度化建设上已经取得了显著的成效，所以他于 1965 年元月以总统的名义颁布宗教法令，正式承认孔教为印尼六大宗教之一。<sup>6</sup>同年 9 月，印尼发生军事政变，苏加诺下台，军人苏哈托夺取政权。为了镇压印共，

---

4 同上。

5 同上。

6 “Penetapan Presiden No.1 1965” (1965 年总统决定书第 1 号)；见廖建裕著《印尼孔教初探》，新加坡华裔馆，2010 年，第 40 页。

苏哈托在执政初期对宗教采取了拉拢和利用的政策，于1969年发布“总统第5号法令”，确认苏加诺总统的1965年1号法令，孔教继续成为官方承认的六大宗教之一。

与此同时，苏哈托对华人采取了强制同化的政策，于1966年下令封闭华人学校，取缔华人社团和华文报刊，翌年又下令禁止华人在公共场合举行宗教活动和节日庆典，华人传统文化的三大支柱被彻底封杀。1978年11月18日，印尼内政部发出传阅公函，明文指出政府只承认伊斯兰教、基督教、天主教、印度教和佛教，印尼公民身份证的“宗教信仰”一栏禁止填写孔教。自此，印尼孔教实质上被排除在官方承认的宗教之外，这意味着印尼孔教徒不能以孔教的身份注册婚姻，不能举行代表大会，不能建立新的礼堂和庙宇，孔教也不再列为印尼学校的宗教科目。但是，在政治环境极其恶劣的80和90年代，印尼孔教仍然坚持开展活动，并且与世界其他宗教取得联系。

1998年5月，印尼发生排华暴乱，苏哈托在风雨飘摇中下台，标志着印尼民主改革的开始。印尼政府开始放松对孔教会的管制，决定恢复承认孔教为印尼六大宗教之一。同年8月，印尼孔教会召开第十三届全国代表大会，这是1979年以来召开的第一次全国性代表大会。大会借用政府宗教部的伊斯兰教哈夷宿舍礼堂举行，时任宗教部长的马力克·法噎教授也为大会举行开幕典礼。2000年瓦希德总统上台，正式恢复承认孔教为印尼六大官方宗教之一。同年，印尼孔教总会分别在雅加达和泗水成功举办了春节联欢会和元宵节联欢会，瓦希德总统及相关官员出席盛会，开启了印尼总统此后每年参加孔教春节联欢会的惯例。梅加瓦蒂总统上台，继承了瓦希德对孔教的政策，并将农历新年宣布为印尼的全国公共假日。2006年，苏西诺总统上台，责成内政部发布指示，所有政府机关以及各部门，由中央直到省、县、村及邻里，都必须接受孔教为宗教的规定。<sup>7</sup>至此，印尼孔教作为官方宗教的地位从法律及行政的角度获得保障，第一批登记孔教为宗教信仰的居民身份证也终于问世。

在1990年代印尼孔教争取恢复合法地位的斗争过程中，发生了一件轰动全国的民事诉讼案件，可以看做是印尼孔教命运发生转变的风向标。1995年7月，来自泗水的姚平波和魏爱兰以孔教徒的身份，向泗水民政局申请登记婚姻，但是遭到拒绝，理由是印尼官方宗教里没有孔教。姚氏夫妇在孔教会的支持下，将泗水民政局告上法庭，一时轰动全国。当时担任印尼伊斯兰教教士联合会主席的瓦希德对此案件非常关注，还发表讲话支持印尼孔教和姚氏夫妇。他表示，一种信仰是不是宗教，应该由其信徒来决定，政府不能干预宗教事宜。他还明确认可孔教是宗教，认为不承认孔教的法律地位对少数民族是不公正的。<sup>8</sup>民事法庭几次判决姚氏夫妇败诉，但他们不屈不挠，不断上诉。直到瓦希德总统上台，印尼最高法院最终推翻泗水法院的判决，宣布姚氏夫妇的孔教婚姻合法，这也标志着印尼孔教争取合法地位的斗争取得最终胜利。

---

7 Iis Zalnika, "1 April, Khonghucu Diakui Administrasi Kependudukan", *Media Indonesia*, 2006年3月26日。

8 廖建裕，《印尼孔教初探》，新加坡华裔馆，2010年，第57页。

## 印尼孔教的社会生态

从2011年11月3日到30日，我对印尼孔教进行了为期一个月的实地考察。从首都雅加达出发，我用了28天横穿整个爪哇岛，抵达该岛东端的印尼第二大城市苏腊巴亚(泗水)，最后到达终点站巴厘岛。在28天的时间里，我访问了包括雅加达、茂物、万隆、三宝垄、泗水等20来个大中城市以及西芒格、赤比龙、文池兰、格美利、双胶汉等10数个乡镇的孔教礼堂或孔庙共30座以上，与上述各地的孔教道亲进行了近距离接触，并拜见了吴炳邦、王春来、徐再英、陈克兴、林两仪等德高望重的学师，以及陈清明、黄耀德等前任及现任印尼孔教总会主席，还参观了位于中爪哇省拉森市的在建印尼孔教大学：孔教书院。在此期间，我参与了大部分所到孔教礼堂的宣道活动和其他宗教仪式，先后举行了20次以上正式和非正式的演讲，并参加了4次印尼各地方政府组织的每月一次的宗教对话。

印尼孔教给我的最深印象，就是它的高度建制化，其历史就是不断制度化、组织化的历史。最早在苏加诺总统执政时期，印尼孔教就已经短暂取得过法律认定的官方宗教地位。但从1970年代后期开始，由于苏哈托政权日渐巩固，逐渐放弃对宗教的拉拢和利用政策，印尼孔教失去了官方宗教地位和法律保护，此后一直受到排挤和打压，转入地下活动。直到2000年瓦希德总统上台并废除排华的政策以后，印尼孔教才重新获得法律认可的官方宗教地位，与伊斯兰教、天主教、基督新教、佛教和印度教比肩而立。目前除了位于雅加达的印尼孔教总会以外，还在全国各地建立和发展了150个以上孔教分会，<sup>9</sup>并且这个数字还在迅速增长中。根据孔教总会前任主席陈清明先生的估计，印尼孔教徒的数目最高可达四百万人左右。在孔教总会和各地分会之外，条件比较好的地方还成了孔教青年会和妇女会，与既有的总会和分会组织紧密协作，同时又有相对独立的运作机制和活动安排。印尼孔教会还制定了完整的规章制度，对孔教组织结构、宗教仪式、宣道活动等都做了详细的论述和规定，使之在形式上具备了与世界各大宗教相似的外在特征。此外，印尼孔教会还在积极筹建第一所完全意义上的孔教大学，即孔教书院，旨在为孔教的健康发展培养和储备各类宣道人才。

印尼孔教给我的第二个印象，就是它与印尼伊斯兰教的关系非常友好，这一点完全出乎我的意料。当年亨廷顿提出“文明冲突论”，认为以中国为代表的儒教文明和以伊朗为代表的伊斯兰文明最终将结盟对抗西方的基督教文明，我对其论调嗤之以鼻，认为儒教与伊斯兰教几乎是风马牛不相及，更遑论其余。但印尼的宗教图像却讲述了一个完全不同的故事。在印尼孔教受到苏哈托政权严酷打压的年代，它就已经与伊斯兰教知识分子保持了良好而亲密的关系。前总统瓦希德本人就是伊斯兰教学者，而孔教最终获平反，则直接得益于孔教领导层与瓦希德先生多年的友谊。所以今天的印尼孔教对瓦希德极尽感恩戴德，甚至有人视其为继孔

<sup>9</sup> <http://matakin.or.id/page.php?page=makin-update>。笔者根据印尼孔教总会网站提供的孔教会地址以及采访孔教总会领导作出的估计。

子之后的孔教第二圣人。在茂物和梭罗，我都见到了孔教礼堂所办的私立学校，<sup>10</sup>其学子大都是穆斯林子弟，他们可以学习儒家的伦理价值，但并没有被要求改宗孔教，而是保留其伊斯兰教信仰。同时，根据我与伊斯兰教学者的交流，印尼伊斯兰教也认为其与孔教之间有许多共同点，并视孔子为先知之一。不过，孔教和伊斯兰教都不推行激进的传教政策，因此它们都对在印尼迅速扩张的天主教和基督新教颇有微词。

印尼孔教给我的另一个突出印象就是其混合特征，也就是其对释道两教以及民间宗教众多神灵的兼容并蓄。当然这只是我对爪哇岛的孔教考察以后得出的大致结论，而且西爪哇与中爪哇、东爪哇的情况又有所不同。西爪哇的孔教以茂物县为重心，全县共有 30 间孔教礼堂，大都分布在乡镇，而茂物市内只有一间。尤其是西芒格镇一带，华人只有三千左右，但分布了共 10 家孔教礼堂，当地几乎所有的华人都信奉孔教。西爪哇孔教最显著的特征就是，孔教礼堂都是单独存在，不与佛教和道教的寺庙相牵连，而且礼堂里面一般供奉孔子及其弟子和关公，没有别的神灵。与此相对照，中爪哇和东爪哇的孔教则呈现出与佛道二教融合的趋势，其礼堂大都寓居于佛教或道教寺庙之内，而且除了供奉孔子以外，通常还供奉释迦牟尼、观音、老子、福德正神(土地公)、玄天上帝、妈祖等诸多神灵，甚至还普遍供奉虎神，可能是因为早年的爪哇岛虎患甚剧，人们祈求虎神能发慈悲。例如中爪哇省普禾加多市的孔教会，就坐落在福德庙内，而福德庙的主神就是土地公。除此以外，该庙还供奉孔子、三宝公郑和、天母娘娘、太上老君、释迦牟尼、观音、福禄寿星、虎神等共 18 位神灵，充分体现了三教融合的特征。

此外，相比于其他的华人宗教，印尼孔教的历史最充分体现当地华人为捍卫文化身份认同而做出的不屈不挠的斗争。习惯上，我们说印尼华人文化传统有三大支柱：华文学校、华文报纸和华人传统节日。从 60 年代开始，这三大支柱受到苏哈托当局的严厉打压，试图以此彻底抹杀华人的文化特质，使其完全融入到土著民族中去。印尼孔教是当地土生华人在印尼特殊的政治、法律、社会和经济条件下，利用宗教的形式来传承中华文化，以此保持华人的民族特性。他们在政治上认同印尼这个国家，同时又对自己的文化身份保持强烈的认同。印尼建国五原则班查西拉<sup>11</sup>给予宗教特殊的地位，要求每个公民必须有宗教信仰，而且必须在官方认可的几大宗教中选择。印尼孔教的制度化努力及其争取法律地位的斗争，正是基于这样的考虑，同时也是为了争取占据主流地位的伊斯兰文化的认可。同被华人信奉的佛教和天主教、基督新教没有遭受孔教那样的厄运，就是因为它们不能像孔教那样最直接地满足土生华人对文化身份认同的渴求，因而没有引起苏哈托当局的直接干预。从这个意义上说，印尼孔教的历史就是印尼土生华人为保存自己的文化传统和伦理价值而不断斗争的历史，而孔教所

---

10 在茂物有一所由三个孔教礼堂合办的赛格尔中学，在梭罗有当地孔教礼堂办的三达德公学。

11 关于班查西拉，参见 <http://es.wikipedia.org/wiki/Pancasila>。“信仰唯一真神”是班查西拉的首要原则，所以印尼孔教在教义中强调对“天”或“上帝”的信仰。

倡导的礼义廉耻、孝悌忠信等儒家价值，使得华人群体能够在不利环境中生根、发芽、壮大，通过不懈的努力取得世人瞩目的成就。

### 从印尼孔教看大陆儒教重建

进入 21 世纪以来，中国大陆以儒家文化为代表的传统文化复兴呈现出方兴未艾之势，其中尤以重建儒教的呼声最吸引世人的注意力。儒教重建的两位代表人物，蒋庆和陈明，各自提出了自己的路线和主张。蒋庆全面否定西方的民主宪政传统，倡导以政治儒学为主轴的儒教全面复兴，期待王道乐土的实现。陈明秉承新儒家对自由民主的认同，主张重建儒教为公民宗教，使之成为宪政社会的有机环节，承载中华民族的文化认同、价值诉求和生命安顿。作为儒教重建论的支持者之一，我赞赏蒋庆和陈明的问题意识，但是我对他们提出的主张和路线保留不同的看法。从大的方向上讲，我认同陈明对自由宪政社会的原则接受，因而所谓儒教重建，实质上是在现代性条件下对传统文化进行创造性转化以及制度性安排。正是在这个基础上，我同意陈明对蒋庆的“国教”主张的基本判断，即蒋庆推行的所谓“上行路线”，是对现代性的全面拒斥，在“理论上不成立、操作上无可能、效果上没好处。”<sup>12</sup>

我对中国大陆儒教重建的认知和期待，建立在对大陆目前政治、社会和经济条件的两个基本判断之上。一是曾经作为一种似乎无所不能的整全性的意识形态，马克思主义不再具有解释一切的能力，原本统一于其整全结构之中的政统与道统问题重新浮出水面。无论是 80 年代提出的“社会主义初级阶段”论，还是 90 年代的“以德治国”和“三个代表”，以及新世纪以来的“和谐社会”与“和平崛起”的主张，都彰显了政统主动寻求新的道统支持的一种努力。但是只要马克思主义还作为意识形态和基本路线存在，道统和政统的紧张关系就无法从根本上解决，这是一个结构性问题。所以儒学儒教要想重新成为中国社会的道统资源，必须首先解决与作为政统的马克思主义的紧张对立关系，而我对这种可能性不乐观。第二，我相信随着社会的不断发展和进步，未来的中国必将成为自由民主的宪政社会，通过革命上台的政党有可能通过结构改革转变成为未来的执政党之一，也有可能完全从历史舞台退出。但这一天何时到来，是完全不可预期的，也与现有政统结构或上层建筑的内在逻辑演化完全无关。所以，我相信未来政统的改弦更张，很可能是在特定的政治、社会和经济条件所构成的必然之下，以一种随机、偶然甚至戏剧化的方式发生。

从这个角度来看，印尼孔教的制度化经验和台湾对传统文化的安置，也就是陈明讲的“公民宗教”模式，提供了当下大陆儒教重建的两种最现成的参照模式。陈明的“儒教作为公民宗教”主张，建立在他的“作为一个宗教的儒教很大程度上接近所谓的民间宗教”<sup>13</sup>这样一个

---

<sup>12</sup> <http://www.yuandao.com/thread-51392-1-1.html>，“公民儒教的进路：陈明先生访谈录”。

<sup>13</sup> <http://www.yuandao.com/thread-51392-1-1.html>，“公民儒教的进路：陈明先生访谈录”。



基本判断之上，但是印尼孔教的历史和制度化道路已经证明这个判断过于保守。在现代社会，儒教完全可以通过制度建设和法律保障，成长为建制性的宗教。世界上的其他主要宗教之所以有今天的面目，无一不是在工业革命以来的现代化过程中，与政治、法律、经济等诸多因素的斡旋、博弈和妥协的基础之上而逐渐形成的。中国大陆的儒教重建，实际上也是在中国进入现代社会以后，传统文化现代化的未竟之业而已。鉴于中国与印尼不同的政治、社会和经济条件，大陆儒教重建不能照搬印尼孔教的模式，但是仍然可以借鉴后者的经验教训，得到有益的启发。其中有以下几个方面尤其值得注意：

首先，印尼孔教具有鲜明的混合特征，与华人信仰的佛教、道教和民间宗教处于剪不断、理还乱的状态。印尼是一个穆斯林占绝对多数的社会，华人占其人口比例在百分之五以下，且长期处于被排挤和打压的状态，在印尼土著民族眼中是绝对的“他者”。因此，印尼华人始终面临文化身份认同的压力，孔教在某种意义上也就等同“中华文化”，只是在借鉴了其他宗教的基础之上，强化了其制度化和组织建设，建立了一系列象征符号，并强调孔子学说等等，使之具备了一般宗教的外在特征。换句话说，印尼孔教是利用了印尼社会独特的政治游戏规则，用“宗教”的瓶装“传统文化”的酒，具有其特定的历史和现实意义。中国大陆的儒教重建不必像印尼孔教那样无所不包，也不必模糊与其他宗教的差异，因为大陆文化身份认同的压力远没有印尼华人那么急迫，除了宗教这一途径以外，还有学校教育、民俗礼仪、传统节日、家庭熏染等方式。相对而言，大陆的儒教重建可以采取比较纯化的模式：书院、文庙、宗祠等作为道场，四书五经或十三经等作为核心经典，如此等等。

其次，印尼孔教是印尼社会少数民族的宗教，与其他宗教相比处于弱势地位，在社会上处于边缘话语状态，不可能成为社会的主流话语或价值体系，更不可能成为类似中国儒教那样的道统资源，对政统进行最终评判。印尼社会的道统和政统问题，主要是在伊斯兰教和其政治结构两者之间展开。相反，儒教在中国传统社会历来承担道统的角色，其未来也应该回归这个角色，对政统发挥应有的价值判断功能。如果没有这个担当，儒教的重建就不值得期待。但这并非像蒋庆主张的那样，给儒教以“国教”的地位。儒教要重新成为中国社会的道统资源，是因为其为主体人口的主流信仰，是大多数人的价值源泉和安身立命之所，不是因为它具有特殊的政治和法律地位，享有凌驾于其他宗教之上的特权。作为道统的儒教对政统进行价值输送和终极评判，也应该是间接的、超越的、柔性的，渗透于人伦日用之中，贯穿于普世价值之中，化民成俗，润物无声。

第三，印尼孔教与印尼其他宗教存在非此即彼的竞争关系，因为印尼建国五原则班查西拉规定每个人必须信仰宗教，而且只能在指定的六大官方宗教之中选择。印尼孔教与伊斯兰教的传统友谊，是在印尼天主教和基督教的强势扩张之下而形成的战略结盟，并不表明两者之间没有张力。而在中国，儒教与其他宗教相互之间有很大的回旋余地，不是非此即彼的零和游戏，因为目前所有宗教的信徒加起来也只占人口的少数，所以儒教的发展不存在挤压其他宗



教生存空间的问题，在处理与其他宗教的关系时也应该从容得多。当然，大陆儒教重建面临来自其他层面和角度的压力。比如，子不语“怪力乱神”的儒学内在学理对儒教宗教性问题的追问，当代中国社会占人口多数的无神论者从进化论角度出发对宗教的根本性质疑，以及有些基督徒一再否认儒教宗教性以试图独享上帝专卖权所带来的实质挑战等等。

### 对陈明“公民宗教”论的回应

陈明的儒教公民宗教论，建立在美国社会学家罗伯特·贝拉的公民宗教理论之上，在中国当下甚嚣尘上的儒教重建论中，算是独辟蹊径，别具一格。但是，要了解陈明的公民宗教论，需要先了解他的儒教论，因为后者是前者的根基。在陈明看来，“以儒教的概念代替儒学的概念，主要是为了强调儒家文化与社会生活和精神生活的有机联系。儒学的学是知识论的，或者干脆就是哲学的，而这显然无法体现儒家文化在历史上的真实形态与地位。”他又说：“我跟蒋庆、康晓光他们一个基本的共识，就是从‘宗教’的角度去理解、阐释和建构儒家文化，因为这意味着关注儒学与生活、生命的内在关系；而不仅仅把它当成一个知识的系统，满足于其内部逻辑关系的厘清，在与西方哲学流派或个人的比较中评估其成就”。<sup>14</sup>这是陈明的儒教论的核心，也是儒教重建论派的普遍共识，相对争议较少，基本获得正面肯定。

同时，陈明又反复强调“作为一个宗教的儒教”和“作为公民宗教的儒教”是分属两个不同层次的问题。前者主要是“对历史、对汉族及其他认同儒教的社群而言的”，而后者是“对作为政治共同体的国族而言的”。<sup>15</sup>按照陈明的说法，“前者是时间性的，后者是空间性的”。所以，他对公民宗教的功能作出两点概括：首先“要给政治确立一个价值的基础，就是说在给政治一种合法性的同时，给它确立一个约束的标准”；其次“是在社会层面、在国家生活的层面，提供一种思想文化认同的整合基础，以凝聚或塑造中华民族意识”。<sup>16</sup>

如果说中国大陆当前的政治社会生态决定了公民宗教论最多只是一种理论预设的话，台湾的自由宪政和多元宗教生态则为陈明的理论提供了充分的想象空间和实证案例。比如三民主义与儒家民本思想的渊源，孙中山、蒋介石等民国领袖的个人信仰与国家价值理念的调和，马英九每年孔子诞辰日身着长袍到孔庙祭孔，四书五经仍然是台湾中小学的必修课，以及《中华民国国歌》和《中华民国颂》等歌曲对“咨尔多士”、“夙夜匪懈”、“矢勤矢勇”等儒家经典文辞的征用，和对“大同”、“古圣”、“先贤”、“五千年”等民族历史意象的编连，俨然构成了一个类似贝拉的“美国公民宗教”那样的意象世界：独立战争、南北战争、美国自我想象中作为神诺的土地、葛底斯堡演说、林肯遇刺身亡、肯尼迪遇刺身亡、阿灵顿

---

14 <http://www.yuandao.com/thread-51392-1-1.html>，“公民儒教的进路：陈明先生访谈录”。

15 同上。

16 同上。

国家公墓、无名将士纪念碑、阵亡将士纪念日等等，“构成了验证和巩固美国与上帝盟约关系的一系列象征符号”。<sup>17</sup>所以，陈明满怀信心地期待，如果贝拉有机会到台湾讲学的话，一定会以“儒教：台湾的公民宗教”为题发言。<sup>18</sup>

应该说，陈明借用贝拉的公民宗教论来思考中国大陆和台湾的政治与宗教关系问题，是一种全新的视野，体现出敏锐的洞察力。但是，也正是因为其独辟蹊径的理论建构，暴露出其在儒教重建主张中存在的一些问题和薄弱环节，有必要进一步商榷。

首先，陈明提出儒教公民宗教论，基本上只是一个纯粹的理论建构，与中国大陆目前的政治社会现实相去甚远。公民宗教的存在是以建制性宗教的存在为前提的，现阶段的中国大陆由于建制性宗教的缺位（佛教、道教和基督教都尚未上升到全民宗教的地位，将来可能也不会），根本谈不上公民宗教的存在，马克思主义的整全性结构也没有预留公民宗教的空间。理论建构本身不是问题，况且台湾的政治和宗教生态在某种程度上可以验证陈明的论述。问题在于，陈明作为儒教重建论的始作俑者之一，最早就是号召走出书斋、走上街头，<sup>19</sup>是实实在在的功夫论者，而不是栖身故纸堆的知识论者，这也是他与许多其他儒学学者的区别所在。由于陈明的公民宗教论是从其原来的功夫论到知识论的倒退，所以他对民间层次的儒教重建的期望并不高，只停留在类似“民间宗教”的层次。同时，他又对国家领导人进入公民宗教象征符号系统的期望过高，马英九身着长袍祭孔没有问题，但谁也不可能指望大陆领导人作出同样的举动。从某种意义上说，以公民宗教作为儒教重建的方式，也是一种隐性的“上行路线”，因为它要求国家元首直接进入其符号象征系统。贝拉的所谓“美国公民宗教”，如果没有华盛顿、林肯、肯尼迪等美国总统嵌入其意象世界，则是没有意义的。如果说中国大陆儒教重建的最优先项在于组织化和制度化，陈明的公民宗教论则是对儒教重建论的问题意识的偏离，颠覆了他自己也曾经所认可的儒教重建的优先序列。

其次，陈明试图通过对浩如烟海的历史资料的爬梳，建构出一个所谓“历史上的公民宗教”的概念，以此来证明中国历史上原本就存在“公民宗教”。这种方法是值得商榷的，我姑且把它叫做历史倒装法。根据陈明的说法，早在汉武帝时期，董仲舒就已经“把‘作为一个宗教的儒教’推向了‘公民宗教’的位置”；<sup>20</sup>所以，天安门的“左宗右社”格局，皇帝圣旨以“奉天承运”开头，明清以来普遍的“天地君亲师”牌位，满清皇帝个人信仰喇嘛教但在国家层面推行儒家价值等等，就构成了陈明所认可的历史上的公民宗教。<sup>21</sup>贝拉本人持的是进化论的宗教观。他认为政教合一时代，政治与宗教的关系是一方压制另一方；而政教分离

17 陈勇，“公民宗教论综述”，《原道》第十三辑，首都师范大学出版社，2007年，第80页。

18 <http://www.yuandao.com/thread-51392-1-1.html>，“公民儒教的进路：陈明先生访谈录”。

19 见“‘儒家与宗教’研讨会现场录音（二）”，

<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/rjzyjthxcl02.htm>。

20 <http://www.yuandao.com/thread-51392-1-1.html>，“公民儒教的进路：陈明先生访谈录”。

21 同上。

的时代，政治与宗教的关系是完全排斥和相互抵消，不存在建设性的合作关系。他的公民宗教论，就是要开出另一种可能性，即在政权与教会的紧张关系之外，开出一系列独特的宗教象征符号和实践行为，从而对政治合法性和政治伦理进行评判和建言。<sup>22</sup>一般学者认为卢梭是公民宗教概念的最早提出者，但公民宗教最早可以追溯到什么时代，却从来没有共识，因为公民宗教本身也是一个颇具争议性的概念。从卢梭、贝拉以及其他学者的论述来看，公民宗教应该放在公民社会的大背景下来讨论才有意义，也就是说，我们一般谈论的公民宗教，是针对西方启蒙运动以来的近现代时期而言的。就中国的情况而言，究竟可不可以谈论公民宗教，以及公民宗教可以从什么时代谈起，应该说还是一个尚未展开的话题，因此陈明从中国历史中建构出一个“公民宗教”，是不能绕开这些问题的。最基本的一点，我认为将公民宗教放在近现代中国的背景下来讨论才有意义，否则南北朝时期崇佛的皇帝和元朝历代皇帝，个个都成了陈明眼中证明“公民宗教”的绝佳样板。这样一来，陈明自己也就像他所批判的“国教”论者那样，“主观地叙述历史”，凭空造出类似“儒教在汉代就已经是公民宗教”这样的论断，无法证实也无法证伪，因为是自说自话。

第三，陈明宣称他的“公民宗教”论与蒋庆的“国教”论所主张的“上行路线”有所区别，但是贝拉的公民宗教论与政治话语体系有着紧密的关系，而且“国家”、“民族”等相关意象深深嵌入其“公民宗教”的符号象征系统。陈明主张从“公民宗教”的角度“去界定、建构儒教的特殊地位和影响力，”因此有必要进一步厘清其“公民宗教”与蒋庆的“国教”究竟有什么差别。再者，陈明也一再强调儒教作为公民宗教在塑造中华民族意识方面的主导作用，在“国族整合”与“国家整合”方面的关键角色，难免使人产生“文化民族主义”的嫌疑。其实，究竟“公民宗教”和“儒教”是指同一件事物还是指不同的事物，陈明自己也没有说清楚，所以他的论述中有“作为公民宗教的儒教”和“以儒家为基底的公民宗教”这样模棱两可的话语。贝拉本人就从未说过类似“基督教作为公民宗教”这样的话语，他认为公民宗教“很大程度上是来源于基督教”，但它并不是基督教本身。依他看来，公民宗教的信仰、符号和仪式“并不与基督教相对，且与基督教有许多共通之处，既不属于某一教派，也不属于任何基督徒”。<sup>23</sup>所以，贝拉在其“公民宗教”谱系中所罗列的具有象征意义的事件，大都与基督教没有直接关系，如独立战争、南北战争、几个烈士总统、几次重要的总统演说、为国家而牺牲的战士等等；就连出自《圣经》并纳入其“公民宗教”符号象征系统中的一些典故，如“出埃及记”，上帝的选民，神诺的土地，新耶路撒冷，死和再生的献祭等等，也并非基督教专有，犹太教也同样强调这些具有极大象征意义的事件。

事实上，陈明自己也明白，贝拉所讲的“公民宗教”和基督教并不是同一件事情，因此他所力主建构的“公民宗教”与儒教之间虽大有重合，但并不是一回事。“我所想象的公民宗教

22 陈勇，“公民宗教论综述”，《原道》第十三辑，首都师范大学出版社，2007年，第85页。

23 罗伯特·贝拉，“美国的公民宗教”，《原道》第十三辑，首都师范大学出版社，2007年，第128、130页。

是佛教徒、穆斯林、基督徒也能够接受的一些观念价值，像生生之德、天理良心以及和谐、仁爱什么的，既是理念、价值也是共识、情感。当然，基督教、伊斯兰教等其他宗教的一些观念价值也可以整合到里面来。所谓‘作为公民宗教的儒教’无非是说：在我们的公民宗教里，儒教占有比较大的思想比重而已。”<sup>24</sup>陈明之所以有意无意把“公民宗教”等同于“儒教”，是因为他作为最早的儒教重建论者之一，无法绕开儒教的重建来空谈公民宗教。因此，他也承认公民宗教必然以“作为一个宗教的儒教”的存在为基础，而且后者的重建是最优先的。但是，陈明所谓的儒教重建仅仅局限在加强对生死、灵魂等问题的论述，也就是改进儒教“宗教性”的不足，对儒教的组织化、制度化问题却鲜有论及，而这正是儒教重建论派所最关心的议题之一。正是因为陈明从过去倡导的“走上街头”的功夫论后退到了他所诟病的知识论，所以他也仅仅满足于未来儒教作为一种类似“民间宗教”的存在。纯粹的理论建构不需要“走上街头”，不需要承担过多的风险。

如果说“中国的公民宗教”是一个有效预设的话，贝拉的公民宗教论对我们理解当下中国的政统与道统关系还是有裨益的。公民宗教论的初衷是为了超越和化解政治与宗教之间的紧张关系，并为政治秩序提供终极合法性，儒家义理中有关政统与道统的论争也涉及同样的问题。这里我所谓的公民宗教，是指对建制性宗教的伦理道德资源加以利用和改造而形成的、符合现代公民社会基本价值诉求，并具有形上根源（即超越性）的公民道德意识和精神气质。从现存先秦文献来看，夏商周三代就已经面临政治合法性的问题，也就是儒家常讲的天命问题。道统的根本来源，政统的终极合法性，都可以归结于天，因为“天叙有典”，“天秩有礼”，“天命有德”，“天讨有罪”。<sup>25</sup>儒家的政治哲学里，天命、民意和德政是三位一体、互为表征的关系。相对于道教、佛教，乃至基督教、天主教和伊斯兰教，儒教对于中国三代文化的继承以及与两千多年政治的密切关系，使得它在政统和道统的关系问题上具有得天独厚的资源和领悟，因而对于未来公民社会的建设负有义不容辞的责任。

---

24 <http://www.yuandao.com/thread-51392-1-1.html>，“公民儒教的进路：陈明先生访谈录”。

25 见《尚书》之《皋陶谟》篇。

## 参考文献

<http://es.wikipedia.org/wiki/Pancasila>。

<http://matakin.or.id/page.php?page=makin-update>。

Iis Zatnika, “I April, Khonghucu Diakui Administrasi Kependudukan”, *Media Indonesia*, 2006 年 3 月 26 日。

Nio Joe Lan, *Riwayat 40 Tahun THNK-Batavia*, Batavia, 1940。

“Penetapan Presiden No.1 1965” (1965 年总统决定书第 1 号)。

罗伯特·贝拉, “美国的公民宗教”, 《原道》第十三辑, 首都师范大学出版社, 2007 年。

陈勇, “公民宗教论综述”, 《原道》第十三辑, 首都师范大学出版社, 2007 年。

“公民儒教的进路: 陈明先生访谈录”, <http://www.yuandao.com/thread-51392-1-1.html>。

廖建裕, 《印尼孔教初探》, 新加坡华裔馆, 2010 年。

“‘儒家与宗教’研讨会现场录音(二)”,

<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/rjyzjythxcl02.htm>。

《尚书》之《皋陶谟》篇。

王爱平, “印度尼西亚孔教的形成与发展”, 《暨南学报》总第 146 期, 2010 年第 3 期。