

《再论政治儒学》

图书基本信息

书名：《再论政治儒学》

13位ISBN编号：9787561786147

10位ISBN编号：756178614X

出版时间：2011-10

出版社：华东师范大学出版社

作者：蒋庆

页数：384

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《再论政治儒学》

内容概要

本书名《再论政治儒学》，是为蒋庆先生《政治儒学》续篇。《政治儒学》依儒家今文义理，从儒家王道政治、儒家宪政制度以及儒家宪政制度安排三个方面谈政治儒学之理想。本书亦复如是，历经七年砥砺，因应时势变迁加以开拓损益。概观本书，所新益者有二：（1）仿宋人太极图说推衍王道图说，以天地人三才之立体统摄说最终确立王道政治的形上基础；（2）发“太学监国制”及“虚君共和制”新说，最终确立其儒教宪政制度平衡结构。所充实者有四：（1）区分“强势议会”与“弱势议会”，完善儒教议会三院制的运作结构；（2）加强了王道政治与共和政体的理论联系的阐述，此谓因应时势；（3）加强了王道政治与历史合法性的理论联系的阐述，此谓开示道统；（4）论“以中国解释中国”，在根本上强调了中国文化在直面世事、调伏相搏之际的绝对主体性地位。简而言之，作者以《再论政治儒学》，巩固了政治儒学的理论基础，调整了政治儒学的具体制度的运作结构，完善了政治儒学的理论阐释，划定了政治儒学的言说底线，灵活而绝对坚定，保守而大度开放，温和但不乏进取，锋芒毕露然微词所见。此政治儒学者绝非奢谈革命，董子“道者万世无弊”，此即公羊国者万世一体之义，故当今之国亦祖宗之国。作者强调历史文化的合法性，开示万世之道统，意在中华文化之复兴，中国传统之绵延不绝，为中国的传统得以与当下情势之融合开出一片可能的理论视域。较之于自由主义及基督徒的数典忘祖，无君无父，目无今上，不敬尊长，大有儒者尊大人之风。此政治儒学者当然不能避免谈及政治，然作者皆以今文义理而发，且秉董子“所见之世微其词”之教，俱因应时势，缘情而发，无一语直涉当下之政教。“儒教宪政三院制”和“太学监国制”，不外乎《尚书》“天视自我民视，天听自我民听”及“民之所欲，天必从之”及《王制》论天子辟雍诸侯泮宫大学小学之士人君子掌教化贵胄士民掌国中失之事与当今人民民主之损益。“虚君共和制”，不外乎《公羊》大一统、君子大居正、王者垂拱而治与当今人民共和制之损益。王道图说推衍以儒教宪政之政教制度的天地人三才之立体统摄，不外乎《公羊》三世之理及宋人理学模样与西学形上之道（所谓的元哲学）相损益，盖西学东渐，学人耳目所习，不论概念、本质无以成思，故缘其情而方便之，以期沟通而已。此政治儒学者发之于当下，自然无从回避于如今各派思潮的挑战，无从回避于当下思想学问的认识。作者谨守中华文化之本体绝不退让。以中国解释中国，挑明如今华夏以夷变夏之危局。言辞不可谓不激越，但赤子拳拳之心，当深会之，且“所见之世微其词”，作者亦无一语直指当下之政教安排。质言之，作者始终在行文中不断强调，此儒教宪政，政治儒学，全是关于未来的理论构想、理论设计，绝无可能在今天实行、实现。这种态度，即《公羊》言“制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为亦有乐乎此也”。宋儒说《大学》，清人论《王制》，究其根本，作者一如历代儒者君子，于此时代之播荡，以白丁布衣之身，心怀天下庙堂之志，大乐望于尧舜之道也，其于中华文明的制度传承深怀温情、敬意与希望，而敬今上，尊大人之贞，亦不减古往淳淳儒者。

《再论政治儒学》

作者简介

蒋庆，1953生，字勿恤，号盘山叟，江苏徐州人。1982年毕业于西南政法大学法律系，先后任教于西南政法大学、深圳行政学院。2001年申请提前退休，在贵阳龙场建阳明精舍，任山长。主要著作有《公羊学引论》、《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》、《以善致善：蒋庆与盛洪对话》、《生命信仰与王道政治——儒家文化的现代价值》等，翻译有《基督的人生观》、《自由与传统》、《当代政治神学文选》、《政治的罪恶》、《道德的人与不道德的社会》等，主编《中华文化经典基础教育读本》。

《再论政治儒学》

书籍目录

上篇

王道政治与议会三院制：儒教宪政的义理基础与儒教宪政的议会形式

一、“历史终结”背景下“中国政治”的重建

二、王道政治是当今中国政治的发展方向

三、王道政治与共和政体

四、王道图说

五、儒教宪政与历史合法性

六、政治合法性问题与议会三院制

中篇

太学监国制与虚君共和制：儒教宪政的监督形式与儒教宪政的国体形式

一、关于“太学监国制”的思考——儒教宪政的监督形式

二、“虚君共和制”的宪政功能与时代意义——儒教宪政的国体形式

下篇

“政治儒学”对当今时代问题的响应

一、儒学在当今中国有什么用

二、关于重建中国儒教的构想

三、论“以中国解释中国”

四、再论“以中国解释中国”

五、王官学、政治保守与合法性重建

六、政治的孔子与孔子的政治

《再论政治儒学》

精彩短评

- 1、老公满意的书。
- 2、挺到位的
- 3、活动，凑单购藏，希望值得一读。
- 4、儒学是联接历史与现代，中国与世界的窗口。作者的写作角度非常好，合于当代的时代主题。
- 5、蒋庆政治儒学的两大来源，第一来自于基督教批判神学，第二来自于法律学，因此他在公羊学引论中，强调了政治儒学的超越性与政治性，发展到儒家宪政，提出三院说，其实依然是这两个思想资源的发展。这部书中，反复强调了以王道政治三重合法性为基础，倡议建立儒、绅、民三院，以儒教为国教，建立亨廷顿所谓的儒家国家。对此，我想蒋庆的政治儒学如果说是对于新儒家的批判的话，到这部儒家宪政就已经走火入魔了。本来是为了纠偏，结果走火入魔。举一例说明，蒋庆本来以公羊学为根底，强调其可以作为历史实践的一面。但是，到了儒家宪政就完全成了空中楼阁，完全没有历史渊源，也缺乏现实实践的可行性。可以说，蒋庆已经从政治儒学堕落到政治神学了！
- 6、这本书在朋友家看了一半 我个人认为啊 公务员的工资应该直接买这些书 让他们多读读书还是有好处的
- 7、有意思，看看很好
- 8、另一个角度解读新儒学
- 9、精装本，视觉效果不错。书还没看，只是对此人很感兴趣才买的。
- 10、很好的一本书，大家看看吧
- 11、该书力求在中国当前政治体制与西方体制以及中国传统文化间找到平衡,不失为一本开启民智的好书
- 12、知道蒋先生出了这书就一直在等上架。还记得初读政治儒学时候的震撼，真可谓发千年未发之覆。期待早点收到，看看先生这些年的思想发展。
- 13、如题，这是我阅读本书想要弄清楚的一个大问题。
- 14、书很有意思，思想也相当独特，理想化的浪漫味道较浓，装帧很不错。
- 15、这本书，买了很久了，一直没时间看，据介绍，很不错。
- 16、很强悍的理论，极具启发性。
- 17、他是按自己的理论体系在探索。
- 18、我最近一段时间的读书计划！
- 19、中国人，站起来！
- 20、重建中国政治模式的扛鼎之作。
- 21、儒学与政治，值得思考的问题
- 22、之前一直预订状态。刚上架就一次买了两本，一本是德国做儒学研究的老师要的，一本留给自己。外表看：硬皮的，印刷不错。内容上：还没仔细阅读，暂不做评价，不过上一本《政治儒学》评价不错；这本分“王道政治与议会三院制”、“太学监国制与虚君共和制”和“政治儒学对当今时代问题的响应”三篇。当当的发货依旧快，前一天晚上下订单，第二天中午已经收到了。
- 23、牛逼
- 24、本人历来对国内近10年来出版的当今学人写的著作不感冒，但看了有关评论及其他需要，也订了一本，只是至今未到，书的内容无法评价！
- 25、说实话，我不喜欢作者把儒学这样的政治化。
- 26、v e v r y g o o d
- 27、蒋庆先生是当今中国最有争议、最为孤独的大儒家。
本书是蒋庆先生当年风靡文坛的《政治儒学》之续作，七年砥砺，大有十年磨一剑之功力。
本书勾画了一代新儒家的惊世梦想：虚君共和制，太学监国制，儒教三院制
- 28、蒋庆的观点历来就是颇受争议，仁者见仁智者见智吧。
- 29、开卷有益，好好读一下
- 30、说实话，蒋先生的学术主张我并不赞同，其惊世梦想：虚君共和制，太学监国制，儒教三院制。仅仅是个梦而已。
- 31、深邃的内容。你可以不赞同，但绝对自成一家之言

《再论政治儒学》

- 32、活动时候买的，价格便宜，印刷精美，观点独特
- 33、此書，是當代《春秋》，中國人必讀！
期待快點到書！！
- 34、很早以前就想买这本书了，今天终于到手了，高兴啊，以后会慢慢欣赏的。
- 35、围绕儒家政治哲学，说更多的话。
- 36、当代大儒！引发我们关于中国未来的思考
- 37、政治儒学是否可行，还要看一点点的实践，理论的建构只是基础的内容
- 38、本人老师的同班同学，经老师介绍买的，很不错的一本书，建议大家看看。
- 39、书的内容很好，太给力了，不知道《论政治儒学》何时能再版啊？
- 40、2012.7.22——7.30无论是支持还是批判 蒋庆的设想都很具刺激点
- 41、有些观点值得注意，但大多有些不切实际
- 42、儒教是否可行，是当代一个大命题。但，儒家在文化，伦理，政治建构上的伟大价值，绝不会因为五四，国变到当代的伪儒，愤青们的斑斑驳驳而沾上一点污迹。
- 43、很有才气的跳跃性思维 可做思考借鉴之用 华东师大的装帧设计也很好
- 44、这些书都是有种翻案风的感觉，与时俱进吧。搞得儒家太包容广大了。
- 45、这本书装帧精美，不过还没有来得及看
- 46、有些狂想 但是有理有据啊
- 47、老蒋的东西还是很有争议的
- 48、装订优良，内容新奇！
- 49、读一点受一点启蒙，很敬佩蒋庆先生
- 50、这是儒家乌托邦的最精致作品，因此值得保留并加以仔细考察。最为重要的是，这种乌托邦主义的思维，如何在中华文化中源远流长，而其政治实践又如何塑造着中国的政治文化。此书并不包含答案，但包含一些解答这一问题的蛛丝马迹。
- 51、看了这也再看看孔子随喜，不错的。
- 52、很有思想的好书
- 53、比從前達到的快,也質量停好!
- 54、前沿的观点,翔实的论述,令人耳目一新
- 55、内容很好，值得好好一读
- 56、在蒋庆先生看来，“政治儒学”乃是源自孔子所作之元经《春秋》，以及重新解释之儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》诸经。与“心性儒学”相比，“政治儒学”的基本特征在于：依据的是政治理性而非道德理性；开出的是政治实践而非道德实践；优先考虑的是完善制度而非完善个人；体现的是政治批判而非道德批判；追求的是历史中的希望而非形而上的道德理想。除了与“心性儒学”有着上述重要区别外，蒋庆先生继续指出，“政治儒学”还在很大程度上与“政治化儒学”有异。他认为，“政治化儒学”与“政治儒学”的关键性区别在于：儒学是否放弃对崇高价值理想与未来大同希望的终极关怀，丧失了批判现存体制与批判自身（儒学之自我批判）的功能，与现实统治秩序彻底一体化，完全异化为纯粹为现存体制与统治者利益辩护服务的意识形态。
- 57、政治儒学，是对中国儒家传统文化的回归，讲求儒学，是对人性的回归，这本书值得一读。
- 58、“当代最有争议的大儒家蒋庆先生倾心七年的力作，从儒学义理思考中国宪政制度，批判西方宪政制度”。既然是当代最有争议的，那么是不是大儒还是应该让历史来评价为好！商人搞促销做个广告吹吹牛皮也情有可原！
蒋庆先生的观点，依鄙人的愚见，在义理上漏洞百出，即使从纯儒家的义理出发，也是有很多值得商榷的地方，更不要说从西方的学理去衡量了！在观点的论证上也很是缺乏说服力，很多观点都是自己的一厢情愿而已，太主观，没有什么现实性。政治是非常现实的，太主观、太理想化的东西往往只能是纸上谈兵罢了，很难变成客观的现实。传统儒家是这样，港台新儒家是这样，现在所谓的大陆新儒家还是这样，这可以说是儒家的一个致命伤！一种通病！！我们的社会为什么从白纸黑字上看漂亮，可一看现实却完全是另一回事？这恐怕要到儒家的思想里找原因吧？！
蒋庆先生的大作以前在实体特价书店5元买过一本辽宁教育出版社的《公羊学引论》，三联出的那本大名鼎鼎的《政治儒学》以前在实体书店里可从来没看到过，现在网上有可以下载的。当当现在搞活动，对半砍，有这一种《再论政治儒学》，太便宜了，就买来看看。事实上，这是他近年的论文集，

《再论政治儒学》

他的论文在网上都能找到，大都都已经看过了，不过还是习惯看书！

这书拿到手一看，确实很漂亮，装帧设计很有学术品位，而且是精装本。很值！！

59、《再论政治儒学》是对《政治儒学》的新的思考和深化，不过很多都是讲演稿，感觉不如《政治儒学》系统了。还是感觉不错，蒋先生是由中国文化血脉的大儒。

60、价格合理 发货快

61、非常好的著作，相当推荐，希望中国人重新找回祖先的信仰，不要被西方完全同化了，中国人还是要做自己。

62、感觉一般。仅仅是提出了儒学在政治制度设计上的思路，但是否可以实行，大有可商榷之处。

63、好书，蒋庆的最新力作。

64、虽不认可作者的观点，但对其能如此坚持自己的主张，佩服

65、好书装真漂亮，内容是蒋子最新的，研究

66、名不副实。

67、中国的传统才是我们安身立命的根本

68、开始疯话了

69、蒋庆先生一直是我敬仰的当代思想家，现在他的新著出版要好好拜读一下。只是包装设计略显粗糙。

70、不错，\(^o^)/~

71、书是硬质封面，纸质也还不错，还没看应该值得一看

72、书评区就是蛆虫养殖场

73、开本较小，挺薄的一本，还是很期待的。

74、稀里糊涂的儒学，稀里糊涂的作品。

75、大家不敢踏出文明，所以读书的意义还有一些，尼采之后谈这些听北洋的，情有可原，但是搞得和缝缝补补一样，太阳历过土地才行，不是要重申政治的荣光，是你爸爸有点让人失望

76、看看他怎么想的

77、绝对尊重其态度，希望这种著作能够引发大家的重视噢

78、——虚君共和制，太学监国制，儒教三元制。塑膜精装，书的质量很好，内容很震撼。

79、你可以不同意作者的观点，但你绝对不可以忽视作者治学的真诚！

80、供分析批判用有点意思

81、是自己的真思考有些偏执又如何？忠于自己的信仰本身就是难得的事情

82、全新的视角，震撼

83、内容很充实，简介比较独到，值得一看

84、对蒋庆的了解不多，正因为如此，才买了这本书，想了解了解所谓政治儒学到底是怎么回事。

85、太震撼了！每一位炎黄子孙都应拜读，读完此书方知中华有人！

86、书很好，研究一下，如果老文化能救中国当然好了

87、还没看，写论文用的

88、蒋庆的“公羊学”，那是很要命的一种东西，亦即荒唐得让人想一些东西的荒谬感觉。——这主要源于将公羊学与现代自由、民主、宪政结合在一起而产生的那种荒谬的感觉。只有在当下这般荒唐的环境下才能产生这种感觉吧。——有点儿像读甘阳之所谓“通三统”时的那种荒谬的感觉。

买这本书的理由在于：作为一种时代症状的记录。

89、无论当世儒者如何看待蒋子，其政治儒学已经是绕不开的学术思想史事件了，值得重视！

90、好好拜读一下哦

91、以儒学义理勾画中国宪政制度：虚君共和制，太学监国制，儒教三院制

92、书为精装，装贴不错，内容未看

93、印刷装订精良，字迹非常清楚，非常满意！刚收到书，内容还未看，估计经过这么多年的辩论、思考和磨练后，学术功底一定大进。

94、比《政治儒学》更为深刻，你可以不同意作者的观点，但你绝对不能回避他的观点。

95、很不错，包装好，有深度

96、保留意见

97、业余爱好，选修过政治学

《再论政治儒学》

- 98、书的内容不错，见识到另外一种理解儒学的方式。
- 99、蒋先生的又一力作。
- 100、书过于严肃

1、儒教中國說——盤山先生《再論政治儒學》劄記 “中國有禮儀之大，故稱夏；有服章之美，謂之華。”華夏之邦，巍巍然大矣；周孔之道，郁郁乎文哉。制禮作樂，外修其文；居仁行義，內充其質。伏羲畫卦，初創人文；孔聖定經，乃集大成。祖述堯舜，憲章文武，敬天法祖，此其始也；誠心正意，修齊治平，內聖外王，此其終也。尊王攘夷，匪懈夷夏之防；宗師仲尼，不改聖人之教。噫嘻！此誠儒教之大觀也。物有本末，事有終始。君子務本，本立而道生。儒教也者，其為國之本歟？是故曰：無儒不中國也。嗟乎！當今之世，吾儒安在哉？禮壞樂崩而人倫盡，學絕道喪以異端起。政宄商奸，無非剝膚錐髓之輩；獨肥眾囊，盡其傾公濟私之能。鄭衛靡靡，斯文之掃地也久矣；夷狄囂囂，大道之回天也難哉！故今之欲興華夏民族者，先興華夏文化；欲興華夏文化者，先興儒教文明；欲興儒教者，先興儒家；欲興儒家者，先興儒學；興學在儒士。天降大任，再造儒林。當今之世，儒士何為？其必曰：重建儒教中國。上：儒教中國之前世今生 一：中西概較 中西文明之異，茲較大端如下：中國乃大陸國家，農業條件佳，以農立國；古希臘乃海洋國家，交通條件佳，以商立國。中國社會結構穩定一體，形成宗法制，呈縱向差等性，注重長幼尊卑之等級秩序；古希臘社會結構流變多面，形成城邦制，呈橫向分化性，形成公民選舉之原始民主。農業社會自給自足向內謀利，強調集體（中國人姓在名前）與義務；商業社會貿易交換向外謀利，強調個人（西方人名在姓前）與權利。所致二者思維方式之異，乃前者於順化自然之農業社會中，注重天人合一，注重智慧觀照之直覺證悟，注重辯證統一，注重融通和諧；後者於征服自然之商業社會中，注重天人相抗，注重理性算計之邏輯思維，注重二元對立，注重析分競爭。集中反映於人生信仰上，乃前者將信仰與希望寄託於內心，寄託於家族血脈；後者將信仰與希望寄託於外物，寄託於上帝天堂。此即肇後日之儒耶二教之興。儒教相信人性本善，人人皆有良知，皆能成聖成賢；耶教宣揚人性本惡，人人皆有原罪，皆要受審受判。注重內在與家庭，使前者形成祖天（祖宗一天命）崇拜；注重外在與社會，使後者形成上帝崇拜。儒教乃入世宗教，將人類之希望積極地寄託於現世的歷史中，寄託於人類自己身上——世界大同；耶教乃末世宗教，將人類之希望消極地寄託於虛無的歷史外，寄託於上帝身上——末日審判。二：儒教核心——人倫綱常 儒教注重家庭結構的穩定，認為人生終極價值的來源，就在上溯祖先、下澤子孫的生命鏈條中。只有在這生命的長河中，人生的意義纔有歸屬，纔不至於飄萍無根。而萬代祖先的無窮上溯，最終也要歸結到一個終極價值源頭——天。此處的天是抽象的隱性人格神，而非耶和華般具象的顯性人格神。天，既是自然之天，亦是意志之天，還是義理之天。無論“天道自然”“天命有德”抑或“天理流行”，于儒教而言，神道設教乃是手段，化民成俗方為鵠的。根本而言，儒教乃人文主義的、以人為中心而展開的“聖教”，而非大多數世界上其他神本主義的、以神為中心而展開的“神教”。“聖人，人倫之至也。”儒教所關切者，終歸是人世間的倫理綱常。綱者，維也，所以經綸世務，總繫人倫者也。“三綱”中所謂“君為臣綱”，意謂君盡其禮，為臣表率；臣盡其忠，為君效力。“綱”即人倫綱紀，盡其義務，得其權利，是相互相對的，沒有絕對的服從與權威。周時君臣通過“策名委質”的契約方式建立人身依附關係，是以義合的。孔子之週遊列國以干明君乃基於此自由選擇之權利。“君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇。”“聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”君若無義，臣亦不必忠，“從道不從君”是也。餘二綱亦然。今人厚誣儒教“維護專制”久矣。而違背儒教義理之妄言“君要臣死，臣不得不死”，乃遲至滿清康熙年間方於小說《連城壁》中出現之戲文耳。此滿夷“奴化”之罪也。必欲歸咎儒教，亦當謂為儒教與世俗政權交相利用——政教相制——中被利用的一面。“綱常”乃維繫社會秩序穩定之鈐鈕關鍵。只要人類社會仍有等級分工的上下級關係，“綱常”遂永不將廢。文革時批判“孝子賢孫”，父揭發子，子批鬥父，絕悖“父子相隱”之旨，人倫喪盡，背俗敗德，以遺今日道德崩潰之禍。蓋儒家以為愛有差等：親且不愛，能愛他人乎？縱謂能愛，亦為悖德。蓋親恩最大也，不可不先愛。“父慈子孝”，此人性之自然也，亦人倫之基本也。推己及人，修己安人，博愛廣敬，天下歸仁矣。此亦儒教何以將“仁”凸顯為其最高道德範疇——“仁者，人也”“仁者，愛人”——“仁”既為人性之本質，亦乃人倫之基點。若社會中的每一個體都是“人/仁”，各個體相互之間的聯繫——人倫——亦是“人/仁”，遂真可謂天下歸仁，民德歸厚矣。由是觀之，儒教可謂世界宗教中最富於積極進取精神的宗教，以其相信人類惟可自救也。自救惟有信己之心，自信自力。而我心與天相通，共秉乾道自強不息之志。超越“他我”二元對立，從更圓融的高度展現“信心”之道，儒教堪稱為未來世界指明了新的向上一幾。

儒教以其“準宗教”（依西方的宗教定義）的特殊形態自由遊走於科學（儒教的“格物致知”與

“制天命而用之”極富理性精神。儒教非但不阻撓反而是最寬容於科學發展的宗教，中國歷史長期的科技領先可證，中國亦無“火刑布魯諾”一類的反科學舉動）與宗教之間，其不可多得的優勢反倒成為西方宗教界以其褊狹觀念激烈否定儒教獨特宗教價值的藉口。理由無非有二：其一，儒教沒有系統的神靈信仰；其二，儒教沒有制度的教會組織。針對第一點，若以人格神而論，儒教確無類似西方“耶和華”般的具象神靈，但這未為不可。在儒教看來，天道無形又有常，若存又若亡。跳出西方宗教觀的窠臼，以更廣博的視野審視儒教，或說“以中國解釋中國”——“以中解中”，則儒教自己的教義系統清晰可見：以“人”為主體中心，以“仁”為道德基點，以“天”為價值源頭，以“敬天法祖”的“祖天崇拜”為信仰信條，以“內聖外王”的濟世化民為修煉目標。針對第二點，有論者以為儒教在中國歷史上從未有過獨立的教會組織，而帝制瓦解後的康南海孔教運動亦告失敗，更是“充分證明”了儒教就宗教組織而言太不成熟。而這就涉及到儒教中國的核心問題：儒教的制度架構。

三：儒教中國定義 在分別論述了中國與儒教後，我們會問：究竟何謂儒教中國？顧名思義，儒教中國，即儒學上升為“王官學”（官方意識形態）地位，以儒教形態出現，並作為中國國教而實現“政教合一”統治的歷史時期內的中國。可以說，自人文初祖伏羲畫卦以來至二帝三王時代，經秦漢以迄辛亥的6500載之中國，除個別時代（暴秦非儒，滿清偽儒）外，皆可謂儒教中國。其華夏文明，即可謂儒教文明；其華夏文化，即可謂儒家文化。若依華夏文明之內在理路來理解中國歷史，即“以中解中”，而非“以西方解釋中國”，得出此論可謂題中應有之義。

四：三重合法性 政治的核心問題是政治合法性問題。依儒教義理，政治權力有“三重合法性”：超越神聖之“天”道合法性；歷史文化之“地”道合法性；人心民意之“人”道合法性。世間萬法皆有其終極價值源頭，政治亦然。故須有其“天”；民心向背乃政權存亡之現實基礎，故須有其“人”。而受近代以來西方“社會契約論”影響，世人多對歷史文化之“地”道合法性頗多非議。其實，此乃混淆“政府”“國家”二者概念之故。政府可由一時代的一群人通過“讓渡權利”的契約方式造就，可以人為立廢，其基礎建立在世俗理性利欲之上；而國家卻是由所有時代的所有人通過“生生不息”的自然方式繁衍傳承，不能人為改變，其基礎建立在神聖超越價值之上。易言之，即可以契約立廢的是政府，歷朝歷代的更迭只是“亡國”，無關宏旨。而國家卻是一個有機生命體，是一個神聖價值體，是一個民族於漫長的歷史文化時期中自然形成的社會共同體。它既是今人之國，亦是祖先之國，更是子孫之國。依儒教義理，國家一如家族，是一個血脈相續的生命鏈條，是不容斬斷的價值之流。

“不孝有三，無後為大。”中國人注重傳宗接代，便是明白生命之流不能在自己手中斷裂，自己有職責將生命薪火代代相傳。同理，國家生命體的命脈便是文明，文明之亡纔是真正的“亡天下”，是萬劫不復。職是之故，國家具有神聖性、連續性，政府祇有世俗性、時代性。所謂“忠君愛國”，“愛國”即愛此文明故國，“忠君”即忠此現世政權。當現政權“合法”且與國家利益一致時，“忠君”即“愛國”。當現政權不“合法”或喪權賣國時，“忠君”纔是“愚忠”。吾愛吾君，吾更愛吾國。惟此“國”“君”分裂之際最可見國家、政府之異。然世人每同之而不辨。於古人有“愚忠”之嫌，於今人有“歷史虛無主義”之偏。蓋排滿則可也，反傳統則不可也。每一代人都有傳承文明火種的義務，都沒有私自斷絕後代子孫承續前世祖先之基業的權利。即，文明是古人（祖）、今人（我）、後人（孫）的共有財產，任何一方都無權單獨決定其命運。是以歷史文化之“地”道合法性不僅不是無稽之談，更是迫切所需。“地”代表了一方水土所孕育的歷史文化，而每一種文明都是獨一無二的人類瑰寶，保持一個國家的文明延續性切實而必要。一些政權正因缺少歷史文化之“地”道合法性，從而加劇了其政權的不穩定性。此於非西方國家而言尤為迫切。蓋西方國家憑其強權霸道四處兜售其意識形態、政治制度，大搞顏色革命，不顧當地歷史文化傳統，激化了社會矛盾，引發動盪。而今一半非洲人口淪為基督徒，大量非洲本土文明不復存在，這些國家的歷史文化之“地”道合法性便將永久性缺席。淪為事實上的西方文化殖民地，文明自性永久斷絕，成為傳統無根的“文化黑奴”，已成其無所逃遁的厄運宿命。

五：王道政治 綜上所述，只有一個政權同時備具“三重合法性”時纔最穩固：以超越神聖之“天”道合法性代表終極價值與天人合一，以扶持信仰與保護生態，以神聖道德制衡世俗利欲，避免政治完全世俗化、利欲化、短視化、庸眾化、平面化（一人一票的形式民主而非賢愚有別的實質民主）、資本化、商業化、投機化（所謂“政客”）、非道德化、非生態化、非歷史化甚至娛樂化（所謂“政治明星”），避免使國家成為一座“社會公司”；以歷史文化之“地”道合法性代表傳統文明，避免歷史虛無主義與傳統斷裂，以傳統性批判現代性，以古典人文道德匡救現代物質科技；以人心民意之“人”道合法性代表世俗利欲，但在“天”“地”兩重合法性的制約下，克服當代西方民主政治“人”道合法性一重獨大之弊。另外，“三重合法性”亦避免了西方中世紀基督教神學“天”道合法性一

重獨大，當代某些伊斯蘭國家“地”道合法性一重獨大的弊病，堪稱人類目前最完善的憲政設計。惟有當“三重合法性”全部落實，儒教義理中的理想政治——“王道政治”——纔得以實現，政治的最高目標“教化人民”——而非最低目標“庶富人民”——纔得以可能。故“王道政治”不是對“民主政治”的否定，而是對“民主政治”的超越。

六：儒教中國之興衰 詳述政權“三重合法性”後，我們纔能反身回證：何以謂6500載以來之中國乃儒教中國？以其政權正合儒教義理“三重合法性”之故也。依儒教文明的華夏史觀而非西方歷史觀，我們可以說：秦漢之前二帝三王時代的中國政治乃“聖王政治”，秦漢以迄滿清的政治乃“士人政治”。依儒教義理，“三重合法性”中，“天”為尚，“地”其次，“人”又次之。此合“祖天崇拜”中“天”高於“祖”（即“地”）高於“我”（即“人”）的價值層級。用是，人間政權的合法性首先來自天道。而在“聖王政治”時代，天道直接以聖王整體生命人格的方式體現，即堯舜禹湯文武周孔之聖躬。聖王的生命人格即代表了天道，所謂“參天地贊化育”“一貫三為王”“王天下有三重”，一身兼天地人三才之德的聖王，其王心即天心，其王道即天道，外化為王制，落實為王事，成就為王政。此乃“小康”之極也。故“王道政治”成為儒教義理中理想政治追求。以“敬天法祖”“內聖外王”衡之，此時的聖王即是儒教教主，此時的整個國家機器便是儒教教會，此時的儒教中國便是高度的政教合一，以致連額外的教會組織亦無，整個政府便是教會本身。此之謂“先王之教”也。

自三代以來，最高統治者自稱“天子”，秉承“天”道；宣稱“天視自我民視，天聽自我民聽”，秉承“人”道；實行“興滅國，繼絕世”，秉承“地”道。秉承“地”道，即政治上不否定前朝，而是承認前朝，繼承前朝，或保留其奉祀，或追尊前朝末帝、國葬於帝陵（歷代正統中原王朝皆對前朝帝陵嚴加守護，規格甚至埒於本朝陵寢。像胡元的楊璉真珈般對宋陵的盜竄侮骸，人神共憤之舉，實所駭聞），或爵封割據政權的降君，以示其曾偏代天意，有其局部歷史合法性。天下非一姓之所有，本朝繼前朝代天牧民。即“君異國同”也。如周初封炎帝裔於齊，封黃帝裔於祝，封堯裔於蘄，封舜裔於陳，封夏裔於杞，封商裔於宋，待以客禮而不臣之，此之謂存二王后以通三統也。“二王三恪”之制，更為歷朝歷代所法。此即在神聖國家的連續性中，世俗政權前後交替，承認彼此在歷史上的合法性。由此可見，“天”道合法性是連續的，而“地”道合法性則分屬前後相續的政權。這更凸顯了主動繼承傳統的重要。因為不如此即不合“地”法。

當然，“聖王政治”雖非盧梭“社會契約論”一般純是理性虛構的產物，卻也是歷史與理想的結合體。而其半歷史、半理想的構成，亦正代表了歷史文化的真實與超越神聖的理想二者的結合。“法備於三王，道成於孔子。”“聖王政治”的理論總結，則有待於集大成的聖之時者孔子。孔子乃末代聖王，而無聖王之位，是謂素王；亦首位士人，而有聖王之德，是謂聖人。元武宗曰：“先孔子而聖者，非孔子無以明；後孔子而聖者，非孔子無以法。”柳詒徵亦謂：“孔子者，中國文化之中心也，無孔子則無中國文化。自孔子以前數千年之文化，賴孔子而傳；自孔子以後數千年之文化，賴孔子而開。”嗚呼！天縱之聖，以為木鐸，承古開今，大道以傳。所傳之道，則“天”道合法性也，承自古聖王，傳於後士人。孔子之後，聖王隱退，中國歷史進入“無王時代”，天道將其合法性直接賦予聖王人格，委託聖王統治的“聖王政治”時代宣告結束。而接受聖王的再委託以秉承天道合法性的“士人政治”時代正式開始。

“士人政治”的委託方式即是以誦習聖王經典——經歷代聖王傳習終由孔子編定的《六經》——獲得合法性。儒士（士大夫）——這一信奉儒家精神信仰、踐行儒家道德實踐的社會群體，開始出現。既此以往，由漢迄清，便是士權與皇權共治天下的“士人政治”時代：國家的意識形態是儒教思想，國家的官吏來源是儒教信徒，國家的考試內容是儒教經典，國家的治國思想是儒教理念。是故，無論“聖王政治”，抑或“士人政治”，依儒教義理治國為合法，不依儒教義理治國為不合法。夫中國者，吾儒之中國也。儒教中國，依儒治國，此之謂天經地義，邦本國常。具體而言，其中無論“民貴君輕”“天人感應”，還是“以德治國”“君禮臣忠”；無論“經筵講席制度”“史官實錄制度”，抑或“群臣廷議制度”“郊祭廟禘制度”，儘管艱難，但在當時別無選擇的君主政體下，儒士群體與儒教制度都在竭盡所能的控制、滲透、改良、扭轉著君主政體這頭可能脫韁的野獸。明帝數十年不朝，內閣機制運作自如，其獨立有效可見一斑。此非士權之治天下也而何哉？英國自言其內閣制借鑒明制多矣。可見其對皇權制衡、補充之效。張居正其時儼然自居以首相。

又且純以“君主專制”“封建社會”之西方中世紀政治概念硬套中國歷史，殊為不妥。丞相三公且不論矣，即“三省六部制”中門下省之“封駁”非制君而何？元代“行尚書省”包攬地方事務，皇權亦並非直達社會基層。且皇帝亦非絕對自由，有“天”“地”二制也。夫“天”者何？“天人感應”也。朕躬失德，罪己必詔。“皇天無親，惟德是輔。”德失則命改，即合法性無存也。此之謂“天道以德制君也。此儒教所宣揚之神聖價值。“地”道者何？祖宗之法也。“本朝以孝治天下。”祖宗

之法，不可改也。夫“孝”者何？綱常之源，人倫之基，儒教之本也。此之謂“地”道以仁制君也。此儒教所承載之歷史文化。人心向背，更無論矣。三重備具，方可治國。君權相權之爭，既見皇權與士權之共治，亦見政府與儒教之相制。一部中國歷史，實乃君主與士大夫官僚共治，而非君主專制；實乃官府與儒士鄉紳共治之宗法社會，郡縣社會，禮治社會，而非專制社會。上層以士大夫官僚的士權制衡皇權，下層以鄉紳宗族的社會自治制衡政府。縱然在改良政府之時，儒教也時有淪為統治工具，粉飾太平之危，進而扭曲變質。但就其政教合一的高度成功而言，儒教最終還是實現了它對世俗政府的強力影響。漢武帝與董仲舒交相利用——“政教相制”，但最終的贏家還是儒教。甘於被利用，方能反利用，歷朝歷代的無儒不安已然給出了歷史明證（“早尊儒早安定，晚尊儒晚安定，不尊儒不安定”，此張祥龍先生誠今世也）。然而，這樣的成功似乎又太成功了，以至儒教本身已經全然與世俗政府水乳交融，難分難捨。當君主制轟然傾覆，攀植其間的儒教竟已全然無法抽身。儒教中國之興衰，概言之，曰：於“聖王政治”時代肇遭而熙隆，以孔聖編定《六經》、招收儒生為標誌總結而轉捩，歷經周秦時代體制外的奔走呼號，至“士人政治”時代於漢朝重歸體制內完成與帝制的新融合並定於一尊，以迄清末瓦解。歷史上儒教中國之形成與消解，即此告終。究其敗因，乃以世人多認定儒教是為封建專制服務的工具，是腐朽、反動、落後的時代產物，應當掃入歷史的垃圾桶。在20世紀初歐風美雨滌蕩中原，“排滿”“五四”紛起之際，包括儒教在內的一切傳統價值在“以西解中”的大語境下喪失自我言說的能力，被曲解、污蔑、“一棍子打死”，在劫難逃。時至今日，對儒教義理尤其政治理念及其禮教觀念重新進行梳理，發現其超越時空的內在價值，撥亂反正，去妖魔化，實所必要。

七：儒教中國之本——禮教 “禮上事天，下事地，宗事先祖，而寵君師，是禮之三本也。” “禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。” 依《大戴禮記》《荀子》“禮三本”之意，天地為生之本，為萬法之源，代表超越神聖之價值，即“天”道合法性也，《中庸》所謂“建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑”者是也；先祖為類之本，為生命鏈條之承續，代表歷史文化之價值，即“地”道合法性也，《中庸》所謂“考諸三王而不繆，百世以俟聖人而不惑”者是也；“君師”為治之本，為世俗教化之德風引導，代表人心民意之價值，即“人”道合法性也，《中庸》所謂“本諸身，征諸庶民”者是也。夫君者，所謂“天子一爵”也，意謂君先為義務所在，次乃權利所歸。“君君”者，謂君有君義，乃有君權，此之謂“正名”。君沒有君的樣子，便不成其為君，此“君君臣臣”之本意也，蓋儒教藉以律君之法。而君師之責皆在治世化民。故“天地一親一君師”三本，即“天—地—人”三重合法性也。後世皇權篡為“天地君親師”，而世人遂以此蔑稱儒教為專制服務。且不論當彼之時，帝制自有其歷史合法性。不為之服務，又為誰服務？關鍵在於不僅服務之，更要改良之，此即“政教相制”——政權與儒教之交相利用也。以政教合一為前提，以政教相制為目的：化君以德，化政以仁，以道德高標約束世俗政權，化成世風民俗。試問捨儒而外，誰堪此任耶？道家清靜無為之小國寡民乎？法家嚴刑峻法之刻薄寡恩乎？不返於原始社會，即入於戰爭機器。可以一時，不可以萬世，此“文景”“暴秦”俱不可久之由，以其皆無以提升社會也。化世者何？教也。“聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎？”蓋治國之道，任德不任力，重禮不重刑。法僅可懲惡，禮方能勸善。故“禮法”之謂，以禮為首為主為重，以法為次為輔為輕；禮治為上為隆為精，法治為下為薄為鄙。禮化萬世，法刑一時，剛柔相濟，寬嚴相輔，此陰陽和合之道也。夫禮者，所以正人倫綱常也。“父為子隱，子為父隱，直在其中矣”，亦謂人倫之德最大。若遵法而悖德，父子以相訐，雖正一時之刑，實敗長久之治。以其人倫絕也。孝慈且無，況其餘乎？其不忠於上，不義於眾，可逆而知矣。故歷代禮法皆制：除謀逆等大罪而外，擅訐其親者反罪其身，不責其親，此之謂“反坐”。此“法從於禮”之例也。反觀今世“親屬包庇罪”，大反人情矣。至於“禮不下庶人，刑不上大夫”，《孔子家語》早有正解：“凡治君子以禮御其心，所以屬之以廉恥之節也，故古之大夫……既自定有罪名矣，而猶不忍斥，然正以呼之也，既而為之諱，所以愧恥之，是故大夫之罪……聞而譴發……造乎闕而自請罪，君不使有司執縛牽掣而加之也。其有大罪者，聞命則北面再拜，跪而自裁，君不使人捽引而刑殺。曰：‘子大夫自取之耳，吾遇子有禮矣，以刑不上大夫而大夫亦不失其罪者，教使然也。’所謂禮不下庶人者，以庶人遽其事而不能充禮，故不責之以備禮也。” “禮不下庶人”，乃不對庶人行禮求全責備（無充足物質條件）。“刑不上大夫”，《白虎通》有言：“禮為有知，制刑為無知。”孔穎達亦云：“所以然者，大夫必用有德，若逆設其刑，則是君不知賢也。”意謂不以有司公審大夫之罪，即不“刑”之，而使之自裁或施以“八議”，以維護“大夫”這一階層於國人面前之尊嚴。無德不大夫，禮為大夫設。大夫而悖

禮致刑，可謂大夫乎？故刑不上“大夫”，所刑非“大夫”也。聞誅“一夫”矣，所殺非“君”也。此即“正名”之義，此之謂“名教”，即循名而責實：“名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足。”今所誣“封建禮教”者，何嘗食人哉！儻無禮防樂教，定名正分，則僭上弑君者往往而將有，凌下殘民者故故而多在。雖有禮，亂臣賊子尚有陰謀以暗篡矣；儻無教，國盜民蠹詎非豪取而直奪乎！故“春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。”蓋其“以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。”“上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補弊起廢，王道之大者也。”“故《春秋》者，禮義之大宗也。夫禮禁未然之前，法施已然之後；法之所為用者易見，而禮之所為禁者難知。”君不君，臣不臣，父不父，子不子，人倫綱紀，崩壞殆盡，民雖欲不見食，可得而活乎？此則春秋之大義也：嚴夷夏之防，謹尊卑之序，定名正分，內仁外禮，王道備矣，大一統成矣。故禮者，誠儒教之本也。《禮記》有言曰：“夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非也。”“道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠、祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節，退讓以明禮。鸚鵡能言，不離飛鳥，猩猩能言，不離禽獸，今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀，是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。”“人有禮則安，無禮則危，故曰：禮者不可不學也。”於戲！“上古聖王所以治民者，後世聖賢所以教民者，一禮字而已。”華夏文明五千年，一以“儒教—禮教—名教—先王之教”為本。禮之為用大矣哉！是故孔聖曰：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。”悲夫！禮失而求諸野。“文革”中國，自毀傳統，自絕於古。毀聖滅經，惡極當誅。名教罪人，非此而孰！反觀韓國，無怪其爭古於我矣。儒風昌明，遺教猶淳（韓劇可見）。其成均館釋奠祭孔之禮千年未絕，至今一依古制。而我曲阜其址其物，浩劫之毀，甚於日寇。今日曲阜祭孔，反求教於韓。不亦怪哉！韓日來朝聖者，莫不敬冀而來，怨憫而去。哀哉！典章教化，百不一存。龜玉櫝毀，錦繡灰焚。竟是誰之過歟？竟是誰之過歟！嗚呼！中國之為夷狄也久矣夫！是故，當今之急務，在復興儒教。欲興儒教者，先興禮教；欲興禮教者，先興禮學；興學在儒士。禮教之實，在正名定分，依名制禮也。融禮學於制度設計，共成“王道政治”之有機成分。未來“王道政治”之制度設計，即禮教制度也，即名教制度也，即先王之教也，即儒教中國也。可以說，“禮”就是一套社會上下約定俗成的“習慣法”，在規定義務的同時，也限定了權力。“禮”天然的帶有一種憲政主義傾向。儒教中國之實現，即使要落實儒教憲政的政治制度設計與安排，即禮教制度。然則何以致之歟？須明：法律之上有道德，道德之成賴教化。夫教化者，內仁外禮也。教化興而德政行。夫德政者，以德治國也。德政備而仁政至。夫仁政者，道德興隆，教化淳厚，天下歸仁之政也，此乃德政之極。仁政至而“人”道盡矣，再進於王道，遂通“天”“地”“人”三道，小康之世極矣。小康之終，世界大同。此蓋儒教政治理想之層進也。端賴儒教憲政之完善，以成儒教中國之盛世。

下：儒教中國之未來展望 儒學作為一種思想體系，自有其恒久的超越時空的普世價值。而落實於具體的地理歷史環境中，則表現為“儒教”，並在特定時代利用君主制為其實踐工具。其本身所具有的超越君主制落實到現代社會的可能，則表現為重建儒教——實現儒教在現代社會中的教會組織化、現代化轉型。

一：百年憂患——反古西化 宗教乃文明之核心。欲究一文明，當先究其宗教。以其最集中地富含著一個文明的基因密碼，包括其終極關懷、人生信仰、思維方式、社會形態等。然欲亡一文明，亦必先亡其宗教。廢除科舉後，政府（“儒教教會”）與士人（“儒教信徒”）間的制度紐帶漸趨斷裂，既宣告著儒教對政府的影響力將持續下降直至枯竭（將不會再有新的傳統儒教信徒進入政府），亦意味著儒士群體整體規模的萎縮（儒士群體的形成動力趨弱），客觀上亦加速了滿清部族政權的覆滅（體制內外的支持者“儒士”與政府的持久性聯繫趨弱），形成一個惡性循環。新學堂興辦後，傳統的儒士培養教育即告終結。辛亥之後，儒教賴以為繫的政治制度徹底崩潰。從此，儒教開始淪為體制外的遊魂，康南海的孔教運動亦告失敗。最後，在蔡元培取消讀經科、停止祭孔之後，傳統儒學在現代教育中的最後一席陣地宣告淪陷。由是，以伏羲畫卦為起點，以孔聖定經為承結，以政教合一為形態，以王道政治為理想，以內聖外王為追求，以濟世化民為目標，訖歷6500載之儒教中國就此終結。儒學升為“王官學”以儒教形態作為國教存在的儒教文明時代告終，又一個儒學退居“百家言”地位作為學派蟄伏民間的禮壞樂崩之世到來（前次乃春秋戰國）。百年的近代中國史，就是一部“以夷變夏”的文化歧出史，就是一部全盤西化、全面反傳統的文化血淚史。時至今日，像中國這樣一個徹底斷裂自我傳統的國家，還是一個擁有五千年文明的古國，世界上

難得其二。當今之世，宗教非但沒有如某些主義預言的那樣隨著科學的大發展而消亡，反有借民族主義、文化主義蓬勃復興之勢。科學主義至上、工具理性氾濫之弊日顯，後現代主義、現象學等對現代主義的批判應運而生。值此之際，中國所遇境況堪以四字相加：內憂外患。在國際，是強權霸道的橫行，叢林法則、社會達爾文主義的肆虐；在國內，是信仰真空，西化思潮再次洶湧。自改革開放以來，作為官方意識形態的馬克思主義一統天下的局面一去不復返，各種社會思潮蜂起。社會矛盾尖銳。耶教趁機而入，大肆傳播，教眾或謂1億，遠逾7000萬黨員。百年以來，作為華夏文明主體的儒教已然瓦解，宗教毀滅後的民族主體性無從挺立，眼見“宗教顏色革命”如火如荼，直接從最深刻的思想深處改造著國人。一旦多於半數的“香蕉人”出現在神州大地，華夏文明就真的萬劫不復，將成為博物館中的古物，供人憑弔（如古埃及之於今埃及）。“反古西化”，誠今世之大患。君主制曾是儒家實現自我價值的途徑與體制依賴，亦曾挾之墜入萬眾唾棄的深淵。然而時至今日，作為無可辯駁的華夏文明的主體，儒家憑其頑強的生命力與永恆的思想價值開始回歸。左（馬克思主義）、中（文化保守主義·大陸新儒家）、右（自由主義）三派作為當代中國三大思潮的互動與辯駁亦將日趨激烈。

二：重建儒教中國 1：重建儒教中國之二端 為解當代中國乃至世界之困，何以必須復興儒學與儒教？以其能提供最佳解決方案故。儒學的最高綱領“內聖外王”，分而化之形成了儒學的兩大傳統：心性儒學與政治儒學，茲乃分述其於人心、世道之用。心性儒學：重建中國人的精神信仰與道德操守 無論儒學與儒教，對於人心的關注素居首位。甚或可言，儒教是最關心人心的宗教。以儒教全然乃起於人心、歸於人心，一切以人心為中心的“心教”。無論“三省吾身”抑或“反求諸己”，無不彰顯儒家君子“誠心正意”、向心內下功夫的修養之道。人人都有“不學而能”“不慮而知”的“良能”“良知”，都有“仁義禮智”的四善之端。而我輩所須，無非持志養氣、博學約禮、希聖希賢而已。“人人皆可以為堯舜”，這裏有著真正的大平等。儒學本質上是一門實踐哲學，而非知識哲學；是一門求善的學問，而非求真的學問。在儒家看來，價值是第一位的，知識是第二位的，德為才帥，德主才奴。人與禽獸幾希，所異正在德耳。在當代這個科學壓倒人文、知識優於價值的時代，重建儒教無疑將為我們找到生命意義的皈依而不至被物欲之海所淹沒。政治儒學：重建中國人的神聖價值與歷史文化 異於思孟程朱陸王的心性儒學的內聖傳統，以《公羊傳》與董仲舒為代表的政治儒學——春秋學——則接續了儒學的外王傳統。如果說前者之於儒教的價值在於提供了宗教所需提供給信眾的價值皈依，那麼後者則為儒教的制度化、滲入政治提供了資源，亦鮮明顯出儒家積極入世的一面。政治儒學的核心思想“三重合法性”，實乃蔣子楊槩首倡，厥功至偉。此非惟對當代政治與傳統完全絕緣的中國有意義重大，對世界政治的未來亦價值非凡。因為政治儒學是對治當今世界日益暴露的民主政治之弊的良藥。依“王道通三”與“參通天地人為王”的儒教義理，其理想的政治形態“王道政治”兼具“天”“地”“人”三重合法性，落實於今日的制度設計則為“議會三院制”，乃從政道（政權合法性）高度制衡今日民主政治中民意合法性一重獨大之弊，而非僅從治道（政府分權制衡）上進行制度設計。諸如美國這樣的國家，由于啟蒙運動之後對於宗教神學（“天”）的反動而全然投向另一極端：政治合法性只建立在一重“人”的基礎上。雖然美國社會中宗教仍致教化人心之用，但它已完全從政治體制內被驅逐。（議會三院制與三權分立都是分權制衡，但前者是在政道高度制衡“天”“地”“人”三重合法性，後者只在治道高度即“人”道內部進行行政、司法、立法三權的制衡，卻沒有能夠制衡“人”道本身的其他合法性。）即現代民主政治放逐了政治中的神聖性、道德性與價值追求，純然變成了世俗利慾的謀利工具。分權制衡無論多麼精妙，本質上都只為了滿足人慾而服務（因為人意的本質就是人慾）。此由其政權合法性基礎惟有一重所致。而這樣完全承認人慾合法性的政治體制，必會趨於無限追求人慾最大化滿足，此乃為近代以來地球生態持續惡化卻無法根治的深層政治原因。（西方綠黨執政理念近於代表“天”道，但即使上臺後仍無法貫徹其理念，因在民主政治內部沒有相應的制度設計來保障。）惟有從政權合法性的高度上對“人”道合法性加以制衡，輔以“天”道的價值追求與“地”道的傳統傳承，方能杜絕人慾的肆無忌憚與價值虛無。故春秋大義者，誠政治儒學之本，不可不遵也。儒教中國的“王道政治”的政治目標便是教化人民，是以德引領一個社會向上提升，新民化世，以“和而不同”的理念持守“世界大同”，在“戰國原則”通行的今日堅持任德之餘亦任力，改變世界的“霸道”原則，以王勝霸，以夏變夷，以德制力，以天化人。 2：重建儒教中國之二法 甲：實踐三路徑 （子）：上行路線 一如儒教在中國古代的傳統路線：儒化政府。重建新的“科舉制度”，將儒家經典之考查納入公務員考試科目，是經典信條內化為其生命信仰。爭取孔孟之道、儒教義理入憲。設立儒教節日。舉行國祭。定儒教為國教。 （丑）：下行路線 儒化社會：重塑儒教的社會根基。建立儒教社會團體，諸如中國儒

教協會，加強海內外儒教、儒學、儒士團體的交流合作，敦促政府盡快承認儒教的合法宗教地位。建立儒士社團，再造儒士群體，因“儒教信徒”是儒教重建的源頭活水。重塑一群對儒家理念抱信仰踐行之志的新儒士即儒教的“主觀信奉者”而非“客觀研究者”乃當務之急。成立基金會，募集弘儒資金。支持讀經運動，經學入校，支持私塾復興，書院復興，漢服復興，文言復興，詩詞復興，正體字復興，方言保護，粵語國語化運動。積極主動把“儒學熱”融入“國學熱”、文化復興的大潮中，結合之、主導之，結成最廣泛的“傳統復興”統一戰線。舉行祭天祭祖祭孔及各地神祇先祖鄉賢英烈紀念活動，發展文廟等民間儒教道場的宗教功用，完善儒教的現代社會功效，入社區，入學校。恢復、創新傳統禮俗禮教（吉凶軍賓嘉、婚喪嫁娶、生老病死，提供終極關懷）。開辦刊物、網站，加大宣傳力度。

（寅）：中行路線 建立“儒家文化保護特區”。近代以來儒教的消解，除了科舉、書院、帝制的終結，各類西化論者的攻訐污蔑（解決一個問題最簡單的方法即證偽問題，認為其不成為問題。如討論儒家是否宗教。西化論者即持否定態度。但這是概念的混淆。儒教自是儒教，而儒家當然不是宗教，儒家是儒教淪至“百家言”地位時的作為學術流派而存在的形態，而儒學則是兩者共同的學理系統，一如基督教神學流派、基督教、基督教神學之間的關係），儒教賴以為生的社會結構——宗法社會——的瓦解亦進一步加劇了儒教社會生存土壤的萎縮。建立“儒區”，是在直接與現代社會浪潮抗擊之餘尋求未被現代化浪潮污染的“桃源淨土”，重現原始儒教社會環境的生產生活狀態，即“華夏古制化”，採取與外界相對隔離、復古更化的方式保存儒教火種。入住人員採取志願者遴選方式。

乙：學術兩羽翼 （子）：內核重塑：經學重建 其一，再崇經學，重拾家法，以中解中——重塑華夏話語體系 百年中國，面對西方強勢話語的侵襲，最大的危機還是華夏文明自身的解釋系統被西方所肢解、解構，被“文化殖民”，成為“文化啞巴”。即所謂西學為語法，中學為辭彙，以西解中，以西律中，最終以西化中。其中，儒教解體、儒家蟄伏、儒學式微的致命一擊，乃讀經科之取消，經學作為一門獨立學科的地位被顛覆否定：化《詩》以文學，化《書》《禮》《春秋》以史學，化《易》以哲學。經學之於中國，猶神學之於西方。耶教神學中當然亦有文學、歷史、政治、倫理乃至語言、民俗等學科的材料，但這並不妨礙神學作為一門獨立學科而存在。被分解為文獻史料進行分科研究固然是一門求真的學問，但神學的真正價值仍在於它是一門西方社會核心價值承載者的求善的學問。時至今日它仍是西方社會的主心骨。經學亦然。其所追求的是神聖性、宗教性的價值與實踐，而非世俗性、科學性的知識與研究。儒教之心在儒學，儒學之心在經學，經學之心在《六經》：“入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也。疏通知遠，書教也。廣博易良，樂教也。絜靜精微，易教也。恭儉莊敬，禮教也。屬辭比事，春秋教也。故詩之失，愚。書之失，誣。樂之失，奢。易之失，賊。禮之失，煩。春秋之失，亂。其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也。疏通知遠而不誣，則深於書者也。廣博易良而不奢，則深於樂者也。絜靜精微而不賊，則深於易者也。恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也。屬辭比事而不亂，則深於春秋者也。”經學並非“整理國故”“古史辨派”口中僵死的史料，只能供西學範式解剖研究而已，而是有著自己活生生的義理系統、能“自圓其說”的活的精神體系：以《詩》作感性的感發，興起內仁之心；以《書》作理性的教鑒，激勵外義之行；以《易》作形而上的哲學思辨，鑄造中華民族的思維模式；以《禮》作形而下的倫理規範，奠定中國社會的禮俗民風；以《春秋》作“外王”事功的大義褒貶，定型中國人的政治理念；以《樂》作“內聖”修養的淳風化俗，陶冶中國人的人生情操。《六經》之心，咸歸教化。

在百年來西方文明對華夏文明的衝擊中，經學首當其衝，破壞最徹底、扭曲最嚴重、後果最惡劣。無經之儒，猶無源之水，無本之木。皮之不存，毛將焉附？其涸其槁，可立而待。職是之故，今日弘儒之業，除了實踐層面的再造儒林，學理層面的重塑經學亦當務之急。且不能以西學範式解之，而當以中學態度治之，再造經學權威，彌補儒學空心，重建中華文化自身的話語系統，不再“西雲亦雲”，而要“自說自話”，此之謂重拾“家法”。諸如像“三重合法性”“王道政治”這類從儒教自身理路中源發出來的政治構想，在“西學眼鏡”對華夏文明的有色透視中是決計無法提出的。不過，“以中解中”並不意味著盲目排外，而是在堅持文明自性、話語自權、自身完整價值體系的同時，有選擇的、工具性的、零碎化的吸取西學中的有益成分。即以中學為語法，吸納、消融西學辭彙；以中學為價值原則指導，以西學為實用工具輔助。歷史上，為了應對義理完備、教法高深的佛教對正統儒教地位的衝擊，宋代理學家奮起反擊，積極吸納佛老二家中的有益成分，建立起了儒教自身的完備形上哲學體系——理學，成功完成了對佛教挑戰的回應。

當今之世，中國亦面臨著文化上“任人宰割”的境地：中國社會成了各色西方思想的跑馬場、逐鹿原，而能夠代表五千年文明傳統的文明自性卻無從挺立。兩種文明相遇，不是和諧互動，便是你死我亡。而被消解的一方往往是理論體系較不完備、較不嚴密

較不成熟的一方。作為失敗者，它的“局部器官”還能作為有益成分被吸納於新文明中而存活，但作為一個“完整個體”，它已然肢解死亡。古希臘羅馬文明雖為後世有所繼承，可它們畢竟已死。問一個希臘人，他會說自己是現代希臘這個民族國家的人民（無論是政治認同上還是文化認同上），不是（古）希臘人，不是（古）羅馬人。對他們而言，古希臘甚至算不上“前朝”，而全然是一個“異質文明”的古跡而已。在他們的文化心態上，就算與古希臘有所聯繫，也只是間接承襲而已，祖非真祖，傳非嫡傳。文明的斷裂在世界上屢屢發生，歷史的鴻溝甚至使現代西方人讀不懂百年前的喬叟著作。反身自顧，我們何其幸運！五千年文明未曾中斷，我們可以毫不遲疑的驕傲宣稱：“我們是炎黃子孫，華夏兒女！”將文明的長河直溯至人文初祖。然而，這樣的驕傲還有多少底氣？當我們的衣食住行都是西方的模式，當我們的所思所言都是西方的思維，當我們的倫理道德一以“自由”“人權”為尊，當我們的政治思想一以“民主”“平等”為準，甚至教崇耶教，政仿西政，華夏中國，名存實亡矣。職是之故，值此危急存亡之秋，為華夏文明計，為萬世千秋計，重建儒教，復興儒家，重塑儒林，再造經學，恢復中華話語，改變西方霸道，讓中國自己解釋中國，回應西方；再進一步解釋西方，解釋世界。以西濟中，以中化西，刻不容緩，責無旁貸！其二，讀經與國性——儒教中國之文明自性嚴又陵有云：“大凡一國存立，必以其國性為之基。國性國各不同，而皆成於特別之教化，往往經數千年之漸摩浸漬，而後大著。但使國性長存，則雖被他種之制服，其國其天下尚非真亡。”“（若一國）雖名存大壤之間，問其國性，無有存者，此猶練形家所謂奪舍軀殼，形體依然，而靈魂大異。莊生有言：‘哀莫大於心死。’莊生之所謂心，即吾所謂靈魂也。人有如此，國尤甚焉。”“中國之特別國性……豈非特孔子之教化為之耶！……豈非其所刪修之群經，所謂垂空文以詔來世者尚存故耶！”“蓋不獨教化道德，中國之所以為中國者，以經為之本原。乃至世變大異，革故鼎新之秋，似可以盡反古昔矣；然其宗旨大義，亦必求之於經而有所合，而後反之人心而安，始有以號召天下。”“至於人之所以成人，國之所以為國，天下之所以為天下，則舍求群經之中，莫有合者。”“（今日）蔑經之談，闖然而起，而是非乃無所標準，道德無所發源，而吾國乃幾於不可救矣。”“夫群經乃吾國古文，為最正當之文字。”“為中國性命根本之書。”“夫讀經固非為人之事，其於孔子，更無加損，乃因吾人教育國民不如是，將無人格，轉而他求，則亡國性。無人格謂之非人，無國性謂之非中國人，故曰經書不可不讀也。”“開國世殊，質文遞變，天演之事，進化日新，然其中亦自有其不變者。姑無論今日世局與東魯之大義微言，固有暗合，即或未然，吾不聞征誅時代，遂禁揖讓之書，尚質之朝，必廢監文之典也。考之歷史，行此者，獨始皇、李斯已耳。其效已明，夫何必學！總之，治制雖變，綱紀則同，今之中國，已成所謂共和，然而隆古教化，所謂君仁臣忠，父慈子孝，兄友弟敬，夫義婦貞，國人以信諸成訓，豈遂可以違反，而有他道之從？假其反之，則試問今之司徒，更將何以教我？”“《六經》正所以扶立紀綱，協和億兆，尚何不合之與有乎！”又，“吾聞顧寧人之言曰：有亡國，有亡天下。使公等身為中國人，自侮中國之經，而於蒙養之地，別施手眼，則亡天下之實，公等當之。天下興亡，匹夫有責，正如是云。公等勿日日稗販其言，而不知古人用意之所在也。”余讀嚴子書，至“吾國乃幾於不可救矣”，未嘗不廢書而歎也。悲夫！覽此昔人興感之由，若合一契，臨文嗟悼，不能喻之於懷。滔滔者天下皆是也，而誰以易之？百年中國，今不異昔，反愈過之。斯文《讀經當積極提倡》，蓋聖元二四六四癸丑年（西曆一九一三年、民國二年）嚴復作於“中央教育會”之講稿也。其時距五四橫流之將起不過九載，復古之勢暗湧天下。先生早年力倡維新，譯介西學，世譽先進；晚年眼見反傳統漸有滅祖欺師之殆，遂力主舊學，“用以保持吾國四五千載聖聖相傳之綱紀彝倫道德文章於不墜”，蓋“失其本性未能有久存者也”。雖不與於世，仍不改其志。苦心孤詣，傳往聖之至道；守先待後，續絕學以微命。闡護此幽光燭火，欲復盛明於後世。章太炎亦有言焉：“夫國學者，國家所以成立之源泉也。吾聞處競爭之世，徒恃國學固不足以立國矣。而吾未聞國學不興而國能自立者也。吾聞有國亡而國學不亡者矣，而吾未聞國學先亡而國仍立者也。故今日國學之無人興起，即將影響於國家之存滅。”而國學之本，端在經學。此其設“國學講習會”年講不輟、傳薪弘道之衷憂也。“他日昌明文化，復興國學，一線生機，胥系於此。”嗚呼哀哉！安知先生身後，明年此會旋輟於日寇。道之不行，其命矣夫！而曾文正公於《討粵匪檄》中慷慨陳詞，痛心疾呼，今日誦之，猶凜凜焉：“自唐虞三代以來，歷世聖人扶持名教，敦敘人倫，君臣、父子、上下、尊卑，秩然如冠履之不可倒置。”“竊外夷之緒，崇天主之教……別有所謂耶穌之說、《新約》之書，舉中國數千年禮義人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡。此豈獨我大清之變，乃開闢以來名教之奇變，我孔子孟子之所痛哭於九原，凡讀書識字者，又烏可袖手安坐，不思一為之所也。”“倘有抱道君子，痛天主教之橫行中原，赫然奮怒以衛吾道者……以列聖深厚之仁，討暴虐無賴之賊，無論遲速，終歸滅亡，不

待智者而明矣。”“自古生有功德，沒則為神，王道治明，神道治幽，雖亂臣賊子窮凶極醜亦往往敬畏神祇。李自成至曲阜不犯聖廟，張獻忠至梓潼亦祭文昌。”而今十載浩劫過後，更甚於當年“焚郴州之學官，毀宣聖之木主，十哲兩廡，狼藉滿地。嗣是所過郡縣，先毀廟宇，即忠臣義士如關帝嶽王之凜凜，亦皆汙其宮室，殘其身首。以至佛寺、道院、城隍、社壇，無廟不焚，無像不滅。斯又鬼神所共憤怒，欲一雪此憾於冥冥之中者也。”嗚呼！余不憚觀列，反復陳詞，無非百年中國，以迄今日，反古西化，其禍仍烈。若不承古，何以開今？移花接木，文化殖民。其漸久矣。而天下之亡，可忽而睹！“變古亂常，不死則亡。”作斯者，其有憂患乎！夫國性者，一國之本也，其文明之自性也。中國之國性安在？其必曰：在儒教。儒教之源本安在？其必曰：在經學。夫經也者，大道之常也。根蒂不固，花果焉存？經學復興，義無再諉！（丑）：外緣拓展：學理創見自現代新儒家（港臺新儒家）以來，心性儒學偏盛。90年代大陸新儒家繼起，積極力倡政治儒學之旨，將儒學自書齋性理之褊狹境界中解放出來，積極投身於當代中國的政治討論與制度設計，乃使文化保守主義成為與馬克思主義、自由主義鼎足而三的當代中國三大社會思潮之一，而是書之著者蔣慶先生實不得不膺其首倡之功。但相對於另二者已較完備的理論體系，大陸新儒家尚需在學術領域多發創見，為未來的儒教復位（重返“王官學”定於一尊之位）打下理論基礎。茲列部分代表人物如左：盤山先生的公羊學、政治儒學、王道政治；陳明的文化儒學、儒教新說、即用見體；康曉光的現代仁政說、儒教國教說、文化民族主義、儒化說；盛洪的天下主義、經濟儒學；秋風的中道自由主義；干春松的制度儒學；張祥龍的現象學儒學與儒家文化保護特區；黃玉順的生活儒學；杜鋼建的儒家憲政主義；蕭瀚的科學憲政主義；彭林的華夏禮儀復興。“儒家資本主義”“儒家自由主義”“儒家憲政”“儒教憲政”的提法表明儒家與自由主義之間有可供融合的空間與相互借鑒的資源。但須“中主右輔”，否則有“變相西化”之嫌（現代新儒家即如是），使儒家被自由派“消納”。是以立場問題分外重要。站在儒家立場借鑒自由主義纔能確保儒教在未來制度安排中的主體地位，不至於淪為局部的“有益成分”。盛洪、張祥龍各自本在經濟學、現象學領域從事研究，其歸宗儒家、轉變立場有益於擴大儒家學術領域與研究路向。這也是未來儒學發展的方向之一：廣泛滲入各學術領域，擴大話語權。盤山先生人稱“儒家原教旨主義者”，其功在堅持儒家基本義理不動搖，而見譏為不切實際。緊密聯繫政治現實，一種政治理念纔可能得以落實。蔣子所貢獻的一些政治儒學理論極具創見。整體而言，蔣子對於傳統儒學精神之復生於今日居功至偉。其《公羊學引論》對於闡發春秋大義、接續正統華夏政治理念，首倡並弘揚當代“公羊學”“政治儒學”皆極其灌頂發聵之功。“以理待勢”、“以理轉勢”，“誘政入道”、“以道化政”，堅持原則，緊貼現實，是未來儒教重建的必經之路。而在促成儒學與政權的靠近結合以落實儒教理想之時，亦須知百年殷鑒未遠，帝制之崩對儒教帶來的毀滅性打擊至今未癒。為免“粉飾”“辯護”之詬，利用政權而又高於政權，若即若離，保持一定的超然性，是未來儒教所需汲取的教訓。“儒家社會主義”是部分左派學者提出的口號。這雖也表明今日中國無論“左”“右”都無法再“反儒”“避儒”，而要直面儒家甚至靠近儒家，但其用心與立場仍值得審慎對待。“相融相制”——交相借鑒與利用中，“主體性”是不可動搖的爭奪目標。無論如何，諸家歸宗儒門其心各異，其效則同。同聲連氣，此呼彼應，相磨相蕩，愈辯愈明。百流匯海，方可共襄復儒盛業。結語：展望——無儒不中國 宗教乃一個文明的主體與核心。近代以來，華夏文明的核心價值承載者“儒教”土崩瓦解，成為制度之外的無根遊魂。加以後來社會劇變，華人雖自稱“炎黃子孫”，中國雖號曰“禮儀之邦”，可是小到個人思維觀念、價值信仰，大到國家制度安排、憲法精神，哪里還看得出一點點傳統“中國人的精神”？社會萬象，更毋論矣。20世紀“中華民族”之名生，而“中華民族”之實死。“夷狄進於中國則中國之，中國退於夷狄則夷狄之。”所謂夷狄者，今日之中國是也！“三千年未有之大變局”於是告成。今日之危機，在“亡天下”，遠逾歷代“亡國”之害。文明一斷，中國人從此名存實亡，將成為西方文化籠罩下喪失民族歸屬與文化認同的文化孤兒。文化殖民，誠今世之公害。對此，西化派恐反會額手稱慶。因在彼輩看來，西化並無不妥，西方文明就是最好的文明，走向西化就是走向未來。然而事實恰恰相反，西方文明實已漸入困境。蓋人生路徑有二：向外者奔競逐利，物質技術日新月異；向內者穩求心安，人文精神積澱深厚。中國社會結構穩定，政治倫理等人文領域優於西方，世所公認。近世以來中國之敗，端因以儒教之所短，較西方之所長。（自然科學擅長，由其孜孜以求向外探索的文明個性所致。在於中國，並非反對科技，而是認為無甚必要。“奇巧淫邪”之斥至多表現了一種消極的鄙夷，而非積極的打擊。且科技發達並不必然意味著人生幸福，現代社會愈見科學偏盛、人為物役之弊。“有機械者必有機事，有機事者必有機心”，發聵今日。）重建儒教，豈獨以救儒家，更且以救中國；豈獨以救中國，更且以救世界：以“天人合一”挽救生

態危機；以“興滅繼絕”挽救文明斷絕；以“居仁行義”的內聖修養挽救價值虛無；以“王道通天”的外王事功挽救政治偏弊。以“王道政治”理念（道德教化、上達天道）恢復現代政治中的神聖價值追求與道德律，為現代社會“復魅”，以救西方現代民主政治“人”道合法性一重獨大之弊（其分權制衡制度安排愈精巧，對於人欲的實現愈高效，而從西方政治內部無以解決之，惟有外借華夏“王道政治”之制）。從而在國際上，實現以“王道”化“霸道”，即以“得道多助”“仁者無敵”道德外交原則改變當今世界弱肉強食、強權真理的利欲外交原則（盛洪謂之“戰國規則”。中國身處霸道之世，惟有德服內外，而不懈武備）。惟有如此，以內聖治心，以外王治世，方能重建儒教中國，對內恢復中國政治的價值追求與傳統續接，對外挽救西政民主之偏弊與國際霸道之橫行。杜維明自稱“為儒學發展不懈陳辭”，今儒孰為不然！冥行孤索，何慮乎舉世之非譽；舉燭瑣璞，有冀於來者之同道。“德不孤，必有鄰。”戚戚焉獲我心之同然。五四之反古始肇其端，文革之破舊終纂其禍。華夏衣冠，典章文物，零落以殆盡之慘，百倍於秦火之酷。悠悠蒼天，此何人哉！雖欲不忍見，不忍聞，瞽瞍然自欺以欺人；安得不忿呼，不忿行，蕩蕩兮自濟以濟世！逝者長已矣，往聖前賢其功其志，欽慕可嘉；存者且勉力，時英後俊之勢之情，欣望堪期。挽狂瀾於既倒，一陽來復；扶大廈之將傾，貞下起元。繼絕學於一線，非我輩而阿誰？苟日新厥身，以新厥民，則非至善以不止；爰儒學其熙，聖教其盛，可復光大於明朝。“天不生仲尼，萬古如長夜。”天常有道，未喪斯文。余二三子，復何患於喪乎？日月其逝，歲不我與。曷汲汲以弘道哉？聖教終不可毀也。於！亞聖有訓云：五百年必有王者興，其間必有名世者。由陽明子而來，歲近五百矣。以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，捨儒其誰也？儒何為不奮哉！夫儒也者，中國之心也。若無其儒，則無中國，夷狄是也。嗚呼！弘儒大業，任重而道遠矣。以王勝霸，以夏變夷，以德制力，以天化人。一蕩今世穢，翻成大同光。難矣其事哉！二三子有志於斯者，奮而發不世之願，幸而成萬世之功，其德其樂，何以極之！人立於世，而得以參通天地，贊其化育者，何也？儒也。此所以儒教中國，余日望而奮之焉云爾。——後記：羸鄙舊文，乘興潦草。曩覽蔣子《再論政治儒學》之書，一見怦心。愈讀愈奮，契心符骨至極。於是激發慷慨之致於纂也，浩茫乎渾不知其心之所之。不覺手之舞之，足之蹈之也哉。遂迺撮其中樞，擷其至要，哀成一篇，造作此文。既此書之綱畧，亦吾思之論述也。然為文者誠有待乎靈感即興也歟？雖今日審之，璣類歷歷，然文興既歇，無復能繕。再察蔣子其言，寔亦有可商可榷者。蓋時移識長，反觀冷省，心智無復疇昔狂熱也。然敝帚雖敝，而不忍自棄。姑肆之以致諸同好者云爾。又，蔣子素疏於著述，其集之刊者不過有六，曰《公羊學引論》，曰《政治儒學》，曰《以善致善》，曰《儒家社會與道統復興》，曰《儒學的時代價值》，曰《再論政治儒學》。而余之初知而竟拜蔣子，蓋由《再論》也，後乃順次讀其諸書，所得漸理，而仍以《公羊》為念念不忘者。蓋蔣子乃至今世之純粹經學著作，惟此編也，志者察之。又蔣子有《生命信仰與王道政治》一冊梓於臺，大陸惟有電子版。好焉者皆可自尋而閱之。是為記。

2、儒教中國說——盤山先生《再論政治儒學》劄記 “中國有禮儀之大，故稱夏；有服章之美，謂之華。”華夏之邦，巍巍然大矣；周孔之道，郁郁乎文哉。制禮作樂，外修其文；居仁行義，內充其質。伏羲畫卦，初創人文；孔聖定經，乃集大成。祖述堯舜，憲章文武，敬天法祖，此其始也；誠心正意，修齊治平，內聖外王，此其終也。尊王攘夷，匪懈夷夏之防；宗師仲尼，不改聖人之教。噫嘻！此誠儒教之大觀也。物有本末，事有終始。君子務本，本立而道生。儒教也者，其為國之本歟？是故曰：無儒不中國也。嗟乎！當今之世，吾儒安在哉？禮壞樂崩而人倫盡，學絕道喪以異端起。政宄商奸，無非剝膚錐髓之輩；獨肥眾囊，盡其傾公濟私之能。鄭衛靡靡，斯文之掃地也久矣；夷狄囂囂，大道之回天也難哉！故今之欲興華夏民族者，先興華夏文化；欲興華夏文化者，先興儒教文明；欲興儒教者，先興儒家；欲興儒家者，先興儒學；興學在儒士。天降大任，再造儒林。當今之世，儒士何為？其必曰：重建儒教中國。上：儒教中國之前世今生 一：中西概較 中西文明之異，茲較大端如下：中國乃大陸國家，農業條件佳，以農立國；古希臘乃海洋國家，交通條件佳，以商立國。中國社會結構穩定一體，形成宗法制，呈縱向差等性，注重長幼尊卑之等級秩序；古希臘社會結構流變多面，形成城邦制，呈橫向分化性，形成公民選舉之原始民主。農業社會自給自足向內謀利，強調集體（中國人姓在名前）與義務；商業社會貿易交換向外謀利，強調個人（西方人名在姓前）與權利。所致二者思維方式之異，乃前者於順化自然之農業社會中，注重天人合一，注重智慧觀照之直覺證悟，注重辯證統一，注重融通和諧；後者於征服自然之商業社會中，注重天人相抗，注重理性算計之邏輯思維，注重二元對立，注重析分競爭。集中反映於人生信仰上，乃前者將信仰與希望寄託於內心，寄託於家族血脈；後者將信仰與希望寄託於外物，寄託於上帝天堂。此即肇後

日之儒耶二教之興。儒教相信人性本善，人人皆有良知，皆能成聖成賢；耶教宣揚人性本惡，人人皆有原罪，皆要受審受判。注重內在與家庭，使前者形成祖天（祖宗一天命）崇拜；注重外在與社會，使後者形成上帝崇拜。儒教乃入世宗教，將人類之希望積極地寄託於現世的歷史中，寄託於人類自己身上——世界大同；耶教乃末世宗教，將人類之希望消極地寄託於虛無的歷史外，寄託於上帝身上——末日審判。

二：儒教核心——人倫綱常 儒教注重家庭結構的穩定，認為人生終極價值的來源，就在上溯祖先、下澤子孫的生命鏈條中。只有在這生命的長河中，人生的意義纔有歸屬，纔不至於飄萍無根。而萬代祖先的無窮上溯，最終也要歸結到一個終極價值源頭——天。此處的天是抽象的隱性人格神，而非耶和華般具象的顯性人格神。天，既是自然之天，亦是意志之天，還是義理之天。無論“天道自然”“天命有德”抑或“天理流行”，于儒教而言，神道設教乃是手段，化民成俗方為鵠的。根本而言，儒教乃人文主義的、以人為中心而展開的“聖教”，而非大多數世界上其他神本主義的、以神為中心而展開的“神教”。“聖人，人倫之至也。”儒教所關切者，終歸是人世間的倫理綱常。

綱者，維也，所以經綸世務，總繫人倫者也。“三綱”中所謂“君為臣綱”，意謂君盡其禮，為臣表率；臣盡其忠，為君效力。“綱”即人倫綱紀，盡其義務，得其權利，是相互相對的，沒有絕對的服從與權威。周時君臣通過“策名委質”的契約方式建立人身依附關係，是以義合的。孔子之週遊列國以干明君乃基於此自由選擇之權利。“君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇。”“聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”君若無義，臣亦不必忠，“從道不從君”是也。餘二綱亦然。今人厚誣儒教“維護專制”久矣。而違背儒教義理之妄言“君要臣死，臣不得不死”，乃遲至滿清康熙年間方於小說《連城壁》中出現之戲文耳。此滿夷“奴化”之罪也。必欲歸咎儒教，亦當謂為儒教與世俗政權交相利用——政教相制——中被利用的一面。“綱常”乃維繫社會秩序穩定之鈐鈕關鍵。只要人類社會仍有等級分工的上下級關係，“綱常”遂永不將廢。文革時批判“孝子賢孫”，父揭發子，子批鬥父，絕悖“父子相隱”之旨，人倫喪盡，背俗敗德，以遺今日道德崩潰之禍。

蓋儒家以為愛有差等：親且不愛，能愛他人乎？縱謂能愛，亦為悖德。蓋親恩最大也，不可不先愛。“父慈子孝”，此人性之自然也，亦人倫之基本也。推己及人，修己安人，博愛廣敬，天下歸仁矣。此亦儒教何以將“仁”凸顯為其最高道德範疇——“仁者，人也”“仁者，愛人”——“仁”既為人性之本質，亦乃人倫之基點。若社會中的每一個體都是“人/仁”，各個體相互之間的聯繫——人倫——亦是“人/仁”，遂真可謂天下歸仁，民德歸厚矣。由是觀之，儒教可謂世界宗教中最富於積極進取精神的宗教，以其相信人類惟可自救也。自救惟有信己之心，自信自力。而我心與天相通，共秉乾道自強不息之志。超越“他我”二元對立，從更圓融的高度展現“信心”之道，儒教堪稱為未來世界指明了新的向上一幾。

儒教以其“準宗教”（依西方的宗教定義）的特殊形態自由遊走於科學（儒教的“格物致知”與“制天命而用之”極富理性精神。儒教非但不阻撓反而是最寬容於科學發展的宗教，中國歷史長期的科技領先可證，中國亦無“火刑布魯諾”一類的反科學舉動）與宗教之間，其不可多得的優勢反倒成為西方宗教界以其褊狹觀念激烈否定儒教獨特宗教價值的藉口。理由無非有二：其一，儒教沒有系統的神靈信仰；其二，儒教沒有制度的教會組織。針對第一點，若以人格神而論，儒教確無類似西方“耶和華”般的具象神靈，但這未為不可。在儒教看來，天道無形又有常，若存又若亡。跳出西方宗教觀的窠臼，以更廣博的視野審視儒教，或說“以中國解釋中國”——“以中解中”，則儒教自己的教義系統清晰可見：以“人”為主體中心，以“仁”為道德基點，以“天”為價值源頭，以“敬天法祖”的“祖天崇拜”為信仰信條，以“內聖外王”的濟世化民為修煉目標。針對第二點，有論者以為儒教在中國歷史上從未有過獨立的教會組織，而帝制瓦解後的康南海孔教運動亦告失敗，更是“充分證明”了儒教就宗教組織而言太不成熟。而這就涉及到儒教中國的核心問題：儒教的制度架構。

三：儒教中國定義 在分別論述了中國與儒教後，我們會問：究竟何謂儒教中國？顧名思義，儒教中國，即儒學上升為“王官學”（官方意識形態）地位，以儒教形態出現，並作為中國國教而實現“政教合一”統治的歷史時期內的中國。可以說，自人文初祖伏羲畫卦以來至二帝三王時代，經秦漢以迄辛亥的6500載之中國，除個別時代（暴秦非儒，滿清偽儒）外，皆可謂儒教中國。其華夏文明，即可謂儒教文明；其華夏文化，即可謂儒家文化。若依華夏文明之內在理路來理解中國歷史，即“以中解中”，而非“以西方解釋中國”，得出此論可謂題中應有之義。

四：三重合法性 政治的核心問題是政治合法性問題。依儒教義理，政治權力有“三重合法性”：超越神聖之“天”道合法性；歷史文化之“地”道合法性；人心民意之“人”道合法性。世間萬法皆有其終極價值源頭，政治亦然。故須有其“天”；民心向背乃政權存亡之現實基礎，故須有其“人”。而受近代以來西方“社會契約論”影響，世人多對歷史文化之“地”道合法性頗多非議。其實，此乃混淆“政府”“國家”二者概

念之故。政府可由一時代的一群人通過“讓渡權利”的契約方式造就，可以人為立廢，其基礎建立在世俗理性利欲之上；而國家卻是由所有時代的所有人通過“生生不息”的自然方式繁衍傳承，不能人為改變，其基礎建立在神聖超越價值之上。易言之，即可以契約立廢的是政府，歷朝歷代的更迭只是“亡國”，無關宏旨。而國家卻是一個有機生命體，是一個神聖價值體，是一個民族於漫長的歷史文化時期中自然形成的社會共同體。它既是今人之國，亦是祖先之國，更是子孫之國。依儒教義理，國家一如家族，是一個血脈相續的生命鏈條，是不容斬斷的價值之流。“不孝有三，無後為大。”中國人注重傳宗接代，便是明白生命之流不能在自己手中斷裂，自己有職責將生命薪火代代相傳。同理，國家生命體的命脈便是文明，文明之亡纔是真正的“亡天下”，是萬劫不復。職是之故，國家具有神聖性、連續性，政府祇有世俗性、時代性。所謂“忠君愛國”，“愛國”即愛此文明故國，“忠君”即忠此現世政權。當現政權“合法”且與國家利益一致時，“忠君”即“愛國”。當現政權不“合法”或喪權賣國時，“忠君”纔是“愚忠”。吾愛吾君，吾更愛吾國。惟此“國”“君”分裂之際最可見國家、政府之異。然世人每同之而不辨。於古人有“愚忠”之嫌，於今人有“歷史虛無主義”之偏。蓋排滿則可也，反傳統則不可也。每一代人都有傳承文明火種的義務，都沒有私自斷絕後代子孫承續前世祖先之基業的權利。即，文明是古人（祖）、今人（我）、後人（孫）的共有財產，任何一方都無權單獨決定其命運。是以歷史文化之“地”道合法性不僅不是無稽之談，更是迫切所需。“地”代表了一方水土所孕育的歷史文化，而每一種文明都是獨一無二的人類瑰寶，保持一個國家的文明延續性切實而必要。一些政權正因缺少歷史文化之“地”道合法性，從而加劇了其政權的不穩定性。此於非西方國家而言尤為迫切。蓋西方國家憑其強權霸道四處兜售其意識形態、政治制度，大搞顏色革命，不顧當地歷史文化傳統，激化了社會矛盾，引發動盪。而今一半非洲人口淪為基督徒，大量非洲本土文明不復存在，這些國家的歷史文化之“地”道合法性便將永久性缺席。淪為事實上的西方文化殖民地，文明自性永久斷絕，成為傳統無根的“文化黑奴”，已成其無所逃遁的厄運宿命。

五：王道政治 綜上所述，只有一個政權同時備具“三重合法性”時纔最穩固：以超越神聖之“天”道合法性代表終極價值與天人合一，以扶持信仰與保護生態，以神聖道德制衡世俗利欲，避免政治完全世俗化、利欲化、短視化、庸眾化、平面化（一人一票的形式民主而非賢愚有別的實質民主）、資本化、商業化、投機化（所謂“政客”）、非道德化、非生態化、非歷史化甚至娛樂化（所謂“政治明星”），避免使國家成為一座“社會公司”；以歷史文化之“地”道合法性代表傳統文明，避免歷史虛無主義與傳統斷裂，以傳統性批判現代性，以古典人文道德匡救現代物質科技；以人心民意之“人”道合法性代表世俗利欲，但在“天”“地”兩重合法性的制約下，克服當代西方民主政治“人”道合法性一重獨大之弊。另外，“三重合法性”亦避免了西方中世紀基督教神學“天”道合法性一重獨大，當代某些伊斯蘭國家“地”道合法性一重獨大的弊病，堪稱人類目前最完善的憲政設計。惟有當“三重合法性”全部落實，儒教義理中的理想政治——“王道政治”——纔得以實現，政治的最高目標“教化人民”——而非最低目標“庶富人民”——纔得以可能。故“王道政治”不是對“民主政治”的否定，而是對“民主政治”的超越。

六：儒教中國之興衰 詳述政權“三重合法性”後，我們纔能反身回證：何以謂6500載以來之中國乃儒教中國？以其政權正合儒教義理“三重合法性”之故也。依儒教文明的華夏史觀而非西方歷史觀，我們可以說：秦漢之前二帝三王時代的中國政治乃“聖王政治”，秦漢以迄滿清的政治乃“士人政治”。依儒教義理，“三重合法性”中，“天”為尚，“地”其次，“人”又次之。此合“祖天崇拜”中“天”高於“祖”（即“地”）高於“我”（即“人”）的價值層級。用是，人間政權的合法性首先來自天道。而在“聖王政治”時代，天道直接以聖王整體生命人格的方式體現，即堯舜禹湯文武周孔之聖躬。聖王的生命人格即代表了天道，所謂“參天地贊化育”“一貫三為王”“王天下有三重”，一身兼天地人三才之德的聖王，其王心即天心，其王道即天道，外化為王制，落實為王事，成就為王政。此乃“小康”之極也。故“王道政治”成為儒教義理中理想政治追求。以“敬天法祖”“內聖外王”衡之，此時的聖王即是儒教教主，此時的整個國家機器便是儒教教會，此時的儒教中國便是高度的政教合一，以致連額外的教會組織亦無，整個政府便是教會本身。此之謂“先王之教”也。自三代以來，最高統治者自稱“天子”，秉承“天”道；宣稱“天視自我民視，天聽自我民聽”，秉承“人”道；實行“興滅國，繼絕世”，秉承“地”道。秉承“地”道，即政治上不否定前朝，而是承認前朝，繼承前朝，或保留其奉祀，或追尊前朝末帝、國葬於帝陵（歷代正統中原王朝皆對前朝帝陵嚴加守護，規格甚至埒於本朝陵寢。像胡元的楊璉真珈般對宋陵的盜寶侮骸，人神共憤之舉，實所駭聞），或爵封割據政權的降君，以示其曾偏代天意，有其局部歷史合法性。天下非一姓之所有，本朝繼前朝代天牧民。即“君異國同”也。如周初

封炎帝裔於齊，封黃帝裔於祝，封堯裔於蘄，封舜裔於陳，封夏裔於杞，封商裔於宋，待以客禮而不臣之，此之謂存二王后以通三統也。“二王三恪”之制，更為歷朝歷代所法。此即在神聖國家的連續性中，世俗政權前後交替，承認彼此在歷史上的合法性。由此可見，“天”道合法性是連續的，而“地”道合法性則分屬前後相續的政權。這更凸顯了主動繼承傳統的重要。因為不如此即不合“地”法。

當然，“聖王政治”雖非盧梭“社會契約論”一般純是理性虛構的產物，卻也是歷史與理想的結合體。而其半歷史、半理想的構成，亦正代表了歷史文化的真實與超越神聖的理想二者的結合。“法備於三王，道成於孔子。”“聖王政治”的理論總結，則有待於集大成的聖之時者孔子。孔子乃末代聖王，而無聖王之位，是謂素王；亦首位士人，而有聖王之德，是謂聖人。元武宗曰：“先孔子而聖者，非孔子無以明；後孔子而聖者，非孔子無以法。”柳詒徵亦謂：“孔子者，中國文化之中心也，無孔子則無中國文化。自孔子以前數千年之文化，賴孔子而傳；自孔子以後數千年之文化，賴孔子而開。”嗚呼！天縱之聖，以為木鐸，承古開今，大道以傳。所傳之道，則“天”道合法性也，承自古聖王，傳於後士人。孔子之後，聖王隱退，中國歷史進入“無王時代”，天道將其合法性直接賦予聖王人格，委託聖王統治的“聖王政治”時代宣告結束。而接受聖王的再委託以秉承天道合法性的“士人政治”時代正式開始。

“士人政治”的委託方式即是以誦習聖王經典——經歷代聖王傳習終由孔子編定的《六經》——獲得合法性。儒士（士大夫）——這一信奉儒家精神信仰、踐行儒家道德實踐的社會群體，開始出現。既此以往，由漢迄清，便是士權與皇權共治天下的“士人政治”時代：國家的意識形態是儒教思想，國家的官吏來源是儒教信徒，國家的考試內容是儒教經典，國家的治國思想是儒教理念。是故，無論“聖王政治”，抑或“士人政治”，依儒教義理治國為合法，不依儒教義理治國為不合法。夫中國者，吾儒之中國也。儒教中國，依儒治國，此之謂天經地義，邦本國常。具體而言，其中無論“民貴君輕”“天人感應”，還是“以德治國”“君禮臣忠”；無論“經筵講席制度”“史官實錄制度”，抑或“群臣廷議制度”“郊祭廟禘制度”，儘管艱難，但在當時別無選擇的君主政體下，儒士群體與儒教制度都在竭盡所能的控制、滲透、改良、扭轉著君主政體這頭可能脫韁的野獸。明帝數十年不朝，內閣機制運作自如，其獨立有效可見一斑。此非士權之治天下也而何哉？英國自言其內閣制借鑒明制多矣。可見其對皇權制衡、補充之效。張居正其時儼然自居以首相。

又且純以“君主專制”“封建社會”之西方中世紀政治概念硬套中國歷史，殊為不妥。丞相三公且不論矣，即“三省六部制”中門下省之“封駁”非制君而何？元代“行尚書省”包攬地方事務，皇權亦並非直達社會基層。且皇帝亦非絕對自由，有“天”“地”二制也。夫“天”者何？“天人感應”也。朕躬失德，罪己必詔。“皇天無親，惟德是輔。”德失則命改，即合法性無存也。此之謂“天道以德制君也。此儒教所宣揚之神聖價值。”“地”道者何？祖宗之法也。“本朝以孝治天下。”祖宗之法，不可改也。夫“孝”者何？綱常之源，人倫之基，儒教之本也。此之謂“地”道以仁制君也。此儒教所承載之歷史文化。人心向背，更無論矣。三重備具，方可治國。

君權相權之爭，既見皇權與士權之共治，亦見政府與儒教之相制。一部中國歷史，實乃君主與士大夫官僚共治，而非君主專制；實乃官府與儒士鄉紳共治之宗法社會，郡縣社會，禮治社會，而非專制社會。上層以士大夫官僚的士權制衡皇權，下層以鄉紳宗族的社會自治制衡政府。縱然在改良政府之時，儒教也時有淪為統治工具，粉飾太平之危，進而扭曲變質。但就其政教合一的高度成功而言，儒教最終還是實現了它對世俗政府的強力影響。漢武帝與董仲舒交相利用——“政教相制”，但最終的贏家還是儒教。甘於被利用，方能反利用，歷朝歷代的無儒不安已然給出了歷史明證（“早尊儒早安定，晚尊儒晚安定，不尊儒不安定”，此張祥龍先生誠今世也）。然而，這樣的成功似乎又太成功了，以至儒教本身已經全然與世俗政府水乳交融，難分難捨。當君主制轟然傾覆，攀植其間的儒教竟已全然無法抽身。儒教中國之興衰，概言之，曰：於“聖王政治”時代肇遭而熙隆，以孔聖編定《六經》、招收儒生為標誌總結而轉捩，歷經周秦時代體制外的奔走呼號，至“士人政治”時代於漢朝重歸體制內完成與帝制的新融合並定於一尊，以迄清末瓦解。歷史上儒教中國之形成與消解，即此告終。究其敗因，乃以世人多認定儒教是為封建專制服務的工具，是腐朽、反動、落後的時代產物，應當掃入歷史的垃圾桶。

在20世紀初歐風美雨滌蕩中原，“排滿”“五四”紛起之際，包括儒教在內的一切傳統價值在“以西解中”的大語境下喪失自我言說的能力，被曲解、污蔑、“一棍子打死”，在劫難逃。時至今日，對儒教義理尤其政治理念及其禮教觀念重新進行梳理，發現其超越時空的內在價值，撥亂反正，去妖魔化，實所必要。

七：儒教中國之本——禮教 “禮上事天，下事地，宗事先祖，而寵君師，是禮之三本也。”“禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君

師，是禮之三本也。”依《大戴禮記》《荀子》“禮三本”之意，天地為生之本，為萬法之源，代表超越神聖之價值，即“天”道合法性也，《中庸》所謂“建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑”者是也；先祖為類之本，為生命鏈條之承續，代表歷史文化之價值，即“地”道合法性也，《中庸》所謂“考諸三王而不繆，百世以俟聖人而不惑”者是也；“君師”為治之本，為世俗教化之德風引導，代表人心民意之價值，即“人”道合法性也，《中庸》所謂“本諸身，征諸庶民”者是也。夫君者，所謂“天子一爵”也，意謂君先為義務所在，次乃權利所歸。“君君”者，謂君有君義，乃有君權，此之謂“正名”。君沒有君的樣子，便不成其為君，此“君君臣臣”之本意也，蓋儒教藉以律君之法。而君師之責皆在治世化民。故“天地一親一君師”三本，即“天—地—人”三重合法性也。後世皇權篡為“天地君親師”，而世人遂以此蔑稱儒教為專制服務。且不論當彼之時，帝制自有其歷史合法性。不為之服務，又為誰服務？關鍵在於不僅服務之，更要改良之，此即“政教相制”——政權與儒教之交相利用也。以政教合一為前提，以政教相制為目的：化君以德，化政以仁，以道德高標約束世俗政權，化成世風民俗。試問捨儒而外，誰堪此任耶？道家清靜無為之小國寡民乎？法家嚴刑峻法之刻薄寡恩乎？不返於原始社會，即入於戰爭機器。可以一時，不可以萬世，此“文景”“暴秦”俱不可久之由，以其皆無以提升社會也。化世者何？教也。“聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎？”蓋治國之道，任德不任力，重禮不重刑。法僅可懲惡，禮方能勸善。故“禮法”之謂，以禮為首為主為重，以法為次為輔為輕；禮治為上為隆為精，法治為下為薄為鄙。禮化萬世，法刑一時，剛柔相濟，寬嚴相輔，此陰陽和合之道也。夫禮者，所以正人倫綱常也。“父為子隱，子為父隱，直在其中矣”，亦謂人倫之德最大。若遵法而悖德，父子以相訐，雖正一時之刑，實敗長久之治。以其人倫絕也。孝慈且無，況其餘乎？其不忠於上，不義於眾，可逆而知矣。故歷代禮法皆制：除謀逆等大罪而外，擅訐其親者反罪其身，不責其親，此之謂“反坐”。此“法從於禮”之例也。反觀今世“親屬包庇罪”，大反人情矣。至於“禮不下庶人，刑不上大夫”，《孔子家語》早有正解：“凡治君子以禮御其心，所以屬之以廉恥之節也，故古之大夫……既自定有罪名矣，而猶不忍斥，然正以呼之也，既而為之諱，所以愧恥之，是故大夫之罪……聞而譴發……造乎闕而自請罪，君不使有司執縛牽掣而加之也。其有大罪者，聞命則北面再拜，跪而自裁，君不使人捽引而刑殺。曰：‘子大夫自取之耳，吾遇子有禮矣，以刑不上大夫而大夫亦不失其罪者，教使然也。’所謂禮不下庶人者，以庶人遽其事而不能充禮，故不責之以備禮也。”“禮不下庶人”，乃不對庶人行禮求全責備（無充足物質條件）。“刑不上大夫”，《白虎通》有言：“禮為有知，制刑為無知。”孔穎達亦云：“所以然者，大夫必用有德，若逆設其刑，則是君不知賢也。”意謂不以有司公審大夫之罪，即不“刑”之，而使之自裁或施以“八議”，以維護“大夫”這一階層於國人面前之尊嚴。無德不大夫，禮為大夫設。大夫而悖禮致刑，可謂大夫乎？故刑不上“大夫”，所刑非“大夫”也。聞誅“一夫”矣，所殺非“君”也。此即“正名”之義，此之謂“名教”，即循名而責實：“名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足。”今所誣“封建禮教”者，何嘗食人哉！儻無禮防樂教，定名正分，則僭上弑君者往往而將有，凌下殘民者故故而多在。雖有禮，亂臣賊子尚有陰謀以暗篡矣；儻無教，國盜民蠹詎非豪取而直奪乎！故“春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。”蓋其“以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。”“上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補弊起廢，王道之大者也。”“故《春秋》者，禮義之大宗也。夫禮禁未然之前，法施已然之後；法之所為用者易見，而禮之所為禁者難知。”君不君，臣不臣，父不父，子不子，人倫綱紀，崩壞殆盡，民雖欲不見食，可得而活乎？此則春秋之大義也：嚴夷夏之防，謹尊卑之序，定名正分，內仁外禮，王道備矣，大一統成矣。故禮者，誠儒教之本也。《禮記》有言曰：“夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非也。”“道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠、祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節，退讓以明禮。鸚鵡能言，不離飛鳥，猩猩能言，不離禽獸，今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀，是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。”“人有禮則安，無禮則危，故曰：禮者不可不學也。”於戲！“上古聖王所以治民者，後世聖賢所以教民者，一禮字而已。”華夏文明五千年，一以“儒教—禮教—名教—先王之教”為本。禮之為用大矣哉！是故孔聖曰：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。”悲夫！禮失而求諸野。“文革”中國，自毀傳統，自絕於古。毀聖滅經，惡極當誅。名教罪人，非此而孰！反觀韓國，無怪其爭古於我矣。儒風昌明，遺教猶淳（

韓劇可見)。其成均館釋奠祭孔之禮千年未絕，至今一依古制。而我曲阜其址其物，浩劫之毀，甚於日寇。今日曲阜祭孔，反求教於韓。不亦怪哉！韓日來朝聖者，莫不敬冀而來，怨憫而去。哀哉！典章教化，百不一存。龜玉櫝毀，錦繡灰焚。竟是誰之過歟？竟是誰之過歟！嗚呼！中國之為夷狄也久矣夫！是故，當今之急務，在復興儒教。欲興儒教者，先興禮教；欲興禮教者，先興禮學；興學在儒士。禮教之實，在正名定分，依名制禮也。融禮學於制度設計，共成“王道政治”之有機成分。未來“王道政治”之制度設計，即禮教制度也，即名教制度也，即先王之教也，即儒教中國也。可以說，“禮”就是一套社會上下約定俗成的“習慣法”，在規定義務的同時，也限定了權力。“禮”天然的帶有一種憲政主義傾向。儒教中國之實現，即使要落實儒教憲政的政治制度設計與安排，即禮教制度。然則何以致之歟？須明：法律之上有道德，道德之成賴教化。夫教化者，內仁外禮也。教化興而德政行。夫德政者，以德治國也。德政備而仁政至。夫仁政者，道德興隆，教化淳厚，天下歸仁之政也，此乃德政之極。仁政至而“人”道盡矣，再進於王道，遂通“天”“地”“人”三道，小康之世極矣。小康之終，世界大同。此蓋儒教政治理想之層進也。端賴儒教憲政之完善，以成儒教中國之盛世。

下：儒教中國之未來展望 儒學作為一種思想體系，自有其恒久的超越時空的普世價值。而落實於具體的地理歷史環境中，則表現為“儒教”，並在特定時代利用君主制為其實踐工具。其本身所具有的超越君主制落實到現代社會的可能，則表現為重建儒教——實現儒教在現代社會中的教會組織化、現代化轉型。一：百年憂患——反古西化 宗教乃文明之核心。欲究一文明，當先究其宗教。以其最集中地富含著一個文明的基因密碼，包括其終極關懷、人生信仰、思維方式、社會形態等。然欲亡一文明，亦必先亡其宗教。廢除科舉後，政府（“儒教教會”）與士人（“儒教信徒”）間的制度紐帶漸趨斷裂，既宣告著儒教對政府的影響力將持續下降直至枯竭（將不會再有新的傳統儒教信徒進入政府），亦意味著儒士群體整體規模的萎縮（儒士群體的形成動力趨弱），客觀上亦加速了滿清部族政權的覆滅（體制內外的支持者“儒士”與政府的持久性聯繫趨弱），形成一個惡性循環。新學堂興辦後，傳統的儒士培養教育即告終結。辛亥之後，儒教賴以為繫的政治制度徹底崩潰。從此，儒教開始淪為體制外的遊魂，康南海的孔教運動亦告失敗。最後，在蔡元培取消讀經科、停止祭孔之後，傳統儒學在現代教育中的最後一席陣地宣告淪陷。由是，以伏羲畫卦為起點，以孔聖定經為承結，以政教合一為形態，以王道政治為理想，以內聖外王為追求，以濟世化民為目標，訖歷6500載之儒教中國就此終結。儒學升為“王官學”以儒教形態作為國教存在的儒教文明時代告終，又一個儒學退居“百家言”地位作為學派蟄伏民間的禮壞樂崩之世到來（前次乃春秋戰國）。百年的近代中國史，就是一部“以夷變夏”的文化歧出史，就是一部全盤西化、全面反傳統的文化血淚史。時至今日，像中國這樣一個徹底斷裂自我傳統的國家，還是一個擁有五千年文明的古國，世界上難得其二。當今之世，宗教非但沒有如某些主義預言的那樣隨著科學的大發展而消亡，反有借民族主義、文化主義蓬勃復興之勢。科學主義至上、工具理性氾濫之弊日顯，後現代主義、現象學等對現代主義的批判應運而生。值此之際，中國所遇境況堪以四字相加：內憂外患。在國際，是強權霸道的橫行，叢林法則、社會達爾文主義的肆虐；在國內，是信仰真空，西化思潮再次洶湧。自改革開放以來，作為官方意識形態的馬克思主義一統天下的局面一去不復返，各種社會思潮蜂起。社會矛盾尖銳。耶教趁機而入，大肆傳播，教眾或謂1億，遠逾7000萬黨員。百年以來，作為華夏文明主體的儒教已然瓦解，宗教毀滅後的民族主體性無從挺立，眼見“宗教顏色革命”如火如荼，直接從最深刻的思想深處改造著國人。一旦多於半數的“香蕉人”出現在神州大地，華夏文明就真的萬劫不復，將成為博物館中的古物，供人憑弔（如古埃及之於今埃及）。“反古西化”，誠今世之大患。君主制曾是儒家實現自我價值的途徑與體制依賴，亦曾挾之墜入萬眾唾棄的深淵。然而時至今日，作為無可辯駁的華夏文明的主體，儒家憑其頑強的生命力與永恆的思想價值開始回歸。左（馬克思主義）、中（文化保守主義·大陸新儒家）、右（自由主義）三派作為當代中國三大思潮的互動與辯駁亦將日趨激烈。

二：重建儒教中國 1：重建儒教中國之二端 為解當代中國乃至世界之困，何以必須復興儒學與儒教？以其能提供最佳解決方案故。儒學的最高綱領“內聖外王”，分而化之形成了儒學的兩大傳統：心性儒學與政治儒學，茲乃分述其於人心、世道之用。心性儒學：重建中國人的精神信仰與道德操守 無論儒學與儒教，對於人心的關注素居首位。甚或可言，儒教是最關心人心的宗教。以儒教全然乃起於人心、歸於人心，一切以人心為中心的“心教”。無論“三省吾身”抑或“反求諸己”，無不彰顯儒家君子“誠心正意”、向心內下功夫的修養之道。人人都有“不學而能”“不慮而知”的“良能”“良知”，都有“仁義禮智”的四善之端。而我輩所須，無非持志養氣、博學約禮、希聖希賢而已。“人人皆可以為堯舜”，這裏有著真正的大平等。儒學本質上是一門實踐哲學，而

非知識哲學；是一門求善的學問，而非求真的學問。在儒家看來，價值是第一位的，知識是第二位的，德為才帥，德主才奴。人與禽獸幾希，所異正在德耳。在當代這個科學壓倒人文、知識優於價值的時代，重建儒教無疑將為我們找到生命意義的皈依而不至被物欲之海所淹沒。政治儒學：重建中國人的神聖價值與歷史文化 異於思孟程朱陸王的心性儒學的內聖傳統，以《公羊傳》與董仲舒為代表的政治儒學——春秋學——則接續了儒學的外王傳統。如果說前者之於儒教的價值在於提供了宗教所需提供給信眾的價值皈依，那麼後者則為儒教的制度化、滲入政治提供了資源，亦鮮明顯出儒家積極入世的一面。政治儒學的核心思想“三重合法性”，實乃蔣子揭櫫首倡，厥功至偉。此非惟對當代政治與傳統完全絕緣的中國有意義重大，對世界政治的未來亦價值非凡。因為政治儒學是對治當今世界日益暴露的民主政治之弊的良藥。依“王道通三”與“參通天地人為王”的儒教義理，其理想的政治形態“王道政治”兼具“天”“地”“人”三重合法性，落實於今日的制度設計則為“議會三院制”，乃從政道（政權合法性）高度制衡今日民主政治中民意合法性一重獨大之弊，而非僅從治道（政府分權制衡）上進行制度設計。諸如美國這樣的國家，由于啟蒙運動之後對於宗教神學（“天”）的反動而全然投向另一極端：政治合法性只建立在一重“人”的基礎上。雖然美國社會中宗教仍致教化人心之用，但它已完全從政治體制內被驅逐。（議會三院制與三權分立都是分權制衡，但前者是在政道高度制衡“天”“地”“人”三重合法性，後者只在治道高度即“人”道內部進行行政、司法、立法三權的制衡，卻沒有能夠制衡“人”道本身的其他合法性。）即現代民主政治放逐了政治中的神聖性、道德性與價值追求，純然變成了世俗利慾的謀利工具。分權制衡無論多麼精妙，本質上都只為了滿足人慾而服務（因為人意的本質就是人慾）。此由其政權合法性基礎惟有一重所致。而這樣完全承認人慾合法性的政治體制，必會趨於無限追求人慾最大化滿足，此乃為近代以來地球生態持續惡化卻無法根治的深層政治原因。（西方綠黨執政理念近於代表“天”道，但即使上臺後仍無法貫徹其理念，因在民主政治內部沒有相應的制度設計來保障。）惟有從政權合法性的高度上對“人”道合法性加以制衡，輔以“天”道的價值追求與“地”道的傳統傳承，方能杜絕人慾的肆無忌憚與價值虛無。故春秋大義者，誠政治儒學之本，不可不遵也。儒教中國的“王道政治”的政治目標便是教化人民，是以德引領一個社會向上提升，新民化世，以“和而不同”的理念持守“世界大同”，在“戰國原則”通行的今日堅持任德之餘亦任力，改變世界的“霸道”原則，以王勝霸，以夏變夷，以德制力，以天化人。

2：重建儒教中國之二法 甲：實踐三路徑 （子）：上行路線 一如儒教在中國古代的傳統路線：儒化政府。重建新的“科舉制度”，將儒家經典之考查納入公務員考試科目，是經典信條內化為其生命信仰。爭取孔孟之道、儒教義理入憲。設立儒教節日。舉行國祭。定儒教為國教。（丑）：下行路線 儒化社會：重塑儒教的社會根基。建立儒教社會團體，諸如中國儒教協會，加強海內外儒教、儒學、儒士團體的交流合作，敦促政府盡快承認儒教的合法宗教地位。建立儒士社團，再造儒士群體，因“儒教信徒”是儒教重建的源頭活水。重塑一群對儒家理念抱信仰踐行之志的新儒士即儒教的“主觀信奉者”而非“客觀研究者”乃當務之急。成立基金會，募集弘儒資金。支持讀經運動，經學入校，支持私塾復興，書院復興，漢服復興，文言復興，詩詞復興，正體字復興，方言保護，粵語國語化運動。積極主動把“儒學熱”融入“國學熱”、文化復興的大潮中，結合之、主導之，結成最廣泛的“傳統復興”統一戰線。舉行祭天祭祖祭孔及各地神祇先祖鄉賢英烈紀念活動，發展文廟等民間儒教道場的宗教功用，完善儒教的現代社會功效，入社區，入學校。恢復、創新傳統禮俗禮教（吉凶軍賓嘉、婚喪嫁娶、生老病死，提供終極關懷）。開辦刊物、網站，加大宣傳力度。（寅）：中行路線 建立“儒家文化保護特區”。近代以來儒教的消解，除了科舉、書院、帝制的終結，各類西化論者的攻訐污蔑（解決一個問題最簡單的方法即證偽問題，認為其不成為問題。如討論儒家是否宗教。西化論者即持否定態度。但這是概念的混淆。儒教自是儒教，而儒家當然不是宗教，儒家是儒教淪至“百家言”地位時的作為學術流派而存在的形態，而儒學則是兩者共同的學理系統，一如基督教神學流派、基督教、基督教神學之間的關係），儒教賴以為生的社會結構——宗法社會——的瓦解亦進一步加劇了儒教社會生存土壤的萎縮。建立“儒區”，是在直接與現代社會浪潮抗擊之餘尋求未被現代化浪潮污染的“桃源淨土”，重現原始儒教社會環境的生產生活狀態，即“華夏古制化”，採取與外界相對隔離、復古更化的方式保存儒教火種。入住人員採取志願者遴選方式。乙：學術兩羽翼 （子）：內核重塑：經學重建 其一，再崇經學，重拾家法，以中解中——重塑華夏話語體系 百年中國，面對西方強勢話語的侵襲，最大的危機還是華夏文明自身的解釋系統被西方所肢解、解構，被“文化殖民”，成為“文化啞巴”。即所謂西學為語法，中學為辭彙，以西解中，以西律中，最終以西化中。其中，儒教解體、儒家蟄伏、儒學式微的致命一擊，

乃讀經科之取消，經學作為一門獨立學科的地位被顛覆否定：化《詩》以文學，化《書》《禮》《春秋》以史學，化《易》以哲學。經學之於中國，猶神學之於西方。耶教神學中當然亦有文學、歷史、政治、倫理乃至語言、民俗等學科的材料，但這並不妨礙神學作為一門獨立學科而存在。被分解為文獻史料進行分科研究固然是一門求真的學問，但神學的真正價值仍在於它是一門西方社會核心價值承載者的求善的學問。時至今日它仍是西方社會的主心骨。經學亦然。其所追求的是神聖性、宗教性的價值與實踐，而非世俗性、科學性的知識與研究。儒教之心在儒學，儒學之心在經學，經學之心在《六經》：“入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也。疏通知遠，書教也。廣博易良，樂教也。絜靜精微，易教也。恭儉莊敬，禮教也。屬辭比事，春秋教也。故詩之失，愚。書之失，誣。樂之失，奢。易之失，賊。禮之失，煩。春秋之失，亂。其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也。疏通知遠而不誣，則深於書者也。廣博易良而不奢，則深於樂者也。絜靜精微而不賊，則深於易者也。恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也。屬辭比事而不亂，則深於春秋者也。”經學並非“整理國故”“古史辨派”口中僵死的史料，只能供西學範式解剖研究而已，而是有著自己活生生的義理系統、能“自圓其說”的活的精神體系：以《詩》作感性的感發，興起內仁之心；以《書》作理性的教鑒，激勵外義之行；以《易》作形而上的哲學思辨，鑄造中華民族的思維模式；以《禮》作形而下的倫理規範，奠定中國社會的禮俗民風；以《春秋》作“外王”事功的大義褒貶，定型中國人的政治理念；以《樂》作“內聖”修養的淳風化俗，陶冶中國人的人生情操。《六經》之心，咸歸教化。在百年來西方文明對華夏文明的衝擊中，經學首當其衝，破壞最徹底、扭曲最嚴重、後果最惡劣。無經之儒，猶無源之水，無本之木。皮之不存，毛將焉附？其涸其槁，可立而待。職是之故，今日弘儒之業，除了實踐層面的再造儒林，學理層面的重塑經學亦當務之急。且不能以西學範式解之，而當以中學態度治之，再造經學權威，彌補儒學空心，重建中華文化自身的話語系統，不再“西雲亦雲”，而要“自說自話”，此之謂重拾“家法”。諸如像“三重合法性”“王道政治”這類從儒教自身理路中源發出來的政治構想，在“西學眼鏡”對華夏文明的有色透視中是決計無法提出的。不過，“以中解中”並不意味著盲目排外，而是在堅持文明自性、話語自權、自身完整價值體系的同時，有選擇的、工具性的、零碎化的吸取西學中的有益成分。即以中學為語法，吸納、消融西學辭彙；以中學為價值原則指導，以西學為實用工具輔助。歷史上，為了應對義理完備、教法高深的佛教對正統儒教地位的衝擊，宋代理學家奮起反擊，積極吸納佛老二家中的有益成分，建立起了儒教自身的完備形上哲學體系——理學，成功完成了對佛教挑戰的回應。當今之世，中國亦面臨著文化上“任人宰割”的境地：中國社會成了各色西方思想的跑馬場、逐鹿原，而能夠代表五千年文明傳統的文明自性卻無從挺立。兩種文明相遇，不是和諧互動，便是你死我亡。而被消解的一方往往是理論體系較不完備、較不嚴密、較不成熟的一方。作為失敗者，它的“局部器官”還能作為有益成分被吸納於新文明中而存活，但作為一個“完整個體”，它已然肢解死亡。古希臘羅馬文明雖為後世有所繼承，可它們畢竟已死。問一個希臘人，他會說自己是現代希臘這個民族國家的人民（無論是政治認同上還是文化認同上），不是（古）希臘人，不是（古）羅馬人。對他們而言，古希臘甚至算不上“前朝”，而全然是一個“異質文明”的古跡而已。在他們的文化心態上，就算與古希臘有所聯繫，也只是間接承鑒而已，祖非真祖，傳非嫡傳。文明的斷裂在世界上屢屢發生，歷史的鴻溝甚至使現代西方人讀不懂百年前的喬叟著作。反身自顧，我們何其幸運！五千年文明未曾中斷，我們可以毫不遲疑的驕傲宣稱：“我們是炎黃子孫，華夏兒女！”將文明的長河直溯至人文初祖。然而，這樣的驕傲還有多少底氣？當我們的衣食住行都是西方的模式，當我們的所思所言都是西方的思維，當我們的倫理道德一以“自由”“人權”為尊，當我們的政治思想一以“民主”“平等”為準，甚至教崇耶教，政仿西政，華夏中國，名存實亡矣。職是之故，值此危急存亡之秋，為華夏文明計，為萬世千秋計，重建儒教，復興儒家，重塑儒林，再造經學，恢復中華話語，改變西方霸道，讓中國自己解釋中國，回應西方；再進一步解釋西方，解釋世界。以西濟中，以中化西，刻不容緩，責無旁貸！其二，讀經與國性——儒教中國之文明自性嚴又陵有云：“大凡一國存立，必以其國性為之基。國性國各不同，而皆成於特別之教化，往往經數千年之漸摩浸漬，而後大著。但使國性長存，則雖被他種之制服，其國其天下尚非真亡。”“（若一國）雖名存大壤之間，問其國性，無有存者，此猶練形家所謂奪舍軀殼，形體依然，而靈魂大異。莊生有言：‘哀莫大於心死。’莊生之所謂心，即吾所謂靈魂也。人有如此，國尤甚焉。”“中國之特別國性……豈非特孔子之教化為之耶！……豈非其所刪修之群經，所謂垂空文以詔來世者尚存故耶！”“蓋不獨教化道德，中國之所以為中國者，以經為之本原。乃至世變大異，革故鼎新之秋，似可以盡反古昔矣；然其宗旨大義，亦必求之於經而有所合，而後反之人心而安，始有以號召天下。”“至

於人之所以成人，國之所以為國，天下之所以為天下，則舍求群經之中，莫有合者。”“（今日）蔑經之談，聞然而起，而是非乃無所標準，道德無所發源，而吾國乃幾於不可救矣。”“夫群經乃吾國古文，為最正當之文字。”“為中國性命根本之書。”“夫讀經固非為人之事，其於孔子，更無加損，乃因吾人教育國民不如此，將無人格，轉而他求，則亡國性。無人格謂之非人，無國性謂之非中國人，故曰經書不可不讀也。”“開國世殊，質文遞變，天演之事，進化日新，然其中亦自有其不變者。姑無論今日世局與東魯之大義微言，固有暗合，即或未然，吾不聞征誅時代，遂禁揖讓之書，尚質之朝，必廢監文之典也。考之歷史，行此者，獨始皇、李斯已耳。其效已明，夫何必學！總之，治制雖變，綱紀則同，今之中國，已成所謂共和，然而隆古教化，所謂君仁臣忠，父慈子孝，兄友弟敬，夫義婦貞，國人以信諸成訓，豈遂可以違反，而有他道之從？假其反之，則試問今之司徒，更將何以教我？”“《六經》正所以扶立紀綱，協和億兆，尚何不合之與有乎！”又，“吾聞顧寧人之言曰：有亡國，有亡天下。使公等身為中國人，自侮中國之經，而於蒙養之地，別施手眼，則亡天下之實，公等當之。天下興亡，匹夫有責，正如是云。公等勿日日稗販其言，而不知古人用意之所在也。”

余讀嚴子書，至“吾國乃幾於不可救矣”，未嘗不廢書而歎也。悲夫！覽此昔人興感之由，若合一契，臨文嗟悼，不能喻之於懷。滔滔者天下皆是也，而誰以易之？百年中國，今不異昔，反愈過之。斯文《讀經當積極提倡》，蓋聖元二四六四癸丑年（西曆一九一三年、民國二年）嚴復作於“中央教育會”之講稿也。其時距五四橫流之將起不過九載，復古之勢暗湧天下。先生早年力倡維新，譯介西學，世譽先進；晚年眼見反傳統漸有滅祖欺師之殆，遂力主舊學，“用以保持吾國四五千載聖聖相傳之綱紀彝倫道德文章於不墜”，蓋“失其本性未能有久存者也”。雖不與於世，仍不改其志。苦心孤詣，傳往聖之至道；守先待後，續絕學以微命。闡護此幽光燭火，欲復盛明於後世。章太炎亦有言焉：“夫國學者，國家所以成立之源泉也。吾聞處競爭之世，徒恃國學固不足以立國矣。而吾未聞國學不興而國能自立者也。吾聞有國亡而國學不亡者矣，而吾未聞國學先亡而國仍立者也。故今日國學之無人興起，即將影響於國家之存滅。”而國學之本，端在經學。此其設“國學講習會”年講不輟、傳薪弘道之衷憂也。“他日昌明文化，復興國學，一線生機，胥繫於此。”嗚呼哀哉！安知先生身後，明年此會旋輟於日寇。道之不行，其命矣夫！而曾文正公於《討粵匪檄》中慷慨陳詞，痛心疾呼，今日誦之，猶凜凜焉：“自唐虞三代以來，歷世聖人扶持名教，敦敘人倫，君臣、父子、上下、尊卑，秩然如冠履之不可倒置。”“竊外夷之緒，崇天主之教……別有所謂耶穌之說、《新約》之書，舉中國數千年禮義人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡。此豈獨我大清之變，乃開闢以來名教之奇變，我孔子孟子之所痛哭於九原，凡讀書識字者，又烏可袖手安坐，不思一為之所也。”“倘有抱道君子，痛天主教之橫行中原，赫然奮怒以衛吾道者……以列聖深厚之仁，討暴虐無賴之賊，無論遲速，終歸滅亡，不待智者而明矣。”“自古生有功德，沒則為神，王道治明，神道治幽，雖亂臣賊子窮凶極醜亦往往敬畏神祇。李自成至曲阜不犯聖廟，張獻忠至梓潼亦祭文昌。”而今十載浩劫過後，更甚於當年“焚郴州之學官，毀宣聖之木主，十哲兩廡，狼藉滿地。嗣是所過郡縣，先毀廟宇，即忠臣義士如關帝獄王之凜凜，亦皆汙其宮室，殘其身首。以至佛寺、道院、城隍、社壇，無廟不焚，無像不滅。斯又鬼神所共憤怒，欲一雪此憾於冥冥之中者也。”嗚呼！余不憚顰列，反復陳詞，無非百年中國，以迄今日，復古西化，其禍仍烈。若不承古，何以開今？移花接木，文化殖民。其漸久矣。而天下之亡，可忽而睹！“變古亂常，不死則亡。”作斯者，其有憂患乎！夫國性者，一國之本也，其文明之自性也。中國之國性安在？其必曰：在儒教。儒教之源本安在？其必曰：在經學。夫經也者，大道之常也。根蒂不固，花果焉存？經學復興，義無再諉！

（丑）：外緣拓展：學理創見自現代新儒家（港臺新儒家）以來，心性儒學偏盛。90年代大陸新儒家繼起，積極力倡政治儒學之旨，將儒學自書齋性理之褊狹境界中解放出來，積極投身於當代中國的政治討論與制度設計，乃使文化保守主義成為與馬克思主義、自由主義鼎足而三的當代中國三大社會思潮之一，而是書之著者蔣慶先生實不得不膺其首倡之功。但相對於另二者已較完備的理論體系，大陸新儒家尚需在學術領域多發創見，為未來的儒教復位（重返“王官學”定於一尊之位）打下理論基礎。茲列部分代表人物如左：盤山先生的公羊學、政治儒學、王道政治；陳明的文化儒學、儒教新說、即用見體；康曉光的現代仁政說、儒教國教說、文化民族主義、儒化說；盛洪的天下主義、經濟儒學；秋風的中道自由主義；干春松的制度儒學；張祥龍的現象學儒學與儒家文化保護特區；黃玉順的生活儒學；杜鋼建的儒家憲政主義；蕭瀚的科舉憲政主義；彭林的華夏禮儀復興。

“儒家資本主義”“儒家自由主義”“儒家憲政”“儒教憲政”的提法表明儒家與自由主義之間有可供融合的空間與相互借鑒的資源。但須“中主右輔”，否則有“變相西化”之嫌（現代新儒家即如是），使儒家被自由派“消納”。是以立場問題分外重要。站在儒家立

場借鑒自由主義纔能確保儒教在未來制度安排中的主體地位，不至於淪為局部的“有益成分”。盛洪、張祥龍各自本在經濟學、現象學領域從事研究，其歸宗儒家、轉變立場有益於擴大儒家學術領域與研究路向。這也是未來儒學發展的方向之一：廣泛滲入各學術領域，擴大話語權。盤山先生人稱“儒家原教旨主義者”，其功在堅持儒家基本義理不動搖，而見譏為不切實際。緊密聯繫政治現實，一種政治理念纔可能得以落實。蔣子所貢獻的一些政治儒學理論極具創見。整體而言，蔣子對於傳統儒學精神之復生於今日居功至偉。其《公羊學引論》對於闡發春秋大義、接續正統華夏政治理念，首倡並弘揚當代“公羊學”“政治儒學”皆極其灌頂發矚之功。“以理待勢”、“以理轉勢”，“誘政入道”、“以道化政”，堅持原則，緊貼現實，是未來儒教重建的必經之路。而在促成儒學與政權的靠近結合以落實儒教理想之時，亦須知百年殷鑒未遠，帝制之崩對儒教帶來的毀滅性打擊至今未癒。為免“粉飾”“辯護”之詬，利用政權而又高於政權，若即若離，保持一定的超然性，是未來儒教所需汲取的教訓。“儒家社會主義”是部分左派學者提出的口號。這雖也表明今日中國無論“左”“右”都無法再“反儒”“避儒”，而要直面儒家甚至靠近儒家，但其用心與立場仍值得審慎對待。“相融相制”——交相借鑒與利用中，“主體性”是不可動搖的爭奪目標。無論如何，諸家歸宗儒門其心各異，其效則同。同聲連氣，此呼彼應，相磨相蕩，愈辯愈明。百流匯海，方可共襄復儒盛業。

結語：展望——無儒不中國 宗教乃一個文明的主體與核心。近代以來，華夏文明的核心價值承載者“儒教”土崩瓦解，成為制度之外的無根遊魂。加以後來社會劇變，華人雖自稱“炎黃子孫”，中國雖號曰“禮儀之邦”，可是小到個人思維觀念、價值信仰，大到國家制度安排、憲法精神，哪里還看得出一點點傳統“中國人的精神”？社會萬象，更毋論矣。20世紀“中華民族”之名生，而“中華民族”之實死。“夷狄進於中國則中國之，中國退於夷狄則夷狄之。”所謂夷狄者，今日之中國是也！“三千年未有之大變局”於是告成。今日之危機，在“亡天下”，遠逾歷代“亡國”之害。文明一斷，中國人從此名存實亡，將成為西方文化籠罩下喪失民族歸屬與文化認同的文化孤兒。文化殖民，誠今世之公害。對此，西化派恐反會額手稱慶。因在彼輩看來，西化並無不妥，西方文明就是最好的文明，走向西化就是走向未來。然而事實恰恰相反，西方文明實已漸入困境。蓋人生路徑有二：向外者奔競逐利，物質技術日新月異；向內者穩求心安，人文精神積澱深厚。中國社會結構穩定，政治倫理等人文領域優於西方，世所公認。近世以來中國之敗，端因以儒教之所短，較西方之所長。（自然科學擅長，由其孜孜以求向外探索的文明個性所致。在於中國，並非反對科技，而是認為無甚必要。“奇巧淫邪”之斥至多表現了一種消極的鄙夷，而非積極的打擊。且科技發達並不必然意味著人生幸福，現代社會愈見科學偏盛、人為物役之弊。“有機械者必有機事，有機事者必有機心”，發矚今日。）

重建儒教，豈獨以救儒家，更且以救中國；豈獨以救中國，更且以救世界：以“天人合一”挽救生態危機；以“興滅繼絕”挽救文明斷絕；以“居仁行義”的內聖修養挽救價值虛無；以“王道通天”的外王事功挽救政治偏弊。以“王道政治”理念（道德教化、上達天道）恢復現代政治中的神聖價值追求與道德律，為現代社會“復魅”，以救西方現代民主政治“人”道合法性一重獨大之弊（其分權制衡制度安排愈精巧，對於人欲的實現愈高效，而從西方政治內部無以解決之，惟有外借華夏“王道政治”之制）。從而在國際上，實現以“王道”化“霸道”，即以“得道多助”“仁者無敵”道德外交原則改變當今世界弱肉強食、強權真理的利欲外交原則（盛洪謂之“戰國規則”。中國身處霸道之世，惟有德服內外，而不懈武備）。惟有如此，以內聖治心，以外王治世，方能重建儒教中國，對內恢復中國政治的價值追求與傳統續接，對外挽救西政民主之偏弊與國際霸道之橫行。

杜維明自稱“為儒學發展不懈陳辭”，今儒孰為不然！冥行孤索，何慮乎舉世之非譽；舉燭瑛璞，有冀於來者之同道。“德不孤，必有鄰。”戚戚焉獲我心之同然。五四之反古始肇其端，文革之破舊終褻其禍。華夏衣冠，典章文物，零落以殆盡之慘，百倍於秦火之酷。悠悠蒼天，此何人哉！雖欲不忍見，不忍聞，曹曹然自欺以欺人；安得不忿呼，不忿行，蕩蕩兮自濟以濟世！逝者長已矣，往聖前賢其功其志，欽慕可嘉；存者且勉力，時英後俊之勢之情，欣望堪期。挽狂瀾於既倒，一陽來復；扶大廈之將傾，貞下起元。繼絕學於一線，非我輩而阿誰？苟日新厥身，以新厥民，則非至善以不止；爰儒學其熙，聖教其盛，可復光大於明朝。“天不生仲尼，萬古如長夜。”天常有道，未喪斯文。余二三子，復何患於喪乎？日月其逝，歲不我與。曷汲汲以弘道哉？聖教終不可毀也。於！亞聖有訓云：五百年必有王者興，其間必有名世者。由陽明子而來，歲近五百矣。以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，捨儒其誰也？儒何為不奮哉！夫儒也者，中國之心也。若無其儒，則無中國，夷狄是也。嗚呼！弘儒大業，任重而道遠矣。以王勝霸，以夏變夷，以德制力，以天化人。一蕩今世穢，翻成大同光。難矣其事哉！二三子有志於斯者，奮而發不世之願，幸而成萬世之功，其德

其樂，何以極之！人立於世，而得以參通天地，贊其化育者，何也？儒也。此所以儒教中國，余日望而奮之焉云爾。——後記：羸鄙舊文，乘興潦草。曩覽蔣子《再論政治儒學》之書，一見怦心。愈讀愈奮，契心符骨至極。於是激發慷慨之致於綦也，浩茫乎渾不知其心之所之。不覺手之舞之，足之蹈之也哉。遂迺撮其中樞，擷其至要，哀成一篇，造作此文。既此書之綱畧，亦吾思之論述也。然為文者誠有待乎靈感即興也歟？雖今日審之，適類歷歷，然文興既歇，無復能繕。再察蔣子其言，寔亦有可商可榷者。蓋時移識長，反觀冷省，心智無復疇昔狂熱也。然敝帚雖敝，而不忍自棄。姑肆之以致諸同好者云爾。又，蔣子素疏於著述，其集之刊者不過有六，曰《公羊學引論》，曰《政治儒學》，曰《以善致善》，曰《儒家社會與道統復興》，曰《儒學的時代價值》，曰《再論政治儒學》。而余之初知而竟拜蔣子，蓋由《再論》也，後乃順次讀其諸書，所得漸理，而仍以《公羊》為念念醇者。蓋蔣子乃至今世之純粹經學著作，惟此編也，志者察之。又蔣子有《生命信仰與王道政治》一冊梓於臺，大陸惟有電子版。好焉者皆可自尋而閱之。是為記。

3、儒教中國說——盤山先生《再論政治儒學》劄記 “中國有禮儀之大，故稱夏；有服章之美，謂之華。”華夏之邦，巍巍然大矣；周孔之道，郁郁乎文哉。制禮作樂，外修其文；居仁行義，內充其質。伏羲畫卦，初創人文；孔聖定經，乃集大成。祖述堯舜，憲章文武，敬天法祖，此其始也；誠心正意，修齊治平，內聖外王，此其終也。尊王攘夷，匪懈夷夏之防；宗師仲尼，不改聖人之教。噫嘻！此誠儒教之大觀也。物有本末，事有終始。君子務本，本立而道生。儒教也者，其為國之本歟？是故曰：無儒不中國也。嗟乎！當今之世，吾儒安在哉？禮壞樂崩而人倫盡，學絕道喪以異端起。政宄商奸，無非剝膚錐髓之輩；獨肥眾囊，盡其傾公濟私之能。鄭衛靡靡，斯文之掃地也久矣；夷狄囂囂，大道之回天也難哉！故今之欲興華夏民族者，先興華夏文化；欲興華夏文化者，先興儒教文明；欲興儒教者，先興儒家；欲興儒家者，先興儒學；興學在儒士。天降大任，再造儒林。當今之世，儒士何為？其必曰：重建儒教中國。上：儒教中國之前世今生 一：中西概較 中西文明之異，茲較大端如下：中國乃大陸國家，農業條件佳，以農立國；古希臘乃海洋國家，交通條件佳，以商立國。中國社會結構穩定一體，形成宗法制，呈縱向差等性，注重長幼尊卑之等級秩序；古希臘社會結構流變多面，形成城邦制，呈橫向分化性，形成公民選舉之原始民主。農業社會自給自足向內謀利，強調集體（中國人姓在名前）與義務；商業社會貿易交換向外謀利，強調個人（西方人名在姓前）與權利。所致二者思維方式之異，乃前者於順化自然之農業社會中，注重天人合一，注重智慧觀照之直覺證悟，注重辯證統一，注重融通和諧；後者於征服自然之商業社會中，注重天人相抗，注重理性算計之邏輯思維，注重二元對立，注重析分競爭。集中反映於人生信仰上，乃前者將信仰與希望寄託於內心，寄託於家族血脈；後者將信仰與希望寄託於外物，寄託於上帝天堂。此即肇後日之儒耶二教之興。儒教相信人性本善，人人皆有良知，皆能成聖成賢；耶教宣揚人性本惡，人人皆有原罪，皆要受審受判。注重內在與家庭，使前者形成祖天（祖宗一天命）崇拜；注重外在與社會，使後者形成上帝崇拜。儒教乃入世宗教，將人類之希望積極地寄託於現世的歷史中，寄託於人類自己身上——世界大同；耶教乃末世宗教，將人類之希望消極地寄託於虛無的歷史外，寄託於上帝身上一——末日審判。二：儒教核心——人倫綱常 儒教注重家庭結構的穩定，認為人生終極價值的來源，就在上溯祖先、下澤子孫的生命鏈條中。只有在這生命的長河中，人生的意義纔有歸屬，纔不至於飄萍無根。而萬代祖先的無窮上溯，最終也要歸結到一個終極價值源頭——天。此處的天是抽象的隱性人格神，而非耶和華般具象的顯性人格神。天，既是自然之天，亦是意志之天，還是義理之天。無論“天道自然”“天命有德”抑或“天理流行”，于儒教而言，神道設教乃是手段，化民成俗方為鵠的。根本而言，儒教乃人文主義的、以人為中心而展開的“聖教”，而非大多數世界上其他神本主義的、以神為中心而展開的“神教”。“聖人，人倫之至也。”儒教所關切者，終歸是人世間的倫理綱常。綱者，維也，所以經綸世務，總繫人倫者也。“三綱”中所謂“君為臣綱”，意謂君盡其禮，為臣表率；臣盡其忠，為君效力。“綱”即人倫綱紀，盡其義務，得其權利，是相互相對的，沒有絕對的服從與權威。周時君臣通過“策名委質”的契約方式建立人身依附關係，是以義合的。孔子之週遊列國以干明君乃基於此自由選擇之權利。“君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇。”“聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”君若無義，臣亦不必忠，“從道不從君”是也。餘二綱亦然。今人厚誣儒教“維護專制”久矣。而違背儒教義理之妄言“君要臣死，臣不得不死”，乃遲至滿清康熙年間方於小說《連城壁》中出現之戲文耳。此滿夷“奴化”之罪也。必欲歸咎儒教，亦當謂為儒教與世俗政權交相利用——政教相制——中被利用的一面。“綱常”乃維繫社會秩序穩定之鈐鈕關鍵。只要人類社會仍有等級分工的上下級關係，“綱常”遂永不將廢。文革時批判“孝子賢孫”，父揭發子，子批鬥父，

絕悖“父子相隱”之旨，人倫喪盡，背俗敗德，以遺今日道德崩潰之禍。蓋儒家以為愛有差等：親且不愛，能愛他人乎？縱謂能愛，亦為悖德。蓋親恩最大也，不可不先愛。“父慈子孝”，此人性之自然也，亦人倫之基本也。推己及人，修己安人，博愛廣敬，天下歸仁矣。此亦儒教何以將“仁”凸顯為其最高道德範疇——“仁者，人也”“仁者，愛人”——“仁”既為人性之本質，亦乃人倫之基點。若社會中的每一個體都是“人/仁”，各個體相互之間的聯繫——人倫——亦是“人/仁”，遂真可謂天下歸仁，民德歸厚矣。由是觀之，儒教可謂世界宗教中最富於積極進取精神的宗教，以其相信人類惟可自救也。自救惟有信己之心，自信自力。而我心與天相通，共秉乾道自強不息之志。超越“他我”二元對立，從更圓融的高度展現“信心”之道，儒教堪稱為未來世界指明了新的向上一幾。

儒教以其“準宗教”（依西方的宗教定義）的特殊形態自由遊走於科學（儒教的“格物致知”與“制天命而用之”極富理性精神。儒教非但不阻撓反而是最寬容於科學發展的宗教，中國歷史長期的科技領先可證，中國亦無“火刑布魯諾”一類的反科學舉動）與宗教之間，其不可多得的優勢反倒成為西方宗教界以其褊狹觀念激烈否定儒教獨特宗教價值的藉口。理由無非有二：其一，儒教沒有系統的神靈信仰；其二，儒教沒有制度的教會組織。針對第一點，若以人格神而論，儒教確無類似西方“耶和華”般的具象神靈，但這未為不可。在儒教看來，天道無形又有常，若存又若亡。跳出西方宗教觀的窠臼，以更廣博的視野審視儒教，或說“以中國解釋中國”——“以中解中”，則儒教自己的教義系統清晰可見：以“人”為主體中心，以“仁”為道德基點，以“天”為價值源頭，以“敬天法祖”的“祖天崇拜”為信仰信條，以“內聖外王”的濟世化民為修煉目標。針對第二點，有論者以為儒教在中國歷史上從未有過獨立的教會組織，而帝制瓦解後的康南海孔教運動亦告失敗，更是“充分證明”了儒教就宗教組織而言太不成熟。而這就涉及到儒教中國的核心問題：儒教的制度架構。

三：儒教中國定義 在分別論述了中國與儒教後，我們會問：究竟何謂儒教中國？顧名思義，儒教中國，即儒學上升為“王官學”（官方意識形態）地位，以儒教形態出現，並作為中國國教而實現“政教合一”統治的歷史時期內的中國。可以說，自人文初祖伏羲畫卦以來至二帝三王時代，經秦漢以迄辛亥的6500載之中國，除個別時代（暴秦非儒，滿清偽儒）外，皆可謂儒教中國。其華夏文明，即可謂儒教文明；其華夏文化，即可謂儒家文化。若依華夏文明之內在理路來理解中國歷史，即“以中解中”，而非“以西方解釋中國”，得出此論可謂題中應有之義。

四：三重合法性 政治的核心問題是政治合法性問題。依儒教義理，政治權力有“三重合法性”：超越神聖之“天”道合法性；歷史文化之“地”道合法性；人心民意之“人”道合法性。世間萬法皆有其終極價值源頭，政治亦然。故須有其“天”；民心向背乃政權存亡之現實基礎，故須有其“人”。而受近代以來西方“社會契約論”影響，世人多對歷史文化之“地”道合法性頗多非議。其實，此乃混淆“政府”“國家”二者概念之故。政府可由一時代的一群人通過“讓渡權利”的契約方式造就，可以人為立廢，其基礎建立在世俗理性利欲之上；而國家卻是由所有時代的所有人通過“生生不息”的自然方式繁衍傳承，不能人為改變，其基礎建立在神聖超越價值之上。易言之，即可以契約立廢的是政府，歷朝歷代的更迭只是“亡國”，無關宏旨。而國家卻是一個有機生命體，是一個神聖價值體，是一個民族於漫長的歷史文化時期中自然形成的社會共同體。它既是今人之國，亦是祖先之國，更是子孫之國。依儒教義理，國家一如家族，是一個血脈相續的生命鏈條，是不容斬斷的價值之流。

“不孝有三，無後為大。”中國人注重傳宗接代，便是明白生命之流不能在自己手中斷裂，自己有職責將生命薪火代代相傳。同理，國家生命體的命脈便是文明，文明之亡纔是真正的“亡天下”，是萬劫不復。職是之故，國家具有神聖性、連續性，政府祇有世俗性、時代性。所謂“忠君愛國”，“愛國”即愛此文明故國，“忠君”即忠此現世政權。當現政權“合法”且與國家利益一致時，“忠君”即“愛國”。當現政權不“合法”或喪權賣國時，“忠君”纔是“愚忠”。吾愛吾君，吾更愛吾國。惟此“國”“君”分裂之際最可見國家、政府之異。然世人每同之而不辨。於古人有“愚忠”之嫌，於今人有“歷史虛無主義”之偏。蓋排滿則可也，反傳統則不可也。每一代人都有傳承文明火種的義務，都沒有私自斷絕後代子孫承續前世祖先之基業的權利。即，文明是古人（祖）、今人（我）、後人（孫）的共有財產，任何一方都無權單獨決定其命運。是以歷史文化之“地”道合法性不僅不是無稽之談，更是迫切所需。“地”代表了一方水土所孕育的歷史文化，而每一種文明都是獨一無二的人類瑰寶，保持一個國家的文明延續性切實而必要。一些政權正因缺少歷史文化之“地”道合法性，從而加劇了其政權的不穩定性。此於非西方國家而言尤為迫切。蓋西方國家憑其強權霸道四處兜售其意識形態、政治制度，大搞顏色革命，不顧當地歷史文化傳統，激化了社會矛盾，引發動盪。而今一半非洲人口淪為基督徒，大量非洲本土文明不復存在，這些國家的歷史文化之“地”道合法性便將永久性缺席。淪為事實上的西方

文化殖民地，文明自性永久斷絕，成為傳統無根的“文化黑奴”，已成其無所逃遁的厄運宿命。

五：王道政治 綜上所述，只有一個政權同時備具“三重合法性”時纔最穩固：以超越神聖之“天”道合法性代表終極價值與天人合一，以扶持信仰與保護生態，以神聖道德制衡世俗利欲，避免政治完全世俗化、利欲化、短視化、庸眾化、平面化（一人一票的形式民主而非賢愚有別的實質民主）、資本化、商業化、投機化（所謂“政客”）、非道德化、非生態化、非歷史化甚至娛樂化（所謂“政治明星”），避免使國家成為一座“社會公司”；以歷史文化之“地”道合法性代表傳統文明，避免歷史虛無主義與傳統斷裂，以傳統性批判現代性，以古典人文道德匡救現代物質科技；以人心民意之“人”道合法性代表世俗利欲，但在“天”“地”兩重合法性的制約下，克服當代西方民主政治“人”道合法性一重獨大之弊。另外，“三重合法性”亦避免了西方中世紀基督教神學“天”道合法性一重獨大，當代某些伊斯蘭國家“地”道合法性一重獨大的弊病，堪稱人類目前最完善的憲政設計。惟有當“三重合法性”全部落實，儒教義理中的理想政治——“王道政治”——纔得以實現，政治的最高目標“教化人民”——而非最低目標“庶富人民”——纔得以可能。故“王道政治”不是對“民主政治”的否定，而是對“民主政治”的超越。

六：儒教中國之興衰 詳述政權“三重合法性”後，我們纔能反身回證：何以謂6500載以來之中國乃儒教中國？以其政權正合儒教義理“三重合法性”之故也。依儒教文明的華夏史觀而非西方歷史觀，我們可以說：秦漢之前二帝三王時代的中國政治乃“聖王政治”，秦漢以迄滿清的政治乃“士人政治”。依儒教義理，“三重合法性”中，“天”為尚，“地”其次，“人”又次之。此合“祖天崇拜”中“天”高於“祖”（即“地”）高於“我”（即“人”）的價值層級。用是，人間政權的合法性首先來自天道。而在“聖王政治”時代，天道直接以聖王整體生命人格的方式體現，即堯舜禹湯文武周孔之聖躬。聖王的生命人格即代表了天道，所謂“參天地贊化育”“一貫三為王”“王天下有三重”，一身兼天地人三才之德的聖王，其王心即天心，其王道即天道，外化為王制，落實為王事，成就為王政。此乃“小康”之極也。故“王道政治”成為儒教義理中理想政治追求。以“敬天法祖”“內聖外王”衡之，此時的聖王即是儒教教主，此時的整個國家機器便是儒教教會，此時的儒教中國便是高度的政教合一，以致連額外的教會組織亦無，整個政府便是教會本身。此之謂“先王之教”也。自三代以來，最高統治者自稱“天子”，秉承“天”道；宣稱“天視自我民視，天聽自我民聽”，秉承“人”道；實行“興滅國，繼絕世”，秉承“地”道。秉承“地”道，即政治上不否定前朝，而是承認前朝，繼承前朝，或保留其奉祀，或追尊前朝末帝、國葬於帝陵（歷代正統中原王朝皆對前朝帝陵嚴加守護，規格甚至埒於本朝陵寢。像胡元的楊璉真珈般對宋陵的盜寶侮骸，人神共憤之舉，實所駭聞），或爵封割據政權的降君，以示其曾偏代天意，有其局部歷史合法性。天下非一姓之所有，本朝繼前朝代天牧民。即“君異國同”也。如周初封炎帝裔於齊，封黃帝裔於祝，封堯裔於薊，封舜裔於陳，封夏裔於杞，封商裔於宋，待以客禮而不臣之，此之謂存二王后以通三統也。“二王三恪”之制，更為歷朝歷代所法。此即在神聖國家的連續性中，世俗政權前後交替，承認彼此在歷史上的合法性。由此可見，“天”道合法性是連續的，而“地”道合法性則分屬前後相續的政權。這更凸顯了主動繼承傳統的重要。因為不如此即不合“地”法。

當然，“聖王政治”雖非盧梭“社會契約論”一般純是理性虛構的產物，卻也是歷史與理想的結合體。而其半歷史、半理想的構成，亦正代表了歷史文化的真實與超越神聖的理想二者的結合。“法備於三王，道成於孔子。”“聖王政治”的理論總結，則有待於集大成的聖之時者孔子。孔子乃末代聖王，而無聖王之位，是謂素王；亦首位士人，而有聖王之德，是謂聖人。元武宗曰：“先孔子而聖者，非孔子無以明；後孔子而聖者，非孔子無以法。”柳詒徵亦謂：“孔子者，中國文化之中心也，無孔子則無中國文化。自孔子以前數千年之文化，賴孔子而傳；自孔子以後數千年之文化，賴孔子而開。”嗚呼！天縱之聖，以為木鐸，承古開今，大道以傳。所傳之道，則“天”道合法性也，承自古聖王，傳於後士人。孔子之後，聖王隱退，中國歷史進入“無王時代”，天道將其合法性直接賦予聖王人格，委託聖王統治的“聖王政治”時代宣告結束。而接受聖王的再委託以秉承天道合法性的“士人政治”時代正式開始。“士人政治”的委託方式即是以誦習聖王經典——經歷代聖王傳習終由孔子編定的《六經》——獲得合法性。儒士（士大夫）——這一信奉儒家精神信仰、踐行儒家道德實踐的社會群體，開始出現。既此以往，由漢迄清，便是士權與皇權共治天下的“士人政治”時代：國家的意識形態是儒教思想，國家的官吏來源是儒教信徒，國家的考試內容是儒教經典，國家的治國思想是儒教理念。是故，無論“聖王政治”，抑或“士人政治”，依儒教義理治國為合法，不依儒教義理治國為不合法。夫中國者，吾儒之中國也。儒教中國，依儒治國，此之謂天經地義，邦本國常。具體而言，其中無論“民貴君輕”“天人感應”，還是“以德治國”“君禮臣忠”；無論“經筵講席

制度”“史官實錄制度”，抑或“群臣廷議制度”“郊祭廟禘制度”，儘管艱難，但在當時別無選擇的君主政體下，儒士群體與儒教制度都在竭盡所能的控制、滲透、改良、扭轉著君主政體這頭可能脫韁的野獸。明帝數十年不朝，內閣機制運作自如，其獨立有效可見一斑。此非士權之治天下也而何哉？英國自言其內閣制借鑒明制多矣。可見其對皇權制衡、補充之效。張居正其時儼然自居以首相。

又且純以“君主專制”“封建社會”之西方中世紀政治概念硬套中國歷史，殊為不妥。丞相三公且不論矣，即“三省六部制”中門下省之“封駁”非制君而何？元代“行尚書省”包攬地方事務，皇權亦並非直達社會基層。且皇帝亦非絕對自由，有“天”“地”二制也。夫“天”者何？“天人感應”也。朕躬失德，罪己必詔。“皇天無親，惟德是輔。”德失則命改，即合法性無存也。此之謂“天道以德制君也。此儒教所宣揚之神聖價值。”“地”道者何？祖宗之法也。“本朝以孝治天下。”祖宗之法，不可改也。夫“孝”者何？綱常之源，人倫之基，儒教之本也。此之謂“地道以仁制君也。此儒教所承載之歷史文化。人心向背，更無論矣。三重備具，方可治國。君權相權之爭，既見皇權與士權之共治，亦見政府與儒教之相制。一部中國歷史，實乃君主與士大夫官僚共治，而非君主專制；實乃官府與儒士鄉紳共治之宗法社會，郡縣社會，禮治社會，而非專制社會。上層以士大夫官僚的士權制衡皇權，下層以鄉紳宗族的社會自治制衡政府。縱然在改良政府之時，儒教也時有淪為統治工具，粉飾太平之危，進而扭曲變質。但就其政教合一的高度成功而言，儒教最終還是實現了它對世俗政府的強力影響。漢武帝與董仲舒交相利用——“政教相制”，但最終的贏家還是儒教。甘於被利用，方能反利用，歷朝歷代的無儒不安已然給出了歷史明證（“早尊儒早安定，晚尊儒晚安定，不尊儒不安定”，此張祥龍先生誠今世也）。然而，這樣的成功似乎又太成功了，以至儒教本身已經全然與世俗政府水乳交融，難分難捨。當君主制轟然傾覆，攀植其間的儒教竟已全然無法抽身。儒教中國之興衰，概言之，曰：於“聖王政治”時代肇遭而熙隆，以孔聖編定《六經》、招收儒生為標誌總結而轉捩，歷經周秦時代體制外的奔走呼號，至“士人政治”時代於漢朝重歸體制內完成與帝制的新融合並定於一尊，以迄清末瓦解。歷史上儒教中國之形成與消解，即此告終。究其敗因，乃以世人多認定儒教是為封建專制服務的工具，是腐朽、反動、落後的時代產物，應當掃入歷史的垃圾桶。

在20世紀初歐風美雨滌蕩中原，“排滿”“五四”紛起之際，包括儒教在內的一切傳統價值在“以西解中”的大語境下喪失自我言說的能力，被曲解、污蔑、“一棍子打死”，在劫難逃。時至今日，對儒教義理尤其政治理念及其禮教觀念重新進行梳理，發現其超越時空的內在價值，撥亂反正，去妖魔化，實所必要。七：儒教中國之本——禮教 “禮上事天，下事地，宗事先祖，而寵君師，是禮之三本也。” “禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。” 依《大戴禮記》《荀子》“禮三本”之意，天地為生之本，為萬法之源，代表超越神聖之價值，即“天道合法性也”，《中庸》所謂“建諸天地而不悖，質諸鬼神而不疑”者是也；先祖為類之本，為生命鏈條之承續，代表歷史文化之價值，即“地道合法性也”，《中庸》所謂“考諸三王而不繆，百世以俟聖人而不惑”者是也；“君師”為治之本，為世俗教化之德風引導，代表人心民意之價值，即“人道合法性也”，《中庸》所謂“本諸身，征諸庶民”者是也。夫君者，所謂“天子一爵”也，意謂君先為義務所在，次乃權利所歸。“君君”者，謂君有君義，乃有君權，此之謂“正名”。君沒有君的樣子，便不成其為君，此“君君臣臣”之本意也，蓋儒教藉以律君之法。而君師之責皆在治世化民。故“天地一親一君師”三本，即“天一地一人”三重合法性也。後世皇權篡為“天地君親師”，而世人遂以此蔑稱儒教為專制服務。且不論當彼之時，帝制自有其歷史合法性。不為之服務，又為誰服務？關鍵在於不僅服務之，更要改良之，此即“政教相制”——政權與儒教之交相利用也。以政教合一為前提，以政教相制為目的：化君以德，化政以仁，以道德高標約束世俗政權，化成世風民俗。試問捨儒而外，誰堪此任耶？道家清靜無為之小國寡民乎？法家嚴刑峻法之刻薄寡恩乎？不返於原始社會，即入於戰爭機器。可以一時，不可以萬世，此“文景”“暴秦”俱不可久之由，以其皆無以提升社會也。化世者何？教也。“聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎？”蓋治國之道，任德不任力，重禮不重刑。法僅可懲惡，禮方能勸善。故“禮法”之謂，以禮為首為主為重，以法為次為輔為輕；禮治為上為隆為精，法治為下為薄為鄙。禮化萬世，法刑一時，剛柔相濟，寬嚴相輔，此陰陽和合之道也。夫禮者，所以正人倫綱常也。“父為子隱，子為父隱，直在其中矣”，亦謂人倫之德最大。若遵法而悖德，父子以相訐，雖正一時之刑，實敗長久之治。以其人倫絕也。孝慈且無，況其餘乎？其不忠於上，不義於眾，可逆而知矣。故歷代禮法皆制：除謀逆等大罪而外，擅訐其親者反罪其身，不責其親，此之謂“反坐”。此“法從於禮”之例也。反觀今世“親屬包庇罪

”，大反人情矣。至於“禮不下庶人，刑不上大夫”，《孔子家語》早有正解：“凡治君子以禮御其心，所以屬之以廉恥之節也，故古之大夫……既自定有罪名矣，而猶不忍斥，然正以呼之也，既而為之諱，所以愧恥之，是故大夫之罪……聞而譴發……造乎闕而自請罪，君不使有司執縛牽掣而加之也。其有大罪者，聞命則北面再拜，跪而自裁，君不使人捽引而刑殺。曰：‘子大夫自取之耳，吾遇子有禮矣，以刑不上大夫而大夫亦不失其罪者，教使然也。’所謂禮不下庶人者，以庶人遽其事而不能充禮，故不責之以備禮也。”

“禮不下庶人”，乃不對庶人行禮求全責備（無充足物質條件）。“刑不上大夫”，《白虎通》有言：“禮為有知，制刑為無知。”孔穎達亦云：“所以然者，大夫必用有德，若逆設其刑，則是君不知賢也。”意謂不以有司公審大夫之罪，即不“刑”之，而使之自裁或施以“八議”，以維護“大夫”這一階層於國人面前之尊嚴。無德不大夫，禮為大夫設。大夫而悖禮致刑，可謂大夫乎？故刑不上“大夫”，所刑非“大夫”也。聞誅“一夫”矣，所殺非“君”也。此即“正名”之義，此之謂“名教”，即循名而責實：“名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足。”今所誣“封建禮教”者，何嘗食人哉！儻無禮防樂教，定名正分，則僭上弑君者往往而將有，凌下殘民者故故而在。雖有禮，亂臣賊子尚有陰謀以暗篡矣；儻無教，國盜民蠹詎非豪取而直奪乎！故“春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。”蓋其“以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。”“上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補弊起廢，王道之大者也。”“故《春秋》者，禮義之大宗也。夫禮禁未然之前，法施已然之後；法之所為用者易見，而禮之所為禁者難知。”君不君，臣不臣，父不父，子不子，人倫綱紀，崩壞殆盡，民雖欲不見食，可得而活乎？此則春秋之大義也：嚴夷夏之防，謹尊卑之序，定名正分，內仁外禮，王道備矣，大一統成矣。故禮者，誠儒教之本也。《禮記》有言曰：“夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非也。”“道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠、祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撝節，退讓以明禮。鸚鵡能言，不離飛鳥，猩猩能言，不離禽獸，今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀，是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。”“人有禮則安，無禮則危，故曰：禮者不可不學也。”於戲！“上古聖王所以治民者，後世聖賢所以教民者，一禮字而已。”華夏文明五千年，一以“儒教—禮教—名教—先王之教”為本。禮之為用大矣哉！是故孔聖曰：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。”悲夫！禮失而求諸野。“文革”中國，自毀傳統，自絕於古。毀聖滅經，惡極當誅。名教罪人，非此而孰！反觀韓國，無怪其爭古於我矣。儒風昌明，遺教猶淳（韓劇可見）。其成均館釋奠祭孔之禮千年未絕，至今一依古制。而我曲阜其址其物，浩劫之毀，甚於日寇。今日曲阜祭孔，反求教於韓。不亦怪哉！韓日來朝聖者，莫不敬冀而來，怨憫而去。哀哉！典章教化，百不一存。龜玉櫝毀，錦繡灰焚。竟是誰之過歟？竟是誰之過歟！嗚呼！中國之為夷狄也久矣夫！

是故，當今之急務，在復興儒教。欲興儒教者，先興禮教；欲興禮教者，先興禮學；興學在儒士。禮教之實，在正名定分，依名制禮也。融禮學於制度設計，共成“王道政治”之有機成分。未來“王道政治”之制度設計，即禮教制度也，即名教制度也，即先王之教也，即儒教中國也。可以說，“禮”就是一套社會上下約定俗成的“習慣法”，在規定義務的同時，也限定了權力。“禮”天然的帶有一種憲政主義傾向。儒教中國之實現，即使要落實儒教憲政的政治制度設計與安排，即禮教制度。然則何以致之歟？須明：法律之上有道德，道德之成賴教化。夫教化者，內仁外禮也。教化興而德政行。夫德政者，以德治國也。德政備而仁政至。夫仁政者，道德興隆，教化淳厚，天下歸仁之政也，此乃德政之極。仁政至而“人”道盡矣，再進於王道，遂通“天”“地”“人”三道，小康之世極矣。小康之終，世界大同。此蓋儒教政治理想之層進也。端賴儒教憲政之完善，以成儒教中國之盛世。

下：儒教中國之未來展望 儒學作為一種思想體系，自有其恒久的超越時空的普世價值。而落實於具體的地理歷史環境中，則表現為“儒教”，並在特定時代利用君主制為其實踐工具。其本身所具有的超越君主制落實到現代社會的可能，則表現為重建儒教——實現儒教在現代社會中的教會組織化、現代化轉型。

一：百年憂患——反古西化 宗教乃文明之核心。欲究一文明，當先究其宗教。以其最集中地富含著一個文明的基因密碼，包括其終極關懷、人生信仰、思維方式、社會形態等。然欲亡一文明，亦必先亡其宗教。廢除科舉後，政府（“儒教教會”）與士人（“儒教信徒”）間的制度紐帶漸趨斷裂，既宣告著儒教對政府的影響力將持續下降直至枯竭（將不會再有新的傳統儒教信徒進入政府），亦意味著儒士群體整體規模的萎縮（儒士群體的形成動力趨弱），客觀

上亦加速了滿清部族政權的覆滅（體制內外的支持者“儒士”與政府的持久性聯繫趨弱），形成一個惡性循環。新學堂興辦後，傳統的儒士培養教育即告終結。辛亥之後，儒教賴以為繫的政治制度徹底崩壞。從此，儒教開始淪為體制外的遊魂，康南海的孔教運動亦告失敗。最後，在蔡元培取消讀經科、停止祭孔之後，傳統儒學在現代教育中的最後一席之地宣告淪陷。由是，以伏羲畫卦為起點，以孔聖定經為承結，以政教合一為形態，以王道政治為理想，以內聖外王為追求，以濟世化民為目標，訖歷6500載之儒教中國就此終結。儒學升為“王官學”以儒教形態作為國教存在的儒教文明時代告終，又一個儒學退居“百家言”地位作為學派蟄伏民間的禮壞樂崩之世到來（前次乃春秋戰國）。百年的近代中國史，就是一部“以夷變夏”的文化歧出史，就是一部全盤西化、全面反傳統的文化血淚史。時至今日，像中國這樣一個徹底斷裂自我傳統的國家，還是一個擁有五千年文明的古國，世界上難得其二。當今之世，宗教非但沒有如某些主義預言的那樣隨著科學的大發展而消亡，反有借民族主義、文化主義蓬勃復興之勢。科學主義至上、工具理性氾濫之弊日顯，後現代主義、現象學等對現代主義的批判應運而生。值此之際，中國所遇境況堪以四字相加：內憂外患。在國際，是強權霸道的橫行，叢林法則、社會達爾文主義的肆虐；在國內，是信仰真空，西化思潮再次洶湧。自改革開放以來，作為官方意識形態的馬克思主義一統天下的局面一去不復返，各種社會思潮蜂起。社會矛盾尖銳。耶教趁機而入，大肆傳播，教眾或謂1億，遠逾7000萬黨員。百年以來，作為華夏文明主體的儒教已然瓦解，宗教毀滅後的民族主體性無從挺立，眼見“宗教顏色革命”如火如荼，直接從最深刻的思想深處改造著國人。一旦多於半數的“香蕉人”出現在神州大地，華夏文明就真的萬劫不復，將成為博物館中的古物，供人憑弔（如古埃及之於今埃及）。“反古西化”，誠今世之大患。君主制曾是儒家實現自我價值的途徑與體制依賴，亦曾挾之墜入萬眾唾棄的深淵。然而時至今日，作為無可辯駁的華夏文明的主體，儒家憑其頑強的生命力與永恆的思想價值開始回歸。左（馬克思主義）、中（文化保守主義·大陸新儒家）、右（自由主義）三派作為當代中國三大思潮的互動與辯駁亦將日趨激烈。

二：重建儒教中國 1：重建儒教中國之二端 為解當代中國乃至世界之困，何以必須復興儒學與儒教？以其能提供最佳解決方案故。儒學的最高綱領“內聖外王”，分而化之形成了儒學的兩大傳統：心性儒學與政治儒學，茲乃分述其於人心、世道之用。心性儒學：重建中國人的精神信仰與道德操守 無論儒學與儒教，對於人心的關注素居首位。甚或可言，儒教是最關心人心的宗教。以儒教全然乃起於人心、歸於人心，一切以人心為中心的“心教”。無論“三省吾身”抑或“反求諸己”，無不彰顯儒家君子“誠心正意”、向心內下功夫的修養之道。人人都有“不學而能”“不慮而知”的“良能”“良知”，都有“仁義禮智”的四善之端。而我輩所須，無非持志養氣、博學約禮、希聖希賢而已。“人人皆可以為堯舜”，這裏有著真正的大平等。儒學本質上是一門實踐哲學，而非知識哲學；是一門求善的學問，而非求真的學問。在儒家看來，價值是第一位的，知識是第二位的，德為才帥，德主才奴。人與禽獸幾希，所異正在德耳。在當代這個科學壓倒人文、知識優於價值的時代，重建儒教無疑將為我們找到生命意義的皈依而不至被物欲之海所淹沒。政治儒學：重建中國人的神聖價值與歷史文化 異於思孟程朱陸王的心性儒學的內聖傳統，以《公羊傳》與董仲舒為代表的政治儒學——春秋學——則接續了儒學的外王傳統。如果說前者之於儒教的價值在於提供了宗教所需提供給信眾的價值皈依，那麼後者則為儒教的制度化、滲入政治提供了資源，亦鮮明顯出儒家積極入世的一面。政治儒學的核心思想“三重合法性”，實乃蔣子楊檠首倡，厥功至偉。此非惟對當代政治與傳統完全絕緣的中國有意義重大，對世界政治的未來亦價值非凡。因為政治儒學是對治當今世界日益暴露的民主政治之弊的良藥。依“王道通三”與“參通天地人為王”的儒教義理，其理想的政治形態“王道政治”兼具“天”“地”“人”三重合法性，落實於今日的制度設計則為“議會三院制”，乃從政道（政權合法性）高度制衡今日民主政治中民意合法性一重獨大之弊，而非僅從治道（政府分權制衡）上進行制度設計。諸如美國這樣的國家，由于啟蒙運動之後對於宗教神學（“天”）的反動而全然投向另一極端：政治合法性只建立在一重“人”的基礎上。雖然美國社會中宗教仍致教化人心之用，但它已完全從政治體制內被驅逐。（議會三院制與三權分立都是分權制衡，但前者是在政道高度制衡“天”“地”“人”三重合法性，後者只在治道高度即“人”道內部進行行政、司法、立法三權的制衡，卻沒有能夠制衡“人”道本身的其他合法性。）即現代民主政治放逐了政治中的神聖性、道德性與價值追求，純然變成了世俗利慾的謀利工具。分權制衡無論多麼精妙，本質上都只為了滿足人慾而服務（因為人意的本質就是人慾）。此由其政權合法性基礎惟有一重所致。而這樣完全承認人慾合法性的政治體制，必會趨於無限追求人慾最大化滿足，此乃為近代以來地球生態持續惡化卻無法根治的深層政治原因。（西方綠黨執政理念近於代表“天”道，但即使上臺後仍無法貫徹其理

念，因在民主政治內部沒有相應的制度設計來保障。）惟有從政權合法性的高度上對“人”道合法性加以制衡，輔以“天”道的價值追求與“地”道的傳統傳承，方能杜絕人欲的肆無忌憚與價值虛無。故春秋大義者，誠政治儒學之本，不可不遵也。儒教中國的“王道政治”的政治目標便是教化人民，是以德引領一個社會向上提升，新民化世，以“和而不同”的理念持守“世界大同”，在“戰國原則”通行的今日堅持任德之餘亦任力，改變世界的“霸道”原則，以王勝霸，以夏變夷，以德制力，以天化人。

2：重建儒教中國之二法 甲：實踐三路徑 （子）：上行路線 一如儒教在中國古代的傳統路線：儒化政府。重建新的“科舉制度”，將儒家經典之考查納入公務員考試科目，是經典信條內化為其生命信仰。爭取孔孟之道、儒教義理入憲。設立儒教節日。舉行國祭。定儒教為國教。

（丑）：下行路線 儒化社會：重塑儒教的社會根基。建立儒教社會團體，諸如中國儒教協會，加強海內外儒教、儒學、儒士團體的交流合作，敦促政府盡快承認儒教的合法宗教地位。建立儒士社團，再造儒士群體，因“儒教信徒”是儒教重建的源頭活水。重塑一群對儒家理念抱信仰踐行之志的新儒士即儒教的“主觀信奉者”而非“客觀研究者”乃當務之急。成立基金會，募集弘儒資金。支持讀經運動，經學入校，支持私塾復興，書院復興，漢服復興，文言復興，詩詞復興，正體字復興，方言保護，粵語國語化運動。積極主動把“儒學熱”融入“國學熱”、文化復興的大潮中，結合之、主導之，結成最廣泛的“傳統復興”統一戰線。舉行祭天祭祖祭孔及各地神祇先祖鄉賢英烈紀念活動，發展文廟等民間儒教道場的宗教功用，完善儒教的現代社會功效，入社區，入學校。恢復、創新傳統禮俗禮教（吉凶軍賓嘉、婚喪嫁娶、生老病死，提供終極關懷）。開辦刊物、網站，加大宣傳力度。

（寅）：中行路線 建立“儒家文化保護特區”。近代以來儒教的消解，除了科舉、書院、帝制的終結，各類西化論者的攻訐污蔑（解決一個問題最簡單的方法即證偽問題，認為其不成為問題。如討論儒家是否宗教。西化論者即持否定態度。但這是概念的混淆。儒教自是儒教，而儒家當然不是宗教，儒家是儒教淪至“百家言”地位時的作為學術流派而存在的形態，而儒學則是兩者共同的學理系統，一如基督教神學流派、基督教、基督教神學之間的關係），儒教賴以為生的社會結構——宗法社會——的瓦解亦進一步加劇了儒教社會生存土壤的萎縮。建立“儒區”，是在直接與現代社會浪潮抗擊之餘尋求未被現代化浪潮污染的“桃源淨土”，重現原始儒教社會環境的生產生活狀態，即“華夏古制化”，採取與外界相對隔離、復古更化的方式保存儒教火種。入住人員採取志願者遴選方式。

乙：學術兩羽翼 （子）：內核重塑：經學重建 其一，再崇經學，重拾家法，以中解中——重塑華夏話語體系 百年中國，面對西方強勢話語的侵襲，最大的危機還是華夏文明自身的解釋系統被西方所肢解、解構，被“文化殖民”，成為“文化啞巴”。即所謂西學為語法，中學為辭彙，以西解中，以西律中，最終以西化中。其中，儒教解體、儒家蟄伏、儒學式微的致命一擊，乃讀經科之取消，經學作為一門獨立學科的地位被顛覆否定：化《詩》以文學，化《書》《禮》《春秋》以史學，化《易》以哲學。經學之於中國，猶神學之於西方。耶教神學中當然亦有文學、歷史、政治、倫理乃至語言、民俗等學科的材料，但這並不妨礙神學作為一門獨立學科而存在。被分解為文獻史料進行分科研究固然是一門求真的學問，但神學的真正價值仍在於它是一門西方社會核心價值承載者的求善的學問。時至今日它仍是西方社會的主心骨。經學亦然。其所追求的是神聖性、宗教性的價值與實踐，而非世俗性、科學性的知識與研究。儒教之心在儒學，儒學之心在經學，經學之心在《六經》：“入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也。疏通知遠，書教也。廣博易良，樂教也。絜靜精微，易教也。恭儉莊敬，禮教也。屬辭比事，春秋教也。故詩之失，愚。書之失，誣。樂之失，奢。易之失，賊。禮之失，煩。春秋之失，亂。其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也。疏通知遠而不誣，則深於書者也。廣博易良而不奢，則深於樂者也。絜靜精微而不賊，則深於易者也。恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也。屬辭比事而不亂，則深於春秋者也。”經學並非“整理國故”“古史辨派”口中僵死的史料，只能供西學範式解剖研究而已，而是有著自己活生生的義理系統、能“自圓其說”的活的精神體系：以《詩》作感性的感發，興起內仁之心；以《書》作理性的教鑒，激勵外義之行；以《易》作形而上的哲學思辨，鑄造中華民族的思維模式；以《禮》作形而下的倫理規範，奠定中國社會的禮俗民風；以《春秋》作“外王”事功的大義褒貶，定型中國人的政治理念；以《樂》作“內聖”修養的淳風化俗，陶冶中國人的人生情操。《六經》之心，咸歸教化。

在百年來西方文明對華夏文明的衝擊中，經學首當其衝，破壞最徹底、扭曲最嚴重、後果最惡劣。無經之儒，猶無源之水，無本之木。皮之不存，毛將焉附？其涸其槁，可立而待。職是之故，今日弘儒之業，除了實踐層面的再造儒林，學理層面的重塑經學亦當務之急。且不能以西學範式解之，而當以中學態度治之，再造經學權威，彌補儒學空心，重建中華文化自身的話語系統，不再“西雲亦雲”，而要“

自說自話”，此之謂重拾“家法”。諸如像“三重合法性”“王道政治”這類從儒教自身理路中源發出來的政治構想，在“西學眼鏡”對華夏文明的有色透視中是決計無法提出的。不過，“以中解中”並不意味著盲目排外，而是在堅持文明自性、話語自權、自身完整價值體系的同時，有選擇的、工具性的、零碎化的吸取西學中的有益成分。即以中學為語法，吸納、消融西學辭彙；以中學為價值原則指導，以西學為實用工具輔助。歷史上，為了應對義理完備、教法高深的佛教對正統儒教地位的衝擊，宋代理學家奮起反擊，積極吸納佛老二家中的有益成分，建立起了儒教自身的完備形上哲學體系——理學，成功完成了對佛教挑戰的回應。當今之世，中國亦面臨著文化上“任人宰割”的境地：中國社會成了各色西方思想的跑馬場、逐鹿原，而能夠代表五千年文明傳統的文明自性卻無從挺立。兩種文明相遇，不是和諧互動，便是你死我亡。而被消解的一方往往是理論體系較不完備、較不嚴密、較不成熟的一方。作為失敗者，它的“局部器官”還能作為有益成分被吸納於新文明中而存活，但作為一個“完整個體”，它已然肢解死亡。古希臘羅馬文明雖為後世有所繼承，可它們畢竟已死。問一個希臘人，他會說自己是現代希臘這個民族國家的人民（無論是政治認同上還是文化認同上），不是（古）希臘人，不是（古）羅馬人。對他們而言，古希臘甚至算不上“前朝”，而全然是一個“異質文明”的古跡而已。在他們的文化心態上，就算與古希臘有所聯繫，也只是間接承鑒而已，祖非真祖，傳非嫡傳。文明的斷裂在世界上屢屢發生，歷史的鴻溝甚至使現代西方人讀不懂百年前的喬叟著作。反身自顧，我們何其幸運！五千年文明未曾中斷，我們可以毫不遲疑的驕傲宣稱：“我們是炎黃子孫，華夏兒女！”將文明的長河直溯至人文初祖。然而，這樣的驕傲還有多少底氣？當我們的衣食住行都是西方的模式，當我們的所思所言都是西方的思維，當我們的倫理道德一以“自由”“人權”為尊，當我們的政治思想一以“民主”“平等”為準，甚至教崇耶教，政仿西政，華夏中國，名存實亡矣。職是之故，值此危急存亡之秋，為華夏文明計，為萬世千秋計，重建儒教，復興儒家，重塑儒林，再造經學，恢復中華話語，改變西方霸道，讓中國自己解釋中國，回應西方；再進一步解釋西方，解釋世界。以西濟中，以中化西，刻不容緩，責無旁貸！其二，讀經與國性——儒教中國之文明自性嚴又陵有云：“大凡一國存立，必以其國性為之基。國性國各不同，而皆成於特別之教化，往往經數千年之漸摩浸漬，而後大著。但使國性長存，則雖被他種之制服，其國其天下尚非真亡。”“（若一國）雖名存大壤之間，問其國性，無有存者，此猶練形家所謂奪舍軀殼，形體依然，而靈魂大異。莊生有言：‘哀莫大於心死。’莊生之所謂心，即吾所謂靈魂也。人有如此，國尤甚焉。”“中國之特別國性……豈非恃孔子之教化為之耶！……豈非其所刪修之群經，所謂垂空文以詔來世者尚存故耶！”“蓋不獨教化道德，中國之所以為中國者，以經為之本原。乃至世變大異，革故鼎新之秋，似可以盡反古昔矣；然其宗旨大義，亦必求之於經而有所合，而後反之人心而安，始有以號召天下。”“至於人之所以成人，國之所以為國，天下之所以為天下，則舍求群經之中，莫有合者。”“（今日）蔑經之談，闐然而起，而是非乃無所標準，道德無所發源，而吾國乃幾於不可救矣。”“夫群經乃吾國古文，為最正當之文字。”“為中國性命根本之書。”“夫讀經固非為人之事，其於孔子，更無加損，乃因吾人教育國民不如是，將無人格，轉而他求，則亡國性。無人格謂之非人，無國性謂之非中國人，故曰經書不可不讀也。”“開國世殊，質文遞變，天演之事，進化日新，然其中亦自有其不變者。姑無論今日世局與東魯之大義微言，固有暗合，即或未然，吾不聞征誅時代，遂禁揖讓之書，尚質之朝，必廢監文之典也。考之歷史，行此者，獨始皇、李斯已耳。其效已明，夫何必學！總之，治制雖變，綱紀則同，今之中國，已成所謂共和，然而隆古教化，所謂君仁臣忠，父慈子孝，兄友弟敬，夫義婦貞，國人以信諸成訓，豈遂可以違反，而有他道之從？假其反之，則試問今之司徒，更將何以教我？”“《六經》正所以扶立紀綱，協和億兆，尚何不合之與有乎！”又，“吾聞顧寧人之言曰：有亡國，有亡天下。使公等身為中國人，自侮中國之經，而於蒙養之地，別施手眼，則亡天下之實，公等當之。天下興亡，匹夫有責，正如是云。公等勿日日稗販其言，而不知古人用意之所在也。”

余讀嚴子書，至“吾國乃幾於不可救矣”，未嘗不廢書而歎也。悲夫！覽此昔人興感之由，若合一契，臨文嗟悼，不能喻之於懷。滔滔者天下皆是也，而誰以易之？百年中國，今不異昔，反愈過之。斯文《讀經當積極提倡》，蓋聖元二四六四癸丑年（西曆一九一三年、民國二年）嚴復作於“中央教育會”之講稿也。其時距五四橫流之將起不過九載，復古之勢暗湧天下。先生早年力倡維新，譯介西學，世譽先進；晚年眼見反傳統漸有滅祖欺師之殆，遂力主舊學，“用以保持吾國四五千載聖聖相傳之綱紀彝倫道德文章於不墜”，蓋“失其本性未能有久存者也”。雖不與於世，仍不改其志。苦心孤詣，傳往聖之至道；守先待後，續絕學以微命。闡護此幽光燭火，欲復盛明於後世。章太炎亦有言焉：“夫國學者，國家所以成立之源泉也。吾聞處競爭之世，徒恃國學固不足以立國矣。而吾未聞國學不

興而國能自立者也。吾聞有國亡而國學不亡者矣，而吾未聞國學先亡而國仍立者也。故今日國學之無人興起，即將影響於國家之存滅。”而國學之本，端在經學。此其設“國學講習會”年講不輟、傳薪弘道之衷憂也。“他日昌明文化，復興國學，一線生機，胥繫於此。”嗚呼哀哉！安知先生身後，明年此會旋輟於日寇。道之不行，其命矣夫！而曾文正公於《討粵匪檄》中慷慨陳詞，痛心疾呼，今日誦之，猶凜凜焉：“自唐虞三代以來，歷世聖人扶持名教，敦敘人倫，君臣、父子、上下、尊卑，秩然如冠履之不可倒置。”“竊外夷之緒，崇天主之教……別有所謂耶穌之說、《新約》之書，舉中國數千年禮義人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡。此豈獨我大清之變，乃開闢以來名教之奇變，我孔子孟子之所痛哭於九原，凡讀書識字者，又烏可袖手安坐，不思一為之所也。”“倘有抱道君子，痛天主教之橫行中原，赫然奮怒以衛吾道者……以列聖深厚之仁，討暴虐無賴之賊，無論遲速，終歸滅亡，不待智者而明矣。”“自古生有功德，沒則為神，王道治明，神道治幽，雖亂臣賊子窮凶極醜亦往往敬畏神祇。李自成至曲阜不犯聖廟，張獻忠至梓潼亦祭文昌。”而今十載浩劫過後，更甚於當年“焚郴州之學官，毀宣聖之木主，十哲兩廡，狼藉滿地。嗣是所過郡縣，先毀廟宇，即忠臣義士如關帝嶽王之凜凜，亦皆汙其宮室，殘其身首。以至佛寺、道院、城隍、社壇，無廟不焚，無像不滅。斯又鬼神所共憤怒，欲一雪此憾於冥冥之中者也。”嗚呼！余不憚覲列，反復陳詞，無非百年中國，以迄今日，反古西化，其禍仍烈。若不承古，何以開今？移花接木，文化殖民。其漸久矣。而天下之亡，可忽而睹！“變古亂常，不死則亡。”作斯者，其有憂患乎！夫國性者，一國之本也，其文明之自性也。中國之國性安在？其必曰：在儒教。儒教之源本安在？其必曰：在經學。夫經也者，大道之常也。根蒂不固，花果焉存？經學復興，義無再諉！（丑）：外緣拓展：學理創見自現代新儒家（港臺新儒家）以來，心性儒學偏盛。90年代大陸新儒家繼起，積極力倡政治儒學之旨，將儒學自書齋性理之褊狹境界中解放出來，積極投身於當代中國的政治討論與制度設計，乃使文化保守主義成為與馬克思主義、自由主義鼎足而三的當代中國三大社會思潮之一，而是書之著者蔣慶先生實不得不膺其首倡之功。但相對於另二者已較完備的理論體系，大陸新儒家尚需在學術領域多發創見，為未來的儒教復位（重返“王官學”定於一尊之位）打下理論基礎。茲列部分代表人物如左：盤山先生的公羊學、政治儒學、王道政治；陳明的文化儒學、儒教新說、即用見體；康曉光的現代仁政說、儒教國教說、文化民族主義、儒化說；盛洪的天下主義、經濟儒學；秋風的中道自由主義；干春松的制度儒學；張祥龍的現象學儒學與儒家文化保護特區；黃玉順的生活儒學；杜鋼建的儒家憲政主義；蕭瀚的科學憲政主義；彭林的華夏禮儀復興。“儒家資本主義”“儒家自由主義”“儒家憲政”“儒教憲政”的提法表明儒家與自由主義之間有可供融合的空間與相互借鑒的資源。但須“中主右輔”，否則有“變相西化”之嫌（現代新儒家即如是），使儒家被自由派“消納”。是以立場問題分外重要。站在儒家立場借鑒自由主義纔能確保儒教在未來制度安排中的主體地位，不至於淪為局部的“有益成分”。盛洪、張祥龍各自本在經濟學、現象學領域從事研究，其歸宗儒家、轉變立場有益於擴大儒家學術領域與研究路向。這也是未來儒學發展的方向之一：廣泛滲入各學術領域，擴大話語權。盤山先生人稱“儒家原教旨主義者”，其功在堅持儒家基本義理不動搖，而見譏為不切實際。緊密聯繫政治現實，一種政治理念纔可能得以落實。蔣子所貢獻的一些政治儒學理論極具創見。整體而言，蔣子對於傳統儒學精神之復生於今日居功至偉。其《公羊學引論》對於闡發春秋大義、接續正統華夏政治理念，首倡並弘揚當代“公羊學”“政治儒學”皆極其灌頂發矚之功。“以理待勢”、“以理轉勢”，“誘政入道”、“以道化政”，堅持原則，緊貼現實，是未來儒教重建的必經之路。而在促成儒學與政權的靠近結合以落實儒教理想之時，亦須知百年殷鑒未遠，帝制之崩對儒教帶來的毀滅性打擊至今未癒。為免“粉飾”“辯護”之詬，利用政權而又高於政權，若即若離，保持一定的超然性，是未來儒教所需汲取的教訓。“儒家社會主義”是部分左派學者提出的口號。這雖也表明今日中國無論“左”“右”都無法再“反儒”“避儒”，而要直面儒家甚至靠近儒家，但其用心與立場仍值得審慎對待。“相融相制”——交相借鑒與利用中，“主體性”是不可動搖的爭奪目標。無論如何，諸家歸宗儒門其心各異，其效則同。同聲連氣，此呼彼應，相磨相蕩，愈辯愈明。百流匯海，方可共襄復儒盛業。結語：展望——無儒不中國 宗教乃一個文明的主體與核心。近代以來，華夏文明的核心價值承載者“儒教”土崩瓦解，成為制度之外的無根遊魂。加以後來社會劇變，華人雖自稱“炎黃子孫”，中國雖號曰“禮儀之邦”，可是小到個人思維觀念、價值信仰，大到國家制度安排、憲法精神，哪里還看得出一點點傳統“中國人的精神”？社會萬象，更毋論矣。20世紀“中華民族”之名生，而“中華民族”之實死。“夷狄進於中國則中國之，中國退於夷狄則夷狄之。”所謂夷狄者，今日之中國是也！“三千年未有之大變局”於是告成。今日之危機，在“亡天下”，遠逾歷代“亡國”之害。文明一斷

，中國人從此名存實亡，將成為西方文化籠罩下喪失民族歸屬與文化認同的文化孤兒。文化殖民，誠今世之公害。對此，西化派恐反會額手稱慶。因在彼輩看來，西化並無不妥，西方文明就是最好的文明，走向西化就是走向未來。然而事實恰恰相反，西方文明實已漸入困境。蓋人生路徑有二：向外者奔競逐利，物質技術日新月異；向內者穩求心安，人文精神積澱深厚。中國社會結構穩定，政治倫理等人文領域優於西方，世所公認。近世以來中國之敗，端因以儒教之所短，較西方之所長。（自然科學擅長，由其孜孜以求向外探索的文明個性所致。在於中國，並非反對科技，而是認為無甚必要。“奇巧淫邪”之斥至多表現了一種消極的鄙夷，而非積極的打擊。且科技發達並不必然意味著人生幸福，現代社會愈見科學偏盛、人為物役之弊。“有機機者必有機事，有機事者必有機心”，發矇今日。）重建儒教，豈獨以救儒家，更且以救中國；豈獨以救中國，更且以救世界：以“天人合一”挽救生態危機；以“興滅繼絕”挽救文明斷絕；以“居仁行義”的內聖修養挽救價值虛無；以“王道通天”的外王事功挽救政治偏弊。以“王道政治”理念（道德教化、上達天道）恢復現代政治中的神聖價值追求與道德律，為現代社會“復魅”，以救西方現代民主政治“人”道合法性一重獨大之弊（其分權制衡制度安排愈精巧，對於人欲的實現愈高效，而從西方政治內部無以解決之，惟有外借華夏“王道政治”之制）。從而在國際上，實現以“王道”化“霸道”，即以“得道多助”“仁者無敵”道德外交原則改變當今世界弱肉強食、強權真理的利欲外交原則（盛洪謂之“戰國規則”。中國身處霸道之世，惟有德服內外，而不懈武備）。惟有如此，以內聖治心，以外王治世，方能重建儒教中國，對內恢復中國政治的價值追求與傳統續接，對外挽救西政民主之偏弊與國際霸道之橫行。杜維明自稱“為儒學發展不懈陳辭”，今儒孰為不然！冥行孤索，何慮乎舉世之非譽；舉燭瑣璞，有冀於來者之同道。“德不孤，必有鄰。”戚戚焉獲我心之同然。五四之反古始肇其端，文革之破舊終綦其禍。華夏衣冠，典章文物，零落以殆盡之慘，百倍於秦火之酷。悠悠蒼天，此何人哉！雖欲不忍見，不忍聞，嘗嘗然自欺以欺人；安得不忿呼，不忿行，蕩蕩兮自濟以濟世！逝者長已矣，往聖前賢其功其志，欽慕可嘉；存者且勉力，時英後俊之勢之情，欣望堪期。挽狂瀾於既倒，一陽來復；扶大廈之將傾，貞下起元。繼絕學於一線，非我輩而阿誰？苟日新厥身，以新厥民，則非至善以不止；爰儒學其熙，聖教其盛，可復光大於明朝。“天不生仲尼，萬古如長夜。”天常有道，未喪斯文。余二三子，復何患於喪乎？日月其逝，歲不我與。曷汲汲以弘道哉？聖教終不可毀也。於！亞聖有訓云：五百年必有王者興，其間必有名世者。由陽明子而來，歲近五百矣。以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，捨儒其誰也？儒何為不奮哉！夫儒也者，中國之心也。若無其儒，則無中國，夷狄是也。嗚呼！弘儒大業，任重而道遠矣。以王勝霸，以夏變夷，以德制力，以天化人。一蕩今世穢，翻成大同光。難矣其事哉！二三子有志於斯者，奮而發不世之願，幸而成萬世之功，其德其樂，何以極之！人立於世，而得以參通天地，贊其化育者，何也？儒也。此所以儒教中國，余日望而奮之焉云爾。

——後記：羸鄙舊文，乘興潦草。曩覽蔣子《再論政治儒學》之書，一見怦心。愈讀愈奮，契心符骨至極。於是激發慷慨之致於綦也，浩茫乎渾不知其心之所之。不覺手之舞之，足之蹈之也哉。遂迺撮其中樞，擷其至要，哀成一篇，造作此文。既此書之綱畧，亦吾思之命述也。然為文者誠有待乎靈感即興也歟？雖今日審之，璣粲歷歷，然文興既歇，無復能繕。再察蔣子其言，寔亦有可商可榷者。蓋時移識長，反觀冷省，心智無復疇昔狂熱也。然敝帚雖敝，而不忍自棄。姑肆之以致諸同好者云爾。又，蔣子素疏於著述，其集之刊者不過有六，曰《公羊學引論》，曰《政治儒學》，曰《以善致善》，曰《儒家社會與道統復興》，曰《儒學的時代價值》，曰《再論政治儒學》。而余之初知而竟拜蔣子，蓋由《再論》也，後乃順次讀其諸書，所得漸理，而仍以《公羊》為念念醇者。蓋蔣子乃至今世之純粹經學著作，惟此編也，志者察之。又蔣子有《生命信仰與王道政治》一冊梓於臺，大陸惟有電子版。好焉者皆可自尋而閱之。是為記。

《再论政治儒学》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com