

Wesleyan University

From the Selected Works of Stephen C. Angle

2015

???????????????? [American
Confucianism: Between Tradition
and Universal Values]

Stephen C. Angle, *Wesleyan University*

美国儒教：在传统与普世价值之间

安靖如 (Stephen C. Angle)

美国维思里安大学 (Wesleyan University) 哲学教授

收于《传统与启蒙：中西比较的视野》主编：高翔 / [美]
迈克尔·罗斯 (中国社科院出版社, 2015), 314-328

“美国儒教”的说法矛盾吗？是否儒教与中国或中华文化紧密相连，以至于美国儒教这个概念本身就自相矛盾？当然，在美国有研究儒教的学者和学习儒教的学生，但美国儒教似乎还需要更多的东西支撑。貌似合理的是，若要使美国儒教的说法有意义，那在美国就必须有可能存在儒教，而不单单存在儒教研究者。^①再进一步思考是，如果存在美国儒教，那它是否可能会某种方式与众不同。如果真的如此，我们或许就能将“在美国的儒教”(Confucians in America)与“美国儒教”(American Confucians)区分开来。尽管儒教与中国存在历史联系，但只要稍做思考，人们就会对“美国儒教”之说自相矛盾的观点产生疑问。毕竟，儒教在日本和韩国都已有重要而独具特色的发展。更广一点说，我们不妨想一想其他一些始于一种文化背景，而在其他文化背景中生根发芽的传统，比如中国的佛教或罗马的斯多葛派。事实上，美国佛教现已成为美国发展最快的宗教之一。儒教也会这样吗？

需要解决的一个关键问题是，我们在探讨儒教当今的各种可能性时，应该把它归为哪一类（或哪几类）。比如，我们是应该透过宗教的棱镜来观察它，还是应该透过哲学抑或其他棱镜来观察它？论文第一部分，我将直面该问题，并提出，一个有效的分类办法是将其归为“传统”——具体而言，就是思考与实践的传统。从传统角度理解“儒教”，便抓住了“儒教”广博而丰富的内涵，既包含了宗教的维度，也包含了哲学的维度。第二部分，我将试图厘清传统、文化与普世价值的关系，进而提出，像儒教这样的传统对每个人都富有意义，也应该为每个人所了解。最后一部分，我总结了美国儒教面临的挑战，以及创造性地将儒教美国化所带来的贡献。

一、儒教和传统

^① 关于儒教文本与观念可能对美国重要思想家产生的影响，有趣的研究可见于[Schneewind 2012], [Tan 1993], [Cady 1961], 以及 Matthew A. Foust 即将发表的关于儒教与美国实用主义之间联系的研究。

我们怎样才能更好地理解儒教，是将其作为哲学、宗教、传统还是其他？在回答这个问题前，我们首先应该就“儒教”本身有个定论。“Confucianism”这个英文单词至少对应五个不同的中文术语：儒家、儒教、儒学、孔教和孔子主义。最后两个相对而言是近期出现的新术语，我们暂且将之搁置。^②前三个都围绕“儒”而不是孔子的名字，其结果是一些西方学者更倾向于以儒教称为“Ruism”，如此是为了强调儒的传统在孔子之前就已存在，在孔子死后又得到很大发展，而不像“Confucianism（孔子主义）”所显示的那样基本等同于历史上孔子的思想。但在我看来，“Confucianism”这个词带来的那么一丁点儿造成困惑的可能性也因其被广泛接受的含义而得到很好弥补。^③大多数以英语为母语的人对“Confucianism”指代什么至少有一个模糊的概念，而且依然愿意相信，有关这个概念的确切指代，学者能教给他们很多东西——包括其与历史上的孔子之间的确切关系等。^④

所以，更重要的不是“儒”而是由其组成的那三个中文术语。每一个术语都体现了某种不同的视角。“儒家”是思想史学家的一个术语，表示一种思想流派。“儒教”更关注教义、教条和实践；它自然可归结到宗教史和当代对儒教实践的倡导。最后，“儒学”包含对儒家思想的学术研究和创造性发展。几个世纪以来，儒学思想家和教育家通常用“学”来指称他们自己对传统的独特理解：比如宋明道学、理学和心学等。我强调“学”字的这种用法，并不是为了表明抽象学习与哲学思考从某种程度上说是最真实的，或是最反映儒教核心的。个人实践与公共实践同样是核心的，也同样是大多数儒教所传授的一部分。个人修养、礼仪、教义和国策等都是儒教思想的重要组成部分，虽然一些儒家大师更关注其中的某一方面。

在这个语境下，只要我们对宗教和哲学做一适当宽泛的理解，关于儒家思想是一种宗教还是一种哲学的永恒命题，我们将无法给出很好的答案，原因是儒家思想两者兼是。^⑤我认为，“宗教”和“哲学”都旨在对普遍经历的人类关切作出

首届“中美论坛”（2011年10月）发言稿；未经允许请勿引用。

^②“孔教”为晚清改革家康有为所使用，意在强调根据西方宗教模式，可将儒家思想视为一种宗教（这种“宗教”的分类本身也是最近才被引入中国的话语当中的）。康有为选择该术语的部分原因是出于对孔子作为至圣先师的强调 [萧公权，1975, 105-6]。“孔子主义”经常与“马克思主义”并列，在这些语境中，它通常含有与马克思主义开展意识形态竞争的意味。

^③ 另一个用“儒教”的原因是“儒”本身不存在精确或者单义。其含义随着时间的变化而变化。关于这些变化，以及“儒”、孔子和“儒教”间变化的关系等，参见[Jensen 1997]和 [Standaert 1999]。

^④ 另一个相关的复杂性是孔氏（“孔”是孔子的姓）后代的崇拜和在“孔庙”中举行的国家支持的仪式间的暧昧关系；在中国，这不再是姓氏问题，它们或被称为“孔庙”（孔家寺庙）或者“文庙”（文化的寺庙），无论叫什么，都试图将血缘和国家层面两者结合起来。参见[Wilson 1996]。

^⑤ “哲学”、“宗教”和“儒教”之间关系的历史变迁很大、很复杂。例如，根据 Nicholas Standaert 的研究，16、17 世纪中国的耶稣会士将“儒”传统解释为“哲学”，这影响了 18 世纪欧洲对宗教与非宗教之间区别的理解。[Standaert 1999]。

回应，因此，当我们这些使用该分类的人遇到越来越广泛的人类文化时，我们期望在澄清这些分类的意义时扩大其囊括的范围就是有道理的。宗教不应仅表示“我们与终极意义相联系的经验和实践种类”——这可能与一神论紧密相连——而应意识到其他宗教性的存在。“哲学”也一样：正如智慧的深思之爱是恰当的和开放的，而对逻辑理论和认识论的坚持则不是。

如果我们要问美国儒教是否可能，那么最好的问题不是问作为哲学的儒家思想或作为宗教的儒家思想在美国有无可能，因为这样设计问题，将忽略掉整个现象的一些重要方面。相反，我们需要一个更包容的归类，我认为“传统”可以很好地达到此目的。爱德华·希尔斯（Edward Shils）为我们思考传统提供了一个很好的起点。从最基本的意义上说，传统关注的是世代代流传至今的东西。再者，传统不仅仅是“在拥有相似信仰、实践、制度和著作的连续世代中出现的统计学上的频繁重复”。重复出现的东西之所以成为传统在于它作为规范被社会成员予以呈现和接受。[Shils 1981, 24]希尔斯论述的第三个关键点是他承认“再现”可能包含对内容的重要改变，只要传统的接受者明白自己是在再生产或详细阐述同一个传统；正如希尔斯所言，“传统之所以能发展，是因为继承传统的人渴望创造更真、更好、更便利的东西。”[同上, 15]从这我们可以得出结论，包含在一个传统中的价值和实践通常拥有一个目标，以至于被继承的实践和信仰能得到改进，以更好地实现这个目标。

麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）进一步发展了传统的概念。他在使用该术语时，认为传统只有在一个社会进行与他们集体认同的标准相一致的探索时才存在，而且他们这种行为是自觉的：“一种探索的传统不仅仅是一种连贯的思想运动。它是这样一种运动：在这场运动的过程，参与此运动的人们对此运动是有意识的，而且试图在自我意识的模式下参与辩论并将这种探索向前推进”。[MacIntyre 1988, 326]探索“向前”运动，这个观点也是传统的关键。尽管麦金泰尔满意这样的观点，即传统可能是（并将它们自己视为）本质上开放的和未完成的，但是他坚持认为传统能够进步。^⑥他在多篇著作中总结性地运用思想的某些连贯的无力，以作为核心证据回答它们自身的问题，而这个核心证据的目的是为了得出这样的结论，即它们不是传统。^⑦麦金泰尔眼中的成熟的传统是能论证（当然是以自己的术语）其核心关注的。最后，这个关于“探索”和论证的讨论不应该误导我们，让我们以为麦金泰尔关于传统的概念是被狭隘地限制在哲学意义上的。他把探索视为长远的合作性的进程，而这种进程的目的在于“系统、全面地理解理论和实践”。[MacIntyre 1990, 150]这在我看来，也是前现代儒教的一

^⑥ 麦金泰尔为托马斯主义提供了一个从根本上是开放的传统例子。[MacIntyre 1990, 74 and 124]。

^⑦ 参见，例如，（MacIntyre 1990, 158–160），对此，他既指中世纪后期的经院哲学家，也指二十世纪的英美哲学家。麦金泰尔认为自由主义是例外，因为它已经成为一种有意识地绕着“永远难以捉摸的辩论”转的传统[MacIntyre 1988, 343–4]。

个恰当的特征。

诚然，当代美国儒教不可能是前现代的儒教。它一定是美国的和现代的（或者可能是后现代的）。为了全面理解这所带来的挑战，我们需要注意两点。其一，麦金泰尔主张，在十三世纪末的邓斯·斯科特（Duns Scotus）时期，哲学“作为一个自主学科被重新定义，其边界是制度边界，且不再是一种探索的传统”。[同上，156]经院哲学（还有，他说，20世纪的分析哲学）关注零碎的“问题”，而非上述所指的相互关联的、更为宽泛的探索。“问题”和词汇的重要反复导致希尔斯很可能会把从中世纪后期一直到现代西方哲学的东西看做一个传统，但是麦金泰尔认为，学科化、专业化的和学术性的哲学并不承认任何种类的“进步……问题之形成中的技术、方法和技巧除外”。[同上，160]因此，虽然它的“关注和详细发现”经常与真实的传统有关，它本身却不是这样一个传统。其二，我们也应提到当今很多中国知识分子就现代儒教以及与其密切相关的“中国哲学”这个范畴所提出的诸多批评。就我所知，虽然尚未引用过麦金泰尔的确切论点，但是中国的批评可以很容易就被翻译成麦金泰尔的语言：现代儒教不再是一个传统，而仅仅是一门专业化的学术学科。^⑤

麦金泰尔（或中国的批评家们）正确与否当然是一个重要且复杂的问题。有人或许会争辩说，自邓斯·斯科特以来，人们偶尔努力过，想拓宽“哲学”，使之成为一种或许能让麦金泰尔感到满意的那种意义上的、关于探索、思考和实践的传统；也许约翰·杜威（John Dewey）就是这种努力的一个例子。但是，我相信，这种关于哲学和儒教的批评包含着足够的真理，足以让我们自信地得出这样的结论，即美国儒教的传统不只是需要哲学教授，还需要大量其他的东西。我们可以从两个方面来看待这个结论，一方面，它强调这个挑战的难度：如果今天连中国都可能没有儒教传统，那么我们怎么可以想象美国儒教或许是可能的？另一方面，同样的结论可以引导我们意识到，美国人对哲学的社会不相关性的担忧和中国人对儒家哲学的社会不相关性的担忧——更不用说对儒教感兴趣的美国人了——可能表明了一组共同的问题；而这些问题可能更是现代儒教的而非美国儒教的。儒教缺少“传统性”的问题，无论在中国还是美国，都比语言或文化的差异导致了更大的障碍，我们可以从中国佛教、罗马斯多葛派和（更近的）美国佛教成功的故事中看到这一点。

二、文化和普遍价值

^⑤ 认为二十世纪“新儒家”代表人物之一牟宗三不是一名儒家的讨论，参见[郑 2000]。另请参见有关“中国哲学”分类的“正统”的更宽泛的辩论，其中一个方面是出于如下的担忧，即如将儒教理解成“中国哲学”会使其范畴与专业的西方哲学相比起来会缩小。该辩论的很多关键文章已被翻译；参见[Defoort and Ge 2005]。

人们很自然会把传统看做与文化密切相关，但我们也有理由认为一般的传统，特别是儒教，拥有超越特定文化的普世价值。其一，我们看到希尔斯和麦金泰尔都强调传统的发展性或者进步性特点，希尔斯明确地说，拥护传统的人们旨在“创造某种更真、更好或更便利的东西”。即使他们这样做时采用了传统的名义，并采取了由于传统而得以可用的手段，但是，诸如真、善和便利这些价值貌似能在大范围获得——同样地，即使我们从不同的角度获取。的确，这种想法是麦金泰尔论点的核心，即传统可能会失败，而且继承者随后会理性地选择另一个传统。其二，儒家传统的奠基性文本中有很多论述认为，该传统的教义和远见与所有的人都相关。比如，当孟子（6B.2）说“人皆可以为尧舜”，他是指，任何地方的任何人都能力成为尧舜一样的圣人。在《论语》（9.14）中，孔子说他想住到夷人聚居的地方。有人说：“陋，如之何？（那地方偏远落后，那怎么行？）”孔子说：“君子居之，何陋之有？（若是君子住在那，有什么偏远落后的呢？）”这表明，儒者的美德不受疆域或文化的限制，它会被传播至并适用于君子所到之处。

毫无疑问，孔子的教义中包含着某种普世的激励，潜在地适用于任何人。然而，对《论语》（9.14）稍微更深一步的思考会使我们再次讨论文化的平等性。毕竟，自早期儒家以来，问题不在于两个平等的文化之间的关系，而是愚昧变成文明，且受君子的道德的影响。孔子设想中随身带给夷人的部分东西正是周朝的礼仪及其它文化遗产：当他们以一种相当明确的方式去学着受到教化时，他们因在道德上的成长而不再野蛮了。因此，我们有更多关于现代和/或美国儒教之可能性的问题需要回答。首先，古代周文化的再生有必要吗？如果有必要，那么任何现代儒教则注定是徒劳的。然而，这么多世纪以来，儒者一直在明确地主张，儒教实践的仪式和制度能够而且必须随着时代而改变。甚至儒学理论和实践赖以清楚表达的语言和概念性范畴也已经以很多方式发生了变化。我们可以得出这样的结论：即便需要仪式和文化上的某种延续性，对周朝的精确复制也是愚蠢的、不必要的。

现当代中国的儒教倡导者们普遍接受变革有其必要性这种论点。^⑨不过，对有些人而言，儒教和某种明显带有中国特色的文化形式之间的纽带仍是至关重要的。当今中国大量直言不讳、撰文讨论儒教的作者都怀有一种文化民族主义的动机：他们主张，由于儒教传统和中国特性之间的一种实质性联系，除非儒教的价值观和制度得到复兴，否则中国文化因而还有中华民族本身注定不会有好的结果。^⑩对于此类按照和当代中国的关系来界定儒教的文化主义尝试，一个可能的

^⑨ 一个有偏向性的例外是北京大学的退休教授张祥龙，他主张在中国建立“儒家文化特区”——某种类于国家公园的东西——目的是保存在现代社会中面临危险的有价值的古代生活方式。[Zhang 2007].

^⑩ 康晓光为这种观点提供了一个显著的事例，见[Kang 2005]以及我在[Angle 2012]的讨论。更一般性的资料，可见于[Makeham 2008].

反应是指出孔子本人并非一个中国人：他是一个鲁国人，生活在没有任何实体可与中国帝国或现代中国相呼应的时代。我们还可以在蒋庆的著作中看到针对儒教价值观阶段性、全球性的可利用性所做的另外一种拒斥，而蒋庆本人则被一些人描述为儒教的原教旨主义者。蒋庆坚持认为，儒教应被理解为一种“系统的、综合的和具有领导作用的正统”。在蒋庆宣称自己的儒教为“传统的”儒教、与自由主义和社会主义的“现代”意识形态截然不同时，人们也有可能反驳说，蒋庆的观点不可避免地反映了他否定现代性的努力，因而是意识形态的或者原教旨主义的，而不是单纯传统的。其结果是，他很可能把偏离被他视为“儒教”的整个文化-政治结构的任何重要变化看做因而发生的对“儒者”标签的剥夺。¹¹蒋庆煞费苦心坚持，他的儒教对所有人类都有重要意义，但是我们难以看到在不全盘接受被蒋庆规定为儒教内容的价值观和制度的情况下正确地认同(蒋庆眼中的)这种重要意义是可能的。¹²

在我们试图思考为使当代实践作为儒教实践具有重要意义而需要何种文化延续性时，考虑一下中国佛教和美国佛教的案例是有益的。¹³无疑，佛陀关于人类经验之现实与本质无自性的教义本来是要普遍适用的。虽然在任何情况下，这些教义都与独特的文化语言和文化实践联系在一起并通过它们得以表达出来。当佛教大师在公历第一个千年的早期传入中国时，他们就开始了与中国文化相互适应的过程：中国和中国人适应印度和中亚佛教的语言、概念和实践，而后者则反过来也适应中国语言的、概念的和实践的情况。这个过程很精彩，历时几个世纪才完成。中国在几个主要方面改变了：僧侣出家，立誓戒欲，佛教寺院兴起，这给中国社会带来了戏剧性改变。佛教也通过其他方式发生了改变。首先，出家为僧或为尼在佛教圈里被视为一种至孝的行为，因为这位出家人奉献出自己的一生去拯救自己的家人(以及一切有情)。另一个事例是中国佛教这样的教义，即众生皆有佛性，因此，至少在原则上一切皆能成佛。这与某些儒家教义没有任何相近之处，而且和那些与印度文本以及权力来源关系极为密切的佛教大师们也是十分矛盾的。然而，这种佛性思想在中国被广泛接受。在这一适应过程的早期，就连中国佛教的可能性都受到质疑，更不用说任何具有明显中国特征的佛教教义的合法性了。然而，最终，中国成为世界佛教的一个主要中心(而且，有意思的是，佛教在印度反而不再是一支重要力量)。

现在，我们回头来看现代的美国佛教。根据皮尤研究中心(Pew Research

¹¹ [Jiang 2013, 163-4 and 206]. 注意，蒋庆坚持把 Joseph Chan, Tongdong Bai 以及 Chenyang Li 等批评者贴上“自由主义”的标签，尽管这些人认为自己与儒教怀有不同程度的热忱。

¹² [Jiang 2013, 207]. 蒋庆教条主义的程度可从下述事实中看得出来：他在答复[Jiang 2013]中的4篇批判文章时，甚至一次让步也未做过

¹³ 另外一些相关的案例包括韩国、日本、越南的儒教，(考虑到更大的文化和地理的距离)或许还有其他国家的，特别是印度尼西亚儒教。在印度尼西亚的孔教最高理事会还有网站，<http://www.matakin-indonesia.org/>。

Center) 2007 年的调查统计, 佛教在美国是第三大宗教, 占其人口的 0.7%, 位居基督教 (78.4%) 和犹太教 (1.7%) 之后。¹⁴关于佛教徒身份的鉴定, 存在很多复杂问题; 其他研究表明的佛教徒人数相当大, 约 500 万 (1.6%)。学者一般认为, 美国佛教有三大来源: “进口” (每个人通过阅读或者旅行发现佛教, 从而萌发了对佛教的需求), “出口” (在亚洲佛教组织的规劝下皈依佛教), 和 “族群” (当佛教被亚洲移民带来时)。¹⁵这些来源反过来与亚洲佛教各种不同的形式相关; 而且, 当美国的各个派别和传授者相互作用、相互影响并对正在成长和多样化着的国内 “市场” 作出反应时, 情况就更复杂了。¹⁶对于佛教可能正在适应美国文化背景的几种途径, 宗教学学者托马斯·杜威特 (Thomas Tweed) 给出了自己的看法, 认为它已经变得更 “清教化” (借用类似 “崇拜”、“教堂” 等词语)、更民主、更务实和更具普世性。¹⁷美国另一位观察家也认为, “我们是一个非常务实的文化, 因此 [佛教已经] 采用了一种治疗学和心理学的形式”¹⁸ 不管怎样, 这样说似乎总是有道理: 佛教的一种 (或者更有可能不止一种) 传统在美国生根, 因为美国人发现它有提及 (同时塑造) 自己关怀和世界观的能力。同样地, 换言之, 文化上与众不同的传统显示了它们跨文化 (通过潜在的普世价值) 的吸引力, 这因此激发了对相异文化背景的双向适应。

通过这两个例子, 让我们再回到上面悬而未决的问题: 需要多大的文化延续性以及这些传统在何意义上与普世价值相关? 需要明白, 我们对第一个问题没有肯定或准确的答案。在从一种文化环境到另一种文化环境特别不和谐的过渡中, 哪些仪式、规范或其他实践需要保留, 哪些需要 (至少能够) 改变, 这在一段时间内可能仍是一个饱含争议、没有定论的问题。实验性的调整适应可能成功, 也可能失败; 的确, 这种把传统带到一个新地方的整个工程可能成功, 也可能失败。评判的标准在于那些试图进行这些调整适应的人们, 而这些调整适应则受到那些与结果利益攸关的其他人 (可能包含那些坚持其祖国文化传统的人们)。在新的或原来地方的实践者以及其他感兴趣的观察者会确认新的理论与实践对他们而言是否有意义; 他们或者主张进行改变, 或者抵制被提议的改变; 最终, 一个新的现状出现了。

新的理论和实践是否 “有意义”, 这引发了我的第二个问题, 即关于普世价值的问题。我们要抵制两种极端, 一是认为只存在一种单一、不依赖于传统、拥有独立并且可以被理想地用来判断一切事件的理性, 二是认为我们总是受限于现

¹⁴ 参见 <http://religions.pewforum.org/pdf/affiliations-all-traditions.pdf>.

¹⁵ [Prebish 2004].

¹⁶ 该网页的新闻报道提供了例子: http://www.huffingtonpost.com/2011/06/14/america-buddhism_n_876577.html

¹⁷ 参见 <http://www.neh.gov/news/humanities/2010-03/Buddhism.html>

¹⁸ 同上。我们的 “务实” 的文化吸收的佛教的过程与斯特葛派那样的务实的罗马文化吸收希腊传统的过程是类似的。

有的、不会改变的框架。当一个以前并不熟悉佛教的美国人开始尝试佛教的想法与实践时，这些想法和实践可以产生智性上和情绪上的感觉，这种感觉会让他或她希望更深、更多地了解佛教。因此，我这里用的“普世价值”很不同于一些哲学家和神学家所讨论的关于“全球性伦理”的概念，也不同于许多政府已经同意了的关于人权的唯一模式的观点。这里的问题不在于我们的价值观完全一样，而是我们可以发现其他能够获得的价值观。的确，如同戴卫·麦克麦汉在其关于佛教的现代主义的研究中所主张的那样，在评估当代佛教的合法性时，要问的一个关键问题是，佛教可以在何种程度上“挑战和批评现代西方观念、社会实践和伦理价值观念，对其有所增益，提供可以替代这些观念和实践的内容”。他表示，当代的佛教版本很多。有一些虽然是相当“去传统化”的，但还可以“挑战和批评现代西方观念。”其他的版本“已被如此彻底地吸收进西方文化以至于丧失了提供任何真正替代性选择的任何潜能的佛教形式和片断。”这些实践可能依然具有个人层面的价值，但这些版本的所谓“佛教”大体上被当代流行的价值观所吸收。¹⁹

三、美国儒教的可能性

要对美国儒教面临的一些挑战加以总结，一种途径是考察美国佛教和前面提到的它的三大来源（“族群”、“出口”、“进口”）中每一个来源的关系。或许可以这样预期，正如一些前往美国的亚洲移民随身带来他们的佛教一样，另外一些人（或者甚至就是同一批人）可能也会带去他们的儒教。这种情形的麻烦是，鉴于现代的东亚仍有现存的儒教价值观或者实践，这些观念或实践主要弥散和沉淀在一般的大众文化中，其弥散和沉淀程度如此之深，以致我们很难信心十足地视之为“儒教”。²⁰难道说，难道说由于东亚裔美国家庭强调孝道或者教育的重要性，就意味着他们是儒者？在缺少儒者身份的其他实践性或制度表征的情况下，我认为很难给出肯定的答案。对于这个结论，一个可能的反对意见是，有理由认为在当代东亚社会中存在着一套经过协调的价值观和制度，这些价值观和制度与众不同，与儒家定位啮合很好、而且可能是表述较为明确的儒教教义和实践的产物，即便现行的价值观和制度在祖国背景中不被明确理解为“儒教”的。²¹但是，即便真的如此，我也认为这样一种没有标记的实践组合难以越洋过海并仍旧维持适当的一致性。

再看“出口”这一来源：在佛教的事例中，它是指亚洲现存的佛教制度在美

¹⁹ [Macmahon 2008, 260, 26]

²⁰ 有研究明确阐述了“儒者”实践者或者东亚实践的困难的三个方面，参见[Koh 1996]、[Smith 1996]和[Sun 2009]。这甚至对韩国也适用，大家通常认同它是世界上最明显的儒者国家。

²¹ 比如，在 [Kim 2014]，金圣文论证说，当代韩国的社会与政治在一种重要意义上(尽管大体上是隐含的)是“儒家”的。

国劝人们改信佛教。就儒教而言，至少有两种可能性需要考虑。一种可能是，在美国已经建立了很多孔子学院(Confucius Institutes)；它们都基于中国政府支持的汉办与一个美国主办机构的合作。它们或许能够作为儒教宣传或实践的场所而发挥作用？我总体上的回答是否定的。这些学院的官方目的（及其实际活动）集中在语言教学上；虽然促进对当代中国和中国文化的了解也是一个附带目的，但没有提及儒教。²²将之命名为“孔子”学院的主要原因是孔子与中国及中国文化的一般联系。尽管如此，孔子学院(Confucius Institutes)偶尔主持关于儒教的演讲或会议，这倒是真的，所以，它们的作用或许不应受到完全否定。尽管如此，除非学院在北京的赞助人决定要大力宣传儒教，否则学院似乎就不可能成为出口儒教的主要力量。第二种类型的可能性诸如香港孔子学院(Confucian Academy)等中国国内社会办学的各类组织，香港的孔子学院设在香港，是一家相对较小但仍令人关注的学院。²³该学院努力在中国大陆宣传儒教的新颖形式，而且其现任院长于2010年在马里兰大学孔子学院(Confucius Institute)发表过一篇关于美国需要儒教的演讲。该演讲的主题是尽管美国在诸如法治等方面取得了成功，但是“美国社会最大的缺陷之一就是伦理统治的忽视。”²⁴这种说法或许很有意思，但是与佛教“出口”组织不同的是，宣传儒家价值观、实践或者制度的具体活动极其有限。

美国佛教增长的第三来源是“进口”：感兴趣的美国人在一定程度上寻找、学习并选择佛教。在美国，过去几十年里，关于儒教的学术研究肯定有所增长。但是，如果我们一旦超越学术研究，那么儒教进口的迹象就极其罕见了。哲学家和神学家罗伯特·奈维尔于2000年出版过《波士顿的儒教：晚现代世界中可携带的传统》。该著基本上是一篇关于跨文化哲学的学术论文，不过也确实有一些简短的章节是从隐含的儒家角度对波士顿以及波士顿人对儒教所做的修改提出的批评。这些批评很鼓舞人，但是就我所知，它们并不产生任何实质性的理解，其

²² 孔子学院的宗旨有五个：

1. 为各种社会用途发展中文课程；
2. 为地方学院培训中文教师，并为他们提供中文教学资源；
3. 为举办 HSK 考试（中国汉语水平考试）创建当地教员，以及创建中国语文教师认证实施部门；
4. 提供关于中国教育、文化、经济和社会等方面的信息和咨询服务；
5. 促进关于当代中国的研究。

参见网上孔子学院，http://about.chinese.cn/en/node_4221.htm，登陆日期：2011年8月8日。

²³ 参见 <http://www.confucianacademy.com/>，关于学院的分析及其活动，参见[Billioud 2010]。该学院有着一段很有意思的历史，一直可追溯至1930年，在陈焕章的努力下在中国创办的一个正式的儒家宗教。当然，它不是华语世界中唯一的致力于儒教的机构，但其他大多数都是严格的学术意义上的机构。

²⁴ 佟恩佳的这一演讲参见 http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=6480，登录日期：2011年8月8日。

儒教意味要淡出很多。²⁵

这不是说儒教的实践在美国是不可能的，也不是说美国儒教的传统永远不会出现。佛教在中美两国的经历告诉我们，美国儒教依然存在着真实的可能性，尽管它很可能会和现有的美国传统以及东亚过去与未来的儒教有所不同。如果中国(或者也有可能是韩国)能够再现一种或者多种有活力的儒教传统，那么也许能够促成更多的移民式或者输出式儒教。这里我说“也许”，是因为它当然取决于所出现之传统的本质；如果这种再现的传统是高度的民族主义，或者如果它坚持中国文化和儒教之间必需的关联，那么就不可能在美国儒教的成长中起到建设性的作用。“输入”型儒教的逻辑似乎也依赖于一个外来的源头，但是或许，这种来源不需要是同时代的。儒教整个前现代史时期的文本在美国越来越多，不但大学课堂上阅读它们，而且，至少从诸如亚马逊见面评论等坊间证据来判断，日常生活中的人们也阅读它。儒教教义与各种现有的美国传统产生共鸣，同时也为我们提供了有着重要不同的侧重点和洞察力。美国社会目前很少关注诸如家庭关系、仪式、平衡的以人为中心的环境主义、协调看似冲突的价值观、无神论的宗教虔诚等儒教主题。从儒教渊源迈向可能使得我们美国人更好地认识到上述的价值观，这需要相当大的想像力，但是回报也可能相当丰厚，正如许多美国佛教徒无疑地体验到社会和精神上的满足一样。事实上，实现美国儒教的一个障碍可能在于它和佛教与主流美国传统之间的差异。一位同事曾对我说，佛教可以和美国人的关怀与世界观开讲，因为它最终是一种个人主义的伦理：通向涅槃的道路就是将自己从作为痛苦之源的排他主义依附中解脱出来。此外，佛教还向寻求佛陀之路的人们许以幸福的来生，这与基督教关于天堂的观念相呼应。但是儒教在其核心之处却是此世的、“大同”的伦理—好的生活在于社会关系，舍此之外别无它善，而且很少提及关于来世的任何东西—在这种意义上，儒教无法和主流的美国式关怀和世界观进行交谈。²⁶作为回应，我会表示说，只要有美国人不把兴趣集中在个人救赎上，却担心唯物主义和极个人主义，为我们拥有何种家庭关系而担忧，尤其是为我们的“老年关怀”而担忧，试图寻找一种较好的方式去思考人类和环境的关系，那么儒教的主题就有可能引起共鸣，并且成长。的确，另一位同行在最近的一篇会议论文中表示，随着美国人对宋明理学的了解变得更多，他们将会发现儒教比佛教更加吸引人，因为它保留了美国人往往在佛教身上所喜欢的东西(它独特的哲学和修行实践)，却免掉了佛教身上对现代美国人没有吸引力的那些方面(多世宇宙论和寺院生活)。²⁷一方面，我们难以满怀信心地预见未来，

²⁵ Sam Crane 富于儒家和道家意味的精彩博客《无用之树：现代美国生活中的古代中国思想》(<http://www.uselesstree.typepad.com/>)是除其[Crane 2013] 之外另一个有关“进口”活动的事例。还有其他一些散见的事例。比如，以前做过工程师、目前做自由撰稿人的 Robert Canright 已经撰写了一本倡导儒家式自我改造的书。见 <http://www.timelesswayinstitute.com/> 以及[Canright 2005]。

²⁶ 这种反对意见是贝淡宁向我提出的。

²⁷ 关于这些观念，我要感谢 Jason Clower。

但是另一方面，我们至少可以得出这样的结论：如果富于创造力的美国儒者能够提供一条成为儒家的道路，使其由以前的不明显变成现在的可以获取，那么他们的贡献将会双重的：为追求在美国被普遍认同的价值开辟新的可能性，同时也为东亚的儒家传统提供了新的、激励人心的可能性。²⁸

参考文献

Bibliography

Angle, Stephen C. (2012). *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism*. Cambridge, UK: Polity Press.

Cady, Lyman V. (1961). "Thoreau's Quotations from the Confucian Books in *Walden*." *American Literature*. 33: 20-32.

Canright, Robert E., Jr. (2005). *Achieve Lasting Happiness: Timeless Secrets to Transform Your Life*. Bloomington, IN: AuthorHouse.

Crane, Sam. (2013). *Life, Liberty, and the Pursuit of Dao: Ancient Chinese Thought in Modern American Life*. New York: Wiley-Blackwell.

Defoort, Carine, & Ge, Zhaoguang. (2005). Editors' Introduction: The Legitimacy of Chinese Philosophy. *Contemporary Chinese Thought*, 37:1,

Hsiao, Kung-chuan. (1975). *A Modern China and a New World*. Seattle: University of Washington Press.

Jensen, Lionel M. (1997). *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press.

Jiang, Qing. (2013). (Ryden, Edmund, Tr.) *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton: Princeton University Press.

Kang, Xiaoguang 康晓光. (2005). *仁政：中国政治发展的第三条道路 [Humane Government: A Third Road for the Development of Chinese Politics]*. Singapore: Global Publishing Co.

Kim, Sungmoon. (2014). *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Koh, Byong-ik. (1996). Confucianism in Contemporary Korea. In Tu, Wei-ming (Ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 191-201.

²⁸ 我在此感谢 Michael Ing 和贝淡宁对该文较早的草稿所做的有益评论。

- MacIntyre, Alasdair C. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . (1990). *Three rival versions of moral enquiry: encyclopedia, genealogy, and tradition: being Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- Makeham, John. (2008). *Lost Soul: “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- McMahan, David L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Neville, Robert Cummings. (2000). *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: SUNY Press.
- Prebish, Charles. (2003). *Buddhism—The American Experience*. Journal of Buddhist Ethics Online Books, Inc.
- Schneewind, Sarah. (2012). “Thomas Jefferson’s Declaration of Independence and King Wu’s First Great Pronouncement.” *Journal of American-East Asian Relations*. 19: 75-91.
- Shils, Edward. (1981). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Robert J. (1996). The Japanese (Confucian) Family: The Tradition from the Bottom Up. In Tu, Wei-ming (Ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 155-74.
- Standaert, Nicholas. (1999). The Jesuits Did NOT Manufacture ‘Confucianism’. *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 16, 115-32.
- Sun, Anna Xiao Dong. (2009). Counting Confucians: Who Are the Confucians in Contemporary East Asia? *Newsletter of the Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences of National Taiwan University*, 1-9.
- Tan, Hongbo. (1993). “Confucius at Walden Pond: Thoreau’s Unpublished Confucian Translations.” *Studies in the American Renaissance*. Ed. Myerson, Joel. Charlottesville: Virginia. 275-303.
- Wilson, Thomas A. (1996). The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage. *Journal of Asian Studies*, 55(3), 559-84.
- Zheng, Jiadong 郑家栋. (2000). 牟宗三 [Mou Zongsan]. Taipei: Dongda Tushu gongsi.