

“三合然后生”：康有为论孔子人道教的优越性

翟奎凤

(南京大学哲学系, 江苏 南京 210023)

[摘要] 康有为经常引述《谷梁传》“独阴不生, 独阳不生, 独天不生, 三合然后生”来阐述孔教的特点与优越性。人由天而生, 决定了人要敬天、祭天, 修心养性、净化灵魂是“事天”的重要工夫。上天有好生之德、仁爱之心, 决定了人要有博爱精神。由阴阳而生, 即人由父母而生, 决定了人要孝敬父母, 要祭祀祖先。康有为认为, 基督教、佛教、伊斯兰教等宗教都是神道教, 只注重上天或灵魂的一面, 忽视了人的身体性, 对父母和祖先的敬重不够, 即只有仁的向度, “孝”的维度较弱。而孔子儒学是全面的, “三合而生”、仁孝并重、祭天与祭祖并重、情理并重、智仁勇统一。晚年康有为认为, 孔教是一种人道教, 此教兼摄神道, 但以人道为主, 有着很强的整体性、中性和包容性。作为人道教的孔教本质上是一种文明之教, 它可以与所有神道宗教对话融合, 化解宗教冲突。孔子人道教有着很强的中国性, 是中华民族国魂所系, 康有为对孔子人道教的阐发对我们重新认识儒学、探索儒学与当代中国社会的精神建构有重要启发意义。

[关键词] 三合; 康有为; 孔子; 神道教; 人道教

[中图分类号] B258

[文献标识码] A

[文章编号] 1003-8353(2024)03-0117-10

DOI: 10.15981/j.cnki.dongyueluncong.2024.03.014

康有为以弘儒、救国为一生志业。在中西文化碰撞的大变革时代, 他融汇中西思想, 对儒学作了创造性转化与创新性发展; 他对儒学的阐释, 既有坚定的中国主体性内在价值, 又不失世界眼光。用我们今天的话来讲, 可以说在构造中国风格、中国特色、中国气派的学术话语体系与文明话语体系方面, 康有为是有历史贡献的。本文即以“三合而后生”为视角, 来阐释康有为论孔子人道教的优越性, 并探讨其对于我们今天重新建构儒学的现代意义。对于康有为提出的人道教, 目前学界有些讨论但不够充分, 对人道教的核心内容“三合然后生”问题更是少有正面阐述。

一、神道、宗教与“三合然后生”问题

“宗教”是日译词语。1904年, 康有为对日本人以“宗教”来翻译 Religion 颇为不满: “日人以神道为宗教, 乃日人之妄定名词耳”^①“若以宗为神, 则中国宗之文‘尊’也, 有‘祖’义而无‘神’义。即以佛教《传灯录》创立‘宗’字, 彼禅宗、天台宗、慈恩、华严皆指心现境, 不尚鬼神。故以宗教代神教之名, 谬矣”^②。他认为, “宗教”一词源自佛家, 并无“神”义, “Religion”一词翻译为神道或神教才更确切。

但是若“教”只是神道教, 有人认为“孔子既不语神, 则非教主也”^③, “于是谓孔子仅为教育家, 仅为

[作者简介] 翟奎凤(1980—), 男, 南京大学哲学系教授、博导, 研究方向: 儒家哲学。

①②康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》,《康有为全集》(第八集), 姜义华、张荣华编校, 北京: 中国人民大学出版社, 2007年版, 第33页, 第35页。

③康有为:《孔教会序》,《康有为全集》(第九集), 第345页。

政治家,于是不敢奉为国教”^①,康有为强烈批判这种观点,认为“此不明教之为义也”^②,在他看来,把孔子仅仅视为哲学家、政治家、教育家,这是拉低了孔子。1912年,康有为强调“太古尚鬼,则神教为尊;文明重人,则人道为重。要神道人道,其为教人民则一也。孔子者,以人道为教,而亦兼存鬼神”^③,故“以孔子不言神道,即不得为教,则知二五而不知十者也”^④。他认为“孔子之教,固以尊天、明鬼神、养灵魂为道,而尤以人道为主”^⑤“盖人道义,又兼神道,故不可遗也”^⑥。神道、人道同为教,孔子也是教化之主。魏义霞认为“康有为使用最多的概念不是宗教、教育或教化,而是内涵相对模糊的教”“康有为将教与宗相剥离,使教既包括宗教,又包括教育”“教有神道教、人道教之分”^⑦,这些看法大体上是正确的,但对人道教、“三合然后生”问题未作深入探讨。

1914年,康有为在《致某督军书》中明确提出“人道教”：“孔子拨乱改制,立人道教”^⑧。1923年,在开封、济南、长安等地的演讲中,他反复指出孔子之教为人道教,认为“人之生世,不能无教。教有二,有人道教,有神道教。耶、佛、回诸教皆言神,惟孔子之教为人道教”^⑨。有意思的是,1923年康有为对日本人翻译 Religion 为“宗教”转而表示肯定^⑩：“日本人译为宗教,不误也。日本人信仰佛教,佛教下有禅宗、真宗、天台、华严、慈恩诸宗,故宗教诚为神道教,与中国数千年所谓教固不同也。中国两汉以前,外教未入,所谓教者,非孔子而何?孔子之教,不专言灵魂,而实无所不包,简而言之,曰人道教而已”^⑪。这与1904年对佛教背景下“宗教”的理解发生很大翻转。实际上,这是由康有为对“神”的理解前后发生变化引起的。观点转变以前,他所谓“神道”主要是指上帝、上天,为鬼神、人格神,其相对应的是人,是天人、神人关系。如1904年,康有为说日本人以“宗教”译 Religion 可能是“因耶教尊上帝,而欧土之教只有耶氏,故附会之”^⑫,又说“故太古之教,必多明鬼,而佛、耶、回乃因旧说,为天堂地狱以诱民”^⑬。1914年,在《致某督军书》中,康有为说“管子曰:‘不明鬼神则陋民不悟。’故凡诸教之流行,多托于鬼神。耶耸以上天,佛警以地狱,故人皆耸而信从不贰。吾《易》《礼》亦言神道设教,百官以畏,万民以服,而惠迪则吉,从逆则凶,积善余庆,不积善余殃,亦频垂经训,但敷教在宽,以人道为主,故不迫切耳”^⑭。显然,这些都是神道为天神、鬼神之义。而在1923年他所谓的神道主要是指“灵魂”之神,其相对应的是身体,康有为说“如婆罗门教、佛教、基督教、回教,皆劝人为善者,但只注重灵魂,所谓神道教也。日本人译为宗教,不误也”^⑮,认为这些宗教“只注重灵魂”。1915年,康有为在《致朱师晦书》中说“孔子人道也,佛神道也”,并说“佛弃其身,出其家,绝其世,以修炼精神为主;故终日所言皆在神识心性,而于处人接物讲求者寡”^⑯。在他看来,佛教诸宗所讲心性之学大致就是灵魂之学,这也属于神道。康有为还认为“基督教行于耶路撒冷,衍于罗马,后入中国,以保养灵魂、博爱平等自由为义”^⑰,这里也把基督教视为保养灵魂之教,没有强调其上帝外在超越之神。康有为甚至还说“若夫言灵魂,则诸教无不同者。……耶所谓灵魂,佛所谓阿赖耶识,深之则不生不灭、不增不减、不垢不净者也,明之至则超凡入圣、造化同游”^⑱。很明显,晚期康有为把神道主要限定为灵魂。当然,灵魂与上帝、上天是有关联的,可以说灵魂来自上天,但两者毕竟还是有差别的。

①康有为:《参议院提议立国之精神议书后》,《康有为全集》(第十集),第204页。

②③④康有为:《中华救国论》,《康有为全集》(第九集),第326页,第326页,第346页。

⑤康有为:《孔教会章程》,《康有为全集》(第九集),第348页。

⑥康有为:《与日人某君笔谈》,《康有为全集》(第十一集),第118页。

⑦魏义霞:《康有为对教之释义与用意》,《学术交流》,2018年第12期。

⑧⑩康有为:《致某督军书》,《康有为全集》(第十集),第215页,第215页,第255页。

⑨康有为:《长安讲演录·第四次讲演》,《康有为全集》(第十一集),第282页。

⑩千春松认为,康有为晚年越来越接受以“宗教”来翻译“religion”的做法,可能是因此译法已被广泛接受。见千春松:《宗教、国家与公民宗教——民族国家建构过程中的孔教设想与孔教会实践》,载《哲学分析》,2012年第2期。

⑪⑫⑬康有为:《长安讲演录》,《康有为全集》(第十一集),第275-276页,第275页,第279页,第287页。

⑭康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》,《康有为全集》(第八集),第34页。

⑮康有为:《意大利游记》,《康有为全集》,第374页。

晚期康有为认可把 Religion 翻译为“宗教”,虽然这与其早期的观点很不一致,但是他始终把宗教视为“神道教”,只不过是你对“神道”的理解发生了变化,早期以神道为帝天之神,晚期以神道为灵魂之神。在康有为,宗教即神道教,孔子之教非宗教、非神道教,而是一种人道教。康有为在 1923 年反复强调“孔子之教,不专言灵魂,而实兼身兼魂,无所不包,简而言之,曰人道教而已”^①,而他论证孔子人道教全面性与优越性最核心的经典依据是《春秋谷梁传》所说“独阴不生,独阳不生,独天不生,三合然后生”,即人的身体来自父母,而灵魂来自上天。因此,人既要崇敬上天,又要孝敬父母。

在古典世界的表述中,一般认为天地阴阳和合产生万物,如《易传·系辞》说“天地氤氲,万物化淳;男女媾精,万物化生”。益卦彖传所说“天施地生,其益无方”、《荀子·礼论》“天地合而万物生,阴阳接而变化起”、《礼记·郊特牲》“阴阳和而万物得”,表达的也是这个观念。天地相当于大父母,天地和合产生万物,这是较为普遍的观念。这种观念可谓是“二生万物”。《文子·九守》中说“精神本乎天,骨骼根于地”,《淮南子·精神训》也说“夫精神者,所受于天也;而形体者,所禀于地也”,这也可以看作是“二生”模式,人的精神来自天,而形体源自地。

在先秦还有一种“三生万物”的生物观,以《老子》为代表。《老子》第四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”。所谓“三”,就老子文本来看当指“阴、阳”与“冲气”之“和”。《庄子·田子方》中说“至阴肃肃,至阳赫赫;肃肃出乎天,赫赫发乎地;两者交通成和而物生焉”,类似的,《淮南子·览冥训》说“故至阴颺颺,至阳赫赫,两者交接成和,而万物生焉”。《文子·上仁篇》也说“天地之气,莫大于和,和者,阴阳调,日夜分,故万物春分而生,秋分而成,生与成,必得和之精。故积阴不生,积阳不化,阴阳交接,乃能成和。”这似乎是对老子思想的进一步阐发。这样来看,老子“三生万物”实际上还是“二生”的模式,只不过进一步强调了阴阳交通成“和”的重要性。

《谷梁传·庄公三年》说“独阴不生,独阳不生,独天不生,三合然后生。故曰母之子也可,天之子也可”,明确提出一种“三生”生物观,即“阴”“阳”“天”,阴阳这里其实也就是指父母。《楚辞·天问》“阴阳三合,何本何化”,当是本此而言^②。显然,这里“天”非简单的阴阳之“和”,而是一种独立甚至超越阴阳之上更为神圣的存在。西汉董仲舒《春秋繁露·顺命》说:“天者万物之祖,万物非天不生。独阴不生,独阳不生,阴阳与天地参然后生。”这可以看作是对《谷梁传》“三合然后生”的发挥^③。其实“阴阳与天地参然后生”严格说来是有问题的,当作“阴阳与天参然后生”,这里“天”有绝对超越性,是形而上存在,是“一”,而“天地”实际上又落于阴阳二分模式(当然,天地也可以作为一种神明整体,理解为“一”)。东晋徐邈解释说“古人称‘万物负阴而抱阳,冲气以为和’,然则《传》所谓‘天’,盖名其冲和之功而神理所由也。会二气之和极发挥之美者,不可以柔刚滞其用,不得以阴阳分其名,故归于冥极而谓之天。凡生类禀灵知于天,资形于二气,故又曰独天不生,必三合而形神生理具矣”^④。这是借用老子“冲气以为和”的观点来解释“天”,把“天”看作“冲和”之“神理”。这样的话,把“天”看作“和”的一种状态,似乎弱化了“天”的独立性^⑤。

“三合”生物观也见于《文子》《淮南子》等文献,如《文子·精诚篇》说“阴阳四时非生万物也,雨露时降非养草木也,神明接,阴阳和,万物生矣”。类似的,《淮南子·泰族训》说“天地四时,非生万物也,神明接,阴阳和,而万物生之”。显然,“神明接,阴阳和”也是一种“三合而生”的生物模式,与《谷梁传》是一致的,“神明”相当于“天”。当然,就思想的丰富性而言,“神明接,阴阳和”比《谷梁传》所言要更为

①康有为:《开封演讲辞》,《康有为全集》(第十一集),第 236 页。

②鹿朴《一分为三浅说》(新华出版社,2004 年)一书对此有讨论,可参看,见该书 32-24 页。

③杨树达说,“董生通《春秋》之学,为汉世大儒,《春秋繁露》一书,皆述公羊家说,而亦时时用谷梁”。见杨树达:《积居小学述林全编》(上册),上海:上海古籍出版社,2007 年版,第 360 页。

④《春秋谷梁传注疏》,济南:山东画报出版社,2004 年版,第 76 页。

⑤朱熹说“《谷梁》言天而不以地对,则所谓天者,理而已矣。成汤所谓‘上帝降衷’,子思所谓‘天命之性’是也。是为阴阳之本,而其两端循环不已者,为之化焉。”(朱杰人等主编《朱子全书》第 19 册《楚辞集注》,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010 年版,第 65 页)。朱子此解颇为深刻,强调了“天”是形而上存在,是“阴阳之本”。

精细。“阴阳和”有老子“冲气以为和”的意思，“神明”直接揭示了一种灵魂性、神性存在。

二、早期康有为论“三合然后生”与仁孝并重

康有为对《谷梁传》“三合而后生”的关注与阐释相当早。在作于1893年至1897年(36—40岁)的《春秋董氏学》中,康有为就注意到董仲舒《春秋繁露·顺命篇》所说与《谷梁传》同,异于《公羊传》^①,他认为这句话“当是孔子口说”^②。康有为由此发挥说:

盖性命、知觉之生本于天也,人类形体之模本于祖父也。若但生于天,则不定其必为人类形体也。若但生于祖父,则无以有此性命、知觉也。故仁人享帝而郊之,报性命知觉之本也。孝子享亲而禘之,报气类形体之本也。享帝,则凡在生物皆吾同胞,圣人所以爱物而治及山川、草木、昆虫也。享亲,则凡在宗族皆吾同气,圣人所以亲亲而推及九族也,百姓万国也。若但父天,则众生诚为平等,必将以父母侪于万物,则义既不平,无厚薄、远近之序,事必不行。若但父父,则身家诚宜自私,必将以民物置之度外,仁既不广,将启争杀之祸,道更不善。^③

康有为视“天”为性命、灵知之根本,对应“仁”、泛爱万物;阴阳、父母、祖宗为人类形体之本,对应孝、宗族亲亲。尊天、“父天”,如基督教所言“上帝面前人人平等”,容易导出众生平等的观念,但如果过于强调这一点,父母特殊的恩情就被抹杀了,这是不现实、行不通的。如果只尊父母,又会导致自私,仁爱精神无法推广,最终会使得社会相互争斗甚至残害,弊端更大。值得注意的是,康有为以“本于天”的为“性命知觉”、本于父母的为“气类形体”,其实,这个区分还不够精确,后来他分别用的是“灵魂”与“身体”,更直接鲜明地点出两者的不同。

1901年,41岁的康有为在《春秋笔削大义微言考》中,论及《谷梁传》这段话,认为此“真孔门微言,而为孔子一切义所出也”,又说:

盖孔子之穷理,以为人皆三合而后生,故天与父母并重。性灵生于天,所谓天命之谓性也;体魄生于父母,而体魄、性灵之相合,亦必天与父母和合而后生。故禽兽知有母而不知父,野人知有父母,智人知有天。世俗仅知身之出于父母,固为得半;若神教专归于天而薄父母,亦为得半,而理未足也。孔子发明天与父母三合而生之义,于理最为明足。故人当事父母,尤当事天。《易》曰“如临父母”,《诗》曰“上帝临汝”,明事天、事父母一也。……盖乱世以天统君,以君统民,故有尊卑之隔。太平世则无尊卑之别,人人独立,直接于天,则人人皆可称为天子矣。若当升平,则人人亦可行郊禘而称天子。此孔子之意也。^④

康有为这里由“三合而后生”的思想强调人应当孝敬父母,更应该尊天敬天。知母不知父(禽兽)、知父母(野人)、知天(智人)是一个文明递进序列。他认为,俗人只知生身父母,不知尊天;“神教”过于尊天而对父母的重视不够,这两种倾向都是片面的。康有为特别强调了“事天”的重要性,古代专制社会帝王自命天之子,垄断了祭天的权利,认为太平世人人独立平等,皆可谓“天之子”,都可以祭祷上天。这里他以“生于天”的为“性灵”,生于父母的为“体魄”,应该说“性灵”比“性命知觉”要更准确一些。

1901年,康有为在《中庸注》中解释“子曰:舜其大孝也与!德为圣人,尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之”时说:

人非三合不生,非天不生,非父母不生。人能覆载群生,与天同心,是天之大孝子也,若舜是已。受天之性识,则聪明睿智,而迥异愚顽。受天之爵位,则坐禅帝位,而迥非奴隶。受天之禄食,则富

^①1901年,康有为在《春秋笔削大义微言考》中说“《谷梁》所引《传》,即《公羊》也”(《康有为全集》第六集,第60页),又说“《谷梁》所引‘或说’,即《公羊》说,可见《谷梁》在后。盖《谷梁》别有师传,而兼采《公羊》者也”(第43页)。

^{②③}康有为:《春秋董氏学》,《康有为全集》(第二集),第375页,第375页。

^④康有为:《春秋笔削大义微言考》,《康有为全集》(第六集),第60页。

有四海,而迥绝贫穷。传天之神明,则庙祀百世。传天之体气,则子孙千亿。自古之大福,未有过之者。舜亦人耳,何修而一切崇高尊厚过于人哉?^①

这是讲大舜能“覆载群生,与天同心”,是天之“大孝子”,“传天之神明”有灵魂不朽的意思,“传天之体气”,是从身体子孙绵延来说。《中庸注》对“子曰:武王、周公其达孝矣乎”作出解释:“天、父、母三合而生人。体天之心,是谓大孝,舜是也。体父母之心,是谓达孝,武王、周公是也。”^②康有为从天心、父母之心的角度来区分舜之“大孝”与武王之“达孝”,可谓别出新解。

1901年在《孟子微》中,康有为注孟子所说“尧舜之道,孝悌而已”(《孟子·告子下》)时说:

盖人道非天不生,非父母不生,三合而后生。本仁于父母而孝弟,本仁于天而仁民爱物,皆人性之次第也。父母兄弟之亲亲,乃不忍之起点。仁虽同而亲亲为大,仁虽普而孝弟为先。若经营国民,恩及庶物,而忍于家庭、薄于骨肉,则厚薄倒置,不合人理,苟非行诈矫伪,则为鹜外逐世,非人道也。……夫尧舜之圣至矣,孟子言尧舜之道,以为不外孝弟,可谓直指了当。^③

康有为认为仁爱发端于孝悌亲亲,强调了血肉亲情对于仁爱的基础性、生发性意义。不爱父母兄弟的所谓大爱,在康有为看来是虚伪不真实的。当然,“仁于天”与“仁于父母”是不矛盾的,真正的儒家是两者的有机结合。

1901年在《礼运注》中解释“故人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也”时,康有为说:

《谷梁》曰:“人非天不生,非阳不生,非阴不生,三合而后生”,故谓阴阳之交。《祭义》曰:“气也者,神之盛也。魄也者,鬼之盛也。”盖魂灵精气与魄质形体合会,而后成人。……此孔子言人生最精微之论,与“知气在上”之旨可同参之。明此,而孔子治教之意乃知其本。或疑孔子为无神教,岂知此为朱子误乱之义,非孔子之教旨也。^④

这里也是认为人的“魂灵精气”“灵魂”来自“天”,“魄质形体”“体魄”来自父母。《礼记·礼运篇》说“故天望而地藏也,体魄则降,知气在上”,这也是讲人死后肉体降落分解归于大地,而灵魂(知气)升于上天。朱子包括很多理学家喜欢以屈伸往来说鬼神,把鬼神哲理化,这当是康有为批评朱子疑孔子为无神教的重要原因^⑤。

《论语·泰伯篇》载“曾子有疾,召门弟子曰:启予足!启予手!《诗》云‘战战兢兢,如临深渊,如履薄冰。’而今而后,吾知免夫!小子!”1902年,康有为在《论语注》中对此解释说:

孔子以凡物非父不生,非母不生,非天不生,三合然后生。全而受者,当全而归之。故云:“身体发肤,受之父母,不敢毁伤。”少有毁伤,则无以对所生。论传体之义,自为完全,非全身无以极其重。曾子终身戒谨,仅能全不敢毁伤之义。然此义也,不过孝之始而已。盖人之生也,有神魄体魄。专重神魂者,以身为传舍,不爱其身,若佛、耶、回皆是也;专重魄者,载魄抱一,以求长生,若老学、道家是也;专重物者,战兢守身,启手启足,若曾子是也;三者各有所偏。孔子则性命交修,魂魄并养,合乎人道,备极完粹。然一传而为曾子,即已偏于体魄如此。……。孔子兼备万法,无所不在。不又云:“杀身以成仁”,“见危授命”,“战阵无勇非孝”乎?不又云:“体魄则降,知气在上,若魂气则无不之乎?”不称比干谏死为仁乎?曾子兢兢于保身,至于垂没,自是教之一义,然亦偏矣。若后儒说,以曾子为孔子正传,以为孔子大道之宗,则大谬也。^⑥

康有为认为爱护、保全身体只是“孝之始”^⑦,像曾子这样过于注重身体性命,远非孔教之全、孔教之正。同样,佛教、基督教、伊斯兰教专重神魂、轻视身体;老学、道家专重气魄,追求肉体长生,都有所偏。真正

^{①②③④}《康有为全集》(第五集),第376页,第377页,第418页,第561页。

^⑤康有为在《中庸注》中说“程、朱以为天地之功用,张子以为二气之良能,由于阮瞻《无鬼论》来,于是鬼神道息,非孔子神道设教意也。”(《康有为全集》第五集,第376页)

^⑥康有为:《康有为全集》(第六集),第436页。

^⑦康有为在另一处讲到养护生命的重要性。《论语·乡党篇》载有孔子对饮食的注重与谨慎,康有为认为:“圣人养生之慎如此,盖天与父母三合而生身,必当敬谨之,非为询口体之欲也。”(《康有为全集》第六集,第460页)

的孔子儒学是“性命交修,魂魄并养,合乎人道,备极完粹”。康有为反对将曾子作为儒学正宗,强调孔子儒学也有“杀身成仁”的一面,强调道义(灵魂性存在)高于肉体生命。

在作于1902年后的《大同书》中论“投胎之苦”时,康有为说:

凡此体肤才智,等是人也,孔子所谓人非人能为,天所生也。孔子又曰:“夫物,非阳不生,非阴不生,非天不生,三合然后生。故谓之母之子也可,天之子也可。”同是天子,实为同胞,而乃偶误投胎,终身隳弃,生贱蝼蚁,命轻鸿毛,不能奋飞,永分沦落,虽有仁圣不能拯拔,虽有天地不能哀怜,虽有父母不能爱助。^①

这里也是强调了在灵魂层面,人由天生,“天命之谓性”,人人皆为“天之子”,但是在现实层面,人又是由父母而生,出生于不同的家庭,所以命运千差万别。

在作于1904年或稍后的《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》(简称“国教折”)^②中,康有为也引述了《谷梁传》这段话,并说“《论语》子路请祷于天,孟子曰:‘虽有恶人,斋戒沐浴,可以祀上帝。’然则孔、孟大义,许人人祷祀天帝矣”^③,这里强调人人皆有权利祷祀上帝,专制社会帝王独享祭天权,在康有为看来这也是据乱世的表现。所引孟子这句话,1901年康有为在《孟子微》中解释说“恶人可祀上帝,则当时民间人人皆祀上帝,可知此大地通行之礼,乃知惟天子郊禘祭天,为据乱之制。孟子传平世之学,固知人人祭天,乃平世之制也。”^④后来康有为在《孔教会章程》(1912)、《以孔教为国教配天议》(1913)、《人民祭天及圣祔配以祖先说》(1914)中都提到孟子“虽有恶人,斋戒沐浴,可以祀上帝”这句话^⑤。

由上可见,1901、1902年前后,康有为对“三合而后生”有反复论述,这段时间里他先后以“生于天”为人性命知觉、性灵、魂灵、神魂之根源(越来越倾向以“灵魂”来表述),以“生于父母”为气类形体、体魄、魄质来源。他由此出发也比较了儒家与佛教、基督教、伊斯兰教的不同,认为孔子儒学性命交修、仁孝并重,是最全面的一种教化之道。但这一时期,他还没有明确使用“人道教”一词来称呼孔子儒教。

三、晚期康有为论“三合而后生”与“人道教”

1912年民国成立后,55岁的康有为发起孔教会,试图推动以孔教为国教。民国初年,康有为在论孔教的优越性时也反复论及“三合而后生”。1912年10月,康有为在《孔教会章程》第九条说:

孔子最尊上帝,《春秋》谓:“人物非天不生,非父不生,非母不生,三合而后生。故谓之母之子也可,谓之父之子也可;尊者取尊称焉,卑者取卑称焉。”又曰:“天者,人之曾祖父也。”又曰:“乾为天而坤为母。”故祭天者,大报本而反始也。……故庄子尊孔子为神明圣王。孟子、荀卿、七十二子后学所称先王,皆指孔子也。故凡奉孔子教者,当知孔子为立教制法之神明圣王,其道参赞化育,峻极于天,故可以配天。凡奉孔教者,当祀上帝,以孔子配享。^⑥

康有为这里以“天”与“上帝”互释,将孔子神圣化、教主化,把儒学往宗教化的方向诠释,主张祭帝天以孔子配享。这里所说庄子尊孔子为“神明圣王”,是康有为据《庄子·天下篇》的推论,对此后面我们会再作讨论。1913年4月,康有为在《以孔教为国教配天议》进一步申述了这一思想主张,他说:“古今

①康有为:《康有为全集》(第七集),第10页。

②唐文明认为“国教折的写就大概在1904年或稍后”“国教折最能代表康有为流亡期间的孔教思想,他在流亡期间的其他地方谈到孔教问题的,主旨基本上不出国教折。”见唐文明:《敦教在宽:康有为孔教思想申论》,北京:中国人民大学出版社,2012年版,第151-152页。

③康有为:《康有为全集》(第四集),第97页。

④康有为:《孟子微》,《康有为全集》(第五集),第488页。

⑤孟子这句话与佛家竺道生强调的“一阐提人皆可成佛”有些相似,佛教人人皆有佛性的思想,与孟子性善论的主张有内在呼应性,这大概也是唐宋佛教鼎盛时期孟子“升格”的重要原因。

⑥康有为:《康有为全集》(第九集),第349页。

万国，未有不尊天者。孔子曰：‘人非天不生。’^①再次强调了尊天、祭天的重要性。

1914年12月下旬，康有为在《人民祭天及圣祔配以祖先说》中提出，《谷梁传》“三合而后生”这段话是“孔子之学说微言大义，人莫不诵之读之、信之受之者也”，并说“推孔子之意，诚以人为天所生，凡圆颅方趾之黔黎，莫不为天之子，非独乘黄屋、戴左纛、垂冕旒而被山龙者，然后为天子也。推说是也，不独公卿大夫士为天子，乃至马医夏畦之子，狙侏椎埋之夫，蹒跚跛躄之丐，倚门卖淫之妓，盖莫非天子也，盖天子之云，犹父母之子之云尔。因父母所生而曰父母之子，因天所生而曰天之子，岂有异耶？岂妄耶”^②。这里康有为再次申辩了人人皆有祭天的权利，在他看来这是社会进步、文明彰显的表现。无论高低贵贱，甚至罪恶之人，皆为天之子，都可以而且应该祷祀帝天，不应将祭天视为最高统治者的特有权利。

1914年，康有为在《致某督军书》中也大体上重复了这种观点，他说：

尊天事上帝者，孔教最勤勤，经传最谆谆者也。《诗》《书》《春秋》不赘引，开口言天命，终言天载。《谷梁》曰：“……。”此为孔子口说之微言，凡圆首方足之民，一一皆天之子也。昔事天者专归之帝王，故帝王号天子。今为民主，则人人皆实为天子，安有子而不事父母者乎？^③

祭天曾为君主权利象征，百姓不得祭天，而在如今的民主社会，人人都可以祭天。康有为继续发挥：

孔子以天与父母并为生我者，故并尊而亲之，故主仁、孝两义。祭郊社而脍生我之帝，以明万物一体、仁民爱物之义，故曰仁；祭禘尝而脍生我之父祖，以明报本反始之义，故曰孝。故曰：“明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如视诸斯乎？指其掌。”……墨氏知仁而不知孝，则父母不报，非人道之宜矣。孔道仁且孝，不既备乎？^④

这里再次提出“仁、孝”问题，事天对应“仁”，事父母对应孝，仁、孝并重是儒学的重要特征，同时仁要以孝悌为本，才有根基，才可行；由此，他批评墨家尊天本仁而不重视孝，不符合人道。《中庸》说“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义，治国其如示诸掌乎”，康有为常引述这句话，认为“盖郊祭天，社祭地，春禘秋尝，皆以行大袷之祭，以合亲祭祖祗也。祭天以明万物一体之仁，祭祖以明家族相亲之孝”^⑤。“郊、社”分别是祭天、祭地，宽泛而言，“郊社”也可以说是祭天、祭上帝，天地作为一个整体统一为“天”或“上帝”。“禘尝”是祭祖先。在康有为看来，《中庸》所强调的“郊社之礼，禘尝之义”也体现了《谷梁传》“三合然后生”的观念。

1923年，康有为先后在开封、保定、济南、西安等地及孔子诞辰日作讲演，演讲主题、内容相似，集中阐发了孔子儒学作为“人道教”的优越性，其间都引述讨论到《谷梁传》“三合而后生”的问题。如在《保定河北大学演讲辞》中，康有为强调说“孔子为中国之圣，于中国最宜，盖孔子圣之时者也。时中之圣，则能斟酌损益，兼容并包，其教义乃为人而设，是可谓为人道教，而非神道教也”^⑥。康有为晚年非常喜欢以与“神道教”相对的“人道教”来称赞孔子之教的特征与优越性。他在1923年讲演中多次以《礼记·礼运篇》“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也”为引言，然后说“《谷梁》与董子曰：‘非天不生，非父不生，非母不生，三合而后生。故谓天之子也可，谓之母之子也可。’此孔子至要之微言也，孔教与各教不同之处在此。”^⑦康有为还就此举例说明：“夫种瓜仁而得瓜，种豆仁而得豆。以人生人，岂非赖父母乎？若只赖天而不须父母，则程生马，马生人，能之乎？瓜生豆，豆生瓜，能之乎？”^⑧强调父母基因的重要性。同样，“若只赖父母而不赖天，则灵魂所托，六道轮回，诚有自神道、自禽兽道来者，此岂父母所能生乎？以瞽叟而有舜，以净饭王而有佛，此岂父顽母嚣所能生乎？”^⑨这里实际上杂糅了佛教六道轮回的思想^⑩，圣人非父母所能成就，乃是由天而生。由此，康有为再次强调“故孔子三合而后生，乃至论也”^⑪。

①②③④《康有为全集》（第十集），第94页，第200页，第215页，第215页。

⑤⑥⑦⑧⑨康有为：《开封演讲辞》，《康有为全集》（第十一集），第236页，第240页，第236页，第236页，第236页。

⑩康有为同年4月在《保定河北大学演讲辞》中认为“《礼纬》亦言灵魂轮回之说”（《康有为全集》（第十一集），第240页）

⑪康有为：《长安讲演录》，《康有为全集》（第十一集），第276页。

天与阴阳三合而生,“天”是上帝,对应灵魂层面;阴阳对应父母,是人的身体层面。仔细分析的话,“三合”实际上牵涉到“上帝”(上天)、“灵魂”(性理)、阴阳(父母)、身体(气质、欲望)等多个层面,这些层面体现了人的全面性、立体性,儒学对这些都有涉及。在灵魂层面的强调上,康有为认为,基督教重灵魂,受到佛教的影响,他说“耶教虽出于犹太,实兼采于佛,故注重灵魂略同也”^①。康有为认为佛教注重灵魂,轻视帝天,对此,他在长安的演讲中多次批评说:“各教莫不尊天事上帝,惟佛以为天帝与佛战,天帝为佛所败,因为佛弟子,颇为可异也。”^②1926年在《诸天讲》中,康有为又说“惟佛不尊上帝,谓与上帝战,上帝败而屈为弟子,见佛则合掌恭敬,拜跪受教,佛之尊骄至极而至奇矣”^③。实则,在佛教,此为神话故事,其寓意类似《老子》第四章论“道”之语“吾不知谁之子,象帝之先”,以“道”“真如”佛性的绝对性、无为性,消解帝天之神圣性和主宰性。而且,佛教典籍中的天帝,与基督教所说上帝,乃至儒家所说上天,其实也不是一回事,康有为对此似未作具体分疏,其看法也难免有武断之嫌。

康有为还从智、仁、勇的角度来比较诸教,认为“孔教中庸,以智、仁、勇三达德为要。大概佛家言广大圆明,智也。耶言博爱,仁也。回教勇猛严敬,勇也。知各教不外智、仁、勇,则吾人之求智、仁、勇以立道德之基,以宏道德之量,不可不勉也”^④,佛家偏于智,基督教偏于仁,回教偏于勇,而儒教智仁勇圆融。康有为认为智仁勇可以统一于《大学》所说“明德”：“仁、智、勇之本,皆在明德。明德即佛、耶之灵魂也,但名不同耳。虚灵不昧,有以养之,则光大无穷。……明德之极,通于鬼神”^⑤。康有为以“明德即灵魂”：“自精言之则为明德,自粗言之则为灵魂”^⑥,而“灵魂之明,以配上帝仁爱之心,以及人物,须有以养之。养之者,斋戒以神明其德而已。终日顾諟天命,恪恭乾乾,令其明德大明”^⑦。从这段话来看,可以说,上帝、天命是灵魂和明德的来源。

对儒家而言,气质、身体是非常重要的维度。康有为在1923年的诸次讲演中多次批判了程朱“性即理”的观点,他由《中庸》“天命之谓性”,认为“庄子、《孝经纬》《礼纬》、董子《繁露》,皆以性为生之质也。盖性有德性,有气质之性。董子所谓性有阴阳,阳者德性也,阴者气质之性也。二性皆天与人,不可少者。若朱子之说,则有阳无阴,偏而不举,不能该人之性,即不能尽人之道也”^⑧“德性有仁、义、礼、智、信之德,质性有视、听、言、动、触之能。率性而行,能视能听”^⑨,又说“朱子谓天命之谓性,谓性即理也,不以性为质。……则孔子所制之五声、五色、五味、五伦,皆不在道中矣。然则孔子言心而不及身,言灵魂而不及体魄,是割孔子天地过半,而孔子偏安矣。盖朱子不知《春秋》大同、太平之道,故今新学者疑孔子之道不备,而来攻焉。是则朱子之大误也。”^⑩康有为激于时人对孔子的批判,认为这很大程度上是由朱子过于强调性理(灵魂层面)而忽视气质(身体层面)引起的,他还认为新文化运动中对孔教的批判实际上批的是朱子所塑造的孔子儒学,而非孔子学说本然。

余 论

《庄子·天下篇》称：“古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》

①②④⑤⑦康有为：《长安讲演录》，《康有为全集》（第十一集），第286页，第287页，第287页，第284页，第280页。

③康有为：《诸天讲》，《康有为全集》（第十二集），第93页。

⑥《长安讲演录》，第280页。有意思的是，康有为还结合当时的自然科学，以“电”来诠释“明德”，颇为新奇，他说“《大学》之道在明明德，明德即收电也。明之不已，则大明终始，不可思议。此人人可能之事也”（《长安讲演录》，第274页），又说“明德乃天所生，人人有之，能相视以目，相听以耳，如电灯焉。吾已作一书，名《电通》，电一发，即到十二万里。行而上者谓之神，行而下者谓之电”（《济南演讲辞》，第249页）。

⑧康有为：《开封演讲辞》，《康有为全集》（第十一集），第236页。

⑨康有为：《济南演讲辞》，《康有为全集》（第十一集），第248页。

⑩康有为：《孔子圣诞日演讲辞》，《康有为全集》（第十一集），第269页。

《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之。”康有为认为庄子这里所说“古之人”即指孔子,这是对孔子的最高赞誉,虽孔门高足也说不出这样的话,他甚至说“老子之学全从外道想出,庄子之学全从人间世道见得破,而庄子之聪明直过于孔子,故超孔子范围,亦不落老子窠臼也”^①。在《孔子改制考》(1892—1898年)中,康有为认为“庄子学出田子方,田子方为子夏弟子,故庄生为子夏再传,实为孔子后学”^②，“有庄生之说,乃知孔子本数、末度、小大、精粗无乎不在。信乎惟天为大,固与后儒井墉之见异也”^③。《庄子·天下篇》首段中还说“古之所谓道术者,果恶乎在?曰:‘无乎不在。’曰:‘神何由降?明何由出?’‘圣有所生,王有所成,皆原于一’”,康有为据此认为庄子以孔子为“神明圣王”,又说“自古尊孔子、论孔子,未有若庄生者”^④。其后在《礼运注》《中庸注》《论语注》(1901)、《意大利游记》(1904)、《孔教会序》(1912年)、《论中国宜用孔子纪年》(1910)、《丁巳代拟诏书》(1917年)、《〈中国学会报〉题词》(1913年)、《孔子圣诞日演讲辞》(1923)、《答朴君大提学书》(1924)等书信文章中,康有为称赞孔教之圆满高明,几乎必引庄子这句话。

康有为在与其它宗教的比较中来突显孔子人道教的全面性、中道性,他说“诸教只言天,只修魂,道教只修魄。基督教至仁,盖专重天也;佛教至智,盖专修魂也,而佛谓战胜上帝为弟子,过矣。基督与佛同言魂,盖与佛之人天教同,故不嫁娶,独尊天而寡及父母,言仁而寡言孝,尊魂而少言修身也”,而“孔子则天与父母并重,故仁孝兼举,魂与体魄交养,故性命双修”^⑤。康有为这里从“帝天、神魂、体魄”的角度区别诸教颇有意味,不过他说“道教只修魄”实际上并不准确,后世丹道也讲“性命双修”,当然,儒家是在伦理与社会交往实践中来修性命,而道教的性命双修一定意义上是脱离人伦与社会实践。对于儒家的社会性,康有为也予以特别强调,他说“诸教皆言魂,而不及为家、国、天下。惟孔子于人身之动静云为,家、国、天下之大小多少,条理至详,纤悉皆备。此可谓诸教所无,而孔子特备者也”^⑥。儒教的人伦社会性、政治性,佛、道、耶诸教皆不具备,“佛以空妙,耶以神道,实不详及政治人道”^⑦、“基督尊天爱人,养魂忏罪,施之欧美可矣,然尊天而不言敬祖,中国能尽废祠墓之祭而从之乎?必不能也。吾有自产之教主,有本末精粗其运无乎不在之教主,有系吾国魂之教主,曰孔子者”^⑧。康有为认为,基督教虽尊天、爱人、养魂,但是对祖先敬重不够,甚至反对祠堂祭祀和墓地之祭,这是中国民俗和情感心理习惯所无法接受的。他又说“夫佛教精微而寂灭,不宜于为治;基督尊天爱人与孔教近而不事祠墓与中国俗异。若孔教以人为道,而铸范吾国数千年人民、风俗、国政者也”^⑨、“佛言虚无出家而不言治道,基督尊天而不及敬祖,故无祠墓之祭;俗立为圭臬乎,非所宜于中国也。然则中国舍尊孔子而何尊也?”^⑩在康有为看来,只有孔子兼摄神道的人道教才适合中国国情,是中国人心理信仰的最大公约数。

康有为主张以孔子人道教为中国国教,在国家层面以儒学为中国人精神信仰的标识,而这不妨碍社会层面宗教信仰自由,他说:“宜立儒教为国教,而其余听民之自由信仰”^⑪“孔子敷教在宽,不尚迷信,故

①康有为:《南海师承记》,《康有为全集》(第二集),第234页。

②康有为:《孔子改制考》,《康有为全集》(第三集),第139页。1901年在《论语注》中,康有为又以庄子师承田子方,而以田子方为子贡弟子,认为“庄子传子贡微妙之说,遗粗而取精,亦不过孔子耳目鼻口之一体耳。近者世近升平,自由之义渐明,实子贛为之祖,而皆孔学之一支一体也”(《康有为全集》第六集,第411页)。

③④康有为:《孔子改制考》,《康有为全集》(第三集),第140页,第140页。

⑤《康有为全集》(第十一集),第276页。《长安讲演录》《开封演讲辞》中也有此段文字,参第237页。

⑥康有为:《孔子圣诞日演讲辞》,《康有为全集》(第十一集),第269页。

⑦康有为:《拟中华民国宪法草案》,《康有为全集》(第十集),第82页。

⑧康有为:《〈中国学会报〉题词》,《康有为全集》(第十集),第18页。

⑨康有为:《孔教总会弘道募捐序》,《康有为全集》(第九集),第115页。

⑩康有为:《参议院提议立国之精神议书后》,《康有为全集》(第十集),第206页。

⑪康有为:《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》,《康有为全集》(第八集),第36页。

听人自由,压制最少”^①“宽大以听民之自由,特尊以明国所崇敬,并行而不悖焉”^②。《中庸》说“万物并育而不相害,道并行而不相悖”,在康有为看来,孔子儒学就是有这种“和而不同、与人为善”的包容气度,也正是这种理性、文明、宽和的雅度,使得中国没有发生宗教战争。康有为又说:“盖孔子之道,敷教在宽,故能兼容他教而无碍,不似他教必定一尊,不能不党同而伐异也。故以他教为国教,势不能不严定信教自由之法。若中国以儒为国教,二千年矣,听佛、道、回并行其中,实行信教自由久矣。然则尊孔子教,与信教自由何碍焉?”^③“若吾国信教,早听自由。盖孔子只言公理,敷教在宽,不立独信之规条,不为外道之排斥”^④“中国数千年来,虽尊孔教为国教,而实听信教之自由。自汉、唐、宋、明来,佛、回、基督入中国,道并行不悖,并育不害。盖我国之信教自由,大地莫先焉,于今二千年矣”^⑤。康有为认为,中国古代虽然没有标榜宗教信仰自由,却已经自然而然地实行了两千年,这些都归于孔子人道教的精神。甚至在中国历史上,尊奉孔子的士大夫,可以兼信佛老,乃至回教、耶教,康有为说:“盖千余年中,孔教之君相士夫,多兼学佛理、崇老氏者。……诚哉!以敷教在宽,免二千年争教之巨祸,此孔子之大德,而为今文明国家之良法也”^⑥“孔子言敬敷五教在宽,孔子言人道,饮食男女,本不可离。既无人能离孔教者,则他教之精深新理,如佛教之养魂,耶、回之尊天,本为同条共贯,奉孔教者,凡蒙、藏之奉佛教,新疆、云南之奉回教者,不妨兼从”^⑦。因其中和、中道精神,儒学可以与任何一种宗教结合;因顺人性、人情,只要是人群生活的地方,孔子人道教就有其价值。《尚书·舜典》载“帝曰:‘契,百姓不亲,五品不逊。汝作司徒,敬敷五教,在宽。’”康有为据此常称“敷教在宽”,这也可以说是孔子人道教的重要特点。

孔子人道教本质上是一种文明之教,康有为说:“夫大地教主,未有不托神道以令人尊信者,时地为之,若不假神道而能为教主者,惟有孔子,真文明世之教主,大地所无也”^⑧“故孔子之道,大之弥于天地,小之始于夫妇,言天而不离人,所以为文明之教主也”^⑨。干春松认为,“对于‘国教’,康有为是从保存中国的文化和风俗的角度来理解的,着重于塑造国民的国家意识以增强凝聚力,在这个意义上看,康有为的国教论说更接近于贝拉所提出的‘公民宗教’”^⑩,而“如果从‘文明’的含义来理解,那么 civil religion 可以被理解为一种文明的宗教,这接近于康有为的‘人道教’。就我个人而言,我愿意接受在‘文明’含义上来理解的公民宗教,并认为这是一个值得肯定的儒教发展方向”^⑪。唐文明认为,康有为孔教思想中有强烈的国家关切,孔教为国魂所系,“康有为明确指出,孔教与中国不可分离,从历史上看,孔教是中国成立的内在根源,无孔教则无中国”“既然在历史上儒教是中国成立的内在根源,是几千年中国得以维系的一个主导性的、具有强烈政治意味的教化传统,那么,我们必须谨慎思考中国这个维系了几千年的历史国家(historical State)的根本性质”^⑫。

孔子儒学是中华优秀传统文化的主干,代表了中华民族的精神脊梁。我们要立足时代与世界,推进儒学与中华文化的创造性转化、创新性发展,挖掘、阐释儒家文明的普遍价值与永恒魅力,为中华民族伟大复兴、探索人类文明新形态作出贡献,而康有为结合《谷梁传》“三合然后生”对孔子人道教价值优越性的揭示与论述,无疑对我们这个时代仍有重要启发意义。

[责任编辑:杨晓伟]

①康有为:《意大利游记》,《康有为全集》(第七集),第375页。

②③康有为:《中华救国论》,《康有为全集》(第九集),第326页,第327页。

④⑥康有为:《拟中华民国宪法草案》,《康有为全集》(第十集),第82页,第82页。

⑤康有为:《丁巳代拟诏书》,《康有为全集》(第十集),第402页。

⑦康有为:《孔教会章程》,《康有为全集》(第九集),第349页。

⑧康有为:《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,《康有为全集》(第四集),第97页。

⑨康有为:《论中国宜用孔子纪年》,《康有为全集》(第十集),第162页。

⑩⑪干春松:《宗教、国家与公民宗教——民族国家建构过程中的孔教设想与孔教会实践》,《哲学分析》,2012年第2期。

⑫唐文明:《敷教在宽:康有为孔教思想申论》,第193、194页。

sification. With the advancement of the Sinicization of the South, the Lao people, who generally refers to non Chinese ethnic groups in Bashu since the Northern and Southern Dynasties, differentiated into the special name of Lao in the Tang Dynasty. At the same time, the boundary between the Lao people in Bashu and other ethnic groups became clear. On the contrary, the boundary of the Lao people in Lingnan expanded rapidly, “Lao” replaced “Li” and became the general name of non Chinese ethnic groups in Lingnan in the Tang Dynasty. Because the Sinicization of the Li people preceded the Lao people in Lingnan, the ethnic meaning of “Li” in the Tang Dynasty decreased, and the tendency as an internal class and cultural reference in China became increasingly prominent. The process is similar to the evolution of the concept of “Lao”. Compared with the theory of “objective entity”, observing the complex national phenomena and national relations in the middle ancient south from the perspective of “ethnic concept” may be closer to the cognition of people at that time.

“The three are in harmony(三合) and then there is life”: Kang Youwei on the superiority of Confucius’ humanitarianism

Zhai Kuifeng 117

According to the *Gu Liang Zhuan: The Third Year of Zhuang Gong* (《谷梁传·庄公三年》), “A single yin does not give birth, a single yang does not give birth, a single heaven does not give birth, and a trio is then born”. Kang Youwei often quotes this sentence to explain the characteristics and superiority of Confucianism. The fact that human beings are born from heaven determines that they should honour and worship heaven. The soul of human beings also comes from heaven. Cultivating one’s mind, nurturing one’s character, purifying the soul, is also an important part of “doing things for heaven”. Heaven has the virtue of kindness and love, which also determines that human beings should have the spirit of fraternity. Being born from yin and yang, i. e., from parents, determines that one should honour one’s parents and sacrifice to one’s ancestors. Love begins with parents, and benevolence has to be based on filial piety as its foundation and birth point. According to Kang Youwei, Christianity, Buddhism, Islam and other religions are all Shintoism, which focuses only on the heavenly or soul aspect, ignores the physical nature of human beings, and does not pay enough respect to parents and ancestors, i. e., there is only the dimension of benevolence, and the dimension of “filial piety” is weaker. On the other hand, Confucius’ Confucianism is comprehensive, with “Three Harmonies and Life”, equal emphasis on benevolence and filial piety, equal emphasis on sacrificing to heaven and ancestors, equal emphasis on love and reason, and unity of wisdom, benevolence and courage. In his later years, Kang Youwei believed that Confucianism was a kind of humanistic religion, which took in both the divine and humanistic ways, but was mainly humanistic, with strong wholeness, neutrality and inclusiveness. As a humanistic religion, Confucianism is essentially a civilized religion that can dialogue and integrate with all divine religions and resolve religious conflicts. Confucius’ humanism has a strong Chinese character and is the soul of the Chinese nation. Kang Youwei’s interpretation of Confucius’ humanism is an important inspiration for us to re-conceptualise Confucianism and to explore Confucianism and the spiritual construction of contemporary Chinese society.

Research on the age structure, population mobility and social pension insurance demand

Sun Tao Li Zhihong Wang Shuo 141

By constructing a three-generation overlapping model and using micro household data from the China Social Survey (CSS) in 2017 and 2019, this research delves into the theoretical mechanism of the impact of population mobility and family age structure on social pension insurance demand, and conducts empirical testing about the impact effects of the two factors on social pension insurance demand. The results show that: (1) The mobility characteristics of the population will reduce their willingness to participate in social pension insurance. (2) The heavier the burden of elderly care in families, the more significant the crowding out effect on individual insurance needs, leading to a decrease in the willingness to participate in social pension insurance. On the contrary, if the pressure of raising children in a family is greater, they may increase the willingness to participate in insurance in order to reduce their children’s burden of elderly care in the future. (3) The impact of population mobility characteristics and family age structure on the demand for social pension insurance is mainly generated by changing the satisfaction of pension insurance and the burden of long-distance support.

Global civilization initiative, civilization concept in the new era, and international order transformation

Yang Hui 174

Under the profound change on a scale unseen in a century, the Global Civilization Initiative is another public good provided by China on the basis of inheriting and developing its diplomatic tradition, responding to the new Cold War trend represented by the “civilization conflicts” and solving the dilemma of international cultural exchanges and cooperation in the post-epidemic era. This initiative calls for respecting the diversity of world civilizations, promoting the common values of mankind, valuing the inheritance and innovation of civilizations, and strengthening intercultural exchanges and cooperation. It transcends the paradigm of the Western concept of civilization, breaks the narrow historical narrative of the “Western centric concept of civilization”, breaks the discourse trap of the “universal values” and the fallacy of the conflict of Western civilizations, and reflects the theoretical innovation of China’s civilization concept in the new era. While the Western concept of civilization once again leads the world toward the dangerous trap of ideological confrontation, the concept of Chinese civilization in the new era explains China’s views and positions on the issue of civilization development, and points out the direction for the reconstruction of the international order at the crossroads.