

# 现代儒学的浮现： 从独享政治权威到竞争文化资源

任剑涛

---

内容提要: 现代儒学与传统儒学的分野, 受中国的现代转变驱动。现代政治促成多元社会, 引发中国传统儒学的聚变, 儒家独占国家统治思想资源的状态因此终结。两个相互连接的变化, 让传统儒学从一家独尊转变为一家之言: 政治与教化的合一结构、政治理论与政治实践的内嵌关系, 相应告终。现代尝试重建儒学的部分人士, 总是心怀一种重光儒家独尊的意念, 这是与现代处境相悖的想象。对重建儒家的尝试者来讲, 正视现代变迁大势, 据守社会领域, 推进中国的现代发展; 尽力聚集社会文化资源以成富有见地的一家之言, 提升中国文化的现代品质, 可能是重兴儒家的恰当进路。

关键词: 现代儒学; 传统儒学; 转型

---

现代儒学是一个与传统儒学相对而言的概念。传统儒学主要是与传统中国对应的观念形态与制度设计, 现代儒学主要是应对中国现代转变生成的文化理念与制度思维。前者具有超越时代的普遍内涵, 后者具有继承传统并应接现代的崭新意蕴。用相关性视角对之加以分析, 既具有助人理解儒学的历史绵延性与当下创新性的效用, 也具有促人省思儒学适应现代变迁之道的积极作用。

## 一、祛经之儒: 从一家独尊到一家之言

在短视距中, 现代儒学的兴起, 时限上在 20 世纪, 结构上依托于兴起中的现代中国。在长过程中, 现代儒学的兴起, 在时限上有其前史, 这一前史可以追溯到晚明王学左派, 落点在明清之际三大家(顾炎武、黄宗羲和王夫之)的思想, 逐渐下延至晚清中西文化交汇中兴起的新儒学思潮。但正式的落定, 则在 20 世纪上半叶。迄今, 现代新儒学已经繁衍出蔚为大观的港台海外新儒学与初起的大陆新儒学两支。但前史毕竟不是正史。只有在儒学应对现代变迁的时候, 才能真正着力处理它避无所避的现代主题, 从而正式转进到儒学的现代发展阶段。不过, 人们确切知道的是, 现代儒学与传统儒学是勾连在一起的。理解现代儒学, 就此需要与传统儒学关联起来分析。现代儒学与传统儒学的关联分析, 可以在具体论题上展开, 也可以在总体特征上比较。但相对于两者在中国社会中的处境而言, 大可以“尊经之儒”与“祛经之儒”来定位。

尊经之儒, 是中国古代皇权全面而直接支持和利用儒家形成的状态。中国古代一旦形成稳定的皇权体制, 帝制之下, 儒家的处境是一家独尊。儒家的一家独尊, 表现为它既占据政治权威地位, 同时又占据文化霸权地位。儒家之占据政治权威地位, 是由国家权力决定的态势。秦“焚书坑儒”, 对儒家的转型发挥了特殊的政治功能: 它将“学在民间”之儒, 转变成“学在王官”之儒。

这对儒家后来与汉代政权全面合作、内在联系,发挥了政治引导作用。秦设博士官,成为汉设五经博士的先声。这也是“汉承秦制”的一项内容。不论汉代兴起的经学,是先期由官方直接倡导的今文经学,还是后起由民间升入庙堂的古文经学,都无一例外地成为古代中国的“官学”。这样的官学,一是由国家权力直接推行,因此具有强大的理论吸纳能力,将此前各有渊源的诸子百家内卷入儒家,形成一家独大的“务为治者也”的“达名”之儒。<sup>①</sup>二是儒家积极主动地为国家权力运作筹谋,端正人心、出谋划策,从而登堂入室,成为国家必须仰赖的统治哲学。三是国家权力与儒家思想相互支撑,国家直接走上一条以儒家之经开科取士的制度道路,真正将儒家之经固化为驱动公众承诺权威、寻求向上流动的不二之选。经学的兴起,就是尊经之儒浮现的理论标志;以儒家之经开科取士,则是儒家稳居官学位置的制度象征;儒家之学得以吸纳诸家于自身,乃是儒家高居庙堂之上的文化产物。儒家之维持这样的地位,一直到晚清时期。就此而言,儒家与中国古代政治权力的同构程度之高,众所公认。此如董仲舒所言,“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上无以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说渐息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”(《汉书·董仲舒传》)。

这一被后人表述为“罢黜百家,独尊儒术”的政治事件,不仅是思想一统的举措,而且是政治一统的实施;不仅是对官权的有力统一,也是对民间力量的官权整合;不仅是对政治秩序的建构,也是对社会秩序的重构。千年经学传统、儒家独尊地位,就此确立。尊经之儒,在这一意义上,首先是政治权力直接支持之儒,同时是深具思想霸权之儒。缺乏国家权力一贯且大力的支持,抑或缺失儒家代不乏人的思想承传,尊经之儒都是不可想象的。“儒家经学的‘定于一尊’,始于西汉武帝;自此以后,经学成为中国封建文化的主体”<sup>②</sup>这样的断言,也就是由此出台的。

在作别帝制过程中,儒家迅速蜕变为一家之言。作别帝制,是三次政治变迁过程的产物:一是明清之际的政治变局,引发人们对儒家致力正当化的皇权的反思。对“天下”与“国家”关系的重新审视,具有拆解儒家思想霸权与国家政治权力内在关联的潜在功能。二是晚清大一统政治定势的松动,造成一种动摇儒家与权力内在勾连关系的局面。在这样的变迁过程中,晚清所发生的两个重大事件,对儒家独尊地位造成巨大撼动:其一是晚清政府在1905年废除科举制度。这从根本上动摇了儒家获得的制度动能。就此儒家不再具有国家权力无条件支持的强大政治背景。随之而起的新式学堂、现代学术取儒家而代之。儒家经学独尊的地位,从此不再。其二是晚清政府派遣大臣出国考察宪政,预备立宪。这证明儒家不再成功提供国家的统治秩序正当化资源,宣告儒家成为可以替代的国家统治哲学。这比之于后起的新文化运动对儒家经学解体造成的影响,有过无不及。三是民国以降,经学家与帝制复辟的勾连,造成经学论说与现实政治的对峙状态,因此让经学无以重现整顿山河的进取态势,迅速退出中国政治演进的主流舞台。

由上可见,儒之祛经,不是单纯的文化转型所致,而是复杂的社会政治与古今文化交错变化所促成的结果。其呈现为三个交织在一起的变迁过程:

第一,思想过程。在时间上起自晚明迄于新文化运动。经历了晚明王学左派、明清之际的三大家反思、晚清经学内部的省思、清民之际的新文化运动。其间,对独尊之儒的批判性反思,逐渐

<sup>①</sup> 达名之儒,是一个概观中国古代学术的词汇。参见章太炎“原儒”载氏著《诸子学略说》,第91~92页,广西师范大学出版社,2010年版。

<sup>②</sup> 汤志钧等《西汉经学与政治》,第1页,上海古籍出版社,1994年版。

成为思想主流。终至民国初期新文化运动对传统伦理宣告“吾人最后之觉悟”。<sup>①</sup>这一思想变迁,从历史长过程来看,是内生和渐进的;从历史的结局上看,则是外生与骤进的。从思想主题上看,初期是中国内生思想的自我反思,即儒家内部对自身无以供给强有力的文化与政治秩序的省思,后期变成以源自西方的现代价值颠覆儒家主题的状态。总的说来,儒之祛经,首先是思想界自我祛除儒之魅惑的事宜。自晚明始,中国思想界就开始了一个漫长的、脱离汉儒建构的经学传统,回归先秦的百家争鸣的征程。这样的变化,并不是晚清民国一个短促的时间内瞬间浮现的文化事件,它受儒学逐渐的衰变所驱使,也受思想界逐渐疏离儒学权威的进程所诱导,更受晚明以后中西交流大局的左右。换言之,祛经之儒的结果,乃是一个中国思想史内生过程的必然结果,不是所谓西化学人主观偏好的产物。

第二,政治过程。这一过程,在时间上起自晚清迄于人民共和国,先后经历了晚清的废除科举、民国的宪政冲击、人民共和国的政治颠覆。诚如前述,晚清废除科举,是对尊经之儒的致命一击。从尊经之儒得以兴起的政治条件来看,儒之走向独尊,就是因为国家权力提供了无条件的政治支持。倘若国家权力取消了对儒家的无条件政治支持,儒家就不可能具有在国家理念上整合诸家的权能,也就失去了引导社会人士潜心儒家典籍的动力。这是今天论及儒家失去独尊地位便指责新文化运动,而不反思晚清政局影响的最大误区。晚清政府之倡导新学、之拟议新政,就是因为明确意识到儒学不再能够供给国家统治哲学所致。民国时期,像蒋介石那样的权势人物,既反对中国走西化道路,也反对中国走俄式路线,试图将中国引导到礼义廉耻治国的道路上。但其脱离中国社会现代运行轨道之显见,已为经验验证。民国在其统治全国与偏安一隅的艰难历程中,终于验证的还是共和“国父”孙中山所设定的宪政共和方案。这证明儒家如不努力建构现代政治论说,完全无以影响中国的政治进程。至于取代民国而起的人民共和国,一开始就将儒家安置在国家的对立面位置,置于封建意识形态的批判地位。最后,在批林批孔、评法批儒的政治运动中,将儒家作为历史遗留物处置。<sup>②</sup>这也从一个侧面证明,儒家未能引导中国现代政治的变化进程。这当然不能用来证明儒家全无现代价值,但起码可以说明,儒家顺应现代变迁,重建自己因应于现代变局的论说,对其发挥现代牵引作用的极端重要性。

第三,社会过程。这一过程,在时间上起自明清之际迄于人民共和国。经历了明清之际的社会生活变迁、民国的新生活运动、人民共和国的移风易俗。论及中国现代变迁,尤其是中国革命的人士,常常指出,中国的革命,不仅是一场关乎权力交替的政治革命,更是一场对整个社会进行伤筋动骨改造的过程。这是一种全局意义上的革命。这场革命,确实动摇了整个中国既定的社会政治结构。政党国家(party state)的崭新国家形态,取代了绵延千年的帝制国家(empirical state);被国家全方位控制的总体社会的兴起,完全颠覆了乡村社会的宗族秩序。政党捕获了国家,国家捕获了社会,社会受到国家权力的强有力控制。<sup>③</sup>这种新的社会政治结构,相对于中国的千年社会政治结构来讲,是全新的,也是动荡的。其变迁过程,历经晚清新式生活方式的初始冲击。

“从清末以来,一种物质生活中‘崇洋’的倾向也悄然出现。早在辛亥之前夕,由于西方资本主义思想文化在中国传播的影响,物质生活领域已有人带头‘洋化’。辛亥以后,资产阶级民主

① 任建树主编《陈独秀著作选编》第1卷,第202页,上海人民出版社,2009年版。

② 大陆政局骤变以后,移居港台的现代新儒家之发出中国文化“花果飘零”的浩叹,就很明确地显现出国家政治结构变化后,儒家的尴尬处境。参见封祖盛编《当代新儒家》,第1~52页,三联书店,1989年版。

③ 参见任剑涛《社会的兴起:社会管理创新的核心问题》,第15~30页,新华出版社,2013年版。

制度的确立,为这种‘洋化’提供了有利的社会条件。有些人认为,谁接受西方的社会生活习尚,谁就是文明、开化,属于新派人物,否则就是保守、顽固。‘官绅宦室,器必洋式,食必西餐,无论矣,其少有优裕者,亦必备洋服,数袭必示维新。下此衣食艰难之辈,亦加多舍自制之草帽,而购外来之草帽,今夏购草帽之狂热,竟较之买公债券,认国民捐,跃跃实逾万倍。’”<sup>①</sup>

面对这样的变化,人们当然有理由去谴责大众的随波逐流,不能扎下传统文化之根。但社会变迁不是随某个人、某些群体的偏好而转移的。社会风气常常是社会结构变迁最自然的呈现。始自晚清的这一变局,常常为政治人物所痛心疾首,认为是必须纠正的偏失。蒋介石花大力气倡导的“新生活运动”,旨在端正社会风气、更新道德现状、提升人生境界,也恰好体现出政治人物重启传统的主观用意。“我可以告诉大家,我现在所提倡的新生活运动是什么?简单地讲,就是使全国国民的生活能够彻底军事化!能够养成勇敢迅速、刻苦耐劳,尤其共同一致的习性和本能,能随时为国牺牲!”<sup>②</sup>尽管蒋介石这种国民生活军事化的表达所填充的伦理内涵是礼义廉耻,但由国家筹划国民的日常生活,从根本上颠覆了传统中国的日常生活秩序。到了人民共和国阶段,由于社会革命向纵深的发展,国家权力对国民日常生活的再组织力度之大,远非此前所可设想。以阶级斗争为指针,执政党全盘重整中国社会,将社会划分为应当团结和必须斗争的两大部分,从而在根本上颠覆了以“和为贵”为目标组织起来的传统社会秩序。<sup>③</sup>儒家典籍,在这样的政治变迁过程中,也就逐渐成为简单粗暴的政治批判对象,沦为政治归罪的历史遗留。直到这样的政治颠踬告一段落,儒家才重获“成一家之言”的机会。换言之,儒家长期所处的那种被国家权力滥用或被弃用的非正常状态,才得以改变。儒家之回归原始儒家那种一家之言的本来状态,也就成为儒家在现代处境中的正常态势。

## 二、政教 – 知行的疏离:儒家权威的失落

儒家之处于一家独尊的地位,可以说基于两重动力:一是中国古代皇权统治秩序的需要,这是政治动力;二是儒家之回应国家权力需要所具有的既定理论特质,这是思想动力。就前者言,春秋战国时代,中国处在社会政治秩序重建的特殊时期,因此,诸家陈说,不同治术,纷纷出台。到了秦朝,大一统政治制度建构起来,思想上的一统,也就成为现实需要。在“百家争鸣”之际浮出台面的诸家,就此具有竞争性获得政治秩序设计权的机会。换言之,诸家都不能再维持一种拒斥政治的愿望,而会处于一种被政治选择或拒斥的境况。就后者看,古典时代的儒家,之所以具有政治权威与文化霸权,就是因为它切中了中国古代社会的双重需求:在国家统治哲学上,切合了政治与教化合一的需求;在社会政治文化理念上,切中了理论与实践合一的需求。这是儒家得以在西汉一朝开启“一家独尊”历史的深层理由之所在。可见,儒家在诸家中脱颖而出,成为古代政治秩序重构时期力拔头筹的一家,不是儒家一厢情愿的产物,而是儒家与大一统中国成功进行政治互动的结果。

这是一个需要分析的双向互动过程。

第一,从政治权力筛选统治思想一端来看,儒家并不处于先发位置。如果说春秋战国时期诸家立说,因应于诸侯国所需的话,那么,只有到了战国后期,国家需要重归一统的时候,诸子百家

① 乔志强主编《中国近代社会史》第256页,人民出版社,1992年版。

② 转引自茅家琦等《中国国民党史》,上卷,第502页,鹭江出版社,2005年版。

③ 参见金冲及《二十世纪中国史》第3卷,第944~950页,社会科学文献出版社,2009年版。

才会分出一个优胜劣汰的结果。适应战国时期中国重归一统的政治需要,先行登场的是法家。当秦王嬴政阅读《韩非子》一书,发出“寡人得见此人与之游,死不恨矣”(《史记·老子申韩列传》)的慨叹时,表明足以推动国家重归一统的政治思想与足以让国家重归一统的政治家之间,达成了一种契合。但秦政失于严苛,不能不说与法家主张的“严刑峻法”有关。“万世之基业,二世而亡”<sup>①</sup>的政治痛史,告诉人们,一种崇尚暴力的统治模式与一种推崇权势的思想,结构不起一种有助于维持政治稳定的秩序。秦之苛政被推翻以后,汉推出的首先是“与民休息”<sup>②</sup>的宽政。黄老道家的无为政治,获得了主导汉初50年政局的思想契机。但宽松无为之政,并没有呈现长治久安之功,国家没有能够从黄老道家那里发现有助于长期统治的理念。直到汉武帝昭告天下,举贤良对策,征求长治久安方略,才让儒家获得主导中国古代政治秩序的机会。从秦至汉,统治者都在寻求国家一统江山的统治哲学,这一寻找过程,以发现儒家的政治功用宣告结束。可以将这一过程理解为聪明睿智的统治者对有利于国家建构稳定秩序的政治理念的发现:如果未能发现有效维持国家稳定秩序的统治哲学,这一寻求过程就不会终止;一旦发现有利于维持国家长期稳定的统治哲学,这一过程就进入一个相对静止地维护政治统治与政治理念匹配关系的状态。

第二,从思想人物争取政治介入机会来看,法家、道家的政治介入意识,并不逊于儒家。韩非、李斯与秦始皇的互动,黄老道家与汉初统治者的契合,都是明证。但法家仅仅适应了以霹雳手段统一国家的暂时需要。黄老道家也只是因应了汉初民众疲于战乱的休息需求。两者都没有提供深植于中国社会、适应现实政治需要、切中稳定政治秩序根脉的统治哲学。唯有儒家,既具有自觉的政治介入意识,又具备综合先秦诸家政治智慧的能力,还能够抓住重建政治秩序的英明君主心思,从而提供长治久安的治国之道。这在战国末期荀子那里,已经奠基。到了董仲舒手里,则被锻造成了综合各家、独具匠心的国家统治哲学。董仲舒之所以能够贡献古代中国的统治哲学,首先与他成功寻找到与皇帝进行政治对话的方略有关。天人三策,让董仲舒在武帝的策问中鹤立鸡群,成为唯一一位把准统治者极度关心的稳定政治秩序脉搏的思想家。同时,董仲舒精研《公羊春秋》的大一统理论,将神秘理念与儒家理智主张高度融合,在理论上准备了一套足以打动统治者的综合性政治哲学。这是他抑制诸家,张扬儒家,而能“应帝王”的深厚观念基础。“天人相副”、“天人感应”、“天人遣告”(《春秋繁露·王道通三》等篇)成为高级法与人间法对应而有的完备统治结构,恰好与尊君、一统的政治主张匹配,帮助其理论准确落在国家所需要的统治哲学位置上。董仲舒的理论,显然比法家、道家的理论要高明,也更适应汉代及其后各朝建构稳定政治秩序的需要。

更为重要的是,本来起于基层社会的儒家,由于其思想基础扎根于宗族建制,因此,深具其他各家所无法比拟的、立于宗法关系之中的雄厚社会根基。君臣、父子的内在勾连建制,让儒家具备了贯穿社会与国家、打通政治与教化、联结知识与实践的超级能力。人们尽可以说儒家没有道佛两家深刻的本体论建构,也没有法家那种直入权术的政治操控技艺,但儒家确实具有其他各家所绝对不及的道德本体建构、政治总体筹划、伦理生活安排。三纲(明明德、亲民、止于至善)八目(格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下)将至善的道德境界与修德亲民紧密勾连起来,并且将德性的亲知层层递进到天下太平,这就建构起了一个围绕做人、做事与为政的完备体系,完全能够引导人与社会朝向理想中的大同社会发展。这岂是其他各家所具备的、引导国家稳定绵延的能量?!由此可以知晓,孔子所获“至圣先师”称号,乃是人们深明儒家社会政治功能

① 秦始皇宣布,“朕为始皇帝。后世以计数,二世三世至于万世,传之无穷。”《史记·秦始皇本纪》。

② “海内虚耗,户口减半,光知时务之要,轻徭薄役,与民休息。”《汉书·昭帝纪》。

的表现。

但转换场域, 进入现代时段的中国, 儒家却成为中国落后挨打的归咎对象。现代处境中儒家的巨大失落, 主要是因为政治与诸社会要素的分流发展。这种发展模式, 肇始于西方, 但迅速流播全世界。马基雅维利确立了政治与道德分流发展的现代基调, 切割了在西方古代与中世纪也曾紧密勾连在一起的政治与道德的关系。这种关系, 在中世纪, 更是以宗教教规的形式, 得到强化。在古希腊那里, 柏拉图奠立的道德理想国, 曾左右了西方政治的古典思维世界。亚里士多德则以伦理学为政治致思鸣锣开道。其《尼各马可伦理学》作为《政治学》的直接思想根源, 确立起了西方道德哲学与政治哲学内在关联的思考模式。在中世纪, 基督教以神性道德主导人间生活。尽管其间的“天上之城”与“人间之城”预设, 似乎建构了一个德性世界与罪恶世界的二元结构, 但基督教确信, 天国不在人间之外, 信教的人间信众, 不必在另外的世界去寻找理想天国。这种思路, 其实就是一种拉大理想的德性世界与现实的社会世界的距离, 从而夸张放大亚里士多德一个世界的两个结构面。其思维模式, 仍然不出亚里士多德关联思考德性世界与政治世界的大思路。但这样的思路, 在马基雅维利那里彻底被打破了。在一个现实世界的德性极度败坏的状态中, 人们很难设想贯通的德性世界与政治世界。最好的办法, 就是让两个世界各自独立。断言这是一种旨在以政治手段治理德性败坏的主张也好, 抑或说这是一种将德性作为最后的防护方式也好, 重点都落在不直接以德性观察政治的崭新思维方式上。<sup>①</sup> 正是政治与宗教的分流发展, 促使西方走上立宪民主的政体之路。

在中国, 类似于现代西方政治与宗教、道德分流发展, 是政治与教化的明显疏离。政教的分离, 乃是国家与社会分流发展的必然结果。此前, 中国古代政治与教化的合一, 是国家与社会合一化建构的结果。三纲八目得以坐实的前提条件, 就是国家权力与社会建制的同构同化。君臣父子的社会-政治秩序建构, 就更加直接地体现出这一特点。问题在于, 国家与社会的分流是不可避免的吗? 如果是可以避免的, 那么就可以相应避免政治与宗教或教化的疏离; 如果是不可避免的, 那么政治与宗教、教化的分流, 就是必须认可的现代事件。从社会变迁的既定事实来看, 这一分化久已落定, 无可怀疑。但这并不足以用来证明二者分离的正当性。因为反历史的思考, 常常被证明是确当的。只有在历史与逻辑两个向度上, 都证明了这一分化的不可逆转, 方才证明这是一种不可阻挡的分流。从逻辑上讲, 政治与宗教、教化之所以必然分离, 是因为它们是完全不同的社会结构要素。在初民社会中, 三者的混同, 乃是由于当时人们对社会要素边际界限的辨认能力相对低下。一旦这些社会要素在社会变迁中逐渐呈现出较为清晰的边界时, 人们就很难维护那种混淆它们之间界限的传统思维。在中西传统思维中, 只要遭遇政治危机, 人们习惯于用道德力量去拯救; 而在特定阶段(如西方的中世纪、中国的中古阶段), 人们甚至希望用宗教解决政治的衰败和道德的堕落。但这样的努力, 由于混同了不同社会要素, 最终归于徒劳。在现代处境中, 由于社会要素的分化程度甚高、国家与社会建构逻辑的完全分化、个人与社会国家的边际界限明显呈现出来, 因此, 无论从哪种途径尝试恢复统合一切社会要素并最终解决一切社会政治弊端的努力, 都无法奏效。

这种分化, 源自并成熟于西方。但它并不是专属于西方社会的遽变, 而是属于人类社会发展的

<sup>①</sup> 论者指出, “文艺复兴时代佛罗伦萨思想家马基维利冲决了中古经院哲学自然法体系之网罗, 成为第一个在世俗化的条件下, 以此世导向重新进行政治理论建构的思想家。其共和主义与古典理论有两个巨大的差异: 第一, 他着重分析政治秩序的创建议题, 而非其伦理目的; 第二, 他所倡导的共和体制为一‘平民国家’(popular state), 并主张唯有平民积极参与政治过程, 共和国方有可能获致伟大荣光。在这两个议题上, 马基维利颠覆了亚里士多德之目的论以及‘自足’的政治理想。”萧高彦《西方共和主义思想史论》, 第9页, 联经出版事业有限公司, 2013年版。

的一般处境。中国社会之踏入近代门槛,相应分化的激烈程度,并不逊于西方社会。尤其是由市场带动的赢利社会,与受利他的德性观念驱动的公益社会理念,迅速与国家权力的统治理念,划分出明显界限。儒家因此遭遇了前所未有的重整秩序难题:家国同构的既定政治结构很难再维持下去,从晚清到新文化运动中对家庭约束成员发展的批判,进而对国家权力只是控制成员守规的痛斥,呈现出中国传统文化向现代文化跃迁的新气象。晚清政府倡新学、废科举,正是呼应这一变化的直接举措。而辛亥革命也正在这样的变化中酝酿、发生。民国对帝制的取代,也就在其中获得了强大动力。这不是由一班革命份子就可以煽动起来并星火燎原的事件。这是不可逆转的现代变迁。<sup>①</sup>这种变迁,乃是各个社会构成要素内蕴能量的释放。这样的释放,不是那些试图以宗教或教化一个社会要素去整合整个社会机制的人士所可以拒斥的。

随着中国社会政治结构的变迁,国家权力不能再包办一切社会政治要素的合宜性运转。国家的主要资源,日益投向维持统治权的政治专属领域。而且,致力整合所有社会政治要素的儒家,也就此无法提供给社会所需要的各种制度资源。应对国家急遽现代变迁的儒家资源,显然处于一种短缺的状态。国家力量的收缩,与儒家资源的短缺,两相扣合,造成国家权力对儒家的疏远,儒家对国家变迁的反应乏力。结果就是两个意料之中事件的浮现:儒家政治权威地位的失落,儒家的文化霸权也相应丧失。

儒家政治权威地位的失落,出现在国家权力不再将儒家典籍作为铨选的依据之时。当汉代统治者将儒家经典作为国家统治哲学的时候,主要着力于确立儒家典籍在国家权力运作中的政治权威地位。解读儒家经典,因此不再是文化遗产的行动,而是政治权威认取的表现。汉武帝与董仲舒的“天人三策”,便是一个儒家思想从单纯的文化经典升级为政治权威的象征:人们不再能够从儒家经典中获取可靠历史记载的信息,而只能从中确认臣服于当权者的政治符号。因此,对儒家典籍的竞争性解释,就成为多余。对儒家典籍的一言九鼎式的政治定解,就成为必须。将儒家典籍确立为国家权力支持的“经”,是儒家真正能从诸家中脱颖而出最大的动力。一旦国家权力从“经”的背后抽离,儒家典籍所具有的政治动能,就会严重衰变。晚清政府在1905年终结科举考试,就正发挥着这样的作用。这岂是一场新文化运动所可奏效的事情。当下一些儒家谴责新文化运动断送儒家现代机运,就此可见是欺软(文化运动)怕硬(政治权力)的说辞。

儒家文化霸权的丧失,体现为中国社会不再以儒家为全方位的、无需反思即成立的文化主导理念。在“人往高处走、水往低处流”的社会运行逻辑面前,国家确立儒家典籍所具有的“经”的定位,并实际上以儒家经典的诵读及其成效来铨选官员,事实上就足以养成一个社会趋之若鹜的诵经氛围。这是一个社会学意义上的事实陈述。其间,当然也容有升华人们道德境界的伦理学意味。不过,在社会变迁之际,首先需要描述清楚,人们不再诵读儒家经典的原因,主要不是因为人们任由自己道德堕落,而拒绝从儒家经籍中寻找升华人生的精神动力,而是因为国家不再以儒家经籍作为铨选官员的依据。因此,人生的发展无需依托诵读儒家经籍。既然变迁社会打开了人们向上流动的大门,向上流动的渠道已经多元化,那么,万民诵读儒家经籍的盛况,也就景象不再。这是现代儒家必须承认的一种社会逻辑。再大的遗憾与怨恨,也改变不了儒家从一家独尊衰变为一家之言的事实。必须承认,儒家处在中国古代历史阶段的文化霸权,来源于它支配性地作用于中国古代的社会政治与文化生活,成为人们不经意之中践行的人生理念、政治意念和生活哲学。其中,国家权力的全力支持,是决定性的因素。当然,社会在其间也获得了德性发展的动

<sup>①</sup> 参见乔志强主编《中国近代社会史》第三编,相关论述表明了,社会政治控制功能的转变、教育体制的重新塑造,并非近代中国社会偶然发生的变化。第363~499页。

力。国家一旦不再直接且全面支持儒家,那么儒家就只能安于社会领域,为社会大众提供相应的优化精神生活的资源。

### 三、政教复合:儒家难以再现的政治荣光

儒家的兴盛,从根本上讲,仰赖于国家权力的倡导、支持与维护。儒家的衰落,从根源上看,也是因为国家权力的釜底抽薪,不再全力支持儒家的结果。儒家自有儒家在伦理生活方面的独到发现,具有引导人们寻求良善生活答案的独特理念,具备绵长地影响社会稳定秩序的内在精神动能。就此而言,近代致力切割儒家思想与国家权力内在勾连关系的人士,不太恰当地扩大了审视儒家思想并加以否定性批判的范围,没有能够将自己的批判与拒斥锋芒保持在适度的范围内。儒家之谓儒家的精神合理性,不是政治批判和拒斥,就可以随意宣判死刑的。但审视儒家的批判与拒斥锋芒,一旦保持在儒家与国家权力相互支撑的准确范围内,那么,它之还儒家以思想活力,之给予中国政治走出皇权专制的活力,则是可以确认的事情。让儒家与国家权力脱钩,是一件双赢的事情。但是,延续千年的中国古代政治权力与儒家思想内在勾连的关系,岂是进入现代就可以轻而易举切割开来的。尤其是在“落后挨打”的悲情处境中,一种文化民族主义主导的政治意识,常常会将儒家的现代重建,引向光复儒家独领政治风骚的古典境地。

这是需要关联起来分析的两个问题:

第一,是儒家被晚清政府终结独占国家统治资源的地位以后,儒家无所寄托的孤独境况。这样的境况,复加西学的传入,人们忙于在西学中寻求拯救国家的方案,因此更疏离儒家。加之江山易手,认同儒学价值的新儒家流落海外或港台,大陆接受外来意识形态,就更是加重了新儒家被连根拔起的流离感。这正是现代新儒家充满悲情表达的、中国近代文化的“花果飘零”景象。这样的感觉,自然与新儒家心目中立定的保守传统文化价值的立场有关。此一保守,固然不能被理解为“为保守而保守”,而是一种非得守持住的文化底线立场。

“以守之标准,看今日之中华民族之失其所守,于土地不能守,于历史文化不能守,于礼俗风习不能守,于朋友夫妇师弟之谊不能守,于语言文字不能守,乃至神明子孙,如大树之花果飘零,随风吹散,纷纷托异国之苟存,此中纵无人之可责,亦皆有其不得已之原因与外在之理由,毕竟是个中华民族分子之心志,离析散驰,而失其所以为中国人,亦失其所以为一真人而具真我者。谓之非一民族之大悲剧,不可得也。吾人若能自己承认此为一悲剧而正视之,而以坚忍心、悲悯心承担之,吾人尚可救药。若再加以浮薄之学者之知见,以凡事实皆有原因,即有理由之理论,形成一合当如此之思想与意识,以推波助澜,则吾人将万劫不复矣。”<sup>①</sup>

这是何等悲壮的文化意识,让读者内心充满同情与敬意。但是,一种巨大的政治变局下出现的文化流落,岂是文化寻根可以解释得清楚的事情。这种化政治问题为文化问题的思路,一方面,有助于国人重建文化自信,从根救起,重造中国文化的辉煌;另一方面,也促人偏离决定文化发展态势的社会政治处境。尤其是让人难以弄清楚,究竟如何重建中国文化,其进路绝对无法自然浮现出来。因此,政治大变局的导因无以彰显,文化出路的寻求也就隐而不彰。一切关乎中国现代文化健康发展的设想,也就化约为一种文化态度的选择了。与这种文化悲情感受关联在一起的文化出路设想,也就成为一种自我鼓舞的文化心态表达。

“一切人们之自救,一切民族之自救,其当抱之理想,尽可不同,然必须由自拔于奴隶意识而

<sup>①</sup> 唐君毅《说中华民族之花果飘零》,第1~29页,三民书局,1977年版。

为自作主宰之人始。而此种能自作主宰之人,即真正之人。此种人在任何环境上,亦皆可成为一自作主宰者。故无论其飘零何处,亦皆能自植灵根,亦必皆能随境所适,以有其创造性的理想与意志,创造性的实践,以自作问心无愧之事,而多少有益于自己,于他人,于自己国家,于整个人类之世界。则此种中国人之今日之飘零分散在四方,亦即天之所以‘苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,困乏其身,所以动心忍性,增益其所不能’,而使其有朝一日风云际会时,共负再造中华,使中国之人文世界花繁叶茂,于当今之世界之大任者也。”<sup>①</sup>

这是一种何等坚韧的文化心态,也是一种何等自觉的自做主宰的文化精神,更是一种何等自信的中国文化筹谋。但不能不看到,这种筹划的文化决定论意识,是筹划者无以发现解决中国文化现代出路问题的政治前提。毫无疑问,港台海外新儒家身当国家政局骤变,自觉认同民主与科学价值,并在此基础上极力矫正文化的自贱自毁,努力勾画一种富有自信的文化图景,从而挣脱晚清以来逐渐形成的文化自惭形秽定势。

第二,儒家寻求现代转型的尝试。与现代新儒家致力矫正文化的自卑心态相关联,他们同时致力于推动中国的现代转型,以期实现中华文化的现代跃升。就港台海外新儒家的主流而言,尽管他们自觉认同民主与科学,但在这方面的阐释,着墨不多。牟宗三写完“新外王三书”(《道德的理想主义》《历史哲学》《政道与治道》)以后,就将几乎所有精力,投向现代心性儒学的建构。牟氏的新心性儒学建构,可以说是现代新儒家哲学理论建构的高峰。牟氏致思方向的转变,就此具有特殊的象征意义:现代港台海外新儒家缺乏政治资源,无法拨正中国政治发展的方向。因此一切关于“外王”的论题,都是一种基于信念的逻辑推断。基于此,用心于“内圣”论题,可以得到基于个人心性历练的现代创获。因此,港台海外新儒家大多以非政治的论说载入思想史册:牟宗三自不必多说,唐君毅的文化论说、徐复观的思想史研究、张君勱的儒学史探究、钱穆的中国历史书写,都体现出文化心理—历史积淀的论说旨趣。这与他们几乎处在中国政治变迁的圈外,有着密切的关系。换言之,一种置身于中国政治圈外的学者身份,使他们只能论说围绕个人经验的历史与哲学问题,而无法富有针对性地处理中国政治问题。悲情的表达、信心的呈现,都可以在政治事务之外展现出来。但政治表达则只能在政治实际进程中浮现并接受检验,而这恰恰是中国政治秩序尚未落定,处在革命的动荡状态所提不出的任务,也被同一政治处境中无从检验某种政治论说恰切性所限定。

港台海外新儒学的代表人物,在中国台湾地区出现民主政治转型之际出现的失语,至今让人感到遗憾。这与他们的代表人物要么作古,要么垂垂老矣的生命状态紧密相关。后起儒家对台湾地区民主转型的失语,也许是一个值得深入探究的问题。因为现代新儒家一直坚持吁求民主,但何以民主到来之际,新儒家的传人反倒有些接不住民主的话题呢?迄今,台湾地区的新儒家传人,也还未给出台湾民主转型富有说服力的论证。这也许是秉持儒家立场的大陆新儒家转而探索一种更加具有儒家特性的政治论说的动因之一?

姑且不论港台海外新儒家在吁求民主之后,遭遇民主转型之时的失语,以及其中所具有的复杂蕴含。在中国大陆历经30余年的改革开放之后,国家走到了政治决断的关头。此时,身处大陆、认同儒家价值的人群,不得不检视他们曾经高度同情的港台海外新儒家的论说,并转而寻求一种更加具有“中国性”或中国文化主体性的政治论说。这就促成了现代新儒家论说主题的转变:从港台海外新儒家重点着力的心性儒学,转向大陆新儒家主要着力的政治儒学。出现这样的转向,在以下三方面原因:

<sup>①</sup> 唐君毅《说中华民族之花果飘零》,第30~61页。

一者,与现代新儒家两支的处境具有密切关系。比如前述,港台海外新儒家兴盛之际,并未遭遇政治现实推动的外王论说压力或动力,抑或说缓解相应的压力与建构外王说的动力不足。因此,他们只能在心性儒学场域展开儒者之思。大陆新儒家则正好处在国家政治转型的关键时期——中国的市场经济发展,既引导出相关的政治论题,也诱导基于不同立场的论者论述国家政治转型的种种论题。因此,外部的政治动力与儒学内部的精神结构,都驱动大陆新儒家将论题集中到“政治儒学”论域中。这正是大陆新儒学以蒋庆的“政治儒学”标榜群体符号的直接原因。<sup>①</sup>

二者,则与儒学的论说生长点转移有关。原始儒学的建构,本是心性儒学与政治儒学的相容性结构。但孟子儒与荀子儒,各将原始儒家的两个结构面发挥到极致,因此出现心性儒学与政治儒学的两个子结构。后起儒家,依据不同偏好,传承和发扬不同支脉,形成各有源流的儒学组成部分。进入现代场域,由于儒学中人大多认同解决现代难题需要从心性这一根本上着手,因此对之所下功夫巨大,创获自然更多。随着心性儒学在中西哲学比较方面的全幅展开,儒学的相关现代论说,显得相当深刻和精致。沿循这一论说路线前行,已经很难超越既有论说的水准。倒是在中国大陆政治转型的现实处境中,转而对政治问题进行儒家式论说,有可能开出不同于港台海外新儒学的新论域,收到现代儒学论述的新创获。

三者,与国家的政治局势紧密相关。“中华民国”政权转移到台湾之后30余年,终于走出革命困境。对大陆而言,政治转型的问题,一直是一个迫切需要解答的政治理论命题。大陆国家权力已经自觉意识到政治转型的重要性与紧迫性。如何可以既保有政治稳定,又促成政治转型,从而落定在现代民主政治的平台上,是一个亟须解答的难题。稳中求进,不仅是经济持续发展的满意选项,也是政治转型的满意进路。而稳中求进的政治转型,最好是从中国传统政治智慧中寻找资源,用以支持中国当下政治的发展。于是,国家领袖自然转向有利于稳定国家的儒家政治思想,试图从中发现国家建构稳定政治秩序的思想资源。正是在执政党领袖直接表达亲和儒家思想之际,<sup>②</sup>大陆新儒家获得了前所未有的发展动力。这是港台新儒家从未得到的恰切政治支持。<sup>③</sup>

正是在上述因素的驱动下,大陆新儒家提出了一系列令人耳目一新的创见,在蒋庆“政治儒学”的总名下,儒家宪政主义、公民宗教、新经学、海上儒学的种种论题,一时呈现出大陆新儒学的蓬勃声势。总的说来,大陆新儒家已经显现出一种复合政教的强烈意欲,试图重光古代儒家统合政治与教化的传统。而且,由于大陆新儒家有一种明确的儒家宗教化的努力,其重光儒家的政教合一,显现出一种宗教化的儒家致力整合政治与宗教的尝试。并在此基础上建构起由儒家主导的中国政治体制。蒋庆阐述的儒教三院制,可以说鲜明体现了这一特点。他设计的通儒院、国体院与庶民院三院制,就将儒家领袖组成的通儒院,作为国家合法性的最高来源。这是政教合

① 参见任重主编《政治儒学评论集》。书中有论者认定,“蒋庆先生是六十年来大陆唯一思想家。”而“讨论蒋庆先生之思想贡献,首当注意者自然为‘政治儒学’概念之标举。”第2~3页,中国政法大学出版社,2013年版。

② 习近平总书记指出,“中华文明绵延数千年,有其独特的价值体系。中华优秀传统文化已经成为中华民族的基因,植根在中国人内心,潜移默化影响着中国人的思想方式和行为方式。今天,我们提倡和弘扬社会主义核心价值观,必须从中汲取丰富营养,否则就不会有生命力和影响力。”他所列举的优秀传统价值,主要就是传统儒家价值。参见《习近平谈治国理政》,第170~171页,外文出版社,2014年版。

③ 在台湾,儒学区分为官方儒学与民间儒学两支。前者以陈立夫为代表,后者以新儒家为载体。前者主要想以儒学辅佐国民党的统治,因此,儒学之“学”未尝是其关注重心。后者则以认同民主与科学为条件,致力推动儒学的现代建构,因此对儒学之谓“学”的贡献很大。前者所得到的权力支持固不小,后者与权力的疏远甚明显。

一,合一于儒教的典型表现。<sup>①</sup>自然,蒋庆的这些设想,有其理据。但作为一种政治制度设计,不免就需要处理好设计制度与现行制度的代换机制。换言之,现行政治制度退出政治舞台,是蒋庆设计方案进入操作过程的条件。蒋庆自己意识到这种替换关系的必然,但只是表达了一种趋势性的意见。他并没有设想一种政治机制转换的路线图和时间表。与此同时,当政者也没有任何要退出政治舞台,并将政治权力转交儒家行使的表示。因此,蒋庆的设计就有双重挂空的尴尬:他自己没有设计执政党与儒家的政治权力交接,当政者也没有交出权力的意欲。因此,蒋庆欲求重光儒家的政教合一,便是学者的书斋玄想。很显然,在一个多元化的现实处境中,做出蒋庆这种设计,就有一种脱离政治处境想象政治生活的危险。加之完全逆转中国现代政治发展趋势,重回一元化的儒家主宰政治的状态,就更显现出一种不知今夕是何年的错位感。

#### 四、经典归位:儒家重整与文化资源的竞争

如前所述,儒家之成为中国古代的国家哲学或古典意识形态,就是因为儒家在汉代获得了国家权力的直接支持。儒家的经典,就此升格为诸家无望企及的“经”。“经”之谓“经”,不能从它具有的崇高文化地位来理解,而应该被理解为由国家权力赋予其以政治所支撑的文化高位。这就使儒家经典蜕变为唯国家权力是用的“经”。这对儒家本身而言,悲喜参半:喜的是,它为国家的长期稳定发展、为国家的乱后修复,提供了精神支持。同时,也为儒家的发展壮大,寻找到了最为丰厚的权力支持资源。这似乎是一种相得益彰的政学关系建制。悲的是,儒家为国家权力所用,限定了儒家的论述主题,让儒家一直无法开出探问权力来源、供给精确知识的论域,更为致命的是戕害了儒家的思想活力。这是儒家古代思想史呈现衰变之态,到明末时几乎耗竭思想活力的重要原因。如果说儒家最后遭遇解构,导因不在外部,而在儒家与权力的直接勾连。一部人类思想史证明,凡是与权力勾连过紧的思想体系,到头来都会丧失思想活力,成为自我颠覆的思想体系。政教合一的西方中世纪基督教思想,在近代遭遇的批判命运,可作为典型案例。儒家则是另一个例证。

儒家经学必然崩溃。这是一种与政治紧密勾连的思想体系的既定命运。原因很简单,为政治权力所用的思想体系,在权力一方,会无所不用其极地榨取它可以利用的思想资源,因此一定会耗竭被利用的思想体系的活力与公信力。在中国古代社会,国家权力利用儒家思想,主要是因为儒家思想有利于维护一种稳定的社会政治秩序。历朝历代,孔子都成为国家权力推崇的政治符号,因此成为权力自我固化的标志性人物。从汉代起到民国止,孔子接受了不少的国家封号。据粗略统计,计有汉平帝元始元年的“褒成宣尼公”,东汉和帝永元四年的“褒成侯”,北魏孝文帝太和十六年的“文圣尼父”,北周静帝大象二年的“邹国公”,隋文帝开皇元年的“先师尼父”,唐太宗贞观二年的“先圣”,唐太宗贞观十一年的“宣父”。唐高宗乾封元年的“太师”,武则天天授元年的“隆道公”,唐玄宗开元二十七年的“文宣王”,后周太祖广顺二年的“至圣文宣师”,西夏仁宗三年的“文宣帝”,宋真宗大中祥符元年的“玄圣文宣王”,宋真宗大中祥符五年的“至圣文宣王”,元成宗大德十一年的“大成至圣文宣王”,明世宗嘉靖九年的“至圣先师”,清世祖顺治二年的“大成至圣文宣先师”,中华民国二十四年的“大成至圣先师”。<sup>②</sup>这些封号,并不意味着表彰

<sup>①</sup> 蒋庆非常明确地认定,“在议会中设置‘通儒院’就是为了在立法系统中通过稳定的制度安排保障儒家政治精英——儒士——获得更高、更大、更有效的‘代圣人行政’的权力。”可见,儒教士不是供给世间法的群体,而是提供高级法的群体。这是典型的政教合一体制的标志。蒋庆《再论政治儒学》,第118页,华东师范大学出版社,2011年版。

<sup>②</sup> 引自人民网, <http://bbs1.people.com.cn/post/1/1/2/142189968.htm> 2015年7月10日。

孔子与儒家的思想价值,但确实表明儒家对于国家权力的极端重要性。这样的断言,并不是因为先设了一种“权力即恶”的价值立场。但权力确实内涵一种自私的本性,尤其是对“家天下”的中国古代国家权力结构而言,就更其如是。这本来与儒家“公天下”的理想是相去甚远的。因此,为国家权力看重的儒家,就有一种悖逆自身基本价值而为权力利用的危险。

为权力所用的经学之儒,就是疏离原始儒学精神的政治之儒。秦设博士,已经明显显现出一种将所有上古经典的阅读权与解释权收归国家的意图。汉代正式设立五经博士,让今文经学与古文经学围绕权力需要展开残酷博弈,其实已经成功实现秦所没能实现的归化儒家的目标。就此而言,经学的出现,乃是儒家接受权力驯化的结果。在这种权力与思想联姻的定势中,儒家不可避免地会遭遇两种重大损失:一是损失原始儒家所具有的“大丈夫精神”,损失“说大人,而藐之”(《孟子·尽心章句下》)的与权力分庭抗礼的士人品质。这是就一般状况做出的断言。二是损失儒家引导政治、评价政治的德性高位,造成儒家与政治同处一个平面的悲剧性结果。董仲舒的结局,就是一个最佳注脚。董氏成功做到了“仰以观天文,俯以察地理,中以建人极”,以自己整合诸家形成的新儒论说,辅佐汉武帝确立影响整个中国古代的统治哲学。但他终于在自己确立的仰以察古、俯以观今的天人遣告实践中,遭恶人告状,尽管免罪,但削职为民。这是一个颇具象征意义的事件:它表明,儒家无法矫正至高无上的皇权,最后还会被皇权弃用甚至惩罚。可见,直接为皇权推崇的儒家,直接为国家权力提供智力支持的经学,实在是逃不掉被权力有限的命运。

与国家权力推崇而占据古典意识形态高位的处境不同,儒家自身在权力旋流中的自处之道,对自身精神活力的影响,甚关紧要。必须首先承认的是,古代儒家并未因于权力的利用,而完全丧失思想活力。倒相反,儒家传人一直顽强维持着自身的思想活力。这正是魏晋之际儒家终于胜出道家一筹,重回思想高峰的原因;也是宋明时期,儒家终于化解佛道两家的思想压力,重新登上中国古代思想巅峰的缘由。但是,也有必要看到,处在权力旋流中的儒家,从总体上呈现出一个衰变曲线:原始儒家的那种超强思想活力,那种疏离权力、藐视权力、诱导权力的自信,在汉代已经蜕变为董仲舒顺应权力、进入权力、被权力取弃,进而在宋明时期再次蜕变为朱熹的权力谋求、边缘处境、为权力正当化殚精竭虑的状态。晚近阶段,中国处在从传统向现代变迁的紧要阶段,康有为以重整儒学声威,将今文经学内蕴的某种现代能量发挥到了极致。但康有为是一个失败者:他致力的“托古改制”迅速归于败局,努力筹建的孔教与衰朽的皇权勾连。康有为的举措,可谓经学家的最后一击。国家权力的掌控者也试图与经学联姻,既保证大权不至旁落,又发挥振兴国家的效用。惜乎以经学干政的儒生(康有为),与利用经学的皇上(光绪皇帝),双方都缺乏为后世立法的武帝与董仲舒的才智,因此两人均归于失败,等于宣告经学寿终正寝。

1905年,晚清政府终结科举考试,是对经学现代命运的最佳诠释。这既是对戊戌维新失败的一个政治附笔,也是对经学“托古改制”尝试的一个否定。处在现代转变局面中的儒家中人,不得不首先面对一个崇经的国家权力消逝、诵经的社会氛围不再的局面。这样的局面,自然不利于儒家独占政治鳌头的“复兴”。但是,不是在这样的局面中,儒家就一定是处于衰颓而无以复苏呢?答案是,未必。原因在于,当国家权力与社会状态分流运作的时候,尽管国家权力不再推崇儒家经籍,但并不意味着儒家经籍就失去了社会阅读的所有机缘。恰恰相反,经学退出国家权力舞台,反倒成全了儒家之谓儒家的社会文化活力。因为被权力推崇的儒家经籍,被限定在政治权力所用的狭小空间之中,它所携带的丰富的历史文化信息,也就被干瘪化为单纯的政治信息。就此而言,经学的终结,明显有利于释放儒家经籍内蕴的丰富社会文化信息。而且,在现代思想学术传入中国之际,经学的裂变,为中国现代学科如哲学、史学与文学诸学科的兴起,提供了历史滋养。这就从两个向度为儒学的复兴奠定了基础:一是儒学逐渐获得了它的现代表达机制,从而

为儒学切入现代思想学术体系提供了动力。二是儒学作用不了权力但却深耕社会公众领域,从而成为重要的社会文化思潮。这两个领域自然不是当下以经学家自认的儒家所乐意承诺的作为空间。但只要这些学者愿意承认,在中国已经确定无疑地转向现代政治的时代,很难由一家一派独占政治鳌头的情况下,他们也完全可以认可,儒家要恢复“经学时代”那种兼得政治与社会两个领域的强大影响力,不再可能。国家权力不再崇经,那么就只能仰赖社会公众基于道德熏习、价值提升和文化陶冶,在社会领域中诵读作为社会文化经典的儒家典籍了。儒学在上述两个向度上的发展,让儒学能够保有两个重要的作为地盘:一是在高端文化学术领域,成为强有力的现代价值表达者、阐释者与批判者,成为社会必予重视的主流价值倡导者之一。这是儒家在现代处境中必须具备的基本价值与基本制度诠释能力。以具有可公度性(commensurability)<sup>①</sup>的标准,也就是诸家都可以接受共同判准来阐释儒家主张,而不是以小圈子互认的方式传承儒家,是有志于复兴儒家的志士所必须肯认的现代态度。二是在社会公众领域,以对儒家价值的传播、弘扬,促使儒家成为人心秩序与社会秩序的有力供给者。这是儒家需要确立的、借助社会力量影响国家权力,但并不直接介入权力运作的现代进路。古典儒家阐释的是关乎人类本性与发展前景的基本价值与基本制度规则,它的恒久性与绵延力是毋庸置疑的。但在现代立宪民主制度体系中,儒学试图保有那种独家制导国家政治权力的权势,放弃作为诸家之一的现代价值阐释者与传播者的社会定位,无疑等于是儒家自己放弃了它的现代生长契机。

不再得到国家权力庇护的儒家,需要走向研究领域与传播领域的儒家,有必要确立一个退出和一个进入的策略:一个退出,就是退出它熟络运作千年的国家权力领域,放弃那种光复儒家意识形态地位的尝试,承诺儒家就是一家之言,就是各种完备的宗教、哲学与道德学说(comprehensive doctrines)<sup>②</sup>之一种。一个进入,就是以一家之言进入诸家、诸派自由言说的社会领域,以自己言说的思想洞察力、逻辑严谨性、观照周全性,体现其具有的文化高位性、资源丰富性和效用保障性。这对儒家形成其现代品格,具有决定性作用:如果儒家能够成功实现退出政治权力领域但保有影响政治生活的能力,能够成功建构起现代表达和传播机制并保有对社会公众的强大影响力,儒家的现代生机就是一个无须挂虑的事情;如果儒家仍然怀想那种针对国家元首的登堂入室、独占政治权力制导空间,而且对现代多元社会亟需的价值引导、文化竞争冷漠拒斥,那么儒家的现代活力就很难发挥出来。

但进退之间,使儒家的现代转变难度变大。这首先涉及到儒家确立现代态度的问题。无疑,儒家传统,主要是一种经学传统。因此,儒家熟络于心的,也主要是与国家权力打交道。从汉代到晚清,吸纳了诸家精华的儒家,成为庙堂上的座上客,一直受到国家权力、尤其是皇权的礼敬。整个国家的铨选制度,大致围绕儒家经籍来设计。因此,儒家经籍成为精英与准精英悉心恭颂的作品。向社会基层下移,儒家所制作的蒙学或普及读物,也获得了整合社会人心的功用。诸如《三字经》、《弟子规》、《女儿经》一类的读物,将儒家理念深深印入公众脑海。这是一种何等完备且直接与国家权力同构的古典意识形态。儒家的光荣记忆,内在地与经学记忆联系在一起。崇经之儒,就是荣光之儒。祛经之儒,就是失落之儒。这种对峙性的认知,大致左右了近代以来立场最为坚定的儒家的社会政治思维。尤其是在中国国家实力增长,而国家意识形态需要调整

① 现代多元社会存在的各种完备性论说之间,由于各自的基本价值之间存在的差异,常常显现出一种“不可公度性”或“不可通约性”(incommensurability)特质。因此,不同完备性学说之间,要达成有效对话,就有必要寻找一种相互理解和接受的可公度性准则。对此,约翰·罗尔斯与阿拉斯戴尔·麦金太尔两人在其重要著作《政治自由主义》《谁之正义?何种合理性?》中都有阐释。

② 参见约翰·罗尔斯《政治自由主义》导言,第4页,译林出版社2000年版。

之际,大陆新儒家表现出了更加强烈的重建经学的冲动。这是完全可以理解的儒家抉择。这是儒家的一种自认。这种自认,几乎没有可能获得国家权力的呼应。

需要确认的是,如果儒家真正试图进入现代状态,就有必要确认它与国家权力的疏离态势。这种确认,并不是基于儒家的明智态度,而是立于现实处境的直观感知:儒家一旦脱离国家权力的独大庇护,原来寄托在儒家名义之下的诸子百家,就会释放自身的观念能量,不再以寄居的方式传承。这正是当下现代道家、现代法家、现代墨家等纷纷登台的缘故。<sup>①</sup>与此同时,原生的现代区域的各种思想体系也强力楔入中国社会,发挥着左右中国现代走向的强大影响力:不说是作为政党-国家意识形态的马克思主义所具有的那种气吞山河之势,即使是作为民间理念的基督教、保守主义与自由主义,也不是儒家所可以吸纳于自身的完备性学说。加之全球化时代普遍流播开来的各种非西方思潮,在中国均有其信从者,就更增加了儒家像古代那样整合诸家的难度。儒家自然可以孤芳自赏地认定唯有自己才能引导中国前行,拒绝理会其他各家各派认同与否,但这实际上完全是一种自我安慰而已。儒家必须在中国思想源流上学习与“达名”之儒的诸家诸派进行对话,理解并尊重各家各派的价值立场与政治主张,从而寻求在中国范围内的思想共识。同时,就中外交流而言,儒家与基督教、伊斯兰教的对话,儒家与激进主义、保守主义与自由主义之间的对话,也是必须展开的。以一种狭隘的“私名”之儒<sup>②</sup>心态对待海内外诸家陈说,儒家就会因为自闭而丧失融入现代世界、引导现代健全发展的机会。

为了儒家自身重新焕发思想活力,有必要促使儒家脱离国家权力的庇护与利用。这既意味着儒家脱出“经”的体系,重回文化经典的初始状态;也就意味着儒家主动投入思想竞争天地,既争夺思想资源,又争夺人心,为获得公众的认同,改进自己的论述、改善传播方式。就前者来讲,现代儒家有必要建构一种立于儒家基本价值的对话机制,从而确立起儒家价值的现代特性。与诸家开放式竞争,既有利于促成儒家脱离国家权力庇护后必须的开放心态,也有利于儒家形成更为宏大的话语建构气势。一种基于原始儒家的普遍主义情怀,一种脱离汉儒之后的权力中心思维,相携出场,构成儒家雍容大度的现代气质。就此而言,现代儒家与其选择回到汉代确立起来的经学立场,不如选择回到先秦的原始儒家主张。这既体现出现代儒家追寻儒家本来宗旨的旨趣,也体现出现代儒家不与权力直接联姻的开明态度。在一个多元而开放的社会世界,儒家自身所重视的伦理问题,完全具备与各家竞争文化资源的历史积累和现实动能。脱离国家权力领域的儒家,社会空间的作为余地之大,完全可以容纳儒家的任意想象,发挥儒家所可以发挥的各种作用:儒家经典的诠释和创造性发挥,成为儒家之作为现代思想学术重要流派的保证;儒家经典的公众性阅读、儒家式社会组织的建构、儒家政治团体循法治渠道的权力介入,也一再呈现出儒家发挥矫正人心与社会政治秩序作用的有为进路。一种从独享政治权威到竞争社会文化资源的儒家演进性定位,将给儒家真正带来现代活力。

作者:任剑涛,清华大学政治学系(北京市,100084)

(责任编辑:刘杰)

① 只要看看陈鼓应连续20余年编辑出版的《道家文化研究》,活跃的“法家网”,以及新近与大陆新儒家抗辩的新墨家言论,就可以知道儒家一统古典重释天下的思想局面完全是一种想象。

② 参见章太炎《诸子学略说》,第93页。

# Contents , Abstracts and Keywords

## **Discussion on Methodology of Political Science in Contemporary China ..... Fang Ning( 2)**

**Abstract:** The political science in contemporary China needs a new reform in methodology. During the period of reform and opening-up , Chinese political science has been restored and achieved much progress. However , the development status and level of Chinese political science still cannot catch up the times , the practical influence of Chinese political science is relatively weak as well , for its complete discipline system and academic schools with Chinese characteristics are under formation. Therefore , its research paradigm should shift from searching explanation for China ' s reality in western theories , to focusing on China ' s practice and theoretical innovation , its research methods should transform from textual research to empirical research , especially studying contemporary China ' s political practice and development via field observational survey , comparative study and typical survey , which are in order to make greater contribution to the development and progress of society in contemporary China.

**Key words:** methodology of political science; paradigm shift; field observational survey; comparative study; typical survey

## **The Emergence of Modern Confucianism: From the Monopoly over Political Authority to Competing for Cultural Resources ..... Ren Jiantao( 10)**

**Abstract:** Modern politics promotes a pluralistic society , which triggers the fusion of Chinese traditional Confucianism and ends the state of Confucian ' s monopoly of mind resources in state ruling. These changes combined with each other , have turned traditional Confucianism from a dominant school to one of all the particular schools. Thus , the combined structure of the political and the civilized , the embedded relationship between political theory and political practice , has been broken down accordingly. Some people who attempt to rebuild Confucianism in modern times always have the aspiration to restore the dominant position of Confucianism , which is actually an imagination inconsistent with modern circumstance. However , to them , the probable proper approach to recover Confucianism is to face up the momentum of modern transition , guard the social domain , and impel modern development in China , as well as to gather social cultural resources and have Confucianism become an intelligent particular school so as to help promoting modern quality of Chinese culture.

**Key words:** modern Confucianism; traditional Confucianism; transition

## **Filling and Nihilism: The Content of Bio-politics and its Extension ..... Gao Qiqi( 24)**

**Abstract:** Bio-politics should focus on dignity and value of life , but alienation of bio-politics make life under the invisible violence. Foucault and Agamben ' discourses pointed at two invisible violent mechanisms , monitoring and excluding. Meanwhile , beyond these two , there is another more invisible violent mechanism called filling. The essence of filling is management of time , which is the control of free time. In bio-politics , spectacle society and consumption society are two different ways of leading the filling. Life is not substantial because of filling but leads to the more nihilistic state. The key of discarding life nihilism is to make life free. Two things are crucial. One is critical reflection in voluntary stay alone; the other is internal connection under communicative rationality.