



## 后儒学与当代社会(笔谈)

**【主持人语】**1995年,当代大儒牟宗三病逝于台北,象征性地宣告作为一场世纪性运动的新儒学的衰亡。坛坛无主,中心溃散,儒学研究内部遂有了多种声音的鸣奏与震荡,与之同时,“新儒学”之后我们究竟还有什么、还需要什么?——这样的询问也开始在人们心中升起,并激励众多关怀儒学命运的学者进一步沉思。

“后儒学”或“后现代主义儒学”的提出,可看做是对以上询问所做的一种尝试性努力。当然,正如“新儒学”是后来学者对一些相对相似倾向的概括一样,后儒学作为一种学术名称,也更主要地是一种后置性概念,因此,不必过于追求这一名称所提出的时间,重要的还是重视对它的概括及这一思绪所包含的创制性要素,如此,我们便能看到一些更远的来源及对这一潮流的广泛回应。大约从20世纪80年代起,在国际上即由芬格莱特、葛瑞汉等汉学家以后现代的意识开辟出了儒学研究的一个新通道,紧接其后,郝大维、安乐哲、弗郎索瓦·于连等承续此意而有更大气象的推进,而台湾与内地的儒学界也从自己的问题出发走向了大致接近的轨道。此后,又有2006年11月在北京以“儒学与现代”名义开展的一次相关主题的会议,国内外有此共同兴趣的学者终于有机会走到一起,商讨儒学的这一新变,后儒学不再是学者私下的想法,而开始在一公共的平台上汇聚,以更引人注意的方式切入到儒学当代思想进程的走势之中。

然而,对于中国学术界来说,后儒学依然还是一个陌生的名字,它的魅力与它的隐晦同存,它“在路上”,它的未成熟的总体性框架也多少还显得游移不定,这些都为了解它增添了困难。为将之引向一个更为明晰的前台,本刊特设一组专题性的笔谈,邀请三位曾参加相关讨论的学者,就后儒学问题抒发己见。

### 儒学的后问题意识

■黄卓越

随着一个世界性的社会转型,即笼统意义上而言的由现代社会向后现代社会的转型,人们的生活方式、观念模式、意识形态特征、政治构成形态、地形学观感等都发生了重大变化,甚至社会目标本身也处于重新认识与不断调整之中。多元主义、差异政治、日常生活景观成为社会主要特征,与之相应,儒学也面临着诸多后问题,时代对其适应性及价值面向提出了新的要求。

**【关键词】**多元主义;后现代;大众化;儒学

**【中图分类号】**B2 **【文献标识码】**A **【文章编号】**  
1004-518X(2008)12-0015-05

黄卓越(1958—),男,北京语言大学汉学研究所所长,文艺学学科带头人,主要研究方向为中国思想史。(北京 100083)

自20世纪80年代以来,儒学作为一种被正面肯定的对象重新回到人们的视线中,内地知识界对其价值做了多方面的讨论。在前一个阶段,大家的兴趣集中在:作为一种既往的传统,儒学能对当代社会与生活产生怎样的意义?而几乎绝大部分的回答都是将之与现代化的进程、现状、目标等联系在一起,也就是儒学

在今天依然有生命力及可资利用的价值,乃是可通过与现代化、现代性这一坐标的参比反映出来的,离开这个参比的坐系,儒学自身只能说明的是历史,而无法说明其对今天的价值。与之相关,鉴于20世纪以来的新儒学同样是在这一参系中建立其庞大的解说系统的,因此就知识谱系学的角度来看,我们似乎也很难超越新儒学的基本问题模式,而在此以外提出一套新的言说方式。

但是最近十年来,情况发生了变化,这就是随着一个世界性的社会转型,即我们笼统意义上而言的由现代型社会向后现代型社会的转型,一方面是生活方式、观念模式、意识形态特征、政治构成形态、地形学观感等都在发生重大的变化,另一方面是社会目标本身也处于重新认识与不断调整之中,与之相伴,基于现代性方向的种种观念遭到了人们强烈的质疑。为此,对儒学适应性及价值面向的思考也将有进一步的转换。如果我们不想将儒学置于简单的经验状态中来理解,而是考虑到其与整个已经转变了的宏观结构与语境之间的关系,并有所创新的话,那么就需要面对许多新出现的问题,迎受这些问题所带来的挑战。当然,这些问题有些是已有的,或是在渐进中演变过来的,但却在新的视阈中被更强烈地凸显出来。儒学的发展需要在理论上,从而也在实践中回应与解答这些问题,以使自己有作为于与当代的对话。在本讨论中,笔者选择了其中的三个议题,主要是想提出若干想法与一些思考的向度,以便带来或促进对儒学价值、儒学发展的新的商讨。就这类问题的属性来看,也可称之为儒学的后问题。

### 一

后现代社会的一个主要特征就是多元主义的兴起。以儒学而言,多元主义对之的意义体现在几个不同的层次上。一是在儒学的内部,同样作为儒家之道的成员,其所持的立场与态度上的分歧,从未像现在这样多样,比如有保守主义

地执守于经籍义理的,也有坚持对儒学进行意义之改造与转换的;有坚持新儒家立场的,也有对新儒家提出批评性继承而出现的所谓“新新儒学”、“后新儒学”、“后儒学”等;有主张将儒学视为“哲学”或宗教的,也有主张仅将之限定在学术与日常一般践行范围内的;有以孔子为准绳而返回到初期儒家形态的,也有以朱熹为儒学成熟与综合的形态并加以标举的,等等,不一而足,并且在沟通上也存在着一定的困难,很难对之加以调和。而儒学内部论争的多元化、部族化现象,又恰是时代观念多元化的投射。

二是在生活与社会理念上,呈现出观念的交叉多元。儒学在其古典发展时期,在一个很长时间内,属于一种价值一元论体系,这不仅表现在思想上以儒学为宗奉,儒者在行为上也会自觉地以儒家的原则规范要求自己,尽管在有些时代的间隙(如晚明等)出现了“三教合一”的异调,也就是不同思想单元可以并存于一个儒者身上的情况,但这并非儒家的主流,而且,即便是在这样的时刻,许多儒者也在试图将其他的元素组合到一个更基本的以儒学为归趣的模式之中。然而,今天的情况却已很不一样,一个对儒学崇信者,或在人伦关系上尊奉儒家行为的人,已很难要求其保持思想的纯一性,他很有可能在日常生活中是一个消费主义者,在政治观上是一个自由主义或国家社会主义者,在人生态理想上可能还兼有西方人道主义的精神,或是一个反种族主义、女性主义者,等等。很明显,以上列举的这些观念要素并不属于儒学系统中原有的内容,从而使一个人兼有多重价值身份。甚至如当前有些学者提出的,我们究竟能否既是一个儒家尊奉者,又同时是一个基督教徒呢?<sup>[1](P259-270)</sup>这种兼具性是否可以在理论上得到论证,或成为一种实践的方式,如果这两者之间尚存在身份或思想兼融的可能,那么多元主义或许会获得一个最基本的价值确证。

三是在过去的历史语境中,在同一时期,儒家虽然也存在外在于自身的对话者,如先秦时

代即有所谓的“诸子百家”及与之的论辩,甚至后来引进、源于异族的佛教,但儒家与之的对话基本上都是在同一个政治或种族边界中进行,因此依然可以以整体主义或种族中心主义的思维去考虑自身的对话内容。但是,在地缘边界大大扩展的当代全球化语境中,对话则更多地发生在种族、政治、生存、文化等环境均大为相异的人群间,即我们开始有了许多必须面对的“他者”,由此而出现了真正意义上的多元主义的问题语境。在这种情况下,国家整体主义与文化整体主义的思路已很难在此对话中有效,相反我们还将承认那些异己者的合理性,那么我们如何调整自己的对话思维呢?

可见,多元主义已是当代社会的一个基本特征,并从各个层次上渗透进我们的思想与生活。当然,过去的儒家也曾考虑过存在物差异问题,如朱熹即为此提出了“理一分殊”的概念,宋儒的这个思想一直为后来的儒家所推崇,直至20世纪60年代,新儒家学者刘述先在讨论儒学与世界文化的关系时也运用了这一原理,来说明儒家伦理对世界文化多样性的统贯。<sup>[2](P73, P169, P220-221)</sup>但这样的思维已难以解释后来所显示的多元文化状况,事实上,正如我们所见到、也不得不承认的,儒家在当代文化格局中所占据的位置只能是多元中的一元,已不是具有完整统摄性的那一个“太极”,其他各种多样性的存在不仅是不可回避的,而且还会以怀有某种坚执的合理性的方式处于与儒学的不断对话、质询、冲击、补充、协调之中,从而排斥儒学对之的侵并。因此,儒学要想遵循这个已成形的全球对话的规则,就需要更好地学会对待各种层面上的异己之物,不单单将之作为可以汲纳的观念对象,也将之作为不可融并、并有自己独立“本体”的事实对象。而在理论上如何解决这一思想转轨,将成为儒学在未来继续面对的课题。

## 二

儒学的目标是通过“仁”的贯彻而建立一个

和谐的社会,这点可以从孔孟等儒家思想中找到明确的证据,并为后来的儒学研究者所不断复述,诸如儒家所言:“万物并育而不相害,道并行而不错行,小德川流,大德敦化”、“亲亲而仁民,仁民而爱物”、“人人君子,比屋而封”等,均可看做是对其宗趣的一种延伸性表述。有学者将儒家的“致中和”概括为维持人对自然系统、身体系统、社会系统三个方面的和谐,当然,这样的观念也可作为对世界图景的一种期许,成为一个社群及国际社会所追求的目标。在近年来召开的许多以儒学为主题的国际会议上,我们都可以听到对儒学这一理念的积极阐发。

然而,就像“仁”在后来已被看做一个具有普适性意义的概念,和谐在一般意义上也同样是一个带有普遍抽象性的概念。如果从学理的理解上看,仅仅停留在这个层次上进行论证,自然还是不够的,因此古典儒学对之也有更次一级、具体化的解释(见后)。然而,在后现代状态下,从社会学角度来看,许多涌现出来的现实问题正在不断地冲击着我们的感官与思想,当我们将和谐作为一种普遍期待的话语,期待它所可能带来的普遍的哲学化效应时,也还是需要将这些现实问题补充到这一概念结构中去思考,并以之检查这一概念的真实适应范围等。

这里所涉及的一个相当重要的问题,是由我们所说的“差异政治”提出来的。差异政治的提出根据于现实中事实存在的各种差序,比如阶级、种族、性别等的差序,因此而以为社会的权力与资源等的分配也总是会不均衡、不平等,并形成了支配/被支配、强势/弱势等不同等级的群体,这些现象一直存在于历史的进程中,并造成了社会的压抑与动荡,也就是不和谐状况的事实存在。在后现代处境中,一是由于资本与市场的作用,财富流向的不均衡显得比过去更加突出;二是各种在主要文化层面上体现出来的传统等级的自明性(如种族与性别等)越来越遭到人们的质疑,并为此而导致了世界范围内

的差异政治的凸现。在中国本土,“公正”、“正义”、“平等”等问题由于经济变革造成的社会层梯差距的拉大,在最近十年来也重新成为人们关注的一个重心。和谐理念与差别政治所驻扎的是同一个世界,因此,如果一种理论想要保证它解释世界的有效性(尚不将之作为一种宗教,只做信仰而不做超出信仰以外的解释),那么就不可能不面对这些冲突性的要素,与之相关,顺理成章的问题将会是,和谐将是在何种意义或层面上说的?儒学在希望恢复自己对世界事务作用的信心、以自己的“王道”理念作为一种可行的社会目标时,需要将各种基本的差序问题一同纳入其思考范围之中吗?

就传统儒家而言,抽象之“仁”虽然是一“覆载”性的概念,但在现实安排上则依然是以一种有差序性的“亲亲”概念表达出来的,并由里而向外辐射,而非对任何人都是“一视同仁”的,最为典型的便是儒家的“五伦”观(如孟子所说的“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”)。这个概念差序对于儒家而言也是具有道德命定性的,是一种建立在天命基础上的自然秩序。但通过具体分析可知,五伦中的关系或属血缘性的,或是与己关联很亲近的,对于五伦以外的众多陌生人,或我们所说的“社会”,儒家则并未制定出明确的伦理规则。<sup>[31](P42-43)</sup>这样,事实上也就留下了一个巨大的理论上的空白,也就是将“社会”的事实等级(如经济的、政治的、文化的)问题悬置了起来,并没有对之进行合理性问题意义上的讨论。或者说,儒家主要是在默认这些差序或等级的情况下,来设置其和谐模式的。当然,也正是这种对社会性差序状态的默认,使其理论能够保持内在的一致性、解释的贯通性及历史性对应的可能性等。

但是,由于时代的变化,儒学欲适应现代社会的发展,就需要对自己做出必要的调整。20世纪新儒学所探讨的民主性转换,也正是想从政治维度上对儒学进行修正的一个具有创新意义

的尝试。但以今天的目光来看,这一维度也存在一些不足,即新儒学所谓的民主性转换不仅是一个很抽象的概念,而且也未曾将社会层梯与差异这些重大问题认真纳入理论思考的范围,为此也无法对其时已发生的一系列重大政治诉求产生影响,以至被逐渐排斥到社会思想演进的边缘。新儒学更多地是以道德哲学与生命哲学的意义出现,在与“社会”衔接的一面甚显虚弱。和谐社会的概念在21世纪的今天提出来,固然有其特殊、重大的时代意义,同时也紧扣了儒学的核心与精髓,但是由于等序与差异在今天已不可能是一个默认的事实,而且还会从更现实的层面上对和谐原则提出种种质疑。因此,如何进一步在儒学思考的向度中兼容这一侧面,即将现代意义上的政治经济学视角纳入其中,使儒学能直接面对时代的紧张感,回应社会提出的这一重大挑战,从而发展出一套更具问题包容性的思想,也将成为一个不可忽视的问题。如果说,儒学在对政治自由主义(过度的)的面向上尚有其展开的巨大潜力,但却一直以来缺乏调适其与公正理论之间关系的建设性意见,由于这个“软肋”或曰“阿喀琉斯的脚踵”,儒学长期以来都给人一种理论安全感上的空缺,这也自然削弱了其于社会安排上的可信度。上面的这样一些想法,说到底,也就是希望将和谐是否需要这一问题,进一步发展并转化为和谐如何可能的问题。儒学如果不想只是成为“民族装饰”,而是一种有生气的社会解释力量,就有必要郑重考虑差异政治所提出的难题。当然,作为一种理论单元,儒学不可能允诺承担所有义务(像过去试图的那样),但同时它也不可能不面对来自于理论与实践对之发出的尖锐挑战。

### 三

后现代所表现出的再一个特点是日常生活景观的突出展现。这包括了两个方面,一是大众化时代的到来,二是日常生活成为社会运行与关注的焦点,由此而在理论上也开始更为自觉

地倾向于对大众日常活动的描绘与论述。20世纪50年代,英国文化研究的开拓者雷蒙·威廉斯即在其著作中,要求将日常生活的含义纳入到“文化”的定义之中,以为整体的日常生活,而不是界限清晰的那种被称为精英化的精神生活,将成为今后理论面向的主要领域。雷蒙·威廉斯的这一声明预示了社会发生的一种重大转变。尤其是随着大众传媒的发达与消费化趋势的加强,大众化与日常生活化的景观在整个80年代以后愈益泛化,与之相伴而来的是,后现代的文化理论也开始偏重于关怀这个由社会基本层面构成的大众生活实践。

以儒学的情况看,儒学既是一种学问,也是一种生活。从孔子的经历与言述看,儒家尽管倡导一种“问学”的过程,注重知识的追求与教育的提升,但是这些知识与智性更主要地是能够返归于日常生活及其行动细节之中,并由此而提出了从家庭扩展到社会的一系列伦理条目。也有学者认为,孔子区分出了两个不同层次的道德目标,一个是所谓的“士人伦理”,再一个是“庶人伦理”。如后来所说的“百姓日用皆道”,就属于庶人伦理,也表现在“五伦”等道德细目的事实贯彻中。百姓之道的含义是百姓本身就生活在儒家所确认的道德状态中,却没有高度自觉的认知意识。至于士人伦理,则有更高的要求,即作为高于庶众的士,应当有一种崇高的道德使命感与自觉意识,或如后来儒者所阐述的,能达本、达道,进而能在更开阔的世界中“行道”。但不管怎么说,日常生活、庶民生活中的道德实践,即将儒家的原则作为日常生活本身的条理——一种日常的生活方式,是儒家思想的一个至关重要的部分,也正因此,儒学能够成为千百年来在民众的生活世界中延续不绝的信念,富有恒久的生命力。

20世纪的新儒学为应对西方的挑战,将德国哲学如康德、黑格尔的形而上言说范型作为儒学创新与中国本体论建构的一个参照性坐

系,如认为从孔子开始即在其阐述的“仁”中暗含了与康德之先验道德律一样的绝对本体,其区别只是:“它的先验性与超越性也不是反显地孤悬在那里的先验性与超越性,而是混融于真实生命中的内在先验性,具体的先验性。”<sup>[4](P275)</sup>在这样一种思想指导下,新儒学的主要思路便不是面孔向下走庶人伦理的日常化路线,于大众生活的层面去发展儒学,而是从士人伦理起步,更进一步地趋向于超越与提升,从向上的路径上求得发展,从而将之演化为了一种富有理性与神秘化特质的精神哲学或思辨哲学。

我们并不一般地否认儒学的问学一路,也强调儒学的理论建设,如在前二节中已阐明的,儒学需要通过理论上的探讨与梳理,解决好目前所面临的各种困惑及来自于实践的各种新的挑战等,以此确立儒学面向未来的观念。毫无疑问,士人伦理的主要部分还需要坚持,并予以充实,以使儒学保持一种高远的志向,及能够与任何理论体系进行深度对话的能力。但这仅代表了儒学活动的一个侧面、一个向度。如果将儒学仅限于一种知识或精神话语,并在演绎中无限拔高其境界与目标,则只会将它限于有限认知的范围之中,失去了向日常生活渗透或认同的能力,以至无法使之成为社会改造与现实改造的真正力量。新儒学的经历与命运,已经在这方面给了我们很多的教训,值得总结与借鉴。

在后现代语境的推动下,最近已经有些学者开始注意到了这一问题,并对之展开了一些讨论。尤其是后现代所表现出的大众化、消费化情境,使得各种文化理论的面向都在发生转移,毫无疑问,理论对话与竞争的主要领地已经从经典转向生活、从课堂转向社会、从精英独白转向大众参与,与此同时,正如我们所看到的,儒学也开始出现下移于公众与生活的趋势,这一趋势在当代中国内地与东南亚华人社群中表现得尤为突出,藉此之机,儒学理论要想有所作为,就需要重新开拓长期被遮蔽的庶人伦理的

侧面,从这一更贴近时代的层面上重构自己的理解方式、理解结构。而进入日常,也就同时意味着进入一种更具冲突性的理解场域,因为后现代的日常已经大为不同于传统背景下的日常,由此也必然会使得儒学的后理论呈现出时代固有的丰富性与复杂性。

这些都属于儒学的后问题,我们如何意识,将决定后儒学如何前行。

### 【参考文献】

[1](美)白诗朗(John Berthrong). 普天之下:儒耶对话中的典范转化(中译本)[M]. 石家庄:河北人民出版社,2006.

[2]刘述先. 新时代哲学的信念与方法[M]. 武汉:湖北教育出版社,2005.

[3]黄光国. 儒家关系主义[M]. 北京:北京大学出版社,2006.

[4]牟宗三. 自律道德与道德的形上学[A]. 道德理想主义的重建——牟宗山新儒学论著辑要[M]. 北京:中国广播电视出版社,1992.

【责任编辑:彭勃】

## 后儒学:“后现代”抑或“前现代”的?

■刘方喜

“后儒学”理念的提出,对现代性危机丛生的后现代具有理论和现实上的针对性。超越线性历史观,“后儒学”就并非“前现代”的落后理论,而是可用来反思现代性弊端的重要思想资源;超越西方为主导的一元化、中心论文化观,“后儒学”可以成为后现代多元文化世界中的重要一员;西方后现代消费社会“人际关系”凸显的特

点,为重视“人际关系”的儒学重新释放自身理论潜能提供了某种现实可能性;中国综合国力的提高使其文化自信心也逐渐提高,包括“后儒学”、“后道学”在内的“后国学”,可以成为我们与西方进行全景式思想对话的重要理论平台。

【关键词】后儒学;现代性危机;后现代;前现代;后国学

【中图分类号】B2 【文献标识码】A 【文章编号】1004-518X(2008)12-0020-04

刘方喜(1966—),男,河北大学人文学院教授,中国社会科学院文学研究所理论室副主任,主要研究方向为文艺美学及消费文化研究等。(河北保定 071002)

“后儒学”是个极富挑战性的概念,因而这一概念本身也必然会受到来自多方面的挑战。挑战首先会来自中国百年的现代化历史:五四新文化运动一个最响亮而通俗的口号是“打倒孔家店”,孔老夫子竟成了中国近代以来弱国的罪魁祸首,儒学也成了我们实现现代化强国之梦的最大障碍;再一场文化运动是“文化大革命”,它与现代资本主义的思想势不两立,但在“批林(彪)”的同时还是要拉上“批孔(子)”来陪绑——百年来中国社会思想无论右倾还是左倾,儒学却始终始终是排斥的对象,究其原因,金惠敏认为“儒学在其本质上是前现代的,因而百年来它一直为中国现代性所排斥”,但他又强调:“当现代性变得问题丛生的时候,一种辩证否定的思想逻辑必将儒学推进到后儒学阶段。”(参见其著《后儒学转向》之“前言”,河南大学出版社2008年版)——“后儒学”的提出是基于当下“现实”(现代性变得问题丛生)和“思想逻辑”,而它也会受到来自这两方面的挑战。下面,就从与“思想逻辑”相关的历史观、文化观及西方现代思想的发展趋向,以及与“现实”相关的后现代社会的实际状况、国内外对中国本土思想的现实期待等方面,来对围绕“后儒学”的相关问题略加辨析。

其一,与现代性世界观紧密相关的是一种线性历史观,在这种线性历史观的支配下,“前现代—现代—后现代”就是一个单向不可逆的线性进步过程。这种线性历史观的顽固性在于,它似乎已经成为一种日常“经验”,作为现代性的建构的一面反而被掩盖起来了。在这方