



北航高研院·治道文丛 ②

制度儒学

(增订版)

于春松◎著



通过经学与政治、礼乐与社会治理等多维度描述儒学在中国传统社会中的面貌，着力阐释在西方文化的冲击下，儒家与制度剥离的过程以及现代新儒家不断寻求儒家与现代制度之间再度关联的可能性，探究儒学与制度关系在当下的复杂性。



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press



北航高研院·治道文丛 ②

制度儒学

(增订版)

于春松◎著



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目 (CIP) 数据

制度儒学 / 干春松著. — 增订本 — 北京: 中央编译出版社, 2017.5
ISBN 978-7-5117-3307-8

I. ①制…

II. ①干…

III. ①儒家—关系—政治制度—研究—中国

IV. ① B222.05 ② D69

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 081158 号

制度儒学 (增订版)

出 版 人: 葛海彦

出版统筹: 贾宇琰

责任编辑: 王丽芳

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612349 (编辑室)
(010) 52612316 (发行部) (010) 52612317 (网络销售)
(010) 52612346 (馆配部) (010) 66509618 (读者服务部)

传 真: (010) 66515838

经 销: 全国新华书店

印 刷: 北京佳信达欣艺术印刷有限公司

开 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/32

字 数: 372 千字

印 张: 15

版 次: 2017 年 5 月第 1 版

印 次: 2017 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 88.00 元

网 址: www.cctphome.com

邮 箱: cctp@cctphome.com

新浪微博: @ 中央编译出版社

微 信: 中央编译出版社 (ID: cctphome)

淘宝店铺: 中央编译出版社直销店 (<http://shop108367160.taobao.com>) (010) 55626985

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: (010) 55626985

治道文丛 序

广川董子云：“道者，所繇适于治之路也。”中国之治道，载在五经；百家言尤其儒家之立论，莫不本乎五经，中国治道因此而日新、日日新；依循此道，中国持续生长、扩展，而成为史上规模最大的文明与政治共同体。猗欤盛欤，吾国吾民！

二十世纪初，国势陵替，士心思变，竞逐西方新学，中学之统衰微。尤其是中国治道，少人研习。过去几十年来，依凭先人遗留之文明，借助西方传来之技术，中国再度崛起，人类进入世界历史的中国时刻。然而，已经富裕的中国如何形成优良治理秩序？

子曰：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”中国现代优良秩序之生成、维系，不能不由千古一贯之中国之道。晚近学界、政界，已有此文化的自觉，中国治道之自觉，而有回向大道之努力。

本丛书应此运而生。所邀作者不限年资中外，要在对中国治道有所体认，又有西学功底，普世视野。所收书目不拘一格，或为专著，或为文集，或为译著，要在学有根底，言之有物。所论议题无所范围，或阐释五经义理，或深究儒学奥蕴，或寻绎观念、制度之演进，要在有所发明，有裨益于明道、行道。

编者惟愿与二三君子强勉学问，以求闻见博而知益明；编者亦祈当世精英于各个领域强勉行道，或可德日起而大有功。

蒲城姚中秋谨识于癸巳秋杪

序言

陈来

一

现代学者一致认为，自 20 世纪初期以来，随着政治、社会、教育制度的改变，儒学已经陷入了困境。然而，从 20 世纪哲学史来看，梁漱溟、熊十力、冯友兰代表的现代儒家哲学及台港当代新儒家的哲学，他们的贡献相当可观，在这个意义上，“儒家哲学”在 20 世纪不仅不能说是衰微，反倒可以说是相当活跃的。为了分析和说明这两者的分别，我曾提出，“作为哲学的儒学”，不同于“作为文化的儒学（教）”，前者是学术思想的存在，而后者则是社会化、制度化、世俗化的整合的文化形态。现代儒家哲学和当代儒家哲学虽然十分活跃，但是这样一种儒学对社会文化的影响与宋元以来的儒学根本不能相比，其中的主要原因便是缺少“作为文化的儒学”以为基础。所以，现代儒家哲学尽管是对于儒学现代困境的一种哲学的回应，甚至在现代哲学论域中占了重要的地位，仍然不能改变儒学在现代中国的社会—文化层面的尴尬处境。

20 世纪后半叶，有关这个问题的讨论已经不少。加州大学的列文森曾说：“儒家思想在产生它并需要它的社会开始解体之后，变成一片阴影，仅仅栖息在少数人的心底，无所作为地被像古玩一样珍爱着。”这个说法有相当的代表性。列文森并没有说明“产生它并需要它的社会”是指什么，我们常见的类似的说法是农业文明或封

建社会，意思是产生于农业文明和封建社会的儒学，在工业文明和现代社会的今天不仅已失去意义，而且不可能再存在。但是这种说法虽然合于某种历史观，却并不能作为论证。因为我们知道，世界各大宗教都是在古代社会产生的，有的甚至产生在农业文明尚未发展的时代。佛教、基督教都产生在奴隶制时代，不仅在封建时代得到巨大发展，而且在工业革命和启蒙运动之后，经历发展和转化，直至今天仍然有强大的影响力、生命力。所以，一种具有普遍性的思想或实践体系产生在何种时代和社会，与它是否具有超越该时代和社会的价值意义、存在能力，是两个不同的问题。正如杜维明针对列文森所指出的，虽然从发生学上来看，儒家与农业经济、官僚制度、家族社会有密切关联，深深扎根于传统中国的经济、政治和社会，但既不能把儒学简单还原为家族主义、官僚主义、反商主义，而且也不能认为社会根柢被摧毁，儒家思想就因此丧失了它作为人文关怀和伦理宗教的意义，这些关切和意义与现代世界仍然相关。所以，尽管古代中国的社会组织、生产方式乃至政治制度的安排影响了儒家思想的表达方式和理论结构，但儒家伦理的价值具有超越特定政治制度和社会组织的价值的普遍性和存在的普遍性。

其次，儒家思想自辛亥革命以后的近百年间，是不是“仅仅栖息在少数人的心底而无所作为”？如果就儒家的基本价值、思想方式、行为特性而言，显然并非如此。李泽厚曾指出，孔学在历史中已渗透在广大人民的观念、行为、习俗、思维、情感之中，自觉或不自觉地成为人们处理事务、关系、生活的基本原则和方针，构成了中华民族的某种共同的心理状态和性格特征，积淀为一种文化——心理结构。它不完全、不直接依赖于经济的基础或政治的变革，具有相对的独立性。它作为一种比较稳定的心理结构和民族性格，具有适应不同历史阶段和阶级内容的功能与作用。80年代的工业研究中儒家伦理的角色被广泛注意，更显示出儒家伦理的价值不仅不是

仅存于少数人的心底，而且很明显，在经济发展中也发挥了作用。就哲学而言，冯友兰的新理学在抗战时期，当代新儒家对当代社会文化都发挥了一定的影响。

另一个问题所涉及的则不是思想的发生学意义上的社会背景，而是思想得以生存发展的制度条件。余英时在1988年提出“游魂说”，他认为，儒学绝不限于历代儒家经典的教义，也包括儒家教义影响下形成的生活方式，特别是制度化的生活方式，虽然儒学在日常生活中的制度化不见得是儒学的充分表现，传统的儒学和传统的制度不能画等号，但儒学确实往往托身在这些制度，而儒学所形成的生活方式是依附在一整套社会结构之上的。20世纪以来，传统的社会结构和制度解体了，儒学与这些制度和结构的联系中断了，于是现代儒学成为游魂。所谓游魂就是在失去制度支持后仅仅作作为一种思想论说，作为一种精神，而离开日常生活，这样的儒学在现代仍然可以存在，但这已经不是在传统意义上的存在了。余英时所处理的思想史研究包含甚广，但就儒学与制度化的基本观念而言，本书的制度化问题意识可以说也是沿着“制度—游魂”说这个方向展开的。

二

本书的写作基于这样一种认识：儒家思想的核心是政治和社会伦理学说，由于儒家思想在汉代以后获得了独尊地位，所以这些政治社会伦理学说不仅深刻地影响了中国人的价值观、思维方式，更极大地影响了中国传统的政治理念和社会秩序的建构。

本书的主题是关于儒家的制度化和制度的儒家化过程的研究。所谓儒家的制度化，作者指的是儒学在获得官方尊崇的地位之后，逐渐形成儒家典籍的经典化、孔子的圣人化等一系列制度化过程。

具体表现为经学的出现、孔子祭祀的官方化，以及儒学凭借科举制度而成为社会上升流动的必要条件等。而作者所谓制度的儒家化，一方面是指儒家的德政和王道政治的追求成为政治合法性的依据，儒家的经典部分获得法律的地位，儒生不断地参与到法典的制定过程，从而使儒家的观念渗透到中国的法律体系中。另一方面，政治权力越来越多地干预儒家经典的解释，如《白虎通义》等的出现，而儒家开始为现实的政治秩序的合法性提供理论依据。这种儒家的制度化和制度的儒家化是一个互动的过程。

本书的另一个重点是从上述的角度考察近代以来儒学的曲折命运，其中关于康有为和孔教会的研究是作者用力甚多的部分。在讨论这个问题时，本书特别强调康有为面对儒学在近代脱离传统制度体系时的一种深刻矛盾：作为社会变革的积极推动者，他认识到传统中国的制度在面对西方的制度体系时的危机，进而认为无论教育制度和政治体系都必须实行改革；但他同时坚信儒学作为中国人的文化认同和价值基础的必要性，忧虑儒学在失去传统制度依托后所可能出现的无根状态，所以试图以基督教在西方社会中的存在为榜样，通过建立孔教会，提出重建儒学与制度联结的设想，虽然最终失败。

作者明确表示出，讨论中国制度和儒学的关系，当然不是试图回复到古代的制度中去，或者照搬孔孟的一些制度设想，其根本的目的有两个，一是关于传统的，即要完整地了解儒家在中国传统社会的作用，体会儒学的全部内涵，必须将儒学的作品和儒家的行为、儒生社会角色等结合起来，弄清历史上“儒家的制度化”和“制度的儒家化”是怎样进行双向互动的。二是关于现代的，即要梳理在制度化儒家解体之后那些试图在现代社会架构内重建儒学和制度之间的联结的努力，如康有为的孔教会等，以这些活动的成败得失作为今天思考儒家“实践空间”的借鉴。作者在儒学的制度化的问题

上已经进行了较长时间的研究，本书是作者已有的《制度化儒家及其解体》一书的延伸，应当说，本书在关于儒学与制度互动问题上的思考已经是很深入的了。

自 80 年代中期以来，我自己常常遇到关于儒学与当代中国的问题。这个问题包含两个方面，一方面是，儒家思想和儒家的价值在现代还有没有意义？如果有意义，当然就有存在的理由。另一方面是，自 20 世纪民国建立之后，传统政治、教育制度已荡然无存，那么，儒家思想如果对于今天仍有意义，它在当代中国社会如何存在？不过，就实际情形而言，80 年代后期到 90 年代，中国思想界主要面对的是前一方面的问题，即使论及后一方面的问题，也是为了凸显儒学的当代困境，并不是真正要去探寻儒学在当今时代如何存在。而本书的关注则体现出，在新的世纪开始以来，对新一代的学人来说，前一方面的问题已经不是主要的问题，儒学的现代意义差不多已经是自明的了，因而后一方面的问题，即探讨儒学在当代社会如何存在，如何与新的制度条件结合而存在，成为更受关注的问题。本书及其讨论可以说就是这种新的关注的代表之一。问题意识的这种变化，可以说，体现了社会和时代的发展。

三

如果我们接受前面的说法，那么可以得到的结论之一是，在传统制度依托失去之后，儒学仍然可以存在，如作为学术形态的存在，和作为文化心理的存在。当然，这是就儒学在较低的存在规模和程度上来说的。因此，如果仅就儒学“能否”存在，而不就其存在“程度”来说，儒家思想在近代化的社会是否仍有存在的理由与可能，并不完全依赖于前现代社会的制度基础。事实上，历史也是如此，如科举制以前儒学已经经历了千年发展的历史，又如日本

有儒学但并没有科举制度，说明儒学的存在并不是以科举制度为必要条件。从春秋到六朝，儒家思想的存在也并非皆以王朝的推崇为前提，而是以学派讲学和学术传承为条件。在传统中国及东亚社会，宗族与宗法制也并非在每一时期或每一地区、每一阶层都占支配地位，而儒学的影响是普遍的。然而，如果就宋元以后儒学存在、影响的规模和深度而言，那就不可能离开其建制化的基础了。如同余英时所说，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入百姓的日常生活的每一角落。上自朝廷的礼仪、典章、国家的组织与法律、社会礼俗，下至族规家法个人的行为规范，凡此自上而下的一切建制之中都贯注了儒家的原则，正是由于建制化的发展，儒家才成为中国文化中的主流。

那么，在传统制度解体后，儒学要继续存在和发展，要不要，可不可能，或如何寻求与新的制度条件结合呢？事实上，即使在近代以来，儒学的存续也仍然与现代建制性条件相关。就儒学的核心部分即哲学思想而言，其存续主要依赖于讲学和传承。从这一点来说，在讨论重建儒学和社会制度的联系方面，大学的作用应得到正面的肯定。从世界历史来看，近代社会与制度变迁给哲学带来的最大影响是，哲学的主要舞台转移到近代意义上的大学，转到以大学为主的现代教育、科研体制中来，这使得以学科为中心的知识性的哲学研究和哲学教育大为发展。事实上，康德以来的西方哲学家无不以大学为其讲学著述的依托。所以，尽管 20 世纪的中国哲学家中仍有不满于学院体制或倾向于游离学院体制之外的人，但绝大多数哲学家和研究哲学的学者都不可能与大学绝缘，因为大学已经成为现代社会提供哲学基础教育和哲学理论研究环境的基本体制。哲学与大学的这种密切关联，是几千年来中国历史上所没有的。由此造成的趋势和结果是，哲学作为大学学科之一在近代教育体制中获得一席稳固的地位，而哲学家也成为专业化的哲学教授。20 世纪中国

哲学家，他们的哲学研究工作，和他们的哲学体系的建立，也大多在大学之中。即使是最倾向于学院外体制的现代儒家梁漱溟和熊十力，他们的名著《东西文化及其哲学》和《新唯识论》也都是任教北京大学哲学系时期完成的。所以大学在现代可以作为儒家哲学生存的基地之一，是不必有什么疑问的。只是，这种存在方式及其影响，与近世儒学在普遍建制化支持下的广泛而深入的存在自是难以相比的。

现代大学是以知识性的研究和教育为主，这和儒学的教育方向不完全相同。不过，就传统儒学来说，其中本来包含着大量学术性和知识性研究的方面和部分，汉唐经学和宋元明时代的经学中有大量的此类研究，即使是理学，如朱子学传统中所包括的学术性著述也不在少数。甚至清代的王学也有考证学性质的著作。宋明理学思想性的著述也都主要面向士大夫阶层。从这个角度看，现代教育和科研体制中的儒学研究与古代儒学本有的学术研究传统是有其接续关系的。而且，古代的官私教育体制，从国学、州县学乃至书院，本来就是儒学讲学传承发展的基地之一。就“作为哲学的儒学”而言，大学的人文学科（哲学、历史、中文）提供了现代知识人进行儒学研究的基本场所，是儒学在现代建制中传承发展的一种条件，从而大学对儒学的支持作用虽然有限，但应当予以肯定，何况大学的儒学研究不仅是学术性知识性的研究，也包含着并且向社会发散着文化和道德的思考。只是，大学所容纳的儒学研究和传承并不是儒学的全部，因为“作为哲学的儒学”不是儒学的全部。有些论者因此便反对儒学的学术研究，这也不足为怪。儒学是一个历史上包容甚广的传统，儒学传统中不仅有智识主义，也有反智识主义，明代的民间儒学如颜山农、韩贞等都反对经典研究和义理研讨，只关心地方教化，这些都是历史上出现过的例子。

其实在我看来，比起韩国、日本、台湾地区大学和科研院所的

儒学研究，我们的儒学研究不是多了，而是远远不够，学术水平和研究眼界都有待提高。今天的知识分子，只有对两千多年来的儒学，包括它和社会、制度的互动，进行深入细致的研究，才能真正了解这一伟大的传统及其偏病，才能对中国文化的未来发展有真正的文化自觉，也才能回应世界范围内儒学研究的挑战。大学和科研院所的青年学人正应当对此承担起更多的责任，才能无愧于这个前所未有的时代。对于儒学的发展来说，这个时代真正需要的，无论在学术上还是实践上，是沉实严谨的努力，而不是汲汲于造势和喧哗。

所以，问题的实质不在于如何认识现代大学建制中的儒学研究，而应当在于，经历过明清以来儒学与日常生活的结合的发展经验，和感受到当代市场经济转型时代对传统道德文化资源的需求，人们越来越认识到，儒学不能仅仅存在于大学讲坛和书斋之上，不能止于“作为哲学的儒学”，而必须结合社会生活的实践，同时发展“作为文化的儒学”的方面，使儒学深入国民教育和人生践履。这其实是一切关心儒学及其现代命运的人士的共识。在这个问题上，我们应当记取古代朱陆对立的教训，尊德性和道问学，如车之两轮，鸟之两翼，不可偏废。而这既是儒学整体的性格，也是对儒者个人的要求。

于春松教授此书即将出版，承他的美意，要我写几句话。我与春松相识有年，彼此常常交换对当代学术的看法，所以我也就不避浅陋，把想到的几点述之如上，并向读者推荐此书，以引起关心儒学的同道的更深层思考。

2006年4月于北京大学

前言

“制度儒学”是一个总括性的概念，主要关注的是儒家思想和中国制度^①之间的关系及其这种关系在近现代的变化，更关注儒家与未来中国制度建构的可能性。在某种程度上可以看作是与“心性儒学”^②相对的儒家的另一面。

由于接受西方传入的现代学科体制和20世纪以来新儒家“防御性”思维方式的影响，学科化的儒学基本上转变为一种知识性的形态，即使是肯定其功能亦偏重于心性修养。如此，儒家丰富的制度资源亦成为历史学研究的一个方面，不再认为是可以在现实中发挥作用。在知识性的框架下，儒家被分割为西方学科体系中的“哲学”中的认识论或者本体论之类似是而非的条块，而经典的解读则变成“文字学”或“文献学”，这样，儒学更像是陈列物，形成了所谓的“学科性的儒学”或者“大学儒学”（杜瑞乐语）。

在典型的“启蒙”话语中，现代化被理解成一个西方化的过程，

① “制度”一词的含义是十分复杂的，韦森教授比较仔细地辨析过制度的多重意蕴。“以拉丁语为共同祖先的均质欧洲语中的‘institutions’一词有多种含义。除了‘组织’、‘机构’和中文中的‘制度’外，这个词还涵有‘习惯’（usage）、‘习俗’（custom）、‘惯例’（practice, convention）、‘规则’（rule），中文的‘建制’和‘制度’（英文中含义较相对应的词为‘constitution’），法律（law）、法规（regulation）等义。”（《经济学与哲学》，上海人民出版社2005年版，第413页）显然“制度”中除了我们显而易见的法律法规之外，许多是“百姓日用而不知”的习俗和惯例。

② 显然，将“制度儒学”和“心性儒学”对置是一种不得不然的做法，我们知道在传统的儒学中，天理和人道之间是内在一致的，因此儒家思想家不仅关注修身这样的身心安顿问题，也必然会将这样的内在修养扩充到齐家治国平天下这样的社会秩序建构过程中。但是由于近代以来西方文化冲击，儒家的批评者将中国的失败和暂时的落后归咎于儒家思想。由此导致儒学的研究者退却心性道德层面。这种倾向尤其体现在港新儒家在1958年所发表的《为中华文化告世界人民宣言》中。然我们亦承认牟宗三和徐复观对制度问题有很多的讨论。

这样一来，儒家在制度设计中的许多内容被看作是陈旧落后的、阻碍社会进步的障碍物。因此，现代新儒家竭力地去证明儒家与西方民主政治理念之间的不矛盾性。这样，儒家对于社会治理的独特贡献被忽视，而现代儒家的发展方向被确定为如何从内圣开出新外王。基于韦伯对于新教伦理与资本主义精神的假定，另一些学者则试图强调儒家的宗教性特征，进而证明儒家亦如基督教这样存在着超越性的面相。虽然这样的反应有其现实的合理性，但后果是儒家在心性方面的理念被突出强调，以此来作为儒学现代价值的论证。儒家在中国社会生活中的作用，被简单化为只是对修身养性有些伦理性的启示。

更为严重的是，经过 20 世纪以科学主义、进化主义为基础的激进思潮的冲击，儒学被严重地负面化。一方面，许多人将中国传统制度一概贬低为专制制度，并进一步认定这些制度的原理是基于儒家的思想，这样儒学在一系列“进步—落后”“新—旧”“科学—愚昧”等对峙性的分析中，就代表着“落后”“旧”“愚昧”的，甚至传统社会里残酷的、极端的事例全都栽赃到儒家头上。如果我们阅读鲁迅、巴金、曹禺的小说和话剧剧本，我们会发现在他们的笔下，中国的家庭是如此的压制人性和残忍，这样的观念是如此的影响广泛，以至于新儒家的代表人物也会不自觉地接受这种带有先见和个人经验的“结论”。1951 年熊十力在写给梁漱溟的信中说：“其实，家庭为万恶之源、衰微之本，此事稍有头脑者皆能知之，能言之，而且无量言说也说不尽。无国家观念、无民族观念、无公共观念，皆由此。……百忍以为家，养成大家麻木、养成掩饰，无量罪恶由此起。”^①乍一看，我们简直会误以为是吴虞的言论。

转入 21 世纪，传统文化的价值包括儒家的现代意义逐渐开始

^① 熊十力：《中国文化散论：〈十力书简〉选载》，见《中国文化与中国哲学》，生活·读书·新知三联书店 1988 年版，第 6—7 页

被人们肯定，但是不加反思地将儒家与中国的专制、古代的丑恶现象等同起来的做法，在知识阶层中依然有很大的市场。这种成见即使是知识精英和政治精英都无法摆脱。比如，在20世纪末影响很大的作家王小波在描述儒家的时候，不但随意而且充满着曲解。例如他在《理想国与哲人王》中写道：“比方说，朱熹老夫子格物、致知，最后是为了齐家、治国、平天下。因为本人不姓朱，还可以免于被齐，被治和被平总是免不了的。假如这个逻辑可以成立，生活就是很不安全的。很可能在我不知道的地方，有一位我全然不认识的先生在努力地格、致，只要他功夫到家，不管我乐意不乐意，也不管他打算怎样下手，我都要被治和平，而且根本不知自己会被修理成什么模样。”^①且不说，格物致知是《大学》的条目，也是儒家的共同的信念，并非朱熹的专利，而关键是“治国平天下”，如何能被简单地理解为一种对于人的限制和“修理”呢？

政治精英也不可避免地歪曲传统，比如中国首席大法官肖扬2005年9月在“世界法律大会”上做了报告《中国的法律、法治与法院》，其中在谈到“中国法律制度的历史及其当代特点”的时候说：“大家知道，中国是一个有五千多年文明史的古老国家，但遗憾的是，由于历史的原因，法治却与我们擦肩而过。在中国两千多年的封建社会中，儒家的德治文化成为主流文化，而法治文化则相当贫乏。封建时代轻视法律的传统，加上战争、内乱，政制变化和政权更替，中国的法律制度难以延续，影响所及，至为深远。”这里面或许涉及对于“法治”和“法制”的不同理解，但是我们且不能简单地将传统法律和现代法律之间的不连续性，看作是传统中国没有法治的传统。确切地说，应该是“中国和西方有着不同的法律传统”。因为所有的法律应该建立在法律区域内的文化和价值观的基

^① 王小波：《理想国与哲人王》，见《思维的乐趣》，中国人民大学出版社2005年版，第110页。

础之上，记得冯象说过：立法的基础之一是传统价值，人们的行为往往并不按法律来，而是按照传统伦理道德、公序良俗、乡规民约、惯例等，这是民间守法的基础，这里包含是非观，合法非法的判断，包含例如惜贫尊老、尊师重教、孝顺父母等传统道德，立法者要对这些进行梳理，择其好的、中性的给予保留。那种不顾中国的国情民意而制定出来的法律，其有效性和正当性都是值得怀疑的。

当然，重建儒家和中国人生活的联系（这种联系事实上从来没有中断过），并非是要以一种原教旨般的态度，将儒家的一些因时因地而勾画的制度设计原封不动地搬到现实的中国，这种拘泥于“迹”而不知“法圣人之所以为法”的做法，势必会使我们陷入绝境。

所以说，讨论中国制度和儒学的关系，并不是试图回到古代的制度中去，或者照搬孔孟的一些制度设想，其根本的目的有两个，第一层是学理上的，我们要完整地了解儒家在中国传统社会的作用，体会儒学的真正内涵，必须将儒学的作品和儒家的行为、儒生社会角色等结合起来，否则就会以偏概全。第二层则是实践层面的。我们既要弄清儒家是如何开始“儒家的制度化”和“制度的儒家化”的双向互动的，也要弄清制度化儒家解体的必然性和无奈，更需要梳理在制度化儒家解体之后，所有试图在现代社会架构内重建儒学和制度之间的联结的努力，比如康有为的孔教会、读经运动等，这些活动的成败得失是我们现在思考儒家的“实践空间”的时候所必须要借鉴或吸取教训的。第三层是思考儒家对未来制度建构的可能性，这不仅是中国的社会治理秩序的建构方面，而且也可以考虑以天下主义的思路来思考全球秩序的问题。^①

杜维明在 20 世纪末曾经预言，儒学在中国处于“一阳来复”的阶段，意思是已经结束 20 世纪之厄而进入复兴阶段，这种预言似乎

^① 对此问题的思考可以参看干春松：《重回王道——儒家与世界秩序》，华东师范大学出版社 2012 年版。

开始应验。进入 21 世纪，传统文化，特别是儒学似乎进入了一种新的阶段。首先，官方的语言中，开始经常性地引用儒家的话语作为中国立场的代名词，而官方主持的祭孔仪式在种种的争议中举行；其次，由政府支持的大规模的编辑儒家典籍的工程《儒藏》开始启动，儒学研究受到了前所未有的关注；更为受人关注的是少儿读经和明确以儒家为正当性依据的政治和文化设计开始浮出水面，并被方克立先生冠以“大陆新儒家”之名。毫无疑问，这些现象的出现起因于中国的经济改革以一种“奇迹”的方式呈现在世纪之交的世界，这使中国在 20 世纪以来真正以一种正面和积极的姿态出现在世界上。而经济奇迹背后的民族自信心，客观上为儒学的发展创造了真正的可能性。

总之，中国现代进入一个新的时代，历史的经验和多元文化格局的现实，使我们意识到盲目的模仿并非是一条捷径。我们需要反思的是，现有的制度和规则甚至法律是否在保障人的权利和公平公正的前提下，照顾到了中国人情感价值，是否是最有效的，甚至是否有许多值得我们去发掘的思想资源还被弃置不顾。这本《制度儒学》正是近十几年来我对于这个问题的思考的呈现。