

中华孔子学会 什刹海书院

中國儒學

中石通



第十一輯

王中江 李存山 主編

中國社會科學出版社

中华孔子学会 什刹海书院

中國儒學

中
石
通



第十一輯

王中江 李存山 主編

中國社會科學出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国儒学. 第十一辑 / 王中江, 李存山主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 9736 - 3

I. ①中… II. ①王…②李… III. ①儒家—研究—中国
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 010482 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 田 文 徐 平
责任校对 郝阳洋
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 12 月第 1 版
印 次 2016 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 28.5
插 页 2
字 数 410 千字
定 价 99.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

《中国儒学》编辑委员会

主 编 王中江 李存山

副主编 干春松 唐文明

监 制 怡 学

委 员 (以姓氏笔画为序)

干春松	万俊人	王中江	王 博	朱汉民
李存山	李景林	李翔海	李承贵	陈卫平
陈少明	张学智	吴根友	吴安春	杨国荣
杨泽波	杨朝明	杨庆中	杨立华	姜广辉
郭齐勇	钱 明	唐文明	董 平	谢 庆
景海峰	舒大刚	黎红蕾	颜炳罡	

目 录

一 重建中的儒学

- 杨国荣 儒学:回归“仁”与“礼”的统一 (1)
- 朱汉民 儒学的重构方向 (10)
- 郑宗义 现代儒学的三种重建 (14)

二 董仲舒研究新论

- 周桂钿 谈谈关于董仲舒研究的方法论问题 (21)
- 黄朴民 浅说汉初学术大势与董仲舒学说的形成 (30)
- 韩 星 霸王之道,皆本于仁
——经学视野下董仲舒的仁政王道思想 (44)
- 杨济襄 董仲舒春秋学的方法论 (61)
- 黄开国 董仲舒春秋公羊学的改制说 (102)
- 吴龙灿 董仲舒“深察名号”的认识论及其实践意义 (115)
- 余治平 从经学到哲学:董仲舒研究范式的现代扭转
——以冯友兰《中国哲学史》上下卷、《简史》
和《新编》为例 (128)
- 邓 红 张之洞论董仲舒和春秋公羊学
——以《驳〈公羊〉大义悖谬者十四事》为中心 (163)
- 韩进军 王道三纲:董仲舒对社会等级结构的搭建 (183)

2 中国儒学(第十一辑)

- 黄 铭 正自贵者始
——论董仲舒对于“居正”与“让国”的阐释 (194)
- 常会营 董仲舒的礼乐教化思想及现代价值 (207)
- 藏 明 论董仲舒对五德终始说之继承与发展 (239)
- 王宏海 论宋真宗时期对董仲舒刻板印象的塑造
——以《册府元龟》为核心的考察 (296)
- 魏彦红 董仲舒教化思想研究述评 (314)

三 域外董学研究

- [日]庆松光雄 《春秋繁露》五行诸篇伪作考
——和董仲舒的阴阳、五行说的关联 (334)
- [日]田中麻纱已 关于《春秋繁露》五行诸篇的考察 (349)
- [日]斋木哲郎 关于《春秋繁露》的伪书说 (363)

四 儒学专论

- 王兴国 当代新儒学的新近发展及其面相 (373)
- 任蜜林 论竹简《五行》的君子思想 (436)

儒学：回归“仁”与“礼”的统一^{*}

杨国荣

（华东师范大学哲学系）

作为一种包含多重方面的思想系统，儒学无疑可以从不同的方面加以理解，但从本源的层面看，其核心则可追溯到周孔之道：在人们谈孔孟之道之前，儒学更原初的形态乃是周孔之道。事实上，《孟子》一书已提及“悦周公仲尼之道”，这至少表明，在孟子身处的先秦时代，周孔已并提。此后相当长的历史时期中，处于主导地位的儒学，主要被视为周孔之道或周孔之教。“周”“孔”分别指周公和孔子。周公最重要的文化贡献是制礼作乐，比较而言，孔子的思想内容，首先与“仁”的观念相联系。尽管“仁”作为文字在孔子以前就已出现，但真正赋予“仁”以深沉而丰富的价值意义者，则是孔子。

与以上历史过程相联系，周孔之道或周孔之教中的“周”，更多地代表了原初儒学中“礼”的观念，“孔”则主要关乎儒学中“仁”的思想。可以说，正是“仁”和“礼”的统一，才构成了本然形态的儒学之核心。广而言之，“仁”和“礼”的交融不仅体现于作为整体的儒学，而且也渗入作为儒学奠基者的孔子之思想：孔子在对“仁”作创造性阐发的同时，也将“礼”提到突出地位，从而，其学说也就表现为“仁”和“礼”两者的统一。

作为儒学核心观念，“仁”表现为普遍的价值原则，并与内在的精神世界相涉。在价值原则这一层面，“仁”以肯定人之为人的存在价值为基

^{*} 本文根据2015年6月28日作者在北京大学“重构中的儒学”学术会议上的发言整理记录成文。

本内涵；内在的精神世界则往往体现人格、德性、境界等形态。“礼”相对于“仁”而言，更多地表现为现实的社会规范和现实的社会体制。就社会规范来说，“礼”可以视为引导社会生活及社会行为的基本准则；作为社会体制，“礼”则具体化为各种社会的组织形式，包括政治制度等。

从具体的文化意义来看，“仁”作为普遍的价值原则，主要侧重于把人和物区分开。从早期的人禽之辩开始，儒学便关注于人之所以为人、人区别于其他存在的内在价值。较之“仁”注重于人与物之别，“礼”更多地关乎文与野之分。“文”表现为广义的文明形态，“野”则隐喻前文明的存在方式，文野之别的实质指向，在于由野（前文明）而文（走向文明）。“仁”肯定人的内在价值，而“礼”则涉及实现这种价值的方式，包括旨在使人有序生存与合理行动的社会体制和社会规范。

就具体的社会功能而言，“仁”和“礼”都具有两重性，就“礼”的方面而言，其侧重之点在于通过规范和体制形成有序的社会生活，表现为对理性秩序和情感凝聚的担保。荀子曾以确定“度量分界”为“礼”的主要功能，“度量分界”以每一个体各自的名分为实质的内容，名分既赋予每个人以相关的权利和义务，也规定了这种义务和权利的界限。如果每一个人都在界限之内行动，社会即井然有序，一旦彼此越界，则社会便会处于无序状态。同时，“礼”又具有情感凝聚的作用，所谓“礼尚往来”，便表现为人与人之间合乎“礼”的交往，这种交往同时伴随着情感层面的沟通。“礼”又与“乐”相关，“乐”则在更广的意义上关乎人与人之间的情感凝聚：“乐”的功能之一就在于使不同的社会成员之间彼此和亲和敬。礼乐互动，也赋予“礼”以人与人之间情感凝聚的意义。

根据现有的考证和研究，“礼”从本源的方面来说，既和早期巫术相联系，也与祭祀活动相关。巫术的特点是通过一定的仪式，以沟通天和入，这种仪式后来被逐渐形式化、抽象化，从而获得规范、程序的意义。至于礼与祭祀的关系，王国维在《释礼》一文中曾作了解释，并认为“奉神人之事通谓之礼”。“神”关乎超验的存在，“人”则涉及后人对先人的缅怀、敬仰以及后人之间的相互沟通，以“奉神人之事”为指向，“礼”兼及以上两个方面。这样，在起源上，“礼”既与巫术的仪式相涉而具有形式方面的规范意义，又与祭祀活动相关而涉及人与人之间的

沟通。

相对于“礼”，“仁”首先侧重于人与人的情感凝聚。孔子以“爱人”解释“仁”，便突出了“仁”在人与人之间的交往、沟通过程中的意义。后来孟子从恻隐之心、不忍人之心等方面发挥“仁”的观念，也体现了“仁”与情感凝聚的关联。另一方面，孔子又肯定“克己复礼为仁”，亦即以合乎“礼”来界定“仁”。如上所述，“礼”以秩序为指向，合乎“礼”（复礼）意义上的“仁”，也相应地关乎理性的秩序。可以看到，“仁”和“礼”都包含理性秩序和情感凝聚的双重向度，但是二者的侧重又有所不同：如果说，“礼”首先指向理性的秩序，同时又兼及情感的凝聚，那么，“仁”则以情感的凝聚为关注重心，但同时又涉及理性的秩序。

从仁与礼本身的关系看，二者之间更多地呈现相关性和互渗性，二者同时构成了儒学的原初观念。对原初形态或本然形态的儒学而言，首先，“礼”需要得到“仁”的引导。“礼”具体展现为现实的社会规范、社会体制，这种规范、体制的形成和建构，以实现仁道所确认的人的存在价值为指向。尽管“礼”在起源上关乎天人关系（沟通天人），但其现实的作用则本于“仁”，所谓“人而不仁，如礼何”便可视为对此的确认。

进而言之，“礼”应当同时取得内在的形式，“礼”的这种内在化，同样离不开“仁”的制约：从个体的角度看，作为规范的“礼”，应当内化为“仁”的自我意识；从普遍的社会层面看，“礼”则应当以“仁”为其价值内涵，由此超越外在化，即所谓“礼云礼云，玉帛云乎”。

以上侧重于“仁”对“礼”的制约。另外，在本然形态的儒学看来，“仁”本身也需要通过“礼”得到落实。仁道的价值原则乃是通过以“礼”为形式的规范和体制来影响社会生活、制约人们的具体行动的。“仁”作为价值目标，唯有通过“礼”在规范层面和体制层面的担保，才能由应然走向实然。具体而言，仁道所体现的价值原则，以人伦、社会关系及其调节和规范为其实现的前提，所谓“君君臣臣、父父子子”，便是通过伦理关系（父子）与政治关系（君臣）的具体规定（君君臣臣、父父子子）来体现仁道所坚持的人禽之别。以“礼”为现实的形式和程

4 中国儒学(第十一辑)

序,“仁”不再仅仅停留于个体的心性之域或内在的精神世界,而是实现了对世界的现实作用。

不难看到,从形成之时起,儒学便以“礼”和“仁”的统一为其题中之义。借用康德在阐述感性与知性关系时的表述,可以说,“礼”若缺乏内在之“仁”,则将是盲目的(失去价值方向);“仁”如果与“礼”隔绝,则将是空洞的(抽象而难以落实)。

然而,在儒学尔后的演化过程中,其原初形态经历了一个分化过程。韩非所谓孔子之后,“儒分为八”,也涉及这一分化过程。从实质的层面看,儒学的分化主要表现为“仁”和“礼”的分离以及两者的单向展开。在先秦时期,孟子和荀子对儒学的各自阐发,便已展现以上分化。

宽泛而言,孟子儒学思想的核心表现为两个方面:其一关乎仁政,其二涉及仁心。“仁政”观念一方面将“仁”引向外在的政治领域,从而表现为“仁”的外化;另一方面,则蕴含着以“仁”代替“礼”的趋向,后者同时意味着“礼”在体制层面的实质退隐:孟子由“不忍人之心”推出“不忍人之政”,并强调以“仁”为立国之本,就体现了这一点。这一意义上的“仁政”固然展现了价值层面的正当性,但往往既缺乏社会层面的现实根据,也难以呈现对社会生活的实际规范意义和建构作用。与“仁政”相关的“仁心”则更直接地突出了“仁”作为内在心性和内在精神世界的意蕴。尽管孟子所提出的“四心”之说并非仅仅局限于“仁”,但作为“仁之端”的“恻隐之心”,则显然处于主导地位。所谓“仁人无敌于天下”,便在将“仁”作为完美人格(仁人)总体特征的同时,突出了“仁”所具有的优先性。就人的存在而言,孟子以恻隐之心为“仁”之端,由此强调了成人过程的内在根据,并将人格的培养视为“求其放心”的过程,这些看法都更多地展现了“仁”及其内在化的一面。孟子诚然也提到“礼”,但在总的方面,他无疑更侧重于强化“仁”;相对于“仁”的这种主导性,“礼”多少处于边缘化的层面。

较之孟子,荀子更注重“礼”,肯定“学至乎礼而止矣”。对荀子而言,“礼”规定了人与人之间的“度量分界”,由此避免了社会生活中的争与乱;社会的秩序,需要通过“礼”加以担保。在强调礼的现实规范作用的同时,荀子对“仁”所体现的内在精神世界方面则不免有所忽视。

从成人过程看，孟子把仁心视为成人的内在根据，在荀子那里，成就人则主要表现为以“礼”为手段的外在教化过程，对成人的内在根据，则未能给予必要的关注。如果离开人格培养的内在根据而强调社会对个体的塑造，每每就容易把成人过程理解为外在灌输，并使之带有某种强制的性质。这一进路在某种意义上表现为对“仁”的抽象化或虚无化。

孟荀分别从不同方面展开了原初儒学所包含的“仁”和“礼”。在宋明时期，这一分化或片面化过程得到了另一种形式的发展。理学诚然有注重心体与突出性体的分别，但从总体上看，都趋向于将“仁”学引向心性之学。以孟子为其直接的思想源头，理学往往把内在心性提到了更加突出的位置，并以成就醇儒为“成己”的目标，而如何通过现实的规范系统和体制建构或体制变革来影响社会生活，则往往处于其视野之外。理学固然并不否定“礼”的作用，但往往将“礼”限定于伦理等特定领域，朱熹作《家礼》，在某种意义上即体现了这一趋向。可以看到，就内圣与外王的关系而言，理学突出内圣而弱化外王；从“仁”与“礼”的关系看，理学则在强化“仁”的同时，趋向于限定“礼”的作用，并相应地淡化“礼”在更广的社会实践领域中的意义。

与理学同时的事功之学，展现的是另一种思想趋向。理学以内在心性为主要的关注之点，事功之学则反对“专以心性为宗主”。相对于理学，事功之学更注重经世致用，后者以作用于现实的社会生活为指向。在传统儒学中，“礼”与现实的社会生活具有更为切近的联系，就此而言，事功之学无疑比较多地发展了儒学中“礼”的方面。如果说，理学将“仁”引向内在心性，那么，事功之学则将“礼”引向现实社会生活。不过，由于注重外在的社会作用，事功之学往往将内在人格的培养置于比较边缘的地位，“仁”所体现的内在精神世界，在事功之学中似乎没有得到合理的定位。

近代以来，儒学的演进依然伴随着儒学的分化。以当代新儒家而言，其进路表现为上承宋明理学，给予内在心性（内圣）以优先的地位，尽管其中的一些代表人物也主张由内圣开外王，并留意于政道与治道，但从总体上看，在当代新儒家之中，内在心性或内圣无疑具有更为本源的性质，而外王则最终基于内圣。另一方面，以社会的历史变革为背景，

儒学与政治的关联也每每受到关注,从19世纪末的托古改制,到时下各种版本的政治儒学,都体现了这一点。同样,政治儒学也首先关注儒学的体制之维,这种体制同时被视为“礼”的具体体现。从当代新儒家与政治儒学的以上分野中,不难看到他们对传统儒学中“仁”与“礼”的不同侧重。

今天,当我们重新审视儒学之时,面对的突出问题便是如何扬弃“仁”和“礼”的分离。从儒学的演化看,以孔孟之道为关注之点,往往侧重于“仁”的内化(心性);注重周孔之道,则趋向于肯定“仁”与“礼”的统一。扬弃“仁”和“礼”的分化,从另一角度看,也就是由孔孟之道回到周孔之道,这一意义上的回归,意味着在更高的历史层面上达到“仁”和“礼”的统一。

回归“仁”和“礼”的统一,并非简单的历史复归,它的前提之一是“仁”和“礼”本身的具体化。就“仁”而言,其本然的价值指向在于区分人与物,由此凸显人之为人的存在价值。今天,人依然面临如何避免物化的问题,在广义的形态下,这种物化表现为器物、权力、资本等对人的限定。科技的发展,使当代社会趋向于技术专制:从日常生活到更广的社会领域,技术愈来愈影响、支配乃至控制人的知与行;权力的不当膨胀,使人的自主性逐渐失落;资本的扩展,则使人成为金钱、商品的附庸。当权力、资本、技术相互结合时,人往往更容易趋向于广义的物化。以此为背景,“仁”在当代的具体化,首先便意味着通过抑制以上的物化趋向来避免对人的存在价值的漠视。

就人本身而言,“仁”的具体化过程需要考虑的重要方面之一,是关注德性和能力的统一。在德性与能力的关联中,德性侧重于内在的伦理意识、主体人格,这一意义上的德性,关乎人成就自我与成就世界的价值导向和价值目标,并从总的价值方向上,展现了人之为人的内在规定。与德性相关的能力,则主要表现为人在“成己”与“成物”过程中的现实力量。人不同于动物的重要之点,在于能够改变世界、改变人自身,“改变人自身”同时又表现为价值创造的过程,作为人的内在规定之能力,也就是人在价值创造层面所具有的现实力量。德性规定了能力作用的价值方向,能力则赋予德性以现实力量。德性与能力的统一,表现为

自由的人格。从儒学的衍化看，走向这种自由的人格，意味着通过“仁”的具体化来避免宋明以来将“仁”主要限于伦理品格（醇儒）的单向传统。

与“仁”的具体化相关的是“礼”的具体化。“礼”的本然价值取向关乎“文”“野”之别。在宽泛意义上，“文”表现为文明的发展形态，与文明本身展开为一个历史演化过程相应，文明形态在不同时期也具有不同的内涵。今天考察“礼”的文明意蕴，显然无法离开民主、平等、权利等问题，而“礼”的具体化，也意味着在社会规范和社会体制的层面体现民主、平等、权利等内涵，并使之在形式、程序等方面获得切实的担保。

在形而上之维，“礼”的上述具体化表现为当然与实然的统一。“当然”关乎价值理想，就儒学的传统而言，其内容表现为肯定人之为人的内在价值，以走向合乎人性的存在为价值目标；“实然”则是不同历史时期的现实背景，包括现实的历史需要、现实的社会历史条件，等等。当然与实然的统一，意味着合乎人性与合乎现实的统一，这种统一应成为“礼”所体现的社会规范和社会体制的具体内容。如何把普遍的价值理想和今天的历史现实加以结合，如何达到合乎人性与合乎现实的历史统一，构成了“礼”具体化的重要方面。

从“仁”和“礼”的关系看，两者的统一首先表现为自由人格和现实规范的统一。自由人格首先关乎内在的精神世界，它以真、善、美的交融为内容，体现了合理的价值发展方向与实际的价值创造能力的统一。现实规范则基于当然与实然的统一，展现了对社会生活及社会行为的普遍制约作用。自由人格体现了人的价值目的和自主性，现实规范为人的生活 and 行为提供了普遍的引导。自由人格与现实规范的相互制约，构成了“仁”与“礼”在现代走向统一的具体表现形态之一。

“仁”关乎内在精神世界，在当代，这种精神世界主要被视为个体领域；“礼”涉及现实的社会规范与体制，这种规范为公共领域中人与人的交往提供了前提。与此相联系，“仁”与“礼”之辨同时指向个体领域与公共领域的关系。在当代哲学中，海德格尔、德里达等，主要关注个体领域，他们或者聚焦于个体的生存，并把这种生存理解为通过“烦”

“畏”等体验而走向本真之我的过程;或者致力于将个体从逻各斯中心或理性的主导中解脱出来,由此消解社会建构起来的意义世界。与之相对,哈贝马斯、罗尔斯等,则主要将目光投向公共领域。哈贝马斯以主体间的交往为社会生活的主要内容,由此表现出以主体间性(intersubjectivity)消解主体性(subjectivity)的趋向;罗尔斯则一方面将道德人格归属于公共领域(政治领域)之外的存在形态,另一方面又强调个体品格可以由社会政治结构来塑造,由此单向度地突出了公共之域对个体的作用。二者呈现为个体领域与公共领域的分离。

如上所述,“仁”作为自由人格的体现,关乎个体领域;“礼”则涉及公共领域的交往,肯定二者的统一,既意味着让“仁”走出个体心性、由内在的精神世界引向更广的社会生活,也意味着通过社会秩序的建构和规范系统的确立,使“礼”同时制约和引导个体的精神生活。上述意义上“仁”与“礼”的统一,无疑将有助于扬弃当代哲学中个体领域与公共领域相互分离的趋向。

在更内在的价值层面,“仁”与“礼”的统一进一步指向和谐与正义的关系。除了内在精神世界,“仁”同时关乎普遍的价值原则,以肯定人的存在价值为核心,意味着对人的普遍关切。在传统儒学中,从“仁民爱物”到“仁者与天地万物为一体”,仁道都以人与人之间的和谐共处为题中之义。相对于“仁”,“礼”在体制的层面首先通过确立度量界限,对每一社会成员的权利与义务做出具体的规定,这种规定同时构成了正义实现的前提:从最本源的层面看,正义就在于得其应得,后者的实质意义则在于对权利的尊重。

以权利的关注为核心,正义固然担保了社会的公正运行,但权利蕴含界限,并以确认个体差异为前提,前者容易导向于个体间的分离,后者则可能引向形式的平等、实质的不平等。如果仅仅注重权利,那么社会便难以避免如上的发展趋向。另外,以社会成员的凝聚、共处为关注之点,和谐固然避免了社会的分离和冲突,但在天下一体的形式下,个体往往易于被消融在社会共同体之中。和谐与正义内含的如上问题,无论使正义优先于和谐还是和谐高于正义,都难以避免各自的偏向。相对于此,“仁”与“礼”本身各自渗入了个体与社会的两重向度,这种内在

的两重性从本源的层面赋予个体与社会的统一以内在的可能，后者进一步指向和谐与正义的统一，并由此为社会生活走向健全的形态提供了历史的前提。

以“仁”与“礼”为视域，自由人格与现实规范、个体领域与公共领域、和谐与正义的统一，同时从不同方面体现了“仁”与“礼”内含的理性秩序与情感凝聚之间的交融。如果说，自由人格、个体领域、社会和谐可以被视为“仁”之情感凝聚趋向在不同层面的展现，那么，现实规范、公共领域、社会正义则更多地渗入了“礼”的理性秩序义。在传统儒学中，“仁”与“礼”尽管侧重不同，但本身都兼涉理性秩序与情感凝聚，这种交融，也从一个方面为自由人格与现实规范、个体领域与公共领域、和谐与正义的统一提供了内在根据。

要而言之，从儒学的发展看，如何在更高的历史层面回到“仁”和“礼”统一的儒学原初形态，是今天所面临的问题。作为儒学的本然形态，“仁”和“礼”的统一，需要不断地被赋予新的时代意义，这一意义上的历史回归，同时表现为对当代现实处境与当代哲学问题的回应。

儒学的重构方向

朱汉民

(湖南大学岳麓书院)

首先感谢北京大学儒学院的邀请，让我有机会到这里聆听很多重要的报告，可以开拓自己的思想和视野。我记得之前还来这里参加了“中国文化书院三十周年”的活动，正好参加的这两个活动都和我敬仰的汤一介先生有关系。八十年代汤先生创办“中国文化书院”的时候，我们有很多的合作，乐先生也到岳麓书院做过演讲。汤先生讲，两家书院可以有些合作，我们各自都有些自己的特点。事实上，在当时八十年代文化热的时候，我们就有过一些合作，后来编纂《儒藏》我们也有合作。这次来的时候王博老师说应该加强合作，儒学院做得很高层，但方向和思路与我们很多方面都是比较接近的。

这次会议的主题是“重构儒学”。“重构儒学”刚才郑宗义老师讲了，就是“重构和重建”，据此我就想到了“建构”。假如说我们把儒学看成一套知识结构和价值结构的话，它应该随着时代的变化而不断地发生变化。事实上，历史上的儒学本身是一个不断建构的过程，所以刚才在想这个题目的时候我想讲几个问题。

一个就是讲一下“儒学的重构”问题。当代儒学建构的主体首先是儒家学者，也就是我们今天在座的各位研究和传播儒学的学者。但儒学不仅仅是知识，不仅仅是学，还是一套信仰系统和价值体系，是一种全方位的文明和文化。我们为什么强调中华文化是以儒学为主体的，因为儒学渗透到了中国社会和精神的各个层面。我为什么提这个问题呢？在历史上，这个儒学建构的主体除了儒家学者或者儒者士大夫以外，还有两个社会群体非常重要，一个就是以帝王为中心的朝廷，即庙堂之上；

另一个就是民众、基层社会，包括家族、宗族、乡村等。事实上在儒学的建构发展过程中，一直有这三股重要的社会力量在起作用。在民间社会、在家庭、在家族、在村落，儒学就体现在那些家庭、宗族、村落的社会组织中间，体现在家规、家训、蒙学读物中间。我认为在民间社会，儒学最重要的实体性存在就是祠堂和书院。然后上层有庙堂和朝廷，中间是儒者士大夫，他们以儒学来连接以帝王为中心的朝廷和以家族、村落为中心的民间社会。我认为这三者的互动关系对儒学两千多年的发展确实起到非常重要的作用。很多学者对历史上的儒学和朝廷的结合持批评的态度，认为这种做法改变了儒学的本来面目。我个人的看法是这样的，我认为一部分儒者士大夫和朝廷权力结合，给儒学带来了巨大的改变。我们今天说春秋战国时期的儒学和汉代董仲舒的儒学是不一样的，董仲舒把“三纲”列进儒学的价值体系中去了，这是消极的一面。其实，从积极的一面来说，我认为儒学和朝廷的合作虽然带来了一部分价值理念的牺牲，但是确实又使儒家士大夫发挥了儒学该发挥的功能。如果汉儒没有和汉武帝的合作，没有后来两千多年的合作，我认为中华文明的历史、中国社会政治的历史真的不会是这样的。大家知道秦始皇是比较典型的迷信权力、批判儒学的帝王，他盲目地相信自己的权力，为所欲为，严刑峻法，对社会、民生是一种严重的伤害，对国家的安定也是一种伤害。我认为儒学参与到政治中间去，虽然自己受到了损害，但是实际上却发挥了它的文化功能和作用。而且有些人还做过很多的研究，比如说儒生出身的人做官，与不是儒生出身做官的，他们的品德都有很大的区别，他们以后的成就也有很大的区别。我举这个例子是想说明一下，这三者的互动影响了整个儒学的建构。今天为什么讲这个历史？因为今天我们同样面临这样的问题。现在大家都知道有儒学热和国学热，这个热度和以前还有不一样的地方，这个热度不仅仅是因为一些儒家学者的关注。我注意到了两个方面，一个就是民间社会对儒学的需求，包括家庭、包括企业。我在课堂上讲过儒学，我也给企业家讲过儒学，甚至武警总队我也去讲过。我讲的时候发现他们对传统文化，对儒学的渴求程度，其实超过了我课堂上的学生。他们有着强烈的心灵饥渴，所以现在有很多的学者在做儒学的普及和国学的普及工作。我认为学者做了很重