

湘學研究

二〇一六年第一輯（總第七輯）

• 湖南省湘學研究院 主辦 •

中國社會科學出版社

湘學研究

二〇一六年第一輯（總第七輯）

• 湖南省湘學研究院 主辦 •

中國社會科學出版社

图书在版编目(CIP)数据

湘学研究. 二〇一六年. 第一辑: 总第七辑 / 湖南省湘学研究院主办. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 6

ISBN 978-7-5161-8774-6

I. ①湘… II. ①湖… III. ①学术思想—思想史—研究—湖南 IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 192206 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 王 茵
特约编辑 孙 萍
责任校对 胡新芳
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

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2016 年 6 月第 1 版
印 次 2016 年 6 月第 1 次印刷

开 本 880×1230 1/16
印 张 13.75
插 页 2
字 数 326 千字
定 价 40.00 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

《湘学研究》编辑委员会

主 任 王伟光

副主任 路建平 许又声

委 员	王伟光	路建平	许又声	方克立	张海鹏
	刘建武	朱有志	唐浩明	刘云波	王兴国
	王继平	朱汉民	李育民	杨念群	曹 新
	伍新林	周建刚			

主 编 刘建武

执行主编 刘云波

副 主 编 周建刚

编辑部主任 毛 健

《湘学研究》总第七辑目录

【湖湘儒学研究】

儒学世俗化何以必要

- 关于儒学当代发展的新思考 蒋国保 (1)
- 船山对朱子、阳明“亲新之辨”二元对立模式的解构 陈力祥 杨超 (12)
- 左宗棠理学本源的植入路径与固本之方 谢孝明 (24)
- 浅析《道南渊源录》体系 朱雪芳 张孝池 (42)

【湖湘佛教研究】

沩山禅系与禅学

- 以沩山灵祐禅师为中心的沩仰宗初期历史研究 周建刚 (54)
- 谭嗣同《仁学》中的佛教术语释例 姚彬彬 (74)
- 觉三法师生平考略 刘范弟 (81)

【湖湘历史文化研究】

- 《四库全书》中之湘人著述概说(上) 王晓天 (94)
- 清初李徽事迹及湖南观风整俗使的设置 梁广兆 (114)
- 清末湘籍学者关于外国历史的译述与研究 李长林 (126)
- 骆鸿凯《声韵学》讲义及其音韵学研究 邓盼 (134)
- 从西医到中医
- 试析湘雅医院首任院长胡美的中医观 李群 李传斌 (144)
- 刘少奇与湖湘文化 贺全胜 (153)
- 话说汝城文化生态旅游十二大品牌 朱惠芳 (163)
- 慎终追远
- 舜帝祭祀礼仪考释 周欣 (172)

【湖湘文献整理与研究】

- 俄藏黑水城汉文写本《碧岩录》残叶及相关问题考 崔红芬 (182)
- 傅增湘旧藏《长沙叶定侯家藏书纪略》 尧育飞 (191)
- 程千帆早年轶作一则 姜庆刚 (207)

儒学世俗化何以必要

——关于儒学当代发展的新思考

蒋国保*

摘要：通过儒学世俗化以谋求儒学当代发展，是我“知天命”之年后，一直倡导的主张。本文在综合我以前之思考的基础上，依据我所认同的“世俗化”标准，论述儒学世俗化的必要性以及如何实现儒学的世俗化。与以前的思考相比，本文所谓“新”，主要体现在以下思考上：（1）儒学世俗化之必要性，就体现在儒学如不实现世俗化，它就难以适应当代社会的现实需要与当代民众的情感需要，也就难以消除它的当代生存困境；（2）儒学欲实现世俗化，不但取决于儒学自身的“三个改变”，还有赖于儒学从业者转变其三个观念，因为他们若不改变其观念，就不可能积极推动儒学的“三个改变”，使儒学世俗化变革流于少数学者的空谈。

关键词：儒学；世俗化；民众；当代发展

近十几年来，我一直倡导儒学通过世俗化途径谋求其现代发展，实现其现代化。在我看来，儒学的当代发展，根本就是谋求儒学的现代化，而儒学的现代化则离不开儒学的大众化；可儒学的大众化，又离不开儒学的普世化。儒学普世化是指儒学成为当代社会各阶层人群，尤其是广大普通民众的普遍认同。但问题是，当代社会，价值多元，而且以实用的、功利的价值取向为主流的、主导的价值取向。这种价值取向，与儒学所倡导的观念的、理想的价值取向是相悖反的。既然如此，儒学如何赢得当代民众的普遍认同？儒学世俗化主张正是为了解决这一儒学当代发展之时代难题而提出的，它在理论上，内在包含这么三个层次：（1）何谓世俗化？（2）依世俗化标准，儒学是否有必要世俗化？（3）儒学如何实现世俗化？本文依次阐述这三个问题。

* 蒋国保，苏州大学政治与公共管理学院哲学系教授，博士生导师。

“世俗”这个词，在汉语文献里，或如《史记·循吏列传》所示：“上下和合，世俗盛美”^①，意指伴随特定社会而流行的风俗习惯；或如《庄子·天地》所示：“无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者”^②，意指尘世；或如《庄子·天下》所示：“不谴是非，而与世俗处”^③，意指俗人、普通人；或如韩愈《王公墓志铭》所示：“公所为文章，无世俗气”^④，意指庸俗，皆不具有我们将要讨论的“世俗化”含义。

我们这里要讨论的“世俗化”，英文是 secularization。在这个英文词的释义中，就有“使财产变为非教会所有”一项。有学者的研究也认为，这个词最早是法律用语，是指依法将原本属于教会的资产判决给他人。但多数研究者以为这个词是伴随着宗教斗争、宗教变革而出现的，它应当属于宗教社会学范畴。作为宗教社会学范畴的词，它在不同的语境里，语义各异，或表示被教会控制的领土或财产从教会手里转移；或表示教职人员回归世俗社会；或表示现代人脱离教会保护而获得自由；或被教职人员用作“异教化”、“非基督教化”的代名词。

与“世俗化”语义不确定相似，“世俗化”的定义也异说纷呈，难以统一。但在“世俗化”种种定义中，美国学者拉里·席纳尔（Larry Shiner）的定义，被多数学者认为是最全面的。拉里·席纳尔的定义概括了“世俗化”的六种含义：（1）宗教的衰落，即指宗教思想、宗教行为、宗教组织失去其社会意义；（2）宗教影响的减弱，宗教团体的价值取向从彼世转向此世，使宗教从内容到形式都变得适合现代社会的市场经济；（3）宗教出现多元的并存或分裂，表示宗教与社会的分离，宗教失去其公共性社会职能，变成纯私人的事务；（4）宗教从其他社会制度中分化分离出来，表示信仰和行为的转变，即在宗教世俗化过程中，各种主义发挥了过去由宗教团体承担的职能，扮演了宗教代理人的角色；（5）宗教跟周围社会文化的张力降低，表示世界渐渐摆脱其神圣特征，社会的超自然成分减少，神秘性减退；（6）宗教从神圣转变为庸俗，表示“神圣”社会向“世俗”社会的变化，宗教从出世转变为入世。^⑤

对这六种含义，有的学者甚至加以区分，以为其中的前五种，是“世俗化”这个词在国际学术界通用的含义，后一种则是它在中国语境中出现的特别含义。这种观点似乎认为，将“世俗化”理解为“表示‘神圣’社会向‘世俗’社会的变化”，意味着“神圣转变为庸俗”，并不是拉里·席纳尔的原话，而是中国学者对他的有关说法的引申。实情究竟如何，有待专家去研究。在这里，我所要强调的是，我所理解和采用的“世俗化”理论，主要就是指第六种含义。这在我研究“儒学世俗化”的早期文章中，就有反映，例如在《世俗化：儒学当代发展的基本路向》中，就已经明确指出：“‘世俗化’被解释为‘又称还俗、变成世俗的或从一种

① 《史记》（简体字本），中华书局1999年版，第2357页。

② 王先谦：《庄子集解·庄子集解内篇补正》，中华书局1987年版，第107页。

③ 同上书，第295页。

④ 马其昶校注、马茂元整理：《韩昌黎文集校注》，上海古籍出版社1986年版，第536页。

⑤ 此系借用网上关于席纳尔定义的概括。

（圣礼的）神圣状态中移出的过程’”^①。从这个解释可以看出，世俗化乃相对于神圣化而言，是指通过对神圣化的“去魅”回归世俗社会、世俗生活与世俗价值。世俗化的过程，实际上也就是人挣脱神圣偶像的束缚、自己掌握自己命运的过程。早期的世俗化意味着大胆藐视被视为最高、终极价值的神，以后逐渐固定为一种世俗的价值追求，即将尊重人格、理解人的情感、重视人的日常世俗生活视为合乎人之本性的价值诉求。一言以蔽之，世俗化就是将人由神圣之奴仆变为自由主体的同时，完全承认人的世俗愿望与世俗追求的合法性。^② 后来我虽然将“去魅”具体解释为“去精神贵族化”，但我迄今没有改变关于“世俗化”的以上理解。

如果说我关于“世俗化”的理解还有一点新意的话，那就在于：我不赞成将去“神圣化”的“世俗化”与庸俗化画等号。我的思考很简单：如果“世俗化”等于庸俗化，那么禅宗的世俗化，势必造成整个禅宗在修行方式上的庸俗化，但事实却证明：世俗化了的禅宗，其修行仍然是注重精神世界的信仰培养，一点也不庸俗。正是这一简单思考促使我深思“世俗化”与“庸俗化”的关系，最后得以确定“世俗化”与“庸俗化”的基本区别：“庸俗化”作为一种生活方式，从某种意义上讲，也是以追求世俗价值为生活的意义，但它之所以不能同“世俗化”混淆，是因为“庸俗化”消解了人作为自由主体的积极意义，在否定人是神（圣）之奴仆的同时，将人变成了“物”的奴仆，使人因过度膨胀的物质欲望而丧失了自我。一个（世俗化）意味着人从世俗层面肯定自我价值，一个（庸俗化）意味着人在世俗追求中丧失自我价值，这就是“世俗化”与“庸俗化”的根本区别。

将“庸俗化”与“世俗化”区别开来，对我确切地阐述“儒学世俗化”主张来说，是至关重要的，它一方面化解了对我之主张的误解，使大家清楚，我所主张的“儒学世俗化”，并非旨在提倡让儒学迎合民众的低俗趣味、不良习气、不健康的情感与丑陋的生活方式，而是旨在提倡让儒学贴近民众的情感世界，赢得民众的情感认同；另一方面规范了我的思考，使我的思考不至于陷入迷失，不自觉地将“世俗化”与“庸俗化”混同。我之所以能始终从现代民众之情感认同与价值取向的层面来论证“儒学世俗化”之必要性，而不是从民众低俗的生活方式层面来论证这一必要性，应该说与我思想上始终未陷入迷失有密切的关系。

二

就我所认同的“世俗化”而论，儒学当下何以必须世俗化？对这个问题，最简单也是最明白的回答就是：儒学要谋求当代^③发展，实现现代化，就必须世俗化，因为儒学不经由世俗化，就难以贴近当代民众的情感世界，赢得民众真诚的认同；而儒学如果不能赢得广大民众的真诚认同，其所谓当代发展、其所谓现代化，就只能是空说、空想，不具有现实意义。但要真正信服这个简单的回答，还必须弄清楚三个关系，即儒学与当代的关系、儒学与当代民众的关系、

① 覃光广等主编：《文化学辞典》，中央民族学院出版社1988年版，第234页。

② 参见拙作《世俗化：儒学当代发展的基本路向》，发表于《儒林》第2辑，山东大学出版社2006年版。又，此文收于拙著《儒学纵横论》，安徽人民出版社2013年版。

③ 我一直就当代指“当下生活的时代”的意义上使用这个词，而不是从“当代”有悖于“现代”的意义上使用这个词。

儒学处境与儒学变革的关系。我对这三个关系的研究还有待深入,下面只能谈谈初步认识。

要谈儒学与当代的关系,首先得清楚,当代是什么性质的时代。可要问“当代”,尤其是要问中国的“当代”是什么性质的时代,恐怕一言难尽。“当代”的难以界定,主要不是因为modern这个词的歧义性^①,而是因为“当代”本身的不确定性。“当代”就其本义讲,是指“当下生活的时代”,因而人类的每个时期,无论是古代、近代、现代还是后现代(将来),对活在那个时期之当下的人来说,又都是他们的“当代”。这也就是说,每个时期的人,都有其“当代”,比方说,古代人有古代人的“当代”,近代人有近代人的“当代”,现代人有现代人的“当代”,将来的人(后现代的人)有将来的人之“当代”。“当代”的这一不确定性,既使得作为狭义历史范畴的“当代”在时间上变得模糊,让人难以把握其具体的时间段,也使得作为文化范畴的“当代”在价值上难以琢磨,令人难以确切把握其价值取向。于是就出现了一个奇怪的现象,每个时期的“当代”人,其价值取向其实都不具有“当代性”,反倒是要么具有“古代性”,要么具有“现代性”,或者“古代性”与“现代性”兼有。所以,对于人类来说,就必然遭遇固有的窘境,一方面任何活着的人都不能不生活在“当代”;另一方面任何活在“当代”的人又绝不能“唯当代”的生活,必须在古代价值与现代价值中作出选择,而调和性的选择,即希望兼顾古代与现代价值,其实是人类无法从根本上彻底摆脱古今矛盾与冲突的无奈之举。

既然“当代人”在价值认同上不确定,那么要讨论儒学的当代发展,首先就要弄清儒学在当代谋求发展所希望实现的“当代性”是什么。有些现代新儒家说,它就是要求民主与科学,以儒学促进中国文化的现代化。但是,不论如何限定“现代性”内涵,民主与科学,都是构成“现代性”的核心内容。这样说来,如果照有些新儒家所主张的那样,将儒学的当代发展,具体化为开出民主与科学,那么势必将儒学的当代发展引向歧途,因为既然连“当代性”与“现代性”本身都纠缠不清,未清楚地区别开来,那么其所谓的儒学当代发展,究竟是“现代性”的发展还是“当代性”的发展呢?有的学者则说,当发挥其批判作用,以儒家的道德理想拯救当代社会之道德危机、存在危机。但是,儒学对当代社会的批判性,具体体现在以古代价值批判现代价值,所以,儒学即便具有批判现代价值之意义,但其批判现代价值之有效性,也未必对批判当代社会有效,因为当代社会与现代社会虽然在价值认同上有千丝万缕的联系,但毕竟有区别,因而一定有价值认同上的差异;还有学者说,当发挥其超越性,以儒家的终极关切弥补当代人的终极理想缺失。但是,当代人超越理想之缺失,未必是儒家成贤成圣理想所能弥补的,因为当代人之缺失超越理想,恰恰由于其切身体悟出成贤成圣并非其人生意义之必有与当有。

更有学者,不赞成上述关于“儒学与当代关系”的正面思考,转而否定性地思考“儒学与当代”关系问题,指出:儒学在当代,不具有“现代性”意义与价值,只有在后现代,它才能发挥其拯救社会堕落的现实意义。这种认识,正如我在《关于儒学当代意义的新思考》一文^②

① 既指现代,又指当代。

② 见《学术界》2014年第11期。

中所指出的，其误有三：首先是对当代社会之价值取向的多元特性缺乏全面把握与深刻认识，殊不知当代社会固然价值多元，但并不简单地排斥任何价值。不排斥任何价值，反过来说，也就意味着可以选择任何价值。其选择的唯一标准，就是实用理性（这是当代社会的本质体现），看它在当下对社会的稳定与健全是不是有正合时宜与事宜的作用。从这个意义上讲，儒学有无当代意义，不是取决于它是否以道德关切为重，而是取决于当代社会需不需要以道德关切为重，即关切道德重于关切利益。其次是对世俗价值关切与道德关切的辩证关系缺乏应有的认识，将两者截然对立，以为关切世俗、实用价值，就一定会排斥道德关切，殊不知当代社会固然崇尚世俗价值、实用价值，但正因为这一崇尚而使得当代社会更需要道德关切。最后是对儒学精神实质缺乏全面而深刻的认识，以为儒学崇尚道德、提倡道德优先就绝对排斥一切世俗价值，殊不知儒学固然崇尚道德、提倡道德优先，但优先不等于取代，更不是取消，而是强调在诸因素中，道德的因素是第一位的，任何选择在考虑利弊时，首先要考虑道德；在诸种价值中，道德价值是最高的。

关于“儒学与当代”关系之上述正反两方面思考，都是基于儒学的价值来考量它有无“当代性”。这种考虑，预设了一个前提，即只要儒学有价值，它就定能实现其“当代性”，殊不知儒学的价值即便是普世的，其当代性的实现，也不取决于儒学本身，而是取决于当代社会对它的要求，或者说它能不能适应当代社会的要求，转化为当代人之自觉的价值认同。就儒学之当代能否发展取决于当代社会对它有没有要求来说，要探讨“儒学与当代”的关系，不应以儒家价值来衡量当代人之价值认同的合理性，而应该以当代人的价值认同来衡量儒家价值的现实意义。这样的衡量，无非就是基于“当代性”来考量儒学有无当代价值。一旦以“当代性”作为指标来衡量儒学在当代的现实意义，就不难理解：儒学“世俗化”，对于儒学实现其当代意义来说，不是可有可无，无关紧要；而是事关根本，不可或缺，因为所谓“当代性”从根本上讲，就是指“世俗性”。这样说，当然不是否定古代社会、现代社会同样存在所谓“世俗性”，它只是强调：当代社会比任何社会都更看重世俗价值，将世俗价值认同视同终极关切。在古代社会里，世俗价值与超越价值（神圣价值）的对立，是十分明晰的，人们往往以超越价值压制世俗价值；待到现代社会，为了反对以神圣价值（超越价值）打压世俗价值这一古代倾向，又过度地凸显世俗价值，以至于以世俗价值取代神圣价值，将人的生命精神归结为人的世俗性。当代社会，在文化上意味着对古代社会的超越，理应对现代社会之过度的世俗价值崇尚予以纠正，以求得世俗价值与神圣价值的平衡；但在现实的层面，当代社会不但未能实现这一平衡，却为“实现现代化”之迫切的事业所逼，自觉地放弃了对超越价值的追求，而将生命的追求全落实在世俗价值上。这就难怪当代人缺乏起码的敬畏之心，以神圣为嘲讽之对象，于是乎，贬低祖宗、污蔑英雄、谩骂圣人、喝彩邪恶、鼓吹霸道，一时竟成风气！在这样的风气下，任何神圣、超越的说教，遭遇被讽刺、被拒斥的命运，就是必然的趋势。由此也就反证出儒学世俗化对于儒学当代发展的必要性。

其次，谈儒学当代发展，还要进一步讨论“儒学与当代民众”的关系，因为儒学当代性的实现，亦即儒学的当代发展，归根结底就是指当代民众的儒学认同。可为什么说当代民众是否认同儒学从根本上决定了儒学能否获得当代发展呢？要正确认识这个问题，需探讨两点，一点

是若民众不认同儒学,儒学就不可能发展;另一点是当代民众的儒学认同,当不同于古代民众、现代民众的儒学认同。

学术发展,并不仅仅意味着学术本身之合逻辑的推演,更因为有根本性的动力:社会需要。由于社会的主体是民众,所以社会需要其实也就是民众的需要。从这个意义上说,任何学术,如果不为民众所需要,就一定会丧失其现实价值而难以生存和发展。儒学既是一种学术,其欲获得发展,当然也不能例外。既然儒学当代发展亦取决于民众的需要,那么民众需要什么就是我们探讨“儒学与民众”关系首先要弄清楚的问题。就人生哲学来讲,人的需要不是单一的,而是多方面的,且分层次的。但对于普通民众来说,他们不像学者那样,需要高深的知识与精致的思辨;也不像圣贤那样,需要超越理想与神圣境界,其需要是十分具体的,可以从根本上归结为两个方面:精神上的需要就是希望做个好人,物质上的需要就是希望过上好生活。这两个需要是民众价值认同的情感基础,一切有悖于民众这两个需要的学术都将难以为民众的情感所接受,从而被民众拒斥或唾弃。因此,儒学欲赢得民众的情感,就要贴近民众的需要;儒学要贴近民众的需要,就要一方面将儒学中体现士人希望、体现圣贤理想的那些内容淡化,另一方面将合乎民众需要的那些内容凸显或充实。这两个方面的变革,都有赖于儒学的世俗化,因为不进行世俗化,儒学将一如既往循着“士希贤、贤希圣、圣希天”^①的超越的路向发展,而且其发展也只能是学者所看重的学理上的拓展、完备与周洽,它非但不能让儒学贴近民众的需要,反倒让儒学与民众的切实需要大相径庭。

在当代讨论“儒学与民众”的关系,还必须注意一个问题,即古今民众的儒学认同其实不尽相同,甚至完全相左。古代民众的儒学认同,不是基于对儒学契合其生命精神的深切体悟而发出的自觉、主动的认同,而是不自觉的被动的认同。这也就是说,古代民众的儒学认同,其实就是把士人当作道德榜样,以士人的是非为是非。由于士人乃“以孔子之是非为是非”,所以古代民众以士人之是非为是非归根结底也就是“以孔子之是非为是非”。但这种形式的儒学认同,毕竟不是直接自觉主动的认同,而是间接不自觉被动的认同。在“四民士为首”,士因而成为其他“民”之当然道德榜样的古代社会,这种形式的儒学认同,是完全可能的。然而在现代社会,因为社会阶级结构的变化,士不再居于社会阶级结构的顶层,失去了作为民众当然的道德榜样的社会地位,那么像古代似的被动形式的儒学认同,就变得完全不可能。现代民众之所以不能像古代民众那样,不自觉地、被动地认同儒学,就因为现代民众普遍以理性的态度对待儒学;然而由于西学的影响,其所看重的理性又无非是批判理性。从批判理性出发的儒学认知,当然不能导致对儒学的正面认同,却必然造成对儒学的彻底否定。对儒学的彻底否定,在20世纪,一再掀起“反孔批儒”运动,给儒学的现代生存与发展造成了极大的困境。

历史的教训必须记取。自儒学之现代困境出发以思考儒学的当代发展,则不难认识化解儒学现代困境乃儒学当代发展之根本所在。一旦了解这一点,也就自然明白:儒学的当代发展,既然无法像古代那样,让民众被动地认同儒学;也不能像现代那样,让民众以理性的态度彻底否定儒学,就应该循世俗化的发展道路以变革儒学,因为只有世俗化,儒学才能贴近民众的情

^① 见周敦颐《通书·志学》章。

感世界,使民众的儒学认同能够获得其情感上的支撑,从而既避免了民众之盲目的被动认同,也避免了民众之理性的主动批判、否定,从而在根本上确立了儒学当代发展的现实基础。

最后,情感认同就是基于两情相悦的感情之交感沟通。人与人之间的情感认同,表现为各自对对方产生好感。而人对于一种学术、一种文化的情感认同,是相对于知性认同而言的,是指不以知性为主导而是以情感为主导的价值取向。就这种取向而论,要回答民众之所以能在情感上与儒学发生交感关系,说起来很简单:只要民众切实地感悟到儒学贴近其情感需要,民众的情感就与儒学发生了交感,或者说民众与古代圣贤的情感发生了交感,因为儒学归根到底无非圣贤的精神世界、情感世界。

交感是相互的关系,唯单方构不成交感,则要使民众与儒学发生交感,民众与儒学双方都要调适自己,以利于双方的交感。对于民众来说,与儒学的交感,不应拘泥于自己的自然的、感性的生命精神,而应将儒家生命精神与自己的生命精神融会贯通,化儒家的生命精神为自己的生命精神;而对儒学来说,不应拘泥于理想的、圣贤的生命精神,而应该化解圣贤生命精神与普通民众生命精神的对立^①,以尊重民众的自然的、感性的生命,理解民众感性生命诉求的正当性、合理性。

儒学当代发展的可能性,只能建立在民众与儒学双方各自如何调适上。民众能不能自我调适,动力来自他们的生活期盼与困境。也就是说,民众只要在生活中有期盼,或切身感受到生活的困境,他们就会自我调适,以求实现其期盼、改变其困境。而儒学能不能自我调适,则取决于儒学从业者是不是真切地认识到这一调适的必要性。遗憾的是,长期以来,绝大多数的儒学从业者,都以为儒学无作这方面调适之必要。这是由于在这些儒学从业者看来,儒学如果作适应民众情感的调适,就会丧失其作用;而他们这样认为,又因为他们难以放弃一个根深蒂固的观念:儒学的社会作用恰恰在于批判民众的庸俗情感,以引导民众追求高尚的生命境界。

正因为这一观念所造成的迷失,使儒学从业者所推动的所谓儒学发展,一直只限于学术意义上的推衍与延展,未能导致以下结果:儒学通过自身的调适以适应民众的情感需要。由于儒学不能适应民众的情感需要,所以儒学在现、当代社会才遭遇巨大生存困境。而且儒学的生存困境,不是个别现象,而是普遍的现象。这是儒家文化圈内的有识学者的共识,否则,他们不会一个个公开表达其对儒学现实生存状况的担忧。沟口雄三指出,在日本,对普通民众影响较大的是佛教和神道,“而儒教几无影响”^②;杜维明说,在新加坡,“很多人对儒学有一种‘先天的’排斥感”^③;杜维明还说,在中国大陆,大家“对儒学很生疏、很隔膜”^④;刘述先则说,在中国台湾,儒家所护卫的价值,已被整个社会日益商业化的风气冲得“越来越淡薄”^⑤。照理说,由于这一担忧,儒学从业者应当走向“世俗化”的儒学自身变革道路,努力消解民众对儒学的隔膜与排拒;但由于担心世俗化会导致儒学庸俗化,使大多数儒学从业者不但不敢提倡儒

① 泰州学派儒学民间化的尝试,为我们思考这一问题提供了历史启迪。详见拙文《消解“百姓之道”与“圣人之道”的对立——泰州学派对阳明哲学的超越》,该文发表于《石河子大学学报》2013年第2期。

② 沟口雄三:《没有中国的中国学》,《读书》1994年第4期。

③ 杜维明:《儒家传统的现代转化》,中国广播电视出版社1992年版,第97页。

④ 同上书,第57页。

⑤ 刘述先:《儒家思想开拓的尝试》,中国社会科学出版社2001年版,第21页。

学自身的世俗化变革,反倒积极提倡与这一变革相抵触的心性儒学,即精神超越性的儒学。

当代社会是高度世俗化的社会,任何神圣的价值,在世俗化的社会风气下,不是被排斥,就是被淡化或消解,因而企图以精神超越性的儒学来批判和扭转世俗风气,注定是徒劳的。要使儒学产生移风易俗的作用,首先要使儒学顺随社会风气^①,以便引导它转向,否则,难以奏效。要使儒学顺随社会风气以便扭转社会风气,就必须先实行世俗化变革,以消除神圣化、贵族化的精神内容,从而做到与民众之世俗情感相吻合,以赢得民众之真诚的情感认同。

三

儒学之当代生存之所以处于困境,如上所论,是因为儒学未能自我实行世俗化变革。既然如此,那么为了消除儒学生存困境,推动儒学的当代发展,当如何进行儒学的世俗化变革?以往,就这个问题,我侧重强调的是:儒学欲世俗化,当实现三个改变:

1. 改变立场,由重“士”转向重“民”

儒学本为“士”学,重视以“士”的道德榜样的影响来营造全社会讲道德、守伦理的风气,是儒家的一贯立场。在古代,“士”是民众当然的道德榜样,故以这一立场维系与发展儒学,当然行得通。可在当代社会,如仍然坚持以这一立场发展儒学,则会将儒学推上绝路,因为在当代知识分子(士)已失去了“社会良心”的地位,非但不足以作为民众的道德榜样,反倒时常受民众世俗风气的影响。因此,在当代社会,儒学只有改变立场,变重“士”为重“民”,儒学才能走上健康发展的生路。以“民”为重,儒学就不能以“民”的教主身份来教训“民”,而要改变轻视民众的态度,尊重民众,予现代民众的生活方式、世俗情怀、世俗欲望以及价值观念、价值理想以同情的理解。

2. 改变观念,由不能容忍世俗价值转向重视民众的世俗愿望与世俗要求

儒学本来强调“道德优先”,以为道德不但是一切事情得以成功的根本保证,也是做任何事情首先要考虑、要预设的行为原则。这对儒家来说,就是按“经”行事,是不能改变的。但在当代社会,重视和讲究的是效率、实效和利益,“道德优先”主义已失去市场,仍一味地坚持儒家的常道不能变,以道德的原则约束与限制民众的经济活动与日常生活,那么儒学势必不能容忍民众的世俗愿望与世俗要求,因而与民众的愿望形成正面的冲突,使自己陷入生存困境。儒学欲避免这一冲突,就要放弃道德理想主义,以世俗眼光看世界,将自己的生命精神转向,由追求超越的形上世界转向世俗的形下世界,从而在价值观上正面肯定世俗价值的正当性、合理性、积极性,得以与民众在情感上保持一致。

3. 改变导向,由专注正面指导人生转向积极关注人生的负面问题

儒学作为一种人生哲学,就是专注于从正面指导人生,要人们相信:堂堂正正做人、积极勤奋做事,是人的本分,亦是人实现其人生价值之所在;而缺乏对人之负面人生问题的关注,

^① 道理很简单,如不顺随社会风气,儒学就难以接触当代社会,连当代社会、当代民众都难以接触,又何谈以儒学改变社会风气。

从未告诉人们：人生困惑、人生苦难、人生丑恶何以有以及如何认识、怎样消除。儒学如果不改变这一导向，弥补这一缺失，它就很难取得当代民众的认同，因为当代民众的积极人生，是靠现代价值观念来支撑与维系的，不是儒学所提倡的传统价值观念所能左右的。同时，由于生存困境与人格异化，当代民众又迫切需要一种人生哲学，以揭示其人生负面之真相，解答其人生困惑，满足其消除人生困境的强烈意愿，这却是儒学所不能办到的，因为儒学的严重缺陷恰恰在于对人生的负面问题缺乏起码的了解与应有的关注。儒学有的，民众未必需要；民众需要的，儒学又没有，这两个方面都尖锐地提醒儒学从业者：儒学如不改变导向，对人生负面问题一如既往地忽视下去，儒学就难以在当代社会里与专门解答人生困惑、解脱人生苦难的佛道哲学甚至基督教哲学相抗衡，就会彻底丧失左右当代民众心灵的作用。儒学若不能把握当代民众的心灵，以全面地指导当代民众的精神生活，则儒学要求的当代发展、实现现代化，便失去了现实的可能性，成为空想。

经过十来年，现在我对如何进行儒学世俗化有了进一步认识，认为要落实“三个改变”先要做到“三个转变”，即：

1. 由推崇超越性儒学转变为推崇世俗性儒学

这里所谓的“超越性儒学”，是指以“心性”思辨为主旨、以形上架构为特色、以超越理想为目的的儒学理论体系，其典型的体现为宋明理学；这里所谓的“世俗性儒学”，是指不玄谈天理、性体，只阐发平实的做人道理的儒学理论体系，其典型体现是原始儒学。就社会影响而论，超越性儒学为知识分子所欢迎，而世俗性儒学则容易为民众所接受。既然如此，要推进儒学的当代发展，就应该将“超越性儒学”关在书斋，以杜绝其对普通民众之精神世界的干扰与影响。但正如冯友兰所强调的“接着宋明讲”，长期以来，大多数儒学从业者，非但不重视“世俗性儒学”如何化为民众的关切，反而高度重视“超越性儒学”如何走出书斋而为广大民众所欣赏，成为民众的生命关切。之所以造成如此背反，是因为其认识上的迷失，即总以为“超越性儒学”既然意味着对“世俗性儒学”的超越，则它的价值更优、它的作用更大，殊不知即便“超越性儒学”在学术上、在理论上优于“世俗性儒学”，但由于其与民众情感的隔阂和疏离，它因不易为民众所接受而难以发生积极的影响，就是注定的事。不对民众发生实质性影响的所谓儒学的当代发展^①，充其量只是知识分子书斋中的学理拓展及其形式架构，不能等同于儒学的当代发展，因为儒学当代发展之根本体现在其对当代社会、当代民众发生正面积积极的影响。为了使儒学更好地发挥其影响当代民众的正面积积极的作用，儒学从业者应克服其迷失，转变其过度重视超越性儒学的观念，真正在感情上重视世俗性儒学。一旦树立起这样的重视，儒学从业者自然就会放弃宋明儒学的路数，直接回归原始儒学以求儒学当代意义的实现，使儒学的当代发展，亦即儒学的世俗化走向正途。

2. 由理性认知取向转变为情感喜好取向

对于儒学的认识，大致分的话，不外乎两类，或基于理性立场认知之，或基于情感立场认同之。理性的立场与情感的立场的根本区别在于：一个（理性的立场）根据客观的逻辑认知与

^① 指“接着宋明讲”，或曰“儒学的第三期发展”。

操作能力来判断与认知,一个(感情的立场)根据主观的好恶取向与取舍权衡能力来判断与认知。情感认同,即便不排斥理智,但其理智发用,绝不是逻辑的,即不运用概念推理,而是直接地直觉感应。直觉感应之情感认同,是直接以心理上的喜好认同之。由于心理上的好恶,不必以是非认识为依据与保证,而是直觉到对象之好坏就立即好恶之,所以情感认同很自然地就为民众所取,成为他们之价值判断与选择的基本范式。为这一范式所限,民众对儒学的认同,只能建立在情感认同的基础之上,而不会建立在理性认知的基础之上。从这个事实出发,为促进儒学的当代发展,本来应该重在培养民众对儒学的情感,但长期以来,大多数儒学从业者却反其道而行之,偏偏看重向民众灌输儒学知识,错误地认为民众只要能认知儒学就定能认同儒学,殊不知认同以情感上的喜好为基础,情感上不喜好的,无论认知到什么程度,都不可能发生真正的认同。大多数儒学从业者的这一迷失,使儒学的现代变革一直循理性路数推行,不但没有赢得民众的真诚的认同,反倒愈发拉远了儒学走向民众之情感世界的距离,造成了儒学与民众情感之更为严重的疏离。由儒学现代变革的这一教训,不难体悟,当代的儒学发展,应扭转偏向理性认知的立场及其导向,注重对民众喜好儒学之情感的培养。

3. 由坚持“天然认同”说转变为坚持“现实需要”说

这里所谓“天然认同”说,是对此类认识的概括:不必担心民众不认同儒学,更无必要刻意培养民众对儒学的特殊情感,因为儒学就是华夏民族生命精神的体现,是民众日用而不知的常道,已成为华人的生命基因,所以只要是华人,无论何时何地都会天然地认同儒学;而这里所谓“现实需要”说,正是针对民众“天然认同”儒学说,以强调:且不说别国民众,即便就我国民众来说,他们对儒学的认同与否,绝不是由他们的血缘认同和民族认同决定的,而是由他们对儒学有无“现实需要”决定的。较之前说,后说的合理性,在逻辑上不难证明:假如民众天然地认同儒学,则民众何以疏离甚至拒斥儒学;而由民众疏离儒学的事实,就不难推断民众并非天然地认同儒学,其欲认同儒学,当有其生活上的、精神上的现实需要。后说的提出,目的当然在于取代前说,以消除“天然认同”说的消极影响——只停留在无意义的空说上,从不涉及儒学当代发展的现实可能,将儒学当代发展之思考引向现实可能层面,从而真正找到消除民众疏离儒学之切实可行的办法。从民众的“现实需要”考虑民众认同儒学的可能性,具体的做法是:首先要反对以儒家的道德理想否定民众世俗需要的正当性、合理性;其次要以儒学解答民众生活上的困境问题;最后要以儒学作为民众之精神世界的基本因素和主导机制。而要做到这三点,又都有赖于儒学的世俗化。归纳以上所论,不难把握其内在逻辑:儒学从业者,如不放弃民众“天然认同”儒学说,就不可能从民众“现实需要”层面去探讨儒学世俗化问题,而儒学如不进行世俗化,也就无法满足当代民众的现实需要。

以上论述的是:就儒学如何世俗化问题,我所产生的认识,先是“改变”说后是“转变”说。那么,两说同时存在的必要性何在?其必要性就在于它们的视角不同,各自切入问题的着眼点相异。“三个改变”说的是:儒学如何从精神上由“士学”(主要体现知识分子的价值认同)变革为“民学”(主要体现普通民众的价值认同);而“三个转变”说的是:儒学从业者如何改变自己的固有观念,使自己在认识上、在情感上变得更容易接受、理解民众的情感,从而乐于从事和推动有助于实现儒学世俗化的“三个转变”。换言之,只有儒学从业者在认识上

完成了那“三个转变”，儒学从业者才能自觉推动儒学的那“三个改变”，从而实现儒学的世俗化。“三个改变”，是从儒学自身如何变革以适应民众的需要来说的，而“三个转变”是从儒学从业者如何转变自己的认识以推动儒学的“三个改变”来说的，它们虽然关系密切，但因所说主旨相异，则不能混同。不能混同，就足以证明两说同时存在的必要性。

（责任编辑：周建刚）