



《哲学与文化》丛书 | 江怡 主编

教化视域中的儒学

李景林 著

中国社会科学出版社



《哲学与文化》丛书 | 江怡 主编

教化视域中的儒学

李景林 著

李景林 著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

教化视域中的儒学 / 李景林著. —北京: 中国社会科学出版社, 2013. 5

ISBN 978-7-5161-2220-4

I. ①教… II. ①李… III. ①儒学—研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 048649 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 冯春风 孙 萍
责任校对 周 昊
责任印制 王炳图

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>
中文域名: 中国社科网 010-64070619
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 2013 年 5 月第 1 版
印 次 2013 年 5 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 21.5
插 页 2
字 数 365 千字
定 价 65.00 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联系调换

电话:010-64009791

版权所有 侵权必究

总序：从文化自觉到哲学自觉

江 怡

中华民族正处于一个重要的历史转折时期，中华文化的复兴被看做是时代赋予我们的历史使命。在这个重要历史时刻，我们能否抓住机遇，在历史文化的厚重积淀中寻找自己的定位，在传承文化的历史使命中创新自己的观念，在时代文化的多样变化中构建自己的特色，这些都是我们面临的重大历史挑战。把握好这个历史机遇，回应重要的时代挑战，不仅需要我们充分的知识准备，更需要我们的思想智慧。

当今中国的文化发展已经向我们表明，文化自觉的树立正在极大推进着我们的社会发展，文化自觉的结果将改变当今中国的文化形象。我们知道，这里的文化自觉首先是指对自身文化的强烈认同，是自身文化意识的提升，也是社会大众对文化发展的迫切要求。思想上的认同并不等同于行动上的一致。只有当我们充分认识到文化认同的重要性，并努力从行动上体现我们的文化认同，我们才能达到真正的文化自觉。文化自觉更是指思想上的自觉，是我们在思想上真正形成对自身文化性质的理解，特别是对当今世界文化发展转型过程中的不同文化形态的认识，最后构建我们自身文化的特殊性和普遍性。这里的特殊性是指，中国传统文化的深刻影响已经体现为当今中国人的生活方式和思维方式，因此，如何在当今世界文化格局中体现中国文化的特殊性，决定了中国文化的时代效应。这里的普遍性是指，中国文化的特殊性必须得到世界各国不同文化的理解，因此，这样的特殊性就必须以具有普遍意义的表达形式加以体现。只有在能够为世界各国文化理解和交流的基础上，我们的文化才能真正进入“自在自为”的阶段。然而，要做到文化的这种自觉，我们必须抓住文化的核心和精髓，这就是时代的哲学思想。确立文化自觉的关键，应当是做到整个民族在哲学上的自觉。

中华民族富有哲学思维的传统，中华文化蕴涵深邃的哲学思想。无论

是《论语》、《道德经》，还是《中庸》、《大学》，这些代表着中华民族智慧的论著，都充分展现了中华文化的哲学思维特征，这种特征表现为思想行动以个人认识为前提，观念形成以经验活动为前提。虽然中国哲学学科的自觉意识产生于西方哲学传入之后，但中国人的思维方式却始终是哲学式的。中国人的智慧具有这样两个特点：第一，中国人善于从身边的具体事项中发现具有普遍意义的道理，并总是试图用这些道理去理解其他相关或相近的事项，由此完成对事项的理解。在这种意义上，中国人的思维方式更关注的是事情的过程，而不是在这个过程中呈现出的事物本身。第二，中国人对事物的理解更多地是从关系出发，更多地关注自己周遭生活环境的人和事，更多地考虑如何从各种关系中确立自己的位置。在这种意义上，中国人的思维方式就更重视整体和全局，而不是个体和局部。由此可见，中国人的思维特征和智慧特点之间存在着一种相互对应：个人认识活动是以在身边所发生的事情为根据和出发点的。因此，中国人的思维具有经验归纳的特征；而经验活动本身又是为了更好地认识整体和全局。所以，中国人的思维又具有抽象普遍的意义。

然而，令人遗憾的是，中国人的这种思维方式并非出自我们的自觉意识，而是对前人长期生活实践的经验总结，是对中国传统思想表达的提炼升华。虽然我们一再强调中国人思维方式的特殊性和普遍性，但是这种强调却是建立在我们理解了不同于我们思维方式的西方哲学的基础之上，是我们通过不同哲学之间比较的结果。哲学思维方式的差异给我们带来了对我们自身哲学的重新认识，甚至是对自身哲学思维方式的重新定位，激发了我们全面理解自身哲学的浓厚兴趣。正是在这种思想背景中，我们开始形成对自身思维方式的自觉。

首先，哲学的自觉意味着我们对思想的主动认识。黑格尔说：“人之所以比禽兽高尚的地方，在于他有思想。由此看来，人的一切文化之所以是人的文化，乃是由于思想在里面活动并曾经活动。……唯有当思想不去追寻别的东西而只是以它自己——也就是最高尚的东西——为思考的对象时，即当它寻求并发现它自身时，那才是它的最优秀的活动。”^① 思想正是在成为自己的对象的时候，哲学由此产生。因此，哲学的自觉本身就意味着思想。这里的思想并非完全是对具体事物的认识活动，或者是对事物

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1983年版，第10页。

发展演变的规律性理解，而是以概念的方式对我们认识活动内容的抽象概括，是对事物发展规律的概念化表达。这种思维方式就要求思想以概念的方式形成对我们所认识的思想内容的表达和构造，也是对我们思想本身的概念规定。纵观我们目前的哲学思维，我们似乎缺少的正是这种对思想的主动认识。我们比较容易满足于对事物表象的理解，比较容易接受从经验中得到的知性认识，而不太愿意从概念的层面把握事物的根本性质。真正的思想应当在于能够在事物之上确立把握事物的基本原则，能够在经验之先具备理解经验的基本能力。正如黑格尔所说：“真正的思想和科学的洞见，只有通过概念所作的劳动才能获得。只有概念才能产生知识的普遍性，而所产生出来的这种知识的普遍性，一方面，既不带有普通常识所有的那种常见的不确定性和贫乏性，而是形成了的和完满的知识，另一方面，又不是因天才的懒惰和自负而趋于败坏的理性天赋所具有的那种不常见的普遍性，而是已经发展到本来形式的真理，这种真理能够成为一切自觉的理性的财产。”^①

其次，哲学的自觉在于我们能够形成对事物的整体理解，能够从较高层面把握事物发展的基本态势。马克思说：“理论只要说服人，就能掌握群众。而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。”^② 这种彻底不仅表现在理论本身能够自圆其说，更重要的是理论能够把握整体，能够从宏观上对事物有完整的理解。而且，这样的理论还要在实践中得到检验，由此表明理论在实践中的彻底性。显然，这种哲学的自觉就要求我们必须认清历史的发展脉络，使理论具有前瞻性和预见性，而这种前瞻和预见正是彻底的理论自身具备的本质特征。经验主义的方法只会使我们裹足不前，完全从经验出发就会使我们“只见树木不见森林”。只有当我们真正形成了对事物的整体理解，只有当我们可以从宏观上把握事物的发展规律，我们才能从哲学的高度解释我们在经验中面对的各种现象，才能在事物的各种变化中把握事物的发展脉络。

再次，哲学的自觉还表现在对理论思维的自觉培养，表现为对以往哲学史的学习和理解。恩格斯说：“理论思维无非是才能方面的一种生来就

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1983年版，第48页。

^② 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，载《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第9页。

有的素质。这种才能需要发展和培养，而为了进行这种培养，除了学习以往的哲学，直到现在还没有别的办法。”^①他指出，每个时代的理论思维都是那个时代的历史产物，它在不同的时代具有不同的内容和不同的形式。因此，只有通过不同时代的理论思维的学习理解，我们才能提升自己的理论思维能力。这里的理论思维能力主要包括两个部分，一个是科学思维能力，一个是哲学思维能力。科学思维能力帮助我们以往历史中出现的各种科学假说和科学思想形成恰当的判断，有助于我们认清我们这个时代的科学理论和思想的创新程度。但科学思维能力仅仅停留在或者说只能在对经验现象的表层理解，即使是对经验现象的科学解释也不过是采用了逻辑的方法，对这些现象重新分类而已。而哲学思维能力则对我们的思维提出了更高的要求。它要求我们必须能够超越经验现象，通过对各种现象表面的理解达到对现象背后本质的把握。这就需要我们首先了解以往哲学史上所出现的各种理论观念，在历史的脉络中寻找我们这个时代出现的各种所谓新观念的历史踪迹。同时，这还需要我们具备超越历史和经验本身的抽象能力，能够从历史和经验中剥茧抽丝，形成我们自己的理论观念，用于解释我们当代的现实问题，并提出对这些问题的解决方案。

最后，哲学的自觉更表现为对辩证法的自觉运用，表现为对“绝对真理”的放弃和对现实实践活动的最终关注。按照黑格尔的概念辩证法，思想的运动不过是绝对精神在人类思维中的变化过程。虽然这样的辩证法是以概念和现实存在的颠倒关系为前提的，但其中有一个重要思想却是我们必须牢记的，这就是说，只有当我们能够按照思维自身运动的方式理解事物的发展，也就是当我们能够自觉地运用思维的辩证法的时候，我们才能真正理解思维活动如何与现实存在之间产生矛盾和冲突，也才能真正理解为什么我们必须把思维活动的最后结果放到现实的实践活动中加以检验。这就意味着，辩证法不仅运用于思维活动本身，更是运用于我们在现实的实践活动。用辩证的方式观察事物，解释现象，提出观念，形成理论，这些就是哲学的自觉表现。

从文化的自觉到哲学的自觉，这体现了我们对自身文化的更深层理解，是我们对自身文化的负责态度。仅仅停留在文化自觉的层面，我们还

^① 恩格斯：《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第284页。

只能从自身文化的特殊性上把握思想的力量，只能依靠我们对自身文化的理解体会不同文化之间的差别。而哲学的自觉则帮助我们概念的层次上理解思想的构成和变化，从思想自身的发展中把握观念的历史作用。从更广泛的当今世界文化的视野看，能够做到哲学自觉，才会使我们的文化自觉变成具有普遍意义的行动，才会使我们自身的文化特征得到广泛的认同和理解。

本套丛书冠名《哲学与文化》，正是基于以上的考虑，因为文化是哲学的外在体现，而哲学则是文化的内在精神。我们将在本丛书中陆续出版国内具有影响的哲学学者以及其他学科学者的最新著作，充分反映国内学者们在哲学与文化领域中的独特思考。

本丛书得到国家“985 工程”人文社会科学创新基地“价值观与民族精神”的大力资助，特此感谢！

目 录

绪论——教化观念与儒学的未来发展	(1)
一 世纪初以来中国文化意识的反思	(1)
二 儒学的教化观念	(5)
三 儒学的未来发展	(14)
第一章 心性论与形上学	(18)
一 简帛文献与孔子后学思想之内转趋势	(18)
(一) 孔子所开启的文化价值方向	(19)
(二) 前辈与后辈弟子	(20)
(三) 圣与智	(23)
(四) 慎独与贵心	(27)
(五) 心、性与情、才	(31)
二 论“可欲之谓善”	(36)
(一) 可欲与四端、四德	(36)
(二) 广义的性、命与狭义的性、命	(38)
(三) “可求”与“可欲”	(41)
三 伦理原则与心性本体	(45)
(一) 问题的提出	(45)
(二) “门内之治”与“门外之治”	(46)
(三) 仁义内在于人的情感实存	(50)
(四) 仁义内在与人性本善	(54)
四 德性良知之先天实存基础	(57)
(一) 一个存在实现论的思想进路	(57)
(二) “气”、“才”之本体意义	(63)
(三) 养浩然之气：由工夫证显本体	(67)
(四) 结语	(73)

五 朱子心论及其对先秦儒学性情论的创造性重建	(74)
(一) 儒学的提问方式与心性概念	(75)
(二) 心性的结构——“心统性情”	(78)
(三) 心的本质内涵——“仁”为“心之德”	(82)
(四) 存在、活动与超越性——一场理论上的两线作战	(88)
六 彻底的儒家	(94)
(一) 意欲、人心与生命本性	(95)
(二) 直觉与心性本体	(101)
(三) 理性与心性本体	(105)
七 圣与神之间	(110)
(一) “成心”与道的开显方式	(110)
(二) 圣者通也	(111)
(三) 施教之方	(115)
(四) 结语	(120)
第二章 德性论与价值观	(121)
一 诚信观念与道义原则	(121)
(一) 信、忠信、诚信	(121)
(二) “诚”为德性、伦理之基	(125)
(三) 道德之自身价值与道义至上的原则	(127)
二 差序格局与“太和”理念	(131)
(一) 保合太和	(131)
(二) 拒斥平均化和同质化	(133)
(三) 差序化原理	(138)
三 “学”何以能乐	(142)
(一) “学”的内容和目标	(143)
(二) 下学而上达	(147)
四 爱的张力	(151)
(一) 儒家所言“情”之类分	(152)
(二) 四端(仁义之心)与七情	(154)
(三) “爱”的普遍性与等差性问题的凸显	(157)
(四) “爱”的两端及其中介	(160)
(五) 结语	(166)

五 正德性与兴礼乐	(168)
(一) 纠名实 正人伦	(168)
(二) 知止于至善	(170)
(三) 德性充盈与礼乐重建	(172)
(四) “道”与“言”	(174)
(五) 厘清德义内涵与德目系统	(176)
六 论儒家的王道精神	(181)
(一) 从孔子论管仲谈起	(181)
(二) 道义至上与事功成就	(184)
(三) 论天人——国际关系中王道原则的超越性意义	(189)
(四) 结语	(196)
第三章 儒学与中国文化的未来发展	(198)
一 国学——中国学术之家	(198)
(一) 重提“国学”之意义	(198)
(二) 中国文化的价值理念与赋义基础	(200)
(三) 现代学术体制与“国学”的定位	(206)
二 “知止”三义与文化认同	(210)
(一) “同归”与“殊涂”	(210)
(二) “知止”——“回到你自己”	(212)
(三) “知止”三义	(216)
(四) 认同与差异原则	(220)
三 文化的“无用之用”与儒学未来发展的契机和天命	(222)
(一) 影响文化发展的功利因素	(223)
(二) 由文化之“通”性义重新审视“全球化”	(226)
(三) 走出两个理论误区, 培育三种文化意识	(231)
四 启蒙思想与文化重建	(236)
五 附录	(240)
(一) 重建中国学术的通性基础	(240)
(二) 儒学未来发展之展望	(248)
第四章 儒学与哲学研究方法	(256)
一 中国哲学的研究方式应有所改变	(256)
(一) 哲学与哲学史	(256)

(二) 思想生产与学术研究	(259)
(三) 中国传统思想学术的立言方式	(262)
(四) 构建“属于自己”的当代中国哲学理论形态	(267)
二 学术的传承与思想的重建	(269)
三 共通性与共同性	(278)
(一) 两种普遍性	(278)
(二) 道通为一	(279)
(三) 成己成物，道合外内	(282)
(四) 由共通性引向超越的境域	(285)
四 正负方法与人生境界	(288)
(一) 正负方法：性质及其相互关系	(289)
(二) 具体共相：概念、理智与直觉、体悟	(294)
(三) 正负方法：“始终”、“先后”与“同时”、 “本末”	(302)
五 附录	(309)
(一) 儒学之“魂”的附“体”与新生	(309)
(二) 《中国哲学概论》序言	(316)
(三) 《教化与工夫》序	(320)
(四) 以情应物的心物观	(326)
后序	(330)

绪 论

——教化观念与儒学的未来发展^①

一 世纪初以来中国文化意识的反思

在 20 世纪的大部分时间里，中国人的文化意识都沉浸在一种文化激进主义或反传统的状况中。美国学者列文森《儒教中国及其现代命运》（1968）一书，用“博物馆中的陈列品”来比喻儒学的现代命运：认为在现代中国，儒学已经进入历史，沦为一种博物馆里的历史收藏品或陈列品；而正因为如此，它才能得以保存。^② 余英时先生在一篇题为《现代儒学的困境》（1988 年）的文章里，对现代儒学的境况作出这样一种判断：儒学在现代已经魂不附体，失去其寄身之所而成了一个“游魂”。^③ 这两个说法，在中国学术界激起了强烈的反响，大多数学者都对儒学的现代命运持一种悲观的态度。

但是，本世纪初以来，中国人的文化意识发生了一种几乎是一百八十度的转变。我们可以通过以下两个例子来了解这一点。第一个例子，前年北大的张颐武教授提出一个说法：对传播中国文化来讲，一万个孔子比不上一个章子怡。此话一出，立即引发了激烈的网络争论，而绝大多数人对之持批评态度。当然，张教授的说法有其自身的语境，可以不去评说。但这反映了一个问题，就是大家对孔子作为中国文化代表这样一个形象或人格标志，开始表示认同。任何一个文化都有代表其文化价值的标志。但是，一百年来，我们中国人却把两千多年自身文化的这一人格标志打倒并

① 这篇文字是笔者于 2008 年 5 月 13 日晚在中国政法大学国际儒学院所作演讲的录音整理稿，今置此代为本书“绪论”。

② 参阅列文森《儒教中国及其现代命运》第三卷第二部分和“结束语”，中国社会科学出版社 2000 年版。

③ 见余英时《现代儒学的回顾与展望》，北京三联书店 2004 年版，第 53—58 页。

踩在脚下。这一争论表明，中国人已开始回归对孔子这一文化人格标志的认同。另一个例子是去年的“于丹热”。这并非一个孤立的现象。近几年，在包括儒学在内的古典文化学术研究领域，出现了一批学术明星。不同类型的明星，代表不同时代的精神取向。每个时代，都有它自己的明星。比如，抗战时期的明星就是抗日民族英雄。“文革”时期的明星，是像王洪文一类的造反派。在我们这个人欲横流、物质享受至上的时代，涌现出一大批研究中国传统历史文化的学术明星，这是一个很了不起的现象。它说明，经过一百年的思考，我们中国人的文化意识正在发生一个根本性的转变，我们的历史记忆、文化记忆已经开始觉醒。

面对这种情况，我们需要对过去有关儒学在现代命运的定位，比如“博物馆”说、“游魂”说这样的结论，作一种新的反省。

应该说，余英时和列文森的说法，描述了当时中国文化的客观现实，但是，其对此现实所以产生之因缘的分析却未见正确。为什么把儒学比作“游魂”？余英时先生在他的文章里有这样的分析：传统儒学的特色在于其全面安排人间秩序，只有通过制度化才能落实儒学。传统社会在相当长的时期都存在政教合一、政教不分的状况，这样，儒学的存在很大程度上依赖于当时的政治制度。制度因此成为儒学在现实中的载体。儒学不是宗教。传统政治制度的解体，使儒学失去了它的寄身之所而成为一种无体的“游魂”。西方宗教的状况便与此不同。西方中世纪也有过宗教干预现实、政教不分的情况。近代以来，政教逐渐分离，宗教回归社会，成为一种社会的、人的精神生活的事务。政教分离以后，宗教保有教会的系统作为自身运行的体制，所以仍能够在社会生活中继续发挥它的作用。列文森的分析也强调儒学在现代中国作为博物馆收藏品的存在，意味着它在现实文化中的被驱逐。

但我们从近年来儒学研究状况的发展变化，可以对儒学的现实意义有新的认识。近年来，民间儒学有兴起的趋势，比如各地书院、精舍、讲堂、义塾、会讲、读经等民间学术组织和活动逐渐兴起，大学里的一些儒学研究也逐渐具有了民间的性质。这种民间性质的儒学，与社会生活息息相关。可见，儒学精神并没有完全在社会生活中失去影响力！为什么中国人的文化意识在短期内会发生这么大的变化，儒学活动一呼百应，在民间会这么快兴起？我的理解是，儒学的根源在民间，核心在教化，它的载体不仅是制度。教化的实行，使儒学在中国人的社会和精神生活中有非常深厚的基础。

从历史上讲,文化生命的存在在于其生生不息的创造。这个创造,我概括为两条线:第一条线是“文脉”,每个时代,人们都在不断地进行学术、理论的创造。例如每个时代有每个时代的儒学,都在创造性地延续着自身的传统,按现代新儒家的说法,叫做“返本开新”。另一条线是“血脉”。血脉表现为社会生活、个体精神生活的历史连续性,表现在社会中“以身体道”的阶层或群体的存在及其教化的作用。传统就是一个活的不断创造的过程。有了这样一个创造的过程,儒学才能真正契合于世道人心,从而引领社会生活的方向。

过去儒学的断裂,最严重的一点,表现在社会生活的政治意识形态化所造成的儒学“血脉”的断裂。儒家很重视礼乐的系统及其教化作用。我们可以把这个礼乐系统理解为一种“生活的样式”。任何教化的理念本身都不仅仅是一种理论,更要通过仪式、仪轨、习俗等方式,把自身蕴涵的文化信息带入人的存在,从而对人的精神生活产生教化的作用,并影响到个体的人格塑成和生命成就。比如西方人结婚去教堂,与中国人传统家族性的婚礼,拜天地、拜高堂等,其中的文化意义是不同的。再比如过去在农村,堂屋里要供上天地君亲师一类牌位。这种文化意义是通过具体的生活样式、礼仪形式汇入我们的精神生命中的。但是,在“文革”中,孝道和这些礼仪系统,都被当做“封建”的东西连根挖掉。中国人原有的生活样式,在20世纪遭到了毁灭性的破坏,这样传统就失去了它的存在基础和生命的连续性。中国文化在这个层面上发生了断裂,以至于儒学在当代被定位为无体的“游魂”和“博物馆的陈列品”。我们不否认制度作为儒学载体的意义,但儒学的载体不仅仅是制度。西方在近代政教分离后,宗教作为社会和个人精神生活的事务,有自身独立的空间,能够作为一种文化的载体存在,关键原因乃在于它有许多信众,可以影响到民众生活。如果信众少,即使有宗教的组织在,也不会成为文化的载体。所以宗教也好,学术也好,主要是通过某种形式影响民心,影响生活。一种文化的理念,它最终的依托在民众生活,而不在制度本身。

中国传统的教化是政教合一的,但这政教合一的基础也是在民间。在先秦,孔子开创私人讲学传统,其影响开始当然是在民间。后来,汉武帝采纳董仲舒的建议,逐渐形成“独尊儒术”的局面,儒学始由私学转变为官学。此后的儒学,成为靠意识形态强力推行的东西,逐渐趋于形式化、固定化、教条化,其教化的作用由此亦被弱化了。不过,儒学在成为

官方学术后并没有失去其民间性的基础，民间学术的继续存在和发展，成为消解官方学术意识形态化之僵硬性的一种力量。胡瑗是宋初著名的教育家。他在民间讲学，学生数千人，后来在朝做官的有几十人，这使他的“明体达用之学”对当时的学风产生很大影响。朱子的《四书集注》在元代以后成为官方的教典，统治整个学术界、思想界六百年之久。但开始时他的学术也不是官方学说，甚至一度被打成“伪学”，但他自信其学说的正确性，冒着生命的危险，照样讲学。当时的学者就有这种独立不倚的人格和自由的精神。中国传统学术的根基在民间，民间学术的特点就是“自由”：自由的讲学，自由的讨论，在价值观上自由的选择。一种学术和文化，只有具有了这样一种自由的精神，才能真正发挥教化的作用。

以前国内哲学界流行一个很不好的观念，这就是所谓的“内化”说。“内化”的意思，就是把外面的东西“化”到个体生命里面来。这个观念大概来源于列宁。列宁有两句著名的话：“先进的思想只能靠灌输”；“实践经过亿万次的重复，就会变成逻辑的格”。从哲学上说，人的价值观念的挺立要靠自由的选择，而不是外面强加和灌输进来的东西。教化的根据在人性。外在的灌输可能使人形成一种习惯，但不合乎人性的单纯外在的灌输，会造成人格的两面性或多面性。“文革”时有两句话很流行：“把最高指示落实到行动上，融化在血液里”；“理解的要执行，不理解的也要执行。”这就是所谓的“内化”。这种方式，不可能挺立起内在的价值信念，也不可能建立起合理的价值秩序。我们现在强调建立正确的荣辱观，这很必要。人要知荣辱，有羞耻心。孔子讲“知耻近乎勇”^①，孟子讲“人不可以无耻，无耻之耻，无耻矣”^②。孔孟讲“知耻”，却并不教人什么是“耻”。人都有羞恶之心，羞于做坏事，这是“四端”之一，它根源于人的本性。人反躬内求，良知发现，把这良知本心挺立起来，由它来做决断，无须外在的权威告诉什么是“耻”。人内在的良知显现并挺立起来，自己一念发动处，自然知是知非，知荣知耻；凡事便能“是而是之，非而非之”，随感而应，恰到好处。这是听凭良知、良心的一种自由选择 and 决断，不是由外面“化”进来的东西。我们多年来道德教育最根本的失误，就根源于这种哲学上的“内化”观念：不是让人反躬内求，

① 《礼记·中庸》引孔子语。

② 《孟子·尽心上》。

依据自己的良知、理性自作抉择，而是根据外在的标准去做判断。民间学术根本的精神就是自由。通过这种自由的讲学、讨论、思考和价值上的自由选择，才能真正把至善的价值基础挺立起来。这种思想、学术和价值才具有教化的作用。把内在的价值基础挺立起来，人整个的存在，由内到外都会发生一种转变或变化，这就是教化。长期以来，中国学术文化的民间传承断裂了，学术被政治化和意识形态化，社会失去了容纳民间学术的独立空间，真正意义的教化和文化重建，当然也就无从谈起了。

我不赞成儒学已成为“游魂”和“博物馆收藏品”这个判断。儒学在历史上有过对制度的依存关系，但儒学教化的根本不在制度。现在看来，传统的断裂和儒学的花果飘零，原因在于我们长时期的反传统，以及社会生活、文化学术长期彻底的意识形态化。这种意识形态化，一方面造成文化“血脉”的断裂；另一方面，也造成了“文脉”的枯竭，文化缺失了它的原创力，而退化成为一种单纯的并且缺乏真实性的历史“知识”。我们并不否定意识形态的作用，意识形态非常重要。我给意识形态下的定义是：“不管是对是错都要坚持的东西。”很多美国人都反对打伊拉克，但一旦决定下来要打，大家都支持总统，这就是意识形态。意识形态的根据是利益，教化的基础则是真、善。中国有中国的意识形态，我们也要坚持，但关键是必须把意识形态与文化、学术分开。文化、学术的建设，重在自由的选择和文化生命的历史连续，而不能靠强力的推行和外在的灌输。一个民族要把它内在的价值挺立起来，真正建立起至善的超越基础，就必须把意识形态与文化学术这两者区分开来。二者的关系是分则两立，合则两伤。

一支延续了数千年的文化血脉，不可能被轻易斩断。近年来中国人文化主体意识和认同意识的苏醒、民间学术的兴起，就表明了这一点。儒学本来没有死，用一种合理的方式把儒学与社会生活的联系重建起来，儒学之“魂”乃能附其“体”；同时，中国文化亦才能有其“魂”，从而真正实现它的现代转化。

二 儒学的教化观念

现代中国的学术，是按照西方的学术标准来划分学科的。20世纪初以来，把儒学纳入西方哲学的框架，成为我们研究儒学的一种基本方式。其