

中国儒教网

天地君親師

信息与公告	热点与专题	动态与关注	重点与推荐	重建与复兴	历史与圣贤	经典与教理	生命与体证	道场与礼制	国家与教化
风俗与日用	公益与慈善	判教与卫道	中国与世界	艺文与考据	学术与争鸣	儒门报刊	书目推荐	域外宗教	学者文集

当前位置： [首页](#) > [学术与争鸣](#) > [文章内容](#)

【推荐】士族与儒学

陈明 2010-8-25

非常感谢大家在这么热的天来听一个可能是非常枯燥的报告。“士族与儒学”是一个很大的题目。在讲儒学之前首先要弄清楚什么是儒学。对儒学我有了一个新的理解。

首先，儒学是一种文化而不仅仅是知识。

文化与知识之间的区别在于：知识是对世界认识的一种把握，是一种反映性的、求真的东西；而文化要复杂得多、深刻得多。我认为文化包括三层含义：第一，它包括这个世界的图像，就是指知识、规律等；第二，是表达，即主体的意志、需要，第三，是方案，当然它是广义的，即根据主体的需要、知识，来落实力求有用的方案，比如制度，以及一些非制度的设计、规划等等。显然文化比知识的范畴要大。此外，文化还有一些维度，它是历史性的，情境性的。

把儒学理解为一种文化是非常必要的，这也算不上是一种高论，但是五四很少有人这样去理解。五四时期认为，中国在近代以来中西方的冲突及博弈关系中的落后，很大程度上是由落后的传统文化造成的，更简单地说是儒学造成的。他们看到它的功能不好了，然后退回来它不行。而像冯友兰等新儒家的对传统有一定的认同和信仰的学者，也是以知识上去认同它的合法性，这是不够的，抓不到痒处。像这样要论证它是无力的，要批评它也同样是无力的。

第二个问题，儒学是一种连续性的发展。

何为连续呢？主要是讲在文明的发生过程中，社会组织结构形式，没有出现梅因所谓的由身份到契约的转换，——那是属于古希腊殖民和商业社会进程或模式的现象；也没有出现恩格斯讲的由血缘到地缘的转换，——那是一种哲学式的概括思辩。周公的制礼作乐是与分封制联系在一起。分封制里，血缘身份与政治身份重合，地缘成为血缘的投影。中国号称是礼仪之邦，当然儒学和礼有很深的关系。它的文化主体一直没有中断，按恩格斯的话说，没有“商品经济的大进军”这样一个阶段，没有移民，商品经济形态没有充分地发展，没有异族来中断它，这是指血缘关系没有被切断。正因为这种社会的延续，使得文化的传统没有被别文化覆盖；这样就使得它的早期的东西通过维新的方式保留下来。所谓维新就是指，不改变总体结构的情况下有一些改革。

这种连续性有什么特点呢？我们的文化是从聚落形态开始的，一直到现在的这种市民社会或者是公民社会，它的每一个环节都是很完整的。李泽厚认为现在的全球化是以美国为代表的全球化，他的意思是谁的力量大，谁就代表了方向。当然这是一种观点，我还是沿着自己的思路来讲。我们到云南贵州，常常看到大片的没有地方有人烟，而突然会出现几栋屋舍，我们就可以把它当成一个小小的聚落来看。这种聚落在开始的时期是很小的，聚就是指小的生活单位。由于内部的管理合理，或者是得天独厚的自然条件，有些聚落发展得很好，近者悦，远者来，慢慢就变大了。我们可以设想它的管理模式，一个生活单位也是一个生产单位，也有一定的组织。这种简单的秩序一般就是家庭结构。比如父系，可能父系的生产效率更高，能够生产更多的产品，他的发言权力就大一些。父系是比较近的，而儒学中也是对男性比较肯定的。

我简单地讲一下儒学中“仁”和“义”的产生。文学的出现是比较晚的，虽然说有了文字才有了文明，但它的出现显然要在人的出现之后，它是由人创造出来的。人在文字出现之前肯定是有了一定的组织和规矩的。我的一个朋友写了一本书说，在文字产生之前，礼一也即行为规则已经很发达了。礼仪本来就是一种

组织分工，包括权力、管理等。这种功能延续下来了，所以儒学中关于仁、义、爱、亲、敬等概念都是连续的，正如哈耶克所说的，是自然发生的秩序。父权就像母系社会中的母权一样，也是一种自然的权力。

儒学中的“仁”讲男女有别，夫妇有义。男女之别是很自然的东西，由此而转到夫妇之义，这就是一种人文的、制度的东西了。由夫妇而有了父子，父子有亲，由亲生爱，到儒家所讲的“亲亲”“尊尊”，我们以前都是从贬义的角度去理解它，但回到几千年前它们产生的时候，我们不讲它是否是合理的，至少它们的产生是非常自然的。你说它只是一种知识吗？它是一种制度，一种规则，也可以说是一种文化。

下面我讲儒学的立足点。大家在批评儒学的时候，都说它是统治阶级的意识形态，包括鲁迅都说孔子设计的一些制度方案没有一项是为老百姓考虑的。这也不能说错，但是也不完全是这么回事。另外一个学者叫徐复观，他做过《盐铁论》的研究，他认为贤良文学代表了民间的声音，都是引用的儒家的话来对付代表朝廷的盐铁官的。那个时候就有朝廷和民间的交锋，有与民争利的问题。他就认为儒学是民间的意识形态，而否认儒学是朝廷的、官方的意识形态。

我认为，儒学作为一种文化、一种制度安排，肯定是有自己的立足点的。但从今天来看，它不是一个简单的民间或者朝廷的意识形态。我原来那本书里面是用国家和社会的对立来进行分析，后来我发现当用社会来代表民间的时候，发现有时不是很确切，因为我们今天讲社会的时候，很可能把“朝廷”，其它强势的利益集团，也作为社会的一部分。现在我倾向于认为，儒家是既考虑朝廷，又考虑民间，其出发点或所追求的目标，是一种给定条件下的各集团之间的利益均衡点。换言之，它不是乌托邦，不是弱勢的代言人，也不是朝廷的辩护士。所以，有时候可以看到朝廷要打压它，而有时候又可以看到民间也唾弃它。

美国的一位汉学家观察到这一现象之后，说儒家实际上像经纪人一样，有时候为朝廷说话，有时候为民间说话。而我认为，他把儒家视为一个特殊的利益集团，靠收取佣金过活，这不准确。打个比方，泰坦尼克号，假设船长代表一方的利益，而船员代表另外一方的利益。儒家考虑先要肯定船长的地位，因为只有船长的航海经验是最充分的，要有权威。它反对因为你有价值的合理性而就去当船长，否则船就会沉掉，大家都完蛋。但另一方面儒家又认为船长应该听取船员的意见，不能以权谋私。所以儒家是站在船不沉，能够到达目的地这一最大共同利益来考虑问题。在用简单的国家与社会的二元对立的模式来讲的时候，它不完全符合儒家在历史中的特点作用。当然，在现实性上，儒者各有其阶层属性。这里是讲他们的理念，讲儒学。儒者能在多大程度上承担实现，是另一个问题。——我觉得，儒学理念其实是要求士农工商乃至皇帝共同承担，才能真正得到实现的。比如焚书坑儒，就没有办法了。

另一方面这样讲学术上的创造性要差一些，因为有很多人已经这样说了。我认为这是一个更好的解说范式，至少可以说是国家社会二元结构说的改进型。不仅对解说历史，同时对解说现实，也更通达。

儒家主张的产生、其所依凭的实现资源，与中国社会发展的连续性有关系。社会发展的连续性使它的宗法结构一直非常强。说到宗法，大家会想到电影中描写的，将违反家规的女孩子装在竹笼里沉到水潭里去，以及《家》《春》《秋》里巴金所写的家族对青年的婚姻自由的否定和摧残。但是宗法制度能够产生并且维持这么长的时间，肯定是有它的收益的。问题的关键在于，它的收益被谁收取、利用了，或者说，在于它的整体的社会收益是不是已经超过了整体的社会成本？否则一个损人不利己的东西是不可能存在的；我们的民族不可能如此不可理喻。儒家是把宗法作为一种既成的事实来对待的一事实上，它作为一种生态，既具人文性，又具自然性，其发生对于个体来说，不是可以选择的。在此前提下进行伦理政治的设计，应该说是很高明的。因为在早期的情况下，不可能想到设计出什么更好的制度来代替它。我最近看了张五常的一本小册子，讲到通过律师制度打官司其实是非常不经济的，无论从信息还是其它的方面来看。反过来，在自然经济条件下，通过宗法伦理道德来对各种问题进行调整的处理，维持均衡，反而是比较方便有效的。在那种条件下，新的法律条文要颁布深入人心都非常的困难。

儒家所依凭的一个资源就是宗法和伦理。我们都知道一句古话：“万恶淫为首，百善孝为先。”这句话可能是《太上感应篇》里的。现在听来这句话没什么道理，为什么万恶是以淫为首呢？在那样一个家族性的社会，不仅种族的繁衍依赖于这种社会制度结构，而且生产活动也依赖它展开。当时避孕技术也没发展起来，如果你跟着感觉走，性行为的结果是生殖，一个没有合适名分的小孩，它对整个家庭的解构作用是非常大的，如涉及到财产继承等等一系列问题。由此可见，在当时的社会背景下，这些宗法规则是其有一定的合理性的。现在，避孕技术非常成熟了，性已经变成一件非常个人化的事情。但我们看问题必需有点历史主义。今天还期期然以坚持什么“万恶淫为首”为务，我想那就决不是什么大儒，而是实足的道学先生、冬烘先生了。

下面讲士族的形成。梁启超说得好：贵族政治是民主政治的螯贼，但也是君主政治的仇雠。从历史说，士族的形成是王权的无奈，你必须在霸道中引入王道的因素。王权是士族最极端的形式，而王权反过来又要通过运用公共权力来为自己谋私利。像任何专制政府一样，王权对于处于自己控制之外的任何组织或系统，是非常警惕的。秦始皇以及后来的一些皇帝都是把有钱的大族迁到都城附近。便于控制。但是，即使像秦始皇这样专制的君主，他也没办法完全压制士族，那时的六国贵族。

费孝通和吴晗他们曾经讨论过，说山高皇帝远；这是一个很有意思的问题。很多人谈到中国的封建专制制度时，都特别强调它的高压与专制在世界上独一无二。当你对专制体制的本质进行抨击、对它的道德缺陷进行揭露的时候，这样说是可以的。但这种说法是否完全成立，则又是另一回事。“日出而作，日入而息，帝力于我何有哉？”山高皇帝远，他是管不了那么多的，管理是需要成本的，需要相当多的资源。那

时以家族为生产单位，如果一个家族有足够的田地，管理好，或者朝廷俸禄较多，能够扩大再生产，这样其势力就会逐渐扩大。东汉之亡，黄巾军只是直接的原因。更深刻的原因在于世家大族，他们不愿与朝廷合作，而想取而代之。光武中兴的社会基础在此，东晋诸帝与王、谢共天下的社会基础也在此。

这样一种社会结构的瓦解内部原因是科举制，外部原因是游牧民族入侵；当然，也可以说生产力的发展。

政府的出现是比较晚的。很久以前的古代，在建国的时候以宗庙为先，不像现在是把行政机关建在前面。那时公共权力是隐含在宗法里面的，公共权力的承担者也是隐性的，不像后来的皇帝，这是秦以后的事。外面的诸侯可能是天子的舅舅或者叔叔，相互间的关系裹着一层温情脉脉的面纱。但这样表述也是不够准确的，因为这层面纱并不只是装饰装潢，而是确实确实的组织结构。如果有一个天平的话，一边是人情、宗法等一些价值规范之类的东西，另一边是王权的话，那么有一段时间王权是弱的，转折点是春秋战国，而到秦始皇，就是王权占据了绝对支配地位。这就是从王道到霸道的历程。礼是一种制度形式，礼崩乐坏就是指规则变了。它为什么会变呢？就是因为有一部分大族随着家族的扩大，他手中掌握的资源日益增多，同时血缘关系渐渐疏远，各群体间利益关系的分离，使得大家有必要和可能对公共权力进行争夺，以谋取垄断性的利益。这时有些老的贵族不行了，而新的家族兴起了。本来祭祀是包含在公共权力里面的，但随着新家族的兴起，祭祀就仅仅为祭祀，变成宗法的权力道德的权力了。最终结果是到秦始皇将以往的礼乐都毁掉。比较有意思的是秦始皇的替代方式就是用自己的家族来覆盖其它的家族，这就说明宗法制度的存在本身是一个非常自然的东西，不以人的好恶为转移。

我正在写一本叫《从王道到霸道》的书，即试图从思想史的视角，以儒学为轴线介入这一课题。简单的说，“王道”可理解为原始民主制的社会组织方式及其思想—儒家是这一传统资源的集大成者；“霸道”可理解为秦始皇建立的专制政治秩序及其思想—法家是这一政治理念的主要论证和阐释者。在本书中它们将被作为时间概念（述指某一特定历史阶段）、政治概念（述指某种制度结构和运作方式）和儒学概念（反映某种价值评价和立场）加以综合探讨。本书将以前者为起点，后者为终点，以虞、夏、商、周及春秋、战国为阶段，以各利益集团间的博弈关系和互动过程为内容，从人类学、社会学、政治学及宗教学、哲学诸学科角度，描述、分析和评价这一段具有世界文明史意义的历史进程，勾勒出儒学从“三王之法”到“孔子之道”的发生脉络，在对史实（语境）的重建中说明其作为一种价值理念和制度设计的历史合法性，从而重新论证反映记录在《史记》、《礼记》等儒家典籍中的古史系统及其意义。

这里面内容很丰富也很复杂，要讲清楚比较困难。在这个过程中，由帝道到王道到霸道依次演变。儒家喜欢厚古薄今，而秦始皇最讨厌这样，因为他自己就是“今”，是当代帝王。秦始皇时已进入霸道阶段，总是通过政权的暴力去进行控制。秦以前的六国是宗法国家，各国姓氏不同。政权形式是容易改变的，而社会结构他没法变，所以秦朝“二世而亡”。到了汉朝，是霸王道而杂之，要举孝廉，立博士官，政治结构虽然仍是霸道，但很多政策又把王道拿了进来。这是为什么？这是为了迁就社会。而其中很重要的原因是士族的存在。比如察举制，它在当时表明是对社会资源和社会价值的某种认可。当然后来那些举官者谋私利，导致上品无寒门，下品无士族，平民精英选拔不上来这样的情况，那又是另外一回事了。经过汉朝比较长的统治，士族这个群体起来了，这里不多说。后来发展到有学潮即学生运动，形成党锢之祸，被镇压了。汉朝的时候，县一级不派什么官，由民众自选乡吏，自治程度是比较高的。所以世家大族发展很快，东汉时甚至皇帝的命令还不如当地的清流即绅士，如民谣就说“州郡记，如霹雳，得诏书，但挂壁”。

回头看看，三代的时候社会的权力大，政府的权力隐而不显，到春秋战国时开始分离，礼崩乐坏，而到秦朝则建立了霸道的体制，到了汉代，霸王道杂之，用了很多向社会妥协的手段。后来皇帝发现不行了，“诏书挂壁，”地方权势很大，于是利用内朝打压外朝，致使外戚宦官交替为患。但党锢之祸后，汉朝就衰落了，所谓“士类歼灭，国随以亡”。这是一种双败，导致黄巾起义，整个王朝彻底瓦解。

儒家常常是这样，一方面说皇帝你要施仁政，对老百姓好一些，另一方面也要老百姓听话。董仲舒“屈民以伸君，屈君以伸天”，天的寓意，则又包含有老百姓的愿望。士族是三位一体的，它有经济基础，是地主，同时在朝廷有官职，有政治权力，此外它又有一定的文化理想。儒家强调社会整体利益，所以它对正义比较关注，能够从这个立场进行言说。

下面讲几个个案（从略）。三国归晋，是司马氏王朝，西晋后北方的蛮族打过来。关于北族南侵也有很多有趣的说法，比如说是世界现象、气候变化等等。这时政府的力量是很弱的，皇帝必须依靠大家族抵抗异族的入侵，另一方面他又害怕大权旁落，常常干涉大族权力的使用，效率下降故常吃败仗。在王权不够强大的时候，大家族常常起到国之栋梁的作用。在有很多大族的情况下，他们相互之间要讲一种理性合作。仅有一个专制的家族是比较坏的制度，但是有五六个的话，它们之间会达成某种均衡，对老百姓而言可能会更好一些。南朝时王权已经落到一种底线，北朝的异族统治者则要本土人士来作官，这些人就会利用自己的权力来为社会为本土人说话。

下面是两个结论。一个是对传统的理解和对传统的接近的问题。在把儒学理解为文化而不仅是知识的时候，我们就会不仅对它进行评价或是褒奖，而且要想如何去承接这种传统，因为它是开放的，是有生命力的，就像接力赛一样，孔子跑了一棒，孟子也跑了一棒，朱子也跑了一棒，到了现在，我们该想想如何把自己最快的速度跑出来了。第二点，当今自由主义是一个热点话题，我认为要重建传统的合法性与正义性的话，必须要建立一个平台，把自由主义接纳进来。从这个角度来讲，是可以把儒学作为价值规范的，因为从儒家来看，它不止是官方的意识形态，它讨论的是整个社会的理性合作与利益均衡，是在不可选择的情况下建立相对最佳的体制。这样就可以化解它和自由主义之间似乎不可调和的紧张关系。当然，南朝

的士族“保江东以存中国之统”，北朝的士族以夏变夷的艰苦卓绝，对于我们文化认同的建设，也是一笔宝贵遗产。这里就不多说了。

盛洪：

今天谈的是一个比较大的问题，即对于儒学的看法。我比较同意陈明的看法，即对儒学我们应该潜下心来读它的文献，去冷静地思考，而不是像在上世纪初中国面对亡国的危机，大家为了解决一些当务之急而作的一些过激的讨论。那种讨论不够冷静，不够平和。我很赞赏陈明以及国内一些学者能以一种比较平和的心态来研究儒学。另外我也比较欣赏韦伯的态度，不管他的主张是什么。他写的《儒教与道教》是很好的。这是第一个问题，对儒学的定位，它的积极价值在哪儿。

第二个问题是，儒学是不是像过去所说的，就是一种王朝的意识形态。陈明刚才没有突出这一点。我认为有一点：道统高于正统，这是中国国学的现实。也就是说儒学作为一种意识形态、一种文化的话，它是高于以往的政权的意识形态的，当然也会有一些妥协，但这根说它就是为王权服务的，这是不一样的。而孔子本人就不是官方学者，他周游列国，四处碰壁，然后首创中国民间教育。他的传人，包括宋儒、明儒，很多都是在民间作一些研究。正如陈明所讲到的，在魏晋南北朝时期，儒学与王权在相互抗衡，相互斗争。

第三点，儒学的社会承载主体是什么。如果儒家都是些无产者，是穷人的话，那它就没有社会承载。他给我的一个启发就是，任何一种意识形态，任何一种文化，都有一种社会承载和经济承载。简单举个例子：基督教，它不是一帮穷人整出来的，它在一段时间内是相当富裕的，基督教徒里有很多富人，会捐献，甚至有一段时间它要征税，所以它也是有社会承载与经济承载的。士族就是儒学的一种社会承载实体。当然我们也要反思平民革命所带来的结果。平民革命会带来一种平等的理想，但它也会造成社会力量的减弱，国家力量的增强，从而没有一种实体去与国家抗衡。

下面请三位评议人进行评议。

王焱（社科院法学和政治学所研究员）：

刚才陈明讲到用国家和社会二元结构来分析儒学的问题，仅仅因为别人已经用过了就放弃了它，而认为儒学是覆盖国家和社会、达到一种均衡，我认为不在于某种观点是否已经被别人用过了，而是这种观点是否成立，我是否能够提出比原有更好的解释。假如不能提出要好的解释，就只好引用原有的解释。并不是说每一个观点都是自己创造的就是好的。如果是自己创造的，但是形不成一个框架体系，就不可能逻辑上自洽，逻辑不能自洽，就无法讨论。

陈明强调儒学是一种文化，一种价值，不是一种知识，这种提法我觉得很成问题。你可以说基督教是一种价值，或者说儒学是一种价值。但是这种价值经过两千年后，我说我是儒家，我认同儒家的价值观，这里就有一个问题，你怎么知道你所认同的就是儒家的价值观呢？儒学的价值作为一种知识是怎么传达到你这里的呢？这是一个认识论问题，而认识论问题就是一种知识问题。这种观点可能会出现比古代的儒家还落后的问题。古代儒家经常讲儒学是有体有用有文之学：儒学不只是价值体系，还有它的工具理性，有它的文体承载，而我们现在却反而认为它就是一种价值体系了，它的认识论、知识论在这儿都消失了，那么我们怎么能够回应儒学在现代面临的挑战呢？

为什么儒学衰落了？为什么它会从中古时代中国主导性的学说落到今天的这种处境呢？一个原因是它并没有很好地回应现代性的挑战。为什么基督教到现代还有生命力呢？是因为它通过宗教改革很好地回应了这个挑战。人文主义有文艺复兴、西方罗马法有罗马法运动，所有有生命力的、仍然活跃在现代的宗教、文化就在于它们能较好地回应现代性的挑战。由于不能回应这种挑战，有很多现代人看起来很好的文明与文化就已经灭绝了。所以如果单单强调儒学是一种价值观，我觉得这比明清的许多儒家都要退步多了，明清的儒家还强调“体长用短”、“体多用少”，甚至认为儒学“有体无用”。

讲到儒学是一种制度，制度就更是一种知识了，所以抛开儒学的知识性，就很难理解儒学是一种文化性的知识、价值性的知识。北方民族南下的时候，使文明野蛮化，但保存了儒家文明，也保存了文明。在那个时代，有的时候是低级的文明战胜了高级的文明的。匈奴是以杀戮为工作的，而儒家是农业文明，在武力上可能不是它的对手。所以我觉得单单强调儒学是一种价值观，并不足以解决这些问题。

而且我看到陈明、李泽厚他们不赞同新儒家，认为大陆儒学可能比新儒家更纯正一些。但我觉得新儒家至少有这种意识，要回应现代性的挑战。如果大陆的儒学连这种意识都丧失了，那就很难与新儒家竞争了，因为后者至少考虑到现代性问题了，比如社会制度的安排问题。

有一次在炎黄艺术馆，儒学联合会开会，讨论得很热闹。一位老先生就说了：“你们都以研究儒学为业，你们谁敢说你们是儒家呀？”全场鸦雀无声，没有一个人敢回应。那么现在大陆儒学人格萎缩到这种程度，你甚至不敢说自己是儒家，还谈什么研究儒学呢？历史上的儒家不管怎么说敢说自己是儒家信徒，“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。”所以说儒家不能不回应现代性问题，这不是说消解了国家与社会二元析析框架就能解决的问题。

陈明写过一篇文章批评我，说我讲了中古的士族对于发展儒学、对于皇权有制约作用，他一句话就把我的论点全都扫荡了。他说按你的意思中古是实现自由民主制度的最佳时机了，既然没有实现自由民主，那么你的观点就不成立了。这种说法是没有理由的，现代西方民主能追溯到古希腊，你能说谁追溯到古希腊，你可以质问他古希腊就是实现自由民主的最佳时期？既然古希腊没实现就不应该再提古希腊了。这实际上犯了史学上方法论的一大禁忌，即错置历史范畴。我们所说的自由民主是现代性框架中的自由民主，不能套到古代上去。只不过我们现在来回看古代的儒学，它给我们确立国家权力实行一定的制衡提供了一定的文化资源，自由民主的问题是现代性的问题，古代不可能提出这个问题，但不是说古代不能提出这个问题，它就不能给我们提供任何资源了。

我们所说的自由主义不是指一种自由主义，有很多种自由主义。研究西方自由主义思想史的约翰·格雷，认为西方存在着许多种自由主义。你可以说功利主义早期是给自由主义提供支撑的，像密尔，像边沁，那功利主义可以说是自由主义，因为大家都承认。但哈耶克认为那不是自由主义，至少不是他说的自由主义。这两种自由主义就不一样了。还有唯理论的理性主义，进化论的理性主义认为唯理论的理性主义不是自由主义，还有很多这种区分。我们要挑战自由主义的话，只能说挑战某种自由主义，不能笼统地说。还有很多具体的观点就更成问题了，你说自由主义主张台独，哪一个自由主义者主张台独了？而且我不主张台独，就不能成为自由主义者了吗？现实政治主张与自由主义不见得有关系。

儒学战线拉得非常远，好像接近于真理，但是它对现代性回应的意识又特别缺乏，所以很难对现实世界发生影响。

傅谨（中国艺术学院研究员）：

我一直非常关注陈明的研究。关于今天所谈的“儒学与士族”，我们有一个观点是不谋而合的，在中国传统的社会形态中，儒家的存在既有别于官方的意识形态，也有别于民间的意识形态，它在很多场合对官方和民间都有矫正作用。我有一个意识形态一分为三的观点，有官方的，有民间的，还有儒学的。在我的研究领域中，我发现在很多场合官方的和民间的意识形态共同点更多，而民间知识分子的观点可能是对官方和民间高度重合的意识形态的一种矫正。

此外，他把儒学的发生归结到当时士族的存在，这种研究即使不把自己看作儒家，仍然是可以进行的。比如研究基督教关不一定要信基督教这是两回事。

关于士和儒的关系，陈明可能过分地夸大了经济基础和收入对儒学出现的影响。虽然我们常常说经济基础决定上层建筑，但是我们也经常可以看见很穷的地方照样有很丰富的精神生活，他并不需要把饭吃饱了，再去娱乐游戏，或是从事艺术活动。

还有一个问题，陈明关于士和儒的研究主要集中在汉朝和魏晋时期，是否是说在开科举即隋唐之后，儒学的存在就不再需要士族这样一个载体了？开科举后，有很多社会底层的人可以通过科举一夜之间改变自己的身份，进入上层社会。这种变化对儒学的发展是不是有一种特殊的意义呢？

至于回应现代性的挑战的问题，十九世纪以来，我们很多知识分子把中国社会存在的种种问题归罪于儒家思想。有时这种批评是非理性的，但是我觉得是否可以这样理解、当他试图批评当代中国现实的时候，当他觉得直接批评不合适、不妥当、不方便的时候，往往会另外找一个靶子，指桑骂槐。儒学就常常被当成“桑”，这是很不公正的。

卢国龙（社科院宗教所研究员）：

陈明强调儒学是一种文化，而不仅是一种知识，但他刚才主要还是通过知识来讲的。这里可能容易有一个误解，陈明是说现在的中国知识界把儒学仅仅当成了一种知识，而不是说儒学里面没有知识论。如果没有知识论，价值体系是不可能支撑起来的。说它是知识，意思就是说它是一种文献，更严格地说是一种历史的知识。这一百多年来，正因为把儒学当成一种知识，对它的研究大体分两派，一派叫“取其精华派”，古人说的好的，或者说符合我的文章的需要，就拿过来；还有一派叫“取其糟粕派”，专门找古人不对的来批评它。这种文化生命到底是否存在，如果只把它视为一种知识，就断了根了。我们只是把儒学当作一种文化现象，而没把它和现代生活结合起来，这是我们现在问题的关键。

陈明讲的意思是说，在中国古代，儒学和士族之间是互动的，它推动了中国历史的发展，不是说儒学是由士族创造的。古语说“道在日用之间”，而儒学只是把中国百姓固有的生活方式中的那些规则提炼出来，归纳出来。儒学是培养士的，而士族反过来成为儒学的载体。

宋儒讲天道性理之学，我们现在很多人把它理解为道德理想主义，我觉得这都是没有去读宋儒的话的本义，所谓天道就是，国家的制度安排必须符合两个哲学上的前提，一个就是符合老百姓固有的生存状态与要求，一个就是符合理性精神。我理解儒学的宗旨就是这个。

我提一个问题，就是你的研究有什么意义？现在没有士，更没有族，儒学在当代中国的生长点在哪里？

陈明：

我问今天的儒在哪里，士族在哪里。我认为当代的士族就是指各种利益共同体，每个人都是一个利益主体，都是各种利益共同体的一部分。

以前大家都认为儒是统治者的意识形态，而我今天讲了儒不仅有官方的意识形态，也有民间的价值取向。我并没有夸大儒家的经济联系，儒家从来关心的都是经济。

关于科举制。当一个皇帝建立了一个新的政权，他就要培养自己的势力来巩固自己的政权，当他通过科举制来提拔干部时，这对士族就产生了一种解构的作用。当然科举制本身所包含的形式理性和工具理性是毫无疑问存在的，我只是将它作为一种士族的对立面时谈到它的一些负面作用。

我并没有讲儒学只是一种价值，只是讲如果把儒学仅作为一种知识来研究，这是不够的。它包含三个层次的含义，我前面已经谈到了。如果你把仅它作为知识来解读的时候，它肯定无足可观。

有关现代性的问题。我与新儒家的看法有很多相似的地方，比如强调儒家的资源对现代的民主政治建设有非常积极的意义。谈到我批评王焱的那篇文章，他把陈寅恪归为一个自由主义者，我以为不可。我认为陈寅恪是一个典型的士大夫，完全可以用传统本身暗含着的现代自由主义的资源这个角度去论证他的价值观的合法性，而没必要把他说成一个自由主义者。但如果指出我论据上有错误的地方，我愿承认错误。

前一段时间媒体上有两个自由主义的象征，陈寅恪和顾准。我写了一篇文章：《谁解陈寅恪》，说陈寅恪讲“自由之思想，独立之精神”，但是支撑这两个像征的基座是完全不一样的。

一个是传统的，另一个却是西方自由主义者。我觉得这一差异迄今没有得到正视。

我不承认自己是一个没有现代性的人，我的研究的宗旨是重建儒家当代叙事的合法性，从知识上的合法性来确立它从价值上的合法性，为今天的文化建设开辟新的传统的资源——这是不可缺少的管道之一。近代以来正是通过否定它在知识上的合法性来消解它在价值上的合法性，比如古史辨派；当你把禹说成一条虫，那么他身上凝结的价值颗粒就溶解于无形了。西方一些汉学家说中国的历史非常短，只有挖出了文字它才承认你的历史，这是很没有道理的。我觉得进行文化上的疏理，也是一种可以也应该一试的进路。

吴思：

首先儒学是什么？陈明用西方概念来进行解释的时候，反而使得其含义更复杂化了。可能用中国古人的那些知识与体系来解释可能更准确、更精采。

明儒王阳明说良知是一种知识，这种知识发源自你的内心，修身齐家治国平天下是它的自然流动，而用刚才陈明讲的“利之和”来概括挺好，即各种利益冲突的均衡。所谓良知是对社会维持稳定的条件的认识 and 了解，它往外追能追到天地宇宙，往内追能追到人的本性，可能这种中国自己的解释更能让人了解儒学的真谛。这是儒学是什么？

此外，现在如何使社会安定、达到均衡的那些条件全变了，帝制推翻了，农业作为基础的地位

已经消失了，社会各大集团全变了，于是维持社会稳定的条件也不是三纲五常了。如果把儒家的原教旨全搬过来的话，就发现它就是崩溃了，以后也建立不起来，三纲五常永远不会再建立了。

但是现在代表儒学的基本精神还在，比如说我认为我能代表天道，天理就在我的心中，良知也在我的心中，我认为我是真理和正义的化身。然后这些号称掌握了真理和正义的少数人通过学习掌握了这些天道，组成一个集团，通过考试谁及格了进入集团，成为统治者。这种精神现在消失了吗？如果说儒学在这种最基本的结构意义上已经很好地变形，然后引导我们前进，那么儒学就已经很好地回应现代性的挑战。

盛洪：

今天讨论的话题比较大。首先儒学是什么，就很有歧义。根据我的了解，刚才就争论儒学是否是知识，还是不仅仅是知识。儒学不是一种简单的文化。基督教文化仅仅是起到了宗教信仰和道德教化的作用，而儒学确实包括好几个方面，一个是理性主义的知识方面，另一方面是超越理性主义的精神方面，这是儒学与其它文化不太相同的地主。在政治经济制度方面，儒学是理性主义的知识，但它不仅仅是这些内容，在道德教化方面，儒学又是一种不成文的规范，也是人们对待生死问题的一种精神信仰。胡适后来特别推崇三不朽：“立言，立功，立德。”这就已经变成信仰了。所以儒学的跨越度很大，有的时候我们讨论的可能是它的理性主义的知识层面、制度层面，而有时讨论的又是它的无形的精神层面。这是儒学的第一个特点。

第二个特点，我们今天是否需要类似儒学这样的东西，我想讲一个事实：在近代以来，西方的理性主义传统风靡全世界，它在很多社会中替代了原有的理性主义制度，我指的是政治制度和经济制度。这些社会在接受西方的理性主义的同时，保留了自己精神层面的文化，一个极端的例子就是印度。它是英国200年的殖民地，但是现在95%以上的人都是印度教徒，剩下的主要是佛教徒，基督教徒非常少。除了大陆以外，许

多华人居住的地方，儒学还是有非常大的影响的。还有伊斯兰教国家，没有说基督教占统制地位的。回头看中国，我们除了实行西方的理性主义以外，我们精神层面和道德层面有什么？没有。亨廷顿在《文明的冲突》里有一张图，把每个国家信仰的宗教都写上了，到中国的时候是一个问号。现在中国就是一个礼崩乐坏、没有信用的社会，我们用什么来救这个社会，这是一个问题。

[\[1\]](#) [\[2\]](#) [下一页](#)

中国儒教网版权所有 技术支持: 华南互联

您是第 **0664572** 位来访者