

论后启蒙时代的儒学复兴*

高瑞泉

(华东师范大学哲学系, 上海 200062)

摘要: 20世纪90年代以来,“启蒙主义”在中国遭到新的质疑而呈现出蛰伏之势;与此相应的则是儒学的复兴。这两者此消彼长的相关性在20世纪上半叶已经有过类似的表现。在这一波儒学复兴中,“生命儒学”、“知识儒学”、“政治儒学”的次序大致上表现出了儒学从学理探讨走向政治诉求的过程。当然,它们也受到来自启蒙主义与儒学研究者的批评;而我们在讨论这一时段儒学复兴现象时,也须注意以下前提:一、启蒙主义在今日世界受到严重的挑战;二、国际环境和中国的国际地位发生了根本性的逆转;三、意识形态的地位与作用发生了转变;四、儒学本身也发生了诸多变化。

关键词:“后启蒙时代”;儒学;新儒家;启蒙

一

为了论述的方便,对于题目中的“后启蒙时代”首先需要做些澄清。从最直接的时段而言,文中的“后启蒙时代”是指20世纪90年代以来的中国。20世纪80年代中国曾经有一场非常热烈的“新启蒙运动”,现在看来,它构成了最近几十年中国经济起飞的思想先声。形式上,这场“新启蒙运动”在20世纪80年代末被打断,但是它内部的矛盾则成为而后“启蒙反思”的主题。

1990年12月,哈佛大学教授杜维明在创刊不久的《二十一世纪》杂志上发表了一篇题为《化解启蒙心态》的短文。此前杜教授在中国大陆已经以提倡儒学的第三期复兴而闻名。这种活动与他所谓“启蒙反思”构成互为表里的关系。它不但是对20世纪80年代“新启蒙”的批评,是对“五四运动”的批评,也是对作为上述两者精神来源的西方启蒙主义的批评。不过,杜教授对启蒙运动或启蒙价值的批评是相当温和的,这在他使用了一个多少有些难解的概念“启蒙心态”

*基金项目:教育部重大攻关项目“20世纪中国社会思潮研究”(07JZD0006)、上海市重点学科建设项目(B401)的成果之一。

作者简介:高瑞泉(1948-),男,江苏无锡人。华东师范大学终身教授、哲学博士,人文社会科学学院院长。

那里流露了出来。^①杜的“启蒙反思”在中国大陆学术界很快得到相当广泛的呼应，其中包括 20 世纪 80 年代主编过《新启蒙》、1989 年发表过著名论文《为五四精神一辩》的王元化先生。王先生说：

我认为，今天仍需继承“五四”的启蒙任务；但是“五四”以来（不是“五四”时才有的）的启蒙心态，却需要克服。我所说的启蒙心态是指对于人的力量和理性的能力过分的信赖。人的觉醒，人的尊严，人的力量，使人类走出了黑暗的中世纪。但是一旦人把自己的力量和理性的能力视为万能，以为可以无坚不摧，不会受到任何局限。而将它绝对化起来，那将会产生意识形态化的启蒙心态。[1]

像他们温文尔雅的为人一样，两位教授对启蒙价值的批判都是非常克制的，不过考虑到他们的哲学其实并不完全一致，因而其主要指向中国大陆思想界的批评就具备了风气转移的标志意味。到 1997 年，远在海南岛的《天涯》杂志在当年的第 5 期上发表了汪晖的《当代中国的思想状况与现代性问题》，它最早曾以《中国的社会主义与现代性问题》为题发表在韩国的《创作与批评》上（1994 年，总 86 期），现在引起了国内知识分子的广泛关注和争论。^②其中非常重要的一点，是后来被人多少有些简单化地概括为“启蒙已死”的论断。汪晖对 20 世纪 80 年代的“新启蒙主义”思潮有相当中肯的分析，在承认它对中国改革开放的正面推动价值、现在依然是中国知识界的主要思想倾向的同时，也尖锐地断定：

但在迅速变迁的历史语境中，曾经是中国最具活力的思想资源的启蒙主义日益处于一种暧昧不明的状态，也逐渐丧失批判和诊断当代中国社会问题的能力。

汪晖的基本判断是，20 世纪 80 年代的“新启蒙运动”并未完成其使命，全球化已经将资本主义生产关系带入了中国，并且“造就了它自己的代言人”，曾

^①杜说：“植根于‘启蒙心态’的理性精神，确为现代文明创造了许多含义深刻的价值领域；市场经济、民主制度、科学技术、人权、个体人格的解放以及法律之前人人平等的信念，都是以理性精神为特色的西方人文主义的体现。作为五四运动的传人，我们不论对传统文化采取何种态度，都是西方启蒙的受惠者。其实，理性精神已经成为当代中国知识分子文化传统重点主流思想，这点毋庸置疑。不过，我们应该真切认识到‘启蒙心态’只是理性精神的突出表现而已，其中因反对神学本体论而导致的人类中心主义（anthropocentrism）和因强调工具理性而产生的科学主义（scientism）都带有复杂的心理情节，常常暴露出征服的意图。以‘动力横决天下’的西方潮流，虽然为人类开拓了史无前例的繁荣胜境，但也为人类甚至一切生灵带来了危机。社会达尔文主义所显示的竞争哲学，不能为 21 世纪提供和平互惠之道已成为东西方有识之士的公论。”（《杜维明文集》第五卷，武汉出版社，2002 年，第 261 页）

^②事实上，这篇文章当时也引起了国外学术界的注意。美国的《社会文本》（Social Text）第 55 期以头条位置刊出了该文的英文本，日本的《世界》杂志连续三期刊出了该文的日文本。

经显示出巨大动力性的启蒙主义命题如人的主体性、自由解放等等，在新的语境中却无法应对现代性的危机。与杜、王两位先生将“启蒙反思”作为思想史的批判性回顾不同，汪的“启蒙批判”是知识社会学和政治经济学的，因而也就更带有根本的性质。也许正是因为这一点，有人称汪晖预言了“启蒙已死”。

这多少也与国际潮流有某种配合。詹姆斯·施密特为他编的《启蒙运动与现代性：18世纪与20世纪的对话》一书所作的导论开头就说：

由于许多东西，启蒙运动已经备受责备。一些作者认为，它应该对法国革命负责，对极权主义负责，对自然只是一个要被统治、处置和开拓的对象这个观点负责。它已经以某种方式暗示了欧洲帝国主义和资本主义的某些最具威胁的方面。[2]

这里所说的，差不多在中国都可以找到对应的现象。

正是首先在这个意义上，我觉得可以将20世纪90年代以后称做“后启蒙时代”，而与之共生的另一个现象则是儒学的复兴。然而，紧接着我又觉得，将这一现象仅仅局限于这十几年是不恰当、至少是不充分的。那容易给人以“启蒙”在中国已经结束的错觉。因为如果综观20世纪中国史，就会发现“启蒙”之在中国本来就是时起时伏、不绝如缕；与之相伴的则是对它的批评清算，以及儒学的新的一轮的复活或高涨。

20世纪初的启蒙运动，至五四新文化运动而达到高潮。新文化运动的最简单化的象征，通常被说成是“打倒孔家店”。然而正在这个时期，梁漱溟发表了他著名的讲演《东西文化及其哲学》，公开预言儒家文化不仅还有内在的价值尤其是伦理价值，而且应该是未来世界的正确方向。这个事件被认为是儒学在中国依然具有生命力的信号和象征。现在称之为“现代新儒家”或“现代新儒学”这样一个文化—哲学派别，由此而渐渐崛起。

此后20世纪30年代又有过短暂的“新启蒙运动”（又称“新理性主义运动”）。^①之所以说它短暂，是因为1936年发动起来的“运动”，到1937年第二次国共合作开始，就销声匿迹了。与之相伴的是另一种势力：1934年蒋介石发动新生活运动、尊孔读经运动、强调古老的道德品行——礼义廉耻；同时依靠蓝衣社组织的法西斯运动。这当然有其意识形态的考虑，既反对马克思主义，又反对自由主

^① 从1936年秋发起的“新启蒙运动”，主旨是要发扬五四传统，号召一切爱国分子发动一个反对异族奴役，反对旧礼教、复古、武断、盲从、迷信以及一切愚民政策的大规模的新启蒙运动。提出在哲学上要与那种外仁义而内残忍的旧传统思想作无情的斗争。其核心的人员何干之认为，“这运动是文化思想上的爱国主义运动，是文化思想上的自由主义运动，是反武断、反独断、反垄断的三反运动，是建立现代中国的新文化的运动”。（何干之《新启蒙运动与哲学家》）北平的左翼知识分子与报刊对此广为宣传，并有“新启蒙学会”的组织成立。但是，1937年抗战爆发和新的国共合作建立起来后，“新启蒙运动”即告结束。

义，以保护国民党政权，而采用翰德文所谓“世俗和理性的儒学”。国民党恢复了对孔子的官方祭祀，孔子的诞辰是全国的节日，学生和军官要学习儒家经典。所以费正清曾经以相当负面的态度论述过国民党政治与儒学复兴的关系：

在统由地方党部监督之下，以地方宪兵、秘密警察、津贴教育、保甲制度来实行的政治控制，是伴随着国民党中国传统儒学思想的复兴而成长起来的..他们企图从经学中寻找新稳定的知识根据——由道德品行纯洁无暇的领袖来统治，由对个人尽忠尽孝的人来服从。[3]

被历史学家费正清等所忽略的是儒学复兴的另一个面相：熊十力、冯友兰等建构了为后学所继承、发挥的新儒家哲学，尤其是心性形上学。它们是中国学者引为自豪的 20 世纪最重要的文化创造之一。

1949 年以后的近三十年中，儒学在中国大陆不仅没有保持其表面的尊荣，而且留在大陆的新儒家如梁漱溟、熊十力、冯友兰等也没有再表现出新的哲学创造。意识形态专家们口头承认马克思主义与启蒙运动的思想渊源关系，但是他们宣称自己已经超越了启蒙思想。事实上，在文革中间，儒学固然被视为“封建主义”的残余而声名狼藉，启蒙主义却被认为是资产阶级的代言人和“修正主义”，因而也是更危险的敌人。然而，吊诡的是，文革结束以后真正取代“极左路线”的恰恰就是启蒙主义或变相的启蒙主义。这当然是在国家意识形态半推半就的过程中实现的。此外，中国的启蒙运动和它的另一个欢喜冤家——儒学——的关系，也呈现出另一种吊诡的局面：随着 20 世纪 80 年代对传统文化包括儒学的批判而出现的，却是最近十几年的儒学复兴。

回顾这一段历史，无非是想说明我是在非常有限的意义上使用“后启蒙时代”。它决不表示启蒙运动在中国已经结束，更不表示启蒙主义已经失效；而只表示：如果 20 世纪 80 年代是启蒙主义昂起的时代，那么 20 世纪 90 年代以来，则是“启蒙主义”在新的语境中遭受新的责疑而多少呈蛰伏之势的时期。它与儒学之间这种“扯不断、理还乱”的此起彼伏、逆向共生现象，也许正折射出中国现代性（Chinese Modernity）的重要特征。

二

20 世纪 80 年代的“新启蒙运动”，以五四运动的后继者的自觉，在文化倾向上是激进主义和自由主义的联盟；而在与儒学的关系上则表现为对儒家文化和传统儒学尤其是其价值系统的严厉批判。这种批判当然是有争论的，因为它在“传

统/现代”二分的范式中讨论问题，将中国现代化“止步不前”归咎为传统文化及其核心儒学。而处于开放条件下的儒家学者却通过批评性地利用马克思·韦伯的理论和将“东亚四小龙”的现代化与“儒家文化圈”联结起来的论述策略，来证明儒学不仅是悠久而广大的中国古代文明之核心，而且今天依然可以为中国的现代化提供精神的基础。因此，这一轮的儒学复兴，最初的入口是“儒学是中国实现现代化的有效资源”。从这个意义上说，它们是接着启蒙主义的话头做保守主义的文章。

“五四”新文化运动将“科学”和“民主”确定为现代社会的基本价值，它也被 20 世纪 80 年代的“新启蒙运动”所继承。这就迫使儒学复兴必须走“曲通”之路。在他们看来，科学、民主和国家现代化确实是中国人之所欲，但是中国人面临的更严重的问题是“同一性危机”，只有把中国人的安身立命问题解决了，现代化才有其价值基础和精神动力。现代新儒家的诸位代表梁漱溟、熊十力、冯友兰以及牟宗三、唐君毅已经做下了相当出色的创造。当“主体性”这个哲学概念被作为推进个人自由和人的解放这样的启蒙主义目标的时候，儒学中人强调说，新儒家哲学才是真正的主体性哲学。20 世纪中国哲学尽管有不同的派别，其间充满着论争；但是如何提供动力式文化精神的理论建构，是它们共同的目标和“意图”。与通过描述动力式的客观世界图景及其自然法则来获得主体能动性的进化论哲学，和以历史理论为中心、从主客体交互作用（“实践”）入手去获得社会进步动力的中国化马克思主义哲学，都有所不同，现代新儒家以心性论为主题，更多地是在主观精神领域发掘动力的源头。

现代新儒家的这一哲学建构方式，被研究者称为“动力论的变革”（Dynamic Change），[4]并且是继承和发挥了宋明理学尤其是陆王一系的心学。与朱熹一系的理学家将“性体”视为虚静的本体不同，王阳明的心学更重视心的能动性，在他的系统中，良知或者心体不是静止不变的，而是内在与发用流行中，因而具有更多的动力性。现代新儒家将这样一种传统哲学与某些西方哲学家的学说相联合，来建立他们的主体性理论。梁漱溟关注的中心在文化哲学，其核心概念是“意欲”（Will）。他将王学的良知和柏格森的创造意志以及唯识论糅合在一起，意志所表示的是主体的创生能力和实践能力，它足以支配整个宇宙；同时又“给予儒学仁的概念以一‘动力论的直觉’（Dynamic Intuition）之新诠释”，因为梁的直觉不仅是根本的认识方法，而且是知行统一的、具有自发性和实践性的德性。熊十力继续向主体自身、尤其是主体的精神结构内部寻找动力源头的路向，其学术思想已从文化哲学转变为宇宙一本体论的哲学建构。他创造的“心本论”肯定真实的存在就是永恒的变化之流，其全部奥秘在于“翕辟成变”：宇宙中存在着凝聚的趋势（翕）和刚健变动的趋势（辟），这两种趋势构成相反而相成的运动。

其中“辟”是主导或主宰的力量，是拒绝物化、拒绝下坠的精神性力量。熊氏所说的精神力量当然更多地属于道德主体。这一点为其后学牟宗三所继承，并通过着力建构道德形上学来阐发主体的能动性。牟宗三认为我们人类有“无限的认知心”，即康德所谓“智的直觉”。它是道德性的存在，同时“直觉之即创生之”，就其绝对普遍性和自发的创造性而言，它又是宇宙论的原则。

20世纪90年代大陆学者表现出对这类儒家形上学的浓厚兴趣，以此为题的论著为数众多，各个大学哲学系的研究生以此为其学位论文的更是难以统计。因此我们可以说“后启蒙时代”的儒学复兴的第一项表现，是现代新儒家的心性论哲学得到前所未有的关注甚至追捧。在这派中人看来，西方哲学尤其是启蒙主义以主客二分的认识方式一味向外逐物，自然无法“见体”、“得道”。它成为西方现代性危机的根源。这样，以“儒学是中国实现现代化的有效资源”为入口的心性论儒学复兴的结论却是：“儒学是对治现代性病症的良方。”中国传统哲学中间，自孔子以后，也只有思孟—陆王（或朱熹）一到现代新儒家的一线单传的“道统”。这种孤危的“判教”说，表现出很强烈的独断论色彩。

三

心性论的儒学随之受到批评和质疑。首先是来自外部的，这一方面的批评有两种：

第一种当然是来自启蒙主义的批评。当牟宗三把儒学界定为“生命的学问”，并且说“中国文化之智慧，惟在能自生命内部翻出心性之理性，以安顿原始赤露之生命，以润泽其才情气，并由之能进而‘以理生气’”的时候，[5]它意味着德性之确立可以保证现代社会的普遍价值之获得。这种“内圣外王”的路径，即在儒家道德的基础上“开出”科学和民主的理论，受到启蒙主义的强烈置疑。因为在儒学的发展史上，本来并没有西方式的科学和民主，如何能够保证“内圣”之学可以“开出”“新外王”——科学和民主？对于这样一个经验或历史的问题，新儒家回答以逻辑的论式：现在没有开出，不等于将来开不出！同时，新儒家所具有的文化民族主义色彩，也引起了人们的警觉。因为有些论者常常有意无意地流露出华夏中心主义的倾向以及由此带来的狭隘心与自大感，似乎儒家文明是最高明的，被赋予了拯救世界的使命，暗中可能导致种族中心主义和文化沙文主义。

第二种批评来自姑且称之为儒学的研究者。由于最近一轮儒学复兴最初是从学院内部发生的，即大多开始于大学中以治中国哲学或文史为业的教授们，他们未必无条件认同儒家价值，而更多地会采取客观化或求知识的态度。与20世纪80年代对儒学的一味批评不同，他们承认新儒家哲学与实证主义哲学（包括自

由主义的政治哲学)、马克思主义哲学,构成了 20 世纪中国哲学三脚鼎立之势。但是新儒家心性论本质上是实践的,因而它要求人尤其是著述者本身的“躬行践履”;而且他们的高调道德理想主义以圣贤为理想人格。在一个没有圣贤的时代,新儒家的这套理论注定会引发人们对新儒家代表人物个人道德的品评与省察,因而产生对其真实性的疑问。他们对新儒家学术研究中价值优先的路径也提出了批评。因为按照价值优先的原则来从事学术研究,而中国传统文化又被新儒家不仅约化为儒学、甚至只是一线单传的思孟—宋明理学—现代新儒学派系,那么将根本无法真实地认识传统文化本身的多样性与复杂性。

心性论儒学同时也引致了儒学内部的批评,这方面的批评也有两种:

第一种是同样自称“为儒学说话”的人,不过不是心性论哲学家,而是历史学家。余英时先生是其代表。1998 年上海人民出版社出版了余先生的《现代儒学论》,收录了论现代儒学的七篇论文,比较集中地表达了他对儒学复兴的看法。与现代新儒家中相当一批人对五四激进主义的启蒙思想持全盘否定的态度不同,余先生以为其有“内在根据”。他说:“我认为儒家的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化。儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。”[6] (《序》)其儒学研究的注意力集中在 16 世纪以来,儒家如何在社会、政治、经济、伦理各方面都发生了微妙而深刻的变化,它们又如何影响了儒家在 19 世纪中叶以后对于西方文化的选择与接受。换言之,余先生以马克斯·韦伯的论式来反驳马克斯·韦伯对于儒家文化缺乏动力性的结论,通过历史叙述来描写在生活世界中的儒学“为中国的现代转化提供重要的精神动力”。

作为历史学家,余先生对心性论儒学有许多批评。他批评新儒家“一线单传”的“道统”论,赞成钱穆先生的“整个文化大传统即是道统”论;他批评新儒家哲学论证的形而上学性质,认为“新儒家所讲的并不是普通意义的哲学,而是具有宗教性的道体,是理性和感官所不能及的最高领域”,所以最后只能求助于“体证”“证会”等神秘主义方法。这些批评已经使我们隐隐约约触摸到启蒙主义的意味,更严重的批评是:

根据新儒家的解释,传统儒家的“道”所完成的是道德主体的建立。新儒家则在这个基础上推陈出新,使道德主体可以通过自我坎陷的转折而化出政治主体与知性主体。这一创造性的转折便是新儒家给他们自己所规定的现代使命。很显然的,这一理论建构必须预设新儒家在精神世界中居于最高的指导地位。[6] (P216)

从新儒家第一代和第二代的主要思想倾向来看,他们所企图建立的是

涵盖一切文化活动的至高无上的“教”，而不是知识性的“学”；他们决不甘心仅仅自居于哲学中的一个流派。这个“教”的地位在历史上大概只有西方中古的神学曾经取得过，中国传统的儒家都没有达到这样的地步。[6]（P223）

根据我个人的了解，新儒家的主要特色是用一种特制的哲学语言来宣传一种特殊的信仰。[6]（P224）

余英时先生称心性论儒家以“良知的傲慢”去对抗西方哲学“知性的傲慢”，并且其“傲慢”更胜一筹，明确表示反对心性论儒学的道德主义独断论。这已经涉及到新儒家试图在类似宗教信仰的前提下建立新的意识形态。且不论这样的批评是否合理，或者在多大程度上是合理的，说这种批评的方式本身带有启蒙主义色彩，似乎并不为过。

第二种是这一轮儒学复兴中较为后起的，他们自称其学为“政治儒学”。2005年三联书店出版了蒋庆先生在其系列论文基础上编纂成书的《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》，将其关于复兴“政治儒学”的主张做了比较充分的表述：

我认为当代新儒家“本内圣心性之学开新外王”的路向已走不通。此走不通有两点：一是儒家内圣心性之学。解决个体生命意义的问题，不解决政治制度的建构问题；二是当代新儒家把儒家的外王事业理解为开出由西方文化所揭橥的科学和民主（所谓“新外王”），如此则儒学不能依其固有之理路开出具有中国文化特色的政治礼法制度，即儒家式的外王大业。夫如是，当代新儒家有“变相西化”之嫌，当代儒学则有沦为“西学附庸”之虞。当代儒学必须转向，即必须从“心性儒学”转向“政治儒学”。因“政治儒学”是儒家特有之“外王儒学”、“制度儒学”、“实践儒学”、“希望儒学”，中国今后具有中国特色之政治礼法制度当由“政治儒学”重构，而非由“心性儒学”开出。[7]

蒋庆认为心性儒学已经是“西化”了的儒学，因为心性儒学实际上以启蒙主义理想（科学和民主）为目标。他严厉地批评心性儒学，认为这样一种关注个人生命存在的形上学系统，呈现出极端个人化、极端形上化、极端内在化、极端超越化的倾向。这四种“极端”分别使新儒学走进四个盲点：不关注社会关系、具体现实、礼法制度和当下历史。因此新儒家尽管在建构心性论上颇有成就，但终究没有如愿开出“新外王”。

“政治儒学”对于心性论新儒家的批评几乎集中了以往人们对儒学的所有批评。不过，以往人们对心性论儒学的批评，尽管也有激进主义和自由主义的区别，但多少总与启蒙理想有关。而“政治儒学”的批评，几乎是极端保守主义的。它不但是历史观和文化观的保守主义，而且是一种政治保守主义。他们认为中国文化的重建需要“复古更化”，当代中国需要用儒家的政治智慧和指导原则来转化政治现实，使未来中国的政治制度真正建立在中国自己的文化传统上。他们甚至提出要建立“通儒院”、“庶民院”和“国体院”三院来分别代表“天心”、“民心”和“历史文化之心”，进而解决政治的“三重合法性”。更明确些说，他们提出要建立儒教来解决中国的政治问题。这是后启蒙时代儒学复兴运动最具保守主义性质、因而也是最极端的右翼。建立儒教的运动在19世纪末20世纪初曾经喧嚣一时，“政治儒学”也曾有过像20世纪30年代蒋介石、陈立夫那样的模式，即受到前引费正清所批评的以儒学来维持其专制独裁的政治设计。尽管蒋庆试图以经今古文学之区别来划清“政治儒学”和“政治化儒学”的界限，但是在“复古更化”上，“政治儒学”似乎向儒学原教旨主义走得太远了。

四

随着新儒家成为一时之显学以及它随之招致的各种批评，当代中国的儒学复兴运动展现在哲学、史学、政治学和文化理论诸多方面，同时也在社会影响面和普通人的精神生活中提升了其实际地位。

这首先表现在如何对待“经典”的问题上。最近数年，中国高等学校在素质教育或通识教育中，越来越强调阅读中国文化的经典，尽管各地对“经典”的解释有宽窄的不同，但是孔孟和朱熹王守仁的著作入选是很普通的事情。因为似乎形成了一个普通的共识：儒学文献如果不独占经典的话，至少也是经典的主体。人们对经学的兴趣也比过去有所增加，由官方斥巨资支持的浩大工程“儒藏”已经进行了数年，全国有数百名研究人员参与这项工程。若干所高等学校建立或恢复了“孔子研究院”或者“国学研究院”，至于儒学研究的专门机构更不在少数。少数著名高校举办了吸引企业高管参加的“国学班”或“国学讲堂”。在此之前，已经有些大学试办了“国学班”，招收的本科生将专修与现有人文社会科学各学科都不相同的“国学”课程。十分明显，它们的目标都是培养学术精英。

出版社和现代传媒如电视对新的文化热点表现出更高的热情。于是有类似以往的“说书”或“评书”的“百家讲坛”与出版社的炒作工程合作而造就的“文化明星”。出版社的热情还倾注在为儿童读经服务上面。近十年来，各种有关儿童读经的倡议和不同规模的实验曾先后出现。尽管它同时引起了很大的争议，并

且尚未导致义务教育的课程改革，但是，在此风气下，阅读乃至背诵儒家经典在学校教学活动中和家长督促下的课余阅读中占据了远比以往更大的份额，是毫无疑问的。

在国家统管教育和文化事业的中国，上述变化如果说不全部出于国家意志的话，至少也是得到默许的。而另一些变化则有助于进一步确认政府的态度。进入 21 世纪，作为对部分著名学者呼吁“文化走出去”的回应，中国开始在世界各国成立“孔子学院”，目前的基本目标是推广汉语教学。中国的新举措可以说是受到德国在世界各地举办“歌德学院”的启发。但是中国不办“鲁迅学院”（20 世纪 30—40 年代延安有“鲁迅艺术学院”俗称“鲁艺”）却以孔子为名号，多少也证明了世风的转移和文化策略的改变。它在中国化的马克思主义理论中并非毫无根据，毛泽东早就说过，从孔夫子到孙中山都要“批判地继承”。另一个重要领导人刘少奇曾经将儒家的“践履功夫”吸纳为“共产党员的修养”的一部分，这在文革中引致了激烈的批判。不过现在我们很少看到官方报刊上的“批判”。1989 年，当时的国家领导人曾经出席大规模的孔子生辰纪念活动。如今山东曲阜年年举行祭孔典礼，地方政府长官主持祭礼也是平常事情，因为那不仅为其辖地增添了文化色彩，政治上有“统战”的意义，而且通常也会顺利地转变为商业活动。

描述这些超出儒学学理的社会现象，可以大致上说明后启蒙时代的儒学复兴，在其进程中与实践的关系呈递进的形态。事实上，从上世纪 80 年代末开始，心性论儒学打其头，以为儒学是生命的学问，强调的是儒学指出了人的实在或实存。其形而上学的走向本身是文化贵族式的。不过他们认为儒学价值“极高明而道中庸”，是在日常生活尤其是伦理生活中体现的，学理上有走向生活的内在要求。儒家价值的提倡吸引更多的人追求儒学知识，因而儒学复兴从哲学走向历史学，这两者共同推进了儒学在社会教育中的地位。最后出现的则将儒学的实践性推广到政治制度的设置和政治生活的理想，那就是“政治儒学”。这样“生命儒学”、“知识儒学”、“政治儒学”的程序大致上也表现出儒学从学理探讨走向社会生活的过程。

五

以上我用不短的篇幅粗略地描写了 20 世纪 90 年代以来儒学在中国大陆复兴的大致面貌。回到开头，我在解释“后启蒙时代”的时候，曾经说儒学复兴运动在 20 世纪中国时断时续、不绝如缕。但是现在我们恐怕不能再采取叙说陈年故事的态度，而应该注意到这一轮儒学复兴的历史条件、语境和内容的特殊性。换

言之，我们应该注意到最近的儒学复兴与以往的诸多不同。

第一，启蒙主义在今日世界已经受到强烈的批评。启蒙理想本身的危机和后现代主义的颠覆，使启蒙主义一时声名大跌。而在中国则表现为上世纪 90 年代以来，文化保守主义第一次转变为思想界的主流。纵观中国整个 20 世纪，激进主义（有时与自由主义联盟）基本上占据着思想界的主导地位，现在发生了根本性的逆转。在激进主义的时代，儒学作为传统主义的资源，总体上是受批评的；而在回到传统的年代，儒学复兴至少在社会心理的层面获得了 20 世纪从未达到过的高度。

第二，国际环境和中国的国际地位发生了根本性的逆转。20 世纪初，是中国民族危亡最深重的时期，寻找救亡之路是当时中国诸种社会思潮的共同主题。儒学不能承当这一历史使命是社会共识。1927 年以后，中国曾经有过现代化高速发展的黄金十年，它被对日战争所打断。儒学有所复兴，新儒家中人大多抱着为中国贞下起元，为中国人安身立命而兴亡继绝。所以民族主义促成了这场复兴运动。但是国民政府本来缺乏意识形态的支持，其在政治上的失败与其对儒学的利用被历史地联系在一起。而 20 世纪末中国之崛起已经成为世界瞩目的事件，与大国地位相匹配的民族自主意识和民族文化自豪感空前高涨。愈演愈烈的全球化浪潮又从多方面刺激民族文化的自觉。有人评论说：“中国保守主义最重要的是其政治，尤其是它与民族主义和现代性的关系。保守主义关注的不仅是文化问题，更重要的是国家缔造问题。”[8]在坚持文化自主的背后是政治自主的要求。这个论断是有一定道理的。

第三，意识形态的地位与作用发生了转变。20 世纪中国经历了古代经学独断论让位于各种思想自由争鸣，然后又由马克思主义取得一统地位的过程。文革结束以后，教条化的意识形态步步退守，中国建立起市场经济的新秩序以后，重建意识形态成为许多政治势力关注的问题。儒学的某些价值（譬如“和谐”的理想等等）再次被发现。

第四，儒学本身也发生了诸多变化。譬如，第一代新儒家虽然讲“返本开新”，但是他们大多是进步主义者，而 20 世纪 90 年代以来，随着对启蒙主义和进步主义的批评，出现了裘锡圭先生批评的那一种盲目“信古”的倾向。[9]在这样的风气中，当代儒家对于传统文化的缺陷和问题再也没有当初的新儒家那样的反省精神。又如，第一代新儒家梁漱溟、熊十力等人对于宗教有相当矛盾的态度——哪怕有很深的佛教信仰，却依然坚持儒家文化与宗教的区别，甚至有时还强烈地批评宗教。而今天的儒者，却几乎不约而同地强调儒家传统的“宗教性”。不过，按照通常的说法，儒家“终极关怀”的特点是“内在超越”。

儒学复兴的前景如何？这是任何一个关心当代中国儒学发展的人都希望知

道的。它可能演变为国家意识形态，或者出现一个强大的儒学原教旨主义吗？还是在与西方文化包括启蒙主义互相结合的过程中作出新的创造？在功利主义、消费文化和商业化的时代，儒学如何既进入民间生活，又保持其传统价值理想？甚至像“读经”那样的事情，在多大程度上能够改变当代中国的教育体制，而不流为一种短暂的“时尚”？所有这些都处在未知的领域。但是有一点是确定的，如果21世纪的儒学能够真正再度复兴，如宋明理学复兴儒学一样，那首要的条件是儒学做出了划时代的变革和新的创造。也许这已在进行之中，但我们还不能清晰地看到它的轮廓。

参考文献：

- [1]王元化. 九十年代反思录[M]. 上海：上海古籍出版社，2000. 143.
- [2] [美]詹姆斯·施密特. 启蒙运动与现代性：19世纪与20世纪的对话[C]. 上海：上海人民出版社，2006. 1.
- [3]费正清. 美国与中国[M]. 北京：商务印书馆，1971. 187.
- [4]陈荣捷. 当代唯心论新儒学[C] // 罗义俊. 评新儒家. 上海：上海人民出版社，1989. 420 - 421.
- [5]牟宗三. 生命的学问[M]. 桂林：广西师范大学出版社，2005. 29.
- [6]余英时. 现代儒学论[M]. 上海：上海人民出版社，1998.
- [7]蒋庆. 政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展[M]. 北京：三联书店，2005. 1 - 2.
- [8]冯兆基. 中国民族主义、保守主义与现代性[C]. // 中国社会科学院中国近代史研究所思想史研究室. 中国近代思想史研究集刊：第四辑. 北京：社会科学文献出版社，2007. 48.
- [9]裘锡圭，曹峰. “古史辨”派、“二重证据法”及其相关问题——裘锡圭先生访谈录[J]. 文史哲，2007，(4).

The Revival of Confucianism in the Age of Post- Enlightenment

Gao Ruiquan

(Department of philosophy, East China Normal University, Shanghai 200062)

Abstract: Since the 1990s, “Didacticism” has been questioned again in Chinese social context and has lain dormant. Conversely, an emergent phenomenon is the revival of Confucianism. Such a correlation had appeared in the first half of the 20th century. It is revealed in the sequence of “Life Confucianism”, “Knowledge Confucianism” and “Political Confucianism”, which explains the process of Confucianism research from doctrinal interpretation to political appeal. Nevertheless, during this period,

Confucian thought has been greatly challenged by the researchers of Didacticism and Confucianism. Therefore, in analyzing the revival phenomenon, we bear in mind the following three premises: 1) Didacticism has received strong criticisms in the contemporary world; 2) The international environment and China’s status has changed radically; 3) The ideological position and function has undergone a transformational change; and 4) Confucianism itself has changed a lot.

Key words: Age of PostEnlightenment; Confucianism; new Confucianist; enlightenment