

[文章编号] 1009-3729(2013)01-0046-05

儒学展开的新向度

——简评陈明的“文化儒学”

周良发, 杨阳

(安徽理工大学 思政部, 安徽 淮南 232007)

[摘要] 与蒋庆、盛洪与康晓光汲汲于儒学的政治路向不同,陈明以“即用见体”为立论基底,以“公民宗教”为现实进路,力图从文化角度来重建儒学理论体系。所谓“即用见体”,是指处于特定历史情境中的人们通过创造性活动,把生命存在的内在可能性完满地表达、呈现出来,进而构建新的生活形式和新的生命形态。陈明以“即用证体”和“即用建体”来构建儒学理论体系,超越了“中体西用”与“西体中用”的对举模式。通过批判国教说,陈明提出了“公民宗教”作为实践“即用见体”的现实进路,强调其社会基础和对个体生命之思想体系的完善;认为儒教的实际功用、现实境遇和研究现状为“公民宗教”提供了可能;进而认为儒家的“生生之德”与亚里士多德的“最高的善”可使“公民宗教”与宪政实现对接。陈明之“文化儒学”将国人的文化认同、身心安顿与文化重建联系起来,更具开放性和灵活性,极大地拓展了儒学研究的思维路向,但也面临着挺立与完善“文化儒学”的本体形态和宗教进路的现实困境等难题。总体上,陈明“文化儒学”的出现很大程度上标志着中国大陆儒学复兴路向的新展开。

[关键词] 陈明;文化儒学;即用见体;公民宗教

[中图分类号] B26 [文献标志码] A [DOI] 10.3969/j.issn.1009-3729.2013.01.010

在大陆新儒家的引领和彰扬下,儒学复兴思潮在当代中国的兴起已是不争的事实。如果说1989年蒋庆在台湾《鹅湖》杂志发表《中国大陆儒学复兴的现实意义及其面临的问题》之时儒学复兴尚未形成气候,那么2004年,蒋庆、陈明、盛洪、康晓光等人的“贵阳儒学会讲”则标志着大陆新儒学正式登台亮相并逐渐扩展开来。然而,尽管同属大陆新儒家阵营,陈明与蒋庆、盛洪、康晓光三人的致思理路却大相径庭。与蒋庆等人汲汲于儒学的意识形态化与政治化路向不同,陈明力图从文化视角展开自己的儒学诠释,以重构新的儒学体系。他以“即用见体”为立论依据,以“公民宗教”为现实进路,构建儒学新的理论形态——“文化儒学”。陈明认为,今人面临的困境不是哲学而是文化,其本质是与个体生命

体戚相关的文化失语,也只有通过文化进路才能使失落已久的儒家思想重获其历史成就与现实展开。

一、“即用见体”的理论构建

当代学者宋志明先生指出,牟宗三“道德的形上学”是儒学最后一个理论体系,迄今尚未出现新的理论形态。^[1]然事实并非如此,现代学者中致力于儒学体系构建的可谓代不乏人。大陆新儒家自兴起之始即热衷理论建构,蒋庆的“王道政治”与陈明的“即用见体”就是其中的杰出代表。这里仅以陈明“即用见体”之论来展示大陆新儒家在理论建构方面的努力。

晚清以降,传统儒学在科学、民主与自由的现代化浪潮中遭遇了重大危机。如何应对西方强势文化

[收稿日期] 2012-08-17

[基金项目] 安徽省哲学社会科学规划项目(AHSK11-12D267)

[作者简介] 周良发(1979—),男,安徽省六安市人,安徽理工大学讲师,博士,主要研究方向:中国近现代哲学与中西文化。

之挑战,如何于现代社会中安置儒家传统?这是新儒家几代学人一以贯之的重大使命。为此,现代新儒家对传统儒学进行了正本清源的理论探究,希冀开掘儒家思想的新生命。港台新儒家放眼世界和未来,积极参与全球伦理的建构和文化对话。而作为大陆新儒家之重镇,陈明的核心议题是:面对新的时代背景,传统儒学是否还有其时代价值和意义,能否解决今人生活中的文化认同、政治重建与身心安顿等问题?与蒋庆等人的原教旨主义立场不同,陈明认为这一问题实质上源于民族国家主干性文化话语系统的失坠和断裂,他进而提出“即用见体”来重建中华民族的精神塔基和意义系统。

陈明认为:“即”,本是“接近”、“靠近”之义,在此语境中是指“在……之中”;“用”,本是“作用”、“功能”、“方法”之义,这里意指“特定的历史情境”。“即”与“用”二字相连的意思就是“在特定的历史情境之中”。“见”,本是“看见”、“显示”之义,这里特指“使……呈现”;“体”,本是“本体”、“实质”、“形体”之义,这里是指“生命存在的原始状态或本真结构”。“见体”,即“使生命存在的原始状态或本真结构呈现出来”。^[2]作为一种新的理论形态,“即用见体”指“在特定的历史情境中,人们通过创造性活动,把生命存在的内在可能性完满地表达、呈现出来,进而构建新的生活形式和新的生命形态”。^[2]鉴于此,我们可作如下理解:陈明之所以积极构建儒学新的理论形态,其目的在于为今人的日常生活提供一种新的精神支撑和思维路径。由于生活形式与生命形态始终呈现出动态与鲜活的特点,所以“即用见体”就不是一个固定不变的理论模式,而是由生命之流、事件之流、时间之流整合而成的开放的、不断完善的体系。在此意义上,“即用见体”既彰显了人的主体意识,又承续了传统儒学的人文特质。

那么,如何构建“即用见体”之理论体系呢?这是“文化儒学”能否存续的关键因素。陈明从“即用证体”与“即用建体”两个层面来搭建“即用见体”的逻辑结构。其一,“即用证体”。这是从文本视角来透显“即用见体”的内在特质。他援引西方解释学,将文本解读与事实重构、意义体会联系起来,“即用证体”之“体”自然就以文本形式呈现出来。他说:“作为特定事实的呈现文本,‘六经皆史’应当理解成‘六经皆事’,这意味着‘道’不再只是纯粹的形上绝对,而必须依附于‘事’,以此呈现其历史性和存在性。”^[2]那么,“即用证体”之“用”如何证“体”?

他说:“先有活动,再有真理;先有生命,再有哲学。”也就是说,不再预先创设理论构架而是直接面对现实生活,既源于生活又归于生活,以客观世界之“用”来印证“即用见体”之“体”。韩非子所谓“世异则事异,事异则备变”(《韩非子·五蠹》)即是此意。其二,“即用建体”。这是从实践角度来阐释“即用见体”的理论建构。任何一种思想体系均需回归现实层面,否则它便犹如沙上建塔,其根基难以稳固。如果说“即用证体”之“证”属于学理层面的理论分析,那么“即用建体”之“建”就是面向生活的现实推进。换句话说,作为文本形式之“体”总得通过“情境性”、“历史性”而呈现出来,以其本身自然理路来表现现实生活的动态过程,以便从容面对文化重建问题。至于如何重建文化系统,从现有资料来看,陈明却语焉不详,并未给出一个详尽而明确的答案,只从侧面前瞻了待建之体的基本特征:在内容上,它是生活之流的客观呈现,所以表现出片断性;在形式上,它是意义系统的外在流露,并没有逻辑的结构,所以表现出鲜活性;在性质上,它是主客体之间本然或统一关系的内在呈现,所以表现出动态性。总的来看,陈明仅以“即用证体”与“即用建体”来重构新的理论体系略显薄弱,但他将人们的现实生活与传统文化相接榫确是前所未有的创新之举。可见,他依凭的不是历史事实的详尽陈述,而是生活层面的多维观照。

近代以降,随着西方文化的侵袭与儒家传统之式微,“现代性焦虑”就始终弥漫在国民心中。面对大厦将倾之时局,晚清张之洞提出“中体西用”以挽救危局,“中体西用”遂成为洋务派、国粹派、新儒家现代性之思的理论纲领。与之相反,当代学者李泽厚倡导“西体中用”,认为“传统必须彻底打倒,中学必须根本抛弃,中国才能得救”^[3]。显而易见,这是名副其实的“全盘西化论”。虽然张之洞与李泽厚立场不同、观点不同,但他们的形上思考都为国人考量中西文化提供了新的视角。那么,作为一种新的体用论,“即用见体”与“中体西用”、“西体中用”之间到底有无关联?在此问题上,陈明并未否认张、李二人体用论的思想史价值,并坦言曾受二人之影响。面对近现代以来的文化危机,张之洞通过修补传统文化来解决,李泽厚主张移植西方文化来解决,而陈明则倾向于文化重建的方式。由于“即用见体”立足于生活与生命,具有更多的创造性、建设性与开放性,所以它既可以克服“中体西用”与“西体中用”的消极因素,又能够吸纳其中的积极成果而为我所用。

这种开放的文化心态与多元文化并存观,一定层面上超越了“中体西用”论与“西体中用”论中西对举的思维模式。

综上所述,“即用见体”是大陆新儒家中颇具哲学思辨的理论形态,一定层面上表征着大陆新儒家理论思考的精深程度。然而,“即用见体”却有这样的特质:表面的抽象叙述使文本看似清晰明朗而实则艰涩难懂。虽然陈明本人多次申述“即用见体”这一概念,但依然让人难以把握其内涵。

二、“公民宗教”的现实进路

通过“即用证体”与“即用建体”的双向并进,陈明向人们展示出“文化儒学”的理论构架。那么,如何践行这种理论体系?在综合考量古今中外相关论述之后,他提出了“公民宗教”的现实进路。

1. 国教说之批判

制度儒学解体以来,如何重塑国人的精神信仰与终极关怀便成为现代儒家必须面对的时代课题。因此,康有为参照西方国家的宗教模式,欲将儒学宗教化,使之成为“儒教”,继而将其国教化。大陆新儒家蒋庆、康晓光等人承顺康氏当年的国教方略,苦心孤诣地重建儒教体系,并殚精竭虑地擘划中国的未来。在具体操作上,蒋庆设计“议会三院制”(庶民院、国体院、通儒院)来创设儒教中国:庶民院代表社会民意,国体院代表历史文化,通儒院代表儒教精英。虽然陈明承认儒教的宗教性,但他还是激烈批判了蒋庆等人的儒教国教说,其理由可概述如下:其一,作为一种宗教,儒教本身的宗教因素比较薄弱,尤其是在对上帝的信仰上、对个体生死的重视上以及对终极关怀的阐述上。既然如此,若以西方宗教为评判标准,儒教根本就不是严格意义上的宗教。其二,必须尊重历史,更不能主观叙述历史。蒋庆为了给“儒教中国”寻找理论支撑,认定儒教在汉代就已经是国教。陈明并不认同此说。在他看来,儒教是中国古代社会长期发展积淀起来的,由萨满教演化而来,其社会性显而易见。事实上,只要稍稍深入中国历史便可发现,儒学自产生之日起即有极强的经世致用性,孔子创制儒学就是为了挽救濒临瓦解的周公之礼,所以它自先秦以来就突显出厚重的社会属性。从这种认识出发,陈明认为蒋庆等人苦心经营的儒教国教策略不仅理论上难以成立、操作上难以展开,而且在实践上毫无意义。显然,想通过政治手段将儒教定为国教,实为空想,康有为那个时代做不到,现时代更没有可能性。

倘若我们稍微浏览一遍新儒家诸人(包括现代新儒家与大陆新儒家)的儒教观即可发现:牟宗三认为儒教是圆教,情感色彩过于浓厚;蒋庆主张政教合一的“儒教中国”,缺乏充分的历史依据;康晓光提倡孔教国教说,现实层面上无操作性。基于此,陈明剑走偏锋,提出儒教的下行路线——“公民宗教”,主张以儒教的宗教身份整合民间社会的儒教资源,进而从“公民宗教”的立场来界定、建构儒教的影响力与特殊地位,以此贯通作为“公民宗教”的儒教与自由民主宪政之关系。平心而论,虽然陈明的“公民宗教”淡化了现实政治层面,可其进路在本质上依然是一种基于宗教的思路。而且“公民宗教”显然故意回避了意识形态问题,并公开彰显出自己的宗教特征——强调儒学的宗教性是大陆新儒家的共性。

2. “公民宗教”之要义

“公民宗教”一词,最早见于法国启蒙思想家卢梭的《社会契约论》。鉴于马丁·路德宗教改革之后欧洲各教派之间的碰撞与冲突,卢梭尝试建立一种超越传统宗教,并为全体公民普遍接受的宗教来达到社会的和谐与安宁。陈明借鉴了卢梭的公民宗教观,并加以创造性发挥。在他看来,“公民宗教”可从三个层面加以呈现:从政治上看,它是对卢梭的政治稳定性和公民认同感的发挥;从宗教上讲,它是对涂尔干以社会视角诠释宗教意义的承接;从儒教来说,它是对儒学宗教功能和意义描述的新尝试。^[4]由此可见,“公民宗教”只有一个目标:从价值层面确定其合法性,以增进全体国民的认同力,从而提升其凝聚力。那么,陈明是怎样界定“公民宗教”的呢?他说:“‘公民宗教’实际是指一种功能、一种地位。”^[5]而这种功能的发挥、地位的获得,关键在于作为宗教的儒教的重建,其路径有二:一是在社会中寻找和建立自己的基础,二是建立与完善关于个体生命或终极关怀的思想体系。前者的实现必须与当代社会紧密相连,而后者的呈现则应当增加其实践环节。至于在操作层面上,用陈明自己的话来说,必须“把儒教削得比较‘薄’一点”^[5]。何以要将儒教削得“薄”一点?因为康有为大力鼓吹的孔教运动的上行路线并未成功,而蒋庆诸人赤裸裸的政治进路亦引来了社会各界的唏嘘之声,遭到马克思主义者的强烈驳斥。

3. “公民宗教”之可能

为何从“公民宗教”路径来重建儒教?这是陈明关于儒教之下行路线是否具有现实意义的核心议

题。为此,他列出三点理由作为理论依据:一是基于儒教实际功用的考虑。从“公民宗教”视角诠释儒教,可将其置于社会政治层面,暂且抛开儒教合法性问题。在此基础上,可以把儒教本身的诸种元素比如情感、价值等激活起来,以此促进儒教体系中非宗教性成分的复兴。就发展策略而言,此举可以有效避开政教合一、儒教国教的高调立场,使其长期处于平顺柔和的发展状态。二是基于儒学现实境遇而言。20世纪以来,文化与思想领域在历经多次激进反传统之后,儒学体系早已残破不全,但其神圣性依然飘荡在社会的各个角落。陈明颇为自信地认为,“公民宗教”可以依凭儒学在文化认同和社会基层中的优势,首先激活全体国民的宗教信仰,进而反哺儒教的复活与振兴。三是基于儒教研究现状立论。1978年12月,任继愈重提“儒教宗教”论,学界对此展开了长期的探讨与争鸣,至今未有停歇之迹象。但陈明不满任继愈、李申、何光沪等人以西方基督教的理论范式来规约儒教的做法,认为若以“公民宗教”的视野来研究儒教不仅能够避免理论阐释上的繁琐,还可以反观其社会基础和深层脉系。可见,陈明创设的公民儒教注重的是文化功能(诸如国民的身心安顿、民族认同和文化认同等),至于能否形成一个覆盖全国的宗教组织已无关紧要。

4. “公民宗教”与宪政

在政治立场上,尽管陈明反对蒋庆等人的儒教原教旨主义与自由主义者的宪政爱国主义,他也同时指出:一个现代国家不仅需要制度安排与法律规范,还需要一种“公民宗教”(或者说公民意识)来支撑,以提升全体国民的认同感和归属感。缘于这种观点,他在探究“公民宗教”的现实进路时,格外注重它与民主宪政之间的内在关联。而若要打通作为“公民宗教”的儒教与民主宪政之间的通道,儒教思想必须现代化并强化其权利意识、公民意识与法律意识。事实上,陈明之所以反复申论儒教具有“公民宗教”之可能性,是因为他认为“公民宗教”完全可成为现代宪政国家的理论基石,进而成为“现代自由民主宪政中国的国族认同基底”。^[5]这不仅仅是逻辑上的推理,而且历史上的“儒教治世”也说明儒教的功能主要表现在社会公共领域。然而,“公民宗教”与宪政之间如何衔接?这才是问题的关键。除了援引美国宗教学家罗伯特·贝拉的结构功能论外,陈明还深入历史寻找理论依据,回到了儒家传统的至善论与亚里士多德的目的论上来,以儒家的“生生之德”与亚氏之“最高的善”来完成“公民宗

教”与宪政的对接。他认为,在此层面上,儒家与社会就自然而然地结合起来了,儒教的重振与社会的提升便协调一致了。在他看来,美国基督教与政治制度之间的契合给了我们深刻的启示:美国的强盛不在于制度设计上的优势,而在于运作有序的社会,这种社会的深层内核正是基督教。所以,儒教若要再次复兴,首先就要深耕基层,稳定其社会根基。惟其如此,儒教才有可能真正获得“公民宗教”的地位。

三、“文化儒学”简评

与蒋庆、康晓光等人的新儒学思想所具有的浓厚的政治色彩相比,虽然陈明的“文化儒学”依然关注儒教问题和人的终极关怀,但它没有触及现实政治层面,更没有诉诸意识形态问题,因而更具开放性和灵活性。陈明基于文化人类学与文化现象学的研究思路,以文化为切入路径,将国人的文化认同、身心安顿与文化重建联系起来,确有其独到之处,从而极大地拓展了儒学研究的思维路向,但“文化儒学”的理论建构仍存在些许不足。

1. 形上建构何以可能

不可否认,陈明“即用见体”从观念上超越了传统的体用论,特别是“中体西用”与“西体中用”的理论窠臼。为了避开理论体系义陈过高、不切实际的风险,他始终避而不谈“即用见体”的形而上学问题,具有明显的实用主义倾向,以便于落实到社会现实层面。问题是,陈明的“文化儒学”果真能够逃避形而上学?“即用见体”之“体”没有任何的形上成分和意义?答案是否定的。作为一种以宗教为现实进路的理论形态,“文化儒学”本身即蕴含超验的、神圣的形而上学指向,“即用见体”自然就无法回避形而上学问题。诚如当代学人黄玉顺所言:“假如没有形而上学的奠基,那形而下的伦理学、知识论何以可能?”^[6]他进一步指出,西方现代哲学的实证主义和后现代主义流派避开形而上学的做法乃是“一派糊涂”,因为任何理论体系的搭建均不是无本之木、无源之水,而是有本有源的。显然,这里的本与源就是指超越现实的形而上学。至于“即用见体”之“体”究竟能否承担形上本体之角色,目前尚不明朗。因此,如何挺立与完善“文化儒学”的本体形态,对陈明本人来说可谓任重道远。

2. 宗教进路危机四伏

无论是蒋庆、盛洪与康晓光的儒教国教说,还是陈明的“公民宗教”观,大陆新儒家无一例外地将宗

教(或者说儒教)作为其立论的现实旨归。虽然陈明多次著文反对国教说的上行路线,竭力主张立足社会基层民众的下行路线,以此降低宗教及政治上的风险性与敏感度,可是这种自下而上的路径设计亦非易事。从理论上,“公民宗教”是否会重走20世纪初康有为力倡的孔教之旧路,从而招来人们对儒家思想进行更加惨烈的批判和唾弃?它果真能够成为一个民间化、社会化、通俗化的大众宗教吗?这是许多关注陈明的论者最担心的问题,因为学术思想的发展不是靠个人宣言就能解决的。就实践层面而言,儒教在展开的过程中随时可能面临宗教极端组织或邪教势力打着儒教旗帜进行违法犯罪活动的危险,尤其是境外宗教组织对儒教的渗透和破坏等问题。如何规避此类问题乃陈明构建“文化儒学”首先要解决的问题。可见,“公民宗教”的现实推展必将遭遇诸多困境。

总的来说,虽然“文化儒学”在学理层面不够圆

通,现实进路更面临困境,但它的出现很大程度上标志着中国大陆儒学复兴路向的新展开,亦为今人审视当代儒学的生态环境提供了一种新的思维视角。

[参 考 文 献]

- [1] 宋志明. 现代新儒学的走向[M]. 北京:北京师范大学出版社,2009:143.
- [2] 陈明. 即用见体再说[EB/OL]. (2005-06-03)[2012-08-10]. <http://www.aisixiang.com/data/detail.php?id=6962>.
- [3] 李泽厚. 漫说“西体中用”[C]//中国现代思想史论. 北京:东方出版社,1987:338.
- [4] 陈明. 对话与独白:儒教之公民宗教说随札[J]. 原道,2007(10):47.
- [5] 陈宜中,陈明. 从儒学到儒教:陈明访谈录[J]. 开放时代,2012(2):122.
- [6] 黄玉顺. 儒教与形而上学问题——对鞠曦、陈明、蒋庆的评论[J]. 湖南社会科学,2007(1):16.

(上接第14页)

集体主义精神是人类的古老文明,是一种普适价值。正是这种集体主义精神使人类由弱变强,从自然界中脱颖而出;正是这种集体主义精神使每一个部落、每一个民族战胜了一次次天灾人祸,化解了一次次生存危机。面对当前全球性的生态危机,求助于民族主义、爱国主义等低层次的集体主义不但无济于事,而且还会阻碍这一全球危机的解决,只有站在全人类的高度,用最高层次的人类集体主义道德原则和理性精神来捍卫人类的生存权利,才能真正化解人类的生存危机。

[参 考 文 献]

- [1] [加]威廉·莱易斯. 自然的控制[M]. 岳长龄,李建

华,译. 重庆:重庆出版社,1993.

- [2] [加]本·阿格尔. 西方马克思主义概论[M]. 慎之,梁树发,黄继锋,等,译. 北京:中国人民大学出版社,1991:486.
- [3] [美]贝拉米·福斯特. 生态危机与资本主义[M]. 耿建新,宋兴无,译. 上海:上海译文出版社,2006:75.
- [4] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯文集(第1卷)[C]. 北京:人民出版社,2009.
- [5] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯全集(第31卷)[C]. 北京:人民出版社,1979:251.
- [6] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯文集(第9卷)[C]. 北京:人民出版社,2009:560.