

社会儒学与生活儒学之关系

——与谢晓东教授商榷

○ 黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

〔摘要〕生活儒学涵盖人类观念的三个层级:关于生活存在的生活感悟(生活情感、生活领悟);关于形上存在者的形上学;关于形下存在者的形下学。《“社会儒学”何以可能》实际上有三个不同的“社会”概念:一是指人类群体生活的基本组织形式,即人们通常所说的“人类社会”。这个意义的“社会儒学”可以对应于生活儒学形下层级的“中国正义论”。二是指人类群体生活组织形式的一个特定的历史形态,即滕尼斯所提出的、与前现代的“共同体”相对的现代性的“社会”,略相当于人们通常所说的“现代社会”。这个意义的“社会儒学”可对应于生活儒学的“国民政治儒学”。三是指人类群体生活组织形式的现代形态(现代社会)其中的一个部分,即与“政治国家”相对的“市民社会”。这个意义的“社会儒学”应当叫作“公民儒学”,生活儒学的“国民政治儒学”亦然。

〔关键词〕社会儒学;生活儒学;中国正义论

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2018.05.009

本文展开对“社会儒学”的商榷,进而讨论社会儒学与生活儒学的关系。^[1]为此,首先必须确定“社会儒学”的概念。这是因为:自2010年以来,不止一位学者提出并陈述了“社会儒学”,如谢晓东教授^[2]、韩星教授^[3]、涂可国研究员^[4]等,而他们的“社会儒学”概念是不同的。不仅如此,由山东社会科学院牵头,连续举办了2015年山东社科论坛“社会儒学与社会管理”全国学术研讨会^[5]、第三届泰山文明论坛“社会儒学与社会关系”国际学术研讨会^[6],这两次会议上,学者们所使用的“社会儒学”概念也是不同的。此前,本人曾撰文与涂可国研究员商榷。^[7]鉴

作者简介:黄玉顺(1957—),山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师,研究方向为中国哲学和中西比较哲学。

于谢晓东教授是最早提出“社会儒学”的,故本文将讨论他的“社会儒学”概念,主要依据其代表性论文《“社会儒学”何以可能》(简称“谢文”)。

一、“社会儒学”概念的商榷

显然,要讨论谢文的“社会儒学”,首先须弄清谢文的“社会”概念;正如谢文所说,“‘社会’一词对于理解‘社会儒学’概念的特质具有关键意义”。谢文是从三个方面的“问题意识”来框定其“社会”“社会儒学”概念的:

(一)“社会”与“共同体”的区分

通常的用法,“共同体”与“社会”含义相近,两者在很多场合下可以互换,所以又称为“社会共同体”。但是,谢文的“社会”则有特别的用法,那是根据德国社会学家斐迪南·滕尼斯(Ferdinand Tönnies)的理论,认为人类群体生活的两种基本类型是共同体和社会:共同体(community)(或译“社区”)包括血缘共同体、地域共同体与精神(宗教)共同体,诸如家庭与宗族、村庄与城市、朋友与师徒等,它们是自然地、历史地或精神地形成的;而社会(society)则是人们的有目的、有选择的意志的产物。滕尼斯认为,共同体的特征是结合,社会的特征是分离,虽然“在共同体里,尽管有种种的分离,仍然保持着结合;在社会里,尽管有种种的结合,仍然保持着分离”^[8],但就基本特征而论,共同体依据身份而结合,而社会则通过契约而组成。

显然,滕尼斯关于社会与共同体之间的共时性的(synchronic)所谓“类型”区分,实质上不外乎前现代社会和现代性社会之间的历时性的(diachronic)时代区分,亦即人类社会的现代转型,这相当于亨利·梅因(Henry Sumner Maine)所说的历史转换——“从身份到契约”^[9]。所以,谢文说,“从人类发展史来看,社会的类型晚于共同体的类型”,“近代以来形成的市民社会就是社会的一种典型形态”。

但我们注意到,谢文实际上有三个不同的“社会”概念:

1.指人类群体生活的基本组织形式,即人们通常所说的“人类社会”。如谢文开篇就提出一个问题:“儒学在现代社会到底还能扮演什么样的角色?”这里的“现代社会”是与“古代社会”相对的。此外,谢文提到的诸如“科举制的废除、王朝政治的终结与新文化运动等社会变革”“传统的社会政治结构”“中国社会”“多元社会”“社会政治”等等,都是这种泛指“社会”概念。

2.指人类群体生活组织形式的一个特定的历史形态,即滕尼斯所提出的与前现代的“共同体”相对的现代性的“社会”,略相当于人们通常所说的“现代社会”。如谢文说:“共同体与社会是人类群体生活的两种基本形式”,“人类从共同体时代发展到社会时代”。

3.指人类群体生活组织形式的现代形态(现代社会)其中的一个部分,即与“政治国家”相对的“市民社会”。如谢文说:社会是“当代社会秩序中的非政治领域”,前提是“政治国家与市民社会的二元分离”;“国家与社会的二元分立这种现代现象很大程度上就意味着社会相对于政治的独立性与社会的自治”。这个“社

会”概念与滕尼斯的“社会”概念其实并不完全一致。当然,在谢文看来,这两者并不矛盾,因为“市民社会就是社会的一种典型形态”。

所谓“社会儒学”,就是以后面两种意义的“社会”为对象的儒学。但这两种意义其实确是不同的概念,将会导出不同的“社会儒学”。

(二)儒家“齐家—治国”之间的社会断裂

按照上述“社会”与“共同体”的区分,谢文做出了一个基本的判断:“儒学缺乏‘社会’一环。”谢文所根据的是美国汉学家狄百瑞(William Theodore de Barry)的观点:儒学有一个致命缺陷,即“齐家”与“治国”之间的断裂。^[10]具体来说,“儒学缺乏了非常重要的一环,即处于家庭与国家之间的社会概念。”

但需知,谢文得出这个判断的时候,所依据的是滕尼斯的那种特指现代性的“社会”概念;然而,谢文判断的对象,却是前现代的“儒学”。假如使用通常的“社会”概念,即古代“共同体”其实也就是作为“古代社会”的“社会”,那么,儒学从来都是“社会儒学”,或者都有“社会儒学”的成分;但一旦使用滕尼斯的“社会”概念,那么,前现代的儒学当然没有现代性的“社会”观念,这一点儿也不奇怪。

(三)近代以来儒学的非政治化趋势

基于上述分析,谢文认为:近代以来,伴随着现代化,或走向现代性,儒学的基本趋势是“非政治化倾向”。他引证陈少明的一种判断:近代以来的儒学从政治退到社会,又从社会退到人的心性。^[11]谢文认为,其典型表现就是20世纪兴起的现代新儒家的形而上学的“心性儒学”。

其实,这样的判断并不符合近代以来儒学发展的实际情况。事实是:近代以来的儒学从来没有放弃过自己的政治诉求。从近代的洋务儒学、维新儒学,到最近的不论狭义还是广义的“政治儒学”,都有自己的明确的政治哲学。即便是谢文所举的现代新儒家,我曾指出:

现代新儒家、港台新儒家并非没有自己的政治儒学;……至于现代新儒家的政治哲学是不是成功的,那是另一回事……但无论如何,现代新儒家致力于“新外王”——民主与科学,接纳现代政治文明,这个取向是应当给予充分肯定的。即以李教授所提到的张君勱而论,众所周知,他一方面倡导现代新儒家的“新宋学”,另一方面在政治上是自由主义者、民主主义者,不仅译介了大量宪法文献,还亲自拟定了几部极有影响的宪法草案……。^[12]

显然,政治诉求乃是儒家古今一贯的秉性,近代、现代、当代儒家亦然。现代新儒家的所谓“心性儒学”,其实是为其“政治儒学”服务的,即为后者奠定形而上学的基础,目的在于“开出”现代性的“民主与科学”。

谢文之所以得出近代以来儒学“非政治化”的判断,一个重要原因是对“市民社会”(civil society)(或译“公民社会”)概念的理解,或者说是“社会”与“市民社会”之关系的理解。谢文引证了一个“市民社会”定义:所谓市民社会是指“国家控制之外的社会和经济安排、规则、制度”,是指“当代社会秩序中的非政治领域”。^[13]这个概念定义的关键,是“政治国家与市民社会的二元分离”。按照这个

理解,现代儒家应当退出政治领域。其实,经过葛兰西(Antonio Gramsci)、帕森斯(Talcott Parsons)、哈贝马斯(Jürgen Habermas)等人的推进之后,当代“市民社会”的概念已不再基于二元划分,而是基于三元划分:政治社会、经济社会、市民社会。按照这种划分,遵循谢文的社会儒学的思路,现代儒家应当不仅退出政治社会,而且应当退出经济社会,即应当是“社会儒学”,而不能有“政治儒学”“经济儒学”。

但是,按照上文揭示的谢文“社会”的第二种概念,即人类群体生活组织形式的现代形态,那么,这个“社会”概念应当能够涵盖政治社会、经济社会、市民社会,因而“社会儒学”应当可以涵盖“政治儒学”“经济儒学”;换言之,社会儒学应当干预政治生活与经济生活。

二、“社会儒学”得失的原因

我们现在来分析一下造成“社会儒学”之得与失的原因所在。

(一)“社会儒学”的积极意义

谢文得出了“社会儒学”概念的三点内涵:

1.社会儒学“从儒学视角对社会生活进行反思与总体把握”。这是揭示社会儒学的“儒学”性质,或者更确切地说,是“儒家哲学”的性质,即谢文特别点明的:社会儒学“是一个哲学概念”。

谢文之所以强调这一点,恐怕不仅仅是作者职业身份所在学科的自我定位,而是有现实针对性的。最近这些年来,儒学出现了一种倾向,就是反对 20 世纪的现代新儒家的“哲学”致思,试图恢复儒学的“经学”向度;而值得警惕的是,伴随着这种倾向的是另一种倾向,即儒家原教旨主义的兴起。这两种倾向之间是具有内在关联的,因为原来意义的“经学”是与皇权帝国时代相始终的。因此,我曾撰文强调指出:经学的时代已经过去了。^[14]所以,今天出现的所谓“经学”,要么只不过是属于现代学术当中的史学或文献学的做法,要么就是试图回到前现代社会的原教旨主义。

反之,与 20 世纪的现代新儒家的“哲学”相伴随的,则是他们积极地接纳现代文明价值,或者说是要从儒学中“开出”这些现代价值。这是现代新儒家哲学的积极意义,也是谢文的社会儒学的积极意义。在目前的儒学氛围中,这种积极意义尤其值得倡导。

2.社会儒学“从社会角度发掘儒学的价值,揭示儒学的缺陷,反思儒学的未来发展”。这是揭示社会儒学的“社会”性质,即在上文谈到的二元划分或三元划分的视野下,让儒学专注于社会领域,而非政治领域和经济领域。

谢文的这种主张,我虽不尽赞同,但毫无疑问,社会,尤其是谢文反复提到的市民社会,是现代儒学的最重要的生长点之一。现代社会的一个突出的特征,就是市民社会的崛起和成长,并与经济社会和政治社会相制衡。在这个意义上,当代儒家应当建构自己的“市民儒学”或“公民儒学”。事实上,当代儒家林安梧等

已有关于“公民儒学”的理论建构。^[15]就此而论,谢文的“社会儒学”也是具有重要的积极意义的。

3.综合上述两点,“社会儒学是一种后共同体时代的、以市民社会为基本立足点的、以非政治化为基本特征的、以人伦日用为基本关注点的儒学形态”。

上文谈到,我不赞同现代儒学的“非政治化”。这里涉及“政治”(politics)的概念问题。谢文所说的“政治”是狭义的,即是某种在“社会”之外的领域。其实,就“政治”的一般含义讲,市民社会或称民间团体(“civil society”的一个基本含义)的活动也是政治活动。甚至可以最广义地讲,凡涉及他人权利的问题,即超出私人领域、进入公共领域的问题,都是政治问题。这个意义上,确如古希腊人所说,人是政治动物。儒学如果是关于人的学说,就必然是关于政治的学说。

不过,我较赞同谢文特别强调的一点:社会儒学乃是“以社会为存在和发展途径的现代儒学形态”。在我看来,社会儒学的最大的积极意义,就是坚持了现代视野、现代文明价值诉求。

(二)“社会儒学”存在的问题

上文的讨论,已经涉及了谢文存在的一些问题,下面简要分析一下造成这些问题的基本原因。

1.方法问题:先验意志主义的局限

谢文“社会儒学”的思想方法,是先验论的(transcendental or apriori);其“社会”概念的界定,是意志论的(volitional)。根据滕尼斯的观点,谢文认为社会与共同体的区别“是由人的意志的不同类型所决定的”:“共同体是人的本质意志的产物”,而“社会是人的选择意志的产物”,“社会的基础是个人、个人的思想与意志”。

我们知道,作为德国现代社会学缔造者之一的滕尼斯,其思想背景是复杂的,既有英国经验主义成分(例如霍布斯和梅因的影响),又有欧陆理性主义的成分(例如斯宾诺莎的影响),更有德国先验理性主义、意志主义的成分。后者对他的影响显然极为深刻,他划分社会与共同体的方法论根据,就是先验意志主义(transcendental voluntarism)。

滕尼斯的这种先验意志主义,不禁令人想起梁漱溟,他也进行了类型划分,即人类文化及其哲学的三种类型——中国、西方、印度;而其划分的标准,也是意志。他说:

我以为我们去求一家文化的根本或源泉有个方法。你且看文化是什么东西呢?不过是那一民族生活的样法罢了。生活又是什么呢?生活就是没尽的意欲(will)——此所谓“意欲”与叔本华所谓“意欲”略相近——和那不断的满足与不满足罢了。通是个民族,通是个生活,何以他那表现出来的生活样法成了两异的采色?不过是他那为生活样法最初本因的意欲分出两异的方向,所以发挥出来的便两样罢了。然则你要去求一家文化的根本或源泉,你只要去看文化的根原的意欲,这家的方向如何与他家的不同。^[16]

将人类社会的历史类型、现代转型的动因归结为意志,这是难以令人接受的。我曾指出:梁漱溟的生活观,既与胡塞尔的先验现象学颇有相通之处,更有某种可以通往海德格尔的此在现象学的生存论视域的可能性;但他毕竟错失了现象学。^[17]但这并不意味着现象学就是我们应有的思想视域(详见下文对海德格尔现象学的批判)。但无论如何,现象学运动兴起以来,不论先验论、还是经验论的思想方法都是不靠谱的。

在我看来,当代儒学、中国哲学已经发生了梁漱溟所开启的“生活论转向”。但是,我曾指出:“在其前期思想中,梁先生设定了一种形上存在者的生活观念,然而并未达到作为存在的生活观念;而在其后期思想中,梁先生甚至连前期那种形而上者的生活观念也放弃了。总的说,梁先生终究是错失了当代前沿的、同时也是儒家固有的思想视域:作为存在的生活的观念。”^[18]至于“生活”的观念究竟如何,下文将会讨论。

2.对象问题:“社会”概念的张力

有学者已指出:“谢晓东所理解的‘社会’不过是现代性视野下的狭义形态。殊不知,‘社会’可以是包括多个层面、多种要素、多种类型的大系统。”^[19]其实不仅如此,正如上文已经指出的,谢文的“社会”概念并不一致:它有时是指的与前现代“共同体”相对的、现代性的“社会”,即指整个现代社会形态;有时则是指的现代社会中的一部分,即是与政治社会以及经济社会相对的市民社会。这样一来,就会造成“社会儒学”理论的内在紧张。

三、社会儒学与生活儒学之关系的厘定

现在我们就来讨论一下社会儒学与生活儒学的关系问题。不过,在讨论社会儒学与生活儒学的关系问题之前,有必要先简要介绍一下生活儒学。^[20]

(一)生活儒学的基本观念

生活儒学是我建构的一个当代儒家思想系统,意在突破传统儒家哲学那种“形上一形下”的二级观念架构,回归生活,重建儒学,亦即在生活中情感、仁爱情感的本源上重建儒家的形上学、形下学,尤其是重建儒家的伦理学、政治哲学。

1.生活儒学的问题意识

在中国社会发生现代转型时,传统儒学面临困境。所谓传统儒学,是指皇权帝国时代的儒学。(1)首先是儒家形下学的困境。传统儒学的形下学,主要是一套伦理政治学说,其核心是所谓“三纲”,即君主主义、家族主义和夫权主义的价值观念及其制度建构。这套前现代的价值体系,显然是现代性的价值观念的对立面,因而是新文化运动的主要批判对象。(2)同时是儒家形上学的困境。上述的形下学,有一套形上学为之奠基。这套形上学,主要是作为帝国时代儒学主流的心性论,宋明理学即是其最典型的形态。这种心性论的核心是一种独特的人性论,主要是讨论“性情”问题,其所谓“性”不仅是人类共同的本质,而且是宇宙的本体。(3)传统儒学在这样一种“形上一形下”的架构下展开:“性—情”,诸如

性本情末、性体情用，乃至性善情恶，等等。

传统儒学在中国社会现代转型中遭遇了致命的挑战。这种挑战不仅来自儒家的外部，例如“西学东渐”带来的西方思想观念的挑战，而且首先来自儒家的内部，例如黄宗羲对形下的君主主义的挑战，王夫之对形上的先验人性论的挑战。^[21]其所以如此，是因为中国社会自发的内源性现代性的发生，使儒学早在“西学东渐”之前就已开始自发地走向现代性。^[22]

生活儒学的问题意识在于：如果儒学就是这样一套“形上一形下”的二级观念架构体系，在面临现代转型的冲击时，其形上学与形下学都已经不适用于现代性的社会生活，这意味着我们应当整个地抛弃儒学，除非我们拒绝现代性、放弃现代化选择。但问题的另一面则是：现代化必定意味着现代性的民族国家(national state)的建构，这就必然要求我经常讲的“现代性诉求的民族性表达”，亦即不是彻底抛弃自己的民族文化传统，而是继承并且转化这个传统。^[23]对于中国来说，这主要是儒学传统。总之，中国社会的现代转型给中国人留下了这样一个自相矛盾的困窘：选择现代化就必须抛弃儒学；然而选择现代化又必须坚持儒学。

但我们注意到，这种困窘的前提是：儒学，或者儒家哲学，不外乎“形上一形下”这样一种二级观念架构。其实，这种二级架构并非儒学、中国哲学所特有的，而是人类自轴心时代以降、两千多年以来的哲学所共有的基本架构。古今中外的哲学，无论如何千差万别，都不外乎处理这样一个问题：为了说明众多相对的形而下的存在者何以可能，于是去寻找一个唯一绝对的形而上的存在者；这个形而上者，要么是一般哲学中的本体那样的东西，要么是宗教哲学中的上帝那样的东西，即一个绝对的“自身所予者”(the self-given)。

然而问题在于：人类的全部观念中，难道就只有形而上者、形而下者这样两个层级的观念吗？真正开始突破轴心时期以来的这种二级观念架构的，是海德格尔的现象学。这种突破也始于谢文所谓“康德式的问题”，即存在者何以可能？但实质却是对康德的思想视域的超越。^[24]“存在者何以可能”不仅是对形而下的存在者的追问，也是对形而上的存在者的追问；如果不论形而下的存在者还是形而上的存在者都是存在者，那么，它们是何以可能的？这种发问方式其实已经提示了答案：一切存在者皆源于存在。这就是海德格尔的著名的“存在论区分”(der ontologische Unterschied)。轴心时期以来哲学的二级架构，意味着海德格尔所说的“遗忘了存在”，所以，当今哲学或思想的根本任务是“追寻存在”。

但是，生活儒学并不是海德格尔现象学的照搬；相反，生活儒学乃是通过对海德格尔现象学的彻底批判而获得其“生活”观念的。例如：

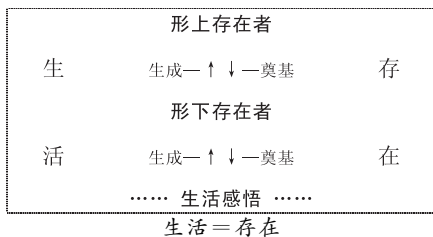
海德格尔在这个基本问题上其实是自相矛盾的：一方面，存在是先行于任何存在者的，“存在与存在的结构超出一切存在者之外，超出存在者的一切存在者状态上的可能规定性之外”^[25]，那么，存在当然也是先行于此在(Dasien)的，因为“此在是一种存在者”^[26]；但另一方面，探索存在却必须通过此在这种特殊存在者，即唯有“通过对某种存在者即此在特加阐释这样一条途径突入存在概念”，

“我们在此在中将能赢获领会存在和可能解释存在的视野”^[27]。如果这仅仅是在区分“存在概念的普遍性”和我们“探索”“领会”“解释”存在概念的“特殊性”^[28]，那还谈不上自相矛盾；但当他谈“存在总是某种存在者的存在”^[29]，那就是十足的自相矛盾了，因为此时存在已不再是先行于任何存在者的了。^[30]

海德格尔对“存在”(Sein)与“生存”(Existenz)的二分，导致了自相矛盾：一方面，一切“存在者”，包括“此在”(Dasein)这样的存在者，皆源于“存在”；但另一方面，要赢获“存在”，却只能通过“此在”的生存，然而“此在”却是一种存在者。而生活儒学的做法是：去掉作为生存的前提的此在，那么，生存即是存在，存在即是生存，两者是一回事。这样的作为生存的存在，或者作为存在的生存，谓之“生活”。这是比海德格尔的“存在”概念更彻底的存在观念：一切存在者皆源于生活、归于生活。

2. 生活儒学的观念系统

这样一来，生活儒学就突破了传统哲学的“形上一形下”二级观念架构，发现了比形上存在者和形下存在者更本源的存在——生活，从而揭示了人类观念的三级架构：生活存在—形上存在者—形下存在者。更为确切的图示则是：^[31]



因此，生活儒学的思想系统是由以下三个层级的观念构成的：

(1) 关于存在的生活感悟

生活儒学所说的“生活”，首先是指的前存在者的存在，也就是我经常反复强调的：生活即是存在，生活之外别无存在。特别要注意的是：“生活”所指的并非所有一切存在者的“大全”，因为后者其实就是海德格尔所说的“存在者整体”^[32]，即仍然是存在者，而不是存在。生活，或存在，不是任何存在者，不是任何“物”，不是任何“东西”，而是无分别的“浑沌”^[33]，是“无”。老子讲“天下万物生于有，有生于无”^[34]，讲出了这样一种对应关系：

无→有→万物

生活存在→形上存在者→形下存在者

在“无物”^[35]——尚未存在者化的意义上，生活即“无”。这是道家与儒家的相通处。两家的区别在于：儒家之“无”首先是生活情感，尤其是仁爱的情感，例如孟子所讲的“四端”情感之中的“恻隐之心”^[36]。要注意的是：这里的“情”并非存在者化的、形而下的“人之情”，而是前主体性、前存在者的“本源之情”^[37]。

所谓“生活感悟”，是指的生活情感、生活领悟，这是前主体性、非对象化的观

念,即是前理性、前概念、尚未存在者化的观念。^[38]生活感悟乃是一切存在者化的观念的真正“大本大源”。在这样的生活情感中,我们进而感悟生活、感悟存在。这样的生活领悟,同样是前存在者、前主体性、未对象化的观念。这样的生活领悟,乃是我们的概念、理性的本源所在。^[39]这里有两点是需要特别注意的:

其一,这里所说的“生活”或“存在”,并不是说的实证意义上的,例如作为科学对象的事物,而是事物在人类观念中的一种呈现。关于哲学,普遍地存在着一种浑然不觉的误解,以为哲学是在言说实证的客观世界。例如,老子讲“道生一,一生二,二生三,三生万物”^[40],人们误以为他是在讲客观的宇宙生成过程;这样一来,老子在现代自然科学家面前就成了笑柄。其实,老子所讲的乃是宇宙事物在观念中的一种呈现过程。科学是主体对客观事物的一种认知;而在哲学看来,科学的这种认知本身不过是人类观念的一种呈现样式而已。同理,生活儒学所说的“存在”或“生活”也是观念的一种呈现样式,或者说是人类观念的三大层级之一:生活存在(观念)→形上存在者(观念)→形下存在者(观念)。

其二,在观念的本源层级上,诸如“存在”“生活”“生活感悟”(生活情感、生活领悟)、“仁爱”等等,其实统统是无分别的“浑沌”;但凡试图对它们进行区别分析,都是把它们存在者化,都会导致“浑沌之死”。

(2)关于形上存在者的形而上学

在人类观念中,物、存在者的呈现,分为两种:形而上者,即唯一绝对的存在者(本体、上帝之类);形而下者,即众多相对的存在者(万物)。形而上者与形而下者之间的关系有两种情况:

观念的生成:生活存在→形而下者→形而上者

观念的奠基:生活感悟→形而上学→形而下学

“观念的生成”是说的人类观念的存在者化的先后序列:首先是无分别的浑沌的观念呈现,然后是形下存在者的观念呈现,最后是形上存在者的观念呈现。这个过程既适用于每一个人的个体观念史,也适用于人类的群体观念史。对于个人来说,这其实也就是“境界”的递转:自发境界(本真感悟)→自为境界(形下境界→形上境界)→自如境界(自觉回归本真情境)。^[41]

“观念的奠基”是说的人类观念层级之间的证立关系:轴心时期以来,人们去寻找一个形而上者来阐明众多形而下者何以可能,这是一层奠基关系;20世纪、特别是海德格尔以来,人们开始不仅追问形下存在者何以可能,而且追问形上存在者何以可能,从而重新发现存在,这是另一层奠基关系。^[42]

与此同时,出现了“哲学终结”“后形而上学”等思想观念。但我多次说过:于人类来说,形而上学乃是不可逃避的,因此,问题不在于要不要形而上学,而在于要怎样的形而上学,而这意味着形而上学的重建。^[43]因此,生活儒学也建构了自己的形而上学,那就是“变易本体论”^[44]。

(3)关于形下存在者的形而下学

人类建构形上学,是为形下学奠基。形下学主要是两大存在者领域,即作为

知识论、科学的对象的自然界；作为伦理学、道德哲学的对象的社会界。一般来说，儒家更关注的是后者。在形下的层级上，儒学的主要内容就是道德哲学、伦理学及政治哲学。所以，我不赞同谢文社会儒学“非政治化”的主张。至于生活儒学的形下学建构，主要就是“中国正义论”^[45]。

（二）三种意义的“社会儒学”及其与生活儒学之关系

上文谈到，谢文使用了三种意义的“社会”概念，相应地，就可以有三种意义的“社会儒学”。那么，它们与生活儒学之间是什么关系？首先可以肯定：对照生活儒学的观念层级，社会儒学既不是生活感悟层级的事情，也不是形上存在者层级的事情，而是形下存在者层级的事情。具体来说：

1. 生活儒学与广义“社会儒学”

所谓广义“社会儒学”，其“社会”概念是泛指的人类社会。尽管这并不是谢文所讲的“社会儒学”，但更符合一般约定俗成的“社会”概念。上文说过，在形下的层级上，儒家不太关注作为知识论、科学对象的自然界，而是特别关注作为伦理学、道德哲学对象的社会界。在这个意义上，儒家的形下学基本上就是一种“社会儒学”。

至于它与生活儒学的关系，在我看来，生活儒学形下层级的“中国正义论”就可以视为一种广义“社会儒学”，或者为之奠基，因为中国正义论作为一种制度伦理学，它所探讨的就是关于社会规范建构及其制度安排的一套儒学原理，其核心的问题结构是“仁→义→礼”，即人们建构或选择社会规范及其制度（礼），是依据的正当性原则、适宜性原则这样的正义原则（义）；这种正义原则的内在价值诉求，就是超越差等之爱、追求一体之仁（仁）。所谓“礼”——社会规范及其制度，其实也就是人类群体生活的社会组织形式。

2. 生活儒学与中义“社会儒学”

所谓中义“社会儒学”，其“社会”概念是特指的现代社会，而与古代社会相对。在这个意义上，社会儒学就是研究现代社会问题的儒学，这里的“社会”不仅包括狭义的“市民社会”，而且理应包括社会政治领域、社会经济领域。如果滕尼斯的“共同体”是指的前现代的社会形态，“社会”是指的现代性的社会形态，那么，这里的“社会”所指的就不仅是市民社会，而是整个现代社会的基本组织形式。

在这个论域内，仅就社会政治问题而论，生活儒学也有自己的一种理论建构，那就是“国民政治儒学”^[46]。在生活儒学中，“中国正义论”是儒家形下学的一套普遍的原理，而“国民政治儒学”则是这套原理在现代社会的政治领域中的演绎运用。不过，谢文强调社会儒学的“非政治化”，而“国民政治儒学”则恰恰是一种“政治化”的政治哲学。

3. 生活儒学与狭义“社会儒学”

所谓狭义“社会儒学”，其“社会”概念是专指的现代社会之中的市民社会。因此，上文曾提到，这种意义的“社会儒学”其实应当叫作“公民儒学”或“市民儒学”，例如林安梧的“公民儒学”。

刚才提到的生活儒学的“国民政治儒学”，其最核心的内容其实也是“公民儒学”。这里的“国民”或“公民”是现代社会的政治主体，如梁启超所说：“国民者，以国为人民公产之称也。……以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之谓国民。”^[47]

总之，谢文实际上有三个不同的“社会”概念：（1）指人类群体生活的基本组织形式，即人们通常所说的“人类社会”。这个意义的“社会儒学”可以对应于生活儒学形下层级的“中国正义论”。（2）指人类群体生活组织形式的一个特定的历史形态，即滕尼斯所提出的、与前现代的“共同体”相对的现代性的“社会”，略相当于人们通常所说的“现代社会”。这个意义的“社会儒学”可对应于生活儒学的“国民政治儒学”。（3）指人类群体生活组织形式的现代形态（现代社会）其中的一个部分，即与“政治国家”相对的“市民社会”。这个意义的“社会儒学”应当叫做“公民儒学”，生活儒学的“国民政治儒学”亦然。

注释：

[1]关于我对“社会儒学”的看法，可参见黄玉顺：《儒学的“社会”观念——荀子“群学”的解读》，《中州学刊》2015年第11期。

[2]参见谢晓东：《“社会儒学”何以可能》，《哲学动态》2010年第10期；《第六伦与社会儒学》，《东岳论丛》2015年第10期。

[3]参见韩星：《儒学的社会维度或社会儒学？——关于儒学发展方向的思考》，《第三届世界儒学大会论文集》，2010年9月27日；《社会儒学——儒学的现代转型与复兴之路》，《中国儒学》2013年；《社会儒学的逻辑展开与现代转型》，《东岳论丛》2015年第10期。

[4]参见涂可国：《社会儒学建构——当代儒学创新性发展的一种选择》，《东岳论丛》2015年第10期；《社会儒学视域中的荀子“群学”》，《中州学刊》2016年第9期。

[5]参见刘云超：《“山东社科论坛——社会儒学与社会治理”全国学术研讨会综述》，《人文天下》2016年第1期。

[6]参见文华：《社会儒学建构与社会关系优化——第三届泰山文明论坛：“社会儒学与社会关系”国际学术研讨会综述》，《人文天下》2016年第15期。

[7]黄玉顺：《“社会儒学”概念商榷》，《当代儒学》（第九辑），桂林：广西师范大学出版社，2016年。

[8][德]滕尼斯：《共同体与社会》，林荣远译，北京：商务印书馆，1999年，第95页。

[9][英]梅因：《古代法》，沈景一译，北京：商务印书馆，1959年，第97页。

[10][美]狄百瑞：《儒家的困境》，黄水婴译，北京：北京大学出版社，2009年，第99页。

[11]陈少明：《儒学的现代转折》，沈阳：辽宁大学出版社，1992年。

[12]黄玉顺：《也论“大陆新儒家”——回应李明辉先生》，《探索与争鸣》2016年第4期。

[13][英]戴维·米勒、韦农·波格丹诺主编：《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来等编译，北京：中国政法大学出版社，1992年，第125—126页。

[14]黄玉顺：《中国学术从“经学”到“国学”的时代转型》，《中国哲学史》2012年第1期。

[15]参见林安梧：《儒学与当代中国——后新儒学及“公民儒学”相关问题之探讨》，《求是学刊》2008年第1期；《孔子思想与“公民儒学”》，《文史哲》2011年第6期；《先做公民，再做儒者——一位台湾教授的“公民儒学”与社会实践》，《南方周末》2012年4月5日。

[16]梁漱溟：《东西文化及其哲学》，载刘梦溪主编：《中国现代学术经典·梁漱溟卷》，梁培宽、王宗昱编校，郑州：河北教育出版社，1996年，第33—34页。

- [17]黄玉顺:《梁漱溟文化思想的哲学基础的现象学考察——重读〈东西文化及其哲学〉》,《文化与人生:梁漱溟先生诞辰110周年纪念文集》,重庆:重庆出版社,2004年。
- [18]黄玉顺:《当代儒学“生活论转向”的先声——梁漱溟的“生活”观念》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2008年第4期。
- [19]涂可国:《社会儒学建构——当代儒学创新性发展的一种选择》,《东岳论丛》2015年第10期。
- [20]关于“生活儒学”,参见黄玉顺:《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年;《爱与思——生活儒学的观念》,成都:四川大学出版社,2006年;《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,北京:光明日报出版社,2009年;《儒学与生活——“生活儒学”论稿》,成都:四川大学出版社,2009年;《生活儒学讲录》,合肥:安徽人民出版社,2012年;《从“生活儒学”到“中国正义论”》,北京:中国社会科学出版社,2017年。
- [21]参见黄玉顺:《论“重写儒学史”与“儒学现代化版本”问题》,《现代哲学》2015年第3期。
- [22]参见黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期。
- [23]参见黄玉顺:《儒学与生活:民族性与现代性问题——作为儒学复兴的一种探索的生活儒学》,《人文杂志》2007年第4期。
- [24][42]参见黄玉顺:《形而上学的奠基问题——儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期。
- [25][26][27][28][29]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1999年,第44、14、46、46、11页。
- [30]黄玉顺:《生活儒学关键词之诠释与翻译》,《现代哲学》2012年第1期。
- [31]黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本)“增补本序”,成都:四川人民出版社,2017年,第3—4页。
- [32]海德格尔:《哲学的终结和思的任务》,载海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,北京:商务印书馆,1999年,第68页。
- [33]《庄子·应帝王》,王先谦《庄子集解》本,《诸子集成》本,北京:中华书局,1957年。
- [34]《老子》第四十章,王弼本,《王弼集校释》,楼宇烈校释,北京:中华书局,1980年。
- [35]《老子》第十四章:“复归于无物。”
- [36]《孟子·公孙丑上》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980年影印版。朱熹明确指出:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。”(《四书章句集注·孟子集注·公孙丑上》,北京:中华书局,1983年。)
- [37]参见黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》增补本,成都:四川人民出版社,2017年,第73—76页。
- [38]参见黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》“附论二:生活本源论”,成都:四川人民出版社,2017年。
- [39]参见黄玉顺:《面向生活本身的儒学——“生活儒学”答问》,《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年,第65—76页。
- [40]《老子》第四十二章。
- [41]参见黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》,第四讲“境界的观念”,第三节“境界问题”,成都:四川人民出版社,2017年。
- [43]参见黄玉顺:《主体性的重建与心灵问题——论当代中国哲学的形而上学重建问题》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2013年第1期。
- [44]黄玉顺:《形而上学的黎明——生活儒学视域下的“变易本体论”建构》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2015年第4期。
- [45]参见黄玉顺:《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013年;《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,北京:东方出版社,2015年。
- [46]黄玉顺:《国民政治儒学——儒家政治哲学的现代转型》,《东岳论丛》2015年第11期。
- [47]梁启超:《梁启超选集》,上海:上海人民出版社,1984年,第217—218页。

〔责任编辑:刘 鏊〕