



中国语境与儒家命运

——1949 年以来国家政权建设的视角

闫 帅

摘 要: 1949 年以来,儒家在中国的命运经历了“J”字型的运动与变化趋势,从“反儒”到“复兴”,其根源在于国家政权建设的需要,主要表现为建国初期通过“反儒”以区别于国民党政权的国家政权建设模式和改革开放以来通过“复兴”以区别于世界诸国的国家政权建设模式两个阶段。在这两个阶段的作用下,当前的“儒学复兴”呈现出了得“势”不得“理”的非均衡发展模式。

关键词: 儒家命运;“反儒”运动;儒学复兴;中国国家政权建设

一、研究缘起和分析框架

由“孔子雕像落户天安门广场”所引发的全民参与和讨论无疑成为了 2011 开年最给力的社会热点和文化现象,这里面起码有两个特点值得我们关注和思考:第一,社会参与的广泛性,从学者到网民,从中国选举与治理网到人民网强国论坛,无不参与到了此次讨论中;第二,社会评价的两极性,这座被国家博物馆馆长吕章申称作“经过意见征集”^①而竖立的孔子雕像,却在人民网强国论坛于 2011 年 1 月 14 日至 24 日就“孔子雕像放在天安门广场是否合适”的辩论中以 43 票赞成、3048 票反对的悬殊对比而被否定,孔子也就在“孔圣人”和“丧家犬”之间毁誉参半。为何社会大众中会有如此截然对立的观点?对于这一问题的回答,势必牵扯到一个更大的问题——当代中国的儒家命运。

1949 年以来,儒家在中国的命运经历了“J”字型的运动与变化趋势,从“反儒”到“复兴”。儒家命运的大起大落,其背后推力是什么?以往的观察往往从儒家本身出发,大多是基于儒家思想与现代化之间的张力和联系,究竟是儒家思想契合还是背离了现代化理论,学界持有争论却难有定论,而且基本资源和观点均已被挖掘、诉尽。换言之,儒学本身的视角将会在很长的一段时间内都是一个“讲不清,道不明”的麻烦问题,继续囿于这一视角,无异于画地为牢。基于此,笔者试图跳出儒家自身的逻辑,转而从国家政权建设的视角进行考察分析。这是因为:第一,从历史的角度看,自儒家诞生以来,儒家就始终以一种“入世”的主张和“济世”的情怀,与国家政权保持着若即若离、暧昧不清的合作状态,究竟是儒家“规训”了王权,还是王权“驯化”了儒家。虽有争论,但在笔者看来,实有定论。儒家思想作为一种政治符号,其意义大体摆脱不了为政权服务的宿命。反思中国历史上儒家与王权的几次博弈,我们就会发现:儒家抗衡王权的结果,大体逃离不了类似秦始皇“焚书坑儒”的悲惨命运;儒家靠拢王权的结果,大体脱离不了类似汉武帝“外儒内法”的被

^①蔡文清:《孔子像藏三看点:立足国博北广场意义不一般》,载 <http://www.chinanews.com/cul/2011-01-12>。

改造命运。古代社会如此,现代社会亦然,正如有些研究成果所显示的那样:“现代社会发展传统资源必然不能忽视现存的权力轴心和各种已然发展出来的正式组织。”^①所以,从这个视角来看,儒家有用与否的定义权并非在自身,而在政权。第二,从方法的角度看,“国家政权建设”这一舶来词自20世纪90年代被引入中国以来,迅速与中国语境结合,其内涵和外延有了扩大,逐渐超脱了原来的“用于指称近代早期欧洲政治、社会转型中国家权力企图深入乡村社会的变化过程”^②,而被广义地解释为“现代化过程中以民族国家为中心的制度与文化整合措施、活动及过程,其基本目标是要建立一个合理化的、能对社会与全体民众进行有效动员与监控的政府或政权体系”^③。与此同时,众多知名学者用其来解释中国现象,并形成了一定的研究气候,可以说,国家政权建设理论在中国的研究中已趋于成熟。然而,从目前的研究成果来说,太多的研究成果主要在乡村方面,同时也有部分涉及城市治理体制方面^④,而文化方面的研究却相当不足,具体到儒家文化研究上,几乎是空白^⑤。追根与溯源来看,杜赞奇早在《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》一书中就运用国家政权建设理论来解释文化现象,正如杜所指出的那样:“我将证明,进入20世纪之后,国家政权逐渐放弃并破坏文化网络中的一些组成部分,但并没有建立新的渠道。”^⑥然而,少有后继学者承继这一研究理路,这不免是一种缺失。因此,将国家政权建设理论与儒家结合起来进行研究,既有先例可循又有补缺意义。

为了更好地从国家政权建设的视角来理解1949年以来中国语境下的儒家命运,笔者将借用社会学家戈夫曼的“拟据论”作为分析框架,该理论认为:社会是一个舞台,全体社会成员都是在这个舞台上扮演不同角色的演员,他们都在社会互动中“表演”自己、塑造自己的形象并更好地达到自己的目的。有时候,表演者为了更好地塑造自己的形象,会借助一些表演道具。舞台上的表演者并非随心所欲任意而为,恰恰相反,他们是“听命于他人的人”,他们的表演必须符合观众的心理期待和需求,据此来调整自己的表演曲目和表演方式。恰如戈夫曼所指出的那样:我们永远也无法摆脱别人的存在这一事实,永远无法逃脱根据别人的期待而塑造自己的这种倾向。综上所述,在某种程度和意义上,戈夫曼的“拟据论”与政治学的“合法性”有某种异曲同工之妙。合法性强调统治者的统治必须要获得被统治者的认可,正如“拟据论”中舞台上的表演者要获得舞台下的观众的认可。因此,将戈夫曼的“拟据论”从社会学搬到政治场域里来考察儒家与国家政权之间的关系未尝不可。

二、建国初期:通过“反儒”以区别于国民党政权的国家政权建设模式

1949年新中国的建立意味着中国共产党成为了中国政治舞台上新的表演者。对于当时的中国共产党而言,在国家政权建设上面临的首要问题就是取得人民大众的认同。那么,通过何种方式才能获得这种认同?国民党的失败是“由于蒋介石已经无法控制其他军阀,且其政府残酷、腐败又愚蠢,因此失去了民众的支持”^⑦,这些国民党所“失去了的民众支持”能转移到中国共产党手中吗?

吉尔伯特·罗兹曼等人认为:“中国共产党在1949年取得的胜利是一个政治组织的胜利,而非纲领、制度或者社会政策胜利。”^⑧换言之,中国共产党此番胜利只是一种单纯的军事较量的胜利,它只是在军事上击败了另一个政治组织——国民党,并未取得经济、制度、文化等层面上的胜利。从这个视角观察,中国共产党的此番胜利只是一种王朝式的胜利和最高政权角色的更替。掌权后的中国共产党与

① 王国平:《乡镇政权角色变革:从赢利型经纪到服务型政府——以国家政权建设理论为视角》,吉林大学2006年硕士学位论文,第21页。

② Charles Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975, Foreword.

③ 龙太江:《乡村社会的国家政权建设——一个未完的历史话题》,载《天津社会科学》2001年第3期,第101~102页。

④ 这方面的代表有:郭圣莉的《城市社会重构与新生国家政权建设——建国初期上海国家政权建设分析》,天津人民出版社2006年;黄冬娅的《财政供给与国家政权建设——广州基层市场管理机构研究(1949—1978)》,载《公共行政评论》2008年第2期。

⑤ 以中国知网为例,检索项选择题名,在检索词里输入“国家政权建设”,检索结果为68项;在此基础上进行二次检索,在检索词中输入“儒家”、“儒教”、“孔子”等相关词汇,其结果为0;更换检索项,将其改为关键词,重复上述操作,一次检索结果为390项,进行二次检索,在检索词中输入“儒家”、“儒教”、“孔子”等相关词汇,检索结果依然为0。本次检索于2011年3月1日进行。

⑥ 杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社2010年,第23页。

⑦ 利昂·P·巴拉达特:《意识形态起源和影响》第10版,世界图书出版公司2010年,第210页。

⑧ 吉尔伯特·罗兹曼:《中国的现代化》,江苏人民出版社1995年,第587页。

失利前的国民党又有何种区别,会不会是国民党方针与政策的另一种延续,或是历史周期的一种周而复始的循环往复,这在很大程度上让中国的老百姓(特别是那些远离中国共产党政权的城市市民和非根据地人民)充满了焦虑和担忧。这也是中国共产党开展国家政权建设面临的首要挑战和棘手问题。

舞台上的表演者总是根据观众的心理期待来调整自己的表演剧目和表演方式。为了将国民党的反对者变成中国共产党的支持者,消除人民大众的焦虑和担忧,中国共产党在国家政权建设上迈出的第一步就必然表现为“与国民党政权做出区分”。恰如毛泽东在1950年的讲话中所提到的那样:“为了孤立和打击当前的敌人,就要把人民中间不满意我们的人变成拥护我们。这件事虽然现在有困难,但是我们总要想各种办法来解决。”^①为此,中国共产党在建国初期开展了一系列旨在“与国民党政权做出区分”的国家政权建设运动,以此来摆脱单纯的政治组织胜利,进而将对国民党的胜利扩及为政治、经济、制度、社会、文化等全方面的胜利。《毛泽东文集》为我们提供了一连串“国家政权建设”与“反蒋”之关联的文本记录:在谈到经济上的土地改革时,毛泽东认为“有了土地改革这个胜利,才有了打倒蒋介石的胜利”^②;在制度建设上起草新宪法时,也不忘记说新宪法会让“帝国主义、蒋介石都不会高兴的”^③;文化上提倡“百花齐放,百家争鸣”之时也要强调“孔子和蒋介石的书,这些反面的东西,需要读一读”^④。由此可见,在毛泽东的话语中,开始将“孔子”、“儒家”和“蒋介石”、“国民党”并列在一起进行批评。这种批评不仅体现在话语上,而且走向了实践,如美国1974年8月21日《华侨日报》的一篇题为《华盛顿百余人批孔会,批孔反蒋甚激烈,听众发言踊跃当场撕孔著作》的报道,就表明在现实行为中,反儒就意味着反蒋,反蒋就必须反儒。

表演者为了更好地塑造自己的形象,会借助一些表演道具,而当时,儒家无疑就是一把反对国民党的“利器”。在建国初期,有两条明线是众所周知的,即:反儒和反蒋。很多学者在研究时,都将两者作为两条平行线进行研究,而忽视了两条线的交叉与叠合。儒家思想之于蒋介石,不仅内化于心而且外化于行。第一,就内化而言,在蒋介石的思想中,儒家思想占据着重要的地位和作用,学者杨天石就指出:“蒋介石喜欢读书,但他的思想不超过儒家、基督教的教义和孙中山的三民主义这三个成分。”^⑤除此之外,众多学者基于不同的观察,都不约而同地得出了蒋介石尊儒的相似结论。如:有学者通过对《蒋公日记》的考察,发现蒋介石在为数不多的字迹中,多处提到隐忍等儒家后期文化的精髓思想;再如,有学者指出,出身于上海滩青洪帮的蒋介石,十分信仰儒家的“信义”观。第二,就外化而言,无论是1934年—1949年在大陆推行的“新生活运动”还是兵败之后在台湾推行的“礼义廉耻”教育,都是以儒家思想为内核的国民教育运动。既然“敌人”选择了“尊儒”,那么“我们”就要选择“反儒”,这种区别是最明显、最直接的,也是最立竿见影的。于是,在中国大陆,轰轰烈烈的“反儒”运动展开,这表现为:伪造历史,丑化孔子,上纲上线,以古讽今,影射现实。这场运动一直持续到1976年,最终结果就是,孔府被封,孔林被伐,孔墓被掘,三孔书籍化为灰烬。大陆“反儒”的频频动作也引起了海峡对岸国民党政权的关注,具体而言,也是唱“反调”,你批孔,我崇孔,你反儒,我尊儒。蒋介石政府为了表示反对,花样百出,一方面进行舆论造势和谴责,如1974年2月28日香港《万人杂志》刊登署名项楚的文章说:“‘批林批孔’运动如果能够得逞,将斩断我们与大陆人民之间的文化纽带关系,使我们丧失在大陆上已有的‘反共复国’的社会政治基础。我们对待这一问题,不能消极等待,而要掌握情况的发展,作积极的攻势部署和反击行动。”另一方面,又通过树立实物以表示行动抗议,如“计划在台北兴建一座更巍峨的孔庙,以保留中国文化遗产……与现时妄图将孔子篇言连根拔掉的毛泽东政权成一强烈对比”^⑥。汪荣祖和李敖在《蒋介石评传》一文中对蒋介石在台湾倡导的文化复兴一针见血地指出:“事实上,文化其名,政治动机与目标其实。从此一运动发生的时间就可以知道,那是针对毛泽东在大陆发动的‘无产阶级文化大革命’而来的。毛

①《毛泽东文集》第6卷,人民出版社1999年,第74页。

②《毛泽东文集》第6卷,第73页。

③《毛泽东文集》第6卷,第328页。

④《毛泽东文集》第7卷,人民出版社1999年,第193页。

⑤张明扬:《杨天石谈〈蒋介石日记〉》,载《东方早报书评周刊》2010年8月9日。

⑥参见《星岛日报》(香港)1974年2月19日。

要革文化的命,蒋就要复兴文化给毛看,基本心态就是如此。”^①

戈夫曼还指出,为了“表演”,我们可能还有一个“前台”,也有一个“后台”。“前台”和“后台”的行动很可能是有差异的。“反儒”运动也概莫如此,行动上和思想上的矛盾之处形成了截然反差和鲜明对比。一方面,大批的“红卫兵”被发动起来进行轰轰烈烈的“反儒批孔”和“破四旧”运动;另一方面,毛泽东本人对于儒家的真实态度却暧昧不清。在毛泽东一生的思想中,对于儒家和孔子还是给予了应该有的肯定和承认。在1938年中国共产党六届三中全会上,他指出:“从孔夫子到孙中山,我们应当给以总结,承继这一份珍贵的遗产。这对于指导当前的伟大的运动,是有重要的帮助的。”^②1943年,他还针对一些人认为孔孟之道是不良传统给予了反驳,“孔孟有一部分真理,全部否定是非历史的看法”^③。即使到了“反儒”运动的高峰——“批林批孔”时期,毛泽东对于儒学的态度依然值得琢磨。在他就“批孔”问题发表多次谈话后定稿的十大政治报告(报告稿由张春桥执笔,政治局讨论修改,毛泽东最后审定)以及十大期间通过的其他文件中,都没有出现“批孔”的内容或相关提法^④。这些似乎都与毛泽东的“反儒”行动形成了鲜明对比。比较合理的解释是,毛泽东“反儒”更多的是一种借题发挥,是一场“反蒋”、“批林”的革命运动,很难说毛泽东本人从根本上就是反对儒家。

这场基于国家政权建设而进行的“反儒”运动不断走向强化,特别是经过文革后期“批林批孔”的“清算”,基本上达到了“批林必批孔,斩草要除根”的目标,其直接结果就是培养了人民群众对于儒家文化及其代表孔子的仇恨心理。“反儒”运动不仅为社会大众找到了好的发泄对象,更是通过政治运动将大众很好地动员起来。一方面,挖掘和激发社会大众对于“儒家”的仇恨和敌视;另一方面,通过“反儒”使得大众形成了一种社会共识和利益集结,进而转化为对政权合法性的支持。通过“反儒”,中国共产党新政权与国民党旧政权在文化和思想上作出了明确的区分,从而迈出了国家政权建设的重要一步。

三、改革开放以来:通过“复兴”以区别于世界诸国的国家政权建设模式

1978年的改革开放带来了两个维度的变化:第一,改革所带来的现代化及现代化危机。改革在带来高速的经济发展和快节奏的生活方式的同时,也带来了一个消费至上时代,人们过度追求物质的消费和享受,而忽视了精神文化的信仰和建设,国人越来越成为一个物质共同体,“原子个人”与“伦理侏儒”成为了社会常态,在不知不觉中,我们已经从追求现代化转向了反思现代化。现代化的危机,从某种程度上说是一种理性危机,表现为人类理性结构的失衡。按照韦伯的说法,人类理性分为价值理性和工具理性,工具理性应以价值理性为指导。然而,在现代化的过程中,处于主导地位的是摆脱了价值理性的工具理性,工具理性主导下的现代化既催生了物质经济的繁荣,又直接加重了现代人的生存困境和道德危机感^⑤。第二,开放所带来的全球化及全球化危机。开放之后,我们面对的是一个由不同民族国家组成的多元化和由全球化所带来的一体化的矛盾世界。一体化与多元化之间存在持续的张力,恰如俞可平所指出的那样:“一方面,全球化进程对民族国家根深蒂固的制度、传统、文化、价值产生了强烈的冲击,有时甚至直接影响到国民的身份和利益,从而使得许多国民产生出一种无所适从的感觉。另一方面,全球化进程使得更多先进的价值、文化和制度具有超越民族国家的普遍性,日益获得各国人民的认可和接受,开始出现一种所谓的全球认同。这两方面的发展趋势,都与传统的民族国家认同相背离,都对民族国家的政治认同构成威胁。”^⑥这种现象也随改革开放的扩大开始移植、嵌入中国。一方面,以儒家为代表的传统文化的衰弱和式微,再加上全球化的影响,致使我国出现了“文化危机”与“信仰空白”,加剧了“国民的无所适从感”;另一方面,西方国家借助全球化大势输出“西方价值观念”,造成国民思想“西化”,崇洋媚外之风日盛,恰如李小平所指出的那样:“全球资本主义正在动摇地方的稳定性,改变西

①《李敖大全集》第25册,中国友谊出版公司1999年,第722页。

②《毛泽东选集》第2卷,人民出版社1991年,第534页。

③《毛泽东文集》第3卷,人民出版社1996年,第84页。

④安建设:《毛泽东与“批林批孔”若干问题考述》,载《党的文献》2000年第4期,第56页。

⑤郑伟:《当代大陆儒学复兴的思考》,载《河北学刊》2006年第6期,第34页。

⑥俞可平:《论全球化与国家主权》,载《马克思主义与现实》2004年第1期,第17页。

方世界以外地区的生活结构,推动文化转型。”^①

上述两种危机,归根结底都表现为“西化”的危机,这是因为,一方面,现代化本身源自西方,更为重要的是“中国现代化,在世界各国现代化的模型中,属于主要是由外力促逼而生的一型,亦即‘外发型’的一种……‘外发型’与‘后来者型’的现代化,其初期总以向先进国家借取经验为主”^②。由于受西方影响较深,在我国的历史和学术界向来就有一股将“现代化”等同于“西化”的思想潮流和争论,而在我们的发展模式上,在争取中国特色社会主义现代化道路的同时,也不免陷入了西方国家所设定的一些模式和陷阱。另一方面,全球化进程为西方所主导,大量的西方价值观念被输出、被普世化,而我泱泱大国既无拿得出手的文化可输出,又无像样的文化可以招架,在全球化的国家竞争和比较中,我们自然会矮人一等。“西化”的直接结果就是造成了严重的“比较危机”,直接威胁到了中华民族的认同。因此,国人要做双重努力,“一面要全球性,一面又要紧紧地坚持民族性,两者都旨在保持自我的一致性”^③。

在此背景下,国民内心深处的“民族意识”被激发与唤起,在国家层面要求做出“我族”与“他族”之区分,在社会层面要求找回文化和重塑信仰。为了回应人民大众的心理期许,这就要求作为执政者的中国共产党在国家政权建设上调整表演剧目,将表演内容转化为“与世界诸国作出区分”。那么,我族与他族的差异在何处?什么是能够代表我们的文化标签?或许,安东尼·史密斯的话能给我们带来启发,即现代民族国家既是法律一政治共同体,也是历史文化共同体。既然现代民族国家是一个历史文化共同体,这就要求我们追根与溯源,而那个所谓的历史文化“源头”最终还是回归到了儒家和孔子^④。儒家和孔子既有助于我们在全球化危机的背景下与世界诸国作出区分,又有助于我们在现代化危机的背景下为国人的精神救赎提供诸如“仁义礼智信”等内在的价值理性。于是,儒家的命运开始悄然地发生改变。

以中学历史教材为例,人民教育出版社所出版的1978年3月第一版、6月第一次印刷的教材中,对于孔子一章的标题仍然是“孔子的反动思想”。正文中提到“他提出了一套挽救正在崩溃的奴隶制的反动主张,创立了儒家学派……孔子的反动思想,后来被统治阶级改造和利用,成为维护封建制度和统治人民的精神工具。”但是,仅仅9个月后即1979年3月,再次印刷的教材中,标题已变为“思想家、教育家孔子”,不过在肯定孔子的同时,特别强调他维护等级制度,表述并没有质的变化:“孔子的思想,后来被统治阶级改造和利用,成为维护封建制度和统治人民的精神工具。”1986年版中,对孔子思想“精神工具”的提法也被取消,表述为:“他的学说后来成为我国2000多年封建文化的正统思想,对后世影响极大。”2001年版中,标题变为“大思想家、大教育家孔子”,对他给予充分肯定:“后来,孔子的学说成为封建文化的正统思想,在中国传统文化中占有重要地位,对后世影响极大。”^⑤2007年10月,胡锦涛总书记在十七大报告中强调:全面认识传统文化,取其精华,去其糟粕,使之与当代社会相适应、与现代文明相协调,保持民族性,体现时代性,加强中华优秀传统文化传统教育。儒学的复兴得到国家领导人的直接肯定和支持,复兴步伐更是加快。孔子和儒家不仅在国内受到了追捧,而且也在国外受到了青睐。一大批孔子学院相继在世界各地建立,到2010年底,我国“已在96个国家和地区建立了322所孔子学院和369个孔子课堂。注册学员比去年增加了56%,达到36万人”^⑥。这些都表明,作为执政党的中国共产党“试图借助于传统力量来解决今日中国人的精神危机似乎成为一种颇具普遍性的诉求”^⑦。

①李小平:《民族建设的不连贯性:中国“后民族主义”探究》,载卜正民、施恩德:《民族的构建——亚洲精英及其民族身份认同》,吉林出版集团有限责任公司2008年,第223页。

②金耀基:《从传统到现代》卷二,法律出版社2010年,第13页。

③李小平:《民族建设的不连贯性:中国“后民族主义”探究》,第225页。

④据报道,2008年,美国《新闻周刊》根据美国、加拿大、英国等国家的网民投票,评出了12大文化国家以及各自代表国家文化的20大符号。其中,代表儒家的孔子当选中国文化符号之一,而且排名靠前。2011年,国家社科基金重大项目“我国文化软实力发展战略研究”课题组提出的“中国文化符号调查报告”阶段性成果显示,在所列出的270项候选中国文化符号中,孔子排名第二。详见:《调查显示孔子毛泽东等居中国文化符号前列》,载<http://news.sina.com.cn/c/2011-01-04>。

⑤《教科书30年变脸记:从无课本到教材百家争鸣》,载《京华时报》, <http://www.cnhan.com/gb/content/2008-11-10>。

⑥刘延东:《携手促进孔子学院可持续发展——在第五届孔子学院大会上的主旨演讲》,载<http://www.hanban.edu.cn/article/2010-12-11>。

⑦李春青:《传统的魅力与现实的诉求——从当下语境看儒学的意义》,载《河北学刊》2006年第6期,第31页。

四、结 语

在简单梳理了当代中国的儒家命运这一由“孔子雕像落户天安门广场”而引发的大问题后，我们再回到原初问题。我们应该如何来看待和解释此次争论中所出现的“社会参与的广泛性”与“社会评价的两极性”这两个特点呢？或许新制度主义理论能够给我们很大帮助。这是因为，无论是“反儒”还是“复兴”无疑都是国家基于政权建设而推动的制度政策。第一，制度构建政治行为，人们的行为会受到制度的制约和影响，改革开放以来所出现的“儒家复兴”，在国家政策的助力下，有了很大的社会市场，学者、官员、市民言必称“孔孟儒学”，而于丹讲“论语”的流行、高校“国学班”的火热更是这一现象的最直接体现，所以，有广泛的社会关注和参与程度也就理所当然。第二，制度为历史所构建，换言之，历史影响现实，因为它有“路径依赖”，首先出现的事件为后来发生的事件设定了条件，建国初期的“反儒”无疑也为改革开放以来的“复兴”设定了条件，由“反儒”运动所带来的仇视儒家的政治社会化结果，鲜明地反映在了“儒学复兴”的反对者身上，以人民网强国论坛“孔子雕像放在天安门广场是否合适”的辩论为例，在反对的话语中，出现频率较高的词汇包括封建、阶级、压迫、历史倒退等。仔细分析，我们可以发现，它们折射出的是“阶级斗争”和“二元对立”的思想，这无疑是建国初期，特别是文革时期“反儒”运动留下的历史烙印，“反儒”和“复兴”两个阶段的历史经历和记忆让此次争论的反对者和支持者分别从历史上寻找到了依据和理由，观点对立也就在所难免。基于上述分析，我们不难得出如下判断：广泛的参与度反映了儒学复兴很得“势”；评价的两极化，特别是反对声音的不绝于耳，折射出了儒学复兴不得“理”。

恰如金耀基先生所指出的：“中国的现代化，不仅是中国历史文化在‘势’上，并且亦在‘理’上必有应当之发展。”^①这种得“势”不得“理”的非均衡发展模式，使得儒学“复兴”未央，弊端已现：其一，儒家不仅没有以价值理性的姿态“驾驭”消费至上的工具理性，反倒是被工具理性所“消费”。在“复兴”与“尊儒”的旗下，儒家没有像期望的那样内化为心灵追求和价值信仰，而是成为少数人生财有道的商品和多数人附庸风雅的工具，成为了某些官员抬升政绩的捷径和部分电视台提高收视率的噱头，儒学显然已经被标签化，被视为庸俗化、浅薄化、商业化、娱乐化，而儒学被“标签化”是儒学“空心化”的折射。其二，针对“儒学复兴”而出现的两极化评价，在一定程度上，也造成了社会撕裂，从“反儒”到“复兴”，试图在短时间内通过一系列复兴政策来扭转国人的“历史记忆”，改变以往的“政治教化”，恐非易事，毕竟如帕特南所告诫我们的那样，“制度历史大多发展得很缓慢”^②。

因此，一个极深的忧虑不得不指出，目前的这场由外在力量——“比较劣势”所推动的“儒学复兴”，显然也波及国内，造成了“国学热”。然而，在内力不足、虔诚不够、根基不牢而又急于上马的背景下，我们要担忧的是，这种繁荣难免会沦为另一场“运动”，来去匆匆，儒家黄粱一梦后终究还是一个用以“象征性治理”的政治符号，难逃“用”的工具性宿命。

■作者简介：闫 帅，武汉大学政治与公共管理学院博士生；湖北 武汉 430072。

■基金项目：教育部博士研究生学术新人奖项目（5052011115005）；中央高校基本科研业务费专项资金资助项目（201111501020002）

■责任编辑：叶娟丽

①金耀基：《从传统到现代》卷二，第2页。

②罗伯特·帕特南：《使民主运转起来——意大利的公民传统》，江西人民出版社2010年，第317页。