传统文化复兴中的知识分子与国家

张晓艺

(华东师范大学 社会发展学院,上海 200241)

摘 要: 在当前传统文化复兴和乡村振兴战略的现实背景下,乡村儒学建设展现出知识分子与国家关系的本土实践。儒家传统也开始成为乡村社会建设的文化资源和治理技术。知识分子与国家关系的中国经验,无法简单地化约为对立、依附或融合,而应视为一类流动的连续体,并从中国知识分子形成的历史脉络与当代中国的政治结构中寻求解释。在以传统文化为底色的社会建设中,当代知识分子与国家的政治动力学问题,无疑是对国家和知识分子互动关系及其实践智慧的双重考验。

关键词: 传统文化;知识分子;乡村振兴;乡村儒学

中图分类号: G04 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-0202(2018)04-0131-10

一、问题的提出

国家"中华优秀传统文化传承发展工程"与乡村振兴战略的全面实施,进一步将新时代的乡村社会建设整合为调整经济结构、完善治理方式、保障制度供给、建设乡村文化等目标在内的多元一体格局。其中,乡村文化既是中华民族传统文化的重要构成,也是保障乡村秩序、反哺经济发展、推进社会建设的社会文化要素。当前,以山东为地缘核心,分别由地方政府、知识分子、社会组织发起实践的乡村儒学运动,已逐步成为一种复兴传统文化、推进乡村振兴实践的本土实践方式与社会建设进路。

作为中华优秀传统文化的核心构成,儒家文化的历史轨迹,既因国家权力而几度浮沉,也与知识分子息息相关。因此,在乡村儒学建设中,对知识分子的考察至关重要,亦可成为一种可行的研究视角。一方面,儒家传统、知识分子与国家不仅在历史中形成了繁复的结构特征,在当代依旧发生着密切的交往关系。在历史上,儒生的产生与崛起,和制度化儒家的形成互构。儒家知识分子成为儒家传统的实践者,儒家传统成为儒家知识分子的行动资源。从当代看,近代知识分子经历了从"打倒孔家店"到"文化热",再到"传统文化复兴"的社会思潮转向,知识分子从反对儒家传统到复兴传统文化的观念转变也值得品味。"对神圣的尊重和追求,可以说是知识分子最为首要的传统……在中国,儒家知识分子的发展产生了中国的传统。"[1]因此,知识分子对儒家传统的影响举足轻重。另一方面,借助考察知识分子与国家的关系来检视乡村儒学建设,也能够成为可行的研究视角。当前乡村儒学建设的现实格局涵盖了"乡村社会建设与乡村治理"、"乡村问题"、"传统文化复兴"、"生活儒学"等多重面向,很难用既有的"法团主义"、"国家与社会关系"等理论予以整合。特别是面对乡村儒学建设,其行动主体多元、实践目的交错、交往关系复杂,知识分子与国家共同构成了影响乡村儒学建设的重要行动要素,并很可能共同左右着乡村儒学建设的兴衰成

收稿日期: 2018-04-24 **DOI:** 10.7671/j.issn.1672-0202.2018.04.012

基金项目: 国家社会科学基金重大项目(10&ZD113)

作者简介: 张晓艺(1989—),男,天津人,华东师范大学社会发展学院博士研究生,主要研究方向为宗教社会学。E-mail:mcacademy@126.com

败。可以说,知识分子与国家的关系问题,既是知识分子社会学的元问题,也是儒家传统的主要脉络之一,更是贯穿当前乡村儒学建设的核心线索。

因此,以儒家传统为底色,借助知识分子与国家关系的视角,能够一定地超越乡村儒学建设之中有关"乡村建设"、"传统复兴"等单一面向,在更为广阔的学理脉络之下,呈现并回应当前乡村儒学建设的整体图景、行动逻辑及其社会学问题。为此,首先应当从中西视角回顾并比较知识分子与国家的关系。

二、知识分子与国家关系的中西命题

(一)拒斥、依附与融合:知识分子与国家关系的西方视角

知识分子及其对应的知识阶层(intellectual stratum)是源自西方且较为晚近的概念。从命名主体的角度,"所有这些定义都有一个共同特点:它们都是一种自我定义……每一次定义活动都在努力确定定义者的身份。"[2]不过,"一旦基于某种利益或权力关系的视角和观点对知识分子下了定义,就将毁灭知识场域中的核心特质。"[3]知识分子的诸多分歧与类型讨论即来源于此。在西方知识分子社会学的研究中,知识分子与社会阶层的关系问题是这一讨论的核心议题,也是联系知识分子与国家关系的主要线索。这一问题主要包括对知识分子是否能够形成特定社会阶层的判断,也涉及了知识分子对公共利益的代表性问题。基于这一角度,知识分子被分为三种类型:阶层在己(class - in - themselves)、阶层联结(class - bound)和阶层无涉(class - less),并分别对应了对立、依附、从依附到融合的知识分子与国家关系[4]。

阶层在己的知识分子是指知识分子自身形成了一个新兴社会阶层,知识分子与国家的非此即彼促使二者形成对立。这肇始自法国著名的反犹太案件"德雷福斯事件"(AffaireDreyfus),知识分子作为一个新兴群体进入现代政治。朱利安·班达(Julien Benda)批判了自19世纪末开始投身于民族主义与现实主义的"政治激情",而弃置"非现世的善"的浪潮。"如果知识分子像我以上提到的那些人一样促成一种阶级的、种族的或民族的现实主义激情得势,那么我就认为他有辱在公共领域里的使命。"[5]此类的知识分子往往享受于对自然科学与人文艺术的追求,而与国家则力图保持互相无涉的状态。这促成了知识分子与国家和政治的对立关系。

阶层联结的知识分子被视为随同新兴阶级产生的一类特殊群体,并成为国家意识形态的专家或代言人。这源自葛兰西"传统知识分子"(traditional intellectual)与"有机知识分子"(organic intellectual)的区分。前者是自治并独立于居统治地位的社会集团,而后者则与特定的新阶层相伴相生,是统治集团的"代理人",所行使的是社会霸权和政治统治的下级职能[6]。阶层联结的知识分子被嵌入到相应的历史情境与社会秩序之中,"既不是一个阶级,也没有超越阶级,而是具有不同社会起源和文化背景的个人所组成的松散群体。"[7]所谓有机知识分子往往被认为充当统治集团的代理人角色。这决定了此类知识分子与国家和政治的依附关系。

阶层无涉的知识分子在社会结构嵌入的不稳定状态中寻求依附,其跨越社会阶层与不同思想观点的能力,使知识分子与国家从依附走向融合。曼海姆认为,社会阶层具有相对的阶级性,由于知识活动并非从特定的社会阶级所吸纳知识生产者,因此知识分子并不构成一个中间阶级。这种"非附属性"的特征造成了知识分子的社会不稳定性,而摆脱困境唯有直接依附于特定阶级或政治群体[8]。由于教育赋予了知识分子在依附于某一群体时,依然能够具有保持多元视野的能力,这就使得知识分子跨越社会思潮与阶层区隔的观点交通在此成为可能。对特定阶级或党派"自觉而不自愿"的依附,以及保持多元视野的能力,促使知识分子与国家能够从依附走向融合。

可以看到,知识分子与社会阶层的关系问题贯穿自西方知识分子讨论的始终,并且涉及知识

分子的定义以及与国家关系等问题。这是由于西方语境下的知识分子阶层主要指代现代识分子,这一阶层的产生既是西方社会阶层逐步产生分化的标志,也同样是西方社会由前现代向现代社会转换的一个结果。与西方社会不同,在现代知识分子出现之前,儒学早已与中国传统社会中的知识人——儒生,产生密切而复杂的关系,共同构成了儒学、知识分子与国家关系的中国经验。

(二)政统与道统:知识分子与国家关系的中国经验

魏斐德(Frederic Evans Wakeman, Jr.)[9]指出,中国封建晚期的"士"阶层与现代知识分子别无二致。余英时[10]也认为"士"较之古希腊哲学家与教士阶层更符合西方"知识分子"的定义。"士"虽为四民社会之首,但在周代时多为下等官吏,较上次于"大夫",较下高于"庶人",位居贵族阶层之末。春秋战国之际,社会结构变迁极度剧烈。"天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。"[11]36。一方面,"庶人工商遂",既有社会阶层按照出身门第划分的分配逻辑开始松动,"得遂进仕"成为可能。另一方面,社会阶层的分化与官僚体系的初步形成也在客观上促使"士"的生长以满足政治活动与社会运行的客观需要。终而"道术将为天下裂",学不在官而转于私,王官礼法制度散化为诸子百家争鸣,无疑为中国知识人的产生提供了历史条件。

对儒家而言,道统以仁政为基础,构成了以道德为核心的儒家政治理想。儒家以父子关系为核心向外层层推演,将国家制度与社会生活的各类人际关系道德化,通过"修身"与"齐家"达成"内圣",再试图以"治国"、"平天下"达成"外王"。所以儒家知识分子天然的那种以天下为己任的道统职责,连同以德教民的教化使命,其范围已超越私人范畴并指向公共政治,力图倡导出那种以君王统治实现治道合一的理想王国。作为儒学研究的基本概念,"道统"与"政统"的关系与层次问题一直颇具争议。"道统是政统下的附生物,道统源自'帝统'……把'道统'与'政统'看成是并行的二元化或者超越政统,是部分儒家的一厢情愿。"[12]将"道"的使命赋予"士",此即预示着来自知识人"克己复礼为仁"的自我约束和教化使命,与古代君王家国天下的政治抱负,就此分化为"道统"与"政统"两端,并在合和而治中体现着二者的张力与动态平衡。因此,中国知识分子既有"通古今,决然否"的知识理性,也承担了"以天下为己任"的公共关怀。这同时也是知识分子参与近代乡村建设,乃至当代乡村儒学实验的主要历史源流。

正因如此,"道"之理想与政统需求的共谋策略与动态平衡构成了中国政治的一种独特的行动类型与关系特征,也成为了儒家知识分子与国家关系的政治动力学。正所谓"士志于道",知识人充满着承担道统理想并加以实践的抱负。"行己有耻,使于四方,不辱君命,可谓士矣。"[11]30,"士不可以不弘毅,任重而道远。"[11]19与此同时,儒家知识分子与国家的关系也变得暧昧。在儒家传统及其家国结构之中,以德配天的天命观念将帝王之德行与政治合法性勾连起来,有德者方可居其位。以"天地君亲师",乃至"天地国亲师"为核心的天命信仰,经由天子的君主王权与儒家的文化权力,整合了社会文化规范与国家价值准则,继而直接建构出了一种超社会的神圣崇拜形式。这种超社会的神圣崇拜,以天命信仰为核心,以德性为基础,以圣人崇拜为主要信仰方式,将天子、圣人转化为德性模范和崇拜对象,王权自然需要儒家传统为其建构并加强政治与社会文化的合法性基础。这也同时构成了一种"国家统治术"。道统能够将知识人的自我约束、百姓的教化、政统的合法性有机结合,产生相对有序的政治格局与社会秩序。于是,作为国家儒家化所对应的副产品,儒家也渐渐制度化到帝国的文化与官僚系统之中。特别是科举制度的产生,儒家垄断了社会系统中被官方认可的文化意义的生产与解释,并且提供了用于意识形态与教化控制的政治化的文化符号。这种文化符号在王权之下成为一种"象征权力"(symbolic power),关乎人伦道德及其再生产,也促使儒家传统进一步成为政治合法性的正名者与王权统治的一类代言人。"儒家的政治道德化成了中国政治文化的显著特征,儒家符号以极权主义施控的意识形态为形式而政治化,一直

是中国政治史的最重要的传统。"[13]王权加以儒家的政治化,与儒生对王权政治的道德化尝试,构成道统与政统的一个核心张力。

不过中国知识分子与国家关系的要义之处,看似在于"道尊于势"抑或"道屈于势"的二元分别,实则隐匿于知识分子的自我平衡及其行动逻辑。《论语》中有"邦有道,则仕;邦无道,则可卷而怀之"[11]34,《孟子》亦有"得志与民由之;不得志独行其道"[11]83。但是"以天下为己任"的担当,使得中国知识分子已经被赋予了太多的道德使命与家国责任,令其在道统的崇高理想与政统的现实世界之间徘徊不定,最终只得反求诸己:或兼济天下,或独善其身,或修身齐家,或出入佛老……中国的知识分子显然需要承担更多不得不直面的关怀与压力:其关怀来自知识分子的理想与担当,压力则见于公私关系之内、家国结构之间,形成了中国知识分子与国家关系的中国经验。对于这种关系的理解,可能要从知识分子的具体行动及其实践逻辑中寻找。乡村儒学建设,即是知识分子与国家关系的一种当代实践。

(三)知识分子与国家关系:一个中西对比的历史命题

西方学术界有关中国知识分子的研究,依然执着于西方语境知识分子独立性的逻辑起点,即讨论中国知识分子是否是具有独立特质,或成为其他社会群体的利益代言人[14]? 实际上,西方从教士到现代知识分子的转换,之所以格外强调知识分子与社会阶层的关系问题,是由于西方知识分子的自我定义是一种命名政治(the politics of naming),根据知识分子与社会阶层关系的自我理解来给定自身的职责担当,进而决定了与国家关系的不同走向。同时,西方宗教世俗化与现代知识分子的产生,导致知识分子对于宗教及其权威产生分化与怀疑,并表达为一种怀疑传统的怀疑论政治。西方知识分子职业观念中的独立精神、政治权威构成的制度环境,以及新阶级理论强调的文化资本,共同促成了知识分子与国家关系的三种理论取向:对立、依附和融合[15]。对于中国本土语境来说,由于士大夫阶层的形成和科举制度的延续,秉持道统"天道"的士大夫阶层具备一定的社会与文化权威,并位居四民社会之首,其阶层归属已然具备。具备社会文化解释权的儒家思想,提供了一套有关价值取向、道德目标与家国理想的规范体系,知识分子需要在既有的规则下行动。士大夫阶层与传统官僚制度、知识生产体系互构,凭借其对儒家典籍的知识取得文化资本,甚至能够"凭着人格的道德转化,也可以直接'知天'、'事天',树立一个独立于天子和社会秩序的内在权威"[16]。这样的文化传统使得士大夫与国家在政统与道统的"权威二重性"结构之下得以互相建构,王权最终利用家国天下的道德理想实现天下一统,并将士大夫阶层收编麾下。在近代中国科举制度的废除的同时,传统士大夫阶层也随之分化并逐步转型为现代知识分子,中国知识人经历了知识结构的现代转型与传统价值取向的现代性反思。不过,"科举的废除是由于实行'新政'所必要的官僚的资质与士大夫式的学者的资质不相合而采取的措施,并不是以知识分子与政治的新的关系式来代替学者=官僚为前提而采取的措施。"[17]知识分子与国家的关系依然存留深切的文化基因,但也能窥见现代社会的新特征。

当下的乡村儒学建设,恰恰正是以儒学为底色,体现国家与中国知识分子互动关系的社会行动。鉴于知识分子与儒家传统的复杂关系,知识分子在乡村儒学建设乃至当前的传统文化复兴运动,发挥着怎样的效能? 国家与知识分子呈现出怎样的互动关系,又如何透过这些关系检视乡村儒学建设的制度安排与实践逻辑? 这不仅涉及乡村儒学建设运动本身,同样关乎儒家传统的当代命运与乡村基层的社会治理。

三、知识分子与乡村儒学建设的实践进路

知识分子、社会组织与地方政府共同构成了当前乡村儒学建设的行动主体,并在目标共享与

合作中各有交错。知识分子不仅参与到乡村儒学建设的不同类型之中,其与国家的深层关系,贯穿着乡村儒学建设的整体脉络和表达实践,并影响着乡村儒学建设的类型选择及其结果。

(一)地方政府主导的百姓儒学工程

2014 年 10 月起,由山东地方政府主导的"百姓儒学工程"正式开展。政府主导的实践路径表达出严密的科层特点与行政决策特征。地方政府为此专门成立了活动指挥部,并由当地市委副书记担当指挥长,同时成立了挂靠在市委宣传部的儒学讲师团。百姓儒学工程即通过行政任务的委派方式,借助行政命令的渠道下达给各级职能部门乃至乡镇。百姓儒学工程一方面以发展"三孔景区"旅游、组织祭孔仪式、开展儒家文化讲座等公祭仪式为主,兼以居委村委开展乡村儒学讲堂和睦邻活动等形式。至于乡村儒学讲堂的制度设置,则基于以当地导游为主体的五千余人的儒学讲师团为基础,提出了"一村一名儒学讲师、一村一座儒学书屋、一村一台儒学新剧、一家一箴儒学家训"的目标,试图通过"吟诵一句经典,传唱一首歌曲,讲授一堂道德课,公示一份责任状"的"五个一"标准,实现"百姓儒学大讲堂"全覆盖。

在政府主导的路径选择中,知识分子虽然没有直接参与成为这一儒学工程的决定者与行动主体,但依然内在地参与到政府的乡村儒学建设。部分学者受邀在政府组织的百姓儒学讲师团等培训活动中授课,或被聘请成为百姓儒学工程的专门教师,其行动被限定于地方政府所给定的框架之中。由于乡村儒学讲堂只是百姓儒学工程的一部分,专家学者在客观条件上也无法实现驻村授课,难以实现对百姓儒学工程的深度参与。总体上考察知识分子在百姓儒学工程中的位置,其主要发挥了"经典诠释者"的功能:通过对儒家经典文本的解读,将儒家经典传统的文本话语通过自身掌握的知识技能,转化为能够被政府官员和儒学讲师团所理解的现代话语及其当代意义,行使一种阐释功能。这种阐释有两种意味:一方面,在文本层面上,将以儒家典籍等为代表的心性哲学与传统文化,通过知识分子自身的知识架构进行阐释,使之能够被政治话语体系中的政府官员和来自各行业的儒学讲师团所有效理解,并帮助地方政府实现儒家文化的社会传播。另一方面,在话语权力意义上,尽管知识分子有着"阐释者"和"立法者"的双重角色,但作为知识与文化领域的"立法者"身份,已逐步在现代理性国家中退出。知识分子的阐释活动,既是在自我证明并回应知识分子的文化经典阐释功能与文化权威地位,同样也是在政府主导的行动框架中通过阐释经典来阐释政治权威及其行政运动。因此,知识分子在百姓儒学工程中的位置,一定程度上即是鲍曼所说的知识分子的"阐释者"功能。但由于行动框架的限定与公共性的天然缺乏,只能安于一隅,难以获得所谓"仲裁的合法性权威"。

(二)知识分子发起的乡村儒学讲堂

知识分子发起的乡村儒学讲堂,依托于由儒家知识分子主导、海内外知识分子参与、当地地方精英支持的书院完成。该书院 2008 年 10 月成立,在组织建制上由顾问、名誉院长、荣誉院长、院长、执行院长、常务副院长、副院长、兼职副院长、院长助理、秘书长与副秘书长等职务构成,层级分明。担任主要职务,特别是名誉类职务的,均为海内外著名学者。知识分子发起的乡村儒学讲堂旨在针对乡村日益滑坡的家庭伦理予以"输血式的急救",其试图通过儒家家庭伦理的教化,在功能上替代或超越私塾学堂、家族祠堂和民间教堂,推动乡村内部信仰方式的现代转型。2013 年 1 月起,乡村儒学讲堂开始展开,每月授课两次,以《孝经》、《弟子规》等通俗易懂且与乡土伦理密切相关的儒家典籍为主,同时特别强调孝道伦理与道德教化。

知识分子对乡村的情感与观念似乎一直处于纠结。一方面,以往离土离乡的知识分子面对中国乡村的礼俗社会,往往不自觉地以西方现代性的单一维度予以审视和批判,并始终将自身置于"他者"的外部位置。另一方面,近代知识分子又大多意识到乡村是中国社会的经济起点与文化基

础,中国人的乡土观念、交往方式、礼俗秩序,都能够在乡村的社会生活中寻得源头。“乡村建设运动,实为吾民族社会重建一新组织构造之运动……今日中国问题在其千年相沿袭之社会组织构造既已崩溃,而新者未立;或说是文化失调。”[18]近代知识分子发起的乡村建设运动以降,乡村即背负着“乡村病”的疾病隐喻,乡村因此被视为“中国问题”的“始作俑者”。“在现代政治话语中,疾病隐喻的夸张透露出一种惩罚性的观念:这并不是说疾病是一种惩罚,而是疾病被当作了邪恶的标志,某种将被惩罚的东西的标志。”[19]如果说“乡村病”能够成为近代知识分子对于中国乡村的一种观念,那么知识分子发起的乡村儒学讲堂,一定程度上承续了近代知识分子对乡村及其乡村问题的一般看法,将乡村问题视为当代中国问题的一个缩影,把家庭伦理视为乡村问题的源头,将落实儒家孝道伦理精神作为解决乡村问题的解决方案。

“民办公助”的书院的建成,使得知识分子的乡村儒学实践具有较强的自主性和行动弹性,主要在当地政府的允许和地方精英的协助下展开乡村儒学实践,其并未刻意远离或排斥与地方政府的联系,也非主动依附。不过由于地方政府的儒学工程,其试点范围同样逐步扩大,与书院的乡村儒学讲堂,在实践方式、覆盖地区、功能期待等方面或有所重叠,并可能继续影响这两类乡村儒学实践方式的推进,以及其中的知识分子与地方政府的关系。

(三)社会组织动员的“国学社会工作”

经由社会组织“北京地球村环境教育中心”发起动员的“乐和家园”模式,在山东当地发起于2014年。“北京地球村”创始人廖女士为哲学硕士,曾供职于中国社会科学院,后成立投身于环保和教育事业。因此,此类乡村儒学建设路径也属知识分子主导下的社会工作实践。作为以“三社联动”创新乡村社会治理的实践方式,“乐和家园”试图将儒家传统文化等国学经典与社会工作服务结合,形成以“国学社工”介入乡村的“国学社会工作服务”模式。

具体而言,“乐和模式”将自身的行动理念概括为环保的中国式表达,也是知识分子出身的创始人“传统文化情结”的内在体现。“‘乐和’来自‘乐活’。‘乐’是一种中国式环保的生活方式,敬天惜物、顺应自然,‘和’又是中国传统文化的要义所在。”(2016年8月4日,北京地球村创始人廖女士演讲)与此同时,乐和家园模式试图借助山东特殊的人文优势,进一步突出儒家文化的位置和作用,以“耕、读、居、养、礼、乐”为文化内核,旨在达到弘扬传统文化,特别是儒家文化的行动目标。与政府的儒学工程聚焦于文化阐释、知识分子的乡村儒学讲堂落脚于拯救孝道不同,乐和家园试图通过开展的社会工作服务,在乡村建立“乡村小剧场”等公共空间,提供营造公共生活和处理公共事务的空间基础,培育村民的公共精神,推动乡村公共政策的完善。

在这样的目标之下,乐和家园在乡村或社区的基层组织上,设置了乡村联席会、乐和互助会、社工服务站的“两会一站”的制度平台和“大事政府办,小事村社办,私事自己办”的“三事分流”分工理念。乡村联席会以村支书担任负责人,村委会主任、村党委委员、驻村社工、村民代表共同参加,商讨村治等公共议题。乐和互助会以村民代表为组成,村委委员等乡村精英担任“会长”,作为村民与联席会的沟通中介与协助平台。同时,亦设置乐和书院、乐和大院等作为共享场所,通过“生日礼”、“开笔礼”仪式、村民联欢会、“乐和娃娃团”志愿服务等为特点,以传统文化课程为主体,结合发动村民酿造“水果酵素”等“环保活动”为配合方式,通过“国学社工”驻村的社会工作服务实现各类目标的最终达成。

就知识分子在此的位置和角色而言,社会组织与国家在此以政府购买社会组织服务的制度方式达成合作,并为知识分子的目标提供了一定制度空间和资源保障。借助政府购买社会组织服务,知识分子试图以社会组织的社会工作服务为载体,达成自身环保公益和传统文化建设的主要目标,同时帮助政府完善乡村基层的社会治理。不过在此过程,与地方政府和当地村民的配合极

其重要。“乐和家园”作为来自村庄外部力量的社会干预方式,面临来自资源与认知的双重挑战。一方面,其主要依靠地方政府购买其社会工作服务,地方政府的评价与目标设置的达成与否非常重要。社会工作服务深度介入到村庄内部后,处理与基层既有的权力网络等人际资源也十分关键。另一方面,社会工作服务也遭遇来自政府内部和村落内部的认知挑战,难以全面取得彼此的认同。这些要素共同影响乐和家园内部知识分子与国家的互动关系。

综上,乡村儒学建设的不同类型选择及其实践进路可如下表呈现:

表 1　乡村儒学建设的类型与特点比较

	百姓儒学工程	尼山圣源书院	“乐和家园”模式
制度环境	政府机构	社会组织	社会组织
内在机制	行政决策	个体志愿行动	社会工作服务
主导人员	政府行政官员	知识分子与地方精英	知识分子及其“国学社工”
实施缘起	国家层面对传统文化的再度认可	乡村道德伦理失范	中国式环保; 推动公共意识
实现手段	仪式展演	乡村儒学讲堂	“三社联动”
内在关怀	行政目标	解决乡村问题	社会公益驱动
外在压力	政府绩效	与政府项目的重叠 行动独立性的保持	观念阻力与制度惯性
合法性来源	公共权力	合法社会组织 知识分子文化权威 地方政府与当地精英	社会组织影响力 政府购买服务
知识分子的作用	阐释经典	推行乡村建设 行使教化职责	运作社会组织 开展社工服务
知识分子与国家关系	阐释经典,同时阐释权威	寻得地方政府配合	合作中磨合

四、讨论与反思

当代中国的乡村儒学实践,不仅使儒学成为传统文化复兴运动的主要角色,在不同的实践进路之下,也使之成为了联结知识分子与国家的中介。乡村儒学建设,也逐步成为乡村治理的文化资源与治理技术。在乡村建设的思想史中,知识分子与国家的关系一直是一个经典议题。梁漱溟著名的“铁钩”和“豆腐”的比喻,认为“政府天生就是乡村建设的妨碍”。“乡村建设只有含混地和政府联合才能成为一个独立的武装政治运动并把权力抓在手里。然而一旦掌握了权力,它就又变成一种国家性的运动。”[20] 考察当前乡村儒学建设的内在机制和目标指向,可以发现知识分子贯穿在乡村儒学建设的不同实践进路之中,知识分子与国家的关系依然是埋藏其中的关键线索与张力所在。这无疑需要我们以此为基点,从理论和现实两方面作出讨论与反思。

在理论反思的层面,需要反思国家、儒学与当代中国知识分子的复杂关系。从作为总体的“国家”与“知识分子”,到作为个体的“国家权力及其各级代理人”与“本土知识人”,其间存在不小的距离。这进一步加深了国家、儒学与知识分子的复杂关系。知识分子与国家关系的中国话语,既有儒家社会中政统与道统的历史传统,也具备西方关于现代知识分子研究的相关特点,很难用单一的理论中的解释维度进行一定化约性质的概括。本研究的呈现与梳理,正是对二者综合的一种

尝试。知识分子与国家的不同关系,很大程度上能够影响不同类型乡村儒学建设的逻辑起点、实践方式与目标指向。这些差异不仅源于知识分子各自不同的社会地位、文化资本、资源获取等内部动力,同样来自其所在的社会结构与制度环境等外在影响。在知识分子通过不同方式参与乡村儒学建设乃至传统文化复兴运动之中,儒家社会传统的家国关系是结构性底色,知识分子与国家的互动与联系,则成为一以贯之的内在脉络。

从乡村儒学实践可以看到,中国知识分子(特别是儒家知识分子)与国家的关系,绝非如同西方般简单的对立、依附或融合,而是要从中国知识分子形成的历史脉络与当代中国的政治社会结构中寻求解释。中国知识分子的形成并非某一群体自身"顿悟"或自我命名,而是深受华夏文明的政治结构影响。中国知识分子的内在关怀与使命担当,是通过"以天下为己任"的儒家价值观念被提出来的,成为知识分子的先赋责任。而儒家传统与王权政治,与社会文化体系的紧密结合和彼此建构,知识分子天然地与国家权力发生了挥之不去的关联。借用赫希曼的行动模型,知识分子面对国家一般有三种选择可能:退出、呼吁与忠诚[21]。退出,即"不为五斗米折腰"、"安能摧眉折腰事权贵",然其个人抱负只能在修身与齐家私人领域的范畴中运作。呼吁,类似于"群臣进谏,门庭若市",然而往往是居于与国家若即若离的关系之中的选择,处于齐家与治国之间的半公共范畴。忠诚,则往往身居庙堂,其已完成修身齐家的个人范畴,试图通过辅佐明君、参与"治国",以达到"平天下"的公共使命和终极理想。中国知识分子的理想往往与自身与国家的关系休戚相关,并制约着知识分子的行动选择。换言之,知识分子的行为选择,既在很大程度受制于政治结构背景,特别是与国家及其代理人的关系,更与其在特定框架下的行动自主性有关,并非简单的对立、依附、融合等化约化的概括形式。或者说——从对立、依附到融合,是一个流动的连续体,知识分子能够在此寻求一定的动态平衡。其对立者,退出的背后也许有着怀才不遇、生不逢时的难言苦衷;其依附者,或许能体会出"肉食者鄙"的清高;其融合者,也可能有着受限于框架而难以自由挥洒的无可奈何。

在此基础上,需要我们从中西比较和中国文化传统等更大的视野之中,反思中国知识分子参与乡村建设与传统文化复兴的内在抉择。雷蒙·阿隆比较了英、法、美三国的知识分子。由于英国较早地完成了宗教改革与革命,知识分子往往是最为理性的,不但避免了法国对作家等知识分子观点的盲目崇拜,以至使得知识分子陷入"虚妄",也规避了美国实用主义风行所引发的反知识分子思潮。但是其动力似乎如出一辙:"法国知识分子是对本国所蒙受的耻辱作出反应,而美国知识分子则是对自己国家的强盛作出反应。两者都始终是彻底的民族主义者,其区别只不过是,一方担忧遭到报复,另一方则想重现辉煌。"[22]217中国与法国有一些潜在的相似之处,均有对国家政治与社会变革影响深远的革命传统。大革命给法国带来了君主制与民主制的交替轮换,带来了"左"与"右"的思想交锋——前者推行进步、变换一切,后者尊重传统、维护既有。"法国大革命似乎建立起了两个彼此对立的法国。这两个法国,一个不甘消失,另一个则毫不留情地攻击过去……它们一个让人想起家庭、权威和宗教,另一个则让人想到平等、理性和自由。"[22]5对中国来说,"革命"作为历史脉络与一个当代重要的政治话语,肇始自"顺天应人"的汤武革命,伴随中国封建历史的兴衰,直至孙中山辛亥革命和中国共产党的民主主义革命,给中国带来了社会主义建设和共产主义理想。在此过程中,思想底色的传统与现代,行动方式的保守—激进,实践策略的一元与多元,文化偏好的东方与西方,利益取向的群体与个人,主从位序的国家与家庭,诸多二元相对的思想维度与实践方略给梁漱溟笔下"早熟"的中国文化添上了来自东西碰撞的抉择,也给知识分子留下了来源于现代性的两难。知识分子的理想成就、政治纠葛与家国情怀,也将在此再度上演,并成为传统文化发展、重建关系伦理与推进基层社会治理的重要的使命担当。

同样重要的是,在传统文化复兴及其社会建设所涉及的理论问题上,是否能够超越传统与现代、城市与乡村、精英与草根、中国(本土)文化与西方(外来)文化的二元框架?“虽然国人有着近百年的乡村建设实践过程,但如何在一个‘精英、二元、线性’的叙述框架下重新发掘被以‘成王败寇’、‘好人好事’、‘就事论事’等常见做法所遮蔽和‘简单化’、‘浪漫化’的乡建事实,如何在‘革命史’与‘现代化’夹缝中让乡村的民间民众建设史进一步释放出更大的启示空间?”[23] 面对已有的追问,实际上传统文化复兴及其社会建设,愈发面临其自身涉及的理论问题对其社会实践的反思和挑战。在传统与现代的关系问题上,查尔斯·泰勒对“多元现代性”(multiple modernity)的反思[24],回应了不同现代性带来的秩序问题,即不同文明及其社会文化传统,如何构成社会秩序、何以参与社会建设。金观涛和刘青峰[25]认为中国必须认识到自身所处的独特现代性,才能逃离五四以来所建立的合理性论证及其行动的二元逻辑。然而当前的传统文化复兴及其乡村儒学建设,在很大程度上依然没能超越此类二元窠臼,这甚至已经成为以传统文化资源进行社会建设的文化制度阻碍。特别是文化民粹主义和民族国家主义,也可能借此机会重新成为影响中国社会文化走向的社会思潮。传统文化复兴与社会建设,在呼唤“儒家文化新传统”、“新乡村性”的同时,也应当展开对于背后讨论框架的反思。

在现实反思的层面,则需要在讨论知识分子与国家关系的理论基础上,面对知识分子与乡村问题、与乡村社会建设的现实议题提出新的思考。长期以来,知识分子建设乡村的现实预设往往是“乡村病”的存在。一个现实问题是,“疾病与作为隐喻的疾病能区别开吗?”[26] 具体来说,诊断疾病依靠着现代专业知识体系的完善与诊断者的专业水准,疾病作为知识体系的分类环节而成为一种客观存在的社会事实,诊断本身在此之下即是一种权力与话语的体现。这可能造成两种结果:本人自认无疾但诊断有疾;本人自认有疾但诊断无虞。对知识分子参与传统文化复兴、投身乡村社会建设的行动来说,最终需要凭借什么去诊断乡村社会?这又涉及到以下几方面的问题:作为外部的知识分子向内看乡村与实现“移情”的知识分子向外看乡村问题,在判断的有效性上存在怎样的区别?人文背景的知识分子乐于将传统文化视为乡村问题的解决方案,似乎只要读了经典,乡村问题即迎刃而解。社会科学背景的知识分子,则面临“只见制度而不见个人”的风险。二者何以弥合鸿沟,形成合力?另外,在判断问题的权力合法性上,谁赋予了知识分子的诊断乡村‘疾病’的权力?知识分子提出的命题,是否能成为村民真正关注的“真问题”?更为重要的是,在现实环境中,知识分子能否如自身所期待的那样,担当复兴传统、建设乡村的重任?实际上,独自承担传统文化复兴的重任,对于知识分子未免显得过于沉重。当代知识分子与国家的政治动力学问题,无疑是当前传统文化复兴的具体实践中,对知识分子与国家关系及其实践智慧的双重挑战。

参考文献:

[1]SHILS E. The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis[J]. Comparative Studies in Society & History, 1958, 1(1).

[2]齐格蒙特·鲍曼. 立法者与阐释者:论现代性、后现代性与知识分子[M]. 上海:上海人民出版社, 2000:9.

[3]WACQUANT L J D. For a Socio-Analysis of Intellectuals: On “Homo Academicus”[J]. Berkeley Journal of Sociology, 1989, 34.

[4]KURZMAN C, OWENS L. The Sociology of Intellectuals[J]. Annual Review of Sociology, 2002, 28(28):63 - 90.

[5]朱利安·班达. 知识分子的背叛[M]. 佘碧平,译. 上海:上海人民出版社,2005:82.

[6]安东尼奥·葛兰西. 狱中札记[M]. 曹雷雨,等,译. 郑州:河南大学出版社,2014:4 - 11.

[7]李钧鹏. 知识分子与政治[J]. 社会,2011(5).

[8]卡尔·曼海姆.意识形态与乌托邦[M].黎鸣,李书崇,译.北京:商务印书馆,2000:162-163.
[9]WAKEMAN F. The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics[J]. Daedalus, 1972, 101(2):35-70.
[10]余英时.士与中国文化[M].上海:上海人民出版社,1987:2-3.
[11]孟子,等.四书五经[M].北京:中华书局,2009:36.
[12]刘泽华.中国文化发展中的"复古"偏颇——对"道统"思维盛行的质疑与批评[J].南国学术,2016(4).
[13]杜维明.道·学·政:儒家公共知识分子的三个面向[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
[14]BONNIN M, CHEVRIER Y. The Intellectual and the State: Social Dynamics of Intellectual Autonomy During the Post-Mao Era[J]. China Quarterly, 1991, 127(127):569-593.
[15]黄玉.知识分子与国家:对立、依附与融合[J].开放时代,2006(6):55-69.
[16]张灏.张灏自选集[M].上海:上海教育出版社,2002:27.
[17]佐藤慎一.近代中国的知识分子与文明[M].刘岳兵,译.南京:江苏人民出版社,2011:21.
[18]梁漱溟.乡村建设理论[M].上海:上海人民出版社,2011:20-21.
[19]苏珊·桑塔格.疾病的隐喻[M].程巍,译.上海:上海译文出版社,2003:72.
[20]艾恺.最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难[M].王宗昱,冀建中,译.江苏:江苏人民出版社,2011:197.
[21]艾伯特·O·赫希曼.退出、呼吁与忠诚:对企业、组织和国家衰退的回应[M].卢昌崇,译.上海:格致出版社,2015.
[22]雷蒙·阿隆.知识分子的鸦片[M].吕一民,顾杭,译.南京:译林出版社,2012:5.
[23]潘家恩,温铁军.三个"百年":中国乡村建设的脉络与展开[J].开放时代,2016(4).
[24]查尔斯·泰勒.现代社会想象[M].林曼红,译.南京:译林出版社,2014:1-17.
[25]金观涛,刘青峰.多元现代性及其困惑[J].二十一世纪,2001(8):18-27.
[26]柄谷行人.日本现代文学的起源[M].赵京华,译.北京:三联书店,2003:103.

The Intellectuals and the State during the Renaissance of Traditional Chinese Culture

ZHANG Xiao-yi
(*School of Social Development*, *East China Normal University*, *Shanghai* 200241, *China*)

Abstract: Under the current background of the renaissance of traditional Chinese culture and the strategy of rural vitalization, the practice of social construction and the relationship between the state and intellectuals lie in the construction of countryside Confucianism. Traditional Chinese culture has become the cultural resources and governance techniques of social construction for countryside. The Chinese experience of intellectuals and state should not be simplistic in terms of opposition, attachment, or integration. Rather, this relationship should be considered as a continuum and explain it from the historical context and the political structure of contemporary China. The social construction based on Confucianism culture, especially, the political dynamic issues, is a challenge for both the state and intellectuals.

Key Words: traditional Chinese culture; intellectuals; rural vitalization; countryside Confucianism