

导 论

儒学的现代转型与未来走向

随着中国近代社会的急速发展和巨大变迁，儒学的现实境遇发生了根本性的改变。儒学由原来的主流文化形态一变而为裂散的、漂浮的文化碎片，并极度地边缘化和沉隐化了。原有通过制度化的科举形式而作为绝大多数士子之共业的儒学，也逐渐地蜕变成了只有少数知识人还在说辩腾喧于口的落寞之言。在由中心到边缘、由浑沦到碎裂的过程之中，儒学遭遇到了现代工业文明和政治意识形态的双重解构。其一，工业化过程逐步瓦解了乡村社会的基础，村社结构和它的宗法形式均出现崩裂，聚落、宗族、家庭以及人际间的联系都悄然发生了革命性的变化。建立在几千年农业文明形态基础之上的文化原核和它的宏大叙事在根本上遭到了质疑和颠覆，传统儒学赖以生存的土壤从此由丰沃变得贫瘠。其二，如果说历史上曾经流行儒学的东亚地区都经历了类似的工业化的冲击，而致使传统儒学遭遇危机乃至解体，那么中国比之韩国和日本就更多了一重政治意识形态的解构，使得儒学在中国的现代命运更显凄凉和悲惨。从晚清到“五四”政治救亡的急切情态竟生出强烈的文化上的哀怨，将儒学认定为是中国积贫积弱的罪魁祸首。于是乎，大小、形形色色的批判和打击便接踵而至、连绵不绝，形成了一百多年来世界文

化史上的一大奇观。在经历了无数次的政治批判和意识形态化的强力解构之后，儒学不但退隐到了现实生活世界的外缘，而且附着了许许多多难以洗刷的污迹，这种种的负面价值勾连起了一幅当代人脑海之中的儒学印象图，并时不时地表露于各种偶然的提及和种种专业化的论说当中。

儒学在经历了上述的两重解构之后，实际上已经没有什么现实的生命力可言，即使是形式上的合法化存在也只是最近几年才稍稍有了一点转机。而就学术形态来说，今日所谓的儒学和传统的儒学早已是不可同日而语的了。在经过一个多世纪剧烈的动荡、裂变和转换之后，儒学已彻底地走出了经学时代的范式，被各种现代性的知识体系所分割和夹裹着，叙述的方式也大大地改变了。眼下，我们要想面对一个真实的儒学，就必须时时刻刻地意识到这一转型的现实存在和根本影响。只有深刻地认识和理解了这一转换的大的时代背景，才能在当前的语境条件下恰切地表达出儒学的思想内容，也才能对儒学的当下境遇和未来指向做出一个较为适度的衡估。

一、身份裂解带来的意义迷失

儒学发展到晚清，面临了前所未有的大变局。西潮东渐，来势汹汹，外部的冲击已使之难以抵挡，就是儒学内部也渐渐地生发出了许多裂散的因子。梁启超在《清代学术概论》一书中总结有清一代学术解释“道咸以后清学曷为而分裂耶”时举出了内、外各三因。内因一是考据之范围“甚拘迂”末流落入空而不实；二是成一“汉学专制”之局其驽卒多为盛气凌人的“学阀”；三是自身发展“不断突创，必至异端涌现”。外因一是“嘉道以还积威日弛人心已渐获解放”，学问必由虚逐实；二是咸同间清学的根据地江浙一带“受祸最烈文献荡然”致“百学中落”；三是国难日重西学渐输学者“欲破壁以自拔于此黑暗”对旧学体系做根本的冲击。^{〔1〕}钱穆也指出“嘉道

〔1〕 《清代学术概论》，7页，东方出版社，1996年“民国学术经典文库”本。

之际 在上之压力已衰 而在下之衰运亦见 ”汉学家正统皆有‘ 途穷将变 ’之迹。诸先进‘ 起而变之者 始于议政事 继以论风俗 终于思人才 极于正学术 ’最后终导出康南海的‘ 尽变祖宗之法 ’,于是乎传统彻底瓦解。〔1〕 “ 所谓乾嘉诸老的风流文采,到这会只成为望古遥集的资料。考证学本已在落潮的时代,到这会更未绝如缕了 ”〔2〕。伴随着汉学主流的衰落,是宋学复振的呼声、今文经学的崛起和诸子学的兴盛,正是在汉宋之争、今古文之辩和经与子的重估之中,一步一步瓦解了儒学的威权,熔蚀掉了儒学的身份性,迎来了经学时代的终结。

清代后期的复宋思潮以“ 经世 ”为志帜,它并非简单地回到宋儒的义理之学,和清初的“ 汉宋兼采之学 ”也不尽相同。面对考据的学术霸权,先是理学家唐鉴等人发出抗争的声音;继之桐城派的方东树挑起了汉宋争论的巨大波澜,曾国藩以理学名臣身份所创下的经国大业无疑为复宋势力增添了重要的砝码;最后是岭南陈澧等人调和汉宋的努力,不但打击了乾嘉学术的正统观,而且也起到了分化汉学家阵营和扭转清末汉学走向的作用。宋学派、桐城派、调和派均站在正统汉学的对立面,对乾嘉考据学的权威提出了重大的挑战,动摇了汉学的独霸地位。

清代前期的理学家大多将注意力集中在修身层面,服膺宋儒的道德义理,因缺乏对应现实的创造性而逐渐地被边缘化了。到了嘉庆年间,开始有一部分理学人物力图纠正这种偏差,重新将社会政治内容纳入到儒家的信仰体系当中。如唐鉴的“ 守道救世 ”说,虽不离“ 守敬 ”和“ 穷理 ”的道德根本 但还是对儒家经世致用的关怀给予了相当的肯定。如果说积衰已久的理学阵营已难以撼动汉学的正统地位 那么 来自桐城派的方东树则以《汉学商兑》一书给了对方以沉重的打击。方著可以看作是汉学权威强压之下的一种反弹,所谓“ 孤踪违众,河滨之人,捧土以塞孟津,不自度其力之弗胜也,要心有难

〔1〕 钱穆:《中国近三百年学术史》上册,2页 中华书局,1986年影印本。

〔2〕 梁启超:《中国近三百年学术史》,26页 中国书店,1985年影印本。

已”〔1〕颇能道出作者的心迹。对于江藩《汉学师承记》门户森严的谱系学，来自汉学阵营的焦循等人只是委婉商榷，而龚自珍则以考核名实“十不安”的方式提出异议。惟有方东树直截了当以强大火力直攻汉学要塞并以其人之道还治其人之身，罗列材料，枚举事实，对汉学家中重头人物的言论，逐条批驳。方氏之言，多能切中汉学弊端，且有很强的针对性。如斥汉学“六蔽”之第四条：“则畏程朱检身动绳以理法，不若汉儒不修小节、不矜细行，得以宽便其私”〔2〕。这是指当时汉学家“内苞污行，外饰雅言，身为倡优而欲高谈伏郑”的普遍情形。〔3〕《汉学商兑》后来因得到曾国藩的大力表彰而风行一时，从此对考据家的抨击日起而日兴，汉学威势开始走向衰落。陈澧《与徐子远书》中的一段话即颇能道出道、咸之间小学颓败的消息。“今海内大师，凋谢殆尽。……后生辈好学者，则不过二三人耳。夫以百年来诸儒提倡之力，而衰歇之易如此，推原其故，非尽时文之为害”〔4〕。至此，汉宋调和之风日盛，汉学阵营迅速分化，形成了以岭南派为中坚的综合汉学与宋学的运动，晚清学风随之大变。

反汉学思潮的得势，从表面来看似乎只是清代义理、考据、词章三大学术板块的力量比重发生了改变，考据学的一统天下被打破，宋学派的义理和以桐城派为代表的词章借学术复古的面貌重又恢复了自身的价值，夺回了自己在儒学中应占有的份额。但实际上，打落汉学正统派权威的既不是义理也不是词章，而是经世致用之学。反汉学的三大思想流派都强调经世致用，这正是乾嘉考据学的致命弱点，以此为利器，对垒之下，汉学焉能不败。但是，以经世思想批判汉学，同时也就面临了脱轨的危险，传统儒学结构中的三个板块可能一损俱损、一起打落，义理、词章是不可能真正挽救儒学的。如果说汉宋之争尚能保持在传统儒学的体制之内而尚未出轨，那么，随之而来的

〔1〕《汉学商兑》序例。

〔2〕《汉学商兑》卷下。

〔3〕刘师培：《清儒得失论》。如谓毕沅门下“洪亮吉、孙星衍、汪中三人。”亮吉素狂放，肆情声色”。“星衍卓犖不羁，嗜利若渴”。“中行尤薄，肆毒室人，兼工刀笔，尝以构讼攫千金”。可见方东树所言不差。

〔4〕《东塾读书记》，341页，三联书店，1998年“中国近代学术名著丛书”本。

今古文之争则从根本上颠覆了儒学，宣告了经学时代的完结。

晚清今文经学的兴盛在形式上是“反之又反”由东汉上溯到西汉；以复古为解放”而实质上从一开始它就带有强烈的经世色彩，与汉学正统派大异其趣。譬如同为《公羊》文本 汉学家孔广森的解释不为今文学者所宗 并不是其“不明家法”而是因为他抛弃了公羊学的政治关怀，将寄寓现实感怀的无穷大义，“变成一般的朴学家的训诂考订文字，公羊学应有的思想上哲理上的启发力量骤失”〔1〕。实际上，自刘逢禄以下的今文家逐渐扬镳两途。邵懿辰、戴望、王闿运、皮锡瑞等能遵守经学的游戏规则（所谓“家法”）与古文家构成了内部的学术对垒。他们一般都远离政治，对今文经的注释只有纯粹的学术兴趣，在经学的轨道之内只扩大了研究的范围，却不可能发展成为离经叛道的颠覆性运动。而龚自珍、魏源，特别是康有为，则走上了另外一条道路。今文经学的历史被他们滑转，内容也被抽离化为象征性符号“喜以经术作政论”〔2〕“轻古经而重时政”“其先特为考据之反动，其终汇于考据之颓流”〔3〕。实已超越了经学的范围，不只是从根本上抛弃了考据学，而且也暗暗地告别了整个经学系统。

所以章太炎在《清儒》一文中，说魏源“不知师法略例，又不识字”，“乱越无条理”。此并非过言。这是依经学之标准所下的学术判断。太炎直到晚年仍认为“龚自珍不可纯称今文”魏源“杂糅瞽乱，直是不古不今非汉非宋之学也”〔4〕。龚、魏既已如此 康有为的学说就更不是什么经学了。“康氏对公羊学派有兴趣并非是纯学术的，而是其中所含有的社会和政治意义”。“他似仅取他认为真实的公羊说（或适合他自己说法的），而无视那些他所不赞同、不需要的”〔5〕。被喻为“大飓风”、“火山大喷火”的《新学伪经考》、《孔子

〔1〕 陈其泰：《清代公羊学》，84页 东方出版社，1997。

〔2〕 《清代学术概论》，69页。

〔3〕 钱穆：《中国近三百年学术史》下册，532页。

〔4〕 《章太炎先生论订书》载支伟成《清代朴学大师列传》卷首，4页 岳麓书社，1998。

〔5〕 肖公权：《近代中国与新世界 康有为变法与大同思想研究》（汪荣祖译），63页 江苏人民出版社，1997。

改制考》二书，实可以看作是经学终结的标志。梁启超在总结“其所及于思想界之影响”时，概括为四个方面：一是“汉学宋学，皆所吐弃”为学术别辟新地；二是将孔子抽象化为一创造精神；三是彻底否定了儒家经典的神圣性，一切皆可怀疑批判；四是“夷孔子于诸子之列”别黑白定一尊的观念完全被打破。^{〔1〕}这四条中的任意一条都能说明康有为是经学时代的终结者和新时代学术的前驱。今古文之争虽已越轨，后来所谈已不是经学，但至少还保留了一些经学的形式；而经子之争则名实均与传统经学了不相涉，已是经学圈外的事情了。所谓经学，直沦落为被客观研究、对比、审视，乃至于批判和清算的对象。

清末诸子学的兴盛明显伴随着经学的凋敝而来。乾嘉时代，考据主潮不涉诸子；偶尔有一二留心者，也是非常的边缘。道咸以后，情况才稍有变化，而渐成气候，则是光绪年间的事。随着经学衰落和异端蜂起，对子学的考辨渐为人注意，不少汉学大师兼治《老》、《庄》、《墨》、《韩》等子书，成绩斐然。除了考据之业外，道、墨、法的思想价值也渐被人看重，拿来与西学相比附、与儒家相衡诘，进而成为捣毁经学殿堂的利器。这其中，以晚清国粹派最为突出。邓实等人倡“古学复兴”以“古学（先秦诸子学）和汉以后的经学相对抗，通过论辩“真孔”问题，抨击二千年来的经术和儒学。他们更将经学和君主专制划了等号，认为儒学在秦汉以后完全被腐化，成了专制帝王愚民的帮凶。黄节《孔学君学辩》谓：“其学能使天下之人驯服而不敢动，而一听君主之操纵也。嗟夫，此则历代夷狄盗贼利用之，以市中国之人心而窥中国之神器，因而愚贱士民，使神州学术长伏于专制君统之下。”^{〔2〕}章太炎由经史研究转而考辩诸子，除了批判儒学之外，还将矛头直接指向孔子。其《馗书·订孔》、《论诸子学》等文，激而诋孔，“言词之峻烈在当时无出其右，实开了新文化运动时期‘打倒孔家店’的先河。如果说康有为的“任意涂抹”尚留个尊孔的外表，

〔1〕 《清代学术概论》，72页。

〔2〕 《孔学君学辩》载《政艺通报》1907年第三号

而章太炎则直将二千年经学累积起来的神圣性剥落殆尽。儒学只是先秦诸子之一派，比之道、墨等家不见得有何精彩。秦汉以后，儒学被专制君主利用、奴化，所谓经学实为民族之枷锁耳！至此，儒学还有何可言？经学还赖何而存？只好到历史的垃圾堆里去了。

二、西学观照中的合法性焦虑

晚清考据学的衰落和经学的最终解体，使儒学一下处在了破碎和漂散的状态。清末新政诸举措、废科举和大量新式学堂的出现、在社会动荡和近代化过程冲击之下农业村社的逐渐解体和宗族制度的趋于瓦解，特别是在如潮西学之中开始产生的新型知识阶层，这些因素使得儒学顿失其所，无处依归，在传统的结构中再也找不到消除危机、走出困境的资源。陈黻宸（1859～1917）《经术大同说》（1903）中有一段话颇能道出当时的情景：“况于今日 时势所趋 而百家诸子之见排于汉初者，今日骎骎乎有中兴之象，则皆与我经为敌者也。环海通道 学术之自彼方至者 新义迥出 雄视古今 则又皆我经所未道者也。”〔1〕所谓来自内部的“为敌者”，当然包括了晚清诸巨子。今古文两家，除了表彰诸子、涉猎佛学之外，无一不仰慕西学。康有为早在 1879 年之后便已努力不竭地吸收着西方知识。〔2〕章太炎至迟在《膏兰室札记》（1893）中已经引用了西书来诠释诸子。〔3〕1897 年，他走出诂经精舍到上海参加维新活动之后，接触和吸收西学的天地更是洞开。随后两渡扶桑，新知大增。以诸子批儒、“激而诋孔”之时，也是他学习西学最为勇猛精进之日。所以，从经学阵营中冲杀而出的诸今古文大师，一手复活了“见排于汉初”的百家诸子，一手援引了“自彼方至者 新义迥出 雄视古今”的西学。

〔1〕《陈黻宸集》上册 539 页 中华书局，1995。

〔2〕肖公权：《近代中国与新世界 康有为变法与大同思想研究》，432 页。

〔3〕如《问运至野者》引了英人雷侠儿的《地学浅释》以释《管子·侈靡》篇；《化物多者莫多于日月》引了侯夫勒的《谈天》和赫士译的《天文揭要》以释《白心》篇等。详见《膏兰室札记》卷三，《章太炎全集》（一），259～262 页 上海人民出版社，1982。

当然 在内外夹击的火力当中 最具杀伤力的还是来自新学阵营的人物。以孔子缘饰改良，以国粹激励保种，总还有一点儒学的话语权在里面；而新学则完全是另起炉灶，和中国传统的学术了不相涉，这就使得儒学完全处在了无从置喙、瞠目结舌的失语状态。清末渐次输入的西学，戊戌以后慢慢地系统化了，开始出现完整介绍西方经济学、政治学、社会学、哲学等学科的客观性著述和引进这些学科的呼声，这就和戊戌前笼统地将西学称为格致之学以与中学相区别有了根本的不同。纯西化的新学，可以避开以中学格义西学的尴尬，以及比较中西难免附会的无奈，而直截了当地将西方学术全盘引入。清末的新式学堂已原本传授了西方的自然科学知识，流风所及，“格致镜原”、“地球韵言”一类的课目在社会上已有了相当的普及。而到了 20 世纪初向往将西方的社会科学也如法炮制引入国内的更有人在，随着严复数种译著的出现，这些相关的科目也渐为人熟悉。严复所谓“痼愚”、“惟求之能得不暇问其中若西也不必计其新若故也”名为无分中西 实则去中就西。因为只要能“疗贫起弱”；虽出于夷狄禽兽，犹将师之，等而上焉者无论已”〔1〕。这在儒学极度衰竭，人文社会学术层面出现真空的状态下，西方的各门社会科学极有可能长驱直入，来做主公。传统学术不但丧其实，名亦难保，将被彻底遗落。旧派人物意识到了这种危险，纷纷表达反对意见。张之洞等陈学务摺，历数西术西语之弊，谓哲学等为无益有害之学。王国维针对此专门写了《哲学辩惑》（1903）一文 用全新的知识视野对西方自然科学中“纯粹科学”与“实用于人者”、自然科学与社会科学、诸科学与哲学之间的关系做了系统的说明，清晰勾勒出西学谱系之图景。

如果说此时较为西化的知识分子 如严复、王国维等人 能够自如地进入到西学领域，用西方学术的话语谈论哲学、政治学、社会学等新知识，可以不受旧学的羁绊，显得应付裕如、负担甚小。那么更多的本属于旧学营垒中的人物，在传统学术零落的境况之下，尚有一

〔1〕 《严复集》第三册 560 页 中华书局，1986。

点突围的意识，于是便不中不西，夹杂其间，情形则非常的曲折艰难。如第一个在北京大学讲授“中国哲学史”这门课程的陈黻宸便很有代表性。他当时在大学堂，后改北大，主讲诸子哲学和中国哲学史，并且留下了四部讲稿。^{〔1〕}从这些讲义，我们可以看到这些旧人物试图用新的学科理念剪裁和淘漉传统学术的艰苦努力，以及未为完善的“新瓶”难以盛装未加改造的“旧酒”之困境。其《诸子哲学》以老庄为重点，兼及先秦各家，可以看作是民国时代子学研究的先驱之作。但他认为，“经子异派，而百家诸子之书，等诸小邦”^{〔2〕}。在观念上仍以儒学为中国学术之宗主，虽肯定了诸子，但仍旧不忍心经学屈尊。他的《中国哲学史》始于伏羲，终于姜太公，应当是一未完成的作品。但八万余字，尚未说到周孔，真不知往后是如何写法？假如要名符其实，成一完整通史，又不知那将是多么宏大的篇幅？他说：“欧西言哲学者，考其范围，实近吾国所谓道术。而‘尽力于道术，得其全者’便是儒学。所以‘儒术者，乃哲学之极轨也’^{〔3〕}。而‘东西异境，此心此理，闻名故创，按实则同’。哲学和儒学并没有本质的区别。论形而上学，中学的智慧甚至在西学之上。故按西学名词的讲法，仍不能排除中学，特别是儒学，之价值和意义。

作为中国现代学堂中的第一讲人以及首部讲稿，陈黻宸和他的《中国哲学史》终因仅有其名而无其实被后人给遗忘了。随着他在北大教席的继任者胡适的出现，被现代学术界所认可的“中国哲学史”似乎才从地平线上冉冉升出，从此新旧两学截然剖分。蔡元培在为胡适的《中国哲学史大纲》所写序中，特别称赞胡著的“截断众流”从老子讲起，平等对待诸子百家。另外就是有一套新方法，能把学术思想“递次演进的脉络”显示出来。^{〔4〕}而这些恰恰是陈黻宸们

〔1〕 关于陈黻宸民国初年在北大教课的情景，当时的学生陈钟凡、冯友兰等人均有回忆，记叙得十分生动。见陈钟凡《自述读书时事》和冯友兰的《三松堂自序》。他授课所留下的四部讲稿是《中国通史》（1913）、《诸子哲学》（1914）、《老子发微》（1915）和《中国哲学史》（1916）。

〔2〕 《陈黻宸集》上册，3页，中华书局，1995。

〔3〕 《陈黻宸集》上册，415页，中华书局，1995。

〔4〕 见《中国古代哲学史大纲序》胡著卷首，上海商务印书馆，1919。

所最不具备的。作为旧学营垒中的人物，陈氏的转变度终究是有限的；他的知识背景也不可能使他在民国后能在学术上做出开创性的业绩来。但他毕竟处在了新旧学术置换的漩涡之中，真切感受到了这一转型所带来的巨大压力。他试图用新学之名，略加改造，以与传统学术相匹配，保留住儒学的精华，不至于全部被西学所取代。但终因方法过时 资源陈旧 跳不出汉学的根本束缚 而欲振无力 回天乏术，还是阻止不了传统儒学被彻底抛弃的结局。

随着新文化运动的兴起，西学的冲击力更为强劲，传统学术不但完全丧失了回应的能力，而且面临着被连根拔起的灭顶之灾。如果说清末的烧经之说尚是空谷足音，让人感到震惊；那么，此时的废孔学之议已是连响成片，无需丝毫的诧异了。传统学术体系的全面崩溃 使得儒家思想之核心 屏障全失 受到致命性的打击 在所谓“全盘性反传统主义”的强力围攻之下，儒学真可以说是气绝命丧了。从 20 世纪 20 年代始 在渐具规模的新学术形态 以大学为本营 之中，儒学已成为真正的历史名词，至多不过是一些断裂的碎片撒落在了若干个学科的边缘地带或沉积于这些学术领域的隐层而已。经学更成为绝响，只是短短一二十年的时间，便已恍若隔世，竟是那般的遥远了。

三、现代性冲击下的尝试性策略

衰微已极的传统儒学最后终于消失在了学科化和专业化的现代学术体系冉冉升腾的霞光之中。随着现代教育体制的稳固和知识学科化的普及，儒学再也不可能回复往日浑沦的景象。被彻底置换了的西方化学术坐标，格限着儒学话语的复记和观念碎片的穿缀。向西方看齐所必然引发的学术形态的革命性变革，也从根本上改变了儒学的命运。在专业化的现代学术体系之中，儒学必须被打磨成一种合乎某种规格的“知识”，才能进入到言说的话语场。它是人文科学，还是社会科学？是哲学，还是历史学？已经彻底普遍化了的学科

意识 成为任何思想观照的前提 假如心存僭越的非分之想，不甲不乙，那就会被判为“不科学”。因为“学科的制度化进程的一个基本方面就是，每一个学科都试图对它与其他学科之间的差异进行界定，尤其是要说明它与那些在社会现实研究方面内容最相近的学科之间究竟有何分别”〔1〕。假如把儒学看成是已经完结了的一段历史，那么在学术化的观照之中，历史学的方法、史学的学术规范、历史学者的职能和责任伦理等，这一大套作为学科附件的东西便会随之而来。儒学在历史学家的眼中，只是一种史迹，是知性分析的材料，可以通过叙事勾勒出一些线索和表达为一堆概念，仅此而已。假如不用历史学来研究它，那么，你总得要找到另外一个什么学科。没有学科，便难成其为学术，那一定是“知识”的孤魂野鬼。华勒斯坦等人分析了现代社会科学作为一种知识形态建构的历史，指出：“十九世纪思想史的首要标志就在于知识的学科化和专业化，即创立了以生产新知识、培养知识创造者为宗旨的永久性制度结构。”〔2〕这一源自欧洲的制度化建构 随着西潮汹涌 也已牢牢扎根中土。“五四”时代的全面性反传统，从结构层面而言，就是知识形态的学科化和专业化置换。随着学术领域的划疆分界，作为古典学术形态的儒学赖以生存的、可供根系蔓延芜生的土壤也被彻底铲除了。

面对学科化的知识图景，传统学术的残片要想起死回生，重新恢复到‘在场’的身份 就必须经受过学科化知识形态的洗礼 在某一领域内找到自己的安身之地。新文化运动前后，解体漂散了儒学最易落脚谋生的领域是历史学科。在历史学中，儒学作为丰厚的文献资料被切割整理和做着现代的转述，成为对应和比照即在生存境况的某种资具。悠久的历史 and 浩瀚的典籍在这一领域中倒也有了英雄用武之地，在现代知识人的心中竟也滋长出某种普遍的心安理得的慰藉。大量的旧学营垒中的人物摇身一转成为响当当的历史学家，特别是古文学者和具有浙东史学渊源背景的一批儒生（如民国初年

〔1〕 华勒斯坦等：《开放社会科学》（刘锋译），2页 三联书店，1997。

〔2〕 华勒斯坦等：《开放社会科学》，8页。

尽驱桐城派后，独占北大文科讲席的章门弟子)。就连晚清今文学的主将梁启超也轻而易举地超化成为现代史学的著名开山。新学人物也不甘示弱，只要稍涉传统，有些中国意识，便极易落脚在史学上。王国维由“可信不可爱”的西方大哲康德、叔本华之理境回转到最古老传统的殷商古史之考证。胡适始于“科学方法”的大胆创设，却终落得个“历史考据癖”的形象定位。〔1〕易于存活的史学领地安顿下了转型后的千军万马，使得治史一时间火爆异常，史者麇集，大家辈出，历史学成为现代中国最为发达的社会科学学科。按照华勒斯坦的分析，19世纪以来在社会科学领域里，“率先取得自律的制度化形态的学科”便是历史学。〔2〕科学和古典哲学的较量，揭开了制度化知识建构的序幕，史学和科学在反对思辨哲学这一点上是共同的。在以实证主义为主导的学术形态中，历史学首先获得了准入证。史学家的拒斥形而上学，来自经验数据的具体化情景对“规律”探索易生谬误所产生的某种恐惧，从而导出一种注重个别性的反理论化姿态。“五四”时代的学术转型和学科化知识形式的确立，历史学无疑起到了极其重要的作用，在社会科学领域的实证化过程当中，科学的使命是由历史学来协作完成的。史学的“准科学”身份之荣耀，无疑成为传统文化最好的避风港，儒学碎片纷来凑泊，这是极合情理的事。

但历史学所能提供的庇护是极为有限的，根本不可能满足儒学置之死地而后新生的最终要求。这一点，在唐君毅等先生1958年发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》中已经讲得很清楚了，无需赘言。一个可能的转换向度就是重新回到观念史，在情形特别复杂而界限又极其暧昧的哲学领域中为儒学找到一点栖身的空间。熊十力的殚精竭思无疑为之开启了一点微明。学科化、专家化侵蚀的结果，同样也极大改变了哲学的面貌，哲学不再是具有某种普适性的一般

〔1〕 陈平原在《中国现代学术之建立》一书中，对胡适的学术转型和思想范式做了精辟的分析，指出：“胡适把杜威的思维术和清代的考据学做了成功的嫁接”在20世纪30年代以后，“胡适不自觉地日渐汉学化了”。见氏著189~192页，北京大学出版社，1998。

〔2〕 华勒斯坦等：《开放社会科学》，16页

思考，而是成为必须经过程式化训练方能进入的特殊技巧。熊十力虽没有接受过西方哲学的系统训练，但内学院佛家逻辑的艰苦叩问和张东荪等现代哲人的不断指点，也使他能够约略窥得制度化哲学的门径。所以，他的“新唯识论”体系具有了专业化哲学学科的某些特征。从《新唯识论》文言本到语体文本的改写过程，也就是这些特征得到强化和突显的过程。在他写于 20 世纪 40 年代末的《摧惑显宗记》一书中，有两篇附录专门谈了这方面的问题，可以看作是他对制度化哲学的一个回应。熊十力特别强调“新唯识论”体系是一“玄学的本体论”；“直将本体论、宇宙论、人生论融成一片”〔1〕。这样，他的学说体系在形式上便符合了专业化学科类别的基本要求；同时，又为儒家观念的现代阐释打开了方便之门。正像艾尔曼所指出的，“新儒学开展”的研究议程逐渐支配了中国思想史领域的讨论，而它的问题根芽和理论活力来自于观念史的复活。“观念史的取向在方法论上为中国哲学提供了一条可行的途径：重构儒家和新儒学思想的内在完整性”〔2〕。熊十力被称为现代新儒家的“中心开启性人物”，意涵之一应是他重构儒学观念史的尝试。自熊十力以下，核心的新儒家人物均出自哲学领域、兼有哲学家的身份，这应该不是一件偶然的事情。

四、面对全球化的未来定位

面对新世纪的挑战，儒学显然需要审时度势，重新定位。在全球化的大趋势下，世界经济一体化、政治单一多极化、文化多元化以及各种文明形态跳跃、纠葛其间所构成的既相互交叉重叠又充满断裂与脱节的复杂秩序，为儒学的重新倡扬和走向国际舞台提供了前所未有的机遇。但“五四”以来的历史主义视角和批判话语所范型的儒

〔1〕 熊十力：《摧惑显宗记》，158 页，1950 年自印本。

〔2〕 艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》（赵刚译），8 页，江苏人民出版社，1998。

学已经不能对应这一新的世界图景。要想把握住机会，迎接潮流，顺势振兴儒学，就必须要对它进行新的形象诠释和身份建构。

随着冷战时代的结束，意识形态的坚固壁垒迅速破解，社会理想的诉求和社会制度的认同逐渐被现实的民族——国家利益追寻所取代，民族主义情绪普遍高涨。在新一轮的世界秩序重构和各自角色认定的过程之中，依附于文明形态的民族文化起到了十分重要的作用。“以意识形态和超级大国关系确定的结盟让位于以文化和文明确定的结盟，重新划分的政治界线越来越与种族、宗教、文明等文化的界线趋于一致，文化共同体正在取代冷战阵营，文明间的断层线正在成为全球政治冲突的中心界线”〔1〕。所以从20世纪90年代以来，全球性的认同危机和令人眼花缭乱的分化重组过程当中，我们真切地感受到了文化亲缘性的杠杆作用，一切价值判断、行动准则，及其正义性，莫不以文明形态的亲疏远近为依归，这差不多成了当代国际关系中人人心中肚明的原则。在此情形下，中国在当代国际社会中的身份和识别色也悄悄发生了改变。无论是亨廷顿“文明冲突”论中的七种文明划分〔2〕还是贝克“当代文化的空间分布构型假说”中的辩证——三态世界〔3〕，中国都被定义为儒教国家，并且和更大区域的东亚社会联系在一起。从冷战时代的“社会主义中国”到今天的“儒教中国”，中国在国际社会中的身份已被彻底置换了，在相当普遍的认知当中，儒教已成为中国新的阵营标签。

这一变化的发生，并非是回顾历史的结果，而是面对现实的一种回应。从20世纪70年代开始，继日本成功地实现了现代化之后，亚洲四小龙接踵而行，随后东盟诸国、中国、越南也开始了这一经济腾飞的进程。到90年代，“亚洲的崛起”已成为不争的事实，东亚现代化成了西方文明最强有力的挑战者。随着经济的强盛，价值的抒发

〔1〕 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》（周琪等译），129页，新华出版社1998。

〔2〕 在《文明的冲突》一文中，亨廷顿所列7种文明为西方、儒教、日本、伊斯兰、印度教、斯拉夫—东正教、拉丁美洲。到《文明的冲突与世界秩序的重建》一书，略改为中华、日本、印度教、伊斯兰、西方、拉丁美洲、非洲。

〔3〕 参阅贝克主编的《文明从“冲突”走向和平》一书的导论“世界和平——文化矛盾中的动态统一”，吴向宏译，中国社会科学出版社，1998年第15～44页。

和文化的伸张日益显得急迫，也成为一种现实的可能，所以逐渐形成了所谓“亚洲的声音”。在东亚社会复杂的政治结构和意识形态的背后，华人经济和华人文化是人们最容易把捉的共性。除了日本和韩国之外，东亚经济基本上是华人经济。“东亚的经济越来越以中国为中心以华人为主导”〔1〕。正是在这样一种客观的情形之下，自觉区别于西方文明的亚洲价值便被与中华传统联系在了一起，儒教也就自然成为一种区域文明的标识。正像亨廷顿所指出的，“华人领袖无论想要为独裁主义还是为民主制辩护，他们都从其共同的中华文化而不是从引进的西方观念中寻求合法性”〔2〕。东亚的成功凸显了地区传统的重要性，而最具有普遍价值特征的儒家文化理所当然地被推拥到了前台。

从表面上看，将东亚现代化与儒家捆绑在一起，似乎只是某种历史的联想，至多不过是求援于传统的策略。但实质上，这一论域的出现代表了现代性反思最前沿的动向，是建构的传统，而非简单地回到历史。正像哈贝马斯所说的，“作为对席卷一切的现代化大潮的反应，传统主义本身表现为一场彻底的现代革新运动”〔3〕。从20世纪90年代以来的儒学话语已经开始了新的“身份建构”它的语境已不是对西方中心的倾慕、拜服和反观自省，而是试图重置中心与边缘，将东亚价值的普遍性放在西方价值的普遍性之上。萨义德指出：身份的建构与社会中的权力运作联系在一起，身份建构决不是一种纯学术的随想。随着东亚现代化的成功，西方价值的中心地位遭到挑战，蕴含着优越性、先进性的“西方”观念开始动摇，而长期臣服于西方霸权的“东方”急于寻找自我伸张的方式，重新设定自己和“他者”的身份。“每一时代和社会都重新创造自己和‘他者’。因此，自我身份或‘他者’身份决非静止的东西，而在很大程度上是一种人为建构的历史、社会、学术和政治过程，就像是一场牵涉到各个社会的不同

〔1〕 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，183页。

〔2〕 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，107页。

〔3〕 哈贝马斯：《民主法治国家的承认斗争》载《文化与公共性》（汪晖等编）三联书店，1998，第360页。

同个体和机构的竞赛”〔1〕(the construction of identity)。正是在这样的背景下，儒学话题重又浮现，并且在新的身份建构之中找到了当下的根源性。这一阐释图景，既是我们理解儒学当代价值的出发点，也是我们对其进行未来定位的基本依据。

要想对儒学做出新的定位，首先碰到的困难是历史主义（historicism）的缠绕。儒学的现代形象设计是在进化论、科学主义、唯物论等批判性话语铺天盖地的击打之下完成的。这其中，历史主义的还原方法承担了最主要的学术塑造工作，同时也开辟了现代儒学话题的最大道场。在 20 世纪初，随着经学的解体和西学的播撒，人们对儒学的认知与理解发生了根本性的改变，由原来内在的自我身份的认同变成了外在的客观描述与研究，儒学的神圣性不复存在，反倒时时成为检讨与批判的对象。20 世纪以史学为主导的儒学评判基本上是回溯式的，其指向在于儒学的过去，特别是它的源头。而未来的儒学定位必须要打破“向后看”的惯习，努力走出历史主义的阴影，用前瞻性的视野，追寻儒学的现代性联想，重新发现它的当代意义。传统的线性历史观是一维单向的，按此理解，儒学只能属于过去，无法超越时间的格限，不可能与现代性发生联系。而我们认为，“什么是儒学”的追问并不是简单的历史学问题，尤其不是线性历史的命题；它本身就含蕴着现代性的意义，既是历史的也是超越历史的。按照吉登斯的描述，现代性的动力因素主要有三个：一是存有形式中的“时空分离”，即时间与空间的“虚拟化”。将具体事实的场景实施时间与空间的抽离而给以重新组合，跨越时空的限定性、一维性和力学性，由此创造出一系列的普遍化观念和不可思议的超时空距离组合形式。二是“社会制度的抽离化”。三是“内在反思性”，即现代性在实质上是一种后传统秩序，具有反事实的品质，对理性的不断质疑和知识确定性的阶段性突破，使之趋向于非理性主义。其反本质的颠覆性和修正的敏感性，使得科学时代的许多信念遭到瓦解，科学主义

〔1〕 萨义德：《东方学》（王宇根译），426～427 页，三联书店，1999。

已成为明日黄花。^{〔1〕}从现代性的复杂蕴含来照察儒学，我们不应再用绝对历史还原的时空定格方式来评说它，而应该注重它的流淌性、转活性，以及作为文化存有形式的时空分离特征和抽离化机制的可能度。儒学既是一种历史积累，也是一种即在形式，是传统性与当下性的复杂交织。如果说儒学确实还有某种当代意义，不管它是“游魂”、“积淀”也好，还是“珍藏的影子”、“遥远的回响”也好，它总是还关联着当下的境况，此“当下”在一定意义上就是可以创造转化为现代性的源泉和资粮。

和时间坐标的前瞻性相呼应，未来儒学定位的空间尺度也亟需放大。虽说 20 世纪连绵不断的儒学批判大多是在中西参比的情况之下进行的，但儒学视域却是极端本土化的，完全被民族主义的观念所局限。像梁启超《欧游心影录》所传达的那类讯息只能激起一点点意外的惊喜，而更为长久和沉重的民族心理体验是闭门思过。遮掩尚恐不及，哪敢到处宣示。在西方中心主义的强大压力下，儒学不但被逐出了现实生活的空间，而且逐渐从历史的光环中收缩和退隐，以至于没有多少人再注意到它曾拥有超越民族和国界的过去，儒学的普遍主义品质已成为久被遗忘的话题。实际上，早在七百年前，儒学就已渐次成为东亚文明的主流形式，它不仅是中国文化的象征，也是日本文化、韩国文化、越南文化的重要组成部分。一直到今天，“儒教文化圈”还是一个世界地缘政治的摹状词，不管它如何有欠精确，但仍能激起普遍的历史联想和有效的现实回应。由此我们要说，儒学不但是中国的，也是世界的，尤其是东亚的。只有把儒学放在世界文明的大视野、大格局中，才能真正认识到它的重要性，其现实意义也才能够充分地显现出来。随着中国经济的快速增长和国力的日渐强盛，一个普遍主义的中国观念不仅仅是历史的回眸，而且日益成为我们今天所面对的现实，经济上的“大中华”概念和意义更为广阔的“文化中国”概念已经准确无误地透露出了这方面的消息。

除了中华文化跃跃欲试的自我伸张之外，我们今天所处的这个

〔1〕 吉登斯：《现代性与自我认同》（赵旭东等译），17～23页，三联书店，1998。