

多维视野中的儒家文化

陈炎◇著

山东教育出版社

责任编辑 / 王韶松
装帧设计 / 黄金鹏

周红心



ISBN 7-5328-5543-0



9 787532 855438 >

ISBN 7-5328-5543-0

定价：20.00 元

多维视野中的儒家文化

陈炎◇著

墨

莊

荀

孫

韓

孟

荀

孔

图书在版编目 (CIP) 数据

多维视野中的儒家文化/陈炎著. —济南: 山东教育出版社, 2006

ISBN 7-5328-5543-0

I. 多... II. 陈... III. 儒家-传统文化-研究
IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 118960 号

多维视野中的儒家文化

陈 炎 著

出 版 者: 山东教育出版社

(济南市纬一路321号 邮编:250001)

电 话: (0531)82092663 传真: (0531)82092661

网 址: <http://www.sjs.com.cn>

发 行 者: 山东教育出版社

印 刷: 山东人民印刷厂

版 次: 2006 年 10 月第 1 版第 1 次印刷

印 数: 1—5000

规 格: 787mm×1092mm 16 开本

印 张: 12.5 印张

字 数: 222 千字

书 号: ISBN 7-5328-5543-0

定 价: 20.00 元

(如印装质量有问题, 请与印刷厂联系调换)

作者简介

陈炎，男，1957年生，文学博士，现为山东大学副校长，教授，博士生导师。已于海内外学术刊物发表论文逾百篇，出版《反理性思潮的反思》等学术著作，主编四卷本《中国审美文化史》；曾获“第三届中国高校人文社会科学优秀成果一等奖”等多项学术奖励和“教育部第四届全国高校青年教师奖”“泰山学者”等荣誉称号。

内容提要

这是一部多角度、全方位探讨儒家文化的学术著作。作者倡导“价值中立，方法多元”，主张跳出儒家以反观儒学，尝试从文化人类学、谱牒学、生态学、两性文化、符号学、比较文化、系统论、文化冲突、结构主义、历史唯物主义等十种不同的角度来重新审视儒家文化，重新读解儒学文本，方法独特，新见迭出。

本书为山东大学“九八五工程”学科建设项目并获教育部高校青年教师奖励基金资助

目 录

绪 论 比“新儒学”更新的儒学研究是否可能?〔1〕

第一节 在国学研究领域中的“价值中立”是否可能?〔2〕

新儒家的“本土文化情结”//“价值之幕”对事实判断的扑杀//新儒家的尴尬//“价值中立”的必要性

第二节 在国学研究领域中的“方法多元”是否可能?〔6〕

如何“回到乾嘉”?//“断感情”之必要//“弊也琐”之局限//“家法”不等于“规范”//方法必须多元

第三节 由国学研究的可能性回到儒学研究的可能性〔9〕

“价值中立”与学术价值的关系//“方法多元”与知识增长的关系//以“儒道互补”为例//对今文经学与古文经学的批判继承——“三期儒学”与乾嘉学派的双向扬弃

第一章 文化人类学视野:儒家文化的前提与背景〔12〕

第一节 图腾的秘密〔14〕

图腾:人与自然的原始脐带//图腾:自然与血缘的神秘统一//西方人的路径:自然因素的神化//中国人的路径:血缘因素的人化//印度人的路径:自然与血缘关系的重构//西方的“人格神”:图腾对象的神化//中国的“神格人”:图腾对象的人化//印度的“种姓”:图腾对象的神化与人化

第二节 环境的影响〔21〕

古希腊:跨海移民加剧了血缘纽带的断裂//古中国:兴修水利导致了早期国家的诞生//古印度:外族入侵引发了人神关系的重构//希腊人:正常的儿童//中国人:早熟的儿童//印度人:粗野的儿童

第三节 文化的特征〔27〕

相对于“城邦”的“公民”//相对于“社稷”的“臣民”//相对于“梵”的“种姓”//“自我依赖”的西方人//“相互依赖”的中国人//“单向依赖”的印度人

第二章 谱牒学视野:家族血缘关系在中国文化中的作用〔34〕

第一节 血缘优先的原则〔35〕

家族血缘:打开中国文化之门的钥匙//氏族社会:建立在血缘关系基础之上的人际关系//宗法制度:血缘关系的权力分配//权力金字

塔：“国”只不过是放大的“家”//从“孝子”到“忠臣”：“半部《论语》治天下”的意义//礼有常规，乐有定制：礼乐文化的意识形态功能//不同于“国家”的“社稷”：“走向共和”的艰难

第二节 五服关系的网络〔39〕

家族关系：男权为主，女权为辅//五服关系：血亲为主，姻亲为辅//祭祀活动：收族为主，祈神为辅//宗庙祭祀：既非普世，又非民族//龙的传人：既有地域，又有血缘//宗法传统：既有优点，又有缺点

第三节 宗法文化的奥秘〔41〕

人际网络的消极意义：瞻前顾后的做人原则//人际网络的积极意义：左右逢源的情感寄托//崇经重史的重要意义：国家的史书便是民族的族谱//肉体遗传的重要意义：“不孝有三，无后为大”//精神遗传的重要意义：“太上立德，其次立功，其次立言”//内在超越的文化指向：将个体的生命融入族类的历史

第三章 生态学视野：儒家的生态观与审美观〔44〕

第一节 以“仁”为本位的思想体系〔45〕

亲亲·仁民·爱物//宗族·国家·万物//血缘·泛血缘·拟血缘

第二节 以“我”为核心的价值系统〔47〕

自我中心与万物一体的沟通//纵欲主义与禁欲主义的折中//个体消费与族类消费的结合//尽人之性与尽物之性的统一

第三节 以“善”为内容的审美经验〔51〕

伦理优先的原则：“尽善”与“尽美”的关系//君子比德的方法：“知者乐水”与“仁者乐山”的可能//音乐美的阐释：“宫、商、角、徵、羽”与“君、臣、民、事、物”的比附//艺术美的价值：“诗教”与“乐教”的目的//自然美的可能：“天”与“人”的合一

第四章 两性文化视野：《易经》与儒、道两家的关系〔54〕

第一节 《易经》的世界观和方法论〔54〕

卜筮与哲学//易学领域中的“哥德巴赫猜想”//唯物史观与“人类自身的生产”//何谓“近取诸身，远取诸物”？//由生殖活动而引申出的宇宙观//“阴阳”世界观的三重意义//“周易”二字的两种解释//简易·变易·不易//周而复始的封闭结构//“周易”方法论的三项内涵

第二节 “阴阳”之世界观在儒、道两系中的历史展开〔60〕

历史的起点与逻辑的起点//从“坤乾”到“乾坤”//从“元、亨、利、贞”到“仁、礼、义、事”//从《易经》到《易传》//从孔子到董仲舒//天地·男女·君臣//儒学的成功与父权社会的胜利//道家：母系社会的流风余韵？//法什么样的“先王”？//推崇“民知其母，不知其父”的上古社会//“无名，天地之始；有名，万物之母”的辞源学解释//“玄之又玄，众妙之门”——“天地开闢，能为雌乎？”//“道”即“一”//对待

礼乐两种文化立场//儒家特祭男祖,道教亦拜女神

第三节 “周易”之方法论在儒、道两家中的逻辑运用〔68〕

“阴阳”的对立统一//“乐由阳来,礼由阴作”//“反者道之动”//“--”
“一”的质量互变//儒家的“过犹不及”//道家的“物壮则老”//无
为·中庸·促变//“周而复始”的否定之否定程序//卦象的循环与
历史的循环//“五百年必有王者兴”//“禅让”思想与“五行”理论//
卦象的循环与自然的循环//“大曰逝,逝曰远,远曰反”

第五章

符号学视野(一):儒家的“建构”与道家的“解构”〔73〕

第一节 儒家建构礼乐文化的历史努力〔74〕

“人是一种符号的动物”//“艺术可以被定义为一种符号语言”//作
为文化符号掌管者和操作者的“儒”//庶·富·教//声·音·乐//
“人的灵魂最深沉和最多样化的运动”//作为“情感符号”的礼乐文
化//“天不生仲尼,万古如长夜”//诗·乐·舞//受制于伦理观念符
号的艺术情感符号//礼乐的异化与符号的泛滥

第二节 道家解构礼乐文化的社会意义〔77〕

从“有”到“无”//反抗异化·颠覆伦理·解构符号//人籁·地籁·
天籁//“人法地,地法天,天法道,道法自然”的逆向追求//“道可道,
非常道;名可名,非常名”的符号学意义//“得鱼而忘筌”“得意而忘
言”:超越符号的努力//“大音希声,大象无形”:也是一种艺术//从
“伦理主义”到“自然主义”:虚无化的危险

第三节 波动于儒、道之间的中国美学〔81〕

儒家的从无到有与道家的去蔽澄明//作为“全息缩影”的美学范畴
//“汉唐气象”与“魏晋风度”//“错采镂金”与“初发芙蓉”//李白与
杜甫的“个案研究”//“建构”与“解构”之间必要的张力

第六章

符号学视野(二):印度的婆罗门教、佛教与中国的 儒家、道家〔85〕

第一节 婆罗门教与佛教的建构与解构〔85〕

婆罗门教的三大纲领:吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上//印度社会
的四大种姓:婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗//佛教的“三法印”:诸行
无常、诸法无我、一切皆苦//解构的终极指向:涅槃境界

第二节 儒家与道家的建构与解构〔89〕

“相礼”之儒:中国的祭祀阶层//“以仁释礼”:符号的建构形式//“道
无贵贱”:伦理政治层面上的解构//“明道若昧”:行为规范层面上的
解构//“道隐无名”:语言符号层面上的解构

第三节 建构文明与反抗异化的对立统一〔92〕

文明的建构所导致的异化//符号的解构所导致的虚无化//螺旋式
上升:作为新婆罗门教的印度教//否定之否定:作为新道家的魏晋

多维视野中的儒家文化

第七章

玄学//永恒的主题:建构与解构的变奏

比较文化视野(一):中国的“阴阳”与西方的“因果”^[96]

第一节 作为思维结构的“因果”与“阴阳”^[96]

“阴阳”不等于迷信,“因果”不等于科学//思维结构:无内容的形式//康德对“因果”的限定//荣格谈中国文化//“因果论”与“阴阳率”//太极图留下的三项启示//重元素与重结构//重实体与重功能//天然的机械论与素朴的系统论

第二节 自然领域中的“阴阳”观念^[98]

古典意义上的科学//古老而神秘的《黄帝内经》//没有细菌概念的病理思想//并非解剖学意义上的“藏象”理论//具有系统论倾向的中医学说//“生物—心理—社会模式”//思维是多元的,知识也是多元的

第三节 社会领域中的“阴阳”观念^[102]

“兵法”与“刺法”实为一法,“战术”与“医术”本为一术//体现太阴六六之数的《三十六计》//中国的军事辩证法思想何以如此早熟?//可以同《黄帝内经》相提并论的《鬼谷子》//“捭阖之道,以阴阳试之”//“自然阴阳派”与“社会阴阳派”//“阴阳五行”与“人物品藻”

第四节 信仰领域中的“阴阳”观念^[106]

思维的“因果关系”与宗教的“因果报应”//思维的“阴阳关系”与儒家的“伦理关系”//思维的“阴阳关系”与道家的“自然关系”//“变天地之位,正阴阳之序”的董仲舒//“离了阴阳更无道”的二程//坚信“阳为君,为父,为夫,为中国……”的陆九渊//“致中和”“道中庸”的阴阳之道

第八章

比较文化视野(二):儒家、道家与日神、酒神^[109]

第一节 中国与西方不同的“民族心理结构”^[109]

有别于尼采心目中的“日神”与“酒神”//超出艺术冲动之外的两种精神动力//人类精神的异化产生于生活自身的异化//狄俄尼索斯崇拜对于母系社会的留恋与追忆//当情感和欲望在现实生活中找不到出路的时候//酒神仪式的危险性与破坏性//阿波罗是智慧和理性的化身//用精神的沉醉代替肉体的沉醉//“宣泄”与“升华”//俄耳甫斯:介于酒神和日神之间的神秘人物//从同一现实生活中分裂出来的两种彼此对立的宗教情绪//中国与西方早期精神产品的不同性质//道家思想与酒神精神的异与同//儒家思想与日神精神的同与异//酒神与日神:感性与理性的原始分裂//儒家与道家:感性与理性的素朴统一

第二节 中国与西方不同的“民族文化结构”^[113]

以感性的“体育”与理性的“科学”为对立特征的“民族文化结构”//

西方的体育:狄俄尼索斯式的肉体沉醉//酒神的阴影:残忍的西班牙斗牛和屡禁不止的英国球迷闹事//“狂欢节”与“假面舞会”的文化功能//西方的科学:阿波罗式的精神沉醉//集宗教与科学于一身的“毕达哥拉斯学派”//阿波罗神的儿子?//俄耳甫斯宗教内部的改革者//用数学代替音乐而成为探索彼岸世界的途径和精神沉醉的手段//数学研究的形而上意义//科学的起源与宗教的关系//动机的超越性与方法的逻辑性//“光荣的荆棘路”//“逻各斯中心主义”的形成及其含义//艺术与工艺是感性与理性的统一//以中间层次为特征的“民族文化结构”//中国传统的强身健体不同于西方意义上的“体育”//足球落后的文化原因//“弱者的哲学”//中国传统的经世致用不等于西方意义上的“科学”//“四大发明”不是科学,而是工艺!//“修身、齐家、治国、平天下”的局限//文化的奥秘:优点就是缺点,短处正是长处!//以艺术和工艺而见长的东方古国//中国人的“泛艺术”倾向:不讲究对抗而讲究欣赏的体育活动//西方人的“泛科学”倾向:不追求审美而追求认识的艺术活动//文学有必要成为“百科全书”吗?//是艺术上的成功还是哲理上的胜利?//黑格尔悲观的预言//用艺术来满足欲望、刺激感官:来自狄俄尼索斯的又一误区//未必高明的《格尔尼卡》和《尤利西斯》//中国人似乎天生就是艺术家//“汉语是一种诗的语言”//以诗文为内容的科举考试//不可缺少的琴、棋、书、画//“经国之大业,不朽之盛事”//举世无双的《红楼梦》//诺贝尔获奖者名单说明了什么?//美国的专利排行榜又说明了什么?//日本的经验之于人类文化发展的意义

第三节 中国与西方不同的“民族社会结构”〔125〕

以感性的自由与理性的法律为对立特征的“民族社会结构”//“狄俄尼索斯崇拜保存并恢复了人类远古时代的最为原始的存在性的‘自由’”//以个体为本位的西方人//称谓所体现的文化内涵//自我介绍的程序与通信地址的书写方式//以孤独为代价的自由//作为“绝对中介”的上帝//阿波罗是斯巴达的法律之神//法律应该像数学一样具有理性的严密性//从“梭伦变法”到“十二铜表法”//现代意义上的“法律社会”//以“伦理”和“政策”等中间层次为特征的“民族社会结构”//以群体为本位的中国人//非宗教性质的文明古国//宗教与血缘的相互排斥//上帝如何考验亚伯拉罕?//僧侣为什么要“出家”?//孟子的“不孝有三,无后为大”//“没有个人生活”的儒教//精神上不需要宗教,行为上不需要法律//先秦法家的失势//“定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非”的“礼”//“礼制为体,法制为用”的中华法系//法、刑、罚不分的历史传统//“刑不上大夫,礼不下庶人”的社会习惯//“权法合一”“政教合一”的民族特色//与“伦理”相补充的“政策”//道德不是万能的,法律也不是万能的!//汤因比眼里的中

第九章

国人//罗素笔下的希腊人//21 世纪的人类文明

系统论视野:儒、墨、道、法系统[134]

第一节 儒[135]

重建“周礼”的儒家//“以仁释礼”的孔子//“礼”的外在行为与“仁”的内在根据//“内圣”之学与“外王”之术//孟子的“内圣”路线:用“性善论”来发展“仁学”//寻找血缘情感背后的人性依据//“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”//“以不忍之心,行不忍之政”//崇高而迂腐的“亚圣”//在人格理想和神性品味上向墨子靠拢//荀子的“外王”路线:用“性恶论”来强化“礼教”//“人之生固小人,无师无法则唯利之见耳!”//“人之命在天,国之命在礼”//冷峻而世故的荀子//在功利欲求和社会抱负上向韩非子过渡

第二节 道[139]

反抗“周礼”的道家//“以道释德”的老子//《道德经》的人格理想与社会目标//道家也有“内圣”之学与“外王”之术//庄子的“内圣”路线:在个体实践中发展老子的“遁世哲学”//从“游”的人生境界入手,阐发老子之“道”的本体论内容//无是非、等贵贱、同生死的“齐物论”//超越功名利禄、人伦情感、肉体欲望的“逍遥游”//道家与兵家的内在联系//孙子的“外王”路线:用军事理论来实现老子的“南面之术”//从“术”的军事谋略出发,利用老子之“道”的辩证法因素//从“知人者智,自知者明”到“知己知彼,百战不殆”//从“国之利器,不可以示人”到“兵者,诡道也”//从“图难于易,为大于细”到“古之善战者,胜于易胜者也”

第三节 墨[146]

批判墨子的孟子恰恰构成了孔、墨之间逻辑过渡的中介环节//在“仁爱”与“兼爱”之间//在“尊尊”与“尚贤”之间//在“世袭”与“禅让”之间//庄子在老、墨之间的地位,颇似孟子在孔、墨之间的处境//在“节葬”“非乐”与“大音希声”之间//在“天志”“名鬼”与“天道”“自然”之间

第四节 法[153]

作为韩非子的老师,荀子构成了儒、法之间逻辑过渡的中介环节//“礼”是一种外在的规范,接近于“法”//由“贵贱有等”的礼,到“法不阿贵”的法//一种超越宗法血缘关系的新的意识形态//孙子在老、韩之间的地位,有似于荀子在孔、韩之间的处境//从《解老》《喻老》看韩非子的接受意向和阐释动机//将老子的“自然之道”演化为“君王之道”//将孙子的“军事谋略”演化为“政治谋略”//法、术、势的综合运用//“唯物论”与“无神论”的高度统一

第五节 系统[156]

以孔子为代表的伦理哲学倾向//以老子为代表的自然哲学倾向//以墨子为代表的宗教哲学倾向//以韩非子为代表的法哲学倾向//

第十章 文化冲突视野:文化的挑战与儒学的分期〔158〕

第一节 黄河自然环境的挑战与原始儒学〔160〕

尚无铁制农具的文明社会//建立庞大社会组织的直接目的//“周公作礼”的意义所在//将宗庙的礼器转化为政权的宗器//将血亲的祭祀转化为等级的仪式//从“尊祖、敬宗、收族”到“政权、族权、夫权”//黄河的“挑战”与儒家的“应战”

第二节 “大一统”政权形式的挑战与汉代儒学〔162〕

“大一统”的内涵//生活范围的扩大和政治视野的拓宽//冲破宗法、地域、血缘的局限//用“阴阳五行学说”来扩充原有的“仁学”思想//今文经学派对“阴阳”的利用//古文经学派对“五行”的改造//“天人感应说”和“五德终始说”

第三节 佛、道的信仰挑战与宋明儒学〔163〕

汉儒在政治上的成功与其在信仰上的不足//今文学派与古文学派的相互斗争与佛、道两教的乘虚而入//用“玄道”理论与“心性”学说改造原有的“仁学”思想//将道教的自然本体论改造为道德本体论的“理学”//穷天理的“格物说”//将佛教的四大皆空之心改造为伦理道德之心的“心学”//致良知的“格物说”//“道德形而上学”的确立

第四节 全球性的现代化挑战与新儒学〔166〕

康有为:作为改良主义者的今文经学家//由“据乱世、升平世、太平世”到“君主制、立宪制、共和制”//托儒学之古,改君主之制//吴虞:“中国思想的一个清道夫”//与“孔先生”不和的“德先生”“赛先生”//鲁迅:“中国文化革命的主将”//揭露封建礼教的“吃人”本质//文化上的“换血”如何可能?//不同于“拿来主义”的“返本开新”//梁漱溟笔下的三种文化类型//用儒学的“道统”来统摄西方的物质文明//熊十力之体用一元、道器不二的“新唯识论”//冯友兰之自然、功利、道德、天地的“四重境界说”//改良派、激进派、保守派何以纷纷失败?//“应战”所需要的三项条件//怎样吸收汉代儒学与宋明儒学的成功经验?//新儒学“新”在何处?//是消亡还是更新:儒家文化的两种命运

第十一章 结构主义视野:儒学传统在中国大陆意识形态格局中的地位〔171〕

第一节 二元对立的都市〔172〕

主体间的对立:“计划者”与“创造者”//文化资源的对立:“东方”与“西方”//政治理念的对立:“个性自由”与“国家意志”//市民阶层:沉默的“他者”

第二节 二元对立的农村〔174〕

农民大众：沉默的“他者”//主体间的对立：“自为的存在”与“自在的存在”//两种力量的对立：政府与习俗//价值观念的对立：科学、文明与封建、迷信

第三节 三足鼎立的城市〔176〕

城市改革：三项实质权利//市场经济：一只看不见的手//市民阶层：“他者”不再沉默//市民文学：意在解构权力

第四节 三足鼎立的农村〔178〕

联产承包：家族关系得到利用//乡镇企业：宗族力量得以回升//农民大众：“他者”不再沉默//儒学传统：重新焕发活力//城乡一体：未来关系的整合

第十二章

历史唯物主义视野：“儒学热”的背景与困境〔181〕

第一节 经济增长的潜在动力〔182〕

马克思·韦伯所提出的理论课题//“东亚文明”的实践意义//文化也是一种资源//中国现代化所需要的发展模式//古典儒学的人生理想与现代市场的经济观念究竟能否真正融合？//传统伦理的行为规范与现代经济的契约法则之间到底怎样互补？//家族血缘的人际关系在强化企业凝聚力的同时是否会限制个人才能的发挥？//旧式的人伦情感在缓和劳资冲突的过程中是否会带来相应的弊端？

第二节 政治整合的精神遗产〔185〕

儒家文化在当今世界政治舞台上的地位//汤因比的中国文化统一说//亨廷顿的儒家文化威胁论//儒家文化在当今国内政治生活中的意义//区域经济的差距所可能引发的政治问题//一种具有高度凝聚力的民族意识形态//“新保守主义”的文化思潮//民族文化与世界文化之间如何实现多元性统一？//传统的儒家伦理与现代的国家观念怎样实现历史性融合？//弘扬传统儒学思想与坚持现代启蒙精神之间可否做到并行不悖？

第三节 意识形态的再生资源〔188〕

西方“宗教文化”的解体//“上帝死了”以后//丹麦人的自杀率说明了什么？//加缪的“荒诞感”//理性不能解决信仰问题，科学无法免除精神危机//将目光移向东方//东方也有东方的问题//中国“宗法文化”的危机//原始的宗法血缘情感能否承受市场经济的冲击？//传统的行为方式是否适应现代人的需要？//“天人合一”的信仰体系可否成为今人“终极关怀”的目标？//热潮之后的冷静思考

跳出儒家以反观儒学〔191〕

后 记

绪 论

比“新儒学”更新的儒学研究是否可能？

提要：作为“新国学”研究的一个组成部分，儒学研究要在新的历史条件下实现新的突破，就必须同时超越“第三期儒学”狭隘的续统意识和乾嘉学派单一的研究方法，以真正实现“价值的中立”和“方法的多元”。只有在综合地扬弃国学之传统理念并批判地引进西学之研究方法的前提下，比“新儒学”更新的儒学研究方为可能，“多维视野中的儒家文化”才可能以全新的姿态展现在我们面前。

我不知道“新国学”一词的发明权究竟应该属于谁，不过大家对此并不在意，因为在某某学问之前加上一个“新”字，就如同在某某主义之前加上一个“后”字一样，这本是不甘寂寞的学界人物们常玩的游戏，似也用不着太费脑筋。需要费点儿脑筋的是，国学怎样才能是“新”的？因为说到底，我发现有些主张“新国学”的学者，无论是在价值取舍上，还是在方法运用上，恰恰是在自觉地向旧传统回归，这就不能不使人感到有些纳闷了。虽说近年来学术界有些浮躁，动不动就要“炒一把”，但我相信最多也只能把“冷”的炒成“热”的，总不至于把“旧”的炒成“新”的吧。以此推论，这“新”字里面必有文章。

尽管目前在“新国学”这一面宽大而驳杂的旗帜下，聚集了研究传统学术和传统文化的不同人物，然而就其学术背景而言，大约可分成两大派别：一派以光复“乾嘉学统”而自居，一派以延续“三期儒学”为己任。前者注重学术研究的求实精神，可说是现代意义上的古文经学派；后者强调学术成果的现实意义，可谓是现代意义上的今文经学派。前者在“我注六经”的传统影响下，容易做到“价值中立”，但却很难实现“方法多元”；后者在“六经注我”的传统支配下，容易实现“方法多元”，但却很难做到“价值中立”。然而在我看来，要使“新国学”成为可能，就必须在自觉继承“乾嘉学统”和“三期儒学”的基础上，同时扬弃古文经学和今文经学的历史局限，以实现“价值中立”和“方法多元”的真正统一。

第一节 在国学研究领域中的“价值中立”是否可能？

也许是受康德“批判哲学”的影响，研究西学的人大多能够将“知识”和“价值”这两个东西区分开来；然而在“知行合一”的传统影响下，研究国学的人却常常自觉或不自觉地将二者混为一谈。在正常的情况下，研究哪种文化资源并不意味着对其文化情境和文化价值的认同，这正如研究马克思的人并不一定是马克思主义者，而不研究马克思的人却未必不是马克思主义者一样，其道理并不难理解。然而，研究国学的人却习惯于摆出一副“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的气概，将研究主体与研究对象一损俱损、一荣俱荣地绑在一起。这种现象在所谓“新儒学”的热潮中表现得最为明显。

从时间上看，这期儒学的复兴是在东西方文化激烈碰撞、西学思潮席卷东方的历史条件下出现的，因而它的出现本身就适应了部分学者的“本土文化情结”，有着强烈的价值倾向。正如景海峰分析的那样：“当代新儒家有着强烈的续统意识，熊十力、梁漱溟、马一浮被他们的弟子称为‘现代三圣’，便是儒家道统观念的再现，这种自诩为承续慧命的道统观和他们自视甚高而又常怀悲苦的矛盾心境是极为吻合的，徐复观提出的‘忧患意识’概念，既是他们对中国文化传统的独特体认，也是他们本身掉影孤行的最好写照。”^①

从空间上看，“新儒学”的研究中心后来由大陆转向港台，在一些远离中国大陆而又被外来文化严重冲击下的环境里发展起来，这本身就满足了部分学者的“文化归属需要”，因而带有浓厚的情感色彩。正如牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四人联合发表的《为中国文化敬告世界人士书》中呼吁的那样：“我们首先恳求：中国与世界人士研究中国学术文化者，须肯定中国文化之活的生命之存在。……因为忘了这些，便不能把此过去之历史文化，当做一客观的人类之精神生命之表现。遂在研究时，没有同情，没有敬意，亦不期望此客观的精神生命之表现，能继续发展下去；更不会想到：今日还有真实存在于此历史文化大流中的有血有肉的人，正在努力使此客观的精神生命之表现，继续发展下去，因而对之亦发生一些同情和敬意。”^②

从严格的学术意义上讲，无论是将一己的民族感情过多地投入到学术活动之中，还是用一元的价值判断来包揽研究对象之意义的做法，都可能导致研究成果的偏颇和局限。这道理，熟读并且翻译过康德《纯粹理性批判》的牟宗三并非不明白，他说：“观解理性之活动及成果都是非道德的（不是反道德，亦不是超

^{①②} 《当代新儒家》，三联书店1989年版，“编序”第2页，第8页。