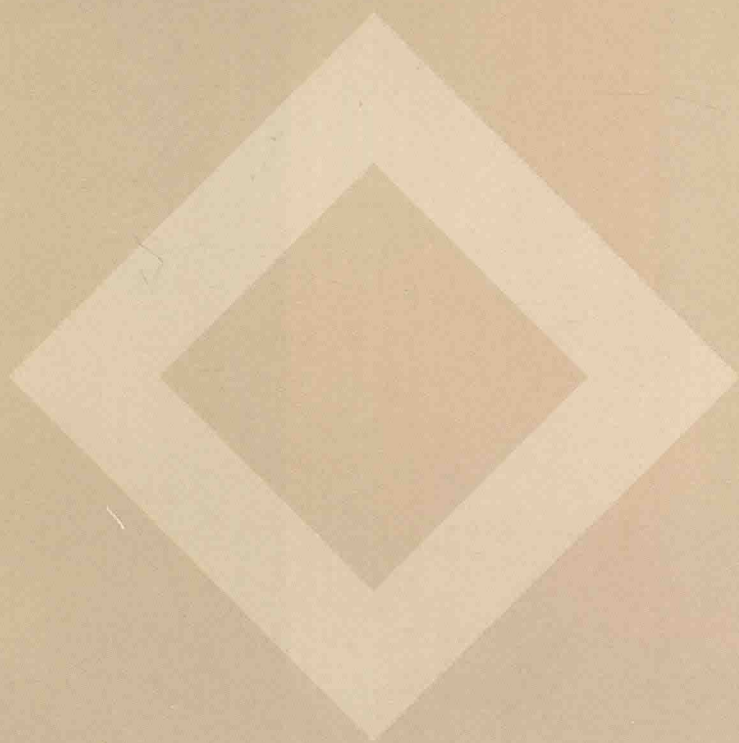


当代大陆
新儒家文丛

丛书主编：陈明 任重



复见天地心

——儒家再临的蕴意与道路

张祥龙 著

人民东方出版传媒

 东方出版社



丛书主编：陈明 任重

张祥龙 著

复见天地心

——儒家再临的蕴意与道路

人民东方出版传媒

 东方出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

复见天地心 / 张祥龙 著. — 北京 : 东方出版社, 2013.12

ISBN 978-7-5060-7070-6

I. ①复… II. ①张… III. ①儒学—研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 288887 号

复见天地心

(FUJIAN TIANDIXIN)

作 者: 张祥龙

策 划 人: 张 杰

产品经理: 王丽娜

责任编辑: 姬 利 王丽娜

出 版: 东方出版社

发 行: 人民东方出版传媒有限公司

地 址: 北京市东城区朝阳门内大街 166 号

邮政编码: 100706

印 刷: 北京中科印刷有限公司

版 次: 2014 年 1 月第 1 版

印 次: 2014 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 1—5000 册

开 本: 710 毫米 × 1000 毫米 1/16

印 张: 20.5

字 数: 254 千字

书 号: ISBN 978-7-5060-7070-6

定 价: 46.00 元

发行电话: (010) 65210056 65210060 65210062 65210063

版权所有, 违者必究 本书观点并不代表本社立场

如有印装质量问题, 请拨打电话: (010) 65210012

总序

大陆新儒家的名字已经渐渐熟悉，其思想轮廓却似乎依然模糊不清。但是，参照唐君毅、牟宗三、徐复观等所谓现代新儒家或港台新儒家，还是可以对其思想学术上的特点做出一些勾勒。

问题意识上，属于后五四时代的前辈们主要是在中西关系语境里工作，面对携政治、经济、军事之威势而来的文化压力，带着悲情为传统文化和儒家做知识和价值上的合法性论证，但是所采用的学术话语和价值标准却基本上都是来自西方。大陆新儒家属于全球化背景下、改革开放后的时代，所面对的是转型期的政治经济和文化问题，其工作起点和目标是希望对这些问题的有效解决和承担来实现传统延续民族的复兴。

要做到这一点，仅仅把儒家文化视为一个知识的系统是不够的。于是，与现代新儒家多采用哲学话语形式对儒家经典加以阐释梳理不同，他们主要选择了宗教的学科框架，从这样一种人类生活的精神维度、一种人文和意义的视角去理解儒家思想系统在历史上的地位作用、把握其与生命生活的互动联系、描述建构其在当代社会的地位功能。牟宗三等也有以教化、人文教诠释儒家经典的情形，但这并不足以否定、替代对儒家文化进行宗教把握的正当性与必要性。人文教只是强调了其相对于神本宗教的某种特征，而教化本身是一个动词，即依据某某（对人）进行教育，并不涉及“某某”的内在属性，如基于道德的教化是一种教化，基于宗教的教化也是一种教化。

视东西方文化为不同文明类型既是近代学界的某种共同认知，也是现代新儒家进行自我辩护的某种策略选择。在这一前提下，他们将思想的重点集中在心性之学以彰显其不可替代的特殊性与优越性，认为问题只在于如何由此内圣开出新外王即现代自然科学和民主制度，其左冲右突曲为之说过程十分艰难效果却不尽如人意。而大陆新儒家从宗教入手，不仅上遂天道奠立根本，重归《尚书》、《诗经》和《周易》的上古传统（宋儒偏重“四书”。现代新儒家心性至上，有现代宋明理学之称），同时也方便直接地切入现实问题，在对国家建构与国族建构的论述中将论域由形上学及道德和伦理学向法学、社会学、民族学和政治哲学等开拓延展。

凡此种种，应该可以将大陆新儒学与现代新儒学或港台新儒学的思想风格初步而明确地做出一些分判了吧？当然，这只是自其异者观之而已。从历史看儒家传统生生不息变动不居，从现实看它也同样光谱丰富精彩纷呈，但其作为中华民族精神存在之重要维度所具有的基本性格却是一以贯之的。

“大陆新儒家”的概念从一位旁观者口中道出具有相当的偶然性，但它却使那群认同儒家的学者实现了由自在到自为的转变。这是必然的。虽然堪称经典的作品尚有待时日，但新的发展方向与趋势已是隐隐然确立成型。我们和东方出版社合作推出“大陆新儒家文丛”正是要记录 and 推动这一思想的律动和创生。我们相信这对儒家和传统、中国和世界都是具有重要意义的。

谨以此为序。

序言

在中国大地上，儒家正艰难摸索着一条团体复活之路。十一年前，我写过《全球化的文化本性与中国传统文化的濒危》一文¹，旨在探讨以儒家为主的中国传统文化的当代现状。我提议通过四个指标来观察一个文化，以看出它是活的还是死的、是健全的还是危殆的。这些指标是：团体式传人的状况，所依据的社会生存结构的现状，基本价值取向为人认同的程度，独特语言的流行情况。我当时的结论很不乐观。现在看来，第二个指标——儒家和传统文化的社会生存结构——呈现的情况还在持续恶化，比如农村和家庭家族结构的进一步衰落；第三、第四指标所显示者是有进有退，而“团体式的传人”方面则似乎出现了一些正面的进展，比如这套文丛的出版就是一例。虽然离真正形成儒家团体还很有点距离，但毕竟开始拢聚了些人气和氛围。

甲. 儒家复现的背景

“复，其见天地之心乎？”（《易·复·彖》）儒家经过百年的急剧坠落，如果今天其团体性存在有了哪怕很模糊、很单薄的复现的话，那么从中让人见到了什么样的天地之心或时代精神呢？首先，它表明二十世纪反儒家运动的不合理，那是在西洋东洋武力击打下失去基本生存理

1 此文首刊于《南开大学学报》（哲学社会科学版）2002年第5期。

性的错乱表现。本书第一章、第五章回顾了那个谵妄自虐的惨痛历程。从《新青年》就可以看出，那个时代领潮的中国知识分子的激进是何等的肤浅和武断。可叹的是，就是这样一批人〔而不是华夏的甘地、泰戈尔、黑麋鹿（见第一章末）〕所鼓荡出的风潮裹挟了中国的现代命运，走上了一条与其他非西方古老文明不同的应对西方压力的全盘夷化之路。如今，当中国人的经历——无论是那个风潮的最高体现即“文化大革命”，还是近三十年经济发展、与其他民族的交往——多了之后，民族意识开始恢复，一些敏感者就觉得不对劲儿了，生出了挥之不去的受蒙骗之感。为什么其他的非西方民族可以不谋杀自己的精神祖先也可以在现代生存？我们这种六亲不认是不是太得不偿失了？于是有了文化上的思乡，而与儒家有缘者，或看出儒家真理性的人们，就要“兴灭、继绝、举逸”而重认、再续民族的精神族谱了。

其次，儒家的某种复现暗示出，中国人的内在生活缺少了某种东西。许多人不知道缺的是什么，但就是不安、烦躁和抑郁。如果你告诉她或他缺了什么，他们总不认同，或半信半疑，因为他们已经习惯了无根状态但又厌烦它恐惧它。这时，那些声称能够提供某个绝对明确的终极答案的教派和体制，就既能吸引人，但却又吸引不长久。儒家不是那种教派，她的答案就在动荡的实际生活之中。这既是她的弱处，也是她在强说林立的当代世界中的引人处，她因这弱处才逼真。二十世纪的中国政治，或左或右，皆从西方而来，如今两边虽然仍是主导意识形态，但都已失去光环而露出干底，让其中的一些信奉者或转向民族主义，或转向精英主义和后现代主义。无论如何，当中国面对世界时，已经不再愿意让世人将自己只看作马列毛的传人，也不愿意屈居于西方忠实追随者的地位，于是忽然想起了孔子，虽然至今只是个名字，但毕竟是在一个世纪的凌迟之后又再现的名字。

再者，这复现映射出，当今中国人乃至人类面对的问题不是当下流行的那些手段可以真正解决的，不管它们是科学的、宗教的、政治的、技术的，还是管理的。全球环境恶化、物种剧亡、荒野消失、家庭衰败、农村衰退、传统丧失、生活平整、功利至上、快乐冷淡、嗜新上瘾、灵魂虚无，等等，都超出左右之争远矣。须知节能灯泡、电动汽车从长远看会更不利于自然，人会绝望，绝望于现在人类正行的道路。前面没有清新，没有美好，没有难题的真实解决，只有科学技术、商业媒体和政治经济学给我们的一次次许诺，和一次次爽约。世界变得越来越脏，在基因、原子和纳米层次上的不可逆之脏，越来越不可爱、不真诚、不正派、不安全，于是一些人越来越急切地仰望星空，哪怕从心理上找到太空移民的可能（比如六百光年之外的“宜居行星”开普勒-22b）也好。儒家可以在这样的针尖上舞蹈吗？实际上，只有到了这般山穷水尽处，或许才有儒家展露其“生理活性”的机会。

乙．复儒之道路

以上讲的各种问题，其明白的表现现代，更大的祸乱在未来，但其根在西方古代的“两希”（希腊、希伯来），也就是在一种自认为发现了超越一切历史文化的普遍必然真理和形式化实体的精神傲慢；其干则在西方近代的个人主体化的绝对独立意识里，我思故我在，故世界在，人可为自然立法。这种形而上学、实体一神论、主体主义和高科技，递生、结合、变形成一个越来越强有力的怪兽体制、“魔戒”帝国。它征服世界，推平一切异质的文化和生命形态，所以会导致以上提及的那些怪现象。它们表现出人类各民族的被征服状态，并可能预示着人类的消亡，如果我们没有“阿凡达”式星球可移居的话。能够帮助中华民族乃至其他民族摆脱这种整全控制的思想 and 实践之中，儒家应该是最有潜力

的一个，因为她的根基在血脉亲情之家（见本书第十章），有家族团体的独立生存潜质（见本书第九章），其构造方式是非普遍主义又非特殊主义的“热思”（见本书第三、第四章），能够自觉进入历史的实际情境中。而要脱开现代性怪兽的蛇吸力，只靠个人的修行、地方主义的自治、体制内的逐步改进、西式宗教的干预、理想者的团体实践乃至更高科技的发明，都或者于事无大补，或行不通，或是饮鸩止渴。所以儒家要想重回历史舞台，须从恢复家庭原生态着手，以使这团体的复活是真活，也就是赢得自身的真实生存活体，而非仅限于一个寻常宗教组织，并因此而与其他宗教相峙，为某些势力控制，或在组织体制里异化，在派系争斗中离析。

为达此目的，要在恢复儒家的团体存在或重建儒教（本书第二章）的同时，重建儒家的生活境域或生存基地。这既包括在主流社会中重建团体、兴学立教（首先是孝悌之教）、扶危济困、批评时弊、复活礼仪、建设社区（尤其是农村）、影响立法等等，也要去兴灭继绝，“还从物外起田园”（王维《桃园行》），在现代主流体制之外创建儒家的生存基地，也就是我所讲的建立儒家特区（本书第八章），以使儒家扬长避短，在当代和将来焕发出根底活力。这种建立首先还不是一制度设计，而是“周文、武起丰、镐而王”（《史记·孔子世家》）那样的返回儒家生命源头——儒家的人间生活化和亲子源头性——而最终王天下之举。须知，儒家的本原生机既不只在心性，亦不只在制度，而是在两者还未分离的家生活里。家既是人类制度之源（列维-施特劳斯¹），亦是人修身达性

1 列维-施特劳斯认为使家庭可能的乱伦禁忌或外婚制（儒家所谓“男女有别”者）乃人类制度之源。见他为《家庭史》写的序言和该书“绪论”第一节。“列维-施特劳斯通过下面的提法揭示这一思想：任何文明都禁止乱伦，禁止乱伦到处又与必须与亲族狭小圈子之外结婚的指令相搭配。这些负面的禁止于是变成了正面的联姻规定。……禁律、指令与交换之间密不可分地彼此相连，这样也就完成了天性 with 文明之间的过渡，使文明出现在天性之中。这一‘伟大思想’，与‘了不起的社会学方面的丰富想象力’相结合，就使列维-施特劳斯的著作成了‘一部巨著’（见杜蒙著作，1971年出版，第89页）。”（《家庭史》第一卷，安德烈·比尔基埃等著，袁树仁等译，北京：三联书店，1998年，第21页）

之所（罗近溪¹）。修齐治平的发端在格物，即格此亲子家庭之物，由此才有致知、诚意、正心和修齐治平。此乃儒家的独得之秘，表面上平实简单，百姓日用而不知，但里面隐含着极其剧烈的发生机制，乃至因为投入这不确定的生生大潮中而要遭遇的多种可能——危险、偏离、寻回、再生。

夫子是古今罕有的热思大师。所谓“热思”（本书第四章），相对于事后反思之“冷思”而言，即就于事情正发生进行之际而思之，所以此思也必参与此事情的构成，又被此构成而再造就，如此回旋不已，无可把捉、唯变所适而又递次分明，此乃“天命之生生不已”之切身义，“君子而时中”之紧要义。在此沸腾热思之中，夫子明悟到，不可于此生生境域之外去寻任何超越的原则和实体，不管是天道、性命还是鬼神、兼爱，来刻舟求剑式地规范此人间生命与伦常，而只能以此人间生活的家源头为根本，通过六艺使其生生本性充分开显，于人道之艺化处而得仁道、天道，此所谓“仁者人也，亲亲为大”（《礼记·中庸·章二十》）。

而此“艺化人道”的关键就是孝悌的引发和扩展。它既依据人类天性，又不离那些根源于此天性的礼乐教化和正治，以便开显出此孝悌里蕴涵的生存时义和时中良能。所以儒家以孝悌为仁德之本，绝非仅是提倡一道德教化的原则，而是因其深明人与世界的本性，去追本溯源、直探元亨而让万川映月、月又映万川的“无极而太极”之《易》举（本

1 罗近溪曰：“赤子出胎，最初啼叫一声，想其叫时，只是爱恋母亲怀抱。却指着这个爱根而名为仁，推充这个爱根以来做人，合而言之曰：‘仁者人也，亲亲为大。’若做人的常是亲亲，则爱深而其气自和，气和而其容自婉，一些不忍恶人，一些不敢慢人，所以时时中庸。其气象出之自然，其功化成之浑然也。”（《明儒学案·卷三十四·泰州学案三·近溪语录》）“乃叹孔门《学》、《庸》，全从《周易》‘生生’一语化得出来。盖天命不已，方是生而又生，生而又生，方是父母而己身，己身而子，子而又孙，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孙，是替天命生生不已，显现个肚皮；天命生生不已，是替孝父母、弟兄长、慈子孙通透个骨髓。直竖起来，便成上下古今，横亘将去，便作家国天下。孔子谓‘仁者人也，亲亲为大’，其将《中庸》、《大学》已是一句道尽。孟子谓‘人性皆善’，‘尧舜之道，孝弟而已’，其将《中庸》、《大学》亦是一句道尽。”（同上）

书第十三章)。环顾古今中外所有学说宗教，从未见有至亲至诚而泽人成人如此之深广灿烂而周行不殆者！文明是对人类的自然—人文天性的深度驯化，所以到某一文明高度发达之时，如苏美尔、巴比伦、埃及、希腊、罗马的晚期，此种驯化已窒息人类天性的野性生机，使该文明化民族趋于堕落失态而亡。儒家主导的中华文明之所以可以在文质交替、改制更化之中衰而复盛、终而复始，就是因为其根扎在人类生存的命脉中枢，阴阳相交而与时消息，“‘王假有家’，交相爱也”¹（《易·家人·九五〈象〉》），所以总有剥极而复的转机。

仁之本在孝悌，而孝悌之本则在此阴阳时几。这是本书第十章所探讨者，而在第十一章中就以《哈利·波特》为例来显示这是个人类事实，只不过中华文化对它特别自觉而已。就此而言，我主张的儒学和儒教也有普遍性的诉求，但不是普遍主义的诉求（本书第三章）。实际上，理解整个现代人类的境况和儒家的命运，乃至儒家的热思方式，“时”正是最关键的。得时而兴，失时而亡，可在多重意义上理解。惠栋曰：“《易》道深矣！一言以蔽之曰：时中。……时中之义，明于孔子，乃尧舜以来，相传之心法也。”（《易汉学·卷七·易尚时说》）善哉斯言！切哉斯言！但程朱对此“心法”的解释（朱熹《中庸章句》开端），未得其时义，只是“不偏”、“不易”如何能时中？“子曰：‘可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。’”（《论语·子罕》）“执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《孟子·尽心上》）“权”是时的一种表达，乃孔孟儒的最要害处，无它则无《春秋》，无公羊学，也无《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》。

1 我将“王假有家”之“假”理解为“凭借”，与王弼将“假”训为“至”亦不矛盾。王氏曰：“假，至也。履正而应，处尊体巽，王至斯道以有其家者也。”（《周易注》）又，《口诀义》引先儒云：“犹如舜能治家，处于妨汭，即是归让至焉。”（李道平：《周易集解纂疏》该条疏）。

但此处也正是最危险处，稍有不诚则“贼道”莫大焉。

丙．现代性与高科技之时性

当代人类被现代性（modernity）控制，而这现代性的要害，首在其时性，即以“现在”时相为时之本、时之实，而贬抑乃至摒弃过去和将来时相之真实。所以此孤立化之现在，遂成一无深刻变化可能的永恒现在，在现象界则（随立说和功利追求）表现为任意改换而求新，是一切形而上学、实体—神教和高科技的立道之本，或其逻各斯所在。直到黑格尔之绝对精神和马克思之共产主义，仍是此逻各斯之变体。比如，正是高科技和商业化，在现代和可见未来使得现在欺凌过去和将来。我们所属的智人（Homo sapiens）传统生存形态中，过去和未来交织成现在¹，儒家的仁一人说承续之，而西学正宗唯理论及其导致的知识与经济、政治形态则变换其基本结构，极端凸显现在时相，于是使此结构呈一种持守实体化教条和嗜好现在之新并存的形态。“我们不能不这样说和这样想：只有存在存在，而非存在是不存在的。”（巴门尼德《残篇》DK6）因为“它（存在）既不是在过去，也不是在将来，而是整个在现在（因此它无处可去，必永远现在着）”（《残篇》DK8）。这就是西方传统哲学核心“存在论”或“本体论”的发端主导处。这种主要活在现在

1 科塔克在《人类学：对于人类多样性的探讨》中写道：“看来人类是最能合作的灵长类，表现在寻找食物和其他社会行为中。除了黑猩猩中有猎肉分享之外，猿类倾向于个体的寻食。猴类也是独行觅食的。在人类的寻食者们那里，男人一般去打猎，女人则采集，然后都将得到的食物带回营地来分享。那些不再觅食的老年人从年轻些的成年人那里得到食物。每个人都分得大猎物的肉。由于受到年轻者的供养和保护，年长者过了生育年龄后还活着，并由于他们的知识和经验而得到尊重。在一个人类群组（band）中储存的信息，远大于任何其他灵长类社会所具有的。”“相比于黑猩猩和波诺波猿（bonobo，倭黑猩猩），人类的性伴侣的联系倾向于更排外和更持久。由于我们这种更稳定的性关系，所有人类社会都有某种形式的婚姻。”“人类从自己出生社群之外的社群中选择性伴侣，因此夫妻俩人中至少有一个是外来的。然而，人类终生都与儿子们和女儿们保持联系。维持这些亲属和婚姻联系的体制造就了人类与其他灵长类的主要区别。”[中国人民大学出版社英文版（*Anthropology: The Exploration of Human Diversity* (twelfth edition), by Conrad P. Kottak, McGraw-Hill Companies, 2008, 中国人民大学出版社与 McGraw-Hill 出版（亚洲）公司合作出版，第83—84页。引者汉译。字下加点乃引者所为，以突出显示古人类——其中甚至包括了能与直立人——的时间意识形态。]

的人类使世界恐惧。索福克勒斯悲剧《安提戈涅》中的歌队唱道：“这世上的多重奇特之中，哪个也比不上人类激出的奇特如此绝然卓立。”海德格尔将这“奇特”（“τό δεινόν”，其意为“可怕”、“有力”和“难以抗拒”）译作“das Unheimliche”（《形而上学导论》章四节三），赋予它以“无家状态”之义。此种古希腊乃至古希伯来视野中的人与随四时而行焉的自然有本质不同，他虽然沉浸于三相交生的人时中，并依其而有智慧，却只专注于现在或现代，而努力割断与过去（前代）和将来（后代）的血脉联系，于是而无家可归，于是而不断改进当下手中把持的利器，于是有不可测的“暴力的”（gewalt-tätig）或“篡改的”、“冒犯的”倾向。当一个这样的直立动物在旷野中向你走来时，你会有奇特的恐惧感，因为你不知道他要干什么、会干什么，下一步会有什么举动，因他只活在现在中，这是你面对狮子老虎也不会有感觉。这种生存者被西方人看作从本质上高于自然，带着原罪，不管是亚当夏娃犯的罪，还是安提戈涅之父俄狄甫斯王犯的罪，于是需要外在超越的神、律法、知识、城邦、现代国家，乃至全球化和星际化的拯救。“在这样一个贫乏的时代，诗人何为？”（海德格尔于《林中路》里所引荷尔德林诗句）真正的诗人如荷尔德林，真正的诗意思想者如孔子、老子，不执着于现在，而是要登上时代边缘的峰顶，“述往事，思来者”（司马迁《报任安书》），缅怀久远过去，期待神圣天道的将临。

现代科技造就了一个离析几乎所有家庭的现在时存在方式。老一代人之所以在现代世界中失尊，因为高科技制造出的“新一代”、“新新一代”产品使他们的技能和知识在生前就过时；年轻一代之所以对长辈如此傲慢，因为他们在这种技术框架中直接体验到，这个世界只属于他们，当然也只是当下的他们。当儿子、孙子为老人启蒙如何使用电脑或网购、网聊时，这个世界与过往时代的世界是代际颠倒的。所以年轻者

宁愿从同代人的小团伙中找到崇拜对象，万想不到父亲、母亲、爷爷、奶奶可以是他在现实中谋生做人的榜样，而这却曾是人类在两百年前的几千年几万年乃至几十万年中的状况。这就造就了我们感受这个世界和感受我们自身的方式，所以现代人生活在分裂之中：让我们进步和有利的东西并不让我们感到幸福，而那让我们幸福的东西（比如家庭、自然）却受到我们几乎最多的苛责和伤害。当年轻人得意的时候，他俯视前辈，觉得他们陈腐过时；当他不那么成功甚至犯罪时，他在自己从小成长的家庭中找问题的缘起，怨恨父母。这样的新人就难于建立健全的家庭和养儿育女，或者本能地就不愿去养育子女，因为那将使她或他成为注定过时的父母、祖父母。但科技进步得如此之快，以至于就在一代人之间就制造出更新的一代或半代、三分之一代。八零后嘲笑五零后至七零后，而九零后却开始嘲笑八零后了。这时的八零后或七零后就开始理解和尊重自己的父辈并从根本处看重家庭家族了吗？未必。现代性造成的当下化的时髦力量是如此巨大，以至于所谓过时者也要去赶那“午后”乃至“黄昏”的时髦，因为大家都要作新人。无数为老年人提供的心灵鸡汤都反复告诫他们要摆脱子女、忘掉过去，只想如何将当下的日子过好，万不可期待子女将来的孝顺报答而再去带孙辈，而失去自己的人生，这已经被糊里糊涂地耽误了、过一天少一天的人生。在这种强迫现代化、现在化的生存结构中，把人生账目算清楚了但又并不幸福的个体主义者——他们的底线是不吃亏——会越来越多。当下化的恋情被追捧，同居化的暂时家庭也是可以的，而“传统的”、实际上是真实的家庭家族是注定衰落的，就像传统的农业和手工业注定衰落一样。所以儒家的复活和被期待的复兴不但要有自家的团体存在，以抵抗这种现代性的离散力（这是所有宗教、特别是那些新兴宗教要做的），而且更关键的是，绝不可以只局限于这个反家毁家的现在化结构之中。

丁． 康有为思想析评

正是在这一点上，我感到不得不讨论一下康有为（1858—1927年，字广厦，号长素，人称南海先生）的学说，以便将以上所讲的多个要点贯通到对一个很相关又很重要的人物及其思想的评价中去。近些年来，一些儒家人士越来越关注康有为，甚至认为儒教的复活要走当年康氏开创的道路，或起码从康氏《春秋》公羊学、儒教观和立孔教为国教的学说中得到重要的启发。我认为这是危险的。

康长素天分极高，其人生变幻诡谲如传奇，参与并从思想上主导戊戌变法，创建孔教会并险些被立为国教。他被各派抨击，却能借时代风力扶摇而上，进入历史事件核心，屡败屡争，绝不服输。我批评这位笼罩着光环的南海先生，主要还不是由于他从事的两件大事——变法和立孔教为国教——皆失败，并皆于儒家有巨大的负面后果，而是因其思想根基处的现代性和因此而构成的反儒性。

康氏学说虽多，但其发端要害和最有影响者在《大同书》。此书的显隐本身就带有长素治学的诡异特征。大致说来，它初步形成于光绪十年（1884年）即他二十七岁前后，约于光绪二十八年（1902年）定稿，至民国八年刊行前两部分，迟至民国二十四年方完整出版。可以说，此书及同时写成的一批文稿是他独特思想的源头，隐藏着他全部学说的秘密，先口传于弟子间，后寻隙展现于康氏公羊学和康氏改制说，再自由转体为孔教说，自珍不舍而加工补充，终于作成于他居印度期间，却要在死后才全部现身。

此书激情洋溢，也鬼才横溢，是康长素思想心声的直接喷发。而它的“最要关键”，如其弟子梁启超所言，“在毁灭家族”（《清代学术概论》）。康氏在此书1935年中华书局本的己部第一章总论（《康有为全集》第七集该书第三部分），对家庭做了最动情的控诉和最无情的批判。

“其孝友之名愈著，则其闺闼之怨愈甚。盖国有太平之时而家无太平之日，其口舌甚于兵戈，其怨毒过于水火，名为兄弟姊妹而过于敌国，名为妇姑叔嫂而怨于路人。……都中国四万万之人，万里之地，家人之事，惨状遍地，怨气冲天。”（《全集》第七集87页）其原因，则在于家要敬宗收族，而此亲亲“相收”必造成家的私有、排外和窝里斗，既不利于公义，也不利于家中之人。总之，家庭不仅给家人造成无穷痛苦，也会“害性害种”而弱国亡国。后来傅斯年等人说“中国的家庭是万恶之源”，其源头就在康氏。这正是康长素让人惊叹之处，居然在十九世纪八十年代就预示出二十世纪乃至今天的许多东西——家庭毁坏、彻底反传统、疑古主义、共产主义、自由主义、人人平等、科技崇拜、恃强进化观，等等。新文化运动和左派右派都与他有思想牵连，但毕竟还是左派与之更相关，所以“康氏预示”还包括1949年和1966年指示的东西。

可是，就在同一本书里，康有为又承认亲子之爱是人的天性，还描述父母育子之功劳，主张孝行报德之合理。对这些似乎矛盾之论，他用三世——据乱、升平、太平——说来摆平。家庭的合理性只适合人类低级阶段的生存繁衍需要，所以中国式的家庭只在据乱世有必要，西方的那种男女比较独立平等的小家庭则是升平世的状态，而要进入太平世，享大同之乐，则必须“去家”或彻底铲除家庭，让公家或大同世的公共政府来主持各种公立机构，如人本院、育婴院、养老院等等，将亲子关系和家庭功能完全顶替掉。这样，男女只媾和生子而不养不育，儿童全由公家抚养教育而不知父母是谁，也就再无尽孝的必要。我相信，康氏如知道可以有试管婴儿、精子库、代孕、避孕、克隆等技术，定会在他的大同世中欣然采用，全面推行，因为那样就更省事、高效和公共化了。

由此可见康氏的基本思维方式，即一种完全对象化的功利主义和基于它的公共主义，一切依从避苦趋乐的利害计算，一切要兑现为当下可

把捉的欲望满足。所以它是一种看不到传统和内在时间源头的现代性学说，或者说是相当粗硬的现在主义。按这种算计，家庭这个儒家之根就是可以和必须被最终顶替掉的赘物。就此而言，他是现代的墨家，绝对不是儒家，而是反儒家；他虽受过佛家影响，但其正面的大同方案，也绝非佛家的。他的思维中尽是对于现成化之物的随意拼接，以求大同之乐，哪有缘起性空的中观微妙？他之所以崇尚公同，屏弃所谓的私异，全从艳羨西方的功利计算而来，中国的大同说、三世说、公羊说等等，不过是假托而已。近现代广东三位讲大同的著名人物，洪秀全、康有为和孙中山，都是以西为体的。可叹中国的命运、儒家的命运，就被如此这般的同而不和了。

康氏的其他重要学说，也无不是这个模式，即其根底处和最高境界处，是完全西方化、功利化、现在化和力量崇拜的，也就是反儒家的，但用三世说，可以容纳许多似乎是儒家的东西，甚至可以显得特别为儒家着想，比如立孔教为国教。叶德辉说他“貌孔心夷”（《翼教丛编》卷六），乃不刊之确论，如果这“夷”也包括墨家、杨朱和法家的话。说孔子是王，创立孔教，为万世开太平，似乎很儒家，但说孔子自己做了六经，儒家的经典和制度主张都是托古的伪造，则是从根本处毁灭儒家乃至中华精英文化。康氏的一些具体言论，比如尊王攘夷、保种保教、敷教在宽¹等等，并非无历史情境中的可取之处，甚至有精彩之处，但囿于其基本思想方式，他提出的具体方案的顶尖处，都有非儒家和反儒家的质地。比如对孔教的设计，按耶教教皇或欧洲国教的体例，完全从国家体制着眼，从上到下地贯通，就不符合儒教本身以家为本原，亲亲而仁民，以六艺兴教化的特点，而只是他那种割裂公私、以公代私而谋

1 参见唐文明：《敷教在宽：康有为孔教思想申论》，北京：中国人民大学出版社，2012年。