

亨嘉五论 卷二

儒家辨章

◆ 王文元 著

閑則苟屈屈
妙助兩于
令生紫足
在不續羈
在

西元二〇〇九年冬月載者珍堂



中国档案出版社

亨嘉五论 卷二

儒家辨章

王文元 著

中国档案出版社

自序

论儒家者往往考故实，索谬讹，入窠臼，落凡目，造词为新，臆度为异，荟蕞众说即成一书，漫而不得其要。粗看大言炫耀，细观徒使旧貂多一狗尾，绝无省发。见经卷内之细而忘经典外之宏，矜持于铢两尺寸，纠缠于细枝末节，硁硁小矣。以儒家为月，论儒者为星，新星横空月必失明；以儒家为凤，论儒者为乌，乌占枝头凤必高逸。

真论儒者于切要而又难于梳理处未可轻恕也。

切要者何？窃以为断儒家利弊而后用也！

儒家利弊可断乎？可。大而言之，儒家之形文化利多，质文化弊多。形文化者，敬祖、孝顺、慈爱、温良、慎独、中庸、知书达礼、文质彬彬者也；质文化者，无欲、去执、服从、归顺、唯上、阿谀、求名攫利者也。

予每耽于儒家之逸响高韵不能自拔，华夏道德文章、诗词歌赋，十九归于儒，余归九流；儒士躬身事功，杜奢靡矜，惜时奋勉，不教日晷虚走寸分——此尤吾赞儒家者。

儒家亦有驚遠不实者。以“内圣外王”求全于帝王，誠不能也。古曰：人主之疾，十有二发，非有贤医，不能治也：痿、蹶、逆、胀、满、支、隔、盲、烦、喘、痹、风……无使百姓歌吟诽谤，则风不作。（《韩诗外传》卷三）

刺，儒者所为；忠，亦儒者所为。可得兼乎，吾尝疑之。出不行之语，为不能之事——此尤吾厌儒家者。

赞吾欲赞，刺吾欲刺，分毫析厘，使利归于用而弊归于荒——此我治儒之大宗也。

寻常论者必数经史子集，道人伦义理，尤钟孔子之仁义，孟子之心性，荀子之礼制，董子之君权神授，邵子之太极，周子之道德性命，二程之天理，陆子之心学，朱子之理气，王船山之行先知后，王守仁之知行合一……不免精于粗而忽于细，明于理而蔽于形。吾独不然，以为儒家精奥在于外形：求美，求善，求仁义；忧国，忧民，忧天下；重文，重礼，重气节；畏天，畏地，畏天命；守道，守伦，守传统。

祖宗者，不可无一，不能有二。吾生为华人，死为华鬼，必以祖宗之长为勉勛。吾言儒家缺失，亦不独恶儒家，求真之心人皆有之，岂分畛域乎？世间本无醇粹之物，何独求儒家邪？

虽然，近世以降，儒道渐衰，国粹易色，诗林玉尺荒，艺苑金针废，有遗产以为污，亡文化以为乐。轩轻价值皆以泰西为好，儒家风威、传统国粹、华夏旧物价值陡降，唾如粪丸。今，国人喜西厌东，取新弃旧，多以习夷语为能事，文学院徒与竟然考实夷语而置国语于不顾！无论经史、不知子集者益多，甚者恨不能染眸以充鬼方。

长鹰欲坠，犹振哀音，文统欲绝，能不揪心？暴长之物，必有衰期；暴短之物，终会泰来。

儒家文化当亡乎？当存乎？吾不详也。吾知者，有名而死，

孰与无名？定儒家之存亡，非我力逮。吾爱华夏，吾爱传统，
吾爱儒家，吾之思致在传统更甚于在我身。

我所能者，为儒家求名耳！

丁亥岁初
于北京社科院

目 录

自 序	(1)
第一章 导 论	(1)
第二章 儒家之形式美与程式美	(14)
第三章 儒家文化之精奥	(56)
第四章 儒家之人文精神	(71)
第五章 儒教正义	(85)
第六章 儒家之中国观	(127)
第七章 尊圣·传圣·造圣	(164)
第八章 儒家之悖论	(197)
跋	(235)
后 记	(237)
附录一	(238)
附录二	(239)
附录三	(244)

第一章 导 论

儒家文化使中国人儒雅，对美与善始终保持着高度敏感。儒士写作，总要字斟句酌，在极细微处完成美的组合。我深信，只有使用汉字的华夏民族才可能产生出“一字之师”，才能写出惊天地泣鬼神的神笔。

我考虑儒家精华与糟粕问题已经有十多年。中国古典文献中，与儒学有关的文字所占比例相当大，儒论已经叠床架屋，再行投入，风险多多。弄不好虚无派说我荣古虐今，国粹派说贱古贵今，两边不得好。可我考虑再三依然要投入进去，要将自己十多年的思考化作众矢之的，通过批评，使我的儒家观臻于完善。

激励我冒险的因素有二：

——儒家文化式微，天佑不如人救；

——近百年来，国人对待国学出现了偏差，亟待纠偏。

第一个因素，有目共睹，兹不论，现只论第二个因素。

国学认识上的偏差，在 20 世纪初叶表现得最为明显。用一句话概括这种偏差，就是全盘否定以儒家为代表的国学。以王国维、吴邦迪、辜鸿铭、吴宓为代表的反对派则相当孤立。那时最为流行的话语就是“兴”、“灭”与“破”、“立”。以下是当时报纸上的一段报道：

共和政体成，专制政体灭，中华民国成，清朝灭，总统成，皇帝灭，新内阁成，旧内阁灭，新官制成，旧官制灭，新教育兴，旧教育灭，枪炮兴，弓矢灭，新礼服兴，翎顶补服灭，剪发兴，辫子灭，盘云髻兴，堕马髻灭，爱国帽兴，瓜皮帽灭，爱华兜兴，女兜灭，天足兴，纤足灭，放足鞋兴，菱鞋灭，阳历兴，阴历灭，鞠躬礼兴，拜跪礼灭，卡片兴，大名刺灭，马路兴，城垣卷栅灭，律师兴，讼师灭，枪毙兴，斩绞灭，舞台名词兴，茶园名词灭，旅馆名词兴，客栈名词灭。

（《时报》1912 年 3 月 5 日，《滑稽余谈》）

调侃之言基本反映出当时国人心态。实际上，《滑稽余谈》总括得还远远不够，遗漏了诸如“文言文灭，白话文兴”、“科举制灭，任命制兴”等重要内容。毋庸置疑，许多“兴”是该兴的，“灭”是该灭的，然而也不容讳言，“兴”里面不乏滥竿，“灭”里面不乏无辜。可以想象，在如此崇洋媚外的氛围中，儒学与孔子会受到怎样不公正的待遇，国学会是怎样的处境。当时流行这样一个顺口溜：

洋帽洋衣洋式鞋
短胡两撇口边开
平生第一伤心事

碧眼生成学不来

(《公余日录》卷十)

姑算报刊的乌菟之议不足为凭。看一看学者的态度，学者以胡适名气为大。胡适对儒学的偏激有过于市井之言：

正因为二千年来吃人的礼教、法制，都挂着孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下来，捶碎，烧去！

(胡适《吴虞文录·序》)

吴虞乃打倒孔家店之急先锋，第一次提出“打倒孔家店”的口号。吴虞讲话之激进，就是今天听起来仍让人毛骨悚然，而胡适竟然毫无保留地支持他。

“捶碎，烧去”不仅表明了胡适对儒学的偏激态度，同时代表他的偏激方法论，胡适把“建设”与“破坏”这两个本来风马牛不相及的概念对偶起来：

不知破坏，如何建设？

没有建设，如何破坏？

(《胡适诗存·努力歌》)

如果说“捶碎，烧去”是激进，这首“诗”就是呓语了。胡适对中国人的思想启蒙有一定贡献，然而走向极端就不免滑向谬误。胡适的上述主张产生了极其恶劣的影响。“不先破坏就无法建设”成为中国人的口头禅，并成为后世的治世金针。

一时间，中国的“月亮”灭，外国的“月亮”兴；皇权、相权分权体制灭，寡头专权兴；礼治灭，人治兴；格律诗灭，

新诗兴；散文灭，小说兴；雅文学灭，俗文学兴；孔子、孟子灭，叔本华、尼采兴；拱拳礼灭，握手礼兴；字号名讳灭，直呼其名兴……

“灭”与“兴”，虽然普通两个字，却足以折天柱，绝地维，把世界搅得昏天黑地。

一家报纸不无忧虑地说：

我看如今这些少年们，实在可虑。他们看看外国事，不论是非美恶，没有一样不好的，看看自己的国里，没有一点是的，所以学外国人惟恐不像。

（《大公报》，1903年4月17日）

点穴到位，令人心折。

王国维有自己理性的判断：

学之义不明于天下久矣。今日言学者，有新旧之争，有中西之争，有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰：学无新旧也，无中西也，无有用无用也，凡立此名者，均不学之徒，即学焉而未尝知学者也。

（《国学丛刊·序言》）

深得“学”之津梁，真具眼也！可惜金玉良言没有能改变偏激大师们的固执，王国维改变不了时局，只得带着满腔怨恨无奈地投湖明志，以死为息肩之所，以自杀为解脱之方。斯人已死，斯言犹存。即使今天看来，王国维的上述精辟之论仍不失其价值。被誉为日本近代文明之父的福泽谕吉（其《文明论概略》被誉为世界名著），前半生大体相当于中国的胡适，后半

生则相当于王国维。福泽谕吉前半生主张全盘西化，大口大口地吞噬西方文明；待肚子觉得饱胀，后半生又转为坚定国粹主义者，坚决果断地保守传统，日本的传统文化因福泽谕吉而幸免于难。福泽谕吉肖像至今被印在一万日元的纸钞上，稳稳地占据着日本古今名人之首。

王国维没有福泽谕吉那么好的运气，他的主张不能够为中国人所认同，惟一能做的就是以死抗争。王国维沉湖数十年了，我们难道不应该完成其未能完成的伟大思考吗？

列夫·托尔斯泰深沉地说，我们不但是今天生活在这块土地上，而且过去生活在，并且还要永远生活在那里。

解构者只生活在“现在”，完全不顾过去与将来，不给传统留丝毫的逃遁。孔家店被打倒已近百年，曲未终，花已落。现在中国人已经完全失去讨论是否应该全盘西化问题的资本，文化上除“西化”已经别无选择，中国人报考大学、晋级职称考英语而不考古汉语。西方不战而屈人之兵，成为最大赢家。如果中国文化不好，一切向洋人看齐倒也应该，问题是，至今尚未见到过一篇有说服力的论文，能让我甘心背祖叛宗、臣服西夷。

一个民族，无论政治、经济上处境怎样恶劣都不能从根核上否定自己，任何一代人都不具备对传统的绝对阐释权，只有流动的、延续的、世代的“人”才有这一权利。从这个角度看，应该很好地反思一下我们对待儒家文化以及华夏数千年传统文化的态度，重新审视被轻易抛弃的传统。

亡羊补牢，犹未为晚。

第二章“儒家文化的形式美与程式美”阐述了儒家文化的形式化特征及其社会功用。“有教养”与“有文化”，是中国传统士大夫的必备素质，由“内圣外王”而来。内圣者，鸿鹄之

志不谋之燕雀也，用金圣叹的话说就是“非天子而作书，其人可诛，其书可烧也”（《第五才子书施耐庵水浒传》上册，中国古籍出版社 1985 年版）；外王者，王者之大度也，无论怎样流离困厄，怎样遭遇不幸，怎样屡屡受挫，仍然守德如守玉，以“文化教养”为立身之本。活则与文化理念同在，死则与文化理念同去，绝不弃之苟活。这一常常被人忽视的事实正是儒家给予世世代代的中国人最大的馈赠。这一章从审美角度对儒家精华进行梳理，褒扬儒家文化中包孕的东方特有的自然美、形式美、程序美。儒家的自然观、道德观、政治观、社会观、人生观无不建立在审美基础上。“中庸之道”首先是审美命题，其次才是是非判断命题。儒家的一些文化形态用于是非判断时并不一定有效，但其审美价值却总是有效的。这一点正是西方人对以儒家为代表的东方文化垂涎三尺的主要原因。

近闻某地试行让学生诵读儒家经典，引起轩然大波，激进者骂此种作法为复辟。闻此不怡良久。这一现象说明，非对儒家文化进行厘清不可，不将道学之儒与审美之儒分开，国人会继续逃国粹如逃瘟疫。

必须从整体上考察儒家文化对华夏民族的贡献，很难将其具体为甲乙丙丁。总的说，儒家文化使中国人儒雅，使中国人始终对美保持着一种高度敏感。儒士写作，总要字斟句酌，在极细微处完成美的组合。我深信，只有使用汉字的华夏民族才可能造就“一字之师”，才能写出惊天地泣鬼神的文章。

儒家的“美育”教育极其成功。受过儒家教育的人，到十四五岁就可以出口成章，在审美方面达到极高水准。儒家经典作为治国金科，漏洞百出，不足为道；作为知书达礼的教材则尽善尽美、无可挑剔。

儒家教人以文，不证自明。我在二十年前就朦朦胧胧地意

识到，儒家文化传统中的形式与程序无一不极轮奂之美。我在研究日本传统文化时痛感形式美与程序美是一种高级的美，日本传统文化中浸透着这样的美。我将我的感觉写进了《樱花与祭》（北京出版社1993年版）。后来读书的时候，我的想法得到印证，印证我想法的是国学大师王国维先生：

一切之美，皆形式之美也。就美之自身言之，则一切优美，皆存于形式之对称、变化及调和。至宏壮之对象，康德虽谓之无形式，然以此种无形式之形式，能唤起宏壮之情，故谓之形式之一种，无不可也。就美之种类言之，则建筑、雕刻、音乐之美之存于形式，固不俟论。即图画、诗歌之美之兼存于材质之意义者，亦以此材质适于唤起美情故，故亦得视为一种之形式焉。释迦与马利亚庄圆美之相，吾人亦得离其材质之意义，而感无限之快乐，生无限之钦仰。戏曲、小说之主人翁及其境遇，对文章之方面言之，则为材质，然对吾人之感情言之，则此等材质，又为唤起美情之最适之形式。故除吾人之感情外，凡属于美之对象者，皆形式而非材质也。

（《古雅之在美学上之位置》）

言形式之美，王公之论极矣！

王国维先生的思想源于康德。康德认为，美与事物的形式有关，而无关乎事物的实质。人与事物的审美关系完全不同于人与事物的利害关系，审美不具有“利害兴趣”。

儒家将万物当作美之资源，高山巨壑、水地震天、金石丝竹、土草木匏皆可人美之穀。加之汉字极易与美沟通。爬梳儒家经典，权衡人物，品藻经史乃一大惬意事。西方人思绪无宗，自由自在固然有利于发明创造，儒家文化乘宗总万，丁宁郑重，

让士大夫文思刃发如新，腴理无滞，不失东方优势，正所谓尺有所短，寸有所长。

有时，儒家文化的本质并不美，如果追究下去，其动机中还有许多违背人性的东西。儒家文化之优势在于它所造成的形式美与程序美。只要儒家文化未触及本质问题，其价值便显示无遗。一拱拳，一称呼，一提笔，一吟诗，一举动，一言谈无不浸透东方特有之文化教养。以儒学治国也许会误国，以儒学治人，却能够树人。虽然儒雅的审美情趣与“社会进步”无直接关系，对完善“人”的作用却不可小觑（社会与人的发展有一致的地方，也有不一致的地方，“社会进步”并不一定非要排斥与之无关的“人”的发展）。在这方面，传统与现代可以并行不悖。这便是儒家文化可以在现代社会获得一席之地之原因之所在。

兵家以灶疑兵，孙臆以减灶胜，虞翊以增灶胜，不可执于一论。同理，儒家文化用于经世致用与用于审美迥然不同。比如“礼”，三纲五常之“礼”，缚人如茧缚蚕蛹，诚不可取；士大夫之间的问候之“礼”沐人如沐春风，使人们的一举一动雁行有序，乃华夏文化之瑰宝。儒家的礼，审美价值为主，经世致用其宾也。为统治者提供统治依据的“天人合一”不可取，与自然相融合的“天人合一”则另有含义，应该为后人所用。当然，作为经世致用的礼和天人合一也有一定的积极意义。

第三章“儒家之精奥”把儒家文化精华概括为：

求美，求善，求仁义；

忧国，忧民，忧天下；

重文，重礼，重气节；

畏人，畏鬼，畏天命；

守道，守伦，守传统。

这是从审美观、人生观与文化诉求概括儒家文化特征。

第四章“儒家之人文精神”从人文主义角度对儒家作出积极评价。儒家文化中富含人文精神，中国人在这一精神沐浴下变得文质彬彬，动静有序，人际关系和谐，家族家庭和睦，普遍具有较高的道德追求。本章最后指出东西方十大差别以及儒家人文主义的四人特征，差别之核心在于西方有宗教，中国没有宗教，在终极关怀缺位的情况下，聪明的中国人用人文追求弥补这一缺憾，将人生系于“道德文章”，用留名青史代替死后人天国。在某种程度上，这种努力取得一定的成效，因为这个机制，中国人一般能够平和地面对死亡，期待自己的价值在死后能够延续下去。

第五章“儒教正义”涉及宗教问题。本章论证了儒教的政教性质，否定了儒教宗教说。中国人以非宗教填塞信仰真空，致使中国士大夫精英缺乏宗教意识，对宗教怀有极深的偏见。20世纪初叶，蔡元培、章太炎、周作人、周树人等都极力排斥宗教。一向主张兼容并蓄的蔡元培甚至要以美育课取代宗教课。至今我国大学不设置宗教心理学之类的课程，而该课程在欧美则为必修课。形成这一状况的原因多多，但与儒教对宗教的排斥不无关系。

读到李申教授《中国儒教史》，引起我对“儒教非宗教”命题的进一步关注。该书断定儒教为宗教，为儒教造了一个华宫，外观极像宗教庙堂，然而走进去就会发现，里面并无一件宗教必备之器物，犹盖之无椽，轮之无辐。儒教中既无对终极的关怀，又无对公设之神的顶礼膜拜；既无教主又无信众；既无宗教叙事，又无宗教意识。某些认为儒教是宗教的人，根据的不过是些恍惚的表象——诸如孔庙祭孔、天坛祭天、地坛祭地之类。他们不知道祭祀并非宗教之专利，世间非宗教的祭祀多得，中国有，外国也有。皇帝祭天，乃是为了表征天人合一，

表征皇帝代表天，不含宗教崇拜的意义。

儒家知人论事，无所不谈。孔子有所回避，不谈鬼神，那是因为鄙视，而非因为敬畏。董仲舒开禁，大谈天人关系，神秘兮兮地创造了“天人感应”说，一方面为谶纬之学、迷信之风开绿灯，另一方面使得“三纲五常”找到了神秘主义的依据，可以说董学是假神学。

汉朝说孔子是“弥赛亚”（救世主），也没有多少宗教含义，主要是出于政治需要，有意将学术与巫术合一，以强化其影响力。迷信是宗教的最大障碍。迷信盛行，宗教就不可能健康生长。东汉迷信的程度，是今人难以想象的。以谶纬为代表的迷信，成为华夏理解“命运”的主流方式。从此宗教再也没有登上过大雅之堂。

20 世纪初叶儒教覆灭于旦夕之间乃儒教非宗教之有力证据。任何宗教都不可能消失于瞬间，因为任何宗教都是中性的，既可以为统治者所利用，成为压榨百姓的工具，也可以让人洗心涤肠，约束自我，成为信仰与修行的手段，作为指路明灯，为万民信仰。

萨特说，存在先于本质。宗教是关于“存在”的文化，而本质则在哲学、科学范畴内，分工泾渭分明。儒家缺少关于“存在”动因的论述，以至于华夏民族至今没有一个完整的关于人的“存在”的叙事。炎帝、黄帝，都是军事家与政治家，而非神（《尚书》把炎帝、黄帝当神怪记载，但孔子将这部分记载删除，造成中国历史上神的缺位）。

第六章“儒家之中国观”是一个沉重话题。长期以来中国人自以为处于世界中心，甲午战争以还走向崇洋媚外的另一极端，在处理与他族的关系问题上，中国人始终未能保持中庸。我对流布数千年的“中国观”基本持否定态度。儒家在未搞清楚

“世界”的情况下，先行将中国确立为世界中心，当知道这种作法有违事实的时候又未及时更正，错上加错，中国人被这个重负压得气喘吁吁。

“中国中心”意识起源很早。“华夏”一词本身就充满赞美与自恋；而“中国”的指意也极为明确。这种盲目的自尊自大的情绪潜滋暗长，不知不觉中变成一种民族成见与维护尊严的武器。东方人在意自己民族在世界中所占的位置，中国人把精力全部集中到“华夏”、“中国”等概念上，对大写的“人”，并不怀太多热情。在某种意义上，儒家的“国家观”把华夏民族紧紧团聚在一起（这是一种功绩）；同时，它又让中国人忘记了在民族的意义之上还有一个更大的“人”（这是一种巨大失误），而西方人在意“人”在世界中所占据的位置——这是东方与西方最大的差别。

这一弊端与其疏远宗教互为表里。宗教的本质是对“无限”（尽管时空并非是有限的）的服膺。儒家武断地用“中心”替代“无限”，铸成中国人对时空的误读。儒家自认为通方知类，无所不晓，其实是井底观天，所见不过圆盖而已。不与西学交融，儒学只能自拉自唱，孤芳自赏。儒学发展有一个明显特征：它是纵向发展的，这一点与西学不同，西学是纵向、横向兼而有之，以横向为主。儒学发展是单向的，只有纵向一个维度——孔子而孟子，而荀子，而董仲舒，而韩愈、而欧阳修，而二程，而朱熹，而王夫之，而康梁，在一个统脉上自我繁衍，因近亲繁殖而一蟹不如一蟹。

金石常匿于远乡。自我封闭导致的自恋使中国人不能采他山之石，以攻自己之玉。罗马帝国征服希腊，通过战争学到希腊文化，使自己的文化得到交融与升华。刘邦、项羽打得天昏地暗，不过是为了一个“权”字。李自成与大明打仗，不过是