

学 | 术 | 史 | 丛 | 书

尤小立 著

胡适之《说儒》内外

学术史和思想史的研究



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

学 | 术 | 史 | 丛 | 书

尤 小 立 著

胡适之《说儒》内外

学术史和思想史的研究



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

胡适之《说儒》内外：学术史和思想史的研究/尤小立著. —北京：北京大学出版社，2018.4

(学术史丛书)

ISBN 978-7-301-29251-8

I. ①胡… II. ①尤… III. ①儒学—研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第033562号

书 名	胡适之《说儒》内外：学术史和思想史的研究 HU SHIZHI 《SHUO RU》 NEIWAI: XUESHUSHI HE SIXIANGSHI DE YANJIU
著作责任者	尤小立 著
责任编辑	徐 迈
标准书号	ISBN 978-7-301-29251-8
出版发行	北京大学出版社
地 址	北京市海淀区成府路205号 100871
网 址	http://www.pup.cn 新浪微博：@北京大学出版社
电子信箱	pkuwsz@126.com
电 话	邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752022
印 刷 者	三河市博文印刷有限公司
经 销 者	新华书店
	965毫米×1300毫米 16开本 44.75印张 665千字
	2018年4月第1版 2018年4月第1次印刷
定 价	108.00元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题，请与出版部联系，电话：010-62756370



丛书主编 陈平原

“学术史丛书”总序

陈平原

所谓学术史研究,说简单点,不外“辨章学术,考镜源流”。通过评判高下、辨别良莠、叙述师承、剖析潮流,让后学了解一代学术发展的脉络与走向,鼓励和引导其尽快进入某一学术传统,免去许多暗中摸索的工夫——此乃学术史的基本功用。至于压在纸背的“补偏救弊”“推陈出新”等良苦用心,反倒不必刻意强调。因为,当你努力体贴、描述和评判某一学术进程时,已有意无意地凸显了自家的文化理想及学术追求。

其实,此举并非今人的独创。起码黄宗羲的《明儒学案》、江藩的《国朝汉学师承记》已着先鞭,更不要说梁启超、钱穆各自独立完成的《中国近三百年学术史》。至于国外,同类著述也并不少见,单以近年译成中文的为例,便有古奇的《十九世纪历史学与历史学家》、丹尼尔的《考古学一百五十年》、尼古拉耶夫等的《俄国文艺学史》、勒高夫等的《新史学》,以及柯文的《在中国发现历史》等。

即使如此,二十世纪九十年代中国学人之热衷于谈论“学术史”,依然大有深意。一如黄宗羲之谈“明儒”、梁启超之谈“清学”,今日之大谈学术史,也是基于继往开来的自我定位。意识到学术嬗变的契机,希望借“辨章

学术,考镜源流”来获得方向感,并解决自身的困惑,这一研究策略,使得首先进入视野的,必定是与之血肉相连的“二十世纪中国学术”。

当初梁启超撰写《清代学术概论》,只是其拟想中的《中国学术史》之第五种;今人之谈论“学术史”,自然也不会以“二十世纪”自限。本丛书不只要求打通古今,更希望兼及中外——当然,这指的是丛书范围,而不是著述体例。

无论是追溯学科之形成,分析理论框架之建构,还是评价具体的名家名著、学派体系,都无法脱离其所处时代的思想文化潮流。在这个意义上,学术史与思想史、文化史确实颇多牵连。不只是外部环境的共同制约,更有内在理路的相互交织。想象学术史研究可以关起门来,“就学问谈学问”,既不现实,也不可取。

正因如此,本丛书不问“家法”迥异、“门户”对立,也淡漠“学科”的边界与“方法”的分歧,只要是眼界开阔且论证严密的学术以及思想史、文化史方面的著述,均可入选。也许,话应该倒过来说:欢迎有志于通过触摸历史、感受传统、反省学科进而重建中国学术的学人,加盟此项说大不大、说小不小的“文化工程”。

1998年8月4日

让儒学回归人文化成——序

姜义华

尤小立博士的《胡适之〈说儒〉内外：学术史和思想史的研究》，终于要出版了。从创意到面世，作者为这部著作精心打磨了差不多整整八年。他的认真，他的仔细，他的学术功底，他锲而不舍、精益求精的严谨态度，在这部著作中都得到了很好的体现。

作者要我为这部著作的出版写几句话。我说就不用佛头着粪了吧，胡适一篇不长的《说儒》，您用了几十万字来加以解读，已成一家之言，我何必再去续貂呢？可是，作者一定要我说一点意见，说他已经与出版社约定，给我留了篇幅。这里，我只好说一些可能是题外的话。

尤小立博士的大著，让我不得不去反复思考，清末以来，儒学如何定位，为什么突然成了一个很大的问题，引发了持续了近一个世纪的非常激烈的争论？

两千年来，儒学与儒家代有变迁，但依经立义，以信奉、诠释和践行儒家经典为其根本职责，则从无异议。《四库全书总目提要·经部总叙》中说：“自汉京以后垂二千年，儒者沿波，学凡六变：其初专门授受，递稟师承，非惟诂训相传，莫敢同异，即篇章字句，亦恪守所闻，其学笃实谨严，及其弊也

拘。王弼、王肃稍持异议，流风所扇，或信或疑，越孔（安国）、贾（逵）、啖（助）、赵（匡）以及北宋孙复、刘敞等，各自论说，不相统摄，及其弊也杂。洛闽继起，道学大昌，摆落汉唐，独研义理，凡经师旧说，俱排斥以为不足信，其学务别是非，及其弊也悍（如王柏、吴澄攻驳经文，动辄删改之类）。学脉旁分，攀缘日众，驱除异己，务定一尊，自宋末以逮明初，其学见异不迁，及其弊也党（如《论语集注》误引包咸夏瑚商璉之说，张存中《四书通证》即阙此一条以讳其误。又如王柏删《国风》三十二篇，许谦疑之，吴师道反以为非之类）。主持太过，势有所偏，才辨聪明，激而横决，自明正德、嘉靖以后，其学各抒心得，及其弊也肆（如王守仁之末派皆以狂禅解经之类）。空谈臆断，考证必疏，于是博雅之儒引古义以抵其隙。国初诸家，其学徵实不诬，及其弊也琐（如一字音训动辨数百言之类）。要其归宿，则不过汉学、宋学两家互为胜负。夫汉学具有根柢，讲学者以浅陋轻之，不足服汉儒也。宋学具有精微，读书者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。消融门户之见而各取所长，则私心祛而公理出，公理出而经义明矣。”这段论述，大体反映了历代儒学变迁的实际状况。

有清一代儒学发展的总态势，章太炎在《馗书·清儒》一文作了相当准确的概括；他指出：“清世理学之言，竭而无余华；多忌，故歌诗文史梏；愚民，故经世先王之志衰。”顾炎武、阎若璩等“皆为硕儒。然草创未精博，时揉杂宋明谰言”。在这之后，主要流派有四，一、二俗称汉学，“其成学著系统者，自乾隆朝始。一自吴，一自皖南。吴始惠栋，其学好博而尊闻。皖南始戴震，综形名，任裁断。此其所异也”。三俗称宋学，“江淮间治文辞者，故有方苞、姚范、刘大櫆，皆产桐城”，“桐城诸家，本未得程朱要领，徒援引肤末，大言自壮”；四是“文士既已熙荡自喜，又耻不习经典，于是有常州今文之学，务为瑰意眇辞，以便文士”，代表人物为武进庄存与、阳湖刘逢禄、长洲宋翔凤等人。章太炎在总结以上各派思想与学术时指出：“大抵清世经儒，自今文而外，大体与汉儒绝异：不以经术明治乱，故短于风议；不以阴阳断人事，故长于求是。短长虽异，要之皆征其文明。”

儒学与儒家的定位之所以成为问题，肇始于康有为 19 世纪 90 年代对两千年来的儒学及儒家作了几乎全盘否定的评价，并大张旗鼓地倡导建立

孔教和将孔教立为中国的国教。他在1891年问世的《新学伪经考·述叙》中称：“始作伪，乱圣制者，自刘歆；布行伪经，篡孔统者，成于郑玄。阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千万亿衿缨之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行。违者以非圣无法论，亦无一人敢违者，亦无一人敢疑者。于是夺孔子之经以与周公，而抑孔子为传。于是扫孔子改制之圣法，而目为断烂朝报。六经颠倒，乱于非种；圣制埋湮，沦于云雾；天地反常，日月变色。”他的这部著作对两千年来的儒学作了根本性的颠覆，既然人们所崇奉的都是“伪经”，既然早就“圣制埋湮，沦于云雾”，所谓儒家，所谓儒学，合法性、合理性、权威性自然都荡然无存。

但是，康有为并没有丢掉儒家、儒学这面旗帜。他要利用原始儒家和原始儒学的若干资源，建立一个宗教性的新的信仰共同体，这就是孔教。康有为在1898年刊行的《孔子改制考》便承担了这一使命。他的《孔子改制考·叙》清楚地说明了这部著作的主要内容：“天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。生于乱世，乃据乱而立三世之法，而垂精太平。乃因其所生之国，而立三界之义，而注意于大地远近、大小若一之大一统。乃立元以统天，以天为仁，以神气流形而教庶物，以不忍心而为仁政。合鬼神山川、公侯庶人、昆虫草木一统于其数，而先爱其圆颅方趾之同类，改除乱世勇乱争战角力之法，而立《春秋》新王行仁之制。其道本神明，配天地，育万物，泽万世，明本数，系末度，小大精粗，六通四辟，无乎不在。”这一宗教为什么中途夭折了呢？一是因位王莽、刘歆，使“伪《左》盛行，古文篡乱”，削移孔子之经而为周公，降孔子之圣王而为先师；二是因为“我华我夏，杂以魏晋隋唐佛老词章之学，乱以氐羌、突厥、契丹、蒙古之风，非惟不识太平，并求汉人拨乱之义，亦乖刺而不可得”。结果，“中国之民遂二千年被暴主夷狄之酷政”。三是因为朱子“蔽于据乱之说而不知大同之义，杂以佛老，其道艰苦，所以为治教者，亦仅如东周、刘蜀、萧谥之偏安而已”。他宣称，直到康有为他本人，这一状况方才得以从本根上全面拨乱反正，使孔教真义重光。他在光绪二十四年（1898）五月所上《请商定教案法律，厘正科举文体，听天下乡邑增设文庙，并呈〈孔子改制考〉，以尊圣师保大教绝祸萌折》中说：“臣考孔子制作六经，

集前圣大成,为中国教主,为神明圣王,凡中国制度义理皆出焉。故孟子称《春秋》为天子之事。董仲舒为汉代纯儒,称孔子为改制新王,周汉之世,传说无异,故后世祀孔子皆用天子礼乐。唐宋以前,上尊号为文宣王。臣谨从孟子、董仲舒之义,纂周汉人之说,成《孔子改制考》一书,谨写进呈,敬备乙览。伏惟皇上典学传心,上接孔子之传,以明孔子之道。”

近代以来,西方列强一直非常强势地逼使清王朝同意他们能够在中国自由传教,加上西方宗教学理论的输入,不少人都曾想效法西方各国,建立以宗教为主要载体的信仰共同体,用以凝聚人心,为推进中国革新提供新的动力。他们也注意到中国本土原生文化中也确有某种宗教性元素。但是,企图通过彻底否定两千年来人们所熟知的儒学和儒家的真实性,将儒学和儒家改造为一个全新的孔教,康有为则不仅是鼓吹者,而且是首创者。他本人也当仁不让地以当代孔教教主自居。

与康有为同时代的陈宝箴曾经相当准确地说明了康有为这么做的缘由:“逮康有为当海禁大开之时,见欧洲各国尊崇教皇,执持国政,以为外国强盛之效实由于此,而中国自周秦以来政教分途,虽以贤于尧舜、生民未有之孔子,而道不行当时,泽不被于后世,君相尊而师儒贱,威力盛而道教衰,是以国异政、家殊俗,士懦民愚。虽以嬴政、杨广之暴戾,可以无道行之,而孔子之教,散漫无纪,以视欧洲教皇之权力,其徒所至,皆足以持其国权者不可同语。是以愤懣郁积,援素王之号,执以统天之说,推崇孔子以为教主,欲与天主耶苏比权量力,以开民智,行其政教。”(《奏厘正学术造就人才折[光绪二十四年五月]》)

正是康有为对儒学和儒家这番极具震撼力的全面颠覆及重构,引发了关于儒学和儒家究竟应当怎样定位的激烈争论,一场延续了近一个世纪的争论,见仁见智,至今也无法得到一致的结论。

值得非常认真地加以思考的一个问题,就是康有为和他的追随者们作了那么大的努力,包括袁世凯统治时期,孔教会声势那么浩大,要求在宪法中明定立孔教为国教,儒学与儒家为什么终究无法被改造成为基督教、伊斯兰教、佛教那样的宗教?而且,他们要求立孔教为国教的呼声,反而激发了打倒“孔家店”、破除“旧礼教”思想文化运动的勃兴,使儒学、儒家进一步边缘化。

直面儒学、儒家进一步边缘化的严峻情势,新儒家代表人物熊十力和他的弟子唐君毅、牟宗三取代了康有为,再次致力于将儒学宗教化。他们选取的路径与康有为不同。康有为主要利用公羊三统三世说附会进化论,将孔子尊奉为托古改制的救世主;熊十力、唐君毅、牟宗三则主要利用宋明理学和心学的思想资源,并努力使儒学和近代以来西方主流意识形态相黏合,试图将儒学、儒家定格为所谓道德宗教。

熊十力《原儒》中将孔子“内圣外王大备之鸿规”概括为:本体现象不二,道器不二,天人不二,心物不二,理欲不二,动静不二,知行不二,德慧知识不二、成己成物不二。认为这九个“不二法门”,奠定了孔子“内圣外王”的教主地位,并从儒家思想中演绎出“革命”“民主”“科学”的思想,甚至还从中发掘出社会主义的先驱。

牟宗三认为,儒家主张人通过觉悟和成德过程来扩充本性,体现“天道”以成德,是宗教“终极关怀”的精神所在。儒家将宗教仪式转化为日常生活之礼乐,这礼乐就尽了“日常生活轨道”的责任。因此,与基督教、佛教和伊斯兰教一样,儒学本来就是宗教。他坦承儒教又不是普通的宗教:一、儒教不具有普通宗教的形式。普通宗教都有其有别于世俗生活的宗教形式,有其特定的宗教仪式。比如,基督教有祈祷、礼拜、婚丧礼节等特定仪式;佛教有戒律、修行、课诵等。儒教与中国人世俗的日常生活融合为一,将“宗教仪式转化为日常生活轨道中之礼乐”,“儒教是就吉、凶、嘉、军、宾之五礼以及伦常生活之五伦”。二、普通宗教之崇拜对象的人格神是“外在超越的”,故为“依他之信”。耶教为依他之信(信上帝),而儒释道三教皆不为依他之信。儒教本质上是从自己之心性上,根据修养之工夫,以求个人人格之完成,即自我之圆满实现,得安身立命。从此点上说,皆不需依他之信。三、任何一种宗教都有“悲情意识”:基督教宣扬“恐怖意识”,佛教宣扬“苦业意识”,而儒教所宣扬的是一种正面的道德意识即“忧患意识”,而这种“忧患意识”实是一种责任感。这就是所谓“道德的宗教”,是一种“人文教”。

然而,以新儒家自命的这些极力想将儒学改造为一种“道德宗教”的努力,始终只停留在中外若干大学的讲坛上,成为少数知识人的自娱自乐,和广大民众基本上没有什么关系。

近些年来,对康有为建立孔教的主张又有一些学者作出了一种新的诠释。北大哲学系教授干春松在他新近出版的《保教立国》(北京:生活·读书·新知三联书店,2015年)、《康有为与儒学的“新世”》(上海:华东师范大学出版社,2015年)中就认为,对康有为和孔教会新的研究,将深化对于儒家宗教性和儒教作为建制性宗教建立的可能性的思考,这个思考可以引发对儒家与基督教、伊斯兰教以及其他民间宗教关系的思考。最近引发极大争论的所谓新康有为主义,就发端于一些学者图谋重建孔教会、建立孔教,并欲效法康有为再次努力定孔教为国教。不过,这种主张实现的希望似乎十分渺茫。

这些事实,让我们不得不认真地思考:将儒学、儒家改造为现代宗教的努力,为什么总是雷声大、雨点小,最后只能沦为很少一些文人的清谈?

不能不承认,用宣称两千年来儒学、儒家所奉的都是“伪经”的方式作为建立孔教的前提和基点,用虚构出来的全知全能的“孔圣人”,作为准备建立的孔教的唯一支柱,是强行置客观的历史实际于不顾,无法令接受了清代朴学长期熏陶和严格训练的广大士人信服,这是康有为立论致命的弱点。章太炎1901年撰写的《徵信论》指出:“诸学莫不始于期验,转求其原。视听所不能至,以名理刻之。独治史志者为异。始卒不逾期验之域,而名理却焉。今之散儒,曾不谕是也,故微言以致巫,玄议以成惑。”就是针对康有为。对于康有为所鼓吹的三统三世说,他评论道:“夫礼俗政教之变,可以母子更求者也。虽然,三统迭起,不能如循环;三世渐进,不能如推轂。心颂变异,诚有成型无有哉?世人欲以成型定之,此则古今之事,得以布算而知,虽燔炊史志犹可。”基于此,康有为的《新学伪经考》与《孔子改制考》尽管引起很大震动,认同者、信服者却屈指可数。对儒学发展历史过程非常熟悉的章太炎支持康有为维新变法的主张,对他的这两部著作就非常不以为然。当他读到《新学伪经考》时,就写了《驳议》数十条。1897年4月在上海时务报馆中,章太炎因反对建立孔教,反对将康有为尊为孔教的教皇,尊为“南海圣人”,批评这么做“有煽动教祸之虞”,而与康门弟子发生激烈冲突。

为证明康有为将儒学神学化、宗教化,违背了儒学发展的历史真实,1899年8月至1900年2月,他以“章氏学”署名,在《清议报》上发表了长篇

论文《儒术真论》。依据《墨子·公孟》中墨子对儒家的批评,反证儒家确实“以天为不明,以鬼为不神”,认为“此足以得儒术之真”。1900年出版的《廋书》初刻本作为总结的最后一篇《独圣下》中,章太炎指出,孔子的最大贡献就在于他摒弃了影响甚大的上古鬼神之说、五行及感生之说,使“生民之智,始察于人伦,而不以史巫尸祝为大故”,“神怪绌,则人道始立”。

随后,章太炎发现,不仅儒学如此,整个中国古代学术文化都具有这里所说的“生民之智,始察于人伦,而不以史巫尸祝为大故”与“神怪绌,则人道始立”的根本特征。他在1913年所撰写的《驳建立孔教议》中论定孔子对中国文化最大的贡献,就是十分重视历史,把许多国家档案和原始文献公之于众:“盖孔子所以为中国斗杓者,在制历史、布文籍、振学术、平阶级而已。”孔子这么做,“令晚世得以识古,后人因以知前,故虽戎羯荐臻,国步倾覆,其人民知怀旧常,得意幡然反正,此其有造于华夏者,功为第一”。章太炎在这篇文章中进一步指出:“中土素无国教”;“老子以道莅天下,其鬼不神;孔子亦不语神怪,未能事鬼;次有庄周、孟轲、孙卿、公孙龙、申不害、韩非之伦,淳尔俱作,皆辨析名理,察于人文,由是妖言止息,民以昭苏”。事实上,纵观中国整个学术文化,不难发现,“国民常性,所察在政事日用,所务在工商耕稼,志尽于有生,语绝于无验。人思自尊,而不欲守死事神,以为真宰,此华夏之民,所以为达”。

巫与史,代表了知识谱系与价值谱系的两种不同路向。巫的文化,经常同神话、奇迹、普遍的迷信、救世主的权势欲及宗教的狂热相联系;而史的文化,坚持从现实的前提出发,将如实描述人们的实践活动的发展演变过程视为自己的最高职责。一是创造一个尽善尽美的理想世界和莫能例外的普遍法则,要求人们无条件地服从并按照这个理想世界和普遍法则来改变现实生活与现实世界;另一个则是坚持从现实世界的实际状况出发,对学术,对生活,都不迷信那些和现实完全脱节的空谈与幻想。新知识和新价值观念的建立,都坚持以人的实际生活为中心、充分尊重历史实际联系,须臾不离中国社会的实践。中国知识谱系与价值谱系的主流或根基,不是依托宗教而确立的对彼岸世界或来生来世无限憧憬的信仰主义,而是“所察在政事日用,所务在工商耕稼,志尽于有生,语绝于无验”的现实主义、经验主义,

或者应称作人文主义、实践主义。

《易经·贲卦·彖辞》上讲：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”这里的天文是指天道自然，人文是指社会人伦。中国文化主张观察天道自然的运行规律，以明耕作渔猎如何实际运行，进而把握现实社会中的人文秩序，引导人们的行为合乎文明规范，建立起真正以人为中心的社会秩序。这就是所谓人文主义、实践主义。

这场争论所涉及的，并非所谓经今文学与经古文学之争，而是对包括族群、国家、文明在内的中华民族命运共同体应当如何有效维系、有效凝聚、有效提升的问题。人类从他一产生起，就是社会的人，就处在社会联系的网络之中。人从来不是完全孤立的、原子化的存在，只有在族群、国家、文明这样一些命运共同体中，他们方才能够成为真正现实的存在。族群，是一种源于血缘联系的命运共同体；国家，是源于政治和经济利益诉求的命运共同体，其中一部分是基于不同利益长期互相博弈而形成的命运共同体，一部分是基于不同利益互惠互补而形成的命运共同体；大多数文明或信奉基督教，或信奉伊斯兰教，或信奉佛教，以统一宗教和统一教会为主要标志，形成稳定的信仰共同体，成为支撑这些文明的精神支柱。唯独中华文明，早就形成一种以家国为中心的普遍化的伦理共同体，形成家庭、乡邻、社会、国家、天下紧密相连的社会伦理结构，贯穿于这样一种社会伦理结构的，是一种通过修身、齐家、治国、平天下使个人与家庭、社会、国家、天下彼此相互负责的普遍化的责任伦理。这一共同体以现实的人的相互联系，现实的人的现世生活为根本。儒家、道家、法家，莫不如此。在汉代，儒学曾一度和阴阳五行学说及谶纬学说相结合，表现出神学化倾向，但在此之前和在这之后，它都远离神学与宗教。

建立孔教和反对孔教，出于对中华文明的历史、现状和未来截然不同的判断。康有为希望建立起类似于其他许多文明作为维系它们纽带的宗教化的信仰共同体，信仰超越现实世界的彼岸，信仰超越现实的人的神灵和救世主、宗教教主；章太炎则主张中国应继续保持传统的人文主义共同体，继续坚持现实的人、现实的世界、现实的社会普遍化的责任伦理。

关于儒学应当选择什么样的路径进行改造，已经争论了一个多世纪，估

计今后相当一段时间,争论还会继续。我以为,我们与其想尽办法去论证儒学是和世界其他文明同类的宗教,不如认真思考一下中国为什么没有形成类似于基督教、伊斯兰教、佛教、印度教、犹太教那样的以彼岸世界为终极目标的信仰共同体,而一直维系着根深蒂固的伦理共同体、人文共同体,护持着现实的人的现实的生活,护持着现实社会的生活实践和历史经验的积累,护持着涵盖全体社会成员的普遍化的责任伦理;思考一下儒学在这中间具有什么样的特殊功能。尤其是在中华文明向现代全面转型的当代,面对工业化、城市化、市场化、个人本位化的巨大冲击,儒学在维护中华文明的根柢——人文共同体、伦理共同体——方面,怎样使自己得到新的提升。

我以为,儒学的最大功效可能就是通过制礼作乐,推动社会的自我治理,包括社会各不同族群、社会全体成员的自我治理,如《周礼·地官·大司徒》所说,“以乡三物教万民而宾兴之:一曰六德:知、仁、圣、义、忠、和。二曰六行:教、友、睦、姻、任、恤。三曰六艺:礼、乐、射、御、书、数”,以及“以五祀防万民之伪而教之中,以六乐防万民之情而教之和”。这就是让儒学回归人文化成。

中华文明是一个复合型文明,它包容有众多宗教。但是,佛教也好,伊斯兰教也好,甚至基督教、天主教,在中国传播,都必须和中国以家庭为核心的伦理共同体相适应,和中华文明基于面向现实的人、现实的世界、现实的社会生活的人文主义、实践主义普遍化的责任伦理相适应。中华文明正是在这一基础上确保了自己名副其实的多元一体。儒学是否可以从这里出发,在新时期开出一片自己的新天地?

这是读了尤小立博士的大作后的一点感想,写出来就教于各位方家。

目 录

“学术史丛书”总序 陈平原/1

让儒学回归人文化成——序 姜义华/1

第一章 绪 论/1

一、研究的缘起/1

二、学术史回顾/11

第二章 史、道、儒秩序的重建：晚清民初的原儒说 及其出现的原因/41

第一节 晚清原儒论的初创：刘师培的奠基/43

第二节 题号由古今异：章太炎原儒及其范式意义/55

第三节 道为儒之本：张尔田的原儒说/74

第四节 “史”无前例：以江瑔、刘咸炘的原儒为例/83

第三章 《说儒》前史：影响《说儒》写作的内源性因素/100

第一节 思想碎片：学生时代有关儒家和孔教的认知/102

第二节 重建学术谱系：系统研究儒家和
孔子思想的起始/116

第三节 《先秦名学史》和《中国哲学史大纲（卷上）》中的
“老前孔后”说/137

第四章 事不阻隔：《说儒》出现前胡适的学术重心/145

第一节 “整理国故”时期的原儒：许地山、陈钟凡、张寿林和
狩野直喜/146

一、许地山原儒的神话和比较宗教学视角/147

二、陈钟凡以“礼”解读儒和儒家/151

三、张寿林为狩野直喜原儒说“代言”/155

第二节 诉诸启蒙：胡适 1920—1930 年代初的学术重心/162

一、计划之外：胡适“整理国故”的偶然性/162

二、“清学”为何重要？/181

三、从齐学到“国教”：对中古特征及
中国思想宗教化动因的求解/193

第五章 时势造境：《说儒》的出现/221

第一节 胡适学界中心地位的确立及自我反省/221

一、代际更迭：学界新核的诞生与际遇/222

二、名声之累：胡适“暴得大名”后的自省/226

第二节 学界地位如何消解？学科化、唯物论和 清华哲学学派/234

一、史学学科化的客观影响/234

二、唯物论的兴起及其冲击/246

三、哲学学科化、清华哲学学派和冯友兰的反戈/263

第三节 不意成圣：胡适的孔子式孤独/304

一、少数派：“九一八”事变后胡适“主和”论的
内与外/305

二、“孟真是反对我的”：以对日态度和
策略分歧为例/318

三、期望与失望：胡适与国民党政府对日政策分歧
对其心理的影响/335

第六章 寻觅重心：《说儒》的文化密码（上）/349

第一节 超越“尊孔派”：《说儒》出现的意味/350

一、孔子乃殷人：《说儒》的雏形/351

二、接力章太炎：《说儒》的学术承续/358