



任剑涛 / 著



当经成为经典

现代儒学的型变

超越儒学研究的政治化僵局
开辟儒学研究的思想学术与社会变迁互动的再生道路
为儒学的现代转型另辟蹊径



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS(CHINA)

任剑涛/著

当经成为经典

现代儒学的型变



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS(CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

当经成为经典：现代儒学的型变 / 任剑涛著. --

北京：社会科学文献出版社，2018.4

ISBN 978 - 7 - 5201 - 2265 - 8

I. ①当… II. ①任… III. ①儒学 - 研究 - 中国 - 现

代 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 029151 号

当经成为经典：现代儒学的型变

著 者 / 任剑涛

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 宋浩敏

责任编辑 / 宋浩敏

出 版 / 社会科学文献出版社·独立编辑工作室 (010) 59367150

地址：北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编：100029

网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本：787mm × 1092mm 1/16

印 张：26.75 字 数：341 千字

版 次 / 2018 年 4 月第 1 版 2018 年 4 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5201 - 2265 - 8

定 价 / 78.00 元



本书如有印装质量问题，请与读者服务中心 (010 - 59367028) 联系

■ 版权所有 翻印必究

目 录

导 论 现代儒学的浮现：从独享政治权威到竞争文化资源 / 001

- 一 祛经之儒：从一家独尊到一家之言 / 001
- 二 政教-知行的疏离：儒家权威的失落 / 008
- 三 政教复合：儒家难以再现的政治荣光 / 015
- 四 经典归位：儒家重整与文化资源的竞争 / 022

上 编 经典之变

第一章 作为现实摹本的传统 / 033

- 一 作为泄愤对象的经典传统 / 033
- 二 权力支配 / 038
- 三 政治权力压倒话语权利 / 043
- 四 解释的踌躇 / 049

第二章 经典、经典的替代及其条件 / 055

- 一 什么是经典 / 055
- 二 新旧经典 / 060
- 三 趋时的思想 / 065
- 四 政治的功用 / 072

第三章 “红儒”与“原儒”：马克思主义与儒家的关系 / 078

- 一 一个由政治给定的命题 / 078
- 二 界定“红儒”与“原儒” / 084
- 三 相互审视 / 092
- 四 合则两利?! / 100

第四章 重写儒学史与古代史意识形态 / 109

- 一 重写儒学史的意识形态魅影 / 109
- 二 古代史意识形态及其影响力 / 114
- 三 古代史意识形态的困境 / 121
- 四 意识形态羁绊与儒学史重写之路 / 127

第五章 读经、儒家价值与文化屈从 / 133

- 一 读经的意味 / 133
- 二 政治与宗教、教化 / 137
- 三 各归其宗? / 142
- 四 告别文化屈从 / 146

中 编 学思人物

第六章 境界与境遇：以冯友兰为例 / 155

- 一 在批评与辩护之间 / 155
- 二 境界说的言说方式：类型划分与规范分析 / 158
- 三 境界说之外：一个文化审视 / 164
- 四 一元二分：现实境遇中境界说的人生指向 / 168

第七章 文化卫道与政治抉择：以徐复观、钱穆为例 / 173

- 一 文化卫道与儒家情结 / 173
- 二 传统政治文化的总体评判 / 177
- 三 政治现代性的弃取 / 183
- 四 文化保守主义与政治保守主义 / 187

第八章 儒家政治思想“接着讲”的两种路向：

以梁漱溟、牟宗三为例 / 191

- 一 照着讲、接着讲与接续的取向 / 192
- 二 实践接续：梁漱溟式的社会重建儒学 / 196
- 三 创新学理：牟宗三式的政治哲理儒学 / 203
- 四 出路何在：实践与学理能否对接 / 210

第九章 儒家宪政、王道政治与文化形态：

对话“大陆新儒家” / 218

- 一 儒家宪政论述：后台布景与前台设计 / 219
- 二 重回王道：为世界立心，抑或为中国遮羞 / 227
- 三 文明形态史观中的儒学与现代性 / 234

第十章 廓清儒学研究的知识边界：以李锦全为例 / 243

- 一 儒学与儒教 / 244
- 二 儒学与诸学派 / 248
- 三 儒学与西学 / 252
- 四 儒学：在传统与现代的边际上 / 255
- 五 前提清理 / 258

下 编 顿挫前路

第十一章 经与经典：儒家复兴的经学、哲学与史学之途 / 263

- 一 理解经与经典的参照系 / 263
- 二 经学张力与建国困境 / 268
- 三 经学的整全结构与三个致思方向 / 273
- 四 经学的整合进路及其限度 / 283
- 五 超越经学的完备化取向 / 290
- 六 确立复兴儒家的现代思路 / 299

第十二章 文化间的踌躇：中西学者间的汉学或中国学 / 312

- 一 寻求确解的困惑 / 312
- 二 误读的价值 / 317
- 三 理性互动 / 323
- 四 文化会通 / 327

第十三章 思想的张力：自由主义与社群主义之争在中国 / 333

- 一 界内界外 / 334
- 二 文化语境 / 337
- 三 解释与误读 / 342
- 四 一个疑惑：跨文化地思想？ / 345

第十四章 法律主治与中华文明的自我超越 / 348

- 一 法律主治与中国的文明形态抉择 / 348
- 二 法律主治与中国文明形态的转变 / 353
- 三 法律主治与文明形态转变的挑战与前景 / 358

第十五章 现代性、历史断裂与中国社会文化的转型 / 366

- 一 现代化与现代性 / 367
- 二 历史断裂：现代性的特征 / 370
- 三 现代性的普世化与中国处境 / 374
- 四 现代性的中国问题性 / 379
- 五 中国社会文化转型的现代性格局 / 382

附 录

I 以现代价值向度和知识取向重写儒学史 / 385

II 当代儒学的主题、谱系与问题意识 / 404

III 法乎上下之困：儒家与现代能否调谐？ / 408

后 记 / 418

导 论

现代儒学的浮现：

从独享政治权威到竞争文化资源

现代儒学是一个与传统儒学相对而言的概念。两者共享儒学这一核心词，意味着它们之间具有基本价值的共同性。同时，因为分处传统与现代两个时期，也就必然呈现其鲜明的差异：传统儒学主要是与传统中国对应的观念形态与制度设计，现代儒学主要是应对中国现代转变生成的文化理念与制度思维。前者具有超逾时代的普遍内涵，后者具有继承传统并应接现代的崭新意蕴。在相关性视角对之加以分析，既具有助人理解儒学的历史绵延性与当下创新性的效用，也具有促人省思儒学适应现代变迁之道的积极作用。

一 祛经之儒：从一家独尊到一家之言

现代儒学的浮现，可做长过程审视，也可做短视距观察。在短视距中，现代儒学的兴起，时限上在 20 世纪，结构上依托于兴起中的现代中国。在长过程中，现代儒学的兴起，在时限上有其前史，这一前史可以追溯到晚明王学左派，落点在明清之际三大家（顾炎武、黄宗羲和王夫之）的思想，逐渐下延至晚清中西文化交汇中兴起的新儒学思潮。但正式的落定，则在 20 世纪上半叶。迄今，现代新儒学已经繁衍出蔚为大观的港台海外新儒学与初起的大陆新儒学两支。但前史毕竟不是正史。只有在儒学应对现代变迁的时候，才能真正着力处理它避无可避的现代主题，

从而正式转进到儒学的现代发展阶段。

不过，人们确切知道的是，现代儒学与传统儒学是勾连在一起的。理解现代儒学，就此需要与传统儒学关联起来分析。现代儒学与传统儒学的关联分析，可以在具体论题上展开，也可以在总体特征上比较。但相对于两者在中国社会中的处境而言，大可以“尊经之儒”与“祛经之儒”来定位。

尊经之儒，是中国古代皇权全面而直接支持和利用儒家形成的状态。中国古代一旦形成稳定的皇权体制，帝制之下，儒家的处境是一家独尊。儒家的一家独尊，表现为它既占居政治权威地位，同时又占居文化霸权地位。这是一种总体上为其他诸家诸派所难以企及的高位。儒家之占居政治权威地位，是由国家权力决定的态势。秦“焚书坑儒”，对儒家的转型发挥了特殊的政治功能：它将“学在民间”之儒，转变成“学在王官”之儒。这对儒家后来与汉代政权全面合作、内在联系，发挥了政治引导作用。秦设博士官，成为汉设五经博士的先声。这也是“汉承秦制”的一项内容。不论汉代兴起的经学，是先期由官方直接倡导的今文经学，还是后起由民间升入庙堂的古文经学，都无一例外地成为古代中国的“官学”。这样的官学，一是由国家权力直接推行，因此具有强大的理论吸纳能力，将此前各有渊源的诸子百家内卷入儒家，形成一家独大的“务为治者也”的“达名”之儒。¹二是儒家积极主动地为国家权力运作筹谋，端正人心、出谋划策，从而登堂入室，成为国家必须仰赖的统治哲学。三是国家权力与儒家思想相互支撑，国家直接走上一条以儒家之经开科取士的制度道路，真正将儒家之经固化为驱动公众承诺权威、寻求向上

1 达名之儒，是一个概观中国古代学术的词语。参见章太炎《原儒》，载氏《诸子学略说》，广西师范大学出版社，2010，第91—92页。

流动的不二之选。经学的兴起，就是尊经之儒浮现的理论标志；以儒家之经开科取士，则是儒家稳居官学位置的制度象征；儒家之学得以吸纳诸家于自身，乃是儒家高居庙堂之上的文化产物。儒家之维持这样的地位，一直到晚清时期。就此而言，儒家与中国古代政治权力的同构程度之高，众所公认。此如董仲舒所言，

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说渐息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。¹

这一被后人表述为“罢黜百家，独尊儒术”的政治事件，不仅是思想一统的举措，而且是政治一统的实施；不仅是对官权的有力统一，也是对民间力量的官权整合；不仅是对政治秩序的建构，也是对社会秩序的重构。千年经学传统、儒家独尊地位，就此确立。尊经之儒，在这一意义上，首先是政治权力直接支持之儒，同时是深具思想霸权之儒。缺乏国家权力一贯且大力的支持，抑或缺失儒家代不乏人的思想承传，尊经之儒都是不可想象的。“儒家经学的‘定于一尊’，始于西汉武帝；自此以后，经学成为中国封建文化的主体”² 这样的断言，也就是由此出台的。

在作别帝制过程中，儒家迅速蜕变为一家之言。作别帝制，是三次政治变迁过程的产物。一是明清之际的政治变局，引发人们对儒家致力

1 《汉书·董仲舒传》。

2 汤志钧等：《西汉经学与政治》，上海古籍出版社，1994，第1页。

正当化的皇权的反思。对“天下”与“国家”关系的重新审视，具有拆解儒家思想霸权与国家政治权力内在关联的潜在功能。二是晚清大一统政治定势的松动，造成一种动摇儒家与权力内在勾连关系的局面。在这样的变迁过程中，晚清所发生的两个重大事件，对儒家独尊地位造成巨大撼动。其一是晚清政府在1905年废除科举制度。这从根本上动摇了儒家获得的制度动能。就此儒家不再具有国家权力无条件支持的强大政治背景。随之而起的新式学堂、现代学术取儒家而代之。儒家经学独尊的地位，从此不再。其二是晚清政府派遣大臣出国考察宪政，预备立宪。这证明儒家不再成功提供国家的统治秩序正当化资源，宣告儒家成为可以替代的国家统治哲学。这比之于后起的新文化运动对儒家经学解体造成的影响，有过之而无不及。三是民国以降，经学家与帝制复辟的勾连，造成经学论说与现实政治的对峙状态，因此让经学无以重现整顿山河的进取态势，迅速退出中国政治演进的主流舞台。

由上可见，儒之祛经，不是单纯的文化转型所致，而是复杂的社会政治与古今文化交错变化所促成的结果。其呈现为三个交织在一起的变迁过程。一是思想过程。在时间上起自晚明迄于新文化运动。经历了晚明王学左派、明清之际的三大家反思、晚清经学内部的省思、清民之际的新文化运动。其间，对独尊之儒的批判性反思，逐渐成为思想主流。终至民国初期新文化运动对传统伦理宣告“吾人最后之觉悟”。¹这一思想变迁，从历史长过程来看，是内生和渐进的；从历史的结局上看，则是外生与骤进的。从思想主题上看，初期是中国内生思想的自我反思，即儒家内部对自身无以供给强有力的文化与政治秩序的省思，后期变成

1 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，载任建树主编《陈独秀著作选编》（第一卷），上海人民出版社，2009，第202页。

以源自西方的现代价值颠覆儒家主题的状态。总的说来，儒之祛经，首先是思想界自我祛除儒之魅感的事宜。自晚明始，中国思想界就开始了—一个漫长的、脱离汉儒建构的经学传统，回归先秦的百家争鸣的征程。这样的变化，并不是晚清民国一个短促的时间内瞬间浮现的文化事件，它受儒学逐渐的衰变所驱使，也受思想界逐渐疏离儒学权威的进程所诱导，更受晚明以后中西交通大局的左右。换言之，祛经之儒的结果，乃是一个中国思想史内生过程的必然结果，不是所谓西化学人主观偏好的产物。

二是政治过程。这一过程，在时间上起自晚清迄于中华人民共和国，先后经历了晚清的废除科举、民国的宪政冲击、人民共和国的政治颠覆。诚如前述，晚清废除科举，是对尊经之儒的致命一击。从尊经之儒得以兴起的政治条件来看，儒之走向独尊，就是因为国家权力提供了无条件的政治支持。倘若国家权力取消了对儒家的无条件政治支持，儒家就不可能具有在国家理念上整合诸家的权能，也就失去了引导社会人士潜心儒家典籍的动力。这是今天论及儒家失去独尊地位便指责新文化运动，而不反思晚清政局影响的最大误区。晚清政府之倡导新学、之拟议新政，就是因为明确意识到儒学不再能够供给国家统治哲学所致。民国时期，像蒋介石那样的权势人物，既反对中国走西化道路，也反对中国走俄式路线，试图将中国引导到礼义廉耻治国的道路上。其用心之良苦，天人共鉴。但其脱离中国社会现代运行轨道之显见，已为经验验证。民国在其统治全国与偏安一隅的艰难历程中，终于验证的还是共和“国父”孙中山所设定的宪政共和方案。这证明儒家如不努力建构现代政治论说，完全无以影响中国的政治进程。至于取代民国而起的中华人民共和国，一开始就将儒家安置在国家的对立面位置，置于封建意识形态的批判地位。最后，在“批林批孔”、评法批儒的政治运动中，将儒家作为

历史遗留物处置。¹这也从一个侧面证明，儒家未能引导中国现代政治的变化进程。这当然不能用来证明儒家全无现代价值，但起码可以说明，儒家顺应现代变迁，重建自己因应于现代变局的论说，对其发挥现代牵引作用的极端重要性。

三是社会过程。这一过程，在时间上起自明清之际迄于人民共和国。经历了明清之际的社会生活变迁、民国的新生活运动、人民共和国的移风易俗。论及中国现代变迁，尤其是中国革命的人士，常常指出，中国的革命，不仅是一场关乎权力交替的政治革命，更是一场对整个社会进行伤筋动骨改造的过程。这是一种全局意义上的革命。这场革命，确实动摇了整个中国既定的社会政治结构。政党国家 (party state) 的崭新国家形态，取代了绵延千年的帝制国家 (empirical state)；被国家全方位控制的总体社会的兴起，完全颠覆了乡村社会的宗族秩序。政党捕获了国家，国家捕获了社会，社会受到国家权力的强有力控制。²这种新的社会政治结构，相对于中国的千年社会政治结构来讲，是全新的，也是动荡的。其变迁过程，历经晚清新式生活方式的初始冲击。

从清末以来，一种物质生活中“崇洋”的倾向也悄然出现。早在辛亥之前夕，由于西方资本主义思想文化在中国传播的影响，物质生活领域已有人带头“洋化”。辛亥以后，资产阶级民主制度的确立，为这种“洋化”提供了有利的社会条件。有些人认为，谁接

1 大陆政局骤变以后，移居港台的现代新儒家之发出中国文化“花果飘零”的浩叹，就很明确地显现出国家政治结构变化后，儒家的尴尬处境。参见牟宗三等《为中国文化敬告世界人士宣言》，载封祖盛编《当代新儒家》，生活·读书·新知三联书店，1989，第1—52页。

2 参见任剑涛《社会的兴起：社会管理创新的核心问题》，第一章“基础理论：国家与社会——历史扭曲与现实调适”，新华出版社，2013，第15—30页。

受西方的社会生活习尚，谁就是文明、开化，属于新派人物，否则就是保守、顽固。“官绅宦室，器必洋式食必西餐无论矣，其少有优裕者亦必备洋服数袭必示维新。下此衣食艰难之辈，亦加多舍自制之草帽，而购外来之草帽，今夏购草帽之狂热，竟较之买公债券认国民捐，跃跃实逾万倍。”¹

面对这样的变化，人们当然有理由去谴责大众的随波逐流，不能扎下传统文化之根。但社会变迁不是随某个人、某些群体的偏好而转移的。社会风气常常是社会结构变迁最自然的呈现。始自晚清的这一变局，常常为政治人物所痛心疾首，认为是必须纠正的偏失。蒋介石花大力气倡导的“新生活运动”，旨在端正社会风气、更新道德现状、提升人生境界，也恰好体现出政治人物重启传统的主观用意。“我可以告诉大家，我现在所提倡的新生活运动是什么？简单地讲，就是使全国国民的生活能够彻底军事化！能够养成勇敢迅速、刻苦耐劳，尤其共同一致的习性和本能，能随时为国牺牲！”² 尽管蒋介石这种国民生活军事化的表达所填充的伦理内涵是礼义廉耻，但由国家筹划国民的日常生活，从根本上颠覆了传统中国的日常生活秩序。到了人民共和国，由于社会革命向纵深的发展，国家权力对国民日常生活的再组织力度之大，远非此前所可设想。以阶级斗争为指针，执政党全盘重整中国社会，将社会划分为应当团结和必须斗争的两大部分，从而在根本上颠覆了以“和为贵”为目标组织起来的传统社会秩序。³ 儒家典籍，在这样的政治变迁过程中，也就逐渐成

1 乔志强主编《中国近代社会史》，人民出版社，1992，第256页。

2 蒋介石：《新生活运动之要义》，载《总统蒋公思想言论总集》第12卷，第78页。转引自茅家琦等《中国国民党史》（上卷），鹭江出版社，2005，第502页。

3 参见金冲及《二十世纪中国史》（第三卷），第二十一章“社会主义建设在曲折中前进”，社会科学文献出版社，2009，第944—950页。

为简单粗暴的政治批判对象，沦为政治归罪的历史遗留。直到这样的政治颠蹶告一段落，儒家才重获“成一家之言”的机会。换言之，儒家长期所处的那种被国家权力滥用或被弃用的非正常状态，才得以改变。儒家之回归原始儒家那种一家之言的本来状态，也就成为儒家在现代处境中的正常态势。

二 政教 - 知行的疏离：儒家权威的失落

儒家之处于一家独尊的地位，可以说基于两重动力：一是中国古代皇权统治秩序的需要，这是政治动力；二是儒家之回应国家权力需要所具有的既定理论特质，这是思想动力。就前者言，春秋战国时代，中国处在社会政治秩序重建的特殊时期，因此，诸家陈说，不同治术，纷纷出台。到了秦朝，大一统政治制度建构起来，思想上的一统，也就成为现实需要。在“百家争鸣”之际浮出台面的诸家，就此具有竞争性获得政治秩序设计权的机会。换言之，诸家都不能再维持一种拒斥政治的愿望，而会处于一种被政治选择或拒斥的境况。就后者看，古典时代的儒家，之所以具有政治权威与文化霸权，就是因为它切中了中国古代社会的双重需求：在国家统治哲学上，切合了政治与教化合一的需求；在社会政治文化理念上，切中了理论与实践合一的需求。这是儒家得以在西汉一朝开启“一家独尊”历史的深层理由之所在。可见，儒家在诸家中脱颖而出，成为古代政治秩序重构时期力拔头筹的一家，不是儒家一厢情愿的产物，而是儒家与大一统中国成功进行政治互动的结果。

这是一个需要分析的双向互动过程。一方面，从政治权力筛选统治思想一端来看，儒家并不处于先发位置。如果说春秋战国时期诸家立说，因应于诸侯国所需的话，那么，只有到了战国后起，国家需要重归一统

的时候，诸子百家才会分出一个优胜劣汰的结果。适应战国时期中国重归一统的政治需要，先行登场的是法家。当秦王嬴政阅读《韩非子》一书，发出“寡人得见此人之游，死不恨矣”¹的慨叹时，表明足以推动国家重归一统的政治思想与足以让国家重归一统的政治家之间，达成了一种契合。但秦政失于严苛，不能不说与法家主张的“严刑峻法”有关。“万世之基业，二世而亡”²的政治痛史，告诉人们，一种崇尚暴力的统治模式与一种推崇权势的思想，结构不起一种有助于维持政治稳定的秩序。秦之苛政被推翻以后，汉推出的首先是“与民休息”³的宽政。黄老道家的无为政治，获得了主导汉初五十年政局的思想契机。但宽松无为之政，并没有呈现长治久安之功，国家没能从黄老道家那里发现有助于长期统治的理念。直到汉武帝昭告天下，举贤良对策，征求长治久安方略，才让儒家获得主导中国古代政治秩序的机会。从秦至汉，统治者都在寻求国家一统江山的统治哲学，这一寻找过程，以发现儒家的政治功用宣告结束。可以将这一过程理解为聪明睿智的统治者对有利于国家建构稳定秩序的政治理念的发现：如果未能发现有效维持国家稳定秩序的统治哲学，这一寻求过程就不会终止；一旦发现有利于维持国家长期稳定的统治哲学，这一过程就进入一个相对静止地维护政治统治与政治理念匹配关系的状态。

另一方面，从思想人物争取政治介入机会来看，法家、道家的政治介入意识，并不逊于儒家。韩非、李斯与秦始皇的互动，黄老道家与汉初统治者的契合，都是明证。但法家仅仅适应了以霹雳手段统一国家的

1 《史记·老子申韩列传》。

2 秦始皇宣布，“朕为始皇帝。后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷”。见《史记·秦始皇本纪》。

3 “海内虚耗，户口减半，光知时务之要，轻徭薄役，与民休息。”见《汉书·昭帝纪》。