

冯恩佳孔教儒学基金（陕西师范大学儒学——儒教研究所）资助

中和

丛书系列 韩星 主编

贾作康

学统的迷失

儒学与当代中国学统研究

方朝晖 著

陕西师范大学出版总社有限公司

汤恩佳孔教儒学基金(陕西师范大学儒学—儒教研究所)资助
中和丛书 韩星主编

学统的迷失与再造

儒学与当代中国学统研究

方朝晖 著

陕西师范大学出版总社有限公司

图书代号 ZZ10N0252

图书在版编目(CIP)数据

学统的迷失与再造:儒学与当代中国学统研究/方朝晖主编.
—西安:陕西师范大学出版总社有限公司,2010.8
ISBN 978-7-5613-5241-0

I. ①学… II. ①方… III. ①儒家-关系-学科学
-研究-中国 IV. ①B222.05②G301

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第151615号

学统的迷失与再造:儒学与当代中国学统研究

著 者 / 方朝晖
策划编辑 / 侯海英
责任编辑 / 杜德新
责任校对 / 李玉峰
封面设计 / 王伟博
出版发行 / 陕西师范大学出版总社有限公司
(西安市长安南路199号 邮编 710062)
网 址 / <http://www.snupg.com>
印 刷 / 陕西金德佳印务有限公司
开 本 / 787mm×1092mm 1/16
印 张 / 14
插 页 / 1
字 数 / 305 千
版 次 / 2010年9月第1版
印 次 / 2010年9月第1次印刷
书 号 / ISBN 978-7-5613-5241-0
定 价 / 30.00 元

读者购书、书店添货或发现印刷装订问题,请与本社营销部联系、调换。
电 话:(029)85307864 85251046(传真)

序

——走不出的古今中西之学术迷宫

万俊人

一、引言：为何总谈“古今中西”

近世以降，“古今中西”四字仿佛成了中国学术和中国文化世界的一道“紧箍咒”，至今没有人能够轻易摆脱它，仿佛怎么也绕不开它的纠缠。如果说“中”与“西”之间的思想纠结乃是近世西方世界之于中国社会的现代化“先进”秩序使然，源于一种现代化时差所导致的文明落差以及由此文明落差所滋生的“现代性”差异心理使然，那么，“古”与“今”之间的文化缠绕在根本上说同样也始于这种“现代性”差异心理的刺激，只不过它并不直接表现为两个不同文明体系之间的现代化时差之心理效应，而是直接表现为同一文明和文化系统内部的时间性差异及其所带来的文化心理效应，一种可以归结为现代进步主义历史观和价值观评价后果反思自身文化传统之时间性差异的比照方式：“今”被赋予一种鲜明的“现代性”时间维度和价值维度，而所谓“古”者，则仿佛是自然而然地被当作了显现“今”之先进性和“现代性”的原始镜像，由于它确乎非常遥远，因而有些模糊不清。更为麻烦的是，“中”与“西”同“古”与“今”两个面向的讨论争执常常是相互纠缠在一起的，这便使得任何有关中国现代性问题的讨论，始终都无法逃脱出西方现代性的语境笼罩，后者竟然成为现代中国文化和中国学术的如来佛手掌。

毫无疑问，这是一百多年来——更远还可以上溯至晚明以降三百余年——中国社会面对西方现代化浪潮冲击所产生的一种确乎是自然而然的文明和文化反应，从纯历史主义视角来看，其动因完全是正常的，毕竟，中国与世界的社会发展进程呈现出巨大的现实差别。但从稍微复杂一些的文化多元主义视角来看，其文化与思想的后果是否完全正常，却仍然是一个需要反思的文化哲学课题。一个显见的例子是，至少人们至今还无法断定：“古”之文化传统与“今”之文化发展之间究竟是凤凰涅槃般的浴火重生还是全然断裂的异质别生？现代中国学术和中国文化能否在西方现代性的轨道之外开出一条新路？若如是，这条新路又当如何？正因为如此，每每触及中国的学术文化（更不用说文化哲学），人们便不得不自己给自己戴上“古今中西”的“紧箍咒”，患上孙悟空式的头痛毛病，而且多数人在多数情况下还远没有孙大圣的那种承受紧箍的功夫。于是，如何摆脱或者绕开这让人头痛不已的“紧箍咒”，也就不期而然地成了即使不是所有也必定是绝大多数中国学术家涉足自家文化与学术之前最紧要的考量前提。

可是，时至今日，我们似乎也没有什么办法走出这古今中西的迷宫，尤其是当我们执著于解释和评判中国近世以来的文化思想世界时，这种学术苦恼便尤甚尤烈。可否找到一种方法穿透这座迷宫？往者今人思之久矣，可所获得的成效却总不遂人愿。何故？与其说是中国现代学术之功力尚未周济，毋宁说是我们的学术之道尚不清晰，或者多有偏差。然则，

纵然是如此艰难,问题的追究从未停歇,也总有些进展,中国的学人们更不会因为其艰难而将其“悬搁”起来。近日,清华大学方朝晖教授历经十年磨砺,完成其新作《学统的迷失与再造》(以下简称《学统》),对此做了艰苦独到的探究。大作付印前夕,朝晖教授请我为之一序,有感于自己的学养浅薄,怯于为文于此而坚辞既久,只是朝晖教授的执著犹过而我却不及,况且我自身也长期苦恼于此,欲借先读之机,学习其治学之道,最终还是应承一试。好在讨论这一课题也是所有中国当代学者的必修功课,即令多有不逮,也不妨本着学习的姿态,进修一次摆脱迷宫的功夫,也算是一件有意义的工作吧。

二、“学统”与“道统”

胆敢承诺一序的另一个理由是,我大致读过朝晖教授的大作之后,发现他尝试破解古今中西之谜的努力确实给人诸多启发。最起码,他从反思中国学统问题入手的独特路径,提出了许多有意味的问题,比如:中西学术范式的不同和不可通约、“学统”及其知识论形态差异、中国传统学术范式的现代转型等等。而在我看来,能够提出问题已然成就可嘉了,更何况朝晖教授从“学统”而至“道统”、兼容中西古今的治学尝试并不多见,值得唱和。与多数当代中国学人不同,朝晖教授不是从古今中西的文化比较或哲学比较角度涉入古今中西的迷宫。他选择了学术传统的知识社会学视角,从学术史和思想史的交叉视域,对此类疑难做出了自己独到而大胆的分析论证,形成了不少学术洞见,包括不少的批评性洞见。换言之,从中国学术传统的反思角度来解析古今中西之谜,方朝晖教授的研究在当今中国学界确可谓先鞭之作。

《学统》一书由两大部分构成:前一部分基本上是作者近年来若干论文的整合延展,集中讨论学统、中国学统及其现代转型过程中的诸种问题;后一部分则以美国“波士顿儒学”这一典型学术群体的中国儒学研究为中心,讨论当今西方中国学(旧称“汉学”)对中国学统的探讨及其种种误会,由此试图厘清有关中国学统的一些代表性误解,从而为前一部分的论题提供更为具体也更为坚强的佐证。换言之,中国的学术传统(即作者简称的“学统”)及其现代问题乃是《学统》一书的主题。

作者对“学统”的基本界定是:所谓学统,即是“一门学问所具有的独特的运作逻辑、意义世界和研究范式”(见是书“内容介绍”)。按照这一核心概念的定义,作者断定,近代以来的中国学术传统已然迷失,即没有形成连贯一致的近现代中国学统。造成这一后果的基本原因是中国学人既未能学习到西方学术传统的“真经”,又没有保持好中国自身原有的学统,并使之顺利完成向现代知识的转型。作者通过参与中国哲学的合法性问题讨论,追问中国是否存在西方知识论形态上的伦理学,以及通过整体考察中国社会科学的知识状况和方法问题,从不同方面阐明自己的上述论断。通过仔细辨析上述诸论,读者当会发现,作者给我们提出了许多严肃的、值得认真思考的学术话题,诸如:为何近世中国学统会出现如此迷失?此种迷失究竟是意味着中国学统的断裂还是消失?在作者心里,迷失了的究竟是中国“学统”还是表征中国文化精神的“道统”?

近世以来,人们并非没有注意到上述问题,相反,此起彼伏的讨论和争论都或多或少对这些问题做出了各种不同的解答。问题是,至今我们仍然不能确定,中国学统究竟是被西方化了还是干脆就像一束流星隐没在了遥远的历史天空?朝晖教授在此书中抱怨:百年来,我们要么落入“西施效颦”(确切地说,是东施效西颦)的西方主义设计圈套;要么是怀抱羞羞答

答的、粗陋的文化民族主义而顾影自怜,甚至陷入一种民族主义文化自恋的泥潭自我虐待,不能自拔。我大胆地猜测,作者一定是积累了太多哀其不幸、怒其不争的文化情结,因而有如此情绪强烈的诊断。值得我们认真思考的一个重大问题是:“学统”及其转换是否必然危及“道统”的独立成长?

我的体会是,朝晖教授关于“学统”的界定在知识社会学意义上大体上是严格有效的,从一个学科或学科体系的知识运作逻辑、意义范畴或意义世界、研究范式或研究方法三个方面来界定学术传统,基本涵括了学术之为传统的基本要素。只是对于“学科”或“学科体系”还可以做进一步的规定,比如说,在广义的人文学和社会科学之间,在诸人文学科、诸社会科学之间,再做具体的规定。关于“道统”,朝晖教授多有论述,但似乎还没有做严格的定义。按我的理解,“道统”应该是某一文化传统自身内在的核心文化价值体系和文化精神系统的连贯一致的构成和传演,在文化政治的意义上,或可称之为“文化意识形态”。著名现代美国学者希尔斯先生在其《论传统》一书中谈到,任何一种思想、观念、制度、行为之系统,若能连续融贯地传演三代及以上即可称之为“传统”。与“学统”有所不同,“道统”之于某一独特的文化传统具有更深刻更内在、因而也更持久更独特的精神特性。这样理解至少部分应和了老子的所谓“道可道,非常道”之说。也就是说,“道统”比“学统”更具“内在价值”的特性,因而也更具文化传统的独特性或异质性。

遵循朝晖教授是书的学理逻辑,当我们把“学统”置于学科知识范式及其延续之上时,实际上我们已经是现代知识论或现代科学研究的意义上讨论学术传统了。既然如此,我们就不能拒绝现代知识论的一般知识原则,包括原理性的和方法论的。按照现代知识论的理解,知识及其生产方式——知识创造、知识构成和知识表达——就应当遵循一般知识论的学术原理。就此而论,“中”与“西”的学统之争应该服从于知识论的一般原理要求,因之可以转换为中国学术之“古”向中国学术之“今”的知识或知识范式的现代转换问题。若如此,中国学术传统的“中西之争”便可自动消解,需要考虑的问题只是如何使中国古典学术转型进入现代学术范型的运作轨道,更多的属于知识生产方式和技术的现代化转换,就如同古代中国(乃至古代世界)的算术或“算学”如何转型为现代数学、乃至现代计算机科学一样。但我相信,朝晖教授不是在此种纯知识学意义上来谈的,毋宁说,他很自觉地将论题的讨论放在了知识社会学的语境之中,这样,“学统”的纯正和独立才可成为他辩论的主题。知识的标准和技术是可以普遍化的,无论知识构成和知识表达的技术发展到何种程度,即便是有了每秒千万亿次计算能力的巨型计算机,其所基于的基本数学原理同 $1+1=2$ 的最简单算术原理并无本质不同;孔子所言“六艺”或古希腊人的“七艺”诸说,也都可以看做是现代诸科学知识谱系的“原型”。可是,一旦我们把知识的生产、传播和演变过程置于社会历史的独特情景之中,问题便立刻变得复杂起来,尤其是对于人文社会科学知识系统来说,更是如此。因为真实存在的社会总是独特的,尽管我们可以有意义地、一般地说“人类社会”。历史更是差异多样的,所谓“人类历史”的说法如同“人类社会”的说法一样,仅仅具有方便表述和普遍概括的形式意义。在某一特殊的社会和历史中,知识的创造和传演总会带有该社会和历史的构成性(而非仅仅是外在条件性的)特征,哲学生文学似乎比社会科学更为突出。

然而,相对“道统”而言,即便是知识社会学意义上的“学统”,也还只具有某种形式化的意义。“道统”本身不仅植根于特定文化的知识传统,而且深深地植根于特定民族的文化心

理和民族精神之底部。“道统”的民族性使得她本身具有某种不可公度的文化价值取向和心理——精神诉求,因而成为民族之独特文化精神气质、心理定向、价值追求和信仰体系的思想表征,在民族—国家的范畴内,她甚至具有国家政治之意识形态——同我所谓的“文化意识形态”相比——的特性。因而,不同“道统”之间的竞争和相互理解常常变得异常艰难,甚至就不可能,所谓“道不同不相为谋”的说法,正是此种事实的真实写照。这也正是为什么文化宽容和政治宽容逐渐凸显为现代社会的核心价值理念的根本原因之一。

由此引申出来的一个议题是,某一民族—国家的“道统”常常内在地预制、规范或者至少在思想和文化精神层面左右着该民族—国家的“学统”,其典型方式是国家政治对学术和文化的强力干预和政治影响。无论人们是否承认,或者是否愿意承认这一事实,都很难人为地改变之。随着东欧剧变和经济全球化进程的加速,许多西方学者天真地以为,作为国家或国家集团的政治意识形态已然“终结”(丹尼尔·贝尔、福山等等)。顺此思想逻辑推理,诸民族—国家之“道统”间的“诸神论战”将会就此偃旗息鼓,诸种不同“学统”之间的整合将会随之到来。可事实并非如此,只要人类社会通向现代化的道路不是华山一途,而是“条条道路通罗马”,那么,所谓“道统之争”就将长久存在。是故,我确实更愿意在仔细分梳“学统”与“道统”之间的界限之前提下,来讨论中国学统及其现代转换问题,而且我愿意相信,在如此分梳的基础上来讨论中国“学统”的确认、重新建构和自我辩护,可能更为合理有效。

三、“地方性知识”与“文化他者”

方朝晖教授新著的第二部分集中讨论了美国波士顿地区的中国儒学研究现状,以此一系列的典型个案分析,作者想努力证明的一个基本判断是:西方学者对中国传统儒家文化的研究在总体上终究难免“隔靴搔痒”的窘境。如此关注当代区域性学者群体的儒学研究,方朝晖教授大概是国内学界第一人。这不仅充分表现了朝晖教授敏锐强烈的学术前沿意识,而且也反映了当代美国的中国研究已然形成具有区域学术共同体特征的“地方性知识”(杜维明语)。

毫无疑问,作为美国的“文化之都”,波士顿地区的中国儒学研究是极具代表性的,其学术成就已逐渐获得公认。就此而论,朝晖教授的研究确乎独具慧眼。他充分注意到了当代著名海派儒学研究领袖、哈佛大学知名教授杜维明先生作为“波士顿儒学研究”这一特殊学术共同体之特殊成员的身份特征和特殊贡献。与 Robert Cummings Neville, J. Berthrong, P. M. John, Peter K. Bol, David R. Schiller 和 P. J. Ivanhoe 等纯粹的美国汉学家不同,杜维明先生拥有着兼通中西两大文化传统的学识背景,其(华人)身份文化传统的知识习性和他长期浸润欧美(尤其是美国)哲学文化的知识文化背景,使得他在很大程度上获得了“双重文化”的谋眼洞识和两栖调适能力,这一点在当代国际学界并不多见,自然也成就了作为儒学国际化之学术文化大使的杜维明。不过,我这里所关注的焦点——我相信也是朝晖教授关注的焦点——不在如何阐释和评价杜维明先生及其儒学研究,毋宁是作为一种地方性知识的“波士顿儒学”之于我们重新审视现代中国“学统”问题的文化“镜像”或知识“镜像”,也就是说,从“波士顿儒学”这一独特的地方性知识群体及其中国(儒学)研究中,我们能够发现些什么?学习些什么?

我一直相信,无论异域的文化和知识与我们的文化传统之间有多么的“异质”,又是多么的难以“相容”,都是我们可以且应当积极借用的“文化之镜”,从中我们不仅可以加深文化的

自我认识,还可能获得丰富有益的、甚至是优质先进的文化思想资源。朝晖教授的研究促使我们不得不思考至少是两个极为重要的文化问题:其一,“波士顿儒学”作为一种地方性知识究竟具有多大的普世意义,甚至仅仅限于西方文化学术的范畴来看,它是否且具有多大的代表性?其二,倘若“波士顿儒学”不仅在西方学术和文化语境中具有普世意义,而且其普世意义超出了西方语境而可望显现于当代中国文化学术语境之中,那么,这是否意味着朝晖教授对西方中国研究的“隔靴搔痒”指摘不能成立;或者反过来说,假使“波士顿儒学”的研究并不具有任何普世意义,是否就必然成为朝晖教授上述指摘的有力证据?综合这两个问题概而言之,我们究竟应该如何看待西方的中国学(不只是儒学)研究的学术意义?

“波士顿儒学”是美国波士顿地区儒学研究者学术群体的自我标榜,杜维明先生曾经在多个场合将其称之为海外中国研究或儒学研究的“地方性知识”。我大体认同这一说法。只是我们需要再仔细辨明两个不同的概念:一个是“儒学研究在波士顿”(Confucian Studies in Boston);另一个是“波士顿学者的儒学”(Bostonian Confucianism)。这两个概念都可以包括在“波士顿儒学”的大概念里,但含义却大有不同:前者是纯学术意义上的,因而与朝晖教授所讨论的“学统”问题密切相关;后者却不只是学术意义上的,关乎我所谓的“道统”。从朝晖教授此书中,我们可以很清楚地见出,实际上“波士顿学者的儒学”并不是一个严格的概念指称,因为波士顿地区的各位儒学研究家对中国儒学的研究方法和他们对儒学的阐释、理解和评价都各有千秋,见解并不相同,有许多见解甚至差别甚大。很显然,Neville 研究儒学的实用主义视角同 Berthrong 以及杜维明等学者的宗教哲学视角大相径庭;Peter K. Bol 将儒学和新儒学放置在所谓“变换了的时空”之中的做法,也很难获得 P. J. Ivanhoe 这样强调儒学“正统”合法性和经典儒学的学者的支持。因此,所谓“波士顿儒学”最好还是被看做是“儒学研究在波士顿”或者“波士顿地区的儒学研究”。这样看,朝晖教授选取这一学术共同体的儒学研究作为自己探究当代中国“学统”问题的异域镜像的确是很合适的。

可是,由于波士顿地区的各位儒学研究家都秉持着各自独特的学术旨趣、学术视角和学术方法,实际上并没有形成哪怕是较为松散系统——同高度严格统一相对——的学术共识,他们或者期待孔子与耶稣都能够穿越他们各自不同的文化时空隧道,相遇于某种形式的现代文化的交际平台;或者用明显带有美国文化色彩的眼光——比如实用主义——来重新审视中国儒学;或者如新儒家们所普遍期许的那样,指望运用现代新学的方法和概念,实现儒学的现代化转型,甚至祈求从传统儒学中开出诸如现代民主政治一类的现代价值,如此等等。这就不仅打破了人们对“波士顿儒学”这一地方性知识的任何普世主义的学术(知识)期待即所谓“学统”期待(更不用说所谓普世主义的文化价值期待即所谓“道统”期待了),而且也使得“波士顿儒学”自身作为地方性知识成为一种可疑的知识想象了。看来,对于域外的“文化之镜”确乎需要保持某种文化警惕,在借镜任何“文化他者”的时候,有必要首先弄清楚我们所选取的“文化之镜”是否具有折射自我文化镜像的真实光谱功能,不能拿着哈哈镜当化妆镜,或者把显微镜当成放大镜来看,否则,不但会误识“文化他者”,也会看不清真实的“文化自我”。

然而,这是否就能够成为我们拒绝任何“文化他者”的正当理由?我想不能!简单拒绝见识和学习“文化他者”远非成熟健全的学术姿态,没有参与同各种异域文化传统和学术传统的相互竞争和相互学习,就不能历练自我文化的调适能力,自然也无法改进我们的学术研究

究,最终会让我们的“学统”变成一种自我封闭的、甚至孤芳自赏式的学术自恋。纵然是面对不善的“文化他者”或极为陌生的“学统”,我们也不能丝毫缺少文化宽容和学术学习的胸襟和态度。说得直白而坦率一些,就像我本人并不能完全读懂,或者部分读懂了也不能全然接受方朝晖教授的这部新作,依旧不能采取任何傲慢无视的态度,相反,只能或者应该采取虚心学习的姿态一样。话说到此,我必须向方朝晖教授本人和本书的读者老实交代:我未能精读是书的全部,好些地方尚不能很好地把握作者的真言大义,因此,促使我勉力写出这篇书序的全部动力与其说是学识的,不如说是学术道义的。我想,这或许是基于我自己对“文化他者”的理解所可以采取的一种学术方式吧!至于朝晖教授本书的探究是否找到了走出古今中西之学术迷宫的“法门”?我不便也不敢妄加论断,需要各位读者和专家仔细体会。我是一个不时会越出学术理性的学习者,有时甚至产生这样的情感想象:假如有一天,生活在这个星球的所有人类都回归于自然和大地,都能够清醒地意识到我们所有人——不论属于哪一个民族、哪一个时代、哪一片土地,也不论是权贵、富贵或者平凡、贫贱——都只不过是在这片神奇土地上自然地摆渡生活、延续文明的自然生命,那时候我们也就用不着为走不出这座人为的文化迷宫而苦恼不堪了,甚至于,连所有的人为设置或自造的各种迷宫也都自动消失了。

己丑岁末谨识于京西悠斋

自序

本书以本人近年来部分儒学研究成果为基础,围绕儒学与当代中国学统的关系重编而成。其中多数内容曾以论文的形式发表过,但在本书中作了重新修订,有的地方改动较大。第一部分讨论现代中国学统如何在儒学与西学冲击下迷失,说明现代中国学人在精神上的居无定所和无所适从,以及当今中国学统的重建之路;第二部分重点介绍了目前国外的一些儒学研究动态,试图对于儒家学统的现代重建,及其对现代文明的可能意义加以思考。

现代中国学术是在用西方学科范畴和学术概念解构中国古代学术传统(儒家学统)的基础上逐步形成的。这一形成过程的特征,使得现代中国学术带上了一种先天的后遗症:由于用西方式知识眼光解读传统学问,导致中国古代学统的丢失,进一步导致现代中国学人在精神上无家可归;由于习惯于用东方人功利的目光来吸纳西学,导致对西方学统始终处于“隔靴搔痒”的地步,不能在中国文化中真正建立起西方式学统。因此,现代中国学术的一个致命问题就是学统的迷失,具体表现为两方面:既丧失了儒家的学统,又不能模仿西方建立的学科体系建立新学统。本来,学统不是只有一种,没必要将儒家学统与西学学统混同一气,或相互代替。但是,现代中国人急于现代化和救中国的功利心,使得他们无法冷静客观地看待中国古代学统和西方学统,结果却是邯郸学步。本书试图分析导致现代中国学统不能牢固确立的根本原因,其中既包括中国现代学科体系的“学统”,也包括对儒家的“学统”。本书第一部分比较集中于前者,第二部分与后者有关。正如该书所显示的那样,这两种学统紧密交织在一起,并且正是在儒学与现代学科,以及中学与西学的混杂、混乱和混战中,出现了今日所见的学统问题。

本书中的“学统”一词,指一种独立的学术传统,包括一门学问所具有的独特的运作逻辑、意义世界和研究范式等。学统的迷失,不仅导致无数学人没法找到安身立命的终极归宿,而且导致一个民族的学术失去了尊严和光辉,如此下去将不可能对人类学术的进步有实质性贡献。在追求“中国特色”的过程中,真正主宰人们心灵的却是一些难以启齿的民族主义、中国中心主义情绪和一种登不上大雅之堂、经不起考验和批判的“私心”。今天的中国学人该清醒了,不能再迷失在学科的泥潭里不能自拔,更不能再无视自己心灵世界不能安顿的重大问题。提醒人们认识和思考这些,正是本书想要达到的最大效果。

本书共分两大部分。“第一部分:儒学与现代学科”。讨论儒学被现代学科范畴解构所带来的一系列问题——不仅是儒家学统自身的破坏问题,而且也导致了现代学科的合法性基础问题,即现代学科在中国未能建立自身学统的问题。其中重点研究了三个案例:一是中国哲学的问题,二是伦理学的问题,三是中国社会科学的问题。这三个问题均与儒学紧密相关,例如,中国伦理学学科的建立,必须先正确定位儒学作为进德修业之学与道德哲学、伦理学作为知识之学的关系问题。而中国哲学的合法性,来源于这样一种思考:如果它不能保持儒家或传统中国学问的话语系统,那么它的意义世界应当建立在什么样的基础上?而中国社会科学的问题,则深刻地关系到:只有充分地解开儒学过去几千年来在中国社会行之有

效、长盛不衰的秘密,才能找到解读和研究中国社会的钥匙。因此,中国社会科学是“中国的”这一事实意味着它的研究范式也必须重建,而不能照搬套用西方。本书这一部分各章节内容由于以前多发表过,整体上显得不够统一,有些地方甚至有相互重复之处(尽管我在本书修订时尽量删除了不少不同章节之间的重复之处)。读者可把各部分分开来读,不要把它们理解为是按照某个预定的完整计划写成的。

“第二部分:儒学与现代文明:西方的视野”。主要介绍一批西方学者对于儒学之现代意义的思考和探索。可以发现,很多西方人对儒家学统虽未真正接受,但他们作为哲学工作者,客观、理性地分析儒学的意义也是相当有启发性的。显然,西方现代学者与中国学者不同的是,他们并不存在一个由于学统崩溃带来的深刻意义危机,所以他们的主要工作,只不过是站在西方已有学统(认知主义学统)的背景下对儒学在现代文明,特别是西方文明语境下的现代意义进行零敲碎打式的探讨和个人灵感的发挥。尽管如此,了解西方学者对儒学现代意义的解读,仍然极有助于我们认识重建儒家学统的必要性。这是因为他们是站在现代文明条件下思考儒学,这对我们来说,学会用现代语言来思考和重建儒家传统至关重要。因为,只有学会用现代人所喜闻乐见的语言来表达传统的思想,儒家传统的复活才有可能。而这当然也是儒家学统重建的必要一环。在阅读西方儒学研究论著时,我们常常为他们思维的灵动而惊讶,为他们能如此大胆地发挥想象力,从而激活传统的智慧而称奇,尽管他们对经典的理解未必总是准确的。因此,如果说本书第一部分重点分析现代中国学科体系的学统问题,第二部分的重点则在于儒家学统重建的必要性问题。与第一部分相比,这一部分内容相对较完整。

导言:现代儒学的困境与出路

【提要】20世纪儒学所走过的弯路主要来自于未能正确处理两个关系:一是儒学与现代西方学科体系的关系;二是儒学与现代性的关系。这就导致了儒学原有话语系统的人为中断,使得儒家固有的意义世界被葬送。具体表现为儒学被消融在现代学科体系中,从进德修业之学变成了知识之学。据此,儒学复兴的基本任务,应该考虑如下三个方面:一、通过正确定位儒学与现代学科及现代性的关系,回归原有的话语系统,包括恢复经学及修身这两个千百年来儒学赖以存活和发展的基本传统;二、重新确立未来中华文明的基本框架,其中包括从夷夏之辨出发重铸中国文化的最高理想,从王霸之辨出发理解中国现代性的发展道路(即行业的自治与理性化问题),从社群主义出发理解未来中华文明的形态;三、通过回归经学和复活修身传统来重建现代儒学传统,培养大批21世纪的新儒家。

儒学的复兴主要不是体系建构或方案设计的问题,而是能否通过回归儒家自身的话语系统培养出一批又一批现代儒家的问题,儒学的现代意义需要通过现代儒家在新的时代条件下激活传统的智慧、用自身活生生的生命来向世人展示。

—

年前,一位专业不是中国哲学的朋友出于兴趣看了些中国哲学研究论著,得出这样的结论:一代不如一代。他非常感叹地说,如今研究中国哲学的人是一代比一代差了,只要拿今日中国哲学界最突出的学者与冯友兰比一比就知道,没有一个人在气象、格局、规模上能与冯先生相提并论,更不要提王国维、熊十力、牟宗三、钱穆等老一辈学者了。

这位朋友的感叹引起了我的沉思,为什么会出现这种情况呢?原因当然是多方面的。比如,当今大陆学者外文功底及西学训练多半不如老一代,跟冯友兰、陈寅恪等这样受过西学严格训练的学者相比有较大差距;又比如,当今学者国学基础多半不如老一代,未经过老一代那样专门、系统的训练,更无老一代学者那样的家学或师承渊源。不过,要是拿王国维、钱穆、熊十力、唐君毅、徐复观、马一浮、梁漱溟等人来比较,可以发现这些人的西学功底不见得有明显优势。而在国学功底和基础训练方面,今日治国学者,要说没有经过专门、系统的基础训练似乎很多人会不服气。毕竟那些在中国哲学或思想史方面读到博士毕业的人,在文献基础方面也是经过了相当专门的训练的。

那么问题究竟出在哪里呢?让我们先从今人治国学的方法与老一代之不同说起。稍加分析即可发现,今日治国学特别是儒学之人,大都分散在大学的哲学、历史或中文等系科里,其中以哲学系(所)之中国哲学史专业最具规模。在历史学科中有(中国)思想史、(历史)文献学等专业也与此相关,其治学方法更重文献与实证,与哲学学科注重概念分析与抽象思维有所不同。由于历史、中文等学科在儒学研究方面,迄今为止未成整体气候(尽管不排除个别别人成就斐然),因此我在这里将重点以哲学学科为对象来分析^①。从学科体系上看,今日中国的学科体系是完全模仿西方建立的,这一体系不能给国学或传统经学一个独立的位置,

^①但这绝不是说本人轻视历史学科的重要性。事实上,我倾向于认为历史学科治思想史或文献学的人(以及中文系古籍或文献专业学者),在国学基础方面往往比哲学学科培养出来的人强,这与他们较重视文献资料的完整性与实证性有关。而哲学学科所注重的思辨性,恰恰与中国古代思想的特征倾向相距较远,加上其对古代经典往往采取自取所需、随意切割式阅读,对古代学术传统的歪曲最为严重,是导致今日国学凋零的主要原因之一。

而是将传统的经学或国学“五马分尸”，打散之后分布到文、史、哲等学科中，由此也必然导致治学方式的重大转变。具体体现在三个方面：

(一)古人治学的第一课是将经典反复背诵，背得滚瓜烂熟。经典对他们的影响并不限于内容或思想，而且包括相应的思维方式、价值规范、行为规矩等等。尽管背诵（特别是年幼时）可能并不马上吃透文义，但是实际产生的影响却不可低估，可能是极其深远的。可以说经典在不自觉中渗透到古人的生活中，溶解在他们的血液里，构成了他们生命的一部分，使他们从待人接物到人生价值标准，均受到了经典的实质性影响。

(二)古人主张研读经典一定要结合自己的生活实际来理解，对于一些自己暂时不明白、不理解或消化未透的文句要仔细“熟读”、反复“玩味”，其最高境界是“自化”“自得”。因此，要满怀崇敬之心来读经典，将经典的含义与自己的生命体验紧密结合，绝不脱离自己的人生经验追求所谓纯客观的意义。对经典理解的程度，也取决于或说明了一个人人生境界的高低。经典的含义不是“客观的”，同样的文本对不同的人来说含义可能完全不同。

(三)古人主张治学与做人不分。一是通过读书来修身，确立人生的志向和安身立命之本。修身是一辈子做不完的功课，古代的圣贤在完善人格和性格修养方面的大量教诲正是后代学者们永远要用心去体验和实践的。从先秦儒学到宋明理学，儒家修身传统源远流长，代代创新。二是将经典思想应用于当下生活实际中去。因此，对于经典中的重要教导，切不可过目则忘，而是必须在待人接物中严格遵守，时刻应用，否则为学的意义就没有了。

然而，古人这三个方面的治学方法在今天的学科体系中已经被完全抛弃。今日治国学则出于学术研究的功利需要，需要撰写出相关的、具有“知识创新”意义上的作品，对经典的理解必须具有高度的“客观性”，符合严格的逻辑论证标准；没有人要求他们以上述方式来读经，更不把修身和做人当作治学的首要目标，经典自然也没有办法融入他们的实际生活，从而与他们的人生意义相分离。无论是胡适等老一辈所谓“资产阶级”学者，还是当代的马克思主义学者，都主张要用“科学的”方法来研究经典。其主要特征是强调要以“客观的”态度，甚至辩证的、一分为二的方法（马克思主义者强调）研究，“吸其精华、除其糟粕”；主张不能盲目迷信经典，不能有“主观的”感情色彩。这种治学方法在过去一直被视为最科学、最先进的方法。而在今日的中国内地，从事“中国哲学史”“中国思想史”“历史文献学”等一些学科的人们，虽不再完全遵守这些方法，很多人对经典充满了同情的理解和情感的认同，但是他们置身于其中的学科体制，却也决定了他们不需要用古人那种方式来治学，而主要沉浸于知识化的研究、分析和阐述。类似的情况也发生在台湾、韩国、日本等儒学曾较为发达的地区。总之，今天学术界的主流意见认为，经学传统的中断理所当然，是一种“时代的进步”，合乎现代化潮流。

如今看来，20世纪以来废除经学的直接后果之一就是：一代又一代国学研究者人生意义之源被堵塞，安身立命之基被掏空。在这种情况下，自然出不了大儒或国学大师。为什么这样说呢？这是因为今天学科体系下盛行的治学方式决定了经典赖以塑造人心灵的方式不复存在，人们对经典的研习与其人生意义的塑造过程相隔离。今天我们看到，原有的儒学或经学话语系统被完全抛弃之后，国学研究者们也未能创造出任何一种新的、代表一个无穷无尽意义的空间、或使人性向永恒升华的话语系统，尽管他们确实可以从经典中学到很多东西，并启迪自己的人生。毕竟一种具有无尽意义的空间、或可使人性向永恒升华的话语传统

并不多,在中国有儒、道、释传统;在西方有希腊以来的人文社会科学传统、基督教传统。现代的中国人既然抛弃了过去的国学传统,在用西方学科范畴研究国学的过程中又扭曲了西方学术的认知主义精神,其不能创立新的、有无穷意义的思想空间是很正常的。其结果就是:今天我们只能看到一些明星式学者,而看不到“大儒”“大师”。相比之下,冯友兰、牟宗三等人虽然治学方式上已经有意识地“西化”,但他们毕竟从小饱读“四书”“五经”等儒家经典,他们接受经学或国学训练的方式仍然是传统的,所以在安身立命方式上仍然不脱离传统的意义系统。这是他们能成为“大师”的重要原因,但是他们的弟子们就不一样了,读书的方法不同了,培养人生意义的源头也发生了改变,造成了没有前人那样博大的胸襟、宏阔的气象和巨大的规模。

然而,我在这里丝毫不是想诋毁从哲学、历史等现代学科视野出发来研究儒学的思路,也不是说这种类型的研究一定不能取得巨大成就,事实上应用这类研究方法研究儒学而取得较大成就的人,无论在中国还是在外国都不少,但是从整体上看这类研究方式本身注定了儒学传统中断的命运。我们必须认识到,现代西方学科体系本来不是为培养儒家式的精神传统而存在的,它的内在旨趣、逻辑范畴、研究方式均与儒家传统存在本质上的不同。尽管这些学科进入中国后也在不知不觉中被严重的“中国化”了,带上了“中国特色”的烙印,但是这些在中国已经“变形”的学科,仍与儒家传统不同,代表着两套不同的话语系统。这决定了传统儒学或国学的意义基础在现代大学里无立足之地,现当代中国哲学工作者不可能成为国学大师乃势所必然。也许从哲学、历史等现代学科的角度来研究儒学或国学在中国或国外将永远持续下去,也许这些学科存在的合法性不成问题。但是问题在于,无论是在西方还是中国,无论是在中国还是在儒学曾经盛行的东亚其他国家或地区,今天人们纷纷认为:只有从这类学科的角度来研究儒学才“合乎时代潮流”,才是“科学的”,于是用这些现代学科的方式来研究儒学或国学者便成为时髦。

二

历来谈论儒学的困境多矣,除了一些站在自由主义或西方现代性立场的批判外,多数学者倾向于将现代儒学的主要困境归因于两方面:一是说传统社会制度及与其相应的生活方式解体^①;二是无法应对现代科学挑战,所以存在一个向西方吸纳知识传统、重建学统的需要^②。然而事实上,众所周知,20世纪70年代以来,随着美国一批汉学家的兴起,随着东亚国家和地区现代化的成功,人们越来越认识到,所谓儒家传统已经丧失了赖以存活的社会文化土壤的说法是不成立的。狄百瑞、杜维明、安乐哲、赫大维、罗思文(Henry Rosemont,

① 此说概尤其以列文森、余英时为典型,参列文森,《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000年;《现代儒学的困境》(1988),载氏著,《中国思想传统及其现代变迁》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,页261—265;余英时,《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》(1995),载刘梦溪主编,《中国文化》,1995年7月,第11期,页1—25。

② 在这方面,冯友兰、牟宗三、唐君毅等人均无一例外地认为,现代儒学必须向西方哲学社会科学传统学习,尤其是牟宗三更明确地提出古代儒家无“学统”,只有吸纳逻辑、数学、科学才能建立“学统”这样的问题。类似这样主张儒学通过学习西方人文社会科学工具来复兴的观点,至今仍有人提倡(参刘韵冀、刘东超,《当代儒学的困境与出路》,载《孔子2000》学术网站,<http://www.confucius2000.com/confucius/ddrxd-kjhclu.htm>,2002年7月8日发表,2009年12月15日上网)。

Jr.)等人对儒家社群主义(communitarianism)的分析,让我们认识到即使在今日西方的资本主义世界里,儒家传统也有不容替代的意义^①;陈荣捷、格瑞汉、芬格莱特、柯雄文、杜维明、安乐哲、南乐山等人用现代语言对儒家核心范畴如仁、义、礼等等的生动辨析,让我们领略了儒家价值系统对于现代人生活世界的重要意义^②;日本、东亚四小龙的成功,“多元现代性”研究的兴起^③,提醒人们注意到儒家作为东亚最重要的精神传统对于现代工业化、市场经济、公民社会乃至整个现代性建设并未过时^④。近年来,在中国内地有越来越多的学者从不同侧面谈到了儒家传统对于未来中国现代性建设的重要性,有的从价值信仰的角度谈^⑤,有的从民间讲学传统恢复的意义谈^⑥,有的从在现行教育体制中恢复“四书”等经典教育的角度谈^⑦,等等。

我在《儒学与民主关系再思考》^⑧一文中深入系统地论述到:20世纪以来,脱离民主政治赖以产生的社会文化土壤,从若干抽象的哲学原理(人性论、价值论、形而上学等)出发,盲目崇拜民主政治,误以为民主是所谓的普世价值,已经给广大非西方国家和地区带来无以计数的严重后果,尤其是那些短期内根本无法挽回的痛苦和灾难。并提出,虽然今天的中国确实需要民主,但是儒家贤能治国的理念仍是未来中国、东亚乃至世界很多地区人们仍应遵从的主要政治原理。我也在其他地方论证过:一个不同于西方的未来中国或东亚现代性赖以存在的基础是其几千年来积淀所形成的文化心理结构。由此出发,我试图说明,未来中国现代性在核心价值、主流意识形态、社会整合方式、制度架构等重要方面表现得与西方文化有重要区别,而自由、人权、法治等西方价值观即使在将来也不大可能成为中国文化的核心价值

① De Bary, “Asian Values and Human Rights”; Hall, David L. & Roger T. Ames, “The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China”, Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, 1999; Tu Weiming, “Centrality and Commonality: an essay on Confucian religiousness, A revised and enlarged edition of Centrality and Commonality, an essay on Chung-yung”, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1989; 罗思文,《谁的民主? 何种权利?——一个儒家对当代自由主义的批评》,商戈令译,载哈佛燕京书社、三联书店主编,《儒家与自由主义》,北京:三联书店,页227—255。

② 参本书第二部分的有关介绍。

③ 参方朝晖,《多元现代性研究及其意义》,载《马克思主义与现实》,2009年第5期(总第102期),页124—131。

④ 参 Tu Weiming, “Implications of the Rise of ‘Confucian’ East Asia”, in: Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, 129:1 (Winter 2000), pp. 195—218; “Multiple Modernities”; Tu Weiming, (ed.), “Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons”, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996; Tu Weiming, Milan Hejtmanek & Alan Wachman (eds.), “The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia”, Honolulu, Hawaii: Program for Cultural Studies, The East-West Center, 1992.

⑤ 陈来,《二十世纪中国文化中的儒学困境》,载《浙江社会科学》,1998年第3期,页26—32。

⑥ 李景林,《儒学之“魂”的附“体”与新生》,载《天津社会科学》,2006年第6期,页39—41。

⑦ 郭齐勇,《“四书”应该进中学课堂》,载《光明日报》,2008年4月14日。

⑧ 未刊稿。拟收入将出新著《儒学与现代性关系新探》(书名暂定)一书中。

观,尽管中国的现代性同样需要吸纳它们^①。同时,从知识传统与儒学的关系看,虽然我也同意有些观点,认为儒学如果能多吸收一些西方现代人文社会科学的理论工具,会增加它的说服力^②。但是,正如我在本书《知识、道德与传统儒学的现代方向》中所系统论证的那样,从根本上说,必须明确认识到,正如佛教、基督教与现代学科体系代表两种不同性质的人类传统一样,儒学与现代学科体系之间的关系也是如此。二者相互补益的前提是彼此保持相互的独立性,而不是让儒学变成“知识之学”,被打成碎片后纳入现代学科体系中。但是,由于儒家“全面安排人间秩序”的倾向,导致它受到了比基督教、佛教、道教等人类精神传统多得多的批评。人们之所以并不认为基督教、佛教应该从体制上全面退出现代人的生活世界,而认为儒家应该这样做,其主要原因之一在于:误以为儒家过去之所以成功是由于它与古代中国乃至东亚社会生活条件特别适应,或者干脆说儒家是那个特定时代的特定产物。其实,儒家与其赖以产生的时代社会现实之间并不是完全融合无间的,而“全面安排人间秩序”本来就不是指中国古代许多重要的社会传统是它所开出来的,而只是指它赋予这些传统的活动者以意义或者在这些传统的基础上建立人间秩序。我在那里这样写道:

古典儒家并不重视或积极推动知识传统的兴起或发展,是因为这不是儒家传统“分内”的事。正如在中国古代,儒家也从不把积极推动文学、工艺、科技、建筑、戏剧、商业甚至宗教的兴起或发展当作自己的主要使命一样。但是我们知道,这些传统在中国古代却得到了蓬勃发展,它们不但从未感受到来自儒家的威胁,反而得到了儒家修身传统的滋润。正如我们不能把这些传统的兴起和发展归功于儒家一样,我们也不能把现代科学传统未在中国发展归咎于儒家。因为,儒学作为一种道德学说,并不承担开出任何这类与其逻辑完全不同的另一种传统的使命,后者往往是由特定的社会因素导致兴起的。但是儒学的功能表现在,当这些传统兴起后,它能对之在实践中发挥有效的指导作用,就像一个宋明理学家可以在绘画、建筑、文学等任何方面有所作为一样。这才是“全面安排人间秩序”的本义。

表面看来,那些从社会制度及生活方式变化角度谈论儒学今日困境的说法,虽不无道

①这方面思想我将在新著《儒学与现代性关系新探》及正在拟写的一本有关从文化模式、文化心理的角度看儒学与现代性关系的书中全面探讨,初步的表达参:方朝晖,《文化习性、社会整合与儒家传统的现代性》,《天津社会科学》,2006年第2期,36—41页;方朝晖,《中国文化的模式与儒学:以礼为例》,《国学学刊》(人大主办),2009年第2期,页103—115;方朝晖,《从文化模式与文化心理学看儒学的意义:以礼为例》,《东亚哲学价值再评估》国际学术会议,高丽大学哲学系与台湾大学哲学系联系主办,2009年2月6日于高丽大学;方朝晖,《从〈春秋〉〈左传〉中的人际关系看中国文化的关系本位及其与中国现代性之关系》,《2008年〈春秋〉〈左传〉学术研讨会》,2008年4月19日至20日,北京:中央广播电视大学、中国先秦史学会等主办;Fang Zhaohui,《Between the Pattern of Chinese Culture and Confucianism: A Cultural Psychological Perspective》,韩国心学研究会会议,2009年2月28日,韩国中央大学(韩国中央大学哲学系刘權鍾教授主持);又发表于2008—09年度首尔大学中国研究所客座研究员告别学术演讲(2009年6月24日,首尔大学)。

②参刘韵冀、刘东超,《当代儒学的困境与出路》,载《孔子2000》学术网站, <http://www.confucius2000.com/confucius/ddrxdkjhclu.htm>, 2002年7月8日发表, 2009年12月15日上网。

理,可是今天的现实却是:在新的时代洪流到来后,作为一种活的精神传统的儒学还来不及自我转型,就已经被腰斩或肢解,连生存最基本的条件都无法具备了。所以,现在很多谈论甚至倡导儒学复兴的人,也许并未意识到真正严重的问题在哪里。他们所谓的儒学的困境,多半都从“局外的”、理智的眼光来进行一些客观的分析。他们可能会说,儒学应当走向社会、面对大众,应该走向国门、面对世界,应当走出历史、应对现代化挑战,应当兼收并蓄、吸纳科学精神,应该学习现代哲学——社会科学理论,增强理论资质;有的说儒学应该吸收民主、自由、人权等合理价值,应该根据现代社会需要实现创造性的转化,应当像宋明理学家那样,或者类似于欧洲文艺复兴后的宗教改革运动那样进行革新……这些说法,表面上听起来头头是道,仿佛儒学的困境就来自于这些方面做得不够。可是,他们往往无视另一个更根本的事实,儒学现在哪有什么条件进行这些革新啊。作为一个活的学术传统,明明已经“死亡”,还谈什么自我转化和复兴?

因此,今天谈论儒学自我转化或复兴的任何前提都是必须先有一个活着的儒学传统,具体体现为必须有一批笃信儒家核心价值、恪守儒家固有的话语系统、坚持在日常生活中严格践履自己心目中的儒家价值理想或修身方式的人。当下最致命的问题恰恰在于:这样一个活的儒学传统已经从我们的生活中消失了。从大陆到台湾,从中国到东亚,从东亚到世界,到处弥漫的都是用西方现代学科范畴,比如“哲学”“伦理学”“本体论”“认识论”“宇宙观”“形(而)上学”等一系列术语来研究儒学。因为,我们今天的教育体制本来就不是以培养“儒家”为宗旨,而主要是为了培养“儒学研究人员”的。当儒家核心经典被“五马分尸”,纳入到现代学科体系中去,昔日儒家活的践履传统被今日大学文、史、哲等学科的知识化工作所代替;当用“哲学”“伦理学”“法学”“政治学”等一系列现代学科范畴来研究儒学并从中挖掘所谓的现代意义成为时代潮流时,儒学传统的中断已无可避免。在这种情况下,谈论任何所谓儒学面对现代化的困境,以及如何通过自我转化走出这类困境乃至实现复兴,都无异于在追逐无源之水、无本之木。因此,今日儒学的最大困境是:它几乎被现代知识体系所肢解或代替,在现有体制下几无存身之所;而一切有关儒学复兴的话语,也应该从这个角度来考虑:在一个儒学传统基本死亡的时代,谈论儒学应当如何面对社会现实的挑战实现自我转化和复兴,前提只能是如何让它先“活过来”。否则我们不能不追问:难道儒家能靠儒家之外的人来复兴吗?有这个可能吗?

今天,我们看到,谈论儒学面向现代性、面对西学挑战而如何改革、如何复兴的人,多半都是站在局外人的立场来谈。其中无非有两大特点:一是站在现代哲学——社会科学的视角来分析说明,或者用现代哲学——社会科学工具来挖掘儒学传统中的精华。这样做当然是好事一桩,但是儒学复兴是儒家内部的事。正像我们不指望一群文、史、哲研究人员来振兴一个国家的佛教、道教或基督教事业一样,一个精神传统的格局丝毫不亚于这几大宗教的儒家传统,岂能指望现代哲学——社会科学学科来振兴?二是站在最高当局的立场,或从治国安邦需要的角度来谈。它往往从一个国家的现实需要出发,来谈儒学对于国民信仰建设的重要性,对于社会道德建设的重要性,对于经济发展乃至民族富强甚至民主认同的价值,等等。这种建议从国家建设的角度来说是有用的,但是其终极目标甚至不是指望当局能恢复儒家原有的体制,而只不过是从小儒学古代学说中找出若干据说有现实指导意义的价值或原理,如此而已。但是,在儒家传统没有真正复活之前,这些建议往往显得不着边际、无关痛痒。