绪论比“新儒学”更新的儒学研究是否可能？

绪论提要：作为“新国学”研究的一个组成部分，儒学研究要在新的历史条件下实现新的突破，就必须同时超越“第三期儒学”狭隘的续统意识和“乾嘉学派”单一的研究方法，以真正实现“价值的中立”和“方法的多元”。只有在综合地扬弃“国学”之传统理念并批判地引进“西学”之研究方法的前提下，比“新儒学”更新的儒学研究方为可能，“多维视野中的儒家文化”才可能以全新的姿态展现在我们面前。

我不知道“新国学”一词的发明权究竟应该属于谁？不过大家对此并不在意，因为在某某学问之前加上一个“新”字，就如同在某某主义之前加上一个“后”字一样，这本是不甘寂寞的学界人物们常玩的游戏，似也用不着太费脑筋。需要费点儿脑筋的是，“国学”怎样才能是‘新’的？因为说到底，我发现有些主张“新国学”的学者，无论是在价值取舍上，还是在方法运用上，恰恰是在自觉地向旧传统回归，这就不能不使人感到有些纳闷儿了。虽说近年来学术界有些浮躁，动不动就要‘炒一把’，但我相信最多也只能把“冷”的炒成“热”的，总不至于把“旧”的炒成“新”的吧。以此推论，这“新”字里面必有文章。

尽管目前在“新国学”这一面宽大而驳杂的旗帜下，聚集了

需要全本请访问 www.ertongbook.com

研究传统学术和传统文化的不同人物,然而就其学术背景而言,大约可分成两大派别：一派以光复“乾嘉学统”而自居，一派以延续“三期儒学”为己任。前者注重学术研究的求实精神，可说是现代意义上的‘古文经学派’;后者强调学术成果的现实意义,可谓是现代意义上的‘今文经学派’。前者在‘我注六经’的传统影响下，容易做到“价值中立”，但却很难实现“方法多元”;后者在‘六经注我’的传统支配下,容易实现‘方法多元’,但却很难做到‘价值中立’。然而在我看来,要使‘新国学’成为可能,就必须在自觉继承“乾嘉学统”和“三期儒学”的基础上，同时扬弃“古文经学”和“今文经学”的历史局限，以实现“价值中立”和“方法多元”的真正统一。

第一节在“国学”研究领域中的“价值中立”是否可能？

也许是受康德“批判哲学”的影响，研究西学的人大多能够将‘知识’和价值’这两个东西区分开来,然而在‘知行合一’的传统影响下，研究国学的人却常常自觉或不自觉地将二者混为一谈。在正常的情况下，研究哪种文化资源并不意味着对其文化情境和文化价值的认同，这正如研究马克思的人并不一定是马克思主义者，而不研究马克思的人却未必不是马克思主义者一样，其道理并不难理解。然而，研究国学的人却习惯于摆出一副“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平’的气慨,将研究主体与研究对象一损俱损、一荣俱荣地绑在一起。这种现象在所谓“新儒学”的热潮中表现得最为明显。

从时间上看，这期儒学的“复兴”是在东西方文化激烈碰撞、西学思潮席卷东方的历史条件下出现的，因而它的出现本身就适应了部分学者的‘本土文化情结’;有着强烈的价值倾向。正如景

海峰分析的那样“：当代新儒家有着强烈的续统意识，熊十力、梁漱溟、马一浮被他们的弟子称为‘现代三圣’，便是儒家道统观念的再现，这种自诩为承续慧命的道统观和他们自视甚高而又常怀悲苦的矛盾心境是极为吻合的，徐复观提出‘忧患意识’概念，既是他们对中国文化传统的独特体认，也是他们本身掉影孤行的最好写照。”①

从空间上看，“新儒学”的研究中心后来由大陆转向海外，在一些远离中国大陆而又被外来文化严重冲击下的环境里发展起来，这本身就满足着部分学者的“文化归属需要”，因而带有着浓厚的情感色彩。正如牟宗三、徐复观、张君劢、唐君毅四人联合发表的《为中国文化敬告世界人士书》中呼吁的那样“：我们首先恳求：中国与世界人士研究中国学术文化者，须肯定中国文化之活的生命之存在。…… 因为忘了这些，便不能把此过去之历史文化，当做一客观的人类之精神生命之表现。遂在研究时，没有同情，没有敬意，亦不期望此客观的精神生命之表现，能继续发展下去；更不会想到：今日还有真实存在于此历史文化大流中的有血有肉的人，正在努力使此客观的精神生命之表现，继续发展下去，因而对之亦发生一些同情和敬意。”②

从严格的学术意义上讲，无论是将一己的民族感情过多地投入到学术活动之中，还是用一元的价值判断来包揽研究对象之意义的作法，都可能导致研究成果的偏颇和局限。这道理，熟读并且翻译过康德《纯粹理性批判》的牟宗三并非不明白，他说“：观解理性之活动及成果都是非道德的（不是反道德，亦不是超道德）。因此，遂有‘道德中立’和‘科学之独立性’。”③ 可见，他

①《当代新儒家》，三联书店 1989 年版，“编序”第 2 页。
②《当代新儒家》，第 8 页。
③牟宗三：《政道与治道》，台北学生书局 1987 年版，第 58 页。

清楚,所谓“科学之独立性”,是以“道德中立”(价值中立)为前提的。但是,如果我们在面对中国文化的研究中,不是以一种冷静的、客观的、“非道德的”态度对待之,而是像牟先生等人所恳求的那样,事先就充满了“同情”与“敬意”,那么又如何能得出公允而严肃的学术结论呢。于是,“新儒家”们在这一点上便陷入了自相矛盾的尴尬境地。牟宗三曾经指出,“第三期儒学”的“文化使命”主要有三点:一是道统之肯定,即维护孔孟所开辟的人生宇宙的本源。二是政统之继续,即认识政体发展的意义,以肯定民主政治的必然性。三是学统之开出,即由民族文化生命转出“知性主体”,以融摄希腊传统,确立学术的独立性。但是,在这三点之间,独断性的“道统”本身就有着制约“政统”和“学统”的优先地位,倘若“道统”本身的价值是不容质疑的,所谓“知性主体”的独立地位又将如何体现呢?正是这种“价值之幕”(value curtain)对事实判断的扑杀①,使得“新儒学”未能走出“老儒学”有关“仁”与“智”的矛盾误区,而是用“仁”的价值系统来代替“智”的事实判断,用“内圣”的道德哲学来统摄“外王”的政治哲学②,从而陷入用先验的价值观念形态来预设后验的研究成果,而后验的研究过程又以推导出先验之价值观念形态的尴尬局面。

或许有人认为,“国学”研究属于人文学科而非社会科学,它本身就必须涉及到人的价值和意义等问题,而这些问题本身就是非科学的,也是不能用简单的经验认识来加以陈述的。况且,任何人都是社会存在的产物,在面对与人相关的文化问题时,都难以摆脱自己的倾向和情感,因而也就很难做到真正的“价值中

①参见殷海光:《中国文化的展望》,和平出版社 1988 年版,第 432、467 页。

②参见朱学勤:《老内圣开不出新外王》,《二十一世纪》1992年,2 月号,香港中文大学编。

立”。然而在我看来,难以摆脱自己的倾向和情感是一回事,极力“悬求”人们在研究中保持‘同情’和‘敬意’是另外一回事。的确,要在人文学术领域真正做到“价值中立”是很难的,可是不能因为其不容易做到,我们就不去努力了。正如科学家永远也不可能占有真理但却必须不断地追求真理一样,我们的人文学者虽’然不容易做到“价值中立”但却必须为此而不断努力。否则的话,我们就很有可能会将人文学术研究变成一种意识形态的鼓动和宣传了。不错,人文学科要涉及到人的价值和意义等超验层面的问题,但是对待此类问题仍然应该保持研究而非信仰者的态度。制造信仰是宗教家的事,研究信仰则是人文学者的事。前者是一种意识形态的鼓动和宣传,后者则是针对这一价值系统的判断和分析。可是遗憾的是,“新儒家’的民族使命感往往超出了他们的职业责任心,这就使得他们在很大程度上更接近于前者而非后者了。

从研究者的角度来看,任何一种价值体系的出现都是有其社会和历史根据的,因而也就是相对的、有限的、可分析的。就拿儒家所建构的这套以“仁学”为核心的价值系统来说吧,它的出现就与中国古代以“亚细亚的生产方式”进入文明社会的历史演进形式有着密切的关联。但是信仰者们却常常要把自己所信奉的这套价值系统说成是永恒的、绝对的、不受社会历史条件所制约的,因而是放之四海而皆准的。牟宗三就曾指出:“儒家这个学问,从古到今,发展了几千年,它代表了一个‘常道’——恒常不变的道理。中国人常说‘常道,,它有两层意义:一是恒常不变,这是纵贯地讲它的不变性;一是普遍于每一个人都能适应的,这是横地讲、广阔地讲它的普遍性,即说明这个道理是普遍于全人类的。’①这种价值观念的一味认同,使其怎么可能以一种冷静的、客

①牟宗三:《从儒学的当前使命说中国文化的现代意义》,《当代新儒家》,第 154 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

观的态度来判别和分析他所要“研究”的传统文化呢？

对于真正意义的‘研究’来说，保持‘价值中立”，不仅是必要的，而且是必需的。因为在事实上，任何一种文化形态甚至文化要素的意义和价值都不是纯然客观的、永恒不变的，而是与评价主体的社会环境、社会地位和功用目的密切相关的。稍加分析，我们便会发现，同一种文化现象对于不同时代、不同民族的评价者来说，其价值和意义是有很大差别的，因而是很难用“好”与“不好’这种简单的价值判断来加以概括的。进一步分析，我们还会发现，即使是同一文化形态对于同一评价主体，也会因其复杂的文化要素而呈现出多元并存的价值与意义，因而是很难用“全盘肯定”或“全盘否定”这种简单的价值判断来加以概括的。再进一步分析，我们甚至还会发现，即使是同一文化结构中的同一文化成分，对于同一评价主体来说，也会因其与整个文化体系之间的复杂关系而呈现出双重或多重的价值形态，因而是很难用“精华’或‘糟粕’这种简单的价值判断来加以概括的。以中国传统文化中建立在亲子血缘关系基础之上的“孝悌”观念为例，就其所衍生出来的“尊老爱幼”的行为模式而言，显然具有着人道主义的合理意义；就其所衍生出来的“尊卑有序”的人格模式而言，显然又有着削弱人权平等、限制人格自由的历史局限；就其在文化意义上所派生出来的“仁”的心理结构和“礼”的社会规范而言，更是难以用‘贡献”与“局限”、“财富”与“包袱’等简单的价值判断来加以概括。说它是‘礼仪之邦’的文明精华，并不过分；说它是“吃人礼教”的历史糟粕，也自有道理。更为重要的是，这种同一文化要素的正反两个方面的影响是很难分开的，它们与中国文化结构之间的系统联系也是无法剥离的。说到底，一种文化一旦形成，就是一个整体的有机的生命，而那种企图将这一生命割裂开来、分解开来，然后加以“批判”或“继承”的做法，显然是过于简单、过于机械了。

以这种简单而机械的态度来研究国学，其出发点和落脚点似乎都是要对中国的传统文化作出一种终极性的价值判断或功用阐发：或全盘肯定，或全盘否定，或主张“取其精华，去其糟粕”，或倡导“批判性地继承，创造性地转换”……。这样一来，研究就变成了一种主张、一种态度，而经过一百多年来的讨论与争鸣，这种主张和态度的逻辑可能性似乎已经被我们所穷尽了。因此，在新的历史条件下，要想使“国学”研究进入一种“新”的学术形态，问题的关键，不是要采取更新的主张、更新的态度，而恰恰是要放弃这些主张和态度，从而在“价值中立”的前提下，心平气和地对中国传统文化中的各个要素进行深入地分析、细致地梳理，并在此基础上将其整体结构呈现出来，然后再根据不同的理论模式，深入分析其各个层次、各种要素之间相互制约、相互转换、相互协调的文化功能……。这种功能当然是有价值的，然而其价值却永远是相对的。

然而遗憾的是，当今某些颇有影响的国学研究者们并没有自觉地意识到，应该在学术观念上实现对前人的超越。例如，陈来在《“国学热”与传统文化研究的问题》一文中就曾指出：“十年前，冯友兰先生在《孔子研究》创刊号上写了‘一点感想’，其中说：‘五四时期谈中西文化，其重点是对中国文化的消极方面来进行批判；现在再谈中西文化，其重点是要发现中国传统文化的积极方面，有所继承。人们常说，对于古代文化要批判地继承，这是一个程序的两个方面。随着历史的发展，人们有时注重这个方面，有时注重那个方面，所以就显示出一种转化。……提到继承，就往往被怀疑为‘复古’，这种怀疑是多余的，因为这个程序还有批判的那一面管住，批判的影响是不会消失的。’在《孔子研究》创刊十年的时候，我们应当说，冯先生的话还未完全过时。”① 然

① 《孔子研究》，1995 年，第 2 期，齐鲁书社编。

而这样一来，新的国学研究也就成了对于传统文化周而复始的重新评价或价值逆反：就其评价的角度和学者的情感而言，这种国学可能是新的；就其研究的方法和理论的层次而言，这种国学仍然是旧的。

更令人担忧的是，有些学者甚至自觉或不自觉地用“新国学”来认同于所谓“新保守主义”的文化思潮，把认识论意义上的学科建设与价值论意义上的“文化民族主义”搅在一起，将前者看成是后者的理论基础或逻辑前提，从而大谈什么“儒家文化的全球性胜利”、“21 世纪是中国的世纪”等等。对此，汤一介在《‘文化热’与‘国学热’》一文中曾冷静地指出：“90 年代的‘国学研究’热可能有两种走向，一是把中国传统文化放在世界文化发展的总趋势中来考察，另一种可能就是传统文化的研究离开了学术的轨道而意识形态化。”① 这后一种研究的态度和方法自然也算不上“新”的了。

第二节 在“国学”研究领域中的“方法多元”是否可能？

或许正是由于沿袭“宋儒”传统的所谓“第三期儒学”过多地将情感和价值带入知识领域，从而使其研究的成果未免空疏、浮泛，因而其后继者虽然在东亚经济持续发展的历史背景下曾经鼓噪一时，但终于未能在学理上构成稳定的知识增长。于是，进入 90 年代以来，在学术和非学术之原因的共同驱使下，一种“清理学术话语”、“重建学术规范”，直至“回到乾嘉”的口号重新出现了。

我们知道，与后来将“宋儒”视为“第二期儒学”并力求加

① 《二十一世纪》，1995 年 10 月号。

以超越的所谓‘第三期儒学’刚好相反,历史上的‘乾嘉学派’恰恰是为了反对空谈义理的“宋学”而提倡“汉学”的。皮锡瑞在《经学历史》中曾经指出‘乾隆以后,许郑之学大明,治宋学者已尠,说经皆主实证,不空谈义理,是为专门汉学。’而章炳麟则将其中的治学方法归纳为六点:“近世经师,皆取是为法:审名实,一也;重佐证,二也;戒妄牵,三也;守凡例,四也;断感情,五也;汰华辞,六也。’(《太炎文录初编·卷一·说林下》)从以上六点不难看出,所谓‘乾嘉学派’所遵循的无非是一种‘朴学’的考据传统。而这其中的“断感情”一条,则正是为了保障研究成果之客观性所采取的“价值中立”的原则。

由于有了严谨的治学态度,使得“乾嘉学派”在文字、音韵、训诂等方面取得了远迈前贤的成就,这一点是世所公认的。然而,是否真像胡适等人所认为的那样,只有这派学术才称得上中国学说中的科学思潮呢。对此,历来有不同的看法。侯外庐指出:“‘四库全书总目提要’把两千年经学升降,以六字评述:两汉之学,其弊也‘拘’;魏晋至唐及宋初,其弊也‘杂’;宋庆历至南宋,其弊也‘悍’;宋末至元,其弊也‘党’;明末之弊也‘肆’;而清朝之弊也‘琐’。以上六字断语不皆是正确的说法,而清代汉学之‘琐’则是事实。著者有概括汉学方法论的四句话,这便是:蔽于古而不知世(古指古籍,世指社会)蔽于词而不知人(词指‘由词通道’之词,人指个性)有见于实、无见于行(实指其一部分认识方法,行指认识的证验、准绳);有见于阙、无见于信(阙指对于过去的疑问,信指对于将来的追求)。所以,乾嘉汉学,只有读古书的一定的逻辑要素,但不能说代表科学方法,这是首先应加以了解的。’① 应该看到,文字、音韵、训诂,确实是整理

①侯外庐等:《中国思想通史》第 5卷,人民出版社 1956 年版,第 417～418 页。

国学资料的基础和前提，然而它并不能代表国学研究的全部内容。而乾嘉学者的历史局限，就在于将考据学的方法看成是国学研究的唯一方法，认为只要考证了古代的名物典章制度，就可以知古人之道、探治乱之源了。戴震云："呜呼，经之至者道也，所以明道者，其词也；所以成词者，未有外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志。"（《戴东原集·卷十·古经解钩沉序》）这种"由词通道"的研究途径，不仅只能使经学本身陷入非历史主义的误区，而且必然会排斥国学研究中一切非考据式的方法，其结果，只能局限在语言文字的考辨之中，逐渐显露出其"琐"的弊端了。

"乾嘉学派"的这一局限，显然与当时满清统治者对知识分子压制、提防的文化专制主义政策有关。对此，后来的今文学家魏源曾一语拆穿了乾隆皇帝使大批知识分子"争治汉学，锢天下智慧为无用"的文化策略。当然了，乾嘉学风究竟在多大程度上吸引并影响了当时的知识分子，这在学术界还有着不尽相同的看法① 乾嘉学派在文字、音韵、训诂诸方面所取得的成就，也绝不应用"无用"二字来加以抹煞。但是，使相当一批有才华的知识分子陷入"皓首穷经"的考据之中，而不让他们进行更有现实意义的学术探索，这又不能不说是满清王朝日渐落后于世界历史发展速度的原因之一。从这一意义上讲，清王朝的文化策略，虽然在维护短暂的国家利益上是成功的，但是在促进长久的社会发展上却是失败的。关于这一问题，可以作专门的探讨，这里不便展开。本文所关心的是，进入 20 世纪 90 年代以来，随着社会环境的变化和知识分子对自身作用的反思，又有人提出了"回到乾嘉"的口号，这便不能不使人生疑了。

无论是从治学态度上，还是从研究方法上讲，"乾嘉学派"刚

①参见艾尔曼：《从理学到朴学》一书，江苏人民出版社 1995 年版。

好呈现出与“新儒学”完全相反的学术特征。我们知道，当代“新儒学”虽然反对“价值中立”,但却并不排斥“方法多元”。这是因为，从历史的学术传统来看，“新儒学”是以“第二期儒学”亦即“宋学”为其发展前提和超越目标的，因而它更偏重于义理方面的阐释，也更容易接受“今文经学派”之“六经著我”的治学方式的影响。从现实的学术环境来看，大部分“新儒学”的代表人物,尤其是海外“新儒家”,都具有某种程度的西学背景,因而很容易将西学的概念、范畴、乃至理论模式运用到国学的阐释中来。众所周知，熊十力的“新唯实论”不仅脱胎于中土法相宗，而且参照了柏格森的生命哲学和怀特海的过程哲学；而牟宗三用康德哲学来阐释儒家“仁学”的做法，亦是一个明显的例证。与之相反，“乾嘉学派”虽然坚持“价值中立”,但却排斥“方法多元”。这是由于,从历史的学术传统来看，“乾嘉学派”恰恰是在反拨“宋学”空谈义理的基础上出现的，因而它以汉代的“古文经学派”为其发展的前提和超越的目标，更注重经典文本的文字研究，更容易接受“我注六经”的学术传统，从而在治学方法上也便难脱“两汉之学,其弊也‘拘’”的特点,即严谨有余、开拓不足了。从现实的学术环境来看，由于“乾嘉学派”是在异族统治和闭关锁国的环境下出现的，因而它既有着通过张扬学术传统来维系民族文化的危机意识，又有着无法与外部世界进行学术交流的现实可能，故而只能反躬自身，延续某种单一而纯粹的学术途径。

今天,在一片“寻找本土学术话语”、“重建民族学术规范”的口号声中，这种传统的治学方式又被一些人抬到了垄断的地位。有的人主张，中国的学问只能用中国的方式来研究，否则就可能会陷入一种“洋泾浜”式的尴尬局面。还有人认为，人文的学术只能用人文的方法来研究，因而要清算 80 年代“方法热”所遗留下来的不良影响,从态度和方法上全面“回到乾嘉”。对此,汤一

需要全本请访问 www.ertongbook.com

介曾不无忧虑地指出“:当然对中国传统文化(不仅是中国传统文化,而且应是一切学术研究)作学术上的研究应该有一些规范,例如引用别人的研究成果应该说明，引文应有出处，标点要合乎通常规则，论点要有根据等等，这些是不言而喻的。但是一些所谓‘学术规范’却超出了一般‘学术规范’的要求,认为只有像乾嘉学派或某西方学派那样才符合学术规范。这里我无意否定乾嘉学派或任何某一西方学派所取得的‘规范模式’,而且对乾嘉学派或西方的某一有价值的学派的‘规范’我都尊重。但是要用某一家某一派‘规范’作普遍的‘学术规范’大概是不妥当的。’①

这种将“家法”扩大为“学术规范”的不妥之处主要表现在两个方面：首先，文化不仅是国家的、民族的，而且是全人类的。我们纵然可以确定一种文化的发明权，但却无法限定其解释权和使用权。从理论上讲，除了情感的因素之外，我们根本不可能找到限定不同民族文化结构和学术观念相互理解和彼此阐发的合法依据；从实践上讲，正是在这种跨越国家和民族的解释和阐发上，一种文化的内涵才会不断丰富,一种文化的意义才会不断升值。其次，人文学术虽然有其自身的研究对象和历史传统，但它并没有足够的理由来排斥自然科学所能给予的启发和帮助。从理论上讲，作为人类的文明成果，人文学科与自然科学之间并不存在着方法论意义上的天然鸿沟；从实践上讲，正是在这种跨越部门和学科之间的启发和渗透之中，人文学科和自然科学之间才能够相互促进、不断繁荣，并呈现出越来越多的学术生长点。卡尔·波普尔就曾指出“:在划分(自然)科学与人文科学上费力劳神,长期以来已成为一种风气，而且已经成为一种麻烦。解决问题的方法即猜测与反驳的方法，是这两种科学都采用的。它用于恢复一篇破

①《二十一世纪》，1995 年 10 月号。

旧不堪的文本，也用于建立一个放射性学说。’①当然，我并不否认，无论是用西学的方法来治理国学，还是用自然科学的工具来从事人文学术的研究，都曾经出现过牵强附会、生搬硬套之类的失误。事实上，这类失误在任何一种新的学术尝试中都是在所难免的。但是，不能由于出现了探索中的失误，我们就要因噎废食，并以此而获得维护“家法”的神圣权力。

从更为广阔的时代背景上看，应否实现“方法多元”的分歧，不仅发生在“国学”与“西学”、“人文”与“自然”之间，而且发生在“古典”与“现代”之间。在中国，处于传统与现代之间的王国维也曾面临着由西学引进而出现的“新术语爆炸”的历史局面，对此，这位国学基础极深的学者却能清醒地认识到：“新思想之输出，即新语言之输出之意味也。”因而主张：“好奇者滥用之，泥古者唾弃之，二者皆非也。”（《王国维文集·第五册·静安文集》）不仅如此，他还在文本考据的基础上利用出土文物和甲金文的发现而开创了“二重证据法”，并运用叔本华的悲剧理论来进行《红楼梦》的学术研究。这一切，都已经超出了乾嘉学派的历史局限。在西方，作为“现代科学之父”的爱因斯坦更是明确地指出：“经验事实（给科学家）规定的外部条件不允许他在构造概念世界时墨守一种认识论体系，因而被捆住手脚。所以，在体系的认识论者看来，他必定像一个典型的毫无顾忌的机会主义者。’② 这种思想更是构成了对传统学术的直接挑战。

在这样一种大的学术背景下，“国学”要想跟上“新”的历史潮流，还能仅仅地固守于“乾嘉传统”吗？

① 卡尔·波普尔：《客观知识》，上海译文出版社 1987 年版，第 196 页。

② P. A. 希尔普编：《爱因斯坦 哲学家——科学家》，纽约，1951 年版，第 683～684 页。

第三节由“国学”研究的可能性回到“儒学”研究的可能性

对于国学研究之“价值中立”和“方法多元”的上述论证可能会带来如下两个问题：

一方面，当我们阐述了国学研究应该保持“价值中立”的观点以后，或许有人会提出这样的问题：“价值中立”的研究即使是可能的，然而它的社会功用也是值得怀疑的，由于研究者本人都已放弃了主观的价值准则和批评态度，他又如何通过这一研究来引导民众呢？

必须承认，如果我们的论辩双方都要以“引导民众”来作为学术研究的唯一目的，那么这一怀疑确实是有道理的。问题在于，我并不认为国学研究的社会功能就是要“引导民众”，我甚至并不认为国学大师们有着“引导民众”的合法权力。在这里，我不得不再一次重申康德有关“纯粹理性”与“实践理性”、科学认识与伦理实践的区别问题。

具体到“国学”问题上，“研究”的目的就是要对于我们的传统文化和学术遗产进行必要的清理并揭示其潜在的结构关系。这种显在的学术材料和潜在的文化结构都是客观的，不依我们的好恶为转移的，唯其如此，它才是有学术价值的。正像伊·拉卡托斯所指出的那样：“一个理论的认识价值与它对人们的心智的影响毫无关系。信仰、虔诚、理解是人类心智的状态，但理论的客观的、科学的价值与创造理论或理解理论的人类心智无关。它的科学价值只取决于这些猜测事实上所得到的客观支持。”① 因此，我认为，国学研究的“社会功能”只是在“认识领域”中为人们提

① 伊·拉卡托斯：《科学研究方法论》，上海译文出版社 1986 年版，第 2 页。

供理解传统文化之显在面目和潜在结构的便利条件而已，至于如何利用、改造或更新这些显在的面目和潜在的结构，则不仅对于不同的行为主体有着不同的价值和意义，而且还会使他们付出不同的代价、获得不同的利益。因此，面对同样的传统文化，是全盘肯定、还是全盘否定，抑或是肯定什么、否定什么，这完全是每一个行为主体的自由权力，用不着国学大师来耳提面命、指手划脚。一句话，这已经不再是“认识领域”中的知识问题，而是“实践领域”中的行为问题了。

当然了，每一个国学研究者不仅是认识主体，而且是实践主体，在面对传统文化的社会实践中，他同样有着采取实践立场和选择实践目标的权力。但是，由于这种社会实践与其个人的社会地位和现实利益有着千丝万缕的联系，因而不可能是纯客观的、超功利的，所以他也就没有理由将一己的实践态度披上认识的科学外衣对民众加以“引导”。换言之，尊重每一个实践主体的自由权力，应该成为现代人文学者的职业道德。正是在这一意义上，卡尔·波普尔才指出，是坚持价值判断的一元决定论还是保持价值判断和事实判断的二元并存论，应被看作是区分封闭社会文化与开放社会文化的重要标志。

另一方面，当我们阐述了国学研究应允许“方法多元”的观点之后，另外一些人可能又会产生这样的疑虑，即“方法多元”会不会妨碍“知识的增长”，以至于导致国学研究中的无政府主义？首先，我们必须指出，学术研究中的无政府主义也许并不一定像政治生活中的无政府主义那样可怕，保罗·法伊尔阿本德就曾明确指出：“科学是一种本质上属于无政府主义的事业。理论上的无政府主义比起它的反面，即比起讲究理论上的法则和秩序来说，更符合人本主义，也更能鼓励进步。”[①] 其次，我们所谓的“方法多

① 保罗·法伊尔阿本德：《反对方法》，上海译文出版社 1992 年版，第 1 页。

元”,还并不等同于法伊尔阿本德的‘无政府主义”,因而更不可能妨碍‘知识的增长”。具体说来,我们虽然同意法伊尔阿本德在《反对方法》和《自由社会中的科学》等著作中对方法无限多元化的提倡,但却并不赞成他由此而引导或暗示出的非理性主义的研究态度。在我们看来,任何研究方法都必然是理性的。所谓理性,广义地讲,就是对各种现象的发生和发展作出一种合乎逻辑的解释(合乎逻辑并不等于合乎传统)。这种解释也许会随着新材料或新现象的发现而被“证伪”,但如卡尔·波普尔所言,这种“证伪”恰恰是知识增长和学术进步的必要环节。如此说来,不仅每一种‘猜想’(解释)需要理性,每一种‘反驳’(证伪)也需要理性。由于有了理性的保障,才使得人们并没有在多元方法的运用中陷入公说公有理、婆说婆有理的混乱状态。

回到儒学研究中来,我们以“儒道互补”这一传统的学术命题为例。对于这一问题,我们可以选择多种角度、运用多种方法加以研究。——从哲学背景的角度来分析,它显示了人与自然、人与社会的双重联系;从两性文化的角度来分析,它显示了父系社会与母系社会的遗留问题;从符号学的角度来分析,它显示了“建构”与‘解构’的辩证关系……其中每一个新角度的切入和新方法的运用,都是对这一问题所提出的一种新的解释(或曰“猜想”),它们之间并不存在着非此即彼的矛盾关系,而是多元并存的。当然了,对于“儒道互补”这一命题的分析绝不仅仅限于上述三种角度和方法,随着研究的不断深入,人们肯定还会提出更多、更新的解释,其中任何一种解释的提出都可能导致知识的增长。反过来说,随着学术的发展、研究的深入,上述已有的三种解释也可能会由于经不起新材料的支撑而被“证伪”掉,从而在此基础上出现新的、更为合理的解释……。事实上,正是在这种不断‘猜想’、不断‘反驳’,不断‘解释’、不断‘证伪’的过程中,人们有关儒学的知识才会得到不断地增长,人们对于传统文

化的认识才会不断地深入。

总之，通过以上分析可以看出，在当今的历史条件下，“儒学”研究要想开出一个“新”的局面，即不能简单地因袭“今文经学派”的研究法则，又不能机械地照搬“古文经学派”的学术规范，而应在“价值中立”的立场上学习并扩大“三期儒学”的理论视野，在“方法多元”的前提下继承并发扬“乾嘉学派”的科学精神。在这一意义上，本书只是一种初步的尝试。

需要全本请访问 www.ertongbook.com