

儒家邮报第 276 期
中华人民共和国 68 年暨孔子 2568 年〔耶稣 2017 年〕6 月 16 日
主编：陈明
执行主编：任重
投稿邮箱：rujiayoubao@126.com
全文下载：http://www.rujiazg.com

儒家邮报

以天下为己任 为万世开太平

◆谏议.....	2
【吴启讷】「跨境民族」与国族建构.....	2
【郭齐勇】“四书”进高中课堂，国家层面设立“国学”学科，刻不容缓.....	10
◆观点.....	15
【王瑞昌】“文化自信”刍议——从儒家的视角.....	15
【刘东】国学如何走向开放与自由.....	22
◆观察.....	33
【张旭】大陆新儒家与新康有为主义的兴起.....	33
◆热议.....	46
【曾海军】两个在巴被杀的中国人究竟是“作死”还是“献身”？.....	46
【齐义虎】国家对国民的保护是无限的吗？——中国公民国外传教遇害事件浅议.....	49
【余东海】杀我任何国民，都是对我国家尊严的冒犯——也说中国公民国外传教被害事件.....	52
【贺希荣】女子被二次碾压致死：泛爱众，是真正的社会良心.....	55
【戴志勇】好的亲子关系是一个社会改良的微循环.....	57
◆弘道.....	59
【贺希荣】励志劝学三字经.....	59
【吴笑非】网络礼仪十则.....	63

◆ 谏议

【吴启讷】「跨境民族」与国族建构

「跨境民族」与国族建构

作者：吴启讷（中央研究院近代史研究所副研究员，台湾大学兼任副教授）

来源：作者授权 儒家网 发布

时间：孔子二五六八年岁次丁酉五月十五日丁卯

耶稣 2017 年 6 月 9 日

「民族识别」下的「跨境民族」：理想与现实的矛盾

1912 年建立的中华民国和 1949 年成立的中华人民共和国，都被设计成中国人／中华民族的民族国家，基于对历史和现实的尊重，这个民族国家同时承认中国人内部存在着复数的、分别拥有着各自的文化传统乃至政治经验的群体；只是，立足于法律的角度，这类传统必须侷限在中华民族共同性和中国国家主权的范围内，不能发展成为与中华民族主义相互冲突的民族主义。

然而，现实与理想之间总是存在距离。1912 年，继承清朝领土和人民遗产的中华民国，因应清朝的族群政治现实，为安抚「满、蒙、回、藏」，尤其是蒙、藏两个族群排斥新国家，寻求分离、独立的情绪，不得不揭橥「五族共和」的国家族群政治纲领，致使「国族」——即「中华民族」——的建构遭遇到理论、政策与现实几个方面的阻碍。

中华人民共和国建立后，中国共产党一方面秉持它在革命阶段的族群平等理念，另一方面又要接续中华民国未能完成的国族建构进程，于 1950 年代前期展开大规模的人群分类工作。

中华人民共和国的人群分类，被称做「民族识别」。这一政治动作，本来即有确认中国境内各族群的中国公民身分的意图，但由于中国的人群分类是在 20 世纪「nation」语境和苏联的「民族」理论影响之下展开的，其中又将西方语言学、人类学概念与中国传统族群政治遗产杂揉为一，将中国境内多数政治人类学意义上的族裔共同体与文化人类学意义上的族裔共同体一概定位为——同时作为「nation」译词的——「民族」，进而在「民族识别」后，由「民族」的内含引伸出「跨界民族」、「跨境民族」、「跨国民族」等概念，将位于现代中国国境之外，但与中国境内一些「民族」共享语言、文化、历史传统的亲缘群体视作中国境内「民族」的「同民族」、「同胞」；[1]与此有关的研究数量可观，中央民族大学为此还在民族系所中特

别设置了相关的专业研究方向。

与中国的「民族识别」几乎同步，那些曾经是中国王朝藩属，19 世纪后期陆续成为列强殖民地的亚洲国家，于第二次世界大战以后陆续脱离殖民统治，步入建构民族国家的进程，它们也在中国边界以外从事人群分类。但它们这项工作的背景、分类逻辑与中国的同类工作不尽相同，其「识别」结果往往并不能与中国的识别结果衔接。

唯一相同的是，这些邻国从事人群分类的政治动机，也是赋予和确认其境内少数民族的国家公民身分。在这里，相同的部分与不同的部分，都同样挑战了中国对于与中国境内人群相关的「跨境民族」的认知与定位。

各相关国家从事人群分类的政治动机本身，皆本于民族主义和国族建构这两项来自西方的概念，都和之前由中国王朝主导的东亚传统政治「天下秩序」背道而驰。在「天下秩序」中，并不存在现代边界所代表「主权」、「国籍」和「公民」概念，王朝和它的藩属为它们的「边民」安排了模糊但适当的位置。那时当然常常有族群利益的冲突，但不存在国族主义或族群民族主义的冲突。

然而，近代民族主义是一种强调以国家为单位，以国界为界限，严格区分界限两侧人群身分和利益的、冲突性的意识型态，战后东亚各国的「民族识别」，都旨在确认境内边疆少数民族的国家公民身分，加深其国家认同，减少其对于现代边界另一侧有密切文化、历史和血缘关系的群体的认同，切断其「民族」意识成长的路径。正是在这样的动机之下，各国又依据各自的意识型态，各自具体的地缘政治、族群政治生态与政治需求，发展出自身的人群分类逻辑。

质言之，人群分类本身就是一项主观的工作，从一开始即不存在真正的「客观」、「科学」标准，我们自然无法期待在各国分别进行的「民族识别」得到相同、相似，且相互对应的结果。

「跨境而居」现象的性质转化

当然，我们并不否认人群分布的自然状态与人为划定的政治界限不一致的现象。事实上，这种现象自古以来即普遍存在。古代中国王朝和它的藩属政权的统治力都有其极限，面对王朝边缘的地域共同体和文化共同体，其直接统治力有未逮时，只能藉助不同程度的封建，实行间接统治。

很多时候，处在中国王朝和相邻「藩属国」边缘的群体甚至接受「双重封建」；或群体内不同的次群体分别接受中国王朝和「藩属国」的封建，但又效忠于群体核心。这种情形对边缘群体而言，就是「两属」，「两属」与连姻等手段一样，是这些群体保持实质自治状态的策略之一。

这类「两属」政治群体往往仍处于从原初型态社会组织到相对集权的高级政治组织之间的过渡状态，其对政权内部部落群体的控制也相对松散，部落之间以及部落与其邻近其他群体间的交往，并不是在界定「内」、「外」的前提下进行的。

从历史过程来看，中国西南部人群跨境的现象，与人群沿横断山脉纵向河谷分梯次持续迁徙

的历史有密切关系，当这种迁徙遇到民族国家划定现代边界，同一人群的前后梯次成员即被分割在边界两侧，但前后梯次成员间的传统联系并未完全中断。

不过，我们也必须从另一个角度审视这种「自治」。很多拥有自治外观的边缘群体，在历史上和近代政治中从未真正成为完全独立的政治实体，原因在于其政治结构原始而松散，无法全面拒绝周边大的政治实体（不论是古代王朝，还是近代国家）的控制要求，其最高政治目标仅止于寻求最大限度的自治。

在东亚社会近代转型的过程中，这种边缘群体往往未能发展出完整的「民族」意识和民族主义诉求，而被迫纳入大的民族主义运动和近代国家建构过程之中。

民族主义和近代国家建构，对拥有相对自治传统，但却未能建立古代国家或者近代国家的边缘的人群构成了空前挑战。政治上的国民、国族身分，在各民族国家的边缘人群身上，与他们在文化、历史传统当中形成的多重身分发生冲突，几乎是不可避免的。

民族主义和近代国家建构都诉求划定国族、人群的排他性界限。世界上包括人群分类和国界在内的所有界限都是人为划定的，因此，依照一种特定政治需求、特定政治逻辑所划定的界限，并不会与依照另一种特定需求、特定逻辑所划定的界限重叠，这在现实中必定是常态，而非特例。

在「民族」、「民族国家」的概念形成之前，作为文化人类学共同体的人群的流动、组合、再分布即是常态；在「民族」、「民族国家」的概念形成后，文化人类学共同体分布的界线与「国境」、「国界」有空间或时间上的差异，也成为常态。

近代中国的边界，基本上是由向亚洲扩张的西方列强由外而内划定的，中国只能多次以「收缩」、「截肢」式的手段做损害控管，确认国土范围。在此过程中，王朝时代的边缘群体，尤其是曾经有过「两属」经验的群体，往往成为被新的国界分割的对象，加上普遍存在的迁徙、移居（包括多次迁徙、移居，其中还有跨越两个以上国家的迁徙），同一个群体被边界分隔的现象，无疑造成了目前中国政、学界所认定的「相同民族跨越国境而居」的现象。

在历史上曾经是享有相同或相近历史、文化，在现实中被现代国家的政治界线分隔在其两侧的群体，很可能依旧分享着很多共同的文化传统乃至历史记忆；更为有趣的是，一国境内多个群体依其生活方式在相当大范围内以「垂直分布」方式比邻而居的人类生态，同样被「复制」到邻近的国家，其中的文化群体的比邻组合和互动关系模式仍然相当类似。这样，分布在边界两侧的这类群体互相视为「亲戚」，在相当长的时期内互市、通婚的现象也并不少见。

然而，历史是不断流动、变迁的过程；人群也不是固定不动的。历史上不同的人群，在历史演变中可能融合成到同一人群当中；而历史上相同人群的成员，在历史演变中可能分化到不同人群当中去。这个现象在古代史中并不少见，强大的蒙古部落的形成与蒙古帝国的分崩、蒙古人的开枝散叶，就是广为人之的例子；近代国家则擅长运用意识形态的、政治的乃至社会经济的手段人为引导这类现象。

事实上，连包括西欧在内所有的近代欧洲国家都是多族群的政治体。但西欧、北美国家透过强化国民意识和公民权力，压抑、淡化了本国内部的族群民族意识；在他们自己的亚非殖民

地，却以人类学为政治工具，极力推行人群的分类，以方便他们的殖民统治。这种政治化的人群分类法，逐渐取代了非洲、亚洲原有的人群分类逻辑，造成人群的政治重组，以致在后殖民时代，亚非新兴民族国家也尽力模仿西欧国家的建国模式和殖民地的人群分类模式。

殖民者的殖民统治技术，显然超越了承袭王朝遗产的中国。他们在东亚和东南亚对殖民地人群进行了大规模去中国化的记忆改造，并试图消除以往在「天下」体系中，人群身分的模糊状态。同一文化／历史群体处在中国—列强殖民地之间，隔着新的国界，产生不同的历史连结，获得不同的历史经验。第二次世界大战后，西方带来的民族国家体系进一步消灭了前现代的模糊状态，赋予前殖民地人民当中的边缘群体全新的身分，随着新的身分不断放大，传统的群体连结不断减弱。

「跨境民族」定位的风险

在近代列强蚕食、裂解中国的历史背景下，中国的民族识别和由之衍生的对「跨境民族」认知，难免较多地专注于传统的群体连结，忽略或——至少——低估了群体意识变迁的风险。

中国学界对于「跨境民族」成员自我意识的形成、分化、现代化的讨论尚不够充分，尤其是未能充分体认到「跨境民族」成员身分意识结构的层次和流变过程的普遍性：即从历史上「两属」时代原形的「我群」意识期，演变到「我群」意识尚来不及发展成为民族主义的失败蜕变期，再演变到在划定后的现代边界两侧分别形成新的国族意识这三阶段当中，「跨境民族」成员对于血缘、文化、记忆、身分、边界、国家的多重认知。

带有历史化倾向，注重寻根溯源的中国学界，尤其不喜欢谈论现实利益议题，因而较少关注到民族国家利益已经区隔了「跨境民族」成员曾经有过的共同利益的现实：分布于边界两侧或不同国家境内的相近历史文化群体成员虽然仍有一定的共同历史文化情感，但却逐渐丧失共同的族群利益。

当然，全球化时代的到来，对于民族国家体系本身也带来了全新的挑战。自由贸易与信息革命弱化了民族国家的政治力，「本土化」、人群分化成为新的趋势。然而，这种分化并没有被导向现代秩序复兴的方向，反而比较象是前述前现代「两属」人群的「我群」意识在近代转型期来不及发展成为民族主义的失败蜕变过程的复活。

近来有人注意到，「近 20 年来，随着中国社会经济的变迁和边境地区全方位的开放，跨境民族以往处于（中国）国家主导下的意识形态开始削弱，伴之而起的是本民族意识、宗教意识的上升」；[2]被认定为「跨境民族」的群体在边界两侧或跨越边界的互动也往往伴随着冲突，而这类冲突又往往会上升为国家利益乃至国家主权、国家安全的冲突。[3]

不仅如此，中国境内一些被界定为「跨境民族」群体的某些成员，甚至开始放弃中华民族认同，接受边界另一侧或其他国家的国族意识。这一现象在一定程度上所呈现的，是中国政、学界有点一厢情愿地拥抱诉诸情感的「跨境民族」概念，忽略其中风险的结果。

事实上，不论我们是否依照费孝通先生的「多元一体论」划分「民族」这个概念的「层次」，「民族识别」下的「民族」都是一个排他性的概念，但「跨境民族」的概念却对「民族」的概念提出了挑战，自成既排他，又容异的矛盾体。

具体而言，「56 个民族」的概念在描述某一历史阶段当下静态的现实时有其合理性，虽然在人群交融、国族建构、民族国家主体意识建构的连续过程面前显得有些捉襟见肘，但由于它赋予中国人当中的族裔文化群体以「国民」之外的「第二身分」，它至少界定了「少数民族」成员的「中国人」身分；但是如果将中华人民共和国的民族识别逻辑和结果进一步延伸到「跨境民族」的领域，则部分少数民族群的「中国人」身分反而可能受到挑战。

从中古到近代，前述「两属」群体对中国王朝的向心力大致仍大于对中国周边「藩属」等政权的效忠。中国边境以外的相关族群曾经对中国境内的相近血缘 / 文化群体充满崇仰。

20 世纪前期，「中华民族」的国族建构历程，即使曾在伊斯兰文化和黄教政教传统影响之下的中国中亚、蒙古草原和西藏高原遭遇挫折，但在华南、西南和西北地区东部的丘陵、河谷地带仍相对顺利。在社会主义之下，共产主义意识形态本身即具有「统一」性质，「社会主义民族」的建构，在一定程度上也是有效的国族建构。而正当南方丘陵地带的非汉人群体参与中国民族国家建构之际，东南亚乃至东北亚现代国家的前身仍然都是列强的殖民地，这些因素都使得中国人不易体认到「跨境民族」这个概念中的负面因素。

揆诸历史，边缘、「两属」人群的文化传统本来就不是固定不变的，而现代民族国家之下边疆少数民族群的政治认同转移的例子也并不鲜见。

近古史上的越南王朝向北扩张，逐渐控制高平、谅山之后，广泛分布岭南地区的「僮」人即已开始分化的过程，高平、谅山区域的「僮」人逐渐受到越南多数族群「京」人文化的广泛影响，形成「岱」人；此后广西的一部分「僮」人再迁入越南王国境内，一方面受「岱」人的影响，另一方面仍与广西的「僮」人文化保持较多的关连，遂再形成「侬」人。

同源且有密切亲属关系的缅甸掸人与中国傣人，前者缅化，后者汉化，其过程都是在缅甸与明、清大致确定其势力范围后即已开始的。

在民族国家的背景之下，边缘少数民族群文化向民族国家的主体族群文化靠近；在全球化的背景之下，包括边缘少数民族群文化在内的所有非西方文化都向西方文化靠近的大趋势迄今仍在持续。

这一大趋势下的具体流变也是复杂的：或者，少数民族群文化自身的核心价值仍在，但外观发生很大变化；或者，少数民族群文化的外在形式大致保留，但核心价值已然改变。处在两个以上民族国家之间，被视为「跨境民族」的群体，其主体意识、国家意识的游移现象就更为明显，更容易受到政治操作的影响。

即使是在中华人民共和国建立之后，居住在中国境内，但被界定为「跨境民族」成员的边民迁移到边境另一侧的情形还是屡屡发生。从集体化、大跃进受挫的 1950 年代后期到 1970 年代后期的 20 年社会、生活巨变期当中，这类迁移尤其频繁。

1990 年代之后，塑造「社会主义民族」的努力悄然告终，在邻国政治、宗教、族群和人口政策的吸引，以及种植鸦片等经济利益的诱惑下，不仅仍然可以见到这类迁移现象，某些从未离开中国国境的「跨境民族」边民，也在非物质层面改变了自我意识。这些因素包括：

一、政治吸引力。

最直接的是政治地位的吸引力。如中国境内的少数民族对于与之有密切血缘 / 文化关系的亲缘族群在境外建立民族国家的羡慕和认同。诉求蒙古国与中国、俄罗斯联邦的蒙古人聚居区合并的「蒙古统一」运动，其基点是主权独立的蒙古国；哈萨克斯坦的「哈萨克回归」运动，内容是「主体民族」号召「同胞」回归「历史祖国」这使得新疆北部教育程度较高的哈萨克专业人士大量移往该国；与此类似的「韩民族故土」说和「韩民族离散」说，则将主要目标对准中国的朝鲜族公民。

「泛民族主义」则具有间接的吸引力。如曾经在新疆诱发 1930 年代初期右翼突厥穆斯林民族主义运动和 1940 年代中后期左翼突厥穆斯林民族主义运动的「泛伊斯兰主义」、「泛突厥主义」，于 1990 年代以来再度成为新疆突厥穆斯林分离主义者政治纲领的一部份。「泛泰主义」则将傣、泰人南迁形成暹罗人的历史，描述为中国侵占「泰人故土」，其「恢复旧疆」的主张，竟在长期自傲于华化的中国傣、僮等族群部分知识菁英中激起涟漪；越南政界和学界也以与「泛泰主义」类似的逻辑质疑中国对岭南乃至长江流域的主权，这一主张的影响力固然仍是隐性的，但其潜在能量似难以轻忽。

二、文化吸引力。

如文化人类学上的「苗」(Hmong) 分布在华南、西南和整个中南半岛接壤与不接壤的几个国家，但中国的苗语传媒、出版业在软硬件上都还有很大的改善空间，云南东部、广西南部等地的苗人往往只能收听境外的苗语电台、阅读境外苗文读物。部分苗人在境外电台的影响下改宗「王主」；部分在学习境外苗文的同时，受到居住在美国等地苗人的文化和意识型态的潜移默化；人口更少，自认（并被承认）「人口主体在外国」的「德昂」等族群，兴奋、骄傲于邻国所创制的「统一的民族文字」，热切投入学习。显然，这些文化上的吸引，最终难免引发政治效应。

三、宗教吸引力。

全球化带来了经济成长，也同步启动了宗教化、再宗教化趋势。对于边缘少数民族而言，经济成长的吸引力有其极限，其导致少数民族利益进一步边缘化的效应反而进一步浮现，弱势群体寻求宗教作为对抗边缘化的精神武器，乃成为全球化的副产品。

世界性宗教，尤其是一神教，在与全球化同步的宗教化、再宗教化趋势中，对中国境内的相关群体提供了离心动力。历经长期中国化、儒家化的中国伊斯兰社区，在全球化和中国经济高速成长的新局中，开始出现再伊斯兰化的趋向乃至政治伊斯兰的诉求。

这一现象最初看上去有苏联解体后中亚宗教回归对新疆的影响，进一步观察，1950 年代中国民族识别过程中，对汉语穆斯林和突厥语穆斯林「族源」的学术判断导引了 21 世纪以来「回族」和「维吾尔」等族群「追溯」其「阿拉伯」和「伊斯兰」源头的举动，而这一举动不幸与宗教民族主义接轨。

与此类似，云南西部和西北部的基督教跨境互动也带有民族主义色彩；在西双版纳，缅甸上

座部佛教在傣人社区中的神圣地位，使得傣人觉得，不引缅甸僧入境，宗教仪式的神圣性就会打折扣；如无法延请缅甸僧，即须设法到境外参加宗教活动，这样双向的过程，都不免涉及宗教政治。

四、族群、人口政策的吸引力。

如，进入 21 世纪后，越南为促进经济成长，在越中边境地区实施经济、人口和少数民族优惠发展政策，吸引中国一侧的边民移居到越南一侧（中国认知中）的「同民族」聚居区，进而引发部分移居者的认同移转。

显然，「跨境民族」的认知和描述，对于中国国内的族群政治事务，其效果并非全然正面。在被现代边界分割的边民面前，「民族」身分和「国族」、「国家」认同两者（如费孝通先生所界定的）的「层次差异」往往是无从分辨的。

「民族」身分和意识的强化，必然减弱对「国民」、「国族」成员身分的认同程度，减弱这类国民参与国家政治的意愿。1950 年代，中国学界和政界将使用同样语言、分享相同文化、信仰和历史记忆的人群称做「民族」之际，并未特别在意这个词同时被当作有政治边界、主权边界的「国家」的等义词。

今天看来，这一疏忽所引发的并不止于概念的混淆，它也涉及到人群对自身的政治定位的过度想象；将跨境分布在不同国家，分享语言、宗教等传统，但缺乏共同的政治机构基础的文化人类学或政治人类学共同体视为「跨境民族」，更加剧了这种混淆和想象。

「跨境民族」很可能是一把「双刃剑」，它可能成为让古代王朝合理的「天下秩序」重现生机的桥梁，但也可能变成「泛民族主义」或分离主义的温床。

简短的结语

在现实中，国家必须体认到，它必须将国界之内一切保留特殊传统文化的群体一视同仁地视为平等的国家公民，由此，有必要将这些特殊群体和与该群体有着血缘、传统、文化关联，但居住在国界另一侧或国境之外的群体和个人区隔开来。

如果我们认定不具中国国籍的海外「华人」（在我们的认知中基本上与汉人是等义词）不再是「中国人」，不再是「中华民族」成员，那么居住在境外，但与中国境内的非汉人群体有血缘 / 文化关系的群体，既不应该是中华民族成员，也不应该是「跨境民族」成员。

处在现代民族国家体系中的东亚现代国家，几乎都采行与国家主权和国族整合正向相关的族群政策，如果有一国不这样做，它的国族整合即难以实现，其国家主权也容易受到损害。

以追求中华民族共同性、维护中国国家主权为己任的现代中国，无疑不能无视这样的现实。

注释：

[1]对于与中国相关的「跨境民族」、「跨界民族」，当代中国政、学界的经典描述是：「我国

是一个统一的多民族国家，共有 56 个民族，与 14 个国家接壤，有陆地边界线 2.2 万公里，其中 1.9 万多公里在少数民族地区，全国有 34 个民族跨境而居。实际上在陆路边境地区几乎到处都居住着跨境民族。在东北部和北部，我国与朝鲜、俄罗斯、蒙古国三国之间，存在着朝鲜族、赫哲族、鄂伦春族、鄂温克族、俄罗斯族和蒙古族等跨境民族，其中的蒙古族、俄罗斯族、朝鲜族在境外都建有主权国家；朝鲜族甚至建有两个主权国家：朝鲜和韩国。在西部和西北部，我国与俄罗斯、哈萨克、吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦、阿富汗等国家接壤，存在着哈萨克族、俄罗斯族、维吾尔族、塔塔尔族、柯尔克孜族、塔吉克族、乌孜别克族（居住于中国之外的叫乌兹别克族）等跨境民族，其中的哈萨克族、乌孜别克族和塔吉克族的主体均在境外。在西南部，我国与巴基斯坦、印度、尼泊尔、不丹等国之间存在着藏族、门巴族、珞巴族等跨境民族。在南部和东南部，我国与缅甸、老挝、越南间存在傣族、彝族、哈尼族、景颇族、傈僳族、拉祜族、佤族、德昂族、怒族、布朗族、独龙族、阿昌族、壮族、布依族、苗族、瑶族、京族等跨境民族。在上述跨境民族中，有的是跨两国而居，有的是跨三国而居，还有的跨四国而居，总人口约为 6,600 万人」。近 20 年来，随着中国社会经济的变迁和边境地区全方位的开放，跨境民族以往处于（中国）国家主导下的意识形态开始削弱，伴之而起的是本民族意识、宗教意识的上升。谢念亲，〈跨境民族：血脉相亲的异国人〉，刊于《中国周边》2013 年第 23 期，页 26-27。

[2]谢念亲，〈跨境民族：血脉相亲的异国人〉，刊于《中国周边》2013 年第 23 期，页 26-27。

[3]吴兴帜，〈中越边境跨境民族与边民社会治理研究——以云南省河口、金平县为例〉，刊于《青海师范大学学报（哲学社会科学版）》2015 年第 2 期，页 50-55。

【郭齐勇】“四书”进高中课堂，国家层面设立“国学”学科，刻不容缓

原标题：优秀传统文化的传承与发展

作者：郭齐勇

来源：作者授权儒家网发表，原载《孔子研究》2017年第1期。

【作者简介：郭齐勇，男，西历一九四七年生，湖北武汉人。武汉大学哲学学院暨国学院教授、国学院院长。主要从事中国哲学史的教学与研究，专长为儒家哲学与20世纪中国哲学。著作有：《中国哲学史》、《中国儒学之精神》、《中国哲学智慧的探索》、《中华人文精神的重建》、《熊十力哲学研究》、《熊十力传论》、《郭齐勇自选集》、《文化学概论》等。】

今年元月，中办与国办印发、下达了《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》（以下简称《意见》），把优秀传统文化的传承与发展放在国家总体战略的高度，作出了战略部署，具有重大的理论意义与现实意义。

《意见》坚持十八大以来中央与习近平同志有关弘扬优秀传统文化，加强文化自觉与文化自信意识的系列指示精神，在理论与实践的结合上，阐释了中华优秀传统文化是中国现代社会与现代人的根本与灵魂的观点，全方位、多层面地指导了传统文化的研究与普及、继承与创新、传承与发展工作，尤其对优秀传统文化在今天社会生活的转化与融合方面，在基础教育乃至全民教育的地位与作用方面，有重要的提示与部署。

以下我从三方面谈谈学习的体会。

一、习近平提出的“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”，源自中华优秀传统文化核心理念

2013年11月，习近平主席专程去曲阜考察了孔府和孔子研究院，表达了对历史文化和圣贤人格的高度敬意。

2014年2月，在中共中央政治局第十三次集体学习时，习近平提出：“深入挖掘和阐发中华优秀传统文化讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同的时代价值，使中华优秀传统文化成为涵养社会主义核心价值观的重要源泉。”

《意见》指出：“传承发展中华优秀传统文化，就要大力弘扬讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同等核心理念。”用“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”来总结归纳中华民族优秀传统文化，具有以下四个特点。

一是民族性。这十八个字是中华民族长期发展进程中积淀而成的，至今仍为广大群众所接受，有着强大的生命力、亲和力。

二是时代性。以“仁爱”为中心的仁爱、民本、诚信、正义、和合、大同，作为价值理念，具有超越民族、地域、历史的普遍性。中外文明交通史表明，中华民族完全可以禀持这些核心价值，与世界各国人民及其文化作沟通对话。

三是实践性。上述价值理念，要么针对的是宇宙人生的根本问题，要么具有强烈的现实意义，譬如和合观念之于生态危机、资源危机，大同观念之于世界和平等。

四是简易性。在经历了两千多年的大浪淘沙之后，这些价值理念已经融入到人民大众的性情心理之中，内化为中华民族的民族性格，成为全世界华人共同的文化信仰。

这些渊源有自、源远流长的优秀传统文化核心理念，如“五常”（仁、义、礼、智、信），八德（孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻），“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，“亲亲而仁民，仁民而爱物”，天理人心、良知良能、知行合一、天人合一、道法自然……

不仅在百姓日用间影响极大，同时还作为中国精神与智慧，影响远及东亚、欧洲，参与了今日世界文明秩序的建设。优秀传统文化作为核心价值观的源头活水，核心价值观作为优秀传统文化的当代发展，两者间的关系是不可否认的。

2014年以来，习近平主席多次提出要“增强文化自信和价值观自信”。他指出：“文化自信，是更基础、更广泛、更深厚的自信”。在他看来，文明特别是思想文化，是一个国家、一个民族的灵魂。

文化自信的前提是文化自觉，即真正认识、体悟中国文化的根本与灵魂，提高文化软实力，事关国运。

二、中华文化的根源在五经四书之中，是中华各民族共同、普遍、公共性的精神资源

《意见》指出：优秀传统文化的教育要“贯穿国民教育始终”。就基础教育而言，我们希望语文、史地、德育、思政，甚至体、音、美等各课程、教材与读本中多一些传统文化的因素，包括民族、地区特色的文化因素。还可以专门设置一门优秀传统文化的课程并编好教材。

现在各地都在抢编此类读本、教材，五花八门，良莠不齐，明显带有功利化与工具性的趋向。编好教材，编者首先要有正确的目的、理念，其次要有相当的国学修养，再次要遵守循序渐进的原则。

中国传统文化中的经史子集、诸子百家、儒释道、蒙学读物、家训，乃至诗词歌赋，琴棋书画，还有民族与地方民俗文化等素材，丰富多彩，我们应充分照应到多样性，特重生动活泼的各种材料，选取可读性、趣味性的内容。

尽管如此，传统文化的教育不能碎片化，而应有其系统性、整体性。我们还是要强调多样性中隐然有统一性，这些教材的编撰一定要有理念的指引，即不忘价值理性，不忘教育目的。

我们从各不同侧面对学生进行多方面、多维度的传统文化的教育，一以贯之的还是让学生逐步理解中国文化的根本精神，人之所以为人与中国人之所以为中国人的根本道理与核心价值，这是中心的中心。当然，不能硬性地灌输，而应采取春风化雨的浸润的方式。

选取反映中国精神、中国故事，内容形式俱佳、情文并茂的范文特别有意义。可以学习姚鼐编《古文辞类纂》，曾国藩编《经史百家杂钞》，吴楚材、吴调侯编《古文观止》，蘅塘退士（孙洙）编《唐诗三百首》的经验，甚至可以直接选用其中的内容。上述姚编《类纂》、曾编《杂钞》还特地选了古代不同的文体，如论著、词赋、序跋、诏令、奏议、书牋、哀祭、传志、叙记、典志、杂记等。这对理解传统文化的特色，也十分重要。

钱穆在论及国民必读的国学经典时，开了七种书：《论语》《孟子》《老子》《庄子》《六祖坛经》《近思录》和《传习录》。这七种书是从儒道释与宋明道学的基础典籍中选出的。

“国学入门书目”，开得比较全面的是梁启超，他开了 25 种。经部：《四书》、《易经》、《书经》、《诗经》、《礼记》、《左传》；史部：《战国策》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《资治通鉴》（或《通鉴纪事本末》）、《宋元明史纪事本末》；子部：《老子》、《墨子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》；集部：《楚辞》、《文选》、《李太白集》、《杜工部集》、《韩昌黎集》、《柳河东集》、《白香山集》。

梁启超开的书目，涵盖四部，是从经史子集的基本经典入手的。

黄侃指出的国学要籍二十三种，包括十三经，加上《国语》、《大戴礼记》，以及小学的《说文》、《广韵》，史学的《史记》、《汉书》，子学的《荀子》、《庄子》，文学的《文选》、《文心雕龙》。他说：“此廿余书中，若深研而详味之，谓之专门可，谓之博学亦可，如此则不致有主伴不分之失。”黄侃的书目立足于后学的训练。

什么叫经典？经典之所以成为传之久远的经典，一定有其精义，对我们国家民族的长治久安有价值指导的意义。

刘勰《文心雕龙》说：“经也者，恒久之治道，不刊之鸿教也。”可见经者，常也、久也，是记载常久之道的书，其中有价值系统与信仰信念系统。

为什么要读经典？如上所说，因为经典中有中华民族的常经、常道。有人说，中华文化的根源在五经四书之中，是有一定道理的。因为这里有我们中国人安身立命的根源与根据，也包含有当代价值。

五经四书不专属于儒学，而是中华各民族共同、普遍、公共性的精神资源、道德资源。这里有中国人的一以贯之之道，即做人、治世的常道。经典教育是贞定中国文化主体性的常道的教育。

我们建议，高中生应在课堂上较系统完整地学习《四书》的基本内容，这会使学生一辈子受

用无穷。

三、我们现行的学科建制是抄袭西方的，由国家层面设立“国学”学科门类，是刻不容缓之务

现在讲授传统文化课程最缺乏的受过基础训练的教师。建议各高校的国学与文史哲院系，广为开办长短不一的训练班，培训当地幼儿园与中小学的教师。建议各地职能部门组织好师资培训工作。从长计议，还是要有国学学科的设置，让国学有户口，名正言顺地培养师资。

我们现行的学科建制是抄袭西方的。即使有文、史、哲、艺术、宗教等学科门类及所属一、二级学科等，与中国古代学术仍然不能兼容。如果说，中国古代自然科学与技术，不能用西方近代以来的科学分类来割裂、肢解的话，那么，中国古代的人文与社会学术就更不能被西方学科来框架、限定了。

近二十年以来，我们一再呼吁建立国学学科，并在实践上创办了国学班与国学院，培养了国学本科、硕士、博士生，这是不得已而为之的做法。现在全国已经有数十所高校设立了国学教学或研究机构。尽管使用“国学”这一名词也有不周延处，但相对而言也不是不可以使用的。

在现代西方，任何学科都有边界不清的问题，或许这恰好使学科有了发展的空间。在现在的形势下，我们就不是勉强呼吁建“国学”一级学科了，而是要大声疾呼建“国学”学科门类了。

我们认为，由国家层面设立“国学”学科门类，是刻不容缓之务。

中国古典学术一直以经、史、子、集四部之学为分野，以考据、义理、辞章、经世为一体之多面，而近百年来，我国高等学校将中国传统学术割裂，分别纳入文、史、哲等学科，以至于今日，能够用融通的眼光通读、理解和诠释中国经典者愈乏其人。

例如儒家五经，是中华文化传统的源头经典，但是数十年来，日渐沦落成为文史哲专业研究的语料和史料而被肢解，中国古代围绕着经典所展开的内容丰富庞大的小学、经学学术，其考据方法和义理展开，普通文史哲相关专业的学生更是毫无了解和涉猎。

创立“国学”学科门类，重新恢复中国古典学术的合理地位，方能培养出能融通、深刻和准确理解经典的人才；培养出人才，才能完成习总书记提出的“讲清楚中华优秀传统文化”这一任务。

本乎此，我们强烈呼吁国家有关部门充分正视中国古典传统对于中华民族伟大复兴的源头意义和对于面向世界的中国的重要意义，本着对民族传统和子孙后代负责的立场有所作为，积极支持设立“国学”学科门类，包含五大一级学科：经、史、子、集和中国的宗教。

如把经学作为一个一级学科，那么经学下面可有单经研究、群经研究、经学史研究、今古文经学研究等二级学科的设置。其他学科（史、子、集和中国的宗教）可依此类推。

“国学”学科的倡立，并非要替代现行的文、史、哲、艺等学科，“国学”学术的视野和方法，主要遵从中国古典学术的眼光和进路，例如经史子集四部之学的基本格局、考据、义理、辞

章三分的学问理路，由小学而入经学、由经学而入于史、子之学和文章之学的路向等，它是对当下按照西学格局而设的文、史、哲、艺等学科的有益的补充，而非替代。

在当代西方学科体系中，神学、古典学，都是独立于文、史、哲、艺之外的重要学科。我国的国学，颇类似于西方的古典学领域。

目前中小学教育急需开设中华优秀传统文化课程，亟需大量具有专业资质的师资，社会各界也迫切需要正讲而不是歪讲、俗讲“国学”的人才，我国浩如烟海的典籍文献与历史档案也亟需整理与研究的人才。

随着国家文化战略的发展，需要更多精通经史子集与中国古代科技、艺术、宗教文化的人才。国家、民族发展的现实需求，正是各校国学院存在的理由，也是我们希望设置“国学”学科的理由。

◆观点

【王瑞昌】“文化自信”刍议——从儒家的视角

“文化自信”刍议
——从儒家的视角

作者：王瑞昌（米湾）

来源：原载于《马克思主义学刊》2016年第4期，现授权儒家网发表，个别表述略有调整。

时间：孔子二五六八年岁次丁酉五月十八日庚午

耶稣2017年6月12日

【摘要】本文在学习习近平有关“文化自信”的系列讲话的基础上，指出“文化自信”之说在马克思主义中国化历程中具有划时代意义，并就如何准确理解“文化自信”的确切内涵问题，对某些学者的观点进行了商榷，认为“文化自信”与“三个自信”之间的分际不宜模糊。文章还对“文化自信”的历史渊源作了勾勒，指出“文化自信”是继往开来，实现中华民族伟大复兴的前提。

【关键词】文化自信； 传统文化； 民族复兴

【作者简介】王瑞昌，字乃微，号米湾，一号山氓。西历一九六四年生，河南鲁阳人。先后获西南政法学院法学学士、北京大学法学硕士及哲学博士学位。现供职于首都经济贸易大学人文学院教授。长期主讲儒学经典及中国哲学于高校及民间公益文化机构。曾访学北美，传播儒学及中国文化。撰有书籍《陈确评传》《追望儒风》等。

【正文】

继中国共产党前总书记胡锦涛在中共十八大报告中提出“道路自信、理论自信、制度自信”这“三个自信”之后，现任总书记习近平又在多个场合谈到“文化自信”[i]。

本文认为，“文化自信”的提出，在中国共产党的理论建设上，具有划时代的意义，值得探讨。

关此，习近平先生本人已多有论说，颇为精辟。本文从学术思想的角度，谈谈自己的初步感想。

一、“文化自信”的提出，在中国共产党的理论建设上具有划时代的意义

首先，“文化自信”之说，可以说在中共党史上是前所未有的。其提出本身就令人耳目一新。

虽然毛泽东在上世纪三十年代有“我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品”、“从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产”等说法^[ii]，但是并未提炼出“文化自信”作为纲领性的思想原则。习近平之前，也鲜闻其他党的领导人和理论家作如是说。

其次，与“三个自信”相比，“文化自信”在党史上不仅给人以耳目一新之观瞻，而且在党的指导思想上具有实质的创造性。

我们知道，虽然“三个自信”之说是十八大明确标举出来的，但是其实质内容，实际上在党史上是一以贯之、不言而喻的。

“只有社会主义才能救中国”，“马克思主义是颠扑不破的真理”、“战无不胜的毛泽东思想”等许多我们耳熟能详的说法都能表明“三个自信”的实际意蕴。

而“文化自信”之说则不同，它的实质内容是崭新的，是前代党的领导人和理论家不曾明确提出，更不曾如此强调的。

不仅如此，根据习近平先生的表述，“文化自信”比“三个自信”更具根本性。

如他说：“坚定中国特色社会主义道路自信、理论自信、制度自信，说到底是要坚定文化自信，文化自信是更基本、更深沉、更持久的力量。”

“中国有坚定的道路自信、理论自信、制度自信，其本质是建立在 5000 多年文明传承基础上的文化自信。”^[iii]

在中共党内，这些论断确实是发前人所未发者。

再次，“文化自信”把中国共产党的理想和事业与数千年来中华民族的主流价值理念紧密结合起来，这在党史上也是划时代的。

虽然毛泽东把马克思主义理论与中国革命实践进行了结合，但是其结合主要是与中国的生产力、生产关系等“物质”现实条件的结合，即结合中国幅员辽阔，资本主义不发达，农民占总人口的多数的现实情况，从而创立“农村包围城市”、“工农联盟”等理论，而与中华民族之精神和主流优秀文化之结合，则有待深入。并且其发动的“文化大革命”甚至对中华优秀传统文化有所伤害。

毛泽东曾说：“（中国共产党）是一个思想上、政治上、组织上都巩固的和布尔什维克化的党”^[iv]。从他强调党的“布尔什维克化”可以看出，在民族的精神和文化方面，尚未实现马克思主义的充分中国化。

后来的改革开放之“开放”主要是面向西方的科学技术、管理经验和部分学术，而对传统文化，则未予充分强调。即便有所称述，似仍局限在浅表层次。

而“文化自信”则触及中华传统文化的主流和核心内容，具有重大突破。可以说，“文化自信”之说在马克思主义中国化的历程上具有里程碑之意义。

二、准确理解“文化自信”之核心内涵

有论者说：“坚持对优秀传统文化和革命文化的文化自信，坚持马克思主义指导思想与社会主义核心价值观体系的自信，坚持对外来文化实行‘拿来主义’的文化自信，是文化自信题中应有之义。”[v]

又有论者说：“中国特色社会主义文化自信，首先来源于对马克思主义理论的自信。”[vi]本人认为，诸如此类的说法可能没有准确把握住“文化自信”的核心内涵，值得商榷。

首先，这些说法有模糊“文化自信”与“三个自信”之间的分际之嫌。

因为，如果说“坚持马克思主义”等是“文化自信”应有之义、“文化自信”首先来源于对马克思主义的自信，那么“文化自信”之说的独立意义则有被淡化、削弱的可能，其划时代的创造性也会因之隐而不彰。

而实际上，在“三个自信”提出之后，“文化自信”之说紧接着又被提出，此举本身即可表明“三个自信”之说意犹未尽，有待“文化自信”之拾遗补缺。

如果我们再考虑到习近平先生“文化自信是更基本、更深沉、更持久的力量”、“文化自信，是更基础、更广泛、更深厚的自信”等表述，则“文化自信”的独立意义是再明显不过了。

其次，如某些学者的理解，可能对“文化自信”中的“文化”的确切含义的把握有所偏颇。

“文化”一词的含义极广，此文不暇讨论。此处只提两个意义上的“文化”，即：一民族在其漫长历史中形成的以价值体系、观念系统、制度模式、审美趣味及生活样态等为主要内容的“民族文化”意义上的“文化”，和一个国家及其政府所推行的以意识形态、教育、学术及文学艺术为主要内容的“文化政策”意义上的“文化”。

这两者之间当然有交叉之处，但是有原则上和根本上的不同。其不同至少表现在三个方面：

第一，“民族文化”意义上的“文化”是文化自身，是在天地、古今这一大坐标系下孕育形成的，而“文化政策”意义上的“文化”，则是国家和政府在某时某地特定时空条件下着意主导并塑造而成的。

第二，前者是纵深的、悠久的。虽然有发展变化，但是有其“一以贯之”者存乎其间，后者则不一定有连续性。就中华民族的文化讲，几千年来虽然屡有曲折变化，但是“仁义礼智”等价值系统、“天人合一”等观念体系，则一以贯之。而“文化政策”则可能前后差别很大。

第三，前者意义上的“文化”具有更大的涵盖性，几乎涉及一民族文明体的各方面，如“东、西方文化”中的“文化”；后者意义上的“文化”则往往与“政治”、“经济”、“军事”并列，主要指宣传、教育、学术、文艺等，范围比较狭窄。

研读习近平先生关于“文化自信”的系列讲话可以看出，其“文化自信”主要是针对 5000 年来的优秀传统文化而言的。此点从上文所引习总书记“中国有坚定的道路自信、理论自信、制度自信，其本质是建立在 5000 多年文明传承基础上的文化自信”这一论说中即可充分看出。

关于“民族文化”的具体内容，他曾列举说：“中华民族在长期实践中培育和形成了独特的思想理念和道德规范，有崇仁爱、重民本、守诚信、讲辩证、尚和合、求大同等思想，有自强不息、敬业乐群、扶正扬善、扶危济困、见义勇为、孝老爱亲等传统美德。”[vii]

由此可见，习近平先生所理解的“文化”，主要是民族传统文化。因此，如果把“文化自信”理解成“三个自信”的附属品，则未能准确把握住“文化自信”中的“文化”的核心内涵。[viii]

有学者可能说，因为习总书记的国家领导人的特殊身份，其所谈的“文化自信”，也必然是属于“文化政策”之列。此说确实有其道理。不过，这是就形式上而论的。

如果就其实质内容而论，习近平先生所谈的“文化政策”与“民族文化”有非常高的一致性，与以前的党的“文化政策”相较，有突破性发展。不可因其形式上的缘故，而与此前的文化政策等量齐观。

可以说，习近平先生的文化政策是以民族文化为主要内容的和依托的。更进一步说，主要是以作为传统文化主流的儒家文化为内容的。这从习近平先生关于中华优秀传统文化的有关讲话中，可以得到清晰的印证。[ix]

三、“文化自信”的历史维度

“文化自信”之提出，就中国共产党内部而言，就中国共产党九十多年的理论建设历程而论，如前文所述，具有划时代的创造性和重大意义。

不过，如果我们把视域放大到整个中华民族，回溯数千年的中国文明文化史，那么我们将会看到，虽然“文化自信”这一现代语词很难考见于亘古以来古昔先贤们遗留给我们的古籍文献中，但是“文化自信”所指之实，则确然古已有之，而且是中国民族生命历程中之主旋律，前后一脉相承。

如此，我们可以说，习近平先生的“文化自信”思想有其深厚的文化渊源和悠久的历史回声。

中国是世界上屈指可数的文明古国之一，也是西方哲人雅斯贝斯（Karl Jaspers, 1883-1969）所谓“轴心文明”之发源地之一。

而且，中国文化不单因其“悠久”而闻名世界，更因其“不息”而享誉天下。中国文化的突出特点之一是强烈的历史意识。这一特点不仅体现在史学的发达上，而且更体现在重视价值理念的传承发扬上。这其中蕴含的正是深沉的“文化自信”。

“中国”是我们国家自古以来的通称。据于省吾先生考证,“中国”这一名称起源于周武王时期。[x]“中国”之称,本身即含有“自信”之意。“中国”,也称“华夏”。

据经典性的解释:“中国有礼仪之大,故称夏;有服章之美,谓之华。”[xi]可见,“中国”之称所蕴含之“自信”,主要是“文化自信”。可以说,文化自信,在西周时期已经非常明显了。《尚书》、《诗经》等文献中斑斑可考,毋庸赘述。

孔子是中国文化之最重要的代表人物,而孔子对尧舜禹汤文武周公以来的文化传统,最具自信。

孔子说:“文王既没文不在兹乎!”又说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。”[xii],其坚定的文化自信,溢于言表。

孔子编订《春秋》,立“夷夏之辨”之大义,则更是文化自信的表现。我们知道,孔子的“夷夏之辨”,并非种族之辨,而是文化之辨。此一“春秋大义”所彰显的文化自信,两千多年来,实已成为国人的共同信念。

被称为“亚圣”的孟子,是中国文化另一重要代表人物。

孟子生当战国。若自尧舜-周孔以来所成就的文化传统之继承和发扬的角度来审视,从道德理想、人文精神和社会文明的角度来衡量,则战国是一“斯文扫地”,文化沉沦的时代。[xiii]君主和知识精英,唯征战掠地、纵横捭阖是务,对尧舜以来之敬德保民、仁政王道等文化传统失去信心。

由于仁义充塞,可以说此时华夏已变为“夷狄”。此时孟子则抱着文化理想和自信,私淑孔子,发扬《诗》、《书》传统,与反对或背离此文化传统者反复辩论,时人讥其“好辩”。

而孟子之“好辩”正表现了他文化自信之坚定。他说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”“我亦欲正人心,息邪说,距诐行,放淫辞,以承三圣者;岂好辩哉?予不得已也。”[xiv]

“文化自信”一般是在与其他文化接触和磨荡过程中得以凸显的。先秦时期主要是华夏与夷狄相与之际,文化自信得以彰显。

汉代以后,印度佛教文化进入中土,到唐朝达到高峰。相应地,对本民族固有文化之自信,也成为重要议题。唐代最具有文化自信的代表人物便是韩愈。其著《原道》,明确提出道统说,便是文化自信之集中表现。

其后宋明之程、朱、陆、王等大思想家,莫不承之。虽然也吸纳了佛教文化的一些成分,但终究保存了中国文化之主体性,巩固了民族的文化自信。

晚清至今一百多年来,西方文化又以更大的势头涌入中国。西方文化深入中土日甚一日,中国固有文化步步隐退。此情势下,一些有识之士的文化意识复又被激起。

近代以来,“文化自信”先后有各种表达形式,荦荦大者如张之洞的“中学为体”说、康有为的“保教”说,唐文治的“读经救国”说、梁漱溟的“中西文化”论、唐君毅等人的《中国文化宣言》等,虽然其具体背景和出发点不尽相同,但是一以贯之者则无疑是“文化自信”。

因此,可以说,习近平先生的“文化自信”之说接续上了自周孔至今三千年间悠久不息的、高扬“文化自信”的大传统,有其深长的历史之维。

结语：文化自信是民族复兴之前提

习近平先生的“文化自信”思想,思路清晰,内容明确,在中国共产党的思想建设史上具有重大创造性。可以说,“文化自信”思想在马克思主义中华化的进程上树立了一块新的里程碑。既继承了历代民族先贤的优良传统,又为将来的民族复兴指明了方向。

目前中国正在为建设中国特色社会主义、实现中华民族的伟大复兴而努力。要实现此宏伟目标,必须以文化自信为前提。

首先,如果没有的文化自信,则全民族就可能失去凝聚力;一盘散沙,不能实现任何共同的事业。

关此,习近平先生曾明确指出:“文明特别是思想文化是一个国家、一个民族的灵魂。无论哪一个国家、哪一个民族,如果不珍惜自己的思想文化,丢掉了思想文化这个灵魂,这个国家、这个民族是立不起来的。”[xv]

其次,倘若没有对本民族的文化自信,即便实现了某种设定的社会目标,也不是“中国特色的”,因而会因有损于人类文化的多样性而不可取。

习近平先生说:“泱泱中华,历史悠久,文明博大。中华民族在几千年历史中创造和延续的中华优秀传统文化,是中华民族的根和魂。”[xvi]“中华文化渗透到中国人的骨髓里,是文化的DNA。”[xvii]

其意显然是说,优秀传统文化无论如何不能舍弃。可以毫不夸张地说,没有“文化自信”,就不可能有真正的中国民族的伟大复兴。

注释

[i],有人将“文化自信”称之为“四个自信”(见赵银平:《文化自信——习近平提出的时代课题》,《理论导报》,2016年第8期,第7页),本文认为此说不一定成熟。因为“三个自信”中的三项内容是互相包含、融为一体,密不可分的,实质上相当于一个自信。

[ii] 毛泽东.《中国共产党在民族战争中的地位》.《毛泽东选集》第二卷[M].北京:人民出版社,1991年第二版,第533-534页

[iii] 习近平.《习近平谈文化自信》[N],《人民日报》海外版,2016年7月13日,第12版

[iv] 毛泽东.《<共产党人>发刊词》,《毛泽东选集》第二卷[M],人民出版社,1991年第二版,第603页

[v] 仲呈祥.《文化自信的力量》[J],《求是杂志》,2011年第7期,第48页

- [vi] 肖香龙.《文化自信视野中的马克思主义理论教育》[J],《马克思主义研究》,2014年第6期,第131页
- [vii] 习近平.《在文艺工作座谈会上的讲话》[N],《人民日报》,2015-10-15日,第四版
- [viii] 习近平虽然在谈到文化自信的时候,也谈到了“革命文化”、“社会主义先进文化”,但是其归结点是“积淀着中华民族最深层的精神追求,代表着中华民族独特的精神标识”,还是以民族文化为根本。参习近平:《在庆祝中国共产党成立95周年大会上的讲话》,新华网:http://news.xinhuanet.com/politics/2016-07/01/c_1119150660.htm,访问日期:2016年10月19日
- [ix] 比如,上文提到的习总书记在文艺工作座谈会上列举到的“崇仁爱、重民本、守诚信、讲辩证、尚和合、求大同”等传统思想,以及“自强不息、敬业乐群、扶正扬善、扶危济困、见义勇为、孝老爱亲”等传统美德,都是儒家文化的重要内容。
- [x] 参于省吾:《释中国》[A],中华书局编辑部.《中华学术论文集》,北京:中华书局,1981年,第1-9页
- [xi] 见《左传》定公十年“裔不谋夏,夷不乱华”孔颖达疏。《阮刻春秋左传注疏》[M]第十三册,浙江大学出版社,2015年影印版,第3844页
- [xii] 分别见《论语·子罕》、《论语·为政》,《四书章句集注》[M],中华书局,2012年版,第110、59页
- [xiii] 哲学家牟宗三即认为:“战国时期,二百余年……竟成为衰世,纯为负面的,而军国主义亦成为毫无正面之积极意义者。”见《历史哲学》,广西师范大学出版社,2007年,第96页
- [xiv] 分别见《孟子》滕文公篇上、下,《四书章句集注》[M],中华书局2012年版,第264、277页
- [xv] 习近平.《在纪念孔子诞辰2565周年大会上的讲话》,儒家网:<http://www.rujiag.com/article/id/4362/>,访问日期:2016年10月22日
- [xvi] 习近平.《习近平谈文化自信》[J],《人民日报》海外版,2016年7月13日,第12版
- [xvii] 转引自南方日报评论员.《文化自信是更基本更深沉更持久的力量》[J],《南方日报》,2016年5月24日,第02版

【刘东】国学如何走向开放与自由

国学如何走向开放与自由

作者：刘东（清华大学国学研究院教授、副院长）

来源：原载于《斯文：张栻、儒学与家国建构》，周景耀主编，光明日报出版社 2016 年 5 月版

时间：孔子二五六八年岁次丁酉五月十五日丁卯

耶稣 2017 年 6 月 9 日

（一）

我们都知道，孔子曾经向着“德之不修”和“学之不讲”的状况，表达出特别深切的忧虑。而如果再参照他那个年代“礼崩乐坏”的现实，我们就不难由此体会出，对于学术话语的“讲说”或“讲谈”，至少从孔子的角度来看，对于文化传统的传习与发展来说，具有相当关键的、乃至不可或缺的作用。——这是因为，一旦这样的“讲说”或“讲谈”被冷落了下来，载有文化精义的经典就要被束之高阁了，而文化的内在运脉也便要渐渐式微了。

正因此，对于学术话语的这种持续“讲说”或“讲谈”，便应被视作支撑起一种文化传统的、须臾不可稍离的深层推力。更不要说，这种来自主体内倾的文化动力，对于由孔子所开出的这个文化类型而言，又具有远较其他文化更为重要的意义。

这是因为，此种文化的特点恰在于“无宗教而有道德”；也就是说，它决定性地舍弃了在它看来并不可靠的、至少也是属于未知的外在神学支点，转而去向更有把握体会到的、来自主体的仁爱之心去寻求支撑。

——正是在这个意义上，我才曾这样来总结此种文化模式的独特贡献：“善于自我救度的、充满主动精神的人类，实则只需要一套教化伦理、提升人格的学术话语，去激发和修养社会成员的善良天性，就完全可能保证日常生活的道德判断，从而不仅维系住整个社会的纲常，而且保障人们去乐享自己的天年！”^[1]

我们知道，到了两千多年以后，为了维持这种话语本身的生机，以保持“苟日新，日日新，又日新”的状态，现代学者冯友兰又在他的《新理学》一书中，把儒家后学对于它的“讲说”或“讲谈”活动，区分成了“照着讲”和“接着讲”两种。而沿着他的这种思路和句式，我跟着又把从“照着讲”到“接着讲”的关系，发展到了再从“接着讲”到“对着讲”的关系。

——回顾起来，我当时正在北大比较所工作，也就是说，当时我正集中关注着文明边界上的问题。所以，按照自己当时的心念，如果能把上述两组辩证关系再串联起来，那么，借助于这三种接续产生的、针对全部既有人类智慧种子的，既严肃又灵动的讲说态度，就有可能牵出一条足以把我们引领出“诸神之争”的红线。

正是为了克服片面囿于某一传统的“接着讲”，我们就必须把它进一步解放为“对着讲”！事实上，每天都摆向我们案头的西方学术译著，和林立于我们四壁书架上的中国古代典籍，已经非常鲜明和直观地提示着我们，如今不管谁想要“接着讲”，也至少要承袭着两种精神传统去开讲，——而且是两种经常在相互解构和解毒的传统！

由此很自然地，如果我们自信还并非只是在以西方传统或中国传统为业，而是在以思想本身为自己的事业，那么两种传统之间的“对着讲”，就无疑是一种更合理也更宽容的学术选择。
[ii]

在那以后，我虽然又调到了清华国学院，工作的重心也随之有所调整，可自己在这方面的持续关注，却没有发生过丝毫的转移或变迁。毋宁说，我倒是发现了这种种从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的、越来越丰富和细腻的讲说方式，对于如何开展国学本身“讲说”或“讲谈”，也同样具有重要的方法论意义。——而为了能充分展开这种想法，我又需要在开头的这一节里，先来讲清在这三种“讲说”方式之间，究竟是如何渐次升华和不可分割的。

首先应当看到，学者们所以会一再地提出和细化这类区分，而先从“照着讲”走到了“接着讲”，又从“接着讲”走到了“对着讲”，当然是因为大家都在具体“讲说”的过程中，不断意识到列在后面的那种“讲说”方式的必要性。——比如说，即使只打算去“照着讲”，实际也不会只是在老实巴交地照本宣科，而必须充分调动起阐释者的积极性，否则就什么想象力都发挥不出来，什么新意和创见都“讲说”不出来，从而也就势必要被后人所忽略或淘汰了。

正因为这样，正像伽达默尔早已向我们展示过的那样，在作为一种有机过程的“讲说”活动中，真正称得上卓有成效的“照着讲”，就只能是充满参与精神的“接着讲”，哪怕有人挑明了要严格地采用汉学（汉代之学）的方法。

进而言之，由于文化之间越来越密切的交流，已使得任何统绪都无法单独自闭，又使得任何想要在哪条单线内进行的“接着讲”，都会不自觉和程度不一地变成了“对着讲”。——比如，如果只看其表面的宣示，唐代韩愈口中的“道统”曾是何等的森严和排他，所谓“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也”。

尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲”[iii]，可在实际的文化操作中，等到这个“道统”在后世真被继承下来，获得了被称作宋代“道学”的精神后裔，却不仅没对佛老进行“人其人，火其书，庐其居”，[iv]反而被后者打上了不可磨灭的烙印。

难道不是这样吗？如果没有印度文化的传入与接受，其立论重心原在仁爱之心的儒家，顶多也只会以康德式的“主观的合目的性”，去虚拟地提出《易传》中的天地解释，以充当自家学说内核的、拉卡托斯意义上的“保护性假说”。而宋明理学的那些基本命题和图式，什么“格物/致知”，什么“主敬/主静”，什么“天理/人欲”，什么“道心/人心”，什么“天地之性/气质之性”，就不会照后来的样子被诱发出来。

——尽管话说回来，又必须是沿着儒家学术的基本理路，和不失这种人生解决方案的基本特色，这类的诱发才会显出积极的效果；正因为这样，在先秦时代曾经看似平分秋色的“儒分

为八”，也就不可能获得同样的思想史地位。

既然说到了这里，就不妨再跟着补充说明一句，人们以往在这方面，似乎未能以同等的注意力看到，理学家之所以能顺利汲取当时的“西学”（西域之学），则又是因为早在他们的时代之前，中原文化便已针对着外来的佛学话语，而长期采取了“对着讲”的文化策略，从而既逐渐化解了其外在性，又悄悄把它转化为可以优势互补的思想材料。

而这也就意味着，不光是在理学家那里，实则早从佛学刚刚传入开始，这种“对着讲”的过程就起始了。——这也就从另一个重要的角度，益发证明了我所提出的“对着讲”的普遍化和有效性。

更不要说，尽管在一方面，正如我以前已经指出过的，“冯先生当年想把‘接着讲’跟‘照着讲’划分开来，其本意无非是赋予后者以学术合法性，以便名正言顺地对经典进行创造性的发挥。——这样一来，如果他在‘贞元六书’中想要代圣人立言，就只需照顾这些言论是否贴合儒学的内在走向，而不必计较是否确有先贤的语录可供征引”[v]，可在另一方面，这位自觉要来做“宋学家”的现代学者，实则又在宋明理学的基础上，进一步揉进了西方哲学的要素，于是在这个意义上，他当年借以自况的这种“接着讲”，也就属于一种照顾面更广的“对着讲”了，也即又不光是在中印文化之间来“讲说”，还更是接续着中、西、印三种文化的统绪，来进行水乳交融的、你中有我的“讲说”。

出于同样的道理，现代中国著名的“新儒学三圣”，也即性格既鲜明、贡献亦突出的熊十力、梁漱溟和马一浮，这些学者从一个方面来说，当然也都是“接着”宋明理学来讲的，而且或许正因为此，他们才如此不约而同地，全都突显了自己的佛学渊源，而这自然就已经属于“对着讲”了；可从另一方面来说，他们所共同发出的学术话语，还又在同时回应着西学的强烈冲击，而或隐或现地回应着外部世界的挑战，——甚至，即使是在那些看似未涉西学的命题中，如果细绎其立意的初衷亦莫不如此，而这就更要属于自觉的“对着讲”了。

（二）

接下来要说的是，上一节文字中的这一番考察，又鉴于晚近以来急转直下的思想情势，而显出了更加要紧的方法论意义。

说实在的，如果我们的国学还像以往那样，既受到了普遍的忽视，又受到了普遍的蔑视，那么，尽管其中的问题仍很要命，却不会照现在的这个样子表现出来。然而，晚近以来的戏剧化变化却是，随着综合国力的戏剧性增长，我们的传统文化，特别是作为其内核的学术文化，也在对于“礼崩乐坏”的再次惊呼中，并且在作为一种西学的后殖民主义的强力助阵下，突然表现出了全面的复振之势。——而由此一来，作为沉重历史的某种惯性表现形式，长期受到文化激进主义熏陶的人们，就难免要生出嘀嘀咕咕的狐疑，误以为这只是在简单地走回到过去，和径直地恢复已被抛弃的传统，包括其中所有曾被认作“悖理”的东西。

要是果然这样的话，那么即使我本人也必须坦率地承认，别看它在表面上又被普遍追捧着，可国学却不啻陷进了另一种危机中；而且这种危机，也并不比国学当年被毁弃时更轻，因为这会使它的研究者太过飘飘然，再也意识不到一味抱残守缺的坏处，想不到再到交互文化的思想场域中去澡雪自己。——不过，也还有一种可能是，这类危机更多地只是出自“国学热”

的批评者本身，因为只要是对照一下前文中的论述，大家也就不难发现，这些人的方法论仍嫌太过陈旧，以致还是把对于学术话语的当代“讲说”，只是狭隘地理解为“照着讲”，充其量也只是在“接着讲”。

不待言，正像我以往明确指出过的，休说只打算去“照着讲”了，就算只打算去“接着讲”，这样的文化诠释活动都显得狭隘，从而，它最终也只能把我们引领到“诸神之争”甚至“文明冲突”的沼泽地中：

以往那种仅限于某一脉络内部的“接着讲”，在显出相当的开放和灵活的同时，毕竟也还有其狭隘和独断的一面，——因为无论打算接续着何种精神传统来开讲，这样的主讲人都已先入为主地设定了，所有的真理都已穷尽于此一传统的基本取向，而后人与时俱进的诠释工作，哪怕再充满灵感和再富于创意，也不过是把真理从以往的隐性推演到应时的显性罢了。

受这类前定预设的无形制约，即使外来文化构成了某种刺激，也只能刺激得固有的文化更加强劲和周到。所以骨子里，在对于文明价值的此种本质主义的理解中，各文明的原教旨根本是老死不相往来的。而由此展现出来的世界图景，就好比是存在着许多生存竞争的文化物种，它们尽管从未拒绝过相互撕咬和吞食，但这种彼此消化却很难有助于共同的进化，而只能表现为一场撕咬——猫若咬了狗一口就长出一块猫肉，狗若咬了猫一口就长出一块狗肉，直到文化食物链的哪一环被嘎然咬断为止。[vi]

然而，无论是当真想要这么做的人，还是亟欲批评这种做法的人，显然都没有能与时俱进地意识到，对于任何文化传统的言说环境，都已发生了根本不可逆转的变化，而且这种变化的最大特点，就是在这样一个全球化的时代，任何学术性的话语言说，都只能发生在交互文化的大环境下。

——缘此，正如我以往在论述梁启超时所指出的，他在《欧游心影录》中对于祖国文化的回望，其实并不像汉学家列文森所说的那样，只是反映了一种眷恋故土的顽固怀旧情感；恰恰相反，他当时实则已经明确地意识到了，从更为广远的世界性的“大空间”来看，从各方水土中接引出来的各种殊别文化，都注定会使人类意识中的那个叠合部分受益。也正因此，梁启超才会在他这本意识大大超前的著作中，对于自己未来的运思进行了这样的筹划：

第一步，要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意；第二步，要用那西洋人研究学问的方法去研究他，得他的真相；第三步，把自己的文化综合起来，还拿别人的补助他，叫他起一种化合作用，成一个新文化系统；第四步，把这新系统往外扩充，叫人类全体都得着他好处。[vii]

更加“巧合”的是，基于前文中给出的方法反思，尽管我在北大比较所时并没有想到，然而照现在看来，实则在梁启超所筹划的这些运思步骤中，便已然不仅包涵了“照着讲”和“接着讲”，还其包涵了“对着讲”。由此可谓心同此理的是，原来在我目前任教的这个清华国学院，从来就有人在心怀远大地憧憬着，靠着这三种循序渐进的“讲说”或“讲谈”，或者说，循着自家文化本根的逐步扩张与生长，文明历史的过往进程不仅不会被戛然中断，而且其中各种智慧种子反倒会在交互的合力下，不断地发生碰撞、嫁接和交融和共生，并最终发扬光大为足以人类共享的精神财富。

无论如何，惟其有了这种延续中的上升，从地球各个角落中生长出来的智慧种子，才有可能

同时去向某一个中心集聚，并最终在我们的哪一代后人的宽大头脑中，被决定性地熔铸为真正足以被普世所接受的“普适”精神。——不管这种辉煌的未来远景，只照眼下来看是怎样的模糊虚渺，然而也只有等到了那一天，才能最终化解掉“文明冲突”的内在根源，从而最终消除掉正要毁灭整个人类的心魔；而马克斯·韦伯所深刻刻画的、令人绝望的“诸神之争”，也才能真正转化为整个世界的“诸神之合”。

这当然是谁都愿意接受的前景。——不过，正是为了逐渐地走向这种前景，我在这里却要平衡地再度提醒：一方面理所当然的是，对于任何严肃的思想者来说，无论他最初出生于哪个具体的时空，他由此所属的那个特定思想场域，尽管会向他提供出阿基里斯般的力量，却不应构成他不可克服和摆脱的宿命；恰恰相反，他倒是正要借助于从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的学术言说，借助于不断拾级而上的、足以“一览众山小”的文化间性，而不断地攀越着文明的高度，和走向思想的合题。

然而，另一方面也需更加注意的是，即使是在这种交互文化的场域中，或者说，恰恰是为了稳健踏实地踏进这种场域，我们又必须不偏不倚地看到，一种入土很深和基础坚固的、足以作为充沛泉源的文化本根，对于任何一位具体的历史主体而言，都仍然具有非常关键的、不可或缺的意义。

而这也就反过来意味着，即使是生在这个日益全球化的时代，那种误以为自己可以不凭任何文化本根，便能游走和投机于各个文化场域之间的“国际人”，尽管可以自诩为“最超然”或“最先进”的，并且还往往会据此而轻视本国的国学，可在实际上，都不过是最没有力道和最缺乏理据的。——这样的人，除了要频频地返回本国来拾人牙慧之外，也就只能再到国外去进行有意无意地逢迎，以经过刻意掐头去尾的本土案例，去逢迎地验证那些由别人所创造的、似乎“必由一款会适合你”的“先进”理论。而由此一来，即使原本是在别家土壤中生长出来的智慧资源，一旦到了这些国际学术掇客口中，也就只能被变成唇齿之间的无根游谈了。

这些人彻底忘记了，那些被他们舞来弄去的“最先进”的理论，其本身也有一个生存和生长的特定语境，从而也必须如剑桥学派的“历史语境主义”所示，要自然而然地从本土的文化土壤中产生出来。——正是在这样的意义上，一种可以不属于任何具体文化的理论，从根本上来说就是并不存在的，正如一个可以不属于任何特定社群的个人，从根本上来说也是不存在的。

这些人也彻底忘记了，任何一位具体的历史主体，只有基于他本身的文化语言，也只有基于他自己亲切的生活经验，才有可能对一个无所不包的文化语境，获得真正周全、鲜活而微妙的把握，而一旦丧失了这种全面的、涵泳其间的把握，那么，单靠对于某种外文材料的生吞活剥，他本人对于某种外缘文化的理解，也就只能是干巴巴的和教条式的。——正是在这样的意义上，我们就决不可忽视埃德蒙·柏克特别强调的那种“根植于一地”的人类情感，相反倒把它视作由此而去拓宽心胸的、必不可少的精神出发点。

这些人更是彻底忘记了，如果他们可以用如此轻慢的态度，来对待自己故国历史中的古人，那么，他们自己的后人也就有了同样的理由，来以同样的态度对待曾经活在当下的自己，从而使得自己也同样变得什么都不是，并且终究把人类的历史糟蹋成一系列不相连的断点，变成永远在向外发散、而决不会集聚起来的一片空虚。——回顾起来，也正是在这样的意义上，以赛亚·伯林才令人印象深刻地讲述过：那位自以为已经充分“国际化”的、不再以犹太人自居的奥托·卡恩，曾经朝着纽约街头上的犹太教堂悔不当初地说：“我以前也曾在那里做过礼

拜”；而既身为犹太人、又身为残疾人的著名发明家施泰因梅茨，则语气坚定地、毫无愧色地像他回敬：“而我以前却是个驼背！”

还是在这样的意义上，我才在解说儒家有关“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”的“八条目”时，指出了文化本根与人格成长之间的正比关系——“它不光是首尾相顾地指示了修身的目标，还又通过把人格境界的高度与个人认同的广度依次相连，而脚踏实地地规定了人格成长的确切意涵，以及推动这种成长的来自主体之间的道义力量。如果说，近代那种把全体同胞都视作黑暗势力的个人主义或唯我主义理念，其本身就是一种执迷的幻觉，那么，儒学所传播的却是另一种暗示：在这里，心理空间和社会空间、内部世界和外部世界、为己之学和利他主义均已合而为一；从而，越是敞开心胸去拥抱更加广阔的天地，越是跟此身所属的社群息息相通，自我的主体性反而会越发强韧，个体的生命境界也就会呈现出一种同步的增长。”[viii]

说到这里，也就有必要再来回味一下。——前面在“照着讲”、“接着讲”和“对着讲”之间所做出的那些区分，毕竟都只是相对而言的，也就是说，它们毕竟都属于对于学术话语的同一个“讲说”过程，而且也只是在这类“讲说”的自我递进中，才逐渐从其内部分化和升华出来。正因为这样，如果前文中更多地是从解释学的角度，来阐明这种学术言说的“发散”一面，那么到了本节的结尾之处，则需要再从古典学的基本预设，来强调这种学术言说的“聚敛”一面。无论如何，惟其有了这种基于经典文本的、不可随心所欲的向心力，后人对于学术话语的“讲说”，才不会成为随风飘走的、断了线的风筝，而文化的统绪才有可能成为有机发展的线索。在这个意义上，正如我以前就已指出的那样，这三种层层递进、不断开敞的“讲说”态度，又表现为从来都不能彼此分离的：“正像‘接着讲’的态度从未把‘照着讲’简单撇弃一样，‘对着讲’的态度也不会把‘接着讲’简单撇弃，因为连‘照着讲’都不会的人当然就谈不上‘接着讲’，而连‘接着讲’都不会的人也同样谈不上‘对着讲’。”[ix] 既然如此，我们也就只有在一种小心翼翼的平衡中，才能确保既不会固步自封，也不致丧失自我。

（三）

我们沿着上述理路又不难推知，这条从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的阐释线索，决不会仅限于对于中国文化传统的“讲说”或“讲谈”。从理论上讲，它肯定是有着更加广泛而普遍的适用范围。——正因为这样，当我把以赛亚·伯林的思想过程，描述为下面这种开拓与延展时，我事实上也同样是在指，他是沿着从“照着讲”到“接着讲”再到“对着讲”的言说过程，而循序渐进地发展到了后来的立场：

跟那些把自由主义说成“规则之母”的意见相反，我个人反而倾向于认为，伯林思想进路的主要里程碑，反倒应当沿着这样的理路：跨文化→人类学→不可通约的多样性→选择的优先性→自由主义的宽容原则。说得更明确些，我个人反而倾向于认为，如果就其潜在的心理关联而言，所谓自由主义或政治自由主义——即使是部分的或不系统的自由主义——其实并不是伯林思想的起始之处，反而只是其意识的最终落脚之点。[x]

我当然知道，按照时下某种过于自信的观念，一旦说到了伯林的这个“最终落脚之点”，那么，正因为曾经写过那本著名的《自由论》，也就差不多就等于是走向“普世性”了。可我自己却不这么认为，因为在我看来，与其用哪个既成的现代政治哲学概念，无论它是否符合一时的潮流或时尚，来判定某种观念是否具有“普世性”，从而免不了要暗中裹挟了文化的偏见，

还不如另创一套更加中性的术语，以此来涵盖交互文化的实际过程，以便更为客观地来审视各个文明的价值理念，是否都可以通过这样的交流性言说，从而在一种水涨船高的铺垫中，逐渐走向真能被公共认同的“普适性”。

出于这种考虑，我要这里要再尝试提出的术语，就是一组可以称作“大空间”和“小空间”的概念。——而这也就意味着，在一方面，鉴于露丝·本尼迪克特和米利福德·格尔兹所提出的文化相对性，我们至少应当在进行文化对比时，慎用类似“普世性”这样的概念，可在另一方面，这种“退一步”而言的文化相对性，又不应当把我们拖入难以自拔的相对主义，因为我们总还可以在相对而言的意义上，借助于像“大空间”和“小空间”这样的概念，来历史性地描述不同的文化因其内在的特性，而在传播方面所展示出的优势或劣势，乃至在传播范围上所实际达到的广远或偏狭、普遍或逼仄。

早在二十年前，我就曾在退而认同“文化相对主义”的同时，又同时在上述的意义上，进而指出了这种立场的巨大缺陷，——而从现在的角度来回顾，我当时又要转而予以捍卫的，也正是同样属于自己的文化“大空间”：

扪心自省：尽管百余年来中国现代史中的确充满了冲突与对抗——甚至可以说恰恰是由于有了这些冲突与对抗——我们中间究竟又有哪一位的人格不是被杂糅难分的多元文化因素滋养起来的？正因为这样，如果有人想要剥夺我们阅读康德、莎士比亚、威尔第和米开朗基罗的权利，那已经会跟想要抢走我们的苏东坡、王阳明、王羲之和吴道子一样令人痛惜；而再进一步说，如果有谁想要把我们对外来文化的醉心贬斥为“文化侵略”下的“亡国奴”心态，正好象有人曾经疑心柴可夫斯基、德沃夏克和格里格全都是莫扎特和贝多芬手下的“第五纵队”一样（我确曾读到过这种可笑的论调），那我们真可以把他看作是不折不扣的“迫害狂”患者了！[xi]

那么，既然从这些人笔下流出的音乐已经传遍了全球，而且已经被形容为最“没有国界”的，为什么还不能把广受钟爱的莫扎特和贝多芬，索性就称为具有“普世性”的作曲家呢？——事实上，正是在这类以往特别容易滑过的地方，才显出了我这种“大空间”和“小空间”的理论，具有它特别谨慎和弹性的优点，因为惟其如此，我们才不致在所谓“普世”-“殊别”的简单二分法下，要么就把某种文化因子率然判定为彻底“普世性”的，要么就把某种文化因子粗暴判定为单纯“地方性”的。

比如，有了由此所带来的一分谨慎和弹性，即使对这两位如今已经广被接受的西方音乐家，也不必过于急躁地将他们全然归入“普世性”的范畴，而可以再对他们作品的内容进行小心的细分，看看其中究竟哪些有资格进入公共的“大空间”，而哪些则只属于他们自己的独特“小空间”。——这样一来，就算我们内心中再喜欢莫扎特，或者再钟爱贝多芬，也仍然足以清醒而警觉地意识到，这种对于音乐的爱好实则是先行经过了自家诠释的，并且只有这样才能在内容的“过滤”之后，而被顺利地接纳到公共性的“大空间”中。也正因为这样，我们至少也就不必在跟从着他们的音乐，并且沿着其歌词的内容去无穷下探，一直下探到他们各自的“小空间”去。

比如，就以本人生平最爱的贝多芬为例，我们一方面当然应当意识到，即使以往只被抽象理解的《第九交响乐》，仍有暗中的文化之根和宗教之根，而不能对它用人声所推向的乐曲高潮，只认定是利用了某种“高级的乐器”。但我们另一方面也应注意到，尽管这两者几乎就是前后脚完成的，而且《贝九》还肯定是挪用了《庄严弥撒》中的人声要素，但由于其宗教意

味的浓淡不同，毕竟只有前者才是属于“大空间”的，而后者则只能是属于“小空间”的。——换句话说，在非西方的或非基督教的世界中，人们也许可以接受贝多芬的《第九交响乐》，却未必就可以领教他的《庄严弥撒》，因为至少在前者那里，特定宗教的意涵并不是以一种劝世口吻而道出的，而是以一种稀释的和人间的形式而表现的；甚至，人们即使在接受《贝九》的时候，也未必就是全盘接受了它的“文化之根”，而只是接受了它能跟自己的文化意识相互重叠的那个部分。

正是在这样的意义上，我最近才在一篇讨论西学的文章中指出：“在交互文化的全球化进程中，必须要分清哪些东西属于‘文化之根’，和哪些东西属于‘文化之果’，从而知道哪些东西只能属于‘小空间’，而哪些东西则可以属于‘大空间’。也就是说，由于任何特定的具体文明，都在它的特定起源之处，有其独特而隐秘的、人类学意义上的根源，所以，在这个全球化的时代，真正能够提供给跨文化交流的，便只是从那些根底处长出来的、作为‘文化之果’的东西。反之，对于那些隐秘而独特的‘文化之根’，凡是居于特定文明之外的人们，充其量也只能去同情地了解，力争能够既‘知其然’，也‘知其所以然’，而绝不能亦步亦趋地再去学习。”[xii]

应当说明，这种方法并不是在针对哪种特定文化的，而毋宁说，它的原则乃是“四海皆准”的或“普世性”的。正如我在前述那篇文章中所指出的，有了“大空间”对于“小空间”内容的“过滤”，即使已经清楚地认识到了，在印度佛教哲理的背后，也还有作为隐秘身体态度的瑜伽修行，或者在希腊悲剧文化的背后，也还有作为民间子遗形式的献祭节礼，正如在中国岐黄医道的背后，也还有作为身体想象的吐纳导引之术，我们在当下这种全球化的“大空间”中，也只能理性地收纳佛教哲理、悲剧文化，和岐黄医道，让它们到未来的世界性文化中，去构成具有普适意义的文化因子。——而如果缺乏这种方法上的这种谨慎，一旦认识到了曾经发生在某个特定“小空间”中的、曾经展现于某个特定历史阶段中的因果关系，就急于要沿着这种关系溯源回去，甚至恨不得让自己从文化上“脱胎换骨”，那么，这样一种过了时的、不无可笑之处的“返祖”心理，就仅仅意味着在步步地误入歧途了。

惟其如此，我们才能基于“大空间”和“小空间”的区分，再进一步去厘清什么只是“文化之根”，和什么才是“文化之果”。这也就意味着，对于居于某个独特“小空间”之外的人们来说，那些具体的“文化之根”当然也是重要的，正如中国本土的“国学”对于我们自己一样；然而，它们这种独特的重要性，却毋宁表现在各自的“小空间”中，而不在这个同属于全人类的“大空间”中。——正是这一个个既不可置换、又不可替代的“小空间”，在一个方面，需要在自身共同体的“必要的张力”中，维持住自己固有的生活世界，和看护好既有文明的路径依赖；而在另一个方面，也要为彼此共享的、多元一体的“大空间”，提供出源源不断的、借以持续对话的精神动力；更不用说，在它们之间所发生的摩擦、冲撞和协商，还要为世界文化的进一步发展，提供出作为互动与互渗之结果的未来方向。

然则，沿着这样的逻辑又不难想到，真正需要我们去完成的文化使命，就显然不是钻进别人的“小空间”去，而是要守护住自己的“小空间”，和照看好自己的“文化之根”，再把它由此生长出的“文化之果”，顺利地带到全球化时代的“大空间”去，使之构成世界性文化的普适因子之一。换句话说，我们当然不是不需要去同情地了解，居于世界其他“小空间”的人们，究竟是沿着什么线索思考到了这里，但我们却决不可以泥于还原主义的死板逻辑，并且沿着历史决定论的不可靠线索，打算回到别人未曾祛除巫魅的那个“原教旨”去；否则，一旦把倒车开到了别人的“小空间”里，那也就等于是掉进了思想的陷阱里，——那里对我们乃是深不见底和漆黑一团的，是属于神秘主义和特殊主义的，是对于各大文明都无法通分的。

回顾起来，这实则也正是为什么，我在那篇论述伯林的文章中，一方面要力主“文化之根”对他本人的重要性，另一方面又要劝止他的读者们，只去满足于他在思想上提供的“文化之果”——“既然这只‘跨文化的狐狸’想要平衡地立足于各种观念的叠合之处，那么，他自然就要提防任何‘不厌其深’的追问，因为任何这类刨根究底的、不见棺材不掉泪的追问，都自然要乞助于某种罗尔斯意义上的‘完备性学说’，从而触及隐藏其后的这个或那个文明的幽深之根。正因为这样，渴望生活在各个文明的哪怕是空泛公分母之上的伯林，也就宁肯漂浮在一个虽表浅却平静的外层上，也不愿陷入那个充满岩浆的黑暗地心了。”[xiii]

（四）

有意思的是，借助于“照着讲”、“接着讲”和“对着讲”，“大空间”和“小空间”，“文化之根”和“文化之果”这一系列彼此关联、渐次生发出来的概念，以及由它们所共同构成的、既开放和进取又谨慎而弹性的理论立场，我们在文明进程中对于学术话语的“讲说”，已经表现为不仅是启发性的、而且是协商性的，不仅是批判性的、而且是自反性的。

这中间的“启发性”意味着，一方面，当我们把对于学术话语的持续言说，通过“对着讲”而拓展到国际的“大空间”之后，它当然会大大开拓我们的心胸与视野，从而以一种崭新的阐释语境与角度，激发出解说经典文本的新型灵感。于是，也正是在诸如此类的“对着讲”中，传统的中国文化虽未曾失去固有的风神，但它却会在一种世界性的眼光下，被不断地进行发掘、评估和重组。——也正因为这样，某些以往被压抑或忽视的潜在线索，如今就有可能在“对着讲”的语境下，被重新赋予了思想的力量和生机，从而，某些曾经被判为先哲“短板”的外缘观念，如今也有可能在“对着讲”的激发下，而以“正中下怀”或“早该如此”的惊喜口气，被从自身的精神历程中接引出来。

为什么偏偏是坚守儒生气节的陈寅恪，反会奋笔写下堪称“清华校魂”的名言：“来世不可知也，先生之著述，或有时而不彰。先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光”？又为什么偏偏是被称为“一代儒宗”的马一浮，反而会在反驳章学诚的考据时，沿着儒家的思路发挥出这样的思想：“今人言思想自由，犹为合理。秦法‘以古非今者族’，乃是极端遏制自由思想，极为无道，亦是至愚。经济可以统制，思想云何由汝统制？曾谓三王之治世而有统制思想之事邪？惟《庄子，天下篇》则云：‘古之道术有在于是者，（某某）[墨翟、禽滑厘]闻其风而说之。’乃是思想自由自然之果”？[xiv]

其实，也正是沿着这样的思想逻辑，人们当年才可能又从梁启超的笔下，读到类似下面这样的激辩文字：“夫天地大矣，学界广矣，谁亦能限公等之所至，而公等果行为者？无他，暖暖姝姝，守一先生之言，其有稍在此范围外者，非惟不敢言之，抑亦不敢思之，此二千年来保教党所成就之结果也。曾是孔子而乃如之乎？孔子作《春秋》，进退三代，是正百王，乃至非常异义可怪之论，阐溢于编中。孔子之所以为孔子，正以其思想之自由也。而自命为孔子徒者，乃反其精神而用之，此岂孔子之罪也？呜呼，居今日诸学日新、思潮横溢之时代，而犹以保教为尊孔子，斯亦不可以已乎！”[xv]

但另一方面，这种文化言说“协商性”又意味着，即使已经坚定地步入了国际的语境，我们的学术言说也仍能保持它的谨慎，并且就在持续“对着讲”的研讨氛围中，即使对于已然涌入了

“大空间”的文化观念，也仍能保持着自己的独立思考，乃至保持着要求重申和剔除的权力。无论如何，既然迄今为止的全球化进程，仍在很大程度表现为“西方化”的进程，那么，对于这种“单极化”的不无偏颇的全球化，我们就有权利去进行反思、改造和重塑。——事实上，也是惟其如此，这种在“大空间”中对于叠合意识的寻求，才能够具有足够的弹性和活力，才容纳下所有人类部落的持续对话，也才能向今后的历史保持敞开。

摆在我们面前的“全球化”，毋宁是一种相反相成的运动。——在无可回避的外来文化冲击下，我们只能是虽然并非全然被动地，却又是心怀警觉地，既是要去加入、又是要去抵抗，既在从本土中抽离、又在朝向它再嵌入，既是在领受其裨益、又是在疏离其损害，既接受了它的标准化、又启动了传统的再发明，既去拥抱着普世化、又去向往着在地化，既在进行着向心运动、又在发展着离心趋势，既去享受均质化的好处、又去欣赏个性化的特色，既看到了历史的断裂、又努力要让文明延续，既在跨越有限的国界、又要回归文化的本根……宽广而全面地看，正是这种带有杂音的双向发展，才较为理想和包容地，构成了所谓“全球化”的全部特征。[xvi]

回顾起来，也正是因为这样，至少在我本人的解释中，以赛亚·伯林才既不是专主“自由”观念，也不是专主“多元”观念，而毋宁是把自己的立足重心，安顿在“自由与多元”之间的张力上。而且进一步说，在渊博而灵动的思想家伯林那里，作为一只“跨文化的狐狸”，他是既在向“多元”去寻求“自由”的文化支撑，也转而在以“自由”去划定“多元”的底线。——这样一来，居于思想两极之间的弹性张力，便使得彼此都能给对方带来自身规定性，也使得彼此都要接受对方的规定性，从而才能在不断的消长、辩难和协商中，逐渐地走向一种保持紧张度的融合。

看来，我们国学的未来也正是如此，而且，我们也没有理由不让它如此。我从来都不像我老师那样，哪怕是用半开玩笑的口气，去自叹一句“百无一用是书生”。相反在我看来，正是在我们这一代学者身上，担负着如何“讲说”国学的重大使命。严重的双重危机表现在，我们当然也有可能，只还打算去“照着讲”和“接着讲”，从而也就继续把它局限在这个“小空间”中，从而使它自然而然地萎缩下去，越来越失去它在“轴心时代”的巨大权重；但另一方面，究竟怎样在“对着讲”的持续进程中，既把它顺利地接引到国际的“大空间”中，又能同时发挥出它的“批判性”和“自反性”，从而既不让它显得消极、又不让它显得固陋，既不让它格格不入，又不让它化为乌有，那同样不是轻而易举之事。

与此相应的是，在自己那篇反思“通识”概念的文章中，我曾对未来“大空间”中的应有通识，给出过基于这种“对着讲”的规定性：“长远来看，作为全球共同努力的目标，则需要持续的文明对话中，经由艰苦而平等的商量与研讨，共同制订出多元一体的、全球化时代的人类通识，那通识必须建立在各民族的国学（包括西学）之上，而保证它们既相互重叠、又各有侧重，——而且，那相互重叠的核心部分，必须具有足够的确定性，以确保人类的和平共处；那各有侧重的部分，又必须具有足够的浓度，以确保每一种宝贵文化的原生态与生命力。”[xvii]

正是在这种具有“自反性”的“对着讲”中，我们在把自己的国学带入那个“大空间”的同时，也应当头脑清醒地意识到，自己身后的传统无论多么厚重和伟大，都绝不是什么僵硬的、刀枪不入的死物；恰恰相反，它会在我们同世界进行持续对话的同时，不断借助于这种对话的“反作用力”，而同整个国际文化展开良性的互动，从而不断地谋求自身的递进，也日益地走向

开放与自由。如果宏观地展望，实际上全世界各个民族的“国学”，都在百川归海地加入这场“重铸金身”的运动，而我们的传统当然也不能自外于它。——从深层的学理而言，也只有在这样的意义上，这次从民间自然兴起的、正待被充满热情与远见地因势利导的“国学热”，才不致沦为一次毫无前途的、简单孤陋的当代复古，或者对于被毁传统的一种单纯情绪性的追悔懊恼；恰恰相反，正如一棵枯木逢春的大树一样，当我们的文明之树把根须扎向身下土地时，它反而是为了让居于最顶端的树梢，更加挺拔地指向和冲向蔚蓝的天空。

注释：

[i] 刘东：《意识重叠处，即是智慧生长处》，《思想的浮冰》，第 62-63 页，上海：上海人民出版社，2014 年。

[ii] 刘东：《从接着讲到对着讲》，《道术与天下》，第 239 页，北京：北京大学出版社，2011 年。

[iii] 韩愈：《原道》。

[iv] 韩愈：《原道》。

[v] 刘东：《从接着讲到对着讲》，《道术与天下》，第 238 页，北京：北京大学出版社，2011 年。

[vi] 刘东：《从接着讲到对着讲》，《道术与天下》，第 239 页，北京：北京大学出版社，2011 年。

[vii] 梁启超：《欧游心影录·节录》，《饮冰室合集·专集之二十三》，北京：中华书局，1989 年，第 37-38 页。

[viii] 刘东：《个人认同与人格境界》，《道术与天下》，第 184 页，北京：北京大学出版社，2011 年。

[ix] 刘东：《从接着讲到对着讲》，《道术与天下》，第 238-239 页，北京：北京大学出版社，2011 年。

[x] 刘东：《伯林：跨文化的狐狸》，载刘东、徐向东主编：《伯林与当代中国：自由与多元之间》，第 150 页，南京：译林出版社，2014 年。

[xi] 刘东：《文化观的钟摆》，《近思与远虑》，第 20 页，杭州：浙江大学出版社，2014 年。

[xii] 刘东：《总体攻读与对话意识》。

[xiii] 刘东：《伯林：跨文化的狐狸》，载刘东、徐向东主编：《伯林与当代中国：自由与多元之间》，第 157 页，南京：译林出版社，2014 年。

[xiv] 刘东：《再造传统：带着警觉加入全球》，第 209-210 页，上海：上海人民出版社，2014 年。

[xv] 梁启超：《保教非所以尊孔论》。

[xvi] 刘东：《再造传统：带着警觉加入全球》，第 204 页，上海：上海人民出版社，2014 年。

[xvii] 刘东：《诸神与通识》，《道术与天下》，第 508 页，北京：北京大学出版社，2011 年。

◆观察

【张旭】大陆新儒家与新康有为主义的兴起

大陆新儒家与新康有为主义的兴起

作者：张旭（中国人民大学哲学院副教授）

来源：原文刊载于《文化纵横》2017年6月号，作者授权儒家网发表

时间：西历2017年6月14日

最近十年间大陆悄然兴起了一种既有一些政治保守主义色彩又有文化保守主义基调的全新思潮：大陆新儒家及其政治儒学。[1]

“大陆新儒家”的称谓被提出来最初是为了有别于以张君勱、方东美、牟宗三、唐君毅、徐复观、钱穆、余英时、刘述先、成中英、杜维明、李明辉等为代表的两、三代的“海外新儒家”或“港台新儒家”的。[2]大陆新儒家判定港台新儒家是一种心性儒学，他们以“政治儒学”与港台新儒家的“心性儒学”相抗衡。

大陆新儒家最新的一波潮流我称之为“新康有为主义”，其代表人物有上海同济大学的曾亦、北京大学的干春松和清华大学的唐文明等，三位学者都集中于晚期康有为研究，共同关注辛亥革命后晚期康有为的“批判共和”与“保教立国”的保守主义思想主题，不仅展现出与上一两代的康有为研究学者（萧公权、汪荣祖、黄彰健、李泽厚、汤志均、朱维铮、房德邻、孔祥吉、桑兵、茅海建等）极为不同的问题意识和思想史叙事框架，而且也与上一代的“大陆新儒家”（如蒋庆、陈明、康晓光等人）的思想姿态和政治关切迥然有别，代表了当今大陆儒学研究和儒家群体发展的一种新趋势。

这一主张“回到康有为”的充满论战性的儒学思潮一问世就挑起了各个方面的争议。澄清这新一代“大陆新儒家”群体所关注的基本问题和他们所坚守的基本原则以及他们自己是如何在与大陆左派和自由派以及港台新儒家的论战中自我定位的，不仅有助于理解他们在思想论战中表现出来的立场和风格，而且也有助于了解大陆新儒家兴起的知识场域和思想氛围。

一、政治儒学追求在政治哲学上重建现代儒学

在上个世纪八十年代的文化热潮中，儒家只是作为传统文化热潮中的一个“文化传统”与其

他各种文化等量齐观，并不具有比佛教、道教、基督教文化或者敦煌学、藏学之类研究更突出的地位。

但是，到了二十一世纪，在中国大陆的思想潮流中，儒家获得了自二十世纪八十年代以来前所未有的文化影响力，不仅成为与自由派和左派相抗衡的一种社会思想力量，而且也成为国家打造文化层面上的“软实力”的基础。[3]大陆新儒家的“政治儒学”正是在这一时代背景中涌现出来的。

九一一之后整个中国学界有一个从“社会理论”到“政治哲学”的急剧思想转向。这里所说的政治哲学转向，不是九十年代就已经引入到中国学界的罗尔斯、伯林、哈耶克和哈贝马斯等人那种自由主义的政治哲学，而是二战间移居美国的德裔犹太人施特劳斯那种古典主义的保守主义的政治哲学。

正是施特劳斯这种问题意识鲜明的政治哲学激发了新一代大陆学者重新理解以儒家为核心的中国思想文化传统的政治哲学内涵。大陆儒家学者经受了本世纪头十年政治哲学转向的冲击，一种新的“政治儒学”范式取代了九十年代的“社会儒学”或“公共儒学”，成为当今重建儒学最有活力的方向。

九十年代的社会儒学或公共儒学力主儒家介入社会生活并“力行”实践，有助于矫正心性儒学过于高调又过于自闭的道德主义，有助于克服心性儒学和文化儒学那种“亢奋但不生育”的“道德理想主义”。

力行派认为学院派在大学里搞“哲学化的儒学”和“专业化的儒学”是一套知识人自说自话不接地气的文化生产，无力去承担传统儒学主张的事事关心、兼济天下的抱负，是没有指望的。儒家的生长点和生命力在学院之外，在民间，在社会中。只有在社会中积极推行儒家的道德价值、文化教育、文明习俗，积极参与底层的日常的社会生活之中，同时也要个人切实践行儒家的工夫修养和家庭教养，儒家才能不再是“博物馆活化石”而成为活生生的存在。

政治儒学认同儒家要走向社会走向民间践行儒家之道的诉求，但儒家更要在最高的理念层面上追求在现代国家政治、政制建构、文化价值和民族文明中实现儒家的核心价值观。

此外，如果从政治哲学来重新审视古典儒学，讲究德性、心术和伦理的心性儒学乃是儒家最重要的政治哲学思想，因为儒家将人心人性视为政制不可或缺的基础，政制必须由心性和民情的自然性所支撑才行。在这两方面，政治儒学都超越了社会儒学或公共儒学以及地域化儒家和制度化儒家研究的问题意识的视野。

“政治儒学”的主张最早是由蒋庆在上个世纪九十年代在《公羊学引论》一书中率先提出来的。蒋庆以晚期今文经学和两汉春秋公羊学为核心确立了政治儒学的基本内容，又用“政治儒学”去批判以牟宗三为代表的港台新儒家的“心性儒学”，一举确立了大陆新儒家的政治儒学的基本范式。[4]

在蒋庆催生了“大陆新儒家”以及“政治儒学”十多年后，涌现出以“新康有为主义”为代表的新一代政治儒学学者群体。蒋庆的政治儒学追求建立一种宗教式的儒家组织，构想一种儒教宪政的制度，开展宗教式传教活动以求在现代社会中立足生根，而新一代的政治儒学学者对这

些社会活动保持了一种审慎态度，归根到底是他们对儒家作为儒教的宗教性质保持一种克制态度。

他们认为，儒家在于以儒学为根本的“文教”，在于坚守儒家传统的核心价值、不断回归经典阐释经典、修身齐家教书育人传承文化，而不在于所谓的“儒教”及其宗教性活动。对于儒家复兴来说，更为根本也更为艰难的任务就是在政治哲学上重建儒学而非在社会中重建儒教，就是在大学的通识教育和文教制度中坚守、发扬与传承儒家的基本价值理念和文化传统而非一味走向社会、走向民间。

他们致力于探索将儒家在政治哲学上“极高明”的东西用最流行最规范的西学话语方式讲出来，讲得不仅能够令人信服，而且甚至能够讲得比西学的东西还要深刻，还要切合现代中国人的生存感觉、人性经验、历史记忆、现实处境和政治诉求。唯有一代又一代的人孜孜不倦地探求如何在政治哲学上对儒家经典与儒家传统进行历史性传承和创造性转化，探求如何从儒家基本立场、价值观念以及文明诉求去回应我们今天所遭遇的种种文化与政治的挑战，探求如何将儒家的核心价值观念落实在当今的文教制度（尤其是通识教育）之中，才是儒家的生命活力不竭之源。

二、大陆新儒家以政治儒学范式与港台新儒家展开论战

过去三、四十年间当人们提到现代新儒家时，指的就是“港台新儒家”。在过去三、四十年间大陆学人重建儒学的探索中，可以说无人不受港台新儒家的影响。港台新儒家用西方哲学、思想史和文化理论等现代学术样式将传统儒学进行了创造性的转化与重建，将五四运动“打倒孔家店”时所遭遇的劲敌——西方的民主与科学的价值全面接引到儒家传统之中，使得儒家学说完成了适应西方现代性的现代化蜕变。

这种现代化的“儒学重建”是在西方的民主科学的冲击挑战之下迫不得已完成的，牟宗三的“自我坎陷（self-negation）”概念堪称是对此的一个典型且不祥的隐喻，即儒家必须经过“自我否定”的强迫与屈就才能够进入到西方现代性主宰的新时代之中。

第一代港台新儒家可以说是在总体性的“自我否定”的前提下进行护教工作，使得港台新儒学浸透了巨大的“悲情”。不管他们如何努力证明中国文化的特殊性以及儒家的道德哲学的优越性，他们心中实际上早已被迫全盘接受了在西方现代性冲击下儒家传统全面溃败的现实。

大陆新一代的儒家学者认为，相比于康、严、章、梁那一代人，港台新儒家实际上已不得已接纳了五四新文化运动的基本取向，被迫承认西方现代科学与民主的绝对优先性，让儒家在“新内圣与新外王”的正当性法庭面前证明自己与它们的价值理念的相容性。[5]

但是，当新一代大陆政治儒学学者开始探求重建现代儒学以应对中国当下艰难的政治处境和深刻的文明关切时，他们就不得不摆脱长久以来对港台新儒家的学习和依赖重起炉灶。从此，大陆新儒家与港台新儒家开始分道扬镳，新一代的“大陆新儒家”也应运而生，从一两人发展到几个学术群体，最终形成足可以与港台新儒家相抗衡的思想力量。[6]他们对港台新儒家的现代儒家方案进行了深刻反省，对自己的学习榜样展开猛烈的批判，以“战斗的保守主义”姿态宣布经过一个“革命世纪”之后“保守者归来”。[7]

最早对港台新儒家展开激烈批判的就是大陆新儒家早期的代表人物蒋庆，他在上个世纪九十年代独创性地以春秋公羊学创建“政治儒学”，展开对以牟宗三为代表的“心性儒学”的批判，既是对港台新儒家进行了一次清算，也在很大程度上对大陆儒学研究做了一次清理。[8]

蒋庆开启了大陆新儒家的政治儒学的基本范式，新一代的大陆新儒家将它继承下来并将其理解为要在政治哲学层面上重建儒家，与此同时，他们也都将港台新儒家判定为陷入日益走向自闭的道德理想主义的“心性儒学”。[9]

可以说，没有蒋庆当年提出以春秋公羊学为核心、以批判港台新儒家的心性儒学为范式的“政治儒学”转向，大陆儒学学者恐怕一时还不能彻底摆脱对港台新儒家的学术依赖。

今天政治儒学在新一代的大陆新儒家群体已有相当的规模，蒋庆在上个世纪末以一己之力所做的政治儒学重建工作堪称居功至伟。

三、政治儒学中的新康有为主义

新一代的“大陆新儒家”与蒋庆的政治儒学在对“儒教宪政”的态度上、对经学研究的取向上、对古今儒学之分的鲜明意识上等三个方面有了很多根本的区别。

首先，他们在如何重建儒家的取向以及儒家的政制理念上与蒋庆的“儒教宪政”方案分道扬镳了。蒋庆的政治儒学从一开始就有双重关切，它一方面涉及儒家如何在现代社会重建自身，另一方面涉及儒家的政制理念如何面对现存政制。

干春松的《制度化儒家及其解体》（2003）的研究表明，在从康有为变法到二十世纪头二十年的新文化运动一波又一波的冲击下，“制度化儒家”已彻底解体；而余英时的《士与中国文化》（1987）的研究表明，儒家的主要承载者的士大夫作为一个担纲阶级以及儒教中国的文教制度与科举制也都彻底解体了。[10]

在西方现代科学民主和共和革命摧枯拉朽的冲击之下，儒家在文教制度、政治制度与宗族组织上的解体似乎比其它任何宗教文明的世俗化过程都更彻底；儒家文明成了列文森所说的“博物馆的化石”，儒家成了寄生于大学里中国哲学或古文献学科下不绝如缕的一缕游魂。儒家文明要想复兴，儒家要想复兴，面临着的最大问题就是儒家自身的制度建设与儒家的制度性依托与支持的政制设计。

蒋庆不甘心于儒家在现代社会仅仅作学术思想、价值观念和文化传统而存在，他希望看到一个可见的有制度有组织形式有社会力量的存在，于是，在他的“儒教宪政”的政治儒学范式中他给出了一套相对比较完整的儒家重建与政制建设的方案。

儒家自身的制度性支撑是否需要一种宗教的建制即儒教的问题，最早出现在晚年康有为那里。晚年康有为创建孔教会期待它能发挥国教功能，实现保国、保种、保教的目标，以儒教带动现代儒家的存在感，其用心良苦值得理解同情。

但在今天，已经不可能创建孔教以行国教或公民宗教之用了，唯一还有可能的是将儒家重新树立为现代中国文教制度的核心。新一代的新康有为主义者也在文教、公民宗教和国教这

几个层面上主张儒教，但他们真正倾心的是作为文教的儒教的复兴，至少是在大学建制中成为通识教育的核心内容。

蒋庆在这些方面则要走得更远，他不仅要效法康有为重建以孔子后裔为教主以儒生为教徒的孔教，而且他还想效法康有为的托古改制论创建一套基于“超越神圣的合法性”、“历史文化的合法性”与“人心民意的合法性”等三重合法性之上的儒教宪政制度，以儒家的“王道政治”与自由主义和新左派的政治理念相抗衡。

蒋庆的儒教宪政方案在政治儒学内部也有许多人不接受它，比如陈明的“儒家公民宗教说”和秋风的“儒家宪政主义”等等，我将这些学者所主张的“儒家宪政主义”称之为“新梁启超主义”，而蒋庆的儒家宗教化与儒教宪政的路数可以称之为“新康有为主义”。

蒋庆的儒家宗教化的新康有为主义路线，一方面以基督教而非整个西方现代文明作为文明冲突的假想敌人，另一方面为了与之抗衡又不得不以基督教的教会组织形态以及所谓的“基督教宪政”作为自己效法的模板。这使得蒋庆根据三重合法性设计的议会三院制的王道政治和儒教宪政设计看起来显然是非儒家的。

新一代的新康有为主义者特别重视澄清儒教之教的含义。唐文明在《敷教在宽》中指出，儒教之“教”本义自古以来就是以诗书礼乐、教育君子、教化天下的“文教”。儒家之教本就不同于西方基督教的宗教形态，它并不是启示、原罪、信仰、救赎等意义上的“启示宗教”，在宗教方面，只能算是祭天祭祖祭先师的“祭祀宗教”。

在对待启示宗教的信仰时，儒家通常坚持上古三代“敷教在宽”的政教原则。[11]儒家最高的价值观念不在于祭祀宗教，而在于其伦理教化、文明教化以及尊师重教和文化教育的内涵。正如陈寅恪在《王观堂先生挽词并序》（1927）中所说，“吾中国文化之定义，具於《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境。”

我们说“无儒教则无中国文明”，指的就是文化教育、伦理教化和文明教化意义上的儒教，而非祭祀宗教意义上的儒教。从重建文明国家的视角来看，重建孔教以对抗基督教的入侵的思路其意义并不大，真正重要且紧迫的任务在于重建儒家政治哲学，重启儒家在大学与社会上的文教事业，以激活儒家核心价值观念在应对科学民主和市场资本主义带来的种种问题时的思想活力。这也许需要一场中国学术的自我更新，需要一场中国大学通识教育的革新，更需要一场来自儒家内部的自我更新。

新一代的康有为主义者在学术上特别强调儒家蕴藏在各种传统制度中的价值理念，而对“儒家宪政”或“儒教宪政”之类的问题不感兴趣。他们既不热衷蒋庆的新康有为主义的“儒教宪政”或新梁启超主义的“儒家宪政”方案，也很少纠缠于“中体西用”或“西体中用”或“互为体用”的辩证，也不太接纳“马克思主义的儒家化”或“儒家社会主义”的融通方案。

在《何谓普世？谁之价值？》这本儒家内部的论辩对话录中，曾亦等人更多是从书院制、科举制、宗族、家庭等儒家特有的政教制度和政治观念的传统资源出发探讨儒家在现代社会中对制度建设和社会治理有可能的贡献。在他们看来，蒋庆那样执着于西方现代宪政观念是成问题的，他一方面对西方政治制度和观念的弊端以及制度移植的困难估计不足，另一方面也是对自己政治法律的制度传统的观念发掘不深，对其价值观念认识不够。为此，曾亦的《君

主与共和》(2010)一书从比较切合儒家政治文化传统的君主立宪观念出发,展开了君主立宪与共和宪政之间优劣的论辩。[12]

曾亦在《君主与共和》这部力作中转而研究晚期康有为对辛亥革命所建立的共和制度的批判,重新开启了儒家所倾心的君主立宪制与现代的共和政体之间的优劣之辩,不仅推动了对“百年共和”的革命史的深刻反省,同时也在政治哲学的意义上重新开启了“自然与自由”之间的优先位序之辩。

《君主与共和》一书最后一句话模仿康德的句式说:“人类社会就其理想而言,必须限制自由,以便为自然留下地盘”。[13]曾亦在这里所说的“自然”指的是相对于现代西方政治中的自由概念的儒家政治中的“自然性”观念,它主要包括两个方面的内涵,其一是君主制,其一是宗族。它们作为整个儒家的文化传统和政治观念的载体和体现,在很大的程度上体现了前现代社会的某种普适的政治价值,在现代社会中也不无规范性的意义。

除了深刻反省所谓的“儒家宪政”之外,新一代的大陆新儒家在政治哲学上重建现代儒学的一个重要的学术实践就是推动中国传统学术形式的经学的复兴。

蒋庆本人在《公羊学引论》之后在经学研究上不再有实质性的进展,而曾亦与郭晓东二人在春秋公羊学以及春秋学史上花费了巨大的工夫,著成百万字巨著《春秋公羊学史》,并将其作为重建政治儒学和重振经学的基础。他们的经学研究从公羊学出发,但并不限于春秋公羊学,更不限于今文经学;他们先是回到康有为的今文经学,再经由康有为的今文经学而超越今文经学,同时也广泛涉及三礼之学以及经学的其它门类。他们“重返康有为”的今文经学就是要“接着清人讲”,再进一步由清人的经学研究回到两汉经学,尤其是公羊学的“三科九旨”的“通三统”、“三世说”和“夷夏论”等,在两汉经学的传统中阐发先秦儒学。

这条以康有为平分今古、由清返汉的重振经学之路前景广阔,是近年来经学复兴运动中思路最清晰的一脉。吴飞虽然并不是一个新康有为主义者,他从晚清礼学出发重建经学的路线也与曾亦从康有为的今文经学出发的路线有所不同,但他同样反对牟宗三和钱穆等人绕过晚清经学直接宋明理学的方案,他同样坚持突破宋明理学以及朱子礼学、由清返汉的经学重建的路线。他们的经学研究是当今儒家学术范式变革中的典范。

新一代的经学研究学者陈壁生认为,我们处在一个“后经学时代”。[14]在后经学时代里推动“经学的复兴”指的显然不是复兴被“中国哲学”或“古典文献研究”扭曲了的“经典解释”,也不是那种重修儒家典籍意义上的“经学的重建”,而是一种尝试克服现代知识(尤其是史学实证主义)极度专业化、学科化、碎片化之弊端的学术转向:它试图恢复被中断的中国学术传统,尝试恢复一种知识的整全视野与教育的通识目标。回归经学、重建经学、重修儒家经典、设立国学学科,这一系列主张这些年来得到了大部分儒家学者的积极响应,他们争议的焦点仅在于如何重建经学,如何解释经典,如何将经学重新纳入当今文教体系。

无论如何,由政治儒学所推动的“经学的复兴”必会给中国学界带来一场学术上的革新,开启“以西方现代学术方式研究西方、以中国传统学术方式研究中国”的学术自主之路。一百八十年前爱默生在那篇“美国思想界的独立宣言”《美国学者》(1837)中期许美国学术可以摆脱欧洲的影响而走向学术自主之路;经过五四新文化运动和上个世纪九十年代与国际学术体系接轨运动之后,“经学的复兴”或许能够在当今知识体系日益专业化、学科化的文教制度与学

术体制中引起一场学术自主的革新运动，让中国学界持续深刻反思西方学术体制与知识体系（尤其是西方哲学与社会理论）之长处与弊端，接续被西方力量中断了一百多年的我们自己的学术传统、教育传统、文化传统和礼乐文明传统。

四、新康有为主义的两个基本命题

晚近中国大陆的政治儒学研究中“新康有为主义”的兴起，是过去三十多年中国大陆儒家复兴进程中的一件值得关注的大事。回顾过去三十多年间，中国大陆先后经历了八十年代所谓的“中国传统文化复兴”、九十年代的“儒学的复兴”、新世纪头十年的“经学的复兴”以及近些年突然兴起的“康有为的复兴”，也就是“新康有为主义”的兴起。

新康有为主义最早的发起者是创建大陆新儒家的政治儒学范式的蒋庆，而新一代的新康有为主义者则以曾亦、干春松和唐文明为代表，张翔、张广生、章永乐等人近年来的康有为研究也都集中于辛亥革命之后的晚期康有为的政治思想。新一代的新康有为主义的基本纲领是，将康有为确立为“现代新儒学的鼻祖”，发掘康有为的政治儒学范式在政治哲学上的深刻含义。

新康有为主义有两个最为根本的命题：一个是在文化地域空间上“以政治儒学与心性儒学之分”区分“大陆新儒家与港台新儒家”，一个是在历史时间分期上区分“现代儒学与古典儒学”。

新康有为主义首先通过“回到康有为时刻”确立政治儒学与心性儒学之分，将大陆新儒家与海外新儒家的现代儒学纲领明确区分开来，确立了新一代大陆新儒家自己相对独立的儒学立场。尽管蒋庆最先确立了大陆新儒家以政治儒学批判港台新儒家的心性儒学的方式，但是新一代的新康有为主义者进一步将现代政治儒学的建立追溯到“康有为时刻”，通过将康有为的政治儒学与后来的梁漱溟、熊十力、冯友兰、钱穆、牟宗三、唐君毅、徐复观等人的现代新儒学相对质，揭示出后来这些现代儒家以及港台新儒家重建现代儒学的道德主义和文化主义的本质与思想限度。

新康有为主义特别关注那些被港台新儒家从一开始就用“内圣开出新外王”的纲领及其道德主义和文化主义的思路屏蔽掉的“传统与现代之交”的政治哲学问题，比如托古改制、君主与共制、种族与国族、王朝与国家、儒教与宗教、宗族与家庭、经学与新文化、书院与科举等问题。在此，康有为起到了一个在政治儒学与心性儒学之间进行判教的界碑的作用。

为什么新康有为主义在重建儒学时要回到康有为呢？这基于他们对海外新儒家的本质的一个重要判定。

他们认为，港台新儒家是鸦片战争之后大半个世纪传统的儒教中国与西方现代文明之间文明的冲突中最靠后的一代，这一代人完全不像之前的洋务运动和戊戌变法的一代，他们基本上承继了共和革命与“五四”新文化运动所开辟的新方向，致力于证明儒学不是以科学民主为纲领的现代化的包袱、阻碍和祸害。这对于儒家自身来说可以说是一种“彻头彻尾的失败主义”。

新一代大陆新儒家不满足回到深受“五四”新文化运动影响的那一代儒家学者，而是要一直上溯到“五四”之前清末民初的儒家群体，如张之洞、康有为、严复、章太炎、梁启超等。“五四”之后那一代儒家学者，无论是马一浮、熊十力、梁漱溟和冯友兰，还是张君勱、钱穆、

牟宗三，都已经失去了儒家在晚期中西文明冲突最紧张的时刻的政治哲学之维。海外新儒家正是因为在大方向上接受了“五四”新文化运动的基本前提，所以才会按照极其狭隘的“道德底形而上学”或“文化意识”的取向去建构现代儒学，以此证明儒家传统的道德与文化还是比西方现代科学民主制中的道德与文化较为优越。这几乎就是梁启超的《欧游心影录》（1920）和梁漱溟的《东西文化及其哲学》（1921）以来的现代儒家的基本立场。

而新康有为主义则跳出以辛亥共和革命与“五四”新文化运动为开端的二十世纪进步史的思想史叙事框架，重返身遭甲午战争重创前后洋务运动与戊戌变法的一代晚清儒家所面临的一系列文化与政治的困境，给出一种全然不同于港台新儒家重建现代儒学的可能性。于是，现代新儒家不能再按照牟宗三和钱穆接续宋明理学的统纪来界定了，现代新儒家的真正开端乃是反对宋明理学坚持今文经学的政治儒学立场的康有为！因此，以政治儒学与心性儒学之间的分裂和对峙来区分大陆新儒家和海外新儒家的立场，就势必要回到重述儒家的谱系的问题。

这就引出了新康有为主义另一个重要的命题，即坚持“儒学古今之争”的两期之分，并以康有为为界区分“古代儒学”与“现代儒学”。干春松在《康有为与儒学的“新世”》（2015）一书中率先提出以康有为作为古今儒学之间断限的界标的“儒学两期说”。[15]无论是牟宗三的“儒学三期”说，还是李泽厚的“儒学四期”说，分期的背后都有一套基于特定政治哲学观念的儒家统纪的建构。

干春松提出“儒学两期说”更关注古典儒学与现代儒学之间的断裂。儒学的古今之分前所未有的地打破了三期说或四期说给出的儒家历史与思想史的连续性假象。从儒家传统古今有别的谱系来看，现代新儒学的开端应该是“康有为时刻”，而不是比康有为晚了一两代的梁漱溟、熊十力或牟宗三等人。[16]

在“儒学两期说”的儒学的古今之分的断裂性谱系中，康有为不仅作为“有清一代今文经学的集大成者”、“清代三百年学术殿军”和“古典儒学的终结者”，而且也是开启疑古思潮、融会西学、重建经学体系的“现代儒学的开端”。梁漱溟、钱穆、熊十力及其弟子牟宗三等人在现代儒学的建设上纷纷开辟了各自的新方向，但他们不是“古典儒学的终结者”；而早于康有为提出“中体西用”说的张之洞也不是“现代儒学的开端”。

正是康有为以今文经学的托古改制之说，谋求君主立宪变法维新，最终期许实现公羊三世的天下大同，从根本上瓦解了传统经学的本质而将其锻造成变法维新的思想武器，一手完成了古典儒学的终结；同时他又吸取西学，从复古更化的政治哲学之维与保国救亡的政治现实之维，展开对传统经学的创造性阐释，一手开创了现代儒学的开端。

康有为不仅是中国现代史上第一个伟大的革命者，是孙中山和毛泽东之前最伟大的革命者，而且还是从儒家内部出来的革命者，是从儒家内部出来对儒家也进行了革命的革命者。康有为以今文经学谋变法改制，以改制变法重建经学体系。正是在康有为这里，古典儒学和传统经学被转换成为政治儒学，而古典儒学的心性之维则完全退居其次；正是在康有为这里，政治儒学与心性儒学分裂为二，这一现代儒学与古典儒学的分裂性质非“汉宋之争”或“经学与理学之争”所能限定。

要知道，在古典儒学那里，心性范畴本是儒家政治哲学的核心，心性对于政制的奠基性使得

它本身就具有政治性的意涵。心性儒学与政治儒学在古典儒学中一直是分割不开的；政治儒学与心性儒学之分裂，正是现代儒学的基本特征。

在康有为这里政治儒学与心性儒学已然分裂，而康有为本人也并不以理学所标榜的圣人气象和心性工夫为自己立身行事的标准，相反，他追求成为经学所推崇的经世致用的儒家，成为“政治儒家”。过去三十年大陆儒学研究深受港台新儒家的影响，梁漱溟、马一浮、熊十力、钱穆、冯友兰、牟宗三等儒家学者更受推重，而康有为的现代新儒家的身份遭到强烈拒斥，这其中很重要的一点是康有为其人的学术形象、道德形象和政治形象以负面的居多。

无论是海外新儒家的心性儒学，还是二十世纪主流的革命史叙事和进步史观，它们都以某种道德主义来评判康有为本人作为政治儒家及其政治儒学。从道德标准来看，大部分人都还是以儒家传统的完美的道德标准来衡量康有为其人其行，拒不承认负面形象缠身的康有为作为“现代新儒家的鼻祖”。从政治立场来看，他到底是一个激进主义者，还是一个改良主义者，还是一个保守主义者？他究竟是一个传统主义者，还是一个西化主义者？他晚年的思想转变究竟是进化还是退化？

按二十世纪中国主流的革命史观和进步史观及其道德原则来评判，康有为会被视为一个不够彻底的改良主义者和走向没落的保守主义者；而李泽厚在《告别革命》（1995）中提出要告别革命史观和进步史观，此时晚年康有为又被视为反对革命激进主义具有保守主义倾向的自由主义者。[17]所有这些政治正确意义上的进步与反动的评判标准，都妨碍着人们接受康有为作为“现代新儒家的鼻祖”的地位。

甘阳在2014年6月广东南海的“康有为与制度化儒学论坛”上的发言从另外一种视角重新审视了晚年康有为的保守主义。甘阳认为中国现在更需要一种稳健的改良主义和健康的保守主义，但康有为的政治儒学却不是一个上好的选择。因为康有为虽然拥有古典儒家资源但却是以一种扭曲的方式使用它，使其屈从于政治意识形态的需要，因此他能否担当得起“现代新儒家的鼻祖”的角色，能否为我们今天提供一种健康而稳健的保守主义，是十分成问题的。

甘阳认为康有为早年思想学术上的激进主义以及晚年建立孔教的主张，掏空了儒家的经学传统和文教传统。这似乎是说，如果康有为兼有钱穆那样的学术态度和学问工夫（他的《刘向歆父子年谱》对康有为的《新学伪经考》批判终结了晚期今文经学运动），其保守主义可能会建立在更为扎实的儒家义理基础之上。

同是在这次学术会议上，刘小枫一方面颇为肯定康有为的抱负，认为康有为对儒教中国的历史命运有自觉的承担，并将其与毛泽东相提并论，但另一方面他也对康有为的心性与德性持有强烈的保留态度，认为其偏激的心性所创立的狂放的学说已伤及儒家的根本，其鲁莽的政治德性也难以成全其政治事业。这似乎是说，如果他兼有像坚守“中体西用”的洋务派领袖张之洞那样的政治德性和保守主义心智，或许就能成事了。[18]

上述两种评论言之在理，不过却忽视了一个根本问题，那就是康有为所处的内忧外患的动荡时代留给他成为柏克那种英国式的“稳健的保守主义”的空间和条件并不大。至少，晚年康有为从其早年激进变法主张民权的君主立宪立场，转向一种效法德国发展工业、效法英日维持“虚君共和”、批判共和的革命激进主义的保守主义立场，其现代政治见识与世界历史视野已远非当时人所能望其项背的了。

康有为一生身处于“传统与现代”、“君主与共和”、“保皇与革命”之间，不仅对君主立宪和虚君共和以及共和革命的利弊优劣体会得比当时大多数人都深刻，而且他对动荡时代中的儒教、国族、宗族和经学的存亡绝续也有深沉而持久的关切。不管他的道德人品、思想主张和政治立场有多少争议，他依然是那个时代最深刻地体会到了古今中西之文明冲突的现代中国人，也是那个时代通盘思索过保国保种保教、君主共和、大同小康、据乱太平、种族宗族、经学西学等问题并给出高低远近不同阶段不同取向的一整套解决方案的现代中国人。

一个方方面面充满争议的康有为要远比更少争议的梁漱溟、熊十力或钱穆，在今天对于我们来说更有思想的挑战性和历史的现实感。

在《回到康有为：问题意识与现实策略》一文中干春松说：“康有为是中国自由主义、保守主义和社会主义的共同源头，因为他在戊戌变法时期对于民权和议会制度的推崇，构成了中国后世自由主义的基本命题；而他的儒教立国的思想则可以看做是新儒家思想的奠基。他在《大同书》中对理想社会的设想，构成了中国社会主义观念的引入和接受的重要一环。”[19]

康有为生活在一个古今中西之争惨烈冲突却胜负未定的时代，对各种现代化方案的可能性都有过尝试，因而他的探索会成为中国自由主义、保守主义和社会主义的共同源头。只有从过去三十年间“改革开放”的历史经验和过去一百年间“革命的世纪”一直上溯到过去一个半世纪以来中国现代动荡的历史经验去看，或许才能更充分地理解康有为面对儒教中国千年未有的历史处境所给出的思想探索的宏大格局与深度。

新康有为主义对康有为的“现代新儒家的鼻祖”的定位，在很大程度上是对康有为本人的政治儒学和政治儒家的自我定位的回应。康有为的为人、他的今文经学、他的君主立宪制设想、他的共和批判以及他的大同书，都令人充分感受到其人其学其言其行的现代气质，感受到他与古典儒家以及原始儒家在方方面面有着根本性的区别。

康有为为人与思想的复杂性不仅仅是个人的德性与人品问题，而是一个现代中国人在遭遇剧烈的文明冲突时分裂心性与政治所引发的一系列问题，是一个现代新儒学本身从其诞生时刻起就内在地成问题的问题。心性儒学与政治儒学的分裂所引发的一系列问题或许将重新引发一场现代儒学与古典儒学之间的古今之争：无论是以牟宗三为典型的现代心性儒学，还是康有为的现代政治儒学，它们是否比孔子的原始儒学和古典儒学在政治哲学上更加“极高明而道中庸”？或许今天急切地“回到现代新儒家的鼻祖康有为”是为了日后更从容地“回到儒家的鼻祖孔子”！

毫无疑问，无论是在思想关切、境界气象上，还是在文教观念和政治抱负上，康有为与孔子之间都有着极其巨大的差别，康有为的托古改制与两汉公羊家所说的孔子改制也有着本质上的区别。

然而，不管康有为与原始儒家和古典儒家之间存在着多么巨大的差别，如果将他与章太炎、梁启超、严复等人加以比较就会发现，他毕生仍然时刻自觉地作为一个政治儒家并站在儒家内部“以夷变夏”的立场去思索和应对他所面临的保种、保教、保国等各种问题，而决非如时人叶德辉所诋毁的“其貌则孔，其心则夷”。康有为当得起“古典儒学与现代儒学之分”的分水岭。

新一代的大陆新儒家通过“回到康有为”的纲领，在给自己一个清楚地自我定位的同时也赋给自己一种“战斗的保守主义”的思想风格。或许，当他们最终完成从“回到康有为”最终转向“回到孔子”的自我超越和自我克服时，他们会成为更加温和从容的儒家保守主义者。

注释

[1] 郭齐勇在“近年来中国大陆儒学的新进展”一文中总结了李泽厚、汤一介、张立文、蒙培元、牟钟鉴、陈来等大陆儒学学者的学术贡献，但对“大陆新儒家”的兴起没能予以足够的关注。参见，郭齐勇，“近年来中国大陆儒学的新进展”，载《广西大学学报》（哲社版）2015年第1期。

[2] 梁漱溟、熊十力、冯友兰、贺麟等人虽然留守在大陆并主张儒家思想，但由于没有充分的条件宣扬他们所信的儒家思想主张，因此并未形成一代大陆新儒家。

[3] 2017年1月25日晚，央视新闻播放了由中共中央办公厅、国务院办公厅印发的《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》（简称“两办国学传承18条”）。

[4] 参见，蒋庆，“中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题”，载于《鹅湖》第170，171期，台湾，1989年8，9月版；“从心性儒学走向政治儒学：论当代新儒学的另一发展路向”，载于《当代新儒学论文集》，北京：文津出版社，1991年版；《政治儒学》，北京：三联书店，2003年版。

[5] 参见，牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅等，《为中国文化敬告世界人士宣言》（1958），尤其是第九节“中国文化之发展与民主建国”。

[6] 大陆儒学学者摆脱牟宗三的路向建构现代儒学的一个重要的成就，参见，陈来，《仁学本体论》，三联书店，2014年版。

[7] 参见，韩潮，“保守者归来：读曾亦《共和与君主》”，载于，强世功主编，《政治与法律评论》（第二辑），法律出版社，2013年版。另参见，复旦大学哲学学院2010年12月11日“康有为晚期政治思想研讨会”暨“辛亥革命百年纪念”会议纪要。

[8] 参见，蒋庆，《公羊学引论》，辽宁教育出版社，1997年版。另参见，《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》，三联书店，2003年；《再论政治儒学》，华东师范大学出版社，2012年；《广论政治儒学》，东方出版社，2014年。

[9] 在政治哲学层面对牟宗三的道德主义的批判，参见，唐文明，《隐秘的颠覆：牟宗三、康德与原始儒家》，三联书店，2012年。

[10] 参见，余英时，《士与中国文化》，上海人民出版社，2003年版；干春松，《制度化儒家及其解体》，中国人民大学出版社，2003年版。

[11] 参见，唐文明，《数教在宽：康有为孔教思想申论》，中国人民大学出版社，2012年版。

[12] 也参见，章永乐，《旧邦新造：1911-1917》，北京大学出版社，2011 年第一版，2016 年第二版，尤其是第四章“设计共和：康有为《拟中华民国宪法草案》评注”以及对康有为的“主权在国论”的论述。

[13] 参见，曾亦，《共和与君主：康有为晚期政治思想研究》，上海人民出版社，2010 年版，第 398 页。

[14] 参见，陈壁生，《经学的瓦解：从“以经为纲”到“以史为本”》，华东师范大学出版社，2014 年版。康有为当年力主创立类似西方基督教神学的“经学科”，张之洞主持设计的癸卯学制已把经学列为一个独立的学科，而蔡元培出任北京大学校长后则力主取消“经科”：“我以为十四经中，如《易》、《论语》、《孟子》等，已入哲学系；《诗》、《尔雅》，已入文学系；《尚书》、三《礼》、《大戴记》、《春秋》三传已入史学系；无再设经科的必要，废止之。”蔡元培，《我在教育界的经验》，载于《蔡元培全集》，第八卷，浙江教育出版社，1997 年版，第 509 页。

[15] 干春松，《康有为与儒学的“新世”：从儒学分期看儒学的未来发展路径》，华东师范大学出版社，2015 年版，第 113-176 页。

[16] 萧公权说：“康有为可说是一儒家修正主义者。他对儒家思想的修订与充实，可说有功于儒学。儒学自其创始人死后两千年曾经过多次理论发展的阶段。第一阶段成立于秦始皇统一中国后不久，当时有孟子和荀子所建的相对立的学派正将儒学带向两个不同的方向。第二阶段至汉代董仲舒及其他公羊学者之时达到高潮。第三阶段因宋代理学而起，道家与佛家的思想给予儒学前所未有的哲学上的充实。康有为则直接从十九世纪公羊学者获得线索，并用西方以及佛家思想给予儒学以一普及的意义，因此扩大了它的伦理与政治学说，然则他可能是开导了第四阶段的儒学发展，所以可说是在儒学史上占有极重要的地位。”萧公权，《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社，1997 年版，第 107-108 页。

[17] 参见，李泽厚，刘再复，《告别革命》，香港天地图书有限公司，1995 年版。李泽厚早年对康有为的评价，参见，李泽厚，《中国近代思想史论》，人民出版社，1979 年版。

[18] 甘阳，刘小枫等，“康有为与制度化儒学”，载于《开放时代》2014 年第 5 期。刘小枫早年对康有为的评价，参见，《儒家革命精神源流考》，上海三联书店，2000 年版。

[19] 干春松，“回到康有为：问题意识与现实策略”，载《新京报》2015 年 5 月 16 日版。曾亦在一次题为“康有为在我们这个时代的四大意义”的讲演（2015 年 12 月 16 日）中的表述则是：“康有为讲民权、平等，这可以说是自由主义的源头；但康有为又讲物质救国，讲中央集权，反对联邦制，这方面又构成了左派思想的源头。至于康有为关于儒学的思考，无论其早期思想，还是晚期思想，多少又成为现代儒家思想的源头。譬如，康有为早年对儒家思想颇有批评，认为儒学只是‘据乱世’的学说，但西方已经进入到‘升平世’和‘太平世’，就是说，相对于中国文明，西方文明已处于更高的历史阶段，这种对儒学的理解，显然构成了五四以后新儒家的基本前提。到了晚年，康有为对孔子与儒学的评价越来越高，认为孔子思想能够把西方‘升平世’、‘太平世’的思想都能包括进来，……就是说，儒学在后期的康有为那里，不仅能够解决中国人的问题，而且能够解决西方人的问题。其后，梁漱溟对西方文明的批判，并将西方文明、中国文明与印度文明相提并论，认为各有优劣，显然，这种立场与康有为并

无根本不同。可见，《大同书》确实又构成了中国左派思想的源头。既然现代中国各派思想都可以追溯到康有为，足见康有为在今天还没有过时，而且具有巨大的理论和现实意义。”

2017年3月31日康有为逝世九十周年之际于中国人民大学

◆热议

【曾海军】两个在巴被杀的中国人究竟是“作死”还是“献身”？

两个在巴被杀的中国人究竟是“作死”还是“献身”？

作者：曾海军

来源：作者授权儒家网发表，原载“钦明书院”微信公众号

时间：西历 2017 年 6 月 12 日

【作者简介：曾海军，男，西历一九七六年生，湖南平江人。中山大学哲学博士，四川大学哲学系副教授。四川大学哲学系《切磋集》系列书系主编，以晚周诸子哲学和汉唐经学为主要研究方向，发表论文有：《神明易道略论》（《周易研究》，2008 年第 2 期）、《由矜庄到争讼——“君子矜而不争”辨义》（《中国哲学史》，2009 年第 1 期）、《“正名”：一种高贵的意蕴》（《现代哲学》，2009 年第 6 期）、“神人与技术——庄子中的‘技’‘术’解”（《经典与解释》第 40 辑，华夏出版社 2014 年）等。主要著作有：《神明易道：〈周易·系辞〉解释史研究》（光明日报出版社，2009 年）。】

对于两个年轻人在巴基斯坦被杀，新闻媒体有一个逐步披露的过程。我和大家一样，先是以以为有两个中国人在国外被恐怖分子所杀，后来才逐渐知道，是韩国教徒带着这两个年轻人在穆斯林聚居区传教，从而导致被杀。

在正常情况下，作为普通的中国人，这里头肯定有一个感情的变化过程，只不过变化的程度可能是有差别的。

从作为中国人单纯的义愤填膺到更为复杂的情感变化，有人可能觉得只是惋惜，有人则只觉得是悲哀，有人可能会感到很恼火，等等。

我以为这种变化是很正常的，如果有人反倒认为不该有这种变化，依然带着那种作为中国人单纯的义愤填膺，这恐怕才不正常了。

我本来没有觉得需要特别写点什么，只是旁观了儒家网微信群里对这个问题的争论，才激起

一些想说的话。

我一向不习惯在群里参与争论，因为脑子比较笨，跟不了那种快节奏的表达。在公众场合表达一种看法需要反复推敲才放心，而在群里讨论容易口无遮拦，因此我只好专门撰文表达看法。

对于这两个被杀的年轻人究竟应该如何表态，我不打算参与国家层面的考虑，只是思考一下作为个人可能有的态度。

我个人觉得，谴责这两个年轻人“作死”，这显然是带着情绪表达的态度，肯定不太妥当。不过，所谓带着情绪有两种不同的情形，一种是未必不可以有的情绪，但需要克制；一种是原本就不该有的情绪，应该要克服掉。

对于这两个年轻人，被韩国教徒带着去危险的穆斯林聚居区传教，这是不是属于“作死”的行为呢？

我们完全可以想象，这两人在生前的时候，肯定无数次被身边关心他们安危的亲朋好友这样规劝过。因此，这种情绪不属于原本就不该有的，而是未必不可以有，但面对着两人既然已经丧失了生命，这种情绪就需要克制好。

克制了这种情绪，应该表达一种什么样的态度呢？我想也不能只是对生命的惋惜。我个人会觉得很悲哀，也不单单是说他们没有好好做一个中国人，而是大家同样生而为中国人，为什么中国人所能生发的力量总是显得那样薄弱，以至于被越来越多的教徒带走了。

因此，这里面更多的可能还是痛惜以及警醒。如果还有愤怒的话，可能也远不止是针对恐怖分子的，未必不可以针对那些韩国教徒，甚至未必不可以针对那强势的、无孔不入的教本身。

我原本以为，这样来看也就差不多了。可没想到群里争论的一方原来是个教徒，或者至少是个有教背景的人。原来是这样，这有什么好争的呢。

据说有宗教人士赞扬这两个年轻人是“献身”，如果是这样的话，我觉得作为中国人被激发出一种情绪来说“作死”，又有何不可呢！

有人就拿死者的家属来说事，说怎么忍心让他们的家属听到这种话呢。这真是太可笑了，难道说他们的家属听到“献身”这样的说法，就会更好受一些吗？

在通常情况下，死者家属的逻辑是这样的，如果他们的亲人不信教，就不会跟着韩国人去传教，也就不会遭到恐怖分子的杀害。

有理由相信，他们可能痛恨教更甚于恐怖分子。这个时候，却说他们的亲人是“献身”，究竟谁才是真正的残忍呢！

“作死”尚可以留几分对死者的惋惜，“献身”则留不出一丁点俗世的肯定。

如果一定要说这两个人是“献身”，则真不如说他们是“作死”，有一个更为重要的原因是，不知道还有多少这样的年轻人等在那里。

到底是以“献身”的号召怂恿他们一个个走向鬼门关，还是以“作死”的谴责规劝他们回到亲人的身边好好过日子，这其中的差别难道还看得出来吗？

“作死”未必是一种好的规劝方式，而“献身”一定是一种坏的怂恿方式。

当然，我觉得最好不要这样相互激发情绪，双方都需要更为公允地看待事物。不过，我们可以尊重宗教的信仰，但宗教人士难道不更应该理解世俗的生活吗？

我们从世俗层面看出两个年轻人是在犯糊涂，宗教人士可以不认；但我们明明觉得这样太危险了，不该这样让年轻人丢掉性命，为什么宗教人士也不愿意认呢？

按常理来说，宗教对世俗的宽容程度，应该远远高于世俗对宗教的宽容。可现在看来似乎完全不是这样，世俗对宗教表现得很宽容，可宗教对世俗的要求却往往很苛刻。

到底是谁在激发着谁的情绪，恐怕还不好说。

宗教是复杂的，即便组织者居心叵测，信徒也可能是虔诚的。在这个意义上，我从来就觉得，对于有信仰之人，要给予应有的尊重。信徒可能做出糊涂的事，但也不能因此而无视他们虔诚的力量。

然而，宗教也从来不只是个人的，个人的信仰也未必就能高于一切。如果有人打着宗教的旗号，力图把这两个年轻人或许虔诚却相当糊涂的死打扮成殉道者的角色，则我们也不妨预想另一种可能性，这或许就是帝国主义利用精神的鸦片控制第三世界国家的人民相互迫害呢？

这并不意味着我们不懂宗教。我们以真诚来对真诚，但如果有人要利用我们的真诚，则我们一定不幼稚。

【齐义虎】国家对国民的保护是无限的吗？——中国公民国外传教遇害事件浅议

国家对国民的保护是无限的吗？
——中国公民国外传教遇害事件浅议
作者：齐义虎
来源：作者授权儒家网首发
时间：西历 2017 年 6 月 16 日

【作者简介：齐义虎，男，字宜之，居号四毋斋，西历 1978 年生于天津。西南科技大学政治学院教师，复旦大学政治学硕士。主要研究中国古代政治思想史和儒家宪政问题，著有《经世三论》（知识产权出版社 2016 年版）。】

两位中国公民由于在巴基斯坦传教而遇害的新闻已经好几天了，但网络上就此事的讨论热情似乎并没有减退。概括一下无外乎两种声音：

一种是反躬自省心态。

认为凡事皆前有因后有果。虽然恐怖分子杀人必须谴责，但那两人也绝非完全无辜。他们在韩国人的雇佣下，到伊斯兰教国家传播基督教，本身就涉嫌违法，具有强烈的宗教挑衅意味，其危险性是可以预见的，完全属于咎由自取。

好比一个水库，警示牌明明已经提醒有危险了，有些人还要执意下水游泳，那么被淹死又能怨谁呢？怪政府施救不及时吗？但政府立警示牌就已经免责了呀。人虽死但错误不容逃避，如果涉嫌违法，更不宜隐讳，这样才能警示教育国民出国注意自身安全。

另一种则是护犊子心态。

认为两名中国人毕竟是我们的同胞，又是被恐怖分子杀害的，故只可谴责恐怖主义，不可指责死者的错误，否则就是蔑视人权、没有仁心、丧尽天良。

已退休却不甘寂寞的中国人民大学教授张鸣这次也跳出来了，给儒家扣上“法家心肠”的大帽子。孔子讲君子有智仁勇三达德，智是排在第一位的。似这种不问是非曲直、只管撒娇任性的道德绑架主义，不过是妇人之仁，跟傻白甜一根筋的白左实际上处于一个智商水平。

而且他们还宣称，不管国民做了什么事，国家对其都有无限的保护责任。其潜台词便是：国人被杀、政府失职。这种把什么事最后都能归咎到政府的逻辑可以说是公知的一贯套路，为此甚至不惜违背他们所信仰的自由主义原则。

问题是，国家对国民的保护是无限的吗？用自由主义的话说，国民是否具有优先于国家支配自己生命的自由权？

比如，一个人想要自杀，国家是否有阻止的权力？美国一人欲自杀，其母报警，警察来后警告无效遂将其击毙，瞬间自杀变他杀。似这样的国家权力不是很讽刺吗？

另外医学上的安乐死也涉及到这个问题。国家也许有提醒国民珍爱生命的义务，但对于自杀者至少并不应该承担法律责任。生命固然可贵，但首先要自己负责，而不是把一切责任都甩给国家。

这两天，新闻报道一位四川老人投河自尽，民警营救反被勒脖子，要被拉着一起死。像这种人，国家还有必要去施救吗？去巴基斯坦这种国家传教在某种意义上具有与自杀同样的性质，基督徒甚至会把这种作死视作伟大的献身。既然求死得死，又焉得怨？

基督徒之所以热衷于传教，因为在他们的教义里，传福音是有高额回报的。这有点像传销组织，发展的下线越多，自己的积分等级也就越高，将来更有可能获得上帝的拣选，进入天国。

说到底，传教就是以拉别人入教的形式来为自己积分，是一种典型的“毫不利人专门利己”的自私行为。这与伊斯兰教里那些为了天堂 72 处女不惜做人肉炸弹的恐怖分子是一路货色。不在个人修为上下功夫，老想着进行信徒数量的扩张，这还只是一种很低端的宗教形态，更是宗教冲突的根源所在。

历史上在西方由于传教曾经导致数次大规模的宗教战争，一神教如果不能改掉这个令人讨厌的臭毛病，将来还会把灾难引到中国。

外来宗教之中国化首先就是要入乡随俗，改革不合时代和国情的极端教义，如此才能和平发展，引导人向善。

宗教在当下中国存在的一个原则就是要与社会主义相适应，如果不能适应那就要面临被取缔或驱逐的后果。而且信仰自由不等于传教自由，喋喋不休的传教骚扰恰是对个人自由选择信仰的干涉。

为了落实公民个体信仰自由的宪法性权利，有必要对各个宗教的传教行为进行法律上的约束和限制：外国人不得来华传教，中国人也不应该出国传教；传教仅限于宗教场所，不得出界；宗教信仰只能个体化，自主选择，不能族教捆绑，从小入教，否则皆属违法。

对于那些高喊着要求国家营救的人，我很好奇他们可有具体的办法？在确认人质被杀害之前，人家绑匪既不要赎金，也不跟你谈判，国家该如何营救？难道要派军队出国去剿匪吗？可巴基斯坦是主权独立的国家呀。

即便要赎金，这个钱应该由谁出？家属、教会还是国家？他们个人的错误，凭什么用全体纳税人的钱来买单？

空喊口号的圣母婊最好当，也最容易为自己赢得爱心人士的声誉，但一点用也没有，不过是虚伪的道德自我标榜罢了。

这些传教士往往宗教认同大于国家认同，经常会为了宗教利益而不顾国家利益。这次韩国人雇佣中国基督徒去传教，就是利用了中巴友好、签证便利的优势，但反过来却会损害中巴关系。

如果巴方因此而改变对华的签证便利政策，受牵累的将是全体中国人，这个损失是那两个传教士承担不起的。

中国近代曾经饱受西方传教士之害，站在巴方立场，我们对这些外来的文化入侵者理应感同身受，岂可假借国家的外交资源为其非法的传教行为保驾护航？

国家真的对国民负责，那就要事先教导民众，自己信教受法律保护，参与非法传教要受法律制裁，不论在国内还是国外。与其事发之后替其收尸，不如及早立法教之在先，这才是仁民爱民的根本之道。

相关链接

【张鸣】法家心肠的儒家

【余东海】杀我任何国民，都是对我国家尊严的冒犯——也说中国公民国外传教被害事件

杀我任何国民，都是对我国家尊严的冒犯
——也说中国公民国外传教被害事件

作者：余东海

来源：作者授权儒家网发表

时间：西历 2017 年 6 月 16 日

【作者简介：余东海，本名余樟法，男，属龙，西历一九六四年生，原籍浙江，现居广西。自号东海老人，曾用笔名萧瑶，网名“东海一臬”等，出版有学术著作：《儒家文化实践史（先秦部分）》（中国政法大学出版社 2013 年版），《大良知学》（贵州人民出版社 2010 年版），《儒家大智慧》（上海三联书店 2014 年版），《论语点睛》（中国友谊出版社 2016 年版），《春秋精神》（中国友谊出版社 2016 年版），《四书要义》（中国友谊出版社 2016 年版），《大人启蒙读本》（中国友谊出版社 2016 年版）。】

两个中国人在巴基斯坦被恐怖集团绑架杀害，外交部连对宗教恐怖主义的谴责都欠奉。（附言：经友人提醒，关于“ISIS 杀害两名中国人质”，外交部是有回应和谴责，太轻淡：“中方坚决反对一切形式的绑架平民行径、反对一切形式的恐怖主义和极端暴力行径。”唯嫌轻淡耳。）

大多数媒体静悄悄，大量网民“明示”两个年轻人是自己作死。

这种来自政府和社会的双重冷漠，令人心寒。

或说对那些“宗教认同大于国家认同的白眼狼”就“不该浪费国家的外交资源去救他们”云，如此居心有违仁义，如此为政就是恶政。我认为，无论哪门哪派、哪个党派学派宗派，是否宗教认同大于国家认同，只要是国民，其正当权利和生命安全就应该受到国家一视同仁的维护关怀。

或说伊斯兰国杀害基督徒，是伊教与耶教之间的宗教之争，与儒家无关，儒家同情被伊国杀害的基督徒是妇人之仁。大谬不然。

宗教之争也有正邪，宗教之上还有道义。姑不论被伊斯兰国杀害的基督徒是中国公民，就是西方人，也足以激发正人的义愤。唯一与儒家无关的，是恐怖组织杀害它们自己人。

或说伊斯兰国杀害的不是儒生，而是被韩国人拉去传教的基督徒，儒家爱有差等，何必为此多言。此言差矣，大错特错。

爱有差等是指对亲人、人民和万物爱有差等，所谓亲亲、仁民、爱物，但国家“仁民”不能差等。换言之，所有国民都有权利得到国家的权利尊重和生命关怀。

国家关怀没有前提，不能预设前提。不论其人地位高低、信仰正邪、德行好坏、是否爱国、会否感恩，国家都一样维护关怀之。

极而言之，即使是罪犯，也必须依法处置，不容恐怖集团杀害。杀我任何国民，都是对我国家尊严的无耻冒犯！

儒经强调为政者要有父母之心，要“敬天保民”、“子庶民”，就是视人民如儿女。两个在巴被杀的中国人，无论是世俗口中的“作死”还是宗教性质的“献身”，在儒家眼里都是同胞，在国家眼里都是子民。

若是王道之国，在尽力救援、适当追责和以直报怨的同时，还应深入反思文化教育、道德教化方面存在的问题，采取各种有效措施，切实提升民德民智，以免子民误入歧途。

2017-6-10 余东海于南宁

附在微博上发表的有关微言：

【答客】或说两个中国人被恐怖势力杀害之事：“儒家讲天子不治夷狄，生番之间相斫杀，况又在外国，置之不理可也。国家可做的就是协助家属去收尸。”这是对经义的误解。“先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，夷蛮要服，戎狄荒服。”（周语）邦内之民被恐怖势力所杀，岂能等之于生番相斫哉。

【答客】或说：“信了夷狄教就是夷狄，跟籍贯何关？”答：国与民的关系，国籍第一。属我国籍，持我护照，就是吾民、子民，就礼当享有公平、公正、正义的国家关怀，这方面不论职务、地位高低，不论道德、智慧优劣，不论思想、信仰正邪。国有国法，吾民就是犯了死罪，也不容恐怖势力肆意杀害！

【恐怖】关于两个中国人被恐怖势力杀害之事，世俗和宗教角度怎么看，属于世俗的言论自由和宗教的信仰自由。但儒家和国家不能随顺世俗及宗教的态度。儒生如何看待，应合乎儒理和正义；国家如何对待，要负起国家的责任，保持国家的尊严。世俗的归世俗，国家的归国家。

【恐怖】对恐怖势力的严厉谴责和直道报复，反躬自省政府未尽教导责任，受害者自身缺德或非法之疚。这三个问题不能混为一谈。齐义虎《国家对国民的保护是无限的吗？》，将三个问题混淆起来了，并将国家对国民的生命关怀等同于无限保护了。国家又不是贴身保镖，焉能无限保护哉。

【恐怖】在《如何对治恐怖主义》中，我曾经提到“葛伯仇饷”的故事，商汤的做法是，你杀

我一个民，我灭你一个国，直接出兵灭了葛国。伊斯兰国的罪恶是葛伯望尘靡及的，又第二次杀我平民，性质极其恶劣。若是王道中华，纵不举兵灭其国，也当有严厉的报复措施！

【立法】汉朝人有“犯强汉者，虽远必诛”的宣言。东海学舌曰：犯我无辜，虽远必诛！深知此非马帮政权所能为，谨以此言为后世立法。中华重建之后，当世世代代认认真真护我子民，不容一个子民受到不良势力和邪恶政权的侵犯。犯我无辜，虽远必诛！虽远必诛！！虽远必诛!!!

【恐怖】或说：“儒家不是民族主义，文化之别重于种族之别。耶教徒已经不是文化意义上的中国人，切莫自作多情，错认同胞。”这是以文化识别混淆国家识别了。从国家层面论，持我身份证和护照者，皆我同胞。若论文化，拜物教徒尤其是拜毛教徒，更不是中国人甚至非人，言者何以自作多情而孔毛并尊哉。

【恐怖】或说：“他们的不幸是信了耶教还那么迷狂，跟国家何关？因果是自作自受自己负责，其他只是外缘。”这又是混扯，将因果义理与国家责任混起来了。论因果，“他们”死于非命，当然有其自身业因。但这不是国家关心的问题至少非重点。国家应关心世间法理，关心吾民之死是否合理合法，刑罪是否相当。

【恐怖】或问：如果被恐怖分子杀害的是毛左分子，儒家也主张国家关怀和为之复仇？答：理所当然，礼所当然。论文化，儒毛不两立。但只要毛左与我同国，是我国民，就不能受到法外侵犯，更不容恐怖势力杀害。这种情况下，无论文化立场如何，枪口一致对外！

【恐怖】或说：“我只想问，你们想要国家怎么办？替两个遇害的中国人复仇吗？”答：若是王道中国，真正爱民如子，自当为民伸冤复仇，维护国家尊严。至于办法和手段，是外交还是武力，是索取责任人还是诛首恶，是导弹远攻还是特部近诛，可以根据具体情况和对方态度因地制宜。

2017-6-16 余东海于南宁

相关链接

【齐义虎】国家对国民的保护是无限的吗？——中国公民国外传教遇害事件浅议

【贺希荣】女子被二次碾压致死：泛爱众，是真正的社会良心

女子被二次碾压致死：泛爱众，是真正的社会良心

作者：贺希荣

来源：作者授权儒家网首发

时间：西历 2017 年 6 月 8 日

【作者简介：贺希荣，西历 1971 年生，湖南双峰县人。先后毕业于湖南师范大学（本科）、北京大学（硕士）、中山大学（博士）。现任教于中山大学马克思主义学院。】

6 月 7 日，一段时长 1 分 34 秒的撞车视频在网上引起关注。一名女子被出租车撞倒之后，无路人施救，随后又被第二辆车碾压致死。

第一次看这个视频，被二次碾压的场面震惊。

回过头去，再认真看了三遍，终于可以确定一个事实：在那个女子被出租车撞到后的接近一分半钟里，没有一辆途经的车为她停下，为她设置路障或以自己的车作路障；在视线可及的行人中，也没有一人为她拨打电话，因为我观察行人们的手势都没有改变，也更没有行人为她拦住右侧的经过车辆，而最终任由第二辆车碾过，夺取了她绝望的只有一次的生命。

多么血腥而残酷的一幕，多么凄凉而可耻的真实！

在事件中，第一个到达现场的行人是那个骑单车的年轻人，他几乎在女子被撞到的第一时间就到了路边。但他没有下车，没有放开车把拿起电话，更没有呼吁行人一起帮忙设置人墙挡住来车并呼叫 120，就那样茫然地路过，尽管经过女子身边的时候有意无意偏了下头。

他上过学吧，年纪轻轻，读的书被狗吃了，小时候写的那些拾金不昧乐于助人的作文都拿去骗鬼了？他骑的那辆破单车有多重要，架在女子身边作一个路障就不行？晚上八点不到，有多重要的事去做，急着回去吃饭？

还有个妇女，估计 50 上下，差不多和那个年轻男子同时抵达路边，是第二个行人。她站在那个路牌旁边，没有任何表示，就如同个行尸走肉。

然后，左侧的车辆发现了倒在路上的女子，慢了下来，行人开始过马路，走在最前面的是一个大妈，右手提着个塑料袋，直接走过去了，几乎没有看那个倒地的女子一眼。

我在想，她提的塑料袋里是什么，是给她孙子买的晚餐？她心里在想什么？想着明晚去哪里跳广场舞？可如果，倒在地上的的是她的闺女呢，她会怎样？扑上去哭天抢地，呼救嚎啕？现在嗷嗷待救的是别人的女儿，她完全视而不见，将来她自己的女儿遭遇此种境地，我希望她能自己经历一下！

世人总是宣扬母爱父爱，这没错，但爱自己的孩子，也要爱别人的孩子，爱自己的父母，也要爱他人的父母，泛爱众。否则，只关心自己家里的人，于别人的苦痛生死视而不见，这样的人就是畜生，这样的狭隘的爱就是另一种冷酷的自私与残酷的剥夺！

路人的这副众生相，是否在提醒我们，道德教育别讲那么多远大理想，先从大是大非，从做人的底线即不要见死不救做起。

还有，中国的斑马线只要不设红绿灯，在很多司机眼里基本上就等于不存在。以我到过的有限的城市，只有广东省江门市的汽车做到了礼让行人，行人优先。这可能与江门市政府的宣传和有关要求有关。

为什么其它城市不做？为什么广州不做？是中国人开车做不到斑马线礼让行人，还是不愿意做？还是我们根本就不需要在生活中考虑任何礼让？在我楼下的斑马线，每次过路，我都要左看右看，然后迅速走过或跑过。

我不想变成那个躺在地上无人问津的牺牲品——因为鲁迅那句话：“我向来是不惮以最坏的恶意来揣测中国人的”，我从未忘记。

呜呼，丧乱弘多，云如之何！

其实认真看，对比 2011 年佛山的小悦悦事件，这次女子被二次碾压的情节更严重。

小悦悦事件发生在下午 5:30 分，是在佛山五金城的一个巷子里，路窄，杂物堵塞道路，光线并不好，孩子才两岁多，体积小。

这次是四车道的大路，成年人，穿白色衣服，斑马线边上，目标足够引起注意，光线也可以。

如果这样的事件都不足以让我们反思中国的公共环境中的道德状况，那也无需多说什么了。

六年前，小悦悦事件引起了全国的舆论关注，这一次，似乎我们更加习以为常？

【戴志勇】好的亲子关系是一个社会改良的微循环

好的亲子关系是一个社会改良的微循环

作者：戴志勇

来源：作者授权儒家网发表，原载《南方周末》2017.6.13

前几日，成都地铁里，一位小朋友先给陌生阿姨让座，后来妈妈说困了，给妈妈提包，用手给妈妈当垫，让妈妈的头靠得舒服一点。这小小的暖心一幕，被有心人传播到网上后，迅速发酵。小暖男大有成为“国民女婿”的架势。

能发酵说明什么？说明愿意点赞、转发的每个人，哪怕有时心存不善之念乃至偶有不善之行，都被小朋友触动到了。小朋友这自然而然毫不费力的举动，就像一道小小的闪电，照亮成年人内心的疲惫、麻木乃至灰暗地带。这就是人性的本然之善，也是这个社会的元气与希望之所在。

类似情形并非孤例。比如，网上流传的一个监控视频，一个修理工偶然回头看到两个小孩即将被一辆疾驰而过的小轿车撞上，他在石火电光的一刹那，冲出，搂住孩子，后滚，车轮擦着他的身体冲过。这一秒钟，完全来不及思考，修理工救人的行为只能是出自本能。

周敦颐说“万物生生而变化无穷焉，惟人也得其秀而最灵”，这个“最灵”，不仅仅是指人的思维潜能，同样也指人的恻隐之心。哪怕是再普通的人，“愚夫愚妇”，气质有刚柔，智商有高低，却也是得其秀而最灵的。

每个历经“人间世”的成年人，都见识过人心的难测，人性的复杂，可能在各种各样的潜规则中身心俱疲。极端的，男人对女人失望，女人对男人绝望，对手给对手下套，伙伴对伙伴提防。但在面对这个小朋友的举动时，相信都会有一丝暖意融化哪怕已如磐石的内心。为什么？

因为那基本上是我们每个人都曾经历过的童心与善良，最内在的地方有个声音告诉我们：那是好的。

那是好的，而我们本来也都可以。这就是为什么即使我们一再看到类似小悦悦事件、斑马线上的白衣女子被二次碾压后，痛定思痛，依然可以对人性，对这个社会抱有信心的理由所在。

人当然也是趋利避害的，在很大程度上遵循“理性经济人”的原则。如果周围的环境总是惩罚善心善行，扶老人总是被碰瓷，渐渐地，人心就会冷漠，义人就会减少，我们所在的社会土壤就会慢慢板结。

幸好，这不是人性的全部，还有同样人性甚至更人性的一部分，那就是人与人之间，在生存论的意义上，也是有一种彼此的本然关怀与支持的。

这种本然关怀表现得最夺人心魂的地方，就是亲子之爱。父母对子女的爱，非常有可能超出个人利害计算。在生与不生的问题上，不少父母还可能认真盘算一番生养成本与可能的回报再做决定，一旦孩子生下来，成人内心那种超出自我的爱就会自然涌出。

父母用生命保护孩子的事件，是太常见了。那一刻的成人，遵循的是“理性经济人”的原则吗？可以用“基因层面的自私”来描述吗？我们相信，用“良知本体”更合适。这个良知本体，不仅是伦理的，存在论的，也是认知的，还是实践的，需要笃行的。

正是在这样一种亲子之爱的环境中，孩子潜在的天性得以自然成长。幼儿感受到爱，逐渐形成爱的意愿与能力。在 7 岁甚至 3 岁左右，就已经与世界以“善”的方式本然联结。这就是“天命之谓性，率性之谓道”。

一个好的家庭，在最根上，不在于贫富，不在于给孩子报很多兴趣班，甚至不一定要引导孩子读很多经典性的书籍，而在于恰当地给到孩子这种亲子之爱，为孩子一辈子的心性发展，打下最重要的基础。行有余力，则以学文。孩子的其他潜能，会在遇到恰当环境后，自然发展。

小暖男受到了老师和学校的鼓励。但正如他的妈妈所言，这种鼓励已经够了，舆论与政府机构最好不要再去打搅这个孩子的自然成长，不要给予他超负荷的荣誉。对他来说，这只是发乎本心的行为。成人们要做的，是借此反省自己，思考究竟一个什么样的社会，才能让孩子们这种发乎本心的行为，得以不被扭曲和压抑地持续发生。

无疑，能让小暖男率性生长的，就是好社会。而孩子们的率性生长，又为社会的日渐改良，提供着源源不断的动力。这是一个让人心生希望的微循环，这个微循环的建立，这些希望的发生，不在别处，就在当下，它与每一个家庭，每一个人，紧密相关。

◆弘道

【贺希荣】励志劝学三字经

作者：贺希荣

来源：作者授权儒家网首发

时间：西历 2017 年 6 月 13 日

【作者简介：贺希荣，西历 1971 年生，湖南双峰县人。先后毕业于湖南师范大学（本科）、北京大学（硕士）、中山大学（博士）。现任教于中山大学马克思主义学院。

励志劝学三字经】

【作者按：这是应一位高中语文老师的要求写的“三字经”，主要针对中学生的学习与成长而发，与历史上真正的三字经定位完全不同，两者不可比较。学习之道，圣人所重，虽世易时移，其关键处仍在立志、勤学、尊师、养德等方面。中小学的国学教育是一个非常重大的课题，故不揣浅陋，尝试以为引玉之砖。】

（一）

闻鸡舞，炼筋骨。
戴炎阳，履寒露。
业贵勤，积有素。
日月逝，求道促。
少年志，学府慕。

（二）

语数外，必深务。
文理综，当兼顾。
敛容色，正心绪。
严师训，日谨笃。
休放逸，课后复。

（三）

坚基础，无欲速。
录错漏，求正鹄。
敏问学，毋自足。
默存思，深体悟。
明辩难，莫遗穀。

（四）

广见闻，博名物。
游文艺，涵雅趣。
重参省，慎出入。
交君子，知荣辱。
志高远，无旁骛。

（五）

学之旅，起跬步。
困心虑，而终喻。
百斯举，乃卒固。
勉而行，无畏苦。
反复道，成玉汝。

注释

第一节

这一节主要是写志向要远大，不惧艰苦，抓住青少年的美好时光，努力学习。

1、闻鸡起舞，出自《晋书•祖狄传》，说的是祖狄年轻时一听到鸡鸣就披衣起床，拔剑起舞，立志报国。后用来比喻人发奋图强，自强不息。

2、业贵勤：化自“业精于勤而荒于嬉”，出自韩愈《进学解》。

3、积有素：积，累积，出自《荀子•劝学》，“真积力久则入，学致乎没而后已也。”素：平素，平时，经常。

4、日月逝：出自《论语•阳货》，“日月逝矣，岁不我与。”表示光阴流逝，有志早为。促：迫切，紧迫。

第二节

这一节是说各科要平衡，课堂要严肃端正，尊敬老师，认真听讲，课后认真复习。

1、必深务，务，专力，用力专门做某事。

2、敛容色，收敛自己的仪表，端正仪态。

3、严师训，严，尊敬，敬畏。出自《礼记·学记》：“凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”

4、笃：厚而力，勤恳地坚持努力。日谨笃，每天很认真地遵循老师的教诲。

5、放逸：放纵。

第三节

这一节主要是说学习的方法。不要急于求成，要勇于面对错误而求得正解。后面的学、问、思、辩，加上最后一章的坚持不懈，实际上用了《中庸》的“博学、审问、慎思、明辨、笃行”。

1、无欲速：不要只求快而不注意质量。出自《论语·子路》：“无欲速，无见小利。欲速则不达，见小利，则大事不成。”

2、正鹄（音古）：射箭的靶心，后来指正确目标和答案。出自《中庸》：“射有似乎君子，失之正鹄，反求诸其身。”

3、敏问学：《论语·公冶长》：“敏而好学。”《中庸》：“尊德性而道问学。”问，是请问，发问；学是学习。

4、默存思，是指学习的关键在默默用心记忆和理解。

5、辩难：通常指辩驳或用难解答的问题质问对方，这里指对某些有难度的问题的不同解决思路或者不同的看法。

6、穀：可以通指善、好、福。莫遗穀，这里指不要遗漏有价值的知识和思路。

第四节

这一节是说学习书本知识以外的课外活动，以及交友，自处，坚定志向不受干扰等。

1、名物：事物的名称与特征，例如掌握各种动植物的名称和特征。

2、参省：对自己检查、省察，出自《荀子·劝学》：“君子博学而日参省乎己”。

3、旁骛：出自成语“心无旁骛”，形容心思集中，专心致志。

第五节

这一节主要是说知识靠逐渐积累，学习贵在坚持不懈。只有如此方有可能取得成功。

1、跬步：本义指半脚，跨一步，后指很小的距离。出自《荀子·劝学》：“不积跬步，无以至千里。”

2、困心虑，而终喻：出自《孟子·告子下》：“困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。”意思是心里想不通，思虑受阻，但坚持探索，终于明白。喻，理解，明白。

3、百斯举：斯，语气助词。举，行动。化自《中庸》“人一能之己百之，人十能之己千之”，形容坚持不懈，由弱至强。而卒固，固，坚固。意思是学习知识不断反复巩固，终于牢固掌握。

4、勉而行：出自《中庸》：“勉强而行之”，指自强不息，强毅而为。

5、反复道：出自《周易·乾》：“终日乾乾，反复道也。”重复践行的意思。

6、成玉汝：玉汝于成的倒装。出自张载《西铭》：“贫贱忧戚，庸玉汝于成。”意思是艰难困苦可以磨练你，使你成材。

【吴笑非】网络礼仪十则

网络礼仪十则

作者：吴笑非

来源：作者授权 儒家网 发布

时间：孔子二五六八年岁次丁酉五月十九日辛未

耶稣 2017 年 6 月 13 日

【作者简介：吴飞，男，辛酉年（西历 1981 年）生，山东济南人。字笑非，号太常、经礼堂，业郑学，尊周书院（网站）、道里书院（网站）管理员。出版有《汉学读本》（知识产权出版社 2017 年 4 月）《礼学拾级》（陕西人民教育出版社 2017 年 2 月）。】

1、凡网上转引他人文章，标题作：“转帖+（网名）+先生+（原标题）”，并在内容首行加入原文链接。若不能确知原创作者，标题为：“转帖+（原标题）”，并在内容首行加入自己所知最早的链接，并帮助自己不清楚原作者，如有冒犯，请作者见谅云云。若原作者不许转载，而以爲文章重要，则内容祇贴原文链接，并帮助作者不许转载。

2、凡可能妨碍原作者自行传播的权限（如微信公共号加“原创”标签，新闻机构“独家”标签），应与原创者联系，许可后再行添加。如未经同意已误添加，应立即删除。若不可删除，或已造成不可逆影响，应即日在原平台及所可调用之最大信息平台，发布公开致歉文章。如有必要，连续或定期多次发布致歉文章。

3、如线下（如出版物、论文、纸质报告书等载体）引用网上文章，视同网上转引。若不能添加链接，则以文字帮助来源网站。如线下引用需作者实名，应预先询问。如不得，仍当使用网名。若不得已，则曰“匿名”或“佚名”，并在自己的网络平台作文帮助、见证，和道歉。

4、凡在文章（包括线下线上）中引用来自网络的重要段落或核心观点，应在括号内，或脚注，或参考文献栏，或正文之后，或正文之前，帮助来源。完整格式是：“（网站名）+（网名）+（所知实名或敬称）+先生+（的观点或考证或分析云云）”。如不能确定，或原作者无固定发布网站，则略去网站名。不知实名亦可略去。如不能确定原作者，则称：“（网站名）+（发布者名）+先生引用+（文章名）+（的观点、考证、分析云云）”，如可能，应在恰当位置表述征求原作者声明。

5、若引用次要、旁证性段落，及平常观点，仍当如上称引。若确实于人于己皆属平常，可在恰当位置声明网上某先生或诸君亦有此意云云。

6、若所引爲他人分析、考证古籍，翻译、注解外文资料，理当视同重要段落或核心观点。若仅是排比文献，若实知作者功底大于自己，仍当在恰当位置声明某先生工作云云。

7、反驳别人文章，与引用同例，不可怠忽。

8、若综述他人观点并以其名义发布文章（无论线上线下），应先承原作者过目。若不能联络，当力求使用原文。若引用之目的在反驳，则不但应使用原文，且次第及有意义文字皆不可删削，以免他人非议。

9、网友不称年齿，不必称性别。但线下见面须有长幼、男女之别。然虽线下已经序齿，为长者仍不可在网上以老自居，仍当以平辈待人。幼者执弟子礼无妨。若已知男女，而对方不予网上公开者，亦须保持缄默。

10、网友不称身分。虽已知对方身分，仍当缄默，仍以平辈等侪待之。

.....

儒家网长期提供《儒家邮报》全文下载：[http:// www.rujiagz.com](http://www.rujiagz.com)

《儒家邮报》欢迎投稿，投稿邮箱：rujiayoubao@126.com

订阅《儒家邮报》请发一封空白电邮到：rujiayoubao@126.com，标题为“订阅”。

退订《儒家邮报》请发一封空白电邮到：rujiayoubao@126.com，标题为“退订”。

【本期义工编辑：梁金瑞 姚近复 徐柳君】