



儒家邮报第 283 期

中华人民共和国 68 年暨孔子 2569 年〔耶稣 2018 年〕1 月 4 日

主编：陈明

执行主编：任重

投稿订阅：rujiayoubao@126.com

全文下载：http://www.rujiazg.com

◆特稿.....	2
2017 年儒家十大热点.....	2
元旦献词：富而好礼，强而不霸，文化自信，明德天下.....	7
◆思想.....	9
【吴启讷】边疆政治与中国的近代转型——对中国近代史上边疆、族群历史书写的再思考.....	9
【集论】重估晚清思想：书写中国现代思想史的另一种可能（唐文明、许纪霖、陈正国、陈明等）.....	19
◆观察.....	30
【王学典】世界儒学研究中心重返中国大陆：十八大以来儒学变迁之大势.....	30
【曾海龙】从现代新儒家到大陆新儒家——以“新康有为主义”为中心的考察.....	37
◆热议.....	51
【白彤东】民间抵制外来强势文化，何错之有？——“圣诞节”随想.....	51
【贺希荣】“圣”“帝”吾固有之也——也谈“圣诞节”.....	54
【张德付】圣诞节宜祭祀曾文正公.....	56
【曾海军】圣城、圣学与圣诞.....	58
【田飞龙】圣诞正义与文化民族主义.....	61
◆读书.....	64
《原道》第 32 辑出版暨目录、编后记.....	64
《原道》第 33 辑出版暨目录、编后记.....	67
曾海龙著《唯识与体用——熊十力哲学研究》出版前言暨谢遐龄序.....	70
陈少明著《仁义之间》出版暨自序.....	78
李德嘉著《“德主刑辅”说之检讨》出版暨马小红序.....	82

◆特稿

2017 年儒家十大热点

【编者按：在《2017 中国大陆儒门大事记》的基础上，儒家网评选出年度十大热点，涉及建言谏议、思想学术、文化事件等各个方面，反映了中国当代儒家的最新发展状况。现予公布，进退得失，以资当世。儒家网编辑部于孔子 2569 年暨耶稣 2018 年 1 月 2 日】

- （一）儒学复兴进入“重建经学”新阶段
- （二）传承发展传统文化上升到国家战略层面，中共十九大提出“坚定文化自信”
- （三）“家与孝”讨论，凸显“人伦”的独特地位
- （四）对“大陆新儒家”的评议继续深化，“新康有为主义”隐然成型
- （五）敦和基金会探索国学领域机构发展模式，诸多民间儒家社会组织获得助力
- （六）康晓光批判“公益商业化”，捍卫儒家公益之道
- （七）阳明学不断升温，儒学已成为当代可供选择的思想资源
- （八）学者持续倡议中国儒学学科建设，研究启动儒学教材编纂
- （九）中伊开展文化学术交流，推进“儒伊对话”接续回儒传统
- （十）孔子诞辰祭祀活动地域范围迅速扩大，祭礼仪式日益完善

（一）儒学复兴进入“重建经学”新阶段

在中国大陆，新的儒学思潮伴随着经学的重新发现和复兴，这一现象在 2017 年仍旧是热议的话题。复旦大学邓秉元教授主编的《新经学》、蒋庆先生回应杨国荣教授的文章和上海召开的“儒家哲学的多维形态”研讨会等都围绕着这一话题展开。“重建经学”已成为当代儒学的核心议题。

早在 2012 年出版的《经学研究》第一期“经学的新开展”发刊词中，作者就已经说明，经学研究并不仅仅在于经学文献和历史的研究，而是要激活经学中的义理来思考百年来中国政治和社会的转型，接续华夏正统，再造中国文明，并试图思考何为人类美好的生活方式等根本问题。这一旨趣首先在于反思中国近代形成的学科划分对作为整体的经学的破坏，尤其是反思儒学哲学化的危害，并要求研究者首先对儒学有真实的信仰，这在蒋庆先生对杨国荣教授对“儒学经学化”的担忧的回应文章和曾亦、郭晓东、余治平、陈畅等学者的会议讨论中都有所体现。

“重建经学”既是儒学内部从“四书”学向作为根源的“五经”学的复归，也是对儒学在西学范式下的困境的自觉反思和挣脱，其间尽管有种种问题和争议，但是着眼于根本性的政教问题的经学已经在新的历史观中展开了自身，并为儒家和中国的未来构想了新的可能。

（二）传承发展传统文化上升到国家战略层面，中共十九大提出“坚定文化自信”

1月25日，中共中央办公厅、国务院办公厅《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》正式公布。《意见》第一次以中央文件形式专题阐述中华优秀传统文化传承发展工作，提出传承发展中华优秀传统文化的十八条意见，明确要求弘扬仁爱、孝悌、修齐治平等核心思想理念，促进传统文化的创造性转化和创新性发展。此文件的印发，标志着传承中华优秀传统文化已上升到国家战略层面。

10月18日，习近平在中国共产党第十九次全国代表大会上做报告，首次以执政党全国代表大会文件的形式提出“坚定文化自信”，进一步明确了“中国特色社会主义的道路自信、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”，表明执政党径由经济、政治职能回归文明初心。

从2013年习近平曲阜之行，2014年习近平牵手中华孔子学会会长汤一介，到出席纪念孔子诞辰2565年国际学术研讨会并发表讲话，再到今年两办印发《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》和十九大高扬文化自信，这是一场真正意义上的文化复兴，它追求的是我们历史、社会和国家的内在目标，是当代生活和生命与古典精神和优雅趣味的融会贯通。

（三）“家与孝”讨论，凸显“人伦”的独特地位

张祥龙教授2017年出版了《家与孝》一书并召开了新书研讨会，而后复旦大学徐英瑾教授对张祥龙教授的学术理路和观点进行了批评，礼希同、蔡祥元、黄启祥等学者又为张祥龙教授作了澄清和辩护，使得这一问题的讨论更加深入和具有启发性。年底，《读书》杂志组织了该书和吴飞教授《人伦的“解体”：形质论传统中的家国焦虑》一书共同研讨会，使得“人伦”在中西比较的视野中显示出了独特的地位。

研讨会中的学者以及针对徐英瑾教授的质疑的辩护者主要指出了通过哲学讨论“家庭”和“孝”的必要性和可能性，并强调了“家”对儒家复兴和人类文明的根本重要性。张祥龙教授主要通过现象学方法对实际生活经验的动态揭示从而实现了“对‘家庭’和‘孝’的哲学分析，指出其是人类的根本的时间性生存经验，试图通过唤醒‘家’来实现儒家的复兴以及对全球现代性进行了批判。这也是张祥龙教授十多年来思考的成果，并对学界产生了深远的影响。

正如很多评论者指出的，张祥龙教授的工作开启了一种现象学儒学的研究路向，在唤起儒家根本的生存样态的同时避免了概念化哲学的弊端。而在“人伦败坏”的现代社会，张祥龙教授的工作更具有直接的启发意义。

（四）对“大陆新儒家”的评议继续深化，“新康有为主义”隐然成型

2017年，“大陆新儒家”依然受到各方关注。张旭、曾海龙等学者阐明了作为“新康有为主义”的“大陆新儒家”的发展脉络、现代性主张及其与现代新儒家和早期“大陆新儒家”的思想差异。“大陆新儒家”是一个主张以公羊学或政治儒学建构现代性的学术群体，早期以蒋庆、陈明、康晓光等学者为主要代表。近年来“大陆新儒家”兴起的一波潮流——“新康有为主义”以曾亦、干春松、唐文明等学者为主要代表。

而作为批评的一方，萧武、鞠曦、葛兆光、纪赟等人强烈抨击了“大陆新儒家”的政治与儒教诉求，肖强与杜运辉亦分别立足于现实政治架构与坚持马克思主义主导地位的角度对“大陆新儒家”的主张提出了批评。葛兆光的观点引起了齐义虎、余东海、张晚林、丁纪等多位儒家学者的回应。对“大陆新儒家”给予同情性了解者，如任剑涛认为“大陆新儒家”的主张无法摆脱“高不成低不就”的尴尬，毛朝晖则倡导借鉴新加坡经验修正“大陆新儒家”的现代性主张。

对现代性的追求是中华民族百余年来孜孜以求的目标，对“大陆新儒家”的关注与批评展现了以传统的儒家资源建构中华民族现代性过程中的思想交锋，本身就表明了儒家思想具有现代性价值。可以预见，有关“大陆新儒家”的争议还将持续相当长的时间。

（五）敦和基金会探索国学领域机构发展模式，诸多民间儒家社会组织获得助力

怀揣着文化梦想，一心致力于国学传承事业，却因为机构治理、募款能力有限，缺乏同行或跨界的交流平台等原因导致生存状况不稳定，行政办公经费紧张，处于孤掌难鸣的境地，这是当前国内许多致力于开展国学传承的社会组织所面临的共同困境。

2016年起，敦和基金会的聚焦文化领域，资助弘扬和践行中华优秀传统文化的公益组织与研究机构，致力于为开展国学传承的各类社会组织提供资金以及其他配套支持，促进组织个体成长及交流合作，探索国学领域行之有效的资助模式，提升国学传承系统效率。2017年，种子基金再次资助了包括河北省儒学会、曲阜国学院、上海秋霞圃传统文化研究院、儒家网等15家民间国学社会组织，助力其健康发展，激发其创新活力。11月9日，“敦和·莲子计划——书院及传统文化教育传播项目扶持基金”在北京正式启动，旨在支持包含书院在内的传统文化教育、传播推广机构中的优秀项目。

根据敦和基金会的战略构想，就是将通过包括种子基金计划在内的各类项目，致力于提升教化系统，并通过优化整个教化系统追求整体的效率，形成一个平衡的、健康的生态系统，最终达到弘扬中华文化、促进人类和谐的目标。由此可见，敦和基金会的目标不可谓不宏大，行动不可谓不有力，值得期待。

（六）康晓光批判“公益商业化”，捍卫儒家公益之道

改革开放以来，伴随着市场经济的发展，现代公益慈善事业也迅猛发展，但公益与商业关系问题日益深化，亦日益激化，已经发展成为一个真正的“时代问题”。2017年，中国公益界领袖人物徐永光出版《公益向右，商业向左》专著，对这个问题给出了自己的看法，引发高度关注。9月14日，大陆新儒家代表人物康晓光发表《驳“永光谬论”——评徐永光〈公益向右，商业向左〉》一文，向“公益商业化”发出“檄文”，在社会领域掀起轩然大波，引起公益行业关于“公益市场化”“社会企业”等相关话题的大讨论，并入选“2017中国公益年会”发布的2017年度十大公益新闻。

康文认为“永光谬论”是属于这个时代的“谬论”，也是这个时代的悲哀。这种谬论严重地违背了儒家的核心价值，既消解了“君子”与“小人”的区别，因此不承认“义利之辨”，甚至也不再存在“人禽之辨”，从而在根本上否定人的“仁爱之心”，否定人利他的可能性。

康晓光以“自反而缩，虽千万人，吾往矣”的大丈夫气概，面对汹汹时代浪潮，以一己之力力挽狂澜，从理论上、根本上厘清公益与商业关系，以此明辨是非、正本清源，极力呼吁弘扬传统儒家之“道”以驾驭现代商业之“术”，可谓儒门卫道士发出的公益宣言。

（七）阳明学不断升温，儒学已成为当代可供选择的资源

近年来，阳明学逐渐成为大众聚焦的热点，2017年仍旧热度不减。“人类智慧与共同命运——中国阳明心学高峰论坛”、“山东省中华文化公开课（阳明学公开课系列）”、“第五届知行论坛暨文化复兴与阳明学的当代传承发展国际学术大会”、“纪念王阳明诞辰545周年国际学术研讨会”、“阳明学文献与思想研讨会”等

有关阳明学的会议相继召开，表明了“阳明学热”这一现象在 2017 年的持续存在。

“阳明学热”并不仅仅表现在学术界，而且在民间和企业家中产生了广泛的影响，从而更加突出了阳明心学在当代的价值。中国经济经历了近四十年的高速发展，金钱崇拜、价值迷失、人伦败坏等等问题越来越严重，人们开始回到传统思想中去寻求解决的资源。王阳明提出的“致良知”、“知行合一”等思想使人们在这个越发庸俗的时代可以感受到“心”的力量，同时也暗合了执政层提出的“文化自信”。

尽管有董平、吴震、朱承等学者指出当下的“阳明学热”存在着表面化和“心灵鸡汤”化等缺陷，但是民间的需求并不与学术界的要求同步。从积极的方面看，“阳明学热”意味着儒学逐渐进入到了当代人的可供选择的的思想资源中，预示着儒学将成为更多中国人接受的生活方式。

（八）学者持续倡议中国儒学学科建设，研究启动儒学教材编纂

近年来，倡导儒学学科体系的建设的呼声越来越强烈。2017 年，与年初两办出台《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》的“加强中华优秀传统文化相关学科建设”的要求相呼应，四川大学国际儒学研究院于 3 月 5 日再次聚集相关学者，召开中国儒学学科建设暨教材编纂座谈会。无独有偶。9 月 16 日，中国儒学教材编纂座谈会在北京中国国学中心举行，中国儒学教材编纂计划首批成果由儒学通论（“八通”）、经典研读、专题研究三部分内容构成。

至此可见，儒学学科建设的议题已由倡议“高校将儒学设立为一级学科”递进为“儒学学科如何建设”、“儒学教材如何编撰”，是为构建中国儒学的学科体系、学术体系和话语体系的开端，势必将会推动儒学学科的建设，完善儒学教育体系，从而全面推动儒学复兴的发展。

（九）中伊开展文化学术交流，推进“儒伊对话”接续回儒传统

1 月 8 日，由河北大学伊斯兰国家社会发展研究中心、伊朗德黑兰书城联合主办，河北大学新闻传播学院承办的“孔子与萨迪在当代——文化巨人以及他们背后的文化”国际学术研讨会在历史文化名城保定召开。伊朗萨迪学研究中心、河北省传媒与社会发展研究中心、伊朗驻华使馆文化处、云南大学伊朗研究中心、中国“一带一路”沿线国家研究智库联盟协办了研讨会，儒家网、端庄书院、中华儒士社等多家文化单位对研讨会提供了支持。

10 月 30 日，由国际儒学联合会、伊朗阿拉梅·塔巴塔伊大学和北京外国语大学共同主办的“国际儒学论坛——中国文明与伊朗文明对话”在伊朗首都德黑兰举行。在为期两天的对话活动中，来自中国、伊朗、日本、法国等国家的 100 多名专家学者，围绕儒家思想与伊朗古代伦理学的比较研究、古代丝绸之路与中伊文明交流的历史及启示、今日“一带一路”倡议的背景和意义、波斯语与伊朗文学在中国的现状、今昔中伊文化科技交往机制探析等多项议题开展学术交流。

消除“文明的冲突”的杂音，促进和而不同、兼收并蓄的文明交流，既是“孔子与萨迪在当代”的共同心愿，又是“中国文明与伊朗文明对话”在新时代应当担负的新使命。推进“儒伊对话”，接续回儒传统，有助于今人探寻伊斯兰教中国化的基本路径，增强中华民族共同体意识，促进中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展。

（十）孔子诞辰祭祀活动地域范围迅速扩大，祭礼仪式日益完善

与往年相比，国内 2017 年的纪念孔子诞辰活动无论从数量、质量较往年相比都有大幅度突破，仪式越来越规范完善，大到各省会城市、县市区，小到街镇乡村，均有消息传出，参与组织包括官方组织、中小学、大学以及民间团体，而且政府日益成为主导方。

放眼国际，如美国首届孔子国际文化节举办祭孔仪式、日本长崎和冲绳孔庙举办释奠礼、澳大利亚堪培拉首次举行祭孔大典、韩国沃川郡青山乡校举办秋季祭孔、缅甸曼德勒孔教学校隆重举办祭孔仪式暨教师节庆祝活动、印尼举办 2017 年世界孔教（儒教）大会、新加坡南洋孔教会举办至圣先师孔子 2568 年圣诞暨南洋孔教会 103 周年庆典等等，格外引人注目，充分说明了孔子思想的普世价值。

中国孔子基金会发起成立的全球祭孔联盟，中国孔子网融媒体联合全国多家电视台和网媒，于 9 月 28 日举行“2017 全球同祭孔”活动，同步直播了全球 20 多家祭孔联盟单位的祭孔大典，对在全国甚至世界范围内普及祭孔规范，传播儒家文化，实现文明教化等，都起到了宏远而深刻的意义。

元旦献词：富而好礼，强而不霸，文化自信，明德天下

儒家网 2018 元旦献词：

富而好礼，强而不霸，文化自信，明德天下

春夏秋冬，四时轮替；甲子癸亥，周而复始。不知不觉，2017 年就要过去了，我们即将迎来 2018。回首 100 年前的 1918，第一次世界大战刚刚结束，中国虽然是战胜国，却依旧无力维护自己的国家权益，只因为那时的我们军阀割据，积贫积弱。10 年前的 2008，一场北京奥运会惊艳了世界，新中国只用了两代人的时间就走完了西方两三百年的发展历程，不仅成功实现了国家的现代化转型，更开启了民族复兴的伟大新征程。

中国几千年的历史起起伏伏、兴衰成败，但每一次劫难后我们都能浴火重生、再造辉煌。以千年大历史的视野审视近代百年的小历史，如今的我们又一次走出了屈辱苦难的历史低谷，正朝着下一个文明巅峰砥砺前行。这其中既体现了中华民族勤劳勇敢、自强不息的民族精神，更彰显了中华文明百折不挠、刚柔相济的文明韧性。

2018 年的中国会变成什么样子？中共十九大描绘的蓝图是走进新时代，向着美好生活奋发前行。2018 注定将是不平凡的一年，未来的历史或许会称之为新时代元年。

何谓新时代？从毛泽东的政治建国，到邓小平的经济富国，再到习近平的文明兴国，可以看作新中国现代化建设的三部曲。新时代的中国，不再满足于粗放型的数量发展，而是更加注重质量提升；不再仅仅追求效率，而是更加重视公平；不再只盯住物质进步，而且更加关注精神安顿。从十八大的四个自信到十九大的四个自信，见证了中国文明意识之逐步觉醒。

所谓道路自信，也就是改革开放之路，不过是 40 年的自信；所谓制度自信，主要指社会主义制度，不到 70 年的自信；所谓理论自信，上溯到马克思主义，以 1848 年《共产党宣言》发表为标志，也就是 170 年的自信；而文化自信，根植于中国是世界上唯一一个没有断绝过的文明古国，乃是 5000 年的自信。如果说道路是方法，制度是框架，理论是旗帜，那么文化就是基因。以房子为譬，道路是出入的门户，制度是支撑的梁柱，理论是决定高度的屋顶，文化则是承载这一切的地基。所以习近平主席说：“文化自信，是更基础、更广泛、更深厚的自信。”

何谓美好生活？首先要均富，不能两极分化；其次要好礼，不能为富不仁；再次要敬天，不能违背天道。富而好礼，强而不霸，文化自信，明德天下，加在一起才是我们所要追求的“富-强-文-明”。

新时代的意义就在于，我们已经走到了从追赶西方到超越西方的临界点。这个超越不仅是经济、军事、科技等硬实力的超越，更是文化软实力的超越。虽然在发展过程中我们还有许多不尽如人意的地方，但大方向是正确的。复兴传统文化，融铸古今中西，中国在民族崛起的过程中也将给世界贡献一份不同于以往西方模式的美好生活新愿景。

路漫漫其修远兮，但出发的起点就在 2018。

（儒家网敬献，齐义虎执笔）

◆思想

【吴启讷】边疆政治与中国的近代转型——对中国近代史上边疆、族群历史书写的再思考

边疆政治与中国的近代转型——对中国近代史上边疆、族群历史书写的再思考

作者：吴启讷（台湾“中央”研究院近代史研究所副研究员，史学博士）

来源：《原道》第 32 辑，陈明、朱汉民主编，湖南大学出版社 2017 年出版

时间：孔子二五六八年岁次丁酉十一月初十日戊子

耶稣 2017 年 12 月 27 日

内容提要：中国自 16 世纪中期开始在自身的历史演进中浮现出近代性，使得王朝由“文明”型态的国家开始转型为“领土国家”。列强改变了中国在东亚政治中地位，则成为中国“主权国家”“民族国家”化的动力：国家对外的定义和内部臣民的定义都必须清晰化，原本的多元帝国需要转变为内外分明的民族—国家；但中国传统的核心内容，尤其是多元性，也必须得到保存，只是它的外在形式不得不有所变化。即使近代中国的革命政治势力奋力模仿包括“种族革命”“一民族—国家”等模式在内的西式近代化，最终仍然无法彻底摆脱中国自身历史演进的逻辑，无法彻底拆解中国自身历史演进过程所建立的族群政治架构。如果从世界史的角度来写中国史，将非汉人群体和“边疆”置于中心，观察在“现代化”“革命”与“战争”等话语下的“边疆”和“族群”现象，边疆史和族群史在近代史研究中的意义和比重将会明显增加。

关键词：边疆政治；族群政治；近代性；民族国家；现代化；

边疆政治史、族群政治史在中国史研究中长期处在边缘地带。但在近代中国历史上，边疆政治、族群政治却空前地影响了中国的命运，形塑了中国的内在性质与外在呈现。早在 17 世纪，边疆政治、族群政治即是清朝国家建构的重要基石；20 世纪初，满、汉菁英又揭橥“五族共和”的主张，试图挽救濒危的清朝，最终甚至以放弃政权的代价，换取中华民国接受“五族共和”的立国原则；“五族共和”也是中华人民共和国体制下“中华民族多元一体格局”的嚆矢。

从 19 世纪起，列强也是从中国的边疆政治和族群政治入手，试图摧毁此前以中国王朝为核心的传统东亚政治秩序，进而肢解王朝中国。为此，日本、俄国和西方的中国古代史与近代史研究，有意选择与中国史学不同的视角。近年来，累积近一个世纪的这类研究开始影响华人圈的中国近代史研究，随之而来并不断发酵的，也包含西方中心史观或者经过精心包装的西方中心史观。

从边疆政治、族群政治的角度观察中国近代史，关照近代中国的转型议题，除了刺激历史研究在“民族国家建构”议题上的再思考之外，也激发我们对于现代化、革命、战争与文化等议题的重新思考。本文有意针对

涉及中国近代转型的九个方面的议题，提出一点初步的思考，抛砖引玉，希望从不同角度引起对中国近代史书写的新关注。这九个议题分别是：1.边疆政治、族群政治与近代性；2.列强所推行的民族国家秩序与中国的边疆政治、族群政治；3.“主权国家”与边疆政治、族群政治；4.王朝遗产与边疆政治、族群政治；5.边疆和少数民族群连结中国与世界；6.边疆转变为边界：人的因素；7.“现代化”与边疆政治、族群政治；8.“革命”与边疆政治、族群政治；9.战争与边疆政治、族群政治。

一、边疆政治、族群政治与近代性

清朝结合明朝与内亚两种政治模式的有效成分，在扩大并巩固东亚传统国际秩序的同时，部分改变了传统朝廷与臣民的关系模式，加快了传统中国的近代转型。这样做的代价，是正式将族群政治推到中国政治的中心舞台。换句话说，从一个角度看，族群政治成为中国政治的核心内容。

假如我们同意，中国自16世纪中期开始在自身的历史演进中浮现出某种“近代性”，那么，这种性质的外观标志之一，就是王朝第一次尝试不仅从战略上，也从国家政治制度架构、政治制度体系的角度翻转传统农业王朝长期面临内亚游牧势力威胁的局面，从战略和制度层面改善王朝在地缘政治上的重要缺陷。这一努力，使得王朝由“文明”型态的国家开始转型为“领土国家”。

自13世纪后期蒙古人入主中原开始，中国王朝的世界观开始转变，标志之一是，蒙古统治者不再沿用中国历朝以西周封国、地域名称为国号的传统，而改采寓含时空无限而一统之意的“元”为国号（这一改变成为明、清二代的范例）。元朝在某种程度上主导了13-14世纪的初始全球化，而其从广袤的欧亚大陆其余部分带到中国的多元文化因素，被它的汉人继承者明朝接受。明朝的政治文化不仅沾染到内亚的因素，也将经有元一季模糊化的夷夏界线接收下来，明朝在西藏、西南和东北方向的经营，已然朝经济一体化的方向移动。从明朝中期开始，在中原王朝与外界的互动中，西方的因素急遽增加。西方因素不仅来自东部沿海，也来自与中亚、南亚接壤，或为明朝边疆，或为明朝藩属的王朝陆上边缘地区。西方的扩张，在其外表上拥有海洋贸易、（以经济贸易为核心功能的）都市化、近代工业和火器军事等技术特征，但其核心内容却是迥异于亚洲传统的政治制度和政治秩序。这种政治秩序体系的扩张，对于东亚传统国际秩序构成了前所未有的威胁。即使是在近代早期，缅甸史上对中国构成威胁的两个重要王朝，在一定程度上即崛起于印度洋西东贸易之中，而活跃于印度洋的葡萄牙人甚至直接参与了万历明缅战争和乾隆清缅战争；俄国从陆地上向亚洲扩张也对中国王朝与蒙古各部和东西伯利亚的关系造成重大威胁。清朝真正警觉到中国主导的“天下”秩序遭受挑战，乃于《尼布楚条约》中界定“中”“外”的界限，将原本一同归类在“外藩”的蒙古与俄罗斯明确分隔在线的两侧。

有关清朝的边疆政治和族群政治，有三个需要深入观察和讨论的焦点。

第一，面对清朝将“满、蒙、回、藏”正式纳入国家的政治体系、权力体系内，五个族群间的政治关联与互动，构成了清朝战略安全的有机防线，因而共同构成清朝整体政治制度不可或缺的部份。可以说，早在17-18世纪期间“五族共和”格局即已实质形成。这样，满洲菁英在20世纪初试图用“五族共和”的论述对抗汉族民族主义革命派“驱逐鞑虏”的种族主义论述，他们所揭橥的不过是清朝的国策而已。如恒钧、乌泽声等留日满蒙旗人在东京创办《大同报》，不久又在北京创办了性质相同的《北京大同日报》，提倡“满汉人民平等、统合满、汉、蒙、回、藏为一大国民”。并且结合民族与立宪政治议题认定，满汉问题之所以出现，是由于满汉在政治、经济、军事、法律上都不平等之故，而归根结底又是君主专制独裁造成的恶果。因此，要想根本解决民族问题，就必须改革政治，实行君主立宪政体，开设国会。[1]旗人菁英同样强调满、汉乃至蒙古人之间内在的联系与一体性。满人御史贵秀指，“时至今日竟言合群保种矣，中国之利害满与汉共焉者也。夫同舟共济，吴越尚且一家，况满汉共戴一君主，共为此国民，衣服同制，文字同形，言语同声，所异者不

过满人有旗分无省分，汉人有省分无旗分耳”。[2]留日旗人更具体论证中国境内各民族融合为一体的必然性与现实可能，指出中国各民族，尤其是满汉两族，具有共同的命运、利益与责任。乌泽声认定，“国兴则同受其福，国亡则俱蒙其祸，利害相共，祸福相倚，断无利于此而害于彼之理。……又岂独满汉为然也。凡居于我中国之土地，为我中国之国民者，无论蒙、藏、回、苗，亦莫不然。我有同一之利害，即亦不可放弃救国之责任也”。[3]不仅满、汉，整个“中国之人民，皆同民族异种族之国民也”，“准之历史之实例，则为同一之民族；准之列强之大势，则受同一之迫害，以此二端，则已足系定其国民的关系矣”。穆都哩为文称，“盖民族之成，国民之合，其绝大之原因，全由于外部之压迫及利害之均等，而他种之原因，则一缘于居于同一之土地，一缘于相安于一政治之下。至于言语、风俗习惯，虽为成立民族及国民之要素，然有时不以此而亦能判定其为某国之国民。若专以风俗、言语等而定民族之异同，则英人与美人之问题，必难解决矣。虽然，中国之人民皆同民族而异种族之国民也，言语、风俗间有不同之点，有时而同化也。故同化者，亦造就新民族之一要素。以满汉两方面而言，则已混同而不可复分，推之及于蒙回藏，则其大多数虽未收同化之效，而其近于内地之人民，则其言语风俗已一于内地之人民。虽欲使其不同已不可得矣。再加以经营，施之以教育，则数年以后可用者将不遑计。不然，委之于不显，或奴隶视之，则三年之后，其地必非我有。”[4]还有人引证日人高田早苗之民族要素说，即“同一的言语；同一土地住所、生活职业及共同政治之下；同一宗教；人种之混同”，直指满汉事实上是一个民族。因为民族与种族不同，民族是“历史的产物也，随时而变化，因世而进化……故民族以文明同一而团结，而种族则以统一之血系为根据，此民族与种族又不可不分也”。因此，“满汉至今日则成同民族异种族之国民矣”。[5]在这样的认知下，留日旗人在其他场合更多次诤称“我汉、满、蒙、回、藏四万万同胞”。[6]

第二，中国历史开始呈现近代性，并不是对西欧近代社会的被迫或者主动的模仿；中国自身的近代化源自中国自身的历史经验，源自中国历史独特的动力与独特的演变逻辑。16世纪中期以来中原—内亚的商业连结，包括山西、湖北、安徽、天津等地的商人与蒙古、云南、新疆、西藏区域的互动，成为中国核心区域与边缘区域结成整体国内市场的经济动力；而中国经济藉着规模空前的市场连结，超越了农业和游牧分割的状态。质言之，中国经济、社会的近代转型也有类似“海洋化”的现象，但“边疆”才是中国的海洋。而这种“海洋化”并不简单等同于新清史所描述的“类似英、俄的殖民扩张”，比较接近事实的描述应该是：清朝将中国历史上边疆与中原的长期互动合并，使得长城成为中国的腹地，北京成为国家真正的中心。

第三，“新清史”强调清朝的内亚文化与政治渊源，并将这一渊源与清朝对汉人的统治视为一种对立的“二元”结构。这种观点低估了这样一个事实：满洲统治集团入关之前，即已确定夺取“中国”之“正统”的目标，要达成这样的目标，除了利用汉人农耕地区可靠的人力与物质资源，建立坚固的统治基础之外，别无其他选择。基于这一建立在政权根本利益基础之上的立场，清朝族群政治的核心内容，乃确立在蒙古议题之上，具体而言，是“中原-满汉”与“游牧-蒙古”之间的竞争、合作关系。为了主导这一关系的方向，满洲朝廷乃利用满蒙之间的连姻笼络蒙古人；利用满—蒙共同信仰的藏传佛教，引进西藏因素削弱和控制蒙古人；联合喀尔喀蒙古打击准噶尔蒙古，在这一系列关系中，满汉双方的利益取得了高度一致。[7]为了维护整体族群政治结构的稳定，清朝只能不断强化满汉之间这种利害相同、荣辱与共的利益共同体关系。满洲统治者在西部山区推行“改土归流”，即是在长期有利于清朝统治的前提下，直接嘉惠了汉人移民。

“新清史”强调清朝“二元”结构的观点，显然低估了清朝以前中国历代王朝的内亚关联，以及中国历代郡县制与封建制长期并行的史实。自西汉以来，朝廷因统治力辐射范围的限制，只能在汉人集中的农业区域实行郡县直接统治，在边远、非汉人集中的区域封建当地上层，实行间接统治。这两种制度固然不一致，但却构成了中国王朝政治完整的政治架构。[8]

二、列强所推行的民族国家秩序与中国的边疆政治、族群政治

西方对近代中国的挑战，恰是以中国的边疆政治和族群政治为切入点。因而，要观察近代史上西方对中国

本身历史进程的影响，将中国的边疆政治史和族群政治史作为起点，有其必要。早在 17 世纪中期，俄国即利用蒙古与清朝间尚未完全确定的关系性质，试图控制与中国有着长期历史和文化关联的中亚和东西伯利亚；19 世纪的英国则利用了藏人、突厥穆斯林与清朝的关系，试图控制西藏与新疆南部；19 世纪末 20 世纪初的日本更利用其与琉球、朝鲜、满、蒙的地缘、历史和文化关联，意欲全面取代中国在传统东亚国际秩序中的主导地位。

“民族国家”（Nation-State）体系在 19 世纪后期越出西欧，进入东欧和亚洲。这个过程当然是西欧列强主导的。就中国的例子而言，西方和日本都是试图透过赋予中国藩属和边疆非汉人群体以民族国家的性质，来瓦解中国主导的，以朝贡为外在形式的多元礼仪制度和其背后内在的东亚传统政治秩序。

中国在东亚政治中地位的改变，成为中国“主权国家”“民族国家”化的动力。与此同时，中国并不甘于无条件接受西方的“nation”观念与“nation”体制，[9]而是立足于中国边疆政治与族群政治的现实，承认中国内部各族群间的历史与文化差异，同时建立“五族”和（“五族”之上的）“国族”概念，在边疆政治中延续族群有条件自治的传统。这一抉择，成为 1950 年代中国大陆从事“民族识别”，推行“民族区域自治”制度的滥觞。[10]

三、“主权国家”与族群政治

尽管已经设立了前提条件，面对从规模、技术到性质，种种前所未有的外来威胁，清朝为维护王朝的政治势力和利益范围，被迫，或主动改采列强的国际政治规则，试图将自身转型为近代史意义上的“主权国家”“民族国家”，于 20 世纪初推行“新政”，试图将内部并行的两种政治制度统一为一种政治制度，导致奠基于清朝“五族共和”概念之上的“中华民族”“中国国民”与“中国各族人民”概念的形成。19 世纪中期开始，列强对清朝势力范围和国土的蚕食鲸吞，使得清朝必须援引西方列强本身的规则，说服西方相信自己的主权国家性质；同时也有意说服并动员其臣民：一方面，国家对外的定义和内部臣民的定义都必须清晰化，原本的多元帝国需要转变为内外分明的民族—国家（Nation-State）；另一方面，中国传统的核心内容，尤其是多元性，也必须得到保存，只是它的外在形式不得不有所变化。

四、王朝遗产的继承与边疆政治、族群政治

19 世纪中期，中国知识分子出现了“亡国灭种”的危机感，其中一部分人将中国的危机归咎于中国内部“异族”的统治。这种认知，在 20 世纪初发展成为汉民族主义；抱持汉民族主义思想者，多数转化为“革命派”，主张发动“种族革命”。[11]为此，孙中山明确主张“驱除鞑虏，恢复中华”。[12]维新派则警告，“革命派”的“排满”种族革命主张可能导致国家分裂。[13]维新派揭橥包容性的“中华民族”主张，强调中华民族“多元一体”的特质，[14]成为“五族共和”理论化的基础。[15]辛亥变局后，为继承清朝留下来的领土遗产，原本在革命派试图推翻清朝的过程中被设计为汉民族的民族国家的中华民国，最终接受了维新派的“五族共和”理论与清朝“五族共和”的政治设计和政治体制。这一结果显示，即使近代中国的“革命”政治势力奋力模仿包括“种族革命”“一民族一国家”等模式在内的西式近代化，最终仍然无法彻底摆脱中国自身历史演进的逻辑，无法彻底拆解中国自身历史演进过程所建立的族群政治架构。

五、边疆、少数民族连结中国与世界

如果从世界史的角度来写中国史，我们很难避免对于近代中国在世界当中的位置做出另有一番评估。

事实上，对于 16 世纪以后的“中国”（China）和汉人（Han-Chinese）而言，边疆（Frontier）和非汉人群体

(Ethnic Minorities)是“中国”与世界建立连结的桥梁。如果破除在地理上对“中原”位于“中心”的想象,将“边疆”都置于地缘视野的中心,以往的历史书写,尤其是近代史的书写将会发生根本改变。

16 世纪以降,中国与包括欧洲在内世界其他地区的来往大幅增加,这其中超过半数来自陆上边疆和边疆非汉人群体与中国以外国家、人民直接或间接接触的经验。龚自珍早已洞见乾隆皇帝攻击准噶尔的一个隐而未宣的动机,即乾隆早已感受到海洋与陆地关系反转的大势,设法让中国连结大陆另一侧的海洋。[16]没有“边疆”与非汉人族群,近代中国将无法与另一个海洋相连。

即以十四年抗战这一形塑中华民族最重大的历史事件观之,中国在世界范围内确立民族独立,中华民族最终形成,缺少边疆与非汉少数民族的参与,将是难以想象的。20 世纪 30-40 年代日本对中国的侵略,乃是以中国的少数民族为突破口,经由少数民族聚居的中国边疆深入中国的堂奥,抗战因而成为一场(包括少数民族在内,真正意义上的)全民被迫奋起抵抗外敌侵略的战争。中国的边疆少数民族聚居区域比汉人聚居区更早面对日本的渗透和侵略,边疆少数民族民众甚至比汉人更直接、更深入地参与对抗日本侵略的行动。值得注意的是,从中国国家整合的角度看,远离战火的新疆各族民众在强大政治力量的动员下,长期沉浸在抗日政治和抗日文化活动中,在一定程度上补充了该地因未接触 20 世纪前期影响中华民族形塑的几个重大历史事件和思想潮流,而未能与内地同步进入中国人意识逐步强化过程的缺憾。1942 年 2 月至 1945 年 5 月滇缅抗战期间,云南从抗战的大后方变为抗战的最前方,考验并加速了云南各非汉少数民族族群认同的建立。在各族军民的共同奋战下,云南成为中国最早将侵略者逐出国土之地。

如果从这个角度重写中国史,边疆史和族群史的地位将从陪衬变为不可或缺的主角之一,尤其是在近代史意义上的比重更会明显增加。

六、边疆转变为边界：人的因素

如果,再从世界史的角度来写中国史,对于非汉人群体而言,则汉人所谓的“边疆”就成为自身生活的中心,“中国”与“外国”都是外在的力量,传统的“边疆”转变为近代史上主权国家的“边界”的意义,只有在这个角度下才能够得到检视。例如,“两属”现象,从位于中国边疆的非汉人群体而言,乃是自身对外交往过程中,赖以生存的的政治策略。在近代晚期亚洲传统天下秩序即将遭到全面替代之际,边疆非汉人群体的不同抉择,成为形塑现代国家边界的关键要素,而边界史研究通常集中于国家间折冲樽俎的过程,鲜少从这一角度切入,等于排除了“人”的因素。现代亚洲普遍存在的“跨境民族”现象,与明清史上“藩属”的“两属”现象有密切关联,值得从历史的角度深度回溯。边界划定后的“跨境民族”现象,则在一方面凸显了源自西方的制度与亚洲传统的冲突,另一方面也为亚洲新兴民族国家间的关系保留了很多值得关注的可能。

七、“现代化”与族群政治

由于较汉人和“中国”更早接触列强,边疆非汉族群更早接触西方版本的“现代化”,西人版本的“现代化”,彰显出传统中国的“落后”,增加了非汉人的离心倾向。19 世纪后半期以来,中国边疆的分离主义运动之中,“现代化”因素扮演了一定的角色。但另一方面,“现代化”的影响仅及于上层,深植边疆非汉族群传统文化中的亚洲价值传统,仍有其巨大惯性;基层民众较为传统的生活状态,迫使其仍有必要维持与汉人农业社会的连结,这两个因素,在很大程度上扮演了牵制边疆离心倾向的决定性角色。

近年来,针对昆明、拉萨、喀什、迪化、伊宁、满洲里等地的城市史研究,显示出这些城市在 20 世纪初期(或可称之为)“半殖民地现代化”的景象;对于滇军、藏军等地方武装的军事史研究,显示出这些区域对于“现代化”的优先选择,对于土默特蒙古和东北蒙古人中的“现代”教育的研究,也显示出内蒙古菁英观念

的巨变，这些都远超出以往中国近代史研究中的刻板印象。在今日的中华人民共和国 56 个“少数民族”中，朝鲜族的教育程度超越汉族名列第一，不能不追溯到日本扶持“满洲国”过程中赋予朝鲜裔的角色。[17]

与此相关，从第二次世界大战结束，到 20 世纪 60-70 年代亚非各国脱离殖民统治后，亚非各国内部又出现纷繁的“后殖民”现象，包括对殖民者和殖民意识型态的眷恋，都使得近代史研究有义务针对“现代化”带来的以“现代化”为外观的西方思想殖民做出深究。

八、“革命”与边疆政治、族群政治

在近代中国的边疆政治、族群政治中，“革命”是另一形式的黏合剂。无论是清朝末年被赋予“现代”和“进步”意义的“五族共和”主张，还是中国国民党的“民族革命”“民族自治”宣示，抑或中国共产党“民族自决”“民族平等”“民族解放”宣示，背后隐藏的终极目标，还是“全民族共同解放”。[18]

清末以来，“革命”成为流行话语，边疆与非汉人群体也未能免俗。“五族共和”作为清末满人的口号，暗含为清朝的族群关系体系套上“进步”外观的意图。共和肇建，“五族共和”正好变身成为共和的核心内容，议会政治则成为陪衬；民国肇建，国民党抛弃了“驱除鞑虏”的主张，但却改尊扶持—同化—国民革命的新论述，并且逐渐将中华民族本身视为“国族”，也是民族解放的唯一主体；共产党认为“民族问题从根本上说是阶级问题”，将汉人被压迫阶级与所有少数民族被压迫阶级连结在一起，最终以“阶级革命”“阶级解放”达成了“共同解放”。尽管“革命”话语替代了“民族”话语，其背后传统的价值依然存在。

清朝早已意识到族群政治资源的价值，但它利用这一资源的方式，以传统为主，长期有效。直到清末，为平息“新政”在边疆引发的反弹，才为“五族”的政治结构加上“共和”的新冠冕；[19]北洋政府对族群政治的经验，基本上承袭自清朝，但也敏感地嗅到威尔逊“民族自决”主张对于中国的价值，立即将之与整体中国的去殖民化连结起来。相较之下，出身南方的国民党对于族群政治和边疆事务十分陌生，基本上无从动员，直到抗战，才因将整个国家政治机构移往西部，意外地获得了某些边疆经验，也需要动员西部的族群政治资源。中国共产党则在长征途中获得与少数民族密切接触的空前经验，对于它在延安时期揭橥有吸引力、可实践的族群论述有莫大的帮助，更为其于建立国家政权后推动“民族识别”和“民族区域自治制度”两项族群政策奠定了基础。

当然，我们必须承认，“革命”的话语带有左派性质，它至少承认多元的存在与价值；但左派执政后，在革命理想上跳票，似乎也是历史的常态。

九、战争与边疆政治、族群政治

战争，尤其是现代战争，是塑造“国族”认同的重要工具。从 16 世纪末开始，中国的内外战争几乎都留下了外国势力介入的印记。这一系列的战争，不仅影响到了近代中国政治的核心内容，也改变了包括汉人和非汉人族群在内的王朝臣民与“中国”的关系。

在中国近代史上，抗战与中华民族的形塑有着重大关连。在这场规模空前的战争中，边疆与非汉少数民族第一次经历生死与共、命运相连的情境，开始共同推动中华民族多元一体的论述。当然，这个过程是曲折、复杂的。

伴随第二次世界大战结束，亚洲国家纷纷脱离殖民宗主国的宰制，开启转型为近代民族国家的进程。70 年过去了，其中多数国家仍然陷于国内严重的种族、宗教冲突之中，难谓转型成功。与多数亚洲国家相较，

中国从未完整沦为单一列强的殖民地，但在第二次世界大战前夜，提早遭受到出身亚洲的新兴帝国——日本的侵略，这一不幸，使得中国人比其他亚洲殖民地人民更早投入反抗帝国主义和殖民主义的斗争，将危机化为转机，恢复了被日本占领的国土，更从思想、文化、政治、军事和经济各个角度加强了由各民族组成的国族——中华民族的认同和团结，构筑起中华民族的民族国家。

日本发动“九一八”事变，占据中国东北，进窥内蒙古以至关内，即以“民族自决”相号召，建立“满洲国”，同时在“满洲国”范围内运用“五族协和”的口号，动员非汉人族群，抵销汉人反满抗日的能量；其后，进一步发起扶持、操控内蒙古自治、独立运动；介入新疆穆斯林反抗汉人行动；并藉宗教联系笼络西藏。“七七”事变前后，日本鼓吹汉语穆斯林建国，在侵华战争中分化回汉关系；并与其盟国暹罗合作，试图以“泛泰主义”渗透广西、云南；1941年，日军实施南进政策，占领中南半岛，于次年5月进占中国云南西部边地。但是，由于日本始终立足于征服者的地位，对于中国长久而复杂的族群政治史也缺少深入的理解，其高调动员并未在大部分中国少数民族间造成深度的影响，不足以全面瓦解中国古代王朝长期延续和近代中国国族建构过程之下的国家政治结构。

在日本的军事与政治威胁面前，国民党领导的中国政府、地方政治势力和中国共产党等政治力量并未坐以待毙，他们也以各自的方式，展开对少数民族的动员。这样的动员，在一定程度上，较为贴近少数民族自身（包括族群意识和国家意识同步建构在内）的民族化过程的节奏，较为贴近少数民族对于自身利益与中国、日本之间利益关系的切身感受，因而与少数民族自发的抗日行动有所衔接，结成对抗日本军事、政治攻势的共同阵线。从包含“国族”与“族群”两重含意的“民族”角度来看，抗战可被视为中国历史上第一次“全民”动员的战争。

相较于汉人聚居的内地省分，边疆和非汉人群体与抗战之间，有更多超越军事层面的连结。广袤的西南、西北地区，从荒远落后的边鄙一跃成为接近国家政治核心的战略、经济、文化要地，步入以“边疆开发”为名目的近代化进程。尽管在这样的进程背后隐藏着突发人为因素下的不稳定突变，还隐藏着“国难”与“国难财”的道德冲突；西南、西北边疆的非汉人群体更面临在汉人的国族认同与边界另一侧血缘、文化近亲的国族认同之间做出选择的严峻考验，[20]这些“边鄙”之地无疑步入了近代中国文化、经济、政治演进的共同轨道，当地人民与内地、沿海人民间的互动和相互了解也达到前所未有的程度，汉人与少数民族各方都创造性地延续、更新了历史上的互动，“我们中国人”的观念由抽象转为具体。最值得注意的是，在新的互动、融合的过程中，少数民族主动、创造性地参与其中的机会和比例显著提升，中华民族的包容力和凝聚力也随之进一步提升。

抗日战争期间，国民党和国民政府的政治、军事实力不足，组织效能和动员能力不足，或者需要透过与清末民初以来形成的地方军政势力的利益交换，来编织党国的权力网络；或者需要借用传统资源，一定程度上感化、羁縻那些无法直接控制的政治势力；或者，无法将少数群体利益的论述与中华民族国族论述作出有说服力的连结，只能期待战争状态下少数民族的利益与国家整体利益的权宜结合。这样，间接面对边疆非汉少数民族，国民党未能充分激发民众的国族意识，未能有效地将少数民族的政治资源转化为对自身的长期支持。但无论如何，国民政府面对中国由古代王朝国家向近代民族国家的转型过程，面对这个过程所遭遇的空前考验，以艰难重建的政治军事机构，在能力范围内尽最大的努力汲取边疆和少数民族的政治能量，未在困局面前向强敌妥协，其历史地位已然不可磨灭。

相较之下，共产党于抗战期间在其“敌后根据地”内展开真正意义上的制度创新与组织布建，动员民众，充实党的基层组织，将党的力量深入到社会的血脉中，弱化乃至消除了传统宗族组织和乡绅阶层对地方的控制，造成社会能量与政治力量间的有效互动。中共透过与少数民族民族自决、民族解放论述和族群现实而具体的利益巧妙接轨，将上述模式灵活应用到少数民族动员工作之上，将少数民族的政治资源转化为对自

身的支持。

无论从结果还是从过程来看，日本针对中国少数民族所从事的“工作”都归于失败。究其原因，首要在于，日本人并未在日本的利益与汉人以外的中国少数民族人民的利益间做出有效连结；而尽管国民政府的动员力和影响，在某种程度上都小于日本，甚至中共的动员力与影响，但古代王朝中国的多元族群、多元文化遗产、近代初步国族建构过程中庞大的惯性，都是阻碍日本与中国少数民族之间建立共同立场的障碍，而列强等外来势力的威胁，又催生出少数民族与中国国家之间共同利益的纽带。

在外国军事入侵面前，少数民族在某种角度和一定程度上体认到其利益与中国国家或其他中国政治力量间利益的一致性，将为桑梓、群体的生存奋斗与奉献国家连结起来，为抗战中的国家开辟了战略纵深地带和后方；为被围困的国家维持了通向盟邦和国际社会的最后生命线；为全民的奋战提供了人力和物资保障；更重要的，瓦解了日本分裂、拆解中华民族的图谋。同时，少数民族也藉由空前动员、参与现代战争的经验，提升了自身对现代社会的适应力。

中日战争对于近代中国的边疆事务、国族整合，对于中国的边疆地区本身和少数民族，都造成了意外而巨大的影响。战争爆发前，日本威胁的步步加剧，已迫使国民政府调整其国族论述，同时向蒙、藏等族群的自治要求做出妥协，事实承认“五族”以外其他更弱势少数民族的存在与他们的政治权力。[21]战争爆发后，日本占领了中国东部的政治、经济核心地区，国民政府被迫迁移到偏远多山，少数民族密集的西部。国民政府在西部重建了政治军事体系，并意外获得与少数民族间密切接触的空前经验，[22]包括动员少数民族政治资源支援抗战的需求和与少数民族间互动模式的重新建构。中国的少数民族本身，也在严格意义上真正获得与汉人生死一体，命运与共的历史经验，在自觉或不自觉的族群意识之外，建立了中华民族意识的雏形，正面推动了近代中国的国族建构、国家整合，以及境内非汉人人群身分的“中国国民”化与“少数民族”化。内蒙古人、维吾尔人、傣人等等由清朝的臣民转为中华民国的国民，又进一步转变为中华人民共和国的少数民族，是一类例子；中国东北的朝鲜人由境外移民转为“满洲国国民”，再转为中华民国境内的外国侨民，又进一步转变为中华人民共和国的少数民族，则是另外一类的例子。[23]

十、结语

讨论边疆政治、族群政治与中国的近代转型，不能不论及古代中国与现代中国的主体族群——汉人。毫无疑问，汉人与“中国”具有扩张的历史，也有沙文主义情结。我们不能认为汉人在道德上是优越的。然而，农耕定居的生活方式造成机动性和动员力的薄弱，使汉人和“中国”面对游牧威胁的时候，永远只能选择守势，“安定”是最高价值，这一结构性限制，使得汉人发展出节制性的政治文化（“王道”）。这样的价值观和政治文化，被出身边疆，又身为少数民族的满洲统治集团奉为圭臬，原因无他，满人换了位置就换了脑袋。差异在于，满洲统治集团从元、明的历史经验中开拓出空前广阔视野，面对西方迥异于亚洲传统的政治制度和政治秩序，开创出新的包容性、整合性政治体制，为现代中国定型为多元统一国家奠定了关键基础。

倒是汉人内部的很多菁英，一直徘徊在传统夷夏观与西方民族国家观两极之间，或者在历史论述中淡化乃至排除边疆、少数民族在中国历史与世界历史中的角色，将少数民族边缘化、异己化；或者长期抱持汉人中心主义的“同化”企图，窄化了“中华民族”内涵的扩展空间。这种倾向与 20 世纪以来在部分非汉族群中发展出来的民族主义和分离意识有异曲同工之妙，皆与中国近代转型过程中在边疆政治、族群政治方面的制度创新和演进方向背道而驰。

注释：

- [1] 见乌泽声：《大同报序》、恒钧：《中国之前途》，《大同报》第1号；乌泽声：《论开国会之利》，《大同报》第3号。《大同报》第3号还登载64位“本社名誉赞成员姓名”，其中满蒙旗人居80%以上，另有汉、汉回、土尔扈特蒙古等（如杨度、汪康年、土尔扈特郡王等）。
- [2] 《御史贵秀奏化除满汉畛域办法六条摺》，北京故宫博物院明清档案部编：《清末筹备立宪档案史料》下册，中华书局1979年版，第922页。
- [3] 乌泽声：《论开国会之利》，《大同报》第4号。
- [4] 见穆都哩：《蒙回藏与国会问题》，《大同报》第5号。
- [5] 见乌泽声：《满汉问题》，《大同报》第1号。
- [6] 《中国宪政讲习会意见书》，《大同报》第4号附录。
- [7] 吴启讷：《成也边关败也边关——杨应琚在西北与西南边疆的政治生涯》，蓝美华编：《汉人在边疆》，台北政治大学出版社2014年版，第69-87页。
- [8] 奥图曼帝国即缺乏这种型态的政治架构，其与立足于小亚细亚的拜占庭，乃至赛尔柱等“前朝”之间，并没有类似历代中国王朝“道统”和“社稷”的承继关系，中央集权化也不足，中心与边缘之间的关系极度松散。
- [9] 土耳其革命，即采取无条件比照西欧民族国家的模式，将奥图曼帝国直接转变为“民族国家”，国家赋予国民单一的“土耳其人”（“Turk”，即“突厥人”）身分，不承认库德（Kurd）等群体的差异，埋下现代土耳其族群冲突的因缘。
- [10] 吴启讷：《民族区域自治制度的历史与现实》，《文化纵横》2016年第1期。
- [11] 孙中山种族观的形成与他少年时期受到参与太平天国起事者“奉天讨胡”说的影响有关。参考姜义华《孙中山的民族主义和近代中国形成过程》，又见孙文：《支那保全分割论》，《江苏》1903年第6期。邹容在《革命军》中仿照法国革命所标举的“自由、平等、博爱”精神，设计了“中华共和国”的国体；但其所抱持的人种差别和种族复仇的观念，却又是违背“自由、平等、博爱”精神的。
- [12] 孙中山修正增补的《兴中会章程》（1895年）将兴中会的目标确定为“反清”，即“驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权”。
- [13] 康有为在《答南北美洲诸华商论中国可立宪不可革命书》（1902年）中，严厉警告革命派，主张将满洲人驱逐至其故地东北，其实是一种将中国置于印度式分裂小国之境，以至灭亡之道。
- [14] 梁启超的多元一体论有两个面向，其一，认定中华民族之下的各族群有天然的文化 and 历史关系；其二，承认这种关系之下仍存在诸多差异，尚不足以在现阶段熔铸一个无差别的大民族，但藉由建立民族国家，如美利坚之例，则足以在未来成为无差别的大民族。见梁启超：《变法通议》《论变法必自平满汉之界始》（1898年），《饮冰室合集》文集之一，中华书局1989年版，第77-83页；梁启超：《政治学大家伯伦知理学说》（1903年），《饮冰室合集》文集之十三，第75-76页。
- [15] “维新派”的民族理论是由梁启超建构与完善的。梁启超“中华民族”理论的前提，是承认中国境内各历史—文化群体之间原本存在的差异和多元现象，但同时也乐见其一体化的趋势。见梁启超：《政治学大家伯伦知理学说》（1903年），《饮冰室合集》文集之十三，第75-76页。学术界就“五族共和”口号来源的看法渐趋一致，即否定长久以来流行的“孙中山主张‘五族共和’”之说，确认维新派对这一口号的“版权”。见林冠群：《试论孙文‘五族共和’思想》，《中山思想与人文社会科学学术研讨会论文集》，民雄吴凤技术学院主办、台北“国父”纪念馆协办，2004年4月出版，第107-118页。“五族共和”一词的内涵及精神，首先系源于维新派基于推动君主立宪的考量，力主“必满汉不相排，然后蒙、回、藏、苗可内附，比六种族混为一民族的国民，然后可以立国”的主张而出现的。见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第3卷下册，北京三联书店1978年版，第125-126页。
- [16] 龚自珍谓：“今西极徼，至爱乌罕而止；北极徼，至乌梁海总管治而止。若干路，若水路，若大山小山、大川小川，若平地，皆非盛京、山东、闽、粤版图尽处即是海比。西域者，释典以为地中央，而古近谓之为西域矣。……世祖入关，尽有唐、尧以来南海，东南西北，设行省者十有八，方计二万里，积二百万里。古之有天下者，号称有天下，尚不能以有一海，……今圣朝既全有东南二海，又控制蒙古喀尔喀部

落，于北不可谓险。高宗皇帝又应天运而生，应天运而用武，则遂能以承祖宗之兵力，兼用东东北之众，开拓西边。远者距京师一万七千里，西藩属国尚不预，则是天遂将通西海乎？未可测矣”。见龚自珍：《西域置行省议》（1821年），《龚定盦全集类编》卷7，北平世界书局1937年影印。

[17] 日本人在“满洲国”内部针对朝鲜裔的策略是，推动其“皇民化”，冀其成为日本政治力量的延伸。日本占领东北之初，作为“五族”领导者的日本人仅居东北人口的1%，迫切需要可靠的羽翼，较早成为“日本国臣民”的朝鲜人，乃成为日本政策的首选。日本在中国东北制造“内鲜一体”“鲜满一如”的理论，论证自古朝鲜人与日本人同根同祖，现在都是天皇的子民；在政策上更让在中国东北的朝鲜裔成为拥有日本和“满洲国”双重国籍的“民族”，成为仅次于日本人的“协力者”，“准高等”族群，在政治、经济、教育等方面享有高于满汉民众的待遇。在朝鲜裔内部，以教育手段强化忠君（日本天皇）爱国（日本）观念，引导朝鲜人体会日韩合并的宗旨，与内地（日本）同胞互敬互爱。日本推动“内鲜融合”，实现“鲜人”日本化的具体措施，则包括以日语为国语，限制朝鲜语文的学习和使用；强力推动“创氏改名”，要求朝鲜裔放弃朝鲜式姓名，改用日式的复姓；鼓励“内鲜通婚”等。随着东北抗日武装蜂起，1938年9月，任满洲国间岛省省长的朝鲜裔人士李范益主张招募朝鲜青年，组成讨伐抗联的特设部队。特设部队从成立到解散期间，朝鲜裔官兵一马当先，“讨伐”抗日份子百次以上，“消灭”、逮捕、刑讯、强奸、抢劫、放火难以计数。参考吴启讷：《少数民族》，台湾“国史馆”。

[18] 吴启讷：《从国中之国到省中之省》，《两岸发展史研究》第4辑，第217-275页。

[19] 留日满蒙人士在“国民”观念的启示之下，对于中国族群关系“从多元到一体”的认知，对于民国建立后族群思想与族群政治发生过不可低估的影响。很多迹象表明，清朝统治者与以维新派为代表的清朝后期的汉族士大夫之间，取得了透过“变法维新”将王朝转化为近代国民国家的共识。立宪运动的“五族共和”族群论述事实上被晚清政府接纳，成为朝廷的官方族群政策。受到梁启超的影响，于出洋考察时特别关注族群问题的端方，在1906年向清廷呈递《请平满汉畛域密摺》，主张当局应面对国家在整体之下存在差异的现实，“先靖内讷”，“使诸族相忘，混成一体”。见端方：《请平满汉畛域密摺》，《端忠敏公奏稿》卷1，沈云龙主编，《近代中国史料丛刊》第10集，台北文海出版社1969年版。1907年7月31日，端方代奏李鸿才《条陈化满汉畛域办法八条摺》，主张为杜绝革命党“藉辞满汉”，发动革命，“莫若令满汉大同，消弭名称，浑融畛域。明示天下无重满轻汉之心，见诸事实，而不托诸空言”。具体办法包括“切实推行满汉通婚”“删除满汉分缺”“满人宜姓名并列”“驻防与征兵办法”等。见北京故宫博物院明清档案部编：《清末筹备立宪档案史料》下册，第915-917页。此摺上达后，清廷于8月10日特谕“内外各衙门妥议化除满汉畛域切实办法”。仅据《清末筹备立宪档案史料》一书所收，到1908年4月止，朝廷已收到20余件直接针对相关议题的奏折。上摺者，满洲4人；蒙古1人；汉人12人。满人端方和志锐对此问题格外关注，各上二摺。这些奏折，或对前述折子中的内容进行补充、将其具体化，或提出“撤旗”、立法等新建议。20世纪初，清廷已经开始将自身定位为合“五族”“五地”为一体的“中央”政府。清末社会“五族平等”“五族共和”“五族大同”等语，已流行于大小报端；五族组成国家的思潮也已流行于社会之中。见马先彦：《清末民初民族融合思潮考略》，《贵州民族研究》2002年第4期。1912年2月12日（宣统3年12月25日），隆裕皇太后颁布懿旨，宣布清室逊位。诏书中念兹在兹的是“总期人民安堵，海宇义安，仍合满汉蒙回藏五族完全领土为一大中华民国，予与皇帝……，亲见郅治之告成，岂不懿欤”。见中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第2辑，江苏古籍出版社1991年版，第72页。

[20] 抗战期间，汉人中出现为数众多的“汉奸”，少数民族面对日本威胁利诱，采行与之“合作”姿态者的比例也不下于汉人。

[21] 吴启讷：《蒋介石的中华民族论与中华民国的边疆自治实践》，黄自进、潘光哲主编：《蒋介石与现代中国的形塑》上册，台湾“中央”研究院近代史研究所2012年版，第161-212页。

[22] See Hsiao-ting Lin, *Modern China's Ethnic Frontiers* (New York: Routledge, 2011)

[23] 吴启讷：《对抗战的一点思考：抗战洗礼下少数民族的中华民族化》，黄自进编：《国共关系与中日战争》，台北稻乡出版社2016年版，第313-374页。

【集论】重估晚清思想：书写中国现代思想史的另一种可能（唐文明、许纪霖、陈正国、陈明等）

重估晚清思想：书写中国现代思想史的另一种可能

作者：唐文明、许纪霖、陈正国、陈明、江湄、黄克武、坂元弘子、陕庆、陆胤、陈壁生

来源：《思想》第 34 期，钱永祥主编，第 289-321 页，台湾联经出版事业公司 2017 年版

时间：孔子二五六八年岁次丁酉十月廿八日丙子

耶稣 2017 年 12 月 15 日

【编者按：2016 年 12 月 10-11 日，在清华大学召开了主题为「晚清思想中的中西新旧之争」的研讨会，本文为研讨会的总结发言，文字由何青翰整理，经各位与谈人与主持人唐文明修订成稿。】

唐文明（清华大学哲学系教授）：

我们的会议主题为何使用「中西新旧」，而非时下思想界习惯使用的「古今中西」？这是前面有人提出来的一个问题。首先，「中西新旧」的说法的确是晚清思想中原有的话语方式。其次，在我的理解中，「中西新旧」的说法表达了晚清思想本来的话语次序，即中西问题被置于首要地位，而新旧问题——也就是后来所说的古今问题——在很大程度上从属于中西问题。中西问题的首要性表明，在当时人们的心目中，「中」与「西」都意味着一个文明。很明显，若以国家相对，西方并非一个国家。进而言之，中西问题的提出意味着中西文明对话的有意识展开，「西」作为一个文明正在被逐渐认识中，与此相应的，则是「中」作为一个文明正在被重新估价，这种文明重估的过程自然包含着反思、质疑乃至批判。这反映了晚清智识阶层原初的问题意识。一旦讲成「古今中西」，就是说把「古今」放在前面，「中西」放在后面，我感觉基本上已经落入了新文化运动以来的思想框架，就是说，这时候，古今问题成为首要的问题，中西问题在很大程度上从属于古今问题。我曾写文章把这种转变刻画为「古今问题压倒中西问题」。我想，这是我们理解晚清思想与新文化运动以来的思想在问题架构方式上的一个重要差异。

这一点关系到我们组织这次会议的一个意图，即希望提出一个问题。在此我重复一下我在邀请函里写过的话，以便引起大家的讨论：

中西新旧之争是中国近现代思想史上的重大问题，近年来更由于冷战后国际形势的急剧变化和中国的快速发展而备受中国思想界的关注。随着对新文化运动的深度反思，中国思想界对于中国近现代思想史的研究重心似乎出现了一个新的趋势，即从原来以新文化运动为中心正在转向以晚清为中心。晚清思想是否有可能取代新文化运动中的思想而成为理解和反思中国现代性历程的一个典范，还是像过去的主流叙事那样，仍只能作为一个过渡时期看待？

概而言之，我们希望提出的问题是，关于现代中国的叙事是不是应该以晚清思想为中心，而不是像过去那样以新文化运动为中心？换句话说，也许从思想史的角度看，晚清对于中国而言是一个更为经典的现代。如果这种看法成立，那么，新文化运动应当作为晚清思想的展开和延伸来看待才是恰当的，而不是像过去的各种叙事那样，把晚清思想作为到达新文化运动思想的一个过渡。虽然现在我们只能说是提出这个问题，

但我发现这次会议中很多学者的发言都有助于进一步思考这个问题。比如汪晖教授强调晚清学者对西方的批判几乎与他们对西方的认同是同步的，这显示出晚清思想比新文化运动以来的思想更为复杂的面向。江湄教授则谈到，晚清时期是向西方求资源而不是向西方求真理，到了新文化运动就反过来了，主要是向西方求真理。虽然我们的会议离彻底改变原来的叙事框架还很远，但毕竟已经呈现出一个方向的变化，至少我们经过对晚清思想的新的探索，开始注意到与过去整个叙事框架很不一样的地方。接下来先请三位引言人发言，然后大家自由讨论。

许纪霖（华东师范大学历史系教授）：

这次会议的主题是有深意在的，因为过去我们做中国近现代思想史，都是以「五四」为中心，「五四」作为中国现代性的起点，晚清只是「五四」的前身而已。如果晚清有意义，那只是因为它是通向「五四」的一个桥梁，王德威教授说：「没有晚清，何来五四」。唐文明教授所设置的这个会议主题，恐怕要颠覆这个看法。晚清不只是通向「五四」的一个过渡津梁，而是晚清和「五四」代表了两种不同的思想和路径。20 世纪的路是「五四」之路，但这个路有问题，所以要反思，重新回到晚清，寻求另一种可能。

我不想对这一努力做评判，是对还是错，思想史没有对错之分，只有好与不好，甚至更好之分。如果晚清和「五四」是两种不同思想取向的话，究竟意味着什么？「五四」的主流思想比如《新青年》、《新潮》是把古今和中西对立，但是晚清恰恰不一样；晚清将古今中西调和，甚至不仅是调和，连调和论都没有，是以中国文化为自身的主体来吸纳新来的西学。中西之间，古今之间，新旧之间，并没有一个鸿沟所在，它们之间是相通的。甚至你可以说，晚清知识分子对新学的理解是非常混沌一片的，各种都没有分化，但是恰恰这个混沌使它保持了一种开放。这是晚清思想和「五四」非常不一样的。也就是在这个意义上来说，上海的王元化先生生前讲过一句话，他说，「我是十九世纪之子」，后来我将这句话作为我在《读书》杂志发表的纪念他那篇文章的题目。他这句话当然有多种含义。一种含义，他乃是继承了十九世纪俄罗斯思想的传统；另外一个，他特别强调 19 世纪晚期的中国思想，是融合新旧中西的。王先生非常认同杜亚泉，虽然他是一个「五四」的思想人物，却是在晚清的延长线上。第三，王先生是清华的弟子，从小在清华园长大，清华学派的主流不是疑古，而是释古，不把古今中西视为是对立的。我们理解晚清，也可以从这样的意义上来理解。

其次我们可以看到，「五四」思想是以西学为主体的，但是晚清还是以中学为主体来吸纳西学。从某种意义上来说，晚清的思想可以用「中体西用」来表达，但是「中体西用」还是大而化之。晚清实际上本身就是有多种路线的，即使是「中体西用」，也是有多种路线的竞争。刚才讨论到的张之洞、严复和康有为，显然是保国、保种和保教三种不同的取向。

另外，我这两年把思想史的研究和知识分子的研究结合起来，发现晚清谈改革，有两种不同的道路。一个是我称为是官僚士大夫式的改革，这个是从洋务，从曾国藩，李鸿章，一直到后面的张之洞，这条脉络就是陈寅恪所说的「湘乡南皮」、「咸丰同治」，这条路是体制的自改革。这个自改革，某种意义上，是以保国为中心，但晚清的国，还不是现代的国家，指的是大清王朝。另外一个就是到了 1895 年之后，这个危机深入了，在体制的边缘出现了另外一种士大夫，不是官僚士大夫，是文人士大夫，在边远省份广东、湖南，出现了维新士大夫康有为、梁启超、谭嗣同，他们都是在社会底层的文人士大夫。他们主导的改革，把教（中国文化）看成是核心，是体，而政治制度，都是用，都是可以改变的。

保国、保种、保教，那么，保种的思路呢？到了「五四」以后，自由主义是继承了严复的这个思路，认为重要的是保种。所谓种，就是中华民族。这个 nation 最重要，只要能保住中华民族，用什么文化不重要，是中学还是西学都不重要。刘擎告诉我，他与唐文明讨论过一个问题，假如说自由主义能够救中国，你用

不用，是否愿意接受自由主义？唐文明回答说：即使自由主义能够救中国，还是要有中国自己的文明。但是对于自由主义者来说，只要能够保民族，用什么教，无论是基督教，还是儒教，都不重要，因为教都是没有内在价值的，都是工具性的。所以 20 世纪的许多自由主义者，特别是胡适，都是把保民族作为最重要的，其他都是用，国是用，政也是用，教也是用。只有介于自由主义与新传统主义的之间的张君勱，是一个例外。

自由主义重视的是「种」，威权主义在意的是「国」，这个国指的是小江山，小王朝；民族也好、教也好，都是为保我江山之用。但是对于文化民族主义来说，国也好，种也好，都不重要，重要的是国魂，灵魂保住了就什么都保住了，哪怕种不纯了，制度西化了也行，但那个魂必须是中国的。文化保守主义要的是「教」。

如此看来，即使回到晚清，也有一个问题，是回到哪一个晚清？保国、保种，还是保教？因为从晚清这三条脉络发展下去，显然又构成了二十世纪三种不同的脉络：威权主义、自由主义和文化保守主义。晚清的思想虽然是「中体西用」，但何为体，何为用，有不同的理解。汪晖说「五四」有「态度的同一性」，晚清也有「态度的同一性」：不以中西为对立，但「态度的同一性」里对体用的理解是有分歧的，这种分歧到了晚清最后十年也分化了。

何种体用、谁之体用，这个问题本身就是值得我们思考的，它同样构成二十世纪的脉络。另一方面，将晚清和民国，用辛亥革命把它切割开来，是个断裂，本身也是一个假设。实际上，晚清与民国不可分，有很大的连续性。特别是民初，处于晚清的延长在线，构成了一个整体。

陈正国（台湾中央研究院史语所研究员）：

谢谢主持人。我并不是晚清的专家，在座的的大部分是晚清的专家，比我更有资格在这边做引言。但我把这机会当作是一个特权，讲一下这两天来的心得，请大家批评指教。晚清和「五四」的差别，也就是刚刚许老师的话题，在于晚清知识分子有一个很显著的世界观的转变，就是从天下转到世界。相较之下，「五四」则以民族国家为主要的参考架构或者世界观，以 nation state 为关怀的核心，这是非常明显的改变。晚清的思想就是很现实、很具体地显示这个转变。我的理解是，当天下观逐渐崩解，他者或他国就成为了我不得不参照的对象。中国开始必须很功利地以现实政治的角度思考他国的存在，也必须找到新的世界意义来安排中国的位置。

第二点感想。刚刚提到了晚清有保种、保国、保教等等关怀。这是一种不同议程之间的竞争——究竟要先保甚么，或者三者之间是否必然是共存关系？晚清除了这些议程的竞争之外，这些知识分子也提出可以名之为意识形态的竞争。议程与意识形态这两种东西，又可能会组合成很多种不一样的方案出来，譬如说你要保种，用哪样的价值去保。保种本身就是一个价值，可是你用其它什么样的价值或者哪一种方案去达成保种，这可能又是一个问题。究竟是否要联合黄种人来保种，还是要结合俄国或欧美，用所谓的自由主义，还是用社群或国族主义的方式去保种。除了是议程的竞争之外，还是各式各样的价值和意识形态的竞争。我刚在报告中提到，晚清思想有很强的世界主义色彩，也因为面临一个大国家的崩溃，或者说是天下心理的崩溃，这个崩乱的世界就出现很多思想的隙缝亟待填补，也就是这样而让其他万国中的成员，也就是九千九百九十九国的事物同时有进入中国的可能。这时候不只在议程与智识上互汇而形成一种竞争，也让许多智识人有了一种新鲜的虚无或混沌生存的感受。所以如果生存的感受是混沌的话，在选择里面是各式各样的竞争，这可以说明《天演论》为什么会引发这么多人的关注，因为它让天下观失序下的智识份子心中看似混沌的万国纷争，有了清楚而明确的图像、甚至方向。

晚清还有一个比较特别的地方，就是，尽管民族国家的想象或边界已经开始浮现在许多人的脑中，甚至政

治行动的议程里，晚清毕竟还是一个帝国。当时的智识份子最后一次在帝国的架构下，在清帝国的架构下，强力的进行自我动员。民国也有一些自我动员，可是背后的那个结构，最重要的基础是有个政治中心想象的国族政治经济学。这在晚清就不那么明显。晚清的中上层智识份子除了开始自我动员，也开始动员中下层智识份子。同样的，中下层智识份子也常常以新的或更激进的方式自我动员，甚至动员同属中下层的其他人。中国历史上很少有此类社会动员或者提倡，广义来说可以说是中国的启蒙运动。自我启蒙和启蒙他者的这个运动，在晚清的时候是非常非常明显的。可是这个启蒙是在帝国架构下进行的。更严重的是，这是在清帝国架构逐渐崩解的过程中形成的。如果说，「五四」时期的学生与社会动员的结果是民族国家意识的凝聚，那么，清帝国晚期的智识份子多层次的动员的结果，反而可能是加速帝国意识的崩解。刚刚许纪霖老师说，「五四」是西学为主体，晚清可能至少不是以西学为主体，这个大致上我是同意的。但所谓的以西学为主体是什么呢，或者说应该说什么会以西学为主体呢？是不是表示说，我们从历史上来看(这里当然是后世的历史观察)，晚清的努力失败了？如果是这样的话，原因出在哪里？如果今天提议接续晚清，那么另类的可能性在哪里，或者避免出错的主要地方在哪里？这是一个重要的问题，比较历史学的问题。

我的浅见是，所谓的以西学为主体，应该和语言的转变有很大关系。简单说，就是进入了西方学科的语汇。举个例子。从「五四」以后，我们谈的民主是晚清的民主吗？我认为应该不是。晚清也大谈民主，但这其实是传统民为贵脉络下的民主，今天讲民主的时候它已经有很清楚的语言上的断裂，概念上的转变；而我们今天讲的民主，当然是「五四」以后，以国家、公民为脉络的民主了。同样的，今天讲文明，或者保教的教，都可能是「五四」以后的脉络，其内容、意涵应该与晚清有相当的差异。所以即便历史有一种延续性，我们也要很敏感地知道，它里面有完全不一样的内涵。「五四」以后，尤其是到了今天，我们所理解的文明可能跟后工业时代有关，至少跟工业革命有关系，也就是工业革命以后的文明概念，跟传统的中国文明的概念其实有非常不一样的内涵。我认为晚清可能恰恰处于这两组文明概念转变之际。「西学为用」的表层意义是把西学当做一个学科，在大学里面、中学里面教授，这是一个技术上的问题。我认为更严肃的问题，或更难解决的问题可能是，同样的名词背后所指设的内容已经被偷天换日了。如果说历史是缓慢演化的过程，那么这个偷天换日的过程就可能不会很明显，而且常常是在断裂和延续里面同时存在，使得我们的追索工作更加要紧，却也更加困难。追察我们当代语言与晚清语言之间的差距，其实就是衡量两个世界的距离，以及形成此一距离的路径与风景。晚清是旧世界开始的开始，以及新世界开始的结束，它与当代似乎隔离甚远，却又仿佛相似。这种似亲又远的关系，可能是我们重新审视一整套旧语言是否仍有现代潜能的机会。例如说华夏这个概念是否还有鲜活的现代意义。又如今天我们使用华夏或中国文明时，如何嵌合或严格区别听众心中可能已经认定的工业化文明。这是研究晚清、我们自身以及听众三者间的彼此的语言与价值认知时，重要而又困难的课题。

陈明（首都师范大学哲学系教授）：

刚才许纪霖提到了晚清和「五四」的关系的问题，实际上牵扯到对整个晚清怎么理解的问题。左派和右派关于现代中国的叙事，实际上都以「五四」为起点，如今将问题意识拉回到晚清，表明这个会议从一开始就提出了不一样的思想抱负。王德威说没有晚清哪来「五四」，实际上最重要的理解还有一个现实感受。台湾问题，香港问题，还有钓鱼岛问题，这都是近代史留下来的问题，而它没有解决，就说明我们所谓的近代还没有过去。

假设我们理解晚清可以超越当时的对立，就是将曾湘乡、张南皮，到同时的康有为、孙中山串联成一个线索的话，那么，实际上主要是一个救国的问题。面对西方的殖民列强，中国这块土地上的这个政治实体陷入了危机。怎么来克服这个危机就是一个核心问题。实际上从曾湘乡、张南皮再到康有为，以及到晚年的孙中山，他们的问题意识都是一致的，说白了，就是如何在维持这个土地的族群完整的前提下，来建立一个足以应对外部挑战满足内部需要的一个国家。当然这里面有一点点差异是，曾国藩、张之洞、康有为，

倾向于救亡的主体是政府、清政府，而孙中山，倾向于汉人来做这个事。孙中山晚年选择党国体制，说明他还是感觉到需要一个精英团体来做这个事，也就是我们所说的中华民族的先锋队。这是在当时无法回避的。我认为，把「五四」的铅华洗掉，回到晚清，还是要突显我说的国家建构与国族建构的问题，所谓「三保」，其实就是国家与国族的建构。

我认为，「五四」是对晚清的一种歧出，甚至说是背叛。为什么这么说？因为它生产了两套新的语言，用阶级和个体替代国家和民族，本来是保国、保种、保教，现在变成了阶级的解放和个人的解放。这至多也是别子为宗，所以说是歧出，如果不是背叛的话。这个歧出当然是有历史合理性的，比如说共产主义作为意识形态起到了很好的组织动员作用，只不过现在需要转身，需要从无产阶级先锋队调整为中华民族的先锋队。

唐文明：

感谢三位引言人。许纪霖老师对问题的概括很宏观，而且我觉得他的发言将这个问题尖锐化了。其实「三保」的主题里面有很多张力甚至矛盾，每个方案里面都有很多问题。三种方案里面都有一个希望照顾全盘的思路，就是说，每个主题都不放弃，但是次序安排不一样，后面的思路都源自于此。比如，民族主义就来自保种的思路，民族的概念基于种族，然后再加上历史、文化、政治等因素，就形成了后来的民族概念。陈正国老师的发言，要点在天下秩序到世界秩序的转变，前面很多老师的问题都跟这个有关。国际法就是我们现在面临的世界秩序的一部分，而古代天下的秩序则是另外一个思路。他也同时点出了在这样一个变化的过程中启蒙主题的出现。我们知道，过去叙述现代思想史的一个主题就是李泽厚讲的启蒙与救亡的双重变奏，但那仍是新文化运动为中心的。虽然在过去的叙事中也将启蒙的思路追溯到晚清，但在我前面说过的新的视角下再来看晚清的启蒙，意义是很不一样的。另外，陈正国老师谈到文明的概念，关键的争议在于，到底什么是文明，或者说，是什么样的文明？这是我们重估晚清思想时值得认真对待的最重要的问题，比如说，弗格森《文明社会史论》里面的文明，或福泽谕吉的文明概念，在我们对于晚清思想中的文明概念的理解中，有何意义？有何不足？这都是有待讨论的。

陈明的发言可能有特别的针对性。其实台湾和日本的学者也都清楚，在大陆思想界，关于中国未来前途的学术话语聚焦于如何解释现代中国，这个问题又往往落实在中国现代思想史的叙事上，因为好多方向性的问题都集中在这个领域。这也从一个角度表明了为什么思想史在中国大陆学术界一直是一个跨学科的、非常热门的领域，人文学科与社会科学的各个专业的学者都会有兴趣讨论。关于现代中国的每一种不同的讲法自然都会涉及一些价值判断，从而也就涉及对中国未来的某种想象。因此，在大陆学术界，思想史是一个非常有意思的学科，和当下的问题结合得非常紧密。

既然关于现代中国的叙事，目前我们所能看到的都是新文化运动以来的产物，都是基于新的世界历史观念的叙事，而这个新的世界历史观念以及相应的文明意识具有很大的问题，需要进行根本性的检讨，那么，我们就有必要将思考的重心从新文化运动转移到晚清。如果要总结儒教传统在遭遇这个重大变局时的应对策略与思想调适，那么，我们可以很清楚地看到，基于中西问题而思考古今问题，与基于古今问题而思考中西问题，无论从思想方向上还是从实践议程上都会有很大的不同。我在思考这些问题的过程中，逐渐萌生了一个想法，就是应当从儒教文明自我更新的角度来刻画、看待这些问题。到目前为止，我们还没有看到此类思想史著作。如果从儒教文明的自我更新这个角度来构思，我们关切的焦点就不可能仅仅是自由、平等现代性问题，而是自由、平等这些现代价值以何种方式、在何种分寸上嵌入儒教文明的问题，或者说如陈正国老师所理解的那样，人民与土地，教化与国家，心性与制度，灵与肉，应当有一个全盘的考虑和全面的理解。

正是从这个思路，我们会发现，讨论晚清比讨论新文化运动更有意义，因为晚清思想中的问题架构方式表明其思路还是立足于儒教文明的，而新文化运动以来的问题架构方式则表明其思路已发生了根本性的颠覆，正如许纪霖老师前面说过的。所以，在结论上我的大胆假设是，晚清思想绝不是新文化运动以来思想的一个过渡，也不应当将之归于更为反动、落后的前现代而一笔勾销，恰恰相反，晚清思想可能意味着中国现代思想的典范时期，对于我们重构关于现代中国的叙事意义重大。至于新文化运动以来的问题架构和思想倾向的根本反思，其实主要是要勘破启蒙的神话。当然，这里可能需要指出，启蒙的神话不光是自由主义者深陷其中的一个迷障，左派也是如此，或者说左派更是如此，因为他们只是把启蒙的思路激进化了，他们对启蒙的批判只是从启蒙远远不够这个方向上展开的。因此，在我看来，重估晚清思想的重要性在于，可能为书写中国现代思想史开启另一种可能。

江湄（首都师范大学历史系教授）：

我一直在想一个问题，那就是为什么近十年来，中国思想界开始越来越有一种回到晚清的趋势，或者面对「五四」，重新关注晚清的价值。就像陆胤所说的，象是倒吃甘蔗的现象。在场的几位老师，都已给出答案。我们可以把这一趋势的源头追溯到八十年代反激进的思潮之中。反激进的思潮出现，当时的知识分子特别关注文明的连续性与主体性的问题。我认为唐文明老师很关心这个文明的连续性的问题。他认为中国文明主体性与连续性的重新建立，最后应该落实到「教」的问题，即儒家思想、儒教如何重新成为中国文明的灵魂。那么陈明老师呢，则认为救国为先，自由派和左翼都没有深切地意识到这个问题，或者说没有基于这个问题展开他们的思考。我对陈明老师的想法既有同情，也有反对。有一些同情呢，就是在晚清的时候，您说的救国，需要强人和贤人，领导中国走出困境。那今天的中国是不是还处在这样的困境之中呢？我觉得还是的，也就是中国这条大船仍然处于历史的三峡之中，危机重重，还是有国将不国的危险。但是问题就在于，今天国将不国的原因与晚清不太一样，已经不是来自于帝国主义与殖民主义，而是今天的统治方式不太适应今天中国社会发展的现实。假如带着这样的观察和问题意识呼吁重回晚清，我觉得引出来的东西可能是很复杂的。现在的一些所谓左派、激进主义者也在呼吁回到晚清，就跟文明兄的思路很不一样。比如说上海大学的王晓明，他肯定是左派，但是他现在也从「五四」回到晚清了。他回到晚清的方法也很有意思，他认为晚清是早期现代，他编了一本「早期现代」的文集，写了一篇序言。他所说的回到晚清，是说晚清的思想人物，当然他是以康、章、梁为主的，在他看来是真正的左派。什么样的左派呢？他认为这些人是真正站在第三世界的立场上，在众生平等的立场上，在弱勢的立场上思考，并且有着大格局的理想主义，比如《大同书》以及章太炎的「齐物论」，以及走自己道路的强韧心力，说的很动人。还有汪晖老师也是，他提出来中国现代思想的一个线索是反现代性的现代性，他认为章太炎是最具有反现代性的现代性的特征的，他也认为1900到1911年思想的复杂程度、反省程度超过「五四」时代。晚清思想的可能性与复杂性，被「五四」运动给遮蔽了。我还知道一个左派的例子，就是台湾的吕正惠老师，他肯定是左派，他现在也有这个思路，他尤其对章太炎感兴趣。他认为章太炎既是中国革命的源头，也是「五四」以后中国保守主义的源头，这样一个身兼「五四」以后革命性与保守主义的典范，具有把革命时代跟中国文明传统有机结合起来的可能性。而他所说的这个思路，正是阪原老师所熟悉的，是五、六十年代日本学者在研究章太炎时已有的思路。所以呢，重回晚清本身也是值得研究的一个思想史现象。那么，我为什么要重回晚清呢？我自己想到的是「五四」以后自由主义、保守主义、激进主义这样一种三分法，到了八十年代中国大陆变成了自由派、左派，保守主义或康党，这个划分法，已经没有办法来说明解释中国大陆思想界的动态了。所以大家想回到晚清去，找一个时代，它对我们这个时代能够具有更有效的象征意义。因为思想史研究与其他研究不一样，在学院派看来不够实证，但是思想史的研究往往能够引起社会与政治的极大关注。就是因为思想史可以找到对于社会政治有效的象征意义的叙事。那我们回到晚清是找什么呢？我觉得我们回到晚清，就是寻找一种对于今天中国大陆思想界的走向和现状具有更有效的象征意义的叙事。文明兄今天下午的努力，我想就是在寻找这样一种叙事：保国、保种、保教。但仍然不能说服我，我还是觉得不是那么好，我还在期待一个能够切中肯綮地来解说和划分晚清思想格局的叙事，同时这个晚清叙事是可

以对于今天的社会政治有着有效的象征意义。

陈壁生（中国人民大学国学院教授）：

我接着江湄教授谈谈我的看法。如果说中国大陆的学术界最近几年有一个非常明显的热点的话，那就是对晚清思想、学术的重新重视。为什么现在会特别重视晚清呢？我的看法跟江湄教授一样，就是因为晚清的复杂性被「五四」的启蒙话语遮蔽了。「五四」启蒙话语，指的是理解现代中国的种种观念预设，像科学、民主等等。新文化运动之后，这套话语和思维，成为中国学术的主流，也就是说，后来中国现代学术的建立与发展，基本上是在「五四」的脉络中展开，最终形成我们今天所见的中国现代学术格局。而我们今天也是在这个格局中认识、理解中华文明的。一百年来的学术史、思想史，基本上就是活跃在这一脉络中的人物与思想。但是还有许多人物和思想都在这一主流脉络之外，没有被充分重视。

随着对中国文明的理解的深化，越来越多人认识到，在「五四」以来的这一脉络中理解中国的模式有其不足之处。甚至可以说，要更加深入地理解中国文明，「五四」成为一个瓶颈。在过去的十几年中，如何认识中国，始终是一个最基本的问题。许多学术论著都或隐或现地回应着这一问题，而民间的「国学热」现象，同样也是对这一问题的回应。认识中国文明，既包括历史中国，也包括现实中国。而这种认识，背后是百余年来「中国要往哪里去」的老问题。但是强调中国自身并不是否定西方，也不是否认人类有普世价值，而是说，如果我们对中国文明的认识，一直都停留在拿西方的某一派思想，某一种学科来解释中国的话，那就不可能真正的理解中国。对于中国文明的态度，不管是极端保守的原教旨主义，还是完全抛弃的全盘西化，都首先必须对于中国文明本身有一种深切的理解。但是在真正理解中国文明这一问题上，「五四」以来的思路没办法满足我们的需求。我们读胡适的半部《中国哲学史》、《白话文学史》可以看到，实在太现代了，太意识形态化了。看当时的「整理国故」运动，简直就是一场意识形态运动。可以说，建立在「五四」以后的整理国故基础上的文学、历史、哲学或思想史，没办法深刻理解旧的传统中国到底是什么样子。因此，要认识中国，必须对中国文明有新的理解。对晚清的重视，正是在这样的背景下展开的。关于「晚清」这一概念，我认为政治上与学术上有一定的差别，政治意义上的晚清，大致上开始于甲午，终结于辛亥，而学术意义上的「晚清」，则开始于甲午之前，而终结于「五四」。辛亥至于「五四」，在学术上仍然可以看成晚清的继续。这个时代，是新旧交接的时代，是廖平、康有为、皮锡瑞、章太炎他们这一拨「不新不旧」的人的时代。这个群体的学问之中，有对传统中国和中国未来两个方面的理解，而且更重要的是，在他们眼里未来中国是传统中国的延续，也就是说，「中国」本身自有延续性。此外，对我们今天而言，他们的学问还有一个特点，就是尚无明确对于文学、历史、哲学这样的西式学科划分，因而可以比较整全地思考中国本身。正是在这样的意义上，今人可以看到许多可以用于思考我们今天现实问题的学术资源，而且这种资源，正是经过五四的洗涤与现代学术分科之后的学术所无法提供的。

所以，我始终觉得所谓的回到晚清，准确来说，是认为我们的思想资源除了「五四」之外，要连被「五四」之后所遮蔽的晚清的资源也考虑在内：晚清作为学术资源要真正被认识，被重视，而不是其他意义的回到晚清。儒学研究也一样，认同儒学是在现代人的意义上认同传统，而不是回到传统、回到古代，否则一旦堕入现在流行话语意义上的「原教旨主义」，就会变成自说自话。

在强调晚清的重要性的时候，我认为还必须强调晚清的艰难。晚清的艰难在其多面性与复杂性，事实上，也正是因为它的多面性与复杂性，才更加显示出它的重要。我们今天根本就没有一个理论或眼光可以极其清晰地对晚清进行描述与定义，这才是晚清的魅力所在。晚清的复杂性表现在许多思想观念，在我们今天，可以进行多样化的解读。康有为也好，章太炎也好，包括我所重视的曹元弼，他们的努力，有的进入哲学史、思想史或学术史的主流，有的则被彻底遗忘。但是当我们真正进入这批学者的内心世界，可以发现，在他们的思想中，存在着许多模糊不清的东西。比如康有为对孔教的理解，我觉得就是特别模糊、可以有

各种解读的；章太炎对于民族主义的理解也是如此。但是这些看似模糊的东西，恰恰包含着穿透时空的洞见，可以成为我们新的理论生长点。对晚清许多人物及其思想，我们之前的认识实在太少，包括像康有为和章太炎这样的大人物，许多认识基本上都是来自常识的理解，直到这几年才有一些认识的突破。这种突破就表现为把他们拉到我们的时代中，参与我们时代问题的讨论。正是有了这样的突破，我们可以说，晚清的生命力现在才真正开始表现出来。

但我认为，晚清的重要性现在已经开始被认识，而晚清的艰难仍然没有被充分重视，像康有为、章太炎这些人物，他们的思想有很多问题，但是其中的艰难却没有为我们充分认识。艰难在哪里呢？这批学者基本上都是站在传统中国、传统文明的内部看西方，他们对西方的态度，是反思性地接受，虽然有反思的程度差别与接受的程度差异。而我们则是在一个已经经过两次大革命之后，站在现代的立场上看古代。如果不体察我们与晚清之间的这种错位，可能无法真正深刻地认识晚清。现在有许多人还认为，晚清学习西方，学得太肤浅，跟我们今天相比几乎不值一提。但事实上，即便像康有为、章太炎这些比较激进的人物，他们所接受的「粗糙」的西方思想，一旦与中国传统思想相结合，就发展出一套惊人的有力的理论。而这套理论的背后是中国的文明传统，中国文明传统的核心还是在经学之中。可以说，晚清那些重要的学术人物，他们在说话的时候，每一个人的身后都屹立着中国两千多年的古典文明。但是我们在准备消化晚清的时候，有没有准备去消化这两千多年的文明？我觉得我们还没有做好充分的准备。

陆胤（北京大学高等人文研究院副研究员）：

我刚刚听了壁生教授讲的话，很有感触，所谓晚清的艰难，的确如此，张之洞当时有四个字来形容晚清时代的处境，叫做“荆天棘地”——天地之间都是荆棘，好像没有地方去了。很多晚清人物的状态是漂浮的，所以我们现在很难确定其在晚清的思想光谱中处于什么位置：是激进还是保守。庚子之后，张之洞就有一段时间特别激进，他给鹿传霖写信，说“故欲救中国残局，惟有变西法一策。精华谈何容易，正当先从皮毛学起”，简直是“全盘西化”的论调。激进或者保守，这种划分不是那么有说服力。庚子之后，荆棘铜驼，亡国迹象已经显现。把握这些漂浮的对象，对于既有的学术方法，是一种挑战。然后我讲第二点：我会特别强调处理晚清的研究应该有其自己的文献学。

这次很多学者的论文都讲到西学与中学交涉的问题，研究晚清，需要处理大量的外文文献，这和研究古代思想史有很大不同。特别戊戌以后，许多晚清学者的著述受到日文著作的启发，考证他们的材源，需要对幕末到明治时期日本的语文工具（与今天的日语有很大不同）、舆论环境、学术脉络有深入的了解。又比如报章杂志的出现，新印刷技术和出版网络的形成，几乎带来了一场阅读的革命。文献及其传播的路径，和此前的时代相比，发生了质的转变。还有电报、电话等新通讯媒介出现，图像的繁衍，都是研究晚清思想史要面临的新问题。所以，处理晚清人物及其思想，不能再采用研究宋明理学、魏晋玄学或先秦学术一样的方法，必须在一个全新的文献学基础上进行，这是一方面。

但另一方面，相对于目前许多史学进路的思想史研究过分强调“晚清”的特殊性，也有必要重视晚清在中国思想史上的连续性，看到晚清的创造，实际上还是在跟包括先秦、魏晋、宋明和清代考据学、佛学传统在内的整个中国思想传统进行对话。没有对整个中国思想史整体的把握，贸然进入晚清，势必会流于孤陋。

我想谈的第三点：唐老师选择“晚清”这个词，我自己非常认同。以前我们比较多用“近代”这个词，其实很麻烦，有近代性、近代化的问题，和近代其实不是一回事，除了“近代”还有“现代”，很复杂。而“晚清”这个词则从中国本身的语境中来讲：初、盛、中、晚，有晚唐、晚宋、晚明而有晚清。“晚清”这个概念，首先含有一种末世感，又被这种末世感逼出来很多人惊人的创造力，在这种荆天棘地的境况下如何开辟一条新的道路。

还有更加重要的一点，其实晚清，我觉得是应该和民初是分开的，而晚清与民初的不同，在于承认它承认王朝的意义，皇帝的意义、皇权的意义，这是我们看待晚清时很重要的一个抓手。为什么张之洞讲中体西用很重要，最后的底线就是皇权，脱离了皇权，很多东西就根本坚持不下去了。这样一种皇权、皇帝、帝国的意识，都可以包含在晚清这个概念内。“晚清”有一个“清”字在内，提示了晚清研究应该看作是清史、清代思想史研究的一个延续，包括跟近年来很热门的新清史研究也有很多关系。谢谢。

陕庆（宁波大学中文系副教授）：

我第一次接触晚清的文本，那已经是十一年前王老师讲《中华民国解》。他是从龚自珍、魏源开始讲起。所以王老师关心晚清问题是很早的，但他一直没有形成系统的著作。我是觉得王老师对于晚清的理解，很像赵园老师对于明代士大夫的感觉：光明俊伟的人格。他很佩服这些人的志气与心力。就像岛田虔次所说康有为身上有着那种文明的逞强之心。既有像陈壁生所说的那种难度，就是他们有一种特别凄怆的表述，比如鲁迅在《摩罗诗力说》里面说：「寂寞为政，天地闭矣」，就好像一个文明的枢纽全部关闭了。但我们读他们的时候，又感到他们也有着自我辉煌的那一面，他们身上实际上有着惊人的创造力。我的博士论文写章太炎实际上非常冒险，因为这需要极大的视野和知识结构。但我还是做了，就一边做一边补充自己。我对阅读晚清，实际上就是时事的感受。晚清的变革，不仅是第二次鸦片战争到甲午战争，每隔两三年，风气变化就是特别大。孔子所谓圣之时也，儒家之所以在今天还能为我们所接受，就是能够不断地应对时事，在源流之中文明进行自身的更新。我们今天讨论这个问题，实际上还是在处理我们今天的时事问题。我们去读晚清，会发现他们每个人都有着不同的立场，但我们再抱定他们某一个人的立场实际上就不合时宜了。我们光看康有为或严复或章太炎，很难看到那个问题，我们恰恰要在他们的争辩当中，才能把那个问题浮现出来。

坂元弘子（日本一桥大学历史系教授）：

我昨天提及杜亚泉，他读了日本人中西牛郎于 1896 年所著的《支那文明史论》，其中从宗教角度提示了汉族文化的优点，杜亚泉此后对汉族文化持有了更多的自信，开始离开宗教问题讨论东方文明问题。而且杜亚泉比这个日本人拥有更多化学知识，他想以二十世纪科学补足东洋文明的不足之处，使东西文明化合反应，变为有一「绝新」特色的东洋文明。他不久就主张「我黄色人种建设社会于亚细亚」，这是「东洋文明」；「白色人种建设社会于欧罗巴」，这是「西洋文明」。可以说，他的东西文明论已经跟黄白人种观结合起来了。当时日本的思潮也是如此，日本人认为自己代表黄色人，这当然跟所谓社会进化论是有关的。

汪晖先生昨天说起「二十世纪」这个时代概念，这当然跟霍布斯鲍姆所总结的「极端的年代」有关。我想对于中国而言，「二十世纪」这个概念在近代实际上是在从甲午战争，之后经过变法运动，再到 1898 年严复翻译《天演论》这一过程中开始出现的。而从十九世纪中体西用论者一直到康有为，他们认知中的进化论，都是乐观性的而不是非常残酷的、优胜劣败的进化论。简单来说，《天演论》之后的进化论发生了变化，成为「优胜劣败」式的，这才产生了后来「二十世纪」的问题。在杜亚泉的思想中，也看得见对于这一变化的深刻回应。

为了思考「二十世纪」的问题，我想讲一小段日本的历史。在甲午战争后的 1903 年，日本资本主义已经发展起来，使日本走向了富国强兵，在下一年日本与俄国开战后，更是发展成为暴力性力量。在这一背景下，日本于 1903 年举办了第五届日本内国劝业博览会，也就在此时发生了所谓「人类馆事件」。这届博览会在大阪召开，选定的会场原本是贫民区，政府动员黑社会力量驱除了全部贫民，强制将他们迁移到更南的地区（对这段历史日本学者酒井隆史作了全面周到的研究，参见《通天阁新·日本资本主义发达史》，青土社，

2011)。这个博览会规模相当大，并且仿效了之前的世博会。1889年巴黎世博会后，流行将殖民地的原住民及其集落展示给宗主国臣民看，使其产生优越感，以此来将殖民主义和帝国主义正当化。日本正是学习了这种方式，计划在「人类馆」中陈列「近邻异民族」，如中国人、日本原住民、台湾原住民、琉球人、印度人、印尼人等等，让他们在馆中过「野蛮」生活给日本国民看，以便让日本人认同自己为「文明」民族。当时中国已经决定废止科举，因此很多中国人开始到日本留学，留学生听到这个消息后，当然表示强烈抗议。但是其抗议方式有问题。他们说日本不应该把文明的中国人同「未开野蛮」的台湾原住民一样看待。不只中国人，琉球人也对此抗议说，不应该把文明琉球人跟「未开野蛮」的日本北方原住民一样看待。这就造成被歧视的人又歧视更弱小的人，这种「文明与野蛮」的对立概念(对此章太炎批评过)与社会进化论结合，很容易形成人种歧视观念。

整个「人类馆事件」的过程，象征着随着资本主义的发展，殖民主义和帝国主义的暴力性增强，东亚也出现了阶级性、种族性的歧视关系。我想，中国历史学家在讨论「二十世纪」这一时代概念时，似乎并未充分注意到这个问题。甚至连满洲国也可以说是个更大规模的「人类馆」企图，因为日本一方面宣传「五族协和」，一方面却压迫中国人。当时比如在日本国内遭遇歧视的琉球人，听信在「满洲国」是个完全平等国家之类的好话，大量到满洲成为「开拓民」，结果在那里还是被从其他地方来的日本人歧视，而且琉球人本身也被逼迫歧视中国人。「五族协和」完全成为了幻想。

我想杜亚泉对东西文明之路向的讨论，能够对我们思考中国的「二十世纪」问题有所启示。

黄克武（台湾中央研究院近代史所研究员）：

我约三十年前研究开始梁启超、严复，没想到三十年后，晚清变得这么热门。首先要回应陆胤先生所讲的晚清文献的复杂性，跨国性都很强，这是一个很大的挑战。现在有互联网和电子文库，其实提供历史研究很好的机会。晚清正是新旧交杂的时代。所有这些文本基本上都牵涉到中西新旧，时务报等晚清报刊里面的很多文章牵涉到翻译的循环，有些报导起源于欧洲，或俄国，译介到日本，再到中国，而之后也可能被译介到东亚其他地区，整个循环是一个非常漫长的知识的交换，晚清还真是一个值得开发的宝库。第二点呢，我自己的感想是，反激进主义实际上在台湾是一直存在的。像我们所生长的那种环境，一出生所面对的文化环境就是「五四」与反「五四」的辩论，像李敖所代表的「五四」激进主义，与唐君毅、牟宗三、钱穆先生的新儒家在我们心中反复交战。所以这样的思考在台湾其实已经进行了很久。我也很感念，五、六十年代，唐君毅、牟宗三在那样花果飘零的时代坚持对儒家理想的反省。也就是讲港台新儒家进行的这个工作是有意义的。那么反思之一呢，就是刚刚大家谈「五四」的狭窄化。的确如此，王德威所谈的没有晚清何来「五四」，基本点就落在他要铺陈的是一个特别复杂的现象，也就是说，晚清的各种新的小说、文体、思想的产生，其实是已经展现了一个很广袤的世界，那这个世界里面的潜藏能量对我们而言有着很重要的启示性，这个启示就是，当我们第一次面对西方挑战的时候，我们实际上是有着很多的应对方式。而到了「五四」之后，狭窄化，也就失去了主体性。这实际上是我们需要深刻反思的。我们实际上应该就是像江湄、壁生刚刚所说的，对于晚清来说，应该是找资源，而不是找真理。「五四」的狭窄化，其实就是向西方找真理。我们要回到晚清，那也应该视为是思想的资源，理解复杂的历史情境，而不是找真理。晚清的资源性，也不是抓来就可以用的，而是帮我们去理解一个复杂的、开拓的思想冲撞。这就牵涉到我近年来在大陆开会，感觉现实感是太强了，这个可能是需要反思的。对于学术研究来说，现实感当然是需要的，比如我也知道我的出发点是一种现实感，我研究严复，其根本关怀当然是思考中国向何处去。如果说现在有康党，那我至少是严党或梁党。我从严复或梁启超出发的学术脉络是很明显的，像我的书也受到左派的批评，说是全球化主旋律的一个注脚。可是我觉得把晚清当做一个思想交流对话的场域，所有思想其实都有很强的针对性，你看，其实章太炎对于康有为、严复都有回应，所以互相之间的对话性是很强的。所以我觉得我们如果能够更清楚去掌握一种对话的复杂性，并从对话之中感受到一些新的时代观念来应对挑战，

这对于我们来说是有启示性的。事实上，我跟大家一样，都是在问何为中国这一问题。葛兆光的书也在说，中国是什么。这个问题实际上是有一个非常宽广的纵深，像晚清的革命党大多数从清朝本身出发思考，而出怪招的章太炎一下子上溯到汉代，这就是说晚清其实积累了很深厚的历史脉络，而了解中国历史的确应该跨越某一时代，返回整个中国历史，这的确是一个应该走的路数。我们先不问中国往何处去，而是问何为中国。就像唐老师的名字很好，就是再创文明。汪晖先生讲的反现代性的现代性，其实里面是有着千丝万缕的联系。有一部分是从西方而来，有一部分是从反启蒙、反西方的方面来的，其中的意涵极其丰富。所以我还是要再次表示感谢，这次会议真是一次盛宴。

◆观察

【王学典】世界儒学研究中心重返中国大陆：十八大以来儒学变迁之大势

世界儒学研究中心重返中国大陆：十八大以来儒学变迁之大势

作者：王学典（山东大学儒学高等研究院执行副院长，《文史哲》主编）

来源：《中华读书报》

时间：孔子二五六八年岁次丁酉十月廿六日甲戌

耶稣 2017 年 12 月 13 日

作为四大文明古国之一，中国文化历来占据世界重要地位，素为世界各国所礼赞。近代以来，随着中国屡遭侵略及国家地位的下降，在西方中心论的裹挟之下，中国文化在国际文化舞台上日益沦落到“妾身未明”的境遇，甚至被视为不合时宜的糟粕，似乎应随着现代文明的崛起而被埋葬。作为中国文明的主体，儒学的地位也在激进主义思潮的冲击下随着时代的忽左忽右而东倒西歪。一百多年来，儒学有过辉煌的时候，但更多的时候则是遭受各种奚落和指责。然而，随着改革开放进程的逐渐深入，随着中国综合国力的迅猛提升，在寻找中国崛起背后支撑因素的过程中，中国传统文化所蕴含的现代性因素正在得到重新认识，尤其是作为中国文化主干的儒学，其体系化的伦理政治思想能够教化人心改良社会，且能够为全球治理提供新方案新路径这一事实，也让国家中枢机构以及其他层面刮目相看，儒学研究遂踏上新的行程，并进而影响到海内外既有儒学研究格局的大调整。

一、从文化自卑走向文化自信：儒学研究氛围的重大变迁

十八大以来，整个中国的精神气候、文化气候、学术气候正在发生深刻变迁，整个舆论环境开始朝着“中国化”的轨道被重新定向。造成这一变迁的主要动力，是中共中央审时度势，开启了从文化自卑到文化自信的巨大转变，在文化建设上推出了一系列新理念、新设想、新举措，探索出一条科学合理、前景光明的新道路，一个文化复兴与文化建设的新局面正在出现。

文化建设是一项系统工程，毫无疑问会涉及方方面面，但近年来最值得注意的，是整个社会对中华优秀传统文化的态度正经历着一场前所未有的深刻调整。当代中国文化由中国特色社会主义文化、革命文化和中华优秀传统文化三部分构成。前两部分由于与主流意识形态密切相关，长期以来一直是文化建设的重中之重，唯有传统文化的地位则处在漂浮游移状态。在很长一段时间内，传统文化几乎成为“封建落后”的代名词。包括在 1949 年之后一段时期内，传统文化仍然备受轻蔑。这种局面从 2013 年 11 月习近平总书记到山东曲阜考察时开始根本改观。

习近平在曲阜考察时指明，一个国家、一个民族的强盛，总是以文化兴盛为支撑的。中华民族伟大复兴需要以中华文化繁荣发展为条件。他对孔子儒学、中华优秀传统文化与中华民族伟大复兴之间的密切关系作了深入阐发。他强调，“孔子及儒家思想，是中华民族传统文化的重要组成部分，在中国历史上发挥了极为重要的作用”。习近平到访曲阜，是近几十年来乃至近百年来思想文化领域一次重大的思想解放，甚至是一次最为深刻的“拨乱反正”，传统文化在意识形态中的应有地位从此开始恢复。

2014年5月4日习近平造访北大时，同著名哲学家汤一介先生促膝交谈，了解《儒藏》编纂情况，赞扬他为中华优秀传统文化继承、发展、创新作出的贡献。在纪念五四运动之际，习近平与传统文化研究的泰斗牵手交谈，进一步透露出重视传统文化的重要讯息。

2014年9月24日，习近平出席纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕式并发表讲话，对孔子儒学的历史意义与当代价值予以更明确的肯定。习近平的讲话，打通了当代主流意识形态与中国传统主流价值系统的壁垒和隔阂，把有五千年历史的中国文化与当代文化贯通起来，把当代中国特别是改革开放的历史文化根基奠定在有五千年之久的中国文化基础上。这既是一场更高阶段的文化中国化、本土化运动正式展开的标志，同时也是一个多世纪以来中国思想文化领域占主流地位的“反传统”倾向终结的标志。

2017年1月25日，中共中央办公厅、国务院办公厅印发《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》）。对建设工程的重要意义和总体要求、主要内容、重点任务、组织实施和保障措施作了明确规定。这是执政党和中央政府第一次以中央文件形式专题阐述中华优秀传统文化传承发展工作。《意见》昭示着中华文化的全面复苏和新生。自此，传统文化复兴结束了民间自发的阶段，开始进入政府主导的新时期。传统文化的研究和传播因而告别了那种群龙无首、自由无序、泥沙俱下乃至泡沫横飞的状态，走上秩序化轨道。

以习近平同志为核心的党中央对中华优秀传统文化如此高度重视绝非偶然，这鲜明体现了执政党高度的文化自信。历史和现实均证明，只有坚定文化自信，才能有效抵消全盘西化的影响。文化自信的提出，是十八大以来最为重大的思想史和文化史事件，这意味着困扰中国近一百多年来的文化自卑情结终于走到了终点。

文化自信就是对自身传统的价值有足够的定力，就是对自身生存演化的能力和前景充满了希望。外来文化的冲击不但不会导致中华文化的消亡，反而会促成中华文化的新生。2016年5月17日，习近平在哲学社会科学工作座谈会上提出构建中国特色哲学社会科学的蓝图。他要求“融通马克思主义的资源、中华优秀传统文化的资源、国外哲学社会科学的资源”，其中，“中华优秀传统文化的资源”被定位为“中国特色哲学社会科学十分宝贵、不可多得、不可替代的资源”。哲学社会科学有无中国特色，归根结底取决于能否在源远流长的中华优秀传统文化资源的基础上，提出具有主体性、原创性的理论观点。

十八大以来，中华优秀传统文化在意识形态中地位的上述变迁、变动和调整，为近年来儒学研究的大繁荣大发展提供了前提和保障，而近年来儒学研究在理论、思想、观念上的一系列新突破新收获，在若干专题研究和重大基础文献整理上所取得的重大进展，促使儒学研究在境内外的格局发生重大变动，大陆儒学研究随之也呈现出若干新特点、新趋向。

二、儒学研究在境内外的格局正在发生深度调整

凡世界政治经济发生结构性调整时，思想文化格局无不连带发生同样的结构性变动，一国政治经济之崛起，

一国学术亦将获得更大的话语权。中国在快速发展三十年之后，重新回到世界中心，这一历史性变迁必定会推动中国学术掀开新的篇章。近五年来的大量事实证明，儒学就处在这样一个变化的过程当中，儒学研究在境内外的格局正在发生深度调整。

儒学正在成为世界范围内堪与自由主义相抗衡的重要思想流派。

当今世界，自由主义是一种影响最大的思潮。但近年来随着全球性的经济危机的蔓延，自由主义的理论体系面临着前所未有的现实挑战。“民粹主义”在当今西方政坛的泛滥，尤其暴露了自由主义在社会整合上的困顿和无力。越来越多的西方知识分子因而对自由主义的基本预设产生怀疑。其中，杜维明先生堪称先知先觉者。多年来，杜维明先生一直站在儒家人文精神角度，尝试同西方自由主义进行对话。在他看来，西方强调征服和利用的自然观导致人与自然之间失和，环境危机与能源危机由此而生；自由主义的“原子个体”意识，则消解了人与人之间的情感纽带与相互关怀，社会整合的基础变得空前薄弱。杜维明认为，儒家人文主义大可以在自然观和社会观两方面，对自由主义的盲点补弊纠偏。

杜维明先生凭借其深刻的思想创造与卓越的学术组织能力，为在国际学界弘扬儒家人文精神所做出的贡献迄今无人能及，但尽管如此，当时却并未能形成与杜先生的愿望和努力相匹配的应有局面。究其原因，这既是因为儒家文化的母体——中国大陆的综合国力长期低迷，无力支撑自己的传统文化打入国际思想市场，也是因为日益崛起的中国尚未向世界宣示自己的文化自觉。中共十八大以来，中国大陆的思想格局与文化结构做出了重大调整。在经历了三十余年的民间儒学复兴热潮的基础上，决策者明确将儒学接纳为治国理政的重要思想资源，将传承发展中华优秀传统文化上升为国家战略。如此一来，中国在国际政治经济领域的巨大影响，便迅即转化为以儒学为代表的中国传统文化的国际威望，儒学因此更加广泛地吸引了国际学界有识之士的目光。

正是在这一背景下，加拿大籍政治学者贝淡宁适时推出了他的《贤能政治》一书，成功引起了世人的极大关注，甚至可以说造成了少有的轰动。贝淡宁认为，学界应该正视中国式贤能政治，因为这是传统中国用来衡量政治进步与否的主流标准。在贝淡宁看来，贤能政治更适合像中国这样的大型社会，而经过现代转型之后，它完全可以通过透明的磋商、审议、基层选举等制度措施兼收并蓄西方民主制度的优长。相形之下，“一人一票”的选举民主制则有可能将缺乏政治经验或美德的人送上权力宝座，从而违背选贤与能的基本诉求。实际上，像贝淡宁这样的西方学者早已熟知自由主义的困境，只是苦于找不到反击的突破口。如今，挟中国经济、政治、文化之威望而盛赞中国式贤能政治之优长，正是其在西方学界内部对自由主义反戈一击的有力武器。

与此同时，美国学者安乐哲则试图深入到文化与哲学层面，提供替代自由主义的中国思想选项，他认为当代西方必须进行“超越自由主义”的“第二次启蒙”。正是基于近年来的儒学发展势头，安乐哲认为，在未来一二十年内，这个世界将出现一种新的文化秩序，儒学的地位将上升到前一代人无法想象的高度。换言之，“我们的时代正在经历一个文化巨变，孔子和儒学将成为世界性哲学，并在世界哲学之林占据重要地位”。

杜维明、安乐哲、贝淡宁的工作凸显了儒学在处理当今人类面临的共同问题时的活力和智慧，但不得不指出，在与自由主义的对话中，代表儒家出阵的皆是海外儒学圈的著名学者，中国大陆学者在此对话中基本处于缺席状态，这或者是由于他们缺乏与西方自由主义对话的意识，或者是由于他们仍未走出对西方自由主义的迷信，总之情形并不令人满意。我们希望，随着儒学与自由主义对话的规模越来越大，能有更多的大陆学者加入到这一行列中来。

中国大陆正在真正成为世界儒学研究的中心。

近几年来，与上世纪八九十年代人们蜂拥海外研究儒学相比，一个令人印象深刻的现象正在出现，这就是全世界顶尖儒学研究专家纷纷应聘来中国大陆工作。

过去相当长一个时期，在中国大陆，儒学研究被认为是意识形态的负面因素，是中国文化的负资产，因而儒学研究长期处于停滞状态，这种状态在文革时期登峰造极。正常的学术研究都不能开展，谈何中心？！中国大陆自觉退出了世界儒学研究中心的竞争。一段时间以来，造成这一局面的因素早已不复存在，近五年儒学的价值则被国家提高到前所未有的高度。儒学研究已经基本“脱敏”，完全“合法”，甚至更符合中国当下的“政治正确”。国家对儒学正面价值的肯定，为儒学的发展提供了最强大的推动力。另一方面，只有中国大陆才能源源不断地为重新诠释儒家的经典命题提供动能。儒家的根在大陆，只有中国大陆才是儒家文化圈的核心区域，13亿人面临的问题，比任何国家和地区都要复杂。正在转型的一个庞大的中国，不断给儒学提出新的命题，从而也就不断刺激着儒学的发展。这是顶尖儒学家纷纷来到中国的根本原因。逻辑上，我们不难做出下述分析：既然“中国特色社会主义道路”被定义为马克思主义的普遍真理与中国“特殊国情”的结合，而几千年来的以儒学为主干的中国传统文化又是中国特殊国情最基要的组成部分，那么，基于传统儒学视角诠释、提炼、推广当代中国经验，自然而然就会成为大陆儒学研究的最有潜力的增长点。

目前，杜维明、安乐哲、贝淡宁、成中英、林安梧等原本活跃在海外及台港的知名学者，都常年驻扎大陆。这是世界儒学研究中心正在向中国大陆迁移的最好说明。儒学在中国，儒学研究中心长期在海外的局面已告结束。

港台以及韩国、新加坡等长期所享有的儒学桥梁地位正渐渐丧失。

改革开放之初，韩国、新加坡，尤其是港台，曾对大陆的儒学研究发挥过重要的反哺作用。冯友兰、汤一介等于1984年发起成立的中国文化书院，曾密集邀请海外及港台儒学专家讲学、授课，牟宗三、唐君毅、徐复观等港台新儒家，渐为大陆学界所知，并出现了一批有影响的追随者，乃至可以说，今日大陆已经成名的儒学专家，没受到港台新儒家影响的不多。上个世纪80年代末期、90年代前期，港台新儒家堪称如日中天。

这些国家和地区、机构一时成为儒学研究者们心向往之的高地有历史的合理性。彼时，中国与西方处于隔绝状态，就像中国的经济依靠这些地区和国家与西方进行贸易往来一样，中西方的文化也只有依靠这些中间地带进行交流，而现在，随着中国的深度开放和综合国力的增强，中国已经有足够的能力与西方展开直接贸易和文化对话，这些原有中介和桥梁的重要性无疑会急剧下降，它们原来所享有的中间人地位自然就岌岌可危。于是，世界儒学研究中心开始向中国大陆回归。

政治儒学的崛起是儒学中心回到大陆的主要思想动力。经世致用原是儒学的本质属性，“治国平天下”从来都是儒者的终极抱负，大陆儒学研究因不满足于港台新儒家偏重于心性论的理论建构，故而专门重启儒学的政治与制度思考，探索如何在这个大变动的时代中，以儒家思想资源参与社会秩序的重建。作为大陆政治儒学的首倡者，蒋庆的立论虽然因其照搬古人或托古改制的表象、强烈的民族主义情绪、脱离现实的乌托邦设计等等问题而饱受非议，甚至连“政治儒学”都受其连累而成为一些主流学者为之侧目的对象，但无法回避的是，“政治儒学”或“制度儒学”确实因反映了现实的需求而成为儒学研究的大势所趋。无论对“政治儒学”是赞成还是反对，都不能不承认一个基本事实，它已成为儒学圈的中心话题，而且它因挑战了“心性儒学”而动摇了港台儒学原有的学术地位。

较之大陆政治儒学，港台新儒家、海外新儒家在种种历史与现实原因限制之下，早已放弃国族建构的使命，

消弥了最能体现儒学生命活力的“治平”理念，仅止于退守内在心性论传统，而将广大的公共领域议题拱手让给自由主义。在一定意义上已成为西方思想文化代言人的港台新儒家，根本无力同时在个体身心与家国天下层面重建儒学的学统与政统。由此观之，在儒学发展的新阶段，政治儒学取代心性儒学的主体地位，既符合儒学的内在思想逻辑，也是儒学在社会秩序重整的新时代所应承担的历史使命。以“政治儒学”为特征的大陆儒学，冲击乃至取代以往港台、海外儒学的地位，因而也就具备了某种历史必然性。

2015-2016年，在台湾和大陆儒家学者之间爆发了一场论战，这场所谓的“陆台之争”最能反映儒学研究在境内外的格局正在发生深度调整这一事实。

2013年11月，习近平到访曲阜时，曾对儒学界提出如下期待：“要使我国在东亚儒家文化圈中居于主动，在世界儒学传播和研究中始终保持充分话语权。”这一期待看来正在提前变成现实。

三、大陆儒学研究呈现新趋向

儒学研究在经过二十余年的跑道滑行准备之后，于最近五年，以迅猛的姿态腾飞而起。从儒学起源到早期儒学，从汉唐经学、魏晋玄学到宋明理学、清代朴学，从孔子、孟子、荀子，到董仲舒、朱熹、王阳明，从先秦思孟学派、稷下学派，到宋代新学、关学、朔学、蜀学，以至明清实学，从“人性善恶”“义利之辨”到“亲亲相隐”“理气关系”，从仁、智、勇到忠、孝、节、义，儒学史上的各个知识点、尤其是各个关节点，都正在被深耕细作，许多固有认识也被不断刷新。

从学术史的视角看，在儒学的全面繁盛中，大陆儒学研究呈现出如下几个方面的特点和趋向。

首先，以往儒学研究仅被作为哲学的一个分支即“中国哲学”而存在，如今这一格局已被彻底打破，人文社会科学的各门学科，都在不约而同地从各自的角度向儒学聚焦。政治学方面，有前文提到的贝淡宁为代表的“贤能政治”；社会学方面，有安乐哲等人所倡导的“儒家角色伦理”；经济学方面，“道义经济”受到重视，盛洪以《儒学的经济学解释》一书为如何有效回应中国以及世界经济问题，提示了方向与路径；法学方面，“人伦司法”的重要性正日益突出；管理学方面，“忠信管理”的优势正在被重新认识；历史学方面，传统史学向与儒学如水乳交融，而张富祥的“儒家史论文献萃编”，即是对分散于历代典籍当中的儒家历史理论的辑和整理；文学方面，儒学曾对文论、诗论、词论等产生过决定性的影响，而经学与古典文学的关系、儒家思想在明清小说中的体现，儒家传统对现当代文学的深刻影响等论题，正在成为研究热点。总之，在不同学科交汇聚合的视线中，儒学的未来已不仅仅是儒教、儒俗，而是向着更为广阔的空间展开。一种“九科治儒”的新局面，业已形成。

其次，儒学的体系化建构业已取得重大突破。在人文社会科学纷纷朝儒学转向之际，原本就从事儒学研究的哲学领域的学者，早已不满足于“照着讲”的儒学史研究，开始了“接着讲”的哲学建构。陈来《仁学本体论》以“仁体”统摄儒家传统的各种形上学观念，将仁发展为本体的观念或发展为一仁的本体论，堪称这一进路的先行者；张立文“和合学”以“和合”作为中国文化源远流长的人文精神核心概念，有力地回应了亨廷顿所提出的“文明冲突论”及甚嚣尘上的“中国威胁论”；蒙培元“情感儒学”上承冯友兰“新理学”，赋予情感以存在论的地位，形成可与熊十力、牟宗三一系“心性派”对举的“情理派”；此外，牟钟鉴的“新仁学构想”持续受到关注；庞朴对中国智慧“一分为三”的方法论概括，也为姜广辉、王守常等从不同角度进行了阐发。

目前，大规模的文献整理仍是儒学基础研究的重要组成部分，但其方式已由大型丛书的编撰影印，进入精细化的“深加工”时代。在北京大学、中国人民大学、四川大学所主持的“儒藏”工程之外，另一项引人注目的重大工程——“儒学重大基础研究工程”已经启动。与以往儒学基础研究主要集中在先秦儒家及经学、理

学不同，“儒学重大基础研究工程”对传统经、史、子、集四部所存儒学内容都予以关注，以对儒家文献进行前所未有的深度挖掘与整理为主要特点。其中，杜泽逊主持的“十三经注疏汇校”，在全面校勘海内外所存珍贵版本的基础上，力求显现《十三经注疏》于唐、宋、元、明、清历次刊刻过程中的演变轨迹，为判断文字讹误提供依据，并最终为学界提供一个如中华书局《二十四史》点校本一样可靠的体现当代中国学术水准的《十三经注疏》定本；而颜炳罡的“百年儒学精华系列”，则将对近现代儒学研究成果所进行的首次全面而系统的检阅和总结。

与现实生活相关度较高的儒学研究课题在稳步向前推进。其中，礼制研究最为引人注目。中华民族自古便有“礼仪之邦”之称，其有着数千年历史的礼制、礼俗仪式，已经内化为中华文明的重要基因。在儒家思想主导下，传统中国以丰富的礼制与礼俗实践来养生送死，安顿生命，仪式与礼节成为生活意义的开显途径乃至赋予者。随着近代以降中国西化与现代化进程的加剧，儒家礼制因其对于尊卑贵贱的区分，被当作封建专制的一部分而受到批判和抛弃，中国人渐渐放失其与生命每个关节点息息相关的丰富礼仪，从而给生活世界造成了巨大的精神缺失。彭林“《仪礼》复原与当代日常礼仪重建研究”，试图通过对《仪礼》的复原，重建当代日常礼仪，以解决这一困境；汤勤福的“中国礼制变迁及其现代价值研究”，也以发掘中国礼制的现代意义为旨归。此外，浙江大学、清华大学、北京大学、中国人民大学等相继成立礼学研究中心，分别从文献整理、古礼复原、中西比较、跨学科研究等进路组织学术活动，推动礼学研究全面复活；北京大学的礼学研究强调“丧服为中国礼学的根本”，力求在梳理、澄清中西文化相关差异的基础上，站在中国传统丧服制角度抽绎并回应普遍性思想问题。虽然目前礼制的“恢复”性研究尚未进入“制礼作乐”的实践阶段，但作为守先待后的古礼钩沉和具有学理深度的当代解释，委实是在为儒家传统所主导的中国古礼再返现代生活重新奠基。

需要特别指出的一点是，科研机构与地方政府联手，正在成为儒学研究深入发展的新动能，并形成文化研究的新模式。以政府之力推动学术研究，能够综合调动政治、经济、文化、社会等各方资源，推动文化领域的大工程大项目上马，使一些单凭个人及学术群体无力承担的重大学术问题集中得到解决，从而在短时期内就能有效推动文化的繁荣。这一模式最早由山东大学和墨子故里滕州市首创，其后逐渐为全国各地所复制，且已成燎原之势。如贵阳市委市政府推动的“贵阳孔学堂”，上海市委宣传部与复旦大学联手打造的上海儒学院，以及河南省的“嵩山论坛”、浙江余姚的“阳明学国际学术研讨会”、福建武夷山市的“朱子学院”，等等，皆属此类。在这方面，曾领风气之先的山东省，更是走在前列。早在2010年，山东省政府就与山东大学携手共建了山东大学儒学高等研究院，为了践行习近平视察孔子研究院关于“大力弘扬传统文化”的重要讲话精神，由省委宣传部牵头，在政府主导的与高校科研单位的积极合作下，进一步推出了“齐鲁优秀传统文化传承创新工程”，支持包括“儒学重大基础研究工程”“齐鲁传统人文思想和社会科学研究”等重大专题项目的研究，目前已取得丰硕的成果。由政府牵头，举政府之力来弘扬传统文化，推动传统文化研究，这是中国独有的体制优势，必须发扬光大。这一做法与现代学术研究越来越依赖于群体协同也颇为合辙。政府主导在经济领域所实现的奇迹，有望在文化领域得以重现，其中经验，值得认真总结。

四、存在的问题与前景展望

在近五年来儒学研究取得重大进展的同时，儒学研究领域也存在着不容忽视的问题。

首先是学术研究与现实关怀相脱节的问题。尽管这个问题在党的十八大之后明显有了改善，但是毋庸讳言，作为儒学研究主力军的中国哲学界在偏重哲学史进路、照着并接着宋明儒学讲的同时，明显轻忽了汉唐经学经世致用的现实关怀。十八大以来，随着儒学日益被接纳为治国理政与文化建设的重要资源，当下的儒学研究亦开始往更具现实感的方向调整，但与巨大的现实需求相比仍有较大的距离。

其次，与儒家文献整理取得了系统性进展相比，儒学理论研究显得相对滞后。在和自由主义的交锋中儒学虽然初步找到了自己在现代学术谱系中的位置，但自由主义毕竟有着三百年的现代学术积累，儒家政治哲学研究在学理根基与制度建构的很多方面则显得捉襟见肘。例如，当代自由主义虽然拒绝（也不可能）采取社群主义的基本预设，但由于持后一立场的理论（包括贤能政治、角色伦理学等）长期与之切磋，已然能够在自己的理论言说与制度构建中为社群预留空间。相形之下，儒学研究中的相关思考则相对简单地摇摆于自由主义与权威主义之间，或者向自由主义投怀送抱，或者单方面强调权威。在社群、传统、权威优先的基础上，如何有效安放个体自由，这是儒家政治哲学现代化所必需解决的基本问题。只有从理论和制度两方面处理好这一问题，儒学才会拥有更强大的现代学术形态，而只有这样的儒学学术才足以托举起当代中国的文化自信。

此外，作为对习近平总书记一系列相关讲话及两办《意见》和通知的积极践行，各级政府、高校、社科院进一步整合、强化了固有的儒学或传统文化研究机构，乃至重新设立了一批档次不低的儒学研究机构。但也应该看到，目前的中国大陆儒学界尚未涌现出堪与当年的哈佛燕京学社相比拟的高端学术研究与交流平台，此与世界儒学研究中心向中国大陆回迁的事实极不相称。探索高端儒学学术机构的运作规律，将一家或几家现有机构打造成世界级儒学重镇，在接下来的一段时间内应该被提上国家的日程。

(作者说明：此文本是应第八届世界儒学大会组委会之邀为某中央大报而作，后未能如期刊出，遂交由凤凰国学于9月19日大会召开前夕在网上发布，《中华读书报》现在认为仍有在纸媒上登载的价值，于是在作了若干修改订补后再次推出，敬请朋友们垂顾并向柳理、王玮二兄致谢。在本文收集材料和起草过程中，郭震旦、李梅和邹晓东提供了很大帮助，谨志不忘，并致谢忱！)

【曾海龙】从现代新儒家到大陆新儒家——以“新康有为主义”为中心的考察

从现代新儒家到大陆新儒家
——以“新康有为主义”为中心的考察

作者：曾海龙

来源：作者授权 儒家网 发布

原载于《国际儒学论丛》2017年第2期

时间：孔子二五六八年岁次丁酉十一月初三日辛巳

耶稣2017年12月20日

摘要：一般认为的现时大陆新儒家，是个广义的学术群体概念，其内涵与界限与广义的现代新儒家一样不甚分明。本文所论之“新康有为主义”，是近年来发展起来的一个与现代新儒家理论特质不同的学术群体。与现代新儒家以心性儒学或哲学为主要论述不同，“新康有为主义”者作为大陆新儒家，高举政治儒学的大旗，主张回归到五四新文化运动之前现代中国的起点，致力于重新阐发康有为有关现代中国的建构，重新理解和思考中华文明的特质，更审慎而全面地思考正在进行的中国道路。

关键词：现代新儒家；大陆新儒家；新康有为主义；政治儒学

—

现代新儒家之名，起于1986年方克立等人所立“现代新儒家思潮研究”之重点项目，而现代新儒家所涵之范围，则有诸多的争论。取余英时所论，就广义而言，20世纪以来的中国学人，凡是对儒学不存偏见，并认真加以研究者，都可以被看成现代儒家，钱穆及余英时本人只有在这个意义上才算是新儒家。而从哲学的角度而言，只有在哲学上对儒学有新的阐释和发展的人，才可被称为新儒家。在这个标准之下，熊十力、张君勱、冯友兰、贺麟、金岳霖等人可以算是现代新儒家，熊十力之传牟宗三、唐君毅等人也不例外，大陆学界之后起者如李泽厚、冯契、谢遐龄、郭齐勇、陈来、杨国荣等学者自然亦可归为现代新儒家之列。

当然，此种意义上的现代新儒家名单还在不断地延伸。而余英时以1958年张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四人发布的《中华文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》中所言“心性之学，乃中国文化之神髓所在”为标准，认为“现代新儒家”主要是指熊十力的哲学流派，此才为现代新儒家在海外流行的本义[1]。

余英时对现代新儒家之认定未免有别门户之嫌，但却点出了以熊十力开山的“十力学派”[2]的主要特点及其对学界所产生之影响。“十力学派”的主要人物有熊十力、牟宗三、唐君毅、徐复观、杜维明、刘述先、李明辉等。在此种意义上，除了开山祖师熊十力外，其主要战场与主要人物皆在海外。直到二十世纪八十年代，大陆学界重新关注和研究儒学后，熊十力及其弟子牟宗三等人所开创的“十力学派”才引起重视。其研究者罗义俊、郭齐勇、景海峰、杨泽波等以继承“十力学派”学统为己任或私淑“十力学派”门人的学者，亦可看作是“十力学派”的传承。

与以熊十力为开山的“十力学派”转道港台和海外再传回大陆不同，与熊十力同辈的冯友兰、金岳霖等学人，则有幸在大陆延续着学脉。其中冯友兰之传，当属陈来等人；金岳霖之传，当由冯契至于杨国荣等人。陈来与杨国荣早岁成名，对阐发师门之学不遗余力，其学之理路与风格亦多与先人相近，且近年来多有新著问世。陈来新著《仁学本体论》表现出综合并超越传统仁学之倾向，而杨国荣“具体的形上学”三书（《伦理与存在——道德哲学研究》、《道论》、《成己与成物——意义世界的生成》）则表现出概括中西重建本体论与形上学之志。

应该说，大陆儒学虽然在二十世纪下半叶历经波折，但一直以来亦有独立于港台儒学的学派传承，其继承者近年来所努力建构之成果与创辟，亦是现代新儒学所结之硕果。其资源与理论特质与“十力学派”乃至港台新儒家，自有不同。

不能否认的是，大陆儒学近四十年来的发展，虽呈现出不同的面向，但心性儒学在相当长的时间里居于主导地位，其中对“十力学派”尤其是熊十力、牟宗三等人的研究又居为显学。当然，要在现有复杂的学术谱系下清理出谁是哪个学派或是其继承者是非常困难的。总体来说，直至本世纪前十年，无论是就早期现代新儒学而言，还是就港台乃至近四十年大陆儒学之哲学化倾向而言，所论述乃至延续之课题，仍不脱以五四新文化运动之主旨的现代性追求。

港台新儒家所念兹在兹，在于强调儒学与现代西方民主与自由之兼容。或者说，现代新儒家最初对自由主义采取的是理解包容的态度，甚至以自由、民主、平等为价值鹄的，来论证儒家思想对西方现代文化的包容性。自五四以来，现代新儒学已发展了近百年的时间，无论是二十世纪三四十年代的熊十力，还是1949年后飘零港台与海外的牟宗三、唐君毅等人，亦或是成长于港台或海外的杜维明、刘述先、李明辉等人，民主、自由、平等不仅是其政治信仰，亦是其学术建构之目的。即便与“十力学派”有别的钱穆、余英时等人，也莫不以五四之现代性立场看待其时之学术与政治。

也就是说，港台儒家不仅继承了早期现代新儒家特别是熊十力的学术路向，亦承载了现代新儒家之政治关怀。也只有从这个意义上讲，港台儒家才成为现代新儒家一个组成部分。而大陆学界在最初吸收和消化港台新儒家的研究成果时，亦在很大程度上默认了早期现代新儒家与港台儒家的理论前提。

大陆儒家学者经过近四十年对传统及现代新儒家思想的吸收消化，借鉴各种学术资源尤其是西学的研究成果，时至今日已经呈现出了百花齐放的局面。今日儒门人数之多，派别之繁杂不亚于二十世纪二三十年代。举其大者，有所谓“新心学”、“新理学”、“新经学”之别（以熊十力、冯友兰、马一浮及其当代信徒为代表），又有所谓“新仁学”（以牟钟鉴为代表）、“生活儒学”（以黄玉顺为代表）、“教化儒学”（以李景林为代表）、“现象学儒学”（以张祥龙为代表）之分。周桂钿的“一本五常”论，郭齐勇的“民间儒学”论，陈来的“仁学本体论”，梁涛的“新道统”论等等，都是近年来大陆儒学涌现的成果。

就狭义的现代新儒学或“十力学派”的而言，亦有了长足的发展，其研究队伍也在不断扩大。近几年来，对“十力学派”思想的研究也在早期研究的基础上取得了不俗的成果。“十力学派”之传承者亦多有超越理论本身而转向社会价值与法理制度建构之趋势，如前些年郭齐勇、杨泽波等学者就“亲亲相隐”所展开之讨论对制度建构产生的积极影响，就可见今日之现代新儒家或“十力学派”之不同以往单纯以心性儒学示人的面目。

近年来大陆儒学的研究成果可谓繁富。就哲学或心性儒学而言，有两个个案比较有意思，或表现了大陆儒学界对港台新儒家的某种态度。

一是陈来所著《仁学本体论》，这部著作被誉为“我国本世纪出现的第一部纯粹哲学著作”[3]，是书表现出

陈来欲综合熊十力的宇宙论与李泽厚的情本体论，而归之于朱子仁学之倾向。其所综合者，乃熊十力、梁漱溟、马一浮、冯友兰、贺麟等早期现代新儒家，若更溯源，乃对孔子以来仁学传统皆有所传承与发展。值得注意的是，所论熊十力在书中占了相当篇幅，而牟宗三、唐君毅在此书中无所论，或代表现时大陆部分儒家对于道统、学统之认定的某种倾向。

二是杨泽波所著五卷本《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》，对牟宗三儒学思想分疏之全面，收集资料之详尽，论述之谨密，为近年来对个案思想研究所仅见。更重要的是，是书著者虽秉持心性儒学之立场，却又对熊、牟一系的心性儒学思想进行了检讨。著者虽以继承“十力学派”的学统为己任，但其理论倾向却受到牟门弟子如李明辉等人的诸多批评。

陈来之著可视为孔子所开创仁学之综合，杨泽波之研究可视为心性儒学或“十力学派”内部之理论检讨。前者之综合不论牟、唐等港台新儒家，后者之检讨牟宗三意在开辟心性儒学之新的研究范式。一为存而不论之超越，一为理论检视之超越。由此看来，现代新儒学或心性儒学之发展的内在逻辑亦有超越牟宗三或港台新儒家之努力与成果。两著见世，可见大陆学界对“十力学派”尤其是牟宗三之研究，进入了一个全新的阶段，牟宗三或不再是儒学界在理论上不可逾越的高山。

另外，郭齐勇等学者转向民间儒学教育，力图使儒学走向民间，近年来大陆民间儒学教育之复兴可见此方面的转化亦有不俗之成果。黄玉顺等人所主张的“生活儒学”，亦是在现代性的背景下，推进现代新儒学研究所做之努力。诸如此类，多不胜数。合而观之，可以说，即便就现代新儒学的发展轨迹而言，大陆儒学亦走入了一个独立于甚或超越港台儒家的年代，现代新儒学之重镇已由港台转向大陆，其内部之分化亦可见现代新儒学之发展亦呈现出多种面向，非如一二十年前牟宗三之理路一统天下之局。李明辉等港台儒家近年来为牟宗三所做之辩护与对大陆儒学之批评，一方面出于维护师门与学统之意图，另一方面则表现了其对自身话语权旁落之焦虑。其对大陆儒学研究所做之评判与对大陆新儒家所做之批评，亦非全出于牟宗三之理路。

而近年来儒学界最重要的事件，当属以“新康有为主义”为代表的大陆新儒家的出现。

二

“大陆新儒家”一词，原是作为一个批判概念见之于众的。1996年，方克立在《评大陆新儒家推出的两本书》一文中说到：

「没想到今天会有一些大陆学者欣赏、认同以至归宗现代新儒学，自称“大陆新儒家”，和港台、海外新儒家形成连结、呼应之势，发表“宣言”、出版著作证明它在中国大陆已作为一个学派而存在。」[4]

方克立本意在从意识形态角度批评罗义俊所编《理性与生命——当代新儒学文萃（1.2）》两本书，却顺带提出了“大陆新儒家”这个概念。这里的“大陆新儒家”，是与港台新儒家相衔接的一个概念。方克立认为蒋庆1989年发表在台湾《鹅湖》杂志上的35000字长文《中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题》，可以与1958年张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四人发布的《中华文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》相提并论。后者是“港台新儒家宣言”，而前者是“大陆新儒家宣言”。

方克立认为，二十世纪九十年代文化保守主义渐成气候，出现了形形色色的“大陆新儒家”，被称为“文化保守主义旗舰”的《原道》辑刊就是在陈明于1994年创刊的。而从方克立所批评的对象，不仅包括了主张政治儒学的蒋庆等人，更直接针对赞同港台新儒家思想的罗义俊。可见，在此所言的“大陆新儒家”仅仅就指

上世纪 90 年代中期大陆一些儒家学者的思想特征而言的。

此时方克立对“大陆新儒家”之思想特征的判定，亦主要基于这些儒家学者对儒学所坚守之文化价值的认同。方克立此时所言的“大陆新儒家”，与现代新儒家乃至港台新儒家在思想特质上并无根本差别。他认为凡是与现代新儒家尤其是港台新儒家一样都认可儒学的现代价值的大陆儒学研究者，都可称之为“大陆新儒家”。在方克立此时的概念中，“大陆新儒家”如港台新儒家一样，都从属于现代新儒家的范畴。蒋庆是“大陆新儒家”，罗义俊等人更是“大陆新儒家”。

到 2004 年 7 月，“南蒋北陈”等人终于在贵阳阳明精舍儒学会讲中以团队（学派）形式公开集体亮相，这次儒学会讲也被称为“中国文化保守主义峰会”。方克立针对这次会讲，在 2005 年 9 月 1 日致第七届当代新儒学国际学术会议的一封信中又说到：

「我认为以甲申（2004）年 7 月贵阳阳明精舍儒学会讲（或谓“中国文化保守主义峰会”）为标志，它已进入了以蒋庆、康晓光、盛洪、陈明等人为代表的大陆新生代新儒家唱主角的阶段，或者说进入了整个现代新儒学运动的第四个阶段。因此我建议在继续推进对前三代新儒家思想研究之同时，还要开始重视对第四代新儒家（即大陆新生代新儒家）所倡导的“大陆新儒学”的研究，这一研究对儒学和新儒学的未来发展可能具有更加重要的现实意义。」[5]

与 1996 年写《评大陆新儒家推出的两本书》一文时所论的大陆新儒家不同，方克立此时认为，大陆新儒学乃至大陆新儒家，已经作为一个独立的学派而与现代新儒学之前三期有了不同的存在面目。按照方克立的定义，蒋庆、陈明、盛洪、康晓光等人，是为大陆新儒家。而当事人也欣然接过大陆新儒家的旗帜，认可了大陆新儒家的身份。

今天来看，蒋庆、陈明、盛洪、康晓光，是为早期大陆新儒家，这些早期大陆新儒家之所以独树一帜，是由于其认为现代新儒家没有从变革政权和政治的角度入手，只把儒学归结为心性之学，注重道德完善，使儒学成为“无用之物”，亦认为海外新儒家热心于改造儒学，追求自由民主法治，是背离儒家宗旨，“力图使中国成为西方文化的殖民地”。尽管这四人的具体主张不大一样，但对五四以来新儒家所追求的政治主张，都近乎一致的不认同。

方克立虽然对蒋庆、陈明等早期大陆新儒家多所批评，然而却一针见血地指出了其特点。他说：

“大陆新儒学作为一个新的发展阶段，毕竟还有其不同于港台新儒学的特点，从目前的表现来看，它至少有两点‘新发展’：其一是从‘心性儒学’走向‘政治儒学’；其二是从‘复兴儒学’走向‘复兴儒教’。二者都表现为从精神学理层面向实践操作层面、从个人修养领域向公共生活领域的大力推进，力图积极实现儒学转化政治、转化现实社会的功能。”[6]

应该说，方克立此时所言的大陆新儒家之特征，对现时之大陆新儒家依然有效。换言之，方克立此时才真正将大陆新儒家与现代新儒家乃至港台新儒家区别开来。大陆新儒家一词，才开始获得与现代新儒家尤其是港台新儒家相对应的理论地位与学术地位。

与方克立不同，郭齐勇对大陆新儒家一词的内涵之认定，既要正面得多，又要宽泛得多。他说：

「大陆新儒学（家）究竟如何定义，学界见仁见智。有人以此相标榜，但学界却不以为然，因为他们持封闭的立场，脱离了时代与现实。因此，需要为大陆新儒学（家）正名。中国哲学界一些专家的看法是：就

其主流而言，所谓大陆新儒学（家）或新时期中国大陆的新儒学（家），是受当代哲学思潮特别是现代新儒学思潮的影响，面对中国大陆改革开放以来社会生活的实际问题，在马克思主义哲学、中国哲学、西方哲学互动的背景下，以儒家哲学思想的学术研究为基础，积极调动以儒学为主体的中华优秀传统文化资源，促进儒学与现代社会相适应，并创造性地诠释儒学精义、推动儒学现代化与世界化的学派。大陆新儒学有一个共同的价值取向，即强调中西融合与儒学的根源性、当代性、开放性、包容性、批判性、创造性和实践性。」[7]

与广义的现代新儒家概念一样，郭齐勇依然是从哲学的视角来界定大陆新儒家之内涵的，他虽然认为港台新儒家有局限性，需要实现“儒学的创造性转化和创新性发展”。其对大陆新儒家之定义，依然与广义的现代新儒家无根本区别。郭齐勇为大陆新儒学（家）“正名”之举，当有针对早期大陆新儒家蒋庆、陈明等人，又有批评近年来兴起之“新康有为主义”之意。

与郭齐勇一样，崔罡也认为，时至今日，大陆新儒家这一概念所包含的内容要比方克立在 2005 年所认定的范围要宽泛得多。这不仅是因为蒋庆、康晓光、盛洪、陈明等人的学术研究取得了相当程度的进展，更因为有越来越多的儒家学者参与这场学术运动中，乃至扩展到参与制度与社会建构。崔罡所言之大陆新儒家，强调儒学在今天社会问题中的优先地位，认为儒学作为一种思想资源，能够为今天的诸多社会问题提供更佳的解决方案，无论其具体立场与路径如何，都强调“儒家”作为民族文化本位为其理论的出发点。崔罡指出：

「其一，在问题意识上，此群体呈现出现代性问题与当代问题相互纠结的特征；其二，在学术渊源上，此群体既呈现出与现代新儒家的承继关系，又有决裂的倾向；其三，在思维模式上，此群体对 20 世纪以来形成的‘中西比较’表现出足够的警醒。」[8]

故从大陆新儒家作为第四代新儒家的角度而言，其所包含的范围甚广。凡是站在儒家立场，主张儒家文化本位，试图以传统儒学的资源来解决现代性问题或当代问题，对西方民主、自由、平等普适性观念表示批评与怀疑的大陆学者，均可称为大陆新儒家。此论虽与港台新儒家以民主、自由为鹄的有较大区别，但所可涵之范围，固然可包含以蒋庆等人为首的大陆新儒家，但亦指张祥龙、黄玉顺等与蒋庆等人所主张的政治儒学完全不类的儒者，李泽厚、谢遐龄、陈来、杨国荣、郭齐勇等人当然更不例外。

若如郭齐勇与崔罡所解，则大陆新儒家一词，犹如余英时所论广义的现代新儒家一样，虽能容纳诸多具体主张不同的儒者，却有大而无当之弊。且在此意义上，大陆新儒家与现代新儒家甚或港台儒家之内涵，未能作学术特质上之区分。故我们主张，严谨意义上的大陆新儒家，是与现代新儒家之以内圣之学、心性之学相对应的，深受公羊学影响并主张“对古老学术传统即经学回归，进而由经学上溯到中华文明的源头，并由此重新理解并思考自己文明的特质”[9]的儒家学者。

大陆新儒家的这种主张，不仅明显区别于现代新儒家，亦区别于上世纪 80 年代以来继承或研究现代新儒家的大陆儒者或儒学研究者。如方克立所言，蒋庆、陈明、盛洪、康晓光是为早期大陆新儒家。而近年来曾亦、干春松、唐文明、郭晓东等学者则主张“回到康有为”，是为“新康有为主义”，亦是现时大陆新儒家。与早期大陆新儒家相比，“新康有为主义”因主张回到康有为的问题意识并以康有为为起点重新思考现代中国的道路而具有更现实的针对性。

三

“新康有为主义”这个称呼是张旭提出的。他把当代研究康有为思想，乃至研究制度儒学以及研究经学和公

羊学的一派人笼统地称作“新康有为主义者”。此种意义上的“新康有为主义”亦未能完全点出作为大陆新儒家的“新康有为主义”者的学术特质。学界多以 2014 年在江苏太仓召开的“康有为与现代中国的建构”为主题的会议为“新康有为主义”登场的标志。实际上在更早一些时候，在中国思想界已经出现了“新康有为主义”。

干春松的《制度化儒学及其解体》（2003 年）与《制度儒学》（2006 年）两部著作虽然都不是研究康有为的专著，但康有为在其中都是相当重要的讨论对象。

明确将康有为作为现代中国政治与思想的源头，当属曾亦所著《共和与君主：康有为晚期政治思想研究》（2010 年）。该书突出阐发了康有为为何及如何在共和政治的处境中捍卫君主制，申康有为所论公羊三世之说与孔教论，认为“其论《春秋》之改制，真得宣尼之微旨”，而近三十多年之改革“实回归康氏改良之旧途耳，即立足于旧传统之渐进革新”，主张“既有天下，自当效法明祖、孙氏之反正，回归传统”[10]，实则已经有了后来“回到康有为”之主张，因而被学界评价为“堪称纯正的保守主义”。

尔后，唐文明的《敷教在宽：康有为孔教思想申论》（2012 年）详细梳理了康有为为何以及如何在一个共和主义的现代中国构想中提出他的孔教论与国教论，强调文教在国家建构中的重要性，以康有为“师法上古、三代，而恢复敷教之制”之词表达自己的立场。唐著所论实则与曾亦“回到康有为”之主张殊途同归，二书同为“新康有为主义”的集体登场做了理论上的准备。

2011 年 11 月，复旦大学儒学文化研究中心举办了以“儒家与普世价值”为主题的研讨会，会议所论集结为《何谓普世，谁之价值？》一书，是书可视为儒家保守主义的宣言。此次会议作为“新康有为主义”集体登场的先声，实则已经展现了“新康有为主义”的核心主题，隐含了“回到康有为”主张。

与会者多认为儒家的复兴“必须跟百年来中国的一切思想区别开来”，“因为不论左派、右派，还是新儒家，有一点是共同的，即视西方的价值为普世价值”。“对目前正在复兴的大陆儒家来说，不仅要西方的弊端进行反思，而且还应当从自身传统中引出一套不同于西方的普世价值，或者说，通过对传统价值的重新阐释，使古老的价值在今天再次展现其普世性”。[11]

此次的与会者有曾亦、干春松、唐文明、陈明、郭晓东、陈壁生、白彤东、郝兆宽、柯小刚、丁耘、吴新文、方旭东、齐义虎、黄铭等，这个名单包含了后来被称为“新康有为主义”的所有核心成员。

“新康有为主义”的集体登场，是为大陆新儒家发展到新阶段的标志。2014 年 4 月 26-27 日，曾亦、陈明、唐文明、郭晓东、陈壁生、郝兆宽、吴增定、白彤东、齐义虎、郑宗义[12]等学者，在江苏太仓召开了以“康有为与现代中国的建构”为主题的研讨会，标志着“新康有为主义”这个群体的集体登场。太仓会议的主题为“回到康有为”，所主张者，乃在“今天要完成现代中国的建构，必须回到康有为，回到现代中国得以开始的原点，从而更审慎而全面地思考目前正在进行的中国道路”。而在学术上，认为“康有为作为晚清今文经学的代表人物，回到康有为又意味着对古老学术传统的亦即经学的回归，进而上溯到中华文明的源头，并由此理解和思考自己文明的特质”[13]。

所可注意者，无论是政治上还是学术上，把康有为作为现代中国的源头，是百余年来第一次明确提出的主张。我们将会看到，“太仓会议”的意义不亚于 2004 年 7 月贵阳阳明精舍儒学会讲，它标志着以保守主义为旗帜的大陆新儒家进入到一个全新的发展阶段。参加此次会议的成员曾亦、唐文明、郭晓东、陈壁生等人 与干春松是为“新康有为主义”的核心成员[14]。

同年 6 月 26-27 日，中山大学哲学系与中山大学岭南文化研究院在广东南海举行了第一届“康园论坛”，论

坛以“康有为与制度化儒学”为主题。此次会议由甘阳主持，陈明、姚中秋、干春松、曾亦、唐文明、刘小枫、张翔、白彤东、姚育松、陈壁生、陈少明等人参加。会议讨论了康有为的孔教论、国家建构与国族建构等问题，与太仓会议“回到康有为”之主题遥相呼应。尔后，干春松所著《康有为与儒学的“新世”》（2015）与干《保教立国——康有为的现代方略》（2015）出版。前者明确出现代儒学的起点是康有为，后者则从康有为设想的现代中国作为民族国家建构中的孔教与孔教会实践的角度讨论了康有为的建国思想。

以上著作的出版与论题的展开，在学界促进了“康有为热”的形成。主张“新康有为主义”的曾亦、干春松、唐文明、郭晓东等人，亦承接了早期大陆新儒家所论的政治儒学课题。应该说，“新康有为主义”接过大陆新儒家的旗帜，有着历史与理论上的必然性。这不仅是因为作为早期大陆新儒家的陈明等人直接参与了“回到康有为”的系列对话，促进了“康有为热”的形成。更重要的是，“新康有为主义”所依托的理论基础也是早期大陆新儒家如蒋庆等人所主张的春秋公羊学。

随着“新康有为主义”的形成，早期蒋庆、陈明等人所主张的政治儒学在现代中国的起点找到了历史与理论的支点，康有为有关的孔教论与国家民族的论述也在很大程度上支撑并扩展了早期大陆新儒家主张的政治儒学课题。康有为对公羊三世的阐释又使得公羊学与康有为作为现代中国起点的论述从理论与历史的角度结合在一起了。也就是说，以阐释公羊学来阐述现代中国道路必然绕不开康有为，而康有为改制作作为现代中国的起点又与其对公羊三世的阐释密不可分，故阐释康有为必然要回到春秋公羊学。

于是，我们看到，蒋庆和康晓光思想中也有很多康有为思想的影子，而曾亦、干春松、唐文明、郭晓东、陈壁生等“新康有为主义”者多是深研春秋公羊的学者。在这个意义上说，早期的大陆新儒家与“新康有为主义”者，都是今文经学的信奉者。不同的是，由于“新康有为主义”以康有为改制作作为现代中国的起点，为春秋公羊学理论找到了现实支撑。且由于其以对经学的整体阐发为基础，所论比蒋庆等早期新儒家的阐述更具理论性、现实性与针对性，论题也更为具体，所产生之影响，也更为深刻。“新康有为主义”者接过大陆新儒家的大旗，亦属必然。

“新康有为主义”以大陆新儒家的名义集体亮相，始于2016年初在成都举办的“草堂会讲”。

2014年12月《澎湃新闻》对李明辉进行了专访，访问稿于2015年初刊出。在访问中，李明辉对大陆新儒家提出了某种程度的批评，更因《澎湃新闻》以《专访台湾儒家李明辉：我不认同“大陆新儒家”》为题，引起了大陆部分学者的强烈反弹。蒋庆、陈明、干春松、曾亦、唐文明等人都有写文章回应。李明辉后来在台湾《思想》季刊作了一个正式的回答，台湾“中央研究院”又于2015年3月举办了“儒学与政治的现代化：李明辉澎湃新闻专访座谈会”，主要学者的发言稿后来刊登于台湾《思想》季刊第29期（2015年10月）。大陆学界也为此办了几场讨论会。

2015年9月李明辉到浙江大学访问时，又接受“腾讯新闻”的访问。访稿分两次刊出，分别题为《中国历史上为何没能开出民主制度？》与《学者应以“顾问”的方式参与政治》，引起秋风（姚中秋）的回应。同年11月到深圳大学开会时，又接受“凤凰网”的访问，访稿题为《台湾学者李明辉谈儒家价值与学者使命》，让这个议题继续延烧。应该说，李明辉所论针对的不仅是蒋庆、陈明等主张政治儒学的早期大陆新儒家，也包括近年来兴起的“新康有为主义”。因李明辉以“大陆新儒家”标记蒋庆、陈明以及“新康有为主义”，自然又引起一部分其他大陆儒家学者的不满。于是，各方论战在所难免。

2016年1月9日，《天府新论》编辑部联合四川省儒学研究中心举办的首届“两岸新儒家会讲”又称“草堂会讲”在成都杜甫草堂举行。港台与大陆双方各出5人，其中港台儒家代表为李明辉、林月惠、陈昭瑛、谢大宁、郑宗义，大陆儒家代表为陈明、干春松、唐文明、曾亦、陈壁生，会讲主持为任剑涛、陈赟、李清良。

从会议主办方提供的资料看，双方代表所围绕讨论的主题包括“牟宗三与康有为、民族主义与沙文主义、政治儒学与心性儒学、儒学与现代性、儒教文明与核心国家、国家国族建构与儒学实践等”。

这场争论表面上是港台新儒家对大陆新儒家的歧见所引发，实则是现代中国的道路之争，具体则表现为政治儒学与心性儒学，传统与现代，东方与西方，康有为与牟宗三之争。从更深一层来说，是五四道路与前五四道路，革命道路与改良道路，经学与理学之争。由于港台新儒家与“大陆新儒家”互不认同对方的理论前提，故会讲难免有自说自话，申明自我立场的性质。而此次陈明、干春松、曾亦、唐文明、陈壁生以大陆新儒家的核心人物之身份的登场，表明“新康有为主义”已经在事实上接过了大陆新儒家这面旗帜了。

此次会讲过后，“新康有为主义”作为大陆新儒家受到了更为广泛的关注，虽然“新康有为主义”在学界多有争论，但“回到康有为”的主张所凸显出的问题意识，却得到了越来越多学者的关注与肯定。

也就在2016年，蒋庆、陈明、康晓光、余东海、秋风所著《中国必须再儒化——“大陆新儒家”新主张》由新加坡世界科技出版公司出版。《中国必须再儒化》一书再次展现了蒋庆、陈明等人对中国问题的基本看法及主张，既有对当代中国面临的种种问题之立论直言，也有对时下各种思想流派对儒家批评质疑的回击辨正，是为蒋庆为代表的早期大陆新儒家的最新发声。其具体主张或与“新康有为主义”有异，然主张以古老的儒家资源来解决现时中国的问题，则持有一致的立场。

2016年11月27日，第二届“康园论坛”以“康有为与儒学的现代转型”为主题在广东南海召开，学者们围绕康有为与儒家经学体系的嬗变、儒家现代宗教的构想、近代岭南思想变迁等分议题展开。参会人员有曾亦、干春松、陈壁生等“新康有为主义”者及任剑涛、李清良等与“新康有为主义”有密切关系的学者。

除了上述会议与著作外，复旦大学思想史研究中心所办《思想史研究》与干春松、陈壁生所编《经学研究》，是为“新康有为主义”的阵地。举办“草堂会讲”的《天府新论》亦成为“新康有为主义”的重要发声渠道。另外，曾亦、郭晓东所著《春秋公羊学史》（2017）出版，是为“新康有为主义”在学理上一次重要建构，对于推进公羊学乃至经学的研究将产生重要的促进作用，也有助于为“新康有为主义”夯实理论基础，对继续扩大“新康有为主义”的影响应会产生重要的推动作用。

四

无论是早期大陆新儒家还是“新康有为主义”，与现代新儒家最根本的差别就在于前者重政治儒学，后者重心性儒学。蒋庆早年就提出政治儒学或公羊学与心性儒学一样，也是传统儒家的一个重要面向，并对只重心性儒学的状况提出了批评。他说：

「吾儒之学，有心性儒学，有政治儒学。宋明儒学为心性儒学，公羊学为政治儒学。二学性质不同，治世方法各异。然二学均得孔子之一体，在儒学传统中自有其应有之地位与价值。惜千余年来，心性儒学偏盛，政治儒学受抑。时至今日，心性儒学宗传不断，讲论不息，大儒辈出，政治儒学则无人问津，学绝道丧，门庭冷落。职是之故，孔子道术既裂，儒学传统不全，如车之只轮、鸟之独翼，国人只知吾儒有心性之学，而不知吾儒有政治儒学，无怪乎谈政治者只能拱手让于西学矣。」[15]

也就是说，当初蒋庆、陈明等人是被动地接过被作为批判对象的大陆新儒家这顶帽子，即是因其为政治儒学或公羊学张目。依早期大陆新儒家的思想特质，大陆新儒家所指便是主张即推崇政治儒学或公羊学的学者。现时“新康有为主义”者之所以能被冠以大陆新儒家的称号，亦是因其主张政治儒学或公羊学。

学界多从广义理解大陆新儒家，即认为现时所有研究儒学，肯定儒学的大陆学者，都可被称为大陆新儒家。这种理解虽可免诸多争议，但并无理论特质的界定，其与广义的现代新儒家概念一样，宽泛而无意义。

澎湃新闻在发布李明辉接受的采访稿时使用了“我不认同‘大陆新儒家’”这样的标题，矛头所向主要在蒋庆及与蒋庆所主张的政治儒学。大陆部分学者对李明辉的回应则是出于两种立场：一是部分学者认为主张政治儒学的蒋庆等人及“新康有为主义”者不能代表大陆儒学，不能单独认其为大陆新儒家；二是部分学者从春秋公羊与“新康有为主义”的立场出发，不满意于李明辉等人所极力维护的港台儒学，即不同意以心性儒学或哲学为儒学的主流。

前一类学者从大的方面而言，还是肯定心性儒学或哲学是为儒家的主流；后一类学者则认为心性儒学或哲学只是儒家的一个方面，儒家的主流应是经学或政治儒学。我们认为，大陆新儒家与现代新儒家之区隔即在此。

首先，现代新儒家无论是从广义还是狭义而言，其内涵都与大陆新儒家不同。

广义的现代新儒家没有统一的学术与政治立场，无法聚焦具体的政治与学术主张，只能笼统地称为儒家文化的服膺者或研究者，其空间与时间跨度甚宽；狭义的现代新儒家则专指熊十力所开创的“十力学派”，就主张而言即专指心性儒学，其有关政治之论述，亦以西方之民主、自由、平等为鹄的，论证儒家思想与西人之所谓普世价值可相容纳。他们虽主张中国文化从价值层面高于西方文化，但未能就中国文化在制度层面的展开进行具体论述。

大陆新儒家则不仅是个地域学术概念，亦是个明确的政治概念。就地域学术上而言，都是以春秋公羊学乃至经学为旗，认为儒家思想可分为心性儒学与政治儒学的大陆学者，区分“心性儒学是以曾思学派以及宋明儒学为代表的儒学，政治儒学则是以公羊学为代表的儒学”[16]。故，就狭义而言，大陆新儒学是个与现代新儒学相对应的概念。前者是政治儒学，后者是心性儒学，其差别犹如汉唐经学与宋明理学。

现时大陆学界对“新康有为主义者”以大陆新儒家为旗帜多所批评，主要有两方面的原因：一是对政治儒学的否定或担忧；二是对他们被冠以大陆新儒家之号不满。前者出于学术立场的差异或可理解，后者则完全出于争夺名号之需。与“新康有为主义”立场不同或认同心性儒学为儒家主流的学者，大可以继续以现代新儒家为旗。大陆新儒家所主张者，并不是要否定现代新儒家，而是要开辟与现代新儒家不同的理论面向，呈现儒家思想本身之复杂性多样性。而如郭齐勇、崔罡等人所解之大陆新儒家，则完全无法展现现时大陆儒学之复杂而丰富的内容。

其次，在对待如何建构现代中国的问题上，大陆新儒家与现代新儒家的态度截然不同。

与倾向于从理论上论证阐扬道德心性以接引西方之自由、民主、平等观念的港台新儒家不同的是，大陆新儒家具有一种强烈的实践性和政治化倾向，其表现并不仅仅体现为身处大学的儒家知识分子的理论阐发，而是遍及宗教、教育和政治实践诸方面；“其价值取向不仅仅是对现代性的接引，而是对现代性抱持有一种强烈的反思态度。”[17]

“新康有为主义”认为，康有为作为现代中国的源头，应当从它自己、不同的政治派别和擅长挖掘各类掌故的历史学家的“陈旧”故事中解放出来，重新焕发出其对于现实的参照意义。“新康有为主义”所要阐发的是，重新思考康有为在所谓万国竞逐的“新世”，如何“保全中国”。而“中国之为中国”，在于能行华夏文化之精髓，家国天下，忠孝仁义，是为正统之精义。以此义反思近代以来中国之西化，在一定程度上复归于孔子

之文教，是为现代中国所必由之路。因此，“自由主义与左翼必须寻求与中国本土的传统的结合，必须以中国自身问题为出发点”。[18]

与现代新儒家或港台新儒家以民主、自由、为鹄的，论证儒家思想与西方文明不相冲突全然不类。现时对“新康有为主义”之批评者，多视“新康有为主义”主张之儒教乃一般意义之宗教，此则有过渡解读、误导大众之嫌。“新康有为主义”所主之儒教实乃文教。文教者，人文教化之谓，乃人道教而非神道教。昔欧阳竟无从“宗教即迷信”的立场，在“孔佛不二”的意义上否定“佛教是宗教”，乃在侧面证明了儒教是文教之义。

再次，现代新儒家以熊十力为肇始，而大陆新儒家多以康有为为思想源头。

“新康有为主义”与现代新儒家或港台新儒家同宗孔子。但就近代之开端而言，现代新儒家多以熊十力为开山，而大陆新儒家则多以康有为为肇始。这也反映出二者在理论面向上的不同。早期现代新儒家与港台儒家的问题意识基本上被五四新文化运动带着走。即使它是在坚持中国文化的主体性这样一个目标下面，但是它对于制度和价值的认可基本上接受了五四新文化运动的结论，认为现代中国之目标在民主、自由，其根本主张与今日之自由派或右派无甚大异；现代新儒家尤其是以港台新儒家和海外新儒家，他们的问题意识被五四启蒙运动所限制，他们关注的问题主要集中在心性儒家的层面上。

大陆新儒家的关注点更多在政治领域。这个政治领域包括中国制度的建构、边疆民族问题。这些问题都能在康有为那里找到很多已经开始的一些讨论。大陆新儒家主张回到开启“三千前未有之大变局”的起点，以戊戌变法之主导者康有为为现代中国思想的肇端，他们对康有为的重视其实与他们对五四新文化运动的反思有很大关系。现代新儒家主要为哲学的或文化的、观念的反思，“大陆新儒家”则为政治的或民族的、宗教的反思。前者所主张者，乃是中西观念之调和；后者所主张者，乃是中国之为中国之根本。从根本上说，前者从心性儒学论证中西文化观念之所可沟通之可能性，后者乃从政治儒学强调现代中国本可有多多种可能的途径。“回到康有为”，就意味着对百年来中国道路的反思，从一定程度上复归于传统。相比而言，“新康有为主义”比现代新儒家更为保守，是为“真正的保守主义”。

最后，大陆新儒家所依托主要为经学尤其是公羊学，重视对五经之阐发；而现代新儒家则主要依托四书，重视孟子与宋明理学。

无论是早期的大陆新儒家如蒋庆，还是后起的“新康有为主义”如曾亦、郭晓东等人，多是经学尤其是公羊学方面的研究专家。而现代新儒家则有宋明理学尤其是心学的背景，多以四书为依托，致力于理学的哲学化并沟通中西，是为几代新儒家所望企及的目标。港台新儒家和海外新儒家的一个很重要的特点在于他们基本上以哲学的方式来展开对儒学的讨论。以曾亦和郭晓东为代表的现代的大陆新儒学基本上会肯定儒学的发展要回到儒学的原点，认为只有从经学的立场出发才能回到儒家的本原问题。而真正立足于儒学经典来回应现代性问题的一个很重要的代表人物就是康有为。康有为通过《新学伪经考》、《孔子改制考》等作品试图建构出一套新的历史观来容纳民主、科学、自由等话题，都对重新反思现代中国的建构有着十分重要的意义。

总体而言，现代新儒学或现代新儒家是五四以来自由主义的一个保守面向。早期的新儒家如熊十力，其对传统儒家思想中有关自由与平等论述的阐发不脱新文化运动乃至五四运动的影子。港台新儒家则对这一问题有更为明确的坚持，这可从其有关政治论述看出来。现时李明辉等港台新儒家无疑也秉持了此种立场。

而在“新康有为主义”看来，近代中国最重要的问题就是旧的王朝旧的帝国瓦解崩溃后，如何建构起新的国家形态，如何在这个政治共同体内形成共识和认同的问题。而中国之为中国在于其文教与国族建构，从“天

下”到“国家”这一历史与论述的转变，要求儒家从理论上做出新的阐释。康有为作为变法改制的领导者，其思想有着相当程度的复杂性。这种复杂性酝酿了近百年来中国的各种思潮，自由主义或与左派亦可从其发端。李泽厚就认为中国自由主义的源头是康有为。康有为“三世说”的“升平世”当中谈到儒家如何与民主和宪制结合起来。《大同书》被毛主席视为影响了社会主义的一部很重要的作品。康有为之所以被中国思想界如此关注，一个重要的原因是，除了儒家的学者外，左派和自由主义人士也能从康有为身上看到他应对现代中国问题的方式。

五

早期的大陆新儒家蒋庆、陈明等人作为一个小的学术群体虽产生了较大的影响，但各人的学术主张并无相同，无法聚焦，只以保守主义面目示人，在学理上尚待发展。陈明评价蒋庆的话“意义很大，问题很多”，或亦可成为对早期“大陆新儒家”群体包括对陈明本人的评价。蒋庆在 20 世纪 80 年代末明确主张政治儒学至本世纪“新康有为主义”出现之前，公羊学或政治儒学还是一个颇受争议与批判的领域，蒋庆与陈明早期之个人经历或可应证此点。

当下“新康有为主义”的出现，定康有为为一尊，使得大陆新儒家找到了切中时代问题的源头活水。实际上，在“回到康有为”的思想路径被明确提出之前，以蒋庆、陈明、康晓光等人为代表的早期大陆新儒家已在问题意识上与康有为颇为接近了。比如其关于儒教的论述就可与康有为思想进行衔接。“新康有为主义”的横空出世，将现代中国的问题拉回到五四以前，也就是回到了现代中国的起点——康有为所发动的戊戌变法。

如此，蒋庆等早期大陆新儒家的主张在现代中国的起点找到了历史与理论的依托。以至于陈明在“新康有为主义”出现后又与其抱成一团，乃由于其问题意识与理论建构之目的相同或相近罢了。蒋庆也认为“回到康有为”是儒家“政治成熟的表现”。

无论是早期大陆新儒家还是“新康有为主义”，保守主义特征都非常明显。“新康有为主义”和早期大陆新儒家与现代儒新家乃至港台儒家的根本差别即在于：是否承认五四新文化运动的民主、自由、平等主题是为现代中国必须达成的目标。现代新儒家接续五四之主题，其所建构或论述无不以此为目标，港台新儒家更不待论。即便如现时大陆儒学界，也多以此为理论建构或信仰之前提。

早期大陆新儒家与“新康有为主义”所坚持的，就是要打破五四新文化运动以来所谓“启蒙”的迷思，回到五四之前中国面临的课题，回到康有为的问题意识，重新思考现代中国的道路。这一方面基于现代中国的左派还是右派，激进还是保守都能在康有为那里找到源头；另一方面是基于从儒家的立场去理解现代中国的建构乃至大陆近四十年的渐进改革。“新康有为主义”所对康有为之所继承者，主要在其保守主义之立场。此保守之方面大致可说为二：一是坚持以改革或改良的方式来促成现代中国的建构；二是保存我几千年之固有文明尤其是儒家文明。

应该说，五四深化了辛亥革命的主题。五四之后，康有为所主张的改良或曰保守主义路线变得不为人所接受，乃至到“文化大革命”后，大陆思想界多凭借西学的资源，依然延续了五四之论题。大陆儒学则借助港台儒学乃至海外儒学的资源，带动儒学的复兴，背后依然有五四新文化运动的影子。早期大陆新儒家与“新康有为主义”则认为，西方现代性的神话如今已经破灭，在这样认知的基础上展开自己的思考和探索，自然不会将自己的思想局限在西方现代性的理论框架内，在理解中国现代思想史时自然也不会将自己的思想局限在新文化运动以来所形成的理论格局内。

可见，康有为再次成为一个热点，意味着必须能够突破五四新文化运动以来所形成的思想前提与理论格局，

或者说必须回到五四新文化运动前的格局重新思考现代中国的问题。这必然与现时之部分儒家学人与学术产生分歧，部分学者甚至以原旨主义为“新康有为主义”的标签。分歧之最大者与反弹之最烈者，当属港台儒家。

作为保守主义者的康有为在政治上失败后，以民主、自由、平等为鹄的的政治运动占据主导地位，部分现代新儒家尤其是熊十力等人亦主动或被动地从学理上去论证儒家思想与西方政治文明互不相斥乃至可以相容甚至相通的关系。熊十力等人对儒家思想的阐述背后有五四新文化运动的影子，或者说，熊十力等人是从儒学的角度来论证五四的课题。港台儒家作为其传自不例外。故现在大陆新儒家主张回到五四以前，基于康有为式的问题意识而提出的政治儒学也引发了大陆及港台地区一些儒家服膺者的不满和批评，以至于在2015年出现了陆台新儒家之争。这场争论表明上看是儒家内部的争论，从根本上来说实则是关于现代中国道路的争论。

大陆新儒家主张回到康有为，是回到康有的问题意识，主张用儒家尤其是公羊学的资源解决国族宗教的建构问题。李明辉等人的基本观点是主张儒学与自由主义的联盟，认为儒家在现代社会应当且能够成为自由民主制度的维护者和坚持者，这在根本形态上与其师熊十力、牟宗三等人无异。“新康有为主义”者提出的超越或绕过牟宗三的意思，是要超越五四以来所形成的革命叙事与启蒙规划这两种建国思路 and 方案。这并不是在儒学脉络内部进行逻辑推演或谋划的结果，而是在对近代中国救亡语境及其保国保种保教的焦虑和努力挣扎的体会中，在对左派阶级建国、右派公民建国两大意识形态话语的反思论难中，在对“中国何谓？”“中国何为？”的追问中渐渐形成自己的思想自觉和理论论述的。

需要注意的是，“新康有为主义”以保守主义面目而出现，并不意味着这些新一代儒家服膺者在政治问题上持一种反现代立场。实际上，在“新康有为主义”看来，康有为正是一个不折不扣的现代政治价值的捍卫者。在他晚年，无论是对君主制的辩护，还是他建立国教的构想，根本目的都是要为辛亥之后的共和体制保驾护航。在政教关系问题上，康有为也始终基于政教分离原则而展开他的国教构想，与中世纪后基督教之改革可算有共同之目的。或者说，“新康有为主义”对康有为的推崇，就是因为康有为充分意识到了仅仅靠现代性的“政治权利原理”不足以真正建立一个现代国家，必须援引从古延续至今的制度资源作为“政治准则方面的考虑”，并通过可允许的形式转化找到恰当的落实方式。

无论在康有为，还是早期的大陆新儒家蒋庆等人看来，回答无疑是公羊学。而蒋庆乃至现时的“新康有为主义”者，多是对公羊深有研究的学者。必须承认，公羊学是儒家思想传统中非常重要的一脉，特别因其在汉代政教制度建立中所发挥的重要功能而成为儒家制度理论的大宗。无论是致力于改良的康有为，还是如蒋庆等现代新儒家，他们的观点并不是对公羊家观点的直接拷贝，但的确从立意到思路都与公羊学有明显的渊源。“新康有为主义”扛起大陆新儒家这面大旗，就在多个角度得到了支撑。

如上所论，与现代新儒家尤其是港台新儒家主张心性儒学或哲学为儒家之主要方面不同，“新康有为主义”所主张者，乃在政治儒学或经学。现代新儒家所重视之经典，乃在四书；“新康有为主义”所重乃在五经，或者说今文经。虽同宗孔子，但现代新儒家所重之学统，乃在孟子之宋明诸儒，以心学或理学为大宗，“新康有为主义”所重，乃在董仲舒、何休等人，至近代则以康有为为儒学“新世”之开端人物。现代新儒家之鹄的，乃在论证儒家思想与西方民主、自由之相容性，所强调者乃在同。或者说，熊十力、牟宗三等新儒家是在中西文化的紧张关系中从事儒家价值的辩护和知识的梳理，以重建国人对自身传统的信心信念。而“新康有为主义”之建构，乃在显儒家与西方文明之异，强调以本土的资源完成现代中国的建构。

今天的“新康有为主义”乃至大陆新儒家，是试图在对近代确立的国家国族建构的目标追寻中，通过对在价值奠基、社会凝聚、认同维持和身心安顿诸历史文化需求上儒学所应承担的功能作用的思考和承担来激

活或重建这一文化系统的生命力。特别值得注意的是，“新康有为主义”乃主张儒家可分为两期，一期是以孔子为开端至清末，是为古代中国；二期是以康有为为开端，是为现代中国——现代中国自康有为始至今仍在建构。此种分期必不为现代新儒家所同意，但从现代中国国家与民族之建构的角度而言，却有其历史与现实的合理性。

当然，“新康有为主义”与早期大陆新儒家不同之处亦非常明显。“新康有为主义”深化了早期大陆新儒家的论题。早期大陆新儒家所做的工作在于提升公羊学或政治儒学的学术地位以期与心性儒学平起平坐，而“新康有为主义”在此基础上将公羊学或政治儒学在现代中国的起点找到了支撑。与早期大陆新儒家蒋庆等人虽都以政治儒学为主，且都从儒家之角度反思现代中国之建构，但不同乃在于，“新康有为主义”找到了康有为作为现代中国在理论上与政治上的支点和开端。

“新康有为主义”所肯定与认同早期大陆新儒家者，乃在其提出了政治儒学是为儒学的一个重要面向，对政治儒学给予了与心性儒学同样重要的地位。“新康有为主义”回到康有为，就意味着回到康有为的问题意识，即如何以本土的资源来完成现代中国的建构。蒋庆等早期大陆新儒家的问题意识虽亦涉及于此，但由于其理论建构或具体主张缺乏历史事实的支撑，因而多显得自说自话且漏洞百出，时至今日仍招致诸多批评。而蒋庆等人所提出的问题，在“新康有为主义”那里，通过康有为的视角，就有了更为现实的意义与更令人信服的答案。

“新康有为主义”者作为大陆新儒家，主张以康有为作为现代中国的起点，以传统政治儒学尤其是公羊学的资源重新思考现代中国的道路。这不仅与现代新儒家有了根本的不同的学术与政治主张，又因其回到康有为的问题意识，也更深入推进了早期大陆新儒家学术与政治主张。

大陆新儒家是一个主张政治儒学或公羊学的学术群体，“新康有为主义”者是现时的大陆新儒家。

注释：

[1]余英时：《钱穆与新儒家》，载《现代学人与学术》，广西师范大学出版社，2014年，第21页。

[2]有关“十力学派”之论述，可参见曾海龙：《本体的困惑——熊十力哲学思想研究》，复旦大学博士论文，2011年。

[3]丁耘：《哲学与体用——评陈来教授“仁学本体论”》，载《儒学与古今中西问题》，上海儒学会编，2016年9月，生活·读书·新知三联书店。

[4]方克立：《评大陆新儒家的两本书》，《晋阳学刊》1996年第3期。标题中提到的两本书为《理性与生命》（1、2）。文中提到的“宣言”指的是1989年蒋庆在台湾《鹅湖》发表的《中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题》一文。

[5]方克立：《致第七届当代新儒学国际学术会议信》，《第七届当代新儒学国际学术会议论文集》，武汉大学中国传统文化研究中心编，2005年9月。

[6]方克立：《复兴儒教抑或回归孔子——评蒋庆关于“重建中国儒教的构想”》，林存光主编：《儒家式政治文明及其现代转向》，中国政法大学出版社，2006年9月。

[7]郭齐勇：《当代新儒学思潮概览》，《人民日报》，2016年9月11日。

[8]崔罡等著：《新世纪大陆新儒家研究》，时代传媒出版股份有限公司，安徽人民出版社，2012年，第29页。

[9]曾亦：《回到康有为》“专题按语”，《天府新论》2016年第6期。

[10]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，第405页。

[11]曾亦、郭晓东编著：《何谓普世，谁之价值？》，华东师范大学出版社，第3页。

[12]郑宗义是牟宗三的弟子，后来亦以港台新儒家的身份参加了“草堂会讲”，成为与“大陆新儒家”论战的一方。实际说来，参与太仓会议与南海会议的学者并非都是严格意义上“新康有为主义”者，比如姚中秋（秋风）、白彤东就被张旭称为“梁启超主义者”。即便被认定为“新康有为主义”的核心人物，具体观点也不完全相同。众所认可者，乃是康有为在面临“几千年未有之变局”时所提出的问题具有现实的意义。

[13]曾亦：《回到康有为——专题按语》，《天府新论》，2016年第6期。

[14]干春松虽然没有参加“太仓会议”，但因其思想与学术活动，可毫无争议地被认为是“新康有为主义”者。

[15]蒋庆：《公羊学引论》，福建教育出版社，2014年，第5-6页。

[16]蒋庆：《公羊学引论》（修订本），福建教育出版社，2014年，第7-8页。

[17]干春松：《保教立国——康有为的现代方略》，三联书店，2015年，第3页。

[18]干春松：《康有为与儒学的“新世”》，华东师范大学出版社，2015年，第174页。

（作者：曾海龙，复旦大学哲学博士，现为同济大学哲学系中国哲学专业博士后。）

◆ 热议

【白彤东】民间抵制外来强势文化，何错之有？——“圣诞节”随想

民间抵制外来强势文化，何错之有？

——“圣诞节”随想

作者：白彤东

来源：作者赐稿

时间：西元 2017 年 12 月 24 日

【作者简介：白彤东，男，西历一九七〇年生于北京。复旦大学哲学院教授。主要研究与教学兴趣为中国传统政治哲学、政治哲学，著有《旧邦新命——古今中西参照下的古典儒家政治哲学》、《实在的张力——EPR 论争中的爱因斯坦、玻尔和泡利》等。】

近几年来，传统复兴的势头渐强。12 月 25 日前后，总有些穿着汉服或者戏装的朋友，打着诸如“中国人不过洋人节日”的标语，抵制“圣诞”。于是就有自由派的人士，就拿这个当作言论压制的反面典型，加以指责或讽刺。这个很让我困惑。

言论自由、信仰自由，不是自由派的信仰吗？几个认同传统的人，以和平的方式，号召而不是强迫他人拒绝“圣诞”，不是言论自由的体现吗？

我在美国的时候，曾经去新奥尔良看 Mardi Gras。这个本来是基督教的节日，但尤其是在充满末日颓废气氛的新奥尔良，这个节日就成了聚众喝酒、女孩为游人扔给他们廉价的（往往是中国造的）珠子就快闪丰乳的狂欢（贫乳的女孩一般是不闪的，或者闪了也很难让人看到）。在地狱般的极乐中，总是有虔诚的基督徒，举着大概是“你们有罪，要下地狱，赶快忏悔”一类的牌子。虽然有些煞风景，但是双方各上各的地狱/天堂，和平共处，没什么不好。

当然，自由派可以不同意这些传统维护者的言论，以同样和平的方式去反对。但这里，自由派的朋友如果有头脑的话，应该想一想，谁是更大的敌人，或者谁是自由主义所坚持的言论自由的真正的敌人？明摆着的是，这个真正敌人，是通过国家权力，去禁止在和平共处前提下的私人活动。放着这个明确的敌人不反对，是脑子不清楚呢，还是胆子没有呢？

我自己也胆儿小，虽然对此种限制行为，有兔死狐悲的担心，心里也是坚决反对，但是公开叫板的胆子是没有的。但是如果是没有胆子，然后拿软柿子捏，去装着有原则和有勇气，这就侮辱到了我的智商和（非常低的）道德底线了。

说起软柿子，虽然从官方到民间，传统似乎开始被重视，于是有些反传统的自由派，认为传统又一次成为了他们的敌人，但是，中国传统在百多年来受尽打压，濒危很久，这是明显的事实。我前面也调侃有些穿汉服的人，像穿着穿越剧中戏装。

“中国人不过洋人节日”这种说法，也似乎很有问题。毕竟，中华文化，是通过不断融入不同的物质与精神文化，才变得如此厚重和华美。如果我们坚持孔子时代的物质与精神文化，恐怕前两天冬至的时候的饺子，传统中国的各种民间宗教，就都没有了。尤其是对我这么个北京人来讲，没有烤鸭和涮羊肉的中国，干脆就是国将不国，去国可乎了。

但是，虽然调侃、虽然对看似义和团的说法有保留，但是，对这些号召抵制“圣诞节”的人背后的那种冲动，我却有很深的同情。诚然，我们曾经接纳和吸收了佛教，而这一点让中华文化更加丰富。但是，这种接纳，是华夏文明保持着文化自信、保持着自身的文化强势的时候，去接纳的。这就像一个健康的物种，在有少量天敌的情况下，能保持进化。反而是没有天敌的物种，在天敌突袭的情况下，会被消灭殆尽。

而且，百多年的反传统，华夏文明已经比熊猫还濒危，并且在很多人眼里，它还远没熊猫可爱。这个时候外来物种的侵害，恐怕不但不能保证原有物种的健康，而且还要将其彻底杀死。最近这几百年，基督教乘着西方文明的强势，戴着“现代”、“进步”的西方的光环，凭借着西方的财力，并且与工业化社会共同演进出来了一套适应当代流动性社会的组织机构。

与此相对，在中国，本土文化多少年来，在被压制或者与世隔绝的情况下，没有调整出适应工业化、流动社会的机构与组织，没有财力，还被反传统的左派、右派扣上“封建迷信”的帽子。这种情况下，呼吁保护传统文化，甚至希望政府有所扶持，有什么不对呢？如果连这个都反对，那我们是不是要去把卧龙熊猫保护区也关了，才能实现自由主义的理想呢？甚至，如果只是通过民间呼吁而不是政府强力干预，而不是不允许反对方发言，去抵制外来强势文化，这又有什么不可以呢？当我们能够有自己的根本，然后再有一些有着华夏文化的基督徒，甚至发展出中国化的基督教，我会乐见其成的。

并且，作为一个非基督徒，在一些网上群体里被问候“圣诞快乐”，出去看到的铺天盖地的“圣诞”装潢，确实很让人心烦。如果真的想学习自由派的做法，我们不如看看美国。美国以前基督教是绝对强势文化。但是现在人群越来越多元，对多元本身也越来越重视，因此美国自由派也呼吁并实践，在各种公众和商业场所，人与人之间问候的时候，尽量用泛泛的“节日快乐”或是中性的节日装饰。

当然，我对此并不是很以为然。美国本来就是基督教强势的国家，并且一个国家总要有有些立国的主体文化。外人加入这个国家，也应该入乡随俗，或者至少接受主体文化庆祝“圣诞”的种种行为。同时，主流文化，也要允许不同文化的存在，不强行压制，这样就可以了。但是，中国基督教本来不是主流文化（虽然如前所述，有此势头），为什么要到处“圣诞快乐”和“圣诞”装潢呢？并且，12月25日也不是官方节日，所以连“节日快乐”也谈不上。如果是表示对基督徒的尊重，那么应该什么宗教、文化节日都装饰、都祝贺才是。

因此，我只能把这种铺天盖地，理解为一种商业行为。所以如果想维护它，就不要觉得自己是在维护宗教自由。但不管是商业行为还是宗教行为，政府去强行干预，即使像我这种对传统充满温情、但是认可最底线的自由原则的人（这种底线其实也是对传统健康复苏的一大保证），也还是要反对。

最后，就要说说本文里一直被打着引号的“圣诞节”。基督不是传统中国的圣人，为什么基督教的经典、基督（所谓的）诞生的日子，不叫“基经”、“基诞”呢？传统中国的圣人是孔子，所以孔子（所谓的）诞生的

日子，9月28日，才是圣诞节。哪怕对那些拒斥中国传统的自由派来讲，为什么只有基督教的经典和基督的生日，才叫“圣经”、“圣诞”呢？其他宗教文化就不能用这些词汇了吗？这符合平等和多元的精神吗？

因此，作为一个真心尊重多元的人，在12月25日，我愿意祝基友们基诞节快乐！

【贺希荣】“圣”“帝”吾固有之也——也谈“圣诞节”

“圣”“帝”吾固有之也

——也谈“圣诞节”

作者：贺希荣

来源：作者授权 儒家网发布

时间：孔子二五六八年岁次丁酉十一月初七日乙酉

耶稣 2017 年 12 月 24 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。】

明天是 12 月 25 日，一年一度的“圣诞节”。看到朋友圈无数人在聊“圣诞帽”，也看到各种“不过”、“抵制”“圣诞节”的文章。似乎很是热闹。

“圣”这个字，是中国传统文化所固有的。孟子曾经下了个定义：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）所谓圣者，善之充实而有光辉而能化者也。善之充实，德无不备也；有光辉而能化，尊而信之也。大德而得其位，能化下民，圣之道也。

中华传统有八位圣人，尧舜禹汤文武周孔，皆秦之先。后世称颜渊为复圣，曾子为宗圣，孟子为亚圣，那些严格意义上只是儒门内部的说法。基督教对华五次传教，分别为唐、元、明末清初、鸦片战争至 1949、1978 至今。其最早传入中国在唐朝。此时早就过了文明的轴心期。朱熹曰：圣人，神明不测之号。以中华传统论，“圣”之名并非一人所能独占。传教士们为了便于传教，把基督教的 BIBLE 翻译成“圣经”，把耶稣的诞辰翻译成“圣诞节”，明显有鹊巢鸠占之嫌。俗人浅陋，无知狂妄，至于知“圣经”而不知中华自身之经，知“圣诞节”而不知中华自身之节，亦可叹矣。

另一个重要的概念“上帝”，也是中华文明所固有之词。以《诗经》而论，按朱熹的说法，风为民俗歌谣之诗，小雅为燕飨之乐，大雅为会朝之乐受釐陈戒之辞，颂为宗庙之乐歌。以我之注意，风中没有“上帝”一辞，其始见者，在《小雅·正月》之“有皇上帝，伊谁云憎”以及《小雅·苑柳》之“上帝甚蹈，无自暱焉”。大雅中的“上帝”、“帝”特别多，颂中多“天”。程子曰：以其形体谓之天，以其主宰谓之帝。我倒认为程子的说法未必精确。以《诗经》的具体文本来论，风中有许多“天”而无一处“帝”，小雅中有许多“天”而只有两三处“帝”，大雅中多“天”亦多“帝”。那么，是否可以认为，“帝”突出地与政治有关，而“天”是泛指的主宰。如果这个判断不错，传教士翻译基督教的 god 为“上帝”，其实可能有其偏颇之处。

我有很多朋友分别信仰儒家、道家、基督教、佛教。以个人而言，我对任何人的信仰都是尊重的，并且祈愿他们各自能得各自之温暖与福报。但对整个民族的外来宗教化尤其是基督教化，我向来是警惕的。在如今商品经济的时代，每到 12 月 25 日之前，铺天盖地都是促销，商场门口立起圣诞树，挂着彩灯，圣诞老人坐在旁边，圣诞帽到处飞。这种景象不免让人唏嘘。但过去一百年来中华文化凋零，沉舟侧畔千帆过，又如何哉？

以个人而言，信奉孔子、信奉老子、信奉耶稣、信奉安拉、信奉佛陀，我觉得都应该被尊重。所有的信奉背后，其实都在于信奉某些道德，坚守某些原则。可怕的并不是信仰本身，而是除了名利富贵，什么都不信。这才是社会的大问题。无恻隐之心，无羞恶之心，无辞让之心，无是非之心，非人也。

【张德付】圣诞节宜祭祀曾文正公

圣诞节宜祭祀曾文正公

作者：张德付（民间儒生）

来源：作者赐稿

时间：西元 2017 年 12 月 24 日

数十年来，耶教的各种流派在民间秘密传播，潜流暗涌，目前已然如火如荼。每年耶诞，全国大小商场都纷纷借机促销，于是处处如教堂，人人小红帽，举国皆狂。长此以往，中国将有沦为耶教化的危险。我们该如何应对此事呢？

尽管有识之士呼吁抵制圣诞节，唤醒了部分国民的文化意识，然而商业挟宗教之利，宗教乘商业之力，全国上下依然会按时上演一场年度荒诞大剧。兹事体大，关系中国文化命脉，我们不得不起而应对，思考更积极的对策。

窃以为在圣诞节，我们应该举行大型祭祀曾文正公（讳国藩）的礼仪活动，来冲淡圣诞节的影响，彰显文化主体意识。其理由是，曾文正公挽救了近代第一次文化危机，而这场危机正是由耶教（其次生品“太平天国”）带来的。

“太平天国”，在当时称为粤匪或洪杨之乱，这样的定名是合理的。洪杨打着“奉天讨胡”的旗号，以宗教思想夹杂民族主义起事。讨胡，或无可厚非。奉天，则是奉所谓上帝，则大不可。因为，其所到之处，捣毁文庙、武庙，焚毁经书，认为“孔孟诸书，其旨多悖圣教（指拜上帝教），必不可用”，视孔孟诸书为“妖书”，明确颁布禁令：“凡一切妖书，如有敢念诵教习者，一概皆斩。”与暴秦焚书相比，可谓有过之无不及。攻下金陵后，洪杨宗教极端政策略作调整，乃篡写史书，删改经书。试想，如果洪杨获得了成功，其结果必然是中国文化灭绝，中国必然彻底耶教化。试问那时中国何以为中国？

曾文正公对洪杨有清醒的认识，说：“士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说、《新约》之书，举中国数千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽。”因此，他认为洪杨之乱“岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变。”这种定位是非常准确的。这已超越了民族立场，站到了文化立场上。

自古以来，中国之所以为中国，就在于道统（斯文），而不在血统。于是，他打着挽救文化危机的旗号来号召士大夫，“凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也”。（见《讨粤匪檄》）也正因此，才感召很多忠义俊杰团结在他周围，共赴文化之难。艰苦卓绝，历时十四年，终于翦灭了洪杨，挽救了近代第一场文化危机。

民国建立以来，由于受民族主义的影响及意识形态的统摄，对这场战争未能给予合理定性：揄杨“太平天国”，美其名曰“起义”；贬斥曾文正公，诋之为“曾剃头”。这无异于歌颂邪教，长此以往，恐酿巨祸。这样的历史叙述必须加以更正。

按照古代祭祀的原理，凡对人群做出伟大贡献的人，都应该加以祭祀。（《礼记·祭法》） 我们可以说，曾

文正公对中国文化的贡献，其功不在禹下，如何评价都不过分。因为大禹治水，挽救的是我们民族的生理生命。曾文正翦灭洪杨，挽救的是我们民族的精神生命。

青年毛泽东说：“有办事之人，有传教之人。前如诸葛武侯、范希文，后如孔、孟、朱、陆、王阳明等是也。宋韩、范并称，清曾、左并称。然韩、左办事之人也，范、曾办事而兼传教之人也。”（毛泽东笔记《讲堂录》，见《毛泽东早期文稿》）毛泽东说曾文正公是办事兼传教之人，其评价可谓精切。

因此，在耶诞日祭祀曾文正公等人，实具有重要的文化意义与战略意义。即便国家一时未能将此祭祀列入祭典，民间或儒生们也应该先组织起这样的祭祀、纪念活动来。

【曾海军】圣城、圣学与圣诞

圣城、圣学与圣诞

作者：曾海军

来源：原载于“钦明书院”微信公众号

时间：孔子二五六八年岁次丁酉十一月初八日丙戌

耶稣 2017 年 12 月 25 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，著有《神明易道：〈周易·系辞〉解释史研究》（光明日报出版社 2009 年）《诸子时代的秩序追寻——晚周哲学论集》（巴蜀书社 2017 年）。】

丁酉年冬月，应师兄相邀到圣城曲阜参加《论语》学研讨会。在会议最后的总结发言上，我即兴谈了两点感慨。一是对前来圣城参会，我说现如今到处都以地方学问为特色，到湖南做湘学，在四川做蜀学，去福建做闽学，等等；此次到圣城曲阜，可是抱着邹鲁之学是中国之学问、天下之学问的心意来的，但这并没有在这个会上得到强烈呼应，感觉在很多学者那里，还是以地方之学问自限。二是对这个会议的预想，以为到圣城来讲圣学，都会对圣人抱着很强的心意；我个人特地提交一篇《论〈论语〉中的“负面思想”》，想在整个心向圣学的氛围中显示我的理性分析特色，却不料在这次的会议论文中，依然是一篇心意极端保守的论文。

由于会议总结的时间短促，还有些意思没来得及表达。在我前面有两位教授发言，其中一位前辈激情昂扬地捍卫《论语》的权威性，并以犹太思想当中从孝讲到道做对比，人家的经典是神圣不可侵犯的，我们的《论语》却根本没有这种地位。可他的话音刚落，另一位学者就表示，还是得允许对《论语》有各种不同的解释，鼓励多元化的态度。我特别想呼应那位前辈对《论语》权威性的捍卫，但另一位学者的意思，恰恰代表了大多数人的态度。我感到很纳闷的是，为什么这么多人会担心思想的权威性，或者这么多人热衷于主张思想的多元化。在什么意义上，“百家争鸣”居然可以成为一种思想主张，这里有没有违反基本的逻辑？

请有思想头脑的人思考一下这个问题，究竟一种什么样的思想立场会主张多种不一样的其他立场，然后造成思想纷争的局面呢？要么是自己的思想立场不真诚，假惺惺地鼓励其他思想立场；要么这是一种假的思想立场，根本没有思想可言而只喜欢看热闹。如果两者都不是，那就很可怕，大概是引蛇出洞什么的。怎么理解有那么多人喜欢主张“百家争鸣”呢？理由很简单，人们害怕思想的高压，反对思想的洗脑。这当然是对的，没有人喜欢思想的钳制，但不能成为主张“百家争鸣”的理由，因为“百家争鸣”无法成为一种思想主张，而本身就是一种现状。用哲学术语讲，这是一种实然，却不能成为一种应然。

我也算参加过不少儒家的学术研讨会，各种五花八门的说法都有，各种标新立异的想法都有，各种耸人听闻的结论都有。很多点评的学者心中再不以为然，点评之前都要客套地表扬一番，什么观点新颖、思维清晰、资料翔实之类的，然后再指出有什么问题。面对这种现状，人们不担心思想失去权威，学问失去尊严，反而津津乐道百家争鸣。古人只说“诸子蜂鸣”，一个学术会议如果整得像一群蜜蜂在嗡嗡叫，这会很有意思吗？如果要强调尊重不同思想观点的表达，这当然没问题，但思想若不追求自身的品格，不确立自身的

权威，难道就甘于纷争不息？别把这种诉求理解为某种宣传部门的行径，如果要反对某种思想高压，究竟是聚讼纷呈有力量，还是凝聚一心有力量？因此，我想呼应的是其中一位前辈捍卫《论语》权威性的主张，并且向另一位学者表明，“诸子争鸣”实不足以成为一种主张。多元还需要“化”吗？不“化”直接就是多元，要“化”只能是一元。

在会议结束返程的路上，微信朋友圈里适逢圣诞之争，又想起刚刚在圣城曲阜及孔庙之外的一些经历，对圣诞之争不免多了一些感想。此次前去曲阜开会，本来是很想和同仁高老师、丁老师一同结伴前行。两位老师以儒家为信仰，对于朝拜圣城当作一件非常重大而严肃的事情，总觉得没有准备好而不敢启程。的确，就我个人而言，进孔庙如何才能从容行跪拜礼都成问题。因此这次利用开会的空隙时间，和李毅打车去“三孔”圣地，本来也就想着只在宫墙之外走走，还不敢进孔庙行礼。我们到万仞宫墙的时候，孔庙的工作人员正好关门下班。但接下来的一些经历，令我回想起来不胜痛惜。

我们下车才走一会，李毅就被当地小商贩拦住兜售纪念品。他也是有心买点纪念品送给高老师和丁老师，其中有一样是挂件，李毅不想挂件上有孔子像，觉得这是对孔子不恭。小商贩就开始嘀咕，说孔子都已经死了好几千年，我们哪还能真当回事什么的。见我们不高兴，她也就不敢多说。但我知道，她的话其实代表了当地百姓的普遍心态，包括我们坐出租车的时候，司机跟我们讲曲阜的发展，讲曲阜除了依靠“三孔”的旅游业，没有别的经济产业，老百姓手里也没什么钱，以及在曲阜街头匆匆而过看到的景象，留给我一种强烈的印象就是，今天的曲阜，不过就是中国这片国土上无数个城市中的一个，“三孔”圣地彻底被商业旅游化之后，所有有关孔子或儒家的东西，不过是沦为曲阜具有地方特色的商业元素而已，真的一点也感受不到，作为圣城的那种精神家园体现在何处。

我和李毅本来打算绕着孔庙围墙走一圈，可才走没多久，一辆电动摩托车在我身边擦身而过，车身已经撞到了我，把我吓了一跳。可车主在前方回头瞄了我一眼，根本就没有停下来的意思，就这么开走了。还好倒也没伤着我，但按人之常情，总该停下来问一问吧。这事要是发生在别的地方并不值得一提，但这可是万仞宫墙之内、孔府围墙之外，民风竟然凋敝如此，哪里还有一点圣地的痕迹？夫子温、良、恭、俭、让塑造了数千年温文尔雅的谦谦君子之风，想不到近在咫尺的巷陌之间亦荡然无存，岂不令人黯然伤神！

这些经历与我在《论语》学会的感受交织一起，令我对圣诞之争顿时充满着悲愤之感。悲的是圣城之风尚且凋敝如此，争一个圣诞之名又能有多大意义？愤的是耶教之风已然猖獗如此，又有谁真心实意地体谅过儒家信仰的悲凉？在曲阜打开地图，看到的就是教堂的字眼。耶教教堂在这片国土上已经无孔不入，曲阜之地亦未能幸免。有哪一个耶教徒以自身对耶稣的信仰，意识到应该给中国人尊崇孔子留一片净地？难道中国人就一个个活得那么粗鄙，活该丧失那种庄严肃穆、圣洁无暇的朝拜之地？就是在中国的这片国土上，中国人尊信孔子、崇信儒家的空间，也远比耶教徒要狭窄得多，不但圣洁的朝拜之地不存，圣学传播亦鱼龙混杂，连捍卫《论语》的权威性都成了问题。可耶教从来就把自身的盛行当作是天经地义，只见己存而不见人亡，俘获狼子野心是其强项，至于尊重其他文明，恐怕没有过。在中国的国土上为孔子正一个圣诞之名，振振有词的居然是耶教！

儒家之于中国陷入到今天的局面，耶教及西方文化无论如何也脱不了干系，但终究还是中国人自身的背弃与沦丧所导致。我并不是想把圣城曲阜的处境归结到耶教头上，但耶教也别装出无辜的样子。西方文明一向以各种普世价值自居，却从来也掩饰不住其目空一切、狂妄自大的姿态。别忘了，西方文明自从进入中国，就从来没有把数千年的中国文明当回事，从骨子里瞧不起中国文化，过去上百年来也没有少欺凌过中国人。大概直到这二十年来才被中国的富国强兵打了脸，开始把中国当回事了。如果一个文明真的有他们自许的那么好，为什么不懂得一开始就从文明的角度去看待一个国家，而一定要等到富国强兵了才开始认呢？那些热衷于为耶教摇旗呐喊的中国人，不妨多想想这个道理。

无论今天的圣城曲阜怎么样，责任都不在无知无识的百姓身上。曲阜明古城在“文革”时被拆毁，宫墙重建不过十数年，孔庙的捣毁更是令人痛心疾首。百年中国，又何曾容下一座圣城，曲阜之地能不败坏吗？然千年圣学，何曾辜负一脉中华！圣诞可以不争，圣城可以不存，但圣学不能不传！我在万仞宫墙外拍了几张照片发给两位老师看，丁老师说还是能得见其巍峨庄重感。我在心中想，虽说来来往往的百姓早已熟视无睹，但丁老师心中有巍峨，则能见其巍峨；心中有庄重，则能见其庄重。是以圣学若能传而光大之，则圣城终究可得而存，圣诞之名亦可不争而正！后学小子，敢不勉哉！

丁酉年冬月初八于文星花园

【田飞龙】圣诞正义与文化民族主义

圣诞正义与文化民族主义

作者：田飞龙（北京航空航天大学高研院/法学院副教授，法学博士）

来源：作者授权儒家网发表

原载多维新闻网 2017 年 12 月 24 日

【作者简介：田飞龙，男，西历一九八三年生，江苏涟水人，北京大学法学博士。现任北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院副教授。著有《中国宪制转型的政治宪法原理》《现代中国的法治之路》（合著）、《香港政改观察》，译有《联邦制导论》、《人的权利》、《理性时代》（合译）、《分裂的法院》、《宪法为何重要》、《卢梭立宪学文选》（编译）等法政作品。】

平安夜，世界表面一片祥和，朋友圈分享着各色人群的“圣诞老人”扮相及孩子们在节日的童真气息。人们似乎忘记了圣诞节只是西方人的“耶诞节”，而将之作为全球化的节日对待，作为一种普适价值的文化象征。“耶诞”而有“圣诞”之名，并且还成功地全球化了，这不是人类史上从来就有的，而是 1500 年以来之西方“地理大发现秩序”的附属成果，是西方文化全球化的独特成就。我缺乏充分的实证材料去考察圣诞节在伊斯兰世界的遭遇，但对这一西方节日在中国公共文化语境中的争议性却有所耳闻及体验。

圣诞在中国遭遇“文化正义”问题，主要是两种精神力量在对抗：其一，老左派的“毛诞正义”，认为毛泽东才是中国的“国父”及文化象征，是真正的“圣人”，故纪念毛泽东应当超越对圣诞的纪念；其二，文化保守主义的“孔诞正义”，认为孔子是中国的人文导师，是中国人心灵秩序的缔造者，甚至是“孔教”的创教之主，耶稣只是外来的“洋和尚”之一，不配享有“圣诞”之名。

这里触及了中国现代性框架中复杂的“正统性”问题，中国人的信仰世界到底以何种秩序与象征为主，是一个严格的“文化主权”与“历史正义”问题，而不仅仅是个体中国人的自由选择问题。这里遭遇的是一个集体身份的“认同”问题，有着具体的历史边界和民族性范围。

在这个平安夜，一如过去数年间的中国公共文化混战景观，“圣诞”、“毛诞”与“孔诞”的“三诞演义”是难解难分，难有共识。在 20 世纪的主要时间里，有时是“圣诞”占优，比如民国时代（蒋本人就是基督徒）以及改革开放以来的一段时期；有时是“毛诞”占优，比如毛泽东时代；“孔诞”较少占据主导，无论是官方还是民间，原因是整个 20 世纪的革命与改革是以拒斥中国传统文化及归责孔子为前提的，左右都有这个默契，只是各自主张的变革方案不同而已。晚清尤其是五四运动以来，“科学”与“民主”联手取代“三纲五常”，左右力量与论述提出了对“科学”与“民主”的不同理解与实践方案。儒家文化及“孔诞”在整个 20 世纪是“饱受压抑”的境况。

伴随着“马克思主义中国化”，尤其是“中国特色社会主义”的系统论述建构，执政团体在合法性及意识形态上与传统文化进行了决定性的和解，不仅续补传统马列主义教义在全球化时代的理论短板，而且有重整“文化河山”共拒“文化殖民”的政治问题意识。同时，大陆新儒家日益突破海外新儒家的“心性低端”及其卑微姿态，从文化到政治的广泛谱系上开展着“儒家重新公共化”的学理与政策储备及行动。

近些年，大陆新儒家兴办民间书院，参与公共政策，推动国学学科化，扩大对外文化对话，倾向政治儒学

及其现实化，甚至有“新康有为主义”的冲动。十九大报告更是提出新时代中国特色社会主义文化基于 5000 年优秀传统文化，以及中国的全面现代化必须坚持中华文化立场。这些动向和社会效应已经呈现，于是在圣诞节问题上的某种“文化民族主义”便更加强势地登场了。

对“孔诞论”者而言，“毛诞”是体制前提，无可反对，而且存在“改革法理”对“毛诞”的有效平衡与节制，尚可容忍，但“圣诞”则以西方“耶诞”之一隅真理而僭居“圣诞”之名位，以西方之“圣”为我方之“圣”，是中国人文化上的主动“跪低”和政治上的“殖民奴性”。在儒家式“文化民族主义”的义愤填膺中，有百余年文化压抑的悲情氤氲，有对国人盲目崇外之数典忘祖的精神批判，有对自身正统性归来的隐忍与期待。

尽管存在太多的历史与文化理由去理解甚至同情儒家式的“孔诞焦虑”，以及对当下中国文化秩序混乱无依的悲愤彷徨，但严格的“文化民族主义”并不符合儒家处理外来文化的从容法则（大一统与包容性超越夷夏之辩），也不符合中国重新“经略世界”的文明帝国性格及新全球化之文化立场取向。面对“圣诞”，固然不应将其理解为单调唯一的普适价值，却也已经成为中国人之精神选择的一个选项，是中国现代性与西方百年沟通的一个成果与象征。

如果硬性排斥“圣诞”及其文化系统，将造成无休无止的中国人“文化内战”，不符合中华民族伟大复兴的团结利益。“耶诞”而有“圣诞”之名，只是反映了 20 世纪某一时段中国人的精神倾向，甚至这一译名本身就闪烁着特定历史时段的精神局限光芒。今天是需要将“圣诞”还原为“耶诞”，却没有必要进一步排斥“耶诞”及批判过“耶诞节”的中国信众。甚至，由于圣诞节的全球化及通俗化，它的宗教象征意义和教义约束性已大大减弱，未必有反对者想象的那般破坏力。

从中国文化重建及全球化的正面来看，不仅不应该简单排斥西方文化，倒是应当好好学习和借鉴西方文化成功全球化的系统经验，包括一系列文化策略与技巧。大陆新儒家之一支寻求儒家的宗教化甚至国教化，其实就是在模仿西方基督教的建制化经验。除了这种宏观面的对称性设想与变革之外，以“圣诞节”为例，我们是否也可以围绕“孔诞节”设想与创制出一系列的故事、仪式、道具、偶像呢？我们是否能够生产出与“圣诞老人”并肩的人物形象呢？这就进入了文化建制化和创意化的实质性层面，是文化竞争力的具体构成层面，而不是停留在相对抽象及无解的文化意识形态与类型学的对立冲突之中。

文化不仅仅是一种意识形态，还是一门生意，一个好玩的文艺类别，一种能够触及最幼稚心灵的柔软的意义载体。大陆新儒家在反对甚至抵制“圣诞”的时候，不能仅仅抒发悲情，更不能隐性期待政治公权力的悍然干预及对自身的“一步到位”的扶正，不能有“董仲舒情结”，而是需要正视中国文化多元性的现实，从自身的短板及缺失入手，该改革的改革，该模仿的模仿，该超越的超越，不仅仅引经据典教训人，更重要的是创新发展吸引人。

罗马不是一天建成，基督不是一日成“圣”，中国文化之软实力与正统性的重建，必然是在包容超越意义上逐步、有机地生成的。靠政治保障的，也会一夕之间为政治所破坏。文化就是文化，政治固然可以助力，但对民心民意的研判、竞争与吸引才是本质。“圣诞正义”背后的“孔诞焦虑”完全可以理解及同情，而且身为中国人，即便达到了信仰基督教的程度，对自身文化也仍然有割不断的、日用而不知的潜在影响，是谓“文化基因”。

可是，仅有“基因”是不够的，还必须经过“文化工程”才能现实化为具有真正竞争力及持久存续力的当代文化体系，不仅重现于中国，更要走向世界。“越是中国的，就越是世界的”，这是中国文化、本质上也是一切文明帝国文化应有的精神秉性。文化民族主义的过度保守性需要克制，简单粗暴的文化批判及对政治权力干预的默默仰望需要反思和警惕，立足理性与现实的文化建设及稳健的建制化才是正途。

放宽局促难安的本土文化心智，我们发现孔诞、毛诞、耶诞都已具有了某种当代中国的内在精神品性，丰富了中国人的精神世界与精神选择，也结构性刺激了中国文化与政治的现代化和国际化。中国文化是开放包容的，是坚定自信的，是有天下伦理和伟大复兴抱负的，因而不能禀有文化民族主义式的封闭心智，不能以固化心态与眼光看待中国文化的历史性及发展性。

我们需要面向世界的大历史观和“通三统”的思想方法论，唯有如此，我们才不仅可以文化自存，更可以包容吸收而有所创造。当世界主要精神要素消融整合于开放包容的中国体系之中时，中国才真正实现了民族伟大复兴及对人类和平与发展的“范式贡献”。

◆ 读书

《原道》第 32 辑出版暨目录、编后记

【基本信息】

书名：《原道》第 32 辑
作者：陈明、朱汉民主编
出版社：湖南大学出版社
出版时间：2017 年

【目录】

“治理的边疆”专题

吴启讷：边疆政治与中国的近代转型——对中国近代史上边疆、群族历史书写的再思考
吴启讷：国民党在台湾的三民主义实践及其成败
卢 冶：文明和宗教视域中的亚洲主义及其省思
马廷义：《太极图说》思想在清代伊斯兰哲学中的运用
[马]王琛发：晚清南洋新式学堂的“圣教南暨”
黎珏辰：原始思维在壮族民间宗教中的体现
严书元：唐宋宗教财产性案件的司法处置
于龙刚：社区性宗教：乡村基督教传播再认识
常 安：重现、重思与重建：新时代的边疆研究范式期待

首届“青年儒学论坛”笔谈

导言一 姚中秋：现代儒学已转入下半场

导言二 张 城：学派、问题与共同体：当代儒学基本问题刍议

议题一：儒学与公共领域

1. 儒家在现代中国国族认同建构中的责任担当/班布日
2. 孟子思想对宋代政治改革的影响及其现代启示/雷 博
3. 近代中国宪法的精神线索与政教结构/李富鹏

- 4.“民本自由论”的简要申说/时 亮
- 5.公共领域的儒家与自由民主主义/林伟毅
- 6.“修齐治平”与“重建共同体”/王 格
- 7.建构开放的儒家道统与儒学生态的重建/冯 俊

议题二：儒学与经学重建

- 1.经学与政治：宋代《尚书》学研究的反思/刘力耘
- 2.能否走进“新经学时代”？/刘增光
- 3.通什么经？怎么通经？致什么用？/吕明烜
- 4.公羊夷夏论与天下主义/王光辉
- 5.心学家经典阐释的问题意识与研究意义/陈碧强
- 6.漫谈经学与诠释学/何大海
- 7.儒学概念建构与日常语言的关系问题/刘 宏

议题三：儒学、儒家与士大夫

- 1.“古今之争”与原儒之道/李竞恒
- 2.士君子、知识分子和意识形态/吴 宁
- 3.现代性、道统承担与多元主义-相对主义价值论/张薇薇
- 4.港台新儒家哲学理论的反思与前瞻/李明书
- 5.超越“大陆新儒家”与“港台新儒家”之争/曾曄杰
- 6.以“现代儒学”取代“港台”与“大陆”之争/闫 恒
- 7.分殊与不易：儒学发展的几点共识/谷继明

思想与学术

王虹霞：《乐记》作者非公孙尼子综考

李有梁：《春秋繁露义证》的撰作缘由、思想内容与经学意义

陈 玺：礼法冲突与程序救济——以唐代复仇集议机制为线索

宋大琦：儒家道统中的法哲学体系传承及其现代转型

李德嘉：儒家德刑关系思想辨正及其治理创新价值启示

杨 浩：经典解释的层次性与向度性——以朱熹的四书解释为例

编后记

【编后记】

这是《原道》总第32辑，专题主题是“边疆治理”。这是《原道》国家建构与国族建构之问题意识的深化与落实。以台湾学者吴启讷有关边疆政治与中国近代转型的宏论，以及对三民主义在台实践的评析作为开篇应该是适当的，因为问题的发生虽渊源更早，但对问题的意识与解决的讨论却以民国为开端。黎钰辰探讨了壮族民间宗教中的原始思维问题，这无疑是边疆民族研究中的边缘问题；马廷义还原了《太极图说》思想在清代伊斯兰哲学中的运用，这当然是对几被遗忘而意义重大的回儒传统的挖掘；马来西亚学者王琛发

为晚清南洋新式学堂赋予了“圣教南暨”的古义新诠，这是中国传统政教观在特定时空下的鲜活实践；严书元则把视野拉回中国唐宋，但他关注的仍是宗教财产案件的司法处置这一现实的治理难题；于龙刚的立足点是当代中国社区，他通过提炼“社区性”宗教的概念对乡村基督教传播机制进行了新的解释。卢冶在她的博士论文里从文化与宗教的视野检讨了 19 世纪末到“二战”前后的亚洲主义思潮。这当然是一个更为宽阔也更为细腻的观察，同时作者也审慎地提出了“亚洲主义”从“东方文明自身的现代选择”异化为“军国主义”的问题。常安有关《边疆的背影：拉铁摩尔与中国学术》的书评，则近似预言地对新时代边疆研究范式提出了新的期待。奇妙的阅读感觉实际与近现代历史本身的复杂甚至扭曲相通。

以上 9 篇文章，由西北边陲而东南沿海，进而亚洲大陆，先是拓展延伸了边疆治理的空间场域；接着由政治转型而文化省思，进而宗教对话，于是从地理边疆进入到心灵秩序；最后由教化播迁到政刑应对，进而机理分析，最终将宏大政教叙事转化为具体治理问题。经过此番由狭小而广大，广大而具体的跨学科、跨时空、跨语境对话，本辑专题的落脚点得以充分展现：“边疆的治理”重在“治理”而不在于“边疆”。边疆是变化不定的，但治理是始终需要的。当然，随着边疆的拓展和变化，治理也必须是因时因地制宜的。

专题之外，看点更多。2015 年底，弘道书院于常州举办首届“青年儒学论坛”，经过一年的打磨沉淀，相关成果以笔谈形式在本辑《原道》郑重推出。在姚中秋热情洋溢和张城自励自勉的导言之外，这组笔谈分为“儒学与公共领域”“儒学与经学重建”和“儒学、儒家与士大夫”三个议题，收入了与会各学科青年学者 21 篇文字。具体篇目不做过多介绍，三个议题已然表明当代青年对当代儒学的高度体认与新的思考。当然，其中必然有稚嫩青涩之处，幸赖宽容视之。

“思想与学术”板块中，王虹霞对《乐记》作者的考辨和李有梁对《春秋繁露义证》的研究，以及杨浩对朱子四书解释的再诠释，是《原道》作为儒门刊物的基本盘；陈玺对唐代复仇集议机制的发微，切入了礼法冲突这一儒家治理方案的要害问题；宋大琦对儒家道统法哲学体系和李德嘉对儒家德刑关系思想的解读，具有鲜明的现实指向。

回想 1994 年《原道》初创，天外飞仙或鬼使神差般地胡乱写下的《中体西用：启蒙与救亡之外——传统文化在近代的展现》，朦胧懵懂的直觉竟被《原道》20 年来的足迹所印证落实，那就是从自身处境出发追寻自己的目标，不左不右不皇汉。看到中华民族的伟大复兴已然成为社会发展共识，《原道》的作者群年纪越来越轻，学科背景也越来越多元丰富，真是欣幸莫名，甚至隐隐生出夫子乐以忘忧不知老之将至的豪迈。

2014 年底的创刊 20 周年纪念座谈会就《原道》未来的发展提炼了“社会科学”“公共领域”和“青年”三个关键词。三年下来，有不少质疑：引入社会科学还是儒门刊物吗？关注公共领域是否逾越本分？扶植青年学者有无过犹不及？我们理解和感谢这些关心和关注，但仍会坚持这样的方向。理由可以再作申述：道是价值，价值的论证与落实需要理性和知识的辅助；三教之中“儒以治世”，修齐治平内圣外王一脉贯通，目标与起点具有同等重要的地位而不可互相替代；任重道远，拥有青年才会拥有未来。国家建构与国族建构是近代的问题，是今天尚未完成的历史任务，《原道》发愿有所承担，正离不开这三点。

还是那句话——期待你的参与！

投稿邮箱：yuandao1994@163.com；

讨论网址：www.yuandao.com

微信公号：原道（yuandao_rujia）

QQ 交流群：308299147

《原道》第 33 辑出版暨目录、编后记

【基本信息】

书名：《原道》第 33 辑
作者：陈明、朱汉民主编
出版社：湖南大学出版社
出版时间：2017 年

【目录】

“教化与治道”专题

陈进国：士的精神与家族教化
徐晋如：礼治是人治与法治的调和
蓝法典：价值的倒悬与归正
董卫国：作为“文化信仰”的儒学及其现实意义
席小华：论少年司法社会工作的开展理念与政策基础
孙 磊：王道天下与世界治理
伊卫风：再论儒法国家形成中的“结构性条件”

儒学研究

谢遐龄/郭晓东/陈 纳/范丽珠：从哲学与社会学的视角看儒学/儒教的复兴
韩焕忠：欧阳渐的四书学
王逸之/朱汉民：以儒为本：程朱对堪輿的改造
徐 雷：曾国藩廉政思想的理学底蕴
汪秀丽：子诛少正卯”案辨正

百家论道

李 俊：《周易》“天尊地卑”说探赜
马 腾：墨家“节用”之法新论
尹 哲：历史语境中的启蒙与自由片论

处士横议

李勤璞：关于清朝国号：驳斥 M.C. Elliott
张 楠：我国清真食品管理和立法的历史及现状
袁 刚：对官员不作为不担当的隐性腐败绝不可姑息

短长书

陈 明：国家国族建构是大陆新儒家努力方向

谢文郁：还原思想史文献的思想资源地位

杨 强：多民族国家民族治理与国家建构道路的历史探索

黄春艳：近代中国的家族制度与家族观念

编后记

【编后记】

《原道》2017年第1辑（总第33辑）在费尽周折之后终于出版了。从上辑开始，我们更换了出版单位，选择桑梓之地的湖南大学出版社进行合作。这是新的开始，也期待着《原道》和儒学有新的发展。

本辑专题是“教化与治道”，这是古代儒家倡导力行的经典命题，也是当代儒学复兴不可偏废的着力点，自然也是《原道》的基本关切。只不过，这辑专题并非编辑部刻意组织的结果，而是我们在众多来稿中不经意间发现的集中论题之一。这在某种程度上也说明，随着近年来大陆新儒家获得越来越多的认同，随着《原道》近年来对相关议题的主动设置，我们已经有越来越多的同声相应的作者群，以及不约而同的研究关切。我们对此深感欣慰。本辑专题中，陈进国以马来西亚华人“族魂”林连玉的家书为素材，深入讨论了士的精神与家族教化问题；徐晋如参酌经典论述和现实关切，论证了“礼治是人治与法治的调和”的命题；蓝法典从思想史的角度，揭示了明代从价值倒悬到教化归正的过程，以及其中的士大夫努力担当；董卫国讨论了作为“文化信仰”的儒学及其现实意义问题；席小华有关少年司法社会工作的研究当然也是教化少年的应有之义；孙磊论述了儒家政治传统与当代国际政治新秩序的构建议题；尹卫凤则在《东周战争与儒法国家的诞生》的评论中，商榷性地探讨了儒法国家形成中的“结构性条件”。

专题之外，我们根据实际情况，在原来“思想与学术”和“读书与评论”两大板块的基础上，对《原道》的栏目设置进行了较大调整。

首先新设“儒学研究”栏目。《原道》是儒家道场，儒学研究是基本盘，我们必须坚持，但并不固执原教旨。本辑“儒学研究”刊发了谢遐龄等“从哲学与社会学的视角看儒学/儒教的复兴”的对话，即体现了前述坚持与不固执。此外还有韩焕忠对欧阳渐四书学的述评，王逸之、朱汉民关于程朱改造堪舆的研究，徐雷对曾国藩廉政思想理学底蕴的探究，汪秀丽对“子诛少正卯”案的辨正，都值得一观。

其次新设“百家论道”栏目。《原道》之命名，旨在探究治理正道，故不必自限于儒家，亦不必自封于中国。本辑“百家论道”除了刊发李俊对《周易》“天尊地卑”说的探赜和马腾对墨家“节用”之法的新论，还有尹哲从历史语境出发对启蒙与自由的片论。

接着是“处士横议”栏目。《原道》，乃至大陆新儒家近年发展的关键词之一就是“公共领域”。虽然邦国有道则庶人不议，但大陆新儒家身处当世，确乎应该担任言责。本辑“处士横议”栏目刊发了李勤璞就清朝国号问题对“新清史”派的驳斥，张楠对我国清真食品管理和立法历史及现状的分析，以及袁刚对官员不作为不担当的批评。

还有“短长书”栏目。这个栏目源自此前的“读书与评论”板块。本辑刊发了陈明、谢文郁、杨强、黄春艳等人撰写的书序、书评和会议综述。本栏目文章短长不拘，在全辑收尾之际，也算别有生面。

照例要交代的是，本辑许多文章由于种种原因，进行了一定的编辑处理。感谢作者的支持，期待读者的体谅。

最后本来该预告下辑专题，但我们真的说不定。

总之，我们用心做。

投稿邮箱：yuandao1994@163.com；

讨论网址：www.yuandao.com

微信公号：原道（yuandao_rujia）

QQ 交流群：308299147

曾海龙著《唯识与体用——熊十力哲学研究》出版前言暨谢遐龄序

书名：《唯识与体用——熊十力哲学研究》

作者：曾海龙

出版社：上海人民出版社

出版时间：2017年12月

【作者简介】

曾海龙，1981年生，湖南邵阳人，先后获复旦大学哲学学士（2004年）、哲学博士学位（2011年）。2016年起在同济大学哲学系博士后流动站工作。主要从事现代新儒家、宋明理学及经学研究。先后在各类刊物上发表论文十余篇。

【序】

谢遐龄

熊十力哲学是个复杂的存在体。他努力建构以几个基本概念为基石的哲学大厦，不断尝试，才力健旺，故而学说多变，难以梳理。我曾稍稍接触。担心陷溺，未敢深究。曾海龙不畏艰险，在前有大师之作、数个同行力作的情况下，迎难而上，勇气可嘉。成果严整可观，得到多方面佳评。

熊十力哲学在现当代中国哲学史上有重要地位。无疑，熊十力先生的思想贡献巨大。然而也有批评者认为，他建构哲学体系的理路，仍嫌老旧。怎样评估熊十力哲学的贡献，就是个要研究的问题。熊十力哲学的价值，也关联着曾海龙这部研究著作的价值。

有一句名言说，手段比目的更有价值。意思是，为了达到目的要先研究手段；最终，目的没有达到，但是为了达到目的研究出来的手段，却有很高的独立价值。熊十力哲学所构建的体系或许不算成功，然而他贡献的思想，却有着重要价值。

熊十力哲学的价值在于：它是中国哲学与西方哲学沟通与融汇的中介。

如果，把宋明理学看作本土思想与外来的佛学思想的融汇，那么，已经融汇了佛学的本土思想面临着融汇晚近传入的西方哲学的使命。如果说，认为宋明理学是融汇产物还有点夸张，确切地说，是本土思想受到佛学刺激作出的回应。那么，现今的遭际是文明相遇，不仅仅思想领域，各项制度、日常物质生活，乃至语言，全面地相互作用，中西哲学之融汇成为不可避免、迫在眉睫的使命。

融汇要找到中西哲学相接的可能。以新实在论解说中国哲学，看来不是好方案。盖因中国思想的理，与新实在论的理，不是一件事；因而不能作为根基建构融汇后的新哲学。还须探究理之由来，在更为底层处寻找适合担当根基的概念。理由心生。从心学入手是更好的思路。熊十力先生新解唯识论，他的学生牟宗三以心性学与康德哲学相接，为中西哲学融汇奠定了一个基础。

拙见以为，这项成就再与休谟哲学相接，并发展出法哲学，这项对接就可以看作完成。

心学以孟子为源头，与康德哲学对接不得不借助佛学。然而中国思想还有更深的源头，那就是太极两仪四象八卦的“数理”体系。周易思想怎样与西方哲学沟通，是个大难题。熊十力的尝试十分可贵。中国人把宇宙万象领会为一，显示极强的思辨能力。如果确认是伏羲所画，那就比古希腊泰勒斯要早近 2 千年。如果按思想成体系且有文字记载看，《尚书·洪范》所述五行学说，也比泰勒斯早 400 多年。由一推衍出阴、阳，这思想的起源不知在什么年代，或许是结绳而治的时代？河图洛书表达世界观的时代？这是伟大的发现，是中华民族先祖留给后人最珍贵的遗产。是先祖对天地运行、生命脉动之深密的感悟。或许是体验温带气候四季均衡循环，结合数、图推衍，遂有四象、八卦。这一思想体系后世得到最充分发展的是两仪环节。熊十力先生抓住这个环节，阳辟、阴翕，试图与心性会通，构建哲学大厦。

我不认为他的努力是完全成功的。然而对阴阳律动的阐发，开启了中西沟通的途径，为中西哲学沟通、融汇奠定了又一个基础。

曾海龙顺着心性、体用两大方面，梳理熊十力哲学，及其后学的发展；揭示熊十力遇到的困难；工夫深厚，显示扎实学力，对熊十力研究有推进之功效。我更看重的是，这项研究使熊十力哲学融汇中西哲学的哲学史意义更为明显。海龙贤弟持其博士论文《唯识与体用》来嘱予作序。我期待他在沟通、融汇中西哲学方面作出进一步贡献。故以此文为之序。

2017 年 9 月 29 日

【目录】

前 言

前 论 生命与学问

第一章 生命境况与思想资源

第一节 生命境况

第二节 思想资源

第二章 思想历程与立场转换

第一节 从《心书》到《新唯识论》

第二节 从“由佛归儒”到“以儒衡佛”

第三节 熊十力的生命与学问

本论一 境 论

第三章 境论总义

第一节 学在见体

第二节 体用不二

第三节 理气不二

第四章 宇宙论
第一节 功能实体
第二节 翕辟成变
第三节 心物俱起

第五章 本体赋义

第一节 本体即变易
第二节 至寂即神化
第三节 形色即天性
第四节 生命即创造

第六章 境论论衡

第一节 形上学与本体论分殊
第二节 摄用归体与摄体归用
第三节 良知本心是体还是用
第四节 宇宙论形上学的困境
本论二 量 论

第七章 唯识总义

第一节 量论架构
第二节 首破别计
第三节 次破总计
第八章 相由心生
第一节 习心取境
第二节 四缘生义
第三节 识的现起
第四节 格物致知

第九章 遮詮明体

第一节 唯识而非唯境
第二节 新旧唯识学辩
第三节 遮詮以明本体
第十章 量论论衡
第一节 本体能否说明
第二节 现象是否真实
第三节 范畴如何可能
本论三 心性论

第十一章 心性论总义

- 第一节 天命与心性
- 第二节 心体与理体
- 第三节 天理与人欲

第十二章 本心即功能

- 第一节 本心与习心
- 第二节 智慧与知识
- 第三节 良知是呈现
- 第四节 本心即功能

第十三章 功能义与普遍义

- 第一节 本体功能义与普遍义
- 第二节 阿赖耶识之于普遍义
- 第三节 德性之知与闻见之知
- 第四节 道德自律与道德他律

第十四章 心性论论衡

- 第一节 性恶还是染习
- 第二节 呈现如何可能
- 第三节 内圣强外王弱
- 本论四 道德的形上学

第十五章 道德的形上学总义

- 第一节 两种本体论与两种形上学
- 第二节 传统儒学中道德的形上学
- 第三节 道德的形上学与智的直觉

第十六章 道德形上学之证成

- 第一节 牟宗三的“道德形上学”
- 第二节 道德的形上学如何可能？

第十七章 熊十力道德形上学论衡

- 第一节 唯识与境物
- 第三节 价值与存有
- 第三节 道德形上学
- 第四节 理论的困境

余 论 熊十力本体论与形上学的内在张力

- 一、唯识与体用之所指
- 二、唯识义与体用义的关系
- 三、本体是心体还是实体？
- 四、本体论与形上学的内在张力

征引文献

后 记

【前言】

熊十力哲学所论之核心议题在于见体。见体之论，可分别从唯识与体用两方面言之。新唯识论与体用论，为熊十力哲学两个重要的思想体系。二者所论之主题与内容多有重叠，学界亦多将体用论视为新唯识论之一部分。然更可注意者，在二者侧重点之不同。对两个主题之探讨，须分别分析心性问题和体用问题之所指。更进一步，又须明了心性问题和体用问题中的心性问题和体用问题。心性问题和体用问题，乃以心性本体为前提，探讨心性论中的体用关系，此乃实践问题与存有及引申出来的道德形上学问题。体用问题中的心性问题和体用关系探讨为前提，在实体论的体用关系中探讨心性为何与何为，此乃以宇宙论问题为核心。

宇宙论自古中西皆有。无论是西方传统的宇宙论，还是《周易》的宇宙生成论，尽管理论模型多有差异，但对实体之肯定，乃是其共同的理论前提。如果说科学的宇宙论隐含了唯物主义的倾向，那么《周易》的宇宙生成论也未必不能容纳唯物主义。科学宇宙论成立的前提为 Substance（实体），《周易》的宇宙生成论之前提为易体（Becoming）。但无论是 Substance，还是 Becoming，都是实体。以宇宙论或实体为首出，实体之设定则为其体系成立之必要条件。问题在于：实体之确立是如何可能的？康德知性本体论的建立从根本上终结了传统宇宙论，客观宇宙论再无重建的可能。在中国传统中，并无思想家对《周易》的宇宙生成论思路直接提出挑战，但宋明儒关于道体、性体、良知心体的讨论在客观上又发展出一套解构宇宙生成论的学说。亦即是说，在宋明理学中，心性问题和体用问题成为了儒家思想的核心议题。这与佛教的对儒家影响有莫大的关系。以心性本体为首出，则实体是心性本体的呈现、建构与存有。以实体为首出，则心性本体乃实体之用而非本体。二者的根本差异在于究竟是以心性为本体还是以实体（宇宙实体）为本体。

说心性问题和体用问题，并不是说心性论不需探讨体用关系。相反，体用问题乃是心性论问题的核心。同样，探讨体用问题也必然涵及心性问题和体用关系所欲解决者，乃在良知心体如何发而道德行为乃至成为宇宙万物的本体。心性问题和体用问题，乃在以心性本体取代易体或实体成为理论建构之前提，正如康德以知性本体取代宇宙本体作为其理论建构之基础。在以心体为本体的心性论中，体是良知心体，用是良知心体之发用。非如在宇宙论中，体是实体或易体，用是宇宙之生成或变易。在心性本体论中，宇宙或宇宙现象乃心体发用所建构或存有之对象，如康德以知性存在建构现象世界。

在熊十力的思想体系中，心性问题和体用问题所重在存有论，体用问题所重在宇宙论。以宇宙论为本的体用问题虽然最终必然涉及甚至落脚于心性问题和体用问题，但其所建构之前提乃是对宇宙实体之客观设定。而以良知心体为本的心性问题和体用问题虽然也必然导致宇宙论的建构，但此种宇宙论乃主观心体存有之结果，在儒家可说为道德的形上学。在此意义上，《周易》之宇宙论与宋明儒之良知学的区别，可说为体用问题与心性问题的区别，其所重者，分别为易体与心性本体。前者本身即是宇宙论，且为心性问题和体用问题展开之前提，为依经验之建立或设定。

后者也必然引向宇宙论，却为道德的宇宙论或道德的形上学，宇宙论为心性本体存有之结果。

厘清以上问题，对熊十力哲学思想就可有一把梳理的尺子。在熊十力的哲学思想中，体用问题与心性問題都是根本性的問題。从其著的标题看，《新唯识论》所重当然在唯识，也即是心性問題。后期著作《体用论》所重在体用关系。当然，无论是早期的《新唯识论》，还是晚期的《体用论》，体用问题与心性問題都是重要的主题，甚至很难分清主次。出现这种情况是熊十力哲学思想的特质使然，可能亦与其主观上对二者之分疏不清楚有关。就唯识或以心性为本体而言，客观实体与现象是识或心体建立或存有之结果。故在《新唯识论》中，熊十力倾向于认为实体无相可言，现象亦是不真实的。就以体用问题为根本而言，则现象乃至心性为实体表现自身之结果，实体真实，现象亦真实，这是《体用论》思想的重要特征。因此，新唯识论在某种程度上可说为唯心论，体用论在某种程度上可说为唯物论——虽然熊十力本人并不承认且明确否认这一点。

可见，熊十力早期与晚期思想的张力实乃反映出实体与心体何为本体的问题，即究竟是以体用问题为本还是以心性問題为本。甚至，无论新唯识论还是体用论，理论内部各自亦存在这种张力。这种张力反映了传统儒学中两种本体论的不同特质。熊十力创作《新唯识论》时所持的问题意识、论证方式、逻辑架构等与宋明儒一样，更多地受到了佛学的影响，而心性問題或本体论，是佛家理论对儒学形成挑战的重要因素。熊十力从研究旧唯识学到创作新唯识论，其思想经历了由佛向儒的转变，这种转变需要由理论的论证来完成对自我的说服。故，如何将佛家的唯识转变为儒家的心性本体，是其所需重点讨论的。《新唯识论》的写作，更多地是从唯识或心性角度展开建构的。这与宋明儒的问题意识有类似之处。

但熊十力个人的生命体验和宇宙情怀，最终还是将其理论方向引向《周易》的宇宙论。他曾说：“余少时好探究者，即为宇宙论。”《新唯识论》已经在理论上完成对熊十力本人的自我说服与对佛家理论的超越，他下一步必然按照自己的意志和理论兴趣走向自我欣趣的理论建构，《体用论》、《乾坤衍》就是这种建构的结果。由唯识转向体用，既标志着熊十力完成了对旧唯识学的超越，也标志着其思想向《周易》的复归。此种复归又意味着对宋明儒心性本体论的反转，进而走向实体论的建构。但此种反转无论在理论上还是在思想史上都有待进一步评价。

在儒家，《周易》的宇宙论与宋明儒的心性本体论，多因传统思想中天道与心性之关系的论述而不能彰显其根本的理路差异。孔子言“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《论语·阳货》）孟子言“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者”。（《孟子·告子上》）可见原儒多以仁或心与天通之。宋明儒亦多以天道心性贯通为一，“宇宙秩序即道德秩序”，为论证展开之前提，而对于天道与心性的本质差异少有论及。实则，从天道贯通到心性与由心性上通于天道，或者说，“宇宙秩序即道德秩序”与“道德秩序即宇宙秩序”，代表了两种不同的形上学理路。从根本上说，从天道贯通到心性或“宇宙秩序即道德秩序”是《周易》宇宙生成论的理路，而由心性上通于天道或“宇宙秩序即道德秩序”则是心学的理路。前者乃是以客观的天道为本体向下说到主观的心体，可曰“由超越而内在”，是生成论模式。后者乃是从主观的心体出发，存有或建构宇宙秩序或天道，可曰“由内在而超越”，是存有论模式。

熊十力的哲学思想，毋论其早期思想与晚期思想的差异，就其同一时期的思想而言，也同时存在生成论与存有论的两种理路。生成论模式与存有模式的共存，产生的一个根本问题就是本体究竟为何？在生成论模式下，本体是易体或宇宙实体，心性只是宇宙生成之结果，而不是本体，这是一科学宇宙论演化的思路。在存有论模式下，心体才是本体，宇宙秩序乃至实体或易体都为心体建构或存有之结果。可见，生成论模式与存有论模式的共存，必然会导致是以宇宙实体为本体还是以心体为本体的问题。梁漱溟批评熊十力的哲学有“二重本体”，即是从此这个角度而言的。

唯识与体用二义，不仅表示熊十力哲学思想中两个重要的哲学概念，亦在某种程度上表明其哲学或本体论存在的内在矛盾。

唯识义下之体用，乃表示以心体为本体，呈现而为用。体用一义乃在说明“良知是呈现”。故，心体为万事万物乃至宇宙存有之本体，宇宙实体亦为心体所建构之对象。心体为唯一的本体，万事万物乃至宇宙实体为心体发用而存有或建构之结果。此种意义上的唯识，实乃唯心，为儒家心学之本义。象山、阳明于此多论之。阳明所言“意之所在为物”，即是就良知乃是万事万物存有之本体而言，实乃唯识义。熊十力说：“惟此心虽主宰乎一身，而其体则不可为之限量，是乃横遍虚空，竖尽永劫，无有不运，无所不包。”就是以心为本体存有宇宙万物之意。在此意义上言宇宙论，乃是“道德秩序即宇宙秩序”，是为道德的宇宙论，或曰道德的形上学。宇宙乃心性本体呈现之宇宙，宇宙的道德意义亦因良知心体之呈现始成为可能。

体用义下之唯识，乃表明以宇宙实体为本体，心体乃本体之势用。“心者恒转之动而辟也。故心之实性即是恒转，而无实自体焉。”这是以宇宙实体为本原讲心之所由出。唯识一义乃在说明心因实体或本体之辟而呈现本体之德用，故能涵摄境（实体）乃至宇宙万物。心只是本体之用而不即本体，只是在以心识涵摄境的意义才说为本体。以实体为首出的体用义下之本体论，乃可能有实体与心体二重本体也，且心体乃是实体之派生物，或曰实体乃心体之本原，如将二者都说为本体，实有“叠床架屋”之嫌。熊十力说：“心物同由实体变成。实体是万化万有的之大原，其性质决不单纯，其德用必潜诸无限的可能。”乃表明其对实体之看法。实则，心体才是宇宙万物之本体，而实体是宇宙论意义上之本原。

这样，在熊十力的理论体系中，存在万法唯识的心性本体，亦存在体用不二的宇宙实体。前者乃存有论之本体，后者乃宇宙论之本原。熊十力则将二者都说为本体。以体用为旨，乃先肯定一实体作为本原。以唯识为旨，乃以良知心体为本体。熊十力对本原与本体始终未能作严格区分。时而说宇宙实体是本体，心体是宇宙实体之用。时而又说心体才是唯一实在的本体，宇宙实体乃至宇宙万物不能离心而存在。他不悟本体与本原，实乃二义。本体论是以概念或观念建构存在或存有，包括物的存在和社会存在。本原论是探讨宇宙论意义上的世界如何可能，乃是以科学模型回溯宇宙开端与预测宇宙未来。前者乃哲学的永恒主题，后者则已经让位于近代发展起来的自然科学。

但是，哲学与科学分野后，有科学的宇宙论，自然亦可有哲学的宇宙论——依儒家之道德观念可曰道德的宇宙论。道德的宇宙论以道德为首出，以良知心体之发用始为可能，重点不在宇宙论而在道德。此种宇宙论，牟宗三称之为道德的形上学或道德形上学。以道德的本心为道德的形上学所以可能的基础，即是唯识义。良知心体涵摄宇宙并存有宇宙万物的道德价值，或曰宇宙万物的道德价值因良知心体而呈现，即是以良知为体，存有或呈现为用。“良知是呈现”，乃表示良知心体必然发而为用，即是体用不二之义。此种意义下之体用与先肯定宇宙实体讲体用自然大有不同。宇宙实体之体用乃客观之描述，唯识义下之体用乃良知心体之呈现。良知心体必然发为道德的行为或存有宇宙万物的道德价值，即是唯识中的体用不二义。

陈来之新著《仁学本体论》，“欲以仁体统摄传统儒家的各种形上学观念，将仁发展为一本体的观念或发展为一仁的本体论”。他认为此种本体论非以心为体，亦非以理为体，而是以仁为体，表现出欲综合心学与理学或熊十力哲学与冯友兰哲学的倾向。实则，就唯识或良知学而言，理是心之理，仁乃心之仁，无心，则理与仁终究不可稳立。同样，实体之建立，亦需由心建构，非能先建构一实体才言心。凡是不以心为本体所建构的本体论，实则与实体论路向无异。陈来说：“如何从全体大用到万物一己，熊十力毫无说明，事实上从熊十力的以心为实体的宇宙论到万物一体的仁学，中间存在着明显的跳跃，与我们从仁体说到万物一体自是不同。”乃表明熊十力的体用问题与唯识（唯心）问题的侧重点是不同的，又表明陈来之仁本体与熊十力之唯识有根本的差异。而以仁为体或以易为体，只在于认体为仁或认体为易。认者，乃心也！心体，仁体，易体，何为本体可知也。

熊十力主张之唯识，与其所欲彰显之易体或实体相对。体用不二义在唯识论与实体论中自有不同的意义。实体论中之体用不二义犹如建立模型以描述实体之运动特征，有明显的科学主义痕迹。唯识义中之体用不二，则不仅是哲学理论问题，更是实践工夫问题。熊十力说“良知是呈现”是唯识义中之体用不二，而非实体论中之体用不二。唯识与体用，在此意义上的统一才具有了哲学的意义与实践的力量。熊十力学问与生命的力量，通过唯识之体用才得以彰显。心学所欲发扬者，亦在此也。

陈少明著《仁义之间》出版暨自序

书名：《仁义之间》

作者：陈少明

出版社：孔学堂书局

出版时间：2017-11-01

【内容简介】

本书以儒学为主题，主要包括以《论语》为中心的思想史考察、对儒家哲学的重构、有关道德心理经验的探讨、对历史的哲学探讨四个方面的内容。

【作者简介】

陈少明，中山大学哲学系教授。中国哲学史学会副会长。出版有《〈齐物论〉及其影响》《经典世界中的人、事、物》和《做中国哲学》等著作。

【《仁义之间》自序】

《仁义之间》是一篇论文的标题，把它当作本书的书名，是因为很少有比仁义这样的字眼，能够更确切地標示出儒家的基本价值，而本书正是关于儒家或儒学的书，将其冠为书名，可以名正言顺。

儒家与儒学两个名称，习惯上也常被替代使用，但并非所有情况下均能如此。例如，说研究儒家或者研究儒学，均无问题。但说做儒家便不一定是做儒学，而做儒学也未必就做儒家。在特定的语境中，两者应有分别，尽管有些人可能会觉得多此一举。但对本人而言，这个区分不是多余的，它至少对本书主题的说明提供一种方便。我当然对伟大的儒家人物充满景仰，但是，如果我也声称自己是儒家的话，人们会把我的言行同其它文化或宗教立场进行对比。而说做儒学的话，则不妨碍我同时做其它学问，如做庄学甚至做西学。做儒家是立场，做儒学则是学业。我所从事的学科是中国哲学，它天然包含有儒学的内容。

当然，同样做儒学，古今也有所不同。循古可以有经学与学术史，趋新则有思想史及哲学。当今治儒学的局面是古今并举，知识、价值的讨论同行。在价值取向上，除了思想史取径中还有少部分人依然以反传统为立场外，大多数学者对之采取积极肯定的态度。而且，后者越来越有声势。我不讳言自己热爱中国文化特别是其中重要的思想传统如儒家或道家，但不是纯正的文化保守主义者，更不会觉得复古是对治各种现实问题的有效方策。对传统意义的评估要恰如其分，夸大其正面价值，与夸大其负面影响，表面上看是对立的现象，实则有共同的思想根源，就是给传统附加太多的责任。应该给传统尤其是儒学“减负”，才能让其意义得到恰当的呈现。

确切评估或运用儒家思想价值，知识性的探索依然是基本的途径。古学今学，均可竞争或合作。作者的兴趣在今学，包括思想史与哲学，尤其是儒家哲学。做儒家哲学，也有两种取向。一种是立足于儒学内部，选择或依托不同的时代或学派背景，如原儒，汉儒，宋儒或清儒，从文本出发，以经典为旨归，表达对儒学的某种理解或期待。不同的学者共享着明言或潜在的信念，这是在文化或思想的共同体内部才可能实现

的情形。另一种是面对儒学外部的理论或思潮，即面对不预设儒家立场的读者甚至是儒家的思想竞争者。它也得从经典出发，否则无从表明其主张与儒学的相关性，但它以生活世界的经验为归宿，其主张需要诉诸更基本的理智思考。这当然也需要某些信念的预设，但这类预设与普遍生活经验越一致就越有效，且预设越少越理想。更多的信念不应只是预设，而是通过论证的观点。这样，“儒家哲学”中的“儒家”，就不是对哲学限制的条件，而是使哲学更丰富的资源。在这两种方案面前，我不排除前者，但更喜欢后者，它是更有挑战性的工作。

时移势迁，今日讲儒家哲学，完全没有“知其不可而为之”的悲壮，但不意味着，反传统主义者已经没有问题。因为涉及到价值立场（特别是以宗教或意识形态为依托）之论争，依常规的观察，很少有一方被另一方说服的现象。但不能说这样的工作就没有意义，说服是靠说理进行的，说服改变对立的立场或主张固然是艰难的任务，不过，对于争论两端之外的旁观者而言，在没有太深成见的情况下，说理是否充分，是你能否打动他们的力量所在。而我们知道，旁观者永远多于表演者。有这样的信念者，可以不轻启论争，但需要重视论证，而哲学应当是对论证要求更自觉的学问。在此前出版的《做中国哲学》一书中，作者对方法论问题作过一些讨论。方法论与其说是做哲学的工具，不如说是某种哲学主张或形态的阐述，不是能够据以进行演算的规则。对问题的直接讨论本身更重要。本书是相关尝试的结果，它主要是作者近年来撰写的以儒学为主题的论文。

全书分为四个单元，并冠以相应的标题。

第一单元，以《论语》为中心的思想史考察，由3篇围绕着经典研究的论文组成。其中，《〈论语〉“外传”》考察战国秦汉间孔门师弟相关传说的演变与思想背景，探讨其在《论语》经典化中的作用，并揭示相应的“文本—传述—解释”这一经典传播现象。《〈论语〉的历史世界》则通过“进入《论语》的历史”与“《论语》影响下的历史”的双层分析，论述这部经典在儒家经学与中国史学上的双重意义，为经典文化研究展示新的途径。《“四书”系统的论说结构》，则从论说形式的表层形态入手，观察深层的思想文化经验。论文揭示，四篇从表达方式到观念主张区别很大的文本，经朱熹的诠释而集成理学的思想体系。它的原初观念主要属于伦理领域，随后的发展导向一种伦理学或者道德哲学的初步论辩，最后在对抗其它宗教价值体系的斗争中，编织成一套贯通天（宗教）人（伦理）的特殊论说系统。这一单元总体上属于经典思想史研究，但它突出其中“思想”的面向。

第二单元，对儒家哲学的重构。其中，《仁义之间》论证孟子的仁义说是具有内在关联的价值结构。在意识层面上，道德意义上的羞与恶两种感情，均与对无辜受难者的恻隐之心相关。前者因恻隐而反思悔过，后者则因恻隐而挺身制恶，共同构成儒家对待道德负面现象的完整态度。它也是研究儒家正义论的一条线索。《六经注我：经学的解释学转折》一文，从解经学的变迁分析这一命题出现的思想史背景，揭示它在陆九渊意义上是儒家经学解释意识成熟的标志，并由此导向对宋学内部心、理对立症结的理解。《“心外无物”：一个心学命题的扩展研究》，则通过对王阳明南镇观花公案的分析，把问题从存有论转向意义论，同时将其扩展至对包括心物、心身，以及意向性与文明传承等更广阔的思想图景的观察解释中。《亲人、熟人与生人——社会变迁图景中的儒家伦理》，是从人对人的眼光与态度出发，运用儒家传统的思想资源，重构一幅人伦关系，价值取向与社会组织结构相关联的图景。基本观点是，儒家伦理不但有需要，而且有潜力扩展其应对现代生活的原则。同时，这种扩展也包含着以自身的价值塑造现代生活的努力。这组论文风格不一，但问题与立场均来自儒学，而论述的方式及涵义的拓展，则超越传统。

第三单元，有关道德心理经验的探讨，包括《解惑》、《明耻》、《问乐》及《释忧》4篇论文。这类问题在传统的哲学史教科书那里，一般找不到位置，但它对理解儒家精神生活，把握其对人性的结构，生命的价值，修炼的工夫等问题的观点，非常重要。论文仿现象学手法，通过对相关意识经验的结构描述，或者展

开对对象的谱系式分析，或者将表面类似而实则相异的概念区别开来。前者如羞、愧、耻、辱的关联分析，后者如对惑与疑或忧与怕的区分。从而厘定相关概念的经典论述所表达的准确意义。一方面，可以深入对内在心理经验进行反思，另一方面，又扩展至对经典文化的特质的观察上来。这类现象多涉情感或者情绪，它不是伦理，但对伦理构成影响，是前伦理或者超伦理的。这项研究多少具有拓荒的意味，作者把这一论域当作为儒家哲学中有待进一步耕耘的园地。

第四单元，对历史的哲学探讨，包括关于历史的观念史分析与历史意识的现象学描述。前者如《儒家的历史形上观——以时、名、命为例》，它力图揭示这些儒家观念如何成为中国史学产生与发展的思想基础。这些观念是一般史学的概念预设，更是儒家历史文化的基本信念，也是理解传统人文精神的关键。后者有《从古雅到怀古》及《怀旧与怀古》两篇，着重从意识层次入手揭示历史意识形成的观念机制与结构，描述其在文化价值上的体现。这里的历史哲学不是某种历史发展公式，也非那种把史学设计成科学的方法论教条，而是对植根于人类意识深处的生命或时间意识的一种发掘。虽然它并非儒家所特有，但儒学恰好是历史指向的学问。

本书选编的时候，作者有意识排除自己在其它论域的文章，以便让它显现一个相对纯粹的儒学研究面貌。即便如此，那些对系统论著有期待的读者，至少在形式上还是会不满足。对此，我的解释是，在选择用不同的方式论述不同的问题时，我依然处在一种尝试状态中。一种更系统、更具融贯性的论述，应该在更成熟的准备之后。但是，如果不系统指的是没有提供一套形而上学的总体论说，则与本人对中国哲学包括儒家哲学的另一种想象有关。

哲学的基本想象，对非专业人士来说是抽象，而对专家而言则是形而上学。对此，我的认识是：“形而上学或者说传统的形而上学，是思辨哲学的产物。但是形而上学的王国如果是实在的，它就需要不同层级的观念来支撑。而其中基础层次的观念，应当与不同类型的经验生活相关联，否则，这个观念的王国就是漂浮的冰川。因此，至少那些基础观念必须在经验世界兑现其价值。一张许诺拥有无限价值的支票，只能放在上帝的口袋里。人间使用的支票，都是价值有限的。如果哲学一定要与形而上学挂上钩，那么，我们的目标是各种情景的形而上学。即器言道，不断揭示经验生活的意义所在。这些意义是具体的及多层次的，但不是分裂的，它们将在人生的具体实践中融贯起来。”（《兑换观念的支票》）这种意义，说到底就是通过观念的理解或解释，让自己甚至读者被打动，从而激发人们喜怒哀乐或惊奇着迷的思想力量。

我承认这种想法不一定是成熟的，但它表达我时下对问题的理解，把它说出来，就是中国哲学对诚的要求。

【《仁义之间》目录】

一、经典文化

《论语》外传——孔门师弟传说的思想史考察
《论语》的历史世界
“四书”系统的论说结构

二、哲学问题

仁义之间
六经注我：经学的解释学转折
心外无物：一个心学命题的扩展研究

新人、熟人与生人——社会变迁图景中的儒家伦理

三、道德心理

解惑

明耻

问乐

释忧

四、历史观念

儒家的历史形上观——以时、命、名为例

古雅与怀古

怀旧与怀古

李德嘉著《“德主刑辅”说之检讨》出版暨马小红序

法律溯源丛书张晋藩主编

书名：《“德主刑辅”说之检讨》

作者：李德嘉

出版社：中国政法大学出版社

出版时间：2017年12月

【作者简介】

李德嘉，男，1987年生于河南洛阳，现为北京师范大学法学院师资博士后，北京市法学会中国法律文化研究会理事。2016年毕业于中国人民大学法学院，获法学博士学位；2013年毕业于苏州大学，分获法学硕士、学士学位。研究兴趣和方向：中国古代法理学、儒家法律思想和司法文明史。

【内容提要】

学界普遍认为，“德主刑辅”是中华法系的重要特征。然而，“德主刑辅”一词却并非古人的原话，是现代学者对古代儒家德刑关系思想作出的总结。儒家之“德”是古代社会政治合法性的基础，而“教化”之本意也并非制造“顺民”，其更深远的意义在于“化民成俗”，养成百姓自我管理的习惯。从功能性质上看，“德”是政治之本，规定了中国古代社会治理的基本模式，而“刑”则是政治之用。因此，简而言之，不妨将大一统时期的德刑关系思想概括为“德本刑用”，只有将“德”置于“本”的位置才能真正认识古代社会治理模式的特点。

【目录】

绪论

第一节 选题的意义

一、问题的提出

二、要解决的主要问题

三、选题的理论意义与现实意义

第二节 本文使用的文献资料综述

一、基础历史文献

二、已有研究成果

第三节 写作思路、研究方法与创新之处

一、写作思路

二、研究方法

三、创新之处

第一章 “德主刑辅”说的由来

第一节 “德主刑辅”说的学说史考察

一、以“德治主义”概括儒家的政法思想

二、杨鸿烈首提“德主刑辅”说

第二节 “德主刑辅”说形成的内在逻辑

一、对传统文化进行批判的思潮

二、以西方为参照物的学术想象

第三节 “德主刑辅”说的主要观点

一、“德主刑辅”说的层次

二、“德主刑辅”说的不足

第二章 “德主刑辅”说中的概念检讨——古代“德”、“刑”观念的考辨

第一节 古代“德”观念的源与流

一、“德”之起源与殷周时期的“德”观念

二、先秦儒家“德治”模式的维度

第二节 古代“刑”观念的源与流

一、“刑”之起源与殷周时期“刑”观念的维度

二、先秦法家“刑治”模式的基本主张

第三节 作为两种政治原则的“德”与“刑”

第三章 “德主刑辅”说中的德刑关系检讨——儒家思想中德与刑的关系辨正

第一节 先秦儒法两家关于“德”与“刑”的对立

一、社会治理的目标不同

二、社会秩序形成的方式不同

三、社会治理的方式不同

第二节 秦汉之际的思想变革与制度更化

一、阴阳五行思想对秦汉之际治理模式选择的影响

二、汉承秦制的弊政与董仲舒“任德不任刑”思想的意义

三、汉代循吏的德教实践

第三节 大一统时期儒家德刑关系思想的发展

一、汉代两种社会治理模式的争论与调和

二、唐代德刑关系思想的立法化与道统的复兴

三、宋明理学中的德刑关系思想

第四节 大一统时期儒家德刑关系思想之总结

一、儒家“德治”模式对“刑治”合理成分的吸收

二、大一统时期的德刑关系思想是“德本刑用”而非“德主刑辅”

第四章 儒家“德本刑用”思想在社会治理中的意义

第一节 儒家“德治”思想对国家制度与秩序的形塑

一、儒家性善论对国家制度构建的意义

二、国家制度构建中的儒家人伦秩序

第二节 古代司法实践中的“德治”传统

一、古代司法裁判中的德法关系

二、古代司法中“德治”传统的内在逻辑

三、儒家“人情”司法的德教功能

第三节 “德礼政刑综合为治”的社会治理模式

一、“德礼政刑综合为治”的意义

二、德礼教化对儒家式社会秩序形成所起的作用

第五章 儒家“德本刑用”思想的法理学分析

第一节 社会治理的基本目标是实现德治

一、儒家“德治”概念辨义.

二、儒家“德治”的政治价值与实现方式.

第二节 自下而上的社会秩序观

一、两种社会秩序观的对立

二、“德治”的理想社会秩序形态是内发型的社会秩序

第三节 德、法关系的古今之辨

一、德与法的概念辨析及其相互关系

二、德与法治的关系辨析.

结语 法治的道德维度：儒家“德”观念的当代价值

一、转型中国法治建设中的道德困境

二、“德”对现代法治的意义：法治的道德维度

三、德、法共治：儒家在现代社会治理中的可能贡献

参考文献.

序

将中国传统法律思想的核心或特征以“德主刑辅”四个字来描述或概括，始于上世纪三十年代中国法律史学科的奠基人杨鸿烈。此论影响之大，不止于法律史学界将其奉为不刊之论，整个法学界乃至史学界对此皆鲜有异词。一代又一代的学人从相同或不同的视角，运用相同或不同的史料对这一论断进行阐释、补充，

在半个多世纪的研究中，有关德主刑辅的论著汗牛充栋。但是，近二三十年来，在中国法律史学领域中关于这一问题的研究似乎有些沉寂。究其缘由，也许是关于这一问题的研究已经到了事倍功半，难有所获的阶段。

然而，中国传统法律思想核心与特征的归纳、分析实属学科的基础问题的研究，“德主刑辅”不仅是学习中国法史初入门者必须面对的问题，也应该是法律史学科的研究者必须面对的问题。学科的研究论著日益增多，而学科基础问题的研究却日见沉寂，对于一个学科的发展与学术的进步而言是值得警惕的。因为这种现象的背后有着学人的无奈甚至是堕落。因为基础问题的研究需要梳爬整理前人的成果，费时费力却未必能出“新”，更甚者也许会落入以往研究的窠臼而无成果可言。这种研究显然无法适应当前科研机构及高校考核、评职称等成果量化的需求。在不合理制度的掣肘下，畏难取巧成为时尚，猎奇式的哗众取宠与拾人牙慧的人云亦云的“成果”枝节芜杂，即使在同一个学科中学人也难以寻觅到共同的话题而自说自话。

鉴于此，德嘉博士的这本书就尤为珍贵。大约在四、五年前，我在苏州大学与同仁交流，几位老师同时向我推荐李德嘉来人大读博士，不同的老师在介绍中都会举出二、三例来说到德嘉的一个突出特点，就是“爱读书”。德嘉的硕士学位论文是探讨“德主刑辅”的问题，得知了德嘉硕士学位论文的题目，我便认同了各位老师的介绍。不久，德嘉将刚刚完成的学位论文交给我，这篇在苏大老师们悉心指导下的论文后来获得了校级优秀毕业论文。在阅读这篇论文时，我感受到德嘉果然是“爱读书”，甚至是“酷爱读书”。在确定博士学位论文题目时，我虽然主张德嘉继续对“德主刑辅”问题做学术史的梳理并将硕士论文中的观点加以补充完善，但我也同时向他说明了作这个题目的“危险性”。

博士生三年转眼即过，德嘉的博士学位论文《“德主刑辅”说之检讨》业已完成，并受到评审与答辩委员会老师们的好评。这个好评来之不易也当之无愧。首先，德嘉用不长的篇幅精炼地叙述了“德主刑辅”说问世以来有关学术研究成果，透过对纷纭歧义的学术观点的评鹭，得出了以“德主刑辅”描述或概括中国传统法律核心并不准确。其次，在对以往学术研究的检讨中，德嘉认为用“德本刑用”来概括或阐释中国传统法的主流思想也许更为恰当，因为这是古人对立法、司法实践的自我总结，较之于“德主刑辅”的归纳更为客观。再次，由此“德”不应再作“德主刑辅”观点下的“道德”、“自律”之解释，而是古人创造的一种“治理模式”。“德本刑用”的“德”是统治者政治统治合法性的基础，而“教化”之本意也并非制造“顺民”，其更深远的意义在于“化民成俗”，养成百姓自我管理的习惯。从“德主刑辅”到“德本刑用”可以说既是学科基础问题研究的突破，同时也为时代法治的需要提供了古人的智慧与借鉴。

一时代的学术研讨必有一时代所聚焦的问题，必有一时代的学术特点，这一论点自民国以来已为学界所普遍认知。然而，在学术研究中，更多的时候却是有一些相同的问题，而每一代学人都必须面对。这些问题就是学术研讨的基本或基础问题，对这些问题的研讨琢磨，时代无法局限之，而学术研究舍此则难以推进。不同时代延续不断地研究同一问题更是思想史研究中的常态。因为如此，我们可以看到，数千年之前学界争论不休的问题，生活在今天的我们要依然面对。如果学术研究只关注时代而不重视基础的研究，所谓成果则难免失于短视浮躁；若只重视基础而忽视时代的要求，学术研究也难免缺乏生气。惟两者兼顾者方可称为上乘之作，德嘉此书在学术基础问题的研究与时代特色两方面兼长并美。是为序。

马小红
2017年夏

.....

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