

· 学术评价 · 当代儒学研究现状述评 ·

论“大陆新儒家”的理论瓶颈

——以“首届两岸新儒家会讲”反思为中心

彭 卿

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

[摘 要] 儒学理论形态在当代社会的兴起,表明的是儒学对自身理论的反思与自觉。在众多思想形态中,何种儒学思想将引领未来社会思想动向,不仅关切到儒学自身理论形态的自足,更在于思想对社会产生的巨大导向作用。反思“大陆新儒家”的理论瓶颈,是儒学思想完备自在自为的理论诉求。反思表明,“大陆新儒家”以康有为主义的名义来作为儒学复兴的理论价值取向,不但违背了儒学自身的理论价值承诺,同时也悖离了历史与逻辑的统一。

[关键词] 大陆新儒家;易学误区;易哲学

[中图分类号] B26

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3842(2017)01-0066-10

一、“会讲”的专题性质与目的

2016年1月,《天府新论》杂志编辑部联合四川省儒学研究中心于成都杜甫草堂举办了“首届两岸新儒家会讲”(后文简称“会讲”),“会讲”以“编者按”的形式公开发布了讨论议题。由于“会讲”是以“首届两岸新儒家会讲”为专题,明析“会讲”双方论辩的问题意识与学理构建,是考察“会讲”能否正确引领儒学复兴的理论前提,并为未来儒学发展方向及理论局限性提供借鉴与反思。

此次“会讲”是“从晚清两千年未有之变局到五四新文化运动,再到20世纪80年代全盘西化潮流,儒家文化虽不缺少自己的代表与砥柱中流,却终只是以防守的心态面对西方文化这个他者做辩护梳理,对传统所承诺的问题未能给予足够充分的关注。今天,经过三十年高速发展的大陆社会意识形态出现重大调整,全球化的世界形成文明冲突的主题,相应的思想文化领域也发生了巨大变化。大陆新儒学的兴起,其在问题意识、话语形式和经典谱系诸方面表现出与唐君毅、牟宗三、徐复观诸先生代表的现代新儒家不同的新趋向,就是这一变化的突出表征。我们感觉是时候召集两岸新儒家学统和道统的代表们坐在一起对相关问题进行交流切磋了。民族的复兴虽不以文化的复兴为全部内容,却以其为最高标志。毫无疑问,这样的使命和责任落在两岸新儒家学人肩上。有鉴于此,《天府新论》编辑联合四川省儒学研究中心,于2016年1月9日在成都杜甫草堂仰止堂举办了首届‘两岸新儒家会讲’,邀请了港台新儒家代表李明辉、林月惠、陈昭瑛、谢大宁、郑宗义等先生,大陆新儒家代表陈明、干春松、唐文明、曾亦、陈壁生诸先生,会讲由任剑涛、陈赟、李清良三位先生主持。两岸三地的新儒家代表同堂切磋,交相问难,围绕牟宗三与康有为、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主题各抒己

[作者简介] 彭卿,山东大学儒学高等研究院博士研究生。

见,既厘清了相关的学理及其传承脉络,又阐述了当代儒者的历史责任。”^①

此次“会讲”所要表征的历史背景是:“从晚清两千年未有之变局到五四新文化运动,再到20世纪80年代全盘西化潮流,儒家文化虽不缺少自己的代表与砥柱中流,却终只是以防守的心态面对西方文化这个他者做辩护梳理,对传统所承诺的内部问题未能给予足够充分的关注”,这表明中国文化自晚清后开始直至上世纪八十年代全盘西化,面对西方的强势文化,中国儒家虽有一些“代表与砥柱中流”最终却是“以防守心态面对西方文化这个他者做辩护梳理”,这表明在近代维护儒家文化中的砥柱中流其理论价值上是“失其守者其辞屈”(《易·系辞下》),未能以儒家自在的理论应对中国长期“积贫积弱”的历史状态,在救亡图存上无法与西方先进的科学技术“比肩”抗衡。“传统所承诺的内部问题”,是否是儒学理论自在的承诺还是另有其他,则是需要进一步澄清的问题。由于自秦汉后儒家思想的形上性生命科学之理被遗落,并且从主体性而言,儒家思想承诺是形而中和形而上之理,形而下的器物之理并不被儒家思想所承诺,“君子不器”(《论语·为政》)说明的是君子应当是追求形而上的生命之益道,而不是损物成器。在中国历史中,儒学没有表现为西方哲学那样的学科形式,以西方哲学的标准判释而造成中国哲学的合法性危机。面对“大陆经济的高速发展”以及“社会意识形态出现重大调整”,“大陆新儒家”正是在这样的背景下“出场”的。此次“会讲”所要“出场”的是怎样的一种儒家,从儒学理论是否解决了儒家“传统所承诺的问题”,是否能够应对并解决西方文化中遇到的文明困境,这些问题只有在人类普遍性的意义上获得解决。儒家文化的复兴是世界性的文化意义而不仅仅是一种民族主义文化复兴。儒学若不承诺世界性的意义,那么儒学复兴就不是必需的同时也是不必要的。在全盘西化的历史浪潮下,近代新儒家们据理力争维护儒家学统与道统功不可没,历史自有评判。而今,“大陆新儒学的兴起,其在问题意识、话语形式和经典谱系方面表现出与唐君毅、牟宗三、徐复观诸先生代表的现代新儒家不同的新趋向,就是这一变化的突出表征。我们感觉是时候召集两岸新儒家学统和道统的代表们坐在一起对相关问题进行交流切磋了。民族的复兴虽不以文化的复兴为全部内容,却以其为最高标志。毫无疑问,这样的使命和责任落在两岸新儒家学人肩上”,“大陆新儒家”这个名称界定是否与参会人员名实相符,以及能否代表大陆的所有儒家学术流派,就其参与这次会议而言就已经表明参会者已认同或者默认“大陆新儒家”这个名称。“会讲”表明,“大陆新儒家”则是“在问题意识、话语形式和经典谱系方面表现出与唐君毅、牟宗三、徐复观诸先生代表的现代新儒家不同的新趋向”,“这一变化的突出表征”是“大陆新儒家”的理论承诺与价值“新趋向”,然而“是时候召集两岸新儒家学统和道统的代表们坐在一起对相关问题进行交流切磋了”,港台新儒家有师承传承谱续,如李明辉等人为港台学统与道统代表。但是“大陆新儒家”是否也是传承了新儒家前辈的学统与道统,而不是“自我标榜”为大陆的道统与学统代表,通览“大陆新儒家”“代表们”的发言以及问题意识和学理则是令人担忧的。子曰:“名不正,则言不顺,言不顺则事不成”(《论语·子路》),是故,考察“大陆新儒家”在“会讲”中是否能够从理论上自觉担当“这样的使命和责任”,是名实相符之已然。

从“会讲”的内容来看陈明先生的致辞可谓“语出惊人”:

实际上十年前出现的中国哲学合法性危机讨论已经证明,那种“五四”以来的哲学式研究范式已经遭到质疑,新的发展需要新的思考范式大陆新儒家或者大陆新儒学因为对问题意识的敏感,率先做出了尝试。我要对李明辉和他的朋友们说一句,我们大陆新儒学首先是对现实问题的思考中,在与左派的革命叙事与右派的启蒙规划的对话中萌芽产生的,是在这样的过程中才逐渐意识到‘五四’以来的那种哲学进路存在着西方中心的预设,儒家文化价值的证成是一个实践的过程,不能经由与西方某个哲学家或体系的同质性论证实现,而只能经由对于中国社会问题及其所需文化功能的解决承担完成。我们是被倒逼出来的。所以,第二种反对我们

^①《首届“两岸新儒家会讲”》,《天府新论》,2016年第2期。

的学界人士,如果不是出于价值观的分歧,那就只能说是思考方式的落后,刻薄点说,是思想反映迟钝、智力水平低下。

最后一种是心理不对劲,吃不到葡萄的说葡萄酸心理。我知道一些人,觉得我某某为儒学奔忙了这么长时间,头衔、项目、荣誉,哪个不是首屈一指?现在,几个后生小辈,又捣鼓出什么‘康党’什么新康有为主义而没我什么事,岂有此理!于是,就在各种机会场合出语讥讽甚至组织活动,彰显自己才是名门正派,他们不过是孤野禅。

陈明先生的“致辞”表明,“儒家文化价值证成”是基于“实践”与“中国社会问题及其所需的文化功能的解决承担完成”,而不需要西方哲学那样用一个完整的体系论证其逻辑自洽过程。陈明先生是以自己的价值论承诺推定儒家文化价值,而这种价值的完成在于“社会问题及其所需的文化功能”,而并不是出自于儒家自身理论价值承诺。从历史的逻辑与统一性而言,哲学不通过严格论证仅是需要实践来证成其价值,这只能是一种实用主义和投机主义的价值取向,从而否定儒学是一以贯之的思想体系。

子曰:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”上论表明,孔子十五志于学术,三十学术上开始有成就,四十已有能力进行传世经典的编撰,是故,“孔子年四十二……是以鲁大夫以下皆僂离于正道。故孔子不仕,退而修《诗》《书》《礼》《乐》,弟子弥众,至自远方,莫不受业焉”(《论语·为政》)。孔子晚年读《易》用力尤深,“孔子晚而喜《易》,序彖、系、象、说卦、文言,读《易》韦编三绝;曰‘假我数年,若是,於《易》也彬彬矣。’”(《孔子世家》)。那么,“夫子老而好《易》,居之在席,行则在囊”(《帛书·要》),“韦编三绝”的目的是什么呢?历史表明,孔子身逢乱世,礼崩乐坏,诸侯之间相互讨伐,孔子为挽救世道衰微,周游列国寻求平天下之志,晚年退而修书以六经的形式承载化成天下之道,虽然《乐经》遗失,那么其余五经系统是否承诺着孔子“一以贯之”之道呢?《易经》在五经中是具有怎样的地位呢?这需要后世的儒家学者进行深刻的反思。“故《易》之为书也,一类不足以亟之,变以备其请者也,故谓之《易》。又君道焉,五官六府不足尽称之,五正之事不足以至之,而诗书礼乐不百篇,难以致之。不问于古法,不可顺以辞令,不可求以志善。能者系以求之,所谓得一而君毕者,此之谓也。”(《帛书·要》)文献表明,孔子通过六经编撰,使《易》经贯穿于其他诸经,正所谓“能者系以求之,所谓得一而君毕”,这就是说由孔子所开创的先秦儒学,在继承前人先贤思想的基础上使六经思想一以贯之,承诺了“穷理尽性以至于命”(《易·说卦传》)的价值,以六经承载化成天下之道。就此而言,陈明先生歪曲孔子儒学,罔顾儒学的历史与逻辑。究其根本原因在于,陈明先生以“即用见体”^①的方法来异化儒学思想,以达到他所谓的“儒家文化价值的证成”。根据陈明先生的“即用见体”便可知,以“中国社会文化问题及其所需文化功能的解决来承担”为假“用”,以“实践”“证成”儒家价值实现为“体”,然而此“体”非本体之谓,而是“头衔、项目、荣誉,哪个不是首屈一指”为“体”。非但如此,陈明先生对于其他学者的批评非常不屑一顾,严重有损于学者之间论辩的君子之风度,他说道:“儒学需要新的发展,发展需要新的学派,学派需要建立自己的范式,从论题、论证到作品,并形成共识。现在有些人在试图做,你可以加入,也可以另辟蹊径,却不可以抱残守缺、叽叽歪歪,那不仅对儒学发展不好,对自己的身体健康也不好——这话希望李明辉能转告给你的那些朋友。”^②显然,陈明先生的表述所指“儒学需要新的发展,发展需要新的学派,学派需要建立自己的范式,从论题、论证到作品”,主要是以自己的“即用见体”为方法论歪曲儒学,并联合“康党”以“形成共识”。问题表明,这并非是建立在儒学的学理以及价值承诺基础上的“共识”,而是利益“共识”。哲学史表明,即便是

^①关于“即用见体”的详细批判见于鞠曦:《“草堂论剑”与“康党”吊诡——“大陆新儒家反思”》,《济南大学学报》(社会科学版),2016年第6期。本文对“即用见体”的方法不再赘述。

^②《首届“两岸新儒家会讲”》,《天府新论》,2016年第2期,第4页。

西方哲学,也未曾有过不经任何思想论证而直接进行的“价值证成”,我们如何认为中国哲学是不需要经过体系论证来证明自身的逻辑自洽性,黑格尔认为,任何一种哲学若不成体系,那只能是主观的一种臆断而已。反思表明,陈明先生之所以认为儒学不需要西方那样的体系论证无非是承诺了两个问题,其一是,儒学不承诺具有思想体系的一贯性;其二,由于陈明先生认为的儒学不具有体系性,所以儒学仅仅是因现实需要“见体”的“即用”儒学。可见,陈明先生以儒学的名义来获取功名名利禄,而罔顾儒学思想历史与逻辑,“见”“头衔、项目、荣誉”为体,以歪曲儒学构造“公民宗教”为“用”的目的,妄图用“公民宗教”来篡改儒家经典麻痹人们思想,其理论用心可谓“昭然若揭”。

二、“大陆新儒家”与“康党”“联合”的实质

任剑涛在“会讲”中道破了主办方举办此次两岸新儒家论辩的“机心”,此次“会讲”的举办名义上是儒家内部学术学理论辩,实则是“大陆新儒家”借此机会联合一些研究康有为的学者们组成“康党”,目的是为夺取港台新儒家学统与道统的话语权,并为“回到康有为”而做出理论与现实的“出场”,其价值追求是以“共同联合”的形式直指“国家意识形态竞争”,“面对大陆国家意识形态重建现状,已经腾出来的意识形态巨大空间,哪家哪派获得进入的资格,都得经由竞争。如果大陆新儒学不能成为国家意识形态的竞争者,那么就只能是小圈子的提法。要超出小圈子的围限,就一定要在国家意识形态上展开竞争。我觉得目前大陆新儒学在这个方面展示的不够,有畏首畏尾之感”,“更为重要的是,大陆新儒学的山头主义是一个很显在的态势。虽然大陆新儒家不同意‘党’的说法,但坊间的归纳还是局部反映了大陆新儒家的构成状态,权力儒学、官方儒学、知识儒学、正统儒学,确实是可以辨认出来的研究群体。在展现儒家价值立场上,所谓‘康党’、‘钱党’,也确实有着倾向上的共同特征。眼下海峡两岸新儒家会讲代表,可以说是‘康党’出场,‘钱党’隐匿。”^①从问题表象上来看,“大陆新儒家”大有“飞龙在天”夺取意识形态之胜券,但这里需要明晰清楚的是,其理论是否是孔子所创的儒家、并完成了对传统儒家思想进行了“一以贯之”的正本清源,之所以提出这个问题是在于历史上已经有过深刻的历史教训,董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”,虽然维持了两汉百年多历史,造成深远影响是将儒学之道异化为儒术,皇权政治与伪儒学结合使儒学在两千多年的历史中形成了假孔子之名而悖孔子之实的历史进程,孔子之道长期埋没于历史当中暗而不彰,在“五四”与“文革”中彻底被打倒摧毁,最终孔子所创的儒家文化以“罪天下”而退出历史舞台。自上世纪八九十年代起,儒学复兴运动不绝于耳,无论民间的祭孔运动的价值层面需要,还是国学院的成立所附带的意识形态或明或暗的“需要”,显然都不是出自于儒学理论的自觉,而是出自于现实需要的自为。这就是说,儒学思想的自觉和反思首先是基于儒学自身的历史与逻辑,儒学虽有经世致用之实,但由于儒学自从近代退出历史舞台,历经全盘西化的洗礼和文革彻底摧残,原本步入历史误区的儒学思想在西化的影响下更加远离儒学的本质,更何况在“即用见体”的指引下的错误思想将儒家推向民众,更为危险的是一旦上升为国家意识形态,那么伪儒学使得儒家命运难免不重蹈历史上的覆辙,无论是对于民族文化还是世界而言,人文生态将面临彻底的毁灭,对于有志于以儒学安身立命的青年学生以及学者而言,不可不明查,不可不慎重,不可不警惕!

面对大陆国家意识形态重建现状,陈明先生对此“深谙此道”并为此解释道:“现在可以看得很清楚,阶级和个人虽然具有某种历史和理念的地位和意义——因此,左右思潮将持续地发挥某种影响,但相对于这个目标,它们本身却包含有解构甚至吞噬这一目标的可能与危险。而当局现在重提中华民族的伟大复兴这一近代口号,并向儒家挥舞橄榄枝,这表明历史在向自己的常态回归。”^②陈

^①《首届“两岸新儒家会讲”》,《天府新论》,2016年第2期,第5页。

^②《首届“两岸新儒家会讲”》,《天府新论》,2016年第2期。

明先生认为“重提中华民族的伟大复兴”是“向儒家挥舞橄榄枝”，并且“表明历史在向自己的常态回归”。“复兴”一词本身则意味着曾经的“失落”，那么，是什么原因让儒家文化退出历史舞台呢？自“独尊儒术”登上历史舞台以来到“文革”彻底被打倒，除了近代的一些政治因素干扰外，儒学学理自身是否就没有问题了呢？历史证明，秦汉以来的儒学思想在学理上未能推定孔子“穷理尽性以至于命”的价值承诺，而遭到各种政治歪曲利用，使孔子儒学只有仁义教化之术而无“性与天道”之学成为历史的主导思想，这使得许多学者趋于形而下之名利而蔽于形而上之性命之理，失落了儒家思想所承诺的形而上性生命原理^①：“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未知或知也。穷神知化，德之盛也”（《易经·系辞下》）。面对历史所积累的学术问题远未得到彻底的反思与澄清，反而在愈演愈烈的西化浪潮中愈加远离儒学。除此之外，如陈明先生所言是“历史在向自己的常态回归”，作为历史与逻辑的统一性而言，我们更应该要求从学理上证明儒学在历史中如何进入“非常态”的逻辑证明，而且从学理上论证儒学历史如何从“非常态”“向自己的常态回归”的内在逻辑与本体论依据，而不是急于用世，以实现“即用见体”的价值承诺，否则，我们该如何从学理上确认当下的“常态回归”不是“非常态”的重蹈覆辙？经学解释内部矛盾歧出，非但没有给出一以贯之的阐释，反而从侧面造成了否定孔子思想的体系性。因此，在未对儒学进行正本清源的前提下急于用世，“疑丘”、“罪丘”的历史将重演。所以，儒学的正本清源是这个时代不可回避的学术课题，任何逃避儒学正本清源的历史逻辑前提下的研究都是自欺欺人的表现。

从此次“会讲”的内容与主题来看，“大陆新儒家”以“超越牟宗三，回到康有为”作为“政治儒学”“出场”，并“联合”研究康有为的诸学者们组成“康党”，作为参会的儒家学者们一些虽在名义上“拒绝”此称号，因忌惮孔子所言：“君子矜而不争，群而不党”（《论语·卫灵公》），其实质与动机在“会讲”中已经是表露无遗了。陈明先生对此说明了自己与“康党”的“缘分”：“有人曾对我的‘康党’身份质疑，我一方面很惭愧，康的东西读的很少，被唐文明抢白，但另一方面很骄傲，我不是通过阅读而是通过思考与康有为相遇，用干春松调侃的话说是‘闭门造车，出门合辙’。这说明什么？说明缘分到了……但我要说，只有在‘康党’或新康有为主义者聚集成型，大陆新儒家才获得了诸多的学派特征——蒋庆也有相关论述，他用的是‘成熟’这个词。讲这些东西，是对我们致思背景的一个交代，对我们问题意识的一次澄清。如果国家国族建构问题可以成立，可以统摄形成近代以来的历史论述，我希望能够通过沟通增强共识，相向而行。”^②以上表述充分说明了陈明先生与“康党”的“相遇”之路，陈明先生“不是通过阅读而是通过思考与康有为相遇”，并且“在一次会议上我说‘回到康有为’，意思就是指要抛弃阶级建国和个人建国的左派右派方案，首先明确对所建之国的历史起点及其连续性的体认与坚持，而不是从某种意识形态体系的魅惑中以虚幻的美丽新世界作为主导凌空蹈虚”^③，因此，“正是这一严酷事实的清醒意识，使我的儒学研究有着不同于‘五四’那一代人的思考背景，即用见体、公民宗教等等概念都是由此产生提出的”^④。由此表明，陈明先生“与康有为相遇”是出自于“闭门造车，出门合辙”，并非是出自孔子儒学的学理上的价值论承诺，更是有悖于当代大陆儒学现实的是，“只有在‘康党’或新康有为主义者聚集成型，大陆新儒家才获得了诸多的学派特征”，这无非是在向大陆所有研究儒学的学者们在宣告，只有在“康党或新康有为主义者聚集成型”的引领下，大陆新儒家才有真正意义上的学派，也就是说，“康党”才是大陆新儒家的话语权的代表。然而对于不能与“康党”“相向而行”的其他学者，则是“第二种反对我们的学界人士，如果不是出于价值观的分歧，那就只能说是思考方式的落后，刻薄点说，是思想反应迟钝、智力水平低下”^⑤，或者是“你可以加入，也可以另辟蹊径，却不可以抱残守缺、叽叽歪歪，那不仅对儒学发展不好……”^⑥子曰：君子耻其言而过其行”（《论语·宪问》）。陈明先生顶着“儒学”之名，做着

^①鞠曦：《〈易〉哲学之形而中与内时空之形而上》，载《第二十届周易与现代化国际学术讨论会论文集》。

^{②③④⑤⑥}《首届“两岸新儒家会讲”》，《天府新论》，2016年第2期。

悖离儒学宗旨之实,言辞不善而辱其人,党同伐异、言伪而辨。除此之外,作为“康党”学派以“回到康有为”为理论价值承诺从本质上否定孔子儒学,而不是以孔子儒学“穷理尽性以至于命”(《易·说卦传》)为学问宗旨,从而悖离了儒学之道。“大陆新儒家”将“康党”作为思想界的“出场”,我们有理由从儒学学理上反思康有为是否继承了孔子一贯之道,是否完成了儒学之基本问题、根本问题以及核心问题的推定并贯穿于历史与逻辑的统一,否则,即是孔子儒学的异化和反叛。

陈明先生“即用见体”的思想理论承诺的价值运用在儒学思想的“发展”和“国家意识形态的竞争者”层面,是否还是孔子所创立的儒学之“体”,则存在着重大的理论误区,以实用主义和机会主义学术态度歪曲儒学,并“联合”“康党”急于作为“国家意识形态的竞争者”“代表”“大陆新儒家”,何曾不是一种“某种意识形态体系的魅惑中以虚幻的美丽新世界作为主导凌空蹈虚”^①,鉴于“即用见体”与“公民宗教”对于学养不深的广大青年认识的危害性,长白山书院院长鞠曦先生为此提出了严厉的批判^②。

反思表明,以“即用见体”和“公民宗教”“包装”下的儒学“联合”“康党”,非但没有促进儒学的复兴,反而将“一阳来复”的儒学复兴引向歧途,面对这次“会讲”的“大陆新儒家”以及“康党”“出场”的目的和本质,郑宗义教授的发言可谓一语中的:“刚才明辉兄说陈明你们有宗派意识,而你们却以‘康党’、大陆新儒家自居。这样旗帜鲜明,好处固然可以表明你们的立场,但坏处确实容易造成封闭心态、党同伐异……再说宗派意识的负面效果,在今早陈明兄的开幕辞中已见端倪。陈明说大陆有些人可能不满意由他们几个来代表新儒家,会觉得酸溜溜的,这不正就是宗派意识在作祟吗?事实上,我们从外面来看,会觉得当前大陆研究儒学的光谱很阔,不可能只有一种声音来作代表。你们所谓的‘康党’,强调康有为的重要,主张宪政主义、主要是公民宗教等,主要是脱胎自二十几年前蒋庆讲公羊学、政治儒学的线索。但还有不少其他的声音,他们会同意你们能代表‘大陆新儒家’吗?”^③

郑宗义道出了“康党”参加此次“会讲”的实质,同时也说明了大陆的其他儒家学派和学者是不能由“康党”“被代表”的实情,而这种“搞宗派”的“康党”只能是“造成排他、相互攻击、甚至沦为不理睬”。由于儒学学理不能一以贯之,因此各自为是的进行各种理论建构,脱离了儒学的基本思想和方法原则其本质就是自以为是。自以为是作为哲学的根本问题^④,不但被西方哲学所承诺,而且同样被中国哲学所承诺,只是各自所表现的理论形态有所差异,如:易学上的“两派六宗,相互攻驳”、“疑丘者或以《易》乎”,表明怀疑孔子的理论形式是从《易》经开始。

三、“会讲”中的《易》学误区批判

由“首届两岸新儒家会讲”的问题形式所决定,对问题的反思即是哲学的反思,这种反思要求我们从众多问题的关联性中找到问题产生的基本原因以及根本原因,推定出问题产生的历史与逻辑并一以贯之。此次“会讲”从讨论的问题形式上大致涉及了以下一些概要性的问题:1. 什么是儒学? 2. 如何复兴儒学? 3. 儒学如何与科学民主相“适应”? 4. 儒家思想能为当下文明危机提供什么解决之道? 5. 民族认同问题;6. 中国何去何从? 7. 儒学与东亚和世界;8. 何为儒者,儒者何为? 以上问题虽然未能完全概括“会讲”中所讨论的所有问题,但是从“会讲”内容中则无不贯穿着这样

①《首届“两岸新儒家会讲”》,《天府新论》,2016年第2期。

②鞠曦:《“体制化儒学”批判(卷一):陈明的“即用见体”与“公民宗教说”辨伪》,孔子2000,2008年5月16日,http://confucius2000.com/admin/list.asp?id=3632。

③《首届“两岸新儒家会讲”》,《天府新论》,2016年第2期。

④鞠曦:《恒道》第五辑,长春:吉林文史出版社,2016年版,第5页。

一个重要的主线和背景,即“何为儒学,儒者何为”?“何为儒学”,表征着由孔子所创儒学是怎样的一种学问并承诺着怎样的价值,这既表现为“古今”问题的历史问题渊源,即同时也表现为“中西”问题的当下危机,以上问题形式决定了当代儒家学者的学术问题视域、致思理路、理论建构以及价值承诺。《易》学作为群经之首、大道之源,深远影响了中华文明的历史走向,但也因易学史上“两派六宗,相互攻驳”使得易学深陷卜筮历史误区,孔子之易道愈加隐而不彰。作为中华文明的源头活水,陈明先生将《易》作为其“核心”地位,是不同于公羊学以及四书。是故,反思陈明先生将《易》作为“核心”地位的内在逻辑与理论价值承诺则可知“核心”的本质。那么,将易学的历史与逻辑统一起来,陈明先生对于易学的理解与理论建构动机则显而易见了。

春秋时期作为中华文明的“轴心时代”,以孔老为代表的中华文明奠基者,所创制的思想深远地影响中华文明的进程和历史走向,作为一种文明形态和历史的追本溯源,反思历史与现实的思想演变无时不呈现着逻辑的统一性,这就是说,哲学在现实中所表现出来的问题,一定是历史中承诺所存在的问题,推定历史中所展现出的问题,则是现实承诺所要解决的问题。对于中华文明之道的探寻使反思的逻辑起点回到春秋时期的学术思想,《庄子·天下篇》不仅是展示了春秋时期的学术思想,而且印证了后世“道术为天下裂”的历史事实,《庄子·天下篇》表明,当道泽被于天下时,则有“圣有所生,王有所成,皆原于一”,其人的存在方式则有“天人”、“神人”、“至人”、“圣人”、“君子”之分,百姓能够“以蕃息续老为意,老弱孤寡皆有以养,民之理也。古之人其备乎?配神明,醇天地,育万物,和天下泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大粗精,其运无乎不在。”而对于“《诗》《书》《礼》《乐》”“其明而在数度者,旧法世传之史,尚多有之”,《庄子》认为儒家经典所皆被道所“统”,所以“诗以道志,书以道事,礼以道行,乐以道和,易以道阴阳,春秋以道名分”,此时百家之学是以道为齐,所以是“称而道之”。后来“天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下多得一察焉以自好”,造成的最终结果是“是故内圣外王之道,暗而不明。郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫,百家往而不返,必不和矣。后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂”。这就是说,中国文化理路经历了“以道为学”、“以学为道”、“以术为学”^①的历史进程。因此追溯“以学为道”的历史承诺,目的是在于寻找步出后世“以术为学”的历史逻辑起点。

《庄子》推定六经中的《易》经是“易以道阴阳”,与后世所言《易》为卜筮之书大为不同,而《礼记·经解》所推定的《易》则是“洁尽精微,《易》教也;《易》之失,贼”,这表明通过易经的教化则使人能够达到“洁尽精微”的水平,相反,失去了《易》之宗旨则为“贼”,《说文解字》解释“贼”,败也,从戈则声。昨则切。段玉裁注:败也。败者,毁也。毁者,缺也。左传。周公作誓命曰。毁则为贼。这就是说失去易学宗旨则会有“毁坏”易学结果,其理论形式则表现为:“凡《易》之情,近而不相得则为凶,或害之,悔且吝。将叛者其辞慚;中心疑者其辞枝;吉人之辞寡,躁人之辞多;诬善之人其辞游;失其守者其辞屈”(《易·系辞下》),这又被称之为“慚枝游屈”。由“慚枝游屈”所表现出的易学思想和理论则形成了整个易学史:“《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法。汉儒言象数,去古未远也;一变而为京、焦,入于襍祥,再变而为陈、邵,务穷造化,《易》遂不切於民用。王弼尽黜象数,说以老、庄;一变而胡瑗、程子,始阐明儒理;再变而李光、杨万里,又参证史事,《易》遂日启其论端。此两派六宗,已互相攻驳。又易道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说,而好异者又援以入《易》。故《易》说愈繁。”^②因此,“慚枝游屈,是易学的根本问题”^③。之所以易学史形成“两派六宗,相互攻驳”使“《易》说愈繁”的原因正在于庄子所言“天下多得一察焉以自好”、“天下之人各为其所欲焉以自为方”,在易学理论则表现是因“易道广

①鞠曦:《恒道》第一辑,长春:吉林人民出版社,2002年版,第14-26页。

②《四库全书总目·经部易类小序》。

③鞠曦:《论〈易〉学之基本、根本与核心问题》,载《第十九届周易与现代化国际学术讨论会文集》。

大,无所不包”,因此“旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说,而好异者又援以入《易》。故《易》说愈繁”。易学史表明,“惭枝游屈”的易学理论形式正是孔子曾经的正确预见:“后世之士疑丘者,或以《易》乎?”(《帛书·要》)易学史中怀疑孔子是否编撰过《易》经、《易》经是一本什么样的经典以及《易》经承诺着怎样的价值,始终是易学史中难以逾越的问题。对于孔子所编撰的《易》经是否是“一以贯之”的思想理论体系,这不仅关系到群经之首能否名副其实的,更为重要的在于《易》经所承诺的价值是否具有人类性意义,只有将《易》经放置于人类性的价值上,中国文化的复兴的必要性不仅仅是民族性的,更是世界性的。

“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰‘假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。’”(《孔子世家》)根据司马迁《史记》所言,孔子晚年为序传解经“韦编三绝”,那么孔子用力犹深的《易》传是怎样的思想理论体系呢?易学史上众说纷纭,但主流认识是卜筮之书。孔子将史巫易进行了人文上的转化,正所谓“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥与刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”(《易·说卦传》)。由于“夫《易》,彰往而察来,而微显阐幽,开而当名,辨物、正言、断辞则备矣。其称名也小,其取类也大。其旨远,其辞文。其言曲而中,其事肆而隐。”(《易·系辞下》)孔子正确预见后世“疑丘者或以《易》乎”的担忧,因此,孔子和史巫在对待易经的价值承诺上是“同途殊归”。“疑丘”的问题不仅表现在易经文献上,同时也表现在五经文献的理解上,所以“以《易》疑丘”是儒学的基本问题^①。易学之所以产生“惭枝游屈”的原因是在于,对易经文本的解释在思维上不能一以贯之,由于不能在文本上理解易经,那么在文本解释过程中,使解释符合自己的理解和应用则形成了“我注解《易》经”和“《易》经注我”的学术史,为了最大程度阐释易经使得符合自己的理解,“皆可援《易》以为说,而好异者又援以入《易》”则成了逻辑的必然。

造成“惭枝游屈”的易学理论形式是造成“《易》说愈繁”的根本原因,那么如何步出“惭枝游屈”的历史误区则是易学研究最为紧迫的学术任务。解易悖离了“恒以一德”(《易·系辞下》)的原则势必造成“《易》说愈繁”“惭枝游屈”。显然,推定“恒以一德”的易学思想理论体系、思想原理、价值承诺,是恢复孔子《易》学的必然选择。由于《易》经的纲领性篇章——《说卦传》在易学史上公认为最为难解,历代易学家为此前仆后继,作为易学思想体系反思的重点,易学史上的两大学术流派象数派和义理派分别都将《说卦传》作为自己理论阐释的根据,义理派以《说卦传》来推定义理,象数派以《说卦传》来推定易经的理论形式。易学史表明象数派和义理派在对《说卦传》的整体上不能进行“恒以一德”的统一性解读,因此使《说卦传》的解读在易学史上成为千古迷案。反过来说,若能对《说卦传》在内容和形式上完成整体性的统一解读,那么,孔子易学思想将会出现历史性的翻转,这就是说,易学史中的卜筮易的终结,孔子人文易的回归。“因此,问题在那里产生,解决问题的起点也在那里开始。以承诺推定法进行的推定表明,为实现‘以至于命’的终极关怀,《周易》的思想体系是以《系辞传》的形式对‘昔者圣人’的《易》理发挥转化为‘今者孔子’‘尽性知命’的推定,《说卦传》以其推定卦的‘穷理尽性以至于命’具体原理与《周易》实现了统一。所以,在由孔子作《传》解《经》推定的《周易》思想体系中,《周易》包括了人存在的自然关系、社会关系、人际关系,及其由这些关系决定的损益之道。”^②易学史的逻辑统一性表明,“恒以一德”是易学的基本问题^③。《易》以“恒”为价值取向,道出了天地人三才恒久不变之理:其中《帛书·系辞传》中讲恒最为至要:“《易》有大恒,是生两仪,两仪生四马,四马生八卦,八卦定吉凶,吉凶生六业”。“《易》有大恒”,表明“恒”在《易》经系统中的独特地位。那么,“恒”何以为“大”,是需要推定“恒”在六十

^①鞠曦:《论儒学的根本、基本与核心问题》,《恒道》第五辑。

^②鞠曦:《易道元贞》,北京:中国文联出版社,2001年4月第1版,第71-72页。

^③鞠曦:《论〈易〉学之基本、根本与核心问题》,载《第十九届周易与现代化国际学术讨论会文集》。

四卦中的性质,从本体而言,是在于“天地之道,恒久而不已也”,“日月得天而能久照,四时变化而能久成”;从主体而言,则“圣人久于其道而天下化成”。就其“恒以一德”的理论立意而言,可谓“其旨远,其辞文”(《易·系辞下》),就《恒》卦在六十四卦中位置而言,同样是“微显阐幽”。由于《说卦传》乃易经体系之纲领,对《说卦传》“恒以一德”的推定表明,以“‘中和八卦’按照‘分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位成章’的逻辑形式,把‘中和八卦’以阴阳相分,再以阴阳相分的位序柔刚迭用”^①而形成“天地卦六十四卦卦序”(又称为“天地卦序”),这与《帛书易》卦序相统一的,但是帛书易并未说明卦序的逻辑缘由。

“《易》有大恒”,对于《易》经思想体系推定极其重要,“就《易》的理论体系而言,无论是《易》的内容和形式、思维方式和概念范畴都表明了恒中生生的内化性质。《恒》卦对‘恒’的推定表明,‘恒’之所以为能‘恒’,生生也;生生者,恒之中也,恒卦因此而为六十四卦之中。所以,‘易有大恒’是对《易》的生生本体的推定”^②。“天地万物之情可见矣”,即天地万物“生生”之性状,是故“生生之谓《易》”,(《易·系辞上》)“天地卦序”表明,天道否而地道泰,人道恒中,恒上而损恒下而益,“损益之道,足以观得失”(《帛书·要》)。是故,“乾坤成列,《易》立乎其中矣。”(《易·系辞上》)而陈明先生对《易》经“生生”的理解则是:“最高存在天以生生为德,这种德、这种善不是经验世界的伦理道德之善,而是对生命的肯定,是神圣的爱与创造。这也是中国人最为真实深刻的生命体验。用哲学话语将它表述的出发点是好的,但是从宗教角度把它作为人的信仰信念不是更好,更符合实际,也更有利于建构起它与生活、生命的内在有机联系?”^③从陈明先生对于《易》之“生生”的表述中,可以发现两大错误,其一,误解了“生生”在《易》经体系中的本体论地位,尤其是不知由“生生”所承诺的本体之损益与主体损益之中和的性命之理,是故以天道损来认为“是对生命的肯定,是神圣的爱与创造”;其二,否定《易》中的“生生”之本体论思想,且大言不惭的以宗教化歪曲易经思想,其目的就是将儒家思想异化为宗教思想,将《易》转化为宗教经典并为他的“公民宗教”作理论来源。所以,陈明先生就此认为“周公,孔子,董仲舒,康有为,我觉得存在一个儒教的发生发展和应用落实的传统。这也是我目前正在做的工作。由此从逻辑上再往下推,从经典谱系的编排来说,至少在我这里,《易传》就居于核心地位,跟蒋庆、曾亦他们特别注重公羊学也不太一样,当然跟四书学就更不一样了。”^④陈明先生之所以“跟蒋庆、曾亦他们特别注重公羊学不太一样”的原因是在于“蒋庆、曾亦他们”未能将“《易传》就居于核心地位”,陈明先生将“《易传》就居于核心地位”的本质就是将《易传》进行宗教化歪曲,为他的“公民宗教”作理论上的铺垫,将《易》经披上宗教的外衣,从而悖离了孔子人文易的传统,利用宗教歪曲后的易经思想来麻痹学理不深的青年和民众,以求达到体制化儒学要求的目的,其理论用心已昭然若揭。可见,此次“会讲”名义上是儒家学理构建之“争”,实则是以“康党”为首的“大陆新儒家”对于大陆儒学的话语权争夺。以“康党”为首的“大陆新儒家”,无论是从理论建构还是从价值取向上而言,皆悖离孔子所创的儒学宗旨,其言行是否以儒家作为其生命修为则为众人之所见,历史见证每一位学者之言行,正所谓:“君子居其室,出其言,善则千里之外应之,况其迩者乎?居其室,出其言,不善千里之外违之,况其迩者乎?言出乎身,加乎民。行发乎迩,见乎远。言行君子之枢机,枢机之发,荣辱之主也。言行,君子之所以动天地也,可不慎乎?”反观此次“会讲”的港台新儒家学者,林月惠与陈昭瑛无论是从儒学理论上探索,还是现实生活之儒行,实为学者之表率。

何为儒者? 儒者何为? 发问表明在儒学熏陶下的学者何以成为儒者、当代社会下的儒者应以

^①鞠曦:《〈周易〉思想体系与〈说卦传〉—论六十四卦卦序》,载于《第十二届“周易与现代化国际学术讨论会”论文集》。

^②鞠曦:《〈易〉经理论体系与〈说卦传〉—“易有大恒”与“易道恒中”》,载《殷都学刊》,2004年第3期。

^{③④}《首届“两岸新儒家会讲”》,《天府新论》,2016年第2期。

怎样的言行符合天道人事,已是亟待解决的理论问题。“仲尼祖述尧、舜,宪章文、武,上律天时,下袭水土。辟如天地之无不持载,无不覆帔,辟如四时之错行,如日月之待明,万物并育而不相害,道并行而不相悖,小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也。”(《中庸·祖述》)孔子开创儒学删定六经,上承先王之道后启儒之学问,面对周室衰微文化遗落,“文王业之而不卒,武王继文王之业,用太公之谋,悉索薄赋,躬擐甲冑,以伐无道而讨不义,誓师牧野,以践天子之位。天下未定,海内未辑,武王欲昭文王之令德,使夷狄各以其贿来贡,辽远未能至,故治三年之丧,殡文王于两楹之间,以俟远方。武王立三年而崩,成王在襁褓之中,未能用事,蔡叔、管叔,辅公子禄父而欲为乱,周公继文王之业,持天子之政,以股肱周室,辅翼成王,惧争道之不塞,臣下之危上也,故纵马华山,放牛桃林,败鼓折枹,摺笏而朝,以宁静王室,镇抚诸侯。成王既壮,能从政事,周公受封于鲁,以此移风易俗。孔子修成、康之道,述周公之训,以教七十子,使服其衣冠,修其典籍,故儒者之学生焉。”(《淮南子·要略》)儒者修其学问,弘扬先王之道,“儒有不陨获于贫贱,不充诎于富贵,不愿君王,不累长上,不闵有司,故曰儒。今众人之命儒也妄,常以儒相诟病。”(《礼记·儒行》)是故,儒者首先是对于中国道统与学统的担当,为守护中国文脉坚挺道身之人,“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎!’天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予如何?”(《论语·子罕》)孔子终生践行儒道,后世因不理解孔子之道而丧失了儒之本,是故,通过正本清源恢复儒学之道,是步出“疑丘”的历史逻辑前提。孔子之儒行表明,儒道非大人之不能用,何谓大人?“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗为,后天而奉天时。天且弗为,而况于人乎?况于鬼神乎?”(《易·乾》)面对儒学正本清源的繁重历史任务^①,复兴儒学并重新厘定经学是中国文化的基础性工作,也是历史摆在当代众多学者前的任务。作为志向高远的儒家学者,必是在当下“潜龙勿用”以待天时,正所谓“龙,德而隐者也。不易乎世,不成乎名,遁世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则为之,确乎其不可拔,‘潜龙’也。”(《易·乾》)这就是说,儒学在未能完成儒学正本清源的前提下,通过修身治学,躬行儒学的价值承诺,将自身的生命安顿于自己学术的价值承诺中,从而实现生命与学术的生生不已,穷理尽性以至于命(《易·说卦传》)是故,“君子安其身而后动,易其心而后语,定其交而后求。君子修此三者,故全也。危以动,则民不与也。惧以语,则民不应也。无交而求,则民不与也。莫之与,则伤之者至矣。”(《易·系辞下》)因此,对儒学进行彻底的正本清源,恢复孔子的儒学之道步出以术为学的历史误区,则是当下学者学术研究的合法性前提,而以儒学名义而进行各种歪曲利用儒学势必被历史所抛弃,诚如黄玉顺先生对于大陆新儒家的评述:“当代儒学必须突破‘形上一形下’‘心性—政治’和‘伦理—政治’之类的先验形而上学的思维模式,回归生活本源,面向当代生活即现代性的生活方式,否则不仅无法容纳现代政治文明价值,而且无法完成为之奠基的形而上学重建的历史任务,势必沦为时代的弃儿,甚至将被钉在历史的耻辱柱上。”^②

当代儒学复兴反思表明,儒学的复兴不是在于各种儒学形式的复兴,而是学理层面的理性自觉,以儒学的价值导向为自己的安身立命和为学之本的学者,方是当代儒者的基本特征。那些试图利用和歪曲儒学之人,“势必沦为时代的弃儿,甚至将被钉在历史的耻辱柱上”。

[责任编辑:金城 jdxbjc@163.com]

^①鞠曦:《中国哲学正本清源论要》,载《恒道》第二辑,长春:吉林文史出版社,2003年版。

^②文载《探索与争鸣》,2016年第4期,原题为《论“大陆新儒家”——回应李明辉先生》。