

专题一 范式转移与学统重建

黄光国

如果用韦伯的理论来看中国社会，其实中国已经经过三次现代化了。未来我们要做的事，必然是以儒、释、道三家文明作基础，吸纳西方文明精华，重建我们的学术传统。

罗志田

我们原来以天下为对象的学问现在变成了一个在全球竞争中的民族性论述，原来高居于学问顶端的经学现在变成了“中学”的一个组成部分，这是一个重大的权势转移。

丁 纪

志在儒家学统之重建，就要具有一种超越范式的自觉，在一切知识样态、学问范式的变化更迭之上，始终致力于儒家斯文传统之一贯化、贯穿性的落实和达成。

任 锋

文明传统、时代精神、权力结构构成我们当下政治学理论谋求超越的三维架构，20世纪中国政治学发展牢牢地被时代精神、权力结构攫取支配，唯独缺失了文明传统这一脉的深切滋养。

叶自成

所有的西方理论都是有西方的文化意识作为支撑点的，不都是普世性的，很多东西还是要用中国自己的儒家范式、老子范式和法家范式来解释。

盛 洪

礼代表了一种基本的社会秩序，法必然要引入礼所代表的道德价值和文化原则作为自己的原则。对中国的道-礼-法这套逻辑可以通过上帝的正义-习惯-普通法这套逻辑去理解。

胡水君

中国文化有一种独特的道德认知，因此中国的理学是科学和哲学所不能涵盖的。法理学除了法律科学和法律哲学之外，还应有一种可能的学术形态——法律理学。

黄开国

康有为开创了第一个真正立足于经学，融合西学，并统摄古今的新道德进化论的经学思想体系。立足儒学文化本位，承认世界文化的多元性，这应该是现代新儒学构建的方向。

曾 亦

未来大陆儒学的发展，一方面要将儒学的研究对象由“四书”拓展到“五经”，一方面要否定民国以来对传统政治的污名化处理，正视中国两千多年的政治传统和政治资源。

姚中秋

学是中国文明的根本，道统、政统最终都归于学统。人类应当从以神为中心或者以各种相互撕裂的观念为中心的文明样态，转向以学为中心的文明样态。

范式转移与学统重建

——现代学科分化背景下的儒家天命

黄光国 罗志田 丁纪 任锋 叶自成
盛洪 胡水君 黄开国 曾亦 姚中秋

编者按

百余年前，清政府实行学制改革，从此拉开了对西学亦步亦趋的大幕。置身数千年未有之变局，中国传统学术遭受比佛教输入更为激烈的西学冲击。道术为天下裂，传统的人文教化之学分化为现代诸人文、社会学科，儒家学统随之崩解。学统是道统的肉身，道非学不明，学统不立，道统焉传？反省以现代西方学科范式来改造中国传统学术的削足适履，构建中国学术的自主性以重建学统、赓续道统，毋宁说是现代新儒家乃至每一位现代中国学人的天命所在。

基于此，《天府新论》编辑部联合弘道书院，于2015年12月5日在都江堰文庙共同主办了“范式转移与学统重建——现代学科分化背景下的儒家天命”研讨会，这是继去年本刊主办“儒家思想与中国改革”研讨会后的第二届“天府新儒学论坛”。此次会议邀集了法学、政治学、外交学、心理学、历史学、哲学等学科代表，围绕学科分化、范式转移、理论创新、经学复兴和学统重建等议题作了比较深入的探讨，在此辑录会议精彩发言以飨读者。以下内容已经发言者审订，本刊略有删节。

注：作者排名以主题发言先后为序。

[作者简介] 黄光国，台湾大学心理学系教授。

罗志田，四川大学历史文化学院教授。 四川成都 610064

丁纪，四川大学公共管理学院哲学系副教授。 四川成都 610064

任锋，中国人民大学国际关系学院副教授。 北京 100872

叶自成，北京大学国际关系学院教授。 北京 100871

盛洪，天则经济研究所所长，山东大学经济研究院教授。 北京 100062

胡水君，中国社会科学院法学研究所研究员。 北京 100720

黄开国，四川师范大学政治教育学院教授。 四川成都 610068

曾亦，同济大学哲学系教授。 上海 200092

姚中秋，北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院教授。 北京 100191

引言

姚中秋：在此，我想就我们会议的论题，略微地阐述一些浅见，也算是一个简单的引言吧。

我们这次讨论的议题是“范式转移与学统重建——现代学科分化背景下的儒家天命”，我们的重点是学统重建，学统重建必然会带来思想学术范式的转移。范式转移的主体不是一个学科、两个学科，而是整个学术思想体系，是整全的范式转移。我们会问，为什么要有这样的一个转移，要有一个学统重建？我这几年一直在思考这个问题，我给自己提出的问题是，今日中国之学能否让中国人充分而完整地自我理解？也即，我们的学能否让我们明白自己是谁，能否让我们中国人，不管是作为个体、还是作为一个群体，成己、成人、成物？这是几年来一直萦绕在我心头的问题。

比如说，我曾做过一些经济学研究，这些年一直有一个困惑，那就是，中国经济在过去 30 多年应该说是非常成功的，横向对比一下，中国经济的表现是最为出色的，但迄今为止，我没有看到关于中国经济增长故事的比较令人信服的解释。中国经济为什么在过去的 30 多年中能有那么快速的增长？比如，我最近去山东曹县和江苏睢宁看了两个淘宝村、镇，十分繁荣。我想，大家都能感受到互联网经济在中国的表现非常出色，甚至是超过美国的。那么，为什么会这样？经济学家没有很好的解释。

今天，我们看到，中国学界面对中国故事，是普遍失语的。我们成功了，但我们不知道自己是如何成功的，因而也就不能讲好自己的故事，这就是中国思想学术之失灵，我们这些做学问的人，在今日中国其实是普遍失败的。面对一些最基本的事实，我们不能给出有效的解释。

因为不能对中国故事做出有效的解释，所以，我们也不能理解，自己究竟是在什么样的处境中，我们的制度、社会以及中国人的心智究竟是在一个什么样的状态。因此，我们也就不清楚，自己要到哪儿去。中国经历了一个快速的成长，到今天，由于知识的失灵，反而迷失了方向。我觉得，这是我们这个时代面临的最为可怕的问题。怎么办？我需要一次知识的更换。

知识的更换无非有两条路：一条路是，我们进一步地西方化。这是过去一百多年来知识分子给中国人开出的几乎唯一的药方。每一次，我们经历了

挫折，或者我们处在迷茫之中，我们的药方都是，继续往西走。我们这个会议室，就在“西学塾”中，我们一次又一次地进“西学”之塾，学习西方的学问。这是一个方向。我们看到，今天还有很多精英也在坚持这个方向。当然，这个是可以继续尝试、继续努力的。

但我想，也许我们可以思考第二条路，那就是，我们进入“东学塾”，进入“中学塾”。也即，回到我们自身的知识传统中，回到我们自身的智慧中，以探寻中国的方向，当然，首先是自我理解。继续向西走，不过是范式的细化、深化而已，并不能带来新知。在西化已进行了百年后，回到中国自身之学，才是真正的范式转移。

这几年来，我们弘道书院做了一些这方面的努力，书院自成立起，就一直抱着这样的想法，试图活化儒学，活化我们的经学，活化我们的知识传统。通过复归这样的知识传统，我们来理解自身，解释现实，弄清楚我们的这个处境，并寻找我们的方向。围绕这样的意图，这两年，我们组织儒学与各个学科，法学、经济学、政治学，还有国际关系领域等各学科的对话，我们与那些最有想法的学者一起探讨，儒学在今天能不能帮助我们解决自己的问题。

我们的这个想法得到学界热烈呼应，《天府新论》也给予我们很大的支持，今年第六期刊登了我们组织的儒学与政治学对话的三篇记录稿。我想，弘道书院的努力是整个中国学界思想学术之文化自觉的一个小小的片断。大家或许已经注意到，过去十年来，中国学界发生的最大的事情就是思想学术之文化自觉。曾经系统地接受过西学教育的这一代知识精英，其中有相当一部分逐渐地转回到中国自身的知识传统，这就是学统重建，这就是范式转移。当然，这只是一个开头。

所以，《天府新论》编辑部提出这个议题以后，我们一拍即合，于是有了这次的论坛。参加这次论坛的学者来自于各个学科，有五六个学科，虽然只有十个人。各位均可谓思想学术之文化自觉方面的先知、先觉、先行者，比如黄光国教授，几十年来一直都是在推动中国社会科学本土化。所以，我相信我们这次论坛，一定能在这方面做出深入而又具体的探讨。我想，我们今天可立足于自身的学科，但同时又超越于自身的学科，从中国文化重建、学统重建的角度展开讨论。对此探讨，我自

己满怀期待，我想编辑部也满怀期待，我相信，整个学界都颇有期待，因为，中国确实是需要有这样的时刻找到自己的方向，而自古以来，中国的方向都是由学来划定的，所以，我想我们这次论坛在思想学术史上或许会写下一笔。期待各位精彩的讨论。

一、学科分化与范式转移

黄光国：从中华文化的第三次现代化论学统重建

我想我不讲客套话了。因为时间太短，我们必须很快地进入正题，这个问题不要说是 20 分钟，你给我 20 个小时，我都讲不完。可是因为时间有限，所以我先讲个大要。我想先从姚教授刚才提出的问题说起，姚教授刚才提出一个很重要的概念叫“文化自觉”，这个概念是费孝通先生晚年提出来的。我第一次见到费孝通先生，是 1983 年在香港中文大学召开的“现代化与中国文化”研讨会上，那是从 1949 年以后，第一次举办的两岸学术研讨会。在那次研讨会上，金耀基教授提了一个很重要的问题，谈东亚经济奇迹跟韦伯论旨。那时候的问题跟现在的问题是一样的。当年韦伯出版《中国的宗教：儒教与道教》，说儒教文化传统不利于发展工业资本主义。可是，在那个时代，台湾、香港、新加坡、韩国这四条小龙的经济奇迹要如何解释？我注意到这个问题之后，写了一本书叫《儒家思想与东亚现代化》。1983 年时，我还很年轻，为了写这本书，我开始读相关的著作。包括韦伯的《儒教与道教》，这是西方学术界以社会科学角度谈中国文化的的第一本作品。同时，我也读牟宗三的作品。两个人都很重要，我很简要地讲一下我当时的观点。

我读韦伯作品的时候，发现他的论点错误百出，但是，我不敢批评他，我只敢在我的书里写一章引述他的论点。为什么？因为他是世界著名的社会学家，我怎么敢批评他？后来台湾开始推动社会科学本土化运动，发生过很激烈的研究路线之争，当时我有一个主张，认为我们要讲社会科学本土化，关键不在哪一个学科，而是在于西方的科学哲学。这个道理其实很简单。我们到西方国家攻读博士学位，不管你念哪一个学科，最后你一定是拿“哲学博士”。不管哪个学科，都是以西方哲学作为基础，没有搞清楚它的哲学，你就没办法发展自

己的学科。当时我坚持这样一个想法，出版了一本书，叫《社会科学的理路》，介绍西方科学哲学五大典范。后来我就依照这样的想法，主持“华人本土心理学研究追求卓越计划”。到了 2009 年，我整合十年的研究成果，写成一本书叫《儒家关系主义：哲学反思、理论建构与实征研究》，这本书很重要，后来也翻译成英文。最近我又出了一本书，叫《尽己与天良：破解韦伯的迷阵》，把这样的思路用到社会科学方面。这本书用两个很简单的概念来讲韦伯学说在方法上所犯的的错误，第一，是“欧洲中心主义”，用基督新教的观点评估儒教，怎么看怎么不懂。他发现中国没有上帝召唤、天职、原罪这些概念，真是莫名其妙。所以他第一个大问题是“欧洲中心主义”，后来西方学术界也普遍用同样的角度看中国，同样错误百出。他犯的第一个错误，在社会学里叫做 Fallacy of Conflation，融接的谬误，或混接的谬误，他从中国汉代到清代的历史中随便抓资料，来描述中国社会的理想型或理念型（Ideal Type），这种研究方法在西方社会学界非常出名，认为中国社会有一个理想型或理念型，它是不会变的。如果韦伯活到今天，不要说今天中国的奇迹，就是当年四条小龙的奇迹，他都没办法解释。可是他的著作问世后，因为是社会科学界中第一本讨论中国文化的书，所以影响力很大，后来西方学术界还形成一个韦伯学派，塑造整套关于中国的社会科学理论，我们的留学生又把那一套搬回中国，对中国的历史发展造成了很大的影响。所以，当初我就决定一定要写一本书好好批判他；没有批判他，简直是中国学术界之耻。这本书很厚，37 万字，就是从那个时候，陆陆续续写到现在，花了二、三十年的工夫。这本书主张，第一，假设你用韦伯理性化、世俗化、除魅化的理论来看中国社会，其实中国已经经过三次现代化了。《易经》本来是一本卜卦的书，孔子当年解释《易经》，已经没有迷信的成分，而变成一本修养的书，那不是理性化又是什么？儒家解释《易经》，使它变成中国伦理和道德的基础；道家解释《易经》，使它变成中国科学的基础，西方人也看不懂，你用西方科学的角度来看，也怎么都不对劲。韦伯虽然不知道中国社会现代化的过程和意义，但至少有一点他的说法是对的，他说儒家是“理性的适应”，西方的现代化是“理性的控制”，两者都是理性的。

儒家的第二次现代化是宋明理学，程朱和陆王分成两支，为什么？程朱“道问学”要把儒家伦理讲清楚，因为讲不清楚，所以又分出一支陆王“尊德性”，讲“知行合一”，“致良知”，不要在文字堆中打转，这个分裂构成了儒家第三次现代化必须解决的最大问题。台湾大学人文社会高等研究院院长黄俊杰，最近出了一本书，在讲儒家思想跟中国历史思维。他说过去史家讲中国历史，都是先讲一个历史事件，后面再作一个评论，如“太史公曰”，《史记》就是这么写的。因为我们的史家认为，儒家的价值观是普世性的。各位请注意：现在西方人一直宣称，他们主张的价值观是普世性的；可是假设你真的对儒家思想作一个整理，你会发现，其实儒家伦理才是普世性的。问题是我们没有西方人抽象的本事，所以中国的史家只能先讲个历史故事，再用儒家的标准来评估它，这叫“具体普遍性”（concrete universality），用生活世界里发生的具体事件，说明一个普遍的道德原理。这里就产生了一个问题，我们历史论述的焦点都是王侯将相，很少提到民间百姓，不可能变成一个普遍性的社会科学理论。所以，我们讲今天的第三次现代化，最重要的其实就是要做这件事，把我们过去的文化传统转化成可以用来作为社会科学研究的理论。我在《儒家关系主义：哲学反思、理论建构与实证研究》这本书里基本上用的就是这个思路。用西方的科学哲学为基础，整理我们的文化传统，变成“含摄文化的理论”，用来作为实征研究的指引。

我们过去社会科学中的很多学科都是横向移植，把西方人在其文化中发展出来的理论横向移植过来，到目前为止，台湾也一样。我们有自己的文化传统，却不会作纵向继承。所以，怎么连结纵向继承跟横向移植，就很重要。最近台湾国立清华大学的杨儒宾教授出了一本书叫《一九四九礼赞》，说在台湾一提到1949，反对党就讲二二八、白色恐怖、专制独裁，骂国民党，他说大家忘了一件事情，1949对台湾文化的发展有一个重要的意义。台湾本来就是一个以汉民族为主的移民社会，日本人统治时期，尽量要清除汉民族的文化，当时台湾只有600万人口，1949年，蒋介石带到台湾去的200万人中，60万是军人，其他很多人是来自中国各省的文化精英。如果没有1949，这些文化精英根本不可能到台湾来。他们到台湾以后，经过很长

一段时间的沉潜，把中国文化中的重大学术问题写成著作，其中最重要的人物就是牟宗三。我要批判韦伯的时候，很注意看他的书，才发现他的学说非常重要，尤其是他的三统之说。牟宗三这个人，用自己一个人的力量，把康德的三大批判书翻成中文。然后整理儒家思想在中国历史上的发展，写成《心体与性体》三巨册，又写《佛性与般若》，讲佛教对中国文化的影响。今天在台湾学术界，在国际上拥有一席之地的那个人，就是牟宗三。他的著作有一个非常重要的意义，他把中国学术史上一些最重要的问题做了很清楚的整理，你看他的著作，马上可以看到问题在哪里。更重要的是他的三统之说。他很清楚地承认，他只是整理儒家人文主义的道统。要建立我们的学术传统，让它进入现代学术界，一定要吸纳西方文明的长处。当你有了自己的学统，建立起自主社会科学之后，才能真正知道我们需要的政治体系，也就是政统。他很清楚地讲，我们需要接纳西方的民主，可是绝对不是全套照搬。全套照搬到中国来，一定会出问题。用西方的后实证主义的科学哲学来看，有重要的问题才有重要的答案，没有好的问题，根本是不可能会有答案的。最近我们开一个研讨会，我就跟杨儒宾讲，牟宗三最伟大的贡献，不在于他把所有的问题都解决了，而是他把问题讲得很清楚。你在牟宗三身上完全可以看到，为什么中国很难吸纳西方文明的传统。所以我写了一本书，目前还没有出版，原来的题目叫《牟宗三的科学观》，写完以后特别请牟宗三的大弟子李明辉看。我说，你老师翻译康德著作，你也翻译康德著作，你们两人的译法不一样，到底是你错，还是牟先生错？他说，牟先生不懂德文，他是从英国史密斯（Norman Kemp Smith）的英译本转译过来的。我发现牟宗三在几个关键词上犯了严重的错误，这个错误会让我们误解西方的科学哲学。所以未来我们要讲学科重建，一定要沿着他的思路，看清楚我们文化的问题在哪里。未来我们要做的事，必然是以儒、释、道三家文明作基础，吸纳西方文明精华，重建我们的学术传统。要做到这点，我估计大概要20年到30年。我们的学术界要有自觉，西方文明的精华在哪里？怎么去吸纳它？然后怎么消化？怎么来整理我们的文化传统？中国文化一定要经过现代化的转化，才能进入后现代。进入后现代以后，你会发现我们祖先传下来的智慧会变成一种后现代智慧（post modern wis-

dom), 很有用。它不会死, 可是一定要经过这个转化, 对于这一点, 我非常有信心。这里面有很多细节, 将来有机会可以再作讨论。

盛洪:听了黄教授的发言, 我理解的最重要的问题就是说, 我们近代以来对历史的评价, 标准就是西方的理论, 其中包括韦伯的理论, 评价这个文明到底好还是不好, 最重要的还是依据经济发展来评价。我想这是非常重要的维度, 但不是唯一的维度。我们现在有充分的文化自信, 至少在座的是这样, 就是认为有别的价值标准, 这个标准比韦伯的要更好。我非常同意, 儒家一直是有价值标准的, 这个标准早就有了数千年, 现在还可以用来评价, 它比较全面。不要把别人的尺子当尺子, 这是特别重要的一点, 但是这恰恰是近代以来中国知识分子犯的一个非常严重的错误。下面有请罗志田教授。

罗志田:道出于二之后:从中学到国学再到四部之学

其实记不记我讲的无所谓, 就把黄老师讲的记了就行了。我跟黄老师最大的不一样, 就是我要找很多的话才能凑得够这规定的 20 分钟发言时间。因为今天要讨论的我根本不懂, 是应朋友的邀请, 有了这么一个学习的机会, 我感到非常荣幸!

这不是客气话。我对儒学是外行, 真的外行。从昨天到今天的经历, 让我稍微知道一点, 我们现在的儒学界是无所不包——像规定起床、规定吃饭、规定坐车这么精确, 基本上应该是墨家或者法家的做法。我的理解, 孔子门下有人可以白天睡觉, 有人可以吃一碗饭就心情很愉快, 有人可以做生意, 有人可以去做官, 似乎不会这么准确地实行军事化管理。这就说明我们儒学现在的包容性有了很大的增强, 包括今天我们文庙当家的跟我们说, 他把魁星阁也给圈进来了。魁星阁可是和文庙竞争的, 尤其在台湾, 高考前大家都到魁星阁去拜, 比到文庙的多太多了。现在我们这边把它给包容进来了, 就没有竞争而成为“多元一统”了, 所以儒学现在的确是今非昔比了。

另外, 我真不懂什么“范式”, 到现在为止我没使用过这个词, 就是引别人的也加个引号。既然不懂“范式”, 当然也就不懂得什么“范式转移”了。所以来开这个会, 简单一句话, 就是来学

习的。

在会议规定的题目中, 我稍微可以说知道一点的就是“现代学科分化的背景”这么一部分, 我下面要讲的, 就是这方面一些不成熟的体会。

这个题目涉及到经学在近代的地位, 也不好讲。我曾经在台北讲过一次近代中国经典的淡出, 我当时用了一个词叫“消逝”, 很多喜欢经典的朋友非常不高兴, 包括一些熟悉的朋友也批驳说, 经典怎么会“消逝”了呢? 不是还有人在读经吗? 我的理解, 读经其实有不同的读法, 是寻求人生的指导、寻求平天下的指导, 还是作为研究的对象, 甚或作为出国之前的读书预备班, 那是天壤之别。我觉得在前面那个意义上, 就是说我们的经典曾经长期是指导人生、指导社会、指导国家、指导天下的意义上, 在近代基本上应该是不存在了。可能有很多人对此不高兴, 但我觉得基本上是一个事实。

今天我的旁边坐的是姚院长, 他是要弘道的, 所以我不想再让人不高兴。下面先做一个声明, 我所有讲的都是从史学的角度陈述我看到的历史现象。我的观察可能是准确的, 也可能不准确, 但不管怎么样, 我说的就是我观察到的历史的一个现象, 把它说出来, 就是说个事, 没有褒贬, 也不代表我赞成或反对, 尤其不代表我对经学或者对经典有什么看法。

我们今天说的“学科”, 基本上是一个外来观念。中国过去的学问似没有学科这一说, 大体上也不讲究分科而治, 也不提倡把学问分而治之(当然也不反对)。有一些“学”, 譬如说经学, 是一个长期就有的说法。史学也是一个长期有的说法, 诸子学就非常晚了, 恐怕是到了近代才有所谓的诸子学一说。另外, 还有一个一会儿我要说到的“学”, 就是我发言题目上的“四部之学”, 这个说法就更晚。经史子集这四部是书籍分类, 改称四部之学后, 里面叫集部的那一部, 就不太好办。我几乎没听说过“集学”这个说法, 或许极其特别的人除外。但有“集部之学”的说法, 有一位非常自信的老先生叫钱基博, 他就曾说, 集部之学天下最强就是我和我儿子, 你们将来看了我们的日记、笔记, 就知道了。这个后面再说。简单说, 对于把学问分科, 我想过去至少不提倡, 也不反对, 就是不把它作为一个重要的事情来思考。

“学科”这个概念, 我们其实是在西学的冲击

之后才开始讲的。包括今天要讲的“范式”，以及“转移”，说明我们更多是在按照西学的思路来思考问题。最近看到一个中医发的微信说，中医不能用西医的思路来诊疗，而现在中医学院教的，都是先做各种西式的体检，例如检查出有胆结石了再去治疗胆结石，那就不是中医了。这个说法对不对另说，它是有启发的。到目前为止，我看到的相关的论学题目，大部分都类似以西医的办法来进行中医治疗。这是一个现实，西学的分科体系已经成为我们相关思考的基础和前提，不能说轻易就把这个基础和前提脱离了；要跳出去另说一套，似乎不现实。就像晚清有很多人不喜欢外来词汇，最后却发现不用这些外来词汇，我们根本无法表达我们的思想。所以现在非要用西潮冲击以前的话来表述，几乎每说一个字你得做一个注释，然后还得继续，要做无数个注释才能对话。简单加一句，我们确实无法脱离现在的学科体系来进行讨论，但恐怕要知道这基本是外来的系统，当然也加上了一些“中国特色”。

我是研究近代史的。近代中国一个很大的变化，就是随着西潮的冲击出现了一个中学和西学对峙的基本格局，在这个前提下，我们接受了西方的学科概念，并且也基本接受了它的分类。这个接受坦白说还是我们比较主动，因为西方努力想要输出的是另外更大的一些东西，学科体系还不是他们特别努力想要输出的。这虽然是我们主动更多，但隐含着思想和学问的重大权势转移，当时努力输入的人或许并未意识到这一点。

或可以说，如果没有西潮的入侵，或者说没有被我们接受的所谓西学这么一个概念，根本也就没有中学这个说法。我们所谓的中学，就是在已经有了西学之后，作为一个与西学对应和对立的名相而出现的。这是一个翻天覆地的巨变。我们原来的学问对象是天下，这个天下其实是指人类社会，是一个可以伸展的人类社会（很多人说天下后来变成了中国，或是一个不够正确的理解）。原来以天下为对象的学问，现在变成了一个在全球竞争中的民族性论述，这是一个非常大的转变，相当一部分人可能还没认识到。

在这个转变中间还暗藏着一个根本性的、也是极为深刻的变化。就是在这样一种民族性的论述中，原来高居于学问顶端的经学现在变成了“中学”的一个组成部分。那就隐喻着、甚至明确表

出了它不再是一个独尊之学。我们知道自从汉武帝之后，儒家的经典就获得了独尊的地位。后来所谓经典，大致就是那个时候形成的。那样的话，从一个独尊的地位变成一个地位不清的成分，这是一个大幅的沦落，所以这是一个深刻的变化，也是一个非常不得了的变化。从经典地位的沦落可以看出，在中西学对峙竞争的大环境之下，中学这一名相一出现就意味着整体的失据，当然这是个比较微妙的变化，在很长时间里是隐而不显的。

然后到了清末，受到日本人的影响，我们又开始兴起了国粹、国魂、国故、国学等等以“国”字起头的一类象征性名目。到后来说国学一类的人，大部分是越来越接近保守的，或者现在被我们视为保守的，确实他们也更多是一种防守性的努力。但是这里仍然有一个跟讲中学一样的、大家没说明的一个共性，就是在国学、国故或国粹里，经学只是其中的一个部分，并没有明确它的指导地位。

到进入了民国之后，还有一些文化立场显然是偏于保守的人，他们故意要重申我们有四部之学，其实这基本是他们创造出来的，是所谓发明出的传统。以前哪里有什么四部之学呢？我刚才说了，四部是一个书籍的分类。学过图书馆学或进过图书馆的人就知道，有一些大开本的书，它们就排在所有分类的最后一组书架，不管它的具体内容是什么，是讲道学的还是讲物理的，都放在那里。因为它体形与一般图书不同，不便按学科类别上架，所以它就单独放在一起了。最早的四部就是如此，图录啊这些大本的、异形的，不是常规书籍形式的，就放在最后，原来叫丁部，后来改称集部。

或许因为“集学”这个说法太不伦不类，所以越来越多讲四部之学的人，就故意把它翻译成西方学科分类里的文学。其实集部里面既有总集又有专集，各种集子里面都有大量经学、史学的内容，除非让文学无所不包，否则当然不能是文学。我猜要是起钱基博于地下，说你所长的原来是文学，他恐怕不能接受（钱先生曾特别强调，他“治中国古代的经部子部，自信确有心得”）。他可以接受自己的特长是集部之学，但说他长于文学，那就大打折扣了。

所以四部之学是一个较晚才创造出来的新生事物，却被我们很多人以为是旧的东西。而且这些创新者的心态是保守的，至少他们的文化态度是保守

的，为什么呢？他们就是不想承认刚才我们说的被西方主导的“学科”体系，因此提出我们原来也有一个跟你们差不多的学科分类系统，就叫四部之学。如果借鉴上面提到那位中医的说法，这些保守的人同样是借用西医的思想来保守我们的中医。

同时，所谓四部之学又比前面说的“中学”和“国学”还更进一步：在中学里，经学虽然没有在顶端，可是也并没有排除它的地位，它的定位是相对模糊的。国学就要清晰一点，但还是较为模糊，因为最初一些人说的“文学”，其实也就是国学（窦士镛在清光绪末年著《历朝文学史》，分五部分：文字原始第一、志经第二、叙史第三、叙子第四、叙集第五。名为“文学”，实大体等同于所谓“国学”）。而后来的四部之学为了要证明中国也有自己的分类，就套书籍门类而分为经、史、子、集，其实是一种变相的摹仿。关键是这经、史、子、集四部和外来的各学科一样，是一种彼此平等的学问。所以他们那时的思想、心态，跟讲西式学科的人是很接近的。

我们想想，为什么读经或者经学在民初的教育体系里一开始就被取消？后来偶有恢复，长期仍处于一种半取消的状态。那就是因为它以前地位太高，它具有指导一切的显赫地位，才首当其冲，被视为一个弃旧迎新的必须步骤。认识到经学曾经的地位，并从这一视角去看学问门类和学科定位，而不是把今天既存的学科分类作为一个众皆认可的前提，就可以从经学地位本身的转变看到既存学问的步步退后。不论我们从新式学科系统还是所谓四部之学的系统来看，接受了“经学”这一学科名号，接受了它的分类，成为与他学平等的一个学科，这就是一个重大的权势转移，一个大得不得了权势转移。

今天我讲的大概就是这么一个发展过程，及其这个过程背后隐伏的一些东西。尽管在输入西方的学科体系方面可能我们更主动，却也不是我们简单地就接受了，还是经过斗争的。在清末的时候有一个词汇叫“学战”，翻译成我们现在的话就是文化竞争的意思。我们现在在座的年轻人可能真不知道，20世纪90年代一些刊物连“学战”这个词都不敢用。我曾写了一篇讲近代中西文化竞争的文章给《历史研究》，前面就有“学战”两个字。编辑说，“学战”这两个字可不可以去掉？我问为什么，他们说怕万一文章因此被审掉了。他们那时做

事万分谨慎，怕我这个文章因有“学战”字样而发表不了。故为了保护我的文章，把“学战”这个词给去掉了。但“学战”其实是清末不少人使用的词，表出一个从外国进来又应对外来文化冲击的清楚意识。我们后来接受现在这个学科的划分，其实是经过学战的。但是没战胜，输了。

用王国维进入民国之后一个很简明的话说，“自三代至于近世，道出于一而已”。就是道只有一个，也就是我们经典反映的内容，因为道虽然出自天，其载体就是经典。但是“泰西通商以后，西学西政之书输入中国，于是修身齐家治国平天下之道乃出于二”。这就大不一样了。这是一个根本性的转变，就是我才说的，道原来是适应于整个天下、整个人类社会的，不是只针对一个特定空间的特定人群的。但是道出于二之后，它就成为一个空间化的、区域性的范畴，就跟“中学”一样，那这个学问就非常的不一样了，这就是为什么我要把“道出于二”放在题目最前面的原因。

在中西学战的过程中，道成了一个空间化的范畴，而且在相当一段时间里也成了一个时间化的范畴——有种说法我看现在还有很多人在重复，就是说我们的时代变了，所以要改革；我们的时代变了，所以要有新的学术。这是延续清末民初一个得到广泛接受观念，就是说一个时代应该有一个时代的学术，因为时代变了，所以我们中国要变，政治要变，学问也要变，整个社会都要变。陈寅恪说了，可以用观空的方法来观时。外国有一个人写了一本书叫《过去就是外国》，原来是一个剧本里的话。过去成了外国，就是用观时的方法来观空。按照近代人的说法推理，一个时代有一个时代的学术，即时代不一样就要不一样的道，那也是对道的普遍分享或普遍指引性的一个极大冲击。所以道出于二不仅仅是空间的，它也反映在时间上。而道的时间化跟道的空间化一样，也是一个非常大的根本变化。

以前的说法是“道不远人”，道一旦远了人，其实就不能行了。至少从宋代起，就有很多人在讨论道已经远人了，因为连读书人中都有很多人不知道，更别说劳动人民了。过去说“百姓日用而不知”，但后面还有一句话说“故君子之道鲜”。就是说“日用而不知”是不好的，最好是既要知也要让所有人都日用。

原来我们经典承载的道，是为万世开太平，那

就不能是一个时代的；它是指引全人类（也就是天下）的，所以它不是一个地方的。可是现在又有空间的思路、又有时代的思路之后，到底还有没有一个可以普照一切的、像原来的歌里唱的“照到哪里哪里亮”的这么一个道呢？它能不能成为一个和大家都可以分享的，包括读书人和普通人、不同地方和不同时代的人都分享的理念呢？

我要特别说明，我并不是说我们要回到过去，或去搞什么有中国特色的道，我完全没有这个意思。我非常赞同刚才黄光国老师再三说的，要尽量吸纳西方文明的精华，以及任何文明的精华。但道出于二之后，我们就必须面对道、经典以及经学要怎样存在、会怎样转变这个重要问题。

盛 洪：谢谢罗教授，讲得非常精彩！“学战”这个概念非常重要，其实就是文化间竞争。我们现在讨论儒学，它也是在这样一种现代情境中，世界各大文明之间在竞争。再讲所谓的儒家道统、儒家学统的时候，就是要考虑在这样一种各文明互相竞争的条件下，基督教文明或西方文明占据优势地位的这样一个情境下竞争。这是要思考的，我们不是在真空中去搞什么儒家道统或学统的重建。儒家其实从来就不是在一个文化传统的真空中建立起来的，它的创立时期其实就是多个学统在互相竞争，在春秋战国时期存在这样的情境。后来两千年多年里儒家也不是一尊独大的，像佛、道、法其实都占据了一定的位置，有些时候佛更厉害。其实，儒家发展过程中，有非常充分的和其它文化传统互相竞争、和平共处的经验。罗教授刚才讲到的“不同时而不同国”是非常棒的。但是确实有一些传统是要随着时代、随着国家而变，有些东西可能相对来说比较永恒，像犹太教、基督教、佛教实际上也是跨越时代的。考虑一种文化在什么样的情况下应该做什么样的调整，在重建的过程中，怎么跟其它文明互动，可能很重要。下面还有一位发言人是丁纪教授。

丁 纪：德行科下的博学于文

在文庙，所谓“优入圣域”，感觉既特别安妥，却也非常惶恐。

我的题目叫做《德行科下的博学于文》。按这个题目来看，应该是要从孔门四科切入，去谈对博

文约礼之旨的理解，以期照应上会题。但我会在前面花很多的时间直接去讲我所理解的“范式转移”和“学统重建”的关系问题。这个问题刚才秋风教授在开篇词里面已经谈到，罗志田教授也有涉及，我不知道自己的理解跟他们两位所说相比，会有怎样的一个异同。我大概属于罗老师说的那种比较怀有保守心态的人吧，那我之所说自然也就会上这样一种旨趣。在经过一个很长的开头之后，我剩下的时间应该不会很多，针对本题所拟的内容反而不能获得从容展开，这一点需要预加说明。

此次会议的会题叫做“范式转移与学统重建——现代学科分化背景下的儒家天命”。据会议邀请函说，这个所谓“现代”，是以清末废除科举作为一个标志而开始的。这个问题如果要稍稍追究一下，我们所讨论的既是学统或者学制问题，那么，把壬寅年或者癸卯年的议定学堂章程当成是这个“现代”的起点，可能更适宜一些，这就比废科举还要早两三年。而对于所谓“学科范式”，邀请函里的一个定位是，以现代西方学科范式为基础、一直持续到现在的这样一个已经有一百一十多年历史的学科范式。与此对照，如果我把中国学问传承数千年的这个传统，它中间的形态嬗变，简单来说，就是从六艺到六略到四部，把这中间的变化也称之为“范式转移”，这好像是可以说的；但称此为“范式转移”可以，说这中间有这么多的“范式转移”就足以表明过去的中国学者或儒家学者也已多次面临过一个“学统重建”的问题，这个恐怕还不能说。那么，谈到“范式转移”和“学统重建”的关系，这个问题就出来了。

在我的理解，全部的中国学问形态，它的基源、母型、典范，无非从孔子六艺之文、四科之教来。后来比如说六略、比如说四部，六略之第一略为六艺略，四部之第一部为经部，六艺略和经部都分九类（经部“五经总义”一类不计入此数）。为什么刻意保持为九类这样一个数目字？是要直接照应上《中庸》“凡为天下国家有九经”的话。但是，所谓六艺略为六略之第一略、经部为四部之第一部，最关键的是，核心都在于六艺、六经。因此，从六略到四部，这中间的变化如果确实可以“范式转移”称呼，那么，由六艺内容及其地位一贯之保持，就可以说，“学统重建”问题并没有随“范式转移”而发生。所有那些被称作“范式转移”的事情，并没有发生败坏或者绝断学统的效

应，相反，无论范式如何变化转移，保持儒家学统的绵延不绝，都是过去中国学者的第一意识。所以，“学统重建”问题之不发生就属当然，而过去的中国学者亦固没有一种“学统重建”的历史经验可以提供给我们直接加以分享。

过去的中国学者面临的不是“学统重建”问题，只是儒家学统的延续、保持而已。但是在一百多年前，所谓“现代学科分化背景下”发生的事情，恰恰是以绝断儒家学统为目的的，或至少在事实上造成了这样一种最大恶果。如果那时发生的真是一次“范式转移”，那我就会说，这次的“范式转移”较之以往的历次“范式转移”都不同：它不是转移了某一种范式，而是转移了过去的一切范式；它不是仅仅要完成“范式转移”，它还要根本上转移过去的“范式转移”，从而使得过去的一切“范式转移”倒不像是在寻求变化、嬗替，倒更像是在演示当面对知识形态的跌宕起伏时，出于一种儒家学统意识，应该如何忠实一贯地表达和主张这种学统观。一百多年前的这次事件，当时操学术权柄者自己并没有自称是在从事“范式转移”的事情，乃后来好事者为之，是不是一个恰当的命名，这个很难说。但是或有意或无意，用“范式转移”去称呼百年前所发生的那个事情，到底掩藏了一种从古未有的学统中断的事实，和事实的严峻、惨痛程度相比，以“范式转移”称之，实不免言之过巧之嫌。

所以我认为，“范式转移”和“学统重建”二者并不具有一种伴生关系。“范式转移”并不必然引发“学统重建”问题；假如即将发生的是一次新的“范式转移”，那么，“学统重建”也并不能从“范式转移”里面获得其决定性的机缘和条件。“范式转移”所谋求的，不过是唾弃旧范式、追逐新范式而已；志在维护或者重建儒家学统的人，一定不能轻易地把我们自己真正的目标，以为可以顺当地兑换成对某种新范式的猎获。

这个一百多年前建立的现代学科范式，现在如果面临一波新的“范式转移”，我们不得不予以指出，这其实正是现代学科范式内在自我演化的一个结果。当然不乏许多的外缘，如政治的、社会的、市场的，等等，在不断发生干预作用，但学科范式的自我演化是主因。相比较于政治、社会等等，学科范式化的知识形态作为权力更其隐形，但是，每一次的“范式转移”其实都具有这样一种意义，

即，它首先是一种知识权力自导自演的话语权力表达。所以，当一波新的“范式转移”来临，并不意味着那个延续百年的现代学科范式走到了尽头，只不过是它要重新粉墨一番，“重打锣鼓另开张”，用另外一种方式宣示自己的存在而已。这样说，并不意味着说即将发生的事情只是一场无谓的重复，知识权力通过不断创造出自我表达机会，可以达到这样一些目的：它把曾经偶然的事情，做成了“铁的事实”；它把过去我们一向存疑的，或显以为不正当的，进行了一种正当性追认；同时，它一次又一次地把它想边缘化的边缘化了、把它想排除的排除了。我说，这就是学科范式转移抱有的一种隐微的目的。结合儒家学统的话题，比如说，通过一次新的“范式转移”，来确认一百多年前的那次“范式转移”对中国现代学术的“奠基地位”；比如说，通过新的“范式转移”，来追认前一次“范式转移”所造成的学统中断这一恶劣事实，谓此中断为正当合法的；比如说，通过不断的“范式转移”，不是一次性地，而是一次又一次地把儒家学统之残渣余孽从所谓现代学科范式里面扫荡殆尽，以杜绝儒家学统复苏或重建的任何冲动与可能。这次“范式转移”，很可能也会达到这样一些目的。因为我们最近所经历的这个百年，往往能提供这样一些经验。这一百多年里，凡是有可以叫做“范式转移”或者“类范式转移”的事情发生，它几乎都会导致一个结果，就是使得本来就非常寡淡的儒门或者儒家精神更加淡薄一分。那么，当一次新的“范式转移”果然要来的时候，我们该为它欢呼吗？我们该抱有一份期待吗？一个儒家心灵当此，在躬自伤悼之余，恰恰应该百倍警惕。

这样说，似稍嫌沉重，换一种轻松些的口气。范式理论终究不免于一种知识相对主义之臭味；而真正的儒家学统之重建，则一定要志在斯文的儒者自觉为之。志在斯文，与谋求一种新范式，二者不能够出于同一种积极性、主动性。

《论语》里面凡提到“文”或者“艺”，几乎都可以用六艺、六经去做直接对应。子曰“行有余力，则以学文”，“文”，朱子解曰：“谓《诗》《书》六艺之文”；子曰“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，“艺”，朱子解曰：“礼乐之文，射御书数之法”；《论语》总章二五四列孔门四科，曰德行、曰言语、曰政事、曰文学，“文学”，刘宝楠引朱彝尊解曰：“《诗》《书》礼乐，定自孔

子；发明章句，始于子夏”，也指六艺，只不过兼后儒传记之学而言之。我的意思是，儒家学者的一种学统意识，或者说，佑护儒家学统的这样一种自觉，诚属儒者的一项重大天命；则儒者之天命意识，在遭际这样一种历史关头的时候，是一定要以身当之，而凝结为以此身去担当斯文这样一种自命与自负的。夫子曰：“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，匡人其如予何！”这就是一个对斯文传统的自负、自命，是一个给后儒树立的以身当之的最高典范。

所以，学统的断还是不断，学统重建如之何谓之建或者不建，唯一的指标，就是六艺内容及其地位是否得一贯之保持。志在儒家学统之重建，就要具有一种超越范式的自觉，在一切知识样态、学问范式的变化更迭之上，始终就像是六略学者、就像是四部学者，六略学者之设六艺略为第一略、四部学者之设经部为第一部，像他们所做的那样，始终致力于儒家斯文传统之一贯化、贯穿性的落实和达成。在我看来，这才是所谓的“学统重建”。

这是我的一个比较拖沓的开头，以下转入本题。

跟四科相比较，六艺的提法更宏观，是在做一种大的知识部类划分，它的影响也更多表现在官学系统里面，而形成一种知识的以及整个国家教化系统的稳当格局；相较于此，四科作为一种科别、教法意义上的划分或者列举，就更加微观、更具实验性，它更多表现在富有私学意味的教学活动中，更多带有学者个人的学问或生命特性。这当然并不是一个严格的说法，只想借以把两方面的差异性做一定之显示。如，我说四科更微观，但四科之文学科，用前儒的解释已经说了，文学乃指六艺，则这个微观里面倒可以容纳更加宏观的东西。所以我说这并不是在用严格的方式进行对比论证。

孔门四科影响后世最著名的一个例子，是北宋胡安定的“苏湖教法”。苏湖教法分两斋课士，一个是经义斋，一个是治道斋。关于经义斋，现在可以看到的正面材料不多，但我们可以大致不差地进行揣摩，就是以研磨六艺为职志的。关于治道斋，程子身为安定弟子，有一个简要介绍，《遗书》卷二有曰：“学者有欲明治道者，讲之于中，如治民、治兵、水利、算数之类。”由此可以了解治道斋教学之内容与范围。清初颜习斋《四存编》尝

评论曰：“秦汉以降，则著述讲论之功多，而实学实教之力少。宋儒惟胡子立经义、治事斋，虽分析已差，而其事颇实矣……”他论安定之分科，谓为“分析已差”，但是看颜习斋自己开办漳南书院时的做法，一面亦沿用分科教学法，另一面，他分设六斋：文事、武备、经史、艺能、理学、帖括。这样的六斋之设，比较于胡安定的两斋以及治道斋所涉之具体内容，乃或不免贻人“分析愈差”之讥。但分析的差或不差，亦始终要衡准于孔门四科，那就要更仔细地来理会四科内部的关系。但我的限时快要到了，下面只能对大致思路作一粗略说明。如果能有机会获从容展开，我会从这样一些方面谈谈自己的理解：

通过对四科内部关系的分析，指出四科之间地位有高低，此一事实不容忽视。德行乃为四科之首科，或曰，德行科为孔门“第一学术”。德行地位既如此，如果进行一种今天意义上的科别、科等从高到下的排列划分，则以六艺为主要内容的文学一科反成“末科”。此与六艺略为第一略、经部为第一部的格局适成对照，这一点的意味先要尽量讲清。第二，所谓“首科”、“末科”的区分过于静态，乃取一种逻辑的、形式的视角进行一种周延性的划分。但其实我很怀疑这一点。四科应该是孔门十哲经先后，是每个人都要经历的，一番经历下来，或止于文学，或止于政事，如颜子等则必达于德行而后止，因此，这应该是一个动态的、历程性的列举，是一种地位标识或境界指认。

对四科意义之体认尚不止此。比如我会问，德行既为首科，颜子在其中矣，然则欲把圣人亦置诸此，行还是不行？那当然不行。因此可知，德行之上更有东西。如果以“纯亦不已”说德行，德行之上更有“於穆不已”者。又问，如果说德行一科不足以容圣人，那么，以为合四科可得圣人之全体，行还是不行？也是不行。譬犹后来有孟子出，要放在哪一科？程子、朱子，要放在哪一科？都很难说。孟子、程朱若得及门，不知会不会有第五科出来？因此，四科既非周延性之划分，恐亦非一种穷尽式之列举。

以孔门四科与现代学科范式中学科之总体布局与门类设置对观，取彼有我无、彼无我有之角度，可见有三个焦点：一、德行；二、科学；三、宗教。如果时间充裕，我会就着这样三个焦点分别谈，此次也只能言其大概。

第一，德行科。现代学科中无此科。德行科之为首科，不能仅为一种“虚科”。如谓德行惟以彼三科为事，则德行虚矣。须是自有其实事实功，如孔门之论仁、论孝；以其事实功言，德行科须为“仁孝科”乃可谓得之。然在一种学统重建的工作中，儒家学者进求以德行为首科，求之不得，须当有兜底之方案，至少可以将其做一种“孤科”安置，使为此科之学者尚得容身于天地间，不至以不得首科之地位便一齐俱废。“德不孤，必有邻”，乃为成德者言，不得已而后孤，犹远胜于彻底之废绝。

第二，诸科学，尤其是各种自然科学这一块。或谓我们过去没有，至少很弱。但从孔门四科的关系、从博学于文的含义中可知，儒家对于诸科学，是会加以正视，至少不会完全反对的。儒家会反对的是出了毛病的科学，而非科学本身。要整治科学本身的毛病，就要于博学于文之“博”字中理会出，原来德行固非空洞的德行，博文却不是泛然的博文。因此，博而有方、博而有要、博而有统、博而能反、博而能润，必如斯乃得谓之博文。

第三，“宗教学”。中国学问一贯都不是宗教性的东西，但是中国现代学科门类里面居然也有宗教一科，这是很奇怪的事情。关于宗教问题，原也可以放在论述“首科”的部分一起讲，因为有人以德行为首科，有人以经部为首科，但也有人以哲学为首科，有人以宗教为首科。之所以单独成一个话题，有一个缘由。因为今年夏历六月间，本文草成初稿，当时本次会议即拟召开，并有邀请刘小枫教授与会的计划。所以，宗教科话题单提，对我而言是有所为而为之的。严寿澂先生一文，驳所谓“耶教救中国论”，中引韩文公《赠译经僧》的两句诗曰：“只今中国方多事，不用无端更乱华。”我读陈子昂《感遇》诗，有“莫以如玉心，探他明月珠”之句，自家本有明明之心如玉，舍却此心，却去探寻他人明珠，可谓智乎？“它山之石，可以攻玉”，未闻“它山之玉”可以攻玉者。陈子昂《感遇》诗又有曰：“吾闻西方化，清净道弥敦。奈何穷金玉，雕刻以为尊！”此所谓“西方化”，自非今所谓“西方化”，然巧取豪夺、雕刻为工，古今两“西方化”盖亦一之！惟中国对他国、我方对彼方，虽如韩文公、陈子昂者，亦以中国之神为一“方”之神矣。中国之神，非一“方”之神，乃“圆而神”。故中国之神，不可“方”

物，惟圆乃神；以为一“方”之神者，其神不神。我大概就说这么多。谢谢。

盛洪：这一节讨论的范式和学统，都是非常重要的话题。我的理解，范式是指知识范式，它相对狭窄，可能丢掉了很多的学统所包含的文化价值、文化审美等之类的东西，所以这两者并不是对等的。现在我们讲的知识范式，实际上是在中国的大学系统中采取的知识范式，很多文化价值和审美东西被丢掉了，而在大学之外也没有其它的文化组织存在，所以丁纪强调了学统中断。现在的问题是，我们在模仿外国大学的时候，其实丢掉了外国的其它东西。比如说西方的大学之外还有教堂，我们的大学之外就没东西了。但是中国的知识分子认为我们学到了西方所有的东西，他们并没有对应的想法。西方并不是没有它的学统，也不是没有它的文化价值和审美，只是我们不认为它是学统。这也是近代以来中国知识分子犯的严重错误。当然这个问题非常复杂，我也没有完全把握丁纪的意思，也没有足够的时间让丁纪展开，很抱歉。不过我们还有一点时间，下面就是自由讨论。

黄光国：罗教授提了一个很重要的问题，他说范式这个概念不是中国有的，确实不是中国有的。今年11月7日，我的学生帮我办了一场退休研讨会，有一位学历史的学生陈复，现在已经在教书，写了一篇论文，题为《黄光国难题》，他说我最想解决的难题，就是范式转移的问题。这个范式的概念，在西方有很严谨的定义，它是主客对立的观念作为基础。但我们的文化根本不是“主客对立”的，我们是天人合一的文化。这样的概念，就是刚才丁教授所谈的，六艺、四科、四部，它们都是连续的，不是西方断裂式的。现在的问题就是说我们要怎样把它们跟现代社会科学联系起来。过去我在做社会科学本土化的时候，花了几乎一年的时间写了一篇文章，这篇文章很少有人引用，可是很重要，叫做《现代性的不连续性假设与建构实在论》，指出西方的范式其实是断裂的，这个断裂对我们有很重要的意义。建构实在论是维也纳大学沃尔纳（Friedrich Wallner）教授提出来的，其中一个很重要的概念叫微世界（microworld），他认为：无论哪一种范式，基本上都是要建构一个可以理解生活世界的微世界，建构微世界的基础，就是科学

哲学。我写这篇文章的主要目的就是强调，作为一个学者，我们要有高度的文化自觉，要了解西方人如何根据其科学哲学来建构科学微世界。你掌握了整套的科学哲学之后，就可以按照你的目的去建构科学微世界。过去我们在推动社会科学本土化的时候，做了一件很重要的事情，丁教授刚才谈到，儒门四科最重要的是德行。用我的话来讲，德行是一套支撑住中国人生活世界的伦理道德价值。这一套价值观跟西方完全不一样，没有办法用西方的思维来理解，用西方思维来看，怎么看都不对，可是这一套永远在那儿，现在还在那儿。刚才罗教授提到一句话，叫做“百姓日用而不知”，大家天天都是按照这样的潜规则在生活，所以我们必须把这一套支撑住华人生活世界的先验的形式架构建构出来。因为百姓日用而不知，而且它又无所不在，所以它一旦被建构出来，其他的理论都可以连带建构出来。为什么德行最重要？因为其他很多的东西都变了，可是这一套德行是不会变的。而且用这个架构去看西方，马上可以看出个人主义以功利为道德有什么弱点。今天有关现代的、国际的、国内的、两岸的问题，都可以从这个角度去看。

曾亦：我提两个问题。刚才黄光国教授讲到中国的三次现代化，尤其把第一次现代化追溯到孔子，很有启发性。那么，我想提这样一个问题：因为前两次现代化刚好对应于传统儒学的两种形态，应该可以说，儒学在这两次现代化中起到了非常重要的作用。就目前中国正在进行的第三次现代化来说，儒学已不再具有在古代那种主导乃至独尊的地位，甚至港台新儒学常常有在现代社会“花果飘零”的感慨，那么，黄教授身在台湾，应该对港台新儒学有着更切近的了解，你又是如何看待熊十力、牟宗三代表的新儒学在第三次现代化中的努力和抱负，以及实际上所发生的作用？

我的第二个问题，是针对丁纪老师提的。前面丁纪老师提到在儒门四科中是以德行科居首，但是到了清末民初，现代的学科教育中似乎不再重视德行这个方面了。我们如果回到当时的历史过程中，会发现这个过程其实是渐进实现的。因为科举考试的废除是在1905年，但在此之前，清政府已经着手在实施一些学制方面的改革，大概是在1903年前后，就在当时的学堂教育中设立“修身”一科。此后虽然屡遭攻击，但一直到1922年，“修身”

科才最后废除，而代以“公民教育”一科。在这个过程中，很多人批评传统讲的修身内容不过只是注重个人私德的培养，这与现代社会要求的公民素质，有着巨大的不同。那么，我想问丁纪老师：你如何看待清末民初人士对传统修身的批评？此外，在目前儒学复兴的背景下，如何看待修身在现代生活中的重要性呢？

叶自成：我想给黄先生提一个问题。你讲牟宗三他们对中国传统文化传承有很大的贡献，我也非常赞同。但我想问的问题是，你觉得在牟宗三那个地方，对新儒学的研究和开发有什么问题？有一位新儒家说儒学要超越法治这个阶段，法治可以不要，可以直接进入到德治的这种境界，还有诸如此类的问题。总之，牟宗三的著作里面除了贡献以外，还有没有什么问题？

再给丁教授提两个问题。第一，我觉得你讲的范式这个概念太大，好像什么都放进去了，范式其实指的是一个学术共同体，他们有着共同的经典、方法、经验和理论。儒家内部他是有范式转移的，我觉得从孔子这个原点下来，到孟、荀有一种变化，然后到程、朱又有一种变化，到了王阳明又是一种变化。我觉得范式还是能用，从这一点上讲它是彻底的，但它可能是局部的，比如说以前把经学看得很重，到了王阳明的时候说不见得要去读经典，我们自己去致良知就行了，我觉得这就是一种范式转移，所以我觉得你对范式的理解太大了。第二，似乎你觉得，所有的东西好像都是儒家出来的，其实不见得，我不赞同这样讲。我觉得中国的知识分子如老子、管子他们，不见得都读过你的六艺六书，所以我觉得儒学在中国知识界的主流影响要承认，但是不见得说中国的知识分子就一定要把儒学传统的重建作为一个使命，这是不是有一些太夸大了。

任锋：我问黄老师一个问题，当你用“第三次现代化”的时候，我觉得还是要慎重一些，因为在现在的这些话语当中很容易让人觉得有比附之嫌。你还是用西方最近几百年来这样一个社会变迁的精神和各项制度的指标来界定它，然后又用这样一套界定把它放回去，投射到中国的传统当中，用它来讲这是第一次、第二次、第三次。你刚才也是用理性化、世俗化、除魅化这些指标，我觉得这

种返回去的再追认还是要小心。其实我们是要认识中国这样一个文明传统它自身的演变，它根本的特质在什么地方，我们的路如果要叫的话，是不是一定要叫成现代化，甚至是第三次现代化，因为这样的名相如果不具体界定它的实质内涵的话，很容易混淆我们中西之间的某些根本性差异。其实关于韦伯那一系列的现代化标准，我想中国的学术界也有很多的反思和讨论了。这是第一点。

第二点，刚才叶老师讲知识分子的时候，我觉得也是要慎用一些概念，你说的管子肯定不是知识分子，孔子之书也不好当知识分子之书，因为知识分子本身是个现代性的现象，以前的这些文化、政治人到底用什么来界定，现在也是有很多讨论的，知识分子这个概念非常容易把他窄化了。另外，我同意你说的不要过于夸大儒家的影响，但事实上我们看到在汉以后，构成学统主干的还真是以儒家为身份认同的这些知识、文化、政治精英，我们从管子、法家在四部里面的比重，就能看出来它们的知识传统在汉以后的比重可以说是极微小的。为什么呢？其实不是它们完全消失了，而是被后来的这种以儒家面目示人的知识传统给吸收转化到内里，因此我们在儒家里面有时候会讲申韩之儒、法家之儒，甚至给它们编出谱系来，可能是这个现象。

黄开国：我听了三位的发言很有感触，特别是罗老师，你用历史叙述讲了一些历史现象，你讲了一个很重要的思想，纠正了一般人把天下只是理解为中国的错误，我觉得你这个解读是很好的，当时中国人理解的天下就只有这样大的范围，应该说这个天下就是我们现在所说的这个世界。另外就是罗老师讲的经学的一个问题就是说，它有一个重要的东西是对人生有一种意义和价值。如果我们的经学、我们的经典讲的常道是对人生和人的价值有普遍意义的，那么在当今社会当中，我们这一套东西怎么让西方来接受，和如何来接受，我觉得这个就是我们现在儒学研究和经学研究里面的问题，因为你免不了对中西文化这样一个问题的回答。中国以前讲圣人之道，经典的常道是放之东方而皆准，放之西方而皆准，放之四海而皆准。那么，在现在这样一个格局下，就是中西整个世界化的这样一个情况下，我们中国文化的这个精神，这样一些东西怎么能够在整个世界上发挥它的价值，产生它应有的作用，这个也算是请教罗老师和请教大家。

黄光国：刚才好几个问题都很有意思，盛洪先生一直在讲文明体系的概念。雅斯贝尔斯在他的《历史的起源与目标》一书中，提出了轴枢时期的概念，大家都知道，公元前800年到公元前200年是人类历史发展的轴枢时期，世界上四个独立地区出现了许多思想家，由四个人分别总其成，他们是孔子、苏格拉底、基督和佛陀，发展成为最重要的四大文明。在汉代，佛教进入中国，跟儒教、道教结合，形成儒、释、道三教合一的文明，保持一千年的优势。不要忘掉在这个时代，欧洲世界还处在黑暗时期，跟非洲的差异不大。到了11世纪，十字军东征，攻打回教世界，正式战争8次，小战争不计其数，结果把希腊文明带回基督世界，两者互相结合，到了14世纪，就发生了文艺复兴运动，科学也开始发展。到了17世纪，启蒙运动发生，接着是18世纪的工业革命，再后来就是资本主义、帝国主义兴起。在这个发展过程中，对中国很重要的一件事，就是中国在鸦片战争中落败，以后无战不败，陷入了羞辱的世纪，在这个过程中，日本明治维新后30年，就由一个中国的藩属国变成亚洲强国。甲午战争，打败中国，台湾割让日本，再下来又在中国的土地上把俄国打垮，以中国作为牺牲品。这个过程让中国知识分子信心全失。到了五四时期就出现了三个意识形态：一个是社会达尔文主义；一个是科学主义，认为德先生、赛先生是可以救中国的洋菩萨；为了让这两个洋菩萨进来，就要讲反传统主义，反的不止是儒家，而是所有的传统，佛教也受到很大的打击。再下来的国共战争中，国民党与共产党在这三个意识形态是一样的，差异只是在共产党要全面俄化，国民党是要学英美。现在回过头来看这一段历史，大陆的文化大革命演变成“十年浩劫”，台湾李登辉1994年开始搞教育改革，目的就是要去中国化，以前的公民道德教育通通不要了，现在都没有了。今天我们讲中华文化，应该从三个角度看，一个是两岸关系，一个是未来的文化发展，第三个是整个世界。今天我有很多数据可以告诉各位，现在全世界只有三大文化区域，一个是伊斯兰文化区域，一个是基督教、天主教和东正教文化区域，另外一个就是儒教文化区域，用“百姓日用而不知”的伦理道德，支撑住儒教文化区域的生活世界。我们社会科学家有责任把这个问题讲清楚，这是我们的事。今天要把这个

讲清楚，还要用各种实证方法来加以检验。这就是我们今天讲的“现代学科分化背景下的儒家天命”。天命是什么？是你要努力去做的事情。天命不是空的，你自己的天命，是你自己给定的，儒家讲天命是要自己承担的。孔子说，天命在我身上。我们刚才在文庙拜孔子时念的“为天地立心，为生民立命”，是儒者赋予自己承担的天命。所以我们要搞清楚历史的转变方向，这个大潮流是个人很难改变的，这个潮流并不是“全盘西化”，是“中学为体，西学为用”，一定是以儒、释、道三家文明作为主体，去接纳西方文明。科学是一种工具性的思考，并不是什么洋菩萨，可是它有它的长处，它可以把问题弄得很清楚。懂得建构科学微世界，就可以把生活世界中的很多现象看得很清楚，你只要搞通了，一定可以讲清楚。

罗志田：非常感谢黄老师的评论，我也跟你一样在思考这个问题，就是我们的这个“道”也好，或者换一种说法称为传统价值观念，随使用什么词，到底怎么样可以走得远一点。因为现在好像不提倡说普世价值，或许可以说是可分享的价值。怎样成为一个可以分享的价值，我觉得我们自己要做的功夫还有很多。其中一个很重要的东西就是有两个传统观念之间的紧张，一个是先秦的叫做“非我族类，其心必异”，一个是宋儒说的“此心同，彼心同”。这两句都是重要人物说的，而且成为相当多的重要人物所分享的观念，但两方面的立意是非常不一样的。可能需要我们自己先疏通这两个对立的倾向，重构成一个可分享的理念，然后再看人家愿不愿意分享。不然的话，他们有的用这条，有的用那条，我们自己也很难招架。

丁纪：曾亦教授给我提供了一个背景，关于德行科，说是在清末民初之后尚有一段时间延续，给修身科做了一个尾巴，但后来也废止了，因为古今人格培养或者对人的素质要求是有差异的。我觉得，不能只看古今人格方面不同的要求，还要看它们有个一贯之处，都是在做人，古代人和今天人在这一点上没有什么不一样，因此，德行科的内容自也要有一个同条共贯的特点，这是第一点。第二点，中间有个话题我没有机会深入展开。我看会议议程中秋风教授的发言题目是《经学也者，其为学之本与》，希望下午在这个地方给我很多启发和

指教。我会区分德行科和经部学问中间微妙的差别，按照四科的划分，文学若当六艺的话，四部的经部反而成为末科了。这意味着什么？希望到时候我也可以稍稍应对一下。

叶教授对我有两个批评，一个是说范式概念用得过大，这个批评我可以部分同意。但是我也会觉得，从库恩来讲的话，整个西方学术不过经历两三次范式转移，每次范式转移都是一次“哥白尼式的革命”，可见他那个词就用得很大。我不是说一定要保持他那种用法，但是我想，范式这个词固然可大可小，但也不能用得太小了，比如说，只在一门一类学问里面去用，那恐怕也会有琐屑化的嫌疑。第二个批评是说，中国学术除儒家之外还有其他学派或范式。这个问题，任锋兄刚才已经代我做了回应，我很感谢他。我会觉得，儒家的学问有这种安置百家的意识，儒家心目中是有各家的，给它们一个地位；但是，各家却未必安顿得了儒家。怎么安顿算是到位？儒家自有其尺度、有其准则，这个准则也不是必由我来褒人家、贬人家，中间自又有一个公道的意味在，是可以质诸百家、俟诸百世的。

盛洪：我们这一节讨论的都是非常基础性的问题，我觉得是基本价值标尺的问题，就是开始黄教授讲的问题。但是也有人批评说你用“现代化”这个词，正像罗志田教授所说，你还是自觉不自觉地在使用某种西方话语来解释。还有丁纪讲的也是这样一个问题，就是这样一种范式转移和我们的学统的各个层次是不同的，有这种范式转移的外壳而实际上学统中断的结果。另外，刚才罗志田教授提到的“学战”这个问题我想有必要突出一下，其实现在谈重建学统，我们仍然不能回避如何面对西方的问题。你不能说我在真空中去重建，或者我把西方先否定了再重建，恐怕都是不行的。在新的时代，儒家重建或复兴，它和其它文明之间怎么建立一种新的关系，也是我们要关注和思考的问题。

二、政治学的理论创新

任锋：政治学理论的创新何以可能？

政治学，在传统中它是一门经世致用之学，如果你对“世”不能够有真切的了解，那这个用恐怕致得会比较走样。那我为什么要讲这个题目呢，

事实上也是我最近几年在政治学界，对当前的学术发展尤其是政治学理论发展的一个观察而初步形成的一些心得。当前的政治学理论界其实有很强的一种理论创新的焦虑或者冲动。为什么呢？这个背景如果远的说来，我们可以看到当代政治学的发展是80年代之后学科恢复的一个产物。在80年代之前，1949年之后相当长的一段时间里，政治学其实是消失掉了。而80年代之后是在邓小平的一个指示的基础之上恢复了它，恢复了之后，我们这个学科的发展，其实表现出来与民国或者说民初政治学初建时候的面貌比较相似的一些特征，就是大力地引进西学。因此，当代的中国政治学的学科重建和恢复，我曾经称之为新启蒙主义政治学，最近我有篇文章也探讨其发展。我把它称之为新启蒙主义政治学，其实是相对照我们在民国年间初步建立起来的民国政治学而言的。民国政治学在我看来，其实正是在试图斩断与传统道、学、政这样一个体系的纽带之后，无论是从日本、德国还是英、美、苏俄，大力引进现代政治学，包括法学，而形成的一种知识运动。这个知识运动内部的精神其实是可以新文化运动那样一个“启蒙”来作为标志的，而80年代的学科恢复，同样在非常典型的这种动向上是要接续、绍续原来五四新文化运动的理想，但是这个新启蒙主义政治学和原来的老启蒙有一点很重要的不同，就是它本身还需要在共和国的这样一个事业当中，面对前30年遗留下来的革命遗产。

问题在于，这样一种新启蒙主义的政治学，为什么有我刚才讲的一个很强的理论焦虑和理论创新的动力或冲动呢？因为面对近几十年来的政治发展，它发现自己越来越讲不好故事，或者说提不出一套比较有解释力、说服力的理论阐述，以及进一步的理论规范，或者理论导向。那这种现象其实可以说促使了海内外研究中国政治学的很多的一流学者纷纷来反思这个问题，于是就提出我们要进行基础性理论的创新，或者基础性理论的原创。这样的一种提法可以说在最近一两年的海内外政治学圈是非常引人注目的。那我自己其实会发现，在进行这样的一种尝试的时候，它本身会展开一种学术的活动，即提供一套对于当下中国政治发展的完整的、自我理解、自洽的一种学术言说，而这种完整的学术言说很多情况下是就30年论30年，或者是就60年来论60年。然后有更深入者是想要把这个60年，或者是20世纪以来的中国政治发展放到整个

中国的大的政治，或者大的文明政治传统当中，进行通贯式的一个解释和理解，这是目前最敏锐的一些学者想要做的工作。

也就是说，我怎么理解现代中国政治发展，我把它放到一个更大的框架、更大的脉络当中，这个大的脉络可以是30年、60年、20世纪的中国政治，最大的就是几千年的中国的政治发展。那在进行这样的努力的时候，我个人观察会有这样一个感觉，特别是政治学者在做这种工作的时候，他本身是想要做一种贯通性的、打通性的学术工作，但是实际上存在严重的精神断裂，不仅是当前这一代，其实在20世纪的中国政治学家那里都有不同程度的体现。这个断裂主要是发生在他们所观察到的这样一个现代中国政治发展，和中国既有的不断发展变化的那样一个大传统之间。这个断裂发生在所谓的现代和传统之间，在这个方面其实我会发现他们中的一些人，比如说现在五六十岁的、最具有学术贡献力的这一批学者，一个最重要的学术限制是面临一种认识论上的挑战。

怎么样把自己观察到的、自己关切的和自己想要努力解释的政治经验，真正地与自己身处的这样一种文明政治传统之间的联系有效地搭建起来？他们想要突破这样一个认识论上的限制，我觉得这是一种非常大的挑战。这个挑战来自什么地方呢？基本上我觉得他们的这个挑战，其实就是有点呼应我刚才讲的这个，作为一种新启蒙主义的政治学，在最根本的精神上，其实是会有一种进步主义的，或者说启蒙主义的理性上的僭妄。就是说，他会觉得传统的这一套和现实的这一套本质上还是很不一样的，或者说很难真正地打通这里面的一些沟沟道道。因此，最表象的一个表现，我称之为显性的自负自大，他会觉得这两者关系不是很协调，我们是要摒弃掉那个传统，重建现代传统。

其实，现在很多成熟的学者不会再这样去讲，但是换过来还会出现一种隐性的自负自大。当我们面对传统的时候，如果是比较深入地去进行研究，我们会觉得它是一个比较长期的数代人积累下的经验和理论，这里面可以说有非常丰富的内在的张力和活力。我们很难简而言之，或一言以蔽之，或者简单地提出一些 generalization。我记得盛洪老师有一本书叫《在传统的边际上创新》，论到创新一定是在传统的边际上进行创新，如果你对传统的理解不够周延深切的话，你谈不上创新。我刚才讲的

这种隐性的自负，现在有一种趋向就是，他会倾向于用现代人理解的一套政治的概念返过来去看传统，然后在这样的一个有色眼镜的解释下，把他眼中的传统和当代他对中国政治的这种解释做一个勾连和汇通。话说起来有一点绕，其实就是说他用某种现代人对传统的偏见性视野来进行对传统的割裂、割截和逡用，两者之间其实是有一点循环论证的意思。

我觉得我们如果是要真正进行政治学理论的创新，如果想要突破刚才讲的认识论上的限制和挑战，就一定要真正地去理解什么是传统。我这句话对于搞文史哲的来说，其实不是什么新意。但是对于当下做政治学的、做法学的，要做到这一点，现在看起来非常难。尤其是搞政治学的，因为在这方面的积累太过薄弱，受到现代的进步主义、启蒙主义的信念的影响太过强烈，因此很难突破。

当然，如果突破的话，我想一个重要的实质的转变其实是一种文化意识或文明意识的转换或自觉。有这样的一种文化意识、文明意识和文教意识的转换自觉之后，再去理解传统，再去理解传统当中的道、学、政这些复杂的关系和机理，我们会对现代政治、传统政治之间的关系有不同的理解视野。

在这里我觉得，传统里面的经史思维、经世思维、政学传统，可以给我们启发，改变很多我们受西方的古典政治学或现代政治学影响而形成的对政治的定见和偏见。在这方面，我觉得中国的文明政治传统里面有很多的议题值得我们再考虑和再阐释，以及再应用。比如说天人关系，比如说我们讲的天命，你如果是看中国传统的政治学理论、政治思想的这种解释会很有意思。你可以比较，董子的《天人三策》里怎么样理解天命，王夫之的《宋论》里讲太祖得天下怎么样理解天命，你会发现对天命的理解其实是大不一样的，从天人感应灾异说，到天人以心为纽结的天心天德说，天命是有非常大的我们讲的这种范式转移，以及学统的不断更化的意味。那这样一种传统你能真正接续它吗？这个传统如果是放到今天，你在讲中国的这种天命的时候，你真的能在传统的根基上进行创新吗？类似的概念还有很多，比如说德、理、法、宪、任人、任法、文治、大一统、民本、治道、天下、王道、君子等等。这些东西无论是概念也好，议题也好，观念也好，其实我觉得它们的生命力从来没有消失

过。经典或许消逝了，但是经典背后的精神、信念，对于人世间这种经纶规则的效用，我们看 20 世纪的现代中国历史，很难一以断之说真的就消亡了。或许它是以各种变异了的形式继续发挥着作用。问题就在对于历史学家也好，政治学者也好，只有真正地认识到传统，你才能认识传统的各种变异，以及传统的各种替代，甚至传统的各种超越。因此我总结一句话，我曾在《新启蒙主义政治学及其异议者》一文里面提出了一个分析框架，就是文明传统、时代精神、权力结构构成了我们当下政治学理论谋求超越的一个三维架构，而 20 世纪的中国政治学发展牢牢地被时代精神与权力结构攫取支配，唯独缺失了文明传统这一脉的深切滋养。如果今天中国政治学的理论创新得以可能的话，那它一定是在政治学的现代化、科学化和专业化之外，同时进行部分的传统化、儒家化和经世化，才有可能真正地在中国现代转型中，确立它的使命感和它进一步发展的方向、议题和论域。

黄光国：谢谢任教授的报告，他的报告其实也回答了他刚才问我的问题，也就是宋代现代化的意义。我讲的现代化从来都不是社会变迁或者是时间概念，不是，而是刚才任教授讲的知识型的现代化。假如我们不能在知识上建构出一些科学微世界，把我们的文化传统讲清楚，那根本没有办法解决问题。下面我们请叶教授发言。

叶自成：从儒家范式向兼容道法的综合范式转换

首先，我跟大家报告一下我的工作，我在北京大学国际关系学院任教，我的研究范围是中国外交。当初组建中国外交的时候，我们就想中国外交讲什么呢？当时跟各门学科一样，我们都是以西方范式为主导。所以，讲来讲去就是说中国不能老是讲西方国际关系的范式，得讲一讲中国自己的东西。

第一点就是中国的文化自觉要怎么样来对抗西方或者批判西方的那些东西，所以我们首先要做的工作就是批判工作。西方的现代国际关系理论在中国是占统治地位的，它有三大范式，这个范式跟丁教授理解的可能不一样，它是一个比较小的范式。这三大范式是新现实主义、新自由主义和建构主义，当然这些范式可以用的话还是要用，跟任教授

讲的不一样，有些概念该对接的还是要对接，比如说现实主义的问题，那中国有没有呢，肯定有，法家就是典型的现实主义，所以这个对接我觉得是没有什么太大的问题的。另外像新自由主义和建构主义这些东西我们好多地方也都有，但是能不能解释中国的外交、中国的对外路线呢，这是一个问题。首先，西方的这几大范式也没有说的那么神，它们有一些解释功能，但是解释功能没有那么强大。比如说我们举一个例子，作为西方的国际关系理论，那起码应该对国际关系的重大事件有解释能力吧，但是它没有。比如说新现实主义，它的主要观点就是国际关系力量对比不变的话，国际体系也不会改变。但是冷战结束就推翻了它这个结论，力量对比没有变，但是冷战体系解体了，就是说它解释不了这个问题。再比如说，国际金融危机怎么出来的，有哪一个范式讲到这个问题了？没有呀，没有遇见，它解释不了。其次，西方所有的范式有两大问题：一个就是科学范式，就是说所有的人文学科都是用研究物质的科学来解释，比如说 $1+1=2$ ，你这个也是 $1+1=2$ ，但是人类社会是一个超复杂的结构体，不可能那么简单化；另一个就是国内政治跟国际政治是截然分开的，但是离开了国内政治的国际范式是解释不清楚的。第三，所有的西方理论是有西方的文化意识作为支撑点的，它不都是普世性的，所以有些东西解释西方很好，比如说均衡这个理论，解释英法之间怎么样均衡、怎么对抗，解释法国强大的时候，那么多国家不敢起来对付拿破仑，这个很有效。但是当时的七国也有合纵连横，怎么就没有对付秦国呢？可见这个均势理论用到我们中国就行不通。所以说，很多东西还是要用中国自己的文化来解释。那么，中国能用什么东西来解释呢？后来我就提到有所谓的三大范式，儒家范式、老子范式和法家范式，这三个范式可以分别对应西方的某些东西，但是都有西方范式所没有的东西。所以我说人是一个复杂体，你用西方医学有一部分可以解决，有一部分它解决不了，而中医是一个综合的治疗方式，我们要从整体来治疗一个人的毛病，你不能完全分开，分开有它的优点，综合也有它的优点，不能截然地对立。国际政治学如果完全用儒家范式来对应，那是解决不了问题的，打个比方来说，儒家范式只能够构成一个文明的体系，但是对付不了那些坏的体系，对君子可以用，对流氓怎么办呢，它回答不了这个问题。刚才

有人提到的张横渠的“为万世开太平”，宋朝儒学那么发达，怎么就没有能力对付北方几个国家的侵略而亡国了呢？蒙古才几万大军，把宋朝的百万大军打得稀里哗啦，怎么回事呢？当然我们可以说，宋朝皇帝也没有全部都按儒家模式来办事，不能归咎于儒家范式，但是儒家确实在宋朝有一个革命性的话语，怎么就不能有效对付呢？所以我说，宋明亡国都跟缺乏法家的物质精神有关。张横渠讲“为万世开太平”，可是才几年宋朝就没了，怎么能叫“为万世开太平”呀？光唱高调不行，你还必须落到实效，而比较务实的学派我觉得法家总体上比儒家要好。所以，中国的国际关系的政治学一定是儒、道、法三家结合起来的，不可能只是儒家那一派。

第二点，今天我们要讲儒家范式怎么转移，怎么办？我想我们还是要回到《易经》，回到孔子，回到春秋，从原点上崛起。如果你是儒家的，你会说《易经》是儒家经典，但是起码钱穆先生说跟儒家没关系。然后道家会说这是道家经典，不管是谁家的，儒家、道家都尊奉《易经》。《易经》发展的其实是一个整体思维，它不是说完全分开来看的，当然这里边有分有合，总体上是整合的，就是要把各家各派整合到一起，回到《易经》上去。所以我觉得道家研究一些，儒家也研究一些，这个是好事。远古时代也没有什么儒、道、法三家的这种分法，孔子可以拜老子为老师，但今天很多人就没有这种胸怀说，老子的道家学派也可以成为我们中华文明的重要组成部分，我们也可以把它吸纳进来。再看孔子学派里边，什么人都有，比如说子夏这一派人，比较主张务实，后来就成了法家的先驱。所以当时的儒家其实是一个大学校，它不是把自己叫做儒家学派，我就是个学校，这个学校培养的各家各派的人物都有，比如说墨家从孔子学校出来的，还有法家李悝估计也是从孔子学校出来的。所以我们现在也可以放大一点，如果你把范式限制在儒家学派，道家和法家就不会认同你这个提法，能不能有一个更包容性的提法，这是我做的工作，所以我出了一本书叫《华夏主义》，就是试图打通儒、道、法三家的隔阂，把它们精华融合在一起来做这件事，这是我现在在推的一个工作。

第三，现实的情况也需要我们儒家以后的发展来整合。比如说习近平同志提出的“立足传统文化”，要弘扬社会主义核心价值观，怎么样来进行

呢，就要整合三家学说。还有依法治国，你看习近平引用的主要还是法家的东西。当然你也可以说儒家也有法治的思想，或者说礼治更好。但是我觉得法这个现代概念它的很多内容跟传统观念的法家是可以对接的，尤其是跟商鞅的法学思想对接比较多。所以，我这么说也是为商鞅平反，鸣冤叫屈，我觉得我们中国历史上对商鞅欠缺公正和公平，而且后来我们把韩非子说成是法家集大成者，我不同意。韩非子是把法、术、势合在一起的，而势和术合在一起就减轻了法的作用，所以我们不能把秦始皇失败的原因归结到法家，恰恰是他背离了法家的主要思想。法律面前人人平等，一切任法而不是任皇帝或几个人，这完全是两回事，所以今天我们要依法治国也好，要发展经济也好，《管子》里面的许多思想与我们现代政治学的很多思想更接近。比如《管子》里面讲的商品货币方面的东西，对于我们今天理解商品、金融也会有帮助。所以我的观点是说，我们今天要弘扬儒家的精华，但同时我觉得要有批判精神，儒家对自己不好的地方也要批判。当然不好的地方有三种：第一是要对统治阶级附加于儒学之上的糟粕进行批判，跟孔学没关系，那是统治者打着儒家旗号干的坏事，这不能怪儒家，但是要分清楚。第二是儒家内部各派对孔子思想的一些误解，儒家好多方面其实都是背离孔子的原意的，比如说善恶之辨、义利之辨、王霸之辨，孔子都不是这么讲的。我们把王霸之辨看作王道和霸道对立，其实孔子那里根本没有，他对管子思想是高度赞赏的，因为他对中华文明、华夏文明的发展有巨大的贡献，这不就是仁嘛，仁不就是王道的基本概念嘛，所以在孔子这个地方是不分的。到了孟子这里，“仲尼之徒无道桓、文之事”，把霸道就贬低了，就背离了这个概念，没有霸道的王道是建立不起来的，这一定是合在一起的，不可能截然分开。还有华夷之辨是不是也有点偏呢，在孔子那个地方你看不到华夷之辨，比如我们尊崇的那些圣人，舜是夷人，文、武、周公都属于夷人，它没有什么华夷之辨，华夷之辨是后来儒家搞出来的，它成了学统的一部分，其实不是。在孔子那里只是一个方位的不同而已，没有那么严格的区分，所以我觉得要批判。当然孔子本身有些学说也是要反思的，不是都讲得那么好，比如法治问题。我觉得孔子作为一个政治家是不成功的，跟那些法家相比他开创的格局太小，没有那么成功，他对政治学的精

要没有完全掌握，我们也不要捧得太高。第三是儒家要向道家学习有什么精华，我们说儒道法、儒释道合在一起，但是合在一起的那个道的精华在哪里，是不是老子的精华？我觉得不是。法家精华有什么东西值得学习的？西方有什么东西值得学习的？

最后一点，我赞成弘扬光大老子、孔子的思想，但是反对神话，反对独尊，更反对罢黜，也反对夸大孔子的作用。所以我在这里说，孔子对我们中华文明的传承有重大的贡献，尤其是在传承六艺六经上他是做了贡献的，但是中华文明绝对不是儒家一派所能够独立撑起来的，道家在里面起到的作用我觉得不容抹杀，法家也有它的一些贡献。

黄光国：谢谢叶教授的报告。怎么样用现代的社会科学理论来解释儒、释、道三家的文化传统，怎么样让它们进入我们现在的学科，就是我们今天要讨论的问题。这也牵涉到刚才叶教授和曾教授问我的问题，就是怎么看牟宗三在这个过程中所提出的问题。牟宗三在他的论述里面经常谈一个概念，我们对西方的哲学要有相应的理解（comprehensive understanding）。假设我们对西方科学哲学的发展没有相应的理解，我们要建构儒家、法家、道家的科学微世界，让它们进入各个学科必然会产生困难。你一定要先对它们有相应的理解，才能充分利用它们。这个问题我们将来有机会还可以继续讨论。下面请在座的各位同道针对刚才两位的发言进行提问。

姚中秋：刚才叶教授的发言，引发了我的一个困惑，就教于在座几位大儒。此即刚才叶教授提出的问题，宋明何以亡国？天下为什么亡了？华夏文明礼乐秩序如此的高明，但为什么会亡天下？那我们今天是不是还会亡天下？这些年在思考儒家、研读五经时，确实也在想，法家所讲的力在天下秩序中究竟扮演什么角色？汉宣帝讲“霸王道杂之”，它是一个儒家应当予以批判的架构，还是或许要予以承认的？就是刚才叶教授讲的，如果你连基本的安全都没法维护，何来文明？因为你生活在一个非王道的天下，这个天下本身不是王道的，那么，局部的文明秩序如何自保？若把这个问题凸显出来，过于重视，有可能偏向另一边，偏向霸道。但若偏向另一边，同样危险。因此，我的困惑是，我们如

何把握其间之平衡，用霸道，但又以王道之心？

盛洪：刚才叶教授提出的问题很有意思，包括法家在武功方面更强一点，但是可能需要讨论。宋如此之好，为什么会亡？这个问题很普遍，也很好回答，就是所谓的文明悖论，就是文明的社会在武力方面未必是优越的，这是一个最基本的事实。你要看现代的很多文明都曾是被灭掉的，像犹太国是被罗马给灭了，然后犹太人两千多年是没有国家的，但是有文化，你看犹太人对犹太文化的那种自豪感。还有就是希腊和罗马文明都被灭掉了，但现在你看现代西方人自称是希腊、罗马的传人。其实它们是被蛮族灭掉了，后来灭掉这些文明的蛮族，把他们对外实施的那种规则实施到社会之内，导致一片混乱，那是很残酷的，很野蛮的。但是经过几百年以后，蛮族的后代，他们不是希腊人、罗马人的后代，接受了希腊、罗马文明，这就是文艺复兴。其实宋也是一个道理，而“儒家导致国家虚弱”这个论断，是要讨论的。你看汉武帝独尊儒术，但汉武帝的武功了得。这不是一个那么简单的问题。当然，我非常同意你说的儒家要学习法家的观点，但是当好东西和坏东西混合在一起的时候是需要我们特别注意的，法家确实有严刑峻法的一面，靠法而不靠德，但它好的一面就是它有某种宪政基因。

黄开国：叶教授说从儒家范式向兼容道法范式转换，只讲到儒、道、法三家，我们知道如果说从先秦学术来说，当然儒、道、法三家是最重要的，另外还有墨家、纵横家、名家等，像这样一些派别对于治国有没有价值？另外到了唐代以后，我们看主要是儒、释、道在社会当中发生影响。儒、道、法以外的其他的一些学说，还有后来的佛教、道教，他们实际上对中国的文化，对一些问题的处理都应该有一些意义，为什么你没有把它们都包括进来？

任锋：前面没有针对我的问题，其实叶教授刚才说得对，我刚才也讲过，就是法家有很多部分是被后来的儒家吸收了，比如说到了宋代的时候，大家如果去看文献会发现宋人说我们这一朝“以法为治”，任法任得太厉害，恰恰任法任得太厉害，而不能任由它下去，你要真正地实现以儒道治

国。其实这个问题比较复杂，就是说后来的儒家它本身其实变得比较丰富。另外，我也同意盛老师讲的那个文明悖论，其实我比较保守，就是任何政治体的这种衰亡都有很复杂的因素，你说的宋亡与蒙古的这个东西，这里面是不是能归咎于儒家，我觉得你要看放在当时世界范围内，能真正抵御得了这种蛮族力量的到底有多少。你说宋的朝代短，其实宋恰恰在中国传统政治当中存在320多年，可以说是比较长长期延续的。我们恰恰要问一个问题是它为什么那么长。另外也有一个很有意思的现象，就是宋代君主大多都活得不长，但是宋代政治文明的延续和它的丰富的积累为什么有“小三代”之称，其实我觉得这些问题都是不能用战争成败来简单说的。

叶自成：我的观点就是，中国的传统还是要给予我们各家各派一个比较公道的评价，不能拿儒家的思想来概括整个中国的历史，好像中国文明就是儒家一派，我是绝对不同意这样的观点的。包括现在的知识分子能说都是以传统儒家为使命吗，我看也未必，比如说胡适，你不能说他不是个知识分子吧，但起码他不是个儒家呀，可能道家的味道更重。还有我们好多知识分子都是要把西方的东西全部搬过来，西化派的知识分子也有很多呀，所以我觉得对儒家的影响作用不能看得太高。第二就是刚才盛教授提的问题，我觉得西方文明的悖论不是中国文明的悖论，中国的文明上有过汉唐，为什么汉唐能够抗击匈奴、突厥、蒙古和鲜卑而没有灭亡呢？就是说这个悖论在中国不存在，不成立。当然，我们确实承认宋明亡国的原因很复杂，刚才我讲了不是要把责任推到儒家身上，但是儒家作为当时的一个主流思想，就没有一点责任？你把中国文明好的东西都说成是儒家的，对中国历史上的这些问题你都不承认，说跟儒家毫无关系，这是不负责任的。不管你怎么评价，宋朝的文弱是个事实，它从来就不强，好不容易出来一个王安石，但是他变法没有成功，这个是非常重要的原因之一，不说是主要原因，起码是原因之一。所以我说今天的中国复兴儒家的精华很重要，但是我也不认为说，今天我们全中国13亿人都学儒家，我们的问题就能解决了，那样肯定也行不通。所以，我觉得我们要把儒家放在整个中国文明体系当中一个比较恰当的位置，当然我个人是高度评价孔子的，对传承、发

展、发扬中华文明他的作用是没有谁能取代的。但是说到治国平天下，未必儒家就是最好的学说，包括我们讲的修齐治平，这不是一个非常科学、合乎历史判断的逻辑，我们也不要把它看得太高了。有些皇帝治国平天下很厉害，但是他修身齐家不怎么样，反过来也是一样的，修身齐家很好的统治者，未必就能治理好国家、治理好天下，我觉得两者没有逻辑的联系，所以不要把儒家的这些经典论断看得太玄。

罗志田：刚才有不少人说到宋代弱，我是学历史的，我觉得宋代不算文弱。草原上突然出现一个强大的武力，全世界都不能抵御，不能说打输了就要从文化制度上去找问题。全世界抵抗蒙古最强、时间也最长的就是宋朝，所以它是当时世界第二强，这难道还文弱吗？整个西方那种偏重搞武装的是典型的法家，全都被蒙古扫荡得一塌糊涂，他是打到哪儿就是哪儿，只有打到我们宋朝就不行了，费了很大力；最关键就是我们四川人厉害，最后有人给他出了主意说从四川这边打，他就赢了。要是没有这条主意的话，结果说不定还另说呢，开个玩笑。不过，宋朝真的是不弱，我们不要低估它。

盛洪：其实宋跟汉唐不一样，宋有一个先天的缺陷就是石敬瑭把燕云十六州割让给了契丹，燕云十六州从军事战略上讲其实就是汉人社会的一个屏障，因为它是有山的，燕云十六州割了以后，宋在这边面对的就是大平原，契丹什么时候想过来就过来了。还有，王安石变法其实是错的，王安石只是聚敛了财富，但是他并没有真正地增加财政收入。就是说税率更高了，老百姓受到了一些干扰、侵占，生产积极性下降，结果财政收入并没有增加。这在《两宋财政史》中有记载。最后，我觉得儒、道、法三家还是儒是更优的。儒家肯定要开放，但是确实在文化竞争中可能有更优越的地方。实际上世界各大文明都在竞争，包括犹太教和基督教，你也可以说它们吸收了其它传统的优点，但是不是其中会有某种传统更为优越？我觉得这还是要去考虑的。

叶自成：刚刚黄开国教授问我为什么只说儒道法三家，我觉得是这样，其实墨家很多设想都被这三家吸收了，比如《礼记》里的“大道之行也，

天下为公”等，好多都是来自于墨家。所以，我觉得儒、道、法三家还是能够比较全面地代表先秦文化中各家各派的精华的。特别是在政治哲学、政治思想这方面，我觉得儒、道、法三家基本上概括了各家各派的精华。

黄光国：我们还是回到现代学科分化的问题。针对我们刚才的讨论，有两个东西我们要分清楚，我们讲怎么样让中国的文化传统包括儒、释、道的概念进入现代学科，涉及两个层次的问题：一个层次是你怎么把它建构成一种客观的科学微世界，让它进入到各个学科里面去；另一个层次是它在生活世界中的体现，那是另外一回事。把我们的文化传统建构成各种科学微世界，让它可以进入现代的各种不同的社会学科领域，这是我们的主题，它在生活世界里如何体现，是另外一个层次的问题。假如我们今天看两岸的现状，你就可以看到很有趣的事，我们不能否认现代西方文明已经进入中国，我一直强调：台湾是中华文化现代化最好的实验室，因为它是在中华文化传统下实验两党政治。各位一定要注意它在这个过程里发生的问题，不要以为那都是正面的，负面的问题也很多。我的意思是说，理论建构是一回事，你可以把问题讲得很清楚，生活世界则是许多因素混杂在一起的，从来没有清楚切割过。可是如果你把两者混杂在一起谈，理论建构根本就不可能进入你的学科。所以这是两回事，我们要切割，你一定要懂得建构理论，然后再去看人们在生活世界中怎么实践它。现在的两岸关系其实很有趣，它们继承中国文化的两个传统，又有两种不同的政治体制，西方文明进来在这里不停地冲击，这是交错混杂在一起的。台湾的人间佛教也是一种很独特的现象，它支撑住中华的文化传统，这些现象是混杂在一起的，不能切割开来，你如果没有把几个文化系统很清楚地、一个一个地建构成科学微世界，你根本看不出来。为什么需要学科重建，要建构科学微世界来解释我们的文化传统，就是这个道理。

三、法学的理论创新

盛洪：儒家以礼为基础的法治观念与制度

我这个题目是有关于法的，我看到在座有法学的，曾亦在《天府新论·儒学卷》（2015）上也

有一篇是讨论“春秋决狱”的，所以我觉得各位都是专家。我这里是写了一篇文章，文章没完，所以也是就教于大家。首先谈“法”这个概念，是对西文的翻译，英文是 law，它不是狭义的那种“法”的概念，包含了超越的上帝正义和自然法。中国传统的对应概念，其实不是我们后来用的这个“法”，而是效法之“法”，就是老子讲的“人法地，地法天，天法道，道法自然”，去效法一个具有更高价值的东西，所以法本身不是最高价值。如果对应于 law 的话，它实际上如梁启超所说是自然法。所以我们在讨论这个问题时，要尽量避免 law 和用“法”翻译 law 带来的混乱。在传统中文中，法是人间法，它不具有最高价值。甚至从儒家角度来看可能它还有一些负面含义，比如刑名法度、严刑峻法，都有这样一些负面含义。因为在儒家看来，法和刑相关，刑和兵相关，兵刑是同源的，就是说法有强制性，这就改换了 law 这个概念。所谓 law，孟德斯鸠在《论法的精神》中说的就是一般规则，就是自然法，或者叫作定律，或者叫作规则。law 也包括基督教的上帝正义，而用中文说，就是天道。

所以，我们要从天道的角度谈论法。在天道下面就是人间秩序，人间秩序包含了法和礼。所以礼就进入到我们的视野，但是它跟法是有区别的。

第一，法是强制实施的规则，而礼是非强制实施的规则。除此之外没什么区别，比如说不能杀人，它又可以是礼，又可以是法。绝大多数人遵循这个不能杀人的规则，是自觉遵循，这时它就是道德，就是礼。从经验来说，绝大多数不杀人不是因为法律，而是因为他们心中觉得不该杀人，只有个别别人不杀人是因为怕法律的强制性惩罚。所以礼与法其实是一个东西，只不过它们俩的区别在于强制性和非强制性。

第二，如果一个制度是非强制性实施的话，那么一定会比强制实施的成本要低，效率要高。

第三，法是由政府来实施的，而礼是不需要政府来实施的，只要不是强制实施的，就无需由政府来实施，肯定不用政府实施是一个更好的制度。

第四，由于礼不是由政府实施，而由民间实施，就确保了规则实施的中立性。礼作为人间秩序，比法有更优越的地方。

礼是自然生成的这样一种规则，是自发的，是一个更优的秩序。所以，儒家过去经常用礼来近似

地指称天道，因为天道是高远缥缈的，我们是看不到的，但是礼是能看到的，因为在人间就能看到礼。在孔子眼中，礼是近似于指天道，“克己复礼”就是这个意思，所以礼是比法更接近天道的一种人间秩序，也使人能够比较直观地去理解天道。所以儒家一向是扬礼抑法。就是在这两个原则一样而形式不同的制度安排中，儒家肯定倾向于非强制的制度，而比较讨厌强制的制度。当然，儒家也同意说不得不有强制性的制度，但是并不认为在道德上是更好的。

所以孔子讲“无讼”，并不是不要无原则地解决纠纷，而是指不要到政府那儿去诉讼，完全可以通过礼去解决纠纷，也就是无讼。当然无讼还包括一种含义，由于强调礼，强调道德自律，很多冲突会在发生之前就被消灭掉了，这也是无讼。所以无讼是这样一种境界，更强调用礼来解决社会纠纷。

所以儒家在谈礼的时候，其实也是近似在谈整个社会的规则，讲礼不仅仅是讲礼这个具体的东西。孔子讲“克己复礼”、“礼崩乐坏”，就是说制度崩坏了，重新建立制度就需要克己复礼。

礼是怎么形成的呢？儒家无非就是两种观念。第一，礼是在历史中人们长期互动形成的，最后形成的礼当然也可叫习俗，或者叫自发的秩序。另外一个方面是圣人制礼，如周公“制礼作乐”。这两者其实是相辅相成的。

具体的礼，包含两个含义，一个就是具体的礼仪行为，比如说父亲死了，应该怎么给他举办丧礼，怎么去守志，你要请多少人来参加这个活动，什么人可以参加，这都是具体的礼。这种礼一般来讲是自然生成的，就是这个村经过相当长的一段时间会形成这样的一种习俗。再一点就是圣人之礼，举一个例子就是孔子。孔子怎么形成圣人之礼呢？孔子从小时候就学礼，《论语》记载孔子年少好礼，就是他到乡村、到民间去看老百姓是怎么做的，孔子小时候和小伙伴一起演习这些礼。然后在这个基础上去总结和提炼礼的精神和礼的道德价值，这就达到了更高层次。

比较经典的文献就是《礼记》。《礼记》其实包括两部分，一部分就是记载具体的礼，你吃饭怎么吃，你跟父母之间应该是什么样的礼数，记录得非常具体，特别类似于《旧约》。礼有助于人类社会的秩序的运转。古人还不太懂得内在规则，就把具体的情况记录下来。在这个基础上圣人进行思

考，然后提炼礼中的精神价值和道德原则，在《礼记》中也有一部分是这个内容，到了《论语》的时候这个过程基本上完成了。

举个例子，比如孔子说“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”就是说具体的行为是，孝敬父母就要赡养父母，但是这和其它动物是没有太大区别的。孔子说最重要的是其中的内在精神，是敬，就是你要敬重父母。这其实是一种提炼，这种提炼后来就形成了儒家经典。这种变化按照西方的发展轨迹，相当于从《旧约》到《新约》。《旧约》记载了很多具体的东西，跟《礼记》很类似，但是《新约》其实是在提炼《旧约》中具体的礼仪行为到底是什么意思。所以从犹太教到基督教是有变化的，犹太教很拘泥于具体的礼仪形式，比如犹太教说不能吃猪肉，基督教就是要整体解释这句话，就是“不要跟猪一样脏的人来往”，所以基督教是吃猪肉的，它不拘泥于那些具体的规矩，把它精神化了、原则化了。

到了后来，礼覆盖了社会的各个方面，包括那些人们之间的不能用礼完全去解决的冲突，甚至还有一些刑事犯罪的问题，所以包括了“分争辨讼，非礼不决”。“春秋决狱”是什么意思呢？就是如果礼是代表了一种基本的社会秩序，这种社会秩序其实不分礼和法，不分强制性和非强制性，都是一样的。那么，这个法必然就是要引入礼所代表的道德价值和文化原则作为自己的原则，这是很自然的事情。“春秋决狱”传递的是这个含义，礼就是法的资源，这两者是不冲突的。所以，近代经常把礼、法对立来谈可能就有问题。

孔子说，“为政先礼，礼者政之本与”。按照西方的学问，这就有一个问题，西方理论一般认为政府是强制性的，但是我们刚才讲礼是非强制的。那为什么说“为政先礼，礼者政之本与”？按照我刚才的那个逻辑，相对于法，礼更优越，所以首先要实行礼。只有在无法实行礼的情况下才应实行法，就是为政先礼，并不是为政唯礼，但是我肯定是优先地选择礼。我能用非强制性的手段去解决，就一定不用强制性的手段去解决。还有，无论是礼还是法，都要以礼的核心价值为基础，就是“礼者政之本与”，这可以理解为“政治的基础还是礼所表现的那种道德价值”，因此可以翻译成“道者政之本与”，礼很接近道了。所以这里体现了一个

思想，就是儒家理想的政府就是有权运用强制性手段，但他的全部努力就是通过对礼的推行，将使用强制性手段的情形降至最低。

这里就谈到了一个问题，儒家的政府有教化功能。余英时在谈汉代循吏时强调了这一点。那么为什么呢？在自然状态下有关礼的教育的供给不足。父母要教孩子学礼，但是他不知道礼所带来的正外部性，大家都学礼，这个社会就会更和谐，社会冲突的成本会更低。但是父母努力只是为了孩子能够在社会上立足而着想，并没有想到整个社会，所以从这个角度来讲，政府要更多地投入到教化当中去。儒家的理想就是要把强制性的手段实施程度降到最低，最好的办法就是让大家能守礼。

所以呢，《尚书》有一句话叫做“天佑下民，作之君，作之师”，余英时谈的汉代循吏的职能一个就是吏、一个就是师，吏就是实施法律，师是教化。而在做吏的时候有一个很重要的做法，正如余英时说的，就是把儒家经典的原则作为他判案的首要依据，而把朝廷的律令放在后面。所以，在汉代经常是政教并称的。

那儒家是否主张司法独立呢？第一点，刚才讲的“春秋决狱”就是儒家经典进法律。什么意思呢？就是立法独立，就是立法要超越统治者。关于司法独立有一些故事，包括周公的说法，汉文帝的故事，唐太宗的故事，也包括余英时说的县官。县官实际上主要的职责是县法院院长，他的兼职是行政官员。他是根据儒家经典判案的，既然如此，他一定是独立判案。还有据梁治平的研究，对民事案件的审理没有明白载于律文的依据，更多的是法官的自由裁断，当然，自由裁断并非无所依凭，只是在更多的情况下，他依凭的是礼。

对中国的道-礼-法这套逻辑可以通过西方某种法律制度去理解，比如说英国的普通法。普通法依据于习惯，习惯其实类似于中国的礼。实际上习惯比立法机关所立之法更好，所以这是为什么普通法能够成立。王室法庭在各地审判，最初设立的陪审团功能不是后来的有罪无罪判定，而是去问询这个土地应该归谁，本地的习惯怎么判。通过陪审团把这些民间习惯提取上来，然后每年各地的王室法庭法官都要回到伦敦来进行交流、互相切磋，就形成了互相贯通和提炼的普通法原则。所以 Albert Venn Dicey 教授说，“宪法并不是个人权利的来源而是其结果”，“在捍卫自由、自然权利方面，普

“通法优于宪法”。英国的路径就是上帝的正义-习惯-普通法，从这个角度来去理解中国的道-礼-法路径就非常清楚。

近代中国正好颠倒过来，鲁迅说吃人礼教，礼是很糟的东西，而法是一个很好的东西。但实际上把 rule of law 翻译成“法治”是有问题的，丢掉了自然法的含义，丢掉了上帝正义的含义，所以“法治”不是 rule of law，而是 rule of coercion，就是强制性的规则，“law”不是自然法的那个概念。在现代中国，法是由最高立法机关制定的，法是优先于礼的，作为法的价值源泉的农村和民间反而是一个没有法的蛮荒之地，需要普法，需要送法下乡，但是这个结果是很糟的。还有就是民间社会的礼崩乐坏。

最后总结一下，在中国继续研究一个更好的社会，不是要与传统决裂，扫除残余，而是要接续传统，虽然那并不完美，但是我们从来就有自由和自治，如人身的自由和土地交易的自由，如乡村的自治，我们从来都有的。当然我们面对的是礼崩乐坏，不过没有关系，幸亏孔子等先贤已经把礼的精神提炼了出来，并写成经典传给我们，我们仍然可以以这些经典为基础，让民间社会互动起来，重新形成礼或习俗。

胡水君：道德认知与法律理学

我发言的题目是“道德认知与法律理学”，所涉及的主旨是“知”与“学”。“知”是道德认知的“知”，“学”是理学的“学”。这两者，在儒学中看上去是一而二的关系。我的基本看法是，中国文化有一种独特的道德认知，因为这样一种道德认知，中国的理学是科学和哲学所不能涵盖的；与此相应，从中国文化视角看，法理学除了法律科学和法律哲学之外，还应有一种可能的学术形态——法律理学。我的发言具体分三个方面展开。

第一个方面是“知”。

《大学》有一句“先致其知”。从《大学》开篇所讲的“八条目”看，这个“知”可谓儒学的根本。“八条目”从平天下、治国、齐家、修身，到正心、诚意，再到致知、格物，虽然一直推到格物，但根本在于致知。格物是致知的方法和手段，“知”才是终极所在。这里有个问题，“知”是什么？这是一个很玄妙的问题。王阳明原来碰到这个

问题，就格竹子，有格竹子的故事。后来终于弄懂了，他把格物致知讲解为格心物、致良知，并由此提出“心外无物”。所谓“心外无物”，换一种讲法也可说，万事万物都在心中。此种表述，与陆象山所讲的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”是一样的，与孟子所讲的“万物皆备于我”也是一样的。这些话语，体现出对人的本质的理解，也体现出对世界及其本质的一种非常独特的把握方式。我觉得，格物致知中的“知”，触及中国文化的根本，很重要。

这个“知”，与人们平常所讲的认知可能还不一样。所以，宋明理学家讲这个“知”时，区分出两种认知。一种是“德性之知”，一种是“闻见之知”。闻见之知，就是一般人通过眼睛去看，通过耳朵去听这样一种认知。德性之知，则是儒学中的一个枢要概念，讲的到底是什么？我个人理解，第一，这个知，就是《大学》开篇所讲“大学之道，在明明德”中的“明”，也是《孟子》所提到的“先知觉后知，先觉觉后觉”中的“觉”。知，讲的是明白、觉悟。第二，到底知什么？明白什么，觉悟什么？上午一些学者的发言都提到“百姓日用而不知”，“不知”什么？我觉得，知，既是本体，这个本体能自知；知，也是知这个本体。中国文化有个本体，关于这个本体，可用《中庸》的讲法——“道不可须臾离也”。也就是说，人们自始至终从来没有离开过道，没有离开过本体，这个本体时时刻刻都在用，都在起作用，但是人们不知道它。知什么？我觉得，知的是时刻在起作用的心或心体，知的是自己，是道。这是中华文化的根本所在。这个根本，在《大学》中被表述为“明德”，在《中庸》中被表述为“中”，在《孟子》中被表述为“大体”。从这个根本看，“知”是儒学的出发点，也是目的地。讲儒学，要从这个“知”出发。儒学最终要达到的目标，也只在于让人获得这样一种对本体的“知”。这个知，是中国传统学术的前提。

与中国传统学术相比，我觉得现代学术总体上缺乏这样一种认知前提。现代学术所采用的主要是基于经验和理性的认知方式，它缺乏一种道德认知的方式。也可以说，现代学术主要从人出发，从“日用而不知”出发，从人的一般经验、人的意识出发。但是，中国的传统学术在根本上并不是从一般的人出发，而是从“圣人”出发。所谓“圣

人”，其实是知道了心、知道了自己、知道了本体的人。儒学，就其本原而言是从这个地方开始讲的。可以说，对作为本体的心体或道体的道德认知，是中国文化的根本。这是第一个方面“知”。

第二个方面是“学”。

从中国文化中这样一种独特的道德认知看，儒学在根本上是“大学”。现在讲学统重建，我觉得应该讲延续中国文化中的这样一种“大学”传统。什么是“大学”？“大学之道，在明明德”，“大学”是觉知本体的学问。这几年，我一直有个习惯，就是去书店看到各种各样关于《论语》的注解书籍，先翻阅作者怎样注解《论语》的第一句话和《论语》“颜渊篇”第一段中的“一日克己复礼，天下归仁”。这两段话，讲得很玄妙。《论语》开篇讲“学而时习之，不亦说乎”，涉及一个重要而根本的问题，就是，学的是什么？为什么一学就是愉悦的？我觉得，这个“学”，作为《论语》打头的第一个字，是整部《论语》的核心和关键。

这个“学”，从《论语》文本看，至少有两个特点。第一，学与悦相联。“学而……说”，一学就喜悦，这个原理究竟是什么？当年，周敦颐老夫子就曾提醒二程兄弟，读《论语》要特别留意“孔颜乐处”。颜回通常被认为是得了孔子真传的弟子。在《论语》中，孔子和颜回在形象上都是安贫乐道的，也都是最“好学”的。按照《论语》的讲法，孔子是“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，颜回则是“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”。颜回“在陋巷”，看上去不一定做帮助别人的事情，也不一定做读书的事情，那么，究竟在做什么，能这样持久地乐？孔子讲“学而时习”，“学而不厌”，“乐以忘忧”，究竟在学什么，需要如此时刻不厌地学，能如此持久地乐？我觉得，从这里可隐约看出儒家心法。对此，孔子知道，颜回学会了，至于其他弟子就未必很明确。

第二，学与思相对。关于学与思，《论语》中有两句话：“学而不思则罔，思而不学则殆”；“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”。可见，学与思是不一样的。这个学，看上去不是学 $1+1=2$ 这样的学、这样的思考。那么，学的究竟是什么？在对《周易》的解释中，孔子讲过一句话：“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下”。这里有个“无思”，有个寂然不动、

感通天下的无为本体。这个本体是无思的，与思相对。就学与思相对而言，这个学，应是契合到无思上，契合到无为的本体上，契合到寂然不动的本体上。如此时刻学习，持续契合，即能达到感通天下的效果。这也应是“颜渊篇”中“一日克己复礼，天下归仁”的原理所在。这是中国文化中很奇妙的一种学问，只是经常并且长期遭受埋没。

从这个角度看，《论语》开篇的“学”，我觉得适合被理解为学“道”。这从《论语》文本也是讲得通的。在《论语》中，孔子对自己一生有个总结，从“十五而志于学”一直总结到“七十而从心所欲不逾矩”。孔子以什么来这样总结自己的一生？贯穿他一生的次第究竟是什么？孔子的总结，没有提自己做司寇，这其实是他很在意的，但没有提。结合《论语》中孔子所讲的“朝闻道，夕死可矣”、“吾道一以贯之”之类的话语看，孔子总结自己一生的着眼点应该是“道”，也可说是对“无思”本体的觉知以及此后的时刻契合进程。这中间隐含着对道的学习，对道体或心体的“默而识之，学而不厌”。儒学，适合从这个根本去把握。在此意义上，儒学才是“下学而上达”之学，才是“通人之学”。所谓“通人之学”，通的只是这个道的本体，通的只是这个道的系统。

两百年前，黑格尔在课堂上讲中国哲学，说《论语》只是孔子的道德说教，这些内容在其他民族也有而且讲得可能更好，所以并不认为孔子高明。看上去，黑格尔与很多现代学者一样，疏漏了《论语》所隐含的形而上本体，未能发现被称为“圣人”的孔子究竟“圣”在哪里。与中国传统学术相比，现代学术更多的是从“思”出发，从人的意识出发，总体上脱离了这样一种形而上本体。到现代，关于本体的这样一种学问变得越来越遥远陌生了，对心的觉知、对道的把握也越来越不可知了。这是包括儒学在内的中国文化复兴特别需要注意的关键问题。上午黄光国教授谈到了儒学的三次现代化，第一阶段出了孔孟这样的圣人，第二阶段出了王阳明这样的人物。王阳明据说曾有一个多月未睡觉，临终前对弟子讲“此心光明，亦复何言”，看上去对寤寐生死是切身参透的。到第三阶段，民国以来，新儒家有没有再出这样通晓心体的人物，是值得追问的。要是没有这样的人物，儒学能不能讲，如何讲，也是值得追问的。这是第二个方面“学”。

第三个方面是法律理学。

作为基于“德性之知”的“大学”，儒学与现代学术在认知方式上存在不同。在很大程度上，现代科学和哲学不再具备中国传统学术的道德认知前提。认知，大致可分为三种。一是经验认知，二是理性认知，三是道德认知。经验认知的对象是具体可见的、可听的、可触摸的或可观测的。理性认知的对象主要是抽象概念和名相。道德认知则涉及对道德本体或心体的切身自觉。与这三种认知相对应，存在三种学术形态。一是科学，二是哲学，三是理学。理学以道德认知和道德系统为前提，直及形而上的道德本体，关乎对人和世界的本原和真实理解，而科学和哲学不必具有道德前提。因此，理学是科学和哲学所不能完全涵盖的。相应地，政治和法律领域也可能衍生出三种学术形态。也就是，政治科学、政治哲学和政治理学，法律科学、法律哲学和法律理学。

近代以来，现代西方法理学持续传入中国。这是一种经历了古今之变或古今断裂之后的法理学，具有很强的现代性，在形态上主要呈现为法律科学和法律哲学。学术的古今断裂，在自然法理论的近代转折上表现得尤为明显。古代自然法理论从宇宙本体或神出发讲自然法，近代古典自然法理论则主要从人的理性和人的自然权利出发讲自然法，出发点明显从宇宙本体、神，转到了人本身。因此，现代西方法理学总体上具有很强的经验和理性色彩，甚至哲学也经常显得很科学。法理学的这样一种古今变化，与近代哲学的不可知论、历史法学从历史和社会角度来认识法律、以及功利主义从人的生理本性来看待人与社会等，有较大关系。在此转变过程中，人的道德认知为人的经验和理性认知所遮蔽，以致古代那种源于宇宙本体、作为普遍有效的客观法则存在的自然法，在现代变得日渐陌生或不可接受了。

自然法，是法理学研究深入到一定程度必定会触及的领域，而基于经验和理性的现代认知方式，实际造成了现代学者进入作为宇宙客观法则的自然法的认知难度和障碍。就此而言，法理学乃至现代学术，仍然实存着一个中国文化或中国传统学术维度。沿着中国文化理路审视，源自现代西方的中国法理学在法律科学、法律哲学之外，不排除生发出一种法律理学形态的可能性。也就是说，在中国文化语境下，法理学的发展有一种作为“法+理学”

的法理学的路向。法理学中的“学”，既可能是科学或哲学，也可能是理学。当然，讲法律理学的生发可能性，应避免将法律理学与法律科学、法律哲学对立起来，不应讲理学就完全排斥科学和哲学。我觉得，人既有经验认知，也有理性认知，同时还有道德认知，这三种认知应当并行不悖地获得发展。三种认知同时存在，与之相应的三种学术形态也应平行发展，应避免以一种认知或学术形态去抑制其他认知或学术形态。

特别是“德性之知”或道德认知，在现代重新开通显得尤为重要和必要。这种认知，虽然不是每个人都容易做到的，但历史上确实有一些人做到了。《庄子》上有句话：“无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。”讲的是这种道德认知。人看上去是在用耳听，实际上是在用心听，而这个心是什么、在哪里，一般人并不知道。所以，《庄子》讲心，也更为具体地讲气。《孟子》也讲心讲气。气与心，体现出中国文化对形而上本体的一种独到把握方式。这虽然看上去很幽微玄奥，但也不是什么神秘主义或宗教理论，而是被认为只是人平常、平实而往往被遮盖的方面。对此，历史上的孔、孟、老、庄看上去是明白的，宋明理学家也有一些是通晓的。中国文化所蕴含的这种心性原理具有普遍性，它不仅仅是专给中国人讲的，它对世界上所有人都是适合的。所有人都在用心，本体时刻都在起作用，但并不是每个人都心，都明了这个本体。作为中国文化主要学术形态的儒学，在根本上要讲的、要解决的是这个问题。如此去讲儒学，儒学才是普遍的学问，包容的学问。就道德认知而言，儒学可谓体用兼赅、内外齐备的学问或学术，既讲体，也讲用，既讲内，也讲外。心体明确后，内在通透后，外在的学问实际上都处于“用”的层面，都可以被吸纳进来，西方的民主法治、法家的法律治理都可以被包容进来。这样才显出中国文化特别是儒学的普遍性、包容性和生命力。

任 锋：胡教授，我们今天探讨的这个学统重建，以及探索新的一种学科分化背景下，我们怎么样去重建一种学术的脉络，您的发言集中在学上面，然后分出科学、哲学和理学。因为理学是我们既有的一个概念，我们说它是儒学发展的一个曾经的历史阶段，包括它的曾用名“道学”，您现在在

与科学、哲学并行的这种角度上，重新提出它，它是作为建构一种新的认识论和本体论的范式吗？我可不可以这样理解？然后有没有比较过当它作为一个历史阶段的儒学的时候，它和你现在想要努力的这样一个工作之间的延续性，或者差异性表现在什么地方？如果我们今天主要把历史上的理学处理为中国哲学史的一个特殊形态的话，你觉得这种处理的方式和您现在想要发展的这种方向之间，最根本的差异在什么地方？

黄光国：听了两位的发言，又使我想起早上我们没有讨论清楚的问题，就是说牟宗三在港台新儒家所做的工作。对儒家思想学术史上的重大问题他怎么提问，哪些东西他还没有解答，早上有好几位都提到这个问题。他的结论跟今天我们谈的主题是有关联的。他讲东方跟西方的理性，牟宗三提出一组重要的概念，说西方文化是“理性的架构表现”，东方文化是“理性的运用表现”。还有一组更重要的概念是跟今天各位谈的有关，他在判断程朱和陆王的差别时，说程朱是别子为宗；陆王，王阳明是儒家正统，这两组学派其实是不可分的，他们一个讲知识，一个讲行动。程朱一系努力地要把儒家知识化，把儒家的道德概念讲清楚，朱熹就做了很多跟这方面有关的工作。早上我提到黄俊杰讲到的具体普遍性，各位还记得王阳明格物的故事吧？格竹子格到最后生病了，所以干脆他讲“致良知”，可是这两个学派其实是儒家的两个面相。牟宗三在判教的时候，因为儒家最重视的是道德实践，王阳明这一系讲道德实践，所以应该是正统。程朱重视知识，讲太多又讲不清楚，变成文字障，所以是“别子为宗”。他自己没有做完的事情，就是用理性的架构表现整理儒家文化传统。用我的概念来讲，牟宗三要表达的意思就是，我们必须把儒家的伦理道德看成文化系统，你不能切割成一个字一个字去解释，每个人又各有不同说法，越说就越乱。如果我们用西方的科学哲学，把它弄成一个文化系统，才能做整体的讨论。所以说，理性架构的表现才是关键。

丁纪：先向胡教授请教两个问题。我们对道德认知的理解可能会有一些不一样，但是我认为这是您的一个关键之处。基于这个道德认知所达成的“法律理学”，我想问的第一个问题是，达到理学

地步的法理学如何保持它的法学特性？第二个问题，您似乎和所谓“法律理学”并列地提出了也有一种“政治理学”的可能或必要，那么，是不是也会有诸如“经济理学”等等？这样的话，如果理学只在现代学术诸科里面来呈现的话，理学的统一性，或者统一的理学如何被顾及？盛老师这边，我不知道算不算是一个问题，就是盛老师在说到礼和法的区别之后，强调礼的自然法意义或者说它的一个广大地位。但是，礼到最后，往往也会实现为一个国家典礼化的地位。这种情况下，国家典礼化的礼，与法该如何区别？这是一个问题。再有，在英国法系里面，如盛老师刚才说普通法优于宪法，那我们现在生活在一个有宪法的政府架构之下，一个既成的宪法及其立宪过程，有没有可能容纳一种“宪法礼乐化”的可能？

叶自成：我给盛教授提一个问题，你对礼的积极作用讲了很多，我的问题是你觉得礼有什么不好的方面？比如说《论语》里面有一个著名的案例是“父为子隐”，儿子偷了牛，父亲就应给他隐吗？或者推而广之，如果是“父为子隐”的话，那兄弟姐妹、亲朋好友都可以隐，那法律的公正性在哪儿？第二个，我们都知道管子也是同样的情况，管子打仗老往后跑，从儒家的角度可以理解，他父母只有一个儿子，要是死了谁去孝敬父母呢？可是现在我们知道我们这一代人都是独生子女，这个情况现在发生了，谁去打仗、谁去往前线冲呢？我不知道你怎么看这个问题。

任锋：我补充一点，刚刚黄老先生提到的一个问题，牟先生的这个问题其实非常重要。他的理性的架构表现、理性的运用表现，我近来主要是从政治外王学、所谓“新外王三书”做了一个系统的重读，在咱们这本《天府新论·儒学卷》（2015）里面有，题为《作为天理的民主》。我特别评论了他这个方面。在这个方面来讲他是有创新的，他的确创新出了政道这个概念，认为这个东西传统大体上没有，当然我们会发现他的这个政道观念就是把它理解为民主。就是以民主为实质的这种政治的、政权的更替方法，然后后面对应的是所谓对列的，或者说那种主客、敌友这种关系张力非常强的那种思维。你会发现他的这个独创的概念是民主主义很强的性质下的一种哲学的回溯，实际上用

传统的观念来看，传统的治道怎么可能只是理性的运用表现，修身、齐家、治国、平天下，背后是一个架构性的表现，而且他在《历史哲学》的其它很多部分也承认中国原来的那些公天下、禅让就是政道。因此我想，他的一套概念的背后，民主作为新的时代秩序理想总纲的牵引力太强了，以至于他把它进行了一个科学理性上的高度的形式化概括。也就是说，为什么有民主呢，科学精神有个核心，理性的架构表现。实际上这套东西如果是抛开他的时代性，今天再回去看，论述的有限性非常大，因为我们会看到以民主为政道的这样一种政治具体模式的局限，用来反观思考中国传统的时候是非常不足的，甚至会产生很多误导性、曲解性的看法。要申明一点，我不是反民主，而是反思民主。否则，又要被批为政治不正确了。因此，我们今天怎么看牟宗三的这种新创，就是首先要比较真切地去把握到传统的真精神，然后再过来用新的概念去甄别它、解释它，否则会带来更多的混乱和混淆。

盛洪：感谢提问，让我想得更全面一些。刚才丁纪问的第一个问题是国家典礼化跟我说的有什么关系。国家是一个更为复杂的社会组织，它的礼肯定是更为复杂。但是在实质上跟民间礼是一致的，而且很可能是从民间礼不断地提炼和升级，最后形成的这种复杂的典礼化。但是国家还有另外一个含义，就是它要制定国家法律，所以国家的法律资源经“春秋决狱”，是从儒家经典中来的，而儒家经典是从民间的礼中提炼出来的。简括地说，现在我们看到的法，实际上是两个部分，一个就是民间礼，一个就是国家法。国家对社会治理有责任，也要抵御外敌和维持自己的存在，可能更侧重于强制性。

宪政框架下的礼就是问的第二个问题。刚才讲英国人说普通法比宪法更好，它的含义就是说从民间习惯吸纳和提炼出来的法理原则，比通过立法机关所制定的宪法要好。但是也要承认，所谓的宪法也不是凭空出现的，从长远的基础来看，它应该也是民间习俗或者民间礼经过多次的提炼、叠增、吸纳，然后形成较高级的国家法律意志到宪法。这方面看美国的历史可能更好，因为美国的传统是英国普通法传统，但是美国有宪法，所以汉娜·阿伦特用的“叠增”这个词特别重要，她说美国的宪法实际上吸纳了较低一级的、州级的宪法和法律的原

则，最后形成的宪法。我觉得她讲的非常重要，跟我们今天在宪法的框架下去理解礼的概念很相关。现在中国的宪法是非常空的，不是美国宪法的那个概念，美国普通老百姓根本不用去学都知道宪法，因为那个宪法是从他们的习俗中叠增、提炼出来的，而中国的宪法是从天上掉下来的，然后告诉老百姓这是法，这个路径就是错的。所以中国的宪法框架跟美国的宪法框架完全不一样。我们现在要做的，还是要从基层，从下而上地去叠增、去吸纳习惯，然后形成宪法。

刚才叶教授提的几个问题，第一，礼肯定是有问题的，因为礼是一个人为的结果。但是这个问题可以在礼这个框架下解决。比如说有些陋俗，甚至鲁迅说的“吃人礼教”，不是不存在，关键在于解决方法。陋俗是民间形成的一些具体行为和仪式，比如说要守孝三年。但是礼的另外一种形式就是儒家圣贤们从民间礼中提炼出来的基本精神，这个精神比如说，孝的要点是“敬”。提炼出基本精神以后是可以去改革和简化礼的。如原来守志三年，现在守志一年。为什么呢？孔子说了，只要表现出敬，时间长短不那么重要。儒家有一个非常有机的过程。宋儒也做了很多改革，他们为什么敢于改革？就是在精神价值这个层面把握住了，所以万变不离其宗嘛。

“子为父隐，父为子隐”这个礼恰恰是现在被几乎全世界都接受的，现在犯罪嫌疑的直系亲属没有举报责任。前几年辩论这个问题时，记得有人说，直到很晚近，只有中国和朝鲜没有接受这个规则。逻辑很简单，在儒家看来，家庭是社会的基础，家庭比国家、甚至比产权更基本，为了维护国家的利益，或者为了产权去破坏家庭秩序是不能容忍的。

还有就是，人会不会在礼的框架下，更顾及小家而不顾及国家，其实也不是。因为儒家讲“修身、齐家、治国、平天下”，是从礼中提炼出来的，然后有一个提升，提升到更高的层次。儒家一直讲在家要讲孝道，但是出了家门要把孝道运用到社会中，比如说尊重你的上级或者政府，守信于你的朋友，等等。家庭秩序是推广的，这在《孝经》里能看到。它是递增的，从“庶人之孝”一直到“天子之孝”，打通了就没有太大问题。另外一点，比如说岳飞精忠报国，也是和家人有关系的。精忠报国是为家去争光了，光宗耀祖。中国历史也证明

了这一点。举个例子，满人发现一个问题，到中国内地来，有儒家的地方都是抵抗特别强有力的。

胡水君：我刚才在仔细听，总共有三个问题。第一个问题是任锋教授提的，涉及到对儒学的认识问题。我倾向于认为，儒学是普遍的学问，不宜作为历史形态看待。儒学，按照陆象山的讲法，是普世的。他说，“千万世之前，有圣人出焉，同此心，同此理也。千万世之后，有圣人出焉，同此心，同此理也。东南西北海，有圣人出焉，同此心，同此理也。”这个心，这个理，不只在中国，千万世、任何地方都适用，我倾向于从这个角度去理解儒学。回头看，儒学其实包括很多内容，董仲舒的，礼教的，三纲五常的，等等，但是，在根本上，我觉得儒学是“大学”。所谓“大学”，就是知道“明德”这个本体。所以，中国文化中的有些概念，比如道、德、心、性、明德，我觉得儒家学者应努力把握住，明确知道它是什么。中国古文用词很精准，通常有确定指向，心就是心，性就是性。《孟子》上讲，“尽其心者，知其性也”，心念尽了之后，就知道这个本性，知道这个体。性是体，心是用。道与德也是这种关系。中国学问注重讲“身上之用”，这不是“纸上之用”，不是流于知识，流于纸上叙述，流于理论认识，而是要亲身对上文字所指，“如人饮水，冷暖自知”。孔子对上上了，颜回对上上了，王阳明也对上了，自己切身知道有那么一个“明德”，这才是儒家普遍的学问。这种学问，对于现代社会、各个国家的人都是适用的。这与宗教不一样，是对自己的觉知，不是对上帝的信从。这是普遍的理论形态，不仅仅是历史形态，不存在延续性和差异性。这是我的一个回应。

第二个问题是法律理学怎么保持法学性。我觉得，引入理学，可以对实证法作一种更加宏观、更深层次的理解，也可以把自然法或道德律吸纳进来。因为道德认知所面临的现实障碍，自然法或道德律在现代法理学中通常难获精准阐释或承认。到现代，道德律看上去慢慢地被消解掉了，而讲理学就得讲道德律。关于道德律，中国有一句话，“积善之家，必有余庆”。为什么一种良善的道德心态，必定会附带优厚的物质回馈？良善与余庆之间的这种必然因果联系是如何建立起来的？这在传统社会可能被认为是天经地义的，但在现代社会看上

去越来越难被相信和理解。引入理学，有可能在现代语境下重新为自然法或道德律开通学理根据，从而让自然法或道德律在法理学中有相应领地。此外，无论是实证法还是自然法，都有一个本体或最终渊源的问题，而在现代法理学中，关于道体或心体的理论几乎是空白的，从形而上的道德本体出发的理学，看上去能够为此提供一种触及根本的终极解释。

第三个问题是有没有经济理学。这个问题有点出乎意外，我考虑得不是很充分。我觉得，从理学的角度分析经济行为，也不是完全不可能。王阳明有句话，“虽终日做买卖，不害其为圣为贤”，讲一个人整天做买卖，并不妨碍作圣贤。我的理解是，一个人整天经商、做买卖，也可以知道自己的心，明白心体。经商，从政，并不妨碍人知道作为本体的心。中国历史上的确有一些人表现出这种内外一致性，这才是“内圣外王”。这其实也指出了传统学问与包括经济在内的现代世俗体系的融通无碍。至于具体的经济行为，现在一般讲到经济就是市场，买方想拼命省钱，卖方想拼命挣钱，这种经济行为关系非常紧张。而从理学的角度，可以开掘出或引申出人的行为的道德性，这种道德属性时常被忽视。比如，人花钱买东西时，可以考虑这个钱花出去之后，超市有很多人解决了就业问题，这个钱流通到别的地方去之后，很多搬运工都解决了生计问题。这样，花钱买东西这种经济行为就有了道德属性，甚至成为一种道德行为，达成了个人需要与社会需求的统一。从这个角度去理解经济行为似乎也是可以的，这对经济学来讲可能是另外一种解释。

四、经学复兴与学统重建

黄开国：康有为戊戌变法以后的新经学构建 对当代儒学发展的启示

清代以文字训诂为中心的所谓乾嘉汉学（我称之为《尔雅》学，若与传统的汉学、宋学对应，一般称之为清学），是经学经历了以外王为重点的五经学（即学术界一直称呼的汉学），与以内圣为核心的四书学（即人们普遍名之的宋学）之后，必然出现的文化形态，但是，清学主要是一门道问学而缺乏思想性的学术，既不尊德性，也不重王

道。经两千年发展的君主专制，到清代已经走到了尽头，君主专制制度的社会历史积淀的各种矛盾与问题，日渐显露出来，加之西方入侵，所带来的三千年未有之大变局，迫使人们不得不从思想文化来探索这一古今中西的时代冲突。缺乏思想性的《尔雅》学无法解答这一历史课题，而能够回答历史发展的新理论，还不具备出现的社会条件，人们只能从已有的传统思想库中去寻求其理论武器。四书学重视天理心性，关注的是人性道德，六经学中的古文经学，重恪守经典文本，都缺乏结合社会现实、关注王道政治、提出与时俱进的新理论的学术品格。只有六经学中的今文经学，尤其是春秋公羊学，具备与现实政治紧密联系的品性，在西汉曾为君主专制制度作出了理论论证，解决了时代面临的历史课题，在晚清近代的社会历史转型时，今文经学也具有担当起解答时代课题的理论特质（但是否真正解决了历史课题则是另一个问题）；加之在经典诠释上，今文经学尤其是春秋公羊学具有的重视解读灵活性的精神（董仲舒有《春秋》无通辞、《易》无达占、《诗》无达诂等说），使今文经学尤其是春秋公羊学，在晚清可以成为回答古今中西之争的最好理论形式，以廖平、康有为为代表的晚清今文经学家，都是借助春秋公羊学的理论形式，来构建其具有融合古今中西、富有时代意义的新学说，这绝非偶然。

晚清廖平、康有为的以融合古今中西为特色的新经学的出现，是由清代乾隆时庄存与的始重今文经学发展而来。从庄存与到康有为，清代今文经学的发展，可以分为照着讲与接着讲的两个阶段。照着讲是按照《尔雅》学的范式，来整理重现汉代的今文经学，其间又经历了重大义与重微言的两个阶段。照着讲的重大义虽然开始了对王道政治的关注，改变了《尔雅》学的风气，但与接着讲没有直接联系。与接着讲有直接联系的是照着讲的重微言，因为经学大义千古不变，而微言则可根据时代、经学家自身的需要做灵活甚至是风马牛不相及的解读。但照着讲的重微言，只是再现春秋公羊学故有的微言，接着讲的重微言，才借其微言的形式，与时代变化相结合，构建出了具有时代特色的新经学。所以，清代今文经学就其具有历史意义的发展来说，最值得重视的是接着讲对微言的发明。从照着讲到接着讲，重微言的内涵有着一变化的

线索，从刘逢禄以三科九旨为经学的根本，经过宋翔凤的大讲孔子素王说，龚自珍借三世说发明以食货为基础的历史观，到廖平与康有为维新变法时期的重视孔子改制说，再到康有为戊戌变法以后的以三世说构建新经学，折射出清代今文经学讲微言话语重心的转变，而这一转变也是清代今文经学根据时代的变化，所做出的理论调适。其发展有一种将微言作为符号来使用的趋势，即以微言为阐发各自思想的理论形式。

照着讲的今文经学，无论是重大义，还是重微言，都缺乏与社会现实相结合的精神，不存在以经学微言来构建适应时代变化的新经学的可能性。但接着讲的今文经学，则以社会现实为关照，借助微言构建起具有时代内涵的近代新经学，廖平、康有为是其代表。但廖平固守尊孔尊经的立场，虽然借孔子改制说，建立起了一个兼容古今中西、六合内外的近代经学理论体系，但他只是将经学以外的各种学说，附会为经学的内容，并没有将其真正融合为一炉。康有为在戊戌变法期间，也是以政治家的热情，借助孔子改制说来宣传自己的政治主张，利用今文经学来服务于戊戌变法，仅就其经学的建构而言，他这时的经学同廖平一样，都是打着孔子的旗号来附会古今中西为说。梁启超以康有为为清代今文经学的中心，推重“两考”，但康有为最有价值与时代意义的是他戊戌变法以后的新经学，它才代表清代今文经学发展的最高峰，也是现代新儒学发展的真正起点。

戊戌变法以后，康有为主要是以思想家身份，来从事社会问题的理论探索。有了这一身份的变化，加之他在海外流亡16年，有到过30多个国家的亲身经历，对西方的政治制度与工业文明，及其包括达尔文的进化论、傅立叶的空想社会主义、亚当·斯密的经济学在内的诸多社会科学理论，都有较为真切的了解，真正认识到西方文明的进步性，从内心承认西方文明的合理价值，所以，他的古今中西融合，不是如廖平那样固执尊孔尊经，只是将西学附会为孔经的流变，而是将西学视为经学的有机组成部分，带有对世界文化理性认知的融合。他的新经学，将经学视为包容天下古今中西的学术，无论是中国的汉学、宋学、程朱理学、陆王心学、道教、佛教，还是中国以外的欧洲、亚洲等地各种学术，都不出其范围，为其固有的组成部分。他虽

然认为孔子之道与其他学术有大小精粗之分，但他并没有以孔子之道否认世界的其他学术，而是认为古今中西的各种学说都有相当的存在价值，具有经世致用、转移世宙、利物前民的意义。这也就在经学的形式下，为各门学科的分立，提供了理论根据。

康有为这一观念与传统经学有着很大的不同，传统的经学在孔子之道与其他学派的关系问题上，只是肯定孔子之道，而贬斥、排斥其他学派，甚至于将其视为异端邪说，康有为则承认其各自的独特价值，这实际上是经学独尊地位失落的表现，这是对经学的泛化。而这一泛化，不仅为经学增添了中国传统学说的其他内容，也加入了世界化的西学内容，这是对经学的时代改铸。正如印度传入佛教的中国化，需要与中国传统学术相融合一样，经学的近代化也必须与世界文化相融合。名义上是将天下古今的各种学术文化与科技都纳入孔子之道，实际上却是用天下古今的学术文化来改造孔子之道，使之具有了近代的时代气息。是在孔子之道的旧瓶里，装入了近代思想文化特色的新内容。康有为曾经以宽宏的心态，借用当时的西方自然科学知识，说自己晚年的经学思想与万国硕儒学者的思想，“如电之无不相通”，“如气之无不相周”（《大同书绪言》）。这表明康有为戊戌变法以后对古今中外各种思想养料的采获吸收，已经不是如廖平的简单比附，而至少是一种在主观上的真正融合。从这个意义说，康有为戊戌变法以后努力建构的新经学在方向上是值得肯定的，讲康有为开启现代新儒学，也应该以他戊戌变法以后的新经学为起点，而不能笼统地说康有为的经学。

仅从康有为戊戌变法以后对孔子铸造与对孔子之道的诠释来看，这与廖平经学第三变将孔子神化为全世界的立法者，后三变的天学言孔子为天体宇宙立法，似乎没有多少差别。然而，康有为用西学对孔子与孔子之道的铸造，是用新道德进化论的近代观念的改铸，这与廖平的以传统伦常为本在对孔子的神化不同，由此决定了廖平与康有为接着说的不同价值与意义。所谓新道德是说康有为讲的仁义等道德，虽然都是传统经学已有的，但就其内容实质而论，已经不是以维护君主专制制度，以三纲五常为基本内容的传统旧道德，而是以男女平等、民主、自由等内容为主的新道德。康有为以近

代内涵的新道德改换传统旧道德，是对经学所做的近代的历史转换，表现了康有为对经学的继承发扬。

除了以民主等理念改造经学“仁”观念，康有为还重点吸收了当时在中国思想界最受欢迎的西方进化论，将二者融为一体，而构建起了他的新道德进化论的新经学体系。康有为虽然吸收进化论等西学的内容，但他不是完全肯定地盲目接受，而是有批判地吸收，他曾指名道姓地激烈批判达尔文的“物竞天择，适者生存”的学说。同时，在康有为的新经学中，西学也不是他的立足点。他的立足点在中国经学，在今文经学，尤其是春秋公羊学，但又不是传统的春秋公羊学，而是康氏春秋公羊学，是经过康有为与时代结合而形成的具有近代特征的春秋公羊学。这集中体现在两点上：第一，康有为的新道德进化论是借用春秋公羊学三世说的框架而建立起来的，他关于如何由仁来促进社会进化的论说中，处处以三世说为说，三世说是康有为新道德进化论最重要的范式。第二，经学无论如何变异，重视道德一直是其不变的第一要义。康有为晚年在构建近代的经学体系时，以“仁”为其经学的核心观念，为最高范畴，为社会进化的根本动力，正是其表现。梁启超在《南海康先生传》中曾论康有为的哲学说：“先生之论理，以“仁”字为唯一之宗旨，以为世界之所以立，众生之所以生，家国之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁。是故果之核谓之仁，无仁则根干不能茁，枝叶不能萌。”用果核与根干枝叶的譬喻，清楚说明了仁观念在康有为哲学中的本源意义。这说明康有为戊戌变法以后的新经学构建，是在保持经学文化本位，没有丧失自我的建构。

完全可以说，戊戌变法以后的康有为是近代史上第一个以开放的心态，立足经学，较为公允地承认西方文化的价值，并将其纳入经学，视为经学固有的有机组成部分，来构建起具有近代特点的经学体系的经学家。他的构建是否成功是一回事，但其从全人类的世界视阈，紧跟时代步伐的创新精神，以传统经学为本，充分吸纳西学以发展经学，在中国近代史上开创了第一个真正立足于经学，融合西学，并统摄古今的新道德进化论的经学思想体系。这个新经学体系，以仁为核心，但关注的是社会的政治进步，这就带有吸收四书学与六经学的特点。

而在古今中西的文化背景下，构建合于时代发展的新儒学或新经学，必须对四书学与六经学都要有批判地扬弃，这应该是新儒学构建的方向。

从康有为以来，面对全球化的格局，中西文化的冲突与融合，对儒学的发展而言，是一个依然没有解决的重大课题，特别是近二百年来西学的强势地位，加之我们在一段时间对儒学的批判、否定，包括儒学在内的中国文化没有得到应有的发展，中国文化在世界文化舞台上还没有多少话语权。自改革开放以来，尤其是在近几年里，经学的研究从以前的被批判对象，逐渐变成能够理直气壮被弘扬的传统文化，被承认为中国文化之根与魂，受到了名正言顺的肯定，对儒学的发展而言，这是中国近二百年所没有的大好局面，也是在世界化的格局下儒学得以发展的绝好契机。而中国近年来经济的巨大飞跃，也使中国在世界舞台越来越有话语权，这也为民族精神之根的经学的发展提供了动力，因为儒学的发展历来与社会的发展密切相关。这对儒学研究而言，不仅是恰逢其时，更是一份历史的重任，如何把握好时机，在当代世界使儒学焕发出时代的光彩，是儒学研究者应该肩负的历史责任。推进儒学在当代的发展，必须注意吸收前贤在儒学创新发展中的得失，而康有为在戊戌变法以后对经学的新建构，无疑是最有借鉴意义的。他在戊戌变法以后的新经学构建，至少可以给我们今天的儒学研究与发展提供两点有益的启示：第一，立足于儒学文化本位，从当代中国社会与全世界发展的现实出发，去发掘儒学中对当代中国、世界发展有价值意义的精神，这个价值成分不限于四书学，也不能只是六经学，而是内圣外王的统一；第二，要承认世界文化的多元性，吸取那些与儒学契合、对当今世界发展有真正价值的文化观念，来发展儒学，使儒学的价值得到世界的认可，为人类更大更多福祉的实现提供中华文化的精神资源。

曾亦：经学的兴废与大陆新儒学的目标

好像这里就我与黄开国教授的学科方向最为接近，都是研究《春秋公羊传》的。刚才黄老师的发言主要讨论了康有为的经学思想，那我也打算从康有为开始谈起，不过是从另一个方向谈，即从康有为的戊戌变法引发的晚清新政着手，尤其是西方

新式教育对当时中国学制改革的影响，而这种影响最主要的表现就是经学科的设立和废止。

记得我原来念中国哲学研究生时，那还是在上世纪90年代，当时就觉得读中国哲学似乎比读西方哲学矮了一头，所以，我和同学都会去选修一些西方哲学的课程，但西方哲学方向的同学一般不会来选修中国哲学。当然，他们这个态度是有充分理由的，因为当时的中国哲学研究，根本上来说，不过是用西学的那套概念、范式来处理中国古代的思想材料而已，从这个角度来看，中国哲学还是西方哲学的附庸。当时已经有些西方哲学出身的学者转过来兼治中国哲学，却因此还有某种优越感，这大概由于他们对西方哲学的掌握，使他们可以高屋建瓴地研究中国哲学。虽然他们对于死守西学的研究者来说，算是先知先觉者，但从现在来看，毕竟还是落伍了。毕业以后，我开始研究经学，但在相当长一段时间里，那些做中国哲学的同行大概是受了西学方法论的毒害，却瞧不起做经学的。为什么呢？他们认为经学不够哲学，缺乏思想。毫无疑问，这些人由于抱残守缺，坐井观天，终于还是被时代抛弃了。

最近这几年来，似乎风向变了，因为大家都开始讲经学了。不仅学院里，甚至民间国学爱好者，都声称自己搞经学。一时间，经学成了最时髦的学问。这从民国初年经学科的废止到现在的经学热，乃至进入中、小学课堂，刚好是一百年时间，可以算是彻底完成了一个大逆转。但是，经学到底是什么呢？不仅民间学者，而且包括学院学者，多半是糊涂的。对于民间学者来说，他们自以为只要是读读经典，就算是经学了；而对于学院学者来说，在这方面的见识也未必高明到哪里去，尤其在很多治中学的学者那里，依然不过是用西学那套范式来处理更多、更新的材料而已。

然而，不论我们追溯到汉武帝时“五经博士”的建立，还是清未经学一科的设立，经学仅限于对《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》这“五经”的研究，后来扩大到把“四书”和小学类也纳入经学研究的范围。到了民国初年，在蔡元培、范源濂等人主导的学制改革中，正是按照西学的分科，将经学原来包括的内容分散到哲学、文学和史学这三种西式学科之中，这意味着以一种不同于传统经学的范式来从事对古代思想材料的研究。因此，今

日经学的复兴尚另有一层意义，即对西方学科范式的超越。如果落实到哲学学科，则必须首先摒除以哲学尤其是西方哲学的范式来从事经学研究，当然，对于出身文学或史学的学者来说，同样也应该有这种破除西方学科范式的自觉。总言之，目前经学要真正得到复兴，不仅是在研究对象上，而且还在研究方法上，都必须超越过去哲学、文学和哲学的学科局限。从这个角度上讲，我主张“回到康有为”，其中尚有一层意义，就因为康有为是晚清今文经学的殿军，因此，通过回到康有为，其实就开辟了一条通往传统经学的康庄道路。可以说，目前讲经学，首要在于提倡一种研究经典的新方法、新范式，这种方法或范式首先体现在汉人讲的“家法”。直到清中期公羊学复兴，如刘逢禄等人，还声称要回到西汉今文学者治经的“家法”。当然，很多“家法”到后来已经失传，但有些还是保留下来了，如《公羊》、《穀梁》、《毛诗》、《丧服》，还是可以让后人去推求的。

康有为基于他对《公羊》“三世说”的阐释，主张中国改革必须要向西方先进文明学习，这种主张体现在教育上，就是引进西式教育和废除科举。由于戊戌变法的迅速失败，康有为的许多主张都没来得及施行，直到庚子之乱，朝廷实行新政，重新开启了戊戌间被中断的变法。其中有一个非常重要的举措，就是1902年以后实行的学制改革。这个学制改革体现了张之洞“中体西用”的精神，即不仅引进西学教育，又保留传统教育于经学一科，共同融入晚清的学堂教育之中。但是，这种改革表面上创立了中国历史上从来没有的经学科，实质上却是将经学“子学化”了。因为从西汉以后的传统教育中，学校只以经学教授天下学子，可以说，儒学在思想上的尊崇，其实是由学校教育中经学的独占地位所决定的。上午好像有好几位老师都提到古代图书的四部分类问题，其实，图书分类跟学校教育是两码事，不论汉代的七略，还是后来的四部，“经”只是其中一类，似乎并没有太多独尊的地位。但若就学校教育而言，从汉武帝建立“五经博士”开始，一直到最后科举考试的废除，学校教育的内容都不过是经学，至于其他子部、史部类图书，从来就没有作为学校教育、学习的内容。因此，从教育和人才选拔的角度来看，经学是具有独尊地位的。现在有些学者老说儒学不过是中国文

化和思想的一部分，这种说法是不对的，因为这种说法既不理解什么是经学，也没有把图书分类与学校教育区分开来。

所以，古人讲的官学就是经学，但是，当清人最初把两千多年的经学教育简化为经学一科，这实际上就留下了后来攻击经学的口实。这对于经学在古代的独尊地位来说，经学一科的设立，不是太保守，而是太激进了。然而，对于传统教育的批评者来说，却意犹未尽。因此，不久就有主张废止经学科的议论出现了。当时学部主持下的中央教育会甚至通过了废除小学堂读经的议案。唐文治曾经说道，“辛亥之夏，学部广征名流开教育会，综核同异，维时废经之说已盛行”。此外，罗振玉反对废除读经，而于式枚却提醒其“暂避锋芒”，可见，当时废经的舆论已颇盛行，实不待于民初蔡元培的废经举措也。

从晚清到民国初期，最初对于经学的批评还只是针对儿童读经的批评。正如今日国学复兴，儿童读经似乎比高校中的经学教育要更早一些。记得在十多年前，我曾在曲阜参加过一个全球儿童读经的比赛，规模很大，儿童的国学素养也很高，可见，儿童读经实为经学复兴的先导。当我们回到晚清时，那时批评儿童读经大致有这样几个方面：其一，认为经典太难，小孩读不懂，不利于儿童的正常成长。不难看到，这种观点到现在还是很普遍，譬如，认为儿童应该快乐成长，要减轻功课的负担，这正是清末民初人士的观点。其二，传统教育中的某些内容，譬如《诗经》中有不少关于男欢女爱的描写，清末民初人士则认为有诲淫之嫌，不利于儿童的成长。这种观点却恰与现代人的看法相反，因为我们现在主流的媒体和教育界人士，都觉得应该尽早对儿童进行性教育，这种观念背后的逻辑就是觉得现在儿童多半早熟。总之，我们现在的舆论界和教育界，有很多混乱而矛盾的观念，时而认为儿童不够成熟，处处想着要保护儿童，甚至搞什么《反家暴法》；时而又觉得儿童很成熟了，故希望他们尽早进入成人的世界。

当然，此类观点在晚清时还只是一种在野的言论，但随着民国的建立，这些在野之论随着蔡元培执掌教育部，就很快成了在朝的法令。此时的朝廷不仅重复了晚清批评儿童读经的论调，而且上纲上线，试图在大学里也废除经学教育。譬如，当时有

这样一种论调，即将经学与君主政治联系起来。因此，民初学制改革背后其实有一个意识形态的考虑，即建立一种符合共和政体的教育，以“迎合共和”为新教育的基本方向。后来国民党北伐成功，积极推行党化教育，其实正是民初激进举措的翻版而已。

民国初年，蔡元培主导的教育部首先废止儿童读经，进而又反对经学作为一门独立学科门类的存在，他提出，“旧学自应保全，惟经学不另立为一科。如《诗经》应归入文科，《尚书》、《左传》应归入史科也”。可见，蔡氏的办法就是在大学教育中采取彻底的西式学科分类原则，从而“肢解”经学，将相关内容并入文科之哲学、史学、文学三门。显然，按照这种新学制，旧学不仅是被“肢解”，而且，不少经典内容完全被变相弃置了。譬如，《诗经》被归入文学科后，现代《诗经》研究就脱离了汉人的经解，变成了文学青年的想象和臆解；至于《春秋》被归入史学科后，则现代学者只重视《左传》，而少有措意《公羊传》和《穀梁传》；而归入史学、民俗学的《三礼》，以及视为哲学的《周易》，现代学者的研究基本上脱离了中学两千年来的学术传统，将注疏束诸高阁，唯对经文“向壁虚造”而已。可见，蔡元培的改革事实上隔断了旧学的延续，不过是变相废除传统学术而已。

此外，当时还有一种观点，即批评经学宣扬中国悠久的历史文明，从而助长了国人那种自大保守的心态，不利于向西方学习。诸如此类的批评，如果放在今天，大部分都显得幼稚可笑，甚至是有害的，至少也是不符合当前中华民族伟大复兴的现实需要。正因为如此，基于相反的理由，现在确实到了经学复兴的时候了。

五四以来，一方面是经学在民国教育体系中的废除，另一方面则是在新学制下孕育出新的传统学术成果，这就是梁漱溟、熊十力为代表的现代新儒学。但是，新儒学有着先天的缺陷，这包括两个方面：其一，新儒家接受了经学科废止的体制现实，转而站在西式学科的角度去研究儒家思想，这主要是从哲学的角度去建构现代新儒学。进而新儒家把自己的研究对象限制在“四书”范围，因为“四书”比较适合用西学范式进行研究，而将“五经”弃置一旁。其二，新儒家接受了民国以来把经学与

君主政治联系起来的污名化处理，故把新儒学的价值取向定位为西方舶来的自由、民主、人权、平等这些所谓的“普世价值”。我觉得，这两点能充分概括这近百年新儒学发展的基本脉络。

因此，未来大陆儒学的发展必然要根本否定现代新儒学这两个基本前提，不仅一方面将儒学的研究对象由“四书”拓展到“五经”，且通过“回到康有为”，进而回到清代被中断的学术传统，即用传统经学的方法去研究经学；另一方面，则否定民国以来对传统政治的污名化处理，即正视中国两千多年的政治传统和政治资源。我认为，大陆儒学应该在这方面发挥积极的作用，即主动吸取传统政治的优秀资源，而为当前中国道路的开展提出建构性的探索。

此外，就目前的中国哲学研究来看，经过这三十多年的发展，许多领域都研究遍了，我看现在大学里面研究生做的论文题目，只好越做越小，越做越偏。因此，从学术发展的需要来看，必须要拓宽研究领域，即深入到“五经”范围。但是，“五经”中大量问题和材料又不是西学范式能够处理的，因此，这要求我们必须突破目前的学术范式，充分借鉴清人甚至汉人治经的方法。我们如果读了“五经”，就不难有这样的体会，即“五经”中涉及的问题和材料，其广度和深度都远非“四书”能够比拟，当然也远远超出现代新儒学的能力，这需要我们运用新的方法和学科范式。

可见，我们现在讲经学复兴，至少具有这样几个方面的意义：其一，学术研究领域的拓宽和学术范式的转变。其二，接续中国数千年的文明传统。因为“五经”不仅是儒家的典籍，同时也是中华文明的源头，我们对经学的研究，不过是通过文明源头的重新阐释，而为我们当下的民族复兴注入来自源头的活水。其三，反思西方文明的缺陷和弊端，提出一种不同于西方文明的另一条道路，或者说，将向人类展示另一条道路是可能的。

罗志田：谢谢曾教授的发言！这比较接近于我稍微研究过的内容，我尤其赞同曾教授说的图书分类不是学校的教育，以前我就专门批驳过把四部当成学科分类。当然我们的教育也是变化的，没有像曾教授所说的那么一成不变，比如说上午有人讲到胡瑗的分斋教学，那就不是只教经学。我们在唐代

或五代还短暂地设有律学博士，包括清代也差一点要把律法列入科举考试，所以教育也还是有各种内容的，当然是以经典为主。另外有一点，刚才两位都再三讲到港台新儒学，我要提醒各位，我们所说的港台新儒学不是港台的经学，比如黄光国老师多次提到的黄俊杰黄大哥，人家是从孔子、孟子一本本写下来，写了十好几本，远不止是四书学。还有中研院的文哲所，那里有全世界最喜欢我们四川经学的人，专门有一个课题研究我们四川的经学，为我们编了很多书，也不仅是四书学；如果把史语所那些不一定喜欢黄俊杰的人都算在里面的话，就更加不是四书学了。所以，我们还是要把所谓的港台新儒学和港台做经学研究的人区别开来，那边有些学院派的人就不太喜欢所谓的新儒学。

下面这位发言人更加不得了，因为这位是个院长，而且是这次会议主办方之一的弘道书院的院长。姚老师就不用介绍了，他的题目就吓人一跳，叫做《经学也者，其为学之本与》。而且他故意不用软字，要用通假的，一看就是学有本源。下面有请。

姚中秋：学统重建何以至关重要？

谢谢罗老师，你这么一说，我把题目换了，此前所定题目太大了，在短短的20分钟之内无法阐述清楚，我就紧扣这次会议的议题，另定新的论题：学统重建何以至关重要？

天有天道，人有人道，从个体来说，人是以道而成，从群体来说，是道成秩序。那么，道在哪儿？道在经中。我们看到，每一个比较成熟的大规模文明都有自己的经，比如，中国有六经，在中国以外的其他的文明，犹太教有其经，基督教有其经，伊斯兰教文明也有其经。

但我们略作分析，就可以看到，这些主要文明的经，在品质上其实是有很大的差异。大体上有两类，一类在中国，另一类在中国以西。在中国以西我们看到那些重要的经，所记载的主要是神的言，神的话，或者是先知知道的神之话。这样的经是要让人“信”的，我们可以看到，在所有这些经中，神所说的最重要的话，反反复复所说的话就是，你们要信我。其实，先知所有的话，归根到底也是，人必须信神。所以在那样的文明中，人是通过神成

为真正的人的；在那样的文明中，学的位置很特别，或者说，颇为尴尬，信仰是情感，学会妨碍这种情感。所以，在基督教文明中，我们会看到理智和信仰之间复杂的纠葛，像奥古斯丁，托马斯·阿奎那不能不讨论这个问题，直至现代的思想家也都要讨论这个问题。很麻烦的问题是，似乎在中国以西，所有的学，最终都归于神。理性惟有到非理性之境，才得收场。

在中国，情形完全不同，因为我们看到的是六经，它记载的是什么？概括地说，六经记载的是天之文、人之文，记载的都是文。比如古圣先贤所作之礼乐，就是文。我们在六经中能看到很多礼乐之文。上午丁纪兄说的“斯文”，其实就是这个文。各种各样的人文，被记在经中。这样的经不是要让人“信”的，它是要让人“学”的，所以，《论语》第一个字就是“学”。孔子是学以成为圣人，孔子也是要让学以成为人、学以成为君子。

这就是中国与以西的世界的根本区别所在，一个是信，一个是学。可以说，只有在中国，才有真正的学。这里的学，就是刚才水君兄所讲的“大人之学”，让人成为自主、自立的大人。当然，大人之学可概括为以经学为骨干，为根本，但可涵括所有文。子曰“博学于文”，中国人是世界上最好学的人，看到所有的文，中国人都会学之。古代中国人学佛，到近现代，西方的物理、化学之文，中国人也去学，而且学得非常好，中国学者也能拿诺贝尔物理学奖、化学奖、医学奖。这样的学，就是中国文明的根本所在。

那么接下来我们来看，学何以是根本？《礼记·学记》中讲“古之王者，建国君民，教学为先”，为什么要以教学为先？因为，兴学，可以养成士君子。士君子养成之道，就是《大学》所讲的明明德，也即，诚意、正心、修身。非常重要的一点是，以学所养成之君子，既不是教师，也不是哲学家，也不是科学家，也不是我们现在的公务员，他就是士君子。士君子就是大人，是自主、自立、自治之人。这样的士君子可以成为最佳的社会领导者。其次，《学记》又说，“君子欲化民成俗，其必由学乎”。所谓齐家，所谓美风俗，也要靠学。第三，治国平天下，同样靠学，士君子以学为政，以政为学。比如说，据学创制立法，今文经学之创制立法，根本在学。最后还有一点，子曰

“下学而上达”，学不仅仅是人间之学，物理之学，它同样是天人之学，人可通过学“尽心知性而知天”。也即，通过学了死生、和天人，以至于个体生命之不朽，以及共同体生命之不朽。

这四点大概可以说明，学是中国文明的根本。大体上可以这样说，道统、政统最终都归于学统。道统见于学统，道统只能通过学统呈现出来；政统立基于学统，没有学，谈何政？如果我们用西方的概念来说，不管是信仰、哲学、政治、科学，都可统摄于学之中，都可统摄于大人之学中。所以，中国文明就是立基于学的文明。这是非常独特的，跟中国以西之各大文明都不一样。

也正因为此，我们一直和蒋庆等先生争论，儒家究竟是不是宗教。基于上面的认识，我们主张，儒家是文教，特别突出“文”，文教当然是通过学进行教化的，而不是通过信神来教化。我觉得，这一点非常重要，对于中国的学者来说，最重要的知识任务就是理解以学为中心的人间秩序和天人秩序之内在机理，这可以向人类展示出不一样的文明样态。

上面关于学统在我们文明之源头即漫长历史过程中的重要意义的讨论，为下面论述“学统重建何以至关重要”做一个铺垫。接下来的讨论，曾亦兄已替我完成了，他讲述了学统终结之历史过程，从20世纪初开始，废书院、废科举，兴办新式学堂，青少年大量留学，以及民国建立，学制革新，凡此种种导致中国固有学统之终结。

学统终结，情形如何？我们看到以下各种替代品：第一，各种各样的现代意识形态之宣传；第二，学院中，西方的学术确立支配性地位；第三，我们也看到，在民间社会，传统习俗还有，勉强支撑着社会秩序；第四，我们也看到，西来的宗教，中国以西传来的各种宗教，在部分中国人的精神生活中已取得支配性地位。我们看到，所有这些东西在中国大规模的覆盖，导致了一个很严重的后果，那就是我们共同体的分裂，深刻的精神分裂，纵向、横向上的严重断裂和分裂。

举个例子，20世纪的中国社会有没有合格的领导者？我大表怀疑。我们的学校确实在源源不断地培养人才，或者给学生灌输形形色色的意识形态，或者让学生学习西方各种知识，但唯独缺少一点——修身。在学校里，只有知识之学，没有修

身。所以，现代学校之学，不是大人之学，而是小人之学。这些不知修身而掌握权力、掌握财富、掌握知识的人，是否具有领导能力？这是一个问题。还有一个问题，宗教本身会撕裂共同体，尤其是西来之一神教，这些一神教导致其信徒精神之分裂，教义要他们绝对服从神，那如何对待世俗生活中的权威？在西方，各种各样的宗教在撕裂共同体，在现代中国，这个问题也十分严重。我刚才也讲到了习俗，它还在发挥作用，但是，因为没有学的滋养，所以习俗就倾向于“怪力乱神”，或者逐渐枯竭。今天，我们在各地都会看到这样的情形。

故此，20世纪经历了连续不断的大动荡，直到今天，秩序仍未底定。那么，如何底定秩序？我们不能不重建学统，重建大人之学，此即张横渠讲的“为往圣继绝学”。我以前未能明白这句话的含义，为什么“继绝学”如此重要，尤其是这个“学”字。我们刚才讲到的张之洞，他为什么把自己这篇最为重要的著作命名为《劝学篇》？他其实是针对康有为的，康有为主张立孔教，张之洞认为这是死路一条。他们都看到了，我们文明的根本其实就是一个“学”字。这就给我们一个提示，我们今天面临的任务仍然是“为往圣继绝学”。

为此，首先要回答的一个问题是，有没有这个必要？我刚才从秩序重建的角度给出了自己的回答，当然有必要。我们还可以从另外一个维度来回答这个问题。比如说文明的对比，我们不妨思考这样一个问题：以学为中心的中国文明，和以信神为中心的中国以西之诸文明，孰优孰劣？今天，我们在经历了后冷战以来各种各样的世界性大混乱之后，答案应当已经很清楚了。是的，以学为中心的文明更为优越。我们完全应当回到以学为中心的文明构造之机理，我们的祖先给我们走出的路乃是一条真正普遍的路，正如黄光国教授讲的，这才是真正普遍的大道。我们今天或许可以提出一个口号，人类应当从以神为中心或者以各种相互撕裂的观念为中心的文明样态，转向以学为中心的文明样态。中国既然几千年来都是如此，理当在今天为人类再度树立一个典范。

那么怎么办？我们今天重建学统，该如何着手？今天听了大家一天的发言，有一点点心得。

首先，我们今天重建学统，或许可以构造一个诸学之统，我们是不是可以思考，诸学统于经学？

我这个地方讲的诸学，一方面是我们会议之议题中所涉及的现代学科分化中的各门学科，我们今天的学科已经完全分裂了，各个学科都只管自己的，都只是盲人摸象。那么，通过重建经学，有没有可能为今日中国之分化的各个人文与社会科学之各学科，重建一个共同的基础，让我们能够在共同的基础上对话，并在这个基础上重新思考整全的义理？“诸学”也可以指诸种现代意识形态，处在相互分裂、相互对抗状态的意识形态，20 世纪的中国是各种意识形态的跑马场。那么，有没有可能通过这样的经学贯穿于各种各样的意识形态，也给大家找一个可以对话的共通的话语或者说价值？也即，柔化各种各样的意识形态中极端的成分。

第二，重建学统或许可以构建我们的共同体之统。具体而言，政教统于斯文。这涉及到我们对于以学为中心的社会组织内在机制的理解，我们在关于文教的讨论中曾涉及此问题。传统社会就是政教合一，以政为教、以教为政，所以整个社会的治理是贯通的，从个人的修身养性一直到社会的自治，到政治、到学问，是一个贯通的体系。而这样的贯通并没有导致信仰自由的丧失、学术自由的丧失之类的问题，为什么如此？那就是因为，我们这个文明构造的中心是学。在这个学之下形成了很特别的一种精神社会结构，我们把它概括为“一个文教、多种宗教”，其实，也可以是“一个文教、多种意识形态”，“一个天、多种神”。我想这就可以让我们这个共同体重新恢复凝聚力。

第三，从我刚才所讲“下学而上达”引申出来的命题，我们重建学统，有没有可能找到一个人类和和平相处之统，或者说构建天下秩序之统。这是什么含义？我想，中国人或许可以给这个世界贡献一个智慧：诸神统于天。中国以西的世界，两千多年来，主要的问题都是诸神之争，乃至战争。而中国文明很早就完成了一次超越，也即，“屈神而伸天”。在前中国时代，也是诸神相争。中国文明在其构造过程中迈出的最为重要的一步，就是绝地天通，其要旨就是，屈神而伸天，以天统摄诸神。那么，未来的人类是不是也可以重复中国文明构造一路，“绝地天通”再一次统诸神于天。此亦为学之大义所在。

总之，我的看法就是，今天不管是从中国自身秩序构建角度，还是中国在一个急剧扩大的天下自

我定位及承担责任的角度，读书人都需要深入理解学之于中国及于人类之重要意义。最后我用四句话概括学之大义，结束自己的发言：返回经学大本，涵摄西来之学，再造经子之学，驯致天下有道。

罗志田：谢谢姚老师非常充满现实关怀的发言，唯有一点，他想用经学来统一全部，我们的叶老师可能就不见得赞同，叶老师讲的华夏主义就包括法家、道家都在内的。

我可能是一个最失败的主持人，因为延迟了一下，我就不知道我们什么时候开始的，按照规定的时间，现在已经到结束的时间了。

我非常赞同姚老师区别中国和中国以西，我曾经说过一句话，就是真理不来自神，是中国文化和其他很多文化的一个根本差别。可是中国人要追寻道，和其他文化要追寻上帝一样。一个人要终身追寻那些道，每一代人都要继续去追寻道——闻道是我们的一个终极的目标。惟有一点不好，就是“朝闻道，夕死可矣”，没有把所闻之道写出来，后面的人还得更来重新闻道，所以有的人要来继绝学。如果“朝闻道，夕发表论文”，这学早就继承下来了，就不用继绝学了，所以这是过去的一个小缺点。

另外，我也非常同意姚老师说的学是我们的文化根本，这一点你从“百姓日用而不知”去看是最明显的。你到美国去看，那些华人已经两三代住在那儿，有些不会说英语，只要他会说广东话就照样生活，但是他们非常重视小孩的教育，这跟周围人就是不一样。包括已经两三代的那种 ABC（美国出生的华人），照样重视念书。直到现在为止，华人在美国出了名的，就是重视小孩的教育。这一点其实就是从我们的学的传统来的，就是“百姓日用而不知”的典型例子，只是没把它上升到文化的根本，可能也是他们没请姚老师去讲学的缘故。

我也特别赞同姚老师最后说的，就是要把多种多样的东西都统进来。前面说的稍微悲惨一点，把我们说得都分裂了。其实文的本意就是纵横错杂，文就是多元，就是要有各式各样；如果都是一样的，就像洋人说的一以贯之（coherence），那就不妙了。现在人写论文都喜欢不文，我就写得比较文，所以大家都说看不懂，其实我可能比较多地继

承了文的传统。

前面几位的发言已有很多很好的见解，比如说我们黄老师特别总结出一个《尔雅》学。我有一篇没写完的文章里讲到，清儒强调的读书先识字，代表一种认识论的自觉。过去的中国传统其实不太强调认识论，它更侧重体会，而读书先识字就把认识论提升到意识层面，就是说要了解经，是要有一个认识的过程，有一个认识的方法和途径，这是一个比较大的进步。我注意到黄老师和曾老师两位有一个小小的区别，黄老师是把学科分立作为一个比较正面的现象，他说康有为为学科分立建立了理论根据，曾老师则讲的是经学被肢解为各种学了。在讨论学统重建的时候，到底是学科分立建立了理论根据好，还是学被肢解了比较好，这是个可以考虑的问题。下面欢迎各位自由提问。

黄光国：我想讲五点。第一就是我们这个会的目标要抓紧，就是学科重建，我们一定要抓紧，我很赞成姚先生的说法，学，学什么？我的主张就不只要学我们文化的精华，还要学西方文明的精华，这是第二点。第三点，刚才姚老师说诸学统于经学，这个必须要加一点考虑。假如我们儒家的伦理道德是“百姓日用而不知”的，它不是诸学统于经学，而是我们在社会科学的各个领域都要建构“涵摄文化的理论”。因为“百姓日用而不知”，它就是无所不在，所以每个领域都要加以考虑。第四点，那要怎么做？大陆新儒家和港台新儒家都要好好努力。我刚才讲牟宗三最伟大的地方，是他把问题找出来，让你去解决。牟宗三讲得很清楚，他不要你“照着讲”，要你“接着讲”，他把要我们解决的问题理清楚，看我们怎么去解决。第五点，要解决这些问题，一定要建构文化中国的学术共同体。现在台湾作为中华文化现代化的实验基地，台湾实验西方文化的成败，可以让大陆吸取经验。可是，如果它搞独立运动，那就是延续在大陆五四时期的三种意识形态，大陆搞文化大革命，台湾继续搞教改，要去中国化，那我们还能搞什么文化中国？所以文化中国的建构很重要，它可以解决三个层面的问题，一个是大陆本身的问题，刚才姚教授讲的好多问题都可以解决；第二是建立两岸关系的共同体；第三，就是我们可以对西方国家讲儒家文明的重要性，让他来学习，这就涉及刚才谈的文明

对话，不仅只是文明对比而已。我们一定要建构出一些能够说服他的理论来跟他对话。各位可以思考一下这五点，未来两岸学术界有很多可以合作的空间。

罗志田：我们不一定要说服人家或输出文化，中国传统是“有来学，无往教”，他不想学是他自己的事情，困而不知学，就是愚笨而没希望了。我们坐在这儿，关键是要把自己这个共同体做好。你自己做得不好，人家就不来学了；你做好之后，他就会有发自内心的向化之意，他会着急得很地要学呢。

盛洪：秋风的想法听起来就是一个非常宏大的文化构想，涉及到不同的文化形态的对比，正好是针对现在一神教的文明传统出现的大问题，以学为基础的文明也有问题，但是问题可能会比较小。这两个取向，一个是经验的、日常的、知识的，另外一个就是形而上的，可能两者都需要。但是秋风说得非常宏大，就会特别粗略，就会有很大问题。第一是这个分类太粗略，以致人家一下就能把你批驳倒了。很显然中国之西的很多文明也以学为基础，比如说像犹太教，犹太教好像看起来以神为主。我最近看到一本书，*Jews and Words*, words可以翻译成“文”，翻译成“学”，这是一个世俗犹太人写的书。作者强调我不信犹太人的神，但强调犹太人以学为基础的传统。还有像基督教世界也有以学为基础的传统，如科学等等。中国也有神，主要表现为自然神。而一神教是人格神，而人格神有重大的弊端，像现在的一神教排他性这么强，根本就没有达成共存和妥协的希望。可能中国的自然神或者非人格神是一个比较好的选择，但它还是神。

近代以来，中国人一直在反省我们的天道为什么不能像基督教的基督那样带来动力，蒋庆的《公羊学引论》里也讨论过，说董仲舒搞的“天人感应”，还是非人格神，天也会发怒，但是还是不像耶和華那样有力。蒋庆好像还称赞了基督教。中国近代以来在跟西方的互动、对抗和竞争中处于下风，也有人批评中国的自然神、天、道缺乏动力激励，而基督教就有这样的动力激励，如他们可以不怕死亡，当然儒士也不怕死，但是程度是不一样的。当然我同意这不一定是好事，从全世界、全人

类来看并不是好事，但是使我们面对一个囚徒困境。这个困境让你可以不过分，不走极端地有神，但是你可能会在跟别人的交手中暂时地失利。

罗志田：盛老师掌握时间非常准确，而且我特别赞同他，就是不要像姚老师那么想一统天下，要给人家留点儿余地；然后呢，就像黄老师说的，特别要学习西方文明。不过我经常跟盛老师有一点不同的意见，很多年以前就被某刊物忽悠着商榷了盛老师一次。我觉得什么自然神、人格神，如果蒋庆这么说，我没看他那本书，其实还是用的前面说的“西医”的思想，如果是“中医”就不讲什么自然神、人格神。我们的天是有意志的，“天视自我民视，天听自我民听”，视完、听完之后还要有所处置的，让你没有天命了你就完了。所以这个或许不能用什么自然、人格来区分，天不是停在那里不动，它当然是流动的，天不言，它以四时来昭示，可是它视了、听了之后，它还有后续的举措。

盛 洪：天还是有感应的，主要是董仲舒讲的“天人感应”，比如说地震、日蚀、月蚀，但《旧约》说，如果犹太国王做了什么让耶和華不高兴的事，就会被异族战败，或者被杀死了，或者被臣子反叛，或者得病死了，这在程度上是不一样的。

丁 纪：向秋风老师请教两个问题。先要说一说，这次来开会，记住了你的两句话，第一句是说“儒生是最不怕出洋相的”，第二句话，就是刚才你说的“中国人是最好学的”。在说到中国人接受西学的时候，是用的这个理由，似乎会让人觉得最舒心。当然，其实有很多更复杂的因素。如果把那些更复杂的因素考虑进来的话，好学竟然成为一种表现，好这种学、那种学，惟不好自家本有之学，这个好学何以有这样一种蜕变？这个可以再来说一说。这是第一个问题。第二个问题，是想重现一下昨晚来路的车上，当时说到张南皮在学制之议的时候提出要把经学放在首位的位置上，秋风老师评论一句，说这已经是当时最好、最可能的一种方案。我不会否认，也许在当时所可以谋得的一个最积极的结果就是这样。但当时我问，一旦这个最好的方案不能得以实现，有没有一个兜底的方案，让一种最坏的、无可挽回的事情不至于发生？昨天晚

上所说，与今天的内容结合起来，则重建学统所能达到的最好是，第一点，成诸学之统，这是最理想化的，值得用最大的力气去追求；但是，未虑胜，先虑败，如果这个目标不能达成，一个退身之计，就不能不考虑如何退保儒家的一学之统，这是过去如张南皮、王静安等所短的，是如蔡元培者所不会顾及的。那么请问，你对于这个，有没有某种谋划或思考？这是我的两个问题。

黄光国：刚才姚教授提到西学的问题，我觉得下一次我们要清算韦伯，这非常重要，因为中国人对天的信仰与西方对基督教的信仰是完全不一样的，韦伯在这个地方搞错了，所以下一次我们可以谈韦伯。我在《尽己与天良》这本书里说，中国人的信仰是天跟鬼神的双重结构，这是韦伯完全搞不懂的，继续追问下去你马上可以发现中西文明有很大的差异。刚才好多人发言讲我们对天跟西方人对神的概念，根本不是对等的嘛，这是很好的议题，我只想补充这一句。

胡水君：我不提问，谈点感想。刚才姚老师谈得很好，只是，这里似乎还是存在一个问题，就是中国学问的特点或殊胜之处。我这几年时不时地会翻阅《论语》，不是专门研究，越看越觉得这个“学”在《论语》中的重要性。孔老夫子多次以“学”来描述自己。他说自己，“学而不厌，诲人不倦”，然后又感叹，“莫我知也夫……知我者，其天乎！”孔老夫子像一位得道者，年轻的时候志学求道，年老的时候那个架势很像老子。他不厌其烦地给弟子讲，弟子们却未必总是听得懂。子贡评价孔老夫子：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”这可能不是说孔老夫子没有讲性与天道，而是讲了白讲，弟子们听不懂，可能只有颜回听懂了。《论语》对此描述得很形象。有弟子或许觉得孔老夫子有意留了一手，孔老夫子说，“吾无隐乎尔”，对弟子没有任何隐瞒，但是弟子听不懂。还有弟子好奇地去问孔老夫子的儿子，孔老夫子是不是对自己的儿子有不让其他弟子知道的私密传授，孔老夫子的儿子回答说，只是让学诗学礼而已，没有讲其他内容。看上去，这里有一个中国学问独特传授的问题。一方面，孔老夫子没有任何隐瞒，另一方面，一些弟子对孔老夫子

所讲始终充满疑惑，这中间明显有一种老师明明讲了，但学生就是听不懂、把握不住的现象。我觉得，中国传统的这种教与学，显然不是诸如 $1+1=2$ 之类的内容，而很可能涉及的是形而上学。对此，老师只能提点，最终只能是学生自己切身获得，老师代替不了。比如，“日用而不知”，听是这个，看是这个，说是这个，时时刻刻都在用，“逝者如斯”，从未停歇，但对于这个究竟是什么，老师只能明确指出有这么一个东西，学生只能自己亲身去知、去把握。即使老师讲得再多，学生自己不能切身对上也没有用。这是中国很奇特的一种“学”。对于其所涉及的形而上的道德本体，可能发现有一个过程，自觉之后纯熟默契又会有一个漫长过程，所以，孔老夫子自己也可能一辈子都在不断深入地学，诚恳地不以圣人自居，“学而时习”，“学而不厌”。韩愈说，“师者，传道授业解惑也”，传道与授业有明显不同，业可直授，道却不能像书本知识那样传。所以，有人评价孔老夫子是“知其不可而为之”，也就是，明明知道难以让别人明白，但还是不厌其烦地努力去讲去传。这是中国学问的独特之处，也是殊胜之处。

罗志田：谢谢胡老师！“学而不厌”是一个很重要的概念，说明学其实是不悦的。孔子曾经说了“学而时习之，不亦说乎”，傅斯年曾经就质疑过，他说哪里悦，应该是“学而时习之，不亦恼乎”才对。孔子说自己学而不厌，就是说我一直很努力地学，而学习是件可以让人厌的事情，我做到了不厌，一般人做不到。可见傅斯年是比较对的，那就应该是“不亦恼乎”。但是我曾经商榷过傅先生，因为他接近朱子以后的说法，就是都把学而时习之界定为不停地学。这个理解不一定是孔子的原意。在朱子之前的解释，“学而时习之”的“时”是天有四时的“时”，应该是说，春夏秋冬热的时候就穿凉快的衣服，冷了我们就穿厚衣服；学而时习之是你该习的时候就习，所以才“不亦说乎”；如果按朱子以后的说法，一直不停地习，就是“不亦恼乎”，这可以从“学而不厌”得到支持。

虽然我刚才故意商榷一些人，但只是为了完成主持者的任务，想要让我们讨论变得活跃一点。其实我赞成你们每一个人的发言，而且我觉得我们这一轮是一个团结的讨论、胜利的讨论。

黄开国：罗老师讲到我说康有为为学科分立建立了理论根据，与曾亦教授讲的有差别，我是从哪个角度来讲的呢？是从康有为的新经学来讲的，康有为的新经学将各门学科都视为经学的组成部分，而经学在康有为的思想中是最高根据，各门学科也就获得了存在的价值与分立的根据。这与经学的独尊凌驾于其他学说的心态相比是一个历史的变化，而这个变化可以说是学科分立在观念上的体现。

曾亦：罗老师，刚刚您提到古代经学教育曾经设立过律学博士，这好像是在南北朝，或许最早还可以追溯到魏晋，我想了解一下，不知隋唐以后科举考试科目还有没有律学这一科？

姚中秋：有律学、算学。

罗志田：是的，有人说晋代就设了，但是都没有长期贯彻下去，主流还是您说的那些。不过您刚才说传统，传统可以延伸到很远，不考试的时候就有了传统，那个时候学的东西也不一样。

曾亦：那么，我的意思是想表明，在制度上古代经学曾经是一统天下，而秋风似乎设想经学在将来还要一统天下？我与秋风的考虑不一样。

姚中秋：水君兄讲到一些见解，确实非常深刻。天和神的区别恰恰就在此，神说了很多话，先知把它记下来，先知可以告诉你，神是什么，他也可以布道、传教，因为先知、传教者可以给你把神讲得明明白白。至于天呢，天不说话，所以尧、舜、孔子不能传达天的话，孔子不能以清晰的言把天描述清楚。那怎么办呢？孔子自己说了，“下学而上达”，每个人都只能自己下学而上达。所以从根本上说，中国之学是自学，自己体悟。《学记》里面讲的就是如此之学，“知不足，然后能自反也；知困，然后能自强也，故曰：教学相长也。”只有中国之学，才有教学相长。就大人之学的展开而言，根本上来说是“童蒙来求我，非我求童蒙”，“礼闻来学，不闻往教”，学者自己是主体，一步一步地尽心知性而知天，这是要你自己来完成的。因为老师也不能把天给你描述得明明白白的，这是中国之学的根本特点，天和一神的根本区别就

在这个地方。

也恰恰因有这么一个结构，所以，如黄光国教授所说，中国人的精神生活也可以说是双层的，既是敬天，同时又敬各种各样的鬼神，此即我刚才讲的，“一个文教、多种神教”，但究极而言，则是“诸神统于天”，诸神在天上共生。

曾亦：秋风，我很早就想跟你说这句话了。对于康有为，秋风似乎一直有看法。但是，秋风现在讲的这个观点，其实在康有为那里就有更好的说法，他认为中国宗教是人道教，而西方的宗教是神道教，或者说，如果从阴阳的角度来讲，中国宗教属于阳道，西方宗教则属于阴道。因此，康有为认为中国还是可以讲宗教的，但比西方宗教要更高明。

姚中秋：接下来是丁纪兄的问题。他讲，我们现代中国人好西学而不好自家之学。其实这是一个历史性的困境，前面丁纪兄讲到，我们的学统在过去几千年中都没有明显的中断，也就是在19世纪末、20世纪初才中断的。但这个看法我要跟你商榷一下，事实上，这个学统以前就曾经中断过，起码可以说，隐没过一段时间。比如在周秦之际，流行的是诸子之学，太史公记孟子即表明这一点。学统尚存，但也就是不绝如线而已。还有一个时代是隋唐，固然有科举，但治国者、士大夫，人人佞佛，连韩文公自己都是佞佛之人，隋炀帝以佛治国，李唐又崇奉老子，学统同样不绝如线。也就是说，我们今天经历的学统中绝，历史上就有过，也许程度没有现代如此决绝。为什么会有这样的变化？有各种各样的原因，有的是外部的冲击，有的是内部的调整，其中，较为值得注意的是，中国进入新的天下，也即，天下规模陡然扩大，本来在中国之外的外来学术或者神教冲入，那就会冲击学统。这个时候好学的，确实是佞外来之学，确实是数典忘祖。

但是，我们应当对圣贤之学有信心。如果圣贤之学是好的，佞外来之学的人一定会回来。历史上，也确实如此。通常，这个扭曲的好学，经过一段时间后，会有一个转向，也即，把外来的学，或者是新兴的各种各样的杂学，予以消化、会通，从而构成新的学之体系，而吾家学统又见其博大丰富

矣。比如，经过战国秦固然是杂学当道，汉儒则把诸子之学予以消化，宋儒也把佛教消化，重新构造出了学的系统。我想，我们今天可能也处在这样的阶段，像黄光国老师做的工作，或许可以打个比方，深入虎穴，擒得虎子，把它养大，变成自家猫。

中国之学统，就是这样延续下来的。中国每过一段时间就经历一次大变，最重要的变化是天下扩大，周秦之变、隋唐之变以及这一次现代之变，都是因为天下陡然扩大了很多，新的知识涌入，你不能不面对它。中国人不是拿着枪炮与之对着干，而是发扬好学之精神，把外来知识吸收过来，重新铸造新的学体。

关于丁纪兄的第二个问题，最高方案和最低方案，其实我觉得，张南皮的在学校中保一点经学的方案，在当时是最好的方案，今天，恐怕也可以成为我们的一个起点，也只能这样。但当然，最终的目标是以经学作为诸学的基础。我不是说替代诸学，而是为诸学构筑一个坚实的共同基础而已。由此基础，中国学者就可以化用西方之学，丰富学统。

总结

任锋：刚才罗教授说“学而时习之”有四季之时的意思，其实还有人生阶段之时的不同划分，还有一天之时的不同划分，想要在大家吃饭之前长篇大论一定会遭人骂，所以我绝对不会超过20分钟。这个会议经过一天辛苦的讨论，胜利圆满地闭幕。我觉得我们8月份在筹备的时候，还是比较忐忑的，因为虽然这些问题我们觉得非常重要，感觉学界很多学科的朋友们，也不同程度地把握到了它的紧迫性。但是还不太有把握请到各个学科有代表性的贤达共聚一堂来充分地讨论，担心不能够共频，不能同振，也不能共鸣。但是因缘际会吧，最后效果看来还不错。

今天的会议实际上我们拟定的题目围绕学统、学科来展开，背后其实是一个更为系统性的文明的这样的一种，说它自觉也好，说它焦虑也好，说它使命感也好，就是说归根结底还是传统的道、学、政三者，以学为中心，它关乎一端牵涉到道，一端牵涉到政，是这么一个复杂的系统命题。我们讨论学一定会涉及到这两端。事实上，我们即使从西方

现代发展的命运来看，西方现代的社会、经济、法政秩序，背后仍然是具有它的深切的、文明特色的一套意义架构，而且这个意义的架构有很强的神圣性格。因此我们今天在讨论学的时候，其实也是在一端会影响到我刚才讲的社会、经济、政治的秩序的想象，另外一端势必不断追问我们刚才一直在讨论的天、道、教的这个层次。所以，这个问题在我看来，是道、学、政这样的三维复杂问题，在现代中国转型过程当中，经历了一度几十年的比较变异的方式、扭曲的方式，铸造之后又重新以它回归传统的这种强烈的节奏呈现出来。

我觉得这个问题实质上在于这个地方，因此我们今天仅仅是以多学科跨界探讨的方式，把这个信息集中地揭示出来，只是敲响挑战之钟的一些有勇气的孩子。其实我的忐忑还有一些，因为有很多学科的朋友，我们在讨论的时候如果一旦上升到儒家天命，我就不知道大家会讲什么。但是我觉得从今天看起来，还是比较令人满意的。虽然叶老师可能力挺法家，但我们仍然可以说，法家的确提供不了像天命观、天命论这样一些具有神圣性、超越性的意义架构，法家真的没法提供。也许道和儒在这个方面的确比较擅长，尤其是儒家。另外像罗志田教授他写文章按照他的说法是比较文的，隐藏得很深，面貌是一个亦庄亦谐的历史学家，而这个历史学家的信念是曾经作为历史学者的我最喜欢拷问的。但是我今天从罗教授的主持和发言来看，无论是以何种知识进路进入我们这样的一个思想论域，它背后的那种文明的价值、精神的一些议题，可能都不是能够轻易摆脱的，他也必须运用这样的词语来表达自己的主张和进路，因此，我觉得我们是完全可以坐下来谈这些比较紧迫的问题的。

套用个流俗话头，基本上我觉得我们达成了某种程度的“都江堰共识”，这个都江堰共识大概有三个层次：第一个层次，我们都基本上认定在过往100多年里，学术思想主要以横向移植西学为主、为重，这是一个共识。第二个层次，我们也认识到，特别像罗教授给我们指出来的，我们在从传统瓦解到形成这样一个不断地学别人、不断地移植、自我殖民的这种状态，我们经历了怎么样的一个复杂的过程，无论叫它学科分化也好，肢解也好，新的范式确立也好，这个过程到底是怎么回事？我觉得我们其实对这个过程本身的确还是需要把它搞得

更清楚一点，就像黄光国教授不断提的，我们最起码要知道像牟先生那样提出了什么样的问题，是不是那些问题对我们来说完全是他们偏狭、局器狭隘，以至于我们今天根本就觉得他们那些问题不再重要了，还是我们应该接着他们提出的问题继续往前追问？第三个层次，大家基本上也都同意未来我们的发展不仅要横向移植，而且要纵向贯通，而且这个纵向贯通又的确牵涉到了道损和学进的问题。“为道日损”这一方面，我想最乐观主义的文化想象，就是姚教授刚才讲的以文为主、以天为纲来多样性地包容一神教和意识形态，以中学为本充分吸收西学，他曾经有一个非常棒的提法，“中体西学，资相循诱”，这是一个最为乐观主义、最有自信力的表达。但是我觉得，基本上大家都会同意我刚才讲的这样的一个纵向贯通，在这个普遍价值的表述上，中国完全有资历、资质去承担这样一个工作和使命，但是到底能做到多少分，就要看黄光国老师不断强调的，我们是否真的能把西方文明学术思想的精华学到，吸纳进中国既有传统的这种思想学术的脉络当中去，真正地化掉它。这个的确是挑战，难度非常大。

总体来讲，我觉得我们今天的这个会议在学科代表性上，法学、政治学、心理学、外交学这些社会科学对这个问题的表达非常之强烈。而哲学、史学这些人文科学因为它们和既有传统之间的断裂似乎没有我们这些社会科学那么强烈，所以说它们表达得并不是那么明显。具体的一些观点，我觉得都是非常具有启发性的，比如说胡水君研究员讲的科学、哲学、理学并行，然后尝试提出以法学理学、政治理学的这样一种新的概念，我觉得是新的认识论的方向。比如说丁纪兄提到的动态的、不能穷尽的儒家四科之学如何与现代学科体系之间辨别、甄别或者是对接，兜底方案或者是最好方案的选择。比如说黄开国教授讲的六经学和四书学的这样一个传统内部精华的搭配和组合。像这些观点我觉得都是非常具有启发性的，未来或许会有更充分的发展，现在只是开了一个头。

我们的这次会议可以说初步地不愧于横渠四句教，大家都是往这个方向去努力，为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学。是否能够开太平，那我们就不得而知了，或在未知之天。而未知之天是什么，我们还得去修、去练、去学、去教。谢谢大家！

参考文献:

- 黄光国. 儒家关系主义: 哲学反思、理论建构与实证研究 [M]. 台北: 心理出版社, 2009.
- 黄光国. 社会科学的理路 (第三版) [M]. 台北: 心理出版社, 2013.
- 黄光国. 尽己与天良: 破解韦伯的迷阵 [M]. 台北: 心理出版社, 2015.
- (汉) 班固. 汉书·艺文志 [Z].
- 四库全书总目·经部总叙 [Z].
- 左玉河. 从四部之学到七科之学 [M]. 上海书店出版社, 2004.
- 王明华, 孙奥麟. 孔门四科发微 [A]. 曾海军. 切磋五集 [C]. 华夏出版社, 2015.
- 杨光斌. 让民主归位 [M]. 中国人民大学出版社, 2015.
- 任锋. 新启蒙主义政治学及其异议者 [J]. 学海, 2015, (5).
- 叶自成, 龙泉霖. 华夏主义——华夏体系 500 年的大智慧 [M]. 人民出版社, 2013.
- 叶自成. 中国崛起——华夏体系 500 年的大历史 [M]. 人民出版社, 2013.
- 叶自成. 华夏主义——中国的本土人文精神 [J]. 人民论坛·学术前沿, 2013, (Z1).
- 叶自成. 习近平用典及其意蕴的治国理念 [J]. 人民论坛·学术前沿, 2015, (5).
- 梁治平. 寻求自然秩序中的和谐 [M]. 中国政法大学出版社, 1997.
- [美] 汉娜·阿伦特. 论革命 [M]. 陈周旺译. 译林出版社, 2011.
- [英] R. C. 范·卡内冈. 英国普通法的诞生 [M]. 李红海译. 中国政法大学出版社, 2003.
- 余英时. 士与中国文化 [M]. 上海人民出版社, 2003.
- (宋) 朱熹. 四书章句集注 [Z]. 中华书局, 1983.
- (明) 智旭. 周易四书禅解 [Z]. 巴蜀书社, 2004.
- 胡水君. 内圣外王: 法治的人文道路 [M]. 华东师范大学出版社, 2013.
- 黄开国. 清代今文经学发展阶段略论 [J]. 哲学研究, 2003, (11).
- 黄开国. 经常流派与分期新议 [N]. 光明日报, 2010-09-20.
- 唐赤蓉, 黄开国. 康有为戊戌变法以后的新经学 [J]. 哲学研究, 2015, (11).
- 陈壁生. 经学的瓦解 [M]. 华东师范大学出版社, 2014.
- 曾亦. 共和与君主——康有为晚期政治思想研究 [M]. 上海人民出版社, 2010.
- 杨洪. 清末民初的教育体制改革 [M]. 陕西教育, 1998, (9).
- 姚中秋. 中国之道与中国思想之创发 [J]. 探索与争鸣, 2014, (3).
- 郭萍, 刘瑶瑶. 经学的重建与经典诠释的方法论问题——姚中秋教授访谈录 [J]. 当代儒学 (第七辑), 广西师范大学出版社, 2015.

(责任编辑: 赵荣华、邝彩云)