

儒学研究的范式转移

唐文明

儒教与儒学

我用儒教来指称历史上以“儒”命名的古典教化传统。儒教的实质是成德之教，即教导人修其德性，以进于圣贤之域。周敦颐希贤、希圣、希天的说法，准确地表述了儒教的根本旨趣。自然地，儒学就是关于如何成为圣贤的学问。

现代以来的儒学研究主要被安置在作为人文学的哲学学科内，其理由在于传统儒学中非常重视的义理之学可以通过哲学的进路得到重构。然而，这么做的问题在于，仅仅强调义理系统化之重要性可能会忽略儒教作为教化的根本旨趣；更有甚者，失去对经典之永恒性的根本认信——在学术活动中表现为以史学代替经学，即以史学的态度看待经典——所导致的结果是价值的终极基础必然坍塌，而在没有价值之终极基础作为保障的情况下推进义理系统化极有可能扭曲、乃至颠覆儒教的根本精神。毫不夸张地说，作为现代中国哲学的儒学在很大程度上表现为对教化的遗忘，概念化、抽象化仅仅是其表层的问题。

反思至此，我们应当充分地认识到，作为现代中国哲学的儒学最严重、最紧迫的问题，既不是方法论上的以西释中，甚至也不是民族文化之主体性的丧失，而是教化沦亡的问题。余英时曾提到，即使很久以后再次阅读胡适的《中国哲学史大纲》，都会为其方案的创造性、新颖性和时代性叹服不已；在他看来，胡适该书意味着儒学研究的范式转移，其意义相当重大，尽管其中的很多具体内容未免于粗陋。对此，我们必须明确两点。其一，胡适该书的基本进路是以西方哲学为本重构中国传统思想，而这一进路的开创者并非胡适，比如在王国维早年关于中国哲学的论文中，就已经明确地采取了进路，而王国维受到日本学术界重构中国传统思想的进路的影响，也是不争的事实。让人慨叹不已的是，王国维在1912年东渡日本后以烧毁《静安文集》的激烈行为表达了对早年这一进路的否定和放弃，而其后的中国哲学恰恰是在他否定和放弃了进路上展开的。¹这一点非常值得我们深思。其二，也是最重要的，既然以胡适《中国哲学史大纲》为代表的儒学重构方案是与教化的沦亡相应而生的，那么，在近百年之后的今天，在我们充分意识到重新挺立教化之重要性的今天，就应当拨乱反正，以教化的立场重新构想儒学，就是说，再次提出儒学研究的范式转移的问题。

¹ 参加唐文明：《辛亥革命以前王国维论哲学与人文学的分科》，载《云南大学学报》，2011年第6期。王国维始终没有认识到经学的重要性，他的改变只是意味着从“以哲学代经学”的思路转向了“以史学代经学”的思路。

在当下的处境中提出儒学研究的范式转移的问题，最根本的一点就是坚持教化的立场。我用“教化”一词来指称人类历史上形成的种种为人提供安身立命之所的精神与实践传统。析而言之，一个成熟的教化至少包含以下几个要素：经典、制度、义理、传统。²其中特别要提出的是，既然教化为人提供安身立命之所，那么，教化所宣扬的价值必然达乎终极，至少被认信者认定为永恒价值。以此义衡之，一般我们狭义上所说的“宗教”，以强调来世生活的重要性为特征，属于教化的一类。儒教显然不是这种来世宗教，但像过去一些佛教徒以儒教为“现世教”的说法也未能很好地彰显出儒教的根本特征。

如果说一般狭义上所说的宗教都可以称之为来世教的话，那么，儒教则是一种后世教，因为儒教非常注重子孙，往往将个人生活的希望寄托于子孙，从而是一个非常注重后世的教化。就此而言，教化可以分为来世教和后世教。在这一区分中，关键不在于各自是否有神的观念，而在于对于未来的重视方式和把握方式上的差异。比如说，儒教有天、地及诸神的观念，而犹太教大概也可以归于我所谓的后世教。这种划分就与我们过去将儒教与宗教区分开来的方法不一样是一种更为恰当的划分方法，可以避免过去关于儒教到底是不是宗教的无谓争论。

从另一个角度来看，教化可以分为启示教与人文教。同样，启示教与人文教的区别并不在于是否有神的观念，而在于教化精神的落实主要侧重于神的启示的一面还是主要侧重于人的觉悟的一面。所以，启示教可以合理地称为神道教而与人文教相对而言。就此而言，儒教、道教、佛教都是典型的人文教，而与作为启示教的犹太教、基督教和伊斯兰教呈现出明显的差异。³

依据教化所包含的实际内容来构想儒学，应当包含四个必不可少的门类：经典儒学、历史儒学、系统儒学和实践儒学。以下简要分说这四个门类。

经典儒学的重新挺立

近代以来儒学研究的范式转移应当从经学的解体与人文学的兴起说起。从胡适的《中国哲学史大纲》这一儒学研究之范式转移的代表性著作我们可以明显地看到，一方面，胡适是以西方人文学传统中的哲学来重新整理中国传统的思想；另一方面，亦不可轻忽胡适该书书名中的“史”的重要性，即传统思想被作为中国历史的一部分，被安置于历史学的学科里。就是说，中国哲学史要么属于哲学，研究的是中国哲学自身的历史，要么属于历史学，归属于作为专门史的思想史。经学解体之前的四部分类虽然首先是图书分类法，但亦有学科分类的意思

² 德国启蒙思想家、特别是黑格尔的教化概念具有明显的历史主义倾向，即认为教化是人类文明化——也就是历史进步——的结果。我在这里使用的教化概念则没有任何历史主义的预设。

³ 这种差异既体现在工夫论上，也体现在圣言的概念上。启示教所谓的圣言是上帝之言，如基督教认为其圣经为上帝之言（holy words），人文教所谓的圣言则是圣人之言，如孔子“畏圣人之言”及“天何言哉！四时行焉，百物生焉”的说法。

而作为古典教化传统的儒教，与其相关的研究涵盖经、史、子、集四部，特别是其中的经部、子部和史部。而在近代人文学的兴起过程中，对儒教的义理和历史方面的研究则主要采取哲学和历史学的进路。其中最重要的一个事件是历史学获得了领导性的地位，也就是说，占据了过去经学所占据的地位。

在西方，现代人文学的兴起与启蒙主义信念有密切关系，即认为人文学可以承担教化的功能。此义伽达默尔在《真理与方法》中言之甚明。伽达默尔明确地指出，人文学的根本任务就是教化，因而与历史和传统中所承载的真理——此真理当然是关于文化、价值等方面的精神真理——有密切关系，或者干脆直接说人文学即以阐明传统所承载的真理为根本旨趣，因此人文学本质上必然是诠释学。他由此点明，在人文学中，比方法更重要的是真理，这正是该书题名之命意所在。

但是，如果我们将中国近代以来的学术思想变迁形势和西方做一笼统比较则发现有明显的差异。首先，由于处境上的特殊性，现代中国人文学被赋予的首要使命并非教化，而是政治，更直接地说是革命。这一点特别表现于历史学，故有革命史学之说。王国维曾经对此有过反思，但从实际的情况来看，人文学的主流更多地表现为对传统的批判乃至彻底否定，以接续传统中的文化价值的人文学研究不仅不占据主流，最多只是发出了一些“执拗的低音”。其次，现代西方人文学的兴起所针对的是在西方社会影响巨大的教会传统。就是说，西方人文学的实践结构是以教会传统的存在为基础的，人文学既不是起源于也不带来对教会传统在制度上的彻底破坏，甚至我们可以将之整个倾向概括为对真理之教会化表达的理性反思。而现代中国人文学的实际处境则是以精神真理得以落实的社会制度的崩溃为前提的。在这种情况下，人文学的反思实际上从一开始就不可能有正确的方向，也不可能批判的路上保持必要的节制。质言之，经学的解体使得现代人文学即使有接续传统中的教化真理的企图，也不可能真正守护住传统中的教化真理。实际上，近年来中国哲学界讨论过的中国哲学的合法性问题就是现代中国人文学危机的最明显不过的征兆。当历史学还在方法论的傲慢中继续昏睡的时候，哲学怀着理性的谦卑发现了根本的问题所在。

在关于中国哲学的合法性问题的讨论中呈现出来的以哲学接引古典教化思想的危机主要表现在四个方面：方法论的暴力，即指一味地用西方哲学的概念和思想来诠释中国传统思想；价值的无根性，即无法确立价值的根基，从而对价值的认信呈现相对化；体验的缺失，即古典教化思想被以抽象的哲学论述所主导，而与人的精神状态无关，用传统的话语来说，就是工夫论的缺失；文化主体性的丧失，此一点关联于中华民族的生存状态而言。这四个方面的彼此相关，

其根本症结在于对两千多年来一直认可的经典缺乏认信的态度，因此本来蕴涵于经典中的真理无法通过人文学的研究得到合理的呈现。

历史学中存在的问题也是一样，甚至更为严重。就其方法论而言，历史学强调的是实证研究，但历史学作为人文学中最基础的学科本身就与永恒真理的理念相龃龉，其对于实证方法的强调从一开始就拒斥任何永恒真理的理念。从实际展开的形态来看，中国现代历史学呈现出三种不同的倾向，一是以王国维为代表的证古史学；二是以顾颉刚为代表的疑古史学；三是以郭沫若为代表的革命史学。三者皆以实证主义的方法论为标榜，但在根本的精神旨趣上第一种与第二第三种大不相同，而后二者皆为革命张目也是不待多言的。且不谈疑古史学与革命史学的问题，就是对于证古史学，我们也应该看到，实证主义的方法论最终必会将真理废黜，即使其初衷是为了以证明的方式来呈现真理。

文学研究向来以哲学和史学为基础，所以其中存在的问题也是一样的。总而言之，没有经学，人文学就没有归宿，因为人文学的根本旨趣在于精神真理，而科学的方法最终必会将教化传统中承载的真理废黜。要改变这种情况，必须恢复经典的地位和对经典的内部研究。我所谓的经典儒学，即在认信的基础之上对儒教之经典的研究，也就是传统意义上的经学。没有经典儒学的重新挺立，在人文学的范畴里展开的儒学研究必然每况愈下，不仅难免于支离汗漫，而且必渐趋于干枯僵化。经典儒学的研究必以认信的态度为基础这是不必多言的，即依据经典和历史，承认一个道统的存在。但这并不妨碍在对经典的具体研究中能够且应当采取理性的方法，特别是历史的方法。

历史儒学的重新指向

由于教化在自身的开展过程中呈现为历史，呈现为传统，所以历史儒学就是儒学的一个必要门类。历史儒学研究儒教在历史上展开自身的过程，特别应以与儒教有关的制度的历史变迁和儒学思想的历史变迁为中心。历史儒学当然仍要坚持教化的立场，就是说，历史儒学所研究的是关于儒教的历史知识，而所有这些历史知识最终都服务于儒教的继续开展。需要说明的是历史儒学与一般意义上的历史研究之间的区别。一方面，历史儒学与一般所谓的儒学史并不完全重叠，儒学史的写作如果是基于认信的态度，那么，这构成历史儒学的一部分；历史儒学还应特别关注与儒教有关的制度的历史变迁以及站在儒教立场上写作的历史；另一方面，历史儒学当然也不能等同于中国历史，因为儒学无论就其思想的本质还是历史的真实而言都是一个超越民族、超越国家的教化传统。概而言之，历史儒学倒是和中国古代的史学传统比较接近，而与现代以来的新史学传统不相为谋。

系统儒学的重新定位

既然作为教化传统的儒教必然包涵以系统化为基本要求的义理之学，那么系统儒学就是儒学的一个必要门类。系统儒学是指将儒学思想系统化的理论研究。既然道统有其神圣的来源并历时性地展现自身，那么，道统就一定有能力向每一个时代学习，同时也有能力向每一个时代提出挑战。而在思想或哲学层面对道统的系统化理解，正是着意于道统与时代之间的关联。就是说，系统儒学立足于道统，着眼于时代，力求在思想或哲学层面对道统进行系统化的理解，呈现出道统的时代关切，或者说其关切的是经典与时代的关联问题。从人们对于理论的系统化努力的一个常见的误解来说，系统儒学并不是要建立一个无历史的、永恒的思想体系——实际上只有经典中蕴涵的真理才堪称永恒，而是要考虑经典中蕴涵的永恒真理在某个特殊的时代如何系统化地呈现的问题，更直白一点说，系统儒学要考虑的是如何调动儒学的精神和文化资源解决某个时代的重大现实问题。

系统儒学往往关联于教化得以展现自身的制度和服膺教化者的团体生活。与此相关，系统儒学自然会形成传统，而这些传统也构成经典自身历史的一部分。我们不可轻忽传统，尽管传统的权威不应当凌驾于经典的权威之上。

实践儒学的重新开展

既然儒教是一个教化传统，那么，实践与落实就是其根本的目的。于是，实践儒学也是儒学的一个必要门类。实践儒学必须从传道者的实践经验出发去加以建构，从目前的实际情况来说，成立儒教团体的问题、读经问题以及儒教礼仪的重建问题，是最为重要、最为紧迫的。

近代以来，过去承载着儒教的制度逐渐解体。与儒教的落实有着密切关系的科举制、君主制相继废除，传授儒教思想的学校、书院也逐渐消亡。在失去了制度化形式的情况下，儒教沦落为精神游魂。但教化必须有赖以落实的制度。既然如此，儒教复兴的一个重要方面就是重新考虑其制度建设。在制度建设的问题上，首当其冲的就是儒教团体的成立问题。儒教团体的成立可以采取书院的名称，但自然已经不可能是古代意义上的书院。直面当下的时代和实际处境，如何建立新式的、以经典为基础的书院，是当下实践儒学应当考虑的重要内容。

与此相关的是读经问题。大略而言，读经包括经典的讲读与经典的分享。经典的讲读需要专门的经师，从文字训诂、历史考据、精神义理、现实关联等多个方面展开对经典的诠释。经典的分享主要是指服膺经典者聚在一起，分享自己在学习经典过程中的生活体会，其主题可用“经典与生活”来概括。在读经问题上，还有一个问题需要注意，就是除了儿童读经之外，还应当提倡成人读经。儿童读

经与古代学校制度有直接关系，在现在的处境下，仅有儿童读经是无法承担教化落实的使命的。要想以经典重建社会，没有成人读经是不可想象的。

对于任何一个教化来说，礼仪是最直接、最有效的落实方式。因此，礼仪重建应当是实践儒学重点考虑的内容。当前礼仪重建的重点一方面应当放在祭祀孔子的释奠礼上，另一方面应当放在与一般民众生活密切相关的方面，比如宋代以来比较注重的家礼，特别是冠礼、婚礼、丧礼、祭礼等。