

国学争鸣

# “新子学”：目标、问题与方法

——兼答陆建华教授

□ 方勇

关于“新子学”的讨论已历时五年,学界对“新子学”的概念、范围、方法、理路也已做了多方面的探索。最近读到陆建华教授的《“新子学”断想》(《光明日报》2018年3月24日11版),使我们觉得,有必要对“新子学”的基本问题做一次总结。本文有关“新子学”的说明,希望有助于学界深化理解“新子学”。

2012年,“新子学”一经提出,学界即展开了大范围的讨论。“新子学”的确切内涵是什么?关于这个问题,众多学者都进行了深入精准的探讨,具体成果已经汇编在《“新子学”论集》(学苑出版社2014年版)中。其中曹础基教授所提到的“新之子学”与“新子之学”,是讨论较为热门的话题。那么依照这种分析,“新子学”指的究竟是“新的诸子学”,还是“新诸子之学”?

“新子学”当然意味着诸子学的新发展,亦即“新的诸子学”,同时也包含“新诸子之学”。二者并非一种非此即彼的对立关系,而是存在着相生共促的密切关联。没有新的思想体系的建构,即无所谓“新子学”,诸子学也会失去方向;同样,没有深入的诸子学研究,又何谈新思想体系?故而“新子学”将文献研究、学术史研究和思想研究(义理研究)统一起来,包纳并举。如需进一步深入理解这个问题,则应当从探索“新子学”学术体系谈起。

诸子学一语,至少有三层含义:一是轴心时代思想家的思想和活动(包括其后世的脉络);二是后代对此一传统的总结评述;三是名为“诸子学”的现代学术体系。“新子学”的提出,和近代以来建构诸子学的学术体系直接相关。历代学者都有关于诸子(主要是先秦诸子)的研究讨论,而正式建立一种系统的称之为“诸子学”的学术体系,则肇始于近代,是与中国现代学术体系的建构同步的。晚清以来,有关诸子与诸子学的研究,除去基础性的文献研究之外,一共有两条线索:一条线索是以“诸子学”的名目,沿袭传统诸子学的范畴和问题,梳理建构“诸子学”体系,这是当时“国学”体系的一部分。如章太炎《诸子学略论》、陈柱《诸子学》、孙德谦《诸子通考》等,皆可称为诸子学。只是其中不少著作囿于成说,还缺乏对诸子学体系基本问题的全方位把握,对于如何与现代意识相通也尚未能正面处理。另外一条线索则是在现代学科体系下的诸子研究,包括中文系的诸子研究、历史系的诸子研究、哲学系的诸子研究,其中最主要的是从胡适、冯友兰开始的中国哲学史研究。这可以称作现代的诸子研究,但其实质并非“诸子学”研究,而是“中国哲学史”研究。当代学者有诸多题名“诸子学”的著作,“诸子哲学”研究也在深入发展,一些研究和我们的思路是一致的,有些仍旧要强人意。“新子学”就是在这些线索的基础上,探索现代学术体系意义上的诸子学研究。因为继承传统诸子学,故而“诸子学”;因为要赋予诸子学以现代的学术体系意义,故而“新子学”。简而言之,“新子学”就是试图摆脱诸子学等现代分科体系的窠臼,建立以诸子传统为研究对象,具有相对独立研究范式的现代学术体系。这是“新子学”的目标。

## 二

“新子学”的问题意识就是理解“中国性”。这一点,在《再论“新子学”》中表述为“返归自身”,在《三论“新子学”》中表述为“回归原点”。诸子时代是中华文明最重要的转型期,上承新石器晚期以来的早期文明,下开两千多年的帝制时代。诸子所讨论的问题长久地影响了后世历史。“新子学”需要破除历史上种种偏见,也需要反省现代学术的盲点,其要点就是探索中国文明形态的基本特征。这很可能颠覆我们以往对诸子学、经学以及对先秦时代的一般看法,从而在思想的层面上对于“何者为中国”做一个回答。

回归原点,理解“中国性”,这种问题意识不同于近代以来哲学学科的方向。近代中国人文学科的发展多以学习西方为主要倾向,学者通过对西方概念、体系、方法,完成对中国古代传统的形塑。以哲学学科为例,其建立之初,如何建立哲学理论就是其目标,胡适、冯友兰等哲学史家皆以逻辑重构为基本方法。而傅斯年曾提醒过:诸子学不是哲学。古人



元赵孟頫《老子像》

光明图片/视觉中国

间,需要几十部甚至更多的著作,才能形成真正完整的研究体系。它不是像哲学、文学那样的学术分科,而是诸如敦煌学、海外中国学那样成熟的学术体系。这一理解,我们在《“新子学”构想》《再论“新子学”》中都有所表述。

如果像一些学者所言,“新子学”必须要有新的哲学家,“新子学”才是“新子学”,那么这只是哲学系统的称之为“诸子学”的学术体系,则肇始于近代,是与中国现代学术体系的建构同步的。晚清以来,有关诸子与诸子学的研究,除去基础性的文献研究之外,一共有两条线索:一条线索是以“诸子学”的名目,沿袭传统诸子学的范畴和问题,梳理建构“诸子学”体系,这是当时“国学”体系的一部分。如章太炎《诸子学略论》、陈柱《诸子学》、孙德谦《诸子通考》等,皆可称为诸子学。只是其中不少著作囿于成说,还缺乏对诸子学体系基本问题的全方位把握,对于如何与现代意识相通也尚未能正面处理。另外一条线索则是在现代学科体系下的诸子研究,包括中文系的诸子研究、历史系的诸子研究、哲学系的诸子研究,其中最主要的是从胡适、冯友兰开始的中国哲学史研究。这可以称作现代的诸子研究,但其实质并非“诸子学”研究,而是“中国哲学史”研究。当代学者有诸多题名“诸子学”的著作,“诸子哲学”研究也在深入发展,一些研究和我们的思路是一致的,有些仍旧要强人意。“新子学”就是在这些线索的基础上,探索现代学术体系意义上的诸子学研究。因为继承传统诸子学,故而“诸子学”;因为要赋予诸子学以现代的学术体系意义,故而“新子学”。简而言之,“新子学”就是试图摆脱诸子学等现代分科体系的窠臼,建立以诸子传统为研究对象,具有相对独立研究范式的现代学术体系。这是“新子学”的目标。

## 三

“新子学”所讨论的回归中国性,并不意味着拒绝西方学术,更不意味着一种自我封闭。“新子学”学者当然要读西方书,要了解西方的问题意识,但是不能把这些作为理解诸子时代思想的前提,而恰恰是要反省头脑中的这些前提。如果可能,我们正是要以古典中国的语言、思维、判断来洗刷现代头脑中的这些前提。我们在《再论“新子学”》中就提到:“处理好世界性与中国性的关系。”现代中国的人文研究,事实上总是在一种广义的“复兴诸子学,才是重归古典。”对于何者为古典,诸子之家数,我们略有不同(详参《三论“新子学”》),但在基本方向上我们是一致的。

需要强调的是,诸子时代的学问包括一般所说的诸子学,也包括术数之学及早期经学。术数之学是三代的大传统,在诸子时代处于底层积淀,后来借助阴阳思潮而兴起,蔚为大观。术数之学是当代学界的一个重要推进方向,对于理解诸子学发展非常关键。此外,在诸子时代,早期经学与诸子学处于“混溶”之中,还无法区分为两大类型。在“新子学”看来,二者都是诸子时代的思想脉络,同源而异流,要统一起来加以理解,而不是如后董仲舒、刘歆、班固那样强加区别,妄分尊卑。诸子之学,上承三代传统,而给予消化转型,下探秦汉之制,而给予方向指示。诸子时代是极为重要的文明转型期,如何认识这个时期文明意识的发展,是“新子学”的根本任务。

比如,家族的意义,这在诸子时代就是一个核心问题。家族对于政治的利弊影响(家国关系),引发了亲、贤之争。在孔子、孟子那里,仍然坚持维系家族的地位。而在墨子那里则演化为一场抗争风暴,并且对法家有巨大影响,他们都在思考如何摆脱家族的负面影响。诸子围绕着这个问题展开一系列论战,涉及公私、禅让、官制,其对中国文化的影响震荡至今。总之,家族问题作为一个恒久的问题,是中国文化的基本基因,在海外华人社会亦如此。以思想的方式呈现这个问题,最好的领域就在诸子学研究中,与之相类似,如果我们摆脱片段孤立的研究,就可以深入理解早期文明的形态。比如,如果不把握战国后期黄老学、法家的制度化努力,如何理解《周礼》《王制》的制度想象,以及早期帝国体制的形成?如果不把握阴阳思想的发展,怎么理解《吕氏春秋》、伏生《大传》、董仲舒,以及《淮南子》等一系列的思想发展?深入把握先秦时代的文明形态,往往就要承认当时观念与今天流行观念的异质性。在诸子时代,道往往归结为“政治方案”,德则意味着层级性,圣人总包含着精英中心主义倾向,讲内圣外王则往往忽略制度层面。我们需要先承认这些术语的原有蕴涵,而不是粗糙而莽撞地急于批判。以上或许不属于“哲学”问题,但是诸子学问题,需要认真发掘。

关于古典中国最真实的问题,需要在其原初的语境中加以审视。这些问题只有在系统的研究中,才可能被理解,成为我们把握中国文明形态的通道。对中国基本的文明形态做出一个解答,这不就是“新子学”真实的价值吗?这是我们提出“回到先秦去”的理由所在。

先秦诸子学的问题意识是什么?我们认为,周文重建之,也就是关于转型期中国之文明的基本形态,是诸子学的问题意识所在。文明的基本形态,是其区别于其他文明的基本特色。如史华慈教授所观察到的,在几个主要的早期文明中,只有中国具有从以往的文明成果中反省当世的视角,这是轴心时代中国独有的文化取向,值得认真思考。与此相类似的,诸如中国宗教传统的缺失,中国文官制度的早熟,中国国家形态的影响,政教关系的特征,对政治与人性之间关系的理解,这些都是重要的文明形态问题,曾提醒过:诸子学不是哲学。古人

思路是一致的。我们希望能够强化这一方向,以切实推进诸子学研究的范式转换。

在《再论“新子学”》中,我们提到:“要平心静气面对古人,回到古代复合多元的语境中,把眼光收回到对原始典籍的精深研究上。”所谓平心静气,当然指一种研究态度,同时也可以解释为:不是心里战,涉及公私、禅让、官制,其对中国文化的影响震荡至今。总之,家族问题作为一个恒久的问题,是中国文化的基本基因,在海外华人社会亦如此。以思想的方式呈现这个问题,最好的领域就在诸子学研究中,与之相类似,如果我们摆脱片段孤立的研究,就可以深入理解早期文明的形态。比如,如果不把握战国后期黄老学、法家的制度化努力,如何理解《周礼》《王制》的制度想象,以及早期帝国体制的形成?如果不把握阴阳思想的发展,怎么理解《吕氏春秋》、伏生《大传》、董仲舒,以及《淮南子》等一系列的思想发展?深入把握先秦时代的文明形态,往往就要承认当时观念与今天流行观念的异质性。在诸子时代,道往往归结为“政治方案”,德则意味着层级性,圣人总包含着精英中心主义倾向,讲内圣外王则往往忽略制度层面。我们需要先承认这些术语的原有蕴涵,而不是粗糙而莽撞地急于批判。以上或许不属于“哲学”问题,但是诸子学问题,需要认真发掘。

从提出“新子学”,至今已逾五年。我们在《再论“新子学”》中描述了工作的规划。“新子学”工作包括三个部分:文献、学术史、思想创造。这是逐步深入的研究步骤,也是并进的三个方面。有些学者不太理解文献工作的重要性,我们不认同这种看法。无论哪个时代的文献问题都没有先秦那么突出,中国基本典籍几乎都有非常复杂的文献争议。如何辨别真伪,如何排列次序,如何有效使用,这都需要专门训练。特别是在出土文献频现的当代,没有文献意识,缺乏文献训练,诸子学研究根本无法进行。《子藏》只是我们文献工作的第一步,先秦诸子的真伪与时代辨析还需要不断深化推进。钱穆先生的《先秦诸子系年》是诸子学研究的经典之作,奠定了一个诸子谱系。而随着当代先秦学术研究的深入,也需要对其做出必要的修正。其他如诸子学研究资料整理,也都有待时贤。同时,学术史研究也是“新子学”重点之一。诸子的学派关系,诸子间的相互影响,诸子思潮流变的轨迹,历代的诸子学演变,这些都需要精研深究。我们已经在先秦诸子的研究情况做了系统梳理,这对于把握诸子的演变是非常必要的。最后是思想研究。当代古典研究最大语境是多元文明,思想研究意味着对有关文明的最一般问题展开讨论,并且在古今的语境中加以比勘,从而得出现代的理解。如此则于当代的生活世界有意义,这才是“新子学”研究最后的落脚点。

当代的古典研究,子学、儒学、经学都呈现生机,而文史哲研究也一直在突破,各种研究处于交错纷呈的动态变化中。我在台北“第五届‘新子学’国际学术研讨会”上谈到:“纵观数千年来世界文化与中华文化之发展,譬犹不同大陆板块之间经由独立漂移转移而不断碰撞冲击,原先的矛盾只发生于板块内部,新的矛盾则从板块内部扩张至板块之外,由单一之个体超越至彼此之关联。百年以来,中西文化之碰撞交流亦复如是……”新子学正是基于这一认识,试图努力寻求中华民族文化发展的大方向。“我们一再提醒自己,既要观其细,也要观其大,既要通古,也要明今。这是一个艰难又值得付出的事业,唯有勉力为之而已。感谢持续参与“新子学”讨论的学界朋友,也感谢陆建华教授,让我们有机会整理思路,较为完整地表达自己的意见。

(作者系华东师范大学先秦诸子研究中心教授)

“情感与理性”

“情感与理性”

“情感与理性”

“情感与理性”



“儒学现代转型中的情感转向”全国学术研讨会暨蒙培元先生八十寿辰学术座谈会近日在北京举行。与会的60余位学者对蒙培元先生的学术特点与贡献、“情感儒学”理论及儒家哲学的情感转向等问题进行了深入的探讨与交流。研讨会上,全体与会者共同为蒙先生祈福,衷心祝愿他克服病痛,重返学术。

学者们从中国哲学史研究和哲学理论创建两个维度上,评价了蒙先生的学术贡献。清华大学陈来教授指出,蒙先生在20世纪80年代撰写两部理学研究著作之后,逐步形成了主体性研究的理路,其间经历了“性→心→情”的发展过程,即从一般心性论入手,中间经过心灵超越问题的思索,最终归于情感,其情感观念既不是泛化的流俗情感,也不同于西方的重情学派,而是具有鲜明的儒家特质。中国社科院李存山研究员、北京师范大学李景林教授、山东社科院涂可国研究员等结合其学术成果指出,蒙先生是基于自身的哲学理论来诠释中国哲学史,其实质是在中国哲学史的研究过程中贯彻了自身的理论学说。

就其中国哲学史的研究而言,苏州大学周可真教授等指出,蒙先生所著的《中国心性论》《理学的范畴系统》等著作不仅推动了中国哲学史研究的深入,而且对中国哲学史研究范式的转换起到了重要作用。中国社科院刘丰研究员指出,蒙先生的“情感儒学”理论对孔学研究具有重要启发意义。陕西师范大学丁为祥教授、中央党校乔清举教授认为,蒙先生的理论创建经过“理一心一情”的探索,最终达到理性与情感的辩证统一;其晚年提出的儒家生态哲学,可说是“情感儒学”理论在自然宇宙层面的表述。

通过不同角度的讨论,学者们一致认为,蒙先生不仅是一位中国哲学史家,而且是一位具有理论原创性的哲学家。蒙先生发扬了冯友兰的学术特色,他对儒家思想的阐发和中国哲学的思考,已经成为当代中国思想史的重要内容。

学者们对蒙先生的“情感儒学”理论做了具体的探讨。有学者认为,“情感儒学”的情感置于儒学的首要地位,强调情感与理性的统一,其合理性在于“情”可以“上下其说”,往上说是理性、情性合一(孟子的理路),往下说是情感与情欲、欲望相联系(荀子的理路);此外,在儒家思想中,情感与天道、仁爱自由都密切相关,这都能印证“情感儒学”的独特价值。“情感儒学”对主体性的张扬,正是儒学在现代开展的一个重要生长点。

也有学者对“情感儒学”进行了反思。中国人民大学向世陵教授对“情感本体”的说法提出了质疑,认为根据儒家哲学的传统,情感本身需要天地的根据,情可以看作是德行的“开始”,但不能看作是本体,以“性”为本体或许更可以被人们接受。中国人民大学韩星教授也认为,情感只是本源,并不是本体,“仁”为本体更为恰当,因为“仁”包括情感与理性,涵盖形上与形下;而且中国社会和文化在理性的开展方面并不成熟,情感本体在现实中可能会产生不良影响。深圳大学景海峰教授在中西比较的视野下肯定了“情感儒学”的现代意义,他转而出指出,西方社会情感解放的思潮导致了低俗化、情欲无度等问题,因此,释情的合理性和尺度问题将是当代中国情本哲学的一个重要挑

战。山东大学谢文郁教授指出,“情感儒学”的开展具有重要意义,但以往中国的情感哲学仅偏重于情感的体验,而对情感的认知功能重视不足;事实上,情感也具有呈现对象,并且具有赋予对象价值和意义的功能,重视情感的原始的认知功能,以情感作为认识的出发点,将有助于“情感儒学”的发展。

学者们进一步从儒学整体发展的层面探讨了儒学的情感转向问题。韩星教授指出,孔孟等先秦儒家都很重视情,但自汉董仲舒开始出现了“性善情恶”的倾向,到唐李翱提出“复性灭情”,到宋明理学形成“存天理,灭人欲”,晚明之后,随理学的教条化更固化了情与理的二元对立。“孔子研究”主编王钧林教授认为,早期儒家对“情”做了形上的提升而提出“性”,“性”作为情之未发状态,其实质也是情,不过后世儒学强调“性本情末”,形成重性轻情的趋势,近代以来又出现了理性独大的偏颇,在此状况下,蒙先生的“情感儒学”理论重新开启了儒学的情感思想,这是当代儒学发展的一个重要维度和方向。山西社科院宋大琦副研究员认为,中国哲学的情感转向从王阳明那里就发生了,并且一直持续至今;蒙先生的“情感儒学”是中国哲学情感转向的一个重要阶段;当代“情感儒学”应在继承前人的基础上向更多的领域拓展。

经过多次研讨,学者们不仅对蒙先生个人的学术思想有了全面深入的理解,而且对儒家哲学中的情感转向问题、“情感儒学”理论的发展问题等当代儒学发展中的重要内容有了更多的关注和思考。这无疑将启发当前儒学研究的新维度,推动当代儒学理论的创新性发展。

(作者系山东社会科学院助理研究员)

郭萍

“情感儒学”

“情感儒学”

“情感儒学”

# 國學

本报教育部 主办  
2018年第10期 总第498期