

仁学是中华文明第一信仰体系^①

李幼蒸

(中国社会科学院 世界文明比较研究中心, 北京 100005)

摘要:代表仁学的“论语原本”为中华文明最伟大的第一书。《论语》一书所包含的“足以自成体系的原始文本”的完整历史性延存,承载着几千年积累的人类最伟大的人本主义伦理学体系。仁学作为历史上中华文明第一信仰体系,它不仅是现世人际正义方向的,而且是理性实证主义的。因此它不仅可以填补中华民族文化历史上宗教性倾向薄弱的信仰空白,为大多数人提供一种现世理性信仰体系,还可在各民族、各文化的政治性、社会性的国际互动中,发挥其作为历史上现世理性主义文化体所特殊具备的人际关系智慧学的调节作用。

关键词:仁学;中华文明;信仰体系;《论语》;人本主义伦理学

中图分类号:B2

文献标志码:A

文章编号:1008-7699(2014)05-0001-16

一、代表仁学的“论语原本”为中华文明最伟大的“第一书”

古云:“天不生仲尼,万古如长夜”。这是指的什么?这是指的《论语》这本书。从先秦诸子的著作中,特别是从公认的先秦“真书”《孟子》中,我们知道至少是口头形式的、具有若干不同“版本”的“论语文本”在战国时代是肯定流传着的。等到汉代武宣时期“独尊儒术”后,基本儒家经典中虽然并不包括《论语》,《论语》却是汉代一切读书人的必读启蒙书。但直到后汉时期的张禹才编定流传至今的《论语》文本。历代至今研究者都不同程度地指出过,即使在这样一本公认的先秦“真书”《论语》中,也含有自战国孟子时代迄后汉张禹期间由不同时代“后人”(即非属“论语”第一集结期参与编写者)插入的个别字词、句段,甚至于整段篇目。然而即使如现代疑古史家顾颉刚先生,也不曾因为此一非百分之百真书的“瑕疵”而看轻过《论语》,对儒家旧籍的封建主义思想批评不遗余力的顾先生反而特别提出一个自认还解释不清的疑问:为什么同样是作为儒家旧籍的《论语》在思想史上会具有一种永恒的价值?汉代最初所立经典系统“五经”,并不包括《论语》,尽管《论语》思想的“作者”孔丘被汉经师们编造成为编定了儒家“五经”的“圣人”。可是,《论语》似乎比任何其他儒家经典都为儒学读书人一生最细密地熟读着,其精神和思想影响力是任何其他儒教位阶更高的经籍所无法相比的。“五经”作为汉代以来儒教封建专制统治者的学术意识形态等级系统,当然占居着至高无上的社会文化位阶。“五经”被认为是具有“天道”支持的“王言”(权力者命令话语)之记录,^②而《论语》在位阶上那时则较低,因为它仅被视为“圣贤之言”。“圣贤”是因其传播“王言”的能力和贡献而受到重视的。随着历史的发展,儒教“圣贤”的地位才逐渐提升,儒教经典范围也被逐渐扩大,直至后来将《论语》也提升到了“基本儒经”的位阶上。

可是,在战国时期已被普遍读诵的“论语”因其“文本构成”简单,便于记忆和口头传颂,在儒教两千多

收稿日期:2014-07-17

作者简介:李幼蒸(1936-),男,旅美学者,国际符号学学会(IASS)副会长,中国社会科学院世界文明比较研究中心特约研究员。

① 本文主题和观点具有明显独创性,而所引经典和历史话题均属学界常识,故未采取文中广泛征引他著的撰写方式。对本文思想的进一步了解,仍请参照作者本人的各种相关著作。

② 今日看来,“五经系统”可相当于一种“政治学术型态的宗教典籍”,因其中的确包含着超越性的(具有类似于神社功能的)思想背景。在此意义上也可以称之为具有其准宗教性功能的、按狭义理解的“儒教”,即“儒宗教”。

年历史上,自然成为读诵最多的一本“经书”。后来被帝王封为“至圣先师”的孔子俨然被奉为“儒教教主”,即作为“儒经系统”的创建人和传授者,而孔子思想得以深入人心者,主要因为此一可自然感化一切人的、被认为是唯一由孔子“所作的”(就其作为思想创造者而言,非就其文本编辑完成而言)《论语》。《论语》两千多年来实际上起着中国第一信仰经典的作用。为什么《论语》的感化力会这样强,这样深?以至于在汗牛充栋的儒家典籍中会发挥出其“万古长青”的精神感染力?我们先从文本学角度来看。现代研究者不难看出,《论语》思想和“五经”思想之间存在着极大差距,也就是先秦孔子思想和秦后儒教思想之间,无论在个人人生观还是在社会政治伦理学方面,都存在着显著的区别性。可是这一事实并未妨碍《论语》被汉代“持神祉迷信主义的”儒教经师们所接受。另一极端是中国的现代时期,尽管从方方面面已经和两千多年来的帝王时代彻底切割,但在“儒学经典”的现代读解史中几乎最被普遍接受的旧籍就是《论语》一书。汉代皇室和经师们接受了容许《论语》和“五经”实质上并存的资格,或许部分地因为他们可能通过直接将儒教话语插入了“论语”原本,^①以便“中和”论语原本和儒教经典之间的思想差异性。这样一种古典文本“重组术”固然有助于儒教意识形态系统建立者利用孔子作为其经典的第一导师之“神话”,却另一方面也因此先秦真本文籍的内容具有符合人性本能的教化有效性,^②而使得“论语原本”幸运地被完整保留了下来。也就是,不管《论语》中由后儒故意插入、改动了多少文句,“原始论语文本”还是越经两千多年奇迹地被保存至今。一种民族性的实用主义生存态度,使得统治者和儒教读书人容许先秦非属儒教原教旨主义的人本主义思想和秦后固化的儒教原教旨主义经学,实际上得以“并存不悖”。其中一种极其重要的技术性原因则在于,“论语原本”的纯粹伦理性的(动机伦理学层次上的)内容,表面上并未与儒教政治学及政治道德学经典直接“冲突”。因为通过一种“经师诠释学”对论语文本进行的“分离性读解程序”,足以使二者“和平共处”。以至于秦后两千多年来儒家读书人的“论语读解”结构中一直交叉着一种“双路径”的“论语接受学”:按照儒教意识形态方式的读解方向和按照“论语原本”的读解方向。这两条读解路线历史上就这样同时有效地延存下来,在儒家的读解心理上潜在地留下了两条或两套“论语解释学印痕”。换言之,作为生存于儒教皇帝专制主义制度下的“儒家们”,在其软件加硬件的综合压力控制下,自然按照儒学原则选择性地组编着、吸纳着“论语”包含的思想;而作为中华文明传统读书人和中华民族精神的自然承继者,他们下意识地按照传统人本主义精神又选择性地组编着、吸纳着“论语”思想。大体而言,前者表现在其必须合于儒教制度意识形态规范的“儒学论述文”中,后者表现在私人性的“人本主义诗学”中,特别是后世逐渐发展丰富化的各种抒情类诗学作品中。在读书人个人“论语接受史”上,二者虽然在内容上颇有相互重合的部分,但各自仍然(潜在地,也许是下意识地)形成了不同的思想理路“系统”或“整体”。我们权且分别称之为“儒学理路”和“仁学理路”。二者之间的区别,也可以说就是秦后儒教意识形态和先秦孔子思想原本之间的区别所在。此一历史上实际存在的“思想观念”区别,虽含混地却潜在真实地同时存在于《论语》读解的心理效果内。二者之间的存在确定性和区分性,不妨说,都是由儒学思想和仁学思想各自具有的本身系统性或整体性,在儒家读书人的心理上加以潜在地划定的。及至两宋理学兴起后,一种在伦理学层次上回归“论语原本”的觉识,才将汉代经师人为加以“隔绝”的“两套读解班子”予以部分地“打通”,从而导致理学家们得出了“儒学革命性论断”：“孟后无真儒”。当然此种(在佛学心理思维技术刺激下形成的)“回归仁学原典”的思想运动仍然受到被动与主动两类儒学意识形态的局限:一者是来自儒教政治学意识形态的绝对压力,另一者是“佛道混合式”形上学理论思维形态的限定。如果前者因论语原本的“伦理性价值学纯化”性质促进了秦后儒学向先秦仁学的靠拢,后者则因“佛道”二者产生于“前科学时代的”玄学理论形态反而在儒学的伦理性理论化革新努力中,进一步阻碍了其向论语原始人本主义伦理学的靠拢。此一重大论题,非属本文主题,兹从略。

① 如《论语》今本中的第十篇和第二十篇;再如将“亦”字改换成“易”字等,以伪造孔子曾“读易”的传说。

② 此一事实可间接证明,《论语》的人本主义思想在封建专制时代也可沿此客观存在的“人性渠道”加以传播。

我们前面指出,儒教意识形态可以放心地“使用”其“原本”与儒教主张并不相合的《论语》,除了在文本编制上“动手脚”以促进二者靠拢外,还因为他们可以在文本解释方面利用“论语”文字的简略性进行歪曲性读解,如完成“移孝为忠”的道德学转化。此外,更为关键性的原因在于:孔子思想原本本身的“思想构造”具有的“思想内容”的层次限定性(动机伦理学),可无害于儒教专制主义意识形态。同样我们也要指出,此一关键性原因也恰可解释《论语》中孔子思想原本在现代科学民主时代仍可以被接受的事实所暗示的同一论语文本学原因。这个关键性的文本特点是什么?这就是孔子思想原本基本上是在伦理动机学或伦理态度学层次上加以组织的。其思考层次的心理存在性,遂使其可以相对地脱离具体的历史、社会、文化、学术环境的认知性的和价值学方面的局限性。《论语》的伦理动机学体系,遂可超越具体漫长而稳定的历史内容而呈现出跨时代的长期历史有效性。《论语》一书所包含的“足以自成体系的原始文本”的完整历史性延存,遂使其频经历史沧桑而成功地承载着几千年积累的人类最伟大的人本主义伦理学体系。或许历史上注定了《论语》还将在现代化、全球化的新世纪重新担负起复兴人类人本主义伦理价值信仰学的重任。如今回顾《论语》这部中华文明第一书的历史贡献时,我们首先可以得出两大结论:一方面,在较消极的意义上,它所表达的仁学思想长期以来有助于中国漫长封建专制主义历史,局部地、断续地、主要出于统治者开明利己主义动机地实行了相对人道主义的待民措施;另一方面,在更为积极的意义上,它不仅显在地成为中华文明两千多年历史上文化创造性生命之基本价值学指南(精神方向之“光”),而且更为重要的是,它潜在地通过中华民族历代漫长人文精神实践而有效地积存和传递了此一人类历史上独一无二的伟大人本主义伦理学信仰体系。与现当代西方反人本主义认知不同,中国的伟大第一经典《论语》恰可证明为一种超越历史而具有一种人类普适性的伦理价值体系。我所谓的《论语》作为中华文明的第一信仰体系,正是指此一存在于动机层和态度层上的价值观、人生观、实践观诸方面的人本主义(人道主义)伦理学思想之“集大成”。

我们称仁学为人类历史上独一无二的伦理学形态,其涵义主要是指:

(1)其作为中华文明集体精神智慧结晶,在古代迷信猖獗时代,奇迹般地、陡然间(因事不可考)革命性地兴起于“论语”第一次集结时期;^①

(2)和其他文明传统中皆以超越性、故事性话语为其民族根本价值信仰形态不同,仁学是以现世人本主义的、经验理性主义的、专注于人际间公平正义问题本身的伦理信仰体系,以及进而以其相应主体伦理实践学,在人类历史上独树一帜的;

(3)此一古远中华仁学信仰体系,是经两千多年来历史沧桑考验过的、符合人性和社会性基本需要的、仍可与现代科学文明协调一致的伦理学思想;

(4)由于仁学建基于现世经验理性和人际伦理实践学中心性,在新世纪全球化时代,又奇迹般地显示出其具有对世界及中国的人文科学在其进行现代科学化革新方面发挥价值学方向和实践动力上的引导和激发作用。

(5)仁学和新世纪人文科学的科学化改进的关系之所以这样重要,原因是:今日世界和中国的价值信仰体系都需要与人类科学成就协调一致;人类的伦理学信仰体系也必须与自然科学、社会科学、人文科学相互协调一致,而不能自外于“科学理性思维”。中国的任何新信仰体系的创建或复兴都需要是合乎现代科学理性的,因此都不能再满足于仅依照不符合现代科学理性原则的、海内外传统型“人文大师”们通过各种旧思维方式所完成的理论体系了。

(6)与中外各种传统人文学大师们的思想遗存不同,仁学不必泥执于传说故事而将《论语》视作某一

① 我个人推测其最可能的集结时间是战国初期,但此事亦极难确证。

称作“孔子”的个体智者所完成的个人创作结果,^①而是中华民族集体智慧的历史结晶!这才是以孔子其名为总代表的仁学之所以能够万古长青的理由所在。人类历史上没有任何个体有能力“发明”这样的民族精神信仰体系,思想都是逐代集体智慧的某一次或某几次“总结和发展前人集体智慧经验”的产物。^②作为“论语作者”的孔子名号,代表着一种历史上承前启后的“集(民族智慧之)大成者”。由于历代至今一些所谓孔学家,根本不关注于“论语”之真意和深意,而是急欲将孔子传说神化和圣化,以使其发挥各种非与仁学精神一致的意识形态作用,所以我们今日首先要为仁学正名,也就是要强调“重读论语原本”的重要性。一些学者总是“以情害理”,把精神志趣投放在情感崇拜层次上,而不是朝向于理性思考的方向。我们今日并不需要制造人间新神祉,而是需要正确深入把握重大思想遗存本身的各种自古至今有效的伦理理性价值。为此,我们应该同时学习新知新学,使现代仁学研究与时俱进,而不必重新回溯历史上的各种封建主义的崇圣节目并模仿之。^③

综上所述,今日我们应该为仁学更为准确和适当地正名,将原始仁学和其在历史上存在于其中的儒教与儒学加以“解释学的”分离,去除(而非继承)历代权力者帝王加予“论语作者”的准神祉身份。这样做不是为了“贬低”先秦《论语》或仁学,反而正是为了将其从历史上所寄存的秦汉封建专制主义的儒教意识形态系统中加以剥离,予以“解放”,以恢复其先秦人本主义的精神本质,从而可使此作为中华文明传统上的“第一经”,在全球化的新时代焕发出巨大的精神生产力。也就是通过“重读论语”首先为中华民族提供历久而弥新的新伦理信仰体系,我们或可将此根据现代人类新知、新学、新理加以重新义解和有效运用的原始论语文本思想称之为“新仁学”。如若不然,即如果《论语》仍被列为“十三经”系统之一被当成为儒教圣典,一方面对其施以准宗教式膜拜,一方面仍沿传统儒教老路对其真实义理加以封建主义式的曲解和误用,如此则固然必照旧使其在科技工商全面西化时代仅成为民族性的“文化点缀”品,而此做法的最大的贻误却在于使此中华文明的伦理信仰系统在新世纪、新世界失去了发挥其重大伦理实践学方向性引领作用的机会。

我们在此区分仁学和儒学,首先根基于区分“思维系统”的(表面的)历史性存在和(深层的)功能性存在。我们说《论语》和《孟子》二先秦“真书”大体上体现着先秦“真仁学”,如果说其尚不具有明显的“历史性存在”(即我们并不清楚其产生和作用的实际),因而在先秦历史资料欠缺的“战国历史时期”(对于我们后世读解者)“解释学地维持”着其前儒教时代的“伦理学纯粹性”,那么此两部仁学真书在秦先后被纳入“儒学经典系统”之“外围”、后被纳入“儒学经典系统”内域的历史事实,则使其变为可考的历史性存在,遂成为一种“儒学中的存在”。的确,历史上,仁学“存在于”儒学制度和儒学文化之中,如此已长达两千余年。作为相对意义上的精神存在之“仁者”也就当然是“儒者”。二者之间的复合性、混杂性历史存在,也正成为今日我们的儒学界、国学界、汉学界认为二者之间并不可分隔的理由所在。我们却应该深入一步认识到,此三学科中的学者和信奉者中持有这样的常识性、自然性的认知,恰恰因为他们因碍于单学科本位主义尚不熟悉如何按照现代新知新学新理对于历史混杂复合现象进行更为精细分析和综合的缘故。

二、关键首先在于认识“儒学”和“仁学”的可区分性与必区分性

关于儒学与仁学二者作为“现代学科名称”的分离性,本人已经发表过不少论述。为什么业界对此不易接受呢?因为他们未曾在思维方式上与时俱进,而是始终囿于旧时代的传统学科分类学。我们不妨将

① 遗憾,历代至今各种儒学大家都公然抗拒《论语》作者本人明确无误地宣告:孔子思想乃“述而不作”!遗憾,历代至今,所谓“尊孔”者中不少人都是公然违背“论语人本主义理性精神”者,并倾向于将孔子其人视作神圣个体加以神化崇拜,或奉为准宗教之教主!其结果相当于将其拔置高峰以“架空”之。

② 此总结和“发展”又面临着被后人继续总结和“再发展”的必然性和必需性:学术思想上也必须杜绝“个人崇拜”!

③ 所谓祭孔行为,实相当于传承封建时代神化孔子的行为,其参与者中其实很少有仁学思想的真实信奉者和研究者。

此学界思维方式问题首先归结如下:不善于调整或精细化“文史现象分类学”,^①也就是,身为现代学者却始终执着于传统儒学思维方式;^②也即他们首先欠缺一种现代科学化思维意识:未能将(古代传承的)研究对象和(现代科学时代应有的)研究方法加以必要的区分。这样将古代思维和现代思想相互混淆,正是现代海内外儒学研究方法论停滞不前的根本原因。研究者没有意识到,作为现代学者必须维持两种不同的学术思想朝向性:传统文本(复归)和现代理论(发展)。而后者意味着研究者需要同时开辟自身研究新知新学的新学术实践领域,而这也不能仅视之为为了迎合“走向国际”的时髦而简单化地进行任何一种专业制式化的西方理论点缀为满足。具体说,在今日分科仍然过严的教学体制内所安排的新知新学水平,都远远不能满足真正把握“新知新学方法论”的需要。而只有当研究者真能按照《论语》精神检验自身知识准备和理论需求之真际时,才能够勇于超越自身所处的职业化学术实践框架,从而能够正视自身究竟需要现代化理论知识到何种程度的问题。而商业化的现代功利主义却倾向于逼使研究者在职场竞争环境中,按照商业化时代的“争名夺利”思想,一味“扬长避短”,相互竞争着关于儒学、仁学、“论语”的解释话语权等。须知,此一倾向不应该是产自《论语》思想的,而是来自“反论语的儒学精神”的。正是这类按照反论语精神的功利主义来论述《论语》精神的态度,使人们难以在思维现代化的层次上把握“真论语”。同样是按照反论语的功利主义,研究者们宁肯取治学之“捷径”,即仅执着于经过历史儒学规范定位的《论语》文本字面义,重复其历代传承的“儒学诠释学义理”。之后,如继而按照同一现代学界功利主义在业界维持一种符合职业化利得的“共识”态度而固执于历史上传承的儒学正统论,那么,持这样态度的人就反而可能实际上拒绝了《论语》在伦理态度学层次上的教诲,以至于不能首先根据新知新学新理等新思维工具,对论语研究方法本身进行创造性的革新。今日正确的《论语》研究应该达到如下目的:一方面对其进行有效的历史性义理复原,一方面对其进行与时俱进的现代化义理发展,二者缺一不可。有趣的是注意到,此种表面上延续儒学旧章所进行的现代论语研究,其根本的原因却正在于在今日西学几乎一统天下的时代急功近利地采取着跟随西学功利主义的态度。正是现代西学职业制度化的功利主义在约制着两岸国学的(一心想要“走向世界”的)学术民族主义治学方向!如果人们对此实质认识不清,就仍然是源于自己不能区分“材料学”和“功能学”的学术区别。须知,一般而论(就传统思想文化史的现代化研究而言,而非就伦理信仰学本身而言),决定着“学科”性质及其运作方向的是其学术运作功能(包括其方向、目的、方法),而不是其所运作的“文史材料”本身。正如现代人类学中的“对象材料”是原住民的文化历时遗存,而其科学性方法或程序则是现代科学方法论。^③

传统式儒学或国学研究者的方法论局限在于:他们是在和古人思维的同一层次上读解着、运用着同样的历史文本材料,也就是他们是在与古人同一的“语言逻辑思维层次上”运用着同一批名词概念。这样,他们首先就将自身的(古代)研究对象和(现代)研究方法不加区分,并均称之为“儒学”。^④对于他们,“儒学”既是指古人所指的同一文本思想材料,也是指今日他们研究前者的某种“现代学科”的名称。此种将“材料名称”和“学科方法名称”混为一谈的思考研究方式,遂成为他们的研究能够走向现代化科研水平的内在障碍。简言之,他们运用着本质上属于儒学传统的旧方法论来处理现代学术世界所处理的“儒学传统文献”。其所附加的来自西方的形上学哲学的“理论话语”,由于双重的不适当性,而仅成为一种现代

① 而最初来自西方的符号学和解释学正可为此提供认识论、方法论启示。

② 因为他们将生存的现代性、职位的现代性、团体的现代性、舆论的现代性、国际学术等级制度的现代性等,等同于思维的现代性了。

③ 一个过于简化却更为清晰的国学思想史和西学理论之间关系的比喻是:在东方矿石的史地本土性与矿石开发、冶炼、机械加工的技术程序的西方外来性二者之间的对比性。后者不再可能是东方古代的“本土冶炼术”了,而其矿石材料本身当然仍然是“本土性”的。通过此本土材料和外来方法综合而成的、有现代意义的“产品”才是对于当前民族、社会、文化最有价值者。即有价值者不再是“纯粹本土性的矿石”本身,而是此矿石按照来自国外科学方法加工过的“综合物产品”。

④ 大陆儒学界颇因港台美华新儒家几十年来高唱“新儒学”,遂误以为他们代表着海外的、也就是具有西方学术基础的可靠“新根据”,殊不知西方汉学同样是在思维方式上严重落后于时代理论思维水准的,而他们自己因其奉行的职场功利主义处世术对此加以极力掩盖之,并利用两岸学术崇洋媚外环境加以推销之。其作为足以阻碍新时代对仁学伦理学现代意义的正确认知。

学术职业化妆饰而已,根本无助于对儒学原始文献进行现代化的义解工作。此一治学方式之“水土不服”的双重性表现在:首先,西方哲学的形上学和宋明理学的形上学在“逻辑构造上”并不相同,不可直接加以比附混用;其次,西方哲学形上学本位主义本身正好是对峙于现代西方跨学科理论革新方向的,因此其西方古典哲学的思考形式本身已经大幅度地不合于现代西方人文社会科学的认识论和方法论要求了。遗憾的是,对于现代新儒学理论家们,他们对于这两个方面的时代人文学术认识论均未加以努力认知,所以至今不解“欧陆符号学”“历史解释学”与国学现代化革新研究之间的关系为何。而这又恰恰是因为他们未能按照中华仁学“学为己”精神切实关注何者为自身所应首先研习的新知新学新理,而是反而按照西方现代职场功利主义固守着一种“单学科本位主义”,运作着(或为)“儒学”、(或为)“国学”、(或为)“汉学”的现行职业化学科运作范式,热衷于本学科的职场话语控制权的维持问题。简言之,传统学术研究方式的保守主义,恰恰是缘于他们“紧跟”现代西方学界主导的功利主义大方向的结果。子曰:“察其所安”,其所安者恰在其热衷于维持自身及学科的学术主流地位这样的纯外在的功利主义目的,而非在于真实回归《论语》精神或其他仁学经典精神,以求自身在学术实践上贯彻仁学的知行合一原则。

作为现代新学科的“仁学”,虽然其内容与儒家传统的仁学解释颇多相叠合部分,但在学术实践功能上与后者则本质上不同。作为“对象”,它不仅与儒教基本经典系统不同,不仅与《论语》之外的其他后世编造的各种孔门言行旧籍不同,而且也不能相当于所谓今传《论语》文本全体;反之,我们的研究对象“仁学”专门指“论语文本”内经过历代研究者分析判断符合孔门原初思想内容的部分。我们甚至于更为严格地将其特指,我们通过现代方法论分析后决定保留其内在伦理学逻辑上能够“自成一体”的那个部分,后者才是我们所重视的、所重新“编定的”称之为“仁学”者。这个核心的“仁学”文本,因此不仅无关于根本无从考证的所谓“论语”原初真本部分,而且,按照现代解释学方法,根本无关于一种传说中的“孔子思想”溯源学。质言之,所谓“仁学”虽然肯定产生于可合理称作“孔子及弟子”的“论语”原始文本编成集体,但按照我们的“新仁学”认识论和方法论,我们其实不再关心此类史学复原学问题。我们的伦理学研究目的并不同于现代史学研究的目的(求得事件的历史真相),而是要从相关历史文本中,按照现代相关学理原则,重新“编辑”仁学文本(所谓“新仁学”的节目之一),也就是在现行《论语》文本中进行重新取舍,而将此选择性地重组的“仁学文本”作为我们的现代仁学研究之“对象本身”。让我们再以对峙于现代儒学原教旨主义立场地这样说:我们对以“孔学”为其历史性代表的“仁学”之重大历史意义和现时代意义加以重新认定的想法,根本不是出于一种回归“民族祖先精神遗产”的感情化动机。毋宁说,此一原始仁学之现代学术思想再发现逻辑正好倒过来:最先受到现代西方理论启迪的我们新一代学者,是首先根据新知新学新理认知后,再直接通过读解《论语》文本内的此一核心部分,而独立地(非因受教于传统儒学地)再发现此一伟大“仁学伦理学体系”之存在的,是在现代化人文科学认识论、方法论支持下完成此一“仁学再发现”过程的,也是在现代新知新学新理的框架内对于此一历史性仁学思想加以再接受和再运用的。只是在此最初的中华伦理学精华再发现后,我们才反过来继续研究其历史上的命运和其历史经历所含具的同一仁学性意涵。所以,我们今日提出的新仁学,其经典部分一方面百分之百取自原始论语文本本身,另一方面又是在此历史思想框架内对于该历史文本进行着现代化“解释学重组”后的产物。我们的“新仁学”形成学的次序性可以说与“清末民初”国学大师们对于“仁学”的现代体认之次序性正好相反:从我们这一代起的认知次序是“先西而后中”。却因而更加丰富了对于中华仁学思想具有世界普适性的价值所在。^①

以上说明的是“仁学”对象的规定和形成过程。而此同一名称“仁学”也可简略地用作对于原始仁学对象进行现代化研究的一种“新学科”的名称。我们为了行文和思考的方便对此“仁学”一词加以如此“混用”时,内心完全清楚在不同语境中此同一名词所代表的不同所指:在一种语境内指作为研究对象的“仁

^① 此与康有为等以“世界大同”为宣导的乌托邦孔学观完全不同,因为表面上的社会公平价值观为人类信仰体系所共有,此实非可成为仁学之特质也。在学理上,此类“道德口号”也如“悲天悯人”之类的假大空口号等一样,并无理论性价值。

学”，在另一语境内则可指对于前者的现代研究的学术。二者当然不是一回事。然而此种看似同样的用法“混乱”并不至于造成前述“儒学”名词在其历史对象和现代学科间的混乱所导致的负面效果。为什么？“仁学”被我们规定为一种“自成一体的伦理学思想体系”本身，对其进行的现代研究也同样属于同一“伦理学学科”范畴。我们是在现代伦理学学科体系的框架内对于内容同质性的一种古典伦理学系统进行的研究，二者同属于“伦理学学术范畴”，尽管在内容表述的方式上和运作层次上彼此并不相同（古典伦理学的直观单简性和现代伦理学的推论复合性）。

现代“儒学”学科则不然，其本身的对象范围即是未经现代化整理的儒学历史文献系统本身，具有其构成和功能上的多重综合性。传统上的儒学或儒教，和仁学（从其存在的单纯文本形式到其思想内容的单纯伦理学形式两方面看）作为“平面的”单纯伦理学思想不同，乃是思想、学术、社会、政教、文化、风俗、皇权意识形态等的综合体，具有其“立体式的”构成性性格。这样的“儒学对象”是根植于、镶嵌于儒教历史本身的，同时包含着文本对象、历史对象和传统治学方法。我们的“新仁学”之直接对象则是指《论语》文本中的大部分内容，此“直接对象”并不内在地包含着传统上对《论语》的研究和运用部分。^①而“儒学”作为现代学科名称呢？如果后者也和我们的“仁学”作为现代学科名称一样建基于现代新知新学新理基础上，当然就是另外一回事了（那就成为一种有关传统社会、政治、学术、文化等的现代思想史研究）。可是现代职业化的儒学研究作为学科，其内容几乎将传统儒学“方法论”全部包括在内，而此方法论正是深嵌于儒教意识形态框架的。简言之，很多现代儒学研究者（当然特别是港台美华的广义汉学家们）并不区分“儒学”作为传统对象和作为传统方法论，其对象观和其方法论观点基本上是混为一体的。因此，以“儒学”为标志的现代研究是包括着所采纳的儒教意识形态部分的，而这个部分的核心性质恰恰是：儒学或儒教是为皇权专制主义的长治久安目标服务的。如果这样，现代儒学研究的宗旨何在呢？是要对两千年的皇权专制主义社会文化意识形态加以重新认定和吸收吗？研究者仅因为儒教利用着先秦文典《论语》就不再区分明显为秦后皇权政治服务的“五经”和形成于先秦的人本主义“论语伦理学”二者在构成、性质和功能上的本质性差异，不能辨析“论语”文本自身独立的伦理学涵义和此同一文本在被纳入儒教意识形态系统内被加以“限制性利用”后的涵义。在其众多此类在观念性、方法性方面将二者混为一谈的现代儒学研究中最突出的一个例子，就是不仅对儒学第一经典《易经》和仁学第一经典《论语》二者之间的本质性区别视而不见，而且有些现代儒学家进而企图将此中华文明第一经典《论语》置于该儒教意识形态系统第一经之“下位”。^②我们可以仅从此例子中指出，儒学和仁学作为思想体系和学术方法的区别，正可以体现在《易经》和《论语》这两大历史文本在构成和功能上的不同。

现代各种“新儒学学派”研究的共同倾向，首先就是将同属儒学历史文献体系的“儒学对象”和“儒学方法”混为一谈。其直接的表征就反映在其对此历史学理名词“儒学”的选用上。“儒”字是历史上对于具体思想派系和相应从业者集群的一个“专称”，其字源学模糊不清，更不可能翻译成现代对应词语。如果作为专有名词并非不可以按照音译法使用于今日，那么作为现代学科名称，则无法直接翻译成现代文化学术语境中的某通用学科范畴或类别的名称。目前的对应英译法是“孔子主义之学”。这样的转译法首先就体现着一种传统儒家的混淆策略：硬是延续传统儒家的习惯将“儒教经学”和“孔子思想”混为一谈。这是连国外汉学家也不易区分“原始孔子思想”和秦后“儒学”的原因之一。由于独立汉字历史性“语用学”中的自然变异性，从胡适起就被此“儒”字本身所“绕住”，以为把握儒家思想要依靠什么“儒”字的字源学探索。殊不知，同一古今不变的“儒”字，作为远古最初孤立出现的单字及其稍后被用作“原始文化业者”（巫、史、医、书等）名称，再后作为战国时期渐被使用作“家派”名称，作为秦后传统“学科”的“儒学”以

① 历史上对于《论语》和儒学的各种讨论文籍当然可成为新仁学研究的“间接对象”，但不再是新仁学的“方法论”部分了。

② 由于熊十力、方东美等将《易经》看作高于《论语》的论断，可以推测他们对于现代理论思维方式是如何欠缺感觉。其误导性根源恰在于他们对现代新知新学了解的片面性。

及其引申义“儒教”，再到今日作为现代学科“儒学”，其中的“儒意素”的内容，都是各不相同的，其中各自共有的微弱字源学意素“儒”已非不同时代相关字词使用法中的“共同本质性部分”。而“汉字”作为“装载”不同“意义内容”的固定视觉“容器”，其内容完全可以随境而异，始终担负着“旧瓶装新酒”的功能。在西学全面进入了中国学界的今日，继续以此作为现代研究“儒学对象”的学科名称，就进一步增加了“儒”字的含混性。不论译成“孔子主义之学”，还是译成“儒之学”，都代表着不以科学时代的现代学术系统及其概念分类学作为自诩为现代学科的“儒学”之方法论基础。因此不妨说，他们从一开始就采取着不拟与现代学术世界有效沟通的学术民族本位主义的、存留在“民族私语言”语境内的治学方向，表现出一种囿于历史文化窠臼的“自交流思维”倾向。于是我们可以看到，此类现代新儒学学科的建立，根本上就不想与世界学术主流理论进行学术交流。那么这样在现代世界学界构筑特殊“学术自治区”的新儒学学术活动如何能够另一方面又扬言要走向世界呢？

与此相比，“仁学”和“儒学”的学科字词语义的构成不同。“仁”字虽然可专属于特定先秦思想系统，但此名称的字词本身不是专有名词，而是一种伦理学性质的“通名”。尽管为了方便，我们仍然可以有时简略地用其音译“ren”或“je”，但此一名称可以方便地通过语义对应性而与现代各国词语加以对译。而且我们还可将其更为明确地规定为“一种伦理学体系”而使其立即在现代科学分类学框架中找到自己的准确位置（作为研究对象和研究方法都属于“伦理学范畴”）。如果人们说，“儒学”本来也可以这样做。是的！如果“儒学”仅只被看作是“一套中国封建皇权时代的政治、学术、文化历史文献系统”的总称，那就没有任何问题了。这样的“儒学”当然是重要的现代思想史和历史的对象。但此时与此对象材料对应的就不该仍旧是称作“儒学”的传统方法论系统，而应是包括一切相应现代学科理论在内的综合思想史研究方法论体系，其中（例如）可能包括着现代哲学、政治学、政治伦理学、人类学、社会学、心理学、考古学、语言学、文本批评学，乃至精神分析学等的现代人文社会科学的理论工具。这也正是我们今天要促使当前儒学、国学和汉学在本身学科构成上作出理论革新努力的原因所在。你们的“对象”虽然必定是史地民族性的，而你们的“方法”则必须是现代世界通行的。但是，我们的海内外新儒学哲学派和史学派的“领军人物”中有几个人是对现代新知新学新理进行过深入研究的呢？至于任教于西方学界的儒学研究者，其个人的“西方背景”在学历、资历方面的“此一西方性”根本就与“西方主流理论”的“彼一西方性”没有多少关联，而人们总是要利用此同一字词“西方”之所指的含混性以谋求产生学术以外的功利主义效果。

三、“新儒学”要想参与世界人文学术主流沟通活动，必须改革其学科制度和方方法论体系，而为达此目的却首先需要克服西方学术功利主义而回归中华仁学义理

如果上节论述有理，人们却不可以以为此一儒学现代科学化革新任务或可轻而易举地进行及达成。因为我们马上遇到现代人文学术世界面临的职业制度结构性的限制，首先是学科从业者权威们可能的集体性“抵制”，如果他们不能首先真正地采取仁学的“学为己”的治学态度的话。来自现代西方学术功利主义职业化学科分划现状就内含着一种功利主义的职场利益保护主义，换言之，现存职场利益维护是基于现行学科分划制度的。此种学科分划制度也就是含有一种维护本学科现行的传统方法论保护主义，其直接作用之一就在于协助本学科“排斥”或“弱化”来自他学科的理论和方法论的“侵入”，其具体实行此类学科保护主义的方式就是长期以来形成的学科权威制度。学科权威主义则可以通过传统式权威个人的自利本能得以迅速对任何外来的他学科理论之“侵袭”予以“率众”及时排斥，从而确保本学科当前构成、目标、方法等传统方式的“学科内实践之纯粹性”。换言之，建基于今日人文学术职场分科基础上的学科本位主义，是本质上反对“跨学科的”时代改革方向的；学科分划制度在一两百年前起到了通过专业分类深化以推进学术进步的作用，而人文学术现代化发展至今，却到了需要打破学科界限以促进学际横向沟通的新时代。因此，原属完全进步的先前学科分划制度今已部分地成为阻碍学术进一步发展的制度性阻

碍。此种制度性阻碍也正好被在坚持本位主义的各学科内居上位者加以利用,作为其延续自身功利主义权威地位的可行性条件。我们所说的“历史解释学”和“语义符号学”等则本质上都是跨学科方向的,而此二者以及其他相关现代学理正是儒学现代化学科革新任务中应该吸取的重要跨学科方法论之一。儒学的文史哲领域抵制跨学科的态度何止于仅只相关于此类最新方法论系统,而是即使对于开始其现代化发展的其他国学学科之“轻度跨学科”成就,都保持着“防备性”警觉,如新儒家哲学和史学对于现代史学辨伪学的重要科学成就的共同抵制态度,可为其证。他们共同的保守主义态度就表现在对于20世纪作过突破性发展的史学辨伪工作的清晰结论怀抱着不合理性的拒斥或贬低的态度,以至于他们所使用的相当多历史资料本身就是未经现代化考证的、传闻性质的“不靠谱”资料。

阻碍儒学和国学朝向现代化科学发展的另一个重要原因是来自“学术问题”之外的。其实,现代持保守主义的儒学学科和国学学科,正是因为现代西方理论主导的世界学术界感到自身学术发展乏成却又不具自省之明及自进之勇,遂采取着名实不符的所谓“与世界接轨”方针,通过参与建构具有专业民族性的国际学科来掩盖其自身其实首先需要学科理论革新的必要性。此一貌似采取学术现代化立场的做法其实表现出另一种违孔的功利主义,即不辨析对于本学科来说究竟何者应为自身对应的“学术世界”,而是急功近利地“偷换概念”,将彼一“世界”取代此一“世界”,也就是竟将自身(作为代表中华文明的“一国”之学)本应与之对应的“世界学术思想主流”代之以“世界学术思想偏流”,也即将国外作为教授“少数民族”文化知识学的“汉学”当成了自身走向世界的对象和渠道。堂堂中华文明大国的主流学术竟将国际偏流学术当作自身尊奉的“学术之世界”,这是什么样的民族性谦逊态度呢?难道不知,此一偏流学术无论是在文献掌握(中学)还是在理论掌握(西学)方面都处于世界学术界之相对低层么?^① 儒学和国学本来最应该坚定地信奉仁学伦理学精神,当此新世纪世界社会文化遭遇大变局之际,勇于反躬自省、锐意革新、面对难局,如今却执着于此种“国际交际学”,以追随世界学术职场内徒具名声之“小成”而忽略民族学理现代化提升之“大成”(以至于违背着《论语》中的“闻达之辨”原则)。所以我们才希望在儒学和国学领域首先提倡“重读论语”。学者如在伦理信仰方面以“归队于”国际汉学作为“走向世界”之简易替代性目标,岂非恰是有悖于《论语》精神?现代儒学研究者们如果能够信奉仁学(真正的原始孔子思想),就应该有更远大的学理抱负。为此,首先就不能盲目追求国际上的以学术追求功利的现代商业化作风,而是应该回归于《论语》中的传统仁学的求真之教,求真须待立诚,其人如一向善伪,如何立诚求真?此所以先秦仁学于其万千忧虑之中均纳入“辨伪学”。^②

四、为什么百年现代化后现代儒学和国学学者的思想方式仍然如此守旧?

自然,不少儒学和国学学者,都不会乐于接受上述批评。其中存在有一个应当为我们理解的客观原因。在中国本土,新时期以来我们采取了开放多元化的学术理论研究政策,其结果是,新一代学者对于原先不熟悉的中国古典学术开始重新接触,发现了其中存在有大量有吸引力的思想内容。在恢复旧学研习甚短和新知新学的理论知识准备不足的情况下,加以职场功利主义之泛滥,遂开始全面“拥抱旧学”。这一现象代表着什么?代表着此一今日学界的“旧学青睐”普遍性事实,恰是建立在对青睐对象不熟悉的历史背景之上的。试想,五四学人,从小熟读四书五经,比两岸当代国学家的旧学修养高出到不可比较的程度,然而为什么他们反而对旧学能够倾向于持批评态度,而新时期的中国新一代的、成长于长期排斥旧

① 原因无他,汉语语言的困难性和汉学或“中国研究”的大多数师生均为非华裔的事实,就从西方教育学的结构上限制了其参与高深中国文史哲宗艺研究的可能性。而一些汉学国外任教者不诚,硬是要把此一学界事实加以歪曲为:其系内洋学子均属高才!

② 即仁学二贤在创学之初就预见到:后世颠覆仁学以及一切“真学”者中首推那些拿着“孔孟”说事而实际上利用孔孟谋私利者。岂止仁学,何学不包含此种“以假乱真”的部分及其极易借以“出人头地”之精英?文化学术的弄潮儿绝不少于商界,因此缺了仁学的“辨乡愿学”,仁学实无法前进也!

学环境中的国学、儒学的新职业学者们反而欠缺此种批评精神呢？同理，我们看到那么多港台出身的美籍华人学者对于五四时代批判旧学的倾向也一直试图予以“拨乱反正”，其原因正在于他们也同样欠缺着五四学人曾经空前绝后具有过的旧学修养（外加现代理性）。海外由于另一种原因几十年来也同样停滞了人文科学理论化提升并因而延续着民国时代的国学保守主义学术观，于是被新时期大陆学人视为一种可佐证学术民族主义具有正确性的“国际观”，即认为连一直注重旧学教育的港台学者和任教于国际最高西方学府的华裔教授们都持同一的学术保守主义态度，遂更以为按此保守主义回归旧学是拥有着“国际高端国学学理”支持的。还不要说海外的确有绵延几代的新儒学运动，他们的学术话语都不同于大陆旧时期大家熟悉的教条主义式学术思想话语形态。两相比较，谁对谁误，似乎道理已经十分清楚。对此，人们却未注意到，正如“彼一国际”与“此一国际”不同一样，“彼一旧学”和“此一旧学”也不一样。但是我们岂能再按照前科学时代的实用主义的笼统、混杂立论所形成的儒学学术观来规定我们的新国学之方向呢？其实正是这种传统的混杂思维习惯和西方单学科的理论制式化教育，导致了海外获得欧美博士学位者及在西方任教者们尚难顺利解读当代西方跨学科的前沿人文理论，因为后者会首先“逼使”学者对于传统人文含混话语和西方古典哲学教条主义理论进行更精细的、批评性的解读，而此类对于传统语义含混型话语进行精细解读的能力，不仅不可能从旧学中产生，不可能从自然科学方向的现代人文理论（如英美分析哲学和行为主义学术）中产生，甚至于也难以从西方古典哲学中心主义理论中产生。我们于此可以再一次体认，中华文明中的人文学术革新事业，在此全球化新时代，已经是与西方文明中的最前端人文科学理论紧密相关了。简言之，掌握前沿西方理论和发扬中华传统学术思想已经成为一币之两面，而此一高端理论要求，则是西方汉学界的学术研究规模和层次所远远达不到的。如果我们一味按照两岸学界崇洋媚外惯习盲目高抬任何存在于“西方”的学术活动，受伤害的首先就是我们自己的民族学术理论的发展事业。

我们还须注意一个重要而不易觉察的关联现象：将人文学理的价值评估与其对于当前社会、文化、学术的实用主义效用混为一谈。人们不理解，人文科学和自然科学一样，具有存在于学术界的独立的价值标准，不能将其视为简单的应世工具。这样我们就可以理解，港台海外三十年的“复兴中华文化”大旗下的“儒学热”其实具有着明显实用主义、功利主义的政治背景。其儒学研究虽然在延续学界对传统学术思想重视方面颇有贡献，而此贡献主要体现于“维持传统文献”的现代存在力方面，却谈不到有助于现代化的高层国学、儒学义理研究的提升。以至于那些先在国内经儒学大师们的学术民族主义培育后再来到欧美求学及就业的后几代“新儒家”学人们，对于现代学理的识悟力始终难以提升。因为，在国学继续进修方面，他们在海外自然投入了不重理论思维的汉学界，而在西学方面，其尚属初级程度的哲学学习还远远未能使其跟上西方现代前沿理论的脚步，因为现代化的人文科学理论的进展正是在克服了西方哲学中心主义后产生的。1950 年代以来的海外新儒学的发展受到海外当局的支持，自然具有其实用性具体的“以学问带动政治投入精神”的目的。我们在此不讨论政治学问题，而只拟指出，如果人文学理研究问题仅只归之于对于当局社会文化政策是否“有用”的思考方向上，此种学术政策必定使得民族文化学术发展事业因小而失大。因为人们将学术提升目标和政治社会改进目标混为一谈了。在此我们特别是针对“人文学术”（即“文史哲”学术）而言，也特别是针对“文史哲理论”的现代化研究而言。

社会、政治、道德问题的确是高度实用性、具体性的问题，对此我们应该诉诸“相应的”知识理论，而不应该诉诸“不相应的”知识理论。至于什么是具有此类“相应性”的学术理论，又取决于认知者本身能否先从事于“相应的”学理知识研习。而正是在此关键点我们发现，唯一的解决之道正在于须首先返归仁学精神！这就是，返归学者的“动机”和“态度”问题。事过境迁，我们再来回顾一下百年来中国现代化的历史。在来自西方的科技工商事业方面，我们极其成功。为什么？因为我们的态度和方法之选择都是具理性思维“相应性”的。我们知道应该从初等数理化教育开始，步步为阶向上推进。在文史哲学术方面呢？

我们首先就并不关注于现代世界上文史哲理论的“大势”为何，^①“内在张力”何在，也就是其中隐含的重要的“文史哲理论”的“有生力量”何在？一句话，我们一开始就在国家受到政治军事屈辱的情况下，简单化地急于探讨如何通过发扬民族“固有文化”以和西方列强在精神上“对拼”。人们不知道学术与理论是分门别类存在的，有些对应于社会现实问题，有些对应于纯粹学理问题，不能混为一谈。而百年来中国学界、思想界的普遍特点正是欠缺学术思想上的分类学意识，以至于没有思考一下：为什么政体上发生革命后却要在精神上延续清末“中学为体西学为用”的同一种立场，^②主导者不首先积极探索一下，在中国全部知识分子都并不深入熟悉西方文化和学术理论的情况下，中西人文学术及其理论在世界已经全面互通的新时代能不能再如此泾渭分明地予以民族主义式的文化思想切割了？是的，中西学术优劣问题的讨论一直在继续着，但是不管当时科学派与玄学派双方背景如何，为什么就没有一个先对西方人文学术理论系统进行全面深入探索的意愿呢？1920年代的中西学术论战双方都尚停留在对西方人文学术（特别是其理论）一知半解的程度上，却彼此极其自信，争论不休。此一倾向岂非一直延续至今？谁也不先按孔子之教反躬自省一下，自己的知识理论是否储积得足够充实了？而是一味热衷于先争论个上下高低。如果真正遵循仁学教导，我们首先就要有民族性的“自知之明”，相应的，就须首先知道“对方”有什么“好货色”。为此目的，首先就得有“学为己”的治学之诚，也就是得从基本功做起。^③百年来，我们人文学者是从基本做起了吗？如果新时代的儒学家和国学家持此学为己的态度，就该确知自身对于现代世界文史哲理论的精华还远远没有掌握，在此条件下率尔坚持所谓“固守民族学术传统”的学术“爱国主义”治学方向，实质上却是在行其现代功利主义职业化的保守主义。

中华文明的正向伦理精神是指关心“天下”、包容百川、“为世界谋”的至大至公精神，此一态度绝对不是指妄自尊大、以无为有、固守旧章、不事更新的负向崇祖孝道主义，正是因此，古老中华文明能够在人类历史上独一无二地持久长存（而不像那些早已消失了其文明气数的其他“文明古国”那样）。中华文明的生命力正表现于其见贤思齐、与时更新、努力学习己所未能的异国高明成就之仁学胸襟。现在，我们可以进一步阐发此一“历史性吊诡逻辑”如下：

时当现代化之今日，我们必须尽先获得己所未能的、来自开创了人类科学时代的西方文明的新知新学新理；

为了具有此种“学为己”决心，我们却必须首先回归中华“论语原本”之教，即以求“真”（此“真”为独一无二性存在，故求而为难）来取代求“成”（此“成”为随境而异的多元性存在故求而易得）的人生观、职业观；

为回归“论语原本”精神，却又必须（反讽地）先具有现代化知识理论，借此才能更准确地知道何为“论语原本”（借外力来恢复对自身的认知），由此而获知此外来的新知新学新理中哪些是对于中华文明人文学术复兴具有“适应性”的呢？

如果不先思考此问题，中国学者就会马上落入现代职场的竞争主义逻辑窠臼：盲目趋炎附势以跟随西学各种时髦，包括“西方汉学时髦”（求成），而不是有勇气先花时间、费精力对新知新学新理进行分别辨析（求真），加以创造性地掌握之；

这样我们就须再退回到“论语原本”本身，即只有在由论语原本精神充电后才能在真实的（而非到处可见的虚假的）“智仁勇三达德”引导下全面深入面对强大的西学理论的混杂局面并有效地予以因应之，为此首先花时间学所当学，然后据此学后获得的理智能力来辨析西学理论类别和高低，并进而对其进行全面深入的“改组”或“改编”，以便在此基础上形成掌握西学理论有生力量的“最佳配方”；

① 民国时代的人文学术思想的一般特点，正是不重视民族现代理论思维革新方面须待理论思维现代化革新的此一至高无上的中华文明任务。

② 连革命家孙中山都要沿用封建王朝的统系观，那时哪里懂什么现代人文学社会科学中的门类学问题？

③ 我们的大师们放得下这个架子吗？这种以民族主义掩盖着的色厉内荏态度恰恰是在违背着孔子的学为己之教。

质言之,西学理论可作为我们中华仁学的“对象材料”,此时西学反成为了“材料”,中学反而成为了操作材料的“思想组织力”。这也就是我最近提出的新解“中学为体西学为用”观。此一“中学”不再指儒教历史时期的文献材料所直接表现的儒教意识形态教条(其核心为“经学”),而是指由“论语原本”代表的“仁学组织力”或“仁学领导力”。这也就是我提出的“请以仁学代替儒学”文章中的一种“传统思想还原主义”。还原至何处?还原至“仁学伦理学”之核心:中华文明独创的动机态度伦理学。这个作为态度伦理学的仁学,其“经营”对象可包括古今中外、理论实践的各个方面。而其运用的知识工具则必然可来自世界上的四面八方,而“不须”都来自“中国史地区”。试想,我们蒸蒸日上的现代科技工商事业岂非正是通过此正确理性实践而获得如此巨大成功的?科技工商家们不会愚蠢地到处追求民族主义之虚誉,以至于一定要追求什么知识和技术都得是“国产”的才成。

总结一下,为什么说来说去当前未曾受过儒教意识形态“洗脑”的新一代国学家们却总是搞不清为什么可能将仁学和儒学加以区分,以及如此区分有何意义的问题呢?因为在此问题上他们首先的欠缺不是国学知识方面的问题,而是消化西学理论方面的问题。那么为什么新一代以西学理论为其高等教育基础的“比较学者”或“华裔汉学家”们也对此分辨不清呢?因为他们所受的西学理论训练只是初步性的,而回国后或在海外汉学界从业后,就放弃了拓广、加深前沿性西学理论的继续探讨,因此未能向前再跨越一步进入西方学界新时代的主要思考方向:跨学科的理论发展方向。因为他们几乎统统都在拿了博士后就奔上了长期职场竞争之征途!从此只能依赖于自身的西方学历、资历来在功利主义的文教市场上借助论资排辈惯例尽享学术职业的利得了。这是什么选择?这就是在文教商业化时代,顺应时代潮流,选择了一种违反中华仁学义理的个人主义人生观,即屈从于来自西方的功利主义的职业观。

五、仁学作为中华文明的信仰学源泉

让我们再简述一下仁学和儒学的区别。“平面性的”仁学如果仅指孔门人本主义动机伦理学,那么“立体性的”儒学就包括着儒教历史上的一切方面,特别是其政治意识形态和各种相关古典方法论技术。这后二者在现代民主时代当然早已过时。因为我们已经根据自然科学和社会科学的各门现代知识将其完全取代。在此意义上,提倡儒学者(而不是指科学地研究儒学者)所要提倡的是什么呢?放着现代众多政治科学和经济科学不去深入学习研究,而是图其简易地重复着相关五经陈言,此种通过向后看来取代旧时期教条主义而率意转向传统封建主义意识形态的“懒汉思想”不仅不可行,而且根本上是在制造着阻碍中华文明前进的绊脚石。中华文明是应该先致力于拥有世界上一切最好的知识资源以便高瞻远瞩地规划其具有世界全局眼光的宏图大业呢,还是应该固守封建时代落伍的各种知识论工具以在世界“泛汉学界”小天地里自拉自唱呢?是希望中华文明的“人文思想本领”高端一点好呢,还是希望它低端一点好呢?中华文明的传统精华是应指其具有现代世界普适性的民族基本伦理学价值观呢,还是应指其仅适用于前科学时代的各种传统知识论呢?我们说的“仁学”则不涉及具体知识论和技术学方面,而是主要涉及实践主体应该如何对待各种知识论和技术学的态度学方面;动机层上的伦理性智慧则为持久不变的人性之一部分,此人性并不随历史演变而变化。这就是为什么《论语》可以万古长青的理由所在。反之,“五经”作为帝王时代“权力者王言话语经典”,其道德学部分以及与之配套存在的各种政治经济文教的方法技术学部分,今日作为历史文献,都内含着服务于作为暴力征服者皇帝家族利益的准政治宗教性的“天子学”,以及为其固守帝王家族私利所相应制造的各种“封建主义谱系理论”。这些“传统封建主义理论工具”的确有益于中国的儒教社会的历史时期,但何以证明他们还仍旧适用于社会文化结构已经发生了革命性变化的新中国呢?

此一问题我们先不讨论,让我们马上转入一个相关的、却更具有普遍性的社会认知误区:我们的未来社会文化蓝图是应该根据于科学时代现行的、来自四面八方的理性知识之创造性利用呢?还是应该来自

逐代历史上传承的经验性个例呢？与时俱进的中华文明必须对此具有明确的认识：我们的第一应世原则应该是以实证经验为基础的理性知识本身呢，还是依据于历史上曾经在当时有过创造性贡献的个别人及个别理论的经验性记录呢？我们是不是应该避免再次陷入到处寻觅“圣人”的历史窠臼中？中华文明如若不是回归其民族集体性的理性主义的智慧结晶以及广泛参照现代世界上的一切有用的新知新学新理，而是老想着回归什么“国父”典型和个别“圣贤”个体，这只能证明我们的民族文化理性主义还没有成熟。即使是民国建立时代，具有同一水平民主智慧和经历的先知先觉们，实已为成百上千，哪里是只有一人独具慧眼而他人皆是群盲的局面呢？我们应该一方面据此集体性经历总结以及另一方面根据新知新学新理进一步总结出中华文明可以在当世采行的各种方略。为什么在科技工商领域我们完全可以是按照现时代理性和科学知识来进行各种相应举措并取得成功，而在社会文化领域就不能采取同样的理性主义态度呢？在科技工商领域，人们哪里会去迷拜某位个别科学家结论的什么“永恒真理”呢？在科技工商各个领域内，人们都是在不断急于寻找着“新知新学”，并可为此而必要时迅即抛弃旧知旧学，这就是说，科学实践必定是向前看的！那么我们人文科学有什么理由非得在政治、社会、文化、学术、思想、理论等领域内所急需的知识论方面反而要不断向后看呢？中华文明是一个在其精神发展方面非得向后看的文明体吗？正如在科技工商领域人们不会泥执于在先成功人士的固定模式运作而是随时积极向前关注新知新学新理一样，在人文科学和社会文化建设方面也一样不能“反科学观地”一味向后看并幻想寻找到可指导我们向未来前进的个别性“历史楷模”？事实上，和中国的科技工商的规划原则一样，今日关于中国的政治社会文化的改革方向问题，我们应该首先求助于世界上的一切显存和潜存的理性主义知识储积，使其为我所用，作为我们据以自行重组合理改革蓝图的根据，其中也包括对历史经验的吸取，而后者一定得是经过了新知新学新理科学化地再处理过的历史和思想史知识，而不能是指简单化地直接“抄袭”陈言旧说。

自清末开始的学术思想民族主义者就先天人为地区分了中西意识形态界域，从而一开始就表现出违背仁学而泥守儒学封建主义的、自我矮化和自我窄化的人生态度，没有认识到中华文明精神应该显示为“致天下学”的人生观与世界观。没有一个要把天下优秀学术尽收眼底的“仁学抱负”，而是表面上志气昂然实际上选取着避难就易、退守文化祖业的立场，并美其名曰不“数典忘宗”。^①我们今日提出的“新仁学”只不过是将原始仁学运作于全球文化语境，一方面从世界各国吸取我所未具的知识理论工具，另一方面对此舶来知识进行“仁学的改组”（按照仁学伦理学原则进行的对西学知识理论的再分析和再综合），以期促进、协助世界新知新学新理朝向更合理、更富于成效的方向发展。原始仁学如果仅只是指应用于中土的伦理学智慧，那么所谓“新仁学”不过是指促进仁学与世界新知新学新理的全面创造性互动的展开。在此新仁学实践中，一方面要借助原始仁学义理纠正世界新知新学新理领域内的方向性偏颇，另一方面也要与时更新地促进具有直观经验形态的原始仁学介入人类新伦理科学重建的任务之中。中华仁学和现代西学的关系是双向互动的，是在两个轴向上展开的，是在中西学术两域内各自进行建树的。而且，我还特别看到按此方向发展的新中华学术将可能在跨文化全球化的学术思想场地上占居优先的地位，因为恰恰是中华文化有能力全面深入吸收西学，而西学世界由于历史和语言文化的西方中心主义局限性，却难以全面深入把握中学。在此情况下，中华文化的学术重任将必然是全球化方向的。但是，这是指什么呢？难道可能是指儒学原教旨主义者打算把易经和书经等弘扬到全世界去吗？这不仅是痴人说梦的问题，而且是十足地“满嘴跑火车”的问题。如果有受过现代西方哲学训练的中国哲学家带头倡导此意，只能够进一步说明其在现代西方学理和中国古典学术的现代义理上已为“两失之”。我们如果仅根据这类提倡者的国际身份而信任其主张，就只能证明我们国学家们的思维其实正是朝着西方的。因此他们的学术民族主义不过是装饰性的而已。因此打算将“儒学”作为在世界上弘扬中华文化的“旗号”的主张，是

^① 徐复观先生提出的这个口号正代表着民国时期那一代哲学界、思想史界的学人思想家们对于20世纪的新知新学新理真是体悟甚少。

不是也强烈地受到国际汉学权威们的“诱导”呢？不按照现代高端学理来精细地重新规定仁学、儒学、国学等的现代科学身份和任务，而是实用主义地跟随着处于国际学术理论低端的职业格局来追求表面上的小利，其直接的负面作用恰恰是阻碍着现代中华文明对自身的伟大潜力和未来精神文明发展之真实“基础”的认知。

我们前面指出，现代新仁学的“论语原本”回归主义，其实是受到外来新知新学新理的启迪后才更鲜明地显示出其意义的，而此一发展最初则是（辩证法地）源自我们对当前西学主流理论本身含有的瑕疵和误区的深入体认。这个西学体认本身也是多层次的：一方面我们指出了在现代西学理论中特别发现了与人类人文科学革新最有相关性的方法论“三学”（解释学、符号学、现象学）的作用，而又更进一步体认到，按照仁学的伦理学认识论和实践论，我们还须在西方此三学领域内进一步划定无论对于西学改进还是对于中学发展都更具有适切性的、根据仁学伦理学观点加以选择性限定的（因此并不同于西学理论主流观点的）范围。对此本人已经多有阐述，兹不赘。简言之，我们是在认识到今日西学理论的正负面特点之后，在进行了对于西学理论的批评性、选择性地读解后，才同时间进一步体认到“原始仁学”或“论语原本”的新规定原则的。所以时至今日，中西学理论的命运已经是双向互动的了。当然此一高端义理互动性局面目前只是实行于中土学界，因为西学领域与此问题相关的汉学系统，在中学历史文献学和西学科学理论学两方面都非属其治学主流方向。我们于此可见新仁学具有的世界性意义之深远。

仁学的全球性意涵的深远性还不止于此。作为世界上可能是唯一的现世人本主义民族性伦理信仰的仁学，在世界各文化传统的相互冲突的信仰体系中，却独一无二地占居着一种中立性地位。“未知生焉知死”和“敬鬼神而远之”的现世人本主义立场，使仁学将宗教类论题置于其信仰论题域之外，或对其“加括号”却并未对其进行任何否定。此种民族性宗教中立立场使其可方便地在现时代具有可于各种相互冲突的信仰文化体之间发挥中立调节的作用。仁学可能为各种宗教信仰共同接受或容纳的原因在于，仁学价值观和各种宗教价值观共同参与和接受着人类共有的基本道德信条系统。宗教之间的信仰分歧并非体现于各自有关人际关系正义性（善恶标准）的规定方面，而是体现在对此共同人际道德标准的“根据”之解释方面。因为各自赋予此公共道德信仰条文的超越性解释（即各自有关死亡学和来世学的非现实主义的设定内容）互不相同，而一神教教义本身必然是理论上排他性的。即使西方文明传统的各种人本主义信仰体系，包括非宗教性的人本主义派系，因其同样产生于西方文明体内，也大多存在于另类“超越性理论”的根据上的，此即哲学性或形上学本体论的根据之上。此类哲学性根据也可具有不同形态和方向，彼此也会形成水火不相容的理论独断主义之间的争执。而唯有我们的现世人本经验主义的仁学伦理学，既可免除神祉超越性，也可免除“逻辑超越性”。^① 如果人们对于此种“拔高”仁学的主张不以为然的话，我可以进一步论述，仁学的现世人本经验主义正是与现代西方人文科学理论的理性化分支的方向内在协调一致的。可以说我们正是在此仁学原始实证主义伦理学和现代西方科学实证主义人文科学理论之间发现了可以相互促进的共同性。这就是我在 2012 年南京第 11 届国际符号学大会的国际学术环境内向国际学人所宣布的发现。在国际人文科学理论界学者面前作此一宣布，^② 暗示着中华仁学对现代西方理论的一种“呼吁”或“挑战”。之所以说得这样严重，因为西方学者对这样的仁学伦理学宣示当然没有“接受的心理准备”，他们一向以为在人文学术的理论性问题上，中西文明百年间文化交流中彼此心照不宣的共识当然是西学中心主义的，^③ 我的发言则是通过对当前西学理论的批评而推论说，它们所欠缺的人文科学理论的伦理学指南，正需要中华仁学伦理学之参与补充。按照我的翻译，所谓“仁学”就是“人之学”，

① 正是在此意义上，我们不把受到道释本体论思维影响而形成的两宋理学归为原始仁学范围。

② 参见《江海学刊》2013 年第 1 期刊发的大会发言中译稿《仁学人本主义伦理学与人文科学的符号学方向——论南京“世界符号学大会”的意义》，以及南京师范大学《Chinese Semiotic Studies》2013, june 的大会英文发言稿。

③ 连东方传统主流学术都在学习西学理论，哪里有什么西学主流学习东方理论的道理？

就是“现世人本经验主义伦理学”。这样的翻译西方学者完全懂,也能够理解我这样设问的理由:当代西方反理性主义的哲学潮流正在把西学理论带上欠缺建设性效果的虚无主义之路。而我们东方文明对于百年来西方一切反理性主义思潮从现在起都要加以重新反思和检讨,我们并期待着西方学者和我们一起来关注人文科学理论在新世纪的理性主义革新方向的此一人类共同性问题。

坚持过时形上学理论的保守儒学者和坚守文献学基本主义的国学学者可能抱怨说,经此解释,国学问题及其现代化革新任务不是过于复杂和脱离实际了吗?试想,三十年来中国的政治经济改革的工作复杂不复杂?所取得的史无前例的成就是不是源于大胆改革的举措?为什么他们不怕复杂和麻烦,我们人文学者就怕麻烦和复杂?我们人文学者只靠着在书房里读几本书,到教室里复述古人西人的一些陈言旧语,就可完成职场工作,而从来不考虑这样的工作到底有何价值和效用?这样的人文学术惯习符合时代文化学术期待全面改革的要求吗?我们没有认识到人文学术在新时期也需要彻底改革。改革的需要不是只针对政经法的,也应该是针对文史哲的。那么“政经法改革”的难点在哪里?除了正确认知以外,主要的困难却同样存在于非学术性方面:即争取各界“既得利益者”对于改革的支持或排除其对改革的干扰。那么“文史哲改革”的难点在哪里的问题,不就是同样一目了然了吗?文科的既得利益者多是三十年来形成的各科“学术权威”。他们的权威性是建筑在“文史哲学术的前改革阶段”上的,他们的知识基础是形成于百年来中国人文学术逐代迟滞发展历史过程本身之内的。进行教学和科研的改革,首先就会触动他们的各自学术权威性根基。正是在这一点上,我们要呼吁文科权威们多读《论语》,能够放弃自身的现代功名主义,而勇于遵循“三省吾身”和反对“意必固我”的孔子之教,回归于在仁学价值学标准指导下的集体求真的大方向上来。如果自身因年龄关系无法参与革新,就应该鼓励和帮助青年们首先攻取新知新学新理,然后再来参与中国人文学术的改革事业。如果说新时期的改革事业只相关于“政经法”,无关于“文史哲”,这样的想法合理吗?何况相关于人们价值观、人生观的信仰问题,今日必须建基于现代人文社会科学理论之上。在此意义上,新仁学的时代背景和原始仁学的时代背景(前学术性的、前书籍时代的口头文化背景)已经完全不同。今天的新仁学认知、体践和运作,也必然连接于全球化时代学理之最前沿和最深部。今天中华文明参与仁学理论及其各域运用的要求当然也要比古代复杂万分,我们不仅是身处于人类现代化的全新时代,而且是历史上首次面对着世界各不同文明传统。当此之际,我们是抱残守缺,甘心退缩,还是本仁学大勇之学,敢于迎难而上呢?

今天尽管我们的工程事业成功发展,但我们并未急功近利地削弱基础科学的训练和研究,科学家和企业家们认识到科学理论和应用技术不是一回事,二者必须按照不同方式分头进行。那么对于人文科学建设为什么老是采取急功近利立场,主要关注于其当前的“有用性”呢?当前某种社会文化“有用性”不等于人文科学长期建设所要求的科学标准。人文科学,特别是其理论的部分,是同样不能按其眼前是否可应用于“社会”来衡量的。伦理学理论也不能相当于社会道德教育。按照现代理论概念,偏于基础性的“伦理学”和偏于实用性的“道德学”也应该区分开来。如若不然,就会导致“两耽误”,既不利于伦理学理论的建设,也无助于社会道德提高。后者是一个针对社会整体现状、根据可加验证的应用社会科学成果加以综合治理的“社会工程技术学”问题。此一任务更加与现代化的社会结构相关。儒学那种“修身、齐家、治国、平天下”的儒教社会的“官吏培养学”已经完全失去了现代意义。^①今天社会的信仰缺失和道德失序并不是源于我们欠缺一种新信仰理论。现代民众道德行为和社会秩序的形成主要基于健全的法制建设。仁学甚至于在儒教时代都能够起到的“君子学”培养和以少数君子来引领众多“小人”(在此非贬意,可指“普通人”)的作用,此一社会道德教养学是难以重复于现代化社会的今日了。因为社会结构改变了。今天是人人合法求己利的时代,商业化环境既然鼓励人们努力求利,其精神根本上就对立古代“义

^① 所以我们的“原始仁学”不仅须区别于作为意识形态系统的“五经”,也须区别于作为意识形态系统的“四书”,尽管后者包含着仁学的基本经典。

利之辨”。然而健全的法制则可从外部有效约束不道德行为,日久天长后,在秩序化社会环境里,人们自然而然会相对更加开明地乐于“遵纪守法”,并被法制社会塑造成合法公民。所以我们的新仁学虽然肯定可以成为民族集体信仰的一个参照系,其具体的展开尚须逐步探讨一个如何调节精神追求和物质追求之间、自利追求和集体公义之间平衡的科学课题;也就是我们的未来新人类伦理科学要进一步探讨,如何解决任何伦理性义理价值标准都会与社会结构所客观推动的个人求物利、以及与知识全面技术化大环境发生相互冲突的问题。

可以明确的说,对于中华文明的人文传统复兴来说,目前最重要的仁学任务首先体现在中国人文科学的现代化发展事业中。而今日一国的软实力必须建基于坚实的现代人文科学理论之上。从实用主义角度看,一个大国的世界地位,除了它的物力(国富民强)条件外,更主要的是其在现代人类精神思想领域所创造的真实精神吸引力大小。我们的仁学,而绝非五经的儒学,在和现代人文科学理论有机结合后,将可能在世界上产生这样的精神吸引力。因为我们的民族信仰在其动机层面上,不仅是现世人际正义方向的,而且是理性实证主义的。因此我们的人本主义伦理学信仰体系,一方面最可和现代人文科学的科学精神合拍,另一方面也能够更“切当地”、更准确地针对于人际正义关系问题本身。新世纪中华文化的人文精神的提升,必须根基于中国人文科学的现代化发展,而后者又必须依赖于仁学伦理学的贯彻。可以说此三者之间具有因果关系必然性。由此我们可以看到仁学或新仁学今日具有的重大意义,此意义不仅关乎中国的未来学术与文化的方向,甚至于关乎世界文化学术的大方向。

最后,在考虑到仁学作为历史上中华文明第一信仰体系来说,此一信仰体系在中国的社会文化结构发生了朝向科技工商商业化大方向的根本性变革后,其作用方式和影响力大小,古今之间也必然差别甚大。仁学作为纯粹伦理学体系,其一般价值信仰感化力在已经根本上发生了科技工商结构化转变的中国社会中,看起来十分有限。因为现代动态的商业化竞争社会中,大多数人均以合法求物利为第一人生目标。今日中外教育制度全部朝向于职业竞争化方向,学生自幼开始就以相互竞争为处理彼此人际关系的正当方式。此一合法求利的人生观、知识观的教育方向当然和反物利追求的原始仁学不一致。那么仁学对于一般中国人的精神性向是不是就没有了积极作用呢?不是的。为此我们可以回顾秦后两千年中国儒教社会,其本质也是一个“合法求利”的社会。仁学的“学为己”原则本质也被儒教的读书做官论的功名主义所强烈压制着,为此而屡遭仁学本位主义者的批评。但是原始仁学正是在这样的封建式功利主义社会中潜存下来并发挥着另类积极伦理精神感化作用。读书人可以在功名主义追求之外仍然感受着、部分接受着仁学精神的引导。也就是在读书人的精神世界内形成了仁学和儒学的对峙性张力关系。此种心理张力关系的存在遂成为读书人人格和中华文化学术独立发展的创造性动力。在同样的意义上,在现代法制商业化社会,如果将《论语》作为民族性信仰经典加以贯彻,即可如犹太民族一样,在其求物利的实践观和求宗教伦理性信仰的人生观之间形成一种共存而互利的关系。不仅从事人文学术和文化艺术人士必然因此而获得积极的伦理信仰熏陶,而且大多数职业化技术性人士也会同样地相对形成其求利职业观和信仰人生观之间的张力共存关系,从而也可相对地丰富技术性人员的人格内涵。中华民族是一个偏向于现世主义、现实主义、理性主义的群体,传统的仁学伦理学系统正好填补民族文化历史上宗教性倾向薄弱的信仰空白,从而可以同样为大多数人提供一种现世理性信仰学体系:不是某种“来世死亡学”,而是一种“现世生命学”。特别是此一现世经验理性主义的信仰体系也与大多数人参与的科技工商技术性工作的理性主义逻辑,在认知方向上趋于一致。而当未来世界上各民族国家之间联系日趋紧密之后,作为世界文化大国之一的中国,其传统仁学伦理学和仁学政治伦理学的精神资源,还可在各民族、各文化的政治性、社会性的国际互动中,发挥其作为历史上现世理性主义文化体所特殊具备的人际关系智慧学的调节作用。最后,如果仁学的世界性作用目前还只是一种理念上的期待,那么仁学伦理学在中华文化复兴或学术发展方面,则将无疑地可马上发挥其价值观方向上建设性的引领作用。