



信息与公告	热点与专题	动态与关注	重点与推荐	重建与复兴	历史与圣贤	经典与教理	生命与体证	道场与礼制	国家与教化
风俗与日用	公益与慈善	判教与卫道	中国与世界	艺文与考据	学术与争鸣	儒门报刊	书日推荐	域外宗教	学者文集

当前位置： [首页](#) > [学术与争鸣](#) > [文章内容](#)

【推荐】20世纪的“原儒”工作

蒙培元 2010-9-3

【内容提要】20世纪的“原儒”，一般是做探究“儒”的历史起源的工作，但是这种意义上的工作对于儒家精神的说明性是很可疑的，这使得它们也许只应该被称为“说儒”，而不应视为真正意义的“原儒”。本文从陈来的《说说儒》切入，分析20世纪各种“说儒”的来由，指出它们共同的不足。同时，本文的重心更在于指出，20世纪实际上存在着真正意义上的“原儒”工作，熊十力和蒙文通可以作为程度不同的两个典范。通过分析，本文达成了对于“原儒”工作的三个原则的认识：“寻绎”、“原本”和“孔子一身及由孔子开启的儒家精神历史”。

陈来在一篇名为《说说儒》（注：载于陈明主编《原道》第二辑，315-336页，团结出版社1995年版。陈来所述古今“原儒”的18家说法包括：1.《淮南子·要略》；2.司马谈《论六家要旨》；3.班固《汉书·艺文志》；4.许慎《说文解字》解“儒”；5.段玉裁引郑玄及《周礼》解“儒”与“术士”；6.章学诚《文史通义》；7.章太炎《国故论衡·原儒》、《诸子学略说》；8.傅斯年《战国子家叙论》；9.钱穆《先秦诸子系年》、《古史辨》第四册序与《驳胡适之说儒》；10.胡适《说儒》（及《诸子不出于王官论》）；11.冯友兰《原儒墨》；12.郭沫若《驳说儒》、《论儒家的发生》；13.侯外庐《中国思想通史》；14.杨向奎《宗周与礼乐文明》；15.徐中舒《甲骨文中所见的儒》；16.何新《诸神的起源·“儒”的由来与演变》；17.刘忆江《说儒》；18.傅剑平《儒家起源论》。）的文章中，概述古今18家“原（说、释）儒”的说法，其中，古人6种、近人8种、晚近4种。

在后两类共12种说法里，我们可以看到，有两个关节点，它们对于说明20世纪“原儒”工作的问题何以发生、取了一个什么样的基本方向，乃至一个世纪的“原（说、释）儒”工作如何受着历史上之“原儒”工作的影响，都是相当重要的。

这两个关节点，一个是章太炎，一个是胡适。

之所以说章太炎是一个关节点，首先是因为他作为一个“经师”对传统说法的接受，陈来以为：“他的看法多未出传统国学的范围。”至于章太炎从传统说法中接受了什么，我们可以一一予以指出。当章太炎说“儒之名盖出于‘需’，需者云上于天，而儒亦知天文、识旱潦”的时候，虽然具体的结论与许慎“儒，柔也”的说法不一样，但是，方法上却就是许慎的“说文解字”，是语文学的工作进路，即傅斯年所谓“语学”的方法；又，当章太炎说“古之学者，多出王官”的时候，这似乎是从班固那里接受下来的——陈来说：“《汉书·艺文志》以儒家源于司徒之官，其说出自刘歆《七略》，盖在《周官》一书流行之后。”我要在这里作简单的分辨：“诸子出于王官”说最著名之代表是班固无疑，但班固之“王官”坐实为“司徒之官”，这与刘歆说一致，却与《周礼》说并不一致。《周礼》之“王官”，既指地官司徒之“联师儒”，此即班固所谓“司徒之官”，却也指天官冢宰之“诸侯保氏”，此则非班固之“司徒之官”所可以涵盖。而章太炎恰恰说，他的“类名之儒”相当于“诸侯保氏”加上“联师儒”，这就表明，他的“诸子出于王官”说是从《周礼》来，而主要的不是从刘歆来。关于刘歆与《周礼》之间关系历来的聚讼，陈来似乎在暗示两者之不可分的关系，但是章太炎的做法也可以说表明了一种态度，他不是因刘歆而信《周礼》，当然也不会因刘歆而疑《周礼》，而对《周礼》的这种态度，可以说是典型的古文经师的态度（注：章太炎之达名儒、类名儒、私名儒的划分，达名儒可以与“术士”说相照应。至于类名和私名的区分，按其本人的说法，是以通六艺为标准，通者为类名儒，“未及”者为私名儒。我意，可以用孔子的划分来帮助理解此处：类名儒是“君子儒”，私名儒是“小人儒”。陈来文章第二部分颇倚重《周礼》，

却以“（20世纪）早期的学者多不信《周礼》”一语亦把章太炎括入其中，这是需要分辨的。）——不如说，章太炎的“诸子出于王官”说是出于《周礼》的。无论出于班固还是《周礼》，这种思路都是注重历史之迹，是文化学和社会学类型的进路，即傅斯年所谓“史学的”方法。概括地讲，历史上之“原儒”，有三个基点：许慎、班固、《周礼》，它们都在章太炎身上发生了实际的影响。而当我们看到，徐中舒以“需”或“濡”解“儒”、何新以“胥”解“儒”，乃至郭沫若用甲骨文材料证明殷商无“儒”字时，我们看到的是许慎方法的延续；而冯友兰（王官失守经职业化再转为儒）、何新（胥之官职）、刘忆江（儒为保——保姆之保，保为官职）的说法，是《周礼》影响的一个表现。至于胡适、钱穆、傅斯年、郭沫若迄于傅剑平诸氏的所谓“职业说”，也不能说不是受了许慎“术士说”的影响而有的种种细分。这样看，只有班固的出于“司徒之官”说，至章太炎是最后一次的再现，后不复有继之者；而其他各种主要的说法，在章太炎这里，都可以不同程度地找见。从这个意义上讲，章太炎是传统学问方式的最后一人。

说章太炎是一个关节点的另一个意思是，其他有关的各种说法，正是通过章太炎，而对整个20世纪学术发生了影响。这种影响是怎样发生的呢？是通过胡适《诸子不出于王官论》的批评造成的。这可以说是20世纪学术的第一次真正富有意味的争论。我在它处[1]曾经指出，其意味不在于学术，而在于话语权的争夺，“经学”的话语权为“科学”的话语权所夺取，因而传统学术范型为现代学术范型所取代。也正因为如此，胡适对于章太炎的批评，只针对了他的班固意义上的“王官说”（谓其“皆属汉儒附会揣测之辞，其言全无依据”），却不可能把章太炎儒家起源论的全面意义当作批评的对象；同时，比如像“职业说”，明明无可辩驳地来自于传统的“术士说”，却只注意了它的可能具有的“现代品格”，而不承认它的传统出处。这样的批评，使被“批评之余”的章太炎的各种意味不可避免地进入到20世纪学术之中，尤其在方法上，“语学的”和“史学的”两种方法，可以说，都是章太炎禀自传统、而为20世纪学术开辟出来的学问路向。从这个意义讲，章太炎是20世纪学术的第一人。他不是第一个自觉到现代学术之必要，而是第一个实际地具有现代学术之性格。

之所以说胡适是一个关节点，上面所说已是理由之一，即，他可能是现代学术的第一个“自觉者”。还有一个理由是，正是他的《说儒》出来，引起了广泛的回响，钱穆、冯友兰、郭沫若的相关文字，是为了应对胡适的文章而有的。因此，可以说，是胡适使得“原儒”成为一批20世纪学者眼里有意义、也有针对性的学术话题。并且，也正是胡适的结论，所谓“儒”为殷之遗民、出于治丧相礼之“职业说”，使20世纪关于此问题的结论一般也都可以归结为不同的“职业说”，比如所谓“教书匠”说（傅斯年、冯友兰）、“吹鼓手”说（郭沫若）、“巫祝”说（徐中舒、傅剑平）等等（注：陈来说：“大略地说，历史学的方法得到的共同结论是，孔子以前的儒为一种教授礼乐知识的职业……”，我的看法是，如果“职业说”与“官守说”可以并立为二，则首先，“官守说”的得出之方法未尝不是历史学的，其次，“职业说”也可以由“语学的”方法得出，比如许慎的“术士说”。而20世纪里盛行的“职业说”如果可以确定一个起源的话，我会说，这是胡适影响的一个结果。）。这样，我认为，与一般的看法恰恰相反，胡适所影响于20世纪学术的，至少在这个话题上，不是方法，而是一个范型，以及一些具体的结论；方法的实际提供者，是章太炎。

也许可以说，一种范型如果不能相应地创成其匹配的方法，其所借用的方法就将越来越穷窘。据此我们可以来反省20世纪“原儒”工作的状况，正因为它得自于传统的方法已经不再仰诸其曾有的经学的理想，已纳入新范型的话题的意味也终于一日日地耗尽，越来越成了一个不具有思想品格的题目，它的话语者也就越来越只是一些历史学者或考古学者，而手段也越来越成为名副其实的“动手动脚找东西”。而陈来则认为：“这些研究都是语学的或史学的方法，都不是思想史的方法”（陈来对于“思想史的方法”的理解、运用及得失，容下评述）。我认为，这些“语学的”，或“史学的”方法都曾经确然是思想的（不只是说是可以帮助思想史研究的，而是说，恰好就是思想性的方法而不是任何其他的方法），只是，它们已经越来越不是思想性的了，尤其是在经学范型为科学范型取代之后，其原因是经学理想的凋丧，其结果之一是随着方法的非思想性，“原儒”工作的思想意义逐渐闭锁。

各家的思路和具体说法，我把它们概括为三大类（而不是陈来概括的四大类）：

一、字源说：起于许慎“儒，柔也”，经郑玄“儒，濡（濡润）也”，包括章太炎“儒，需也”、徐中舒“儒，需（濡，斋戒沐浴）也”，何新“儒，胥也”，以及胡适“儒（柔），柔逊也”、郭沫若“儒（柔），文约约、酸溜溜也”和杨向奎“儒（柔），迟缓也”等等。

二、官守说：起于《周礼》，经刘歆、班固，包括章太炎“王官说”、冯友兰“王官失守经职业化再转为儒”说、郭沫若“史官”说、何新“胥官”说、刘忆江“保官”说等等。

三、职业说（术士说）：起于许慎“儒……术士之称”，包括章太炎、郭沫若、杨向奎、徐中舒、傅剑平的“史巫”说、傅斯年与冯友兰“教书匠”说、钱穆“陪臣”说、侯外庐“顾问”说等等。

三类里面，第一类是“语学的”方法，第二、三类是“史学的”方法。两种方法比较地讲，“语学的”方法多少着意于儒家精神性格之理解揭示（注：这一点与陈来的看法也有不同，陈来说：“文字语言学的方法，着重于解释这种春秋时以传授礼乐为生的职业何以称之为‘儒’。”我说到的“儒家精神性格”，当然也可以是一种职业何以被名为“儒”的原因，但这更是与儒家之“道”（根本之道，而不是作为“艺”的“道”）相关的。），“史学的”方法则注重早期儒家之工作职能。

陈来对于20世纪的“原（说、释）儒”工作是不满意的。他自己对儒家有一个定位：“儒家思想本身是三

代以来中国文化的产物。”对这种定位的儒家思想，就“不能仅从春秋末期的职业儒去了解，要从三代文化（这里的文化指观念、信仰、伦理、意识形态、精神气质）的发展过程来寻绎。”因此，他对自身的使命有着明确的认定：“思想史研究的从业员，必须回到思想史的方法和立场上来，才有可能真正解决那些属于思想史的问题。”他对于20世纪“原（说、释）儒”工作的不满，一是不满这种工作对儒家精神性格的理解限于局部，由这种局部感和破碎化从而可能导致对儒家精神的卑琐化理解，二是不满这种工作的方法，即它“不是思想史的方法”。因应这种不满，他所追求的，一是“把儒家作为一种思想体系”予以整体性的把握，二是强调思想史工作的独特性和身份自觉。

《说说儒》一文的第二部分，可以看作陈来这样的用心的一种实践，而第二年出版的《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》（北京，三联书店1996年版）是用专著的形式进行的一次更充分的实践。这里，我仍只用《说说儒》为分析的依据。在这里，陈来完全没有受20世纪疑古心态的影响，同时不止于“儒”字的字眼而是去寻求与儒家精神相关联的各种内容，因此，他对《周礼》有了重新和全面的关注。由对《周礼》的全面关注产生的一个积极的结果是，在《周礼》制度性结构的核心发现了非常丰富的为孔子时代儒家所肯定的国家教化内容，在这个制度性结构的边缘也正面呈现了后来成为儒家思想的基础性成分的乡政教化内容，加上西周国子教育体制作用的辅助性说明，陈来总结道：“前孔子时代的儒，可能是对六艺六义有专门知识者，既用以教人，也可应人咨询、相助礼事。”这个结论当然可以说是多种“职业说”的一种事实上的调和，但它完全不是用“语学的”方法帮助得出来的，而且从它对国家教化意味的非同寻常的强调，我觉得应该说，它不是真正意义上的“职业说”，而是对“王官说”的某种程度的复归。这种复归，可不可以说是“原儒”工作朝向其原初的经学理想的复归呢？我觉得是可以说的。

但是，我觉得，陈来质疑“语学的”和“史学的”方法的一些问题，不同程度上也仍然可以用来朝他的“思想史的方法”发问：仅仅从三代教化传统就可以产生出孔子的思想来吗？相隔三四百年历史的西周王官职守如何能够说明、如何能够有效解释孔子的儒家思想？尤其是，在陈文的“余论”部分，他实际上非常强烈地意识到，“孔子在他的时代所理解的儒者，已经不是仅仅懂得传统礼仪和诵说诗书的知识人，而是具有特定人格与价值理想的儒，是体现着儒家思想的知识分子”，就是说，孔子对于儒家思想，具有一种革命性之作用，这种革命性的具体成分，就是对于儒家思想在人格形态和价值理想意义上的树立。经此革命之环节，前于孔子的任何一种哪怕为孔子自己所予以肯定的儒家思想成分，对于孔子之儒家思想，也都不当然地具有一种解释力。在这方面我可以这样说：孔子是“时代”的解释者，却不可以拿“时代”因素来解释孔子；同样，孔子是“历史”的解释者，对于三代之人文历史，孔子是三代文明的肯定者，也许也可以说，孔子也被三代文明所“肯定”，但这不是说孔子在这种“被肯定”的意义上是被动者，因此，也不可以拿任何“历史”的因素来解释孔子。

现在我们看到，真正的任务，是对孔子的儒家之“道”的解释。任何有助于这样的解释的工作思路都可以被严肃地探究，但不能认为任何与此仿佛相关的话题都在进行着正当的解释。还有一点也可以看清楚了，一切对于孔子之儒家的“道”进行正当解释的工作，其工作的品味，绝对不是仅仅实现于材料的发现，而是依赖于契合性、融通性的诠释，用陈来的说法，“寻绎”——正当的解释不是实现于“寻”，而是实现于“绎”。在这些方面，陈来虽然自己也说，要“把‘儒’作为一种道，把儒家作为一种思想体系来把握”，他也指出了凡是以“职业说”来理解儒家的人都是把儒家不是当作“道”而是当作“艺”来看待了，他自己的“思想史的方法”最终得出的结论却也不能排除这样理解的成分，如在用师、保解释儒家思想时虽更重师氏，亦不废保氏，而谓保氏教民以道艺即为“以道得民”的时候，他特别注明：“此处的道即是艺，郑、贾注疏多次说明。”如此一来，与儒家道之为道，要害处又不关联。

为什么会发生这样的失落？我的看法是，首先当然还是会说到我们应该如何正面应对经学理想或者科学预设的问题（兹不详言）；其次，需要我们在指出的是，仅凭一种“思想史的方法”的身份自觉，也许并不能够与各种非思想史的方法有效地区分开来，因为这种方法相对于另外那些方法的内在规定性似乎不够坚强和鲜明，因而其自身的独立性不够，即使思想史从业者有一份自觉，也是很勉强的，因为他不能不寻求各种非思想史方法的“帮助”。但是，在其自身独立性不够的情况下，它实际上还可以向另一个方向，寻求思想的方法或哲学的方法的帮助，通过强化自身的思想或思辨品格、消淡自己的史的意味，从而使自己有效地区分于各种非思想史方法。在这一点上，陈来恰恰说的是：“推原儒家的历史起源，古人称为‘原儒’，近人称为‘说儒’，其义则一。”按这样的说法，如果近人的“说儒”他们自己就以为是“原儒”，那么，他们本来就不会强调“原儒”的思想史工作的定性，这是陈来所不能满意的；但如果陈来自己做的是“原儒”，却又把“原儒”与近人的“说儒”说成是“其义则一”，即，把“原儒”工作也不过当成讨论儒家的“历史起源”，那么，他有什么必要强调思想史工作的独特性呢？或者如他的文章所表现的，即使他强调思想史工作的独特性，在实际工作中又怎么会不一而再地重新走上非思想史方法的老路而不自知或知亦不可免呢？

也许一个“说儒”者可以把“原儒”之“原”读作“原始”之“原”，因此把他们的工作定位为历史起源的讨论；一个真正以思想史工作自任的人手上的“原儒”工作，其“原”必是“原本”之“原”，考问其根本之意。这个根本，就是所谓“道”。在《礼记》的一个版本（注：1936年世界书局影印清代武英殿藏本“四书五经”之《礼记》，见《礼记》，上海古籍出版社1987年版。）中，《儒行》篇引应氏注释：“儒之名始见于《周官》，曰：‘儒以道得名。’末世不充其道，而徒与其服。”其中“儒以道得名”，明显是《周礼》中“儒以道得民”一句话的误引。但是我觉得，20世纪对儒家思想的解释，千言万语，不如这么一句“儒以道得名”，儒之为儒在其道，因此，一切解释是否具有解释的正当性，端视其有没有把儒家之道究是如何的道作为自己解释的核心性内容。虽是误引出来的一句话，实具有拨乱反正的功效。

正因为陈来对自己的工作，定位在“推原历史起源”上，也才发生了一个严重的忽漏，在遍举20世纪的“说儒”立场的时候，独独把熊十力先生给漏过了。熊子的一个工作结果正是以“原儒”为名的啊。——这是“古人称为‘原儒’，近人称为‘说儒’”这样说法的一个反例。

熊子在《原儒》（注：熊十力《原儒》 香港，龙门书局1970年版。本文所引熊子语皆出于此。（附识：萧篱父、郭齐勇主编《熊十力全集》，2001年由湖北教育出版社出版，《原儒》在第六卷。））中，特重《大易》、《春秋》、《周礼》三经及《礼运》一篇，其《原儒·原外王》全从《周礼》和《礼运》上发挥。他之所以重视《周礼》，心态与章太炎、也与陈来不同，就是说，既不是由于它是古文学的经典而重之，也不是它和现代历史学的材料相合而重之，而是有他自己的独特看法，他说：“《周官》余以为孔子所创，盖与《春秋》相发明。”在这样的理解之下，熊子也分析了《周礼》整体性的政教系统，并且也涉及西周学校制度，这与陈来的着眼点吻合，但是与陈来的立意、旨趣不一样：前面我们已经看到，陈来接受了王官之保氏“以道得民”的“道”朝向“艺”作解释的做法，而熊子恰恰认为，由《周礼》等诸书可以看出，古之学问（如，西周官学）除学问系统之外要问德行之事，学问系统之内也实分道、艺两科，道约等于今之哲学，艺约等于今之科学（分科之学），这样，道与艺两相独立，不可以互相训释。不惟如此，熊子说：“仁义之蕴，礼乐之原，是乃万物之所统一，而复其本来无对之体，人极于以立。”则于道、艺二者，道为艺之根本；于内圣、外王二者，内圣为外王之根本。

《周礼》而外，熊子在回应司马谈《论六家要旨》所谓儒家“以六艺为法”的说法时，恰把“艺”解为“道”，与“道”解为“艺”的做法适相反对，又解“六艺”为“六经”，则“道”正贯于六经之中；在回应司马谈谓儒家“博而寡要”的说法时，由《大易》作发挥，而谓儒家正“博而有要”者，其“要”，用《大易·说辞传》的话说，就是“穷理尽性以至于命”。此之谓“要”，也就是前所谓“道”，也就是前所谓“原本”之“本”。

熊子之强调“要”、“本”、“道”，在于他把这当成了他所要“原”的。他说《原儒》之作意：“余既不获修《易传》（《大易广传》），因欲写一极简略之小册为儒学初具提要，名曰‘原儒’。”（《原儒·绪言第一》）则“原儒”工作，正是为儒家作一“提要”的工作。前既已见道为艺之本、内圣为外王之本，故熊子又说：“余写此篇之意愿，惟将余所知所信于孔子内圣学之本旨据实揭出。”则“原儒”工作，在熊子看来，就是要揭示孔子内圣学之真实，究竟义理。

较诸此种“原儒”，对“历史起源”问题的分究显然是可与儒家之本、之道不相干的。可引熊子一语以责之：“学人对真理，对先哲，须有担荷。述作太轻，无以传信，不如其已。”但熊子对于“原本”之工作亦有相当苦闷：“从来治国学者，惟考核之业少招浮议，至于义理之言，不遭覆瓿，即是非纷至。余造《原儒》，宗经申义，言所欲言，上酬先圣，他非所计。”从来之考核工作，至20世纪气候更盛，然虽常名为求“实”，却多不能逃于“太轻”之责。

反过来有人会问熊子：只是“言所欲言”，没有什么规范要守吗？熊子自己说：“每下一义，必有依据，不敢逞臆妄说，余诚弗忍负所学以获罪于先圣也。”此之谓“依据”，一定不是“动手动脚”找到的“材料”，求“材料”的人只是对外间负责，求“依据”的人势必对自己负责。进而问：一、何谓有“依据”，如何是“妄说”？答：只此“诚”与“弗忍”的态度，就是依据，无此态度即是妄说。不忍负所学，不忍负先圣，最后落实在不忍负自己这颗心，于是在在用诚。二、若在此“内在依据”之外仍要讲一些证据，其将何所出？答：则当如熊子的做法，直入六经与孔子的思想世界中。

还可以问熊子：如果只从孔子说起，那么三代文明岂不是可以切掉不看？熊子说：“中国学术导源鸿古，至春秋时代，孔子集众圣之大成，巍然为儒学定宏基。”还是从鸿古说下来，但绝不因此而将孔子之革命意义往小里说。所以熊子特别强调：“至孔子而简择益精，会通益广，创作之隆，迥超前古！”从这个角度讲，真正可以成立的“原儒”工作，必须是原孔子之儒，或以任何一种所“原”之物衡诸原孔子之儒之所得。

从鸿古说下来，熊子廓开疑雾地说道：“孔子之学，殆为鸿古时期两派思想之会通。两派者：一、尧、舜至文、武之政教等载籍足以垂范后世者，可称为实用派；二、伏羲初画八卦，是为穷神知化，与辩证法之导源，可称为哲理派。”关于一，我们可以说，儒家其所由来尚矣，不光是部分的或全部的官守要用来解释儒家出处，更重要的是，整个王政传递的统系和其依据，例如“十六字心诀”等，即治统与政统熔铸于道统之中，这样理解，才真正是把孔子之儒看作是对三代文明的全面和整体性的认受；关于二，可谓儒家之深心寄托既远且神矣，远则具历史哲学之恢宏深厚，神则兼具形式感之纯粹性与变化灵通之无限性。

“孔子既发明易道，于是以其旧所习实用之学与易理相融会，而大倡内圣外王之道，此其学脉分明，可追索也。”然孔子不是把两派做现成的撮合，他对两派亦各有所“发明”，而两派之“融会”实现，乃可以说有儒家者成。

在《原儒》中，熊子有一语评及章太炎，他说，章氏关于庄子、惠子的工作“皆章句之技耳”。我把20世纪——或者说，具有“20世纪特性”的“原（说、释）儒”工作的起点着落在章太炎身上，从这个意义上讲，熊子的“原儒”是“非20世纪”的，它不能为章太炎的方法、结论所笼括。宜乎陈来把熊子放过，且谓“古人称为‘原儒’”了。

如果熊子、“20世纪”的两种方法俱各“理想类型”化了，我当然认为只有达到熊子那样一种自我要求，“原儒”的工作才真正有开展的价值。但在这些方法的实际运用中，有例外的情形存在着，比如，在前述冯友兰《原儒墨》的文章中，他也说到：“（儒）有欲以昔日之礼乐制度平治天下，又有予昔日之礼乐制

度以理论的根据，此等人即后来之儒家，孔子不是儒之创立者，但乃是儒家之创立者。”这句天外飞来的话，中间有许多地方需要加以质疑，比如，为“昔日之礼乐制度”找理论的根据真是一件有意义的事情吗？若此无意义，则儒家岂非为大无意义的事情？换个角度，儒家会认为一种有其理想之价值的礼乐制度在其成立为一种制度的时候却可能没有其“理论的根据”却需后之来者为之补全吗？更加具有针对性的一个问题是：在说这样一句话之前，我们完全没有被提醒过，对于“儒”之起源的讨论是与“儒家”的问题毫不相干的，既然冯先生知道这是不相干的话题，为什么不把“儒”改成别的什么字？是本来“儒”也就用的“儒”这个字，还是有了“儒家”后有些人也把“儒家”之前的某种人称为“儒”？本来就用“儒”的话，这个“儒”怎么会和“儒家”完全不相干？（以及，如果“儒”不是学派，只是一种相沿而成的或职业或别的什么身份，那又怎么说“创立”？）——但是这样的话，至少表示出，冯友兰意识到孔子之儒是较难以从他已经做出来的“说儒”工作里得到说明的。而这也可以表明，这种“说儒”的工作因此而或多或少地有了一些弹性。

但是冯友兰的例子比较偶然和不完整。有人会说，正因为冯氏本身是一个哲学家，才会说那句话。一个典型的历史学家，会不会也那样说呢？

一个典型的历史学家，同时在“原儒”工作上作为完整和自觉的例子、又被陈来所忽略的，我们来看蒙文通先生。有意思的是，熊十力先生把蒙文通先生视为学术上一知己：“生平寡交游，而式好无尤。文通要为二三知己中之最。”（注：转引自蒙默《蒙文通先生小传》，“中国现代学术经典”之《廖平、蒙文通卷》，刘梦溪主编，河北教育出版社1996年版。本文所引蒙文通语皆出于此。）而陈来所忽略者，恰是这一对道友。我们现在可以抱上一个好奇：熊子是把一个“历史学家”引为知交吗？

蒙文通作为一个历史学家的身份，我们可以从五个方面加以印证。首先，从他的学问生命上看，蒙氏学问从经学入，且宗今文。在推导今文学的鲁学、齐学两个源头之后，蒙氏曾颇尊齐学，如其盛称今文齐学之“革命”、“民主”、“平等”，这种看法，甚至到其著《儒家政治思想之发展》一文时仍无根本改变。由齐鲁学术分野的看法，蒙氏工作对于区域学术之差异的辨别开始相当之注重，因著《古史甄微》探究“晋人言学旨趣”，著《天问本事》探究“楚学之大凡”，这样，至1930年代，蒙氏之学，可谓出于经学之外而立于史学之中了。蒙文通对于自己的史学工作身份是相当自觉的，他在《古史甄微·自序》里，还为其书中取材不能尽归于史学而若有憾焉：“撰为此篇，本为究论史乘，而多袭注疏图纬之成说，间及诸子，殆囿于结习而使然也。”其次，蒙氏有一个针对“六经皆史”说的说法：“经史截分为二途，犹泾清渭浊之不可混。”他认为，六经涉及历史处都不免“迂隔”，倒是诸子之中含有较可信之历史。因此，平平地讲，似乎只是说经自为经、史自为史，各行一途；实际上，却是为了成立史学，较多地带向诸子学的方向，而较不契合于尊信儒家经典。再次，蒙氏对“晚近”学术有他自己的一番判断，他说：“晚近言学，约有二派：一主六经皆史，一主托古改制。二派根本既殊，故于古史之衡断自别。”既然对当世学术作这样的判断，从一般的道理上讲，欲图自新的学者无非有这样的几种方向：或见六经或儒家之“本”的失堕而立一复本之宏志，或以此二派为敌手却不求别有建立，或又虽见“晚近”二派之不足法却仍择取其中之某一派勉强为之；这其中，或可成就一种真实的“原儒”工作，或可成就一文化之批评家，或可成就一史家，或可成就一政治改革家。在《古史甄微》里，蒙文通主要是要指出“晚近”学术二派或诋或阿，而非真今文非真古文，因此，这仍然主要的是一种条分缕析然而却有破无立的史学意义的工作。再次，蒙氏曾比较禹与墨子、周公与孔子，谓后出者“殆皆言体则益精，言用则或疏也”，因此，以“圣”之义衡量，周公其至也，孔子则似被认为稍有欠。这种见解，也是史家崇古，以为愈古而愈全与真的心态之表现。最后，也是最重要的，当蒙文通的结论归穴于：“儒家六经所陈，究皆鲁人之说耳。盖鲁人宿敦礼义，故说汤、武俱为圣智；晋人宿崇功利，故说舜、禹皆同篡窃；楚人宿好鬼神，故称虞、夏极其灵怪。三方所称述之史说不同，盖即原于其思想之异”的时候，无论其所谓“原于其思想之异”，其思想之异探底地说，也不过是其地域与文化礼俗之异而导致的，因此，说这是地理决定论也好，说这是文化相对主义也好，蒙氏之史家心怀表露无遗矣。

只具这样一种史家心怀，用以解释人之思想，往往说服力有限。以上引蒙氏的说法为例，如果把人的自由灵性的思想只是当成为地域、历史所决定之物，那么我们要问，若鲁人敦礼义，何崇西人武王？若晋人崇功利，何崇东方之舜？若楚人好鬼神，何崇北方之虞？

再举一例：蒙文通详考《孟子》、《墨子》、《韩非子》、《天问》、《吕览》诸书中关于汤用伊尹的典故，以证其核心性的观点——海岱、河洛、江汉三方因地而致史与古史传说的差异。根据诸书所载我们可以知道：汤用伊尹之事，可以确定的内容，一是汤贵伊贱，二是汤圣伊贤，三是汤不因伊贱而用其贤。如果某人好奇，问，汤如何的贵，伊尹如何的贱？则正《天问》、《吕览》所传述者。谓此二书是楚人系统，岂亦可说楚人是“小说家”之系统？只是注重于敷演本事，也只是解释的一种而已。如果问汤是如何的圣、伊尹是如何的贤，以及圣贤如何相知相用，则是孟、墨、韩三家的用心所在。孟子以汤见伊尹救民之义而用之，墨子以汤知伊尹为不知若何之贤者而用之，韩非以汤不真知伊尹之贤而不能不虚与用之；孟子以此说“行义”之义，墨子以此说“尚贤”之义，韩非以此说“圣”、“智”之不足恃。所以，汤用伊尹之事，从史上讲，是一而非三，蒙氏说：“凡后世儒者所述异闻，皆略可推见所本”（其所谓“本”，非“根本”之“本”，而是故事之“初本”），但是，不会真有一个海岱的汤、一个河洛的汤、一个江汉的汤，只有一个古中国的汤王；各家说法之异，不是历史之异，也未必是史说之传统已自分道，主要的是各家解释之异，历史在这里只是欲说之义的寓言，各种义理，果何所取于史又何所囿于史！蒙文通用心于史之“实”，因谓孔子、孟子于此“实”处“疏”，又至于谓孔孟子“疏”处作“文饰”，且又由此产生“理想虚构”之必要了。

但是蒙文通先生对这种向外讨论的路数的不足，自己也有着警觉。其学问生命转入史学之后续，恰恰是重新回到经学，并且重尊鲁学。其于《经学抉原》中说：“专推明六艺之归，惟鲁学得其正。”又说：

“庄、老沈疴，若在膏肓；荀、韩所陈，有同废疾；思孟深粹，墨守无间。必读而辨之，而后知东方文化中之东方文化，斯于学为最美。”因此反思历史学、文化学之路数：“《经学抉原》所据者制也，《古史甄微》所论者事也。此皆学问之粗迹。制与事既明，则将进而究于义，以阐道术之精微，考三方思想之异同交午，而衡其得失……此区区之谈制与史者，琐末支离，固无当于高明之旨也！”虽蒙先生此时说“道术”仍不免在“三方思想之异同交午”的背景上说，但其对于不能进于“斯学之美义”、或如熊十力先生所说对先圣无所担荷、“述作太轻”的历史学之工作的态度，可以说是明确地否定的。因此，其学问方向又一转，乃有《儒家哲学思想之发展》出，此可谓他的一篇“原儒”之作。

蒙文通何以能够由经学入史学、再由史学回转经学、终入哲学？其师承或可为一说，但具体原因兹可不述。我们可以看到，他的真正意义上的“原儒”工作，有两个特点：一，以“义”为中心之关切，此“义”，前已用“本”、“要”、“道”诸名说之；二，以孔子为界，“原儒”当“原”孔子以后之儒，而不是孔子以前之“儒”。如果把儒之精神当成是活的，而不是死的；把它当成是切己的，而不是可以漠然无关的；把它当成积极开显和生成性的，而不是既成的和封闭性的；把它当成是自足圆满的，而不是须作依傍的；把它的“诚”当成是真实的，而不是把某种可感的“实”当成要求于它的标准——那么，一定要做这样一种“原儒”工作，而不会以历史学、文化学的或“语学的”及“史学的”学法之“说儒”为合格的“原儒”。

综上所述，理想的“原儒”工作有三个原则：

一、“原儒”之“原”，应该当作“原本”之“原”来读，它的解释学方法是“寻绎”，它的精神意态之要求是“用诚”。

二、“原儒”须“原”儒者之“道”，此“道”又可称为“本”、“要”、“义”，或其他之名。儒“道”之成，成于孔子。故“原儒”也可以说是推原自孔子一身展现出来的道之极致内容。

三、“原儒”自以孔子之“道”为准则，但孔子之后，历代儒者的工作亦无不具有这样一种“原孔子之道”的地位，从这个角度讲，一部儒学史，就是孔子之道的解释历史。因此，“原儒”的可能与必要的视域，应确定在由孔子所开启的整个的儒家精神历史。

[1] [2] [下一页](#)

中国儒教网版权所有 技术支持: 华南互联

您是第 0577707 位来访者