

《康有为与儒学的“新世”》

图书基本信息

书名：《康有为与儒学的“新世”》

13位ISBN编号：9787567529815

出版时间：2015-3

作者：干春松

页数：192

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《康有为与儒学的“新世”》

内容概要

儒学的“返本开新”，即通过对儒家经典系统的新解释和新闻发，使之又具有应对新的社会历史条件的可能。1840年以来，以鸦片战争为前导，中国被迫卷入了西方现代性的“铁笼子”，作为中国文明核心的儒家思想，面临着有史以来最严峻的挑战。本书从当下情境出发探讨儒学的“返本开新”，亦是“重回康有为”的一次尝试和努力。

面对现代性的挑战，康有为可被视为儒家再一次“返本开新”的标志性人物。本书从儒学分期出发，历述意识形态化历史叙事中的儒家、现代儒学的“游魂”状态，以及儒家资本主义，最后重回康有为，将之作为现代儒学的起点，论述了康有为的经典阐释、政教革命和大同理想。

《康有为与儒学的“新世”》

作者简介

干春松，1965年生，浙江绍兴人，哲学博士。任教于北京大学哲学系，儒学研究院教授。研究领域：儒家思想研究和近现代思想文化研究。

《康有为与儒学的“新世”》

书籍目录

导语：思想、权力与历史

第一章：“儒学第三期发展”与现代新儒家的儒学史叙述

一．牟宗三：“儒学第三期发展”

二．杜维明：空间拓展的三期说

三．李泽厚：对儒学三期说的修正

第二章：儒法斗争和儒教：意识形态化历史叙事中的儒家

第三章：现代儒学“游魂”何处归

第四章：工业东亚与儒家资本主义

第五章：康有为与现代儒学的产生

一．康有为的“历史局限”抑或“历史局限”下的康有为

二．截断众流：康有为的自我定位

三．“新世”：康有为对所处时代的认知

第六章：何以康有为当得起一个分期的界标

一．重新阐发儒学的精神以及厘定的儒学史

（一）确定以《春秋》为核心的儒家经典系统

（二）公羊口说与儒家大道

二．立国之道：作为政治改革家的康有为

三．人道教与孔教会：保教与立国

四．《大同书》与儒学的未来向度

结语：康有为：现代儒学的起点

《康有为与儒学的“新世”》

精彩短评

- 1、干春松在这部书的结尾处，提到回到儒家就需要经过康有为，这个结论其实很荒诞，中国传统并非儒家，而且从干春松对于儒学史的回溯，基本上没有更加有力的解释，只是跟随康有为的叙述，那么他根本就是在康有为的话语之内，这个结论本身就是内证性的，而不是实际论证。在他叙述了二十世纪儒学史的时候，跟陈壁生一样忽略了古文经-史学的路径，当他否弃了史学性的道路，那么对于传统的理解，只能停留在今文经-哲学的框架下，在一个门户视角下，我不知道是否能得出准确的结论。
- 2、现代儒学的理解以前多受意识形态背景下的现代史叙事影响，应该有一种新的角度，重回康有为是改变思路的一步。
- 3、不喜康南海又躲不过，这是真现实。
- 4、强推！
- 5、前五章不可缺，但似乎太长，干老师要说的话只在第六章，他把康有为作为大陆新儒家新的学术取向的起点，理由主要是：康依经立说而非凿空说孔、主张政治儒学回应时代问题、保教立国和乌托邦。窃以为，康有为的确堪为汉宋之后儒学的新节点，但是，康有为到底说了些什么，他究竟是新还是旧？是中还是西？恐怕干老师此书说的不透。不知道干老师的“新康有为主义”是否有系统的阐述，哪怕是在课堂上。
- 6、干老师当good fellow，多半一流。但说到jolly与否，事情好像马上就复杂多了。
- 7、康有为：现代儒学的起点。从当下情境出发探讨儒学的“返本开新”。
- 8、革命胜利了，康有为沦为革命叙事中的注脚。在不需要革命的年代里，谈论康的理想成为学人的情怀和责任。这些学人带着理解和同情，视康为现代儒家的开创人，于此才算既关注经典又面向现实，心性儒学与政治儒学都有顾及，然后谈天说地也才有了根据。
- 9、干春松
- 10、巴西教主康康
- 11、排版的编辑太粗心了，发现不少错误

1、晚清内忧外患，为了富强独立，革命、立宪、新政三个阵营交互影响，终于立宪未果、新政失败，革命取得成功。1902年，康有为在《答南美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书》中强调，“凡君主专制、立宪、民主三法，必当一一循序行之；若紊其序，则必大乱，法国其已然者矣。既当过渡之时，只得行过渡之事，虽有仁人志士欲速之而徒生祸乱，必无成功，则亦可不必矣。”且不论专制、立宪、民主是否必须线性演进，单就康氏所谓“革命非一国之吉祥善事”而言，其言非虚。回顾中华大地的近代历程，满洲覆亡后、军阀割据、日本侵略、国共抗争，而后又是革命思维下狂热的政治运动。当然，康有为给出的政治方案是否就能避免这些，我们不得而知。用改良的理念去评判革命的现实，这也不公平。所以关于政治的争论就存而不论吧。那么，为何会出现康有为热呢？2014年6月，在康有为家乡广东南海举办了“康有为与制度化儒学”研讨会。会上，陈少明认为，我们对当下中国不满分两种，“一种认为我们向西方学习还是学得不够，没有把自由主义的政治制度搬到中国来，这是一般自由主义者的想法。另一种不满意是说，我们过去向西方学的一些东西需要检视，不能一味向前。可是应该退到哪里，这就比较复杂。”所以，如何处理中西之学的关系，康有为面对制度变革和思想变革，都有着许多思考。而这些思考，由于社会的急速变化而显得矛盾重重、进退失据。然而，抛离“革命叙事”所执著的先进与落后的政治立场，康有为的许多思考仍然是摆在当下必须面对的难题。干春松认为，要考虑一个现代儒学的使命问题就应当关注儒学分期。长久以来，由于我们的历史叙事模式主要是革命史的模式，现代儒学与现代中国的关系从未获得重视。关于儒学分期，干春松梳理了牟宗三的三期说，杜维明对三期说的发展，刘述先的“理一分殊、两行之理”，陈来对刘述先“理一分殊”的补充，李泽厚人类学历史本体论的四期说，直到最后，儒学“游魂”归何处，依然扑朔迷离。干春松认为，牟宗三对于西方现代政治模式和科学精神迁就过多，而杜维明则因其“世界眼光”遮蔽了“中国问题”，刘述先“理一分殊”的“两行”会导向一种相对主义化的虚无主义，陈来对刘述先理一分殊的补充也只是脚注。显然，在干春松看来，这些“内在性”视角下的儒学历史的叙述都存在不足，于是考察了李泽厚对儒学三期说的修正。李泽厚批评三期说将儒学史窄化为“心性伦理史”，面对心性论儒学史抹杀荀子和董仲舒的偏误，李泽厚认为，儒学要发挥作用应从社会生活中寻找活动空间。在他看来，因为中国并没有真正进入现代社会，因此儒家价值并未死去，儒家思想得以依赖这个还未彻底现代化的社会基础而留存，这是儒学重获生命的基础。然而李泽厚也认为，“随着社会生产方式的普遍西方化，儒家的核心价值在文化心理结构中的支柱性地位将受到理性自由主义的“范导”。李泽厚认为，1) 忽视了孔子本人罕言性与天道，2) 抹杀了荀子和董仲舒，这是心性儒学的两大偏误，大陆新儒家代表蒋庆深以为然并创设政治儒学。蒋庆认为，牟宗三为代表的儒家注重成己成德，是心性儒学，强调内圣是外王的本体，外王是内圣的发用，其运思为“自内而外，自人而天的纵向关系”，心性儒学虽讲外王，但原初意义的外王早已被内圣化解而无立足之地，如此才大举公羊旗帜、提倡政治儒学。当然，其得失损益又是另说。康有为作为晚清今文经学的代表人物，其著书立说都面向政治变革。蒋庆倡公羊，强调王道政治，宣扬王道政治优于民主政治，无论该说是否可行可欲，其问题都是对儒学未来发展的一种解释。这本书只字未提大讲王道政治的蒋庆，耐人寻味。如果制度儒学（政治儒学）没有可能，那么儒学这具游魂终将无所归依。然而真的谈起制度儒学，所有人给不出或不愿给方案，给出了方案又群起攻之。这就是道出于二下的中国，媚外不行，泥古不行。所以，分析并评价已有学说的不足，这是当下最安全最正确的姿态。

2、近些年来，康有为研究逐渐成为热点，许多学者参与其中，干春松便是较为知名而高产的一位。2015年初，干春松出版了《康有为与儒学的“新世”》和《保教立国》两部著作，为康有为研究再添薪柴。《康有为与儒学的“新世”》鸟瞰了中国儒学发展史，特别是对20世纪儒学的发展进行了回顾，分析了新儒家的“儒学分期”，反思了马克思主义对于儒学的批判，最终提出了回归康有为主义的主张。承接此书，在《保教立国》中，干春松分析了康有为的具体主张呢。指出从戊戌变法到辛亥革命后，康有为提出“君主宪政”到组织“孔教运动”，在与章太炎论战中，不断完善了自己的政治理论，并最终提出了“虚君共和”的学说。在干春松看来，康有为从古典引发的现代政治学说，对于反思20世纪儒学的发展具有深远的影响。干春松大力赞扬康有为，甚至在《康有为与儒学的“新世”》中出现了这样的评价：“如果存在一个儒家的新发展的起点，那么这个起点就只能是康有为。如果你要为儒学的现代发展贡献力量，那么请追随康有为。”认为近百年的儒学发展与康有为有着密切的联系，同时也认为只有通过康有为才能找到儒学现代化的路径。关于这个观点，曾亦的《共和与

《康有为与儒学的“新世”》

君主》与唐文明的《敷教在宽》都似乎印证了干春松的论断；2014年至今，连续开了三场康有为学术思想讨论会，透露出来的也都是“回到康有为”的声音。难道说，20世纪百年的历程是虚度，我们必须回到历史的起点？要回答这个问题，恐怕还是要对这百年的思想进行简单梳理。一、作为典范的康有为由于不满于20世纪儒学现代性的发展，干春松提出要回到康有为来重新审视儒学发展的历程。然而，用康有为来回应百年来儒学发展的问题，这是干春松的问题意识，而非历史的发展脉络。从历史的脉络来看，康有为终结了中国的古典传统，开启了现代性无限的大门，成为中国近代史上典范性的人物。因此，我们也必须从传统的终结和现代性的开启来重新审视康有为的价值与意义。康有为身处广东，深受晚清对外开放的影响，很早就接受了外来文化的影响，经过数次科举失利，他反思认为引进现代思想最大的障碍在于士大夫群体的因循保守。通过思想变革来促进政治变革，这是康有为晚清发动今文经学运动的政治背景。通过撰写《新学伪经考》，康有为得出自新莽王朝之后，中国经学传统就被新莽王朝所篡改的古文经所笼罩的观点。自新莽王朝之后的儒学文化传统就是为王朝专制思想服务，因此需要恢复先秦孔子学说。在《孔子改制考》中，康有为则论证了孔子改制思想与西方现代性思想的统一性，因此恢复孔子思想传统就是实现西方现代性。晚清政治改良就能够以恢复先秦孔子学说为旗帜，有了进行现代性政治变革的正当理由。不过，很显然康有为的改良思想具有双重性质，即在思想文化上激进地否定了两千余年的中国学术文化传统，将其视作君主专制的思想；在政治角度上，以维护满清政治为目的，进行现代性政治改革。正是由于康有为改良思想的双重性，导致了文化保守派和政治革命派的双重攻击。二、章太炎与康有为在文化和政治立场与康有为形成鲜明对照的则是章太炎——晚清著名的古文经学家和反满革命的鼓吹者。他试图将民族革命与文化保守主义融合在一起。在戊戌变法失败后，康有为、梁启超等改良派被迫流亡海外，而其国内影响则被文化保守主义和政治革命派所取代。在文化上，章太炎与晚清士绅对于康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》深恶痛绝，认为康氏既不尊重经学传统，也不尊重孔子，因此章太炎一方面撰写《订孔》来批判康有为“孔子改制”之说，另一方面申说“六经皆史”来反对康有为“新学伪经”之论。应该说，正是章太炎对于康有为今文经的清算，才帮助晚清政治革命派摆脱了康有为改良思潮的影响。在政治上，针对康有为的“保皇改良”，章太炎针锋相对地鼓吹“反满革命”，呼唤起汉族对于满族政权的仇恨，要求恢复汉民族的政权。很显然，章太炎的政治革命并不带有政治现代化的性质，他甚至公开表示了对于现代民主制度方案的反感。晚清政治改良与革命运动和经学今文经与古文经的文化斗争结合在一起，形成了文化上激进与保守和政治上改良与革命的错位，导致了晚清思想文化与政治运动的双重变奏。三、辛亥革命与文化转向在政治与文化潮流的推动下，辛亥革命爆发。尽管从形式上，辛亥革命是由孙中山、章太炎等晚清革命党领导的政治革命，但由于革命成果很快落入袁世凯手中，晚清改良派反而在北洋政府中占据了重要地位。对于康有为等晚清改良派来说，辛亥革命固然是一种失败，但是他们很快就调整了斗争方针，将原来的政治“保皇”运动转变为文化“保教”运动，在全国各地成立了“孔教会”，继续宣传“孔子改制”的改良主义政治思想。与此同时，章太炎在辛亥革命之后，就与孙中山的政治革命主张分道扬镳，试图将文化保守主义与民国政府相结合。从这个意义来说，尽管康有为和章太炎在经学今古文学术问题上依然具有分歧，但对于保守固有文化问题，他们达成了某种形式上的共识。四、新文化运动的兴起政治上，辛亥革命的成果被袁世凯等政治保守派所窃取；文化上，康有为和章太炎双双走向文化保守主义，这导致了民国初年政治和文化的保守主义兴起。而文化保守主义运动，又进一步推动了政治上的复辟，在这个背景下，袁世凯一方面要求大中专学校开始读经复古，另一方面积极推动恢复帝制。1915年，首先由美国人古德诺发表《共和与君主论》，鼓吹中国人不适合共和制，然后由杨度、刘师培、严复等人组成筹安会，公开进行复辟帝制活动。1915年10月6日，袁世凯终于在“民意”支持下，改共和制为君主立宪制，建立“中华帝国”。袁世凯倒行逆施的行为，激起了全国人民的反对，先是唐继尧、蔡锷在云南公开反对袁世凯的复辟行为；表现在文化上，自然也要清算民国以来的复古保守主义运动，新文化运动就此产生。新文化运动在思想文化上反思民国的政治失败，认为晚清所兴起的今文经和古文经运动，已经不能作为民国政治的思想基础，因此需要寻找新的文化资源作为民国政治的思想基础。可以看出，新文化运动依然延续了康有为否定两千年来文化传统的思想方式，不同的是，投身其中的人们已经不再寄希望于回到“孔子的改革”运动了，而是将希望从历史转向了现代的英美和苏联。五、新儒家与康有为与此同时，面对民族危机和西化派的挑战，以梁漱溟、熊十力为代表的新儒家一方面肯定现代性价值，另一方面开始思考如何接续中国传统文化，这让他们与康有为找到了共通之处。新儒家虽然不接受康有为的论证，但却接受了康有为的结论。他们共同认为秦汉以下的儒家就已经堕入到专制主义的牢笼，因此需要反本开新来

《康有为与儒学的“新世”》

为儒家找到新的发展路径。在这个意义上说，康有为与新儒家功分享了对传统的批判，只是在细节上各有差别——康有为认为是新莽王朝篡改经书造成的，新儒家则认为这是由于汉武帝独尊儒术罢黜百家造成的专制主义与儒家的结合。无论从哪一个角度来说，他们都认为澄清孔子和儒家的真义，是他们儒学研究的目的。康有为诉诸于返回先秦，通过论证孔子改制的思想，来完成与现代性的接轨。而新儒家则是通过重新诠释儒家的精神内核，发掘心性儒学的大义。通过追溯孟子的良知学与民本学说，来引发宋明理学的“良知坎陷”，从而推演出“新外王”学说——自由民主。从中我们不难看出，新儒家从康有为那里受益颇多。我们甚至可以说，新儒家就是对于康有为框架结构的模仿。虽然论证的环节有所差别，但否定专制主义传统与西方现代性结合的思路却是一致的。六、马克思与孔夫子但是，新儒家也无法帮助中国走上现代化的道路，带领中国走上现代化道路的是毛泽东与中国共产党领导的新民主主义革命。如干春松所言，毛泽东从康有为的大同书中吸收了不少思想资源，并将其与共产主义理想加以比附。但总体上看，马克思主义学者对于康有为还是持批判态度。那是否就是说，康有为对于毛泽东并没有产生根本性的影响呢？事实上，毛泽东对于康有为的学术逻辑非常熟悉，但是并未接受康有为的论证结果。在毛泽东看来，周秦之际确实代表了中国传统上的现代与传统之间的断裂。儒家维护的是奴隶主阶级的利益，而法家则代表了地主阶级的利益，通过阶级分析法，毛泽东颠覆了康有为孔子改制考的论证逻辑，用法家的改革取代了孔子的改制，从而完成了马克思主义现代性的历史论证。我们可以说毛泽东的共产主义理论受到了康有为大同书的影响，但从根本上讲，毛泽东是颠覆了康有为对孔子与儒家对现代性的捆绑，从法家改革开创出一条现代性的道路。四、终结与开端康有为通过新学伪经考，终结了中国的古典传统，又尝试通过重新改造孔子与儒学，从而完成现代化的转型。这条道路在新文化运动后遭到了巨大的挫折，新儒家继承了康有为的道路重新创诠释中国传统，尝试走出一条新的现代化道路。事实表明，他们并没有走通。毛泽东试图通过儒法斗争的历史，来解释传统与现代的辩证关系。而中国共产党依据马克思主义，结合中国现实的国情，走出了一条有中国特色的现代化道路。回首百年中国现代化道路的曲折历程，回眸传统文化的兴衰沉浮，我们很庆幸中国找到了一条符合自身发展的现代化发展道路。这固然实现了康有为百年前的梦想，但似乎又与他的现代化方案不尽相同。如何看待百年来理想与现实之间的差异？毋庸讳言，目前中国在现代化过程中出现了一些问题，这些问题的产生和解决成为大家关注的目标。面对这些问题，一些学人试图重新阐释中国近百年的历史进程，为儒家的现代化设计一条新路。干春松这部著作，也是跟随先贤，尝试返回康有为，重释近代儒学传统的工作。这种探索，有其价值、值得尊重。然而，晚清以来的大儒康有为们一一失败，今天先贤的追随者能否成功，仍有待历史的检验。（本文载《晶报》2015年8月9日A14版 题名：康有为：传统的终结与现代的开启

http://jb.sznews.com/html/2015-08/09/content_3304547.htm)

《康有为与儒学的“新世”》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:www.tushu000.com