

现代新
儒学论要

李翔海 著

南开大学出版社

现代新儒学论要

李翔海 著

南开大学出版社

天津

图书在版编目(CIP)数据

现代新儒学论要 / 李翔海著. —天津: 南开大学出版社, 2010. 2

ISBN 978-7-310-03348-5

I. ①现… II. ①李… III. ①儒家—研究 IV.
①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 010167 号

版权所有 侵权必究

南开大学出版社出版发行

出版人: 肖占鹏

地址: 天津市南开区卫津路 94 号 邮政编码: 300071

营销部电话: (022)23508339 23500755

营销部传真: (022)23508542 邮购部电话: (022)23502200

*

河北省迁安万隆印刷有限责任公司印刷

全国各地新华书店经销

*

2010 年 2 月第 1 版 2010 年 2 月第 1 次印刷

787×960 毫米 16 开本 29.25 印张 4 插页 390 千字

定价: 58.00 元

如遇图书印装质量问题, 请与本社营销部联系调换, 电话: (022)23507125

引子：广义的“现代新儒家”概念何以成立

——以对余英时思想之学派归属的分析为例证

在时下的汉语言学界，虽然“现代新儒家”与“现代新儒学”的观念已经相当流行，但是在对有关问题进行实质性的讨论之前，似乎仍有对之加以具体界定的必要。这不仅是由于这种界定应当被看作是讨论问题的逻辑前提，而且更主要的是因为学界围绕这一问题一直存在着不少争论。如所周知，早在20世纪80年代中期大陆学界开展相关研究之初，“现代新儒家”概念是否能够成立的问题就曾经有过争议。至于究竟哪些人是“现代新儒家”，就更可以说是一个一直存在着不同意见的论题。港台学界有以熊十力及其嫡传弟子为“现代新儒家”之“本义”的说法，但多年来致力于推进儒学现代化，先后任教于美国、香港和台湾的刘述先教授，不仅从不讳言自己的“新儒家”立场，而且认为其师方东美也是广义的“新儒家”。在大陆学界，较为通行的说法是将梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、马一浮、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观以及刘述先、杜维明、成中英、余英时、蔡仁厚等称作是现代新儒家的主要代表人物。但李泽厚先生仅以方东美、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四人为现代新儒家。也有人主张康有为、梁启超应算作现代新儒家，有人反对将冯友兰、贺麟列入现代新儒家，对于方东美、成中英是否现代新儒家也有不同意见。

值得注意的是，有些被认作“现代新儒家”的人，也对于自己是否现代新儒家的问题提出了与时论不尽相同的意见。成中英先生对于自己是否“新儒家”的问题曾做过这样的回答：“如果我的老师方东美算作新儒家，我也算作新儒家；如果方东美不算，我也不算。”^①他在数次接受笔者的访谈及给笔者的来信中，多次强调，他只能称作“广

① 参见方克立：《第三代新儒家掠影》，《文史哲》1989年第3期。

义的新儒家”。具有明显的崇儒倾向,而且一直致力于儒家价值系统与知识系统之现代重建的余英时先生,也多次强调,自己只是一个历史学者、思想史研究者,而不是新儒家。在他看来,“‘新儒家’具有特殊涵义”,它“只是熊十力一系的专称”,其两代传人主要包括熊十力及其门弟子唐君毅、牟宗三、徐复观四人。因此,对于大陆学术界将他列入新儒家的阵线之中,他感到“出乎意料之外”^①。

可见,正如上文已经提及的,囿于港台学界将新儒家仅仅归之为熊十力先生一系之专称的所谓“本义”,是余英时否认自己为现代新儒家的重要原因。与这种认定相关联,余英时并不赞同大陆时下通用的“广义的现代新儒家”概念。他认为:“这样的用法似乎已经扩大到没有什么意义的地步了”,因为根据这个定义,“几乎任何二十世纪的中国学人,凡是对儒学不存偏见,并认真加以研究者,都可以被看作是‘新儒家’。”^②这里面显然包含了余英时先生对大陆现代新儒学研究的隔膜与误解,但同时也给我们提出了一个问题:为了更有针对性地讨论问题,必须对“广义的现代新儒家”概念做出一个更为明确、也更具理论涵活力的概括。有鉴于此,本书首先对这一问题做一具体讨论。

(一)“儒家”之为“儒”与“新儒家”之为“新”

不同于余氏所持的观点,本文赞成在较为宽泛的意义上界定和运用“现代新儒家”概念。只有这样才能对儒学的现代走向有一个整体而全面的把握。港台学界关于现代新儒家的上述“本义”虽然自有其出现的道理,但是,我们不应该忘记,这种“本义”是产生于20世纪五六十年代的特殊历史环境之下的。在一定程度上,它的确鲜明地表征出了熊十力先生及其弟子坚心要为儒学之生命力作见证的特立独行。然而,在中国现代思想史的背景之下,特别是面对儒学的未来走向,我们完全不必仅以这种偏狭的标准来论衡现代儒学。作为

^① 余英时:《钱穆与新儒家》,载《犹记风吹水上鳞》,台北三民书局1991年版。

^② 余英时:《钱穆与新儒家》,载《犹记风吹水上鳞》,台北三民书局1991年版。

中华民族精神的重要组成部分,儒学从来就不是儒学内部某个宗派的专利品;同样,今天也不能把儒学的未来命运简单地维系于某个学术团体或流派的盛衰兴亡之上。20世纪虽然是一个“儒门淡薄,收拾不住”的时代,但是,作为中国文化传统的主流,儒学时至今日依然无可争议地表现出了顽强的生命力。儒学苦难的现代命运从一个侧面突显了中华民族坎坷的现代历程,它的未来走向也必将成为挑激当代心灵上下求索的时代大课题。因此,处在21世纪的今天,当我们在对儒学的现代命运与未来走向进行回顾与前瞻时,对“现代新儒家”概念做出宏观的、整体性的把握显然是有其必要性的。

正如余先生已经注意到的,为了对儒学的现代走向有一个整体而全面的把握,大陆的现代新儒学研究倾向于采取广义理解的“现代新儒学”和“现代新儒家”概念,着眼于认识一代学术思潮而不是专指某一个现代儒学宗派。对此,作为大陆现代新儒学研究的倡导者和学术带头人的方克立教授等学者曾经多次论及。^① 本文正是在此基础上对广义的“新儒家”概念之界定试做进一步具体的探讨。

如所周知,儒学一方面是一种学问,有其学理系统与规模;另一方面,它又不同于某种一般的学问,而是关于生命的智慧,要起到足以让人们奉以行止的人生信条的作用。因此,典型的儒家应该具备两个基本的特征:第一,作为一个践履者,他必须是以儒家义理为其人生实践与信仰的归趋;第二,作为一个学人,他必须是以儒家学说为其学问的宗主。

作为现代的儒家,或者按照余英时的说法,称之为20世纪的儒家,一个当然的前提就是其理论活动必须是发生在20世纪的。相对于以往的儒家而言,20世纪的儒家必然是“新”儒家。这不仅在于人们将20世纪儒学的重建认之为继原始儒学和宋明理学之后的第三

^① 参见方克立:《关于现代新儒学研究的几个问题》,《现代新儒学研究论集》(一),中国社会科学出版社1989年版;《现代新儒学的发展历程》,《南开学报》1990年第4、5、6期;《现代新儒家论著辑要丛书·总序》,中国广播电视出版社;李宗桂:《“现代新儒家”辨义》,《学习与探索》1988年第5期。

期儒学,而且更在于20世纪的儒学必然要体现出20世纪的时代特点(需要指明的是,出于行文的需要,对于这些“时代特点”,这里只是概要性地论列到。由于这些方面均与现代新儒学的理论特质相关联,相关内容还会在第二章讨论到“现代新儒学的一般理论特质”时做出进一步具体的展开)。这主要包括以下几个方面。

第一,明确认肯儒学在中国文化传统中的主流地位,积极倡导通过援西学入儒学,实现儒学的现代重建,以恢复其在现代社会中的主导地位。现代新儒家把近代以来中国社会失序的症结归结为文化的失序,而文化失序的根核又在于意义的迷失,即儒学的人生理想与价值在西方文化强势冲击下的陆沉。为了重塑民族精神之魂,他们以认肯儒学在中华民族文化传统中的主流地位为前提,积极倡导吸纳西方文化之优长,通过援西入儒以实现儒学的现代重建,使其在现代社会中得到全面恢宏,从而以儒学的价值系统与人生理想来解救国人的意义迷失,为民族振兴开发最深厚的价值之源。这一特点构成了20世纪新儒家最基本的共性。

第二,他们都着力于阐扬儒家人文精神的时代意义。在新儒家看来,现代西方的许多时代病,都是因为工具理性的过分膨胀而产生的,而儒学所素重的价值理性或曰人文精神正是救治这一偏失的一剂良药,代表人文精神的儒学在未来人类文化的建构中具有普遍意义与永恒价值。在发生学的意义上,20世纪新儒学是作为唯科学主义的理论对立面而出现的,以儒家所代表的价值理性来抗诤唯科学主义逾越本分的工具理性,进而实现儒家“生生而和谐”的人文理想,也就成为新儒家的基本理论出发点之一。

第三,20世纪新儒家都力图通过对儒学传统的创造性诠释,以深掘儒学传统中的内涵价值,使其与现代文明接榫。其中一个重要的关键之处,是如何在儒家传统中为作为现代文明之基本标志的科学和民主找到内在根据。而这一问题的症结又被归结为如何在儒学中显发出理论理性、开发出认知传统。因此,如何从传统儒学所素重的德性主体中开发出知性主体,成为现代新儒家的一个极为重要的

时代使命。与此相关联，新儒家们所努力掘发的传统精神资源，都自觉不自觉地集中在与科学、民主等现代精神有联系，至少是不明确对反于科学、民主等现代精神的成分上。

第四，20 世纪新儒家尽管表现出了一定程度的现代品格，但是，从其根本处而言，20 世纪儒家之为“新”，却又正是为了维护儒家传统所既有的最基本的价值系统。换言之，他们所谋求的儒家思想新开展，是以保守儒家最基本的价值系统为前提的。这正是新儒家与西化派的基本差别。与西化派极力主张彻底否定民族文化传统、全盘照搬西方现代化模式恰恰相反，新儒家就是要鲜明地强调通过民族文化的现代转型来谋求一条具有中国民族特色的现代化道路。

以上从纯学理的层面对 20 世纪新儒家的界定进行了一般性的探讨。由于 20 世纪中国历史发展的复杂性，也由于对新儒家的整体特征进行界定不同于甄别某个特定对象是否新儒家，在具体界定 20 世纪新儒家时，尚须注意到以下三个方面的因素。

第一，以“人生实践与信仰的归趋”和“学问的宗主”来界定儒家，是一个比较完全和严格的标准。事实上，对于许多学院式的儒学研究者而言，现代儒学作为 20 世纪诸多学说中的一种学说，并不一定能具有规范人生实践的作用。换言之，一个在学理上大力阐扬儒学现代意义的学人，并不一定在人生践履上以儒学最基本的价值系统为圭臬。纵观 20 世纪中国思想史，奉行西方式的生活方式而以研究和阐发儒学现代意义为职志者有之；在人生信仰的终极关怀上并不归宗于儒，而却在儒学复兴运动中起到重要历史作用者亦有之。为了不因界定标准过严而远离实际，可以将那些并不奉行儒家生活方式但在终极关怀上依然归宗于儒并积极倡导儒学复兴者在宽泛的意义上认作新儒家。但对于在终极关怀上并不宗儒者，除了个别在特殊的历史条件下自觉投身于儒学复兴运动，并对儒学的现代开展产生过重大影响的特殊人物，可以本着对历史事实的尊重将其有关活动部分地归属于新儒家阵营外，一般不应将之视为新儒家。

第二，上述新儒家的四个时代特征，是就新儒家整体之最基本的

特征而言,所列并不一定完备,也并不是必须完全典型地具备上述四个方面的特征者,才能被认作新儒家。但是,一般而言,能被称作 20 世纪新儒家的人不能明显地有违于这些基本特征。

第三,具体界定新儒家还必须与 20 世纪中国思想文化的发展大势相联系。20 世纪中国思想文化界的基本格局,是中国化的马克思主义、自由主义西化派与保守主义现代新儒家的鼎足而三。从产生之日起,三者就处在对立互动之中。但是,由于时代的差异,三者关系在不同时期又表现出不同的特点。从五四时期到 20 世纪六七十年代,三者之间相互对立的一面更为突出,不同思潮之间的阵线十分分明。因而特定对象所属身的阵营乃至师承关系,就成为判定是否现代新儒家的重要参照因素。

20 世纪 80 年代以来,上述情况有了很大的变化,三者之间互动的趋势进一步增强了。在这种形势下,过去壁垒森严的阵线开始松动。就现代新儒家阵营而言,其当代后学不仅多能以更为理智、更为开放的心量,来更为全幅地接纳西方文化之优长,而且不少人还事实上程度不同地认同了中国马克思主义思潮的某些确当的文化主张,因而能以更具批判性的眼光来看待儒家传统。这就突显了新儒家内部的差异,这种差异又导致了分化。有的新儒家后辈新进对某些前辈学者提出了系统化、甚至是整体上否定性的批评^①,就是这种分化最明显的表现。

与此同时,则是儒学影响的逐渐扩大。伴随着多元现代化模式的出现、世界范围内对现代化的批判性反省、在全球性的寻根意识中海外华人“本源认同”意识的增强,特别是中国大陆对中国特色社会主义道路的着力探索,以儒学为代表的中国传统文化传统受到了海内外各界人士空前广泛的关注。不仅西化派的当代后学已经在重新认识儒学,开始探讨儒学传统之“批判地继承”与“创造地转化”的问题,而且也有某些一直生长在中国大陆马列主义思想文化氛围中的中青年

① 参见余英时:《钱穆与新儒家》,载《犹记风吹水上鳞》。

学人,今天亦极为鲜明地认儒学为自己学问的宗主与人生信仰的归趋,甚至由“私淑”进而以前辈新儒家的“门墙”自任。当今中国思想文化界的情况比过去显得更加纷繁复杂。

面对三大思潮之间由对立互动而不断分化重组的现实,只有坚持一种整全而开放的观点,才能切近实际地把握当代新儒家的现状及其未来。否则,不仅难于避免以偏概全的缺失,而且也必将会对儒学的未来走向做出错误的估量。

(二)余英时思想之学派归属论衡

不难看出,大陆学界所用的广义的“现代新儒家”概念,应该不至于像余英时先生所说的那样,“似乎已经扩大到没有什么意义的地步了”^①。20世纪的中国学人,如果不以儒学为宗主并以儒学的现代重建为职志,任何人也没有理由把他认定为新儒家。新儒家概念有其特定的涵义,不过人们在理解上有广狭之分罢了。正是在这个意义上,尽管余英时先生在将现代新儒家看作“只是熊十力一系的专称”的意义上否认自己是“新儒家”,但在“广义的新儒家”概念的关照下,我们依然主张将余英时先生归入现代新儒家阵营。接下来,本文对这一问题做出具体论述,在一定意义上也可以看作对广义的“现代新儒家”概念之所以成立的一个例证性的分析。

要判断余英时是否一个“儒者”,理所当然地要对其“儒学观”予以考察。余英时的儒学观主要包括了三方面的内容。第一,阐扬了儒学内在超越的价值系统的现代意义。第二,以一种宽泛的观点对儒学发展的历史做了详细考察,站在儒家的立场对“韦伯式”的问题做了回答。第三,通过对清代儒学史的新解释,突显了儒家的知识论传统,对儒学的未来走向做了提揭。为了更为集中地讨论问题,这里将主要讨论第一和第三方面的内容,而对第二方面不做具体展开。接下来首先讨论第一方面。

人们不应当忘记,在20世纪相当长的一段时间里,在不少人的

^① 余英时:《钱穆与新儒家》,载《犹记风吹水上鳞》。

观念中,中国文化与现代生活似乎是两个截然不同而且互相对立的实体,两者之间的冲突被理解为实质上是“西方现代文化对中国传统文化的冲击与挑战”^①。余氏对儒家文化现代意义的阐扬,正是为了斥破这种观念。他首先借助于西方当代历史哲学和文化人类学在多元文化观的理论背景下,对文化的整体性和历史性的强调,确立了“从一般文化的通性转向每一具体文化的个性”^②的方法论原则。由于广义而言文化可看作成套的行为系统,而“文化的核心则由一套传统的观念,尤其是价值系统所构成”^③,余英时对儒家文化现代意义的阐扬,就坐实为对其价值系统现代意义的抉发。

余英时把儒家文化价值系统的根本特征概括为“内在而超越”^④。在他看来,弄清价值的来源问题以及价值世界和实际世界之间的关系问题,是理解一个文化价值系统之特殊意义的总关键。如果仅从价值是否具有超越的源头这一点而言,中西文化在发端之初并无基本的不同。然而,“若从超越源头和人间世之间的关系着眼,则中西

① 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社1989年版,第1页。

② 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社1989年版,第3页。

③ 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社1989年版,第2页。

④ 关于这一问题,余英时先生虽然在总体的论旨上保持一致,但在具体的提法上前后却又不尽相同。概括言之,在早期他使用的是“内在超越”的概念,后来使用的则是“内向超越”。关于“内在超越”可参见《中国思想传统的现代诠释》一书,关于“内向超越”则可参见余英时:《文史传统与文化重建》,北京三联书店2004年版。综观余英时先生前后的论述,其术语虽有“内在超越”与“内向超越”之别,但所论中国文化的基本精神则并无实质不同。关于“内在超越”与“内向超越”在具体语义上的差别,余英时的下面一段话或可提供参考:“中国古代‘突破’所带来的‘超越’与希腊和以色列恰恰相反,我现在可以更明确地界说为‘内向超越’(inward transcendence)。我以前曾用过‘内在超越’一词,虽仅一字之差,意义则完全不同。‘内在超越’早已是 immanent transcendence 的标准译名,这是西方神学上的观念,与我所表达的意思根本不合。‘内向超越’的涵义很复杂,非一言可尽,……以礼乐为例,孔子提出‘仁’为礼的精神内核,庄子重视‘礼意’都是其例。儒、道两家都摆脱了古代礼乐传统中‘巫’的主导成分,‘天’与‘人’之间沟通不再需要‘巫’为中介,代之而起则是‘心’。庄子的‘心斋’尤其值得注意。总之,在‘轴心突破’之后,人与超越世界(可以‘天’为代表,无论取何义)的联系主要是靠‘心’。中国无西方式的‘神学’,而‘心性’之学则自先秦至后世有种种发展,这决不是偶然的。所以‘内向超越’成为中国思维的特色之一,直到与西方接触以后才发生变化。”参见余英时:《轴心突破与礼的传统》,香港《二十一世纪》,2000年第4期。

文化的差异极有可以注意者在”^①。

不同于中国文化对于超越的源头只作肯定而不去穷究到底，西方人一开始便要在价值之源上“打破沙锅问到底”。他们将价值世界与实际世界判然而分，并不断将价值世界理想化、外在化，从而最终使它与实际世界完全疏离。其结果是终于通过非理性的宗教逼出了一个至善的“上帝”观念，它成为万有的创造者与所有价值的源头。西方文化由此走上了一条外在超越之路。“西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶，另一方面又用它来鞭策人向上努力，因此这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总像是从外面来的，个人实践社会价值或道德价值也是听从上帝的召唤。”^②

与西方不同，中国的超越世界与现实世界却不是泾渭分明的。相反，它们之间是相互交涉，离中有合、合中有离的。儒家相信“道之大原出于天”，这是价值的源头，“道”作为超越世界，足以照明人伦日用的人间世界，赋予后者以意义。但是中国的超越世界不是西方的上帝之城，它没有走上西方“外在化、形式化、具体化的途径”。其中的关键在于，中国文化追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的，不是等待上帝来启示的，而是通过尽心知性以知天，即通过人的内心自觉而进入超越世界的。一言以蔽之，“这是走内在超越之路，和西方外在超越恰成一鲜明的对照”^③。

余英时做出这种分析，意在通过中西文化价值系统基本特征的对比，从根本上说明中西文化是不同类型的文化系统。正如西方的现代生活是西方文化传统在现阶段的具体转型一样，中国人真正的现代生活也只能是“中国文化在现阶段的具体表现”^④。因为“西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与

① 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，第7～8页。

② 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，第8～9页。

③ 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，第10页。

④ 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，第45页。

西方根本不同,这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模式”^①。由此出发,余英时对儒家文化价值系统对于中国文化的现代意义做出了整体性的肯定。他指出:“整体地看,中国的价值系统是禁得起现代化以至‘现代以后’(Post-Modern)的挑战而不致失去它的存在根据的。”^②

值得注意的是,余英时主要是立足于中国文化的现代开展来论述“内在超越”或“内向超越”的价值系统之现代意义的,而没有明确主张要以中国文化的价值系统取代西方文化的价值系统。他明确指出:“外在超越与内在超越各有其长短优劣,不能一概而论。”^③尽管外在超越的价值系统在后现代化的今天已经面临着种种严重危机,但它“不仅没有因为‘现代化’而崩溃,而且已是‘现代化’的一个极为重要的精神源泉”。在今天,西方人也已经开始从多方面去发掘所面临危机的性质及其挽救之道,“新的反省与检讨将为西方下一阶段的发展提供一个新的起点”。与此相应的是,在全人类共同的价值系统没有被融汇创造出来之前,“中国人还必须继续发掘自己已有的精神资源、更新自己既成的价值系统”^④。

对儒家价值系统现代意义的阐扬、对儒学发展中“韦伯式”问题的回答,都体现了余英时对儒学未来命运的关切。这种关切在他对儒家知识论传统的抉发中则表现得最为直接也最为热切。

长期以来,学界普遍认为,宋明理学是传统儒学发展的最高阶段,清代两百余年以考据学为中心的儒学传统只有学术史的意义,在思想史上则几乎占不到一席之地。与时论不同,余氏以其所素重的“内在理路”的方法,对清代思想史做出了新诠释,从而深刻地展示了儒学传统在清代的新动向。

余英时并不满足于用“异族压迫”等外缘方面的原因来解释清代

① 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第14页。

② 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第48页。

③ 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第11页。

④ 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第46~48页。

儒学的转向,而是力图从儒家思想发展的内在脉络来追寻考据学大盛的原因。他指出:“尽管儒家从来不把成就知识当作它的主要价值,然而客观认知始终构成儒学系统中的一个基本问题。”^①知识具有普遍性,没有一个高度发展的文化是离得开知识的,但其性质、地位及其发展方向则不可避免地因文化而异。儒学也不例外。《论语》中所谓“命”、“礼”、“言”等即是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。“即使以‘尊德性’为第一义的宋、明理学也不能完全避开知识问题。理学家之所以分别‘德性之知’与‘闻见之知’,从某种意义上说,也正是要把客观知识在儒学系统中安排一个适当位置。”^②不过由于儒学根本上是一种成德之学,因而知识问题在儒学以往的发展中始终只是一伏流。“但是这一伏流的存在,从思想史的观点看,却具有重大的意义。儒家的智识主义正托身于此。忽略了这一重要的历史事实,我们便很难将清学在中国近世思想史上安排一个适当的地位。”^③

相对于以往儒学的历史,余氏把宋元明清的儒学称之为近世儒学。它又可细分为宋、明、清三个阶段。就其特质而言,宋代规模较广,同时包罗了“尊德性”与“道问学”而不堕于一边。明代则所入较深,在心性之学上有突出成就,把“尊德性”领域内的各种境界开拓到了尽头^④。

清代儒学正是相承宋明儒学而必有的一步转进。就儒学内在的发展而言,一方面是“尊德性”之境至王学末流已穷,而“道问学”一路作为伏流依然一脉相承。双方争执之际,虽是前者占绝对上风,但后者提出的“取证于经书”的主张却是一个有力的挑战,使对方无法完全置之不理。另一方面,“尊德性”一派的儒者为了说明“古圣相传只此心”,也多少要涉及原始儒家经典的整理问题。在这种情形下,除

① 余英时:《历史与思想》,台北联经出版事业公司1986年版,第160页。

② 余英时:《历史与思想》,台北联经出版事业公司1986年版,第159~160页。

③ 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第185页。

④ 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第186页。

非儒学能定于德性一尊,或安于四书五经大全之功令,否则回到孔子的博文之教对于儒学的下一步发展来说,就是势所必至的事。因此,“从思想史的综合观点看,清学正是在‘尊德性’与‘道问学’两派争执不决的情形下,儒学发展的必然归趋,即义理的是非取决于经典。”因此,清代经学的考证运动就构成了“近世儒学复兴中的第三阶段”^①。

余英时认为,从其根本处而言,清儒所面对并关切的问题正是如何处理儒学中的知识问题,清代儒学发展的最终结果,是儒家智识主义得到了实践的机会,因而从伏流转变为主流。这集中体现在清代考据运动的两大理论代言人戴东原与章实斋身上。虽然他们一宗程朱、一主陆王,但在充分展开儒家智识主义传统这一点上,两人却有着本质的一致性。“实斋把陆、王彻底地知识化了,也就是从内部把‘尊德性’的陆、王转化为‘道问学’的陆、王。”戴东原哲学的智识主义特征则更为突出:“一言以蔽之,东原的哲学彻头彻尾是主智的,这是儒家智识主义发展到高峰以后才逼得出来的理论。以往的儒者纵使在个别的论点上偶有和东原近似之处,但是从来没有人想要建立一套以智为中心的哲学系统。”^②

余英时不仅从儒学发展的内在脉络之中掘发了从宋明理学向清代考据学发展的内在理路,而且高度评价了清代儒学的历史意义。在他看来,“清儒所表现的‘道问学’的精神确是儒学进程中一个崭新的阶段,其历史的意义决不在宋明理学的‘尊德性’之下”^③。

余英时得出这些结论的一个重要原因,是因为他对儒学采取了一种“广阔而动态的看法”。他指出:“从历史的观点看,把辨析心性理气认作儒学的主要内涵是不甚符合事实的,至少也是以偏概全。”^④因为所谓“内圣之学”虽然早在儒家的原始经典中就已经萌芽,但它一直要在经过了佛学在心性问题上的长期挑战、宋明理学复兴之后

① 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第194~198页。

② 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,第233~234页。

③ 余英时:《历史与思想》,第161~162页。

④ 余英时:《历史与思想》,第162页。

才获得充分发展。如果坚持以“心性之学”为衡量儒学的标准，那么不但清代儒学已经僵化，即从秦汉到隋唐儒学也一直处于死而不亡的状态。反之，“如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法，则有清一代的‘道问学’传统正可以代表儒学发展的最新面貌。尤其重要的是这种新的发展恰好为儒学从传统到现代的过渡提供了一个始点”^①。

这是怎样一个“始点”呢？在余氏看来，“在传统中国文化中，儒学一向占据着主导的地位。但儒学目前正面临着一次最严重的历史考验，即如何处理客观知识的问题。儒学将来能否重新成为中国文化的领导力量，恐怕就得看它怎样应付这个新的考验”^②。这其中的一个关键因素就是儒学必须挺立起客观认知的精神。为此，一个首要的任务就是必须“诱发儒学固有的认知传统，使它能自我成长”^③。这就显示出了清代考证学在思想史上的重要意义。尽管从整体来看，并不能认为清儒已经具有一种追求客观知识的精神，更不能说顺清学之自然发展必定能导致现代科学的兴起，因为“儒学如何突破人文的领域而进入自然的世界的确是一个极为艰难的课题，而且其中直接涉及到价值系统的根本改变”。然而，无可否认的是，“清代儒学的发展至少已显示了这种基本改变的可能性”^④。

有鉴于此，余英时为儒学的未来发展提揭了一个颇具特色的精神方向。在他看来，如同宋人曾慨叹的那样，今天无疑又是一个“儒门淡薄，收拾不住”的时代。然而时移世易，个中关键已不在于心性修养而实在于客观认知精神的挺立。处于今天的时代，一切提倡儒学者都不能仅仅只是“接着宋明儒学”讲，依然以“尊德性”为了义，而是必须充分掘发出同样作为儒学基本价值的“道问学”所具有的现代意义。因为“现代儒学的新机运只有向它的‘道问学’的旧统中去寻

① 余英时：《历史与思想》，第162页。

② 余英时：《历史与思想》，第163页。

③ 余英时：《历史与思想》，第164页。

④ 余英时：《历史与思想》，第160页。

求才有着落”^①。

可见,余英时不仅在文化的价值系统上认同于儒家传统,而且怀着对儒学未来命运的深切关怀,实际上参与了儒学复兴的现代运动。因此,应当有理由认为,余英时先生在文化的价值系统上是认同于儒学的。那么,在人生信仰的归趋上余氏是不是亦归宗于儒呢?

事实上,即使是在自我终极关怀的层面上或者说在安身立命的问题上,余英时也并不讳言自己的宗儒倾向。在为新加坡政府顾问“儒家伦理教育”问题期间的一次座谈会上,当回答“在世界上所有的主要宗教或者伦理体系当中,您最接近哪一种”这个问题时,余英时明确地承认:“我会选择儒家教义”^②。也是在这次座谈会上,他还说道:“我自己的经验就代表了这样一种可能性:不同的传统可以融合到一起而不互相抵消。我没有自命为一个彻头彻尾的儒家,因为我已经接触到了西方的价值。同时,我又认为,在某些方面,儒家的价值是相当确凿的。”^③前文已经论及,既在最基本的价值系统上保守儒学的立场,又因为与时偕行而不尽同于传统意义上的儒家,这正是“新”儒家与传统儒家之间的基本差别。既在文化的价值系统上认同于儒学,也在人生信仰的归趋上归宗于儒,既积极参与了现代儒学复兴的理论与实践活动,又有别于一个传统儒家,这正是我们依然将余英时先生在广义上视为一个 20 世纪新儒家的基本理由。

应该说,这个认定也是符合余英时自己所持的儒学观的。如前所述,余先生正是通过对儒学进行“广阔而动态”的考察,取得了令人瞩目的学术成就。为什么不能把同样的儒学观运用于 20 世纪思想史的研究呢?既然认为在历史上把辨析心性理气认作儒学的主要内容是以偏概全,陆王作为“别出儒”无法代替儒学的整体,那么在今天,“新儒家”又怎么能专属于作为陆、王之现代形态的熊、牟一系呢?从一定的意义上说,大陆的新儒学研究之所以强调要对“新儒家”概

① 余英时:《历史与思想》,第 164~165 页。

② 参见杜维明:《新加坡的挑战》,北京三联书店 1989 年版,第 195 页。

③ 参见杜维明:《新加坡的挑战》,北京三联书店 1989 年版,第 182 页。