

 中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

# 朱陆·孔佛·现代思想

## ——佛学与晚明以来中国思想的现代转换

张志强 ● 著

中国社会科学出版社

# 朱陆·孔佛·现代思想

——佛学与晚明以来中国思想的现代转换

张志强 著

## 图书在版编目(CIP)数据

朱陆·孔佛·现代思想——佛学与晚明以来中国思想的现代转换 /  
张志强著. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1441 - 4

I. ①朱… II. ①张… III. ①佛教史—思想史—研究—中国—  
近代 IV. ①B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 223980 号

---

出版人 赵剑英  
特约编辑 冀洪芬等  
责任编辑 陈 彪  
责任校对 王洪强  
责任印制 王炳图

---

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号(邮编 100720)  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
中文域名:中国社科网 010 - 64070619  
发 行 部 010 - 84083685  
门 市 部 010 - 84029450  
经 销 新华书店及其他书店

---

印 刷 北京金瀑印刷有限责任公司  
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂  
版 次 2012 年 12 月第 1 版  
印 次 2012 年 12 月第 1 次印刷

---

开 本 710 × 1000 1/16  
印 张 19.25  
插 页 2  
字 数 325 千字  
定 价 56.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换

电话:010 - 64009791

版权所有 侵权必究

# 自序

本书仅仅是自己十多年来在学术上不断探路的一个阶段性路标。在这条道路上，曾经有过迷茫、困顿、不成熟，但也有在不断沉潜中依稀把捉到前景时的欣喜和兴奋，种种甘苦都记录在书里稚拙的篇章当中。面对自己心向往之的先贤，不免有些惭愧，但我始终相信，道路总是会愈走愈宽。在事上磨练中尽心、知性、知天，是我在选择学术道路时对自己的期许，把学术的进步同时作为德性的成长，也是我在学术中从未敢稍歇的寄托。

“世界无穷愿无尽，海天寥廓立多时”，多年的学术探索于我而言，就是一个不断突破自我的躯壳，将个体的命运不断融入对更大的集体命运的关心当中去的过程。在这个过程中，个体的内心也不断被更大的情感所充溢，所召唤。学术生活对我而言就是一种自我教育。我常常很庆幸，自己能够以学术为生。

本书的写作表面上的动因是我自2002年起承担的中国社会科学院B类重大课题《二十世纪佛学思潮与中国思想的现代转换》，但之所以会选择这样一个课题却与我对于自己学术道路和学术方向的思考有关。选择这样一个课题方向，意味着要适度调整自己以前从事的佛学理论与佛教历史研究方向，而是要更多地将佛学研究的思想史研究结合起来。这样一种学术方向的调整，与自己当时的心情和思想的变化有关。选择佛学作为专业，原本是为了求解青年时代的人生问题，但随着阅历的增长，我逐渐认识到，若局限于“了生死”来看待人生，则有可能忽视生死之间的“人生”与生活世界的关系，无法透彻理解“生”这一绝对个体性事件所具有的全部伦理意义，而充实人生、造福大群或许才是对生死的真正了悟，而这一点恰恰是佛教或是任何一种文明传统都内具的更大的情怀和抱负。处于今天这样一个大时代，关心和思考我们这个古老文明体兴亡盛衰命运的“中国问题”，很自然地成为激发我想象和情感的重大来源。而与此同时，佛教研究界日趋盛行的佛教学

研究方法，在增进我们对于佛教文献和语言研究的同时，却出现了不断剥离佛教与中国思想文化传统关系的倾向。在强调梵语佛教、巴利语佛教正统地位的同时，却有可能忽视了汉语佛教与中国文明的内在且深入的复杂关系，反而使得我们不能经由佛教研究的深入，来更大限度地增进对于中国文明的认识。而另一方面，中国哲学、思想与文明的研究则急切地需要了解佛教在其中的地位与贡献。正是基于这样的心境和考虑，我选择了这样一个课题。该课题设计的初衷是试图从佛教出发来探究与佛教有关的中国哲学、思想乃至文明的特质。同时我也深信，借此路径的展开，或许也可以获致一种对于中国佛教精神和思想内涵的更深刻的理解。

不过，学术方向的转换岂易言哉！在展开新的研究工作的过程中，我不断明确了两个研究原则。首先，提醒自己不要贸然进入古代历史和传统，而必须经过某种思想程序的审慎检验。在进入古代历史和传统之前，必须首先能够对从当前进入古代历史和传统的条件有所自觉。其目的在于避免一凭己意而妄加肢解历史与传统的主观之蔽。所谓主观之蔽，在一般情况下却是与学界习见的实证主义的客观性要求相表里的。因为所谓的实证主义，以为方法论的普遍主义便可保证研究过程的客观性，但却忽视了客观方法所自以为淘空了的研究主体，极有可能以意见甚或是意气的主观形式而暗度陈仓，使实证的学术成为意见或意气之争的场所。然而更为重要的是，这种主观之蔽，在更多情况下则往往是从当时代的意识形态立场出发去看待古代历史和传统，把古代历史和传统作为当前意识形态立场的佐证或辩护的资源。在长期以来的古代历史和传统研究背后，我们总是能够发现从现代出发为传统设计出的种种寄身方式：或是作为批判现代性的人文价值，或是作为促进现代化发展的伦理资源，或是作为自发秩序的必要内容，或是作为革命史革命的对象，或是作为现代化道路上反封建的内容。在此意义上，现代总是规范着我们对古代历史和传统的理解。这其实是更为深刻的主观之蔽，它使得历史研究丧失了本来应有的功能，彻底毁坏了通过历史来深刻地理解现代、经由传统进一步充实和提高现代的可能性。

因此，我们需要一种思想方法的革新。我们需要在传统和现代之间建立起一个彼此相对化或者说相互客观化的中介环节，经由这一环节来展开一种传统和现代之间相互质询的程序关系。通过这一相互质询的程序，更客观地理解传统才会成为更好地理解现代的前提，反之亦然，更客观地认识现代也才是更深刻把握传统的条件，两者缺一不可。我把这样的思想方法以章学

诚“源流互质”的说法来命名。应该说，这一思想方法是使得传统与现代之间可以彼此进入与相互理解的思想条件。本课题的展开即尝试以此“源流互质”的方法来处理晚明以来的思想史与现代思想的关系。对此方法最好的运用，即是进入学术思想大师们的思想世界，通过向学术思想大师们学习，来展开思想史的诠释：学习他们如何从自身所迎面面对的历史问题出发，在传统中寻找突围之路。我们知道，当前的处境在一定意义上正是他们努力的某种后果，同时我们也知道，当前的处境也仅仅是他们努力的一种后果而已。通过客观展现他们的思想世界，我们可以看到更为丰富的历史可能性。在这样一个问学的过程中，欧阳竟无、吕澂、钱穆、章太炎、熊十力、戴震、章学诚、彭绍升、晚明三大师、阳明及其后学，不断进入我的学术视野，他们不仅是我研究的对象，更是我砥砺思想、问学求索的资源。2011年秋季学期我在台湾交通大学社会与文化研究所开设的“中国近代思想的源流”课程，便是这一研究历程的全面展现，而本书不过是在探路过程中留下的一个个路标而已。

“源流互质”的思想方法势必要求一种如其本来地呈现研究对象的态度。这正是我展开研究的第二个原则，亦即章太炎所谓“务持终始”的态度。根据这一态度，不仅要能够“言行交推”地理解思想人物之思想、实践与人格的整体，更要能够从中国学术的整体及其不同的历史形态出发来理解中国思想和文明的特质。中国哲学作为对中国思想和文明特质的最为核心部分的表达，是建立在中国学术整体及其不同历史形态的基础之上的精神形态。因此，我们需要在中国传统研究当中确立起学术、哲学、思想、文明之间的层级结构关系，其中学术处于勾连诸层次的中介，而哲学处于诸层次的核心，文明则是理解传统的整全背景，思想则是其中最为活跃的主体状态。同样本着“务持终始”的态度，当我们去探讨佛学与晚明以来思想史的关系时，我们便不会把佛教作为一个孤立于中国学术思想史之外的思想传统来看待，而能够始终把佛教视为中国学术思想传统的有机组成部分。在晚明以来的学术思想大师那里，佛教从来都是解决中国问题的重要资源。而佛教不断内在化于中国学术思想传统的过程，其实也正是中国文明在精神文化层次和社会体制方面不断调试自我的过程。中国的学术和思想在佛教的刺激下不断加深和拓宽着自身形而上学的思维，丰富和充实着固有成德之学的实践内涵。与此同时，来源于印度的佛教也在中国赢得了其最为丰富也最为广大的历史展开形式：佛教借中国文明而充实、而光辉，中国文明借佛教而超越、而发扬，

二者的会通不仅熔铸出近世中国文明，并有可能指示未来中国精神文化发展的方向。

“源流互质”与“务持终始”的态度要求自己对每一个研究主题的抉择，都须置于一个多层次的意義空间当中来衡量其价值。当然这也势必加重了研究的难度。它不仅要求全面占有相关研究对象的材料，更需要建立起尽可能深细的思想史脉络与尽可能周全的问题意识的空间。不过，尽管艰难，我还是鼓舞自己一路蹒跚走下来，但也因此，本书中这些路标式的研究不可避免地具有试探性的特征，留下许多不成熟的痕迹，让我惭愧和心焦，但也激励我今后更加努力。

本书是中国社科院B类重大课题的结项成果，同时本书的出版也得到了社科院创新工程的出版资助。因此首先需要感谢的是中国社会科学院哲学所多年来提供的宽容的科研环境，正是这一宽容才使得我有了较为从容的心态沉潜于学问的探寻。而社会科学院也为跨学科的交流提供了宽广的平台。正是在这里我结识了能够影响终身的挚友、师长。本书中的大多数篇章都曾以学术论文的形式在多种期刊和书籍中发表，这些期刊和书籍分别是《哲学研究》、《哲学门》、《中国哲学史》、《开放时代》、《中国哲学年鉴》以及台湾大学东亚文明研究丛书之一《传统思维方式与学术语言的基本特性论集》、韩国延世大学国学院编《东亚再发现》等，在此向这些刊物和书籍编者表示谢忱，并向曾转载过这些文章的《人大复印资料》、*The Frontiers of Philosophy in China*等编辑和机构表达谢意。

本书的最终成书和出版首先要感谢我的同门好友李四龙教授，没有他的关心和推动，以我的个性此书最终成形或许仍然遥遥无期。友人的情谊是让人终身感觉温暖的力量，同时也是给我砥砺的推动力。在此，感谢贺照田、杨立华、谢茂松、田立年、刘宁、冯金红、王瑞昌、李政勋、铃木将久等好友多年来的支持，也感谢那些师长般的前辈学者如孙歌、吕正惠、蔡翔、李存山、陈光兴、赵刚、于治中、白永瑞、杨贞德、林少阳等多年来的鼓励，榜样的力量是无穷的，正是这些师友让我在问学道路上不再孤单。在此书即将付梓之际，更要特别感谢那些给了我学术生命的老师们，他们是接引我进入学术道路的楼宇烈先生、给予我学术成长机会的蒙培元先生。此外，还有齐世荣和刘家和这两位史学界的前辈大家，让我在领略典型犹存的大家风范的同时，更郑重地感觉到了学术传承的精神意义，他们对我的教诲让我终身受用。在我学术成长的道路上，需要特别感谢的是台湾高雄中山大

学教授戴景贤先生，在我内心里一直将他视为自己私淑的老师，2005 年与戴先生的相识，为我打开了一个令人神往的圆通和开阔的学术境界。

最后也是最应该感谢的是我的太太江湄，我们忧乐分享、悲喜同受、甘苦共尝，近二十年相依相伴的学术与生活，早已经将我们彼此的生命深植在一处了。

张志强

2012 年深秋于京西依翠思微斋



# 目 录

自序 .....	(1)
绪论 晚明以来中国思想现代转换中的几个议题 .....	(1)
<b>第一章 从“理学别派”到士人佛学</b>	
——由明清思想史的主题演进试论近代唯识学的思想	
特质 .....	(18)
第一节 前言 .....	(18)
第二节 朱陆与经史：新理观的发生与“浙东”“浙西”的 学术分野 .....	(19)
第三节 新义理学：是社会理论，还是成德之学？ .....	(27)
第四节 近代唯识学：如何在“现实性”的基盘上重建 成德之学？ .....	(31)
<b>第二章 王阳明《大学》论与“朱陆”问题的展开</b>	
——兼论王学流衍与“朱陆”问题在晚明背景下的重构 ...	(35)
第一节 前言 .....	(35)
第二节 “朱陆”问题的深化与阳明学的成立 .....	(36)
第三节 “良知”解释的歧义与王学流衍的分途 .....	(42)
第四节 阳明学基盘上的“朱陆”问题重构 .....	(46)
<b>第三章 从“朱陆”到“儒释”：清代思想史的另一可能性</b>	
——以彭绍升的“儒释”观为中心 .....	(48)
第一节 前言 .....	(48)
第二节 长洲彭氏家学的特质与彭绍升的理学抉择 .....	(50)

第三节 彭绍升理学抉择的佛学化转化及其思想史意义 ..... (58)

#### 第四章 生死·道德·革命

——晚清“志士”理想中的个体、社会与道德 ..... (61)

第一节 前言 ..... (61)

第二节 “有欲以成其公”的道德如何可能? ..... (62)

第三节 从“无生主义”到“生生主义” ..... (68)

第四节 “无我以建立群体”的理想如何落实? ..... (72)

第五节 “依自不依他”与“以他为自” ..... (75)

#### 第五章 “操齐物以解纷，明天倪以为量”

——论章太炎“齐物”哲学的形成及其意趣 ..... (80)

第一节 前言：哲学的突破与人格的“回心” ..... (80)

第二节 “见谛”的内涵：何谓真？何谓俗？ ..... (87)

第三节 《齐物论释》的结构：齐物哲学的三个层次 ..... (89)

#### 第六章 方法与宗旨之间

——试论现代学术嬗变中哲学、义理学、经史之学的  
离合及现代佛学对其的导引 ..... (108)

第一节 前言 ..... (108)

第二节 哲学：“义理”与“真理”之间 ..... (110)

第三节 方法与宗旨之间的体系与知识 ..... (119)

#### 第七章 经、史、儒关系的重构与“批判儒学”之建立

——以《儒学五论》为中心试论蒙文通“儒学”观念的  
特质 ..... (127)

第一节 前言：“源流互质”视野下的“大儒学”观 ..... (127)

第二节 何谓“经学”：“治经之法”还是“治子之法”？ ..... (130)

第三节 何谓“史学”：“察势观风”还是“损益发展”？ ..... (136)

第四节 何谓“义理学”：“反本复性”还是“革新发展”？ ..... (139)

第五节 经、史、义理学相资为用的“批判儒学”之确立 ..... (143)

第六节 余论：另一种经学向另一种史学的过渡 ..... (146)

## 第八章 “哲学”、“史学”与“量论”

- 现代中国学术思想史上的“真理”、“知识”与  
“价值”问题 ..... (149)
- 第一节 前言 ..... (149)
- 第二节 “真际”与“实际”之间的“逻辑”与“价值” ..... (151)
- 第三节 “现证”还是“预设”？“虚构”还是“实证”？ ..... (156)
- 第四节 一种展现“义理性”的“史学”如何可能？ ..... (164)

## 第九章 哲学·文明·现代性

- “古今中西”之争中的“中国哲学” ..... (166)
- 第一节 前言 ..... (166)
- 第二节 “哲学革命”与“中国哲学”：从自在走向自为的传统 ..... (168)
- 第三节 “哲学”的希腊起源与“中国哲学”的现代性：  
一种哲学社会学的观点 ..... (176)
- 第四节 中国与雅典之间的“儒家哲学”：“儒家的”  
是否同时也是“哲学的”？ ..... (180)

## 第十章 “法相”与“唯识”何以分宗？

- 试论“法相、唯识分宗说”在欧阳竟无佛学思想  
中的奠基地位 ..... (183)
- 第一节 前言 ..... (183)
- 第二节 “无著学”中之“唯识、法相分宗”——以造论体例  
为中心论唯识、法相所以分宗之根据及旨趣 ..... (188)
- 第三节 “五法三自性”与“八识两无我”：“世尊义”中的  
“唯识、法相分宗”——兼论“唯识、法相分宗”  
原理中的“校讎学”方法 ..... (197)
- 第四节 “法相画龙，唯识点睛”：如何重构唯识与法相关系？  
——以欧阳竟无与太虚关于“唯识、法相分宗”原理  
之辩难为中心 ..... (208)
- 第五节 “法性、法相是一种学”：“龙树法相学”如何可能？  
——试论“法相学”模式之拓展性运用与“两圣  
一宗”大乘学的建立 ..... (226)

第六节 “增上学”与“道相智”：唯识、法相分宗之最后 判准——试论唯识、法相分宗与“全体佛教” 原理之建设·····	(247)
--	-------

#### 附录一 时代·传统·中国哲学

——时代课题与中国哲学史研究三十年来的演进逻辑·····	(267)
第一节 前言·····	(267)
第二节 是日丹诺夫，还是列宁？——“中国哲学史方法论” 的讨论与“哲学”观念的解放·····	(268)
第三节 “传统”的重估与“哲学”的解释学转向 ——八十年代“文化讨论”影响下的中国 哲学史研究·····	(275)
第四节 是哲学史？还是学术史、思想史？——“学术史” 热与九十年代以来的中国哲学史研究·····	(281)

#### 附录二 传统与当代中国

——近十年来中国内地传统复兴现象的社会文化脉络 分析·····	(286)
第一节 传统复兴现象及其背后·····	(286)
第二节 能否将“传统复兴”看做一种社会运动？·····	(289)
第三节 传统复兴现象发生的社会文化脉络：是当代虚无 主义的症候还是克服？·····	(291)
第四节 何种“传统观”为今时所需？·····	(295)

## 绪论 晚明以来中国思想现代转换中的几个议题

如何理解“中国”及其“现代”，在当代中国是一个具有文化政治意义的学术课题。

在我们看来，理解“中国”是理解“现代”的前提。理解“中国”即是历史性地探求“中国”之所以为“中国”的“原理”。探求之所以是历史性的，因为，“中国”是一个历史创制，是在解决具有“中国”规模的问题中不断创生的历史、政治、文明的综合体。同时，“中国”是一种“原理”，因为从解决最初的具有“中国”规模的历史难题开始，“中国”便作为导引“中国”问题之解决的价值原理而被创生了出来，且始终贯彻于中国历史当中，导引“在中国的历史”成为“中国的历史”，成为一种文明的历史，并在此过程中不断丰富和发展自己。

在我们看来，“现代”是一个描述“我们的时代”的历史性名词。理解“现代”，意味着理解“中国”在我们这个时代所遭遇的变局及其带来的“变化”。而如何理解“我们的时代”，则与“我们”如何具有“我们”的自觉有关，这种自觉意识从根本上说是一种划时代的历史意识。因此，如何理解“现代”，意味着如何在中国历史中为“我们的时代”断代。

所谓“断代”必以“通史”为前提，这里蕴涵着中国历史思维中“变”与“通”的辩证法。<sup>①</sup>作为一种阶段性意识，必以一种统一的历史感为前提。阶段性的意识是一种“变化”的意识，如何将“变化”理解为“阶段”，这实际上是一种看待“变化”的特定态度，即“通”的态度。以“通”察“变”的态度，首先，是所谓“承百代之流，而会乎当今之

---

<sup>①</sup> 关于中国历史思维中的通史精神，刘家和先生曾有非常精彩的论述。请参见刘家和：《关于通史》，《史学 经学与思想——在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》，北京师范大学出版社2005年版。

变”（郭象语），也就是说，“当今之变”是“百代之流”的结果，因此我们必须能够从百代之流变的角度来观察和理解“当今之变”；其次，“通”的态度在作为一种指导认识历史的态度之外，更包含了一种主体能动地进入历史的实践态度。所谓“穷变通久”之“通”，“往来不穷之谓通”的“通”，都强调了一种意义，亦即如何将时势变化中出现的困穷之境，经由主体的努力而将其导引至开阔通达之境，而最终达于恒久。在此意义上，所谓“恒久”即是寄托于主体持久的“承敝通变”的能力而达至的境界。这即是“通古今之变”的能力。试图包含一切时间为主旨的“通史”写作其实都是及身而止的，这说明“通史”的存续其实有赖于历史中的主体在每一个迎头面对的机缘时刻中的努力，一种力图“通达”历史的决断：“及身而止”的历史，如何能够继续贯通下去，是在历史的机缘时刻中的每一代人的当身责任。面对“古今之争”，我们需要承担起“通古今之变”的责任。

因此，理解“我们的时代”，为“我们的时代”断代，就是在寻求“我们的时代”在中国历史中的地位；同时更是要经由“我们的时代”，通过我们的努力，把中国的历史通达下去。这种变与通的辩证法表明，理解“我们的时代”就是一种理解“中国”的方式；而为了理解“我们的时代”，则必须理解“中国”。

我们把“中国思想的现代转换”的开端，也就是“我们时代的思想”的开端，上溯于“晚明”，即是基于我们将中国的现代上溯于“明代”的理解和判断。只有拉长历史理解的时段，我们才能在历史的“变化”中看到更深刻的“连续”；只有在更为纵深的的时间向度里，我们才能更全面地理解“变化”的意义及其归结。更为重要的是，当我们更具深长地进入历史主体迎头面对的机缘时刻之际，我们便更能发现那些由主体承载的导引历史的价值力量。正是这些价值导引的力量，更为内在地影响着现代历史的性格，并不断地在接受历史挑战的前提下，积淀成为“现代的传统”。这是理解和诠释晚明以来中国思想现代转换的基本出发点。

—

本书最直接的学术关切是近代唯识学，特别是欧阳竟无的学术与思想。不过，我对近代唯识学的关切，却不是从对唯识学自身的关切出发

的，也就是说不是从唯识学对于佛学理论的特殊意义出发的，而是从何以唯识学会在近代复兴，何以欧阳竟无会在近代知识思想界具有如此崇高——尽管并非主流——的地位，这样的问题意识出发的。这种关切的意识严格说来不是佛教学或佛教史意义上的，而是思想史意义上的。这样的问题意识势必要求搭建一个关于中国近现代思想史脉络的细密的经纬网络，这些经纬又必须能够与从欧阳竟无以及近代唯识学的深邃肌理中抽丝剥茧而成的经纬相互对接。经由这些经纬的对接，我们才可以准确且稳当地将欧阳竟无及近代唯识学编织进一个近代中国思想的坐标网络当中，看清楚他所处的思想史位置。在本书中，除去个别篇章，几乎都是对思想史中不同脉络和问题的整理，这些问题的线索如同条条经纬，都试图缠绕在欧阳竟无或近代唯识学的诠释之上，尽管在每篇文章中其所占据的论述重心会有所不同。

不过，当我们从欧阳竟无及其唯识学中尝试解读出一定的思想史含量，尝试称起欧阳在学术思想史上的分量的同时，我们发现我们的学术关切和目标悄然发生了改变。当我们经由欧阳和他的唯识学的解读看到了更为丰富的思想史图景的时候，我们发现，我们似乎可以借此不断开展出一种新的思想史理解来。这些思想史的新诠释向我们昭示了一系列新的历史问题和思想视野。于是，研究的重心开始调整。对欧阳的研究似乎带来了一个不期然的后果，开始逐渐形成了自己对明清以至近代的学术思想史一个较为通贯的理解，特别是对清代学术思想的展开逻辑有了自己的解释。这些理解其实都关涉于我们对三、四百年以来长时段的中国问题的认识，这些问题应该说是从晚明以来便持续地困扰中国的问题，因此自然成为尝试面对并回应“现代”变局之挑战的明清以来中国思想史的主题。

我把这些问题大致归纳为四个方面的议题。第一个议题涉及阳明学之后学术思想发展中所蕴涵的一个主题，亦即儒佛关系问题。这个问题在我看来其实并非是一个简单地从儒家或佛教的立场上谈论二教或三教合一的问题，也就是说这并不是一个需要在儒佛之间或三教之间判释高下的问题，儒佛关系背后实际上是一个明清以来中国精神文化的走向问题。对儒佛关系的讨论，本身即说明儒学本身需要另觅资源来克服新的历史局面下的发展瓶颈问题，是儒学对自身的批判性改造。而这种改造之所以必要，乃是因为旧的儒教体制已经无法适应新的历史局面，儒学必须经过自我改造才能再次批判性地导引出一个适应时代的新的儒教体制来。因此，这不

是一个儒佛之间如何以及是否可能会通的问题，而需要追问的恰恰是这样一个问题，亦即中国精神文化的发展何以在这个时期出现了一种寻求宗教性资源来拓深和加宽其超越性层次的趋向？这种精神文化发展的新动向对于中国精神文化发展的意义何在？其在政治、社会面向上的影响又呈现出何种历史意义？因此，我将这个阳明学之后不断发生的儒佛会通的思想现象归纳为这样一个议题：“孔佛会通是否也是一种新文化的方向？”这里所谓“新文化”，并非是从任何关于“新文化”的后设性概念出发的理解，而是从历史当面遭遇的问题出发，对发生于明代以来中国历史当中的精神文化走向的描摹。这样一种具有历史纵深的视野当然有助于打破对“新文化”概念的某种垄断性理解。在“孔佛会通”中所预示的新文化方向，是通过儒佛之间的相互充实而对中国文明的新的提振。经过了这种提振作用之后的中国文明，将会在更高的超越性层次上更加尊严义理性价值——所谓义理性价值，是中国文明确立价值的基本模式，相对于宗教和哲学的方式，是一种“人文教”或者说非宗教非哲学、亦宗教亦哲学的形态，也可以说是一种“讲道理的信仰”——也将会在更具人间关怀的维度上去落实一种更坚定的信仰。严格说来，这种提振作用，是对固有文明原理的焕发，重新焕发其对创制一种文明的历史新形态的价值导引作用。

儒佛会通问题其实牵涉于学术思想史的脉络甚为复杂，在一定意义上对于此一问题的揭显，其实也涉及对明清学术思想转换的内在理路的诠释问题。以往关于明至清的学术思想转换的理解，基本上定位为从“尊德性”到“道问学”的转换，甚且认为是朱子学在对阳明学的反动中的回归，这些其实都未能全面把握转换理路的复杂性。我认为，清学基本上是在阳明学的基盘之上对朱陆问题进行重构的努力中展开的。在不同的学术思想脉络中，由于对阳明学的认识之不同，以及对“当世之务”的判断之不同，对朱陆问题重构的动力和方向也有所不同，因而其推动清学展开的动力和方向也有所不同。但总的趋向是在重新焕发儒学作为经世治理的学问品格的同时，重新架构德性与学问的关系模式。这些复杂重构的动力和方向其实带来了多样丰富的清代学术思想。正是基于此，我们对清学的理解，也并不局限于乾嘉考据学，而是特别注意“乾嘉”之后何以会有“道咸”的问题。在一定意义上只有在道咸学术中，清学的真精神才得以完整地再现。而且即使是乾嘉学术，也不能够仅仅局限于以戴震为代表的考据学，而是应该尝试重现乾嘉学术的复杂光谱，至少要看到章学诚和常州学



派乃至作为“理学别派”的士人佛学群体的重要性。实际上作为“理学别派”的士人佛学群体及其儒佛会通取向的出现，在一定程度上即是针对戴震“德性资于学问”的义理学。在他们看来，戴震的义理学已经不是普遍成德之学，而仅仅是一种关乎新的社会组织构成之理的“通情遂欲”的伦理学和社会理论。也正是经由这些士人通过引入佛学改造实现儒学的改造，儒学逐渐纯粹化为阳明学所期待的“尊德性”的“学问”。而这正是欧阳竟无“内学”的经典定义。当然“内学”的打造，更寄托了现代条件下“中国人”在人的存在层次上所遭遇的困惑和苦恼，而这些苦恼的根本仍然在于，作为“安身立命”、“修齐治平”的学问和价值体系的“儒学”，是否在其丧失修齐治平的能力之后，同样失去了为中国人安身立命的能力？同样的，如果我们可以成功地重建一种安身立命的价值和学问，那么是否也可以进而要求这样的学问也可以带来另一种修齐治平的“新社会”呢？

我把这样一个问题归纳为这样一个思想史的议题，亦即，“在现代条件下，成德之学如何讲”？“成德之学”之难讲，在于义理学确立价值的方式受到了哲学和宗教两种方式的挑战，义理学讲道理的方式必须能够与哲学相协调，义理学确证信仰的方式则必须能够与宗教相协调；“成德之学”之难讲，在于义理学所确立的价值究竟应该如何的在学理上得以证明，究竟应该如何落实于实践，才能够继续成为滋养中国人生命的学问？对于这些问题的回答，其实还意味着另一个严肃的问题，那就是我们是否还有可能从自身的精神文化资源中重建一种关于人的基本理解，一种关于好的人群生活的理解。如果这是可能的，那么这同时也就意味着我们有可能从我们自身出发，从中国人与中国社会的基盘出发，顺应中国历史发展的势能，构想一种美好的社会和政治。应该说，这个问题的回答，关乎中国文明的未来命运。因此，尝试索解这个问题，应该是当代学者的某种“天命”。

严格说来，从阳明学开始，儒学自身即已开始重新审视旧的儒教体制所遭遇到的现代挑战问题。这些挑战的实质是，在“离土轻家”的人群大量涌现，带来社会动能大规模释放的情况下，如何重建中国社会的礼教秩序，特别是如何重塑教化的重心。而这个问题的关键在于，面对摆脱旧的伦理秩序、作为情欲主体出现的“新人”，如何可能在固有人伦价值观的基础上再次实现社会重整。“良知”的发明即是这一重整的初次努力。“良知”的发明即是尝试在孤绝的个体身上再次发现自然的“德性”，再次发