

NEO-CONFUCIANISM

香港新儒家

方旭东 编著

艺出版社

方旭东 编著

香港新儒家

NEO-CONFUCIANISM

 上海文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

香港新儒家/方旭东编著.-上海:上海文艺出版社,2017.4

ISBN 978-7-5321-6207-9

I. ①香… II. ①方… III. ①新儒家—研究—香港—现代

IV. ①B244.05

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第052532号

发 行 人: 陈 征

责任编辑: 林雅琳

美术编辑: 周志武

书 名: 香港新儒家

编 著: 方旭东

出 版: 上海世纪出版集团 上海文艺出版社

地 址: 上海绍兴路7号 200020

发 行: 上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

上海福建中路193号 200001 www.ewen.co

印 刷: 苏州市越洋印刷有限公司

开 本: 787×1092 1/32

印 张: 7.625

插 页: 2

字 数: 128,000

印 次: 2017年4月第1版 2017年4月第1次印刷

I S B N: 978-7-5321-6207-9/I · 4953

定 价: 37.00元

告 读 者: 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系 T: 0512-68180628

编者前言

方旭东

本书是以访谈加代表性论文的形式介绍现在香港的三位儒家学者，使读者对“香港新儒家”有一个大概的了解。何以是这三个人？何以要介绍“香港新儒家”？相对于其他地区的新儒家，香港新儒家有什么独特之处？作为编者，我想在这个“前言”中对这些问题做一必要的说明。

“新儒学”“新儒家”(Neo-Confucianism)之名，究竟为何人何时第一次使用，今天已不可考。一般认为，它是先流行于西方，后为中国学者普遍接受。可以确知的是，中国学者在1920年代就已经开始使用这一名词。如冯友兰1924年完成于哥伦比亚大学的博士论文就有“Neo-Confucianism”一章，1926年出版的中文版对应作“新儒家”，主要讨论王阳明的学说。1934年陈寅恪为冯友兰《中国哲学史下册》写审查报告，明确使用“新儒学”指代宋

明理学，“新儒家”一词更是频频出现。到后来，不但宋明时代的理学，在中英文世界，元代理学、清代理学也都被冠以“新儒学”（Neo-Confucianism）之名。顺着这种逻辑，二十世纪以来的儒学、儒家被称为“现代新儒学”、“现代新儒家”（或“当代新儒学”、“当代新儒家”）（Contemporary Neo-Confucianism），也就毫不奇怪了。不过，“现代新儒家”或“当代新儒家”究竟应该包括哪些人，从一开始到现在，学界都没有取得一致的意见。按其含义的广狭，可以粗略地分为三种，即：广义的、狭义的，以及介于二者之间的。

广义的用法，举凡二十世纪中国学人，对儒学不存偏见，并认真地加以研究过，都可视为“现代新儒家”（或“当代新儒家”）。这种用法的一个代表，是方克立及其领导下的“现代新儒家思潮研究”课题组。该课题两度获得中国国家社科基金重点项目资助，从1987至1996年，历时十年，影响巨大。其研究对象不断增加，后来扩展为一份十五人的名单，包括：熊十力、梁漱溟、马一浮、张君勱、冯友兰、钱穆、贺麟、方东美、牟宗三、唐君毅、徐复观、余英时、刘述先、杜维明、成中英。这个名单海外学者也用。¹大陆后来有人开始研究诸如金岳霖的新儒学思想、李泽厚的新儒学思想²，跟这种对“现代新儒学”“现代新儒家”的宽泛理解应该有关。

狭义的用法，特指以1958年元旦发表《中国文化与世界》

宣言³的四位学者（张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观）为基准的学人群体，往上可以追溯到他们的老师辈熊十力，往下可以延伸到他们的弟子辈，如杜维明、刘述先。这个群体的一个重要特征是对中国文化传统中的心性之学的认同。这种用法的存在，可证之于余英时、刘述先的相关论述。⁴这个用法是有一定道理的，因为1958年那个宣言被普遍视为海外新儒学的宣言。

介于广义与狭义之间的用法，无论大陆还是台湾，都可以看到。如，1982年10月，台湾的《中国论坛》以“当代新儒家与现代化”为题举行座谈会，随后又出了专刊，他们所说的“当代新儒家”，就不限于熊十力学派（熊十力、唐君毅、徐复观、牟宗三），也包括梁漱溟、钱穆、张君勱。李泽厚发表于1987年的《略论现代新儒家》一文，主要研究了四个人：熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三。黄克剑等人1993年编了一套“当代新儒学八大家集”（北京：群言出版社），大陆三家：梁漱溟、熊十力、冯友兰，港台五家：张君勱、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观。

笔者在考虑“香港新儒家”时，不取广义用法，因为这种用法把“现代新儒家”或“当代新儒家”这个概念稀释到了一种“无色无味”的地步⁵；也不取狭义用法，因为符合那个标准的人太少，而且，更重要的是，笔者关注“香港新儒家”本来就不是为了追踪那种意义的“现代新儒家”。那么，剩下来的就是

中间用法。但具体标准还是颇费踌躇。最后，参考前人有关“现代新儒家”的讨论，对于“香港新儒家”，笔者确立了这样几条标准：

一、当然是香港的学者；

二、是当代的学者，因此，像钱穆、唐君毅、牟宗三以及余英时、刘述先这些，就不在所论之列，读者如有兴趣了解，以往介绍已多，可自行查考；

三、是认同儒学基本价值，但又并非简单地回到传统儒学，而是在哲学或思想上对儒学有新的阐释与发展，能够成一家之言者。⁶ 按照这条标准，一个学者尽管研究儒学很有成绩，但如果并不以儒学作为自己的认同，就不能算。⁷ 又或者，一个人积极宣传儒学，为儒学复兴做了很多实际的工作，但在思想或理论上仅仅重复传统或师说，没有形成属于其个人特色者，亦没有资格。⁸ 当然，创造性有大小，这里只能相对而言。

本书介绍的三位学者，就是按照这样的标准选出的。陈祖为与郑宗义都是土生土长的香港人，范瑞平是大陆人，2000年从美国取得博士学位后到香港教书至今。虽然各自的学术领域不同，陈祖为是政治学，郑宗义是中国哲学，范瑞平是生命伦理学，但他们共同的地方是：第一、都自觉认同儒家；第二、都通过自己的学术工作对儒学做出了新的阐释与发展。陈祖为融合西方古

典政治哲学推出“儒家致善主义 (Confucian Perfectionism)”，范瑞平将儒学接引到自己的生命伦理学研究当中，提出了一种“重构主义儒学” (Reconstructionist Confucianism)，受业于刘述先的郑宗义是狭义“现代新儒家”的正宗传人，但他从明清儒学转型开始自己的学术研究，对所谓“气性一路”给予更多关注，一开始就非熊-牟“心性”一系所能范围⁹，近年他更致力于思考儒学如何“合乎时宜”，“合哲学、道德、宗教为一体”就是他综合新儒家前辈之说而断以己意的回答。

二

为什么关注“香港新儒家”？“香港新儒家”与“大陆新儒家”、“台湾新儒家”（如果有的话）相比有什么特别之处而值得介绍？依笔者之见，相对于大陆与台湾，香港新儒家的优势在于没有政治包袱，从而向人们充分展现了儒学在一个多元社会自由竞争的面貌，它更接近置身于百家争鸣之中的原始儒家的样子，而这个状态下的儒家，在我看来，也许是最富有思想活力的。如果我们相信或希望，人类社会都应该朝着一种多元和谐、共生共荣的局面发展，那么，香港新儒家可能是儒家在任何一个正常的未来社会的一种常态。这也是香港新儒家最吸引我之处。

由于历史的原因，海峡两岸的儒学衍化受政治或意识

形态的影响至深至大，虽然两者正好呈相反之势。当大陆轰轰烈烈进行“文革”之时，台岛掀起了一个所谓“中华文化复兴运动”，儒学的基本教义被写进教科书。三十年河东四十年河西，现在情况颠倒过来：在大陆，儒学否极泰来，地位蒸蒸日上。一个典型的例子就是，曾几何时，“大陆新儒家”还是一顶带有政治不正确意味的“帽子”，现在却变成很多人争相认领的荣誉。¹⁰而在台岛，刚刚完成第二次政党轮替，台湾本土意识强烈的民进党再度执政，由于儒学与中国（文化）、与国民党的密切关系¹¹，政治社会生活中的“去中国化”措施，不可避免地，会波及儒学，波及中国文化。¹²意识形态左右台湾文化与教育政策，在高中“课纲”问题上体现得非常明显。¹³

1949年以来，大陆与台湾，政治或意识形态上的每一次换场，几乎都会给儒家的命运造成震荡，其幅度之大，完全称得上是戏剧性的。在这种情况下，无论是大陆还是台湾，儒家学者不知不觉都养成了对政治或意识形态的路径依赖。就在最近，台湾围绕高中课纲的争议尚未平息，大陆这边又爆出部分儒家学者联合倡议国家将儒学设立为一级学科的新闻。¹⁴人们似乎不能想象，如果得不到国家或政府的支持，如果不能体现于文教制度乃至上升为意识形态，儒学究竟怎么发展？那还算是儒学？

必须说，这种认识由来已久，笔者自己也是最近才省悟，它在理论上存在着一个笔者称之为“历史决定论”的误区。所谓“历史决定论”，是指：通过儒家（儒学）的历史来对它做出定义。易言之，由于儒家（儒学）历史上是这样，所以，儒家（儒学）的性质就是这样。其中有一个版本是余英时提供的。在1988年写成的那篇争议之作《现代儒学的困境》中，作为历史学者的余英时，基于他对中国历史的观察，雄辩地给出了他对儒学性质或特色的看法：“儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内，在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入国人的日常生活的每一角落”，“传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化才能落实”，“传统的儒学诚然不能和传统的制度画等号，但前者确托身于后者”。¹⁵他在后面对现代儒学困境做出的令人印象深刻的刻画正是建立在对于儒学性质的这个认识之上：在现代，制度化的儒学已死，儒学和制度之间的联系中断了，因此，儒学成了一个“游魂”。¹⁶

传统儒学与制度的关联，这是不容否认的事实。但不能说，失去了制度依托，除非“借尸还魂”，儒学就从此成为“游魂”。那样说，就意味着：只有一种儒学，那就是制度化的儒学，而完全否定了儒学以不同于传统面目（制度化儒学）的形式存在的可能。¹⁷

儒学是什么？我想，不应该有任何本质主义的答案，因为，儒学在不断发展之中，用黄宗羲的话来说，“心无本体，工夫所至，即其本体”（《明儒学案·自序》）。每个儒家学者对“儒学是什么”的问题所做的认真探索，都将丰富儒学的含义。即便发生两个关于儒学的认识完全没有一致性可言的情形，只要本着荀子所说的“以仁心说，以学心听，以公心辩”（《荀子·正名》），我想，也不会出现太糟糕的状况。

事实上，正如孔子死后，“儒分为八”（《韩非子·显学篇》），儒学内部的多元恰恰是儒学充满活力的一个标志。“定于一尊”，奉为圣经，其结果只会钳制思想，造成窒息。本书所选的三位香港新儒家，除了都认同儒家，都在不同程度上对儒学做出了新的阐释与发展，在很多方面则是所同不胜其异：不仅各自的学术背景不同，具体观点更是相去甚远，甚至彼此对反，比如，关于蒋庆的政治儒学，范瑞平就给予很高评价，而陈祖为和郑宗义均有所批评。笔者对于三位香港新儒家的看法也并不完全赞成，无论是在刊出的访谈还是私下谈话中，笔者跟他们都时有切磋、辩论。但这不妨碍我对他们意见加以倾听与尊重，整体上，我感觉，可能是因为生活在自由环境，香港新儒家都给人一种“讲理”的印象，对于自己的主张从来不是“自说自话”，更不

存在某种“良知的傲慢”，而是注意到不同意见，从事实与逻辑上展现己方观点的优越。关于这一点，本书收录了三位学者自选的代表作，读者可以自己品味。值得一提的是，这三位学者都是1960年代生人，正当思想与学术的盛年，其将来所造之境，未可限量矣。

最后，交代一下成书经过。书中的访谈，进行于去年春季笔者在香港学术访问期间，这里我要感谢汉语基督教文化研究所与香港中文大学中国哲学与文化研究中心的邀请。之后，作为“香港儒家专访系列”，六、七月间陆续刊登在电子媒体澎湃新闻（www.thepaper.cn），责任编辑张博及其团队为录音整理、编辑配图付出了辛勤劳动，谨此致谢。刊出之后，从读者反馈来看，评价甚好。为方便读者，同时也为了弥补初版时因版面限制未能全貌示人的遗憾，笔者在征得三位学者同意后，决定将访谈结集为纸本出版。上海文艺出版社慧眼远识，接受了这个选题。考虑到这是“香港新儒家”首次在国内集体亮相，仅有访谈，略嫌单薄，因此，笔者又请三位学者各选出一篇自己的代表作附在访谈之后。《诗》云：“既见君子，云胡不喜。”我于三位香港新儒家，心有戚戚，遂郑重推荐给读者，此小书之缘起也。

2016年7月写于日本京都

- 1 如，在台湾辅仁大学任教的意大利人白安理（Umberto Bresciani），参见所著：*Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*（Taipei: Ricci Institute, 2001）。此外，刘述先2001年在复旦大学做口头报告《现代新儒学兴起背景的考察》，也用了这个名单，参见刘述先：《现代新儒学研究之省察》，《中国文哲研究集刊》第二十二期，2002年3月，第375页。
- 2 详胡治洪：《近20年我国大陆现代新儒家研究的回顾与展望》（载徐洪兴主编：《鉴往瞻来：儒学文化研究的回顾与展望》，上海：复旦大学出版社，2006年，第244页。）
- 3 原作《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，后来论者为方便，多将其简称为“《中国文化与世界》宣言”。
- 4 参见余英时《钱穆与“新儒家”》（1991）一文，文中说：“以‘新儒家’的名号指二十世纪的思想流派，其事起于海外，特指1958年元旦张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生在香港《民主评论》上所发表的一篇宣言——《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。这篇宣言是由唐君毅先生起草的，经过其他三先生斟酌讨论，然后定稿。但宣言的四位签名者之中，唐、牟、徐三人都是熊十力的弟子，而宣言中特别强调‘心性之学乃中国文化之神髓所在’，也明显地透露出熊十力的基本观点。所以，严格言之，‘新儒家’主要是指熊十力的哲学流派，‘（新儒家）海外流行的本义，即熊十力学派中人才是真正的‘新儒家’。此外有私淑熊氏之学而又为熊门所认可者，如聂双江之于王阳明，当然也可以居‘新儒家’之名而不疑。”（余英时：《钱穆与中国文化》，上海：远东出版社，1994年，第54—55页。）余的这个说法与刘述先对《宣言》的评论相呼应，刘氏说：“（熊先生）成为当代新儒家哲学的发端人。《宣言》中的思想正可以说是由他所开启的方向所作的进一步发展。”（《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》，载《大陆与海外》，台北：允晨文化有限公司，1989年，第240页。）在刘氏对“当代新儒家”的观察中，他特别提到“港、台、海外另有一条狭义的‘当代新儒家’的线索”，“此以1958年元旦发表的《中国文化与世界》宣言为基准，由张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位学者签署，强调‘心性之学’为了解中国文化传统的基础，上溯到唐、牟、徐三位之师熊十力，而下开港、台、海外新儒家的线索。”（《现代新儒学研究之省察》，第371页。）
- 5 余英时对于这种广义用法即评论说：“这样的用法似乎已扩大到没什么意义的地步了”，“这一用法，空洞无意义”。（《钱穆与“新儒家”》，第

55页。)

6. 笔者在确立这条标准时，受启于李泽厚对“现代新儒家”的看法。李泽厚曾经提到“现代新儒家”有以下特征：首先，从时间上看，是二十世纪以来；其次，是以儒学为中国哲学或中国思想的根本精神，以继承发扬儒学为己任；再次，以儒学为主体来吸收、接受和改造西方近代思想（如民主和科学）和西方哲学（如博格森、罗素、康德、怀特海等人），以寻求当代中国社会、政治、文化等方面的现实出路。（参见李泽厚：《略论现代新儒家》，收入所著：《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年，第265—266页。）虽然李泽厚没有特别提出“现代新儒家”必须是哲学家，但他所选的，几乎无一例外都是哲学家。我想这是很自然的，如果“新儒家”要成为历史上的一个思想流派，而不是一般意义上的学派（学术流派），就必需在思想上有所建树，而哲学是思想的浓缩或精华。需要指出的是，一个人是不是哲学家，与他是否以哲学家自居无关。事实上，由于“哲学”（philosophy）这一名词是从西方过来，一些中国哲学家，如梁漱溟，往往喜欢强调中国有思想而无“哲学”。
7. 刘述先在讨论一些著名的儒学研究者为什么没有被纳入“当代新儒家”范围时，也特别提到“认同”的问题。比如，他谈到，傅伟勋“主要研究范围在大乘佛学，又对新儒家采取批判的态度，所以没有人把他归入新儒学的范围”；陈荣捷“以汉学的方法研究宋学，他虽然秉持许多儒家的观念与价值，但他的认同是基督徒，故无人把他归在儒家的范围以内”；秦家懿（Julia Ching）“是天主教徒，情形也相仿佛”；劳思光“做中国哲学史的研究，但对宋明理学，特别针对其形上学与宇宙论的面相，取十分严厉的批判态度。他也从不自承为新儒家”，所以“就被遗留在范围以外了，大概他自己也不会以此为憾”。（《现代新儒学研究之省察》，第371—372页。）刘述先关于劳思光的这个说法亦为冯耀明所证实：“劳思光先生自始即不以‘新儒家’或‘儒家’自居，亦不喜他人对他作这样的称谓。”（冯耀明：《劳思光与新儒家》，收入刘国英、张灿辉合编：《无涯理境：劳思光先生的学问与思想》，香港：中文大学出版社，2003年，第88页。）
8. 李泽厚在确定现代新儒家人选时，哲学上的创造性是一条重要标准，他说：“钱穆、徐复观基本上是历史学家。张君勱、唐君毅虽属哲学家，但他们的思想及体系相对来说庞杂无章，创获不多。熊、梁、冯、牟却各有某种创造性，且思辨清晰、条理井然。”（《略论现代新儒家》，第267页。）刘述先在他提出的有关“现代新儒家”“三代四群”的架

构中,没有给蔡仁厚留下一席之地,主要的解释也与创造性(个人特色)有关,他说,因为方克立向他指出,蔡仁厚的著述“大多以阐发牟先生的思想为主,比较缺少自己的特色”,乃未包含在内。(《现代新儒学研究之省察》,第375页。)

- 9 众所周知,牟宗三有关宋明理学的名著《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》,写到刘宗周(蕺山)为止。不仅如此,1978年他在台湾大学讲中国哲学史,也是讲到明代为止,他说,“我们这个课程只讲到这里,明亡以后,经过乾嘉年间,一直到民国以来的思潮,处处令人丧气,因为中国哲学早已消失了。”(《中国哲学十九讲》,《牟宗三先生全集》29,上海:上海古籍出版社,1997年,第447页。)
- 10 这个变化过程,可参看李明辉:《关于“新儒家”的争论》一文(载《思想》第29期,台北:联经出版事业公司,2015年)。
- 11 关于儒学与战后台湾国民党政权之间千丝万缕的关联,详拙文:《试论儒学在战后台湾的迁变》(《哲学分析》2016年第2期)。
- 12 据李明辉描述,近年台湾出现了所谓“文化台独”,即与中国文化自觉划清界限,比如,一些“文化台独”主张者只承认闽南语属于台湾本土文化,但汉字和儒家思想则不是。对于这种“文化台独”,李明辉深表忧虑,对当局发出警告:“台湾正在用‘文革’的方式输掉长久以来在中国传统文化上的优势。”(中评社台北6月8日电,记者蒋永佑报道。资料来源:中国评论新闻网)李明辉在描述儒家在对岸的走红、吃香(他本人最近因此也在大陆也颇享受了一回上宾待遇)时,似有万千感慨,而在对台湾当局发出“台湾将失去长久以来在中国传统文化上的优势”的警告时,其惆怅与幽愤之情也溢于言表。
- 13 由于课纲对于相关历史的描述涉及族群认同,因此成为“统”“独”两派角力的一个战场。陈水扁执政时,对国民党时期的高中语文与社会课程的课纲做了修改,被批评者认为是“去中国化”。马英九上台后,对陈水扁时代的课纲做了微调,被批评者认为是“去台湾化”。蔡英文于2016年5月20日就任“总统”,5月31日新政府就废止了马英九时代的“微调课纲”。关于台湾高中课纲争议的由来及详细过程,可参考维基百科“台湾高中课程纲要微调案”词条。
- 14 据凤凰网报道,2016年6月11日,四川大学国际儒学研究院召开了“中国儒学学科建设暨儒学教材编纂”座谈会,会上刘学智、朱汉民、王钧林、舒大刚、颜炳罡等学者联合倡议在中国高等院校设立儒学一级学科。参见:澎湃新闻对此事的报道(http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1487753)。

- 15 余英时:《现代儒学的困境》,载所著:《现代儒学论》,上海:人民出版社,1998年,第230—231页。
- 16 余英时自己也承认,他指出儒学通过制度化而在很大的程度上支配着传统文化这个事实,正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。(《现代儒学的困境》,第230—231页。)对余英时《现代儒学论》的详细讨论,参见笔者早先写的书评,载《中国学术》第四辑,商务印书馆,2000年。
- 17 余英时对儒学在当代如何发展提出了很多有意义的问题,但说到最后,他对儒学发展的很多疑虑还是来自这些新形式不合乎他对儒学的认识或想象,比如,他说:“没有社会实践的儒学似乎是难以想象的。即使在道德领域内,儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格,即古人所说的‘气象’或‘风范’。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理,足以与西方最高明的道德哲学相抗衡,然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范,那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。”(第233页)姑不论为什么一套崭新而有说服力的道德推理就不能造就一个活生生的人格典范,即便真有这个问题,发展出一套崭新而有说服力的道德推理足以与西方最高明的道德哲学相抗衡,这本身就是非常有意义的工作,就是对儒学的发展,这没有任何问题。他之所以认为成问题,我想,跟他作为历史学者,对思辨性质的哲学工作抱有某种学科偏见有关。无论如何,即便是强调事实,强调历史的余英时,讨论儒学最后也还是以他心目中真正的儒学作为标准。也就是说,最终还是回到了“儒学的理想类型”上来。“儒学的理想类型”是一个有关应然的规范性问题,而“儒学的历史面目”则是一个有关事实的描述性问题。从“是”中推不出“应当”。同样,从“儒学的历史面目”推不出“儒学的理想类型”,更推不出“未来儒学的应然”。

目 录

编者前言 / 1

陈祖为访谈 / 3

《儒家致善主义》导言 / 25

范瑞平访谈 / 67

追求儒家共善社会 / 91

郑宗义访谈 / 145

合哲学、道德、宗教为一体 / 173