儒家的理想和近代中国的自由学说

冯 契
(华东师范大学)

一、儒家的人生理想和社会理想

先秦儒家提出的理想包括人生理想和社会理想。人生的最高理想是成为尧舜那样的圣人。圣人作统治者，便能施行王道，建立理想的社会制度。这便是所谓“内圣外王之道”。

就人生理想说，孔子以仁智统一为理想人格(圣人)的主要特征。《论语》一书中多次以“仁”与“知”并举。《孟子》写道：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌，而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。’”孔、孟、荀都是教育家，如何通过教育来培养仁且智的理想人格，是儒家的理论和实践所要解决的主要问题。

孔子的仁智统一学说体现了人道原则与理性原则的统一。仁是人道原则，即肯定人的尊严，主张人和人之间要互相尊重，建立爱和信任的关系。智是理性原则，即肯定人同此心，每个人的理性能判断是非、善恶，提高人的理性认识，就能使人自觉为善。正是根据这两个原则，所以儒家认为人人可以通过推己及人的方式、即忠恕之道来实行仁；也是根据这两个原则，所以肯定人的德性是可以培养教育成的，人皆可以为尧舜。

儒家的人道原则、理性精神是可贵的。不过孔子也有其保守一面。他讲“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”。他要求一般人都敬畏天命，而圣人就是能实行克己复礼，达到知天命、顺

需要全本请访问 www.ertongbook.com

天命，从心所欲不逾矩的人。儒家的天命论和权威主义适应了统治者的需要。

先秦儒家也提出了一种社会理想。孔子向往尧舜三代。孟子区分王道和霸道，说“以德行仁者王。”他把人道原则贯彻到政治、经济领域，提出‘民贵君轻’的著名论点。《礼记·礼运》勾画了大同社会的图景，说“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独者皆有所养……”那是个没有私有财产，人人各尽所能，各得其所的社会，没有国家，也无需礼制，选举贤能进行管理，人与人之间普遍建立爱和信任的关系，“讲信修睦”，不用什么计谋，当然更不会有盗贼了。

儒家所描绘的理想社会，不是佛教的西方极乐世界，不是基督教的天国，而是人世间的充满爱和信任的社会。它在此岸而不在彼岸，是可以借人力来实现的。事实上，人们在家庭中、朋友、师生之间，都可以体验到爱和信任的关系，所以儒家的大同理想是切近人生经验的，并不像天国那样虚无缥渺。这是可贵的。不过《礼运》以为大同之世在远古，它实际上是原始社会的理想化，是一种复古主义理论。孔子说：“唯天为大，唯尧则之”。他用天命来解释历史，并认为只有圣王才能效法天命，建立制度。这当然又是适应统治者需要的。

总之，儒家关于理想人格和理想社会的学说有其两重性：它的人道原则和理性精神，强调通过教育来培养人格，提出切近人生的大同理想，在民族历史上起了极为积极的深远的影响。但是，儒学也有其适应专制统治者需要的一面。汉代以后，儒术独尊，它和封建专制主义的权力相结合，便使得天命论、复古主义、独断论的经学方法和权威主义的价值观等得到发展，在历史上也产生了长期的消极影响。

二、近代思想家的自由学说

进入近代，中国遭遇了空前的民族灾难，经历了巨大的社会变革，在哲学上也发生了一次深刻的革命。近代的进步思想家提出了新的理想、新的自由学说。这种学说是从对儒学的批判中产生的，但又包含有对儒学的积极方面的继承和发扬。

就人生理想说，近代哲学家提出培养“新人”的口号，用培养平民化的自由人格来取代古代儒家的圣贤。龚自珍提出“众人之宰，非道非极，自名曰我”的命题，已包含有一种具有近代气息的要求人格独立、个性解放的人生理想，标志着近代人道主义的开端。近代人道主义强调人的尊严，是儒家的人道原则的发展。但它以个性解放为内容，反对封建礼教，又是对儒家的批判。龚自珍期望“不拘一格降人材”，以为不论是皮匠、木匠，还是冶金工人，只要有所发明，有所创造，都是“天下豪杰”。梁启超写《新民说》，以为民众之“自新”，在于既培养独立自尊的人格，又树立国家、群体观念。他们的理想人格已平民化了，不再是高不可攀的圣贤。道学家教人“以醇儒自律”，做“存天理、灭人欲”的工夫，以求达到“忘情”、“无欲”、“无我”的境界，以为这种境界给人以最高的“受用”、“乐趣”。近代哲学家反对这种贬低情意的倾向，而用一种新眼光来对待人的精神力量。魏源说：“才生于情，未有无情而有才者也。”龚自珍、谭嗣同、梁启超等都强调“心力”，首先是指意志力。他们重视情意的作用，是为了反对道学家的宿命论和理性专制主义。“自由”的概念发生了根本变化，它不再被理解为乐天安命、毫无物欲，而是看作应该在竞争、斗争中争取的果实。“智慧”的范畴也发生了根本变化，章太炎说“竞争生智慧，革命开民智，”所以思想不能停留于静观，理论并不是冷冰冰的概念结构，而是灌注着热情，能鼓舞人的斗志和培养人的信念，有助于革命

行动的。近代哲学家的理想人格不再是纯金一般的圣者，平民化的自由人格是多样化的，各有其面目，虽难免有这样那样的缺点，但都是有独立人格有真性情的“新人”。

这种“新人”的理想，无疑是对正统派儒家的圣贤理想的否定。但是同时也应该说，它包含有对儒家的真精神的继承。孔子的仁智统一学说、孟子的“民为贵”的思想，在新的历史条件下得到了发扬，人道原则和理性原则并没有被抛弃，在批判了正统派儒学的宿命论和理性专制主义之后，人的个性，人的理智、意志和情感才能得到更健康和比较全面的发展。

对于儒家的社会理想，近代思想家也是既有批判又有继承。洪秀全砸碎孔子的牌位，但又在《原道醒世训》中引用了《礼记·礼运》的‘大道之行也’一段话，把大同理想重新提出来。不过太平天国讲“新天新地新人新世界”，已朦胧地含有理想在未来和要由群众经过革命斗争来争取的意思。康有为用历史进化论来解释“公羊三世”说，他明确地提出理想社会不是在远古，而是在未来。这是哲学思想的一个根本性变化。康有为的《大同书》描绘了一个自由平等博爱的人道主义的乌托邦。孙中山讲“天下为公”，则是先以林肯所说的‘民有、民治、民享’为主要内容，后来又强调它与共产主义的一致性。中国近代的革命思想家，总是以宽广的胸怀把“中国向何处去”的问题同世界的前途联系起来，把中国革命的理想同人类到达大同之路联系起来，而随着革命形势的发展，思想家们所设计的方案，在保留大同理想的形式下，由民主主义向社会主义、由空想的社会主义向科学的社会主义发展着。

近代的大同理想当然已不同于《礼运》所说，它不再是以复古主义和天命论为前提，而是以历史进化论为理论根据；不再是依靠圣王来建立的社会制度，而是通过群众的革命斗争来实现的自由的新社会。但同时也应该说，先秦儒家的大同理想，不仅在名词上保留着，而且从内容上说，那种要求天下为公而不是天下为

家的愿望，在此岸而不是在彼岸的切近人生的目标，肯定人与人之间能够普遍建立爱和信任关系的信念，在近代中国的进步思想家那里得到了发展。

三、人道主义和社会主义、个性解放和大同团结的统一

五四新文化运动在中国近代思想史上是个转折点，它把八十年来的批判儒学的思潮推向高潮，而近代中国的自由学说则经过李大钊等人的总结而发展到了新的阶段。

新文化运动的主将们对尊孔思潮和封建礼教发动了空前猛烈的抨击，提出了“打倒孔家店”的口号。这口号虽被某些人视为过分激烈了，但在当时是完全必要的。李大钊已作了解释：“余之掊击孔子，非掊击孔子之本身，乃掊击孔子为历代君主所雕塑之偶像权威也。”(《自然的伦理观与孔子》)五四时期这些先进人物之所以如此激烈地反对孔子，是因为孔子早已“非复个人之名称”,而成了“专制政治之灵魂”，成了天命论、复古主义和权威主义的代表者。——应该说，儒学的这一方面，至今也仍应加以批判。

但“五四”不仅有破坏，更重要的是有建树。近代思想家对自由理想的求索,李大钊从马克思主义观点作了总结,说:“我们主张以人道主义改造人类精神,同时以社会主义改造经济组织。”(《我的马克思主义观》)人道主义要求个性解放，社会主义在实现大同团结。他以为两者如“车的两轮，鸟的双翼”，不可偏废。不论是西方还是中国，近代社会进化都遵循共同的轨道：开始于要求个性解放的反封建的斗争，随后又兴起了社会主义运动，而其目标就在于实现人道主义与社会主义统一、个性解放与大同团结统一的社会新秩序。

李大钊这种社会理想，同时也是人生理想。个性解放与大同

需要全本请访问 www.ertongbook.com

团结的统一，是自由人之间的新秩序，也是合理的社会秩序中的自由人格。但他以为，真实的自由“不是完成的终极境界，是进展的向上行程。”（《自由与秩序》）自由是历史的产物，是要人们自己去争取的。有了唯物史观，我们看到了历史是人民所创造，现在已到了平民的时代，于是意识到自己的力量，出于自由意志，积极投身于人民的事业，坚定地为人道主义和社会主义统一的理想而奋斗，这是当前便能达到的自由人格。这种自由人格，正如鲁迅所说，“他内心有理想的光”，完全清除了寇盗心和奴才气；他自尊，也尊重别人，始终‘只是大众中的一个人”。

以李大钊和鲁迅为代表的新的社会理想和自由人格学说，在理论根据上是同儒家的天命史观、独断论和权威主义相反对的。但是，在批判的同时，我们也看到了儒家的积极影响。儒家的人道原则、理性精神以及切近人生的大同理想，在更高的层次上得到了发扬。

就近代中国的自由学说来说，我认为李大钊的提法是最值得重视的。思想史上常常出现这样的情况：一种学说的创始人说得比较简单、朴素，却比后来的继承者更正确些。李大钊（以及鲁迅）关于人道主义和社会主义统一、个性解放和大同团结统一的学说是富于智慧和远见的。李大钊坚决反对对圣智、英雄的崇拜。瞿秋白也说鲁迅“从来没有摆过诸葛亮的臭架子”。他们不以导师自居，而真正以平等的态度待人，强调群众自己解放自己。他们就是平民化的自由人格的榜样。

但是，理想、现实和传统之间的交互作用是个非常复杂的过程。儒学已有数千年的传统，对民族文化的发展有着深远的影响，要从辩证法的意义上来扬弃它，经过分析批判来弃其糟粕，继承和发扬其真精神，仍然是很艰巨的事。现实走着自己的路，人们对它的发展规律的认识是相对的、有限的，往往见到一步便看不见第二步，因而陷入偏见、犯错误。理想无非是现实与传统所提

供的有利于人民的可能性，它随着人们对现实与传统的认识的发展而发展着，因此也表现为曲折的过程。中国的革命和建设已取得了重大成就，但也有许多失误，包括象“文革”那样的重大失误，那是显然违背李大钊提出的人道主义和社会主义统一的原理，也违背先秦儒家的理想的真精神。不过，正如孙中山所说：“世界潮流的趋势，好比长江、黄河的水流一样，水流的方向或者有许多曲折，向北流或向南流的，但是流到最后一定是向东的。无论是怎么样都阻止不住的。”(《三民主义·民权主义》)我们的民族历史早已汇入世界潮流之中。正如长江、黄河奔流向东那样，不管过程如何曲折，中华民族必将战胜困难，克服障碍，向着人道主义和社会主义统一、个性解放和大同团结统一的人类理想目标浩荡前进。

关于儒家的人文精神

杜 维 明
（美国哈佛大学）

首先我想提出一个问题，这就是儒家人文精神中所体现的具有中国特色的知识分子的特殊形象和特殊人格，对于未来社会有没有特别的启示和特殊的意义？

今年是“法国大革命”二百周年；“鸦片战争”一百五十周年，又是“五四运动”七十周年，新中国建国四十周年和改革开放后十年，这为文化界和知识界提供很多反思的机缘。中国文化向何处去？这不仅是中国文化知识界在反思，而且全球各地的华人社团都参加了这一反思。

我自己深深地感受到，从“五四”以来，中国的知识分子便碰到一个思想上的困境，那就是针对传统，该继承的没有充分继承，该扬弃的没有彻底扬弃；针对西方，该引进的没有深入地引进，该排拒的没有很严正地排拒。从近代中国知识分子文化心理结构这个角度来看，启蒙心态事实上在中国知识分子的文化传统中间已经根深蒂固，科学、民主、自由、人权这些法国大革命所提出的价值观念，也成为近代中国许多知识分子的价值观念。更值得注意的是，很多属于西方文化，特别是现代西方文明的范畴和价值，逐渐地、不自觉地成为我们一般的学术上的语言和词汇，例如政治、经济、社会、宗教、哲学。因为这个原因，所以儒家的人文精神(当然不必要去回溯整个“打倒孔家店”的反传统的思潮),也有很健康的意义。但是，儒家的人文精神，乃至传统文化在这个

背景下已经成为一种遥远的回响。从“五四”以来作为主导的思想，事实上有强烈的实证科学主义的色彩。由于这种科学主义的影响，直至今天，使得人文精神虽然不是说荡然无存，但受到非常大的摧残。因此，在中国知识界，对于宗教的问题、艺术的问题，以及文学、哲学、历史等各方面问题，从人文精神进行分析和体认的现代传统完全没有建立，和西欧、美国乃至印度、拉美的情形不同。再加上从“鸦片战争”以来，中国从天朝礼仪大国变成“东亚病夫”，在知识群体中所引起的强烈屈辱和悲愤，乃至救亡图存而忧心如焚的情绪，造成一种非常迫切的要求，就是要求中国的问题能政治解决，希望中国能够统一。强烈的民族主义和强烈的反传统意识（这中间有自相矛盾的地方）同时出现，这在人类文明史、特别是现代化过程中是独一无二的，任何其他地方没发生的。由于这个原因，社会彻底政治化，也就是一般西方所谓公众领域的消失，乃至自由主义者提出权力倾向于腐化，绝对权力倾向于绝对腐化。这种情况在中国现代史上，有很多突出的表现。这是中国知识界的一大困境。

相对西方民主运动来看，我觉得很值得注意的是市民社会的出现。西方民主运动的一个先决条件是市民社会的出现。市民社会有三种不同的翻译，都很有参照价值。一种叫市民，这是我的翻译，但我也觉得有些人翻译成公民社会或是民间社会，都是有价值的。市民社会的出现是民主生活化的条件，就是民主不是一个口号或一种权谋，而是一个可以落实到生活层次的东西。市民这个概念英语叫Civil，是针对三个问题：一个就是民间的，而不是官方的；其次是属于文明的，而不是属于野蛮的；另外，从权力结构来看，是边缘的，不是中心的。社会力量是这个过程的先决条件，这就是说，一个社会如果它的社会力量是多元化的，就是说有经济的权威、政治的权威、宗教的权威，有知识的权威、大众传播的权威，那么各种权威互相辉映、制衡，互相发展、竞争。

西方民主从‘法国大革命’的模式以来,有很多内在的价值冲突,一般在法国大革命所提出来的是自由、平等、人权、博爱，自由、平等这两个价值便有相当大的冲突，常见的是自由不能达到平等，而平等会扼杀自由。在西方，“法国大革命”以来，很明显的它是突出自由人权来建立民主制度，而对于平等的观念，基本上从美国、法国、英国来看，都没有特别照顾到。

在西方民主中，英国模式注重传统，法国模式注重极端化的革命，德国模式注重民族意识，美国模式注重它的市民社会和抗衡力量。由于这些方式不同，因此民主是多元的，不是一种方式，但是它有其基本课题，而这一基本课题和自由人权这两种观念有密切联系。

现在我想提一下，到底在儒家人文精神传统和西方所体现的民主的先决条件，即市民社会突出自由人权这些价值有没有同构？按照一般理解，儒家传统和中国传统的专制政体相结合，小农经济、宗法社会，再加上政治权威，是属于中国社会稳定系统中的一个润滑剂，而没有一个独立于政治权威的抗议阶层。但是如果我们从西方市民社会出现的强调自由人权的角度来看，儒家传统中有非常丰富的资源，特别是塑造知识分子人格形象、社会地位和历史使命方面。这些资源很值得我们研究。在儒家传统中，对人的独立人格的建造，经过怎么样一个复杂过程来完成，这一点值得重视。

儒家传统里面的所谓“为己”之学，事实上是集中在如何建立和塑造独立人格的基础之上，因此有所谓“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。也就是说，任何一个人不论属哪一个阶级或社团，他都可以通过自己掌握自己内在的资源，而成为一个独立人格。但是这个独立人格和西方极端个人主义的独立人格有相当大的不同,是建立在‘己所不欲,勿施于人”,乃至‘己欲立而立人,己欲达而达人”的基础上，所以不是社会性压倒个性，而是个性要成全

社会性。个性成全社会性，表示个性不仅有深层的意义，而且有广度的意义,个性不是孤立绝缘的个体。这个‘“为己”之学,从早期古典哲学,例如《论语》所提出的‘人能弘道,非道弘人’等观点中,乃至《孟子》里面的‘人能尽心知性知天”，已经提出一个更深刻的讨论独立人格的观点，也就是一种全盖性或说涵盖性比较全面的人文主义。

这与西方从文艺复兴以后的人文主义有很大的不同。西方人文主义是对自然主义的抗衡、对神圣传统的抗衡，因而它反宗教、反自然。而儒家人文主义在早期出现时，因为强调仁者以天地万物为一体，即程明道后来发展的观点。孟子所谓“反身而诚，落莫大焉”。这种天地万物为一体的观念在孟子思想中也很突出。到张载时候提出‘乾为父,坤为母’;‘民吾同胞,物吾与也’,它便成为身心之学，以后又进一步成为性命之学。

我只举一个简单的例子：在孟子分别对性和命的分析时，他说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也,性也,有命焉?”这是一个存在的选择。‘君子不谓性也’,这也是一个存在的选择。‘仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾客也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也”，这是一个存在的情况,存在的条件。‘有性焉,而君子不谓命也’,这也是一个存在的选择。因此，从身心之学进入到性命之学，也就是说从人生观问题提升到宇宙观问题，个人的独立尊严与社会性乃至人的终极关怀是相通的。所以不只儒家的传统，包括道家的传统，对于天人合一的观点，在今天来看，有非常大的说服力。特别是在《易·系辞传》里面,所谓‘古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜’,然后从‘近取诸身,远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。这一个完全有涵盖性的天人合一思想，是具有儒家特色的独立人格思想的背景理由。这一背景理由的提出，事实上跟现在西方学术界提出的

需要全本请访问 www.ertongbook.com

公民社会，特别是公民社会里面知识分子的独特角色有非常密切的关系。

我特别从孟子的立场作一个简单的分析。在孟子思想里面，根据他的“为己”之学，身心性命之学乃至天人合一思想，认为知识分子基本上有四种不同的资源，使他的自我认识、他的群体意识、社会作用乃至政治角色有着独特意义。

第一个资源，是知识分子有强烈的历史文化使命感，从孔子开始。靠这批人才有了历史文化发展的承继性。除知识分子以外自觉性不够高的人，这一文化使命便不能完成。

第二个资源就是，知识分子基本是社会良知。所谓社会良知，就是可以突破自己存在的时空。假如他不能超越他自己存在的时空，那就是无恒产而无恒心，而知识分子是无恒产有恒心，就表示他可以超越其个人存在的政治、经济的条件，不仅是个人的，而且是群体的。因此他代表社会的良知，代表社会极大多数的人，不是属于某一层次利益的代言者。

第三方面的资源更重要，即知识分子有强烈的主体意识。这个主体意识来自于他的身心性命之学，后来发展出来就是王学的良知，直到现在我们常讲的主观能动性。但这不是一个主观主义，这是强烈的主体性，它的社会性、超越意识和历史文化的使命是相通的。

从历史文化角度来分析，另外从生态学方面考虑还是非常有意义的，就是孟子所说的宇宙精神，即天人合一的思想。因此，知识分子认为他是替天行道，面对君王，他认为是斗筲之人，“望之不似人君”。主要是他认为他所代表的、所体现的不仅有文化使命、社会良知和强烈的主体意识，同时有种宇宙精神，因此在中国传统社会中，知识分子成为一个有影响、有地位的集团，但不一定有权力。最有权力的人不一定最有影响力。在汉代最有权力的是汉武帝，但最有影响力的是董仲舒，在宋明最有权力的是皇帝，但

最有影响力的是宋代的朱熹，明代的王阳明。权力和影响力是分开的，传统的知识分子的基本精神是从道不从君。

要为民主建构提供新的条件，面对许多问题。即便从西方社会发展的启蒙运动，一方面为人类创造了各种价值，但它也同时把现代人类带到一个自我毁灭的边缘，使人们面对核战问题、生态问题、环保问题乃至科技的局限性问题、大众传播咨询问题等等，面对各种地区族群意识的出现（所谓族群意识，就是照他们的种族意识、语言、地域乃至性别、宗教、各种寻根意愿的出现），在这样一个非常复杂的现代环境下，以西化为典范的现代化，已碰到各种难题。如果现代化不就是西化，而是可以有多元的倾向，也就是说不仅有西欧、美国的形式，也可以有东亚文明、南亚文明和拉美的形式，那么传统可以在现代文化中扮演一重要角色，也就是现代性中的传统。

中国在现代化过程中，即在有中国特色的现代性中，传统和儒家人文精神，特别是儒家人文精神在塑造知识分子的特殊人格、面对文化使命、社会良知和主体意识以及宇宙精神所建立的特殊人格来说，它的意义何在？我感觉到有这个可能性：儒家人文精神所体现的知识分子的典范，可以成为未来社会中间知识分子的一种特殊形态，因为它的人文主义涵盖性大，不是狭隘的，而是全面的；不是肤浅的，而是深入的。

（根据录音整理,未经本人审阅）

儒家思想与未来社会有关联吗？

谭 其 骧
（复旦大学）

我是搞历史的，但不是搞思想史的，对儒家思想、孔子思想没有下过工夫研究。我说的，对搞思想史的人来说可能会象笑话，但我还是要讲讲。

这次会议的题目是：“儒家思想与未来社会”。在我的脑子里，儒家思想和未来社会扯不上关系。一定要讲这两者有关系，是违心之论。谢希德教授在开幕式上讲，这次会议本着实事求是的精神，进行学术问题上的自由争论，所以这里我就自己的一些想法谈谈。

儒家思想是发生在二千四、五百年前的一种学问，当时社会不管是封建制也好，奴隶制也好，领主制也好，总而言之，与现在不大相同，与未来更没有什么关联。儒家思想是历史上的一种思想，我们只能把它摆在思想史中去研究，历史地对待。孔子以后，历代都有儒家思想的发展，比如两汉经学、宋明理学，我们都应针对当时社会的情况来研究、分析。在当时的社会背景中，分析它们到底是先进的还是保守的，革命的还是反动的。

历史上儒家思想盛行的年代很多，政府提倡，士大夫也都读儒家的书。但儒家思想对当时社会究竟发生什么影响，我看不出。要把儒家思想和未来社会联系起来，是不是有点功利主义？把历史上任何思想拿到现代，功利主义地对待，都不会有什么正确的结论。“四人帮”搞批林批孔，把儒家思想批得一文不值，就是一种功利主义态度，目的是想有利于他们篡党夺权。“批孔”当然不对。

近年又有人认为儒家思想似乎有利于当前的社会，有利于改善道德状况和社会风气，从而出现尊孔崇儒的倾向。我认为这也是一厢情愿，是办不到的。

二千多年来，历史上崇儒的时代很多，但崇儒起过什么作用呢？我看没有。汉武帝“独尊儒术，罢黜百家”，但西汉政权不能因为尊崇儒学而得以巩固下去，反而让一个经学大师王莽篡夺了权位。东汉号称是儒学炽盛的时代，但中叶以后政权都在宦官、外戚手中，国事日非，终至于引起黄巾起义，然后军阀割据以至于灭亡。宋朝儒学也很盛，但它对宋代也没帮什么忙。宋朝一代是积贫积弱，统治阶级陷于党争，终至于亡于金、亡于元。明代阳明之学极盛一时，但有人形容当时的官都是贪污的，所有的手都不干净。这就是大讲儒学的结果。

在 1986 年 1 月举行的“首届国际中国文化讨论会”上我曾发言，根据明代人的笔记得出结论：明朝士大夫嘴上讲的尽管是修、齐、治、平、仁、义、道德，但头脑中想的却尽是富贵、钱财、鬼神、女色。控制当时整个社会精神世界的，是菩萨神仙，而不是周公孔子孟子。除了崇信菩萨神仙之外，还有形形色色数不清的各种迷信，如算命、看相、起课、拆字、堪舆、扶箕、请神、捉鬼等等，无一不广泛流传，深入人心。清朝的情况也是这样。清康熙时讲儒学最卖力，但康熙本人也发现，虽讲道学的人很多，但言行一致的人少得很。康熙时贪污的情况很厉害。康熙以后讲道学的人更糟糕，如徐桐是极端的顽固分子。

上面我简单地分析了历史上儒学很盛行的各个时代，其实儒学对当时世风、政治无补。因此我否认儒学能够起到起衰救弊、导致太平的作用。但这样不等于我完全否定儒学，更不等于完全否定传统文化。儒家思想虽是历史产物，有些内容却还是可以肯定，可以提倡。但这又不意味着儒家思想能够救中国，儒家思想对当代中国会带来什么好处。

中国传统文化乃是融合了先秦以来儒、墨、道、法诸家，以至汉朝以后儒、释、道三教的综合性的文化，它的优缺点一时是很难说清楚的。我在 1986 年 1 月那次会议递交的论文《中国文化的时代差异和地区差异》里指出，中国文化有一个特点，就是有一个长期的、不断的兼收并蓄的文化开放的传统。我充分肯定这种传统。我认为中国之所以曾长期持续发展，汉族之所以长期屹立于世界优秀民族之林，这主要是因为长期吸收各种文化，兼收并蓄，不排斥其它优秀文化。我们今后应继续遵循这条道路，推进中国文化在新时代、新形势下的健全发展。我们应大胆地吸收外国的优良文化。建国以来我们学习了马列主义，马列主义就是一种外来文化。但我们的毛病是没有学到家，而且长期地分不清什么是真正的马克思主义。因此我们四十年来有成功的一面，也有很不小的失误的一面。

我们不能搞民族虚无主义，如《河殇》，十分荒唐，它把中国的落后完全归结于黄河、长城。“全盘西化”是根本行不通的。但现在又有人说《河殇》否定传统文化，所以我们要肯定传统文化。甚至以为传统文化就是儒家思想文化。这同样是行不通的。现在提倡儒学，回不到孔子那里去，很有可能回到明清时代的程朱理学、陆王心学那一套东西上去。明清时代的社会，是《金瓶梅》里面反映的社会，是《儒林外史》、《二十年目睹之怪现状》等里面反映的社会。这四十年来，一些提倡传统文化的人，总是强调以前中国比外国强，中国的落后应归结于帝国主义的侵略。其实中国落后于西方至少已有五百年历史，远在鸦片战争以前。中国的落后只能怪自己。二十世纪只剩十年了，假如还要提倡儒家文化，拒绝接受他人的优秀东西，那后果将是不堪设想的。

全盘西化是根本行不通的，同样，儒家思想文化也救不了当前的中国！

（根据录音整理，未经本人审阅）

四点意见

王元化
（华东师范大学）

传统问题始终是一个很值得研究、很大的问题。长期以来，我们对于批判继承传统最简炼的说法就是取其精华去其糟粕，这个说法经过不断简化和滥用，已变成一种机械理论。照这种理论看来，知识结构只是各种不同成分的混合与拼凑，而不是有着内在联系的整体，各部分之间没有相互渗透和相互作用，没有完整的系统或体系，因而可以进行任意分割和任意取舍。但是，就知识结构的整体、系统或思想体系来说，却不容这样割裂。正是由于上述机械观点长期成为批判继承文化传统的准则，于是对古代某一思想家进行评价时，往往出现了不同观点的评论者从中各取所需，作片面的摘引，以证己说。这种摘句法可以导致截然不同的结论和截然不同的评价，形成此亦一是非彼亦一是非的奇异混淆。我们很少去把握古代思想家的思想体系，从各部分到整体，再从整体到各部分，进行见树又见林与见林又见树的科学剖析。

就思想体系来说，我认为后一代对前一代的关系是一种否定的关系。但否定就是扬弃，而并不意味着后一代将前一代的思想成果彻底消灭，从而把全部思想史作为一系列错误的陈列所。前一代思想体系中积极的合理因素，被消融在后一代思想体系中，成为新的质料生成在后一代思想体系中。但是，要真正吸取传统文化中的积极的合理因素，要真正把它们消融成为新体系中的质料，就得经过否定，对旧传统不能突破就不能诞生新文化，每一

需要全本请访问 www.ertongbook.com