

第一章 当代儒学与中国社会

一、新儒家与中国现代化

(一) 确定我们自身的存在

发端于“五四”时期的现代（当代）新儒学思潮，至今仍表现出旺盛的生命力。

儒学在先秦、宋明和现代的发展乃是针对不同的问题、境遇而展开的。先秦儒家所面临的是由于社会大变革所带来的礼崩乐坏的局面，孔孟上承周文教化，并通过自己的损益创造，把礼乐法规转化为人自觉的道德实践，从而奠定了儒家内圣之学的基调；宋明儒所面临的是佛老泛滥，儒学衰微的局面，理学诸大师通过对佛老的吸纳和扬弃，重建孔孟道统，将儒学推进到一个新的发展阶段；现代新儒家所面临的则是西风东渐，传统的价值系统不断解体的局面。面对一味“菲薄固有”、自贼自戕和民族自尊、自信的丧失，以及所谓“文人”、“名士”们抛却自我、茫无归着和“一意袭外人肤表”的肤浅芜杂，新儒家怀着强烈而悲苦的民族危机意识和使命感，致力于传统文化之精神价值的弘扬、发掘和民族自我的重建。

不仅如此，作为 20 世纪全球性保守主义反应的组成部分，现代新儒家似乎更倾向于在一个普遍性的层面上认同于儒学传统的

价值，这使得他们能够不仅把自己关联于近代以来中国文化的特殊境遇，而且把自己关联于人类文化在现时代发展中所遭遇的普遍性问题。自早年的梁漱溟、熊十力始，新儒家学者所反复思索的一个问题是在工业文明和科技高度发展的社会条件下，金钱名利的追求和人际关系的疏离会不会反而使人更多地丧失了自己的本性而成为“物化”的存在？面对科技理性的膨胀、人文价值的失落、意义的迷失、道德的危机、人际关系的疏离和人与自然之间的紧张对立，新儒家所表现的就不只是对民族文化之存亡绝续的忧患，而且是对人本身、人存在的意义、价值及其自我完善问题以及人类文化的前途、命运的苦苦思索。这是一种意义的追求、形上的探索、超越层面的体验、终极层面的反思。其用意则在于在终极关怀的层面（形上学和宗教的层面）重建人的意义世界和精神家园。

尽管新儒家学者总是自觉或不自觉地夸大了儒家思想中所包含的某些不为特定的历史时期和社会形态所限定的恒常价值在解决人类文化发展中所遭遇到的普遍性问题方面可能发生的影响和作用，但是，他们的探求和思索与西方 20 世纪以来在打破了有关“科学万能”的神话后兴起的人本主义和新人文主义学派相呼应，构成了人类自我认识和自我反省的一个环节和侧面。

对形上意义的追求和认同于儒家传统的特殊进路，使新儒家不仅区别于科学主义和实证论者，而且也不同于西方现代的某些人文主义派别，这首先表现在他们是把个人的安身立命问题与“家国天下”意识和接续“斯文”、承担“道统”的文化使命感联系在一起。牟宗三先生说：“由于我个人的遭遇，我正视我个人的存在的生命之艰难。由于国家的遭遇，我正视民族的存在生命之艰难，我亲切感到学风士习之堕落与鄙俗。我的生命的途径必须畅达，民族生命的途径必须畅达。”^① 这里，个人生命途径的

牟宗三：《生命的学问》，台北三民书局 1970 年版，第 145—146 页。

畅达与民族生命途径的畅达被认为是不可分割地联系在一起。

“人存在困境的问题宗教可以消解，但是当我们面对家国天下与文化传统的问题时，我们才发觉宗教不能解决。因为我们不是光有苦难要解脱，而是中国文化要找到一个方向。”^① 此所以新儒家所谓“生命的安顿”不是选择某种寻求自我解脱的宗教，而是求之于儒家的“内圣外王”之学。梁漱溟先生当年一再申明他之舍佛向儒，乃是“替中国人设想应有的结论”，又说：“我是感受中国问题之刺激，切志中国问题之解决，从而根追到其历史文化。”^② 可见，新儒家之认同于儒家传统不只是在生命的情调上，而且是在文化的方向上。

个人生命的安顿、生命途径的畅达，关涉到人之所以为人的问题；民族生命的安顿、生命途径的畅达，则关涉到中国人之所以为中国人的问题。不是抽象的人之所以为人的问题，而是如何真实而具体地成为一个中国人的问题，才是新儒家关注的重心所在。此所以他们对释迦、基督的人格与境界，能欣赏之却难认同之。牟宗三说：“信仰自由是一回事，这是不能干涉的，然而生而为中国人，要自觉地去作一个中国人，存在地去作一个中国人，这则属自己抉择的问题，而不是信仰自由的问题。从自己抉择的立场看，我们即应念兹在兹，护持住儒家为中国文化的主流。”^③

在新儒家这里，“中国人之所以为中国人”不是一个地域性的概念，甚至也不是一个国家的概念，而是一个历史文化的概念。历史与文化乃是同一问题的两个方面，他们是从历史的角度

王邦雄：《从中国现代化过程中看当代新儒家的精神开展》，台北《鹅湖月刊》总第 100 期，1983 年 10 月。

梁漱溟：《中国文化要义》“自序”，上海学林出版社 1987 年版。

牟宗三：《时代与感受》，台北鹅湖出版社 1984 年版，第 328 页。

谈文化，又是从文化的层面谈历史，历史意识与文化意识交织在一起。历史文化的真正意义并不只是在于它代表了我们的民族过去，而在于它将从根本上决定我们民族的存在及其发展方向。与西化论者的结论相反，新儒家显然认为：与其说近代以来的危机是来自历史传统的负面影响，不如说是来自历史传统的某种断裂和缺少理解把握历史传统的正确方式。所以出路并不在于尽可能把我们与自身的历史断开，而是必须走向历史的深处去寻找我们自身存在的根据和走向未来的契机。钱穆先生指出：“所贵于历史智识者，又不仅于鉴古而知今，乃将为未来精神尽其一部分孕育与向导之责也。”^①

对民族历史文化强烈的危机意识和接续斯文、光大道统的使命感，使新儒家常常能把自身的“存在之焦虑”转化为具有“家国天下”意识的“时代悲感”、“悲情”、“感受”等等。他们自信此悲感、悲情、感受并不是某种纯然主观的东西，因为它是由于正视我们民族的文化生命在现时代所遭遇到的曲折和困顿，而悲而感。他们并且相信：我们生命存在上的迷惘、困惑、焦虑不仅是来自外部世界的干扰，而且是缘于我们对历史传统的隔膜、无知和与传统的疏离、“茫无归着”所产生的意义危机。在有关生命的存在及其意义的理解上，新儒家不赞同那种把人的生命归结为一种生物的存在，把人存在的必然性等同于物存在的必然性，单纯从外在的自然因果律确定人存在的必然性及其意义的科学实证论的立场；也不赞同那种把人存在的必然性归结于某种抽象的、逻辑的、纯思的本质的唯智主义的思考方式；同时，他们也拒斥一切有关生命本质的非理性主义的解释。他们确信：我们应该而且能够在历史传统（主要是儒家传统）中领悟到自己生命存在的必然性及其意义。换句话说，我们的生命存在及其本质只能

钱穆：《国史大纲》，商务印书馆 1940 年版，第 2 页。

从历史传统中得到解释，生命的必然性来自历史文化。脱离了历史文化传统，脱离了体现在历史文化传统中的价值系统，我们的生命就成为了某种可以存在亦可以不存在、可以此种方式存在亦可以另一种方式存在的孤立的、偶然的東西。

（二）“内圣强而外王弱”

新儒家对于儒学的信念不仅是建之于对儒家内圣心性之学所包含的普遍性价值的确认上，而且是建之于对传统儒家“内圣外王”的思想进路之客观有效性的确认上。这使得他们不仅蔑视那些以广博知识为尚的所谓“文人”、“名士”，而且也不甘于做某种只专注于探求形上义理的哲学家或只关注于自我生命之解脱、安顿的“自了汉”。他们要实现儒家的“圣王”理想，要使自己的理论发挥某种影响社会人生的实际功效，要在这片土地上建立起儒家理想的王道乐土。正是基于这种使命感，他们虽然在形上义理的层面把宋明理学视为最切近的源头活水，却又批评宋明儒者是“内圣强而外王弱”，未能体现儒家思想的全幅精神。

《庄子·天下篇》云：“神何由降，明何由出，圣有所生，王有所成。”“圣”是圣者的人格，“王”是王者的事业，以内圣的修养去开创外王的事业，这就是儒家的“圣王”理想。《荀子·解蔽篇》云：“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。故学者以圣王为师。”尽伦为人道之极，即制为事功之极，二者兼而有之谓之圣王。儒家又把内圣与外王表述为内外、体用、本末的关系，强调以内圣统驭外王，用道德精神指导外王事业。“内圣外王”是儒家思想的全体大用和全幅规模，也是儒者借以安身立命和应付世事的根本法规和普遍模式。在新儒家学者看来，这根本法规和普遍模式对于使我们民族摆脱近代以来所遭遇到的危机和困扰仍然具有不容置疑的功效。

作为现代儒者，新儒家也必然要对传统儒学的思想内容有所

损益，这突出表现在他们的所谓“外王”已不是传统儒学的“齐家、治国、平天下”，而是指西方近代意义上的民主与科学，即所谓“新外王”。冯友兰先生晚年讲“中国就是旧邦而有新命，新命就是现代化”。^①此“现代化”的主要内容，当亦是指民主与科学。如何实现民主、科学可以说是中国现代思想界所面对的共同课题，但把此问题纳入儒家“内圣外王”的思想架构中加以阐发、说明、消化和处理，却反映了新儒家在中国现代化问题上既不同于传统的守旧派也区别于自由主义的西化派的特殊进路。1950年代后，港台新儒家把这一理路概括为“内圣开出新外王”或称之为“返本开新”。

“返本”即弘扬儒家内圣心性之学；“接续民族文化生命之本源大流”，恢复儒家的“形上智慧”。从新儒学的发展历程来看，他们在诠释、甄定和光大儒家内圣心性之学的形上义理方面，已经取得了令人瞩目的成就，这一点甚至连新儒家的批评者们也不否认。至于如何开出新外王的问题，虽然已在新儒家阵营中受到越来越多的关注，且已成为有关新儒家种种争论的焦点，但半个多世纪以来，新儒学在外王的层面有多大的进展，有无实质性的突破，似仍然大可怀疑。

回顾新儒学自 1920 年代初以来的发展历程，尽管几代新儒家学者都曾试图延续传统儒学“内圣外王”的思想架构，创立涵盖广泛，包揽宇宙、社会、人生不同层面的思想体系，但事实上他们留给后人可资借鉴的却只有本体论意义上的人生哲学。梁漱溟的乡村建设理论和实践，可以说是依据儒家思想在社会政治层面所作的最后一次认真的尝试。熊十力的《新唯识论》、唐君毅的《生命存在与心灵境界》和牟宗三的《心体与性体》，都将以其具有某种恒久的价值而流传后世，相比之下，熊十力的外王学

冯友兰：《三松堂自序》，北京三联书店 1984 年版，第 367 页。

又能留给后人一点什么呢？冯友兰 40 年代在《新事论》一书中阐发了他的外王学，他的有关思想根本不为新儒家的后来者们所承认，书中过于强调共相和把中西之争归结于古今之争的观点和理路，也确实与新儒学的思想主流格格不入。在新儒家阵营中，张君勱、徐复观对民主问题有较为系统深入的阐述，但此二人的地位似乎远不及熊、唐、牟等。况且张、徐的政治思想与儒家思想的内在联系，也还是一个含混不清的问题，例如说张君勱早年的宪政思想是植根于孟子的“民贵君轻”，就未免过于迁强。新儒家的后来者们，也并没有对张君勱、徐复观的有关思想表现出多大的热情，他们更感兴趣且追随其后的，是牟宗三的“道德良知自我坎陷”说。

“良知坎陷”说是牟宗三先生处理和说明儒家本有的精神义理与民主、科学之关系的特定方式。所谓“良知坎陷”是指道德良知通过自我否定自觉地从“无执”转为“有执”。转为“有执”亦即转出知性主体（认知心）。德性主体（良知）是“与物无对”的，它要追求与天地万物为一体的形上境界，其表现和作用在完成德性人格；知性主体是“与物有对”的，它是在主客对列的关系中发挥作用，去认识外在对象，其表现和作用成就知识与科学。牟又称良知的自我坎陷为“精神表现之一曲折”，且认为“逻辑、数学、科学，以及近代化的国家、政治、法律，俱在此一曲折层上安立”。^①

牟先生提出“良知坎陷”说的用意在于克服传统儒学“以仁为笼罩，以智为隶属”、忽视知识与知性、缺少对概念心灵的探求和知性主体的安立的缺陷，以便为科学、民主的发展提供内在根据。在我看来，牟氏“良知坎陷”说的最重要之点即在于它肯定儒家内圣心性之学及其内在精神不能够直接作为民主、科学的

牟宗三：《历史哲学》，台湾学生书局 1984 年版，第 38 页。

形上基础。可以说，他是在一个更高的基点上重新提出了早年梁漱溟所提出的问题，所不同的是：牟把提出和说明问题的方式由历史的向度转变为逻辑的向度。梁认为按照既定的文化路向走下去，中国永远不会出现西方式的近代工业和民主制度；牟则认为，中国文化的精神义理如果只是满足于圣贤人格的直觉形态，则无从接引西方的民主与科学。很少有人像牟宗三那样深刻而清晰地揭示了儒家的道德理性、道德精神与体现于科学、民主背后的那种知性探求、知性分解精神之间的差异性。通过道德理性的自我觉醒，人能够克服感性生命所带来的困扰，超越自己的有限性，超越世俗生活的层面，进至一个形而上的睿智世界，即达到圣人的境界。圣人的境界不需要科学知识，因为它已超越了科学知识的层面，用佛家的语言说，它已“转识成智”。而知性的功能恰恰在于面对人有限的现实存在，谋求解决与人的现实存在相关的问题。

牟的“良知坎陷”说较之他的前辈们确有进步。我们知道，当年梁漱溟在说明中国文化现代化的途径时曾陷于深深的矛盾之中，他一方面意识到现代化必须吸收西方的民主与科学，另一方面又认为民主、科学及其体现于其背后的根本精神是与中国传统文化格格不入的。梁在矛盾、彷徨中最后选择了后者，他那以伦理代替法律的乡村建设实验，实际上是力图按照传统的模式来解决中国现时代的“外王”问题。熊十力曾着力阐发传统儒学中科学性、民主性的因素，期图使科学、民主的输入“赖此为之援手”。但他所理解的“外王”也基本上没有超出“官师合一”的传统模式。1940年代，冯友兰在《新事论》中讲了一套自称是受马克思主义影响的社会变革理论，在《新原道》中却仍然是从“圣人最宜于作王”的角度说明“内圣”与“外王”的关系。牟宗三则明确提出不能够“由尽心尽性尽伦尽制直接推出外王”，必须变内圣与外王之间的“直通”为“曲通”，亦即“转一个弯，

而建立一个政道，一个制度，而为间接的实现”。^① 所以他要讲“坎陷”，讲“曲折”，讲“从无执转为有执”。

那么，追求超越，追求无限，与人的知识、知性了无干涉的道德良知，又何以会坎陷自身而下开知性呢？牟先生依据黑格尔的历史哲学指出，精神的内在有机发展所包含的“辩证的必然性”使它可以“要求一个与其本性相违反的东西”，^② 以便使自己更圆满地实现出来。这种玄学的说明方式既不需要太多的论证亦不难自圆其说，但若说“开出新外王”的历史课题因此已得到了圆满的解决，那未免把复杂的问题简单化了。

就总体而言，新儒家恐怕很难避免重蹈宋明儒者“内圣强而外王弱”的覆辙，应该说此方面的思想限制首先是与他们所继承的思想资源有关。新儒家思想的产生和发展都深深地植根于中国固有的文化传统特别是儒学传统，可以说他们是得之于此，也失之于此。与内圣层面的生命智慧相比，儒家传统中外王层面今天仍然可资借鉴的思想资源可以说是相当的贫乏。而另一方面，新儒家仍然试图立足于传统来说明和解决一切问题，这就难免遇到困难。在历史的层面，牟宗三等人并不赞同认为民主、科学乃是中国文化中“古已有之”的说法，却又把之转变为一种形上层面的信念。牟先生曾指出不可以把儒家思想与现代化的关系看成只是个“适应”问题，而应当看成是“实现”问题，因为“从儒家内部的生命中即积极地要求这个东西，而且能促进、实现这个东西”。^③ 在我看来，就儒家思想与现代化的关系而言，“适应”和“实现”恐怕很难截然分开，在某种意义上可以说，儒家思想只有不断地适应现代社会的发展要求，才能在全新的历史时空环境

牟宗三：《历史哲学》，第 192 页。

牟宗三：《政道与治道》，台北广文书局 1961 年版，第 57 页。

牟宗三：《时代与感受》，第 300 页。

中把自己的思想价值实现出来。

(三) 内圣开出新境界

“内圣开出新外王”的理路包含了对于儒家内圣心性之学之先在性和圆满性的基本预设。在此前提下，内圣开出新外王就被仅仅视为一种由体达用的工夫，而无关乎内圣心性之体本身的调整、转化和充实。这里我们所要提出的问题是：“用”的缺陷是否反映了“体”本身的不足？“开出新外王”是否关涉到儒家内圣心性之学本身的某种调整、转化和充实？在讲内圣开出新外王的同时是否也必然存在一个“内圣开出新境界”的问题？

内圣开出新外王的理路自然很难避免“中体西用”的批评，但新儒家与早期的“中体西用”论者仍有实质性的区别，这首先表现在他们十分强调体用一元，体用不二，强调中西文化都是有机的整体，都是体用统一的，中国文化有中国文化之体用，西方文化有西方文化之体用，不能够幻想简单地把西方文化之用嫁接到中国文化之体上。从此种意义上说，他们反对在吸收西方文化方面的“加添法”具有十分积极的意义。与此相联系，自早年梁漱溟先生始，新儒家学者就不断地批评那种仅只是从民主、科学的层面把握西方文化和比较中西的做法，他们强调中西文化的差异首先是表现在形而上学与宗教的层面，“是根本精神上的差异”。牟宗三先生曾指出：“文化生命之基本动力当在宗教。了解西方文化不能只通过科学与民主政治来了解，还要通过西方文化之基本动力——基督教来了解。”^①

从上述观点理应得出一个结论，这就是：要引进吸收“西学之用”必然面临一个如何消化“西学之体”的艰巨任务。此所谓

牟宗三：《中国哲学的特质》，台湾学生书局 1980 年版，第 89 页。

西学之体当不止于“内在之体”，也应包括西学的“超越之体”^①，因为正是超越层面的精神理念对文化形态及其特征的形成发生了决定性的影响。由此说来，把儒家思想与现代化的关系单纯归结于由儒家固有的内圣心性之体开出民主、科学之用，至少是不全面的；它还必须包括如何调整、转化、充实儒家内圣心性之学，以便为民主、科学的发展提供某种形上基础这一层含义。这后一方面的内容，似乎并非“良知坎陷”一语所能概括。

儒家思想与民主、科学并不是不相容的，这一点已为越来越多的东西方学者所认识。但这并不等于说儒家的道德精神可以直接成为民主、科学的形上基础。以民主问题为例，西方民主政治的发展不是基于对道德之无限圆满性的追求，恰恰相反，它是基于对道德在现实生活中常常会感到无能这一事实的确认，是基于对人性的有限性方面、人性的负面价值的认识。我们固然不能够说西方的民主政治是产生于基督教传统，但又不能否认西方民主政治的产生和发展确实与基督教传统对人、人性及人与上帝之关系的认识有关。在基督教原罪观念的影响下，西方文化对人性的有限性、不完美性、人性的阴暗面有深切的体认，由此产生了权力制衡的观念。相比较而言，儒家思想则对人性持一种过分乐观的态度，片面地强调人性本善、“人人皆可为尧舜”，而对人性的现实层面，对与人的感性存在相关联的负面人性问题，则缺乏应有的重视。与此相联系，道德教化的功能被大大泛化了，而民主法制的观念却无由产生。这并不是主张引入基督教的原罪观念，正如不是主张引入上帝一样。但是，儒家思想的未来发展必须从西方文化的发展中吸收某种营养和获得某种启示，这是毫无疑问的。

关于所谓“内在之体”与“超越之体”的区分，可参见王邦雄《从中国现代化过程中看当代新儒家的精神开展》一文，台北《鹅湖月刊》总第 100 期，1983 年 10 月。

西方文化的挑战不只是来自现实的层面，同时也来自超越的层面。与历史上佛教始于上层的传播途径不同，西方文化的冲击首先是来自现实的层面，这使得器物层面、制度层面乃至“中间架构性”层面的问题表现得十分突出。但是，儒学的未来发展也必然面临一个如何认识和处理儒家的生命智慧与西方以基督教为代表的超越智慧的关系问题。由于百余年挫折的经历，更由于中国文化现实的发展状况，使我们民族在西方文化的冲击面前，很难重现历史上在吸收佛教文化过程中所表现出的开放自信和雍容大度。但是，如何真正做到不仅在现实的层面，而且在超越的层面，变消极的防卫为积极的回应，这是一个无法回避的问题。

不断强调和凸显儒家思想的超越意识和宗教精神，是“五四”以后新儒学发展的一个重要趋势，这显然是与回应来自基督教传统的挑战有关。

梁漱溟早年曾指出：“中国的宗教没有什么好说的，而在他的文化里边顶重要的似乎是他那无处不适用的玄学——形而上学。”^①他说儒家思想的义理归趣“似宗教非宗教，非艺术亦艺术”，但他主要还是强调儒家思想“非宗教”的特性，这也是他之所以要到佛教那里寻求生命的安顿的一个重要原因。他显然认为，在超越的层面，儒不及佛。熊十力视野中的宗教主要是指佛教，他对西方的基督教知之不多。冯友兰突出强调了儒家思想的现世品格，他明确说：“儒家不是宗教。”^②同时亦指出：“对超乎现世的追求是人类先天的欲望之一，中国人并不是这条规律的例外，他们不大关心宗教，是因为他们极其关心哲学。”^③他认

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》第一卷，山东人民出版社1989年版，第441页。

② 冯友兰：《中国哲学简史》北京大学出版社1985年版，第5页。

③ 同上书，第8页。

为中国人是“以哲学代宗教”，他们是在哲学里满足了“对超乎现世的追求”和“表达了、欣赏了超道德价值”。较早地从正面注意到基督教与儒家思想之关系的是贺麟先生，这自然是与他留学欧美的经历有关。贺麟在 40 年代发表的《儒家思想的新开展》一文中指出：儒家思想新开展的途径之一，就是“吸收基督教之精华，以充实儒家之礼教”。具体地说是指吸收基督教所包含的“精诚信仰，坚贞不二之精神”，“博爱慈悲，服务人类之精神”和“襟怀旷大，超脱现世之精神”。他认为，此种努力可以扫除传统礼教之僵化陈腐方面，为道德“注以热情，鼓以勇气”。

自 1958 年元旦发表《为中国文化敬告世界人士宣言》之日起，儒家思想的宗教性成为新儒家学者所十分关注的问题。唐君毅、牟宗三等人突出地强调了儒家思想的宗教性品格，他们使用“道德的宗教”、“人文教”等概念来表述儒家思想统一了道德与宗教、人文与超人文的特性。论及西方的宗教传统，唐、牟的有关思想表现出较大的差异性。就总体而言，牟更多的是指出西方宗教传统的“偏至”之处，以衬托儒教的“圆教”品格；唐则较多同情的了解和正面的阐述。唐先生在 1965 年写作《人生之体验》“重版自序”时指出：“十多年来，我个人在学问知识方面，当然有增加，有进步。譬如当我写此书时，各种宗教思想在我心中，几无甚地位。现在则我对一切宗教思想，都更能承认其价值。”唐是新儒家阵营中较富宗教情怀的一位，他对于各种宗教的了解和肯定都不只是在学理上，更是在生命的体验上。在他的晚年巨著《生命存在与心灵境界》中，我们可以看到他融通各种哲学与宗教、世间与出世间的开阔胸襟和宏大抱负。有人说牟先生是“智者型”，唐先生是“仁者型”。在某种意义上我们也可以说牟是哲学的，唐是宗教的。与此相联系，牟更多的是关注于如何接引西方的民主与科学，唐则较能正视对西方宗教传统的了解与沟通。

继唐、牟之后兴起的新一代新儒家学者，可以说对儒家思想之宗教性问题的关注是有增无减。在 1982 年 8 月台北《中国论坛》社主办的“当代新儒家与中国现代化”座谈会上，余英时、刘述先等人专门谈到儒家的宗教性问题，并论及该问题在儒学现代发展中的意义。存在主义神学家田立克（Paul Tillich）把宗教信仰的本质特征界定为“终极关怀”，这似乎为新一代儒者说明儒家思想的宗教性提供了方便。因为如果把宗教信仰的本质特征理解为一种终极意义上的托付和信念，那么儒家思想的宗教性自然是无可怀疑的。除去文化背景上的差异不谈，“终极关怀”一语实与传统哲学所讲的“安身立命”十分接近。^①

有一点值得特别提出：由于学思历程及其背景等方面的差异性，新一代新儒家学者能够以较为平等、现实的眼光看待中西“道统”——儒家内圣心性之学与西方的基督教（牟先生说：“西方道统在基督教”^②）。他们已经自然而然地放弃了要把儒学建立为超越于各类宗教之上的“一般宗教之基础”的宏愿，^③而把注意力转向寻求儒家思想与基督教传统之间相互沟通、借鉴的具体途径。杜维明提出儒学在未来发展中应当与以基督教为代表的西方宗教传统展开积极的对话。此“对话”的涵义当不是指如大陆通常所说的寻找“反面教员”，他说：“如果我们有志拓展儒家‘超越而内在’的道德形上学，我们应该吸取基督教神学中的智

余英时说：“我说儒家有宗教性是指安身立命，较之终极关怀，说法也许还好一点。因为终极关怀是西方的说法，安身立命则是儒家固有的东西。”（《从传统迈入现代的思想努力》，《中国论坛》第 15 卷第 1 期。）

^② 牟宗三：《生命的学问》台北三民书局 1970 年版，第 61 页。

唐君毅说：“儒家的教化，并不同于狭义之宗教，亦不是要建立之成为一般宗教之一，以与其他宗教争天下。而只是要建立之成为一般宗教之基础，而使一切宗教得相容俱存。”（《宗教信仰与现代中国文化》，《中国人文精神之发展》台湾学生书局 1974 年版。）

慧结晶，从当代基督教神学家中得到启示。”^① 这主要是指从他们那里领会对超越理想的执著追求和对现实世界的“抗议精神”。刘述先曾写作《当代新儒家可以向基督教学些什么》一文，在肯定儒家与基督教“异中有同，不是完全没有交会点”的前提下，比较了二者的超越理念和对于世界与人的不同认识，并指出它们的相同、相通和可以相互借鉴之处。他特别指出：“受到基督教的冲击，儒家虽不必转向去走纯粹的超越的道路，因为超自然的启示毕竟含有太多非理性的因素，流弊甚多，不能令人心诚悦服。但儒家也可以在天人合一的强调之外，多讲一点天人的差距。”^② 这是针对中国文化在其自先秦以后的发展中，往往“太人性化”“屈天以从人”，对神圣的向往缺乏应有的力度，从而导致前进的动力不足的缺陷而讲的。

如何正面了解和吸取西方基督教传统中的积极精神，无疑是能否真正消化“西学之体”的一个重要方面，也是中国文化未来发展所面临的最重要的课题之一。中国文化的未来发展不需要也不可能引入一个上帝；不仅如此，以基督教为代表的西方宗教传统亦永远不会像佛教那样经过长期的消化吸收而完全成为中国文化的组成部分。可是，这并不排除我们可以从西方文化的超越理念中吸取某种积极的精神和向上的动力。

肯定儒家的内圣心性之学必须在对西方文化有所吸收、借鉴的前提下“开出新境界”，这是否有悖于儒家的“常道”品格呢？牟宗三先生指出“常道”概念包含两层意义：“一是恒常不变，这是纵贯地讲它的不变性；一是普遍于每一个人都能够适应的，

杜维明：《儒学第三期发展的前景问题》，台湾联经出版事业公司 1989 年版，第 210—211 页。

刘述先：《当代新儒家可以向基督教学些什么》，《大陆与海外——传统的反省与转化》台北允晨出版公司 1989 年版。

这是横地讲、广阔地讲它的普遍性。”^① 儒家的精神义理具有超越于历史时空的普遍价值和生命力，它似乎不需要改变，也不能够改变，所以“现代化不能从内圣之学方面去讲。”^② 这里似乎仍可以进行某些辨正：第一，如果“现代化”的内涵是指“与传统观念实行最彻底的决裂”（如某一时期中国大陆所言），那么，现代化确实不可以从内圣之学方面讲，因为那样就意味着自贼自戕，割断自己的文化命脉。但是，如果“现代化”的内涵是指中国文化的自我发展、自我转化和自我充实，是不是也“不能从内圣之学方面去讲”呢？第二，“常道”并不意味着一成不变，否则的话，我们又怎么理解宋明儒对佛老的消化吸收和对先秦儒学的发展呢？刘述先说：“一个活的传统必定一方面能够与时推移，另一方面能够保存自己的核心，作出新的综合，生命与活力才能够继续下去。”^③ 这里关键在于能“作出新的综合”，此新的综合首先在于成功地消化吸收异域文化。再则，儒学的精神义理如果只是停留于某种抽象的一般则并无意义，儒学的生命力就在于它能够把自己的精神义理在不同的历史情境中实现出来，以成为某种“具体的普遍”。此实现的过程自然也包含了某种自我调整、改变和充实。

总之，如何在真正消化“西学之体”的前提下谋求儒家内圣心性之学的自我调整、转化和充实，这或许是更为艰难的工作。而没有此方面长期的、切实的努力，西方的民主与科学恐怕亦很难在中国文化里生根成长，新儒家的新外王开出论也终会使人感到缺少某种充分的理据和坚实的基础。

牟宗三：《时代与感受》第 297 页。

蔡仁厚：《儒家思想与中国现代化》，《中国文化论文集》（五）东海大学哲学系编，第 107 页。

刘述先：《当代新儒家可以向基督教学些什么》。

二、工业东亚与儒家思想的重构

(一)“文化论”的意义

日本、新加坡、韩国、香港、台湾等东亚国家和地区，自 50 年代和 60 年代中期相继开始经济的持续高速增长，到了八九十年代，已显示出凌驾于欧美之势。这一情况的出现，不仅大大改变了东西两半球经济力量的对比，而且也直接影响到东西方学者有关现代化的道路与模式及东方民族固有的历史文化传统（特别是儒家传统）在现代化进程中所可能扮演的角色等重大理论问题的重新认识。

在围绕究竟什么是导致东亚经济超常发展的决定性因素问题的诸多讨论中，学者们众说纷纭的观点大体上仍可归属于“制度论”与“文化论”两大派别。制度论者强调东亚工业文明与西方资本主义发展之间的共性特征，认为东亚经济的发展表明资本主义的发展扩张乃是一种“跨文化现象”。^① 民主政体和自由主义经济制度、法规的引入才是导致东亚经济腾飞的决定性因素；文化论者则更注重东亚工业文明较之欧美资本主义的特殊性，且认为此种特殊性只能够从历史文化传统特别是儒家传统的影响方面得到说明，并由此形成了对韦伯在《新教伦理与资本主义精神》及《中国的宗教：儒教与道教》等著作中对儒家伦理与资本主义发展之间所作的负面性结论的批评，提出了“儒家资本主义”、“新儒教文化”、“后儒家伦理”等观念。

事实上，文化的解释之所以必要和可能乃是由于我们所面对

参见苏百达：《经济崛起与本土文化》，温哥华《文化中国》1994年9月号，第39页。