中国儒学的历史演变与未来展望

楼宇烈

中国的儒学如果从孔子算起，绵延至今已有两千五百余年的历史了。在这漫长的岁月里，随着社会的变化与发展，儒家学说从内容、形式到社会功能也在不断地发生变化与发展。不了解儒家学说的历史演变，是很难做到客观地评价儒家学说的社会历史意义和展望其未来发展的。

如果对儒家学说的内容、形式和社会功能等进行综合的宏观考察，我认为中国儒学有四个比较明显不同的历史发展阶段。当然，如果要细分的话，在这四个发展阶段的每一个阶段中，也还是可以再分出若干个小的发展阶段来的。此又当别论。

一、中国儒学发展的第一个阶段，是以孔子、孟子、荀子等为代表的先秦原始儒学

儒出身于“士”,又以教育和培养“士”(“君子”)为己任。“士”者“仕”也。孟子说:“士之仕也,犹农夫之耕也”(《孟子·滕文公下》)，意思是说，士出来任职做官，为社会服务，就好像农夫从事耕作一样，是他的职业。荀子在讲到社会分工时，也把

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“士”归于“以仁厚知能尽官职”(《荀子·荣辱》)的一类人。所以，从这一角度来讲，原始儒家学说也可以说是为国家、社会培养官吏的学说，是“士”的文化。

子贡曾向孔子提出“何如斯可谓之士矣”的问题，即怎样做才称得上“士”。孔子回答说：“行已有耻，使于四方不辱君命，可谓士矣。”(《论语·子路》)这句答话中，既表明了“士”的官吏身分，同时也指出了作为一名“士”的最基本条件和责任：一是要“行己有耻”，即要以道德上的羞耻心来规范自己的行为，二是要“使于四方不辱君命”，即在才能上要能完成国君所交给的任务。前者是对士的道德品质方面的要求，后者则是对士的实际办事才能方面的要求。而这两方面的统一，则是一名合格的士，也就是一名完美的儒者的形象。荀子写了一篇题为《儒效》的文章，其中对于儒者的形象和社会作用是这样来描写的：“儒者，在本朝则美政，在下位则美俗。”“美俗”就要不断修身，提高道德品质，以身作则；“美政”则要“善调一天下”，为社会制订各种礼仪规范、政法制度等，以安定社会秩序和富裕百姓生活。

基于以上对于“儒”、“士”、“君子”的基本社会使命的分析，可以说原始儒学的主要内容都是有关于“士”的修身方面的道德规范和从政方面的治国原则。而且，从孔子、孟子到荀子，他们所提出的各种道德规范和治国原则，都是十分具体的、为人处世中践行的规范和原则，而不是一般的抽象的形上学原理。

人们称孔子之学为“仁学”是有一定道理的。因为，孔子是把“仁”作为士君子最根本的道德规范来要求的。如他说：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”(《论语·里仁》)《论语》一书中记载着许多孔子回答弟子们问“仁”的言论，其内容都是实际行为中所要遵循的各种具体规范和原则。如：

答樊迟问仁，一则曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”(《雍

也》）一则曰：“爱人（《颜渊》）。”

答颜渊问仁，曰：“克己复礼为仁。”（《颜渊》）

答仲弓问仁，曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”（《颜渊》）

答司马牛问仁，曰：“仁者其言也讱。”（《颜渊》）

答子张问仁，曰：“能行五者（恭、宽、信、敏、惠）于天下，为仁矣。”（《阳货》）

再如说：“巧言令色，鲜矣仁。”（《学而》、《阳货》）“刚、毅、木、讷，近仁。”（《宪问》）以及有子说的“孝弟也者，其为仁之本与！”（《学而》）等等，无一不是具体实践行为中遵守的规范原则。

《论语》一书中也还记载着许多条孔子答问为政的言论，同样也都是十分具体实践行为中遵守的规范原则。如：

答子贡问政，曰：“足食、足兵，民信之矣。”（《颜渊》）

答齐景公问政，曰：“君君、臣臣、父父、子子。”（《颜渊》）

答子张问政，曰：“居之无倦，行之以忠。”（《颜渊》）

答季康子问政，曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”又曰：“子为政焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《颜渊》）

答子路问政，曰：“先之，劳之”；“无倦”（《子路》）。

答仲弓问政，曰：“先有司，赦小过，举贤才。”（《子路》）

答叶公问政，一则曰：“近者悦，远者来。”一则曰：“无欲速，无见小利。欲速则不达，见小利则大事不成。”（《子路》）

又答子张问从政，则曰：“尊五美，屏四恶，[1]斯可以从政矣。”（《尧曰》）等等。

孟子除了进一步发展孔子以“仁”修身的思想外，又以推“仁政”学说而著称于世，而其所论的“仁政”内容，同样也是十分具体的。如说：“夫仁政，必自经界始。”而所谓的“正经界，”

就是“分田制禄”;“制民恒产”(《孟子·滕文公上》、《梁惠王上》)等。再就是他经常举以为例的周文王的“仁政”内容,即:“耕者九一,仕者世禄,关市讥而不征,泽梁无禁,罪人不孥”(《梁惠王下》),以及“尊贤使能”(《公孙丑上》)等等。孟子对为什么要行仁政和为什么可能行仁政,也进行了理论上的说明。但他的那些理论说明,大都是感性直观的。如他认为,因为人人都有“不忍人之心”、“恻隐之心”、“仁爱之心”,先王同样也有“不忍人之心”,此心发之于政,即是“仁政”[20]等,来论证行仁政的根据。又以“仁者以其所爱及其所不爱”(《尽心下》)、“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《梁惠王上》)等“推恩”理论,来说明行仁政的可能性等等。

孔子、孟子在修身与治国方面提出的实践规范和原则,虽然都是很具体的,但同时又带有浓厚的理想主义成分,也就是说更多地寄希望于人的本性的自觉。所以,孔子竭力强调“克己”、“修身”(《宪问》)、“为仁由己”等。而孟子则以“性善”为根据,认为只要不断扩充其“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”(《公孙丑上》)、“求其放心”(《告子上》),即可恢复人的“良知”、“良能”,即可实现“仁政”理想。

与孔、孟相比,荀子的思想则具有更多的现实主义倾向。他在重视礼义道德教育的同时,也强调了政法制度的惩罚作用。他认为,人的本性并不是那么美好的,顺着人性的自然发展,必然造成社会的争乱。因此,必须用礼义法度等去化导人的自然本性,即所谓的“化性起伪”,然后才能使之合乎群体社会的公共原则和要求。所以,荀子在强调自我修养、道德自觉的重要的同时,更为强调“师”与“法”的教育与规范作用。如他说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则,从人之性,顺人之情,必出于

争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”（《荀子·性恶》）又说：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身，无师吾安知礼之为是也。”“故非礼是无法也，非师是无师也。不是师法而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄无为也。”（《荀子·修身》）

同样，荀子设计的治国原则“明分使群”“群居和一之道，”包括理想的“王制”与具体的“富国”、“强国”之策，乃至他的“礼论”“乐论”“君道”等等，可以说都是非常富于现实主义的。它都是在肯定当时已经形成的社会等级和职业分工的基础上，来规定社会每一个成员的名分和位置，并要求其各尽其职，从而达到整个社会的和谐一致。当然，这并不是说在荀子提出的治国原则中没有一点理想主义的成分。因为，如果它的学说中一点理想主义成分都没有，那末，他的学说就不会有什么感染力，而他也就不能称为一名思想家。

原始儒家在先秦春秋末至战国时期，是社会上具有广泛影响的“显学”之一。他们提倡的道德修养学说在“士”阶层中有着深远的影响，而他们设计的理想政治制度和治国原则，则因其主要精神，即一统天下和礼义王道为上等，太脱离当时诸侯称霸、群雄割据的社会现实了，因而始终没有能得到当权者的赏识和采用。所以，原始儒家学说与以后成为实际社会政治制度依据的儒学不同，它还只是一种关于道德修养和政治理想的一般性学说。在我们以下的论述中，人们将会看到，分清这种差别是非常重要的。

二、中国儒学发展的第二个阶段，是以董仲舒、《白虎通义》为代表的两汉政治制度化和宗教化的儒学

汉初统治者为医治秦末苛政、战乱造成的社会民生极度凋敝

需要全本请访问 www.ertongbook.com

的状况，采用了简政约法、无为而治、与民休息的方针政策，以恢复社会的生机。与此相应，在文化思想上则主要是推崇和提倡黄老道家学说。这种情况一直延续到汉武帝时才有所变化。不过，这并不是说儒学在汉初社会中一点也没有起作用。儒学在传授历史文化知识方面，对汉初社会仍然是很有影响的。儒家所推崇的历史文献——“六经”的教授和研究，也是得到官方的肯定和重视的。荀子的学说在汉初儒家中影响很深，“六经”中的《诗》、《易》、《礼》、《乐》等学,都有荀学的传承。同时,荀子作为先秦诸子和儒家各派学说的集大成者，他那广采各家学说之长的学风，对汉初思想的开展也有很大的影响。

如，西汉大儒董仲舒的学说中，不仅接受和发扬了荀子关于礼法并重、刑德兼用的理论，而且还大量吸收了墨家“兼爱”、“尚同”的理论，乃至墨家学说中某些带有宗教色彩的思想。而更为突出的是，在他专攻的春秋公羊学中，充满了阴阳家的阴阳五行学说，并使阴阳五行思想成为汉以后儒家学说中的一个重要组成部分。班固在《汉书·五行志》中说“董仲舒治公羊春秋,始推阴阳，为儒者宗”，就清楚地指出了这一事实。董仲舒曾向汉武帝建议：“诸不在六艺（六经）之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。”（《汉书·董仲舒传》）这是以后武帝推行“罢黜百家，独尊儒术”方针的重要根据。但必须指出的是，董仲舒这里所说的“孔子之术”，显然已经不是原来的孔子学说，也不是原始儒家学说，而是经过他和汉初其他儒家学者发展了的，吸收了墨、道、名、法、阴阳等各家学说之长的，董仲舒心目中的“孔子之术”。

董仲舒对于儒学的发展不仅在于学理方面，而更在于他把儒学推向政治制度化和宗教化的方向。董仲舒研究的春秋公羊学，是一种密切联系社会现实的学说。公羊学认为，《春秋》经所载对于各类社会事件的判断和对于历史人物的评价，都具有某种法典的意义，可以作为当今社会（汉王朝）判断各类事件和评价人物的

依据和范例。这也就是当时社会上相当流行的所谓“春秋断狱”说。由此，他们进一步又认为，《春秋》经中所说的“三统”、“三正”、“三世”等理论，都是为汉王朝的建立作论证的；而《春秋》经中所提到的各种礼义法度也都可以为汉王朝所效法。于是，董仲舒作《春秋繁露》，藉以揭示孔子作《春秋》之宏旨及其包含之微言大义。他认为：“《春秋》修本末之义，达变故之应，通生死之志，遂人道之极者也”（《玉杯》）“《春秋》记天下之得失，而见所以然之故，甚幽而明，无传而著，不可不察也。”（《竹林》）所以，他引述子夏的话说：“有国家者不可不学《春秋》。不学《春秋》则无以见前后旁侧之危，则不知国之大柄、君之重任也。”（《俞序》）董仲舒的这些观点在当时是很有影响的，如司马迁在谈到《春秋》时就明确表示说：“余闻董生曰。”同时，他也竭力强调说：“有国者不可以不知《春秋》，……为人臣者不可以不知《春秋》。……为人君父而不通于《春秋》之义者，必蒙首恶之名；为人臣子而不通于《春秋》之义者，必陷篡弑之诛、死罪之名。”（《史记》“太史公自序”）无怪乎当时就流传着所谓孔子作《春秋》“为汉帝制法”的说法。[3]

《春秋》被认为是孔子所作，而孔子所作的《春秋》又居然是为汉王朝制订礼义法度，那么孔子应当放在什么地位上呢？董仲舒与汉儒们想出了一个绝妙的称号：“素王”[4]，即一位没有实际王位的王。这样，儒学就开始与当时实际的社会政治制度联系了起来。不过，这在董仲舒时代仅仅是一个开始而已，直至东汉章帝时，由皇帝亲自主持召集大儒们举行了一次“白虎观”会议，会后由著名学者班固整理纂集，公布了一个官方文件：《白虎通德论》，这才真正完成了把儒家一部分主要学说转变为实际的社会政治制度的律条，以及社会全体成员共同必须遵循的道德规范。从此以后，儒学已不再是单纯的伦理道德修养和政治理想的学说了，而是同时具有了一种社会制度方面的律条的作用。

与儒学政治制度化发展过程的同时，两汉时期也出现了一股把儒学宗教化的倾向。在董仲舒和当时流传的纬书中，不断地把“天”描绘成儒学中至高无上的神。如董仲舒说：“天者，百神之大君也。”(《春秋繁露·郊祭》),并且竭力宣扬天是有意志的,能与人相感应的，而王者是“承天意以从事”的等等，一整套宗教神学理论。孔子是儒学的创始人，自然也就成了“教主”。为了神化教主，在当时流传的大量纬书中，不仅把孔子说成是神的儿子，而且把他的相貌也描绘成与一般凡人极不相同的怪模样[5]。同样，为儒家所推崇的历代圣人，如尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公等，在纬书中也统统被装扮成了与众不同的神。又，这些纬书都是以神话和神秘化了的阴阳五行说来附会地阐释“六经”以及《论语》、《孝经》“河图”“洛书”等,这些也可以视作是配合当时儒学宗教化所需要的儒教经典。再有，由秦汉以来逐步完备起来的儒家礼仪制度(可参看《礼记》中的“冠义”“婚义”、“乡饮酒义”“聘义”“祭义”等篇的内容),也为儒学的宗教化准备了仪式上的条件。从两汉儒学发展的历史看，儒学的宗教化是与儒学的政治制度化密切相关的，是同步进行的，前者是为使后者得以成立和巩固服务的。

儒学社会政治层面功能的形成和加强，同时也就减弱了儒学作为一般伦理道德修养和政治理想层面的作用。在原始儒学那里，它是通过道德教育、理想教育去启发出人们遵守道德规范、追求理想社会的自觉。所以，儒学对于士大夫们的修身养性具有重大的意义和作用。可是，当儒学的一些主要内容被政治制度化以后，它就成了不管你自觉与否，自愿与否，都必须遵守的外在规范，因而它的修养意义和作用就大大地被减弱了。这样，儒学制度化方面的成功，却成了它在道德修养功能方面走向衰危的契机

到了汉末，政治制度化了的儒学礼教（名教），一方面成为束缚和压制人的自然感情的东西，一方面又成了那些伪君子沽名钓

誉的工具，因而引起了人们的强烈不满。玄学乘此流弊而起，调和名教与自然（性情）的矛盾，而其中又都强调以“自然”为本。并且在理论学说上，玄学也明确地提出了“道明其本，儒言其用”（《后汉纪》卷十二“袁宏曰”）。所以，自从玄学诞生以后，儒学尽管在政治制度层面仍然保持着它的统治地位，而在思想修养层面的功能，却已为玄学或道家（以及道教）所取代。东晋南北朝以后，以至于隋唐时期，佛教思想的影响又超过了玄学，在士大夫的思想修养方面起着重要的作用。所以，从魏晋南北朝至隋唐五代末的约七百年间，儒学只有那些体现为政治制度化方面的东西，在统治阶层的维护下继续起着作用。

尽管这一时期儒学文献方面的研究也并没有中断，但像唐孔颖达编纂的“五经正义”之类的著作，除延续汉儒和玄学家的观点外，并没有多少新意。所以，儒学在人们的思想修养方面，也发挥不出多大的作用。后人在评论儒释道三教的社会功能时，常说“以佛治心，以道治身，以儒治世。”（南宋孝宗皇帝赵昚语，转引自刘谧著《三教平心论》卷上）这种说法从一个角度反映了在相当长的一段历史时期中，佛道的学说在人们的修身养性方面所起的作用远比儒学为大。

两汉时期儒学性格的重大变化，以及由此而发生的儒学的两个层面的社会功能的消长等，是很值得人们进一步深入研究和思考的问题。

三、中国儒学发展的第三个阶段，是以程、朱、陆、王等为代表的宋、明、清时期的性理之学的儒学

佛道学说对广大士大夫修养身心方面的巨大影响，引起了一部分儒者的不满与不安。他们认为，以佛道理论修身养性将使人们不守儒学礼法，从而危及社会的统治秩序。于是，他们以佛教

提倡出家有违忠孝之道，僧侣不仅不从事生产，而且其佛事活动、庙宇建筑等又劳民费财等为由，大肆进行辟佛。唐代著名文学家韩愈的辟佛言论，大致就出于这样的背景。但是，也有另一部分儒者则注意到了佛教理论并不是完全与儒学相冲突的，只要利用得好，可以与儒学互补，起同样的效果。如韩愈的好友、著名文学家柳宗元，就指出韩愈对佛教的批评是肤浅的，是“ 忿其外而遗其中，是知石而不知韫玉也 ”，即指责韩愈不懂得佛教理论中所包含着的精华。他认为“ 浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道。 ”（《柳宗元集》）卷二十五“ 送僧浩初序 ”）这是说，佛教中有些道理是与儒学的《易》、《论语》中所说道理相合的，如果认真地研究和实践，它对人们性情修养所发生的作用，与孔子儒家所说的道理没有两样。而再有一些儒者则更为高瞻远瞩，他们借鉴佛道心性形上学理论，主动地去到儒学内部，发掘可与佛道相抗衡的理论与经典根据，并据此建立起儒学的心性修养的形上学理论体系来。

在这方面，韩愈的弟子李翱是最有远见卓识的。他说：“ 性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄、列、老、释。不知者，谓夫子之道不足以穷性命之道，信之者皆是也。有问于我，我以吾之所知而传焉。遂书于书，以开诚明之源，而缺绝废弃不扬之道，几可以传于时。”（《复性书》）这段话的大意是说，儒家关于探求性命原理的著作虽然存在，可是由于儒者不了解和不能发明，所以一般人都走向了佛、道。不了解情况的人，都以为儒学不足以探明性命的根本原理，许多人也信这种说法。现在有人向我提出这方面的问题，我将尽我所知告诉大家。于是我就写成文章，揭示出性命之学的源头来。这样，儒学中几乎断绝废弃的道理，也许能继续传下去。那么，李翱所发掘出来的，保存了儒学探求性命原理的，究竟是哪些经典呢？我们从他所著的三篇《复性书》中所征引和列举的内容看，主要是《易》和《中庸》。李翱的这番论

述和发明，在儒学发展史上是具有重要意义的。《易》和《中庸》正是以后宋明性理学家发挥儒学性命形而上原理，并用以与佛、道抗衡的主要经典依据。被推誉为性理学开创者的北宋五子（周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐），无一例外地都是借阐发《易》理来建立他们的理论体系的。

性理学以继承尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟的道统和复兴儒学为已任。不过，他们所要复兴的儒学，主要不是政治制度层面的儒学。因为，汉唐以来政治制度层面的儒学虽然也有某些变化，但作为社会政治制度的基础，它一直受到当权者的全力维护，而并未中断。因此，性理学家所要复兴的儒学，主要是伦理道德、身心修养层面的儒学。他们希望重新充分发挥儒学道德修养方面的社会功能，夺回被佛、道占据了七百年优势的身心修养、思想理论领域。再则，性理学所复兴的儒学，无论是在内容上还是在形式上，也都与先秦原始儒学有了很大的不同。

前面在说到原始儒学时，我们说它主要是一些具体的伦理道德规范、治国安邦的实践原则。也就是说，原始儒学告诉你的主要是日常行为中应该做些什么和怎么去做的规范、原则和方法。而对于为什么要这样做，尤其是这么做的根据何在等形而上理论问题则很少探讨，有时即使说到一些，也十分简略。然而，在佛、道两家的学说中，则对世界、社会、人生等问题中的形上学理论有较多和较深入的探讨。这也正是李翱所说的，人们“皆入于庄、列、老、释”的原因。性理学家接受了这个教训，所以他们在阐发原始儒学的基本实践原则时，竭力从形上学理论方面给予提高。性理学是在构筑起了一套“天理”、“良知”的体系之后，才使儒学在形上学理论方面能与道家的‘道’,佛教的‘实相’、‘佛性’等形上学理论体系相抗衡。

在把原始儒学的实践原则提升为一般形上学原理方面，我觉得最明显的例子就是对“仁”的阐发。前面我们列举了许多条孔

需要全本请访问 www.ertongbook.com

子回答弟子们问仁的资料，其中无一不是具体的实践条目，然而，到了宋明性理学家这里，仁除了这些具体实践条目外，增加了大量的形上学原理。如程颐在论“仁”时曾说：“医家以不认痛痒谓之不仁，人以不知觉不认义理为不仁，譬最近。”（《二程集》，《河南程氏遗书》卷第二上）这个比喻表明，程伊川已把“仁”提升到了“义理”的高度。而所谓的提升到了“义理”高度，也就是把“仁”从具体的行为规范，提高到行为规范的“所以然”来认识。这也就是伊川所说的：“故仁，所以能恕，所以能爱。恕则仁之施，爱则仁之用。”（同上卷第十五）在孔、孟那里，“仁者爱人”，仁与爱是浑而为一的，仁即是爱，爱即是仁，并没有去区分仁爱的性情体用关系。然而，到了性理学家手中，这种区分就成了首要的、原则的问题了。所以，伊川反复地强调，仁与爱之间存在着的性情体用区别，是绝不容混淆的。他在一次答弟子问仁时说：“此在诸公自思之，将圣贤所言仁处，类聚观之，体认出来。孟子曰：‘恻隐之心，仁也。’后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言恻隐为仁，盖为前已言‘恻隐之心，仁之端也。’既曰仁之端，则不可便遗之仁。退之言：‘博爱之谓仁’，非也。仁者固博爱，然便以博爱为仁，则不可。”（同上卷第十八）又说：“恕者，入仁之门，而恕非仁也。”（同上卷第十五）

朱熹进一步发挥了程氏的思想，而且把“仁”为“理”的道理讲得更加清楚。这里我们引几条朱熹在《四书章句集注》中对“仁”的解释，以见其大概。如：

“仁者，爱之理，心之德也。”（《论语·学而》注）

“仁者，人之所以为人之理也。”（《孟子·尽心下》注）

“仁者，天地生物之心，而人得以生者，所谓‘元者善之长’也。”（《中庸》章句）

“仁者，本心之全德。……为仁者，所以全其心之德也。盖心

之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故为仁者，必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德复全于我矣。"(《论语·颜渊》注)

由上可见，宋明清儒学之所以称其为性理之学，正是由于他们在理论上与原始儒学存在着如此巨大的差异。这是我们特别需要注意的。

宋明清性理之学对儒学的重大发展，是与它积极吸收和融合玄学、佛教、道教（和道家）的理论为己所用分不开的[6]。理学所强调的"天理当然"、"自然合理"等,当然与玄学的"物无妄然，必由其理"(王弼《周易略例·明彖》)、"依乎天理"(郭象《庄子·人间世》注)、"天理自然"(同前《齐物论》注)、"自然已足"（王弼《老子》二、二十等章注）等思想有联系。而理学核心理论中的"理一分殊"、"体用一源"等，又显然吸收于佛教，其中尤其是与佛教华严学中的"法界缘起",以及"六相圆融"、"理事无碍"等理论的启发有关。至于王阳明著名的"四句教"："无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物"（《传习录》卷下），则更是明显地表现了儒佛的融合。其中,前两句不就是从佛教的"不思善不思恶"、"本性清净"、"念起欲作"等理论中变化出来的吗？通过这些基本理论的发展，性理学也大大地丰富了儒学的知识论和修养论理论。

宋明性理学的兴起和发展，确实在相当程度上恢复了儒学作为伦理道德、身心修养层面的社会功能，从而与作为政治制度层面的儒学相呼应配合，进一步强化了儒学在社会政教两方面的功能。宋明以后，儒学这种两个层面两种社会功能的一致化，使得许多本来属于伦理修养层面的问题与政治制度层面的问题纠缠在一起而分割不清。而且由于伦理修养层面是直接为政治制度层面服务的，常常使得本来建立在自觉原则上的规范，变而为强制人们接受的律条。而这种以"天理"、"良心"来规范的律条，有时

比之明文规定的律条更为严厉。清代著名思想家戴震曾尖锐批评封建统治者利用性理学之“天理”、“良心”来置人于死地，它比之用明文规定的“法”来杀人更为利害，且无处可以申辩[7]。所以他说“人死于法,犹有怜之者 死于理,其谁怜之。”(《孟子字义疏证》卷上）这是对性理学所引生出的社会流弊的深刻反映。

近代以来，特别是“五四”运动以来，人们对儒学进行了激烈的批判，斥其为“吃人的礼教”，高喊要“打倒孔家店”等等。这在当时反封建制度的革命情势下，是完全可以理解的。但是，也应当看到，这种对儒学简单的全盘的否定，也是不科学的。这里显然没有分清先秦原始儒学、两汉政治制度化和宗教化儒学与宋明性理学儒学，这些不同历史发展阶段的儒学之间的质的区别。同时，显然也没有分清自汉以来，尤其是自宋明以来儒学所发展出来的两个不同层面及其不同的社会功能。而这正是我们探求儒学未来发展所必需和首先要搞清楚的问题。

四、中国儒学发展的第四个阶段，是从康有为开始的，与西方近代民主、科学思想交流融通的近现代新儒学

十九世纪中叶以后，随着中国封建制度的开始解体，当时以性理学为代表的儒学也走向了衰落。此时，在外国资本主义的武力、经济、政治、文化的侵略和渗透下，中国面临着亡国灭种的危急局面，一大批先进的中国人奋身而起，为救亡图存而斗争。而此时的儒学，不管在制度层面还是在思想意识层面，都在相当程度上起着阻碍社会改革和进步的作用。以至戊戌变法的志士谭嗣同大声疾呼地号召人们去冲决封建礼教的网罗。儒学在西方经济、政治、文化的冲击下，遭到了激烈的批判，从而到了不进行变革就无法继续生存下去的局面。

中国儒学的向近代转化，或者说把传统儒家思想与近代西方

文化连结起来、融通起来，我以为是从康有为开始的。由于康有为始终表忠于清皇室，又积极支持张勋搞复辟，因而在许多人的心目中康有为作为保皇派的形象超过了他作为一名维新改革派的形象。其实，康有为是中国近代最早、最有影响的资产阶级启蒙思想家之一。他打着托古改制的旗帜，借用儒学，特别是抬出孔、孟来宣传其维新变法的理想。他一方面在宣传当时西方社会政治理论和哲学思想时，总要引经据典地到中国传统儒家孔、孟的学说中去寻找合适的言论，以证明他所推行的那些社会改革方案也正是我国古代圣贤们孜孜以求的理想。而另一方面，他同时也对儒家孔、孟学说做了许多新的解释和发挥，使其符合于当时人们所了解的西方文化，并以此证明他所推崇的传统儒学是完全合乎时代潮流的。

康有为对孔子学说有一个全面而简要的介绍，他说：“孔子之道，其本在仁，其理在公，其法在平，其制在文，其体在各明名分，其用在与时进化。”然后，他加以发挥说：“夫主乎太平，则人人有自主之权；主乎文明，则事事去野蛮之陋；主乎公，则人人有大同之乐；主乎仁，则物物有得所之安。主乎各明权限，则人人不相侵害；主乎与时进化，则变通尽利。”（《春秋笔削大义微言考序》）从这个简要介绍中，我们可以清楚地看到，康有为已经是以近代西方资产阶级的社会政治理论来解释和发挥孔子之道了。康氏注释“樊迟问仁，子曰爱人”一句说：“盖博爱之谓仁。孔子言仁万殊，而此以爱人言仁，实为仁之本义也”。（《论语注》卷十二《颜渊》）这里，康氏之意与上述程朱之意正好相反，而且他心目中的“博爱之谓仁”也不同于韩愈所谓的“博爱之谓仁。”他的博爱说中已含有某些近代资产阶级博爱思想的成分。他把“仁者爱人”和子贡所讲的“我不欲人之加诸我，吾亦无欲加诸人”（《论语·公冶长》）联系在一起解释说：“岂非所谓博爱、平等、自由，而不侵犯人之自由乎！”（《以孔教为国教配天议》）

至于把孔子说的“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”解释为“舜任官得人，故无为而治。盖民主之治，有宪法之定章，有议院之公议，行政之官，悉由师锡，公举得人，故但恭己，无为而可治。若不恭己，则恣用君权，挠犯宪法，亦不能治也。故无为之治，君无责任，而要在恭已矣。此明君主立宪，及民主责任政府之法。今欧人行之，为孔子预言之大义也。”（《论语注》卷十五《卫灵公》）以及把孟子所说的“得乎丘民为天子”,解释为“共和之民,选总统也”(《救亡论》)等等,则在康有为的著作中可以说是俯拾皆是。谭嗣同受康氏的影响，专门提倡“仁学”。他也认为，“仁”以“通”为第一义，而“通”的体现就是“平等”。所以他说，孔子学说的根本精神是：“废君统倡民主，变不平等为平等。”(《仁学》)

康有为对于儒学，特别是原始儒学孔、孟思想的崇拜和信仰是不容置疑的。他认为，传统思想文化中有某些基本的东西是绝对不能去掉的。但同时他又是一位主张变革维新的人。尽管他反对彻底取消君权的民主共和制，但他也反对固守封建君主专制主义，而主张资产阶级的改良主义和君主立宪制。所以，康有为自始至终是借儒家孔、孟思想来宣传西方近代的民主思想的，而不是为君主专制主义作论证的。同时，在康有为把儒家孔、孟思想与近代西方民主政治学说和哲学理论联系在一起的过程中，虽然有许多生搬硬套、牵强附会、乃至幼稚可笑的地方，但是也不能否认，其中多少包含着某些为使传统儒学向现代转化的探索和努力（也许这种探索和努力还不是自觉的）。所以，我一直认为，如果说现代新儒学的概念是指把儒学与西方近代思想文化融通起来的话，那末康有为应当是第一人。

但是，康有为为儒学现代转化的探索并不成功。其中一个主要原因是，他还是要把政治制度层面的儒学与思想修养层面的儒学捆在一起。他不仅根本没有想过要把这两个不同层面的儒学区

分开来，甚至主张把儒学改造成为宗教，并在宪法上把孔教规定为国教。这些主张在当时的历史条件下，是很难为正在为推翻封建专制统治而奋斗的人们所接受的。

二十世纪二十年代以后，由于清皇朝已被推翻，封建专制政治制度从名义上讲也不再存在了。因此，除了一小部分当权者继续企图把儒学与社会政治制度联系在一起外，更多的人则是把儒学作为传统思想文化遗产，做学理方面的研究。这些人所关心的是，在西方文化冲击下如何汇通儒学与西方文化，如何继承和发扬儒学的优秀传统，以保持民族的自主精神等问题。这时涌现出了一批关心儒学命运和前途的学者，如梁漱溟、熊十力、马一浮、钱穆、冯友兰、贺麟等，他们都在汇通中西文化的前提下，来解释儒学，发展儒学，乃至建立起某种新的儒学体系。而他们的共同愿望，也可以说都包含有通过对儒学的现代阐释，发扬民族传统文化，使其在当代人的思想道德修养和民族主体意识的确立方面，发挥积极的作用。

贺麟在四十年代一篇题为《儒家思想的新开展》的文章中，提出了“建设新儒家”和“儒家思想新开展”的口号，并且认为：“一如印度文化的输入，在历史上曾展开了一个新儒家运动一样，西洋文化的输入，无疑亦将大大地促进儒家思想的新开展。西洋文化的输入，给了儒家思想一个考验，一个生死存亡的大考验、大关头。假如儒家思想能够把握、吸收、融会、转化西洋文化，以充实自身、发展自身，儒家思想则生存、复活而有新的发展。”（见《文化与人生》一书）这是说，传统儒学只要善于把握、吸收、融会、转化西方文化中的精华，是可以得到新发展的。事实上，这一时期发展起来的新儒学体系，大都具有这方面的特点。如冯友兰的“新理学”体系，就是在吸收、融会近代新实在论理论和逻辑方法等基础上对宋明程朱理学的发展。贺麟的“新心学”体系，则是在吸收、融会近代西方新黑格尔主义基础上对宋明陆王心学

需要全本请访问 www.ertongbook.com