

·大学坛·

牟宗三
著

治道与政道



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

·大学坛·

政道与治道

牟宗三 著

广西师范大学出版社

·桂林·

图书在版编目(CIP)数据

政道与治道/牟宗三著. —桂林:广西师范大学出版社, 2006.7

(大学坛)

ISBN 7-5633-6133-2

I.政… II.牟… III.政治理论 IV.D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 055415 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路 15 号 邮政编码:541004)
网址:www.bbtpress.com

出版人:肖启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东人民印刷厂印刷

(山东省泰安市灵山大街东首 邮政编码:271000)

开本:965mm×635mm 1/16

印张:16.5 字数:197千字

2006年7月第1版 2006年7月第1次印刷

印数:0 001~6 000 定价:25.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

作者简介

牟宗三(1909—1995)，字离中，山东栖霞人。中国现代学者、哲学家、哲学史家，现代新儒家的重要代表人物之一。英国剑桥哲学词典誉之为“当代新儒家他那一代中最富原创性与影响力的哲学家”。

牟宗三于1927年进入北大，先后师从张申府、熊十力诸先生。1960年去香港，任教于香港大学、香港中文大学新亚书院，主讲中国哲学、康德哲学等。1974年退休后，专任新亚研究所教授。1995年4月病逝于台北。主要著有《道德的理想主义》《历史哲学》《政道与治道》(该三本书以“新外王三书”著称)《佛性与般若》《才性与玄理》《圆善论》等，另译有康德的《道德哲学》《纯粹理性之批判》《判断力之批判》等。

· 大学坛 ·

人生哲学	冯友兰 著
人生之体验	唐君毅 著
人文讲习录	牟宗三 主讲
史学方法	王尔敏 著
历史哲学	牟宗三 著
政道与治道	牟宗三 著
才性与玄理	牟宗三 著

丛书策划 刘瑞琳 吴晓斌

本书策划  远流博识网

责任编辑 吴晓斌

装帧设计 蔡立国

内文制作 启文博雅工作室

<http://www.bbtbook.com>

新版序

从儒家的当前使命说中国文化的现代意义

此文是在东海大学“中国文化研讨会”上的一篇讲词，由朱建民同学笔录而成。其中关于现代化的基本观念即基于此书。今值此书重版，即以此文作新版序，期读者可先有一鸟瞰，然后再深入此书之义理。

——著者志

第一节 儒家的常道性格

首先，我们要表明儒家的义理与智慧具有“常道”的性格。儒家，从古至今，发展了几千年，它代表一个“常道”——恒常不变的道理。中国人常说“常道”，它有两层意义：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，这是横地、广扩地讲它的普遍性，即说明这个道理是普遍于全人类的。“常道”没有什么特别的颜色，就如同我们平常所说的“家常便饭”；它不是一个特殊的理论、学说。儒家的学问不可视为一套学说、一套理论，也不是时下一般人所说的某某主义、某某“ism”，这些都是西方人喜欢用的方式。凡是理论、学说，都是相对地就着某一特点而说的；局限于某一特点，

就不能成为恒常不变的、普遍的道理。儒家的学问更不可视为教条(dogma),西方的宗教有这种教条主义的倾向,可是儒家的“家常便饭”绝不可视为独断的教条。又有一些人讲孔子,常为了要显示孔子的伟大,而称孔子是个伟大的教育家、政治家、外交家、哲学家、科学家……把所有的“家”都堆在孔夫子身上。依这种方式来了解孔子、了解圣人,是拿斗富的心理来了解圣人,表面上看来似乎是推尊孔子,实际上是糟蹋孔子。事实上,没有一个人能成为那么多的专家。凡是拿这种心理来了解孔子,都是不善于体会圣人的生命,不能体会圣人之所以为圣人的道理何在。

“常道不可舍弃”

我们今天把儒家的“发展”与“使命”连在一起讲,而讲演的重点则在使命上。使命是就着眼前说,在这个时代中,儒家担负什么样的使命、责任。然而儒家并非今天才有,因此在谈它的使命之前,我们亦应该照察它过去的发展。在过去两千多年历史中的发展,儒家这个学问既然是个常道,则在每一个时代中,应该有其表现。发展到今天,儒家这个学问又负有什么责任呢?这是个严重的问题,在今天问这个问题,要比以往任何时代都来得严重。何以会如此呢?因为我们今天谈儒家的使命,似乎还可再反问一下:儒家本身今天是否还能存在呢?能存在,才能谈使命。若自身都不能存在,还谈什么使命呢?若是儒家本身都若有若无,几乎不能自保,所谓“泥菩萨过江,自身难保”,还谈什么当前的使命、责任呢?

在以往的时代中,没有这个问题;但是在今天这个时代,就有这个问题。以往一般人,不论是士、农、工、商,提起圣人,没有不尊重的,提到圣人之道,每个人都能表现出相当的敬意,没有不肃然起敬的。不但整天捧着圣贤之书的读书人是如此表现,即使是农、工、商,亦莫不如此。但是在今天讲圣人之道,就没有这个便利。今天这个

时代，先不谈农、工、商，即使是读书人亦很少有尊重圣人之道，亦很少有了解圣人之道。在以往，从小即读四书五经，今天的读书人却是愈往上读，离四书五经愈远。知识分子把儒家这个常道忘掉了，很难接得上去。事实上，也许农、工、商对于圣人之道还客气些，还保留一些尊重，知识分子反而不见得有此“雅量”。因此，在今天讲儒家在当前的使命，尤其成了个严重问题。要是大家都把圣人之道忘掉了，认为它是不适应时代的落伍之学，那么这种被时代抛弃的学问还谈什么当前的时代使命呢？

我认为这只是这个时代所表现的一个不正常的变态现象；落地地看，并不如此，所以我们仍可讲儒家在当前的使命。我之所以要指出这些不正常的现象，乃是要大家正视、严肃考虑“儒家本身存亡”的问题。儒家这个常道落到今天这种若有若无的地步，几乎被世人忘却、抛弃，这是不合理的。既然是常道，怎能被忘掉！怎能若有若无！常道而被埋没，这是任何人良心上过不去的。假若良心上过得去，这就不是常道。既然是常道，我们就不能让它被埋没下去。这是就儒家本身存在的问题而言，另外就其牵涉外界的作用、使命来讲儒家在当前的使命，也是比其他任何一个时代都难讲。因为现在来说儒家的使命，不只涉及它本身存亡的问题，还得涉及其他的一些特殊问题，尤其是牵涉现代化的问题，才能显出“使命”的意义。

中国从清末民初即要求现代化，而有人以为传统儒家的学问对现代化是个绊脚石。因此，似乎一讲现代化，就得反传统文化，就得打倒孔家店。事实上，儒家与现代化并不冲突，儒家亦不只是消极地去“适应”、“凑合”现代化，它更要在此中积极地尽它的责任。我们说儒家这个学问能在现代化的过程中积极地负起它的责任，即是表明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，亦即从儒家的“内在目的”就要发出这个东西、要求这个东西。所以儒家之于现代化，不能看成是“适应”的问题，而应看成是“实现”的问题，唯有如此，方能讲“使命”。

第二节 儒家第一阶段的发展

我们在此先照察一下儒家在过去两千多年中的“发展”。大体说来,可分成两个阶段,今天则属儒家学术的第三阶段。这是个大分期的说法。

儒家学术的第一阶段,是由先秦儒家开始,发展到东汉末年。两汉的经学是继承先秦儒家的学术而往前进的表现,而且在两汉四百年中,经学尽了它的责任,尽了它那个时代的使命。从汉武帝复古更化说起,建造汉代大帝国的一般趋势,大体是“以学术指导政治,以政治指导经济”,经学处于其中,发挥了它的作用。因此,不能轻视汉代的经学,它在那个时代,尽了它的责任、使命;尽得好不好,是否能完全合乎理想,则是另外的问题,至少在汉朝那种局面下,儒家以经学的姿态出现,而尽了它的使命。

先秦儒家与先秦诸子齐头并列,至汉朝,以经学的姿态表现,一直发展到东汉末年,即不能再往前进了,汉朝大帝国亦不能再往前发展了。这已是绝路,任何人出来也没办法;照前人的说法,即是“气数”尽了。当时郭林宗即谓:“大厦将倾,非一木之所能支也。”此即表示那个时代要“峰回路转”了;顺着以前所定的那个模型,已走到尽头了。“气数”不是可以随便说的,一个力量兴起,必得维持相当长的时间,才能说“气数”。在东汉末年那个关节上,说“气数”才有意义,说“峰回路转”也才有意义,在此方显出无限的苍凉之感、沉穆的悲剧意味。若只是一一些小弯曲,亦用不上“峰回路转”这种形容,必在看看就是死路,然而却绝处逢生,在绝望至死之际,忽有一线生机开出,这才是“柳暗花明又一村”。这种情形好比修道人所说的大死大生。

这个“峰回路转”,开了另一个时代,即是魏晋南北朝隋唐这一个长时期。照中国文化的主流,照儒家的学术而言,这一大段时间算是歧出,岔出去了,绕出去了。儒家的学术在这个时代中,暗淡无光彩。

魏晋盛行玄学，乃依先秦原有的道家而来，尽管道家是中国原有的，但不是中国文化生命的主流，因此仍属中国文化之“旁支”。玄学虽属歧出者，但仍是继承中国原有的道家，至于东晋以下，历经南北朝、隋，以至唐朝前半段，这一个长期的工作则在于吸收佛教，治化佛教。佛教则纯属外来者，当时即初以道家为桥梁来吸收佛教。

南北朝两百多年，中国未得统一。南朝宋齐梁陈，北朝则是五胡乱华，在这两百多年的混乱中，处在当时的人，不是很好受的。我们今天处在这个时代中，由民国以来，至今不过六十多年，这六十年的种种现象，在历史上看来，并不算一回事。所以大家处在这个时代中，应该有绝对地肯定的信念，这种种现象总是会过去的。

从南北朝到隋唐，佛教不但被吸收进来，而且被中国人消化了，这等于消化另一个文化系统，并不是一件简单的事。在长期的吸收、消化中，佛教几乎成了中国文化中很重要的一部分，充实了我们文化生命的内容。佛教在中国文化中发生了很大的作用，这是事实；至于进一步衡量这个作用的价值、利弊，则属另一个问题，我们今天暂不讨论。

“文化生命不可摧残”

从魏晋开始，乃中国文化的歧出。所谓“柳暗花明又一村”的“又一村”即指的是此一歧出的阶段——魏晋、南北朝到隋唐。到了唐末五代，这也是中国历史中最黑暗的一个时期。五代不过五十多年，却有梁唐晋汉周五个朝代。每个做皇帝的，原先都想万世一系地往下传，而每个朝代却至多不过十几年，可见五代这段时期是个很差劲的时代，更重要的是这个时代的人丧尽了廉耻。所以，一个民族糟蹋文化生命，同时就牵连着糟蹋民族生命。什么叫做糟蹋文化生命呢？在这里所表现的即是人无廉耻。五代人无廉耻，代表人物即是冯道。你想，谁愿意不要脸呢？谁能没有一点儿廉耻之心呢？唐末五代的

人难道就自甘下贱吗？但是，五代这个局面就把人糟蹋得无廉耻。

文化生命不能摧残太甚，一个民族是经不起这样摧残的。就好像一个人得些小病是无所谓的，生长中的痛苦是不可免的，但是大病就不能多患。又如一个人的命运不能太苦，人受点挫折、受点艰难困苦是好的，但是挫折太多、苦难太重，就会影响人的生命。

第三节 儒家第二阶段的发展

上面说到唐末五代是中国历史上最黑暗的一个时期，其黑暗之为黑暗的原因，即在于无廉耻。说这层意思，也是要大家了解下一个阶段——宋明理学。宋明理学是儒家学术发展的第二个阶段，就是对着前一个时期的歧出而转回到儒家的主流。理学本质的意义即在道德意识的复苏。何以宋人出来讲学，特别注重道德意识这个观念呢？

自清朝以来，以至于民国以来，提到理学家，一般人就头疼，如同孙悟空听到紧箍咒一样。谁敢做理学家呢？可是只因为自己做不到，就用种种讥讽的字眼来丑诋、笑骂，这是清末以至于今的一个可怪的风气。其实，道德意识有什么毛病呢？宋明理学家主要就是要唤醒道德意识，这又有什么不对呢？有什么可以讥笑的呢？宋明理学家之所以重视道德意识，主要即因他那个社会背景、时代背景就是唐末五代的那个“无廉耻”。人到了无廉耻的地步，人的尊严亦复丧尽，这就成了个严重问题。亦即谓文化生命没有了，就影响你的自然生命。这句话，大家听起来似乎觉得有些因果颠倒，其实不然。一般说民族生命、自然生命没有了，就影响文化生命；我现在倒过来说，文化生命摧残得太厉害，你的自然生命也没有了，一样的受影响。所以，廉耻不可丧尽，不可任意地断丧。人的生命不可完全感性化、完全形躯化、完全躯壳化。完全感性化、完全躯壳化，就是老子所说的“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发

狂”。人的生命不能完全感性化，即表示随时需要文化生命来提住。代表文化生命的廉耻、道德意识，更不可一笔抹杀，不可过于轻忽。所以理学家出来，尽量弘扬儒家，对治唐末五代的无廉耻而讲儒家的学问。至此，经过魏晋南北朝隋唐这一长时期的歧出，儒家学问再回到它本身，归其本位；而转回来的重点则落在道德意识上。

儒家的学问原讲“内圣外王”，宋明儒则特重“内圣”这一面。“内圣”是个老名词，用现代的话说，即是内在于每一个人都要通过道德的实践做圣贤的工夫。说到圣贤，一般人感觉高不可攀，甚至心生敬畏；实则道德实践的目标即是要挺立自己的道德人格、道德人品，这是很平易近人的，没有什么可怕。我们对“内圣”一词作一确定的了解，即是落在个人身上，每一个人都要通过道德的实践，建立自己的道德人格、挺立自己的道德人品。这一方面就是理学家讲学的重心。可是儒家原先还有“外王”的一面，这是落在政治上行王道之事。内圣外王原是儒家的全体大用、全幅规模，《大学》中的格致诚正修齐治平即同时包括了内圣外王；理学家偏重于内圣一面，故外王一面就不很够。这并不是说理学家根本没有外王，或根本不重视外王，实则他们亦照顾到外王，只是不够罢了。

我们今天说宋明儒虽亦照顾到外王而不够，这个“不够”，是我们在这个时代“事后诸葛亮”的说法。在当时，理学家在那个时代背景下，他们是否一定觉得不够呢？这就很难说。固然理学家特别重视内圣的一面，然他们特别重视于此，总有其道理；在他们那个时代中，或许他们亦不以为这种偏重是不够的。外王方面，在那种社会状况、政治形态下，也只好如此，不能再过分地要求。我们得反省一下，外王方面开不出来，是否属于理学家的责任呢？政权是皇帝打来的，这个地方是不能动的，等到昏庸的皇帝把国家弄亡了，却把这个责任推给朱夫子，朱夫子哪能承受得起呢？去埋怨王阳明，王阳明哪能担当得起呢？所以，批评理学家外王面不够，这个够不够的批评是否有意义，也得仔细考虑一下。在那个时代、那种政治形态下，也只好这样

往前进了。外王方面够不够,不是理学家所能完全决定的;不是他能完全决定的,也就表示不是他能完全负这个责任的。我们把这个责任推到理学家的身上,这是“君子责备贤者”的批评,这是高看、高抬知识分子,这也就是唐君毅先生所说的:只有知识分子才有资格责备知识分子,只有王船山、顾亭林才有资格责备王阳明。只有在这层意义下,我们才能责备理学家,谓之讲学偏重之过,不应只空谈心性,仍应注重外王、事功。这还是在讲学问之风向的问题上说的。

第四节 儒家的当前使命——开新外王

以现在的观点衡之,中国文化整个看起来,外王面皆不够。就整个中国文化的发展来看,以今日的眼光衡之,确实在外王面不够,顾亭林那些人的要求外王、事功,也是对的。今天仍然有这个要求。可叹的是,今天不仅外王面不够,内圣面亦不够,儒家本身若有若无。但是儒家若为常道,则人类的良心不能让这个常道永远埋没下去,这得诉诸每个人的一念自觉。

儒家学术第三期的发展,所应负的责任即是要开这个时代所需要的外王,亦即开新的外王。“新外王”是什么意思呢?外王即是外而在政治上行王道,王道则以夏商周三代的王道为标准。照儒家说来,三代的王道并非最高的理想,最高的境界乃是尧、舜二帝禅让,不家天下的大同政治。儒家的政治理想乃以帝、王、霸为次序。帝指尧、舜,尧、舜是否真如儒家所言,吾人不必论之,但此代表了儒家的理想则无疑,以尧、舜表现或寄托大同理想。三代则属小康之王道。春秋时代的五霸则属霸道,以齐桓公、晋文公为代表。从前论政治,即言皇王帝霸之学。在帝上再加上一个皇,即指三皇而言,此当又是一层境界了,这且不说。齐桓、晋文的境界虽然不高,但比秦汉以后的君主专制要好;君主专制以打天下为取得政权的方法,在层次上是很低的。当初商鞅见秦孝公,先论三皇五帝之道,孝公不能入耳;而

后言王道，仍嫌迂阔；再而言霸道，终大喜。可见前人对于政治理想是有一定次序的。秦孝公之喜霸道，乃因它能立竿见影，马上见效，而儒家的学问往往不能满足这一方面外王、事功的要求。早在春秋战国，即有墨家因此而批评儒家为无用。司马谈《论六家要旨》中，亦批评儒家云：“博而寡要，劳而少功。”后来南宋陈同甫与朱子争辩，亦是基于要求外王、事功的精神。而实际上，要求外王中，就含着要求事功的精神。陈同甫以为事功乃赖英雄，而讲英雄主义，重视英雄生命，推崇汉高祖、唐太宗。此虽可有广义的事功，而不必合于王道。到了明末，顾亭林责备王学无用，亦是秉持事功的观念而发。而后有颜李学派的彻底实用主义。一般人斥儒家之无用、迂阔，评之曰：“无事袖手谈心性，临难一死报君王”，以为不究事功者最高的境界亦不过是此一无奈的结局。这些都是同一要求事功的意识贯穿下来的，这是一个由来已久的老传统，在中国文化中是一条与儒家平行的暗流，从墨子开始，一直批评儒家的不足。这个要求事功的传统再转而为清朝乾嘉年间的考据之学，则属要求事功观念的“变型”。乾嘉年间的考据之学以汉学为号召，自居为“朴学”，以此为实用之学，以理学为空谈、无用，骨子里还是以有用、无用的事功观念为背景。

何以谓“朴学”为要求事功观念的“变型”呢？因为他们虽然批评理学无用，而其本身实际上更开不出事功来，这些考据书生没有一个能比得上陆象山、朱夫子、王阳明；这些理学家都有干才，都会做事，只是不掌权而已。然而考据家假“朴学”之名，批评理学无用，背后的意识仍是有用、无用，即可谓之乃事功观念的变型。事实上，这种变型更是有用，故实非事功精神之本义。由此转面到民国以来，胡适之先生所谈的实用主义，以科学的方法讲新考据，实仍属此一传统，背后仍是要求有用、责斥无用。我们可以看出，儒家这条主流，旁边有条暗流，这条暗流一直批评儒家无用而正面要求事功，这个传统从墨子说起，一直说到胡适之所倡的新考据的学风，可谓源远流长。但是这里面有个根本的错解。吾人须知若是真想要求事功、要求外王，唯

有根据内圣之学往前进,才有可能;只根据墨子,实讲不出事功,依陈同甫的英雄主义亦开不出真事功。希望大家在这里要分辨清楚。

中国人传统的风气,尤其是知识分子不欣赏恰当意义的事功精神,此乃反映中华民族的浪漫性格太强,而事功的精神不够。事功的精神是个散文的精神,平庸、老实,无甚精彩出奇。萧何即属事功的精神,刘邦、张良皆非事功的精神,可是中国人欣赏的就是后者。萧何的功劳很大,所谓“关中事业萧丞相”,但因其属事功精神,显得平庸,故不使人欣赏。汉朝的桑弘羊、唐朝的刘晏皆为财政专家,属事功精神,然而中国人对这一类人,在人格的品鉴上总不觉有趣味。事功的精神在中国一直没有被正视,也没有从学问的立场上予以正视、证成。中国人喜欢英雄,打天下、纵横捭阖,皆能使人击节称赏。再高一层,中国人欣赏圣贤人物,不论是儒家式的或道家式的。中国人的文化生命正视于圣贤、英雄,在此状态下,事功的精神是开不出来的。事功的精神即是商人的精神,这种精神卑之无甚高论,境界平庸不高,但是敬业乐群,做事仔细精密、步步扎实。英美民族是个事功精神的民族,欧陆的德国则表现悲剧英雄的性格,瞧不起英美民族,但是两次大战战胜的却是这些卑之无甚高论的英美民族。所以这种事功精神是不能不正视的。

中国人的民族性格在某一方面就是缺乏英美民族的这种事功精神。英雄只能打天下,打天下不是个事功的精神,故不能办事;圣贤的境界则太高,亦不能办事。而中国人欣赏的就是这两种人,所以事功的精神萎缩,这里没有一个学回来正视它、证成它、开出它。所以现在我们想要从儒家的立场来正视它。儒家最高的境界是圣贤,圣贤乃是通过一步步老实地做道德实践、道德修养的工夫而达到的。儒家的立场是重视豪杰而不重视英雄,故从不高看汉高祖、唐太宗,故顺着儒家理性主义的发展,在做事方面并不欣赏英雄,我们在这里可以看出一个很好的信息。

但是在以前那种状况下,儒家的理性主义既不能赞成英雄,故其

理性主义在政治上亦无法表现。儒家的理性主义在今天这个时代，要求新的外王，才能充分地表现。今天这个时代所要求的新外王，即是科学与民主政治。事实上，中国以前所要求的事功，亦只在民主政治的形态下，才能够充分地实现，才能够充分地被正视。在古老的政治形态、社会形态下，瞧不起事功，故而亦无法充分实现。这种事功的精神要充分地使之实现，而且在精神上、学问上能充分地证成之，使它有根据，则必得靠民主政治。民主政治出现，事功才能出现。若永停在打天下取得政权的方式中，中国的事功亦只能永停在老的形态中，而无法向前开展。这句话请诸位深长思之。

要求民主政治乃是“新外王”的第一义，此乃新外王的形式意义、形式条件，事功得靠此解决，此处才是真正的理想主义。而民主政治即为理性主义所涵蕴；在民主政治下行事功，这也是理性主义的正当表现。这是儒家自内在要求所透显的理想主义——理性主义的理想主义。

另一面则是科学，科学是“新外王”的材质条件，亦即新外王的材料、内容。科学的精神即是个事功的精神，科学亦是卑之无甚高论的。英雄不能做科学家，圣人则超过科学家，故亦不能做科学家。天天讲王阳明、讲良知，是讲不出科学的，因为良知不是成就科学知识的一个认知机能。然而科学亦可与儒家的理性主义相配合，科学乃是与事功精神相应的理性主义之表现。科学亦为儒家的内在目的所要求，儒家并不反对知识，在以前的社会中，那些老知识也就足够应付了，然而今天的社会进步，往前发展、要求新知，亦属应当的要求。儒家内在的目的即要求科学，这个要求是发源于其内在目的的。何以见得呢？讲良知、讲道德，乃重在存心、动机之善，然有一好的动机却无知识，则此道德上好的动机亦无法表达出来。所以，良知、道德的动机在本质上即要求知识作为传达的一种工具。例如见人重病哀号，有好心救之，然却束手无策，空有存心何用？要有办法，就得有知识。所以有人说西医中发明麻醉药者为大菩萨，菩萨讲慈悲，然若只

是空讲慈悲,又有何用?发明麻醉药,使人减少多少痛苦,不是大慈大悲的菩萨吗?所以,不论佛教表现慈悲,或是儒家表现道德动机,要想贯彻其内在的目的,都得要求科学、肯定科学。

科学知识是新外王中的一个材质条件,但是必得套在民主政治下,这个新外王中的材质条件才能充分实现。否则,缺乏民主政治的形式条件而孤立地讲中性的科学,亦不足称为真正的现代化。一般人只从科技的层面去了解现代化,殊不知现代化之所以为现代化的关键不在科学,而是在民主政治;民主政治所涵摄的自由、平等、人权运动,才是现代化的本质意义之所在。假如在这个时代,儒家还要继续发展,担负它的使命,那么,重点即在于本其内在的目的,要求科学的出现,要求民主政治的出现——要求现代化,这才是真正的现代化。

第五节 “中国文化”一词的恰当意义

上面所谈的,乃是儒家的发展及其当前使命,接下来,我们所要谈的主题也与此类似,不过是从另一个角度来看这个问题,范围也稍广些,就是讨论中国文化的现代意义。

在讨论之前,我们先得对“中国文化”这个名词有较明确的了解。上面谈过,中国文化的核心内容是以儒家为主流所决定的一个文化方向、文化形态。我们现在讲中国文化的现代意义,这里提到的中国文化,并不是指以往各时代所表现的那些文化现象、文化业绩的一个总集、总和。以往各时代、各阶段的文化业绩,如各时代的风气、风俗习惯,所表现的种种现象,事实上已经一逝不可复返了。我们不能够只是怀念过去,抱着“数家珍”的心理。当然,“数家珍”亦非完全没有意义、价值,但是我们今天所讲则不在此。平常的讲法容易将中国文化静态化,静态化而把中国文化推到过去某一个阶段所表现的那一大堆,这样想,即容易流于只留恋过去。然而过去再怎么好,对现在