

四川思想家研究中心学术丛书·现代新儒家研究1

现代新儒学的现代性哲学

—— 现代新儒学的产生、发展与影响研究

主编 黄玉顺

中央文献出版社

四川省高等学校人文社会科学重点研究项目
宜宾学院四川思想家研究中心重点课题

现代新儒学的现代性哲学

—— 现代新儒学的产生、发展与影响研究

主编 黄玉顺



中央文献出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

现代新儒学的现代性哲学/黄玉顺主编.-北京:中央文献出版社,
2007.7

(教苑撷英)

ISBN 978-7-5073-2335-1

I. 现… II. 黄… III. 新儒学-理论研究-中国-现代

IV. G64-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 105831 号

现代新儒学的现代性哲学

编 者/黄玉顺

责任编辑/于俊道

出版发行/中央文献出版社

地 址/北京西四北大街前毛家湾 1 号

邮 编/100017

经 销/新华书店

印 刷/新千年印制有限公司

880×1230mm 32 开 11 印张 275 千字

2008 年 2 月第一版 2008 年 2 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5073-2335-1

定价: 28.00 元

本社图书如存在印装质量问题, 请与本社联系调换。

版权所有 违者必究

38\ 陈开本著, 意趣心用 三

第四章 闻旧邦以铸新命 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

——冯友兰“新理学”的形而上学基础 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

引言 问题之缘起 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

1. 冯友兰研究中的视域问题 / 143

2. 冯友兰“新理学”的形而上学基础 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

3. 所谓“真元”之所 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

二 新理学之“理” / 153 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

1. 对理学与心学的辨析 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

2. 新理学何以是“理学” 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

3. 对“理”与“事”的辨析 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

三 新理学之“新” / 162 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

1. 理学能否“新” 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

导 言 思想视域问题 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

——如何来研究现代新儒家? / 黄玉顺 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

1. 研究方法: 生活—存在的思想视域 / 1

2. 现代新儒家之产生: 现代性诉求的民族性表达 / 4

3. 现代新儒家之发展: 从现代性到当代性的转向 / 6

4. 现代新儒家之影响: 形而上学的言说方式 / 16

5. 研究立场: 在共同视域中的思想开放 / 18

第一章 在“尚情无我”与“用心致意”之间 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

——梁漱溟“新孔学”的内在紧张 / 郑志峰 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

一 引论: 问题的提出 / 23 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

1. 尚情无我: 梁漱溟的生活感悟 / 23 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

2. 用心致意: 梁漱溟的形上言说 / 24 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

3. 问题: 在形上言说与生活感悟之间 / 25 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

二 感悟生活, 归宗儒门 / 26 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

1. 尚情: 从生活情感到孔家态度 / 27 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

2. 无我: 从生活体悟到孔家言说 / 31 38\ 38\ 陈开本著, 意趣心用 三

三 用心致意,释本开新/36

1. 致意:梁漱溟的“意欲”说/36

2. 用心:梁漱溟的“理性”说/45

四 结论:“尚情无我”与“用心致意”之紧张/54

第二章 儒家“宋学”之“新”何以可能?

——张君勱“新宋学”的意义/秦国杨

一 新宋学的提出/60

1. 针对西化派的新“宋学”/60

2. 针对复古派的“新”宋学/63

3. 问题的提出/65

二 新宋学的基本内涵/65

1. 新宋学之为“宋学”/66

2. 新宋学之“新”/75

三 新宋学存在的问题/78

1. 西方哲学的纠缠/79

2. 中国哲学的误读/87

四 新宋学的意义/92

1. “宋学”为什么应该“新”?——现代性问题/93

2. “宋学”为什么可以“新”?——思想性问题/94

第三章 苦心孤诣求自证

——熊十力“体用论”的言说方式/邓曦泽

一 引论:命名的尴尬和言说的困难

——从“现代”“新”“儒学”说起/103

二 本论:熊十力“自我观”的言说方式/109

1. 自我观:对言说方式的自觉/110

2. 体用不二通大道/113

3. 时势造成的言说困难/123

三 结论:面对困境而突围/128

第四章 阐旧邦以辅新命

——冯友兰“新理学”的问题视域 / 崔 罡

一 引言:问题之提出 / 143

1. 冯友兰研究中的视域问题 / 143

2. 冯友兰“新理学”的问题视域 / 147

3. 所谓“贞元”之际 / 148

二 新理学之“理” / 153

1. 对理学与心学的判分 / 154

2. 新理学何以是“理学” / 157

3. 对“理”与“事”的判分 / 160

三 新理学之“新” / 162

1. 理学能否“新”:哲学进步之可能与不可能 / 162

2. 理学如何“新”:“照着讲”与“接着讲” / 168

四 继承与反思 / 174

第五章 道德自我与心灵九境

——唐君毅哲学的主体性反思 / 石永之

一 唐君毅的文化意识 / 184

1. 文化意识 / 185

2. 文化悲情 / 186

二 唐君毅的主体观念及其展开 / 190

1. 道德自我 / 190

2. 心灵九境 / 192

3. 宗教哲学 / 196

三 唐君毅哲学的评价问题 / 200

第六章 儒家良知论问题

——牟宗三“良知坎陷”说评析 / 杜 霞

一 牟宗三“良知坎陷”说的提出及其问题 / 207

1. 牟宗三“良知坎陷”说的提出/207
2. 牟宗三“良知坎陷”说的问题/211
- 二 牟宗三“良知坎陷”说的理论架构/216
1. 康德之为助缘:理论理性与实践理性的判分/217
2. 言康德所未言:智的直觉/220
3. 两层存有论:一心开二门/224
- 三 牟宗三“良知坎陷”说的困境/227
1. 中与西的纠缠/228
2. 形上学奠基之缺失/231
- 四 儒家良知论的历史回溯/235
1. 熊十力“良知呈现”说/236
2. 王阳明的“致良知”说/240
3. 孟子的“良知良能”说/244
- 五 儒家良知论的重新阐释/249
1. 牟宗三对现象学的误解/249
2. 回归基础存在论/252
3. 与海德格尔良知论的比较/257
4. 儒家良知论的一种存在论阐释/262

第七章 让儒学的活水流向世界

——杜维明对“儒学第三期发展前景”的探索/崔发展

- 一 “让儒学的活水流向世界”的意向性分析/268
1. “让”——现代新儒家心态、姿态之转换/269
2. “儒学的活水”——现代新儒家之为“新”、“儒家”/273
3. “流向世界”——从“比较”、“判教”到“对话”/277
- 二 “儒学第三期发展”的前景问题/279
1. “儒学第三期发展”的提出/280
2. “儒学第三期发展”的设想与展开/282
- 三 问题与评价/292
1. 方法:言说方式的“兑换”/292

2. 问题意识:新轴心时期的文明对话/ 295

3. 途径:儒学的“荣归故里”? / 298

4. 希望中的问题,问题中的希望/ 300

第八章 从“血缘性纵贯轴”到“道的错置”

——林安梧“后新儒学”的切入点 / 杨生照

一 引论:“后新儒学”的提出/ 305

1. “后新儒学”之为“儒学”/ 305

2. “后新儒学”之为“新”/ 307

3. “后新儒学”之为“后”/ 308

二 血缘性的纵贯轴——中国传统社会之根本结构/ 311

1. 一个崭新的视角——中国传统社会的生活世界/ 312

2. 血缘性的纵贯轴——中国传统社会的根本结构/ 314

三 被错置的道——血缘性纵贯轴之基本限制/ 330

1. 血缘性纵贯轴之基本构成/ 330

2. “以理杀人”的发生——从“根源性的慎独伦理”到“宰制性的顺服伦理”/ 331

3. “道的错置”的发生——血缘性纵贯轴的基本限制/ 337

四 结语:一条“接续学统”而“切中当下”的运思之路/ 339

后 记/黄玉顺/ 342

导言 思想视域问题

——如何来研究现代新儒学？

黄玉顺

现代新儒学^①从诞生之日起,就成为一种极为重要的、值得研究的文化现象、思想现象、哲学现象;尤其是在当前儒家呈现某种复兴势头的情势之下,对现代新儒学的研究更是一个绕不过去的问题了。但是,学界对现代新儒学的研究其实已经很多了,那么,我们这里的研究还有什么意义呢?

1. 研究方法:生活—存在的思想视域

这本来是不成问题的“问题”,例如,对原始儒家的研究已经很多了,难道这就意味着对之进行新的研究就是没有意义的了吗?当然不是。而问题的关键更在于:我们的研究所取的乃是怎样的

① 对“现代新儒学”,还有另外两种称谓:“现代新儒家”、“当代新儒家”。但是,我们这里严格地区分“儒家”与“儒学”、“现代”与“当代”。

在当今的语境中,“儒家”这个称谓所表达的不仅是一个学派,更是一种立场,甚至还是一种信仰或者信念。而“儒学”则不然,在这个称谓下,今天实际上有两种对待儒家的截然不同的态度:一种当然是指的“儒之学家”,在某种意义上是对儒家“学统”的继承;但另一种在学界中更为普遍存在的情况,却是一种对象化的、客观化的“关于儒学的学术研究”,而这并不意味着他们持守儒家的立场、信念。就其持守儒家的立场与信念而言,现代新儒学是“儒家”及“儒家之学”。

再者,我们认为,现代新儒学的儒家之学,就其学术品质而言,乃是“现代”的,而不是“当代”的。这里所谓“当代”,是指的这样一种思想视域:既不同于正在接受深刻反省的“现代性”思想,也不同于所谓“后现代”思想。我们用“当代”来标志这样一种思想视域,这种思想视域不仅超越了前现代的视域,而且超越了现代性的视域。

因此,我们将书名确定为“现代新儒学的现代性哲学”。

一种视域?

所谓视域(horizon),我们是指的某种思想观念的平台。比如,我们可能采取一种知识论的、甚至是西方知识论的视域,对现代新儒学进行一种对象化的“客观”考量;我们也可能采取一种伦理学的、甚至是古代伦理学的视域,对现代新儒学进行一种道德化的“价值”评判;我们还可以采取一种更“形而上”的视域,对现代新儒学进行一种“纯粹哲学”的研究;如此等等。而事实上,迄今为止,对现代新儒学的研究所采取的基本上都是这样一些视域。

但是,这样的思想视域是不可能真正透彻地理解现代新儒学的,因为这只是一些形而下学^①的、至多只是形而上学^②的思想视域。从观念建构的角度讲,作为形而下学的知识论及科学理论、伦理学及道德原则,本身都需要某种终极“根据”(Grund)来为之“奠基”(Fundierung);这种为之“奠基”的终极“根据”,也就是形而上学所思考的东西:“存在者整体”、或“存在者之为存在者”,^③亦即传统哲学所谓“本体”。然而,在当代思想的视域中,形而上学的“本体”本身也是尚待奠基、尚待追问的东西。从轴心时期(AxialPeriod)以来的两千多年中,形而上学思考着唯一绝对的存在者,正如形而下学思考着众多相对的存在者,但它们都是在思考存在者(Seiendes),而遗忘了存在(Sein)本身。然而正是存在先在于任何存在者、并且给出了所有存在者。

当然,儒家对存在的理解与西方当代思想对存在的理解是有

① “形而下学”这个术语,如今已被日见普遍地使用着,意指在形而上学基础上构造起来的两个基本领域:知识论及科学理论系统、伦理学及道德原则系统,此即中国古代哲学所区分的“天文”与“人文”两大领域。

② “形而上学”这个术语,是指的传统本体论(存在论)哲学,以及在这种思维方式下的各种研究方法。按照海德格尔的说法:“哲学即形而上学。形而上学……思考存在者整体——世界、人类和上帝。形而上学以论证性表象的思维方式来思考存在者之为存在者。因为从哲学开端以来,并且凭借于这一开端,存在者之存在就把自身显示为根据。”(海德格尔:《哲学的终结和思的任务》,《面向思的事情》,第68~69页。)

③ 海德格尔:《哲学的终结和思的任务》,《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,商务印书馆,1999,第2版,第68页。

所不同的。例如海德格尔将“存在”与“生存”(Existenz)区别开来,主张由生存出发才能够通达存在本身;但生存是此在(Dasein)的生存,其实也就是人这样的存在者的生存;这样一来,海德格尔就陷入了困窘:某种存在者仍然是先行于存在的。^①而按儒家的观念,生存、或者生活之外的所谓“存在”是不存在的。生活即是存在,生活之外别无所谓存在。^②正是生活给出了所有存在者、包括人这样的主体性存在者。这也就是《中庸》所说的“不诚无物”、而诚“成物”“成己”的观念。^③

因此,当代思想的视域,就是生活—存在的视域。这种视域不仅追问“形而下学何以可能”,而且追问“形而上学何以可能”;这种视域追问“主体性何以可能”、“存在者何以可能”;这种视域之所思,是存在本身、生存本身、生活本身。如此这般的生活—存在,是一切物与人的大本大源所在,是一切存在者与主体性的源头活水所在。唯其如此,我们才能真正理解人的存在,也才能真正理解现代新儒学的存在。

其实,这就是孟子所说的“知人论世”。他说:“颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世也。”^④要理解其文,首先须理解其“人”;要理解其人,首先须理解其“世”。此“世”之为人生在世,就是生活本身。这就是说,要理解现代新儒学的哲学,首先要理解现代新儒学的人物;而要理解现代新儒学的人物,更首先要理解现代新儒学人物的生世。这种“生世”,就是他们身处其中的生活—存在。这是因为:如果说,现代新儒学的思想观念是他们作为一种主体性存在者的理论建构,那么,现代新儒学这种主体性存在者本身则是由他们身处其中的生活存在所给出的。这也就是当代思想

① 黄玉顺:《论生活儒学与海德格尔思想》,《四川大学学报》2005年第4期、人大复印资料《外国哲学》2005年第12期。

② 黄玉顺:《生活儒学导论》,《原道》第十辑,北京大学出版社2005年1月版。

③ 《礼记·中庸》,《十三经注疏》本,中华书局,据世界书局影印本,1980年版。

④ 《孟子·万章下》,《十三经注疏》本,中华书局,据世界书局影印本,1980年版。

的存在视域、生活视域。

因此,对于我们的研究课题来说,这样一种视域意味着:我们必须通过理解现代新儒学之生活,才能真正理解现代新儒学之产生、现代新儒学之发展、现代新儒学之影响。

2. 现代新儒学之产生:现代性诉求的民族性表达

首先,在这种思想视域下,我们才能理解现代新儒学的历史境遇,理解他们作为现代新儒学学者,是如何被这种历史境遇所给出的。这就是本课题所谓的“现代新儒学之产生”问题。

这种历史境遇,被他们表达为两个方面:由“返本”而求“内圣”所指向的中华民族的民族性生活;由“开新”而求“外王”或“新外王”所指向的中华民族的现代性生活。这就是理解现代新儒学的一个要领:现代性诉求的民族性表达。

现代新儒学是应运而生的,即是“顺应”着某种“时运”的:小而言之,那是当时的民族生存的危机、尤其是“抗战”中的民族生存危机;但大而言之,却有着更为宏阔的语境,那就是中华民族的现代性诉求。我曾说过,现代性诉求与民族性表达的互涵互摄,此乃是透彻地理解我们身处其中的这个“民族国家”(nation)时代的一把钥匙。^①但须注意,这里所谓“民族”不是说的前现代意义上的、所谓“少数民族”意义上的“民族”(nationalities、ethnics),而是说的现代性意义上的、亦即“中华民族”(Chinese Nation)意义上的“民族国家”。民族性是现代性的基本涵项,正如现代性是民族性的基本涵项:这是我们的生活一存在的基本情境、语境。

现代性的诉求,源于我们当下的生活情境,此乃生活本身的演流的一种历时样态,也就是一种现代性的生活样式;民族性的表达,源于我们在这种生活情境中的生活领悟,而这种领悟中涵摄着

^① 黄玉顺:《“自由”的歧路:五四自由主义的两大脱离》,台湾《鹅湖》2000年第12期、《学术界》2001年第3期、人大复印资料《中国现代史》2002年第3期。

我们的共同传统。然而,所谓“传统”绝非存在者化地、对象化地、现成化地摆在那里的“客观”的东西,可以供我们来打量、研究、继承或不继承;而是被收摄于我们当下生活“共在”之中的事情,传统就在生活之中。

正是在这种意义上,我们才说现代新儒学的崛起是“应运而生”的、“顺应”着某种“时运”。这种“时运”正是儒家所说的“天命”,但这里所说的并不是宿命论意义上的“命运”观念,而是一种原初意义的“革命”的观念,也就是《易传·彖传》所说的“时义”(时宜)的观念:“汤武革命,顺乎天而应乎人。”^① 所以,“天命”不过是说的生活本身的演流;这种演流被我们领悟为“命”、领悟为一种“口令”、“使令”,^②其实不过是说的生活本身的“语境”。我们惟有倾听、听从这种生活“语境”,才能实行某种真正意义的“革命”。这样的“革命”,不过是孔子所确立的“礼有损益”原则的实行,^③也就是说,诸如社会规范的建构、社会制度的安排等等,都是因时制宜、随时因革的事情。所以,现代新儒学才会去致力于接纳现代性意义上的民主与科学。

但是,现代新儒学自己却并没有明确地意识到生活本身的这种张力。当然,他们对中华民族的文化传统是有着深切的体认的;但是,他们对生活本身的现代演流样态及其诉求,缺乏深入的思考。这并不是说,现代新儒学对现代性诉求无所言说,恰恰相反,比如,现代新儒学的第一代、第二代,对于民主与科学、包括政治层面上的自由主义和民主主义的理念,绝大多数都持一种肯认的立场。在这个意义上,现代新儒学要比当前儒学复兴运动中的某些原教旨主义者更为清醒。但是,现代新儒学通常是以哲学家的面

① 《周易·革彖传》,《十三经注疏》本,中华书局,据世界书局影印本,1980年版。

② 许慎:《说文解字·口部》,中华书局影印本,1963年,第1版。“命”条:“命,使也,从口、从令。”

③ 《论语·为政》,《十三经注疏》本,中华书局,据世界书局影印本,1980年版。原文:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。”

目出现的,尤其熊十力—牟宗三这个谱系的哲学思考,甚至达到了一流的水平;然而问题恰恰出在这里:这样的哲学形而上学,恰恰是对生活本源的遮蔽。这样的哲学形而上学,在二十世纪以来的当代思想视域中,恰恰是必须被“解构”的东西,因为:用海德格尔的话来说,那是“遗忘了存在本身”;而用我的话来说,那是“蔽塞了生活本身”。现代新儒学本身就是被生活给出的,然而这种生活在他们那种精致的哲学形而上学构造中没有任何相应的地位。

结果,我们看到,他们在“内圣”与“外王”或“新外王”之间,始终找不到一个恰如其分的接榫点。即便被誉为现代新儒学哲学的最高成就的牟宗三哲学,其著名的“良知坎陷”说,若以当代思想视域观之,也不过是一种形而上学的、非常笨拙的理论设计。^①这是因为:他们的“新外王”、“开新”是现代性的诉求,而他们的“内圣”、“返本”却是带有原教旨主义色彩的传统形而上学哲学。现代新儒学只有形而上学的“哲学”,而没有真正彻底的“思想”。

真正彻底的思想,乃是存在之思、生活之思。这就要求我们首先回归作为存在本身的生活本身;对于我们来说,就是首先回归我们身处其中的当代生活样式本身。我们正是在这种生活情境中获得生活情感、生活领悟的;我们作为当代人、中国人,也是在这样的生活感悟中生成的。因此,对于我们来说,儒家、儒学、“儒教”从来不是某种现成固有的东西,而是在生活中不断生成着的事情;而此生活,就应该在我们的理论建构当中呈现出来。

3. 现代新儒学之发展:从现代性向当代性的转向

其次,在生活—存在的思想视域下,我们才能理解现代新儒学的第一代与第二代的思想走向、尤其是第三代的某种程度的“转向”变化。这就是本课题所谓“现代新儒学之发展”问题。

^① 黄玉顺:《“伦理学的本体论”如何可能?——牟宗三“道德的形上学”批判》,《西南民族大学》2003年第7期。

为此,我们选择了现代新儒学当中的最具有代表性的人物:梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰(第一代);唐君毅、牟宗三(第二代);杜维明、林安梧(第三代)。^①通过对这些人物的思想的个案分析,我们其实是试图在整体上勾画出现代新儒学的三代之间在思想观念上的发展变化。这种发展变化,简单来说就是:他们在民族性表达上的追求是一以贯之的,但他们在现代性诉求上的追求却有了一种“转向”——从“现代性”而转向了某种“当代性”。

所谓“当代性”是不同于“现代性”的。如果说,古代的传统儒学乃是儒学的一种“前现代主义”(Pre-Modernism)思想形态,它在许多方面已经不适应于当代的生活;那么,现代新儒学的第一代与第二代,他们致力于儒学的“现代化”,那是一条“现代主义”(Modernism)的路线。然而如今,现代主义、或“现代性”(Modernity)正在接受深刻的反省,这种反省应该是导向某种“当代性”的,但也存在着导向某种“前现代性”的可能。结果,在当前的儒学复兴运动中,事实上便存在着两条截然不同的思想路线:一条是“儒家原教旨主义”(Confucian Fundamentalism)^②路线,另一条则可以称之为“儒家当代主义”(Confucian Contemporarism)^③路线。

我们之所以把区别于儒家原教旨主义的这一条路线称为“儒家当代主义”,是因为它既不同于前现代主义和现代主义的立场,

① 我们这里不是“判教”式地、而是广义地理解所谓“现代新儒学”,也就是说,我们的选择并不限于熊一牟一系。这样的理解,对于我们来说是更具有普遍意义的事情。当然,这里的选择是不“完备”的;这是鉴于:我们的研究意图并非要写一部“现代新儒学史”,而是通过对这些代表性人物的思想的分析,思考儒学在下一步展开的可能方向、致思进路。

② 所谓“原教旨主义”(fundamentalism)是一个外来词,本义是指的基督教当中的一种派别,他们相信《圣经》所记载的传统的基督教教义,反对现代性的基督教教义、例如新教及圣公教的“现代主义”(Modernism)。近年来,伊斯兰教当中的一些派别的倾向,也被称为“原教旨主义”。而在中国,最近几年,人们将当前的儒学复兴运动当中的某种思想倾向称为“儒家原教旨主义”。我们认为,这种命名是有道理的。

③ 西语中并没有“当代主义”(Contemporarism)这个词语,这正表明在其观念中是缺乏这样一种思想视域的。

也不同于如今十分热闹的所谓“后现代主义”(Post-modernism)的立场。^① 后现代主义那种“反形而上学”的立场乃是我们所不取的,这正如原教旨主义的立场是我们所不取的。我们的意图在于重建儒家的形而上学、形而下学,但这种重建乃是渊源于、因而也就是适应于当代的、或者当下的生活的。这也就是“生活儒学”的观念,这种观念的基本思想视域就是当代的生活—存在的视域。

现代新儒学从现代性向当代性的某种程度的转向,这在第三代的杜维明、尤其林安梧那里是较为明显的。当然,他们之间在进路上也有较大的区别:

杜维明致力于探索“儒学第三期发展的前景问题”^②;既在思想上谋划着“儒学的理论体系与发展前景”^③;更在活动中“为儒学的发展不懈陈辞”^④,这是因为,他把不同文明之间的“文明对话”视为“二十一世纪新儒家的新使命”^⑤。总的看,其思想视域的特征,可谓是一种“全球化语境中的儒家论说”^⑥;换句话说,这种言说具有了某种超越现代性、切入当代性的思想意义。

确实,这种具有当代性品质的思想,更少带有原教旨主义的色彩。因此,杜维明反对“狭隘的道统论”^⑦,主张:“不是由儒家原典出发去勾画某种理想世界的蓝图,而是直接面对人类生活的现实

① 关于现代主义与后现代主义之间的异同,这并不是本文的话题。这里只想明确两点:现代主义在哲学上属于传统“形而上学”,这并不能涵盖当前的儒学当代主义的思想路线;后现代主义对现代主义的“现代性”观念有着相当深刻的反思,但后现代主义本身仍然是现代主义的某种延续而已。

② 杜维明:《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、答疑和讨论》,收入郭齐勇、郑文龙编《杜维明文集》,武汉出版社2002年版,第1卷,第418页。

③ 杜维明:《儒学的理论体系与发展前景》,《中华文化论坛》1999年第1期。

④ 杜维明:《为儒学的发展不懈陈辞》,《读书》1995年第10期。

⑤ 杜维明:《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》,(马来西亚)《南洋商报》2001年1月1日。

⑥ 胡治洪:《全球化语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》,三联书店2004年版。

⑦ 杜维明:《东亚价值与多元现代性》,中国社会科学出版社2001年版,第31页。

境遇及其所遭遇到的问题,去发掘、阐释儒家思想的精神价值和反省儒家思想的限制,以谋求提升转化之道”。^①为此,他区分“儒家传统”与“儒教中国”,反省“启蒙心态”、“五四精神”,等等。总之,他的态度是从“判教”性质的“比较”而转向平等“对话”,意图在生活现实的境遇中、在不同文明的对话中凸显儒家的当代价值。

但是,杜维明仍然没有真正摆脱现代主义、“启蒙理性”的视域。他认为:

我想假若儒家人文精神的重建能继承启蒙理性(自由、理性、法制、人权和个人尊严的基本价值)而又超越启蒙心态(人类中心主义、工具理性的泛滥、把进化论的抗衡冲突粗暴地强加于人、自我的无限膨胀),并充分证成个人、群体、自然与天道面面俱全的安身立命之坦途,应能为新轴心文明时代提供思想资源。^②

这种意图诚然是好的,但是,显然,就其思想观念、哲学理论的建构而论,杜维明仍然还没有进入当代思想的生活—存在的视域。因此,他才把儒家的精神概括为这样一些形而上学范畴:“哲学的人学”、“涵盖性的人文主义”、“浓厚的宗教意义”或“宗教性”。这其实跟现代新儒学的第一代和第二代的思维方式还是一样的,就是以形而上学的西学来“格义”儒学。在杜维明看来,“应当而且必须利用很多根源于西方的观念,才能对儒家思想做系统的解析”。^③于是,对于儒家,就有了诸如此类的判定:“正因为儒家既不是一种哲学又不是一种宗教,故儒家既是哲学又是宗教”。^④这样的“格

① 郑家栋:《断裂中的传统》,第444页。

② 杜维明:《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》。

③ 杜维明:《儒学心性之学——论中国哲学和宗教的途径问题》,收入《人文心灵的震荡》,第27页。

④ 杜维明:《儒学心性之学——论中国哲学和宗教的途径问题》,收入《人文心灵的震荡》,第166页。