

当代中国人文大系



中国的儒学统治

既得利益抵制社会变革的典型事例

刘绪贻 英文原著

叶巍 王进 译 刘绪贻 校



中国人民大学出版社

014038722

B222.05
20-2

当代中国人文大系



中国的儒学统治

既得利益抵制社会变革的典型事例

刘绪贻 英文原著

叶巍 王进 译 刘绪贻 校



B222.05

20-2

中国人民大学出版社

· 北京 ·



北航

C1726299

图书在版编目 (CIP) 数据

中国的儒学统治/刘绪贻著. —北京: 中国人民大学出版社, 2014. 4
ISBN 978-7-300-19130-0

I. ①中… II. ①刘… III. ①儒家-思想史-中国 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 061962 号

当代中国人文大系

中国的儒学统治

既得利益抵制社会变革的典型事例

刘绪贻 英文原著

叶巍 王进 译 刘绪贻 校

Zhongguo de Ruxue Tongzhi

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

刷 北京东君印刷有限公司

规 格 155 mm×235 mm 16 开本

版 次 2014 年 5 月第 1 版

印 张 11.25 插页 2

印 次 2014 年 5 月第 1 次印刷

字 数 172 000

定 价 38.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换



北航

C1726299

“当代中国人文大系”

出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社

出版说明

——为什么要出版这本半世纪前写的小书

(一)

我生在旧社会，年轻时家境清贫，但学习成绩优秀。戚族朋友都对我期望甚殷，我自己也希望长大后事业有成，不过我清楚地知道，在旧社会里，“朝里无人不做官”。我家无龙鳞骥尾可攀，进仕途不大可能，也不会有出息，我亦无兴趣。这样，20世纪30年代上半叶在高中读书时，通过阅读《独立评论》，颇慕胡适之为人。当时，我不理解他对国民党政府是小骂大帮忙，只以为他不惧国民党政府高压，敢于发表自己的独立见解，很希望自己有一天也能像他那样当个大学教授，凭自己良心著书立说。但我又想到，要想长期安安静静地在大学里教书、做学问，是有条件的。这就是要国强民富，社会安定；前提条件是中国必须工业化、现代化，使中华民族能自立于世界民族之林。然而在国民党政府专制、腐败政权统治下，这几乎是不可能的。因此之故，探索中国工业化、现代化的道路，研究鸦片战争以来中国仁人志士前仆后继力图实现工业化、现代化失败的原因，便一直成为我知识活动的主流。1944年底去美国芝加哥大学学习社会学，也是带着这个问题去的。虽然思考、研究这个问题涉及方方面面，但在选择硕士论文题目时不能面面俱到。于是，我想探本溯源，先寻求这个问题的历史、文化原因，并以“中国的儒学统治——既得利益抵制社会变革的典型事例”作为我的硕士论文题目。经过研究，我认为，中国之所以极难迈出工业化、现代化的步伐，是和中国2000年的儒学统治分不开的。

西汉初期，在陆贾、叔孙通等儒家的诱导下，马上得天下的汉高祖发现强调“忠君”、“尊君”思想的儒学对其专制统治非常有用，渐相依靠，儒家于是逐渐得势，并日益获取很多优惠。到汉武帝时，在董仲舒的怂恿下，罢黜百家，独尊儒术；儒生只要考试及格，便



可不纳税、不服兵役和劳役。他们还试图垄断政府官职，而且在西汉元帝时基本取得成功。自此时起，皇室和儒生阶层更从儒学中获
得深厚的既得利益。东汉光武帝为了保证皇家统治的稳固，进一步
鼓励读经，并对未入仕途的儒生也从物质和精神上予以奖掖。这就
更增加了读经的实用价值。隋、唐两代，鉴于魏、晋、南北朝儒学
有所削弱，影响皇权巩固，于是建立以儒学为唯一或主要考试内容的
科举制度，使以皇室和儒生阶层组成的统治阶级从儒学中获取的
既得利益更加制度化。从宋代起，科举制度日益严密而强化。宋时
儒生犯罪，可以要求延期惩罚。明、清两代，儒生又被授予许多特
权。除皇亲国戚外，儒生或士在中国的社会地位居于最上层，所谓
“万般皆下品，唯有读书高。”为了报答“皇恩浩荡”，儒生在解释、
讲说、演绎儒学时，总是努力为皇权辩护，扩大与强化皇权，并使
皇权神圣化。

为保证和扩大他们的既得利益，也是从汉代起，皇室和儒生阶
层就相互合作以抑制和镇压其他学说和社会群体，比如工商业者、
游侠等，使中国社会永远处于一种靠皇权和宗法制度维持秩序的小
农经济。除魏、晋、南北朝时期稍有变动外，一般说都是这样的。
这种统治阶级各组成部分既得利益一致的社会分层模式，使得统治
阶级既得利益成为一种非常强大的、抵制社会变革的力量。

由于以上原因，两千年来中国的朝代一变再变，但都只换了皇
室姓氏，而建基于儒家思想的社会总结构，特别是它的政治和宗法
制度及其经济基础小农经济，一直是不变而且日益强化的。儒生阶
层中，旧的家族和个人可能被排除了，新的家族和个人进入了，但
作为一个阶层，它不仅继续存在，而且日益加强。凡是不同于或异
化于儒学的事物，是不能在中国社会得势的。比如，儒家阶层禁止
言“利”，商业和工业知识与技能只要是开始抬头，便会受到压抑。
又比如，由于儒家鄙视奇技淫巧，侈谈玩物丧志，科学技术在中国
也受到冷漠甚至压制。同样，法学和法家在中国社会也总是处于弱
势。西汉年间就开始了这种压制，在解放以前的大约 300 年间，由
于西风东渐，建基于儒学的中国社会制度和秩序逐渐动摇，依附于
此的中国统治阶级的既得利益受到威胁，这种压制往往便变得更为
典型了。这就是儒学在中国统治 2 000 年的主要原因，也是中国社会
难以过渡到资本主义社会的极其重要原因。总的说来，儒学统治对
中国工业化、现代化是具有重大阻碍作用的。

(二)

比起一般硕士论文来，我这篇论文的写作花了更长的时间，付出了更多的精力，但却遭受到一番曲折的遭遇。我当时的好朋友、在芝加哥大学学习俄语的美籍犹太人马尔科姆·柏逊（Malcolm Bersom），是个普通话说得很好、同情中国共产党并与某些中共党人和民主同盟盟员有联系的美国学生，他仔细阅读了这篇论文，同意论文的主题思想。芝加哥大学著名人类学家罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）教授夫妇是我清华大学老师费孝通教授好友，由于这层关系，雷德菲尔德夫人也仔细读了这篇论文。她因热爱中国传统文化，对论文中某些对儒家文物制度的尖锐批评并不太同意，但她认为这篇论文较有分量，经过一定加工便可作为博士论文。可是，当论文交到我的导师路易斯·沃思（Louis Wirth）教授以后，他说他对中国历史、文化特别是文献不熟悉，把论文转交给芝加哥大学远东研究所副教授、颇有点名气的汉学家赫利·G·克里尔（Herlee G. Creel）夫妇评审。我当时就感到这是一种不祥之兆。因为我知道，克里尔在学术思想上是倾向儒学、反对进步思想的，平时他对我借阅中共党人吕振羽的著作，就表现出一种不屑和不高兴的神态；在政治上，他是站在中国国民党一边反对中国共产党的，他和当时美国众议员、美国院外援华集团（实际上是援助蒋介石独裁政权的集团）积极分子沃尔特·贾德（Walter Judd，其中文名字为周以德）是好朋友，曾请贾德到芝加哥来向中国留学生宣传他们的观点。所以，我感到克里尔夫妇很可能受他们意识形态的制约，对中国社会史、文化史知识也很片面，对我的论文并不能作出公正的学术评价。事实也正是这样。他们否定了我的论文。但是，我对自己的论文仍然怀有信心，而且也相信我的导师沃思能听进我的申辩。我对沃思说：“我不是选读过你教授的‘知识社会学’课程吗？知识社会学认为，世界上没有绝对的真理，真理是相对的；个人和社会集团所认为的真理，都和他们所处社会地位、思想志趣、既得利益等等密切相关。克里尔夫妇是美国社会中的保守派，他们喜欢儒学，深深同情提倡研读儒家经典的蒋介石独裁政权；我的论文则彻底揭露儒家学说的保守性甚至反动性，认为儒学统治是阻碍中国社会工业化、现代化的极其重要原因，并认为提倡读经的蒋介石独裁政权是儒学统治的余孽犹存。在这种情况下，克里尔夫妇能对我的





论文作出公正评价吗？”沃思教授听了我的申辩后笑了笑，而且点头认可了。他把我的论文寄给了康奈尔大学的另一位汉学家（可惜我忘了他的姓名）。这位汉学家不仅像马尔科姆·柏逊那样同意我论文的主题思想，而且颇有赞美之词。因此之故，再加上沃思教授认为耽误了我计划回国的时间，他还帮助我获得一笔小小奖学金。

（三）

1947年暑假回国后，9月到武汉大学教书。从1948年到1949年初的一年间，我发表了30篇文章（我选了其中23篇，题名为《黎明前的沉思与憧憬——1948年文集》，已由武汉出版社于2001年出版）。这些文章大都是从我对中国儒学统治的研究引发出来，批判解放前深受儒家思想影响的各种社会现象、特别是知识生活的。它们不仅引起许多大、中学生以及留学生的同情和呼应，也得到一些持异见的国民党军政人员的共鸣，还有一位有文化的僧人写信给我表示赞赏；同时也引起中共武汉市地下党组织的注意，并导致我于1949年初参加了党的地下工作。

新中国建立以后，我国摆脱了百年来半封建半殖民地的地位，并且在三年恢复时期通过土地制度改革、镇压反革命等民主改革运动，进一步打击了封建主义，使我心情愉快，感到中国的工业化、现代化不再是遥遥无期，而且已经在望了。但是，在接下来的第一个五年计划期间，如胡绳所说：“社会主义改造后期过于急促和粗糙，遗留下许多问题，……来不及反复研究和慎重决策，就在改革高潮中被掩盖起来。”^[1]也就是说，我们在对封建主义的批判和改革还不彻底时，过早过激地进行了消灭资本主义的斗争。特别是如胡绳所说，1957年9—10月党的八届三中全会改变了党的八大关于我国社会主要矛盾的判断，“毛泽东在全会初期讲话中提出，当前我国社会的主要矛盾仍然是无产阶级和资产阶级、社会主义道路和资本主义道路的矛盾。”^[2]这样，1957年末起，直到改革开放前，我们就放松了对统治中国两千余年的封建主义残余及其理论基础——儒学进行不懈的必要的斗争，而只是集中地致力于消灭资本主义。

“文化大革命”期间，邓小平经过“三落三起”，清醒地意识到1978年以前20年间中国社会主义建设的根本问题，在1978年12月13日中央工作会议闭幕会上，作了题为“解放思想，实事求是，团结一致向前看”的讲话，号召大家要打破“许多重大问题往往是一



两个人说了算”所造成的“僵化或半僵化状态”，解放思想；而且提出“民主是解放思想的重要条件”，“为了保障人民民主，必须加强法制”，还“要真正实行‘双百’方针”。这个讲话虽然没有直接提出反对封建主义的字眼，但其主旨实质上是反对封建主义的。经过一年多的实践，邓小平深深感到封建专制主义的影响对实施改革开放的严重阻碍作用，并在1980年8月18日中央政治局扩大会议上作了“党和国家领导制度的改革”的讲话，明确指出：党和国家领导体制中存在的主要弊端有“官僚主义现象，权力过于集中的现象，家长制现象，干部领导职务终身制现象和形形色色的特权现象”；“上面讲到的种种弊端，多多少少都带有些封建主义色彩”，他还进一步指出：“封建主义的残余影响当然不止这些。还有，如社会关系中残存的宗法观念、等级观念；上下级关系和干群关系中在身份上的某些不平等的现象；公民权利义务观念薄弱；经济领域中的某些‘官工’、‘官商’、‘官农’式的体制和作风；片面强调经济工作中的地区、部门的行政划分和管辖，以至画地为牢，以邻为壑，有时两个社会主义企业、社会主义地区办起交涉来会发生完全不应有的困难；文化领域中的专制主义作风；不承认科学和教育对于社会主义的极大重要性，不承认没有科学和教育就不可能建设社会主义；对外关系中的闭关锁国、夜郎自大；等等。”由于清晰地看到、感受到封建主义残余影响的惊人泛滥，他紧接着提出：“我们进行了二十八年的新民主主义革命，推翻封建主义的反动统治和封建土地所有制，是成功的，彻底的。但是，肃清思想政治方面的封建主义残余影响这个任务，因为我们对它的重要性估计不足，以后很快转入社会主义革命，所以没有能够完成。现在应该明确提出继续肃清思想政治方面的封建主义残余影响的任务，并在制度上做一系列切实的改革，否则国家和人民还要遭受损失。”

(四)

由上所述，足见必须“继续肃清思想政治方面的封建主义残余影响”的论点，乃是邓小平理论的重要组成部分。1999年，坚持邓小平理论已经列入《中华人民共和国宪法》。这样，是否继续肃清思想政治方面封建主义残余影响的问题，既是为了避免“国家和人民还要遭受损失”，又从法律角度提到了是否违反宪法的高度，是决不能等闲视之的重大问题。那么，改革开放20多年来，虽然我们在经



济建设方面取得了举世瞩目的成就，但对于邓小平在改革开放初提出的这个重要任务，我们完成的情况如何呢？看起来是很不理想的。人们只要留心，就会从日常生活中，从国家的政治、经济、法律等的实际运作中，从报纸、杂志上，从各级政府的有关文件里，看到、听到、体会到邓小平在上述讲话中指出的各种封建主义残余影响的表现，还十分流行，有时在有些地方还很猖獗，引起广大人民群众的愤恨和有识者的深深忧虑。1997年7月30日《中国经济时报》刊发了王干才的文章。该文指出：反对封建主义任重而道远：一方面，我们在与资本主义作斗争时，自觉不自觉地借用封建主义的武器，“文化大革命”时期是典型的例证；另一方面，当与封建主义作斗争时，又往往拒绝资本主义较封建主义优越的事物，而且将许多不属于某一社会形态而属于全人类社会发展中国固有的优秀遗产，看成资本主义的东西加以拒绝。正是这种历史和现实双重原因，致使封建主义至今还根深蒂固、顽强而广泛地表现自己。该文还指出，封建主义还宣扬大多数人对于个人的依附和顺从，久而久之，它已积淀为民族心理的深层成分，融化在人们的血液中，成为人们自觉不自觉地观察、思考、解决问题的既定思维方式和价值取向，这是和建设、发展社会主义市场经济所需要的独立、自主、公正、平等、竞争、进取等价值观念背道而驰的，是极有害于改革开放事业的。1999年6月24日，著名学者任继愈在《人民日报》撰文说：不仅要脱贫，而且要脱愚；这些年来，一些人在弘扬传统文化的幌子下，塑神像，看风水，招亡魂，滥修小庙，向神灵求雨、求药，种种消沉多年的封建迷信活动又猖獗起来，而在这些封建迷信活动中，最引人注意的现象，是在研究《周易》的名义下，进行占卜、算命，并且把这种腐朽的算命叫做预测科学。2000年《半月谈》第8期刊发了记者采访老革命学者任仲夷的文章。任说：改革开放初期，我曾不止一次讲过，解放思想要过三关：林彪、“四人帮”的极“左”路线关，“文化大革命”以前“左”的思想影响关，几千年的小农经济、封建思想影响关；现在看来，前两关还比较容易过，唯有从封建主义思想影响下解放出来的问题，还须下很大力气去解决，因为对受封建专制统治长达数千年的中国人来说，要彻底消除封建思想影响，的确阻力不小，绝非一朝一夕之功所能做到的。同年，中央党校杨春贵副校长在《半月谈》第17期上撰文指出：中国是一个具有两千多年封建历史的国家，封建思想源远流长，其影响不可低估。



进入社会主义时期最初的 20 年，我们在思想战线上重视对资本主义思想的批判，而严重忽视了对封建主义的批判，有时还不自觉地用封建思想去批判资本主义，甚至用封建主义去批判马克思主义，这个教训是极其深刻的。文章还指出，由于以上原因，就出现以下怪现象：延安的宝塔山曾经是民主、进步、革命的象征，然而就在宝塔山下，如今竟然出现了一个“土皇帝”李毛明。而且，令人深思的岂止是一个李毛明？他不过是众多典型中的一个罢了。在我国当前社会生活中，在一些部门和单位，特别是在基层，封建残余思想有着相当广泛的影响。例如：个人专权擅权、滥施淫威的“霸王”现象；等级森严、论资排辈的“官本位”现象；跑官要官、买官卖官的吏治腐败现象；“一人做官，鸡犬升天”的血缘宗法现象；拉帮结派、培植亲信的宗派现象；装神弄鬼、算命测字、神秘气功的迷信现象等等，随处可见。这些现象说明：在当代中国，反对封建残余思想的斗争，仍然是一项十分严峻的历史任务。

由上所述，足见继续肃清封建主义残余影响仍是应引起全国人民关注的大事。

（五）

应当引起全国人民严重关注的事还不止于此。改革开放 20 余年来，不仅肃清政治思想方面封建残余影响的历史任务未完成，作为封建主义理论基础的儒学，却以现代新儒学的名义，不断跳出来兴风作浪。鸦片战争以后，按照儒家思想组建的中国社会经济制度，抵不住挟坚船利炮的西方帝国主义的侵略，使中国逐渐沦为半封建半殖民地社会；在侵入中土的西方文化面前，儒学日益显得相形见绌。前仆后继寻求救国之道的中国先进知识分子，日益觉悟到学习西方文化的必要。但是，当时中国的统治阶级的统治是以儒学为理论基础的，为了维护它的统治，它就不得不千方百计地保护儒学的统治地位。不过，在帝国主义和西方文化步步进逼面前，它的这种努力只是一种垂死挣扎。到五四运动之前，中国的亡国之祸已迫在眉睫，这样，以打倒孔家店、提倡“德”先生和“赛”先生为核心的五四爱国运动乃应运而生。五四运动以后，在中国思想、文化界占主导地位的，是马克思主义和西化论（包括全盘西化论）。但是，也有少数知识分子由于出身、教养、甚至既得利益等关系，不甘心儒学的没落，逆潮流而动，站出来捍卫孔子学说，并融合西方唯心



主义哲学著书立说，公开主张复兴孔孟之道，实际上主要是宋明儒家的道德心性之学。这就是现代新儒学（注：相对于宋儒的新儒学而言）。方克立说：它是对于五四激烈反传统的一种保守的回应，也是对于当时已在中国流传开来的科学主义思潮的一种反抗。^[3]

根据方克立等学者的研究，现代新儒学产生以来直到现在，大体可分为三个阶段。^[4]第一阶段从1920年起，终于1949年，其主要代表人物为梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟和钱穆。这些人虽然爱国，也热心中华民族的复兴大业，但他们的学术活动和其中一些人的社会、政治活动，只对中国唯心主义思想和哲学的发展作出了贡献，对救亡图存和中国的现代化不独无益，反而因为它们妨碍马克思主义的发展而具有负面影响。当中国人民在中国共产党领导下以马克思主义为指导建立了新中国后，留在祖国大陆的冯友兰、贺麟等人，经过长期学习、观察和体验，最后都基本上接受了马克思主义，贺麟在晚年还加入了中国共产党。这就证明，现代新儒学对于中国的现代化无益而有害，与中国社会发展的正确方向背道而驰，在当时的中国思想文化界即使不是寒蝉之鸣，也不过是一股小支流，解放后在祖国大陆是没有市场的。

1950年至1979年，是现代新儒学发展的第二阶段。这个阶段的现代新儒学，主要是在香港、台湾发展的，“文化大革命”期间是它迅速发展的时期，起骨干作用的是从祖国大陆流亡去的唐君毅、牟宗三、徐复观、钱穆、方东美等人，流亡美国的张君勱也参与了活动。1958年1月，唐、牟、徐、张4人联名在香港《民主评论》第9卷第1期发表《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》（又名《中国文化与世界》），这是第二代现代新儒家集体思想取向的纲领性文件。可以说，唐、牟、徐等人在这个时期的各种学术活动成果，都是进一步论证、发扬和宣传这个文件的基本思想的。我们这里无论论及这个文件的全部内容，只是谈谈它“返本开新”或“内圣开外王”的思想纲领。因为五四以后，中国知识界大都认识到：没有现代化，中国就不能自立于世界民族之林；而没有科学与民主，中国就不可能有现代化。这是现代新儒家也承认的。但是，旧中国之所以缺乏或难以启发科学与民主，是和儒学的统治和影响有密切关系的。现代新儒家要复兴儒学，所以不承认这个历史事实，或者承认但又认为可以改变这个历史事实，认为从儒学中可以开发出科学与民主；而且认为，要



吸收西方科学与民主，不能用西化论者所主张的“外在的添加法”，必须经过民族文化的自我调整，从民族文化生命内部开出。为了使人们相信，他们就必须讲出一套从儒学可以开发出科学与民主的道理来。这就是这个文件提出“返本开新”说的原因。

所谓“返本开新”，即返儒学之本以开科学与民主之新；所谓以“内圣”开“外王”，即以儒家道德心性之学开出科学与民主。有些现代新儒家、特别是第一代现代新儒家认为，儒学中本来就具有科学与民主因素，比如“正德、利用、厚生”论点和民本思想等，所以能从儒学中直接开出科学与民主来。熊十力就是这样主张的。^[5]但这种论点太违反历史事实，理论上也不容易说通，第二代现代新儒家已意识到这种情况。比如，唐君毅等人承认：在“正德”和“利用、厚生”之间，缺少一个理论科学的环节，是中国古代自然科学不发达的原因。^[6]又比如，牟宗三认为：“内圣”之德与现代社会对于科学与民主的“外王”的需要，是相互脱节的，不能直接贯通和开出。^[7]因此之故，第二代现代新儒家致力于“返本开新”或“以内圣开外王”，就不用这种直通的方法，而是殚精竭虑，转弯抹角地诡辩，提出了“三统”、“暂忘”、“良知坎陷”、“老内圣开新外王”等论点。但是，他们努力的结果如何呢？不少学者（包括第三代现代新儒家）经过仔细研究和论证，认为他们是徒劳的。胡伟希说：内圣与外王之间并无必然的联系，“将两个不同的问题硬扯在一起，问题的本身决定了它不能获得最终的解决。于是港台新儒家将面临两难的处境：要么它仍坚持对无法求解的问题继续求解，这理论上的难题永远无法得到解决；要么它放弃这一问题，而这也可能意味对传统儒家立场的放弃。”^[8]朱学勤说：“由于他们（注：指港台新儒家）回避了儒家文化遭遇现代冲击所发生的结构性危机，坚持返本方能开新的‘护本情结’，未能迈出最为关键的一步——从认知系统而不是从应用层面上改造儒家教旨，因此，他们的‘坎陷说’、‘三统说’、‘老内圣开出新外王说’都是一些治标不治本的方案，当代思想史上这场巨大的理论发见很可能会导致一场巨大的理论流产。”^[9]许纪霖说：“新儒家在沟通儒学与现代化方面确实做了不少工作，比如将传统的‘民本’思想、‘天下为公’与现代化民主嫁接起来，用康德的‘道德自主性’重新阐释‘仁’，以重建‘纯粹认识之主体’来发展科学知识，等等。尽管如此，比较起‘内圣’之学来，这些‘外王’功夫仍然做得很勉强、粗糙，至今开掘不出一个新的



境界。一旦‘内圣’打不通与‘外王’的关联，新儒家就难免重蹈空谈性灵的覆辙……”^[10]方克立说：“现代新儒家也清楚地意识到怎样从传统儒家内圣之学‘开出’科学、民主的‘新’外王事功来是他们的理论难点。因为在传统儒学中，内圣和外王是统一的，‘君臣父子，仁义礼乐，历世不变者，其体也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也’，体和用，内圣和外王都属于同一个价值系统。今天要沿用‘内圣外王’的思维模式，又要把属于两个不同价值系统的东西联结起来，自然感到困难重重，他们为此费尽心机，曲为解说，提出了‘三统’开出说、良知‘自我坎陷’说、‘暂忘’说等种种新论，但都因为不能揭示事物的本质联系，因而缺乏理论的说服力。”^[11]第三代新儒家成中英说：中国哲学强调主体思维与心性修养，尤其是儒家更把人与人的伦理关系看得很重，到了宋明理学甚至以人的道德活动为生活世界的唯一重要内容，形成泛道德主义的特征。这对开拓知识世界无疑有反面的影响，李约瑟在其巨著《科学与中国文明》第二册中也有所指述。

“在当代新儒家中，牟宗三先生甚至对重视客观的理的世界的朱熹提出批评，以为他并非承继正统。这一观点更显出了儒家生活世界的萎缩。……在局限于自我道德性的高明与中庸实践中，自然也就丧失了知识性的广大与精微了。”^[12]

为了把港台新儒家“返本开新”说之难以成立讲得更清楚、更具体些，我们这里举例说明。牟宗三的“良知自我坎陷”或“道德自我坎陷”说，人们认为是各种“返本开新”或“内圣开外王”论证中最为精致、水平最高的一种。这里我们可以从几个层次进行分析。首先，要从良知、道德理性、心体、性体、天道、仁且智精神实体等等（即现代新儒家所谓“本”或“内圣”）开出科学和民主（“新”或“外王”），那就要其中本来含蕴有科学和民主；如果其中本来就没有科学和民主，那返本就对开新无益。前面提到，有些现代新儒家是认为儒学中有科学与民主种子的。牟宗三也一再强调中国文化的仁且智精神的意义，认为“知性主体”是含蕴于这种精神之中的。他说：“仁且智的精神主体不只要上升而为道德的，其由破裂而显之〔自然〕不只是为道德主体所要克服而转化之自然，而且亦要成为理解所对之自然，而仁且智的精神主体亦顺从其上升而为道德的主体下降凝聚而为一〔知性主体〕，即思想主体。”^[13]至于民主政治，牟宗三认为，“其与道德理性的关系当更显明。”牟宗三学



生蔡仁厚发挥说：“民主和科学，乃是儒家〔内在的要求〕和〔内在的目的〕。因为良知本心是道德价值的根源，因此，它必然肯定民主科学的价值而要求成就它。”^[14]我们知道，西方科学和民主的产生和发展，是有其具体的社会历史背景的；建基于儒家思想的中国封建社会历史背景与那种社会历史背景大异其趣，它不可能含蕴科学和民主的种子；它的“正德、利用、厚生”之说和民本思想，与现代科学和民主，完全是不同事物。这种认识，应该说已是中外学术界的主流，港台新儒家也不能完全熟视无睹。牟宗三在这种困难面前实在难以自圆其说时，就只好强词夺理。他说：“识心之执与科学知识是知体明觉（注：亦即良知、德性所知）之所自觉要求者。依此义而说无而能有，即它们本是无的，但因知体明觉之自觉地要求其有，它们便能有。”^[15]这很像我们社会上有些蛮横专断的地方领导干部对待下属那样：我说你对你就对，我说你不对你就不对。由此可见，说良知、道德理性、仁且智精神实体等等中含蕴有科学和民主的种子，是不能证明的。其次，我们暂且不去追究良知或道德理性中是否含蕴有科学和民主，我们从另一个角度考虑。牟宗三及其弟子都认为：“科学与民主为道德理性所要求，前者只不过是后者展示其逻辑内含的结果。这样一来，岂不是实然产生于应然，这个世界究竟如何还是来源于这个世界应该如何？”^[16]以三纲五常为主旨的儒学，怎么能开出民主呢？排斥奇技淫巧、认为玩物丧志的儒学，怎么能开出科学呢？牟宗三是知道这个矛盾的。良知自我坎陷说的提出，就是为了解决这个矛盾。他说：“德性，在其直接的道德意义中，在其作用表现中，虽不含有架构表现中的科学与民主，但道德理性依其本性而言，却不能不要求代表知识的科学与表现正义公道的民主政治。……这显然是一种矛盾。它所要求的东西必须由其自己之否定转而为其自性之反对物始成立。它要求一个与其本性相违反的东西，……必须在此一逆中始能满足其要求。这一步转，我们可以说是道德理性之自我坎陷（自我否定）；经此坎陷，从动态转为静态，从无对转为有对，从践履上的直贯转为理解上的横列。……在此一转中，见解理性之活动及成果都是‘非道德’的（不是反道德，亦不是超道德）。因此，遂有‘道德中立’，和‘科学的独立性’。”^[17]对于这一论点，包括第三代现代新儒家杜维明、刘述先、成中英等在内的许多学者，都已提出过异议，我们这里只提出两点质疑。第一，既然只有坎陷、否定了良知、道德理性才能开出科学



和民主，那就是说，良知、道德理性是与科学与民主势不两立的，怎么又能从良知、道德理性开出科学与民主呢？第二，如李毅所说“道德主体的‘自我坎陷’只是为了‘知性主体’的确立，那如何保证‘知性主体’、民主政体正常地发展下去？是否需要‘道德主体’不断地‘坎陷’下去呢？肯定这一点，也就等于否定了‘道德主体’；否定了这一点，就等于说‘知性主体’、民主政体的发展是没有保障的。”^[18]由此可见，良知自我坎陷说是很难站住脚的；港台新儒家并没有实现“返本开新”、“老内圣开新外王”的幻想。劳思光对他们提出了两点中肯的批评：一是对传统儒学抱着一种宗教崇拜的心理，缺乏分析和批判；二是只重视内在的心性功夫，舍事而求理，但从事中显理，还未找到一条切实可行的道路。^[19]因此，如郑家栋所说，他们已成为“一个走向消解的群体”^[20]。

从1980年起，现代新儒学进入了第三个发展阶段，影响有所扩大。如前所说，第二代现代新儒家并未实现他们的奋斗目标——返本开新，却成为一个走向消解的群体，为什么到80年代又出现第三代现代新儒家，反而扩大了现代新儒学的影响呢？这有以下一些原因。首先，起源于西欧的现代化进程，给人类带来的并非都是幸福，特别是到20世纪后期，它的负面效应，比如对环境的破坏、核战争的威胁、毒品的泛滥、犯罪率的猛增、人际关系的冷漠等等，日益凸显，从而淡化甚至动摇了对人类生存意义和价值的信念。这样，就从西方开始出现了一场遍及全世界的反思现代化的思潮，认为西方实证主义、科学主义、实用主义等片面强调工具理性，忽视价值理性和对人的终极关怀，有损于人类幸福。与此同时，有些学人转向东方哲学，而一贯关注人性价值的中国儒学便受到青睐，有些对儒学一知半解的诺贝尔奖获得者也提出学习孔子思想，这无疑激励了现代新儒学的进一步发展。其次，20世纪60年代后期以来，日本和“东亚四小龙”经济迅猛发展，泰国、马来西亚、菲律宾、印度尼西亚华人集体经济上的成功，被认为创造了一种工业化、现代化的东亚模式——儒家资本主义。这当然也鼓舞了现代新儒家致力于“返本开新”、“保内圣开外王”活动的斗志。再次，“四人帮”批孔批儒引起的逆反心理，使得少数知识分子与现代新儒家声气相通，这就是产生第三代现代新儒家的主要原因。

第三代现代新儒家的代表人物多在海外，其大本营则在港台。大体上说，主要代表人物有杜维明、刘述先、成中英；余英时虽然