

现当代新儒家研究丛书



整合与重铸

牟宗三哲学思想研究

颜炳罡 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

现当代新儒家研究丛书

主 编：郭齐勇

副主编：高秀昌

整合与重铸

——牟宗三哲学思想研究

颜炳罡 著

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

整合与重铸:牟宗三哲学思想研究/颜炳罡著. —北京:北京大学出版社,2012.1

(现当代新儒家研究丛书)

ISBN 978-7-301-19866-7

I. ①整… II. ①颜… III. ①牟宗三(1905~1995) - 哲学思想 - 研究 IV. ①B261.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第256634号

书 名: 整合与重铸——牟宗三哲学思想研究

著作责任者: 颜炳罡 著

责任编辑: 吴 敏

标准书号: ISBN 978-7-301-19866-7/B·1020

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752022

出版部 62754962

电子邮箱: pkuphilo@163.com

印刷者: 三河市北燕印装有限公司

经 销 者: 新华书店

965毫米×1300毫米 16开本 20.25印张 313千字

2012年1月第1版 2012年1月第1次印刷

定 价: 38.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

现当代新儒家研究丛书总序

高秀昌教授组织了这一套“现当代新儒家研究”丛书。他很谦虚，一定要我当主编并写几句话。因秀昌是我的老朋友，不便推辞，姑且说几句吧。

鸦片战争、甲午战争之后，国势日颓，清廷腐败无以复加。1905年，科举考试废止；1911年，辛亥革命爆发。近一百七十年来，特别是近百年以来，中国的社会、历史与文化发生了巨大变化。面临东西方列强的瓜分豆剖，中国战乱连连，社会解体，一盘散沙。在这样的历史大背景下，百年以来的中国思想的主轴是民族主义思潮，民族的独立和富强是中国百年以来的最大呼声和主要趋势。百年以来，特别是五四以来，儒家受到很多误解、误会，人们往往要中国文化、儒家文化来承担中国落后挨打的责任。中国走向了一条激进的反传统主义的更新之路，儒学渐趋没落，儒学处在不断被边缘化的尴尬境地。

百年儒学中，以梁漱溟、熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟、方东美、钱穆、张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观、杜维明、刘述先、成中英等为代表的现当代新儒家对儒学贡献很大，他们重新确立了中华文化的方向。以上各位的学术思想十分博大，他们之间也有不少差异。

二十多年以来，方克立教授、汤一介教授、李锦全教授、萧蓬父教授等学术界前辈不断推动对现当代新儒学思潮和人物的研究，学者们活跃了关于文化、思想、学术的思考并提出了诸多新问题，配合学界其他学者与其他讨论，萌生了一些问题意识，取得了不少思想成果。

1. 跳出传统文化与现代化二元对立的模式，并由此反省现代性，重新思考东亚精神文明与东亚现代化的关系问题。东亚现代化不仅仅是对西方冲击的被动反应，传统与现代不仅仅是单线递进的关系。东亚诸国的现代化有自身的内发性，是在世界与东亚、世界与中国互动背景下自身的调适与发展的历程。东亚现代化有自身的精神、制度、人才资源。

当代新儒家提出了现代性中的传统、现代性的多元倾向和从民族自身资源中开发出自己的现代性的问题。杜维明指出：“不能只把现代化当作一个全球化的过程，也不能把现代化当作一个同质化的过程，更不能把全球化当作一个西化的过程。正是全球化的意识，使得根源性意识越来越强。也正是这一原因，我们……特别突出现代性中的传统。”现代性在西方诸国有不同的内涵和特质，其在东亚及世界其他地区也应当有不同的形式、内容与精神。当代新儒家充分重视协调世界思潮与民族精神，整合世界性与根源感、现代性与民族本己性。全球化问题在我国大规模地讨论之先，当代新儒家思潮已经提供了不同于启蒙理性的新的思路，率先体认到现代化不等于西化，不同地域的文明都蕴藏着现代的价值，可以进行创造性转化。全球化绝不意味着某一种话语霸权的进一步扩张。在东亚诸国家和地区的现代化过程中，其地域与民族的文化大传统和小传统已经并将继续起着巨大的多重作用，在一定层次或程度上创造并丰富着现代化、现代性的新模式。

2. “文明对话”与“文化中国”。梁漱溟在新文化运动末期已经开始了跨文化比较与对话的工作，虽不免粗疏，却代表了一种思路。唐君毅起草的，唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱联署的1958年《中国文化与世界宣言》，虽因强调一本性而遭到不少批评，但平心而论，他们的《宣言》和其他丰富的有高度学术水准的论著、讲学，具有深刻的意义。现代新儒家为跨文化比较、对话和融合做了大量的工作。文明冲突在历史上和现时代已屡见不鲜，唯其如此，文明对话与沟通才尤显重要。文明对话与沟通如何可能呢？首先是民族文化精神的自觉自识。如果某种非西方文明或所有的非西方文明失掉了本己性，成为强势文明的附庸，恰恰使文明对话成为不可能之事。第三代新儒家更强调开放性。杜维明指出：“文化与文化的交流，不是零和游戏，不必采取你争我夺的方式，越交流双方的资源就越多。如果以发扬传统精致文化为基础，和西方深刻的价值进行沟通，我们应向两方面开放，要向当代西方而不是狭隘意义上的工具理性和只突出富强价值的西方，而是当代西方之所以成为西方的精神源头充分开放。要了解基督教、犹太教、回教在西方文艺复兴时起的积极作用，了解古希腊的哲学智慧，了解中世纪的发展对西方的影响。”“文化中国”的问题虽然并非当代新儒家首倡，海内外各方面学者均有论述，但近年来以杜先生阐释最多。事实上，除了地理中国、政治中

国、经济中国、军事中国之外,确实有受中国文化不同程度浸润或影响的地域与人群,谓之为“文化中国”未尝不可。这些地域与人群的现代生存业态、价值意识、思维方式、心理结构,的确与多元性的中国文化有千丝万缕的联系,对整个世界未来的多元、良性发展起着积极的作用。

3. 儒家价值与全球伦理、环境伦理、生命伦理。20世纪90年代以来,世界宗教、文化学者非常关注世界伦理的问题。这显然必须调动世界各宗教、文化、伦理的资源。鉴于当代纷争的世界需要取得伦理共识与普遍和谐的相处之道,1993年,天主教背景的孔汉斯(Hans Kung)教授起草的《世界伦理宣言》为不同宗教的代表所签署。该宣言把包括孔子在内的、世界上各文明、各宗教的原创性的思想家提出的“己所不欲,勿施于人”的原则放到了重要的地位。孔子的这一思想有助于国家间、宗教间、民族间、社群间、个体间的相互尊重,彼此理解与沟通。《世界伦理宣言》能否为联合国所通过,那是另一个问题,但有关此问题的热烈讨论,实属客观需要、大势所趋、理所当然。当代新儒家学者努力参与了全球伦理的建构。刘述先在这一背景下阐扬儒家的“为己之学”及“仁义礼智信”等核心价值观的现代意义。他尤以宋儒“理一分殊”的睿识,来解决既尊重差别又平等互待的问题,并接通传统与现代、一元与多元。调动儒家资源来参与新的环境伦理、生命伦理的建构亦已成为热点。《中庸》中天、地、人、物各尽其性的原则为历代儒家所重视,这的确是生态与生命伦理的一个重要的生长点。“尽己性、人性、物性即是让天地万物各遂其性,各适其情,即是参赞天道,反之,参赞天道即在于能使自己、他人和天地万物都得到充分的生长发展,得以各尽其性分。”儒家主张“仁者与天地万物为一体”,儒学中的自律、仁爱、不伤害、公义原则等,均有重大的价值和世界意义。

4. 儒学与现代民主政治,与自由主义的关系。现代新儒家的三代代表人物都重视接纳西方近世以降的自由、民主、法治、人权的价值,多有创获。他们在政治诉求上并不保守,在民主政治的理念与制度建设(例如宪政)上,在以德抗位,批评权威方面绝不亚于自由主义者(例如胡适)。梁漱溟、张君勱、徐复观就是其中的佼佼者,熊十力、唐君毅、牟宗三在理论上也有不少建树。自孔孟以来,儒家的政治主张与道德原则相配合,其中可以作为现代民主政治之资源的颇为不少。对政治化的儒学也不必一概否定,而需要做具体的历史的分析。儒学的经世原则,对

社会政治的参与与批评,民贵君轻思想,及历史上与之相应的结构、制度,均不能一言以蔽之,咒曰“肮脏的马厩”。对民间社会、言论空间,道统、学统、政统、治统的相对制衡,新儒家多有发挥。关于本土政治、法律资源的开发,关于“儒家自由主义”的概念,学术界有多方面的讨论,亦成为当代新儒学的又一向度。我以为,就自由主义者必须具有的独立的批评能力和精神,必须具有的道德勇气、担当精神而言,就自由、理性、正义、友爱、宽容、人格独立与尊严等自由主义的基本价值而言,就民主政治所需要的公共空间、道德社群而言,就消极自由层面的分权、制衡、监督机制和积极自由层面的道德主体性而言,儒家社会与儒家学理都有可供转化和沟通的丰富资源。

5. 儒学的宗教性与超越性。这是第二、三代当代新儒家的理论创识。当代新儒家学者不是从制度仪轨的层面而是从精神信念、存在体验的层面肯定儒学具有宗教性的。性与天道的思想亦即儒家的宗教哲学。安身立命的“为己之学”具有伦理宗教的意义。儒家的“天”与“天道”既是超越的,又流行于世间,并未把超越与内在打成两橛。关于当代新儒家的“超越内在”说,海内外学者都有不少批评,以为“超越”不能同时是“内在”的。但现当代新儒家与传统儒家在基本品格上是一致的,他们更为关心的不是认识论,而是价值论、本体论问题。这样,“超越”一词也不是在认识论上讲的,而是从本体一境界论上去讲的。所谓的“超越性”指的是神性、宗教性,又可以表示现实性与理想性或者有限性与无限性之间的张力。依据“天人合一”这样一种理念,高高在上的天道与人的“良知”、“本心”是相通不隔的,如果“天道”、“天”具有神性,那么,说人之“良知”、“本心”也因此获得神性,应是能够成立的。为何在儒家看来,“宇宙心灵”和“个体心灵”可以浑化为一,原来,所谓“天”,是具有神性意义的天和义理之天,并不是指的外在于人的自在之物,而“天”也是一个本体—价值论的概念,其认识论意味是十分淡薄的。如果从认识论角度来看“尽心、知性、知天”,又把天看成外在的客观存在,便显得难以理解,像“心外无物”这样的说法就只能是疯话了。超越性与宗教性虽不是完全相同的概念,但是在现当代新儒家的心目中,二者是相通的。因为,超越的“天”完全没有认识论意味,而只是价值之源。如果超越性被理解为神性、宗教性,而天人又是相通不隔的,那么,以“内在超越”来解释传统儒家的思想便不是不可理解了。换句话说,超越的价值理想追

求,可以通过人的修身增德而在充满人间烟火的红尘中实现。这样一种超越,的确与西学中的超越有所不同。它不需要也很难得到认识论意义上的、实证主义方式的“证实”,而需要的是儒者的身体力行,自证自信。

此外还有许多问题,例如儒学的草根性或者儒学与生活世界的关系、儒学与女性主义的关系等等,都为当代新儒家所关注。

现当代新儒家是在文化失范、意义危机的时代应运而生的思潮、流派,在不同时期针对中外不同的思想文化问题,其论域亦在不断改变。总体而言,这一流派继承光大了中国人文精神,对世界现代病提出了中国人的批评反省。目前西方人文学界的主潮不再是针对“神性”,而是针对“物性”,即针对着科技和商业高度发展所导致的“物”的泛滥和“人”的异化而展开批判。例如宗教人文主义认为,近代以来的文明社会,带来了人的精神的世俗化与物化,使人的高级的精神生活、灵性生活的品质日益下降。马利坦(Maritain)批判文艺复兴和启蒙运动的人类中心主义,使人逐渐离开了神与神圣性,这是人自身的堕落的开始,主张回到人与神的合作,以拯救人的堕落。这是要借助宗教精神来避免人的再度沦落(即功利化、工具化、异己化、物化)。存在主义、西方马克思主义、文化批判思潮所批评的,正是科技至上导致的“工具理性”的过渡膨胀或“理性的暴虐”对人的奴役。唐君毅先生曾经指出,现代人所面临的荒谬处境是“上不在天,下不在地,外不在人,内不在己”。中华人文精神,特别是儒家的人文精神,可以救治现代人的危机。它强调用物以“利用厚生”,但不可能导致一种对自然的宰制、控御、破坏;它强调人文建构,批评迷信,但决不消解对于“天”的敬畏和人所具有的宗教精神、终极的信念与信仰。儒家甚至主张人性、物性中均有神性,人必须尊重人、物(乃至草木、鸟兽、瓦石),乃至尽心——知性——知天,存心——养性——事天。至诚如神,体悟此心即天心,即可以达到一种精神的境界。儒家并不脱离生活世界、日用伦常,相反,恰恰在庸常的俗世生活中追寻精神的超越。外王事功、社会政治、科技发展,恰恰是人之精神生命的开展。通过当代新儒家的弘扬,中华人文精神完全可以与西学、与现代文明相配合。它不反对宗教,不反对自然,也不反对科技,它可以弥补宗教、科技的偏弊,与自然相和谐,因而求得人文与宗教、与科技、与自然调适上遂地健康发展。

当代新儒家阵营正在分化、重组的过程中,有“新儒家”与“新儒学”

之辨,有“知识”与“价值”的二分,也有“后牟宗三”、“后新儒学”的崛起。海峡两岸的儒家学者在互动中彼此靠拢、位移的事也多有发生。新儒家学者的关切也有所区别。杜维明、刘述先关心儒家与基督教、伊斯兰教的对话。杜维明重视的是儒学作为世界文化的一种精神资源对于现代人生活和西方、全球之可能产生的影响。刘述先认为,当代新儒家由道统的承担转移到学统的开拓、政统的关怀。成中英强调,应当以批判的理性而不是内在的体验为方法,在客观性的基础上建立知识而不是在主体体验的基础上印证价值,应以知识探讨为价值判断、选择或重建之基础,而不是先肯定价值,再寻求知识手段以实现价值理想。

中国大陆学者更重视包括儒、释、道等在内的多种精神资源的开发及对于时代课题、制度建构、民间社会、日常生活和世界现实多重问题的回应。新儒家的研究大有裨益于思想界的健康发展及与世界上各思潮的对话、沟通。最后,我相信,这一研究将有助于活化中国传统的精神遗产,促进全球化与本土化的互动,养育出有根基的思想大师。

人文、人性的价值,中华民族历史文化的价值是长久的,根本的。这里有本末的关系,不可颠倒。我们现在最缺乏的是生动活泼的、适合不同学龄孩子的人性的教育,人之所以为人的基本价值观、做人做事底线与终极信仰的教育,而这对于国家民族的长久利益,对现代法治社会、公民社会的公民底线伦理与伦理共识的建构,意义十分重大。孟子早就说过:“徒善不可以行政,徒法不能以自行。”健康的现代社会的建构,光靠法是不行的,一定要有文化认同、伦理共识、终极信仰的支撑与配合。

做什么人,培养什么人,是根本。人是目的,不是工具、手段。我们不仅希望学校师长,更呼吁整个社会都来整齐风俗,移风易俗;教师、白领、公务员宜正心诚意,洁身自好,坚持做人的底线,并用心去做好人性、心性、性情的教育。以仁、义、礼、智、信、温、良、恭、俭、让等价值来美政美俗、养心养性是历史上儒家教育的传统,值得我们借鉴,将其用于今天公民社会之公民道德的建设。

本套丛书,包括我与龚建平教授合著的《梁漱溟哲学思想》、景海峰教授的《熊十力哲学研究》、高秀昌教授的《冯友兰中国哲学史方法论研究》、蒋国保与余秉颐教授合著的《方东美哲学思想研究》、颜炳罡教授的《整合与重铸——牟宗三哲学思想研究》和单波教授的《心通九境——唐君毅哲学的精神空间》,共六种。通过这些著作,我们大体上可

以了解现代大儒的大智慧。高教授的新著首次对冯友兰中国哲学史方法论作了比较全面而深入的分析研究,着重考察了冯友兰中国哲学史方法论的形成和发展,及其与冯先生哲学观、哲学史研究成果的内在联系,并揭示了它的价值和意义。其他五种分别对论主及其思想作了全面的梳理,均是若干年前成熟的优秀著作的修订再版本,此次修订提高了水准,此次再版满足了读者的需要。

我们要进一步在民间推动和重整儒学与当代新儒学,积极推动传统的人文教育,尽心尽力把儒学基本价值、终极信念推进到全社会,影响更多的后人。我们要动心忍性,以扎实的工夫,来担当起这一重大责任,承继现当代新儒家诸先生的志业而奋力前进!

衷心感谢北京大学出版社出版这套丛书,感谢吴敏女士与她的同事们的辛苦操劳。

是为序。

郭齐勇

己丑年大雪节

目 录

现当代新儒家研究丛书总序	(1)
引言	(1)
第一章 生命与学思的双向演进	(24)
第一节 生命的奋进与时代的感受	(24)
第二节 牟宗三思想之逻辑发展	(38)
第二章 彻法源底	
——儒释道三家义理之疏解	(46)
第一节 由灵光爆破到创制建国	
——论儒学的原始形态	(46)
第二节 迹本圆融	
——太阴教之自由	(62)
第三节 判释东流一代佛学,独标天台圆教	(89)
第四节 简别六百年理学发展,朱子乃“继别为宗”	(108)
第三章 中国文化的创造性重构	(142)
第一节 中西互照,探究中国文化的本质特征	(143)
第二节 中国文化缺乏民主与科学之故	(161)
第三节 中国文化如何实现现代化	(170)
第四节 儒家人文主义的重建	
——儒学第三期之发展	(178)
第四章 中国哲学的重铸	
——道德的形上学之完成	(193)
第一节 道德的形上学之建立	(193)
第二节 道德的形上学之完成	(209)
第三节 牟宗三与中国哲学的重铸	(229)

第五章 圆教与圆善	
——德福一致如何实现	(238)
第一节 哲学是实践的智慧学	(238)
第二节 圆教成而圆善明	(249)
第三节 人文教之证成	(259)
第六章 真善美之圆成及一代大哲的历史定位	(269)
第一节 真善美之圆成	(269)
第二节 一代大哲的历史定位	(273)
牟宗三学行年表	(284)
主要参考文献	(300)
索引	(303)
后记	(310)

引 言

自 20 世纪 80 年代以来,当代新儒家的研究在海内外逐渐成为学术界关注的热点。伴随着这一研究的深入,牟宗三先生的研究又成为这一热点的核心,成为当代新儒家研究的理论焦点所在。1982 年,夏威夷国际朱子会议曾一度集中讨论牟宗三的哲学思想。1983 年,加拿大多伦多国际中国哲学会议也将牟宗三哲学思想作为大会的主要议题之一。20 世纪 90 年代以前,研究牟先生的论文并不多见,然而 1991 年在台北举办的国际当代新儒家学术研讨会上,有关牟先生思想的研究论文竟占去了全部论文的大半。1992 年 10 月,山东大学主办了国内外第一次“牟宗三与当代新儒家学术研讨会”,竟收到了数十篇研究文章,在海峡两岸学术界引起强烈反响。

由传统儒家的研究走向当代新儒学,由当代新儒学走向牟宗三,似乎反映了 20 世纪 80 年代以来儒学研究的逻辑进程。这一逻辑进程展现在当代中国学坛绝非偶然,而是存有极为深刻的现实原因和历史原因:一方面,它昭示了中国当代学人正由对传统的关注转向对当代问题的关心,由纯理论问题的研究走向对现实问题的探讨,当代新儒学比传统儒学更贴近现实;另一方面,牟宗三是当代新儒学的集大成者,是当代新儒家最有力、最富有权威的发言人。他的理论体系足以代表中国传统哲学向现代转进的新形态,牟先生所提出的“儒学第三期发展”问题,“本内圣之学以解决新外王”问题,道德理性与科学、民主的关系问题等等,这些问题决非是他个人的问题,也不仅仅是当代新儒家的问题,而是整个民族的文化问题、时代问题,因此,它们也是 20 世纪的中国学人谁也无法回避的问题。人们可以不赞同牟先生的思想、观点以及解决问题的方式,但却无法回避他所提出的问题,牟宗三研究热的形成也就自然“势有必至”了。

一 本儒家智慧方向,整合当代中国两大思潮之争

当代中国的文化问题是中国文化向何处去的问题,而中国文化向何处去的问题也就是依何种方式建设何种形态的新文化问题。围绕这一问题,近代以来的思想家们展开了激烈的学术争论,这就是人们常说的“中西古今”之争。由中西古今之争形成了影响中国当代乃至未来的四大思潮,即以毛泽东、艾思奇、李达等为代表的中国化了的马克思主义思潮,以严复、胡适等为代表的科学主义思潮,以戴季陶、蒋介石、陈立夫等为代表的新中山主义思潮和以梁漱溟、熊十力等为代表的儒家人文主义思潮。就文化构成的源头处说,马克思主义思潮和科学主义思潮源于西方的文化传统,新中山主义思潮与儒家人文主义思潮源于中国文化传统。就文化的功能说,马克思主义和新中山主义同属于政治意识形态,科学主义和人文主义则同属于未官方化或未意识形态化的文化学说。暂时抛开政治意识化的马克思主义和新中山主义不论,就纯思想文化言,科学主义和儒家的人文主义也经历了由形成走向对立、由对立走向整合及重新铸造思想体系的过程。牟宗三先生的思想体现了立足儒家人文主义立场,整合当代两大思潮的倾向。

众所周知,近代以来,中国文化受到了西方文化的严峻挑战,这个一向以天下中心而傲视环宇的泱泱大国,不得不重新估价自己、评判西方,并在此基础上作出新的价值选择。这一价值选择的过程即是中国人不断认识西方、学习西方的历史过程,也是中国人深刻地自我反省和痛苦地自我否定的历史过程。学习西方,由欣羡西方的坚船利炮到西方的社会制度乃至全部西方文化,反思传统,由感到中国科技器物落后到社会制度落后乃至样样落后,这种社会思潮的双向互荡终于激起了以彻底反传统和全盘西化为标志的新文化运动。陈独秀、胡适等以是非两极选择模式来衡量中西文化,迫使人们做出彻底抛弃传统,接受西方民主与科学的选择。胡适等以新派人物必须“走极端”为口实,指陈我们祖宗罪孽深重、我们自己罪孽深重,我们必须反省、悔罪,必须借助西方文化的朝气和锐气来打掉我们民族文化的暮气和惰气,中国文化才有未来。在陈、胡等人看来,中国文化一无是处,根本不存在走向现代化的要求和潜力,只有西方的民主与科学才能救中国政治上、学术上、道德上的一切黑暗,把中国引向光明。他们在积弱积贫、贪腐横行的中国疾呼民主与科

学,的确功不可抹,他们抨击传统,偶尔亦能击中要害,但因此走向科学万能论和理智一层论,进而否定中国文化的基本价值,则失之偏颇。然而这种偏颇却使他们在当代中国开启了一条科学主义的长河。

伴随着新文化运动的发展,在中国又形成了一股人文主义的大流。新文化运动前期的文化争论无一不与政治理想有关。在那里,激进与保守的判别是一目了然的。新文化运动后期,这种现象虽然在某些领域依然存在,但文化争论的中心议题,变成了科学主义与人文主义之争,如果再用激进与保守来涵盖这一时期的文化讨论就不太切合原旨了。许多有识之士对西学的大量涌入、中国文化的悲惨命运,表示极度的不安。第一次世界大战后,西方文化的弊端进一步曝光,整个西方世界弥漫着一股悲观主义的情调。许多人士担心中国文化的失落,西方文化的涌入,可能使我们未获其利,先蒙其弊,既有丧失文化主体性之虞,又有沦为西方文化殖民地之忧,所以要求回到孔孟。梁漱溟、张君勱、熊十力等人的思想形成或多或少受到上述情形的刺激和影响。他们认为孔孟的思想,尤其是孔孟所开辟的心性之学、人生态度,仍然是一种有生命、有价值的现实存在。梁漱溟一反当时盛行的中西文化是非两极对立的陈词滥调,以意欲为价值坐标,重新确立中、西、印文化的意义方位。他认为以意欲向前要求为其根本精神的西方文化是人类文化的第一条路向,而以意欲调和持中为其根本精神的中国文化是人类文化的第二条路向,而以意欲反身向后要求为根本精神的印度文化是人类文化的第三条路向,从而用文化路向的多元主义否定了陈、胡等人的文化线性进化论的一元主义。张君勱一反唯科学主义一味强调现代化、强调富强的价值趋向,进而认为人的尊严和自由比富强更重要。他说:“世界一切活动,以人类之幸福为前提,十九世纪以来,以图富强之故,而牺牲人类,今思反之,宁可牺牲富强,不愿以人类作工厂之奴隶牛马焉。”^{〔1〕}这里的价值取向标准无疑是儒家的。熊十力似乎对当代文化之争取超然的态度,实质他对上述问题也有深刻的思考,尤其是他指出量智有能亦有限,只有主宰量智的性智才能洞晓宇宙真相,彻悟人生之大源,这种即理性超理性主义是对理智一元论的有力冲击。梁、张、熊等人充分肯定了中国心性

〔1〕 张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》,见《科学与人生观》,济南:山东人民出版社1997年3月版,第112页。

之学的现代价值,从而与陈、胡等人的论调根本区别开来。但二者也有相似之处,那就是他们都把中国文化的道德理性与西方的民主与科学视为不相容的对立物。在陈、胡等人看来,要实现民主与科学就必须否定中国文化,他们用科学代替一切,规范一切,甚至用科学代替人的尊严和自由。他们由强调科学始,到泯灭人的自由和尊严终。梁、张、熊等人强调了中国文化、道德理性的价值,护住了人文世界的独特意义,但又有意无意地贬损西方的民主与科学的价值。他们由强调人的自由和尊严始,到牺牲人类富强终。科学主义是见物不见人,人文主义是见人不见物。当代中国文化同当代世界文化一样,无可奈何地自我分裂了。

中国当代文化的这种自我分裂有着历史的必然性,而由这种分裂走向整合更有其历史的必然性,继陈、胡、梁、张、熊等人之后而起的一代大哲牟宗三先生,力图超越科学主义和人文主义之争,重新整合当代中国文化,铸造中国哲学的新形态。

就立场而言,牟宗三先生依然是儒家式的人文主义者,他的学术使命就是重建儒家式的人文主义。但他的人文主义已经与梁漱溟、熊十力、张君勱等人的人文主义有着很大的不同,他立足于儒家人文主义立场,又试图超越这一立场,以消融科学主义的合理因素,整合两大思潮的冲突。就对儒家心性之学的颂扬、肯定和疏解言,他并不逊于梁、熊、张诸人;就对中国文化缺陷的揭露和对西方文化的接纳说,他亦不亚于陈独秀、胡适等人,当然,不具有陈独秀、胡适等人那种对中国文化的感情,却远比他们透辟、系统和深刻。

牟先生与康有为、梁启超、熊十力诸公不同,他不再向中国文化中考证科学与民主,而是当下承认中国文化并没有民主与科学,顺中国文化的生命形态,亦不会产生民主与科学,甚至认为民主与科学是中国文化之生命——道德理性形态的对立物,认为中国文化只有经过自我否定,来一个“转折上的突变”才能开显民主与科学。这些思想与胡适等科学主义者有相似之处,但胡适等辈对中国文化缺失的探讨似乎仍停留在骈文、律诗、八股、小脚、太监、姨太太、贞节、牌坊等具体现象的列举上,并没有穿透这些表面现象进而探究造成这些现象的原因。牟先生不仅探讨了中国文化之所以未出现民主与科学之故,而且还明确指出,其指陈中国文化缺失之目的,不是将中国文化简单地推翻了事,而“以期荡涤腥

稗,开出中国文化健康发展之途径”〔1〕。

牟先生虽明确指陈了中国文化的不足,但他反省、批判中国文化的目的并不是为了抛弃传统文化,而是为了更好地发展传统文化。他认为中国文化未实现民主与科学“乃是超过的不能,不是不及的不能”,民主与科学的实现并不是简单的移植,而是中国文化的自我发展、自我完善的环节,这就保留了与科学主义根本相左的儒家人文主义的立场。立足于这个立场,融纳科学主义的合理见解,整合当代人文主义和科学主义两大思潮之争,重铸中国当代哲学乃至中国文化,是牟宗三先生的重要思想特征。

二 探幽索微,实现对中国文化的“相应了解”

学术界对牟宗三先生的思想评价众说纷纭、褒贬不一,但有一点是公认的,那就是他们都肯定了牟先生对于中国哲学的研究,尤其对宋明理学的研究作出的重大贡献。

1991年12月,牟宗三先生在台北举办的当代新儒学国际学术研讨会上作了主题演讲,他从胡适讲起,一直讲到梁漱溟、熊十力、马一浮,并涉及大陆学者冯友兰。他认为胡、冯二人对中国文化,尤其是中国哲学未能达到相应了解,而他所尊重的梁漱溟、熊十力、马一浮三先生对中国文化的了解亦有缺陷,他本人所做的工作只是对中国哲学作了初步的“相应了解”。“相应了解”就是“客观的了解”或“正解”,也即正确了解。牟先生曾把理解分为三种,他说:“了解有感性之了解,有知性之了解,有理性之了解。仿佛一二,望文生义,曰感性之了解。义义釐清而确定之,曰知性之了解。会而通之,得其系统之原委,曰理性之了解。”〔2〕在牟先生那里,“相应了解”、“客观了解”、“理性了解”是一回事。

牟先生对中国文化尤其是中国哲学的了解当以《才性与玄理》、《佛性与般若》、《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》等著作为定准。《才性与玄理》是论魏晋玄学,《佛性与般若》是论南北朝隋唐佛学,《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》是论宋明理学。

牟先生论玄学,由王充的“气性”和刘劭的“才性”作引线,系统反省

〔1〕 牟宗三:《道德的理想主义·修订版序》,台北:学生书局1986年9月第6版。

〔2〕 牟宗三:《心体与性体·序》,台北:正中书局1968年10月版。