

对

『

儒

学

复

兴

』

的

质

疑

杨天行
——
编

贵州人民出版社

对『儒学复兴』的质疑

天行
编

贵州人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

对“儒学复兴”的质疑/杨天行编. —贵阳:贵州人民出版社,2006.9

ISBN 7-221-07537-9

I. 对... II. 杨... III. 儒家—研究—中国—现代—文集 IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 117859 号

责任编辑 钱 治

封面设计 霍梓萍

对“儒学复兴”的质疑

杨天行 编

出版发行 贵州人民出版社(贵阳市中华北路 289 号)

经 销 新华书店

印 刷 贵州兴隆印务有限责任公司

规 格 1/16 787mm × 1092mm

印 张 14

版 次 2006 年 10 月第 1 版

印 次 2006 年 10 月第 1 次印刷

书 号 ISBN7-221-07537-9/B·226

定 价 26.00 元

编 者 的 话

从上世纪八十年代我国兴起儒学热至今,使我联想到上世纪七十年代在“文革”中期掀起的一阵子“批孔运动”狂潮,真使人困惑,何其相反乃耳?为了能对儒学讨论有所认识,近廿年来我重新阅读了儒学的一些典籍,并留心关于儒学研究的一些论述。我是离休干部并非专业儒学研究者。在此以一个民间人士的身份选编这个专集,表明我的关切以及感慨和忧虑。

在我国历史上曾有过一个被史学界公认为“黄金时代”的春秋战国时期。其特点就是学术思想的空前繁荣,史称百家争鸣。从西周末期开始的礼崩乐坏,出现了与此同时在社会、政治、经济方面也出现创新的改革,并取得重大的发展。那是一个天下大乱、旧礼乐制度土崩瓦解,社会发生大动荡、大分化、重新大组合的时代。也是时势造英雄、英雄备出作出轰轰烈烈伟大事业的时期。就在距那时已两千余年的今天,人们还在赞赏先贤们发出的智慧之光彩和精神之力量。但这只不过是华夏之邦天下的一阵雷鸣闪电。自那时之后,继秦统一六国之后,以焚书坑儒为标记的毁灭文化、禁绝思想学术自由的文化专制的施行,便一扫百家争鸣的辉煌景象,虽然秦即速亡。但从那以后,也曾有过某种形式的文化繁荣,但在我国历史上再没有第二个黄金时代了。

不过即令在百家争鸣时代,就主流文化来讲,其学术思想也是

对“儒学复兴”的质疑

围绕一个中心展开的。即以君主制为核心理念进行社会改革。既然社会政治体制是家天下、大一统的帝国，必然实行思想文化的统一，文化专制也必然实行。给思想文化和学术活动戴上“紧箍咒”，在不同的朝代它的松紧程度虽然略有不同，但从历史长河来看，总的趋势是这个“紧箍咒”越来越紧了。

如果只从表现上看，魏晋以后有老庄学说对儒学的冲击和叛逆。唐宋以后有道家、佛家与儒家的并兴。儒家思想吸收道家、佛学的某些元素。在儒学内部也有“道”、“理”、“气”、“心”学之争。但那只不过是“在天理(道)”这个小圈子内的“理一分殊”之“自由”。实际上从明代初年的文字狱把这个“自由”扫荡得荡然无存了。以至于打着儒家旗号的绝大多数文化人又回到从八股文章的格式化中间寻求从入仕的独木桥上爬进官场，捞取一点皇帝爷赏赐的荣华富贵而已。除了在哲理上由于受到佛、老的修身养性、思辨哲学的启示而有所突破以外，整个学术体系陷入僵化而式微的泥潭中去了。在实际生活中，儒家的“志士仁人”者流也只能沉迷于可以自我慰藉的高尚自得的意境中去，当时势需要儒学文人士在国难当头时出来匡世济民之时，正如李泽厚先生所描述的那样：“到理学成了正宗之后的明清时代，‘平时袖手谈心性，临危一死报君王’更成了理学家的典型后果。由于鄙弃事功，脱离现实，高谈理性，满足于心灵修养的所谓境界，结果一遇危难(如外侮)便束手无策，结果只能以一死的牺牲以表达平日的修养。这正如颜元所深为感慨地说过的：‘吾读甲甲殉难录至愧无半策匡时难，惟余一死报君恩，未尝不凄然泣下也，至览和靖祭伊川不背于师有之，有益于世则未之语，又不觉废卷浩叹，为生民仓惶久之。’”(李泽厚：《中国古代思想史论》天津社会科学出版社，2003年版，第255页~256页)这就是儒学到宋明清时期的困境和悲哀。

英国历史学家巴特菲尔德曾在他的历史名著《历史的辉格解释》中写道：“历史的辉格解释的重要组成部分就是：它参考今日来研究过去。”

现今,这个辉格学派在西方已不复存在,但并未绝迹。我国有的学者在上世纪中期以后,重操辉格学派故技,根据今日需要,把历史人物和事件重新洗牌,给他们贴上“革命的”或“反动的”标签,然后再引经据典、旁征博引,发表阔论高见。更有甚者根据“形势需要”翻手为云、覆手为雨,随意剪裁历史,将学术变成学界的权术博弈。

适见柴文华先生惠赠的近作《现代新儒家文化观研究》一文中转述美国作者艾恺的《最后的新儒家》提到人们所熟知的梁漱溟先生的一段轶事,“……在批林批孔运动中,梁漱溟一直出席政协小组会,小组里的同事们不断督促他发言或写文章批判孔子,而这正是他坚决拒绝的。连续几天,组员们对他那令人恼火的沉默进行指责,并严令他用某种方式表态,终于,梁漱溟同意表态,他迸出的只有一句话:‘三军可以夺帅,匹夫不可以夺志’。”柴文华先生评论道:“在一些人围攻面前,梁漱溟从未被吓倒,也从不领受任何人的旨意,按他自己的话说,他已经八十有三,‘无所畏惧’。”(柴文华:《现代新儒家文化观研究》2004年版,第60页)这是我近年来有幸第一次见到关于近现代新儒家学者敢于在新权贵当道,淫威气焰甚嚣尘上之时,虽然身陷困境却敢于坚持自己的人格和学说信念,并实实在在的践履孟子所说“贫贱不能移、富贵不能淫、威武不能屈”的大丈夫气概。正如张光直先生评价鲁迅先生时颇具独到见解地指出,鲁迅先生的最大成功是先生的人格魅力而不是他的文学价值。鲁迅先生的人格魅力是从古代的士大夫文人到现代知识分子都可以算作最杰出的一个。使我异常感叹而又深感惶恐的是,近半个多世纪以来,学界某些大师名流并没有表现出他们应有的气节、操守。当然作为年过七旬的老人,我能理解文化人在那充斥着形体暴力和话语暴力的氛围中,有他们的“难言之隐”的苦衷。但那为了“明哲保身”而不惜违心地朝秦暮楚,甚至卖身投靠,自卑自贱的作为实在令人不敢恭维。马克思曾在侨居伦敦时说,我不能说出所有我想说出的话,但我可以不说我所不愿说出的话。这是所有学人和

一切有思维能力的人在特定环境下所应遵守的道德底线。

这么说起来是很容易的,而要真正的身体力行却是一件极为困难的事。一来是由于中国的士大夫文人没有做人做学问的道德人格传统。李泽厚先生针对国外学者认为中国从宋代的新儒家起就具有道德个人主义和自由传统。李先生认为:“宋明理学的贡献在于建立个体自觉的道德主体性。这也是海外学者说的所谓‘新儒家的道德个人主义。’……好些理学家也确乎抱着道德至上的信念,赴汤蹈火,对抗邪恶,威武不屈,万死不辞,像王阳明、刘宗周等人,他们确乎闪烁出这种道德人格的光辉。但绝大多数却远远不能这样,而成为遭人笑骂的‘假道学’。”……

“所以,本人不同意海外某些学者关于中国知识分子有个人主义的‘自由传统’,并把这传统追溯到宋明理学,认为理学乃启蒙、自立等说法。恰恰相反,理学远非启蒙,而是某种准宗教性的道德的神学。从而中国士大夫知识分子的所谓个人主义、自由主义始终也没能脱离服从于封建纲常准宗教式的伦理系统。……而总是心甘情愿地屈从于皇家权力和纲常秩序中,以谋求一定的政治地位和社会荣誉,政治上的人身依附和人情世故关系学极为严重,始终缺乏独立的近代人格观念。这正是中国知识分子个人命运和自我意识的历史性的悲剧所在,也是知识分子未能脱出传统社会的一种表现。”(同上 268~270 页)

二来中国当代知识分子的处境并没有多少改变。前几天看到中央电视台科教频道的“人物”栏目报导一位北京的建筑工程设计院老总,他曾主持设计了北京向建国十周年献礼的十大建筑中的两项,可以说是成就不小。可是到了文革时期,不仅否定了他的那个成就,还要接受莫须有罪名的残酷批判斗争。时光流逝,廿年过去。当采访记者问老先生那时是怎么活过来的,老先生答的只有三个字:“不要脸。”我想这位老先生比巴金先生还要坦诚,而所用的话语也比哲学家还要言简意赅。为何一个有文化、有思想能力的人居然不顾起码的“体面”去不要脸呢?这就不仅是文人没有道德人格传

统所致。其实对于每个经历过那段时期的过来人都很清楚,你面对的并不是执法人员,也根本没有什么法,中肯的说是无法无天。在那场“浩劫”时期有那么多的人罹难。所有的人都面临同样的命运。叫天不应、投告无门。为要活命,只有不要脸。哪里还有人格可言。我国两千多年的政治传统中,文化专制过于严酷,乃是问题之主要根源。鲁迅先生说过:在一块大石头底下长出来的幼苗,难免会被长成扭曲而细弱的样子。但是如果这株幼苗能充分地吸收阳光和雨露、并能尽量伸展自己的根系,吸收大地的养料,它或许借助于时间老人的点化,将来会成长为一株黄山上具有独特风格的迎客松呢!

不过那个血雨腥风的浩劫已经过去。时至今日,当我们有了一个开放的环境,较为宽松的氛围,可以自由地进行学术研讨之时,应该面对历史、面向时代、直面现实生活的实际,勇敢地重塑有自我主体意识的人格,自由地去做学术研讨,以期能澄清历史文化的疑难,开启文化发展的新局面。这个专集只搜集了为数不多的论文,并不能囊括对儒学复兴质疑的一切方面。但宗旨在于提倡不同见解的讨论和争鸣,特别是勇于向名家、多数挑战的精神。

勇于质疑、慎于研判;大胆立论、精心求证。此乃吾所寄厚望于诸君者也。

杨天行

2006年9月9日

目 录

现代新儒家的理想、困境与迷失	蒋国保(1)
再论现代新儒家的理想、困境与迷失	蒋国保(17)
儒学普世化的基本路向	蒋国保(34)
儒家伦理普世化的可能性追问	吴先伍(48)
论儒学在近代的命运	张锡勤(59)
现代意义世界重建的乌托邦	黄 健(72)
当代儒学的困境和出路	刘韵冀 刘东超(82)
论儒学的现存状态和未来命运	刘东超(100)
试论当代中国意识形态建设	刘东超(111)
“奇思妙想”的复古主义	刘东超(127)
公民伦理与儒家伦理	廖申白(135)
儒家伦理与今日之公共生活问题	廖申白(148)
儒家和谐取向社会哲学的现代审视	贾新奇(159)
当代中国政治腐败滋长的政治道德根源	吴灿新(171)
对“儒学复兴”的质疑	田 新(178)
论马一浮的中西文化观	柴文华(192)
现代场景下的传统儒学	柴文华(207)

现代新儒家的理想、困境与迷失

蒋国保

现代新儒家在二十世纪为复兴儒学所做的一切努力,都为寻求儒学现代化这个理想所驱使。为了这个理想的实现,他们费神地设定了种种实现儒学现代化的途径。尽管如此,他们在推行儒学现代化运动的过程中,始终处于困境,难以消解现代民众在情感上排斥儒学。对这个困境,现代新儒家虽然有清醒的认识,但他们并不想从情感上赢得现代民众对儒学的特殊情感,是因为他们在认识上陷入了迷失。本文希望通过对现代新儒学理想、困境与迷失的揭示和分析,说明决定儒学现代复兴的关键在于现代民众真正的从情感上认同儒学。

—

现代新儒家被判为一个学派,主要不是根据所谓“门户”,而是根据其思想上的“共性”。对于什么是现代新儒家思想上的“共性”,研究者的认识不可能完全一致,因而对某个思想家该不该判为现代新儒家的争论也就在所难免。这一争论,在早期对于准确地确定研究对象、研究范围,有着积极意义。但长期争论下去,势必要影响对根本问题的关注。或许是考虑到了这一点,成中英先生提出应区分“新儒学与新儒家”。按照成中英先生的解释,两者的区分在于:新儒学是“跳出固定

的儒家传统讲”，而新儒家是“接着一个儒家传统讲儒家”。从这个解释可以看出，成中英先生是以“新儒学”泛指整个现代（当代）的儒学研究，而以“新儒家”特指当代研究儒学的某个特定的群体。尽管这一区分未必能彻底解决已有的争论，但我们认为他无疑提出了一个十分重要的观点，即将是否预先认可儒家的现代价值作为判定是否属于现代新儒家的标准。按照这个标准，当代学者希望通过研究，对儒家学说“作出力图公平而恰当的评价以为个人理解、行为或公共政策改革的参考”，就只能纳入“新儒学”；相反，当代学者若“在已经确认或坚信的价值基础上发展和创立一套思想的体系或命题，倡议其普遍真理性和必要性”，则应纳入“新儒家”^①。

现代新儒家对儒学的现代价值的肯定既然是在他们诠释儒学的现代性之前就预先设定了的，那么，他们关于儒学现代价值、现代意义、现代走向的种种分析与说明，其实已不属于理论上的“探索”，而属于目的性很明确的一种演示或证明。因此，从根本上讲，现代新儒家关于儒学现代价值、现代意义的不同见解（如有人认为儒学的现代意义在于儒学有推进现代化的内在要求；有人却认为儒学的现代价值在于它有适应现代要求的崭新内容；有人则认为儒学的现代意义在于它可以拯救没落的现代人文精神；有人认为儒学的现代意义在于它可以为现代人提供终极关怀），并非出于不同的价值基础，只不过是诠释方式有所不同而已。尽管诠释方式上的差异可以不断深化对同一主题的认识，但在基础相同、目的相同的前提下，其认识无论深化到什么程度，也不至于造成背离既定目标的结果。所以，虽然经过了几代传人的不懈努力，但在如何实现儒学的现代价值这个问题上，现代新儒家的认识至今仍未能有实质性的突破。

^① 参见成中英：《当代新儒学与新儒家的自我超越：一个致广大与尽精微的追求》，载《新儒家评论》第二辑，中国广播电视出版社，1995年版。

二

现代新儒家关于如何实现儒学现代价值的认识,虽然迄今仍未有实质性的突破,但他们对儒学走向现代、走向未来的说明在诠释方式上却呈现出多样性。

在早期,现代新儒家对儒学现代意义的诠释,往往以论证中国文化如何复兴这一方式来表达,例如声称自己在学术上“除替释迦孔子去发挥外更不作旁的事”^①的梁漱溟,当年倡导复兴儒学,就是藉论中国文化如何复兴来谈的。在梁漱溟看来,“世界未来文化”就是指“中国文化复兴”;而“中国文化复兴”,仅仅意味着“走孔子的路”^②。当他把“中国文化复兴”确定为“走孔子的路”时,他便认定儒学对现代中国社会乃至整个世界的未来都具有不可取代的指导价值。因此,他所要作的进一步论证,就不是为了揭示“中国文化复兴”为何要“走孔子的路”,而只是为了揭示“世界未来文化”为何必然要“走孔子的路”。

根据《东西文化及其哲学》中的论述,我们得以清楚地了解:梁漱溟断言“世界未来文化”必然要“走孔子的路”,是基于他对中西印三大文化系统的比较。他认为文化是“民族生活的样法”,而“生活就是没尽的意欲”^③。根据这个文化定义,他在进行中西印文化比较时,竭力证明中西印三大文化分别体现了人类生存“意欲”之发用的不同路向。人类生存“意欲”的发用,在他看来,只能走“三个不同的路向”:(一)向前面要求;(二)对于自己的意思变换、调和、持中;(三)转身向后去要求”^④,因而他也就很方便地把中西印三大文化的差异归结为这三种

① 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

② 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

③ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

④ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

生活态度的差异:西方文化体现了“第一条路向”,中国文化体现了“第二条路向”,“以意欲向前要求为根本精神”;“以意欲自为、调和、持中为其根本精神”;印度文化体现了“第三条路向”,“以意欲反身向后要求为其根本精神”^①。这种差异,虽不足以表明中西印三大文化之间存在着所谓优劣高低,但作为不同生活态度的体现,它们对于人类生活的“合宜不合宜”^②,又确实随时代的变化而变化。中西印三大文化不可能在同一时代里同时都合宜。

这显然是就人类文化发展的常规而言的。因为由“第一路向”经“第二路向”走向“第三路向”,是任何民族的文化发展都不可违背的发展常规,所以,像中国人那样,不待第一路走完,“便中途拐弯到第二路上来”^③,属于文化上的早熟,是不合时宜的;像印度人那样,“不待第一路第二路走完而径直拐到第三路上去”^④,也属于文化上的早熟,也不合时宜。

但是,对于解决近代人的生活问题不合时宜的中印文化,随着时代的变化,总会有“机运到来”^⑤。而根据人类文化发展的常规,印度文化之合时宜,或者说印度文化之复兴,只能出现在中国文化复兴(意味着中国文化之合时宜)之后,所以,当人类想抛弃西方人所走的“第一路向”(因为此路向已走到极端,已弄得人类社会“病痛百出”)而转向“第二路向”发展人类文化时,以前“不合时宜的中国态度遂达其真必要之会”^⑥。

① 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、526、528、341、342、538页。

② 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、526、528、341、342、538页。

③ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、526、528、341、342、538页。

④ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、526、528、341、342、538页。

⑤ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、526、528、341、342、538页。

⑥ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、526、528、341、342、538页。

中国人生活态度之合时宜,决定了世界未来文化发展必然要走中国所走的“第二路向”。而走“第二路向”,也就是走“孔子的路”,因为中国人的生活态度即孔子所认定的态度。但梁漱溟在如此论证世界未来文化为何必然要“走孔子的路”的同时,又强调指出,所谓“走孔子的路”,绝不是指“孔家”思想的简单“复古”,而是指“孔家”思想在现代历史背景下的“复兴”。问题是,通过什么途径才能复兴?这个问题,用他自己的话来说,是这样提的:“我们中国人现在应持的态度是怎样才对呢?对于这三态度何取何舍呢?”^①他的回答是:“第一,要排斥印度的态度,丝毫不能容留;第二,对于西方文化是全盘承受,而根本改过,就是对其态度要改一改;第三,批评的把中国原来态度重新拿出来”^②,这三条,可以视为他关于如何实现儒家思想的现代价值、如何实现中国文化复兴的具体原则。

有人认为,既然梁漱溟主张在坚持中国人原有的生活态度的前提下全面地吸收西方文化成果,那么他关于如何实现儒学现代化、如何实现中国文化复兴的认识,在思想上就不可能超越“东西方文化融合”的思维模式。作为对梁漱溟思想实质的一种评论,此说或许不无道理,但它显然忽视了梁漱溟本人的申明:他不赞成通过中西文化的调和和融通以实现中国文化的现代复兴。梁漱溟之所以不赞成“将东西文化调和融通,另开一种局面作为世界的新文化”^③这一主张,斥之为“只能算是迷离含混的希望,而非明白确切的论断”^④,是因为他认为这两种文化分别体现了东西方人不同的生活态度,在本质上具有不可调和性。

其实,即便梁漱溟未作这一申明,仅从他强调人类文化发展只能走“三个不同的路向”这点加以理解,也不难体会梁漱溟的愿望的确是想

① 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

② 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

③ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

④ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社,1989年版,第344、498、352、382、383、526、526、526、526、528、341、342、538页。

对“儒学复兴”的质疑

避免通过“东西方文化融合”的途径以实现中国文化的现代复兴。但值得深思的是,尽管他的“三路向”说在当时就引起了广泛的重视,但现代新儒家其他代表人物在以后推行儒学现代化运动时,却始终没有理会梁漱溟的这一愿望,总是重复地发表着通过“东西方文化融合”的途径以实现中国文化现代复兴的主张,尽管他们每个人的说法各不相同。

张君勱指出,儒学的复兴,“有助于或者是中国现代化的先驱”^①,因为它“并不与现代化的意思背道而驰,而是让现代化在更稳固和更坚实的基础上生根和建立的方法”^②。但要复兴儒学,必须“就儒家哲学与西方哲学审查之比较之,以求更进一步之融会贯通”^③,因为只有通过中西哲学比较,才“可以看出中国哲学思想的缺点与优点”^④,“以新的方法来评价旧的哲学思想”^⑤。

张君勱的主张,实质上是把能否确立评价儒学的“新方法”作为能否实现儒学复兴的前提。这个认识,却不为贺麟所首肯,因为他把儒学能否复兴视为“儒化西洋文化是否可能”^⑥,强调所谓“儒化西洋文化”,就是指在“归本于儒家思想”^⑦的前提下,通过“吸收、转化、利用、陶熔西洋文化以形成新的儒家思想,新的民族文化”^⑧。所谓“新的儒家思想”,当然是相对“旧的儒家思想”而言的。旧的儒家思想,在贺麟

① 张君勱:《中国现代化与儒家思想复兴》,载《当代新儒家》,三联书店,1989年版,第138、153、152、152页。

② 张君勱:《中国现代化与儒家思想复兴》,载《当代新儒家》,三联书店,1989年版,第138、153、152、152页。

③ 张君勱:《新儒家哲学之基本范畴》,转引自《现代新儒家学案》(上册),中国社会科学出版社,1995年版,第287页。

④ 张君勱:《中国现代化与儒家思想复兴》,载《当代新儒家》,三联书店,1989年版,第138、153、152、152页。

⑤ 张君勱:《中国现代化与儒家思想复兴》,载《当代新儒家》,三联书店,1989年版,第138、153、152、152页。

⑥ 贺麟:《儒家思想之展开》,载《评新儒家》,上海人民出版社,1989年版,第33、33、33、35、33页。

⑦ 贺麟:《儒家思想之展开》,载《评新儒家》,上海人民出版社,1989年版,第33、33、33、35、33页。

⑧ 贺麟:《儒家思想之展开》,载《评新儒家》,上海人民出版社,1989年版,第33、33、33、35、33页。

看来,包括三个方面,即关于“真”的理学、关于“善”的礼教、关于“美”的诗教,故他明确指出,要实现儒家思想的现代复兴,或者说“儒家思想的新展开”,必须通过三条途径:“第一,必须以西洋之哲学发挥儒家之理学”;“第二,须吸收基督教之精华以充实儒家之礼教”;“第三,须领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教”^①。

贺麟的思路,显然可以纳入“中体西用”的范畴。连他本人对此也不讳言,否则他不会强调:所谓“儒化西洋文化”,也就是“以中华民族精神为体以西洋文化为用”^②。但“中体西用”之行不通,如同要牛体有马用之行不通一般,早就被严复所驳斥。或许考虑到了这一点,冯友兰在谈中国文化如何实现现代化时,就力图避免这一思路,而竭力论证中国文化的现代化必须通过转变其文化类型来实现。他认为:“中国与西洋之不同乃由于其所属于之文化类不同。”^③因此,中国文化的现代化,不能照“全盘西化论者”的主张办,“将中国文化之一特殊底文化完全变为西洋文化之一特殊底文化”^④;亦不能照“部分西化论者”的主张办,取西方文化中的“部分以‘化’中国”^⑤;还不能照“中国本位文化论者”的主张办,仅仅关注所谓“存其所当存、去其所当去”和“可取而当取”^⑥,而必须“从类的观点”^⑦看文化,通过对中西文化类型差异性的分析与比较,“用一种文化来阐明另一种文化”^⑧,以便改变中国文化类

① 贺麟:《儒家思想之展开》,载《评新儒家》,上海人民出版社,1989年版,第33、33、33、35、33页。

② 贺麟:《儒家思想之展开》,载《评新儒家》,上海人民出版社,1989年版,第33、33、33、35、33页。

③ 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

④ 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

⑤ 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

⑥ 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

⑦ 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

⑧ 田文军:《冯友兰新儒学思想资料选辑》,载《现代新儒家学案》(中),中国社会科学出版社,1995年版,第140、141、140、141页。

型,使“我们的文化,自一类转入另一类”^①。所谓“自一类转入另一类”,具体地讲,是指将中国文化由家庭化的文化转为生产社会化的文化。冯友兰并没有深入说明这种转变是以社会形态的根本改变为基础的,他只是明确指出:虽然这种转变属于整个文化结构的全面改变,但它既没有放弃“中国本位底”^②立场,亦没有取消中国文化的特殊性,因为“各类文化本是公共底。任何国家和民族俱可有之,而仍不失为某国或某民族”^③。

冯友兰曾明确指出,他对中西文化进行比较研究,“并不是为了判断孰是孰非”^④。而是为了通过“东西文化的相互阐明”^⑤以实现中西文化之互补:“欧洲的哲学思想将由中国哲学的直觉和体会来予以补充,同时中国的哲学思想也由欧洲的逻辑和清晰的思维来予以阐明”^⑥。就这一点而言,方东美的认识与冯友兰的认识在本质上没有什么不同,因为方东美也认为中国传统文化的现代复兴意味着中西文化通过“互补”而实现了“会通”。但方东美的讲法,却与冯友兰大异。他不是从“转变文化类型”展开论证,而是从“共命慧”立论。方东美认为文化归根结底是一个民族的集体智慧的产物。所以,当他以“共命慧”称谓民族集体智慧时,他显然是想把东西文化的差异从根本上归结为不同民族之“共命慧”的差异:古希腊人的“共命慧”曰“如实慧”,从而演出“契理文化”;近代欧洲人的“共命慧”曰“方便慧”,从而演出“尚能文化”;中国人的“共命慧”为“平等慧”,从而演出“妙性文化”。三

① 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

② 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

③ 冯友兰:《新事论》第一篇,载《贞元六书》(上),华东师范大学出版社,1996年版,第225、228、228、228~229、230、231、231、231页。

④ 田文军:《冯友兰新儒学思想资料选辑》,载《现代新儒家学案》(中),中国社会科学出版社,1995年版,第140、141、140、141页。

⑤ 田文军:《冯友兰新儒学思想资料选辑》,载《现代新儒家学案》(中),中国社会科学出版社,1995年版,第140、141、140、141页。

⑥ 田文军:《冯友兰新儒学思想资料选辑》,载《现代新儒家学案》(中),中国社会科学出版社,1995年版,第140、141、140、141页。