

当代新儒学八大家集之五

『当代新儒学』是发端于二十年代初的东方文化意识流派

它同五四主流知识分子的对峙而又相通

构成中国现代人文致思的重要历史背景

五四文化思潮一直是大陆学术界热门课题

而新儒学思潮只是进入八十年代中期以后才渐次被人们所看重

目前『新儒学』研究在海峡两岸正形成一股潮流

由东方智慧启示给世界的超越而立本的传统主义也正引起西方思想家的关注

方东美集

因应情势，首次在中国大陆问世的《当代新儒学八大家集》

以东西方文化问题为线索，着重于新儒家『返本』与『开新』的文化理境

荟萃其主要论著的精华。

『八大家』均系新儒学的代表人物，

亦当代存有争议、影响极大的一代宗师。

他们在哲学、历史、艺术理论、心理、宗教、伦理、

传统文化与外来文化研究等诸多领域造诣非凡

黄克剑

5.2
32
9

当代新儒学八大家集之五

D650/05

方东美集

黄克剑 钟小霖 编

群言出版社

群言出版社

(京)新登字 178 号

当代新儒学八大家集

方东美集

黄克剑 钟小霖 编

*

群言出版社出版、发行

(北京东城区东厂胡同北巷 1 号)

香河县胶印厂印刷

新华书店总店北京发行所经销

*

850×1168 毫米 32 开本 16 印张 450 千字

1993 年 12 月第 1 版 1993 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—1700 册

*

ISBN 7-80080-034-2/G·19

定价:25.00 元



200111093

DG20/05

目 录

1

目 录

“当代新儒学八大家集”编纂旨趣·····	1
高怀默运道行成·····	9
——方东美文化思想探要	
(《方东美集》代编序) ·····	黄克剑

生平·思趣·人格·境界

“逐渐由西方转回东方” ·····	41
“人间世亦是美丽的” ·····	44
“将整个宇宙的创造力量集中在自己的创造力量中” ·····	45
“采取形上学的途径” ·····	46
“讲儒家要扩大范围” ·····	47
“生命内在的意义是在於继续不断地显现光明” ·····	48
“寂寥宇宙一心尊” ·····	52

撰述原委与措思线索

“终然是夏声” ·····	56
《科学哲学与人生》自序 ·····	56
《中国人生哲学概要》重刊前言 ·····	58
《哲学三慧》原委 ·····	59
《中国人的人生观》序 ·····	60
《中国哲学之精神及其发展》自序 ·····	62

论 著 选 粹

科学哲学与人生 (节选) ·····	65
--------------------	----

第一章 绪论——哲学思想缘何而起	65
第六章 生命悲剧之二重奏	89
中国人的人生观 (节选)	151
第一章 中国人的智慧	151
第二章 宇宙论的精义 (节选)	172
第三章 人性的分析	183
第四章 广大和谐的生命精神	196
中国哲学之精神及其发展(上册) (节选)	218
导论	218
第一章 中国哲学之通性与特点	229
第一部:儒家哲学体系 (节选)	247
第二章 原始儒家 (节选)(第一期)	247
第三章 原始儒家 (第二期)	255
第二部:道家哲学及其对中国大乘佛学初期发展之影响	285
第四章 老子体系	285
第五章 庄子体系	292
第三部:佛学之全幅发展	306
第七章 (佛学之全幅发展)绪论	306
生生之德(文集) (选篇)	334
哲学三慧	334
生命情调与美感	352
中国形上学中之宇宙与个人	374
方东美先生演讲集 (选篇)	405
中国哲学对未来世界的影响 (节选)	405
漫谈文化问题	433
原始儒家道家哲学 (节选)	442
第三章 原始儒家思想——《易经》部分(节选)	442

中国大乘佛学 (节选).....	452
引论 (节选).....	452
华严宗哲学 (节选).....	459
序说 (节选).....	459
新儒家哲学十八讲 (节选).....	470
第三讲 谈正确的“道统”观念,必须旁通统贯,知常识变	470
第十三讲 从周濂溪谈到邵康节 (节选).....	483
附录 方东美主要著作目录.....	495

“当代新儒学八大家集” 编纂旨趣

一、萌朕于二十年代初的“当代新儒学”思潮只是在过了差不多六十年后,才被更多的海峡此岸的中国人重新发现。这个在寂寞中委屈求伸的思潮的开辟者,是另一些对民族慧命和时代趋赴有所担待的人们。他们同“五四”主流知识分子在文化意识宇宙中的对峙而又相通,构成中国现代人文致思的一种必要的张力;回眸顾盼的后来者,也许只有当灵思进到张力的和谐而不是在非此即彼的裁断中作一种寡头的归结,才有可能探向先前的运思者的精神阇机。不论“五四”怎样不宜比拟于西方的文艺复兴或启蒙运动,它们却同是在价值或意义取向上对一个迥异于中古的新的时代的宣告。激烈地批判过基督教的西方近代启蒙思想家,曾从基督赋予他们的崇高感中汲取自己的人文自信;相通的情境是,在中国作启蒙呐喊的五四主流知识分子,几可说都深浅不同地经受过孔孟真精神的陶炼,——尽管这陶炼主要发生在心灵的超越层次。传统儒教的正面价值正象西方基督教的正面价值那样,在于导人超拔于肉体欲望的牵累而趣于精神境界的高尚(“德”),但成德之教对“福”(幸福,依康德的说法,乃是“人类欲望官能的一个特殊对象”)的独立价值的轻忽,却有可能使高卓而孤峭化了的“德”在儒家末流那里由不近人情而滑转为禁情锢欲。五四主流知识分子的批判儒教,在相当大程度上是朝着教条化的礼教加于人的幸福欲求的束

缚的,他们更多地从人生意义的幸福取向上逼近人性或人道之全。他们的“人生目的是求幸福”(胡适语)的人生观命题,同他们请德、赛两先生到中国来的努力是协调一致的,但人生趣于高尚(“德”)的独立意义未被自觉提到应有高度,却可能由人生“幸福”取向的偏执酿成人生神圣感的失落,——而这也正是人类从西方开始进入近代后出现的一个遍及全球的问题。一种文化偏至发生后,必有另一种文化思潮起而矫治,中国“当代新儒学”的萌生及其存在理由可以从它直接的批判对象(“五四”)的状况得到相应的理解。或者中国当代的文化研究正酝酿着对前贤的智慧的超越,但超越本身即意味着由心灵感通所要求的对超越对象的内在理解和真切汲取。正是出于从回视中获得前瞻的凭藉的动想,我们情愿在“五四”课题已经多少有所铺张的学术背景下,编纂一套“当代新儒学”的文献,把来自另一个文化意识天地的消息奉告世人。

二、“当代新儒学”或可看作是儒学经由先秦创发和宋明复兴后的第三期发展,但它的文化理境毕竟在于历史上的儒学并不曾坎陷於其中的“返本开新”。“返本”意味着返回儒家“成德之教”的“内圣”,从可追溯的民族元始生命处寻找人文重建的灵根;“开新”意指由“内圣”以“曲通”、“曲转”的方式开拓“新外王”。使西方文化提示给现代人类的科学和民主得以在东方自本自根地生发滋长。1958年1月,唐君毅、牟宗三、张君勱、徐复观联名发表的《中国文化与世界——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》一文,是对业已具型的“当代新儒学”思潮所作的历史宣告,也是对这一思潮的“返本开新”的理境所作的最精要的绍说。从这里作一种思趣上的追溯,可以发见为当代儒学复兴“奠其基,造其模,使后来者可以接得上,继之而前进”(牟宗三语)的熊十力,也可以发见中国现代史上第一个真正“生命化了孔子,使吾人可以与孔子的真实生命及智慧相照面”(牟宗三语)的梁漱溟。从这里作一种理路上的衍伸,可以发见在“哲学三慧”的辨说中把“圆慧”许给

中国而在“超希腊人”、“超欧洲人”、“超中国人”的“超人”理想中寓托时代新机运的方东美,又可以发见在对宋明理学“照着说”之后“接着说”一种虚灵的“理”而对“中国到自由之路”作所谓“别共殊”、“辨城乡”、“闡教化”、“释继开”式的探求的冯友兰。梁漱溟所说“从老根上发新芽”,诚然是对“返本开新”理境的形象而真切的喻示,而以“寻晚周之遗轨,辟当代之弘基,定将来之趋向”自励自勉的熊十力,则从他的“返本”的“体用不二”(本体论)、“天人不二”(人生论)直下推展出“开新”的“道器不二”(治化论)。方东美的生命气质显然为“致虚守静”的道家精神所点染,但他所谓“贯通老墨得中道者厥为孔子”、“孔子与后来继起的儒家实为中国人的纯正代表”一类评断,却正表达了他的新一代儒学传人的心灵祈向。冯友兰参酌新唯实论的方法从“实际”的“器世界”探向“真际”的“理世界”,不免有“心”(道德的心)与“理”离而不盈之虞,但就他把“自同于大全”的“天地境界”作为人生最高境界而论,“新理学”正不妨在当代新儒学中聊备一格。诚然“新理学”论主的“道术”在五十年代后多有“迁变”,但至少,他的出版于1988年的自选集《冯友兰学术精华录》表明,他在他的晚年又重新返回到大约半个世纪前的“贞元六书”。

这里未把以儒为宗的一代史学大师钱穆列为“当代新儒学”的代表人物,并不在于编者对他拒绝在牟、徐、张、唐的联合宣言上签名这一事实的过分执泥,而是由於钱氏的一任“返本”的心路中并不存在悲剧式的“开新”的跌宕。早在三十年代就在《儒学思想之开展》的论文中提出“新儒家思想”、“新儒学运动”的贺麟,或可看作当代儒学复兴的先行者之一,但五十年代后的观念的转变曾使他的学术生涯别趋一途,并且,他的出版于1990年的《哲学与哲学史论文集》表明,这部晚年的选集只把那段与新儒家不无机缘的历史处理为他的全部学术进路的一个环节,而不是象冯友兰那样蓦然回首,对既经“迁变”的“道术”再作贞认。至于在“返本开新”的儒学

思潮中可引为同调的其他人,或由于学术造诣的高下相去,或由于文化意识的影响尚不足以与梁、熊、唐、牟等人相匹,也未被列为“当代新儒学”的代表人物。这样,这个思潮的巨子便因此随缘暂定为“八大家”。

三、“当代新儒学八大家”并不是一个师承有序或宗脉分明的学术流派,也不是又一重时代背景下的“儒分为八”。倘就主流而论,梁、熊、唐、牟、徐略成一系;这一系对程、朱“理”学多有一种同情理解,而在义理的大端处却对陆、王的“心”学有更亲切的体认。尽管这期间徐复观似乎并不以为程朱与陆王有更大的分野,而牟宗三甚至在程朱、陆王两系之外发现了由程明道上贯周濂溪、张横渠直通《论》、《孟》、《庸》、《易》下接胡五峰、刘蕺山的第三系,——这一系在他看来真正堪称为儒学的嫡传,他把它同陆王一系合称为正宗儒学的“纵贯系统”,以区别于程(颐)朱由大宗的歧出所开辟的重知解的“横摄系统”。对近现代西方思想,当代新儒学的主流学者相契最深的莫过于康德的批判哲学。牟宗三、唐君毅以康德为桥梁融会中西哲学在新儒家中最具典型意趣,熊十力对西方哲学虽未遑着意研索,却也以他特有的敏感悟识到:“康德之自由意志若善发挥,可以融会大易生生不息真几(此就宇宙论上言),可以讲成内在的主宰(此可名以本心),通天人而一之。”在“当代新儒学八大家集”的编纂中,编者注意到“八大家”中一个堪称“主流”的派别存在,——当然这并不意味着对其余诸家的轻觑,——却也不曾忽略主流派学者间的若干重大的思想分歧:梁漱溟是佛格中的儒者,他一生所抱的救世悲愿,即使在“随顺世间”的意义上“转归到中国儒家思想”后,依然为离言绝待不可思议的佛性之光所烛照。徐复观则是当代新儒家(包括张、方、冯)中唯一拒绝对儒门义理作形上玄观的人,他情愿在探询人生价值之源时鄙弃“形而上者谓之道”的“天道”,而把答案归诸就人心说人心的所谓“形而中者谓之心”。编纂者在“八大家”的论著选取上固然十分看重他们的“新儒家”的

通性,但也更留心诸家千秋各别的个性。这里,对通性与个性的渗透融通的把握,在如下的分际上提示一种哲理:如同“通性”要从“个性”那里获得丰沛的内容一样,“个性”只是在“通性”的网络上才展现出斑驳的色彩;“通性”的归结愈稀少,“个性”的蕴含便愈淡薄,反之,“个性”的分辨愈深微,“通性”的经纬必当愈细密。

四、“当代新儒学八大家集”每集均分三部分编纂:(一)生平、思趣、人格、境界;(二)撰述原委与措思线索;(三)论著选粹。第一部分辑录作者本人有关自己生平、思趣、人格、境界方面的言论;第二部分选编作者本人对自己著述的撰述原委与措思线索的介绍;第三部分以作者的有代表性的著作为单元,编选作者主要论著中最精粹的篇章。这是一种新的编集体例的尝试,在这体例的设计中涵寓了编者对编集对象所取的略异俗常的观察和省思方式。第一部分所辑录的文字往往散见於论主的多种著述,搜集这些数量不大而多有随机宣抒性质的文字,意在为人们提供一幅可直观的新儒家学者的自我影像。梁、熊、张、冯、唐、牟、徐诸家都有较丰富的自述生平、胸襟的资料可供采择,唯方氏在自我介绍方面属文不多(就编者所能阅读到的而言)。但这位在诗、思交融互摄中造境的哲人为人们留下了一部《坚白精舍诗集》,其中的诸多诗稿使编者有可能以与其他七集大体相称的方式编辑《方东美集》的第一部分。各集的第二部分辑纂的多是各新儒家学者主要论著的自序,编者在考虑到各自序的时间顺序和某种内在关联的同时,尽可能选辑论主的某一篇或一段总括或启示性文字置於该部分的最前面以提撕撰述原委的纲领。这样的文字,在梁漱溟那里,是从发表於《梁漱溟学术精华录》的一份自传中选取的,在唐君毅那里,是从《中国文化之精神价值》一书第十版序言中选取的,在徐复观那里,是从徐氏《中国思想史论集续编》自序中选取的,《方东美集》选了方氏在英文版《中国人的人生观》一书脱稿后所写的一首诗,《牟宗三集》则从牟氏《历史哲学》修订版自序和《道德的理想主义》修订版自序

中各选了一段起同样作用的文字。在《冯友兰集》中,选自《三松堂自序》的三段文字略可见出冯氏“新理学”体系由萌生到建构的过程,而《熊十力集》、《张君勱集》第二部分的编纂找不到更好的涵盖全貌的文字,则一任各书自序、“缘起”或“赘语”在依次编排中所显现的自然情致。论著选粹是各集编纂的重点部分,选文的原则有三:(1)突显论主独异的最具创造性的思想成就;(2)扼要而准确地展示论主所开辟的理论规模;(3)一定程度地显露论主的心路历程,从所选文字中多少看得出思路嬗演的纵向探索。依据这不无主次之分的三条原则,编纂者对不同的編集对象采用了角度各别的选文方式。《梁漱溟集》以梁氏的文化伦理学和文化心理学为重心,兼编收了有关民族自救、乡村建设和社会教育方面的部分文字,也选取了梁氏早晚期的一些有代表性的论著。《熊十力集》的论著选裁措意于“新唯识论”的“体用不二”(本体论、宇宙论)、“天人不二”(人生论)“道器不二”(治化论)的玄思系统,并兼顾到熊氏灵思从《新唯识论》到《原儒》以至《乾坤衍》的演进、赓续和嬗变。《张君勱集》选文以张氏在“学问国”的返本寻根为主脉,辅以他在“政治国”对制宪和立国之道的若干探求,使特色归落在论主早年 and 盛年更多以学术深化政论、晚年则更多以终极关切收摄现实关切的格局上。《冯友兰集》所选篇章多出於“贞元六书”,在彰显最足以标识冯氏哲思高度的“新理学”体系的同时,也在一定分际上选收了“新理学”建构者早期和暮年研究哲学和哲学史的文字。《方东美集》所选择的论著的辐辏是《哲学三慧》,对三部最重要的著作——《科学哲学与人生》、《中国人的人生观》、《中国哲学之精神及其发展》——的比重较大的节选,被把握为对“三慧”系统必要的扩充和补正。《唐君毅集》选文详略的安排出於对《中国文化之精神价值》一书在唐氏诸多著述中的枢纽位置的确认,编纂者所把握的论主思想的纵向推演或横向展示都缘结於“道德理性”、“文化意识”及其一而二或二而一的体用关联。在《牟宗三集》中,节选自《现象与物自

身》、《圆善论》两书中的文字凝集了经由论主千锤百炼的“教”理，从这里辐射开，把选自《道德的理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》的侧重于开新的文字，与选自《才性与玄理》、《佛性与般若》、《心体与性体》的趣归于返本的文字融为一体。《徐复观集》的真正核心是作为论文选篇的《心的文化》和所节选的《中国人性论史（先秦篇）》，从人性论出发理解中国的道德、政治、艺术是编者节选（或篇选）徐氏其他若干著作时所择取的一种与论主著文初衷大致相契的思路。

五、本书系在编纂中对文字以至版面的技术性处理，略如下例：

1、本书系所选文字，以编者所能搜求到的大陆和台港最新或较好的版本为准，并对其中明显的错讹作了校正。原为竖排者均改为横排。繁体字改为简体字。

2、旧式标点一律改为新式标点，原作中出现书名而未标书名号者补标书名号，除此外，不对原作的标点符号另作改动。

3、注释一律按照选编后的顺序移至篇后或章后。唯《熊十力集》中，因作者行文自成一格，注释往往兼有阐发论证功效而与正文一气融贯，故谨予保存原貌。

4、凡编者所加注释均注明“编者”字样，所选文集或全集的编者所加注释均注明“原编者”字样。

5、选文见于同一出处者，第一次出现时均于篇后注明出版单位及出版时间，此后均不再注明。

6、凡选自专著者，均于书名后标明“（节选）”字样；凡选自文集者，均于书名后标明“（选篇）”字样，如该篇有所删节，则于篇名后标明“（节选）”字样。

苦于编纂过程中意外的波折与诸多难处，尝试编纂这样一套书并使之面世，虽不敢稍有怠惰，却难免有所疏漏乃至失错。所幸

读者自有慧识，或不致深误。

编 者

1992年7月于福州

高怀默运道行成

——方东美文化思想探要
(《方东美集》代编序)

黄克剑

1964年,在由美国夏威夷大学作东道的第四届国际“东西哲学会议”上,一篇题为《中国形上学中之宇宙与个人》的论文语惊四座。灵异动人的文笔使严格矜庄的英国学者对它刮目相看:“真想不到一位东方人,以英语著述,向西方介绍中国哲学,其英语之造诣如此优美典雅,求之于当世英美学者,亦不多见。”而年逾九十的日本禅学大师铃木大拙,或者更能悟识那涵泳于逻辑格局中的理境和情致,他品评它“冠绝一时,允称独步,不愧精心结撰,压卷之作。”

这“压卷之作”的作者,便是常常化思入诗却又援诗入思的一代哲人方东美。

一、西方哲学的诱惑

方东美名珣,字东美,上个世纪的最后一年,出生于安徽桐城一个书香赓续的名门望族。他是桐城派散文创始人方苞的后裔,著名的哲学家方以智是他同族中的更早的祖辈。据东美自述,他“三岁读诗经,在儒家的家庭气氛中长大,但是进了大学后,兴趣却在西方哲学”^①。1920年杜威赴南京演讲,东美曾代表金陵大学学生社团“中国哲学会”致欢迎词,在这之前,他参加了“本科学的精神,为社会的活动,以创造少年中国”的“少年中国会”,并在差不多同时,他以‘方东英’为笔名出版了译作《实验主义》(1919.11,原作者

D·L·Murray)。“科学精神”一度寓托了年青的方东美的更大期待,而由此引发的对传统文化的否定性批判在他那里也同在更多的青年学子那里一样激切。杜威的演讲留给他的更深印象显然不在于实验主义的理路推绎,这位作着金陵大学学报《金陵光》总编辑的大学生,清楚地记下的是这样一些话:“旧时东方学者每把古代文明看作理想的、尽善的,所以对于人世之变迁,不禁发出什么‘世道陵夷’‘人心不古’的怪话!于是东方人的脑袋遂装满了复古的念头,退化的思想。西方文化东渐之后,东方人便也明认世界是变动不息的了;但是变迁之趋势,亦有好坏,这变好变坏的责任,要由你们完全负责:你们审慎自决!”他回忆说:

“我听这段话是在南京高师口字教室的天井里,那时明媚的春光正映射在我的心胸上,我便肃然起敬作一默答:世界上种种罪恶,都逃不了锐敏的智慧的察觉,当生命前进,我们须是征服一切罪恶,并用创造的智慧,来解决种种特殊的问题;我们誓死不复古,不退化,努力向好的途径走。恰好这时天上一群飞鸟掠过,仿佛有脆清的声音说:好极了!”^②

与那些藉着柏格森哲学詮说东方义理中生命意味的学者们略不相类,方东美宁愿在一定分际上把柏格森部分地归结为“实验主义底护持者”,并援引他所启动的“奋斗的精神”和“创造的能力”,策勉国人“站在社会里来改革恶社会,实际创造新生活来代替旧生活”^③。但金陵大学时期的方东美对被认作“真觉的哲学”的新唯实主义的钟情,也许并不亚于实验主义。同实验主义“不承认物质事实的终极性”相称应,新唯实主义消解的是“绝对底理想之不磨”的神话。方东美告诉人们:新唯实主义是又一种“生之哲学”,它并不一般地否认关联着“企图”和“信仰”的价值观念,只是以为“价值实由欲望而生,而且价值之大小,还以欲望的浓度为断”,因此它“认定哲学也同科学一样,要明白事物真相,再用聪明的行为来促

他向善”④。

对“进化”乃至“进步”观念的确认，对“生之哲学”的全身心投入，使方东美把十九至二十世纪的哲学流变理所当然地条理为实验主义和新唯实主义对于自然主义和唯心主义的“起而承其乏”⑤。在方东美以足够的同情态度对实验主义和新唯实主义所作的绍述中，前者是对狭隘的自然主义的超越，后者是对骄纵的唯心主义的矫治。然而，看似平行——并且在否弃某种“绝对”意象上相互助成——的两种超越，在其逻辑的延伸中演示的是各自始料未及的喜剧性交错：实验主义因着对生命真趣的执求，不免最终认可神人同性而与传统的唯心主义携手；把价值之源溯向欲望的新唯实主义则因着对一切理想色调的抹煞，终究不期然与淡漠生命趣味的自然主义结为盟友。“新唯实主义的生之哲学”导致的是生命的非生命化，由“暂时的、有作为的生命”、“本能和欲望底生命”、“适合环境底生命”获得最后支点的实验主义，却在詹姆士的哲学中把生命价值的追问引向宗教意味的究极。被方东美认为“对于生命之态度，却很相同”的实验主义与新唯实主义再次落入唯心主义和自然主义的那种对立，这不可能不触动在“生命”上寻找两种主义的共识的人的智思，而始终以个人生命体验证取某种生命哲学的同一个人，也决然不会无视既认的“生之哲学”由理路的自迷留下的困惑。但这一切对于方东美说来，还只是为日后的深切反省预写的伏笔。然而，无论如何，一个精神上能够自创一格的思想家，他的学路和心程上的任何坎陷都不会是无谓的。大学时代的方东美对实验主义和新唯实主义的真切投入，在消极意义上固然促成了他若干年后对西方哲学的更深彻的透视，在积极意义上却也为他的总在升进的智思打上了他终生不曾脱去的印痕，——例如，下面一些并非尽可以组织在一个严格逻辑程序中的观念：“生是极有意义的，极有希望的，极有力量的”；“人人都要发展皎洁的个性，善用自由的意志”；“远大的社会的意志，多半出自个人，前者也不能完全