

中 华 精 神

儒脉兴衰

—— 从孔夫子到新儒学

何 平 著



河南人民出版社

中

95861
华

精

神

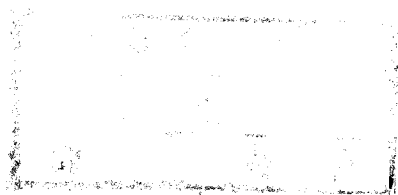
儒脉兴衰

—— 从孔夫子到新儒学

何 平 著



200024650



河南人民出版社

儒脉兴衰

——从孔夫子到新儒学

何 平 著

责任编辑 夏晓远 鲁锦寰

河南人民出版社出版发行(郑州市农业路 73 号)

郑州文华印刷厂印刷 新华书店经销

开本 850×1168 1/32 印张 9.375 字数 218 千字

1998 年 5 月第 1 版 1998 年 5 月第 1 次印刷 印数 1-2500 册

ISBN7-215-04074-7/K·594 定价:15.50 元

《中华精神》丛书序

1980/12

所

谓“精神”与“规律”，都是对现象界的归纳与抽象。不同的是，前者较依赖于直觉，而后者更依赖于理性；前者显得模糊，后者则较为清晰（不论其与客观实际是否冥合）。甚至按照西方某些哲人的看法，对于精神与规律的认知，构成了人文学科与自然科学之间的分野。倘若人们急于想用“规律”来取代“精神”，结果只能随着过于自信的黑格尔走进必然的“日耳曼王国”时期，在此一切都臻于至善，思维则仅供写作教堂颂诗。

如此说来，“中华精神”是什么？自然也不是个“一言以蔽之”的问题。长于抽象思维的哲学家或文化学者对此已经有了各式各样的概括，诸如天人合一，日日新又日新，自强不息，生生不已，宽容，中庸，和平，尚文好礼，人文精神等等；又如保

守好古，墨守成规，逆来顺受，乡愿气，阿 Q 精神，酱缸精神，窝里斗等等。这些无不言之成理，持之有故。然而，虔诚的读者在如此不容置疑而又泾渭分明的价值判断之间穿行之后，不仅对中华精神依旧茫然，而且疲乏之余，疑窦大生。看来，偏执某种预先设定的价值标准去认知中华精神，适足以成就一种假说，而牺牲的却可能是全豹。

睿智圣哲如老子，对其哲学体系中最核心的范畴——道，尚且难以名状，欲说还休，原因是他体悟到“道可道，非常道”，更何况偌大的中华精神呢？

在一个历史学者看来，所谓中华精神只能隐显出没于中华民族的历史长河之中，它应远比多瑙河之蓝与黄河之黄有着更奇诡斑斓的色调，它活生生地体现在政治家们的雄才大略与机巧谋诈之中，体现在思想家们殚精竭虑的逼问与应答之中，体现在军旅生涯的运筹决胜、马革裹尸之间，体现在科学技术的匠心与慧光之中，体现在野田禾稻、千里赤地与漫漫商道之中……总之，五千年来生生不息的数百亿苍生和难以数计的风流人物，用他们的希冀与幻灭，用他们的奋斗与彷徨，用他们的欢乐与苦痛，用他们的脊梁与手足，共同支撑起这样一种精神，我们无以名之，姑谓之“中华精神”。有了它，我们的文明才得以薪尽火传；有了它，中国才所以为中国。

于是，这几本小书的目的无非是期望通过对中华历史的回眸一顾，来求得一种呈现。或许这种呈现依然不那么可辨可识，可触可摸，但若能给读者诸君以大漠孤烟或长河落日般的瞬间映象，

或能牵引出更为悠长的思绪,我与诸位作者也就心满意足了。
是为序。

刘泽华

于南开园再思斋

1995年9月

目录

《中华精神丛书》序	刘泽华 (1)
一、亘古的足音	(1)
二、天生仲尼	(13)
三、孟子仁学:主义的捷径	(24)
四、荀子礼学:理性与神话	(35)
五、焚书坑儒与隐性的孟、荀之争	(45)
六、汉代儒学:由平淡到独尊	(56)
七、儒学·经学·神学	(68)
八、“儒教中国”之蓝本	(81)
九、玄音、佛风与名教	(98)
十、经学的余辉与道学的曙光	(114)
十一、宋学的辉煌	(132)
十二、阳明心学:走向世俗与叛逆	(157)
十三、清代儒学:经世·沉潜·躁动	(181)

十四、打倒孔家店!?	(218)
十五、东边日出西边雨	(255)
十六、儒学：“语法”还是“词汇”?	(285)

一 亘古的足音

1

本世纪初叶的“五四”运动前后,形成了中国现代思想史上的三大思潮,即马克思主义派、自由主义的西化派以及本位文化主义的现代新儒学派。尽管三者理论体系上有其殊异纷争,在历史作用上有其大小轻重,在民众信奉依归的程度亦有其疏密凉热,但在中国现代史的开端时期都曾以复兴华夏、再造民魂为其鹄的。马克思主义派与西化派曾以“打倒孔家店”为旗帜,以摧枯拉朽之势毅然宣布与旧的传统诀别,由此开启了现代新文化运动的新纪元,而现代新儒学派则在同一现代化前提下,对儒学传统的去就持保留的态度。其后,马克思主义派以其全民族的革命实

践获得政治和思想上的成功，西化派也分别在现代政治和思想文化领域发生过相当影响，而现代新儒学派虽有短暂的“乡治”运动实践，最终不免成了海内外少数学人所抱持的一种学术形态，并曾有“儒门淡泊，收拾不住”之叹。

然而，随着东方现代化过程的不断推进，新儒学的某些重要主张似乎并没有完全失去理论活力。尤其是有鉴于二战以后环太平洋经济圈（包括日本、韩国、香港、台湾、新加坡等国家和地区）的巨大成功，现代新儒学元气复生，日显其“红杏出墙”之势，并且愈来愈受到国内学人的重视。

抛开现代新儒学的政治偏见和卫道精神，我们不难发现其理论倾向上的某种合理性，即民族的现代化过程并非完全外在于民族的传统文化，换言之，传统文化中仍含有推动现代化的积极因素。现代新儒学理论家倾向于将这种积极因素归宗儒学传统。

这一归约固然失之褊狭，而且即便对于儒学传统本身的认识，新儒学也因其宗教情怀，难免门户之见，但是，新儒学能够从世纪初一片反孔呼声中撑持至今，本身就说明，儒学的生命力，并非以“打倒孔家店”所能够一语了断的。当然，这一现象并不足以坐实新儒学派“楚虽三户”的乐观估价，儒学作为“显学”的时代已告终结。

其实，略去上述三大思潮在政治态度等方面“冰炭不能共器”之处，在对待儒学传统上并非不存共识。即以极端的“全盘西化”论者胡适而言，他对蕴含于儒学传统之内的明清启蒙思潮和清代实学都曾明确给以肯定与褒扬，而在其自身操行出入去就方面，无不带着强烈的士大夫烙印，蒋介石所撰挽联“新文化中旧道德的楷模，旧伦理中新思想的师表”，可谓对胡适一生相当传神的写照。

中国共产党人在利用马克思主义对传统作创造性的转换方

面,有过辩证的、理性的思考,毛泽东早期生涯中,对阳明哲学作过坚实的研究,并相当推崇晚清“同治中兴”的理学名臣曾国藩,甚至置诸洪秀全、康有为、孙中山之上。后来他又一再重申,要认真总结“从孔夫子到孙中山”的民族遗产,俾以建立新民主主义的新文化。刘少奇更将儒学有关人格与道德修养的若干信条视为共产党人个性修养的重要原则。只要不为一叶所障,还应看到,除了无产阶级革命的使命感之外,儒家身体力行的民本主义理想,也是现代革命的动力之一。

进而言之,即使是“文革”后期的“批林批孔”运动,也足以从反面说明,孔孟儒学远未被中国人所忘却。事实上,儒家学说在中国政治、经济、文化、道德、风俗等领域仍有着诸多印迹,不会因为近一个世纪的口诛笔伐而风流云散。

2

自兹上溯至公元前 500 年孔子存世之际,儒学已走过漫长的两千五百年,几与中华民族形成发展的历史相始终。在我们引以为荣的“二十四史”中,率多专辟“儒林传”之类的篇章,赓续不断地记载了自孔门弟子开始的数千年儒学精英们的思想和行状,蔚为大观;在古代四部图书中,“经部”纯为儒学经典及其历代阐释,从《五经》、《九经》、《十三经》以迄《皇清经解》、《续经解》等等,像滚雪球一样越滚越大,以一人之力皓首不能穷其一隅;自汉武帝开始,儒家经典一直是古代社会选士任官的必读书,儒学价值理所当然地得到士、农、工、商各阶层的普遍认同,由此深刻影响到中国古代的政治文化与社会文化诸多层面。因此;无论人们用“儒道互补”、

“阳儒阴法”，或用“三教（儒、道、佛）并立”来指称中国文化，大抵都少不了一个“儒”字，数千年的中国传统社会以儒学作为其主干文化乃是不争的事实。尽管“五四”斗士们曾从知识社会学的角度，将先秦儒学仅仅界定为诸子百家中的一家，尽管在中国历史上道家、道教及佛教，都曾有过相当辉煌的时期，但不可否认，唯有儒学有着长期稳固的正统地位和连续不断的思想文化序列（“道统”），由此意义上说，“儒学中国”的指称是不为无据的。

正因为如此，人们在现代化过程中反思传统文化时，就不能不触及儒学这根中枢神经。由于儒学与传统文化的大面积重合，人们在讨论儒学时，往往难免依其对儒学的褒贬，顺及对传统的褒贬——或爱屋及乌，或殃及池鱼。本世纪以来，儒学及传统文化遭遇的“世态炎凉”，几乎反复证明了克罗齐的著名命题——“一切历史都是当代史”。其实，克氏该命题所揭示的只是人类认识历史的限制，但限制并不等于极限，人类不可能止步于这种限制之前，而以庄子式的“此亦一是非，彼亦一是非”为满足，尽管“还历史以本来面目”富于某种悲剧性和乌托邦色彩，但这一九天高悬的理想，仍足以使理性的子规夜啼。

近百年来儒学批判（批评）的主流是反孔非儒，这一点无须讳言。早在“五四”时期，“打倒孔家店”的麾下，云集着当时中国第一流的知识分子，作为现代中国最早觉醒的一代，他们志在清算鸦片战争以来中国所坦露的积贫、积弱、愚昧和专制，儒学首当其冲成为众矢所集，这一讨伐的积极意义不言而喻，不破不立，它完美地担当了新世纪助产婆的角色。但就学术衡之，反孔派既然把立足点放在破字当头，就不可避免地由民族的当下遭际返观几千年的儒教与传统文化，从而将亘古以来的儒学历史压缩成一个共时的平面，归约成“吃人的礼教”。其次，反孔派倾向于将儒学视为“阶

级的”选择，更准确地说，只是统治阶级所选择的意识形态，而与一般人民的信仰迥然异趣，既然儒学仅作为统治阶级的“私学”，其虚伪性、虐杀性、消极性便不证自明了。这一逻辑在此后尤其是80年代的“文化热”中得以再次推衍和发挥。

尊孔派所持的认识论其实与反孔派处在同一层面，他们也从当下遭际出发，只不过将其置换成第一次世界大战后欧洲似乎盛极而衰的遭际，以此来确立中国儒教文化的自信心与优越感，于是此派选定的文化反思路径自然也是共时的，他们从数千年的儒教传统中抽取西方文化之所无，声称这些“所无”构成了西方文化的致命缺陷，从某种意义上说，尊孔派所关心的与其说是民族的自救，不如说是中国文化对西方的“拯救”，他们因此淡化了中国的百年屈辱，高扬儒学传统中悲天悯人的情怀，呼吁通过贞定本位文化精神来保存传统的“慧命”。与上述思路相关联，尊孔派似乎倾向于，儒学传统之存续既是中华民族的选择，也是世界未来的选择，他们眼中的儒学更类似宗教意义上的“儒教”。

反孔派视儒学为“魔鬼”，是出于政治的清算；而尊孔派视儒学为“上帝”，则源于一种宗教或准宗教的清算。在此之间还有一种所谓哲学的清算，此派据称在用“辩证法”的眼光看问题，他们往往在儒学既是上帝又是魔鬼、既非上帝又非魔鬼这一永远立于不败之地的前提下兜圈子，顺此列出诸如儒学既有精华，也有糟粕；既有革命性，又有反动性；既有积极的一面，又有消极的一面；既有专制性，又有人民性等等等一系列悖论，然后轻松潇洒地说一声“总而言之”，对儒学既要继承又要扬弃之类的话，并不深入。使人不由得想起暧昧的庸医，并不辩证病理，开具药方，只是指着一字排开的中药柜告诉患者：某药性寒，某药性热，你看着抓吧！如果哲学如此，不是太无机窍，也太无心肝了么？其实经典作家早已明

言,满足于反映论的唯物论,叫作机械唯物论;而牺牲了事物内在逻辑的辩证法,称为庸俗辩证法。

除此之外,对待儒学还有一种态度,即历史的清算,它倾向于将儒学置于具体的历史过程之中加以考察,或者说,它重视儒学的历时性特征。唯其如此,我们才会发现;几与中国文明相伴行的儒学长卷是如此的瑰丽多姿,有声有色,它的兴起与形成,它的显赫与尊荣,它的动摇与奋争,它的衰败与余响,无不追随着数千年历史的脉动。

3

一部儒学史,抉其要者,大抵如下:

始创于孔子的儒家学说,经由孟子和荀子的弘扬和拓展,承受了春秋战国时期百家争鸣的诘难与砥砺,成为先秦“显学”,是为原始儒学阶段。在此阶段,儒学的基本体系已经建立,并在个性修养与社会群治的结合上显露出日后应有的潜力。

至汉代前期,通过董仲舒的改造,儒学日益贴近政治,成为帝王首选的统治之术,大受官方的推崇,儒学正式跃居中国封建社会意识形态的主导地位,“通经致仕”之门洞开。是为儒学的经学阶段。儒学的尊显,有幸有不幸,它至少带来三方面的后果。其一,由于成了官学,儒学日益失却了先秦时期的理性精神和人文精神,迅即与迎合统治者口味的政治神话结盟,引发了以论证专制王权合法性为能事的谰纬神学,在一定程度上走到先秦儒学的反面。其次,儒学一旦成了利禄的门径,争夺官学正宗的门户之争随之发生,其表面形态只是汉代两种版本的儒家经典及其不同解释(今文

经学与古文经学)的歧异,但今古文之争实则远远逸出学术思想的范围,成为两汉之际政治斗争的重要组成部分,上至帝王,下至儒臣大多不同程度地卷入了这场旷日持久的角逐,结果,一方面大大丰富了儒学的内涵,另一方面也显露了儒学若干致命的弱点。第三,由“通经致仕”形成了若干累代仕宦家族,史称“士族”(或“世族”),他们不仅左右政局,而且相对控制了研习儒家经典的权利;士族对经学和仕途的垄断是同步的,这一垄断不仅在政治上导致了贤路的堵塞,也使儒学加速蜕变成训诂与名教互为表里的僵硬教条,顿失早先的活力和弹性,终随汉末政局的崩坏而陷入危机。

接下来是魏晋玄学时代。所谓“玄学”,乃因儒学经典《易经》与道家经典《老子》、《庄子》并称“三玄”而得名。玄学提倡者的始意固在于将儒学从汉末的僵化、琐屑、功利、平庸的状态下拯救出来,试图通过道家哲学来激活和拔高儒学。然而玄风之煽却种瓜得豆,魏晋士人竟在道家玄虚的境界中尽释重负,乐而忘返,遂视名教为锁链,六经如糟糠,魏晋南朝之际,挥麈清谈竟成风尚,玄学家倾向于“名教”须合乎人性的自然,个性解放自是题中应有之意。而个性的觉醒携来之物,既有无拘无束的自由感,同时也有灵魂失重之后的悲哀。当此时,域外佛教在中土开出异乎寻常的绚丽之花。应当说,这是魏晋玄风必然的逻辑后果,也是此际社会较为一致的选择。佛教早在东汉初年即已传入(或者更早),而在儒学积极入世的精神得以饱满发育的汉代,它自然只有驻足的权利。但魏晋以后的情势迥异于此:一方面,士大夫由玄谈、放达终归于空虚,另一方面,分裂时期的长期战乱致使生民涂炭,百姓吁天。无论社会上层还是下层,此时都希求一块安置灵魂之所——以普度众生为宗旨的佛教势力因而迅速膨胀,它提供给当世以思辩的玄机,出世的超脱,来生的净土,应有尽有,从而不得不令最高统治者

刮目相看，转而风从，梁武帝三次舍身佛寺的故事再典型不过了。佛教作为人民的“精神鸦片”，恰恰是当时王权所切需的。于是，儒学在汉末以后，先为道学哲学所遮蔽，再为佛教势力所掩杀，其衰势无可讳言，幸赖儒家纲常名教仍为当时世家大族与皇权之内部维系所不可缺少，儒学因而得以顽强撑持，然而下迄隋唐，儒学已不复汉世的风光。

唐代号称道、佛、儒三教并崇，这种状态一方面体现了中国古代社会极盛时期雄阔的文化胸襟，但另一方面也表现了封建统治者对于意识形态极端的实用主义态度，即以儒教治世，佛教治心，而道教治身。因佛、道二教均曾以政治神话手段取悦于当局，故迭相走红，儒教反居三教之末。但科举制以儒家经典作为考试士子的重要内容，也表明统治者对于儒学的实际倚重。科举制度原则上对社会各阶层士人一视同仁，同时士子对儒家经典的熟悉和理解程度又成了他们步入政坛的极重要的孔道。这似乎成为儒学复尊的重要契机，因为前者打破了士族制之下世代衣冠之家对仕途连同儒学阐释权的垄断，而后者又使儒学从功利的角度渗透民间。然而，科举制度的另一标准，即诗赋取士，却表明唐代统治者并不想重走汉代儒术独尊的老路，他们一方面制定出一部不枝不蔓的官方经学教材用作考试标准，以扼制经学本身的分歧，同样也扼杀了经学的学术活力；另一方面又以诗歌这一综合的艺术形式来安置大唐文士的才性，相对多元的艺术由此取代了议题单一的儒家经术。

艺术的氛围滋生出一种艺术的宗教，唐代后期，完成了中国化过程的佛教派别——禅宗因而大行其道。禅宗一反以往青灯黄卷、忍性修炼的作派，主张不立文字，直接本心，见性成佛。其底蕴是艺术的直觉。于是士人为其玄机天趣所吸引，百姓因之简明速

效而影从。在这一点上，经学自然瞠乎其后。儒学的原始经典本不算多，但加上汉儒的解经，就显得汪洋恣肆了，早在汉代班固即已诋其繁琐，至唐代编定《五经正义》，虽已对汉代经学作了尽可能的简化，仍属洋洋大观，经典本身的繁复适足以淹没理论的精彩之处，而儒学本有的某些精彩之处，恰恰被禅学所摄取，所谓“人性本净”“即心即佛”等说教，无非是入思孟学派之室而尽操其戈。

中唐大文豪韩愈及其高足李翱于是起而卫道，他们试图从两个方面力排佛学，重振儒纲——其一，确立仁与义为儒学之道的中坚内容，并由此勾划出一个圣圣相传的儒学“道统”，以之对抗当时佛教各宗世系迭相传承的“法统”；其二，高扬儒家体系中的心性之学，以诋斥佛教体系中的佛性理论。韩、李所为，在当世未必引起多大反响，但自整个儒学流脉观之，却毫无愧色地担当了儒学从汉唐经学向宋明理学转变的枢机，无怪乎宋代苏轼极称韩愈“文起八代之衰，道济天下之溺”。

儒学自汉末迄隋唐的命运堪称“山重水复”，一到宋明理学阶段则又转入“柳暗花明”之境。理学之初兴，几乎完全出于学者们复兴圣学的使命感，这与汉唐经学之由最高统治者直接干预和扶持又自当有别。理学家表面上是接过韩愈的旗帜，但在此基础上却表现了极大的思想原创性。他们敏锐地抓住孔子曾经语焉不详的“性”与“天道”，作为其中心议题，并由此展开对应的“内圣”与“外王”之学，在具体论证上亦大大突破了韩愈仅在人伦日用范围内谈性品与儒学道统的限制，而将天道、人道、人性三者构筑成一个左右逢源、相互涵摄、无懈可击的天人合一体系。愆于以往经学的繁复与臃肿，宋儒对儒家经典作了大胆而用心良苦的改组和重点阐释，以彰显儒学固有的抽象性理。在天道层次，他们对《易经》，尤其是《易传》情有独钟，由此建立儒学的宇宙本体论，以抗击