

现代新儒学 研究论集

(二)

方克立 李锦全 主编

中国社会科学出版社



现代新儒学研究论集

(二)

方克立 李锦全 主编

中国社会科学出版社

(京)新登字030号

责任编辑：郑家栋

责任校对：徐培英

封面设计：式 一

版式设计：王丹丹

现代新儒学研究论集

Xiandai Xinruxue Yanjiu Lunji

(二)

方克立 李锦全 主编

*

中国社会科学出版社 出版

发行

新华书店经销

太阳宫印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 12.25印张 2插页 314千字

1991年12月第1版 1991年12月第1次印刷

印数 1—3 000册

ISBN 7-5004-0893-5/B·184 定价：7.10元

内 容 提 要

本书是国内现代新儒学研究领域取得的又一新成果。书中从不同的层次、角度和方面对现代新儒家的文化、哲学和政治思想进行了深入具体的研究，对现代新儒家在融会中西、谋求中国哲学和中国文化现代化方面所做的努力和尝试及其理论局限，也给予了客观的评价。全书资料翔实、论理清晰，内容丰富，是大学师生和社会科学工作者的有益读物。

目 录

儒家思想的现代走向及其命运·····	郑家栋 1
现代新儒学思潮的历史评价·····	李锦全 26
新儒家与德、赛二先生·····	施忠连 46
梁漱溟与现代新儒学·····	郑大华 58
梁漱溟与泰州学派·····	朱义禄 75
乡村建设理论	
——梁漱溟的“社会主义”·····	刘晓辰 90
人生观论战的“一造主角”	
——张君勱·····	吕希晨 103
“修正的民主政治”与儒学复兴	
——评张君勱的中国现代化·····	陈莹 126
论熊十力对现代新儒学之形上学基础	
的奠定·····	郭齐勇 139
价值的形上学思考	
——论《新唯识论》的本体观·····	陈少明 158
马浮的儒学思想初探·····	滕复 170
略论冯友兰的文化观·····	武东生 183
“新理学方法”简论·····	田文军 196
关于现代儒者人格的构想	
——贺麟新心学伦理思想述要·····	宋志明 211
宗教化的新儒学	
——略论唐君毅重建中国人文精神的取向·····	景海峰 226
唐君毅中国哲学研究方法论述评·····	张祥浩 244

唐君毅对老、庄哲学思想的研究与涵摄·····	黄海德	258
牟宗三心性理论述评·····	韩 强	269
徐复观文化哲学的基本思想·····	李维武	285
钱穆对新文化运动的省察疏要·····	罗义俊	301
方东美的儒学观·····	蒋国保	322

· 现代新儒家论著选刊 ·

《礼记·大学》篇伍、严两家解说合印叙·····	梁漱溟	340
-------------------------	-----	-----

· 研究动态与资料 ·

现代新儒学研究综述

(1988—1989) ·····	李翔海 丘 山	358
-------------------	---------	-----

现代新儒学研究论文索引

(1986—1989) ·····	方 彤 李翔海	369
-------------------	---------	-----

儒家思想的现代 走向及其命运^①

郑家栋

1918年11月10日，一个生前地位和声名都并不显赫的清朝遗老——梁济（巨川），自沉于北平城北的积水潭自杀了。他的死深深地震撼了一个年轻的心灵，此人就是梁济的儿子、后来成为现代新儒学开山者的梁漱溟。

梁济在自杀前作的《敬告世人书》中说：他的死“系殉清朝而死的。……其实非以清朝为本位，而以幼年所学为本位”^②。就是说，他是为自己的信仰而死的，而他的信仰只能从延续了数千年的儒学传统中得到解释。值得玩味的是：梁济并不象人们一般所推测的那样是一个顽固的守旧派，他不仅支持戊戌变法，而且表示“极赞成共和”^③。也正是他坚持不用“四书”作为梁漱溟的启蒙读物，而代之以《地球韵言》，并送梁漱溟入北京第一所新式小学读书。这种理智和信仰之间的矛盾生动地展示了这一个人悲剧背后所隐藏的历史内涵，新文化运动的主将陈独秀最明确不过地表述了这两者之间的不同意义：他一方面指责梁济之死不过是对封建纲常名教的一次无意义的殉葬，另一方面却又表示对

① 本书引用资料，只在第一次出现时注明出版社和年月，以后不再注明。

② 《桂林梁先生（济）遗书》，台北文海出版社本。

③ 同上。

他完整的个体人格怀有敬意^①。

鸦片战争以后，由儒家的信仰、观念、行为法则和与此相适应的社会等级制度所维系的封建大厦无可挽回地坍塌了。伴随着一次次的维新、变革运动，一幕幕旨在维护和挽救传统观念或体制的保皇、复辟、复古、守旧的闹剧也在不断上演。康有为可以说是一个集二者于一身的人物，正因为这样他不断地受到顽固派和革新派两方面的指责。他把自己的社会改革方案解释为是在实现圣人的“遗愿”，在思想文化方面则承续今文经学的传统，把儒家学说进一步向宗教方面发展，并试图仿效西方建立国家宗教。在辛亥革命后种种复辟帝制的尝试、努力中，袁世凯称帝算是影响最大的一次。这位一世奸雄也因此落下了千古骂名。有趣的是这位洪宪皇帝虽然对孔老夫子极尽尊崇之意，并运用国家权力组织大规模的祭祀，却明确表示拒绝把儒学变成宗教^②。显然，他更感兴趣的是把传统落实到世俗权力上，通过重建传统的社会体制来达到复辟的目的。

就思想文化范围而言，对近代以来的社会变革的另一种保守主义反应是“国粹派”。国粹派大师章太炎、刘师培等人的理论实践表明：在维护传统文化的价值与维护封建帝制之间，并没有什么必然的联系。章太炎曾是一个激进的革命家，他不仅不反对政治变革，而且曾是保皇派最坚决的反对者和批判者，尽管他的革命主张中蕴含着浓厚的民粹主义色彩。章太炎等人保守的文化立场与激进的政治态度的奇妙统一体现了这样一种信念：在他们看来，传统文化的价值系统在本质上是可独立于社会政治秩序之外的。因此，封建帝制的瓦解并不意味着传统文化的没落，相反，传统文化的发掘倒足以为现实的变革提供某种动源。

发端于“五四”时期的现代新儒学是近代以来发展时间最长、影响最大的一种保守主义的思想文化派别和思潮。其发展的

① 参见陈独秀《对于梁巨川先生自杀的感想》，《新青年》六卷一期，1919年1月。

② 参见1914年政府公告第860、631号。

重心由大陆而港台而海外，今天已经成为一种在世界范围内产生广泛影响的学术思潮，并越来越引起人们的关注。

怎样认识现代新儒家这样一种对于现实变革的保守主义反应的思想性质和特征？海外学者通常称新儒家为“文化保守主义者”。这一概念的科学性在于它正确指出了这种保守主义的性质——它是文化的，而非政治的。多年来，我们有关近现代思想史、哲学史研究的严重弊病之一就是文化混同政治为一谈，把文化立场等同于政治态度。依据这一方法论原则，很自然会得出这样的结论：即新儒家弘扬传统文化是旨在维护和恢复中国封建社会的经济基础和宗法等级制度。这一结论曾长期支配着我们有关梁漱溟、冯友兰等前期新儒家思想的研究和评价。然而，事实上新儒家的理论活动正体现了试图把传统文化特别是儒家学说中所包含的价值内涵与即往的社会和政治形态区分开来这样一种努力，其用意则在于说明儒家学说中包涵着不为特定的历史时期和社会政治形态所限定的普遍意义和恒常价值。这些具有普遍意义的思想因素不会随着封建社会的小农经济和等级制度而归于消亡，作为一种植根于千百年社会生活的“人文睿智”，它将继续对现代社会中人们的思想和行为发生积极的影响。可以说，现代新儒家的代表人物们从未对封建专制表示特殊的好感。新儒家哲学形而上学的奠基者，被港台和海外新儒家所尊崇的熊十力，更是对自秦朝以来两千多年的封建专制制度进行了尖锐的批判。或许正是由于这方面的原因，他曾表示“余平生于宋学无甚好感”。他不仅亲身参加了反对袁世凯的护法战争，而且对于康有为“拥护皇帝”表示强烈的不满。

现代新儒家采取政治与文化两分的思考方式，认为可以把文化伦理问题独立于社会政治秩序之外加以研究，这一点与国粹派大体相同。只是与国粹派相比，新儒家更缺少现实的政治热情。他们不仅主张把历史上的儒家思想与封建帝制加以区分，而且认为他们有关文化伦理问题的研究不一定也不应当仅仅是服务于浅

近的政治现实，因为从历史发展的长过程来看，文化意识的培养和道德理想的确立必然会导致社会合理化运动。同作为文化保守主义者，现代新儒家与国粹派又具有明显的差异性：首先，从学术源流来看，国粹派信奉古文经学的文化典籍，新儒家则是沿着近代今文经学对孔子的改造发展而来；其次，从思想内容来看，新儒家以儒家学说作为传统文化的代表，自觉地归趋于儒家的道德信念和理想人格。国粹派则更重视非儒学派的研究，事实上他们的有关研究为“五四”时期的反孔运动提供了某种动源，当然这并不是出于他们的本意；第三，从外在形式来看，早期的国粹派把传统文化与它的表达方式——文言文视为统一的，而新儒家并不注重传统文化的外在形式；第四，两种文化派别的本质差异在于：他们虽然都立足于弘扬传统文化，都反对割裂现实的变革与传统之间的联系，但实际上他们对传统的理解、他们确认传统的角度和层次都有较大的不同。国粹派多是一些民族主义者，他们对传统文化的认同主要是以民族性和地域性为尺度的。民族主义是国粹派的理论基石，他们认为中国人应该能够在本土汉民族的历史与文化中找到革命的动源，而革命的发展最重要的使命就在于保存中国独特的“国粹”。新儒学则强调儒家学说对于人类文化发展的普遍意义和价值。就这一点而言，他们的思想主张又与康有为有某些相同之处。

现代新儒学的倡导者们并没有对康有为表现出特别的好感，这不仅是由于他的“保皇派”的政治声誉，而且是由于他试图变儒学为国家宗教的努力，表现出对西方基督教的生硬模仿。就基本方面来说，康有为是一位政治领袖而不是一位哲学家。他对于西方文化的认识基本上是停留在政治与伦理的层次上，这使得他对儒家思想的反省缺乏统贯的文化意识和哲学意识，因而在儒家意义系统的重建上体现出明显的实用主义倾向，其哲学和文化理论完全服从于变法维新的政治需要。而在新儒家看来，这种缺乏坚实的哲学和文化基础的政治改革运动，只会收到事倍而功半、

欲速则不达的效果。但是，无论如何新儒学的兴起与康氏的理论有着内在的联系，新儒家的理论取向表现出与康有为某种实质上的一致，这就是：他们都主张把儒家学说与世俗的政治加以区分，都强调儒家学说的宗教意义。所不同的是，康有为试图赋予儒学以某种宗教的外在形式，新儒家则强调儒家的道德教化事实上发挥着某种宗教的功能。

作为对于现实变革的一种保守主义反应，现代新儒家的直接对立面是全盘西化派。从发生学角度看，两个对立的文化派别几乎是同时出现的，“五四”时期两方面的主要代表人物是梁漱溟和胡适。美国哈佛大学教授史华慈曾指出：保守主义、自由主义、激进主义“这三项范畴大致同时出现的事实，恰足以说明他们在许多共同观念的同一构架里运作，而这些观念是出现于欧洲历史的某一时期”^①。在中国“五四”时期的保守主义、自由主义和激进主义之间，是否也存在着某些共同观念，这一点历来为论者们所忽视。至少有一个观念是涵盖“五四”时期整个思想界的，这就是文化决定论的思想。它代表了“五四”时期中国知识分子的共识。美国威斯康辛大学教授林毓生认为：从十九世纪末到二十世纪初的中国反传统主义者都有一个共同的信念，“那就是要振兴腐败末落的中国，只能从彻底转变中国人的世界观和完全重建中国人的意识入手”^②。他称之为“借思想文化以解决问题的途径”。事实上，“五四”时期的新传统主义者（我们估且这样称谓现代新儒家），也同样采取了“借思想文化以解决问题的途径”，同样主张中国的问题必需从思想文化的层面入手谋求出路。梁漱溟在其早年的著作中就明确表示赞同陈独秀等人的见解，认为中西冲突的实质乃是“整个文化不相同的问题”，文化问题必须谋求文化的解决，所以“现在最要紧的是思想之改革——

① 史华慈：《论保守主义》，见《近代中国思想人物论——保守主义》，1980年台湾时报出版事业有限公司本，第20页。

② 林毓生：《中国意识的危机》，1986年贵州人民出版社本，第43页。

文化运动——不是政治问题”^①。

认为中国的落后贫弱、近代以来的民族危机乃是由于文化方面的原因，民族危机本质上是一场文化危机，这是西化论者和新儒家的共同认识。贺麟先生四十年代曾指出：“中国近百年来的危机，根本上是一个文化上的危机。文化上的失调整，不能应付新的文化局势”^②。现代新儒家与西化论者的分歧和对立在于他们对于摆脱危机的现实出路具有完全不同的认识。在胡适等人看来，传统文化在现实生活中表现出的种种弊端，正是暴露了它保守，落后的内在本质。胡适常常罗列一些现象，例如他说“八股，小脚，太监，姨太太，五世同居的大家庭，贞节牌坊，地狱活现的监狱，廷杖板子夹棍的法庭”是中国“独有的宝贝”^③。他无疑认为这些现象就足以表现传统文化那个深层的自我。这种文化传统所造成的民族心灵的痼疾，乃是现实变革的最大障碍。出路只有一条，这就是自觉地放弃本民族的文化传统，全面地拥抱西方的科学文化。而在新儒家看来，民族首先是一个文化范畴，“民族复兴本质上应该是民族文化的复兴”^④。而全盘西化无异于将使中国“陷于文化上的殖民地”。这种作法非独不能换取民族生存，反而会加速中国的灭亡，因为文化不仅是“形上的意义象征”，且是民族存在的内在基础。新儒家正是怀着这种“危机意识”，从事于民族文化自救运动的。他们并且认为，这种文化自救的意义不仅在于中国文化的复兴，象宋明儒之复兴原始儒学那样；也不仅是关乎到民族的自我生存，而且关乎到世界文化的未来及其命运。梁漱溟说：“吾民族实负有开辟世界之未来文化之使命，亦为历史所决定。所谓民族自觉者，觉此也”^⑤。这种使命感和民族存亡的危机意识成为他们从事于儒学复兴运动的内

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，1922年商务印书馆本，第6页。

② 贺麟：《儒家思想的新开展》，1941年《思想与时代》第1期。

③ 胡适：《信心与反省》，《胡适论学近著》第483页。

④ 《儒家思想的新开展》。

⑤ 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，第96页。

在驱力。

现代新儒家对于中西文化及其关系的认识以及他们与西化论者的对立突出表现在强调文化的民族性和历史继承性两个方面。

文化作为人类实现自身的尺度具有超越地域、民族、社团的普遍意义，我们把这称之为文化的世界性。文化又具有民族性，不同民族的文化表现出鲜明的特点。怎样认识文化的民族性、世界性及二者的相互关系，历来是文化研究领域争论的中心课题。我们先来了解胡适的有关认识。胡适在批评梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》一书时指出：“我们拿历史眼光去观察文化，只看见各种民族都在那‘生活本来的路’上走，不过因环境有难易，问题有缓急，所以走的路有迟速的不同，到的时候有先后不同”。又说：“文化是民族生活的样法，而民族生活的样法是根本大同小异的”^①。在他看来，中西文化的差异“不过是时间上、空间上的一种程度的差异”，是发展速度上的差异，是时代性差异，是纯粹量的差异。所以中西之争也就是古今之争，用西方文化取代中国文化也就单纯意味着用近代、现代文化取代古代文化，用发达的、进步的文化取代落后的、保守的文化。这也就为他的全盘西化论提供了文化和人类学上的根据。我们不难看出，胡适的见解可以归属于文化人类学上早期演化论的范畴，这种理论强调了人类文化历史发展的前进性和发展规律的普遍性，其弱点则在于：它把文化的世界性单纯理解为一种质的抽象同一性，把文化的民族性完全放在视野之外。而实际上，胡适等人所景仰的世界文化只是欧美国家的民族文化。他们是把欧美国家的民族文化当作世界文化的标准化模式，并以此来说明和预测人类文化的发展。这种欧洲中心主义的文化观和历史观，伴随着欧美国家在经济和科学技术方面的强大优势，曾在一些落后国家和地区产生过广泛的影响，在中国也不例外。

① 胡适：《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》，《胡适文存》第2集第2卷。

如果说胡适等西化论者是片面地凸显了文化的时代性，那么现代新儒家则更多地注意到文化的民族性，这尤其突出地表现在二十年代初梁漱溟等人的著作中。梁先生1922年出版的《东西文化及其哲学》一书的突出之点，就是强调了文化比较中民族性的原则。他反对以为“人类文化可以看作一条路线，西方人走了八、九十里，中国人只走了二、三十里”的观点，认为“中国人不是同西方人走一条路线，因为走的慢，比人家慢了几十里路”，而是“中国人另有他的路向、态度，与西方人不同”^①。就是说，中西文化差异不仅仅是量的差异，不仅仅是“时间上、空间上的一种程度的差异”，而是具有质的差异，是“根本精神上”的差异，是“文化路向”的不同。按照这种观点，不同的文化传统之间不能简单替代，因而也就必然逻辑地推出与全盘西化论者相对立的结论：近代以来的中西之争不能仅仅归结于古今之争，现代化也不能等同于西化。这一认识成为现代新儒家全部理论的逻辑起点。

梁漱溟一方面正确指出了不同的民族文化之间存在着不容忽视的个性差异，反对把中国文化的民族性等同于落后性，把中国文化的特点等同于缺点；另一方面又过份夸大民族文化之间的个性差异，从而无法说明不同文化可以相互融合的内在根据。对文化民族性的过分强调和对儒家道德价值的推崇使他导致了一种保守落后的中国特殊论。这种情况到了三、四十年代冯友兰、贺麟等人那里，发生了明显的变化。与梁漱溟强调的中西文化对立性质不同，冯、贺等人更强调中西文化的融合。但他们同时指出：中西文化的相互融合不是以放弃我们民族文化的特质和自主性为前提，而是以中国文化所体现的民族精神为主导来“把握、吸收、融合、转化西洋文化”，来“儒化”、“华化”、“中国化”西洋文化。

与强调文化的民族性相联系，新儒家十分注重民族文化的历

^① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第65页。

史继承性。贺麟指出：“在思想和文化的范围里，现代决不可以与古代脱节。任何一个现代的新思想如果与过去的文化完全没有关系，便有如无源之水，无本之木，决不会源远流长，根深蒂固”^①。在新儒家看来，现代化只能是民族文化的现代发展或现代转型。在现实的变革与历史传统之间存在着某种必然的联系，这种变革的成功与否不仅取决于能否创造性地吸收外来文化，而且取决于能否从自身传统中发掘出仍然具有活力的思想因素并由此引发出创造性的智慧。他们不仅自觉地把自已关联于中国过去的历史，而且确信“儒学”作为一种象征符号不仅代表着中国文化的过去，而且也预示着中国文化的未来。这并不是说儒家思想将作为社会意识形态延续下去，而是说儒家思想所代表的意义结构在民族精神的重建方面将仍然发挥作用。他们不否认近代以来的文化危机实际上是儒家文化的危机，不否认儒家思想中涵涵了许多为时代所不容的陈旧、僵化、腐朽、没落的因素，但正如五十年代港台新儒家所表述的那样，重要的在于：他是病人，不是死人。

二

现代新儒家试图在新的历史条件下重建儒学传统，就必须对西方文化的挑战作出回应。就哲学自身而言，他们还必须调解中国社会发展科学的现实要求与注重直觉体悟和人格修养、忽视、轻视对于自然宇宙的认识的哲学传统之间的尖锐冲突。对于上述问题，新儒家的一个基本作法是采取一种两分的思维方式，即主张区分事实世界和价值世界、自然世界和应然世界，并在此基础上为科学和哲学界定范围。而新儒家所谓的应然世界，又不同于某些西方哲学家所认为的那样只是局限于道德领域，它应该能够体现存在与价值、真与善的内在统一，是一种产生于对于自然实存

^① 贺麟：《儒家思想的新开展》。

状态的超越的形而上的睿智世界、意义世界。在新儒家看来，主张这样一种两分的思维方式和世界模式，就可以即坚持传统儒学道德的、人本的哲学立场，又不至贬损科学的意义和价值，从而在科学和道德之间得一“中道”。

牟宗三指出：科学的研究“是可贵的，增加我们的知识。但是它只知平铺的事实，只以平铺事实为对象，这其中并没有‘意义’和‘价值’。这就显出了科学的限度与范围。是以在科学的‘事实世界’外，必有一个‘价值世界’，‘意义世界’，这不是科学的对象”^①。这种有关两个世界的明确区分我们可以见之于早期熊十力的著作中。熊十力被新儒家的后来者称之为“本世纪最具创发性的思想家之一”^②，亦有人说他的思想是“早期新儒家和今天仍活跃于港台二地的新儒家之唯一重要的精神桥梁”^③。熊确实有一些基本观念上为新儒家的发展提供了可供参照的理论框架。尽管熊氏把“体用不二”作为自己哲学的最高原则并加以繁复的论证说明，但事实上他的全部理论都是以一个两分的世界模式为出发点的。他沿用佛家的概念来表达这个两分的世界，称它们为“俗谛”世界和“真谛”世界，即关于科学真理的事实世界和关于终极存在的意义世界，或称之为现象世界和形上世界。这种区分并不会混淆熊氏哲学与佛家的界限，因为在熊氏这里，“真谛”世界的建立与其说是产生于对“俗谛”世界的否定（象佛家所主张的），不如说是产生于对“俗谛”世界的超越。但无论如何这种区分是至关重要的，在熊氏看来，如果把科学的事实世界视为终极的存在，就不会有真正的哲学。这也就是他强调必须“扫荡一切相”方可证入宇宙真实的理由所在。

对意义世界的肯定、强调和追求，成为现代新儒家哲学的一

① 牟宗三：《道德的理想主义》，1985年台湾学生书局本，第254页。

② 杜维明：《探究真实的存在：略论熊十力》，《近代中国思想人物论——保守主义》，第333页。

③ 张灏：《新儒家与当代中国的思想危机》，《近代中国思想人物论——保守主义》，第377页。

个突出特征，这使它表现出浓厚的理想主义色彩。这种理想主义又是渊源于古老的儒学传统，它所肯定的是精神境界的自我超越和对理想人格的不懈追求，是一种道德的理想主义而非浪漫的理想主义。有的海外学者认为，可以把新儒家的思想表述为“意义的追求”，这种追求旨在克服近代以来国人所面临的“精神迷失”，这种“精神迷失”是由于新的价值系统的涌入打破了人们一向藉以安身立命的传统世界观造成的。新儒家采取了认同于儒学传统的特殊进路，认为只有重建儒家的“伦理精神象征”才能使人们摆脱面临的种种困扰。他们并以此对抗科学主义和实证论。

科学主义可以界定为：“把科学的有限原则，予以普遍应用……把自然的常则视为其他社会科学的常则，社会科学的知识，唯有经由科学方法而后得之”^①。在“五四”时期胡适、丁文江、王星拱等人的哲学思想中，我们能够清楚地感受到这种科学主义的信念。在1923年的“科玄论战”中，作为科学派主将的丁文江、王星拱等人就明确主张“科学与哲学是没有界限的”，“科学就是哲学”，“科学方法万能”。在他们看来，宇宙间的一切都受因果律的支配，都可以用还原分析的方法加以研究，包括社会、历史、心理、情感、意识等等。王星拱说：“凡用于研究无机物质的物理化学也可以应用于生物问题，用以研究生物的生物学也可以应用于人生问题”^②。又说：“科学是凭借因果和齐一两个原理而构造起来的。人生问题无论为生命之观念和生活之态度，都逃不出这个原理的金刚圈”^③。

现代新儒家普遍承认科学作为知识系统在认识自然、改善人类生存环境方面的确定无疑的功效。但他们认为，科学主义者所使用的是一种逾越本分的科学概念，这种科学概念代表了这样一

① D.W.Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*, P. 2, Yale University Press.

② 王星拱：《科学与人生观》，第13页。

③ 同上，第16页。

