

幼 狮 文 化 书 系

B261
2

83001

百年新儒林

——当代新儒学八大家论略

黄克剑 著

中国青年出版社

(京)新登字 083 号

图书在版编目 (CIP) 数据

百年新儒林：当代新儒学八大家论略/黄克剑著.
-北京：中国青年出版社，2000
(幼狮文化书系)
ISBN 7-5006-3734-9

I. 百… II. 黄… III. 儒家-研究-中国-现代
IV. B261.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 57397 号

书 名 百年新儒林：当代新儒学八大家论略

著作权人 黄克剑

责任编辑 潘 平

封面设计

出 版

发 行

印 刷

经 销

开 本

字 数

版 次

印 次

印 数

ISBN 7-5006-3734-9/K·431

定 价 21.00 元

140mm × 203mm

印 张

13 25

插

页 2

cn

08



自序

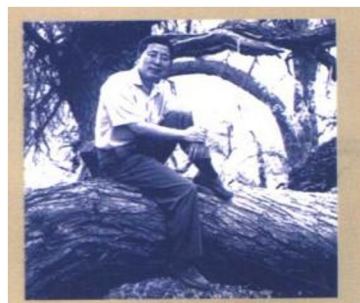
七年前，我曾主编《当代新儒学八大家集》。当岁月终于把编纂这套丛书的苦辛和波折化作一段尚可回味的故事时，中国青年出版社的潘平君建议我把当年撰写的置于各集卷前的品评性文字结集出版。这或者正应着“为七来复之”的兆语，我自然是分外乐意从命的。

自“八大家集”付梓后，我的学术兴趣再次转向西学，但未可逆料的机缘也使我时而返回先前的话题。为补足那蕴于前此文字的意致，我从后来为“新儒学”写下的文字中，选了《回到“我”自己，回到“人”》、《当代新儒学人物品题》、《在“境界”与“权利”的错落处》三篇，把它们作为附录，同正文一起辑于“百年新儒林”的标题下。

这以另一种方式再度面世的文字是幸运的，在它获得中国青年出版社的宠遇后，又蒙心曲相投的友人张志林先生应允为之作跋。志林乃分析哲学研究中造境高卓的专家，但足够的生命的张力也使他以非凡的慧识探向人文关切的深微处。月余，序成。署名处谜一般地题了“至临”二字。“至临”或只是“志林”的谐音吧？然而“至临”不也是《周易·临卦》“四爻”的爻辞么？但愿它挟着天人之际处的真切消息，带给国人之学术的是又一重内涵丰盈的希望。

克 剑

1999年7月3日于北京西郊



黄克剑

1946年生,1969年毕业于新疆军区兵团农学院水利系,1981年毕业于武汉大学哲学系,获哲学硕士学位。现为中国人民大学中文系教授。主要著作有:《两难中的抉择》、《寂寞中的复兴》、《挣扎中的儒学》、《人韵》、《心蕴》、《黄克剑自选集》等。

责任编辑 潘 平

封面设计 颜 雷

幼狮文化书系

《艺术的起源》 朱狄 著

《信仰时代的文明

——中西文化的趋同与差异》

朱狄 著

《古代中日关系史话》 汪向荣 著

《中国佛教文化论》 赖永海 著

《二十世纪中国文化史论》 汪澍白 著

《心蕴——一种对西方哲学的读解》

黄克剑 著

《中国佛性论》 赖永海 著

《百年新儒林》

——当代新儒学八大家论略》

黄克剑 著

《日本教习》 汪向荣 著

《文化视野下的四库全书总目》 周积明 著

《米字旗下的约翰牛

——英国人的社会与生活》

华庆昭 著

幼狮世纪风云书系

《从丙午到“流亡”》 杨绛 著

《蒋家王朝》（三卷本）

黄道炫 陈红民 李松林 等 著

《许德珩回忆录

——为了民主与科学》 许德珩 著

目 录

自 序

- 一 佛光烛照下的一代儒宗 (1)
- 二 返本体仁的玄览之路 (37)
- 三 “志在儒行 期于民主” (76)
- 四 在时代的“共”与民族的“殊”之间 (111)
- 五 “高怀默运道行成” (148)
- 六 “花果飘零”的悲情与“灵根自植”的寻索 (181)
- 七 “圆善”祈向下的“生命”探求 (224)
- 八 “一个中国人在文化上的反抗” (269)

附 录:

- 一 在“境界”与“权利”的错落处 (309)
- 二 当代新儒学人物品题 (327)
- 三 回到“我”自己 回到“人” (370)

跋:高标逸韵说儒林 至临(376)

一 佛光烛照下的一代儒宗

一个十八九岁时两度“几取自杀”的人，过了三十年，在一次历险后说：“……我不能死。我若死，天地将为之变色，历史将为之改辙，那是不可想象底，万不会有的事！”^①这几近狂易的精神情态在



梁漱溟：佛光烛照下的一代
儒宗

常人看来是可笑的,而且即使是与之相知颇深的熊十力,也致书以“发疯”、“狂妄”相讥评。然而,它终是梁漱溟独异生命格范的真实表露。他回答他的朋友说:“狂则有之,疯则未也。”

在近一个世纪(1893—1988)的人生颠簸^②中,他带着对人生究极价值的思虑,把眼光投向民族乃至整个人类文明的宇宙,又一次次折转这观照,对“有情”的意义再求冥悟。他确乎更钟情于古典东方人演示过的人生态度,却并不否认在他看来东方人生态度永远开发不出的科学与民主对于人类的“绝对价值”或“普遍价值”;他俨然一个挚爱家国的民族主义者,但刻刻谋求的民族自救,总更多些导引以至拯救整个人类的意向。他的名字常常同熊十力的名字一起被看作儒学第三期复兴的象征,然而在他多次宣言“归宗儒家”后,却也极认真地把自己同一代儒学大师熊十力区别开来:

我与熊先生虽然同一倾心东方古人之学,以此相交游,共讲习者四十多年,踪迹之密少有其比,然彼此思想实不相同。熊先生应归属儒家,我则佛家也。^③

一 在“究元决疑”的生命进路上

1916年,二十三岁的梁漱溟发表《究元决疑论》,^④第一次诉诸文字宣吐自己经过理性检择的人生态度。这篇文字是梁氏的独辟蹊径的文化视界的真正诞生地。而且,倘衍引其中意味,那“究元决疑”四字,正可用来喻示梁氏一生持躬立品、治学发论的不易风致。“究元”者,究宣真元,佛家所谓探究“诸法实相”(宇宙本体)之意;“决疑”者,决断行止之疑,恰在佛家求“方便”(权宜可行之法)的理路中。梁氏一生执著认真,每有所思必求根底通透,会之有元,且每有所悟,又必诉诸行止,不舍权宜。“他是一个有思想,又且本着他

的思想而行动的人”。^⑤这句话是这位思想家一向“究元决疑”的心灵剖白，从这里走进去，正可以发见他之成其为他的逻辑真蕴。

出生在甲午战争前一年的梁漱溟得到的是突然蹈空了的东方精神无限凄惶地寻找自己新的生命重心的时代。他不是东西文化联姻所出的宁馨儿，戊戌、辛亥、五四——这些一次次越出中国历史常轨的事件，——只为他早熟而敏感的心灵提供了足够的刺激。这个蒙汉两族的混血儿，^⑥有一个世代仕宦却终于沦于清苦的家庭和一个秉性笃实而别具逸致的父亲。父亲是他最早的启蒙者，也是他终生眷念和效法的师长，但他受益于父亲的并不是有多少深邃或新异可言的学养，而是一种富于宗教感的拙真和衷悲涵养其中的人格气象。

漱溟的父亲梁济（巨川）是晚清朝廷的四品京堂。他对科学和实业有着极开明的态度，对社会治制的变迁表示过出人意料的通达。^⑦但同样意外的是，梁济在清帝逊位不久便在神明和祖宗灵前立下了以身殉节的誓言。七年后，一个平静的早晨，他从容地自沉于北京净业湖。这之前的长时间的延宕，只在于一份向历史诉说的遗嘱的斟酌。“梁济之死，系殉清朝而死”，——遗书写道——“殉清”，“非以清朝为本位，而以幼年所学为本位。吾国数千年，先圣之诗礼纲常，吾家先祖先父先母之遗传与教训，幼年所闻，以对于世道有责任为主义。此主义深印于吾脑中，即以此主义为本位，故不容不殉。”他告诉世人：“我为清朝遗臣，故效忠于清，以表示有连锁巩固之情；亦犹民国之人，对于民国职事，各各有连锁巩固之情。此以国性救国势之说也。”^⑧这是在述说一个虔诚的儒者的良知，一个关于精神内向度的是与是的纠葛。在传统价值骤然失落、新价值系统未遑贞定之际，梁济目睹社会的落势和国民道德的沦没，试图以生命唤起拯救国势所必要的人心的真诚。为了这真诚的寄托，他向先圣找去，找到了诗礼纲常。



梁济殉清，述说着一个虔诚的儒者的良知（后排为梁济，前中为漱溟）

很难说父亲的殉节对梁漱溟后来的思想嬗演起了多大作用，但大约不会有太多疑义的是，梁济由这未必算是最好方式表达的他的惯常的诚直不媚和心有存主的人格风范，毕竟陶养了童稚和少年时代的梁漱溟，父亲的品操是留给儿子的一份用之不尽的遗产。在父亲辞世后的几十年里，梁漱溟常常以一种缅怀而颇带负疚感的口吻说起自己的父亲，^⑨从那动情的话语中，我们看得出儿子思想的一再调理并未丝毫影响他对父亲的人格品操的持续认同。

梁漱溟在一生中曾多次谈及自己的思想变迁，从二十年代到七十年代，说法颇一贯：“我常常说我一生思想转变大致可分三期，其第一期便是近代西洋思想这一路。从西洋功利派人生思想后来折反到古印度人的出世思想，是第二期。从印度出世思想卒又转归到中国儒家思想，便是第三期。”^⑩

从自述的简近处看去，人们当然有理由把思路定向后的梁漱

溟划归儒林人物的。然而，梁漱溟在1974年6月写作《今天我们应当如何评价孔子》一文时，却郑重地宣布自己属于“佛家”。^⑪而且他在晚年补充旧稿《自述早年思想之再转再变》时，还写过如下的一段话：

对于人生苦乐的留心观察，是我出世思想的开窍由来。从而奠定了此后一生归宿于佛法。^⑫

一个自称“从印度出世思想卒又转归到中国儒家思想”的人，同时又称述自己“一生归宿于佛法”，这是否是一种自相矛盾？倘未必是自相矛盾，又当如何对两种似乎颇有抵牾的说法作一种贯通的理解？

事实上，所谓“一生归宿于佛法”，是他就自己“思想折入佛家一路”后对佛家“如实论”的信念终生未变而言的，而所谓“从印度出世思想卒又转归到中国儒家思想”，则更多地表达了他直面人生现实寻求“方便”时的态度转换。从《究元决疑论》（1916）到《人心与人生》（1984），梁漱溟始终把皈依佛法看作人生的至高境界；他一生所抱的救世悲愿，即使在“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。“思想差不多是归宗儒家”的《东西文化及其哲学》，是把印度佛教文化看作人类未来必至的“第三期文化”的；其后，所谓希腊文化、中国文化、印度文化在世界文化格局中“三期重现”的悬设，在《中国民族自救运动之最后觉悟》（1932）、《中国文化要义》（1949）等书中都再次作了申说，甚至《人心与人生》——一部精心运思五十年，直到晚年才竟稿的著作——依然不改初衷，断然预言：“宗教之真唯一见于古印度早熟的佛教之内，将大行其道于共产主义社会末期”^⑬。

至于“从印度出世思想卒又转归到中国儒家思想”的说法，原是表示一种为佛家真如笼罩下的“方便”态度的，因此并不构成对佛法信仰的实质性否定。梁漱溟在《究元决疑论》中，以究宣真元为

前提提出的“出世间义”和“随顺世间义”，可看作他为自己日后人生态度在“方便”意义上的变化不期提供的理性依据，皈依佛界是梁氏精神的至高向度，“从印度出世思想卒又转归到中国儒家思想”，在他那里，不过是佛光烛临下更大程度地从“出世间”态度转向“随顺世间”态度罢了。从“究元”处说，梁漱溟确如自己所称，是“佛家”的人，但他一生中“决行止之疑”的“方便”，却多在儒门义理上。他是肩负着复兴儒学的重任“随顺世间”的，因此，他是孔门的圣徒，却又是释教的“大士”。

前人云：“为往圣继绝学，为万世开太平”，此正是我一生的使命。^⑭

孔子不俯视一切，我替他俯视一切；孔子亦无大胆，无手段，抑本无对付人类之意；我替孔子作说明，不得不为是引人注意的说词耳。^⑮

这是怎样的自命不凡的圣者气概呵！从这里判定梁漱溟是当代新儒家的开山者当然不无道理，但无论如何，人们应当留意一个事实：在梁氏“生命化了孔子”（牟宗三语）的同时，他也生命化了在许多人那里早就偶像化了的佛陀。或者，他的《东西文化及其哲学》是最堪称作标举“孔家生活”的著述的，但其中却也刻意写着这样一些文字：

我并不以人类生活有什么好，而一定要中国人去作；我并不以人类文化有什么价值，而一定要中国人把他成就出来；我只是看着中国现在这样子的世界，而替中国人设想如此。我很晓得人类是无论如何不能得救的，除非他自己解破了根本二执——我执，法执。……然在此刻倡导佛教，其结果大都是此一路，只是把佛教弄到鄙劣糊涂为止。我们非把人类送过这第二路生活的一关，不能使他从佛教而得救，不能使佛教得见其真；这是我的本意。^⑯

二 文化伦理学：“世界文化三期重现”

无论是“方便”意味上的归宗儒家，还是“究元”意味上的依持佛家，梁漱溟的文化思趣的发生，都可看作是五四思潮引发的一种逆反效应。人们总习惯于把梁漱溟及另一些被称作“东方文化派”的人同陈独秀、鲁迅、胡适等五四主流知识分子分判为对峙的两极，却很少留意这对峙产生的张力所隐伏的共通的时代的底蕴。梁漱溟并不是五四时代的局外人，他和同时代那些运思路向殊异的思想家们一样，对民族文化有一种立于主体文化事实（价值系统、文化心理）的整合反省，而且这反省是在一种注重流变的世界文化视野中。在崇尚个性、富于创造精神的时代氛围里，即使是那些被后人归于“文化保守主义”范畴的思想家们，也大都有自己赖以立论而富有个性的文化诠释系统。起初，梁漱溟是以“意欲”为“一本源泉”构设自己的文化参照系的。“意欲”所指，成就一种文化态度，这“态度”即是所谓价值取向。因此，梁漱溟的别具东方智慧的东西文化论，也可看作是他的文化伦理学。

在梁漱溟对文化所作的种种界说中，下面这种界说最可见出发论者的灵思的单微：

文化是什么东西？不过是那一民族生活的样法罢了，生活又是什么？生活就是没尽的意欲（Will）——此所谓“意欲”，与叔本华所谓“意欲”略相近——和那不断满足与不满足罢了。^①

文化被归结为生活的样法，生活的样法又被归结为“意欲”及其满足状况，“意欲”是全部立论的始基，它被作为“生活的最初本因”或所谓“文化的根原”、文化的“一本源泉”捉握着。

作为一种“精神”——梁漱溟强调说它不同于“意识”——的意

東西文化及其哲學

梁漱溟先生講義

開明圖書館

上海商務印書館發行

梁漱溟并不是五四时代的局外人

欲，并不呆滯在某种既成状态中，而常呈现为“当下向前的一活动”。文化从这活动中来，宇宙亦从这活动中来。“宇宙实成于生活之上，托乎生活而存”，而“所谓生活就是用现在的我对于前此的我的奋斗”，^⑧“现在的我”即当下的意欲，“前此的我”即是物化或客体化了的先前的意欲。宇宙是一大生活，它之所由是一“大意欲”，文化不外是这大意欲在人生上的发露。梁漱溟向人们告知了涵隐于宇宙人生后面的“意欲”的消息，但他并不要就此肯认“意欲”的某种终极价值，相反，他的宣喻意欲，恰是为了启导人们最终地挣开意欲之链，从生灭不住的生命之流中超离出来。在“方便”义上归宗儒家的《东西文化及其哲学》，在“究元”义上依然称信佛家的空无本体^⑨，这信仰一直主宰着梁漱溟此后的心智祈向。

以研究梁漱溟思想而名家的美国学者艾恺(Guy Alitto)提出

过如下一种观点：

在《东西文化及其哲学》里，他（梁漱溟）的起点是“在永恒之流中的一元论宇宙的概念”，这在他看来是同于叔本华、尼采、柏格森和唯识宗的思想。^②

其实这提法还可以再作斟酌。柏格森是以直觉体证其“生命冲动”为宇宙之本真的，梁漱溟早就指责说：“彼未尝证得圆成实性（即真如即涅槃）”；尼采虽诉诸“意志”理解人类文化史，但他以“权力意志”取代了叔本华的求生意志，并把它认作不断自我超越着的生命的真实。梁漱溟由“意欲”而归本佛家的空无，情境可比拟者只有叔本华一人。他的“意欲”同叔本华的 Will“略相近”，他的思路的归宿也同叔本华哲学的终局指向“略相近”。在发明唯意志论的哲人那里，“意志”的最终失去意义，同时即是从意志取得凭借的世界的真实性的凋落：“我们应该驱除我们对于无所有的那种阴森森的印象，而不是回避它，……我们却是坦率地承认：在彻底取消意志之后所剩下来的，对于那些通身还是意志的人们当然就是无。不过反过来看，对于那些意志已倒戈而否定了它自己的人们，则我们这个如此非常真实的世界，包括所有的恒星和银河系在内，也就是——无”。^③虚寂的“无”是对无时不在冲动的意志的穿透，它简捷地点破了梁漱溟间或诉之言诠却终嫌晦昧不畅的心曲的幽微。

倘从梁漱溟冥通佛家的“究元”处看，“意欲”究竟根于我法二执，文化也因此必定虚妄不实。但不舍“方便”，他仍可以取与所谓“大乘菩萨‘不舍众生，不住涅槃’，出世了仍回到世间来”^④相仿佛的随顺世俗的态度；他不乏审视“意欲”的认真，而且正是从这里引发出他对世界文化情势的一种格调奇异的观察。

在梁漱溟那里，“现在的我”对于“前此的我”的奋斗，只是“意欲”当下向前活动的一种，此外，“意欲”的对象还有“有情的‘他心’”（“彼之‘现在的我’”，即他人）和“宇宙间一定的因果法则”。意

欲趋赴的对象不同,所能达到的满足状况也不同,由此产生了梁漱溟所谓“人生三种问题”:(1)人对物质生活资具的需求,这需求从长远看总可以通过知识的力量求满足的。(2)人对获得“有情的‘他心’”的理解的需求,意欲可否得到满足“是毫无一定不能由我作主的”。(3)人的某种有悖于宇宙规律的需求(例如,人活着总想永远避开死亡),这是一个面对因果必至之势的问题,意欲是绝对不可能得到满足的。同三种人生问题相对应,解决问题的方法或“生活的样法”,也便有了三种。三种生活样法又叫做“人生的三路向”:

(1)解决第一类问题(人对物的关系问题),需要持向前要求的态度,即“改造局面,使其可以满足我们的要求”;

(2)解决第二类问题(人对人的关系问题),需要“对于自己的意思变换、调和、持中”,以此“求我自己的满足”;

(3)对于第三类问题(人对因果必至之势的关系问题)需要持“转身向后去要求”的态度,即“遇到问题他就想根本取消这种问题或要求”。^{②③}

三种不同的人生路向,必然开出风骚各别的三种形态的文化。梁漱溟告诉人们说,这三种不同文化,恰好就是辐射扩展于世界的三大系文化,即西方文化、中国文化和印度文化。从文化的“一本源泉”——“意欲”——出发,梁漱溟指出三种文化相去颇远的“根本精神”:

(1)“西方化是以意欲向前要求为其根本精神的”;

(2)“中国文化是以意欲自为调和持中为其根本精神的”;

(3)“印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的”。^{②④}

一个整全的人生,——同时以物质世界为对象、以他人为对象、以自身生命为对象的人生,——在这里被抽离为人生的三种场面,这三种场面又被引申为各趋一方的三种人生路向,而三种人生路向又被各各分派给西方、中国和印度,然后再对三大系文化作横

的扩展和纵的连缀,绘制出世界文化的总图景,重新还给人们一个整全的人生。梁漱溟的独出心裁的文化构思是新异的,但理论的新趣异致,给予人的智慧启迪远过于人们对寓于其中的文化真知的期待。很难设想一个“现在的我”在面对物质世界“向前要求”时,会超然于他同另一些“现在的我”(“有情的‘他心’”)的关系之外,也很难设想一个“现在的我”在面对“有情的他心”时会轻忽那不具备便不再能“自为调和持中”的物质资具。即使是那“意欲反身向后”的印度人,虽长于消解“意欲”的生活,却也不能不为了这消解意欲的生活的存在去做那“意欲向前”或“意欲调和持中”的事。创造任何一种文化或为任何一种文化所哺育的人,都须以物质世界、他人、自身生命为对象,少了任何一种对象,人便不成其为整全的人,其所谓文化也决然不成其为文化。梁漱溟要确定任何一种文化的“根本精神”,都须考察这种文化所据的三种形式的意欲趋赴(向前、持中、向后)间的相互作用,倘只抽取其中之一,以此笼罩另两种意欲实现的形式,那在实际上就已经是立论者对自己的逻辑前提——“人的生活是一个整的,统一的”^⑤——的背离了。

或者,可以在下述意义上对梁漱溟的文化思考作更切近的理解,即梁漱溟是在中、西、印三方文化各自做得恰到好处的那一点上把握其基本精神的。例如西方文化在“现在的我”对物质世界的奋斗这一点上做得好些,中国文化在此“现在的我”与彼“现在的我”的关系上处理得好些,印度人对作为“现在的我”的当下的意欲的消解做得好些。但这与其说是批评地研究三方文化,不如说是更多地表达了批评者自己认可的一种文化设计:近现代西方的科学、民主和物质文明成就,驭之以传统中国人的人生道德修养,最后归落到印度佛家的涅槃境界。然而这会是一种怎样的“意欲”所向呢?

同人生三路向一致,梁漱溟认为分别走上三种不同路向的西方、中国和印度,有着情势各异的思想方式,他把这些思想方式称