

张之洞

康有为

谭嗣同

严 复

梁启超

章太炎

陈独秀

胡 适

梁漱溟


熊十力

马一浮

冯友兰

中国近代人学一 与文化哲学史

尚明 著

 人民出版社

C912.1

137

2007

中国近代人学 与文化哲学史

尚明 著

● 人民出版社

责任编辑:李之美

版式设计:马 杰

图书在版编目(CIP)数据

中国近代人学与文化哲学史/尚明著.

-北京:人民出版社,2007.4

ISBN 978-7-01-006158-0

I. 中… II. 尚… III. ①人学-思想史-中国-近代 ②文化哲学-思想史-中国-近代 IV. C912.1-092;G02-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 048371 号

中国近代人学与文化哲学史

ZHONGGUO JINDAI RENXUE YU WENHUA ZHEXUE SHI

尚 明 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2007 年 4 月第 1 版 2007 年 4 月北京第 1 次印刷

开本:700 毫米×1000 毫米 1/16 印张:33

字数:422 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-006158-0 定价:56.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

内 容 简 介

在近代丛林法则常胜过“国际公理”的世界环境中，深刻的社会危机和文化危机在中国思想界激发起一场声势追攀先秦，而深度和视野更有过之的大争鸣运动。中国应如何选择文化路向和再造民族精神的哲学思考，成为这场思想争鸣的两个密切相关的大题目。本书选择了十二位颇具代表性且有理论系统的思想家予以评介。他们以独立不倚的创造精神，对上述问题提出各具特色的学术主张。虽然歧见异识所在多有，却也颇有见仁见智之别，许多思想于今仍有可贵的理论价值和启迪意义，未可以“同而不合”的态度轻率臧否。



前 言

十几年前写过一部《中国古代人学史》的著作，嗣后，或许出于“完形心理”，又打算写一部中国近代的人学史著作。然而，在接下来的进一步研究和反复揣度中，深感不宜再按照以前那本古代人学史的套路来写了。这主要是考虑到：中国古代人学思想与近代人学思想所形成的历史环境、文化背景有极大不同。古代人学思想是在以儒家学说为主体的相对稳定的文化环境中成长的；而近代的人学思想则是在传统的社会结构和文化结构剧烈嬗变的背景下发生发展的。且在中国古代，文化哲学虽有些许萌芽，却不成规模；而步入近代，在西方列强政治和军事的双重刺激下，文化哲学迅速成为哲学界的热点论域并成熟起来，其与人学研究密切地相融互动而不可分割。由于深切体味到文化哲学在中国近代哲学中至为重要的地位及与人学的密切联系，故将之纳入到本书的写作内容。

首先，谈谈关于辨析儒学价值与中国文化建设关系的一些想法。

在中国古代，社会的稳定和谐成为历代执政者最大的政治主题和最高管理目标。然而，中国的地界那么大、人口那么多，又是以自然经济为主的散漫农业社会，凝聚社会当然不能指望靠经济的一体



化；也不能单靠严酷的暴力镇压——秦王朝就因之夭亡而史称“秦鉴”。高明的国家统治者们明白了一个大道理——平治天下的第一要术莫过于思想大一统，在精神文化上造就“天下同归而殊途，一致而百虑”^①的局面。儒家思想所以荣膺其选而独尊思想界两千余年，不是由于帝王的偶然奇想而使得儒家侥幸胜出，而是有其必然性的历史选择。

四大文明古国中仅有中国的文化传统得以延续下来，^②其原因主要得力于儒家思想的强盛生命力。儒家思想以其主仁爱、敦人伦、尚中庸、崇礼仪等诸般优胜于诸家和佛教、道教之处而定鼎于中国思想领域两千余年。对于中国古代来说，以德治为名而主以心治的儒家政术，是最聪明并且最有效的治国方略；并且，儒家思想在修养身心、协调人伦、安身立命、理解天人关系上确有其独擅胜场之处，经过漫漫的历史途程，它已熔铸为国人积淀厚重的人文观念和生活样式。

近代以来，中国在文化建设上所面临的最大问题是如何协调传统文化与现代化关系的问题。中国传统文化虽说千头万绪，却是个有经有纬、主次较然的整体结构，儒家思想便是其中“一以贯之”的大经、举足轻重的主干。可以说，在传统文化与现代化关系问题中一个根本问题，就是儒家思想与现代化的关系问题。

在中国的文化建设中，究竟什么是既合时代、又合国情的人格模式和文化模式，迄今依然是需要深入探索的重大社会课题。讲到文化建设要“合国情”、“有中国特色”，就不可能回避两千多年来作为中华民族主导精神的儒家思想。可以说，儒学是传统文化之本，是个极大的国情。舍之不谈，则传统文化不过是一盘散沙；全然摒弃，又呐喊弘扬优

① 《周易·系辞传》。

② 这种说法是相对的，因为中国的文化传统在近现代史无前例的反传统文化大潮流下，发生了的断裂，其实是长期处于严重的文化自我迷失状态之中。



秀传统文化的口号,终不过是自欺欺人的空话。

在许多现代文人眼中,孔学或儒学的本质问题早已盖棺论定,毋庸赘言了。然而其中只有极少数人有独出胸臆的研究结果,大多数人不过如“矮子观场”,随人和声而已。^①什么是孔子真精神,何为真儒学?这是个千古争论不休、而近代辩驳尤烈的大题目。战国时即有所谓“八儒”^②之别。汉代以来,原始儒学的精神意蕴被历代诸派的后学者们不断重新解释,从中推演出种种有纲有目的伦理规则和义理学说。总体看,历代的儒家学者立说虽多,但是学术差异主要在于论证方式的不同^③或阐发角度有异,做的大都是儒学体系的修正和完善工夫,对于原始儒学的根本意旨并无重大的突破性改新。近代则不然,西学东来而全面挑战着中国传统学术。在社会和人文思想方面,西方近代的民主政治和人权平等观念首先挑战的是君主体制和不平等的纲常伦理观念,这使得儒学陷入空前的危地。形形色色的西化论者倒是大省心力,只需将以儒学为本的传统文化全面否定、彻底打倒便算了事;而既坚持民族文化本位又谋求变革的学者们却要殚精竭虑。他们为使儒学与近现代的人文和政治理念接轨,就必须对儒学根本意旨作出迥异以往的新诠释,确证中国传统文化与新文化有着契合之处,进而求索将它们熔铸为一体的法门。于是,重新发掘儒学真精神便成为他们的第一着力点。

① 明代思想家李贽曾说:“余自幼读《圣教》不知《圣教》,尊孔子不知孔夫子何自可尊,所谓矮子观场,随人说妍,和声而已。是余五十以前真一犬也,因前犬吠形,亦随而吠之,若问以吠声之故,正好哑然自笑也已。”(见《续焚书》卷二《圣教小引》,第347页)

② 见《韩非子·显学》。

③ 如汉儒以天人感应的方式论证儒学的权威性,而宋明道学从哲学的角度论证儒学的天然合理性。道学思潮在宇宙论上虽有气本论、理本论、心本论之别,在知行观上有知先行后、行先知后、知行合一之异,但是它们在人文、伦理、政治主张上是根本一致的。



这些学者多以传统的“体用”^①范畴论说中学与西学在文化建设模式中的主从关系,诸多洋务派、维新派乃至新儒学中人相继擎起“中体西用”的大纛。虽然他们对“体”与“用”这对范畴内涵的诠释互异其趣,但在坚持中国文化本位的前提下融合中西文化的用心是共同的;并且,所谓“中学为体”实际是以儒学为体。在此旗帜下诸派学者的差别主要在于对儒学真精神的理解不同,而以儒学为体的根本意旨是决无疑义的。

近世的“中体西用”论大体有三个思路。一个是以张之洞为代表的洋务派主张,此派中人对于中学和西学的本质都没有深刻认识。他们以儒学表层结构的纲常伦理为“体”,于儒学有舍本逐末之嫌,于时势则有不能通权达变之弊。因而用力虽多,却终不能成功。再一个是以康有为为代表的维新派的思路,力图将西方的民主人权学说与原始儒学思想意旨混淆,希图用这种偷梁换柱的方式再造儒学。这虽然是对儒学精神意旨做了空前的根本改造,但是其学说过于怪诞离奇、牵强附会,因而难以服众,加之社会形势的急遽发展,尤其是民主派的崛起,因而终成昙花一现。又一个新是儒学诸子的思路。^② 他们的见识远比张之洞辈深刻,学风远比康有为辈严肃。他们抛开传统儒学的典章制

^① “体用”这对范畴的本初意义是本质和作用的意思,后来引申为多种含义。主次或主从之意只是其中之一。近代以来,关于中学与西学的体用关系问题,虽然有“中体西用”、“西体中用”等立意不同的主张,但是“体用”这对范畴在此时主要是就主从关系而言的,即在中国文化结构中哪个是主体,哪个处于次要的辅助的地位。然而,严复有些钻牛角尖,强调体用是不可分离的,中学有中学的体用,西学有西学的体用,若讲“中体西用”,就如同“以牛为体以马为用”一般荒谬,因此“中体西用”主张在逻辑上是站不住脚,实践上行不通(详见本书严复部分)。严复对体用的辨别说明了中国思想界在这个问题上理论思辨的深化,但是却有些偏离主题——他力图取消以体用范畴论说在未来文化结构中的中西文化定位问题;并且也有混淆论题之嫌——他是在本质和作用关系而非主次关系诠释“体用”含义。严复的说法,虽然很有些响应者,但是许多人并不大管它,仍然以体用论中西文化。

^② 此指新儒学第一期的学者们,虽然其中有些学者不公开标榜“中体西用”,但他们的学说均是实质上的“中体西用”论。



度和纲常伦理这些表层的规范体系,也不效法康有为辈生拉硬扯地混淆中西学术的手法,而主要是从原始儒学的人生精神入手发掘儒学与近现代学术的契合点。他们力图通过解决儒学的现代转型问题,延续乃至扩展儒学的生命力。他们特别注重发掘儒学超胜于近现代西方文化之处,希冀以儒学之长克服西方近现代文化的弊端。在他们眼中,儒学的精神价值并不限于中国,而是普遍有益于人类,因而应向世界推广。其中,甚至还有学者预估它将成为未来的世界精神。可以说,致力于解决儒学的现代化问题确立了新儒学立足之境和存在意义。

其次,谈谈关于近代人学和文化哲学研究的一些想法。

在专制体制下谋求社会的稳定和谐,其代价首先是思想界尤其是哲学精神的萎缩不振。秦以后到明清以前,思想管制还相对宽松些,到了明清尤其是清代,专制统治者们对社会思想的钳制化管理就像箍木桶、裹小脚,唯恐它散了架、走了样。这样的时代太长了,思想界一些有志之士就越发向往先秦百家争鸣的思想自由时代。说起来,除先秦而外,中国古代思想史上也还有过几次思想相对开放的时期,如西汉前期和汉末魏晋时期的诸家复兴。然而,它们在规模上远不能与先秦百家争鸣相比拟,且创新精神也颇有不如。

步入近代,中华民族陷入危急存亡的关头,竟然激发起一场可与先秦时期相比肩的思想大解放风潮。论思想之全面解放,其不输于先秦;而论思想之深度和论域之广度,又非先秦可以比伦。在这场新百家争鸣中,出现了一些自以为“老子天下第一”的哲人。^①“天下第一”自是

^① 如梁漱溟曾经说:在当时中国唯有他自己发现了中国发展的正确道路,唯有他自己能将儒家伦理学说的心理学基础说清楚。若自己去世,则“天地将为之变色,历史将为之改辙”(详见本书梁漱溟部分)。熊十力年轻时与朋友聚会,各挥毫言志,他便写下“天上天下,唯我独尊”(传说为佛出世时所言)八字,可见自视之高(详见本书熊十力部分)。



未必尽然,然其中有几个人着实无愧为第一流思想家。^①说起来,搞哲学创造,气概很要紧;若无他们那般傲睨学林、气吞千古的气概,断不能成为第一流的思想家。

中国近代哲学界关注的重心不是那些形而上的纯哲学问题,而是与近代中国现状密切相关的问题,文化哲学和人学均是其中的热点论域。近代思想家、哲学家所提出和探讨的一些重大人学和文化哲学论题,不但至今依然是没有定论的学术问题,而且是现代中国文化建设实践所必然面对和必须解决的重大社会课题。

如在文化建设模式上如何协调传统文化与现代化关系问题,如何判别传统精神文化中的有恒久价值的深层结构和已经成为历史故物的表层结构问题,传统精神文化与现代人文精神的契合点问题,塑造新民族精神和人格模式问题,中国如何融入世界文化大潮而又不丧失自身优秀的文化特征问题,乃至中国精神文化如何向世界扩展的问题等等。在中国当代,这些问题无疑仍然具有重新探讨的重大价值。这些价值就是深入研究中国近代文化哲学与人学的意义所在。

儒学是讲求以修身为本进而平治天下的学问,对于管理国家的大人物来说,就是内圣外王之学;^②其中内圣是外王的前提,外王是内圣的政治推演。对于一般儒家学者来说,儒学是“进德修业”、“崇德广业”^③之学;其中“德”是体,“业”是用。总之,用现在的话讲,儒学讲求内在价值和外在价值的统一,以自我完善为前提,提倡内在价值的外在实现。其内在价值论也就是人学,所以许多学者肯定儒学以人学为本,关于这个问题,冯友兰先生论证得颇透彻(详见本书冯友兰部分)。儒家的人学又可以称为“内学”,故张之洞有“内学养身心,外

① 如康有为、梁漱溟、熊十力等数人可当如是评价。

② “内圣外王”思想不独属于儒家,这个表述首见于《庄子·天下》,道家、墨家、法家也都可以称为内圣外王之学,但是内涵主旨彼此大异其趣。

③ 此处借用《周易·系辞传》之语。



学应世事”^①之说。

然而,关于中国哲学是否为人学的问题,学界颇有颉颃相左的见解。分歧所起的一大原因在于对“人学”内涵的界说。在西方中世纪,封建统治是神权与君权相辅而行的两足怪兽。在思想界以搏杀此怪兽为务的西方近代人学,以两大旗帜为特征,一是摒神本而主人本,一是反专制而尊人权。若将人学与神学视为两相对待之物,则系统的中国哲学自肇端时起,主导精神即是主人本、尚人文的,虽然不完全排斥神灵,却绝不以之为本而沦为宗教神学(即便颇多迷信色彩的汉代哲学也是如此)。就此而言,其与西方近代人学很有相通之处。然而,若依照西方近代人学反对封建专制而倡个性、申人权、尚平等的特点看,中国哲学便与之大异其趣了。中国古代哲学所以被有些学者视为人学,在于其主人本而非反封建;有些学者所以持否定看法,则是以西方近代人学全部特征为判定尺度的缘故。我们若对“人学”作广狭二义的处理,即把人本非神本的特征看成是对“人学”的广义理解,将反神本、反封建的特征视为狭义的理解。这样,以上两种似不相容的观点不但各有其立足之境,且有可相互融通理解之所了。

依据以上对“人学”作广狭二义的分辨,中国哲学的主体内容在广义上当然可顺理成章地名为“人学”了。^②不过其与西方近代人学又有着诸多重大的差别,如前者重责任而后者重人权;前者明尊卑而后者倡平等;前者讲规范而后者尊自由,前者主群体而后者重个体,前者倡统一人格而后者赞多元个性,前者以维护社会稳定为归而后者以个体解放为旨等等。这种种差别中的根本差别在于中国传统人学植根于旧时代的土壤,而西方近代人学是资本主义时代的新声。它们固然有特殊

^① 张之洞:《劝学篇·外篇·会通》,中州古籍出版社1998年版,第161页。

^② 人学是中国哲学的主体内容而非全部,其尚有诸多论域。笔者在《中国人学史》(古代卷)中曾提出:中国哲学的总体结构特色是“以人学为核心,政治为功用,天人观为根基的泛道德主义哲学”。



国情、文化类型之差，而新旧社会形态不同则是诸多差异的关窍所在，这不可不明。^①

或以为庄子一脉的道家人学致力于破除礼教，追求个性解放和意志自由，与西方近代人学颇有契合之处。然而，它们有着若干不容忽视的实质性的差异。以下姑举数条：其一，超世与即世之不同。庄子及其思想后裔标榜以出世的精神即世，在精神上要顿脱礼俗羁绊而实现与道同一境界，行为上要放弃是非之争而与世俗社会和光同尘。庄子“独与天地精神往来而不傲睨万物，不遣是非与世俗处”^②的应世态度、魏晋名士崇尚的“大隐隐于朝，中隐隐于市，小隐隐于野”^③的即世方式，均立足于精神之“隐”而规避现实社会，是“无用于世，有用于己”的东西。显然，这种精神出世的人生态度与西方近代人学的积极社会进取精神截然不同。其二，追求自由有偏全之不同。庄子一脉的道家人学固然也提倡自由。然而，他们所侧重的是内在的精神自由，而不是谋求以实现人权为内容的社会行为自由。近代西方人学则既追求内在的精神自由，也追求以实现人权为内容的外在社会行为自由。可以说，前者追求的自由是片面的，而后者是全面的。其三，思想起因和所代表的时代不同。庄子一脉的道家人学大抵是些愤激于乱世浊政而又无可奈何的文人，他们明知这股不平之气无救于政局，无补于世风，转而将之宣泄为顿脱礼仪名教束缚的狂放任情的生活态度。这与西方近代人学反封建、反神权的起因截然二致。新旧文化形态的差别在二者的诸差别中居重要位置。

① 需要补充申明的是，新旧社会形态差异虽然解释了中国与西方人学及文化形态的基本性质问题，却不能说明中西人学和文化形态相异的一切问题。除了时代差异而外，中西文化显然属于不同的文化类型。即便以西方的封建时代而言，西方诸国的文化差异虽然也各具特色，但是，大致可以划归为大同小异的同一类型；相对而言，中西文化差异则是小同大异的两种类型。

② 见《庄子·天下》。

③ 魏晋以来，此说有多种表述方式。姑取其一。



西方近代人学以人权为核心的人文理念,正是中国古代人学所匮乏的。然而,近代中国的深刻危机,引发了变革传统社会结构和文化结构以适应时代的迫切要求。人学思想在此沧桑巨变的震撼下,开始了向西方人学靠拢的转折历程,这种转折的实质是中国人学的时代转型。尊人权、反封建的新时代精神逐渐成为中国思想界的主旋律,而融通中西方人文理念,成为民国以来人学领域中至为重要的思潮。一方面,其既沿承了中国古代儒家人学重修身、重伦理、重提升人生境界,以人为本的传统,又摒弃了其中服务于封建专制的思想因素。另一方面,它既汲取了西方近代重人权、倡民主、讲科学的精神,又将之纳入中国传统人学和文化精神的大框架之中。

《周易·贲·彖传》有“观乎人文,以化成天下”句。所谓“人文”,就是人之为人而别于禽兽的生活方式。文化实际就是人化。故而,梁漱溟说:文化就是人生活的样法。^①胡适也有类似的界说。冯友兰则提出,“文化”是种种具体东西的“总合体”,“是个包罗一切的总名”。^②表述虽异,内蕴则大致相同。

在历史上,文化哲学的出现虽然后于人学,且研究的视角、重心有所不同,但是,自它产生之日起就与人学有着先天的联系。在中国近代,二者的先天联系体现得尤为突出。其原因便在于中国文化危机中之精神危机,主要是人生“意义危机”(陈独秀语)和传统人学理念的危机。中国近代新兴的文化哲学所要深切反思的精神文化问题,必然涵括人学的诸多内容;而近代人学所探索的不少问题又要从文化环境中

^① 梁漱溟对“文化”作了狭义和广义的界说。他认为,从广义上讲,“一个社会的经济、宗教、政治、法律,乃至言语、衣食、家庭生活等等,统统包括在内”。他又作了通俗易懂的说明,“所谓文化,就是一个社会过日子的方法”;一个民族的文化就是“那一民族生活的样法”;人类文化就是“人类生活的样法”。(引文出处见本书梁漱溟部分第一节)

^② 见方克立、李锦全主编:《现代新儒学学案》,田文军编:《冯友兰学案》,中国社会科学出版社1995年版,第114、115页。



寻求解释,在文化类型上确定归属。

孔子所强调的华夷之辨主要是文明与野蛮的判别,而非人种的划分。^①然而,近代中国遭遇了西方强势文化的致命打击而节节败退,华夷的文明地位简直掉了个儿,原本自视为天下之中而以文化昌盛傲睨外夷的老大帝国,忽然在文化上变成了土头土脑的“乡下人”^②,在国力上变成了任人欺凌的病夫孱头。传统华夷含义的颠倒错乱,给向来有文化自大传统心理的中国思想界以强烈的震撼。于是,中西文化比较便应运成为最受关注的重大课题。冯友兰曾经提到,中国近代比较文化所以盛行,其原因和目的不是出于纯学术研究的兴趣,而是有着强烈的现实意义。在历史上,中国文化“从未遇见敌手,现在他忽逢劲敌,对于自己的前途,很无把握”,因而人们期望通过比较中西文化各自的长处,估量以自己固有的文化与西方文化抗争,“这一仗是不是能保必胜”?^③

中国近代一些思想家意识到,若要使中西文化比较不流于如罗列芝麻账般的琐细繁杂,就应从哲学的视角审视文化根本问题,以收纳提领挈之效。于是,以文化比较为起点,文化哲学诸基本问题(如文化起源与本质、文化类型判别、文化发展规律,文化比较理论等)也纳入了研究探讨范围。出现了一些思想深刻、规模宏大、颇具创造精神又切近时代主题的学术体系,形成了文化哲学昌盛的局面。可以说,中国近代文化哲学兴盛的起因是中国文化空前的全面危机。

与起因相关,中国近代文化哲学思潮有着强烈的实践性功利目的——解决中西文化如何接轨,或者说中国文化如何现代化的问题。

① 韩愈在《原道》中说:“孔子之作《春秋》也,诸侯用夷礼则夷之,进于中国则中国之。”准确说明了孔子华夷之辨的尺度主要是文明程度,而非种族差异。

② 此处借用冯友兰语,冯友兰曾依据文明程度将近代的西方人和中国人分别比喻为“城里人”和“乡下人”。详见本书冯友兰部分。

③ 见方克立、李锦全主编:《现代新儒学学案》,田文军编:《冯友兰学案》,中国社会科学出版社1995年版,第115页。



对于致力于文化哲学的探索的思想家们而言,从逻辑层次来看,他们的学说有体有用,即文化哲学是体,构想文化建设模式是用;而从意义上看,又有主次轻重问题,即设计中国未来的文化模式为主为重,建立文化哲学为次为轻。或许有人对此论不理解,笔者可借助朱熹论知行关系的一句名言——“论先后,知为先;论轻重,行为重”^①。说到这儿,不得不佩服古人说话比今人扼要且简洁得多。

中国近代的思想大解放造就了一批卓有建树的思想家、哲学家。他们深厚的国学功底、汪洋恣肆的思想创造力、殚精竭虑的治学精神、忧国忧民的社会责任感,这些都是大多现代学者所远不能及的,很值得今人效法。更值得关注的是他们提出的人学和文化哲学(包括文化建设模式)思想中有重要价值的因素。其中有些不但是极富于创造性的思想建构,而且极具现实的启发意义和参考价值,大有深入开发、择优发展和广泛发扬的空间。

近二十多年来,中国思想界再次兴起了对文化哲学的研究兴趣,研究成果日见丰富,眼见前途大好;若能更下气力发掘近代那些杰出思想家、哲学家学说中的宝贵价值——那里真有宝贝,则是好上加好了。

最后,说明几个与本书写作有关的问题。

1. 关于本书选择述评人物的说明

其一,本书选择评述的人物基本是有较为系统的人学和文化哲学体系的著名思想家、哲学家。近代以来在人学和文化哲学方面有卓识或独见的学者虽然很多,但若没有专门而成体系的学说,便不在评述范围内。

其二,本书选择评述的人物考虑其学说的代表性、影响力、哲学造诣等方面的综合因素而定。如从代表性来说,陈独秀与李大钊思想大

^① 见《朱子语类》卷九。



同小异,而陈独秀更为成熟,故举陈独秀以代表早期马克思主义;金岳霖与冯友兰学说颇有相类处,而冯友兰更为丰富,故仅论冯友兰学说。从影响力上说,有的学说虽有系统,但影响不大(如新心学等),故略之;从哲学造诣来讲,有的学者虽然声噪一时,却学术独立性或系统性不足,哲学造诣不高,故未纳入写作范围。

其三,本书于新儒学诸子,仅于第一代若干有开创性的重要代表人物予以评述。笔者以为,第二代新儒学思想家当属于现代思潮,故未纳入近代思想史之林。

其四,大陆的一些著名哲学家在建国后,逐渐放弃了自己以前的学说。故本书对于他们的评述主要以他们以前的学说为论域。对于那些基本没有改变学说主旨的哲学家如梁漱溟、熊十力,则评述了他们后期的著作。

其五,本书的主要线索和视角是中国传统精神文化的现代化这个主题。对于诸思想家、哲学家各种思想的评述虽多,基本上围绕这个主题。虽然他们其他方面的学术思想或有高明建树,笔者却不遑论及了。

其六,马克思主义思潮是近代中国的重要思潮,本书所以未多着笔墨,而仅举陈独秀学说而述评之,不但在于其对入学与文化哲学有深入而系统的论说,而且以为他于早期马克思主义思潮最具有代表性,^①而作为就马克思主义与中国实践相结合的成熟形态的毛泽东思想,则以视为现代思潮为宜。

2. 关于写作方式的说明

第一,关于写作侧重内容的问题。本书对于不同思想家述评的侧重点有所不同,即或较多论说某人的入学思想,或比较多论说某人的文化观思想。这既有考虑到诸思想家学术重心不同故写作因人而异的因

^① 笔者以为,李大钊也在入学与文化哲学方面有深入探索,然而英年早逝,故学说若不若陈独秀成熟,代表性也逊之。余人如瞿秋白等更不可与陈独秀比肩。



素,也有笔者主观采择考量的因素——其中难免有不周到和欠妥之处。由于历史原因,有些思想家在表面上有意回避中西文化比较这个重大问题,如康有为就是如此。他或用移花接木之法,或以瞒天过海之术,将西方近代的人文与政治精神尤其是人权、平等、自由、博爱、民主等观念,一并牵强附会地纳入孔学之中,将它们说成是孔学内蕴的“第一义”、“根本大义”(详见康有为部分)。这种做法实质上就是肯定中西文化在根本上有其贯通一致之处。这也是康有为建立其人学学说的一个思想前提。因康有为合而论之,故笔者也未予硬性分割。

第二,关于“述”与“评”的处理问题。年轻气盛时对孔子“述而不作”的治史方法,自以为理解而实际不甚理解,总认为“作”高于“述”,最能展现思想创造力。写起关于思想史的论著来,大抵是有述有评,似乎只述不评便大有缺憾。早过了“不惑”之年而常惑,步入“知天命”之年而犹未知天命,才愈发觉得孔子果然了不起。不过与思想史打了这些年交道,才逐渐懂得了些“述”与“作”的关系,始觉若不在文字中翻过几个跟头,绝难领略“述而不作”的治史心法所内蕴的道理。此书既名为“史”,则自然当以“述”为主,有想法能评则评之,自觉想法不成熟或能力不足时则述之,尽量少做不能评而强评之事,免得成为蛇足般的赘文。

第三,关于标点符号问题。本书所引的原文,标点符号有些与所引资料(主要是今人编的文集、资料集)有异。原因是许多原著本来未用现代汉语的标点符号,而我以为所引资料的标点符号不尽妥当,有些体现的是编者的理解,而非著者本意。并且,其中有些涉及对思想史知识理解不够准确的问题。故依照己意改之。

由衷感谢人民出版社哲学编辑室的陈亚明编审对此书内容的指正和出版的支持,并深切感谢李之美老师对此书的编辑修正所付出的辛劳。