

开新

当代儒学理论建构

郭沂
编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

开新:当代儒学理论建构/郭沂编. —北京:北京大学出版社,2013.1

(近思文丛)

ISBN 978-7-301-21667-5

I. ①开… II. ①郭… III. ①儒学-传统文化-国学-现代 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 282228 号

书 名: 开新——当代儒学理论建构

著作责任者: 郭 沂 编

责任编辑: 王立刚

标准书号: ISBN 978-7-301-21667-5/B · 1086

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博:@北京大学出版社

电子信箱: pkuphilo@163.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62755217

印 刷 者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

787mm × 1092mm 16 开本 21 印张 440 千字

2013 年 1 月第 1 版 2013 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 39.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

目 录

杜维明

论儒学第三期/1

儒学第三期发展的前景/14

新儒学论域的开展/30

李泽厚

漫说“西体中用”/37

说儒学四期/55

刘述先

系统哲学的探索/69

从当代新儒家观点看世界伦理/83

成中英

中国哲学的重建/96

第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位/111

张立文

中国哲学的创新与和合学的使命/121

和合学论纲/139

牟钟鉴

儒家仁学的演变与重建/154

重建诚的哲学/161

安乐哲

儒家式的民主主义/169

儒学与杜威的实用主义：一种对话/182

林安梧

后新儒家哲学之拟构：“道”的彰显、遮蔽、错置与治疗之可能/203

后新儒学的社会哲学：契约、责任与“一体之仁”

——迈向以社会正义论为核心的儒学思考/219

黄玉顺

面向生活本身的儒学

——“生活儒学”问答/231

儒学与生活：民族性与现代性问题

——作为儒学复兴的一种探索的生活儒学/253

郭沂

当代儒学范式

——一个初步的儒学改革方案/268

道哲学概要/287

论儒学第三期

杜维明

维达利·A. 鲁宾在《儒学的价值》中指出：“近几十年来，在大陆以外的汉语文化、思想界，出现了一个特别有意义的现象：儒学的复兴。这场运动已有近三十年历史，被称做‘新儒学’运动。”^①对我们这些置身于这场运动的人来讲，鲁宾的激励之辞弥足珍贵。在永恒的死寂被视为理所当然的荒野中，听到这样的同情言语，令人快慰。虽然我从未有机会和鲁宾晤面，但是从他的著作里，我听见了他发自内心的声音，感受到他的智慧和探索的心灵。鲁宾不仅用他的头脑，还用他的心，甚至用他的整个身体和灵魂来进行思考。

本文拟讨论儒学第三期的可能性，这也是吸引鲁宾的问题。为了能够使问题明确，我拟首先采用列文森(Levenson)的阐释立场，作为我的出发点。先简述一下历史背景，然后试图从儒家中国现代转化的角度，评估当前的状况。本文结束时，就未来略作瞻望。

问 题

第三期儒学是否可能？这个问题几十年来一直引起中国思想史研究者的莫大兴趣。列文森花费了巨大的精力，去理解现代中国思想家在回应西方冲击时所面临的困境，他对这个问题的回答是否定的^②。对那些有幸认识列文森本人的人来说，这位“莫扎特式历史学家”^③对儒教中国及其现代命运的论断，不仅是冷峻的判词，更是一位诗人、历史学家的哀恸之言。据说，列文森曾因儒家理想的死灭而备感痛苦。他虽然对儒者甚为仰慕，但是，其结论却是，在不断专业化、职业化的现代社会，学者兼官员的理想已经过时了。列文森看出，儒学不可避免地衰微了^④。

① Vitaly A. Rubin, "Values of Confucianism", *Numen* 38, no. 1 (1981): 第 72 页。有关从比较的角度进行阐释的立场，见 Rubin:《儒学的终结?》("The End of Confucianism?"), 载《通报》(*T'oung Pao* 49 [1973]: 第 68—78 页)。

② Joseph R. Levenson:《儒教中国及其现代命运：三部曲》(*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968)。

③ 借自一部列文森纪念文集的书名：《莫扎特式历史学家：列文森学术论集》(*The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*, Maurice Meisner and Rhoads Murphey, eds., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976)。

④ 列文森：《儒教中国及其现代命运》总序，第 10 页。

在列文森的阐释中有一个重要的假设,亦即赞同马克斯·韦伯(Max Weber)将现代西方的特征归之为理性的胜利。韦伯论点的寓意很清楚:传统的生活方式都将在现代化过程中遭到摧毁,这个过程导源于西欧加尔文(Calvin)教派的资本主义精神,吞噬了整个世界。科学技术的调整力量,逐渐使得作为不同文化要素的历史上主要宗教不再起作用。科技专家,而非文人,将会统治世界。以列文森的观点观之,儒学只能是一些人脑海里的模糊记忆了,这些人依然怀恋作为爱好者以吟诗思考为乐的理想^①。儒家遗产或许在“无墙博物馆”^②里仍然有位置,但是,掌控者却已是韦伯所说的“官僚权威”了^③。然而,这种保留位置并不意味着,儒学在20世纪会重新兴起,成为一种活生生的思想力量,有什么希望可言。

列文森对儒家中国之命运所作的阐释或许是武断的,但是,儒学对当今的中国而言,只具有历史意义。这个论点被视作不证自明,因此也就是正确的,从而广为人们所接受。研究当代中国的西方学者普遍给五四以后的儒学贴上传统、保守或反动的标签,就是列文森式解释颇有影响的明证。他们理所当然地认为,儒家传统主义和理性的、科学的现代精神不可调和、截然判明,中国若要出现现代性,儒家传统就必须死灭^④。

一些学者尝试着提出不同的阐释模式。探索“传统主义者”、“保守主义者”、“反动者”的生平思想,以求搞清楚他们是如何与“现代的”西方式问题搏斗的,就是颇见成果的取径。在题为《变化的限度》的论文集里,儒家保守主义的边缘得以延伸,涵括了精神价值^⑤。老套看法是,儒学使得极权、老人统治、男性沙文主义等,成为中国传统政治文化中居主导地位的取向,这部论文集起到了纠偏的作用。艾恺有关梁漱溟的研究,显然在尝试将儒家观念应用到20世纪的乡村自治上^⑥。梁氏也许很可能是“最后的儒家”,但是,他所倡导的儒学,比起诸如社会主义、自由主义、民主主义、科学主义等有影响的现代意识形态,无论是在理论上或者实践上,在中国的影响更为持久。

韦伯式的解释将儒家伦理视为“调适世界”的伦理^⑦,墨子刻就新儒家的“困境”进行了发人深省的反思,向韦伯发起了严肃的挑战。墨子刻表明,典型儒者在修身和服务社会之间所处的困境,同样也能催生一种内部的精神动力,就其强度而言,堪与加尔文信众在清教徒内在禁欲主义影响下产生的精神动力相媲美。以此观之,儒家也按照自己的文化

① 列文森:《儒教中国及其现代命运》总序,第10页。

② 同上。

③ 见韦伯:《社会学论集》(Essays in Sociology, H. H. Gerth and C. Wright Mills. trans. and eds., New York: Oxford University Press, 1958),第196页。

④ 列文森:《儒教中国及其现代命运》,3:第110—125页。

⑤ 此论文集副标题为“论民国时期的保守主义”(The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China, Charlotte Furth, ed., Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976)。见内收张灏、林毓生、杜维明文。

⑥ Guy S. Alitto:《最后的儒家:梁漱溟和中国的现代性困境》(The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979)。

⑦ Max Weber:《中国的宗教》(The Religion of China, Hans H. Gerth, trans. and ed., New York: The Free Press, 1964),第235页。

理想改变了世界,并非只是安于现状。考虑到儒家的本体论预设和生存状况,则他们是否必定为墨子刻所言不如意的世事所限,还是可以商榷的。墨子刻认为,西方的冲击实际上为新儒家逃离无法承受的困境提供了出路。这个意见,也可以争议。不过,他断言,就韦伯式理论而言,儒家伦理是可以转化的,却是可以成立的^①。

在美国,共同致力于探究新儒家传统的内在逻辑和外在动力,始于 60 年代早期。在狄百瑞的领导下,一系列研讨会在欧美召开,鼓励东西方学者研究第二期儒学。四部论文集得以出版,试图探索新儒家生平、思想所蕴涵的意义^②。如果没有儒学遗产的当代典范,如美国陈荣捷、香港唐君毅、日本冈田武彦的积极参与,这种尝试是不可能的。他们的言传身教,激励了整整一代的美国学者,承担起利用当代西方概念工具理解、阐释儒学“密码”的艰巨任务。

狄百瑞相信,儒学与我们的当下关怀密切相关,表面上看,和列文森对儒家中国命运的论断截然相反。1969 年,列文森未登高寿即已辞世,其后发生的政治事件表明,儒学在中国的命运仍然是一个有待深入讨论的问题。几乎不会有人怀疑儒家传统和中国新兴政治文化的关联。工业化东亚在近二十年里,成功地在制造业和高科技领域同美国、西欧竞争,则代表了另一种情况。巧妙采取文化特别发展战略,就儒家伦理和东亚企业精神之间的关系提出了具有挑战性的问题^③。有一些社会学家,受到“后儒家国家”(日本、韩国、新加坡)以及中国台湾、香港地区经济表现的强烈吸引,甚至建议用诸如“现代资本主义”、“第二种现代性”等新概念,来描述这种新的现象^④。列文森如果活到今天,是否会根本改变他的阐释立场呢?

列文森,这位毕生在自己的背景下研究思考着的思想史专家,对儒学在当今中国催生出原创性、创造性观点的能力特别敏感。他觉得儒学极其缺乏这方面的能力。他没有发现在那些改变了当代中国思想潮流的著名知识分子中,有哪位具备了原创性、创造力。儒学若要成为活生生的传统,就必须具有原创性、创造力。但是,无论是在能言善辩的西化论者,还是在敛心寡言的博雅的经学家身上,他都没有找到这种能力。然而,人们也许想知道,假若他能够接触到诸如非凡的形上学家熊十力、文化哲学家唐君毅、忧国忧民的知

① Thomas A. Metzger:《摆脱困境:新儒学和演进中的中国政治文化》(*Escape from Predicament: Neo—Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1977)。

② 《明代思想中的自我与社会》(*Self and Society in Ming Thought*, Wm. T. de Bary, ed., New York: Columbia University Press, 1970); 《新儒学的展开》,《理与行:论新儒学和实学》(*Principle and Practicality: Essays in Neo—Confucianism and Practical Learning*, Wm. T. de Bary and Irene Bloom, eds., New York: Columbia University Press, 1979); 《元代思想:蒙古统治下的中国思想和宗教》(*Yuan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, Hok—lam Chan and Wm. T. de Bary, eds., New York: Columbia University Press, 1982)。

③ 杜维明:《儒家伦理与东亚企业精神》(“Confucian Ethics and the Entrepreneurial Spirit in East Asia”),系 1982 年 8 月 31 日在新加坡国立大学商业管理研究会的发言。后作为第 3 章收入《儒家伦理现状:新加坡的挑战》(*Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, Singapore: Federal Publications, 1984)。

④ 彼得·伯格:《一种东西发展模式?》(Peter Berger, “An East Asian Development Model?”), 收入《寻求东亚发展模式》(*In Search of an East Asian Development Model*, edited by Peter L. Berger and Hsin Huang Hsiao; New Brecnswick, USA and Oxford, UK: Transaction Books, 1988), 第 3—11 页。

识分子徐复观、唯心主义思想家牟宗三这些人的著作,他是否会改变自己的看法呢?

感谢狄百瑞及其同事,我们对宋明大儒的生平思想更为了解了,列文森式的观点就变得越来越刺眼。朱熹(1130—1200年)和王阳明的时代一去不复返了,在现代儒者的哲学著作中,即使是戴震(1723—1777年)的风采,也难以一见了。许多所谓的儒家之道的信徒,更令人联想到吴敬梓《儒林外史》里的人物:褊狭、肤浅、自私、冷漠。鲁迅(1881—1936年)对儒家重礼主义溢于言表的深恶痛绝,真实地揭示了儒学实践严重的冷漠、无情、不合时宜。我们对儒家传统了解越多,就越感觉到,儒家的现代形象断非它本来应有的面目。

将朱熹思想中的体用二分法和张之洞(1837—1909年)的名言“中学为体,西学为用”加以比较,就可以清楚地看到,精妙的能动范畴如何变成停止思想的借口。当然,这并不是说,张之洞努力将传统中国哲学中诸如“体用”之类的范畴与近代情势联系起来,是毫无意义可言的。他的这句话也许是缓解西方冲击的巧妙方法,不过,就创造性思想而言,张氏的体用论显然缺乏从儒学角度对西方文化挑战做出回应。列文森将当代中国知识分子的如意算盘形容为中国当代思想认同危机的标志,实在是正确的^①。

在较为深层的意义上,列文森对是否可能出现第三期儒学这个问题的否定性回答,颇可作为出发点,由此去探索或许可以找到肯定性答复的论域。不同的是,有希望实现这种可能性的具体步骤,必须始于认同狄百瑞以及他的同事所研究的儒家世界已经不复存在了。狄百瑞及其一些同事意识到了思想上的挑战。这种实现并不意味着,复活是儒学在当代中国复兴的唯一希望。催活旧的,获取新的,对于儒家象征主义来说,仍然是有可能的。但是,如果要这么做,无论任务多么困难,工作多么艰辛,当代儒者也必须再次具有原创性、创造力。

在以为传统肯定是放诸四海而皆准的天真想法遭到彻底批判之后,再要寻回传统的意义并非轻而易举之事。克服疏离感,跨越经典作为死文字和活生生信息之间的鸿沟,也断非举手之劳。系统研究宋明大儒的生平思想仅仅是第一步。单靠学术研究也许并不能带来思想复兴。埃及学家或者佛教学家,靠他们自己并不能将生机吹入古代文字之中。中国学家单靠自己同样也不能带来儒学的新纪元。这里牵涉到不计其数的政治、社会、文化因素。20世纪80年代,人们对儒家伦理的兴趣日见增长,与20世纪60年代狠批儒学形成鲜明对照,这是预料之外的情况。也没有精密的解释模式可以帮助我们评估这种情况的深远意蕴。无知的迷雾太过浓烈,我们唯有听任超出自己理解力的外在力量摆布了。

这种濒于困惑的不确定感,对儒家的经验来说绝不陌生。据说,孔子自己就时常担忧其学说的命运,尽管并不特别担心自己^②。孔子对保存自文王、周公而来的生活方

① 列文森:《梁启超和现代中国思想》(*Liang Ch' i—ch' ao and the Mind of Modern China*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1953。)

② 《论语·述而》。

式,亦即文化传统的关怀,是孟子、荀子以及几乎所有后来的大儒所共有的。道统已断,必然采取非常措施来保证真正的道统,这个观念在韩愈(768—824年)的名文之前很久就已出现了。韩愈的独特贡献在于将“道统”定为人之道,与佛家之法判然不同^①。张载(1020—1077年)以降的理学大师,都将认同儒家之道作为终极关怀。如果不继续将“道”体现在平凡的日常存在中,“斯文”^②将丧,这种忧惧一直弥漫在新儒学思想家之间。

历史背景

宋明儒者普遍接受韩愈的说法,即儒家之道在孟子以后不得其传,但是,从历史上看,这种说法乃是严重的夸大。它忽视了儒家体制正是在汉代(公元前206—220年)得以确立的事实。法家官僚体系的儒家化以及儒家道德价值的政治化之间的互动,乃是汉代统治机器的动力的主要特征^③。确实,一般认为,此后的魏(220—265年)、晋(265—420年)在思想史上乃是新道教的时期,学者通常也都以为,随着汉朝的覆亡,儒术也黯然失色了。不过,正如余英时以及其他人所指出的那样,儒家的生活方式不仅在社会上继续存在,甚至还更加盛行。门阀世族在这个时期兴起,居于统治地位,都带有儒家色彩,尽管儒家体制分裂了,儒家规范却在社会中发挥了重要作用^④。

隋(581—618年)、唐(618—907年)时期,佛教是中国社会中占主导地位的精神力量,即使如此,有关儒家经典、历史、礼仪的研究仍然得到进一步发展。十三经注疏的完成、唐律的编辑、正史与史学巨著的编纂、礼学的研究,都象征着唐代儒学研究达到了很高水平^⑤。

我们从孟子、韩愈身上看到的是儒学的扩展,将政治、社会实践都包括在整体关怀之中。反讽的是,正是政治的儒家体制化和社会的儒家礼仪化,使得韩愈指责说,儒家之道的真意一千多年来久已不得其传。韩愈和儒家之道的其他卫道者所希望的,并非最低限度地保留儒家伦理,而是最大限度地彰扬儒家真理,他们希望最真实地展现儒家的生活方式。这种基于对儒家精神的整体观的追求,导致对儒学进行重新定义。卫道者对作为政治意识形态和社会规范的儒学再也不能感到满意了。他们希望将圣人之言作为自己生活方式的中心。当然,他们深切关注政治与社会,但是,却将儒家的自我实现作为终极关怀。

① 韩愈:《原道》,载《昌黎全集》。

② 《论语·子罕》。

③ 儒家冲突之例,见侯外庐主编:《中国思想通史》,五卷本(北京:人民出版社,1957年),第2卷,第172—180页。

④ 见余英时:《汉晋之际士之新自觉与新思潮》,载《新亚学报》,5. no. 1(1959),第25—144页。

⑤ 蒲立本(Edwin G. Pulleyblank):《唐代文化生活中的新儒学和新法家(755—805)》(“Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755—805”),载《儒家的信仰》(The Confucian Persuasion, Arthur F. Wright, ed., Stanford: Stanford University Press, 1960),第77—114页。

他们显然确立了新的优先顺序:政治、社会的可行性必须从修身引发出来。古典儒家的理想“内圣外王”^①,成了他们重新发现的“性命之学”的明确特征。

无疑,如果没有佛教在中国的兴起以及佛教的中国化^②,第二期儒学就不会出现。尽管儒学的范围扩大了,但是,主导3世纪至10世纪中国学术思想界的,乃是佛教的传入、发展、成熟乃至转化^③。从比较的观点来看,这是人类历史上文化交流最辉煌的篇章之一。印度影响中国的范围、程度、遗留下来的结果,代表着一种具有深远意义的现象^④。至少,它表明了佛教的普世性和中国思想的接受能力。

理学在对佛教的回应中兴起了,但经常被描绘成对唐代世界主义精神的叛离。这种定义狭隘的官方正统学说的兴起,也许会加深这样一个印象,即理学作为一种政治意识形态无法摆脱与排外的唯文化主义的纠缠。宋至清的中国史是征服朝代的历史。理学的重点在于史书的合法性和文化的正当性,对种族和原居民情感产生了兴趣。然而,将理学等同于唯汉族主义却是有欠谨慎,更不必说宋、明等特定朝代了。历史记载会为历史说话。理学的故事展开后,我们看到,它不仅覆盖了宋明儒学,而且还有金代(1115—1234年)儒学、元代(1271—1368年)儒学、清代(1644—1911年)儒学。也许还包括朝鲜(1392—1910年)儒学、日本的德川(1600—1867年)儒学、越南的李朝(1428—1789年)儒学。由于我们日益意识到问题的复杂性,兴许会发现有时“新儒学”这个术语也会导致误解。

第二期儒学的显著特征就是儒学传入朝鲜、日本、越南。正如岛田虔次暗示的那样,将儒学描述成“中国的”,不免狭隘,儒学同样也是朝鲜的、日本的、越南的^⑤。儒学不同于佛教、基督教、伊斯兰教,它不是世界性的宗教,未延伸到东亚之外,至今也未超越语言的边界。虽然儒家经典现在有了英译本,但是,儒学的信息似乎仍然和中国文字缠绕在一起。然而,至少可以看到,如果儒学还可能有第三期发展,那么,儒家的信息就应该可以用中文以外的语言交流。

就此而言,列文森的语言和词汇间关系的比喻,就特别有关系了^⑥。10世纪的儒学复兴开创了认识的新纪元,部分的原因在于它创造了一种新语言,或者,更不如说,一种新的行为语法。宋代儒者从道教、佛教汲取了颇多资源。他们的修身词汇由于道教、佛教的观念而大为丰富。强烈而又不失开放的认同感使他们能够利用其他伦理宗教传统的符号资

① 出处见《庄子》32章,参阅《庄子引得》(哈佛燕京学社,1947),91/33/15。

② 下面二书与此问题有关,许理和:《佛教征服中国:佛教在中世早期中国的传播与适应》(Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 1959);陈观胜:《佛教的中国化》(Kenneth K. S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1973)。

③ 芮沃寿:《中国历史上的佛教》(Arthur Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford: Stanford University Press, 1959)。

④ 陈观胜:《中国佛教简史》(*Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton: Princeton University Press, 1964),第471—486页。

⑤ 我以为岛田的文章隐含着此意。《战后日本宋明理学研究的概况》,载《中国哲学》第7辑(1983),第146—158页。

⑥ 列文森:《儒家中国》,第1卷,第156—163页。

源,而又不丧失自身的精神取向。他们倡导一种无所不包的人类之道,既不否认也不贬抑自然与天,试图结合作为终极关怀组成部分的广泛经验。他们坚信,自己的思想拥有真实,并且特点就是他们所教的“实学”^①。对他们而言,“自然与神圣”、“身心”、“理气”都是真实的。他们所构建的道德形上学^②作为一项集体事业,为其学说提供了最终证明。在西方冲击到来之前,儒家价值对东亚政治、社会,很大程度上还有心理,产生了重大影响。东亚人民的语言,尤其是行为语法,显然是儒家的。

现代转化

自19世纪中叶以来,儒家中国经历了始料不及的转化。40年代的鸦片战争、50年代的太平天国,引发了中国近现代史上“国内困境和外来侵略”的永恒模式。紧接着是中途夭折的自强运动,更是中国领导人没有能力应付西方入侵的象征。西方势力从沿海一直侵害到内地,中国国防的土崩瓦解出现在一代人之间。到了1898年百日维新,魏源(1794—1857年)在此前半个多世纪提出的“师夷之长技以制夷”^③,也被付诸尝试,而且也失败了。芮玛丽称之为中国最后的保守主义姿态的同治中兴(1862—1874年),也不足以扭转乾坤^④。康有为(1858—1927年)在1898年激进地试图改组军事、政治、教育等所有体制,为时仅百天而已。他的大同观就是乌托邦。根本就是“乌托”的,无关乎实际^⑤。

康有为的弟子梁启超(1873—1929年)将其师对儒家传统所作的今文经学阐释,比喻为飓风、火山爆发、大地震^⑥。康氏在保守的学者中间,制造出的狂热,标志着儒学发生了重大变化。我们可以不接受梁启超将康有为赞誉为马丁·路德的做法,但是,康有为的行为和其观点一样革命。康有为的理想国幻想极大地改变了儒家话语。假若孔子是康有为所说的改制者,则儒学就不仅是改革的意识形态,而且还是彻底的乌托邦。在康有为看来,儒学和等级差别几无关系可言,儒学完全是普世的。为了使儒学现代化,康有为随心所欲地从许多资源处汲取灵感,如道教、佛教、基督教、社会达尔文主义、科学主义以及普

① 应该指出,“实学”见于程颐著作,朱熹在《大学》序里予以引用,清楚地表明,“实学”的反面乃是“虚文”和“空理”。宋代大儒亦用此指真正的儒学。

② 牟宗三以此形容宋明儒学处理本体论和宇宙论问题的取径,见其所著《心体与性体》,三卷本(台北:正中,1968年),第1卷,第115—189页。

③ 邓嗣禹、费正清(John K. Fairbank)编《中国对西方的回应:文献概述,1839—1923》(*China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839—1923*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954)。

④ Mary Wright:《中国保守主义的最后姿态:同治中兴,1862—1874》(*The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-chih Restoration, 1862—1874*, Stanford: Stanford University Press, 1957)。

⑤ 见萧公权:《现代中国与新世界:改革者和乌托邦主义者康有为,1858—1927》(*Kung—Ch'üan Hsiao, A Modern China and a New World: K'ang Yuwei, Reformer and Utopian, 1858—1927*, Seattle: University of Washington Press, 1975)。亦见史景迁:《天国和平之门:中国人及其革命,1895—1980》(*Jonathan Spence, The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution, 1895—1980*, New York: The Viking Press, 1981),第1—60页。

⑥ 陈荣捷:《中国哲学资料》,第724页。

通常识。他的兼收并蓄主义使儒学增添了新的内容。他试图贬低乾嘉时期的学术成就,引起古文学派学者,特别是章炳麟(太炎,1868—1936年)的很大不满。由于康有为的不羁想象力,儒家传统的形态不再确定,更易受到各种解释的影响^①。儒家的节目增多了,然而,它的核心课程却出了问题。

这种情况在梁启超身上表现得十分明显。列文森将梁氏的思想困境定义为感情上眷恋中国历史,思想上却接受了西方价值^②。这是似是而非的论断。史华慈对严复的精细分析表明,中与西、历史与价值的二分法,用作分析梁启超思想的实际活动,实在是一个过于简单化的模式。真理经常在两极之间。这种困难只有靠细致的探讨才能克服^③。不过,梁启超似乎漫无节制地选取资源,也许正好反映了他没有能力摆妥其学术的位置。这种精神上的丧家感觉对于他那一代敏感的心灵来说,一定十分剧烈。

五四期间,一些最有影响的知识分子大力批判儒学。表面上看,乃是中国进步青年基于现实存在的选择结果,与中国封建的过去一刀两断:家族主义、极权主义、好古、消极、屈从、停滞都是他们的靶子。然而,隐藏在他们兴高采烈的解放感背后的却是极其顽固、消极的犬儒主义。“全盘西化”的口号,或许只有极少数反传统主义者拥护,但是,却是一种普遍态度的表征。对激进变革的要求是如此的压倒一切,政治结构不具备任何调适的能力是如此的显而易见,挫败的程度已非忧心忧国的知识分子所能承受得了的。这种情势绝对无益于冷静地反思和深入地思考。付诸行动的趋势是如此强烈,所有的写作活动都变成了引发社会具体变化的武器。逃避现实只是作为对这种集体卷入的冲动的反应而日益常见。政治问题支配了学术思想界^④。当魏源在19世纪40年代提出处理沿海紧急事态的对策时,文化认同问题甚至还未见提出。张之洞在19世纪90年代的一厢情愿,至少是在认同与适应之间做出妥协。五四时期的西化论者,将保存汉族和中国视作至高无上的目标。对他们来讲,文化认同具有帮助中国顺应西方式秩序的工具价值。

反讽的是,正当中国青年,尤其是学生,展现伟大的爱国主义和民族主义之时,儒学作为中国性的明确特征,正在受到彻底的批判。使中国以及东亚成为礼乐之邦的儒学,如今被诅咒成是中国经济、政治、社会、文化落后的原因。胡适说中国文化的本质是缠足和吸

① 鲍吾刚:《中国和寻求幸福》(Wolfgang Bauer, *China and the Search for Happiness*, Michael Shaw, trans., New York: The Seabury Press, 1976), 第300—329页。

② 列文森:《儒家中国》,第1卷,第107—108页,第2卷,第37页。对列文森的批评,见张灏:《梁启超和中国的思想变迁,1890—1907》(*Liang Ch' i—ch' ao and intellectual Transition in China, 1890—1907*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971), 第224—237页。

③ 对近现代中国思想史的细致研究,例见史华慈:《寻求富强:严复与西方》(Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964)。

④ 周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》(*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1960), 第19—40页。

鸦片,并不十分认真^①。鲁迅则不然,他在严厉抨击“孔子及其徒子徒孙”^②时是完全认真的。陈独秀(1879—1942年)的短命杂志《新青年》在科学和民主的传播上并无特殊之处,但是,对儒学的评论却具有毁灭性^③。毛泽东将“三纲”刻画成掌权者、父亲、丈夫的极权主义,与五四时期对儒家遗产的评价是完全一致的^④。

《新青年》的作者们相信,向中国介绍西方观念当以中国人对西方思想潮流的态度的根本转变为基础,摈绝儒家的思考模式是中国现代化的前提。在很短的一段时间内,几乎所有流行于欧美的思想学说都可以在中国找到同情的听众,中国正面临启蒙运动的感觉确实很普遍。约翰·杜威和伯特兰·罗素在中国逗留期间都感到兴奋^⑤。自由主义、实用主义、生命主义、理想主义、社会主义、无政府主义、进化论、实证论、科学主义,似乎都在中国青年饥渴的心灵里拥有光明的未来。回过头去看,马克思、列宁主义在中国共产党于1921年成立之后不到二十年,即已广为传播,成为居主导地位意识形态力量,似乎是非同寻常的。民族主义者李大钊(1889—1927年)视列宁关于帝国主义的理论为中国独立的出路所在,多年来一直欢呼“布尔什维主义的胜利”^⑥!

这种有关五四时期思想信仰的描述,可能会使人产生如下的印象,即西化论者没有对公平地评价儒家传统作出任何积极贡献。事实并非如此,正因为西化论者对孔子及其门徒进行了全面有力的攻击,所以,对有思考能力的知识分子而言,再要不经批判地拥护儒学也就几乎不可能了。他们迫使那些忠于活着的儒家传统的少数学者将新鲜的观点引入儒家传统之中。五四时期的西化论者就这样吊诡地起到了重大作用:通过对儒家价值取向和现代化精神不可兼容的努力证明,而有助于净化儒家的象征意义。

对儒学公共形象的最严重损害,并非来自自由主义者、无政府主义者、社会主义者或其他西化论者所组织的正面攻击,而是来自极右翼,尤其是利用儒家伦理巩固统治的军阀以及同流合污的传统主义者。袁世凯(1859—1916年)为了实现自己的帝制野心,试图恢复孔子的国祀,此举臭名昭著,必定在革命者中引发强烈的反儒情绪。费正清称袁世凯

① 胡适的策略是以指出中国文化的阴暗面作为贬损自以为是的传统主义者的方法,见其《信心与反省》三篇,载《胡适论学近著》(上海:商务印书馆,1935年),第479—499页。

② 周策纵:《五四运动》,第308—312页。

③ 同上书,第58—61页。

④ 毛泽东:《湖南农民运动考察报告》,《毛泽东选集》,四卷本(北京:人民出版社,1951年),第1卷,第32—35页。

⑤ 关于杜威,见毋忘记录的《杜威五大演讲》(北京:晨报社丛书,1920年),《杜威在中国的讲演:1919—1920》(*John Dewey's Lectures in China, 1919—1920*, Robert W. Clopton and Tsuin—chen Ou, trans. and eds., Honolulu: University Press of Hawaii, 1973);贝瑞·基南:《杜威在中国的经历》(Barry Keenan, *The Dewey Experiment in China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977)。关于罗素,见李小峰记录《罗素及勃拉克讲演集》(北京:1921);苏珊娜·P. 奥格顿:《墨水瓶里的圣人伯特兰·罗素和20世纪20年代中国的社会重组》(Susanne P. Ogden, “The Sage in the Inkpot: Bertrand Russell and China's Social Reconstruction in the 1920s”),刊《当代亚洲研究》(*Modern Asian Studies*) 16, no. 4 (1982): 第529—600页。

⑥ 摩里斯·麦士纳:《李大钊和中国马克思主义的起源》(Maurice Meisner, *Li Tachao and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967),第60—70页。

1915年的帝制失败为可笑的闹剧^①,正是它对儒家的损害最严重。那些在袁世凯帝制运动中看见了儒学复兴的些末微光的人彻底醒悟了。那些直接卷入其中者,看起来要么是傻瓜,要么就是骗子。不幸的是,儒学符号的这种由内而外的腐败,至少被其他军阀持续了又一代人的时间。例如,鲁迅就一再被遍布中国的儒家幽灵所震惊^②。轮番交替的正面攻击和内部腐败,使儒学不是成为中国罪恶的替罪羊,就是成了麻醉欺骗无辜者的凶恶的意识形态。

现代状况

不用说,环境使得有意识对儒学真精神从哲理角度进行思考的知识分子倍感痛苦。只有很少几位儒家思想家这么去做,他们的思想具有原创性和卓越成就,吸引着我们的注意。五四以后,儒学传统创造性思想的复苏有两大灵感来源,一是西方的批判精神。1921年,曾经在第一次世界大战后同梁启超一道出席巴黎和会的张君勱(1887—1969年),提出从生命哲学角度重新考察民族遗产的新方法^③。他后来全力组建民主社会党,以此作为将西方的自由民主和儒家社会主义结合起来的方式^④。他的“第三种力量”虽然几乎未能对中国政治产生什么冲击,但是,他却是用比较哲学的方法来分析新儒家思想的先驱^⑤。张君勱的注意力在20世纪40年代转向学术研究,但是,此时冯友兰、贺麟早已经借介绍西方哲学,对儒学加以重新阐释了。冯友兰利用新实在论重组朱熹的体系,而贺麟则以德国唯心主义的观点阐释王阳明的心学^⑥。

另一个灵感来源是佛教,特别是唯识学。欧阳竟无(1871—1943年)和太虚法师(1889—1947年)领导之下的这一传统的复兴,在中国知识分子中激发出大量的原创性思想^⑦。唯识学的分析方法,尤其是心理分析的技巧,有助于中国学者对人的生活 and 世

① 费正清、赖肖尔、克瑞格:《东亚:传统与转化》(J. K. Fairbank, E. D. Reischauer, and A. M. Craig, *East Asia: Tradition and Transformation*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1973), 第756页。

② 鲁迅《随感录三十八》,《新青年》5, no. 5 (1918年11月15日): 515—518页。有关对鲁迅“复杂意识”的分析,林毓生的书颇有启发性,见《中国意识的危机:五四时期的激进反传统主义》(*The Crisis of Chinese Consciousness: Radical, Antitraditionism in the May Fourth Era*, Madison: University of Wisconsin Press, 1979), 第142—151页。

③ 夏洛特·福尔斯:《丁文江:科学与中国新文化》(Charlotte Furth, *Ting Wen-chiang: Science and China's, New Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), 第99—135页。亦见狄百瑞、陈荣捷、切斯特·谭(Chester Tan)合编《中国传统资料》,共二卷(*Sources of Chinese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1960), 第2卷, 第172—181页。

④ 张君勱:《中国的第三种力量》(Carsun Chang, *The Third Force in China*, New York: Bookman Associates, 1952)。

⑤ 张君勱:《新儒家思想的发展》(Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 vols., New York: Bookman Associates, 1957—1962)。

⑥ 冯友兰著有《新理学》(长沙:商务印书馆,1939),《新原人》(重庆:商务印书馆,1943),《新原道》(上海:商务印书馆,1945)。贺麟著有《当代中国哲学》(南京:胜利出版公司,1947)。

⑦ 霍默斯·韦尔赫:《中国的佛教复兴》(Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), 第51—71、117—120页。

界作整体性的研究。尽管并无明显证据表明,艾恺笔下“最后的儒学”梁漱溟也直接受益于唯识学方法,但是,他却深受佛教影响。他的《东西文化及其哲学》出版于1921年,通过将中国的世界观一方面与印度、一方面与西方加以比较,“捍卫儒家的道德价值,将中国人提高到当代世界中罕见的高度”^①。熊十力也从佛教汲取了不少灵感,他在欧阳竟无主持下的支那内学院接受了分析方法的训练。熊十力被认为乃当代中国最为深刻、最具原创性的思想家之一,他以对唯识学的批判为基础,重构了儒家形上学^②。

有人认为,胡适就当代中国问题所进行的实用主义研究之所以失败,部分原因在于他强烈反对“主义”^③。马克思主义成功地填充了早先由“布尔乔亚”学者以追求学术和解决问题的精神所占据,而今遗留下来的意识形态空白,似乎乃是不可避免的。结果,儒学在这种据称是有关中国历史和社会的唯物主义解释中,占有显著地位。然而,儒家思想在中国马克思主义中的形态是片面的。由于马克思主义认为历史无非是唯物主义和唯心主义的斗争,也就不会重视诸如孟子、董仲舒、朱熹、王阳明的伟大儒学架构了。带有可以意识到的唯物主义倾向的儒家思想家,如王充(27—97?年)、张载、王夫之等,则甚受注意。不过,儒学的问题,或者是评价孔子的历史作用,或者是为社会主义中国确定适当的文化遗产传承,却依然在思想论断中占据了中心位置^④。“文化大革命”开始后,列文森开始困惑了,他的早期论点,即儒家遗产已经被贬入古代博物馆,如何才能和反儒家运动嘹亮号角协调起来。他不得不承认,无疑,儒家的象征意义在当代中国的政治文化中并未过时^⑤。

近三十年来,儒学在中国台湾和香港地区有重大的发展。香港的新亚书院,本着复兴儒家教育真精神的原则,将个人力量加以协调统筹,以传播儒学。在钱穆以及上面提到的唐君毅的领导下,书院培养了一整代学者,研究儒家文化的各个方面。特别值得注意的是,他们的学术研究以哲学为中心。钱氏、唐氏后来在两位台湾文化名人牟宗三、徐复观的协助之下,开出了近年来儒家思想研究最为全面的课程。即使新亚已并入香港中文大学,其儒学研究的中心地位依然坚固如昔。

台湾的情况则比较分散。由于北京大学来台的学者在20世纪50年代与60年代主

① 陈荣捷:《中国哲学资料》,第743页。

② 熊十力:《新唯识论》(杭州:自印本,1932);《破〈破新唯识论〉》(北京:北京大学,1933)。

③ 葛理德:《胡适和中国文艺复兴:中国革命中的自由主义,1917—1937》(Jerome B. Grieder: *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Tradition*. 1917—1937, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), 第173—216页。

④ 杜维明:《儒学:现代的符号与实质》,载《亚洲思想和社会:国际评论》(“Confucianism: Symbol and Substance in Recent Times”, *Asian Thought and Society: An International Review*) no. 1 (April 1976), 第42—66页;亦见杜维明《仁与修身》。大陆儒学研究之兴旺,例见《论宋明理学》(杭州:浙江人民出版社,1983)。这本论文集所收的三十余篇文,原是提交给1981年10月15—21日在杭州举行的宋明理学国际会议的论文。

⑤ 列文森:《时空中的共产主义中国:根和无根》(“Communist China in Time and Space: Roots and Rootlessness”),刊《中国季刊》(*The China Quarterly*) no. 39 (July—September 1969), 第1—11页。

持着岛上最著名的高等学术机构,所以,学术思想的氛围与儒学并不契合。牟宗三先是在台湾师范大学,后在东海大学,徐复观在东海大学,都是孤军奋战,传播儒学。然而,到 70 年代,情况有了明显的不同。方东美在台湾大学、辅仁大学有关中国哲学的一系列充满激情的讲座,激发起整整一代的年轻学者探索儒家文化精神的热情^①。然而,由于在将儒学视作反共产主义武器的官方意识形态与纯粹的学术研究之间缺乏区别,因此,近年来在台湾对儒学研究兴趣大增的情况也就复杂化了。当然,儒学肯定不止于纯粹的学术研究,但是,将政治道德化的儒家意图,以及出于意识形态掌控的需要将儒家价值政治化,二者之间的区别不仅具有学术思想的意义,而且在政治上也是意义重大的。

唐君毅、徐复观、牟宗三已经提出了儒学第三期的问题。确实,他们的毕生工作都是要展示这种可能性不仅存在于他们的心中,也不仅存在于那些和他们持相同观点的人的心中,而且还可以在哲学活动、著述、全世界无数心同此理的人的言传身教中认识到。对他们的真正挑战,乃是复兴后的儒学如何回答科学与民主提出的问题。尽管这些问题对于儒家传统而言乃是陌生的,但是,对于中国之今天却是绝对必须的。在更深层的意义上,这些学者觉察到,这种挑战乃是面对全人类的永恒问题阐明儒学的路径:创建出对全人类都是一种普遍信念的新的哲学人学。他们清醒地意识到,必须将对复兴儒家传统以及延续中国传统文化的关怀包括在对人类未来的关怀之下。他们认为,关键问题并非儒家学者的大众化思想是否与专门化的现代社会相关,问题的范围大得多——人类的福祉——它能够在我们现在和未来的世界中提供一个有意义的存在位置^②。

未 来

无法预言唐、徐、牟所展望的儒学的未来走向。不过,考虑到眼下诸多卓有成效的迹象,我们可以指出这项事业进一步发展的步骤。如果人类的福祉乃是中心关怀,则第三期儒学绝不能局限于东亚,而是需要一种全球眼光使其关怀普世化。儒家学者可以与犹太教、基督教、伊斯兰教神学家,与佛教徒、马克思主义者、弗洛伊德派以及后弗洛伊德心理学家对话,从中获益。利用康德、黑格尔范畴分析儒学思想,已经成果斐然,但是仍必须拓宽视野,采纳 20 世纪新的哲学见解。

儒学对西方的回应一定不会动摇其在东亚的根基。日本、韩国、新加坡以及中国台湾、香港地区的儒学研究者之间的区域交流,应该引向与中国大陆学者真正的思想交流。

① 方东美哲学之简单介绍,见方氏《人和自然的创造力》(Thomé H. Fang, *Creativity in Man and Nature*, 台北:联经, 1980)。

② 见张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观联署的《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》;见张君勱著:《新儒学思想的发展》,第 2 卷,第 455—483 页。