

NEW TRADITIONALISM

新传统主义

郑家栋 主编

断裂中的 传统

信念与理性之间

郑家栋 著

中国社会科学出版社

新传统主义

郑家栋 主编

断裂中的 传统

信念与理性之间

郑家栋 著



中国社会科学出版社

FFP6 / 14

图书在版编目 (CIP) 数据

断裂中的传统: 信念与理性之间/郑家栋著. —北京:
中国社会科学出版社, 2001.4

(新传统主义丛书/郑家栋主编)

ISBN 7-5004-2955-X

I. 断… II. 郑… III. 哲学思想-研究-中国- IV. B27

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 10763 号

责任编辑 冯春风

责任校对 李小冰

封面设计 李颖明

版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—64030272

网 址 <http://www.cass.net.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

版 次 2001 年 4 月第 1 版

印 次 2001 年 4 月第 1 次印刷

开 本 850×1168 1/32

印 张 21.125

插 页 2

字 数 530 千字

印 数 1—3000 册

定 价 36.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

自序

—

本书的内容实关涉于儒学、哲学、宗教三个层面及其关系。此三者在传统儒家那里原是统一而不可分的，但是在现代的学术话语中却必须加以适当的分疏。就本书的着力之处而言，可以说：“宗教”主要关涉于理想与现实、超越与内在之间；“哲学”则主要关涉于中西之间；“儒学”则关涉到如何处理思想与历史（社会、时代）之间的复杂关系及其张力。

几年前曾应邀为《中华读书报》撰写过一篇有关拙作《当代新儒学史论》的文字，现把其中的几段抄录于下：

对我来说，所谓当代新儒学研究主要的不是一种历史性的陈述，而是精神性的对话——与梁漱溟、熊十力、冯友兰、牟宗三等新儒学大师们对话。与自觉或不自觉的夸大所谓保守主义与自由主义之对立者不同，更能够引发我兴趣的倒是保守主义营垒的理论与实践所表现出来的传统的裂变。或许中国自由主义者并不像他们自己所标榜的那样“西化”，新儒家也并不像他们自己所标榜的那样“传统”。在我们使用“儒家”这一特殊的称谓来界定他们之前，应当首先考虑到他们同样是中国现代知识分子中的一群，而这些知识分子

乃是在西风劲吹、文化失范的特定历史条件下出现的一批转型中的人物。就是说，新儒家人物同样是生活在历史的夹缝之中，他们的伟大与渺小、睿智与迂腐、执拗与变通、沉潜与浮躁，乃至成功与失败，都既是个体的，也是文化的；既关涉于个人的出身、经历、学识、性情和存在感受，亦关联到民族及其文化近代以来特殊的历史境遇。

与传统圣贤明显不同，新儒学大师们的内心世界同样充满了嘈杂之声，充满了现代人所特有的人生感受，例如牟宗三《五十自述》中所流露出来的苦难和虚无意识，决不可能出现在传统儒家的著作中。在某种意义上，我们可以用“上不着天（传统），下不着地（现代）”来描述新儒家群体的尴尬境地，不过此一描述也同样适用于自由主义等文化群体，所不同的是，新儒家确信他们能够或已经找到了联结两个断裂的时代的纽带。新儒家是“传统主义的”，而非“传统的”。传统主义者所做的是要从历史传统出发确定某种理想和理念。而“传统”之所以能够成为现实之外或现实之上的某种“理念”，正是由于传统主义者的立足点是现代，而非传统。我在《当代新儒学史论》一书中以“没有圣贤的时代”开篇，正是要凸显新儒家与传统之间的距离及其内在的（而非如人们通常所描述的那些外在的）“现代性”。

从另一方面也可以说，儒学在现时代也并不只是博物馆围墙中的陈列品，当代新儒学也还远没有成为一段过去的历史，它仍然薪火不断，代有传人，仍然是一种有活力的文化运动和思想过程。在《当代新儒学史论》一书中，我的兴趣更多的是集中在探索这一历史线索所蕴涵、引发、逼显出来的某些具有普遍性意义的问题，诸如：儒学在今天还有无真实的生命力？如果回答是肯定的，它又将以怎样的形态（哲学、伦理、宗教、“百姓日用而不知”，亦或兼而有之）存在

下去和发生影响？这其中必须经过哪些具体的而非抽象的转化与重构？传统与现代的接榫之处究竟在什么地方？在现代专业化分工的背景下，知识型的儒学与实践型的儒家是怎样的关系？儒学能够成为知识精英心灵世界中活生生的精神力量和重新找到切入更广大层面之社会生活的现实途径吗？在一个厚重的历史背景中考察这些问题，再把它们置于一个新的视域和理论架构中加以探讨，使之彰显出新的意义。这就是我所做的或我所期望做的。

相比较而言，《当代新儒学史论》一书的主题似乎更为集中，而本书的涵盖性则已经远远超出了狭义的“当代新儒学”的范围，但是就我个人而言，一些基本的关怀并没有太大的改变。此种关怀在很大程度上关涉到儒学和儒家——作为一种精神传统、一种哲学和宗教，而非只是某种纯粹的学术传承和文献史料——在 20 世纪特殊的社会历史境遇中所遭遇到的问题、所扮演的角色及其所面临的挑战；关涉到思想与历史（社会）、传统与现实之间的复杂关系。本书将以宏观透视和个案分析相结合的方式，揭示上述问题的深层义蕴及其与儒学乃至民族文化未来发展的内在相关性；而书中有关“后期冯友兰”的部分，则将以一种浓缩的方式展示历史的特殊性（此在一个特定的时期被具体化为“阶级性”）与思想、文化的普遍性之间的激烈冲突。

书中的论述多关涉于“中、西”之间，特别是有关“哲学”的思考更是如此。中国历史上究竟有没有“哲学”？如果回答是肯定的，又应当怎样认识现代学科分化意义下的“中国哲学”与传统的经学、玄学、义学、理学（道学）、性理之学之间的复杂关系？怎样说明或曰建立“中国哲学”的合法性？运用西方哲学的话语来阅读和整理中国历史上相关的文献，可能会出现哪些偏误？这些都是笔者近年来兴趣浓厚且勤于思索的问题。笔者也并

不奢望在书中给出某种确定的答案，只是期望能够以一种反省的、合理的、明智的、深刻的、内在的、简约的方式，提出问题并充分彰显其中的意义与复杂性，以期引发进一步的思考。

二

本书的内容可以看作是笔者近年来研究、思考及其成果的一个集结。其在主题方面原是服从于统一的构想，而落实到文字上则经历了一个积累的过程，且其中的部分内容曾经以国际会议论文或其他形式发表。下面对书中某些部分的写作缘起作一大致的说明。

《思想与历史之间的张力》一节，是根据拙著《牟宗三》一书（“世界哲学家”系列之一，台北东大图书公司2000年4月版）“序论”改写而成。1998年11月，笔者曾就有关内容演讲于法国高等社会科学学院。借此机会，我要感谢法国高等社会科学学院近现代中国研究中心的杜瑞乐（Joel Thoraval）教授，他近年来一直在开设新儒家方面的课程，我们有许多共同的兴趣和关怀，也常在一些国际会议上相遇，特别是1998年底笔者在巴黎访问期间，更有机会作深入的交流。杜教授那来自另一种传统与跨文化的眼光和颇具创造性的诠释方法，对我富有启迪。他曾把拙文《没有圣贤的时代》等印发给自己的学生，并把作为教学参考书阅读和保存的拙著《当代新儒学论衡》（台北桂冠图书公司1995年12月版）展示给自己的学生和朋友们看——毫不夸张地说，全书的所有空白处都用法文密密麻麻地写满了批注，这令我欣慰，亦令我感动！

对于大陆学术界来说，“内在超越”一语是舶来品，人们用之颇泛，却少有探寻究竟者。我曾经在编辑出版于1990年代中期的《新儒家评论》中收录港台方面的几篇文章，以期引发人们

对于有关讨论与争论的关注。据我所知，几篇文章颇受圈内人士的注意。1998年初，应《哲学动态》之约为“治学笔谈”栏目写了一则短文《从“内在超越”说起》，期图厘清概念使用上的一些混淆。3月初作为访问学者赴哈佛燕京，杜维明教授主持的“哈佛儒学研讨会”安排我讲点什么，于是又想到了《当代新儒家的“内在超越”说》这个题目，当时匆忙之间也没有能够做太多的准备，主要是从思想史的线索上作一梳理。本书中《“超越”与“内在超越”——牟宗三与康德之间》部分的初稿，完成于1998年8月。1999年7月略加修改，发表于香港中文大学为纪念新亚书院成立五十周年而举办的“中国文化的检讨与前瞻”国际学术讨论会，亦发表于同月底台湾方面举办的“跨世纪的中国哲学：总结与展望”学术研讨会。在7月的香港会议上，承蒙同台发表论文的美国著名学者墨子刻教授对于拙文屡加赞誉，而在私下的交谈中，他则指出了拙文中一个有待于订正的问题。牟宗三先生的得意门生之一、康德哲学专家、台湾中央研究院中国文哲研究所的李明辉研究员，在认真地阅读了拙文后，曾与笔者有深入而细致地讨论和争论，在1999年9月对文稿再作修改的过程中，笔者部分地采纳了他的意见。该文原是针对香港科技大学冯耀明教授的观点而写作。冯教授近年来对于新儒家特别是牟宗三思想理论的批判性反省，彰显出新儒家理论系统中的诸多矛盾与问题，笔者十分欣赏他批判的眼光与睿识，但并不赞同他处理新儒学的某些具体理路，有关牟宗三“内在超越”思想的解析就是一例。冯教授在私下里和某些公开场合（如1999年8月中国社会科学院哲学研究所与香港城市大学在昆明主办的“分析哲学与中国哲学”会议上），都对于拙文表示欣赏之意。

《儒家思想的“历史性”与“真理性”》一节，原是1998年4月在哈佛方面举行的“波士顿儒学对话”系列第二次研讨会上的发言，我的论文发表与讨论从会议开始持续了近两个小时。



“波士顿儒学对话”是一个非常有趣也颇富有象征意义的文化现象。“对话”发生在查理士河两岸之间，分别以哈佛大学的杜维明教授和波士顿大学神学院的两位院长（南乐山 Robert C. Neville，白诗朗 John Berthrong）为代表。笔者近年来在文章和访谈中曾多次谈到以南乐山等人为代表的“波士顿儒家”。“儒家的基督徒”和“基督徒的儒家”的出现，从不同的侧面彰显出“文化间”的义涵，也成为儒学走向“跨文化”的一种见证。

《当代儒学的转型及其所面临的挑战》一节，最初曾以“牟宗三思想的意义与当代儒学的转型”为题发表于1995年8月在波士顿召开的“国际中国哲学会第九届会议”。当时正值一代大儒牟宗三先生谢世不久，此篇文字比较早地提出了当代儒学发展中“后牟宗三转向”的问题，而在接下去的几年中，该问题成为人们讨论和争论的一个热点。收入本书时，该部分内容做了很大的调整与补充。

《走出虚无主义的幽谷——中国传统哲学与后现代主义》，原是写作于90年代中期，在《中国社会科学》（1995年第1期）刊出后，引起较大的反响，国内多种“文摘”予以转载，也有一些朋友在电话和信函中与我讨论，亦有一些刊物邀我撰写相关的文章。我也要特别感谢任教于德国波恩大学汉学系的H. G. Moller博士，他将拙文译成德文，发表于该系主办的《袖珍汉学》（1997年第1期）。1998年笔者在德国访问期间，对于道家和后现代都深有研究的渥尔法特（G. Woblfart）教授曾表示很欣赏这篇文章，但不赞同文章中的某些观点。应当说，文中的讨论与其说是针对“后现代主义”理论本身，不如说是针对当时国内对于“后现代主义”接受和解读的方式。需要说明的是，今天笔者对于“后现代”问题的复杂性有了进一步的认识。

1990年暑期，承蒙来中国大陆讲学的美国美田大学唐力权教授赠送他在台湾出版的《周易与怀德海之间——一场有哲学序论》一书，阅读后撰写了《相对性原理的阐释与中西哲学的融

通》一文，发表于《哲学研究》1990年增刊号。该文对于传播唐先生所谓“场有哲学”起到了关键性的作用，哲学所同事罗嘉昌研究员就曾经多次谈到这一点。唐著后来得以在大陆出版，唐先生亦策划出版《场与有——中外哲学的比较与融通》系列，邀请我与罗嘉昌编辑。1994年初，在组织编辑《场与有》第一辑之际，为了凸显具体而特殊的理论背景，也由于我个人对于比较哲学的兴趣，便撰写了《“场有”与中国哲学》一文，介述和讨论《周易与怀德海之间》一书。唐先生对于后一篇文字颇有看法，特别从大洋彼岸发来长达10页的传真，对于文中的一些观点予以反驳，主要认为我是站在新儒家的立场上批评他。有一点倒是可以肯定的，就我个人而言，90年代中期是理想主义最昂扬的时期，此特别在《走出虚无主义的幽谷》与《“场有”与中国哲学》两篇文字中有突出的表现，如果今天写作两篇文字，我想可能会有很大的不同。

《近五十年来大陆儒学的发展及其现状——历史、境遇、成果、问题》部分，原是为出席1996年12月台湾“中央研究院”中国文哲研究所“儒家思想在现代东亚”研讨会而写作，其中“九十年代儒学研究与发展中的几个问题”部分，亦曾经发表于1997年6月新加坡“儒学与世界文明”国际学术会议，1997年8月北京“东亚儒学暨思想文化”国际交流会议，1998年8月哈佛燕京“九十年代中国哲学”研讨会；并于1998年7月演讲于德国马尔堡大学。

此外，《从老子道论看中国哲学的诠释——以冯友兰的解读为例》，曾发表于1995年10月在西安举行的“老子：影响与解释”国际研讨会；《金岳霖与“实在论”哲学在中国》，曾发表于1995年8月在北京密云举行的“金岳霖百年诞辰学术讨论会”；《贺麟与黑格尔哲学在中国》，曾发表于1999年8月在澳门举行的“贺麟思想与西方哲学的引进”研讨会。

目 录

自 序	(1)
第一章 当代儒学与中国社会	(1)
一、新儒家与中国现代化	(1)
二、工业东亚与儒家思想的重构	(17)
三、思想与历史之间的张力	
——儒家社会角色的边缘化	(27)
四、“魂不附体”与儒家存活的“见证”	(45)
第二章 新儒家思想理论的展开与终结	(55)
一、新儒家与中西现代人文主义之比较	(55)
二、生命意义与文化选择之间的张力	
——梁漱溟在儒佛之间的取舍及其意义	(68)
三、终极层面的探求与天人统一观的重建	
——熊十力哲学的思想特质与核心观念	(77)
四、宇宙“不是道德底”	
——冯友兰哲学的“歧出”与定位	(90)
五、一条思想脉络的终结	
——牟宗三哲学的精神、方法及其限制	(101)
六、新儒家：一个走向消解的群体	
——从第三届当代新儒学国际学术会议谈起	(121)
第三章 当代儒学发展中的“道”与“学”	(134)

一、后“五四”时期的道统观念·····	(134)
二、从余英时的批评看新儒家的道统观·····	(144)
三、新朱子学与新道统论·····	(153)
四、“道统”与“学统”·····	(184)
五、当代儒学发展中的理学与经学·····	(195)
第四章 “超越”与“内在超越”	
——牟宗三与康德之间·····	(202)
一、“内在超越”概念的提出与缘起·····	(203)
二、恢复“超越”的古义·····	(208)
三、内在：“自由”能否成为“知识”·····	(220)
四、传统资源与牟宗三思想的归宿·····	(223)
第五章 宗教性与当代儒学的发展向度·····	(234)
一、一个西方背景下的问题及其意义·····	(234)
二、中国近现代宗教论争中的非宗教主题·····	(237)
三、来自超越性层面的挑战及其意义·····	(244)
四、梁漱溟：伦理代宗教·····	(251)
五、冯友兰：哲学代宗教·····	(259)
六、“性与天道”与儒家的宗教性·····	(265)
七、“仁学”与儒家的宗教性·····	(279)
八、“宗教性”与当代儒学的难局·····	(286)
第六章 近五十年来大陆儒学的发展及其现状	
——历史、境遇、成果、问题·····	(299)
一、1950—1970年代：意识形态背景下的儒学·····	(299)
二、1980年代：“思想解放”大潮中的儒学·····	(304)
三、1990年代儒学研究与发展中的几个问题·····	(309)
第七章 学术与政治之间	
——论后期冯友兰·····	(328)
一、冯友兰“抽象继承法”论析·····	(328)

二、冯友兰 1950 年代后的孔子研究及其变化	(351)
三、从思想史看《中国哲学史新编》	(391)
第八章 世纪之交的反省与思考 (上)	(406)
一、孤独·疏离·悬置	
——牟宗三与当代儒家的境遇	(406)
二、在连续与断裂之间	
——新儒家的持守与蜕变	(425)
三、当代儒学的转型及其所面临的挑战	
——后牟宗三的思考	(434)
第九章 世纪之交的反省与思考 (下)	(461)
一、走向新世纪的中国哲学	(461)
二、中国哲学的“现代转型”及其难局	(469)
三、从《老子》道论看中国哲学的诠释	
——以冯友兰的解读为例	(482)
四、金岳霖与“实在论”哲学在中国	(488)
五、贺麟与黑格尔哲学在中国	(500)
第十章 中西对话中的儒学与中国哲学	(511)
一、儒家思想的“历史性”与“真理性”	
——以“波士顿儒学对话”为例	(509)
二、“全球化”大潮中的孔子	(518)
三、走出虚无主义的幽谷	
——中国传统哲学与后现代主义	(522)
四、“场有”与中国哲学	(542)
附 录	(566)
一、道统：中国与世界	
——牟宗三、郑家栋与寻求批判意识	
的历程 (节录)	(566)

(一) 前言: 寻求批判意识的三条道路	(567)
(二) 中国思想界对西方“唯主方式”的 两个回应	(573)
(三) 两个回应方式存在的问题	(577)
(四) 郑家栋的贡献	(580)
(五) 牟氏的生活、人格与思想发展	(581)
(六) 牟氏思想的八个层面	(584)
(七) 郑氏的批判	(588)
(八) 批判的批判: 牟氏哲学与实践的 关系及其与传统儒学的连续性	(592)
(九) 批判的批判: 论批判精神的地位	(604)
(十) 结论	(606)
二、西方视野中的儒学与中国哲学 ——《哲学动态》访谈	(611)
三、儒家传统与现代生活 ——《哲学动态》访谈	(618)
四、当代儒学的境遇与问题 ——《21 世纪中国大预测》访谈	(628)
五、中国儒学: 精神与境遇	(639)
六、中国哲学研究与中国哲学史学科的发展	(643)
七、“中国哲学”与“哲学在中国”	(649)
八、哲学的功用 ——第二十届世界哲学大会花絮与随感	(658)

第一章 当代儒学与中国社会

一、新儒家与中国现代化

（一）确定我们自身的存在

发端于“五四”时期的现代（当代）新儒学思潮，至今仍表现出旺盛的生命力。

儒学在先秦、宋明和现代的发展乃是针对不同的问题、境遇而展开的。先秦儒家所面临的是由于社会大变革所带来的礼崩乐坏的局面，孔孟上承周文教化，并通过自己的损益创造，把礼乐法规转化为人自觉的道德实践，从而奠定了儒家内圣之学的基调；宋明儒所面临的是佛老泛滥，儒学衰微的局面，理学诸大师通过对佛老的吸纳和扬弃，重建孔孟道统，将儒学推进到一个新的发展阶段；现代新儒家所面临的则是西风东渐，传统的价值系统不断解体的局面。面对一味“菲薄固有”、自贼自戕和民族自尊、自信的丧失，以及所谓“文人”、“名士”们抛却自我、茫无归着和“一意袭外人肤表”的肤浅芜杂，新儒家怀着强烈而悲苦的民族危机意识和使命感，致力于传统文化之精神价值的弘扬、发掘和民族自我的重建。

不仅如此，作为 20 世纪全球性保守主义反应的组成部分，现代新儒家似乎更倾向于在一个普遍性的层面上认同于儒学传统的

价值,这使得他们能够不仅把自己关联于近代以来中国文化的特殊境遇,而且把自己关联于人类文化在现时代发展中所遭遇的普遍性问题。自早年的梁漱溟、熊十力始,新儒家学者所反复思索的一个问题是:在工业文明和科技高度发展的社会条件下,金钱名利的追求和人际关系的疏离会不会反而使人更多地丧失了自己的本性而成为“物化”的存在?面对科技理性的膨胀、人文价值的失落、意义的迷失、道德的危机、人际关系的疏离和人与自然之间的紧张对立,新儒家所表现的就不只是对民族文化之存亡绝续的忧患,而且是对人本身、人存在的意义、价值及其自我完善问题以及人类文化的前途、命运的苦苦思索,这是一种意义的追求、形上的探索、超越层面的体验、终极层面的反思,其用意则在于在终极关怀的层面(形上学和宗教的层面)重建人的意义世界和精神家园。

尽管新儒家学者总是自觉或不自觉地夸大了儒家思想中所包含的某些不为特定的历史时期和社会形态所限定的恒常价值在解决人类文化发展中所遭遇到的普遍性问题方面可能发生的影响和作用,但是,他们的探求和思索与西方 20 世纪以来在打破了有关“科学万能”的神话后兴起的人本主义和新人文主义学派相呼应,构成了人类自我认识和自我反省的一个环节和侧面。

对形上意义的追求和认同于儒家传统的特殊进路,使新儒家不仅区别于科学主义和实证论者,而且也不同于西方现代的某些人文主义派别,这首先表现在他们是把个人的安身立命问题与“家国天下”意识和接续“斯文”、承担“道统”的文化使命感联系在一起。牟宗三先生说:“由于我个人的遭遇,我正视我个人的存在的生命之艰难。由于国家的遭遇,我正视民族的存在生命之艰难,我亲切感到学风士习之堕落与鄙俗。我的生命的途径必须畅达,民族生命的途径必须畅达。”^① 这里,个人生命途径的

① 牟宗三:《生命的学问》,台北三民书局 1970 年版,第 145—146 页。

畅达与民族生命途径的畅达被认为是不可分割地联系在一起。“人存在困境的问题宗教可以消解，但是当我们面对家国天下与文化传统的问题时，我们才发觉宗教不能解决。因为我们不是光有苦难要解脱，而是中国文化要找到一个方向。”^① 此所以新儒家所谓“生命的安顿”不是选择某种寻求自我解脱的宗教，而是求之于儒家的“内圣外王”之学。梁漱溟先生当年一再申明他之舍佛向儒，乃是“替中国人设想应有的结论”，又说：“我是感受中国问题之刺激，切志中国问题之解决，从而根追到其历史文化。”^② 可见，新儒家之认同于儒家传统不只是在生命的情调上，而且是在文化的方向上。

个人生命的安顿、生命途径的畅达，关涉到人之所以为人的问题；民族生命的安顿、生命途径的畅达，则关涉到中国人之所以为中国人的问题。不是抽象的人之所以为人的问题，而是如何真实而具体地成为一个中国人的问题，才是新儒家关注的重心所在。此所以他们对释迦、基督的人格与境界，能欣赏之却难认同之。牟宗三说：“信仰自由是一回事，这是不能干涉的，然而生而为中国人，要自觉地去作一个中国人，存在地去作一个中国人，这则属自己抉择的问题，而不是信仰自由的问题。从自己抉择的立场看，我们即应念兹在兹，护持住儒家为中国文化的主流。”^③

在新儒家这里，“中国人之所以为中国人”不是一个地域性的概念，甚至也不是一个国家的概念，而是一个历史文化的概念。历史与文化乃是同一问题的两个方面，他们是从历史的角度

① 王邦雄：《从中国现代化过程中看当代新儒家的精神开展》，台北《鹅湖月刊》，总第100期，1983年10月。

② 梁漱溟：《中国文化要义》“自序”，上海学林出版社1987年版。

③ 牟宗三：《时代与感受》，台北鹅湖出版社1984年版，第328页。