

新儒家如何面对现代化
马克思主义中国化视野中的新儒家

赖功欧 著

江西人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

新儒家如何面对现代化: 马克思主义中国化视野中的新儒家/赖功欧著.

—南昌: 江西人民出版社, 2011.9

ISBN 978-7-210-04883-1

I. ①新… II. ①赖… III. ①新儒学—研究—中国—现代

IV. ①B261.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 151673 号

新儒家如何面对现代化

马克思主义中国化视野中的新儒家

作者: 赖功欧

出版: 江西人民出版社

发行: 各地新华书店

地址: 江西省南昌市三经路 47 号附 1 号

邮编: 330006

发行部电话: 0791-86898801

编辑部电话: 0791-86899010

E-mail: taxue888@foxmail.com

2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月第 1 次印刷

开本: 787 毫米 × 1092 毫米 1/16

印张: 23.25

字数: 350 千字

ISBN 978-7-210-04883-1

赣版权登字—01—2011—204

定价: 40.00 元

承印厂: 南昌市红星印刷有限公司

赣人版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换

导 论

比较思维中的现代视角

现代化,是世界文明史上最为复杂的过程。在中国现代史上,新儒家与现代化浪潮的遭遇是学术史、思想史、文化史上一件极为重要的大事。其不可等闲视之,缘由恐不仅是新儒家心声,实为几千年中国文化的某种凝聚性表征,更深一层的理由在新儒家们大多有着自己较富超越性的反思与批判性的思考,从而力图拿出自己的一套“方案”,尽管我们所说的方案多为一种思想方案。

因而,探讨新儒家的“现代”视角,是个饶有趣味而又颇费心力的话题。新儒家的现代视角,并非全然由“全盘西化”一语而激起,然而确切地说,新儒家的所有人物,无不从中西思想文化的比较思维中获得了自己的“现代”视角,这在第一代新儒家代表人物梁漱溟与第三代新儒家代表人物杜维明身上尤其突出;进入到各位新儒家的思想深处,让我们大感惊异的是,很难用一种话语来概括他们的共同性,或许这本来就缘于他们的思想魅力乃源于他们的思想个性。若要抓住其唯一的共同特点,那就是他们都深究了中西思想的内涵,而且都试图在比较中作出自己的“现代思想方案”,找出一条不废中国古代思想精髓的现代出路。然而,摆在他们面前的共同的困境,无疑是个两难悖论。这让我们很容易理解为什么汉学家艾恺在描述现代新儒家梁漱溟的评传《最后的儒家》中,要用这样一个显眼的副标题——“梁漱溟与中国现代化的两难”。如何理解这个“两难”,及新儒家们如何应对他们所理解的中

国现代化的两难,恰好构成本章所要论述的核心话题,这个话题当然离不开中西思想比较与新儒家们的现代视角。



我们仍要从梁漱溟开始。即便在第一代新儒家人物中,梁漱溟也算得上高明通达的儒者;他本人就极为崇仰通达高明之人,因而他不仅不排斥现代进化论,也不排斥马克思主义。在与艾恺的对谈中,他说“高明的人通达无碍。所以像是宋儒吧,就有点排佛,排斥道家,在我看就是不够通达。通达的人呢,无碍,没有滞碍,什么事情都看得很通。有碍,是你自己在那里给自己设了妨碍,原来是可以不必的,高明人他就超出来了。宋儒像朱子他们,朱熹他们,有不少儒者都排佛呀,排道家呀。”^①梁漱溟自认是一个乐观的文化论者,正是站在这一立场上,我们可看出他对马克思主义的基本态度:

我是乐观的,我觉得那个马克思主义很好,它比那个空想的社会主义高明。^②

梁漱溟进一步向艾恺解释道:马克思主义之所以叫科学的社会主义,是因为它持有一套客观发展的逻辑。正如艾恺在《最后的儒家》中所指出:“梁漱溟对西方社会发展的总的分析实际上是一种准马克思主义的分析。……梁漱溟是赞成历史唯物主义的。”^③“梁漱溟坚信无论中国还是西方都要通过社会

① [美]艾恺采访、梁漱溟口述《这个世界会好吗:梁漱溟晚年口述》,东方出版中心2006年版,第25页。

② [美]艾恺采访、梁漱溟口述《这个世界会好吗:梁漱溟晚年口述》,东方出版中心2006年版,第19页。

③ [美]艾恺著《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,江苏人民出版社2004年版,第128页。

主义来解决现存的社会问题和经济问题。”^①梁漱溟与艾恺就现代化问题也有深入的对谈,正如梁氏对自己的定位:是个乐观派。故当梁氏问起艾恺什么是现代化时,艾恺说:现代化是一种使人类失去他们本性的过程;还说现代化带来的是使人的善良本性逐渐消失。梁漱溟当即说道“如果是带来,已经不是今天的事情了,带来很久了。可是尽管受到一定破坏,但是还是有没有破坏的地方。就是这些点将来有变动,也不一定就叫破坏。”^②当然,梁漱溟同时也承认现代化带来的危机,要通过国家从教育入手来加以关注。而对现代科学,他则格外赞赏“实验的科学是一定要试验,一定要实验室,一定要出来考察,要做许多的实践。”^③他宣称自己很喜欢爱因斯坦的相对论,认为爱因斯坦不把时空分开是对宇宙观真有所悟。这充分看出,梁漱溟确实是一个重实际而又不空谈理论的儒者;正是基于此,才有了他的一套乡村建设理论与实践。而艾恺也正是基于传统儒家知行合一的原则来评价梁漱溟的“他不同于中国现代的知识分子,从不‘坐而论道’;他总是思考着社会问题,一有所悟便去力行。”“他四处寻求理解和支持,以实现他心目中的为人之道和改进社会之道。”“一百年后回顾 20 世纪中国的思想家,或许只有他和少数几个人才经得住时间的考验,而为历史所记住。”^④

而如何从整体上把握梁漱溟的现代观,则首先要从他的“宇宙生命”观入手“说宇宙大生命者,是说生命通乎宇宙万有而为一体也。”^⑤而在这个不

① [美]艾恺著《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,江苏人民出版社 2004 年版,第 99 页。

② [美]艾恺采访、梁漱溟口述《这个世界会好吗:梁漱溟晚年口述》,东方出版中心 2006 年版,第 19 页。

③ [美]艾恺采访、梁漱溟口述《这个世界会好吗:梁漱溟晚年口述》,东方出版中心 2006 年版,第 139 页。

④ [美]艾恺著《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,江苏人民出版社 2004 年版,中文版序言。

⑤ 梁漱溟《人心与人生》,学林出版社 2006 年版,第 51 页。

断进化的大生命体中，“人类生命是宇宙大生命从低级生物发展出来的顶峰”^①。可见，梁漱溟已然相信宇宙大生命到人类生命是个不断进化的过程。当然，对梁漱溟而言，进入到精神的进化即“心”的进化，才有了实质性的“道德”意义：

从生物进化史看去，总是心随身而发展的，身先而心后，有其身而后有其心。^②

他深心发问道“敢问道德之真如何？”“德者，得也；有得乎道，是谓道德；而‘道’则正指宇宙生命本性而说。”^③可见梁氏的这一道德观内在地关联着他的宇宙生命观。必须看到的是，梁漱溟正是立于进化的现代观立场上，才断然说“科学的社会主义家马克思、恩格斯资藉于科学论据以阐发其理想主张，不高谈道德而道德自在其中。‘因为在理论方面，它使伦理学的观点从属于因果性的原则。’”^④这似乎也使他的宇宙生命观有了几分辩证唯物主义的色彩：

万象差别不善观其通，固然不可；翻转来，泯没其差别又何尝可以行？这就是要唯物辩证主义的宇宙观。宇宙从无机而有机，而生物，而动物，而人类……总在发展变化着；发展变化是起于内在矛盾的，其间由量变而达质变——亦称突变或云飞跃——便显见出由低升高的许多阶段区别来。阶段大小不等，而涵小于大；区别则从量到质，通而不同。宇宙发展愈到后来，其发展愈以昭著，愈以迅速，前后悬绝不可同语。^⑤

① 梁漱溟《人心与人生》，学林出版社2006年版，第216页。

② 梁漱溟《人心与人生》，学林出版社2006年版，第217页。

③ 梁漱溟《人心与人生》，学林出版社2006年版，第216页。

④ 梁漱溟《人心与人生》，学林出版社2006年版，第218页。

⑤ 梁漱溟《人心与人生》，学林出版社2006年版，第125—126页。

这已是用量变、质变的现代唯物主义辩证观来认识宇宙生命的发展了；此外，梁漱溟不但能够接受达尔文的“生存竞争论”，更在某种程度上迎合了柏格森的自由创化论。梁漱溟也极为强调人类心灵的自由发展，他坚信人是生物界中取得最大活动自由者，而在他看来，所谓自由活动就是其活动非所预定者。这种典型的现代基础上的人心自由进化观，导致他得出结论说“人类实已超出生物甚远，而有其无限之可能；因之，其问题亦无限。因而不能把人类活动，历史发展，限定在一个或几个问题上。若把人类活动，历史发展，限定在一个或几个问题上，那简直是笑话！他不晓得人类历史愈到后来，或人类文化愈高，便愈远于其生物性。”^①作为一个现代儒者，能有此种追求“非限定性”的“无限可能”的自由发展，是极其深刻而富有远见的。

可以预言，无论历史的走向如何，梁漱溟进化、自由的现代观思想印迹是不会磨灭的。尽管上个世纪他已被人们视为文化守成论者，甚至是最为逼近中国传统的儒者；然而在现代新儒家人物中，若论观念的先进性，对马克思主义基本原理和柏格森的创造进化论也能诚心悦服，非梁漱溟何人可属之？艾恺写下《最后的儒家》，仅就此书名而言，亦可见出其感叹之深意。为了印证他所仰慕的这位“最后的儒家”，他于上个世纪80年代初，不远千里从美国特来华专访了梁先生，从而有了这本《这个世界会好吗：梁漱溟晚年口述》，更让我们亲切地听见了这位长者的真实心声。艾恺在此书的序言中如此对梁漱溟作了个总体评价：“就作为一个历史研究者的角度来看，我认为就算再过一百年，梁先生仍会在历史上占有重要的地位，不单单是因为他独特的思想，而是因为他表里如一的人格。与许多20世纪的儒家信徒相比较起来，他更逼近传统的儒者，确实地在生活中实践他的思想，而非仅仅在学院中高谈。梁先生以自己的生命去体现对儒家和中国文化的理想，就这点而言，他永远

^① 梁漱溟《中国文化要义》，上海人民出版社2005年版，第203页。

都是独一无二的。”^①

二

作为“人文演进”范畴的创发者，钱穆在其著作等身的文献中不仅使这一范畴成为使用频率极高的自身“语场”中的独特话语，而且最终成为了一个贯穿其整个人文思想主线并表征其人文进化理想的最重要前提性概念。然而，钱穆的人文思想及其人文演进观的现代价值及其意义，却一直没有引起人们的高度重视与系统评价。这固然有种种历史、现实之局限与学术探讨未能到位之原由，但时至今日，学术研究本身的进展，已让我们感到刻不容缓——当我们真正认识一位现代中国人文思想大师的价值所在，并进而意识到不及时深掘这座极富人文资源的思想矿藏，就将导致对整个中国现代新儒家乃至现代思想文化史评价的某种缺失时，我们就不得不再次重申：作为一位现代学术史上宏通博大的国学大师与史学家，作为一位极具人文见识的通儒及新儒家代表人物，钱穆作为文化进化论者及其人文思想的评价与定位，已历史性地无可回避。钱穆以其一生心力凝结而成的人文思想，是现代中国哲学史上一座丰富的精神资源矿藏，它主要包括人文自然一体观、人文本位观、文化历史演进观、天人合一观，贯穿其中的主线及其核心范畴为“人文演进观”，它表征了钱穆人文思想中最具代表性的理念并成为其整个人文思想中最关键而重要的前提。通过这一理念的系统考索，本文的结论为：钱穆是一个真正的文化进化论者；由钱穆创发的三大范畴“人文演进”、“文化生命”、“协调动进”，已然构成一完整的有进化意义与价值的历史文化观。在现代新儒学中，它向人们昭示只有动态的、协调的并且以合于自然为原则的人文社会历史演进，才具有文明持续不断的“常道”之价值。人文演进观还

^① [美]艾恺采访、梁漱溟口述《这个世界会好吗：梁漱溟晚年口述》，东方出版中心2006年版，序第4页。

展现出钱穆作为文化进化论者所已具有的超越的“世界史”眼光，钱穆极为肯认的“人文化成天下”，就是在文明大势中的人文演进过程中实现的。将钱穆视为纯粹文化保守主义者的论调，应在新的历史背景中透视钱穆全部文献而重新改写。钱穆常强调“我是一个文化乐观论者。”^①人文演进观还展现出钱穆作为文化进化论者所具有的超越的“世界史”眼光，这使他承认科学的进步是历史大势。晚年访美期间，他坦承要“接受世界潮流”，并说“弟在此期间，亦深感到美国社会之各种缺点，以及美国前途之可虑，及西方文化之困难处。然以较之中国社会，无论如何，高出甚远。”^②这当然证明，晚年的钱穆，对世界的现代化潮流已然具备了一定的意识了。此外，钱氏的“接榫”说，亦是其文化进化论中极有特色之一说。如果我们将他的“人文演进”观，视为其学术思想中极为璀璨的一颗明珠，那么在这颗思想明珠中用来表征人文与自然融合的“接榫”说，就可作为其独到妙思之结晶。所谓“接榫”，乃中国古代木匠的特殊用语，意谓两个构件中的榫头——凸处，与榫眼——凹处的结合，简单说，接榫就是把榫头和榫眼相接起来。显然，这里要接起来的是“自然”与“人文”，钱穆的“人文演进”观，其价值取向即在让这二者完美“合一”；故其在生命最后时刻所口述的那篇文章《中国文化对人类未来可有的贡献》中，即坚认“天人合一”乃中国文化对世界人类最大的贡献。这就是天人合一观。钱穆先生逝世的前几天，口述（夫人代笔）了一篇文章，他自谓这是自己的大彻大悟，悟了什么，悟到了中国传统的天人合一观可作为中国文化对世界作出最大贡献的核心理念。钱穆离世后，季羨林、张世英、费孝通、杜维明等人都高度赞扬钱穆一生中这一最终的彻悟。果然，这一上世纪80年代初就已呈现给世人的理念，证实了中国文化中这一观念对世界生态文明的巨大贡献。

① 钱穆《历史与文化论丛》，台湾：东大图书公司1979年版，第226页。

② 钱穆《新亚遗箴》，三联书店2004年版，第230页。

三

再谈谈熊十力师徒。熊十力是一位希冀以《周易》融会中西之学、持革命日新进步理念且建立了精致理论体系的大儒。他曾就学于南京内学院欧阳竟无的门下,条件非常艰苦。在其深入唯识学以后,发现自己更相应于儒家的心性之学。他相信他自己所作的努力将是在现代重新复现儒家的生机,他是个极有气魄的人物,想要在《大易》“大化流行”理念的基础上建构起新的本体论哲学。他最重要的著作《新唯识论》详细阐述了“体用不二”、“翕辟成变”的原理,以“翕实从辟,辟为翕主”来解释心物同源的天人合一哲学,这是他超过前人的独创之见,当然也引起过很多的争论。熊十力坚信,整个中国哲学的根本宗旨就在“明天地万物一体之义”。熊十力的本体论既思考生生不息的终极根源,更究心于人性问题、强调本心的主体性,其体用观最终归结于“即心显体”,以心为体,统御万物,成为一种心本论;这种心本论又以本心之仁,为万化之原、万有之基,此即仁体;因而他强调“仁”为生命动力,发挥了孔子的仁道思想。他深受陆王心学的影响,曾在给牟宗三的信中指出:儒者之学,唯阳明善承孔孟。信中甚至孤傲地自誉,古来理解阳明的学说,只有他才识得全部,识得奥妙处。他对“心”的高度哲学思辨使他坚信:透过内在的自我转化,人类的处境终可获得改善。他提出了如何把握复性返本的途径与方法:其一为返本的根本方向是向内,无须外求,体认即可;二为使净习起而染习断;三为强恕(即最大宽容);四为操存涵养,功夫愈深,本性愈能显露。他极喜提《中庸》的一句话“能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性。”尽物之性,使其深刻思考了西方现代科学的合理之处。熊坦然接受现代学校的专业建制(如哲学作为学科,是从西方传入的,哲学的原义是爱智)。熊十力与另一位大师马一浮之间的公案也很能说明问题。马是现代新儒家中唯一的一位可称之为隐者的精英人物,学问极其精深。他最重孔门六艺,提出以“六艺该摄一切学术的理念”,在六艺之道与人的性理之间建立

了一种内在的必然联系。1929年，熊十力欲通过熟人结识慕名已久的马一浮，但得知马从不轻易见客，遂将自己的《新唯识论》寄给马一浮。马一浮读后，亲自登门拜会。二人从此以文会友、以学术交友，来往频繁，成为莫逆。熊十力《新唯识论》文言文版出版，马一浮为之题签作序。但后来马主办书院，即四川乐山复性书院。他坚持一切要照中国传统教育的方式办学，熊则接受现代学校的专业建制，马、熊二人意见不合，从此分道扬镳。

再看看唐君毅在西方文化的大潮下是如何反思中国文化的。唐氏曾极其沉痛地发问：

吾人若承认，中国近百年来，至少在表面上，中国文化乃以西方文化之袭入，而一步一步退却，为西方文化所征服。于是可使吾人生数问题：一、中国文化精神，究竟是否有其永久不磨之价值，中国文化历史何以有数千年之久？二、中国文化究竟有何缺点？如无缺点，何以近百年来，至少自表面观之，中国社会之变革，乃由西方传来之文化思想为领导？又何以中国现在沦至如此悲惨之国际地位，人民遭遇如此深之苦难？三、中国近百年对于西方文化之一切接受，是否皆是必须且应当？西方文化真有价值之处何在？究竟哪些方面是中国人所当接受，而当进一步尽量接受者？当接受之理由何在？接受之态度当如何？四、中国人对西方文化之接受，是否必须先破坏中国文化之传统？或只须以其所长补吾人之所短？如吾人须接受西方文化，以补吾人之所短，是否即是将二种原来不同之文化精神重新加以综合，以创造中国之新文化？抑依中国文化精神之自身之发展，亦本当发展至一如是之综合阶段？五、中国当有新文化之面目，大体是如何？中国近百年之变乱的历史，是否表示中国民族活力之衰弱？中国民族是否真有能力创造新文化？如何证明其有此能力？又中国近百年之变乱历史中，中国社会文化是否有真正之进步，其

这一系列令人震撼的发问,已然证明唐君毅面对席卷而来的西方文化,开始了自己的现代性思考。唐氏中年时代即已作出了中西思想文化的比较研究,并终生持续着这一思考。然而他毕竟是现代新儒家中的道德理想主义者,他的所有思考,仍不失为一个真正人文主义者的反思。唐氏的特色在融宗教于人文。这一思维在他的道德理想主义精神的研究中得到了进一步的深化。

此儒家之教包涵宗教精神于其内,既承天道以极高明,而归极于立人道,以致广大,道中庸之人文精神所自生。故谓儒家是宗教者固非,而谓儒家反宗教、非宗教,无天无神无帝者尤非。儒家骨髓,实唯是上所谓“融宗教于人文,合天人之道而知其同为仁道,乃以人承天,而使人知人德可同于天德,人性即天命,而皆至善,于人之仁心与善性,见天心神性之所存,人至诚而皆可成圣如神如帝”之人文宗教也。②

这种“使人知人德可同于天德”而人皆至诚的尽性成德观,当然是一种深具理想主义思想特质的道德观。使唐君毅特重“圣贤之德”,因其具有一种感召力。他强调说:

天德流行之圣贤之心灵生命,乃直以人格世界、德性世界,为其心灵所对之境。

此中,人之智足以知不同之人格之德性,是为高明;一一加以爱敬,是为博厚;不见四海之隔,是为广大;不见古今之别,是为悠久。此高明

① 唐君毅《中国文化之创造》,见张祥浩主编《文化意识宇宙的探索——唐君毅新儒学论著辑要》,中国广播电视出版社1992年版,第383页。

② 唐君毅《中国文化之精神价值》,台湾:正中书局印行1979年版,第53页。

之心自配天,博厚之心自配地。天地者,宇也。悠久则配古今。古今者,宙也。人有此高明、博厚、广大、悠久之心,足涵广宇悠宙,于一切人格世界之德,皆能知之而爱之敬之,于其德之表现于其心灵、生命、精神之存在者,见其洋洋乎如在其上,如在其左右者,即圣贤之心之所以成其圣贤之德也。^①

儒家素来重圣贤之德,其实最为深刻的学理根据即在人能尽性成德,首在圣贤之德承天道而立人道的巨大魅力之传导性。唐君毅自己就是一个真正的身体力行的儒者楷模。

现在,我们要看看牟宗三的历史哲学了。作为熊门弟子,牟宗三对儒家心性学贡献巨大,曾花费十年时间定下了《心体与性体》三大本巨著,详述周敦颐、张载、二程兄弟、胡宏、朱子等六人的思想。后又著《从陆象山到刘蕺山》,该书为《心体与性体》之第四册。他在儒家心性学与康德伦理学的基础上,建构了自己的“道德形上学”,并从宗教哲学的高度创造性地解读了“性与天道”和相关的内圣、心性学说,融摄康德,架构了“内在的超越”、“有限通无限”、“圆教与圆善”论,凸显了道德的主体性。他认为康德的自由意志论只是一种理论上的预设,不如儒家的良知是当下真实的呈现;康德之善的意志只是一当然之理,不如儒家之“善端”既是当然之理,又是实然的存在。他力主儒家当前的使命即“开新外王”(儒家内圣外王之学,内圣即是内在于每一个人都要通过道德实践做圣贤工夫,外王即外而在政治上行王道),新外王是把科学民主的内容包纳进来了。因而牟宗三将德性主体转出知性主体,称之为“良知的自我坎陷”;这一著名的牟氏命题,极受当代学界重视,牟宗三的主旨是在现代“要使中国人不仅由其心性之学,以自觉其自我之为一道德实践的主体,同时当求在政治上,能自觉为一政治的主体,在自然界、知识界

^① 唐君毅《生命存在与心灵境界》,见刘梦溪主编《中国现代学术经典:唐君毅卷》,河北教育出版社1996年版,第687页。

成为认识的主体及实用技术的活动之主体”。要知道这实际上是上通千古、下开万世的大事业,也只有熊十力的弟子能有这种气魄与心志。正是强烈的现代意识,导致其写下了《历史哲学》一书,并作出了“良知的自我坎陷”的命题。牟宗三希企得到一种兼具中西哲理的历史哲学眼光,《历史哲学》一书甚至辟出一章专谈“平等与主体自由之三态”。他还强烈地感受到了对中国而言,须有“政治上自觉地站起来而成为有个性的个体”,他如此说道:

人民能成为一个“政治的存在”而起来以政治法律的形态限制皇帝,则他即是一个政治上觉醒的个体。因此,他对于国家的组成才尽了一分子的责任。国家必须通过各个体的自觉而重新组织起来成为一个有机的统一体,才可以说是近代化的国家。^①

牟宗三所言“近代化的国家”,当然是我们所说的“现代”意义上的。由此,牟亦极力倡导民主政治,尽管他的民主政治有着很强烈的儒家治道意义。牟宗三还匠心独运地从“中西哲学之会通”来探究中西思想中的个体:

重视原子性原则也就是重视个体性,这是英美思想中最独特的一点。虽然在哲学方面谈原子论或多元论似乎不十分究竟,但其在社会政治方面的作用不可轻视。就是比较重视全体的也不能抹杀这个原子性、个体性。中国人喜欢讲全体,常喜言天地万物为一体,天地与我并生,万物与我为一,但要知道这些话的真正意义,这些思想其实是彻底的个体主义,彻底地尊重个体,并不像我们所了解的一讲全体就把个体抹杀,这都不是儒、释、道三家的思想,这是一般人的误解。^②

① 牟宗三《历史哲学》,台湾:学生书局1988年版,第190页。

② 牟宗三《中西哲学之会通十四讲》,上海古籍出版社1997年版,第107页。

对中国思想中的“个体”及个体与整体之关系,不同程度的误解是存在的;然而牟宗三似乎夸大了中国思想“其实是彻底的个体主义”。在西方,自由民主思想范畴中的个体主义,确实是其现代性的一个标志。

总体上看,熊十力的两位弟子,在学理上,牟是借康德哲学来彰显儒家心性的超越性,而唐则更喜欢黑格尔,受黑格尔影响巨大。尽管二人都有强烈传统情怀,但他们至少在哲学层面上又是同具现代精神的。黑格尔的“绝对精神”理念,是一抽象普遍的理性,个别真实的生命不免失落,这就不如儒家的心性之学,主观的说是心,客观的说是性,绝对的说是天,来得通体圆满。以道德理性为核心内容的人文精神在他的哲学里,既占据着最高的层次,又负有统摄其他各种学问的重大使命。他将道德人文精神比作树干,其他各种学问只是叶片与花朵。

四

下面我们要看看张东荪、张君勱的现代观。张东荪曾潜心研究中西文化差异并寻求实现民主理想的“中间媒介物”,提出中国实现民主社会的步骤,即发展经济、促进产业革命从而实现个人主义与社会主义与民族国家主义、进而实现民主主义与社会主义。梁漱溟曾高度赞扬张东荪极富现代意识的《知识与文化》一书,称“在他所著《知识与文化》一书,较论中西学术不同之故,曾有极可贵之阐明。”^①可见张东荪亦是在中西比较的透视中形成了自己的现代性思想主张的。

张君勱则可视为现代中国社会民主主义的代表人物。他在谈到立国之道时提出了中国的现代化方案:修正的民主政治与国家社会主义之下的计划经济。其方案主旨在调和自由主义与社会主义,对现代社会的个人自由与社会公道问题的思考,仍具有超越时代的意义,其价值即体现在这一思考是建

^① 梁漱溟《中国文化要义》,上海人民出版社2005年版,第238页。

立在扎实的中西印比较哲学基础之上,而且他的这一比较是较为系统的。从他的下面这段话中看出他对西方的制度文明是颇为首肯的:

盖今日西方制度,是起于文艺复兴之后,已有了四五百年的历史,生活是日日在改进中,制度时时在演进中。我敢说,生活观念不变更,新制度是不会随之而起的。我们的生活是旧式的,而西方制度之采用是由于外界压迫的结果;所以结果制度自制度,生活自生活。兹再举几个例子来说明:欧洲的现代国家,无一不是法治国,因为国家统治国民,非靠法律不可,非以法律为标准不可。不管是宪法,不管是命令,一字即有一字的拘束力。我国人民素来对于政府所颁布的法律命令等,视若具文,当做官样文章;而政府之执行,其有利于己的法律、命令、公文,便严厉执行,其不利于己者即以能文的手段把他搁开。^①

张君勱分明看到了欧洲的现代国家,“无一不是法治国”;他由此而倡导国人须养成好的生活习性,他极其深刻地认识到,有了好的生活习惯,然后才能产生与之相应的政治法律制度与文化。而文化的最深层面则是人生观,故此他倡言这样一个命题“文化转移之枢纽,不外乎人生观。”^②而科学对他而言,则是人在面对自己生存对象时的一种知解性把握,因而他不仅倡言科学,而且主张要有一种实验的态度“现在大家皆知尊重科学,而科学之最要特性即在其正确性,一步一步地求其数字的表现,再试之于实验,以求其答案。国人在思想上最笼统、最广泛,你和他谈数字,他表面上不便反对,而实则终不相信。”^③这是对国人缺失实验态度与数字精确性的一种深刻的现代性批判。

① 张君勱《明日之中国文化——中印欧文化十讲》,中国人民大学出版社2009年版,第174页。

② 张君勱《人生观》,见《中西印哲学文集》,台湾:学生书局,第914—915页。

③ 张君勱《明日之中国文化——中印欧文化十讲》,中国人民大学出版社2009年版,第174页。

在政治上他也赞赏英国的宪政“反过来看看西洋。英国宪政维持几百年而不隳,尽管世界潮流日在变动之中,英之宪政还是有毅力地有活气地进行下去。”^①他尤其反对国人的那种只知享清福的懈怠,在他看来,这种懈怠是有文化因素的“我曾推究中西两方关于家庭、教育、政治,何以西方的能持久而我不能之原因。其唯一之关键即在我们误于享福二字。譬如一个帝王,在其初登基时,未尝没有清明气象,等到政治上稍有光明,便又走上享福的路子,如唐明皇之由开元而至安史之乱,即是如此。”^②由此,张君劢极主改造国民生活风气,且要注重这一改选之方法:

我以为关于国民的生活习惯,如上文所谓由私而公、由巧而拙、由虚而实、由懈怠而不懈怠、由通融而守法,把这五点当做全国人生活的规律,再加上一种组织,互相勉励,何患我国风气不能改造?所以改造生活风气,应注意下列之事项:(一)让社会自动地提倡,而不必由政府办理。盖由政府经手,又成了官僚的、形式的,政府稍不注意,其所属即把他当做官样文章看,或生轻视的态度。(二)此新生活的规则,应无党派的界限,不论其为极右派或极左派,大家共同努力,由各党各派共同来提倡,不为了一党一派所包办,可免彼此倾轧之恶习。^③

这已然是一种现代观的思想导引了。当然必须看到的是,张君劢所持的是一种典型的不废传统精髓而又能接轨于现代的观点,他以为如人类道德者,在进化史中就有变中不变的因素存在:

① 张君劢《明日之中国文化——中印欧文化十讲》,中国人民大学出版社2009年版,第178页。

② 张君劢《明日之中国文化——中印欧文化十讲》,中国人民大学出版社2009年版,第179页。

③ 张君劢《明日之中国文化——中印欧文化十讲》,中国人民大学出版社2009年版,第181页。