

5738

现代新儒家文化观研究

柴文华 著



现代新儒家文化观研究

图书在版编目(CIP)数据

现代新儒家文化观研究/柴文华著. - 北京:生活·
读书·新知三联书店,2004.12
ISBN 7-108-02174-9

I. 现… II. 柴… III. 新儒家-研究
IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 101103 号

责任编辑 舒 炜

封面设计 罗 洪

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

排 版 北京京鲁创业图文设计有限公司

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2004 年 12 月北京第 1 版
2004 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米×1230 毫米 1/32 印张 12.25

字 数 283 千字

印 数 0,001-3,000 册

定 价 29.00 元

目 录

导 论	1
-----	---

一、相关概念的语义解析	1
二、现代新儒学的产生	8
三、现代新儒学的类型	43
四、现代新儒家的学术特征	46
五、现代新儒家文化观的主要问题	51

第 1 章 梁漱溟的文化观	58
---------------	----

1.1 意欲本体论	61
1.2 文化类型论	66
1.3 世界未来文化观	71
1.4 中国现实文化观	77
1.5 对两种文化观的评价	79

第 2 章 张君勱的文化观	82
---------------	----

2.1 文化概论	86
2.2 西方文化观	98

2.3	中国文化观	103
2.4	科学观与人生观（玄学观）	114

第3章 马一浮的文化观 134

3.1	西方文化观	139
3.2	中国文化观	143
3.3	完全的文化保守主义	153
3.4	中国文化观的落实	156

第4章 熊十力的文化观 183

4.1	融会佛儒的文化观主旨	185
4.2	体用论	188
4.3	翕辟论	195
4.4	量论	208
4.5	性习论	214

第5章 冯友兰的文化观 232

5.1	文化分析论	234
5.2	哲学观	240
5.3	西方文化观	251
5.4	中国文化观	265

第6章 贺麟的文化观 287

6.1	文化体用论	288
6.2	文化方法论	291
6.3	儒家思想的新开展	294
6.4	中国道德观	297

第 7 章 钱穆的文化观	306
7.1 地理环境决定论	311
7.2 中国文化观	316
7.3 中西文化比较论	347
结 语	352
一、现代新儒家文化观的理论得失	352
二、现代新儒家的文化观与 毛泽东的文化观	365
三、现代新儒学与 21 世纪中国文化	370
参考文献	379
后 记	385

导 论

本文所谓“现代新儒学”特指中国 20 世纪“五四”时期至中华人民共和国建国前 30 年间产生和发展起来的，通过弘扬中国传统文化特别是儒学精粹，融合西方近代文化精神，以创建中国新文化为目标的一种学术思潮或学术群落，其代表人物主要有梁漱溟、张君勱、马一浮、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆。

本着从抽象到具体的表述方式，在深入到现代新儒家文化观的具体细节之前，我们有必要对现代新儒学的一些前提性或总体性问题进行探讨，主要是：现代新儒家文化观的相关概念、现代新儒学的产生、现代新儒学的类型、现代新儒学的学术特征、现代新儒家文化观的理论问题等。

一、相关概念的语义解析

诚如金岳霖在《知识论》中所指出的那样，任何概念都是一个“意念图案”，与其他许许多多的概念相互关联着。作为“意念图案”的“现代新儒家”和“文化观”，与“儒”、“儒家”、“儒

学”、“新儒学”、“现代新儒学”、“文化”等概念密切相关，解析这些概念的基本语义，是我们进行有关现代新儒家文化观一系列问题研究的前提性工作。

与其他许多汉语言概念一样，“儒”也是一个具有多重规定的非确定性概念。但经过前贤的辨析和考证，其语义大体可知。近人章太炎著有《国故论衡·原儒》，根据《墨经》的概念分类法把儒分为达、类、私三种。第一，达名之儒指“术士”，即掌握各种知识和技能的人，这是广义的儒，也与一般的学者相通，《后汉书·杜林传》：“博洽广闻，时称通儒。”第二，类名之儒指“知礼乐射御书数”者，即“有六艺而教民者”，这是中义的儒，精通六艺而传道授业。第三，私名之儒指儒家学派，如刘歆《七略》所说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高。”这是狭义的儒，特指儒家、儒者。胡适《说儒》对章氏之说的总体观点给予了肯定性的评价，如云：“太炎先生的大贡献在于使我们知道‘儒’字的意义经过了一种历史的变化，从一个广义的包括一切方术之士的‘儒’，后来竟缩小到那‘祖述尧舜，宪章文物，宗师仲尼’的狭义的‘儒’。这虽是太炎先生的创说，在大体上是完全可以成立的。”^①除了章太炎对“儒”的三层解说之外，常见的第四种语义是指与宗教官职与典礼相关，为贵族治丧相礼的人。《论语·子罕》：“丧事不敢不勉”。《墨子·非儒》：“富人有丧乃大喜曰：‘此衣食之端也。’”胡适《说儒》：“他们的职业还是治丧、相礼、教学。”^②第五种含义是指柔和。《说文》：“儒，柔也。”段注引郑《目录》

① 《胡适学术文集》，中华书局1991年版，第615页。

② 同上书，第641页。

云：“儒行者，以其记有道德所行。儒之言优也，柔也。能安人。能服人。又儒者，濡也，以先王之道能濡其身。”此是以外貌、品格和思想特点立论，把儒规定为柔。柔从外貌上讲，应该具有绅士风度，如胡适《说儒》所说：“‘儒’的第一义是一种穿戴古衣冠，外貌表示文弱迂缓的人。”^①从品格上讲，谦恭、温顺、平和、宽厚；从思想上讲，具有崇尚非强暴的特征，如主张王道、德治等“软”的策略。

与狭义的儒相关，“儒家”是指先秦时期由孔子所创立，并延绵不绝，对整个中国文化产生深刻影响的一个学术群体或派别。作为学派意义上的“儒”使用较早，先秦及以后典籍已多见，如《韩非子·显学》：“世之显学，儒墨也。”司马谈《论六家要旨》有“法家”、“名家”、“道家”之称，称儒家为“儒者”，墨家为“墨者”。“儒家”一词汉代已常用，《七略》有所谓“儒家者流”的说法，《汉书·艺文志》列儒家为“九流”之首。“儒家”有时也与“儒者”、“儒生”、“儒士”等通用，指儒家学者。

“儒学”是指儒家的学说，与“儒术”等概念通。《史记·五宗世家》有见，云：“河间献王德，以孝景帝前二年用皇子为河间王。好儒学，被服造次必于儒者。山东诸儒多从之游。”

“儒家”与“儒学”的关系类似于载体与灵魂的关系。儒家是儒学的载体，离开儒家无所谓儒学；儒学是儒家的灵魂，离开儒学无所谓儒家。二者是一而二又二而一，在多数情况下可以通用。

“新儒家”或“新儒学”是中国近现代出现的一个概念，它有两种基本的含义。第一是指宋明理学或宋明道学。冯友兰在出版于20世纪30年代初的《中国哲学史》中说：“唐代佛教称盛，

^① 《胡适学术文集》，中华书局1991年版，第618页。

而宋明道学家，即近所谓新儒家之学，亦即萌芽于此。”^①冯友兰在1948年用英文出版的《中国哲学简史》中说：“‘新儒家’这个名词，是一个新造的西洋名词。与‘道学’完全相等。”^②冯友兰称“近所谓新儒家之学”，表明新儒家或新儒学的概念非冯友兰最早使用，应早于20世纪30年代。作为英文的“新儒家”概念更为晚出，是20世纪40年代末前后“新造的”。这个概念就是指陈宋明道学。冯友兰的《中国哲学简史》第二十三至二十六章的标题分别为：“新儒家：宇宙发生论（包括韩愈和李翱、周敦颐的宇宙发生论、精神修养的方法、邵雍的宇宙发生论、事物的演化规律、张载的宇宙发生论）”；“新儒家：两个学派的开始（包括程颐的‘仁’的观念、程朱的‘理’的观念的起源、程颐的‘理’的观念、处理情感的方法、寻求快乐）”；“新儒家：理学（包括朱熹在中国历史上的地位、理、太极、气、心性、政治哲学、精神修养方法）”；“新儒家：心学（包括陆九渊的‘心’的概念、王守仁的‘宇宙’的概念、‘明德’、良知、‘正事’、用敬、对佛家的批判）”，具体阐释了新儒家的具体学说。钱穆1931年出版的《国学概论》中说：“追寻之于孔孟六经，重振淑世之化，阴袭道院、禅林之绪余，而开新儒学之机运者，则所谓宋明理学是也。”^③此处使用“新儒学”概念的时间与冯友兰大致同时或略早，也是指宋明理学。在成于20世纪40年代早期的《中国文化史导论》中，钱穆多次使用新儒家和新儒学的概念，如云：“直要到宋代新儒家兴起，再从禅宗思想转进一步……他们（禅宗高僧——引者注）与那时盛行的新儒家思想，还是息息相通”，^④“宋代新儒学兴

① 冯友兰：《中国哲学史》，中华书局1961年4月版，第800页。

② 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年2月版，第308页。

③ 钱穆：《国学概论》，商务印书馆1997年7月版，第193页。

④ 钱穆：《中国文化史导论》，商务印书馆1994年6月版，第180—181页。

起，他们讲的是万物一体之道”，^①“中国新儒家，以书院自由讲学为根据，一面代替宗教深入社会，一面主张清议上干政治……而那时的新儒家更有一番重要的新贡献”。^②第二，“新儒家”或“新儒学”泛指中国新文化。贺麟在《儒家思想的新开展》一文中指出：“广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮。”^③正因为贺麟把“新儒家思想的开展”理解为中华民族新文化的重建，所以他主张把深刻认识和理解西洋文化作为儒家思想新开展的关键问题，并通过学术文化方面的哲学化、宗教化、艺术化来融合中西文化。

“现代新儒家”（有人亦称“当代新儒家”、“儒学的第三期发展”等）到目前为止还是一个正在商榷中的概念。大陆现代新儒学研究的领军人物方克立先生对现代新儒家的界定值得我们借鉴。方克立先生对于现代新儒家的界定经历了一个不断发展的过程。1986年，方先生在《要重视对现代新儒家的研究》一文中，第一次对现代新儒家进行了概念界定：“现代新儒家是在本世纪20年代产生的以接续儒家‘道统’为己任，以服膺宋明儒学为主要特征，力图用儒家学说融合、会通西学以谋求现代化的一个学术思想流派。”^④对现代新儒家的产生时间、基本特征给出了明确的定义。一年以后，方先生在中国现代哲学史首届全国学术讨论会上做了一个《关于现代新儒家研究的几个问题》的发言，对现代新儒家做出了比较完善的界定：“现代新儒家是产生于本世纪20年代、至今仍有一定生命力的，以接续儒家‘道统’、复兴儒学为己任，以服膺宋明理学（特别是儒家心性之学）为主要特征，

① 钱穆：《中国文化史导论》，商务印书馆1994年6月版，第188页，

② 同上，第190页。

③ 贺麟：《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第4页。

④ 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社1997年11月版，第4页。

力图以儒家学说为主体为本位，来吸纳、融合、会通西学，以寻求中国现代化道路的一个学术思想流派，也可以说是一种文化思潮。”^①他还从学脉传承、精神取向、时代特征、时间界定、文化思潮五个方面对上述定义做了具体说明。在后来的研究中，方克立先生对这一界定也时有补充。如1996年5月在日本召开的“中国哲学研究的现状及对21世纪的展望”的研讨会上，方先生以“现代新儒学研究在中国”为题做了一个发言，其中对现代新儒学有一个界定，认为现代新儒学“一般是指‘五四’以后，主张保存和发扬中国传统，重新确立儒学的本体和主导地位，既有选择地学习西方又反对全盘西化和马克思主义化的一种文化保守主义思潮”。^②应当说，方克立先生对现代新儒家的定义是比较全面和准确的，值得我们认真思考。

“现代新儒学”是指现代新儒家的学说。这里也自然涉及到“现代新儒家”和“现代新儒学”这两个概念的关系问题。对这个问题的回答完全可以移植有关“儒家”和“儒学”关系问题的观点，现代新儒家是新儒学的载体，离开现代新儒家无所谓现代新儒学；现代新儒学是现代新儒家的灵魂，离开现代新儒学也无所谓现代新儒家。二者的区别是微弱的，在多数情况下可以通用。

“文化观”是指对“文化”的基本观点，而“文化”则是最难以取得共识的概念之一。

美国有代表性的人类学家克鲁伯（A.L.Krober）和克罗孔（Clyde Kluckhohn）借翁特瑞纳（Wayne Untereiner）的协助，合著了一本书 *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*（《文化，关于概念和定义的检讨》），罗列了从1871年到

① 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社1997年11月版，第19页。

② 同上，第246页。

1951年间有关文化的定义至少有164种。^①台湾学者殷海光把这些概念概括为“记述的定义”、“历史的定义”、“规范性的定义”、“心理的定义”、“结构的定义”、“发生的定义”等若干组或类。应当说，所有关于文化的定义都可能“持之有故”、“言之成理”，但理论家在指导人们“提高认识”的同时也给人类的认识设置了种种迷雾，难免做出把简单问题复杂化和把复杂问题简单化的事情。笔者无心也无力在诸多文化定义中再加上一种，只是以一颗“平常心”认知和解读文化。

“文化”的含义分为两个层面，一是生活意义上的，一是学术意义上的。

日常生活意义上的“文化”与“没文化”或“文盲”相对而言，指识过字、读过书、上过学、有知识修养，“文化人”多指那些“劳心者”。

学术意义上的“文化”相对要复杂一些，其本身也可分为两层来说，一是“大文化”，一是“小文化”。无论文化学家的文化定义有多少种，仔细分析起来，也很难逃脱大文化和小文化的意涵阔阔。“大文化”即广泛意义上的文化定义，指与自然或天然相对的所有经过“人化”的东西，山上的一块石头尽管有千百万年的“寿命”，但它在没有与人发生关系时永远是自然或自在或天然的东西，当人们用它去制作石器、文字或图画载体、工艺品等物件时，当它成为人们的认知或审美对象时，这块石头就有了文化，成为文化的一分子。大文化涵盖较宽，包含了物质、制度、精神等所有打上人类印记的东西。“小文化”与“物质文化”相比较而言，特指精神文化或思想文化，涵盖相对较窄，包括哲学、伦理、美学、宗教、文艺、自然科学、社会科学等等具有理论形

^① 见殷海光：《中国文化的展望》，上海三联书店2002年12月版，第28页。

态的学术部门。

无论是大文化还是小文化，都与人的本质密切相关，是人以自觉为核心的类本质的显现，所以文化的本质就是人化，人化是人与对象在实践基础上的双向渗透，它构成文化的强有力的本体论依据。文化与人相伴始终，它在发生学意义和逻辑上是与人的诞生相同步的。文化产生之后，明显地具有区域性、时代性、发展性、普遍性等特征。

根据以上对文化的平常理解，笔者以后行文中的文化具有在大文化和小文化之间“和稀泥”的特征。第一个原因是大文化和小文化并非对立，大文化包含小文化，小文化是大文化的精髓，二者是相通的。第二个也是更为重要的原因在于尊重该文研究对象本身的文本意蕴。在现代新儒家的学者当中，多数人持一种大文化的观点，也有持小文化观点的，本文的文化界定因研究对象而异，但又不局限于研究对象，力争在“入乎其内”和“出乎其外”的结合上厘清研究对象的“庐山真面目”。

二、现代新儒学的产生

现代新儒学的产生有着多层面的复杂原因，笔者主要想从两种文化（中国传统文化和西方近代文化）的危机和两种主义（文化激进主义和文化保守主义）的导引中去探讨。

（一）现代新儒学与中国传统文化的危机

从19世纪40年代开始，西方列强用军舰、火炮撑腰，开始了对中国约一个世纪的掠夺和征服。随着“西方文明”（有不少学者试图区分“文化”和“文明”这两个概念，笔者不作区分，行文中的“文明”与“文化”同义）的不断输入，中华民族和传统

文化陷入了空前的生存危机之中，从而凸显出“中华民族和中国文化向何处去”的时代疑问，并同时引发了对这一疑问的种种解答，这是包括现代新儒学在内的所有中国近现代学术产生的最深刻的历史根源，只要是一个有民族心和现实感的知识分子，其所学所问很难游离开这个时代的问题轴心。

中华民族在自己漫长的历史途中，曾经创造了独特而丰厚的文化遗存。以汉民族为中心的华夏文化虽然与异族文化屡次“遭遇”，但并没有产生真正的危机。印度佛教文化传入中国后，并非与汉文化完全“和平相处”，其间有着血与火的洗礼，但“仇必和而解”，佛教文化在与汉文化的长期抗争和对话中相互渗透，“你中有我，我中有你”，并最终“合二为一”。印度佛教文化的传入非但没有造成中国文化的危机，反而增加了中国文化的活力，构成中国文化的有机组成部分。汉民族在自己的发展过程中也曾经被非汉民族的民族用武力所征服，但这个过程同时又是一个汉民族文化征服异族文化的过程，尽管这些异族在统治期间用强力推行本民族的文化，但他们自身的“汉化”程度则更为明显。这种方式的接触更不可能造成中国文化的危机。

汉文化之所以能够在与异族文化的长期接触中保持优势，关键是她拥有人类农业文明的最高成就，代表着前工业文明时代人类文化的先进性，所以尽管在与异族文化的交往中也出现过一些问题，但均由于自身强大的自我调适力和对外的同化力而得到化解。然而，一种文化在遭遇到另一种比自己更有优势、更具先进性的文化时，它以前的优势便转为劣势，先进性便转为落后性，文化的生存危机便由此而生。中国近现代的百年历史就是中国传统文化被西方近代文化碰撞的“落花流水”的历史，这已经成为不争的事实。中国传统文化的危机是一种总体性的危机，以小农为主的经济形态、以皇权为轴心的专制体制、以“三纲五常”为

基石的价值系统等与西方近代文化体系存在着内在的紧张，它们本质上是两种文明类型的冲突，而落后的农业文明根本无法与先进的工业文明相抗衡，所以中国传统文化在近现代“山穷水尽”、“惨不忍睹”的命运在所难免。除了以倭仁为代表的极端保守派以外，中国近现代的所有思想家都能面对这个事实，但在对中国传统文化危机“程度”的判断上和对中国文化发展道路的选择上却很不一致，因此出现了洋务派、维新派、革命派的分野，文化保守主义和文化激进主义的对峙等等。中国传统文化的危机构成中国近现代所有思想、学说、思潮产生的事实前提和逻辑原点，现代新儒学的产生也概莫能外。

（二）现代新儒学与西方近代文化的危机

中国传统文化的危机是现代新儒学与中国近现代其他学术产生的共同性根源，而西方近代文化的危机则是文化保守主义包括现代新儒学产生的个别性和直接性根源。

西方近代文化开创了人类文明的新类型，为世界历史的发展做出了杰出的贡献，直至今天依然具有旺盛的生命力。然而，西方近代文化决非像中国近现代某些文化激进主义者所宣扬的那样尽善尽美，它在几个世纪的发展过程中暴露出一系列的丑陋之处，曾经给人类社会的发展带来过巨大的灾难，尤其是在欠发达地区和国家的人民心灵中留下了永远的伤痛。所以，西方近代文化的危机并非个别人的危言耸听，而是包括西方思想家在内的许多人，特别是中国近现代文化保守主义者的一种共识。

众所周知，马克思、恩格斯、列宁是西方资本主义最有力和最深刻的批判者，他们较早较系统地揭示了资本主义经济、政治、思想文化方面的种种弊端，并在此基础上提出了马克思列宁主义理论，引领了世界的社会主义思潮和实践。马克思早在 1856

年就已经指出：

在我们这个时代，每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。新发现的财富的源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的根源。技术的胜利，似乎是以道德的败坏为代价换来的。随着人类越益控制自然，个人却似乎越益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量具有理智生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业、科学与现代贫困、衰颓之间的这种对抗，我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗，是显而易见的、不可避免的和毋庸争辩的事实。^①

事实上，以马克思的异化理论为契机，西方思想家对工业文明和技术理性所导致的普遍物化和人的异化状态以及对人的情感 and 精神的忽视现象进行了长期的反思和批判。

欧洲文化史上的“怪杰”和“斗士”尼采在“重新估价一切价值”的口号下对整个西方文化进行了深刻的反思和检讨，除了鞭挞苏格拉底的理性主义的“颓废”文化、基督教的信仰主义的“奴隶式”文化之外，也对欧洲近代实用主义的“庸俗”文化进行了批判。在尼采看来，欧洲近代文化的主体是平庸的、麻木的，唯一能刺激他们的是“钱袋之叮当”。所谓慈善者、教士、有德者、诗人、卜者、博学家、政客、商人等，都是逢场作戏的小丑，都是“市场之蝇”。欧洲近代的艺术也是平庸的，没有激情、没有冲动、没有生命、没有生活，本质上是市侩式的。因此，尼

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年5月版，第78—79页。