

李翔海 著

民族性与 时代性

——
现代新儒学与
后现代主义比较研究

人
民
出
版
社

民族性与时代性

李翔海 著

——现代新儒学与

后现代主义比较研究

人
民
出
版
社

责任编辑:方国根

装帧设计:曹 春

版式设计:于宏雷

图书在版编目(CIP)数据

民族性与时代性——现代新儒学与后现代主义比较研究/李翔海著.

-北京:人民出版社,2005.4

ISBN 7-01-004787-1

I. 民… II. 李… III. ①新儒学-研究-中国-现代 ②后现代主义-研究-中国-现代 IV. B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 011862 号

民族性与时代性

MINZU XING YU SHIDAI XING

——现代新儒学与后现代主义比较研究

李翔海 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

2005 年 4 月第 1 版 2005 年 4 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:16.125

字数:400 千字 印数:0,001-4,000 册

ISBN 7-01-004787-1 定价:32.00 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

目 录

引子：世纪之交的回观	(1)
------------------	-----

——从“后现代视野下的梁漱溟中西文化观”说起

第一编 现代新儒学兴起的时代背景、 发展历程与基本的学理特质

第一章 现代新儒学兴起的社会历史与文化背景	(17)
一、关于“现代新儒家”与“现代新儒学”的界定	(17)
(一) 儒家之为“儒”与“新儒家”之为“新”	(19)
(二) “现代新儒家”界定的文化历史因素	(22)
二、现代新儒学兴起的思想文化背景	(25)
(一) 中国文化传统的经济、政治基础	(25)
(二) 中国文化独异的民族特质	(31)
(三) 武力挟裹下的“西学东渐”与中国文化传统的 全面危机	(52)
第二章 现代新儒学的发展逻辑与基本理论特质	(87)
一、现代新儒学的时代课题	(87)
二、现代新儒学的思想历程	(90)
(一) “科玄论战”与两个世界的划分	(90)
(二) “良知自我坎陷”与两个世界的理论贯通	(95)

(三) 内在与超越的双向扩展——第三代新儒家的 新动向	(105)
三、寻求宗教、哲学与科学精神的统一——现代新儒学 的基本理论特质	(120)
(一) 即哲学即宗教: 儒家传统的基本特质	(121)
(二) 涵摄科学理性精神: 儒家价值系统的现代 调适	(126)
(三) 谋求宗教精神、哲学精神与科学精神的统一: “道德的形上学”的基本要旨	(130)
(四) 儒学传统现代新开展所必有的一次历史性 转进	(135)
(五) 意义与问题	(139)

第二编 西方后现代主义兴起的社會历史 文化背景与基本理论特质

第三章 西方后现代主义兴起的社會历史文化背景	(147)
一、西方社会的历史性变迁: 从现代社会的形成到后 工业社会的来临	(150)
(一) 走出中世纪: 西方社会由“前现代”向“现代” 的变迁	(150)
(二) 西方现代化的最新发展: 后工业社会的来临	(157)
二、西方文化的结构性变化与人生之终极价值系统的 空场	(164)
(一) 知识取向与二分的世界模式: 古希腊时代为 西方文化奠定的重要的精神方向	(165)
(二) 基督教成为西方中世纪社会、文化与人生的	

主导·····	(171)
(三)文艺复兴与西方文化传统之平衡结构的 被打破·····	(179)
第四章 后现代主义的基本理论特质 ·····	(192)
一、从“后现代”概念的提出到“后现代主义”的出现 ···	(192)
(一)“后现代”概念的提出与演进 ·····	(193)
(二)后现代主义作为一种思潮的出现·····	(196)
二、从“自由”与“虚无”的奇妙交织看后现代主义的 基本价值取向 ·····	(200)
(一)“自由”与“虚无”:西方现代文化相伴相随的 “孪生兄弟” ·····	(201)
(二)从“自由”与“虚无”的交织看后现代主义 的“否定性”与“建设性” ·····	(216)
三、后现代主义的基本理论特质 ·····	(227)
(一)对现代性的批判·····	(228)
(二)对西方文化主流传统的解构·····	(245)
(三)对世俗化的进一步推进·····	(256)
(四)建设性向度的凸显·····	(269)

第三编 现代新儒学与西方后现代主义 比较研究论要

第五章 后现代视野下的现代新儒学 ·····	(289)
一、成就现代性还是解构现代性? ·····	(290)
(一)成就现代性:作为中国三大现代思潮之一的 现代新儒学的基本意旨·····	(290)
(二)现代新儒家对于西方式现代性的批评·····	(307)

二、哲学何为——“重立大本”与“放逐哲学”	(311)
(一)“重立大本”与“放逐哲学”	(311)
(二)弃置知识论与涵容知识论	(321)
(三)儒学规范性的现代重建与反基础主义	(328)
(四)从时代性与民族性的交会看现代新儒学与 后现代主义在哲学取向上的差异	(335)
第六章 中西比观中的后现代主义	(346)
一、引子:从“海德格尔的中国道缘”说起	(346)
二、话语方式与理论形态的转变	(353)
(一)后现代主义话语方式的转变	(354)
(二)“拟文学哲学”的出现	(362)
三、解构主客二元对立之后的理论意趣	(379)
四、思想主题类同性的	(394)
(一)后现代:思想主题的转向	(395)
(二)后现代主义与现代新儒学在思想主题上的类同性 是否表明了西方文化向中国文化的“复归”? ...	(403)
第七章 从现代新儒学与后现代主义的比较看中国 文化的当代价值	(413)
一、中国文化近现代化历程的回顾	(414)
(一)现代性:中国现代文化转型的基本思想主题 ...	(414)
(二)从“外在冲击”到“内在转化”:近代以来中国 文化发展演进的内在逻辑	(423)
(三)民族文化慧命的延续与发展:中国文化现代 转型的主要成就	(438)
二、将自己独异的智慧精神贡献于人类新的“轴心时代”: 面向 21 世纪中国文化的历史使命	(449)
(一)当代中国文化的存在境遇:困境与机遇	(449)

(二) 面向 21 世纪中国文化的历史使命	(458)
(三) 从走向新的“轴心时代”看中国文化的价值 意义	(466)
主要参考文献	(490)
后记	(505)

引子：世纪之交的回观

——从“后现代视野下的梁漱溟 中西文化观”说起

中国文化与哲学的现代重建,是国人在 19 世纪中叶以来就开始在西方文化的冲击之下不得不面对的时代课题。正因为此,“古今中西”的关系问题亦即“传统”与“现代”、“中国文化”与“西方文化”的关系问题,一直成为一个多世纪以来国人探讨中国文化与哲学之现代重建这一时代课题的核心内容之一。进入 20 世纪 80 年代中叶,在改革开放的时代背景之下,“文化讨论”再次成为广受关注的社会热点之一,中西文化的比较研究也由此进入了一个新的历史阶段。正是在这一过程中,作为中国文化现代开展之重要形态的现代新儒学与在一定意义上代表了西方文化之最新发展的后现代主义不仅在当代中国的思想文化界不期而遇^①,而且均产生了重要的社会影响。正如《求是学刊》在“20 世纪中国哲学研究重大问题检讨”专栏之七“新儒学研究”的“编者按”中所指出的:“世纪之交的中国文化精神正在经历着冲突和裂变。其中,有两种于 90 年代初迅速兴起

① 为了更为集中地论述问题,对于“现代新儒学”与“后现代主义”的界定本书将在后面的相关部分随文作出。

的文化思潮特别引人注目,这就是现代新儒学和后现代主义。”本课题的基本意旨,就是要对这两股在中国文化精神的“冲突和裂变”中“迅速兴起”并“特别引人注目”的文化思潮之基本精神作出初步的比较,并从一个侧面对中国文化与哲学的未来走向试作探讨。

由于这一问题的复杂性与前沿性,这一课题的难度可以说是不言而喻的。近年来,当笔者与学界的一些师长和同仁谈起这一课题时,经常受到的质疑是:“现代新儒学与西方后现代主义比较研究?二者之间究竟有什么可比性?”的确,这是开展相关研究必须首先予以回答的问题。为了首先给读者提供一个关于这一问题的直观印象,我们似乎可以从作为现代新儒学之开山鼻祖的梁漱溟的中西文化观谈起^①。这不仅是因为梁漱溟开启了现代新儒学的山门,而且更重要的是因为在中西比较的视野中,我们可以在梁漱溟的中西文化观中较为具体而直接地见出现代新儒学与后现代主义在思想主题与思维逻辑上所存在的相似相类性以及差异性。

梁先生去世之后,国内学界多以“特立独行,一代直声”^②来对其人格风范作出盖棺论定。这一特点在他刚一进入北京大学时即已得到明确的表现。1917年,梁氏一入北大任教,就明确宣称:“我此来除替释迦、孔子发挥外,更不作旁的事”^③。四年后,正是面对“西学有人提倡,佛学有人提倡,只有谈到孔子,羞涩不能出口”的“卑陋尘凡”,梁漱溟毅然打出了“新孔学”的大旗,希望通过当头棒喝以导引世人归入“至美至好”的孔子人生道路上来。正是基于这样的人生目标,梁漱溟展开了他的东西文化观。

① 梁氏的东西文化观包括了对中、西、印三种文化形态的认识,为了更为集中地讨论问题,这里将主要涉及其中西文化观。

② 参见郭齐勇:《特立独行 一代直声》,载《郭齐勇自选集》,广西师范大学出版社1999年版。

③ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社1989年版,第344页。

作为五四新文化时期文化讨论中东方文化派的重要代表，梁漱溟鲜明地承继了东方文化以生命为文化之关注中心的传统。在他看来，宇宙就是一活化的生命：“照我们的意思，尽宇宙是一生活，只是生活，初无宇宙。由生活相续，故尔宇宙似乎恒在，……宇宙实成于生活之上，托乎生活而在者也。”^①而生活与生命则是“一体之两面”：“于体则曰生命，于用则曰生活，究其实则一”^②。某一民族所具有的文化则“不过是那一民族生活的样法罢了”^③。

梁漱溟进而认为，生活在归根结底的意义上就是“意欲”或曰“意志”，生活的本质乃生命意欲的发用流行，因而成为“没尽的意欲”。正是立足于这样的认识，梁氏强调指出，要了解一个文化系统，最根本的乃在于了解其内蕴的意欲：“通是个民族通是个生活，何以他那表现出来的生活样法成了两异的彩色？不过是他那为生活样法最初本因的意欲分出两异的方向，所以发挥出来的便两样罢了。然则你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根原的意欲，这家的方向如何与他家的不同。”^④

立足于这样的认识，梁漱溟对中西印文化各自的“最初本因”即意欲作了颇具特色的对比考察，从而对人类文化的未来走向作出了一个与当时正甚嚣尘上的西化浪潮正相对立的预断。在他看来，生活中解决问题方法的不同造成了生活之样法的不同，概要而言，生活的样法主要有以下三种：一是生活“本来的路向”，亦即对生活取奋斗的态度，以期改造局面，使其可以满足人的要求。二是遇到问题不去要求解决，而是通过“自己意欲的调和”以求随遇而安，在当下的境地中求得自我满足。三是转身向后去要求，即遇到

①③④ 梁漱溟：《梁漱溟全集》第一卷，第376、352、352页。

② 梁漱溟：《人心与人生》，学林出版社1984年版，第3页。

问题就根本取消问题,从而体现为一种禁欲的生活态度^①。西、中、印文化的差别正鲜明地体现了上述三种生活样法的不同:西方文化是“以意欲向前要求为其根本精神”^②,中国文化是“以意欲自为、调和、持中为其根本精神”,印度文化则“以意欲反身向后要求为其根本精神”^③。因而,它们分别代表了人类文化的第一路向、第二路向与第三路向。

梁漱溟认为,在三路向之间是没有调和折中之余地的。但他同时又认为,这三种路向代表了人类文化发展的不同阶段,因而又是可以从此一路向转入彼一路向的。第一路向是人类文化早期所应走的途径,在经过奋斗而打下坚实的物质基础之后,人类文化即可以亦应当转入第二路向,第三路向则是人类文化的最后归宿。由此,梁漱溟对中西文化的未来走向作出了与全盘西化派完全不同的评断。在他看来,中国文化由于种种因缘际会,还没有走好第一路向就突然折入了第二路向,因而既不可能发展出科学也不可能发展出民主,从而难免贫病积弱。但是它却由孔子儒家展现了一条“至美至好”的人生道路,代表了人类文化之第二路向的理想型范。与此相对应,西方现代文化则已经走到了发生转折的历史关头。这一方面是因为西方文化在第一路向上经过数百年的发展已经奠定了坚实的物质基础,另一方面也是因为西方文化只知向前奋斗,已经饱尝了人生之痛苦。因此,就中国文化而言,是要对调和持中的态度加以“择拣批判”并以之“全盘承受”以民主、科学为代表的西方现代文化;而对于西方文化而言,由于“第一路向走到今日,病痛百出”,因而必然要抛弃第一路向而走上第二路向亦即中国文化的路向。由此,梁漱溟满怀信心地宣称:“质而言之,世界未来文化就是中国文化的复兴,有似希

①②③ 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,第381—382、353、383页。

腊文化在近世的复兴一样。”^①

梁漱溟认为，所谓从第一路向转入第二路向，就是“从人对物质的问题之时代而转入人对人的问题之时代”。他分析说，人类头一步的问题是求生存，所有衣、食、住，种种物质的需要都要从自然界取得，所以这时的态度应当是向前要求的，如此才能改造环境、克服障碍。近代以来，向前要求的态度成为西方人的基本人生态度，西方人正是力持这一人生态度征服了自然、战胜了权威，“器物也日新，制度也日新，改造又改造，日新又日新”，终于改造到了“无可更改造”的地步。这也就是说西方所代表的人类文化的第一路向——就前面下手改造环境以求满足的路——已经走到了尽头处。由此，“人类将从人对物质的问题之时代而转入人对人的问题之时代”^②。

概而言之，在梁漱溟看来，由于西方文化沿着“一力向前”的道路已经走到了尽头，因此，西方文化的现代发展必然面临着一个根本性的转折。由于这个转折的基本精神方向恰恰就是要从以注意人对物的关系为中心转入到以注意人与人的关系为中心，而这正好是中国文化传统独擅专场的思想特色之所在，因而，在梁漱溟看来，这就意味着是西方文化向中国文化的复归。梁氏此论一出，在当时的中国思想文化界掀起了轩然大波。并在日后的文化讨论中继续受到了广泛而持久的关注。从对梁氏中西文化观的种种评论来看，虽然不乏赞赏、附和之词，但其主流则是对它的否定性批判。早在20世纪20年代，胡适就尖锐地指出，梁漱溟的有关主张由于“蔽于主观成见”而“武断太过”，是“忍心害理”、“笼统之至”的“闭眼睛说”^③。纵观20世纪中国思想文化界，可以说胡适的有关论断代表了人们对于

①② 梁漱溟：《梁漱溟全集》第一卷，第525—526、493—494页。

③ 胡适：《读梁漱溟先生〈东西文化及其哲学〉》，载陈松编：《五四前后东西文化问题论战文选》，中国社会科学出版社1985年版。

梁漱溟有关思想的基本评价。但是,即使是在其文化观遭到激烈批判的时候,梁漱溟也依然不仅认为其有关思想确有着“不可毁灭之点”,而且还颇为自信地坚称:“百世以俟,不易吾言”^①。颇为值得玩味的是,恰恰是在对于自身社会文化发展变迁的分析中,西方“后工业化”时代的思想家却得出了与梁漱溟的有关论述具有相当的一致性的结论。正是在这里,我们可以发现将现代新儒学与西方后现代主义进行比较的一个可能的切入点。

在谈到当代西方从工业社会向后工业社会的转变时,被看做是西方 20 世纪最重要的思想家之一的美国学者丹尼尔·贝尔曾经指出:

“人的品格和人的社会关系模式在很大程度上是由他们所做的工作塑造成型的。倘若我们把工作当作区分品格模式的一种原则,那么我们就可以分别讨论前工业社会、工业社会和后工业社会的工作……

“前工业社会的生活——这仍然是今日世界大部分地区的状况——其主要内容是对付自然……人们靠本身的体力工作,用的是代代相传的方法。而人们对世界的看法则受到自然力量——季节、暴风雨、土壤的肥瘠、雨量的多少、矿层的深浅、旱涝变化等因素——的制约……

“工业社会,由于生产商品,它的主要任务是对付制作的世界。这个世界变得技术化、理性化了。机器主宰着一切,生活的节奏由机器来调节。时间是有年月顺序的、机械式的,由钟表的刻度均匀地隔开。能源利用取代了人的体力,大大提高了生产率。以此为基础的标准产品大批量生产便成为工业社会的标记……

① 梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,第 326 页。

“后工业化社会的中心是服务——人的服务、职业和技术的服务……因此，后工业化社会也是一个群体社会，其中的社会单位是团体组织，而不是个人。决议必须通过某种政治组织——不仅有政府，还有私人组织之间的集体磋商——而不是通过市场作出结论……”

“然而社会组织的这些变化，在一种无形的方式中也许已经预示了更多的变化——在意识和宇宙观上的变化……首先同人发生冲突的是自然。在人类生存史上，人的大部分生活本身就是一场与自然的争斗，目的是要找到一种控制自然的策略：要在自然寻得栖身之地，要驾驭水和风，要从土壤、水和其他生物中夺取食物和滋养。人类行为的许多准则就是在适应这些变化的需要中形成的。”

“作为劳动者的人设法制造物品，在制造物品的过程中他梦想改造自然。依赖自然就是屈从于自然的反复无常。通过装配和复制来再造自然，就是增进人的力量。工业革命归根结蒂是一种用技术秩序取代自然秩序的努力，是一种用功能和理性的技术概念置换资源和气候的任意生态分布的努力。”

“后工业化秩序对前两种秩序不屑一顾。由于获得了显著的工作经验，人生活得离自然越来越远，也越来越少与机器和物品打交道；人跟人生活在一起，只有人跟人见面。群体生活的问题当然是人类文明最古老的难题之一，可以追溯到洞穴和氏族时代去。然而，现在的情况已经有所不同。形式最古老的群体生活不超出自然的范围，战胜自然就是人群生活的外在共同目的。而由物品联系起来的群体生活，则在人们创造机器、改造世界时给人们一种巨大的威力感。然而在后工业化世界里，这些旧的背景对于大多数人来说已经消失。在日常工作中，人不再面对自然，不管它是异己的还是慈善的，也很少有人再去操用器

械和物件。”

正是在这个意义上,贝尔明确指出,后工业化社会的“首要目标是处理人际关系”^①。

不难看出,如果不是仅仅拘泥于言辞、名号,而是就其思想实质而言,丹尼尔·贝尔与梁漱溟的有关结论不仅颇为相似,而且他们分析问题的内在逻辑也有某种程度的一致性。如前所述,在梁漱溟看来,所谓从第一路向转入第二路向,就是“从人对物质的问题之时代而转入人对人的问题之时代”。贝尔也明确指出,随着西方社会由工业化社会向后工业化社会的转变,处理人与人的关系成为西方文化的“首要目标”。就其思路而言,他们两人不期而然地认为文化的主题是循从“人与自然的关系”到“人与人的关系”而发展的。如果说,贝尔的有关论述中虽然已经包含了转向对于后工业化社会人之价值安顿问题予以关注的义涵,但却并没有明确指出的话,那么,另一个美国思想家理查德·罗蒂则更为明确地指出了这一转向。在他看来:

“我们目前对于哲学家应当是什么形象的观念,与康德使一切知识论断成为彼此可公度的企图联系得如此密切,以至于难以想象,不含认识论的哲学会是什么样子。更一般地说,很难想象任何一种活动如果与知识毫无关系,如果在某种意义上不是一种知识论,一种获得知识的方法,或至少是有关在何处可找到某种最重要知识的暗示的话,能有资格承当‘哲学’的美名。这一困难来自柏拉图主义者、康德主义者和实证主义者共同具有的一个概念:人具有一个本质,即他必须去发现各种本质。把我们的主要任务看成是在我们自身的镜式本质中准确地映现周

① 丹尼尔·贝尔著,赵一凡等译:《资本主义文化矛盾》,三联书店1989年版,第197—200页。

围世界的观念，是德谟克里特和笛卡尔共同具有的如下观念的补充，这就是：宇宙是由极简单的、可明晰认知的事物构成的，而对于其本质的知识，则提供了可使一切话语的公度性得以成立的主要语汇。

“在弃置以认识论为中心的哲学之前，先须弃置有关人类的这幅经典图画。”^①

有见于此，罗蒂得出结论说，后现代哲学家“把真理看做那种适合我们去相信的东西。因此他们并不需要去论述被称作‘符合’的信念与客体之间的关系，而且也不需要论述那种确保人类能进入该关系的认知能力”。这样，就“既不需要形而上学，也不需要认识论”^②。在弃置以“求真逐实”为终极目标的“镜式哲学”的同时，罗蒂转而倡导一种以启迪人心为鹄的的“教化哲学”。在他看来，这种“教化哲学”的一个重要特点是“非科学化”。他把维特根斯坦、海德格尔和杜威看做是 20 世纪“三位最重要的哲学家”，他们：

“一致同意，必须放弃作为准确再现结果的知识观，这种知识是经由特殊的心的过程而成立的，并由于某种有关再现作用的一般理论而成为可理解的。对他们三位来说，‘知识基础’的观念和以笛卡尔回答认识论的怀疑论者的企图为中心的哲学观念，都被抛弃了。此外，他们也抛弃了笛卡尔、洛克和康德共同具有的‘心’的观念，即把‘心’当作一种专门的研究课题，当作存于内在的领域，包含着使知识得以成立的一些成分或过程这种观念。但这并不是说他们拥有某些替代的‘知识论’或‘心的哲学’。他们干脆放弃了作为可能学科的认识论和形而上学本身。我用了‘放弃’而非‘反驳’这样的字眼，因为他们对待传统

①② 理查德·罗蒂著，李幼蒸译：《哲学和自然之镜》，三联书店 1987 年版，第 313、409 页。