

现当代新儒家研究丛书



方东美

哲学思想研究

蒋国保 著
余秉颐



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

现当代新儒家研究丛书

主 编：郭齐勇

副主编：高秀昌

方东美哲学思想研究

蒋国保 余秉颐 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

方东美哲学思想研究/蒋国保,余秉颐著. —北京:北京大学出版社, 2012. 1

(现当代新儒家研究丛书)

ISBN 978 - 7 - 301 - 19651 - 9

I. ①方… II. ①蒋… ②余… III. ①方东美(1899 ~ 1977) - 哲学思想 - 研究 IV. ①B261.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 216382 号

书 名: 方东美哲学思想研究

著作责任者: 蒋国保 余秉颐 著

责任编辑: 吴 敏

封面设计: 海云书装

标准书号: ISBN 978 - 7 - 301 - 19651 - 9/B · 1016

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>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752022
出版部 62754962

电子邮箱: pkuphilo@163.com

印 刷 者: 三河市北燕印装有限公司

经 销 者: 新华书店

965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 23.75 印张 364 千字

2012 年 1 月第 1 版 2012 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 45.00 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 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

现当代新儒家研究丛书总序

高秀昌教授组织了这一套“现当代新儒家研究”丛书。他很谦虚，一定要我当主编并写几句话。因秀昌是我的老朋友，不便推辞，姑且说几句吧。

鸦片战争、甲午战争之后，国势日颓，清廷腐败无以复加。1905年，科举考试废止；1911年，辛亥革命爆发。近一百七十年来，特别是近百年以来，中国的社会、历史与文化发生了巨大变化。面临东西方列强的瓜分豆剖，中国战乱连连，社会解体，一盘散沙。在这样的历史大背景下，百年以来的中国思想的主轴是民族主义思潮，民族的独立和富强是中国百年以来的最大呼声和主要趋势。百年以来，特别是五四以来，儒家受到很多误解、误会，人们往往要中国文化、儒家文化来承担中国落后挨打的责任。中国走向了一条激进的反传统主义的更新之路，儒学渐趋没落，儒学处在不断被边缘化的尴尬境地。

百年儒学中，以梁漱溟、熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟、方东美、钱穆、张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观、杜维明、刘述先、成中英等为代表的现当代新儒家对儒学贡献很大，他们重新确立了中华文化的精神方向。以上各位的学术思想十分博大，他们之间也有不少差异。

二十多年以来，方克立教授、汤一介教授、李锦全教授、萧蓬父教授等学术界前辈不断推动对现当代新儒学思潮和人物的研究，学者们活跃了关于文化、思想、学术的思考并提出了诸多新问题，配合学界其他学者与其他讨论，萌生了一些问题意识，取得了不少思想成果。

1. 跳出传统文化与现代化二元对峙的模式，并由此反省现代性，重新思考东亚精神文明与东亚现代化的关系问题。东亚现代化不仅仅是对西方冲击的被动反应，传统与现代不仅仅是单线递进的关系。东亚诸国的现代化有自身的内发性，是在世界与东亚、世界与中国互动背景下自身的调适与发展的历程。东亚现代化有自身的精神、制度、人才资源。

当代新儒家提出了现代性中的传统、现代性的多元倾向和从民族自身资源中开发出自己的现代性的问题。杜维明指出：“不能只把现代化当作一个全球化的过程，也不能把现代化当作一个同质化的过程，更不能把全球化当作一个西化的过程。正是全球化的意识，使得根源性意识越来越强。也正是这一原因，我们……特别突出现代性中的传统。”现代性在西方诸国有不同的内涵和特质，其在东亚及世界其他地区也应当有不同的形式、内容与精神。当代新儒家充分重视协调世界思潮与民族精神，整合世界性与根源感、现代性与民族本己性。全球化问题在我国大规模地讨论之先，当代新儒家思潮已经提供了不同于启蒙理性的新的思路，率先体认到现代化不等于西化，不同地域的文明都蕴藏着现代的、普遍的价值，可以进行创造性转化。全球化绝不意味着某一种话语霸权的进一步扩张。在东亚诸国家和地区的现代化过程中，其地域与民族的文化大传统和小传统已经并将继续起着巨大的多重作用，在一定层次或程度上创造并丰富着现代化、现代性的新模式。

2. “文明对话”与“文化中国”。梁漱溟在新文化运动末期已经开始了跨文化比较与对话的工作，虽不免粗疏，却代表了一种思路。唐君毅起草的，唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱联署的1958年《中国文化与世界宣言》，虽因强调一本性而遭到不少批评，但平心而论，他们的《宣言》和其他丰富的有高度学术水准的论著、讲学，具有深刻的意义。现代新儒家为跨文化比较、对话和融合做了大量的工作。文明冲突在历史上和现时代已屡见不鲜，唯其如此，文明对话与沟通才尤显重要。文明对话与沟通如何可能呢？首先是民族文化精神的自觉自识。如果某种非西方文明或所有的非西方文明失掉了本己性，成为强势文明的附庸，恰恰使文明对话成为不可能之事。第三代新儒家更强调开放性。杜维明指出：“文化与文化的交流，不是零和游戏，不必采取你争我夺的方式，越交流双方的资源就越多。如果以发扬传统精致文化为基础，和西方深刻的价值进行沟通，我们应向两方面开放，要向当代西方而不是狭隘意义上的工具理性和只突出富强价值的西方，而是当代西方之所以成为西方的精神源头充分开放。要了解基督教、犹太教、回教在西方文艺复兴时所起的积极作用，了解古希腊的哲学智慧，了解中世纪的发展对西方的影响。”“文化中国”的问题虽然并非当代新儒家首倡，海内外各方面学者均有论述，但近年来以杜先生阐释最多。事实上，除了地理中国、政治中

国、经济中国、军事中国之外,确实有受中国文化不同程度浸润或影响的地域与人群,谓之为“文化中国”未尝不可。这些地域与人群的现代生存样态、价值意识、思维方式、心理结构,的确与多元性的中国文化有千丝万缕的联系,对整个世界未来的多元、良性发展起着积极的作用。

3. 儒家价值与全球伦理、环境伦理、生命伦理。20世纪90年代以来,世界宗教、文化学者非常关注世界伦理的问题。这显然必须调动世界各宗教、文化、伦理的资源。鉴于当代纷争的世界需要取得伦理共识与普遍和谐的相处之道,1993年,天主教背景的孔汉斯(Hans Kung)教授起草的《世界伦理宣言》为不同宗教的代表所签署。该宣言把包括孔子在内的、世界上各文明、各宗教的原创性的思想家提出的“己所不欲,勿施于人”的原则放到了重要的地位。孔子的这一思想有助于国家间、宗教间、民族间、社群间、个体间的相互尊重,彼此理解与沟通。《世界伦理宣言》能否为联合国所通过,那是另一个问题,但有关此问题的热烈讨论,实属客观需要、大势所趋、理所当然。当代新儒家学者努力参与了全球伦理的建构。刘述先在这一背景下阐扬儒家的“为己之学”及“仁义礼智信”等核心价值观的现代意义。他尤以宋儒“理一分殊”的睿识,来解决既尊重差别又平等互待的问题,并接通传统与现代、一元与多元。调动儒家资源来参与新的环境伦理、生命伦理的建构亦已成为热点。《中庸》中天、地、人、物各尽其性的原则为历代儒家所重视,这的确是生态与生命伦理的一个重要的生长点。“尽己性、人性、物性即是让天地万物各遂其性,各适其情,即是参赞天道,反之,参赞天道即在于能使自己、他人和天地万物都得到充分的生长发展,得以各尽其性分。”儒家主张“仁者与天地万物为一体”,儒学中的自律、仁爱、不伤害、公义原则等,均有重大的价值和世界意义。

4. 儒学与现代民主政治,与自由主义的关系。现代新儒家的三代代表人物都重视接纳西方近世以降的自由、民主、法治、人权的价值,多有创获。他们在政治诉求上并不保守,在民主政治的理念与制度建设(例如宪政)上,在以德抗位,批评权威方面绝不亚于自由主义者(例如胡适)。梁漱溟、张君勱、徐复观就是其中的佼佼者,熊十力、唐君毅、牟宗三在理论上也有不少建树。自孔孟以来,儒家的政治主张与道德原则相配合,其中可以作为现代民主政治之资源的颇为不少。对政治化的儒学也不必一概否定,而需要做具体的历史的分析。儒学的经世原则,对

社会政治的参与与批评,民贵君轻思想,及历史上与之相应的结构、制度,均不能一言以蔽之,咒曰“肮脏的马厩”。对民间社会、言论空间,道统、学统、政统、治统的相对制衡,新儒家多有发挥。关于本土政治、法律资源的开发,关于“儒家自由主义”的概念,学术界有多方面的讨论,亦成为当代新儒学的又一向度。我以为,就自由主义者必须具有的独立的批评能力和精神,必须具有的道德勇气、担当精神而言,就自由、理性、正义、友爱、宽容、人格独立与尊严等自由主义的基本价值而言,就民主政治所需要的公共空间、道德社群而言,就消极自由层面的分权、制衡、监督机制和积极自由层面的道德主体性而言,儒家社会与儒家学理都有可供转化和沟通的丰富资源。

5. 儒学的宗教性与超越性。这是第二三代当代新儒家的理论认识。当代新儒家学者不是从制度仪轨的层面而是从精神信念、存在体验的层面肯定儒学具有宗教性的。性与天道的思想亦即儒家的宗教哲学。安身立命的“为己之学”具有伦理宗教的意义。儒家的“天”与“天道”既是超越的,又流行于世间,并未把超越与内在打成两橛。关于当代新儒家的“超越内在”说,海内外学者都有不少批评,以为“超越”不能同时是“内在”的。但现当代新儒家与传统儒家在基本品格上是一致的,他们更为关心的不是认识论,而是价值论、本体论问题。这样,“超越”一词也不是在认识论上讲的,而是从本体一境界论上去讲的。所谓的“超越性”指的是神性、宗教性,又可以表示现实性与理想性或者有限性与无限性之间的张力。依据“天人合一”这样一种理念,高高在上的天道与人的“良知”、“本心”是相通不隔的,如果“天道”、“天”具有神性,那么,说人之“良知”、“本心”也因此获得神性,应是能够成立的。为何在儒家看来,“宇宙心灵”和“个体心灵”可以浑化为一,原来,所谓“天”,是具有神性意义的天和义理之天,并不是指的外在于人的自在之物,而“天”也是一个本体一价值论的概念,其认识论意味是十分淡薄的。如果从认识论角度来看“尽心、知性、知天”,又把天看成外在的客观存在,便显得难以理解,像“心外无物”这样的说法就只能是疯话了。超越性与宗教性虽不是完全相同的概念,但是在现当代新儒家的心目中,二者是相通的。因为,超越的“天”完全没有认识论意味,而只是价值之源。如果超越性被理解为神性、宗教性,而天人又是相通不隔的,那么,以“内在超越”来解释传统儒家的思想便不是不可理解了。换句话说,超越的价值理想追

求,可以通过人的修身增德而在充满人间烟火的红尘中实现。这样一种超越,的确与西学中的超越有所不同。它不需要也很难得到认识论意义上的、实证主义方式的“证实”,而需要的是儒者的身体力行,自证自信。

此外还有许多问题,例如儒学的草根性或者儒学与生活世界的关系、儒学与女性主义的关系等等,都为当代新儒家所关注。

现当代新儒家是在文化失范、意义危机的时代应运而生的思潮、流派,在不同时期针对中外不同的思想文化问题,其论域亦在不断改变。总体而言,这一流派继承光大了中国人文精神,对世界现代病提出了中国人的批评反省。目前西方人文学界的主潮不再是针对“神性”,而是针对“物性”,即针对着科技和商业高度发展所导致的“物”的泛滥和“人”的异化而展开批判。例如宗教人文主义认为,近代以来的文明社会,带来了人的精神的世俗化与物化,使人的高级的精神生活、灵性生活的品质日益下降。马利坦(Maritain)批判文艺复兴和启蒙运动的人类中心主义,使人逐渐离开了神与神圣性,这是人自身的堕落的开始,主张回到人与神的合作,以拯救人的堕落。这是要借助宗教精神来避免人的再度沦落(即功利化、工具化、异己化、物化)。存在主义、西方马克思主义、文化批判思潮所批评的,正是科技至上导致的“工具理性”的过渡膨胀或“理性的暴虐”对人的奴役。唐君毅先生曾经指出,现代人所面临的荒谬处境是“上不在天,下不在地,外不在人,内不在己”。中华人文精神,特别是儒家的人文精神,可以救治现代人的危机。它强调用物以“利用厚生”,但不可能导致一种对自然的宰制、控御、破坏;它强调人文建构,批评迷信,但决不消解对于“天”的敬畏和人所具有的宗教精神、终极的信念与信仰。儒家甚至主张人性、物性中均有神性,人必须尊重人、物(乃至草木、鸟兽、瓦石),乃至尽心——知性——知天,存心——养性——事天。至诚如神,体悟此心即天心,即可以达到一种精神的境界。儒家并不脱离生活世界、日用伦常,相反,恰恰在庸常的俗世生活中追寻精神的超越。外王事功、社会政治、科技发展,恰恰是人之精神生命的开展。通过当代新儒家的弘扬,中华人文精神完全可以与西学、与现代社会文明相配合。它不反对宗教,不反对自然,也不反对科技,它可以弥补宗教、科技的偏弊,与自然相和谐,因而求得人文与宗教、与科技、与自然调适上遂地健康发展。

当代新儒家阵营正在分化、重组的过程中,有“新儒家”与“新儒学”

之辨,有“知识”与“价值”的二分,也有“后牟宗三”、“后新儒学”的崛起。海峡两岸的儒家学者在互动中彼此靠拢、位移的事也多有发生。新儒家学者的关切也有所区别。杜维明、刘述先关心儒家与基督教、伊斯兰教的对话。杜维明重视的是儒学作为世界文化的一种精神资源对于现代人生活和西方、全球之可能产生的影响。刘述先认为,当代新儒家由道统的承担转移到学统的开拓、政统的关怀。成中英强调,应当以批判的理性而不是内在的体验为方法,在客观性的基础上建立知识而不是在主体体验的基础上印证价值,应以知识探讨为价值判断、选择或重建之基础,而不是先肯定价值,再寻求知识手段以实现价值理想。

中国大陆学者更重视包括儒、释、道等在内的多种精神资源的开发及对于时代课题、制度建构、民间社会、日常生活和世界现实多重问题的回应。新儒家的研究大有裨益于思想界的健康发展及与世界上各思潮的对话、沟通。最后,我相信,这一研究将有助于活化中国传统的精神遗产,促进全球化与本土化的互动,养育出有根基的思想大师。

人文、人性的价值,中华民族历史文化的价值是长久的,根本的。这里有本末的关系,不可颠倒。我们现在最缺乏的是生动活泼的、适合不同年龄孩子的人性的教育,人之所以为人的基本价值观、做人做事底线与终极信仰的教育,而这对于国家民族的长久利益,对现代法治社会、公民社会的公民底线伦理与伦理共识的建构,意义十分重大。孟子早就说过:“徒善不可以行政,徒法不能以自行。”健康的现代社会的建构,光靠法是不行的,一定要有文化认同、伦理共识、终极信仰的支撑与配合。

做什么人,培养什么人,是根本。人是目的,不是工具、手段。我们不仅希望学校师长,更呼吁整个社会都来整齐风俗,移风易俗;教师、白领、公务员宜正心诚意,洁身自好,坚持做人的底线,并用心去做好人性、心性、性情的教育。以仁、义、礼、智、信、温、良、恭、俭、让等价值来美政美俗、养心养性是历史上儒家教育的传统,值得我们借鉴,将其用于今天公民社会之公民道德的建设。

本套丛书,包括我与龚建平教授合著的《梁漱溟哲学思想》、景海峰教授的《熊十力哲学研究》、高秀昌教授的《冯友兰中国哲学史方法论研究》、蒋国保与余秉颐教授合著的《方东美哲学思想研究》、颜炳罡教授的《整合与重铸——牟宗三哲学思想研究》和单波教授的《心通九境——唐君毅哲学的精神空间》,共六种。通过这些著作,我们大体上可

以了解现代大儒的大智慧。高教授的新著首次对冯友兰中国哲学史方法论作了比较全面而深入的分析研究,着重考察了冯友兰中国哲学史方法论的形成和发展,及其与冯先生哲学观、哲学史研究成果的内在联系,并揭示了它的价值和意义。其他五种分别对论主及其思想作了全面的梳理,均是若干年前成熟的优秀著作的修订再版本,此次修订提高了水准,此次再版满足了读者的需要。

我们要进一步在民间推动和重整儒学与当代新儒学,积极推动传统的人文教育,尽心尽力把儒学基本价值、终极信念推进到全社会,影响更多的后人。我们要动心忍性,以扎实的工夫,来担当起这一重大责任,承继现当代新儒家诸先生的志业而奋力前进!

衷心感谢北京大学出版出版这套丛书,感谢吴敏女士与她的同事们的辛苦操劳。

是为序。

郭齐勇

己丑年大雪节

目 录

现当代新儒家研究丛书总序	郭齐勇(1)
绪 论 方东美堪称现代新儒家	(1)
第一章 方东美的生命精神历程	(24)
第二章 方东美的思想渊源与思想途径	(61)
第三章 方东美的生命本体论	(80)
第四章 方东美的文化哲学(上) ——以哲学为核心的文化价值观	(93)
第五章 方东美的文化哲学(下) ——注重民族生命精神的比较文化学	(121)
第六章 方东美的东西比较哲学	(141)
第七章 方东美的宗教哲学	(171)
第八章 方东美对中国哲学的阐释(上) ——论中国哲学的一般特征	(232)
第九章 方东美对中国哲学的阐释(下) ——论中国哲学的“四大主潮”	(255)
第十章 方东美思想中的美学神韵	(291)
第十一章 方东美思想的历史定位与价值贞定	(314)
附录 方东美学术行年简表	(346)
索引	(351)
后记	(366)

绪论 方东美堪称现代新儒家

方东美究竟是不是现代新儒家,这个问题,迄今学术界仍在争论,一时似难以取得共识。有学者认为,方东美应该属于广义上的现代新儒家。有的学者则认为,视方东美为现代新儒家是误解方东美思想的性质,其实他并不是现代新儒家,而是“一位地地道道的当代新道家”^{〔1〕}。还有学者却强调,无论是将方东美视为一代大儒、一代大佛还是将他视为一代道家,对方东美而言“都不是非常公平的”,因为方东美在思想上早已超越了上述各派,可以说他亦儒、亦道、亦佛,但“同时也非儒、非道、非佛”^{〔2〕}。这些看法,哪一种更接近方东美思想的实际,不是我们遽下断言就能使大家信服的。但我们这部论著既然是将方东美作为现代新儒家来研究,那么我们就有责任来说明为什么方东美堪当现代新儒家。为了凸显这一论旨,在本绪论里,将主要论述三个问题:首先就引起争议的几个问题展开具体分析,以说明尽管方东美轻《论语》、反“道统”、批“后儒”、赞道家,但他始终没有背叛儒家的立场、背离儒家的思想;其次驳斥方东美是当代新道家说,间接证明方东美本质上不属于道家,只能属于儒家;再次分析方东美的儒学观,从正面揭示方东美的儒家情怀以及其思想所体现的儒家精神,并揭示方东美在文化选择上与其他现代新儒家所坚持的文化选择的价值取向是相同的。

—

只要我们熟读方东美的论著,就不难发现他的确轻《论语》、反“道

〔1〕 胡军:《方东美哲学思想的道家精神》,《中国哲学史》2000年第1期。

〔2〕 朱传誉:《方东美传记资料》(一),台北:天一出版社1985年版,第30页。

统”、批“后儒”(泛指两汉以后的儒家)、赞道家,而且主张儒释道三家融通互补,反对以儒家一家思想代表中国文化的最高成就。但这些思想特征,在我们看来,只表明在现代新儒家中方东美的心态最开放,而决不意味着他彻底地脱离了儒家立场。只要具体分析一下方东美为何轻《论语》、反“道统”,批“后儒”、赞道家,想必这个问题就会迎刃而解。

(一) 同牟宗三高度重视《论语》相比,应该说方东美的确不重视《论语》。但他之轻视《论语》,并不是否认《论语》的思想价值,而是反对以《论语》代表孔子的哲学思想。他认为,作为“人生经验的结晶”的“格言学”,《论语》可谓言简意赅,字字珠玑,“对于实际的人生是非常宝贵的”,但从哲学的视角看,它“既没有论及宇宙全体,也不能包括本体万有,也没有对本体万有的最高根源加以阐明;它虽涉及德目论,但是没有普遍的价值论。总之,它即使充满了丰富的人生之智慧,仍不脱‘格言学’之范围,‘格言学’怎么可以代表哲学全体”^[1]。正是在这个意义上,方东美反对以《论语》代表整个儒家思想的精粹,甚至强调不能凭一部《论语》来笼括整个孔子的思想。

从动机上看,方东美之轻视《论语》,与其说是否认《论语》的哲学价值,不如说是为了反对从《论语》谈儒家的思想传统。问题是,他为什么要置大多数学者的见解于不顾,偏要反对将儒家的思想传统追溯至《论语》?这是因为他认为儒家的思想源头不在《论语》,而是在《尚书》和《周易》。在他看来,儒家思想有两个思想传统,所谓“一方面守旧,二方面创新”,或曰“一方面注重传统,一方面又注重创造”^[2],而《尚书·洪范》与《周易》就分别体现了这两个源远流长的儒家思想传统。

对于《洪范》,方东美又分出了两个思想体系,其一为“五行”,另一个为“皇极”。“五行”之在中国,虽然从远古到春秋一直衍变流传,但不为以孔子为首的原始儒家所推崇。所以《洪范》对于儒家思想的意义,实际上主要是指“皇极”思想对儒家精神之传承的重要性。从现代比较民俗学的视角看,“皇极”“根本就是原始时代思想上的大符、宗教符号、哲学符号,把宇宙及人类世界的一切,凝聚于一个中心,然后把它升到超

[1] 参见方东美:《新儒家哲学十八讲》第二讲,台北:黎明文化事业股份有限公司1983年版。

[2] 方东美:《原始儒家道家哲学》,台北:黎明文化事业股份有限公司1983年版,第46页。

越世界天神的所在,发掘一个宇宙的中心,以之为真相价值的标准,支配整个宇宙中人类生活的一切”〔1〕。而儒家思想同“皇极”思想的联系,就在于它透过“皇极”大符的宗教内涵,侧重拓展“皇极”大符所包涵的伦理含义。经过儒家的拓展,“皇极”对于儒家来说,“已非一抽象的本体论、价值之标准,同时在人类的现实生活中也成为最高的道德标准”〔2〕。虽然儒家通过这一拓展“把秘密世界投入这个理性世界”〔3〕,但儒家既然是通过拓展“皇极”内涵来奠定其思想基础,则他们在思想上就难免受传统思想的羁绊,难以彻底走出“神秘世界”。

在方东美看来,原始儒家的一大贡献,就是使儒家“由尚书之传统转到周易之传统”〔4〕,所以在儒家思想传统的这两个起源中,他更看重体现儒家创新传统的《周易》。他认为,《周易》属于周代文化系统,与以殷代文化为背景的《归藏》、以夏代文化为背景的《连山》不同,具有浓厚的父系社会的文化色彩。他根据《礼记·王制》篇关于中国古代社会结构的演变层次的记载,说明“八卦”的演变并不是神秘的、偶然的,“而是根据古代民族在原始社会中血液的流通,近邻到远邻,从家庭形成氏族,从氏族扩大成为乡党,以至于成为中央政府的统一帝国,叫做‘王畿’”〔5〕这一社会结构的演变。他指出,尽管《周易》符号系统的演变反映的是中国古代社会结构的演变,并不神秘,但它长期以来被人为地神秘化,成为巫觋与天帝沟通的桥梁,所以在孔孟之前《周易》的宗教意义远远超过它的哲学意义。改变这一状况的功劳要归于孔孟学派,因为在孔子、商瞿作《十翼》之后,《周易》才由符号系统变成了“周易的哲学与周易的历史”,才“有真正的哲学”〔6〕。所谓“周易的哲学”,在方东美的论述里就是指广大和谐的宇宙生命哲学,它包含“大生之德”与“广生之德”这两层意思,或者简称为“生生之德”。他强调,《周易》这一生生不息的宇宙生命精神,正是儒家思想的根本精神。这个精神,以后在《中庸》内得到了进一步的发展,虽不为董仲舒所接受,却在宋明新儒家那里得到了

〔1〕 方东美:《原始儒家道家哲学》,第79页。

〔2〕 同上。

〔3〕 同上书,第99页。

〔4〕 同上书,第82页。

〔5〕 同上书,第147页。

〔6〕 参见方东美《原始儒家道家哲学》第三章《易经部分》。

恢复和发扬。

(二)“道统”说的确是儒家的一个重要精神传统。对儒家保守派视为儒家一脉相传的这一精神传统,方东美非但不赞成,而且予以批评。他说:“我们千万不能够凭借狭隘的卫道精神,虚构一个不十分健全的道统观念,让她在那儿作祟!”^{〔1〕}但他所以要批评“道统”,正如他自己所强调的,“与其称‘道统’,不如称‘学统’”^{〔2〕},显然不是要藉批评“道统”以反对儒家思想传统,而是为了以“学统”取代“道统”。可他为何要主张以“学统”取代“道统”?这是因为他认为(1)讲“学统”有助于把握中国学术思想的精神实质:“综观中国的学术思想,先秦时讲‘天人合德’,汉儒虽陋,也要讲‘天人合一’,下逮宋明清儒,尤重‘明天人之际’,讲‘天人不二’。由此以观中国哲学,从无所谓‘孤立系统’,也从未有一门学问可与他种学问截然分离而独立自行者。职此之故,我们要讲‘学统’,而不是讲在精神上偏狭武断的‘道统’”^{〔3〕};(2)讲“学统”有助于正确了解中国哲学所蕴涵的高妙的价值境界:“无论在哲学研究方面,或是宗教乃至自然科学的研究方面,我们都可以发现‘学统’观念较之‘道统’观念,更能够把握宗教、道德、艺术的真理和价值,更能够使它们融会在精神生活中,而成为高妙的超诣之境界”^{〔4〕};(3)讲“学统”有助于梳理中国学术思想流变的端绪:一是便于了解先秦不讲“道统”,只讲“学派”,各派皆为“显学”,而儒家则自分为八派;二是便于了解“经学”流变的实情,“从经学发展史以见儒道佛会通融和”^{〔5〕}。总之,在方东美看来,不抛弃虚妄的“道统”观念,非但不利于恢复和发扬儒家思想传统,而且妨碍了解“学统”,使我们对中国学术思想传统的流变不可能有正确的认识。

方东美之反“道统”,固然是为了提倡讲“学统”,但他提倡要讲“学统”,并不是要藉此否定儒家的思想传统,而是为了确立“学统”观念以清除“道统”观念对发展儒家思想传统的负面影响。他指出,并不是说

〔1〕 方东美:《方东美先生演讲集》,台北:黎明文化事业股份有限公司1979年版,第119页。

〔2〕 方东美:《新儒家哲学十八讲》,第35页。

〔3〕 参见方东美《新儒家哲学十八讲》第三讲。

〔4〕 同上书,第45页。

〔5〕 同上书,第48页。

不能谈“道统”,如果有人像孟子,的确才学兼备,识见超群,“也未尝不可谈‘道统’”〔1〕。但从儒家学术思想史来看,由于后儒都不具备孔孟那般高的才学与识见,所以他们从狭隘的卫道精神出发所虚构的“道统”观念,只能是“虚妄的”。自西汉起,正是因为护卫这种“虚妄的道统观念”,不但导致了儒家精神的虚脱,也“斫伤了西汉以来蓬勃发展的文化精神”〔2〕,导致了中国文化精神传统的价值失落。因此,“道统”观念不抛弃,不仅会窒息儒家学说的生命力,也会阻碍中国文化精神的健康发展,因为无论是发展儒学还是发展中国文化,都只能是建立在各家各派的融通互补上,而绝不可能形成不受别派任何影响的所谓“思想的孤立系统”〔3〕。而“道统”观念坚持的所谓儒家思想的纯粹性和正统性,正是为了排斥所谓“异端”,否认道释思想可以补儒家思想之不足。

(三)毋庸讳言,方东美虽然对儒家的精神成就给予充分的肯定,但对儒家思想上的不足与缺失也进行了批评。问题是,对他批评儒家如何看?在胡军看来,他所以“不能同意把方东美划归为新儒家”〔4〕,一个重要的原因就是方东美批评儒家。这个逻辑(批评儒家者就不是儒家)假如成立的话,那么试问如何解释中国哲学史上一个众所周知的事实:尽管荀子严厉地批评了子思、孟子,把他俩视为误导俗儒曲解孔子思想的罪人,但大哲学史家们都不曾因此把荀子驱除儒家阵营。既然荀子批评思孟仍不失为儒家,那么方东美对儒家的批评也就不能作为证明他不是现代新儒家的理由。要判定他不是现代新儒家,必须进一步以翔实材料来证明他批评儒家的目的在于彻底否定儒家。但是,胡军的文章中,我们只能看到一些断言,诸如方东美有时对儒家持“否定态度”、方东美“完全站到了道家”的立场上批评儒家,而看不到足以使我们信服这些断言的具体论证。为了说明方东美究竟该不该划归现代新儒家,我们必须具体分析他在哪些问题上批评儒家、他是否站在道家立场上批评儒家、他批评儒家是否为了彻底否定儒家,因为:一个对儒家有所批评的人,未必没资格作为儒家;但这并不等于说,一个彻底否定儒家的人,有资格当儒家。

〔1〕 方东美:《新儒家哲学十八讲》,第22页。

〔2〕 同上书,第16页。

〔3〕 同上。

〔4〕 胡军:《方东美哲学思想的道家精神》。

方东美在论及他所以“反道统”的动机时,说了这么一段话:“研究哲学的人应当以学术良心,把历史的真情实况还出来,则任何时代的学说都有利弊,都可以批评,而批评须根据真正的学术理由,以这种眼光批评孔子孟子,谁也不能反对。”〔1〕从这段话可以看出,方东美对儒家的批评,所恪守的是学术良心,所依据的是真正的学术理由,而决不是基于道家立场。正因为他不是站在道家的立场上批评儒家,所以当他激烈批评儒家的“道统说”时,他总是不忘申明其拥护孔孟儒家:“我平常讲中国思想,虽然拥护孔孟,但对于汉代的‘罢黜百家,独尊儒术’,我不赞成。”〔2〕

反“道统”却拥护孔孟,这不但是方东美始终坚持的立场,也是他批评儒学的一个基本原则。可以说,他对儒学的所有批评,都是基于这个原则。何以见得?请看以下分析。方东美对儒家的批评,具体区分的话,可以归纳为三类:一是对先秦儒家的批评,另是对两汉儒家的批评,再就是对宋明清新儒家的批评。对于先秦原始儒家,他是很推崇的,但他并不认为原始儒家的代表人物具有同等的崇高地位。他认为相对孔孟大儒来说,荀子只能属于雅儒;而孔孟相比的话,虽二人都是大儒,但在境界上孔子要高于孟子。这显然是为了凸显孔子在儒家中的最崇高的地位。而他所以这般推崇孔子,并不是仅仅看重孔子是儒家的创始人,而是因为他在他看来孔子有“开阔的心胸”:“曾经适周问礼于老子……又学琴于师襄,师事于苾弘。不仅如此,对于蘧伯玉、郑子产,也都认为有很多值得学习的地方。他从来没有板起面孔,说别人的学说是异端邪说,而去排斥它。孔子在学术上面的虚心坦怀,兼容并包的宏大气魄,可以说是春秋以前一般的学术风气。”〔3〕同孔子相比,孟子由于对自己的道统观念和历史观念执持很深,便以卫道者自居,斥异端攻邪说,成为护卫“道统”观念的始作俑者。但方东美同时强调,孟子不是出于功利目的而硬以卫道者自居,而是为了解救儒家的危机而不得不这样做。在孟子的时代,道家演变为法家的趋势很显著;杨朱个人主义思想大为盛行;墨家声势已凌越儒家,构成了对儒家的严重威胁。孟子敏锐

〔1〕 方东美:《原始儒家道家哲学》,第136页。

〔2〕 同上。

〔3〕 同上书,第6页。