

中國儒學史

湯一介 李中華 主編

魏晉南北朝卷

李中華 著

北京大學出版社



汤一介 李中华 主编

魏晋南北朝卷

李中华 著

中國儒學史

北京大學出版社





总 序

一、儒学与中华民族的复兴

（一）儒学的“反本开新”

我们为什么要编著一部《中国儒学史》，这是由于中华民族正处在伟大民族复兴的进程之中。民族的复兴必然与民族文化的复兴相关联，而“儒学”在我国的历史上曾居于主流地位，影响着我国社会生活的方方面面。因此，儒学的复兴和中华民族的复兴是分不开的，这是由历史原因形成的。儒学自孔子起就自觉地继承着夏、商、周三代的文化，从历史上看它曾是中华民族发育、成长的根，我们不可能把这个根子斩断。如果我们人为地把中华民族曾经赖以生存和发展的根子斩断，那么中华民族的复兴就没有希望了。因此，我们只能适时地在传承这个文化命脉的基础上，使之更新。就目前我国发展的实际情况看，我估计在二十一世纪儒学作为一种精神文化在中国、甚至在世

界(特别是在东亚地区)将会有新的发展。为什么儒学会有一个新的发展?原因当然是多方面的,有政治的、经济的原因,更与“西学”(主要指作为精神文化的西方哲学等等)对中国传统文化(特别是儒学)所进行的全方位的冲击有着更密切的关系。回顾百多年来中国的历史,在相当长的时期里,中国文化(“中学”)在与西方文化(“西学”)的搏击中节节败退,“全盘西化”(或“全盘苏化”)占尽上风,甚至“打倒孔家店”成为某些中国知识分子标榜“进步”的口号。可是在这样艰难的“中学”日衰的形势下,中国仍然有一代又一代的学人,一方面坚忍地传承着中国文化的优秀传统,另一方面又以广阔的胸怀融合着“西学”的精华。他们深信“中学”,特别是“儒学”不会断绝,自觉地承担着中国传统文化“存亡继绝”和复兴中国文化的使命。因此,正是由于“西学”对中国文化的冲击,使得我国学者得到了对自身文化传统进行自我反省的机会。我们逐渐知道,在我们的文化传统中应该发扬什么、应该抛弃什么,以及应该吸收什么。因而在长达一百多年中,我们中国人在努力学习、吸收和消化“西学”,这为儒学从传统走向现代奠定了基础。新的现代儒学必须是能为中华民族的复兴、能为当今人类社会“和平与发展”的前景提供有意义的精神力量的儒学;应该是有益于促进各民族结成团结、友好、互信、互助、和睦相处的大家庭的儒学;新的现代儒学该是“反本开新”的儒学。“反本”才能“开新”,“反本”更重要的是为了“开新”。“反本”必须要对儒学的源头有深刻的了悟,坚持自身文化的主体性。我们对儒学的来源及其发展了解得越深入,它才会越有对新世纪的强大生命力。“开新”要求我们全面、系统地了解当今人类社会所面临的亟待解决的生存和发展的重大问题和思想文化发展的总趋势,这必须对儒学作出适时的、合乎时代的新解释。“反本”和“开新”是不能分割的,只有深入发掘儒家思想的真精神,我们才可能适时地开拓儒学发展的新局面;只有敢于面对当前人类社会存在的新问题,才能使儒学的真精神得以发扬和更新,使儒家在二十一世

纪的“反本开新”中“重新燃起火焰”,以贡献于人类社会。

(二) 儒学与“新轴心时代”

当今世界处于全球化的形势下,人类社会面临着的是一个大变动的时代,正因为在这人类社会处于全球化的时代,使得各国、各民族在政治、经济、文化诸多方面处在错综复杂、矛盾重重的关系之中。人类社会如何从这种复杂的矛盾关系之中找出一条出路?在进入第三个千年之际,世界各地的思想界出现了对“新轴心时代”的呼唤,这就要求我们更加重视对古代思想智慧的温习与发掘。回顾我们文化发展的源头,希望从人类的历史文化智慧中找出一条能使世界走上健康合理的“和平与发展”道路,这无疑是各国人民所希望的前景。“轴心时代”的概念是由德国哲学家雅斯贝尔斯(1883—1969)提出的。他认为,在公元前500年前后,在古希腊、以色列、印度、中国、古波斯都出现了伟大的思想家。在古希腊有苏格拉底、柏拉图,以色列有犹太教的先知,印度有释迦牟尼,中国有老子、孔子,古波斯有索罗亚斯特,等等,形成了不同的文化传统。这些文化起初并没有互相影响,都是独立发展起来的。这些文化传统经过两千多年的发展,在相互影响中已成为人类文明的精神财富。雅斯贝尔斯说:“人类一直靠轴心时代所产生、思考和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重新燃起火焰。自那以后,情况就是这样。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆,或曰复兴,总是提供了精神力量。对这一开端的复归,是中国、印度和西方不断发生的事情。”^①例如,我们知道,欧洲的文艺复兴就是把其目光投向其文化的源头古希腊,而使欧洲文明重新燃起新的光辉,并对世界产生重大影响。中国的宋明理学(新儒学)在印度佛教文化的冲击后,充分吸收和消化了佛教文化,再

^① [德]卡尔·雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社,1989年,第14页。

次回归先秦孔孟,把中国儒学提高到一个新的水平,并对朝鲜半岛、日本、越南的文化发生过重大影响。

在人类社会进入新千年之际,人类文化是否会有新的飞跃?雅斯贝尔斯为什么特别提到中国、印度和西方对轴心期的回忆,或曰“复兴”的问题?这是不是意味着,中华文化又有一次“复兴”的机会?我认为,答案应是肯定的。当前,中华民族正处在民族复兴的进程之中,而民族的复兴要以民族文化的复兴为精神支柱。毋庸讳言,“国学热”的兴起,可以说预示着我们正在从传统中找寻精神力量,以便创造新的中华文化,以“和谐”的观念贡献于人类社会。我们可以看出,自上个世纪末,我国学术界出现了对中国传统文化研究重视的趋势;而进入二十一世纪则逐渐成为一种社会潮流,“读经”、“读古典诗词”,恢复优良的道德修养传统,蔚然成风,不少中小学设有读《三字经》、《弟子规》、《论语》、《老子》等等的有关课程内容。社会各阶层、团体、社区也办起了读古代经典的讲习班和讲座等等。这一潮流,也影响着我国的高层领导人。胡锦涛总书记在十七大的报告中提出“弘扬中华文化,建设中华民族共有精神家园”,将对有力地推动中华文化的发展产生重要影响。我们应特别注意的是,中国一批知识分子在深入研究中国自身文化传统的同时,对当今世界文化发展的总趋势更加关注,并已有较深的研究。他们知道,中国文化必须在传承中更新,这样中国文化才能得以真正的“复兴”,而“重新燃起新的火焰”。我们还可以看到,世界各国人民对中国文化的重新认识和欢迎,两百多所“孔子学院”的建立,儒学经典将要被译成外国的八种文字,这无疑可以说是儒学在“新轴心时代”得以“复兴”的明证。我认为,中国文化必须在坚持自身文化的主体性中“复兴”,必须在吸收其他各民族文化、特别是西方先进文化的优秀成果中“复兴”,必须在深入发掘中国文化的特殊价值以贡献于人类社会中兴复,当然也必须在努力寻求我们民族文化中具有“普世价值”意义的资源中“复兴”。因此,我们期待着和各国的学

者一起,为建设全球化形势下文化的“新轴心时代”而努力。在欧洲,经过解构性的后现代主义对“现代性”思潮的批判之后,出现了以过程哲学为基础的“建构性的后现代主义”,他们认为:“建设性的后现代主义对解构性的后现代主义的立场持批判态度,……以建构一个所有生命共同福祉都得到重视和关心的后现代世界。”^①建构性的后现代主义还认为,在崭新的时代,每个人的权利都获得尊重,如果说第一次启蒙的口号是“解放自我”,那么新世纪的第二次启蒙的口号则是尊重他者,尊重差别,他们提出“人和自然是一生命共同体”的宇宙有机整体观,以此反对“现代二元论的科学主义和工具理性”。里夫金在他的《欧洲梦》中强调,在崭新的时代,每个人的权利都获得尊重,文化的差异受到欢迎,每个人都在地球可以维持的范围内享受着高质量生活(不是奢侈生活),而人类生活在安定与和谐之中。^②因此,他们认为,必须对自身前现代传统的某些观念加以重视,要重视两千多年前哲人的智慧。印度在1947年取得了独立。在争取独立的过程中,许多民族运动的领袖都把印度的传统思想作为一种精神武器。国大党的领袖甘地采取把印度教和民族运动结合在一起的策略,因此国大党在指导思想和人员构成上都有明显的印度教特征。^③二十世纪中期印度思想家戈尔瓦卡就提出:印度必须建立强大的印度教国家,他特别强调“印度的文明是印度教的文明”。^④他们认为,只有把印度人民的宗教热忱和宗教精神注入到政治中,才是印度觉醒和复兴的必要条件。因此,印度民族的复兴必须依靠其自身印度教的思想文化传统。印度人民党同样崇奉印度教,它是一种以“印度文化为核心的民族主义或者

① 《为了共同福祉——约翰·科布访谈》(王晓华访问记),上海:《社会科学报》,2002年6月13日。

② 参见〔美〕杰里米·里夫金:《欧洲梦》序言,杨治宜译,重庆出版社,2006年,第8页。

③ 参见丁浩:《浅析印度国大党的教派主义倾向及其影响》,见于《重庆科技学院学报(社会科学版)》,2007年第1期。

④ 参见汝信总主编:《世界文明大系·印度文明卷》,中国社会科学出版社,2004年,第554页。

称为‘印度教特性’”。他们认为,“可将印度现在同过去的光辉连接起来”,“以印度教意识和认同来重建印度”。^① 人民党的思想家乌帕迪雅耶提出的“达磨之治论”,就是要把印度教“种姓达磨”观念与现代人道主义思想结合起来,其目的是要用这种学说来捍卫印度教的传统文明和精神,抵御西方文化的侵袭和影响。国大党和人民党交替执政,就说明印度教在印度的复兴。^② 这有力地说明印度正是“新轴心时代”兴起的一个重镇。这是不是可以说,在全球化的情况下,中国、印度和欧洲都处在一个新的变革时期,他们都将再一次得到“复兴”的机会? 我认为,雅斯贝尔斯的看法是有远见的。这里,我必须说明,我并没有要否定其他民族文化也同样将会得到“复兴”的机会,如拉美文化、中东北非地区的伊斯兰文化等等。但是,无论如何,中国、印度、欧洲(欧盟)的“复兴”很可能预示着“新轴心时代”的到来。

(三) 儒学的三个视角

在这可能即将出现的“新轴心时代”,面对着的与两千多年前的那个“轴心时代”的形势是完全不同了。全球化已把世界连成一片,任何国家、任何民族所要解决的不仅是其自身社会的问题,而且要面向全世界。因此,世界各国、各民族理应将会出现为人类社会走出困境的大思想家或跨国大思想家集团。实际上,各国各民族的有些思想家已在思考和反省人类社会如何走出当前的困局、迎接一个新时代的种种问题。在此情况下,各国、各民族的历史文化经验和智慧,无疑是十分重要的。因此,对影响中国社会两千多年历史的主流文化“儒学”应有一总体的认识 and 态度是很必要的。

由于儒学是历史的产物,又有两千多年的历史,对它有种种不同的看法应说是很自然的。在今天全球化、现代化的时代,我们应该或

① 参见曹小冰:《印度特色的政党和政党政治》,当代中国出版社,2005年,第237页。

② 参见汝信总主编:《世界文明大系·印度文明卷》,第555—558页。

可能怎样看儒学,我认为也许可以从三个不同的角度来考察儒学:一是政统的儒学,二是道统的儒学,三是学统的儒学。(一)政统的儒学:政治化的儒学曾长期与中国历代专制政治结合,所提倡的“三纲六纪”无疑对专制统治起过重要作用。儒家特别重视道德教化,因而对中国社会在一定程度上起着稳定的作用。但是,把道德教化的作用夸大,使中国重“人治”而轻“法治”,而且很容易使政治道德化,从而美化政治统治;又使道德政治化,使道德成为为政治服务的工具。当然,在专制政治统治的压迫下,儒家的“以德抗位”、“治国平天下”的“王道”理想也并非完全丧失。不过总的说来,政治的儒学层面对当今的社会而言可继承的东西并不太多,它存在着较多的问题。(二)道统的儒学:任何一个成系统有历史传承的学术派别,必有其传统,西方是如此,中国也是如此。从中国历史上看,儒、道、释三家都有其传统。儒家以传承夏、商、周三代文化为己任,并且对其他学术有着较多的包容性,他们主张“万物并育而不相害,道并行而不相悖”。但既成学派难免就会有排他性。因此,对“道统”的过分强调就可能形成对其他学术文化的排斥,而形成对异端思想的压制。在历史上某些异端思想的出现,恰恰是对主流思想的冲击,甚至颠覆,这将为新的思想发展开辟道路。(三)“学统的儒学”是指其学术思想的传统,包括它的世界观、思维方法和对真、善、美境界的追求等等。虽不能说儒学可以解决人类社会存在的一切问题,但儒学在诸多方面可为人类社会提供有意义的、较为丰厚的资源是无可否认的,应为我们特别重视。我这样区分,并不是说这三者在历史上没有关系,甚至可以说在历史上往往是密不可分的,只是为了讨论方便,为了说明我们应该更重视哪一个方面。基于此,我认为,当前甚至以后,儒学的研究不必政治意识形态化,让学术归学术;而且儒学应更具有“海纳百川”的气度,在与各种文化的广泛对话中发展和更新自己。

既然我们对儒学要特别重视的是其“学统”,那么我们应该如何从

“学统”的角度来看儒学,我有以下四点看法:(一)要有文化上的主体意识。任何一个民族的生存与发展必须植根于自身文化土壤之中,必须有文化上的自觉,只有对自身文化有充分的理解与认识,保护和发扬,它才能适应自身社会合理、健康发展的要求,它才有吸收和消化其他民族文化的能力。一个没有能力坚持自身文化的自主性的民族,也就没有能力吸收和融化其他民族的文化以丰富和发展其自身文化,它将或被消灭,或被同化。(二)任何文化要在历史长河中不断发展,必须不断地吸收其他民族文化,在相互交流与对话中才能得到适时的发展和更新。罗素说得对:“不同文明的接触,以往常常成为人类进步里程碑。”^①在历史上,中华文化有着吸收和融化外来印度佛教文化的宝贵经验,应该受到重视。在今天全球化的时代,面对西方的强势文化,我们应更加善于吸收和融合西方文化和其他各民族的优秀文化,以使中华文化更具有世界意义。(三)社会在不断发展,思想文化在不断更新,但古代思想家提出和思考的文化(哲学)问题,他们的思想的智慧之光,并不因此就会过时,有些他们思考的问题和路子以及理念可能是万古常新的。雅斯贝尔斯认为:在科学方法的运用上,我们可以说我们所处的时代是超过了亚里士多德,但就哲学本身而言,我们很难再达到苏格拉底和柏拉图的水准。哲学历史的某些发展是显而易见的,但我们并不能由此得出结论说,后代的哲学家就一定超过前代。^②(四)任何历史上的思想体系,甚至现实存在的思想体系,没有完全正确的,没有放之四海而皆准的绝对真理的学说,它必然有其局限性,其体系往往包含着某些内在矛盾,即使其中具有普遍意义(价值)的精粹部分也往往要给以合理的现代诠释。恩格斯在《反杜林论》草稿片断中说:“在黑格尔以后,体系说不可能再有了。十分明显,世

① 《中西文明的对比》,见罗素:《中国问题》,学林出版社,1996年,第146页。

② 参见《论雅斯贝尔斯的世界哲学及世界哲学史的观念——代“译序”》,载〔德〕雅斯贝尔斯:《大哲学家》,李雪涛等译,社会科学文献出版社,2005年,第12页。

界构成一个统一的体系,即有联系的整体。但是对这个系统的认识是以对整个自然界和历史的认识为前提的,而这一点是人们永远也达不到的。因而,谁要想建立体系,谁就得用自己的虚构来填补无数的空白,即是说,进行不合理的幻想,而成为一个观念论者。”^①这里所说的“体系”是指那种无所不包的、自以为是放之四海而皆准的“绝对真理”。“绝对真理”往往都是谬误之论。罗素在其《西方哲学史》中说:“不能自圆其说的哲学决不会完全正确,但是自圆其说的哲学满可以全盘错误。最富有结果的各派哲学向来包含着显眼的自相矛盾,但是正为了这个缘故才部分正确。”^②我认为这两段话对我们研究思想文化都很有意义。因为任何思想文化都是在一定历史条件下产生的,它不可能完全解决人类社会今天和明天的全部问题,就儒学来说也是一样的。正因为儒学是在历史中的一种学说,才有历代各种不同诠释和批评,而今后仍然会不断出现新的诠释,新的发展方向,新的批评,还会有儒家学者对其自身存在的内在矛盾的揭示。在人类社会进入全球化的时代,不断反思儒学存在的问题(内在矛盾),不断给儒学新的诠释,不断发掘儒学的真精神中所具有的普遍性意义和特有的理论价值,遵循我们老祖宗的古训“日日新,又日新”,自觉地适时发展和更新其自身,才是儒学得以复兴的生命线。

(四) 儒学与“忧患意识”

“儒学”在中国传统文化中相对于佛道有一特点,即它的“入世”精神,并基于此“入世”精神而抱有较为强烈的忧患意识。《周易·系辞

① [德]恩格斯:《世界是有联系的整体·对世界的认识》,载《恩格斯著〈反杜林论〉参考资料》附录,北京大学哲学系编,1962年,第137页。

② [英]罗素:《西方哲学史》下册,马元德译,商务印书馆,1963年,第143页。

下》中说：“作《易》者，其有忧患乎？”^①自孔子以来，从中国历史上看，儒家学者多对社会政治抱有“以天下为己任”的忧患意识。儒家的这种“忧患意识”也许可以说是儒家不同于现代知识分子的一种对社会政治的中国士大夫特有的批判精神。它是由于儒家始终抱有的对天下国家一种不可推卸的社会责任感和历史使命感而产生的。孔子生活在“天下无道”的春秋时代，《说苑·建本篇》说：“公扈子曰：春秋，国之鉴也。春秋之中，弑君三十六，亡国五十二。”孔子对此“礼坏乐崩”的局面有着深刻的“忧患意识”，我们查《论语》，有多处讲到“忧”（忧虑，忧患），其中“君子忧道不忧贫”可说是代表着孔子的精神。“道”是什么？就是孔子行“仁道”的理想社会，其他富贵贫贱等等对孔子是无所谓的。《论语·阳货》中有一段表现孔子“忧国忧民”的抱负：“公山弗扰以费畔，召，子欲往，子路不悦，曰：‘末之也，已，何必公山氏之之也！’子曰：‘夫召我者，而岂徒哉！如有用我者，吾其为东周乎！’”孔子认为，假若有人用他治世，他将使周文王、武王之道在东方复兴。可见，孔子所考虑的问题是使“天下无道”的社会变成“天下有道”的社会。在《礼记·檀弓下》有一则孔子说“苛政猛于虎”的故事，这深刻地表现着他“忧国忧民”的“忧患意识”。这种“忧患意识”体现着孔子“仁民”的人道精神，同时也表现了他对“苛政”的批判意识。孟子有句常为人们所称道的“名言”：“生于忧患而死于安乐”，这种“忧患意识”正是因为他要“以天下为己任”，而批判那些“入则无法家拂士，出则无敌国外患”的诸侯君王。我们读《孟子》也许只有十分深切地感受到中国士大夫所有的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的精神，才能真正地立于天地之间而无愧。我认为，这不能不说是中国儒者特有的批判精神。有这种精神，就可以抵制和批判一切邪恶，甚至可以“大义灭亲”、

^① 《周易·系辞下》中还说：“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”司马迁《报任安君书》中说：“盖西伯拘而演《周易》，……大氏圣贤发愤之所为作也。”周文王演《周易》正是基于其“忧患意识”。

“弑父弑君”。^① 周公不是为了国家百姓杀了他的亲兄弟吗?^② 管仲不是初助公子纠,后又相桓公,孔子还说他“如其仁,如其仁”吗?^③ 当齐宣王问孟子:“汤放桀,武王伐纣,有诸?”孟子回答说:那些残害“仁义”的君王之被杀只是杀了个“独夫”吧!^④

在中国古代的传统社会中,君王对社会政治无疑起着极大的作用,因此臣下能对君王有所规劝是非常重要的。《郭店楚简·鲁穆公问子思》一条:

鲁穆公问于子思曰:“何如而可谓忠臣?”子思曰:“恒称其君之恶者,可谓忠臣矣。”公不悦,揖而退之。成孙弋见,公曰:“向者吾问忠臣于子思,子思曰:‘恒称其君之恶者,可谓忠臣矣。’寡人惑焉,而未之得也。”成孙弋曰:“噫,善哉言乎!夫为其君之故杀其身者,尝有之矣。恒称其君之恶,未之有也。夫为其君之故杀其身者,效禄爵者也。恒称其君之恶者,远禄爵者也。为义而远禄爵,非子思,吾恶闻之矣。”

这段故事说明,历史上有些儒者总是抱着一种“居安思危”的情怀,为天下忧。子思认为能经常批评君王的臣子才是“忠臣”,成孙弋为此解释说:只有像子思这样的士君子敢于对君王提出批评意见,这正因为他们是不追求利禄和爵位(金钱与权力)的。中国历史上确有一些儒学者基于“忧国忧民”的“忧患意识”而能持守此种精神。汉初,虽有文景之治,天下稍安,而有贾谊上《陈政事疏》谓:“进言者皆曰天下已安已治矣,臣独以为未也。曰安且治者,非愚则谀,皆非事实知治乱之体者也。”贾谊此《疏》义同子思。盖他认为,治国有“礼治”和“法治”两套,“夫礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后,是故法之所用

① 事见《左传》隐公四年。

② 事见《史记·管蔡世家》。

③ 见《论语·宪问》,又见《左传》庄公八年和九年。

④ 见《孟子·梁惠王下》。

易见,而礼之所为生难知也。”他并认为此“礼治”和“法治”两套对于治国者是不可或缺。此“礼法合治”之议影响中国历朝历代之政治制度甚深。在中国历史上有“谏官”之设,《辞源》“谏官”条说:“掌谏诤之官员。汉班固《白虎通·谏诤》:‘君至尊,故设辅弼置谏官。’谏官之设,历代不一,如汉唐有谏议大夫,唐又有补阙、拾遗,宋有左右谏议大夫、司谏、正言等。”按:在中国历史上的“皇权”社会中,“谏官”大多虚设,但也有少数士大夫以“忧患意识”之情怀而规劝帝王者,其“直谏”或多或少起了点对社会政治的批判作用。此或应作专门之研究,在此不赘述。

宋范仲淹有《岳阳楼记》一篇,其末段如下:

嗟夫!予尝求古仁人之心,或异二者之为,何哉?不以物喜,不以己悲;居庙堂之高则忧其民,处江湖之远则忧其君。是进亦忧,退亦忧。然则何时而乐耶?其必曰“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”乎。噫!微斯人,吾谁与归!

这段话可说是表达出大儒学者之心声。盖在“皇权”统治的专制社会中,儒学之志士仁人无时不能不忧,其“忧民”是其“仁政”、“王道”理想之所求,而此理想在那专制制度下,是无法实现的,故不能不忧。其“忧君”,则表现了儒家思想之局限,仅靠“人治”是靠不住的。在“皇权”的专制制度下,仁人志士之“忧”虽表现其内在超越之境界,但终难突破历史之限度。儒学者可以“杀身成仁”、“舍生取义”,但不仅不能动摇“皇权”专制,反而可能在某种程度上帮助巩固了皇权统治。这或是历史之必然,不应责怪这些抱有善良理想良知之大儒,他们的主观愿望是可歌可涕的。个人的善良愿望必须建立在变革这专制制度上才可能有一定程度上之实现。

儒家的“忧患意识”虽说对“皇权”专制有一定的批判作用,但它毕竟不同于现代社会中知识分子的“批判意识”。这是因为现代知识分

子的“批判意识”是建立在“人人平等”的基础之上。现代知识分子的“批判意识”不仅仅是对某个个人批判,而必须是根据理性对某种制度的批判。面对今日中国社会风气败坏、信仰缺失之现实,必须把儒家原有的具有一定程度批判精神的“忧患意识”,提升至对社会政治制度的批判,而不能与非真理或半真理妥协,因此它应当是得到“自由”和“民主”保障的有独立精神的批判。^①可是话又要说回来,无论如何,儒家这种“居安思危”的“忧患意识”中包含的某种程度的批判精神和勇气,仍然是我们要在继承的基础上认真总结,并把它提高到现代知识分子的批判精神上来的。在中华民族伟大复兴的过程之中,儒家基于社会责任感和历史使命感的“忧患意识”在我们给以新的诠释的情况下,将使我民族能够不断地反省,努力地进取,并使儒学得以日日新,又日新,中华民族得以常盛不衰。

(五) 儒学与“和谐社会”建设

在二十一世纪初,我国提出建设“和谐社会”的要求,这将对人类发展的前景十分重要,并会对人类社会健康合理生存产生深远影响。我们知道,“和谐”是儒学的核心概念,在我国传统儒学中包含着“和谐社会”的理想以及可以为建设“和谐社会”提供的大量有意义的思想资源。《礼记·礼运》中的“大同”思想可以说已为中华民族勾画出一幅“和谐社会”的理想蓝图。《论语》中的“礼之用,和为贵”,将会对调节

^① 参见拙作《五四运动的反传统与学术自由》,台湾联经出版事业公司,1989年。该文中有如下两段:“中国知识分子大都对社会有着强烈的社会责任感和历史使命感;‘天下兴亡,匹夫有责’,他们为了尽社会责任和完成历史使命可以‘杀身成仁’、‘舍生取义’。中国知识分子这种对国家和民族命运的关怀,无疑是十分可贵的。但是也正因为这种过分强烈的社会责任感和历史使命感,而使他们陷于‘急功近利’,而要直接参与政治,去从政做官了。我不知道这对中国社会是‘幸’还是‘不幸’,不过我私以为‘不幸’的成分为多。照我看,知识分子应该是以创造知识和传播知识为谋生手段。他们对政治的意义在于批判、议论,他们应有不与非真理和半真理妥协的良心。”“中国知识分子由于超强的社会责任感和历史使命感往往由‘不治而议’走向‘治而不议’,把‘做官’看成是他们最重要的使命,从而失去他们对社会政治的批判功能,并且很可能成为政治权利的附庸。”

人们社会生活之间的关系有着重要的意义;“和而不同”,又可以为不同民族和民族之间的“和平共处”提供某种理据。《中庸》中的“中和”思想,要求在各种关系之间掌握适合的度,以达到万事万物之“和谐”的根本。特别是《周易》中的“太和”^①观念经过历代儒学思想家的阐发,已具有“普遍和谐”的意义。“普遍和谐”包含着“人与自然”、“人与人”(人与社会、国家与国家、民族与民族)、“人的自我身心内外”等诸多方面“和谐”的意义,所以王夫之说“太和”是“和之至”,意即“太和”是最完美的“和谐”。所有这些包含在儒家经典中的“和谐”思想,为中国哲学提供了一种对人类社会极有价值的世界观和思维方式。

复兴儒学要有“问题意识”。当前我国社会遇到了什么问题,全世界又遇到了什么问题,都是复兴儒学必须考虑的问题。对“问题”有自觉性的思考,对“问题”有提出解决的思路,由此而形成的理论才是有真价值的理论。当前,我国以及全世界究竟遇到些什么重大问题?近一二百年来,由于对自然界的无量开发,残酷掠夺,造成了生态环境的严重破坏。由于人们片面物质利益的追求和权力欲望的无限膨胀,造成了人与人之间以及国家与国家之间的矛盾与冲突,以至于残酷的战争。由于过分注重金钱和感官享受,致使身心失调,人格分裂,造成自我身心的扭曲,吸毒、自杀、杀人,已成为一种社会病。因此,当前人类社会需要解决,甚至今后还要长期不断解决的“人与自然”、“人与人”(人与社会、国与国、民族与民族)、“人自我身心”之间的种种矛盾问题,无疑是人类要面对的最大课题。其中“人”的问题是关键。

针对上面提出的三个方面的问题,我认为,儒学可以为当今人类社会提供若干有益的思想资源。

(一) 儒家“天人合一”(合天人)的观念将会为解决“人与自然”之间的矛盾提供某些有意义的思想资源。1992年世界一千五百七十五

① 《周易·乾卦·彖辞》:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”

名科学家发表的《世界科学家对人类的警告》说：“人类和自然正走上一条相互抵触的道路。”造成这种情况不能说与西方哲学曾长期存在“天人二分”的思维模式没有关系。罗素在《西方哲学史》中说：“笛卡尔的哲学，……它完成了、或者说极近乎完成了由柏拉图开端而主要因为宗教上的理由经基督教哲学发展起来的精神、物质二元论……笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界，研究其中之一能够不牵涉另一个。”^①这就是说，在西方哲学中长期把“天”和“人”看成是相互独立的，研究“天”可以不牵涉“人”；研究“人”也可以不牵涉“天”，这可以说是一种“天人二分”的思维模式（但进入二十世纪，西方哲学有了很大变化，已有西方哲学家打破“天人二分”的定式，如怀德海^②）。而中国“天人合一”是说在“天”和“人”之间存在着相即不离的内在关系，研究其中一个必然要牵涉另外一个。《周易》是我国一部最古老重要的大书，它是中国哲学的源头。《郭店楚简·语丛一》：“易，所以会天道人道也。”《周易》是一部会通天道、人道所以然的道理的书。也就是说它是一部讲“天人合一”的书。对如何了解“天人合一”思想，朱熹有段话很重要，他说：“天即人，人即天。人之始生，得于天也；既生此人，则天又在人矣。”^③“天”离不开“人”，“人”也离不开“天”。人初产生时，虽然得之于天，但是一旦有了人，“天”的道理就要由“人”来彰显，即“人”对“天”就有了责任。“天人合一”作为一种世界观和思维模式，它要求人们不能把“人”看成是和“天”对立的，这是由

① [英]罗素：《西方哲学史》下册，马元德译，商务印书馆，1988年，第91页。

② 《怀德海的〈过程哲学〉》（刊于2002年8月15日上海《社会科学报》）中说：“（怀德海）的过程哲学（process philosophy）把环境、资源、人类视为自然中构成密切相连的生命共同体，认为应该把环境理解为不以人为中心的生命共同体。这种新型生态伦理，对于解决当前的生态危机具有重要的现实意义。过程哲学是生态女性主义的思想之根，因为生态女性主义的哲学基础是彻底的非二元论，是对现代二元思维方式的批判，而怀德海有机整体观念，正好为它提供了进行这种批判的理论根据。”可见，现代一些西方哲学家已经对“天人二分”的二元对立的思维模式作出反思，并且提出了“自然”与“人”构成“密切相连的生命共同体”。

③ 《朱子语类》，中华书局，1986年，第387页。