

相争与相融

——中国学术思潮史的主动脉

尹继佐 周山 主编



上海社会科学院出版社

相争与相融

——中国学术思潮史的主动脉

尹继佐 周山 主编

上海社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

相争与相融:中国学术思潮史的主动脉/尹继佐,周山
主编. —上海:上海社会科学院出版社,2003

ISBN 7-80681-201-6

I. 相... II. ①尹... ②周... III. 学术思想—思想
史—研究—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 033041 号

相争与相融——中国学术思潮史的主动脉

主 编:尹继佐 周 山

责任编辑:华 华

封面设计:见 睫

出版发行:上海社会科学院出版社

(上海淮海中路 622 弄 7 号 电话:63875741

邮编:200020)

<http://www.sassp.com> E-mail:sassp@online.sh.cn

经 销:新华书店

印 刷:上海新文印刷厂

开 本:890×1240 毫米 1/32 开

印 张:14

插 页:2

字 数:358 千字

版 次:2003 年 8 月第 1 版 2003 年 8 月第 1 次印刷

印 数:0001—2000

ISBN 7-80681-201-6/B·005

定价:27.00 元

序 言

尹继佐

从公元前5世纪至今的二千五百年时间里,子学思潮、经学思潮、玄学思潮、佛学思潮、理学思潮、心学思潮、朴学思潮、现代多元学术思潮共八大主流学术思潮跌宕起伏、川流不息;在各个学术思潮中,不同学派之间、同一学派内部的不同观点之间所展开的激烈论争,以及由学术论争而导致的相互间思想的交流与融合,便是这些学术思潮灵性之所在。正是这些论争,一次又一次地点燃了极具魅力的智慧之火;正是这些论争,促成了学术思想的融合与升华,使得二千五百年来中国学术思想始终保持着承前启后的连续性和旺盛的生命活力。今天,我们在充分肯定学术争鸣的积极作用时,同样不应忽视融合的存在及其意义。因为,一旦失掉学术思想的融合,学术争鸣也就失去了意义。相争与相融,构成了中国学术思潮史的主动脉。

然而,在以往的中国思想史与中国哲学史的研究中,人们往往只看到不同学术观点之间相互论争的一面,并以西方哲学理论为解剖工具和评判标准,将论争双方作唯心主义与唯物主义、相对主义与绝对主义等等的划分,忽视了不同学派和不同观点的学者之间还有相互融合这一面的客观存在。于是,一部本来生动活泼的中国学术史,在现代学者的笔下变得僵硬、呆滞,很难寻找到那些学术大师“集大成”的真正源头。现在,当我们从思想史的角度,动态地观察并梳理各个学术思潮中的不同学派之间和学者之间的关系,从中国学术史的特殊语境出发,运用中国的传统学术语言和概

2 相争与相融——中国学术思潮史的主动脉

念系统,不带框框地重新解读他们的著作时,从那些充满火药味的氛围中,不难看到相互融合、同样精彩的另一面。当我们一旦把握住了中国学术思潮史的这根主动脉,对中国学术史的理解,就会如同宋代学者朱熹在一首名为《读书偶感》的诗中所写的那样,有一种“向来枉费推移力,此日中流自在行”的轻松与喜悦。

鸟瞰二千五百年以来的中国学术思潮史,我们可以感受到相争与相融这一主动脉的有力搏动;相争与相融,是中国学术思潮滚滚向前、永不止竭的内在动力。

先秦子学思潮是中国学术史上的第一股思潮,它蔚为壮观,并绵延三百多年之久,首先得力于“百家争鸣”。百家之中,以儒、墨、道、名、法五家为其翘楚。儒家讲礼讲等级,墨家主俭重平等;老庄“观道”合同异,名家“历物”别同异;墨家务实“盈坚白”,名家言名“离坚白”;邓析辩讼操“两可”,韩非重法“不两立”。学派之间的不同观点之争,代代相传,愈演愈烈。频繁激烈的学术论争,促使学术研究向着纵深发展,现存的《庄子》、《墨经》、《公孙龙子》、《荀子》、《韩非子》等不可多得的原创性著作,均是学术争鸣的产物。虽然时隔二千多年,捧读这些古籍,我们仍可以感受到浓浓的火药味。

子学思潮中的学术争鸣,又不仅发生于学派之间。随着学术争鸣的深入,诸多学派,尤其是那些人数众多的显学内部,也开始了论争,其激烈程度,甚于学派之间。荀子推崇孔子,却猛烈抨击以儒家正统自居的思孟学说,不仅矛头直指其核心“五行”(仁、义、礼、智、信),还紧盯“性善论”不放,专著“性恶”篇辩驳。素以团队精神自夸的墨家,到了后期也因为学术观点分歧而“相谓别墨”。先秦时期一度被视为“显学”的儒、墨两家,因为内部的学术论争而造成学术队伍的分裂:“儒分为八,墨离为三”。当然,这也反映了先秦知识分子不囿于门户之见的特点,体现了子学思潮的活力。

不同学派之间、同一学派不同观点之间,经争鸣而理解,由对立走向融合,是当时学术界的一个普遍现象。例如,庄子因“观道”

而主张合同异,在濠梁之上观鱼而“知鱼乐”;惠施“历物”而主张别同异,认为鱼与人异类,故“不知鱼之乐”。俩人既是竞争对手,又是相交甚密的朋友,以至惠施死后,庄子感叹再无论争的对手。而从惠施的“历物之意”中,我们也因“泛爱万物,天地一体”的论题而获知他融合了庄子的“合同异”思想,以致后人将他称为名家内部“合同异”一派的首领。战国末期另一学者公孙龙,享有“名家集大成者”的称誉,其思维方法可上溯至春秋末期的名家先驱邓析。他经常与其他学派中人进行激烈论争,自称“合同异,离坚白,然不然,可不可,困百家之知,穷众口之辩”,然而细究其学说,也多有融合百家之处,例如《指物论》,直接融合了庄子的“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指”的思想,并还可一路追溯到老子的“名可名,非常名”这一源头。名家内部素来有惠施、公孙龙的合、离两派之说,然而从惠施的“历物之意”中,我们也能看到“离”的思想,从公孙龙的著作中,同样能看到“牛合羊”等合同异的思想。正是由于争论与融合的并存,在汹涌的子学思潮中涌现出一个又一个学术大师,二千多年来一直影响着中国学术思想的发展。

儒生趋之若鹜的经学思潮,从一开始便带有争与融的特点。汉武帝之前,儒家虽然在古代文献的占有和学术队伍的人数方面有着明显优势,然而由于死守经文、食古不化,并未受到统治者的重视。董仲舒从《公羊春秋》入手,突破《五经》文意的藩篱并结合汉代的实际需要,对其作出了新的诠释,为儒经汉用开辟了通道。虽然《公羊传》此前无大师人物为他提供诠释空间,但是《诗经》与《周易》的类比思维方法,却为董仲舒的经文诠释拓宽了思路。他提出了“《诗》无达诂,《周》无达占,《春秋》无达辞”的著名论断,为其重新解说经文找到了理由;进而又将法家、阴阳家、五行家,以及历家的观点与儒家思想融合在一起,建立起了一个“君权神授”的思想体系。

在经学思潮发展的进程中,不仅在儒家内部,而且在对每一部经书的阐述之中也充满着不同观点的争论。今文经与古文经的争

论涉及到经学研究的各个领域,而每一部经书也有观点相异的多家阐释。以前,人们往往因为汉代独尊儒术而对经学怀有厌恶之心,而对经学家皓首穷经的烦琐研究怀有轻视之意。实事求是而言,汉代的经学研究自有其独特的学术价值,尤其是董仲舒不囿儒家一说而融合法、道、阴阳、五行诸子之学的“与时俱进”的经学研究,颇值得后人玩味;而今文经与古文经的争论与并存,使后人能更清楚地了解孔学及汉代经学的发展历程,自有其不可替代的作用;一经多家的阐释虽然烦琐,但是无论其研究方法还是其阐释内容,对后人解读这些经典,尤其是对清代朴学家深入研究经文颇有助益。

当然,今文经学为了排斥百家并保护自己的垄断地位而不惜神化孔子、神化经书,以及古文经学为自身发展而大讲灾异、制造神秘,结果为东汉神学迷信的泛滥提供了先导,并在一定程度上对其进行推动,这些历史教训我们应该牢牢记取。

魏晋玄学不同于两汉的经学,无论是理论形态、概念范畴、思维方式,还是由此而向其他文化领域扩展、渗透所形成的精神风貌,差异都很大。不同学派、学者的争议与融合,为玄学思潮的发展同样带来了蓬勃的生机。

首先,导致新学说的产生。儒家尚名教,道家贵自然,先秦儒道的对立汉代并未消失。道家关注的是人性应保持真实不失;儒家强调的是人性应和伦理规范相一致。东汉末年出现了名教危机,在这一特定的情况下,何晏、王弼开创玄学,以整合儒道为目标。何晏主张“圣人以自然用”,是以道家哲理去融通儒学的尝试。王弼鉴于东汉末年伪名士泛滥,强调道德要出自人的真实情感,这是他综合儒道的“名教本于自然”的理论前提。他们这样做,是为名教的合理性寻求理论基础,并由此开启了名教与自然之辩。魏晋玄学的发展方向与总体趋势是逐步调和名教与自然,使之合为一体。具体来说是沿着“王弼(儒道调和)——嵇康(儒道对立)——郭象(儒道合一)”这一路向行进的。除何晏、王弼的“贵无”外,还有嵇康的“越名教而任自然”、阮籍的无君论、裴頠的崇有

论、郭象的独化论。众多新学说的产生使玄学的内容丰富多彩。

其次,扩展了人们对客观对象认识的广度与深度。自然与名教的关系被玄学家们概括为体用、本末、有无等问题。如果说汉代人的兴趣在于宇宙论,那么魏晋玄学家则倾心于本体论。在道与物的关系上,汉代争论的中心是宇宙的起源、结构和演变,到魏晋时则发展为“有无、本末”之辩。这一论辩突破了两汉的思维定式,使人们的视野从拘泥于物象的释说中解脱出来,向着更为深邃的本体层面行进。为探索“体用不二”、抽象本体的无,先秦的名实之辩,到魏晋时发展为言意之辩。它与有无本末、名教自然之辩同为玄学三大热点。其间有庚子嵩的“有意无意”说、嵇康的“言意无涉”论、欧阳建的“言尽意”说与郭象的“无言无意”论,但影响最为深远的还是荀粲、王弼的“言不尽意”论。魏晋玄学的言意之辩固然有清谈误国的消极面,但对中国文学艺术、语言乃至中国文化都有巨大的贡献。玄学家对言、意、象关系的论述是从认识论的意义上来说的。人们在运用语言时确有词不达意或言不尽意的现象。通过名称、概念把握客观对象的前提是用名称、概念把客观对象固定下来,但客观对象又总是处于发展变化之中的。这种静与动的矛盾就是“言不尽意”的根源。如陶渊明有“此中有真意,欲辨已忘言”的名句,顾恺之有“传神写照”的见解。魏晋南北朝成为中国历史上最富有艺术精神的时代,这与玄学言意之辩有密切的关联。不同学派、学者的争议对中华民族思维能力的提升有积极的意义。

再次,有助于不同类型文化的融合。中国传统文化与佛教文化有着长达几个世纪的争论。如沙门是否礼敬王者之争、夷夏之辩、神形之辩、因果报应之辩等等。除了帝王们出于政治目的的提倡外,佛教兴盛还与以下几个因素相关。一是玄学到了郭象那里,已达到了理论上的极致,再也产生不出什么新思想了。二是佛教的理论水平要高于玄学。对郭象的逍遥义,玄学名士们无法越其雷池一步,而支道林则把它轻易斥破。三是依附于玄学的佛学从

玄学中吸取养料滋养自己,又迎合占主导地位的儒家,从而取得了长足的发展。理论体系比较完善的佛教引起中国人的极大兴趣。在经历了一个冲突、咀嚼、分解、消化的过程后,这种外来文化先后与玄学、儒学相结合,从而为佛教在隋唐时期大发展奠定了基础。

隋唐佛学思潮的兴起,除了寺院经济发达、帝王支持等外部因缘之外,同样离不开佛学各大宗派之间因观点不同而引起的“百家争鸣”与相互渗透、融合这个根本前提。与先秦百家争鸣所不同的是,这一系列争论大都发生在佛学界内部,如惠昕本《坛经·顿渐品》说:“大师(指惠能)在世,行化十年,诸宗难问,僧俗千余人,皆恶言相向。”唐代末年,律宗关于戒律的新、旧疏之争声势浩大,以致引起朝廷的干预,但论辩双方仍各行其是,并未妥协。其争论之激烈、涉及之广泛不难想见。在这一时期中佛教与儒、道的争雄反而退居其次,根本不具有思想史上的显要意义。

纵观隋唐所有的佛学纷争,要数“一性皆成”与“五性各别”之争最为著名,影响也最大。这不仅是由于佛性问题是佛教的根本问题,也因为译传“五性各别”说的是玄奘、窥基等显赫人物,同时,“一性皆成”说的最后胜利,还表明佛教在中国的实化,取决于它满足国人需要的程度,不乏功利色彩。禅宗与净土的对决,除了是依“自力”还是“他力”的歧异之外,不排除隐藏于背后的争取信徒的事实;禅宗与天台的法统之争,纯粹出于标榜正统的目的,为后世开创了门户之见的先河;禅宗内部南、北二宗之争,事关觉悟的不同方式,对于修持活动的导向性是不言而喻的,更是成为中国禅宗史上的大事件。律宗的“戒体之争”,主要局限于僧团的范围,还有唯识学内部的“慈恩”与“西明”之争、华严宗师徒的“五教”与“四教”之争、天台湛然与华严澄观的“顿顿”与“渐顿”之争等等,为数甚多。总之,隋唐三百年佛学史上的“百家争鸣”对于宗派的发展、义学的繁荣和佛教思想地位的提升,都起到了积极的推动作用。

创新必然会引发争论,而争论的结果又往往走向相互渗透与融合。发源于印度的佛教为何在中国发扬光大,其原因固然是见

仁见智,但圆融精神之倡导,显然是不可忽视的重要因素。圆融的运用,是指一切事物皆能保持其原有的特性,彼此之间又能交互融摄而无矛盾冲突。就隋唐佛学来说,主要表现为以下两个方面:

第一,融合印度佛教的教理而自出手眼、独创新意。如天台的慧文,其思想出于《般若经》及中观学说,但并不传承其体系,而是以自修禅观所得的功夫加以印证。慧思与智颢也是如此,他们根据《法华经》的“十如是”义,广为发挥,妙理迭出,同样是出自止观内证之境界。天台后来的高推龙树是因为后学出于正统的心理而添加上去的。华严宗的创始人杜顺,其学说虽依止《华严经》,却也是以自证的“华严三昧”而确立一宗根基,并没有印度学统。因此,天台、华严二宗较之于深受士大夫欢迎的禅宗更具有儒道两家的理论底蕴。禅宗则是将印度佛教的根本精神彻底融会贯通而结出的成熟之果,因而成为中国佛教的象征。

第二,圆融精神的又一体现是,在各宗派彼此问难、势同水火的同时,又有相互取资以充实发展各自思想的举措。湛然的“无情有性”明显有三论宗吉藏《大乘玄论》中佛性学说的影子。此外他还多次引用华严宗法藏《起信论疏》中“真如随缘”义,如《金刚铍》中说:“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。”华严继天台、法相二宗而后起,一方面反对二宗的教判;另一方面,又吸取它们的观点以成己说。法藏的“五教”之判,不过是在天台“四教”的基础上加一“顿教”而已。澄观更是融会禅宗,强调唯心,着重于一心法界之论述。他在《华严经随疏演义钞》中自叙“会南北二宗之禅门,摄台衡三观之玄趣,使教合无言之旨,心同诸佛之心”云云,可见宗趣之一斑。

另外,天台的“见处”原与如来禅意味相同,而禅门大德往往兼修止观,得着入处不在少数,如南宗的永嘉玄觉即擅长止观法门,还有密教的一行,本着天台“圆融三谛”的立场解释密教三部根本经典之一的《大日经》深义。而最能说明密教与天台关系密切的,莫过于日僧最澄入唐学法,融会二宗在东瀛创立“台密”的事实。

圆融精神的弘扬与中华民族包容万物的博大胸怀有关,并使这一精神成为中国佛教持久不灭的生命力。争论与融合作为隋唐佛学思潮的基调,不独是佛学处于巅峰状态的表现,也为宋明理学的崛起准备了充分的精神养料。

“道学”是我国宋、元、明三代的主流学术,作为道学内部的对立双方,理学与心学的“争”与“融”贯穿了道学盛衰的始终。清代大儒章学诚曾将理学与心学之同异称之为“千古不可合之同异,亦千古不可无之同异”。理学与心学的对峙与互补,再一次表明学术上的争与融在学术史上的主动脉作用,正是这种争融推动了学术思潮的起伏消长。

唐代先贤提出“道”是人在天地之间安身立命的根基,北宋思想家在此基础上构建出完整的宇宙观和人生观。随着对道思考之深化,他们认识到无论天道、人道,还是天道下贯人道之“性”、“命”、“心”,都有一个共同的核心——理。“理”是所有这一切的“义”的表达,是人识物悟心后的语言表达,与以太极、太虚所喻的道相比,“理”更具体和实在。但在对“理”的哲学认识上,北宋道学家产生了分歧。程颢强调天下只是一个理,万物之理皆备于我,人心具众理而应万事,显然,这是心即理的主张;程颐强调物物皆有理,知一物之理即知一物之性,通过格物知理的积累,悟识万物之理,显然,这是性即理的主张。道学的宗旨是探明成圣的途径,所以它最终还要落实到躬行实践的工夫上。对此,周敦颐倡导“诚”,“诚”体现了日月星辰四时运转的恒固不变,所以是圣人之本。人之道效学天之道,修身的工夫原则因此定为“一”。但这个“一”在以道主“两”的张载那里遭遇非难。张载认为,作为天道之诚,并非是实践修身工夫的唯一起点。人可以自诚而明,即由天命之性出发,达学问之穷理之明;人也可以从学问穷理出发以推达于天命之性;这两条途径即《中庸》的“自诚明”与“自明诚”。面对修身路径定于“一”还是定于“二”的歧义,程颢与程颐作出了不同的选择。程颢坚持“一”的原则,主张修身唯“尽性”一途,“尽性”就是扩充

“良知良能”的本心。由于心无内外，扩充本心，就能以内外为一本，“廓然而大公，物来而顺应”。反之，程颐则主张“二”的途径，以为君子不仅要“尽性”，还须“穷理”。他将此路径明确表述为“涵养须用敬，进学则在致知”。“用敬”指专一于“尽性”，“致知”指即物“穷理”。程颐以为，将“尽性”与“穷理”相提并论，既完整体现了《中庸》的“君子尊德性而道问学”的精神，也完整体现了《大学》的“格、致、诚、正”的精神。

南宋的朱熹与陆象山分别认同上述分歧的两端，各自发展出“性即理”的理学和“心即理”的心学。由于当时朱、陆的社会地位大致相同，所以他们各自领军的学派也处于对等的状态。朱、陆围绕性即理和心即理的本体论分歧，以及“尽性”与“穷理”的工夫论分歧，展开了论辩。这些论辩除鹅湖之会与南康之会有面对面的交锋外，主要采取书信笔战的方式；具体的论题有周子的《太极图说》、践履与讲学、格物穷理与发明本心等；在论辩中，朱指责陆“空腹高心，妄自尊大”，陆指责朱“浮论虚说，谬悠无根”。但尽管如此，作为双方主帅的朱、陆仍能各自反省，虚怀从善。然而，这种平和看待争辩的心态，随着朱学地位的与日俱升而渐生变化。

在明代，朱熹理学的地位虽上升到无以复加的高度，但在学理上却与心学呈僵持之势；心学的地位虽降至谷底，但其学理内涵尚未充分展示，还有发扬光大的空间。明代理学与心学的互争具有三个基本特征：一是心学引理学为同道。王阳明以光大陆学为己任，但他还是将理学与心学之争框定为儒学内部之争。二是理学视心学为异端。朱学后人通过明理学与心学之异及辨心学释禅之同，将心学排除在正宗儒学之外。三是心学在互争中起主导作用。心学经阳明及其数代传人的努力，在明代中后期一直保持主流学说的优势；相比较而言，明代的理学传人无论在个人魅力还是才学资质方面都缺乏能跟阳明等人旗鼓相当的对手。明代心学不仅在互争中起主导作用，到隆庆之后已独树一帜。

如果说互争体现了人类理智对立的一面，那么互融体现了对

立的消除,也即理智的贯通。在这一意义上,黑格尔指出,“哲学的本质在于消除理智的对立”^①。理学与心学由各执一端造成的学理偏失,事实上又蕴涵了它们互补互融的取向。互融是二学互动的进程,它可以直接追溯到朱、陆。朱熹告示门人,“劝同志者兼取两家之长,不轻相诋毁”;象山也反对弟子意气用事,厌恶在两派论辩中非争出个胜败输赢的做法。从南宋后期开始,程朱理学成为官学,但仍有理学后人倡导以心学补理学之不足。元代理学家吴澄指出:“朱子于道问学之功居多,而陆子以尊德性为主,问学不本于德性则其弊必偏于语言训释之末,故学必以德性为本”。直到明代,这一主张还得到一些理学中人的认可,他们期待借助心学的活力,复苏因盛极而濒临僵化的理学。同样,明代心学极盛而“其弊滋甚”时,也有心学中人,公然揭发其弊端,主张心、理二学取长补短,折衷互融,其中东林学人顾宪成、高攀龙尤为突出,他们都要求以朱学的“格物”精义补心学之空疏。

明朝崇祯年间,陈龙正曾发表以下见识:“大抵学问,只怕差,不怕异。入门不妨异,朝闻夕可归宿必同。用力不妨异,设诚致行,起念必同。”学术所贵在质,同一宗旨下的互争与互融是繁荣学术的必由之路。正是通过理学与心学的“互争”、“互融”,宋明道学才得以成为先秦之后中国学术的又一大观。

通观清代学术,大部分时间里朴学占据了主流地位,所以朴学思潮也是清代学术的主流思潮。这一思潮的产生和发展,须臾离不开学术互争互融的推动。

全清三百年,学界大的争论发生过三次:清初有存宋非宋之争;乾嘉年间有汉学宋学之争;清末有中西学体用之争。梁启超在《中国近三百年学术史》中将之概括为“程朱陆王之争”、“汉宋之争”、“新旧之争”。前两次就发生在朴学思潮形成与发展的过程中,其结果促进了学术的转变,第一次争论扭转了学术方向,使朴

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》导言。

学取代理学成为趋势；第二次争论改变了学术理路，使以通经为目的的治学观念压过通经致用的传统，使经学研究走上了纯学术化的道路。总之，分歧双方经过碰撞摩擦走向融合，从而推动了学术思潮的发展，这个过程其实也就是互争互融的过程。

具体而言，在第一个争论中学界知识群体的主流都参加了批判理学的运动，但深入的程度与抨击的目标各不相同，有尊陆王、轻程朱的；有“黜明存宋”的；也有既辟陆王又辟程朱的，体现了同一中有分歧的特征。另外，在批判武器的选择方面，无论是王学的修正派还是王学的革命派，都重蹈复归元典的道路，主张用实学取代空疏之学，以相同的学术方向为标志，体现了分歧中又有融合的特征。在第二个争论的过程中，汉学刻意设置门户壁垒，主张以考据为正统，以三惠（惠惕周、惠士奇、惠栋）为表率，用摒弃一切经世义理成分的绳墨重新规划师承谱系，把顾炎武、黄宗羲等朴学先导大师都排斥在家法之外。这种规划一方面把清初学术转变的前沿限定于汉学阶段，去除了朴学思潮的启蒙源头；同时又把“汉宋兼采之学”作为清代学术转变的过渡形态（或中间形态），由此树立了一个纯粹的学术标准来表达强烈的“非宋学”含义，以促使学问完全摆脱宋儒的影响，能够自主、个性地发展。在这一过程中，学术回归元典的目标得以实现，并产生出明显的导向作用，推动学术思潮进一步发展，从这个意义上说，是两次转变彻底终结了理学时代，迎来了朴学的全新局面。

然而，同样是相互融合，清代学术另有其独特的风格，简而述之为：兼采。清代学者不出两类，或博约，或专家。博约者，贯通百家，不囿于门户师说；专家者，穷其生而攻一经，从事窄而深的研究。但凡大师级人物，非博约者莫属。清初有顾炎武、黄宗羲；乾嘉年间有惠栋、钱大昕、戴震等。

刘师培议论清学，以为本朝学问“或析同为异，或合异为同”，无常师、源流分合无定是其特色。在他看来，周末诸子源远流分，无非各守一师之言以自成其学；汉儒说经最崇家法；宋明讲学也必

称先师。唯清儒不同,治学虽多专究名家,但追其学问渊源,或同中有异,或异中有同,前者分一为几,后者合几为一,以致学无常师,学术流派分合无定。比如黄宗羲受学戴山,其象数之学则兼漳圃,文献之学则得自金华先哲之传,复别蓄礼制以矫空疏,其学“合异为同”,即是兼采。然而,传黄氏学者数十人,万氏兄弟以史学见长,而象数之学则传于查慎行,其学“析同为异”,即是专家。又如,戴震受学江永,曲征旁通,以小学为基,以典章为辅,兼通历数音韵水地之学,故以博约而成皖派汉学之祖。但其弟子各得性之所近,以实学自鸣:汪莱、洪梧诸人传其数学;段玉裁、王念孙诸人传其音韵训诂之学;凌廷堪诸人传其礼学;任大椿诸人传其典章制度之学,一样体现了“合异为同”、“析同为异”、多元分合的学术理路。

从这个意义上说,没有分歧互争,就没有清代学术的转变发展;没有相互融合,也就没有清代学术的专精贯通。

20世纪是中国自先秦以来在学术思想方面又一个百家争鸣的大时代,以哲学为主干的中国现代多元学术思潮在经历了范式转型后,开始了各种学术思潮和流派的论战、争鸣与交锋。“西化思潮”和“现代新儒学”作为20世纪两大主要思潮和流派,其相互论战已达百年之久,而论战的主题则是贯穿一个世纪的“中西文化问题”。

“中西文化论战”成为贯穿20世纪中国学术文化论争的主题,一方面是因为20世纪中国学术仍然继承了近代以来有关中学西学的论争;另一方面,“中国向何处去”这样一个事关民族兴亡的时代严峻课题已经容不得现代知识分子再去进行类似清代朴学的纯粹学术研究,这就不难理解五四时期的知识分子何以整体上都反对以儒家为代表的传统文化。

新文化运动是中国近现代历史上可以和西方文艺复兴相比拟的大变革,只是她的思想资源并不是来自中国古代的先贤,而是来自于近现代的西方,以胡适为代表的“全盘西化”论者更是将这种“向西方学习”的运动推向了极致。历史文化中,五四运动首先将

西方的民主、科学、自由、人权作为人类普遍的精神价值予以确认，其历史功绩在于使古老的中国走出“黑暗的中世纪”，步入近现代文明。当时也有知识精英对中国传统文化存在诸多情绪化的批判，甚至提出要废灭汉语、汉字，再加上对中国社会缺乏经济、政治的分析等其他原因，使得五四运动的启蒙任务未能最终完成。这种缺陷客观上造成了现代新儒学崛起的契机。例如在儒家遭遇灭顶之灾时，作为西化思潮的激烈反对者，梁漱溟说：“今天的中国，西学有人提倡，佛学有人提倡，只有孔学羞涩不能出口。还有一样：无人晓得孔子之真。若非我出头提倡，可有哪个出头？”从个人的精神体验需要到整体性存在的意义，梁氏与熊十力一起多方面肯定了儒学的现代价值。

现代新儒家在与西化论者的争论中吸取了时代的精蕴。二者冲突的焦点并不是要不要在中国引进民主、科学、自由、人权，而是中华民族的文化精神和价值取向问题。梁先生认为科学与民主是人类文化的普遍精神，中国人要全部接受，并坦言：中国文化的最大偏失就在于个人永远不被发现这一点上，一个人简直没有为自己说话的机会，多少情感和要求被压抑。然而他仍然坚持文化保守主义立场，并断言：中国文化的核心是“孔子精神”和“儒家思想”，“世界将来的文化一定是中国文化的复兴”。因此，尽管在现代新儒家与西化论者争论的背后有着某些相互融合的地方，但他们确实是中国现代学术史上的两极。这种对立的根源在于二者文化理念的根本不同。西化论者断言中国传统文化已病入膏肓，必须引进西方文化来根本改过或“整理国故，再造文明”。而梁氏则认为文化是一个整体，不仅不可根本改过，连中西文化调和都不可能。尽管如此，我们仍然可以看到中西文化融合在 20 世纪 40 年代成为中国学术思潮的热门，不但有新理学、新心学这样融合中西哲学的思想体系出现，还有西学意味浓厚的《论道》问世。

20 世纪 80 年代文化论战重开，既是对前一次论战的重复，也是对“文化大革命”的深刻反省。虽然现代新儒家已历经三代，西

14 相争与相融——中国学术思潮史的主动脉

化思潮也新人辈出,但是论战并未结束。正是其中的相争与相融才成就了多姿多彩的现代多元学术思潮,并为中国文化的创新提供了宝贵的学术基础和思想资源。

收入本书的二十篇文稿,有从整体上概括一个思潮相争与相融的面貌,有从一个学派、一个观点或一篇文章中寻觅相争与相融的线索,着力于学派之间、学者之间的渊源关系的清理。我们不妨将这些分析之辞看作是一种对中国学术思潮主动脉的初步探索。

2002年11月

(作者系上海社会科学院院长、教授)