

儒学传统与 文化综合创新

刘 伟 著

RUXUE CHUANTONG YU
WENHUA ZONGHE CHUANGXIN

中国社会科学出版社

儒学传统与 文化综合创新

刘 伟 著

RUXUE CHUANTONG YU
WENHUA ZONGHE CHUANGXIN

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

儒学传统与文化综合创新 / 刘伟著. — 北京: 中国社会科学出版社,
2013. 9

ISBN 978 - 7 - 5161 - 3253 - 1

I. ①儒… II. ①刘… III. ①儒学—关系—文化发展—研究—中国
IV. ①B222. 05②G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 224066 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 罗 莉
责任校对 王雪梅
责任印制 李 建

出 版 **中国社会科学出版社**
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2013 年 9 月第 1 版
印 次 2013 年 9 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 15.5
插 页 2
字 数 259 千字
定 价 46.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换
电话: 010 - 64009791
版权所有 侵权必究

立足现实,开新传统

——《儒学传统与文化综合创新》序

陈寒鸣

长期以来,我一直在认真思考作为中国传统思想之核心的儒学,其真精神、真生命和真价值究竟何在?这些年来国学热兴,复兴儒学的呼声日高,使这个问题愈益强烈地萦绕于我脑际,更促使我去思考:身处 21 世纪的当今社会之中,我们应如何适应现实需求,并随社会发展之大势,显扬儒学的真精神、真生命和真价值,从而真正实现儒学的复兴和开新?

几年前,为纪念孔子诞辰 2560 周年,我曾写过一篇《关于儒学现代发展的有关问题》的文章。文中提出“在纪念孔子诞辰 2560 年之时,我们最为关注的是孔子开创的并且在其后历史发展过程中逐渐成为中国传统思想文化之核心的儒学,能否在现代社会生活条件下实现现代性的转化?若有此可能,究竟怎样才能使其转化?实现了这种转化的儒学又能在当今中国社会生活和文化建设中发挥什么样的作用?如何使其发挥应有作用?”在求解这些问题的过程中,我意识到,一部儒学史生动而有力地表明:儒学具有一种能够适应现实社会的发展变化而及时作出自身调适,从而不断创新性发展的内在生命力。正是这种内在生命力,使得儒学能够适应不同历史发展时期的社会生活实际需要。在中国历史上,之所以不是别家别派,而只是,并且也只能是孔子所开创的儒学久踞思想文化领域的宗主地位,支配着数千年来中国社会的精神生产和再生产活动,并成为绝大多数中国人日常生活中自觉或不自觉奉守的思想与行为的准则,其奥秘就在这里。因此在文章中我提出:“儒学从来就不是空虚之学,而是适应着中国社会现实需要的体用兼具、内外无二、本末一贯的‘实学’。”历史上,真正的儒者倡扬的乃是同现实社会实际生活紧密联系的体用兼赅之学,而“经世致用”、“学以致用”的实践理性或实用理性则是儒学固有

的内在精神。正由于儒学具有这种内在精神，它才能在历史上自觉地顺应社会的发展变化而不断调适自身，并因此显示出强劲的、万古常新的内在生命力。

由孔子开创的儒学构成了一个具有实践性格而待外求的心理认知模式，并成为—种民族性的文化—心理结构。由之我得出结论：“既然儒学具有一种能够适应现实社会的发展变化而及时进行自身调适，从而不断创新性发展的内在生命力，那末，对于当代中国人来说，问题的关键并不在于儒学能否在现代社会生活条件下实现现代性的转化，而在于究竟怎样才能开出儒学发展新路，在实现儒学现代化的同时，使儒学在现代社会生活中发挥作用。”在文章最后，我强调：“实现儒学的现代化，谋求儒学的现代发展，并使之在当代中国社会文化建构中发挥作用，其关键并不在相应于近现代以至当代的西方哲学、思想和文化而从纯理论层面上对儒学作出这样或那样现代性的诠释，而在于切实体认儒学固有的内在精神，重振儒学的内在生命力，依据当代中国社会生产生活实践来开辟儒学的发展新路，逐渐形成、发展起同当代中国社会现实需要相适应并能反映当代中国广大民众利益的新儒学。”

几年过去了，我在那篇文章中提出的基本观点没有丝毫改变。尤为欣喜的是，刘伟博士近成《儒学传统与文化综合创新》一书，书中提出的一些问题及对这些问题的看法，如“儒家强调的是如何尽最大能力去改造世界，尤其是儒者自身在政治生活中发挥积极作用，通过处理所谓‘群己关系’来实现社会理想。自从孔子创立儒家学派以来，实践被视为第一位，而著述立说则是无奈之举，或者说是退而求其次的表达个人理想的方式”；“儒家研究心性学说的目的在于推进修齐治平的事业。在这个过程中，孔子的形象得到了不同程度的塑造。‘孔子素王’标志着儒家内部对孔子的最高级别的尊崇。尊崇的背后隐藏着儒家参与政治生活的诉求。面对王权的巨大震慑力，儒家想要有所作为，就必须善于革除弊政，展示自己的治世才能”；“儒家已经告别了帝制时代‘王官学’的身份，褪去了备受推崇的光华，成为信息时代的‘百家言’。面对现代社会的要求，儒家不能将着力点全部放在理论转型、话语转换和解释方法创新上，而是应该重新组建自身与社会大生产之间的契合关系。儒家必须完成实践方式的转换，真心实意地走出帝制时代的阴影，走进现代民众的生活：不仅要—对经义、礼制和信念进行—番损益，更要对现时代的社会需求做出准

确的判断,构建‘新礼俗’,服务于广大平民,促进社会发展和文明进步”。凡此等等均与我颇相契合,使我有吾道不孤之感。因此,刘伟博士索序于我,我欣然从命,在向读者诸君推介这部极富识见和价值的书的同时,还想借此在刘伟博士已就如何透过颜元“习行”之学而远绍孟子“大丈夫”精神以开新儒家心性传统作了颇多讲论之外,再不揣浅陋地进一步谈些自己的看法,以就教于刘伟博士和读者诸君。

儒家有着很深厚的讲论“心性”的思想传统。心性论是儒学乃至以儒学为核心的中国传统思想文化中的重要内容。孔子虽然没有系统阐明心性论,但在他看来,“谁能出不由户?何莫由斯道也?”(《论语·雍也》)修“德”是人之为人应尽之道,且“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》),对“道”之闻知、体认与践行乃人之为人的本分。他将西周“以德配天”观念转化为践仁知天,即谓“天生德于予”(《论语·述而》),复言:“下学而上达,知我者其天乎?”(《论语·宪问》)从而使得修德行仁既以天生之“德”为依据,又是与天合一之路径。孔子这样从人自身寻我依据的做法,实为儒家心性论之肇基。嗣后孟子基于“性善”论而畅言心性,以为“人性之善也,犹水之就下也”(《孟子·告子上》);而人性之善,当下即表现为恻隐、羞恶、恭敬(即辞让)、是非之“四端”,此四端成为仁、义、礼、智的根源。人们的道德践行必须以自身为目的,最终要达到“由仁义行,非行仁义也”的境界。这就使儒家心性论基本定型与大体成熟。两千余年来,以程朱陆王为主要代表的历代儒家学者不断阐述、推扬孔孟之说,遂使儒家心性论日臻圆熟。

尽管在历史上,儒学或儒家的心性论曾表现为各种理论形态,但既然儒学深深扎根于中国现实社会生活土壤之中,而又体现出强烈的实用理性的精神特质,那么,自孔孟以来儒家所讲求的心性论也就绝非所谓纯学术或纯理论性的玄谈。讲“心”论“性”,是要在对“道”有真切体悟和受用的基础上,对实际个人的当下修养实践有所指引,而任何一个实际的人又都绝非孤立的超然的个体之人,必然是生活于现实社会生产生活实践之中,处于一定的人伦关系之中的社会关系的总体。直面人生,深入社会,基于民众,指导实践,开引未来,这成为儒学的承当,而凡对此有了真正承当的儒家学者,其所提出的思想必然体现出时代精神。这样,儒学或儒家的心性论也就必然地要同现实的社会生产生活实践以及作为这实践主体的现实的普通民众有着内在的紧密联系。惟其如此,张载所谓“为

天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”才成为历代真正儒者持守的坚定信仰。基于对这种历史事实的了解和体察，我向来认为“儒学与中国社会生活”实在是个很值得深入研究的重要课题。

古圣昔贤俱往矣，生活在 21 世纪的我们如何揭扬儒学的真精神、真生命和真价值？纯粹学术的理论研究固然有必要，这有助于从客观知识层面上了解儒学，但如此所了解的只是儒学之外象而绝非儒学的真精神、真生命和真价值。我想，我们应“学圣人之意而不取其迹”，应像历史上的那些真儒那样承担起“直面人生，深入社会，基于民众，指导实践，开引未来”的使命，开新儒学以复兴儒学的真精神、真生命和真价值。明代中后叶，崛起于社会底层的王艮（心斋）结合百姓日常生活来阐发阳明的“良知”说，把儒学价值转化成为普通百姓自觉接受的思想观念。他及由他开创的泰州学派，作为一个历史范例，至今仍给我们颇有教益的启发。

当我们众多学人还高居于象牙塔中以各种各样的理论范式对儒学进行所谓纯学术研究，并创制出一部部看得人莫知所云的鸿篇巨著的时候，是不是不仅仅我们的儒学研究已与现实的社会生产生活实践以及作为这实践之主体的普通民众渐行渐远，而且在远离的行程中日益丧失了儒学的真精神、真生命和真价值？

这实在令我很是忧虑，我们为什么不以“直面人生，深入社会，基于民众，指导实践，开引未来”的担当意识来揭扬儒学的真精神、真生命和真价值呢？中国儒学开创者孔子的思想学说，主要是礼和仁，或称为礼学和仁学，二者是互相联系的。礼学是孔子对于诗书礼乐传统的继承，但他又不拘守于礼制的某些形式，而对之加以修正，更充实以仁的精神，从而使礼学突破旧式礼制、礼仪的框架，成为一门具有普遍性形式的政治伦理学；仁学则是孔子依据礼乐文化传统所做的理论创造，是反映社会变革时代精神的一种新的哲学。因此，在孔子所创儒学中，真正具有最根本、最普遍意义的，并因而在儒学中有核心地位或发挥主导作用的，乃是他依据礼乐文化传统开创的、反映着社会变革时代精神的“仁”学。孔子所谓“仁者人也，仁者爱人”，就是对人之所以为人的价值观的确立，此乃作为中国文化传统之核心的儒学道德主体性确立的标志。而孟子所谓“孔子曰‘道二：仁与不仁而已矣’”，则是对孔子所创儒学根本之道的最精辟的概括。孔子所创并为孟子承扬而成为中国儒学根本之道的“仁”

学,绝非玄虚之谈,而是能够在现实社会生活中发挥关键性作用的基本文化精神,孟子所说“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁,国之所以废兴存亡者亦然”,就是对此最好的说明。《论语》记载着孔子论“仁”的话,从积极与消极两个方面揭示了孔子所创儒家“仁”学蕴涵着的人道精神要旨。“爱人”、“己欲立而立人,己欲达而达人”,是从积极方面而言的,而“己所不欲,勿施于人”则是从消极方面而言。无论从积极或者消极方面看,“仁”学都表示出一种对人充分尊重与关爱的价值取向,“仁”学的建构都是以尊重人、关爱人为根源与出发点的。

满怀忧患意识,读到刘伟博士的这部书,我感到欣喜。刘伟博士服膺侯外庐学派的治学精神与价值取向,致力于中国思想史与社会史的研究,独立思考,是一个勤奋的后生小子。在学界前辈的指引下,深入学习张岱年先生的文化综合创新理论,将其多年成果总结为《儒学传统与文化综合创新》一书,对一些问题展开了全面讨论。人们或许未必完全同意他的观点。事实上,这部书也一定没达到尽善尽美的境界。但我敢说,在时下众多有关儒学的出版物中,这部别开生面的书为揭扬儒学的真精神、真生命和真价值,进而为开新儒学传统,复兴儒学的真精神、真生命和真价值,作出了十分可贵的探索和努力。愿刘伟博士的这部著作早日面世,希望这样的书能再多出一些!

是为序。

2012年3月28日于天津

目 录

导言	(1)
一 文化综合创新势在必行	(1)
二 心性之学是儒学传统现代转换的内在动力	(3)
三 从四个方面探讨儒学传统的基本内容	(6)
四 儒学传统能够为马克思主义中国化提供丰富的文化素材	(9)
 第一章 从心性之学到“主动”的社会实践	(11)
第一节 儒家的“大丈夫”气概	(11)
第二节 “心统性情”的理论来源及其归宿	(17)
第三节 “孔颜之乐”与自然法的会通	(29)
第四节 “实理”与“先立乎其大”的彰显	(42)
第五节 千万不要忘记“主动”的颜习斋	(51)
 第二章 “孔子素王”与儒家的社会理想	(62)
第一节 “孔子素王”的历史意蕴	(63)
第二节 旅人与黑帝之精的纠葛	(74)
第三节 “托始”笔法中的礼崩乐坏	(80)
 第三章 制度儒学与“正本子”	(93)
第一节 儒术与制度儒学	(94)
第二节 制度儒学中的圣人正义论	(101)
第三节 制度儒学中的孝治思想	(111)
第四节 制度儒学的退场与“《春秋》礼”的演变	(121)

第四章 儒家意识形态理论的现代转换	(133)
第一节 作为儒家意识形态理论的“风”	(134)
第二节 儒学有助于意识形态国家机器的正常运转	(149)
第五章 儒学的宗教向度	(157)
第一节 近现代儒家判教理论的出现	(157)
第二节 儒家与基督教在乡村建设理论方面的角逐	(171)
第三节 平议儒学与儒教之间的争论	(187)
第六章 儒学如何走出现代困境	(204)
第一节 儒学应该慎重对待世俗化的挑战	(204)
第二节 儒学与世俗化的结合并不能推导出儒学普世化	(215)
第三节 儒学义理价值的出场路径	(220)
结语	(227)
一 从士大夫之学转向平民之学	(227)
二 文化综合创新的开放意义	(230)
三 进一步推动马克思主义中国化的进程	(233)
后记	(237)

导 言

今天，如何看待儒学的历史地位和时代价值，已经成为亟须回答的理论问题。我们尚未完全走出冯契先生所讲的“古今中西之争”，不能以一种狭隘的民族文化心理来对待日新月异的世界变化。中华民族的伟大复兴离不开世界。文化交融势在必行，外来学术思想的译介、诠释与传播，对每一个国家和民族来讲都是常见的文化现象，但必须牢固树立民族文化的主体地位，为选择性地吸收外来文化做好基础工作。马克思主义中国化是马克思主义基本原理与中国革命建设的具体实践、中国传统文化结合之后的成功典范，构成了一个富有生命力的文化综合体，为儒学的发展提供了新的参照和思想补充。文化综合创新论的主旨就是妥善处理马克思主义中国化、中国传统文化尤其是儒学与西方思潮之间的关系，坚持马克思主义的指导地位，“古为今用，洋为中用”，在批判继承的前提下创新文化，服务于当前的文化改革发展的伟大事业。

一 文化综合创新势在必行

帝制时代结束以后，作为“意识形态国家机器”的儒学，失去了可供依附的政治体制，最终退出了历史舞台，但它留给世人的遗产有待于认真清理。这条道路十分漫长，其间充满了反复和曲折。然而应当以什么样的态度对待儒学呢？固守儒学在帝制时代的完整形态，无论在理论还是实践上，都是天方夜谭。那么儒学是应该作为彻底打倒的对象，还是作为批判继承的文化要素？这个问题至关重要。

构建新文化，不能凭空捏造，更不能照抄照搬，而是要站在本民族传统的根基上，推陈出新，创造一套能够推动民族国家社会进步的完整的文化体系。在构建新文化的过程中不仅要提防“全盘西化论”的渗透，更

要排除“东方文化优越论”的误导。张岱年先生的“文化综合创新论”为我们指明了一条可供选择和参照的道路。

儒家必须正视现时代的“文化综合创新论”。从文化的“常”与“变”来看，本民族固有的文化属于“常”，外来文化的不断渗透融入属于“变”，“变”与“常”的互相融通，构成了一个文化综合体。这个文化综合体是与时俱进的。列宁在讨论“关于无产阶级文化”的相关问题时指出，“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”^①在这个文化综合体中，本民族固有文化能否发挥主导作用，决定着文化的未来走势。不能因循守旧，必须通过创新来延续生命；不能狭隘封闭，必须通过综合来拓宽视野。在张岱年先生看来，“东方文化优越论”的复古主义倾向与“全盘西化论”的民族虚无主义、历史虚无主义的倾向，都是错误的。与这两种较为极端的文化观念相比，“综合创新论”的态度和方法最切实际，因为“‘综合创新论’要求正确认识中国传统文化与古代文化及近代文化，正确认识人类文化的全部成就，同时更要发挥创造的思维，进一步探索自然界与人类生活的奥秘，有所发现，有所发明，建立新的文化体系，这一任务是巨大而艰难的，然而前途是光辉的”^②。当我们整理儒家遗留下来的文化陈迹时，必须思考这样一个问题：这些文化陈迹中是否蕴含着能够为今人使用的有效成分？如果回答是肯定的，那么就应该做好筛选和提炼工作，从这些文化陈迹中提取那些能够经得起历史检验的合理成分。

文化综合创新，必须建立在充分掌握古今中外一切优秀文化成果的基础上，吐故纳新，激浊扬清，为现代人创造崭新的文化财富。张岱年先生借用“古为今用，洋为中用”这两句话表达自己对“文化的体用”问题的基本看法，指出：“这所谓用不是体用之用，但与体用之用也不无联系。文化的体用问题，是否可以讲‘今中为体，古洋为用’呢？今中为体，就是以社会主义思想体系为体，其中包含对中国固有的优秀传统文化的批判继承；古洋为用，就是在科学技术方面尽力学习西方，同时在艺术方面

^① 《列宁选集》第4卷，人民出版社1995年版，第299页。

^② 张岱年：《张岱年全集》第7卷，河北人民出版社1996年版，第14—15页。

兼采民族形式。”^① 只有把握好文化综合创新的度，我们才能有条不紊地推进各项工作。大致说来，可以将这种文化观概括为“古为今用，洋为中用，批判继承，综合创新”，自觉区别于国粹派、全盘西化派、中体西用派和西体中用派。正如方克立先生所言，“这种文化主张和文化态度并不是今天才有的，而是一部分先进的知识分子，早已自觉不自觉地意识到，曾用不同的语言方式表达出来，并且积极地探索实践着的一个正确的文化方向。”^② 今天，我们亟须做的就是朝着这个正确的方向不断前进，以具体的实践的方法解决思想史上的复杂问题，汲取可供批判继承的有效成分，深化学术研究，推动理论发展。

现时代亟须正确处理马克思主义与儒学之间的关系，换句话说，就是如何积极稳妥地推动以马克思主义为指导思想对儒家思想进行批判地继承这一艰巨的文化建设工作。儒学必须自觉接受马克思主义的改造，赢得进一步发展的机遇，进而完成理论形态的现代转换。儒家讲究“时中”。当前最大的“时”就是马克思主义中国化促成了中华民族的独立与富强，人民当家做主人，享有前所未有的幸福。儒学应当积极把握这个“时”，及时肃清残存的封建遗毒，以真诚的态度实现自我改造和理论革新，将“苟日新，日日新，又日新”的发展愿望落到实处。改弦更张，才有前途；复古更化，只会走进死胡同，彻底沦为历史的陈迹。

二 心性之学是儒学传统现代转换的内在动力

在儒学的理论调适的进程中，尤其是唐代中期以后，心性一直构成“扩充”的动力。今天以马克思主义基本理论对儒家的心性之学进行批判性的研究和建设性的改进，应该给予“主静”和“主动”两个学术系统准确的历史定位。如何在“主静”与“主动”之间寻求恰当的结合点，有效地开发心性学说的丰富资源，是批判继承的重要任务。

从思想史的角度来看，儒家对于“心”的理解经历了许多过程，衍生出很多问题。众说纷纭，必须加以取舍。以孟子所讲的“心”作为开端，讨论性善问题，发掘“大丈夫”精神，阐述张载的“心统性情”观

① 张岱年：《张岱年全集》第6卷，河北人民出版社1996年版，第129页。

② 方克立：《方克立文集》，上海辞书出版社2005年版，第259页。

念，从《礼记·乐记》讲的“人之生也静”，经由汉唐儒家的不断阐发，到周敦颐、二程、朱熹等道学家那里，“主静”的理论体系完全成熟，成为影响明清两代学者修养的基本方法。与“主静”学说相对立，“主动”的修养方法也有其传承的脉络。剖析作为“实理”的性善学说在阳明后学中的位置，结合明末清初的学术状况，进而在“主静”学说之外，勾勒颜元的“主动”思想，以实践哲学的思维方式解读“习行”，为马克思主义的“劳动”概念的介入奠定理论基础。颜元对宋儒的“主静”学说进行激烈的批判，甚至由此追究王朝鼎革的政治责任。这在一定程度上违背了历史事实。诚然，宋儒受到了佛教的影响，在很大程度上采取了所谓“印度方法”，正如张君勱所说的那样，“吾以为宋儒主静，乃受印度佛教瑜伽派之影响，既欲有所体验，自不能采用印度方法。若谓此主静之方法不足以救亡，此与吾国人之重文轻武有关。此种风气之养成，由于历代帝王收天下兵器，不许人民习武之所致，其责在历代帝王，宋儒之静坐，乃其至小之一因素而已”。^①由此可见，颜元过度贬低宋儒“主静”学说，有失偏颇。

从颜元的“习行”到所谓“动的天人合一”，中国古典哲学终于摆脱了“主静”观念的束缚，开始正面回应近代以来勘天役物的社会活动。批判地继承不仅是一种方法，更是历史演进的内在逻辑。中国哲学史上的动静问题也是在综合创新的轨迹中不断得到解决。从先秦诸子到五四新文化运动，综合创新都在不断地进行，用“正一反一合”的思维方式解释这一问题，就会发现：

原始的正，是孔墨，是主动，益、刚，人为的。墨虽反儒，然其最根本的思想与儒无疑殊，只比儒更刚更动。初次的反，是老、杨，主静，损、柔，反人为。初次合，在汉代，但仍是一个停顿的合。再次的反来自印度，即佛教，比老、杨更极端。再次的合，便是宋明道学。其后又有反，是颜李，排斥老、杨、佛氏及汉宋诸儒的思想，往刚、动、益的方面走。继之又从外来了一个有大力量的反，即西洋哲学，西洋哲学本非纯一，而总起来可说是偏于刚劲的，此反打破了中国之旧传统，而亦做颜李的援军。今后的思想，当是吸收了西洋思想

^① 张君勱：《义理学十讲》，中国人民大学出版社2009年版，第35页。

以后的新的合，而必亦是原始固有的积极精神之复活。^①

张岱年先生以“正一反一合”的解读方式勾勒了中国哲学史上的动静问题，将先秦时代孔、墨两家的基本精神概括为“动”，即主张“动、益、刚”，这就是所谓“原始的正”，与此相反，老子、杨朱之学“主静”对“原始的正”构成反动，主张“静、损、柔”，一动一静，在汉代得到统和，构成第一组“正一反一合”；佛教的大规模传入，打破了第一组“正一反一合”，“主静”的程度比老子、杨朱之学还要厉害，与中华固有文化产生剧烈的冲突，最终实现了佛教中国化，同时促成中国固有文化的转型，形成了宋明道学，构成第二组“正一反一合”。至此，“主静”成为中国思想界的中坚力量，诉诸内心世界，丧失刚猛精神。积文积弱的局面，牢不可破。闪电撕裂黑夜的长空，预示着一个全新时代的到来。颜元将老子、杨朱之学彻底推倒，全力以赴，破斥佛教，打破宋明道学家所谓“道统”观念，张扬“主动”精神，开启了一个新传统。这是对前两组“正一反一合”的抗击。然而这场抗击很快就成了另一场燕赵悲歌。“主静”的学说被列为帖括正宗，恒订馆阁更能吸引士人。无论八股制艺，还是稽古敏求，都成为羁縻英雄豪杰的工具。直到西方列强打开中国的大门，外部世界天翻地覆的变化激发了有识之士的理论创作的热情，这才发现原先的学说不中用了，需要革新。革新有渐进，有急进，二者都发现了旧文化的痼疾，只不过认识程度、治疗方案和未来预期不同罢了。不破不立，不塞不流。前两组“正一反一合”已经无法解决时代问题了，必须吸纳新的智慧与知识，积极促成新的融合与发展。从哲学层面来讲，就是批判地吸收西方哲学的合理成分，推动民族文化的创新进程，创造能够促成社会变革的新文化。

从孟子“先立乎其大”入手，考察“心”在性善问题上的重要性，进而延伸到以“心”作为主宰，统合所谓性情问题，其间涉及阳明后学的一些问题，随后转入对“主动”或者“习行”观念的研究，接续颜元的讲法，从“主静”转向“主动”，为实践哲学的发展注入新的活力。这里所说的实践哲学，已经不是传统意义上的践履之学，而是马克思揭示的“改变世界”的学问。我们不能简单地将颜元的“主动”思想解释为马克

^① 张岱年：《张岱年全集》第1卷，河北人民出版社1996年版，第193页。

思主义所讲的自觉能动性，而是应该历史地客观地对其进行研究和评价，为“创造的转化”提供丰富的理论素材。

三 从四个方面探讨儒学传统的基本内容

儒学传统的内容相当丰富，需要各学科的从业人员对它进行深入发掘。由于知识背景和价值取向等方面的差异，对儒学传统的把握程度也有很大的差异性。结合理论的现实意义和目前的学术状况，至少应该从四个方面对儒学传统进行解析。

1. “孔子素王”与儒家的政治诉求

儒家的政治理想是不断推进修齐治平的实践活动。在这个过程中，孔子的形象得到了全面的塑造。“孔子素王”这一特殊形象的出现，标志着儒家内部对孔子的尊崇达到了顶峰。尊崇的背后隐藏着儒家的政治诉求。在王权的笼罩下，儒家想要有所作为，就必须善于革除弊政，展示自己的治世才能。作为“历代帝王专制之护符”的孔子已经不是孔子本人，而是一种权力符号。这种权力符号的解释权和使用权都归统治者所有。一旦有人侵犯了这种权力符号，将会遭遇灭顶之灾；而那些希望有所作为的儒者不得不利用这种权力符号来包装自己的政治观点，推出所谓“孔子改制”一类的“非常异议可怪之论”。与其说是孔子“素王”、“改制”，倒不如说是这些人假借孔子的名义做自己想做的事情。在历史上，类似的尝试层出不穷，但屡屡失败。这就促使我们继续深入研究传统政治与儒家之间的内在关联，探寻跳出历史怪圈的道路。

2. 制度儒学的传统

儒家从一开始就非常注重参与政治生活，不但强调个体对权力运作的积极影响，而且还主动提出构建符合王道精神的制度架构。三代的圣王政治在很大程度上是后世美化的结果：洗净其中不合乎儒家社会理想的成分，阐发那些能够为当下的政治改革提供借鉴的内容。于是经典文本变成了改革者维护自己观点的合法性依据。既然儒家参与政治，那么就要遵循一定的“游戏规则”，最大限度地将其转化为有助于维护自身利益的权术。儒家有着一套较为成熟的权术，它既可以被称为“儒术”，又可以被称为“儒家道术”。儒家以此作为手段，协调自身与各方力量之间的关系。道德理想必须转化为实际的权术，否则便无法介入政治生活。然而新

的问题就由此产生：当获取现实权力的认可以后，儒家还能在多大程度上秉持自己的道德理想，或者说置身于制度框架的儒家能否避免官僚主义的侵蚀？这是任何信奉“学而优则仕”的人都无法回避的问题。

当儒家介入政治生活以后，必然会与现实统治者发生若干关系，是完全屈从于王权统治呢？还是运用固有的学术资源对王权加以限制？这是摆在历代儒家面前的一道难以骤然解决的难题。为了解决这道难题，历代儒家做出了许多有意义的尝试。其中最引人注目的就是不断解释圣人的言行，从中抽取能够祛除特殊时代弊病的资源，对其做出进一步发挥，力求形成一套日渐完善的圣人正义论，借以限制王权。在儒家设计的制度框架中，上自天子，下至庶民，都要以德行作为人生的指导方针。在两千多年的帝制时代，儒家鼓吹的孝治观念在很大程度上影响了社会成员的日常生活。在孝治的思想模式中，衔接家族与国家的纽带就是“孝”。孝治巧妙地将个人的道德修养推延到政治生活，为现实统治者推行“以孝治天下”的政治方略提供了理论依据。尊崇圣人，鼓吹孝治，成为礼教的主要特征。

历史上，儒家曾经构建了一套完整的静态的伦理秩序。这套伦理秩序是亚细亚形式的突出写照，“亚细亚形式必然保持得最为顽强也最长久。这取决于亚细亚形式的前提：单个人对公社来说不是独立的，生产的范围限于自给自足，农业和手工业结合在一起，等等”。^①然而这套伦理秩序在漫长的岁月中逐渐僵化，逐渐丧失了生命活力。当西方列强用“坚船利炮”打开“天朝上国”的古老大门时，历代儒家津津乐道的“仁术”丧失了威力，圣人之道也无能为力。面对如此震撼人心的变局，儒家不免捉襟见肘，试图通过不断调适礼制来接受、容纳进而消化西方的社会制度。这一点集中体现在从廖平、康有为到熊十力，这几位极具代表性的学者对所谓“《春秋》礼”的解释上。这些儒家学者在不同历史时期对儒家的礼制进行了创造性的诠释，力图证明礼教背后隐藏的真精神和真价值与当时的主流意识形态并不冲突。然而这些理论尝试最终都无法与现实相吻合，只能以失败告终。如果不完成对封建礼教的彻底解构，片面地进行所谓现代性的解读，最终只能得出一些看似光鲜的不古不今的制度设想。这些设想是现代版的“复古更化”，是对腐朽文化的深情留恋。留恋腐朽的

^① 《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第136页。