第一章
传统儒学略览与近代儒学概观

现代儒学重构上承孔孟道统及宋明理学，远取西方哲学的积极合理内容，正视儒学近现代以来遭受怀疑、批评乃至否定的客观情势，试图通过儒学的自我变革，以达到在现代社会复兴儒学的目的。就对儒学的根本态度而言，它强调创造性的发展，反对毁灭性的破坏，期望着儒学道统的薪火相续。因而，它一方面对传统儒学怀抱着敬意和同情，推动着创新和发展，另一方面又自觉或不自觉地沿着近代以来儒学内部业已发生的旨在求得新生的局部变迁轨迹前行。由此可见，传统儒学和近代儒学共同成为了现代儒学重构的原料库和发源地。有鉴于此，在探讨现代儒学重构之前，有必要对传统儒学和近代儒学的基本面貌作一个简略的回顾与清理。

第一节　传统儒学的源流与特点

在中国文化的早期发育中形成了一批光彩夺目、派别纷呈的理论成果。西汉司马谈将它们概括为阴阳、儒、墨、名、法、道

需要全本请访问 www.ertongbook.com

德六家①,其后西汉刘欲又进一步归纳出儒、墨、道、名、法、阴阳、农、纵横、杂、小说十家②。儒学是其中名称最为独特、根源最为深厚、影响最为巨大的一个理论成果。儒学名称的独特表现在，各家各派要么以该学派的核心范畴为名,如道、名、法、阴阳诸家,要么以该学派的创始人的姓氏为名，如墨家，惟有濡学既不以其核心范畴仁为名，又不以其创始人孔子的姓氏为名，而以儒为名。于是旨在探讨儒名之由来的说儒、原儒的争论成为儒学发展史上绵延不断的话题。儒学根源的深厚表现在，儒学植根于西周文化，这一文化在精神气质上体现为崇德贵民的政治品格、孝弟和亲的伦理自律、文质彬彬的礼乐风貌、天人合一的终极信仰、远神近人的人本取向。而西周文化又是三代文化漫长演进的产物，可以说儒学是中国文明时代初期以来文化自身发展的逻辑结果，更是这种文化发展的集大成者③，这是其他各家各派所无法比拟的。儒学影响的巨大，不仅表现在其流播时空最为久远、最为广阔，更表现在其流播在质上规范了中国文化的根本特质和发展走向，正如当代著名学者杨向奎先生所指出的：“没有儒家中国传统的文明可能是另一种精神状态。”④诚然,历史是无法假设的,中国传统文化事实上就是以源远流长的儒学为主干，博采融会东方诸种文化成果而成为汤汤大河的。

儒学与中国传统文化的孕育和发展是同步的。早在春秋时代，即西周贵族政治崩溃之后，有一批熟谙并热心于承继西周文化精神的卜、史一类人物散落民间，以私人身份从事相礼和教学的职业，这批人就是最早的“儒”者。儒而成为学，始于孔子。《礼记·

① 见《史记·太史公自序》。
② 见《汉书·艺文志序》。
③ 参见陈来著：《古代宗教与伦理》第14至17页，三联书店1996年3月北京第1版。
④ 杨向奎著：《宗周社会与礼乐文明》第136页，人民出版社1992年版。

儒行》记孔子答哀公问儒之行，大体介绍了孔子对当时的“儒”者所作的描述和区分。在此篇中，孔子描述了时称“儒”者的人格形态，包括自立、容貌、备豫、近人、特立、刚毅、忧思、宽裕、举贤、援能、任举、规为、交友、尊让等等。并在全篇的结尾对‘儒’者的总体精神作了一个概括：“儒有不陨获于贫贱，不充拙于富贵，不涸君王，不累长上，不阂有司，故曰‘儒’。今众人之命儒也忘，常以儒相垢病。”如果再对照在《论语·雍也》中孔子的一句话“女为君子儒，无为小人儒”①，可以得出这样的初步结论：孔子已开始不满于春秋末期世俗中对“儒”名的滥用及由此造成的对“儒”的轻视倾向，并着意于从大丈夫气概和君子品性的方向去规范“儒”者的精神。孔子通过这种努力促成了早期“儒”者的分化，奠定了创立儒学的人才基础，并进而通过整理和继承古代重要的文化典籍和文化精神而初步建立了儒学的理论框架。这个理论具有以下几个特色：第一，强调文化传统，提倡人文精神。第二，重视道德修养，致力于在人伦关系中实现人生价值和人格完善。第三，遵循“仁者爱人”的人道主义和“克己复礼”的政治理念。第四，追求“中庸之道”、“以和为贵”、“天人合一”的王道理想和精神境界。第五，突出对人生的理性调节，即信天命‘敬鬼神而远之’，更重人事“发愤忘食，乐以忘优，不知老之将至”。虽说孔子一生周游列国而不遇，从政而不达，在世时儒学并未产生显著的影响，但他的这些理论创见在其身后成为了儒学发展的基本理论因子。

孔子之后，儒学薪火相续而成为中国文化史上的重要传统，是为传统儒学。传统儒学在历史的长河中经过了几个重要的发展阶段：

第一阶段为先秦儒学初步发展时期。自孔子死后，其门徒散游各诸侯国，聚众讲学，宣扬孔子创立的儒学。由于取舍不一，旨

①学术界通常认为，“儒”字最早出现于该文献。

趣各异,遂分化出不同的派别。据《韩非子·显学》载:"有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒",共分八派。其中,以子思、孟子、荀子为代表的先秦后期儒学,将孔子创立的儒学由初步的理论框架过渡到相对完整的理论体系,标志着先秦儒学获得了初步的发展。这一理论体系之所以得以完成,其原因在于无论思孟还是荀子学派,虽说前者主要发展了孔子的仁学,后者主要发展了孔子的礼学,但是,他们在理论抽象和逻辑推演方面均达到了较高的层次,形成了《孟子》、《荀子》、《大学》、《中庸》等一批相对系统化的理论成果。尤其值得称道的是形成于战国中期至战国晚期的《易传》①。《易传》利用《易经》的框架结构,创立了由"天道"、"地道"、"人道"组成的一个完整的儒学思想体系,是先秦儒学经典中最富有哲理性的著作,因而被誉为儒学"六经之首"、"大道之原"。

第二个阶段为两汉儒学经学神学化时期。秦始皇统一中国,虽主法家思想,但儒学并未销声匿迹。汉初,一度出现儒法和儒道既排斥斗争、又吸收融合的格局。为适应汉武帝建立大一统政治体制的需要,《公羊》学家董仲舒建议"罢黜百家,独尊儒术",从此儒学的经典成为两汉王朝全部思想与政治生活必须遵循的方针。这样,儒学便由一家之言上升到占统治地位的意识形态,从而进入经学化时代,获得长足的发展。两汉经学,由于所据文本和师承渊源不同,因而在阐发和解释儒学经典中形成了思想与风格迥异的今文经学和古文经学。但无论是今文经学或古文经学,为了迎合最高统治者的意愿,同时为了增强理论的诱惑力,都与统治者所崇

①《易传》是对《易经》文字的解释和思想的阐发。相传《易传》为孔子所作,这种说法源自《史记·孔子世家》,宋以前的学者均承此说。自宋欧阳修始,对这一说法提出责疑,自此历代对《易传》的作者和著作年代均多有考证。至今,学术界基本认为,《易传》是几代儒家学者的集体著作,成书于战国时代。

信的俄纬之学相结合。因而与儒学的经学化相伴而生的是儒学的神学化。总体上说，两汉儒学固然构建了一个以“三纲五常”为核心的完整的伦理道德体系，并贯彻于社会生活及家庭生活的各个方面，从而促进了儒学在理论和实践层面上的发展和巩固，但是由于经学神学化儒学的形成发展完全依赖于皇权，因而必须服从于以皇权为核心的上层建筑发展的一般规律。随着东汉王朝政治危机的逐步加深，经学神学化的儒学亦必然步人没落的境地。

第三个阶段为魏晋南北朝至隋唐儒学统治地位的动摇及其与佛、道交融的时期。汉末迄魏晋，玄学流行，加速了经学神学化儒学衰微的进程。玄学对儒学的冲击表现在两个方面：一方面有些玄学家致力儒学名教与道学自然的调合，从而在内容上摈弃了两汉神学目的论，拉开了儒学传统天道性命之学与神秘“天”意的距离，这是对儒学发展的一种有益抑制；另一方面，玄学将先秦儒学开创的性命之学、理想人格、外王之道的现实性品格等与道学的自然原则、无为本体结合起来，从而强化了儒学宿命论的消极因素，进而使儒学与其‘王道’理想相背离。随后，佛、道二教势头猛起，并足以与儒学相抗衡。在玄学冲击和三教（学）并争的过程中，儒学虽然努力保持先秦时期形成的传统品格和人文精神，但在总体上呈现出在纷争中求生存、在融合中求发展的曲折进程。这种情况一直延续至隋唐。到唐中期后，韩愈、李翱等人公开打出排佛扬儒的旗帜，于是形成儒学在低迷数百年后的一次强有力的复兴态势，为开启宋明理学作了理论上的铺垫。

第四个阶段为宋明儒学的理学化（道学化）①时期。宋明儒学继承吸收前人丰富的思想资料，综罗古人，吞吐百家，形成了一个

①宋明时期的儒学是以理学形式出现的，有人主张理学应称为道学更为恰当。但自清朝以来，理学与道学是常常可以互用的。参见冯友兰著：《中国哲学史新编》第五册，人民出版社 1988年 1月第 1版，第 20至 24页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

庞大的理学(道学)思想体系,集中反映了儒学的基本立场、观念、方法和风貌，从而成为传统儒学发展最为成熟的理论形态。宋明儒学的两大学派程朱与陆王，前者宣扬天理，后者推崇本心良知，产生了广泛的社会影响。宋明儒学虽然达到了较高的理论思维水平，取得了丰硕的理论思维成果，但由于它在根本上是立足于宗法农业社会的经济政治结构中，总体上为加强和巩固封建中央集权制服务，因而随着工商业的崛起，它被批判地扬弃的历史命运是不可避免的。从这个意义上讲，宋明儒学的成熟本质上意味着烂熟，从此儒学开始走向衰弱。

第五个阶段为始于明清之际儒学渐趋衰颓的时期。儒学的衰颓表现为前后两个不同的历史过程。在第一个历史过程中，出现了以“崇实致用”为基本特征的早期启蒙思想，对宋明儒学作了总结性的批判，表现出强烈的时代精神和鲜明的时代风貌，从而预示着宋明儒学已走向穷途末路，必须改弦更张。在第二个历史过程中,出现了以考据为目的的乾嘉汉学,一时学风趋向‘避世”,从而使宋明以来形成的儒学基本精神成为思想界的幽魂。虽说在此过程中，清初统治者一度曾力倡宋明儒学，但由于儒学自身的原因以及统治者的政治需要，宋明儒学的颓势一发不可挽回。

以上传统儒学发展的几个重要阶段表明，儒学在不同的时期具有各自鲜明的时代个性，但这并不意味着传统儒学没有一个一以贯之的基本精神。这个基本精神就是儒学发展史上的灵魂。事实上，正由于有了这个灵魂，儒学才能虽曲折而终究发展、虽低迷而必将复兴，代代相承，蔚为大观。尤其当儒学发展中出现偏差从而动摇其思想地位时，这个灵魂愈会特别地被儒学学者们所强调。始于韩愈,延及宋明,理学家们一再关注儒学的所谓‘道统”,就是这一现象的最典型表现。从这个意义上讲，与其说这个灵魂是儒学的基本精神，毋宁说是儒学生存发展的命脉。现代儒学重构所延续的也正是这一缕命脉。撇开传统儒学发展中坎坎坷坷的具体情节，直接透过

这一缕命脉，从而在宏观上把握传统儒学的基本特点，是评价现代儒学重构得失的必要前提。传统儒学的基本特点包括：

从儒学的发展条件来看，它具有适应小农经济文明需要的特点。在任何一个社会形态中，一种意识形态得以发展的最深层条件恰恰表现在最浅显的经济文明中，反过来，经济文明的特殊风貌也必将在相应的意识形态上打上特殊的烙印。儒学作为在中国传统社会中长期发生作用的意识形态，理所当然要被打上小农经济文明的烙印，从而具有适应小农经济文明需要的特点。这一适应具体表现在以下三个方面：首先，为着适应小农经济生活顺利展开的需要，儒学一方面对社会个体逐利的合理性持肯定的态度，另一方面为避免“上下交征利”而造成现实利益关系的恶化，又对协调人与人、人与群体、群体与群体之间利益关系的规则作了明确的界定。其次，为着适应人们在小农生产的过程中能有效地开发和利用自然资源的需要，儒学对人与自然的关系给予了富有特色的解答。一方面强调‘天人相分’‘人定胜天’,即人应该也能够开发和利用自然,另一方面又强调‘天人合一’‘不违天常’,即人只有合理地开发自然才能有效地利用自然。最后，为了适应小农经济的基本单位家庭（宗族）稳定和繁荣的需要，儒学精心构造了一个既保证家庭(宗族)的稳定,又保证家庭(宗族)不因稳定而僵死，而是充满了旺盛发展生机的家庭（宗族）伦理体系。总之，传统儒学从根本上讲是适应小农经济文明需要的。正是这一点决定着，随着社会文明形态的变迁，儒学必然要发生质的演变。这使得儒学的现代重构成为势所必然。

从儒学的核心内容来看，它具有哲理化与神学化双重趋向的特点。儒学主要是一种‘人学’或曰‘人本哲学’,十分自然,人的问题特别是人性、心性问题，必然成为儒学探讨的核心内容。儒学探讨人性、心性，正是为了从根本上实现其教化社会、统摄人心的意识形态功能。为此，儒学对于这些问题的研究自始至终用力甚

深，采取了哲理化和神学化双重运思道路。先秦儒学初创时期，虽说也讲人性、心性，但总体上呈现出长于伦理而疏于哲理、详于人道而略于天道的特征。至两汉儒学作为统治思想而定于一尊，因而增强理论的说服力和诱惑力以便更好地实现其意识形态功能，就成为儒学发展的迫切任务。为此在汉代，儒学采取了与俄讳相结合的神学化运思道路。然而由于这种神学化过于依附、粗陋和浅薄，缺少足够的诱惑力，随着汉王朝的覆没和玄学及佛道的勃兴,其意识形态功能大大下降。宋以后,儒学融会佛、老,走上了哲理化与神学化相结合的运思道路，完成了在对人性、心性的本体化的论证过程中既隐神学于哲理之中，又显哲理于神学之外的理论任务，从而为更好地实现其意识形态功能奠定了根基。传统儒学围绕人性和心性问题的哲理化和神学化双重趋向的特点，既为改变从魏晋迄隋唐以来“三家鼎立”的状况，稳固儒学在意识形态领域中正统和主流的地位发挥了至关重要的历史作用，同时也更为人类的身心安顿和精神完善提供了宝贵的思想资料，这使得儒学的现代重构成为可能。

从儒学的社会功能来看，它具有既维护又制约封建专制制度的特点。儒学从本质上讲是封建统治阶级的意识形态，因而维护封建专制制度是其根本使命。但是，儒学更着眼于统治阶级集团的全局、长远的利益,强调仁政、民本、教化,对于统治阶级的过分剥削与酷虐暴政也有所限制，从而制约着封建专制制度的恶性发展，客观上有利于全社会的长治久安。值得一提的是，儒学在制约封建专制制度的恶性发展方面所形成的若干政治准则、道德规范，在长期的历史过程中积淀为精彩的、富有民族特色的警世格言，这为儒学的现代重构提供了宝贵的精神财富。

从儒学的历史延续来看，它具有与其他文化相互激荡、渗透和融会的特点。中国文化的发展向来是多元的。先秦时期，儒学是百家争鸣中的一家；两汉时期，在儒学之外，有阴阳五行思想和道

家、法家思想的流行 魏晋迄隋唐，更是出现儒、释、道三教(学)鼎立、消长之局面。但面对文化领域中多元并存、群雄逐鹿的格局，儒学历来能够适应社会发展的需要，调整自身的理论结构和重心，在激荡和渗透的过程中，融会而成一种具有新时代特征的儒学。在每次融会中，儒学思想都获得了某种层面上的丰富和完善。这种特点使得儒学成为一种生生之学而绵延不断。这也正是从事现代儒学重构的思想家们充满信心的一个重要历史依据。

五个重要阶段和四个基本特征，构成了传统儒学的纵横网络，是现代儒学重构不可回避的历史遗产。能否科学清理这笔历史遗产，直接制约着现代儒学重构的成败得失。

第二节　近代儒学的困境与变迁

近代儒学无论从时间序列还是从理论任务而言，都可以看作是现代儒学重构的发源地。近代儒学的总体特征是，面临着前所未有的困境，发生着重大深刻的变迁。近代儒学正是在困境与变迁中谱写了一曲悲壮的思想乐章。

明末资本主义萌芽的出现，标志着传统的封建社会已越过了它的高峰期，近代社会的曙光初露。满清的人关，一度打破了中国社会的自然历史进程。而随着1840年鸦片战争的爆发，中国近代史的帷幕被强行正式拉开了。近代中国布满了异常尖锐的民族矛盾、阶级矛盾和社会矛盾，在这样的特殊社会条件下，儒学遭遇到了前所未有的困境。之所以说这种困境是前所未有的，原因在于，自先秦儒学创立、西汉定儒学为一尊以来，虽说儒学在发展的过程中也曾出现过这样或那样的曲折时期和低迷状态，但从根本上说近代儒学的困境与传统儒学发展中的曲折和低迷有着本质的区别，不可同日而语。这是因为，造成近代儒学困境的社会条件与造

成传统儒学曲折和低迷的社会条件有着质的差异。

近代儒学的困境首先是由中国社会的重大转变所造成的。① 儒学应运而生于中国第一次社会大转变时期，并长期绵延发展于第一次社会大转变之后。虽说在传统儒学发展的历史过程中，历经数次王朝的兴衰更替，社会的政治、经济、文化条件也历经沧桑变幻，但以小农经济为基础、以宗法伦理为纽带的农业大国的基本性质没有发生根本性的变化。因而，传统儒学在保持其总体框架和基本观念不变的前提下的修修补补，足以应付变化着的社会条件，儒学在总体上呈现出发展和复兴的良好和从容的态势，即所谓“天不变，道亦不变”。但历史并非仅仅是在改朝换代的运动中循环，而更将在生产关系的变更中向更高的崭新的阶段迈进。明中叶后，社会的重大转变从经济领域中开始缓慢推进：随着农民所有制的普遍发展，庶民中小地主力量的增长以及屯田向私有和民田的转化，传统地权占有形式开始发生变更；随着租佃关系上自由租佃的出现，永佃制、押租制的发展，雇佣关系上封建性雇工向自由雇工的过渡，封建依附关系开始发生松解；资本主义生产萌芽开始在传统封建制母体内出现。凡此种种预示着：中国传统社会的重大转变已呈山雨欲来风满楼之势，适应传统社会发展要求的儒学必须要有一个质的演变。这种态势使思想界开始出现不安的躁动，最终在明末掀起一股代表新文化精神的思想旋风。由于明的速亡和满清的人关，社会重大转变的任务被暂时搁置了，这股旋风最终没能得到正常的发展,但明末清初李蛰、黄宗羲、颜元、戴震等思想家确实从不同角度猛烈冲击了传统儒学，并留下了深刻的历

①冯友兰先生认为，在中国历史中，有三次社会大转变时期，一次在古代春秋战国时代，一次在近代，一次在现代。每次转变，社会的政治、经济、文化各方面都起了根本性的变革，因而实质是社会制度的转变。发生在近代的第二次转变使中国社会由封建社会转向半封建、半殖民地社会。参见《中国哲学史新编》第一册“全书绪论”，人民出版社 1982年 1月第 3版。

史余波，因而近代儒学一开始就处于四面楚歌的困境之中。

近代儒学的困境其次是由西学东渐所带来的高级异质文化冲击所造成的。传统儒学自西汉定于一尊之后，也曾面临过多元并存、群雄逐鹿的格局，但与传统儒学相并行的要么是周边较低级的游牧文化，要么是同根的中华农业文化，要么是来自异域的佛教文化。这些文化从根本性质上说，亦即从该种文化赖以产生的经济基础来说,并不高出于儒学。因而,儒学要么轻而易举地同化它们,要么经过一番冲撞和渗透之后以新的理论形态融化它们。然而，近代以来，冲破国门与儒学相抗衡的文化力量却是儒学在以往的发展史上从未碰到过的劲敌—近代西学。近代西学，包括自然科学、社会科学、人文科学,业已挣脱了中世纪封建神学的栓桔,接受了文艺复兴的洗礼，成为具有近代资本主义性质的先进的文化体系；进人十九世纪以来，西学更借助着工业革命所创造的辉煌灿烂的物质文明，咄咄逼人地向世界各个角落拓展它的影响、势力和地盘。而由于同期中国清廷奉行愚昧、落后的治国方针和错误的闭关锁国政策，不仅扼杀了中国社会业已出现的资本主义萌芽，而且失去了与西方先进文化交流、学习的良机，这使得中国儒学仍在传统的轨道上缓慢移行，并依然占据文化领域中的主导地位。于是，在跨入近代的门槛上，近代西学对中国儒学而言，就不仅是异质而且是高级的一种文化体系。当1840年英帝国的坚船利炮轰开古老中国的大门，一系列不平等条约接踵而至之后，文化战线上儒学的节节败退则在所难免了。近代西学从炮舰而文艺、从政制而伦理逐次占领儒学曾经控制的文化空间,近代儒学陷人了山穷水尽的困境之中。

在国内外因素的共同作用下，近代儒学面临着四面楚歌、山穷水尽的困境。对这一困境最直接、最突出的展示是太平天国农民革命运动对儒学的空前扫荡,曾国藩在《讨粤匪檄》中称:自古生有功德,没则为神 汪道治明,神道治幽 虽乱臣贼子,穷凶极丑,亦往往敬畏神抵。李自成至曲阜不犯圣庙，张献忠至梓撞亦祭文昌。粤匪

需要全本请访问 www.ertongbook.com

焚郴州之学宫,毁宣圣之木主,十哲两庑,狼藉满地。”举中国数千年礼义人伦,诗书典则,一旦扫地荡尽,此岂独我大清之变,乃开辟以来名教之奇变,我孔子孟子之所痛哭于九原。”①这里,儒学的困境已被曾国藩形象地表述为“乃开辟以来名教之奇变”。对捍卫儒学的人们来说,不承认这种困境是掩耳盗铃,承认并设法摆脱这种困境才是惟一可行之举。所以,曾国藩在同篇檄文中号召说:“凡读书识字者又乌可袖手安坐,不思一为之所也?”为之所”就是要有一个应付的办法。近代儒学的变迁正是儒学思想家们围绕着寻找儒学在近代社会生存和发展的办法这个时代主题而展开的。

近代儒学的变迁充满着矛盾、曲折和斗争。顽固派抱残守缺、敌视变迁自不待言,即使洋务派、改良派乃至维新派对儒学的前途和命运也是各执一词、多有歧见。从近代儒学变迁的宏观过程来看,大体经历了“综合”“改造”和“旧体西用”三个理论环节。

综合是近代儒学变迁的第一个理论环节,其代表人物当推曾国藩。首先综合是针对儒学内部各学派的关系而言的。传统儒学发展至清中叶,内部有宋学(朱陆之学)和汉学(朴学)之分。前者由于统治者的扶持,而居于儒学正统的地位;后者则由于从校订解释经义扩大到考究历史、地理、艺术、科学,对于古籍和史料的整理有独特贡献,因而在学术上拥有优势。两者在维护儒学统治地位这个大目标上具有共同性,但在治学风格上却迥然相异。宋学高踞庙堂,斥汉学为“支离破碎”,汉学风靡一时,斥宋学为“空疏无物”。然而,由于近代儒学困境的日益加深,特别是发生太平天国所掀起的“开辟以来名教之奇变”的刺激,双方意识到不能再同室操戈、互相轻薄了。所以,曾国藩曾自称:“余于道光末年,始好高邮王氏父子之说”②,表明此时他觉悟到儒学必须由一宗宋儒而汉

① “曾文正公文集》卷二。

② 曾国藩著:《谕纪泽》,同治元年正月十四日。

宋兼容了。其次综合还是针对儒学与西学的关系而言的。面对西学的冲击，曾国藩坚决反对楼仁之流拒变的言论，直言不讳地说：“良相(即楼仁)老成宿望,近年势颇孤立。”①力主积极回应冲击，大胆学习西方科学技术。在近代中国，学习西学的大事大都与曾氏有关。例如，19世纪60年代，李养兰完成前人未竟事业，与英国传教士伟烈亚力合力译出《几何原本》后九卷，即得力于曾氏的大力支持包括承担全部的出版费用；又如派幼童留美、在上海机器局添设翻译局，曾氏均为主要决策人②。综合是近代儒学求生的必然要求，但上述综合在总体上与近代中国的急剧变化是不相称的，就儒学内部各学派的综合而言，汉宋兼容带有明显以汉学为辅来补宋学之不足的痕迹，试图更加巩固宋学的主导地位；在学习西学方面,主要着眼于购买、仿制西洋器物(主要是军事器物),旁及对“西文、西艺”的学习，基本没有触及在理论层面上儒学与西学的综合。这种固守儒学原有体系和观念的小修小补式的综合显然不足以解救儒学前所未有的困境。

改造走出了近代儒学变迁决定性的一步，其代表人物康有为即被毛泽东列为向西方国家寻找真理的“先进的中国人”的行列③。就推动近代儒学的发展而言，康有为同样是先进的，因为他顺应时代的要求，对传统儒学进行了“逆乎常纬”的改造。康有为对儒学的改造有如下几个基本特点：其一，托古。康有为意识到，对根深蒂固的儒学进行“逆乎常纬”的改造，风险是很大的，因而将改造儒学之必要性托之古人。他宣称，东汉以来经学多出自刘欲伪造,从而造成后世所谓‘汉学’和‘宋学’所遵述之经多为伪经

① 曾国藩著：《复吴竹如侍郎》，《曾文正公书札》卷三十二第21页。
② 袁伟时著：《晚清大变局中的思潮与人物》第216页，海天出版社1992年第1版。
③ 《毛泽东选集》第四卷第1469页，人民出版社1991年6月第2版。

而非孔子真经。①传统儒学从总体上讲是伪经当道、圣学湮没，因而有必要加以改造。其二，取西。康有为对西方的认识自西政始（曾国藩倡学西文、西艺，坚决反对学西政，康氏显然要比曾氏进步得多）。早年游历香港以后即深感“西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之”②；“道经上海之繁盛，益知西人治术之有本。……自是大讲西学，始尽释故见”。③自此提倡取法西方。通过对西学的认真钻研，写出了以西方几何学为模式的《实理公法全书》，从而使传统儒学第一次有了崭新的理论形态；吸取西方自然科学知识，创立了进化论哲学，打开了传统儒学宇宙观和社会历史观的第一个缺口，开近代哲学革命之风气。④其三，尊孔。康有为不满意传统儒学，欲对之进行“逆乎常纬”的改造，但对以孔子为代表的所谓真儒学还是情有独钟，认为立孔教以统一思想意志可以国富民强。在“戊戌变法”期间，他曾向光绪呈递《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》。这标志着康有为是改造派儒学思想家而不是其他派别的思想家。总体上讲，近代儒学的改造在维护孔子招牌的前提下，对西学作了尽可能的吸取和容纳，在一定程度上可以说是开启了现代儒学重构的序幕。

综合小修小补而无济于事，改造因走得太远而被清廷斥为离经叛道，在儒学向哪里去的一片争论声中，张之洞于1898年即“戊戌变法”当年的4月，著作出版了《劝学篇》一书，系统论证了“旧学为体，西学为用”的儒学发展观。所谓“旧学为体”，其主旨在于格守孔孟之道，尊奉三纲五常，保国（清朝廷）保教（儒学）保种（中华民族）；所谓“西学为用”，其主旨在于仿照西方的先进体制，在

① 康有为著：《新学伪经考·序目》。
② 《康南海自编年谱》：“光绪八年壬午，二十五岁。”
③ 同上。
④ 参见冯契主编：《中国近代哲学史》上册，第207页，上海人民出版社1988年版。

政治、经济、军事、文化、教育各个领域变法维新。合而言之，即所谓“变法不变道”。这部书一问世，即得到包括光绪和西太后在内的统治集团的欣赏，很快刊行全国。不久又被译为英、法两种文字在欧、美出版，纽约出版此书时，竟将其更名为《中国唯一的希望》。①张之洞的“旧体西用”说之所以如此风行，从根本上反映了当时中国开明思想家谋求儒学生存、发展所可能达到的理论高度。然而，“旧体西用”说并不能使近代儒学的困境根本改观，其原因至少有两点：其一，这一理论饱含着浓厚的感情因素。包括张之洞在内的开明思想家，自始至终抱着狭隘的保国保教保种的感情立场，西学再好也是“用”和“末”，惟有旧学才是“体”和“本”。感情是宝贵的，但感情用事是与事不利的，感情不加以控制就无法理性地去思考中西学的关系问题，不直面中西学的客观差距，一切看似公允的理论设计都只能将儒学拉进死胡同。其二，这一理论包含着内在的基本矛盾。体用的基本思路是欲以西学这个“用”来补充儒学这个“体”，“体”本身则是不变的，而西学这个“用”显然是儒学这个“体”所不能完全包容的，结果必然是“用”撑破“体”。这种思路从根本上忽视了儒学生命力在于因时而化的开放性，所以非但救不了儒学，反而加速了儒学的崩溃。

上述情况表明，近代儒学前所未有的困境在近代并没有能得到积极有效的解决。这一困扰近代社会的思想理论任务被历史性地带入了现代社会。

第三节　现代儒学重构的逻辑起点

现代儒学重构的思想家们，一方面对传统儒学怀抱着敬意和

①参见陈山榜著：《张之洞劝学篇评注》代前言，大连出版社 1990年第 1版。

同情、推动着创新和发展，另一方面又自觉或不自觉地沿着近代以来儒学内部业已发生的旨在求得新生的局部变迁轨迹前行。因而，传统和近代儒学便成为现代儒学重构所面临的双重历史遗产。它一方面珍视传统儒学的资源优势，期望着传统儒学能在现代社会灵根再植；另一方面又理性认同近代儒学前所未有的困境，从而继承近代儒学变迁的未竟事业。而无论是传统还是近代儒学都有一个递进变迁的过程。由此看来，从理论分析的角度说，现代儒学重构的逻辑起点在总体上呈现出双元层累的复杂结构。这一复杂的结构使得分析现代儒学重构的逻辑起点，角度不同，结论就会迥然而异。这既给上述分析带来了广阔的余地，但又给周延的分析带来了很大的困难。这里，仅从儒学内部和外部的诸对范畴之间的关系的角度来分析现代儒学重构的逻辑起点。

现代儒学重构的逻辑起点首先表现为如何正确处理内圣与外王的关系。传统儒学是围绕着人这个核心问题展开的，而探讨内圣、外王的理想人格则更是儒学所特有的悠久不衰的理论旨趣。所谓内圣是就内在心性而言，所谓外王是就外在事功而言。早在先秦时期，儒学就倡内圣而外王之说①，《大学》完成了对它系统化、综合化、理论化的加工，诚如已故著名经学史家周予同所说：“《大学》主张以格物、致知、诚意、正心、修身为个人内心修养的阶梯，就是《庄子·天下篇》中所谓‘内圣’之道，……以齐家、治国、平天下为个人内心修养完成后自然的开展，就是《天下篇》所谓‘外王’之道，……”②儒学所倡内圣外王之说，其实是针对帝王而言的，即所谓帝王之说，后来成为一般信奉儒学的士大夫人仕的精

① “内圣外王”一语最早并不见于儒学典籍，而是出自《庄子·天下篇》。但学术界通常认为，“内圣外王”并非庄子的思想，而是秦汉之际思想家对儒家学说的精湛概括。参见朱义禄著《儒家理想人格与中国文化》第25至29页，辽宁教育出版社1991年第1版。

② 朱维铮编：《周予同经学史论著选集》第411页，上海人民出版社1983年11月版。

神指南，从而在更广泛的意义上体现了伦理学说与政治哲学的一体化企图，意在追求心性修养与治国安邦的高度统一。但是历史的客观过程往往并不是内圣外王的理想化设计所能包容的。就帝王而言，就鲜有所谓遵循内圣外王之道的圣王；而就一般士大夫而言，历代均有许多不甚符合内圣标准，却名重一时、事功赫赫且确有安邦定国之才的宰相大臣。这种历史现象引起了宋代理学家们的高度重视。他们从维护儒学尊严的立场出发，一方面要求“格君心,正心以正朝廷、定治乱”,从而来制约君权,认为这是治道之本①；另一方面又宣扬“存天理灭人欲”来训导百姓服从治理。于是大谈心性修养的内圣一面，极力强调这是外王的根源之所在，然而无形中又造成对外王的忽略，以致留下了不少迂腐的空谈。例如,一个身居要职的官员告诫朱熹‘‘正心诚意’之论,上所厌闻,戒勿以为言”,但朱仍坚持‘吾平生所学,惟此四字,岂可隐默以欺吾君乎？”②如果说朱熹此时空谈内圣的危害性还不十分明显，那么南宋末叶，一旦国家与民族遭难，一群儒生留下“我等不能匡救,贻祸至此,惟有一死报国”之类的‘壮语”,就很难说这种儒学理论上的失误没有误国害民之罪了。颜元曾深有感慨地说：“吾读甲申殉难录至愧无半策匡时难，惟余一死报君恩，未尝不凄然泣下也，至览和靖祭伊川不背于师有之，有益于世则未之语，又不觉废卷浩叹，为生民枪惶久之。”③虽说明清之际的启蒙思想家对于儒学的这一失误多有批评与纠正，但积重难返，重内圣而轻外王的理论总体格局一直延续困扰至清中叶。清中叶以后，儒学内部的内圣与外王的矛盾又增添了新的特色。随着西学的流播，外王又有了新的时代内容，新的时代将安邦定国与西方先进的科学技术

① 参见《陆九渊集》卷十,《与李成之》。
② 《宋史 朱熹传》。
③ 《存学编》卷二,《性理评》。

需要全本请访问 www.ertongbook.com