



秩序的重建:现代新儒学的历史方位

高瑞泉

摘要: 面对近代以来的价值失范和秩序解体,作为保守主义的一翼,从 19 世纪末儒家就发生了某种转变,开始融摄西方文化,弥合传统与变革之间的裂隙,在新的历史条件下重建秩序。这个以维护历史文化的连续性与神圣性为己任的学派,以“中体西用”、“返本开新”为思想与行动的纲领,给社会秩序原理预设了儒家伦理学的前提,表明它虽然被称为“方位性”的思潮,依然决心捍卫其核心价值。与内在张力相应的是出现了两种路径:熊十力走的是学院哲学的路径,从经学去发掘现代秩序原理,梁漱溟则从恢复古风——儒者讲学与民众运动结合——的路径,试图从乡村建设的实践中探索社会秩序的重建。虽然有因应形势而变化论辩策略的成分,但是表现了对现代化进程在保守主义视域下的概念化。

关键词: 秩序; 现代新儒家; 保守主义; 梁漱溟; 熊十力

现代新儒学作为儒学发展的一个重要阶段,在 20 世纪表现出多方面的走向,从社会哲学的观念史角度说,可以归结为围绕着“动力”与“秩序”这两大观念作多重演化。前者促使其开掘传统文化的“源头活水”,以应对外来的动力式文明的挑战,获得主体性的自觉与开展,展现出努力由被动变主动地进入现代世界的精神取向;后者则要求其面对价值失范与社会存在的裂隙,努力弥合传统与变革的间隔,在新的社会条件下重建秩序,服务于民族复兴和文化复兴。这是互相之间具有很高相关度的两项,不过可以分别加以讨论。关于前者,笔者以前曾有所论述,比较详细的研究需要另具文发表,本文着重讨论后者,由于篇幅的原因,主要是限于以现代新儒家的早期代表为例,以展示其内在的不同向度。

现代新儒学有一个谱系。比较宽的谱系是指 19 世纪 20 年代开始至 20 世纪 30 年代形成一个高峰(以梁漱溟为先驱,包括熊十力、冯友兰、贺麟、张君勱、马一浮等世称第一代新儒家),20 世纪 50 年代形成了主要以熊十力的后学唐君毅、牟宗三、徐复观为主的港台新儒学哲学家,和钱穆等历史学家,以及与其有师徒关系的若干海外华裔学者。比较窄的谱系则认定,所谓新儒家就是熊十力与其弟子唐、徐、牟及其再传弟子所形成的一个学派。笔者以为,如果从儒学在近代以来的新开展来说,所谓“现代新儒学”应该有一个更宽的谱系。从历史上说,宋明理学已经被称作“新儒学”(neo-confucianism),是汲取了佛老又排斥佛老,发展出一批更具有哲学意味的理论。而现代新儒学(new Confucianism)之“新”,很大程度上是在回应和融摄西方文化的过程中,形成在经典世界有所根据而又适应现时

代需求、希望能够对治现代生活的理论^①。从这个意义上说,现代新儒学在时间向度上应该往前追溯;而在覆盖范围或解释厚度上则应该注意到学科的多样性、风俗的流变和建制的过程。

所谓时间向度上更向前追溯,是指应该将19世纪末儒学内部呈现的新变化考虑在内,而将从那时开始的儒学内部的分化和不断调整其应对社会期待而发生的变化,看成整个现代新儒学运动的不同阶段。具体而言,从19世纪60年代开始的早期工业化(洋务运动)带来的儒家观念变迁,是“中体西用”论以及从“中体西用”论分化出激进的一翼,尤其是政治上被称作“改良派”的康有为、谭嗣同等。提倡“中体西用”论的张之洞等属于儒家是没有争议的;而无论康有为的“旧瓶装新酒”如何震撼了传统儒家,无论其大同说如何惊世骇俗,康有为之属于儒家也应该是没有争议的。同理,无论谭嗣同如何激烈,如何否定传统政治,他的学术方向终究是《仁学》而不是其他。《“仁学”何为而作也?将以光大南海之宗旨,会通世界圣哲之心法,以救全世界之众生也,南海之教学者曰:‘以求仁为宗旨,以大同为条理,以救中国为下手,以杀身破家为究竟。’《仁学》者,即发挥此语之书也。”^②孔子是他心目中的宗主,融贯儒释道墨与西学所可以采纳者,是救世与救心的途径。这一翼中某些人物政治态度一时的激进,并不能改变其儒家的根本面貌。事实上,后来的新儒家,就其政治态度而言,特别在对待帝制这个两千年以来的政治建制的态度上,在实质上比康有为更为激进:梁漱溟和熊十力都参加过辛亥革命,张君勱后来曾经参与设计中国的宪政,徐复观在和自由主义论辩的过程中,对自由主义不乏同情的理解。总之,儒家在应对现代性的过程中,本身可以因为面对既成体制的态度而呈现某种激进的姿态,因而和保守主义之间形成紧张。这种内在的张力,是新儒家运动的动力之一。

儒家保守主义,是现代新儒家的另一翼,也是更重要的一翼,其源头可以追溯自清末张之洞及其所主张的“中体西用”论,笔者把它视为现代保守主义的第一个纲领,其基本精神被包括现代新儒家在内的20世纪中国保守主义所承袭。如果说康有为是“旧瓶装新酒”,那么自觉“议论近乎(曾)湘乡(张)南皮之间”的陈寅恪就主张“以新瓶装旧酒”^③。现代新儒家则依违在两者之间,或者是这两种方式的哲学综合。关于这一点我们下文会有比较详细的讨论。在此我们先需要说明的是,以往人们对于“中体西用”论常常采用全盘否定的态度需要纠正。“中体西用”论实际上表示了对于社会变迁有某种理性的选择^④,提示了在以传统中国的价值为基础和前提自觉地融合中西文明的路径。这一点张之洞与现代新儒家之间是一脉相承的;至于其不同,只是具体问题和对历史经验概念化的方式而已。

除了在时间上应该往前延伸以外,对于现代新儒学(家)在解释厚度或覆盖层面上也应该有所扩大。“儒”的意义有多重性:在学术的层面是指“儒学”,即研究历史上的儒家经典与当代儒家著述的学问或学科,它最集中的是经学的义理系统,也包括认同儒家基本价值的文学、哲学、历史等儒家文化系统。在信奉某种生活方式和价值以及思维方式的角度说,它是“儒家”,一个社会派别。从儒家以孔子为宗主,共享了某种信仰,包含了梯里希所谓的“终极关怀”或者现代新儒家自己强调的“内在超越”,儒家也可以说是“儒教”。后面两个名称都和社会建制有关系,所以海外汉学家常常会有所谓“儒家社会”或“儒教社会”的概念。

基于上述问题域的扩展与廓清,我们在讨论20世纪儒家如何重建秩序时,将以分析新儒家的哲学话语为主,但也不局限于哲学,而将其处理为一套整全的社会学说,注意其如何影响到社会行动与实践。

二

在政治哲学的论域中,儒学在古代中国的突出功能是为秩序和权威提供原则与论证,演化为围绕着

① 尽管从学术形态而言,由于现代新儒家基本上进入了现代学院制度,他们已经是人文学科的教授,而不是古代意义上的儒者,由此表现为两大途径:一是通过融摄西方哲学的概念来解释中国古代思想资源,阐发古代儒家的价值与理想,以明瞭其肯定的中国精神具有恒久而普遍的意义;一是通过反思历史,把中国文化精神概念化。我们可以将之归结为司马迁所谓“学究天人之际,通古今之变,成一家之言”的工作,按照现代学科分野则分别为历史的和哲学的。

② 梁启超:《仁学序》,载《谭嗣同全集》下册,中华书局1981年,第373页。

③ 陈寅恪:《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》,载《三松堂全集》第4卷,河南人民出版社2000年,第462页。

④ 美国学者列文森把张之洞的“中体西用”论称作是“理性主义”,见列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华等译,中国社会科学出版社2000年,第48~49页。

“天”、“命”、“性”、“道”与礼教而展开的话语，表现出伦理理性主义的特色，尤其注重历史文化的连续性。孔子在回答子张提问（“十世可知也？”）的时候，很肯定地说：“殷因于夏礼；所损益可知也。周因于殷礼；所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）又说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）。我们现在大体上同意这样的解释：春秋时期“礼崩乐坏”，正是在雅斯贝斯所谓的“轴心时期”，孔子为代表的儒家，主要通过重新解释传统的礼乐来重建秩序：

仲尼祖述尧舜，宪章文武；上律天时，下袭水土。譬如天时之无不持载，无不覆帔，譬如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。（《论语·中庸》）

按照文化历史的连续性，子思说“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，这表达了儒家正统的价值原则。朱熹有更进一步的解释：

命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为建顺五常之德，所谓性也。率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。修，品节之也。性道虽同，而气禀或异，故不能无过不及之差，圣人因人物之所当行而品节之，以为法于天下，则谓之教，若礼、乐、刑、政之属是也。盖人之所以为人，道之所以为道，圣人之所以为教，原其所自，无一不本于天而备于我。（朱熹《中庸章句》）

先秦儒家就是通过对危机中的传统秩序加以重新解释来为新的社会秩序提供基本的原则规定，从而建立了持续两千年的权威。从先秦到汉代，经历了一场历史性辩论。其中既有怀特海所谓“说服的力量”（理想的感召力、以德服人），也有怀特海所谓的“强制力”（暴力、以力服人）共同在起作用。总体上是采用一种自上而下、德力并用的方式，确立了一套人间性和整全性的基本秩序。

所谓“秩序”，尤其是社会秩序，在柏森斯看来，包含着两个易于混淆的含义，即规范性秩序和实际秩序。从静态的说是结构，而结构包含了（规范性）元素与关系；从动态的说是条理和法则，“秩序意味着依循规范体系的规定而发生的过程”^①。思维要把握它就有观念、原则和推理。譬如荀子就说：

以类行杂，以一行万；始则终，终则始，若环之无端也，舍是而天下以衰也。天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地，君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。故丧祭、朝聘、师旅一也。贵贱、杀生、与夺一也。君君、臣臣、父父、兄兄、弟弟一也。农农、工工、商商一也。”（《荀子·王制》）

所谓“以类行杂，以一行万；始则终，终则始，若环之无端”表明，秩序既是（社会的）结构又是（活动、生活、历史的）条理。以类行杂，以一行万，也就成为逻辑、成为分析的方法，秩序即使是变动的也是可以预测的，因而成为合理的。这里似乎是在说，社会的合乎规则性（类和一都可以是规范），是社会存在的基础和本质。这样的秩序观念是理性主义的。在理性主义的基点上承认秩序，就意味着世界本质上是合（道）理的，是可以“理”解的和“理”喻的，也是可以提供我们行动的方法和规范的。在中国哲学中最能体现“秩序”的概念是“道”。全部中国哲学都可以归结为求道、论道、践道的学问。道有天道有人道，中国哲学强调天人合一，统天道人道为一个道，姑且说是大写的道。“道”成为秩序的第一原理。人道是人世间的秩序、法则和动力（生生之谓易），就人世间的秩序而言，朴散为器，道分为理，表现为伦理、经济、政治等的秩序。在儒家看来，所有的秩序本质上是伦理的或带有伦理意味的；伦理的秩序是基础，根本的秩序。伦理的秩序有合乎天道的价值世界为其作神圣性的辩护，天道和伦理原则就成为权威的源头。

理解儒家在秩序问题上的总体特点，对于理解儒学在近现代中国的历史方位有重要的意义。我们知道，现代新儒家兴起以前，作为正统意识形态的官方哲学，程朱理学受到各种各样的批判，而现代新儒

① T. 柏森斯：《社会行动的结构》，张明德、夏翼南、彭刚译，译林出版社 2003 年，第 103 页。

家则被称作“保守主义”。它与其他保守主义(如学衡派)一样属于文化保守主义,但却有更强烈的政治意蕴。按照亨廷顿的说法,保守主义是一种方位性的意识形态(a positional ideology),而不是捍卫特定制度的理论^①。但是作为现代中国的保守主义的新儒家,却显示出它的双面性。它既有捍卫民族传统的古老制度及其文化价值的一面,又有随着历史方位而不断改变修正自己的一面,因此似乎适宜在自主式定义与情景式定义的交叉中获得界定。即一方面它有某些原则,有某些特定的价值乃至思想方式与生活方式需要捍卫,另一方面,在捍卫这些东西的过程中,它又常常随着时势的变化而改变自己的话语策略,因而自身的理论构成也发生了一些变化,呈现某种修正主义的色彩。

不过这样平面描述的定义,没有办法解决它的连续性与转化的问题,即无法回答曼海姆的问题:“与‘保守主义’这个词所包含的意义相当的历史学和社会学的实体存在吗?一种能够在现象学上加以确认并能够确切地被称为‘保守主义’的感觉方式、思想方式和行为方式存在吗?”^②这是从知识社会学的角度提出“保守主义”具有何等相对明晰的思想形式,以及它在社会总体进程中如何获得植根性。这个问题在中国学术界尤其重要,因为从20世纪90年代关于“激进和保守”的争论中,对于保守主义的界定就是相当含糊的。事实上,1988年余英时先生用比较直观的方式表达了相似的困惑。在中大那个著名讲演中,余先生不但提出近代中国思想史是一个“激进化的过程”(process of radicalization),包括一波比一波更激烈的反传统;而且认为保守主义与激进主义之间根本不成比例,无法制衡时代思潮的激进化。而之所以如此,是因为近代以来中国始终没有出现可供“保守”的“现状”,没有形成“某一种秩序:社会的、文化的、政治的秩序”^③。按照余先生的意见,保守主义主要与文化的传统主义有关,但是也是一种政治的“态度”(disposition, orientation),所以这种政治—文化保守主义,并不单独指称某种思想或学派。余先生的讲演曾经引起极大的反响。当时对他的批评大多是针对其中包含的政治诉求而发的。不过,其中也蕴含了另一层悖论:既然历史没有形成可以值得保守的秩序,“保守主义”还是合理的吗?

事实上,要说中国的激进与保守之争没有形成什么秩序为共同的基础(common ground),那只能说20世纪中国现代化的进程尚未完成,现代性的秩序尚在建构途中,不等于现代中国各种社会思潮之间没有任何共同的基础(common ground)。从观念史研究的向度说,不但不同观念、思潮的争论总有它们共享的前提、预设,共有的问题,否则争论无从展开;而且,19世纪中叶以来的中国社会史就是现代化的曲折进程,正是在激进主义、自由主义与保守主义的长期争论中,中国进入了现代社会^④。所以,现代化过程就是20世纪中国各派思想的共同的基础(common ground):不但经济起飞使得中国的崛起成为一部当代传奇,而且“社会主义核心价值观”提供了公共思想的共识与讨论的平台,民族复兴更是几代中国人的梦想。因而,我们可以在这个意义上承认保守主义的“方位性”,即它是随着中国的现代化进程不断调节着自己论辩策略。从社会史的角度看,是如何发掘和运用传统的文化资本,满足不断变化的社会期待;从哲学史的角度看,则是如何对现代化运动作了保守主义视角的概念化。

三

现代新儒家围绕自身与中国的现代化之关系的论述,大致上是从“儒家文化可以为现代化提供传统资源”转变为“儒家思想可以成为对治现代弊病的良药”。前者是对于“儒家传统不能开出现代化”的反驳,中心是现代化的焦虑;后者是对于现代性的风险与意义危机的诊断,提供现代病的救治。但是我们

① Jerry Z. Muller, *Conservatism an Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton: Princeton University Press, p. 3.

② 卡尔·曼海姆:《保守主义》,李朝晖等译,译林出版社2002年,第55页。

③ 余英时:《中国近代思想史上的激进与保守——香港中文大学25周年纪念讲座第四讲(1988年9月)》,载《知识分子立场:激进与保守之间的动荡》,时代文艺出版社2000年,第3页。

④ 笔者在《开辟考察中国经验的新境界》的讲演中批评过这个问题。笔者以为,以20世纪80年代的争论为例,无论是文化激进主义,还是文化保守主义,都犯了一个共同的错误,笔者把它叫做前提误置。毫无疑问,这两类学者的结论和文化倾向明显不同,而且各自带着其政治诉求;或者说双方的争论不过是各自开出药方的不同。但是他们的前提是相同的:中国现代化长期止步不前。换言之,对于中国近代以来尤其是20世纪社会变革结果的判断,双方的意见是惊人的一致。但是,具有极大讽刺意义的是:就在双方争论不休的同时,一夜之间,几乎全世界都开始谈论“中国的崛起”! 见《文汇报》2007年12月6日“每周讲演”专版。

不能将这种方位性理解为纯粹的策略转变。所以我们对前述“曼海姆问题”^①要给予一个肯定的回答：作为保守主义的新儒家，他们确实有其特具的“感觉方式、思想方式和行为方式”，它表现为两个纲领：一是“中体西用”；二是“返本开新”。

“中体西用”最早出现于张之洞的《劝学篇》。它对中国从19世纪中叶“师夷之长技以制夷”而开始的“学习型现代性”的历史经验，作了最初的保守主义的概念化。在《设学》一章中就开设新式教育机构的原则，张之洞说：

其学堂之法约有五要：一曰新旧兼学。四书五经、中国史事、政书、地图为旧学，西政、西艺、西史为新学，旧学为体，新学为用，不使偏废。

在另一个地方，张之洞强调学习的程序本质上是由学习的目的和诸价值之间的特定排序规则所决定的：

今欲强中国，存中学，则不得不讲西学。然不先以中学固其根柢，端其识趣，则强者为乱首，弱者为人奴，其货更烈于不通西学者……今日学者，必先通经以明我中国先圣现师立教之旨，考史以识我中国历代之治乱、九州之风土，涉猎子集以通我中国之学术文章，然后择西学之可以补吾阙者用之，西政之可以起吾疾者取之，斯其有益而无害。^②

张之洞的主张当然超出了单纯学校组织的方案，而实际上是19世纪60年代以后中国早期现代化的理论表述，它在后来的论辩中被概括成“中学为体，西学为用”。要维系固有的社会秩序，需要儒家价值作为规范性要素。由于张之洞用传统哲学的“体用”范畴来讨论中国早期现代化的经验与谋划，背离了中国哲学“体用不二”、“体用相即”的传统。“中体西用”作为中国早期现代化的概念化没有获得成功。它不但受到严复等自由主义者的批判，而且在进入实践的过程中，“中学”丧失了“用”从而也丧失了其“体”的地位。换言之，在保守主义那里，一开始就将工具合理性与价值合理性（或者解释的合理性）分离开来，反而凸显了传统价值及人文学科（即我们可以归结为价值合理性或者解释的合理性）与以工具合理性为特征的现代性的不相容。

现代新儒家，从梁漱溟到熊十力，实质上延续了（从“师夷之长技以制夷”到“中体西用”）这一路径，但是如何将其概念化，他们尝试了新的路径。从梁漱溟说西方的科学和民主我们要全盘接受，“只是根本态度要改一改”，我们可以看到其中之端倪。而熊十力更说：

南皮欲采西学，其意自是。惜其以中西学，判为一体一用，未免语病耳。中学既具其体，即有其用。而用有所未尽者，则取诸人以自广可也。若中学果为有体无用之学，则尚安用此死体为哉？南皮下语，既不能无病。而其深意，在当时又不为人所深察，于是吾国人日趋完全毁弃自己之路。^③

如果我们注意梁漱溟、熊十力从事哲学创造时的语境，那么不难发现，作为“体”的“中学”之一面已经发生了现代性的转变。张之洞讲“中体西用”时，“中学”（“体”）的核心是“明纲”^④。辛亥革命以后，尤其是经过新文化运动以后，作为既往的秩序原则，“君为臣纲，父为子纲、夫为妻纲”已经丧失了现实性，梁漱溟、熊十力等也并不赞成这些死的教条。作为保守主义，他们在回答何为“中体”的时候，回到了文化上的“古今中西”之争，“中”指中国文化，“体用”论被文化哲学所替代。梁漱溟持一种意志主义的文化哲学，用“意志—生活—文化”这样一个简单的结构建设其体系。这不正是因为受到叔本华、柏格森等西方哲学家和刚刚传入中国的深层心理学的影响，同时也可以说——用罗杰·史库顿(Roger Scruton)的解释——曲折地表达了作为保守主义之本质的“生存意志”(will to life)^⑤。起于对中国历史的生命力与

① 卡尔·曼海姆：《保守主义》，第55页。

② 张之洞：《劝学篇》，上海书店出版社2002年，第22页。

③ 熊十力：《读经要要》，载《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社2001年，第564页。

④ “君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲……五伦之要，百行之原，相传数千年更无异义，圣人所以为圣人，中国所以为中国，实在于此。故知君臣之纲，则民权之说不可行也；知父子之纲，则父子同罪、免丧废祀之说不可行也；知夫妇之纲，则男女平权之说不可行也”。见张之洞：《劝学篇》，第12页。

⑤ 罗杰·史库顿(Roger Scruton)以对“历史生命力”和“社会世界的连续性”的感受为中心，从心理学来解释保守主义，并把它本质规定为“生存意志”(will to life)，或者说对于社会秩序的认同，通常就是源于它对于其所属社会的生存意志的认识，给保守主义以某种神秘主义的解释。见罗杰·史库顿：《保守主义》，王院强译，台北立绪文化事业有限公司2006年，第18页。

人文世界的连续性的深刻感受,梁漱溟作出了其现代性谋划的方案:

第一,要排斥印度的态度,丝毫不能容留;

第二,对于西方文化是全盘接受,而根本改过,就是对其态度要改一改;

第三,批评的把中国原来态度重新拿出来。^①

梁漱溟的结论用一种非常吊诡的论式表达,包括他定义“中国文化是以意欲自为、调和、持中为其根本精神的”^②,方法上是“理智地运用直觉的”,而西方文化是“直觉地运用理智的”等等,表明他尚未找到概念化的合适途径来建构其文化哲学,在讨论其中包含的认识论问题时虽然不乏真知灼见,却离开融贯与精巧甚远。

自梁漱溟以后,现代新儒家的一个共同信念就是:中国文化自身有其强劲的生命力,包含着不竭的源头活水。因此,作为现代保守主义的“感觉方式、思想方式和行为方式”,新儒家就从“中体西用”展开为哲学建构的“返本开新”。前述我们把“中体西用”视为保守主义的第一个纲领,现在可以把“返本开新”视为保守主义的第二个纲领。这一派哲学家认为,哲学是文化的核心,中国文化要能不坠落于世,就必须在哲学创建上展示其超胜。它包括从哲学去发掘中国文化的动力,同时获得人文世界的秩序原理。从熊十力开始,转向本体论的建构。之所以如此,在于他要救治实证主义的偏失:

近世哲学不谈本体,则将万化大原、人生本性、道德根底一概否认。^③

盖以为哲学者,所以穷万化而究其原,通众理而会其极。然必实体之身心践履之间,密验之幽独隐微之地……哲学所穷究者则为一切事物之根本原理。易言之,即吾人所以生之理喻宇宙所以形成之理。夫吾人所以生之理与宇宙所以形成之理,本非有二。^④

熊十力从天人合一出发,表示他的哲学创建主要在形而上学。在立足于研究“宇宙人生之根本问题”的过程中,形而上学一方面满足人们对于意义的追寻,尤其是对于神圣性的精神需求,一方面也给社会实际秩序的重建提供了以目的、规则或理想等形式出现的规范性根据。

四

然而,从形而上学的秩序原理转变为社会生活的实际秩序,其中不但有理想如何转变为方法与德性,包含了实践论的飞跃;而且有形上学转变为具体行动理论的指南,因而需要社会科学的支持与验证。现代新儒家意识到问题的这一面向,譬如,对于社会实际秩序的混乱与救治,熊十力说:

自家礼及社会酬酢,乃至国家一切度制,今皆紊乱无序。礼失则乱,乱极宜反。民亦劳止,迄可小康。酌古准今,如何通变,是在有多数经儒,真能于性地用功,而复格物达时变者,方堪议此。^⑤

他意识到重建中国社会的实际秩序需要若干条件:相当数量的儒者,既有儒家性理之学的深厚造诣,又能对具体的现实问题与变化有科学研究;并且需要经过“议”——讨论的过程——由此即“酌古准今”而“通变”。无论是“返本开新”还是“酌古准今”,都要从“中学”经典出发,它是曼海姆所说的“留存到现在的过去”之最具体最权威的要素。经典世界本身是有秩序的:义理、经济、考据、词章四科之学,义理为主脑。义理之学虽然融贯百家,却又“要以六经为归”。这意味着经济学、政治学乃至所有的社会科学,都必须在六经之义理中寻找根据。因此,熊十力实际上是回到传统的经学中发掘现代社会的规范性和秩序原理:

经者常道也。夫常道者,包天地,通古今,无时而不然也,无地而可易也。以其恒常,不可改变,故曰常道。夫此之所宗,而彼无是理,则非常道。经之道不如是也。古之传说,而今可遮拨,则非常道,经之道不如是也,戴东原曰:“经者至者道也”。此语却是。^⑥

①梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,山东人民出版社1989年,第528页。

②梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,第383页。

③熊十力:《新唯识论》,中华书局1986年,第242页。

④熊十力:《十力语要》,辽宁教育出版社1997年,第128~129页。

⑤熊十力:《读经要》,载《熊十力全集》第3卷,第609页。

⑥熊十力:《读经要》,载《熊十力全集》第3卷,第569页。

儒家不管新旧,大致都承认“常道”的存在,但是又承认“权”和“更化”。康有为以今文经学讲“大同”,这一翼提出了平等主义的政治文化取向:在对帝制的改造(或者颠覆)的基础上实现一个普遍平等的“大同世界”。在20世纪中国,永久和平的理想与现实危机的应对之间明显是脱节的。为了弥补这一裂隙,新儒家提出了一个道德理想主义的蓝图。这一方向是熊十力开启的。他坚持“至治”或“大同”有一个首要条件:全人类共勉于道德。

礼乐之原,一也。一者,道也。此道在人曰性。性者,序也,和也。何以言之?性者,生生也。生生者无滞碍,恒亨畅故,说之为和。生生者,非迷乱,具条理故,说之为序……礼者,天理之节文。天理谓性,节文犹云条理。即显性是生生而条理。若夫人事之仪则,只此条理显发于外,自身心之律范,乃至天下一切度制,亦皆是仪则……圣人礼乐之用,合政治与道德为一。但欲穷礼乐之原,须证见本体始得。政治道德合一,此乃儒者精神。世界如期大同,非由此道不可。^①

通观《读经示要》,熊十力归结为九条:1. 仁以为体;2. 格物为用;3. 诚恕均平为经;4. 随时更化为权;5. 利用厚生,本之正德(科学在其中);6. 道政齐刑,归于礼让;7. 始乎以人治人;8. 极于万物各得其所(按照礼的原则);9. 终之以群龙无首。与古代儒家相比,现代新儒家的秩序构想中间,随着天命论的衰落,政治合法性问题,以及人与自然的关系大大地被祛魅了(与张之洞比,不再主张三纲五常);有限地承认科学与民主;否定法治与竞争(自由)。尤其显示其秩序原理之复杂性的,是熊十力的平等观。他一方面坚持儒家德治的传统,以“圣人”为垂直型权威的源头,表现出在社会组织原则方面,有杰里·马勒所谓的“反契约主义”,即“与欣赏自愿的、契约式的社会关系的自由主义者不同,保守主义强调非自愿的义务、责任和忠诚的重要”^②;另一方面,又向往“群龙无首”式的平等,因而依违在精英主义与民粹主义之间。

同样是从“中体西用”到“返本开新”,如果说熊十力走的是学院哲学的路径,从经学去发掘现代秩序原理,那么梁漱溟就是另一个路径,是从恢复古风——类似泰州学派那样的儒者讲学与民众运动结合——的路径,试图从实践上真正成就社会秩序的重建。梁漱溟反复揭示当时中国社会失序的危险:一个原先以乡村为基础、以农民为主体的中国社会,经历了“一部乡村破坏史”,加之帝制废除以后,统一的民族国家尚未形成,因而陷入了“文化失调”的危机;文化失调的外化,就是社会构造的崩溃:

今日中国问题在其千年相沿袭之社会组织构造既已崩溃,而新者未立;或说是文化失调,人非社会则不能生活,而社会生活则非有一定秩序不能进行;任何一时一地之社会必有其所为组织构造者,形著于外而成其一种法制、礼俗,是即其社会秩序也。一社会之文化要以其社会之组织构造为骨干,而法制、礼俗实居文化之最重要部分。中国文化一大怪迷,即在其社会构造(概括政治构造经济构造等)历千余年而鲜有所变社会虽有时失掉秩序而不久仍旧回复,根本上没有变革,其文化像是盘旋而不能进。但到今天,则此相沿不变的社会构造,却已根本崩溃,夙昔之法制、礼俗悉被否认,固有文化失败摇坠不堪收拾,实民族历史上未曾遭遇过的命运。而同时呢,任何一种新秩序也未得建立。试问社会生活又怎得顺利进行?^③

梁漱溟意识到一个健全的社会秩序需要规范性秩序、实际秩序和社会成员对于秩序的认同三者之间有相对的稳定:

本来的社会秩序(包含社会上一切法制礼俗),是跟着社会事实来的。(这个事实,经济很居重要。)社会秩序无非是让社会事实走得通的一个法子,所以秩序与事实是要相符合的。我们的意识要求,也常常与秩序与事实是一致的相符合的。因秩序就是一个是非标准,含有价值判断在内,普通我们的意识要求既视此为标准。总之,意识要求、社会事实、法制礼俗,三者都要调协。^④

但是近现代中国陷入了三者的冲突:其根本原因,不是传统社会的实际秩序的问题,而是知识分子尤其

①熊十力:《读经示要》,载《熊十力全集》第3卷,第606~607页。

②杰里·马勒:《保守主义》,刘曙晖、张容南译,译林出版社2010年,第13页。

③梁漱溟:《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第2卷,山东人民出版社1990年,第162页。

④梁漱溟:《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第2卷,第232页。

是激进主义的知识分子,盲目地引用西方文化的观念,导致了价值失序以及由此而来的规范性秩序之无效。在梁漱溟看来,中国社会依然是以农村和农民为基础的社会,以“返本开新”的方式重建秩序,则需要“由社会事实以演自中国数千年特殊历史者为本”^①。中国数千年的实际秩序,属于“伦理本位、职业分途”。而中国人的伦理观念,与西方个人主义也有根本的差异,其要点在于“互以对方为重”。所以传统的五伦都强调反契约主义的责任、义务和忠诚的重要性,以此为“本”——梁漱溟相信未来中国社会的秩序一定是历史的延续——吸收西洋文化之长,梁漱溟在乡村建设的实验中,强调农民应该培养“团体组织”的能力,乡村建设同时也是新型的团体组织的养成。从乡村着手,建立中国的新秩序。

从哲学上说,梁漱溟在讨论秩序原理时,不再局限于单个的人与人的关系,而把传统哲学的“人我之辩”扩大为“群己之辩”,个人与团体互以对方为重,个人尊重团体以尽自己的义务,团体尊重个人使其享有自由平等。总之,梁漱溟对重建秩序的思考、谋划与实践,都体现了他如何用“中体西用”与“返本开新”的思维方式,探讨中国传统文化尤其是儒家伦理精神复兴、社会进步的途径。其中虽然存在着将历史理想化,或者说对于实际秩序的描述与评估未能恰当分离的问题;也没有充分认识到阶级、利益和暴力等等在中国社会秩序重建中的重要作用,因而使得其理论带有浓重的乌托邦色彩:

我们把许多中国冲突点疑难点解决以后,就可以发现一个新的社会组织。这个组织乃是以伦理情谊为本源,以人生向上为目的,可名之为情谊化的组织;因其关系是建筑在伦理情谊之上,其作用为教学相长。这样纯粹是一个理性组织,它充分发挥了人类的精神(理性),充分吸收了西洋人的长处。西洋人的长处有四点:一是团体组织——此点矫正了我们的散漫;二是团体中的分子对团体生活会有力的参加,——此点矫正了我们被动的毛病;三是尊重个人。——此点比较增进了以前个人的地位,完成个人的人格;四是财产社会化,此点增进了社会关系。以上四点是西洋的长处,在我们的这个组织里,完全把他容纳了,毫无缺漏;所以我们说这个组织是以中国固有精神为主而吸收了西洋人的长处……才能为社会开一条新路。我相信这样的组织才是人类正常的文化、世界未来的光明。^②

梁漱溟的秩序理论,从对传统社会的文化历史连续性和儒家的价值认同出发,将对中国社会伦理的想象作为构造理想政治的原则,使得其政治原则与制度设计保留了儒家伦理学的预设,同时拒绝西方原子主义的个人观,将自由平等和个人的实现都建立在团体(群体、社群)与个人互以对方为重的关系上,实际上扬弃了古代“礼教”对个人的束缚,同时又坚持在历史脉络中“成己”、“成物”,因而有某种社群主义的倾向;就其对财产共有的认同,并认为均平的经济秩序是秩序的基础而言,他又有某种社会主义的倾向^③。梁漱溟是现代新儒家中努力在实践中探讨中国道路的思想家,他早期从事乡村建设、农民教育,中年积极参与民主建国,都实践了自己复活泰州学派将讲学(宋明理学)与社会运动结合的志愿。从这层意义上说,他复活了儒家知行合一的传统。从动员民众的自觉出发,去重建中国社会的合理秩序,这一路经和社群主义的倾向一起,后来为徐复观有所继承。牟宗三、唐君毅等则主要继承了熊十力从心性论“曲通”社会理论的路径,走了一条专业哲学家的道路。

●作者简介:高瑞泉,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授,哲学博士,博士生导师;上海 200241。

Email:rqgao@philosophy.ecnu.edu.cn。

●基金项目:教育部哲学社会科学重大课题攻关项目(07JZD0006);上海市社会科学规划年度项目(2012BZS002)

●责任编辑:涂文迁

①梁漱溟:《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第2卷,第239页。

②梁漱溟:《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第2卷,第309页。

③这方面的情况,我们通过阅读其后期的著作《人心与人生》就可以更加明了。在《乡村建设理论》中已经有所提示。但是其社会主义与我们通常所说的科学社会主义有所不同,主要是并不赞成阶级斗争的理论。事实上,梁漱溟一方面不同意自由主义或资本主义的路径,另一方面也不赞成共产主义革命,他的整个重建秩序的理论都是第三种道路的探寻。