



近百年来儒学形态与功能变化的总体走向与基本历程

李维武

摘 要: 进入 20 世纪以来的百余年间,儒学与中国社会历史的大变迁相俱进,与中西古今文化的碰撞、交流、融会相伴随,其形态与功能发生了由古代向现代的转换。这种古今之变是近百年来儒学形态与功能变化的总体走向,其展开过程呈现出诸多历史环节:(一)从经学时代向后经学时代的嬗变;(二)从建立孔教到开创现代新儒学的转换;(三)20 世纪 30—40 年代现代新儒学的兴起;(四)20 世纪下半叶台港地区儒学的开展;(五)近 30 年来中国大陆新儒学的出现。只有运用历史主义的方法,才能对近百年来儒学形态与功能变化作出深入的考察、细致的分析和准确的把握。

关键词: 儒学;经学时代;后经学时代;现代新儒学;台港地区新儒学;中国大陆新儒学

进入 20 世纪以来的百余年间,儒学在近现代中国的命运随着时代的推移经历了空前的曲折和剧烈的变化;正是在这曲折和变化中,儒学成功地应对了挑战和危机,从而延续了自己的生命,在 21 世纪呈现出进一步开展的生机和活力。儒学之所以能够由古及今而不至衰绝,其原因是多方面的:既有儒学内在的因素,又有时代所提供的条件,还有儒学与时代之间的调适、互动及其合力。其中一个很重要的原因,在于近百年来儒学与中国社会历史的大变迁相俱进,与中西古今文化的碰撞、交流、融会相伴随,其形态与功能发生了由古代向现代的转换。正是这种形态与功能的更新与转进,使得儒学在时代与命运的巨变之中得以成功地应对挑战和危机,显示出顽强的生命和活力。因此,深入探讨近百年来儒学形态与功能的变化,对于反思儒学近百年来的历程、前瞻儒学在 21 世纪的开展,有着十分重要的意义。而要深入开展这一探讨,首先需要从近百年来儒学形态与功能变化的总体走向与基本历程入手加以考察和说明。

一、古今之变:近百年来儒学开展的总趋势

回顾近百年来儒学的开展与变化,首先呈现出来的是由诸多偶然因素构成的纷繁复杂的历史现象:各色各样的人物,众说纷纭的观点,彼此对立的论争,相互激荡的思潮,不断变化的思想走向,曲折开展的探索历程……然而,透过这些头绪万千的历史表象,就会发现其间还深深地蕴含着一以贯之的线索,这就是近百年来儒学的开展与变化显示出的一个总趋势,即儒学与时代的变迁相伴随、相调适、相互动,经历了古今之变。尽管近百年来儒学的开展与变化,呈现出曲折的历程和纷繁的头绪,表现出各种各样的历史偶然性,但又总是或隐或显环绕古今之变这个总趋势而呈现、而展开,存在着一定的历史必然性。这种一定的历史必然性,总是透过诸多的历史偶然性来为自己开辟前进道路。因此,只有从这个总趋势出发,才能对近百年来儒学的开展与变化做出总体的理解和本质的把握。

一般意义上的古今之变,只是一个相对的历史概念。在不同时代,都有那个时代具体的古与今,都有那个时代特定的古今之变。早在司马迁那里,“通古今之变”就已成为中国优秀历史学家的追求目标。王夫之在《读通鉴论》一书中更明确地把战国时期称为“古今一大变革之会”。他们所讲的“古”,指的是先秦时期,所讲的“今”,指的是秦汉以降。经学中的古文经学与今文经学,其“古文”与“今文”的区分也是建立在这个意义上的。而本文所讨论的近百年来儒学的古今之变,则是指进入 20 世纪以来,儒学伴随中国现代化进程所发生的历史性转化,是在现代意义上使用古今之变的概念。这个概念是立足于中国现代化进程而确立的,是以中国古代社会向近现代社会的转进为基础的,既包含了中国现代化进程对儒学所产生的深刻影响,又包含了儒学在时代影响下所发生的巨大变化。正是这样,探讨近百年来儒学的古今之变,首先需要从中国现代化进程入手来加以理解和把握。

近百年来儒学的古今之变,其内涵、其表现都是多方面的,其中最具有标志性和根源性的变化,当是儒学形态与功能的古今之变。儒学在一个时代的存在及其变化,往往是通过它的形态与功能及其变化体现出来的。只有从儒学形态与功能的古今之变入手,才能深刻地了解和本质地把握近百年来儒学的古今之变及其开展脉络。近百年来儒学形态与功能之所以发生这些变化,一方面是儒学内部的因素起了促成作用,另一方面则是中国现代化进程起了推进作用。两个方面相比较,后者比前者更为重要,显示出社会存在对社会意识的决定性作用。这就使得了解和把握近百年来儒学形态与功能的古今之变,同样需要从中国现代化进程入手来加以考察。在这里,有三个时代因素所投下的影响尤其值得重视。

第一,近百年来儒学形态与功能的古今之变,从根本上说是鸦片战争以来中国社会历史大变局的产物。从鸦片战争开始,西方列强以坚船利炮轰开了前近代中国闭关自守的大门,中国被卷入以西方近现代文化为标本的全球性现代化运动,中国社会历史由此而发生了天翻地覆的巨大变化。一方面,这一运动使中国由一个独立国家变成了半殖民地国家,在一百多年间遭遇了内忧外患的深重危机;另一方面,这一运动又激起了先进中国人开眼看世界,引发了他们对中国现代化的不懈追求和努力奋斗,终于使中国由前近代社会而进入社会主义社会,在世界的东方雄伟地站立起来。中国人生活世界所发生的这些巨大变化,成为了儒学形态与功能的古今之变的前提与基础。近百年来儒学形态与功能的古今之变,正是以这些巨大变化为前提和基础而开展的。

第二,近百年来儒学形态与功能的古今之变,又是与鸦片战争以来中国思想世界所发生的巨大变化相联系的。鸦片战争以后,由于中国被卷入以西方近现代文化为标本的全球性现代化运动,西方近现代文化及其思想开始大规模传入中国。这不仅对中国传统文化及其思想造成了空前的冲击,而且促使先进中国人积极地向西方寻找救国救民真理,中西古今文化及其思想由此发生了大碰撞、大交流、大融合。西方近现代文化及其思想中那些最能体现现代化追求的核心观念,为先进中国人积极地学习、引入和吸纳,从而促成了中国文化及其思想由古代形态而近代形态而现代形态的转变。儒学作为中国古代文化及其思想的核心内容,当然不可避免地受到中国思想世界这一历史性变化的冲击,遭遇到前所未有的挑战和危机。这就促使儒学努力通过形态与功能的古今之变,来应对这一冲击、挑战和危机,求得在新的中国思想世界中的生存和发展。

第三,近百年来儒学形态与功能的古今之变,还与中国考试制度的变革直接相关联。自隋唐以来形成的科举考试制度,使儒学与中国后期封建社会的知识分子、教育制度和政治制度有机地结合起来,以经学形态在中国思想世界中长期占据统治地位,在作为中国知识分子必备的知识体系的同时,有效地发挥了维系大一统君主专制国家的意识形态功能。鸦片战争以后,中国知识分子向西方学习新知识、新思想渐成时代主流。新式学堂的兴办,留学生运动的勃兴,以及国家对新式知识分子的迫切需要,使得经学不论是作为知识体系还是作为意识形态都呈现出严重的局限性,从而深刻地动摇了科举考试制度的权威性。当清王朝进入风雨飘摇的最后十年时,这一制度已陷入难以为继的困境之中,由晚清当权者在 1905 年自行终结了。中国考试制度的这一重大变革,使得儒学失去了与知识分子、教育制度和政治制度的有效结合,尽管经学还在以后几年间继续作为维系大一统君主专制国家的意识形态发挥作用,但已不再是中国知识分子必须学习的知识内容了。辛亥革命后,君主制度为共和制度所代替,京师大学堂的

经学科和中小学堂的读经教育都被废止,这就更彻底地解构了儒学与知识分子、教育制度和政治制度的联系,经学的意识形态功能也由此而最终丧失。在这种情势之下,儒学如要想继续生存和发展下去,就必须在形态与功能上实现历史性的转变。

正是在中国现代化进程的有力推动下,特别是在上述时代因素的深刻影响下,儒学开始了由古代形态及其功能向现代形态及其功能的转变。这种儒学形态与功能的古今之变,构成了近百年来儒学形态与功能变化的总体走向。对于古老的儒学来说,这种变化无疑是前所未有的,因而存在着多元的探索、多种的选择、多方的尝试、多样的变化,其过程相当曲折,其内涵颇为复杂。时下的一些研究者,在书写这一段儒学史时,往往只论及其中某一方面的内容,或仅论及近现代儒学人物的哲学思想,或仅以现代新儒学开展为主要内容。但事实上,近百年来儒学形态与功能变化所经历的历程和所包含的内容远远不止这些,不是仅从哲学史的视域或现代新儒学史的视域就可以把握和书写的。在笔者看来,下述的几个历史环节尤其需要加以关注和探讨,只有这样才能对近百年来儒学形态与功能变化的基本历程做出全面的把握和合理的解释。

二、从经学时代向后经学时代的嬗变

近百年来儒学形态与功能的古今之变,可以溯源至 19 世纪儒学在时代因素影响下所发生的变化。这种儒学的变化包含了多重的维度,既有今文经学与古文经学之间的竞争,又有儒学与西学相互的激荡,还有儒学与各种政治思想的结合。儒学由此而分别演化成为改良派、革命派、守旧派的思想旗帜。在这些相互交错纠结的维度中,呈现出儒学变化的一个总体性走向:从经学时代向后经学时代的嬗变。

自西汉时代设五经博士开始,经学就成为了儒学开展的主要形态;而经学内部又从那时起出现了今文经学与古文经学的分化,两者既分歧又融合的复杂关系贯穿于经学发展的全过程,深刻影响了经学的演进与开展。从鸦片战争前后到 19、20 世纪之交,是经学在中国社会历史大变局影响下经历急剧变化的时期,也是今文经学与古文经学相继在中国思想世界发生影响的时期。首先是今文经学在 19 世纪的复兴,从龚自珍、魏源到康有为、谭嗣同、梁启超,这些 19 世纪著名思想家都以今文经学的方式来表达自己的思想。19 世纪的今文经学以微言大义的阐释方式,包含了当时中国先进思想家对西方近现代文化及思想的吸取,以及由此而产生的推进中国现代化进程的诉求,成为了那个时代最具有活力的思想形式和维新变法的思想旗帜。作为今文经学的对立面,古文经学也在 19、20 世纪之交重新活跃,产生了很大的思想影响。这时的古文经学,尽管仍然保持了重视史实、史料及其实证性的阐释方式,但也同今文经学一样,开始积极吸纳时代的内容,表现出鲜明的现实诉求,与 18 世纪的考据儒学呈现出不相同的思想性格。19 世纪最后十年,主要是守旧派倡导古文经学,反对改良派以今文经学倡导的维新变法,叶德辉成为这种保守的古文经学的代表人物。20 世纪最初十年,古文经学又转而为革命派所倡导,演变为批判改良派的思想形式和思想旗帜,章太炎成为这种革命的古文经学的代表人物。自汉代以来,今古文之争还没有如此的激烈和尖锐,还没有包含如此丰富的时代内容和现实诉求。然而,面对中国在 20 世纪初的社会历史大变局,经学的古老框架毕竟十分有限,已经难以容纳这么多的时代内容;经学与现实政治的复杂纠结,也限制了自身学理的有效开展;特别是科举考试制度和大中小学堂的读经制度在辛亥革命前后相继废止,更使得经学的生存失去了原有的基础和背景。这些都要求儒学走出经学时代,而转入后经学时代。

在经学时代向后经学时代的嬗变中,出现了一批作出了重要思想贡献的经学家。其中,康有为、章太炎、廖平是三位尤其值得重视的经学大师。他们的经学思想,构成了经学时代向后经学时代嬗变的最有代表性的环节。

康有为是 19、20 世纪之交今文经学最重要的代表人物,用梁启超的评价说,他是 19 世纪“今文学运动之中心”^①。康有为所著的《新学伪经考》、《孔子改制考》和《大同书》,集中体现了他以今文经学的方

^①梁启超:《清代学术概论》,载《饮冰室合集》第 8 卷专集之三十四,中华书局 1989 年,第 56 页。

式对西方文化及思想的吸取和对维新变法主张的阐扬,在19、20世纪之交中国思想世界产生了重大影响。特别是他以“公羊三世说”为框架,吸纳西方近代的进化理论和政治哲学,重新解释《礼记·礼运》所阐发的“大同”与“小康”观念,提出中国由“据乱世”而“升平世”而“太平世”的发展路径,具有重要的理论意义和现实意义。在他看来,从“据乱世”进至“升平世”,实现“小康”之世,是当时维新变法的直接目标;而从“升平世”再至“太平世”,实现“大同”之世,则是包括中国人在内的全人类在未来的长远目标。他说:“观今之势,虽国义不能骤去,兵争不能遽弭,而以公理言之,人心观之,大势所趋,将来所至,有必迄于大同而后已者,但需以年岁,行以曲折耳。孔子之太平世,佛之莲花世界,列子之甌瓶山,达尔文之乌托邦,实境而非空想焉。”^①这样一来,他就通过今文经学的微言大义,提出了自己的改革目标和未来理想,对于发动19世纪末的维新变法起了十分积极的作用,并深刻启迪了梁启超、谭嗣同等一代青年改革家。

章太炎是19、20世纪之交古文经学最重要的代表人物,用梁启超的评价说,他是今文经学在19世纪复兴之后“为正统派大张其军者”^②。这里的“正统派”,是指作为清代经学主流的考据儒学。但章太炎的考据儒学研究,又非只做钻故纸堆的纯粹学术工作,而是与他的反清革命主张及实践密切相结合。他往往通过对中国古代文化问题的考证训诂,于其中吸纳西方近世的哲学思想和政治理论,以新知附益旧学的形式来阐发新思想。如在《馗书·序种姓》中,他就通过考察古代华夏民族的形成史,高扬具有反清革命意义的民族主义精神。他说:“建国大陆之上,广员万里,黔首浩穰,其始故不一族。太皞以降,力政经营,并包殊族,使种姓和齐,以遵率王道者,数矣。文字、政教既一,其始异者,其终且醇化。是故淳维、姜戎,出夏后、四岳也,窜而为异,即亦因而异之。冉駹朝蜀,瓯越朝会稽,驯而为同,同则亦同也。然则自有书契,以《世本》、《尧典》为断,庶方驳姓,悉为一宗,所谓历史民族然矣。自尔有归化者,因其类例,并包兼容。魏、周、金、元之民,扶服厥角,以奔明氏,明氏视以携养孽子,宜不于中夏有点。若其乘时僭盗,比于归化,类例固殊焉,有典常不赦。善夫,王夫之曰:‘圣人先号万姓,而示以独贵。保其所贵,匡其终乱,施于孙子,须于后圣,可禅、可继、可革,而不可使异类间之。’不其然乎!”^③从这些论述中,既可以看到扎实有据的历史考证,又能够感到鲜明的时代性和思想性。这种与反清革命主张及实践的結合,使古文经学在一时之间变得格外生气勃勃。对于章太炎的古文经学成就,后来贺麟曾有一个评价:“他的思想深刻缜密,均超出康、梁,在哲学方面亦达到相当高的境界。”^④

廖平则是19、20世纪之交对今文经学和古文经学都投下重要影响的代表人物。与康有为专注于今文经学、章太炎执著于古文经学不同,廖平并未把自己的经学思想固定在今文经学或古文经学一派的范围内,而是在今文经学与古文经学之间不断做出选择、比较和综合,并进而试图超越今文经学与古文经学相对立的格局,突破传统经学的框架。他所经历的“经学六变”,集中体现了他在这方面的艰苦探索和不懈努力。其中前三变还是在传统经学的框架中开展的:“一变”是将东汉郑玄以来的“混为今古”变为“平分今古”,对今文经学和古文经学作出合理的分辨和平等的看待;“二变”是进而由“平分今古”变为“尊今抑古”,强调今文经学重于古文经学;“三变”则是由“尊今抑古”变为“古大今小”,转而凸显古文经学为经学的“大统”,而贬抑今文经学为经学的“小统”。其中后三变则开始突破传统经学的框架:“四变”把经学演绎为“天人之学”,以《春秋》、《尚书》为人学二经,以《诗》、《易》为天学二经,并以《山海经》、《穆天子传》、《黄帝内经》、《老子》、《庄子》等诸子著述解释天学二经;“五变”进而将《礼记》、《乐记》分别归入人学与天学,强调由修身出发,由阐发人学而讲论天学;“六变”则用《黄帝内经》的“五运六气”之说解释《诗》与《易》,使“天人之学”更为抽象化和哲理化。这种经学的抽象化和哲理化追求,实际上是把传统经学引导向近代哲学的尝试,试图使经学在经过抽象化和哲理化之后能够容纳更多的新的时代内容。

这些经学大师尽管赋予了经学以空前的活力,但同时也因经学形式的限制而面临着思想困境。梁启超后来在《清代学术概论》中对此有过反思,指出:“康有为、梁启超、谭嗣同辈,即生育于此种‘学问饥

①康有为:《大同书》,古籍出版社1956年,第69页。

②梁启超:《清代学术概论》,载《饮冰室合集》第8卷专集之三十四,第69页。

③章太炎:《序种姓》,载《章太炎选集》,上海人民出版社1981年,第203~204页。

④贺麟:《五十年来的中国哲学》,商务印书馆2002年,第5页。

荒’之环境中,冥思枯索,欲以构成一种‘不中不西即中即西’之新学派,而已为时代所不容。盖固有之旧思想,既深根固蒂,而外来之新思想,又来源浅觥,汲而易竭。其支绌灭裂,固宜然矣。”^①20 世纪 30 年代,冯友兰在《中国哲学史》中也对此作过评说,认为:“中国哲学史,自董仲舒以后,即在所谓经学时代中。在此时代中,诸哲学家无论有无新见,皆须依傍古代哲学家之名,大部分依傍经学之名,如以旧瓶装新酒焉。中国与西洋交通后,政治社会经济学术各方面,皆起根本的变化。此西来之新事物,其初中国人仍以之附会于经学,仍欲以此绝新之酒,装于旧瓶之内。……廖平……所讲之经学,可谓已将其范围扩大至于极点。其牵引比附,有许多可笑之处。牵引比附而至于可笑,是即旧瓶已扩大至极而破裂之象也。故廖平之学,实为经学最后之壁垒,就时间言,就其学之内容言,皆可以结经学时代之局者也。”^②他们的这些反思与评表明,随着 19、20 世纪之交中国思想世界新的思想观念的涌动与激荡,经学时代的结束和后经学时代的开启已成为不可避免之势。

三、从建立孔教到开创现代新儒学的转换

儒学在结束了经学时代之后,有一个如何进入后经学时代的问题,即儒学在这一新时代应当以什么样的形态存在、发挥什么样的功能的问题。这对于经历了漫长经学时代的儒学来说,当然是一个全新的问题,也是一个不易解决的问题。在这个问题上,儒家学者经历了一个探索的过程,有过不同的选择,从中积累了失败的教训和成功的经验。这个探索期开始于 1912 年中华民国建立,经过 1915—1924 年新文化运动而告结束,其间大约十多年时间。在这个时期,一些儒家学者尝试以新的形态和功能来重新塑造进入后经学时代的儒学,由此产生了两个具有代表性和影响力的努力方向:一是康有为对立孔教为国教的倡导,这是儒学宗教化路向;另一是梁漱溟对现代新儒学的开创,这是儒学学术化路向。从实际进程看,这两条路向并不是同时展开的,而是一先一后进行的:康有为倡导立孔教为国教在先,梁漱溟开创现代新儒学在后,两者之间实是一个儒学在后经学时代开展路向选择的过程。

康有为早在 19 世纪末就力倡通过国家力量建立孔教,其目的实有对外和对内两个方面:对外以孔教抵消基督宗教在中国日益扩大的影响,对内则以孔教作为凝聚中国人心推动维新变法的精神力量。在《孔子改制考》中,他就明确提出“发明儒为孔子教号,以著孔子为万世教主”^③的主张,并论证说:“孔子之为教主,为神明圣王,何在?曰:在‘六经’。‘六经’皆孔子所作也,汉以前之说莫不然也。……孔子所谓之经,弟子所述谓之传,又谓之记,弟子后学展转所口传谓之说,凡汉前传经者无异论。……如释家佛所说为经,禅师所说为论也。弟子所作,无敢僭称者。”^④由于变法运动很快失败,他的这些构想在当时没有能够付诸实践,其影响也很有限。辛亥革命后的特殊时代环境,在客观上为康有为重提这些构想提供了新的条件:一方面,儒学在革命后失去了政治制度和教育制度的最后支撑,经学时代由此走向了终结,儒学需要寻找新的形态与功能才能继续存在;另一方面,革命所造成的大一统君主专制国家的瓦解,使得当时的国家政治空前失序、价值观念十分混乱,不少人因此重新转向儒学,希望通过尊孔读经来重建政治秩序和价值观念。在这一背景下,康有为以极大热情倡导立孔教为国教,认为这是儒学在后经学时代得以延续的最好形态,能够作为新的意识形态凝聚中国人心、重建政治秩序。1912 年,他的弟子陈焕章在上海发起建立孔教总会,并于一年之内在国内外建立了 130 多个分会。1913 年,他发表《以孔教为国教配天议》,提出一整套相关构想:“昔之专制之君主,以其无德无功之祖宗配上帝,今共和之国民,以神明圣王之孔子配上帝,不犹愈乎?故宜复崇天坛,改祈年殿或太和殿为明堂,于冬至祭天坛,上辛祭明堂,以孔子配上帝,义之至也,礼之崇也,无易之者也。”^⑤对于康有为的这些主张,陈焕章等拥护者通过各地孔教会加以鼓吹,在《孔教会杂志》上发表文章予以呼应,从而形成了民国初年影响一时的立

① 梁启超:《清代学术概论》,载《饮冰室合集》第 8 卷专集之三十四,第 71 页。

② 冯友兰:《中国哲学史》下册,中华书局 1961 年,第 1040~1041 页。

③ 康有为:《孔子改制考》,载《康有为全集》第 3 集,中国人民大学出版社 2007 年,第 86 页。

④ 康有为:《孔子改制考》,载《康有为全集》第 3 集,第 128 页。

⑤ 康有为:《以孔教为国教配天议》,载《康有为全集》第 10 集,中国人民大学出版社 2007 年,第 95 页。

孔教为国教运动。

康有为既然倡导立孔教为国教,那么就必然寻求最高政治权力的支持,以确立孔教在帝制终结后新的国家制度中的合法性和至上性。1913年,他发表《拟中华民国宪法草案》,对中华民国宪法进行了设计,主张把“以孔教为国教”^①列入宪法内容,对有关信奉孔教事宜予以明确规定:“总统与行政官、地方长吏,春秋及诞日大祭,朔望祠谒,学校奉祀,皆行三跪九叩礼。……大中小学皆诵经,大学设经科,授以学位,俾经学常入人心,其学校特助以经费。”^②与康有为相配合,陈焕章等孔教会代表人物也积极上书国会,请定孔教为国教。当时执掌民国大权的袁世凯,出于政治野心和意识形态需要,对立孔教为国教运动表示了积极支持,相继颁布《尊崇孔圣令》和《规复祭孔令》。他的日籍顾问有贺长雄还发表题为《宪法须规定明文以孔教为国家风教之大本》的文章,大肆鼓吹把立孔教为国教写入宪法。只是由于辛亥革命的影响犹在,立孔教为国教的议案在朝野上下遭遇到很大阻力,国会多次讨论和表决都未能通过。袁世凯死后,张勋成为立孔教为国教运动的最有力支持者,进一步把这一运动与复辟帝制密切结合起来。1917年2—3月,在张勋的支持和推动下,立孔教为国教运动达到高潮:不仅张勋亲自出面联合各省督军向北京政府施加高压,而且张作霖等地方实力派也积极参与到这一运动中来,还有山东等16省尊孔会组成全国公民尊孔联合会,推举陈焕章为会长、张勋和康有为为名誉会长,派出代表进京请愿。这年6—7月,张勋在康有为支持下上演了复辟清帝的闹剧,孔教也与这次复辟帝制相伴随而被立为国教,成为这场历史闹剧的一个重要组成部分。这次复辟由于不得人心很快失败,孔教作为国教的地位也随之破产。康有为发起的立孔教为国教运动,由于先后与袁世凯、张勋的倒行逆施捆绑在一起,因而声名狼藉、形象扫地,失去了对广大民众的影响力和吸引力,不久即以失败告终。

康有为发起的立孔教为国教运动,从一开始就受到了多方面的抵制和批判。这种抵制和批判,不仅来自民间和宗教界人士,而且来自当时的中央政治圈,立孔教为国教的议案在国会多次讨论和表决都未能通过就是明证。然而,在这些抵制者和批判者中,对以后中国历史进程产生最大影响的,则是陈独秀在1915年所发起的新文化运动。1916—1917年,陈独秀在《新青年》上发表了一系列文章,对康有为、袁世凯、张勋及立孔教为国教运动展开尖锐批判,树立了一面反对立孔教为国教运动的鲜明旗帜。在这些文章中,陈独秀一针见血地揭露了康有为提倡立孔教为国教与袁世凯、张勋复辟帝制的内在联系,强调为了维护辛亥革命所建立的共和制度,必须坚决反对孔教。他指出:“中国帝制思想,经袁氏之试验,或不至死灰复燃矣。而康先生复于别尊卑,重阶级,事天尊君,历代民贼所利用之孔教,锐意提倡,一若惟恐中国人之‘帝制根本思想’或至变弃也者。”^③又指出:“孔教与共和乃绝对两不相容之物,存其一必废其一,此义愚屡言之。张、康亦知之,故其提倡孔教必悖共和,亦犹愚之信仰共和必排孔教。盖以孔子之道治国家,非立君不足以言治。”^④在当时,他的这些批判都有着明确的时代针对性,并非在一般意义上否定孔子与中国传统文化,因而有其理论合理性,吸引和影响了一代新青年。只是到了最近30年,文化保守主义在中国思想世界再度兴起,这种时代针对性和理论合理性或被无意淡忘或被有意抹杀,陈独秀于是被描绘成了“反传统”的代表人物,新文化运动也就被指责为“反传统”的过激行为。

在立孔教为国教运动失败后,儒学如何由经学时代进入后经学时代引发了新一代儒家学者的重新思考。这种重新思考的关键,就在于重新确定儒学在后经学时代开展的路向:不再使儒学走宗教化路向,而是使儒学走学术化路向。1921年,梁漱溟的名著《东西文化及其哲学》问世,可以说是开辟这一新路向的奠基性和代表性成果。在书中,梁漱溟通过中国文化与印度文化、西方文化的比较,指出中国文化的一大特点就在于宗教因素淡薄,“世界上宗教最微弱的地方就是中国,最淡于宗教的人是中国人”^⑤。至于孔子及其儒学,本身就是非宗教、反宗教的。他说:“宗教多少必带出世意味,由此倾向总要

① 康有为:《拟中华民国宪法草案》,载《康有为全集》第10集,第81页。

② 康有为:《拟中华民国宪法草案》,载《康有为全集》第10集,第83页。

③ 陈独秀:《驳康有为致总统总理书》,载《陈独秀著作选》第1卷,上海人民出版社1993年,第214页。

④ 陈独秀:《复辟与尊孔》,载《陈独秀著作选》第1卷,第336页。

⑤ 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524页。

有许多古怪神秘;而孔子由他的道理非反对这出世意味、古怪地方不可。孔子第一不要人胡思乱想,而一般宗教皆是胡思乱想。宗教总要问什么人生以前怎样,人死以后怎样,世界以外怎样……思前虑后,在孔子通通谓之出位之思;与孔子那仁的生活——只认当下的直觉生活,大大不合。所以子路以鬼神生死为问,孔子说‘未能事人焉能事鬼……未知生焉知死’;这是孔子的态度,不可不注意。”^①既然孔子及其儒学与宗教有着鲜明的不同,那就不应当把两者混同起来或结合起来。针对康有为的立孔教为国教的主张,他提出了尖锐批评:“宋明人竟言性命之学不为无失,而世人更有扯入神秘古怪一团者,则尤为乖谬!”^②在他看来,儒学宗教化路向与孔子及儒学的性格相背离,是根本走不通的。

梁漱溟进而提出,儒学在后经学时代的存在和发展,应当取人生哲学的形态,发挥安顿人生的功能。他说:“宗教既走不通,将走那条路呢?……这便是孔子的路,而倭铿、泰戈尔一流亦概属之。这时艺术的盛兴自为一定之事,是我们可以推想的;礼乐的复兴也是我们已经推定的;虽然这也都能安顿了大部分的人生,但吃紧的还仗着这一路的哲学作主脑。孔子那求仁的学问将为大家所讲究,中国的宝藏将于是宣露。而这一路哲学之兴,收拾了一般人心,宗教将益浸微,要成了从来所未有的大衰歇。”^③他所说的“仗着这一路的哲学作主脑”,也就是复兴儒家的人生哲学。这种复兴后的儒家人生哲学,显示出一种似宗教而非宗教的特点,既能够像宗教那样慰藉安顿人生,又不像宗教那样含有出世倾向,是一种“不单是予人以新观念并实予人以新生命的哲学”^④,足以使现代中国人得以安身立命,并由此而接纳新文化运动倡导的科学民主。这一点,他的《东西文化及其哲学》一书,从题名上实已作了揭示。

梁漱溟的这些主张也受到来自不同思潮人物的批评,批评的焦点在于指责他的文化哲学思想不客观、不深刻。在新文化运动方面,胡适曾专门发表文章,尖锐抨击《东西文化及其哲学》一书,称之为“主观化的文化哲学”^⑤。在现代新儒学方面,贺麟在肯定梁漱溟代表儒家、代表东方文化说话的同时,也指出他的弱点在于“缺乏文化哲学的坚实基础”,因而“对文化的本质,宗教的本质,宗教在文化中地位等问题,缺乏哲学的说明”^⑥。而梁漱溟则从20世纪20年代中期起转向乡村建设的儒学实践,未能及时完善自己的新儒学理论。但与这些不足相比,他对20世纪儒学开展所投下的积极影响则是更值得重视的。继此之后,熊十力、冯友兰、贺麟等儒学主张者,以专业哲学家身份致力于新的哲学体系建构,力图以重建形上儒学来保存和阐扬儒学精神,从而产生了现代新儒学的开展。由此可见,梁漱溟确为儒学在后经学时代的存在和发展开辟了一条新的路向。以后的20世纪中国儒学史证明,这一新的路向赋予了儒学在近现代中国的生命力和影响力,使儒学成功地实现了由经学时代向后经学时代的转换。美国学者艾恺写过一本很有影响的梁漱溟传记,书的正题名为《最后一个儒家》,以此来评价梁漱溟在20世纪中国儒学史上的地位;但事实上,梁漱溟并不是儒学的终结者,而是现代新儒学的开创者。

四、现代新儒学的兴起以及对本体论问题的探讨

现代新儒学与近代经学的一个重要区别,就在于由经学家的解读儒家经典而转向哲学家的自创哲学体系,由以经学直接参与现实政治而转向专业性的哲学研究。因此,现代新儒学的代表人物,除少数为史学家外,大多数都是哲学家;现代新儒学的开展,尽管包括了许多非哲学的内容,但其主体部分则是哲学的内容。这种由经学到哲学的转变,对于儒学的形态与功能来说,是一个划时代的转变。

现代新儒学所展开的哲学研讨,涵盖了20世纪中国哲学的主要问题——文化观和历史观问题、本体论和认识论问题、人生观问题以及政治哲学问题。环绕这些哲学问题,现代新儒学哲学家开创了文化儒学,重建了形上儒学,探讨了人生儒学和政治儒学,对20世纪中国哲学发展作出了重要建树。其中,他们着力最多、贡献最大、影响最深的哲学领域,是对本体论问题所开展的探讨。特别是20世纪30—

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,第469~470页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,第470页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,第523~524页。

④ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,第523页。

⑤ 胡适:《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》,载《胡适文集》第3卷,北京大学出版社1998年,第186页。

⑥ 贺麟:《五十年来的中国哲学》,第11页。

40年代,熊十力的“新唯识论”、冯友兰的“新理学”、贺麟的“新心学”等本体论体系相继创建,成为现代新儒学在哲学体系创造上的典范性成果,也成为中国哲学现代转型的标志性成果。可以说,现代新儒学在哲学上的探讨和建树,是以本体论问题为中心和重心而展开的^①。

熊十力、冯友兰、贺麟所建构的本体论体系,之所以对现代新儒学的哲学体系创造具有典范性,对中国哲学现代转型具有标志性,就在于他们环绕本体论问题的探讨,涉及到现代形态中国哲学本体论的一系列重要问题。这些问题主要有:(一)哲学与科学的关系问题;(二)本体论与知识论的关系问题;(三)本体与现象的关系问题;(四)中国哲学与西方哲学的关系问题;(五)心学与理学的关系问题。这些问题相互关联、层层递进,都是建构现代形态中国哲学本体论所面临的基本问题。正是通过对这些问题的不断思考和反复探讨,现代新儒学哲学家逐渐展开和不断深化了对现代形态中国哲学本体论的理解,实现了形上儒学的重建,并由此而昭显出现代新儒学的理论活力和思想魅力。因此,从这些问题入手,把握现代新儒学所建构的本体论体系的思路与意义,是了解和评价现代新儒学的关键。

问题之一:哲学与科学的关系问题。说明哲学与科学的关系,对哲学与科学加以划界,是现代新儒学哲学家探讨本体论问题的前提和基础。19、20世纪之交,严复引入西方近代经验主义传统和现代经验验证原则,在经验主义的基础上解构了本体论与宇宙论相结合、哲学与科学相杂糅的中国传统本体论^②。由此而来,在什么基础上重建中国哲学本体论并由此而重建形上儒学,就成为现代新儒学哲学家在探讨本体论问题时首先思考的问题。梁漱溟在《东西文化及其哲学》一书中,已对这个问题开始进行思考,指出:“玄学所讲的,与科学所讲的全非一事”;“由玄学的方法去求知识而说出来的话,与由科学的方法去求知识而说出来的话,全然不能做同等看待”^③。而把这个问题在20世纪中国哲学开展中鲜明地揭示出来,进而引起现代新儒学哲学家高度关注和深入探讨的,则是张君勱在1923—1924年科学与玄学论战中对于科学与人生观的划界。在这次论战中,以丁文江为代表的科学派,认为科学可以解决包括人生观在内的一切实际问题,因此传统的哲学、特别是形而上学已经过时;以张君勱为代表的玄学派,则强调科学与人生观有着各自的特点和明确的区分,人生观问题不能依靠实证的科学来解决,而只能在科学之外依靠哲学、特别是依靠形而上学来解决。张君勱说:“科学无论如何发达,而人生观问题之解决,决非科学所能为力”^④;“科学决不能支配人生,乃不能不舍科学而别求一种解释于哲学或玄学中(或曰形上学)”^⑤。这样一来,就指出了中国哲学本体论重建的基础,不再是传统的本体论与宇宙论的结合、哲学与科学的杂糅,而是经过重新与科学划界之后的哲学。当时的张君勱还不属于现代新儒学之列,他与丁文江的分歧也只是新文化运动内部的人文主义思潮与科学主义思潮的分歧,但他的这些思想却启示了现代新儒学在哲学上的开展。这就是熊十力所概括的:“学问当分二途:曰科学,曰哲学(即玄学)。”^⑥熊十力、冯友兰、贺麟所建构的本体论体系,固然是形上儒学的重建,但绝非退回到本体论与宇宙论相结合、哲学与科学相杂糅的传统基础上,而是建立在哲学与科学划界这个新的基础之上。为此,熊十力强调“科学”与“哲学”的两分,而落脚于“哲学”;冯友兰论证“实际”与“真际”的不同,而落脚于“真际”;贺麟凸显“心理的心”与“逻辑的心”的区别,而落脚于“逻辑的心”。他们所讲的“哲学”、“真际”、“逻辑的心”,都是指与科学不同的非经验性、非实证性的哲学形而上学领域。在他们看来,正是这个领域,为他们重建形上儒学提供了前提和基础。正是这样,贺麟在谈到儒家思想的新开展时强调:“我们不必采取时髦的办法去科学化儒家思想。”^⑦因此,在20世纪中国哲学的科学主义思潮与人文主义思潮分际中,现代新儒学属于人文主义思潮,并成为了人文主义思潮的主体。

①有关现代新儒学在文化儒学与政治儒学方面的开展,参见李维武:《全球化与现代新儒家的文化保守主义》,载《学术月刊》2001年第9期;李维武:《儒学与民主:文化保守主义民主观念的百年变化》,载《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2010年第5期。

②有关严复在经验主义基础上对中国传统本体论的解构,详见李维武:《20世纪中国哲学本体论问题》,湖南教育出版社1991年,第96~111页。

③梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第1卷,第359页、第358页。

④张君勱:《人生观》,载《科学与人生观》,山东人民出版社1997年,第38页。

⑤张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》,载《科学与人生观》,第102页。

⑥熊十力:《新唯识论》(语体文本),载《熊十力全集》第3卷,湖北教育出版社2001年,第14页。

⑦贺麟:《儒家思想的新开展》,载《文化与人生》,商务印书馆1988年,第8页。

问题之二:本体论与知识论的关系问题。在哲学与科学划界的基础上,现代新儒学哲学家们对本体论与知识论的关系问题进行了探讨。这个问题在20世纪中国哲学发展中具有十分重要的意义,直接关系到现代形态中国哲学的研究重心和发展方向。具体到现代新儒学哲学家,这个问题可归结为现代新儒学如何以哲学的形态和功能来加以开展的问题,即是以本体论为其开展的主要方向,还是以知识论为其开展的主要方向。这个问题也是在科学与玄学论战中凸显出来的,丁文江与张君勱基于各自对哲学与科学关系问题的理解,分别以知识论和本体论作为20世纪哲学的重心和方向。丁文江认为,哲学发展到20世纪已走上了科学化、实证化的道路,“科学知识论”取代形而上学成为了哲学发展的新方向。张君勱则认为,科学知识论的发展取代不了形而上学,自19世纪下半叶以来又出现了形而上学的复兴,开启了“新玄学时代”。他说:“此新玄学之特点,曰人生之自由自在,不受机械律之支配,曰自由意志说之阐发,曰人类行为可以参加宇宙实在。盖振拔人群于机械主义之苦海中,而鼓其努力前进之气”^①。他所说的“新玄学”,是就现代西方哲学的开展而言的;但他对形而上学在20世纪哲学发展中重要地位的强调,却对现代新儒学的哲学开展产生了很大影响。熊十力首先敏锐地把握到这一点,指出:“哲学大别有两个路向:一个是知识的,一个是超知识的。”^②在这两者之中,知识的路向基于或近于科学,而超知识的路向才体现着哲学的性格和特点。因此,知识论不对哲学具有根基性意义,而只有本体论才对哲学具有根基性意义。他说:“哲学自从科学发展以后,他底范围日益缩小。究极言之,只有本体论是哲学的范围,除此以外,几乎皆是科学的领域。”^③他特别反对离开本体论去讲知识论,并精心建构了现代新儒学的第一个本体论体系——“新唯识论”。由此以降,重建中国哲学本体论在现代新儒学哲学家那里受到了特别的重视,成为了现代新儒学以哲学的形态和功能来开展的重心和主轴线。即使是像冯友兰这样颇受科学主义影响的现代新儒学哲学家,部分地赞成维也纳学派的拒斥形而上学,但同时也强调哲学终归还是要讲形而上学,只是这种形而上学必须确立在与科学不相同的基础上,是一种不同于“坏底形上学”的“真正底形上学”。他说:“我们是讲形上学底。但是维也纳学派对于形上学的批评的大部分,我们却是赞同底。他们的取消形上学的运动,在某一意义下,我们也是欢迎底。因为他们的批评确能取消坏底形上学。坏底形上学既被取消,真正底形上学的本质即更显露。所以维也纳学派对于形上学底批评,不但与真正底形上学无干,而且对于真正底形上学,有‘显正摧邪’的功用。”^④冯友兰的“新理学”,就是继熊十力的“新唯识论”之后所建构的又一个现代新儒学本体论体系。

问题之三:本体与现象的关系问题。现代新儒学哲学家不仅对重建中国哲学本体论予以了特别的重视,而且对本体论的根本问题——本体与现象的关系问题进行了深入探讨。对于这一问题的重要性,熊十力在建构“新唯识论”本体论体系时就已作了明确揭示:“哲学上的根本问题,就是本体与现象。”^⑤正是通过对这个问题的深入探讨,形成了现代新儒学哲学家重建本体论的基本思路。在他们看来,传统本体论的一个总特点,就是通过本体与现象的二分把世界二重化:不仅将本体与现象区分开来、对峙起来,而且强调本体同现象相比才是真正本质的、真实的存在;特别是在西方哲学家那里,本体往往被视为绝对的脱离现象的实体,如上帝、自然、绝对精神之类。这种世界二重化,导致了传统本体论的自身困境,也成为现代新儒学在重建中国哲学本体论中力图解决的关键性问题。熊十力对此有过深入思考,指出:“许多哲学家谈本体,常常把本体和现象对立起来,即是一方面把现象看做实有的,一方面把本体看做是立于现象的背后,或超越于现象界之上而为现象的根源的。”^⑥这样一来,就“不免误将本体说为超脱乎现象界之上,或隐于现象界之后,致有二重世界之嫌”^⑦。而割裂本体与现象、把世界二重化的结果,是进而将“物”与“心”、客体与主体、宇宙与人生、现实与理想都加以了割裂,不能对宇宙人生作出合

①张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》,载《科学与人生观》,第100页。

②熊十力:《十力语要》,载《熊十力全集》第4卷,湖北教育出版社2001年版,第487页。

③熊十力:《新唯识论》(语体文本),载《熊十力全集》第3卷,第14页。

④冯友兰:《新知言》,载《三松堂全集》第5卷,河南人民出版社1986年,第221页。

⑤熊十力:《新唯识论》(语体文本),载《熊十力全集》第3卷,第276页。

⑥熊十力:《新唯识论》(语体文本),载《熊十力全集》第3卷,第74页。

⑦熊十力:《十力语要》,载《熊十力全集》第4卷,第77~78页。

理的说明,使哲学陷入了类似宗教的偏见:“宗教家说上帝造世界,而以上帝为超越于世界之上,即能造与所造为二。哲学家谈实体与现象,往往有说成二界之嫌,其失亦同宗教。”^①为了克服传统本体论的这一困境,他提出“新唯识论”的本旨在于“体用不二”,强调:“用,就是体的显现;体,就是用的体。无体即无用,离用元无体。”^②这样一来,本体就不再是一种凝固不变的绝对实体,而是一种蕴含在大用流行中的真实存在:“本体自身是个生生不息的物事”,“本体底自身是个变化不可穷竭的物事”^③。在他看来,只有真正领悟了这一点,才能克服世界二重化。贺麟对熊十力的这一思想给予了很高评价,认为:“他提出的即用显体之说,实不啻为反本归寂、明心见性指出一下学上达简易平实的门径。”^④由此出发,贺麟进一步通过文化开展来理解大用流行,强调不能离开文化来谈本体。他认为,文化虽然与自然都是精神的表现,但毕竟只有文化才是精神自觉的活动的直接产物,只有文化创造活动才显明地凸出了“逻辑的心”的意义。因此,“若离开文化的陶养而单讲唯心,则唯心论无内容;若离开文化的创造、精神的生活而单讲唯心,则唯心论无生命”^⑤。这就强调了不应当离开人的生命进程、人的创造活动、人的文化世界来谈本体,使得把本体还原为现象有了更为深广的内容。与熊十力、贺麟不同,冯友兰不赞成“体用不二”、“即用显体”,而强调本体具有超越现象的特质,强调人的精神需要有“出世间”与“极高明”的超越性追求。但他同时又强调“即世间而出世间”、“极高明而道中庸”^⑥,认为人的精神的超越性只有在“即世间”与“道中庸”的现实生活中才能得到实现,只有这样才能真正解决本体与现象的关系问题。因此,在对待本体与现象的关系问题上,现代新儒学哲学家尽管存在着思想差异,但实有其基本一致的态度。

问题之四:中国哲学与西方哲学的关系问题。从重建中国哲学本体论出发,现代新儒学哲学家又对中国哲学与西方哲学的关系问题进行了探讨。这个问题的实质就是重建中国哲学本体论的思想资源问题,即是以中国哲学为主要思想资源,还是以西方哲学为主要思想资源。在科学与玄学论战中,张君勱在力主“新玄学”时就已经提出了这个问题。当时他没有偏于中国哲学或西方哲学,而是主张建设“东西合璧之玄学”^⑦,具体地说,就是把宋明理学的思想资源与柏格森、倭铿的哲学思想结合起来。他说:“吾则以为柏氏倭氏言有与理学足资发明者,此正东西人心之冥合,不必以地理之隔绝而摈弃之。”^⑧而熊十力则进一步通过中西哲学的比较,凸显了中国哲学的意义。他指出,西方哲学与科学、与知识论有着密切的联系,中国哲学则与修养、与本体论有着密切的联系,两者相比较,只有中国哲学才真正体现了哲学不同于科学的本性。他在提出“哲学大别有两个路向:一个是知识的,一个是超知识的”之后,又接着说:“西洋哲学大概属前者,中国与印度哲学大概属后者。前者从科学出发,他所发见的真实,只是物理世界底真实,而本体世界底真实他毕竟无从证会或体认得到。后者寻着哲学本身底出发点而努力,他于科学知识亦自有相当的基础,而他所以证会或体认到本体世界底真实,是直接本诸他底明智之灯。”^⑨他的这些主张,奠定了现代新儒学哲学家看待中国哲学与西方哲学关系的基本态度。冯友兰与贺麟虽然都曾留学西方,对西方哲学都有更深入的了解,但同样主张以中国哲学为重建中国哲学本体论的主要思想资源。冯友兰认为,在西方哲学史里,并没有“真正底形上学”的传统,而“在中国哲学史中,先秦的道家,魏晋的玄学,唐代的禅宗,恰好造成了这一种传统。新理学就是受这种传统的启示,利用现代新逻辑学对于形上学底批评,以成立一个完全‘不着实际’底形上学”^⑩。贺麟则提出,在哲学上要实现儒家思想的新开展,“必须以西洋的哲学发挥儒家的理学。儒家的理学为中国的正宗哲学,亦应以西洋的正宗哲学发挥中国的正宗哲学”^⑪。因此,“哲学上的问题,无论宇宙观、人生观、历史观与夫本体论、认识论等,皆

①熊十力:《十力语要》,载《熊十力全集》第4卷,第77页。

②熊十力:《新唯识论》(语体文本),载《熊十力全集》第3卷,第79~80页。

③熊十力:《新唯识论》(语体文本),载《熊十力全集》第3卷,第242页。

④贺麟:《五十年来之中国哲学》,第15页。

⑤贺麟:《近代唯心论简释》,载《哲学与哲学史论文集》,商务印书馆1990年,第132~133页。

⑥冯友兰:《新原道》,载《三松堂全集》第5卷,第6页、第7页。

⑦张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》,载《科学与人生观》,第118页。

⑧张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》,载《科学与人生观》,第118~119页。

⑨熊十力:《十力语要》,载《熊十力全集》第4卷,第487页。

⑩冯友兰:《新原道》,载《三松堂全集》第5卷,第147页。

⑪贺麟:《儒家思想的新开展》,载《文化与人生》,第8页。

须于研究中外各家学说之后,而求得一契合中国人精神与态度的新解答”^①。他们在看待中国哲学与西方哲学的关系上虽然并不完全一致,但却都强调了中国哲学资源对于重建中国哲学本体论的重要意义。

问题之五:心学与理学的关系问题。在强调重建中国哲学本体论必须重视和承继中国哲学资源的同时,现代新儒学哲学家还面临着理学路向与心学路向的选择问题。心学与理学,本是宋明儒学开展的两大思想主流;而现代新儒学哲学家对这两者的选择,不仅是一个如何继承中国哲学资源的问题,而且更是一个如何重建中国哲学本体论的问题。在现代新儒学哲学家那里,已赋予了“心”与“理”以新的哲学本体论内涵。他们所主张的“心”,意味着对人的自觉性和能动性的强调,凸显的是本体的主体性;他们所主张的“理”,则意味着对人的理性和理想的强调,凸显的是本体的理想性。本体的主体性,是指本体所具有的生命创造力;本体的理想性,则是指本体所具有的理性、理想的特征。现代新儒学哲学家在本体论问题上对心学与理学关系的探讨,大致经过了一个“心——理——心即理”的逻辑与历史相一致的展开过程。熊十力在创建“新唯识论”体系时,首先凸显了“心”的意义,强调:“阳明谈良知则非依据生理以言心,乃克就吾人与天地万物同体处说心,所谓本心是也。……吾之《新论》,骨子里只是此义”^②,表现出鲜明的心学路向。冯友兰在接着建立“新理学”体系时,则凸显了“理”的意义,强调自己所讲的形而上学“是‘接着’宋明道学中底理学讲底”^③,表现出鲜明的理学路向。贺麟在建立“新心学”体系时,不仅凸显了“心”的意义,而且主张把“心”与“理”结合起来,认为:“讲程、朱而不能发展至陆、王,必失之支离;讲陆、王而不能回复到程、朱,必失之狂禅”^④,从而使他所讲的“心”成为“心即理也之心”,这就在心学路向的基础上充分地吸取了理学内容。这样一来,现代新儒学哲学家所开展的重建中国哲学本体论工作,先凸显了“心”,再强调了“理”,最后走向了“心”与“理”的结合,使“心”最终被赋予了更多的文化内涵^⑤。这种“心即理”的心学主张,对20世纪下半叶的台港地区儒学开展产生了很大影响,不论是唐君毅、牟宗三所建构的本体论体系,还是胡秋原所讲的历史哲学,都呈现出“心与理一”的特点。因此,在现代新儒学开展中,心学路向固然成为了主流,但理学路向也有其存在的价值。

现代新儒学哲学家环绕上述问题所展开的反复思考和深入探讨,使中国哲学本体论的重建工作逐渐深化,并由此创建了几个各具风格与特色的重要本体论体系。这些本体论体系的建构,不仅有力地推进了20世纪中国哲学的发展,而且成功地重建了中国人的智慧,由此而显示出儒学在20世纪的生命活力与理论魅力。这种以本体论问题为中心和重心的现代新儒学开展,尽管使儒学缩小为少数人书斋里和课堂上的高深学问,但却使儒学在形上理论方面获得了前所未有的深刻性。可以说,现代新儒学经过近80年的发展,由少数的几个人而成为20世纪中国哲学史上最有力量的思潮之一,是与以形上儒学作为其主体形态相联系的。如果现代新儒学诸子不是作为哲学家而只是作为文化保守主义者在20世纪中国思想世界出现,不是立足于探讨本体论问题而只是关心中西文化问题,他们的成就和影响一定不会有今日之大。

五、台港地区儒学的不同形态开展

1949年新中国的成立,使中国社会历史发生了根本性的变化,儒学在中国思想世界的开展也深受其影响。在这以后的30年间,儒学在中国大陆思想世界被边缘化,留在中国大陆的现代新儒学哲学家出现分化:有人放弃了原来的哲学理论,转向马克思主义哲学;也有人仍持现代新儒学主张,但其著作与思想已无大的影响。而在台湾地区和香港地区,聚集了一些来自内地的现代新儒学代表人物,对现代新儒学的开展作出了重要推进,从而形成20世纪下半叶的台港地区新儒学。

台港地区新儒学在中国思想世界崛起的标志,是1958年元旦牟宗三、徐复观、唐君毅、张君勱四人共同署名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》(又名《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中

①贺麟:《儒家思想的新开展》,载《文化与人生》,第13页。

②熊十力:《十力语要》,载《熊十力全集》第4卷,第394页。

③冯友兰:《新原道》,载《三松堂全集》第5卷,第148页。

④贺麟:《五十年来之中国哲学》,第33页。

⑤有关现代新儒学在本体论建构中沿着“心——理——心即理”进路的开展,详见李维武:《20世纪中国哲学本体论问题》,第163~260页。

国文化与世界文化前途之共同认识》，以下简称《宣言》）。《宣言》面对中国进入全球性现代化进程所引发的文化身份认同危机，对于中国文化的意义与价值予以了发掘、肯定和高扬，强调了中国文化对于现代中国人的积极意义和重要价值，表现出强烈的文化保守主义特征，但又与那些顽固守旧的文化保守主义者不同，主张以一种全球的视域和开放的心态来看待中西古今文化关系，由此出发来保持和守护中国文化，其中最值得重视者有三点：（一）提出中国文化是中国人安身立命的精神家园，只有中国文化才能使中国人的文化生命有所安顿；（二）指出中国文化之所以能成为现代中国人的精神家园，在于它今天仍然有着生命力；（三）强调要感受和把握到中国文化的生命力在今天的存在，需要对中国文化作同情的理解。在对于中国文化的评价上，《宣言》并没有回避中国文化面对西方文化所表现出的局限与困境，而是直面这种局限与困境，指出：“我们亦不否认，中国文化正在生病，病至生出许多奇形怪状之赘疣，以致失去原形。但病人仍有活的生命。我们要治病，先要肯定病人生命之存在。不能先假定病人已死，而只足供医学家之解剖研究。”^①《宣言》的这些基本观点，集中表达了台港地区新儒学的文化保守主义价值取向，是台港地区新儒学赖以存在与发展的基本立足点。以后 50 多年的台港地区新儒学开展，其中尽管存在着各种不同的思想分歧，但大体没有偏离这些基本观点或大体包含着这些基本观点^②。

除了《宣言》所表达的这些共识之外，台港地区新儒学的开展又呈现出不同的学术形态：既有哲学家环绕本体论问题所展开的对形上儒学的探讨，又有史学家通过中国历史研究对儒家精神的阐扬。

台港地区新儒学的哲学形态，当以唐君毅、牟宗三为代表。他们既是熊十力的学生，又是接受过现代大学哲学系训练的专业哲学家。他们的治学风格和治学特点，因受到所就读大学哲学系传统的影响而并不相同，求学于中央大学哲学系的唐君毅看重哲学的诗意，毕业于北京大学哲学系的牟宗三则强调哲学的逻辑性。但他们又都承继和发挥了熊十力重建中国哲学本体论的基本思路，在哲学与科学、本体论与知识论、本体与现象、中国哲学与西方哲学、心学与理学诸关系问题上大体持与熊十力相类似的观点，只是他们更注意吸取西方哲学资源，并着力解决“心与理一”如何能够实现的问题，以追求建构一种贯通中西、精致深刻的本体论体系。唐君毅建构的“心通九境论”，强调“心”对“境”的开辟、建构、创造，将其视为一个层层超越、不断提升的过程。在从“万物散殊境”至“天德流行境”九层境界的逐渐超越、提升中，“心”与“理”也逐渐合一，最后归结为“所谓天德流行境，乃于人德之成就中，同时见天德之流行”^③。牟宗三建构的“两层存有论”，重视“心体”与“性体”的关联。所谓“心体”，是超越的、自发的、自律的、自定方向的道德本心；所谓“性体”，是既与“道体”相通而又存在于“个体”之中的能起“道体”创造活动的“创造实体”。“性体”是通过“心体”，也即是通过道德活动来呈现自己的，从而实现“心”与“理”的合一。因此，“心觉之成全生命为存有，最基本的是伦常生活”^④。从这种“自由无限心”出发，先开“存在界”，以成立“本体界的存有论”，继而又开“知性”，以成立“现象界的存有论”。这样就形成了由“一心”而开本体世界与现象世界的格局，从而把“物自身”与“现象”打通了。他们的这些本体论建构，进一步推进了现代新儒学哲学家的中国哲学本体论重建工作，使其成为这一工作在 20 世纪下半叶的最重要成果。当然，他们的形上追求也受到了来自熊十力学派内部的批评，与他们同为熊十力学生的徐复观则认为，中国文化所讲的“心”，是通过实践工夫与生活世界融为一体的，“心的作用是由工夫而见，是由工夫所发出的内在经验。它本身是一种存在，不是由推理而得的（如形而上学的命题）”^⑤，因此无需再为中国文化找一个形而上的根据，设置一个形而上的本体。这种对形而上学的消解，本意在于开辟现代新儒学走向生活世界的道路，从而形成了现代新儒学开展中的内在张力，推进和深化了现代新儒学对本体论问题

① 牟宗三等：《中国文化与世界》，载《中华人文与当今世界》下册，台湾学生书局 1978 年，第 872 页。

② 关于《为中国文化敬告世界人士宣言》对现代新儒学开展的影响，详见李维武：《近 50 年来现代新儒学开展的“一本”与“万殊”》，载《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》2008 年第 6 期。

③ 唐君毅：《生命存在与心灵境界》下册，台湾学生书局 1986 年，第 155 页。

④ 牟宗三：《五十自述》，鹅湖出版社 1993 年，第 156 页。

⑤ 徐复观：《心的文化》，载《中国思想史论集》，台湾学生书局 1988 年，第 248 页。

的探讨^①。

台港地区新儒学的史学形态,则以钱穆为代表。早在20世纪30年代,钱穆就开始通过中国历史研究来阐发自己的新儒学观念。20世纪50年代,他所主持的香港新亚书院成为现代新儒学的重要教育机构,对台港地区新儒学的兴起发挥了重要作用。钱穆尽管婉拒在《宣言》上署名,后来他的学生余英时又著文彰显他与《宣言》四位署名者之间的思想分歧,但他作为台港地区新儒学代表人物的身份实是难以否定的。从台港地区新儒学的谱系看,钱穆与《宣言》四位署名者之间的分歧,实质并不在于是否需要推崇孔子和儒学,也不在于是否需要开展现代新儒学,而在于以什么样的学术形态来推崇孔子和儒学并进而开展现代新儒学。如果说《宣言》四位署名者主张从哲学形态来开展现代新儒学,那么钱穆则主张从史学形态来开展现代新儒学。他对此有过说明:“什么是中国文化?要解答这问题,不单要用哲学的眼光,而且更要用历史的眼光。”^②“求深切体会中国民族精神与其文化传统,非治中国史学无以悟入。若如宗教、哲学、文学、科学其他诸端,皆无可堪相伯仲,相比拟。”^③在他看来,历史既是一种经验,更是一种生命,是由过去透过现在以达到未来的生命。一个民族的文化生命,正是通过历史来体现的。没有文化,没有历史,也就没有一个民族的文化生命。正是这样,“要把握这民族的生命,要把握这文化的生命,就得要在它的历史上去下工夫”^④。如对于孔子,钱穆就力主在中国大历史中确立其崇高地位,认为:“孔子为中国历史上第一大圣人。在孔子以前,中国历史文化当已有两千五百年以上之积累,而孔子集其大成。在孔子以后,中国历史文化又复有两千五百年以上之演进,而孔子开其新统。在此五千多年,中国历史进程之指示,中国文化理想之建立,具有最深影响最大贡献者,殆无人堪与孔子相比伦。”^⑤但同时,他又强调对孔子的推崇必须以可靠的史实为根据,不应作缺乏史料依据的鼓吹,认为:“孔子生平除其自学与教人其政治事业外,尚有著述事业一项,实当为孔子生平事业表现中较更居次之第三项。在此一项中,其明白可征信者,厥惟晚年作《春秋》一事。其所谓订《礼》《乐》,事过境迁,已难详说,并已逐渐失却其重要性。至于删《诗》《书》,事并无据。赞《周易》则更不足信。”^⑥对于现代新儒学的开展来说,这种史学形态虽然没有哲学形态那样深刻玄远,但却更为平实朴素,更具有历史感和现实感,易于为一般的人们所了解和接受。

值得重视的是,在台港地区还有一些并不属于现代新儒学的思想家在倡导儒学,胡秋原就是其中的一位代表人物。胡秋原本是一位积极参与现实政治的思想家,特别在晚年为中国和平统一事业而奔走于台湾海峡两岸,因此他的思想更直接指向历史与现实,力图在史学与哲学的结合点上,通过对史学中所蕴含的人生智慧的发掘,来关注现实的人的精神世界,说明现实的人何以做人的问题。这种人何以做人的问题,不只是在个人修养意义上讲的,更主要是在国家民族意义上讲的,所讲的就是中国人何以做一个堂堂正正的中国人的问题。因此,他把自己的有关思考称之为“普遍的历史哲学或理论历史学”^⑦,认为:“我相信历史之学可给我们以智慧与力量。一般而论,我们应该阐扬世界文化历史和潮流;特殊而论,应该阐扬中国文化之精神与价值,以及我们许多伟大先辈立身处世之精神,首先是他们的责任心与自尊心。不仅如此,新的精神与力量亦将由此而出。”^⑧他为此撰写了《古代中国文化与中国知识分子》和《中国英雄传》两书,通过历史上的“中国知识分子”来讲“中国文化精神”^⑨,通过历史上的“中国英雄”来讲“中华民族的壮气、雄风”^⑩。通过这些中国历史人物的生命存在、道德活动和理想追求,他从中呈

①关于徐复观的消解形而上学思想,详见李维武:《徐复观消解形而上学的思想历程及其意义与局限》,载李维武:《中国哲学的现代转型》,中华书局2008年;李维武:《徐复观对熊十力思想的阐释》,载李维武:《中国哲学的传统更新》,人民出版社2012年;李维武:《20世纪心学开展的三种形态——以来自鄂东之地的熊十力、徐复观、胡秋原为中心》,载《中山大学学报(社会科学版)》2013年第1期;李维武:《开辟现代新儒学走向生活世界之路——关于徐复观消解形而上学思想的再思考》,载《孔子研究》2013年第2期。

②钱穆:《国史新论》,三联书店2001年,第347页。

③钱穆:《现代中国学术论衡》,三联书店2001年,第106~107页。

④钱穆:《中国历史精神》,九州出版社2011年,第11页。

⑤钱穆:《孔子传》,九州出版社2011年,序言第1页。

⑥钱穆:《孔子传》,序言第2页。

⑦胡秋原:《古代中国文化与中国知识分子》上册,中华书局2010年,第四版序言第1页。

⑧胡秋原:《古代中国文化与中国知识分子》上册,第13页。

⑨胡秋原:《古代中国文化与中国知识分子》上册,第8页。

⑩胡秋原:《中国英雄传》,问津堂书局2006年,第1页。

现出自己对人性、德性、人格的理解,呈现出自己对个人的和民族的道德生活和理想追求的倡导,生动而具体地说明了中国人何以做一个堂堂正正的中国人。正是这样,他在哲学上十分重视对心学传统的疏释与理解,既对于从孟子到熊十力的心学传统予以了明确肯定与积极吸取,又在这种肯定与吸取之中赋予了心学传统以新的理解。这种新的理解,就在于强调心学所赋予人性的深刻内涵,强调心学对理性的倡导、对德性的显发、对人格的重视,强调心学由此而对堂堂正正的中国人的塑造。这也就在认同心学传统的同时,在其中赋予了合理的理学内涵^①。

由于台港地区新儒学代表人物大都在大学中任教,因而直接影响了一批台港地区的青年学子。这些人大学毕业后,又都有在美国留学和任教的经历,形成了一个海外的现代新儒学群体。人们常把 20 世纪上半叶的现代新儒学人物称为第一代现代新儒家,把 20 世纪下半叶的台港地区新儒学人物称为第二代现代新儒家,而把这个在海外形成的现代新儒学群体称为第三代现代新儒家,其主要代表人物有杜维明、成中英、余英时、刘述先等。与前两代现代新儒家相比,第三代现代新儒家虽然在原创性思想和形上学建构上表现出明显的不足,其影响力也因此受到限制,但他们却具备了更为深厚的西学素养和更为广阔的国际眼界,因而把现代新儒学的开展境界提升到一个新的高度。例如,对待作为中国大陆主流意识形态的马克思主义,如果说台港地区新儒学持反对态度的话,那么第三代现代新儒家中的多数人则持对话态度,杜维明近年来还主持开展了儒学与马克思主义相结合的研究,这就使得现代新儒学具有了更大的开放性和包容性。

六、近 30 年来中国大陆新儒学的出现及其形态

自 20 世纪 80 年代以来,随着改革开放的不断推进,中国大陆的思想空间日趋开放,逐渐形成不同思潮相互竞争、彼此激荡的多元格局。其中一个引人注目的思想现象,就是文化保守主义在中国思想世界再度兴起,使得儒学在中国大陆获得了新的开展,出现了一批以儒者自命致力儒学复兴的人物。进入 21 世纪后,这些人物更趋活跃,通过举办会议、创设网站、出版论著、发表文章,形成了一个被称为“大陆新儒学”的群体。对于这一思想现象,方克立 在 2005 年致第七届当代新儒学国际学术会议的信中有过说明:“中国的现代新儒学运动,从‘五四’至今已有三代人薪火相传,大体上经历了三个发展阶段。我认为以甲申(2004)年 7 月贵阳阳明精舍儒学会讲(或谓‘中国文化保守主义峰会’)为标志,它已进入了以蒋庆、康晓光、盛洪、陈明等人为代表的大陆新生代新儒家唱主角的阶段,或者说进入了整个现代新儒学运动的第四个阶段。因此我建议在继续推进对前三代新儒家思想研究之同时,还要开始重视对第四代新儒家(即大陆新生代新儒家)所倡导的‘大陆新儒学’的研究,这一研究对儒学和新儒学的未来发展可能具有更加重要的现实意义。”^②信中所提出的“大陆新儒学”概念,在学术界产生了相当大的影响。这批以儒者自命致力儒学复兴的人物,也多以“大陆新儒学”来标识自己的身份。

中国大陆新儒学的出现与开展,当然与 20 世纪上半叶的现代新儒学和 20 世纪下半叶的台港地区新儒学有着直接的联系,但同时又鲜明地呈现出自身的特点。如果说此前的现代新儒学具有深刻的学术性,并对 20 世纪中国学术发展作出了重要贡献,那么中国大陆新儒学则具有强烈的现实参与性,所关注和思考的重心是当代中国重大现实问题,特别是“中国向何处去”这一时代大问题。其中,有三种形态尤能体现中国大陆新儒学的这种特点:(一)以政治儒学兴起为标志的儒学的政治化;(二)以提倡建立儒教为标志的儒学的宗教化;(三)以儒学走向民众生活世界为标志的儒学的大众化。需要说明的是:在中国大陆新儒学的实际开展中,这三种形态并不都是截然分开的,而往往是相互交集在一起的。一些中国大陆新儒学人物,同时致力于这三种形态新儒学的开展。只是为了清晰说明中国大陆新儒学的形态问题,笔者在这里从逻辑上进行了这种区分。

形态之一:儒学的政治化。中国大陆新儒学由于具有很强烈的现实参与性,因此其探讨的中心问

^①关于胡秋原的心学思想,详见李维武:《胡秋原哲学思想的心学特征》,载《孔子研究》2011 年第 1 期;李维武:《20 世纪心学开展的三种形态——以来自鄂东之地的熊十力、徐复观、胡秋原为中心》,载《中山大学学报(社会科学版)》2013 年第 1 期。

^②方克立:《致第七届当代新儒学国际学术会议的信》,载《原道》第 12 辑,北京大学出版社 2005 年,第 109 页。

题,不是放在形上儒学问题上,而是放在政治儒学问题上,特别是放在“中国向何处去”问题上。对此,中国大陆新儒学人物已有自觉的说明,姚中秋(秋风)即指出:“在大陆,儒家正在恢复其生命力,其重建的形态将完全不同于哲学化的港台新儒家。这是由大陆的境况所决定的。大陆目前仍处于‘三千年未有之大变局’过程中,具有担当意识的儒家所面临的任務就是参与现代国家秩序之构建,也即‘立国(nation-state building)’,此系为‘为万世开太平’的大事业。”^①这就使得政治儒学成为中国大陆新儒学开展的一个标志性形态。政治儒学的提出和倡导,可追溯到蒋庆1989年在台湾《鹅湖》杂志发表的文章《中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题》。进入21世纪后,政治儒学成为中国大陆新儒学开展中最为活跃的形态,并逐渐形成具有不同特点的政治儒学理论。例如,蒋庆提出了王道政治的制度设计。他认为,中国近代一百多年来的民族主义,不论是自由主义还是三民主义,都是靠学习西方来推进中国现代化,只是一种“无根的民族主义”,而“无根的民族主义”是不能把中国建成现代国家的。即使是以往的现代新儒学,强调要以科学与民主来开出新外王,亦有变相西化之嫌。这是因为,民主只是西方历史上形成的具有西方特色的一整套观念与制度。中国就是中国,西方就是西方;儒家就是儒家,民主就是民主;二者间没有必要结合,也不可以结合。“要在中国建立起有根的民族主义就必须把中国民族主义的根本建立在儒家传统上。”^②只有建立体现儒家天道性理的现代政治礼法制度,才能真正解决中国政治制度的“三重合法性”问题,即由“天心”所决定的“超越神圣的合法性”,由“民心”所决定的“人心民意的合法性”,由“历史文化之心”所决定的“历史文化的合法性”。中国历史上圣贤们提出的王道政治,就是这种“三重合法性”并存制衡的政治制度,这是政治儒学最为核心的价值观念,集中体现了儒家内圣与外王相贯通的政治理想。由此出发,他力主在当代中国建立既体现王道政治又适当整合西方政治思想资源的“三院制”:设立“通儒院”代表超越神圣的合法性,设立“庶民院”代表人心民意的合法性,设立“国体院”代表历史文化的合法性,这三院要相互制衡,每一院都不能独大,从而使每一重合法性都不能独大。又如,姚中秋(秋风)提出了“儒家宪政民生主义”的构想。在他看来,“儒家宪政民生主义”的内核在当代中国集中体现为“三通统”,即打通古代的儒家、民国的宪政主义、新中国的民生主义(即社会主义)三大政治传统。而在这三通统之中,儒家代表着古老而漫长的华夏治理之道,本身就蕴含着宪政主义与民生主义,成为当代中国政治制度的大本大源。因而要解决今日中国所面临的各种问题,就必须回到儒家治道的正统,对现存的意识形态进行清理和解构:“必须抛弃所有这些意识形态背后的物质主义哲学,清理其反宗教倾向,清理其制造紧张与冲突的理论以及以此为根本的国家和法律理论。所有这些既是反儒家的,也是不合乎现代社会之基本伦理标准的。”^③很显然,这些政治儒学理论并不完全一致,但试图以政治儒学重新设计中国政治制度则是相同的。当今中国政治哲学开展中,政治儒学已成为一个重要思潮,从而形成了政治儒学、自由主义、马克思主义政治哲学三大思潮相互争鸣、彼此激荡的格局,它们争鸣与激荡的焦点就是“中国向何处去”这一时代大问题^④。

形态之二:儒学的宗教化。儒学宗教化的努力,在民国初年康有为发起立孔教为国教运动中曾影响一时,但这一运动失败之后,很少有人再致力儒学的宗教化。进入21世纪后,中国大陆新儒学又重新提出了建设儒教问题。这种建设儒教的主张有着十分明确的目标,正如有评论者所说:“与此前局限于学术界的‘儒教是否为宗教’学术争论不同,新世纪以来的儒教议题以‘儒教建设’为主线,是对近代制度化儒家解体后儒家文化‘魂不附体’困境的重新思考,是对20世纪初康有为开启的以宗教方式寻求儒家体制化存在方向的再次接续。”^⑤最早提出建设儒教问题的,是康晓光2003年正式发表的文章《“文化民族主义”论纲》。文中明确提出,应当接续康有为的孔教事业,在新世纪“要建立一种强有力的意识形态,要发起一场广泛而持久的社会运动”,“这一运动的核心目标是,把儒学重塑为与现代社会生活相适应的、

① 秋风:《儒家式现代秩序》,广西师范大学出版社2013年,第208~209页。

② 蒋庆:《政治儒学》,三联书店2003年,第409页。

③ 秋风:《儒家式现代秩序》,第238~239页。

④ 关于政治儒学的兴起问题,详见李维武:《政治儒学的兴起及其对中国思想世界的影响》,载《求是学刊》2006年第6期。

⑤ 董琳利:《儒教建设十年:理论方案、组织实践与未来趋势》,载《中国儒教发展报告(2001—2010)》,河北大学出版社2011年,第17页。

遍及全球的现代宗教”^①。蒋庆发表了文章《关于重建中国儒教的构想》，对重建儒教问题作了更为系统的说明。他认为，儒学与儒教的关系，相当于基督教的神学教义系统与基督教的关系，即儒学只是儒教的具体学理内容，儒教还包括了许多儒学以外的内容。儒学作为一个具有独立文化自性的自足的文明体，在历史上曾长期作为国家意识形态的“王官学”，直到1911年因辛亥革命结束帝制而失去这一地位，从而退出中国文化权力的中心。“面对今天西方文明的全方位挑战，必须全方位地复兴儒教，以儒教文明回应西方文明，才能完成中国文化的全面复兴，从而才能为中国的崛起奠定深厚的文化根基。……当今中国儒家学派的创立、儒学体系的建构、儒家文化的回归都是为了复兴中国独特的儒教文明，都是为了延续中国尧舜周孔之教的圣王道统，即都是为了重建近代崩溃了的中国儒教。”^②在他看来，在现时代重建儒教需要同时实施“上行路线”和“下行路线”。所谓“上行路线”，即“‘儒化’当今中国的政治秩序”，一方面“通过当代儒者的学术活动与政治实践，将‘尧舜孔孟之道’作为国家的立国之本即国家的宪法原则写进宪法，上升为国家的意识形态”；另一方面“建立新的科举制度与经典教育制度：即国家成立各级政治考试中心，有志从政者必须通过《四书》《五经》的考试才能获得从政资格，……用儒教的经典取代各级党校、行政学院过时的意识形态经典，把儒教经典作为各级党政干部思想品德教育与历史文化教养教育的主要内容”^③。所谓“下行路线”，“就是在民间社会中建立宗教性的儒教社团法人，成立类似于中国的基督教会或佛教协会的‘中国儒教会’，以‘儒教会’的组织化形式来从事儒教重建与复兴中华文明的伟大事业”^④。随着建设儒教的呼声高潮，有人还重新提出了立儒教为国教的主张，认为：“立儒教为国教，是我们解决信仰危机和认同危机，挺立民族精神，根治社会腐败，振兴国民道德，克制拜金主义，创建中国式商业文明模式的理想选择，也是中国超越西方，步入良性现代社会的理想选择和必由之路。”^⑤从这些主张中可以清楚看出，儒学的宗教化与儒学的政治化实是关联在一起的。

形态之三：儒学的大众化。自20世纪20年代梁漱溟开启儒学学术化路向以来，不论是20世纪上半叶的现代新儒学，还是20世纪下半叶的台港地区新儒学，其开启者和推进者都是学者型人物，展现为学术性极强的精英之学，而对民间和大众的影响颇为有限。20世纪20—30年代，梁漱溟试图通过乡村建设使儒学走向民间，结果为时局所限制而以失败告终。在最近30年间，随着中国大陆新儒学开展，这种状况得到了很大程度的改变，一批儒学主张者通过创办文化书院、主持电视讲座、运用网络传播、倡导儿童读经等多种方式，使得儒学再次由少数人的书斋和课堂走向广大民众，由精英之学转变为大众之热，在民间出现了“儒学热”和以倡导儒学为主要内容的“国学热”、“传统文化热”、“儿童读经运动”等文化现象。这种儒学的大众化还直接向民众的日常生活渗透，对百姓日用、婚丧嫁娶开始发生影响。周北辰主持的深圳“孔圣堂”，就在2010年5月举办了儒家传统婚礼，按照《礼记》制订了包括亲迎礼、入堂礼、告拜礼、封赠礼、成婚礼在内的一套婚礼仪节。这些文化现象的出现，其动因主要来自两方面：一方面，中国大陆新儒学人物具有自觉的民间意识，强调儒学必须通过大众化，成为广大民众的生活方式，才能真正获得生命力。蒋庆曾用两年时间，为少年儿童主编了一套12册的《中华文化经典基础教育读本》，在该书前言中就明确地表达了这种民间意识：“中国文化的复兴必须从娃娃抓起，儿童背诵中华文化经典，从小在心中埋下中国圣贤义理之学的种子，长大成人后自然会明白中国历代圣贤教人做人做事的道理，即懂得内圣外王、成己成物、知性知天的道理，从而固守之、践履之、证成之，将圣贤的教诲融入自己生命成长的历程，积极地去参与历史文化的大创造，努力做到赞天地之化育而与天地参。”^⑥另一方面，随着改革开放所造成的中国人生活世界的巨大变化，中国人的价值观念也相应出现了巨大改变：原来占主导地位的马克思主义的主流价值体系，已不能适应新的生活世界，出现了动摇和解构；而中国马克思主义面对这一新情势，在相当长的一段时间内，没有能够及时而有效地重建主流价值体系，因而没

① 康晓光：《“文化民族主义”论纲》，载《儒教重建：主张与回应》，中国政法大学出版社2012年，第29页。

② 蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，载《中国儒教发展报告（2001—2010）》，第152页。

③ 蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，载《中国儒教发展报告（2001—2010）》，第154～155页。

④ 蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，载《中国儒教发展报告（2001—2010）》，第155页。

⑤ 周北辰：《儒教现代改制的构想》，载《中国儒教发展报告（2001—2010）》，第229页。

⑥ 蒋庆：《〈中华文化经典基础教育读本〉前言》，载《读经：启蒙还是蒙昧？》，华东师范大学出版社2006年，第4页。

有能够及时而有效地增强自己在中国思想世界中的吸引力和凝聚力。正是这样,人们开始从马克思主义之外去寻找新的途径和新的资源,来实现主流价值体系的重建。其中很重要一点,就是把目光投向与中国人联系最为密切的中国传统文化,特别是中国历史上曾长期作为主流价值体系的儒家思想,从中寻找重建主流价值体系的途径和资源。而后一个方面,可以说是儒学大众化的最根本的动因。

中国大陆新儒学以其强烈的现实参与性,特别是通过儒学的政治化、宗教化、大众化,产生了越来越大的影响,也对作为中国大陆主流意识形态的马克思主义形成了竞争和挑战。这个竞争和挑战的核心问题,不仅是如何对待中国传统文化的问题,而且是关涉中国未来走向何方的问题。方克立在致第七届当代新儒学国际学术会议的信中,曾从马克思主义立场出发,明确提出重视研究大陆新儒学与大陆主流意识形态的关系问题,但时至今日这一工作并未受到应有重视、得到深入开展。

七、小 结

通过对近百年来儒学形态与功能变化的总体走向与基本历程的考察和说明,可以发现其中一些带本质性、带规律性的东西,是理解和把握这一变化的关节点:

第一,儒学之所以能够在中国传统社会终结之后,在近现代中国继续存在并得到发展,最为关键的一点,在于能够与中国社会历史的大变迁相俱进,与中西古今文化的碰撞、交流、融会相伴随,其形态与功能发生了由古代向现代的转换。这种古今之变的发生,固然有赖于儒学内部的因素,但最根本的动因还是鸦片战争后所开始的中国现代化进程。

第二,近百年来儒学形态与功能的古今之变,表明儒学在中国现代化进程中不仅保持和守护了自己的传统,而且变化和更新了自己的传统。尽管在这期间儒家学者对儒学形态与功能有过诸多不同的理解和追求,但又都是在这种古今之变的趋势中展开的,体现着这种传统的变化和更新。因此,这种古今之变,这种传统于保守中的变化和更新,就是近百年来儒学形态与功能变化的总体走向。

第三,近百年来儒学形态与功能的古今之变,经历了一个相当复杂的展开过程,呈现出诸多的历史环节:(一)从经学时代向后经学时代的嬗变;(二)从建立孔教到开创现代新儒学的转换;(三)20 世纪 30—40 年代现代新儒学的兴起;(四)20 世纪下半叶台港地区儒学的开展;(五)近 30 年来中国大陆新儒学的出现。正是这些历史环节,构成了近百年来儒学形态与功能变化的基本历程。

第四,在近百年来的儒学形态与功能变化的诸历史环节中,都存在着环绕一定中心问题所蕴含的理论矛盾、所展露的思想分歧,以及儒学人物为解决这些矛盾和分歧所进行的个性化的思考与探索。正是这些矛盾、分歧和个性化的思考与探索,构成了这些历史环节得以开展的内在张力和思想动力。

上述这些关节点,实际上都体现了 20 世纪儒学史研究中历史主义方法的运用。换言之,只有运用历史主义方法,才能对近百年来儒学形态与功能变化作出深入的考察、细致的分析和准确的把握。

● 作者简介:李维武,武汉大学哲学学院教授,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。Email:heping@whu.edu.cn。

● 基金项目:国家社会科学基金重大招标项目(09&·ZD069)

● 责任编辑:涂文迁

