

二十世紀 儒學在中國的重構

● 姜義華

—

二十世紀中國文化與學術發展中，儒學的重構一次復一次、一代復一代，幾乎從未中斷過。其間，先後形成五個高潮：上世紀與本世紀相交之際；新文化運動勃興之時；30年代；50年代末與60年代；和近十來年。

上世紀與本世紀相交之際，代表人物是康有為、章太炎。人們常常將康、章分別視為傳統的經今文學與經古文學的最後一位大師，其實，他們所重構的是整個儒學，絕非傳統的經今文學與經古文學所能範圍。康有為斥劉歆始作偽、亂聖制，斥鄭玄佈偽經、篡聖統，所否定的是兩千年來整個儒學和二十朝王者全部禮樂制度。他所重構的孔子，是一個具有大同理想、深知據亂、升平、太平三世之義的改革家，其心為不忍人之仁，其制為憂民憂國以除民患之制，其改制之迹存於《春秋》。他斷言，唯有知此真諦者方為真儒學者，否則即為偽儒學。章太炎與康有為相異，他將孔子定位於一位傑出的文獻整理者、史學家、教育家，抨擊漢以來儒者以富貴利祿為心，故用儒家之道德，艱苦卓厲者絕無，用儒家之理想，宗旨多在可否之間，高度評價荀子一派儒學和《儒行》所表彰的剛毅特立的儒者。康、章二人觀點針鋒相對，卻又不約而同地動搖了傳統儒學在思想界、學術界的統治。

新文化運動勃興之時，重構儒學的代表人物為辜鴻銘、梁啟超、梁漱溟、張君勱。

辜鴻銘，1898年將《論語》譯為英文出版，1904年又將《中庸》譯為英文，1906年印為單行本，引用西人相關論述為之詮釋。1910年撰《清流傳》，英文名《中國人的牛津精神》。1915年撰《春秋名分大義》，英文名《中國人的精神》。1917年發表《義利辨》，認為歐洲之文明及其學說在於使人先利而後義，中國之文明及其學說在使人先義而後利。歐洲的新學、自由、進步皆戰爭之源，使基督犧牲自我博愛世人的精神為盲群亂政、鐵血至上所取代，宗教在那裏已無法成為道德約束力量，他們應從知識至上轉而倣效中國以學習聖人之道為至上，方能挽救危局。而知禮義、重道德，以孝與忠為神授責任，則正是孔子與儒學的根本精神。

梁啟超，先前曾經激烈地批評漢代以來號稱尊奉孔教，實際上一貫都是表彰自己一派為真孔教，而排斥他人以為非孔教；董仲舒、何休變為馬融、鄭玄，變為韓愈、歐陽修，變為程朱，變為陸王，變為顧炎武、戴震，思想束縛於一點，不能自開生面。一次大戰結束後，他赴歐洲遊歷歸來，發表《歐遊心影錄》，一反過去立場，大力提倡儒學。他感歎歐洲一百年物質進步比從前三千年還加幾倍，結果反倒帶來許多災難，做了一場科學萬能的大夢，終於覺悟到世外桃源的中國還有辦法。所以，他號召中國青年用中國的精神文明去超拔哀哀欲絕喊救命的西方人。

梁漱溟的《東西文化及其哲學》，張君勱的《人生觀》，都強調了精神生活方面的問題只能用孔孟以來的儒學加以解決。

如果說，前一階段的重構，主要是從儒學內部去瓦解儒學的統治，那麼，這一階段的重構，則明顯地是要在新文化運動正面猛烈衝擊儒學的潮流面前努力保全儒學，保全傳統。其目標與運作方式，和先前有了很大不同。

30年代儒學的重構，始於1926年戴季陶以孫中山接續儒家道統，將三民主義孔學化。這一時期的代表人物，首先是蔣介石，他提倡《中庸》與《大學》，以前者為本體論，以後者為方法論。在學界，代表人物是熊十力、馬一浮、馮友蘭、賀麟。熊十力倡導新唯識論，馬一浮被尊為義理精純的現代朱子，賀麟鼓吹新心學，馮友蘭建立了新理學體系。凡此，都是力圖使儒學同現代西方哲學溝通，給儒學以新的生命力。

50年代末及60年代，以儒學的重構為己任的是生活於港台的唐君毅、牟宗三、徐復觀、錢穆、方東美等。他們的主旨集中表現在唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱1958年聯合發表的《中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識》宣言中。他們認為，現代西方人可以從東方文化中學到許多東西：第一是「當下即是」之精神與「一切放下」之襟抱，不復像先前那樣向前作無限之追求，無窮之開闢。第二是圓而神的智慧，憑藉直覺，體會自然生命，觀天地化機，欣賞活的人格之風度，認識真正的具體生命世界、人格世界、歷史人文世界中的一切，而不復像先前那樣一味憑藉理智的理性把握普遍的概念原理。第三是一種溫潤而惻怛或悲憫之情，使人與人之間的感情不只是熱情與愛，為防止權力意志與佔有之念，還必須使愛與敬真正同行，使人對人之愛皆通過禮而表現之。第四是使文化悠久的智慧，這就是在一切文化生活上，皆不只順着自然的道路走，隨時都有逆反自然之事，處處有餘，不致耗竭過度。第五是天下一家的情懷。這應當更多發揚儒家只要是人，便同有成聖而與天地合德之性的思想。中國人承其自身文化發展的要求，自可完成其數十年來之民主建國的事業，及中國之科學化、工業化。

近十來年儒學的重構，代表人物為一部分海外華裔學者及大陸學者。他們以「亞洲四小龍」崛起為依據，倡導新儒學，立志使儒學作為中國主要精神力量再度出現，認為在東方必須走儒家式的現代化道路，現代化方可成就。新儒學對於西方世界來說，昭示了一種解決後現代化諸問題的光明途徑。這一次重構，與弘揚民族文化、反對全盤西化的政治要求緊密結合在一起，勢頭正在高漲之中。

一個世紀來儒學的重構，是一種淵源有自、自成系統的文化現象。儘管五次高潮各有特點，各個代表人物的觀點彼此之間有着重大差異，但作為一種文化現象，又有着一些共同的特徵。

首先，儒學一次次重構，是近代文化與傳統儒學的一種認同和銜接。各次重構，所認同的或主要是漢代經今文學，或主要是漢代經古文學，或宋明理學，或先秦儒學；在宋明理學中，或宗法程朱，或接續陸王；在先秦儒學中，或尊孟，或尊荀，彼此之間常常勢同水火。但是，他們都不願丟掉儒學這面旗幟，並且都努力把自己說成純正的儒學。他們或是着眼於使自己的思想學說有一種國粹主義的形式，或是從思想深處確認文化保守主義為歷史的必要，意圖並不一致，但在與傳統銜接上卻走着同一條道路。

其次，儒學一次次重構，實際上都是通過對西方思想學術的吸收與借鑑，使儒學得到改造，給儒學提供現代生命。當然，各人從西方吸取到的思想養料很不一樣。康有為信奉的是社會進化論。章太炎欣賞康德哲學和斯賓塞以來的社會學。辜鴻銘畢業於英國牛津，留學德、法。馬一浮留學日本，遊學美、歐諸國。他們對西方精神都有深遠的體驗與思考。梁啟超、梁漱溟、張君勱和熊十力，都從柏格森哲學中得到了啟迪。馮友蘭之於邏輯實證主義，賀麟之於新黑格爾派哲學，唐君毅之於黑格爾，牟宗三之於新康德哲學，關係之密切世所周知。當代新儒學的倡導者們在現代西方哲學方面的修養，以及這種修養在他們選擇、詮釋儒學時所起的作用，使這一特徵表現得格外鮮明。

再次，儒學一次次重構，又同時蘊涵着對西方近代文明深刻的疑忌、強烈的不滿乃至發自內心的痛惡。

康有為原先對西方近代文明懷有熱烈的仰慕之情。戊戌失敗後，他先後遊歷亞洲十一國、歐洲十一國，而至於美洲，改變了原先的看法。他在《物質救國論》說：「未遊歐洲者，以為其地皆玉堂瓊樓閨苑瑤池，以為其人皆神仙豪傑賢聖明哲，以為其地皆公明正直平等自由。」及今遊之，發現歐洲一切人情風俗事勢所存在的問題與中國並無少異，「今以其一日之強富，宮室器用之巧美，章程兵政之修明，而遂一切震而警之，尊而奉之，自甘以為野蠻，而舉中國數千年道德教化之文明一切棄之，此大愚妄也。」他並斷言：「如以物質論文明，（歐、美）誠勝中國矣；若以道德論之，則中國人數千年以來受聖經之訓，承宋學之俗，以仁讓為貴，以孝弟為尚，以忠敬為美，以氣節名義相砥，而不以奢靡淫佚爭競為尚，則謂中國勝於歐、美人可也。」在這樣的認識支配下，他對儒學從形式的利用轉向內容上更多的肯定。

章太炎對西方近代文明也經歷了這樣一個從肯定轉向否定的變化過程。從西方各國的現實，他看到，資本主義制度的建立，固然是社會的進步，但是，新的矛盾、新的罪惡也隨之而產生。他由此作出「俱分進化」的結論：以道德言，善亦進化，惡亦進化；以生計言，樂亦進化，苦亦進化；進化之實不可非，進化之用無所取。1907年他參與發起組織亞洲和親會時，在《亞洲和親會約章》中提出「振我婆羅門、喬答摩、孔、

老諸教，務為慈悲惻怛，以排擯西方旃陀羅之偽道德」，主要還是着眼於「反對帝國主義而自保其邦族」。1917年他在上海發起建立亞洲古學會，聲言：「邇來西勢東漸，我亞人群，有菲薄舊日文明，皮傳歐風以炫時俗者，……近者歐戰發生，自相荼毒，慘酷無倫，益證泰西道德問題掃地以盡，而東方高尚之風化、優美之學識，固自有不可滅者」，則已公開宣言自己立志「提倡舊日之文明」了。

辜鴻銘、梁啟超、梁漱溟、張君勱等人，都利用了歐戰，宣佈西方近代文明已走上末路，東方儒學正可救西方之弊。

當代中國新儒學的奠基者熊十力在《讀經示要》中批判西方文明說：「西洋人大抵向外發展之念重，努力於物質與社會等方面生活資具的創新，其神明全外馳……，是則馳外之所獲者雖多，而神明之竟物化……，故曰：其失也物。」認為西洋人之心智為物質生活所牽累，這是西方文明的最大缺陷。基於此，他積極倡導發揚儒學所擅長的心性之學。他的三位弟子唐君毅、牟宗三及徐復觀和張君勱聯名發表的《中國文化與世界》宣言，正是秉承這一見解，一再強調「心性之學，為中國之學術文化之核心所在」，「心性之學，乃中國文化之神髓所在」。

當然，除去熊十力的「本心」、牟宗三的「自由無限心」自稱上承孔子的「仁」、孟子的惻隱幾希之心、陸九淵的「吾心」、王守仁的「良知」這一系統外，馬一浮、馮友蘭、唐君毅等上承《大學》、《中庸》、《易傳》、程、朱，與上述心性之學異調，於內在主體心性之外，另覓一超越的實體天、道、太極、理體等說明宇宙人生的一切。但是，在批評西方文明方面，他們同熊十力等並沒有原則分歧。

三

一個世紀來儒學的重構，絕非一批書生脫離實際的空泛議論。每一次高潮的出現，都直接針對當時社會變革的現實。每一派別，都積極地力圖以自己所重構的儒學來扭轉社會變革的方向，干預社會變革的進程，控制社會變革的速度。

儒學的不斷重構，從文化發展本身來說，自有其歷史的合理性，或者說，自有其歷史存在肯定性的一面。這種合理性、肯定性，是近代中國文化中東方與西方、精神與物質、理想與現實的激烈衝突和人為的斷裂造成的。因為儒學的重構確實是一種在互相衝突的兩極中尋求平衡及銜接的一種嘗試。

其一，這是企圖在東方文化與西方文化之間找到平衡點、銜接點的一種嘗試。

近代中國社會的大變動，直接的動因是東方與西方兩種迥然不同的生產方式、生活方式、社會結構、政治制度在中國大地上互相撞擊。康有為1898年6月所上《為推行新政請御門誓眾開制度局以統籌大局革舊圖新以救時艱奏摺》，曾經將東方傳統的統治秩序、統治方式同西方社會作了一個概括的比較，說：「中國自漢、唐、宋明之後，皆為大一統之時；及今歐、亞、美、澳之通，遂為諸國競長之世。一統、競長二者之為治，如方之有東西，色之有黑白，天之有晴雨，地之有水陸，時之有

冬夏，器之有舟車，毫髮不同，冰炭相反。」具體而言，他寫道：

夫治一統之世以靜，鎮止民心，使少知寡欲而不亂；治競長之世以動，務使民心發揚、爭新競智，而後百事皆舉，故國強。

治一統之世以隔，令層級繁多，堂階尊嚴，然後威令行；治競長之世以通，通上下之情，通君臣之分，通心思，通耳目，通身體，威令無阻闕，而後血脈流注而能強。

治一統之世以散，使民不相往來，耕田鑿井，不識不知；治競長之世以聚，令人人合會講求，然後見聞廣，心思擴，有才可用。

治一統之世以防弊，務在防民，而互相牽制；治競長之世以興利，務在率作興事，以利用成務。

康有為這裏所列舉的種種區別，揭示了東方傳統文化同西方近代文化的衝突範圍是如何之廣，程度是如此之深。他認為，今日宜於全用諸國競長之法，而不能毫釐用一統閉關之法，不變固害，小變仍害，非大變、全變、驟變，不能立國。怎樣才能真正用諸國競長之法來治中國呢？他指出：「夫泰西立國數千年，源流深遠，能致富強，具有本末，其規模極大，條理極繁，次第有宜，章程極密。」不明此理，未嘗統籌全局，究極終始，或舉其末而忘其本，或言其粗而忘其精，或明其小而闇其大，或得其面而失其骨，或肖其形而失其神，這樣學習西方，必無成功。

這份奏折寫於百日維新開始不久，康有為當時勇氣、決心是非常大的。但是，他所期待的大變、全變、驟變，瞬間就夭折了。先前撰《孔子改制考》，說孔子「布衣改制，事大駭人，故不如與之先王，既不驚人，自可避禍」，其實是君子自道。百日維新失敗後，他顯然又回復到這一立場。後來編印的康有為《戊戌奏稿》，刪去了比較「一統之世」及「競長之世」的所有這些文字。他本人去重注四書，組織保救大清皇帝公司，就是明證。

康有為對東西文化所作的對比以及他在嚴重受挫時立即放棄大變、全變、驟變的要求，以托古改制來保全自己，使一部分改革主張能為反對者所接受，非常典型地反映了儒學重構者在平衡、銜接東西文化時的心態和運作方式。

其二，儒學的重構是企圖在精神與物質兩個文化層面之間找到平衡點、銜接點的一種嘗試。

近代以來，人們傳統的價值取向、行為規範、思維方式在急遽變化的物質生活面前，突然陷入一種無序的失控狀態。新的價值取向、行為規範、思維方式一時還建立不起來，剛剛萌生的也還很不完善，於是形成了道德迷失、形上迷失等精神迷失狀態。儒學的重構者面對這一現實，將問題歸咎於現代物質生產發展過程中科學主義盛行、物慾膨脹，而企圖從傳統儒學中找到人文主義、天理，來加以補救。梁啟超在《歐遊心影錄》中便專門談到，近代人因科學發達，生出工業革命，外部生活變遷急遽，內部生活隨而動搖，歐、美那種物質文明，是製造社會險象的種子，倒不如這世外桃源的中國，還有辦法。他倡導心物調和，拿西洋的文明來擴充我的文明，又拿我的文明去補助西洋的文明，用西洋人研究學問的方法來研究中國文化，成就一種新文化，再把這新系統往外擴充至全世界。張君勱著名的《人生觀》演講，循此思路，稱「自孔孟以至

宋元明之理學家，側重內心生活之修養，其結果為精神文明。三百年來之歐洲，側重以人力支配自然界，故其結果為物質文明。……一國偏重工商，是否為正當之人生觀，是否為正當之文化，在歐洲人觀之，已成大疑問矣；歐戰終後，有結算二三十年之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭惡之論，已屢見不一見矣。此精神與物質之輕重，不可不注意者一也。」在他們看來，因科學發達結果，產業組織從根柢上翻新起來，變既太驟，其力又太猛，其範圍又太廣，人們內心生活措手不及，無法與外部生活相適應。中國儒家一貫重視主觀、直覺、綜合、自由意志及人格之單一性，正足以抑制科學主義的客觀、邏輯、分析、為因果律所支配及只注重同一性，抑制物慾橫流。這正是儒學重構者相當普遍的一種心態。

其三，儒學的重構還是企圖在理想與現實之間找到平衡點、銜接點的一種嘗試。

西方經由原始積累式的資本主義、自由競爭的資本主義，走向壟斷、集團式競爭及國家宏觀調控的資本主義而建立的近代文明、現代文明，帶來了一系列新的問題。首先是人在機械化、自動化生產下的異化，人不再是自己的智力、體力和時間的主人，不再是生產工具、生產過程和產品的主人，他們的生命相當一部分已不屬於他們自己。其次是個人本位的建立，人格獨立化，政治上、經濟上、人際關係上的自由化，破壞了傳統的家庭本位、帶有某種溫情的人身依附倫理關係，使原先的政治、經濟、群體及社區的秩序發生了很大的混亂。再次，現代都市生活使本身的生活畸形，出現病態，乃至形成一種非人化的傾向，使人的生活越來越依存於各種人為的條件，社會規範、道德理想都出現了失控乃至崩解狀態。在這些問題面前，人們常常渴求在一段時間中、一些場合下返歸自然，嚮往農業社會在相當大程度上順應自然的閒暇而浪漫的生活方式，留戀傳統的親情、倫理、道德，將往昔理想化，用以達到社會心態與社會現實的調諧。當代新儒學對西方現代弊端的抨擊，倡導已被他們理想化了的儒學來建設後現代化社會，最鮮明地表現了儒學的重構這一歷史的背景。

商品經濟、社會化大生產和現代科學技術的發展，使世界各部分之間聯繫越來越密切，東方與西方的撞擊和滙合勢所不免。每一個人人都難以避免與現代世界市場、現代世界科學文化、現代世界觀念發生直接的聯繫，他們的物質生活、精神生活，他們的生活現實和他們的理想，都不可避免地或先或後發生巨大的變化。人們不可能一步到位，立即完善地解決東方與西方、精神與物質、理想與現實之間的衝突所提出的種種問題。儒學的重構之所以值得給予注意，之所以有必要對之作進一步的甚至是縝密的分析，正是因為它也是試圖解決這種問題的一種歷史性的探索。

四

儒學在本世紀的重構，對現代化特別是西方式的現代化持批判態度，在對傳統認同時又對傳統進行了改造與重構，這些在歷史上不能不

說是具有積極的意義。但是，從總體上看，儒學的重構在現代文化建設上恐怕是進入了一個誤區。

重構者對儒學的歷史和儒學在現實生活中的實際作用，都採取了一種非歷史主義的理想化態度。對於儒學往昔和當今的負面影響，他們中的大多數人在大多數場合，都嚴重地估計不足，沒有或不願加以正視，甚至常常避重就輕，曲為維護。

儒學以仁義為中心的道德體系，以禮樂為中心的教化體系，以「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」為序的行動體系，以「極高明而道中庸」為最高準則的實踐體系，兩千多年來儘管曾發生很多變化，其基本架構和主要精神卻一直牢固地保持着，並日益精緻化。這是一種努力保障傳統的小農文明有序而穩定地不斷再生的觀念體系，是中國以一家一戶為社會細胞的自然經濟結構、社會交往關係及大一統政治結構得以穩定與保持的重要支柱。在建設現代文化過程中，儒學無疑可以提供人們熟悉的語言和豐富的思想資料，但是，不能忘記，中國現在古代生活仍然保留得過多，原封不動地倡導儒學的復興，會使人們忽略儒學同現代生活相悖的一面在現代化建設中的負面作用。當還有好幾億人仍然生活在和古代相差無幾的手工勞動、分散的小生產因而仍生活在貧困、落後和愚昧之中時，像牟宗三等人在《中國文化與世界》中所做的那樣要求人們把「當下即是」的精神和「一切放下」的襟懷放到第一的地位；在非理性主義、神秘主義、唯意志論和迷信還非常盛行的時候，在科學的權威還遠遠沒有樹立、蔑視知識、不信任知識分子的反智主義還籠罩着眾人們頭腦的時候，把反對科學萬能、反對科學主義、反對實證科學列為最迫切的任務；在法治力量還相當微弱、人治力量在很多場合還具有壓倒優勢、裙帶關係和私人情誼經常腐蝕和破壞着對理想的忠誠及對社會服務的精神時，為溫潤而惻怛或悲憫之情大唱讚美之詞；在需要切實地檢討和改造人們習以為常的傳統制度、習慣、心理，以引導十多億人超越舊式小農文明的限制走向現代文明的時候，把盤根錯節的儒學過度理想化，要求人們集中注意力於使這一文化悠久長存；所有這一切，恐怕都不是真正從中國歷史和中國現代社會的實際出發。作為書齋和講堂中的宏論，自可成一家之言，用於改造中國社會的實踐，恐怕只會助長儒學負面影響的膨脹，阻撓或扭曲中國走向現代文明的進程。

儒學的重構者看到了現代化本身的許多不足，看到了現代化所造成的異化不可避免地會帶來許多新的難題，他們企圖加以根治，或防患於未然，用心當然非常好，但是，他們對現代化，無論是西方式的現代化，還是東方式的現代化，顯然也都少了一些歷史主義的態度，多了一些浪漫主義的情懷。他們沒有充分注意，中國現在所苦不是現代化過度發展，而恰恰是現代化的發展程度還很不夠，現代化和前現代化共存，並常常處在前現代化的包圍之中。他們同時忽略了，現代化所引起的異化及其他矛盾，只有在現代化更高程度的發展中才能獲得解決。現代化在中國的實現，必須和前現代化的農業文明妥善地相聯結，使二者互相為用，以現代化幫助農村，以農村支持現代化，而防止現代化剝奪和壓迫農村，防止農村反轉來衝擊、反對現代化。但是，這二者之間，只能以現代化為主導，而不能以傳統的農業文明為主導。儒學的重構者常常

顛倒了這種關係，結果，反而實際上會堵塞現代化之路。

儒學的重構者還有一個重要的失誤，這就是他們力圖用儒學的框架來範圍新文化的創造。當中國從傳統的農業社會向現代文明轉變之時，社會的各個部分，包括經濟、政治、社會、文化，都經歷着一次前所未有的大轉形。原先儒學的形式和內容顯然都很難包容這一巨大的轉變。新型文化的創造，需要對中國傳統文化發展之流重新疏浚，並積極引入世界文化發展中的健康之流，使之與中國文化發展之流相滙合。這是一個巨大的工程，只有經過相當長歷史時期，一代又一代人從不同方面作出努力，方才能夠逐步完成。新型文化將在中國文化自身的多元發展及同世界多元文化的廣泛撞擊、交融過程中成長起來。儒學的重構作為其中的一元，自有其存在的價值，自會對新型文化的創造作出貢獻。但是，將新型文化的創造拘束於儒學或儒學中的某一學派，那就難於避免使新型文化削足適履，並對傳統文化中的非儒學部分及世界文化產生強烈的排拒反應，形成新的獨尊儒術，罷黜百家。如果說，僅僅是借用儒學的語言，那麼，也勢必會造成嚴重的名實不符。這樣，最終必然損害新文化的創造，使現代人與未來者繼續依傍於儒學傳統的權威之下。

所有這一切，與其說是理論問題、學說問題，不如說是現實問題、社會實踐問題。當學者們在書齋中和講堂上高談闊論的時候，千萬不要忘記了中國大地上的生活實際。中國新型文化的創造，只有將古今中外所有思想文化成就用作材料，以批判的精神、啟蒙的精神加以清洗整治，不再依傍而名實混淆，不再自卑而畫地為牢，才能真正有成。中華民族的自尊、自信、自立，也只有這樣才會在文化上具備基礎。

姜義華 1939年生於江蘇，現為上海復旦大學歷史系教授，從事中國近代思想史、革命史、中外關係史和史學理論研究，著有《章太炎思想研究》以及散見於學術刊物和文集的十數篇論文，並編有《康有為全集》、《章太炎全集》等書籍。目前在進行「二十世紀中國思想史」和「二十世紀中國學術史」兩課題的研究。