

变动的光谱*

——社会思潮研究视野中的现代新儒学

高瑞泉

【摘要】 随着儒学复兴运动的开展，“现代新儒学”概念的所指也正在扩展。在现代新儒学内部有不同的“道统”说，突破类似家谱的“道统”观念，可以把现代新儒学的总体特征归结为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。其历史的起点可以追溯至以康有为等为代表的清末儒家精英集团的分化。而其现实则是：随着社会历史条件的变化包括激进主义的兴衰，曾经是防御性的方位性意识形态的儒学，开始表现出改变现实的激进姿态，因而也使得现代新儒学的思想光谱大为改观。

【关键词】 现代新儒学；道统；康有为；思想光谱

【作者简介】 高瑞泉：哲学博士，华东师范大学哲学系教授、中国现代思想文化研究所研究员，博士生导师（上海 200241）

晚近三十年中国思想界的一个重大转变是，随着长期占据主流的激进主义让位于保守主义，现代新儒学迅速崛起，有带动儒学全面复兴之势。一方面，不但在学院体制内部儒学研究获得了强有力的支持，而且民间的读经活动，以及书院、学会、研究机构也不断出现。另一方面，“重建礼乐”的尝试也时有耳闻，尽管经过媒体报道的总有变形之感；新儒学内部的派别之争也已经出现，“政治儒学”VS“心性儒学”、“港台儒学”VS“大陆儒学”，都成为媒体乐见的话题。这虽然是梁启超所谓“思潮”作为“继续的群众运动”处于“生、住、异、灭”过程中而难以避免

的^{[1](P1)}，但是也为哲学—思想史的研究拓宽了对现代新儒学作一种谱系学考察的空间。

—

较早提出“新儒家”或“新儒学”等概念的应该是贺麟先生。在1941年写作的《儒家思想的新开展》一文中，贺麟先生断言“广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是现代思想的主潮”。^{[2](P4)}它关系到民族复兴的存亡大业，因为“民族复兴本质上应该是民族文化的复兴。民族文化的复兴，其主要的潮流、

* 本文之写作缘起于作者2015年初于深圳大学景海峰教授主持的“经典、经学与儒家思想的现代诠释”国际学术研讨会上的发言，由于谈及康有为是现代新儒家的先驱，蒋国保兄认为大有争论余地，其实这并非我一时的感想，近十年前已经在其他地方有所论及。而于春松教授则力促我撰写成专文，又承《中国人民大学学报》李淑英编审的盛情邀约，遂将相关问题一并论述。虽仓促成文，未能尽言，对上述诸位朋友的关注仍心存谢意。

根本的成分就是儒家思想的复兴”。^{[3](P4)}在贺麟先生看来，新儒学或新儒家的内容至少包含哲学、宗教和艺术三项。事实上，20世纪30—40年代的“新儒学”主要的成就仅仅限于第一项：哲学。其路径大致上按照贺麟先生所言：“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。”^{[4](P8)}就大陆理论界而言，贺麟先生所述的具体情状是四十多年以后才开始被重新认识的。20世纪80年代中期，方克立教授主持现代新儒学的研究项目，采取了广义的“现代新儒学”或“现代新儒家”的概念，与港台及海外学者所说的“儒学第三期发展”局限于熊十力与其弟子及其再传弟子的学术活动不同，“把在现代条件下重新肯定儒家的价值系统，力图恢复儒家传统的本体和主导地位，并以此为基础来吸纳、融合、会通西学，以谋求中国文化和中国社会的现实出路的那些学者都看做是现代的新儒家”。^[5]

“现代新儒家”或“现代新儒学”概念的提出，与海外汉学家以往使用“新儒学”（Neo-Confucianism）专指宋明理学做了区别，不但由此激发了对于这一学脉中的人物与思想的研究，而且打破了门户之见，将史学与哲学乃至在现代学院体制中几乎废绝的经学归并为一体，比诸当时最主要的哲学史著作，扩大了人们对这一派的研究视野。^①不仅如此，我以为其更深层的意义在于超越了“道统”之争。贺麟先生在叙述新儒学的系统时，已经用“正宗”来暗含了“道统”的意味。而他所谓的新儒学，在其《五十年来的

中国哲学》中，被描述为“陆、王学派独得盛大发扬”。^{[6](P18)}牟宗三先生则进一步指出：“中国儒家正宗为孔孟……孟子为心性之学的正宗……陆王一系才真正顺孟子一路而来。”^{[7](P69)}而现代新儒学从熊十力到牟宗三，即代表了儒家之正统。牟宗三先生对朱熹则有“别子为宗”的评价，这理所当然会有争议的余地。港台新儒家对冯友兰先生一直颇有偏见，除了政治因素以外，也是因为在他们看来，“接着”程朱讲的冯友兰先生进不了“道统”。当然，冯友兰先生另有一种“道统”说，那就是：孔孟、老庄、名家、董仲舒、玄学、禅宗到程朱理学达到集大成。冯友兰先生的使命是接着此“道统”而讲“新统”。以上两种“道统”说，形式上似乎只是从学理上梳理了各自的知识谱系，不过它是一种类似“家谱”的谱系，蕴含了超乎知识的意义，或者说“道统”论使哲学思想史的叙事发生了意识形态的变形。

正因为如此，对于“道统”说历来就有各种批评。20世纪40年代的马克思主义者主要是从意识形态与权力结构的关系，根据政治正确的标准对其倾向提出批评^②；哲学上，有学者提醒要警惕“道统”论所可能蕴含的权威主义和独断论。在现代新儒家中人看来，这属于外部批判，大可以忽略。不过，如果我们将批判儒学也视为广义的儒学研究的话，那它也是现代思想光谱的一部分。从现象上看，以“批判地继承”为宗旨的儒学研究，近年来似乎进入了潜流状态。但是，我们现在比较多地强调“中西马融合”或“传统的创造性转化”，其实已经将前述

^① 20世纪80年代有两本最重要的近现代中国哲学史著作，都是著名哲学家所作。一本是冯契先生的《中国近代哲学的革命进程》，书中对于梁漱溟、熊十力、冯友兰三位先生的哲学都有专论，对于贺麟、张君勱等也有涉及，注意到他们“都自称接上了中国的传统思想，以复兴儒学为自己的使命。他们在学术上激发了民族自豪感，是有贡献的”。但哲学路径上则坦陈与其不同。（参见冯契：《中国近代哲学的革命进程》，载《冯契文集》，第七卷，619页，上海，华东师范大学出版社，1996）另一本是冯友兰先生的《中国哲学史新编》第七册，曾经以《中国现代哲学史》在海外出过单行本，后来收入《三松堂全集》第十卷。冯友兰先生将“接着”宋明理学说的现代哲学家划为两类：一是理学，有金岳霖和冯友兰；一为心学，有梁漱溟和熊十力。（参见冯友兰：《三松堂全集》，第十卷，543-650页，郑州，河南人民出版社，2000）相比之下，冯友兰先生是从儒学内部划分的，而冯契先生则是在整个20世纪中国哲学论争的视野中既指出他们属于东方文化派或玄学派，同时也以更哲学化的方式讨论了梁漱溟、熊十力、冯友兰的哲学。

^② 详见周恩来：《论中国的法西斯主义——新专制主义》，载《周恩来选集》（上），142-156页，北京，人民出版社，1980。杜国庠在《论“理学”的终结》一文中说：理学除了道德性命之学说外，“还有所谓‘道统’的说法，以巩固其壁垒，仿佛继续绳绳像真正的王麻子、陆稿荐似的，只此一家，并无分店。历代帝王既利用它去巩固政权，于是我们就利用帝王这种心理去扩张势力，而道统益见必要。”（参见杜国庠：《杜国庠文集》，379页，北京，人民出版社，1962）还可见《杜国庠文集》中《红棉屋杂存》十二、《玄虚不是人生的道路》等文章。

态度视为一种预设。因为它首先要承认真理或传统的价值并非可以由某一个或某一派儒者对于经典的诠释所垄断。

另一方面，现代新儒家内部批判同样也指向了此类“道统”说，主要以余英时先生为代表。余英时先生有一篇长文《钱穆与新儒家》，中心是澄清钱穆与现代新儒家的干系，除了将作为“通儒”的钱穆先生与作为“别出之儒”的现代新儒家做了区分以外，还特别批评了熊十力、牟宗三一系的现代新儒家的“道统”论。他接着钱穆先生所谓“别出之儒因为受禅宗的启发，发展出一种一线单传而极易脆中断的道统观”的断语，指出：“自熊十力起，新儒家都有一种强烈的道统意识，但是他们重建道统的方式则已与宋明以来的一般途径有所不同。他们不重传道世系，也不讲‘传心’，而是以对‘心体’的理解和体认来判断历史上的儒者是否见得‘道体’。”^{[8](P202)}以“心学”为正统，即必须肯定一个普遍而超越的“心体”对于一切人都是真实的存在。对于港台新儒家乐于传颂的熊、冯两位先生关于“良知”是“假设”还是“呈现”的公案，余英时先生给出了另一个解答：“如果我们细察新儒家重建道统的根据，便不难发现他们在最关键的地方是假借于超理性的证悟，而不是哲学论证……只有在承认了‘心体’、‘道体’的真实存在和流行这一前提之后，哲学论证才能展开，但这一前提本身则决不是任何哲学论证（或历史经验）所能建立的。”^{[9](P204)}所以，新儒家的“道统”后面实际上是“教”而非“学”，是宗教性的信仰，非理智与感官所能进达。换言之，它遵循了“要么全部，要么全无”的逻辑，不是我们通过论辩可以建立起的价值共识。余先生直截了当地说：“新儒家的主要特色是用一种特制的哲学语言来宣传一种特殊的信仰。”^{[10](P224)}

当然，钱穆先生也有自己的“道统”观，按余英时先生的说法，是思想史家的道统观，虽然

着重要继承的是北宋以来综汇经、史、文学的儒学传统，尤其尊重朱熹，但他视“历史文化大传统为真道统”。换言之，在钱穆先生这一系的传承中，比熊十力、牟宗三一系现代儒学的视野要宽阔得多、较少排他性。由于其学问综合了经学、史学和文学，所以在现今的“国学”中占有更重要的位置。像当初主张用“国粹”来激发民族意识的章太炎一样，钱穆先生也主张“故欲其国民对国家有深厚之爱情，必先使其国民对国家已往历史有深厚的认识。欲其国民对国家当前有真实之改进，必先使国民对已往历史有真实之了解”。^{[11](P3)}在民族意识高涨、历史观发生重大转折的当下，以广义的历史连续性为“道统”的底蕴，较为容易被普通民众所接受。当然，其困难在于历史连续性不能停留在抽象的概念上，因而通史的叙事和历史哲学的追问都是无法回避的。

二

上述所论，似乎是宋明理学“道问学与尊德性”之争在 20 世纪的延续与新演变。^①如果放宽眼界，即从整个 20 世纪中国思潮运动的视域来考察，则他们之间的“同”大于“异”，所以我们可以绘制中国思潮的“三国演义”时将他们归属于文化保守主义一脉。但是，如果进一步研究，还是可以追问：现代新儒家是否仅仅起始于 20 世纪 20 年代？它是否从一开始就注定只是保守主义，或者说始终是单一的保守主义？换言之，现代新儒家的光谱是否有更长的时段、更复杂的面相？

讨论这一问题需要对什么是“儒”、“儒学”、“儒家”、“儒教”等一系列相关概念做一番澄清。从荀子开始，就对儒有各种分梳：有大儒、通儒、陋儒、小儒等等；近代儒者章太炎和熊十力都作有《原儒》，可看做对这一貌似简单的问题

^① 余英时先生就评论过现代新儒家既有“良知的傲慢”，又有从“尊德性”向“道问学”的转变。不过，在牟宗三一系之刘述先先生看来，重点放在历史文化方面的余英时先生，虽然不愿意承认自己属于狭义的现代新儒家，但却不在广义的现代新儒家之外。参见刘述先：《论儒家哲学的三个大时代》，237-238 页，香港，香港中文大学出版社，2008。

有史学与哲学的两类解答。^① 我以为，今天对它们的澄清，不必限于某家的定义，应该回到社会史，考察人们在社会生活中实际上如何使用这些概念。所谓“儒”，其意义在前现代中国有多重性。在学术的层面，它是指“儒学”，即研究历史上的儒家经典与同时代儒家著述的学问或学科，传统的经史子集四科之学都可以包括在内。从信奉一套价值、生活方式以及共享某些思维方式的角度说，它是一个政治—文化社会派别，可以称作“儒家”。认孔子为宗主，共享某种信仰，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”，并以此来规范社会生活，在这个意义上，儒家也可以说是“儒教”。儒家、儒教两个名称都和社会建制有关系，所以海外汉学家常常会使用所谓“儒家社会”或“儒教社会”的概念。由此可见，儒家或者以认同优先的方式研究儒家学说的“儒学”以及与其相关联的儒教^②，都不但表示一套思想观念和价值，而且表示对其生活方式的忠诚。

就最基本的文化认同而言，古代社会的“儒家”是指以孔子为宗主、以六经为基本经典、以“仁义”为核心价值、以“礼”为可以有所损益（事实上也不断有所演变）的建制这样一个政治—文化派别；就其社会阶层来说，儒家又特指乡绅—士大夫—官僚三位一体的文化精英和政治精英集团（这些精英集团内部中人也许可有另外的信仰如佛教、道教）。古代儒家本来不是单一的宗教组织或学术团体。孔子以后，

儒分为八，先秦即至少有思孟和荀子两大流派。按照《淮南子》的说法，墨子也曾“学儒者之业”，后来才自立门户。荀子之后学则有著名的法家李斯与韩非，两千年的中国社会虽可以笼统地称为儒家社会，其实是儒表法里。经过两千年的传承，尽管每一个朝代的儒学都有主流与潜流、中心与边缘，甚至有正统与异端的种种分流，但是，由于儒学与政治的紧密关系，“一代有一代之学”，即意味着历史上每隔数百年通常都划分了儒学的“范式”，而同一时代的儒者通常共享着一套观念共识。由于有这样一套观念共识，尽管儒家内部有种种争论，儒家集团却保持着基本的社会团结，即其作为一个社会共同体是基本稳定的。

19世纪中叶以后，上述情形发生了重大的变化，随着“三千年未有之大变局”而来的变化。此变化经过数十年的酝酿发酵，到19世纪末甲午战败点燃了导火索，价值迷失与政治败坏相遇，知识精英与政治主导在国家根本问题上的分歧，促使儒家集团发生了前所未有的分化，由知识精英与政治精英共同组成的儒家共同体迅速瓦解。

在此之前，主导儒家精英的思想路径从“师夷之长技以制夷”到“中学为体，西学为用”，已经蕴含着融摄西学为儒学所用的意义，其本意是在获得变革的动力之同时捍卫传统之秩序。我曾经把它称之为现代保守主义的第一个纲领。^[12] 它与单纯的传统的保守主义不同，表达了对新的

^① 章太炎早期所作《馥书》中就有《尊荀》、《儒道》、《儒法》、《儒墨》、《儒侠》、《儒兵》诸多对传统儒家学说的评论，尊崇孔子、荀子，但对旧说圣人如尧舜汤文武周公等则不然，因为力主改革的章太炎主张“法后王”。他1909年作《原儒》，后收入《国故论衡》（1910年），辨析古代和后人对“儒”的不同解说，认为“儒之名，于古通为术士，于今专为师氏之守”（姚奠中、董国炎：《章太炎学术年谱》，170页，太原，山西古籍出版社，1996），基本上是一个历史学家视域中的“儒”。熊十力先生则于20世纪50年代作《原儒》一书，重在发展其立足于“心本论”而来的“内圣外王”的哲学思想，一开始就是《原学统》：“一、上推孔子所承乎太古以来圣明之绪而集大成，开内圣外王一贯之鸿宗。二、论定晚周诸子百家以逮宋、明诸师与佛氏之旨归，而执中于至圣。三、审定六经真伪。悉举西汉以来二千余年间，家法之墨守，今古文之聚讼，汉、宋之器争，一概屏除弗顾。独从汉人所传来之六经，穷治其篡乱，严核其流变，求复孔子之真面目。而儒学之统始定。”（参见熊十力：《熊十力全集》，第六卷，311页，武汉，湖北教育出版社，2001）熊先生之儒的“学统”实为“道统”，多为出于己意之创说。

^② 我曾经在一篇文章中讨论过，与此相应的是系统分析的方法：将儒家看成一个整全而复杂的大系统，它内部包含三个互相联结又互有分殊的子系统。第一个是儒学经典义理系统，特别是经学系统。由于“经学必专守旧，世世递嬗，毋得改易”的特性，经学内部尽管也有不同的派别，但总体上有较大的连贯性。无论今古、汉宋，都承认与尊重他们有一套共同的经典。第二个是儒家文化系统，是文学、史学、政治话语之体现。它可能包含了在长期发展中儒家自身不同进路的演进，以及和其他来源有异的思想（譬如佛教、道教甚至基督教的早期传播）的融合。第三个是儒家社会系统或“儒教社会”，主要是社会、伦理、政治制度、风尚习俗及其中包含的观念等。笼统地所称的“儒家社会”，指社会伦理的基础是儒家的，但是实际上在社会生活、制度、习俗等等中间，法家、佛教、道教（家）也都有自己的角色。“儒表法里”和“三教融合”都是人们对儒家社会复杂性的认知。

国际环境之下中西文化冲突的初步概念化。如果放在更长的时段考察，它其实已经孕育着现代新儒家的方向。以往的西方汉学家把宋明理学称作“新儒学”，它的“新”，在于汲取了佛老又排斥佛老，发展出一套更具哲学意味的理论。宋元明以降，儒释道三教合流成为大势。而现代新儒学之“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代需求、希望能够对治现代生活的理论。这样一个过程，在时间向度上应该往前追溯；而在“现代新儒学”所覆盖的范围和解释厚度上，则应该注意到从传统的四科之学到现代学院制度之建立之间所带来的学科的多样性、风俗的流变和建制的过程。

前面我们讨论到 19 世纪末儒学内部呈现的新变化，即将儒家精英集团和儒学内部的分化看成整个现代新儒学运动的起始阶段。具体而言，提倡“中体西用”论的张之洞等属于儒家是没有争议的，但在“中体西用”论实际支配了 19 世纪后期几乎三十年的儒家精英集团以后，由于甲午战争的失败，坚持此论者迅速被视为保守的一翼。从“中体西用”的儒家精英集团中分化出了政治上被称作“改良派”的群体，戊戌时代的它近乎一个自由主义与激进主义的联盟：以康有为为首脑，梁启超、谭嗣同等为之先驱；从思想史与后来的历史影响而言，其实还应该包括严复、章太炎。当然，这一群体迅速再次分化，十年左右的时间即一分为三：康有为最为复杂，也最有原创性。在他那里激进主义、保守主义、自由主义兼而有之，不过在不同历史阶段、处理不同的问题时有不同的表现。20 世纪初他成为保守的符号。梁启超、严复等是 20 世纪中国自由主义的前驱。谭嗣同被视为 20 世纪激进主义的源头，就曾经具有“革命”主张和对传统儒学的批判而言，20 世纪初的章太炎之激进则有之而无不及。^①

^① 章太炎本来是古文经学的最后一个大师，其讲“国粹”，晚年“粹然成为儒宗”，并有“回真向俗”的转向，说其属于儒家完全成立。但是，他不仅是革命家，而且曾经主张无政府主义，更对西方代议制民主持否定态度，认为中国可以实行“联省自治”下的直接民主，其实都显示了相当激进的姿态。

^② 张灏先生对谭嗣同思想的儒家源头以及儒家思想与大乘佛学、先秦子学等的紧张关系有细致的分析，尤其指出了古代儒家就具有的抗议精神如何在谭嗣同那里得到突出的表达。参见张灏：《烈士精神与批判意识》，96 页，北京，新星出版社，2006。

上述判断需要稍作展开。无论康有为的“旧瓶装新酒”如何震撼了传统儒家，无论其《大同书》如何惊世骇俗，康有为之属于儒家应该是没有争议的。不过，借公羊学的形式来阐发其得自域外和时代创获之综合，则远远超出了宋明理学的“新”。尽管说康有为是“旧瓶装新酒”，其主旨在政教，在玄学的构造上也没有那么成功，但其学说依然用一种新的形态阐发了这样一种终极关怀的双重走向，即将原始儒家从天的信仰下贯为“仁”及由“不忍人之心”扩充而为“大同”。康有为的追随者谭嗣同、梁启超，也都是把“仁学”和“大同”联结在一起。救亡图存固然是他们运用儒家资源来构筑理论的直接动力，但是未来人类的理想境界，可能是推动这批传统士大夫投身社会运动的更深层的动因。人们说康有为是近代中国历史上少数几个最具创造性的人物之一，就以《大同书》而言，其气魄之阔大，在 20 世纪儒家中可谓后无来者，其影响所及也远远超出了单纯的儒家，因为他同时吸收了诸多学说。与其相比，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”^{[13](P462)}，已经退守至如何在吸收外来文化的同时不忘本民族的文化认同。梁漱溟以后的新儒家则依违在两者之间，或者是这两种方式的哲学综合。

同理，无论谭嗣同如何激进，如何否定传统政治，但“他仍然承袭了儒家对人生的道德取向，在追求一个理想的社会和完美的人格”^②，而且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。”^{[14](P373)} 张灏在另一篇文章中则比较详细分析了，“由张载和王夫之的哲学发展而来的新儒学世界观”是谭嗣同演化其

“仁”的概念的原初本源。^{[15](P95-122)}谭嗣同心目中的宗主还是孔子，融贯儒释道墨与西学可以采纳者，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，并不完全改其儒家本色。梁漱溟、熊十力等新儒家的政治立场，特别是在对待帝制的问题上，实际上比康有为更为激进：梁漱溟和熊十力都参加过辛亥革命，20世纪50年代以后，他们都有不同程度的儒家社会主义倾向。因其在价值排序中主张平等优先，而我们通常把社会主义视为现代社会中激进的一翼。

至于自由主义的先驱严复、梁启超^①，无论是其最初的教养背景，还是晚年思想的归宿，都显示出对儒家的文化认同。中国的自由主义固然有更为西化的一翼，但是20世纪20年代以后的新儒家内涵着自由主义的另一脉：张君勱后来曾经参与设计中国的宪政。唐君毅、牟宗三等新儒家所关注的中心问题之一是，如何在儒家心性论的基础上“开出”科学与民主。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，以至于“儒家自由主义如何可能”成为一个值得讨论的问题。

总之，随着中国的现代化进程，在应对现代性的过程中，激进主义、自由主义和保守主义演化为一部“三国演义”，但在某种意义上说，都是一百多年前儒家精英集团分化的结果。“道术而为天下裂”，由于“思想”已经进入现代社会的“三个市场”之中，在开放条件下上述分化的三者有时似乎显得势同水火。但是，由于它们终究是“中国的”或“中国人的”，所以内里总有传统的因素，总有属于“儒”的一部分。不过，内里到底是何种“儒”，它与其他文化要素如何

结合，以及传统由此发生了什么变化，可能就言人人殊了。

三

当年美国著名汉学家列文森的《儒教中国及其现代命运》曾经引起持久的争论，尤其是在《孔子在共产主义中国的地位》一章中，列文森断言孔子已经被珍藏在博物馆里：“与儒家推崇的孔子不同，共产主义者时代的孔子只能被埋葬，被收藏。现在孔子对传统主义已不再起刺激作用，因为传统的东西已经被粉碎，孔子只属于历史。”^{[16](P342)}如果把儒学视为只能以整全的观念存在的话，列文森所言不虚。^②现在的评论者通常只注意到，“文化大革命”使列文森怀疑自己的结论。其实，列文森的那本书没有注意到现代新儒家中的梁漱溟、熊十力和冯友兰，也没有注意到海峡彼岸的新儒家的工作，当然更没有注意到儒家传统有其根深蒂固的部分，隐身在民族的文化心理、社会风俗和法律制度之中。从观念史研究的角度，我们可以对当时的（同时也是历史上的）“儒”采用三分的方式：（1）在后经学时代以一种“返本开新”方式通过诠释儒家经典来阐发的观念，它以经学为核心；（2）沉积在一般文学、历史中的儒家观念，包括正统的和异端的——其定位通常因政治形势而改变，它可谓是文化一心理的；（3）体现在风俗与政治法律、政策制度中，它是建制化的观念。我之所以说它们不在“显学”状态，是因为第一类在中国大陆未能被主流意识形态接受，后面两类已经发生了现代性的转变，有时甚至以“反儒”的面

^① 梁启超与儒学（家）的关系之深，无需赘言。严复与儒学的关系由于其思想的复杂性而需要略加阐发。尽管严复曾经对正统儒家有过激烈的批判，我们依然不能把他看做与儒家绝缘的人物。这并不仅仅因为他参加科举、直到辛亥革命前一年才获得“进士”身份，也不仅仅因为他晚年参与“孔教会”、卷入“筹安会”的活动，同时也因为从分析其知识世界得出这一结论。大致说来，他对于传统儒学有分析地汲取：对待汉宋之争，他崇宋而抑汉；同是理学，他批评王学“师心自用”、取“道问学”的立场，但又赞扬王学悲天悯人的道德感。在“群己之辨”上，他游弋在“群重己轻”与“群己兼顾”之间，并不是原子主义的个人主义。在“天人之辨”上，他上承荀子、刘禹锡、柳宗元即儒学中强调“天（自然）人相分”的一脉。至于其进步主义的历史观，更是从易学的变异理论获得传统思想的基础。他晚年则更回到原始儒家：“鄙人行年将近古稀，窃尚究观哲理，以为耐久无弊，尚是孔子之书。四子五经，故（固）是最富矿藏，惟须改用新式武器发掘淘炼而已；其次则莫如读史，当留心古今社会移动之点。”参见严复：《与熊纯如书（五十二）》，载王栻、严复：《严复集》，第三册，668页，北京，中华书局，1986。

^② 余英时先生对此从历史文化的角度有过论述：“儒学不只是一单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想体系，从一个人自生至死的整个历史，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。”（参见余英时：《现代儒学的困境》，载《余英时文集》，第二卷，318页，桂林，广西师范大学出版社，2014）这可以看做一个整全的儒学（或儒家）的概念。

目出现。^①

与熊十力有直接师承关系的港台新儒家，继承了“返本开新”的路径，在融摄西方哲学的某些派别的过程中发展了儒家哲学，“是对西方文明强力的冲击的回应”。^{[17](P138)} 不过，即使在 20 世纪 80 年代以后港台那样的言路条件下，他们中的部分学者依然采取比较审慎、内敛的态度，对外主张以“文明对话”化解“文明冲突”；同时认为即使视儒学为“生命的学问”，以“内在超越”的方式呈现其“精神性”（这是他们对儒家的宗教性的一种修辞），儒学也只是多元社会的个人选择。其“道统”论所包含的独断论与权威主义色彩尚不强烈。所以，我认为它们作为保守主义本质上是防御性的。或者按照亨廷顿的说法，其依然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。

历史的发展总有其吊诡的面相。从研究现代新儒家哲学（尤其是港台新儒家）开始，三十年间，儒学在中国大陆迅速复活。它与港台新儒学有所不同，正如李维武教授所指出的：“如果说此前的现代新儒学具有深刻的学术性，并对 20 世纪的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，所思考和关注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。”它包括以政治儒学兴起为标志的儒学的政治化、以提倡建立儒教为标志的儒学的宗教化以及以儒学走向民众生活为标志的儒学的大众化。^[18] 与梁漱溟、熊十力以后的新儒家偏向于宋明理学（尤其是陆王心学）与西方哲学的融合不同，在近二十年大陆新儒学研究中，荀子——以及多半因为荀子“隆

礼”而礼学——受到的关注明显增加，同时康有为重新触发了儒学研究的灵感。因为 20 世纪初期，正是康有为曾经极力提倡建立儒教，其从公羊学出发来建立现代社会秩序的方式，被一些学人视为从文化的阐释者变身为立法者的最合适途径。从某种意义上说，中国大陆出现的这一情势已经表示现代新儒学不再是防御性的或者单纯保守主义的，它们对中国的现状明显有着相当激进的态度。

上述变化自然有其内在的根据：一方面，一个有着悠长连续性的传统在经历了“三千年未有之大变局”之后并未彻底断裂，如前文所述，即使在列文森那样的外部观察者以为孔夫子进了博物馆的时代里，儒家伦理乃至政治文化依然隐身于激烈变革的现实之中；另一方面，经济建设时代意识形态的挑战，需要可以提供秩序重建的多重资源——尤其是在本民族中根深蒂固的传统——共同发挥作用。历史学家陈旭麓先生曾经意味深长地说过：“新儒学是时代和社会新了它，不是它新了时代和社会。”^{[19](P1360)} 当代世界在全球化的过程中依然是一个高度竞争的世界，崛起的中国作为一个现代国家置身于此，确实需要建立更具有内在凝聚力的精神权威，而现代新儒学提供了一个有价值的选项。当然，这里的“权威”即理想或者说合理的价值体系，它应该是令人心悦诚服的社会共识，而非独断的教义。用返魅的方式还是用充分发展论辩合理性的方式来建立社会共识，虽然有种种历史的偶然性在其中起作用，但作为学人总应该有基本的自觉。展示现代中国的思想光谱希望于此有所裨益。

参考文献

- [1] 梁启超：《清代学术概论》，载朱维铮校注：《梁启超论清学史两种》，上海，复旦大学出版社，1985。
- [2] [3] [4] 贺麟：《文化与人生》，北京，商务印书馆，1996。
- [5] 方克立：《现代新儒学辑要丛书·总序》，载方克立主编：《现代新儒学辑要丛书》，北京，中国广播电视出版社，1992。

^① 此类问题相当复杂，实际上又关系到另一个重大问题的解答：儒家传统在中国现代化（以经济起飞为特征）中起了何等作用？因为在现代新儒家的文化话语中，一方面，他们指责由于五四运动打断了传统，所以现代化长期止步不前；另一方面，他们一直坚信儒家可以成为现代化的本土资源。而仅仅这样的论述是无法解释当今中国崛起的原因和现实的。从学术的角度说，在讨论中国经验或中国道路的时候，我们非常期待能够出现论述儒学传统如何正面推动了中国现代化的著作。

- [6] 贺麟：《近五十年来的中国哲学》，北京，商务印书馆，2002。
- [7] 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海，上海古籍出版社，1997。
- [8] [9] [10] 余英时：《现代儒学论》，上海，上海人民出版社，1998。
- [11] 钱穆：《国史大纲·引论》，北京，商务印书馆，1997。
- [12] 高瑞泉：《秩序的重建：现代新儒学的历史方位》，载《武汉大学学报》（社会科学版），2014（5）。
- [13] 冯友兰：《三松堂全集》，第四卷，郑州，河南人民出版社，2000。
- [14] 梁启超：《仁学序》，载蔡尚思、方行主编：《谭嗣同全集》，北京，中华书局，1981。
- [15] 张灏：《危机中的中国知识分子——寻求秩序与意义》，北京，新星出版社，2006。
- [16] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，北京，中国社会科学出版社，2000。
- [17] 刘述先：《论儒家哲学的三个大时代》，香港，香港中文大学出版社，2008。
- [18] 李维武：《近百年来儒学形态与功能的总体走向与基本历程》，载《武汉大学学报》（社会科学版），2014（4）。
- [19] 陈旭麓：《陈旭麓文存》，上海，上海人民出版社，1990。

The Changing Spectrum ——Modern Neo-Confucianism from the Perspective of Social Ideological Trends Study

GAO Rui-quan

(Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200241)

Abstract: With the revival of Confucianism, the reference of the concept of “Modern Neo-Confucianism” is also being expanded. Within “Modern Neo-Confucianism”, there exist different concepts of “orthodoxy”. If we break through the concept of “orthodoxy”, which is similar to genealogy, the general characteristics of the Modern Neo-Confucianism could come down to a theory that forms during the process responding to and assimilating western culture. Based on the classical world and capable of adapting to the needs of the present age, it can be expected to cope with the conditions of modern life. The starting point of its history can be traced back to the differentiation of Confucian elite group that is represented by Kang Youwei in the Late Qing Dynasty. However, it turns out that with the changes of social and historical conditions, including the rise and fall of radicalism, Confucianism, which used to be a defensive and orientational ideology, begins to show its radical attitude to changing the reality, thus giving rise to a vastly different ideological spectrum of “Modern Neo-Confucianism”.

Key words: Modern Neo-Confucianism; orthodoxy; Kang Youwei; ideological spectrum

(责任编辑 李 理)