

论中国现代性诉求的儒学表达

——现代新儒家第一代的哲学建构

杨虎

(华侨大学哲学与社会发展学院, 福建厦门, 361021)

摘要:就中国现代性诉求而言,现代新儒学非但不是新文化运动的对立面,反倒对新文化运动持积极肯定态度。现代新儒学对新文化运动的反省和思想推进在于:它不仅坚持“现代性诉求”,而且注重“民族性表达”“儒学表达”,即不再拒斥儒学对于现代性的意义,而是通过“回归传统”来建构现代性。这一“回归传统”的工作着眼于作为“儒学之根本”的“儒学传统”,而非作为“既有之儒学”的“传统儒学”。现代新儒家第一代,力图解构传统儒学的形而下学理论,建构科学知识论和现代性政治哲学、伦理学,并重构儒家形而上学来为之奠基;熊十力“新唯识论”、冯友兰“新理学”、张君勱“新宋学”等哲学体系都体现出这种一般性思考。当代儒学的开展,一方面要自觉意识到“儒学传统”不同于“传统儒学”,另一方面应该接续现代新儒学的基本原则:儒学复兴不应拒斥现代性,而要以坚持现代性诉求为前提。

关键词:新文化运动;现代新儒家;现代性诉求;儒学传统;传统儒学

中图分类号: B261

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2018)06-0047-08

长期以来,人们不同程度地认为现代新儒学是新文化运动的对立面:新文化运动是反传统文化的,现代新儒学是维护传统文化的。但这并非实情,新文化运动“民主与科学”的诉求固然表现出某种程度的与传统决裂的态度,但现代新儒学也并非一味地维护传统文化。可以说,现代性诉求不仅是新文化运动的宗旨之一,也是现代新儒学的宗旨之一。本文以现代新儒家第一代的哲学建构为例说明,相较于新文化运动,现代新儒学更加注重“现代性诉求的民族性表达”^[1],即现代新儒学在坚持现代性诉求的同时,不再像新文化运动那样,表现出某种与传统决裂的态度,而是通过“回归传统”来建构现代性。笔者认为,这一“回归传统”的工作着眼于作为“儒学之根本”的“儒学传统”,而非作为“既有之儒学”的“传统儒学”。当代儒学的发展,一方面要自觉意识到“儒学传统”并不等同于“传统儒学”;另一方面应该接续现代新儒学的一个基本原则:儒学复兴不应拒斥现代性,而要以坚持现代性诉求为前提。

一、新文化运动的现代性诉求

新文化运动,有时又称为五四新文化运动。实际上,无论是从历史事件还是从思想宗旨来看,狭义的五四运动和新文化运动都是两回事。李泽厚曾经考察过五四运动和新文化运动的复杂关系并指出:“启蒙性的新文化运动开展不久,就碰上了救亡性的反帝政治运动,二者很快合流在一起了。”^{[2](8)}在“启蒙与救亡的双重变奏”下,五四运动和新文化运动的概念便具有了相互涵摄的作用,随之而有广义的五四概念,泛指五四时代及其社会思潮。近年来,黄玉顺明确提出,最为狭义的“新文化运动”是“从1915年9月开始到1918年9月截止的”,以《新青年》杂志为主要思想阵地发起的新文化运动,直到1918年10月李大钊发表了《庶民的胜利》和《Bolshevism主义的胜利》,“标志着《新青年》开始变成马克思主义的思想舆论阵地”^[3]。

收稿日期:2018-03-16;修回日期:2018-06-14

基金项目:福建省社会科学规划青年项目“冯友兰佛学诠释研究”(FJ2018C102);华侨大学高层次人才科研启动项目“新基础主义——牟宗三基础主义儒学研究”(17SKBS230)

作者简介:杨虎(1989—),男,河南周口人,中国哲学博士,华侨大学哲学与社会发展学院讲师,主要研究方向:儒家哲学,联系邮箱:yanghu0592@163.com

众所周知,新文化运动开始的标志性事件是陈独秀于1915年9月在《青年》杂志发表了《敬告青年》一文,这是《青年》杂志的发刊词,它的核心理念是“科学与人权”。《青年》杂志从第二卷开始正式更名为《新青年》。陈独秀于3年之后即1918年又发表了《〈新青年〉罪案之答辩书》,明确提出了“德莫克拉西(Democracy)和赛因斯(Science)两位先生”^{[4](386)},即“民主与科学”。所以,从1915年到1918年,以《新青年》为主要思想阵地的新文化运动,它的宗旨就是“科学与人权”“民主与科学”。不仅人权、民主观念典型地体现了现代性的价值诉求,当时的“科学”观念也主要是指科学态度及打破权威的批判精神,因此也从侧面体现了现代启蒙精神。关于这一点,唐君毅曾经指出:“新文化运动之口号有二,一为民主,一为科学。但此科学之含义,实重在科学方法、科学态度,而不重科学技术、科学知识、科学理论系统。此所谓科学方法、科学态度,又重在怀疑、批判、发问题、重新估量价值。”^{[5](147)}这与康德所说的基于理性主体性的现代启蒙精神是一致的。“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。”^[6]毋庸置疑,现代性诉求是新文化运动的宗旨之一。关于现代性的本质众说纷纭,但从社会主体的角度来说,现代性的本质就是个体性,现代社会转型的实质就是社会主体的个体性转向。无论是一般性的人权观念(用康德式的表述就是:每个人都应被当作目的),还是民主观念,都典型地体现了个体性观念。

在经历了清帝退位、民国建立初期的“阿斗意识”(唐君毅语)阶段,新文化运动又一次将真正实现中国现代转型这一课题推向思想文化的聚焦点。陈独秀《敬告青年》一文提出六点主张:第一是“自主的而非奴隶的”,第二是“进步的而非保守的”,第三是“进取的而非退隐的”,第四是“世界的而非锁国的”,第五是“实利的而非虚文的”,第六是“科学的而非想像的”^{[4](381-385)}。第六条表达了科学态度和批判精神;第五条表达了近代思想的实证精神;第四条表达了世界化诉求;第三条表达了竞争主义思想;第二条表达了进化主义思想;最为重要的是第一条,“等一人也,各有自主之权,绝无奴隶他人之权利,亦绝无以奴自处之义务”^{[4](381)},人人平等、独立、自由,这些都表达了个体性的人权观念。在《罪案书》中,陈独秀进一步说:别人反对的《新青年》之主张,他们是直认不讳的,即“破坏孔教,破坏礼法,破坏国粹,破坏贞节,破坏旧伦理(忠孝节),破坏旧艺术(中国戏),破坏

旧宗教(鬼神),破坏旧文学,破坏旧政治(特权人治)”^{[4](386)}。陈独秀主张“破坏”的东西主要局限在传统哲学的形而下学层面,包括政治哲学和伦理学,例如他说的旧伦理、旧政治,礼法、贞节观念,等等。但陈独秀并没有意识到,他反对的传统儒家的政治哲学、伦理学观念,只是儒家在某一个历史时期的形而下学观念,它并不能代表整个儒家的思想传统尤其是儒家哲学的根本精神。

应当指出,解构某些传统形而下学观念,尤其是秦汉之后君主专制时代的儒家政治哲学、伦理学是必要的,不如此则不能建构现代性的政治哲学、伦理学,但这并不必然导出“传统的断裂”。新文化运动的代表人物之一胡适也曾说过:“如果对新文化的接受不是有组织的吸收的形式,而是采取突然替换的形式,因而引起旧文化的消亡,这确实是全人类的一个重大损失。因此,真正的问题可以这样说:我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化,使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展?”^[7]胡适认为新文化的建构应该对传统有所继承。从整体情况来看,新文化运动尚处于“只破不立”的阶段,并且对以儒学为主体的民族文化缺乏整体性把握和历时性认知,存在着以某个时代的儒家形而下学观念(政治哲学、伦理学)来代替整个儒学传统的认知误区,由此也就造成了新文化运动在一定程度上否认儒学对于现代生活的意义,以及与传统决裂的态度。

我们应该明白,现代性诉求与民族性文化并不矛盾,儒学作为民族性文化,它对现代生活并非是无意义、无价值的,甚至二者本来就在现代性的语境中不能分离。近代世界历史表明,现代性的建构往往伴随着民族国家(nation)的建立。因此,我们应当注意,一方面不能以现代性来阉割民族文化从而陷入历史虚无主义的误区,另一方面要警惕以民族性遮蔽现代性,把古今问题置换为中西问题。

二、现代新儒学对新文化运动的肯定、反省、推进

对于新文化运动的现代性诉求,现代新儒学是持积极肯定态度的,但是在如何接纳和建构现代性的问题上,现代新儒学对新文化运动又是有所反省和推进的。

众所共知,现代新儒家第二代牟宗三、唐君毅、徐复观等人的哲学思想在形而下学层面主要体现为现代性的伦理、价值诉求和现代科学诉求。最典型的表

达就是《为中国文化敬告世界人士宣言》中所说：“中国需要真正的民主建国，亦需要科学与实用技术。”^{[8](500)}归结起来就是“民主与科学”，这代表了整个现代新儒学的宗旨。现代新儒学对“民主与科学”的诉求与新文化运动是一致的，尤其是在现代性诉求的问题上，他们对新文化运动是肯定的。唐君毅的一个说法是有代表性的，“如果无新文化运动，则整个中国政治与文化之批判，亦不能到底”^{[5](148)}。

在中国现代性问题上，现代新儒家的态度甚至比新文化运动的代表人物乃至后来的全盘西化派有过之而无不及。例如，连一向被视为文化保守主义代表人物的梁漱溟都明确提出要“全盘承受”和“通盘受用西方化”，而梁漱溟说的西方化就是指民主和科学精神。“德谟克拉西精神、科学精神……这两种精神完全是对的；只能为无批评无条件的承认；即我所谓对西方化要‘全盘承受’。”^{[9](228)}梁漱溟强调，我们要“全盘承受”和“通盘受用”的，并非“西方”的东西，而是“人类世界”的，所谓“西方化”就是世界化、现代化，“现在西方化所谓科学(science)和‘德谟克拉西’之二物，是无论世界上哪一地方人皆不能自外的”^{[9](18-19)}。“人皆不能自外”说的并不是出于无奈接受，而是出于人类自觉的要求，尤其是梁漱溟说的“人的个性伸展”，即个体精神的崛起。但这并非西方人所独有，正如梁漱溟所说，古代西方同中国一样并无真正意义上的“个性伸展”(个体性观念)，因此它也并非西方所独有，而是一种世界性、人类性的诉求，而个体性正是现代性的本质。

梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟等第一代现代新儒家，都有着明确的现代性诉求。贺麟认为新文化运动对儒学的发展起到了促进作用，“新文化运动的最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，乃束缚个性的传统腐化部分。它并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术，反而因其洗刷扫除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来”^[10]。我们前面引用了张君勱与唐君毅等共同署名发表的《宣言》对民主政治的诉求，张君勱的思考更加具有基础性，指出了人权即个体自由是民主政治的基础。“人权的意义，在哲学上看即是康德所谓拿人当目的，不拿人当手段、工具，也就是人类有其独立的人格，政府应待其人民为有人格之人民，不待之如奴隶。”^{[11](247)}这可以看作是陈独秀提出的第一条主张“自主的而非奴隶的”的哲学化表达。熊十力则侧重于考察儒学思想资源中可能生发现代性的观念。熊十力说：“大《易》之社会政治理想，依据其玄学上‘群龙无

首’之宇宙观，必以辅赞各个人之自主、自治为主旨，而成立共同生活之结构。”^{[12](577)}撇开具体的语境不说，熊十力的这种致思方向也体现了他的现代性诉求。冯友兰“贞元六书”之《新事论》一书的副标题是《中国到自由之路》，更为直接地表达了现代性诉求。

可见，现代新儒学与新文化运动一样具有明确的现代性诉求。现代新儒学不同于新文化运动的地方主要有两个方面：一是不再像新文化运动那样“只破不立”，表现出某种决裂态度，而是注重开发儒学对现代性的意义，对现代性进行儒学表达；二是更加清楚地厘定儒学，认识到儒学不仅有形而下的层面，而且有形而上的层面，解构某些传统儒学理论(如传统的政治哲学、伦理学)并不意味着与儒学的根本传统决裂。也就是说，新文化运动的现代性诉求是现代新儒学所肯定的，但在中国如何接纳和建构现代性的问题上，现代新儒学的思考对新文化运动是有所反省和推进的，现代新儒学选择通过“回归传统”来接纳、建构现代性。

所谓“回归传统”，并不是说要全面恢复传统儒学，而是着眼于儒学的根本传统来建构现代性儒学。我们这里提出一个基本的区分(笔者另有专文讨论，这里简要陈述一下)，“传统”既可以表示“根本”义，也可以表示“既有”义，作为“儒学之根本”的“儒学传统”不同于作为“既有之儒学”的“传统儒学”。传统儒学侧重于描述儒学的历时性开展，是指前现代的儒学历史形态，主要包括先秦原始儒学和秦汉之后君主专制时代的儒学。儒学传统侧重于描述儒学的共时性观念结构，是指儒学的基础观念及其思想结构。儒学的基础观念，一言以蔽之，就是“仁”，它在儒学的历史形态中有不同的观念显示，例如“仁体”“天理”“良知”等，故有“生生之仁”(大程子)、“天理生生”(朱子)、“良知之真诚恻怛”(王阳明)等说法。儒学的思想结构主要表现为“内圣外王”，或者一般性地表达为形而上学为形而下学奠基的思路。尽管儒学的历史形态不断地变化，但这种思想结构却是“万变不离其宗”的。正因此，儒学的理论形态(具体理论内容)发生变化，并不意味着“儒学传统”的“断裂”，显然，“现代新儒学”不同于“传统儒学”，但它仍然是以“儒学传统”为思想资源的一种儒学理论形态。

因此，现代新儒学建构现代性的工作，同时也是对儒学进行现代重构的工作。正如唐君毅所说：“积极的重建价值意识、文化意识、历史观念，以重构实际的社会文化。”^{[5](148)}由此，着眼于“儒学传统”的一般性思想结构，现代新儒学在形而下学层面力图建构

科学知识论和现代性的伦理学、政治哲学,并重建儒家形而上学来为之奠基。

三、现代新儒家第一代的形而上学和形而下学建构

现代新儒家第一代首先处理了形而上学和形而下学的区分以及二者之间的奠基关系问题,着眼于科学知识论和现代性伦理学、政治哲学的奠基问题,走向了儒家形而上学的现代重构之路。

(一) 形而上学和形而下学的区分及其奠基关系

受科玄论战的影响,现代新儒家第一代都处理过哲学与科学的区分问题。从科学论战开始,哲学自身才更加清晰起来,正如学者所说“中国现代哲学的真正逻辑起点是1923年的科玄论战”^[13]。这一点是有必要强调的,因为我们看到新文化运动对传统儒学的批判主要集中在对传统政治哲学、伦理学层面的批判,但新文化运动的主要代表人物均没有意识到,它们的批判其实只是集中在传统形而下学层面。而经过了科玄论战,到了现代新儒家第一代,哲学与科学的区分被集中放大,狭义的哲学才逐渐地被厘定为形而上学,由此形而上学和形而下学的区分与奠基关系也清晰了起来。

科玄论战中玄学派的主要代表人物张君勱本身就是现代新儒家。科学论战的起点是张君勱所提出的人生观和科学的区分:第一,科学为客观的,人生观为主观的;第二,科学为理性的方法所支配,而人生观则起于直觉;第三,科学可以从分析方法入手,而人生观则为综合的;第四,科学为因果律所支配,而人生观则为自由意志的;第五,科学起于对象之相同现象,而人生观起于人格之单一性^[14]。借用康德的说法,张君勱把科学和人生观分别落脚到“自然领域”和“自由领域”。自由意志问题固然可以说是一般所谓的人生观问题,也是张君勱所说的“玄学”问题,“人类活动之根源之自由意志问题,非在形上学中,不能了解”^{[11](998)}。但“人生观问题”这一提法太过狭隘,不足以表达哲学形而上学之意蕴。

就哲学与科学的区分而言,熊十力的论述更加确切,“须知哲学与科学,其所究之对象不同,领域不同,即其为学之精神与方法等等,亦不能不异。但自科学思想输入中国以后,中国人皆倾向科学,一切信赖客观的方法,只知向外求理而不知吾生与天地万物所本具之理元来无外。中国哲学究极的意思,今日之中国人已完全忽视而不求了解”^{[12](202)}。熊十力虽然沿用了

从研究对象出发区分哲学与科学的思路,但进一步指出了哲学的根本在于“究极”,所以熊十力说“除去本体论,亦无哲学立足地”^{[12](144)}。可以说,无论是科学还是人生观,都是关于宇宙人生的问题,但只有本体论才是“究极”问题,本体论是哲学的核心所在。从这个理解出发,哲学与科学的区分并不在于研究领域的不同,因为只有形而下学才是关乎“存在者领域”^[15],即存在者领域的思考和言说。严格意义上的形而上学正是熊十力所说的“究极”之学,即关乎形而上存在者、存在者整体的思考和言说。

哲学与科学的区分,狭义地说就是形而上学与形而下学的区分。但我们知道,伦理学、政治哲学、知识论等,也属于广义的哲学。冯友兰继承了新实在论哲学的理解便是如此,“以现在之术语说之,哲学包含三大部:宇宙论、人生论、知识论”^{[16](14)}。这种广义的哲学观其实是把哲学形而上学和形而下学的各个层级都囊括进去了。宇宙论及其核心本体论属于形而上学,而人生论中的政治哲学、伦理学等属于形而下学,它们都奠基于形而上学,如冯友兰所说“一哲学之人生论皆根据于其宇宙论”^{[16](15)}。知识论的核心则在于范畴表的建构,范畴指的是“大的存在者领域”^[17]。后来牟宗三称范畴学为“内在的存有论”是不无道理的,因为它并不是严格意义上的形而上学本体论。哲学形而下学是关于形而下存在者领域的哲学思考和言说,而哲学形而上学的核心则在于本体论。从这个角度来说,哲学本体论为一切形而下学奠基,如熊十力所说“本体论是万理之所从出,一切学术之归宿处,一切知识之根源”^{[12](537)}。

这就决定了现代新儒家要建构现代科学知识论以及现代性政治哲学、伦理学,势必要寻求形而上学的奠基,由此便不难理解他们为何要重建儒家形而上学基础。

(二) 科学知识论以及现代性伦理学、政治哲学之可能

着眼于“科学何以可能”的问题,知识论的核心工作就是范畴表的建构。哲学史上比较有代表性的知识论范畴表是亚里士多德和康德的范畴表。亚里士多德的十类范畴分为“实体”和“非实体”两大类,“或者表示实体,或者表示数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、活动、遭受”^[18]。康德的十二类范畴中最重要的是“关系性范畴”(康德语):实体性、因果性、协同性^[19]。在知识论范畴表的问题上,现代新儒家第一代的哲学建构中鲜有触及。熊十力有一些相关的讨论,知识论在其哲学体系中属于“量论”,由

于熊十力没有写出《量论》一书，我们只能看到一些启发性的论述，但确实是关于“科学何以可能”问题的思考。程志华指出：“在‘量论’即知识论当中，科学如何可能是核心问题。在熊十力，根据科学的性征，科学之可能奠基于三个条件之上：第一个条件是知性主体的形成；第二个条件是‘客观事物’即现象界的存在；第三个条件是宇宙万物有规律可循。”^[20]这三个方面说的是知性主体以及实在性与因果性预设。由知性主体的挺立，才有“主-客”架构，认知行为才有可能；由实在性和因果性预设，才能保证知识的客观必然性。关于实在性预设，熊十力指出：“必须施設现象界。否则吾人所日常生活之宇宙，即经验界，不得成立，因之，吾人知识无安足处所，即科学为不可能。”^{[12](133-134)}其实，在熊十力哲学的语境中，外境事物的实在性是由于习心、量智的分别执取使然，因为在他看来本心是能所俱泯的，若说其境亦是无分别相，不能以现象观之。熊十力进一步探讨了范畴(包括时空、因果性等)对于科学认知的作用，在熊十力看来，范畴起到了主观和客观之间的中介作用，“范畴本兼属主客。在客观方面，名为范畴，在主观方面，亦名为裁制(亦之为言，意显在主观方面非不名范畴也)。所以者何？物上具有种种轨范和形式或法则，是名范畴。此其属客观方面者也。心缘物时(缘者，攀援及思虑等义)，物之轨则，顿现于心。而心即即时予以制造，是名裁制”^{[12](328)}。这里凸显了范畴的“客观性”一面。后来牟宗三便着力阐发“知性的存有论性格”，即让存在物呈现出“客观性相”的作用。在康德的语境中，我们的认知对象是由我们的知性范畴加之于感性所接受的表象(appearance)之上而形成的现象(phenomenon)。熊十力强调范畴在对象与认知主体间的相互作用，与康德的意思是相通的。在熊十力的思考中，科学知识如何可能的问题，还是要回到认知主体性如何可能的问题上，认知主体性与量智是相应的，而量智又是性智的发用、假用，所以，科学知识论的建构，最终奠基于关于本心、性智的形而上学本体论。

关于现代性政治哲学、伦理学如何可能，冯友兰、张君劢的思考更为突出。冯友兰“新理学”的形而下学层面，主要思考的是中国社会生活方式的现代转型问题。在冯友兰的哲学中，“别共殊”是一个重要的思想方法。在哲学形而上学层面，最为根本义的“共殊”就是指“理世界”和“器世界”，而理世界先于器世界，把这一套观念放在方法论的语境中说，就是一般优先于特殊。针对当时全盘西化和文化本位主义这两种至少在表面上看起来对立的道路，冯友兰意图通过别共

殊的思想方法找到一条中间道路。冯友兰指出，若从特殊的角度来看待中西文化，则无论是全盘西化还是文化本位主义都是说不通的，只有上升到“类”的层次，才能弄清楚社会转型问题的实质。“若从类的观点，以看西洋文化，则我们可知所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它它是西洋底，而是因为它某种文化底。于此我们所要注意者，并不是一特殊底西洋文化，而是一种文化的类型。”^{[21](251)}古今的转换便不再是作为两个特殊事物的中西之间的转化，而是自一类转入另一类，即从“古代中国文化”这一类转入“现代中国文化”这一类。因此，冯友兰说：“此改变又是中国本位底。因为照此方向以改变我们的文化，我们只是将我们的文化，自一类转入另一类，并不是将我们的一个特殊底文化，改变为另一个特殊底文化。各类文化本是公共底。任何国家或民族俱可有之，而仍不失其为某国家或某民族。”^{[21](252)}在形而下学层面，张君劢一方面提倡“不默守陈腐之道德说，乃由新理智以达于道德”^{[11](122)}的新伦理观，一方面致力于个体自由与民主制度的政治哲学思考。张君劢指出：“政治之本，要以承认人之人格、个人之自由为旨归。”^[22]现代社会的主体是个体，所以个体自由是现代政治的基本前提，但良好有序的社会政治也需要社会公道，“一切政制上之社会公道与个人自由，如鸟之两翼，车之两轮，缺一不可者也”^{[23](108)}。张君劢力图在“两种世界潮流”即当时的苏德极权主义和英美民主主义之间走出一条中间道路。张君劢对个体自由的强调并未因此而被遮蔽，这在形而上学观念中的表现就是张君劢“新宋学”对自由意志的宣扬，对儒家心性学的现代性阐释。

(三) 儒家形而上学基础的现代重构

由于“新外王”诉求，现代新儒学对形而上学的重建也体现出“新内圣”的要求。现代新儒家第一代对儒家形而上学的重建，最为突出的是冯友兰“新理学”和熊十力“新唯识论”。冯友兰对共相的强调是我们前面提到的建构现代性政治哲学、伦理学的形而上学基础；熊十力对“本心”“真的自己”的宣扬则是个体性观念在形而上学层面的体现，他关于“性智”与“量智”的思考体现了“儒学传统”的“内圣外王”之道，一般性地表达就是形而上学为形而下学奠基的哲学思考。

冯友兰“新理学”的四组主要命题凸显了共相的先行视域。正如冯友兰自己所说：“这些讨论所要解决的问题是一个真正的哲学问题。那就是‘共相’和‘殊相’，一般和特殊的关系问题。”^[24]冯友兰提出的四组

命题是对传统理学的“接着讲”，它既来源于传统儒家哲学尤其是程朱理学，又是在新实在论语境中运用逻辑分析法的重新诠释。以“理”为例，冯友兰说：“在新理学的形而上学的系统中，第一组主要命题是：凡事物必都是什么事物，是什么事物，必都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家底话说：‘有物必有则。’”^{[21](998)}由此推出“理”，又可以推出两个命题，“一是：某种事物之所以为某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种事物者，在逻辑上先某种事物而有”^{[21](998)}。前者强调理独立于事物，后者强调理先于事物。理作为共相先于具体事物，共相是实际的存在，而殊相是实际的存在，则“理世界在逻辑上先于实际底世界”^{[21](917)}。我们前面提到冯友兰在论证“中国走向自由之路”时强调“别共殊”的方法，实则奠基于此。正是因为从共相的先行视域着眼，则所谓“现代社会”“现代性”并不是指某个民族国家的特殊规定性，现代性既不属于西方社会特有的规定性，也不是中国社会特有的规定性，每个民族国家进入现代社会都可以看作是作为“共相”的“现代性”（“现代之为现代之理”）的一个例证，即根据现代性而有现代社会的表现特征。这虽然有简化问题之嫌，但也不失为一个重要的思考向度。

相比于冯友兰，熊十力的“新唯识论”更加复杂。不过，着眼于形而上学为形而下学奠基的问题，这里主要围绕着“性智”与“量智”的处理模式来说，笔者曾经就此指出：“关乎性智所通达的‘形而上者’的形而上学，为关乎量智所分别的‘形而下者’的形而下学奠定基础。”^[25]

熊十力首先开宗明义：“一切物的本体，非是离心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。”^{[12](19)}熊十力认为本体不是离心之物，对本体的把握也不能靠知性分别所得，只能反求于本心。这是因为，熊十力取心性不二的思想立场，以儒家的性体观念来统摄宇宙本体和心性本体。宇宙本体即是本心，非离心而别有本体，“《易》曰：‘乾知大始。’乾谓本心，亦即本体”^{[12](19)}。本心即乾道生生的宇宙本体，故而心、性、天不二，“本心即是性，但随义异名耳。以其主乎身，曰心。以其为吾人所以生之理，曰性。以其为万有之大原，曰天。故‘尽心则知性知天’，以三名所表，实是一事，但取义不一而名有三耳”^{[12](26)}。熊十力所说的本心本体，又谓“真的自己”，这其实是个体性观念在形而上学中的体现。那么，如何把握本心本体呢？熊十力说只有通过性智，因为“性智者，是真的自己底觉悟”^{[12](15)}。性智其实就是形而上的绝

对主体性，是自己证知自己。但我们知道，关于形而下存在者的知识、伦理、价值等是“知识所行境界”，恰恰需要一种形而下的相对主体性才有可能，这就需要量智作用，因为量智“追逐境物，极虚妄分别之能事”^{[12](16)}。显然，从形而上学到形而下学，从形而上的本体到形而下存在者的知识、伦理、价值等，需要通过性智与量智的运行机制来说明。关于性智与量智，熊十力给出了一个总结，“此智，元是性智的发用，而卒别于性智者，因为性智作用，依官能而发现，即官能得假之以自用。……故量智者，虽原本性智，而终自成为一种势用，迥异其本”^{[12](16)}。（熊按：量智即习心，亦说为识。宗门所谓情见或情识与知见等者，皆属量智。）按照这一说法，所谓量智其实不过是性智的一种“发用”“假用”“变式”，如果说性智属于绝对主体性，那么量智则属于相对主体性，当性智假用为量智，形而下的相对主体性挺立，才有“主-客”架构挺立，有对一切存在物之分别境界。毋庸置疑，熊十力关于性智与量智的思想深刻影响了现代新儒学的后续开展。后来牟宗三便接续了熊十力的思考模式，用“良知坎陷”来处理，即“良知明觉”坎陷为“识心”，才有相对主体性挺立和“主-客”架构的成立，其目的正是为了说明“民主和科学”如何可能的问题。这些处理模式都体现了现代新儒学运用儒学传统的“内圣外王”的思想结构，重构儒家形而上学来为新的形而下学奠基的思路。

现代新儒家第一代的哲学建构还有贺麟的“新心学”、张君勱的“新宋学”等，都是以儒家心性学为主，吸收德国古典哲学的思想资源对儒家形而上学进行现代重构。我们可以用张君勱的一段话来总结现代新儒家第一代的工作，“惟有采西方学术之长，而后吾国学说方能达于方法严谨，意义明确，分析精到，合于现代生活，亦惟有以吾国儒家哲学为本位，而后本大道并行万物并育之旨，可集合众家之说，以汇为一大洪流，兼可以发挥吾国慎思明辨而加上笃行之长”^[26]。这里提到了三个要点，一是采西方之长，二是合于现代生活，三是儒家哲学本位。如果说采西学之长侧重于方法论的角度，那么合于现代生活和儒家哲学本位则可以理解为现代性诉求和儒学表达（民族性表达），这正是“现代新儒学”题中的应有之义——继承“儒学传统”（而非“传统儒学”），重建儒家形而上学基础，从而建构中国现代性。

四、结语

现代性诉求是现代新儒学和新文化运动的共同宗

旨之一。二者的不同在于，新文化运动所追求的现代性缺乏民族性内容，它拒斥儒学对于现代性生活的意义，导致它在某种程度上与民族生活脱节，现代新儒学则积极地开发儒学对于现代性生活的意义。因此，新文化运动没有建构起一套处理民族文化和现代性的思想模式，而现代新儒学则确立了重建儒家形而上学来为现代性奠基的思路。当然，现代新儒学的学理进路并非是不可商榷的，学界已经有大量的讨论，但它所体现出的儒学与现代性并不必然冲突的观念对于今天来说是具有重大理论和现实意义的。

遗憾的是，时至今日很多人还是习惯于把儒学和现代性对立起来，其中最为常见的理解就是把儒学与现代性分别等同于中国文化与西方文化。而当说到中国文化与西方文化时，他们所说的却是“前现代”的“传统儒学”与“现代”西方文化。于是，一系列看似强有力实则非常荒谬的推论便自觉不自觉地形成了，如中古时代的儒家形而下学有维护皇权专制的观念，所以儒学是维护皇权专制的；现代西方文化是宣扬自由、民主的，所以西方文化是宣扬自由、民主的；儒学与西方文化是对立的，西方文化是现代性的，儒学是反现代性的。关于这些论断的荒谬性，常燕生早在1910年代就指出：“忽视时代的差别，强要拿过去的东方文明和现在的西方文明相比论。”^{[4](193)}在常燕生看来，“世界上只有古代文明和近世文明，没有东方文明和西方文明的区别。现代西洋的文明，是世界的，不是一民族的”^{[4](199)}。对于常燕生的洞见，梁漱溟大为赞许，认为现今的东西文化确是“一古一今”“一是未进的，一是既进的”^{[9](21)}。正如西方文化也有其“前现代性”的观念和历史阶段，儒学也会有其“现代性”的观念和新阶段。

总之，儒学与现代性并不必然对立，正如中古时代的儒学建构了皇权专制社会的价值观念体系，今天的儒学也应积极地对现代性的价值观念体系有所担当。如果非要罔顾生活的实情和人之为人的自觉要求，缺乏对共时性和历时性双重向度的考察，把儒学与现代性对立起来(实则其所谓儒学只能局限于传统儒学中某个时代的某些形而下学观念)，以非此即彼的眼光，要么站在现代性立场上反对儒学，要么站在儒学立场上反对现代性，那么前者会导致历史虚无主义，后者会导致原教旨主义。当代儒学的开展，应该超越这两者的狭隘，一方面自觉意识到“儒学传统”不同于“传统儒学”，当代儒学可以继承“儒学传统”，重建儒家形而上学，这是因为形而上学不可避免，我们今天仍然需要某种基础主义的思想进路^[17]，但势必要

解构某些“传统儒学”观念；一方面要接续现代新儒学的一个基本原则，即在坚持现代性诉求、而非拒斥现代性的前提下寻求儒学复兴^①。

注释：

- ① 笔者认同黄玉顺先生、张志伟先生等学者的观点。黄玉顺先生指出：“需要重新斟酌迄今为止的‘启蒙反思’的理论与实践，认真总结儒家自身的启蒙历史的经验与教训，从而明确当今时代儒家启蒙的基本任务：顺应现代性的生活方式，确立个体性的主体观念，开出现代文明的价值体系。”参见黄玉顺：《论“儒家启蒙主义”》，《战略与管理》2017年第1期。张志伟先生指出：“传统文化的复兴不能建立在反启蒙、反现代性的基础之上。”参见张志伟：《启蒙、现代性与传统文化的复兴》，《中国人民大学学报》2015年第4期。

参考文献：

- [1] 黄玉顺. 儒学与生活：民族性与现代性问题——作为儒学复兴的一种探索的生活儒学[J]. 人文杂志, 2007(4): 14-19.
- [2] 李泽厚. 启蒙与救亡的双重变奏[C]//中国现代思想史论. 北京：生活·读书·新知三联书店, 2008.
- [3] 黄玉顺. 新文化运动百年祭：论儒学与人权——驳“反孔非儒”说[J]. 社会科学研究, 2015(4): 134-142.
- [4] 陈飞, 徐国利. 回读百年：20世纪中国社会人文论争：第一卷[M]. 郑州：大象出版社, 1999.
- [5] 唐君毅. 中国人文精神之发展[M]. 桂林：广西师范大学出版社, 2005.
- [6] 康德. 答复这个问题：“什么是启蒙运动？”[C]//历史理性批判文集. 何兆武, 译. 天津：天津人民出版社, 2014: 22.
- [7] 欧阳哲生. 胡适文集：第6册[M]. 北京：北京大学出版社, 1998: 10.
- [8] 黄克剑, 钟小霖. 当代新儒学八大家集·唐君毅集[M]. 北京：群言出版社, 1993.
- [9] 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]. 北京：商务印书馆, 2010.
- [10] 贺麟. 文化与人生[M]. 上海：上海人民出版社, 2011: 2.
- [11] 张君勱. 中西印哲学文集[M]. 台北：台湾学生书局, 1981.
- [12] 熊十力. 熊十力全集[M]. 武汉：湖北教育出版社, 2001.
- [13] 郑家栋. 现代新儒学概论[M]. 桂林：广西人民出版社, 1990: 39.
- [14] 张君勱. 科学与人生观[M]. 合肥：黄山书社, 2008: 1-13.
- [15] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京：生活·读书·新知三联书店, 2006: 11.
- [16] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京：中华书局, 2014.
- [17] 杨虎. 哲学的新生[J]. 江汉论坛, 2016(10): 47-53.
- [18] 亚里士多德. 范畴篇·解释篇[M]. 方书春, 译. 上海：生

- 活·读书·新知三联书店, 2011: 12.
- [19] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2010: 72.
- [20] 程志华. 熊十力哲学研究: “新唯识论”之理论体系[M]. 北京: 人民出版社, 2013: 234-235.
- [21] 冯友兰. 贞元六书[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [22] 张君勱. 政治学之改造[J]. 东方杂志, 1924(1): 1-9.
- [23] 黄克剑, 钟小霖. 当代新儒学八大家集·张君勱集[M]. 北京: 群言出版社, 1993: 108.
- [24] 冯友兰. 三松堂全集: 第一卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 213.
- [25] 杨虎. 论易学哲学的现代转型[J]. 中州学刊, 2017(8): 107-113.
- [26] 黄克剑, 王涛. 中国现代学术经典——张君勱卷[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 1996: 666-667.

Confucian expression of Chinese modernity appeal: Philosophical construction of the first generation of modern Neo-Confucianism

YANG Hu

(School of Philosophy and Social Development, HuaQiao University, Xiamen 361021, China)

Abstract: In terms of Chinese modernity appeal, modern Neo-Confucianism, far from being the opposite of the New Culture Movement, holds instead an active and affirmative attitude towards it. Neo-Confucian retrospection and ideological progress of the New Culture Movement lie in that it not only insists on its modernity appeal, but also lays emphasis on nationalistic expression and Confucian expression, indicating that it, rather than resisting, explores the implication that Confucianism has for modernity so as to construct modernity by going back to tradition. Such backward turning, rather than the traditional Confucianism which refers to the existing Confucianism, focuses on Confucian tradition which is the essence of Confucianism. The first generation of Neo-Confucianism attempts to deconstruct the traditional Confucianism, to construct political philosophy and ethics with scientific knowledge and modernity, and to reconstruct Confucian metaphysics as its foundation. Such generalized thinking is embodied in such philosophical systems as Xiong Shi-li's "New Doctrine of Consciousness," Feng You-lan's "New Philosophy" and Zhang Jun-mai's "New Study of Song". The undertaking of modern Confucianism should on the one hand pay attention to the conscious recognition that Confucian tradition does not equate traditional Confucianism, and on the other hand to the basic principle in continuing with modern Neo-Confucianism. As a result, the revival of Confucianism, instead of resisting modernity, should instead take the insistence on modernity appeal as its requisite condition.

Key Words: The New Culture Movement; modern Neo-Confucianism; modernity appeal; Confucian tradition; traditional Confucianism

[编辑: 胡兴华]