

编者按:本刊开辟“百家论坛”栏目,期待并力求做到:“百家论坛”所发表的文章,其观点尽管并不代表本刊立场,但都应该是自成|家或自成|派或自成|说,亦可|家或|派或|说的潜心之作。胸藏万汇凭吞吐,笔有千钧任欲张。希望各家各派的学者们,在读者和编者的期待中,奉献出百花之美、百家之言。

# 综论现当代新儒学思潮、 人物及其问题意识与学术贡献

## ——兼谈我的开放的儒学观(下)

郭齐勇

(武汉大学 国学院, 湖北 武汉 430072)

**摘要:**现当代新儒学是文化守成主义的|部分。这|思潮经历了四个阶段:第|阶段为五四以后的新儒学,第二阶段为抗战时期的新儒学,第三阶段为港台新儒学,第四阶段为海外新儒学,改革开放后返输中国大陆。三代四群十六位重要代表人物是:梁漱溟、熊十力、马|浮、张君勱;冯友兰、贺麟、钱穆、方东美;唐君毅、牟宗三、徐复观;蔡仁厚、余英时、杜维明、刘述先、成中英。现当代新儒家反思现代性,反思唯科学主义,重视人类与中华民族的长久的人文精神与价值理性,其论域、问题意识有:(1)跳出传统文化与现代化二元对立的模式,并由此反省现代性,重新思考东亚精神文明与东亚现代化的关系问题。(2)“文明对话”与“文化中国”。(3)儒家价值与全球伦理、环境伦理、生命伦理。(4)儒学与现代民主、与自由主义的关系。(5)儒学的宗教性与超越性及“内在超越”。其思想贡献、思考给我们的启示是多方面的,当然亦有其思想困局。儒学有草根性,有生命力。开放的新儒家学者,要在大陆再植灵根、重建儒学,特别要重视民间教育。当代新儒学是中国健康的、现代化的、重要的、建设性的、辅助性的力量。

**关键词:**现当代新儒学;文化守成主义;内在超越;文明对话;全球伦理

中图分类号: B26 D6 文献标志码: A 文章编号: 1007-5194(2010)04-0050-10

再次,说说第二代第三群的唐君毅、牟宗三、徐复观<sup>①</sup>。

唐君毅先生是哲学家。他是仁者型的人物,具有悲悯意识与宗教情怀,在东方与西方、传统与现代剧烈冲突与交流互动的背景下,用整个生命和全部心血护持着人类和族类的文化理想、道德理性,他充分肯定人类各大文明的原创性,充分尊重世界各民族文化与宗教精神的合理内核,希冀包容不同的价值理念。他会通中西,融贯三教,创造性地建构了

“性”“道”一元、“体”“用”“相”多面撑开的文化哲学系统。这一系统以“道德自我”为中心。但道德的主体性与文化活动、精神理想与人文世界是有密切关系的。“心之本体”客观化、外在化为人类文化活动的各侧面、各层次、各系统,包括家庭、社会、经济、政治、哲学、科学、文学、艺术、宗教、体育、军事、法律、教育等等,包括东西方文化史和思想史上各方面的成就。唐先生晚年在肯定“道德自我”的主导性的同时,将它扩大为“生命存在”,涵盖精神生命

收稿日期: 2010-04-21

作者简介:郭齐勇(1947-),湖北武汉人,哲学博士,现为武汉大学哲学学院暨国学院教授、博士生导师并国学院院长,国家级教学名师,国际中国哲学会(ISCP)副执行长,中国哲学史学会副会长(三届),中华孔子学会副会长,曾任武汉大学人文学院院长、哲学学院院长、国际中国哲学会会长。主要著作有:《中国哲学智慧的探索》、《中华人文精神的重建》、《中国儒学之精神》、《中国哲学史》、《熊十力思想研究》、《天地间一个读书人:熊十力传》、《文化学概论》等,与人合著《诸子学志》等,主编《儒家文化研究》辑刊等。

① 参见郭齐勇:《唐牟徐合论》,《学人》第五辑,南京:江苏文艺出版社,1994年。

不同的内容和不同的活动方面,肯定因此而相应地具有不同的心灵境界。他从不同类型的人的生命存在与心灵活动的广阔内涵出发,架构了弘大而辟的“三向九境”系统。在中西印哲学文化对比研究的基础上,唐先生特重中国哲学史的解读与重构,阐发其不同于西方、印度的特殊性。他指出,今天最圆满的人文主义,必须是中西会通的人文主义,以解除现代世界中的文化的偏蔽。他对东方宗教的兼容性,对儒学的宗教性与超越性,对中国哲学“内在超越”特色的发挥,尤有价值。唐先生“心本体论”的中心贯穿在人文精神论、宗教观、道德哲学、人生论的各方面,在文化之体、用、关系上,在“即人生以言人心”与“本人心以论人生”的关系上,尤其在精神安立、本体理境之追寻的思考或体悟方式上,我们都可以见到德国观念论,尤其是黑格尔思想的影响。但唐君毅先生的“心”又与黑格尔绝对精神不同<sup>①</sup>。

牟宗三先生是哲学家。他是智者型的人物。牟先生对古希腊柏拉图、亚里士多德等直至莱布尼兹、罗素、怀特海、维特根斯坦、海德格尔等哲学家均有深度的理解,尤其对康德、黑格尔哲学下了很大的功夫。我们甚至可以说,他几乎是以毕生的精力会通中西哲学,特别是透过康德来重建儒学。牟先生哲学以“智的直觉如何可能”作为突破口。依康德思路,道德以及道德的形上学之可能与否,关键在于智的直觉是否可能。在西方哲学传统中,智的直觉没有彰显出来,而在中国哲学中却有充分的显现。中国儒释道三家都肯定智的直觉。牟先生指出,人现实上当然是有限的存在,但可以因此无限性地超越而显其创造性,因而得有一无限性。这正是理想主义之本质,也正是中国儒释道三教之本质。由于有了智的直觉这一主体机能,有限的人生取得了无限的价值和意义。“道德的形上学”在牟宗三看来并不同于“道德底形上学”。前者指的是由道德的进路来接近形上学,或者说形上学是由道德的进路来证成;后者的重点在说明道德之先验本性。前者必须兼顾本体与工夫两面,甚至首先注意工夫问题,然后在自觉的道德实践中反省澈至本心性体;后者并不涉及工夫论,而只是把这套学问当作纯哲学问

题,不知它同时亦是实践问题。牟先生建构了两层存有论:本体界的存有论(无执的存有论)和现象界的存有论(执的存有论)。本体界的存有论与现象界的存有论相配合,完成一圆实的“道德的形上学”。这两层存有论,是在成圣成贤的实践中所开展出来的。牟先生晚年诠释圆教与圆善,译注康德的第三批判,论证“真善美的分别说与合一说”。牟先生使儒家圆教与康德圆善相会通。康德三大批判分别讲“真”“善”“美”,但对于“即真、即美、即善”的合一境界却没有透悟,而在这一方面,中国智慧却能达到相当高的境界。牟先生的工作表明,中西哲学的互释与会通是中国哲学转型的重要途径之一。他彰显了中国哲学的自主性,提出了诸多有价值的论域与思路,启迪后学融会中西,创造出新的哲学系统<sup>②</sup>。

徐复观先生是思想家与思想史家。他是勇者型的人物,早年从政,晚年治学。他与唐、牟为同道,共同弘扬中国传统文化精神。与唐、牟不同的是:他不是从哲学的路子出发的;对传统与现实的负面,特别是专制主义政治有很多批判;有庶民情结,是集学者与社会批评家于一身的人物。“忧患意识”一说即来自徐氏,指表现在“敬”“敬德”“明德”观念中人的精神集中,对事的谨慎、认真的心理状态,由信神而转为人的自觉,乃殷周之际从原始宗教挣脱出来的中国人文精神之跃动。由此凸显的是主体的积极性与理性,自觉反省,对自己行为负责。这种人文精神自始即带有道德的性格。他特重发掘中国历代知识分子对于治道与民生的关切、介入,以天下为己任和以德抗位、道尊于势的传统。他对先秦人性论史、两汉思想史、中国艺术精神与艺术史有深入的研究与独到的见解,其中指导性的乃是一道德史观或心性史观,认为中国文化是由上向下落,由外向内收的“心的文化”,人心是价值之源与生命的导向。他认为孟子性善论是一伟大的发现,每一个人即在他的性、心的自觉中,得到无待于外、圆满自足的安顿。性善证实了人格的尊严,同时即是建立了人与人的相互信赖的基础,也提供了人类向前向上的发展以无穷希望的根据。孟子的王政,即是以人民为主的

① 参见郭齐勇:《论唐君毅的文化哲学》,《求是学刊》1993年第4期。另请参见单波:《心通九境——唐君毅哲学的精神空间》,北京:人民出版社,2001年。有关唐君毅的著作,由台北学生书局于1980至1990年代出版了唐君毅全集校订本,共二十余卷。

② 参见郭齐勇:《牟宗三先生会通中西重建哲学系统的意义》,《人文论丛》2006年卷,武汉:武汉大学出版社,2007年;郭齐勇:《牟宗三先生以“自律道德”的理论诠释儒学之蠹测》,《哲学研究》2005年第12期;郭齐勇:《论牟宗三“两层存有论”的道德形上学》,《天津社会科学》,1993年第5期;郭齐勇:《简论牟宗三的中西文化比较模式》,《现代新儒学研究论集(一)》,北京:中国社会科学出版社,1989年。有关牟宗三的著作与译著,见牟宗三先生全集编纂委员会整理之《牟宗三先生全集》二十余卷,由台北联经出版事业公司于2003年出版。

政治。徐复观先生比较重视经学与经学史,创造性地诠释礼乐文明。他通过对周、秦、汉,特别是汉代社会政治结构的探讨,徐先生深刻揭露、鞭笞了专制政治。他特别重视知识分子问题,不仅考察了“史”的原始职务,与祝、卜、巫的关系,尤其论述了史职由宗教向人文的演进,宗教精神与人文精神的交融。他对汉代优秀知识分子以理想指导、批判现实政治的研究,多所弘扬。徐先生肯定中国知识分子的使命感、入世关怀、政治参与和不绝如缕的牺牲精神。他身上即体现了知识分子,特别是人文知识分子,以价值理念指导、提升社会政治的品格<sup>①</sup>。

最后,说说第三代第四群的蔡仁厚、余英时、杜维明、刘述先、成中英。

蔡仁厚先生是思想家与哲学史家。蔡先生以教书为生,学术研究的重点是中国哲学史,尤其是先秦儒家、宋明理学、现当代新儒学。他弘扬乃师牟宗三先生“生命的学问”的路向,不废讲学,在平凡的学问生命中体现、光大民族文化的大统。蔡先生服膺唐、牟、徐“慧命相续、返本开新”的宗旨,其特点是最为平实、全面、系统地阐发了从先秦到现当代的儒学之精义。他坚持第一、二代现代新儒家开辟的精神方向,把握儒学的常与变,讨论儒家思想的现代意义以及中国哲学的反省与新生。在中国哲学史的研究上,蔡先生有五阶段论,即先秦为中国文化原初形态的百花齐放,两汉魏晋为儒学转型而趋衰与道家玄理之再现,南北朝隋唐为异质文化的吸收与消化,宋明为儒家心性之学的新开展,近三百年为文化生命之歪曲、冲激与新生。他认为,儒之为儒,不能由王者节制的外部礼乐(礼教)来规定,而必须由圣著尽伦的成德之教(仁教)来规定,这才能确定儒家之教义与儒者生命智慧的方向。但礼乐文制也很重要,人文教化需要礼。蔡先生发愤考述孔门弟子之志行,又对荀子与朱子之“心”论的关系发表了独到的见解。从孔子到宋儒是蔡先生研究的重点,包括《中庸》《易传》形上智慧的传承与周濂溪的默契、洛学南传与闽学定位、湖湘学与胡宏《知言》对朱子的理解、朱子与张栻的论战、朱陆异同与象山实学及对阳明学的疏导等。他重视性理学文献的疏导,讲

课时特别喜用自己创制的表式来显示义理脉络与系统的架构。他对韩国、日本性理学特有慧心,又深入研究了儒家之宗教性问题。他认为儒家之为教,是含具宗教意识,能表现宗教的功能作用,也能显发宗教的超越精神,是一个具有宗教性的大教。他参与了儒学与基督教的对话。蔡先生大有功于现代新儒家前辈义理的阐述,特别是对牟宗三先生学行的整理与研究<sup>②</sup>。

余英时先生是历史学家、思想家与思想史家。余先生在西方学术界的地位最高。他与其他现代新儒家不同,对现当代新儒家所谓“熊十力一系”牟唐及其弟子等有过激烈的批评。但我仍坚持把余先生归于这个思想群体,乃是因为,余先生最了不起的地方是严守现代学术本位,从历史学的径路,认真爬梳史料,严谨、深刻、具体地研究了中国文化传统的特色、儒学与中国社会的关系、作为意识形态的儒学与生活方式的儒学的不同、传统与现代、中国现代化过程中儒学的作用、中国传统价值系统在现代的处境等,回应韦伯问题及西方中心论的挑战。平心而论,余先生其人其学恰好彰显了儒的真精神。余先生特重从孔子开始的中国的“士”的传统,研究古代知识阶层的兴起与发展,道统与政统的关系,认定文化和思想传承与创新,自始至终都是士的中心任务,考察儒士承担的文化使命与精神理想如何影响社会,中西知识分子的不同等。他指出:由于中国的超越世界的“道”与现实世界的“人伦日用”之间是一种不即不离的关系,中国的超越世界没有走上西方型的外化之路;孔子代表的士有重“理性”的一面,不是静观冥想哲学家;也负有宗教性的使命感,但又与承上帝旨意以救世的教主不同。他认为,以中国文化的价值系统而言,儒教始终居于主体的地位。中国的社会良心,必然要落在士阶层上。他缜密地讨论了宋代士大夫的政治文化,认为宋代的士不但以文化主体自居,而且也发展了高度的政治主体的意识。理学家们以各种方式抑制君权,伸张士权,在君民、公私论上有似于西方契约说。他从政治文化的角度系统而全面地检讨了道学(或理学)的起源、

① 参见郭齐勇:《论徐复观的思想史观》,《江汉论坛》1993年第6期;郭齐勇:《徐复观〈两汉思想史〉导读》,《好书》2002年第2期;郭齐勇:《徐复观论礼乐》,《江西社会科学》,2004年第8期。有关徐复观的著作,见台湾学生书局、台湾商务印书馆、台湾中研院文哲所出版之各版本。简体字版有上海三联、上海书店、华东师范大学出版社出版的数种,及李维武编《徐复观文集》五卷本,武汉:湖北人民出版社,2002年。

② 详见蔡仁厚:《儒家思想的现代意义》,1987年;蔡仁厚:《儒学的常与变》,台北:东大图书公司,1990年;蔡仁厚:《孔子的生命境界——儒学的反思与开展》,台北:学生书局,1998年;蔡仁厚等:《蔡仁厚教授七十寿庆集》,台北:学生书局,1999年;蔡仁厚:《哲学史与儒学论评:世纪之交的回顾与前瞻》,台北:学生书局,2001年;蔡仁厚:《自订学行著述年表(初续卷)》,台中:晨星出版有限公司,2009年。

形成、演变及性质,将理学放回到它原有的历史脉络中重新加以认识。他讨论了16至18世纪明清社会中商人的地位与思想,从绅商并提、士商相杂中,朱子的道德观念是怎样传播到商人身上的,商人是怎样巧妙地运用传统文化中的、儒佛等宗教伦理中的因素来发展商人精神即“贾道”的。也可以说,他是从历史的径路研究了儒家资本主义。余先生从来不认为传统与现代互不相容,一再论证中国现代化过程中,传统发挥了主动的力量。他认为,20世纪初叶中国传统的解体主要发生在“硬体”方面,作为“软体”的价值系统没有很快消失,而是进入了“死而不亡”的阶段,与许多现代的价值不但相激相荡,也相辅相成。余先生的论说相对于哲学理路的当代新儒家的论说,适成一种互补<sup>①</sup>。

杜维明先生是思想家、哲学家与人文学家。杜维明艰苦卓绝地在北美“传道、授业、解惑”,而且风尘仆仆,席不暇暖,代表儒家与各宗教、思想传统交流对话,开拓了西方儒学论说空间。现代西方思潮与学者对他的影响较大,他与外域学者们不断地对话,受到他们提出的诸多问题的“问题性”或“问题意识”的启发。他始终抓住儒家身心性命之学及其核心价值,不断阐发、挖掘。这不仅是由具体语境造成的,而且是针对着活生生的提问者背后潜藏的“问题意识”的。杜先生的解释理路及论说之创新要点,大体上有这样一些:(1)人与天道、自然的“存有的连续”。(2)身体的重要性与“践形”和“体知”。(3)儒家的“自我”——多重关系网络的中心及其不断扩充与转化。(4)道、学、政等向度的展开。(5)仁与礼之间的创造张力。(6)儒学的宗教性。(7)“启蒙反思”。(8)“文化中国”。(9)“文明对话”。儒家伦理能够为全球文明对话提供资源,而资源发掘工作要靠公众知识分子。(10)“全球伦理”。他认为,中国的“第二序反思”是儒家所代表的对人本身的反思。这一反思包括具体活生生的个人与自我、个人与群体、人与自然、人与天的关系等四层面。儒学的宗教性就是要在凡俗的世界里体现其神圣性,把它的限制转化成个人乃至群体超升的助缘。儒家有它独特的终极关怀,并与社会实践紧密结合,

这是一个体现宗教性的特殊形式。以上十点,核心是“儒学创新”,内容包括:(1)个人自我之中身体、心知、灵觉与神明四层次的有机整合;(2)个人与社群乃至社群与社群之间的健康互动;(3)人类与自然的持久和谐;(4)人心与天道的相辅相成。杜认为,对西方现代文明所提出的挑战作出创建性的响应,正是儒学第三期发展的起点。杜先生在“人文精神”、“文明对话”、“文化中国”、“启蒙反思”、“全球伦理”、“东亚价值”等论域中的讨论,关于儒学的宗教性及儒佛、儒耶的对话,关于儒家与自由主义、女性主义的对话和对环境生态伦理的参与问题,关于儒家的“自我”、“内在经验与体知”、“身、心、意、知、物”之关系的创造诠释,关于文化认同与创新,从特殊性到普世性的考量,关于现代性、全球化的反思,都与现代和未来的中国与世界有着密切的关联<sup>②</sup>。

刘述先先生是哲学家。他的专长是西方文化哲学、宗教哲学与中国儒学,尤其是宋明理学,以及中西比较哲学、比较宗教学。他是讲堂教授与书斋学者,做纯学术研究,但他也以极大的热诚反省现代化与“全球化”带来的诸多问题,积极参与并推动全球伦理的建设,代表儒家参与世界各宗教间的对话,贡献华夏民族独特的智慧、理念与精神。刘先生注重现代神学的成果及面对现代化的儒耶沟通。他取基督教神学家田立克(Paul Tillich)的见解,把宗教信仰重新定义为对终极的关怀。他指出孔子从未怀疑过超越的天存在,从未把人事隔绝于天。但孔子强调天道之默运,实现天道有赖于人的努力,人事与天道有不可分割的关系。人自觉承担起弘道的责任,在天人之际扮演了一个枢纽性的角色。但这与西方无神论不同,没有与宗教信仰完全决裂。他强调儒家仁心与生生精神可以作为现代人的宗教信仰与终极关怀,通过对传统与现代的多维批判,肯定儒家思想的宗教意涵有着极高的价值与现代的意义。他着力论证、开拓、辩护、推进了“超越内在”说。他对“理一分殊”作出新解:(1)避免执着于具体时空条件下的分殊,陷入教条僵化。(2)鼓励超越理想的落实,接通传统与现代。(3)肯定儒家传统智慧、

① 详见余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987年;余英时:《钱穆与中国文化》,上海:上海远东出版社,1994年;余英时:《现代儒学论》,上海:上海人民出版社,1998年;“余英时作品系列”六种:《朱熹的历史世界》、《论戴震与章学诚》、《方以智晚节考》、《文史传统与文化重建》、《现代危机与思想人物》、《现代儒学的回顾与展望》,北京:三联书店,2004-2005年;辛华、任菁编:《内在超越之路——余英时新儒学论著辑要》,北京:中国广播电视出版社,1992年。

② 参见郭齐勇:《论杜维明学术思想》,《中国哲学史》2002年第4期。另请参见胡治洪:《全球语境中的儒家论说:杜维明新儒学思想研究》,北京:三联书店,2004年。有关杜维明的论著,见郭齐勇、郑文龙编:《杜维明文集》共5卷,武汉:武汉出版社,2002年。

中心理念与未来世界的相干性。(4)培养哈贝马斯所说的交往理性,向往一个真正全球性的社团,同时要反对相对主义,肯定无形的理一是指导我们行为的超越规约原则。刘先生通过“两行之理”“理一分殊”的新释,注入了新的信息,使之更有现代性和现实性,肯定超越与内在、理想与现实、传统与现代、科技与人文的有张力的统一。他的研究,不单是哲学思想史的,尤其是哲学性的,是以现代哲学的问题意识与方法论去解读、诠释古代哲学大家的思想遗产,发挥出了一些新的看法。近些年来,刘先生的工作重点是用英文把有关先秦儒学、宋明儒学和当代儒学的智慧、哲思及学术,通过自己的研究介绍给西方,这些英文专著都已在西方出版。总之,刘先生重视宗教对话,阐发了儒学的宗教意涵,推进并丰富了“内在——超越”学说,创造性地诠释“理一分殊”,积极倡导“两行之理”,发挥发展了儒学“仁”、“生生”与“理”之旨<sup>①</sup>。

成中英先生是哲学家,国际中国哲学、儒学、易学研究的著名专家与组织者。成先生中西兼通,他的创造性成就主要在以下几个方面:(1)全面把握中西哲学精神,通过对中西哲学的深入比较,探讨了中国哲学的基本特点,并把这些研究成果迅速地与西方哲学界交流对话,促进了中西哲学界的互动。(2)创造性地建构了本体诠释学,融摄了中国传统哲学的洞见,尤其在本体——宇宙论、本体——方法论上继承、转化、发展了中国哲学。(3)以现代视域,特别是以分析的理路在哲学各领域及哲学与其它学科交叉的领域作出了深入而精到的研究,在知识论(包括思维方式论)、伦理学(包括道德哲学、价值论)、美学、管理哲学(特别是把《周易》的哲学原理运用于管理科学)等四个方面都有建树与拓展。简言之,成教授在中西哲学比较、本体诠释学及真(知论)、善(仁论)、美、管理诸层面都有卓越的建树。成先生创建“本体诠释学”无疑受到海德格尔、伽达默尔的影响,但更重要的源自中国哲学的主流传统,特别是“道”的本体——宇宙论及有关“道”的体悟、把握的方法学。成教授认为,《周易》乃是一个基于综合的创造的“观”的思想系统,是与宇宙真

实的整体化的过程与过程化的整体密切相应的。今天,人类面临的知识与价值、自由与必然、知与行、天与人、个人与群体等矛盾关系,都在相生相成的发展中,这恰恰需要中国智慧的再发现。成先生倡导中国哲学的现代化与世界化,并为之奋斗了半个世纪。他力图使中国哲学取得理性的语言与形式,使它能够为人类作出普遍化的贡献,即可以把中国哲学的优长(如关于人与自然及整体的真实关系的深切认知,如深厚的人生与人生的经验与体验)发扬出来,此正是世界哲学现代发展之所需。他认为,中国哲学的世界化是以综合的创造为其基础,以创造的综合为其实现的。他对儒学发展史上的主要代表人物孔、孟、程、朱、王阳明、黄宗羲、戴震及现代新儒家有精湛的研究,对儒学与现代新儒学的主要论域与基本理论特质,如儒学与宗教、儒学与知识论、心性哲学、道德哲学、生态哲学、儒学与康德哲学的比较等发表了创新见解,对儒学的当代意义与未来走向,特别儒学的现代化与世界化有深刻反思<sup>②</sup>。

以上我们对三代四波十六位不同风格、不同学养的学者作了简要评介。我们取多样性的看法,没有把这一思潮狭隘化。

### 三、本思潮的问题意识、若干新的论域及其意义与局限

近代以来,中国遭受西方列强的侵略,处于被动挨打的局面。有些人把失败的最终原因归结为中国文化落后、尤其是儒学落后。这种思潮,在甲午战争之后就产生了,并愈演愈烈,到了五四发展到了一个高峰,形成了一些诸如“打到孔家店”、全盘西化等等极端思想。把前现代文明与现代化绝对对立起来,把中国失败的责任归咎于文化传统是简单粗暴的做法。当时的主流派的思想家如胡适、陈独秀等,把西方科学、民主的价值与制度的引进与中国本土的文化思想、制度文明绝对对立起来,把孔孟仁义的价值,把前现代文明中的宗教、伦理、政治、艺术、文

<sup>①</sup> 郭齐勇:《刘述先先生的学术思想与学术贡献》,《儒学、文化与宗教——刘述先先生七秩寿庆论文集》,台北:学生书局,2006年。另请参见:姚才刚:《终极信仰与多元价值的融通——刘述先新儒学思想研究》,成都:巴蜀书社,2003年。刘述先的著作有:刘述先:《理想与现实的纠结》,台北:学生书局,1993年;刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:学生书局,1995年;刘述先《当代中国哲学论:问题篇》,美国八方文化企业公司,1996年;刘述先:《儒家思想意涵之现代阐释论集》,台北:中研院中国文哲研究所筹备处,2000年;刘述先:《全球伦理与宗教对话》,台北:立绪文化公司,2001年;刘述先:《现代新儒学之省察论集》,台北:中研院中国文哲研究所,2004年。

<sup>②</sup> 郭齐勇:《成中英先生的学术贡献》,载潘德荣主编《本体与诠释》第5辑,上海:上海社会科学院出版社,2005年。有关成中英的论著,见李翔海、邓克武编:《成中英文集》共四卷,武汉:湖北人民出版社,2006年。

学,与西洋思想,视为水火冰炭,绝对两样,断断不能相容。一直到今天,仍然有不少学者把民主、自由、科学的现实诉求与传统文化资源、道德资源打成两橛。西化思潮曾经长期处于强势。近两百年来,中国人遭遇的是从社会结构到意义结构全方位的坍塌、解体,现当代新儒家面对的困境是空前的。儒学从对社会渗透的无所不在,变成海外汉学家列文森(Joseph R. Levenson)在《儒家中国及其现代命运》中所谓博物馆、图书馆或古玩。中国文化的自信力完全坍塌。

在这种形势下,现当代新儒家的思考给我们的启示是多方面的。现当代新儒家反思现代性,反思唯科学主义,重视人类与中华民族的长久的人文精神与价值理性,其论域、问题意识或思想贡献有:

1 跳出传统文化与现代化二元对峙的模式,并由此反省现代性,重新思考东亚精神文明与东亚现代化的关系问题。东亚现代化不仅仅是对西方冲击的被动反应,传统与现代不仅仅是单线递进的关系。东亚诸国的现代化有自身的内发性,是在世界与东亚、世界与中国互动背景下自身的调适与发展的历程。东亚现代化有自身的精神、制度、人才资源。当代新儒家提出了现代性中的传统、现代性的多元倾向和从民族自身资源中开发出自己的现代性的问题。杜维明指出:“不能只把现代化当作一个全球化的过程,也不能把现代化当作一个同质化的过程,更不能把全球化当作一个西化的过程。正是全球化的意识,使得根源性意识越来越强。也正是这一原因,我们……特别出现代性中的传统。”<sup>①</sup>现代性在西方诸国有不同的内涵和特质,其在东亚及世界其它地区也应当有不同的形式、内容与精神。当代新儒家充分重视协调世界思潮与民族精神,整合世界性与根源感、现代性与民族本已性。全球化问题在我国大规模地讨论之先,当代新儒家思潮已经提供了不同于启蒙理性的新的思路,率先体认到现代化不等于西化,不同地域的文明都蕴藏着现代的、普遍的价值,可以进行创造性转化。全球化绝不意味着某一种话语霸权的进一步扩张。在东亚诸国家和地区现代化过程中,其地域与民族的文化大传统和小传统已经并将继续起着巨大的多重作用,在一定层次或程度上创造并丰富着现代化、现代性的新模式。

2 “文明对话”与“文化中国”。梁漱溟在新文化运动末期已经开始了跨文化比较与对话的工作,虽不免粗疏,却代表了一种思路。唐君毅起草的、唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱联署的1958年《中国文化与世界宣言》<sup>②</sup>,虽因强调一本性而遭到不少批评,但平心而论,他们的《宣言》和其他丰富的有高度学术水准的论著、讲学,具有深刻的意义。现代新儒家为跨文化比较、对话和融合做了大量的工作。文明冲突在历史上和现时代已屡见不鲜,唯其如此,文明对话与沟通才尤显重要。文明对话与沟通如何可能呢?首先是民族文化精神的自觉自识。如果某种非西方文明或所有的非西方文明失掉了本已性,成为强势文明的附庸,恰恰使文明对话成为不可能之事。第三代新儒家更强调开放性。杜维明指出:“文化与文化的交流,不是零和游戏,不必采取你争我夺的方式,越交流双方的资源就越多。如果以发扬传统精致文化为基础,和西方深刻的价值进行沟通,我们应向两方面开放,要向当代西方而不是狭隘意义上的工具理性和只突出富强价值的西方,而是当代西方之所以成为西方的精神源头充分开放。要了解基督教、犹太教、回教在西方文艺复兴时所起的积极作用,了解古希腊的哲学智慧,了解中世纪的发展对西方的影响。”<sup>③</sup>“文化中国”的问题虽然并非当代新儒家首倡,海内外各方面学者均有论述,但近年来以杜先生阐释最多。事实上,除了地理中国、政治中国、经济中国、军事中国之外,确实有受中国文化不同程度浸润或影响的地域与人群,谓之为“文化中国”未尝不可。这些地域与人群的现代生存样态、价值意识、思维方式、心理结构,的确与多元性的中国文化有千丝万缕的联系,对整个世界未来的多元、良性发展起着积极的作用。

3 儒家价值与全球伦理、环境伦理、生命伦理。二十世纪九十年代以来,世界宗教、文化学者非常关注世界伦理的问题。这显然必须调动世界各宗教、文化、伦理的资源。鉴于当代纷争的世界需要取得伦理共识与普遍和谐的相处之道,1993年,天主教背景的孔汉斯(Hans Kung)教授起草的《世界伦理宣言》为一百二十位不同宗教的代表所签署。该宣言把包括孔子在内的、世界上各文明、各宗教的原创性的思想家提出的“己所不欲,勿施于人”的原则放

① 杜维明:《人文精神与全球伦理》,《人文论丛》,武汉:武汉大学出版社,1999年,第29页。

② 唐君毅:《中华人文与当今世界》,台北:学生书局,1975年。

③ 杜维明、袁伟时:《关于文化中国若干问题的对话》,《现代与传统》,1995年第4期。

到了重要的地位。孔子的这一思想有助于国家间、宗教间、民族间、社群间、个体间的相互尊重、彼此理解与沟通。《世界伦理宣言》能否为联合国所通过，那是另一个问题，但有关此问题的热烈讨论，实属客观需要、大势所趋、理所当然。当代新儒家学者努力参与了全球伦理的建构。刘述先在这一背景下阐扬儒家的“为己之学”及“仁义礼智信”等核心价值观的现代意义。他尤以宋儒“理一分殊”的睿识，来解决既尊重差别又平等互待的问题，并接通传统与现代、一元与多元<sup>①</sup>。调动儒家资源来参与新的环境伦理、生命伦理的建构亦已成为热点。《中庸》中天、地、人、物各尽其性的原则为历代儒家所重视，这的确是生态与生命伦理的一个重要的生长点。“尽己性、人性、物性即是让天地万物各遂其性，各适其情，即是参赞天道，反之，参赞天道即在于能使自己、他人和天地万物都得到充分的生长发展，得以各尽其性分”<sup>②</sup>。儒家主张“仁者与天地万物为一体”，儒学中的自律、仁爱、不伤害、公义原则等，均有重大的价值和世界意义。

4 儒学与现代民主、与自由主义的关系。现代新儒家的三代代表人物都重视接纳西方近世以降的自由、民主、法治、人权的价值，多有创获。他们在政治诉求上并不保守，在民主政治的理念与制度建设（例如宪政）上，在以德抗位、批评权威方面绝不亚于自由主义者（例如胡适）。梁漱溟、张君勱、徐复观就是其中的佼佼者，熊十力、唐君毅、牟宗三在理论上也有不少建树<sup>③</sup>。自孔孟以来，儒家的政治主张与道德原则相配合，其中可以作为现代民主政治之资源的颇为不少。对政治化的儒学也不必简单否定，而需要做具体的历史的分析。儒学的经世原则，对社会政治的参与与批评，民贵君轻思想，及历史上与之相应的结构、制度，均不能一言以蔽之，咒曰“肮脏的马厩”。对民间社会、自治组织、言论空间，道统、学统、政统、治统的相对制衡，新儒家多有发挥。关于本土政治、法律资源的开发，关于“儒家自由主义”的概念，学术界有多方面的讨论，亦成为当代新儒学的又一向度。我以为，就自由、民主主义者必须具有的独立的批评能力和精神，必须具有的道

德勇气、担当精神而言，就自由、理性、正义、友爱、宽容、人格独立与尊严等自由主义的基本价值而言，就民主政治所需要的公共空间、道德社群而言，就消极自由层面的分权、制衡、监督机制和积极自由层面的道德主体性而言，儒家社会与儒家学理都有可供转化和沟通的丰富资源。

5 儒学的宗教性与超越性及“内在超越”。这是第二、三代当代新儒家的理论创识。当代新儒家学者不是从制度仪轨的层面而是从精神信念、存在体验的层面肯定儒学具有宗教性的。性与天道的思想亦即儒家的宗教哲学。安身立命的“为己之学”具有伦理宗教的意义。儒家的“天”与“天道”既是超越的，又流行于世间，并未把超越与内在打成两橛<sup>④</sup>。关于当代新儒家的“超越内在”说，海内外学者都有不少批评，以为“超越”不能同时是“内在”的。但现当代新儒家与传统儒家在基本品格上是一致的，他们更为关心的不是认识论，而是价值论、本体论问题。这样，“超越”一词也不是在认识论上讲的，而是从本体—境界论上去讲的。所谓的“超越性”指的是神性、宗教性，又可以表示现实性与理想性或者有限性与无限性之间的张力<sup>⑤</sup>。依据“天人合一”这样一种理念，高高在上的天道与人的“良知”、“本心”是相通不隔的，如果“天道”、“天”具有神性，那么，说人之“良知”、“本心”也因此获得神性，应是能够成立的。为何在儒家看来，“宇宙心灵”和“个体心灵”可以浑化为一，原来，所谓“天”，是具有神性意义的天和义理之天，并不是指外在于人的自在之物，而“天”也是一个本体—价值论的概念，其认识论意味是十分淡薄的。如果从认识论角度来看“尽心、知性、知天”，又把天看成外在的客观存在，便显得难以理解，像“心外无物”这样的说法就只能是疯话了。超越性与宗教性虽不是完全相同的概念，但是在现当代新儒家的心目中，二者是相通的。因为，超越的“天”完全没有认识论意味，而只是价值之源。如果超越性被理解为神性、宗教性，而天人又是相通不隔的，那么，以“内在超越”来解释传统儒家的思想便不是不可理解了。换句话说，超

① 刘述先：《儒家思想意涵之现代阐释论集》，台北：中研院文哲所，2000年，第225—249页。

② 李瑞全：《儒家生命伦理学》，台北：鹅湖出版社，1999年，第65页。

③ 参见李明辉：《儒家视野下的政治思想》，台北：台湾大学出版中心，2005年；何信全：《儒学与现代民主——当代新儒家政治哲学研究》，台北：中研院文哲所，1996年。

④ 参见郭齐勇：《当代新儒家对儒学宗教性问题的反思》，《中国哲学史》，1999年第1期。

⑤ 李明辉：《当代儒学之自我转化》，台北：中研院文哲所，1994年，第146页。又请参见郭齐勇、龚建平：《儒家、儒教，宗教性、超越性》《中国学术》第9辑，北京：商务印书馆，2002年。

越的价值理想追求,可以通过人的修身增德而在充满人间烟火的红尘中实现。这样一种超越,的确与西学中的超越有所不同。它不需要也很难得到认识论意义上的、实证主义方式的“证实”,而需要的是儒者的身体力行,自证自信。

当然,勿庸讳言,现当代新儒学思潮,特别是唐牟等有不少局限。我们认为,儒家价值系统在现代化中仍然有它的价值和意义,但需要重新定位。中国原有的传统价值系统早已处在不能不解体、转型、重组的境地,所谓保持“道统”作为“国本”显然是一种空想。历史和现实昭示我们,儒家道德理想主义的某些合理因素保留在新的统一交融的文化体系之中,甚至超越国界保留在全人类的新的文化之中,都是可能的,但其“内圣外王”的基本结构原封不动地保存下来,却是绝对不可能的。现代生活非常复杂,现实的挑战使我们重建民族文化的主体性与借助、调动儒家道德资源参与当下的合理化建设是甚为繁复的,我们更应走向生活世界、走向民间。正如景海峰教授所指出的,牟宗三先生“系统架构得越精巧,就越有可能远离现实”,这对我们提出了“深刻反省儒家道德理想主义的现实境遇问题”<sup>①</sup>。

#### 四、开放的新儒学与我的儒学观

我深知今天儒学仍在边缘,即使是主张中国文化的学者中,仍有不少人对经学、儒学莫名其妙地深恶痛绝。我主张儒家学者要在体制内外利用一切机缘在中国大陆再植灵根、重建儒学,要主动地与主流派的中国马克思主义,与自由主义等西化派,与当代西方,与各文明传统,与基督教、天主教、道家与道教、佛教、伊斯兰教等对话、互动<sup>②</sup>。

我个人持一种开放的儒学的观点,我不认为有什么铁板一块的中国文化或一成不变的儒学。孔子是“圣之时者”,儒家是“时间的人”,与时偕行,不舍昼夜。在今天这个时代,儒学、儒家或儒教当然是具有今天的时代精神的儒学、儒家、儒教。我提倡开放的儒学或开放的“新儒学”,主张儒学与马克思主义、西方学术、诸子百家之学的相互拥抱、互补兼容。

中国文化或国学,包罗至广,丰富多彩。我不同意把中国文化、国学简单地化约为儒学(当然儒学是其中的重要内容)。儒学与除儒家之外的诸子百

家之学,与道教、佛教,与地域文化或民间文化并非绝对对立。历史上,儒家与上述诸家大体上是处在合理的冲撞与相互补充的文化生态之中的。我们今天更没有必要持门户之见,以为诸家相互抵触,绝对排斥。从人格境界的追求或文化修养来说,儒道释一直是相辅相成的,正如杜甫(诗圣)、李白(诗仙)、王维(诗禅)在唐诗中相得益彰一样。

就学术思想而言,中、西、马,诸子百家,儒、释、道、耶教、回教、印度教等,各著精彩,各有其长,都是人类走上现代化的重要思想与文化资源,都可以作创造性转化与综合,取长补短,交流互动,以为当今中国和世界之用。而以当代开放的儒家的立场视之,以他者的视域,更能发现自我的精粹与缺弱,故儒家欢迎各种批评,并善于借镜各家的成败得失。

我所谓开放的新儒学或新儒家,不仅要作自身修养,著书立说,更重要的是做事,是参与现代社会的生活,参与政治社会及各方面的活动,在做人中做事,在做事中做人。真正的儒学从来都是生活的儒学、实践的儒学。我不同意蒋庆先生的心性儒学与政治儒学的划分。儒学史上从未有过只讲心性修养而不参与社会事务的儒家。儒家是平实的、生活化的。儒家从来都讲经世致用,按钱穆先生的讲法,从来都是在社会政事、教育师道、经史博古、文章子集之学上全面发展的。古往今来真正的儒家,多数是修身律己、有境界追求的人,宵衣旰食、脚踏实地服务大众,有奉献精神、有行政能力与才干、有胸量、有事业、上能美政、下能美俗、能风化、影响周围的人。这就是内圣与外王的一致。对于像我这样从事教师这一职业的人来说,对学生多投入一些时间与精力,教书育人,提携青年,参与社会活动,比著书立说更为重要。我还是同意所谓“三不朽”中立德、立功、立言的次序。

与大多数中国人一样,我生活的社会与家庭背景是儒家式的。我个人的生活方式也是儒家式的,我的学业、专攻也主要在儒学。故我对儒学有研究的偏重,又有深厚的情感。但这不妨碍我对马克思主义、西方学术、耶教、回教、印度教、诸子百家(特别是道、释)的尊重与学习,也不妨碍我对儒学的批评与更化。儒家是“为己之学”,儒家教会、增强我们自我修养、自我学习、自我反思、自我超越的能力,并有一系列的方法,如博学、审问、慎思、明辨、笃行

① 景海峰:《新儒学与二十世纪中国思想》,郑州:中州古籍出版社,2005年,第280页。

② 参见郭齐勇:《中国儒学之精神》,上海:复旦大学出版社,2009年。这是我近年最重要的著作。

等等。读儒书,使儒家中人或新时代的儒者更加关心国事民瘼,更加关爱劳苦大众及其子女,更加敬业地投身教育、学术、文化等事业,更加积极地服务于社会,更加谦虚、慷慨、包容,也更有平常心和实践精神,此即所谓“极高明而道中庸”。

我认为,以儒家文化作为切入点和主要视域,来研究民族精神与时代精神的融贯,可深化这一主题;但我绝不排斥,相反非常希望其他学者以道家(教)、佛教各时段的地域、民族、民间文化等为支点或领域来研究民族精神与时代精神的融贯。毋宁说,这适成一种学术生态的互补关系。

有人说儒家是所谓“泛道德主义者”,这也是因为对儒家知之甚少所致。孟子曾说:“徒善不足以为政,徒法不能以自行。”(《孟子·离娄上》)儒家的范围甚广,很难归结为道德的或泛道德的,政治的或泛政治的。就儒家与政治的关系而论,历史上真正的儒家从不阿附权贵,不是历代权威政治的附庸。虽然历史上不乏曲学阿世的陋儒,但这不是儒学的主流,儒家有以“天”或“德”抗位的传统和批判的精神,乃至“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”。儒家在观念、制度及化民成俗的三层次中,有许多因素成为改善传统政治的良性的东西,这里有不少可以转化为现代法治社会、民主政治建设与陶冶公共知识分子的重要资产。儒家的某些理念曾转化为传统社会的一些制度,有一些制度其实是值得我们反刍的,其中的价值常常被我们忽视。儒家有极为丰富的公共意识与公德心,其对公与私、公德与私德、公利与私利的看法,也绝非流俗所言,它当然也不可以归结为所谓的“个人主义”、“集体主义”云云。

儒学不是博物馆或图书馆,也不是什么“孤魂”、“游魂”、“野鬼”。海外的一些汉学家、中国学家对现代中国社会非常隔膜。他们不知道儒学是生活,儒学有草根性。即使是在农业社会之后,即使清末民初以来基本社会架构与生活方式发生了翻天覆地的变化,儒学、儒家仍活在民间,就在老百姓的生活——当下的生活之中,在社会大群人生的伦常之间,在日用而不知之间。我们当然希望把日用不知提升为自觉自识。我们在孔繁森、吴天祥、桂希恩、周又山等当代道德楷模的身上,乃至在民间,如“信义兄弟”<sup>①</sup>身上都可以找到大量的儒学因素的积淀。我个人即是出身于、生长于武昌巡司河畔的平民家

庭,又在农村与工厂等民众中生活了十数年,至今还有平民朋友,深知民间家庭、社群、人性、人心之主流,老百姓的生活信念与工作伦理还是儒家式的,主要价值理念仍然是以“仁爱”为中心的仁、义、礼、智、信等“五常”(内涵当然也与时迁移,有新的时代精神渗入)。现在一些健康的民间宗教、企业中,吸纳了大量的儒家核心价值。中国特色的社会主义核心价值观一定要以“仁爱”为主要德目。

儒学与现代化并不是绝对对立的,它是参与现代化的积极力量,而且不仅仅只具有克服现代病、治疗现代顽疾的作用,也不仅仅只具有心理慰藉的作用。儒学的主要精神与价值理念,仍然是人之所以为人,中国人之所以为中国人的安身立命之道,是当代中华法治社会的民族文化认同与伦理共识之基础。人们常常身在宝山不识宝,儒学丰富的内在宝藏还有待我们一代人去发掘、发现与转化。

儒学其实是教养,是文明。当今的社会,尤其需要提升民众、国民的教养水平,尤其需要强调文明的程度。健康的现代市民社会需要“温、良、恭、俭、让”和有所敬畏的公民。公民社会是凸显个体教养与社会公德公信的社会,故现代性的诗书礼乐之教养,不仅对君子,而且对每一个公民都是必要的,它毋宁是现代公民社会的必需,是构建当代文明社会的基础。文化修养的形成,需要环境、氛围的熏陶,长时间的、几代人的积累。儒家教育是性情教育。真正的儒家式的人、家庭与社会的幸福指数很高,幸福感最强。

这并不是说,儒家、儒学中都是珍宝,没有糟粕,可以全盘照搬、全面复古。儒学作为前现代文明中的一种,当然有其时代的附着物,这是我们必须扬弃的。儒学的本质是变动不居、趋时更新的。时代的限制可以随着时代而代谢、扬弃。我特别要说的是,不要苛求儒家、儒学、儒教。大家都不苛求基督教、印度教、伊斯兰教、佛教、道家道教,为什么一定要苛求儒学,一定要它给予我们现成的科学、民主、自由、人权等现代价值呢?不给予这些现成的东西就没有价值吗?其实,儒学与基督教等一样,不能直接地开出科学、民主、自由、人权等,但通过我们的批判继承、创造转化,它可以更好地转化并吸纳现当代价值,更好地使现代价值健康地植根于既有的文化土

① 信义兄弟是武汉市黄陂区李集街孙水林、孙东林兄弟。2010年春节前夕,工程承包商孙水林为赶在年前把工钱发到农民工手上,在返乡途中遭遇车祸身亡;在天津的弟弟孙东林为完成哥哥的遗愿,来不及料理兄嫂后事,在老母亲支持下四处筹款,并赶在腊月二十九返乡,将33.6万元工钱送到60余位农民工手中。此事有很大反响。

壤。每一个时代的人都有特定时代的责任,我们不能推卸自己的责任,我们也不能把责任都推给古人,让古人承担一切。对儒学采取简单抛弃、一味排斥、不讲道理的态度,轻率肢解,信口开河,或视之如寇仇的方式,是最容易做到的,但那是思想懒汉的做法。这种人没有担当意识。对于我们的有志气、有智慧的青年人来说,一定要肯下功夫去切磋琢磨自家的文化基因、文化土壤。这里面有很多不简单的东西。例如“礼”、“三礼”中就有大量宝贝,有很多复杂的面相与深刻的内涵,绝不是所谓“吃人”、“杀人”就可以盖棺论定而弃之如敝屣的。那就把洗澡水与婴儿一道泼掉了。其实,换一个角度看,无论哪一种成文或不成文的文化制度都有吃人、杀人的一面,今天的消费文化、大众文化、网络文化、色情文化、官场文化,不吃人、不杀人吗?

现在是开放与对话的时代,我作为新时代的儒者,一直勉励自己以开放的胸怀,接纳、促进新时代的诸子百家,促进古与今、东与西、中西马、文史哲、儒释道、诸子百家间的对话,以及广义的儒教徒、基督教徒、伊斯兰教徒、印度教徒、佛教徒之间的对话,在文明对话的过程中,把自己的珍宝承传下来并努力地输送出去,让全人类共享!儒家有丰富的资源与马克思主义、自由主义、社群主义、女性主义等等思潮对话,在对话中彼此理解、沟通、融会、丰富。一方面,以上这些主义不是绝对对立的。儒家有很多思想、价值可以与民主政治相连接或作铺垫。我个人在政治上是一位自由主义者,在经济上是一位社会主义者,这并不妨碍我在文化上的守成主义立场。这里所说的文化守成主义不是政治上的保守主义,也不是文化上的抱残守阙,而是守先待后、创造转化。另一方面,与前所说,我们都需要以他者的视域来观照自身,也只有以他者的视域,在文明的比较之中,才能看清自己的缺陷和优长。当然,用庄子的说法,在以物观之、以俗观之、以差观之、以功观之、以趋观之的基础上,还要上升到以道观之的意境。

现在又是思考或反思的时代,思考或反思流俗,反思启蒙,反思习以为常,反思思维定势,反思一百

多年来时髦人士对中国文化的理解,反思成见,反思科技文明,反思商业化,反思现代性,反思全球化,反思文化工业或大众文化或官场文化,反思功利时代,反思金钱与权力拜物教,反思人类中心主义,反思今天的评价体系,反思对根源性、对神圣性、对敬畏之心、对终极价值与安身立命之道的解构或消解,反思对列祖列宗创造并传承下来的文明遗产和中华文化精神不抱敬意的态度,重建崇高,重建信念与信仰。我们尤其要反思教条主义,反思全盘西化,当然要誓死捍卫人们追求真理的权利。这就是文化的生态平衡即“和而不同”。

现在还是文化自觉的时代,是中华民族文化复兴与重建的时代。我对开放的儒家、儒学、儒教,充满了信心。我们中华文化当然要有自己的立足之地,要自立于世界民族之林,当然要有自己的文化主体意识而不能是无本无根的,不能只沉溺于拾人牙慧。我们中华民族文化当然不可能以外来文化为其“体”。但传统或文化(心性的或价值的或观念的文化、制度的文化、器物的文化)总是流动的、变异的。今天的中华文化已是以传统中华文化为主特别是以其中的儒家型社会文化为主,而不断融合、消化外来文化的新文化。这一新文化体用如一,即体即用。但它的内核与主干,当然是固有的精粹,否则,我们拿什么去与人家对话?拿人家的余唾去与人家对话吗?我们只是“抛却自家无尽藏,沿门托钵效贫儿”的精神弃儿吗?总之,我们要以健康的心态面对传统与现代间、东方与西方间的种种切切,一定要有定力、有主心骨。

在构建和谐 society, 迎接民富国强之际,千万不要忘记发挥儒家资源的积极作用!儒家不怕被误会、被批评,儒家丰富的思想资源还有待年轻一辈人及一代一代人去研读、开发与创造性地转化并代代相传!儒家教育一定要从基本的做人之道与公德讲起,努力地美政美俗。当代新儒学是中国健康的、现代化的、重要的、建设性的、辅助性的力量。

责任编辑:苏伟