

中图分类号: B222 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2009)05-0022-(07)

反应·对应·回应

——现代儒家对“西学东渐”之态度

黄玉顺

(四川大学哲学系, 成都 610064)

摘要: 现代儒家的思想, 可以分为三期: 近代儒学(晚清)、现代儒学(狭义)、当代儒学。他们对“西学东渐”之态度也分为三个递进的阶段: 从形下的反应性的吸纳, 到形上的对应性的比照, 乃至全面的回应性的融通。其间, 他们不仅从未丧失过自己的中国文化主体性, 而且最终进入了对于这种主体性的渊源性思想视域的追溯, 即是在当下共在的生活情感的渊源上重建儒学, 以解决当今社会现实生活中的种种问题。

关键词: 西学东渐; 现代儒家; 分期; 反应; 对应; 回应

一、本文题旨的说明

众所周知, “西学东渐”一语出自晚清维新人物容闳(1828—1921年)的一本回忆录的书名。该书原以英文写成, 1909年由美国的亨利·霍尔特出版公司出版, 原题为 *My Life in China and America*(《吾在中国与美国之生活》), 后由徐凤石、恽铁樵译成中文, 1915年由商务印书馆出版, 始题为《西学东渐记》。^[1] 尽管这个中文书名实际上是译者按自己的理解而另起的, 与容闳的原书名并不直接对称, 但也确实是对原书宗旨的一种概括, 即: 所谓“西学东渐”意味着容闳所说的“以西方之学术, 灌输于中国, 使中国日趋于文明富强之境”; “借西方文明之学术以改良东方之文化, 必可使此老大帝国, 一变而为少年新中国”。^[1] (P23 P88) 这里所谓“东方文化”, 其主体当然是指儒家文化、儒学。因此, 本文旨在探讨: 西

学东渐对于现代儒家究竟发生了怎样的影响? 东渐的西学是否“改良”了儒学?

首先需要说明: 那种纯粹“学术”性的、或曰“客观”性的、即对象化的儒学研究、或儒学史研究, 不在本文的考察范围之内。本文所说的“儒学”是指的“儒家之学”, 此“儒家”乃是民族文化的一种立场性的标识, 该立场与容闳的文化立场恐怕截然不同;^② “现代”则是指的“现代性”(modernity)^③ 而这绝非历史学意义上的概念, 这种现代性乃是现代儒家的一种内在的现代化诉求, 因此, 那种“原教旨”的儒学也不在本文的考察范围之内。现代儒家之学本质上是中国的“现代性诉求的民族性表达”。换句话说, 本文将要研讨的是那种既标识着中华民族文化的立场认同、然而又不是原教旨主义的现代儒家之学。

这种现代性意义上的“现代”, 具体展现为历史学意义上的所谓“近代”、“现代”和“当代”, 而这三个名目正好可以用来表示现代儒家之学自我

收稿日期: 2009-05-24

作者简介: 黄玉顺(1957-)男, 四川成都人, 哲学博士, 四川大学教授, 博士生导师, 主要从事儒学研究。

开显的三个阶段: 近代儒学、现代儒学、当代儒学。因此, 本文所谓“现代儒学”存在着两种用法: 有时是广义的, 涵盖了现代儒家之学的三个阶段; 有时是狭义的, 仅指广义现代儒学的第二阶段。本文的任务, 就是探讨儒学之现代开显的三个阶段与“西学东渐”之间的关系。

再者, 所谓“西学东渐”及其对于儒学的意义也是需要分析的。简而言之, 西学东渐可以分为两个历史时代: 帝国时代的西学东渐, 例如明代乃至清代前期的西学东渐, 或更为准确地叫“西学东来”; 对于儒学并未构成任何实际威胁; 然而转型时代^④的西学东渐, 亦即晚清以来、所谓“近代”以来的西学东渐, 则对儒学构成了极大的挑战。本文所关注的并不是前者, 而是后者、即现代性的“现代儒学”。

进一步说, 即便对于现代儒家之学而言, 西学东渐的意义也并不是一成不变的。现代儒学的开显固然确实与西学东渐密切相关, 但本文却试图揭示: 对于现代儒学的三期开显来说, 西学东渐是具有颇为不同的意义的, 即: 反应→对应→回应。具体说来, 对于西学东渐, 第一阶段的近代儒学主要是“形下的反应性的吸纳”; 第二阶段的现代儒学(狭义)主要是“形上的对应性的比照”; 而第三阶段的当代儒学则是“全面的回应性的融通”。不仅如此, 我们还应当注意到, 这三个阶段一以贯之的共同点在于: 不论是被动的反应、还是既被动亦主动的对应, 更不消说完全主动的回应, 儒家始终都没有丧失自己的主体性, 而且这种自主性表现得一个阶段比一个阶段更为鲜明强烈。换句话说, 就其文化主体性之本质而论, 现代儒学从来都没有像容闳所设想的那样被东渐的西学之“灌输”所“改良”。为理解这一点, 我们首先需得在一种新的思想视域中来重新审视“西学东渐”。

二、“西学东渐”的生活儒学解释

说到“西学东渐”, 人们总是不假思索地进入一种习焉不察的思维方式。这种思维方式包含两层观念。首先是一种事实陈述: 一边是西方文明、西方文化、西方学术, 而另一边是中国文明、中国文化、中国学术。随之而来的是一种价值判断: 西方文化是文明的, 而中国文化是不文明的。容闳

的说法“借西方文明之学术以改良东方之文化”就是如此, 这个表述显然有一个潜台词: 东方文化、儒家文化是“不文明”的。因此, “西学东渐”意味着让西方文化“灌输”于中国, 使中国文化日趋于“文明”之境。

显然, 价值判断乃是基于事实陈述的: 如果没有中西对立的事实, 也就没有对于中西文化的不同价值的判断。然而, 这种事实陈述本身就是很成问题的。并不是说这种事实陈述是完全错误的或完全不能成立, 而是说它远远不是一种透彻的思想方式, 而仅仅是一种肤浅的理解。简而言之, 这是一种典型的、应当接受“解构”的形而上学思维方式(“解构”应当是理解并解释其何以可能)。这种思维方式的全部出发点, 是首先将“中国”和“西方”分别地客体化、对象化、现成化、凝固化、“存在者”化, 由此形成一种“中—西”二元对峙的思维框架。然而这种思维框架正如“主—客”二元对峙的思维框架一样, 正是 20 世纪以来的思想视域所要追问的: 这种存在者化的“中”与“西”是何以可能的? 存在者是何以可能的?

这种思维方式完全不懂得何为“共在”, 完全不理解何为“共同生活”。这种思维方式不知何为“当下”(immediateness)或者“当下生活”(the immediate existing)。当下意味着“同时发生”(Contemporizing), 意味着“在场”(Presence), 也就意味着“同时在场”。当然, 这些表达方式容易导致“西化”的误解。其实, 当下性所意谓的事情, 乃是一种非时间性、前时间性的存在或者生活情境——当下的“存”、“在”, 当下的“生”、“活”。^{[2] (P35~44)} 因此, “当下”并不指称历史学意义上的历史时间阶段, 而是意指的先在于时间性的生活存在。今天的思想者已经明白、或者说应当已经明白: 那种意味着“有间”(the interval)的时间观念(例如过去、现在、未来的三分)乃是由非时间性、前时间性的当下所给出的, 而此先行于时间性的“当下”并不是说的“现在”, 而应是庄子式的“以无厚入有间”(《庄子·养生主》^⑤)的“无厚”、“无间”, 亦即: “有间”的时间(过去、现在、未来)是由“无间”(un-interval / un-intervened)的当下所给出的; 所有一切存在者, 不论是形而下者、还是形而上者, 都是由当下的生活存在所给出的。而此当下乃是共在、共同生活。因此,

就其实情而论,不论中国文化,还是西方文化,皆渊源于当下的生活,或者说是当下生活存在的某种显现样式而已;在这种生活渊源中,两者同时发生、同时在场。

中、西的这种当下的共生、共在,被人们在一定的观念层级上理解为现代化的全球化、现代性的全球性。假如仅仅从历史学的角度来看,全球化的现代化当然是首先发生于西方的事件;然而如果从共生与共在的生活存在的思想视域来看,全球性的现代性其实从一开始就并不仅仅是西方的事情。这种思想视域告诉我们:不是西方创造了现代性,而是现代性的生活存在创造了西方、以及东方、现代中国等等。在这种视域下,我们才能理解:现代化进程从一开始就是全球性的事情。例如,西方民族国家的殖民运动和其他民族国家的反殖民主义的民族独立解放运动,都是这种全球性的生活存在的某种历时性的、甚至是共时性的显现样式。西学东渐就是在这种生活情境中发生的事情。

因此,实际上,“西学东渐”这个说法本身就是个解释学事件。人们把这种当下生活情境解释为“西学东渐”,即打量为西方文化“进入”(《易》所谓“渐者进也”^⑥)、“灌输”、“改良”(容闳语)东方文化,事实上,这并不是唯一可能的解释,而只不过是一种可能的解释方式而已,然而问题首先在于:作为现成既有的存在者的这种解释者及被解释者,本身是何以可能的?其实,这个事件发生的实情乃是这样的:在一种现代性的、全球性的共生、共在的生活情境中,“西方”及“西方文化”与“东方”及“东方文化”作为某种对象化的存在者样式而显现出来;这种对象化存在者的存在方式,就是解释。“西学东渐”是一种解释方式,近代儒学、现代儒学、当代儒学也是一种解释方式。本文的讨论,也是试图提出一种解释方式。所有这些解释,皆渊源于我们的当下生活。

三、近代儒学对西学东渐的形下反应:

以维新派儒学为例

历史学意义上的近代,指的是从鸦片战争到五四运动之前这段时期。这当中最重要的思想运动,是晚清的洋务运动和维新运动。但从儒家思

想的变动性质来看,洋务派其实也是一种维新派,均属“近代儒学”范畴;区别在于,洋务派仅仅承认器物层面的维新,而维新派则更进一步要求制度层面的维新。

但洋务维新的情况是比较复杂的。例如,作为《西学东渐记》的作者,容闳本人就是维新派人物,书中充满着维新思想、新政建筑,如他所说:“余既志在维新中国。”^{[1](P68)}不仅如此,据他自己所说:维新运动期间,“予之寓所,一时几变为维新党领袖之会议场”;^{[1](P122)}政变失败以后,“即在上海组织一会,名曰中国强学会,以讨论关于维新事业及一切重要问题为宗旨,予竟被选为第一任会长”。^{[1](P122~123)}不无遗憾的是,容闳在《西学东渐记》一书中并没有关于维新思想领袖康有为、梁启超、谭嗣同等的任何直接评论。综观《西学东渐记》全书,我们可以得到一个总体印象:容闳深爱祖国,然而极端藐视中国文化。比如,他说:“中国二千年历史,如其文化,常陈陈相因,乏新颖趣味”;^{[1](P58)}其书第十一章对太平军评价甚高,然而其核心却归结为基督教精神发挥的作用;^{[1](P58~62)}到南京见到王洪仁环,提出七条建议,其中第六条竟然是“颁定各级学校教育制度,以基督教圣经列为主课”。^{[1](P57)}可以说,容闳对于儒学是极为陌生的。如他在自序中所说:自少年时代始的留学美国八年,“使一个东方人变化其内在的气质”,结果回国之后,“觉得自己倒像来自另一个世界似的”。^{[1](P1)}这正如特韦契耳(Joseph H. Twichell)牧师在该书的代跋中所说的:“对他来说,中国反倒像异乡,他连本国语言也几乎忘光了。”^{[1](P7)}这一切当然是与康、梁诸君很不同的。我们很难将容闳与儒学联系起来。

由此可见,就其对于中国文化,尤其儒学的态度而论,当时的新派人物中,实际上存在着三种情况:如果说,容闳其实是一个相当彻底的西化派,而张之洞则可以说是一个开明的原教旨主义者,那么,康、梁、谭才是真正典型的“儒学维新派”,即是我们这里所要讨论的“近代儒学”。

上文说到,第一阶段的近代儒学对西学东渐主要是“形下的反应性的吸纳”。在这个阶段的西学东渐语境中的儒学,基本上是在形而下学的层级上展开的;换句话说,此时儒学自我更新的诉求主要不是表现在“体”上,而是表现在“用”上。

张之洞所提出的“中学为体，西学为用”（《劝学篇·会通》）其实不仅是洋务派的思想纲领，而且同时是维新派的思想纲领。当然，这并不是说近代儒学没有形而上学层级的维新诉求，而是说：他们的形而上学维新还仅仅是初步的、显得颇为粗陋的，他们主要关注的确实还是形下层级的制度问题。

康有为是最为典型的。众所周知，康有为之所谓“维新”、“变法”，基本上是制度层面的“改制”问题，而且其改制也只是君主立宪性质的政体改良，他是坚决反对国体的“革命”、“共和”的。当然，任何形而下层级的制度问题都须形而上层级的奠基，因此，康有为并不是完全没有形而上学的“维新”；但是毕竟，他的历史文化依据是“孔子改制”（《孔子改制考》），他的历史哲学基础是“礼运”（《礼运注》），而他的更为一般的学理根基是春秋公羊学（《春秋董氏学》）。另外，我们不难看出，不论在形上学的层级还是在形下学的层级，康有为尽管都有所吸纳，但并不是接受“灌输”式的西学东渐，而是一种在解释学意义上的中西会通，而且其根柢始终是他心目中的“中学”。这就是他的文化主体意识。不论西学、还是中学，对他来说都不过是在解释情境中给出的东西，而此解释情境是归属于当下的生活情境的事情。我个人认为，康有为乃是现代儒家之学（涵盖近代、现代、当代儒学）第一人、开创者，尽管在学理上未臻缜密，然而他所开拓的儒学自我更新之路是我们所无法超越的。区别仅仅在于：在存在的实情上，他自身作为解释者，以及所有现代儒者、中国文化、西方文化等等，都是由中西共在的生活情境所生成的；然而在自觉意识上，他并没有明察到这种共生共在的生活渊源。

谭嗣同似乎有更多的形而上学关注。他甚至说：“器既变，道安得不变？”（《谭嗣同全集·报贝元征》）他的形上学思想，尤其体现在《仁学》中。表面看来，该书杂糅了中与西、儒与佛和道，显得颇为粗陋。但事实上，此书的基本思想确乎极富于独创性，要义有三：其一、本源之维：“仁为天地万物之源”；其二、形上之维：“仁以通为第一义”、“仁即通”；其三、从形上向形下过渡：“通之象为平等”。在这个“仁→通→平等”的观念架构中，“通”是枢纽，他自称“循环无端，道通为一”乃全

书要诀，这无疑渊源于他的某种关于共生共在的领悟，尽管他自己未必有此理论自觉；同时，这个观念架构也表明，他所关注的仍然还是形下层级的制度“维新”。另外，他对西学的“接受”也不是“灌输”式的。且以“以太”（Ether）为例，谭嗣同固然赋予其本源地位，谓“法界由是生，虚空由是立，众生由是出”，但他所谓“以太”既非物理学意义上的“能媒”，亦非毕达哥拉斯学派的“质媒”，而是儒家所说的“仁”——“以太亦曰仁而已”。这就是解释，就是渊源于谭嗣同所在之生活存在的解释，在这种解释中，中国文化主体性乃得以显现。

谈到近代儒学维新运动与西学东渐，不能不提到严复：一方面，作为维新派，他也积极参与维新运动；而另一方面，作为翻译家，他的一系列译著本身就是“西学东渐”本身的事情，而且对中国现代思想史产生了极为深远的影响。固然，严复批驳了“中体西用”的思维模式，认为“中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则两立，合之则两亡”（《严复集·与“外交报”主人论教育》），但这并不意味着他主张西化而丧失了自己的中国文化主体意识，恰恰相反，他的“体用一元”思想原本是中国儒家哲学的一个传统观念（倒是“中体西用”的观念在某种意义上违背了这个传统）。即以其翻译《天演论》来看，如他所说，“不斤斤于字比句次”，而是“便取发挥”（《天演论·译例言》），而其所“发挥”者，其实是与儒学内部的另外一种传统——荀子、刘宗元、刘禹锡的思想——密切相关的（可惜这一点尚未能在对严复的研究中被揭示出来）。唯其如此，我们才可能理解他后来何以会成为一个典型的文化保守主义者。

总之，近代儒学对于西学东渐基本上是一种形下层面的反应性的吸纳，然而却仍然保持着极其强烈的中国文化主体意识。

四、现代儒学对西学东渐的形上对应：

以现代新儒学为例

狭义的“现代儒学”，说的是五四以来直至共和国建立前这段时期的儒学。这当中最重要的儒学运动，无疑就是通常所说的“现代新儒家”或者“现代新儒学”。

上文说到,这个阶段的现代儒学对西学东渐主要是“形上的对应性的比照”。如果说第一阶段的儒学主要是形而下学的,那么第二阶段的儒学则主要是形而上学的。当然,这并不是说现代新儒学没有形而下学层级的诉求,相反,他们是有明确的形下诉求的,如对于科学与民主的鲜明诉求。但事实上,他们主要的工作却是为这种形下诉求寻找其形上根据,并且坚持这种根据就在儒家传统之中。因此,他们的基本口号就是“内圣开出新外王”、即“返本开新”。这是因为,在他们看来,科学与民主这样的形下层级的东西,确实都是西来的、“东渐”的东西;但他们也坚信,这些东西本来是形上的儒学可以开出来的,现在就正应该来做这样的工作。

在这个问题上,牟宗三是最典型的,那就是他的“三统”说,即由形上层级的“道统”开出形下层级的“政统”、“学统”。政统就是“作为政治生活常轨的民主政治”,学统就是“科学”、“知识”,这些都是形而下者;而道统是“更高一层,更具纲维性、笼罩性的圣贤学问”,这显然是形而上者。^{[3] (P16)}在他看来:关于政统,一方面,“民主政治即可从儒家学术的开显中一根而转出”,但另一方面,儒家毕竟“始终未转出”这种民主政治;^{[3] (P18~519)}关于学统,一方面,儒家学术也是可以转出科学的,但另一方面,“在以前儒家学术的开显中,智始终是停在圣贤人格的直觉形态上”,“逻辑、数学、科学是出不来的”,结果是“有道统而无学统”。^{[3] (P519~520)}这就等于承认:民主与科学毕竟是西学东渐的结果。但无论如何,牟宗三坚持:儒家的形上“道统”本身乃是可以开出形下的“学统”与“政统”来的,这就是他的中国文化主体意识的表现。在这种文化主体意识的基点上,牟宗三通过与康德哲学的比照,来将中国哲学与西方哲学加以对应、互释,确实达到了很高的造诣;但无论如何,这种比照难免这样的质疑:“借重于康德哲学,暗中引渡的大都是西方哲学的观念。”^{[4] (P228)}

牟宗三是熊十力的弟子,熊十力的“新唯识论”其实乃是更具中国特色的形而上学建构,亦即踵迹陆王、“归本《大易》”,^⑦从而更具有中国文化主体性,较少受到西学东渐的直接影响。熊氏哲学,可概括为三个“不二”:天人不二,体用不

二,性修不二;而其核心范畴,便是“乾坤翕辟”,并由此而“见体”——见证中国哲学的本体论(“体用论”)。熊十力事实上提出了一个堪与西方哲学对应的中国哲学的形而上学的本体论体系,并且这种对应甚至并非通过与西方哲学的比照来实现的,在他看来,中国哲学的本体并非西方哲学的“实体”(Substance),而是“恒转”而已:“《易》曰:‘生生之谓易。’而又曰:‘易无体。’”^⑧“遂为本体安立一个名字叫做恒转。恒字是非断的意思,转字是非常的意思。非常非断,故名恒转。”^⑨不仅如此,甚至在言说方式上,熊十力也“有着一种难得的警觉、一种‘自我观’或者‘自己说自己’的高度自觉”。^{[4] (P103)}在这个意义上,熊十力比其高足牟宗三更具中国文化主体意识。

较为广义的现代新儒学,主要有两派:一派是熊十力所开创的、主宗陆王心学的“新心学”进路;^⑩另一派则是冯友兰所开创的、主宗程朱理学的“新理学”进路。冯友兰的着力点也是形而上学,他明确地说:“我们是讲形上学的。”^{[5] (P192)}新理学也是典型的通过与西学相比照而建立起一种对应的中国哲学建构:一方面,其所比照的是西方哲学的新实在论、甚至是整个西方哲学的理性主义传统;而另一方面,新理学所建构的对应之物乃是中国儒家哲学的一种“新”形态,即毕竟对于程朱理学“接着讲”的一种“理学”,这正是其中国文化主体意识的体现。不仅如此,新理学的内容并非全都可以在西方哲学中找到其对应比照物,如“境界”论。更重要的是,这一切皆源于冯友兰自己的“问题视域”,那就是中国自己的“旧邦新命”、“贞下起元”的问题,而非“东渐”而来的西学的问题,这是冯友兰新理学的当下生活情境渊源。^{[4] (P147~153)}

五、当代儒学对西学东渐的全面回应: 新世纪儒学趋向

所谓“当代儒学”,指的是共和国建立以来的儒学;然而鉴于共和国前 30 年对于儒学基本上是激烈的批判,儒家在这段时间里是沉寂的,因此,“当代儒学”主要指的是改革开放以来的新时期、尤其是新世纪以来的儒学复兴运动。再者,上文说到,本文不讨论原教旨主义的儒学;因此,本文

所说的“当代儒学”指的是最近 30 年来的非原教旨主义的儒学形态。

上文说到, 这个阶段的当代儒学对西学东渐是“全面的回应性的融通”。

所谓“回应”, 意味着当代儒学对于西学东渐不再是较为消极、被动的“反应”, 也不再是尽管较为积极、但仍被动的“对应”, 而是更为积极、主动的对话。这里以当代儒家近年来关于“儒教”的探索为例。例如陈明提出的“公民宗教”, 虽然仍然带有明显的西学东渐的移植色彩, 从美国当代学者罗伯特·贝拉追溯到汉娜·阿伦特、涂尔干、托克维尔、霍布斯、卢梭、马基雅维利等, 但他真正关注的“公民”却是作为中国自己的一种现代性的主体性形态, 因而“从公民宗教角度讨论儒教问题”, 就要“排除先入之见的干扰(基督教视角和圣教本位)”, “将儒教本身的形态结构(如神祇、经典、教士等)这个‘亚细亚式问题’姑且悬搁起来, 进入对儒教的历史把握和分析”, 意在“通过对曾经鲜活的儒教诸元素(表现为某种情感和价值原则)的激活, 反过来刺激促成作为有机整体的儒教在其他方面的复兴”。^[6]这无疑是对于西学东渐的一种回应, 而不是反应或对应的方式, 且与陈明一贯的“即用见体”的思想方式一致。^[7]简而言之, 这种回应之区别于反应、对应, 在于已不再是仅仅对西学东来的“刺激”作出一种“反应”、或者进而在中国文化中寻找某种可以与西方文化“对应”的东西; 不是回应西方, 而是回应生活: 面对事情本身、面对问题本身, 回应现实生活的问题。

因此, 所谓“融通”, 意味着当代儒学已不再仅仅是“吸纳”、或者“对照”, 而是意在从一种更为本源的“共在”或者“共同生活”的视域中重建一种普世的儒家思想。例如张祥龙的学术工作, 尽管被有的学者称为“现象学儒学”, 但实际上并非简单地吸纳或比照西方现象学, 而是在追寻着某种“终极视域的开启与交融”。事实上, “生活儒学”也是在“儒学与现象学的融通”之中显现出儒家的固有、而被长久蔽塞的渊源性思想视域的。

于是, 所谓“全面”, 意味着不仅涵盖了传统哲学的两个层级、即形上学与形下学, 而且尤其是在 20 世纪以来世界思想“解构—还原”的大背景下对于本源存在的追溯。这就正如有论者所指出

的: “就整个现代新儒家来说, 他们的言说方式都未能摆脱传统形而上学的困扰。……因此, 突破就是必须的。就目前的学术发展状况而言, 实现这一突破的是‘生活儒学’所提出的观念的三个层级的划分。观念的三层划分指的是: 本源层级、形上层级和形下层级。……其中, 本源层级指的是: 在一种本源情境中, 发生着本源的生活感悟(生活情感、生活领悟); 生活感悟共时地显现为不同的感悟形式; 而生活本身则历时地显现为不同的生活方式; 由于我们的生活方式的演变, 儒家思想的整体层级构造‘与时偕行’地在历史上显现为若干历史形态。”这里最要紧的乃是重新发现并揭示原始儒家的“生活—存在”的视域, 这就是当代儒学的“生活论转向”。

就形下层级而论, 如蒋庆的“政治儒学”及干春松的“制度儒学”等都是典型的形态, 此外还有更为具体的诸如“经济儒学”一类的儒家形而下学形态, 乃至作为“现代新儒家第四代”的林安梧所提出的“后新儒学”也是在更多地关注形而下学的制度伦理问题; 就形上层级而论, 蒋庆提出了“心性儒学”, 为其“政治儒学”进行一种形而上学的奠基。而就本源层级而论, “生活儒学”意在真正有效地释放儒学在当下之开展的全部可能, 为此而追溯到那种先在于形而上存在者和形而下存在者、从而先行于形而上学和形而下学的生活情感, 并为此而返回原创时代的孔孟儒学, 而其本质乃是切中我们的当下的生活样式。儒教问题也是如此, 全面地涉及了本源性的情感教化(诗教)、形而下的礼法教化(礼教、书教与春秋教)、形而上的终极教化(易教)、溯源性的情感教化(乐教), 确是对于西学东渐的一种全面的回应。

总而言之, 现代儒家思想的三期开展, 其对于西学东渐之态度, 从形下的反应性的吸纳(近代)到形上的对应性的比照(现代)而至于全面的回应性的融通(当代), 不仅从未丧失过自己的中国文化主体性, 而且已然进入对于作为这种主体性之渊源所在的某种共生同在的思想视域的追溯, 即是在当下生活的情感显现的渊源上重建儒学, 以解决现实生活中的种种问题。这一切绝不是所谓“西学东渐”、亦即容闳所谓“以西方之学术灌输于中国”、“借西方文明之学术以改良东方之文化”的表述所能概括的。

注释:

- ① 容闳:《西学东渐记》湖南人民出版社 1981 年版。英文原版除 22 章正文外,另有容闳的自序与特韦契耳牧师的代跋,但徐凤石、恽铁樵 1915 年的译本只译了正文 22 章。湖南人民出版社 1981 年的新版本,增入了由张叔方补译的自序与代跋;1985 年收入叔叔河主编、岳麓书社出版的《走向世界丛书》。
- ② 本文将严格区分“儒家”(Confucian)与“儒学”(Confucianism)。
- ③ 关于“现代性”与“后现代状况”及“后现代主义”的关系,这是应当另文讨论的专题。这里只是简要地表述一下笔者的观点:作为一种生活存在的后现代状况,其实不过是现代性的一种展开形态;而作为一种思潮的后现代主义,则是对这种展开形态的一种看法而已。
- ④ 笔者的观点,中国历史上出现了两次社会大转型:春秋战国时期,甚至包括西周时期是第一次社会大转型,笔者称其所伴随的观念转型时代为“原创时代”;近代、现代、当代是第二次社会大转型,笔者称其所伴随的观念转型时代为“再创时代”。参见黄玉顺:《生活儒学导论》,见《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,四川大学出版社 2006 年版。
- ⑤ 《庄子》:王先谦《庄子集解》本,《诸子集成》本,中华书局,1957 年。
- ⑥ 《周易》:《十三经注疏》本,中华书局 1980 年影印本。语见《周易·序卦传》。

- ⑦ 熊十力:《新唯识论(壬辰删定本)赘语》见《体用论》,中华书局 1994 年第 1 版,第 64 页。
- ⑧ 熊十力:《新唯识论·明心下》,商务印书馆 1947 重印本,文言文文本自注,第 520 页。
- ⑨ 熊十力:《新唯识论》语体文本,第 316 页。
- ⑩ “新心学”这个标签通常被贴在贺麟身上,主要因为他的著作《近代唯心论简释》;其实,熊、牟一系的思想更加符合这个称谓。参见贺麟《近代唯心论简释》,独立出版社 1945 年版。

参考文献:

- [1] 容闳. 西学东渐记[M]. 长沙:湖南人民出版社,1981.
- [2] 黄玉顺. 爱与思——生活儒学的观念[M]. 成都:四川大学出版社,2006.
- [3] 牟宗三. 道德的理想主义·人文主义的基本精神[A]. 方克立,李锦全. 现代新儒家学案·下[M]. 北京:中国社会科学出版社,1995.
- [4] 黄玉顺. 现代新儒学的现代性哲学[M]. 北京:中央文献出版社,2008.
- [5] 冯友兰. 新知行[A]. 三松堂全集·第五卷[M]. 郑州:河南人民出版社,2000.
- [6] 陈明. 对话或独白:儒教之公民宗教说随札[A]. 原道·第十四辑[Z]. 北京:首都师范大学出版社,2007.
- [7] 陈明. 即用见体再说——哲学和哲学史背景下的思考[A]. 原道·第十一辑[Z]. 北京:北京大学出版社,2006.

Response, Correspondence and Reply: the Attitudes of Modern Confucians Towards “Dissemination of Western Learning to The Orient”

HUANG Yushun

(Department of Philosophy, Sichuan University, Chengdu 610064, China)

Abstract The thoughts of modern Confucians may be divided into three stages: Confucianism in late Qing Dynasty, modern Confucianism (narrow sense) and contemporary Confucianism. Their attitudes towards “Dissemination of Western Learning to the Orient” may also be divided into three progressive phases: from post-metaphysical acceptance as response through metaphysical contrast as correspondence to overall commutation as reply. During these periods, they had never lost the subjectivity of their own culture, i.e. Chinese culture, and finally they started tracing back to the horizon of thoughts as the source of the subjectivity. In order to solve various problems of real life in the world today, they have been rebuilding Confucianism by taking the existing emotion of the immediate co-being as the source of all.

Key words “Dissemination of Western Learning to the Orient”, modern Confucians, three stages, response, correspondence, reply

(责任编辑:江雨桥)