

传统价值理念的现代阐释

——论早期现代新儒家的中国传统价值观

柴文华

(黑龙江大学 哲学学院,黑龙江 哈尔滨 150080)

[摘要]早期现代新儒家学者置身现代场景,融合中西之学,洗练或提升了中国传统价值理念的内容,从而构成了他们理路明晰的中国传统价值观,为当代中国价值理念的重建提供了重要启示。

[关键词]现代新儒家;传统;价值观

[中图分类号]B018 [文献标识码]A [文章编号]1003-7608(2006)05-0062-04

早期现代新儒家指中国 20 世纪“五四”时期至中华人民共和国建立前 30 年间产生和发展起来的,通过弘扬中国传统文化特别是儒学精粹,融合西方近代文化精神,以创建中国新文化为目标的一种学术思潮或学术群落,其代表人物主要有梁漱溟、张君勱、马一浮、熊十力、冯友兰、贺麟等。中国传统价值观是对中国传统价值理念的基本观点(包括经济价值观、政治价值观、伦理价值观、宗教价值观等,概括地讲,是涵盖极宽的“人化”或“大文化”意义上的价值观)。早期现代新儒家置身现代场景,融合中西之学,洗练或提升了中国传统价值理念的内容,从而构成了他们理路明晰的中国传统价值观,为当代中国价值理念的重建提供了重要启示。

梁漱溟运用柏格森生命哲学的某些观点,对儒家的价值观念进行了诠释,这集中体现在他的直觉学说中。梁漱溟认为,直觉是认识宇宙本体的唯一手段,是联系“内里生命”与“宇宙生命”的窗户,是人们行为操作的原动力。梁漱溟说:“我们的行为动作,实际上都是直觉支配的……其实我们生活中处处受直觉的支配,实在说不上来‘为什么’的。你的一笑、一哭都有一个‘为什么’,都有一个‘用处’吗?这都是随感而应的直觉而已。那孝,也不过是儿女对其父母所有的一点直觉而已。”^[1]梁漱溟用孔孟思想对直觉进行了发挥。他把直觉与孔子的仁,孟子的良知良能进行比附,认为直觉就是本能。这种本能首先是一种求善的本能。他说:“此敏锐的直觉,就是孔子所谓仁。”^[2]又说:“孟子所说的不虑而知的良知,不学而能的良能,在今日我们谓之直觉。”^[3]这种

良知良能即人们求善的本能,不忍人之心,恻隐之心,它是人人都具有的。另外,直觉还表现为人的生理本能,即发自内里生命的本能,如他所说,“孔家本是赞美生活的,所有饮食男女本能的情欲,都出于自然流行,并不排斥,若能顺理得中,生机活泼,更非常之好”^[4]。所谓直觉就是生命冲动、本能活动,包括追求情欲和善。梁漱溟进而指出,直觉与理智是对立的:“在直觉,情感作用盛的时候,理智就退伏;理智起了的时候,总是直觉、情感平下去。”^[5]直觉与理智是彼此消长的。原因在于直觉重内心,不计较利害,而理智恰恰是以计较利害,向外追求为特征,凡事都要看是否有利,这就产生一种计较的心理,妨碍生命本能的实现。在生活中,应当任直觉而摒弃理智。但现实的人往往凭理智办事,向外追求,计较利害得失,这就造成了直觉的丧失。要想让人们按直觉生活,必须做到两点:一是提倡孔子的礼乐。在梁漱溟看来:“我们人原受本能直觉的支配,你只同他絮絮聒聒说许多好话,对他的情感冲动没给一种根本的变化,不但无益,恐怕生厌,更不得了……而礼乐不是别的,是专门作用于情感的……他不但使人富于情感,尤其能使人情感调和适中。”^[6]礼乐可以作用于人的情感,使大家按孔子的仁即直觉去生活。二是大力提倡孝悌。孝悌是人的情感的发端,人当孩提时最初有情自然是对他父母;这时候的一点情,是长大以后一切用情的源泉。“只须培养得这一点孝悌的本能,则其对于社会、世界、人类都不必教他什么规矩,自然没有什么不好的了……人人有一种温情的态度,自不能不先从家庭做

[收稿日期]2006-02-08

[基金项目]本文为国家教育部人文社科项目“中国道德变迁史”(01JA720051)和黑龙江省社科规划重点项目“传统美德与当代社会的实证研究”(04A-003)的阶段性成果。

[作者简介]柴文华(1956—),男,黑龙江大学哲学学院教授,博士生导师。

起^[7]。总之,如果提倡礼乐,重视孝悌,就可以使社会上人人都有一个仁的生活。梁漱溟对直觉格外重视,他把直觉解释为本能,亦即是良知、道德上的应当、无私的感情等先在的善。梁漱溟的直觉论虽然借用了佛家唯识宗的一些观点和术语,但主要取自柏格森的生命哲学。在柏格森看来,理性思维对实在的把握是外在的、相对的和静止的,它们至多只能获得实在的影子,而在流转的生命面前却无能为力。只有直觉才能使我们置身于对象的内部,以便与对象中那个独一无二、不可言传的东西相契合,因为实在即是在时间历程中绵延着的自我。柏格森对科学上明确固定的概念大加指摘,他以为形而上学应当一反科学思路,要求一种柔顺活动的观念。这不很像替中国式思想开其先路吗?在梁漱溟看来,“尽用直觉,绝少来讲理智”,正是柏格森与儒家,也是与他自己学说的相通之处。但是,梁漱溟的学说与柏格森的学说之间也存在着差异。第一,柏格森的直觉主要是认识论的,梁漱溟的直觉既是认识论的,又是伦理学的,是对中国哲学真善一体传统的光大;第二,柏格森的直觉主要是本能的冲动,而梁漱溟的直觉则容纳了儒学求善的本能,并强调对生理本能的调节。

马一浮在“人禽之辨”的基础上对儒家的价值理念做了阐释,并提出了一些自家体悟的东西,主要有仁论、孝悌论、君子小人论、以敬肆之辨和致思为特色的修养论等。马一浮从天人合一的角度,把仁界定为“心之全德”,认为天地之心即天地之正理与人心之善端是一致的,发挥此善端,就能与天地合德。他重点强调了仁与礼的统一性,以“理”、“则”界定礼,认为言行操作遵循礼,即是仁,不是另外有一个与礼无关的仁,这显然是礼仁一体的思想,是儒家伦理学说的真传。马一浮还阐释了仁者无私的思想,认为天地无私,圣人有为而无私,亦称无为,凡仁者皆无私,有私即不仁。所谓无私就是“心无私系”,而以百姓之心为心,展示了大儒的博大胸怀。马一浮把孝提到了相当高的位置:首先具有本体论的意义,即“万化之根原,至道之归极”;其次是其他道德的源头,“孝为德本”,一切美德,所有礼乐都出于孝;再次是实现仁的根本途径。这些思想都是对儒家孝道的阐扬。在君子小人论上,马一浮继承了先儒的一贯主张,认为君子不必在位,主要是成德之名,小人则相反。区分“君子之道”和“小人之道”的标准就是具不具备儒家所倡导的善德,这种善德用一个概念概括就是仁,分而言之就是仁、义、礼、智等,与此相关,君子与物同体,大公无私,小人则有“有我之私”。马一浮从他天人合一的理论框架出发,提出了性修不二的主张。马一浮主要提出了三对相应的概念,“理事(气)”、“知行”、“性修”,理即知即性,事即行即修,但对应的双方却是相互贯通的,所以“理事双融”,“知行合一”,“性修不二”。“性修不二”也可以表述为功夫和本体不二,即道德修养和人的心性本体是紧密相连的,离开心性无所谓修养。马一浮所说的修养是指“变化气质”或称做“破习”,其途径或方法虽

然是多方面的,如“忠信笃敬”、“主敬”、“穷理”、“博文”、“笃行”等,但马一浮谈得比较多的主要集中在“主敬”和“穷理”上,并提出了一些自家体悟的观点。首先是敬肆之辨(主敬)。在马一浮看来,敬肆之辨是进行道德修养的前提条件之一,“凡人有志于学,须先知敬肆之辨。若出言不谨,便是自暴自弃,不可救药^[8]”。敬肆之辨与义利之辨相连,对化民成俗具有重要意义。马一浮在《重修绍兴县文庙记》中指出,敬肆、义利之辨有关“治乱存亡”;存敬去肆乃古代道德教育的内容,今人则去敬存肆;冒利求肆非人之性,导之以敬即可复性。马一浮还认为,敬与肆是圣人与狂人的分水岭,“圣狂之分在敬与肆之一念而已^[9]”。马一浮提出敬肆之辨的理论目的是让人们去肆存敬,因此,他特别强调道德修养中主敬的重要性。马一浮说:“尊德性而道学问,必先以涵养为始基。及其成德,亦只是一敬,别无他道。”^[10]敬是知性、尽性、践形的前提条件,貌、言、视、听、思离不开敬。其次是致思论(穷理)。马一浮在道德修养论中十分强调致思的重要,此“思”不排除“照”的道德体验,更多的是指理性思考,由此构成了马一浮道德学理念中注重理性的特点。马一浮区分了“知识”、“才能”、“学问”等概念,认为学问需要自心体验,但这种体验的过程实际就是思考的过程,所以,马一浮特别强调学问离不开思辨。他说:“学而不思则无得,问而不辨则不明,故学问必要思辨。”^[11]“学以穷理,问以决疑。问前须学,问后要思。故学问之道以致思为最要,思则得之,不思则不得也。”^[12]马一浮道德修养中的理性主义精神与他对良知良能看法有关。在马一浮看来,直觉、本能与良知良能差别很大,一个是纯气的、盲目的,一个是理行乎期间。这种对直觉的看法显然与梁漱溟有异,梁漱溟之直觉是与理性处在对立状态中的良知良能,马一浮之良知良能是反直觉和本能的,其间融会有理性主义精神。正因为马一浮强调道德修养中的理性因素,所以他对道德认识格外重视。马一浮认为知善非常重要,虽然知行是合一的,但从道德认识的重要性而言,知先于行,“古来达德,莫不始于知性,终于尽性”^[13]。马一浮对道德理念的探讨总体上是对传统儒家伦理价值观念的回溯,但也有自己的一些体会,如对敬肆之辨的论述在传统儒学中并不多见。尤其是他对道德修养过程中理性精神的提倡,有别于梁漱溟的直觉论、熊十力的“反求实证”论、冯友兰的“负的方法”以及贺麟的“透视式直觉”和“反省式直觉”,淡化了内心体验与心性合一的神迷色彩,为人们的道德修养指明了一条现实的道路。

熊十力的中国传统价值观主要体现在他的“即习成性”说中。所谓“即习成性”,就是通过艰苦的修炼来成就、恢复人的本性。熊十力即习成性的学说主要包含如下逻辑层次:一是本性被障。即人的本性是圆满纯善的,但它在显发为习时,却经常被习所障碍,这主要表现在人们向外追求而不知返性。二是本性可复。虽然人们的本性被习气所障碍,但习气皆具大全之本体,每个

人都具有本性之全体。只要一经引发,人人都具有复性的可能。三是返本的途径。第一,返本的根本方向是向内。在熊十力看来,天人不二,本体即本心,因此,返本无须外求,体认即可。熊十力说:“中国人唯反求诸己而透漏自家生命与宇宙元来不二。”^[14]“中国哲学有一特别精神,即其为学也,根本注重体认的方法。”^[15]在熊十力看来,把握真理(心、性、体)不是量智所能为,而是靠性智,性智的根本特征不是向外,而是向内,即反求实证。反求就是“返之吾心,而即已得万物之本体”;实证“就是这个本心的自知自识,就是他本心自己知道自己”。因此,返性的根本方向就是反己。第二,使净习起而染习断。在熊十力看来,习有净染之分,净习是本性的直接显现,染习是本性的主要障碍。因此,人们要想反性,必须使净习起而染习灭,当本体无蔽障时,净习便与之浑融无迹,即习乃转化而成性也。就是说,净习是成性的根本途径。第三,强恕。既然净习起而染习灭是返本成性的根本途径,那么,如何才能使净习起而染习灭呢?为此,熊十力提出了强恕的主张,即努力贯彻推己及人的恕的原则。他说:“对治贪,莫妙于恕,能恕则必克治一己染着之私矣。对治瞋,莫妙于恕,能恕则己所不欲,勿施诸人矣。对治痴,莫妙于恕,何以故?恕则能超脱于形累与情计之外,而神智独伸,痴自尽矣。故曰强恕,是三善根阶梯也。”^[16]治除贪、瞋、痴的染习三恶根,需要贯彻恕的原则,发扬无贪、无瞋、无痴的净习三善根,也需要贯彻恕的原则。只有贯彻恕的原则,才能使净习起而恶习断,从而恢复人的本性。第四,操存涵养。熊十力认为,培养净习以成性的过程就是修养的工夫。修养的工夫十分重要,工夫做到一分,即是本体呈露一分,工夫做到十分,即是本体呈露十分,若全不下工夫,则将一任迷惘狂驰,而本体乃枯亡殆尽。修养的工夫包括遵循儒家的五常、勤行佛家的六度等。但熊十力反复强调的是操存涵养工夫。熊十力解释说:“操存、涵养,并本《孟子》。操者操持,存者存主。吾人的生命,即此本心是已,常持守此心,而不令放失,中恒有主,即日用万端都任本心做主,不令私意或私欲起而蔽之,此便是操存功夫。涵养,亦云存养,识得本心以诚敬存之。”^[17]所谓操存,就是常守本心,不为物累;所谓涵养,就是诚敬保存本心。二者说的实际上是一回事。在熊十力看来,操存涵养的工夫做得愈深,人的生活就会日益向上,从而使本性完全显露。不难看出,熊十力主要是阐释和发挥了儒家的价值理念,与孟子、朱熹等大儒人性论的思路十分切近,兼有对佛学的融会。但其间包含有对西方近代文明负效应的沉思和对民族文化虚无主义的斥破,并融入了新的时代精神,是对儒家伦理精神的一种现代提升和洗练,值得我们认真琢磨和吸取。

冯友兰对中国传统价值理念的提升表现在许多方面,如他“空灵”的形上学构架是用逻辑分析方法对宋明理学概念和精神的现代化洗练,他对负的方法的阐释包含着对中国传统直觉说的肯定等,但最能体现他中国传

统价值观的还是其人生境界说。冯友兰在《中国哲学简史》中曾经谈到过他的“人生境界”说,认为在四种境界中,“自然境界、功利境界的人,是人现在就是的人;道德境界、天地境界的人,是人应该成为的人。前两者是自然的产物,后两者是精神的创造。……道德境界有道德价值,天地境界有超道德价值”^[18]。冯友兰总的倾向是高道德、天地而低自然、功利。他所说的道德境界和天地境界充满了中国传统的价值理念或道德精神。冯友兰认为,“道德境界”的根本特征是自觉地行义,即追求公利、社会利益。冯友兰说:“在此种境界中底人,其行为是‘行义’底。义与利是相反亦是相成底。求自己的利底行为,是为利底行为,求社会的利底行为,是行义底行为。”^[19]这就是说,利具有二重性,有公利和私利之分,求私利是功利境界,求公利是行义,就是道德境界。冯友兰又说:“道德底行为,亦是求快乐底行为,不过其所求不是行为者自己的快乐,而是别人的快乐。”^[20]同样,道德的行为,亦是求利的行为,不过其所求不是行为者自己的利,而是别人的利,社会的利,并且仅仅以此为目的,而不是以此为手段。道德境界中人为义的行为是基于对人的社会性的觉解。这与功利境界中的人的观点是不一致的。冯友兰说:“在功利境界中底人,大都以为社会与个人是对立底。对于个人,社会是所谓‘必要底恶’。人明知其是压迫个人底,但为保持其自己的生存又不能不需要之。”^[21]在道德境界中的人,认为“社会与个人,并不是对立底。离开社会而独立存在底个人,是有些哲学家的虚构悬想。人不但须在社会中,始能生存,并且须在社会中,始得完全。社会是一个全,个人是全的一部分。部分离开了全,即不成其为部分”^[22]。即功利境界中的人所强调的是社会与个人的对立,认为社会是压迫个人的;道德境界中的人所强调的是社会与个人的统一,认为社会是个人所必需的。冯友兰认为,正是基于对人的社会性的觉解,处在道德境界中的人在社会中总是按“应当”行事,尽伦尽职;处在道德境界中的人处处按道德法则即应该行事,而不考虑个人的利害。冯友兰认为,按应该行事包含着一种主体的选择:“在道德境界中底人,‘富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈’。他并不是不知富贵是可欲底,贫贱是可厌底,威武是可畏底。他并不是不知利可以使自己快乐,害可以使自己苦痛。他明知如此,而他的行为,却‘只是成就一个’,既不为其能使自己得利而如此,亦不因其能使自己受害而不如此。生亦所欲,义亦所欲,如二者不可得兼,即舍生而取义。这种取舍之间,有一种特别有意底选择,有一种努力。”^[23]这并不是说功利境界的人不需要选择,只不过他选择的是利,而道德境界中的人选择的是义,选择之间,境界即出。那么,按应该行事的表现是什么呢?冯友兰认为,即是四个字:“尽伦尽职”。“伦”是人与人的社会关系,“职”是人在社会中的位分,它既表示人与社会的关系,并且决定一个人对社会所应该做的事,即责任、义务。一个人的伦和职不必相同,只要按

应当行事,扮演好自己所承担的角色,就是“尽伦尽职”。“尽伦尽职”就是“行义”。父慈是行义,子孝是行义,伟人尽伟人之职是行义,凡人尽凡人之职也是行义。尽伦尽职与道德密切相关。所谓“天地境界”是就人与宇宙的关系而言的。处在这一境界中的人,不仅觉解自己是社会的一分子,而且觉解自己是宇宙的一分子。这种对人与宇宙关系的觉解即是“知天”,它表现为人们对“大全”的体认。所谓“大全”就是指“天”,指“宇宙”,指一切事和物的总名,指最大的共相。“大全”是对自然和社会的总的概括。概括也是一种理解。有了这种理解,就可以对于自然和社会持一种正确的态度。这种正确的态度就是“知天”,“事天”,“乐天”,“同天”。冯友兰认为,“天地境界”不是随便什么人都可以达到的,只有具有哲学修养的人才可获得。因为哲学是纯思的,“纯思”是纯粹以共相为对象的思,而“大全”是最大的共相,没有哲学修养,不会纯思的人无法体认大全,也就无从正确认识人与宇宙的关系。能够进入“天地境界”的人是所谓“圣人”,但这种人并不需要做什么特别的事。他的生活就是一般人的生活,他所做的事也就是一般人所做的事。不过这些日常的生活,这些一般的事,对于他有不同的意义,这种意义就是把他的生活,他所做的事与整个宇宙联系起来,融为一体。这种意义就构成了他的精神境界,即天地境界。很明显,冯友兰的人生境界说就是对儒家以义制利、天人合一等传统伦理价值观念的复归或提升。他的道德境界说以人的社会性为基础,关注社会利益的重要性,强调儒家“杀身成仁”、“舍生取义”的大丈夫气节,弘扬了尽伦尽职的道德理性和利他主义精神,对于我们今天深刻地认识和把握人生,仍然具有重要的参考价值。冯友兰的天地境界说是对传统天人合一说的重铸。天人合一说在中国传统思想文化中的叙述内涵是多维度的,最早被表述为人格化的神与人和自然的相关性,也有常识意义上的人与自然的亲和,但至善的先验的道德之天与人性的合一始终是传统天人合一说的主题。冯友兰创造性地升华了传统天人合一说的主题内容,把它规定为人的终极关怀,人生的最高境界,展示了人与宇宙融为一体的博大心胸,为人类的精神世界树立了一个具有现实意义的理想目标,其间也包含着传统天人合一说所固有的神秘性。

应当说,早期现代新儒家学者对中国传统文化非常热爱,对中国传统文化应对现实和未来的能力十分自信,对中国传统价值理念的描述也包含有许多合理之处,这些都值得我们钦佩和肯定。这里涉及一个老而不旧的问题,在中国走向现代化的场景下,如何对传统价值理念进行定位?作为与农业文明密切关联的中国传统价值理念与现代化的价值理念确实存在着内在的冲突,总体上不可能成为当代价值理念重建的主流或中心,个性自由、人格自主、责任自觉等现代价值理念应当是当代价值观建构的基础。然而,现代化的价值理念正

像工业文明本身一样,绝非尽善尽美,其劣迹或负面效应日益被人们所认识。我们学习西方必须是有条件的或修补性的,在西方价值理念面前,我们不能失去中华民族的主体性。我们不能奢望从“内圣”中开出“新外王”,但“内圣”却可以修补、完善“新外王”。中国传统价值理念对中国走出中世纪、实现现代化的转型确实起到了严重的阻碍作用,但这并不是说中国传统价值理念会被作为一种偶然性和特殊性而完全抛弃,它所蕴含的那些现实化、未来化、世界化的因素总会发出夺目的光彩。中国传统价值理念包含着对人与自然、人与人、人与社会之间和谐关系的向往和追求,它提倡现实中多一些理想,功利中少一些贪婪,冷酷中多一些温情,竞争中少一些争斗……这些颇具特色的价值理念对于丰富我们的人生,推进社会进步具有重要的指导意义。早期现代新儒家对中国传统价值理念的阐释尽管有自己的个性特征,但都体现出对中国文化的深厚情感、理智态度和现代感受,他们的努力尽管不一定是成功的,但绝不是多余的。中华民族的现代性绝不可能是西方现代性的翻版,它的最终生成必然要融入中国传统中那些具有现实和未来生命力的价值理念,这就为我们进一步挖掘中国传统价值理念的精髓提供了动力。中国传统价值理念尽管有一些历史的和理论的局限,但只要我们能够“入乎其内”而又“跳出其外”,进行认真的刮垢磨光,就会品尝到陈年老酒的醇香,获取有益于中华民族现代性的丰富滋养。

[参 考 文 献]

- [1][2][3][4][5][6][7] 梁漱溟·梁漱溟全集(第1卷)[M]. 济南:山东人民出版社,1989. 461、453、452、454、455、468、467.
- [8][10] 马一浮·马一浮集(第2册)[M]. 杭州:浙江古籍出版社、浙江教育出版社,1996. 1027、100.
- [9][11][12][13] 马一浮·马一浮集(第1册)[M]. 杭州:浙江古籍出版社、浙江教育出版社,1996. 109、61、62、743.
- [14] 熊十力·熊十力全集(第5卷)[M]. 武汉:湖北教育出版社,2001. 59.
- [15] 熊十力·熊十力全集(第4卷)[M]. 武汉:湖北教育出版社,2001. 198~199.
- [16][17] 熊十力·新唯识论[M]. 北京:中华书局,1985. 458、453.
- [18] 冯友兰·中国哲学简史[M]. 北京:北京大学出版社,1985. 390~391.
- [19][20][21][22][23] 冯友兰·贞元六书[M]. 上海:华东师范大学出版社,1996. 556、610~611、556、556、642~643.

[责任编辑:程永强]