

传统与超越： 现代新儒家的后西方时代文化特征

隋思喜

(中共上海市委党校,上海 200233)

摘 要：亨廷顿提出了“文明冲突论”，而现代新儒家则倡导文明的对话与交流。文章通过分析现代新儒家的中西文化观，指出，现代新儒家在倡导中西文化会通、交流，表达希望儒学复兴的期望时，带有一种“后西方时代”文化特征。

关键词：亨廷顿；现代新儒家；后西方时代

自1840年鸦片战争以后，伴随着中国社会严重的民族危机的日益加深，中国的社会精英和民众开始了为中国崛起而奋斗的历程。他们在遭受西方“坚船利炮”打击的同时，也经受了“欧风美雨”的洗涤，随着由器物而制度而文化的认识的加深，中国的知识分子认识到民族危机的根本在于文化危机，因此开始了反思中国传统文化的前途和命运。从某种意义上说，中国社会解救民族危机的过程也就是一个认识反思中国传统文化的过程，同时也就是一个如何处理中国传统文化与西方文化的关系问题的过程。不同的学者囿于自己的学术背景提出了关于中国传统文化与西方文化的关系的不同见解，而现代新儒家作为这不同的文化流派之间的重要一派，凭借着自己的苦心孤诣，至今在国内外享有盛誉。

事实上，尽管被统称为新儒家学派，新儒家们关于中西文化的关系的论点还是有着明显的差别的，本文主旨并不是详细区分这些学者的观点的差异，而是试图分析这些学者关于中西文化关系的共同特征。毕竟，能够被称为是一个文化派别，在基本的文化态度上应该有一些共同的趋向。

一、从亨廷顿的“文明冲突论”及其反对者谈起

讨论现代新儒家关于中西文化的关系之前，我们先来看一下西方人关于文化之间的关系的争

收稿日期：2006-02-16

作者简介：隋思喜 男（1981—）中共上海市委党校马克思主义哲学专业硕士研究生

论。西方关于文化间关系的争论最具代表性的就是亨廷顿的“文明冲突论”，而且，在某种意义上讲，“文明的冲突”可以看作亨廷顿所认为的，是中国文化与西方文化之间冲突的关系。

冷战结束以后，美国学者弗朗西斯·福山兴高采烈地庆祝苏东的解体和冷战的结束，提出了“历史的终结”的命题，宣称全球冲突的结束和一个西方式的民主自由的和谐世界的出现，一时间，“历史的终结”充斥四处。1993年，而亨廷顿针对福山的“历史终结论”，提出了一个全新的命题：文明冲突论，引起了全球学者的关注与争论。

亨廷顿认为，冷战的结束并不意味着全球冲突的结束和一个西方式的民主自由世界的出现，相反，在价值观念或身份认同上也许会更加的疏远和分离。之所以会出现这样幻想式的乐观的认识，主要是因为我们缺乏一种新的认识世界政治格局的“地图”。而“文明的冲突”就是这样一个“新的关于世界政治的思维框架”，而这一模式强调的就是文化在塑造全球政治中的主要作用。^①冷战的时代是一个以意识形态和经济或政治模式作为区分“朋友”和“敌人”的标准的时代，而在冷战结束后的新的世界中，即“在后冷战的世界中，人民之间最重要的区别不是意识形态的、政治的或经济的，而是文化的区别”。^②

“文明的冲突”基于的是这样的一种认识：即在未来的岁月里，世界上将不会出现一个单一的普世文化，而是将有许多不同的文化和文明相互共存。^③这些不同的文化或文明尽管在一些表层上可以达到某种认同，但在文化的内核（价值理念和宗教）上却难以相容，因此基于不同的价值理念和宗教的文化按其自然的发展则互相之间将形成一种冲突的境遇。按照亨廷顿的理论，国际政治发展将沿着这样的一条路程前进：“由于现代化的激励，全球政治正沿着文化的界限重构。文明相似的民族和国家走到一起，文化不同的民族和国家则分道扬镳。”^④因此，未来的新的世界里，“最普遍的、最重要的和最危险的冲突，不是阶级之间，富人和穷人之间，或其他以经济来划分的集团之间的冲突，而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。”^⑤

笔者之所以说亨廷顿的“文明冲突论”在某种意义上可以看作是他的关于中国文化与西方文化的关系论述，原因在于，亨廷顿沿着文明的冲突的理论发展预测了一个全球文明战争的图景，而将这全球文明战争的起因归结为是：一个文明的核心国家（美国）干预另一个文明的核心国家（中国）与该文明成员国（越南）之间的争端。^⑥美国代表的是西方文明，中国代表的是儒家文明，当然核心指的是中国文化。因此，我们可看出，亨廷顿认为全球文明战争的起因在于中国文化与西方文化的冲突与交锋。

亨廷顿的“文明冲突论”提出以后，激起了全球性的关注和争论，赞同者有之，批评者有之。非西方文明圈的知识分子自然是大声挞伐，尤其是作为亨廷顿树立的西方文明“假想敌”的中国文化中的知识分子，更是坚决反对。而西方文化圈内的知识分子也并不是人人都认同亨廷顿的主张，例如，德国学者哈拉尔德·米勒就坚决地反对亨廷顿的“文明冲突论”的观点，而主张“文明的共存”。作者在《文明的共存》一书的“前言”中讲他明确地指出了无可置疑的事实：主宰我们时代的政治、经济和社会的强大推动力将会给人们带来巨大的危险，但同时它也创造了难得的机会，使人类各民族之间的危险敌对性有可能得以调和：文明的冲突现象并非自然之力的结果，而是人为引起的。因此，人类完全可以依靠自身的力量来逾越这个障碍。^⑦

“文明的共存”与“文明的冲突”从这两个短语的形式上看是完全对立的，在观点立场上应该是互相对立。指涉到中西文化关系上，从表面上，自然应该得出这样的结论：“文明的共存”强调的是在一个多元文化的现代世界，中国文化与西方文化之间的关系是和谐的、共存的；“文明的冲突”则强调的是在一个多元文化的现代世界，中国文化与西方文化之间的关系是紧张的、冲突的、互不相容的。

但事实上，强调“文明的共存”的哈拉尔德·米勒也同样持有这样的结论：“我们可以对中国做出这样的一个预言：文化特征将逐渐和西方文化接近。”^⑧因此，米勒的所谓“文明的共存”主张在一个

多元化的世界需要一个多元化的观察视角^⑨，但也仅仅只是观察视角而已，对于世界文化发展的前景最终自然是西方文明同化其他文明，西方文化成为世界文化的楷模。米勒说：“一方面，我们不可否认西方文化存在的诸多‘瑕疵’，而另一方面，我们不应该忽视这样的事实：对于国际政治来说，恰恰是西方文明为国际关系的和平以及持续发展创造了最孕育希望的工具”^⑩。“这样我们或许可以得到了不十分令人满意的结论：西方文明并非完美的上帝之作，它也同样面临着潜在的危机，而且它也没有找到应对现实挑战切实可行的方法，但它至少是目前最适合寻找出路的选择。因为相对于其他文明而言，它相对更具灵活性，更坦率诚恳，更自由和更具合理性。”^⑪由此，我们可以看出，比较其他文明，西方文明无疑是所有民族和国家的相对最好的选择，因而也是世界文化发展的必然选择。事实上，米勒仍然坚持的是“西方中心论”的观点。这一点，倒是和亨廷顿没有区别。

为什么中国文化与西方文化最终会越来越接近，原因就在于整个世界都选择了现代化，而现代化是由西方首先实现的，今天的西方文化在很大程度上代表了现代化所需要的文化特征，而且随着全球一体化和世界普遍交往的发展，文化间的交流越来越密切，影响在所难免。这在某种程度上是认同了马克思的“世界历史”、“世界文化”的理论。实际上，米勒的观点有点模糊了“现代化和西化”的界限，而亨廷顿则有意识地区别了现代化不等于西方化，而且，现代化也并不是单一的，而是多元的现代化，实力的增长所以才有了文化间的冲突，因为：“历史上一个文明权力的扩张通常总是伴随着其文化的繁荣，而且之以文明几乎总是运用它的这种权力向其他社会推行其价值观、实践和体制。”^⑫

尽管亨廷顿花了大量的篇幅来论证“文明的冲突”，但我们应该看到，亨廷顿的观点最终是要落实到文明的对话与谅解上来的；“在多文明的世界里，建设性的道路是摒弃普世主义，接受多样性和寻求共同性”。^⑬为此亨廷顿提出了避免文明冲突的三原则：一是避免原则；二是共同调节原则；三是共同性原则。^⑭强调文明的共存的米勒最终却走向西方文化的“世界化”，而主张“文明的冲突”的亨廷顿最终却主张文明的交流与对话。事实上，在中西文化关系上，米勒的思想与中国的文化激进主义者，即主张中国文化最终西方化的观点的学者相共通，而亨廷顿的观点，在某种程度上与现代新儒家一派的主张可以互相彰显。

二、现代新儒家的中西文化观

今天，国内外对于“现代新儒家”的概念并不陌生，按照思想的延续和发展，把儒学区分为先秦儒家、宋明儒家和现代新儒家三个时期，于是就有了“儒学第三期发展”问题的提出和讨论，所谓儒学第三期发展问题也就是现代新儒学或当代新儒学的发展及其前景问题。而这一问题的核心却也可以归结到中西文化的关系上来，其他的关于中国文化精神的探讨，以及对西方文化的精神的认识等问题，都是围绕着这个“关系”而展开的。

当然，要谈“现代新儒家”的中西文化观，首先就要指出哪些学者的观点将列入本文讨论的范围之列，换句话说，首先要表明笔者关于“现代新儒家”的成员定位以及发展阶段的问题的看法。目前比较流行的“三代说”，即以梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟等人为现代新儒家的第一代，唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美、钱穆等人为现代新儒家的第二代，杜维明、刘述先等人为现代新儒家的第三代。^⑮但是这种分析也引起了不少学者的反对。有学者认为，这种分析方式，一方面忽视了在梁、熊与冯、贺的思想之间存在着实质上的差异，而且这种差异无论是对中西文化的总体认识还是哲学方法而言，都是不容忽视的，另一方面将钱穆与唐、牟等人排在一个阶段也不妥。^⑯因此，提出了四个发展阶段的划分：第一代包括梁漱溟、张君勱、熊十力等人，第二代包括冯友兰、贺麟、钱穆等人，第三代则包括牟宗三、唐君毅、徐复观等人，第四代则有杜维明、刘述先、蔡仁厚等人。^⑰

尽管关于新儒家人物在现代新儒学的发展阶段上的定位有不同的看法，但学界还是认为主要

人物(如梁漱溟、熊十力、冯友兰、牟宗三)的思想发展还是有着相继相承的发展逻辑的。李泽厚先生在《略论现代新儒家》一文中,就认为在现代新儒家阵营中“真正具有代表性,并恰好构成相联接的层面或阶段的,是熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四人。”^⑧鉴于李泽厚先生的这篇文章发表在80年代,事实上,80年代至今,国际上有一批称之为当代新儒家的人物(例如杜维明等人)在积极探讨中国文化的发展前景和中西文化应有的文化格局,因此,本文着重简要地叙述一下梁漱溟、冯友兰、牟宗三、杜维明在中西文化关系上的看法。

梁漱溟,被称为现代新儒学的开山人物,是一个既有传统儒者精神又有着现代儒者气质的一个儒家之徒。^⑨在五四运动前后,中国出现东西方文化大论战,梁漱溟也参加了这场论战,并提出了自己的文化主张。按照人生“意欲”的不同,梁漱溟将世界上存在的文化分为三类:其一是西洋的文化,其二是中国的文化,其三是印度的文化。而按照文化的发展逻辑,这三种文化的发展并不是并列的,而是有着一定的顺序:先是西洋的文化,继之是中国的文化,最后应该是印度的文化,按照梁漱溟的说法就是:“古文明之希腊、中国、印度三派竟于三期间次第重见一遭。”^⑩

梁漱溟讲对于三种文化,我们不能认为哪一种好的、哪一种坏的,这样的区分是不正确的,三家文化无好坏之分,只有合宜不合宜的区别。以前希腊文化合宜,现在认为是不合宜了,但这并不是说希腊文化不好。同样中国文化也是如此,中国文化并不是不好,只是不合宜罢了,但这并不表明中国文化将来不能合宜。事实上,梁漱溟认为中国文化应该是世界未来文化发展的路向。因此,对于这三种文化的应取的态度就应该是:第一是“排斥印度的态度,丝毫不容保留”;第二是“对于西方文化是全盘承受,而根本改过,就是对其态度改一改”;第三是“批评的把中国原来的态度重新拿出来”。^⑪而中国的原来态度,在梁漱溟看来,就是孔子的精神,就是儒学的精神。所以,在中西文化关系上,梁漱溟主张中西文化实质上并不是冲突的,因为二者代表了人类文化发展的两个依次的阶段,因此中国文化是要全盘接受西方文化的,但同时认为中国文化在精神、态度上高于西方文化,所以对于西方文化要用“孔子的精神”进行态度上的转化。而世界文化的发展方向就应该是中国文化的方向。

尽管梁漱溟对西方文化的成就给予肯定,主张我们要全盘地承受西方文化,而且他的学说中也融合了西方生命哲学(伯格森等人的思想),但实事求是地说,梁漱溟对于西方文化、西方哲学缺乏一种深入的、思辨性的逻辑认识,包括熊十力在内也是如此。而以冯友兰为代表的第二代新儒家则对西方文化有深入了解。在冯友兰的“文本”中,不仅体现了对西方文化的深入了解,更体现了对西方文化的运用,冯友兰就是自觉地运用西方的逻辑分析方法改造程朱理学。正是基于这样的一种对西方文化的深入了解,冯友兰认识到,中西文化的差别实际上是古今的差别,早在20世纪30年代出版的《中国哲学史》中就明确地指出:“近所谓中西文化之不同,在许多点上,实即中古文化与近古文化之差异。”^⑫所以中国要想摆脱被人欺负的历史和命运,中国文化要想获得新生的命运,就必须现代化,而他运用逻辑分析方法改造程朱理学构建“新理学”体系,就是这样的一种努力。

尽管冯友兰主张中国要现代化,但却反对“全盘西化”,同时也对“中国本位文化论”持不同的看法。他讲:“有所谓‘全盘西化’、‘部分西化’和‘中国本位’等主张。先说‘全盘西化’,此说看来是很有毛病的。……再说主张‘中国本位文化’的人,照他们说,我们对于中国旧有的东西,应该‘存所当存,去所当去’。这两句话,看起来没有一点错,但其不错,一如逻辑中之‘甲是甲’,我们在这上边得不到一点知识。……此数说都可谓搔不住痒处。”^⑬在中西文化的关系上,冯友兰实际上坚持的是一种“中体西用”的观点。^⑭“中体西用”的主张是洋务派的张之洞首先明确提出的,对于这个近代社会的重要文化命题,冯友兰并不是完全认同的,他首先承认张之洞等人“中体西用”有说不通的地方,然后指出自己关于“中体西用”的看法。冯友兰讲:“我们的主张虽与清末人的主张似同,其实大不相同。他们是以为只有物质文明,至于精神文明,还是中国的好。故有‘中学为体,西学为用’的主张。到了‘五四’,认为西洋不仅有物质文明,而且精神文明亦高,而且精神文明是基础,故须从精神文明下

手。今日照我们说的工业化,使物质文明也有,精神文明也有,而以物质为根据。如有了某一种的物质文明,则某一种的精神文明不叫自来。^⑤同时,他又说:“所谓中学为体,西学为用者,是说‘组织社会的道德是中国人所本有底,现在所需添加者,是西洋的知识、技术、工业。’^⑥按照冯友兰的主张,中国要吸收西方文化,一方面要看到他们先进的物质文化,另一方面要看到精神文化与物质文化的关系,认为中国接受了西方的物质文化,自然西方的精神文化就会“不叫自来”。但同时,冯友兰又认为中国的基本道德是好的,是需要继承的,在中西文化上,即是主张:“若把中国近五十年来活动,做一整体看,则在道德方面是继往,在知识、技术、工业方面是开来。”^⑦

在现代新儒家中,牟宗三被认为是最具哲学深度的新儒家,他以“良知自我坎陷说”建构了一个儒学的新哲学体系,而这一学说从根本上讲,也是为了解释中西文化关系以及建构中西文化的会通哲学体系的。牟宗三有“三统说”,这是他有关中国文化发展途径的认识概括,即:“一、道统是肯定,此即肯定道德宗教之价值,护住孔孟所开辟之人生宇宙之本源。二、学统之开出,此即转出‘知性本体’以融纳希腊传统,开出学术之独立性。三、政统之继续,此即由认识政体之发展而肯定民主政治之必然。”^⑧此一“三统说”,也就是港台新儒家所主张的“由内圣开出新外王”,也称之为“返本开新”。三统说可以看作是现代新儒家的思想纲领的全面的表述,其中,返本指的是儒家的“道德良知”,开新指的是西方的民主和科学。

牟宗三认为,历史上的儒家文化,实际上只成就了内圣的一面,至于外王一面则没有得到充分的发挥,即中国文化没有产生近代意义上的民主政治,原因在于中国传统文化只强调关注德性,注重成就德性主体,而忽略了对纯粹知识、知性的重视,这样一方面导致了科学思想和知识论的不发达,无法产生西方式的科学技术,另一方面以道德价值观念为主导,以成就圣贤人格为目的,于是圣王贤相就成为了理想政治的标志,于是中国传统政治就始终也不能摆脱君主专制的桎梏,因而走出西方式的民主和自由政治。因此,今天要光大我们民族的历史文化生命,仅仅满足于继承孔孟“道统”是不够的,还要致力于“学统”和“政统”的探讨。“良知自我坎陷说”就是牟宗三在这上面的努力。

就文化而言,西方文化之“用”自有西方文化之“体”,就是“知性主体”,中国文化之用则有中国文化之“体”,就是“德性主体”。“德性主体”就是道德心,“知性主体”就是认知心。道德心是超越的心,代表了生命的方向,在境界上高于认知心。通过“良知的自我坎陷”,道德心开出认知心,从“德性主体”转为“知性主体”,又从“知性主体”转为“政治主体”,实现“民主”与“科学”的“外王”之境。这样,既能够继承孔孟的“道统”,坚持传统文化的“体”,又可以获得西方式的“科学”和“民主”的西方文化的“用”。因此,我们可以看出,在中西文化上,牟宗三坚持中国文化为主体,通过文化的自我创新,吸收西方文化的优秀成果,实现中西文化的会通,而开出“第三期儒学的新发展”。

第三代的新儒家学者们活动的范围主要是在香港、台湾等地,间或在国际上有些声音,因此通常的称这一代为“港台新儒家”。尽管他们也强调了西方应该对中国文化有一个根本的全新的了解,但也不得不略带无奈和悲观地承认,西方人是用一种看待“文明的遗物”的眼光^⑨来看待中国文化的。这一代的新儒家拥有一种花果飘零、游弋无根的文化心理困境——尽管在梁漱溟、熊十力等第一代、甚至是包括冯友兰等人的第二代人那里,都有一种看法,认为中国文化相对于西方来说,落后了,与中国现实不合,但的确还没有经历第三代新儒家那种心理的痛苦困境。对于第三代的新儒家来说,他们只能依靠一种深切的接续“道统”为己任的道德精神,苦心孤诣地坚守着儒学的一点血脉。这反映在他们的文化观上,尽管强调儒学的德性主体的超越地位,却也不得不最终要实现到“民主与科学”的“新外王”上。包括杜维明、刘述先、蔡仁厚等人在内的第四代新儒家——学界又称之为当代新儒家——作为牟宗三、唐君毅等人的在传弟子,他们继承了先师接续儒门“道统”的文化自觉精神的同时,却比其师更加具有辩证的理性精神。当代新儒家探讨的问题在深度、广度上都超过了第三代,而且他们自觉或不自觉地已经不再靠重新建立一个儒学的哲学体系来论证儒家文化的当

代复兴,他们多从现实的各种问题出发,与其他各国的学者共同交流和对话。相对于前辈,他们探讨的问题更加现实,交流的范围更加广泛,他们的眼光也更加具有全球的视阈。

当代新儒家普遍地强调中国文化与西方文化作为两种民族文化各自所具有的民族性,在强调全球化的同时,我们不能忽视文化的民族性,在建设现代化的方案的选择上,也要注意现代性的多元性,强调东方“儒家资本主义”的可能和实践。以杜维明为例,他并不反对西方对于中国的现代化有影响,但他却认为这种影响仅仅是“历史的”,西方“并没有在结构上规定东亚现代化的内容”;“现代化的多元倾向乃至非西方的现代文化的创生皆可不言而喻”,^⑩东亚现代化是西方和包括儒家在内的东亚传统互动的结果。因此,杜维明根本的精神是主张中国真正人文精神的重新建立,倡导儒家文化传统的现代精神和意义。但同时也认为对中国儒家思想要进行深入细致的理性分析,科学精神、民主思想、宗教情操甚至是弗洛伊德的深层理念都是儒家传统所缺乏的,而这些恰好又是现代西方文明所体现的价值,而这些又都是中国现代化所不可或缺的价值。因此,杜维明主张传统文化复兴的同时,要注意文明的对话。传统文化的复兴并不是“闭门造车”,而是要积极参与到全球性问题的讨论中去,与西方文明进行积极的“对话”和“交流”。并且认为,即使亨廷顿的“文明冲突论”真的存在,也应该加强文明间的对话,而且对话显得尤为重要。事实上,这也就和亨廷顿最终谈到世界和平依赖于文明间理性对话的观点是一致的,而这一点,无论是赞同还是否定亨廷顿的人都要承认。

三、传统与超越:后西方时代文化特征

尽管关于中西文化关系的具体表述存在着理论上的差异,但现代新儒家的基本主张显然是一致的:坚持中国传统文化在现代化建设中的主导地位,倡导儒家文明的复兴,同时也承认西方文化对中国文化的影响,并借鉴之,这也就是港台新儒家的“内圣开出新外王”的文化主张。这样的一种文化倾向我们也可以从学者关于“现代新儒家”的定义中看出。大陆研究现代新儒学的领军人物方克立先生在1986年的《要重视对现代新儒家的研究》一文中,对现代新儒家进行了概念界定:“现代新儒家是在本世纪20年代产生的以接续儒家‘道统’为己任,服膺宋明儒学为主要特征,力图用儒家学说融合、会通西学以谋求现代化的一个学术思想流派。”^⑪

现代新儒家主张会通中西文化,是基于一个共同的历史事实:中国近代落后于西方,遭受了西方的侵略和奴役,中国要实现现代化,实现民族独立。这是现代新儒家探讨中西文化关系的最终目的。从梁漱溟开始,就在探讨中国文化发展的未来和可能的选择,现代新儒家讲中国复兴的希望放在了传统儒学的复兴上,而复兴传统儒学却并不是如极端的文化保守主义者(如清末的倭仁等)那样,不分优劣地一味强调民族文化的伟大,而是试图进行严格的学理上的分析和论证,以及将目光投向西方,投向世界。通过分析,我们可以看出,一代代的现代新儒家对于东西方文化精神及其之间关系的探讨在逐步地加深认识和了解,眼光也更加开阔。当代新儒家的眼光比前几代的人物都为宽广,他们是在全球语境下论说传统文化和儒学的复兴的,例如杜维明就主张“文化东亚”。

相比较于前辈人物,当代新儒家更多了一种民族文化的自信心,事实上,杜维明“文化东亚”的提出,与80年代之后东亚“四小龙”(韩国、台湾、香港、新加坡)的经济起飞的现实有着密不可分的联系,当代新儒家坚信东亚正在走一条不同于西方式的儒家资本主义的道路,东亚经济的起飞与儒学所宣扬的价值理念有着很深的关系。当然“儒家资本主义”这一说法能否成立,学界还存在着争论,或者说仅仅是一种发展的前景预设,在这里不作讨论,提出这一问题,说明亨廷顿《文明的冲突和世界秩序的重建》一书中讨论“普世主义”时提出的如下观点:“东亚日益增长的自信导致了亚洲普世主义的出现。”^⑫正像他说的“西方赢得世界不是通过其思想、价值和宗教的优越,而是通过它运用有组织的暴力方面的优势”^⑬——有组织的暴力方面的优势指的是物质力量方面的优势,而现代新儒

家在中国乃至是东亚经济飞速发展的今天自然也就拥有了文化自信心，越来越多地主张参与世界文化、全球伦理的构建中去。实际上，在全球化越来越成为历史的必然时，各民族的自我认同感随着本民族在现代化的经济发展浪潮中取得越来越大的成就，也开始越来越成为一个明显的现象。东亚经济的发展让现代新儒家找到儒学传统应该有的道德优越感。

考察现代新儒家关于中西文化关系的主张，我们可以看出，实质上体现了传统和超越的理念。传统指的是中国的传统文化，在现代新儒家看来，就是儒学，尤其是宋明儒学传统。中国乃至整个东亚的发展必须立足于本民族的文化传统，这是民族发展的根系所在。而超越，则比较复杂，一方面指的是对中国传统文化的超越，另一方面指的是对西方文化的超越。

对中国传统文化的超越，就是指的宋明儒学的现代性转化的问题。传统儒学有着自身难以克服的弊端，传统儒学本身开不出“民主”、“科学”等现代化发展所必需的价值观，牟宗三的“良知坎陷说”可以看作是对传统儒学的超越的努力。这点上，现代新儒家观点一致，他们所作的工作，一方面就是发掘中国传统文化中与现代化相适应的基本精神，以期寻找到传统儒学中民主科学的种子，另一方面则主张与西方文化进行交流对话，借鉴西方文化的优秀成果。现代新儒家主张“返本开新”，实现儒家的第三期发展，就是对传统文化的超越。

对西方文化的超越，则是体现了一种理性的、辩证的审视西方文化的眼光。现代新儒家是反思“西化派”的，因为他们看到了西方文明的种种弊端。自梁启超的《欧游心影录》在国内发表后，对西方文化的反思就没有停止过，梁漱溟主张中国文化是世界未来文化发展的方向，强调中国文化在生命精神上高于西方文化，就是受到了梁启超的影响。他看到了西洋人的“可怜”，他们的物质的疲惫，精神的匮乏，相反中国的文化是如此的博大，足以给疲惫的西方人以精神上的慰藉。梁漱溟的中国文化取代西方文化的主张，开启了现代新儒家主张超越西方的道路。张君勱、贺麟、冯友兰等人是如此，牟宗三等人更是如此，牟宗三的“德性主体”统率“知性主体”、“政治主体”的“良知自我坎陷说”的体系的建构，更是一种对西方文化的超越。而当代新儒家也同样遵循这样一种超越西方的主张，不同之处在于他们不仅仅强调儒学传统对东亚的影响，而且也强调儒学对世界文化、全球伦理的贡献，主张儒学参与世界问题的讨论。他们主张的超越，不仅仅局限在接受西方文化时对西方文化的反思，同样希望西方人在建设自己的文化时，同时关注世界上其他的非西方文化传统，以它们为参照物，对自己的文化的种种弊端进行超越。

因此，笔者认为，在关于中西文化关系的讨论上，现代新儒家坚持“传统与超越”的价值理念，体现了现代新儒家的“后西方时代”的文化特征。所谓后西方时代，指的并不是西方意义上的“现代-后现代”模式，而是非西方文化在发展现代化道路上所独有的文化特征。

后西方时代，既是一个时间概念，更是一个逻辑概念。称它是一个时间概念，指的是现代新儒家提出的东亚的现代化是在西方现代化实现之后所要走的一个历史发展阶段，因此，西方文明实现现代化的历史对于发展中的民族和国家来说，是一段绕不开的历史。称它是一个逻辑概念，则主要是指西方文明及其所体现的价值理念对于要求现代化的民族和国家来说，是一种财富，但也始终是负担，因此要求在借鉴西方文化的优秀成果的基础上反思西方文化，揭露西方文化存在的种种弊端，并克服之。对于现代新儒家来说，儒学的当代复兴离不开大陆的现代化的实现，中国走上现代化的道路是在西方的刺激下产生的，但同时也认识到了西方文明的弊端，主张走一条不同于西方的现代化道路。而在文化关系上，则主张中西文化的交流、对话，用中国传统文化之精华，补西方文化之流弊。正像有学者指出的：“中国文化的精神是人文精神，体现在道德伦理人际关系的发展上，而西方文化的精神是理性精神，体现在科学知识的发展上，两者之中的任何一面的单线发展与独断专行必然带来人类的灾害。”^⑧最好的思路就是以中国文化的精神涵盖西方文化的精华。一种文化的优点常常同时也是它的缺点，想让一个分币的两面同时朝上是做不到的。

四、后西方时代文化特征的现实意义

2005年9月28日,孔子诞辰两千五百五十六年,在曲阜孔庙进行了祭孔大典。这次祭孔大典在国内外产生了很大的影响,不能仅仅把它看作是几千年来祭孔大典的又一次举行。在此次祭孔大典中,我们要重点关注两点:一是官方首次正式主持大典仪式;二是此次大典为全球联合祭孔大典。为什么要特别关注这两点?因为它并不仅仅是又一次重复了上千年的祭祀仪式,而且是21世纪需要关注的重要文化现象之一。

官方正式主持,代表了对文革彻底否定传统文化这二十多年文化理论反思后的一次结论性的宣示:中国传统文化应该而且可能作为中国有特色的社会主义现代化建设的内在文化驱动力;而全球联合祭孔,尽管并不是声势浩大,但却表明了,中国传统文化可能而且应该作为全球文化建设和世界共同伦理制定的主体参与到世界文化舞台中。

全球联合祭孔这一文化现象的背后包括了这样两个方面的内涵,而从文化学的学术角度上考虑,实际上这一现象反映了中国文化的两个发展纬度:纵向的历史性纬度——中国传统文化和中国现代文化之间的关系,是一种看待文化发展的历史的眼光;以及横向的地域性纬度——中国本土文化与其他文化(实际上指的就是西方文化)的关系,这是一种世界的眼光。

这样一种文化现象背后体现出的内涵,正是现代新儒家所要追求的,而且这样一种文化意识也越来越得到多数人的认可。而这实际上也体现了现代中国学者对于西方的扩张的看法。西方的扩张促进了非西方社会的现代化和西方化,亨廷顿指出非西方社会的政治领袖和知识领袖对西方的回应应有三种态度:拒绝现代化和西方化,接受两者,接受前者、拒绝后者。其中第三种他称之为改良主义。改良主义的选择是试图把现代化同社会本土文化的主要价值、实践和体制结合起来。并且亨廷顿敏感地指出,在非西方的精英中,这种选择一直是最流行的,并且以中国的“中学为体、西学为用”来做例证。^⑤实际上,现代新儒家,尤其是港台新儒家提出的“内圣开新外王”的“返本开新”说,可以说是坚持一种“中体西用”的主张,当然相较于晚清时期的“中体西用”说,理论的深度和广度都更深广,对于何为“体”、何为“用”以及二者之间的关系的分析都超过了晚清时期。但是,我们也不得不承认,现代新儒家的分析方式在某种程度上还是一种“中体西用”的思维方式。而正像李泽厚在1995年讲的,今天“仍然是‘中体西用’思想占据着主导地位”。^⑥

全球联合祭孔的现象,似乎在表明着现代新儒家关于中西文化的关系,以及他们所作出的积极建构,已经成为以一种越来越广泛的共识。国学大师张岱年先生曾提出了新中国文化的光辉前景:“社会主义新中国文化的创见,必须以马克思主义普遍真理为指导,发扬继承中国文化的优良传统,同时并吸收近现代西方文化的先进成就。这就是中国新文化建设必须遵循的客观规律。”^⑦这样的一种客观规律本质上就是主张中西文化的交流和对话,与现代新儒家多有理论上的共识。

注释:

①[美]亨廷顿《文明的冲突和世界秩序的重建》,新华出版社,2002年。见中文版序言。

②[美]亨廷顿《文明的冲突和世界秩序的重建》,新华出版社,2002年,第6页。

③同上,见“中文版序言”。

④同上,第129页。

⑤同上,第7页。

⑥同上,第366页。

- ⑦[德]哈拉尔德·米勒《文明的共存——对塞缪尔·亨廷顿“文明冲突论”的批判》,新华出版社,2002年,第2页。
- ⑧同上,第43页。
- ⑨[德]哈拉尔德·米勒《文明的共存——对塞缪尔·亨廷顿“文明冲突论”的批判》,新华出版社,2002年,第28页。
- ⑩同上,第132页。
- ⑪[德]哈拉尔德·米勒《文明的共存——对塞缪尔·亨廷顿“文明冲突论”的批判》,新华出版社,2002年,第136页。
- ⑫[美]亨廷顿《文明的冲突和世界秩序的重建》,新华出版社,2002年,第88页。
- ⑬同上,第369页。
- ⑭同上,第366-369页。
- ⑮郑家栋《现代新儒学概论》,广西人民出版社,1990年,第14页。
- ⑯同上。
- ⑰同上,第16页。
- ⑱李泽厚《略论现代新儒家》,《中国现代思想史》,东方出版社,1987年,第267页。
- ⑲[美]艾恺《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,江苏人民出版社,1993年。
- ⑳梁漱溟《东西文化及其哲学》,商务印书馆,1999年,第203页。
- ㉑同上,第204页。
- ㉒转自柴文华《现代新儒家文化观研究》,三联书店,2004年,第251页。
- ㉓转自盛邦和《解体与重构:现代中国史学与儒学思想变迁》,华东师范大学出版社,2002年,第332页。
- ㉔柴文华《现代新儒家文化观研究》,三联书店,2004年,第268页。
- ㉕转自盛邦和《解体与重构:现代中国史学与儒学思想变迁》,华东师范大学出版社,2002年,第331页。
- ㉖同上。
- ㉗冯友兰《贞元六书》,华东师范大学出版社,1996年,第370页。
- ㉘转自郑家栋《现代新儒学概论》,广西人民出版社,1990年,第308页。
- ㉙牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅《为中国文化告世界认识宣言》,见刘志琴编《文化危机与展望——台港学者论中国文化》上册,第49页。
- ㉚转自盛邦和《解体与重构:现代中国史学与儒学思想变迁》,华东师范大学出版社,2002年,第411页。
- ㉛方克立《现代新儒学与中国现代化》,天津人民出版社,1997年,第4页。
- ㉜[美]亨廷顿《文明的冲突和世界秩序的重建》,新华出版社,2002年,第110页。
- ㉝[美]亨廷顿《文明的冲突和世界秩序的重建》,新华出版社,2002年,第37页。
- ㉞成中英《新论人文精神与科学理性:中西融合之道》,《首都师范大学学报(社会科学版)》2004年第1期。
- ㉟[美]亨廷顿《文明的冲突和世界秩序的重建》,新华出版社,2002年,第66页。
- ㊱李泽厚《再说“中体西用”》,见季羨林等编选《东西文化议论集》下册,第612页。
- ㊲张岱年《新时代中国文化的价值观——中国文化的新时代》,《文化与价值》,新华出版社,2004年,第12页。

Tradition and Surmounting: Contemporary Confucianism's Cultural Characteristic of the Post-west Times

Sui Sixi

Abstract: Compared with the theory of "conflict of civilization" advanced by Huntington, the contemporary Confucianism asserts that we need the dialogues and communicatons among all civilization. The writer analyses the contemporary Confucianism's viewpoints on oriental culture and western culture, and then points out the contemporary Confucianism has an cultural characteristic of the post-west times when they discuss the dialogues and communicatons between the oriental culture and the western culture, and express the expectation of Confucianism revival.

Key Words: Huntington; Contemporary Confucianism; The post-west times

(责任编辑:谭力)