



康有为与梁漱溟：辛亥革命后十年间 儒学价值观重建的两条路向

薛子燕

摘要：辛亥革命后十年间(1912—1921年)，作为意识形态的政治儒学开始失落，儒学价值体系走向解体。面对儒学史上的这一大变局，一些儒家知识分子开始对儒学进行新的反思，力图在新的时代重建儒学价值观。康有为延续了清末尊孔思想的主张，借鉴西方宗教形式，尝试将儒学宗教化付诸实践；梁漱溟则从学术思想领域出发，围绕儒家文化与现代性文化的关系，重建儒家人生哲学，开创了现代新儒学的复兴道路。他们对传统儒学价值观的新闻发和新追求，既有相似的立场，又有明显的分歧，呈现了儒学在此期间复杂的变迁过程。

关键词：康有为；宗教儒学；梁漱溟；文化儒学；辛亥革命；儒学价值观

儒家文化在中国古代社会具有普适性价值，无论是意识形态功能还是教化功能都在中国文化体系中居主导地位。而在近代中国，儒学的普适性受到了西方文化大规模涌入的挑战和中国传统社会解构的影响，在中国文化体系内的地位开始发生动摇。辛亥革命后十年间(1912—1921年)，持续了两千年之久的儒学价值观在传统社会中的权威地位，随着中国社会的政治格局和经济结构的急速变迁，失去了原有的制度保障，面临着前所未有的冲击。1915年，新文化运动的发生，更使儒学价值体系遭到了空前的批判，李大钊直指孔子为“数千年前之残骸枯骨”和“历代帝王专制之护符”^①，陈独秀揭露孔教为“失灵之偶像，过去之化石”^②。他们引进西方现代价值观念，积极宣扬民主与科学，使得儒学价值观与现代价值观之间的矛盾达到尖锐对立的程度，社会上出现了普遍的价值认同危机和价值失序现象。面对儒学史上的这一大变局，一些儒家知识分子开始对儒学进行新的反思，力图在新的时代重建儒学价值观。以康有为的宗教路向和梁漱溟的学术路向为代表，形成了儒学价值重建的两条不同路向，凸显了儒学价值观在这一时期变化的新特点，以及由此而开展的对儒学新形态的探索。正是通过这两条路向、两种儒学新形态的比较与选择，确立了儒学在20世纪开展的合理方向。

一、康有为与孔教：重建儒学价值观的宗教路向

康有为儒学宗教化思想萌芽于19世纪末。1885年，他在《教学通义》中将“教”与“学”相区分，指出：“教，言德行遍天下之民者也；学，兼道艺登于士者也。”^③通过这种区

① 李大钊：《孔子与宪法》，载《李大钊全集》第1卷，人民出版社2006年，第242页。

② 陈独秀：《宪法与孔教》，载《陈独秀著作选编》第1卷，上海人民出版社2010年，第248页。

③ 康有为：《教学通义》，载《康有为全集》第1集，中国人民大学出版社2007年，第21页。

分,初步确定了教化的基本内容与施行范围。他提出:“自黄帝制舟车,制文字,即有以教民,旁行四海,民服其教。帝舜命契曰:百姓不亲,五品不逊,汝作司徒,敬敷五教在宽。盖忧天下民之不教,故命司徒总领敷教之事。既曰‘敬敷’,则必有章程行其敷教之法,必有官属宣其敷教之言,必有堂室以为敷教之地,然后能遍于天下之民。”^①1886年,他在《康子内外篇·性学篇》中,正式提出“孔教”概念并明确以阴教与阳教两种类型来说明儒学具有宗教性。他指出:“余谓教有二而已。其立国家,治人民,皆有君臣、父子、夫妇、兄弟之伦,士、农、工、商之业,鬼、神、巫、祝之俗,诗、书、礼、乐之教,蔬、果、鱼、肉之食,皆孔氏之教也,伏羲、神农、黄帝、尧、舜所传也。凡地球内之国,靡能外之。其戒肉不食,戒妻不娶,朝夕膜拜其教祖,绝四民之业,拒四术之学,去鬼神之治,出乎人情者,皆佛氏之教也。耶稣、马哈麻、一切杂教皆从此出也。圣人之教,顺人之情,阳教也;佛氏之教,逆人之情,阴教也。故曰:理惟有阴阳而已。”^②而在《孔子改制考》中,他从理论上对孔教体系进行系统性论证与建构,在《儒教为孔子所创考》、《孔子为制法之王考》、《孔子创儒教改制考》、《六经皆孔子改制所作考》等篇中,彻底将孔子树立为创立孔教、阐发教义和改制立法的教主。1898年6月,公车上书之后不久,他又试图通过政治的手段来实现孔教的合法性,多次明确其“保教办案,亦在于变法”^③的态度。在给光绪帝的奏折《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》中,具体地提出了创立孔教会,实行治教分途、政教分离的主张。他指出:“夫举中国人皆孔教也,将欲令治教分途,莫若专职业以保守之,令官立教部,而地方立教会焉。首宜定制,令举国罢弃淫祀,自京师诚野省府县乡,皆独立孔子庙,以孔子配天,听人民男女皆祀谒之,释菜奉花,必默诵圣经。所在乡市,皆立孔教会,公举士人通六经、四书者为讲生,以七日休息,宣讲圣经,男女皆听。”^④总而言之,19世纪末康有为提出孔教思想主要出于两个目的:一是针对当时各地频发的教案提出孔教是宗教,以与西方宗教相抗衡;二是为变法改制奠定理论基础,以推进维新变法运动。由于时局最迫切解决的问题在于政治制度改革,因而后者成为当时康有为孔教思想中最为凸显或最主要的内容。在他看来,一旦政治改革成功,孔教自然成为制度改革后的理论基础,即确立其自身合法性。因此,这一时期康有为的文化改造和政治意图是相吻合的。相比之下,他对孔教是否具有宗教性的论证,孔教与国家的关系,孔教如何实现组织化、体系化和参与政治活动等,并没有作过多的说明。而这些内容,是在辛亥革命之后,他对孔教制度化的进一步思考中,才凸显和反映出来。

辛亥革命后的政治环境,为康有为的孔教思想由理论走向实践创造了条件,他力图通过儒学的宗教化来实现新的儒学制度化。他认为,民国初年的社会景象,处于“纪纲尽破,礼教皆微”^⑤的混乱无序之中:“号为共和,而实共争共乱;号为自由,而实自死自亡;号为爱国,而实卖国灭国。”^⑥在这一背景下,他开始思考儒学如何作为新的意识形态而起到凝聚人心和提供精神寄托的作用。为了给新的价值认同创造一种制度性基础,他延续了19世纪末的儒学宗教化主张,借鉴西方宗教形式,尝试将儒学宗教化付诸实践,将孔教思想发展为孔教运动,以此重建儒学价值体系。

康有为从宗教有无神秘性的问题出发,区分了神道设教与人道设教两类宗教,以孔教为人道设教来确立其宗教性质。他指出:“日本之称宗教也,译自欧人,英文所谓厘离尽(Religion),盖专以神道设教,故有以孔子不语神为非宗教者,此不明教之为义也。夫人之食饮男女,天也;若夫身外之交际,身内之云为,持循何所,节文何加,则必有教焉以导之。太古尚鬼,则神教为尊;文明重人,则人道为重。要神道人道,其为教人民则一也。孔子者,以人道为教,而亦兼存鬼神。譬如君主有立宪专制之异,神道之教主独尊,如专制之君主焉;人道之教主不尊,如立宪之君主焉。不能谓专制之君主为君主,立宪之君主为非君主,则不能谓言神道者为教,而言人道者非教矣。”^⑦孔教不以鬼神崇拜为信仰形式,而与人伦日用息息

①康有为:《教学通义》,载《康有为全集》第1集,第53页。

②康有为:《康子内外篇·性学篇》,载《康有为全集》第1集,第103页。

③康有为:《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》,载《康有为全集》第4集,中国人民大学出版社2007年,第93页。

④康有为:《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,载《康有为全集》第4集,第98页。

⑤康有为:《中华救国论》,载《康有为全集》第9集,中国人民大学出版社2007年,第314页。

⑥康有为:《中华救国论》,载《康有为全集》第9集,第312页。

⑦康有为:《中华救国论》,载《康有为全集》第9集,第326页。

相关,兼其他宗教特点具有普遍性,处于独尊地位。所谓“人道设教”,就是以孔子之道作为教化民众、笼络民心的方法与途径,其特点在于“本于天而不远人,人之性出于天,故因人性以为道”^①。“本于天而不远人”体现了孔教既具有宗教超越性,又具有道德教化作用。

康有为还将孔教视作国魂、国粹,通过阐发保教和保国、保种的关系,将孔教作为立国之道大力宣扬。他指出:“凡为国者,必有以自立也,其自立之道,自其政治、教化、风俗,深入其人民之心,化成其神思,融洽其肌肤,铸冶其群俗,久而固结,习而相忘,谓之国魂。国无大小久暂,苟舍此乎,国不能立,以弱以凶,以夭以折。人失魂乎,非狂则死;国失魂乎,非狂则亡。此立国之公理,未有能外之者也。若夫国政之有所缺也,俗之有所短也,教之有所未备也,未尝不可采人之长以补其短。”^②在他看来,中国若要成为一个健全的民族国家,唯有以文教即孔教作为国魂,才是立国的基础,才是物质富裕和政治强大的根本。可见,保教不仅与立国紧密相连,其重要性甚至超过了立国,这与他早年的文教思想有一些区别。在保国、保种、保教三者的关系中,保教的重要性远超过保国、保种,并且成为了保国、保种的基础。他指出:“夫国所与立,民生所依,必有大教为之桢干,化于民俗,入于人心,奉以行止,死生以之,民乃可治。此非政事所能也。否则皮之不存,毛将焉傅?中国立国数千年,礼义纲纪,云为得失,皆奉孔子之经。若一弃之,则人皆无主,是非不知所定,进退不知所守,身无以为身,家无以为家,是大乱之道也。”^③将孔教视作国魂或国粹,反映了近代儒学与民族国家关系的调适,因而儒学宗教化是政治儒学发展至近代的一种主要体现形式。

1912年,康有为开始筹划成立孔教会,确立孔教的宗教运作方式,其宗旨在于昌明孔教、救济社会。在给弟子陈焕章的信中,他谈到:“近者大变,礼俗沦亡,教化扫地。非惟一时之革命,实中国五千年政教之尽革,进无所依,退无所据。顷并议废孔教,尤为可骇,若坠重渊,渺无所属。呜呼痛哉!自吾中国以来,未危变若今之甚者也。虽然,时变之大者,必有夫巨子出,济艰难而救之,今其时也。吾欲复立孔教会以振之。”^④在组织形式上,孔教会设全国总会与各地分会、支会与乡会,凡入会者必须注册教籍。《孔教会章程》中明确规定:“各乡籍满百数十人者,皆立庙祀天,以孔子配。设讲生,以来复日男女老幼皆沐浴,诣庙跪拜行礼,或手经一卷自诵之,听讲生说经一章。”^⑤“各县立孔教庙,以学官、文庙为会所,公举笃行好学、守死善道之士为宗师。全县立乡孔教会各讲生及奉教者皆隶焉。应立董事若干人,讲师若干人,传教各乡,设教立庙,务推广而光大之。”^⑥在实际运作中,孔教会采用孔子纪年,通过召开全国孔教大会、举行国子监丁祭、树立孔子教主地位、确立孔教圣地等活动,为实现儒学宗教化并最终确立为国教创造条件。在推行手段上,创办《孔教会杂志》,广泛宣传孔教教义和倡导读经运动。孔教教义以儒家核心价值观念为主要内容,只是在形式上模仿西方宗教中创教、立教和宏教等手段加以包装。康有为指出:“孔子之教,自人伦、物理、国政、天道,本末精粗,无一而不举也。其为礼也。陈之以三统,忠、质、文之迭代也;其变易也,通之以三世,据乱、生乎、太平之时出也。体之以忠信笃敬,而蛮貊可行;张之以礼仪廉耻,而国维不败;推心于亲亲仁民爱物,则仁覆天下矣。立本于事天、养心、尽性,则天人一致矣。其直指本心,至诚无息,必自慎独发之,无使隐微之有馁也;其原本天命,上帝临汝,则必自照临有赫,无使旦明之贰心也。”^⑦

康有为清醒地意识到,经过辛亥革命,中国的国家形态已经发生了根本性变化,要实现儒学宗教化,还需要调整孔教与国家的关系。于是,他争取孔教的政治参与性,力图使孔教在新的制度合法性建构中,产生一定的影响力,因而在这方面做了多重努力。

首先,提出“虚君共和”的政治设想,将孔子的教主地位提升至国家高度,建立起孔教基础上的国家

① 康有为:《孔教会序二》,载《康有为全集》第9集,第343页。

② 康有为:《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》,载《康有为全集》第10集,中国人民大学出版社2007年,第129页。

③ 康有为:《孔教会序一》,载《康有为全集》第9集,第341页。

④ 康有为:《与陈焕章书》,载《康有为全集》第9集,第337页。

⑤ 康有为:《孔教会章程》,载《康有为全集》第9集,第349页。

⑥ 康有为:《孔教会章程》,载《康有为全集》第9集,第349页。

⑦ 康有为:《〈中国学会报〉题词》,载《康有为全集》第10集,第16页。

认同。所谓“虚君”，一方面指政治形式上的象征性存在，一方面指独立并超越于政治体制之外的神圣性存在。康有为指出：“夫虚君无事无权，不须才也，惟须有超绝四万万人之资格地位，无一人可与比者，然后有定分而不争焉。则举国之中，只有二人，以仍旧贯言之，至顺而无事，一和而即安，则听旧朝旧君之仍拥虚位也。以超绝四万万人之地位，而民族同服者言之，则只有先圣之后，孔氏之世袭衍圣公也。”^①显然，这是他在辛亥革命之后，试图将其政治意图和文化改造重新粘合起来的产物。正如陈旭麓所说：“在二千多年的历史里，孔学因与皇权结合而政治化，皇权因与孔学结合而伦理化。在这个过程中，贬抑皇权者代有人出，正面非孔者绝少；皇权虽不断更迭，而孔子的权威却日益稳固，从未动摇过。”^②康有为的构想，正是把孔教恢复到权威的地位，在总统之上设一尊神，起到统一思想 and 凝固人心的作用。

其次，组织发起立孔教为国教运动，借助国家权力立孔教为国教，使尊孔获得政治支持。康有为指出：“顷晚清以来，学官改法，谬不读经，至于共和，丁祭不祀，乃至天坛经年旷祭，而有司日待议院议之。议院者，经半年不成会，五十四案未决议矣，其可待之，俟河之清。礼坏乐崩久矣！且凡新国未制礼，必沿用前王之礼，乃天下之公理也。”^③在他看来，由制度所带来的礼坏乐崩的局面，非以立孔教为国教不能解决。儒学价值的地位不再是通过皇权的权威，而是国家强制性来维护，反映了新旧制度更替之际儒学依靠对象的变化。

再次，在中华民国宪法草案的拟定中，从传统公私观念的角度，指出孔教从宪法功能和立宪次序上为共和制宪法提供了思想资源。康有为强调，宪法的功能在于限制当权者的权力，去私而立公，这在《春秋》中早已有说明。他指出：“昔吾春秋前，天子、诸侯、大夫专制其天下国家而私有之，暴虐其民。孔子乃作为《春秋》，定天子、诸侯、大夫、士、民之名分，各尽其职，小大有分，无相侵虞，而中国数千年以治安焉。所谓拨乱世反之正，尽出专制以立宪法。令天下人人皆在宪法之下，故曰：《春秋》以定名分。名分者，小之则今文谓之权限，大之即希腊文所谓宪法(Constitution)。”^④在立宪次序上，他认为从小康到大同的政治理想本身就是按照公私程度而划分的：“孔子所别为乱世、平世、小康、大同者，盖即公有、私有之异也。故于小康曰‘以正君臣而宪章文武’也，于大同曰‘天下为公、祖述尧舜’也；而于小康也，谓武深致未尽善之词，于大同也，于尧舜乃致未逮之叹，崇公恶私之别也。然世之升平、太平虽异，总号为平，而别异于乱；大道之群龙无首、选贤与能虽异，而总之为公同，以别异于小康，此先圣之大义、天下之公理也……夫不明析公有、私有之大辨，而徒言专制、立宪、共和之等差，则于事理未明辨也。”^⑤

这些都表明，康有为在辛亥革命后清醒地意识到，当能够承载儒学价值的制度被废除，原来的仪式、象征性活动就不再具有凝聚功能，儒学权威的重新树立必定要寻求新制度的接纳空间。但他围绕儒学宗教化而展开的思想建构和孔教实践活动，一直处于政治现实的挟裹中。他将孔教与政治意识形态相捆绑的意图，随着民初袁世凯和张勋两次复辟活动的失败而很快沉寂。

二、梁漱溟与文化儒学：重建儒学价值观的学术路向

康有为立孔教为国教运动的失败，表明其儒学宗教化的思想与实践并没有取得成功。在这之后，梁漱溟从学术思想领域出发，转换近代儒学价值观的问题视角，沿着文化儒学的方向开辟了重建儒学价值的另一路向。

梁漱溟对于康有为的孔教思想持一种反对态度，并从他自身的政治立场和宗教态度出发提出批评。从政治立场来看，与康有为始终站在革命派的对立面反对民主革命和共和制度的政治立场不同，梁漱溟不仅是辛亥革命的亲历者和参与者，还是共和制度的拥护者和支持者。他早年加入京津同盟会，从事革命组织和策划活动，后又担任《民国报》的编辑和外勤记者，积极宣传同盟会的政治主张。辛亥革命爆发

① 康有为：《共和政体论》，载《康有为全集》第9集，第248页。

② 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，上海社会科学院出版社2006年，第391页。

③ 康有为：《以孔教为国教配天议》，载《康有为全集》第10集，第93页。

④ 康有为：《拟中华民国宪法草案·发凡》，载《康有为全集》第10集，第38页。

⑤ 康有为：《拟中华民国宪法草案·发凡》，载《康有为全集》第10集，第39页。

后,他将革命视为一场“政治改造运动”^①。他虽有文化保守主义的倾向,但并没有像康有为那样否认共和制度的合理性,而是着力于思考共和制度背后的西方民主精神传统是否适合中国的政治环境以及如何在中國长久地存在下去,中国文化传统中原有的生活“习惯”、“样法”如何接引现代民主制度。他认为,维新运动的失败、袁世凯复辟的闹剧以及民初军阀互争的混乱现实,表明西方政治制度在中国政治环境下立足的困难性,其原因“在于中国一般国民始终不能克服这梗阻,而所以不能克服梗阻的缘故,因为中国人民在此种西方化政治制度之下仍旧保持在东方化的政治制度底下所抱的态度。东方化的态度,根本上与西方化刺谬;此种态度不改,西方化的政治制度绝对不会安设上去”^②。他所思考的儒学价值观重建,既试图让儒学能够从新的政治制度中生出新的生命活力,也重视儒学与西方化的态度之间的互补。如果说康有为的儒学宗教化在于重建意识形态,那么梁漱溟的儒学复兴则在于实现儒学现代性及发挥其文化批判功能。

梁漱溟反对把儒学宗教化,认为孔教是宗教的说法站不住脚。他指出,判断儒学是不是宗教,首先要看宗教是什么,其标准要看构成宗教的共同必要条件是什么,儒学是否具备这样的条件。在他看来,宗教所以为宗教有两个共同必要条件:一是“谋情志方面之安慰勸勉”^③,这是指宗教的作用在于使人从内心里得到一个安身立命之处,能够使生活得以维持而不致溃裂横决;二是“超绝于知识的事物”^④,这是指宗教的本质在于不能作为外界知识加以解释,不能以感觉或理智来认识。构成宗教的这两个共同必要条件,一个是对人的情志而言,一个是对人的知识而言,它们间的关系为一事的两面,即“为情志方面之安慰勸勉其事尽有,然不走超绝于知识一条路则不算宗教;反之单是于知识为超外而不去谋情志方面之安慰勸勉者亦不是宗教。必‘走超绝于知识的一条路以谋情志方面之勸勉’之一事乃为宗教”^⑤。据此,梁漱溟认为,儒学在性质上“似宗教而非宗教”,在功用上“凡宗教效用,他无不具有,而一般宗教荒谬不通种种毛病,他都没有,此其高明过人远矣”^⑥。因而,他指出:“孔家是否宗教之所以聚讼未决,正以他不甚合我们所说的,才招致人家疑问。换句话说,如果孔家亦合乎这结论,就不致聚讼不决了。”^⑦他认为,孔教显然不能算作是宗教,却比宗教具备更高的精神境界,发挥着更广泛的影响力。

正是这样,梁漱溟对儒学发展道路作出了不同于康有为的思考。他所开辟的儒学价值观重建的学术路向,是指他将儒学价值的讨论域,回归到人生哲学和东西文化问题上,沿着文化儒学的方向探求中国文化的复兴道路。这一路向的开辟,与他所处的社会历史背景和他个人的思想转向有密切关系。具体而言,新文化运动对儒学价值的批判,他个人思想发生由佛入儒的转变,第一次世界大战对中国思想界的影响,这三个方面的因素对他的文化儒学研究影响尤大。

首先,针对新文化运动对礼教与专制制度的关联性进行的猛烈抨击,梁漱溟区分了儒学教条主义与儒学真精神,指明孔子思想中的真精神是“全整的人生思想”^⑧。在他看来,正是因为孔子的人生态度和人生观历来都没有受到重视和阐发,才会致使儒学价值长期靠外在的礼法传统来维持,遂导致了孔子精神的扭曲和僵化。又因中国人总持一种容忍的态度,所以古代制度始终都没有发生大的变革,导致礼法成为一种固化的教条,压抑了人的个性伸展。他认为,汉代定儒学于一尊,当时传经者对孔子的人生生活关注不多。宋代的儒学,“对于孔家的人生确是想法去寻的,所寻得者且不论他是与不是,即此想法去寻,也已经是千年来未有的创举了”^⑨。直到明代,王阳明讲“致良知”,泰州学派王艮倡“格物说”,才使得孔子的人生态度得以凸显,其精神对明末启蒙思想家黄宗羲、王夫之等影响甚深。近代康有为、梁启超,其思想尽管表现出了一种人生态度,“而假借孔经,将孔子精神丧失干净,欢迎了反乎孔子的人生态

①梁漱溟:《自述》,载《梁漱溟全集》(第2版)第2卷,山东人民出版社2005年,第19页。

②梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,山东人民出版社2005年,第337页。

③梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第417页。

④梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第417页。

⑤梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第420页。

⑥梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第469页。

⑦梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第417页。

⑧梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第472页。

⑨梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第475页。

度思想进来”^①。新文化运动时期,有的人将新文化运动视作中国的文艺复兴。他却认为,中国的文艺复兴应当是中国自己人生态度的复兴。他说:“现在只有踏实的奠定一种人生,才可以真吸收融取了科学和德谟克拉西两精神下的种种学术种种思潮而有个结果;否则我敢说新文化是没有结果的。”^②梁漱溟认为,儒学作为面向人生的学问,不能仅从外在形式上讲,而要归结于人的内在世界、生命体验和人生态度,需要用直觉加以把握。具体而言,“此敏锐的直觉,就是孔子所谓仁”^③。仁是一种体验、一种情感,又不仅仅是体验和情感。他说:“仁是一个很难形容的心理状态,我且说为极有活气而稳静平衡的一个状态,似乎可以分为两条件:(一)寂——像是顶平静而默默生息的样子;(二)感——最敏锐而易感且很强。”^④“寂”就是一种生生不息的宇宙本体即生命本体,“感”就是生命本体的感通与流行。作为直觉的“仁”,分为两个层次:一层是兼备体用的仁,即仁心;一层是作为用的仁,即体验与情感。他们的关系表现为“心乱则直觉钝,而敏锐直觉都生于心静时”^⑤。总之,仁就是要求一种“生活的恰好”。所谓“‘生活的恰好’不在拘定客观一理去循守而在自然的无不中节”^⑥,是最自然、最合宇宙变化的天理流行。他特别强调:“天理不是认定的一个客观道理,如臣当忠,子当孝之类;是我自己生命自然变化流行之理,私心人欲不一定是那个声、色、名、利的欲望之类,是理智的一切打量、计较、安排,不由直觉去随感而应。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,更非常之好的;所怕理智出来分别一个物我,而打量、计较,以致直觉退位,成了不仁。”^⑦他进而指出,能够使社会上的人都达到仁的境界,过一种仁的生活,一是靠孝悌,二是靠礼乐。孝悌是“孔教唯一的提倡”,提倡人过一种富有情感的生活。礼乐是“孔教唯一的作法”,“是专门作用于情感的;他从‘直觉’作用于我们的真生命”^⑧。这里的孔教,是一种由内而外的礼乐之教,不同于一般宗教的形式和标准,具有似宗教而非宗教的性质和形上的超越性,“不但使人富于情感,尤特别使人情感调和得中”^⑨。梁漱溟的人生哲学,“所强调的是对于人生和生活的自觉,是对于自我生命的把握和对于他人生命的尊重,也就是为人生提供一种基本的价值取向和伦理理念”^⑩。

其次,梁漱溟自身的思想经历了由佛入儒、从出世到入世的转向,通过这一转向确立了中国文化的方法论特点,区别了中国文化、西方文化和印度文化的不同。他在北京大学主讲印度佛学期间,经常听到身边持西化派主张的同事批评中国文化。他说:“兹数先生即彼时所谓新青年派,皆是崇尚西洋思想,反对东方文化的。我日夕与之相处,无时不感觉压迫之严重(我对于儒家思想之了解系先前之事,而思想转变由佛家而儒家则在此时之后也)。”^⑪他批评那些将东西文化问题讲得十分宽泛和笼统的人,或是认为东西文化问题不是当时能够讲明的,或是盲目提倡东西文化间的调和,或是不知道文化问题该从何讲起。他强调:“我们一定可以知道这个方法如果弄不出来,则中国一切学术之得失利弊,就看不分明而终于无法讲求。”^⑫他研究文化的方法,是“本着一点佛家的意思裁量一切”^⑬。他认为,文化是一个民族社会生活的种种方面,即生活的样法。有什么样的生活样法,就有什么样的文化。在他看来,“生活即是在某种范围内的‘事的相续’”^⑭,是“现在的我”对“前此的我”的奋斗。所谓“事”,是指人的感官对外在宇宙世界的追寻与回答所形成的感觉或意念;“事的相续”,是指这些感觉与意念的不断涌现、不断追寻和解决。所谓“现在的我”对“前此的我”的奋斗,是指人心或人的精神对已成物质世界的改造。他认为,

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第477页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第539页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第453页。

④ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第455页。

⑤ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第455页。

⑥ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第456页。

⑦ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第454~455页。

⑧ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第468页。

⑨ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第468页。

⑩ 李维武:《儒学生存形态的历史形成与未来转化》,载《中国哲学史》2000年第4期,第90页。

⑪ 梁漱溟:《自述》,载《梁漱溟全集》(第2版)第2卷,第11~12页。

⑫ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第444页。

⑬ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第376页。

⑭ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第377页。

每个民族的生活是一样的,不同的是生活的样法,即生活中解决问题的方法不同,不同的文化其实是不同的生活样法的体现。人类生活大约不出三种样法:“意欲”向前面要求;“意欲”变换、调和、持中;“意欲”向后去要求。这三种生活样法代表三种不同的人生态度,也代表了西方文化、中国文化和印度文化三种文化路向。在他看来,中国文化中最重要的部分,是他那无处不适用的玄学——形而上学。中国的形而上学,与西方文明和印度文明的形而上学,主要表现为问题不同和方法不同。问题不同是指:“中国自极古的时候传下来的形而上学,作一切大小高低学术之根本思想的是一套完全讲变化的——绝非静体的。他们只讲些变化上抽象的道理,很没有去过问具体的问题。”^①方法不同是指:“他所用的名词只是抽象的、虚的意味……我们要认识这种抽象的意味或倾向,完全要用直觉去体会玩味。”^②因此,中国形而上学的问题讲的是变化与抽象,方法是直觉式的。这决定了儒家文化的特点其一是“无表示”,其二是“任直觉”。这种文化所体现出的特异采色就是不认定、不计较利害,其生活的样法和态度是随遇而安、随感而应的。

再次,第一次世界大战在欧洲造成的破坏性影响,导致中国思想界兴起了一股东方文明救世论的潮流,在这一背景下,梁漱溟指出中国文化道路的可行性,说明中国文化优于西方文化:“近世以来,西方人专走个体自拓一路,其个人也各自自拓,其国家也各自自拓,才有其社会上种种罪恶痛苦,才有此次大战的创害,把个体的生存竞争真演的烈!我们虽不敢就说都是以前进化论家单讲个体生存竞争之所影响,然而这种见解的修正具有影响于未来文化则可以说的。”^③他在此时提出了“世界文化三期重现说”,指出未来世界文化的发展,按照西方文化、中国文化、印度文化三条路向依次走一遍,即人类文明先走第一路向——意欲向前西方的路,接着转到第二路向——意欲调和持中孔家的路,最后走到意欲向后印度佛家的路。他指出,西方现代文明经济和科学的发展,已经使人在改造自然、创造物质财富的过程中,从外界获得了生存保障和满足。因此在现时代,人类将从解决人对物质的问题之时代而转入解决人对人的问题之时代,而解决人对人的问题就要自觉转到第二路向上来。以后人类的发展,还要从第二路向转到第三路向。从时间次序上来看,这无疑是以一种单线进化论的思维模式来阐释文化的线性发展轨迹。他所阐释的文化三路向说和世界文明三期进化之间,看似存在一定矛盾,实有其内在统一性。这种统一体现出一种历史发展与哲学问题的统一、文化一元论和文化多元论之间的统一。从历史与哲学相统一来看,历史发展总体上是向着由第一路向到第二路向到第三路向的趋势进化,而在这个总体趋势之中,又会随着哲学提问方式的改变而有所变化。例如,中国尽管在第一路向上的发展并不充分,而不能再回头去走第一路向,却可以通过对西方文化全盘接受、根本改过的态度直接吸取西方文化的优秀成果,走上第二路向的复兴。从文化一元论与文化多元论的统一来看,如果东西两种文明始终没有相遇,西方的仍然是西方化,东方的仍然是东方化。各自的民族文化,以各自的人生态度按照单线进化论的时间轴而变化,在固定的时间范围只可能存在一种文化形态,那么这种文化势必始终都只是代表一种民族性的文化。梁漱溟曾明确指出:“我可以断言假使西方化不同我们接触,中国是完全闭关与外间不通风的,就是再走三百年、五百年、一千年也断不会有这些轮船、火车、飞行艇、科学方法和‘德漠克拉西’精神产生出来。”^④而只有当两种异质文化相遇,经过相互交流与对话、碰撞和融会,彼此单线进化的时间轴会发生一种调整。在调整的过程中,容纳了新的文化成分和人生态度,获得了更符合当代人思想精神需求的资源,才能够使一种民族性的文化发展成为一种世界性文化。这又是一个由文化一元走向文化多元,由文化进化论到文化相对主义的过程^⑤。

①梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第442页。

②梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第443页。

③梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第501页。

④梁漱溟:《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》(第2版)第1卷,第392页。

⑤有关文化进化论与文化相对主义,参见何萍:《马克思主义哲学与文化哲学》,武汉大学出版社2002年,第126页。书中指出:“从文化进化论到文化相对主义的发展,在历史层面上,表现为人类思维方式的变革,而在逻辑层面上,则表现为人类思维结构中的事实与价值、物质与精神、社会变革与文化选择的构成。文化进化论坚持的是人类思维结构中的事实、物质、社会变革一方,文化相对主义坚持的是人类思维结构中的价值、精神和文化选择一方。”

三、评价、比较与反思

康有为的儒学宗教化与梁漱溟的儒学学术化两条路向,呈现出前后相续的历史逻辑。他们所开辟的近代儒学价值重建的道路,对儒学观念的更新与价值体系的现代建构,具有一定思想史意义。

康有为的儒学宗教化的努力与实践,虽以挽救礼俗人心为目的,以昌明孔教、救济社会为宗旨,其实质在于重建一种政治儒学,因而其思想方向与实际运作与当时的政治运动,尤其是辛亥革命后的恢复帝制复辟运动紧密相连。他倡导孔教的方式,“不论是在清朝末年或是民国初年,他不从劝说、信仰与热情着手,却争取政府的认可”^①。新文化派正是抓住了这一要害,抨击孔教以宗教形式参与共和建制,不仅对于制度本身不相适宜,而且儒学价值本身已经被分化,不再具备成为统一意识形态的条件,若过分地与政治现实纠缠在一起,并不利于儒学自身的发展。这也表明了孔教在新制度中失去了整合社会整体的功能,必然伴随立孔教为国教运动的破产而最终走向失败。

梁漱溟的儒学学术化路向的开辟,分析了康有为儒学宗教化失败的原因,针对辛亥革命后十年间的政治和思想状况,以文化多元主义或文化相对主义的立场寻求儒学现代化的途径。在文化观上,他回击了西化派对儒学的质疑与否定,从理论上发展了儒学价值的近代新形态——文化儒学^②的基本思路;从思想方法上,他主要吸收了佛教唯识学和西方生命哲学的直觉主义方法,与中国传统儒学资源结合,形成了儒家人生哲学的思想框架;在时代性上,他立足于第一次世界大战后的世界局势,反省审视西方文明的矛盾与弊端,提出儒学复兴,以儒家文化对于西方现代文化中的矛盾和弊端进行补救。这些都为儒学价值观重建奠定了基础,开辟了空间。

康有为与梁漱溟对传统儒学价值观的新理解和新追求,既有相似的立场,又有明显的分歧。他们重建儒学价值观的一致性主要体现在:其一,他们都强调儒家文化的整体性。无论是康有为的儒学宗教化还是梁漱溟的儒学学术化,都是从儒学的文化整体性出发,目的是重建一种现代性新儒学。这种全盘式的思考倾向导致了他们不仅在功能上认可儒学具有一种全能性,也决定了他们在文化立场上认为传统与现代具有一种不可割裂的历史性。其二,他们都兼顾儒学的民族性与时代性,力图实现民族精神与时代精神的统一。康有为与梁漱溟对儒学的肯定和阐扬,都是为了实现儒学的现代转型,使儒学在不失去其精神内核和特质的同时,成为能够被新社会需要和认可的文化价值。其三,他们都致力于儒学价值失去旧制度载体之后的安顿落实问题。他们的儒学价值观重建本质上是一种旧价值体系解体之后的文化自救,所要解决的问题主要有:消除知识分子的文化危机感,挽救思想界的迷茫与失序,为中国人寻找精神世界的信仰依托。因此,思考儒学价值观的新载体和新的实现途径,成为他们重建儒学价值观的主要任务。

由于不同的历史环境、思想背景和个人经历体验,他们二人的思路又表现出了不同的鲜明特点。其一,理解儒家文化整体性的视角不同。康有为所探讨的儒学价值观重建,凸显了儒学观念的社会整合功能,将儒学定位为近代民族国家提供意识形态和文化信仰上,因此他总是试图从政治制度层面为儒学寻求一个合适的载体,他所理解的文化整体性是从文化的功能上体现的。梁漱溟所探讨的儒学价值观重建,主要集中在东西文化的关系,即东方文化与现代化或儒家文化与现代性文化的关系上,因此他所努力的方向是从本体论和价值论的层面为儒学价值观寻求新的形上基础,他所诠释的文化整体性是从文化的属性上体现的。其二,实现儒学价值观时代性的立场不同。康有为更多坚持历史文化价值不容否定、不应忽视、不可取代的理论主张,虽然其孔教思想否定古文经学的价值具有颠覆性,其目的却是维持民族文化传统,重建一种一元论的儒学价值体系。而梁漱溟更多的坚持传统文化的改变与更新,他既不赞成彻底的古化,也不赞成完全西化,而是在追求儒学文化本位的同时,尽可能地吸取现代文化的优秀成果,建立起沟通传统与现代文化的桥梁。“他的以民族生活为单位的文化是一种世界主义的总体文

① 萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,江苏人民出版社2007年,第91页。

② 有关近代文化儒学的形成,参见李维武:《儒学生存形态的历史形成与未来转化》,载《中国哲学史》2000年第4期,第92~93页。

化,而不是民族主义的文化,因为他的以民族生活为单位的文化所要解决的不是个别民族的生存问题,而是世界文明的总体问题。”^①其三,落实儒学价值观所产生的影响不同。康有为的孔教思想,借助儒学超越性的宗教色彩与宗教世俗化的需要,寻求新制度的认可与接纳,却最终成为旧势力和军阀利用的工具。这表明了随着农业社会向现代工业社会的转变,传统儒学价值观会自然失去其作为意识形态的生存土壤,也不可能再成为独尊的道德权威标准,而只能作为指导个人行为、调节社会利益的价值存在。梁漱溟认识到,儒学作为人类精神生活的文化承担形式,有其超越时代和地域的普遍性。他关于东西文化价值的思考,是通过提出新的理论问题和转换新的研究方法,建立文化研究的理论框架和解释系统。他所建构的文化儒学思路很好地说明:“一个民族可以在本民族科学不发达的条件下,通过文化交流,按照本民族的现时需要,借助其他民族的思维框架,形成新的思维框架,达到世界同时代的思维水平。但是,任何民族又都不可能完全照搬其他民族的思维方式,它总是依靠本民族的思维特点,有选择地吸取、改造其他民族的思维框架,使它变形,赋予新的含义,以便适合本民族的思维传统和现实需要。”^②后来的历史证明,现代新儒学的发展正是沿着后者的思路开辟出了儒学现代化的基本方向。

对康有为的儒学宗教化和梁漱溟的儒学学术化路向的考察和比较,一方面清晰地呈现出儒学在辛亥革命后十年间复杂的历史变迁过程,另一方面可以看到政治儒学与文化儒学在 20 世纪之初的中国产生的理论渊源及形态演变。这些都说明了,反思政治儒学重建的困难性和如何更好地发挥文化儒学对现实的文化批判功能,还有进一步深入发掘的理论空间。

Kang Youwei and Liang Shuming: Two Approaches of Rebuilding Confucian Value in the Decade after the 1911 Revolution

Xue Ziyen (Doctoral Candidate, Wuhan University)

Abstract: During the decade after the 1911 Revolution, the political Confucianism lost its ideological function, traditional Confucian value system also moved toward disintegration. Facing such a situation, some Confucian intellectuals began to rethink it, tried to rebuild new Confucian values. Kang Youwei proposed religious Confucianism from theory to concrete practice. Liang shuming advocated cultural Confucianism, introspected the relationship between Confucianism and modern culture, rebuilt philosophy of life, paved the new Confucianism development path. Their new expositions and pursuits of Confucian value, had similar position and also significant differences, which present the complexity of Confucian value's evolvement at that time.

Key words: Kang youwei; religious Confucianism; Liang shuming; cultural Confucianism; the 1911 Revolution; Confucian value

-
- 作者简介:薛子燕,武汉大学哲学学院博士生;湖北 武汉 430072。Email:xueziyan2005@126.com。
 - 基金项目:国家社会科学基金重大招标项目(09&ZD069);中央高校基本科研业务费专项基金资助项目(2012113010203)
 - 责任编辑:涂文迁

①汪晖:《现代中国思想的兴起》下卷第2部,三联书店2008年,第1317页。

②何萍:《马克思主义哲学与文化哲学》,第125~126页。