

论儒学与中国现代化的二律背反

——兼论新世纪中国儒学的走向

童 鹰

作 者 童鹰, 武汉大学哲学系教授, 武汉, 430072

关键词 儒家文化 现代化 二律背反

提 要 美国学者狄百瑞等人提出的儒学文化是工业东亚兴起的主要文化动力的理论, 具有文化悖论的思想矛盾。儒学文化与现代化的关系是一种复杂的二律背反关系。一方面, 儒学以其所具有的主体意识、入世意识、家国意识、道德意识和自律意识等文化意识对现代化具有一定的张力作用; 另一方面, 儒学又以其缺乏乃至拒斥科技意识、民主意识、平等意识、法治意识和经济意识等文化意识对现代化具有严重的阻力作用。因此, 若以儒学文化是中国现代化的主要文化动因立论, 就有可能使中国现代化重新陷入二律背反的中西体用之争的两难选择之中。

现代新儒学的一些代表人物的重要贡献之一, 就是提出了儒学与现代化的关系这一凝重的文化课题。但是, 在论及儒学与现代化的关系时, 特别是论及儒学与工业东亚兴起的关系时, 现代新儒学的论述大多有夸大儒学对现代化的正面作用、特别是夸大儒学对经济发展的正面作用的倾向。鉴于这种倾向, 本文拟提出儒学与现代化的关系的一种新视角, 并兼论及新世纪中国儒学的可能走向。

一、工业东亚引出的文化悖论

由于工业东亚的兴起, 国内外学术界相继提出了探索其兴起原因的各种解释性理论。这些解释性理论众说纷纭, 但若作一粗略分类, 大体上可分为两类: 一是所谓“制度论”, 即认为工业东亚的兴起主要缘于其资本主义经济制度的建立和成熟。二是所谓“文化论”, 即认为工业东亚的兴起主要缘于其文化动因, 特别是工业东亚所共有的儒家文化背景。

众所周知, 对文化与经济相互关系进行比较研究最初发轫于德国社会学家马克斯·韦伯。他在《新教伦理与资本主义精神》等论著中对这一研究所作的基本结论主要有两方面: 其一, 以宗教为核心的民族文化与该民族的社会经济发展有必然的内在联系。其二, 经过宗教改革

后的新教对西方近代资本主义经济的发展起了重大的推动作用；而像儒教、佛教和伊斯兰教这些未经过宗教改革的宗教则对近代资本主义经济的发展起着严重的阻碍作用。

本世纪以来，韦伯的上述理论几乎成为分析东西方文化和经济差异的定论。然而，自进入 60 年代之后，由于工业东亚的逐渐兴起，韦伯理论开始受到批评。最先对韦伯的理论提出批评的是美国学者狄百瑞及一批华裔学者。这些学者在批评中虽然对韦伯的中国文化观提出了批驳，特别是对他的儒学文化观提出了批驳，但对韦伯理论的核心——民族文化与该民族的社会经济发展之间有必然的内在联系——并未提出质疑，而只是论证儒教伦理也是一种有利于资本主义经济发展的宗教文化背景。

在探索工业东亚兴起的诸多动因时把文化动因作为一种可能的动因确有一定的立论基础，因为一个国家或地区的现代化确实要有相应的文化张力。但是，若夸大文化张力作用，特别是把儒学文化作为解释工业东亚兴起的主要文化动因，就不能不使人有所犹疑。

首先，在工业东亚经济发展的诸多因素中，文化张力到底占有多大成分？毫无疑问，一个国家或地区的经济发展确实受制于一定的文化背景。就此而言，无论是现代文化论派，还是古典文化论派，无疑都包含着合理的理论成分。但是，一个国家或地区的现代化进程是一种多因素相互作用的系统演进过程，无论是单一的“制度论”，还是单一的“文化论”，都不足以真正揭示其发展的客观原因。韦伯本人就曾告诫人们不要夸大他的考察的重要性。事实也的确如此。以居于工业东亚之首的日本的现代化历程为例，其战后初期在美军占领下的民主改革，美国对日本经济的复兴所给予的大力扶持，“韩战”和“越战”期间美国军需对日本经济发展的刺激，50 年代至 70 年代在国际贸易领域自由贸易政策的盛行为日本经济发展所提供的国际发展空间，日本作为战败国只允许其维持自卫队的较低的军费开支，不断修正和发展的产业政策、科技政策和教育政策，无疑都是日本在战后迅速实现现代化的主要动因。而这些动因，很难用单一的“制度论”来解释，更难以用单一的“文化论”来解释。日本如此，韩国、新加坡、台湾、香港亦然。

其次，就工业东亚经济发展的文化因素而言，东亚的文化背景也并不完全相同。退而言之，即使完全相同或相似，东亚的这种相同或相似的文化背景也只有可能界定为中国文化背景，而不能单纯界定为儒学文化背景。因此，尽管儒学文化在工业东亚的经济发展中确实起了并仍起着某种张力作用，但若夸大儒学文化的这种张力作用，对中国现代化也可能形成一种误导。因为日本的儒、韩国的儒与中国的儒未必尽然相同，所以儒在日本、儒在韩国与儒在中国所起的历史作用也未必尽然相同。以宋明理学为例，其在日本是正面影响大于负面影响，而在中国，则是负面影响大于正面影响。

此外，如果儒学文化真有如某些文化论派学者所论的那样大的张力作用的话，这在逻辑上也必然会引出一个文化悖论：作为儒学文化发源地的中国，作为最具有儒学文化传统的中国，它从儒学文化中所获得的对于现代化的张力作用应当最大，因而其现代化进程也应当最迅速，其现代化成就也应当最为卓著，然而历史的结论却恰恰相反。

应当说，无论是哪一种历史形态的儒学，甚至包括为现代新儒家所普遍否定的两汉儒学在内，整个儒学乃是精华与糟粕一体；而对于中华民族的生存、发展以及现代化所起的作用，乃是正面的张力作用与负面的阻力作用并存的状况。

二、儒学对于中国现代化的主要张力

无论就哪一种历史形态的儒学而言,儒学都属于一种所谓内圣外王之学。所谓内圣之学,也可谓一种修身养性的为士之学;所谓外王之学,也可谓一种治国安邦的入仕之学。所以儒学也可谓育士入仕之学、修身治国之学。而儒学自西汉武帝之后所以被历代封建王朝奉为显学或官学,除了它确实投合历代王朝以图宗族统治的长治久安这一政治需要之外,还在于儒学对于中华民族的生存凝聚承担过某种精神内核的作用。对于这两方面的作用,如果把前者称为儒学的阶级性功能的话,那么后者则可称为儒学的民族性功能。而就儒学的民族性功能而言,可以说正是儒学以其主体意识、入世意识、家国意识、道德意识、自律意识等文化意识熔铸了中华民族自强不息的民族魂。本文所论及的儒学对于中国现代化的主要正面作用,或者说主要张力作用,也系指在民族精神层面上儒学对于中国现代化具有的主要张力作用。

主体意识可以说是使儒学具有民族精神熔铸功能的主要文化意识之一。始终具有高扬的主体意识,可说是儒学有别于道家、佛教等其它哲学和宗教文化形态的最主要的也是最具有哲学意蕴的文化意识。孔子云:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。”^①孟子发展了孔子的这种主体意识,言“万物皆备于我”^②和“养吾浩然之气”^③。宋明理学特别是陆王心学进一步高扬孔孟的这种主体意识。虽然陆王在高扬这种主体意识时多走向极端,但如陆九渊所提出的“收拾精神,自作主宰”^④等命题亦含有高扬主体意识的合理成分。可以说,正是儒学的这种高扬的主体意识,熔铸了中华民族自立、自尊、自强的民族精神。而这种高扬的主体意识对于中国现代化所具有的张力作用可以说是显而易见的。

入世意识是使儒学具有民族精神熔铸功能的另一重要文化意识。道家求遁世,佛教尚出世,而儒家则始终具有积极的入世意识,具有昂扬的入世情怀。孔孟的言行处处洋溢着这种积极的入世意识和昂扬的入世情怀。《大学》则将孔子的入世意识具体化为“三纲”和“八目”的行动纲领。“三纲”即所谓“明明德、亲民、止于至善”;“八目”则是“格物、至知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”。儒家所倡导的入世意识虽然以入仕为目标,但即使不能入仕,儒家也不主张消极的遁世或出世,而应当“独善其身”和“独行其道”。儒学的这种文化意识不仅陶冶了儒士的积极的入世意识,同时也熔铸了中华民族的积极的入世情怀。这种积极的入世意识和入世情怀同样是中国现代化不可缺少的精神力量。

家国意识是由入世意识衍生的儒学的另一重要文化意识。孟子云:“天下之本在国,国之本在家”^⑤。可以说,在诸子百家及此后传入的佛教等各种学说中,没有哪一家学说有像儒家如此强烈的家国意识。儒学强调个人对家庭的责任,特别是强调个人对国家的责任。“齐家治国”既是儒家的人生理想,也是儒家的行动纲领。《大学》中所谓“欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身”正是儒学这种强烈的家国意识的精要表述。而“天下兴亡,匹夫有责”则可以说是浓缩了儒学的家国意识特别是国家意识的至理格言。中华民族所以具有源远流长的爱国主义传统,儒学的家国意识在其中所起的熔铸作用功不可没。而这种作为爱国主义精神之源的家国意识,同样也是中国现代化不可缺少的精神张力。

道德意识是儒学有别于其它学派的重要文化意识之一。具有突出的道德意识,可以说是儒学最主要的文化特征。可以说,以道德本体论为基点的道德主体论、道德政治论、道德伦

理论和道德自律论等道德理论在儒学中占有主导地位。儒学的所谓“内圣”之学，实为士人修身至德之学；而儒学的所谓“外王”之学，则实为仕者以德治国之学。虽然儒学的以德治国的德治理论不免过于理想化，但注重个人的道德修养和重视社会的道德建设，对于在社会主义市场经济条件下加强中华民族的现代道德规范建设无疑具有现实意义，并因此对于中国现代化具有重要的精神动力。

自律意识是由道德意识和伦理意识衍生出的儒学的另一重要文化意识。儒学的内圣之学，实际上是士人的自律之学：在心灵之内，个人要严以“克己”，达到一种“止于至善”的道德境界。在心灵之外，个人要严以律己，力戒“非礼”，做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，做一个“止于至善”的仁人君子。以心灵的严以克己达到行为的严以律己，这就是儒学的自律意识。西学崇尚人的自由意识，儒学崇尚人的自律意识。就此而言，崇尚自律意识显然比单纯崇尚自由意识有更深层的理性精神。因为自律包含自由而又高于自由。它表明，儒家认识到个人行为是个人自由与社会律令的辩证统一，而自律实际上也就是个人自由与社会律令辩证统一的一种道德理性精神。两者相比，讲自律显然比单纯讲自由更有利于建设一种和谐稳定的社会行为规范。因此，自律意识也是儒学能对中国现代化具有张力作用的一种重要的文化意识。

儒学对于中国现代化具有张力作用的文化意识当然不止以上数种，但仅以上数种若能如一些现代新儒家所言的那样进行“创造性的转化”，它们确实不仅能为中国现代化提供精神张力，而且能成为熔铸中华民族现代精神的一个重要源泉。

三、儒学对于中国现代化的主要阻力

由于民主革命的胜利，使得作为维护封建专制政统的政治层面上的儒学对于中国现代化的负面影响已基本上被清除。但是，儒学作为一个整体，特别是作为对中华民族的民族精神起过熔铸作用的一种完整的意识形态，无论其外王之学，还是其内圣之学，至今仍对中国现代化具有严重的负面影响，具有不可小视的精神阻力。

现代化的核心是科学技术现代化。一种文化对现代化是否具有张力作用，首先要看其是否具有一定的面对自然的科技意识。就此而言，无论哪一种历史形态的儒学，不仅缺乏一定的科技意识，而且在一定程度上对科学技术持有拒斥倾向。这种倾向正是中国古代科学始终停留在经验科学阶段。古代技术始终停留在工匠技术阶段的内在的文化背景原因，也正是“五四”运动所以要请来“赛先生”（Science）打倒“孔先生”的主要的文化背景原因。虽然牟宗三先生等现代新儒家主张从儒家的内圣之学中“开出”科学这一新外王，但就儒学本身的文化基因而言，从中实在难以“开出”科学这一新外王。在邓小平提出“科学技术是第一生产力”这一论断之前，中华民族的科技意识淡薄，儒学实在要承担主要责任。尽管科学技术的异化表明科学技术也有其负面影响，儒学拒斥科学技术的倾向作为一种文化保守主义客观上有利于科学主义的反省，但儒学贬抑和拒斥科学技术的倾向，将仍然是中国现代化所不得不面对的主要的思想阻力。

无论哪一种历史形态的儒学，同样都缺乏最基本的民主意识。虽然儒学确实有民贵君轻的民本主义思想，但民本不是民主，因为民本是为了“主民”，为了专制，顶多也只是儒家所

理想的仁政王道政治,而不是为了民主。有些人认为儒家主张帝王开庭议以广纳忠言,主张国家开科举以广纳贤才,这就是一种儒家式的民主,或者说是一种中国式的民主。其实这也是一种误解。因为民主首先是一种政体,其次才是一种作风。儒学缺乏最基本的民主意识,这也是五四运动所要请来“德先生”(democracy)打倒“孔先生”的原因。牟宗三先生等新儒家欲从儒学的内圣之学“开出”民主的新政统,并由此进行所谓儒学的重建。这反过来说明,无论对儒学怎样怀有敬意,在儒学中只能找到民本意识而找不到民主意识。因此,就儒学本身的文化基因而言,从儒学中实在难以开出民主的新外王。同“五四”运动时期相比,中国已在民主道路上大大向前迈进了。但儒学对民主的拒斥倾向,也将仍然是中国现代化所不得不面对的严重的负面影响。

儒学对于中国现代化所具有的另一严重的负面作用,是其强烈的等级意识所具有的对于现代化所必须的平等意识的拒斥作用。在儒学的各种形态中,没有任何平等意识可言。虽然儒学的确讲“仁者爱人”和“民为国本”,并因此使儒学具有民本意识和仁爱意识。但儒学的民本主义和仁爱思想是一种君主和上等人居高临下地对下等人的爱,是一种类似于牧羊人对于羊群的爱。儒家历来有“牧民”之说,可以说切中儒学民本主义和仁爱思想的要害。孔子讲“唯上知与下愚不移”,孟子讲“劳心者治人”,以及发端于孔子而完成于董仲舒的“三纲”之说,都表明在儒学中的君臣、官民、上下、夫妇、父子、男女、长幼、贫富、贵贱、知愚以及劳心者劳力者之间,从来就没有平等的人格和人权可言。如果说西学的天赋人权论所崇尚的重要文化意识之一是人的平等意识的话,那么儒学的先天人格论所崇尚的则是人的等级意识。儒学的这种强烈的等级意识曾给中华民族特别是下层民众造成深重的苦难。如果说“五四”运动的反儒思潮还不够彻底的话,那就是少请了一位“易先生”(equality平等),而儒学的等级意识所具有的对平等意识的拒斥作用,也仍然是中国现代化所不得不面对的严重阻力。

若从文化基因上探讨儒学对于中国现代化的负面影响和阻力作用,儒学还不只缺乏乃至拒斥科学意识、民主意识和平等意识,儒学同样也表现出了根深蒂固的以德治对于法治的拒斥倾向。所谓“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”^⑧。自孔子之后,几乎所有的儒家都有一种以“德治”拒斥“法治”的倾向。在迈向现代化的道路上,中国的法治始终步履维艰,这与儒学缺乏乃至拒斥法治的倾向是密切相关的。韦伯在探索资本主义经济兴起的文化根源时曾认为:“近代的理性资本主义不仅需要生产的技术手段,而且需要一个可靠的法律制度和按照形式的规章办事的行政机关。”就此而言,若说“五四”运动还有什么不足的话,那就是在打倒孔家店时还少请了一位“罗先生”(law 法律)。无论是哪一种形态的市场经济,都应当是法律经济。而任何一种形态的现代化社会,也必然是法制社会。儒学的那种根深蒂固的以德治拒斥法治的倾向,也将仍然是中国现代化所不得不面对的严重阻力和负面影响。

在各个时期和各种流派的儒学中,除了孟子有一套比较系统和完整的小农经济思想,并主张“夫仁政,必自经界始”外,绝大多数儒家都缺乏深层的经济意识。这是由于儒学的价值观造成的内外两重局限性决定的。其一,就内圣之学的价值取向而言,也可以说从士者个人的价值取向而言,士者个人只要能由士入仕,“学也,禄在其中矣”,焉用稼?其二,就外王之学的价值取向而言,也可说从仕者阶层的价值取向而言,仕者所关心的主要是社会

稳定而不是社会富裕。在孔子看来，社会稳定的主要制衡器是“均”，因此“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。”^⑦虽然孔子的“均”的思想对于反对社会分配不公和反对财富过分集中有一定的合理性，但由此所造成的所谓“君子谋道不谋食”和“君子忧道不忧贫”的儒家的经济价值观，无论从其微观和宏观两方面的价值取向来看，都使儒家不关注社会经济的发展，缺乏深沉的经济意识和经济思想。而经济既是一切社会赖以生存和运行的基础，更是一个国家现代化的中心和主体。因此，若说“五四”运动在打倒孔家店时还有什么局限性的话，那就是还少请了另外一位“易先生”（economy 经济）。中国在历经千曲万折之后，直到当代才在党的基本路线中提出以经济建设为中心，说明儒学贬抑乃至拒斥经济意识，曾给中国现代化进程造成何等严重阻力和负面影响。

科技意识、民主意识、平等意识、法制意识和经济意识可以说是推动一个国家在现代化道路上不断迈进的五大深层次的文化意识，而儒家文化所缺乏甚至持拒斥倾向的正是这五大文化意识。儒家的这些文化基因上的先天的局限性，曾是阻碍中国现代化的严重阻力和负面影响，并且仍是中国现代化所不得不面对的传统的主要阻力作用。

四、二律背反中的两难选择

本文以理想化的分析方法简要分析了儒学对于中国现代化的主要正面作用和主要负面影响。但是，儒学本身是一种有机的文化形态。其民族性精华与封建性糟粕往往是有机地化合在一起。其精华所在，往往是其糟粕所在。其功勋所在，往往是其罪孽所在。其张力所在，往往也是其阻力所在。因此，如何解决传统与现代化的关系问题，特别是如何解决儒学与现代的关系问题，实在是一个极难以作出合理取舍的复杂的二律背反问题。

儒学高扬的主体意识确实对现代化具有重要的张力作用。但是也必须看到，儒学的高扬的主体意识往往是与其极端的唯我主义与主观唯心主义化合在一起的。孟子讲“万物皆备于我”时尚有高扬主体意识的意蕴，但他同时讲“五百年必有王者兴”，“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”^⑧大有没有他孟子就会天崩地裂的味道。陆王心学在继承孟子的学说时，或言“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”；或言“心外无物，心外无理”，则更是把这种主体意识推到唯我主义和主观唯心主义的极端。因此，儒家特别是继承陆王心学的儒家大多有一种狂狷孤傲、纵恣独断、舍我其谁的文化心态。虽然陆王心学和现代新儒学的主体意识均有其合理性的一面，但当我们在肯定和弘扬儒学高扬的主体意识时，我们同时也不得不面对与这种高扬的主体意识密切相关的唯我主义和主观唯心主义的负面影响和阻力作用。

儒学的积极的入世意识对于现代化无疑也具有重要的正面作用和张力。但是也必须看到，儒学的积极的入世意识往往以入仕为终极目标。孔子云：“学也，禄在其中矣。”孟子更为露骨的宣称：“士之仕也，犹农夫之耕也。”《大学》为士人制定的三纲八目的行动纲领的终极目标同样是入仕治国。在封建社会，假如既没有家产可继，又没有任何谋生手段，士人就只能“在为官”和“为丐”之间作出选择。虽然对于儒家的由士入仕的人生理想不能一概否定，但把入仕作为入世的唯一价值取向所积淀而成的强烈乃至狂热的官本位意识，同样也不能不对中国现代化造成严重的负面影响。

同样，儒学的家国意识、道德意识、自律意识等文化意识在对现代化具有重要的张力作

用的同时,也具有与张力作用密不可分的阻力作用。显而易见,面对儒学与现代化的二律背反,确实也相应地面对一种复杂的两难选择。面对着这种复杂的两难选择,自鸦片战争的炮火轰开中国闭关锁国的大门之后,即有不少人相继提出各种选择模型:如“全盘西化论”,“固守国粹论”,“中体西用论”,“西体中用论”等。这些选择模型实际上大多未跳出中西之争与体用之争的二元论局限。而鲁迅提出的“拿来主义”模型,倒是一种更有理性的选择模型。

就中国而论,只要论及传统文化与现代化的关系,就不能不面对儒学文化与现代化的二律背反的两难选择问题。同样,现代新儒家在力图弘扬中国文化主体意识及反对全盘西化的探索中,也不能不面对这一复杂的两难选择问题。对此,现代新儒家的一些代表人物提出了诸如“返本开新论”、“文化本位论”、“儒学本体论”、“中西融和论”、“援西人儒论”等各种选择模型。这些选择模型虽然各有小异,但均属大同:即基本上仍未跳出传统的中西之争和体用之争的框架,甚至仍未跳出张之洞等人的中体西用论的框架。倒是美籍学者傅伟勋先生提出的“中国本位的中西互为体用论”有些新意。

在两难选择的多种选择模型中,如果说还真有什么中西体用之争的话,那么中国共产党及其领导的人民革命早已作出了历史的选择:那就是以马克思主义为主体的古为今用和洋为中用的体用模型。应当说,这是各种选择模型中最具有科学性的选择模型。因为包括儒学在内的所有“国学”的科学性,实在无法与马克思主义的科学性相提并论。

在世界性的民族文化主体意识回归的思潮中,在发达国家对后工业化社会进行反思的历史回流中,儒学文化确实因其能在一定程度上回应这两大世界性思潮而重现其某些被埋没的光采。因此,就儒学文化在新世纪的可能走向而言,其某些合理性文化内核不仅将进一步受到中华民族的认同,而且也将受到发达国家在一定程度上的认同。但这种认同将只是一种经过否定和批判之后的认同。若以黑格尔三段论来表述儒学自兴起之后的历史命运,则“五四”运动前的儒学基本上处于“正”的发展阶段,此后基本上被置于“反”的历史阶段。而在即将到来的新世纪,儒学将被置于“合”的历史阶段。这就是说,在中国的以马克思主义为主体文化的文化多元化的发展中,儒学作为“多元”中的“一元”将会在守常中有所应变,在返本中有所开新。但无论如何,这种曾经既给中华民族带来荣耀同时又给中华民族造成苦难的儒学,中华民族绝不会因它是自家珍宝而把它重新奉为显学。因此,无论现代新儒家和国外某些赞同儒学的学者怀着怎样悲天怜人的情怀,也无论儒学怎样守常以应变和返本而开新,儒学都不可能在新世纪为中华民族乃至世界单独承担“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的历史重任。

注 释:

①⑥⑦ 《论语》“子罕”,“为政”,“季氏”。

②③⑤⑧ 《孟子》“尽心”,“公孙丑”,“离娄”,“公孙丑”。

④ 《象山全集》卷35

(责任编辑 严 真)