

# 熊十力与文化保守主义

杜维明 精神人文主义 Spiritual Humanism

## 熊十力对真实存在的探索（上）

**导读：**与前几篇推送不同，杜维明先生这篇关于熊十力的文章是一篇研究论著。事实上，这不是一篇仅仅对熊十力其人其学进行一般性论述的思想史研究论文，杜先生在文中试图回应的是以列文森为代表的，在现代与前现代二分的线性进步史观下对中国思想传统一种误解。在这种误解之下，晚清民国学人对传统学术的反思被简单地看作情感性的，“他们在情感上依恋着他们的‘历史’，但在理智上则献身于外来的‘价值’。”杜先生认为，身处国家与民族生死存亡的历史语境下，熊十力为代表的众多文化保守主义者的思想诚然有其民族主义面向，但他们的学术与生命绝不是简单的对西方现代思想的应激反应。“他的价值取向在性格上是儒家的，但是他着手研究的问题却在极为宽广的层面上，因为他所探究的是人类存在的永恒问题。”

本文原文为英文，见于杜先生 1979 年出版的专著 *Humanity and self-cultivation*，本篇推送根据武汉出版社《杜维明文集（第四卷）》整理。由于文章较长，将分三次进行推送。

### 1 现代中国的儒家思想

在研究一般的儒家思想及其特殊的现代转型中，常常易犯的错误之一是过分简单化。这种错误所采取的形式，或是有意企图把一个先入为主的范畴强加于庞大的儒家典籍之上，或是毫无区别地使用“儒家”一词来涵盖中国文化史上许多尚未厘清的事物，这两种倾向都是扰乱思想的。前一种易于忽略与人类精神价值有关的人类经验的全部领域；而后者则倾向于根据未经梳理的社会心理模式说明复杂的动因结构。从发生学的角度来看，儒家思想与一个以农业为基础的经济、一个以世袭为原则的官僚制度和以家庭为中心的社会有密切联系。但是，如果把家庭观化约成一种土地均分主义、家庭主义和官僚主义的话，那就忽略了它的伦理宗教性格。

当然，作为过去数千年中国思想主流的儒家思想在传统中国有其深厚的经济的、政治的和社会的根基。但是，即使那些根基彻底地被摧毁了，我们也不能因此得出儒家思想失去了它所有的人类相关性的结论。实际上，当代一些中国知识分子在儒家思想中找到的，并不是一成不变的古代智慧，而是人文主义尝试的宝藏，而这些尝试对他们自己的存在具有深远意义，并与他们对现代世界之重要问题的认识有关，这些看来并非是不可思议的。

列文森在他的《三部曲》里曾这样断言儒学的命运：

正统的儒者，由于停滞不前，已经开始走向湮灭无闻之境地。起初，他们的思想曾是一股势力，曾是活生生社会之产物和思想支柱。最后，它成了一个幽灵；在产生它和需要它的社会瓦解之后，只在许多人的心灵中活着，人们珍惜它，仅仅因为它本

身的原因而已。（列文森《儒教中国及其现代命运》，应该注明的是，这段话原出于列文森的《梁启超与现代中国之心灵》）

这条思维路线不是由列文森开创的，也没有因他的去世而告终，许多研究现代中国思想史的学者仍然时常遵循这条思维路线。儒家中国的衰落和崩溃现在已不再是争论的问题了，因为这是一个历史真实。只是何为最足以象征终点的特殊事件尚有待定论而已。有些学者认为，1905年科举制度的废除是对儒家传统致命的打击。另一些人则认为，1916年洪宪帝制的崩溃、1919年的五四运动，或者1923年科学与玄学的论战是对儒家传统致命的打击。无论如何，儒家传统确实在民国出现以前就结束了。从那以后，任何挽救它的企图通常都称为“新传统主义”。

如果顺着这套说法，我们就无意间赞同了这样的信念：现代世界可以说是由科学理性所支配的，它是与儒家的人文主义不相容的。此一方的兴起必然导致彼一方的衰落。当然，列文森警告我们，他所提出的两分法并非“历史上确有其事的僵硬对峙”，而是“为了解说生活处境所采取的启发性设计”。他进一步辩称道：他的范畴分类是用来解说“心灵、处境和事件之间重要的、混合的及非范畴的性质”。他非常清楚地知道“正反对立是抽象物，这样提出来只是让我们了解到定义中的‘僵硬性’是‘如何’与‘因何’，怎样是在历史过程中被缓和下来。但是，在他对现代中国儒家命运的分析中，其二分法的“僵硬性”似乎将历史缓和的可能性都否决掉了。以传统的、人道主义的儒家中国为一方，并以现代的、科学的西方世界（无论界定多么窄）为另一方，其间的不相容性被视为如此绝对，纵然科学主义在中国兴起也没有减轻这个根本冲突。

列文森认为：“中国之病并不只是如科学主义者所发现的科学之不足，它为科学主义所反映，系某种显而易见的普遍真理一样，但是它终却只具历史上的意义：像徒具空壳的思想一样，实在过于陈腐了，除了作为了解中国‘思维’的线索之外，什么都不是。”结果，“这些在中华帝国的范围内，可说是世界主义者的儒家，在一个更为广阔的国际世界中却发出了地方性的论调，他们在从历史之外经过，走入了历史之中”。据说，列文森对儒家传统的衰落和崩溃深表悲痛。他痛苦的根源似在于他确信“归路”（the way back）绝不是“出路”（the way out），然而，当儒家人文主义进入现代世界时，它不得不遭受与它的社会政治根基相分离的命运。

列文森对儒家中国的悲叹，表现在他对那些现代中国知识分子困境的看法中：他们在情感上依恋着他们的“历史”，但在理智上则献身于外来的“价值”。换句话说，他们在感情上认同儒家人文主义是对过去一种徒劳的、怀旧似的思慕；而他们在理智上认同西方的科学价值仅仅是对当今的需要有一认识上的理解而已。在他们对过去的认同中缺乏一个理智上的根据，而他们对现在的认同则缺乏情绪上的力量，这些知识分子似乎是接受这样的看法，即在哲学意义上真正有原创性的洞见不能从它们自身之中产生，而必须依赖于外界的刺激。换句话说，当代中国的伟大思想必须经由一个来自西方世界的助产士之协助才能出生。

17世纪时，“西方思想要打入中国入的心灵，观念上的融合（syncretism）是必要的”。而从梁启超所处的19世纪90年代起，“中国的心灵要缓和不可抗拒的西方思想

人侵的打击，观念上的融合已经是必要的了”。列文森继续说道，“在第一种情况中，中国传统是屹立不倒的，而西方人侵者披着中国传统的外衣以求获得进入许可；在第二种情况中，中国传统正在崩溃，而它的继承者们，为了挽救这种破碎的状况，不得不借助西方人侵者的文化精神来解释传统价值。”

借用“体用”的术语来说，一旦“体”从“用”中分离出来，前者就成了无用之认同，而后者则成了无本之适应。在列文森看来，真正发生在中国知识分子身上的情况是：他们逐渐地被说服必须作一番彻底的调整，即从绝对忠于中国的文化主体（此时它尚有足够的动力，足以依据它自己的内在逻辑去接受外来观念），到完全地背叛儒家传统（这一传统已丧失其效用，以致它完全被适应的紧急需求所奴役）。

尽管列文森的观察细致入微地分析了中国知识分子的困境：他们生活在一个与中国文化背道而驰的价值所牵制的世界中，但列文森的分析绝不意在排除一项可能性，即现代中国有原创性的思想家仍可能在儒家传统中发现其意义，不仅是为了情绪上的满足，也是为了思想上的认同。梁漱溟（1893-1988）能够在1921年“拥护儒家道德价值，并把唤起中国人心达到当代世界所罕见的程度”，并不是一项孤立的例证。也不应该纯粹地把它理解为民族主义者情绪的表现。冯友兰（1895-1990）、马一浮和张东荪（1886-1973）这一代与梁漱溟一样都具备了某一层次的思想成熟与素质，这仅仅用心理的与社会的词汇是很难加以理解的。

但是，问题不在于有创造性的少数人是否存在，而在于他们开发了哪一种文化资料来阐述他们的思想方向。如果他们之中相当多数在其解决问题的方法上自称为儒家，那么，答案似乎将不只是为了想象中适应上的需要而儒家象征仍有可用性，并且也说明了作为建构原则性思考的媒介，儒家观念仍继续有效。基于此点，那种认为儒家传统已经从历史之外经过而进入历史之中的看法则须重新考虑。

如果传统被认为是与帝制国家已不可分割地联系在一起了，或者它仅是那个制度的残余价值的话，那么，儒家思想作为政治意识形态必定已经完全失去它的效力，或是从根本上改变了它的权力基础。从这种观点来看，它的伟大时刻已经过去了，它在政治上的讯息看来是与现在不相干的古代残余罢了。同样，如果传统被认为是与农业基础经济或家庭中心社会不可分割的话，那么，现代中国社会和经济上的不可抗拒变化，必然不可避免地导致了儒家价值体系的瓦解。

另外的一种立场认为：儒家思想不仅仅是一种政治的意识形态或一种社会经济的伦理，而更主要是一种宗教性哲学的传统。这样构想的儒家思想是一种生活方式，它对儒者在个体存在承诺上要求的强度和广度，不亚于其他精神传统如犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教或印度教对其信徒的要求。这种说法也未尝不可，但是，把儒家思想看做是一种宗教或一种哲学仍成问题，因为儒家的“道”是一条最卓越的入世道路，而且，儒家思想与中国政治体制缠绕在一起的程度，又是在其他文化传统中很少有的现象。许多研究中国思想史的学者因而都相信：由于儒家思想是帝制中国一个完全不可分割的部分，那么后者的崩溃必然不可避免地导致前者的没落。对五四时代的大多数

社会批判者来说，打倒“孔家店”是和他们反对帝制中国统治阶层的残余势力不可分割的。

照上面的说法来看，任何关于现代中国儒家人物的讨论似乎都带有崇古主义的味道，这当然是可以理解的。尽管我们没有充足的理由把马丁·布伯（Martin Buber）、保罗·蒂利希（Paul Tillich）、铃木大拙、或 S·雷德哈奎孙纳（S. Radhakrishnan）当作是他们各自的文化里的“新传统主义者”，但是，一个现代儒者，无论他具有多大的创造性和革新性，都有可能被定义为多少带有贬抑含意的“保守主义者”或“反动者”。我们还需要发展一个新的（急需的）词汇来描述五四以后才出现的一小群极具素养的思想家：他们在性格上是儒家，又远离政治权力的中心，故对社会的直接影响相对地有限；但他们却充满着寓意深远的思想。同样，我们还需要从伦理宗教层面来研究他们的思想。因此，他们比较适于人称作“文化保守主义者”。

正如史华慈所指出，在西方，“作为一种自觉理论的保守主义，是作为保守主义/自由主义/激进主义三位一体不可分离的整体出现的”，而那些在中国叫做保守主义者所提出的论题是隶属于超乎保守/自由/激进三分法之上的普遍层次（an order of generality）之问题，但是他注意到，比较分析法给了他这样一个印象：“在保守主义共存特性（syndrong）中的民族主义成分通常是强有力的，而其他成分则是弱小的。”这就把我们引导到民族主义情绪是否也是中国文化保守主义的一个界定特征问题上来了。因为，由于文化自信心的丧失，造成现代中国知识阶层严重的认同危机，助长了中国民族主义的增强，所以人们很容易发现，民族主义的情绪无处不在，它构成了所有形式政治信念的基础，从极端的保守主义到极端的激进主义。甚至最具有自由思想的知识分子，在热切地要拯救中国免于全盘瓦解的意愿刺激下，也可说是民族主义者。而文化保守主义者，意图强调保存或重新发现在精神上对中国过去的认同感之重要性，在达成他们的共同目标的道路上，即唤起人们民族主义情感的道路上，加上了一层强烈的民族文化自尊感的色彩。但是，文化上保守主义者进一步相信拯救中国的任务所牵涉到的不只是追求富国强兵。任何仅仅为了政治组合而企图巧妙地运用文化的象征意义的人，它既不能恢复过去的光荣，也不能在现在产生一种自豪感。这种单维的进路，所能成就的至多只是在情感上依恋于一套不具社会基础的价值系统，事实上，所依恋的是“一个幽灵，在产生它和需要它的社会开始解体之后，只在许多人心里活着”。（史华慈：《关于一般保守主义及特别的中国保守主义之注释》，这里指涉特别为列文森所强调的一点。）

不可否认地，许多文化保守主义者本身就卷入把中国的过去浪漫化的活动之中。他们力图使单音节语言、官僚制度国家和家庭本位社会等中国文化的特色普遍化的努力有时是怪异可笑的，但是，他们追求民族复兴的进路并不限于政治领域。尽管他们有强烈的民族主义情绪，但是他们提出的问题极其重要，因此我们必须把这些问题看做是现代人所关切的普遍问题，而非只是作为中国人对中国处境的特殊性所作出的反映。

对于某些文化保守主义者而言，特别是对梁漱溟和熊十力（1885-1968），作为民族复兴先决条件的富强之道，必须以一群体意识 (sense of community)为基础，而此群体意识只能从所有相关的人共有的信赖承诺中产生。因此，中国知识精英最紧迫的任务，是使人民对产生敏感并提高他们的文化意识的水平。只有当知识分子自己决心面对西方的挑战，把这个挑战看做不仅是经济力量、军事力量的冲突，也是基本的人类价值的对抗时，以上任务才能完成。因此，要拯救作为社会政治实体的中国，其途径不是奴隶般地模仿许多人所相信的西方明显的优点。要把中国从它的可悲的无力状态中解放出来，知识分子必须首先力图克服那种认为中国内在文化源泉已经枯竭，救命恩胆必须来自外部的虚假信念。

根据这种看法，在儒家传统里真正打动熊十力的不是它的历史主义、整体主义、社会学主义或“文化主义”，而是它的本体论的视野和哲学的人类学。当然，熊十力是从儒家观点来进行哲学活动，但他却以一普遍的意图来从事文化创建。他不仅是一个极度悲痛的中国知识分子，而且也是以一个献身于探索真实存在的忧虑思想家来回应他时代的紧迫问题。他的文化保守主义包含了一种伦理宗教的层面，这层面既超越了狭隘限定的民族主义，并且也透露了他的民族关怀。因此，当一度追寻的精神观念被一些人认为是无关宏旨时，熊十力则感到，作为民族共同体的中国之复兴不能避免文化重建的道路。当大多数与他同时代的人为中国的衰弱所困扰时，熊十力先察识了据以评判现代世界与中国之未来的哲学基础，因而他开辟了一条新的探索道路。当然，他的价值取向在性格上是儒家的，但是他着手研究的问题却在极为宽广的层面上，因为他所探究的是人类存在的永恒问题。

腾讯 <https://mp.weixin.qq.com/s/0c5IMS5A5a7C9JNe5YOpkg>