

中国传统文化现代转型下的陈撷宁

刘延刚

学术界对一代仙学大师陈撷宁的研究有失公允。近代以来，由于列强入侵和西学东渐的冲击，中华文化经受了剧烈的文化阵痛，应对西方文化的挑战，应该说中国传统的儒、释、道三教传统文化都顺时而化，站在“卫道”的立场上，开始对其传统文化进行革故鼎新的现代转型工作，出现了“新儒学”、“新佛学”“新道学”，作为道教界最为杰出的代表人物和理论大师，陈撷宁在中国文化史上的地位不容低估，从三教文化现代转型的视野来审察，他与一代新儒学大师冯友兰和新佛学大师太虚在中国文化史上的地位于诸多方面都有着可比性。

关键词：中国传统文化 现代转型 冯友兰 太虚 陈撷宁

作者刘延刚，1965年生，哲学博士，绵阳师范学院历史与旅游管理系副主任。

中国传统文化是以儒、释、道三家为主干的古老传统文化，而中国传统文化的现代化历程，是中国学术研究的重大课题，历来备受学术界的高度关注。遗憾的是，学术界研究儒、释两家文化的多，研究道教的少，而专门研究道教现代化问题的就几乎是付之阙如了。作为一代仙学大师，陈撷宁是近现代史上道教界的文化巨人，本文试图将陈氏放在儒、释、道三家传统文化现代转型的视野下，以新儒家的代表人物冯友兰和新佛学的代表人物太虚为参照，探讨陈撷宁在中国文化史上的作用和地位问题。

一、一个值得重视的重要学术问题

20世纪以来，以近代学术观念把道教作为研究对象是学术界研究传统中华道家学术的一大特色，道教百年研究锦云花雨，成果累累。相对于道教史的各个历史时期，民国以后的道教是相对薄弱而很少有人论及的领域。^①陈撷宁是近现代史上最有影响的一代仙学大师，而对他的研究尤其不足，不仅以前不少的道教史、哲学史、文化思想史不讲陈撷宁，就是近年来出版的一些文化思想史著作也不讲陈撷宁。如龚书铎主编的《中国近代文化概论》（中华书局2002年版）作为研究生教学用书竟没有道教及近代道教和陈撷宁。陈哲夫、江荣海、关丕编的《二十世纪中国思想史》（山东人民出版社2002年版）也没有讲到道家和陈撷宁。这一者说明，我们的不少文化思想史的研究工作者于

^① 可参见强昱：《百年道教研究的反思》，《首都师范大学学报》社科版，2001年，第5期。

儒、道、释三家文化的知识不全面，据一隅而统全局，因而有所失足；二者说明，我们的学术界对于近代道教和陈撄宁的研究还很不够，且圈子太小，所以影响也非常有限。虽然从上个世纪 90 年代以来出版的一些专门的道教史、宗教史著作如卿希泰主编的《中国道教史》，牟钟鉴、张践主编的《中国宗教通史》都注意到了这个问题且将陈撄宁作为近现代史上的道教重要人物加以介绍，一些专门讨论陈撄宁的文章也时有散见，但总体看来除了本人的两篇小文章《陈撄宁仙学思想的现代性特点》和《太虚、陈撄宁与佛道两家的现代化》^①外，还没有人将陈撄宁与道教文化的现代化问题联系起来考察，更没有人将其放在儒、释、道三家文化现代转型这一文化大背景视角下进行讨论。而这对于全面把握中国传统文化的现代化问题，理清中国近现代思想文化史发展的脉络又是至关重要而又不能忽略的问题。

二、陈撄宁仙学思想出现的时代背景及其文化意义

纵观陈撄宁一生，其所处时代除解放后 20 年外，均在清末至民国年间，其时，中国一方面遭到帝国主义列强的侵略且经历军阀混战，国民饱受战争之苦，另一方面西方文明和科技的传播也使中国传统的儒、释、道文化面临着严峻的挑战，其中道教的衰微尤甚，而道教衰败的现状激发了一些热心道教学问的人士从事改革和创新道教的工作。这项工作说到底也就是道教如何应对时势，实现自身现代化以复兴道家文化的问题。其中陈撄宁首揭其策，最早扛起了道家文化复兴的大旗。

陈撄宁在少年时代即打下了坚实的中国文化基础，深受中国传统文化的影响，中国传统文化中无论儒、释、道，都有一种一以贯之的经学忧患意识，这就是“道统”意识，当其文化传承受到外来文化和社会俗文化的冲击时，他们都要纷纷起来“卫道”，以当仁不让的大师气派返本开新，弘扬其传统文化。陈撄宁既有中国文化根柢，又因少年时得病而醉心仙学，早年又受到洋务派革新思潮的影响，喜读《时报》、《盛世危言》等书报，不满清廷腐朽侮国，厌恶仕途。在安徽高等政法学堂时又师从中国最早引进进化论思想的严复，对近代以来国事日非，道教文化亦随之式微的现状有着切肤之痛，而他一方面兼通儒、道、释三家，且又是近代以来唯一读完《道藏》的一位大师级学者，一方面又接受过一些现代西方科学知识，具有近代科学的头脑和眼光，有能力扛起革新道教文化的大旗。正是主客观各方面的原因，时代选择了陈撄宁作为道教现代化的开路之人。恰如当年《扬善》编辑部在钱道极、陈撄宁通函所附编者按语所说：

“目前尚未寻得可以代替圆顿先生之人……也不是说没有人能做道教仙术的文章，乃是说没有人能做提高道教地位的文章，更加没有人能做把仙术立于宗教之外、与科学接近的文章。”^②而陈本人也有倡导仙学当仁不让之心，在《解道生旨》中他就吐露出倡

^① 可参见刘延刚：《陈撄宁仙学思想的现代性特点》，载于《社会科学研究》2004 年第 3 期和《太虚、陈撄宁与佛道两家的现代化》，载于《中州学刊》2004 年第 3 期。

^② 洪建林编《仙学解秘——道教养生秘库》，大连出版社 1991 年版，第 503 页。

导仙学非他莫属的自信。他认为以功夫论，当时工夫超过他的，自有其人，“然而这些前辈，又都老早藏起来，不肯把倡导仙学的担子挑在肩上，只求做个‘自了汉’。即使今天这些人肯出来度人，也恐怕他们不懂得现在的社会，不能适合大众的心理；同时，工夫好的未必会写文章；会做文章的未必会写白话；讲旧道德的未必喜欢新思潮；懂五行八卦的未必懂新科学；晓得孤修的，难保不辟双修；笃信双修的又看不起孤修；由法术下手的，未免带江湖气；由宗教入门的又脱不了符咒；注重口诀的，不能谈学理，纵然勉强说得几句门面话，又不敢与别教抗衡，被别人几声‘外道’一骂，就哑口无言。如此这般，工夫虽好，但可利己，难以利人。”“我只得当仁不让于师，亦无所用其客气了，倘再客气，则仙学要绝种矣！”^①正是这种“舍我其谁”的道统意识，促成了陈撷宁要大倡仙学，弘扬道教文化。正是在民国内忧外患的历史文化背景中，陈撷宁的新仙学应运而生。而陈撷宁仙学思想的产生对道教文化的现代转型意义非常重大。

自称为“五四之子”的殷海光先生在《中国文化的展望》一书中说：“当 A 文化抗拒因 B 文化之扩散而引起的文化变迁时，它便发生文化紧张（cultural tension）的情况。在这种情况下之中，容易滋生防卫反映。顺着这种轨序的衍发，它的文化分子往往收罗文化产业或编织许多理由来自圆其文化的优越性。这种情形叫做文化的自圆（cultural self-justification）。这种动作的目的，正在抵御入侵的文化，并且保卫自己的文化，免得它在被动的变迁中消亡……有时这类文化分子中有些分子的识见略高一筹，当他们在说‘我们的思想、文物、制度是最优越’时总认为不够稳当，于是引用外来文化之似乎相合者以自壮……这种努力，作者预备叫做文化的重行自我肯定（cultural self-reassertion）。”^②

中国自鸦片战争以来，逐渐进入半殖民地半封建社会的历史时期，以文明古老辉煌灿烂而曾经独步世界民族之林的中华文化也面临着强大而剧烈的文化阵痛，特别是辛亥革命和五四运动以来，应对西方文明的挑战，应该说，传统的儒、释、道三教文化都顺时而化，站在“卫道”的立场上，开始对其文化传统进行反思，返本开新而开始了各自独立而又互相涵摄的文化批评和重建工作，开始了其文化的“重行自我肯定”，即由传统而现代的文化转型。于是出现了“新儒学”、“新佛学”、“新道学”，儒家以冯友兰、梁漱溟、熊十力等为代表，佛家以敬安、月霞、谛闲、圆瑛、省元与印光，特别是太虚法师和弘一大师为代表，而道家则首推道教学者陈撷宁先生。张宗奇先生在《高山仰止，景行行止——追念陈撷宁先生》一文中说：“事有凑巧，1880年，华夏大地上诞生了两位人物：李叔同和陈撷宁。作为佛教的大德，弘一法师李叔同因其传奇般的人生经历，世人闻之如雷贯耳；而陈撷宁先生，作为道教以及中华摄生、养生学术的集大成者，学问精博而深奥，却一直鲜为人知。”^③笔者认为陈撷宁应该说是道教文化现代转型史上一位开拓性人物，其地位和作用不容低估。

^① 徐伯英等编《中华仙学》上册，香港陈湘记书局版，第151页。

^② 殷海光：《中国文化的展望》，上海三联书店，2002年，第44至45页。

^③ 《中国道教》，2002年，第1期。

著名澳籍华裔学者柳存仁先生在谈到民国以后的道教时曾说,这一时期的道教界,“除了前中国道教协会会长陈撄宁有些思想上的成就外,恐怕民国时期没有什么有影响的道学家。”^①陈在生前就被人称为“科学化的神仙家”,“当代的太上老君”。这些说法,并不是空穴来风,陈撄宁学贯三教,尤精道术,援佛引儒,妙笔生花,其学问之精博,当时的道门中人无出其右者。笔者认为,从道教文化建设的角度上看,其在道教理论现代化的贡献在近现代中国的道教界无人能及,若从横向比较,三教范围内,其在文化史上的地位,也只有新儒学的冯友兰与佛教界的太虚法师堪与其匹。唐宋以来,儒、释、道三教文化成为中国文化的主干传统文化,三家相互依存,相互影响,日新其德,“五四”新文化运动中,三家为主干的中国传统文化受到尖锐的批判,“五四”以后,反思西方第一次世界大战的悲剧和“五四”的偏激文化观念,中国优秀的知识分子都在为中国文化的现代化问题作努力。梁漱溟、张君勱、熊十力、贺麟都为儒家的现代化做过一定贡献,这些人被称为中国第一代的现代新儒家,但真正以西方哲学的方法论来解决儒家哲学问题,并建立起自己不同于古典形态的中国哲学之系统哲学体系的则是抗战时期以“新理学”的完整体系而名声大噪的一代新儒学大师冯友兰先生。正如李泽厚先生所说,在现代新儒家的几位代表中“熊、梁活泼、整体直观等特色是前现代的哲学性格和非理性特征,冯却具有现代的哲学的科学性格和理性精神。”^②所以笔者认为冯友兰才是儒家文化现代转型的最为杰出的代表。就佛教方面来说,清末以来,佛教诸宗内部开始出现一些较有思想的人,到民国年间,相继活跃在社会舞台上,形成佛教的“复兴”之势,一代名僧敬安、月霞、谛闲、省元和印光,特别是民国年间十分活跃,不拘限于一宗一派而对各家学说融会贯通,成为“台、贤并治”,“禅、净兼修”的一代高僧圆瑛大师和才艺超群,以“念佛不忘救国,救国不忘念佛”而声名远播的弘一大师,这些近现代史上的佛门弟子都为佛教的现代化做过一定贡献,而就理论建树上说,其中尤以提出“人间佛教”思想,并为之建立起博大精深的思想体系的现代佛教改革大家太虚法师为最杰出的代表人物。道教方面,从道教现代化的历程上看,正是陈撄宁先生首先做了全面清理道教文化,返本开新,化腐朽为神奇的现代性的理论重建工作。经他改造之后,仙学以崭新的面目出现在世人面前,在新时代发挥了积极作用,对道教的现代化产生了深远的影响,使道家——道教千古相传之养生学术得到弘扬光大,未因近百年的战乱而中绝。因此有人说“从道教的发展史来说,假如没有陈撄宁先生所构设的仙学理论,没有他在仙学上的卓越成就,那么在这一历史时期,道教丹学的发展很可能是一片空白或一片模糊。仙学的出现是道教发展史上的里程碑,陈撄宁堪称承上启下的一代仙学巨子。”^③

实事求是地说,仙学这一概念早已有之,不自陈撄宁始。如唐李含光(683-769

^① 陈耀庭:《国际道教研究概况》,卿希泰主编:《中国道教》附录二。东方出版中心,1994年,第334页。

^② 李泽厚:《中国思想史论》,安徽文艺出版社1999年,第1121页。

^③ 参见田诚阳:《道经知识宝典》,四川人民出版社1996年,第683-689页。

年)纂修上清经法,唐玄宗亲受上清经策,著有《仙学传记》,清代郑昌时有《仙学正传·杂说》,但将仙学作为一门独立的学术体系,昌明于世人,则是陈撷宁继往开来的历史性贡献。陈撷宁那种担当道教“文运”的忧患意识和勇于开拓进取的精神,爱国护教的仙道救国思想,调适科学与仙学之关系,引科学理性以改造仙学的积极手段,仙道男女平等思想和与世俱进的仙学改革论思想极具现代性理性色彩^①,对中国现当代道教的现代化道路有着启蒙和首倡之功,其对于道教文化的现代性贡献在民国以来的近代道教史上是绝无仅有的。从中国传统文化儒、释、道三教文化现代转型的文化视野来审视,笔者认为陈撷宁对道教文化的现代化作出了无人能比的巨大贡献,作为近现代史上唯一的一位具有现代形态的仙学理论体系的一代道教大师,陈撷宁确实可以算得上是近现代道教文化现代转型最杰出的代表人物。他对道教文化的现代发展所起的作用与新儒家的一代大师冯友兰和新佛家太虚大师对儒、佛两家文化所起的作用,性质是一样的。他们分别是儒、释、道三家文化现代转型的最典型的代表人物。相比较而言,由于近现代史上,儒、释两家大师辈出,而道教人才极为缺乏,能称为一代文化大师者,也就只有陈撷宁一人,因而陈撷宁在中国文化史上的地位尤显珍贵。

三、陈撷宁与冯友兰、太虚的可比性

在笔者看来,作为儒、释、道三家传统文化现代转型的代表人物,陈撷宁与冯友兰和太虚至少在以下几个方面是有着可比性的。

(一) 他们都是爱国主义的思想家,都是中国文化救国论者。

他们创立学说时都处于近世中国半封建半殖民地时代,列强入侵,社会动荡,外患内忧不断的社会现实,逼迫他们要重新认识和建构自家的思想体系以应对变局。因而在帝国主义列强侵略势力的面前,他们都是忠实的爱国者,都有强烈的民族主义情怀,都是典型的文化救国论者。不过他们站的文化立场是不同的。

冯友兰是“接着”程朱讲,以儒家的新统自居,是儒家文化救国论者。他一再以北宋大儒张载的“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”自命和自勉。在冯先生的一生中,20年代后期到40年代中期,是他成就最大的阶段。他从“照着讲”到“接着讲”,为中国文化及其哲学的发展倾注了全部心血。“他这样做的动力来自他对祖国的深厚感情和对中华民族将自立于世界先进民族之林的殷切希望。”^②

太虚推行的是“佛化新运动”,主张大雄救世,是佛教文化救国论者。在抗日战争中,他作为一名爱国僧人在湖南、贵州、云南、四川等地到处演讲,号召佛教徒奋起抗日,并发起组织了青年救国团和僧侣救护队,抢救伤员,为国出力,还曾率代表团出国,广泛宣传中国抗日救国的正义立场,争取国际援助,为民族解放事业作出了巨大贡

^① 参见刘延刚:《陈撷宁仙学思想的现代性》,《弘道》(香港)2004年第1期。

^② 参见张跃:《阐旧邦以辅新命 极高明而道中庸》,王中江、高秀昌编:《冯友兰学记》,三联书店,1995年,第43至44页。

献。^①

陈撷宁从朴素的民族自尊心出发,把土生土长的道教文化作为中国传统文化的代表,倡导仙学独立,主张仙学救亡,是仙道救国论者。正如李养正先生所说,陈撷宁一生都站在爱国主义的旗帜之下,他歌颂洪秀全的反抗帝国主义列强的革命,同情义和团运动的反帝斗争,赞成康有为的改良维新和孙中山的辛亥革命。他反对清廷的腐朽,在考秀才时就曾因指责清廷而差点遭祸。在抗日战争中,痛恨日本侵略者,热忱支持抗日战争,在日军侵沪时,他和夫人吴彝珠都曾在诊所为伤兵及难民治病。陈撷宁主张以仙道养生学强种强族,洗刷“东亚病夫”的耻辱。在近代提出以振兴宗教为救国途径的前辈知识分子中,陈撷宁可以说是道教界的代表。^②

(二) 在开拓传统文化现代化的道路中,他们都是具有开拓精神,讲求与时俱进,富有独立创新意识的思想家。

冯友兰讲儒学的“旧邦新命”,太虚讲佛法的“契理契机”,陈撷宁讲仙学“不宜墨守成规”,都注重应时说法,讲求创新。其中冯友兰主要是以西方的新实在论和逻辑分析方法改造程朱理学;太虚主要是以“理性化”的佛教改革^③构建“人间佛教”思想;陈撷宁则引科学改造仙学。他们都体现了作为一代文化大师的首创精神。应该说引入近代科学理性以改造传统的中国文化思想,这一点都是他们致力于中国文化现代化而创新学说的共同点。但其表现形式又有一定差别。冯友兰和太虚都是学贯中西且出国亲历过西方文化的一代大师,因而他们著书立说的表现方式现代化特色要明显一些,体现他们思想体系的著作都是以现代学者的明确形态而展示出来,冯友兰两卷本的《中国的哲学史》和代表其新理学体系的“贞元六书”,都是超越了古代经学形态的学术著作,而体现太虚人间佛教改革思想的著作则以大量的论文和小册子的形式发表,如《佛学源流及其新运动》、《新与融贯》、《人生佛教开题》、《整理僧伽制度论》、《怎样来建设人间佛教》等等也是以现代学术的表现形态出现的。因而他们两人的思想体系是比较完整和严谨的。而陈撷宁除了少有的一些论文如《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》、《中华全国道教会缘起》等外,其仙学思想几乎都是在注经解经或者以大量书信的形式提出,体系不如冯友兰和太虚严谨而显得比较散乱,前后矛盾之处也比较多。所以笔者认为,就思想体系的表现形态来说,冯友兰和太虚都已经摆脱了中国传统经学的“述而不作”或“以述为作”的注经解经的经学表达方式,完全可以视为现代学人,而陈撷宁虽有现代性的表现但还没有完全摆脱经学模式,其仙学思想的现代性之中还拖着中国经学的尾巴。从这一点来说,陈撷宁身上传统型的东西要多一些,而现代型的東西要少一些。

(三) 就中国传统文化现代化的角度说,他们都做出了文化转型性质的大师级的理论贡献。

冯友兰以新理学构建起了新时期儒家文化的哲学体系,太虚以“人间佛教”建立了

^① 参见牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,社会科学文献出版社,2000年,第1046至1047页。

^② 参见李养正主编《当代道教》,东方出版社,2000年,第225至227页。

^③ 参见罗同兵:《太虚对中国佛教现代化道路的抉择》,巴蜀书社,2003年,第3页。

“佛化新运动”中新佛家的宗教思想体系，陈撷宁以仙学独立论建立起近现代新道家的新仙学思想体系。他们的理论都是应对西方文化挑战而起的具有极大创造性的划时代理论体系。但由于他们致力方向不同，因而对中国文化现代化所起的作用也不一样。

相比较而言，冯友兰是以哲学家的立场，太虚是以宗教家的立场，陈撷宁是以仙学家的立场来弘扬传统文化的。

冯友兰曾说“人们习惯于说中国有三教：儒教、道教、佛教。我们已经看出，儒家不是宗教。至于道家，它是一个哲学的学派；而道教才是宗教，二者有其区别。道家与道教的教义不仅不同，甚至相反。道家教人顺于自然，而道教教人反乎自然。”^①他认为，哲学给人以“安身立命”之道，现在的西方哲学家往往注重研究一些枝节小问题，“对于可以使人安身立命的大道理，反而不讲。解决这些大问题，本来是哲学责任，哲学家们忘记了哲学的责任，把本来是哲学应该解决的问题，都推给宗教了。”^②所以他的任务就是“以儒家哲学代替宗教”，^③因而冯友兰先生是作为职业的哲学家而毕生追求“旧邦新命”的儒学现代化的。

而太虚作为职业宗教家，毫不隐讳其宗教家的立场，在他看来世间万物一切都可融摄于契理契机的佛学之内。即如在一般人看来与宗教对立的科学，也逃不过如来佛的手掌心。“佛法历万古而常新，亦非新时代的科学所能及。”^④“世界三大宗教，以佛教教义博大精深，最适合人类实际生活之道德，足以补科学之偏。”^⑤太虚之弘佛，重在宗教伦理。“应导现代人心正思”^⑥是太虚在1920年为《海潮音》出版所宣布的宗旨，这也是他毕生从事的佛教改革运动的宗旨。

而陈撷宁由于曾在安徽高等政法学堂接受过西方科学的教育，对科学与宗教对抗性矛盾体会比较深切，因而他析仙、道为二，主张仙学独立，认为仙学不是哲学也不是宗教，哲学空谈玄理，宗教难免迷信，都有毛病，而仙学要高于二者，是介于科学与宗教之间的一门特殊的科学。虽然他的仙学并没有完全摆脱宗教信仰，如承认灵魂的存在，相信阳神可以出壳。但他弘教的方式是相当独特的。如果说太虚的人间佛教思想是从佛教的正面立场上将佛教生活化、世俗化的话，那么陈撷宁的仙学独立思想则采取的是迂回的战术，表面上从道教中走出来，实际上是彰显道教的炼养学说而将道教生活化、普及化。

按照马克斯·韦伯的理论：“大师的宗教信仰同市场经济场所的日常事务的关系，由于这种宗教信仰所追求的福祉的性质的不同而极不相同。如果大师们的宗教信仰中，

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年，第5至6页。

^② 冯友兰：《三松堂自序》，三联书店，1984年，第260页。

^③ 参见钟肇鹏：《以儒学代宗教》，王中江高秀昌编：《冯友兰学记》，三联书店，1995年，第87页。

^④ 《太虚大师全书》，台北，太虚大师全书影印委员会，1970年，第47册第440页。

^⑤ 同上，第5册第238页。

^⑥ 太虚：《海潮音月刊出现世间的宣言》，台北善导寺佛经流通处印行《太虚大师全书》第19编，第1041页。

福祉与救赎手段具有冥想的或纵情的心醉神迷的性质,那么从这里是找不到通往人间实际日常行动的桥梁的。”^①陈撷宁引科学改造仙学的作用,实际上就是降低了道教“冥想”和“心醉神迷”的神性意识,而诉之以科学手段,即人体科学的手段。人体科学作为一门特殊科学不同于一般意义上的自然科学,中医理论、气功和人体特异功能是“开展人体科学研究的钥匙”。^②陈撷宁是人体秘密的探索者。他曾博览古籍特别是对《道藏》作过细致的研究,从中知道很多有关我国古代科技文明及人体方面的知识,他足迹踏遍祖国佛、道名山寺观,拜访过许多宗教修炼法有实验经验的高僧高道,同时也寻访过不少有特异功能的神秘人物,并亲眼见过所谓“天眼通”“天耳通”等的表演。^③他精通中医,夫人和弟子又多修西医,因而他会通中西,试图将仙学建于科学之上,减弱了仙学的神秘性而增强了仙学的科学性。虽然他的仙学最终没有摆脱信仰,但其成就依然是功不可没的,是近代史上对人体科学贡献最大的道教人士。^④

儒、释、道是中国传统文化的三角支撑,而三教都是生命的学问,因而港台新儒家的代表牟宗三先生认为:“中国的文化生命民族生命的正当出路是在活转‘生命的学问’以趋近代化的国家之建立。”^⑤生命的学问,哲学、宗教、科学的解释各有其份。相对而言,冯友兰对哲学的贡献最大,太虚对宗教的贡献最大,陈撷宁对科学的贡献最大。以近代科学的眼光来看,从生命的学问这个层面上来说,其实贡献最大的是道家而不是儒家,因为儒家的贡献主要是在道德的层面,而道家主要是在技术的层面即养生科学的层面,这对人类的进步应该说是更为有益的。

(四) 他们分别是儒、释、道三家传统文化现代转型最杰出的代表,都把自己看成是中国文化“道统”的继承者,但其影响力和作用又是有区别的。

道之将兴,舍我其谁!传统文化的衰落与重构,是中国文化道统论者一以贯之的历史心理历程。从理论体系建树和文化的影响力的角度来说,近现代史上冯友兰、太虚和陈撷宁分别是儒、释、道三家传统文化最杰出的代表性人物。面对西方文化对自家传统文化的冲击,他们有一特别共同之点就是把自己看成是自家传统文化的“道统”继承者,把自己的学术思想放在文化史的背景中去进行考量。冯友兰“以圣贤自许,以孔孟人格自勉,试图将自己的哲学作为中国文化建设的蓝本。他将他的新理学自命为中国哲学的正统,为了论证新理学是中国哲学的正统,是中国哲学的最高发展,他写作了《新原道》。他在该书的序中表白:“此书之作,盖欲述中国哲学主流之进展,批评其得失,以见新理学在中国哲学中之地位。所以先论旧学,后标新统,异同之故明,斯继开之迹显。”^⑥而在《中国哲学史新编》第七册论冯友兰章他自我评价说:“中国需要近代化,哲学也需要近代化,近代化的中国哲学并不是凭空制造一个新的中国哲学,那是不可能

^① 马克斯·韦伯著,王蓉芬译《儒教与道教》,商务印书馆,1995年,第28页。

^② 杨玉辉:《人体科学研究》,科学技术文献出版社重庆分社,1990年,第10页。

^③ 参见李养正主编《当代道教》,东方出版社,2000年,第228页。

^④ 关于陈撷宁养生学的贡献,可参见李养正主编《当代道教》,东方出版社,2000年,第229页。

^⑤ 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海古籍出版社,1997年,第89页。

^⑥ 冯友兰:《三松堂全集》,河南人民出版社,1992年,第5卷,第3页。

的。新的近代化的中国哲学只能是用近代的逻辑学的成就，分析中国传统哲学的概念，使那些似乎是含混不清的概念明确起来。”“新理学对于宋明理学中的一些重要问题，都利用近代逻辑学的成就加以说明，这对于中国哲学的近代化是有益的。”^①

太虚是“佛化新运动”的旗手，他声称“本人三十年来弘扬佛法，旁涉东西古今文化思想，是抱定以佛教为中心的观念，去观察现代的一切新的经济、政治、教育、文艺及科学、哲学诸文化，无一不可为佛法所批评的对象或阐扬的工具，这就是应用佛法的新。”^②他认为中国佛学的诸宗诸派在他的融会贯通下，其新佛学已达到“冥合如一，举体全摄”^③的程度。

陈撷宁也把自己摆在新仙学的创立者的地位上加以考量，他说：“敢谓仙学验证之方法，虽（为）历代先哲所遗传，而仙学独立之精神，前人实未尝注意到此。”^④在《答复广东琼州王寒松》一文中他评价自己主笔的《扬善半月刊》和自己的地位和作用时说：“以学理论，像这样‘破天荒’提倡仙学的定期刊物，全国中只有一份，没有第二份，优劣无从比较，何必过于客气。以口诀论，本刊虽未曾将南北派口诀和盘托出，然每一期中，总有几处流露出来，聪明而细心的人，自会体会，比较别人家专尚空谈，满纸心性玄言，以及五行八卦龙虎铅汞等隐语，犹觉此胜于彼，又何必过于客气。以普及论，凡全国各埠许多不认识之人来函问道，无论赵钱孙李，有问必答，凡好道诸君，以为通函问答，尚有所未尽，必欲亲自面谈者，只需其人具足诚意，我亦未尝拒绝。不管富贵贫贱，男女老少，一律平等相待，并不要他们报酬，事过之后，甚至于把来人之姓名住址一概忘记者，如此之热心弘道，全国中能有几人？又何必过于客气？”^⑤

他们的自我定位也是比较切合实际的。在文化史这一舞台上，陈氏与冯友兰、太虚的地位和作用也不是完全相当的。这表现在，由于陈撷宁主张仙学要对外国人保密，所以他只对中国人说法，而缺少世界胸怀，也就谈不上与世界的沟通和交流。而冯友兰和太虚都是把自己的学术放在世界的平台上去看待，想以此沟通与世界的关系，因而其开放程度要大一些。方克立先生说：“冯友兰是一个学贯中西的学者。他对中国哲学的挚爱是建立在对其系统清理和理性反省的基础上的，故知其所长，亦知其所短。他清理和反省中国传统哲学的方法，主要是参考借鉴西方哲学，在中西哲学比较中去认识其长短得失。取西方哲学之所长补中国哲学之所短，是冯友兰推进中国哲学现代化所采取的十分自觉的行动。”^⑥这个评价是非常中肯的，因为在冯友兰看来西方哲学的优点是理性主义比中国的明析，中国哲学的优点是神秘主义比西方的浪漫，二者的长处和短处正好可以互补。因而他在20世纪30年代中期就说希望不久可以看到“欧洲哲学观念得到中

^① 冯友兰：《中国哲学史新编》第七册 台湾兰灯文化事业股份有限公司1991年，第166-167页。

^② 《太虚大师全书》，台北，太虚大师全书影印委员会，1970年，第2册第450页至451页。

^③ 《太虚大师全书》，台北，太虚大师全书影印委员会，1970年，第13册第829页。

^④ 据胡海牙转发陈撷宁《众妙居问答续八则》，《上海道教》，1998年，第1期。

^⑤ 《中华仙学》，台湾真善美出版社倡印，香港陈湘记书局出版，上册第150页。

^⑥ 方克立：《冯友兰与中国哲学现代化》，王中江、高秀昌编：《冯友兰学记》，三联书店，1995年，第73页。

国直觉和体验的补充,中国哲学观念得到欧洲逻辑和清晰思想的澄清。”^①20世纪40年代后期他又说:“未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性一些,比西方传统哲学更神秘一些。”^②因而他的新理学是“接着中国哲学各方面的最好底传统而又经过现代的新逻辑学对于形上学的批评。”(冯友兰《新原道》序言)体现了中西哲学的融合与沟通,而他西行讲学就是中西哲学的交流沟通的具体实践活动。因而有人说:“在融合中西,综合近代以来科学主义与人文主义思潮的发展成果方面,着力最多、贡献最大的是冯友兰哲学。”^③太虚主张佛法救世,也把与世界学术的交流与沟通当作一项重要的工作来做。他在《中国佛学之重建》一文中就说“中国佛学能在新世界中成为世界性的佛学,非但要主持教理的人能够阐明佛教发达人生之真理,依之以趋大乘行果,并须在人间实行六度四摄菩萨道,以尽力推行佛教利益人生的事业。”^④明确地提出中国佛学的世界性问题,体现了其世界胸怀。他在1925年率团访日归来后撰写的《由职志的种种国际组织造成人世和乐国》一文表达了他的佛化世界的理想:“一业一业皆成为一种一业之国际组织;而由此一业之国际组织和团体,以自治其一业所关系之大事。换言之,教育界即于全人类之世界上自成为一教育国,宗教界即于全人类之世界上成为一宗教国。”^⑤在实践上,太虚还游历欧美,宣扬佛法,成为近现代史上第一位西行弘法的中国高僧。其融贯中西的学术地位和有益实践在中国文化史上不仅道门中人,就是佛门中人也无人可比。

冯友兰北大毕业后留学美国,师从美国现代哲学大家杜威、蒙太格等人,系统研究过西方哲学,学贯中西,诚如李耀仙先生所说,新理学哲学体系是要讲形而上学的,但他讲之形而上学是他自觉地在西方康德,特别是维特根斯坦批判了形而上学之后,形而上学正处于一蹶不振的时候来讲的;他是讲儒家哲学的,但他要讲的儒家哲学,是自觉地在“五四”运动的“打倒孔家店”后儒家正处于困惑迷离的时候,来讲儒家哲学的。因此,他在这个时候来讲形而上学和儒家哲学,虽是接着前人的问题讲,却不能照着前人的答案讲。他的接着而不是照着前人来讲形而上学和儒家哲学,这正是他的用心之处,也是他的创新之处,他最终以新实在论为导向,以柏拉图哲学作桥梁,和中国程朱理学结合起来,再越过维也纳学派的批评,来建立其新理学哲学体系,不管其成立与否,都应当从世界范围来讨论它。^⑥因而可以说在儒家哲学史上,冯友兰新理学体系的出现具有划时代的意义,正如有学者所言,近代以来,西学东渐,在西方哲学的冲击下,中国传统哲学能否跨入新的时代,重新焕发出活力,这是中国哲学界共同关心的问题。新文化运动以后,随着文化讨论的深入,中国中西哲学融合已成必然趋势,在本世

^① 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,河南人民出版社,1992年,第267页。

^② 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,河南人民出版社,1992年,第517页。

^③ 郑家栋:《冯友兰与近代以来的哲学变革》,胡伟希编《辛亥革命与中国近代思想文化》,中国人民大学出版社,1991年,第363页。

^④ 印永清编《太虚学术论著》,浙江人民出版社,1998年,第125页。

^⑤ 《太虚大师全书》,台北,太虚大师全书影印委员会,1970年,第44册,第1145页。

^⑥ 李耀仙:《新理学在哲学史上的地位》,《四川师范学院学报》,1991年,第2期。

纪三、四十年代，终于出现了三位建立了完整的哲学体系的哲学大师，熊十力、金岳霖和冯友兰。其中熊先生的哲学以中学为主，西学较少；金先生的哲学以西学为主，中学较少；而在冯先生那里，中学和西学并无偏重，他比较完整地融合了中国传统哲学和西方哲学中的理性主义，使中国哲学传统中的理性精神得以显扬，这是独具特色的。从中国现代哲学的这一发展脉络看，冯友兰哲学确实是中国现代哲学史上的一座高峰。^①因而冯友兰新理学一面世，就引起了强烈反响，有赞成的，也有批评和疑问的。有人说他讲的是旧思想、旧道德，也有人说他讲的“不是先儒的思想”。有人批评他“同情于唯物论”，也有人指责他是“客观唯心论”。有人赞扬他写了“空前好的书”，也有人指责他“毒害青年”。这些议论从不同侧面反映了冯友兰哲学在当时的影响。

太虚作为近现代史上佛教改革的领袖人物，早在 1924 年就发起成立“世界佛教联合会”与日、英、法、德和芬兰等国的友人亲密接触，以后又率“中华佛教代表团”赴日参加“东亚佛教大会”，1928 年太虚又经香港、西贡、新加坡、锡兰、科伦坡、开罗、抵法国开始了弘化法、英、比、德、美的活动。成为在近现代史上，西行弘法的第一位佛教徒。抗日战争中他又出访东南亚弘扬佛法，宣传抗日救国主张，大大扩大了中国佛教文化的影响，也把他的新佛学的主张宣传到了国外。因而他的影响在当时也是世界性的。

而陈撷宁因为没有冯友兰和太虚的上述条件，加上他本人又不愿进入“公门”做事，所以其影响要小得多。以至于就是今天提到陈撷宁，包括一些教内人物都不知晓。这是陈撷宁在旧中国时代的局限之处。但是我们不能因此而否定陈撷宁在道教史和中国思想文化史上的地位。事实上在圈内人中，已经有人给了陈撷宁恰当的评价。

1989 年在“陈撷宁先生仙逝 20 周年纪念会”上，全国政协副主席赵朴初就盛赞其道德文章“今天道教中有这么一位学者，不仅是中国宗教界的幸事，也是中国文化界的幸事。”笔者认为，作为一代仙学大师，作为道教文化现代化的最有力的开路人，陈撷宁在中国文化史上的地位与新儒学的冯友兰和新佛学的太虚大师差可比拟。我们今天讲中国思想史和中国文化史特别是中国道教史是绕不过陈撷宁的，陈撷宁是中国道教史上道教文化现代转型初期最重要的人物，今天我们写道教史不能不讲他，写中国文化史和思想史也不能忘记他。

（责任编辑 于光）

^① 参见张跃：《阐旧邦以辅新命 极高明而道中庸》，第 43-44 页。