

张君勱晚年儒家思想复兴论再探析

翁贺凯

提 要 本文对张君勱晚年儒家思想复兴论的背景、架构和内涵进行了仔细的分疏和揭示:出于对世界大势以及生存处境变化的思考,晚年张君勱对现代西方文化之流弊做了更为全面的批评,对儒家思想的价值也有更为深刻的体认。他的部分思考在一定意义上已经超出了现代性的视界而具有一种伦理信仰的深度;不过,从张君勱关于今后中国文化暨儒家思想发展的总方向——“自力更生中之多形结构”及其对“儒家思想复兴”与“中国现代化”之间的关系的阐释看:他的儒家思想复兴论在很大程度上仍然可以被视为是对儒家思想的一种“现代性认证”。他相信:儒家思想复兴最终将为中国的现代化以及东西方之间更深更广的文化交流打下坚实的根基。

关键词 张君勱 儒家思想 新儒学 中国现代化 现代性

1949 年之后,张君勱去国流亡海外。除了在 1950 年代初的一段时间里从事“中国自由民主战斗同盟”(“第三势力”)的推展工作之外,晚年张君勱(1949—1969)基本远离了现实政治的纷争,而将绝大多数时间用于读书、撰著和讲学。这其中,“儒家思想复兴”无疑是其思想的一个重点所在——与之相关联的,张君勱亦撰写了大量关于新儒家思想史和中西比较哲学方面的著述。有趣的是,一般被认为是如假包换的“新儒家”的张君勱,学界对其晚年儒家思想复兴论的内涵与要旨的研究并不充分,相比于学界对其在科玄论战中观点之关注就更是如此。^① 本文将分“现代世界的纷乱和儒家哲学的价值”、“自力更生中之多形结构”和“中国现代化与儒家思想复兴”三个部分对张君勱晚年儒家思想复兴论的背景、架构和内涵做一梳理和揭示,这亦涵盖了张君勱晚年对中西文化、民族文化与中国现代化的基本见解。文章最后还将对张君勱思想与中国传统之间的断裂或承继问题、中西思想资源在其思想中的相互制约以及张君勱在现代新儒家群体中的特异性所在,做一个总体的评估与揭示。

^① 专门研究张君勱的著述中,只有郑大华先生在其《张君勱传》中有较为仔细的讨论,不过郑著仍未能清晰地揭示晚年张君勱儒家思想复兴论较其此前思想的承续性与变化性,这可能是由于著者对张君勱 1920、1930 年代的民族文化观的梳理有所偏差而致。参考郑大华:《张君勱传》,中华书局 1997 年版,第 9 章。关于张君勱 1920、1930 年代民族文化观最新的研究,参考翁贺凯:《现代中国的自由民族主义:张君勱民族建国思想研究》,香港科技大学人文学部博士论文 2006 年版,第 4 章第 2 节、第 3 节。

一 “现代世界的纷乱和儒家哲学的价值”

张君勱在晚年为何会致力于儒家思想复兴的著述与阐扬工作？儒家哲学、儒家思想为何会在其思想中再次突起？除了流亡海外、失去了现实政治舞台这一客观之外缘因素，实是与张君勱对于其所生存的世界的理解与感悟，及其对于东西文化与哲学的一些新的认识有关——两次世界大战的苦难，以及原子弹技术的迅猛发展与骇人应用，给世界、人类带来了深重的灾难、震撼和危机，也令张君勱在晚年对于中西文化与哲学做出了新的思考。

一如 1920、1930 年代，晚年张君勱仍认为，文化是“思想、学问、政治、文化、经济、军事”等一切力量总和，既有精神的层面，也有物质的、“实际的力量”的层面，如果没有实际力量的依托，“思想、学问及文化各部门的，都变成了无力的东西”，“纵使它的思想、学问悠久，国民对于文化的信仰，一定会动摇的”；西学东渐以来，中国以至亚洲，客观上已经受了一百多年“西洋文化的重大影响”，所以“必须先从了解欧洲文化入手”。但是，张君勱指出，西洋文明经过两次世界大战之后，“使我们发现了一种非常严重的问题”：其最显著者，西洋文明偏重于知识，强调知识就是力量——进而言之就是权力，而且其所谓知识，“最明白地表现于自然科学”和“现代技术的完成”上面，其解放与进步甚至已经达到了“原子力的时代”，但是世界的不安的问题，不但没有因此解决，反而更加陷于一种“没有把握的矛盾状态”。置身于这样一个“思想、文化、政治矛盾斗争的时代”，张君勱认为，中国和亚洲，应当具备一种“反省和自觉的立场”，过往虽然“被西洋文化压倒而失去了自信”，现在应该恢复信心，不能只看见西方的长处，还要能批评其短处，乃至“对于欧洲人自己不能解决的欧洲，应该指示它以某种解决问题的办法”。^①

单就思想和哲学层面而言，张君勱指出，西方哲学东来之后，固然对于我国思想界大有影响，但是时至今日，“乃令国人走到儒家传统哲学万不可放弃之一途”。原因何在呢？晚年张君勱曾经颇为感性地以自己四十年研习和接触西方哲学的切身经验和体会为例：他从倭伊铿、柏格森入手，再到新康德主义学派、康德、黑格尔、胡塞尔、哈德门（N. Hartmann）、存在主义……四十年间，亲历西方哲学之四次学派对峙与争论，“忽起忽落”，令其“神魂不安”：

此四十年我精神上最感及之四大转变，犹如钱塘江潮，前浪后浪相继，波澜壮阔，叹为观止矣。以云博学慎思明辨，可谓无一派没有独到之处。然问欧美中曾有对于各派拳拳服膺择善而固执之者乎？可谓绝无有矣……因此之故，在数十年中，除对西方哲学之宗匠康德氏素所钦服外，其余各大家常觉其独到而不免于一偏。以是踌躇四顾，而不乐为某家某派旗帜下之一兵一卒。近年以来自己思想上起一种转变，曰与其对于西方某派左袒或右袒，反不如以吾国儒家哲学思想为本位，刷新条理，更采西方哲学中可以与儒家相通者，互为比较，互为衡量，互为引证。或者儒家之说，得西方学者之助，更加明朗清晰。而西方哲学家言，因其移植吾国，更得所以发荣滋长。盖惟有采西方学说之长，而后吾国学说方能达于方法严谨，意义明确，分析精到，合于现代生活。亦惟有以吾国儒家哲学为本位，而后本大道并行万物并育之旨，可集合众家之说，以汇为一大洪流，兼可以发挥吾国慎思明辨而加上笃行

^① 参考张君勱著，林一介译：《现代世界的纷乱和儒家哲学的价值》，原刊日本亚细亚杂志第 17 号（1958），收入张君勱著，程文熙编：《中西印哲学文集》，台北：学生书局 1981 年版，第 813—820 页。

之长。^①

张君勱认为,西方思想和文化,从希腊以至今天,从总体上看,有几个相互关联的一贯倾向:首先,重“逻辑”(“论理”)、争“定义”,再从定义演进而到概念;其次,重“抽象”,反以抽象化的“逻辑杰作”为“真”;再次,重“分科”,偏重知识的专门化,“及由于固执而产生的自己一派认为是对的意見”,哲学的路子也越走越窄。张君勱认为,这些特点归结在一起,就是“知识”在西方文化中独大:知识凌驾道德,道德知识化,“知识结果成了能够左右道德的东西”;知识、概念以至道德,均与现实的人生问题、国家问题的解决相脱离。^②

总之,张君勱认为,“西洋文化的本质,在于知识”,而这种“知识”是与“道德”意识,与人生的义务感和责任感相脱离的。张君勱指出,“没有道德观念支持的自然科学,一定会自己毁灭自己”。欧洲各国的科学家和哲学家,晚近也开始注意自然科学的发达竟然把包括科学家本人在内的人类均导向灭亡的危机,主张知识应该建立在道德的基础上,“而我们东方人是老早就把知识和道德的关系讲得很清楚了”。与西方文化的偏颇正相反,东方的文化和学问,不承认道德要服从知识,一直是把知识与道德“置于不可分离的境地”,“吾国儒家哲学以人生为目的,尤注重于知识与道德之并行不悖”。不过,张君勱也指出:在当今世界大通的情境之下,各国之间在宗教、社会构造乃至伦理观念上都有颇大的殊异,在种种互相比较、讨论、研究的过程中,“即不免乎知识成分之参杂,换言之,道德之直接指示,将成为伦理学之理论的探讨,无可幸免者矣。”由此可见,张君勱清醒地意识到:在现代世界,道德的理论化、知识化是一个无法回避的窘境;但是,他依然希望发扬儒家思想知行合一、重视笃行的特点来加以补救,“由理论探讨之中,以求返于善恶是非准绳之力行”。^③

具体而言,张君勱认为,在与西方哲学的相互比照中,儒家哲学具有“天地万物”、“致知穷理”、“推己及人”、“形上形下”四大特点足以“引为自信”,这实际上也就是“今日儒家哲学应复兴之理由”。

第一,天地万物。张君勱认为,儒家自孔孟以来,无不肯定天地万物之有。此即见于《大学》之“物有本末,事有始终”,其所谓“物”,详于格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八条目之中,总之,一切为天下物,儒家对于“万物之有”从未有过怀疑。张君勱认为,西方哲学界晚近流行之新唯实主义打破了世间事物由于心识而后存在之论,而直截了当地承认万物存在,这与儒家的基本立场可谓不谋而合,但是还不如儒家将“物、知、心、意、身、家、国、天下一律等量齐观”来得合理。

第二,致知穷理。张君勱认为,儒家在承认天地万物之存在的同时,认为天地万物之理,“必经由心乃能知、乃能通其理”,此即朱子所谓“人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽”。宋儒以来,致知穷理成为中国哲学界主要任务,而且“重于德性,轻于物理”。张君勱承认,处今日之世界,当知新儒学之致知方法远不如西方科学家之精细,中国在数学、逻辑以及物理世界之“知与理”远远不如西方,但是他大量征引程朱及其门人的语录,证明宋儒并未忽视“知与理”,且其致知心之真切

① 张君勱:《新儒家哲学之基本范畴》,原刊《人生(香港)》第232期(1960年7月1日),收入张君勱:《中西印哲学文集》,第518—542页,引文见第521页。

② 张君勱:《现代世界的纷乱与儒家哲学的价值》,第816—818页。当然,西方也有伦理道德学说,张君勱在另外一篇文章中曾对中西的伦理学说进行过总体上的比较。参考张君勱:《儒家伦理学之复兴》,《中西印哲学文集》,第566—567页。

③ 参考张君勱:《儒家伦理学之复兴》,《中西印哲学文集》,第566—568页以及《儒学之复兴》,《中西印哲学文集》,第573页。

可以媲美西方,“自可与西方注重知识之点会通而为一”。^①

第三,推己及人。张君勱认为,儒家认定人己之间有“精神感召”、“心心相印”,亦即人同此心、心同此理,由此乃有语言、学术与社会构造。在中国被视为是理所当然的这一点,在西方却竟然有与之截然相反者,如斯蒂纳(Max Stirner)之所谓“独知主义”,近年来,西方才恍然认识到“人类彼此之间,自有共通者在”。^②

第四,形上形下。张君勱认为,把世界限定到形而下,或是只拿出通用于形下世界的法则来压倒形上世界,都是错误的;形下世界与形上世界相合为一,才是真正的世界、真正的人生。儒家思想对于现代世界的贡献和启示之一即在于,它不但有形下的世界,还有形上的世界,而且形上形下两界是相通的,“必以形下为基,然后进而达于形上”。形下的世界,即所谓器具的世界、物理的世界,是可以分析、观察、实验的世界;而形上的世界,即“道”的世界,“义理的世界。”在此,张君勱事实上又给出了两个层次的解释:一者,如礼乐刑赏等“治天下之道”,它体现于具体器物法则之中,是“人心中之义理”;再进而言之,更有“天心”、“天道”,儒家的最高理想,就是敬天爱人,尽性知天,赞天地之化育,“此为儒家所信之宗教”。如何由人至天,由有形以推及于无形呢?张君勱认为,儒家的修养要点,不外乎“尊德性、道问学”六个字,从孟子、《中庸》以至于宋明诸儒均深通此义,而最能以文言揭示之者莫过于张载《大心篇》之语:“大其心则能体天下之物,物有未体,则心有外——有外之心,不足以合天心。”那么,又如何能够以小我之心,合于天心,“造乎广大高明精微博厚之境界”呢?张君勱认为,这不是一人一世之事,而有待于全人类共同地持续地努力,就如《易经》所谓“天行健,君子以自强不息”,哲学家致知求仁之工作,亦不过是这样的一种努力。^③

从上文的讨论中我们看到,由于世界大势以及生存处境的变化,张君勱晚年对现代西方文化流弊提出了更为全面的批评,对儒家思想的价值也有更为深刻的体认。其中,特别值得我们注意的是上文张君勱关于天地万物、尽性知天、敬天爱人、天人合一的论述。他已经不仅仅是从人生的、道德的层面,而开始从一种近于宗教的、精神信仰的层次来谈儒学的意义。这种反思的深度已经令张君勱的思想多少超越了现代性的视界。

不过,我们并不能据此断定张君勱已经背离了现代性或已退向传统,从上文所引张君勱陈述自己所以回归儒家本位的长文的后半段看,他对于“西方学说”、“现代生活”仍然是肯定的,他基本上也还是持一种中西思想互参、互补、会通、融合的立场。为了更全面地了解张君勱晚年的民族文化观念,我们还须进一步审视他关于今后中国文化暨儒家思想发展的总方向——“自力更生中之多形结构”以及对“儒家思想复兴”与“中国现代化”之间关系的阐释。

二 “自力更生中之多形结构”

张君勱在为其拟编的个人文集“儒家哲学之复活”所撰写的《自序》中开篇即说:“今后儒家哲学发展之途,可以一言以蔽之曰:自力更生中之多形结构而已。”何谓“自力更生中之多形结构”?特别值得注意的是,张君勱并不同意由唐君毅所执

① 以上两点参考张君勱:《儒家哲学处于西方哲学环境中之觉悟》,《中西印哲学文集》,第488—490页。

② 张君勱:《儒家哲学处于西方哲学环境中之觉悟》,《中西印哲学文集》,第490—491页。

③ 张君勱:《儒家哲学处于西方哲学环境中之觉悟》,《中西印哲学文集》,第490—491页;张君勱:《现代世界的纷乱与儒家哲学的价值》,《中西印哲学文集》,第819—820页。

笔、自己亦参与联署的《为中国文化敬告世界人士宣言》（以下简称“《宣言》”）中的一个重要观点：中国文化所以异于西方的特征在于其“一源性”，或者说是“一元性”。^①张君勱认为，细加分析，中国文化中有来自西域之音乐、美术、植物，有来自印度之佛教，只是由于这些元素进入中国文化的时间较久，而且从未经过彼此间的“度长挹短”，所以中国文化仍不失其“一元的外形”。直至海通以来，中国才开始真正与西欧国家较量文化之优劣，从初期所认为的“科学技术”不如人，“政治制度”不如人，最终推衍到“伦理关系”与“学术方法”无一如人，“至此四千年文化全部武装缴械矣”。但是中国所欣赏之西方文化，历两次世界大战之后，却又“引起西方多数人心之不安与少数思想家之忧虑”。不过，张君勱认为：这绝不意味着中国有可能返回“闭关以前之旧状”，他以一个譬喻正告那些高论西方文化衰落的守旧派：

论西方文化之危险，等于闻邻家数金银珠宝之声，论他人之富贵贫贱。苟吾国自己不努力，其富且贵，也未必即为吾益。其贫且贱也，或更于吾为大害。^②

张君勱进而提出，今后之中国文化，或者说今后儒家哲学的发展道路，应该是一种“自力更生中之多形结构”：

我以为吾国所以自处之道，曰自己努力，不可以为传统中之一切学术与制度，尚有效力，尚可遵行。唯有自己思考，自己观察，检讨自己所有，再将自己一切与世界各国所有者，较其优劣与得失，以定取舍。惟其有待于外人，今后将无一源性之可言。其可以采择之地，或为西欧或为美洲或为印度，或为各回教国或为日本，其来源各异，将成为一种多形结构。然其选择、决定，与陶铸而成之权，操之于己，而不流于喧宾夺主，此所谓自力更生中之多形结构之要义也。^③

从以上张君勱关于“自力更生中之多形结构”的阐释看，我们注意到：首先，他绝非“传统主义”者，他仍然对中国传统学术与制度的弊端保持清醒的认识；其次，张君勱多元的、开放的文化观念在上面这段论述得到了其一生中最多元、最开放的表达。不过，张君勱紧接着又强调：“自力更生中之多形结构”并非他一人凭空立论，今日西欧文化就是沿着这种途径演化而成的，因此才引起他将儒家哲学思想重新探讨一番，看看此固有之传统，是否足以作为今后推陈出新之基础。答案自然是肯定的：上述儒家思想之几大特点——天地万物、致知穷理、推己及人、形上形下，无一不可与西方哲学相

^① 按：《宣言》原文使用的是“一本性”一词，这实在是《宣言》非常重要的一个支柱性的观点，因为《宣言》认为中国文化所以异于西方文化，具有一种“政统”和“道统”，都是由这种西方文化并不具备的“一本性”而来。参考牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士宣言》，收入唐君毅《说中华民族之花果飘零》，台北三民书局 1974 年版，第 125—192 页，参考下文关于“道并行而不悖”的相关论述。事实上，晚年张君勱根本就很少使用“道统”一词，在其有限的几次论及“道统”时，都持一种批评的态度。参考张君勱：《义理学十讲纲要》，台北华世出版社 1955 年版，第 27、30 页。关于牟宗三的道统论，参考郑家栋：《断裂中的传统》，北京：中国社会科学出版社 2001 年版，第 154—184 页。

^② 张君勱：《“儒家哲学之复活”自序》，《中西印哲学文集》，第 459—460 页。

^③ 张君勱：《“儒家哲学之复活”自序》，《中西印哲学文集》，第 460 页。

联系,无一反于科学与民主,亦无一不可为世界大同导其先路。^①

三 “中国现代化与儒家思想复兴”

理论上的规避容易,历史形成的现实优势却很难轻易摆脱。张君劢在上文字里行间仍然流露出以西方的现代文化(科学、民主、哲学)作为中国文化发展和前进的指标的意味。这一点,在张君劢1965年于韩国所发表的题为“中国现代化与儒家思想复兴”的演讲中更为明显地表现了出来。这篇文章在论证儒家思想合于“现代化”的同时,亦对西方现代性(尤其是其哲学基石“理性的自主”)做了明确的、反复的认同,张君劢晚年复兴儒家思想的基本立场在此亦得到了很好的总结。^②

演讲开篇,张君劢即对“现代”和“现代化”的意义进行了追问和界定。张君劢认为,现代与古代之间,都基于思想合理性的原则,并非意义有无或者黑白那样的分别,而只是准确程度上的差别或者方法的差别。虽然如此,分野依然重要。张君劢指出,我们必须在两个时代之间找出一条分界线,而这条分界线便是中国现代化途径的路标。^③那么究竟何谓现代?现代思想、现代制度、现代生活的特征为何?张君劢说:

基本上,人的理智自主是现代的真正动力。这从不同领域的不同方式中都看得出来。在宗教方面,它叫良心自由;在哲学与科学方面,它叫理性论与经验论;在政治与经济方面,它叫做人权与自由竞争。虽然在不同领域中有各种不同的表现,但它们却出于同一个来源,那便是人心或思想的合理性。^④

张君劢认为,所谓现代化,即是由旧到新,“由旧的思想、观察或统治变为新的思想、观察或统治”的一种改变,或者说是对新环境的一种适应和变迁的过程。张君劢同时注意到,这一变迁过程实是与冲突和斗争相伴随,“但在实际生活中,现代化乃是一场人们个性的冲突。它总是站在进步与自由一方的人和站在保守或激进一方的人之间的斗争”。

张君劢指出,当西方经历思想与生活的现代化进程的时候,中国“恰正相反”,处于一个思想的停滞期。在亚洲国家中,仅有日本的现代化是在“不知不觉中实现的”,其它

① 张君劢:《“儒家哲学之复活”自序》,《中西印哲学文集》,第460页。在此,张君劢亦“深惜”于对五四以来“打倒孔家店”之主张,只见“三纲五常”与“礼教吃人”之为害,而对儒家思想与科学、民主的同条共贯之处视而不见。这种“深惜”的态度,似乎还较1920、1930年代对“新派”(“新文化派”、“科学派”)所谓“丧心病狂”之严厉批评来得缓和。在另外一篇文章中,张君劢亦指出:历史地来看,清代中叶以后宋明理学变为“五种遗规”,这确是中国思想史停滞之明证,“而吃人礼教之反抗运动由以起之”。这显示张君劢对于反礼教运动之兴起并非全无“同情”。张君劢的立场是,适度的反动无可厚非,但是如果过激至无视道德之重要,则绝不可取。参考张君劢:《儒家伦理学之复兴》,《中西印哲学文集》,第545页。

② 这篇演讲系张君劢出席韩国高丽大学所举办的“亚细亚现代化问题国际学术大会”(1965年6月28日—7月3日)而作,原系英文,中文由王禹九所译。参考张君劢《中国现代化与儒家思想复兴》,《中西印哲学文集》,第578—596页。本文以下的讨论以这篇文章为主线,亦结合了张君劢其它几篇文章中的相关论述。

③ 张君劢:《中国现代化与儒家思想复兴》,《中西印哲学文集》,第579—580页。

④ 张君劢:《中国现代化与儒家思想复兴》,《中西印哲学文集》,第581页。注意:此处王禹九译文用“理智自主”一词,并不恰当;若是熟悉张君劢的既往思想,无疑应当用“理性自主”一词。因为张君劢早在1920年代即已将广义的“理性主义”视为西方现代性的基本特征之一,在1940年代的《张东荪“思想与社会”序》中更对“理性”与“理智”作了细微的区分。参考张君劢《宋代儒学复兴之先例》,《中西印哲学文集》,第497、516页。此外,张君劢晚年使用“理性”一词之处更是不胜枚举,而较少用“理智”一词。

如中国、印度，“都是被迫通过许多难关的”，而中国在经历了多次的改革和革命之后，已经卷入了共产试验的旋涡之中。张君勱强调，“如果现代化来得突然而又是激变，那是不会顺利安固的”。显然，他倾向于一种较为自发的、渐进的现代化变迁。^① 他也强调，“现代化的程序应从内在的思想入手，而不是从外在开始”，以理性自主为枢纽，欧洲现代化包括了若干相互关联的方面，所以中国不能像设工厂、装配机器那样来做现代化的工作，而一定要从根源从内在做起，即从心或思考的作用的培养做起。

一方面强调现代化变迁的本土性、自发性、延续性，一方面又强调现代化变迁的根源性、内在性、精神性，这样，张君勱就很自然地要在中国本土的精神资源儒家思想中，检视和寻求中国现代化的发展动力和可能。他认为，究其根源，儒家思想是基于以下一些原则的：如理性自主，心的作用与思想（认识、分析、质疑和反省等），德性学说，智慧的发展，宇宙存在，现象与实体（道与气）等等，这些儒家思想和哲学的基本观念，与前述西方现代的思想特征绝不相悖。总之，正如欧洲思想是希腊思想的相因与延续一样，张君勱力证中国的传统思想土壤是“固厚而广阔”的，“足供建立新思想之用”，“在中国人心中根深蒂固的儒家思想足可为导致中国现代化的基本方法”。^②

不过，一如他在 1930 年代将儒家的道德学说和政治社会制度严格区分开来一样，晚年张君勱再次正告：中国传统的政治与社会制度已经不可能逆转。他这样界定其所宣扬的“儒家复兴运动”：

它是哲学的思想的运动，它与被视为儒家学说之产物的社会制度和政治制度是分开的。这些在过去是不可改变或不可动摇的制度，在西方潮流的冲击之下已经改变，时间是不会倒流的。我们挑出一方面，就专心研究哲学思想复兴这一方面。^③

演讲的最后，张君勱专门从“哲学”方面，总结了复兴儒家哲学思想几个最为根本的方法问题，亦即所谓“新儒家思想的主要方向”。^④

第一、张君勱提出，“我们要利用已有的泉源来复兴中国思想”，如孔孟、朱熹和其他哲学家。但是这并不意味着只崇拜中国的思想家，而不需要向西方学习，相反，张君勱认为，“希腊和现代的西方哲学，对于中国思想的复兴，能提供很多建议”，在学习西方

① 张君勱：《中国现代化与儒家思想复兴》，《中西印哲学文集》，第 585—586 页。

② 张君勱：《中国现代化与儒家思想复兴》，《中西印哲学文集》，第 579 及 593 页。张君勱在《新儒家思想史》全书的最后亦曾指出：中国思想的特质之一是通过遵循已被时间所证明的传统来保持一种承续感，达致社会的稳定。参考 Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Vol. 2, New York: Bookman Associates Inc., 1962, p. 453.

③ 张君勱《中国现代化与儒家思想复兴》，《中西印哲学文集》，第 586 页。在这段引言中，张君勱俨然已经暗示：西方的社会政治制度是不可抗拒的潮流。张君勱晚年的其它思想文献也显示：他依然是宪政民主和民主社会主义的坚决捍卫者。由于他认为钱穆《中国传统政治》一文有美化传统之嫌，生前最后几年伏案撰写了三十余万字的文章与之辩驳（均发表于《自由钟》杂志，逝世后汇编为《中国专制君主政制之评议》一书）。另外，在临终前一年（1968）的《老当益壮的自白》一文中，他一如此前，既反对钱穆的所谓“中国文化特点说”，也反对“西化快捷方式说”，不过他也特别指出“所谓现代化，实即西化”，提醒国人应该小心“民族主义的想法或曰东方文化的特点的想法，随时起而作祟”，张君勱的立场仍然是“廓大心胸，以求东西之会通”参考张君勱《老当益壮之自白》，《中西印哲学文集》，第 158—161 页。

④ 在《现代世界的纷乱和儒家哲学的价值》一文中，张君勱指出儒家思想对于现代世界的三点有益贡献是：“知识与道德的并重”、“道并行而不相悖”、“形上形下”；其中前两点与以下论述相类，“形上形下”一点则已于前文论及。

之后,我们才能看清楚自己的哲学家,看清楚自己哲学的优点和缺点,“在新的眼光下,我们以新的方法来评价旧的哲学思想”。^①

第二、张君勱提出,“我们想把未来的中国哲学思想放在广大的基础上”。他说:

我们不要提倡这一派或那一派的思想,例如朱熹派、王阳明派、康德派、实用主义或者实证主义派:我们依照孔子的传统。孔子说:“万物并育而不相害,道并行而不悖”。在这个希望下,未来中国思想是超越理想主义与现实主义或其它主义的。总而言之,我们不应受这派或那派哲学思想的束缚,而应让所有并行的路各行其是。儒家的见解是允许所有思想派别共存的。^②

显然,张君勱希望未来中国哲学能够超越一切此是彼非的门户之见,在孔子“道并行而不悖”精神指引下,实现最大限度的思想包容。^③在另外一篇文章中,张君勱亦指出:儒家的精神可以解决现代的矛盾,“道并行而不悖”是很重要的一点,因为在现代西方,虽然“没有不允许思想的自由发展,而且认为思想非自由不可”,但是西方历史的事实却常常是一种有力的思想压倒其它无力的思想。而儒家的精神是“道并行而不悖”,“天下许许多多的见解,可以存在,互不斗争,谁也不必打倒谁”。^④

第三、张君勱提出,“道德与知识同样重要”——这显然是针对前述西方文化“知识”独大的倾向。在此,张君勱更明确指出,知识、真理,并不具有唯一性:

我们可以确切地假定,在这个世界里,不只是一个真理,而是有许多真理。为了生命的存在,我们认为具有知识并不是使人类幸福的唯一途径,而是知识必须合乎道德的标准。

鉴于“科学”已经成为现代“知识”的标杆,张君勱亦特别提醒人们注意科学过度发展反过来对人类本身的威胁,在这一点上,儒家“从整体上衡量知识与生命”的立场尤其富有价值,他说:

我们不认为科学教我们唯一的真理。我们认为:为使得人类不因科学之故而牺牲,而要使知识服务人类,则知识必须合乎道德的标准。这就是儒家从整体来衡量知识与生命的方法。这就是新儒家思想的主要方向。^⑤

① 张君勱《中国现代化与儒家思想复兴》,《中西印哲学文集》,第595页。要注意的是:在此,张君勱虽然强调从已有的思想泉源出发,不过其所谓“新的眼光”、“新的方法”,一如1930年代,其实基本就是现代西方思想和西方哲学的眼光和方法。

② 张君勱《中国现代化与儒家思想复兴》,《中西印哲学文集》,第595页。关于张君勱“复兴儒学论”包容取向,他在另外一篇文章中的相关论述也可参考张君勱:《宋代儒学复兴之先例》,《中西印哲学文集》,第516页。

③ 为此,张君勱还特别澄清:自己之突出表彰宋儒并非缘于门户派别之见,而是由于其思想观念:“然吾人所以溯于宋儒者非为派别也,为宋儒之基本观念也,曰理性的自主,曰心思的体用,曰闻见之知与德性之知的区别,曰致知格物之实事求是。此为东西古今思想之共同基础,而不可须臾离者也。”参考张君勱:《宋代儒学复兴之先例》,《中西印哲学文集》,第516页。从以上论述看,张君勱的“新儒学”思想是比较具有开放性和包容性的,与牟宗三及其弟子强烈的“道统”意识颇有差异。

④ 张君勱《现代世界的纷乱和儒家哲学的价值》,《中西印哲学文集》,第819页。另外,在相互包容的基础之上,张君勱还希望实现中西思想的互参、互补、会通、融合,这从上一节所引张君勱陈述自己所以最终回归儒家本位的长文的后半段,非常清楚地表现出来。我们也可以参考张君勱在另外一处的相关论述:“我们亦可以说,惟有以吾国儒家‘道并行而不悖,万物并育而不相害’之精神,可以集合众家之说,而汇为一大洪流,再济以儒家之重笃行之长。这样,儒家才得以有新血之输入,而有其世界性的新生命,儒学才能真正复兴。”张君勱《儒学之复兴》,《中西印哲学文集》,第576页。

⑤ 以上两处引文见张君勱《中国现代化与儒家思想复兴》,《中西印哲学文集》,第595—596页。

最终,张君勱认为,儒家思想和中国哲学的复兴,可以将两千年来中国独具的这一思想体系的内在优长贡献给人类,连同西方丰富的知识自主性和方法论,将最终导向东方与西方之间一个全新的更为宽广的相互理解。^①

四 结语

综观张君勱晚年的儒家思想复兴论,就如他自己所总结的:“儒家思想的复兴并不是与现代化的意思背道而驰,而是让现代化在更加稳固和更坚实的基础上生根和建立的方法。”^②一方面,从张君勱关于儒家思想合于“理性的自主”、合于“心思的体用”的论述看,他的“儒家思想复兴”论,很大程度上是对儒家思想的一种“现代性认证”、“主体性认证”。为此,他也严正地指出传统社会政治制度无法适应现代的要求,而将“儒家思想复兴”严格地限定在哲学与思想的层面。另一方面,儒家思想亦是晚年张君勱反思启蒙现代性流弊的最主要的资源和借鉴,最根本的是以下两点:一是儒家重视道德实践、知行合一、形上形下、天人合一,从整体上衡量知识、道德与生命的立场;二是儒家万物并育、大道并行、海纳百川的开放与包容的胸襟,再加上儒家思想的“现代性”和本土根源性,张君勱复兴儒家思想的基本意义庶几在此。而需要留意的是:张君勱对于儒家“敬天爱人”与“天人合一”思想的肯定,接近于从一种宗教的、精神信仰的层次来体认儒学的意义,这多少又越出了现代性的视界,而与其对“理性的自主”高度肯定呈现出一定的张力和暧昧性。

最后,我们不妨在此对张君勱思想与中国传统之间的断裂或承继的问题做一个总体上的评估。这在很大程度上亦涉及中西思想资源在张君勱思想中的相互影响与制约的关系,同时也多少关涉张君勱在现代新儒家群体中的特异性所在。

对于那些试图发现或证明现代中国与传统“断裂性”的论者,张君勱的思想个案大概会是一个“望外之喜”。作为一个一般公认的现代新儒家代表人物,张君勱的思想,无论是其显性的基调,还是其具体倚恃的理论资源,很大部分都是西方的、“现代”的。尽管他高度强调民族文化的自主性、根源性、本位性,但常常自觉不自觉地,又会流露出以西方思想、制度为参照的取向。林毓生先生曾经注意到:在科玄论战中,张君勱不愿以纯正的儒家“天人合一”的论式,而是以心物二元、主客二元的欧陆唯心论的论式来为儒家思想(心性学)进行辩护。^③1930年代张君勱具有强烈的创新意识、时代意识。对于传统基本面向的批判意识。而从本文不难看到:即便是在张君勱高倡“儒家思想复兴”的晚年,他对西方现代性的思想基石“理性自主”仍是非常认同的(尽管他强烈反对启蒙运动式的理智主义和科学主义),他的儒家思想复兴论更带有浓厚的“现代性论证”、“主体性论证”的意味。

我认为,张君勱这种向西学倾斜、向“现代”倾斜的思想取向主要是出于两个原因:一是由于他长期浸淫于从康德到黑格尔的德国唯心论,他对于“主体哲学”、对于这一套

^① Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*. Vol. 2, p. 453.

^② 张君勱:《中国现代化与儒家思想复兴》,《中西印哲学文集》,第596页。

^③ 参考林毓生:《民初科学主义的兴起与含义》,收入林毓生:《中国意识的危机》(增订再版本),贵阳:贵州人民出版社1988年版,第325页。林先生还认为:没有什么比这一点更能说明五四时期反传统主义和科学主义的流行的了。我认为林先生此处的论述逻辑略有一些跳跃;我认为这更能说明的是:张君勱深受欧陆唯心论影响,他确实相信欧陆唯心论。

“现代性的哲学话语”，总体上的确是相信和接纳的。^①二是由于大学教育以及其他种种生活机缘的凑合，张君勱所接触、吸收的现代西方政治经济思想、制度以及实际生活经验之丰富，不仅是其同时代许多人，也是后一辈的牟宗三、唐君毅、徐复观等新儒家所远远无法比拟的。而这种丰富的西方政经思想资源对于张君勱的影响是双面的：一方面，尽管张君勱认为儒家的、孔孟的基本理念无违于现代民主的基本精神，但是他根本就不谈“内圣如何开外王”的问题，而是直接谈如何在中国建构宪政民主和民主社会主义，究竟是因为他已有丰富的直接的西方思想资源可供调用，还是因为他基于对传统专制的一面的认识而认为内圣根本开不出外王，不得而知。^②而结果就是：那些批评新儒家“开出说”格局太紧、太小的学者们，多认为张君勱的思想格局更大，有更丰富的思想资源来面对现代政经问题；^③在另外一方面，我认为，张君勱丰富的西学资源在一定程度上也制约了他对中学的归向与深入，导致其相关论述的原创性、精致性和精神深度均有所不足。

不过，仍需强调的是：从儒家思想尤其是中庸思想对张君勱思想调和特质的根本性影响及其作为思想预设对张君勱吸收、接受其他西方思想资源的前在的、隐性的影响来看，我们绝不应忽视儒家思想对于张君勱的影响。可以说，在根本的思想方法和思想气质上，张君勱基本上就是儒家的。^④尽管从表面的上看，张君勱确是由于现实政治的失意、一战所暴露的现代欧洲文明的危机以及欧陆哲学的触发，才开始明显地关注儒家思想的价值，但是我们很难说，他早年的儒家思想涵养是否已经为这一转向奠定了“前在”的意识准备；即便是在他创新意识、时代意识最为强烈的1930年代，他仍然希望将儒家思想作为精神象征维护和保存下来；而最终，无论一生经历了多少欧风美雨的思想“冲击”，晚年张君勱还是归宗孔儒，认同儒家的道德价值和精神信念。儒家思想，作为人类轴心时代精神跃进的几大高等传统之一，所能提供的思想资源，所具有的思想“冲击力”，仍然是不容低估的。

（作者通讯地址：翁贺凯 北京清华大学马克思主义学院100084）

（责任编辑 晓宁）

① 详参翁贺凯：《现代中国的自由民族主义：张君勱民族建国思想研究》，第5章第1节。

② 在我2004年12月在台北对张君勱先生的长女张敦华女士的录音访谈中，她告诉我：张君勱晚年曾向她提及很遗憾未能有机会安排牟宗三、唐君毅出国深造——这似乎暗示了张君勱也认为牟宗三、唐君毅的西学修养尚有拓展和加强之空间。

③ 较为赞赏张君勱的有韦政通、陈忠信、杜维明等人。参考韦政通：《儒家与现代中国》，上海人民出版社1990年版，第223页；陈忠信：《张君勱之政治观的初步分析》，见韦政通编：《自由民主的思想与文化》，台北自立晚报出版部1990年版，第341页；杜维明：《论儒学第三期》，见《杜维明文集（第三卷）》，武汉：武汉出版社2002年版，第647页。

④ 关于中庸思想对张君勱整体思想方法和思想架构的影响，详参翁贺凯：《现代中国的自由民族主义：张君勱民族建国思想研究》，第5章第2节。