

儒家哲学发展的方向〔*〕

——评《唐君毅先生年谱长编》

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

〔摘要〕《唐君毅先生年谱长编》是迄今为止最完备的一部唐君毅年谱。《长编》凸显了“‘学术年谱’的特性”,注意到了唐君毅哲学对儒家哲学现代发展的三点根本意义:一是“现代转型”的主题,二是“释本开新”的路径,三是“以中化西”的立场。这应当是当代儒家哲学发展的基本方向。但在如何实现这三点意义的问题上,唐先生的某些观点是可以商榷的。《长编》对唐先生的哲学成就讲得很充分,但缺乏应有的反思批评。

〔关键词〕唐君毅;年谱;儒家哲学;现代转型;释本开新;以中化西

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.02.016

作为20世纪兴起的现代新儒家的代表人物之一,唐君毅先生是现代儒家哲学和现代中国哲学的大师级人物。我虽然谈不上是唐君毅研究专家,但也与唐先生有一些文字因缘:我曾写过两篇关于唐先生的文章,一篇是《唐君毅思想的现象学奠基问题》^{〔1〕},另一篇是《祝贺大陆版〈唐君毅全集〉出版发行》^{〔2〕};此外,我主编的《现代新儒学的现代性哲学》有专章“唐君毅哲学的主体性反思”^{〔3〕},主编的《现代新儒家易学思想研究》有专章“唐君毅的易学思想”^{〔4〕}。这表明了我对唐先生、唐君毅研究的关注。而最新的关注,就是汪丽华、何仁富二位教授合著的《唐君毅先生年谱长编》^{〔5〕}(以下简称《长编》)。

此前,坊间只有唐端正先生所著的《唐君毅

先生年谱》^{〔6〕},且存在着一些不足之处,正如《长编》作者所说:“一方面,该年谱仅十四万字,对于唐君毅这样的生命、生活与学术、思想同样丰富的现代大儒来说,年谱过于简略,不足以为一般读者和学者了解唐君毅提供充分的信息;另一方面,对于内地读者来说,该年谱还有几点需要厘清:(一)完全按照民国纪年的纪年方法;(二)以弟子身份描述和呈现老师的生命世界,用语和表达上可能会有强烈的主观情感;(三)文字表达上有过多的内地读者不太熟悉的用语和表达方式;(四)对谱主的学术论文和著作的介绍不够全面,而且侧重点的取舍不足以全面反映唐君毅的生命与学问。”^{〔7〕}确实,《长编》是迄今最完备的一部唐君毅年谱,可谓是一幅唐君毅先生哲

作者简介:黄玉顺(1957—),泰山学者,山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师。

〔*〕本文受教育部人文社会科学重点研究基地重大项目资助(批准号:16JJD720010)。

学生命画卷,一定会成为唐君毅研究的必读文献。

我最关注的是其中最后一点,即《长编》“呈现‘学术年谱’的特性”^[8]。诚如《长编》作者所说:“本年谱长编,特别注重对唐学术著述的介绍。在年谱中,将对重要的学术著作、学术论文、学术事件,做出比较客观、翔实的介绍。可能的情况下,做出我们自己的分析。”^[9]我在这里不可能面面俱到地讨论唐先生的学术以及《长编》作出的分析,因此打算集中讨论一个问题:《长编》是否以及在多大程度上揭示了唐君毅哲学对儒家哲学现代发展的意义?

这种意义是多方面的,这里只讨论我认为最重大、最根本的意义。在《祝贺大陆版〈唐君毅全集〉出版发行》中,我曾提出:

第一,以唐先生为主要代表的现代新儒家,为儒学的复兴确定了主题,那就是“现代转型”的问题。

第二,以唐先生为主要代表的现代新儒家,为儒学的复兴指明了方向,那就是“释本开新”的路向。

第三,以唐先生为主要代表的现代新儒家,为儒学的复兴找到了方法,那就是“以中西化西”的办法。^[10]

我这些表达尽管未必都很精确,但我的意思是:这三点意义虽然都不是唐先生的哲学所独有的,而是现代新儒家所共有的,但唐先生无疑是其中的杰出代表;唐先生的若干具体的哲学观点尽管可以商榷,但这三点却代表了儒家哲学的发展方向,是我们至今应当坚持而不能偏离的。唐先生哲学的这些深刻意义,《年谱》都有所揭示。

一、儒家哲学的“现代转型”主题

我经常讲:一个真正的哲学家,他所思考的不是什么“中国人”或“西方人”或“印度人”的问题,而是“人”的问题;即如孔子,他所思考的并不是“鲁国人”的问题,而是“人”的问题。今天,如果某位中国学者所思考的是“中国人”的问

题、而非“人”的问题,那么,他的角色就不是一个哲学家,至少不是一个纯粹的哲学家。而近现代以来的儒家哲学家、中国哲学家,正是这样的不纯粹的哲学家:他们作为中国人,实在异常关心中国人面临的问题,所以他们所谈的往往都是“中国问题”^[11]、尤其是“中国文化”问题。这是近代以来的“中西文化优劣比较”背景之下的一种可以理解的现象,我称之为“文化纠缠”^[12]。唐先生亦然,他坦承:

我之一切文章之讨论此问题,都是依于三中心信念,即:人当是人;中国人当是中国人;现代世界中的中国人,亦当是现代世界中的中国人。此三句话,一方是逻辑上的重复语,真是简单之至。然一方面,则我总觉此三句话,有说不尽的庄严、神圣,而广大、深远的含义。^[13]

但是,我们也应当注意到:唐先生所关怀的不是抽象的“人”,也不仅是“中国人”,而是“现代世界中的中国人”;毕竟,这里的“现代世界”是一个非常重要的关键词。《长编》注意到了这一点,例如作者指出:

唐先生晚期思想的总结,……标志性著作是《生命存在与心灵境界》,核心思想是心灵九境;核心问题是“现代世界的中国人当是现代世界的中国人”……^[14]

这种“现代世界”的眼光,自然而然地就会导向儒家哲学的现代转型。我们必须意识到:传统儒家哲学的“现代转型”乃是唐先生的哲学以及整个20世纪现代新儒学的主题,也应当是今天的当代儒家哲学的主题。

我之所以特别强调这种“现代意识”,乃是针对目前儒家当中出现的一股危险的复古主义、原教旨主义的思潮,即一种以“反西方”的面目出现、而实质上是反民主、反科学、反现代性的思潮;对于尚未实现现代化的中国人来说,必须强化“现代意识”。我感觉,《长编》作者是具有这种“现代意识”的。

当然,儒家哲学的这种现代转型,并不是断

裂式的、替换式的,而是以某种精神来“贯通古今”,如唐先生所说:

我相信,我们一切知识分子之病痛之免除,系于知病痛,而由反求诸己以互相赦免中,互相施与中,另长出一积极的通贯古今、涵育人我的精神,而此精神表现之形态,则不能全同于过去,而须兼照顾到由中西社会文化之相遇所发生之新问题与新的文化要求。^[15]

在唐先生看来,古代的和现代的儒家哲学与文化,都是这种“精神”的某种“表现形态”;而这种“精神”本身则是儒家的某种精神(这一点下文还会讨论到)。唐先生说:“文化与道德,为政治之本之意,及人类社会问题之解决,系于一通古今之变,而融贯之古典式与现代式之文化精神,以开辟人类未来之前途之论。”^[16]这就犹如司马迁所说的“通古今之变”,即在“变”中求“通”,在“通”中求“变”。唐先生比喻道:“如数学中之变项外有常项。全是变项之数学公式,无法演算;在文化与教育中,亦应有若干之常项,以通古今之变。”^[17]《长编》也指出:唐先生所追求的是“中国人与亚洲人必须对其历史文化中之有价值者,能化旧为新,求其以通古今之变”。^[18]

唐先生特别强调:在“现代世界”中,这种“通变”的“精神表现之形态,则不能全同于过去,而须兼照顾到由中西社会文化之相遇所发生之新问题与新的文化要求”。此所谓“新问题与新的文化要求”,其实就是“现代性”。唐先生说:“我自己认为至少在现代中国尚没有其他的学哲学者能像我这样……能贯通古今中西印三方先哲之学说,以一新体系之面貌说出者。”^[19]此所谓“新体系”就是实现了现代转型之后的一种新哲学——现代形态的儒家哲学。唐先生的哲学就是这样一种新哲学体系。

不过,我们也要警惕这种“贯通古今”的愿望可能带来的“古今中西”纠缠,即误将“古今”问题理解为“中西”问题,以抗衡“西方”的心态去抗拒“现代”文明价值。这正是近代以来,尤

其是目前的一种突出的文化现象。^[20]在这个问题上,唐先生及《长编》的一些具体观点是可以商榷的。例如,唐先生反思和批判西方现代社会的一些弊病,而欲以传统儒家的“价值差等”补救之,他说:

我在以前数年,只看到中国之民主自由之理想,如不以客观社会之组织事业为基础,决不能实际实现。我在现在则同时看到,只由现代式之社会团体之组织,亦可使人陷于平面的物化。中国之民主之理想的实践,必须重肯定传统之价值差等之观念,而以中国传统式社会组织之原理,为一根据。^[21]

试问:所谓“中国传统式社会组织之原理”是什么东西呢?不就是前现代社会的宗法组织原理或家族组织原理吗?而其背后的所谓“价值差等”,不就是传统的以父系血缘为纽带的等级观念吗?这种价值、原理在政治上的表现,不就是皇权帝国的制度吗?那么,以此来解决现代性的社会问题,岂不是南辕北辙吗?而《长编》却对唐先生这种说法加以肯定,认为这是“特别针对民主理想实现过程中的问题,提出将传统社会政治结构中的价值差等观念与现代民主政治的平等自由观念相结合的民主政治实现模式”。^[22]注意:这是说的“传统社会政治结构中的价值差等观念”!《长编》还分析道:

要让人民选举出具有此种政治道德和才干的人,人民必须不只是以专家或从事特殊文化活动的眼光去选举,而是以健全的公民的资格去选举,同时能正确地、精细地辨别候选人在政治才干、政治道德上的价值差等。唐先生认为,如果公民都只重其专门工作,而缺乏正确的、精细的对他人政治道德、政治才干之价值差等的辨别能力,则公民不会成为健全的公民;如此即不能保证真正选出政治才干与政治道德高的人作为立法者和行政者。^[23]

这似乎意味着要根据公民的“辨识能力”而对公民进行“公民资格”的审查和“价值差等”的

等级划分。这样一来,是否要把公民划分为“圣人”“君子”和“小人”呢?是否要剥夺“小人”的选举权和被选举权呢?这不仅是现代新儒家的泛道德主义所导致的问题,也是今天一些反民主的人经常采取的一种理由。其实,这是根本误解了民主的本质。民主不是一种工具,而是一种价值;民主的价值既不是效率、也不是道德,而是权利,即公民能够为自身的利益而选择和制约公共权力的权利;这种民主权利不仅与公民的社会地位和财富多寡无关,而且与公民的知识素养和道德水平无关。然而今天的某些儒家,一方面想要享有现代文明的好处,另一方面又不愿让人觉得自己是在拾西方之牙慧,于是非要拿点“儒家的”东西来补救“西方的”偏弊,结果往往是以某种前现代的东西来搀和现代性的东西,不仅弄得不伦不类,而且非常危险。

二、儒家哲学的“释本开新”路径

那么,儒家哲学究竟应当怎样通过“贯通古今”实现“现代转型”?众所周知,现代新儒家的路径,通常概括为“返本开新”。唐先生亦然,《长编》指出:

唐先生的《人文精神之重建》……又名《中西人文精神之返本与开新》,其主要目的,乃疏导百年来中国人所感受的中西文化之间的矛盾冲突,而试图在观念上加以融解。此融解,乃依于一种基本的认识:“中国人文精神之返本,足为开新之根据,且可有所贡献于西方世界。”唐先生又认为,西方人文精神亦当有一返本以开新的运动,或人文精神之重建的运动,故此书定名为《人文精神之重建》或《中西人文精神之返本与开新》。^[24]

显然,所谓“开新”,其实就是“现代性”诉求;在唐先生及现代新儒家这里,主要就是承认新文化运动的“民主与科学”诉求。所以,唐先生说:

对中国当前之文化思想之树立,一方是要承继传统之人文精神,一方是要开拓此人

文精神,以成就社会人文之分途发展。由此即可自觉的建立科学为一独立之人文领域。由社会人文之分途发展而有各种社会人文组织,即可为民主自由之实现的条件,同时为富强的国家之社会基础。……此方是立本以成未之事,而非忘本以徇未之事。^[25]

这里的“承继传统之人文精神”即“返本”“立本”;“开拓此人文精神”即“开新”“成未”,亦即一方面“建立科学”,一方面促成“民主自由之实现”。

这种“开新”在哲学理论建构上的体现,就是将传统的儒学改造为新的现代性的儒家哲学。有学者这样评论道:“唐先生对传统学术,尤其是对儒学的一大贡献,正在通过现代学术的观念去重新肯定与发扬传统的儒学含义,为其开新面目,而建立一新的儒家哲学系统。”^[26]这个评价不仅适用于唐先生,而且适用于整个现代新儒家。

所以,唐先生所讲的“开新”是不难理解的。那么,唐先生所讲的“返本”究竟是什么意味?这是一个值得讨论的问题。在我看来,“返本”这个概括,至少在措词上并不确切,仿佛只是简单地“返回”。我认为,唐先生所谓“返本”,其实更确切地表达应当是“释本”,即是重新解释。这就是说,唐先生、现代新儒家的工作不是“返本开新”,而是“释本开新”,即通过重新解释传统,来开出新的现代性的中国哲学。《长编》所引《简明不列颠百科全书》词条“唐君毅”对唐先生哲学工作的这样一种概括,可以说是“释本开新”的一种很好的说明:他“以七卷《中国哲学原论》对中国整个哲学传统予以系统的再解释之外,在两卷本《生命存在与心灵境界》中建立了一个新的哲学体系”。^[27]前者即“释本”,后者即“开新”。

确实,唐先生对儒家哲学之“本”并非简单化的“返”,而是创造性的“释”。例如关于《文化意识与道德理性》一书,唐先生自陈道:

该书大旨……与孟子所谓万物皆备于

我,反身而诚,有相发明之处,然亦同时意在说明人之道德理性之无所不运,故在一切科学政治经济之活动中,亦皆有此道德理性之表现在斯,乃即末可以显本,即用可以显体,而鄙意亦以为中国今日之人文世界,如不能多方开拓工农之业与科学及政治,国家不能近代化,则传统之道德意识亦将以局限于内心而不免于萎缩而干枯。^[28]

表面看来,唐先生是“返”于孟子的心性本体;其实,这是对孟子的一种“释”,即是与孟子“相发明”,而将“本”解释为现代哲学话语的“道德理性”“道德意识”。

不仅如此,还有一点值得注意:唐先生在这里提出“即末可以显本”“即用可以显体”的思想,揭示了“末”“用”对于“本”“体”的反向逼显作用。不仅本决定末、体决定用,而且末反过来逼显本、用反过来逼显体。无末,则本无以显;无用,则体无以显;同理,无“新”,则“本”亦无以显。因此,我们固然可以说“返本”乃所以“开新”,也可以反过来说“开新”乃所以“返本”;我们甚至也可以说“释本”本身就是一种“开新”,或者说隶属于“开新”,因此,“释本”或“返本”不外乎“开新”而已。

这样对“本”的解释,其实已经远远超出了孟子的本意。按照通常的理解,在孟子那里,“本”就是“性”,而唐先生说:

大率由于中国最早之性字即生字,故学者或徒即生言性,如告子即是。此便是识得性字之右一面。孟子即心言性,乃兼识性字之左一面。庄子更识得人心既感知外物,便可以物为己,是为心知之外驰,而离于常心,亦与生命相分裂,使人失其性。此是见到性字之左面右面,虽合在一整体中,而未尝不可分裂。分裂原于心知之外驰,则唯有心知间返于生命,更与生命冥合,而后能复于此一整体。故庄子之言要在复心以远于生,而返于性。荀子则又见到人之自然生命之情欲,为不善之源,而此生之欲即性,故言性恶;乃倡

以心治性,以心主性,亦即以心主生;乃与庄子所见为对反。此告庄孟荀之性,……为中国先哲言性之四基型。此四基型中,告庄皆重生,孟荀皆重心;大率后之道家之传,首重在生,后之儒家之传,首重在心。此皆由于对此一生命心灵之性之整体之所见,不能略无偏重而来。亦皆不外初由面对此一整体,而各人思想,略有毫厘之方向之异,而分别开出之论。吾人今将其返本归原而观,则亦未尝不可会而通之,以见其不出此“性”之一字之左右二面之义之所涵之外也。^[29]

显而易见,唐先生所讲的“性”已经远非孟子之所谓“性”,而是综合了儒家孟子、告子、荀子,甚至道家庄子的观念。不仅如此,《长编》进一步揭示道:

该书内容十分单纯,皆旨在说明:人类一切文化活动,均统属于道德自我或精神自我、超越自我,而为其分殊的表现。……一切文化活动所以能存在,则皆依于道德自我的支持;一切文化活动皆不自觉地或超自觉地表现道德价值。道德自我是一,是本,是涵摄一切文化理想的;文化活动是多,是末,是成就文明现实的。所以该书的目的,一方面是推扩道德自我、精神自我的含义以说明人文世界的成立;另一方面即统摄人文世界于道德自我、精神自我的主宰之下……因而,此书的目的在于,指出道德自我、精神自我的存在与各种文化活动的贯通,并希望中国将来的文化能由本以成末,而现代西方文化能由末以返本,为中西文化理想的会通建立一理论基础,为未来中西文化精神实际的融和做一铺路的工作。^[30]

这就是说,唐先生所谓“本”,意谓“道德自我”“精神自我”“超越自我”,不仅超出了孟子的观念,超出了儒家哲学,而且超出了中国哲学的范畴,乃是中西之“会通”与“融和”。唐先生自己也谈到:

人类到了现在,应当是把整个人类当成一

体看的时候了。同时已到对东西各大文化系统加以平论的时候了。对世界现存之四大文化系统,我们若作为一个整个人类精神之表现、或一上帝精神之表现来看,则印度文化如上帝之右手,中国文化如上帝之右足,回教文化如上帝之左手,西方文化如上帝之左足。……故我们可名此上帝之左足之成就,为“人类精神之分散展开”的成就,上帝右足之成就,为“人类精神之凝聚翕合”的成就。……此可以喻中西学术文化之当谋互相取资以开新,夫然后上帝之神足乃能遍行天下,人类之精神之行程得日进无疆也。^[31]

这是“四大文化系统”(中、西、印、回)的“凝聚翕合”——综合的结果,是“整个人类精神之表现”。唐先生指出:这样的“返本”或“释本”,本身就是一种“开新”,即“中西学术文化之当谋互相取资以开新”。

但应当注意的是,“释本”也是必须谨慎的,否则会有“过度诠释”之嫌。例如,唐先生说:“即此一老大帝国……其思想核心,则是中国原有的社会人文思想,民主、自由、社会主义之观念,在基本上,亦原生根于中国之社会人文思想中。但民主政制中之自由人权之列举,与如何由法律加以保障,社会主义之政党组织等,则初来自西方。”^[32]说“中国原有……民主、自由、社会主义之观念”,“原生根于中国之社会人文思想中”,这其实是不能成立的,因为这里所讲的“民主、自由、社会主义”都是现代性的观念,前现代的社会不可能有这样的观念,不仅中国如此,西方亦然。这表明唐先生的哲学以及《长编》缺乏某种思想视域,这种思想视域能够给出某种恰当的历史哲学。事实上,西方的“二希”传统——希腊哲学传统和希伯来宗教传统,乃是经过文艺复兴与宗教改革的现代转型之后,才生长出现代性的观念来,这些观念并非西方古已有之的东西;今天的中国哲学、儒家哲学所面临的也正是这样的现代转型的历史任务。

三、儒家哲学的“以中化西”立场

上文表明,“返本开新”或“释本开新”问题,往往与“中西”问题、即对西方文化的态度问题纠结在一起。近代以来的中国知识分子,对西方总是怀着一种矛盾的心态:一方面不愿意否定中国自己的文化传统,另一方面又不得不承认西方文明的先进。唐先生对西方文明也是高度赞赏的,甚至比一般人看得更高:

人们都知道赞美现代西方人在工业技术上、科学哲学上、文学艺术上、宗教上、政治经济制度上的成就。而我个人尤赞美西方人之超越精神,客观化其理性之精神,尊重个人自由之精神,及其文化多端发展之精神,认其为东方人从来所不及。^[33]

因此,唐先生对西方文明采取一种开放的态度,主张“接受西方观念”。他说:

对中国当前之文化思想之树立,一方是要承继传统之人文精神,一方是要开拓此人文精神,以成就社会人文之分途发展。……如此而见吾人之接受西方观念,正所以完成中国人文精神之发展。^[34]

这里的“继承传统之人文精神”,就是说的“返本”或“释本”;而通过“接受西方观念”来“开拓此人文精神”并“完成”,就是说的“开新”。唐先生用了一个“所以”来强调:“接受西方观念”乃是“开拓”并“完成中国人文精神之发展”的必要条件。《长编》指出,在唐先生看来,“中国需要真正的民主建国,亦需要科学与实用技术,中国文化须接受西方或世界的文化”。^[35]此处的措辞“西方或世界的文化”是值得注意的,意味着所谓“西方的文化”其实代表着“世界的文化”。这不禁让人想起梁漱溟先生,竟“主张西方化主张到家”,即主张“无条件的”“全盘承受”“通盘受用西方化”,实即全盘西化,就是因为他在他看来,所谓“西方化”的东西,其实代表着“人类世界”的、“人类生活”的东西。^[36]

或许有人会问:接受了西方文化,还是中国

文化吗？接受了西方哲学，还是中国哲学吗？这些年来，关于“中国哲学合法性”的问题之所以争论不休，就是因为在一些人看来，现代中国哲学其实并不是“中国哲学”，而是“（西方）哲学在中国”^[37]，即是用西方哲学的概念来剪裁中国传统文化的材料，亦即“以西律中”“汉语胡说”。^[38]但唐先生这里所说的“接受西方观念”，其实并非单方面的“接受”，而是主张中西文化的“融会”。正如《长编》所指出的，唐先生认为：

我们要救当今之弊，必须再生清代以前的宋明儒者之精神，发扬西方近代理想主义与中西方人文主义的精神。此乃是求中西学术文化精神之返本。不过，此“返本”同时也是求“开新”。因为，融会中西方理想主义、人文主义之精神及其文化思想，是“开新”工作的始点。^[39]

不仅如此，这种“融会”也非简单化的拼接、揉合。《长编》指出，在唐先生看来：

中国当前的文化思想问题，乃在于如何自作主宰的把西方传来的科学知识、国家观念、自由民主观念等，融摄于中国的人文思想中，以消除融解由中西文化冲击而产生的思想上、精神上的矛盾冲突。^[40]

这里包含了两层意思：首先是要“自作主宰”，即坚持中国文化的主体性，以中为主，以西为客；然后才是“融摄”，亦即“以中摄西”。

唐先生讲的将西方文化“融摄”于中国文化，即是本文所说的“以中化西”，亦即以中国文化、儒家文化来“转化”西方文化，如唐先生所说：“须转化一切由西方传入而表面与中国儒家思想不同而冲突的思想，以为展开儒家精神之用。”^[41]故《长编》也指出：“唐先生认为，在中国人的立场，融会中西方文化理想，须以中国文化为主为本。”^[42]

对此，唐先生有一种更为具体的说明：

纯就哲学思想而论，则弟以为由孔孟之言仁心仁性，至宋明儒之言仁心仁性即天心天理，中国思想之天人合一之传统已在原则

上完成。吾人今虽可重加说明引申其含义，并由之以化出现代式之哲学系统，但原则上盖已不能有改变，而亦为弟信守不渝者。然在文化哲学方面，则弟意吾人之思想尚可向前推进一步，即于过去之和融贯通之人文世界中，兼涵一分途开展之人文世界，此亦即所以将尚智之西方科学精神与尊天之西方宗教精神摄于中国之人文精神中而各得其位，而此在中国之传统中则是承王船山之重礼乐制度之意而发展。^[43]

当然，唐先生的这番说明是可以再进一步讨论的：一方面是保守中国的宋明儒的心性论，一方面摄入西方的“尚智之西方科学精神与尊天之西方宗教精神”，这两方面究竟怎样能够“融合”起来？还是一个问题。

进一步说，中国文化究竟凭什么能够“自作主宰”而“融摄”西方文化呢？在分析唐先生亲撰的著名的《为中国文化敬告世界人士宣言》时，《长编》注意到《宣言》的下述观点：

我们虽承认中国文化中缺乏西方近代民主制度与科学技术，致使中国未能现代化、工业化；但我们不能承认，中国文化思想中没有民主思想的种子，与其政治发展的内在要求不倾向于民主制度的建立；亦不能承认中国文化是反科学的、自来即轻视科学与技术。^[44]

这样的判断，看起来是没错的，但实际上大有商量的余地：什么叫发展科学技术的“种子”？什么叫“民主思想的种子”、建立民主制度的“内在要求”、内在“倾向”？这些东西都在宋明儒的心性论里面吗？

其实，在我看来，唐先生的哲学，以及整个现代新儒家的哲学，尽管根本的方向是对的，但还没有真正找到从儒学传统中“开出”现代文明价值的方法。根本的原因是他们还停留于传统哲学那种“形上一形下”“本—末”“体—用”之类的观念架构之中，亦即停留于存在者化的思维方式之中，缺乏前存在者、前主体性的思想视域，从而

未能找到儒家哲学的真正的大本大源,也就不能解构前现代的儒家哲学的形上学与形下学,建构现代性的儒家哲学的形上学与形下学。

综上所述,我的总体印象是:《长编》对唐先生的哲学成就讲得很充分,但缺乏应有的反思批评。唐先生的哲学以及整个现代新儒家的哲学确实达到了很高的水平,对儒家哲学的现代发展作出了重大的贡献,这是毫无疑问的;但这并不意味着他们的哲学就毫无问题了。儒家哲学没有终结,其现代发展也没有终结,需要后人继续推进。不过,《长编》在一定程度上揭示了唐先生哲学对儒家哲学现代发展的三点根本贡献——“现代转型”的主题、“释本开新”的路径、“以中化西”的立场,这是应当充分肯定的,确为唐君毅研究领域的一项很重要的成果。

注释:

[1]黄玉顺:《唐君毅思想的现象学奠基问题——〈生命存在与心灵境界〉再探讨》,《思想家》第一辑,成都:巴蜀书社,2005年;收入文集《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年。

[2][10]黄玉顺:《现代新儒学对儒学复兴的三点启示——祝贺大陆版〈唐君毅全集〉出版发行》,《当代儒学》第13辑,成都:四川人民出版社,2018年。

[3]石永之:《道德自我与心灵九境——唐君毅哲学的主体性反思》,载黄玉顺主编:《现代新儒学的现代性哲学——现代新儒学的产生、发展与影响研究》,北京:中央文献出版社,2008年。

[4]孙铁骑:《唐君毅的易学思想:经传分治的〈周易〉哲学解读》,载黄玉顺主编:《现代新儒家易学思想研究》,济南:山东人民出版社,2016年。

[5]汪丽华、何仁富:《唐君毅先生年谱长编》,北京:中国社会科学出版社,2018年。

[6]唐端正:《唐君毅先生年谱》,《唐君毅全集》卷二十九,台湾:学生书局,1991年。

[7][8][9]汪丽华、何仁富:《唐君毅先生年谱长编》,北京:中国社会科学出版社,2018年,前言,第9、10、9页。

[11]黄玉顺:《儒学与中国之命运——纪念五四运动90周年》,《学术界》2009年第3期。

[12]黄玉顺:《现代中国“哲学”的困窘:西方强势话语阴影之下的“文化纠缠”》,《天府新论》2004年第3期。

[13][25][34]唐君毅:《人文精神之重建》“自序”,见《唐君毅全集》卷10《人文精神之重建》,北京:九州出版社,2016年,第2、8、8页。

[14][18][22][23][24][30][35][39][40][42][44]汪丽华、何仁富:《唐君毅先生年谱长编》,北京:中国社会科学出版社,2018年,第66、176、318、327、218、299、288-289、219-220、220、220、288-289页。

[15][41]唐君毅:《我们的精神病痛》,见《唐君毅全集》卷11《中国人文精神之发展》,北京:九州出版社,2016年,第222、223页。

[16][21]唐君毅:《民主理想之实践与客观价值意识》,见《唐君毅全集》卷14《中华人文与当今世界》(下),北京:九州出版社,2016年,第115-116、112页。

[17]唐君毅:《吴士逸先生〈农圃讲录〉序》,见《唐君毅全集》卷16《新亚精神与人文教育》,北京:九州出版社,2016年,第94页。

[19]唐君毅:《致廷光书》,1940年10月19日。见《唐君毅全集》卷30《致廷光书》,北京:九州出版社,2016年,第116页。

[20]黄玉顺:《大陆新儒家政治哲学的现状与前景》,《衡水学院学报》2017年第2期。

[26]李社:《对唐君毅先生的哲学的不同称谓及不应有的误解》,见《唐君毅全集》卷37《纪念集》(上),北京:九州出版社,2016年,第269-275页。

[27]《简明不列颠百科全书》第7卷,“唐君毅”词条,中国大百科全书出版社,1985年,第677页。转引自汪丽华、何仁富:《唐君毅先生年谱长编》,北京:中国社会科学出版社,2018年,前言,第1页。

[28]唐君毅:《致何健耕》,1963年4月5日。见《唐君毅全集》卷31《书简》,北京:九州出版社,2016年,第351页。

[29]唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》“自序”,见《唐君毅全集》卷18《中国哲学原论·原性篇》,北京:九州出版社,2016年,第11-12页。

[31]唐君毅:《人类精神之行程》,见《唐君毅全集》卷10《人文精神之重建》,北京:九州出版社,2016年,第449-450页。

[32]唐君毅:《中国现代社会政治文化思想之方向,及海外知识分子对当前时代之态度》,见《唐君毅全集》卷14《中华人文与当今世界》(下),北京:九州出版社,2016年,第208页。

[33]唐君毅:《西方文化中之悠久与和平问题》,见《唐君毅全集》卷10《人文精神之重建》,北京:九州出版社,2016年,第339页。

[36]黄玉顺:《梁漱溟先生的全盘西化论——重读〈东西文化及其哲学〉》,《社会科学研究》2018年第5期。

[37]郑家栋:《“中国哲学”的“合法性”问题》,原载《中国哲学年鉴》(2001年),转载于《中国社会科学文摘》2002年第2期。

[38]黄玉顺:《追溯哲学的源头活水——“中国哲学的合法性”问题再讨论》,《四川大学学报》2011年第4期。

[43]唐君毅:《致谢幼伟》,1958年1月19日。见《唐君毅全集》卷31《书简》,北京:九州出版社,2016年,第140-141页。

[责任编辑:陶婷婷]