

# 广大之处有精微 中庸道里见高明<sup>〔\*〕</sup>

——方克立学术思想研究

张允熠

(上海师范大学 马克思主义与中国文化研究中心, 上海 200234)

〔摘要〕方克立对近四十年来的中国学术思想界产生了重要影响。20 世纪 80 年代,他曾与其他学者一起提出应对中国哲学范畴和范畴史进行挖掘、梳理和研究;20 世纪 90 年代,他开显了“三大流派”和“三大思潮”既对立又互动的格局,为学界所公认;他开始了马克思主义中国化的新探索,较早阐明了新观点;他开创了中国大陆现代新儒学研究,其成果及影响蜚声海内外;他继承并发展了张岱年的“综合创新”文化观,提出了“马魂中体西用”论,引起学界关注。

〔关键词〕三大思潮;现代新儒学研究;“马魂中体西用”

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.08.018

方克立是我国著名思想文化研究学者、哲学史家和哲学教育家,生前曾任南开大学和中国社会科学院研究生院教授、中国社会科学院研究生院院长、中国社会科学院学术咨询委员会委员、中国社会科学院学部委员、国务院学位委员会哲学评议组召集人、全国博士后管委会哲学专家组成员,并兼任中国哲学史学会会长、中华炎黄文化研究会副会长、中国科技大学人文学院院长等多项社会、学术职务。方克立擅长于对重大课题、时代思潮、前沿问题的发现、开拓、组织和引领,对近四十年来的中国学术思想界产生了重要影响。本文拟对方克立学术思想作一粗略梳理,以飨读者。

## 一、开拓哲学史研究的新领域

20 世纪 80 年代初,方克立开始关注中国哲学史上的“范畴”问题。1983 年 11 月,他跟汤一介、陈俊民等学者共同发起,在西安召开了全国第一次中国哲学范畴讨论会,会后人民出版社出版了《中国哲学范畴集》,该集收录了 17 篇文章,其中有方克立的《论中国哲学中的体用范畴》及其所指导的研究生韩强的《先秦哲学思维方式和基本范畴的演变》和严正的《试述中国古代性情范畴之发展》三篇论文。他不仅参与发起了“中国哲学范畴史”的讨论,而且先于“范畴史”学术讨论会召开就已经撰写了《中国哲学史上的知行

作者简介:张允熠,上海师范大学特聘教授、博士生导师,上海师范大学马克思主义与中国文化研究中心主任。

〔\*〕本文系国家哲学社会科学重大项目“马克思主义与中国文化关系资料的整理与研究”(19ZDA015)的阶段性成果。

观》一书,围绕着“知行”范畴进行了全面、系统的梳理。该书于1982年3月由人民出版社出版发行,至90年代多次重印,《光明日报》《中国社会科学》、香港《文汇报》、台湾《中国论坛》等报刊先后发表书评,认为中国哲学专题研究和范畴研究“预兆着一个新的富有生命力的研究方向”。此后,1987年由黑龙江人民出版社出版葛荣晋的《中国哲学范畴史》,1988年中国人民大学出版社出版张立文的《中国哲学范畴发展史(天道篇)》,等等,不仅是80年代初期中国哲学“范畴史”讨论的成果结晶,而且引领了此后相当一段时期,甚至直到今日中国哲学史的研究方向。

方克立不仅是范畴和范畴史研究的主要发起人之一,留下了自己的研究成果,而且将这一研究作了归结。如,90年代初,由方克立主编、中国社会科学出版社出版的《中国哲学大辞典》一书,实际上是一部中国哲学范畴的总汇与集粹,其中许多条目都出于方克立亲笔所撰,这是一部至今为止研究中国哲学范畴十分有价值的工具参考书和资料库。方克立在启动“范畴史”研究时指出:“哲学史是通过范畴的演进表现出来的,‘是整个认识的历史’,它的发展往往体现了严密的逻辑性……从范畴史的角度来研究哲学史,就是要力图排除历史的偶然因素的干扰,以纯净化了的逻辑范畴的形式再现人的认识发展过程。”“对中国传统哲学范畴进行真正科学的研究,不仅可以丰富马克思主义哲学的内容,而且可以为马克思主义哲学的中国化探索道路。”<sup>[1]</sup>这些见解,纵使在今天看来,仍具有显而易见的时代意义和学术价值。

## 二、开显“三大思潮”的内在结构和运行轨迹

所谓“三大思潮”,国际上通常指激进主义、自由主义和保守主义三种主要的政治思想或意识形态,很少特指文化思潮。在这“三大思潮”中,“激进”派实际上多是自由派的激烈化表现,“激进”与“保守”成为两个对立的端点,标志着

激进自由主义与保守主义的激烈对峙。实际上,“自由”与“保守”的界定非常复杂,余英时曾认为,在美国,有“保守的自由主义”和“激进的自由主义”,激进与保守本是相对于美国自由主义传统体系而言的,“自由”(liberal)是他们的共同点。据此他认为:“事实上,美国的保守跟激进中间,还有一个 commonground。在许多问题上可以说是一致的……在某些地方,极端保守的跟极端激进的甚至可以联盟。”<sup>[2]</sup>余英时还认为,近代中国并没有所谓的“保守派”,也没有“三大思潮”的鼎足而三。在中国,只有激进和不间断的激进——“最后一定要激化到最高峰”。他说:“这是中国近代思想上的一个特色:中国近代一部思想史就是一个激进化的过程。”<sup>[3]</sup>如,“五四”时期把张君勱、梁漱溟等人称为“保守派”,实际上他们都是要求变革的改革派,只不过不像激进派那么激进罢了,“严格地说,中国没有真正的保守主义者,只有要求不同程度变革的人而已。”<sup>[4]</sup>

跟余英时的观点不同,方克立于20世纪80年代“文化热”中,认为“五四”以来的中国思想史,就是三大思潮的三足鼎立之势。起初,他也借用了“激进”“自由”“保守”这种三分法来划定“五四”以来的中国思想界的主要思潮,但却阐述出了一套属于他自己独到的关于“三大思潮”的主张,并开显了“三大思潮”的内在结构和运行轨迹。

首先,方克立把三大思潮具体化,反对笼统地使用“激进主义”这一带有贬义的提法。他指出:“就中国来说,‘激进主义’是对社会主义、马克思主义思想派别的攻击,通常提到的是陈独秀、李大钊等人,中国共产党人自然也被指为激进主义者。”<sup>[5]</sup>因此,他明确地、具体地把中国现代史的三大思潮的结构图式擘划为“中国的马克思主义者”(即马克思主义派或马列派)、“自由主义的西化派”和“现代新儒家”——注意,他没有笼统提“文化保守主义”,而只提“现代新儒家”,实际用“现代新儒家”取代“文化保守主义”。方克立对“三大思潮”内在结构的界定跟

以往的提法明显不同：一，他克服了用“激进主义”这种既宽泛又具贬义的术语来指称中国马克思主义的弊端，具体而鲜明地把马克思主义作为现代中国思想文化领域的一大重要思潮确定下来；二，他把中国自由主义派与西化派合并相称，开显了中国自由主义的“西化”特征；三，他把现代新儒家明确地作为中国现代三大主要思潮的代表之一，从而赋予了现代新儒家在中国思想上重要的历史地位。

其次，跟余英时等学者通常沿用国外的方式把两大或三大思潮主要看成政治思想流派不同，方克立指出现代中国“马、西、儒”三种思潮是一种哲学与文化现象，因而它们都属于文化思想流派，其中现代新儒家则是文化保守主义的重要代表，而其他文化保守派如国民党右派哲学等，无论就势力和影响力或其思想缺少现代性格来说，都不在现代中国思想史上占据如此重要地位。方克立强调指出：“文化保守主义”与政治上的保守主义不能等同。“文化保守主义”是指那种立足于传统文化、力图融汇古今，也有选择地吸纳外来文化，以适应时代需要的思想倾向或思想派别。“他们在政治上可以很进步、很革命、甚至十分激进，但是对待民族文化传统却很谨慎、很保守，温情脉脉，谨守先业，唯恐‘弃我故常’。”<sup>[6]</sup>如戊戌变法时期的康有为，辛亥革命时期的章太炎，都有政治上激进的经历，但他们在文化取向上无疑都是保守派。余英时之所以不认为张君勱和梁漱溟属于保守派，也正是基于其政治立场着眼的。如，张君勱主张实行西方的宪政民主，梁漱溟甚至提出对西方的民主和科学要“全盘承受”，等等。正因为具有这种错综复杂性，所以方克立从文化观和文化立场上界定保守主义是十分有见地的，他所提出的“三足鼎立”，也仅限于思想文化领域中的三大思潮，从而避免了在文化研究中许多理不清而又无关宏旨的复杂纠缠。

再次，方克立对中国现代的三大文化思潮的性质进行了确定性描述，以使人们较容易识别和

把握这三大文化派别的基本特征。他指出，自由主义的西化派“明确提出了‘全盘西化’的口号”，现代新儒家“在本质上属于中体西用派”，而中国马克思主义者“表示了对‘第三文明’的向往”，前两者都属于资产阶级的意识形态，而“第三文明”即社会主义文明，代表着中国共产党人和先进中国人的文化观，等等。这种界定简洁、明快，又不失准确性，从本质上区分了三大派别的原则差别，令读者过目不忘。然而，尽管三大文化思潮或派别本质特征和阶级属性不同，但三者都致力于民族复兴，希望在中国实现“现代化”。因此，“从根本上说来，它们代表着当今世界上三种现代化模式的不同选择和冲突。”<sup>[7]</sup>

基于上述认识，方克立开显了三大文化思潮之间论争和互动的的基本轨迹、运行逻辑和总体格局。这个基本轨迹就是：“三大思潮互相冲撞激荡，既有斗争又有联合，形成内外交织、色彩斑斓的思想斗争画面。”<sup>[8]</sup>这种既斗争又互动的格局同时蕴含着三派运行发展的方向和总体格局，实具有一种必然性内在逻辑使然、短期之内不可改变的格局——“恐怕在整个社会主义初级阶段……即使在国内，不仅‘全盘西化’论总会有一定市场，希望中国走‘儒家资本主义’道路的理论也总会有人欣赏。三大思潮并存和对峙的格局大概还会延续相当长一段时间。”<sup>[9]</sup>在过去的40年里，三大思潮之间的斗争证实了方克立先生的这种预判，如，自由主义的西化派和现代新儒家似乎水火难容，不管他们之间发生过多少次激烈的中西文化论战，但在反对中国走社会主义道路方面具有共同性，两者可以联盟；由于现代新儒家反对自由主义西化派鼓吹的“全盘西化”论和民族虚无主义、历史虚无主义与文化虚无主义，他又跟马克思主义者产生了共鸣；自由主义西化派激烈批评现代新儒家的“中体西用”论和“复兴儒学”的主张，这在马克思主义者看来当然具有合理性，从而形成两者反对文化保守主义的共识。可见，三大流派彼此之间既是思想上的论敌，又可以在某些共同点上结为统一战

线。这种“内卷化”的不同思想文化体系之间的互动逻辑,一时看不到尽头。

方克立对三派的本质特征、内在结构、互动格局、发展态势和运行逻辑的开显,已为近40年来的学界普遍认同和接受。如杜维明就说过:“自1995年以来大陆的学坛,特别是中国哲学史界已对儒家传统形成了新理解、新共识:‘五四’后的这70年,除了西化思想和马列主义之外,还有‘复兴儒学’这派学说也必须列入考虑。较平实的提法是把儒学、西化及马列看作三个鼎立的、互相抗衡的价值系统。”<sup>[10]</sup>这表明,即使连现代新儒家的重要代表学者也接受了方克立关于三大文化思潮的基本界定和既斗争又互动关系的“较平实的提法”。

### 三、开创新儒学研究的新境界

“新儒家”或“新儒学”(Neo-Confucianism)作为一个现代哲学术语,在20世纪之前的中国文献资料库中是查不到的。该词源于冯友兰的一名洋弟子即美国汉学家卜德(Derk Bodde)在翻译中国宋代程朱理学(道学)时使用的一个英译词,其初衷欲与孔孟所创立的原始儒学相别。当把英文Neo-Confucianism再译回汉文,便生成了“新儒学”一词,不期在中文语境被普遍接受。这又引发了另一效应,即人们习惯于把“五四”以来反对激进西化派、要求回归儒宗而“做孔家生活”的一群文化保守主义者也称为“新儒家”,公认梁漱溟是其开创山门之人。为了把相差800多年的两支“新儒学”区别开来,方克立和他的课题组便把“五四”以后形成的儒学思潮称为“现代新儒学”,其群体称为“现代新儒家”,其所主持的国家“七五”和“八五”重点课题就命名为“现代新儒学思潮研究”。

方克立是现代新儒家研究领域的实际开创者和领军人物。他之所以重视对“现代新儒学思潮”的研究,其基本思路实始于他于20世纪80年代“文化热”中对现代中国三大文化思潮的概括和研究。把中国现代思想界视为由马克思主

义、西化自由主义和现代新儒家文化保守主义之“三派互动”“三足鼎立”而铸成的格局,完全符合中国的具体实际。方克立认为,由于中国经济落后,中产阶级发育不够成熟,自由主义在中国思想界一直没有太大的市场,马克思主义作为一种思想武器和革命学说,能够解决中国民族独立和发展道路的实践问题,一经传入就很快在跟中国实际相结合的过程中成为思想主流。但由于中国是一个文明古国,几千年积淀的文化传统和传统文化仍然具有顽固和强大的势力,遂汇聚为保守主义的各种流派,现代新儒学是其标志性代表。

在80年代的文化讨论中还“文革”中的批孔热潮进行了反思,重新评价孔子和儒家历史地位的思潮也蔚然成风。恰在其时,新中国成立后一度“瓜果飘零”流落在海外的现代新儒家的传人如杜维明等人来华访学,先后在北京、天津、上海等高校发表演讲,介绍东亚“四小龙”和“儒家资本主义”的经济奇迹,主张儒学应该从港台、纽约、巴黎、东京等世界各地“反哺大陆”,“重建儒家文明”或“东方式工业文明”,“推动儒学的第三期发展”,等等。这些过去闻所未闻的话语更新了人们的耳目,一时吸引了众多青年学子。加之西方各种哲学思潮的涌入,“儒学热”伴随着“萨特热”“尼采热”“康德热”“佛洛伊德热”等,共同在“文化热”中升腾,人们充分感受到了三大思潮“互动”的生态现状,这几乎再现了20世纪“五四”时期“马中西”三派互动的场景。然而,作为国家主流文化和意识形态的马克思主义的指导地位在这种情势下却面临着严峻的挑战。

方克立敏锐地认定这些致力于“儒学第三期发展”或“儒学复兴”的学者正是“五四”之后中国文化保守主义的重镇——“现代新儒家”的卷土重归或历史性再现。其第一代人物一部分1949年后移居到港台地区和海外,另一部分留在了大陆,留在大陆的多数放弃了新儒家立场而接受了马克思主义。其实,杜维明等人的观点并不“新”,许多都是“五四”之后三派论战时的旧



话重拾。然而，“改革开放”后的中国正处于从传统走向现代的关键转变时刻，现代新儒学思潮的重新泛起、“马中西”三派文化思潮再次互动，致使“中国文化向何处去”“中国向何处去”的问题再一次摆在时人面前，这是一个关系到国家的指导思想、发展道路和发展方向的大问题。因此，对现代新儒家进行科学、系统、全面的研究已成为一个十分迫切和必要的学术任务，既具有实际意义又具有理论价值。于是，从1986年起，在全国哲学社会科学规划办的支持和国家哲学社会科学基金资助下，方克立主持了“七五”“八五”期间国家重点课题——“现代新儒学思潮研究”，从此开始了长达十年的学术征程。

学术界对于课题组确定的研究对象和研究范围，起初有不同意见，主要来自于学者们不同的认识。例如，“现代新儒家”这一名称能否成立？究竟哪些人属于“现代新儒家”？再如，有学者否认冯友兰、钱穆属于现代新儒家，有人认为马一孚属于传统儒家，等等。方克立认为，现代新儒家不同于原始儒家也不同于宋代新儒家，它产生在20世纪20年代，尊孔崇儒尤以尊崇宋明理学为其共同的精神取向，其价值诉求是“返本开新”——力图以儒家的旧“内圣”开出工业化或现代化的新“外王”来，只有具备这种时代条件、精神取向和价值诉求，才可以称其为“现代新儒家”。方克立还指出：现代新儒家是现代中国的一个重要学术流派，不仅仅是一种哲学思潮，还是一种广泛的文化思潮。基于此种理解，“现代新儒学思潮研究”课题组最初确定梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等10人作为重点研究对象，他们基本上属于现代新儒家的第一代和第二代，并分别为他们建立《学案》。后来又增添了马一孚其人并增设了《马浮学案》。在研究进程中，又陆续地把现代新儒家的第三代如中英、刘述先、余英时、杜维明等人列入研究范围。对于“现代新儒家”的命名和研究对象的确定，张岱年起初是有异议的，但是他后来说：“我现在认

为，‘五四’以后确实形成了一个新儒家学派，这个学派的形成和发展有一个过程。……《哲学研究》上发表的那篇方克立同志谈近年来的新儒家研究的访问记我读过，其中所表述的基本立场和观点我完全同意。”<sup>[11]</sup>

经过10年的努力，方克立主持的课题研究取得了丰硕的成果，在国内外产生了深远影响。据统计，课题组编辑、撰著并出版了《现代新儒家学案》10余人计200万字、《现代新儒学辑要》丛书15本200万字、《现代新儒学研究丛书》计20余本数百万字、《现代新儒学研究论集》（2集）70余万字，等等，这些成果，为此后的新儒学研究提供了宝贵的研究资料，许多研究者都从方克立主编的这些资料文献中获益匪浅。20世纪80—90年代，研究现代新儒家的论文仅有200余篇，而且多数出自于课题组成员所撰。而今，研究现代新儒学的论文已有3000余篇，且不包括各大学博硕士生所撰写的学位论文。

方克立主持的课题组研究影响到国外和海峡两岸，提高了港台和海外新儒家的地位，使原来倍受冷落，栖身于二三流大学的新儒家一时成了泰山北斗式的大师级人物。他们当初进不了台大和中央研究院这些名牌大学和权威研究机构，登不了学术的大雅殿堂，而“大陆对新儒学的重视反而提高了它的地位，跻身于中国现代三大思潮是它从来没有享受过的荣誉”。<sup>[12]</sup>现代新儒学从隐匿几十年的“绝学”一变而成名噪一时的“显学”，这完全得力于方克立和他领导的课题组的学术研究。如果没有“现代新儒学思潮研究”，就没有“现代新儒学”这一概念，更没有现代新儒家们如今的历史和学术地位。

方克立开创的现代新儒学研究自始至终都遭受到来自不同方面的批评甚至指责。“左”的方面指责现代新儒学研究“对现代新儒学的腐蚀性警惕不够”，没有看清现代新儒学的“要害”就是否定马列主义并力图“复辟资本主义”，只强调与现代新儒家之间的“互动”，就会忘记与他们的“斗争”。有人甚至指责为港台新儒家建

《学案》、出“丛书”就是为反马克思主义的思潮提供舆论阵地,等等;右的方面主要来自于港台学者和少数大陆学者,他们认为方克立主持的对现代新儒学的研究是出于意识形态目的,嘲讽方克立为“红儒家”,甚至公开要求大陆学者“放弃马列主义,认同新儒学”。两方面的指责都使方克立意识到在研究现代新儒学中坚持马克思主义的立场、观点和方法的重要性。用马克思主义指导,正确处理马克思主义与儒学之间的关系,是方克立站在现代新儒学研究领域所坚持的基本原则。

为此,方克立提出并阐述了在对现代新儒学研究中应该坚持“同情地了解,客观地评价,批判地超越”的三原则。所谓“同情地了解”,就是不要先入之见只看到现代新儒学是跟马列主义相敌对的意识形态,还要看到他们在民族文化危机之时大声疾呼“中国文化没有死亡”,对他们承续中华文化慧命、致力民族文化复兴的热忱和使命担当应有敬佩之情;所谓“客观地评价”,就是把现代新儒学作为科学研究的对象,而不是作为信仰的对象,必须实事求是地全面分析和评价中国现代史上这一重要的思想文化流派;所谓“批判地超越”,就是在客观研究的基础上要用马克思主义理论和方法得出科学的结论,要站在时代的高度,要与时俱进,努力克服新儒学理论的局限性,为中国哲学和中国文化的发展开创出新的境界。

然而,要实现这三句话并非易事,关键在于能否真正坚持马克思主义的历史唯物主义和唯物辩证法,因为这才是真正科学的方法。事实证明,方克立提出的这三条原则和方法是正确的,坚持了它,就会得出科学的研究结论。抛弃了它,就可能偏离正确的研究轨道和方向,甚至走火入魔,遁入歧途。

#### 四、开始“马克思主义中国化”的新探索

“文革”结束之后,随着“真理标准”的大讨论和思想解放运动的深入,80年代“文化热”中

讨论的核心话题就是中国传统文化与现代化的关系问题,“马克思主义中国化”的命题遂被重新提及,方克立是在中国哲学研究领域较早主张马克思主义中国化的学者。

1987年12月,在中国现代哲学史首届全国学术讨论会上,方克立的发言引起了热烈的争论。他说:“马克思主义哲学也有一个中国化的问题,它要和中国革命与建设的具体实践相结合,也要和中国哲学优良传统相结合,在内容和形式上都成为真正是中国化的马克思主义。”<sup>[13]</sup>这个发言会后刊载在《中国哲学史研究》1988年第1期上。当时重提“马克思主义中国化”的文章并不多见,主张“两个结合”的更为罕见。

至1993年6月,《江淮论坛》发表了又一篇论文,该文论证了“中国特色社会主义”就是社会主义建设时期的中国化马克思主义,其中写道:“中国特色社会主义不仅是马克思主义中国化的产物,也是中国优秀民族文化的产物。”<sup>[14]</sup>由于中国传统文化中有糟粕,这里特别用“优秀的”三字作“民族文化”的限定词。在90年代一本学术专著中,这一观点又得到了进一步论证:“把马克思主义的普遍原理与中国的民族文化和革命实践相结合,使马克思主义中国化,这就是毛泽东思想形成的思想线索。”<sup>[15]</sup>“马克思主义传到了中国,经过与中国革命的具体实践相结合、与中国传统文化相结合——即经过与中国文化的会通,产生了中国化的马克思主义。”<sup>[16]</sup>书中认为,前者“是在实际、实用、实践层面的结合”,后者是在“理论、思想、精神层面的结合”,“第一种结合是具体问题具体分析并在革命行动中贯彻马克思主义的正确理论,第二种结合是从思想上丰富发展马克思主义理论体系使之具有中国风格和中国气派。”<sup>[17]</sup>该书在修订版中进一步论证道:“‘马克思主义中国化’含有两层意义,一是马克思主义基本原理与中国具体实际相结合,二是马克思主义思想体系与中国传统文化相结合。第一个结合表现在实际、实践、实用、实效层面上,第二个结合表现在精神、思想、理念、

理论层面上。马克思主义在与中国文化的互动和结合中形成了中国社会新型的主流文化与意识形态,即中国化的马克思主义。”<sup>[18]</sup>值得注意的,该书正是方克立指导的博士论文。作者在其后的两部新著作中又强化了这一观点:“当马克思主义哲学的普遍原理与中国具体实际、中国优秀的传统文化相结合之时,它就能化作强大无比的精神力量,继而转化为强大无比的物质力量。”<sup>[19]</sup>

需要指出的是,张岱年于1991年在《高校理论论研究》上发表了《我为什么信持辩证唯物主义》一文,也阐述了相似的观点。他写道:“在中国,有一个马克思主义与中国固有的优秀文化传统相结合的问题。马克思主义必须与中国的优秀传统相结合,才能在中国土地上生根,生根后才能真正开花结果;中国的文化传统也必须与马克思主义的普遍真理密切结合,才能提升到更高的水平。”<sup>[20]</sup>这里强调的只是一个结合,即马克思主义与中国优秀文化传统相结合。但到了1993年12月,张岱年则明确写道:“指导中国革命取得胜利的马克思主义,不是教条式的马克思主义,而是与中国革命实际密切结合的马克思主义。在政治上,马克思主义必须与中国革命实际相结合。在文化方面,马克思主义应与中国优秀传统相结合。”<sup>[21]</sup>显然,张岱年把马克思主义中国化区分为政治上的结合和文化上的结合。

张岱年是“文化的综合创新论”的发明者,方克立是这一理论的拥护者和阐发者,两人政治立场和学术观点十分相近,因此,我们完全可以看作这是张岱年对方克立80年代所提出“两个结合”主张的一种呼应。

## 五、开启“文化综合创新”的新思路

中国传统的学术研究历来以学派著称,同一学派也有不同的分支。如孔子死后,“儒分为八”;明清时期更是学派林立,黄宗羲的《明儒学案》基本上按学派编目,师门分野清晰可辨,如“姚江学案”便是姚江学派,“泰州学案”即泰州

学派;清代考据学也分几大流派,在皖为戴震(皖派),在吴有惠栋(吴派),如此等等。然而近代以来,学派式微,再后只有“中学”与“西学”、“新学”与“旧学”的对垒。人们拘泥于中西学之争,遂有“中学为体,西学为用”的提法,实际上这是平衡中西之学即新旧之学之间关系的中庸之道,欲在茂密的旧学丛林中为新学的生存开出一块空地来。“五四”之前,马克思主义是被作为西学队伍的一名成员看待的,所以,当时思想文化界还不存在“鼎足而三”之势。但随着“五四”运动的深入,马克思主义风靡全国且后来居上,成为主导中国思想文化大变局的新生力量,其与“西学”和“中学”之间的张力日益突显,“马中西”三派争鼎之势开始形成。“马”从“西”析出,为中国人指明了前行的方向 and 社会主义道路;“中”为现代新儒家为代表的文化保守主义;“西”在价值取向上就是自由主义。“马中西”三派互动的大幕就此拉开。

“五四”时期,有人慧眼独具,认定只有马克思主义才能救中国。如,李大钊就把来自苏俄的马列主义文化称为超越东西方文明的“第三新文明”。李大钊建党时的好友张申府也有“第三文化”的提法,他说:“保守东方旧化说不可行,移植西洋旧化说不可行,机械地事例东西两化说同样地不可行。”因此,“欲超出两旧文化而建一种第三文化”才是正确的文化选择。<sup>[22]</sup>正是出于这一预想,张申府最早提出了“孔子、列宁、罗素,三流合一”的文化主张。这里,孔子代表着中国文化,列宁代表着马克思主义文化,罗素则代表着西方文化。“马中西”“三流合一”创造出中国新文化——这一思想最早就源于张申府的文化主张。张申府的胞弟张岱年深受其兄启发,早在1933年就表示:“我的理想:百提(罗素)伊里奇(列宁)仲尼(孔子)三流合一。”<sup>[23]</sup>不久他又提出了文化的“创造的综合”,即“发扬中国固有的卓越的文化遗产,同时采纳西洋的有价值的精良的贡献,融合为一,而创成一种新的文化”。<sup>[24]</sup>“创造的综合”就是“辩证的综合”,即通过扬弃



而批判继承传统,同时又要兼和西方文化的优长作为创造新文化的资源。但这种“兼和”须以“唯物辩证法为主”,据此创造出一种“新唯物论哲学”。这是张岱年整个哲学思想的基础,也是他在半个世纪之后所阐述的“文化综合创新”论的思想滥觞。

方克立完全赞同张岱年“综合创新”的文化主张,他认为这跟毛泽东“批判继承”的文化思想一脉相承,于是提出了“古为今用,洋为中用,批判继承,综合创新”的“四句诀”,实际上也是一种“综合”——一种对毛泽东和张岱年文化观的综合。然而,后来他发现这种提法是有缺陷的,因为它只回答了古今中西问题,而没有对“五四”之后中国思想界出现的三大文化思潮的关系问题即“马中西”的关系问题给予应有的回答,而这恰是当代中国文化论争的核心主题。从2006年起,方克立开始对他自己的文化观作出了新的概括,由原来的四句改为五句,即“马学为魂,中学为体,西学为用,三流合一,综合创新”,进一步地概括便简化为“马魂中体西用”了,从而开启了“兼赅众异而得其平衡”的“兼和”的“综合创新”的新思路。

方克立总结道:“‘坐集千古之智’,创造具有博大气象又有中国特色的社会主义新文化。我认为这种‘马魂中体西用’三学合一、综合创新的观点,是符合张岱年‘文化综合创新论’之精神实质的,也是符合李大钊‘第三新文明’论和毛泽东‘古今中外法’之精神实质的。”<sup>[25]</sup>显然,方克立旨在用“马魂中体西用”的提法来丰富和发展毛泽东的“古今中外法”和张岱年的“综合创新论”,这也是在吸取了其他学者的研究成果后概括出来的。如经济学家杨承训曾在《中国特色社会主义经济学》(人民出版社2009年版)一书中提出:“马学”为魂,“中学”为体,“西学”为用,就是以马克思主义基本原理为指导,以中国化的马克思主义经济学说为主体,吸收西方经济学中的有益成分为我所用。方克立把本来只限于中国经济学理论体系建构的设想

引申到整个中国主流文化的建设上来,自然增益了许多新意,添加了经济学中不存在的文化哲理含义。尤其他把传统的中西“体用二元模式”一变而为中西马“魂体用三元模式”,平添了许多需要细致分梳的范畴和理路。当我们将这一提法推敲琢磨之后,发现其与人们通常理解的“中体西用”命题确有本质不同:

第一,“魂体用”三元模式打破了“体用”二元模式,它不是简单地在“体用”之上加上一个“魂”字了事。就“体”来说,此“体”非彼“体”,它更新了传统“中学为体”之“体”的内涵。“体”指中华民族文化,析之为三即为“生命主体”“创造主体”和“接受主体”。这里的“中体”不仅与封建的纲常名教之“体”有了本质区别,也不单指中国传统文化,而是一个不断流变、生生不息的文化的活水源头,经过历史传承、变革和转型,不断走向未来、走向世界的中国文化生命载体,同时也是自强不息、日新常新的“创造主体”和厚德载物有容乃大的“接受主体”。

第二,“西学为用”也不是仅指把西方的科学技术拿来就用,这里所说的“西学”是广义的“西学”,“‘西学’是指一切洋文化即外来文化”,决不局限于西方的科技。“西学为用”即“洋为中用”,这里的“用”有两层含义,一是相对于作为指导原则的“马魂”来说,它是“应事之方术”即原则的具体应用;二是相对于“中体”来说,它是为我所用的“他山之石”——这就是张岱年讲的“两个服务”,实际上是两种意义上的“用”。<sup>[26]</sup>方克立强调指出,“西学为用”是在当代中国文化的综合创新中对“西学”的定位,并不是说“马魂”与“中体”就没有各自的“用”了。“按照‘体用同源,显微无间’的传统体用观,各种学说体系都有内在的精神指导原则和‘达之于外’的‘应事之方术’,都有其体用、内外之学。这是两个不同‘问题域’中的问题,既不能混淆起来,也不能互相对立起来。”<sup>[27]</sup>

第三,“魂体用”三元模式分别对应“马中西”三大文化思潮,是对三大文化思潮的本质定



性和功能定位,也是对“综合创新”文化观的深化。把马、中、西三者的关系用“魂、体、用”三个范畴揭示出来,既是对中国传统哲学“体用”范畴在思维上的传承和应用,也是对这些范畴的创造性转化。“马学为魂”可参考日本明治维新时期提出的“和魂洋材”的提法,“魂”在这里就是指导思想,如果说它也是“体”的话,那就是主导性之“体”,而“中学为体”之“体”则是主体性之“体”。“中学为体”强调的是民族文化的主体性,所以它既是民族文化的生命本体又是创造主体,而相对于“马学”和“西学”来说,它又是“接受主体”。方克立指出,在三者的关系中,“最重要、最核心的,也最引人关注的是‘马魂’与‘中体’的关系”,因为它们与西学的关系都处于“体”的优先地位,不过前者为主导性之“体”,后者为主体性之“体”。这种对“体”的区分和辨析,超越了百年前的“中学为体”的论域,赋予了崭新的时代意义。为了避免一般读者对两个“体”理解上的困惑,他才干脆把“主导性之体”称为“魂”。在当代中国思想文化之“马中西”三者实质和关系结构中,“马学为魂”是第一要义,“中学为体”是中心环节,“西学为用”体现了当代中国文化的全方位开放品格。

方克立的“马魂中体西用”论与张岱年的“综合创新论”在精神实质上完全一致,可以说是“综合创新论”的升级版,不过我们仍能看出其义蕴精微之处也有轩轾之别。

首先,方克立指出,“中国特色社会主义的新文化”——客观上讲就是以马克思主义为指导、以中国民族文化为本位、以西方文化为“应事之方术”和“他山之石”的“马中西”三大文化思潮“兼和”而成的“革命的创造的化合体”,实质上是“马魂中体西用”的辩证的综合,这正是张岱年先生“文化的综合创新论”的精神实质。然而,张岱年的“综合创新”论是整体性的表述,虽然他强调这种“综合”不是“混合”,也非“折衷调和”,而是创造性的“化合”,但在其经典表述中仍有模糊空间,没有具体开显出中国思想文化领

域的三大主要流派在通往“社会主义新文化”的“化合”进程中各自的作用和功能定位。方克立的“马魂中体西用”论则恰到好处地弥补了这一缺憾。

其次,张岱年的“综合创新论”无论是“三流合一”,还是“综合为一”,其价值目标都是由“三”而为“一”,“三”是“马中西”,“一”是“既有民族特色又充分体现时代精神的高度发达的社会主义文化”,但是,随着“一”的价值实现,“三”似乎消失了。但在方克立那里,尽管“一”也是价值目标,但这个“一”只是马中西三者的统一体,在这个统一体中,仍然要开显出“马魂中体西用”的各自功能定位。在方法上,“综合创新论”重在综合的方法,而“马魂中体西用论”重在分析的方法。重视综合必然强调“一”,重视分析必然突显“三”。虽然两种提法都离不开“一”与“三”的辩证关系,但方、张两位先生关注的侧重点明显不同。

再次,相较张岱年富有理想色彩的“综合”观来说,“马魂中体西用”的提法更具现实感和针对性。由于强调“创造性的综合”和“三流合一”,张岱年的“综合创新论”向往新文化的建构,缺少对“三流”的当下分殊,但现实中的中国文化意识形态领域情况复杂,如何在文化多样性的境遇下使马克思主义牢牢掌握当今中国文化与意识形态的领导权和话语权,避免在一片“西化”与“儒化”热中主流话语“失声”“失语”“失踪”,使中华民族的伟大复兴得以实现,这才是方克立所思考的重心,也是“马魂中体西用”论要解决的关键问题。突出“马魂”就是强调马克思主义的领导地位,指出“马魂”是“主导性之体”,突显“主导性之体”的中枢神经地位,就是要巩固和扩大马克思主义在思想文化领域中的阵地。否则,“辩证的综合”就会被误解为无原则的“混合”。正是在这一点上,方克立以犀利的目光阐发了一种极富远见和哲理的现实主义文化观,从而丰富和发展了“综合创新论”思想内涵。

“马魂中体西用”论提出以后,引起了关心

中国文化走向和中华民族复兴的各界人士的关注,同时也招致一些质疑和批评的声音。批评者大多来自文化保守主义阵营,如健在的现代新儒家成中英就当方克立的面针锋相对地提出“中本、西体、马用”说,来跟“马魂、中体、西用”论唱对台戏。<sup>[28]</sup>同样,“马魂中体西用”论在马克思主义学者这里也有人表示不解,质疑为何一位坚持马克思主义的学者却重提清末张之洞之流的“中体西用”论呢?当然,这种质疑完全出于误读。

但必须指出,方克立所提出的“马魂中体西用”论虽然相较张岱年的“综合创新论”更为具体、明晰和深化了,但仍然存在有待继续探讨的空间。如,引入“体”“用”范畴虽然显得更“中国化”了,但如何赋予其更鲜明的时代性和大众化特征?再如,把“魂”“体”“用”分别归于“马”“中”“西”之名下,但须知“马魂”也是有“体”有“用”的,“中体”也是有“用”有“魂”的,“西用”也是有“魂”有“体”的……如要在哲学上辩明、在逻辑上理清、在实践上贯彻,乃是一项既复杂而又艰巨的任务,在现有的“马魂中体西用”的表述中,这些问题仍然不能说得到了最终解决。

综上所述,方克立作为一位著名的哲学和文化学者,他的学术影响是深远的。《中庸》上有“致广大而尽精微,极高明而道中庸”一语,冯友兰曾用其铭志,如果以此来审视方克立也无不妥。方克立在学术上擅长于对重大课题、时代思潮、前沿问题的把脉,善于发现新问题,开拓新领域,组织新团队,引领新方向,其著述涉题广大而论说精微,其方法道似中庸而柔中有刚,可以说是“广大之处有精微,中庸道里见高明”。他知己之短,荐人之长,是组织和带领科研团队攻克艰的学界领头羊,他所留下的著述和积累的经

验,对中国马克思主义的发展,对于新时代中国特色社会主义新文化的构建,乃是一笔值得总结的学术思想文化遗产。

### 注释:

[1]方克立:《中国哲学范畴研究的现实意义》,《求索》1984年第2期。

[2][3][4]余英时:《中国近代思想史上的激进与保守——香港中文大学25周年纪念讲座第4讲》,载李世涛:《知识分子立场——激进与保守之间的动荡》,长春:时代文艺出版社,2000年,第4-5、10、12页。

[5][6][7][8][9][12]方克立:《现代新儒学与中国现代化》,天津:天津人民出版社,1997年,第66、67、69、69-70、591页。

[10]杜维明:《大陆儒学新动向的涵意》,《中国论坛》第319期,1989年1月。

[11]张岱年:《关于新儒学研究的信》,《哲学研究》1990年第6期。

[13]方克立:《关于新儒学研究的几个问题》,《中国哲学史研究》1988年第1期。

[14]张允熠:《中国特色社会主义与马克思主义中国化》,《江淮论坛》1993年第3期。

[15][16][17]张允熠:《中国文化与马克思主义》,太原:山西教育出版社,1998年,第381、400、281页。

[18]张允熠:《中国文化与马克思主义》,北京:人民出版社,2015年,第373页。

[19]张允熠:《四百年中国思想文化之大变局》,北京:商务印书馆,2021年,第456页。

[20][21]张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第159、451页。

[22]张中府:《张中府文集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,2005年,第63-64页。

[23][24]张岱年:《张岱年文集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第133、229页。

[25][26][27][28]张小平、杨俊峰:《“马魂中体西用”与文化体用问题纵横谈——访中国社会科学院学部委员方克立教授》,《马克思主义研究》2017年第5期。

[责任编辑:陶婷婷]