

中西方视野下的“新子学”再思考

张永祥

(南阳师范学院 新闻与传播学院, 河南 南阳 473061)

〔摘要〕“新子学”需要从对东方与西方文明的冲突、传统与现代思想的纠缠中去反观自我, 获得前进的动力。历史实践表明, 重建东方文明大厦的浩大工程早已不是儒学一家能够胜任的了, 我们需要把独立自由、活力无限的诸子学重新纳入到“再造文明”的工作中来。“新子学”的使命在于袭诸子兴学救世之遗意, 构建全新的理论体系, 为中华文明的伟大复兴提供新的思想资源。

〔关键词〕西学; 儒学; 子学; 新子学

〔中图分类号〕B2 〔文献标识码〕A

〔文章编号〕1008-889X (2018) 03-0039-07

从方勇教授《“新子学”构想》在2012年《光明日报》国学版的发表算起, “新子学”已走过五六个年头。回顾这几年的成绩, 我仍坚持认为, “新子学”的发展应该植根于我们旧有的思想文化传统, 立足于我们丰富的历史文献材料, 在深观中西文化发展演变的消息之后, 对中华文明的伟大复兴提供多元化理论选择和前瞻性思考。

一

我们确信, “新子学”的发展首先需要在东西方文明的冲突、传统与现代思想的纠缠中获得自身存在的价值与意义。在我们本土学术思想体系中, “传统”一直代表着中华文化最核心的部分, 是我们价值与意义的最高来源。中国文化传统的这种特点与中国人尊祖敬宗、家国同构、普遍王权的文化背景是高度一致的。几千年来, 我们一向以高度发达的文化与文明发展的伟大成就自许。自从西方现代工业文明携坚船利炮惊醒了天朝上国的千年迷梦, 我们这才真正认识到自己的不足之处, 意识到是自己的文明发展模式出了问题。知耻而后勇, 这一点一直是我们的文化优长。但问题的关键并不在于如何急切地学习西方文化, 而是在于如何对照别人来反思自己。比如

说: 为什么近代科学和科学革命只能产生在欧洲呢? 为什么直到中世纪中国还比欧洲先进, 后来却会让欧洲人反超了呢? 是什么因素促成了这样的转变呢? “李约瑟难题”这类带有根本性质的文化反思今天看来仍然是有意义的。

在对世界文明尤其是西方文明从古代到现代成功转型的反思方面, 德国学者马克斯·韦伯的观察对我们仍有非常重要的启发意义。韦伯把西方社会划分为传统与现代两个不同的历史范畴, 认为促使西方社会发展的关键因素源于“世界的除魅”,^[1]即人类借以摆脱神学目的论的“理性”力量。这是西方启蒙运动的重心所在, 本不足为奇, 关键是韦伯对理性做的进一步理论区分。他认为传统社会与现代社会的区别并不在于有没有理性, 而是二者之间的理性是有区别的, 传统社会秉持的是价值理性, 现代社会追求的则是工具理性。所谓价值理性, 指相信价值的终极性和唯一正确性, 突出强调动机的纯粹性而不计利害。孔子的“子为父隐父为子隐”, (《论语·子路》)《大学》的“止于至善”, (《礼记·大学》)孟子的“舍生取义”(《孟子·告子下》)都是这方面的生动例证。所谓工具理性, 指人类实践受功利动机驱使, 通过精确的计量和工具(手段)的合理化运用, 追求利益最大化, 强调了结果却有意无意忽略了动机。韦伯认为, 西方

〔收稿日期〕2018-01-04

〔修回日期〕2018-05-20

〔基金项目〕河南省哲学社会科学规划项目(2017BZX012); 中国博士后科学基金资助项目(2016M601518)

〔作者简介〕张永祥(1976—), 男, 河南许昌人, 副教授, 博士, 复旦大学哲学学院博士后, 主要从事儒家哲学研究。

社会之所以实现了由传统到现代的成功转换,正是因为西方宗教改革后的新教伦理成功催生出了工具理性,以工具理性为代表的资本主义精神是西方社会取得成功的关键所在。如果仅从社会经济发展的角度来衡量,韦伯的理论无疑是具有普适性的,他随后对古代中国、印度、犹太文明进行的一系列考察在这一点上也支持了他的观点。

但是,一味强调工具理性的副作用也是显而易见的。首先,以工具理性的眼光看待世界很容易导致价值中立立场,进而消解价值理性时代建立起来的对至善的崇高追求,最终会因为人人以自我为中心的自我定义立场而迷失在物欲的追逐中难以自拔。孟子批评杨朱“为我”,(《孟子·滕文公下》)庄子感叹“道术将为天下裂”,(《庄子·天下》)正可以用来评价极端强调工具理性带来的后果。其次,工具理性一方面带来了生产力的极大发展,一方面却又因为人类全然以自我为中心的价值立场导致了对他人感情的漠视和对地球资源毫无顾忌的掠夺,性别、种族、国家、文明间的冲突以及人与环境关系的矛盾,西方文明发展模式引发无休止的掠夺与战争已经严重威胁到人类自身的生存。尽管韦伯反复提醒人们工具理性的普遍性很容易招致人类自我毁灭的严重后果,但工具理性本身强大的思维模式张力以及由此带来的巨大现实利益仍然主宰着西方社会的发展方向。直至今日,西方社会的主流思想仍然认为“文明的冲突”不可避免,“历史的终结”必然是西方自由主义思潮战胜一切。假如真如西方社会所愿,历史恐怕真的要终结了。当然,我们这里的论证目的并不是为了无限夸大西方社会现代化进程中的弊端,也不是狭隘地认为当代西方社会已经失去自我反思、自我修正的能力,只是意在考察我们在学习西方的过程中是否犯有类似的错误以及如何避免诸如此类的错误。

二

诚然,西方文化的独特气质使其发展出现代工具理性,而工具理性反过来又消解了价值理性,同时构建出符合自身特点的一整套价值观念;工具理性本身尽管有强烈的副作用,却威力巨大,并意图以其缜密的理性力量征服异质文

明。与西方文化不同,作为中国传统文化核心的价值理性中缺乏严格的逻辑思辨,“更欣赏和满足于模糊笼统的全局性的整体思维和直观把握中,去追求和获得某种非逻辑、非纯思辨、非形式分析所能得到的真理和领悟。”因而中国的价值理性发展出的只能是“实用理性”而不是“工具理性”,这种实用理性的特点在于“不狂暴,不玄想,贵领悟,轻逻辑,重经验,好历史,以服务于现实生活,保持现有的有机系统的和谐稳定为目标,珍视人际,讲求关系,反对冒险,轻视创新”。^[2]李泽厚先生对“实用理性”的观察是符合中国传统文化的内在特征的,只是由于理论旨趣的缘故,他并未引入价值理性的概念以及进一步研究实用理性与价值理性的关系问题。事实上,中国古代社会尊崇的价值理性很早便已培养出独具特色的实用理性,诸如在天文、历法、农业、军事、医学、艺术、冶炼、铸造等领域,中华文明领先世界各大文明数千年都是客观的历史事实。只是中国传统社会是以价值理性为核心的文化,价值理性一直凌驾于实用理性之上并严重制约着实用理性的发展。从周公的“明德慎罚”到东周诸子的道德仁义,从西汉独尊儒术后的三纲五常到宋明理学崛起后的天理流行,这些盘踞于中国人思想深处数千年的价值观念无不彰显出价值理性的尊贵地位。与此同时,实用理性被牢牢束缚在人伦日用范围内,一旦溢出人伦日用的范围就会被视为奇技淫巧而受到排斥。这种状况直到与西方现代工业文明发生碰撞后才有所改观。

美国著名汉学研究专家列文森对中国文化的发展有着体贴入微的观察,他认为:中国知识分子在向西方文化学习的过程中,感情上依恋中国的过去,理智上则认同西方价值。^[3]的确,传统的力量是强大的,即便是经历过像“五四”那样激烈的“全盘反传统主义”运动,中国传统文化中价值理性与实用理性仍然以各自不同的方式起作用。我们不妨先来看看实用理性的表现。中国向西方学习的过程在经历了从器物到制度的阶段之后,“五四”时期开始深入到“借思想文化以解决问题”的层面。^[4]这种理论上的自觉最初来自当时一批学成归来的海外留学生,如胡适在《新思潮的意义》一文中曾雄心勃勃地提出

要“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”的口号。^[5]胡适所说的学理就是当时大名鼎鼎的德先生和赛先生，即民主与科学。很多人奇怪，为什么当时的知识分子要选择民主与科学，而不是较之更为基本的自由理念。华裔美国学者杜维明认为，当时提民主与自由有其实际考虑和环境压力，“民主是出于制度建设，要把人民的积极性调动起来，科学则是富国强兵的工具理性的表现”。^[6]这种观点固然不错，但纵观中国向西方学习的整个过程，无论是学器物、学制度还是学思想文化，背后无不是中国人喜欢走捷径的心理作怪，而归根结底，这些文化现象的背后更是中国传统文化中实用理性的强大惯性在起作用。

在价值理性范畴内，中国现代知识分子对传统文化的感情可谓百感交集。著名华裔美国学者余英时在《现代儒学论》的《序言》中曾把中国传统文化在现代学术环境中的境遇喻为一缕“游魂”，^[7]在中国知识分子的心头挥之不去。在我看来，这缕“游魂”正是中国传统文化中价值理性那种崇高而不失人间烟火色的温文底蕴。中国近现代文化史上几次标志性的事件可以充分说明中国知识分子对传统文化的眷恋之情。1935年1月，王新命、何炳松等十位教授在国民党中宣部的授意下发表了《中国本位的文化建设宣言》，其目标是想“矫正一般盲目复古和盲目西化这两种不合此时中国需要的动向”，具体方法则是“采取批评态度，应用科学方法，来检讨过去，把握现在，创造将来”。^[8]实用主义态度的背后仍然是“中国本位”的价值立场。1958年元旦，牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四位教授在台湾联名推出代表港台“新儒家”思想观点的《为中国文化敬告世界人士宣言》，其目的在于思考“这全人类四分之一的人口之生命与精神，何处寄托，如何安顿”；他们认为，“只有从中国之思想或哲学下手，才能照明中国文化历史中之精神生命”；而中国文化之本性，正是儒家之道统。^[9]如论及对中国传统文化感情之深厚，情辞之哀切，莫此为甚。

大陆新儒家是以激进的“文化民族主义”面貌出现在世人面前的，最初只是蒋庆1989年在台湾《鹅湖》上发表的《中国大陆复兴儒学

的现实意义及其面临的问题》一文；至2004年7月，蒋庆、陈明、康晓光、盛洪等人在贵阳阳明精舍举行了一场“中国文化保守主义峰会”，标志着现代新儒家的发展进入到一个新阶段。他们强调儒学的政治性，核心目标是要“把儒学重塑为与现代社会生活相适应的、遍及全球的现代宗教”，^[10]只是这种激烈的态度与儒家中正平和的立场相去甚远，故而言辞虽烈，应者无多。2004年9月，许嘉璐、季羨林、任继愈、杨振宁、王蒙五人借中国文化高峰论坛之机，发起并联合数十位各界文化名人联名签署了著名的《甲申文化宣言》，提出了“文化生态观”的概念，在强调文明多样性的同时，其主旨仍然意在突显中华文化“至今仍是全体中国人和海外华人的精神家园、情感纽带和身份认同”^[11]，似港台新儒家而多了一种雍容，较大陆新儒家又平添几分稳重。

纵观一个多世纪以来中西文化的是是非非，尽管中间屡有曲折，但一条文化认同的思想发展线索还是不绝如缕，宛然可见。文化认同是比意识形态更为重要的一个领域，它在某种程度上甚至可以和宗教信仰相提并论，在文化向心力与民族凝聚力方面有着无可替代的重要作用。正如徐迅所言：“如果一个民族的信仰受到挑战或者质疑，则民族认同的范畴就会出现危机。由于文化危机所带来的迷茫和消沉而失去认同，不仅是一个民族衰微败落的征兆，而且孕育着国家危机。”^[12]强调文化认同并没有错，只是在强调文化认同感的同时都把目光有意无意投向了儒学，似乎忘记了两千年来我们一味纵容儒学导致的思想文化僵化几乎将中华文化引向山穷水尽的绝境，也忘记了我们中华文化最为光彩夺目的时代是百家争鸣而不是儒家独大。如果我们今天在应对西方文化强势挑战的时候仍然把“追求传统的创造性转换”工作的目光停留在儒学身上，不去反思一个多世纪以来我们思想文化发展自身的限制与狭隘，那么“独立之精神，自由之思想”“再造文明”之宏愿又该如何实现？无论是牵惹我们无限乡愁的价值理性，还是价值理性羽翼下举步维艰的实用理性，都不过是成也儒学，败也儒学。

三

我们对中国文化发展谱系的描述最早一般是追溯到殷周之际,再往前就只能是一个模糊的轮廓了,甲骨文和殷商金文研究尚不足以支撑起对殷商文化整体面貌的感知。两周知识系统实际上可以分为两大部分:一是王官之学,它是以周公为代表的西周文化精英,承上古知识系统并加以创造发明的礼乐祭祀文化,后经孔子加工整理,形成谱系较为完备的“六经”系统;一是诸子之学,它是以老子为代表的东周知识分子,汲取王官之学的思想精华,并结合新的时代因素独立创造出来的子学系统。“六经”系统代表了中华学术最古老、最核心的政治智慧,因而受到历代统治阶级的追捧,西汉以降一直被视为中华文化的主流思想而传承至今;子学系统则代表了中华文化最具创造力的部分在哲学、美学、政治、经济、军事、技术等诸多领域多维度、多层次的深入展开。比起经学系统,子学系统在地位上虽有不如,但其重要性却丝毫不见逊色。他们共同构成中华传统文化知识系统的两翼,为东方文明的薪火相传奠定了深厚的思想基础。

诸子之学兴起于春秋乱世,严重的社会危机在当时思想文化范围内引起的变化之大,剧烈程度和重要性丝毫不亚于殷周之际的社会文化变革。春秋时代封建宗法等级秩序的全面崩溃引发了西周“王官”文化体制的解体,而“王官”文化体制的解体导致文化的迅速下移,士阶层中的思想者们希望能够找到社会痛苦的症结所在,于是纷纷兴办私学、著书立说,从而出现了儒、墨、道、法、名、阴阳等诸多思想流派“百家争鸣”的空前盛况。“百家”,说明当时人才之兴盛、思想之活跃;“争鸣”,意味着学术批评的自由、学术思想的独立。然而,文明的胎动往往是一个痛苦的过程。种种迹象显示,这种伴随社会大转型而来的思想大解放给思想家们带来的生命体验并不愉快。因为当时的思想家们不仅不看好这种思想发展的自由局面,反而认为这是对传统学术思想一种可悲的消解,“道术将为天下裂”。(《庄子·天下》)我们今天很难再感同身受般地体验当时思想家们的痛苦,但一个更超脱

的立场、一个更长的历史时期也许有助于我们更好地认识问题的实质。东西方学者在这一点上是有共识的,西方哲学家认为正是痛苦的社会现实帮助先秦诸子实现了“哲学的突破”^[13];冯友兰也认为:“在中国哲学史各时期中,哲学家派别之众,其所讨论问题之多,范围之广,及其研究兴趣之浓厚,气象之蓬勃,皆以子学时代为第一。”^[14]

可惜好景不长,出于天下一统的政治需要,汉武帝刘彻采纳了董仲舒“诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”(《汉书·董仲舒传》)的建议,“罢黜百家,独尊儒术”,把学术思想的话语权收归儒家。儒学既为正统,百家自成异端,原本大放异彩的诸子之学从此陷入到一种非常尴尬的历史境地而难以自拔。然而,作为一种庞大的传统学术资源,子学的力量毕竟是难以忽视的,汉代儒家学者遂试图在理论上把子学纳入经学的范畴。李国新认为:“从整体上看,《七略》以六艺为准绳条别诸子,更突出地强调了其‘同’:同源於六艺,同辅於六艺,最后又归于六艺。这种构想,虽然受到秦汉以来‘大一统’思想的影响,也顺应了秦汉以来诸子学说在相互斗争中相互融合的趋势,但就其思想路线来说,则是以阴阳五行的既定思路去寻求六艺与诸子间的内在联系,从而构筑了一个‘六经之支与流裔’的诸子体系。”^[15]《汉书·艺文志》认为诸子之学“各报所长,穷知究虑,以明其指,虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。使其人遭明王圣主,得其所折中,皆股肱之材已。若能修六艺之术,而观此九家之言,舍短取长,则可以通万方之略矣”。这种学术观点几乎成了诸子学的盖棺之论,专制时代之正统史家莫不众口一词,崇儒抑子。《隋书·经籍志》亦云:“夫仁义礼智,所以治国也;方技数术,所以治身也。诸子为经籍之鼓吹,文章乃政化之黼黻,皆为治之具也。”对子学的定位与对待诸子的态度与《汉志》毫无二致。直到清代中叶,四库馆臣仍然认为:“其余(儒家以外的诸子学说)虽真伪相杂,醇疵互见,然凡能自名一家者,必有一节之足以自立,即不合于圣人者,存之亦可以为鉴戒。”(《四库全书总目提要·子部总序》)

诸子之学黯而不彰千有余年，至清代开始出现复苏的迹象。清代子学研究的绝处逢生主要得益于清代考据之学的兴起。随着乾嘉学派经学研究的深入，子书开始进入考据家的视野之中，“以子证经”成为当时颇为新颖的研究思路，子书的辑佚、训诂、考证、辨伪和校勘等工作因此而得以展开。此时的诸子学，尽管身份依旧尴尬，但像卢文弨、王念孙、毕沅、阮元、孙星衍、严可均、魏源、王先谦、郭庆藩、王先慎、曹耀湘、俞樾、洪颐煊、戴望这样一大批朴学名家的研究成果，还是为诸子学的进一步发展打下了坚实的基础。清代诸子学的这种状况直到20世纪初才得以扭转，按照胡适的说法，直“到章太炎方才于校勘训诂的诸子学之外，别出一种有条理系统的诸子学”。^[16]所谓“有条理系统”，即从章太炎这一代知识分子开始，子学研究开始引入西方近代学术方法阐发诸子义理，子学研究实现了从“考据”到“义理”、从“婢女到夫人”的真正转变。章太炎、梁启超、刘师培、严复、王国维等人是这个时代的子学功臣。随后的诸子学研究基本是在顾颉刚领导的“古史辨”运动的旗帜下进行的，由罗根泽主编的《古史辨》第四册和第六册是这一时期子学研究成果的集中体现。另据统计，1911年至1949年间，有关诸子之学的通论、专论、考证、校释、注译、汇编、引得之类的著作有超过二百种之多，诸子之学的发展出现了一个不小的高潮。新中国成立后，诸子学的发展道路一波三折，中间经历过教条主义、左倾思潮、文化大革命、自由主义思潮等诸多因素的干扰。子学研究的滞后性是中华文化难以回避的问题，如何摆脱子学发展的困境，用子学的新发展改造我们的文化发展模式、引领我们的文化发展方向，今天已经成为摆在我们面前的一个十分严峻的课题。

四

“新子学”的最终目的是要充分开掘子学传统中的现代性因素，在实现自身现代化的同时为中国文化现代化提供原动力，推动中西方文化交流互动并在更高层次上取得比较优势，构筑中华民族的精神家园。为了实现这样一个雄心勃勃的

目标，“新子学”不仅需要对子学产生及发展过程中出现的问题进行整体反思，尤其是对民国以来子学研究转到义理阐发的轨道上之后，子学研究工作中积累下来的种种不足做全面的检讨与改进；更需要整合我们在子学文献大规模整理与子学研究专家云集等方面的优势，在明确的理论指导下寻求子学研究领域的新突破。

从清末开始引入西方学术方法研治子学至今，子学研究虽然取得了不小的成绩，但也暴露出不少问题。总的来看，这些问题大致包括以下几个方面：

1. 社会和学界对子学的重视程度不够。这一点无论是在民国时期还是新中国成立后都是如此。子学在“五四”时期的进展实际上是包含在“国故学”的整体进步中的，而“国故学”在胡适先生的设计中指的是“研究中国的一切过去历史文化的学问”，“国学的目的是要做成中国文化史”。^[17]而子学在兴起于20世纪90年代的国学热潮中的地位同样不高，季羨林先生为代表，他认为“传统文化就是国学”，“国内各地域文化和56个民族的文化，都包括在国学的范围之内”，“融入到中国文化里的外来文化也应属于国学范围”。^[18]余英时先生则认为“国学，主要是指中国传统的一套学术（或知识）系统而言”，^[19]其中几乎看不见子学的踪影。

2. 文献收集整理工作的缺失。20世纪以来子学文献整理成果最著者分别是世界书局1935年版的《诸子集成》（中华书局五十年代有修订重印版）、中华书局版1982年的《新编诸子集成》以及2009年版的《新编诸子集成续编》。这几个系列的子学丛书体例基本一致，一般收录“先秦到唐五代的子书，着重选收与哲学、思想史的研究关系较密切的”。这种精品意识虽然保证了丛书的质量，但比起历史上浩如烟海的子学及子学研究著作来还仅是冰山一角，远不足以窥见子学研究的整体风貌。

3. 对基础研究工作的忽视造成子学发展的后劲不足。这主要分为两个方面来看，一是当代学者在传统的训诂考证方面的学术功力日益退化，而目前这方面最优秀的学者又大多集中在考古、文字、经学等学科领域，这直接造成了对清人学术研究范围未曾覆盖的子学文献释读的困

难。二是用西学方法研究子学时注意力多集中在理论阐述而忽略了对中国传统学术基础概念及概念群的深入研究,这种本末倒置的研究状况对子学研究来说更为致命,因为这会导致我们在借西方理论视角审视子学的过程中认流为源,从而迷失方向甚至完全丧失自我。

4. 子学理论建构过程中话语权意识的淡薄。学术无国界,学术方法也应该是相通的。但是,建立在对西方文化观察和思考基础上形成的西方学术方法毕竟不能直接拿来套在中国文化身上,牵强的比附只会让子学研究陷入万劫不复的深渊;另一方面,国内学者在对这种状况大加诟病的同时,又走向了把西方学术方法视若畏途的另一种极端。应该看到,西方学术体系严整、逻辑缜密的优长的确是我们传统学术方法所欠缺的,如何用我们自己的学术话语建构出融东西方学术优长于一体的学术方法,这种理论意识一直是我们学术界的薄弱环节。

五

前文通过对中西文化冲突与交流中种种得失的比较以及对子学发展过程中出现问题的反思,意在为“新子学”的发展提供可资借鉴的文化参照,使“新子学”的成长建立在更加牢固的文化根基之上。

1. 文献是学术研究的基础,全面整理子学相关文献是支撑“新子学”建设的坚实基础。子学虽说在封建专制时代长期受到经学的压制和排挤,但两千年下来积累的子学相关文献还是颇为惊人的,只是这个家底到底有多厚实目前还没有人能够说得清楚,《子藏》工程的目标就是要摸清子学的家底。以《子藏·道家部·庄子卷》为例,我们在“全而精”的编纂原则指导下,力求觅得第一手资料,在寻找手稿、抄本、孤本、稀有之本等方面苦心搜求,最终录得中国历代庄子学著作302部,比向以完备著称的严灵峰《无求备斋庄子集成》初编、续编和《老列庄三子集成补编》中庄子部分的总数还多出130部,这个数字基本可以看作是庄学的全部家底了。以此为标准,我们最终会摸清子学的全部家底,为子学的全面复兴打下坚实的基础。

2. 对全部子学文献进行全方位、多层次的史的梳理是“新子学”建设的必由之路。只有经过多种形式的史的梳理,才能让一堆堆毫无头绪的文献资料鲜活起来,从另一种角度上说也就是让“新子学”的生命鲜活起来。所谓全方位,指从专史的角度梳理子学文献,可以是人物史、家族史、专书史、专题史、学派史、思潮史,也可以是任何一种形式的比较史。所谓多层次,指从通史的角度说,这种学术史的梳理可以是文化史,也可以是思想史或哲学史。这种全方位、多层次的学术史梳理在当前和今后一段历史时期都会是“新子学”建设的重心,也是“新子学”走向振兴的重要步骤。至于研究方法和可能得出的结论,正需要所有专家学者发挥“独立之精神,自由之思想”,探索符合中国学术规律、具有中国学术特征的学术方法;学术可以有目标,但不能有预结论,预作结论的学术只能是视学术为手段的伪学问,不会给“新子学”的发展带来任何好处。

3. 上述对传统子学历史文献材料的加工整理、分疏源流以及消化吸收的工作只是“新子学”建设的基础性工作,并非“新子学”的最终目的。“新子学”真正的重心在于如何能够使子学研究者逐渐摆脱对文献材料的依赖,袭先秦诸子兴学救世之遗意,构建全新的理论体系,为中华文明的伟大复兴提供新的思想资源。诸子立言以明道,争立当代“新百家”应该成为所有新时代子学研究者的神圣追求。

4. “新子学”的最终设想,其实并不是一个与中国其他传统学术相生相克、与西方文化你死我活的学术体系,而是一种学术理念,一种人文关怀。他最终关注的是如何实现与现实世界的良好互动,如何促成东西方文化的和谐共生,如何安顿我们的心灵。这种互动和安顿,并不是处心积虑地改造我们的实用理性以接近西方的工具理性,也不是回到宗教价值理性的立场而排斥实用理性的势利与冷漠,而是超越东西文化之争后对人类未来的深沉思索。

当然,这些看法和想法只是我们对人类文化发展过程的一种观察与反思,以及在这种观察基础之上对“新子学”的展望,并不是对其发展趋势的事实描述。历史的发展并不以人的主观意

志为转移，现实的趋势总是会不断横生枝节，需要随时根据现实情况修正前进的航向。无论历史前进的脚步怎样起伏不定，不断化解子学发展过程中出现的各种问题，引导子学未来的健康发展，发挥子学在参与国家软实力建设中的积极作用，构筑中华民族永恒的精神家园，将是“新子学”永恒的理论关切。

[参考文献]

- [1] 韦伯. 学术与政治 [M]. 冯克利, 译. 上海: 三联书店, 1998: 29.
- [2] 李泽厚. 中国古代思想史论 [M]. 北京: 三联书店, 2009: 323.
- [3] 列文森. 儒教中国及其现代命运 [M]. 郑大华, 译. 北京: 三联书店, 2000: 67.
- [4] 林毓生. 中国意识的危机 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1986: 18.
- [5] 胡适. 新思潮的意义 [M] // 胡适全集: 第1卷. 合肥: 安徽教育出版社, 2003: 697.
- [6] 杜维明. 儒家与自由主义 [M]. 北京: 三联书店, 2001: 38.
- [7] 余英时. 现代儒学论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2010: 5.
- [8] 王新命, 何炳松. 中国本位的文化建设宣言 [J]. 文化建设, 1935 (4): 1-3.
- [9] 牟宗三. 为中国文化敬告世界人士宣言 [M] // 张君勱. 新儒家思想. 北京: 人民出版社, 2006: 544-560.
- [10] 康晓光. “文化民族主义”随想 [J]. 战略学管理, 2003 (2): 9-27.
- [11] 许嘉璐. 甲申文化宣言 [N]. 文学报, 2004-09-09 (1).
- [12] 徐迅. 民族、民族国家和民族主义 [M] // 知识分子立场: 民族主义与转型期中国的命运. 长春: 时代文艺出版社, 2000: 28.
- [13] 帕森斯. “知识分子”: 一个社会角色范畴 [M] // 阎步克. 文化: 中国与世界 (第三辑). 北京: 三联书店, 1987: 355.
- [14] 冯友兰. 中国哲学史 [M] // 三松堂全集: 第2卷. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 262.
- [15] 李国新. 论中国传统目录结构体系的哲学基础 [J]. 北京大学学报, 1991 (4): 101-106.
- [16] 胡适. 中国古代哲学史 [M] // 胡适文集: 第6册. 北京: 北京大学出版社, 1998: 181.
- [17] 胡适. 发刊宣言 [J]. 国学季刊, 1923 (1): 7-12.
- [18] 柴剑虹. 季羨林先生倡言“大国学” [N]. 光明日报, 2009-04-08 (12).
- [19] 余英时. “国学”与中国人文研究 [J]. 国学季刊, 2011 (2): 5-12.

A Rethinking of Xinxixue from Western and Eastern Perspective

ZHANG Yong-xiang

(School of Journalism and Communication, Nanyang Normal University, Nanyang 473061, China)

Abstract: Xinxixue needs to introspect itself and gain its momentum from the clash between Western and Eastern civilizations, and from the entanglement between the traditional and the modern thoughts. History has shown that the Confucianism alone is not adequate for the immense project of rebuilding the Oriental civilization, and that various independent and vigorous Zixues should be reintegrated into this project. The mission of Xinxixue is to inherit Zixues' essential thoughts of education and salvation, and reconstruct a brand-new theory system, so as to provide new ideological resources for the great rejuvenation of Chinese civilization.

Key words: Western Learning; Confucianism; Zixue; Xinxixue

(责任编辑 杨中启)