

“全球化”语境对鲁迅和儒学之间对话关系确立的影响

[中國]古大勇*

目 录

- 一、世纪之交“儒学复兴”浪潮中鲁迅的“缺席审判”
- 二、鲁迅“反儒”的侧重点以及特定语境中的斗争策略
- 三、鲁迅与“（新）儒家”之间的部分契合
- 四、“全球化”语境中建立对话关系的可能性

一、世纪之交“儒学复兴”浪潮中鲁迅的“缺席审判”

20世纪以来中国的“儒学复兴”浪潮共发生过四次，第一次浪潮是梁漱溟、熊十力、张君勱、贺麟等人的理论探讨，其学术活动中心主要在大陆；第二次浪潮是方东美、牟宗三、唐君毅、徐复观等人的理论主张，其学术活动中心主要在港台；第三次浪潮是余英时、杜维明、成中英、刘述先等人的儒学主张，其学术活动中心主要在以美国为中心的海外。而近几年，儒学的“第四次浪潮”又掀起巨大声势。其主要代表人物是所谓的“大陆新儒家”蒋庆、陈明、康晓光、盛洪等。¹⁾“儒学复兴”的第三次浪潮对“五四”新文化运动进行清算，曾经辉煌的“五四”启蒙英雄鲁迅、陈独秀与胡适等在“新儒家”那里风光不再，受到他们严厉地清算与“问罪”，这其中，明确“问罪”鲁迅的事件很少，大多数时候鲁迅是处于一种“缺席审判”的位置，对于此种情况，鲁迅研究界鲜明表达了自己的态

* 泉州师范学院文学与传播学院副教授。

1) (参看)张世保,《背景,立场,问题及其命运——评20世纪90年代以来的大陆新儒家》,《贵州师范大学学报》(社会科学版),2007年第1期、第2期。

度，即反对“儒学复兴”的价值立场，继承鲁迅的反儒立场。《鲁迅研究月刊》开设了“五四精神与中国文化”专栏，其“编者按”写道：“四月十日，由中国鲁迅研究会、中国现代文化学会、鲁迅博物馆共同发起召开了‘五四精神与中国文化’学术研讨会。与会学者围绕五四精神与中国文化的关系、儒学的历史作用、‘新儒学’的兴起以及如何评价‘五四’运动先驱者等问题展开了讨论。本刊从第五期始，辟专栏发表这次研讨会的发言或提交的论文，以飨读者。”从1995年第5期开始，陆续刊登了两年，共发表了30篇左右文章，鲁迅研究界的著名专家，包括林非、张恩和、严家炎、袁良骏、陈漱渝、王得后、李新宇、王乾坤、竹潜民等都发表论文，对这股“儒学复兴”浪潮给予辩证性的评价与批判。“儒学复兴”的第四次浪潮发生在21世纪之初。2003年，康晓光提出了“立儒教为国教”的构想，他的“文化民族主义”的核心内容就是要重建儒教。康晓光说：“今日重提‘文化民族主义’，不是要建立一种束之高阁的关于传统文化的理论，而是要建立一种强有力的意识形态，要发动一场广泛而持久的社会活动。……这一活动的核心目标是，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。”²⁾ 2004年7月，贵阳儒学会讲(又称为“中国文化保守主义峰会”)，以“南蒋北陈”为代表的各学派经过分化组合，最后以“大陆新儒家学派”的姿态正式粉墨登场。所谓“大陆新儒家”，主要指参加贵阳儒学会讲中的蒋庆、陈明、盛洪、康晓光等人。蒋庆承续康晓光“立儒教为国教”的口号，其主张比康晓光更加极端，他的儒教复兴方案具有明显的“政教合一”特征。他认为，面对西方文明的全方位挑战，中国当务之急必须复兴儒教，以此来对抗西方文明，全面复兴中国文化，重建中华文明。蒋庆提出了重建儒教的两条路线，即所谓的“上行路线”与“下行路线”。“上行路线”有几个要点：一、将“尧舜孔孟之道”视为立国之本，视为国家意识形态，写进宪法，建立中国式的“儒教宪政制度”。二、构想“儒家议会三院制”，中国的议会由“庶民院”、“通儒院”和“国体院”组成，分别代表民意、天道和传统。“庶民院”按一人一票的原则由民众普选产生；“通儒院”根据德

2) 康晓光，《“文化民族主义”随想》，<http://www.confucius2000.com/confucius/whmzzysx.htm>.

才兼备的标准，以考试、举荐和到民间察访等方式产生。“国体院”按血缘关系通过继承和任命产生，其范围包括历代圣贤、帝王和历史文化名人的后裔等(如孔子的后裔)；三、重新建立教育制度与科举制度，国家成立各级政治考试中心，从政者须通过《四书》《五经》的考试才能获得做官资格，另外，用儒教的经典取代以往传统的意识形态经典，作为各级党政干部意识形态与思想品德教育的主要内容。在国民教育系统中，恢复中小学的“读经科”，将《四书》《五经》教育作为与语、数、英同等的基础课；大学则恢复“经学科”，作为大学通识教育的基础课程。2004年5月，高等教育出版社出版了蒋庆选编的12册《中华文化经典基础教育读本》，这是中国自1912年学校教育废除“小学读经科”后第一次系统全面地出版的少儿读经教材。所谓“下行路线”，就是在民间社会中建立儒教社团法人，成立“中国儒教协会”，以儒教协会的组织形式来从事儒教复兴的事业。“中国儒教协会”表面上是一民间的社团法人，但与其它的宗教组织并非平等关系，在中国诸宗教中的地位最高，拥有其它宗教组织所没有的政治、经济、文化与教育方面的种种特权。蒋庆认为中国儒教的复兴涉及到政治形态、社会形态、生命形态、教育形态、慈善形态、财产形态、教义形态、传播形态、聚会形态、组织形态等十个方面的内容。³⁾如果完成了这十个方面的任务，儒教就能在社会各个层面得到全面复兴。陈明提出“公民儒教说”，“从公民宗教角度理解儒教，意味着强调其功能的社会、法律意义，强调其理论的历史、文化色彩，强调其组织形式的社会性质，即在组织上、情感体验上，淡化其宗教属性；在价值上、实践上，强化其对精神和行为的塑造指导作用。淡化宗教属性，是为了低调方便地进入现实生活世界。强化其精神和行为的塑造指导，是为了循序渐进为理论和组织上的完善建立根基。它的展开，依托于血缘、地缘，祠堂、孔庙；它的升华，寄望于清明、中秋，慎终追远。文化认同、组群凝聚，就是在这样的过程中实现。它对政治的作用，只能是间接的，即通过对社会的组织发挥对政治或权力的影响。”⁴⁾此外，以许嘉璐、季羨林、

3) 蒋庆，《关于重建中国儒教的构想》，《中国儒教研究通讯》，总第1期。

4) 陈明，《即用见体说儒教》，<http://www.zmw.cn/BBS/dispbbs.asp?boardid=10&id=55509>。

任继愈、王蒙和杨振宁为首的70位名人签署了《甲申文化宣言》，以提倡“国学”为宗旨的《原道》举行创刊10周年座谈会，因此2004年被称为“文化保守主义年”。2005年5月，中国第一所海外“孔子学院”在汉城揭幕，中国教育部长参加了挂牌仪式；8月，中国人民大学办起了“国学院”，面向全国招生，还向教育部申报国学学位；12月，首届全国儒教学术研讨会在广州举行。2006年初，全国政协委员、北京大学李汉秋教授在全国政协大会上发言，认为中国价值体系中最核心的因素是“仁义礼智信”，建议教育部门将此纳入学校教学内容。2007年9月，首次由山东省政府与教育部、文化部等省部机关联合举办的祭孔大典在曲阜举行，由山东省代省长宣读祭文，并由一位副省长宣读“国人不可不知的五句《论语》经典”。自20世纪80年代以来，祭孔活动一直由民间主导，但自2004年起却开始转为官方主办，这是将祭孔活动上升到“国祭”的位置。

以上系列文化事件被称为“儒学复兴”的第四次浪潮。但是，鲁迅研究界对之的态度却与上一次有所差别，他们反应相当冷淡而冷静，罕有鲁迅研究著名学者对此发表意见，《鲁迅研究月刊》也没有发表一篇相关文章来表明立场。有学者将这种现象描述为“鲁迅研究界面对儒学新的复兴浪潮‘集体失语’”。并认为‘集体失语’最根本的原因“在于鲁迅研究界对此不屑一顾。因为如此之类的事，从晚清开始就争论不休，鲁迅早就对此义正词严，到现在还有什么好说的呢？”⁵⁾其言下之意是两者之间还有一种对抗关系，只不过后者采取一种以沉默为策略的反对立场。⁶⁾迄今为止，学术界普遍将儒学和鲁学（“鲁迅之学”）置于传统/现代、保守/激进、中学/西学二元对立的框架中来理解，强调两者之间不可调和的矛盾性质。但是，对抗难道是唯一的选择？在当今这个追求和谐、多元价值标准共存的“全球化”时代，两者能否建立一种新型的对话关系？

5) 竹潜民，《与儒学复兴“第四次浪潮”的对话——兼评鲁迅研究界“集体失语”现象》，《绍兴文理学院学报》，2006年第5期，第2页。

6) 当然，失语的原因，不排除也有个别的鲁迅研究学者在第三期“儒学复兴”浪潮之际站在反对的立场，而在第四期“儒学复兴”浪潮之际态度发生变化，转为认同的态度。

二、鲁迅“反儒”的侧重点以及特定语境中的斗争策略

应该怎样辩证地分析鲁迅的“反儒”。鲁迅是全盘反儒学还是反其中某一特定部分？鲁迅反的是孔子最初创立的原始儒学还是后来被统治阶级利用的后世儒学？鲁迅反的是作为历史人物的孔子还是被历朝统治者利用的孔子？鲁迅对孔子究竟是什么态度？鲁迅反儒家的侧重点是在物质制度的层面上，特别是封建等级制度、封建礼教与家族制度等，而对儒学精神层面如心性论、宇宙论、仁、德却几乎没有评判。前者是儒学中的糟粕内容，虽然在这个文化体系中占有很重要的地位，但显然它不能代表整个儒学。例如在“五四”时期，鲁迅批判的中心在于封建等级专制、“节烈”、“孝”等问题。《我之节烈观》《我们现在怎样做父亲》《二十四孝图》等就是抨击“节烈”、“孝”的名文，小说《祝福》《明天》也形象化地表现了此主题。而《灯下漫笔》《春末闲谈》等则批判了“吃人”的封建等级制度和封建文化。“五四”的“打倒孔家店”，鲁迅的“反儒”，针对的并非孔子本人，而是假借孔子之名实行的封建伦理道德，包括所谓的“存天理，灭人欲”、“饿死事小，失节事大”等之类的“吃人”的封建道德信条。这是经过后世儒学特别是宋明理学改造而由历代封建统治者宣扬的道德信条，是孔子原始儒学中所没有的。鲁迅对孔子儒学的批判是出于现实的需要，但是对孔子本人却既有批判更有赞扬，比较客观理性。他在给山本初枝的信中说：“君子闲居为不善。孔夫子漫游一生，且带了许多弟子，除二三可疑之点，大体还可以，但如果闲居下来，又当如何？”⁷⁾在《出关》中，鲁迅肯定了孔子的尚柔进取的精神。在《再论雷峰塔的倒掉》一文中，鲁迅说：“孔丘先生确是伟大，生在巫鬼势力如此旺盛的时代，偏不肯随俗谈鬼神。”⁸⁾在此文中，鲁迅是把孔子放在“轨道的破坏者”的行列中谈论的，指出托尔斯泰、尼采、易卜生、卢梭、斯蒂纳等都是“轨道的破坏者”，然后就论及孔子，由此可以看出鲁迅对孔子的肯定。当然鲁迅也批判孔子，“但鲁迅的批判，多与《新青年》时代的‘思想革

7) 鲁迅，《鲁迅全集》（第十四卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第305页。

8) 鲁迅，《鲁迅全集》（第一卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第202页。

命’的要求相一致……在这些批判中，孔子是作为由历代专制力量塑造成的偶像的意义出现的。这种结合了国民性批判的孔子批判是把孔子作为一种维护和体现旧物的符号去看待的，因此，我们很少看到直接针对《论语》或《孟子》的理论性的分析。因为孔教已不单是‘圣人’本身的问题，还包含了一大群‘圣君，贤臣，圣贤，圣贤之徒’；这是一个大传统。鲁迅的批孔是指向大传统的。”⁹⁾有意思的是，“五四”其他先驱们对孔子儒学的批判和鲁迅的立场十分相似，尽管他们在个别场合使用过一些偏激之词，但都采取了批判分析的态度，他们在批孔的同时，也强调区分儒学的根本与枝末，区分原始儒学与被统治者利用的后世儒学，区分作为历史人物的孔子和被历朝统治者利用的孔子。他们也表示批孔是针对封建专制制度，而非针对孔子个人，李大钊说：“故余之掊击孔子，非掊击孔子之本身。乃掊击孔子作为历代君王所雕塑之偶像的权威也；非掊击孔子，乃掊击专制政治之灵魂也。”¹⁰⁾陈独秀、吴虞也有类似看法。不仅如此，“五四”先驱们对孔子还充满尊敬之情，陈独秀甚至对儒学的历史作用加以充分肯定。李大钊则说：“圣人之权威于中国最大者，厥为孔子，以孔子为吾国过去之一伟人而敬之，吾人也不让尊崇孔教之诸公。”¹¹⁾“孔子于其生存时代之社会，确足为其社会之中枢，确足为其时代之圣哲，其说亦确足以代表社会其时代之道德。”¹²⁾陈独秀表示其反孔“非谓其温、良、恭、俭、让、信、义、廉、耻诸德及忠恕之道不足取；不过谓此等道德名词，乃世界普遍实践道德，不认为孔教自矜独有者耳。”¹³⁾他还对孔教进行肯定：“孔教为吾国历史上有力之学说，为吾人精神上无形统一人心之具，鄙人皆绝对承认之，而不怀丝毫疑义。盖秦火以还，百家学绝，汉武独尊儒家，厥后支配中国人心而统一之者，惟孔子而已。”¹⁴⁾易白沙的《孔子平议》较为客观中肯地评价儒家学说。他一方面肯

9) 邓国伟，《回到故乡的荒野》，广州：广东人民出版社，1998年版，第12页。

10) 李大钊，《李大钊文集》（上册），北京：人民文学出版社，1984年版，第264页。

11) 同上，第246页。

12) 同上，第263-264页。

13) 封祖盛(编)，《当代新儒家》，北京：三联书店，1989年版，第154页。

14) 陈独秀，《陈独秀著作选》（第一卷），上海：上海人民出版社，1984年版，第272-280页。

定了孔子学说的贡献，同时指出孔子思想之所以为历代君王利用，是因为“孔子尊君权漫无限制，易演成独夫专制之弊”，认为“各家之学，亦无须定尊于一人。孔子之学，只能谓为儒家一家之学，必不可称为中国一国之学。盖孔子与国学绝然不同，非孔学之小，实国学范围之大也。”易白沙主张将后来成为国学的儒学还原为百家中的一家，因为孔子学说在春秋战国时期原是“九家之一”，到汉武帝时才被定于一尊，易白沙的主张不过是恢复其本来面目。“五四”先驱们在整体价值上批判孔子儒学，是因为被统治阶级改造与利用的儒学阻碍了社会的发展，而现实中的顽固派则假借儒学反对西学的传播。鲁迅就曾经批判过“现代中国的孔夫子”——打着“大成至圣先师文宣王”的招牌，利用孔子儒学来为其专制统治服务，行祸国殃民之事的北洋军阀乃至国民党新军阀当局统治者。杜维明在这个问题上和鲁迅的观点不谋而合，他认为近代以来的儒学受到“明枪”“暗箭”的双向夹攻，所谓“明枪”是指“五四”以来以鲁迅、陈独秀等为代表的新文化运动先驱的攻击，“暗箭”是指那些鲁迅批判过的“现代中国的孔夫子”的所谓政客官僚借孔孟之名行复辟之实对儒学的利用。杜维明其实更反对后者，他说：“西化知识分子对儒家传统进行学术的批判，其结果是对孔孟之道的精义不无厘清的积极作用。相反的，企图利用先圣先贤以维护既得利益的军阀政客，不仅没有达到推行儒教的目标，反而把儒家的象征符号污染了。”¹⁵⁾

对于鲁迅的“反传统”应该把它还原到特定的“五四”历史情境中，作出辨证评价，切忌剥离出其产生的文化语境而作孤立的评估。“五四”时期，西方的民主科学传入中国，新文化运动的先驱藉此来实行民族复兴的救国之路，但遭到以儒家文化为中心的封建势力的顽固抵制与强烈反对，他们发起一系列的“尊孔读经”、“尊孔救国”、“立孔教为儒教”的运动。包括鲁迅在内的新文化运动的先驱是站在民族生死存亡的高度来审视传统文化，当然，传统文化也有正面优秀的东西，但是当传统作为一个庞大的整体，在阻碍着社会进步与发展时，要冲破这国民皆昏睡于其中的“铁屋子”，就必须采取断然决绝的态度，进行无情的

15) 杜维明，《儒学第三期发展的前景问题》，台北：台湾联经出版事业公司，1989年版，第10-11页。

彻底反对，从而置死地而后生，唤醒国人从以儒学为中心的传统文化中解放出来，接受民主与科学的“新声”。正如陈独秀在《“新青年”罪案之答辩书》中说：“要拥护那德先生（民主），便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对国粹与旧文学。”¹⁶⁾在鲁迅所处的那种时代背景和文化语境之下，他只能把话说得如此绝对一些、偏激一些，才能取得预期的效果。在鲁迅看来，传统文化作为一个整体已经是“重疾在身”，没有脱胎换骨的大“手术”是无法获得新生的。鲁迅对中国社会与文化的弊病有深刻清醒的洞察与认识。他说，“中国人的性情是总喜欢调和、折中的。譬如你说，这个屋子太暗，须在这里开一个窗，大家一定不容许的。但如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。没有更激烈的主张，他们总连平和的改革也不肯行。”在中国，“一切都太难改变了，即使搬动一张桌子，改装一个火炉，几乎也要血；也未必一定能搬动、能改装。不是很大的鞭子打在背上，中国人是自己不肯动弹的。”¹⁷⁾“旧社会的根柢原是非常坚固的，新运动非有更大的力不能动摇它什么，并且旧社会还有它使新势力妥协的好办法，但它自己是绝不妥协的。”¹⁸⁾试想，封建传统如此顽固而难以改变，中国人如此保守麻木，如果一开始不采用全盘否定式的彻底决绝的“偏激”态度，而是折中妥协，那最后往往会被社会调和势力和反对势力所重重包围，改革就会变质或流产。因此，在那样的背景下，要实现强国保种、民族自救的迫切使命，就必须毫不妥协地对“儒学”为中心的传统进行决绝地批判，反对复古，进行社会变革和文化重建。否则，就无法实现改革，中国就面临“落后就要挨打”甚至亡国的危险，这是一种策略的需要。除鲁迅外，新文化同仁对于过激的言论是多有反省或自知的，如李大钊就说过：“吾今持论，稍嫌过激。盖尝秘窥吾国思想界之销沉，非大声疾呼以扬布自我解放之说，不足以挽积重难返之势。”¹⁹⁾当然，在宏观的策略层面上，鲁迅对以儒学为中心的传统采取的是整体性批判的态度，但是在具体

16) 陈独秀，《陈独秀著作选》（第一卷），上海：上海人民出版社，1984年版，第442页。

17) 鲁迅，《鲁迅全集》（第一卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第171页。

18) 鲁迅，《鲁迅全集》（第四卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第240页。

19) 李大钊，《李大钊文集》（上册），北京：人民文学出版社，1984年版，第247页。

微观的操作层面上，鲁迅对之采取的是批判继承的方法，无论是早期强调“取今复古，别立新宗”，还是晚年提倡“拿来主义”，鲁迅强调的都是对传统文化和外来文化采取批判继承的态度。鲁迅一生中有大量时间都在整理和研究中国古代文化，他撰写《中国小说史略》《汉文学史纲要》，整理《唐宋传奇集》，收集过汉代石刻汉唐碑帖等文物。“五四”其他先驱者们也大致坚持和鲁迅相同的价值立场，批判地继承传统文化，肯定其中的精华部分。陈独秀的《文学革命论》一文，在宣告对传统文学进行整体革命的同时，也赞美了其中大量的优秀部分。他说：“国风多里巷狠辞，楚辞盛用土语方物，非不斐然可观”，“魏晋以下之五言，抒情写事，一变前代板滞堆砌之风，在当时可谓文学一大革命”；“韩柳崛起，一洗前人纤巧堆杂之习，风会所趋，乃南北朝贵族古典文学变而为宋元国民通俗文学之过渡时代”；“元明剧本，明清小说，乃近代文学之集然可观者。”……胡适在“五四”时期则提出“整理国故”的口号，撰写《白话文学史》，进行《红楼梦》考证等方面的研究工作。胡适的《五十年来中国之文学》，把“五四”文学革命与梁启超、黄遵宪等近代文学改良运动联接起来。周作人在《中国新文学的源流》中指出“五四”文学革命与明代公安派、竟陵派文学之间内在的渊源关系。

三、鲁迅与“（新）儒家”之间的部分契合

以往我们多看到鲁迅与新儒家之间的对抗，很少有人探讨他们之间有没有契合，事实上，新儒家与鲁迅在某些方面的思考是有相当一致性的。例如，他们都分别对西方工业文明和“科学至上”之弊进行了辩证思考和批判，对西方过分注重物质文明、科技文明而忽略人心道德建设表示忧虑。就新儒家而言，他们不反对科学，但反对科学主义。他们认为科学只能解决人们理性的认知活动，科学仅仅是个人丰富的生命体验的一个部分而不是全部，而形而上的道德追求、对“心灵”的关注与“意义世界”的寻找才是人类的终极目标，求真的科学研

究只有与求善的道德追求相结合，才能有效防止科学主义的弊端。将科学的作用一元化、绝对化，就可能导致人的物化，人就会变成工具和手段。现代新儒家进一步对西方英美等国“技治社会”的现代化模式作出批判，这种现代化模式以经济利益为最大目标，以科学技术为主要手段，整个社会就象一架可以精确计算控制、有序运行生产的机器，它不可避免地呈现出以下典型弊端：其一，人的符号化、工具化与空洞化。由于科技对人的异化，人沦为客体化的符号与工具，人失去了内在的丰富情感体验，因为人的真实情感被冰冷的利益关系所取代，导致人与人之间关系的异化。新儒家批判将人生观问题当作技术问题来处理的做法，如果一切依赖于外在的标准，依赖于科技专家，个体在一定程度上就失去了他们独特的内在“意义世界”，“此在”消失，个体空洞化，成为科技的奴隶。方东美认为“近代科学因为要确守逻辑的谨严，追求方法的利便，重视客观的真实，乃遂剥削自然界之内容，只承认时空数量物质之存在，而抹煞人类心理属性之重要，因此艺术才情所欣赏之美，道德品格所珍重之善，哲学宗教所覃思之真，以及其他种种价值都失其根据而流为主观的幻想。这却是文化发展上一种极大的危机。”而且，“今天的所谓科学如不更从积极方面重新予以估价，将日趋于虚无诞妄的境界。把人类变成宇宙间极渺小的一种物质，从大的一方面说，人类不如自然；从小的一方面说，人类不如一架机器。机器本来是人类创造出来的，供人类使用的工具，然而现在人反要小心翼翼地站在旁边服侍机器。”²⁰⁾徐复观阐释了由于“科学至上”主义造成的所谓的西方“危机的世纪”：“现在世界文化的危机，人类的危机，是因为一往向外追求，得到了知识，得到了自然，得到了权力，却失掉了自己，失掉了自己的性，即所谓‘人失其性’的结果。”²¹⁾刘述先把科学带给现代社会的弊端总结为如下几点：“意义失落的感觉，非人性化的倾向，戡天役物的措施，普遍商业化的风气，集团人主宰的趋势”。²²⁾第二，这种现代化模式的弊端还表现为功利至上的原则。作为

20) 方东美, 《生命理想与文化类型》, 北京: 中国广播电视出版社, 1992年版, 第5-6页, 第6-7页。

21) 徐复观, 《中国人文精神之阐扬》, 北京: 中国广播电视出版社, 1996年版, 第10页。

22) 刘述先, 《时代与哲学》, 台北: 台湾时报出版公司, 1980年版, 第54页。

“人”的个体仅仅是生产机器运行流程上的一个零件、一道工序，商品交易过程中的一个环节，人被彻底物化、工具化与生产化，利益成为人的目的，人成为获利的手段与工具。人与人、国家与国家、民族与民族之间因为利益而矛盾争斗，给人类带来灾难。在张君勱看来，“科学之为用，专注于向外”，“科学家之最大目的，曰摒除人意之作用，而一切现象，化之为客观的，因而可以推算，可以穷其因果之相生。”其结果是导致“实验室与工厂遍国中也，朝作夕辍，人生如机械然，精神上之慰安所在，则不可得而知也。”²³⁾张君勱进一步指出对物质的过度追求，西方国家以工商立国、竞利逐益，投资外国以至灭人国家：“乃至朝起，宣战书夕至，此则1914年战之由来。”²⁴⁾“近三百年之欧洲，以信理智信物质之过度，极于欧战，乃成今日之大反动。”²⁵⁾西方科技的过度膨胀增加人们对物欲的追求，破坏了儒家礼法，一定程度上导致了物欲横流、道德沦丧的局面：“号为服国民公职者，不复知有主义，不复知有廉耻，不复知有出处进退之准则，其以事务为生活者，相率放弃责任；其以政治为生者，朝秦暮楚，苟图饱暖，甚且为一己之私，牺牲国家之命脉而不惜。”²⁶⁾张君勱赴欧洲考察时候正值第一次世界大战刚刚结束，西方还没有从战争创伤中恢复过来，其物质和精神的满目疮痍现象给张君勱以极大震撼，无情的现实令他对科学万能论产生深刻怀疑。现代新儒家批判科学万能，实际上是要把人生观从当时流行的“把一切纳入科学管辖范围”、“科学一统天下”的思想运动中解放出来，指出科学给人类带来了异化和心灵的危机，科学不能解决价值、信仰与人生观问题。

鲁迅在其早期论文《科学史教篇》和《文化偏至论》中也表达了类似的思考，主张科学的提倡，必须“致人性于全”为目标，他指出了“科学至上”主义的弊

23) 张君勱，丁文江等，《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年版，第39页，第66页，第39页。

24) 张君勱，《张君勱新儒学论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1995年版，第88页。

25) 张君勱，丁文江等，《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年版，第101页。

26) 张君勱，《张君勱新儒学论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1995年版，第77-78页。

端：“盖使举世惟知识之崇，人生必大归于枯寂，如是既久，则美上之感情漓，明敏之思想失，所谓科学，亦同趣于无有矣”。²⁷⁾他反对在崇奉西方物质文明和科学时，忽略精神的健全与重建。鲁迅认为西方对物质文明和科学的过度崇奉已经初露弊端：“诸凡事物，无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸，人唯客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省。”“物欲来蔽，社会憔悴，进步已停，于是诈伪罪恶，蔑弗乘之而萌，使性灵之光，愈益就于黯淡”。²⁸⁾鲁迅尖锐指出了西方已经部分存在的由于过分强调物质文明而产生的人文衰落亏蚀的现象。甚至到了晚年，鲁迅对科技文明之弊的揭露仍然不改初衷，他说：“产业主义的社会，个性都得铸在一个模子里，不能再主张自我了。”²⁹⁾鲁迅没有介入1923年的那场“科玄”论战。可以假设，如果他参战，依据他一贯的思想逻辑，他可能会反对科学派的“科学可以解决人生观”的主张，在此点上他的主张接近于参与到论战中的张君勱，当然鲁迅不会同意其东方文化本位的“玄学派”主张。玄学派盲目以为所谓“东方精神文明”胜于“西方物质文明”，鲁迅早在《热风·三十八》中就批评过国粹派主张的“外国物质文明虽高，中国精神文明更好”论。³⁰⁾鲁迅和新儒家一样反对“物质至上”、“物质万能”，但是鲁迅绝非物质的清教主义，鲁迅也主张中国的出路在于学习西方的科学与文明，但应该注意吸取西方的教训。在通过什么途径克服“科学至上”主义的弊端时，鲁迅和新儒家给出不同的答案。鲁迅开出的药方是“立人”，其道术是“掇物质而张灵明，任个人而排众数”，“尊个性而张精神”，目的是“致人性之全”，建立“人国”。新儒家开出的“药方”是儒家的“心性之学”。刘述先认为只有儒家的“仁心”和“生生不已”的精神，才能解决“科技至上”给人类带来的困境，从而“既不必为客观的科技、物质机械的世界所吞噬，也不必仰仗他世的福音与救赎。”³¹⁾尽管新儒家并不否认“内圣外王”中的“外王”的重要性，科学可以充当

27) 鲁迅，《鲁迅全集》（第一卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第35页。

28) 同上，第54页。

29) 鲁迅，《鲁迅全集》（第四卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第340页。

30) 鲁迅，《鲁迅全集》（第一卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第328页。

31) 刘述先，《时代与哲学》，台湾：台湾时报出版公司，1980年版，第55页。

“新外王”的材质内容，但是，从根本上说，他们所强调的只是“内圣”之学。而“内圣”的核心就是道德。新儒家们标榜的道德精神实际上就是所谓的儒家精神。什么是儒家精神呢？徐复观将“儒家精神的基本性格”概括为两个方面：“一为由性善的道德内在说，以把人和一般动物分开，把人建立为圆满无缺的圣人或仁人，对世界负责。一为将内在的道德，客观化于人伦日用之间，由践伦而敦‘锡类之爱’，使人与人的关系，人与物的关系，皆成为一个‘仁’的关系。”³²⁾ 值得注意的是，新儒家和鲁迅对西方现代化弊端的批评与西方后现代主义有关言论有许多相通之处。

在文化选择的方法论上，鲁迅与新儒家都具有开放的辩证批判思维，这表现在鲁迅的“取今复古，别立新宗”与“新儒家”的“返本开新”的文化择取策略上。当然，两者的出发点迥然不同，鲁迅的“取今复古，别立新宗”是要做到“外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉”，虽然鲁迅主张继承传统的“固有之血脉”，但是他的价值观主要是西方本位主义的。“新儒家”的“返本开新”中的“返本”则是返回孔孟“成德之教”的本根，“开新”则是在儒学的本根生命处，开掘出民主科学的新机相，“内圣开出新外王”。鲁迅与新儒家分别以西为本和以中为本，这是两者的根本区别。但是具体到文化择取上，两者开放的辩证批判思维竟是如此的相似。鲁迅主张西方文化本位，但鲁迅并非不加批判地全盘接受西方文化，上文已经论述到他对西方的“科学至上”、“物质至上”主义的批判，鲁迅同时对“五四”时期流行的西方“民主”与“平等”观念也表示了几分独特的怀疑。例如，鲁迅对“平等”有不同的看法，他认为主张绝对的平等，会“使天下人人归于一，社会之内，荡无高卑”，³³⁾整个社会里没有高低区别，这就是一个丧失个性的社会，这样的社会容易令全部“个体”沦为平庸，容易埋没扼杀有个性的天才。“新儒家”主张中国传统文化本位，但新儒家绝非不加批判地全盘接受儒家文化，例如新儒家的“开山者”梁漱溟，他不像“五四”时期的顽固派那样维护“吃人”的封建礼教、排斥新文化运动。他对西方近代社会注重“个性”的传统曾给

32) 黄克剑等，《徐复观集》，北京：北京群言出版社，1993，第550-551页。

33) 鲁迅，《鲁迅全集》（第一卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第51页。

予很高评价，而对中国封建社会扼杀个性的传统则作出不留情的批评。他说：“中国文化最大之偏失，就在个人永不被发现这一点上。一个人简直没有站在自己立场说话的机会，多少感情要求被压抑，被抹杀。”³⁴⁾中国文化“现在已经撞在墙上无路可走，如果要开新局面必须翻转才行”。³⁵⁾刘述先总结出中国文化的五大限制：“科学不够发达，连带着在工业化的过程之中遥遥落后，以至在现实上造成被列强宰割的局面；科学发达的先决条件是抽象的逻辑数理思考方式的发达，而中国人的思考方式一向偏重具体，切合常识，拒绝把内容和形式割离开来，所以从来没有发展出形式逻辑的观念；一元正统的观念特别强，凸显的是责任观念，崇拜权威，轻视民权法制观念，西方式的现代法律观念开不出来，在现实政治方面也始终难上轨道；轻视自由个体的观念，过分注重文饰，不敢从现实人性的深处挖掘出去，而且习尚抄袭模仿，所以显得千篇一律，浅薄庸俗；中国人对世界的阴暗面和人性的缺陷似乎体认得不够，所以也缺少对超越的精神力量的虔诚的追求。”³⁶⁾牟宗三、唐君毅、方东美、徐复观、余英时等都曾经辩证指出了传统文化的缺点与不足。梁漱溟对“五四”新文化运动持赞同态度，他在回答胡适对他的批评时曾表示：“我不觉得我反对他们的运动！我不觉得我是他们的敌人，他们是我的敌人。……我总觉得你们所作的都对，都是好极的！你们在前努力，我来吆喝助声鼓励你们！因为，你们要领导大家走的路，难道不是我愿领大家走的么？我们意思原来是差不多的。”³⁷⁾对陈独秀在新文化运动中的主张，他也表示相当的认同：“陈先生他们几位的见解，实在见的很到，我们可以说是对的。”³⁸⁾余英时、杜维明等对“五四”新文化运动基本上也持一种肯定态度。新儒家创立新儒学，就是要对中国传统文化进行“开新”工作，就此点来说，现代新儒学和鲁迅及“五四”新文化运动目标是一致的，都追求中国文化由传统向现代的转化。但是，二者实现的具体途径则殊异。梁漱溟

34) 梁漱溟, 《梁漱溟全集》(第三卷), 济南: 山东人民出版社, 1990年版, 第251页。

35) 梁漱溟, 《梁漱溟全集》(第一卷), 济南: 山东人民出版社, 1989年版, 第343页。

36) 刘述先, 《重建中国哲学在未来的方向》, 《儒家思想与现代化》, 北京: 中国广播电视出版社, 1992年版, 第160-163页。

37) 梁漱溟, 《梁漱溟全集》(第三卷), 济南: 山东人民出版社, 1990年版, 第739页。

38) 梁漱溟, 《梁漱溟全集》(第一卷), 济南: 山东人民出版社, 1989年版, 第338页。

虽然也对传统儒学进行批判，但他更强调“返本”地继承和发扬。鲁迅批判以“儒学”为中心的中国传统文化，但正如上文论述，他在整体性批判态度的策略层面下，对传统文化采取的是批判性继承的操作，他可以说是一个优秀的传统文化的整理者。新儒家批判西方文化，但绝非如五四“国粹派”那样极力抵制全盘否定它，他们大多有在西方生活学习过的经历，经受过“欧风美雨”的洗礼，对西方文化感同身受，他们从不讳谈西方文化的先进之处并表示赞赏与借鉴，他们虽然被称为文化保守主义者，但在向西方学习这一点上，他们与鲁迅、胡适、陈独秀等人并无不同之处。新儒家提到的西方文化包括西方现代的科学技术、学术文化与政治文化甚至包括古希腊文化与基督教文化等。张君勱虽然对以“科技至上”为特征之一的西方文化的负面效应进行了批判，但他同时也强调了西方文化对于人类文明发展的重要意义。他在自己的论著中，从价值判断的角度，肯定了西方文化引领着时代的发展，分析了西方文化的总体特征，并从政治、伦理、艺术、学术与人格等角度深入探讨了西方文化的成就。梁漱溟虽然从总体上并不认同西方文化，但他对西方文化中所蕴涵的科学、民主、个性自由与进取精神都给予高度评价，他曾经提出主张：“对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改。”³⁹⁾熊十力也肯定西方格致之学在“外王”方面的积极意义。第二代新儒家生活在港台，第三代新儒家主要生活在美国，他们长期浸淫在西方文化中，对西方文化的感受与体验最为深刻，所以他们在批判西方文化弊端的同时，也特别肯定其先进之处及对人类的贡献。唐君毅就曾经说：“对西方文化、日本文化，亦承认其长处，而加以接受欣赏，更超过之，转化之，使西方传来之科学技术、民主、宗教，人文化，礼乐化，以形成一庄严阔大之中国人文境界，中国礼乐世界。”⁴⁰⁾

儒学和鲁学都重视“价值理性”，但一定程度上忽略了“工具理性”。马克思·韦伯说：“任何一门科学从有效处理现实事物之间关系的功能着眼，追求的是工具理性；而作为一种信仰的思想体系、意识形态和宗教，是把主观预定价值

39) 梁漱溟，《梁漱溟全集》(第一卷)，济南：山东人民出版社，1989年版，第528页。

40) 唐君毅，《中国文化的危机与展望——文化传统的重建》，台北：时报文化出版事业有限公司，1984年版，第49页。

的正当性当作目的，追求的是价值理性。”⁴¹⁾“工具理性”更注重从形而下的微观具体的层面进行可操作性的实践，强调科学性工具性的方法与措施，强调实践的实际成效与结果。“价值理性”则更看重形而上的价值与意义，而没有将这些抽象价值与意义转换为具体有序的可操作性的实践“物化”状态，存在着流于空洞而无法真正实行的弊端。鲁迅的“致人性之全”的“立人”工程无疑具有重要的意义，但它也是“价值理性”大于“工具理性”的。鲁迅以批判性思维见长，擅于批判性的“破”。就“立人”思想而言，他没有从保证‘立人’理想之实现的制度层面进行思考并作出具体设计，因为作为“价值理性”的“立人”，要实现其中蕴涵的个人、独立、平等、自由与民主等理念“价值”，就必须有与之相对应的“工具理性”的法治、法权等具体可行的制度来进行落实与保障，否则前者会一定程度上流于空疏而无法付诸实践。儒学的核心思想不外乎“仁、义、礼、智、信”、“修身”、“内圣外王”、“心性之学”等，但都或多或少具有道德形而上性质的“价值理性”的特征，而缺乏“工具理性”的特征，虽然新儒家在理论层面上构造了一个系统完整的价值体系和意义世界，但在“全球化”的现代化过程中，新儒家无法将他们的具有“价值理性”的文化主张落实成为社会化、世俗化、程序化、制度化等“工具理性”的实践行为。面对西方文化中的民主科学、自由理性、法治规范等价值元素，新儒家的主张在实践的层面显然不能与之抗衡。刘述先也意识到这一先天缺陷：“现在的新儒家在什么地方有大贡献呢？在形而上学方面有大贡献，在终极的关怀上有大贡献，甚至在知识论与方法学上有大贡献。可是没有一位新儒家提出过一套适合于现代的政治社会的构想，所做的都是很零碎的东西。”他还进一步强调：“新儒家前途是否光明，关键在于能不能解决他们所谓新外王的问题”。⁴²⁾正因为如此，当代一些“新儒家”主张儒学发展要适当吸收自由主义范畴内的具有“工具理性”特征的民主、科学、自由与法治等质素。

41) 苏国勋，《理性化及其限制——韦伯思想引论》，上海：上海人民出版社，1988年版，第29页。

42) 刘述先，《儒家思想与现代化》，北京：中国广播电视出版社，1992年版，第19页。

四、“全球化”语境中建立对话关系的可能性

既然儒学和鲁学都存在缺乏“工具理性”的不足，且儒学和鲁学本身就不是一个固步自封、孤立静止的思想体系，它们都具有包容、开放与发展的特点，因此有必要从其它思想体系中吸收营养来弥补自身的不足。就儒学而言，自从第一代新儒家产生以来，特别是80年代后，传统儒学的现代转换成为一个重大的时代课题。大陆和海外数次召开以儒学与现代化为主题的国际学术研讨会，国家社科基金、省部级社科基金都对“儒学与现代性”课题大力倾斜，给予资助。儒学要完成现代转换、实现现代化必须要在其它思想体系中吸收理论资源。例如，儒学与马克思主义一向被视为水火不容的两种思想体系，但是，近年来，这种状况已经解冻。现在大陆学界影响比较大的是金观涛的“马克思主义儒家化”，此外，还有“互补互济说”、“多元并存说”、“相通相合说”、“西体中用说”、“对立统一说”等，而传统的“绝对对立说”已经没有市场。⁴³⁾ 大体而言，儒学和马克思主义在以下几个方面有契合之处，体现为：“大同”、“小康’的社会理想与社会主义、共产主义理想；‘民本’思想与群众路线；‘礼法结合，德刑相参’与正确处理两类不同性质的矛盾和两手抓；‘选贤任能’思想与党的群众路线；‘经世致用’思想与实事求是的思想路线；‘知行统一’观与理论联系实际的原则；‘修身’思想与批评与自我批评作风；朴素辩证法与马克思主义的思想方法等”。⁴⁴⁾

儒学和自由主义的关系近年来也成为关注的热点。而美国汉学学者对儒家与自由主义关系的研究尤为值得注意，吴根友提出了“从人道主义角度看儒家仁学与自由主义对话的可能性”的主张，狄百瑞提出了“《大学》作为自由传统”的命题，白鲁恂提出了“儒学与民主”的论题，特别是杜维明充分阐释了“儒家与自由主义”之间的关系，⁴⁵⁾以上学者从儒学原典中爬梳剔抉出若干自由主义的因

43) 张允熠，《当代马克思主义与儒学关系问题的论争》，《实与虚》，1996第6期，第34-35页。

44) 崔龙水，马振铎(主编)，《马克思主义与儒学》，北京：当代中国出版社，1996年版，第82-86页。

子，观点令人耳目一新。当然，儒学中这一点点自由主义的因子还远远不够，为了未来的生存发展，儒学还要更多地从自由主义那里吸取有价值的长处，以弥补自身的不足。李泽厚就主张：“要在今天承续发展儒学传统，至少需要从马克思主义、自由主义和存在主义以及后现代这些方面吸取营养和资源，理解而同化之”。⁴⁶⁾ “自由主义的政治理念和理论将成为今日儒学‘外王’方面不可或缺的组成因素；另一方面，传统儒学作为‘宗教性道德’对自由主义的‘社会性道德’仍然可以起着具体范导作用。‘宗教性道德’是理想性的绝对伦理，‘社会性道德’是经验性的相对伦理。前者纯属个人信仰范畴，人可各自选择，不能追求一致。任何社会社群、集体（从家庭到国家）都不能以绝对伦理的名义来规定个人信仰或强迫个人服从。但个人所选择的超越个人利益的信仰、道德却可以对以个人利益为基础的‘社会性道德’起某种引导作用，使个人在公德中注意私德。”⁴⁷⁾ 李泽厚同时认为：儒学“‘四期说’非常重视存在主义所凸出的个体存在问题、Dasein（此在）问题，也非常重视后现代所凸出的‘人’已完全坎陷在为传媒、广告、商品文化工业、权力、知识等异己力量所强力统治的奴隶境地的问题。从而，重提人的寻找、人性塑建和‘第二次文艺复兴’，以‘认识自己’、‘关切自己’、‘实现自己’，在深刻的情感联系中充分展开个体独特的潜能、才智、力量、气质、性格，作为人生意义。使人的生活目的、命运寄托、灵魂依置放在这个有限而无界的感性世界和情感生命中，企望儒学传统在这方面吸取基督教神学等等营养，使它的‘内圣’迈上一种崭新的‘人自然化’的‘天地境界’。”⁴⁸⁾ 刘述先则将儒学的“仁心”托付与基督教的“终极关怀”结合在一起，创造性地提出了“改组儒

45) 哈佛燕京学社，三联书店(主编)，《儒家与自由主义》，北京：三联书店，2001年版。

46) 李泽厚，《己卯五说》，北京：中国电影出版社，1999年版，第19页。一些大陆和港台学者把李泽厚划入现代新儒家之列，李泽厚本人在许多场合予以否认，但李泽厚对儒学的研究是有卓越成就的，李泽厚作为当代中国领一代潮流的思想家，他的观点是值得深思的。

47) 李泽厚，《己卯五说》，北京：中国电影出版社，1999年版，第27页。

48) 李泽厚，《己卯五说》，北京：中国电影出版社，1999年版，第29页。所谓“四期说”，指李泽厚对儒学发展的分期，他不同意牟宗三提出的“三期说”，认为孔，孟，荀为第一期，汉儒为第二期，宋明理学为第三期，现在或未来的发展为第四期。

学”的文化主张。贺麟主张儒家礼教要吸收基督教的精华，使之具有博爱慈悲精神、坚贞不二精神、超脱现实精神等。另外，现代新儒家也同时积极吸收西方近现代哲学思想资源：“梁漱溟开发和利用柏格森哲学，在援西方哲学入儒的方向上迈出了第一步。冯友兰开发和利用新实在论，创立了新理学。贺麟开发和利用黑格尔哲学，创立了新心学。牟宗三采取与康德对话的方式，创立了‘道德的形上学’。”⁴⁹⁾

至于鲁迅的思想体系，除了传统思想文化的潜在影响外，也不同程度地吸收了马克思主义、现代自由主义、存在主义与后现代主义等的质素。鲁迅后期思想中具有马克思主义的质素，这已是公认的传统观点。对鲁迅与存在主义关系的探讨早在80年代初就已开始，⁵⁰⁾而对鲁迅与现代自由主义、后现代主义关系的关注则主要出现在90年代后，⁵¹⁾特别是鲁迅与现代自由主义的关系，更成为研究的热点。传统观点认为鲁迅与自由主义之间是绝对对抗的。90年代后，国内一些学者挖掘出鲁迅思想结构中的“自由主义”新质。⁵²⁾甚至有学者主张，相对于胡适，鲁迅才是一个真正的自由主义者。⁵³⁾在90年代后“胡适还是鲁迅”的论争思潮中，一部分有识之士认为在中国走向现代化的过程中，胡适和鲁迅

49) 宋志明，《论现代新儒家对西方哲学资源的开发和利用》，《中国人民大学学报》，2007年第3期。

50) (如) 徐岱，《鲁迅与存在主义》，《外国文学研究》，1981年第3期；徐强，《比较中的相似和等同——对〈鲁迅与存在主义〉的异议》，《外国文学研究》，1982年第4期；闵抗生，《鲁迅不是存在主义者》，《外国文学研究》，1983年第1期。以此讨论为开始，上世纪80年代中期以后陆续出现了一些探讨鲁迅与存在主义关系的文章，而彭小燕的《存在主义视野下的鲁迅》是研究此课题的集大成之作，该著是北京师范大学2005年度博士论文，2007年由北京大学出版社出版，该著的部分成果曾以单篇论文的形式在数种核心期刊上发表过。

51) 关于鲁迅与自由主义关系的研究文章篇目可参看第一章第三节相关部分内容。关于鲁迅与后现代主义关系的研究文章如下：何峰，《边缘化的冷眼旁观与后现代的思维向度——鲁迅与卡夫卡》，《外国文学》，2003年第4期；廖久明，《〈故事新编〉的后现代主义特征》，《成都大学学报》(社会科学版)，2002年第3期；刘岩，《共时的角度：鲁迅与后现代主义——兼与廖久明商榷》，《成都大学学报》(社会科学版)，2003年第1期。

52) 郜元宝，《鲁迅六讲》，上海：三联书店，2000年版。

53) 林贤治，《人间鲁迅》，安徽教育出版社，2004年版；李庆西，《何谓“自由主义知识分子”》，《读书》，2000年第2期。

都重要，两者缺一不可。鲁迅的“立人”工程不妨吸收胡适自由主义的“工具理性”的部分优点来完善自己，胡适也要借鉴鲁迅的某些长处。⁵⁴⁾高远东曾经说过“鲁迅是药，胡适是饭”，倒是很形象地表达了鲁迅和胡适不可或缺的不同作用。既然儒学和鲁学本身就包含或有机吸收马克思主义、自由主义、存在主义与后现代主义等的因素，为什么两者之间就不能相互并存、相互学习呢？要知道，儒学、鲁学和自由主义等曾经都被定位成势不两立的敌对关系，可现在，这种对立关系不也已经解除了？因此，鲁学和儒学完全可以互相对话，互相借鉴，多元并存。

当然，我们不能因为主张儒学和鲁学之间的对话，就忽略两者之间的本质区别。鉴于学界对此论述繁多，本文只选择其最本质的区别之一略作阐释。儒家的“等级观念”和鲁迅的现代意义上的“人学思想”是儒学与鲁学最本质的区别之一。儒家的“等级观念”里没有“人”，而鲁迅的“人学思想”则发现了“人”——现代意义上的人。“等级观念”的形成由孔孟发其端，后经过董仲舒、程颢、程颐、朱熹等人改造，它的本质是承认人与人之间的不平等，信奉“上尊下卑、长尊幼卑”、“天有十日、人有十等”等封建教条，在日常生活中，体现为“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”的伦理道德观念，两千多年的封建社会历史，就是以“等级观念”为核心的孔孟之道、程朱理学维系下来的。鲁迅所谓的“吃人”，很大一部分就是指向封建等级观念，鲁迅指出“中国人向来就没有争到过‘人’的价格，至多不过是奴隶。”⁵⁵⁾中国几千年的历史可以归结为：“想做奴隶而不得的时代”或“暂时做稳了奴隶的时代”，⁵⁶⁾这是鲁迅对中国人奴隶地位深刻清醒的认识。鲁迅以人的现代化为目标，终生不舍不弃地对中国国民的奴隶根性进行深刻反思与犀利批判，这种“悟己为奴”的自觉意识，是“鲁迅的一个基本的‘觉醒’”，并“构成了鲁迅思想的一个中心命题。”⁵⁷⁾鲁迅由此提出“立人”工程，其目标是指向人的发现、解放、生存与自由发展，并体现为现代人格、独立、平等、个性

54) (参看) 谢泳, 《胡适还是鲁迅》, 北京: 中国工人出版社, 2003年版。

55) 鲁迅, 《鲁迅全集》(第一卷), 北京: 人民文学出版社, 2005年版, 第224页。

56) 同上, 第225页。

57) 钱理群, 《绝对不能让步》, 《鲁迅研究月刊》, 1998年第6期, 第5页。

的张扬等现代内涵。鲁迅“立人”之“人”的意义包含肉体和精神两个层面，其一是鲜活的生命个体，鲁迅认为，个体生命所具有的人的一切自然欲望都是合理的，任何人都无权剥夺包括生存、爱情等在内的基本生命欲求，所谓“一要生存，二要温饱，三要发展”，⁵⁸⁾而传统文化恰恰就是“存天理，灭人欲”，“饿死事小，失节事大”，它扼杀人的生命欲望，显示了残酷的“非人性”。其二是指人的精神层面，指人的精神必须从传统的病态奴性人格中和因袭的精神枷锁中彻底解放出来，冲破一切压迫奴役，追求“人”的彻底解放以及自由、独立与平等，做到“尊个性而张精神”，“张灵明”而“任个人”，产生人格的健全发展、人的觉醒、个性的自觉，最后达到“致人性之全”的终极目的。而以“等级观念”为中心的传统恰恰是扼杀“人”的刽子手，是造成“非人”社会的渊藪，是滋生国民奴隶性格的可怕温床。鲁迅认为，中国要在世界格局中，“生存两间，角逐列国”，“其首在立人”，“人立而后凡事举”，⁵⁹⁾“国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下”。⁶⁰⁾这是中国现代化的出发点也是最终归宿。值得注意的是，在鲁迅的“立人”和“立国”两者之间，人们往往认为前者是手段，后者是目的。事实上，鲁迅的理解与其相反，主张“立国”必先“立人”，“立人”是终极目的与价值，“立人”是本，“立人”和“立国”两者之间是本末关系，“立人”是“立国”的逻辑起点与基础。鲁迅并非不重视国家民族的独立、民主与强盛，但他更关注强调的是“立人”所蕴涵的“人的个体生命的精神自由”。鲁迅意识到，如果个人得不到解放，如果个人还处于奴隶状态，国家的强与弱与他何干？在他看来，国家民族的独立民主与强盛，是以保障每一个具体个体生命的精神自由为前提，国家不可以凌驾于个人之上，不应该打着国家民族的名义旗号来剥夺个人的自由权利。凭借对个体精神自由的剥夺来实现所谓国家的独立、民主与强盛，其实就不是真正意义上的现代国家（“人国”），而是另一种形式的“奴役”状态，是一种更为隐蔽的奴隶关系。这是鲁迅对“现代化”道路一种独特前瞻的思考，与当时所盛行的现代化目标有着明显的区

58) 鲁迅，《鲁迅全集》（第一卷），北京：人民文学出版社，2005年版，第225页。

59) 同上，第58页。

60) 同上，第57页。

别，它对我们当下的“现代化”之路也不无警醒意义。总之，在对“人”的不同态度上，显示了鲁学和儒学的本质区别。但值得注意的是，指出鲁学和儒学对“人”的态度的差异，是为了不在两种不同思想体系之间“和稀泥”，抹煞两者之间的差别。但承认差别，并不意味着两者不可以对话、不可以求同存异。

儒学和鲁学都需要吸收其它先进的思想资源，取长补短，完善与发展自己，但是，儒学和鲁学也有各自的不随时代变迁而改变的恒常价值。对于儒家文化来说，抛弃其中糟粕落后的东西，它的哲学思想、伦理思想、政治思想、教育思想以及方法论思想等一些积极先进的内容，对现代社会仍然有巨大的作用。例如20世纪70年代以来东亚经济腾飞，日本、亚洲四小龙以及其它一些亚洲国家现代化的推进，与东方儒学的复苏有着密切的关系，新加坡前总理李光耀说：“从治理新加坡的经验，特别是1959年到1969年那段艰辛的日子，使我深深的相信，要不是新加坡大部分人民都受过儒家价值观的熏陶，我们是无法克服那些困难和挫折的。”⁶¹⁾而鲁迅，除了上面说的“立人”思想外，他的革命性的批判策略、“改造国民性”思想、“中间物”思想等都是积极意义的。两者都在不同的层面对社会发挥着各自的作用。笔者绝不是调和主义，强调儒学与鲁学之间的联系，绝不是无原则地抹平两者之间的本质矛盾与区别。儒学和鲁学当然属于两个不同的价值系统，以前学者普遍将其置于传统/现代、保守/激进、中学/西学的二元对立框架中进行解释，强调两者之间的绝对对立。笔者也承认这种对立的存在，但是学界都普遍谈论两者之间的对抗矛盾，少有人辩证指出两者之间也有某种对话的可能性。儒学和鲁学虽然属于两个不同的价值系统，但对抗绝非唯一选择。试想，两个不同的价值系统就不能谋求一种对话吗？当前中国实行以市场经济为主导的有中国特色的社会主义道路，不也是对资本主义经济模式的一种借鉴吗？而不少西方资本主义国家都大力加强国家宏观调控，提高社会公共福利，这不也是对社会主义体制的一种仿效和借鉴吗？当今世界，社会主义和资本主义也并非斗得你死我活，而是和平共处，谋求共同发

61) 中国孔子基金会(编)，《儒学与21世纪论文》，北京：华夏出版社，1996年版，第7页。

展，和平与发展是当今时代的主题。在“五四”特定文化语境中，儒学与鲁学对抗的成分多一些，因为，如上所述，这关系到民族的生死存亡与未来出路。然而，时过境迁，现在已经不是“五四”时期，而是处于追求和谐、和平与发展的“全球化”的21世纪。“全球化”（globalization）是人类社会发展一种必然出现的现象，通常指全球范围内不同国家和地区之间的联系不断增强，在政治、经济、文化等领域上互相依存，取短补长，互通有无，互相借鉴，求同存异，和平共处，共同为人类社会的发展作出各自独特的贡献。多元价值标准是“全球化”时代特征，因此，两者完全可以谋求一种有意义的平等对话，和谐相处，各自对这个世界作出不同贡献，为何一定要进行你死我活的对抗呢？

参考文献

- 刘宗贤, 蔡德贵(主编), 《当代东方儒学》, 北京: 人民出版社2003年版。
- 封祖盛(编), 《当代新儒家》, 北京: 三联书店1989年版。
- 崔龙水, 马振铎(主编), 《马克思主义与儒学》, 北京: 当代中国出版社1996年版。
- 哈佛燕京学社, 三联书店(主编), 《儒家与自由主义》, 北京: 三联书店2001年版。
- 李泽厚, 《己卯五说》, 北京: 中国电影出版社1999年版。
- 中国孔子基金会(编), 《儒学与21世纪论文》, 北京: 华夏出版社1996年版。
- 复旦大学历史系, 国际交流办公室(编), 《儒家思想与未来社会》, 上海: 上海人民出版社出版1991年版。
- 中华孔子基金会(编), 《儒学与廿十一世纪》, 北京: 华夏出版社1996年年版。
- 方天立, 薛君度(主编), 《儒学与中国文化现代化》, 北京: 中国人民大学出版社1998年版。
- 袁良骏, 《五四·新儒学·道德重建》, 《鲁迅研究月刊》1995年第6期。
- 张世保, 《背景、立场、问题及其命运(上,下)——评20世纪90年代以来的大陆新儒家》, 《贵州师范大学学报(社会科学版)》2007年第1,2期。
- 王乾坤, 《从“中间物”说到“新儒家”》, 《鲁迅研究月刊》1995年第11期。
- 王乾坤, 《关于“吃人”》, 《鲁迅研究月刊》1996年第2期。
- 严家炎, 《五四新文化运动与传统文化》, 《鲁迅研究月刊》1995年第9期。
- 袁良骏, 《为鲁迅一辩——与余英时先生商榷》, 《鲁迅研究月刊》1995年第9期。
- 张永泉, 《鲁迅文化批判的历史意义——与陶东风先生商榷》, 《鲁迅研究月刊》1996年第3期。
- 张永泉, 《鲁迅与儒学的现代转化》, 《鲁迅研究月刊》1996年第10期。
- 张恩和, 《莫听穿林打叶声——评近年来“国学热”中对五四新文化运动的批评》, 《鲁迅研究月刊》1995年第8期。
- 李翔海, 《从后现代视野看新儒家对中国哲学的现代重建》, 《文史哲》2006年第2期。

- 曾令华, 马若龙, 《科学精神与人文精神的文化比较——现代新儒家“体用观”内核之思考》, 《武汉理工大学学报(社会科学版)》2002年第5期。
- 方克立, 《评大陆新儒家“复兴儒学”的纲领》, 《晋阳学刊》1997年第4期。
- 董大中, 《如何看待五四的“反传统”——纪念五四运动七十七周年》, 《鲁迅研究月刊》1996年第4期。
- 董德福, 《现代新儒家对五四新文化运动的省察梳要》, 《江苏大学学报(社会科学版)》2003年第1期。
- 阎虹珏, 《现代新儒家对科学主义的反思》, 《晋阳学刊》1999年第4期。
- 竹潜民, 《与儒学复兴“第四次浪潮”的对话——兼评鲁迅研究界“集体失语”现象》, 《绍兴文理学院学报》2006年第5期。
- 李新宇, 《面对世纪末文化思潮对鲁迅的挑战(一,二,三)——兼及五四新文化运动的现实合法性问题》, 《鲁迅研究月刊》2000年第11,12期, 2001年第1期。

Abstract

The Affection to the Establishment of Dialogic Relationship between Luxun and Confucianism by “Globalization” Times

Gu, Da-yong

After 20th century, the tide of “revival of Confucianism” in china happened four times. Because of Luxun’s attitude of “opposing the Confucianism” and “opposing the tradition”, Luxun was fiercely criticized by the tide of “revival of Confucianism”. Usually people think Luxun and Confucianism represent two different value system, which form a relationship of antagonism. The present era is not the period of “May 4 Movement”, which the struggle between the new and the old was key to survival and death. The present era is 21th century of “globalization”, that the main feature is harmony, peace, development and the coexistence of multiple values. The knowledge of Luxun and Confucianism should vary with the times, change the relationship of antagonism between Luxun and Confucianism, positively build a benign dialogic relationship, learn from each other, exchange of needed goods, make contribution to the development of human beings.

Key words : Globalization; Luxun; Confucianism; dialogic relationship; May 4 Movement

투 고 일 : 2013. 07. 07. / 심 사 일 : 2013. 10. 20. ~ 2013. 10. 27. / 게재확정일 : 2013. 10. 28.