

GENJI YU QIYI  
ZHENGZHI RUXUE YU XINXING RUXUE DE  
LINIAN YU FANGXIANG

李洪卫 著

# 根基与歧异

政治儒学与心性儒学的  
理念与方向

---

上海三联书店

# 根基与歧异

政治儒学与心性儒学的  
理念与方向

---

李洪卫 著

## 图书在版编目(CIP)数据

根基与歧异:政治儒学与心性儒学的理念与方向/李洪卫著.

—上海:上海三联书店,2015.12

ISBN 978-7-5426-5446-5

I. ①根… II. ①李… III. ①儒学—研究—中国—现代

IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 308537 号

# 根基与歧异——政治儒学与心性儒学的理念与方向

著 者 / 李洪卫

责任编辑 / 冯 静

装帧设计 / 汪要军

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / [www.sjpc1932.com](http://www.sjpc1932.com)

邮购电话 / 021-22895559

印 刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版 次 / 2015 年 12 月第 1 版

印 次 / 2015 年 12 月第 1 次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 250 千字

印 张 / 8.875

书 号 / ISBN 978-7-5426-5446-5/B·449

定 价 / 45.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66019858

# 前 言

## 一、两种儒家的兴起

儒学在世纪之交成为“显学”多少有点出乎意料。虽然今天整个思想界的面貌并非简单明了,但是在部分学者那里,儒学或儒家重新登上历史舞台已经是一个事实,甚至于占据舞台中心位置的期盼或多或少已经成为他们心中的目标。而就他们的前辈,曾经在二十世纪前后相继奋勇致力于儒学传承的很多思想家诸如现代新儒家们,他们的期待大抵不会有今天的儒者们那么强烈。其原因有二,第一,对于二十世纪的现代新儒家来说,挽狂澜于既倒是他们的使命,这种使命感只有经历整个二十世纪中国社会巨变历程的人才有真正深刻的感触。但是,他们的责任仅仅在于纠偏:重建曾经是中国人“家常便饭”的“常道”,<sup>[1]</sup>这个“常道”已经被新文化运动所抛弃;第二,二十世纪现代新儒家们既有历史期待又有某些彷徨的困境也与他们自己思想目标的设定有一定关系。他们试图恢复儒学在中国人精神价值系统的中枢地位,但是,并不期待儒学在现实政治层面有太

---

[1] 牟宗三语。参见牟宗三:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社,新版序,2006年,第1页。

多作为，因为他们没有一个传统“外王”的设计。仅就政治诉求而言，他们弘扬儒学的目的仅仅在于试图将中国传统中尤其是内圣中所蕴含的民主与科学的精神抉发出来，或通过自我批判以转折的方式使之成立，这正是“五四”精神洗礼后的文化保守主义思想家的心理状态。如何发现文化传统中的现代精神是他们的使命，而不是去重现文化传统中的“传统”因素。而当代大陆新儒家的“政治儒学”的使命和抱负显然不止于此，不管是“重建王道”还是“礼制”都是一个远不同于二十世纪现代新儒家的历史抱负。

就我自己来说，我一直想要看到的是，在近三十年中国社会价值处于近乎真空状态的情境下，儒学能够在民众的日常生活中发挥它的重要的建设性和支点性功能，同时在人类多元文明对话沟通的进程中发挥积极作用，这一点颇近于杜维明先生的主张。但是，它是否必须以一种宗教性的姿态存在，这一点我个人并没有确定的看法，或者说，我不认为它一定需要以一种西方宗教式的规模和范式存在，譬如，明末阳明学的传播就是一种“文化型”传播形式。近年来，大陆各种民间“读书会”的存在就是十分令人称道的最佳的文化和道德涵养的模式。目前的读书会大体可以分为读书求知型、读书涵养型或者复合型的这么几类，而无论其中哪种类型对个体身心价值的厘定、精神的陶冶和公德意识的涵育都发挥着重要的作用，与晚明时期的会讲有某些近似之处。但是，近十年来，一些朋友从对儒学的政治性和制度性架构的理解力推儒学的建制性发展，这无疑是另外一种模式类型，也是儒学在今天发展的新课题，与近三十年伴随改革开放以来“现代新儒家”的传播形成一定的对照。我在数年前给朋友的书信中已经提及：儒学的“一阳来复”之日，也就是它的多元分化之时，这是所有人类宗教性或类宗教性文明的共同特质。目前，这两种儒学一般以政治儒学和心性儒学的名称形成了儒学内部的对话形式，譬如

台湾“中研院”李明辉教授对“大陆新儒家”思想的一些意见，而“大陆新儒家”们也很快直接地予以了回应。这次的对话我个人以为还不能认为是政治儒学和心性儒学之间的相互批评，因为，“大陆新儒家”现在还处于形成时期，彼此的见解并非完全一致，当然，他们在批评以牟宗三等为代表的心性儒学的哲学化、思辨化、理论化等方面分享着部分共同的价值，但是，从正面论述来说，彼此之间还存在着较大差异。所以，政治儒学的概念似乎比较狭义地用于蒋庆先生的思想更加合适，本书的讨论也基本上限于这个范畴。<sup>〔1〕</sup>

在近年来的多层次多方位的儒学复兴的讨论中，一个近代的重要思想家——康有为成为了话语的重心，经常被反复地提及或重申。在今天“大陆新儒家”中也有一个“康党”的说法，这说明大陆新儒诸家对康有为思想秉有共同的认知和亲近。而20世纪现代新儒家对康有为则大多敬而远之，有的还似乎不敬，譬如梁漱溟对康有为氏的某些做法表示了直接的反感，其中对诸如大兴“孔教会”的主张和做法十分不喜，而被“大陆新儒家”相当尊重的钱穆也对康有为颇有微词。这似乎说明康有为更加接近主张“公羊学”或政治化儒学的一方，同时，康有为的“保守主义”倾向也比较符合今天一些学者的胃口。我个人的看法与上述均有所不同，或有一定的差异。我个人以为，康有为的思想主张中包含着丰富的心性修养的理念，佛学和王阳明的心性学说是他个人价值关切的原点，而董仲舒的公羊学说则是他的学说转入社会领域的重要的触媒，就康有为自身来说，他兼具了这两个方面的秉性。所以，对政治儒学和心性儒学之间关系的讨论并非如人们一般想象得那么简单，尤其是具体到某一个具体的思想家更是如此，因为，他们其中有些人分享着某些共同的价值观念，

---

〔1〕我个人在《良知与正义——正义的儒学道德基础初探》（上海三联书店，2014年）中已经以“政治儒学与心性儒学”一节的讨论对蒋庆先生的主张提出了一些自己的意见和看法。

这是从精神根基的层面看待今天两种儒学之歧异。如果从思想根基层面看,无论是政治儒学还是心性儒学如果以二十世纪的思想主题来看,都应该纳入保守主义的范畴,我对他们的讨论也是在这个前提之下展开的,他们的共性和差异也在这个前提下得以充分展示。

## 二、秩序的共同关注与理性的不同偏向

如果仅仅将大陆新儒家界定为新保守主义可能会被他们认为是小视了他们的责任与抱负。<sup>〔1〕</sup>但是,如果不首先将他们纳入保守主义的学理理路来考察,我们也无法澄清他们思想的根基和动因及其思想形成与社会变革之间的关联。只有从世界近代历史的变迁和中国近代社会变革的复杂历程中才能看到二十世纪新儒家与今天大陆新儒家所作努力的历史意义。其意义就是在中国近代以来社会转型过程中的价值重建,而大陆新儒家的抱负应该还不止于价值重建,他们还在谋求社会秩序建构的可能性。<sup>〔2〕</sup>而从二者整体的思想属性角度说,他们是这个变革时代中价值重建或建构过程中的一个重要的分支,即保守主义的分支体系,它们同属于这个思想体系或思想阵

---

〔1〕在本前言撰拟之际,“中华孔圣会”宣布成立。其最高决策机构是一个学者委员会,表现出儒学特色:所谓学治传统,以儒家治理社会为最高境界,以此相比拟于一般社会中的以个体平等身份的社会组织架构而不同,类似于现代社会某些专业机构的设置类型,蒋庆先生为主席,陈明为副主席。“中华孔圣会”的成立表征政治儒学的现实努力进入一个新的实践运行的阶段。总体上就我个人说,我是乐观其成的,它的发展或对社会风俗教化起到一定作用,尤其是对社会大众来说,可能更有些意义。但是,从我个人信奉的阳明学和儒释道会通的角度,则希望该机构保持必要的开放性和对话性为上。

〔2〕大陆新儒家可能更加关注整体秩序的重建,而不仅仅是一种价值观念的重新建构,因此,才能名之为“政治儒学”。“政治儒学”即牵涉到一系列社会秩序和伦理秩序的整体构成,乃至对政治秩序的重新理解和诠释等等,当然,这也符合我们在书中所谈到的保守主义对“秩序建构”的重视。

营,其内在精神实质是变动社会中的秩序探索。<sup>〔1〕</sup>

如果把保守主义对“秩序”的关注看作是它的一个根本性特征,那么,这个“秩序”既是一种制度性的秩序探求,也是一种过程性、情境性秩序的探求,还是一种心灵根基秩序的探求。<sup>〔2〕</sup> 我将这种秩序探求统统囊括在“理性化”的认知之中,这个理性化的部分尤其是对应现代新儒家来说也可以理解为是韦伯式的“理性化”或“合理性”,即“去魅”的理性化,这样才有一个近代化或现代化的目标定向;对于大陆新儒家来说,事情可能就没有这么简单了。因为,他们崛起于二十世纪的末叶二十一世纪的初叶,是在中国现代化进程取得重大进展的时候萌生的,整体背景已经大为不同。因此,他们对于韦伯的“理性化”概念可能并不欣赏甚至有某些反感,他们正是要重建或者说是建构传统儒家的宗教化形态,你可以理解为一个一定程度上“反理性化”的反向进程。因此,这里所说的理性化的最主要的含义就不是韦伯的意思。我这里试图要强调的内容是:任何社会秩序和政治秩序的建构都是以某种“理”为核心的一种“理序”的建构进程。<sup>〔3〕</sup> 秩序的厘定及其内在的理序的探求,这是任何时代社会思想家和政治思想家的共同使命,但是,保守主义于此可能有一些特别的

---

〔1〕但是,由于思想之间的交叉包涵性,它们和自由主义、激进主义之间的关系比较复杂。总体来说,它们在不同侧面上和自由主义思想有一定的近缘性,尤其是现代新儒家更是如此,至于大陆新儒家的情况十分复杂就不能一概而论了。从现在的表现形态看,他们对传统的认同强于现代新儒家,而对于另外两个思想流派的联系却是因人而异的,同时因为这个思想团体并非紧密和一致,因此,目前还不能简单论之。

〔2〕保守主义对“秩序”的推重正是相对于自由主义和激进主义对“自由”、“平等”等价值的称许和强调而对应出现的,这是界定保守主义的理由之一,也是其中比较重要的理据。此处可以参见高瑞泉教授及其“20世纪社会思潮”课题组的相关论著。

〔3〕这里需要说明的是,本书的主要内容是在参与高瑞泉先生主持的教育部重大攻关项目“二十世纪社会思潮”的研究中形成的。其中某些概念譬如二十世纪保守主义对“秩序”的强调等在高瑞泉教授、胡伟希教授那里也都有不同层次和侧面的表述,就此观点的形成而言也体现了他们的智慧,在此表示感谢。



关注,这是与二十世纪的自由主义和激进主义思想相对照而展现出来的特殊的精神气质。他们会更加强调政治秩序的建构建筑在经验理性的过程演进基础上,除了我们下面要讨论的制度性秩序的构造之外,“过程”的“秩序性维护”以及演变的连续性同样是政治变革的重要命题。这个秩序的确认和建构内在于一种理性的态度、精神气质和理性主义的方法以及伦理理性主义的道德追求中。

从历史层面看,中国 20 世纪的政治保守主义具有曼海姆、亨廷顿所总结的西方保守主义的类似特征。这种特质我们把它概括为一种理智“理性”的精神特质,这种理性的主要成分是理智和冷静,同时它也可能被批评者看来是固执己见而不与时俱进,这主要反映在康有为和杨度的身上,而三十年代的蒋廷黻、丁文江等人的“开明专制”论也同样是类似的精神。它们的一个共同点是一种对变革过程中维系“现行基本秩序状态”的渴望,希望制度变革不产生剧烈动荡,保持连续性和稳定性,或渴望强有力的领导者,对民众的自知自治之可能性持有相当的怀疑,或仅仅抱有有限的信任。我们把这种经验主义的理智主义称作理智的理性主义,而把文化保守主义的理性主义称作人文的或道德的或伦理的理性主义。

和心性儒家关注个体精神的最终归宿不同,也和他们倾向于现代西方的政治价值理念不尽相同的是,二十世纪早期政治儒学家的保守主义有其一个显性的特征,那就是:过程秩序、顺序秩序和情境性保守主义的凸显,这本来是西方保守主义思想家的特质。我们如果将康有为、杨度等人也纳入近似当代大陆新儒家的思想范畴,可以看到今天的秋风等部分学者也比较关注变革社会的秩序稳定性和转轨的连续性问题。<sup>[1]</sup> 由此原因,也可能更进一步强化了他们对传统

---

[1] 虽然,今天大陆有“康党”的说法,但是我不会将康有为和今天的大陆新儒家归为一类,而是将他单独算作一个类型。因为他的思想融摄了儒家心学、佛学和今文经学这样一些互相杂糅的内容,这一点是大陆新儒家所不曾真正注意或有意忽视的,见下文。

观念的持续性架构的认同。你可以将此看作是一种路径依赖，也可以看做是因为对传统的尊崇和价值的认肯而反过来追求变革的连续性，以反传统作为自己的责任和使命，这其实需要一种极其高昂的精神智慧和斗志，对当代大陆新儒家来说也是如此。就今天的情形来说，唯一对他们有所不利的是，今天的中国因其国力之强盛远超清末民初，文化民族主义的说服力应该有所下降；而反传统的势力也因为近三十年的稳定发展这个原因已经和二十世纪初不可同日而语，因此，大陆新儒家自身的战斗性其实严格地说，和二十世纪初的现代新儒家们相比不可同日而语。但是，他们其中一部分学者注重变革连续性的努力仍然值得尊重，虽然，他们在这方面还有大量工作要做，而且其实严格地说，他们在这个方面呈现的思想进展还真的不太显著。<sup>〔1〕</sup>

但是，这里需要说明的一点是，这种 20 世纪初叶产生的转轨的或追求渐进变革的保守主义观念并不是当代大陆新儒家的“通识”，他们中的大多数学者并没有这种自觉认识。因为其中只有少部分人是真正接受了西方保守主义的价值观的，而且接受的层面也不一致。譬如蒋庆先生虽然褒扬柏克，但是，他并不特别强调变革连续性问题，而是基于对传统价值的认肯出发的。其他大多数没有特别接受西方保守主义理念的学者更加如此，他们大多基于对儒家思想的单向认同来阐发其现代意义，这是其中大部分学者的态度。还有个别如陈明则是对儒家思想的社会组织化的功能有深切体认来强调儒学之于当代中国的意义，有一定的文化民族主义和实用主义的特点，但是他的“公民宗教”的观点又是值得给予一定关注的，这就是我开始所说的当代大陆新儒家群体面相的复杂性所在。

---

〔1〕 基于书中正文部分，我对此有相当的展开，这里就不再赘述。

### 三、理序与对制度建构的不同认知

考察政治儒学和心性儒学对秩序的不同关注,除了上面所说的政治儒学突出表现了对过程和演进的关注之外,我们还需要对“秩序建构”给予特别的关注,因为这是“秩序”问题的又一个核心。即我们需要对这种秩序的观照特别放置在哲学的层面,即以“理”的建构模式来审视保守主义的秩序观,这样就统合了他们寻求一种新型的社会秩序和政治秩序的努力,即一种旧秩序破坏与新秩序建构的尝试的双重探索。也就是说,保守主义的秩序探索首先是一种制度性秩序的创生和构造,同时又是关注社会演进连续性和政治秩序连续性的“情境性秩序”目标。在这个意义上,在二十世纪更加显赫的自由主义和激进主义同样是在寻求某种新的制度性秩序,也在关注某种新的“制度性秩序”,但是,他们大体都是在革命的基础上立论的,无论是政治革命或文化革命,而保守主义的制度构造则与他们有很大不同。

说到这里,需要解释一下本书中的“秩序”概念。我们这里的“秩序”同时包含了制度(institution)和秩序(order)的含义。复旦大学经济学家韦森先生创造性地使用了“制序”一词来表征英文的制度institution,将制度概念和秩序概念整合到一起,凸显了制度里面有秩序的含义,秩序里面有制度的含义,构成一个复合型的概念。<sup>[1]</sup>这种界定特别有助于帮助我们理解社会制度和政治制度乃至一切社会组织体系的功能性价值,即制度本身它不是一种纯粹的静态的或抽象的结构而已,它是一个组织体系或符号系统,但是它本身就是某种具体“秩序”(order)界定或指向。这就是秩序的制度性层面,同

[1] 参见本书第一章第一节“秩序与理序”的相关部分。

时,秩序还有它的顺序性层面,条理性层面,这就是它的外在形态。一个具体呈现的社会秩序或政治秩序必然表现为这两种形态的统一,即制度性的秩序构成和顺序性的秩序构成,我们从哲学层面来审视这种概念的认知,就需要特别注意它的深层的内涵,即制度性构成的内在的“理序”。

所谓秩序的观照必然是一种理性秩序架构的形成过程。理论上的“理”的建立形成就是一种秩序(制度与规范的)的观念形态的形成,这一点在任何时代都是必要的或必然的理论建构,它们的差异仅仅在不同时代“理”和“理秩序”之不同。理,不管是天理、自然之理还是人文之理还是它们的复合之理,都是社会秩序从形上学到具体构成的必要前提,无论是制度秩序还是顺序秩序都有其条理性。条理一般表现为一种外在的规则性状态,但是它一般也存在着内在的理序,即自然性的或自然法的结构性状态,在不同思想家那里或被称作“天理”、“天道”或被称作“规律”、“原则”不一。从一种制度性的规则状态看,条理是一种秩序的显性状态,理或者规律、规则是一种秩序的内在化或隐性的状态;同样,规则或规范是某种秩序的显性的状态,而理或道理或某种规律、原则是该秩序的内在的规定性,是规则或规范的根据。换句话说,一种秩序实际包含着双重规定性:显性的秩序状态和隐含的内在理路,这个理路或由科学家或人文知识分子给予阐述或揭示,甚至予以必要的诠释或铺张,当然也可能一直隐而不彰。它首先是某种“理”,以一种“理序”的样态呈现出来。这个理序就是一组观念,这一组观念得到合理的组合和诠释而构成一个观念系统,譬如儒家被称作“名教”的基本的“纲常伦理”,它首先是一种理,同时它表现为一种礼。保守主义的“秩序”理念带有构成性或建构性,具有制度设计的内涵,因此而与传统主义的简单继承性和对新生或外来事物的简单排斥性相区别。

制度构造是任何理论体系的基本指向,只是因其方向不同而偏向于不同的理论范式和价值形态。从制度秩序的构造层面看,政治儒学和心性儒学都可以纳入保守主义的视野,这是二者的共性,即保守性的略同。但是,政治儒学的架构起点是社会组织,尤其是当代大陆的新儒家,大体如此;而心性儒学的架构起点是个体生命,而且它追究个体生命的宇宙根源,将其追溯到心性的先天之本上去,即所谓天道、天理。政治儒学同样也讲天道天理,但是,它会把人伦秩序和社会现实结构倒推认为这就是先天秩序,而且他们会在哈耶克等西方思想家或苏格兰启蒙学派那里找到思想的奥援,即社会秩序的自然进化扩展是人类自然进化的优化选择的结果,不必要也不应该追溯到个体的所谓生命根本。因此,这也就引发了二者之重大的不同:心性儒家自二十世纪初就开始探索在现代性的规范下重建中国人的精神秩序的问题,即生命根基的重建,即价值体系的寻根。而政治儒学则强力探索中国人的民族秩序和社会秩序的重构问题,他们考察的不是个体的生命精神的依托,而是整个民族的精神的归宿。这里面同时呈现的第二个差异就是:心性儒家基于现代性和个体生命的究底性而强调每一个个体生命的自由和平等,而政治儒学则强调个体生存在一个社会组织之中,譬如最简单最原始的单位组织即家庭,个体不可能超出家庭而存在,建筑在家庭或家族基础上的社会架构是个体生命存在的根源栖息地。<sup>[1]</sup> 这些看法也呈现出对人类群体

---

[1] 关于这些方面内容的论述如儒家对家庭组织的重视或现代新儒家关于个体精神境界的开拓,请读者参考本书中关于牟宗三、蒋庆的论述,其他学者盛洪、秋风、陈明等学者也大体有类似的观点。但是,无论是蒋庆本人还是上述当代大陆儒家诸子可能并没有这样直截了当的陈述,我只不过将他们的观点做了一个直白的陈叙于此。另外,我对现代新儒家关于精神根基探究的梳理主要在《人文精神与政治秩序》(上海古籍出版社,2016年)中比较集中,本书中所收大多是论文,因为论题所限,并没有就此做专门的铺展,这是需要说明的。

性生存的一些洞见,是值得心性儒家重视的,尤其是针对当下中国现实有其现实性。

心性儒家则基于个体生命的根本性价值考量,把源于西方的民主架构和科学精神纳入制度建构的视野,如此,他们在理论上的认同包含了两个方面的内容:对儒家思想中尤其是心学一系中生命天道的开发尤见功力,此其一;对生命本体中所蕴含的人道尊严的诉求,基于天道的尊重而得到极度的阐扬。而对于由于传统社会中制度性外在束缚所造成的伦理秩序则表示它应该从礼教天下向民主国家政治实现一个转变,其中一个间架或桥梁是,通过对德性圆融的理性的自我否定使科学的知性思维方式得以呈现,以此构造中国人现代性的思维方式,并以此构筑现代民主法治精神和政治实践,此其二。这就是现代新儒家尤其是其中的心性儒家的基本主张,心性儒家关于个体生命之天道的体认是政治儒家所不曾真正体会到的。从生命本源和人类存在于世间或整个宇宙的时空来说,也许心性儒家结合的佛老才是究竟法门,这是政治儒学所不足而特别需要予以重视的。同时,这也是包括西方保守主义尤其是偏于政治性的保守主义所不曾有深刻认识的问题。中国保守主义借鉴了西方保守主义的思想,同时,也就把人类现实生存状态的样本当作了人类生存的根本性面貌,他们犯了同样的错误,如果说心性儒学之能够鉴借康德并应该鉴借康德,其原因也在于此。从目前来说,政治儒学在做儒学的宗教性开拓,而心性儒学则被简单地认为是一种哲学的思辨,这个看法成了大陆新儒家的共识。其实,第一,把现代新儒家的思想仅仅看作是一种哲学思辨,显然是一种深刻的误解;第二,我们退一步说,即便心性儒学有其哲学思考的特性,而“哲学”作为人类自我认识和实践的一种重要思想途径,它所提供给人类的价值观念和论理方式是人类走

向现代的桥梁,这是政治儒学诸家所不曾认知清楚的。<sup>〔1〕</sup> 基于这些差异则引发了政治儒学和心性儒学在理念和认知方向上的一些具体的分歧,但是,它也是蕴含着某些基本共性特征基础上的差异,有的分歧带有根源性的特质,有的则是层级或量上的差别。

#### 四、理念和方向的异同

政治儒学的概念为蒋庆先生拟制,以有别于宋明尤其是二十世纪现代新儒家的心性儒学。约略看来,当代政治儒学的要点不外是:崇尚外王学和儒家思想的经世致用即王道学说和礼制以及主张儒学的宗教化形态,这是从其思想内部说;如果从对外关系上言之,则有一定的文化民族主义倾向,主张本土文化的优势地位,反对“普世伦理”的观念,就这一点又有文化相对主义的倾向;从政治观念尤其是与现代西方民主政治观念的关系上说,他们反对一般的人权观念和民主政治观念,蒋庆先生甚至于推崇所谓的“无讼”的理想。蒋庆先生的政治架构主张天道、历史和民意的三重合法性,反对单纯民意推动的欲望政治的“泛滥”,在他的《再论政治儒学》中则更进一步提出“太学监国”的思想,以此作为中国之学治传统的表征。如果考诸二十世纪以来中国政治思想的发展,其保守主义的态度确实十分显赫。同时儒学又是其思想的根源和基础,这两点构成了政治儒学思想的基本特征。如果宏观地或抽象地来看,其实二十世纪的文化保守主义者尤其是其中的现代新儒家们即心性儒学家们,同样也是这两个特征,只是他们被打上了文化保守主义的标志而已。因此,从此处看,这是他们在根基上面的共性。我这里认为,还有一个特点是他们

---

〔1〕对于“哲学”之于人类的功用,我会在后面适当的时间继续做深入的阐释,而在今天的中国,显然人们并没有真正体会来自于西方的“哲学”的功能和价值,这是非常值得我们注意的问题。

共享的根基性特点,这就是中西融合或会通。中国在二十世纪经历了两次思想解放运动。一个是二十世纪初的新文化运动和“五四”运动,一个是二十世纪八十年代的思想解放历程。在这两次思想解放运动和中国二十世纪的社会变革、政治变革以后,如果产生完全的复古思想和复古运动基本上是不可能的。即从蒋庆先生的“三重合法性”理论来看,虽然蕴藏着宏大的抱负,即不但是面向中国的社会和政治发展,同时也是面对当代民主政治所面临的“民主性危机”的对治方案。<sup>〔1〕</sup>但是,它也不是纯粹中国传统意义上的政治理论,至少是在融合中西政治思想尤其是政治合法性理念上的构造,因此,也是现代性意义上的思想设计,只是它的保守性比较明显,因此借用曼海姆等思想家的看法,它是保守主义而不是传统主义的理念,这一点与现代新儒家有一致性,这是其思想的根基和共性特点。但是,与现代新儒家比较,今天的大陆的政治儒学思想是要明显保守得多了,这就是二者的歧异之处。

讨论政治思想必须首先考察他们的哲学基础,对于中国哲学来说,核心就是天道问题。以牟宗三为代表的心性儒学和蒋庆的政治儒学都考察了这个问题。二者的分歧昭然若揭:心性儒学直接主张儒学的人文性和天道的内在性。由此,它就可以产生两个方面的引申:第一,个体的平等和自由,并由此构成个体的“权利”观念;第二,道德理性存于个体,但是它是德性的而不是知性的,现代民主政治所要求的个体之间的独立性乃至“敌体性”要求个体的思维方式是分解的理性而不是圆融的无善无恶的“理性”,因此,这是一个传统政治思

---

〔1〕这是一部分学者的看法。他们认为,近代以后的民主化浪潮已经面临自身的民主泛滥和懈怠的危机。传统西方国家的民主治理失去活力,尤其是为党派操控、被普通民意指挥,社会方向容易迷失在欲望的追逐之中,而在发展中国家则不能发挥政治整合社会的具体功能。在蒋庆及部分学者看来,这是民主政治弊端的显现。



维自我否定的过程,要从传统的涵盖的笼罩的大一统的“天下”观念向现代的分立的“政治”观念转变,即所谓由“治道”向“政道”的转变,由综合理性的垂直统治形态向分解理性的水平对待形态的转换。综合其概念主要是:理性和政道,如果再加上徐复观先生提出的颇具有中国传统色彩的“责任”,那即是:理性、政道和责任,这是心性儒学的核心政治观念。

考察以蒋庆先生为代表的政治儒学,其核心理念则无非是:儒教、礼制和士人政治,后者曾是钱穆先生所大力提倡的,现在为蒋庆、秋风等学者重新开发并发扬。蒋庆的天道观与心性论的内在理路完全相反,他是主张人性恶的,因此,力主天与人的分野。但是,他的天道观有很多不甚明朗的地方,我在书中也提出来讨论,尤其是天、地、人的相互关系非常复杂。其实,如果我们考察心性论和政治儒学的思想起源可以看到,心性论的人性根源是从人性的体证确定的,而政治儒学的人性观则是从人性的现实观察确定的,前者相信人性的超越性及其自我开发的可能性,后者则基本认肯现实的人性及其不变性才是自然法则,这也是西方经验主义和康德哲学之间的分歧所在。譬如,大陆政治儒学尤其是蒋庆论人的不平等,男女的不平等,其实他不是从人性出发而是从人类现实的自然分工出发,然后进行逆推得出的结论。基于此,儒教的教化功能、礼制的规范功能和士人的治理功能及其率范性才得以凸显。

这是基于本书的内容对政治儒学和心性儒学的政治观念所做的一个简单的对比。从二十世纪中国政治思想史看,考诸中国政治哲学的建构形态,自由主义和左翼因为都有可以依傍的理论资源反而限制了他们的创造性,或者实践家们来不及将其形成理论的统一性。不论成功与否,上述两种保守主义则进行了大量理论探索,值得我们今天继续思考和在批评中借鉴。因为,当代大陆政治儒学家都祭出