

道学的病理

地域文明研究书系

韩东育 著



 商务印书馆

东北师范大学“十五·211工程”项目
“地域文明重点问题”结项成果

道 学 的 病 理

韩东育 著

商 务 印 书 馆

2007年·北京

图书在版编目(CIP)数据

道学的病理/韩东育著. —北京:商务印书馆, 2007
ISBN 7-100-05242-4

I. 道… II. 韩… III. 理学—研究
IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 115669 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

DÀOXUÉ DE BÌNGLI

道学的病理

韩东育 著

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 7-100-05242-4/B·705

2007年2月第1版

开本 880×1230 1/32

2007年2月北京第1次印刷

印张 10%

定价: 20.00 元

写在前面

“亚洲价值”和“中国意义”的凸显，有时会让人喜忧参半。为之陶醉者有之，白眼睥睨者亦有之。对于学界来说，这两种极端式“情绪”显然都不够“理性”。可当极端式“情绪”被学者们冷却为极端式“理性”时，某种“有理有据”的说教，反而会变成影响深刻的误导。在中西文明的交流碰撞过程中，“全盘西化”是一种误导，“固守国粹”也是一种误导；“中体西用”是一种误导，“西体中用”也不可谓无疵。遗憾的是，这种习惯于两元对立的思想方法，在今天的中国学界不但再度复苏，而且理直气壮。其话语形式是“欧洲中心论”批判；而它的发生背景，则是中国经济的快速增长和外汇储备量在半年前已达到世界第一。毋庸置疑，面对富强的祖国，几乎没有一个炎黄子孙不引以为荣，不为中国人能迈向憧憬了几千年的理想世界而欢呼雀跃！然而，当我们试图给国家的发展送上某些主体式升华的解释时，却常常会遇到一些很现实的问题，这些问题可大体表述为：今天的中国，在世界范围内究竟处于怎样的发展水平？中国的进步，是不是儒家文化、特别是以儒家道统（正统）承绍者自居的宋明理学所带来的东亚奇迹？中国是否已经发展到“西洋文化已无可学者”的程度？由所谓“道德沦丧”而导致的“道德真空”，是否就意味着中国人的堕落？而它们的延伸问题是：百多年来中国志士憧憬西学的思想和行动，是否已意义不再？“后现代”

2 道学的病理

是否就意味着对“前近代”的回归？

中国，是一个庞大的概念。惟此，任何人想简单以“中国”为单位来审视其发展变化，都是要冒大险的。因为这个国家实在太大了，对“日进斗金”的沿海地区和“出入无完裙”的西北内陆所下的任何单边结论，都无法准确地传达该国家的综合信息，更不要说中外记者们所写的猎奇文章了。事实上，中国的整体发展水平距离世界发达国家已达到的综合指标，还有漫长的路要走；而如何把习惯于几千年“均贫”价值观念的庞大空间，依照积极的“均富”原则而不是消极的“扶贫”手段转变成可人人更生的强大国家，显然不是凭朝夕至的急迫心态就能实现得了的。

“欧洲中心论”批判，可以被视为非西方世界自我意识苏醒的文化表现，它反映了东方国家试图反思和平视西方价值的夙愿和情结。然而，余英时曾感慨地发现过这样一个事实：英国人华特生（Peter Watson）在构想他的《现代心灵》一书时，并未限于西方的学术与思想，而希望包括西方以外各主要文化在 20 世纪的新成就。他曾广泛求教于研究印度、中国、日本、南非与中非、阿拉伯世界等文化、历史的专家。而且为了避免种族偏见，在他所征询的专家中有很很大一部分是来自本土的学者。使他震惊的是，他们竟众口一词，毫无例外，都说这些非西方文化在 20 世纪并没有创造出特别引人注目的东西足以与西方媲美，无论是哲学、文学，还是科学与艺术，都是如此。究其原因，是因为整个 20 世纪东方的主要努力都在于怎样适应现代世界，怎样对付西方的行动和思想形态（《文史传统与文化重建》，三联书店 2004 年版）。马克垚先生在最近撰写的论文中，亦系统叙述了国际史学界曾做过的如何构建“真正世界史”框架的努力以及这些努力的逐一落空（《困境与反思》，

《历史研究》2006年第3期)。近年兴起的黑格尔主义批判,显然与黑格尔是最典型的“欧洲中心论”者有关。可仅凭黑格尔的几段东方批判言辞,便以为东方人特别是东亚诸国会因此用去一个多世纪时间全部朝西方看齐,恐怕就过高地估计了一介书生所应有的实际力量。连马克思也不得不承认的事实是,欧洲近代化变革,曾给人类带来了超过前资本主义全部社会形态所能创造的财富的总和;而对于“欧洲中心论”在思想和行动上的真正确认者,说到底还是东方人自己。这样才好理解,日本人为什么要“脱亚入欧”,而中国人又为什么一定要“向西方寻求真理”。

当代中国势头强劲的经济腾飞,似乎使“欧洲中心论”的批判成为可能。然而一个常识是,“破”的行为,必须以“立”为前提才能得以成立;而纯然无杂驳的“立”,首先便不应允许被“破”对象的介入。可当我们发现自己对“欧洲中心论”的批判标准,在相当程度上仍立足于欧洲尺度时,便无法不承认欧风美雨与中国文化的百年结合已经内化成中国的新传统这一事实。马克垚先生发现,不尽符合事实的“欧洲中心论”之所以能构建“成功”,很大程度上缘于欧洲历史学者用近代主义的“进步”眼光对自身历史进行了倒叙和夸张式的“补述”,所以这一问题并不难于解决。直正难于解决的,乃是工业化、现代化的理论。这一理论构成了近代世界历史的主要内容。它包括科学技术革命、工业革命、农业革命;政治社会方面则有个人主义、自由竞争、市场经济、合理的企业组织、民主政治、法治社会等等。重要的是,由于这些代表了“由农业社会向工业社会、传统向现代过渡的标志,因而也构成了一个进步的系列”(同前揭论文)。这些难以撼动、而且已经渗入中国人日常生活达百余年的基本事实,一方面使“欧洲中心论”的批判意义没有批评

者所强调的那般大,同时,也催促我们去整理这非中非西、却亦中亦西的“第三种传统”,去研究能够娩出这一“新传统”的“旧传统”中有哪些属于必须反思的文化成分,又有哪些已转化为或有可能转化为促进中国繁荣的积极要素。

“传统”的公共约定特质,使中国的“第三种传统”可以被表述为百余年来形成于中国社会的、以熔铸中西文明优长为特征的观念模式、行为模式和制度模式。它既包含中国的发展论原理,又兼容西方的近代化价值;既能克服自文化中的惰性因素,亦堪抵制异文化中的负面影响。它不需追问纯然的自我,因为自我与外来已无法拆分;它无需苛察体用的畛域,因为体和用原本一体。任何未经改造的单方文化,都无法成为“第三种传统”的有机构成;而“第三种传统”一经形成,便无法再以任一单方文化简单命之。也许正因为如此,某些不思改进的文化传统,在“第三种传统”面前,便每每会变成被淘汰的对象。当代新儒家(Modern Neo-confucianism)想通过“内圣开出新外王”等途径来重振中国文化传统的努力,经常表现出对儒家传统精神的提倡和对现实世界“道德沦丧”的批判等趋向。其学说的动人处,在于它认为儒学不但不是现代化的阻力,还是能量巨大并有待开发的助力:君不见,“亚洲四小龙”孰非“儒家资本主义”的成功范例?无论这种思想构图是否具有可操作性,对其试图将中西两方作熔秦铸汉式处理的工作寄予同情的理解,还是有必要的。只是,由于“周孔”与“程朱”的区别并不比原儒与佛、道的差别更小,因此,“当代新儒家”除了多一个Modern外,与长于宏大叙事的宋明理学,已无原则上的差别。哈佛大学教授包弼德的说法值得关注:不是儒学在支持经济,而是儒学受益于经济的增长。

构建中国当代新史学理论,似乎也需要对中西或欧亚的既有观念体系作综合式提升而不是有意进行对立和拆分。近现代以来的中国革命,对于中国的现代化进程,意义十分巨大。这场曾改变过世界格局的前赴后继的政治革命和社会革命,缘起于“向西方寻求真理”的几波浪潮,这使我们必须承认中国式“启蒙运动”的历史意义。可当我们按照来自西方的清晰的国际关系原则建立起我们的国家,并遵循同样是来自西方的“民主·科学”理念在建设着我们的国家时,特别当发现改革开放三十年来中国的发展速度绝不亚于当年的欧美日韩,并认定其中必有生自“中土”的决定性因素时,我们则开始思考:是不是没有西方的影响和冲击,我们自己也能干得不错?当看到东西洋列强在我们躯体上留下的伤口至今还在滴血,我们还会进一步萌生出“清算”的念头——清算“万国公法”说,清算“国民国家”论,清算有时还可能给我们带来麻烦的“民主·科学”观。东西方帝国主义利用这些理念干过诸多恶事,这是事实,任何回护和掩盖都意味着犯罪。可是,被利用事物的是非善恶与事物本身的臧否曲直,说到底还是两码事。我们能接受它,是因为我们的文化当中自有人类文化的普遍价值在;而我们能甄别它,则因为我们并不像西方人想象得那般愚蠢。谁说中国自古只有“天下”概念而无“国家”理念?《左传》中“我自夏以后稷,魏、骀、芮、岐、毕,吾西土也;及武王克商,蒲姑、商奄,吾东土也;巴濮、楚邓,吾南土也;肃慎、燕、亳,吾北土也”等陈述该作何解?谁又说中国古来全无民主遗风?“子产不毁乡校”和“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也”等说法,大概不好被视为古人的谎言。对西方价值体系的无条件投降,出于我们对本国历史的无知;而对西方人所提倡的人类普遍价值的否定,又无异于在贬损着自民族的优

秀文化遗产。可无论是“美他”式倾倒还是“自美”式癫狂，事实上都挣扎在“中—西”或曰“欧—亚”的对立模式中，它除了能帮助欧洲人确证“欧洲中心论”外，鲜有当下价值和未来意义。

“后现代”思潮，具有现实批判主义价值。当普遍完成了现代性转换的国家和地区需要对现代化行为的负面影响进行矫正时，现实批判无疑是重要的，就像欧美日韩和中国沿海发达地区需要着手这种调整一样。但是，由于“后现代”与“前近代”存在着原理上的疑似性，因此，对发达国家和地区以外的时空单位进行同样的“后现代”解读，便容易生产出对“前近代”现象的盲目倾心行为和对现代化意义的颠覆性叙述，也容易使人对中国的世纪性变革产生方向和意义上的怀疑。如果真要对“欧洲中心论”提出批判，我以为今天的中国倒是不可再紧随西方语境下的“后现代”思潮，去情绪般地指责甚至中断行进中的中国现代化进程。“后现代”情绪在中国的蔓延，相当程度上缘于人们对新旧道德交替过程的不适和由此而带来的“道德沦丧”式恐惧。然而，那些沦丧的道德，究竟有哪些还能继续保持其现实的有效性和未来意义，这本身就是一个十分值得怀疑的问题。当人们只会对自然逝去的旧道德哀鸣叹惋而不思建构必须建构的新道德体系时，“后现代”不负责任的古今中外比附行为和制度制作上的懒惰，反而会造成真正的道德危机甚至社会危机。因为“与现代性相比，后现代主要只不过是一种表述方式，加上某些表现性的或表演性的实践方式——由于是表演性的，也就是象征性的，所以本质上还是属于表述。这些表述方式和表演性的实践方式都不足以形成制度，不足以建立一种从根本上有别于现代社会的新制度”。“没有制度，只有表述，这一点决定了后现代不是一种独立的生活，甚至不是一种独立的思想。”（赵

汀阳：《没有世界观的世界》，中国人民大学出版社 2003 年版）

时下流行的“和合主义”及其“三界”、“六相”、“八维”说，据说曾受到过宋明儒的决定性影响。以“心性命理”论为原理的道学，具有浓厚的终极关怀色彩。它有意义，对于中国古代社会似尤其如此。然而，以往有意义的思想体系，不但未必适用于今天，有的还会成为新时代价值体系发育的抑制因素。在朝现代化目标作强行军的当代中国，让道学家承载国家复兴的重任，恐怕过高地估计了他们的实际承受能力。道学意义的强调，似乎不应该是今天，而是现代化和现代性获得全面实现后的未来。重要的是，即便有一天道学再获青睐，人们的兴趣点也鲜有可能是它的虚灵不昧和宏大叙事，而是符合时代要求的、合理的天人·人际·身心关系构建，以及这种构建所必须的制度和技術保障。

中国古训：自视者迷，旁观者清。跳开东方看东方和跳开西方看西方，都具有无可替代的认识意义。费孝通老在谈及中西文明的交流摄取问题时，曾提出过一个很高明的见解，叫做“美人之美，美己之美；美美互美，世界大同”。这一“大同”，既不是中国古来不着边际因而亦从无实现可能的高远叙事，也不是“只有中国才实现了摆脱欧洲影响的大同式近代”等日本学者的廉价赞许。它提倡的是扬长避短和中西合璧；它要呼唤的，当是“第三种传统”而不是“大我”或“无我”。

谨以小作怀念我的父亲
——韩凤林(1939 — 2005)

目 录

写在前面..... 1

内 视 篇

序 章 中国传统“平衡论”的前提假设与反假设..... 3

第一节 两种“意义”的无意义..... 3

第二节 “平衡论”假设的传统表述..... 7

第三节 “反假设”与关于“假设”模式的粗浅思索 20

第一章 “三教合流”与儒学主旨的淡出 35

第一节 关于周孔的真髓问题 38

第二节 并祀组合的变化与经典结构的更迭 52

第三节 “经典难题”的挑战与迎战 59

第四节 批判与“内部告发” 87

第五节 周孔精神的承继与困境摆脱 97

第二章 道德“金规则”的事实与想象..... 109

第一节 关于中国“金规则”的概念讨论..... 112

第二节 道德“金规则”发生的诸前提及其空
洞化走向..... 115

第三节 “金规则”遭遇废止的制度原因与思维症结..... 134

第四节 关于“金规则”的“新版本”..... 148

2 道学的病理

第三章 法家“契约诚信论”及其近代本土意义·····	158
第一节 “信”的盲目乐天与“不信而信”·····	160
第二节 “刑名参同”与契约式诚信的建立·····	164
第三节 法家“契约诚信论”的本土近代意义·····	172

比 较 篇

第四章 徂徕学与日本早期近代化的思想启蒙·····	189
第一节 徂徕学理论的现实基础与荀学扬弃·····	191
第二节 徂徕学“人情论”的理论依托·····	202
第三节 余下的思索·····	213
第五章 本体的解构与重建·····	219
第一节 获生徂徕的“非合理主义”与理学的崩解·····	220
第二节 太宰春台对“物理之理”的重建·····	227
第三节 海保青陵新“道理之理”的竖立·····	230
第六章 日本近代史观对“仁”的次位安置·····	241
第一节 对朱熹历史观的导入与驱逐·····	241
第二节 历史观念中尚实的哲学传统·····	248
第三节 “仁”与“革命”标准的歧义·····	252
第四节 江户时代的价值取向与历史观·····	264
第五节 余论·····	271
终 章 关心真问题·····	276
第一回 与李泽厚的对谈·····	276
第二回 与赵汀阳的对谈·····	297
后 记·····	316

内 视 篇



序 章 中国传统“平衡论” 的前提假设与反假设

第一节 两种“意义”的无意义

罗尔斯的《正义论》，^①作为 20 世纪后半叶人们普遍关注的有关统治者行为善恶问题的经典著作，在世界范围内尤其在中国，据说曾产生过“不可思议”的巨大影响。而且按有些学者的说法，该影响直到今天，亦方兴未艾。^② 罗尔斯的政治哲学其实包含两个部分：第一部分是以正义原则为核心的政治性正义观，他称之为“正义即公平”；另外一部分则是为了说明宪政民主社会的统合和稳定之可能性而进行的哲学计划，他称之为“政治自由主义”。由于罗尔斯是将“正义即公平”放置在“政治自由主义”这套哲学计划下来了解和定位，亦由于“政治自由主义”本身具有要寻找一套正义观，以作为宪政民主社会的公民去解决宪政的核心争议和分配正义之基本问题的共同基础等特定含义，因此，以当代西方宪政为议论核心的罗尔斯两大命题，已与传统近代化意义上的“启蒙主义”发生了事实上的差别。这大概也是有学者将其称为“后启蒙哲

① 参见罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社 1988 年版。

② 参见《二十一世纪》(香港)2003 年 2 月号“罗尔斯与当代哲学”栏目系列论文。

学计划”的原因所在。^①

与此同时，日本学者沟口雄三曾一反津田左右吉^②等人蔑视近代中国的“中国观”，而对近代中国运动所开辟的有别于西欧和日本的第三条道路，持颂赞的态度。然而，在具体问题的讨论中，沟口的理论却常常出现这样的悖论，即：他一方面肯定中国的近代精英能够摆脱西欧和日本的资本主义发展模式而另辟蹊径，但同时又矛盾地指责了孙中山和毛泽东，说他们承自中国“前近代”和古代“儒教”的反对少数人之“私”压迫多数人之“公”的“大同思想”“不可避免地会和资本主义工商业一定程度的发展上逐渐培育起‘个人自由’的城市的原理发生冲突”等具体实践方法。^③

然而，中国的实际问题似不尽然。首先，满载历史惯性的中国文化，至少会端出两大障碍使人们在接受罗尔斯理论时颇费踌躇：1、在历史上即严重缺乏严密法理体系、更不必说能够给这一体系以充分尊重的传统中国，“正义”、“公平”和“平等”一直是理想或想象物；2、近代以来被动融入世界格局的中国，似乎还没有能够真正完成对于近代道德之根本依据的近代法律体系的建设工作。由于辞旧迎新的任务十分艰巨，因此，对“正义”、“公平”和“平等”的追求，在中国的传统语境中，往往多停留在口号的水平上和不具备恒定意义的暂时性行为中。也许正因为如此，中国学者眼下为罗尔斯的学说而“热血沸腾”，总让人感到有点早了些。

① 参见谢世民：《后启蒙的哲学计划：罗尔斯的政治自由主义》，载《二十一世纪》。

② 津田左右吉(1873—1961)，日本历史学者。著有《シナ思想と日本》(载《津田左右吉全集》第20卷，东京：岩波书店1965年版)等书。

③ 参见沟口雄三：《日本人视野中的中国学》，中国人民大学出版社1996年版(下同)，第6、12页。