

政治与法律思想论丛
SERIES OF POLITICAL AND LEGAL THOUGHTS



儒者之维

陈明 著



北京大学出版社

儒者之维

陈明 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

儒者之维/陈明著. —北京:北京大学出版社, 2004. 10

(政治与法律思想论丛)

ISBN 7-301-07885-4

I. 儒… II. 陈… III. ①文化-评论-中国 ②思想评论-中国-现代

IV. ①G12 ②B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 094593 号

书 名: 儒者之维

著作责任者: 陈 明 著

责任编辑: 王 晶

标准书号: ISBN 7-301-07885-4/D·0973

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村 北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: pl@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752027

排 版 者: 北京高新特打字服务社 51736661

印 刷 者: 三河新世纪印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 25.5 印张 380 千字

2004 年 10 月第 1 版 2004 年 10 月第 1 次印刷

定 价: 38.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

自序

这里的文字分为三类：研究、评论和抒怀。^①

研究性的文字，最早的是《儒道互补的可能、必然与完成》，是为1988年夏天北戴河知识分子研讨会征文而写。当时我在山东大学哲学系读中国哲学史专业的硕士研究生。文章稍后由郑也夫先生推荐发表在《北京社会科学》。他既是北戴河会议的主持，也是当时知识分子研究领域的代表。也许正因为对知识分子这一知识生产主体比较关注，我对知识的独立性并不是特别强调，即不只是考察知识话语和客观对象之间的联系，而更愿意寻找潜藏着的其与特定主体的意志及社会利益之间的关系。大约同时完成的《象占：原始思维与传统文化》，则对后来的发展有另一种影响。余敦康先生看了此文，称赞“文风和思路都给人耳目一新的感觉”，并向《文史哲》当时的主编郑重推荐。也许因为面子没卖出去吧，他老先生把我安排成了他的博士弟子。因此，我从济南来到了北京，中国哲学史也真正成为了自己一生的事业。

我感觉，作为文化的儒学，不是纯粹的知识，好比由硫磺、木炭和硝组成的火药，其成分是复合的，包含有知识、智慧、意志以及（所要解决的问题）等。相应地，其功能也呈多维性，即同时在人与自然（如人与天地的哲学关系，人从自然性存在到社会性存在的濡化）、人与人（如群己权界、族群认同与整合）、人与自我（如宗教学、伦理学的问题）诸维度承担并释放着功能和意义。所以，我的儒学研究总是将其视为一个整体，即“火药”，从文本和语境的互动中去探寻其意义价值，而不是将它还原为“硫磺”或“木炭”，在它和西方某一专业甚至某一学派文本的比较中来评估其长短高低。如果要对来自以知识论为中心、以价值无涉为标榜

^① 本书的文章是作者多年研究的结集，很多文章的登载处已经遗忘，因此，这里不再特别标注每篇文章的出处。

的所谓现代学术的批评做出有效回应,要从古代儒家和儒学的传统中开掘出精神的源泉、建立起理论的支点,这应该是我们工作的前提和方向。这不是反知识论,而是强调对儒学在知识类型上的独特性的尊重;在天则所时我曾对汪丁丁和盛洪说:“经济学家是儒学天然的朋友!”——把“经济学家”换成“人类学家”、“社会学家”会同样甚至更为合适。当然,这也不是要否定港台新儒家从哲学角度论证儒学价值合法性的工作;我愿再次强调,它已历史地成为我们民族伟大精神传统中重要的一环。

太阳底下没什么新鲜事物。思想史研究的剑桥学派有历史语境主义一说,与前述个人体会就颇多契合。这里的研究性文字虽然微不足道,但我自己对它在儒学诠释方面所做的尝试却相当自信。如对《大学》这部儒家最经典的政治哲学著作的重新阐释,我自认为就具有发覆起瓿的意义(宋儒在心性论层面开掘致思乃历史情势使然,自有其理论和价值在,但因此便将先秦典籍也窄化为心性学说就大为不妥而有必要调整了)。我们的工作目标,应该是在现代性日趋深化、全球化无远弗届的今天,从儒学入手去努力发现和建构我们民族文化生命的内在性和一贯性;从当代社会所需要之文化功能承担的实践活动中去回应挑战、开拓未来。十年过去,《原道》已基本确立了这样一个同人性学术辑刊的形象;下一个十年,但愿它能在这样的追寻建构过程中发展出一个可以叫做内地新儒家的思想学派。

评论性文字是我对思想文化领域里的一些现象和事件发表的议论和看法。如果说研究性文字的主要对话对象是宋儒或港台新儒家,那么,这些评论性文字的对话对象主要就是当代自由主义思潮以及一些20世纪80年代以来我们社会中一些似是而非甚至积非成是的观念和意识。如“反思一个观念”、“多研究些问题,少谈些文化——五四新文化运动领袖之文化观异议”等,所涉及的问题都很大很大,不仅不是三言两语可以讲清楚,甚至根本就不是随笔所能处理的题材。但我并不想多作论证,因为我越来越倾向于相信,人们坚持一种观点并不需要什么理由,而是他本来就愿意如此如彼。我的这些思考,不愿相信的话,多说无用;愿意相信,简单几句也就足矣足矣。

叫人高兴的是,自由主义者们对传统和儒学已不再像先前那样言语

间一派傲慢和偏见。在哈耶克的反建构主义和普通法宪政主义旗帜的启发和导引下，他们从道家和儒家中发现了宪政的本土资源。但高兴之余我也想提醒一句，现代意义上的个体性概念和财产权概念在儒道经典的写作年代尚未萌生；近代，由于种种原因，儒学先驱也未对此给予足够关注。在这一方面，传统能为我们所做的，绝对不会比我们能为它和应为它所做的多出几分。孔子说：人能弘道，非道弘人。文化的发展，从来如此。

抒怀性文字几次都想删除。之所以最终保留下来，是因为作为政治与法律思想论丛之一种，我这一册据说主要是为记录下20世纪90年代内地文化保守主义的声音或身影。事实上，主编《原道》在政治和经济上都承受着压力，生活和情绪都受到一定冲击。这当然并不意味着这些个人化的东西因此就获得了进入公共领域的资格，但是，它多少能够见证，所谓“明于礼义而陋于知人心”的儒学完全可以在一个普通平凡的现代心灵里发育生长。

爱我的，我致以叹息；恨我的，我报以微笑。这是拜伦的诗句。不知从什么时候开始，我被人叫做了文化保守主义者；也不知道，这一称呼后面所蕴含的意思究竟是褒还是贬。我很清楚地记得，十六年前自己有多么激进；我也很清楚的感受到，十六年过去，自己的心底其实一切都没改变。我喜欢这样的句子：回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴。

名者实之宾。“如此保守？”、“迂远之思”、“儒者之维”，是为这个集子想的三个名称。决定用“儒者之维”的理由有二：一方面，在当代思想文化的版图里，《原道》和这些文字折射出的无疑是儒家的色调；另一方面，在儒学光谱内部，它们又仅仅属于一个小小的特定的频段。

是为序。

2004年夏于北京半学斋

CONTENTS 目 录

一 评论

自由、自由主义、自由主义者 ——90年代学术重读之一	3
对“新左派”的印象与分析 ——90年代学术重读之二	9
学术规范与知识论中心取向 ——90年代学术重读之三	16
保守：思潮与主义 ——90年代学术重读之四	21
评朱学勤“从明儒困境看文化民族 主义的内在矛盾”	28
张光芒启蒙新论批评	37
“断裂”的深与浅	43
重读吴清源	46
现代、后现代与传统 ——在一次读书会上的发言	52
反思一个观念	55
多研究些问题，少谈些文化 ——五四新文化运动领袖之文化观异议	58
英雄、豪杰与圣贤 ——读《唐浩明评点曾国藩家书》之一	62
此身合是儒生未？ ——读《唐浩明评点曾国藩家书》之二	67
低调进入及其他	73
在北京大学研究生座谈会上的讲稿	76

《士族与儒学》的主题演讲	80
我对胡锦涛《在“三个代表”重要思想 理论研讨会上的讲话》的解读	96
二 抒怀	
紫藤庐及其他	105
《出塞曲》	111
大马感怀	113
谁解陈寅恪	116
乡愁是一种理念	118
等待陌生人	120
“生命的意义在于爱”	122
孤独、寂寞及其他	125
麻将如人生	128
《浮生论学——李泽厚陈明 2001 对谈录》序	131
《原道》开卷语	135
汇当代英才 原文化大道 ——答《中华工商时报》记者陶林	136
《原道》十年的十问十答	139
在四川大学的座谈与演讲	142
廖名春《中国学术史论集》序	156
卢国龙《宋儒微言》序	159
三 研究	
中体西用：启蒙与救亡之外 ——传统文化在近代的展现	171
新唯识论：理解与批评	189
中国哲学合法性危机：学科还是意义？	216
中国文化中的儒教问题：起源、现状 与趋向	219

政治与经济:以文化为旗帜 ——台湾地区“中华文化复兴运动” 述评	245
从道统政统概念理解历史上文化认同 政治认同关系的尝试	256
儒道互补人格结构的可能、必然与完成 ——对古代知识分子的文化心理学 考察	266
嵇阮的人生哲学与人生道路	280
理想的圣人人格与理想的士人人格 ——郭象玄学新解	290
禅宗的意义世界 ——从文化学角度对中国化佛教的 解释	298
《唐虞之道》与早期儒家的社会理念	309
民本政治的新论证 ——《尊德义》解读	324
象占:原始思维与传统文化 ——从文化人类学角度研究《易经》 的尝试	337
“大学之道”:为学还是为政 ——《大学》新读之一	348
王道的重建:“格物致知”义解 ——《大学》新读之二	363
“以义为利”:制度本身的伦理原则 ——《大学》新读之三	379

评论

自由、自由主义、自由主义者

——90年代学术重读之一

卢梭说，人生而自由，却无往而不在枷锁之中。这句话听来多少觉得有些矛盾，既然“无往而不在枷锁之中”，“生而自由”又从何说起呢？也许卢梭修辞的本意只是要通过凸显天性与现实的紧张或反差，强调社会状况的不尽如人意，以唤起人们追求理想社会的热望。不过在我看来，把自由理解成人的天性的要求与把它说成为人的天生本质之间是有所区别的。在前一种言说中，自由属于价值范畴；在后一种言说中，自由是一种知识描述。

可以说，自由之为物，不思则无有，不求则弗得，主要或完全取决于个体自身对于生命存在之感受体认的强度与深度。我们的经验显然不可能支持这样的本质主义理论：有一只上帝或女娲的神圣之手在人类遗传密码中植入了一种叫做自由的基因，如同“为了播种花儿要开放”一般到时它便自行启动，呈现为人类的行为状态或别的什么社会事实。只有那些真正意识到了自己存在的尊严，确立了自己意志的目标的生命，才会发出这样的呐喊：不自由，毋宁死！

既然自由就是每个人“以自己的判断和理性认为最适合的手段去做任何事情的可能性”，首先是生命体自己的事情，那么，无论作为一种思考、一种愿望或一种事业，自由的内涵自然是极富个体性和情境性的。因此，自由的实现方案也应该是具体问题具体分析地去度身订做，不应也不能机械地或浪漫地企望存在某种放之四海而皆准的方便法门可以一揽子解决所有问题。也许正是出于对自由这种并非必然普遍之性状有着深刻了解，胡适之这位中国自由主义运动的先驱才提出政治上呈现为改良主义色彩的口号，“多研究些问题，少谈些主义”。

本文着意强调的自由属于价值领域而不是知识范畴，至少在康德那

里就早已获得了明确论证。这位对理性的功用与局限有着深刻把握的哲学家将意志自由与上帝及灵魂不灭三者并列，指出它们是“思想”、“信念”，属于“实践理性的公设”而区别于寻常所谓知识。但另一方面，为自由价值构筑知识学基础的努力也一直没有中断，由此构成了自由主义的宏大思想阵营。但是，我以为从整体上说这种努力的意义与其说在知识学方面，还不如说在价值道德方面，如对专制政治的批判之类。

自由主义理论知识学上的脆弱性不仅反映在其立论前提为一假设，“假设个体先于社会，其行动是选择和目的的产物”（我个人相信这一假设对于人类生活的评价分析改善提高来说乃是必需的），也反映在对由此导引而出的自由概念的合法性论证形式或过程中。在这一过程中，同属自由主义谱系中的大师们的工作完全不像如物理学领域从牛顿到爱因斯坦式的理论范型递嬗进化，而像是一场解释效力相互抵消的智力角逐。而更叫人称奇的则是，人类的自由信念并不曾因此“横看成岭侧成峰远近高低各不同”的矛盾景观而有丝毫受损动摇！合理的解释想必应该是，自由心证，从根本上说，原来就是无需如彼辞费的。

自由主义的鼻祖洛克用自然法为自由提供论证。他认为自由和生命、财产一样，是个人的天赋权利。很显然，洛克预设了人具有某种先天的普遍本质；他所谓天，乃是典型的形而上学范畴内的概念。这在备受哈耶克推崇的苏格兰思想家休谟看来显然是无法成立的。因为在严格区分了事实和价值，区分了实然(is)与应然(ought)两类命题之后，休谟坚信，属于实践哲学的价值是不可能理性依据的。既然理性与天都不能为自由提供必然性依据，那就从人自身寻找吧。功利主义于是应运而生，并在相当长时间内成为自由主义话语中的最强音。密尔的《论自由》明确指出，“在一切道德问题上，我最后总是诉诸功利的”。功利主义者的思路从那时起便一直强调，自由能够在经济上带来更高的效率，从而为社会带来更多的福利。事情也许的确如此。只是循此逻辑，当一切都被归结为经济这条铁链上之一环，那么道德、政治在哪里？自由在哪里？作为自由之主体的个人又在哪里？

出于种种考虑，哈耶克对功利主义批评严厉，几乎直欲将其革除出自由主义教门而后快。但仔细揣摩，哈氏真正深恶痛绝的似只是“最多数人最大利益”原则潜藏着政治极权主义与理性建构主义的合法化根

据,哈氏认为它们是对个人主义这块价值拱心石的最大威胁。从这里不难嗅出这位当代自由主义大师骨子里仍幽幽散发着功利主义的精神气息:他认为自由之必要乃在于自由能为不同文化个体的不同生存方式容留出较大生存空间,从而使人类文化种群的生存延续下去的几率得到提高,因为较多的生存方式显然能够适应较多类型的生存境况。它们之间不存在优劣高下吗?也许。但哈耶克认为人类理性无法判别这一点,因而只能服从自然理性承认存在即为合理。试以此思路与密尔论思想自由相对照,“我们永远不能确信我们所力图窒闭的意见是一个谬误的意见。假如确信,要窒闭它也仍然是一个罪恶”。因为密尔认为思想自由有一大好处,即有助于生成“智力活跃的人民”,而这是近代以海外殖民为形式的民族国家生存竞争开始后大英帝国的国运之所系。

到罗尔斯的《正义论》,洛克以来的契约论传统又被重新复活,当然,他仍然是以抽象的个体的人性定义作为自己致思的出发点。也许是由于接受了理论上的批评,也许是由于在实践中有所领悟,在后来推出的《政治自由主义》一书中,罗尔斯的自由主义言说已滤除了普遍主义和本质主义的思想色素,认为自由主义只应该是政治制度层面的教义,不应该也不可能覆盖所有道德、哲学和宗教诸问题,转而提倡“合理的多元主义”——为丹尼尔·贝尔著名的“经济上的社会主义,政治上的自由主义,文化上的保守主义”的折衷主张做出了理论总结。但中国的自由主义者们对此似乎并没太多思考领悟,在许多的文章中,罗尔斯这种基于现实状况与操作可能而作出的向历史主义立场的靠拢或调整被视为“倒退”。

如果说西方自由主义思想大师雄辩滔滔的著述影响了当代中国自由主义者对自由理解的知识化倾向,那么可以说中国社会环境的风霜雨雪则塑造了他们重批判而不是建设的心态与立场。这种先天条件或因素在赋予了这个群体某些优点的同时,也使之整体上不可避免地存在一种激情有余思考不足、批判有余建设不足的缺陷,并由此滋生出一种隐然可感的傲慢:知识的傲慢和道德的傲慢。

知识的傲慢是指自由主义者们基于对自由主义话语在知识学上优越地位的设定而形成的对其他话语形式的鄙夷不屑的倾向或态度。它的具体表现至少有二:贬抑在他们眼中寻找不到自由主义话语的传统文化或文化传统;将一切闪烁着自由光彩的荣耀统统归摄于自由主义。李

慎之先生的《中国文化传统与现代化》认为中国的文化传统一言以蔽之就是专制主义，今天仍是中国进行现代化建设的障碍。在当代的中国自由主义者看来，自由主义是植根于西方文明的特产，因此包括中国文化在内的非西方文明即便不是不知自由为何物，对自由的理解也十分浅薄。这里无法讨论传统文化与自由价值的关系，但只需指出这一论调与自由主义话语中自由乃人类普遍必然的本质之间的逻辑矛盾即可证明问题远非如彼所说的那么简单。我们诚然可以理解李氏项庄舞剑意在沛公，但是，郢书燕说即便效果良好，也不意味着原文本的自性就不再重要而可以恣意读解妄加命名。如果说《河殇》的指桑骂槐尚属于特定情境中不得已的策略选择而情有可原，那么李氏的郢书燕说就只能看作无知而又充满偏见的傲慢而必须有所匡正。把专制归咎于传统并不意味着认识的深刻或深化，恰好相反，它会因为将思维的锋刃从利益结构的肯綮偏移出来，而导致对问题症结的遮蔽（对他来说似乎无所谓误伤的问题）。另外，且不说自由主义作为人类文明形态之一种无力覆盖人类生活的方方面面，仅就自由价值的追求稳立来说，将与一个民族的生命历程互相交融的传统文化以专制之罪封杀，否定的决不只是文化本身，更有这个民族自我实现的生命意志及这一生命意志实现之可能。而自由主义者自身亦将会因失去必不可少的支援力量而陷入孤军奋战的苦局，受损的只能是民族的自由事业本身。

与此相比，将一切荣耀归摄于自由主义显得宽宏大量了一些。但它同样既不合于事实情理，也有悖于自由主义本身所再三宣示的文化多元主义立场，仍然让人觉出一种傲慢。陈寅恪对“独立之精神，自由之思想”的讴歌原本应该启发自由主义者们对中体西用之文化保守主义与所谓现代价值观念之关系开展新的深入的思考，但是没有，或者说虽有而情况叫人失望。因为王炎倒是做了一点尝试，但他却是大笔一挥，将陈寅恪命名为古典自由主义者即告拉倒完事。王文主要的根据在陈氏对贵族（文化士族）之社会地位对专制君主有所牵制——“帝王之大权不如社会之潜力”——的肯定认同。循此逻辑，封侯建国的西周五等贵族制社会，岂不成了中国历史上自由主义政治实践的黄金时代？真不知道我们的思想家又该如何去缩短陈寅恪所认同的礼法制度三纲六纪与自由主义众生平等平权之间那天隔地远的距离了。实际上梁启超早就指出

过，“贵族政治固民主政治之蠹贼，亦专制政治之寇讎也”。由梁氏之见可知，王文显然是将一个十分复杂的问题非常简单化地处理了，而这无论对人们理解自由主义还是传统文化都是非常不利的。

当代中国的自由主义者们因指点江山激扬文字粪土当年万户侯而遭受某种程度的打压，心理上产生某种受难感乃是正常的应该获得事实上也已经获得了人们的尊敬。但如果因此便把自己视为大战风车的堂吉珂德式的英雄却将别人视为《法门寺》里贾桂式的奴才，这种道德上的荣誉感显然就转变成为了一种道德上的傲慢。很不幸，某种程度上情况确实如此。道德上的傲慢与知识上的傲慢结合，结果是使二者互相强化：道德的傲慢促进自由主义话语的帝国主义使用（自觉不自觉的话语霸权意识）；知识的傲慢导致自由与主体间意志关系的割裂。而切断自由与意志主体间的连接，自由就成为超历史的神性的存在而被赋予一种绝对的道德上的价值（“堂吉珂德”与“贾桂”的高下尊卑即于焉而剖分）。对于某些个体的自我道德美化也许无需太过小题大做，但与此相关的道德傲慢的另一种表现形式则有必要稍作讨论，即乌托邦化美国。尽管美国人自己从不讳言美国的外交以其国家利益为行动原则，尽管美国人自己也很难在其国家利益与正义之间划上等号。我们就有人以与美国的关系为标尺度量中国国内政治的合理性程度：与美国关系好时中国政治的合理性程序则高，反之则低。常识告诉我们，国与国之间关系的枢轴是利益，连朋友都无所谓永远，又哪能如此以正义之冠加冕USA？像人权高于主权这样的命题在抽象的理论层面或许逻辑上无懈可击，但在现实中是否予以接受则必须看它实际的“意义生成”，即对自己是否有利，这在任何国家都不会有例外。美国的宪法也许不失为对自由价值的诠释，但美国政府70年代对南美军政府的资助，对科索沃阿族贩毒和恐怖活动的纵容，对台独势力的鼓励以及由此所唱出的炎炎高调，如果说也有什么原则在，那顶多也只是四个字：美国利益。围堵中国，不只是反共，更是反华。远的不说，请看今日欧洲，俄罗斯不是民主化了吗，可那又怎么样？挤你没商量。理性实用的美国战略家对假想敌的定义十分简单：实力上能够对美国构成威胁的国家。更不用说还有亨廷顿这样的基督教文明中心论者炮制“文明的冲突”的煽动与鼓噪不断了。如果说在民族国家内部自由的原则至高无上，那么在民族国家之间

的博弈关系中，自由的原则就十分的脆弱可怜了。罗兰夫人的感慨特别适合于国际政治尤其是美国的外交行为：自由啊自由，多少罪恶假汝之名而行！

乌托邦化美国之后，爱国主义与正常的民族主义情怀情绪在充满道德傲慢的某些自由主义者眼中都自然而然地被认定为有害的负价值。在国外一些学者撰文对所谓中国的扩张表示忧虑之后，国内也有人煞有介事地提醒民族主义可能导向扩张排外的法西斯主义。这就跟当年余英时在《飞弹下的选举：民主与民族主义之间》中把台湾地区与内地之间的问题化约为民主与专制之间的问题一样，把民族主义与“专制”的关系简单捆绑然后加以否定，由反共走向反华。事实上，对立民主与民族主义在历史上是讲不通的。我们知道，“不受外国人统治”曾是自由的第一要义。摩根索在自己的书中总结道，“无论从历史起源还是从其所发挥的政治功能来说，民族主义的和自由的思想都密不可分”。对今天的知识分子来说，不接受自由主义的政治主张自然是没脑子，但不热爱自己的民族和文化并由此而承担一份责任，则同样属于没有良心。

鲍曼最近有本《论自由》面世，认为自由是一种社会关系，一种特权、而且是谋一社会关系内的特权。关键的一点是行动是依从于自己的意志还是受制于他人的意志。在今天的语境中，我们讨论的意志主体有二：民族与个人。身为中国人，在这两个层面我都强烈感受到它的缺乏。所以，这两个层面的内容都应该成为今日自由二字的题中应有之义，不可偏废。我认为五四时“内惩国贼，外抗强权”的口号很有必要重申予以继承坚持。这里，我们指出自由主义话语在知识学上的脆弱性，指出当代自由主义者身上存在的某些问题，并不是要贬抑自由的价值和自由主义运动，而是为了使我们能够真真正正从内心的需要体验去拥抱这种价值，从现实的情境中寻求方案来落实这种价值。我认为，对自由的追求首先是对我们作为人的权利和作为人的尊严的追求。我相信，以我们如此认定的自由的价值正当性而不是文本叙述的自由主义的知识合法性为出发点，我们事业的进程会更积极稳妥一些，所获也会更全面受用一些；同时，由于它与传统文化间的紧张或误会变得不再难以化解，因而我们在人类追求自由的壮丽事业中增添进记录表达中华民族对自由之理解和追求的新文本也会变得更加可能。