

孔子政治哲学的原理意识：

思辨儒学引论

孔子是中华政治文明的第一个发言人，

发掘孔子博大精深的政治哲学，

思辨并非万能，

但没有思辨是万万不能的。



仁義禮智信

【刘晓竹 著】

孔子政治哲学的原理意识： 思辨儒学引论

刘晓竹 著

图书在版编目 (CIP) 数据

孔子政治哲学的原理意识：思辨儒学引论 / 刘晓竹著.
北京：中国妇女出版社，2003. 11
ISBN 7-80131-897-8

I. 孔… II. 刘… III. 孔丘(前 551 ~ 前 479)—
政治哲学—研究 IV. B222. 25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 095025 号

**孔子政治哲学的原理意识：
思辨儒学引论**

刘晓竹 著

中国妇女出版社出版发行
北京东城区史家胡同甲 24 号

邮政编码：100010

各地新华书店经销

廊坊市兰新雅彩印有限公司印刷

850 × 1168 1/32 13.125 印张 320 千字

2003 年 11 月第一版 2003 年 11 月第一次印刷

印数：1 - 1000 册

ISBN 7 - 80131 - 897 - 8 / B · 2

定价：28.00 元

作者自序

为什么要写一部孔子的书？有两个偶然：一是我偶然认为，既然“文武之道”是“一张一弛”，那么“学问之道”就应该“一中一西”；或者叫做“东”一榔头，“西”一棒子。去年，康德的书付梓以后，我一边继续补习德文，一边翻古书，情趣盎然，一发不可收而到如今。另一个偶然是我新近的一个毛病，为了读一点书，非下笔不可，否则就觉得没有读进去。所以，一边读“十三经”，就尝试着把想法写下来，一年多以后，竟成此书。

本书的目标不是追求一种思想的真理，而是追求一种思想的试验，而且完全是我个人的解读经验的试验。与其说我想要探讨孔子政治哲学“是什么”的问题，不如说我更感兴趣它“如何是”的问题，故“原理意识”是我的出发点。既然是“试验”就没有那么多的框框，但也自然少不了有出格的地方。最“出格”的恐怕是我尝试把孔子的思想作思辨化的处理。孔子的思想博大精深，把它阐发出来，我从不认为思辨是足够的。但问题是，思辨尚且不够，何况没有思辨？思辨是思想运动的中介，在任何一个理论系统中，中介的作用极其重要。俗语云“金钱不是万能的，但没有金钱是万万不能的”，这话有道理，恰恰因为金钱是经济生活的中介。在理论领域，作为中介的思辨的确不是万能的，但没有思辨恐怕也是万万不能的。

我不想做一个烦难学者，但哲学固有的艰涩是另外一回事，

这是理论思维不能不面对的挑战。其实，在最开始，我曾经考虑过另外两个了解中华政治文明传统的途径：一是从《通典》、《文献通考》及《通志》入手，思考中国传统政治制度的一般性问题。一是从《资治通鉴》着手，思考中国传统政治实践的一般性问题。但最后还是决定从源头开始，从“十三经”的典籍中思考孔子政治哲学的理论渊源问题。这一路走来，我感受最深的是，孔子思想极具启发性，但理论的启发性往往与逻辑上的浅显明白背道而驰，那些最有启发意义的思想指向，恰恰是我们的概念工具最感不足的方面。所以老实说，思辨非我所长，但除此之外，还真想不出别的办法来。孔子思想的原创性可谓惊天动地，若能把这一点表述万一，我已心满意足。

如何更为严谨、更富于想像力地处理孔子的思想内容，是一个大问题。在我看来，思想表现与一个人的表现是一样的，只有在被推到极限时，其潜力才能显现出来。因之，孔子思想不能只在它故乡的气候中繁衍，它只有在极地的寒冷与赤道的炎热中，才能真正展现其巨大生命力。这异乡之严酷气候条件，一是西方宗教哲学，二是西方伦理学，三是西方政治理论与社会学理论，孔子思想理论的实力将如何在异己的理论参照系中得以展现，这也是我关心的问题。

此书并不是每一个部分都有同样的分量，有些论证是累赘的，有的分析过于琐碎，表面上相互矛盾的地方比比皆是。但我的希望是，读者在阅读此书时能多一点耐心，注意这个风筝的整体飞翔情况以及它提出的深层次问题，而忽视它笨拙不协调的外观形式。当然既美观又会飞的风筝最好，但在两者不可兼得的情况下，我宁愿制作一个样子难看的风筝，只要它飞得起来，而不要制作一个装扮漂亮的风筝，但却不会飞。

最后我要感谢我的家人，我是非常幸运的，爱妻瑞莲从始至终的理解与支持，蓓蓓与翰翰对爸爸的关心与耐心，让我难以忘

怀。杨光辉先生在联系出版方面大力帮助，特此致谢。当然，更要感谢各位读者，本书缺点错误在所难免，希望读者提出批评指正。

刘 晓 竹

2003 年 9 月 6 日晨

于华盛顿市郊

目 录

作者自序	(1)
绪论	(1)

第一部分：思辨儒学的可能性根据

第一章 理论事实	(50)
第一节 言近而指远	(50)
第二节 从“持之有故”到“言之成理”	(56)
第三节 从历史到思辨	(61)
第二章 抽象	(67)
第一节 内而外	(67)
第二节 概念的回复运动	(73)
第三节 原理结构	(79)
第三章 共相世界	(85)
第一节 黑格尔的问题	(85)
第二节 蟒蛇吞象	(91)
第三节 “自藏”结构	(96)
第四节 个性问题	(105)
第四章 思辨运动	(111)
第一节 “鲁一变，至于道”	(111)
第二节 原理非“理”	(115)
第三节 方法论	(123)
第五章 体系	(131)

第一节	整全性	(131)
第二节	体系化	(137)
第三节	“具体共相”	(146)
第四节	原创意义	(150)
第六章	儒学的现代命运	(160)
第一节	问题的提出	(160)
第二节	契机与契理	(167)
第三节	膜拜团体	(173)
第七章	原理意识的“感通”	(185)
第一节	“感通”与回复性	(185)
第二节	意向性与意志	(190)
第三节	自由与原动	(198)
第八章	原理意识的知性衔接	(203)
第一节	从“抽象继承”说起	(203)
第二节	语境问题	(209)
第三节	象征与原理形式	(213)
第九章	原理意识的“开出”	(220)
第一节	“三统开出”的层次性问题	(220)
第二节	内圣与外王	(224)
第三节	机制与机理	(230)

第二部分：天道论

第十章	宗教是文明之母	(238)
第一节	“宗原应变”	(238)
第二节	宗教是什么的问题	(248)
第三节	宗教意识的多样性	(256)
第四节	宗教的精神本质	(262)

第十一章	天与天命	(274)
第一节	天的本质	(274)
第二节	天与宇宙	(282)
第三节	时间性与空间性的辩证关系	(291)
第四节	无限性的问题	(303)
第五节	天命的一般性问题	(310)
第六节	天命的证明问题	(317)
第十二章	天心：政治伦理之根据	(325)
第一节	天心与天智	(325)
第二节	天心与人心	(335)
第三节	自由问题	(344)
第四节	为政以德	(352)
第十三章	天智：政治法理之根据	(365)
第一节	“立于礼”	(365)
第二节	秩序化的本质	(379)
第三节	绝对的智慧	(393)
第四节	知天的问题	(401)

绪 论

(一)

文化或文明的概念之所以难以定义，与现代人的处境有关。伴随着现代社会通讯技术以及传播手段的迅速发展，不但不同文化、文明之间的界限在消失之中，而且文化内部的边界也变得模糊了。后者表现为一种泛文化的趋势，亦即社会生存的各个方面都与文化认同的本质相勾连。杜维明提出一个“文化中国”的概念，大概他的本意是要达到某种在现代社会条件下的文化意识的综合，但在我看来，文化是文化，中国是中国，亦即这两者之间的张力恰恰是中华文明在新的历史条件下的境遇。这个张力究竟将如何塑造中华文明的未来，似乎没有人能说得清楚。这个巨大问号，悬在历史与现实之间，正是思辨儒学的问题意识的来源。

这个问题可以有多种表达方式。从近处看，中国文化一直是我们赖以生存的精神环境，这个精神环境并不完全是现实社会环境的延伸，也不会必然的随着社会的变化而变化。当有些人感到跟不上现实社会的变迁，感叹人心不古时，其实这“感叹”本身就是以这种精神环境的存在为先在条件的；也就是说，这个精神环境仍然在记忆或某种媒介中被维持着，它仍然是在场的，并没有在他所体验的生活中消失。对于中华政治文明的连续性，钱穆

认为其中有深意。他说：“中国历史自有其与其他国家民族不同之特殊性，而最显见者却在政治上。亦可以说中国民族性擅长政治，故能以政治活动为其胜场。能创建优良的政治制度来完成其大一统之局面，且能维持此大一统之局面历数千年之久而不败。直到今天，我们得拥有这样一个广土众民的大国家，举世莫匹，这是中国历史之结晶品，是中国历史之无上成绩。因此研究中国史，该特别注意其政治制度之一面。”^① 尽管人们可能对“大一统”有不同的观点，但钱穆所说的现象的确是事实，而且是当下的事实。我们对中华政治文明进行深入其中、超乎其上的反思，实际上也就是对于自己生存境遇的历史连续性的反思。

然而进行这一反思又是困难重重的，原因之一是，孔子以及儒学的这套东西在现代社会所面临的困境；按照列文森的说法，这套东西变得与我们不相关了。其实相关不相关不是孔子的问题，而是如何解读孔子的问题，亦即还是我们自身境遇中的问题。在我看来，解读中所发生的最大困难恰恰是过度熟悉与过度陌生：两者看似矛盾，但却往往并存。陌生是说古书读得不够，这一点很明确。但另外一种因熟悉而导致的陌生，也值得警惕。英文有一个谚语：熟稔带来轻蔑。这好像是说，人本性就是求新求异的，老生常谈难免让人厌倦。戈培尔说“谎言重复一千遍就会变成真理”，然而，假如真理被重复一千遍，会变成什么呢？虽然不能说它会因此变成谎言，但恐怕它不再具有真理的尊严了。重复导致疲劳，真理被无限制地重复也会疲劳。其实，这个问题从汉代开始就很严重：为了抵制熟稔的疲劳，今、古文两派儒者激烈竞争，今文学者搞出来公羊春秋，出了一些新花样，古文学派也搞微言大义，其实说穿了都是为了要有一点新意思，用这新意思与那个时代挂钩，否则就不相关了。何休甚至以五行

① 钱穆《中国历史研究法》，台湾东大图书公司，1991年版，第17页。

之说牵强附会，论证孔子预知刘邦将代周而有天下，几乎把《春秋》变成妖道，真是乌烟瘴气。这个路数到了近代又有康有为故技重演，至此可说，此道诚可休矣。

黑格尔说“熟知非真知”，立论角度不同，但大意相近。其实，熟知不但不是真知，而且往往是真知的障碍。孔子思想要素在熟知的掩盖之下，如同盖上厚厚的面具，那原本活生生的、无限性的洞见，反而不能见天日了。社会学有一个在“显而易见”的事实中揭穿“真相”的说法，很有道理，亦即是说，洞见往往是在戳穿“凭经验”与“想当然”的表面现象之后达到的。同样，我们或许有太多对孔子的理解是建立在“想当然”与“凭经验”之上的，也需要某种“戳穿”。这个“戳穿”是理论意识的“戳穿”，亦即打开理论的“话匣子”，用新鲜的理论意识来揭开熟知的经验面具。也许，儒学发展到今天，比任何时代都更需要理论思辨。当然我不是说，有思辨就足够了，问题是，有思辨尚且不够，何况没有思辨？在任何一个系统中，系统的中介极其重要。在经济系统中，金钱是中介；在儒学这样的精神系统中，思辨也是一种中介。借用俗语的讲法，思辨不是“万能的”，但没有思辨是“万万不能的”。而且，对于一个思想传统的追求而言，永远没有一个充足条件，充其量都是必要条件的增加与减少。思辨的要求是一种必要条件，不是充足条件，但没有这必要条件，这个思想追求就不必谈了。

然而，儒学的整理与研究的确是一个令人望而却步的领域。它太广泛，对它的研究不得不分散在许多不同的学科中。这种专业化的过程虽然增加了人们对儒学的细部了解，但也分割了它，遮蔽了统一性的要素。在某种意义上，这导致其整体性研究反被过多的记忆细胞所排挤而变得边缘化了。此外，现实的社会力量，通过国家组织、技术控制与意识形态的手段，力图按照某种现实需要来重新塑造传统，这又导致那个历史记忆被割裂与扭

曲，并且妨碍着人们重新思考文化传统问题的理论想像力。如果中国在现代化的进程中征服了贫穷落后，但竟然失掉了自己的文化传统与文化发展的主导权利，这将是一个多大的悲剧。儒学的思辨化并不能保证解决这些问题，但却是成功解决这些问题的必要条件。

思辨的重要性还在于，一种意识形态与一种文化信仰极为不同，尽管意识形态有时发挥着与文化信仰类似的社会学功能，但还是不一样。意识形态往往是现实需要的产物，表达集团的政治意向。它固然可以按照一个特定的模式来塑造传统，但毕竟是在工具性的层面，很难触及一个文明或文化的主体性内容。文化信仰则是这个主体性内容的高高在上的部分，与现实永远保持着某种距离；它引导人们走向一个更为高远的超越境界，而不迷失于政治经济力量所归属的现实世界。因此，文化价值给人类生活注入一种精神自由的因素，它可以对一个民族的历史走向、文明的命运，以及个体的内在经验产生重要的影响。如果我们把文明作为一个整体来研究，那么它的价值信仰与经验的成就之间，就有一种内在的关联。这关联只有在思辨的中介中才能被认识。价值从不虚构，虚无的价值观也是一种价值观，历史上，曾经有那些否定一切价值的价值信念，它们仍然会对文化产生刺激作用，并在社会变革中提供某种价值动力。

一个文化体系的复杂性恰恰在于，有时那无意识的部分并不是真的没有意识作用。因此在文化分析中，某些价值因素的空白部分，反而更能说明其文化意识的特性。这道理就好像中国的山水画，那不着墨的空白部分并不是真的空白，它在画中具有实在意义。中华文明在历史上所取得的独特成就，不应完全归功于可见的文化力量与作用，还要考虑到那些独特的无意识。所以，价值意识的存在形式不仅仅是一系列肯定或否定的判断命题，它更是一种作为背景的一般性意识；因此在理论意义上，价值意识的

在场与不在场，比它的“是”与“非”的问题更为优先，亦即：它的在场与不在场决定着精神的物质化以及物质的精神化的文化系统的景观。在这个大的意识背景中，精神因素与物质因素的相互关联，从而规定着生存世界。当然，中国文化的大结构是儒道释，它们各自独立，但又相互渗透，在历史上曾经产生一系列的文化现象与形态。在现实中，它们共同造就中国文化广阔的精神发展的空间。然而不可否认的是，儒家的价值意识仍然是中国文化的背景意识，在理论上，中国文化的整体性模式必定是在这背景意识上建立的；这意识背景未被意识到并不等于它不存在，更不等于它没有作用。恰恰相反，它对当下中国文化在历史与现实之间的激荡、调整与建构，设定了一个既定的范围，并为其整全性以及系统性提供了某种机能上的保障。西学东渐，与其说压抑了这个机能，不如说刺激、强化了它。所以，对此不必忧心，西学东渐不可能消解中国文化传统，它反而会激发一种活生生的文化认同意识，而在此过程中，中国文化将获得一种特定的精神特征与整体性。

换句话说，儒家政治文明的活力在当代社会生活中已经显现出来了。无论在世俗社会还是在政治设置中，它的影响如此彻底以至于生活在其中的人往往感觉不到它的影响，因之，它的存在方式是背景意识的，然而却是一切意识、一切观念的中介。价值潜移默化的极致就是达到某种无意识状态，即它把人的现实生存与超越意识有机地、自动地、不着痕迹地联系了起来。不无讽刺的是，一个民族的文化传统往往有一种“压抑—反弹”的节奏性：亦即往往在最黑暗、最没有方向感的时刻，文化传统的反弹力量也最大。当人们感到价值的失败或无能为力的时候，这正是价值意义重新降临的时刻。从历史上看，人类的价值意识似乎总是与人类的不幸结伴而行。在此意义上，思辨儒学是实现儒学从背景意识到主体意识转化的桥梁。

除了作为背景意识外，儒家的文化意识也是一种为价值观所主宰的强意识结构，因此说它蕴含着中华文明的深层意识，并不为过。成中英说“儒家是中国文化的主流。儒家之成为中国文化的主流思想自然不是历史的偶然。相反的，它是多种文化因素所自然形成的价值集结”^①。其实，这也是意料当中的：任何一个文明都必须以一套核心价值为中心来发展它的律法以及一般意义的社会规范体系。犹太—基督教文明是如此，印度教及伊斯兰教文明也是如此。以儒家为主导的中华文明当然也不例外：在其悠久的历史与发展进程中，始终有一套价值观与社会设置处在中华文明之大系统的核心位置，且十分稳定；其他法律、社会规范体系，都与此相配合，甚至互为表里。这样看来，中国的典章文物、礼乐教化那一套都不是偶然的，而是在儒家中心价值原则的指导之下，经过漫长的历史演变而形成的一套有效的社会管理体系^②。

然而问题是，在经历了近代中国的经济停顿、政治腐败以及科技萎缩的痛苦经验以后，儒学能否仍然保持其主体性地位，以及一种不以政治态势与经济境况为转移的精神能量，以达到一种

① 成中英：《合内外之道——儒家哲学论》，社会科学出版社，2001年版，第1页。

② 从这个意义上，把政治定义为“管理大家的事务”，十分有道理。亦即是说，如果政治哲学不与现实的问题与挑战相联系，没有某种社会批评或参与社会的能力，那么它就已经失去了生命力，因为它与“管理大家的事务”不相干。因此，对现代社会的境遇表现出无动于衷或冷漠超然的态度是不可取的，而所谓纯书本的政治哲学或纯学院式的政治哲学，严格说来，是很难成立的。政治哲学的存在本身就是对于社会生活或“管理大家的事务”的介入，不管它多么理论化，它总与社会实践相勾连。但有如一般自然科学的内部分工，政治哲学里面也有偏向于基础性的研究，它是纯理论的思辨研究，除此之外，还有偏向于应用的研究，比如政治学理论就十分关注政治权力的运用问题。大体而言，基础研究是本质性的研究，它不可能为了解释其自身的内容而简单地屈从于意识形态的需要；它作为论证是具有理论深度的，但恰恰是越理论的东西，越有实践的潜力。

文化复兴、文明再造的境界？新儒家动辄讲“儒家的永恒价值”，这个说法常引起误解：在儒学边缘化的今天讲所谓“永恒价值”，岂不是一种讽刺？在我看来，所谓“儒家的永恒价值”就是儒家的“极限”的意思，亦即它的极限在那里，它的永恒价值就在那里。我想，先不说它的伟大的现实意义和深远的历史意义，先讲清楚它的极限，亦即在概念与思辨中说清楚。如果说不清楚，就不能再冠之以“价值主流”或“永恒价值”这一类的形容词了。成中英认为，“极限、潜力、高度与深度”是儒家哲学思维的“永远探索的课题”，其实只有“极限”是实的，其他三个都是虚的，或者说它们是从“极限”那里延伸出来的。

换句话说，每一个社会都有各自的局限性或认知死角，在一个时代被认为显而易见的公理，在另一个时代又当别论，反之亦然。比如，古希腊政治哲学如此发达，然而对于奴隶制的恶却视而不见，亚里士多德甚至认为这种安排不但是符合人性的，而且也是理性的。这也就是说，在各自的社会情境中突破其局限性，克服认识的死角，是每一个时代的理论意识所面临的巨大挑战。没有这挑战，或没有意识到这挑战，思想永远是一潭死水。那么，怎样才能转进到那个“认知死角”呢？答案就是找到极限，我相信在理论意识的“极限”中，所有的“认知死角”都会暴露出来，除非那个理论意识不具备走向极限的意志。这样看来，一个理论意识的自我意识极其重要，因为它包含着这个理论意识的意志。

我提出“思辨儒学”说法正是基于以上的考虑。思辨儒学第一个对象是儒学的自我意识问题，亦即回复到儒学自身中去，包括考察其根源意识，梳理其主体性的自我认同问题。从这里来发展儒学的理论意识的意志，再从这里走向其理论意识的“极限”，再从“极限”那里来查照任何可能的“认知死角”。所谓儒学的“历史任务”与“现实挑战”等问题，我统统放到这个框架中来。

其实，思辨儒学，严格说来，就是中西思想传统交汇的“危机意识”的结果。这有一个历史的机遇问题。如果耶稣会在明代得以进入中国的话，那么这个时间点对搞思辨儒学这样的东西而言是很合理的。因为中国儒学经过了佛教文化的洗礼而产生了宋儒，是一个高峰，这正好可与西方基督教文明相互切磋，互相发明。在那个时间点上，阿奎那的思想进入中国，可以把希腊的思辨哲学传统带进来，但是阴差阳错，历史没有给中国文化这个机会，中国的文化陷入了一种停滞，只有到近代才从挨打中觉醒过来，重新补上这一课，重新面对自身的局限性，重新正视自身理论认知的死角。历史性的机遇，在今天至为明显。然而不无讽刺的是，孔子学说若能进一步发展，恰恰在于它是一个没有儒家组织群体的儒学，亦即是说，它不再承担某种社会群体的教义之责任，而是作为一种可以对人类文化的全部精神产品进行批判、评判的意识平台。在这个平台上，重新认识孔子，就不再等同于肯定或否定那一个政治或意识形态的信仰，而是对现代社会生活的重新认识，从而达到某种普遍意义的结论与启示，作为走向未来的指导与参照。

当然，作为第一步，我们不能忽略中国文化的历史积累，不能完全从西方或其他文化范式研究的结果作为出发点，也不能依赖于某种关于文化本质的抽象概念与零散观察，因为，这种研究不但是不完整的，而且是肤浅、不真实的。文化问题是一个涉及面广、错综复杂的关系网络，在这个网络中，社会生活的方式与抽象原则结合了起来，个体行为与社会设置相互为用，物质生产与精神信仰相互渗透，从而共同构成一个庞大繁复的统一体。当然，研究这个统一体可以有多重的角度，我的选择是在历史根源中来思考这个统一体。中国文化如同源远流长的河流，它流过各个时代，浇灌哺育着不同的历史场域。但当我们试图追溯它的源头时，它就消失在远古时代的遗迹中。但儒家的兴起无疑是一个