


陈来儒学思想录

修订版

陈来◎著
翟奎凤◎选编



 华东师范大学出版社

陈来儒学思想录

修订版

陈来◎著
翟奎凤◎选编

图书在版编目(CIP)数据

陈来儒学思想录/陈来著;翟奎凤整理. —修订本. —上海:华东师范大学出版社,2015. 11
ISBN 978-7-5675-4319-5

I. ①陈… II. ①陈…②翟… III. ①儒家—哲学思想—文集 IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 273116 号

陈来儒学思想录(修订版)

撰 著 陈 来
选 编 翟奎凤
策划组稿 朱杰人
项目编辑 张继红
特约审读 陈 才
责任校对 冯朝霞
装帧设计 卢晓红 崔 楚

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbcs.tmall.com>

印 刷 者 苏州美柯乐制版印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 21
字 数 299 千字
版 次 2016 年 2 月第 2 版
印 次 2016 年 2 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5675-4319-5/B·983
定 价 55.00 元

出 版 人 王 焰

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

陈来先生儒学思想访谈录(代序)

20世纪80年代以来,陈来先生积极参与了文化儒学的现实实践活动,他认为在多元现代化世界,儒学应积极发挥其价值理性的优势,借鉴汉唐儒学的发展经验,关注社会的现实问题和人们的精神生活;他在人权、伦理、生态、全球化等问题上基于儒家思想所做出的思考,如仁体和用、道德的生态观、道德的政治学、多元普遍性价值等思想体现了当代大陆儒学的生命力,有力推动了儒学和中华文化的新生,为现实问题的解决贡献了基于儒学价值的思想和智慧。

一、大学体制与儒学研究

1. 文化儒学是我另一条没有断过的主线

奎凤:作为当今国内乃至世界上儒学研究最有声望的权威学者之一,我觉得您的儒学研究可以分为两部分,一是作为学术的儒学,另外就是作为文化的儒学。大家对您在学术儒学方面的卓越成就都很佩服,常常将您的大作引以为经典。但对您在文化儒学研究方面的努力,或者说对您本身的儒学思想,外界似乎了解得还很不够。以至于前些年有些年轻后学,认为您对儒学只是有同情的了解,甚至认为您只是把儒学逻辑化、知识化,采取的是知识梳理的路子。我觉得他们对您有着严重的误解。不知您对此怎么看?

陈来:这是不了解历史,或者说遮蔽了历史。从1987年开始,我所做的

工作有许多方面,即使就儒学的学术研究来讲,也不是把儒学知识化、逻辑化。我写王阳明是从存在的角度来讲,不是从逻辑,更不是知识的角度。我前年在凤凰台做节目就讲当代有三种在场的儒学,即学术儒学、文化儒学和民间儒学。学术儒学当然是我自己文化活动的重要方面,因为我写了这么多学术著作。同时,在学术研究以外,1987年以来我也连续不断地投入对儒学另一个方面的参与,即文化儒学的参与。所以,如你所说,就文化儒学来讲,这也是我另一条没有断过的主线,是我一直以来的重要工作。

2. 现代儒者要有文化的、道德的关怀,也要有儒学学养的基础

奎凤:您说有三种在场的儒学,即学术儒学、文化儒学和民间儒学。我们看到,从80年代以来,也就是说您在学术界一出场就有着坚定的儒家文化价值立场,而且对儒学发展有总体的关照。您的活动领域主要在学术儒学和文化儒学,但对真正意义上的民间儒学,您也一直给予热情的肯定和赞扬。现在有些年轻学者,常常攻击大学体制内教书、研究儒学的学者,认为他们不能算新儒家。那么,您是如何看待大学作为一种现代学术体制,对于儒学发展的意义?

陈来:这个我在《二十世纪的儒学研究及儒学发展》一文中曾有详细讨论。我认为大学在现代可以作为儒家哲学生存的基地之一,这是不必有什么疑问的。20世纪大部分现代新儒家他们为儒学发展所做的工作大部分都是在大学体制内完成的,特别是大学哲学系。即使是最倾向于学院外体制的现代新儒家梁漱溟和熊十力,他们的名著《东西文化及其哲学》和《新唯识论》也都是在任教北京大学哲学系时期完成的。现代大学是以知识性的研究和教育为主,这和儒学的教育方向确实不完全相同。但今天的知识分子,只有对两千多年来的儒学,包括它和社会、制度的互动,进行深入细致的研究,才能真正了解这一伟大的传统及其偏病,才能对中国文化的未来发展有真正的文化自觉,也才能回应世界范围内儒学研究的挑战。大学和科研院所的青年学人正应当对此承担起更多的责任,才能无愧于这个前所未有的时代。对于儒学的发展来说,这个时代真正需要的,无论在学术上还是实践上,是沉实严谨

的努力,而不是汲汲于造势和喧哗。要成为现代儒者,既要有文化的、道德的关怀,也要有一定的儒学学养基础。因此,不能讲在大学里面教书、研究儒学就不是儒家,只有提出几个口号,才算新儒家。如果说做社区教化的民间儒学,批评一下大学儒学研究的不足,还可以接受的话,那么,有的同志本身在大学或科研院所工作,不好好做儒学的学问,还要为自己找个说辞,批评认真研究儒学的工作是把儒学知识化、逻辑化,这是可笑的,也是不可取的。学术儒学是儒学发展的一个重要方面,反智主义的讲法其实是有害的。

应该说年轻学者认同儒学是好现象,这些人对儒学价值认同感很强,这是好事。但是如果是为了标榜自己,从而遮蔽现代儒学研究发展、传播的现状,这就会出现弊病。他们有一个观点,就是认为在重点大学的中国哲学学科里的学者,只是把儒学知识化、逻辑化。这种说法带有反智主义的特色,也是宗派主义的。儒学在当代的发展,要团结和肯定在各个方面的文化努力。

二、文化保守主义论衡

1. 最早肯定了文化保守主义、民族文化的主体性

奎凤:我们看到80年代以来,在每个时代的关键时刻,您始终站在时代文化的中心,来代表儒学和中国文化的立场,回应各方面的批评和挑战,因此,可以说文化儒学一直是您学术活动的一个重要方面。回顾您的儒学思想,我觉得您1987年参加菲律宾马尼拉“新时代的中国”国际讨论会所提交的论文《中国近代思想的回顾与前瞻》非常重要,在那里您对文化保守主义作了肯定,这在当时反传统盛行的时代是很不容易的。在您今天看来,这篇文章有什么意义?

陈来:你说的没错,1987年我在马尼拉开始讲文化保守主义的问题。那篇文章最重要的一点是,最早提出了对文化保守主义的肯定。我当时认为,从“五四”那个时代,甚至更早,一直到80年代中期,思想文化界有一条基本的线索,一方面是根于深厚的文化传统和体验的文化保守主义,另外一方面是出于对现代化的急迫的关切所产生的反传统思潮,这两个方面的起伏交叉

构成近代思想的基本格局。从国内来讲,对文化保守主义最早的一个肯定,就是那篇文章。当然,除了文化保守主义,我还讲到文化民族主义的观点,也肯定了民族文化的主体性。认为中国文化以及它的各种人格的体现,因为有长久的历史,所以它不会轻易向外来的文化压迫屈服。即使是和平交流、文化交融,消化吸收也要有一个很长的时间,不会轻易地向外来文化屈服,不会轻易地放弃文化的主体性。这里面就包含有文化民族主义的问题。1987年的这篇文章重要之点就是最早地肯定了文化保守主义、文化民族主义以及民族文化的主体性。

2. 我的文化观是保守的,也是开放的、批判的

奎凤:90年代中期以后,一些青年学人开始提倡文化保守主义,其实您早在80年代就肯定了文化保守主义。80年代后期,在很多人眼里,传统和现代似乎势不两立。您当时站在文化保守主义的立场认为传统与现代的紧张是不必要的。那么您的文化观有着怎样的一种复杂性?

陈来:1989年初我写的纪念“五四”的那篇长文(《化解传统与现代的紧张——“五四”文化思潮的反思》),全文在香港发表,其中最核心的部分在《读书》1989年第5期发表,那里面突出讲到文化保守主义和激进功利主义,认为这是“五四”时期文化思潮一个基本的对立,这篇文章显然是对文化保守主义作了进一步论述和肯定。后来的《20世纪文化运动中的激进主义》,以及我在1997年广西教育出版社出的《人文主义的视界》一书“序言”中也整个论述了文化保守主义的问题。《人文主义视界》本来的名字叫《文化激进主义批判》,后来改的。当然,其中我也说文化保守主义这个概念有它的局限性,我的文化观就某些方面来讲,就传统文化来讲,是保守主义的,但这只是我的文化观的一个方面;全面来讲,我的文化观既是开放的,也是批判的,同时也是保守的。丹尼尔·贝尔就曾讲他在政治上是自由主义、经济上是社会主义、文化上是保守主义。一个人可以是三种主义结合的结构,他的立场不一定是单一的。就我来讲,文化观也不是单一的,不仅仅是保守主义,包含着对外来文化的开放性,也包含着对文化的批判性思考。所以,我不倾向用一个简单

的文化保守主义的标签来定位自己。

3. 文化保守主义是被动回应

奎凤:对于文化激进主义和文化保守主义,后来您也经常用“反传统”和“反一反传统”来指称,名称的变化背后有什么意味呢?

陈来:应该说,从1987到1997年,关于文化保守主义,我讲了很多次,在那个时期,对文化保守主义作了肯定。而我对文化保守主义的肯定,始终是跟对文化激进主义的批判连在一起的。1993年在《东方》杂志发表的《20世纪文化运动中的激进主义》,是我在1991年夏威夷文化讨论会的论文,更是集中批判了20世纪的文化激进主义,对“五四”以来的文化激进主义,从学理上作了分析,认为整个近代以来思想的主线就是这两个——文化保守主义和激进主义的紧张。这个概念后来在1997年,我也用了反传统主义和反一反传统主义来刻画,主要是要凸显二者关系的主动性和被动性,就是先有反传统,才有反一反传统的回应。不是因为我们主动地去挑战,而是因为新派全面彻底攻击中国文化太过分了,才有了反反传统的回应。这主要是着眼处理跟改革派的关系。比如梁漱溟,在社会改革方面本来和新派是一致的,但是改革派彻底否定传统文化,拼命攻击中国文化,这才引起了文化上的争论。所以要指出文化保守主义是被动的回应,不是主动找事。在政治上,文化保守主义与改革没有分歧,中国的现代化,包括民主和科学,大家都赞成。但是如此攻击中国文化,就不能不给予明确的回应。

4. 文化观是现代儒学思想的基础

奎凤:我们看到您的很多儒学思想,都有着一定的文化观作为背景,能否说文化观是您儒学思想的基础?

陈来:是可以这样讲。90年代初,已经有人讲我是文化保守主义的代表,其实我在80年代那几篇文章里面已经公开这样讲了。当我们讲儒学思想的时候,要看到现代儒学思想有个文化观作为基础,所以要先讲文化观的问题,这也就是传统与现代的问题,这两个东西是联系在一起的。包括当代

新儒家,比如唐君毅,如果他没有花果飘零的文化意识,没有这样的文化观,就没有为儒家文化发扬光大而努力的动力。可以说,文化观是儒学思想的基础,甚至文化观里已经预设了对儒学价值的肯定,虽然明面上没有直接讨论到儒学的问题。了解我的儒学思想,也必须了解我的文化观。

5. 文化激进主义不了解价值理性在人类文明发展史上的连续性

奎凤:在您看来,“五四”新文化运动的偏差在哪?

陈来:新文化运动的一个基本偏差,就是用狭隘的功利主义作为标准来判断文化的价值。什么意思呢?就是一切跟富国强兵有关系的价值都要肯定,反之,一切跟富国强兵没有直接关系的都要否定。比如和平、宽容,对富国强兵没有意义,就要否定。这都是陈独秀那时的观点,这都是狭隘的功利主义。后来,换了一种形式,就是一切对文化的批判,要以科学、民主作为标准,包括毛泽东《新民主主义论》讲“科学的”、“民主的”、“大众的”,这也跟“五四”思潮有联系。看起来“科学”、“民主”很好,但“科学”、“民主”不能够用来判断文化价值的标准。很多东西跟科学、民主没有关系,甚至于和科学、民主有某种紧张对立的,都不能简单地排斥。比如说历史上很多文化,如唐诗、宋词,和科学、民主无关,但它有审美的、艺术的价值。科学、民主不是用来评判一切的标准。最明显的是宗教,它和科学对立,但宗教是自古以来人类的需要。所以不能用科学、民主来简单地判断一切,“五四”文化激进主义从学理上讲是站不住脚的。从根本上来讲,文化激进主义的重要偏差还在于不能了解价值理性在人类文明发展史上的连续性。我们要揭露文化激进主义在学理上的要害,谋求化解传统与现代的紧张。这些文化讨论表面上和儒家不直接联系,其实都有关系。

6. “东西古今”的问题,本质上是价值理性和工具理性的关系问题

奎凤:我觉得韦伯的思想,特别是他的有关工具理性和价值理性的讨论,对您影响很大。后来您讨论文化观时经常从价值理性的角度来展开对激进功利主义的批判,您对儒学思想的阐发也多从价值理性的角度来展开。看

来,您从韦伯那里找到了非常有力的思想武器来维护传统文化的价值,来批判激进功利主义?

陈来:一定意义上,可以这么讲。80年代后期大家都认为“东西古今”是“五四”以来的文化讨论的焦点,我的那篇文章《东西古今:价值理性与工具理性》,最根本的把握就是认为“东西古今”的问题其实本质上就是价值理性和工具理性的关系问题。这一点别人以前没讲过。什么意思呢?就是价值理性并不仅仅是跟“今”对立的“古”,也不是跟“新”对立的“旧”,而是人类文明从古到今始终需要的东西。这其中最重要的是道德价值和生存意义。所谓的文化保守主义,它的要点不是要不要近代化,也不是要不要工具理性的发展,根本上是要维护价值理性,认为这在近现代社会是必须的。人类从文明时代以来,就形成了超越特殊历史时代的普遍性伦理价值,各个民族都有它的传统的基本的价值体系。

1988年在新加坡“儒学发展的的问题及其前景”国际研讨会上,我提交的那篇论文《多元文化结构中的儒学及其定位》,其中的一个特色就是用韦伯的理论来还制西化主义者。韦伯的思想是二战以来西方世界最流行的理论学说,用他的理论,以其人之道还制其人之身,来解开儒家伦理受批评的死结。以前我们没找到这么恰当的论据来强有力地捍卫儒家。从韦伯的价值理性,我们找到了一个支点。韦伯虽然指出现代化使得工具理性强势发展,但他非常重视价值理性,他有悲观主义,认为在现代社会随着工具理性的膨胀,价值理性受到抑制,这是他不愿意看到的局面。他的两种理性的理论可以帮助我们解开儒家伦理备受批判的死结,来抗拒文化激进主义。

在我的文化批判活动中,重要的方面就是反抗激进。那个时代,我作为文化保守主义的一个代表,一直在抗拒激进功利主义。所以,在新加坡开会的第二天早上,包遵信就说“你的文章是针对我的”。包遵信是当时文化激进主义的代表,后来我跟他在北大也有过辩论。从1988年到1989年纪念“五四”,激进主义反传统达到高潮。所以,可以说很早我就站在文化论争的中心,以反抗激进作为我的姿态,与反传统派进行辩论。文化保守主义要讲出学理,讲出对方的理论矛盾,阐述自己正面的主张。价值理性和工具理性的

概念,为我们提供了一个非常有力的思想支点。这样儒家在世界学术界来讲,就有了具有普遍意义的站得住的理论基点。今天大家对工具理性、价值理性都是耳熟能详,但那个时候,我以此来为传统文化说话,还是很少这样讲的。

三、作为文化的儒教与现代化

1. 现代化是儒学复兴的最重要条件

奎凤:您在1987年就说“一旦中国实现了现代化,儒家传统的再发展一定会到来,那时候,浮面的反传统思潮将会消失,代之而起的必然是植根于深厚民族传统的文化复兴”。可以说,今天中国的发展似乎正在一步步验证您26年前的这句话。您当时是凭直觉还是一种文化自信作出这么有力而坚定的预见的?

陈来:应该说都有,洞见是不需要论证的。近代以来最大的挑战就是现代化的挑战,而一旦中国现代化成功后,儒学一定会复兴。或者说,现代化是儒学复兴的最重要的条件。近代以来,现代化问题太大,“五四”对儒家的批判是基于近代化对传统的挑战,到80年代,现代化问题成了儒学碰到的最大的问题。现代化所带来的经济、政治、文化、个人等全方面的挑战,是儒学近代以来造成困境的根源。所以,只有全面回应这些挑战,儒学才能站稳自己的脚跟,才能谋求新的发展。所以,在走向现代化过程中,儒学和现代化的问题始终是一个重要的问题。我在80年代和90年代前期,很多问题都是围绕儒学遭遇现代化的挑战所做的思考和回应。

2. 儒学提供与现代化改革相补充的人文主义精神

奎凤:您是怎样看待儒学和改革问题的?

陈来:我在1987年写的《中国近代思想的回顾与前瞻》针对的就是当时的改革问题。本来改革开放是一切向前看,团结一致,不纠结历史,齐心搞“四化”。但那时有些理论家居然提出“一切向钱看”的口号,向人民币看,这

些都是我们的理论家陷入迷失的表现。怎么能一切向钱看呢！有些东西要向钱看，但不能什么都向钱看。经济核算，必要的向钱看是需要的。但是人生理想，就是向钱看吗？一个社会最高的价值，就是向钱看吗？我们的理论家当时居然能提出这样的口号。我那时就强调，“一切向钱看”，永远不会成为一个伟大民族的精神传统。

儒学在现代化和改革过程中的作用，不是为改革提出具体设计，而是提出跟改革相互补充的人文主义的世界观。我从哲学方法论上，对一元论作了反驳。儒家的任务或功能，不是直接推动改革，而是提供和现代化改革相补充的一种人文主义精神，来引导人的一般精神方向。只有破除改革一元论，才能确定儒学在改革时代的角色。儒学不是不支持改革，但它有它的特点。光有改革不行，还要有价值 and 精神的补充，需要一种人文主义的世界观来引导中国人的一般精神方向。

3. 优先恢复作为社会文化和生活伦理的儒学

奎凤：在您看来，儒学在这个时代怎么样才能有效地恢复自己的生命？

陈来：我始终有个观点，就是主张优先恢复作为社会文化和生活伦理的儒学。你可以叫社会文化的儒学，或者生活伦理的儒学。这个时代的儒学，在一个社会改革转型的时期，应该参考汉唐儒学的历史发展，就是说不是要求一个高度思辨的哲学运动，重要的是儒家伦理能跟新的社会制度、新的社会环境配合起来。有些问题是在任何时代都需要面对回答的，如人生的意义、价值和社会伦理。通过对这类问题的回答和解决，儒学找到适当的形式，使自己成为社会生活不可缺少的重要组成部分。哪些方面呢？主要就是人生价值、社会伦理。所以，我那时特别强调，离开时代的要求写一本思辨的哲学著作，这对儒学的发展意义可能并不大。儒家伦理怎么能和新的社会制度、社会环境相配合，来回答人生的价值、人生的意义和社会伦理问题，这才是根本性的。能提供这些东西，就能使儒家成为不可缺少的社会组成部分。所以我那个时候就主张优先恢复作为社会生活伦理的儒学。

4. 最需要的是作为文化的儒教

奎凤:我很认同您的这个说法。过去宋儒特别瞧不起汉儒,认为儒家的道统在汉唐是架空而过。我觉得比较有意思的是,您是研究宋儒出身的,但您认为儒学的当代发展要参考、借鉴汉儒的精神。是不是说您认为我们现在最需要的是作为文化的儒教?

陈来:在一定程度上是这样。1995年的时候我就区分了作为哲学的儒学和作为文化的儒教。过去讲儒家文化花果飘零,儒学消散了。但就20世纪来讲,就哲学来讲,儒家哲学是相当活跃的,比如梁漱溟、熊十力、冯友兰、唐君毅、牟宗三等,一百年出现这些大的思想家,这在历史上是不多见的。所以就哲学思想来讲,你不能讲儒学死了,或处境很悲惨。我们讲真正儒家的衰落,主要是就世俗社会文化的层面。哲学的儒学是学术儒学,而作为文化的儒教,包括社会化、制度化、世俗化这些存在的整合形态,包括社会各个方面的一些基本建制和一些基础文化,这就是我所讲的作为文化的儒教。如私塾、书院等,90年代还没有,今天已纷纷出现了。

为什么要强调作为生活伦理的儒学,因为20世纪并不缺少儒家哲学的形而上建构,现在最重要的是怎么能够恢复作为生活伦理的儒学来影响大众和社会。当然,作为文化的儒教今天已经不可能完全恢复,但可以部分或改良地恢复,如祠堂、私塾、书院的恢复在今天是有其积极意义的。这些年社会上道德滑坡、价值迷失,并不是因为少了几个哲学家,而是因为少了作为儒教的文化的文化的基础。一个人孤立地写一本儒家哲学的书,在今天不能解决这个时代的问题,不能处在时代文化的中心。恢复作为生活伦理的儒学,今天仍然是最迫切的任务。

站在时代的前沿和时代文化的中心,是我在文化上一贯的态度和立场。到90年代,还是这样,1993年人民日报刊发了《国学,在燕园悄然兴起》一文,社会上当时反对的声音很多,但国学界的重量级学者没有人出来回应社会的批评和责难。1994年只有我写了那篇发在《东方》杂志上的《九十年代步履维艰的国学研究》,回应了各种对国学的批评和挑战,仍然是站在时代的前沿。文化的儒学功能非常广大,没有这些文化的儒学作为基础,就很难和反

传统知识分子展开有力的交锋,来声张儒学的学理。要和自由派、教条派的反传统主义进行理论上的论辩,不能回避他们的锋芒,要有针对性地指出问题在哪,这是这个时代儒学必须要做的事。

四、多元现代文化结构中的儒学及其定位

1. “泛道德主义”问题

奎凤:曾经有人用“泛道德主义”来批评儒家,对此,您是如何看的?

陈来:这个问题我在1988年所写《多元文化结构中的儒学及其定位》有过回应,当然这篇文章重要的一个方面就是针对包遵信的,同时也是针对韦政通、傅伟勋的。他们认为以“伦理本位主义”为主要特色的儒家思想,不仅在历史上抑制了中国文化的发展,阻碍了中国近代化的历程,而且在当今社会发展中仍是政治、经济、法制的进步与改革的主要障碍,由此主张“彻底打破”儒家伦理中心主义的价值系统是实现现代化的基本前提。我当时就力求从理论上化解掉自由派现代化论者对儒学的责难,或者说能够把他们的攻击给挡回去,指出他们责难的不合理,不能意气用事,气魄承担。从这个角度来讲,那篇文章有其重要性。首先是提出一种多元结构,他们说儒家是泛道德主义,看似有道理。其实,“泛道德主义”是中古社会文化的综合效应,不是一家一派的一厢情愿所能达成的。就是说“泛道德主义”不应仅指儒家的价值取向,而且更指儒学在中国文化历史发展中的实际功能和效果。墨家也想把自己泛化为中国文化的特色,但怎么就没有成功呢?因此,一种思想在某一种文化中发生的功能效果,是和整个文化的结构与该思想体系由结构所决定的整个文化体系的地位必然地联系在一起的。

2. 现代文化需要多元文化要素的合成

奎凤:曾有人主张要改造儒学,以包容或开出科学与民主的新体系,您对此如何看?

陈来:1988年我就指出,儒学和现代文化的关系,需要我们从多元文化

结构论的角度来看。现代文化需要多元文化要素的合成,其综合的结构和指向,以确保其指向一个平衡的、理想的方向。但不能强求系统的每一个因素都要同一个指向。西化派就是这样,强求系统的每一个要素都指向现代化。另外,这种一元论总是设想有个一元化的思想提供给我们所需要的一切价值。所以,他们常常责难儒学:儒学能富国强兵吗,能加强法制吗,能发展高科技吗?这种一元论就导出全面改造儒学的设想,儒学要能发展出科学、民主,傅伟勋的想法就是这样。一元化思维对儒学的责难,由此发展出全盘改造儒学的计划,其实这样的主张是不能成立的。应该说我当时反驳是有力:我们可曾向佛教要求浮士德精神,向神道要求民主理论,向印度教要求个性解放,向天主教要求科学认识论与方法论?杜维明当时觉得这些反问很有力,对儒学处理文化论争非常有利。以前是没有人这么提问的,一般人都觉得傅伟勋讲得很有道理。

3. 要调整中国文化的结构,不是要彻底改变儒学的性格

奎凤:那么,按照您当时的多元文化结构的设想,儒学困境的出路是什么?

陈来:我们要反对一元论的社会文化思维,在谋求多元文化结构中,来化解对儒学的各种责难。按照多元文化结构设想,儒学困境的出路,不是把儒学完全变成近代启蒙思想,而是要调整中国文化的结构。不是要彻底改变儒学的性格,更不能走打倒儒学的路子。这个思路不是就儒学自身来讲儒学发展的途径,而是在多元文化结构中来综合设计儒学的定位、角色和发展,用这个来化解、消解自由主义对儒学的各种批判。应该说,这种思路理论上自洽的。为什么要所有的元素都一样?只要我们合成的结果是平衡的,其指向是合理的,就行了。有时就是需要一种合理的紧张,才能保持总体的良性发展。

在新加坡的那次会上,我用多元结构论回应了全面改造论,这是海内外华人学者第一次聚会讨论儒学与现代的问题。我当时想,对于这些代表性的批评家要有回应,要能化解掉对儒学的这些批判。傅伟勋说的是一种可能的

现代出路,我讲的同样是一种可能的现代出路,而这个出路里面不需要打倒儒学或改造儒学。针对当时最有代表性的对儒学的批评,应该说我给出了合理的、坚决的回应,也得到了与会台湾学者的认同。当然我的这个设计不是做现实的设计,我只是说从理论上有这么个出路,而这种设计的方案完全可以化解他们对儒学的批评。现代文化要有各种要素,当然包括现代化的、政治民主的、科学的,但没必要全面改造儒学,而是要儒学和现代性要素有合理的互动,这一点是一元化的思维所不能理解的。西方近代以来还有宗教呢,也不光是科学与民主。

五、儒家伦理可以同化资本主义

奎凤:马克思认为物质经济对精神文化有决定性影响,而韦伯比较强调精神力量对经济发展的影响,他认为新教伦理是推动资本主义发展的重要动力。近代中国虽然没有产生资本主义,但工业东亚的崛起是否也可以从一定层面表明儒家伦理对同化、学习初级阶段的资本主义也有着积极的推动作用?

陈来:我想这个是有的。原来讲韦伯的学者,只是用韦伯来批评儒家,责难儒家社会为什么没能产生资本主义。其实,这是个历史问题,历史已经过去了,没能产生就是没能产生。但是中国当代面对的问题,已经不是产生的问题了。日本文化也没有产生资本主义,但日本学习、同化、模拟现代化的能力很强,实现了现代化。所以产生与模拟是两个层面的问题。劳思光在1988年新加坡会上也提出了这个问题,说明他有哲学家的睿见。

我的观点是说,这个讲法其实韦伯自己就讲了,他用的就是“产生与同化”,他认为,中国没产生资本主义不奇怪,但中国同化、学习资本主义的能力可能会比日本更强。历史的问题,不是实践中碰到的问题,那是历史学家要回答的问题。所以,我的贡献是,用韦伯自己的讲法,韦伯自己用产生与同化的区分,来说明一种文化不能自发地产生资本主义,并不等于它没有模拟、学习和同化资本主义的能力。

所以,从逻辑上讲,不能产生不等于不能学习。日本就是一个最明显的例子,日本也没有产生资本主义,但学习现代化很快。所以,中国文化传统虽然没有自发地把中国社会引导到资本主义或现代化,但不等于说中国文化的传统就不能够模拟、学习、同化现有的现代经济制度、现代企业制度、现代政治制度,不等于说一定跟模拟、同化、学习资本主义的过程是矛盾的。这也是传统与现代的关系的一个方面。

比起五四时代,八九十年代有个很好的有利条件,就是亚洲“四小龙”和港台现代经济的崛起,可以看出,儒家文化地区没有一个是先打倒儒家文化才实现现代化的。香港、台湾、韩国、新加坡等地区 and 国家的现代化的成功,证明了在中国文化熏陶中成长的社会是可以很好地实现现代化的,所以,所有文化的自卑感都是不正确的。

工业东亚现代化的成功证明在儒家文化熏陶中的社会和中华文化对现代化的适应能力是没有问题的。我在1992年有篇文章叫《儒家伦理与中国现代化》,主要就是揭示了儒家伦理对同化资本主义初级阶段的贡献,肯定了家族伦理对香港、台湾等资本主义发展初期阶段起了作用。可见,儒家伦理跟现代资本主义不能说是冲突的。当然这里主要是就世俗化的儒家伦理,对于同化资本主义初期阶段都发生了正面的推动作用而言的。

六、儒学价值对现代化的调节

奎凤:那么,儒家伦理除了对同化资本主义初期阶段有正面的推动作用,它在现代社会还有什么更为重要的意义?

陈来:尽管我们说世俗化儒家伦理对于同化资本主义有推动作用,但儒家的价值并不仅仅是这些。能不能推动资本主义或经济发展,这还是一个在功利主义的坐标中的判断。儒学的主要功能不能说是仅仅在于促进经济发展。儒学的必要性在哪里呢?整个“四小龙”、日本、包括我们正在发展的市场经济,在一个发达的现代市场经济里头,所带来的商业化的普遍趋势使得这个社会的道德规范和精神文明的要求比以往更加凸显。在大锅饭的时代,