



人文学术
RENWEN XUESHU



合法律性与合道德性之间：

哈贝马斯商谈合法化理论研究

孙国东◎著

 复旦大学出版社

合法律性与合道德性之间：

图书在版编目(CIP)数据

合法律性与合道德性之间:哈贝马斯商谈合法化理论研究/孙国东著.
—上海:复旦大学出版社,2012.3
ISBN 978-7-309-08695-9

I. 合… II. 孙… III. 哈贝马斯, J. -哲学思想-研究 IV. B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 007112 号

合法律性与合道德性之间:哈贝马斯商谈合法化理论研究
孙国东 著
责任编辑/胡春丽

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
江苏省句容市排印厂

开本 890×1240 1/32 印张 10.125 字数 286 千
2012 年 3 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-08695-9/B·417
定价:28.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。
版权所有 侵权必究

谨以此书献给我的两位学业导师：
邓正来教授和徐亚文教授，
以感谢他们对我的悉心教导和疼心提携。

自序

——中国问题与西学思想史研究*

20 世纪以来,中国学人有关中国学术的著作,其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。

——余英时**

“如何研究思想史?”这或许是一个萦绕在几乎所有研习中西思想史的学人心头的问题。如果我们将其置于思想史语境中,这个问题本身就在一定程度上形成了一种“思想史”:从洛维乔易的“观念史研究”到“剑桥学派”的“语境论方法”,再到“新社会文化史”带来的“社会史转向”,思想史研究方法的演进本身就构成了思想史的一部分^①。然而,我在此并不想把“如何研究思想史”这一问题“思想史化”,也不想探讨

* 本文系我对自己近年来西学研究实践的一个小结。在吉大攻读法学理论博士学位时,邓门弟子常常为如何开展以人物为中心的思想史研究而苦恼,并为此展开过多次内部讨论。这一方面是因为导师邓正来先生既主张我们要进行“个殊化”的深入研究,亦期望我们在研究时戒绝“读者死了”的现象,做到“以中国为思想根据”,而如何协调这两者之间的关系遂成为横亘在我们中间的一个研究难题;另一方面则是因为这种研究方式常常在主流的法学理论博士论文评价体系中遭遇诘难,论文评审人常常以缺乏中国问题意识,没有回应中国法律实践问题为由而提出质疑,甚至给予否决。本文是从我自己的治学实践中总结出来的一些经验,既申明了我对此问题的看法,又是对我自己治研西学之经验的一个小结(尽管它可能还很很成熟),作为本书序言堪为合适之选。

** 余英时:《怎样读中国书》,载氏著:《中国文化的重建》,中信出版社 2011 年版,第 237 页。

① 参见李宏图:《思想史研究方法的演进》,载《浙江学刊》2004 年第 1 期。

如何研究中国思想史的问题^①，而只拟结合既有论说和实践初步探讨中国问题意识下西学研究的方法论问题——质言之，如何在西方思想与中国问题之间形成互动关系的问题。

学问与思想，孰先？

宋儒叶适曾云：“读书不知接统绪，虽多无益也；为文不能关教事，虽工无益也。”^②既“接统绪”又“关教事”，实乃学问之大道；然则在具体的研究中，我们却常常不得不在两者之间做出有所侧重、甚至非此即彼（all or nothing）的选择。学问与思想，孰先？这或许是所有治学者都须首先面对的角色定位问题——无论其所治学问为何。

中国语境下的西学研究亦不例外。就此而言，我们首先要回答如下两个前提性的问题：第一，在西学研究中，我们究竟是做“六经注我”般的义理阐发工作，还是做“我注六经”式的章句考据工作？换言之，我们究竟把自己定位为惠能式的“思者”，还是玄奘般的“学者”^③？“思者”与“学者”之分，不仅是关涉西学研究之旨趣的两种显见差别，亦是所有治学之道的两种常见路向。简而言之，“思者”以经由义理阐发和体系建构而范导实践为己任——借用朱维铮的话来讲，在历史上构筑意识形态或思想体系的思想家，“无不具有现实的使命感，无不重视理论的实践意义，无不采取抽象的语言以表达某种特定的社会政治理想和追求，无不期望说服大众相信这类社会政治理想与追求符合自身的现实利益并承担为其斗争的义务。”^④“学者”则以基于章句考据和文献爬梳的学理探究为鹄的——借用费希特和韦伯的话而言，学问家

① 关于中国思想史研究的方法论，可参见葛兆光的相关论说：《思想史研究课堂讲录》，三联书店 2005 年版。

② （宋）叶适：《叶适集》卷 29《赠薛子长》，中华书局 1961 年版，第 607 页。

③ 倪梁康区分了学术研究的三种类型：学者、思者和贩者，并将玄奘和惠能作为学者和思者的代表。参见倪梁康：《学者、思者与贩者：学术思想领域中的三种人》，载氏著：《会意集》，东方出版社 2001 年版，第 89—95 页。

④ 参见朱维铮：《清学史：学者与思想家》，载氏著：《走出中世纪二集》，复旦大学出版社 2008 年版，第 79 页。

除了必备的真理感之外,“还必须予以阐明、检验和澄清,而这正是学者的任务”:“任何人如果不能,打个比方,带起遮眼罩,认定他的灵魂的命运就取决于他能否在这篇草稿的这一段里做出正确的推测,那么他还是离学术远点好”^①。在中国古典学术传统中,“义理”与“考据”、“尊德性”与“道问学”、“宋学”与“汉学”、“今文经学”与“古文经学”,诸如此类的争论和比对无不关涉这一问题。沿着这一思路继续追问,我们即可遭遇第二个问题:究竟如何处理中国思想、中国实践历史或基于中国的问题意识与西学思想研究的关系?换言之,就认识中国问题而言,西学研究究竟是一个与中国研究无关的独立学术领域,还是与中国研究构成了互动、甚至相互建构的关系,抑或只是认识和理解中国问题的一种学术训练或学术积累?显然,对上述两个问题的回答既关涉研究者的自我期许和自我定位,更与具体研究路径和研究方法的选择不可分离。

就第一个问题而言,学者与思者实无高下之分,因为无论是玄奘般的学者,还是惠能式的思者;无论是守“道问学”的学问家,抑或重“尊德性”的思想家,只要恪守学人本分,都是我们所需要的。较为持中的说法,借清儒戴震的话而言,即为“由故训而明理义”,“执义理而后能考核”^②;用近人王元化的话来说,则为“有学术的思想”与“有思想的学术”并举^③。

如果对第一个问题的回答还不能较为清晰地看出那些以西方思想史研究为背景言说中国问题之方法的分野,那么对第二个问题的回答

① 参见〔德〕费希特:《论学者的使命 人的使命》,梁志学、沈真译,商务印书馆1984年版,第43页;〔德〕韦伯:《韦伯著作集I 学术与政治》,钱永祥等译,广西师范大学出版社2004年版,第162页。

② 戴震关于义理、考据关系的论说,可参见余英时:《戴东原与清代考证学风》,载沈志佳编:《余英时文集第4卷:中国知识人之史的考察》,广西师范大学出版社2004年版,第329—372页;王世光:《由故训以明理义——戴震哲学方法论思想的新阐释》,载《江海学刊》2001年第4期。

③ 参见王元化:《〈学术集林〉卷五编后记》,载氏著:《清园近思录》,中国社会科学出版社1998年版,第283页。邓正来也有类似的说法:“我们实际上需要的是一种‘六经注我’与‘我注六经’间互动的阅读方式。”参见邓正来:《“读者死了”或“作者死了”》,法律博客, <http://dzlai.fyfz.cn/art/75766.htm>,最后访问于2011年5月1日。

则较为明晰地彰显了其间的复杂性。如果我们暂且抛开哲学界盛行的那种学究式探究不论^①，同时也将那种立场导向的二元对立分类（譬如“以西方为中心的叙事”和“以中国为中心的叙事”^②云云）撇在一旁，那么既有论者对上述第二个问题的回答在很大程度上即是对同一问题的方法论分歧，这一问题乃是：究竟要不要，以及如何使西方思想与中国研究构成“互动、甚至相互建构的关系”？

据我阅读所及，这种分歧在当下中国思想界至少表现为如下两种代表性言说：其一是甘阳、刘小枫共同主张的“重新阅读西方”之说，即“按西方本身的脉络去阅读西方”的路径；其二是邓正来所主张的基于中国问题意识的“个殊化研究”路径。尽管两者都主张要依凭其问题意识和理论脉络深化对西方思想的研究，但它们至少存在着如下三项关键分歧：

第一，主要的问题意识和言说意旨不同。甘、刘所谓的“重新阅读西方”提倡“一种健康的阅读”，所主要针对的是国人习于在西学中寻求医治中国病症之药方的积弊：“健康阅读西方之道不同于以往的病态阅读西方者，在于这种阅读关注的首先是西方本身的问题及其展开，而不是要到西方去找中国问题的现成答案。”^③邓正来所主张的“个殊化路径”则是为了纠偏西学研究常见的“印象化”、大而化之解读的倾向，而主张代之以平实的态度去实践一种阅读经典与批判经典的方式，即“那种语境化的‘个殊化’研究方式。其中，依凭每个西方论者的文本，关注其知识生产的特定时空，尤其是严格遵循其知识增量的具体的内

① 我这么说，绝不意味着这种玄奘式的学者不重要，而是从本文论旨出发的一种限定。事实上，在我看来，就学术传承（“为往圣继绝学”）而言，玄奘式的学者或许更重要——因为正是这种玄奘式的学者构成了一国“学统”的主要担当者；而且，尽管惠能般的思者可谓一国“道统”的担道者，但由于中国近世学术向有“经世致用”之累，我们更欠缺的或许是“为学术而学术”的学问家，而不是动辄以“为天地立心，为生民立命，为万世开太平”自居的所谓思想家。在这个意义上，“思想”如果远离了“学术”，只能沦为夫子自道的理论游戏，甚至会堕落为——用毛泽东转借明人解缙的一副对联而言——“墙上芦苇，头重脚轻根底浅；山间竹笋，嘴尖皮厚腹中空。”

② 参见魏敦友：《当代中国法哲学的使命：魏敦友教授法哲学讲演录》，法律出版社2010年版，第193—198页。

③ 甘阳、刘小枫：《重新阅读西方》，载《南方周末》2006年1月13日。

在逻辑,乃是这种方式或者方法的关键所在”^①。

第二,对西方思想的总体认识不同。甘、刘主张“按西方本身的脉络去阅读西方”;但正如邓正来隐含地批评的那样^②,这其实是“那种要求在阅读或研究西方论著的时候,以西方自身所‘固有’的问题脉络为前提甚或判准的观点。”然而,“这种观点误设了这样一个前设,即西方有着一个本质主义的问题脉络,由于它是客观存在的,因而是可以被复制或还原的,而且是能够被我们完全认识的。需要强调指出的是,这种试图以西方‘固有’的问题脉络为依据的‘还原式’阅读设想或努力,乃是以阅读主体可以完全不带前见地进行研读这一更深层的误识为其基本假定的。”^③

与此相关,第三,两者的出发点以及对西方思想与中国或中国问题的关系理解不同。在甘、刘那里,西方思想似乎是与与中国或中国问题不相干的题域;而邓正来则明确主张以中国为思想根据进行西学研究:

明确反对那种所谓人有能力不带前见、进而不以中国作为思想根据的阅读西方的方式。由此可见,我在这里所主张的乃是一种明确承认以“中国”作为思想根据的“个殊化”研究方式,亦即一种以研究者对于“中国”当下情势的“问题化”处理为根据而对西方法律哲学家的思想进行逐个分析与批判的研究路径。^④

作为邓正来式“个殊化路径”的践习者,我当然总体上同意他的上述观点;但愚意以为,除了他对甘、刘本质主义倾向的批评有可能导致理论研究的主观化和碎片化倾向以外,“以中国为思想根据”(或研究对象),与其说是一个理论问题,毋宁说是一个实践问题,一个学术实践问题。假若我们转向当下中国的学术研究实践,既有论者至少为我们提

① 参见邓正来:《回归经典 个别阅读——〈西方法律哲学家研究年刊〉总序》,载《学术界》2007年第1期。

② 对甘、刘主张的更系统批评,亦可参见吴冠军:《“阅读西方”:为何又要“重新”?——致甘阳、刘小枫两先生》,载氏著:《日常现实的变态核心:后“9·11”时代的意识形态批判》,新星出版社2006年版,第171—179页。

③ 参见邓正来:《回归经典 个别阅读——〈西方法律哲学家研究年刊〉总序》,载《学术界》2007年第1期。

④ 同上。

供了如下几种将西方思想与中国问题结合起来的典型实践^①。

第一,以汪晖为代表,以西方现代性及辩护这套话语的知识体系为主要论辩对象,通过“重构中国思想史”达致对“对象的解放与对现代的质询”^②。作为兼习中西思想史的论者,汪晖的思想史论说较为复杂。据我理解,这种复杂性主要是因为他受福柯话语理论影响而预设了克罗齐式的历史哲学观(“一切历史都是当代史”),并藉此将历史研究与现实关怀结合了起来。以四卷本的《中国现代思想的兴起》为例,汪晖的研究路径和研究思路大致遵循着这种的义理逻辑:正如“西方中心

① 总体而言,甘、刘及邓正来的治学实践更多以西学推介者,而非阐发者著称。不过,就其展现出来的一些研究思路和研究路径而言,甘、刘对西方思想的推介可谓不遗余力,但结合中国语境的“格义”则显用力不够——这在他们晚近对施特劳斯的大力推介中表现得尤为突出。按照我的理解,邓正来本人的治学实践所隐含的研究路径在一定程度上就是本文所论述的观点,即实质上把西学研究和对中国问题的研究适度分开,将前者视为一种学术的自我规训,将后者视为一种更为根本的诉求——在这个意义上,本文可视为对邓正来相关学术研究思想的一个阐发。基于此,本文不对他们的治学实践展开论述。另一个值得重视的是李泽厚,他堪称中国近三十年来最重要的思想家。不过,鉴于其总体上“思想重于学问”,本文在此亦暂不展开分析。

② 值得注意的是,王铭铭和周宁在很大程度上从不同视角印证并强化了汪晖的相关研究,即对“对象的解放与对现代的质询”。大体而言,王铭铭以主导中西中国观的萨义德式“东方学”为主要论辩对象,通过神话传说与思想典籍相互阐释的方式追寻了中国“西方学”的观念史(即始于“西王母的国度”,并经秦汉时期的“西域”、东汉以降与佛教相关的“西天”,再到唐以后的“南海”、元以后的“西洋”所形成的“他者”世界观),并试图藉此颠覆主导中国研究领域的“西方中心主义”的中国观和世界观;周宁则通过考察西方 1250 年以来的不同中国形象(即 1250—1750 年的三种乌托邦式的中国形象:1250—1450 年的“大汗的大陆”、1450—1650 年的“大中华帝国”及 1650—1750 年的“孔教理想国”;以及 1750 年以后形成的、作为西方之他者的三种意识形态话语:作为西方“进步”之他者的“停滞的帝国”、作为西方“自由”之他者的“东方专制主义”及作为西方“文明”之他者的“野蛮的帝国”),试图以“西方现代精神结构”(即西方现代性话语)为参照框架解释西方不同时期中国形象的乌托邦或意识形态蕴含(请主要参见王铭铭:《西方作为他者:论中国“西方学”的谱系与意义》,世界图书出版公司 2007 年版;周宁:《天朝遥远:西方的中国形象研究》上、下卷,北京大学出版社 2006 年版)。在我看来,王铭铭和周宁的研究分别从“中国西方学”和“西方中国学”视角初步完成了对那套将中国“自我他者化”的现代化话语的学理挑战。他们与汪晖及邓正来的相关研究一道,堪称目前中国学界“对现代之质询”的标杆(邓正来的相关研究,请主要参见:《中国法学向何处去:建构“中国法律理想图景”时代的论纲(第二版)》,商务印书馆 2011 年版;《谁之全球化?何种哲学?——开放性全球化观与中国法律哲学建构论纲》,商务印书馆 2009 年版)。

论”的“帝国”范式为我们建构了一种“中国是现代性的他者”的思想史一样,我们同样可以采用其他范式“回到自己的历史之中”,重构出一种“现代性叙事”在中国内在确立、自我质疑或自我否定的思想史。这样,我们就可以取得“对象的解放与对现代的质询”的双重效果:一方面,我们可以把我们的研究对象(现代性)从由未经反思的话语(西方中心论、历史目的论的“现代性叙事”)所规定的那种非历史、平面化、未经质询的位置中解放出来;另一方面,经由另一种新范式重构出的那些“现代性叙事”内在确立、自我质疑或自我否定的复杂历史进程,既恢复了“现代性叙事”作为历史事件的面目,也同时建构了一种新视野,用以观察我们自身在当下讨论现代性问题时的局限性,进而为我们建构“中国现代性”、“另类现代性”或“非现代性的现代性”提供可能的突破口^①。正是经由这种重构的思想史所达致的对“对象的解放与对现代的质询”,他把历史与当下联系起来(即把“现代性叙事”的生成与“中国现代性”的建构联系起来)。由此可见,汪晖的思想史研究是服务于其现代性论说的,在这个意义上讲,它实是一种福柯式“反历史的历史研究”。汪晖已较为娴熟地掌握了这种研究路径,其最近的一个表现是对中西“西藏观”的思想史重构^②。

第二,以邓晓芒为代表,坚守思想史阵地,在中西相关思想之间进行对勘,并主要以德国古典哲学所体现的西方文化精神为参照彰显中国“文化模式”的不足。邓晓芒的思想史研究以德国古典哲学与中西文化比较见长。然而,这两个题域在他那里却是融为一体的:正是数十年对自古希腊以来到现代西方文化精神的潜心研究,让他对中国文化(特别是儒家伦理)的不足有了别样的认识和较为深刻的理解——用他自己的话来讲:

我的批判固然也立足于当代中国现实,但我更加注重对儒家伦理原则的结构和来龙去脉的检讨。因为在我面前,有一个我数十年潜心研究的西方文化精神的参照系,我的中西文化的比较不

① 参见汪晖:《对象的解放与对现代的质询》,载氏著:《别求新声:汪晖访谈录》,北京大学出版社2009年版,第252—265页。

② 参见汪晖:《中西之间的西藏问题(外二篇)》,三联书店2011年版。

只是笼统的各种观点和口号的比较,而是“文化模式”的比较,不是单纯的各种命题的价值选择,而是深入到了两大文化体系的逻辑构成。^①

在这方面,邓晓芒对黑格尔辩证法历史渊源的追溯和逻辑结构的分析(他将黑格尔辩证法及整个西方理性精神分解为:作为内在动力的自否定的“努斯”精神和作为反思形式的“逻各斯”精神)^②,对康德哲学(特别是道德哲学)的解读以及藉此对新儒家代表人物牟宗三的批评^③,都构成了其批判中国文化(特别是儒家伦理)的主要西学思想研究前提。

第三,以黄宗智为代表,基于中国“实践历史”推进理论建构的研究路径。笔者2008年春作为旁听生参与黄宗智先生在中国人民大学主持的“社会、经济与法律的历史学研究”研修班时,他一再强调:思想史必须找到“落地”的途径,否则我们只能在与中国实践不涉的意识形态层面讨论问题。在其他场合,他也曾一针见血地指出:

……理论读起来和用起来可以使人兴奋,但它也能使人堕落。它既可以使我们创造性地思考,也可以使我们机械地运用。它既可以为我们的打开广阔的视野并提出重要的问题,也可以为我们提供唾手可得的现成答案,并使人们将问题极其简单化。它既可以帮助我们连接信息和概念,也可以给我们加上一些站不住脚的命题。它既可以使我们与中国研究圈子之外的同行进行对话,也可以使我们接受一些不易察觉但力量巨大的意识形态的影响。它既可以使我们进行广泛的比较,也可以使我们的眼界局限于狭隘的西方中心的或中国中心的观点。^④

① 邓晓芒:《序言:我为什么要批判儒家伦理?》,载氏著:《儒家伦理新批判》,重庆大学出版社2010年版,第10—11页。

② 参见邓晓芒:《思辨的张力:黑格尔辩证法新探》,商务印书馆2008年版。

③ 参见邓晓芒:《康德哲学诸问题》,三联书店2006年版;《康德〈实践理性批判〉句读》(上、下册),人民出版社2010年版。

④ 黄宗智:《学术理论与中国近现代史研究——四个陷阱和一个问题》,强世功译,载黄宗智主编:《中国研究的范式问题讨论》,社会科学文献出版社2003年版,第102页。

他进一步将西方理论的陷阱归结为四个方面：不加批判的运用；意识形态的运用；西方中心主义；文化主义（包括中国中心论、文化主义研究和“新文化史”）。为避免单纯理论研究的上述陷阱，他主张“走向从实践出发的社会科学”。这种“实践历史”的研究是建立在如下预设基础之上的：从西方理论来看，中国经验几乎是悖论的。

中国历史悠久而厚重，不能简单地以与西方现代文明对立的“非理性”、“传统”或“前现代”等西方理论范畴来理解；中国近代经历了被支配的半殖民地命运，不能简单地与占支配地位的西方等同起来加以理解；中国现代经历了社会主义的革命运动，不能简单地套用西方资本主义和自由民主政治来理解；中国当代从过去的计划经济——而不是“前工业”经济——转入今天的市场经济，不能简单地用市场主义或资本主义发展模式来理解。^①

为此，他主张基于中国“实践历史”修正（西方）理论、推进理论建构的研究路径：“我们要到最基本的事实中去寻找最强有力的分析概念。一个做法是从悖论现象出发，对其中的实践做深入的质性调查（当然不排除量化研究，但是要在掌握质性认识之上来进行量化分析），了解其逻辑，同时通过与现存理论的对话和相互作用，来推进自己的理论概念建构。”^②正是采用这种研究路径，他开展了对明清以降社会史、经济史和法律史的研究，为我们提供了一系列实践历史研究范本。

除此之外，以童世骏为代表将中国哲学与西方哲学（主要是哈贝马斯哲学思想）进行对勘，并以前者为据补充或批判后者的路径^③，以赵汀阳为代表试图从中国文化中挖掘超越西方自由主义（现代性）的思想

① 黄宗智：《为什么要建立一个历史与社会高等研究所？》，<http://www.xschina.org/show.php?id=13214>。最后访问于2010年10月9日。

② 黄宗智：《认识中国——走向从实践出发的社会科学》，载氏著：《经验与理论：中国社会、经济与法律的实践历史研究》，中国人民大学出版社2007年版，第454页。

③ 参见童世骏：《批判与实践：论哈贝马斯的批判理论》，三联书店2007年版；Tong Shijun, *Dialectics of Modernization: Habermas and the Chinese Discourse of Modernization* (Sydney: Wild Peony Pty Ltd.), 2000等。

资源的思路^①，等等，亦可视为将西方思想史研究与中国问题联系起来的研究范例。

西学研究作为一种学术训练

上文列举了既有的几种将西方思想与中国问题结合起来的代表性实践，但我无意对它们进行全面检视，毋宁说，它们都构成了我在这一题域做进一步思考和推进的基础。

正如任何研究路径都必然有其内在缺陷一样，我们可以轻易指出上述几种研究路径的缺憾。譬如说，汪晖的那种“反历史的历史研究”有立场先行、“以论带史”（甚至“以论代史”）的主观化倾向；邓晓芒对中国文化“自否定”的过于强调则可能会丧失“中国文化的主位性”（牟宗三语）；黄宗智的“实践史”路径有“唯实践主义”的倾向，进而可能会窄化我们对“中国理想图景”（邓正来语）的想象空间，等等。但我个人认为，此类批判，特别是“主义”层面的学术评论其实是不可欲的，因为它很大程度上不过是表演性或意识形态化的“理论游戏”。正如余英时转借金岳霖的话所说的那样，以一种“义理”去评判另一种“义理”无异于“以一种成见去形容其他的成见”^②。而且，作为学术后辈，我从上述不同研究路径中体悟到更多的并不是这些“缺陷”，而是所谓“中国深度研究”之艰难：中国问题的复杂性使得我们在学术立场的选择、思想资源的袭取、研究路径的确定等方面面临着太多难题。在其他场合，我曾将转型中国问题的性质定性为：“合理（rational）但不正当（right）或善

① 参见赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，江苏人民出版社2005年版；《每个人的政治》，社会科学文献出版社2010年版。

② 参见余英时：《中国近代思想史上的胡适》，载沈志伟编：《余英时文集第5卷：现代学人与学术》，广西师范大学出版社2006年版，第243页（金岳霖的原话为：“哲学要成见，而哲学史不要成见。哲学史既离不了成见，若再以一种哲学主张去写哲学史，等于以一种成见去形容其他的成见，所写出来得哲学史无论从别的观点看起来价值如何，总不会是一本好的哲学史。”金岳霖：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》，载《金岳霖学术论文集》，中国社会科学出版社1990年版，第281页）。邓晓芒也曾指出，用一种思想去否定另一种思想，其实“只是另一个哲学家在反对，而不是陈述反对意见的研究者在反对”（参见苏德超：《哲学翻译的新探索》，载《武汉大学报》2004年4月9日）。

(good)”的问题^①。从历史哲学的视角来看,这种性质体现了李泽厚先生所说的“历史与伦理的二律背反”^②。就转型中国而言,它实是人们常说的“礼崩乐坏”的政治哲学表征:既定的制度安排具有某种(韦伯意义上的)“目的合理性”,但既不符合我们对社会秩序正当性的道德直觉或道德期许,亦不符合我们对伦理生活本真性或可欲性的伦理想象。换言之,若以某种给定的目的(如经济发展、政治稳定、社会和谐等)来考量,它具有某种合理性;但如果我们以某种道德或伦理原则来评判,它又不具有正当性或可欲性。比如说,户籍制度问题,如果以政治稳定和大城市可持续发展为目的参照,当下限制人口流动的制度就具有某种目的合理性;但它显然不符合平等这一道德哲学规范和政治哲学原则。这样的例子不胜枚举。这种性质正是当下中国问题的真正复杂性所在:其“合理性”来源于社会—历史的规定性(也就是人们常说的“国情”),而其非正当性或可欲性则主要是以(西方)某些政治哲学原则为参照而显现出来的。这种性质决定了我们极易做出“主义”或政治层面的表态,但却忽视了对中国具体社会—历史条件的深入认识和分析。也许是上述复杂性使然,当下(甚至自晚清以降)中国研究领域一直徘徊于“理念论或价值论”与“文化论”这两种近乎意识形态化的对立性倾向之间:前者从自由、民主、平等这样的普适性价值出发,以西方为样板对中国文化进行批判性的检视(譬如邓晓芒、秦晖等),后者则从捍卫中国政

① 参见孙国东:《从“邓正来问题”到“转型法哲学”:一种社会—历史维度的阐发》,载《中国社会科学论丛》2011年春季卷(总第34卷)。

② 李泽厚先生所说的“历史与伦理的二律背反”指向的是一种具有普遍性的“历史本体论”。他认为,“历史在悲剧中前行”。这表现在:“人类靠庄子所痛斥的‘机事’‘机心’来维系生存,改善生活,这就是历史……而其代价则是种种在动物界少见的大规模同类相残和各种形态的穷凶极恶。但是,另一方面,更为复杂也更有意思的是,与动物界不同,这种种‘穷凶极恶’却又激发出与这一切邪恶、贪婪、平庸、自私相抗争、相决裂、相奋战的崇高的道德理想、正义要求和革命行动。”“历史本来就是在这种文明与道德、进步与剥削、物质与精神、欢乐与苦难的二律背反和严重冲突中进行。”具体到当下中国而言,李泽厚指出:“今天中国的现实也正沉重地肩负着这个二律背反在蹒跚前行。……二十年来绝大多数人的生活都有改善、提高,但与之同行的,是道德水准下降,腐化堕落,贪污盛行。”正是基于对历史和现实的这种认识,李泽厚主张经济发展、个人自由、社会正义和政治民主“四顺序说”(参见李泽厚:《说历史悲剧》,载氏著:《人类学历史本体论·乙卯五说》增订本,三联书店2008年版,第216页、212页、231—234页)。

治模式之独特性和中国文化之不可替代性的朴素情绪、情感甚至情结出发,试图从中国千年古典文化传统或百年来(甚至明清以降)遭遇西方后的思想变构(特别是社会主义传统)和历史实践中找寻对抗或超越西方文化的思想资源或实践出路(譬如汪晖、黄宗智、邓正来、赵汀阳、童世骏等)。然而,这两种倾向都未能在可欲性与可行性——即中国社会秩序的正当性和可欲性与中国独特的社会—历史条件——之间建立起紧密的关联和恰当的平衡。从理论研究的角度看,“‘时空’不仅是纯内生变量,而且还是我们理解社会结构和历史变迁的关键所在。”^①因此,中国具体社会—历史条件的加入常常意味着某些中国特有的、影响理论模式解释力的“变量”的加入或至少是“变量”权重的变化;“主义”表态、“立场”先行的做法恰恰会忽视对中国特有的“变量”加入或“变量”权重变化后的学理进行深入的理论分析。显然,若欠缺对中国具体社会—历史条件的深入认识和分析,任何以思想史为背景径直言说中国问题的做法都必然会流于一种与实践不涉的“理论游戏”,或一种与学术无关的意识形态——前述“理念论或价值论”路径与“文化论”路径之间的分野正是这样一种意识形态化的二元对立。事实上,只要稍稍意识到晚清以降中国所面临的总体性危机(特别是我在其他场合分析过的“文化认同危机”),我们就不难得出这样的结论:就中国研究而言,“既有的理论资源都有用,因为在古典传统、社会主义传统和部分西方传统共同影响的当下中国,所有的中西理论资源都是我们可以凭借的思想;但既有的理论资源又都无用——如果我们不去建构它与本身就有待我们予以理性认识的当下中国的关联性的话。”^②借用余英时先生的话讲,这种吊诡性的处境乃是在于:“中西观念的‘格义’、西方概念的‘本土化’和现代诠释这三层工作今天都必须在同一阶段中‘毕其功于一役’,这自然是比宋代新儒学的重建更为艰巨的历史事业。”^③

① [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《反思社会科学:19世纪范式的局限》,刘琦言、叶萌芽译,三联书店2008年版,第3页。

② 参见孙国东:《从“邓正来问题”到“转型法哲学”:一种社会—历史维度的阐发》,载《中国社会科学论丛》2011年春季卷(总第34卷)。

③ 余英时:《〈中国思想传统的现代诠释〉自序》,载沈志佳编:《余英时文集第2卷:中国思想传统及其现代变迁》,广西师范大学出版社2004年版,第6页。

因此,若论当下的中国研究之难,依我看,即难在我们必须以我们的理论研究切实回应下述核心问题:我们究竟该如何在保留“中国理想图景”之想象空间的前提下建立起既有理论资源与当下中国问题之间的相关性——质言之,即中国社会秩序的正当性、所欲性与中国独特的社会—历史条件之间的关联性?显然,要真正做到这一点,我们不仅要有足够的理论储备和独到的思想洞见,更要同时具备公共责任、知性真诚、学术审慎和思辨理性。但我们真的有这么?

如若不能确信自己同时具备上述基础和条件,我们首先要做的恐怕是加强学术训练,以提升学术修养、增强理论言说的能力。因此,若非要对思想史研究与中国问题之间的关系进行定位,我更愿意将其视为一种认识和理解中国问题的学术训练或学术积累。至少对像我这样——既缺乏对中国问题的深刻体认,又欠缺对西学思想的深入认知——的年轻学人而言,这样的自我定位或许可以同时避免思想史研究的印象化、主观化倾向和中国论说的肤浅化、表面化倾向。我的这一主张的理由,除了前述人文社会科学理论对研究对象之时空性的依赖以外,还有人文社会科学理论对研究者本身之时空性的依赖——两者结合,我们可以称之为“人文社会科学对于对象时空性和研究者时空性的双重依赖”:作为一种以人文精神和社会—历史现象为主要言说对象的学问,人文社会科学研究不仅有赖于言说者对既有相关理论资源的占有和把握,更有赖于言说者自身对自我、对社会、对世界、对人类的生命体验和理论认知。在这个意义上,将思想史研究视为认识和理解中国问题的一种学术训练,既贯穿着学术审慎的精神,亦体现了对人文社会科学这一特殊知识形态的一般性认识。

在此,我还想强调指出的是:由于作为现代学科门类的人文社会科学首先源于西方,并伴随着现代化的历史进程而在包括中国在内的非西方国家得以建制化,对中国学者而言,西学训练在很大程度上实乃学术训练的核心环节。从历史上看,现代意义上的社会科学在世界上建制化的时间迄今不过 160 年左右的时间:“在 1850 年至 1945 年期间,人们对一系列的学科进行了界定,这些学科共同构成了一个可以‘社会科学’名之的知识领域”;“截止到 1945 年,组成社会科学的全部