

魏敦友 著

当代中国法哲学的 反思与建构



法律出版社
LAW PRESS CHINA

魏敦友 著

当代中国法哲学的 反思与建构



法律出版社
LAW PRESS CHINA

图书在版编目(CIP)数据

当代中国法哲学的反思与建构 / 魏敦友著. —北京:
法律出版社, 2011. 3

ISBN 978 - 7 - 5118 - 1804 - 1

I. ①当… II. ①魏… III. ①法哲学—研究—中国
IV. ①D920. 0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 021121 号

当代中国法哲学的反思与建构

魏敦友 著

责任编辑 周丽君
装帧设计 乔智炜

© 法律出版社·中国

开本 A5

印张 17.625 字数 449 千

版本 2011 年 3 月第 1 版

印次 2011 年 3 月第 1 次印刷

出版 法律出版社

编辑统筹 独立项目策划部

总发行 中国法律图书有限公司

经销 新华书店

印刷 北京北苑印刷有限责任公司

责任印制 张宇东

法律出版社/北京市丰台区莲花池西里 7 号(100073)

电子邮件/info@lawpress.com.cn

销售热线/010-63939792/9779

网址/www.lawpress.com.cn

咨询电话/010-63939796

中国法律图书有限公司/北京市丰台区莲花池西里 7 号(100073)

全国各地中法图分、子公司电话:

第一法律书店/010-63939781/9782

西安分公司/029-85388843

重庆公司/023-65382816/2908

上海公司/021-62071010/1636

北京分公司/010-62534456

深圳公司/0755-83072995

书号:ISBN 978 - 7 - 5118 - 1804 - 1

定价:46.00 元

(如有缺页或倒装,中国法律图书有限公司负责退换)

当代中国法哲学的反思与建构（代序）

当代中国学术的进展正处在历史性的时刻,我们必须在当下对中国现代学术生成的内在逻辑进行通透的认识,才有可能建构起中国现代学术的学术传统并在此基础上建构起我们的学术体系。其中的一个核心问题是我们必须对当代中国的自我理解及其知识脉络进行仔细的勘验。本文分成四部分:(1)当代中国法哲学的使命与担当;(2)想象中国的方法;(3)“中国问题”的内在逻辑;(4)当代中国法哲学的可能样式——我关于“新道统论”的若干思考。第一部分可以看成是知识论上的准备,它要求我们对当下的知识状况进行反思性的、批判性的考察。第二、三部分则是具体地深入到中国知识生产的内部,试图将中国之建构的知识论谱系进行深度开掘,试图让我们当下的学人看到这样一幅图景:近一百多年的中国形象乃是建立在西方现代性认识结构之上的,对当下的中国学人来说,最重要的使命乃是终结其间的基本逻辑。第四部分乃是走出西方现代性认识结构之后的知识建构,它试图表明,中国学人正在或已经获得了建构自我生活秩序及其知识系统的能力。如果说第二、三部分是消极的解构,那么第四部分则是积极的建构。

一、当代中国法哲学的使命与担当

这一部分的要旨在于为我们提供一个知识论的准备,并通过这样一个知识论的准备为当代中国法哲学找到其出发点。

我们可能首先会这样发问:什么是当代中国法哲学,当代中国法

哲学有什么功能,它对当代中国法学的发展及中国法制的建设能够起到什么作用;以及在当下是否需要当代中国法哲学?很显然,要回答这些问题并非易事。因为这些问题从根本上触及了我们的知识状况及其内在性质,当代中国法哲学在当下正承载着对我们的知识状况进行批判与反思的任务。

当代中国法哲学建立在这样两种思维方式的批判性省思及其区分的基础上:一种是自然主义的思维,另一种是批判主义的思维。所谓自然主义思维实际上就是一种日常思维方式。我们一般会以为我们自己生活在一个事实性的世界里,往往习惯于将自己所面对的世界看成是一个客观的、对象化的世界,而不会想到这个世界是被给予出来的,更不会想到在这个被给予出来的世界背后有一个支持它的话语世界,我在这里称为规范性的世界。例如,面对一个世界,不管它是自然世界,还是社会世界,抑或是人文世界,我们的日常智慧使我们倾向于认为它们是摆在那里的,它们像物品一样在那里摆放着。但是我想跟大家说,这其实是非常可疑的。不久前偶然参加在广州举行的法学方法论会议,斌峰教授也去了。在会议上我一位留德的我国台湾地区学者(我不记得他的名字了)认为这种思维方式是一种物品式的思维方式。但我更愿意称为自然主义的思维方式,因为它对自己存在的根据不做反思性的考虑,而一旦我们去追问事物存在的根据的时候,就会发现一个事实性的世界背后还有一个更加深远的世界,这是一个规范性的世界,正是这个规范性的世界给这个事实性的世界提供存在的合法性、正当性证明。那么,什么是规范性的世界呢?简要地说,它是一个话语世界,是一个表达着内在诉求的知识系统,正是这个知识系统对事实世界起着规范的作用。例如,我们给出一个法律世界,这看起来是一个事实性世界,但是如果没有在它背后起支撑作用的知识系统则是不可能的。因此,我们可以说,一个规范性的世界是一个事实性世界得以可能的前提条件。

获得了这样的认识上的洞见,我们的智慧就有可能从自然主义的思维方式过渡到批判主义的思维方式。思维方式的这种过渡具有

重大的意义,它会使我们思维专注的中心发生重大的转变,即我们的思维从专注于事实性的客观世界中解放出来,而将对规范性的知识世界作为主题化的对象进行批判性的盘查、检视与反思,从而对知识世界的秩序构成给出理论上的通透说明。我们原先立足于自然主义思维而发问的是:这个客观世界是怎样的?它是如何构成的?现在则变成了这样的问题:我们的知识系统是怎么产生的?其基本结构是什么?为什么会有这样的知识系统?我们的知识系统是合理的吗?它能够承载得起对于我们的生活世界的理论说明吗?

对于当代中国法学及法制而言,对这样问题的深入思考意味着一种文化上的突破,当然也同时意味着是一种文化上的自觉,当代中国法哲学就这样以一种批判性的姿态介入到中国法学与法制的建构之中。因为当代中国法哲学通过一种知识论上的批判性反思使我们深刻地认识到,一百多年的中国法学建设及法制实践在根本上是西方的,而对于中国来说,法学及法制要成为为我的,必须经过系统的知识论的批判性反思才能获得。因此,当代中国法哲学实际上承担着这样的艰巨使命,它要为中国法学建设及法制实践“立法”。也就是设立中国自己的判准,按照邓正来的话来说,就是“形成我们自己有关中国的或人类的社会秩序及其制度的‘知识系统’。”^{〔1〕}而为了获致中国的而非西方的判准,特别在当下,当代中国法哲学的功能必然表现为两个方面:一个方面是解构的方面,对支配中国法学及法制的西方判准进行有效的批判反思;另一个方面是建构的方面,在有效地对西方判准进行批判的基础上建构起中国的判准,从而建构起当代中国自己的法哲学。这里引用邓正来在《中国法学向何处去——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》一书中最后的一段话:“只要中国法学论者,甚或中国论者,开始对其生活赖以凭的知识生产的性质以及其生活于其间的社会生活秩序之性质展开思考和反思,我

〔1〕 邓正来:《中国法学向何处去——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》,商务印书馆2006年版,第269页。

以为,那一定是一种‘自觉’生命或理论的开始。”^{〔1〕}

二、想象中国的方法

这个部分承第一部分而来,其要旨是试图将中国形象之建构的知识论根据这个长期以来一直被遮蔽着的问题使之问题化并将它呈现出来。我将向大家具体地指出中国形象是如何建筑在西方的现代性之认识论结构之上的。

我们可以从支配了我们长达半个多世纪的基本的论断开始讨论。这个论断是:中国自秦汉以来以至晚清是一个封建社会。此一论断特别是1949年以来国家凭借政治威权与教育体制双重压力牢固地支配了人们的头脑。可以说,在半个多世纪的时间里,这一论断成为想象中国的基本性前提条件。我们可以看到许多知名学者,不管他(她)是法学家,还是哲学家,抑或是社会学家,不加怀疑地反复应用这一论断。人们一方面将中国现实的种种不满归之于它,如我们从著名法学家周旺生先生笔下就读到中国实行法治之所以如此艰难在于中国封建社会过于漫长等;另一方面,人们不断地问的问题是,中国封建社会何以如此漫长,以及中国的资本主义何时开始萌芽?当然,这一论断也有修正的,如有人认为中国封建社会并不始于秦汉,而是始于西周(所谓西周封建说),从而将中国封建社会的时间提前;也有人认为中国封建社会并不始于秦汉,而是始于魏晋(所谓魏晋封建说),从而将中国封建社会的时间延后。但是不管如何,将中国二千年左右的时间想象为封建社会在中国主流思想话语上并没有受到彻底而有效的质疑则是可以肯定的。

这里的问题是:将中国自秦汉以来至晚清二千年左右的历史想象为封建社会是如何可能的呢?我们今天的大多数人不会或不愿或

〔1〕 邓正来:《中国法学向何处去——建构“中国法律理想图景”时代的论纲》,商务印书馆2006年版,第269页。

者说也没有能力对这个问题发问。在这里要向为大家介绍一本重要的著作,2006年由武汉大学出版社出版的武汉大学著名历史学家冯天瑜先生的《“封建”考论》。这部著作对上述论断进行了深入细致的知识考古学工作,令人信服地展示了这个论断的知识论根据。冯天瑜先生指出,汉语旧名“封建”,本指殷周分封制度,又沿袭后世各种封爵建藩举措,所谓“列爵曰封,分土曰建”,还指涉与分封制相关的朝政、官制和人身关系等。“此为古时不刊之论。”^{〔1〕}很显然,此“封建”乃是中国古代政制的汉字旧名,是与郡县制相对而言的,郡县制则是周代封建制解体之后的一种新的政制形态。因此,秦汉以后的中国社会应当是郡县制度主导的社会,是一个皇权专制的社会。可是,为什么近现代中国人却将这样一个社会命名为“封建社会”呢?冯天瑜先生指出:“在追踪问题的来龙去脉之际,有一点可以预先排除:令‘封建’含义泛化者不通古汉语及中国古史,或不谙西语及西洋史,造成概念误植。事实上,将‘封建’概念泛化的前辈学者,大多饱读诗书,当然明白‘封建’的古义是封土建国、封爵建藩;他们又多半熟识西文、西史,对feudalism的含义为封土封臣、采邑庄园,并不生疏。故‘封建’泛化,绝非由于论者不通古义、西义,而是另有缘由的。”^{〔2〕}那么,这另外的缘由是什么呢?冯天瑜先生从“概念的历时性演绎及中外对接的过程中窥探‘封建’被泛化的社会—文化因缘”。^{〔3〕}具体地说,近现代中国人在进行自我理解的时候,恰逢西学传入,中国学人完全接受了西方人对自己的理解模式并用之于对自己社会的理解。至今支配着我们的所谓社会形态五阶段理论本是西方人对自己历史经验的理论表达,然而这种理论却成为一种普世的理论学说要求普遍适用,于是中国封建社会理论就被构造起来了。因此,从根本上看,将中国自秦汉以来至晚清社会想象成封建社会其

〔1〕 冯天瑜:《“封建”考论》,武汉大学出版社2006年版,第9页。

〔2〕 冯天瑜:《“封建”考论》,武汉大学出版社2006年版,第7页。

〔3〕 冯天瑜:《“封建”考论》,武汉大学出版社2006年版,第8页。

知识论根据端在于此。这一知识考古学工作向我们表明,长期以来我们不加质疑的中国形象其实是十分可疑的。冯天瑜先生的创造性的学术工作向我们展示出建构中国形象的知识论之冰山一角。即使如此,冯先生的工作极富启发性,它向我们表明,中国形象并不是以中国为根据的;相反,它是以西方为根据的。西方的概念来自于西方的历史经验,却成为中国自我理解的准则。

冯天瑜先生的著作使我们从一个侧面理解了这样一个问题,中国自秦汉以来至晚清是封建社会这一论断乃是基于西方的历史经验而发展起来的。那么,我们要进一步追问的是,这一论断又是如何在西方的历史经验的基础之上得以建构的呢?这个问题将我们的思考引向更深的“水域”。在这里向各位郑重介绍一本卓越的著作,我甚至于认为一个人如果在有限的一生里写出了这样一本著作,可以说没有枉来这人世间走一遭。这本书就是厦门大学文学院周宁教授的《天朝遥远——西方的中国形象》。我认为这是周宁教授经过多年呕心沥血而写出的一部大著。因为十分偶然的原因我在网上知道了这本书,赶快买下来读了,只觉得眼前一亮,原先许多不明白的问题一下子豁然开朗了,这是迄今为止我看到的对理解中国最为有益的著作。它与清华大学人文学院的汪晖教授的《现代中国思想的兴起》相映成辉,应该是当代中国最为成功的著作。我们知道,周宁教授与汪晖教授一样出身于文学,为什么当代中国最有启发性意义的著作不是由哲学家提供的却是由文学研究家提供的?我初步的答案是,在当代中国学习和研究哲学的,都变成了教条主义者了,这且不论。这里且说我为什么认为周宁教授对于我们理解中国提供了最好的指南呢?周宁教授在这部近八十万字的大著中,翔实地向我们展示了我们今天似乎毫无疑问的关于自身的知识其实完全来自于西方的现代性社会型构及其现代性知识系统。具体地说,当西方社会处于启蒙运动的阶段时,它为了破坏一个旧世界建设一个新世界,它因此需要一个可以企及的外在形象作为其追求的目标。正是在这种内在需要的逻辑支配下,这个外在形象被建构或想象出来了,这就是西方启蒙

时代的中国形象,这个中国形象突出地表达在我们今天耳熟能详并且常常津津乐道的马可·波罗的游记之中,这个中国形象是文明、自由、富裕和强大的。然而,一旦西方走过了自己的启蒙阶段,进入到后启蒙时代之后,当西方的现代性的社会型构起来及其现代性知识体系已经生成之后,中国的形象于是发生了一个180度的大转变。因为现代性根本上是一个扩张式的、侵略式的结构,它要生存下去必然通过自我扩张,将全世界无一例外地纳入了它的结构之中去。于是我们看到了一个充满血腥的时代。在这个血腥的时代里,中国这个原先光辉的形象一下子成了落后的、野蛮的、封建的和专制的形象。很显然,这个形象本是前现代性的形象,它作为西方启蒙的对立面曾经存在过,现在却出乎意料地成为中国形象了。当然,它不仅仅是中国形象,它是一切非西方国家的形象。因此这个形象之建构的内在逻辑其实完全出自西方现代性的结构本身,而跟中国以及非西方国家自身并没有关系。然而令人奇怪的是,近现代中国学人却将这种西方人对于中国的理解当成自我理解的圭臬。由此我们可以强烈地认识到,今天的中国形象在本质上是在西方人的现代性理论基础之上建构起来的,而我们对此在很长的时间里,要么是根本没有意识到这个问题,要么就是没有能力反思这个问题。周宁先生指出:“解构西方现代性构筑中国历史形象的最终意义在于,揭示西方现代性话语中所隐藏的文化霸权所具有的令人生畏的结构,以及这种结构在世界现代性话语中所展示的危險与诱惑。”^[1]“在进步与停滞、西方与东方的二元对立模式下构筑的西方现代性叙事,不仅是一种知识体系,还是一种权力体制,具有明显的意识形态性。”^[2]因此,现代中国学术已经注定了要在古今中西之辩中才能成长起来,而最为核心的就是中西之辩,从根本上看,对当代中国学人来说,古今之辩

[1] 周宁:《天朝遥远——西方的中国形象研究》(下),北京大学出版社2006年版,第421页。

[2] 周宁:《天朝遥远——西方的中国形象研究》(下),北京大学出版社2006年版,第421页。

是从属于中西之辩的。

三、“中国问题”的内在逻辑

这部分是承第二部分而来的,我们的思考将从静态的方式过渡到动态的方式。如果第二部分让我们看到了这样一个问题,即中国形象在根本上其实不过是建立在西方的现代性概念的基础之上的话,那么,剩下的问题就必然是对这个问题进行反思性的批判。通过反思性的批判,我们会发现,隐藏在这个逻辑背后的其实是一个长久以来被遮蔽着的问题,这个问题可以表述成我们今天的中国人应该如何生活,这其实就是长期以来挂在我们嘴边的所谓“中国问题”,它是近现代中国的一个“元”问题。我认为,对近现代中国人来说,没有哪一个问题像“中国问题”这样折磨人。因此,从知识论上追寻“中国问题”发生的境域、展示其发展的内在逻辑并寻找其合理的逻辑终结点,是当代中国法哲学的题中应有之义。不对这个问题进行通透的认识与把握,当代中国人的自我理解就还没有达到应该达到的层次,当代中国法哲学就没有找到自己的入口。

我认为,对当代中国人来说,“中国问题”表现为错综复杂的古今中西之争。古今中西之争是我们今天每一个从事人文社会科学研究的人必须加以认真对待的。这里特别要强调当代中国学人与古典中国学人的显著的区别。对于古典中国学人来说,只有所谓的古今之争,并不存在中西之争。我们可以拿生活于18世纪清代乾、嘉时代的著名学者章学诚(1738~1801年),做古典中国学人的代表。我们可以通过对章学诚的研究看出当代学人与古典学人的根本区别。章学诚著有《文史通义》,其中的主题是处理古今之争的问题。我认为,困扰中国数千年的古今之争在章学诚这里事实上已经解决了。或者说,古今之争的逻辑在章学诚这里已经终结了。2007年3月间,我应邀赴广西玉林师范学院讲演,题目是《我们今天如何做学问?》。讲演稿中有这样一段话:“章学诚身在我国清代乾嘉年间,他所处的

时代显然跟我们今天所处的时代很不一样,在他那里做学术的主要矛盾只不过是古与今之间的矛盾,只有处理好了古与今的矛盾,则可以像司马迁所说的那样‘通古今之变,成一家之言’。所以章学诚以唐代大诗人杜甫的话自勉,杜甫说过:‘不薄今人爱古人’,并加了一句‘不弃春华爱秋实’。我们今天做学术研究面对的环境除了古与今的矛盾之外,更重要的是,增加了一个新的维度,这就是中与西的矛盾,所以我也像章学诚那样加一句,‘不薄中学爱西学’。这是我们今天作出像样的学问来的一个必备条件。”^{〔1〕}的确,对当代中国人来说,中西之争是更为严峻的学术考验。我们看到,以前说一个学者学贯古今、融会中西是对他的赞美,但今天学贯古今、融会中西却变成了对一个学者的基本要求。当代中国学人的使命就是如何终结古今中西之争的基本逻辑。

刘小枫说得好:“汉语思想百年来所想的基本问题,都是与西方思想发生关系后引出来的。应该如何来把握这种历史性的‘发生关系’?”^{〔2〕}这意味着,现代中国思想与西方思想之间具有一种发生性的关系。因此,摆脱西方思想谈中国思想既是不可能的,也是毫无意义的。一百多年的中国学术界,深深地陷在古今中西之争的大泥潭之中无法自拔,与之相应,中国学术的现代性传统也因此而无法有效地建立起来。人们常常感叹中国没有世界性影响的伟大思想家,如李泽厚就认为中国因为没有融入到世界之中所以没有产生伟大的世界级的大思想家,他同时认为中国正在进入全球性结构之中,这是中国产生世界性大思想家的一个基本前提。我认为,对当代中国学人来说,深刻地认识到古今中西之争的内在逻辑并终结之,是中国产生世界性的大思想家的基本前提条件之一。

前不久出版的甘阳的著作《古今中西之争》为我们深入思考这个

〔1〕 参见魏敦友:“我们今天如何做学问?——在玉林师范学院讲演”,载 <http://weidunyou.fydz.cn/blog/weidunyou/index.aspx?blogid=233485>,此文亦刊载于《玉林师范学院学报》(哲学社会科学)2008年第1期。

〔2〕 刘小枫:《拯救与逍遥》,华东师范大学出版社2007年版,“修订本前言”,第6页。

问题提供了一个契机。但是甘阳的这本书并不是系统性的著作,而是一本时间跨度长达20年的论文集。因此,它可以看成是当代中国学人在匆忙中思考这个问题的记录或标本,我们可以从这份记录中探索其中的逻辑进程。的确,在20年的时间里,甘阳的思想经过了重大的变迁。构成该书的重头文章是《古今中西之争》,写于1985年,在这篇文章中,甘阳最初接受了著名哲学家冯友兰的文化比较主张,赞成冯友兰用地理区别来解释文化差别——文化差别是东方、西方的差别,但是他后来认识到这不是一个东、西的问题,而是一个古今的问题,一般人所说的东、西之分,其实不过是古今之异。^[1]但是他在2005年却说“消解西方神话,重说中国故事”。^[2]甘阳的思想似乎正在向一个新的阶段或境界提升。在这里,我综合冯友兰与甘阳的论述,进而指出支配当代中国学人的古今中西之争其内在逻辑可以区分出三个阶段,并作出一个大胆的预言,古今中西之争正在达到自己的逻辑终结点。

从今天我们所达到的思想层次看,我认为,古今中西之争的内在意旨在于理解中国文化如何是一个独特的文化意义体系这一点,而在具体的思想过程中则区分为这样三个阶段:(1)古今之争归属于中西之争的阶段——地理区别。在这一阶段,论者们从地理区别的角度看待古今中西之争,从而将中西之争理解为两种文化意义体系。不过这一阶段为时不长,在强大的西方现代文明的冲击下,这种理解显得十分苍白无力,因此,很快被第二阶段所取代。古今中西之争由此过渡到将中西之争归属于古今之争的阶段。

(2)中西之争归属于古今之争的阶段——时代区别。在这一阶段,中西被理解为时代的落差,中国与西方因此被定格在基于线性时间观之上的不同的时间段上。中国是传统的,西方是现代的,现代的西方生活是未来的中国的生活。这种理解具有强大的支配力,一直

[1] 甘阳:《古今中西之争》,三联书店2006年版,第44页。

[2] 甘阳:《古今中西之争》,三联书店2006年版,第250页。

到今天,它还是许多中国论者自觉或不自觉的文化主张。在这种话语的强大支配之下,中国学人逐步建立起关于自由、平等、科学、民主、法治、宪政的想象。当代中国学人意识到,这是一次巨大的文化变迁,是中国“三千年未有之大变革”,是中国文化在第一次接受佛教文化之后,第二次接受外域文化的全面洗礼。因此,对中国文化而言,这既是一次全面的挑战,同时也是一次更新中国传统文化、丰富中国传统文化的重大的契机,中国文化处在全面的再造的过程之中。在经过了一百多年的充分吸纳之后,中国人也许正在走出第二个阶段,正在或正准备进入第三个阶段。

(3)古今之争归属于中西之争的阶段——文化区别。在这个阶段,中国文化的自觉性在长久的冬眠之后开始恢复,从而逐步认识到文化的丰富性,中国文化作为一种独特的文化意义体系自有其存在的价值与理由。我认为,当代中国学人应该将古今中西之争推进到第三个阶段了,在这个阶段,重新将古今之争归属于中西之争,但却不是因为地域上的区别,而是因为文化上的区别。文化上的区别意味着,中国文化是独特的意义体系,它有一整套关于世界的解释,而不以西方的解释为唯一的解释,当然西方的解释可以作为参照,但不能作为判准。这实际上为我们当代中国学人提出了文化学术自主性的任务,当代中国法哲学在根本上就是服务于这一内在目标。

根据我对当代中国学术话语体系之内在逻辑的勘验,我认为,困扰当代中国学人长达一百多年的古今中西之争正在达到自己逻辑的终点,当代中国学术正在直面自己的生活世界建构起自己的学术判准,或者正在为自己学术判准的建立而进行最后的努力。此役成功,则当代中国学术即将完成自身现代性、中国性及自主性之建构。当代中国学术将由此而达到全新的境界,中国学术将因此而建构起自己的学术传统,并在此学术传统的基础之上创造自己的学术体系。

四、当代中国法哲学的一种可能样式——我关于“新道统论”的若干思考

这部分的主要旨在于指出当代中国学术其实已经开始了面向自己的生活世界而进行理论建构。仅就法学理论而言,在近十多年的时间里,我们看到了一系列理论的出场,如张文显的权利本位论、梁治平的法律文化论、苏力的本土资源论、季卫东的新程序主义理论,以及邓正来的世界结构理论、赵汀阳的天下主义理论、强世功的立法者的法理学等。我将这一系列的理论建构看成是对“苏力的问题”或明或暗的知识回应。北京大学法学院苏力教授在10年前对中国法学界甚至于中国学术界发出了这样一个疑问,可以说这个疑问震醒了当代中国学术界。苏力教授的疑问是:“就过去的一百多年来说,中国无论在自然科学、社会科学还是人文科学(特别是前两个学科)都主要从外国,特别是从西方发达国家借用了大量的知识,甚至连这些科学划分本身也是进口的——尽管它现已成为我们无法摆脱,也不想摆脱的生活世界的一部分。然而,在借鉴了这一切之后,在经济发展的同时或之后,世界也许会发问,以理论、思想和学术表现出来的对于世界的解说,什么是你——中国——的贡献?”^[1]我曾经将苏力的此一疑问命名为当代中国学术史上的“苏力的困惑”。^[2]庶几可以说,当代中国学术的创造性发展都可以看成是对“苏力的问题”的回应,我提出的所谓“新道统论”当然是这种回应的一部分。

我将新道统论看成是与邓正来的世界结构理论、赵汀阳的天下主义理论、强世功的立法者的法理学并行的当代中国的法哲学理论,

[1] 苏力:《法治及其本土资源》,中国政法大学出版社1996年版,自序,第VI页。

[2] 参见魏敦友:“法治的根基——在广西民族大学‘相思湖世纪大讲坛’上的讲演”,载 <http://weidunyou.lyfz.cn/blog/weidunyou/index.aspx?blogid=167362>。

它是对当今中国法学界基于西方现代化范式之上的流行法哲学样式——张文显的权利本位论、梁治平的法律文化论、苏力的本土资源论、季卫东的新程序主义理论等的批判与超越。

第一,“新道统论”,或者所谓重建道统的主张,是有一个发展过程的,也可以说是多种思想汇集的一个结果。我多年来反复研读梁启超、梁漱溟、钱穆、余英时、何怀宏、冯天瑜等人的著述,他们主要是从历史文化的角度试图将中国文化解释为一个有别于西方文化的独特的文化意义体系,从他们这里看到了一个完全不同于主流观点支配之下的中国形象,所谓主流观点支配之下的中国形象完全是基于西方概念的建构。特别是余英时先生的著作令人印象深刻,他认为中国文化是以道为核心而建构起来的,而西方文化是以理念而建构起来的,这是完全不同的两种文化类型。此种观点我也在著名哲学家金岳霖先生那里得到了佐证。金岳霖先生在著名的《论道》一书中认为不同的文化民族有其中坚概念,中华民族的中坚概念就是“道”。按照余英时先生的叙述,构成中国思想核心的道论思想有其久远的历史,主要是在先秦或春秋战国时代被阐发出来的,而此后中国文化的发展虽然曲折坎坷,但终不出道论之范围,诸多异质思想均被纳入到道论的范畴,从而推动并丰富了中国思想。由此推想,中国思想一直在道论的轨道上运行,冯友兰先生认为中国哲学可区分为子学时代与经学时代,高瑞泉先生进而认为当今中国思想属于一个后经学时代。我更进一步认为,不管是子学时代,还是经学时代,还是所谓后经学时代,它们在根本上都处于道论的延长线上。如果说朱熹根据道论思想吸收佛学思想创造了理学学术体系,那么我们完全可以根据道论思想吸收西方思想创造法学学术体系。正是在这样一种思想的主导下,我萌生了重建道统的主张,于是将近几年来自己的著述之核心概括地表述为“新道统论”。这可以看成是我提出所谓新道统论的一个历史文化的基础。

第二,我提出新道统论的学术主张其中最直接的原因是对邓正

来教授的《中国法学向何处去》一书的批判。我们知道,邓正来教授在2005年发表了他的长篇论文《中国法学向何处去》,并同时邀请全国各地的朋友们对它进行批判。我应邀并自撰批判性的文字超过10万字。也很高兴地看到香港大学法学院的陈弘毅教授对我的文字有很好的正面评价。邓正来教授的《中国法学向何处去》一文对当代中国法(哲)学进行了深入细致的反思与批判,其要害是指出当代中国法学理论因深受西方现代化范式的支配而无法为当代中国法制实践起到评价、范导以及引领的作用,于是中国法学在根本上出现了深刻的危机。邓正来教授立足于中国学术自主性的学术立场提出了一个全新的概念——“中国法律理想图景”,这一概念一时间聚讼纷纭,至今未休。我同意邓正来关于中国学术自主性的主张,但对他所谓“中国法律理想图景”这种所谓“中国自然法”的看法不以为然。因为根据我自己的研究,此种说辞依然陷在西方思想的概念主义之超验性范畴之内,并不属于中国思想的整全主义之内生性范畴,所以用“道”这个范畴来取代邓正来的“中国法律理想图景”这个柏拉图色彩极浓的概念,根本要旨乃是从思想上克服一种可能的二元论倾向,中国思想不可能是二元论的,它只可能是整全论的。

第三,我提出新道统论是源于多年来反复研究旅日中国学者、著名法学家季卫东教授的系列论著。我认为,季卫东教授是当代中国不可多得的最有思想深度与广度的法学家。在季卫东教授众多的论著中,最令我痴迷的是他所谓“中国秩序原理”的概念,以及与之相应的“中国圜道观”。季卫东教授对比了两种法律秩序,一种是 Kelsen 提出来的法律秩序的由上而下的金字塔式结构;另一种则是中国源远流长而且至今依然生命力极其旺盛的上下循环不休的环形结构。季卫东教授指出,前一种法律秩序属于简单系,后一种则属于复杂系。此种思想极具启发性,它已经向我们暗示了这样一种可能性,即中国法学是在根本上不同于西方法学的,并由此可以开辟出中国法学的新境界。但遗憾的是,季卫东教授并没有将自己的重大发现的内在精神系统地阐发出来,他提出的所谓