

NEO-CONFUCIANISM

香港新儒家

方旭东 编著

艺出版社

儒学作为传统文化的重要组成部分，今天得到迅猛的发展，其势头方兴未艾。谈到儒学在现代的发展，港台新儒家功不可没，今天大陆年轻一代儒家学者几乎没有不受到港台新儒家著作哺育的。说香港是港台新儒家的半壁江山，毫不为过。事实上，牟宗三、钱穆、唐君毅这些大儒，在香港度过了他们学术生涯中的重要时期，新亚书院就是这一代学人共同努力的结晶。时易世变，钱穆那一代学人风流云散，但他们播下的儒学种子却在香港生根发芽。今天，在香港各大院校仍然活跃着一批年富力强的以儒家为认同的著名学者，他们的声音在国际上传播得很远，产生了重要影响。

熟悉现代新儒家历史的人都知道，香港是其重要舞台之一。虽然时移世变，但直至今日，儒家在香港仍香火不断。本书的出版，必将增进读者，尤其是大陆读者对当代香港新儒家的了解。

——陈来（清华大学国学研究院院长）

上架建议：思想·文化

ISBN 978-7-5321-6207-9



9 787532 162079 >

定价：37.00 元

易文网：www.ewen.co

方旭东 编著

香港新儒家

NEO-CONFUCIANISM

 上海文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

香港新儒家/方旭东编著.-上海:上海文艺出版社,2017.4

ISBN 978-7-5321-6207-9

I. ①香… II. ①方… III. ①新儒家—研究—香港—现代

IV. ①B244.05

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第052532号

发行人: 陈征

责任编辑: 林雅琳

美术编辑: 周志武

书 名: 香港新儒家

编 著: 方旭东

出 版: 上海世纪出版集团 上海文艺出版社

地 址: 上海绍兴路7号 200020

发 行: 上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

上海福建中路193号 200001 www.ewen.co

印 刷: 苏州市越洋印刷有限公司

开 本: 787×1092 1/32

印 张: 7.625

插 页: 2

字 数: 128,000

印 次: 2017年4月第1版 2017年4月第1次印刷

I S B N: 978-7-5321-6207-9/I·4953

定 价: 37.00元

告 读 者: 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系 T: 0512-68180628

编者前言

方旭东

本书是以访谈加代表性论文的形式介绍现在香港的三位儒家学者，使读者对“香港新儒家”有一个大概的了解。何以是这三个人？何以要介绍“香港新儒家”？相对于其他地区的新儒家，香港新儒家有什么独特之处？作为编者，我想在这个“前言”中对这些问题做一必要的说明。

“新儒学”“新儒家”（Neo-Confucianism）之名，究竟为何人何时第一次使用，今天已不可考。一般认为，它是先流行于西方，后为中国学者普遍接受。可以确知的是，中国学者在1920年代就已经开始使用这一名词。如冯友兰1924年完成于哥伦比亚大学的博士论文就有“Neo-Confucianism”一章，1926年出版的中文版对应作“新儒家”，主要讨论王阳明的学说。1934年陈寅恪为冯友兰《中国哲学史下册》写审查报告，明确使用“新儒学”指代宋

明理学，“新儒家”一词更是频频出现。到后来，不但宋明时代的理学，在中英文世界，元代理学、清代理学也都被冠以“新儒学”（Neo-Confucianism）之名。顺着这种逻辑，二十世纪以来的儒学、儒家被称为“现代新儒学”、“现代新儒家”（或“当代新儒学”、“当代新儒家”）（Contemporary Neo-Confucianism），也就毫不奇怪了。不过，“现代新儒家”或“当代新儒家”究竟应该包括哪些人，从一开始到现在，学界都没有取得一致的意见。按其含义的广狭，可以粗略地分为三种，即：广义的、狭义的，以及介于二者之间的。

广义的用法，举凡二十世纪中国学人，对儒学不存偏见，并认真地加以研究过，都可视为“现代新儒家”（或“当代新儒家”）。这种用法的一个代表，是方克立及其领导下的“现代新儒家思潮研究”课题组。该课题两度获得中国国家社科基金重点项目资助，从1987至1996年，历时十年，影响巨大。其研究对象不断增加，后来扩展为一份十五人的名单，包括：熊十力、梁漱溟、马一浮、张君勱、冯友兰、钱穆、贺麟、方东美、牟宗三、唐君毅、徐复观、余英时、刘述先、杜维明、成中英。这个名单海外学者也用。¹大陆后来有人开始研究诸如金岳霖的新儒学思想、李泽厚的新儒学思想²，跟这种对“现代新儒学”“现代新儒家”的宽泛理解应该有关。

狭义的用法，特指以1958年元旦发表《中国文化与世界》

宣言³的四位学者（张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观）为基准的学人群体，往上可以追溯到他们的老师辈熊十力，往下可以延伸到他们的弟子辈，如杜维明、刘述先。这个群体的一个重要特征是对中国传统文化传统中的心性之学的认同。这种用法的存在，可证之于余英时、刘述先的相关论述。⁴这个用法是有一定道理的，因为1958年那个宣言被普遍视为海外新儒学的宣言。

介于广义与狭义之间的用法，无论大陆还是台湾，都可以看到。如，1982年10月，台湾的《中国论坛》以“当代新儒家与现代化”为题举行座谈会，随后又出了专刊，他们所说的“当代新儒家”，就不限于熊十力学派（熊十力、唐君毅、徐复观、牟宗三），也包括梁漱溟、钱穆、张君勱。李泽厚发表于1987年的《略论现代新儒家》一文，主要研究了四个人：熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三。黄克剑等人1993年编了一套“当代新儒学八大家集”（北京：群言出版社），大陆三家：梁漱溟、熊十力、冯友兰，港台五家：张君勱、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观。

笔者在考虑“香港新儒家”时，不取广义用法，因为这种用法把“现代新儒家”或“当代新儒家”这个概念稀释到了一种“无色无味”的地步⁵；也不取狭义用法，因为符合那个标准的人太少，而且，更重要的是，笔者关注“香港新儒家”本来就不是为了追踪那种意义的“现代新儒家”。那么，剩下来的就是

中间用法。但具体标准还是颇费踌躇。最后，参考前人有关“现代新儒家”的讨论，对于“香港新儒家”，笔者确立了这样几条标准：

一、当然是香港的学者；

二、是当代的学者，因此，像钱穆、唐君毅、牟宗三以及余英时、刘述先这些，就不在所论之列，读者如有兴趣了解，以往介绍已多，可自行查考；

三、是认同儒学基本价值，但又并非简单地回到传统儒学，而是在哲学或思想上对儒学有新的阐释与发展，能够成一家之言者。⁶ 按照这条标准，一个学者尽管研究儒学很有成绩，但如果并不以儒学作为自己的认同，就不能算。⁷ 又或者，一个人积极宣传儒学，为儒学复兴做了很多实际的工作，但在思想或理论上仅仅重复传统或师说，没有形成属于其个人特色者，亦没有资格。⁸ 当然，创造性有大小，这里只能相对而言。

本书介绍的三位学者，就是按照这样的标准选出的。陈祖为与郑宗义都是土生土长的香港人，范瑞平是大陆人，2000年从美国取得博士学位后到香港教书至今。虽然各自的学术领域不同，陈祖为是政治学，郑宗义是中国哲学，范瑞平是生命伦理学，但他们共同的地方是：第一、都自觉认同儒家；第二、都通过自己的学术工作对儒学做出了新的阐释与发展。陈祖为融合西方古

典政治哲学推出“儒家致善主义 (Confucian Perfectionism)”，范瑞平将儒学接引到自己的生命伦理学研究当中，提出了一种“重构主义儒学” (Reconstructionist Confucianism)，受业于刘述先的郑宗义是狭义“现代新儒家”的正宗传人，但他从明清儒学转型开始自己的学术研究，对所谓“气性一路”给予更多关注，一开始就非熊—牟“心性”一系所能范围⁹，近年他更致力于思考儒学如何“合乎时宜”，“合哲学、道德、宗教为一体”就是他综合新儒家前辈之说而断以己意的回答。

二

为什么关注“香港新儒家”？“香港新儒家”与“大陆新儒家”、“台湾新儒家”（如果有的话）相比有什么特别之处而值得介绍？依笔者之见，相对于大陆与台湾，香港新儒家的优势在于没有政治包袱，从而向人们充分展现了儒学在一个多元社会自由竞争的面貌，它更接近置身于百家争鸣之中的原始儒家的样子，而这个状态下的儒家，在我看来，也许是最富有思想活力的。如果我们相信或希望，人类社会都应该朝着一种多元和谐、共生共荣的局面发展，那么，香港新儒家可能是儒家在任何一个正常的未来社会的一种常态。这也是香港新儒家最吸引我之处。

由于历史的原因，海峡两岸的儒学衍化受政治或意识

形态的影响至深至大，虽然两者正好呈相反之势。当大陆轰轰烈烈进行“文革”之时，台岛掀起了一个所谓“中华文化复兴运动”，儒学的基本教义被写进教科书。三十年河东四十年河西，现在情况颠倒过来：在大陆，儒学否极泰来，地位蒸蒸日上。一个典型的例子就是，曾几何时，“大陆新儒家”还是一顶带有政治不正确意味的“帽子”，现在却变成很多人争相认领的荣誉。¹⁰而在台岛，刚刚完成第二次政党轮替，台湾本土意识强烈的民进党再度执政，由于儒学与中国（文化）、与国民党的密切关系¹¹，政治社会生活中的“去中国化”措施，不可避免地，会波及儒学，波及中国文化。¹²意识形态左右台湾文化与教育政策，在高中“课纲”问题上体现得非常明显。¹³

1949年以来，大陆与台湾，政治或意识形态上的每一次换场，几乎都会给儒家的命运造成震荡，其幅度之大，完全称得上是戏剧性的。在这种情况下，无论是大陆还是台湾，儒家学者不知不觉都养成了对政治或意识形态的路径依赖。就在最近，台湾围绕高中课纲的争议尚未平息，大陆这边又爆出部分儒家学者联合倡议国家将儒学设立为一级学科的新闻。¹⁴人们似乎不能想象，如果得不到国家或政府的支持，如果不能体现于文教制度乃至上升为意识形态，儒学究竟怎么发展？那还算不算儒学？

必须说，这种认识由来已久，笔者自己也是最近才省悟，它在理论上存在着一个笔者称之为“历史决定论”的误区。所谓“历史决定论”，是指：通过儒家（儒学）的历史来对它做出定义。易言之，由于儒家（儒学）历史上是这样，所以，儒家（儒学）的性质就是这样。其中有一个版本是余英时提供的。在1988年写成的那篇争议之作《现代儒学的困境》中，作为历史学者的余英时，基于他对中国历史的观察，雄辩地给出了他对儒学性质或特色的看法：“儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内，在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入国人的日常生活的每一角落”，“传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化才能落实”，“传统的儒学诚然不能和传统的制度画等号，但前者确托身于后者”。¹⁵他在后面对现代儒学困境做出的令人印象深刻的刻画正是建立在对于儒学性质的这个认识之上：在现代，制度化的儒学已死，儒学和制度之间的联系中断了，因此，儒学成了一个“游魂”。¹⁶

传统儒学与制度的关联，这是不容否认的事实。但不能说，失去了制度依托，除非“借尸还魂”，儒学就从此成为“游魂”。那样说，就意味着：只有一种儒学，那就是制度化的儒学，而完全否定了儒学以不同于传统面目（制度化儒学）的形式存在的可能。¹⁷

儒学是什么？我想，不应该有任何本质主义的答案，因为，儒学在不断发展之中，用黄宗羲的话来说，“心无本体，工夫所至，即其本体”（《明儒学案·自序》）。每个儒家学者对“儒学是什么”的问题所做的认真探索，都将丰富儒学的含义。即便发生两个关于儒学的认识完全没有一致性可言的情形，只要本着荀子所说的“以仁心说，以学心听，以公心辩”（《荀子·正名》），我想，也不会出现太糟糕的状况。

事实上，正如孔子死后，“儒分为八”（《韩非子·显学篇》），儒学内部的多元恰恰是儒学充满活力的一个标志。“定于一尊”，奉为圣经，其结果只会钳制思想，造成窒息。本书所选的三位香港新儒家，除了都认同儒家，都在不同程度上对儒学做出了新的阐释与发展，在很多方面则是所同不胜其异：不仅各自的学术背景不同，具体观点更是相去甚远，甚至彼此对反，比如，关于蒋庆的政治儒学，范瑞平就给予很高评价，而陈祖为和郑宗义均有所批评。笔者对于三位香港新儒家的看法也并不完全赞成，无论是在刊出的访谈还是私下谈话中，笔者跟他们都时有切磋、辩论。但这不妨碍我对他们意见加以倾听与尊重，整体上，我感觉，可能是因为生活在自由环境，香港新儒家都给人一种“讲理”的印象，对于自己的主张从来不是“自说自话”，更不

存在某种“良知的傲慢”，而是注意到不同意见，从事实与逻辑上展现己方观点的优越。关于这一点，本书收录了三位学者自选的代表作，读者可以自己品味。值得一提的是，这三位学者都是1960年代生人，正当思想与学术的盛年，其将来所造之境，未可限量矣。

最后，交代一下成书经过。书中的访谈，进行于去年春季笔者在香港学术访问期间，这里我要感谢汉语基督教文化研究所与香港中文大学中国哲学与文化研究中心的邀请。之后，作为“香港儒家专访系列”，六、七月间陆续刊登在电子媒体澎湃新闻（www.thepaper.cn），责任编辑张博及其团队为录音整理、编辑配图付出了辛勤劳动，谨此致谢。刊出之后，从读者反馈来看，评价甚好。为方便读者，同时也为了弥补初版时因版面限制未能全貌示人的遗憾，笔者在征得三位学者同意后，决定将访谈结集为纸本出版。上海文艺出版社慧眼远识，接受了这个选题。考虑到这是“香港新儒家”首次在国内集体亮相，仅有访谈，略嫌单薄，因此，笔者又请三位学者各选出一篇自己的代表作附在访谈之后。《诗》云：“既见君子，云胡不喜。”我于三位香港新儒家，心有戚戚，遂郑重推介给读者，此小书之缘起也。

2016年7月写于日本京都

- 1 如，在台湾辅仁大学任教的意大利人白安理 (Umberto Bresciani)，参见所著：*Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement* (Taipei: Ricci Institute, 2001)。此外，刘述先 2001 年在复旦大学做口头报告《现代新儒学兴起背景的考察》，也用了这个名单，参见刘述先：《现代新儒学研究之省察》，《中国文哲研究集刊》第二十期，2002 年 3 月，第 375 页。
- 2 详胡治洪：《近 20 年我国大陆现代新儒家研究的回顾与展望》（载徐洪兴主编：《鉴往瞻来：儒学文化研究的回顾与展望》，上海：复旦大学出版社，2006 年，第 244 页。）
- 3 原作《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，后来论者为方便，多将其简称为“《中国文化与世界》宣言”。
- 4 参见余英时《钱穆与“新儒家”》（1991）一文，文中说：“以‘新儒家’的名号指二十世纪的思想流派，其事起于海外，特指 1958 年元旦张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生在香港《民主评论》上所发表的一篇宣言——《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。这篇宣言是由唐君毅先生起草的，经过其他三先生斟酌讨论，然后定稿。但宣言的四位签名者之中，唐、牟、徐三人都是熊十力的弟子，而宣言中特别强调‘心性之学乃中国文化之神髓所在’，也明显地透露出熊十力的基本观点。所以，严格言之，‘新儒家’主要是指熊十力的哲学流派”，“（新儒家）海外流行的本义，即熊十力学派中人才是真正的‘新儒家’。此外有私淑熊氏之学而又为熊门所认可者，如聂双江之于王阳明，当然也可以居‘新儒家’之名而不疑。”（余英时：《钱穆与中国文化》，上海：远东出版社，1994 年，第 54—55 页。）余的这个说法与刘述先对《宣言》的评论相呼应，刘氏说：“（熊先生）成为当代新儒家哲学的发端人。《宣言》中的思想正可以说是由他所开启的方向所作的进一步发展。”（《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》，载《大陆与海外》，台北：允晨文化有限公司，1989 年，第 240 页。）在刘氏对“当代新儒家”的观察中，他特别提到“港、台、海外另有一条狭义的‘当代新儒家’的线索”，“此以 1958 年元旦发表的《中国文化与世界》宣言为基准，由张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位学者签署，强调‘心性之学’为了解中国文化传统的基础，上溯到唐、牟、徐三位之师熊十力，而下开港、台、海外新儒家的线索。”（《现代新儒学研究之省察》，第 371 页。）
- 5 余英时对于这种广义用法即评论说：“这样的用法似乎已扩大到没什么意义的地步了”，“这一用法，空洞无意义”。（《钱穆与“新儒家”》，第

55 页。)

6. 笔者在确立这条标准时，受启于李泽厚对“现代新儒家”的看法。李泽厚曾经提到“现代新儒家”有以下特征：首先，从时间上看，是二十世纪以来；其次，是以儒学为中国哲学或中国思想的根本精神，以继承发扬儒学为己任；再次，以儒学为主体来吸收、接受和改造西方近代思想（如民主和科学）和西方哲学（如博格森、罗素、康德、怀特海等人），以寻求当代中国社会、政治、文化等方面的现实出路。（参见李泽厚：《略论现代新儒家》，收入所著：《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年，第265—266页。）虽然李泽厚没有特别提出“现代新儒家”必须是哲学家，但他所选的，几乎无一例外都是哲学家。我想这是很自然的，如果“新儒家”要成为历史上的一个思想流派，而不是一般意义上的学派（学术流派），就必需在思想上有所建树，而哲学是思想的浓缩或精华。需要指出的是，一个人是不是哲学家，与他是否以哲学家自居无关。事实上，由于“哲学”（philosophy）这一名词是从西方过来，一些中国哲学家，如梁漱溟，往往喜欢强调中国有思想而无“哲学”。
7. 刘述先在讨论一些著名的儒学研究者为什么没有被纳入“当代新儒家”范围时，也特别提到“认同”的问题。比如，他谈到，傅伟勋“主要研究范围在大乘佛学，又对新儒家采取批判的态度，所以没有人把他归入新儒学的范围”；陈荣捷“以汉学的方法研究宋学，他虽然秉持许多儒家的观念与价值，但他的认同是基督徒，故无人把他归在儒家的范围以内”；秦家懿（Julia Ching）“是天主教徒，情形也相仿佛”；劳思光“做中国哲学史的研究，但对宋明理学，特别针对其形上学与宇宙论的面相，取十分严厉的批判态度。他也从不自承为新儒家”，所以“就被遗留在范围以外了，大概他自己也不会以此为憾”。（《现代新儒学研究之省察》，第371—372页。）刘述先关于劳思光的这个说法亦为冯耀明所证实：“劳思光先生自始即不以‘新儒家’或‘儒家’自居，亦不喜他人对他作这样的称谓。”（冯耀明：《劳思光与新儒家》，收入刘国英、张灿辉合编：《无涯理境：劳思光先生的学问与思想》，香港：中文大学出版社，2003年，第88页。）
8. 李泽厚在确定现代新儒家人选时，哲学上的创造性是一条重要标准，他说：“钱穆、徐复观基本上是历史学家。张君勱、唐君毅虽属哲学家，但他们的思想及体系相对来说庞杂无章，创获不多。熊、梁、冯、牟却各有某种创造性，且思辨清晰、条理井然。”（《略论现代新儒家》，第267页。）刘述先在他提出的有关“现代新儒家”“三代四群”的架

构中,没有给蔡仁厚留下一席之地,主要的解释也与创造性(个人特色)有关,他说,因为方克立向他指出,蔡仁厚的著述“大多以阐发牟先生的思想为主,比较缺少自己的特色”,乃未包含在内。(《现代新儒学研究之省察》,第375页。)

- 9 众所周知,牟宗三有关宋明理学的名著《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》,写到刘宗周(蕺山)为止。不仅如此,1978年他在台湾大学讲中国哲学史,也是讲到明代为止,他说,“我们这个课程只讲到这里,明亡以后,经过乾嘉年间,一直到民国以来的思潮,处处令人丧气,因为中国哲学早已消失了。”(《中国哲学十九讲》,《牟宗三先生全集》29,上海:上海古籍出版社,1997年,第447页。)
- 10 这个变化过程,可参看李明辉:《关于“新儒家”的争论》一文(载《思想》第29期,台北:联经出版事业公司,2015年)。
- 11 关于儒学与战后台湾国民党政权之间千丝万缕的关联,详拙文:《试论儒学在战后台湾的迁变》(《哲学分析》2016年第2期)。
- 12 据李明辉描述,近年台湾出现了所谓“文化台独”,即与中国文化自觉划清界限,比如,一些“文化台独”主张者只承认闽南语属于台湾本土文化,但汉字和儒家思想则不是。对于这种“文化台独”,李明辉深表忧虑,对当局发出警告:“台湾正在用‘文革’的方式输掉长久以来在中国传统文化上的优势”。(中评社台北6月8日电,记者蒋永佑报道。资料来源:中国评论新闻网)李明辉在描述儒家在对岸的走红、吃香(他本人最近因此在大陆也颇享受了一回上宾待遇)时,似有万千感慨,而在对台湾当局发出“台湾将失去长久以来在中国传统文化上的优势”的警告时,其惆怅与幽愤之情也溢于言表。
- 13 由于课纲对于相关历史的描述涉及族群认同,因此成为“统”“独”两派角力的一个战场。陈水扁执政时,对国民党时期的高中语文与社会课程的课纲做了修改,被批评者认为是“去中国化”。马英九上台后,对陈水扁时代的课纲做了微调,被批评者认为是“去台湾化”。蔡英文于2016年5月20日就任“总统”,5月31日新政府就废止了马英九时代的“微调课纲”。关于台湾高中课纲争议的由来及详细过程,可参考维基百科“台湾高中课程纲要微调案”词条。
- 14 据凤凰国学报道,2016年6月11日,四川大学国际儒学研究院召开了“中国儒学学科建设暨儒学教材编纂”座谈会,会上刘学智、朱汉民、王钧林、舒大刚、颜炳罡等学者联合倡议在中国高等院校设立儒学一级学科。参见:澎湃新闻对此事的报道(http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1487753)。

- 15 余英时:《现代儒学的困境》,载所著:《现代儒学论》,上海:人民出版社,1998年,第230—231页。
- 16 余英时自己也承认,他指出儒学通过制度化而在很大的程度上支配着传统文化这个事实,正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。(《现代儒学的困境》,第230—231页。)对余英时《现代儒学论》的详细讨论,参见笔者早先写的书评,载《中国学术》第四辑,商务印书馆,2000年。
- 17 余英时对儒学在当代如何发展提出了很多有意义的问题,但说到最后,他对儒学发展的很多疑虑还是来自这些新形式不合乎他对儒学的认识或想象,比如,他说:“没有社会实践的儒学似乎是难以想象的。即使在道德领域内,儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格,即古人所说的‘气象’或‘风范’。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理,足以与西方最高明的道德哲学相抗衡,然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范,那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。”(第233页)姑不论为什么一套崭新而有说服力的道德推理就不能造就一个活生生的人格典范,即便真有这个问题,发展出一套崭新而有说服力的道德推理足以与西方最高明的道德哲学相抗衡,这本身就是非常有意义的工作,就是对儒学的发展,这没有任何问题。他之所以认为成问题,我想,跟他作为历史学者,对思辨性质的哲学工作抱有某种学科偏见有关。无论如何,即便是强调事实,强调历史的余英时,讨论儒学最后也还是以他心目中真正的儒学作为标准。也就是说,最终还是回到了“儒学的理想类型”上来。“儒学的理想类型”是一个有关应然的规范性问题,而“儒学的历史面目”则是一个有关事实的描述性问题。从“是”中推不出“应当”。同样,从“儒学的历史面目”推不出“儒学的理想类型”,更推不出“未来儒学的应然”。

目 录

编者前言 / 1

陈祖为访谈 / 3

《儒家致善主义》导言 / 25

范瑞平访谈 / 67

追求儒家共善社会 / 91

郑宗义访谈 / 145

合哲学、道德、宗教为一体 / 173



香港新儒家
陈祖为

香港人，1960年生，香港中文大学文学学士、伦敦政治经济学院（LSE）哲学硕士、牛津大学哲学博士。1990年起任教于香港大学政治与公共行政系。主要教授政治学理论，研究领域为儒家政治哲学，当代自由主义与致善主义，人权，公民社会。在 *Philosophy and Public Affairs* 等专业期刊发表论文多篇，著有 *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times* (Princeton University Press, 2014)。1999—2000年在哈佛燕京学社访问。2002—2004年、2011—2013年任政治与公共行政系主任。

陈祖为访谈

访问时间：2015年4月2日下午4:00—6:00

访问地点：陈祖为教授办公室（香港大学赛马会大楼 C949）

方旭东：陈教授你好，首先请你简单介绍一下自己的学思历程。

陈祖为：我是香港人，在香港中文大学政治与行政系念大学，主修政治，辅修哲学。大学的时候我已经对政治哲学很有兴趣。后来我想看看自己是不是能做政治哲学，是不是真的有兴趣，所以本科毕业就去伦敦政经学院读了一年政治哲学的硕士，那个时候我就觉得我走这条路是对的。

我当时开始全面认真地读政治哲学的经典，柏拉图、亚里士多德一直到罗尔斯这些人，就发现我对古典政治哲学的观点很有同感。我念亚里士多德的 *Nicomachean Ethics*（《尼各马可伦理学》）和 *Politics*（《政治学》）的时候，发现他很多观点与我的想法很相近。比如他将政治与

人的美好生活连在一起，他说城邦是要去帮助人过一个美好的生活，我就觉得这个是对的。

后来我在想为什么我会这样想，可能一方面是因为我以前是一个基督徒（现在不是），所以我对 virtue（德性）比较重视，以及对一个社会环境怎么样影响一个人的道德和美好生活我也比较重视。另外本科时我也念过一些中国哲学，我就觉得儒家跟这一套也是很相似的。所以我对基督徒、儒家、亚里士多德这种比较古典的、前现代的一些观点就比较认同。

后来我申请到太古奖学金，就去牛津 Nuffield College 念书。那一年是太古第一次给 Nuffield College 奖学金，我拿的是香港地区的，同时有一个内地的女同学也拿到了太古给 St. Antony's College 的奖学金，后来她成为 Daniel Bell（贝淡宁）的太太了。

到牛津我就念亚里士多德的政治哲学。本来我是想比较亚里士多德和 Thomas Hobbes（霍布斯）的，后来发现太难了，就单单做亚里士多德的政治哲学。但是我只去了两年，当时香港大学就有教师位子空出来了，我就申请，他们就请我，也不要我先完成我的 thesis（论文），所以我就可以回来一边教书一边写完我的博士论文。往后几年的暑假，我都返回牛津见导师和写论文。我研究亚里士多德

也不是纯粹的政治哲学史，我的论文一半是重构哲学史，另一半是用当代的政治哲学方法来探讨亚里士多德政治哲学的基本观点能不能成立。所以是将哲学史和政治哲学方法两方面结合来做。

一直到那个时候我还没开始做儒家政治哲学，都是西方为主。

方旭东：香港中文大学是由新亚、崇基、联合（书院）组成的以中文为主的学校。新亚书院被称为港台新儒家的大本营和发源地，那么，你当时在中文大学念哲学，是不是某种程度上会很自然地跟那些新儒家有接触？

陈祖为：我是 1979 到 1983 年读的大学，已经很迟了，并没有经历过唐（君毅）、牟（宗三）的时代。我只听过牟先生回来讲座，但我完全听不懂牟先生的口音。而唐君毅 1978 年就过世了。钱穆也已经离开香港去台湾了。所以我并没有直接上过他们的课。

给我们上中国哲学史的是唐端正，而唐端正是唐君毅先生的学生，所以讲课的时候他会讲一点。另外我念了很多唐、牟的书，像牟宗三的《中国哲学的特质》，还有他的宋明理学著作；唐君毅的也看过几本书，像《人文精神的重建》《中华人文与当今世界》《人生之体验》《中国哲学原论》这些都看过。所以我当时对他们做什么有一定的了解，

但不能说很熟悉。我当时的兴趣还是更多在西方政治哲学。

方旭东：大概从什么时候开始，你的研究兴趣有意识地从西方哲学转向中国方面？甚至用儒家思想来展开自己的研究？

陈祖为：我本来想到五十岁才开始研究中国的，因为我想在西方政治哲学打下很好的基础。但是1990年我就回香港大学政治与公共行政学系教书了，有很多机会要参与学术会议。我记得好像在1992—1993年，新加坡、马来西亚就开始讲“亚洲价值”了，后来中国也开始讲。有些这方面的国际会议在香港召开，我就被委派做评论，给西方学者的评论。那个时候我就开始问，从中国文化的角度，Asian values（亚洲价值）讲不讲得通？我的著作就开始写这些。之前都写西方的，后来就开始写Asian values, Human rights（人权）。因为外国人会来问你们怎样看Asian values，我不能说我不知道，于是这就提到我的研究计划里面了。

我记得参加了一个这样的会议，是Daniel Bell和另一个人办的很有规模的国际性三年计划，为了出一本书开了三年的会，书叫*The East Asia Challenge For Human Rights*（《东亚对人权的挑战》），1999年剑桥大学出版的。收录其中的有我第一篇从儒家角度去看人权是怎样一回事的文

章。这篇文章我从 1996 年开始写，所以我正式开始写儒家的东西是 1996 年。这篇文章在今天来说还是我个人被引用最多的一篇有关儒家的文章。文章的标题叫“A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China”。除了中国搞儒家政治哲学的人，西方研究人权的人也会看。他们要处理人权跟相对主义的时候，需要看不同的文化传统，儒家是其中一个。

那篇文章也不是所谓哲学史的角度，而主要是基于孔孟的思想来看“人权”。此文 1999 年出版，在那之前之后我已经开始探讨其他问题了，民主、自由、包容、社会公正，一路研究下去。1999 到 2000 年我有休假，就去了哈佛大学一年。那时我就决定要写一本书，一本全面重构儒家对一系列根本政治问题的看法。我以为我可以用一两年写出来，但一写就写了十多年。最后 2014 年才出版，*Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*。我的方法，用英文讲是 inductive（归纳的），是一个问题一个问题去看的。是拿一个政治概念比如“人权”，然后就问这个概念简单的公认的定义是什么。然后问儒家先秦经典在哪里可以提炼一些看法，每一次我起码都要看《论语》《孟子》《荀子》三本书，由头到尾，都要看相应的章节。提炼之后我就问这个看法好不好，需不需要修改，

它跟西方看法有什么不同，西方的观点又是否可接受。最后提出一个我认为在哲学上可以辩护的儒家的观点。

方旭东：有一种说法是说，你刚刚提到的民主、自由、社会公正等等，这些都是所谓西方价值，而儒家有自己所珍视的不同价值。你刚才介绍自己做了大量基础性的研究，那么在你看来，儒家对于所谓的西方现代价值，整体上是融合、吸纳的，还是根本就是两回事？

我这样问其实是有一个背景的。所谓的港台新儒家，比如牟宗三、唐君毅这一代，基本上有一个观点是说，中国传统是应该跟民主、自由、人权结合起来的，而且还认为儒家传统里面可以发掘出这样的东西。而晚近几十年，大陆出现了以蒋庆为代表的新儒家，认为牟宗三的想法是承续了“五四”的思路、是跟着西方的价值后面去跑，即所谓“西方民主自由的拉拉队”。以蒋庆为代表的一部分大陆新儒家会说，人权、自由、民主都是西方的价值，我们儒家讲礼、讲三纲五常，这才是儒家应该讲的东西，我们不需要西方的民主自由，我们更不需要论证我们的理论可以开出这样一些东西。

您在做了一个非常细致扎实严密的概念梳理、研究和比较后，不知您的看法如何？

陈祖为：港台新儒家有两个不同的命题，我同意第一

个，不同意第二个。

第一个是说，中国文化要和西方文化结合。这个结合观，我在书里也是这样讲的。但是我讲的结合，最重要是儒家价值跟西方的自由民主制度的结合，而不一定要全面接受西方制度背后的政治价值。这个跟新儒家有一些不同。

第二个命题，是他们在《中国文化宣言》里面说，在传统儒家文化里已经有所谓民主思想的种子。这个我不同意。我认为民主、自由、人权的西方价值在儒家思想里面是找不到的。但是儒家会不会排斥这些？那就要看是哪一种自由，哪一种民主的价值，哪一种权利的观念。有一些它会排斥，有一些它不会排斥。我的任务就是选取一些好的价值表达，跟儒家的价值结合。有一些西方的价值，儒家是不会接受的，哲学上也不应该接受的，我就排除。比方说，主权在民，自由被看成个人的主权，或者是个人的拥有权。儒家不能接受一个以权利为基础的政治哲学的方法（right-base political thinking）。如果这些价值是以一些很基本的天赋人权，道德人权，儒家可能会对这些有很大保留。

所以儒家能够提出它自己的基础，去跟自由民主制度融合。比方我们不用讲主权在民，我们可以讲另外两方面：儒家的思想就是当政者要为人民服务，人民是很

重要的；第二就是，当政者要获得人民的真心的同意支持，需要人民与当政者是一个互信（mutual commitment）的关系。这两个是构成儒家政治权威的基础。一个我叫 service conception，一个叫 ethical relationship，这是 mutual commitment。这两个是儒家本身有的价值，不是西方的，它已经可以让我们有很好的理由去接受民主制度。但这两个观点会对西方的民主制度提出一些在运作和设计（design）方面不同的看法。所以我的书要提出一些制度设计上比较符合儒家的看法。所以我的理想就是这样的。

那么实行自由民主的制度，是不是就是“西方民主的拉拉队”？这个名词不太好，但我们要面对这个问题。自由民主是一个基本的制度设计，这是有它重要理由的，而不是因为西方的就是好的。主要是两个理由，一个是外在的理由，一个是内在的理由。

外在的理由是，我们已经进入一个现代社会 / 现代时代，这个现代时代已经没有传统的社会制度，没有宗教教会，没有教皇，在中国已经打破了儒家的教化制度、宗族的权威、皇帝的权威，这些都没有了。经济上的现代是指市场经济，每一个人都自己筹划自己的生活，没人可以指正你。第三个方面，韦伯说现代是一个价值多元社会，没有一个独大的意识形态可以告诉你怎么样去生活。还有工业化和

城市化，人们的流动、职业和居住的地方，还有旅游都很多。所以自由就是一个根本上的事实，你无法不配合这个事实。这是外在理由。

内在理由是，儒家解决不了在上的人不够有德性的问题，贪污、滥权没有好的管制的问题。它对政治权威的观点我前面已经说了。但同时它执迷所谓“大一统”的思想，不能分权，皇帝最高，天子不能放权。所以它解决不了精英没有制度上的限制的问题，它也不能接受法家的用很重的刑罚和奖赏来解决这个问题。因为这背后不能接续它对道德人格的理想。我就提出，民主制度跟自由制度能够在一定程度上解决这个问题，是儒家过去想不出来的。

方旭东：那么有一些人就会说，面对这样一个“现代”的事实，我们恰恰要恢复原来的东西，如今正是被现代性搞得乱七八糟，所以我们现在不是要顺着现代性，而是要逆着现代性。所以同样一个事实，并不一定能推出我们就应该迎合现代性，有人会说我们应该回到原始的儒家，更加 fundamental 的儒家。

陈祖为：我的回应比较简单。我从来不觉得往回走是一个现实上需要严正考虑的选项，因为我觉得不可能，不能走回头路。

你看中国的发展，政治上是要保守，但经济上仍跳不

出市场经济，人们做什么职业、在哪里住，基本全都自由了。这个自由人有时候不会那么容易被取消的。所有的制度都在推动这个社会人的流动，个人的发挥，经济的基础已经是不能改变的了。如果我们能够回去的话是不是最好，也是另一个问题。但事实上我是觉得不能回头了，完全不现实。

当然，我也不是说现代的都是好的，或者西方的现代性就是唯一的现代性。外国的学者比方说是艾森斯塔特（S.N. Eisenstadt），他们提出多元现代性（multiple modernities），后来杜维明也用这概念。我基本是同意的，现代性在现代化的过程中，在不同的文化系统里发生的变化有所不同，面貌也有所不同。我的课题不是要反对现代，而是怎么样去面对现代。我的工作就是将古代的一些精神价值，跟现代的制度和价值联结，找一个比较平衡的现代性（modernity）。

方旭东：我注意到你对中国儒家的一个整体上重新思考和重构，是从政治权威开始的，我觉得这是非常关键的政治哲学问题。而且也正是在这里，儒家可能有它自己的某种坚持。前段时间李光耀去世，中国学界也在热烈讨论。讨论李光耀，其实就是在讨论新加坡的模式，就会讲到威权政府。有提法认为新加坡是威权政体，而同时新加坡的人民似乎生活得很幸福很富裕，现代化程度也很高。那么

是不是可以说政治上能够没有西方式的民主（因为显然新加坡和地道的英美议会民主不一样）？西方民主制度对儒家来说是不是必须的？

陈祖为：不是必要的。我刚才说儒家政治权威有两个基础，service + relationship。我可以想象有其他的制度如果运作好的话，可以同时满足这两个。所以我告诉你的是，民主不是唯一满足这两个要求的。再退一步，一个皇帝，一个很好的皇帝、贤能的皇帝，他也可以解决人民幸福的问题，又可以获得人民的信任，这也是可以的。但是一般来说我觉得在制度上这需要满足很多条件。我觉得给皇帝一个制度，能够在制度上多一点的表达信任。因为从service来说，民主制度如果service不好的话，人民可以不投票给执政者；从relationship来说，投票就是去表达信任的最明确的一个方法。当然有其他方法去表达，比如李光耀过世，很多人出来哭，也表达了很多的信任。

回来再讲新加坡，它的service做得很不错，但relationship是不是真的很好呢？我觉得儒家也会对它有所批评的。有两个批评的方面，第一就是它对所谓异见分子，处理的手法太凶，让他坐牢，干涉他们的异见，政治言论自由不够。真正儒家的圣王或贤能，不怕反对的，也不会意见不同就让人坐牢。所以relationship部分在新加坡包含

压制的元素，跟儒家的理想有一段距离。第二点是，新加坡过去二十年，他的领导产生虽比较注重贤能，但是他们的工资世界最高。按照儒家贤能的理想，用钱才能留住人是不好的。

方旭东：你的意思是，儒家认为对于有贤能的人，不需要付给他最好的报酬？

陈祖为：不需要。需要好报酬，但不需要最好。你看，新加坡政府官员会认为，比如我是商业部长，我管这么多的机构，那些 CEO 都是年薪一千万两千万，我怎么可以三百万两百万呢？我起码要跟他们差不多，才能有地位跟他们谈判。我觉得这个完全不是儒家的观点，而是法家的观点。所以新加坡的统治方法，其实有很多法家的内容在里面。

方旭东：新加坡一贯以来讲高薪养廉，这和香港也有相似的地方。现在政府官员贪污，在中国也是一个非常现实的问题。是不是说新加坡的高薪养廉，给领导者非常高的待遇，您认为显然是不可取的？

陈祖为：不是。因为他们不是高薪养廉。开始的时候是的，但现在不是了。香港政府的工资也不低，但新加坡是香港工资的三倍，现在已经不是养廉的问题了，他们要的是认同（recognition）。商界的巨头拿这么多工资，我

们官员怎么能少他们这么多，我们是政府的 CEO，权比较大。所以他要相等的认同（equal recognition），权力的认同（recognition of power），能力的认同（recognition of ability）。这不是养廉的问题，这是应得（merit），完全不是养廉。

方旭东：我之前正好和范瑞平教授有一些交流。我们谈到一个不完全相同但相关的问题，他就讲到医院的医生收红包。范教授的一个基本看法是，医生怎么说也是社会的精英，受那么多教育，工作量也很大，他们应该得到一个非常值得的报酬。当然他并没有直接说新加坡这种高薪给政府官员的做法就是对的，但是他提出来一个讲法：儒家从某种意义上来说是支持给有德者相应的地位或者说报酬的。

陈祖为：我不反对。但他这个相应的程度不能太离谱。我们知道儒家很注重用人的所谓动机，道德动机（moral motivation）。你要信任的那些人是为人民服务的吧？如果你用这么高的薪水，那么你信任的人可能就不是因为真心为人民服务，而是为了钱去做这个事情的。这个在贤能方面是有差别的。我不是说我们要给很低的工资，但是新加坡的例子是太离谱了。所以过去这四五年，新加坡的人民开始不同意了。为什么要给官员这么多钱？后来政府就下

调了一点。大陆则是另一个极端，就是完全不理物质的要求。

而我整本书的理论方向就是所谓“两重的观点”（dual perspective）——即现实与理想的联结。我们需要提出一些可能的办法去解决现实的问题。所以一定的惩罚、一定的奖赏都是需要的。因为现实的人不全是圣人。但如果只谈赏罚，成了唯一最重要的动机（moral motivation），那就有问题了，那就是法家了。儒家就不能接受法家，儒家不能接受太过严厉的惩罚、太多的奖赏，因为那会改变人们道德的培养，否定儒家的道德理想。所以“两重的观点”就是如何能将现实的办法，放到儒家的理想里面去重新结合起来。

方旭东：刚才我有一点没有太明白的地方。你讲民主不是唯一满足好领导者要求的制度，也承认如果贤能君主能满足 service 和 relationship 两个要求也是 OK 的制度。所以从理论上讲，你是不是也同意国内有些儒家学者说的，回到所谓君主立宪的思路上去？国内有些学者最近两年讲所谓的“康党”，甚至还有往前推得更厉害的，推到霍布斯那个地方去的。所以在你看来，民主制度是比贤能君主制度要好一些，还是说这两个没有高下之分？

陈祖为：在理想（情况）下，怎么比较是一个很奥妙的事。很多人将贤能政治最好的状态和现实民主不太好的

状态去比较，这并不公平。所以即便是公平的比较都是一个非常理想化的比较。

最理想的民主制度是什么样，就是你能选出最好的贤能的人，他也是通过选举的。所以哪一个好一点？我觉得民主好一点。

但这都是在最理想的层面。而在现实层面，所谓的民主制度还是所谓的贤能君主的制度，都不能保证选出真正贤能的人。

方旭东：所以如此说来制度怎样并不是最重要的问题？

陈祖为：你说的对。我认为儒家一直以来他都没有唯信任何一个制度。一开始可能是禅让，认为禅让制度很好。然后发现君主世袭，继承是比较稳定，能解决所谓承继的问题，等等。这不是因为它有什么很大的道理、很大的理想，儒家就是哪一个制度在现实上能够发挥效用，它就接受，它就用儒家的理想来改良。比方说君主制度是不是一定会产生产贤能呢？当然不是。很多君主一出生就是太子，不能保证拥有贤能。所以怎么办？就是要培养他，然后还有首相的制度、官僚制度，辅佐他，教他提升。民主也是这样。儒家是不是就可以完全信任民主？我觉得也不是。但是他在现实上觉得这个比贤能政治制度可能好一点。

所以回到我要讲的东西，怎么样比较理想、一般现实和最坏情况三方面？最好的情况就是，贤能政治和民主制度中执政的都是有贤能的人，那么相较而言民主是不是好一点？我觉得是，因为它有制度上的表达，人可以投票，同意你是贤能就选你出来，制度上的表达是比较清楚肯定。一般现实就很难说了，新加坡可能比印度好，但是可能芬兰跟丹麦又比新加坡好。最坏的话，两者相较，民主应该也是好一点。

我觉得我们儒家的观点就是要在民主制度上就要吸收贤能的元素，所以跟它结合在一起就是最好。

方旭东：所以您的观点是否可以概括为：以民主为基础，然后辅以儒家的理想。

陈祖为：对，这是在制度上。在价值基础上还是儒家的，制度基本上是民主的、自由的。但是制度的设计和运作，要用这些价值去补充、修改。

方旭东：我想您谈到一些核心和关键的点。您认为关于比较的模型，要从三个方面来比，贤能制和民主制分别在最好的、一般的和最坏的情况。最后您得出的结论还是民主制度要比贤能制度要正直。所以您最后就是说，儒家要在民主制度的基础上再对它做一些修正或者补充。

陈祖为：但我不是说任何国家都要搞民主。这个要看

条件。

方旭东：那么符合民主的条件是什么？

陈祖为：有一系列的条件。第一就是经济条件，它不能太穷，不能太落后。太穷的话人们最关心的是生活和温饱，那么政治的票对他们来说是很遥远的。第二就是，经济发展会带动教育和公民素质的发展。第三就是，官僚制度的能力，国家管理的能力也跟经济发展有关。你有个民主制度，但官僚制度非常薄弱的话，很难解决问题。另外，一般西方学界认为如果社会存在宗教的矛盾、种族的矛盾、阶级的矛盾、语言的矛盾、文化的矛盾，矛盾越大，民主就越难发挥它的功效。最后就是政治文化，拥有一定的包容，能尊重不同的意见，才能发挥民主的效用。

方旭东：这里面我感觉似乎遇到了一个悖论。我同意民主是需要一些条件的，但对那些暂时没有达到民主条件的国家，它要实现这个条件似乎又不能不通过民主的方式，那么它怎么才能够达成那些条件？比如以教育为例，在一个没有民主的国家，很难保证教育公平。而统治者可能非常乐于让老百姓保持愚民的状态，因为那是最好统治的。所以这不是一个悖论吗？

陈祖为：我觉得这在以前是可能的。但现在，假如公民的教育程度低，国家在经济上根本不能跟人竞争。从经

济发展来说，你也是要给人民高学历、高能力去拼。

方旭东：但有种说法恰恰认为，中国现在之所以会有竞争力，正在于中国人力低成本的优势。

陈祖为：当他意识到低成本优势不能继续发挥的时候，他就需要高层次的教育是不是？还有你看东亚过去几十年的发展，就是权威政体推动经济发展，韩国、新加坡、台湾、香港，这四小龙都是经济发展，教育提高，中产阶级出现，他们就有压力有需求去发展民主了。所以我觉得这个是很正常的。如果一个国家只发展经济不发展民主，不是不可能，但是很难。李光耀去世之后，可能新加坡也会走向多一点民主的道路。所以这个悖论是正常的发展，符合马克思主义的论述，经济改变上层建筑。

方旭东：你似乎比较乐观，觉得经济的发展必然会带来民主条件的实现。

陈祖为：经济的发展会给民主发展带来很大的推动力，但是这个压力也不一定就会变成民主。因为历史是有它很多偶然的因素，比如新加坡就有一个强人这么厉害，可以说服民众。

方旭东：但你是从理论上来肯定这一过程是必然的。

陈祖为：我不说必然，社会科学不说必然。我是说会有一个很大的倾向。

方旭东：我刚刚想问的是，您说儒家采用的是民主这样一种制度，但可以用儒家的一些价值来改善它修正它。这方面具体是怎么样的呢？要修正哪些价值？

陈祖为：我觉得理念、文化是一方面，制度设计是另一方面。理念和文化方面，因为儒家不承认人天生就有政治权利。拥有政治权利的人，不应该将这个首先看成是我的一个权益，而应该看成是一个责任。民主给每个人的一票是为了能够达到民主的好的功能，表达 relationship 的功能，以及为了 serve the people better 的功能。

方旭东：你觉得应该从权利转换成为责任？

陈祖为：对，政治责任。公民是一种责任。当然有权利，但其精神是要发挥公民用自己的思考去关注公众利益。这个责任不是说我要做顺民，不是上面讲什么我就要服从什么，而是当一个好的公民。好的公民就是要知道社会需要什么，不应该将自己个人的利益放在公共利益之上。

另外就是文化政治的道德教育。我们会发现西方民主中有很多冲突和斗争，很多时候会变质，民主的过程会产生很多不好的东西。这就需要，用西方概念来说就是 civility（礼貌，文明），公民文明的教育。我觉得儒家的基本的道德教育，能够为此提供很多很好的方向。西方的公民教育比较着重批判，着重知识的掌握，批判性思考

(critical thinking)。我觉得在此之外也需要强调 civility，就是我不同意你的意见，但我尊重你的意见。另外可能还需要妥协 (compromise)。儒家讲很多比如和而不同，要礼让啊、要尊重啊，我觉得儒家的道德教育是比较好的。

方旭东：我同意你的讲法。

陈祖为：细部的设计方面，我就提我书里的内容，下议院是民主选举产生的。上议院就是用贤能选拔，通过推荐和挑选。

上议院的设计主要是有两个前提。第一个，在现实社会里面，并非人人都是有文化的人，势必有一部分人比较有贤有能。怎样知道他们在哪里？有些人从事公务二十年三十年，他们就会表现出来。所以我主要是吸收这些资深的、有政绩的人。那么一般老百姓可能认识他们，但不知道他们好不好，所以你首先要选一些能够认识他们的人。是什么人呢？三方面，第一是他们的同事、自己人，可能分属很多不同岗位，法官、外交官、公务员、立法委员，和政府委员会那些人。当然这是香港的情况。另外就是，去为这些人服务的行政官僚和秘书；他们是独立的，每一天跟那些资深官员工作，最清楚知道他们哪一个比较贤能。第三个是跑政治、跑公务线的记者。比方说提名一些出来，有这样三批人去打分，“贤”一个分，“能”另外一个分，

然后就加起来。过了某一个程度的分就当选。

方旭东：听起来似乎比较合理。也避免了让不了解的人去选，从某种程度上来说还有一种尊重专家的意味。

陈祖为：这个是通才的专家，不是科学的专家、工程的专家。

方旭东：其实他们从某种意义上来说是政治方面的专家。

陈祖为：这些都是比较符合儒家讲的。关于具体什么是“贤能”，我们也不能完全根据儒家的说法，要修改一下，但是主旨上也符合儒家的。“贤”就是你是公正的，你个人比较有开明的态度接受不同的意见，是有原则，也有责任感。“能”就是对一般的公共事务的掌握能力，具备思考的能力，清楚、准确和到位的表达能力等。都是 generic qualities。

方旭东：从你前面的表述来看，你对这些问题的思考的确非常深入，而且已经形成一套有说服力的想法，这对大陆的读者思考儒家政治哲学会有很好的参考意义，谢谢你，这次访谈就到这里。

陈祖为 | 《儒家致善主义》导言*

任 务

本书从探索政治理想与现实的错综复杂的相互影响的角度，考察儒家政治思想。这种角度并非儒家研究所特有，而是普遍存在于“政治哲学”名下的政治理论之研究中。政治哲学拥有双重个性：作为一种哲学研究领域，它寻求一种表达人性最美好方面和我们所深信之价值的理想的社会和政治秩序；¹作为一种政治研究领域，它力求阐明我们对真实世界的理解，并为我们在当下如何行事给予原则性指导。任何缺少理想的政治理论，就像一艘起了航的船只，却不知目的地在何方；而对

* 本文是作者《儒家致善主义》一书的前言，原题《政治理想与现实的互动》。感谢香港商务印书馆惠允使用。

1 必须承认的是，这是一个有争议的表述。政治现实主义者并不认为政治理论工作的任务是要寻求某种理想的政治秩序或理想的政治伦理。关于政治理论研究中现实主义的最新描述，参见 William Galston, "Realism in Political Theory," *European Journal of Political Theory* 9, no. 4 (2010): 385-411。为理想功能所做的辩护，参见 Nicholas Rescher, *Ethical Idealism: An Inquiry into the Nature and Function of Ideals* (Berkeley: University of California Press, 1992), esp. chap. 6, "The Power of Ideals"; 以及 Adam Swift, "The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances," *Social Theory and Practice* 34, no. 3 (2008): 363-387。

现实的种种局限不敏感的政治理论，则像一艘行驶在惊涛骇浪之中的船只，却偏偏缺少良好的导航。

具有综合性视野的政治哲学，以极其严肃认真的态度对待这种双重个性，尽管理想和现实的要求几乎无法调和，尽管将理想的远见卓识与现实相调和迫使我们降低理想的眼界并修改其内容。要应对理想和现实双方面的要求，政治哲学需要发展出两种理论轨道：一条轨道阐明并证澄一种理想的社会和政治秩序观，将可行性和服从性这类实际问题按下不表；另一条轨道则致力发展出一种非理想的社会和政治秩序观，以解决实际问题。这种双轨理论研究所面临的挑战也是双重的：一是要展示出理想的吸引人之处，尽管它在现实世界中很可能无法实现；二是要说明一个可行的非理想秩序观如何与理想的秩序观仍然相吻合，生活在非理想秩序下的民众仍然知道何为理想秩序，并视其为致力方向。

儒学从创建至现代，就一直面临这样的挑战。历史上，儒家学说的魅力来自其理想的伦理、社会和政治秩序的长久吸引力。¹ 在本书的后面章节，笔者会详细描述儒家理

1 毫无疑问，儒家理想在传统中国社会中的统治地位，很大程度是很多管治者和政治精英用它来正当化他们的统治权力的结果，而在现实中他们通常策略性地采取一种相反的思想——法家学说——来应对现实世界中的问题。尽管如此，在过去两千多年中，儒家的社会秩序观仍然成为许多中国人的道德理想，这促成了他们对这种统治的支持。

想。但为了说明它所面临的挑战，请容许笔者先略述一二。儒家理想由一些理想目标和理想方法组成，尽管我们将看到这两者实际上紧密相连。理想目标包括人之美德、基于相互信任和关爱的社会关系，以及社会中为公为民之精神（public-spiritedness）的昌盛，所有这些都是社会和谐的伟大理想的一部分。实现这些目标的理想方法包括：让具有美德和能力之人来统治，通过榜样和说服进行道德教化，以礼作为社会化和管治的工具，以及施行确保所有人都丰衣足食的仁政。在此，必须解释一下“礼”（rite）这个概念，因为它在儒家的社会观中有着举足轻重的地位。“礼”是儒家文本中经常使用到的一个内涵丰富却又极具弹性的概念。“礼”最基本的意思是礼仪或仪式（这两个词在本书中所指相同，可相互替代），它们在宗教典礼、法庭、家庭以及很多其他社会情境中指导人们的行为。但是，儒家认为，礼不仅仅是一种社会礼节，它还发挥着重要的社会功能——它通过约束不健康欲望、改善情感和态度，来促进道德培养（礼教，即礼仪教育）；它表达人际关系和人之角色的基本原则（礼仪，即礼节原则），并根据这些原则来协助对社会的管理（礼制，即礼仪体制）；这些功能反过来又有助促成一个和谐、道德的社会。这正是儒家统治（礼治，即礼

仪统治)的目标,这样的目标无法通过惩罚性法律来实现。¹

然而在今天,儒家式理想却遭受严厉的批评:有人说它缺少诸如个人权利和自主这样的现代价值;更多人认为它的目标太过乌托邦、实现方法又太过不切实际,而整个儒家式理想——即伦理和政治之融合——若不是对社会有害,便是与现实世界无关。他们认为,在现实中人是自私的,位高权重者通常都腐败或无能,因此人的行为不能仅靠礼仪来约束。这些批评者所提供的解决方法就是从根本上将伦理和政治分开,将自由民主制作为规范性理想和一整套可行机制,来替代古老的儒家理想。

尽管自由民主制对于中国政治思想史来说是一个新的

1 关于儒家礼仪观及其伦理、社会和政治功能的不同历史性和哲学性描述,参见 Michael Nylan, "The Three Rites Canons," chap. 4 in *The Five "Confucian" Classics* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), esp. 188-201; Stephen C. Angle, "Neither Ethics nor Law: Ritual Propriety as Confucian Civility," chap. 6 in *Contemporary Confucian Political Philosophy*; Ruiping Fan, "Rites as the Foundations of Human Civilization: Rethinking the Role of the Confucian Li," chap. 11 in *Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality after the West* (Dordrecht, the Netherlands: Springer, 2010); Sor-hoon Tan, "The Dao of Politics: Li (Rituals/Rites) and Laws as Pragmatic Tools of Government," *Philosophy East and West* 61, no. 3 (2011): 468-491; and Anthony Kwok-wing Yeung 杨国荣, "是非曲直: 仁礼共成的价值观", 《显魅与和乐——对生命意义的逆流探索》第七章, (香港: 香港联合书局, 2010)。关于中国与西方思想传统中仪式和崇敬的比较研究, 参见 Paul Woodruff, *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue* (New York: Oxford University Press, 2001)。

观点，但如何协调理想与现实却不是一个新的问题。早在公元前 300 至 200 年，儒家就遭到法家的严厉批评。比如，韩非子（公元前 280—233 年）认为“民者，固服于势，寡能怀于义”。因为“贵仁者寡，能义者难”。他嘲笑孔子（公元前 551—479 年）说：“仲尼，天下圣人也，修行明道以游海内，海内说其仁，美其义，而为服役者七十人……”而“鲁哀公，下主也，南面君国，境内之民莫敢不臣。”甚至，“仲尼反为臣，而哀公顾为君。”¹ 同样，公元前 81 年汉朝（公元前 206—公元 220 年）著名的“盐铁之辩”中，政府官员严厉批评了顽固恪守古代遗训的儒家学者，因为那些遗训早被认为已经不足以应对当时的问题。²

所有这些古代和现代批评都指向了一个类似的提议，即放弃夸张高调的儒家理想，以在现实世界中切实可行且有效的目标取而代之。最具讽刺意义的是，先秦儒家也十分清楚他们的理想在当时的社会中不太可能实现。《中庸》中，孔子就曾说“道之不行也”。³《论语》中，他的学生

1 《韩非子·五蠹》。英文版参见“Legalism,” chap. 12 in Wing-tsit Chan, comp. and trans., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 258。

2 《盐铁论·刺复第十》。“信往而乖于今，道古而不合于世务。”

3 《中庸》，第四、五章。

子路也曾说“道之不行，已知之矣。”（18.7）¹ 确实，孔子被认为是一个“知其不可而为之者”（14.38）。儒家先哲们知道其理想不可为的原因：那些理想的实现需要圣贤或君子来当政掌权，但这样的人在现实社会中却极其罕见。孔子曾说“圣人，吾不得而见之矣”，甚至君子也很难见到（7.26）。孟子（公元前四世纪）说每五百年才出一位圣人君王（《孟子》，2B.13），² 荀子（公元前三世纪）感叹说“君人者千岁而不觉也”（《荀子》11.16）。³

既然儒家先哲们深知其理想难以实现，为何他们又如此坚持呢？如果理想无法实现，它的作用又何在呢？在不利社会条件下，理想的伦理规范是否仍应得到遵循，还是允许另一套规范来指导人们的行为？这一套规范与理想的规范又有怎样的联系？笔者将说明这些问题不仅对先秦来说是重要的，对今天关心儒家与当今社会是否相关的所有人来说也是重要的。因此，在这方面，传统和当代儒家政治哲学之间存在着连续性。笔者将首先追溯历史，分析一下先秦儒家思想对这些问题的回答。但本书主要关注的是当代的问题，即如何构建当代儒家政治哲学，以及儒家如何能在其理想和

1 《论语》，第十八章七节（此后作 18.7）。

2 《孟子》，卷 2B，13 节（此后作 2B.13）。

3 《荀子》，第十一篇十六节（此后作 11.16）。

现代现实之间保持适当的相互影响。为实现这项任务，笔者将把理想与现实的相互影响置于三个问题的背景之中去讨论：政治权威和民主，人权和公民自由，以及社会正义和福利。

这项任务并不涉及任何理想理论（ideal theory）的制定，理想理论就是那种被罗尔斯（John Rawls）定义为“假定严格的遵循，在有利条件下一个秩序井然的社会的特有原则”。¹ 在罗尔斯看来，理想理论的任务就是为一个完美的正义社会确立正义原则，并为防止这些原则相互冲突而制定出它们的优先顺序（lexical ordering），假定这些原则“会得到每个人的严格遵守和服从。”² 在笔者看来，古典的儒家理想是一个疏松、抽象的社会构想，并没有采纳罗尔斯的那种将原则理论化的做法。我的兴趣并不在于确定儒家理想的细节，而在于将儒家理想视为一种“规范性理想”（regulative ideal），并据此发展出一套能在现实中保持儒家理想之精神的

1 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 245。罗尔斯讨论了理想和非理想理论的区别和作用, 8-9, 245-247, 351-352。罗尔斯关于理想和非理想正义理论的区别的论述, 参见 A. John Simmons, "Ideal and Nonideal Theory," *Philosophy and Public Affairs* 38, no. 1 (2010): 5-36。近年来, 政治哲学领域有一场关于理想理论和非理想理论的恰当作用的辩论, 参见 Zofia Stemplowska, "What's Ideal About Ideal Theory?" *Social Theory and Practice* 34, no. 3 (2008): 319-340, and Ingrid Robeyns, "Ideal Theory in Theory and Practice," *Social Theory and Practice* 34, no. 3 (2008): 341-362。但本书内容无需涉及这场辩论。

2 *A Theory of Justice*, 351.

非理想政治理论 (nonideal political theory)。笔者在此所使用的“规范性理想”，其含义源自康德，它将为衡量现实中的行为和 实践提供标准，为我们的努力提供方向，即使标准和方向可能无法完全被实现。¹ 康德提及斯多葛派圣人，认为他就是一种理想，“没有什么能比这位神圣之人的行为更能为我们提供行动标准了，与之相比，我们可以反省、判断，并由此改进自己，纵使 我们永远达不到他那种标准。”² 如一位当代评论家所说，规范性理想“与其说是一种可实现的状态……不如说是一种在任何实际讨论中都必须始终认真对待的个人或制度价值。”³ 笔者的任务，就是研究一下是否有可能把非理想状态中的实践与儒家规范性理想相连。

-
- 1 感谢 Jane Mansbridge，她跟我提到康德的“规范性”理想的概念。康德对此的定义和引用，以及当代文献中对此的讨论，参见 Jane Mansbridge et al., “The Place of Self-interest and the Role of Power in Deliberative Democracy,” *Journal of Political Philosophy* 18, no. 1 (2010): 65。Mansbridge 等人认为，“‘规范性’理想，尽管无法完全达成，但作为一种理想，在其他情况相同时，人们可以根据它来判断实践是否趋近于它。”同上。
 - 2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 552, A569/B597.
 - 3 Simmons, “Ideal and Nonideal Theory,” 27。在此，Simmons 受到 Joel Feinberg 的启发，描述了理想的一种可能功能。Feinberg 认为“许多正确（或正义）的明确声称，事实上只是‘正确名字’被运用至一些可称之为‘理想的指令（之上），旨在要求那些处于适当职位上的人尽其所能来维护某种特殊的人类价值……’就其本身而言，这种理想（这种理想理论）具有一种更志向性的特质，发挥着康德所说的‘规范性理想’的某些功能。”

两种理想：大同和小康

在早期发展阶段，儒家思想就已经提出不同层次的理想以应对现实挑战。比如《礼记》就提过两个层次的理想，《春秋公羊传》提过三个层次的理想。对这些理想最好的讨论见于《礼记》的《礼运篇》。该篇记录了孔子与其学生子由之间的对话，在其中孔子首先描述了黄金时代“大同”——一个远古时期存在过的理想社会，然后又描述了近期存在过的“小康”理想社会。这个著名篇章中所提及的理想不仅包含了儒家的观点，也包含了流行于战国（公元前475—221年）晚期的道家阴阳学派的观点，因此该理想是否真正源自儒家，这在中国思想史上一直广受质疑。但现今的普遍共识是无论这段对话有没有真实发生过，描述大同和小康的段落与先秦儒家对理想政治和社会的理解基本一致，因此将大同和小康理想认为是儒家思想的一部分应该不会有错。¹在此，我们有必要将描述大同理想的段落摘录如下：

昔者仲尼与于蜡宾，事毕，出游于观之上，喟然而叹。

1 持此观点者，包括萧公权，《中国政治思想史》（Taipei: China Academy, 1980），68-69；匡亚明，《孔子评传》（南京，中国：南京大学出版社，1990），245-247；王锸，《〈礼记〉成书考》（北京：中华书局，2007），239-246。

仲尼之叹，盖叹鲁也。言偃在侧，曰：“君子何叹？”孔子曰：“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”¹

我们可以通过比较来说明上文中所描述的儒家理想的独特性。比如，马克思的理想社会假定了高度的技术发展和丰富的物质，以使人之个性发展成为可能。柏拉图的理想假定了一个通晓真理的哲学王，他通过建立一个基于严格劳动分工的有效社会将真理付诸于实践。相比之下，儒家理想并不是建立在超越的技术、丰富的物质，或者专业知识

1 《礼记·礼运》。本段英译文是作者参考了 James Legge 和 Ch' u Chai、Winberg Chai 的译文之后自己所做。参见 James Legge, *The Li Ki*, vols. 3-4 of *The Sacred Books of China*, vols. 27-28 of *The Sacred Books of the East*, ed. Max Müller, Oxford: Clarendon Press, 1885; and Ch' u Chai and Winberg Chai, eds. and trans., *The Sacred Books of Confucius and Other Confucian Classics* (New Hyde Park, NY: University Books, 1965)。除非另外说明，《礼记》的所有英译文都是在 Legge 的译文基础上略微修改而来——修改主要是将 Legge 的中文拼音转换为现代汉语拼音（比如，将“Yo Ki”改为“Yueji”）。

的基础之上，而是假定为公为民的精神和相互关爱的伦理盛行于整个社会之中：人们以真诚和忠实之心行事，以此来促进和谐；贤达和能干之人被选来为公共之善而工作；人们不仅照顾自己的家庭，也照顾家庭之外的其他人；生命不同阶段的需要都得到满足；最不幸者得到社会的关爱和支持；成年人为他人也为自己劳作；财产不只为个人所享用；浪费受到鄙视。该理想社会并没有提及法律或礼仪，而即使它们存在，人们也不需要它们。简而言之，儒家理想社会本质上是一种伦理或道德理想。它没有预设人有最佳的生存条件，也不假定人能控制大自然。该理想的唯一内容就是昌盛的伦理道德精神，以及源自这种精神的一系列繁盛的社会和政治关系。

大同社会的理想与先秦儒家的许多想法相一致，因此它可以被正当地认为就是儒家理想。《孟子》和《荀子》中反复提及要把重要职位托付给贤德和能干之人。¹ 同样，信²与和³也是《论语》、《孟子》和《荀子》中的常见主题。相互关爱也是共同的主题。孔子说他希望“老者安之，朋

1 比如，参见《孟子》2A.5；《荀子》9.15。

2 比如，参见《论语》17.6；《孟子》1A.5；《荀子》11.6。

3 比如，参见《论语》1.12；《孟子》2A.1；《荀子》4.12。

友信之，少者怀之。”（《论语》5.26）在荀子的理想社会中，“少者以长，老者以养。”（《荀子》10.7）孟子以类似“礼运篇”的方式写道：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”（《孟子》1A.7）最后，孟子和荀子都认同大同理想中关于社会应当照顾最不幸和最无助之人的观点（《孟子》1B.5；《荀子》9.1，4）。

《儒家致善主义》一书的第一章中，笔者详细讨论完美理想社会的特点，尤其是那些与政治相关的特点；但现在我们先来考虑一个次一级的理想——“小康”，并看看两者是如何相连的。

今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪；以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执者去，众以为殃，是谓小康。¹

1 《礼记·礼运》。

在小康时代，公正和相互关爱精神减弱了。人们更关心自己家庭成员而不是别人的福祉安康。政治权威根据遗产继承原则传给后代，而不是根据禅让原则传给贤德和能干之士。当促进自己利益的欲望占主导地位时，权术和武力斗争就开始出现。为应对这些非理想社会环境，人们高筑墙、深挖沟来保护自己，并建立礼仪规则来指导人之行为和调节基本的人际关系。

有趣的是，《礼运篇》的作者并没有将小康描述成一个与过去完全不符的失乐园。小康社会的一个重要特征就是其礼仪规则具有双重功能——它们不仅阻止和抑制不当行为，而且还表达和促进大同理想所特有的伦理价值，如“和”、“睦”、“信”、“仁”、“义”和“让”。在此意义上，小康理想仍然保持了大同之伦理精神。《礼记》清朝的主要注释家孙希旦极具洞见地指出，两种理想之间存在重要联系。他认为尽管小康社会中的制度建立和农田分配主要为民众的自我利益服务，但它们也可以提高民众的力量和生产力，让所有人受惠；小康理想中仁慈和让步的实践有利于促进大同理想所特有的相互信任精神及和谐，而且尽管在小康社会中权威和权力是世袭的，但管治者依照礼仪规则行事，违反者会被赶下台，所以结果仍然是有才能和美

德之人来为公众服务，这也保留了大同社会的精神。¹

以上的讨论并不旨在说明所描述的小康社会在中国历史上真实存在过，而是想说明《礼运篇》的作者认为礼仪可被用来以一种与儒家理想之精神一致的方式解决非理想社会条件下出现的问题。《论语》中孔子教诲的一个根本目的，也是帮助人们看到礼仪的更深的伦理价值——诸如和、仁、义、敬——都非常接近大同之精神。

礼之用，和为贵。(1.12)

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？(3.3)

君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。

君子哉！(15.18)

不能以礼让为国，如礼何？(4.13)

我们已看过这两种理想，大同为完美理想，小康为应对不利社会条件的次一级理想。但我们该如何描述两者之间的关系呢？孔子认为大同社会在远古存在过但已不能复返，因此小康并不是通往大同的一个过渡性阶段。也许，我们可以把小康描述为次好理想，而大同则是最好理想，但即

1 孙希旦，《礼记集解》（北京：中华书局，1989），第584页。

使如此也似乎不完全尽然。从概念上看，“次好”不一定以“最好”为目标，或者与“最好”保持重要联系。（在没有苹果的情况下我会选择橘子，但笔者的选择顺序并不暗示两者之间有重要的共同点，除了它们都是水果这个事实。）然而，小康确实旨在保存大同之伦理精神。为应对现实社会出现的问题，小康采纳了新的手段和规范，但这些仍然保持了完美理想的伦理道德精神，并以此为最终目标。因此，对小康与大同之间关系的最佳描述应该如此：小康以大同为其规范性理想，并部分地实现了该理想。

僵 局

《礼运篇》声称小康这样的次一级理想在夏（约公元前 2070—1600 年）、商（约公元前 1600—1100 年）、西周（约公元前 1100—771 年）三个朝代存在过。然而在孔子时代，情况转坏。周朝及其政治体制瓦解了，礼仪也没能约束住民众以及有权势的封建诸侯，其中很多人变得腐败和无法无天。小康理想也已遥不可及。孔子最终只能承认，他改革社会的任务失败了。孟子和荀子也同样深表悲观。

如果情况如此，先秦儒家为何如此不愿意放弃其理想呢？古代文本为我们提供了一些理由，从现代角度看它们仍有参考价值。首先，先秦儒家认为管治者们没有接受儒

家理想的事实，并不意味着理想本身有问题或者应被抛弃，也不一定意味着理想很难实现。在孟子看来，理想的问题仅仅是它没能得到政治精英的坚持。当齐宣王问孟子他能否施行一个真正的王者之道、为民众带来和平和保护时，孟子回答既然国王不忍心看到一头牛在被送往宗教祭祀的道路上颤抖，那么他的仁慈之心也可延伸至民众。虽然宣王仍然怀疑他能否成为一位真正的王者并施行王道，孟子的回答对我们今天关于理想和现实的讨论有诸多提示：“百姓之不见保，为不用恩焉。故王之不王，不为也，非不能也。”（《孟子》1A.7）宣王接着问：“不为者与不能者之形何以异？”孟子曰：

挟太山以超北海，语人曰“我不能”，是诚不能也。为长者折枝，语人曰“我不能”，是不为也，非不能也。故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。（1A.7）

孟子在此区分了人无法做到之事与可以轻易做到之事。如果有人不做可以轻易做到之事，唯一的原因就是他或她拒绝这么做。孟子认为，他的理想之蓝本——真正的王道——实施起来并不困难。管治者要保护和关爱民众，应当做的

就是分配给每一个家庭足够维持其体面生活的土地，以五伦来教化他们，在事关重大的事情上征询他们的意见，施加较轻的税负，防止市场垄断，保障共有资源的可持续性，并与民分享自己的快乐。孟子坚持认为，既然先王们都成功地实施过这些政策，该蓝本的可行性不容质疑。如果宣王没能给他的民众带来安定，那不是因为该理想及其政策难以执行，而是因为宣王自己不愿这么做。换句话说，不能因为有人拒绝像圣贤君主那样行事，就放弃这种理想或者降低对君主的期望。尽管我们可能需要找到应对软弱、不道德或自私的管治者的方法，但方法总不能是完全放弃对管治者的理想期盼。

基于仁慈的有效管理仅是儒家理想的一个方面。儒家理想的另一个方面是普通民众的道德发展，即鼓励他们以和、义、仁、让的精神来道德地行事。然而，先秦儒家对民众达到高水平道德理解和发展的能力并不乐观。例如，孔子曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语》6.29）孟子认为“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。”（《孟子》7A.5）他还说普通人“待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”（《孟子》7A.10）荀子甚至更加悲观，他认为普通人的道德力量是薄弱的，他们的真实情感也并不美好（《荀子》

23.16)。

尽管悲观，但先秦儒家总结出了普通人无法达到高水平道德发展的原因，即他们缺少毅力和献身精神。孟子认为，每个人——从普通人到管治者——都有成为像尧舜那样的人的潜力，如果他们愿意付出必要的努力的话：“是不为也，非不能也。”“尧舜之道，孝悌而已矣。”“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。”（《孟子》6B.2）荀子也认为人人皆可成为君子，但并不是所有人都愿意这么去做。圣人可以通过日积月累的努力达到道德发展的较高层次；但小人“不肯为”，也“不可使也”（《荀子》23.15）。

尽管我们可以赞同孟子和荀子，认为从经验上看人人皆可成为尧舜，但这肯定不像“为长者折枝”那般容易。尧舜之道要求极度的孝顺和对他人福祉的无私奉献——一个人的意志力必须格外强健、努力必须格外刻苦才可能做到。虽然这个道德理想的要求甚高，但这并不意味着我们应当放弃它。这有两点理由。首先，儒家先哲们从不倡导以强烈方式来强迫民众变好，他们意识到这样的方式不但行不通，而且会产生相反效果。第二，虽然我们并不清楚儒家先哲们有没有期望普通人达到圣贤君王的道德水平，但无论如何一个真正君王的政治抱负并不要求普通民众达

到这样的水平。因此，与真正的王道不同的是，普通民众达到高水平道德的理想总体而言仅是一种志向而非一种可执行的蓝图。

即使儒家理想并非不可能实现或者并非不可理喻地艰难，但由于实现它的可能性很小，因此它仍然是“无望的”。如果如此，放弃建立双轨理论而采取一个规范上吸引人的、有成功把握的单一视角是否更符合逻辑呢？儒家先哲们的回答似乎是否定的。放弃这个理想——无论是远大的还是次一级的理想——就是放弃人性之道（the Way of humanity）。在先秦儒家看来，人们理解和实践仁、义、礼的能力标志着人和动物之间的区别，而正是这种能力赋予了人价值（《孟子》4B.19，《荀子》5.9-10）。放弃发展人之潜力的理想，就等于放弃人性。即使很多人由于意志薄弱而无法实践人性之道，但它绝不应被妥协。在与公孙丑的一篇对话中，孟子阐明了自己的观点：

公孙丑曰：“道则高矣，美矣，宜若登天然，似不可及也；何不使彼为可几及而日孳孳也？”

孟子曰：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。”（《孟子》7A.41）

依孟子所见，一门技艺不应因为学习者的笨拙而降低其标准。类似的，道的标准不应因为普通人达不到而被降低。孟子强调仁义之完美标准并非不可能达到，人们之所以达不到是因为他们意志薄弱。正如现代理论家大卫·艾斯朗德（David Estlund）所说：“人们可以优秀，但他们并不如此。”¹ 类似的，儒家先哲们相信是人们的自身局限导致理想无法实现，而非理想本身有问题。

如我们所见，儒家的小康理想是修改了之后以适应非理想现实状况的理想，但它仍然以大同理想为其致力方向。然而，如果现实状况变坏以至于次一级的理想都无法实现的话，儒家还可依靠什么呢？尽管存在志向性的理由来保留儒家理想，但儒家确实需要找到更可行的方法来解决现实问题。于是问题便是是否存在一个替代性选择，它既可保留仁义为所致力方向，又可有效地处理现实世界中的问题。法家提倡采用奖惩办法，尤其是通过法律武器实施惩戒以规范人们的行为、加强国家。但这种方法遭到后来儒家学者的明确拒绝，他们认为这样的策略不仅不能保证和平和稳定，而且会使人们变得“无耻”，从而使他们更加远离道德发展。正如孔子所说：“道之以政，齐之以刑，民免

1 David Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 264.

而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语》2.3）理解这种观点并不困难。就其本身而言，道德性格或美德必须发自内心。要成为一个具有美德的行事主体，他必须依据正确的动机并出于正确的理由而行事。如果人们的行为动机仅仅是为了服从社会压力、赢得赞赏，或是避免惩罚，那他们就缺少正当的道德动机，没有道德地行事。儒家称这些人为“小人”或“乡愿”（《论语》17.13）。类似的，孟子说为了成为真正的王，国家管治者应当以仁义而不是自己的利益为动机（《孟子》6B.4）。

必须注意的是，孔子的立场并不暗示他对强力或惩罚持完全否定的态度。正如下面将讨论的，儒家先哲们将惩罚和诉讼当作最后的方法，只是在礼仪、教育，或调解不能管理人们的行为时才依赖它。儒家最基本的目的一直都是培养美德。虽然不同的儒家先哲对理想方法（如教育、礼仪）和非理想方法（如惩戒、诉讼、和军事防御）之间的相互影响有些许不同的理解，但他们都肯定了理想方法的首要性。¹ 所以法家和儒家之间的差别，并不是允不允许惩戒成为社会管治的方法。实际上，法家采取的是让惩戒

1 子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”（《论语》12.13）孟子曰：“善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政得民财，善教得民心。”（《孟子》7A.14）荀子说：“故不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩。”（《荀子》10.16）

发挥主要作用的单一思维，而儒家采取的是一种双管齐下的思维，既允许惩戒也允许通过礼仪和教育来实现道德教化，但前者为后者之辅。

儒家因此面临一种困境。一方面儒家不赞同法家的策略，因为它放弃了道德教化的目的和方法。另一方面，儒家承认他们所偏好的方法——礼仪、王道，以及美德——无法控制管治者和普通民众的行为。他们想象不出一个既能保持理想之精神，又能应对现实社会所产生的问题的有效替代品，他们坚持认为只要有足够多的好人当政，他们的理想就不难实现，尽管没有办法保证能发现这样的好人或者会被委以重任。最终，由于没有一个可被接受的非理想替代品，儒家先哲们对理想能否成功抱以听天由命的态度。比如孔子说：“道之将行也与，命也。道之将废也与，命也。”孟子也认为道的成功与否取决于天意：“孔子进以礼，退以义，得之不得曰‘有命’。”（《孟子》5A.8，万章章句上9.8）在先哲们看来，如果道之不行是天命，那么人是无可奈何的。他们不可能降低道的标准来适应现实，因为道代表了真理或人性。如果他们无法使失乐园般的世界更接近于道，他们唯一的选择就是从中隐退或者为道牺牲自己的性命。“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。”（《孟子》7A.42）

打破僵局

这便是先秦儒家所面临的困境。而且毫不夸张地说，这种困境在过去两千年中并没有太大改变。今天，任何试图在现代社会的语境中振兴儒学的努力，都会面临先秦儒家所面对的相同的任务，即如何发展出一条社会和政治的非理想进路，既以理想为致力方向，又能有效地处理非理想现实状况下出现的问题。早期儒家深陷于小康理想之中，没有找到出路。我们今天能否做得更好？我们又该怎么做呢？接下来，笔者将概述三个考虑因素，它们将引导现代社会构建儒家政治哲学的过程。第一个与正确掌握儒家理想之精神的重要性相关。第二个关系到儒家解决现实问题的态度。第三个与理想和理想关注之间的正当关系相关。

首先需要考虑的就是要正确掌握儒家理想之精神的重要性。要确定儒家理想的构成元素并不容易（如果我们想超越大同和小康的话），因为随着历史环境的不断变化，儒家已经演变成为一个复杂的思想传统。在这个漫长的过程中，它发展出许多不同层面的观点，从应对社会环境变化的最基本指导性原则或建议（如礼仪行为的建议和特殊语境中的选择）一直到最高层次的理想（如仁和为公为民之

精神)。许多观点介于这两个极端之间，如某些关于政治制度和经济政策的观点，而要甄别这些观点属于理想层面（即，那些其精神必须得到保留的观点）还是非理想层面（即，那些内容和挑战随着社会环境变化而变化的观点）并非易事。比如，在政治中，虽然挑选具有美德和能力之人为公共利益服务的原则似乎是儒家理想的一部分，但儒家要求一位圣贤君王来行使最高权威的想法亦是其理想的一部分，抑或只是适应非理想状况的产物，则并不清楚。类似的，儒家的分配和再分配正义观点是应当被视为等同于理想架构中的仁，抑或只应被视为一种不如仁那么有价值的补救性美德？由于儒家观点的多层次特性，要公平评价儒家思想不是一件容易之事。在后面的章节中，笔者将试图回答部分问题。

其次，尽管儒家先哲们执著地坚持他们的社会政治理想，但在处理现实世界的问题时他们相对来说又比较灵活。他们知道致力于理想是一回事，但在现实环境中来实践它却是另外一回事。在应对不利条件时，三位儒家先哲都会就灵活和适时行动的重要性而咨询民众，有时为了防止祸害甚至允许违反礼仪和原则行事。孔子说：“君子贞而不谅。”（《论语》15.37）他还表扬管仲，因为虽然齐桓公为争夺权力杀了自己的哥哥——即管仲所辅佐的公子纠，但

管仲权衡利弊，为拯救无数无辜生命，仍然协助齐桓公在矛盾冲突的各诸侯之间主持盟会，成功避免了诸侯国之间的战争和杀戮。由于管仲辅佐了杀了他原先主人的齐桓公，孔子的弟子质疑管仲的为人。但孔子却坚持认为他是个仁人，因为他为安定作出了贡献，而安定是君子应当追求的更大目标（《论语》14.16-17）。孟子关于应当如何斟酌相互冲突的要求，也写过很多想法。当一个次等重要的礼仪（如男女授受不亲）与一个较重要的目标（如拯救生命）相冲突时，孟子说我们应当追求较重要的目标，即使这么做违反了次等的礼仪（《孟子》4A.17）。概括说来，在相互冲突的要求之间做选择时，我们不应当抽象地看那些要求的本质，而应当看与它们相关的具体环境。我们也应当考虑在特定场合中导致冲突要求的那些因素的数量、重要性，或严重性，并权衡它们。（《孟子》6B.1）类似的，在表扬儒者（儒家君子）时，荀子说：“其持险、应变曲当；与时迁徙，与世偃仰，千举万变，其道一也。”（《荀子》8.17）用现代词汇，我们可以说儒家之道作为一种规范性理想，与其说表达的是一种只可被机械运用的僵硬价值和原则体系，不如说表达的是一种对目标的澄清以及对什么是真正重要和有意义的东西的坚定信仰。其余的都是特定语境中的思考和判断。

探索现代儒家政治哲学过程中所需要关注的第三个普遍考虑，与理想和理想关注之间的关系相关。我们已经看到早期儒家对非理想现实社会展示出相当大程度的务实风格和灵活性。然而，这种务实与灵活并非没有原则，而是以恰当方式与理想志向相连接。为了说明早期儒家如何处理灵活性和理想志向的双重要求，笔者将举两个与在非理想现实条件下的强制力的使用相关的例子。第一个例子并非直接来自儒家经典，而是来自中国传统上受儒家思想影响较重的关于武德的讨论。“武德”这个词本身就意味了理想主义与务实主义的重大调和，以及理想与非理想之间的相互影响。武术和强制力的使用似乎恰恰是儒家仁慈和谐理想的反面，然而武术在现实世界中却是必需的，而且人们在练习它时可以并应当以理想为目标。武德的意思是武术必须以德为指导，习武之人必须有德才能达到武术的最高境界并从别人那里赢得应有的尊重，而且只有为了达到道德目的时强制力的使用才被允许，比如拯救生命或者维护和平和正义。¹ 根据中国传统观点，武术并不仅仅是一套技巧和技术的练习，而且是涉及道德和伦理目标的

1 参见刘树军，“传统武思想的基本内容”，《传统武德及其价值重建》（长沙，中国：中南大学出版社，2007），第87—96页。我感谢 Jeffrey Martin，他在我向他解释本章主旨时提及了“武德”。

练习。

第二个例子是刑事惩罚。¹ 儒家认为，有不同的社会方法可以引导人们的行为，因此儒家中存在着大量这类词汇。如《礼记》所说，礼应当被用来哺育道德性格和彰显道德；乐应当被用来在人们之间达成和谐；政府指令和法律应当协调集体合作行为；刑法和惩罚应当防止人们作恶的倾向（《乐记》，《礼记》）。受到偏好的达成儒家社会理想的方法是礼仪和音乐，因为只有通过这些人们才可能得到真正的道德态度和性格。但当这些方法不能防止错误行为时，惩罚便成为必需。那么，理想和非理想方法之间的相互影响到底是怎样的呢？正如孔子所说：“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《论语》13.3）对“刑罚不中”的传统评论暗示了两种不自恰却互补的理解。一种理解是，没有礼乐的繁荣，就不可能有任何决定判刑或惩罚程度的对错的正确标准。第二种理解是，没有有效的礼乐，管治者将过度依赖严刑来防止错误行为或者保持社会稳定。所以惩罚的使用必须由礼仪来引导，而且只有在所偏好的礼仪、音乐，

1 第三个例子可以是军事中强制力的使用。要了解早期儒家如何从理想和非理想角度看待正义战争，参见 Daniel A. Bell, “Just War and Confucianism: Implications for the Contemporary World,” in *Confucian Political Ethics*, ed. Daniel A. Bell (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 第 226—256 页。

和教育这些手段被尝试并证明无效之后才能使用惩罚。

本书的论点

从其发始至今，儒家就一直面对着社会政治理想与现实之间存在巨大差距的问题。本书将论证规范性理想本身并没有问题，问题是如何发展出一套有效的管治方法，在秉承儒家理想之精神的同时又能有效处理非理想现代社会环境下出现的问题。毋庸置疑，在现代社会制度应对现实世界的过程中，新的机会与挑战并存。自由民主制度、人权机制和公民自由，以及促进社会正义的手段，都是应对新旧社会问题的新方法。在考虑这些新方法时，我们也应当运用先秦儒家所建议的那种灵活性和适应性。笔者将论证如果现代制度和手段有效，儒家就应当采纳它们，并将它们与儒家理想相连接，正如上面例子中先秦儒家将强制力与理想相连接一样。可能有人会认为许多制度和手段都源自西方，所以一定包含了与儒家理想相冲突的规范性、哲学性观点和价值。但是，这样的想法对西方实践和儒家思想的本质的诠释都是极富争议的。笔者将批判性地审视这些诠释，并说明现代制度和手段如何可能促进一系列儒家目标，以及如何修改这些制度以保存儒家理想之精神。

笔者用来将现代制度与儒家理想连接起来的主要策

略，就是发展出一套新的理论，笔者称之为儒家的政治致善主义进路。政治致善主义是这样一种哲学学说，它认为我们对社会和政治秩序——包括政治权利和义务——的评价应当基于它们对人之美善生活（good life）的贡献。因此，儒家致善主义将根据儒家的美善（the good）之观念来评判社会和政治制度。笔者将论证，今天儒家迎接这一挑战的最好方法是采纳某些自由民主制度，但用儒家致善主义进路来证澄它们。也就是说，以儒家的美善之观念而不是自由主义的权利之观念来为这些制度提供基础，并影响它们的发展。这种进路将自由民主制度与那些流行的自由主义哲学理论分离，后者将自由民主制度基于诸如主权在民、政治平等、人权，以及个体主权这样的基本道德权利和原则之上。

笔者将采用这种进路来审视政治权威和民主、人权和公民自由、社会正义和福利等问题。这么做时，笔者的目的是重建儒家学说以及自由民主制度，将两者混合以形成一种新的儒家政治哲学的框架，笔者将称之为儒家政治致善主义。该哲学理论将结合一系列基本的自由民主制度，将它们基于儒家致善主义之上，并重新定义它们的角色和功能。它将儒家价值与自由民主制度以一种使两者都得到加强的方式结合在一起。

《儒家致善主义》分为两部分。第一部分讨论政治权威和制度的问题。第二部分审视国家与民众之间的关系问题——人权、公民自由、社会正义和社会福利。本书的范畴和方法将在附录一中讨论。

在该书第一章中，笔者将审视先秦儒家关于权威的本质、目的和正当理由的观点。笔者首先拒绝这样一种对儒家的诠释，它将权威当成一种所有权，由君主或民众所拥有。（附录二详细评价了这种诠释）接着笔者发展了一种儒家致善主义视角，它将民众的福祉以及他们愿意接受政治管治的意愿作为政治权威合法性的基础。根据这一视角，政治权威为民众而存在，并且部分地由其保护和促进民众之福祉的能力来证澄。但是被管治者与管治者之间的权威关系也基于双方的相互奉献——管治者致力于为民众服务而被管治者则心甘情愿地接受并支持统治。因此，儒家致善主义视角在权威和美善生活之间做出了两种连接。首先，权威工具性地为民众的福祉服务。第二，被管治者和管治者之间的相互奉献是一种道德上极具价值又让人满意的关系，它本身构成美善生活的一部分。这种致善主义视角与洛克的自由主义视角不同——权威并非来自拥有自然赋予的根本道德性政治权利的民众的同意，而是一种良好政治关系的重要部分，这种政治关系是民众的美善生活的一部分。

第二章探索了一个悖论——尽管先秦儒家支持这样的观点，即权威的存在是为民众服务的，以及权威不能基于拥有权威者的武断意愿，但儒家明里暗里都认为权威必须是一元论的和至高无上的，不受任何更高法律的制约。也就是说，先秦儒家不会接受限权政府和权力分割这样的现代观点。这一章重建了某些先秦儒家关于权威的论点，以及关于一元论和至高无上权威的重要性的论点。笔者认为儒家的这些论点不可能排斥限权政府和权力分割，而且一元论和至尊权威的观点必须被放弃，如果儒家政治思想在今天还被认为具有潜力的话。我们不应当希望出现一个神一样的人物来占据最高威望和权力的位置，而是应当降低我们的视线以采纳这样一种政治体制，它让有缺陷但具有高出普遍水准美德和智力的人处于各种权力位置之上，让他们合作并相互制约，同时又被民众所制约。

若第一、二章是对理想层面的儒家权威观点的研究，第三、四章处理的则是非理想层面的权威问题。第三章提出这样的观点，即尽管儒家管治者 - 被管治者的权威性理想关系——即一种相互奉献和信任的关系——是一种富有洞察力的、吸引人的理想，而且即使这种理想关系与当代民主社会也十分相关，但在现实中并非所有官员都值得信任或真正关爱民众。在此，如何正确处理理想和现实之间

的相互影响的问题就出现了——一方面，我们必须找到一种社会机制，它可以防止官员们滥用权力并罢免坏官员；另一发面，它必须表达儒家理想关系并可能促进它。笔者将论证这个解决方法存在于制度的本质之中，这些制度将既执行解决现实生活问题的有用社会任务，又维护表达理想志向的规范适当性之标准。笔者将论证一种可发挥这种双重功能的政治制度，那就是民主选举。通过引用当代政治科学文献，笔者将论证作为一种机制的民众选举既可以有挑选为共同善服务的德才兼备的政治家的功能（选拔功能），有可以回报和制裁政治家的功能（奖惩功能）。尽管选举的奖惩功能处理的是非理想问题，其选择功能表达的却是儒家理想政治关系的精神。

第四章更加综合地审视了儒家政治致善主义和民主的关系。笔者将论证这两者是互补的，并可以彼此加强。一方面，民主工具性地促进了儒家政治目标，比如促进民众之福祉，而且直接表达了儒家的理想政治关系——在此意义上民主可以被工具性地、表达性地证澄为与儒家相容。另一方面，儒家的伦理和政治致善主义进路为建立良好运作的社会提供了一个具有活力的伦理基础。在理想处境中，民主选举将会以一种礼貌的、尊敬的方式进行，与选拔模式之精神一致。然而在真实、非理想处境中，民主选举可

能哺育和加强仇恨和对抗，民主政治程序可能变成一场牺牲共同善、各自追求狭隘私利的交换。尽管西方理论家早就指出公民美德或彬彬有礼的礼貌行为是民主的必要条件，当代理论家趋向对公民教育采纳一种自由主义的、以知识为基础的进路，这种进路的有效性令人质疑。笔者将论证儒家的以人性为基础的道德教育会比自由主义的以公民为基础的教育，更好地激励公民文明性的培养，并为美德提供一种更综合基础。最后，笔者将论证儒家政治致善主义还能为如何选拔德才兼备之人提供某些反思。笔者将通过举例建议成立第二个议院，其成员由同事相互选择产生。如果这个议院可以适当方式形成的话，它不但本身是一个管治机构，而且在对整个社会的道德教化中也会起到重要作用。

该书的第二个部分通过对人权、公民自由、社会正义，和社会福利问题的讨论，重建和发展了儒家致善主义。在第五章，笔者采纳了一种对人权的双轨进路。笔者将论证人权观点与儒家对伦理和社会的理解相容，但在理想社会中，民众会受到仁慈和美德准则的引导，而不是从人权的角度考虑事情。因此人权在理想社会中并不发挥重要的实际作用，同样原因礼仪在大同社会中也并不重要。在非理想处境中，美德关系瓦解，调解无法解决冲突，此时人权

可以成为一种有力的备用设置，保护弱者的合法利益，反抗强大者尤其是国家的剥削和伤害。人权的重要性因此在于它的工具性功能。但是与自由主义不同的是，儒家伦理不会认为人权构成人之价值或者尊严的一部分。而且，正如先秦儒家所说，刑罚的使用必须受到美德和伦理礼节的调节，人权的实践也不应削弱共同善、美德，和义务这些道德词汇的力量。为了避免言必称权利现象的发生和一种以权利为中心的文化的出现，笔者将论证儒家致善主义必须保持一份较短的人权列单，局限于民权和政治权利——这不是因为社会和经济权利不那么重要，而是因为民权和政治权利更适合法律执行，而且这也可以消解传统儒家中将过多权力置于政治领袖手中的强劲趋势。

第六章发展了一种新的对个体自主和公民自由的儒家致善主义进路。儒家经常因为不承认个体自主而备受批评。然而笔者将论证儒家伦理确实可以促进个体道德自主——儒家认为道德行事主体必须自发地接受道德要求并反思地参与道德生活。在相当大的程度上，这种观点支持宽容和自由，因为一种高度限制性或压抑性的道德环境对真正道德生活的发展是有害的。可是，传统儒家道德自主仅仅与非常狭窄的生活选择相容。为应对一个发展迅速的多元社会，儒家伦理应当吸收一种温和的个体自主观点，其广义

上的意思就是人应当享有形成生活目标和选择个人生活路径的自由。这不应当是一项道德权利或者自由主义术语中的个体主权，而是美善生活的一个有价值的部分。吸收了这个观点的儒家致善主义伦理就能够接受现代社会的多元价值和生活方式。儒家致善主义政治理论认为公民自由对促进美善和表达个人自主之理想有工具性用途，并在两者相冲突时试图平衡它们。然而这种致善主义视角拒绝那种强势的自由主义观点，即任何时候只要涉及个人生活，个体就享有个体主权的保护。

第七和第八章在正义和福利问题上发展了儒家致善主义视角。在第七章，笔者将论述如何将《孟子》中的资源分配原则构想成为正义原则，笔者称之为足够主义原则。根据这种致善主义观点，社会正义的目的是使共同体每一位的成员都过上美善生活。道德上重要的是，是否每个人都有过上美善生活的足够资源，而不是是否每个人拥有同等数量的资源。儒家的美善生活观念为足够设定了一个粗略标准——足够资源意味着能让人过上物质上体面的生活，并有足够的物质方面的安全感让他们可以追求更高的道德生活。在资源分配的问题上，如果使用当代政治哲学术语的话，我们可以说儒家正义不是一种平等主义而是一种足够主义观点。然而，足够主义正义仅仅是更宏大的儒家社

会理想的一部分。在第八章，笔者论证孟子所设想的一个多层次社会供给体系，其中家庭、村庄或社群，以及政府都有特定的角色——社会正义是这个体系的基础；家庭和社群（或者社会关系网）提供家庭式照顾和相互帮助，当这些不够解决困难时，政府将介入以提供直接的福利资助。这种儒家社会理想整合了正义与关爱，既承认个体价值也承认个人责任。

结论一章总结了该书的论点，并将它们整合成前面各章所论述的那种政治哲学，即儒家政治致善主义。它解释了致善主义如何贯穿了该哲学的重建。总体而言，尽管儒家政治致善主义利用了某些自由民主制度来应对非理想现实问题，但它与欧美自由民主理论不同。它与以权利为基础的政治进路明显不同。在以权利为基础的进路中，民主被理解为民众拥有主权观点的体现——它不仅意味着民治，还被该观点所证澄。在儒家政治致善主义中，民主仍然意味着民治，但它并不由民众拥有主权这样的观点所证澄。它由主权为民众所提供的服务来证澄，以及由民众和他们选出来的管治者之间的相互奉献和信任的政治关系的致善主义观点来证澄。

结论一章也讨论了在现代多元社会语境中促进儒家的适当方法。笔者认为在公共政治话语中，我们不应当将儒

学展示为一套综合性教义，并将各种政策提议作为那套教义的引申含义来接受。这种对儒学的促进方法只会削弱自由民主制社会的良好运作能力，并与儒家的文明精神不符。笔者所发展的儒家致善主义政治哲学和政治学，采纳的是温和致善主义的形式。儒家致善主义政治哲学通过审视与所讨论的政治议题相关的特定儒家价值和原则，由下而上地发展出自己的论点和制度建议，而不是由上而下地将综合教义运用到具体议题中去。儒家致善主义政治和公共政策请公民和官员诉诸儒家思想中的特定价值和原则，并在证澄它们时并不要求他们事先接受儒家。它塑造的不是一个赢者全得的政治秩序，而是一个零星搭建起来的政治，在其中赢者的所获和败者的所失都是有限的，而赢者和败者的地位在不同的政策领域内可能逆转。

笔者希望本书所倡导的儒家政治致善主义哲学和政治理论，是一个解决儒家政治思想困境的有效进路，是一种现代社会中重建儒家价值和自由民主制度的可欲方法，也是自由民主理论的一种颇具吸引力的哲学替代品。



香港新儒家
范瑞平

1962年生，内蒙古临河人。包头医学院医学学士（1984）、中国社会科学院哲学硕士（1987）、美国莱士大学（Rice University）哲学博士（1999），现任香港城市大学公共政策学系生命伦理学及公共政策讲座教授。兼任“亚洲医学哲学及生命伦理学”丛书（*Springer*）主编、《中外医学哲学》（香港）联席主编，美国《医学与哲学期刊》（*Journal of Medicine and Philosophy*）副主编、《中国医学伦理学》副主编。发表中文论文六十余篇、英文论文八十余篇。专著有《重构主义儒学：后西方道德问题反思》（英文，

2010) 和《当代儒家生命伦理学》(中文, 2011)。主编及参与主编著作:《儒家生命伦理学》(英文, 1999),《儒家社会与道统复兴》(中文, 2008),《当代中国的儒学复兴》(英文, 2011),《儒家宪政与中国未来》(中文, 2012),《礼学及德性生活》(英文, 2012),《儒家政治制度》(英文, 2013), 及《以家庭为基础的知情同意》(英文, 2015)。

范瑞平访谈

访问时间：2015年3月28日上午10:00—11:30

访问地点：陈祖为教授办公室（香港城市大学 AC1-B7517）

—

方旭东：瑞平兄，看你的经历是1979年上大学，才17岁。我认识一些学者也是78、79级的，他们年纪较大，经历较多。我听有些学者讲，他们甚至小学毕业就开始“放羊”了，自学较多。你好像受“文革”的影响和耽误比较少。你基本上是靠正规的学校教育，还是也大量通过自学？

范瑞平：我觉得自学的成分比较大。我自己一直比较喜欢读书。那时候也没什么书好读，主要是读小说，尤其是革命小说，什么《野火春风斗古城》《敌后武工队》《青春之歌》……即使这些书在当时也被作为反动的、受批判的一类书，得在民间到处去找才能找到。

我上大学其实想读文科。但我父母，特别是我爸爸，对政治运动深有体会，他说文科这东西没什么用、太危险，

你别学这个。我就很听话，学理科，报考了医科。当时我其实考得不错，但体检手指头有点问题，所以流落到包头医学院，成为那所学校当年分数最高的学生。

我的医学学得不错，但仍对文科有兴趣，仍然关注文科方面的书。那时大概知道了文学不是文科的全部，还有社会科学。但还区分不了社会科学与人文学科，觉得哲学和社会科学大概都是一回事。碰巧1984年邱仁宗先生招医学哲学研究生，我一看这个好像是文科，又是哲学，又有医学，我觉得挺适合我。

那时我又跟父母商量，研究生我想考文科，考医学哲学。我爸爸说：这方面现在你比我们懂得多，你要是觉得适合、有兴趣，你就去学。我体会中国的家长绝大多数是通情达理的，不是要绝对说了算。我碰巧考上了，1984年就去中国社科院念了医学哲学的研究生。

方旭东：你在选择人生道路时，你父亲对你有什么作用或影响吗？你刚才提到你的父母已经是比较开明的了，但至少在你考大学选择文理科的时候，还是比较传统的家庭氛围？

范瑞平：确实是这样。你知道我讲生命伦理家庭主义，受到不少批评。实际上家庭主义是一种很有道理的决策机制：在人生的重要选择上，如果一家人能够共同商量、共

同决策的话，比一个年纪很小的年轻人一意孤行要好得多。

当然这种家庭主义的意思是“商量”、是共同决策，不是说谁有一个绝对的决策权，不是说一个人一定要把自己的意志强加到另一个人身上。我想对于青年人的专业选择、婚姻选择、医疗方式选择以及其他方面的重大选择，家庭实际上能够给予极大的帮助，不应该在这里走上极端个人主义的道路。

插一句，我昨天正好看了一档关于张爱玲的节目。她二十来岁就显示出很高的文学才华，但一下子被胡兰成吸引住了。她当时就是没有一个像样的家庭支持，也没有一个好的导师给她指点一下，她一意孤行嫁了这么一个人，其实把她后来的生活全毁了，令人叹息。

方旭东：我觉得很有意思。你主张的家庭主义，和自由主义一些学者的看法是很不一样的。你讲到自己经历中，两次重要的专业选择，一次是由父亲主导，一次是自主决定。是不是可以理解为，你同意在人还没有完全自立的情况下，家长可以给予重大的建议或指导？你的孩子现在上中学，如果他们上大学或者选专业的时候，你会采取哪种方式？

范瑞平：我觉得有两点很重要。第一，孩子越小，家长能起的作用越大，或者说家长的决策权越大。但第二点也很重要，那就是不能只看年龄，还应该看知识背景和人

生经验。

以前我爸爸跟我讲，文科太危险，没有什么东西好学，学出来也不知道能干什么，我觉得他讲得很有道理，因为当时他知道的事情，我不知道。等我大学上了五年，我说我要搞医学哲学，我跟他讲医学哲学是怎么回事。他一听就说，这个你知道的比我多多了，你考虑得也还周到，你觉得适合，就去做。所以我觉得，家庭决策一定要交流、商讨，互相启发，共同决策。

你问起我的孩子。我比我爸爸幸运，我的时间比他多，我和孩子的交流比较多。包括我和我太太之间，大家都是你摆你的理由，我摆我的理由，充分沟通。迄今为止孩子们还是觉得爸爸妈妈比他们知道的多多了，考虑问题也比他们全面多了。我觉得最主要是“交流协商”这件事，不应强调个人对于自己的事情拥有一种排他的、绝对的决策权。

二

方旭东：你之前所学的医学哲学、医学伦理学，与一般意义上的儒学距离比较远。你是从什么时候开始对儒家发生兴趣，去大量了解、阅读的？

范瑞平：到了中国社科院哲学所工作以后逐渐开始的。

之前 1984 到 1987 年研究生阶段主要是阅读纯西方哲学思想，基本上是很激进的全盘西化的思想。

方旭东：当时时代就是那样。

范瑞平：是，当时大家普遍都那样。我记得甘阳好像有句话：“中国以后二百年主要学术工作就是翻译西方经典”，我们当时全是这种观点。

方旭东：对，他当时编的《文化：中国与世界》丛书，主要是翻译西方经典。

范瑞平：当时只要有人来告诉你，西方的东西也有它的问题和缺陷，我们就反问：什么东西没有问题和缺陷？我们要是能像西方那样，就太伟大了——基本就是这个思路。

1987 年毕业后，到了社科院，开始阅读的东西多了，视阈宽了。然后有了一些风波，我想那对中国当时的每一位学者都是极大的触动。中国的路究竟应该怎么走？中国思想究竟应该是什么样的思想？当时我们还被下放到基层去“了解国情”，我也到农村待了半年。这些经历促使我反思，反思自己的父母是怎样生活的，自己究竟赞成什么样的生活方式。这个时候才去琢磨：以前读过的那些中国哲学、中国伦理学，是不是更贴近我们的生活、更有道理？但那个时候还没有根本的转折。

1992年到莱斯大学，开始系统学习西方哲学。莱斯的学习压力很大，两年修15、16门课，必须修各种哲学课，不能只选你本身要做论文的相关课程。这带来两个好处。一是我发现以前在社科院学的西方哲学很不到位。尽管社科院的学者在中国都是一流的，但在出国学习以后，我觉得他们的西方哲学是有缺陷的。在莱斯那两年我对西方哲学有了感觉，这在国内是不曾有的。第二个收获是，真正理解了一些西方哲学以后，我发现这套学问和我安身立命的东西、实实在在的生活方式距离其实蛮大的。这就促使我进一步反思中国哲学、中国伦理学。后来回头去读更多中国哲学/伦理学，尤其是儒家的东西，体会就越来越深了。

概括说来，我的儒家认同之路大概开始于1987年在社科院哲学所工作的阶段，发展于美国留学早期阶段，基本确定于1995年左右。

方旭东：所以实际上，在你对儒家发生兴趣的过程中，主要是自学的方式，并没有受到某位当代学者或某本书的直接影响？你就是自己直接去看儒家经典？

范瑞平：是，我确实是这样。后来在美国参加哲学学会，当代著名的中国哲学家大都接触过、聆听过、交流过，说不好哪个人对我有最直接的影响。

方旭东：那当时在中国社科院，李泽厚对你们的影响

大不大？

范瑞平：李泽厚先生在前期对我们的影响是非常大的，我们在思想方面都受他影响。比如李泽厚先生读了哪本书觉得不错，我们都会赶快找来读一读。李泽厚先生本人的书，尽管我不是那个专业的，也会找来看一看。

方旭东：那么在美国，像杜维明、成中英，这些经常讲儒家思想的华裔学者，他们的书和想法对你有没有一些直接影响？

范瑞平：影响当然很多，但都比较零散。随着我自己的反思，觉得中国的儒家伦理学跟现代西方强势的伦理学、政治哲学，是有很大不同的。而以杜维明、成中英等先生为代表的这一代新儒家，基本上是在现代西方思想的套路中工作的。尽管他们的很多论证和观点确实影响我们很多，但在总体上我越来越觉得现代西方这套东西是有问题的。

大概在2002—2003年李泽厚先生在香港城市大学做过一段时间的访问学者，我们交流很多，我也明确告诉他我怎么看待他的一些问题。我说他受“社会存在决定社会意识”的现代思想影响实在是太强了。当年李泽厚还受到批评，真是冤枉，因为他是真心实意相信“社会存在决定社会意识”的。我告诉他，我们儒家根本不是这么回事。我记得他临走还跟我说：“瑞平啊，你太年轻了，儒家有很

多不好的东西，你竟然没有看出来”。我想我们大概已有了不同“范式”之间的区别吧。

方旭东：李泽厚的情况相对比较复杂。比如他当年与一些美学学者论战，他其实是主张劳动创造美，是从实践这个角度来讲。但是，他同时又讲“心理本体”，这就显示出他的复杂性。我同意你关于李泽厚的看法，他受历史唯物主义影响很深，在某种意义上，以前批他在某种意义上是冤枉了他。

范瑞平：我同意李泽厚先生具有复杂性。在我们的当代思想史发展过程中，能出他这样一个才子、一个有思想创见的学者，已经是很了不起了。

但李泽厚先生有另外一个问题。近些年来他提的那些新东西，包括“情本体”在内，有点为新而新的味道，既同自己的总体思想不衔接、不合拍，也与新的学术发展没有关联。你需要参考相关的学术发展。例如，现在的心理学、心理哲学，包括进化论的心理学、伦理学已经发达，提出了很有影响力的观点和论证，你不必同意这些观点和论证，但你如果根本不了解这种发展，你的观点和论证就可能很难到位。

三

方旭东：你刚才说在以儒家作为认同的过程中，受前辈学者的影响较少，即使有也是非常零散和间接的。大部分，按照中国传统哲学的讲法，就是“自得之”。

范瑞平：不过我受到一本书很大的影响——蒋庆的《公羊学引论》。

方旭东：那本书是哪一年的？

范瑞平：我读的时候已经是九十年代后期了。

方旭东：也就是说你已经确立了儒家认同之后才读的蒋庆的书。而像李泽厚、杜维明等，在你看来，好像他们都还不够儒家？

范瑞平：他们是在现代西方思想的框架内工作的。

方旭东：就是不够纯粹。

范瑞平：对，跟蒋庆相比他们没有那么纯粹。

方旭东：你在1990年代末读到蒋庆的书的时候，之前其实已经确立了儒家认同，所以是不是有如获至宝、如逢知音的感觉？

范瑞平：我确实有这种感觉。但很难确定一个时间点，一下子就成为儒家了。因为儒学不像基督教，哪一天去接受洗礼，把脑袋泡到水里，就算一个基督徒了。儒学没有

这种仪式，很难说哪一天我就全部想通了。我在莱斯大学的博士论文主要是 1997 年写的，那个时候尽管已有儒家认同，但我的思想还是很零乱的，只是在基本思想上已经觉得：我大概是儒家，不是自由主义者，不是基督徒。

方旭东：在政治儒学方面，你好像曾经编过一本和蒋庆对话的书？

范瑞平：有两本，一本名为《儒家社会与道统复兴：与蒋庆对话》，另一本名为《儒家宪政与中国未来：我们是谁？我们向何处去？》。

我为什么特别推崇蒋庆呢？因为我觉得他是真正不同于别人的。他既向西方的东西学习，又坚持儒家的天命天理天道，还能提出原创性的政治儒学。我觉得他的思想特别值得大家认真研究。

现在大概只有蒋庆、只有少数人认定儒学讲的“天道”是一套真理，要从它出发来改革现代的制度，思考什么样的政治原则和政治制度是符合天道的。这是一种基础主义（foundationalism）的进路。而其他更多人，可能都是自觉不自觉地采取融贯主义（coherentism）的方法，即先把儒学的基本信念打些折扣，同其他许多现代观念融合一致，包装一番，免得自己看起来太过保守、无知。

我觉得蒋庆的进路是更符合儒家的，儒家是基础主义

的，不是融贯主义的。

方旭东：国内现在对蒋庆的政治儒学争议较多。你刚才主要谈方法论，foundationalism 你翻译成“基础主义”，国内还有可能不太好的翻译翻成“基要主义”……

范瑞平：fundamentalism 翻译为基要派、基要主义，foundationalism 还是翻译为基础主义。它们是非常不同的东西。

方旭东：你对蒋庆仅仅是方法论上的认同，还是说，对蒋庆政治儒学中许多具体的、特别是制度性的设计，也比较赞同？

范瑞平：要确立儒家立场的话，首先要真的接受儒家的一些基本信念，即有关天、地、人的天道信念。蒋庆认为儒家政治得有三重正当性，即超越的、历史的，以及当下的（人心民意），这是政道的部分；他按照这些基本信念提出了三院制，名之为通儒院、国体院、庶民院，这是治道的部分。这两部分当然都可以讨论，都有不少细节问题，争议是不可避免的。

但我认为这两部分最好分开讨论。现在最需要讨论的其实是政道的部分。我们是否应该照搬西方的民主制度？有些人把现代西方的政教分离原则信手拈来，说你还要什么“超越的”东西，这不是倒退吗？似乎一句话就可以了

结了。其实这是一种粗浅的融贯主义（coherentism），而且是食洋不化的融贯主义（coherentism）。

方旭东：我听下来的主要印象是，你认为能够被认为是儒家最基础的东西，就是关于天道的这个部分。

范瑞平：儒家的天道广义上包括地道、人道。

四

方旭东：那你真正开始用儒家的观点做你的学术工作是不是在你到香港城市大学教书，也就是2000年之后？我记得你有一本关于儒家生命伦理学的书？

范瑞平：应该比这个早。例如我在1997年就发表过一篇文章，叫《家庭决定还是个人决定：两种不可通约的自主原则》，*Bioethics* 期刊出的，基本是儒家观点，直到在那篇文章仍然是我所有论文中引用率最高的一篇。应该说在1996年左右，我的转向已经很明显了，我大概知道博士毕业以后的学术工作会从儒学角度出发去做。

在这之后我写了很多生命伦理学文章，主要脉络都是比较自由主义的以个人为中心的、独立的、自主的个人主义的伦理、政治进路，与儒家的更为和谐的、以家庭为基础的、以美德为导向的人生理解、伦理价值之间的不同。

在这些论文的基础上，我后来出了两本书。一本是中

文的，《当代儒家生命伦理学》，北京大学出版社出版的。另一本是英文的，*Reconstructionist Confucianism*，涉及范围更广的伦理学、政治哲学内容。

方旭东：我觉得你书中处理的主题，对我们今天大陆的儒学可能会是一个非常好的补充和启发。你可不可以大概分几个方面来谈谈，你处理了哪些课题？在这些议题上，儒学和西方主流的处理方式/观点有什么不同？

范瑞平：好的，先谈《当代儒家生命伦理学》这本书。大概有三个方面的问题是有特点的。

一是儒家的家庭主义，反映在伦理方面，也反映在决策方面。我们看“五经”“四书”、华人的伦理实践，家庭人伦、共同决策乃是儒家伦理的基本特征，具有优异的道德价值和良好后果。但这些年来，我们在医学伦理学研究上、在卫生立法和政策制定上，则是越来越向个人主义的路上迅跑。比如前几年卫生部发文，医疗签字必须个人签，不能家属代签。但我们一直都是家属代签的，病人身体不舒服，又疼又累，家属代签是个很好的方式，既有利于病人，又体现家庭的完整性和道德性。如果想要避免滥用，可以要求当着病人的面签，而不是非要逼着病人自己签，实践中也做不到。我们非要去赶个人主义道德的时髦，一方面表明我们对自己的道德文化失掉信心，另一方面也带来不

良后果。

二是关于市场和美德之间的关系问题。我所侧重的儒学，是孔子、孟子、荀子等古典儒学，侧重“制民之产”、自由市场、反对平均主义这些思想。我们国家整体上的医疗政策是，给医生很低的基本工资，要求医生不计报酬、全心全意为病人服务，然后又给医生发奖金，所谓“多劳多得”，甚至有红包问题。这种政策从机制上歪曲了儒家所推崇的美德与利益（即所谓“义利”）之间的适当关系。不把这个问题解决了，总想靠宣传手段来解决伦理和公平问题，肯定是得不偿失的。

方旭东：你说现在医生工资很低，单纯鼓励他去讲医德，但他不得不通过多劳多得，甚至收红包来提高收入。这是现在实际发生的情况，你觉得应该去改变。具体应该怎么去改变呢？这和美德伦理又是什么关系？

范瑞平：这涉及经典儒家孔子、孟子、荀子对于美德与利益关系的观点。我的理解是，经典儒家绝对不会说，君子不应该去考虑利益，社会也不该给他们好的利益。孔子实际上是说，有德的人应该在社会上得到好的报酬、好的待遇，社会应该给他们与他们的德行相称的收入，这样才是公平的，同时也是对社会最有利的。

我们可以举例说明。孔子那个时候，鲁国有人当了奴

隶，谁把他们赎回，鲁国就给赏赐。子贡赎回两个奴隶，但声称不要赏赐，孔子就说，以后不会有人再去赎回奴隶了。子路救了一个人，那个人要给他一头牛，子路不要，孔子说，这样人们以后不会积极救人了。孟子的一个学生挑战孟子说，“后车数十乘，从者数百人”，君子如此大阵仗，是否合适？孟子的回答是，关键在于合不合乎道，即是否公平。如果不公平，就是喝别人一碗粥都是错的。对于报酬，孟子强调“食功”而不是“食志”的公平观，即应该根据一个人的工作和成就来给他工资，而不是根据他的志向来给他工资，这样才公平。医生的志向应当是为病人服务，但你能按这个志向来给他工资。如同孟子所言，小偷的“志向”就是偷一口饭吃，你给他吗？你知道，那是《孟子》中很重要的一段（编者按原文见《孟子·滕文公下》第4章。），尽管很多人都忽视了。

我们现在的任务，是要彻底打破平均主义大锅饭的思想。医务人员经受那么多专业训练，是精英人才，你给他两三千块钱，让他好好为人民服务，这本身是不公正、不公义的做法，此其一。从效果上来看，他也不可能做到，因为他也有家庭、孩子，也要过像样的、有尊严的生活。结果就是，说难听点，产生一种很不诚信的做法，此其二。政策上允许发奖金，甚至把经济指标分配到每一个科室去，

其实就是鼓励过度医疗，也造成了过度医疗，有百害而无一利，此其三。这个结果主要是我们的政策造成的，是政策没有理顺“德”和“利”之间的关系所造成的。从儒家观点出发，我们应当提高待遇，取消奖金。否则，医疗改革无法成功。

方旭东：你关于医生待遇的见解，跟我想象中你的儒家式观点很不一样。我本来以为你会说，现在医德太坏了，应该提倡医生要为人民服务。没想到你恰恰是说：不给人家医生提高待遇，光讲要提高医德、为病人好好服务，这完全是不负责任的。

范瑞平：你知道，孔子这套东西一方面很平实，另一方面又非常全面、深刻。因为他是在对人的全面的把握上提出一套见解，从哲学理论上说可能不系统、不深奥，但实际上很全面、很有用。

方旭东：听起来你在这个方面的观点，主张市场，认为学医的人付出了很多努力，是精英人才，社会应该给他们报酬、所得应该与之相应，这才是公平。这个和自由主义关于分配正义的观点好像没有太大的分歧。

范瑞平：其实当代的左翼自由主义有些倾向于平均主义。要是真的没有太大分歧，那很好啊，说明好的东西可以被更多的学说理解和接受。

五

方旭东：好，这个我们可以再讨论。还是继续讲《当代儒家生命伦理学》这本书。

范瑞平：第三点是关于生物 - 医学高技术的问题。这是现在生命伦理学领域人们关注比较多的问题，比如基因工程、基因增强之类。儒家应当怎么看这些问题，以及跟自由主义观点的相通相异之处、跟基督教的观点的相通相异之处？例如，我的关于基因增强的儒家观点，就受到一些外国学者的批评，他们认为我过于保守。

方旭东：你的大致观点是什么？

范瑞平：我认为基因增强可以，但有两个基本东西不能改变：第一，男女的不同，不应该抹杀掉。从儒学基本的理解上，有阴阳、有天地、有男女，这是天道的重要部分，即使技术上成为可能，也不要搞什么中性人，或要男性去生孩子，这些是不符合儒家的天道观的。

方旭东：在这一点上，是不是可以说你和基督教的理解是比较接近的，特别是天主教？

范瑞平：可以这么说。

方旭东：你觉得在哪些问题上，儒家和天主教是有分歧的？是不是在一系列问题上，儒家和天主教的那种保守

立场都是接近的？

范瑞平：这是一个非常复杂的问题，等我回答完第二个不能改变的基本价值以后再来讲。

在儒家看来，后代是祖先馈赠的礼物（这一点其实同基督教的理解很不同）。儒家强调孝敬父母、尊敬祖先。假设你用基因增强的方式，要把自己孩子的个头提高一点、智商提升一些，我看不出有什么问题；但你要把他们的皮肤从黄色变成白色、把头发从黑色变成金色，我觉得这是有问题的。你做这个事的理由是什么呢？我能想象的理由只能是，你认为白皮金发的人种比黄皮黑发的人种更美丽、更高级。这一理由不但是对自己的贬低，也是对祖先的不敬。这种转变不同于你做美容、抹化妆品、用染发剂，那些都是暂时的、情境化的、相对的，是可以接受的小变化，因为不是基因上的彻底改变。人家批评我过于保守，但我的观点只是像儒家说的：如果你信奉儒家价值，你就不应该去做那个事情。

方旭东：你现在可以把儒家和天主教的异同做个说明吗？

范瑞平：天主教在当代基督教的大系统中并不是最保守的势力。关于儒家和天主教的异同，我所知有限，只能简单说说。尽管儒家的“天”有很强的人格化的意思，但

也有很多面向；天主教的“天主”似乎是纯人格化的，是圣父、圣子、圣灵三位一体，详细的创世记、原罪、救世主、受难、复活、再临、天堂、地狱等等。儒家虽然相信超越的、主宰的天，但没有这么详细的东西，更多的是“六合之外，圣人存而不论”，不会相信整个人类都是亚当、夏娃一对夫妇的子女相互（乱伦）结合的产物，而是倾向于“未知人，焉知天”，“未知生，焉知死”，乃至“尽人事，听天命”。我的理解，儒家所信奉的天道、天理、天命的基础性的东西就是“五经”中所显示的那些卦象和礼仪，而不是天主教的“十诫”类的原则主义。

在人工堕胎问题上，我相信儒家和天主教有很大分歧。天主教相信每一个人的灵魂都是上帝直接赋予的，这才是你的人之为人的尊严所系，父母不过是个媒介。因而堕胎是绝对的邪恶，不但强奸导致的怀孕不能做，而且为了抢救孕妇的生命也不能做。儒家则是持有一个更加家庭主义的伦理路线，堕胎是不好的，但有时是应该做的，提供的是一套基于儒家美德的论证。牺牲胎儿挽救母亲，在儒家不会成为一个道德问题。

六

方旭东：我感觉这和你之前讲的医生的待遇的问题，

有某种共同的、一致的方法论的考虑在里面。现在你能否介绍一下你的英文书，译成中文是《重构主义儒学》。什么叫重构主义的儒家？哪些地方是要重构的？

范瑞平：你提的都是重要问题。时间关系，我就不涉及该书的具体章节了。

重构主义儒学，为什么要“重构”呢？是因为二十世纪以来，儒学发展的两大倾向很明显。一个我称作妖魔化儒学，就是以“五四”为代表的，当然不是说“五四”所有学者都持这个观点，但基本上认为儒学是一个落后、反动的东西，要打倒“孔家店”，妖魔化儒家，说礼教是吃人的。

另一种倾向可能在海外更厉害一些，就是殖民化儒学。殖民化儒学并不排斥儒学，而是用现代西方的自由、平等、民主这些观点来重新解释儒学。以牟宗三先生为代表，他们认为儒学不但是和民主、平等没有本质上的分歧，而且儒学有内在的理路必然发展出这些东西来。我认为这是一个殖民化的思想。因为你这样讲的儒学其实是把儒学最基本的概念、观念和思想扔在一边，然后拿另一套东西来改造它，就像是我把外面的人植入一个地方并成为那个地方的主流一样。当然，儒学的核心观念同自由、平等、民主等现代西方观念的相互关系，则是另一个问题。

《重构主义儒学》是说这两个倾向都不合适，我们要从

经典儒家出发，来重新构造儒学。这是一种基础主义的儒学，涉及许多领域的工作。近十年来，我和香港浸会大学的罗秉祥、陈强立、张颖，组织“建构中国生命伦理学”的学术活动，走的就是这种基础主义的路子，虽然我们不限于儒学。我希望能有更多的学者能在政治学、经济学、法学、心理学等领域做这项工作。

七

方旭东：最后，你是否可以介绍一下你对儒家的“礼”的理解？我记得这方面，好像同你讲儒家基础主义一样，你觉得是非常重要的、不可改变的。我以前读过你一篇关于儒家对待动物的文章，你特别提到用动物来祭祀的合理性。

范瑞平：非常好，旭东兄，我发现你提的问题一方面是重要问题，另一方面也表明你对我的东西有所了解，让我有点惊喜。

实际上我那本英文著作中有三四篇是讲“礼”的。在这方面，李晨阳和我有过深入的争论。在我看来，儒学是基础主义的，但其基础不是柏拉图的“理念”、毕达哥拉斯的数，也不是基督教的原则——例如“十诫”，更不是当代政治自由主义的正义原则，而是“五经”中所呈现的那

些卦象和礼仪。就家礼而言，我们有相见礼、冠礼、婚礼、葬礼、祭礼等等，每一种礼都蕴藏着一系列构成性规则。比如过年了，我给母亲鞠躬拜年，这是构成性规则指导的适当行为。所以儒家的行为，首先是礼仪指导的，而不是原则指导的。但现在的伦理学以及政治哲学，讲的是原则主义：我给你一条或几条调节性原则，你必须按这些原则去做。你传统的礼俗也好，习惯也好，制度也好，机构也好，都要符合这些原则，否则就要改变它，即使不革命，也要改革它。我把这种思想叫做“单元指导主义”，就是说我的这套原则是唯一的、最终的指导。

按照儒学的思路，我们至少应当是双元的指导。礼仪告诉我们做什么（过年了，要给长辈鞠躬拜年）、调节性原则告诉我们怎么做（如敬：恭敬地做）。礼是不是不可改变的？当然不是。如你所知，《论语》中既有孔子赞成的改变，也有他不赞成的改变。他赞成将麻冕礼帽改为丝绸礼帽，但不赞成免除祭祀用羊；他不赞成改变“三年之丧”，但也不提倡社会强制，而是留给个人的“心安”。是否赞成改变，我觉得孔子考虑的是整个礼仪制度的意义、价值和精神，而不是遵循外在的调节性原则来改变。

方旭东：那我们怎样算是尽了待客之礼呢？用王阳明的话来说，我们如何评价一个人“知礼”？比如说有客人

来，主人拿最好的东西招待他；还有一种，家里吃什么，也给客人吃什么；还有就是，看客人想吃什么就给他什么。那么以上三种人，我们如何判断哪一种人是所谓的“知礼”，实践了“礼”？这里面就会涉及他们的原则的问题。

范瑞平：是，这里好像有三种原则：最好标准、家人标准、客人标准，应该应用哪种？这个问题我没有完全想好，我只能给你初步的回答。

首先是“最终的标准是什么”这个问题。这就回到我们刚才讲到的融贯论和基础论的不同。融贯论说没有最后的标准，你把所有的道德信念、重要的判断加在一起，你看什么最融贯什么就是标准；但儒学属于基础论，还是有一些更具权威性的道德信念，它们可能属于儒家礼仪系统中的核心的构成性规则，不应该改变；需要我们更深入地去琢磨，儒家待客之道到底意味着什么、价值是什么、目的是什么，哪些原则更有助于这些意义、价值和目的，等等。第二，不是所有问题在所有时候都能争论清楚的，儒家社群也肯定需要一些程序化的东西，只要存在一个所谓儒学共同体，它里面肯定会有一些结构，比如有些人可能更有道德权威，或者有委员会或者其他组织来做决定。总之，有些问题可以实质性解决，有些问题大概只能程序上解决。如果有些问题不那么重要，留待各家各户各人自行其是也

可。你觉得如何？

方旭东：好的，明白。所有的讨论都不可能一次性终结，今天我们就先讲到这里，瑞平兄，以后有机会再继续向你请教。

范瑞平：谢谢！

范瑞平 | 追求儒家共善社会*

共善的概念及观念

“共善” (the common good) 是现代西方学术研究的一个重要概念, 意指一个社会中的所有人都能享受良善生活。中国传统文化似乎没有“共善”一词。但没有这一概念不等于没有相关的观念。概念是抽象的, 观念则是具体的。从具体的观念出发概括出一个可供广泛使用的概念, 从而更好地比较和完善不同的观念, 提出应用性学说, 可以成为有益的解释学循环。虽然“共善”是从外文翻译过来的, 但这并不妨碍我们研究这一概念的适当意义, 从而正确评估中国社会的生活和发展。因此, 我们需要具体探讨的问题是: 什么是共善? 我们应当如何理解这一概念? 其意义及价值如何? 鉴于中西方社会不同的文化和历史背景, 占主导地位的当代自由主义共善观是否适合于中国社会? 如果不适合, 我们有什么可以替代的观念?

* 感谢 Springer 出版公司允许本文使用一篇已经发表的英文论文中的一些论证资料: Ruiping Fan, “A Confucian Notion of the Common Good for Contemporary China,” D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 193-218。

理解“共善”，首先需要理解“良善”（the good）与“正当”（the right）之间的区别。近代西方哲学区分了这两个概念，并且特别强调他们之间的不同的重要性。概括说来，“良善”取决于生活的实质或内容，“正当”则取决于生活的形式或结构。一个人的生活是否良好，那得看他所遵循的良善生活观的内容或者他所信仰的宗教的实质；而一个人的行为是否正当，则要看他是否尊重社会所确立的正当原则和个人权利。换言之，这两个概念的区分是同社会生活的日益多元化相关的：一个人所选择的生活方式究竟好不好是一回事，但她的生活方式是否正当、她是否有权选择，则是另一回事。这一区分似乎提示，社会应该只管“正当”与否，把“良善”留给个人决定。这正是当代自由主义学说的主要观点：因为大家持有不同的良善观，所以，比方说，一个人决定是否结婚、生育，都是正当的，不论另一个人认为这样做是好还是不好。只要一个人不违背别人的同等权利，其行为都是许可的。这种观点可以概括为：只管“正当，”不论“良善。”

这样说来，当代自由主义似乎无法建立共善观。既然“良善”是个人的、多元的、不同的，那就很难设想所有人的“共善”了。但这并不是当代自由主义的领军学者的结论。在其重要著作《正义论》中，罗尔斯（John Rawls）

把“共善”理解为“在适当意义上平等地有利于每一个人的一些一般条件”（1971，第246页）。这个共善定义看起来只是为了成全个人追求良好生活的一种手段。但在以后的论述中，罗尔斯也强调共善就是目的：

不同的政治观点，即使都是支持自由的宪政民主的观点，无疑都具有某种共善观，作为确保人们可以行使他们的自由等价值的手段……你听到自由主义缺乏共善观念的说法，但我认为这是一个错误……自由主义者都在同心协力做一件事，那便是确保每个公民都有正义。虽然这并不是他们所有的关注，但确是他们都在致力从事的唯一事情。用我的话说，他们都在努力朝向一个目标，即所有公民的正义这一目标（Prusak 1998，第16页）。

这种说法似乎使得“社会正义”即为“共善”：在个人层次上，“良善”与“正当”依然界限分明；但在社会层次上，“共善”与“正义”合而为一。联系到罗尔斯构造其正义原则的方式，这种说法还是有启发性的。在他看来，正义原则的基本成分是一些特殊的善，他称作“基本好处”（primary goods）：自由、权利、机会、收入及自我尊重的

基础。无论人们的良善生活观多么不同，他们都想得到尽可能多的这些“基本好处”来实现自己的生活计划。因此，社会的正义原则就是规定适当的方式来分配这些“基本好处”，因而这些原则所维持的社会秩序也就构成了社会的“共善”。

我们可以从两个方面来考察罗尔斯的共善观。首先是何种“善”应当成为构成“共善”的成分。我们马上可以想到人类赖以为生、人人需要的东西，如食物、饮水和住处。这些好处的确共同性极大，因为人人需要；但它们的排他性也很强，难以共享：一片面包假若我吃了，其他人便吃不到了。因此，这些善很“狭窄”，该被称为个人利益，不能成为构成“共善”的东西。其次，功利主义认为所有个人的善最终都可以还原为“快乐”，“共善”该被理解为所有人的快乐的最大总和。但是，我们很难设想所有人生价值，诸如知识、智慧、亲情、友谊等，都可以还原为快乐。此外，不少人特别看重公益（public goods）这一范畴，包括国防、环境保护和基本医疗卫生服务等内容。罗尔斯指出，公益有两个特点：一是不可分割性——所有人都希望享用这些好处，而且他们都只能均等地享用；二是公共性——它们不能完全由市场提供，其生产及融资须以立法来决定（Rawls 1971，第 266-267 页）。虽然公益这一概念很重要，

但它们作为“共善”成分仍显狭隘，最多只能成为“共善”的一部分，不能成为其全部。从中国文化出发，我们不免想到美德、家庭、和谐一类的善，它们为什么不能成为考虑中国社会共善的合理成分呢？但罗氏认为，他所提出的“基本好处”才是思考共善的合适成分。

另一方面，我们需要考察罗尔斯的分配“基本好处”的共善（正义）原则的具体要求。如前所述，罗尔斯认为正义乃是现代西方社会的共善，这个共善观显然比公益这个概念更基本、更重要，因为它厘定了一个社会的基本秩序，然后才能谈到决定公益的事情。罗尔斯的自由主义正义原则包括三条：平等自由原则、平等机会原则和差异原则，规定基本好处的具体分配策略从而确定社会基本结构的秩序。后面将论述为何我们不应当接受这些原则作为指导中国社会的共善原则。至此，我们似乎达到了一个较为满意的共善概念：“共善”意指一个社会协调基本好处的一套社会秩序，使得每个人均成为其中的适当受益者，并能在其中追求良善的生活。这就是说，任何共善观都至少包含两个方面，一是大家认可的基本好处，二是协调这些基本好处的原则。

本文首先概括当今中国社会所面对的共善危机，然后分析为什么罗氏自由主义共善观不适合中国社会，进而探

讨如何重构儒家的共善观。

当今中国社会的共善危机

毋庸讳言，虽然中国在经济上已是世界强国，但在德育上却面对着严峻的危机。我认为这种危机属于共善危机。许多人似乎不去追求可以构成共善的好处，也不尊重协调人际关系与处理社会事务的公平规则。换言之，他们似乎已不再重视道德，所关心的好像只是满足当前物欲享乐的金钱财富。有关腐败的中国官员、商人，甚或普通市民的报道，可谓随处可见。

儒家传统在二十世纪的逐步衰落是这一危机的第一个特征。儒家传统曾主导中国社会至少两千多年，但在辛亥革命（1911）、五四运动（1919）、新民主主义革命（1949年）和文化大革命（1966—1976）的疾风暴雨之下，日渐损毁及扭曲。在改革开放三十多年后，一些学者认为，现今的中国社会是一个道德真空，其特点是在已经衰退的共产主义道德与正在冒升的享乐主义道德之间空空如也：“这里既有‘共产主义’道德，也有赤裸裸的个人利益，但在它们之间却什么也没有”（Wang 2002，第10页）。尽管我曾经赞同以“道德真空”一词来描述中国的情况，但我后来意识到，这种描述是不健全的。不错，中国的政治和经

济自二十世纪初已不再建基于儒家观念之上，儒家道德受到严重损害，但在许多方面，儒家价值仍然广泛支配着当代中国人的生活，具体的“儒家人格观”持续支撑着中国文化和道德的社会基础，亦为中国最近三十多年的经济改革提供了动机及策略。也就是说，儒家价值固然衰落、损毁，但依然顽强地体现在中国人的生活方式之中（见后详述）。这样看来，虽然中国人的实际行为已不再受制于刻板的教条主义道德，但它们仍然受到尚存的儒家道德的调和及指引，而不是一个一无所有的道德真空。如果不能看到这一点，我们将难以解释中国三十多年来的成功改革，也无法说明中国人的基本家庭秩序和社会关系的维系，以及礼仪活动和生活机制的意义。¹ 与其强调真空，不如强调脱节：随着中国进一步的经济改革、社会开放和文化复兴，官方所支持的道德观与其他类型的道德观，特别是具有实际影响力的儒家道德观，形成了脱节。正是这种脱节构成了中国现今共善危机的第二个特征，产生了对于正式道德观的各种防御机制。

首先，许多人试图避开关于道德的任何公开讨论，因为这种讨论常常掩饰甚至歪曲了近些年经济改革和市场

1 感谢 David Solomon 和 Dennis McCann 说服我放弃以“道德真空”这一概念来解释我对中国社会的描述。

发展的实际情况。这些人只按自己的意愿行事，不谈道德。然而，不论自觉或不自觉，他们的行为或多或少地依然受到儒家道德观的规范。另一部分人在公开场合附和官方认可的道德，但在实际行动上仅仅依从儒家的德行礼仪做事，因而他们的生活也因这种特殊的情况而变得不够真实。更糟糕的是，不少人已习惯了这种表里不一的生活，并处之泰然。最后，还有一些人转向虚无主义和享乐主义，他们过着只求满足当前欲望和冲动的生活，放弃任何道德承诺或规范的约束。更重要的是，他们当中有些是政府官员，纵然他们实际上是虚无主义者和享乐主义者，但在公开场合却以共产主义道德学说去“教育”他人。一旦他们的贪腐行为被揭露，其虚伪的本性就暴露无遗，更难免令人民对政府失去信心。随着个人主义和消费主义的冒起，还有更多人迷失其中：少数民族对是否保持其传统生活方式感到困惑，年轻人在面对维持可靠婚姻与追求成功事业之间犹豫不决，家长在教导子女孝道美德方面愈趋困难。总之，不少人在追求良好生活的道路上迷失了方向。¹

我们可以比较一下西欧及北美的情况来更好地把握中

1 在拙作（Fan 2010）第14章中，我以一套道德心理概念，特别是以儒家人格以及人格障碍概念为基础，就中国的道德危机提供了一个详细的说明。

国的共善危机。有些人可能争辩说，中国的情况正显示着自由民主社会道德观的兴起：当市场经济在中国迅速发展，而且社会中充满了“一孩政策”下出生的独生子女时，他们当然会越来越多地要求自己决定自己的生活方式及生命意义；与此同时，中国政府亦开始建立各种保障制度来确保基本的社会福利，因此，他们会总结说，中国正在逐渐发展成为一个像西欧一样的自由民主社会。我认为情况并非如此。原因在于，虽然西欧的基督教信仰已大规模崩溃，但在其基础上发展起来的自由民主社会道德观却已深入人心并主导着社会，自由主义的平等、人权和尊严等价值已被普遍接受和实践，国家保障的福利制度在社会中根深蒂固（我在本文后面将表明这种自由主义价值观及制度不可能在中国建立的原因）。反观当前中国，官方道德似已过时，儒家道德严重毁损、艰难复兴，享乐主义不断冒升，而自由主义道德观依然处于萌芽阶段。也就是说，在当前中国并没有一种协调一致的道德观实际上主导着整个中国社会的道德行为。

另一方面，与美国相比，中国社会的道德却没有那么多元化。诚然，当今中国已出现了不同的道德体系，特别是根源于宗教的道德体系，如儒教、佛教和道教的复兴；

此外，基督教在中国的某些地方亦有迅速蔓延的迹象。¹ 然而，中国绝不是一个像美国般的道德多元国家。中国人很难理解在美国蓬勃发展的宗教原教旨主义运动，也不会组织这类运动。一般的中国人，不论信奉哪个宗教或理念，其人格美德方面总会带有儒家的特质，如仁、义、礼、智、孝、忠等。他们通常对不同的宗教持务实或中庸的态度，在社交活动中愿意容忍（甚至接受）不同宗教的仪式，但不会成为宗教狂热主义分子。对于政治和社会问题，他们实难苟同因政见

1 近三十多年来，宗教多元化确有很大进展。除了中国政府承认的五大宗教，即佛教、道教、基督教、天主教和伊斯兰教外，民间宗教发展迅速。不同机构对中国宗教信仰人数的调查结果存在较大差距。2012年中国家庭追踪调查调查显示，89.6%的受访者认为自己没有宗教信仰，只有10%的人宣称有宗教信仰。其中以佛教徒最多，大概有6.7%的成年受访者认为自己属于佛教，占有所有宗教徒的2/3以上。其次是基督新教，比例达到受访者的1.9%。排其后的分别是道教、伊斯兰教和天主教，占受访者的比例分别为0.54%、0.46%、0.41%（China Family Panel Studies 2012）。但考虑到本次调查没有涉及新疆、西藏、青海、内蒙古、宁夏、海南，而这几个省份的是穆斯林和藏传佛教徒聚集区域，所以佛教和伊斯兰教的比例或许有所低估（北京大学宗教文化研究院课题组 2014）。而美国皮尤研究中心的一份报告则显示，2010年，中国约有2.943亿的民间宗教信徒，占人口数量比例最高，为21.9%；其次为佛教，约有2.441亿的佛教信徒，所占比例约为18.2%；再次则为基督教及伊斯兰教，其信徒占人口总数分别为5.1%、1.8%；印度教信徒和犹太教信徒则不足人口总数的1%。还有大约7亿人不信奉任何宗教（American Pew Research Center 2013）。重要的是，中国的宗教多元化不等于道德多元化：大多数中国人，无论他们信奉何种宗教或不信奉任何宗教，实质上受儒家道德观的影响并对这种道德观持有相当的认同。

不同而处处针锋相对的做法（如当今的美国民主、共和两党）。当今美国社会给中国人的感觉乃是一个在宗教道德上相互分离、在意识形态上十分僵化、在政治上两极化的多元社会——这个社会的优势，是其政府对法治的贯彻和其人民对法治的信心。在美国，没有一个协调一致的道德观，但有一个协调一致的法治观。相比之下，由于受到儒家道德的中和、中庸影响，中国社会的道德多元化远不像美国社会那么严重。但当今中国却既缺乏一个主导的、协调一致的道德观，也缺乏一个主导的、协调一致的法治观。因而，以官方道德与儒家道德的相互脱节为特征的中国社会共善危机，就显得特别严重、杂乱和无助。

这种危机削弱了中国人的心灵，扼杀了人生的完整性，并腐化了良善的公民生活。若不克服这场危机，中国不可能大有作为。如何对付这一危机呢？对于这个问题，我不能苟同中国自由派学者的看法。对于他们来说，中国的主要问题是人权问题，中国政府没有如现代西方国家般承认并保护个人权利，而西方国家所宣扬的个人权利和自由民主政体是普世价值，中国理应跟随。在他们看来，中国政府不仅要停止宣扬官方道德，而且应避免推崇任何具体的生活方式（如以家庭为基础的儒家生活方式），而是对于不同的甚或互不兼容的各种生活方式都保持一个中立态度，只保障个人权利。

总之，他们希望中国成为一个西方那样的自由民主社会。

我不认为这是解决中国危机的合适方法。中国社会固然存在人权问题，西方的政治组织也经常批评中国侵犯人权，但那些批评往往未能深层次地揭示中国的情况。事实上，中国的共善危机极其复杂，远不是仅仅欠缺对个人权利的尊重这一问题。中国自由派学者建议政府应停止宣扬过时的官方道德是正确的，但他们不应无视或拒绝儒家生活方式对中国未来发展的相关性。文明必然有传承，中国人无法抛开自己的历史和文化来追求良善生活。事实上，由于知识和经验的限制，我们并不易理解现代西方自由主义的历史背景及其基督教文明的根源。例如，尽管中国自由派学者常引用罗尔斯的政治自由主义，他们不免简单地视之为以权利为基础的理论，而忽视了罗尔斯理论所建基的一整套深厚的西方思想基础。¹ 本文认为，由于中西方在历史、文化和社会上的差异，现代西方自由主义不太可能帮助中

1 正如罗尔斯清楚地表示，他不喜欢把他的理论看作是以权利为基础的。相反，他把一些“理想化的观念”，即构成现代西方民主国家“重迭共识”的“某些基本直觉想法”纳入了他的理论之中（Rawls 1985，第236页，脚注19）。

国解决当前的共善危机。¹

本文将具体剖析为什么中国不宜以罗尔斯的社会正义理论作为适宜的共善观来指导中国将来的发展，即使罗尔斯的理论在西方社会具有合适性和认受性。² 要论证这一观点，我将先在下一节指出由于中西方在历史背景上的分野，罗尔斯的社会正义理论没有，也不可能出现在中国，中国在政治上并不需要罗尔斯的自由主义理论模式，因为它并不如西方社会般须要调解社会中的极端多元化。接着，我在第四节将会以中国在道德及政治上的基本思想来论证，罗尔斯的理论在中国没有认受性，因为当代的中国社会仍然普遍认同儒家的道德生活方式乃是美好生活方式的模式。

-
- 1 弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）的立场转变可作例证。在1990年，他在苏联垮台后发表《历史的终结》一文，为自由民主在人类历史中取得“最后胜利”而欢呼。二十年之后，他却承认“美国的民主没有什么可教中国”，因为“美国的模式有更深层次的问题无法得到解决……基于不信任中央集权政府的政治文化，美国人以宪法制衡为傲。这个制度保障了个人自由和充满活力的私营部门，但它现在已变得两极化及僵化。目前，它对处理美国面临的长期财政挑战显示不了什么能力。民主在美国可能有中国制度缺乏的内在合法性，但假若政府本身自我分化而且不能执政，它将不会成为任何政府的榜样。” <http://www.tehrantimes.com/PDF/11070/11070-15.pdf>。他最近的新著也延续了这一看法。
 - 2 罗尔斯的理论是否真正适合于现代西方社会也是一个有争议的问题，但这个问题超出了本文的关注。

罗尔斯的自由主义共善观只能产生于西方

罗尔斯明确指出，他的正义原则是在现代西方民主国家的社会和历史条件下建构而成的。他表示：

[现代西方民主国家]的社会和历史条件根源于由于宗教改革而引起的宗教战争以及其后所产生的宽容原则，也根源于宪政政府的形成和大型工业市场经济的机构。这些条件深刻地影响着一个可行的政治正义观的要求：这一正义观必须容许多样性的学说以及在现行民主社会中的成员对于什么是善所持的多种相互冲突及不可通约的观念（Rawls 1985，第 225 页）。

显然，这里强调了宗教改革、宗教战争以及宽容原则这些重大而又独特的近代西方事件。了解历史的读者，明白这些事件在西方思想史中无论如何强调都不会过分的意义。没有这种历史，罗尔斯的正义原则就失去了根源，也就无从产生。

然而，中国的历史文化条件同西方的宗教和文化因素甚为不同。首先，虽然儒家思想中也有其宗教形而上学的神、

灵魂和不朽信仰，¹但同基督教信仰不同，儒家并不认为假若不遵从上帝，便一定会下地狱。相反，儒家对其他宗教的形而上学信念采取宽容的态度，亦因为儒家这个态度，中国人早已对各种宗教采取宽容的精神。其次，儒家的首要社群是家庭，而不是如同基督教教会那样的社团，但从来也没有儒家的家庭协会可以有像罗马天主教教会那样的强大权力或影响。因此，政教分离或宗教改革之类的西方历史事件，从来都不可能在中国发生。最后，回顾中国历史中的宗教关系，尤其是所谓三教（即儒教、道教及佛教）之间的关系，它们之间从未发生过有如西方历史中的极其血腥的宗教战争。当然，它们之间亦有一些冲突，但大部分时间是在和平竞争和合作，而且相互学习、吸纳。一方面，这是由于儒家思想对其他宗教怀着宽容的态度所致，另一方面，也是由于其他宗教对于儒家的道德和政治观所作的合理取态所致：其他宗教保持它们的宗教信仰，但也接受儒家对于美好生活的道德观点，包括对于个人美德及政治安排的看法。

总之，中西方的历史、文化和宗教状况显著不同。在西方近代的极端多元化和宗教战争背景下，罗尔斯的理论

1 有些人可能以为儒家在这些事项上持不可知论的观点，我认为这是一种误解，但我将不在此文中探讨这一问题。

选择平等、自由这些好处作为共善的主要成分，其调节或分配这些好处的共善原则势必推崇独立、中立这些取向。这都是可以理解的。但中国不是这样的历史文化背景，所以绝不可能产生这样的理论。

罗尔斯的自由主义共善观在中国欠缺认受性

当然，中国不能产生这样的理论并不说明中国不应采用这样的理论。有些人认为，不论中国的历史如何，鉴于中国社会的现状，我们还是应当接受罗尔斯的平等自由原则、平等机会原则和差别原则来指导中国社会。我认为这一观点是错误的，因为罗尔斯的理论不但不可能在中国产生，而且在中国也没有认受性（legitimacy）。罗氏在其后来的著作中表明，可以用来证明他的理论在现代西方社会中的合法性的理由并不是一套完美的哲学论证，而是一系列合理的直觉思想，即所谓“重叠共识”（overlapping consensus）（1985，第246—247页）。假设这种证明是正确的，那么，如果要辩护他的理论在中国应用的合理性，那就需要说明它也符合中国人的合理直觉。

本文将扼要指出中西双方在几个重要的直觉观念上的不同，因而罗氏理论在中国欠缺认受性。首先，在现代西方文化中，个人主义思想占主导地位——一个人有权界定何

谓具体的善；但在中国文化中，家庭主义占主导地位，个人和家庭均有权界定何谓具体的善——一个人在行动前须和家庭协商来达成共识。如前所述，罗尔斯所选的构成共善成分的一般好处，诸如权利和自由、机会和权力、收入和财富以及个人的自我价值感（1971年，第92页），带有明显的个人主义思想特征。在他看来，这些好处构成了每个人落实人生计划的普世先决条件，而且是实现任何美好生活的中立手段。他的共善原则要求将这些好处在平等的条件下分配，使得每一个人均可以平等地追求自己所构想的美好生活，不论它的具体内容是什么。例如，罗尔斯邀请我们：

想象某人的唯一乐趣是在各种几何形状的地方如公园广场和经过修剪的草坪上点算叶片的数目。他实际上甚为聪明，具有不寻常的技能，因为他能以解决艰深的数学问题而谋生。但善的定义迫使我们承认，对于这个人来说，点算叶片的数目便是善。或者更准确地说，他的善是由他个人的生活计划所决定的，而在他的生活计划中这项数叶片活动占有尤其显著的地位（1971，p.432）。

虽然罗尔斯和大多数的西方人认为以个人主义和主观

主义来理解善是再合理不过的，但中国人却深信儒家家庭主义而非个人主义、主观主义。儒家认为人的善最终由天道决定，而天道可以经过圣人的理解和相关的礼仪习俗而得知。关键的是，善的生活计划不可缺少美德的培养及实践，每个人都应当学习成为“仁人”，要孝敬父母、慈爱孩子、友爱兄弟姐妹，对陌生人要有诚信，而且在生活中做每件事都要尽量合乎义，这才能活出善的生活。无论一个人从事什么职业，他都应当按照相关的礼仪来培养及实践这些美德。这就意味着，个人的生活计划并不能亦不应该完全自决，而是由自己和亲人来共同决定，因为在追求善的生活时人必须与家人一起实践礼仪和美德（参阅 Fan 2010，附录）。因此，个人并不是价值观的最终来源，也不能全权决定何谓自己的善。¹ 儒家的这种观念是一种主体间性主义（intersubjectivist），在中国社会仍然占有主导地位。中国的家人不会给予一个只有兴趣点算叶片数目的成员自决何谓善的自由权利，他们会认为给予他这么强的权利或自由是不合理的，因为他的生活欠缺美好生活所需的美德。中

1 相比之下，罗尔斯声称现代西方公民视自己是自由的，包括认为自己是“自我产生合法权利的源头”（Rawls 1985，第 242—243 页）。按照这一思想，我们不仅需要接受点算叶片数目对这个人好的，而且即使我们不同意，我们也需要以某种方式支持它，因为他是产生这一权利的源头。感谢 Bryan Pickett 向我指出这一重要问题。

国人会认为，他的家人不应该对他听之任之，更不应该离弃他，而是应该说服他参与真正有益的活动。他不该去点算叶片的数目，而是应该花更多的时间来解艰深的数学问题，还可以赚取更多的收入，以便更好地照顾父母和让他们幸福。甚至应该说服他去恋爱、结婚、生育，并教导自己的孩子成为好人，等等。儒家当然不会认为应当强制他去改变（在这种意义上，他有法律权利来点算叶片），但儒家也不会认为他有道德权利去点算叶片——良善不能由个人决定或实现，而是要有家人的共同参与。

另一个相关的问题是关于生活动力（motivation）方面的不同观念和实。当然，人之为人，在生活动力上，存在普遍的东西。正如罗尔斯指出，人们无论在任何文化中一般都有动力去追求广义的善，他称之为亚里士多德的动力原则：“其他情况相等，人们都喜爱展现其能力（其先天或受过培训的能力），而且他们的能力愈是成功或复杂，他们便愈为享受”（Rawls 1971，第 426 页）。的确，只要人有能力，那么复杂的活动就比简单的活动更有趣。即使我们有时会遇到一些如罗尔斯所描述的喜欢点算叶片数目多于从事复杂数学工作的人，但他们毕竟是在任何社会中都很罕见的。正如罗尔斯的观察，复杂的活动能满足人们对不同及新奇经验的欲望，并容许精巧、创新和技艺的发展。“他们也可以引起期

待和惊喜的乐趣，而且其活动的整体，包括其形式及有序的发展，都是迷人的和美丽的”（Rawls 1971，第 427 页）。

这些都是事实。然而，亚里士多德动力原则适用于已有能力从事复杂活动的人，但未必适用于有学习潜能但还没有发展出能力的孩子们——他们需要透过学习和培训的过程来实现他们的潜能。对于大多数孩子来说，学习和培训的过程并不及玩简单的游戏或参与简单的活动愉快，激励儿童学习“无聊”科目的动力同激励成人从事复杂活动的动力是不同的。儒家传统清楚地认识到这一点。众所周知，儒家认为上天赋予每个人美德的种子，若加以培育，便可成为一个有德的人（孟子 2A6）。但儒家也注意到，每个人的人性中都有各种非道德，乃至不道德的欲望，如对食物、美酒和舒适的欲望、对利益的喜爱，甚至还有嫉妒和仇恨的情绪（荀子 23；参照 Watson，第 157 页）。重要的是，儒家认识到，父母的认同或反对、赞扬或责备、奖励或惩罚，以及孩子们掌握如何取悦或触怒他们父母的知识，都是孩子决定如何表现的强烈动力。正因为如此，他们才有动力按照父母的指令去做“道德的”事情、学习一种奇怪的外语、练习枯燥的算术运算，或玩一种复杂的乐器。一个小男孩和他邻居的孩子分享他最喜欢的玩具，不是因为他知道这是一个德行，而是为了避免他父母的反对。一个

小女孩背诵陌生的外文词汇和短语，不是因为她喜欢这样做，而是为了取悦她的父母。总之，儒家洞悉了一条动力原则，可在儿童的情况上补足亚里士多德原则，我把这条原则称作儒家动力原则：其他情况相同，父母的认同或反对成为孩子学习知识和培养道德能力的动力。¹

然而，由于他们的个人主义思想，现代西方的父母不是未能了解便是不愿借鉴儒家的动力原则来指导他们的子女。正如蔡美儿指出，“中国家长的理解是，任何工作都没有什么乐趣，直到你擅长它。要擅长任何工作你便先要干这项工作，但孩子们并不会自动自觉工作，这就是为什么压倒他们的偏好至关重要……实情是，中国的家长可以做出现代西方人好像难以想象的事情——甚至在法律上可控告的事情。中国母亲可以对自己的女儿说，‘嘿，胖妞——减减肥’，相比之下，西方父母却要蹑手蹑脚地解决这个问题，以‘健康’为题来讨论，并且不能提及‘肥胖’这个词。

1 儒家文献中可能并没有明确表达这一原则，但这一原则隐含在儒家对美德和礼仪的广泛教义之中。孔子、孟子和荀子的著作中都有丰富的观点及论据支持这一原则。此外，虽然父母最有效，但其他亲人以及教师也发挥类似的作用。在当代学者中，麦金太尔（Alasdair MacIntyre）已意识到儒家的动力原则：“年轻人按正义的要求做事并不是因为正义，而是要避免家长和教师的批准或不满……我们亚里士多德的支持者有很多东西须要从儒家学习”（MacIntyre 2004，第157—158页）。这一原则不仅适用于儿童，在一些情况下也适用于成年人。

她们的孩子最终依然要因为饮食失调和自我形象低落接受治疗)。”¹ 西方社会常常只着重个人(子女)独立自主,没有充分了解到家长同时亦可以鼓励和指导其子女,这种“放任”态度是自由个人主义精神以最好保护儿童免受家庭伤害之名而巧立的。拥护儒家动力原则的中国父母坚决不同意这种态度。对于他们来说,一个未能重视父母亲自教导和询问他们孩子的自由伦理和政治环境,将会伤害其孩子,孩子们很容易培养出自我放纵和自我破坏的习惯。在现代社会中某些明显的罪恶,如青少年早期性行为、无家可归的流浪、滥用药物和暴力行为,便是引导失败的产物:家庭难以诉诸儒家动力原则来参与子女的决策,以在孩子们的培育和发展上提供有效的援助。²

-
- 1 见 Chua 2011。该文引发了就不同养育模式的激烈辩论。我个人认为 Chua 在管教女儿时有些极端:例如,她们不被允许“看电视或玩计算机游戏,拿低于优等的成绩,除了体操和戏剧外其他学科不能不是考取第一的学生,而且除钢琴或小提琴以外不可玩任何其他的乐器。”我觉得这些要求与儒家的中庸之道并不相符。然而,她用有力的证据表明何为好的养育方式在中西思想中具有显著差异。
 - 2 我并不是说只有西方社会才有这样的青少年犯罪问题。在现代社会中,儒家的动力原则就算不被拒绝,也因个人权利、家庭公义或保护儿童之名而被忽略了。Dennis McCann 抱怨“以家庭为本的道德观的不足……除了亲身体会外是不太可能理解的。在传统家庭中,一些成员的自我实现机会常常因为家庭的整体进步而被阻止”(McCann 2014, 脚注 10)。我了解这样的问题有时的确存在于传统家庭中。事实上,任何人类机构都无法完美无缺、难免会犯错误,包括传统家庭在内。但儒家认为家庭作为人类社会重要和永恒的社群(对于孩子的美好生活是不可或缺的),可以也应该在逐步实现儒家共善理想的基础上,和其他机构一起加以改进,而不是假“自由”、“平等”之名,对孩子完全放任,废除了父母的职责。

中国的家庭文化理念并不局限于谁有权定义善和如何导人向善，它还与机会和资源该如何在社会上分配有关。现代西方的平均主义观点认为，公平是国家令每个具有相似天赋的人都有均等的前途，这也是罗尔斯的机会平等原则的要求。但对于中国人来说，政府该行仁政向社会上的不幸者提供协助（儒家理解的不幸者主要是没有完整家庭的人或残疾人，即“鳏寡孤独废疾者”），¹但大部分的资源应该留给家庭照顾自己的成员。显然，家庭可给予自己的孩子大量好处，如安全的家居环境、成功的榜样、私立学校、私人导师和有优势的同辈。中国人认为这种“不平等”是合理公平的，因为儒家视爱始于家庭，我们应该优待自己的家人，实行“差等之爱”。这并不是因为家人比其他人更有价值，而是因为我们更大的道义责任去照顾我们的家人。事实上，中国人普遍认同家长应该努力工作，为自己的孩子获取有前途的生活机会；而当父母年迈时，子女则应该反过来照顾他们的父母，践行孝道。政府固然要维护社会秩序，让所有家庭都受到法律的保护，都有机会发展，但不能要求绝对的平等。罗尔斯的机会平等原则要求，人类终究要废除家庭，因为只要家庭存在，就无法实现真正

1 对于以儒家美德为基础的扶贫考虑，参见 Chan J. 2014。

的人人机会平等。但中国人认可家庭自主提供的家庭发展机会，不要绝对的平等，因为他们不但承认家庭是天理天道的要求，而且是生育和爱护孩子的无可替代的最好机构。

罗尔斯的差异原则要求任何不平等安排都要有利于社会上最不幸的人——他的“最不幸者”完全按照个人收入或财富来定义，与个人德行或家庭地位无关。但在中国人看来，以“自然”权利之名强征重税以给所有人提供均等福利，不论德行、不论家庭，却是不公平的。对不幸者的施予乃是出于行仁的义务——这种义务是由尊重人的生命之德而发展出来的，因为“天地之性人为贵”，但不是平均主义的权利考虑。接受施予的人也应该心存感激并设法回报这份恩情。的确，除了家庭为本的思想之外，中国人还认同社会分配应该以德行赏。现代西方社会往往认为，不论一个人的德性或工作态度如何，每个人都应享有平等的权利或福利；即使一个人有能力但拒绝工作，只要他缺乏收入或财富，他便自动有权获得社会福利。对于中国人来说，这样的人不应享受福利，因为他的不佳处境是他选择偷懒的结果。依中国人的想法，勤勉尽责和辛勤工作是值得尊重和奖励的优点。每个人都该被培养成为努力工作的人，以促进家庭的福祉并贡献社会。这是中国人根深蒂固的道德信念。如果一个人不仅帮助自己的家庭，而且还令其他

人的生活得到显著的改善，那么他便会被视为善人、贤人、甚至圣人。这种工作伦理反映出中国人并不接受非以德行赏的平等福利权利。中国的公平观长期以来都主张表扬有德的人、奖励有能力的人、赞赏勤奋的人、指责懒惰的人，以及惩罚不良的人。中国最近三十多年放弃平均主义大锅饭政策，实施市场机制，这项经济改革的成功很明显是有赖于这一工作伦理。¹

总之，当代中国社会的合理直觉思想同现代西方社会所持的合理直觉思想甚为不同。换句话说，中国社会的“重叠共识”同西方社会的“重叠共识”是十分不同的。中国人对于何谓具体的善仍有比较一致的综合看法，其中包括个人的美德和良善生活的内容，必然涉及道德和政治两方面，而不是像罗尔斯为现代西方社会所界定的“重叠共识”那样，只有政治观念，不涉及道德内容。因此，罗尔斯的自由主义社会共善观不但不适合中国，而且在中国亦没有认受性——它没有得到中国合理的综合思想的支持。假如将罗尔斯的社会共善观强加到中国社

1 这里强调以家庭为基础的福利和以德行赏的儒家价值观并不意味支持对于城乡居民采取多样不同处理方式的政策——农村居民和家庭在追求他们的幸福生活时被这种政策不公平地限制着，这样的政策既不是家庭为本也不是以德行赏。然而，批判这一政策的人亦不应就此而转向现代西方平均主义福利观的另一极端，要求每个人都有平等福利的权利，漠视家庭和美德的考虑。

会，它将会和中国人自古以来一直继承的思想和价值观发生冲突。

重构儒家共善观：儒家的善人、美好生活及共善社会

如前所述，中国的共善危机是一个综合性的危机。它首先是因为儒家有关善、德及美好社会的教诲受到严重破坏，因而人们在新的发展阶段中迷失了道德的发展方向。然而，这并不否认儒家的道德观仍有零碎的影响力，而且也是中国经济改革成功的动力和原因。¹ 因此，要寻找适当的方法来解决中国的共善危机以及指引进一步的改革，最切合的方法便是探讨儒家道德的核心关注，并研究它在中国社会的实际功能。本文这一节将以此为目的，探讨儒家道德观的主要内容，以为中国提供一个可以得到认可的共善观的大致范围。

“善”或“好”，“善人”或“好人”，以及“德”，都是儒家传统中的关键词。像其他传统一样，在道德生活的关键问题上，儒家区分好与坏、高尚与粗鄙以及善与恶。儒家旨在培养在社会上能过良善生活的君子。事实上，儒家传统的基本特性远早于孔夫子（公元前 551—479 年）就已形成。

1 对于儒家道德观所塑造的儒家道德人格如何激励和促进了中国的经济改革，参见 Fan 2010，第 14 章。

在社会管治上，除了禁令（如“杀人偿命”）之外，儒家还包含了行之有效的礼仪制度（即一套有关家庭和社会的典章制度及行为模式，如婚礼或葬礼等大的仪礼，以及细小的问候方式等典礼）供人们学习及遵循。根据孔子的观点，只遵从禁令并不能令人培育出德性，人还必须学习和遵循礼仪来育德。举例来说，儒家最重要及完整的美德“仁”既要求博爱，又要求差等之爱，但这并不包含矛盾。博爱指人应该爱其他所有人，因为“天地之性人为贵”；但一个人的爱是有区分、差别的：爱家人应当比爱其他人多。换句话说，儒家的仁爱始于家庭并根据不同的人伦关系推而广之。对孔子来说，博爱但有差等的仁爱正是由学习及遵从不同的儒家礼仪来实践的（论语 12.1）。透过守礼，一个人可以从中领会如何尊重自己的父母、照顾兄弟姐妹，以及诚信地对待他人。¹ 善人或好人是仁者，他透过守礼来体现儒家的仁爱。在这方面，孔子鼓励人们互相学习和借鉴：“三人行，必有我师焉：择其善者而从之，择其不善者而改之”（论语 7.22）。但孔子并不相信每个人在促进社会良善上都可以发挥同样重要的作用。事实上，他强

1 传统墨家批评儒家的仁爱之普遍性和平均性偏低（见 Zhang 2014）。本文认为，孔子就这一挑战提供了一个以礼为基础的答复。这个答复的要点是，一个人爱其家人多于他人不仅在道德上是站得住脚的，而且只要遵循儒家的礼来对待他人，就既可偏爱家人同时亦能爱护他人。

调社会的上位者有关键的作用：除非上位者追求善，否则老百姓不会行善（论语 12.19）。

孔子理解每个人都有培养及体现美德的首要责任：“为仁由己，而由人乎哉”（论语 12.1）。事实上，仁并不是随机而得的美德，人们必须约束一己的情欲，并实践礼，才可以具有和体现仁（12.1）。这需要一个长期的学习、训练及培养过程。善人或好人必须是一个仁者，但仁者不一定能过上好的生活。颜回是孔子的学生中最有美德的，但他饱受贫困和疾病并且英年早逝。谁也不能否认颜回是个好人，但他却没有好的生活。这是因为，孔子认识到，人除了培养美德外，还必须具备一些非德性的外在资源，如一个关怀自己的家庭、朋友、财富、权力和寿命，才能过上好的生活；如果欠缺这些东西，即使有美德，也无法拥有美好的生活，如同颜回一样。¹ 假若一个人没有子女、没有朋友、没有能力并且积贫积弱，那他的生活会很可悲。这就是说，美德和某些其他事物都是美好生活的必需。

人类天生便受他们的情欲激发而去追求非德性的事物，如生存、财富、权力、荣誉和长寿。孔子理解这种与

1 我不认为孔子和亚里士多德在这方面有任何分歧。亚里士多德甚至认为，如果一个人缺乏充足的外物，其善良行为将在一定程度上减弱或不健全（Aristotle 1153b17-19）。

生俱来的情欲不应被禁令抑制，但应受到礼仪的适当约束，以使人们培养美德及行善（论语 12.1）。有决心培养美德的人决不能以不道德的手段来求得一己之利。孔子教导，每当一个人发现有获取好处的机会时，他都必须“见得思义”（16.10）。孔子自己便视不义之财或荣誉如过眼浮云（7.15）。然而，儒家并不是禁欲主义者，孔子有关义的道德考虑绝不意味着人们应当被劝阻追求非德性的好处。相反，孔子深明某些事物如财富和荣誉乃人所共求（4.5），而且它们也是善的生活所必需的。他明白，如果一个社会无法让善人获取足够的优势以过美好的生活，那就不会是一个好的社会，这样的社会甚至会令越来越少的人尝试行善。也许孔子当时所处的社会正是这样的一个坏社会——社会极度动乱、个人对财富和权力的欲望不受约束、礼崩乐坏。事实上，孔子曾慨叹“圣人吾不得而见之矣”（7.26）。

儒家了解人类是群居的动物，人们必须在社会中生活才能生存和繁荣。儒家思想中的善人与良好社会相互紧扣。虽然儒家不拒绝非德性的利益，但他们拒绝利益和道德的分离。他们寻求的理想是好人是一个良好社会中过上良善生活。换句话说，除非一个社会的组织及管治方式能让善人过美好生活，否则它就不是一个良好的社会。当然，这个理想——好人在良善社会中过良善生活——并不容易实现。儒家的重点

放在人类透过建立适当的社会秩序来实现良好社会。一个适合良好社会的社会秩序必须为所有人的共善服务，每个遵循这一秩序的人都能期望以培养美德、遵守礼仪和生产物质财富来获得美好生活。

儒家的经典《大学》精确地概述了儒家建议的恰当社会秩序：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身。……身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。

这就是说，恰当的社会秩序包括四个要素：个人美德的培养（修身）、家庭的规管（齐家）、国家的治理（治国），以及世界和平的维护（平天下）。儒家的使命，正如《大学》开首明确阐明，“在明明德，在亲民，在止于至善”。在我看来，这里所说的“至善”便是以上所述好人能在一个良好社会中过上美好生活的儒家理想，包括儒家的四个社会秩序要素，构成了儒家的人类社会共善观，其中每个要素在追求儒家的至善时都是不可或缺的。对于儒者来说，这个秩序不仅是天授予的恰当秩序，而且也是人类社会可能追求的最佳秩序。

这一秩序越广泛地实现，个人便越有可能过上良善的生活；如果这个秩序得到充分实现，那么每个人都将有美好的生活——每个人的美德都得到充分培养、每个家庭都受到恰当规范、每个国家都被良好治理、整个世界都保持和平。¹

由于篇幅所限，在此我将只指出这四个社会秩序要素所涉及的一些要点。首先，儒家认为在良好社会中追求人类良善的基础是美德，不是权利。这并不是说儒家必须将权利的概念排除于社会秩序之外，而是说当现今社会需要一个权利概念时，它必须从儒家传统中发展出来，它不能与儒家的基本观点相冲突。在儒家看来，美德如仁义才是最重要的人类特质、内在价值，它让人类可以追求适合他们天性的良善生活，是他们人之为人的尊严所在。至少自孟子以来（公元前371—289），大多数的儒者都相信天命赐予人潜在的儒家美德，故每个人都有可能透过实践而成为真正的善人。然而，

1 虽然儒家强调人的努力，但它了解这个秩序是否可以完全实现（或一个人是否能过上良好的生活），最终是由上天而定的：“死生有命，富贵在天”（论语 12.5）。这是儒家的宗教信仰，人道必须遵循由儒家圣贤通过制礼作乐而洞悉的天道。事实上，人类必须作出努力去追求良好社会秩序以达致善人与良好生活的融合，这正是天命的一部分。就算儒家是一种目的论，它和亚里士多德的目的论亦不同，因为它是以天道为最终目的。天道是万物的神圣及永久模式，人的行为以及社会秩序必须通过学习和遵循礼仪来追随。由此理解，儒家无疑是一个宗教学说，亚里士多德学说则不是。但我们在构造儒家共善观时，不必包括儒家的宗教信仰（见下一节）。

如上所述，儒家的德与礼相互紧扣，一个人只参与一般的工作（如农业、工业、商业或艺术）是不足以让他成为善人的；他必须还要学习和实践礼仪，才能具有和体现美德。在儒家观点看来，如果一个人认为他有权利按自己的意愿做任何事，不管它是否符合美德或礼仪，那将是一个荒谬的要求。

儒家不能苟同自由主义的人权概念，其主张每个人，既为人类个体，便拥有一套“自然”权利，不用凭借美德的考虑。虽然对自由主义者而言权利是“与生俱来”的，与善相比有绝对的优胜价值，而且值得个人保留，但这种极端自我维护的个人主义在儒家看来是没有根据的。事实上，它与儒家所了解的人性、德行修养及礼仪践行无法通约，因为它未有提及追求人类美善的恰当方法。因此，当儒家传统须要制定一个适用于当代社会的权利观时，它不可能是自由主义的权利观。相反，儒家可建议一套权利作为个人的后备保护，于缺德的情况或人伦关系失常时保障个人的合理利益（参见 Chan 1999）。这个以权利作为后备机制的权利观念表明了对于人类的良好生活，权利不如美德那样根本。儒家制定的权利概念必须以美德为考量，故必定会与自由主义的权利清单有重要的不同。¹

1 对有关问题的详细探究，参见 Fan 2010，第四章。

儒家社会秩序的第二个要素是齐家。显然，儒家所理解的人类家庭本质乃是其人性观的一个独特之处。儒家的家庭主义不仅防止儒家的伦理生活陷入 Stephen Erickson 所称的“台球式个人主义”——相互碰撞式的机械反应关系 (Billiard Ball Individualism) (Erickson 2011)，而且也与其他社群主义观点不同。例如，亚里士多德认为人生来是政治动物，他们拥有建立城邦（作为人类主要社群）的潜能。儒家则认为人天生是家庭动物，家庭是世上的一个永恒的体制，是天道的写照。¹ 在儒家看来，人类绝不是只用契约来建构社会的孤立的、离散的、利己的个体；反之，他们势必在家庭中出生和成长，其身份必然受到与生俱来的、非选择性的家庭角色的厘定。要追求真正的人类良善，一个人并不一定必须成为一个农民、作家或企业家（这些都可选择），但他必须是一个男人或女人、儿子或女儿、丈夫或妻子、父亲或母亲，及祖父或祖母。也就是说，这些是个人无法选择，也不应选择的。换句话说，个人的善与家

1 孔子之后的儒家学者建立了儒家的阴阳形而上学概念——宇宙间的两大根本力量——来了解天道和解释宇宙万物（包括人类）的结构和动态。由于天道是阴阳的结合，故人道便是男女的结合。因此，从儒家形而上学的角度，人类美善只能以家庭生活来实现，而只要人类存在，家庭将会是宇宙中永恒的团体。但我们在构造当代儒家共善观时，不必强调儒家的阴阳形而上学，只需停留在家庭的道德意义重要性上即可。

庭的善不可分割。儒家的这些道德信念乃是儒家德性伦理的基础。如前所述，仁这一至为重要的美德正是实践以家庭为中心的、普世但有差等的爱。¹

的确，从儒家的角度看，准确的说法是社会为家庭而存在，而不是家庭为社会而存在。² 由于个人必须透过家庭来追求人类的良善，家庭因此不仅是社会中最基本及不可分割的单元，而且也是社会的最终目的。也就是说，儒家社会是以家庭为基础（即家庭是永久及首要的社群）和以家庭为导向（即社会旨在促进家庭的完整、连续和繁荣）。因此，不同于平等主义原则之下所有人都被视为平等之人，儒家的原则是所有人都被视为亲人；前者强调个人的自由和平等，而后者则强调个人拥有的人伦关系和不同程度的美德。平等自由主义的目标是由平等和自由的个人而组成的社会，儒家的目标则是由和谐及关爱的家庭而组成的社会。因此，儒家社会必须采取相应的政治及经济制度来促进家庭的完整性、连续性和繁荣性。在这一系统中，家庭

1 一些当代中国学者认为，理想的仁爱社会该以平均主义的爱取代家庭。例如，陈弘毅（Chen 2014）展示了康有为如何从儒家、佛教、共产主义、功利主义和进步主义的思想结合中发展出这一结论。但这一“新颖的”论点的致命缺陷是试图重新诠释仁，将仁与儒家礼仪实践分离，从而以进步主义之名陷入接近虚无主义的深渊。

2 对于在一般儒家美德以及孝德考虑之下家庭对社会共善的重要性，参见 Wang 2014。

照顾其成员必须受到保护及援助，儒家尊重与家庭相关的机会，以及照顾青年和老年人。如前所述，即使由于这些机会和照顾在社会上会产生一些不平等的后果，也是公平的。法国政府害怕家长帮助子女学习引起“不平等”，甚至要求学校不能留家庭作业，这在中国人听来是匪夷所思，因为不论学校是否留功课，父母都会指教孩子，这种不平等应该认可，甚至应该尊重。中国人不会支持国家强制的绝对平等机会和照顾，因为这与儒家的家庭终极目的相冲突。¹

一个良好治理的国家必须表扬君子。儒家不仅推崇家庭主义，它还强调精英治国的精英主义。家庭主义和精英主义共同提供了好人在良好社会中实践良善生活这一儒家理想的机会。这一理想是所有儒者都倡导的。荀子（公元前298—238年）对此作了清晰的总结：

1 罗秉祥 (Lo 2014) 留意到儒家以家庭比喻国家，即国家好像是个大家庭。事实上，如果儒家生活方式的最终目的是家庭而非国家，那么这个比喻的重要性已大大淡化。更准确的儒家比喻其实是天下：不分国界，天下间每个人都是广大家庭中的亲戚，他们是近亲或远亲，但不是敌人。因此，儒家绝不是某种国家主义或民族主义。在中国历史上，家庭与国家的比喻被法家用来压制家庭的力量以保障国家的权力。我同意罗氏的看法：这个比喻并不有助于解决中国当前的道德危机。然而，更重要的是要注意到，令罗氏担心的中国民粹主义运动的主要动力及思维来自现代西方的社会达尔文主义及中国传统的法家思想，而不是儒家，因为儒家认为在人类社会中具有基础性的及永恒地位的是家庭而不是国家。

无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。朝无幸位，民无幸生。尚贤使能，而等位不遗；析愿禁悍，而刑罚不过。百姓晓然皆知夫为善于家，而取赏于朝也；为不善于幽，而蒙刑于显也（荀子－王制篇第九）。

儒家的这种政策通常被称为“德治”而不是“法治”，虽然传统上德治往往无可避免地需要法律的辅助。但在这里，我们也需要承认，以儒家思想为主的中国传统政治没有提出、更没有机会发展出现代西方意义上的“法治”，即人人都应该受到法律的约束以及司法独立。事实上，儒家不会反对这些原则和制度，应当学习和发展这些原则和制度，因为这种法治精神将是当代儒家共善观的题中应有之义。儒家需要强调的，不是法律对好的社会不重要，而是法律不应抛开美德的精神而制定，而且，除法律外，礼对良好的国家治理亦甚为重要。

与此相关，中国人认为好的政府必须能够指导人向善，不论它是否由选举直接产生。他们理所当然地认为政府应在社会上表扬善良的道德，使个人和家庭趋向良好的生活。一项几年前进行的调查已经清楚地证明这样的政治思想，调查结果显示百分之九十的中国人认为政府有责任在社会上推

广好的道德和价值；百分之六十九的人认为如果政府官员的道德是诚实正直的，人们就可以让他决定政治事务；百分之五十三的人接受政府领导人就像一家之长，我们应该遵从他的决定。¹这就是说，中国人并不希望自己的政府如自由主义般对何谓美好生活的不同观念持一个中立的立场。相反，他们希望政府诚实、正直和仁慈，以提高社会上的人的福祉。他们并不确定现代西方的民主选举是否比传统的儒家科举制更能选贤举能，但他们清楚一件事：有德性的领袖比普选更重要。他们都知道普选作为一种手段并不能确保建立德政的后果。²

最后，平天下是良善生活的一个关键条件。什么是各国

-
- 1 参见康晓光，2008，第43页。此书涵盖了丰富的材料证明在基本的道德和政治价值观上，当代中国社会仍然是儒家的，虽然这些价值观并没有被有系统地组织成为一个条理清楚的儒家结构。
 - 2 已故的政治学家史天健在杜克大学进行的一系列研究显示，中国人理解的“民主”深受儒家民本思想的影响——只有人民才是国家的根本，这同自由民主主义信奉人民乃是国家的主人不同。自由民主主义强调程序的安排，但中国人则倾向于信任有资格的精英，因他们有卓越的知识 and 美德；自由民主主义坚持政府由公正的选举产生，但中国人却比较关心政策的实质内容和成果；最后，自由民主主义声称每个人都有权参与政治，而中国人却容许政治领导人在制定政策时有偏离民意的自由度（Shi and Lu 2010, 第125—126页）。事实上，正如 Karen Chan（Chan K. 2014）在她的论文中显示，西方托马斯-亚里士多德（Thomistic-Aristotelian）的传统也有类似的态度，即将一个政治领袖在个人生活中的美德关联到他能否在公职上成功带领他的政区走向共善。汲取托马斯-亚里士多德的知识，她有力论证了道德的美德是政治领袖有正确思考智慧的前提。

寻求世界和平的最佳途径？儒者并非和平主义者，他们不会坚持一个国家无论如何都不应该侵略另一个国家，但他们认为各国应以德（而不是武力）来对待其他国家。正如孔子所言：“远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之”（论语 16.1）。追随孔子，孟子同样以美德作考虑，提出要赢得天下的方法是要赢得人民的支持，而要赢得人民的支持便要赢得他们的心（孟子 4A.9）。孟子谴责所有记录在《春秋》中的战争均为“无义战”（7B.2）。对他来说，正当的战争必须有明确的证据表明得到当地群众的欢迎，而且他们对征讨者的拥护是长期而非即兴的（1B.11；7B.4）。这是一个甚有启发性的建议，因为它可以用来遏止以保护人权作为借口来侵占他人国土的可能性。事实上，近来的战争历史表明，即使一地人民的一些权利被当地政府侵犯，他们亦不希望被外国人侵占，这可能是因为他们与征讨者信奉不同的宗教或文化造成的。作为一个以美德和礼仪为导向的传统，儒家追求世界和平的方式必须尊重当地人民的意愿。

简言之，在儒家社会秩序的四个要素——修身、齐家、治国、平天下——当中，善人、善生活及良善社会的概念均以美德为导向。这个旨在令社会融合好人与良善生活的概念甚为全面，虽然可以不包括宗教信仰，但必须包括道德学说，不能成为纯然政治的东西。因此，儒家共善观必

须是既政治又道德的，不能像罗尔斯的共善观那样，排除道德在外。那么，从儒家传统中梳理出来的这一共善观的具体原则如何、能否切实指导当代中国呢？

走向儒家共善观

适用于当代中国社会的儒家共善观应当使用建构主义的方法，而不是直觉主义的方法来得到论证。传统儒家道德大致是直觉主义的。首先，它是一种宗教形而上学信仰，坚信人伦秩序是天命、天理、天道的一部分，是宇宙的实在。其次，在认识论上，儒家相信道德知识是真理，人有直觉能力认识到这种真理，如同人有直觉能力认识到数学真理一样。在当今社会多元化状况下，许多中国人不相信儒家的天命、天理、天道，也不相信道德真理如同数学真理一样；因此，儒家难以继续使用直觉主义的方法。然而，如同本文第4节所述，中国人依然持有综合的儒家道德观念、仍在实践仁义孝道。这就为我们使用建构主义方法来重构儒家的共善观，提供了切实的基础。我们所构造的儒家共善观，不需要人人认可儒家的宗教形而上学，也不需要人人信奉儒家的道德真理；只要在实践中接受一些基本的儒家道德观念即可。事实上，我认为经典儒家之后的历代儒家所做的，都是某种构造主义的工作，我称之为“重构主义儒学”，因

而他们都是经典儒学的工作基础上所做的重构。当代“重构主义儒学”的主张是：“本真的当代儒学只能通过重构的方法来完成：面对当代社会的政治、经济和人生现实，综合地领会和把握儒学的核心主张，通过分析和比较的方法找到适宜的当代语言来把这些核心主张表述出来，以为当今的人伦日用、公共政策和制度改革提供直接的、具体的儒学资源”（参看范瑞平 2011，第 2 页）。

因此，在当代中国人共有的儒家道德理念的基础上，儒家的共善观应被重构出来，从而有效指导中国的政治改革、法律制定及公共政策、管治政府行政、引导人们的生活。这一共善观的具体内容既要参考当代中国社会所共享的理念，也要诉诸上一节所述的儒家社会秩序的特点（修身、齐家、治国和平天下），因为中国人所共有之理念的核心乃深深植根于这一社会秩序之中。虽然这个概念的详细内容须留待他日再探讨，但其基本取向和特点都十分清楚：提倡一套儒家的道德美德，推崇相关的家庭价值，在政治上用人唯才，和以善的手段追求世界和平。这一共善观当然不应该复制过去儒家社会秩序的所有既定特征，必要审视及发展其传统的特点以适应当今中国的经济、文化及社会条件。然而，从这一共善观的基本取向出发，适宜的共善原则将首先不是个人的基本权利原则，而是个人的基本

美德及其培养的原则，诸如仁、义、礼、智、信、孝、和等等。我曾经指出，这将意味着以下六个方面的原则内容：后备权利，差等责任，公平待遇，社会宽容，伦理设防，教育优先（范瑞平 2015）。

这一共善观的几个重要特点还需要再强调一下。首先，这样重构的儒家共善观将只作为一个道德及政治概念、而不是一个宗教概念。这种限制是必要的，因为当代中国大部分的非儒教信徒不愿意接受儒教在中国宪政的发展中有任何特殊地位，虽然他们普遍接受以儒家的基本道德观来规范中国社会。其次，这样重构的儒家共善观不必完全如传统中国社会那样来理解儒家的美德（如对孝道的各种具体要求），而是进行适当的重组、调整和变革、以保留美德的核心价值。第三，虽然个人权利在这个儒家的共善观中不是基础性的概念（而是后备概念），但以美德考量而定立一套个人权利来保护个人的基本利益却是必须的。这也同时涉及弥补传统儒家的一个缺陷，即前文所言的儒家传统没有发展出独立的法治。人人都要受到法律的约束和保护，这一思想必须成为当代儒家共善观的题中应有之义。最后，儒家的家庭观念应通过鼓励性的政策和策略来推广，如教育课程和财政奖励，不应以禁令或惩罚性的法则强加于人。这就是说，非家庭主义的生活方式将得到容忍，但却不会

以平等权利之名而受到鼓励或支持。

儒家的共善观不会支持，也不可能建立一个当代极权主义政治制度。在重构的儒家共善观下，政府的权力必须受到制衡以促进共善，人民有信仰宗教的自由，个人将受到一套权利所保护，包括私有财产权在内的个人权利和家庭权利。虽然大众媒体将受到规管以维护家庭价值观，但它们批评政府政策或行政的权利将得到保障，以家庭为本和导向的文明社群及公民社会将会蓬勃发展。¹

儒家共善观将不同于西方的自由民主道德观及政治观，中国宪政将不同于自由民主主义宪政。儒家共善观将使每一个中国人受益，并有希望在其指导下而过上良善生活。特别是，这个共善观将不仅在儒家的信奉者面前站得住脚，而且亦会得到其他宗教的信徒的接受。如前所述，在中国历史上，道教和佛教早已容纳了儒家的道德和政治观；虽然基督教与儒家在宗教仪式上有一些冲突，但中国的基督徒一般也支持儒家的道德美德。当中国的道教、佛

1 中国的公民社会将是家庭为基础的。家庭是社会中的主要社群，而家庭组织（如宗族慈善组织和在传统中的以家庭为基础的小区）将在协助人们社交及经济生活中发挥积极作用。中国的公民社会还将是以家庭为导向的：家庭价值观将透过教育课程来被推广。在这样的中国公民社会里，所有的公民社会组织或机构，只要它们的使命或活动不是反家庭的，都会得到公开支持；反家庭的组织会被容忍，但不会得到公开的支持。

教或基督徒与儒者持不同的道德侧重点或优先权时，双方都能找到合理的妥协方式及解决办法，而且都不否认儒家道德在社会中的主导作用。例如，儒家接受了道教、佛教和基督教的寺院在中国的存在，但这些宗教的僧侣和尼姑都承认他们的独身生活并非挑战儒家的家庭观念，而是以不常用的方式来有助于家庭价值观。最后，一些特殊的少数民族地区可能由不喜欢儒家道德的特殊宗教所主导，那么应该有特别的安排让这些地区的民众构造和实践他们自己的共善观。儒家共善观支持政府作出这样的特殊安排，因为和平地、合理地解决冲突乃是儒家美德的基本要求。

大多数不信仰宗教的中国人也已经受到儒家道德的熏陶，因而他们会接受在中国推行儒家的共善观。可能只有少数非宗教信徒会敌视儒家道德，而他们的情况可能各有不同。其中有些人可能认为儒家的道德观支持极权主义，但重构的儒家共善观可以释除这一误会。另一些人可能是极端的社会平均主义者，他们要求透过公共或国有的经济体制来实现一个彻底平等的社会，但近代中国历史和众多学术研究已经清楚表明，追求这种彻底平等的后果是全社会的灾难，包括社会上最不幸的人。最后，还有些人可能不想接受儒家的工作道德观，不想努力工作及照顾自己的家人。然而，推动这些人学习美德和免于变得懒惰应该是

公平的——这有利于所有的人，包括他们自己。总之，即使对于那些因种种原因而并不认同儒家道德观的非宗教信仰徒，在中国社会推行儒家共善观仍然可能是公平合理的。

最后，这一共善观对于中国妇女是否好呢？的确，儒家道德观往往被评判为对中国女性不公平，因为在中国传统社会中，妇女被要求留在家中处理家庭内务，而不是在外参与社会和政治活动，所谓“男主外，女主内”。这里没有足够篇幅来详述为什么儒家不该为这个要求背负指责，但可以指出关键的一点，即儒家美德的核心考虑并不包含这样的要求。不错，儒家的德性伦理将家庭置于社会的核心，了解男女生理不同的道德含意。由于母亲在培育年幼子女的生长过程中担当不可或缺的重要角色，她们不外出工作而留在家中培养自己的孩子当然是极好的选择（而且在许多情况下，令人钦佩），儒家会支持政府订定适当的公共政策，甚至提供有效的诱因，来帮助母亲陪伴自己幼小的孩子。但这并不意味着儒家应该支持强制妇女留在家里。儒家思想所倡导的主要美德，如仁、义和智，都是无分男女、同样实践的。今天的中国妇女在各门专业、政府部门及多种产业机构中表现出色，贡献优异。儒家的当代共善观绝不会简单地叫妇女“回家”，而是试图让妇女的良善生活与以家庭为基础和导向的共善的公民社会协调一致。我

们的期望是，在儒家共善观下，透过寻求加强家庭价值（如家庭稳定和成功）的可行政策和措施，使得绝大多数中国妇女的生活，无论留在家里还是外出工作，都会因为有更可靠和更稳定的家庭支持而受惠。

结 语

本文论证，以罗氏理论为代表的自由主义的、不涉及道德内容的现代西方共善观是不适合当代中国的。相反，中国应该重构儒家共善观，用以指导自己的实践。儒家共善观不寻求设立国教，而是尊重宗教多元；但也不推行价值中立、道德中立。它是建基于中国文化传统以及当代中国人的道德生活上的“重叠共识”而形成，不会复制西方人权和照搬民主标准。最后，接受儒家的共善观有助于达致世界和平，因为它不但以家庭为本，而且强调以善良的方式去珍惜和追求和平。

【参考文献】

American Pew Research Center (2013). The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010—2050. Available at http://www.globalreligiousfutures.org/countries/china#/?affiliations_religion_

id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2013.

Aristotle (1985) . *Nicomachean Ethics*. Terence Irwin (trans.), Hackett Publishing Company, Indianapolis.

北京大学宗教文化研究院课题组 (2014) . 当代中国宗教状况报告——基于 CFPS (2012) 调查数据 . 世界宗教文化 (1), 11-25.

Buchanan, A. and Brock, D. (1989) . *Deciding for others: The Ethics of Surrogate Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.

China Family Panel Studies (2012) . Available at <http://www.chinagss.org>.

Chan, K. (2012) . “The common good and the virtuous political leader,” D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 221-242.

Chan, Joseph (1999), ‘A Confucian perspective on human rights on contemporary China’, in J. R. Bauer and D. Bell (Eds.), *East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 212-237.

Chen, A. (2014) . “The Concept of ‘Datong’ in Chinese

Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good,” D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 85–102.

Chua, Amy (2011) . “Why Chinese Parents are Superior?” *The Wall Street Journal*, January 8, 2011.

Erickson, S. (2014) . “Attacks on the Family East and West: Evidence for the Erosion of a Common Good,” D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 45–64.

Fan, Ruiping (2008) . ‘Restoring the Confucian Personality and Filling the Moral crisis in Contemporary China,’ in *Intercultural and Interreligious Dialogue for Sustainable Development*, ed. Egorov V. K., Moscow Publishing House of the RAPA, Moscow, pp. 482–486.

…… (2010) . *Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality after the West*. Springer, New York.

范瑞平 (2011) . 《当代儒家生命伦理学》, 北京大学出版社。

范瑞平 (2015) . “儒家生命伦理对当代中国公民道德

品格与形态形成的根基性意义”，《东南大学学报》17. 5：24-29.

康晓光(2008).《中国归来》，世界科技出版公司，新加坡。

Legge, James (trans.) (1971). *Confucius: Confucian Analects, the Great Learning & the Doctrine of the Mean*. Dover Publications, Inc., New York.

Lo, P.C. (2014). “Between the Family and the State: The Common Good and the Confucian Habits of the Heart,” D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 169-192.

MacIntyre, Alasdair (2004). ‘Once More on Confucian and Aristotelian Conceptions of the Virtues,’ in *Chinese Philosophy in the Era of Globalization*, edited by Robin Wang, State of New York University Press, Albany.

McCann, D.P. (2014). “Who is Responsible for the Common Good? Catholic Social Teaching and the Praxis of Subsidiarity,” D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 261-290.

Mencius (1970) . *The Works of Mencius*. Legge, James (trans.) . Dover Publications, Inc., New York.

Prusak, Benard G. (1998) . ‘Politics, Religion & the Public Good: An Interview with Philosopher John Rawls,’ *Commonweal* CXXV.16: 12–17.

Rawls, John (1971) . *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge.

—— (1985) . ‘Justice as Fairness: Political not Metaphysical,’ *Philosophy and Public Affairs* 14.3: 223–251.

—— (2005) . *Political Liberalism*. Extended edition . Columbia University Press, New York.

Shi, Tianjian and Lu, Jie (2010) . ‘The Shadow of Confucianism,’ *Journal of Democracy* 21.4: 123–130.

Wang, J. (2014) . “The Common Good and Filial Piety: A Confucian Perspective,” D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 129–154.

Wang, Xiaoying (2002) . ‘The Post-Communist Personality: The Spectre of China’s Capitalist Market Reforms,’ *The China Journal* 47. 1–17.

Watson, Burton (trans.) (1966) . *Hsun Tzu: Basic*

Writings. Columbia University Press, New York.

Zhang, E. (2014). "The Common Good in Moism: A Reconstruction of Mozi's Ethics of 'Inclusive Care' and 'Reciprocal Well-being,'" D. Solomon and P.C. Lo (eds.), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 1–3–128.



香港新儒家
郑宗义

1965年生，香港人，哲学博士（香港中文大学，1995）。现任香港中文大学哲学系教授、系主任。主要从事儒家思想、中西哲学比较、中国哲学史的教学与研究。著有《明清儒学转型探析——从刘蕺山到戴东原》（香港：中文大学出版社，2000初版，2009增订）、《儒学、哲学与现代世界》（石家庄：河北人民出版社，2010）；编有《香港中文大学的当代儒者》（香港：新亚学术集刊，2006）、《中国哲学研究之新方向》（香港：新亚学术集刊，2014）等。

郑宗义访谈

访问时间：2015年4月8日

访问地点：郑宗义教授办公室（香港中文大学冯景禧楼431）

方旭东：宗义兄，请先向我们的读者介绍一下你的学术历程，尤其是你对儒家发生兴趣，以之作为自身认同的经历。

郑宗义：我想先讲一下香港中文大学，以及香港跟儒学在二十世纪的发展的关系。事实上，不仅是儒学，二十世纪中国人文学科的发展，跟香港也有密不可分的关系。中文大学是1963年成立的，它的前身是三个书院，崇基、联合跟新亚，合并成为中大。中大发展到今天，刚过了它的五十周年。以这样规模的一个学校，一个五十多年历史的大学，在香港这个地方，它曾经有过二十世纪中国文史哲的顶尖学者都在这里任教的历史，本来是不可能想象的。如果不是1949年以后的政治变化，一大批学者南下的话，根本不可能想象，那些学者要么就在北大、清华、中央大

学这些学校任教，不大可能跑到香港这个地方来。所以事实上是历史造就了香港这样一个特殊的地位。

然后在上世纪下半叶，中大也在中国人文学科以及儒学发展传播上扮演了十分重要的角色。因为1949年以后，钱穆、唐君毅他们在香港成立了新亚书院，后来新亚书院合并到香港中文大学。他们那一时期的儒学发展，现在有人称之为“港台新儒家”，于是新亚书院就变成港台新儒家一个很重要的发源地。唐君毅先生是新亚书院的创办者之一，也是中文大学哲学系创系的系主任。唐先生之后，接着是牟宗三，再然后是我的老师刘述先，他们都是第二、三代新儒家。所以中文大学的哲学系，事实上是跟港台新儒家有非常密切的渊源。

我自己是1983年考进中大哲学系的。在香港殖民地的环境下，念小学和中学时，教育政策并不禁止你学中文、学中国历史，可是也不鼓励。你去问1980年代一个香港中学生的身份认同，我想大概就是“香港人”吧，估计不可能对中国文化、中华民族这样一种文化和国族身份有很强烈的认同。我考进中大哲学系以后呢，本科时念的科目，大部分都是西方哲学而非中国哲学。中国哲学只念了很少的几门课。大概是一种缘分吧，我念了刘述先老师的宋明理学，念了一学年，而我这门课成绩很好，所以跟他关系

不错。不过当时还没立心要做中国哲学的研究，也没有想过做一个学者。

本科毕业后我转到历史系去，我当时对中国近现代思想史有兴趣，便跟王尔敏老师学习，以二十世纪中国的文化保守主义作研究课题。这使我开始对中国近现代历史和思想了解得更多。王老师是中国近现代思想史研究在台湾的开创者。硕士期间，我对十九、二十世纪中国思想世界的种种变化，如晚清的变革思潮、五四运动、自由主义、马克思主义、儒学复兴，直到当代新儒家，做了一个思想史的研究，慢慢对中华民族自十九世纪以来的苦难有了更深刻的体认，民族文化的感情就从那个时候开始慢慢建立起来。

硕士毕业以后，我有考虑过出国继续念历史，成为一个历史学家。后来还是留在香港，回到哲学系，在刘述先老师门下念博士，以明清儒学转型为博士论文题目，念了六年。念书的时候由于我的兴趣比较广，所以出去工作了，用兼读的方式一边工作一边念书，也没有想做一个学者，学术研究只是我的一种兴趣。当时觉得念完博士才算是一个阶段的结束，做事应有始有终，所以在最后关头毅然辞掉工作，专心回来做我的博士论文，也是了却一个心愿，结束一个学习的阶段。

本来以为毕业之后会回到我的工作，在香港的电视台当编剧，继续从事电视、电影的创作。结果我博士毕业的时候，哲学系刚好有一个位置。因为刘老师过几年便退休，做宋明理学的比较少，而宋明理学是港台新儒家的学脉所在，他觉得应该要留下一些研究的种子，所以我就留了下来。我写博士论文的时候读了很多牟宗三、唐君毅的著作，受他们影响很大，包括受刘老师影响也很大。我从来不否认自己在中国哲学研究上的思路、方法、基本的训练是受港台新儒家的影响。我没机会见过唐君毅和牟宗三先生，没有听过他们的课，只在一些录像上看过牟先生讲课的风采。刘老师不像他上一辈的学者，他在美国教过书，崇尚自由的学风，并没有要学生一定要跟着他、继承他的学问。所以我的学问和研究方法倾向港台新儒家，是一件自然而然的事。我从来不把港台新儒家看成一个门户，现在门户的意思更多是负面的，是把人家挡在外面，有门有户，形成一个房间。但门户其实应该是通的，可以走出去也可以走进来，可以望出去也可以望进来。我觉得当代新儒家如果要发展的话，不应该以门户为限，而应该是开放的。它能展示出它的活力，在于它对中国传统的哲学，对儒家思想的解释，能吸引到很多有志于从事中国哲学研究的年轻学者。它的福利并不在于建立起一个门户后，我们进到这个

门户里，然后拿到一个及门的资格，说我是当代新儒家的一员。我觉得它的吸引力不在这里，而在它的开放性，它的学理的精彩，阐发中国儒学传统的精彩。

对我来讲，儒学发展的前景绝不在于一个门户的维持。港台新儒家如果不把它当作一个门户，它也是很重要的一个学派，你也不能忽略它。熊十力、唐君毅、牟宗三、刘述先以及杜维明他们的思想有些是共同的，比如他们对儒学核心观念与价值的判定，对宋明理学核心精神的继承等。当然也有差异，可是他们是所异不胜其同，这才叫一个学派。学派的形成其实是自然不过的事情，在西方哲学中就有很多学派，像新康德学派、黑格尔学派等。

所以我常常跟学生讲，如果有一天发现有一种解释，对儒学的解释——不管是儒学那方面的哲学，道德哲学，政治哲学，文化哲学也好——比新儒家更吸引我，我想我会毫不犹豫地放弃他们而去追求那种更好的解释。对我来讲，只有追求更好的、更恰当的解释；即是怎样把儒学的现代意义以及儒学精神传统的价值阐发出来，这才是最重要的，至于究竟是不是某个特定的门户或者学派发展出来的观点反而不重要。随着做了更多的研究，我对儒学的了解、思考更多，也越发认同儒学的思想、精神传统的价值和意义。我相信它有现代的意义，甚至进到今天所谓的后现代，它

对我们仍然是重要的思想资源，可以引导我们去正视、探索个人生命的道路，人与人之间的社群，人与天地万物的关系，以至人与超越者（传统讲的天道、天理）这宗教的维度，很值得我们认真研究。

方旭东：大陆有政治儒学和心性儒学之分，内圣、外王不同侧重。有些人认为港台新儒家属心性之学，而当代更需要政治儒学，这个你怎么回应？

郑宗义：港台新儒家的认同是在宋明儒学，但不限于这个。宋明儒学认为儒学最核心的价值是心性之学，可是如何恰当理解心性之学？无疑心性之学主要是讲求自我的觉醒、体认、转化和完成，但自我并不在一个真空管当中，而是在一个存在的网络（家庭、社会、国家、世界）当中。

所以心性之学并不仅是内在的道德修养，而是一个关于自己（self）的体认和建立。然后我们说伦常，界定人与人之间的关系，理想的群体生活，都是心性之学的一部分。不要看到“心性”就想到只是内在的精神修养、心灵层面的，跟外在的事情没有关系。它其实不是这样，而是必然牵涉社会政治的层面，还有人跟环境之间的关系，以及人与天的宗教维度。我们看1958年当代新儒家的《中国文化与世界》宣言，它一开始就说中国文化的核心在儒家的心性之学，但不能仅理解为伦理道德，它含有宗教性的情感，

讲求安身立命，给人生的价值和意义一个终极的托附。

所以对心性之学，要有恰当的了解。自我和他者（others）是联系在一起的。对宋明理学来讲，内圣和外王本来是一体的。尽管理学家确实是在内圣一面有更多的讨论和发挥，但说心性之学只是内圣之学，不讲外王，是不准确的。当讲到个人的时候（为己之学），它同时就涉及社会政治的层面，包括怎样去构建理想的社群、理想的政治环境。宋史研究告诉我们，比如余英时的书《朱熹的历史世界》就指出，北宋的那些儒者对于国家大事，对中央的变法改革十分关注，到南宋的朱熹仍没有完全切断与中央政治的关系。即便接受宋史研究的一个惯说，即南宋儒者在中央层面未能展开，便通过在地方办书院讲学来移风易俗，但这仍然是他们不断努力去实现心中的理想社群，这不正是社会政治的维度吗？更值得注意的是，在两宋政治中，理学扮演的角色是在政权以外立了道统。

一般认为理学是心性之学讲得比较多，政治层面讲得比较少，这种阅读不能说错但是过于表面化。须知，内圣外王是连续的；个人的理想终究是要在理想的社群、理想的政治中寻求落实，从这个意义上来说是连贯的。另外，理学家对现实政治之偏离理想（道统）其实进行了相当严厉的批判，像朱熹跟陈亮辩论，便说儒家的政治理想千百

年之间，“未尝一日得行于天地之间”，他的意思是自“家天下”以来就从没有一天是儒家“公天下”的理想。他宁愿把儒家理想当做一种批判的精神来批判现实中的王权，他有很强的批判意识。

那么，面对当今民主政治的时代，儒家“公天下”的理想又可以作出什么样的回应？在宋代，是以道统来批判政统。在现代，牟宗三讲的“三统说”，是以道统提供一个对理想社会的观念和向往，再进而谋求跟现代民主政治相结合。港台新儒家认为一方面“公天下”的理想，必须通过民主政治来落实，而另一方面守住道统才能使民主政治（政统）的发展更趋合理化。这是港台新儒家的基本想法。

我不知道大陆批判港台新儒家的心性之学的人，对此有多大的了解？是真的弄懂了吗，还是只是望文生义？

方旭东：你的博士论文是做明清儒学转型。大陆对明清之际学术的研究存在一种范式，即所谓启蒙思潮说。大意是，当时的中国社会，经济方面有资本主义萌芽，意识形态或社会思想中产生了启蒙意识。也就是说，如果西方没有入侵中国，中国也能自发地产生这些启蒙的成果，比如民主、自由、科学等。关于这一点，现在讨论也比较热，一方认为中国不需要西方的那套东西，因为那本来就不是我们的；另一方提出，中国传统自己也能产生出这些东西。

你讲的明清儒学转型，与此是否有关联？

郑宗义：我的博士论文研究明清之际儒学的转型，跟大陆流行的启蒙说、资本主义萌芽、前现代到现代性的初步发展等说法都没有什么关系。我做的是一个非常学理性的考察，从儒学内部，尤其是宋明理学发展到明清之际，宋明理学内部出现的种种问题，然后产生一些所谓反理学的思潮。我就追踪这一线索。

其实反理学的思潮是一直延续发展到清初的。过去惯常的看法，以为清代只有考证学没有什么思想，但如果我们追踪这一线索，会发现清代也发展出一套它自己对宋明理学的批判，形成了一种哲学，即我论文中说的“达情遂欲”，以戴东原为主，他代表了“达情遂欲”哲学最具理论高度、最系统的表述。我把明清之际这一段概括为：从宋明理学之道德形上学发展到“达情遂欲”思想。我跟刘述先老师都认为这是一个范式的转移（paradigm shift）。再扩大一点说，如果我们把宋明六百多年的理学理解为主要是孟子的“心性”之学，即有了“心性”一路和清初戴东原所代表的“气性”一路（可溯源至荀子）的差别。

我当然也知道明清研究有启蒙说、资本主义萌芽说等。例如，有研究者以为肯定情欲就是个体性（individuality）的解放，就是“现代”的开始。可是我对这类大论述（grand

narrative) 很有保留。首先,它们基本上都是以西方为参照,用西方的历史观察和说法来套中国的。比如说,通常把西方历史分为上古、中世纪和近代,中世纪是黑暗的,近代则是启蒙了,诸如此类的说法。或者呢,就是套用马克思的五阶段论。

我觉得这类大论述,恰恰没有注意到中国历史自身发展的内在线索,即用中国自己的历史来讲中国。比如认为明清是启蒙时期的说法,好像指中国有一段漫长的黑暗的中世纪时期,所以要走出中世纪。那么宋明理学是中国的中世纪文化吗?于是又有一种说法,说中国的近代在南宋已经开始了。我不敢说大论述完全不能成立,但大论述要能真的建立起来,还是要有非常细部的历史研究和文献析读的支持。例如,对明清之际肯定情欲的思想,便说这是近代对个体性的肯定、对情感欲望的肯定,好像这样就到了现代性了。但我写过一篇文章《泰州学派的情欲观》,指出若回到历史的脉络中,不管是泰州学派的情欲观、戴东原的达情遂欲,以至冯梦龙提倡的情教,你会发现他们都仍是处在一个连续的儒学的话语领域(Confucian discourse)当中,跟有些人想象的个体解放之类的大论述是有差别的,是两码子的事。

方旭东:最近有一个更强的版本,是由白彤东提供的,

说先秦就已经是现代了。

郑宗义：那是胡说，是非历史的（ahistorical）。中国历史有它内在的发展动力和线索，不能胡乱套用西方的理论，说没有启蒙就是黑暗的。我自己做明清这一段，跟大论述是保持距离的。它是虚的，需要很多东西来补充、支持。况且大论述的建立也不一定要用西方的话语来套中国历史。

明清之际是个大变动的时代，其中确酝酿发酵出很多思想资源。我们可以看到顾炎武、王夫之、黄宗羲的政治思想，看到黄宗羲的《明夷待访录》对君主权力的反省和批判。这些思想资源都很重要。简略来说，就是重申中国的君主政治、“家天下”根本不是儒家“公天下”的理想。

可我也不会认为，如果没有西方进来，中国传统文化能发展出现代科学。必须知道，现代科学跟古典科学不一样。现代科学是基于两个条件发展出来的，一是以数理的方式来解释宇宙，一是通过系统化的实验室来找出因果关系、证明理论假设。中国传统文化并不具备这两个条件。然而西方发展出来的不等于是西方专属的，从它那里发出来的，不等于就是它的。几何是埃及人发明的，但是现在数学是全人类都可以学的。现代医学源头是西方的，但中国人也能学，也能用来治病。

方旭东：分歧恰恰存在于此。有一些比较极端的观点

认为，西医没有进入中国之前，中国人靠中医治病也很好，那本来就不是我们需要的。这个观点正好和你刚才讲的形成对立。

郑宗义：我想这涉及文化本位主义的合理性与它过度膨胀的问题。本位主义表示我们本来有自己的传统文化和历史，这是我们不能去掉的视阈或出发点，这必须肯定。就算是要发展、要吸收外来的东西，也得和这个本位这个根相融合。但不能一讲本位，便抗拒吸收、学习。事实上，西方的东西自近代进入中国后，传统的很多东西已无法再吸引民众，你现在不可能倒退回去。比如说中医不能替代现代医学。不错现代医学背后是一套机械的身体观、宇宙观，治疗方式好像是头痛医头脚痛医脚，但它特有的贡献你是不能否定的。假如现在有一个人的脚烂掉了，如果不用西方的外科手术把腐烂的部分切除就会影响到全身，这方面西方医学最有效。这时候你不能说我只要中医吃汤药、针灸的办法。过去有一些病是中医没办法治的，那就死掉了，现代医学却能治好。

我并不否认中医的好处，现在不少西医也觉得中医有它的道理。它有机的宇宙观，把人看成有机的整体，内部是五行的相生相克，治疗讲究的是把整个身体系统调理好，所谓固本培元。我觉得比较开放的西医对此都接受。这是

相互学习的过程。

回到文化本位主义的合理与不合理之处。合理是说每个民族、文化传统都有它的本位，文化传承（最基本是母语的习得）使我们都浸润在这个本位当中。但不能因此故步自封。本位的重要性不在于抗拒外来，而在于发展这个根，要开枝散叶，吸收新东西。根不能亡，不能忘记传统，所有的发展都得通过这个根联系起来。但过分膨胀的本位主义，抗拒外来新事物的态度则是大有问题的。

其实从唐朝开始，外面的人通过海路、陆路进入中国来学习，文化交流本来就在。只是当时中国文化比较高端，世界在学习我们，所以就觉得没问题。可是不能别人学我们就没问题，我们学别人就有问题，这是文化沙文主义。晚清知识分子为了打破这种封闭心态，于是提出了一堆如贵因说、运会说，甚至西学源出中国说之类的理论，今天我们大概不用再来讲这些了吧。

方旭东：现在有人发展出另外一套普世主义，说儒家是普世的，但西方的民主、科学不是普世的，这个有没有问题？

郑宗义：我们一般讲“普世的”，英文的 universal，有两个不同的意思。一个是指普遍的，不受限于历史时空，像绝对真理。但我们现在讲的普世价值，并不必是这个意思。

而是说自由、人权之类的价值，在现代的历史时空中是可以被普遍认可和接受的（universally recognized），是能适用于当前的情况。

无可否认，民主、自由、人权是西方启蒙以后几百年内才发展出来的，但因此就可以说它们不是普世的吗？现实是，我们已经进入到现代这样一个个性化的时代：个性张扬，每个人都是自主的、理性的，在政治上是平等的，对公共事务有话语权，都有参与政治的权利。于是出现了民主政治这套制度，通过法治规定了自由、平等、人权，规定了政府是由人民授权的等等。是用一套民主政治的框架，把那些基本的价值给规定下来。我想问的是：这些难道只适用于西方吗？

民主政治背后是有一套假定，这些假定也不是完全没有问题的，这个我等一下再说。但这一套假定你能说它不是普世的，不是普遍适合于今天的生活情景吗？怎么可能！我们现在已是在互联网的时代，个性张扬是一个不争事实。在大陆的媒体上我们经常可以看到，如果地方政府要在民居旁起一座焚化炉、盖一座化工厂，你不问居民的意见，他们就会起来反对，说我有我的权利，你在我旁边盖一个可能会爆炸的东西，不问我就决定，怎么可以？他们会起来反抗，这叫公民意识的觉

醒。现在你怎么能说那些价值不普遍呢？你如果对那些反对建焚化炉的人说，不要讲人权、自由，我们不搞这些西方的东西。你觉得他们会接受吗？你真的可以这样子讲吗？

说那些是普世价值，就是说，我们现在在一个个性化张扬，每一个人都觉得自己是理性的、自律的、都能决定自己的人生前途的这样一种背景下，出现对所谓平等、自由、权利价值的诉求，再通过一套民主政治的框架把它们给安顿下来——这是我们不能不接受的现实。这套制度当然会出现问题，所以要想的是怎么去完善化它，而不是去说它是不好的、不是普遍适合的。

然后你说儒家是普世的，我也同意。实际上每个人除了是自由的、平等的、拥有权利的以外，人与人之间还有仁爱，这是儒家的贡献。仁爱也是普世价值。法国大革命讲博爱，可是启蒙下来就隐没了，基本上不走法国的传统，走了美国立宪的传统。可我想仁爱也是普世价值，人与人需要一些法律规定的自由、平等、权利以外，还需要相互关怀与仁爱，这也是一种很重要的社群价值。有了仁爱之后，你会发现人与人之间很多所谓的是非之争，其实只是差异和包容的问题，并非是非之争。比如我是A，你是B，这是差异。如果我们彼此仁爱的话，我们会包容对方，A跟

B 并不冲突，和而不同；如果我们彼此不相仁爱，我不关怀你，一句 I don't care，我可以把 A 跟 B 看成是 A 跟非 A，成为一种是非的对立。结果就会争各自的权利，吵闹不休，无法达到和谐。

而且我觉得仁爱这一普世价值并不只限于是儒家的，儒家只是有它特殊的表达方式。所有伟大的宗教和精神传统，像基督教的博爱，佛教的慈悲，都共同肯定人与人之间应该相亲相爱、相互关怀。所以你说，儒家也有普世价值，我也同意，就是仁爱，今天也适用。特别是在今天这样一个单靠民主法治来要求大家同意那不同意者（agree to disagree）的环境下，面对那些无休止的论争，推广一下儒家的仁爱，是可以起重要的调和作用，能帮助我们找到中道。

方旭东：所以你觉得说，仁爱这普世价值，和刚刚讲的人权、自由、平等的普世价值，两者之间可以相互补充。但至少就我了解，有些人觉得这两者很难调和。

郑宗义：关于是否可以调和，让我介绍一下牟宗三的观点。他说民主政治这个制度本身安顿了政治的平等性、人的自由、人权这些观念，在制度上是有合理性的。牟先生有一个很有名的讲法：中国过去只有治道没有政道。他说的“政道”是指政治的道理，所谓政治的道理就是政治

权力的分配问题，而所有人共同生活的制度安排就叫政治。所以政治生活最合理的道理应该是“公天下”，即《吕氏春秋·贵公》说的“天下非一人之天下也，天下之天下也”，这本就是儒家肯定的政治观念。所谓政治权力，应该是天下的，不是你的，不是我的，而是天下人共同的。那么怎样把“天下为公”这一儒家的政治理想落实？现代民主政治便是能从制度上把这个理想充分地实现。民主政治通过 *by the people* 的制度设计（选举投票），才能把 *for the people, of the people* 的民本理念充分地落实。政治权力既然是人民的，民主政治借由制度设计，让人民把权力赋予了某个执政团队；是人民授权给它，让它来管理，如果人民不满意了，可以把这个权力收回再赋予另外的执政团队。在这里，你可以看到主权在民（*popular sovereignty*）与儒家“公天下”是相通的。

牟先生说的“政道”，用儒家的话说便是天下为公。在中国历史里，严格来说，天下为公从继世（启继禹）开始就已经没有了，再到君主政治更统统都是“家天下”，都违背了儒家的政治理想。怎么样才能达到天下为公？就只有通过民主政治这一套框架。所以牟先生才说，现代民主出现以后，这一套政治制度本身能充分体现“公天下”。他甚至说：“只要人间不是天国（上帝王国），只要人间需要

政治，则民主政治就是最后一种形态；民主政治一旦出现，成一政治体制，就有永恒性。”他的意思是说民主政治在制度设计上是最符合政治的道理。

不过，牟先生还有一个区分：即形式的合理性不等于内容的合理性。他认为民主政治只是在制度上也就是形式上落实了天下为公，它只是形式上的合理化。所以仅仅靠制度是不够的。民主制度背后假定每一个人都是讲道理的，假定每一个人都是自律的，假定每一个人人都知道他人生最有意义是什么东西，可事实上并不是这样子。有些人就是我们讲的“日用而不知”，是“愚夫愚妇”，你给他好处他就把票投给你，他不是理性的、独立自主的。所以现实上在一些地方会出现劣质的民主，如民粹的民主。这里可以看到形式的合理化之外，还需要内容的合理化。

方旭东：那什么是内容的合理化？

郑宗义：牟先生说，一个民主的政治框架建立以后，我们还需要再努力。有框架是不够的，因为公民如何合理地行使他的自由、平等和权利，更重要的是要通过一个社会内容的合理化过程，即社会文化的教养，通过教养提高每一个公民的素质。仁爱的价值应该是落在社会内容的合理化这一面上，而不是落在民主制度的形式的合理化上。

自由、平等、人权是民主所规定的普世价值，但这只

是从形式上假定它们是每个人都应该有的。牟先生的看法是，我们还要借由社会文化的教养，才能让每个人都真正地学懂尊重别人，尊重差异，学习沟通。比如你有权利，我也有权利，我不同意你，我该怎么样做？这单靠制度本身不能解决，要有社会内容的合理化来保障形式的合理化。而内容的合理化则要有文化的学习、熏陶和教养，即儒家那一套仁爱思想的提倡。

所以仁爱和自由民主人权都是普世价值，但所能发挥的作用不一样。自由、平等、人权只是民主政治下形式的合理性，而内容的合理性是过去儒家最擅长的地方，就是通过教养，学习仁爱，学习相互的尊重。有了内容的合理性才能深化形式的合理性，让民主政治有良性健康的发展。所以我认为对牟宗三他们来讲，并不是无条件地接受西方的民主，他会觉得是必要的，但也有需要完善的地方。

方旭东：原则上讲，用内容的合理化去改善补充形式的合理化，这是可以接受的。但现在麻烦的地方在于，两者往往会发生冲突。比如说征地的问题。在英国，土地都是私有的，如果盖一个机场或者搞一个大的市政工程，要把我的房子给拆了，我可以说：对不起我不同意，这是我的权利。但如果在你讲的儒家仁爱精神下的话，那很可能就是舍小家保大家了。

郑宗义：形式的合理性，即政治上每一个人都是平等的、自由的、有权利的，这并不必然预设一种个人主义（individualism）或自由主义的原子式的个人观（atomic self）。所以西方才有社群主义的出现。并非讲权利就不讲义务，或者讲权利就是自私自利。

用你征地的例子说，征地有两种办法，一种是从上而下的，家长威权的决定，这是国家的规划，你就得乖乖搬；另一种是上下情通，政府充分告诉你城市规划是怎么样的，为什么要征，征地以后怎样妥善安排搬迁，充分给你补偿，就是沟通啊。而通过仁爱教养的一个人，才能真的变成一个民主社会里讲道理的、能够体谅别人的、不仅仅从自己立场来考量的一个人。只有这样有素质的公民，有时候他听了搬迁意见后，才能衡量搬迁的理由是不是充分，或许他会愿意让步，而不会拼命地说这是我的权利，我不搬就是不搬。但如果根本没给我合理的说明，也没安排搬迁，而是强迫地把我房子拆掉，则岂有此理呢！

所以我想仁爱的普世价值有个好处：仁爱其实是带有道德理性的一面，并非只是一种道德情感。所有的国家建设最后导向的应是人民的福祉，其中有些政策难免有个人和整体、大多数和少数人利益上的冲突。而儒家讲的仁爱其实就是所谓的妥协（compromise），所谓人我欲求的和谐

化 (harmonization), 是一种寻求达到最大和谐的办法。

因此社会内容的合理化, 就是通过教养训练出更讲道理的人, 更具有人与人之间相互仁爱关怀的公民。这种公民不会只是从他个人的立场考虑, 甚至有时候他会愿意让步妥协, 愿意为了别人的福祉做多一步的考虑。

民主不是一天能建成的。以中国大陆现在的情况, 我觉得儒家可以在现实方面有所贡献的地方就在教育。所以说心性之学没用, 我绝不同意。相反, 我为什么觉得公羊学不行? 因为从思想内容来看, 公羊学只是倡导变革, 什么张三世、通三统, 你可以用它来到处套, 像康有为将它套到君主立宪上去。但现在不会有人反对变革的重要性, 不需要用公羊学来提倡。更重要的是, 它缺了心性之学这一块。试看看当前中国社会道德的滑坡有多严重, 有多少像佛山小悦悦那样见死不救的故事, 有多少为谋巨利不择手段的黑心商品。习近平为什么非常高调地向国际舆论讲儒家价值? 就是因为儒家的仁义礼智, 能用来挽救、重建社会的道德伦理。但要学儒家价值这一套, 必须肯定心性之学, 这并不是通过打针吃药, 也不能像学雷锋一样学孔子。而是通过教育, 让人从小就接触儒家的经典, 改变人心的想法, 变化气质, 然后慢慢地潜移默化, 从人心里产生接受认同。这才可以教人明白一个社会不能只向钱看, “王

何必曰利？亦有仁义而已矣”，还有人与人之间的情感、亲情、相互关怀尊重这些更重要的东西。

所以为什么要反对心性之学？实际上心性之学是当前能够落实儒家最现实可行的途径。儒家在中国历史上所表现的并不只有向现实委曲和为政权服务的一面（政治化的儒家），或维持教化的一面，它还有强烈的抗议和批判精神。从汉代的太学生运动，到宋明理学以道统制衡政统，抗议精神从来都不绝如缕。如果一个政府、执政集团要达到儒家心目中的理想标准，人民是会监督政府是不是为了人民福祉，是不是为了天下人而施行了仁政、王道，这是一个很高的道德审查和要求。从宋明理学家到黄宗羲，到近代的知识分子，再到当代新儒家，他们都认为道理是在读书人、知识分子那里。黄宗羲说：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。”所以道理是要通过知识分子的讨论、斟酌和权衡来获得。

不管怎么样，现在儒家应先落地生根，从教育开始改变人，渐渐使越来越多人学习儒家。儒学是中华民族一个文化的符号和价值，它在过去表现了极大的包容精神，“道并行而不相悖”，儒学不排斥道家或道教、佛教乃至回教。通过经典的学习和教育，十年过去，一代人就能在文化符号上认同他自己的民族文化，而不是只喊口号说我们是中

华民族，我们是世界的经济大国。民族主义有很多种，最差的“庸俗的民族主义”（popular nationalism）是很容易被政治操控和利用的。

方旭东：在某种意义上来说，香港的自由程度很高。然而在香港这样一个社会里面，它跟中国文化的渊源隔得更深。那么像在这样一个地方，我们怎么来推广儒家仁爱的普世价值？

郑宗义：我对当前香港的情况是有点担忧。在香港学校的一般科系中看不到对中国传统文化的教育和推广。我们是有中文科，但多是教读写听说的语文技巧，也读一点古文诗词。可是对中国文化的精神价值与传统经典的教育，比如说儒家的《四书》，其实是十分缺乏的。对中国历史的教育也没有很强调。

在回归以后的种种政治争论以及香港的民主化运动中，儒家都是缺席的。中国文化都不在讨论的话语中。回归后，后殖民时期香港人的身份认同，的确是个问题，现在还没法解决。就是说，大家现在已经不是英国殖民地的香港人了，但又不认同自己是一个中国人。很多人想象的图像是：在两制下保持香港的自由、法制，然后把民主也建立起来，大家变成一个仿佛是没有历史文化的根的世界公民。过去一两年，香港与大陆的关系变差了，本土意识

崛起，这问题就变得更加复杂了。

可尽管香港是个华洋杂处的国际大都会，可是香港大部分的市民还是在使用中文，讲广东话。所以历史文化的根是去不掉的。如何建立香港人的后殖民身份认同，恐怕不能依靠一种从上而下的所谓国民教育，而是要从下而上，靠有心人来合力推动我刚才讲的文化、经典教育。

方旭东：所以像你们这些在香港的儒家知识分子，可以说任重道远，你们的责任很重。

郑宗义：但无力感也很大。我们认同中华民族，认同中国传统文化，但它是一个文化的象征。

中华民族有悠久的历史，有丰富的文化积累和传承，有不容忽视的智慧和价值，有它能贡献世界的地方。可是对这些，大部分香港人都不太能理解，也不关心。不管当前中国大陆的思想世界吵得多热闹：不同光谱的儒家、公羊学、新左派、自由主义等各种各样的论争，香港的人文学者也未必有兴趣关注，更不要说一般的老百姓。当然中国大陆的老百姓多半也不知道也不懂，但我们可以看到他们有些在很努力的补课。比如现在大陆的电视节目，有成语问答比赛，把文史知识当成一个游戏那样，在常识层面上开始补课。这种补课当然不能说没用，不过中国文化的精神价值并不在于成语的使用，还是要更进一步去阅读

经典，去作更深刻的体认和理解。

所以有人说过去儒家学理性的讨论太多了，急不可耐地要去想怎样实践的问题，提出了一大堆落实方案。我倒觉得讨论还远远不够。一般人以至非人文领域的学者，对于儒家的无知和误解，我在香港就碰到不少。一谈到儒家，他们想到的东西，例如父家长、威权政治、君主专制等，都是不恰当的，都是历史上遗留下的那些跟现实政治勾连在一起的儒学，并不是我们讲的经典的儒家。

方旭东：这的确是一个很大的问题。尤其是你刚刚讲中国现在有这么一个契机，不过从另外一个角度来讲，也是一个非常大的考验。现今政府对儒家表示出兴趣和善意，同时也就激发起大家对儒家在历史上曾为政治所用这一事实的记忆。这个契机在某种意义上来说反而对儒家可能是帮倒忙。

郑宗义：当然有这个可能。可一百年前当袁世凯去祭孔的时候，“五四”的青年觉得孔子就代表帝制。一百年以后，今天再讲儒家，大家是不是还停在一百年前“五四”青年那个水平？我是很怀疑的。我觉得我们不用过分敏感。余英时以前讲过，政权看重儒学，可能是一个死亡之吻。我觉得我们今天有这样一种忧虑或警惕是合理的，可是我们的水平并不停在一百年前。今天在一个全球开放的时代，

在港台新儒家的思想、国际儒学的研究成果已经进入到中国大陆学术界的环境，不大可能说儒家会再回到从前被现实政权利用、讲忠君爱国那套东西。我想不大可能。

所以我前面说过，儒家比较实际的落实应是从教育开始。十年、二十年以后就能培养出一代有儒家精神的年轻人，他们知道仁义礼智，不唯利是图，社会风气就会改善，人与人之间就能相互关怀、相互尊重，彼此和而不同。而这批人一旦进入到体制，就能提出合符儒家仁政、王道的国家政策，发挥更大更深远的作用。

在这个过程中，其实还需要法制（法治，rule of law）的建立。我这样说像是现代版的儒法并用，但绝不是历史上儒学的法家化。其实早在先秦时候，荀子已经认识到法的重要性，他重视“礼法”，说“《礼》者，法之大分、类之纲纪也”。这样儒家的礼变成了类似在法制之上的宪法。其中的思想，我不能在这里详说。回到中国大陆建立法制即司法独立的需要，这很重要，这可以使得所有人，包括国家政府、地方官员、普通公民都必须受到法律的管束。其实秦汉之际，儒家与法家在彼此对话交锋后就提出过类似对法律的主张。《淮南子·主术训》说：“法生于义，义生于众适，众适合于人心，此治之要也。”又说：“法籍礼义者，所以禁人君，使无擅断也。”建立起适合于老百姓的、独立

于行政的法制，这样如果老百姓不满地方官员滥征土地，他可以去法院申告，只要法院公正裁决，社会的不满情绪才有出气口；一味打压社会的不满最终是压不住的。又比如打击、防止贪污其实也是建立法制的一项工作，不应只是依仗某些领导人的个人意志。把教育、法制双管齐下，中国就会逐步往一个更好的方向走。这方向是不是叫“民主”倒不重要，可是它起码会越来越接近儒家提倡的合理的王道政治，这是可以肯定的。如果中国能这样健康地走下去，最后是不是变成民主，什么时候它会民主化，能否更强调公民的平等自由人权这些东西，我觉得当然都会提升，慢慢到一个时间就会发生变化。从我看来，这比讲公羊学的学者的主张要实在得多；他们有不少讲法，像说回到天命处来讲政权的合法性、儒家要变成宗教等，都像是在闭门造车。

方旭东：好的，宗义兄，今天听你讲了这么多，受益匪浅，谢谢你，以后有机会再聊。

郑宗义 | 合哲学、道德、宗教为一体
——当代新儒家的儒学观

在二十世纪中国思想界反传统特别是批判儒学的大气候下，同时出现了复兴儒学的呼声。复兴儒学，从一个意义来看，即是要重建或重释（reconstruct or reinterpret）儒学，亦即是要清理以至提取其中的思想资源，来努力响应时代的各种问题，以彰显其绝非为已丧失活力的博物馆展品。易言之，乃是要彰显儒学的时代相关性（modern relevance）。不过从更根本的角度看，我们不妨说这项重建工作实无异于是对“儒学”作出一重新的构想（re-conception）。这就是说，在今天我们应该怎样回答什么是儒学的问题。什么是儒学？一个历史考查的答案，即指出儒学在过去是如此如此的思想及其传承发展，虽对理解和建立儒学的生命史是必须的，但却远不足以回答今天问者那个看似十分简单的问题。因为问者真正想知道的，不是过去的儒学为何，而是现在的又如何？为什么现在还要讲儒学？可知现在的时间维度使得问者的提问与主张复兴儒学的人的回答，其实都是环绕着如何重新构想儒学本身。这

一重新构想可以说是一项基于历史考查成果而作的进一步的提炼工作，亦可以说是一项把过去拉置于当下所引发的观念重建工作。同时，这构想必须使得儒学能有力地面对西方思潮尤其是哲学、宗教等崭新观念的冲击。并且我们怎样构想“儒学”，实涵蕴着我们赋予它怎样的意义和评价。例如，若说儒学是支持君主政治的意识形态，则等于宣告它不合时宜，但若说儒学是长青的人生哲学，则表示它还有教现代人受用的地方。而对“儒学”的构想，换一个说法，便是儒学观。

当代新儒家（或港台新儒家）是上个世纪儒学复兴运动中最富思想活力的学术圈子。此中的代表人物提出了何种儒学观？今天我们在讨论儒学的身份、角色与功能时，有没有认真地研究、继承他们留下的思想遗产？诚然，新儒家之所以被视为一个学术团队，乃是因为其中的人物在思想上有着不少共同之处。不过，对于什么是儒学，第一代学者的看法却颇有分歧。好像梁漱溟以为儒学是成德之教，强调亲证离言，故远于讲求思辨的哲学与了却生死的宗教。熊十力则认为哲学非纯属思辨而是以探究本体为目的；儒学能从反求实证相应来领悟本体，故应尊为哲学正宗。总之，他们的分歧显然是出于彼此对“哲学”与“宗教”有不同理解。但这些不同理解未必不可以通过进一步的澄

清和沟通而得消融，以达至一共同承认的且更具理论效力的“儒学”构想。这项工作，事实上即在第二、三代的新儒家手中完成，特别是唐君毅、牟宗三、刘述先、杜维明等。（此中第二代的徐复观则仍对把儒学说成是宗教或哲学有所保留，看法近于梁漱溟。）而他们构想的儒学，可以用唐君毅的话为代表：此即儒学是合哲学、道德与宗教为一体。¹值得注意的是，当他们如此构想儒学时，亦同时是在重新界说“哲学”、“道德”，及“宗教”的含义。扼要言之，即以为哲学的目标在成教；道德的目标在求当下生活的理想化；宗教的目标在极成对理想化生命的超越的信仰。另外，作为哲学的儒学能一方面建立学统以继往，一方面把西方哲学变为己用以开来；作为道德的儒学能延续儒家为己之学、成德之教的本怀；而作为宗教的儒学能揭示儒学的宗教性（religiousness）以与世界不同的宗教传统进行对话、交流。如是，下文将分从三部分来析论乃至引申发挥新儒家的儒学观：（1）作为哲学的儒学，（2）作为道德的儒学，（3）作为宗教的儒学。

1 参看唐君毅：《生命存在与心灵境界》（台北：台湾学生书局，1986全集校订版），下册，第496页。

二

用哲学的方式讲儒学，无可否认是二十世纪西方现代学术分类全面取代中国传统学术分类的结果，故可谓是势所必然的事。冯友兰在1931年出版的《中国哲学史》上册的《绪论》中，便曾以此势所必然来说明为何“近来只有中国哲学史之作，而无西洋义理之学史之作”。¹但对新儒家来说，更重要的是：怎样在势所必然的事实中寻找理有必至的根据。换句话说，我们有什么理由应以哲学的方式研究儒学？而回答的关键实端赖于我们如何理解哲学活动的本性与功能。

倘从西方自古希腊发展出的哲学传统看，则哲学活动的本性首应以其分析性的思考方式来规定。此所以哲学一般给人讲求概念明晰、论证严谨的印象。对于这点，牟宗三十分清楚：

假如以西方从古希腊开出来的哲学传统做哲学的标准意义看，则做哲学性思考之最主要的方法是分解

1 冯友兰：《中国哲学史》（香港：三联书店，1992），上册，第9页。另关于二十世纪中国学人如何构想“中国哲学”，参看拙文《论二十世纪中国学人对于“中国哲学”的探索与定位》，收拙著：《儒学、哲学与现代世界》（石家庄：河北人民出版社，2010），第1—28页。

性的思考，即概念性的思考。概念性的思考必然包涵着分解的方法（Conceptual thinking necessarily implies analytic method）。分解（Analysis）有各种形态的表现。现在西方所讲的所谓逻辑分析（Logical analysis）或语言分析（Linguistic analysis），这是英美方面讲分析哲学（Analytic philosophy）所谓的分析，这分析是狭义的分解。西方哲学从古希腊开始就是分解的。因为概念性的思考非分解不可，这分解是广义的，不是分析哲学之狭义的分析。中世纪圣多玛和其他神学家不能离开柏拉图、亚里士多德，因而还是在走分解的路，以柏拉图、亚里士多德的哲学来建立其神学。到近代以来，英国方面的经验主义则讲经验的分析（Empirical analysis）。在欧洲大陆方面，从笛卡尔开始的理性主义还是分解的，不过其分解不是经验的，而是逻辑的……到康德出来讲批判哲学（Critical philosophy），则进一步。但他用来表示他这批判哲学的还是分解的方法。所以康德不论讲纯粹理性或讲实践理性，头一部分一定是 Analytic（分析论）……所以，西方哲学发展到现在的全部，就正面讲，统统走分解的路。黑格尔稍为不同一点。他讲辩证法，这比批判的分解就进一步。但他还是以分解的方式来讲辩证，以分解的

方式把辩证过程（Dialectic process）给展示出来。所以，西方哲学广义地讲总是分解的。¹

所谓分解性、分析性或概念性的思考，简略而言，即是把所要探讨的（经验给予的）问题带入一概念领域来追究其如何可能的条件与证立（justification）。回到把儒学当作哲学的问题上，我们立刻得面对以下三个疑问：（1）儒学过去的发展到底有没有这样一个分解性思考的传统？（2）今天我们有何理由（不是势所必然而是理有必至）要以哲学的方式讲儒学？（3）以哲学的方式把儒学当成儒家哲学，会否伤害、扭曲儒学那重视生命与实践的本怀，最后反而颠覆了儒学？

对于第一个疑问，你可以说哲学思考即分解性思考在古代中国的思想世界中没能形成一个像西方哲学般的传统；中国的传统学问是关注生命的，不属于哲学。你亦可以说中国传统思想在概念分解方面也许不如西方哲学，但却不能说中国传统思想不作概念分解，或不能作概念分解，或它完全没有概念分解。故在中国传统思想中，我们确实可以找到近乎哲学思考的心智活动的痕迹，尽管并未因此发

1 牟宗三：《访韩问答录》，收氏著：《时代与感受》（台北：鹅湖出版社，1984），第201—202页。

展成一个哲学传统。这些哲学思考或概念分解的痕迹，以前称为学问讲明。如果我们扼要地把中国传统思想分为：“宗”（生命的原初洞见与证悟并以之为主为归宿）、“教”（依洞见与证悟而施设的教路或轨道）、“学”（对宗与教的理论讲明且本身亦是教之一途）、与“术”（对宗、教、及学的现实应用）四部分，其中学问讲明正是不可缺少的一环。尤有进者，这学问讲明在经历佛教的洗礼后，到宋明理学时乃发展至高峰。此观乎朱熹对理气、体用的诸多分析，王阳明与湛甘泉辩论格物等可以证明。若问何以关注生命的思想，亦要作概念分解，则答曰：（1）即使思想的主要课题是生命的，然古代圣哲本其存在的实感而证悟到的洞见，如非一时的感兴、浮明而真的是灵光智慧，则当中包含的真实性、普遍性必有能辨而示之以成客观学问的一面。用现代的话说，则其中所包含的种种道理是可以讲明的。牟宗三说：

因为他心中所闪烁的通识与洞见不只是他个人主观的，一时的灵感，而乃是代表着一个客观的，最高的而且是最根源的问题。如果那只是他个人主观的，一时的灵感，有谁能猜测它呢？如果它是一个客观的问题，纵使是最高的而又是最根源的，亦必须有义理

以通之；纵使是发于他个人的见地，我们亦须把它当作一个客观问题，依学问底途径以深切著明之。¹

(2) 又这能辨而示之的一面亦正是圣哲对其洞见能得一自我了解 (self-understanding) 与自我印持 (self-confirmation) 的凭借。(3) 加之，如圣哲想将其洞见传授他人或传至后世，则依所见开出学问以立教，更属必须。因惟其如此，传递 (transmission) 才得以可能。明乎此，则知中国传统思想实从来不缺学问讲明或概念分解的部分，甚至这部分同时即属于教之一端。不过这并不等于说现在我们研究儒家哲学，就只是重复或加强过往儒学中学问讲明的部分。此乃今天研究儒家哲学，西方哲学已经是个不得不预认的参照，这犹如佛教之于宋明理学的关系。而哲学思考尽管在古希腊曾与生活之道不可分割，共同构成哲学的观念，² 但往后的发展，却是逐步独立出来而自成一传统，并且反过来垄断了哲学的整个观念。相较之下，中国传统的学问讲明则自始至终不能独立于宗与教之外，否则学不见道，枉费精神。无论如何，儒学既本有学问讲明的

1 牟宗三：《现象与物自身》（台北：台湾学生书局，1990），《序》，第1—2页。

2 参看 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy*, trans. by Michael Chase (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002)。

一面，则以哲学思考或分解性思考来展示儒学的胜义便非毫无根据。而剩下来的问题是：有什么理由要以哲学的方式来讲论儒学。

对于第二个疑问，从新儒家的分析看，我们的确有很好的理由要以哲学的方式来重建儒学。首先，（1）经过二十世纪初新文化运动反传统的冲击，造成我们与传统的断裂和隔阂。在这样的背景下，要收拾淡泊的儒门，善继其中仍具时代相干性的思想资源，则既全面且客观的清理工作乃刻不容缓。倘考虑到儒学的很多观念在漫长的发展历史中是不断变化的，则个别的观念其实应是个错综复杂的观念丛（a bundle of concepts）。故要入乎其内，作梳理、评估、重释及简择，分解性思考适足以大派用场。其次，（2）古代的儒者或比较不太重视学问讲明，因其亦不过教之一端，舍此以外，儒者还可以在生活上对弟子随机指点以使其当下有悟。但到了今天，如斯的文化氛围已荡然无存，代之而起的是讲求客观知识的心态。现代人恐怕大多难以直接依实践的进路来体证儒学的睿识，则依哲学的进路（概念分解的方法）去讲论之，乃成为虽未必是唯一的却是最重要的可以帮助现代人契接儒学智慧的途径。牟宗三说得好：

一切学问思辨都是第二义的。但是自从首辟鸿蒙，灵光爆破以后，第二义的学问磨炼是必要的。而世愈降，去苍茫愈远，苍茫中创造的灵魂不出世，亦只有通过学问的骨干振拔自己了。大圣的风姿是无典要的，但学问的骨干有典要，典要的丰富是可窥见的，骨干的庄严是可企及的，但创造的灵感，大圣的风姿，其丰富是不可窥测的，其庄严是不可企及的。只有靠着“实感”来遥契。¹

此外，在当今多元思想相交遇、碰撞、激荡的全球化时代，能否把儒家哲学讲得更严谨、周备与圆满，以求使之参与到跨文化的思想对话中，亦成了儒学可否为人们所理解和接受的判准。另外，（3）把儒学作更具哲学性的演绎发挥，实亦有其妙用在焉。须知儒学作为具普遍性的人生智慧，本就不必能一一对应不同的实存生命的殊别境况而皆有所指点言说。于此，不为生命所限而能凌空运用的哲学思辨正可以依儒学的义理性格，思索及于各种可能的人生情况而一一响应之，以更助成儒学的善化与扩充。唐君毅明白肯定哲学思考的功用：

1 牟宗三：《五十自述》（台北：鹅湖出版社，1989），第81—82页。

此信心（作者按：指理想终能实现的信心），可由人之天生之性情，而自然的具有，而不待任何哲学的思维之帮助以形成。然人不能自然的具有者，亦可由哲学的思维，加以开启。人之既信欲信而有疑者，则舍哲学的思维，即无自祛其疑，以自维持其信心之道。而在此后二者中，即见哲学之价值。¹

最后，（4）唐君毅更提醒吾人，儒学的学问讲明，过去正由于不求独立于宗与教，乃无形成一客观了解的传统。这在以前或根本不成问题，但在今后要清理、重建儒学，则建立起客观研究遂为必要者。他说：

宋明以前之中国儒者之言义理者，因其或兼负“圣哲立教之志”、“哲人”、“学者”三者之任于一身，乃恒将其所独见之义理，归入于对古书之注疏，与古人思想之训释之中，乃恒不免造成种种混淆。又人之能兼为学者、哲人、圣哲，虽可为一最高之祈响，然不可悬为一般之标准。依一般标准言，哲人不必为圣哲，研究哲学之学者，亦不必为哲人。此中下学上达，分

1 唐君毅：《生命存在与心灵境界》，下册，第493页。

工合作之道，在将学者身份上，所当作之客观研究，
与其余二者，在工作上暂加以分开。¹

言下之意，我们今天讲论儒家哲学，乃先得把儒家思想的发展视作一独立的学术传统来对之作客观的研究。倘不嫌比附而借用牟宗三的话说，即要为儒学建立起“学统”；²一个独立地、客观地讲明学问（亦涵为学问而学问）的传统。然而一旦承认“吾人之哲学研究，可自限于学者之范围，专以求客观了解为事”，³则一个研究儒学的学者便不必然是一个践行儒学的儒者，并且研究儒学的学者更可理直气壮地拒绝别人以儒者的标准来评价他，因为这是既过分且不合理的要求。但这样一来，儒者与学者会否此消彼长，而提倡儒家哲学遂有使儒学脱略其实践本怀之虞，甚至最终颠覆了儒学。对这可能的危险，唐君毅其实早有警觉，此所以他在上引文字中才会说建立客观的儒家哲学研究，只是将之与儒学“暂加以分开”。暂加以分开，即表示最终还

1 唐君毅：《中国哲学研究之一新方向》，收氏著：《中华人文与当今世界》（台北：台湾学生书局，1988全集初版），上册，第396页。

2 牟宗三“学统”的观念，本指建立科学而言，但其中所涵“学之为学”（即为学术而学术）的独立精神，亦可方便地借用于指谓“儒家哲学”的客观研究。参看牟宗三：《略论道统、学统、政统》，收氏著：《生命的学问》（台北：三民书局，1994七版），第60—71页。

3 唐君毅：《中国哲学研究之一新方向》，第397页。

是要回去的。由此可转至第三个疑问。

对于第三个疑问，即儒家哲学的研究会否伤害、扭曲了儒学那重视生命与实践的本怀。新儒家第一代的梁漱溟和第二代的徐复观对此都表示过相当的疑虑。徐复观曾说：

至于从心推而上之，心的根源是什么，宇宙的根源是什么，儒家当然承认有此一问题，孔孟程朱陆王，当然也曾去思索这一问题，如提出的天、天命等等。但总是采“引而不发”的态度。因为站在儒家的立场，道德即是实践。道德的层次，道德的境界，是要各人在实践中去领会。而圣贤教人，只是从实践上去指点。若仅凭言语文字，将道德根源的本体构画出来，这对于道德而言，纵使所构画者，系出于实践之真实无妄；但人之接受此种说法，亦只是知解上的东西。从知解上去领会道德的本体，即有所见，用朱子的话说，亦“只是从外面见得个影子”。且易使道德的根基走样。¹

不过，假使前面的分析不误，即儒家哲学的研究在今天是有其必要的，那么（依熊十力、唐君毅及牟宗三）新儒家

1 徐复观：《儒家精神之基本性格及其限定与新生》，收氏著，萧欣义编：《儒家政治思想与民主自由人权》（台北：台湾学生书局，1988增订再版），第84页。

一个更恰当的回答应是：我们虽不能漠视此扭曲的危险，但这绝非无法克服。克服之道，首在（1）明乎思辨（或哲学思考、分解性思考）本有助成和引归实践的效用，而这亦本是儒家的旧义。《中庸》不是有“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”的话吗？对此熊十力尤有发挥：

我并不曾主张废绝思议。极万有之散殊，而尽异可以观同；尽者，穷尽。察众理之通贯，而执简可以御繁；研天下之几微，而测其将巨；穷天下之幽深，而推其将著。思议的能事，是不可胜言的。并且思议之术日益求精，稽证验以观设臆之然否，求轨范以定抉择之顺违，其错误亦将逐渐减少，我们如何可废思议？不过思议的效用，不能无限的扩大。如前所说，穷理至极至处，便非思议可用的地方。这是究玄者所不可不知的。……易言之，任思议来测变，所得毕竟肤浅。譬如一杯热水在此，我们也可思议他是热的，但其热度浅深的意味，则非亲饮者不知。由此譬，可见变的实际，是要证会，方才真解。若只任思议，便不济事。本来，证会是要曾经用过思议的工夫，渐渐引归此路。证会。唯恐学者滞于思议之域，不复知有向上一机，所以说不可思议。不可者，禁止之词，戒其止此而不

更求进，故言不可，以示甚绝。常途以不可思议一语，为莫明其妙的神秘话头，若作此解，便非我立言的意思。¹

依此，(2)复可进而知乎思辨与实践，或哲学与证会，本可积极的相顺成，而不必是消极的相妨碍。牟宗三便屡屡强调西方的哲学固有激荡精彩处，但亦有虚幻处；相反，中国的圣证虽多圆融平实，然忌昏沉，故须以建构来充实之。是以哲学思辨如无圣证实理将之真实化，则虚歉无力，是谓“哲学家的悲剧”；圣证如无哲学思辨予以充分撑开，则有窒息之虞，是谓“圣人的悲剧”。而悲剧之能否化解，乃系于双方是否可达至相辅相成。其言曰：

因此，能不落在一定形态下，而单从名理以辩之

1 熊十力：《新唯识论（语体文本）》，《熊十力全集》（武汉：湖北教育出版社，2001），第3卷，第146—147页。哲学思辨能助成和引归实践的想法，后为熊十力的学生唐君毅、牟宗三所完全继承。例如，牟宗三说：“又或以为思辨只是空理论，不必有实证，遂妄托证会以自高。殊不知思理混乱，基本训练且不足，而可妄言证会乎？汝焉知思辨明彻者必无证会乎？又或以为知识只是粗迹，未可语于性德之冥契，如是，遂日夜闭目合睛，妄托冥契以蹈空。殊不知学知不够，虽即于性德亦不知其为何物，而可妄言冥契乎？汝焉知学知周至者定无性德之冥契乎？”牟宗三：《圆善论》（台北：台湾学生书局，1985），《序言》，第xv页。

哲学家，则可拆穿圣人之浑一，而一一予以辩示，而畅通其理理无碍，事事无碍，事理无碍之途径。哲学家以名理为准。名理凌空，不为生命所限。圣证以生命为资，不能不为其所限。无生命之圣证，则道不实。无名理之凌空，则道不开。哲学家辩而开之，显无幽不烛之朗照。圣证浑而一之，示一体平铺之实理。然哲学家智及不能仁守，此是哲学家之悲剧。圣证仁守而封之，此是圣人之悲剧。两者永远在开辟相成中，而各有其独立之本质，藉以观人之所以为人，精神之所以为精神。¹

换一种说法，哲学与圣证的相辅相成，正是牟宗三所谓“生命的学问”的实义。生命的学问，一方面是生命的，另一方面亦是学问的。²（3）又此义亦可以说即是求把哲学思辨转化为滋润生命的德性；把哲学的智润思（intelligence）转化为

1 牟宗三：《才性与玄理》（台北：台湾学生书局，1983修订六版），第283—284页。

2 必须指出，本文对“生命的学问”的诠释，乃是以之为牟说最强义的解读。牟宗三原来在《关于“生命”的学问》一文中的使用，是指传统儒学对生命的关注，故提倡重开此已断绝的传统。但当他说道“只有业师熊十力先生一生的学问是继承儒圣的仁教而前进的”，又说他自己的《历史哲学》《道德的理想主义》《政道与治道》三书之所由作，正“乃发愤从事文化生命之疏通，以开民族生命之途径”，“以开生命之学问”，则“生命的学问”之实义，必依本文所解始得其究竟。参看牟宗三：《关于“生命”的学问》，收氏著：《生命的学问》，第33—39页。

德润身的德性 (virtue)。可知，能引归实践的思辨已非是那纯粹的思辨而是一种德性。如是，(4) 循此乃可再进乎重新构想“哲学”：此即唐君毅“哲学之目标在成教”的话。¹ 依唐君毅的分析，哲学若完全限于思辨，则只会沦落为一套一套理论系统的辩驳竞胜而已。即使哲学本其自身的批判性、开放性，是永可超越乎理论系统的困限（唐名之为“哲学之哲学”），但哲学本其自身的系统性、封闭性，亦是永可在超越之后又再度陷落于理论系统的困限（唐名之为“哲学之哲学的哲学”）。这样纯以思辨来界说的哲学，就无非只是一个不同哲学理论于一往复不已的历程中相互斗争的大斫场。实则更准确地说，这些相互斗争的哲学理论，全都是些与生命无涉亦即对于吾人而言为可有可无的戏论、废辞。要使哲学不至沦落到如斯田地，拯救的关键唯在洞然明白哲学之目标在成教；即哲学是以引归生命的实践为鹄的。亦唯有在哲学是以成教为任务的前提下，各个看似壁垒分明的哲学理论，才有可能顿时由堡垒建筑与山岳，化为彼此可会通的桥梁、道路与河流，而皆是望人历过之以更求通往理想人生的归宿地。唐君毅说：

1 唐君毅：《生命存在与心灵境界》，上册，第33页。以下析述唐君毅对“哲学”的反省，俱见是书《导论》，第9—56页。

由此而吾乃知崇敬古今东西之哲学，吾不欲吾之哲学成堡垒之建筑，而唯愿其为一桥梁；吾复不欲吾之哲学如山岳，而唯愿其为一道路、为河流。循此再进以观古今东西哲学之形同堡垒之建筑或山岳者，吾亦皆渐见其实只为一桥梁、一道路、一河流。吾乃于哲学义理之世界，如只遍见一一之天桥、天河与天道，其为堡垒建筑与山岳者，乃若隐若现，存于虚无缥缈间。循此再进，吾更悟一切义理概念，即皆同只是一桥梁、一道路。凡为桥梁道路者，未至者望之，则显然是有；已经过之，则隐于后而若无。凡彼造桥梁道路者，亦正欲人经过之，而任之隐、任之无。人经过桥梁道路之时，固可见有荆棘载道，葛藤绕身，然荆棘既斩，如过关斩将，亦归于无。故凡以言说举陈任何义理概念者，皆实是望人闻其言，知其义理概念而经过之，以自有其往。而哲人之以言说举陈义理概念，无论其自觉与否，亦皆终当是如此望人，而亦必实归于如此望人。故凡哲人之言说，初虽是说其所学，而其归宿，则皆是以言说成教。故说所学非究竟，以说所学成教，方为究竟。¹

1 唐君毅：《生命存在与心灵境界》，上册，第33页。以下析述唐君毅对“哲学”的反省，俱见是书《导论》，第34—35页。

伟哉斯言！而牟宗三亦说：“哲学若非只纯技术而且亦有别于科学，则哲学亦是教。”¹析论至此，人或疑哲学的目标在成教，本来就是东方哲学的共同智慧。现在新儒家详析细剖，绕了个圈，不过又是回到此旧说而已，有何新义可言？则答曰：其新义乃在于过往的学问讲明主要是依附于宗与教而不能自成独立的一套，新儒家则提出宜先将之作独立的学术传统看；作哲学思辨的处理；作客观的研究，以此一步为今时清理传统思想所必须故。然后再借由反省纯粹思辨的哲学的局限和困难，重新构想“哲学”而终回归学以成教的古老智慧。假如不嫌比附的话，新儒家这一哲学构想，可谓同乎法国哲学史家哈多（Pierre Hadot）所指出的西方哲学的古义：即哲学一方面是哲学思辨（philosophy as philosophical discourse），另一方面是生活之道（philosophy as a way of life），并且此两面应是不即不离的（they are incommensurable but also inseparable）。²总括而言，新儒家之重新构想“哲学”，正是其将西方哲学观念变为己用（appropriation）的过程；而以哲学（或儒家哲学）包含于儒学中，亦是其重新构想“儒学”以求重建之复兴之的努力。

1 牟宗三：《圆善论》，《序言》，第 ii 页。

2 参看 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy*, trans. by Michael Chase, pp. 173-174。

根据上述新儒家所提出的作为哲学的儒学这一面，乃可引申出一些儒学研究或中国哲学研究的方法意涵。但本文不可能亦不需要详析个中的内容，而只想约略说明几点大要来结束本节的讨论。(1) 既强调应把儒学看做一独立的学术传统以求对之作客观研究，则新儒家自必肯定尊重文献材料的重要性。在这肯定下，他们愿意承认清代训诂学者的工作，可有助于吾人求知哲学名辞与哲学言说的意义及演变。不过，他们亦明白批判清儒训诂明即义理明的方法，以为是完全忽略理性思考在解释文本过程中的作用，亦且不知哲学正是常借旧名以表新义来成就思想的开发。可见义理实非徒知守故训者所能范限。¹ (2) 提倡通过清理儒学的传统来继承其中的思想资源，唐君毅有“即哲学史以

1 例如，唐君毅说：“清儒之研究之缺点，在只知由零散之字义，以知全体之义理，而不知先明义理之大体，亦可助成吾人之知彼零散之字义。于是清儒之言义理者，乃或亦任义理之零散，而不重其相涵相统者之何所在。此则皆非吾人之所当取。盖文字所表之义，时在演变之中。用旧名以表新义，乃学术之常。固不能以汉唐儒者之训诂即是，宋明儒之训诂即非。纵宋明儒之训诂不当于古，吾人亦尽可由其不当于古之处，以见其所立之新义理之所存。吾人今日亦尽有沿用旧名，注以新义，以成就哲学思想之发展之自由。故清人之胶执于汉唐故训，以斥宋儒之用旧名所表之新义为非，乃门户之见，非所当取。又义理既相涵相统，义有相涵，则古人之言，虽有未及，吾人代为引绎以出之，以便吾人之清晰了解古人之意，亦非同逞臆；义有相统，即连属之，以见其相统，亦非即厚诬古人。此皆吾人今日研究中国哲学者所当从事，而不可限于清人之业者也。”唐君毅：《中国哲学研究之一新方向》，第395—396页。

为哲学”的主张。¹唐君毅申明他的哲学史清理工作，绝非“一般自命为纯历史学者之态度”（即只想求知历史上某人讲过什么思想），亦非“一哲学家自为宗主之态度”（即只想把自己的思想硬塞进古人之口，所谓“六经注我”者），²而是反本以求开新之态度，亦即循哲学史的清理求进乎哲学思想的开发。简言之，从事哲学史即是从事哲学思考（doing philosophy）。牟宗三亦是基于同样的认识，强调了解哲学文献所欲求得者乃康德所谓“理性的知识”而非“历史的知识”，因此了解文献的过程是“其初也，依语以明义”，“其终也，依义不依语”，“不依语者为防滞于名言而不通也”，尽管依义不依语绝非初学者浅尝辄止者所可随意妄说。³又既重视反本开新，则新儒家并不认为中国哲学那主要借由诠释、研究经典的哲学方法，与西方哲学那本乎理性的工巧以凭空运思、建筑系统的哲学方法，有何扞格或高下，而深信两路殊途同归，“可趋一自然之谐和”。⁴

1 参看唐君毅：《中国哲学原论——原性篇》（台北：台湾学生书局，1984全集校订版），《自序》，第7页。

2 同前注，第4—5页。

3 参看牟宗三：《现象与物自身》，《序》，第9页。

4 关于这点，牟宗三有相当自觉的反省，他尝自况：“吾愧不能如康德，四无傍依，独立运思，直就理性之建构性以抒发其批判的哲学；吾只能诵古人已有之慧解，思索以通之，然而亦不期然而竟达至消融康德之境使之百尺竿头再进一步。于以见概念之分解，逻辑之建构，与历史地‘诵数以贯之，思索以通之’（荀子语），两者间之绝异者可趋一自然之谐和。”牟宗三：《圆善论》，《序言》，第xiv页。

(3) 新儒家从不讳言西方哲学是重建儒学或中国哲学的重要（甚至是必要）参照。从最基本的学习分解性的思考来梳理观念，到更根本的站在普遍性哲学问题的高度来做比较、对话与抉择，西方哲学都是儒学或中国哲学谋求善化自身的一个极具意义的他者（significant other）。请看牟宗三的自白：

中国哲学为适应未来，须通过概念思考的方式和分解的方法把它讲出来，而且进一步须将它和西方哲学的问题和内容相协调，以决定其未来。但这相协调笼统地说，总要有个抉择，以西方哲学中相干的问题、内容来和中国的传统相合。有些问题或内容是不相干的、不能相合的。比如罗素讲数学问题，讲逻辑问题，这对逻辑和科学有贡献，但和儒家的学问不相干。西方哲学中能和儒家学问相协调、相配合的，最好的例子只有康德。康德的哲学可以作一个桥梁，把中国的学问撑起来，即用康德哲学之概念架构把儒学之义理撑架开，进而充实、光大儒学。同时反过来，中国之儒、释、道的智慧也可以消化康德，即容纳并笼罩它，如此就能消化它。¹

1 牟宗三：《访韩答问录》，第208页。

(4) 虽云儒家哲学是学术研究，然所涉及的内容既是人生的，则研究者若完全缺乏相关的实践经验，我们是很有理由怀疑他能否真得一客观、恰当的了解。以此之故，新儒家遂强调研究者的实践体验乃是客观、恰当了解所必须具备的主观性条件。牟宗三尝借其师熊十力的话，指出研究中国哲学除了“知识”（文献的掌握）、“思辨”（理性思考）外，还须有“感触”（存在经验）。¹ 而此感触，唐君毅则名之曰“崇敬之心”：

由此而吾人真欲了解历史上之大哲学家或圣哲，必待于吾人自身对哲学本身之造诣，又必赖吾人先对彼大哲圣哲之哲学，有一崇敬之心；乃能自提升其精神，使自己之思想向上一着，以与所欲客观了解之哲学思想相契接。而吾人对此思想自身之体证、实践或欣赏，与对此思想者之哲人圣哲之为人之人格，能加以崇敬或欣赏；皆同所以使吾人对所欲了解之哲学，增加亲切感；而使吾人之了解，更能相应而深入，以成就吾人之高度之客观了解者。²

1 参看牟宗三：《圆善论》，《序言》，第xiv—xv页。另参看拙文《知识、思辨与感触——试从中国哲学研究论牟宗三先生的方法论观点》，收拙著：《儒学、哲学与现代世界》，第65—88页。

2 唐君毅：《中国哲学研究之一新方向》，第397页。

可知哲学的儒学，亦不能全然无涉于生命的践履。

哲学的儒学，严格来说，只是方便地把哲学思辨与生命践履在观念层面上作一区分（或曰观念的分解），区分为两个不能互相化约的领域。但彼此不能互相化约，并不涵蕴它们之间没有非化约的关系。故（儒学的）哲学思辨亦必复与生命践履在实践层面上作一顺成与融合（或曰辩证的综合），此方是合哲学、道德为一体之实义；这里的“合”非零散的堆栈、机械的拼凑，而是实践的、辩证的融合。

三

如果说新儒家提倡作为哲学的儒学是要为儒学建立一学统，那么它提倡作为道德的儒学就是要维护、延续儒家为己之学、成德之教的道统。这本是儒学的基本旨趣，在过去的发展中千头万绪、丰富多彩，可说者甚多。下面我们只能就其中与本文讨论相关的作几点补充说明。

（1）首先，这里所谓的道德，非指现在用来翻译英文 moral 的“道德”（或意思相近的用来翻译 ethics 的“伦理”），而是要恢复传统的古义。依古义，道者，路也；人道者，人所当行之路也。德者，得也，人所具之能力及培养所成之德性，借此以行乎所当行之路之谓也。易言之，道德是教（《中庸》“修道之谓教”），是足以启发人的理性并指导

人通过实践以理想化人的生命而至其极者。用牟宗三的话说，它“主要的用心在于如何调节我们的生命，来运转我们的生命、安顿我们的生命。”¹故知道德的儒学不能仅以西方的道德哲学、道德心理学或伦理学等视之，虽则它亦不排斥这些足资相互攻错、发明的思想资源。

(2)或许因为新儒家提倡哲学的儒学，并且他们在这方面确实做出了骄人的成绩，人遂易于只见其思辨的一面，而肆意批评其将儒学理论化抽象化，脱略实践。但这不过是片面了解的皮相之论。盖凡是读过唐君毅的《人生之体验》，当不疑于他对道德自我的理想性有极细腻的体会；读过他的《人生之体验续篇》，当不疑于他对道德自我的陷溺堕落有极深刻的警惕；读过他的《病里乾坤》，当不疑于他对道德自我的傲慢有极切身的反省。即使是谈道德的《道德自我之建立》，唐君毅亦十分自觉地避免用哲学论辩的文笔来撰写，而是用近乎存在的思索的方式直抒自己的所感、所思与所悟，以求能唤起读者的共鸣。他说：

然而此二书（作者按：指《人生之体验》与《道德自我之建立》），同不合一般西方式之人生哲学道德

1 牟宗三：《中国哲学十九讲》（台北：台湾学生书局，1983），第15页。

哲学书之标准，因我未于此二书中把人生问题道德问题，化为一纯思辨之所对；亦不同于东方先哲之论人生道德的书之直陈真理，因此二书又加了许多似不必要的思想上之盘桓。这是我在当时已知道的，而是自觉的要这样写。最近十多年，知到西方之存在哲学，有所谓存在的思索，即不把人生道德之问题只化为一纯思辨之所对，而用思想去照明我们自己之具体的人生之存在，展露其欲决定理想意志行为之方向时，所感之困惑、疑迷，及试加以消化等的思索。我现在亦可以此二书，为属于存在的思索一类的书。至于是否名之为哲学，则两皆无不可。¹

同样，读过牟宗三《五十自述》中的《文殊问疾》一章，亦当不难感于他是如何在生命虚无、沉沦的悲情中苦苦挣扎，而卒以慧根觉情的萌蘖（即儒学的仁心）来获得救赎。² 请看牟宗三对生命性相的觉悟：

-
- 1 唐君毅：《道德自我之建立》（台北：台湾学生书局，1983台四版），《重版自序》，第1—2页。
 - 2 参看拙文《生命的虚无、沉沦、悲情与觉情——当代新儒家的存在体验》，收罗秉祥、谢文郁主编：《耶儒对谈——问题在那里？》（桂林：广西师范大学出版社，2010），第133—154页。

若就实现过程而言，则众生根器不一（此还是生命限定事），其心觉透露有种种次第，在过程中，固事实上有不可克服之悲剧。此佛氏有阐提之说，儒者有知命之教，而耶教亦有“人不能自除其恶”之义也。（耶教原罪说，人不能自除其罪，然神恩以除罪，则神即表宇宙心觉，而于究竟了义，罪恶终可克服。）此皆有甚深之智慧，亦有无言之大悲。盖实现过程中，有不可克服之悲剧，此人之大可悲怜也。然悲怜之心即已涵盖于生命之中而照察以润之矣。不可克服之悲剧永是在过程中，亦永是在悲心之观照中（永在神心之观照中），观照之即化除之。在永恒的观照中，即永恒地化除之。生命总在心润中，亦总限定心之润，因此亦总有溢出之生命之事而为心润所不及。此所以悲心常润，（生生不息，肯定成全一切人文价值），法轮常转，（不可思议，无穷无尽），罪恶常现，（总有溢出，非心所润），悲剧常存也。¹

值得注意的是，牟宗三在八十岁为《自述》出版作序时仍说：“吾今忽忽不觉已八十矣。近三十年之发展即是此自述

1 牟宗三：《五十自述》，第161页。

中实感之发皇。圣人云‘学不厌，教不倦’，学思实感宁有已时耶？”¹ 则知唐、牟两先生在提倡作为哲学的儒学之余，实从未忽略作为道德的儒学。哲学思辨能引归实践、哲学之目标在成教，这对他们而言绝非空言。

(3) 人或疑如何确保哲学思辨真能引归实践。则答曰：此处没有必然的保证，有的只是吾人自己的抉择。而吾人之能自觉的求使哲学思辨化为润泽生命的德性，关键实系于吾人能否始终对生命存有一份忧患之感。这本是儒学最古老的实践智慧，下引郭店儒简《五行》的话即是明证。其言曰：

君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。²

顺此忧患之感，吾人的心思倘能从所忧转向能忧（即智之冒出），则即可体证到自家本具的一自爱爱他、成己成物的心能即仁心（悦、安、乐乃可按踵而得），而剩下的就是工

1 牟宗三：《五十自述》，《序》，第2页。

2 引自李零：《郭店楚简校读记（增订本）》（北京：中国人民大学出版社，2007），第100页。

夫栽培的问题。当然若想充分实现哲学成教的目标，那么上述言及的忧患之感、所忧、能忧、体证、本心、工夫等生命语、体验语，以及由实践所得的各种工夫，如省、思、养气、慎独、察识、存养、居敬、持志等，又将通通成为思辨世界中有待厘清、论析的独特课题。这也就是说，在合哲学与道德为一的儒学中，工夫论是个绝对不能忽略的部分。

(4) 最后，必须指出的是，儒学所讲的道德不能只限于人的行为应当 (ought) 如何的问题，而必牵涉到存在 (being) 的问题。此盖人非孤零零的存在者，故在探索其自身所当行之道的同时，必得对存在问题有个交代。用传统的话说，人道必关联于天道。而此即入乎作为宗教的儒学的层面。

四

儒学是否宗教，这是个自十九世纪末二十世纪初康有为、陈焕章的孔教运动以来迄今为止仍言人人殊的问题。新儒家提倡作为宗教的儒学，但批判康、陈的孔教运动为未能真知儒学之为宗教的意义所在。牟宗三曾说：

他们不知孔教之所以为教之最内在的生命与智慧，

只凭历史传统之悠久与化力远被之广大，以期定孔教为国教。一个国家是须要有一个共所信念之纲维以为立国之本。此意识，他们是有的。此亦可说是一个识大体的意识。但其支持此意识之根据却是外在的。孔教之生命与智慧，自明亡后，即已消失。在有清三百年中，孔教实只是典章制度风俗习惯之传统。康与陈之道德宗教之体验与认识实不足，思想义理亦不够。他们的心思尚仍只是在典章制度风俗习惯之制约中而不能超拔，故其根据纯是外在的。¹

诚然，如仅从外在的典章制度风俗习惯来看，亦即从制度化（institutionalize）一面看，儒学是否宗教确实十分可疑。又如将宗教视为人委身于一超越者（the Transcendent）并对之崇拜敬畏以求能得生活的指导和教赎，则熊十力说：“中国人用不着宗教。宗教是依他，是向外追求。”² 徐复观

1 牟宗三：《现时中国之宗教趋势》，收氏著：《生命的学问》，第109—110页。

2 熊十力：《十力语要》，卷3《答林同济》，《熊十力全集》，第4卷，第353页。但值得注意的是，在同一书中，熊十力亦说：“孔孟所言天，既不是宗教家之天，更不是理想中构画一崇高无上之一种理念，或一种超越感。彼乃反诸自身，识得有个天地万物同体的真宰炯然在中，《新论》所云性智是也。吾人实践到此，便无物我、内外可分，此乃即物而超物，即人而天。《孟子》所云尽心则知性知天者，此之谓也。”（第353页）又说：“贤者主张祀天，吾亦赞同。祀天者，祀其在己之天也。《诗》曰：‘小心翼翼，昭事上帝。’吾人祀天之礼，可一念一息而忽哉？”（第354页）由此可推知后来唐君毅、牟宗三发挥儒学那奠基于人的内在道德心性的宗教精神，未必不可以为熊十力所首肯。

亦说：“儒家不是宗教，但其一贯的精神，能贯注于实际人生之普遍而且长久，非世界任何‘一家之言’所能比拟；所以也不妨称他为中国的非宗教性之伟大宗教。”¹不过，对唐君毅、牟宗三及其后的刘述先、杜维明等新儒家来说，宗教不必定是依他的、向外追求的，所以他们的努力，便是要为儒学作为宗教寻找一内在的根据。此内在的根据，正在于儒学的道德仁心，本就能层层推扩，亲亲仁民爱物，以至及于天地万物，并由此体证、诚信一生生不已、化育不息的天道作用乎流行乎天地之间。这种从吾人自身的探

1 徐复观：《儒家精神之基本性格及其限定与新生》，第50页。必须指出，徐复观虽然联署了1958年由唐君毅起草的《中国文化与世界》宣言，但对宣言中强调儒学具宗教性的立场其实并不同意。他后来忆述：“由于唐先生的宗教意识很浓厚，所以在‘宣言’中也就强调了中国文化中的宗教意义。我则认为中国文化原亦有宗教性，也不反对宗教；然从春秋时代起就逐渐从宗教脱出，在人的生命中扎根，不必回头走。”见林镇国、廖仁义、高大鹏采访：《擎起这把香火——当代思想的俯视》，收《徐复观杂文续集》（台北：时报文化出版公司，1981），第408页。当时徐复观对宣言提出了删改意见，根据唐君毅的回信，可知他删去原稿第四、五、六节，修改了第九节。对删去第四节及修改第九节，唐君毅都接受，但却坚持保留第五、六节。由于原稿第四节已删，原稿的五、六节应是现在宣言的第四节“中国哲学思想在中国文化中之地位及其与西方哲学之不同”及第五节“中国文化中之伦理道德与宗教精神”。唐君毅在回信中说：“兄之改稿将原稿第四节删去，甚好。第九节兄之改稿亦较简单直接。弟原稿虽另有所用心，但嫌太刻露，非西方人所能受。兄改稿实较好。但兄将弟原稿第五、六节删去，弟不甚谓然，因第五节说中西文化来源之不同，第六节辨中国非无宗教精神，皆是为说明中国心性之学为中国学术文化核心作准备，并皆所以端正西方人对中国文化之观点。如此二节删去，则中国心性之学一节便来得突兀。”见氏著：《书简》，《唐君毅全集》（台北：台湾学生书局，1991），卷26，第113页。

究而及于存在的探究，并在人与宇宙之间建立起深刻的内在关联（interconnectedness），正是新儒家在1958年的《中国文化与世界》宣言中提醒人们当注意中国伦理道德思想中包含的“宗教性的超越情感”。¹

此宗教性的超越情感，固本于宋明儒“天道性命相贯通”的宗旨，但后来在唐、牟的学说中皆有精彩的演绎发挥。此即唐君毅提出“性情之形上学”，牟宗三提出“实践的形上学”、“境界形态的形上学”与“道德的形上学”。综括言之，此中的义理（或曰信仰）规模可作如下的分疏：（1）吾人若不甘心于只作一事实的存在者（即前面所说的忧患感），便必兴起对自身意义的探究，而逆所求能，则即可觉悟到此意义探究的根源正是吾人的仁爱之心。仁爱之心表现于自己是自爱，故欲求自己能活得有意义，活得成为一个更好的人（to be fully human）。并且此仁爱之心非是自利之心而即是

1 参看牟宗三，徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，收唐君毅：《说中华文化之花果飘零》（台北：三民书局，2006二版二刷），第134页。最近哲学家内格尔（Thomas Nagel）撰文探讨人的“宗教性情”（religious temperament）这个长期备受分析哲学忽略的问题。所谓的宗教性情，意指人的一种性向，欲寻求一个能在自己的内在生命中起重要作用的世界观（a view of the world that can play a certain role in the inner life）。此则与新儒家的“宗教性的超越情感”为可相通。参看 Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p.4。

爱他之心；自己望能活得有意义，亦必望他人亦活得有意义。

(2) 吾人如能步步扩充此仁爱之心，则犹如燃亮自己生命的烛火，既成就自己，亦照亮温暖别人，所谓成己成物。吾人复可进而体认到凡仁爱之心所及之他人、物与事，即皆摄入于“我”而成为我生命的一部分，所以仁爱之心的扩充即是一丰富意义的“大我”的不断扩充。(3) 由此，吾人在展现仁爱之心的过程中所感知的人、物与事，便非徒为物理物，而是皆为能与我相感相通者。吾人所感知的世界，亦非徒为物理物的总体，而是一物物皆得其位育并相互感通的价值或意义的表达 (an expression of value or meaning)；一生生不已 (creative creativity) 的价值或意义的表达。从天地万物的角度看，是生生不已的造化，从吾人的观点看，是仁爱的周流贯彻。这一体认，用传统的话说，就是天人合一、仁者与天地万物为一体的境界。(4) 又本此，吾人必能再进而体认到此生生的意义或价值的表达，因其乃吾人交互主体所共证故知绝非只是吾人主观的设想、投射、期许或自定理想的方向，而必有其客观存在之根据在焉。由是，吾人乃可从万物一体的境界中跳越一步，诚信 (authentically believe) 实有一生生不已的创造之能作用于天地万物之中。此创造之能，从前的儒者方便地叫它做“天”“天道”“天理”或“太极”等。而吾人亦无例外必是此创造之能所创造者，故吾人的仁爱之心

遂必为“天之所与我者”，所谓“乾道变化，各正性命”。¹（5）倘从一本体宇宙论的角度看，万物皆禀具生生之理，此理之在瓦石（非生物）即是其“在”（existence）；此理之在草木（生物）即是其“生”（nutrition），亦包涵“在”；此理之在动物即是其“知觉”（sensation），亦包涵“在”与“生”；而此理之在人即是其“仁心”（benevolent mind），亦包涵“在”、“生”与“知觉”。（6）或疑新儒家从吾人之觉醒仁爱之心处下手讲儒学的宗教性，有混同道德意识（moral consciousness）与宗教意识（religious consciousness）

1 对此牟宗三有一具体细腻的说明，他说：“此即是说：天之所以有如此之意义，即创生万物之意义，完全由吾人之道德的创造性之真性而证实。外乎此，我们决不能有别法以证实其为有如此之意义者。是以尽吾人之心即知吾人之性，尽心知性即知天之所以为天。天之所以为天即天命之于穆不已也。天命之于穆不已即天道不已地起作用以妙运万物而使之有存在也。是以中庸云：‘天地之道可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测’，此承天命不已而言者也。此天是一实位字。吾人之所以如此知之，乃完全由吾人之心性而体证其为如此。故此天虽为一实位字，指表一超越的实体，然它却不是一知识之对象，用康德的词语说，不是思辨理性所成的知解知识之一对象，而乃是实践理性上的一个肯定。说上帝创造万物，这只是宗教家的一个说法而已，说实了，只是对于天地万物的一个价值的解释。儒家说天道创生万物，这也是对于天地万物所作的道德理性上的价值的解释，并不是对于道德价值作一存有论的解释。因此，康德只承认有一道德的神学，而不承认有一神学的道德学。依儒家，只承认有一道德的形上学，而不承认有一形上学的道德学。此义即由孟子尽心知性知天而决定，决无可疑者。”又说：“因此，凡由其（作者按：指天）所创生者亦皆是一价值的存在，真实的存在，此是基于德行之纯亦不已而来的诚信，实践上的一个必然的肯断。”见氏著：《圆善论》，第133—134页、第140页。

之虞。此疑非是。盖新儒家会同意宗教意识与道德意识为同源，然一旦吾人把仁爱之心推扩至人以外的天地万物并诚信及一生生的创造之能，则道德意识与宗教意识分道扬镳矣。首先，依道德意识或吾人的仁爱之心，只能说一切善或好为应然与应有；但依宗教意识或吾人对创造之能的诚信，则可说一切善或好为必然与必有。¹其次，道德所重在践履及对之之反省，但宗教所重则尤在诚信。至于道德只及于明，宗教必通于幽，亦可见二者非可等而视之。²总之，对新儒家来说，宗教意识与道德意识的关系应是：前者乃外加于（*supervene upon*）后者。（7）此外，唐、牟都喜用“超越性”、“无限性”等语词来说吾人的仁爱之心，以仁爱之心为能不断扩充即不断超越现前的限制而更求向上故。依仁爱之心乃天之所与我者，则天作为创造之能亦不妨说即是一仁爱的天心、大心，或仁爱的超越者、无限者，此处超越者、无限者乃以吾人仁爱之心之充其极的理想（*ideal*）定。然无论是天心、大心抑或吾心，都非抽象挂空的概念，而是必然地在其真实呈用之中；天心、大心见于万物的化育，吾心则见于吾生命的实践。明乎此，我们

1 参看唐君毅：《宗教信仰与现代中国文化》，收氏著：《中国人文精神之发展》（台北：台湾学生书局，1989全集校订版），第339—344页。

2 参看唐君毅：《致劳思光（二）（1954.12.9）》，收氏著：《书简》，第356页。

新儒家会说那创造之能或天道“是既超越而又内在”。¹此中“超越”与“内在”的意思必得本于其言作解；人或以它们在西方哲学中的使用来质疑既超越而又内在是自相矛盾语，则甚无谓。（8）最后值得一提的是，新儒家第三代的刘述先、杜维明对儒学的宗教性尤有发挥。刘述先早年借用神学家田立克（Paul Tillich）“终极关怀”（ultimate concern）的观念来阐述儒学的宗教义蕴。²及后更通过重新诠释宋儒的“理一分殊”、庄子的“两行之理”来揭示儒学的宗教性（亦为佛、道二教所共认的）对于天与人、超越与内在的深刻体认。³此即“我们既有普遍的规约原则，又有各时各地不同的具体的设施。所谓‘寂然不动（理一），感而遂通（分殊）’，每一个个人受到自己时空的限制不能不是有限的，但有限而通于无限，参与天地创造的过程，生生不已，与时俱化。”⁴而人的有限、内在既能通于天的无限、超越，则知凡偏向一边（得人遗天或得天遗人）都不恰当，儒学必兼顾

1 牟宗三：《人文主义与宗教》，收氏著：《生命的学问》，第74页；另《圆善论》，第340页。

2 参看 Shu-hsien Liu, “The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance”, *Philosophy East and West*, Volume 21, Number 2 (April 1971)。

3 参看刘述先：《“理一分殊”的现代解释》；《“两行之理”与安身立命》，两文均收氏著：《理想与现实的纠结》（台北：台湾学生书局，1993），第157—188页、第189—239页。

4 刘述先：《“理一分殊”的现代解释》，第187—188页。

两行以安身立命，“走的是一‘回环’的道路，必先由‘内在’走向‘超越’，而后由‘超越’回归‘内在’”。¹至于杜维明则指出宗教的儒学是种包容的人文主义（inclusive humanism），即顺人文的进路以建立宗教，唯不以人文取代宗教，亦不把人文与宗教断成两截，如西方启蒙以来世俗的人文主义（secular humanism）之所为。他又指出宗教的儒学虽一方面重视人心的觉悟，以之为人能参赞天地化育的关键所在，但另一方面亦把人与万物平视，强调人是万物的一部分而俱为天道的创造物。依此，宗教的儒学绝不会同意人类中心主义（anthropocentrism）的立场，而必拥抱“人类——宇宙”的睿见（anthropocosmic vision）。²凡此俱有胜义在焉。

以上详细展示了新儒家“宗教的儒学”之义理规模，可见其主要是从人心的觉醒与天道（超越者）的诚信两面来规定“宗教”。所以新儒家使用的宗教一词，实非依西方传统特别是基督教所意谓的宗教（religion），而反近于中国传统依宗起教、借教悟宗之义，亦即平常说儒释道为三教之义。强调依自起信的重要性，并以此为宗教意识的根本所在，则更是新儒家归本自家传统把西方“宗教”变为

1 刘述先：《论“回环”的必要与重要性》，收氏著：《论儒家哲学的三个大时代》（香港：中文大学出版社，2008），《附录》，第249页。

2 参看 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An essay on Confucian Religiousness* (New York: SUNY, 1989), pp. 93-121。

己用的过程。牟宗三说：

纵使以人格之神为信仰之对象，然若有心性之学以通之，则其信必更能明彻健全而不动摇。如此方可说自拔于陷溺，腾跃而向上，有真的自尊与自信。否则自家生命空虚混沌，全靠情感之倾注于神而腾跃，则无源之水，脚不贴地，其跌落亦必随之。此若自儒佛言之，全为情识之激荡，头出头没之起灭。在激荡中，固有粗躁之力，然谓能超拔于陷溺，则迥乎其远矣。¹

从宗教经验（religious experience）的角度看，宗教的儒学确乎是更重视詹姆斯（William James）所言宗教经验中较原初的个人（personal）一面，²但它亦非完全缺略圣事的（sacramental）一面，三祭（祭天、祭祖、祭圣人）即是例子。总的而言，三祭是吾人对天道创生之能或生命之根源的诚敬，当中的涵义唐君毅曾详析之：

此中国儒者所言之祭之本义，原以祭为人之所以

1 牟宗三：《人文主义与宗教》，第79页。

2 参看 William James, *The Varieties of Religious Experiences* (New York: The Modern Library, 1929), p.31。

交于神灵。故祖宗之神灵、圣贤忠烈之神灵，以及天神地祇，皆为实有。人之祖先在生之前，必顾念其子孙，而其顾念之情无尽；圣贤忠烈，在生之前，必顾念于国家中之人、与天下后世之人，其顾念之情亦无尽；则其歿而为鬼神，其顾念之情，亦自无尽。故人可由祭祀以达其敬诚，成其感格。至于天地之为物，若只视之有形质之物，则自不堪敬。然此天地，即一切人与万物之生命存在之根源。人与万物有其生命，则为其根源之天地，不得为无生命。人有其心，则为人之根源之天地，不得为无心。万物与人之生于天地之间者无穷，而其生物之事不可测，则天地之心、天地之生命，亦理当同其为无穷而不可测。此对天地之祭，即所以使人之生命心灵，由祭之敬诚，以上达于此无穷之生命与心灵，以与之感格，而使由此根源而生，若离于此根源者，更与此根源相契接，如海水之流入湖泽者，再还通于大海也。¹

虽云三祭所本仍是人心能越乎死生幽冥的感格，但与觉悟工夫相比，祭祀礼乐的效用乃重在由外以养内。

1 唐君毅：《生命存在与心灵境界》，下册，第210—211页。

毋庸置疑，新儒家打开了儒学作为宗教的一面，可使儒学参与到当前世界各大宗教的对话。¹ 人或因只见唐、牟两先生的判教皆是推尊儒学，如唐君毅的心灵九境以儒家的天德流行境为最高、牟宗三判释儒佛道耶康德而以儒家为大中至正的圆教，遂谓新儒家将宗教的儒学变成排他的绝对主义，但这是很大的误解。必须指出，新儒学在儒学的宗教性中首先发掘出的，反倒是儒学足以作为融通一切宗教的基础。此即儒学：（1）强调信仰者的能信；（2）诚敬生生不已的创造之能，却不落入某种人格神的信仰；（3）体认创造无论是天的生化创造或人的道德创造，其内容即是仁爱。新儒家相信这些特点将使儒学看来更像是“宗教一般”（religion in general）的根据，而非仅为某一特殊的宗教。唐君毅说：

〔…〕我们对于宗教问题当持之态度。此态度，照我的意思，必须较五四时代进一步，即自觉的肯定宗

1 当代新儒家在二十世纪五十年代以来已展开与基督教的对话。第三代的刘述先参与了孔汉思（Hans Küng）的全球伦理与宗教对话的运动，杜维明长期在西方学术界努力以儒家学者的身份与不同宗教的学者进行对话，乃把儒学的宗教性置于一个更为宽广的世界背景下。参看刘述先：《全球伦理与宗教对话》（台北：立绪文化，2011）；杜维明著、彭国翔编译：《儒家传统与文明对话》（石家庄：河北人民出版社，2006）。

教之价值。但同时必须建立一种确立现有的不同的宗教之不同的价值的思想，以真实的成就一各种宗教间之相互宽容，与互认对方之长，而互相取资，以求宗教精神的融通，而免人与人间由宗教信仰的分歧，而造成不必要的对峙与冲突；而同时亦要肯定中国儒家思想中之宗教意义，使纯粹中国人与不信仰其他宗教的世界人士，在儒家思想的信仰中，同可发现一宗教性的安身立命之所，以建立儒家的教化之基础。此儒家的教化，并不同于狭义之宗教，亦不是要建立之以为一般宗教之一，以与其他宗教争天下。而只是要建立之成为一般宗教之基础，而使一切宗教得兼容俱存，而不致造成人与人之冲突敌对。¹

于此，若强调儒学的宗教性是在于其可以作为“一般宗教之基础”，而本身不必定要建立为“一般宗教之一”，则儒学或得以与其他宗教兼容俱存，甚至成为促进一切宗教兼容俱存的桥梁。不过儒学若能成为一些人信仰之所寄，则它亦必同时是一特殊的宗教。如是，依新儒家开出的思路更作演绎发挥，就儒学具包容其他宗教的开放性言，可以

1 唐君毅：《宗教信仰与现代中国文化》，第335页。

建立一套“多元主义的宗教观”；就儒学作为一特殊宗教而必求跟其他宗教相区别的封闭性言，则可以证成一套“多元宗教的判教模型”。而后者乃可解释交代新儒家之推尊儒学，并且彼等推尊儒学与主张融通多元宗教实为不相矛盾。此中的理论曲折，我曾在别的文章中详加分析，此处便不赘言。¹

五

自从历史学者余英时提出现代儒学有沦为游魂之虞的说法，²如何在现实中实践儒学便成为是无论批判或关心儒学的人们所热烈讨论的课题。如果把余说视作一种提醒：即儒学不能只存在于大学或研究院的学术研究之中，则这提醒是十分重要的。但若以此排斥一切观念或理论重建工作，视为无用的抽象化，则是不知类的混妄。盖如果没有在思想层面作梳理、疏通、评估及简择，我们连到底要实

-
- 1 参看拙文《徘徊在绝对与多元之间——论牟宗三先生的“判教”》，收拙著：《儒学、哲学与现代世界》，第256—287页；另《生命的虚无、沉沦、悲情与觉情——当代新儒家的存在体验》；收罗秉祥、谢文郁合编：《耶儒对谈》（桂林：广西师范大学出版社，2010），上册，第133—154页；《明末王学的三教合一论及其现代回响》，收吴根友编：《多元范式下的明清思想研究》（北京：三联书店，2011），第181—233页。
 - 2 参看余英时：《现代儒学的困境》，收氏著：《中国文化与现代变迁》（台北：三民书局，1992），第95—102页。

践什么样的儒学都毫无头绪，所谓的实践非盲动妄行鲜矣。尤有甚者，则儒学更有可能重蹈被别有用心之人借用扭曲的覆辙。

其实，新儒家既主张儒学是合哲学、道德、宗教为一体，当不致脱略掉如何落实儒学于社会生活中的考虑。早在五十年代，唐君毅与牟宗三已讨论过建立儒教或人文教的需要，但终以尚非其时而未竟实行。个中的详情，唐君毅在一封寄牟宗三的信中有仔细的说明：

弟因觉今日讲学，不能只有儒家哲学，且须有儒教。哲学非人人所能，西方哲学尤易使人往而不返，而儒教则可直接人之日常生活。在儒为教处，确有宗教之性质与功能，故曾安顿华族之生命。而今欲成就其为教，必须由知成信，由信显行，聚多人之共行以成一社会中之客观存在——如社团或友会（友会之名较好），此客观存在，据弟所思，尚须有与人民日常生活发生关系之若干事业。此盖凡宗教皆有之。唯有此事业，而后教之精神乃可得民族生命之滋养，而不致只成为孤悬之学术团体，此诸事业即属于儒家所谓礼乐者。礼乐乃直接润泽成就人之自然生命。人之自然生命之生与婚姻及死，皆在礼乐中，即使人之生命不致漂泊无依。

胡适之谓儒者以相礼为乐，亦未必不可说。今之基督教徒，在社会存在之基础，即主婚礼与葬礼，佛教只能追荐，不能主婚礼。儒家之礼，则兼重生日诞辰与冠礼及葬后之祭礼，此是对人之自然生命自始至终与以一虔敬的护持，而成就其宗教之任务。弟以为此将为儒教徒之一社会事业。此外，则养老恤孤，救贫赈灾，亦为儒者过去在社会所指导，而力行之一事，今皆入佛教徒与基督徒之手。亦当为今后儒教徒之一事。此诸事皆不只是学术理论，亦非属狭义之政治，而为流行遍及于社会人民生活之最现实的方面者，故可尽澈上澈下，通无形与形而极高明以道中庸之道。唯礼乐之订定，非义精仁熟不能为，且不能无所因袭，亦不能过于与当世诡异，以动世人之疑。弟为此彷徨而不知所决。弟日前唯思及民间家中天地君亲师之神位及孔子庙二者，不知台湾尚存否？弟尝思自先保存此二者下手。天地君亲师之神位之君字，或改为圣字或人字，孔庙即成讲学之所，唯其他之礼器与乐章为何，则茫然不知所答。如何“治之于视听之中而极之于形声之外”，此真是化民成俗之大学问，尚非一般之外王之教所能摄。弟想将来吾人亦须向此用心。唯此皆与今日知识分子所用心之处相距太远，仍必须先由义理之当

然处一一开出思路。因而先引起人之问题，拓展人之心量之哲学工作，必须先行，冀由广泛的思功，逐渐逼归定向之行事。故兄函所谓凝聚成教会之义，仍只能先存之于心。人文友会事，仍须能以讲义理为重，而不宜流于形式，以免先造成阻隔。唯志同而全无形式，则精神亦将散漫，故人文友会在台先成立亦甚善，弟自当列名参加。唯弟在此间，仍当从事较广泛性之思想上启发之事。凡属凝定贞固之事，弟皆不如兄，但在随机诱导与潜移默化之事上，则与弟之性质更相宜。要之此二者乃相反相成者，以时运考之，终吾人之一生，此志业皆将在困顿中，而无由遂。然人心不死，此理必存，大道之行，终将有日。在实现条件上，弟亦常有许多想法，耶稣释迦，皆先及于无多知识之人，孔子之弟子皆以德性胜，吾人则先自有知识入，而所遇之环境，亦是知识分子之环境，凡知识皆曲，故必由曲导曲以成直，此是大难处，然亦终无法避去也！¹

可见唐、牟是完全明白儒学必须复活其化民成俗的功能，依本文的思路说，即复活作为生活的儒学。而此可能则端

1 唐君毅：《致牟宗三（二）》（1954.8.14），收氏著：《书简》，第158—160页。

赖于下列各项实现条件之具备：(1) 成立类乎宗教社团的组织。(2) 本其组织以重建礼乐，使儒学的礼乐能像过去一样，通过主持生日诞辰、冠礼、婚礼、葬礼、祭礼，以照顾护持人之自然生命，并得以与人民日常生活发生紧密的联系。当然，礼器乐章为何便要有精详的考订及适时的损益，以免“过于与当世诡异，以动世人之疑”。(3) 又本其组织以推动养老恤孤、救贫赈灾的社会福利事业。(4) 唐君毅甚至想过先从保存孔庙为讲学之所，及保存民间家中“天地圣（易“君”为“圣”）亲师”的神位，以为实现生活儒学的下手处。不过这些构想最后都因碍于半个世纪以前的社会文化氛围而无法开展。信中提及的人文友会，终于在台北由牟宗三及其学生成立，于1954年8月14日举行首次聚会，以后两周一次，历整整两年，共计五十一次。¹ 人文友会的聚会，正如唐君毅信中的建议，仍是重在讲学，重在“先由义理之当然处一一开出思路。因而先引起人之问题，拓展人之心量之哲学工作，必须先行，冀由广泛的思功，逐渐逼归定向之行事。”牟宗三在友会的第一次聚会中亦提到：“我们这人文友会，还有一大愿望，即关心我们这一民族国家的立国之本。我们主张使儒家成为人

1 参看牟宗三主讲、蔡仁厚辑录：《人文讲习录》（台北：台湾学生书局，1995），《编印说明》。

文教，并主张于未来成立人文教会以护持国脉”，虽则“至何时可以成为教会，现在只是愿望，并不能确定”。¹ 值得注意的是，牟宗三是以守护民族国家的立国之本作为复活生活儒学的理由。对于这点，他有进一步的解说：

我们从教主讲，称“孔教”；从内容讲，称“人文教”。不过要成宗教，必须靠三祭——即祭天、祭祖、祭圣贤。这须靠国家来维持，社会上必须有教会来持载。过去靠皇帝，现在要靠社团。如要此一理想成为客观化，须通过宪法，此为吾人奋斗之目标。我们必须从文化运动上开出这一理想。我们如果单讲民主政治，不通文化生命，则国家建立不起来。若只有政治上的民主，而没有生活上的轨道，则国本不立。如不写中国文字，虽不违反民主政治，但我们可说这就不应做中国大总统。现在什么都不在乎，冲破一切，大泛滥。只是一种堕落，站不起来，只是一堆物质。所谓兴于诗，立于礼，成于乐。一点矩矱体统都没有，这不表示气魄，这表示堕落。绝对的个人主义，反过来即布尔雪维克之极权，即是虚无主义。所以，起码的形式不能完全

1 参看牟宗三主讲、蔡仁厚辑录：《人文讲习录》（台北：台湾学生书局，1995），第2—3页。

冲破。(胡适说：“守孝可以戴银框眼镜，为何不可戴金框？”这即是冲破一切。)这种民主以上的国本，非有宗教来维持不可。¹

必须指出，新儒家以生活儒学为国本的观点，绝不应被轻视为狭隘的文化民族主义，这从他们孜孜不倦的申明儒学的普遍性涵义可知。提倡儒学的普遍性，固有利于将其置放在一世界主义 (cosmopolitanism) 的脉络中，使其成为全人类所可共享的思想资源。但这绝不等于可以抹杀掉儒学同时是华族的地域性知识 (regional knowledge)，是华族赖以建立其身份认同的传统凭借。而此两面本是不相排斥的，盖具体而非抽象的世界主义必然是在地的 (localized)、有根的 (rooted)。

回到生活儒学的落实问题，第二代的新儒家面对的是一个缺乏实现条件的社会文化环境，然时移世易，今天的情况显然已大不相同。我们甚至会经常听到一种批评新儒家的声音，以为新儒家过分偏重理论的工作，现在理论工作已做得太多，是时候着力于实现儒学于日用伦常之中。说落实工作应展开，此诚然；说理论工作已足够，则非是。

1 参看牟宗三主讲、蔡仁厚辑录：《人文讲习录》（台北：台湾学生书局，1995），第4页。

此观乎当前不少中国知识分子对儒学的猜疑与误解仍旧停留在五四新文化运动反传统主义的理解水平，则可证知。又落实工作的展开，靠的恐怕主要不是大学学者，而是一群能从事文化、宗教事业的有心人，而这与学者的理论工作应是并行不悖，分途并进，分工合作，乃至相互支持的。

最后，儒学的落实本身就是一个多元的、辩证的（指当中各部分的既分且合）光谱。从学院的研究（作为哲学的儒学），个人的道德指引与宗教皈依（作为道德的与宗教的儒学），到人民日常生活的规范（作为生活的儒学），中间应该还有一个不可省略的重要环节，此即重释儒学对政治生活所可能有的启示与贡献（作为政治的儒学）。毋庸置疑，过去历史中政治化的儒学（politicized Confucianism）已备受批判，但却不必涵蕴儒学的政治思想资源已枯竭。相反，新儒家的学者便曾努力论证儒学与民主政治的可兼容性（compatible）；民主政治乃是儒家的政治理想所理当要求者。凡此俱详见 1958 年的宣言、唐君毅的文字及牟宗三那极富争议性的民主开出说。由于个中所涉的理论问题甚繁复，要分疏、析论及评估，需另文处理，这里暂不多说。

总括而言，新儒家在过去大半个世纪的努力，以合哲学、道德、宗教为一体来重新构想“儒学”，其实正是要兼顾儒学的理论与实践两面。哲学的儒学，能通过理论建构

乃至中西比较的视阈来大大开拓儒学的义理世界，使之能参与到当前人类面对的各种问题的讨论中以求作出贡献，并为解决问题的实践路向提供指引。道德的儒学与宗教的儒学，则能恢复儒学作为吾人日常生活的轨道及吾人精神生活的途径的意义。最后必须说明的一点，是新儒家的“儒学”构想质实言之不过是最起码的奠基工作，还有待我们在其上作更多的建筑扩充。例如，上面提及的作为生活的儒学与作为政治的儒学。

2010年5月24日初稿

2012年11月7日二稿

2013年1月9日三稿

2014年3月10日四稿