

论社会儒学的三重向度

——兼与杜维明对话

谢晓东

摘要:从时间上来看,社会儒学既是一种现代的儒学形态,也是一种未来的儒学形态;从空间上来看,社会儒学是以全球社会作为存在与发展场域的儒学形态。就后者而言,社会儒学与杜维明关于儒学第三期发展的目标是走向全球判断形成了某种对话。不仅如此,就本质向度而言,杜维明的理路暗合于笔者所提出的“社会儒学”概念,即:社会儒学是一种关于儒学与自由主义关系的特殊理解。于是,杜维明所代表的现代新儒学也就可以理解为社会儒学的一种表现形式。

关键词:社会儒学;时空;本质向度;杜维明;自由主义

在儒学复兴的背景下,学界涌现出了一些关于儒学的新概念。而这些新概念,大多是以“某某+儒学”的形式来表达的,比如政治儒学、制度儒学、生活儒学、公民儒学,以及社会儒学等。其中,本文所要探讨的是“社会儒学”概念。在不同的研究者那里,“社会儒学”概念呈现出不同的含义^①。在这里,笔者沿袭了以往的基本理路,即“社会儒学是一种后共同体时代的,以市民社会为基本立足点的,以非政治化为基本特征的,以人伦日用为基本关注点的儒学形态。简单地说,社会儒学是以社会为存在和发展途径的现代儒学形态”^②。不过,在本文中,笔者从时间和空间两个重要向度上进一步发展了原有的观点,具体来讲就是:从时间上指出,社会儒学既是一种现代的儒学形态,也是一种未来的儒学形态;从空间上则进一步明确了,社会儒学是以全球社会为存在与发展途径的儒学形态。就空间向度而言,社会儒学与新儒家杜维明关于儒学第三期发展之“走向全球”的目标构成了某种对话。社会儒学在时空两重向度上所具有的一般性与普遍性特征的内在依据是什么呢?这便是社会儒学的本质向度,也即前文所提到的基本立足点、基本特征,以及基本关注点是什么的问题。“三基”中的核心点是“非政治化”,即把政治层面交给民主制度及其架构。就本质向度而言,杜维明的理路暗合于笔者提出来的“社会儒学”概念,即二者都把新儒学(或社会儒学)视为对儒学与自由主义关系的一种特殊理解。

作者简介:谢晓东,厦门大学哲学系教授(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“东亚儒学视域中的人心道心问题研究”(17BZX071)的阶段性成果。

① 到目前为止,关于“社会儒学”概念,至少已经有四种定义。参见李维武:《儒学生存形态的历史形成与未来转化》,《中国哲学史》2000年第4期;谢晓东:《社会儒学何以可能》,《哲学动态》2010年第10期;谢晓东:《第六伦与社会儒学》,《东岳论丛》2015年第10期;韩星:《儒学的社会维度或社会儒学?——关于儒学发展方向的思考》,贾磊磊、杨朝明主编:《第三届世界儒学大会学术论文集》,北京:文化艺术出版社,2011年;韩星:《社会儒学的逻辑展开以及现代转型》,《东岳论丛》2015年第10期;涂可国:《社会儒学建构:当代儒学创新性发展的一种选择》,《东岳论丛》2015年第10期。其中,后三者是真正专门系统地论述社会儒学概念者。

② 谢晓东:《社会儒学何以可能》,《哲学动态》2010年第10期。

一、社会儒学是面向现代与未来的儒学

从时态角度来看,时间区分为过去、现在与未来。我们需要在时间向度上进一步厘清“社会儒学”概念。在本节,我们将指出:社会儒学既是一种现代的儒学形态,也是一种未来的儒学形态,而不是一种过去的儒学形态。

1. 社会儒学面向未来的三种可能样式

笔者曾经指出,社会儒学是一种现代的儒学形态。该概念试图回答儒学的现代定位问题:儒学在现代社会还能够扮演什么角色?儒学应当在什么领域发挥作用?作为现代儒学形态的社会儒学之所以能够在中国大陆存在,是由于具备了如下三个条件:作为心灵积淀的传统儒学仍然普遍存在于中国人的心灵之中,多元文化结构的存在,以及民主制度的保护^①。

在此基础上,笔者想继续证明:社会儒学实际上也是一种未来的儒学形态。为什么这么说呢?

未来的人类社会是怎样的?对此,不同的理论家有不同的看法。——罗列如此众多的观点,既不可能也无必要。这里仅仅基于中国当下的现实,指出三种具有代表性的理论取向:马克思主义的、自由主义的,以及儒家的。在这三种理论中,儒家是本土的,而马克思主义与自由主义均来自西方。当然,马克思主义在某种程度上已经中国化了。不过,就其最终目标都是共产主义而言,中国的马克思主义与非中国的马克思主义之间的差异可以忽略不计。根据经典作家的看法,未来的共产主义的一个基本特征就是政治国家消亡。从笔者所提出的社会儒学概念的角度看,此点具有特别的意义。既然政治国家消亡了,那么社会就完全获得了独立和自主。也就是说,政治可以消亡,而社会永存。在这种情况下,社会儒学就可以在社会层面继续存在下去。或许有人会质疑:既然政治国家已经消失,那么,你所提到的“以非政治为基本特征”的社会儒学岂非亦将失去“非政治”这一基本特征?而离开这一个基本特征,社会儒学还是社会儒学吗?笔者以为,上述反问恰好说明了社会儒学的优点,即其存在与否不依赖于政治国家的有无。而且,假如“共产主义”在实现一段时间之后又有所退化,而重新出现了政治国家,社会儒学却依然可以继续存在。

自由主义是目前在全球占主导地位的一种思想学说,其要义相当程度上为现代思想所共享^②。一般认为,自由主义是一种关于国家的哲学理论^③,故而自由主义很难设想一种没有国家的理想社会。在黑格尔和科耶夫的思想基础之上,福山自信地宣称人类的历史终结在自由民主制度上了^④。笔者在这里不拟对其理论予以评论,只是想强调一点,即一部分自由主义者相信自由主义民主是人类政治制度的最后形态。就此而言,可以把自由主义民主社会视为既是一种现代的社会,也会是一种未来的社会。那么,这种所谓的人类最后的政治形态所构造的国家是否也是一种最好的国家,或该国家所在的社会是否是一种最好的社会呢?根据罗伯特·诺奇克(Nozick)的论证,“最低限度的国家”(minimal state)就是这样一个可以得到证明的唯一国家。作为最低限度的国家的乌托邦框架,国家是完全中立的,各种良善的生活观都可以在市场中自由竞争以争夺追随者^⑤。毫无疑问,在这种背景下,儒家社团或信奉儒家价值观的个体可以继续存在,从事其完善论(perfectionism)的生存活动^⑥。故而,我们可以较有把握地说,在未来的自由主义民主社会中,社会儒学依旧会有存在与发展的空间。

① 谢晓东:《社会儒学何以可能》,《哲学动态》2010年第10期。

② [美]伊曼努尔·华勒斯坦:《自由主义之后》,[美]伊曼努尔·华勒斯坦等著:《自由主义的终结》,郝名玮、张凡译,北京:社会科学文献出版社,2002年,第103—104页。

③ 李强:《自由主义》(第三版),北京:东方出版社,2015年,第8页。

④ Francis Fukuyama, "The End of History?," *The National Interest* 16 (Summer, 1989), 3—18.

⑤ 参见[美]罗伯特·诺奇克:《无政府、国家和乌托邦》,姚大志译,北京:中国社会科学出版社,2008年,第398—400页。

⑥ 谢晓东:《朱熹的新民理念——基于政治哲学的考察》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2011年第4期。

众所周知,大同是儒家的未来理想社会。在大同社会中,社会儒学是否能够存在呢?答案是肯定的。大同是儒家版本的理想社会,其存在必然依赖于儒学的支撑。在这种情况下,很难设想社会儒学在大同社会中竟然不能够存在与发展。其实,在大同社会中,需要担心的反倒是,人们是否会不满足于儒学仅仅是一种社会儒学,而非一种综合性的类似于制度化儒家解体以前的儒学?对此,笔者相信一部分儒家会作这样的要求。不过即便如此,笔者所提出的社会儒学概念依然可以站得住脚。关于大同社会的性质,经典的规定过于简略,只勾勒出几个特征,而能够满足那些特征的理想社会可能不止一种形态。其中,影响较大的是如下两种:一部分人把大同解释为共产主义,一部分人把大同解释为资本主义的自由主义民主制度。如果大同是以上两种社会形态中的一种,那么根据上述两段的相关论证,社会儒学将能够得以存在与发展。

2. 社会儒学不必是一个面向过去的概念

通过上文的分析,可以得出一个结论:无论是在马克思的共产主义设想中,还是在诺奇克的作为最低限度的国家的乌托邦框架下,抑或是在作为儒家的大同理想中,社会儒学都是可以存在并发展的。这就回应了本部分第一段所提出的问题。但是,依然会有人提出疑问:社会儒学既然可以指向现代与未来,为何不可以指向过去呢?故此,笔者还需要证明为何社会儒学不必是一个面向过去的概念。儒学在古代中国是一个综合性的存在,具有政治、经济、社会(狭义的)、文化、教育与哲学等多个维度。据此事实,韩星提出了与政治儒学、心性儒学相对却又相承的社会儒学概念^①。然后,他又表明,社会儒学也是一个面向现在与未来的概念。后来,涂可国也认同了这种基本理路,即社会儒学是一个全时段的概念,既解释过去,又说明现在,还展望未来^②。笔者以为,韩星版本的社会儒学其实谈的是儒学的社会维度。当然了,这里的社会是广义的社会,是和政治相对立的概念。在笔者看来,此种社会儒学概念至少有三大弊端:第一,区分不周延。心性、政治与社会的三分是完整的吗?在笔者看来,心性、政治与社会并没有构成完整的儒学存在体,而是有所遗漏。第二,心性、政治与社会三者的区分也缺乏学理依据。第三,适用对象过于狭窄,没有考虑到非中国的其他国家与地区,从而局限在中国。这是不利于儒学发展的!而对面向过去的社会儒学概念的上述第三点反思,就把我们的思路引向了下一节。

二、社会儒学是面向全球的儒学

在古代东亚,儒学很大程度上是一种共法。众所周知,儒学在早期现代中国有一个逐渐收缩的趋势^③。但是在1978年之后尤其是1989年之后,这种趋势似乎开始逆转。而在东亚的日、韩、中国台湾、中国香港以及新加坡等国家和地区,儒学似乎还具有较大影响。历史上局限于东亚一隅之地的儒学,从空间上看会有怎样的变化呢?本节将从以下三个方面回应这一问题:

1. 为何会凸显全球视野?

为何要强调社会儒学的全球视野呢?这里简单提供几点理由:第一,世界历史与全球视野的形成。自从15世纪末所谓的“地理大发现”以来,整个地球逐渐形成一个整体。此前,人类在欧亚非大陆的活动已经开始相互影响,从而突破了地理上的洲际界限。从西方开始的向全球开拓的行为,则导致了世界历史的形成。经过几次工业革命,在现代交通以及通讯等工具的帮助下,世界最终变成了地球村。尤其是“二战”之后,经济全球化突飞猛进。这些都导致全球成为了一个整体,这必然会促进全球视野的形成。第二,中国的崛起以及自身价值观的输出。上述第一点为社会儒学的全球视

① 韩星:《儒学的社会维度或社会儒学?——关于儒学发展方向的思考》,贾磊磊、杨朝明主编:《第三届世界儒学大会学术论文集》。

② 涂可国:《社会儒学建构:当代儒学创新性发展的一种选择》,《东岳论丛》2015年第10期。

③ 参见陈少明:《儒学的现代转折》,沈阳:辽宁大学出版社,1992年。

野提供了可能性,但是尚未提供动力因素。在笔者看来,动力因素很大程度上是由中国逐步重新崛起所提供的。目前,中国已经发展成为世界第二大经济体,在全球发挥着越来越大的影响力。在这种情况下,中国自身的价值观一定程度上引起了外部世界的兴趣。有着巨大底蕴的儒学,因而相当程度上就成为了中国价值观的体现。可以说,遍布全球的孔子学院就是一种软实力的输出。第三,外部世界的接纳与非抵触。从外部世界的角度来看,中国内部占主导地位的思想——马克思主义——的声誉有限,不足以承担对外输出的重要使命;而中国的自由主义还处于学习模仿西方自由主义的阶段,更是没有向外输出的价值。相对来说,儒学较容易受到外部世界的接纳而不是排斥。在历史上,儒学就曾经和平地输入日韩等国并发挥了巨大的作用。而如今,非东亚世界需要的是一种非政治的儒学,而不是一种政治的儒学。也就是说,对于非中华世界来说,儒学的价值在于其道德理想而不在于其政治理想。或许,世界伦理构想对孔子所提倡的道德金律的认可就暗示了这一点。就此而言,以非政治化为基本特征的社会儒学就具有了明显的优势。第四,从儒学自身的发展来看,儒学曾经在非东亚地区得到发展,这说明儒学是具有普适性的。敏感的读者或许已经发现:社会儒学的全球视野,不是一种孤立的探索,而是与儒学第三期发展理路不谋而合。儒学的第三期发展,是新儒家杜维明长期宣扬的学说。从某种程度上讲,儒学的第三期发展是杜维明的“中心关怀”^①。应该说,杜维明的相关思考与本文的思路是比较接近的。由于杜维明在海内外的长期宣传,儒学的第三期发展学说在国内外具有重要影响力,故下文就以此为例说明之。

2. 儒学第三期发展的目标:通过回应西方文化的挑战而世界化

“儒学第三期发展”这个命题并不是杜维明首先提出的,而是由其前辈牟宗三与徐复观等首倡。杜维明告诉我们,“唐君毅、徐复观、牟宗三已经提出来儒学第三期的问题……对他们的真正挑战,乃是复兴后的儒学如何回答科学与民主提出的问题。尽管这些问题对于儒家传统而言乃是陌生的,但是,对于中国之今天却是绝对必须的。”^②在继承前辈思想的基础上,杜维明对此理论有所发挥。从传播地域角度看,第一期儒学是从山东邹鲁发展到了全中国,截止时间大概是到汉末。那时,儒学从诸子百家中的重要派别成长为汉代的官学,成为中国思想的主流。儒学的第二期发展则是从中国传播到东亚的韩国、日本以及越南等地,时间大概从南宋末到第一次中英战争。此时,儒学成为东亚文明的体现。经过这一阶段的发展,东亚形成了儒教文化圈、汉字文化圈。杜维明对儒学的第二期发展评价很高,视之为类似基督教的新教改革,即路德宗对天主教的革新。就此而言,杜维明受到了罗伯特·贝拉的宗教演化论的影响。杜维明展望道,儒学的第三期发展,将会从东亚传播到全球,换言之,实现世界化^③。此外,杜维明还从文化比较的角度阐释儒学的第三期发展。“如果儒学第二期的发展,是针对印度文化,或者说佛教文化的挑战,作为一个创造性的回应,即消化了印度文化,提出一套中国特有的思考模式;那么儒学有无第三期发展的可能,也就取决于它能否对西方文化的挑战有一个创造性的回应。”^④所谓西方文化的挑战,简单来说就是科学与民主的挑战。理解了这一点,我们就会明白为何牟宗三会苦心孤诣地发明“良知的自我坎陷”说,以图在儒家的道德理性中安顿科学与民主。需要指出的是,唐君毅、牟宗三、徐复观、杜维明等人所理解的民主其实是自由主义民主,或政治自由主义,即立宪民主制^⑤。正因为如此,新儒家当中才形成了一个政治自由主义传统^⑥。

① 胡治洪:《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第292页。

② 杜维明:《道·学·政——论儒家知识分子》,郭齐勇、郑文龙编:《杜维明文集》第3册,武汉:武汉出版社,2002年,第649页。

③ 杜维明:《现代精神与儒家传统》,《杜维明文集》第2册,第603页。

④ 杜维明:《儒家自我意识的反思》,《杜维明文集》第1册,第565—566页。

⑤ 谢晓东:《现代新儒学与自由主义——徐复观殷海光政治哲学比较研究》,北京:东方出版社,2008年,第24—28、226—241页。

⑥ 谢晓东:《论现代新儒学中的政治自由主义传统》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2008年第2期。

3. 儒学第三期发展的意义:回应人类的危机与困境

杜维明是一个具有世界眼光的学者,他还认识到,儒学的第三期发展不是自说自话,而是要回到人类目前发展的困境与问题,以求解决之道。“儒家传统进一步发展的契机不在这里,而是从西方文化发展到现在人类所碰到的危机和困境处设想。在这个情况下,多元发展的趋势是不可抗拒的。而儒学第三期发展的意义正在于此。”^①在杜维明看来,生态环保、女性主义、宗教多元与全球伦理问题,需要其他的“可以普世化的价值”比如“公义、同情、义务、礼仪以及人的群体性”来回应,“在这个向度上,儒家与自由主义不仅可比,而且还有很强的优势”^②。而换个角度看,既然儒学在基本制度层面的作为有限,那么其可发挥作用的领域何在呢?杜维明指出,儒学有相对于自由主义的优势。这样的优势体现在,“从家庭直到人类社群,在自由主义理论中资源相当薄弱”^③。就本文而言,从家庭到人类社群,本质上都属于非政治的社会层面。在这些层面,自由主义确有不足之处。从修身一直到平天下,儒学可以发挥自己的独特作用。儒家特别强调政治精英的修身,强调贤人在位,对于自由主义过分重视制度而对于个体的品德较为忽略的状况,有一定的对治作用。杜维明没有一味强调儒家贤人政治的优越性,他清醒地认识到,“我甚至有一种想法,即儒家所提出的贤人政治,其价值在成熟的民主制度中才可以充分体现”^④。这几年,大陆学术界颇流行“贤能政治”观念,个别学者似乎认定贤能政治是一种比立宪民主制度更加高明的根本制度。或许,对于他们来说,杜维明的话可以起到清醒剂的作用。

三、社会儒学是对儒学与自由主义之关系的一种特殊理解

基于政治国家与市民社会的二元区分,社会儒学承认并支持政治国家层面的民主制度,而不管这样的民主制度是社会主义性质的还是自由主义性质的。基于此,社会儒学就突破了传统儒学(整全性或综合性儒学)被迫与专制主义联盟的局面,从而具有了广阔的生存与发展空间。就本质向度而言,社会儒学可以视为是对儒学与自由主义关系的一种特殊的处理方式^⑤。在社会儒学看来,儒家的圣贤理想,在专制的条件下会遭到抑制。而在民主制条件下,则会有更好的发展^⑥。这是因为民主制度在价值上是中立的,只要是良善的生活观,都会受到一视同仁的保护。而儒家的圣贤理想,无疑属于良善的生活观。早在宋代,朱熹就曾痛心指出过,三代之后几千年来,作为儒家政治理想的王道不曾一日行于天地之间^⑦。古代中国陷入长期的治乱循环,无法跳出历史周期律。而民主制度,很大程度上把权力关进了铁笼,从而开拓了长治久安的新局面。故而,牟宗三、徐复观、杜维明等新儒家就接纳了立宪民主制度,并试图整合儒学与自由主义。儒家有一个道德理想主义的维度,故而其圣贤理想是绝不会放弃的。在儒家看来,自由主义对于人的要求不高,都是一些卑之无甚高论的底线伦理要求,故而应该进一步追求更好的生活方式。就此而言,他们要追求一种高于自由主义的圣贤的生活方式^⑧。但是,这种更高的生活方式,只能在民主制度的基础上才能获得。从政治哲学的角

① 杜维明:《现代精神与儒家传统》,《杜维明文集》第2册,第618页。

② 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第40页。

③ 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第112页。

④ 杜维明:《现代精神与儒家传统》,《杜维明文集》第2册,第640页。

⑤ 当然,社会儒学也可以是对儒学与社会主义关系的一种特殊处理方式,不过限于篇幅本文只处理前者,而将另行撰文分析后者。

⑥ 比如,杜维明说道:“儒家所代表的人格理念,在一个现代意义的自由民主社会中,即公民社会发展得比较完满并实行民主政治、市场经济的社会环境,其发展的前景要比在传统的封建社会和现代的权威社会、专制社会中更好更健康。”参见曾明珠整理:《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》,哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第40页。

⑦ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷三十六《答陈同甫》,朱杰人等主编:《朱子全书》第21册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2010年,第1588—1589页。

⑧ 王学典也有类似说法,具体可参阅氏撰《儒家应当打造一种高于自由主义的生活方式》,杨永明主编:《当代儒学》第十一辑,桂林:广西师范大学出版社,2017年,第348—350页。

度而言,儒者个体或儒家团体的成圣成贤理想,可以在非国家的社会(涵盖了个体)层面或非政治国家的市民社会层面予以保留。换言之,儒家的完善论的正当范围是社会。而政治国家,则由民主制度来形塑,即国家是中立(neutral state)的。于是,社会儒学构想就在国家中立与社会完善论之间实现了平衡。正是基于此,笔者才认为现代儒学应当以社会(广义的)而不是政治(狭义的)作为存在与发展的领域。

为了更好地阐明社会儒学的本质向度,本文继续以杜维明为例来说明之。作为20世纪中国的两大思潮,现代新儒学与其竞争对手自由主义相互作用、相互影响,其重要结果之一就是新儒学对自由主义一些思想观点的接受与改造。新儒学与中国自由主义在自由民主问题上形成了广泛共识,其差别则主要体现在对待中国文化和儒家传统的态度上^①。新儒家在传统与自由主义的张力之间上下求索。这种长期探索与思考的产物便是:在现代新儒学中形成了一个政治自由主义传统。自丹尼尔·贝尔以来,越来越多的人相信一个人可以同时信奉文化上的保守主义、政治上的自由主义和经济上的社会主义^②。其实,早在他提出这个著名的公式以前,就有不少新儒家已经在践行这一公式^③。其中,我们可以较为肯定地认为,张君勱、徐复观、杜维明是政治上的自由主义者。政治自由主义是自由主义在政治上的集中体现,反映了自由主义的根本关切和基本共识,因而数百年来备受诸多自由主义思想家重视,已形成了相当丰富的理论阐述。其基本内容包括:捍卫人权,提倡宪政以约束国家权力,力行民主以增强权力的合法性,实行法治以保护个人自由。

1. 儒学的困境

杜维明曾经把儒学区分为政治化的儒家与儒家伦理^④,前者乃问题所在,后者则体现了儒学的普世精神。政治化的儒家之所以存在问题,除了外在的客观条件之外,儒学本身也难辞其咎。在他看来,儒家思想“有它的缺陷和局限性,尤其是在社会政治领域之内”^⑤。具体来说,儒家的困境何在?“儒家最大的症结是自己没能成立一个完成其道德理想的政治结构,而又不能冲破专制政体所造成的枷锁,因而只能在业已完备的官僚结构中进行有限的转化。”^⑥换言之,儒家缺乏一个合理的政治结构或政治制度。应该说,杜维明的这个判断是有道理的。确实,儒学的一大困境就是制度的现实无法兑现理论的承诺,这就导致“圣君贤相”的王道政治理想始终是镜花水月^⑦。对此,杜维明也是心知肚明的。他多次沉痛地指出,儒家的圣王理念从来就没有实现过^⑧,而都是以王圣的现实告终^⑨。问题在于,为何从来就没有实现过呢?杜维明提供了一个简单的理由,即“‘内圣外王’的儒家理想是无法付诸实践的,只有圣人才有资格成为王的要求也是不现实的”^⑩。换言之,圣王的理念只不过是一个批判性的“抗议性理想”^⑪。在这种情况下,如果有别的思想资源可以弥补自己的短板,那么儒家就没有理由不予以引进、吸收与消化了,在全球化时代尤其如此。

① 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,北京:北京大学出版社,2005年,第14页。

② [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1989年,第21页。

③ 方克立:《要注意研究90年代出现的文化保守主义思潮》,《现代新儒学与中国现代化》,天津:天津人民出版社,1997年,第532—533页。

④ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第100页。

⑤ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第115页。

⑥ 杜维明:《儒家的抗议精神——谈政治化的儒家》,《杜维明文集》第5册,第219页。

⑦ 谢晓东:《走出王道——对儒家理想政治的批判性考察》,《哲学动态》2014年第8期。

⑧ 杜维明:“以道德理想转化政治这派儒家一直是失败的,并没有成功过。”转引自胡治洪:《全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究》,第111页。

⑨ 杜维明:“王圣的实践,而非圣王的观念,成了中国文明中永久的政治现实。”见氏撰《道·学·政——论儒家知识分子》,《杜维明文集》第3册,第528页。

⑩ 杜维明:《道·学·政——论儒家知识分子》,《杜维明文集》第3册,第526页。

⑪ 关于“抗议性理想”一词,可以参阅[美]乔·萨托利:《民主新论》,冯克利、阎克文译,上海:上海人民出版社,2009年,第270—271页。

2. 自由主义的价值

杜维明意识到,政治自由主义的核心原则是,“个人独立的选择权利,个人谋利的动机,通过契约来规范,人的理性一定能照顾到各个人的利益”^①。其实,杜维明的上述理解不够精确,以上所论只是自由主义的主要内容。“市场经济、民主政治、公民社会背后的核心价值一定是自由。是它主导了个人自主、个人选择、个人尊严、个人权利等一系列现代西方社会的基础的价值信念。”^②而我们知道,市场经济、民主政治与市民社会,都是自由主义的基本组成部分。杜维明认识到,自由主义在现代已经渗透到社会的各个层次。“从西方中世纪到现代,自由主义的价值已经渗透到政治、经济、社会、教育、宗教等各个领域,所以从这个角度来说,我们这个时代的命运及其所标示的价值诸如自由、独立、多元等都与自由主义密切相关。尤其所要指出的是,自由主义在政治建构、制度设计方面的作用更是不可加以忽视。”^③其实,“自由主义在政治建构、制度设计方面的作用”就是政治自由主义。

3. 自由主义能从根本上克服儒学的困境

杜维明清醒地认识到“儒学第三期发展”的问题是如何回应科学与民主提出的挑战^④。因此,他继承乃师徐复观的思路,力图实现儒学的现代转换,凸显其人文主义色彩,以在儒学与自由主义之间架设桥梁。徐复观同意自由主义的普遍主义性质,他反对那种认为自由主义产生于西方因而不适合中国的言论,“近代民主自由,虽启发自西方,但一定要在人类中,开花结果”^⑤。在此基础上,作为徐复观的弟子,杜维明确指出,自由主义民主是儒学得以再生的条件。“作为一种充分发展的政治体系的民主,则是近代的现象,它在中国从未出现过。它也不可能从儒家思想本身发展出来,尽管我们在回顾的时候发现儒家伦理中有些民主的成分。所以,在儒家思想的范畴内,新的民主形式的产生,必须依靠比方像议会那样的西方民主结构。这不是中国所固有的东西。”^⑥

儒学的缺陷可以由民主来填补,但前提却是儒学能够经受民主的考验。对此,杜维明指出,宋明儒学的价值应该“受到西方文化的洗礼,要对人权、民主、市场经济、法治等最基本的现代文明的价值,作出创建性回应,使之成为自己的资源。否则,儒家传统是无法生存的”^⑦。看来,在现代条件下,能否通过民主制度的检验成为了关乎儒学生死存亡的试金石。对于儒学来说,民主简直是好处多多。其中之一便是对抗儒学在政治领域的堕落,“民主的程序是對抗儒家思想的政治化的最重要的方法之一”^⑧。此外,杜维明还认为,“儒家的理想人格,在现代自由民主的氛围中比在专制条件下更能实现”^⑨。就此而言,民主是一种儒家应该吸收借鉴的理念与制度,而自由主义也是如此。“自由主义有一个基本假设,它是从最低的要求来谈的,不是在理想上完成自我人格,而是从最平常的环境下面人们的相处之道,如此定下了最基本的价值。”^⑩自由主义确立了行为的底线,而这个底线就是所谓的最低要求。“在最低的要求方面是没有什么可以妥协的。”^⑪就此而言,杜维明确实也是一个自由主义者。当然,他是一个试图以自由主义克服传统儒学困境,谋求儒学现代化发展的自由主义者。

① 杜维明:《自我认同的谱系:兼论儒家与自由主义》,《杜维明文集》第5册,第268页。

② 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第39页。

③ 杜维明、东方朔:《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》,上海:复旦大学出版社,2001年,第225页。

④ 杜维明:《道·学·政——论儒家知识分子》,《杜维明文集》第3册,第649页。

⑤ 徐复观:《国史中人君尊严问题的探讨》,《儒家政治思想与民主自由人权》,台北:八十年代出版社,1979年,第168页。

⑥ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第129页。

⑦ 杜维明:《从亚洲危机谈工业东亚模式》,《杜维明文集》第4册,第459页。

⑧ 杜维明:《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》,《杜维明文集》第2册,第135页。

⑨ 杜维明:《儒学的理论体系与发展前景》,《杜维明文集》第4册,第466页。

⑩ 杜维明:《自我认同的谱系:兼论儒家与自由主义》,《杜维明文集》第5册,第270页。

⑪ 杜维明:《自我认同的谱系:兼论儒家与自由主义》,《杜维明文集》第5册,第269页。

4. 政治自由主义限定儒学

问题在于,在儒学与自由主义之间,占据主导地位的是什么呢?尤其是当二者发生冲突时,何者优先呢?对此,作为新儒家的杜维明毫不含糊地认为:“要建构自由主义理念认为所要建构的那套秩序,这条路没有任何一个现代文明社会能够摆脱掉,没有这套秩序,其他任何高远的理想都不必谈,一定是异化。”^①因此,对杜维明而言,自由主义秩序是不可超越的。“假如这些原则和儒家的基本信念发生冲突,不是这些原则要改变,而是我们要重新思考儒家的原则。”^②杜维明把“五四”以来的八十年里所形成的自由主义看成是中国最珍贵的传统之一,他号召“海内外华人共同合作一起来开发自由主义的资源”^③。自由主义所构造之秩序的核心就是建立在政治自由主义基础之上的基本制度,它被视为现代政治的基本结构。相形之下,儒学在该(制度)层面的资源则极为有限。需要指出的是,这里的“制度”一词是指一个社会的主要制度,它相当于罗尔斯意义上的“社会的基本结构”或者“政治结构和主要的经济和社会安排”^④。自由主义在制度文明领域取得了巨大进展,在其走向全球之后,儒学便因此得到了史无前例的发展机会。而这种机会,主要体现在非政治的社会层面^⑤。

通过和杜维明进行对话,本文就对社会儒学概念的三重向度予以了分析与证明。第一,社会儒学不但是一种现代的儒学形态,也可以是一种未来的儒学形态。第二,社会儒学不但是中国的、东亚的儒学,也将是整个世界的儒学。第三,社会儒学能够在时空的两重向度上具有一般性与普遍性的内在依据就是其本质向度,该向度是对儒学与自由主义之关系的一种特殊处理方式。这是一种承认民主制度在政治领域的第一义以及儒学在社会(包括个体)层面发挥作用的分工协作模式。就此而言,杜维明所代表的现代新儒学也可以理解为社会儒学的一种形式。到此为止,我们可以得出结论如下:社会儒学是后共同体时代(既指向现代也指向未来),以市民社会为基本立足点,以非政治化为基本特征,以人伦日用为基本关注点,以全球社会为存在与发展空间的一种儒学形态。

[责任编辑 刘京希 邹晓东]

① 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第114页。

② 哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第116页。

③ 杜维明:《“五四”·普世价值·多元文化》,《杜维明文集》第5册,第315页。

④ [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第7页。

⑤ 当然,有时杜维明对“制度”一词的使用较为广义。比如,“儒家如果只是伦理学意义上个人修身的一套价值理念,而在整个大的历史时机的制度安排、制度转化、制度创新上没有任何积极作用,制度安排一定要在儒家之外才能取得,那儒家发展的空间就非常小,可能性也很弱。”(哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第43页)再比如,杜维明指出,佛教对印度文化予以批判,“它提出了一些理念,它也有制度创新,因为佛教才出现了出家人建立的这些制度,类似丛林制度等等。没有佛教的理念,它是不可能出现的”(哈佛燕京学社、三联书店主编:《儒家与自由主义》,第56页)。这里所谓的制度,都是较为局部和细节性的,从社会儒学的视角来看是属于社会领域的,因而不足以挑战本文对制度的规定。