

儒学之“本”与“源”

——评安靖如“进步儒学”的思想方法

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院 山东 济南 250100)

【摘要】美国哲学家安靖如的政治哲学“进步儒学”,基于“有本的全球哲学”观念,在“伦理—礼—法”或“德性—礼—政治”的模式中凸显礼的重大意义,以联接儒家传统和现代价值,是富于创造性的。然而,“有本的全球哲学”的思想方法毕竟属于传统形而上学的“本—末”、“体—用”、“形上—形下”的思维方式,礼是沟通形上之“本”与形下之“末”的中介,尽管探及儒学之“本”,但未溯及儒学之“源”。此外,他关于生活儒学先有对现象学的信奉、并以此为基础来综合改造儒学的判断也是不符合实际情况的。

【关键词】儒学; 进步儒学; 有本的全球哲学; 本; 源; 思想方法; 生活儒学

【中图分类号】B 262 【文献标识码】A 【文章编号】1002-3194(2014) 01-0009-08

近读美国哲学家安靖如(Stephen Angle)^①新著《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》^②,感觉有一些重大问题值得提出来专题讨论。该书颇具创意地发展出来的“进步儒学”(Progressive Confucianism),基于作者自己所持的“有本的全球哲学”(rooted global philosophy)观念,以及据此对“进步儒学的语境”即最近数十年来中国儒学现状的评述。这里最根本的一个问题是:何谓“有本的”儒学? 儒学之“本”与“源”何在?

作者在该书第一章“导论”部分第3节“当

代儒家”中单列了一类“综合儒家”,将我本人和安乐哲(Roger Ames)、南乐山(Robert Neville)、陈素芬(Sor-hoon Tan)、贝淡宁(Daniel Bell)和墨子刻(Thomas Metzger)列入其中,进行了评析:

我用“综合儒家”(Synthetic Confucians)这个名称来标示这类儒家哲学家,他们主要是从非儒家的哲学传统中汲取资源。这些人可以认同多重传统,从多维视野中发现价值和意义,并且寻求将它们整合到儒学的某种单一的综合形式之中。这种综合方法越出了我在前面谈过的“有本的全球哲学”方法,因为它的植根处显

【收稿日期】2013-09-23

【作者简介】黄玉顺(1957-),男,四川成都人,哲学博士,山东大学教授、博士生导师,主要研究方向为中国哲学史、中西比较哲学。

①安靖如(Stephen Angle),美国学者,韦斯里安大学(Wesleyan University)教授、哲学系主任。

②Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. Polity Press 2012.

然超出了单一传统。这群哲学家中显著的一组,包括夏威夷大学的安乐哲、波士顿大学的南乐山(他同时是一名基督教徒)和新加坡国立大学的陈素芬,他们强调他们在美国实用主义与儒学之间所发现的共鸣,并寻求在与杜威和皮尔士的协奏中发展儒学。山东大学的黄玉顺则提供了另外一种不同的综合,他从海德格尔汲取灵感,以便发展出他所说的“生活儒学”(Life Confucianism)。而贝淡宁最近则开发出了“左派儒学”的观念,以此来推进儒学与社会主义,以使其互相学习。然而作为历史学家和政治理论家的墨子刻……则已然寻求将儒学和密尔(Mill)的自由主义带入一种建设性的和综合性的对话。正如从这张极其复杂的列表中所能看到的,儒家政治哲学的这些综合方法正在多种哲学文化和传统中形成,并正在多种语言中出现。^①

作者这番述评的主要观点如下(这些观点相互之间似乎并不协调):

1. “综合儒家”认同多重传统

作者认为“这些人可以认同多重传统(identify with multiple traditions),从多维视野中发现价值和意义,并且寻求将它们整合到儒学的某种单一的综合形式之中。”在作者看来,上述“综合儒家”中的各家,在认同西方的“非儒家哲学传统”(non-Confucian philosophical traditions)——安乐哲和南乐山及陈素芬认同美国实用主义传统(南乐山还认同基督教传统)、黄玉顺认同德国现象学传统、贝淡宁认同社会主义传统、墨子刻认同自由主义传统——的同时,认同中国的儒家传统。作者认为,他们的认同都超出了某种“单一的”传统(more than one tradition),因而他们的哲学都不是“有本的”(rooted)哲学。

2. 但事实上“综合儒家”并非真正认同多重传统

然而作者接下来又有一段评论,实际上与上述“认同多重传统”的判断自相矛盾:

粗略说来,在这种综合的哲学探讨中,我们或许能够分辨出两种不同的动因来。

在某些情况下,一个哲学家是被这样促动的:他之接受儒学的某种综合版本,仅仅是在这个限度内,即:他已经对另一种学说怀有一种先行的独立自主的信奉,而儒学正在为这种学说所综合。一个明显的例子就是贝淡宁的左派儒学:唯有在他已经被社会主义价值观抓住了的时候,一个儒者才会受到这样一种儒学版本的吸引,即:这个版本已经以容纳和提升社会主义洞见的方式而发展了。

另外一种不同的动因类型则出现在这种时候:这种综合意在解决一个问题,而对于这个理论家来说,这个问题可以从儒学的观点来理解。墨子刻的工作或许就是这种方法的最佳例证,因为他坚持认为:不论是儒家的、还是密尔的哲学,都面临着互补的问题——他称之为“跷跷板效应”(See-saw Effect),问题的解决只能靠某种创造性的综合。^②

作者从动因上将“综合儒家”分为两种。后面一种动因是“跷跷板效应”,亦即认为不同传统各擅优长、同时各有短板。这其实与“认同多重传统”问题的关系不大,倒是一个值得另加讨论的问题,亦即“面对问题本身”(详见下文)。而前面一种动因则与“传统认同”问题有密切关系:作者说,这种哲学家“已经对另一种学说怀有一种先行的独立自主的信奉,而儒学正在为这种学说所综合”。这就是说,他们先行信奉、并且唯一真正信奉的乃是某种西方传统,并以此来综合改造儒学,例如安乐哲认同的其实是美国实用主义传统、并以此来综合儒学,而南乐山认同的其实是西方基督教传统、并以此来综合儒学。但是,这样一来,他们实际上就不是认同多重传统、而是认同单一传统了。

① Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 16.

② Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. pp. 16-17.

我同意作者的这种判断,但对我本人情况的判断除外。按照作者的判断,我是先行认同西方现象学的传统、并据此来综合改造儒学。这其实是对我的一种误解。之所以有如此误解,大概是由于作者只注意到了我在清华大学的一次演讲稿《从“西方哲学”到“生活儒学”》那种叙述方式。^①有一点是让我感到颇为诧异的:作者列举的这些代表人物都是西方人,惟有我是一个中国人。那么,我作为一个中国人,果真如作者所说,是首先认同了西方现象学的传统吗?事实并非如此,我关于海德格尔现象学的第一篇文章发表于2004年,^②而在此之前我早已认同儒家传统了。^③那么,按照作者的思路,我的方法应该是相反的:先行信奉儒家传统、并据此来综合改造现象学。在某种意义上我正是这样做的:细心的读者不难发现,我的著述中到处都有对海德格尔现象学的批判。

我所谓“在某种意义上”的意思是:这取决于如何理解所谓“传统”。这是下文将要讨论的一个重要问题。

3. 无论如何,这些综合方法都不符合“有本的全球哲学”的方法

作者认为“这种综合方法越出了我在前面谈过的‘有本的全球哲学’方法,因为它的植根处显然超出了单一传统。”这个说法与上一点的说法自相矛盾,因为同样按照作者的判断,例如,安乐哲的哲学就是植根于美国实用主义这个单一传统的,儒学只不过是这个传统所综合改造而已。就我自己来说,按照作者的思考方式,我的生活儒学则应当是植根于儒学这个单一传统的,现象学也不过是被这个传统所综合改造而已。

作者对“综合”方法的批评,其根据是他所倡导的“有本的全球哲学”的方法。这就涉及最基本的方法论问题了。

二

关于“有本的全球哲学”,作者提出:

在前面的工作中,我已运用了一种我称之为“有本的全球哲学”的方法,这种方法在这里的语境中也是非常恰当的。“有本的全球哲学”意味着:在一个特定的活着的哲学传统之中工作、从而根深蒂固;但如此之工作却又是在一种对来自其他哲学传统的激发和洞见保持开放的方式之中进行的、从而具有全球的性质。像牟宗三这样的新儒家们就是有本的全球哲学家,他们寻求在某些建设性的方式中来发展他们的传统,这种方式就是借鉴来自全球不同部分的激发观念。^④

作者对牟宗三颇为推崇。但令我纳闷的是:牟宗三和我一样,不仅并非西方人、而是中国人,而且显然首先认同的也并非某种西方哲学传统(例如康德哲学或海德格尔哲学),而是中国儒学。那么,作者为什么会认为牟宗三的哲学是“有本的”、而我的哲学似乎是“无本的”呢?这还真是一个值得辨明的问题,因为这涉及到儒学之“本”这样的重大根本问题。

按照作者的界定,“有本的”哲学是“在一个特定的活着的哲学传统之中工作”,例如“有本的儒家哲学”是在活着的儒家哲学传统之中工作。然而即便如此,我仍然看不出我和牟宗三的区别在哪里。我所看到的倒是我和牟宗三的共通性,正如作者所说:

有一点是重要的:强调“有本的全球哲学”,其前提并不是要将我们的终极汇聚点(ultimate convergence)安置在某种单一的哲学真理上面。这种情况或许可能发生,但是,传统中的人类关切和历史群体的

① 黄玉顺《从“西方哲学”到“生活儒学”》,《北京青年政治学院学报》2005年第1期。

② 黄玉顺《形而上学的奠基问题:儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期

③ 我从1997年开始师从蒙培元先生攻读“儒家哲学”方向的博士学位,而且此前1995年即出版了《易经古歌考释》,此后2000年主编出版过《追寻中国精神丛书》。我在20世纪已发表过若干儒学和中国文化传统的文章,而那时我还没有开始系统研究现象学。

④ Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 9.

复数性质并没有向我们提供这样的确证。在政治哲学领域中,本书主张儒学与自由主义传统之间一定程度的汇聚(convergence),但也主张维持儒学与现存自由主义价值观和制度之间的区分。^①

我对作者这段话是颇为赞同的。不过,作者这段话基于他的一种区分,即“汇聚”与“植根”的区分。在作者看来,“汇聚”当然不是单一的哲学传统,但“植根”之处却必须是单一的哲学传统。于是我才恍然大悟:我和作者及牟宗三的根本区别所在,就是这个单一哲学传统之“根”亦即“本”的问题。

1. 儒学之“本”与“源”

作者之所谓“root”也就是说中国哲学之所谓“本”,即是树根。所谓“有本”,出自《孟子·离娄下》篇:

徐子曰:“仲尼亟称于水曰:‘水哉!水哉!’何取于水也?”孟子曰:“源泉混混,不舍昼夜,盈科而后进,放乎四海。有本者如是,是之取尔。苟为无本,七、八月之间雨集,沟浍皆盈,其涸也可立而待也。故声闻过情,君子耻之。”^②

但我在这里必须特别指出的是:孟子所说的“有本”与后世儒家所说的“有本”其实是截然不同的。孟子讲的显然并不是“本”的问题,而是“源”的问题。严格来说,孟子在这里用“本”这个字是并不确切的,确切的应该是“源”字(即古“原”字)。只要不停留于字面,而能够透过字面去领会孟子的思想,就不能看出:孟子其实是严格区分“源”的观念和“本”的观念的。在中国哲学中,“本”是一个形而上学的观念,是用一个绝对的“形而上者”(本)去说明众多相对的“形而下者”(末、万物)何以可能;而“源”则不是关于“存在者”(形而上者、形而下者)的观念,而是关于“存在”的观念。^③

这里所涉及的中国哲学中“本”与“源”的区分,我在拙文《生活儒学导论》中曾加以阐明。在批评海德格尔提到的传统形而上学的“根据”(Grund)观念时,我论述了“本源”(the source of root)的观念:

而本源则不然,本源不是一个物,不是一个存在者。本源之为本源,在于它先于任何形而上学构造。……如果说,终极根据支持着其它根据,并且最终支持着所有的存在者、所有的物,那么,本源则支持着终极根据本身,从而也就支持着所有的存在者、物。例如在孟子的思想中,如果说,作为“性”(主体性、实体性)的“仁”是根据、甚至是终极根据,那么,作为生活感悟的“爱”(前主体性、前实体性)的“仁”才是那本源。这种本源,就是作为生活情感的“恻隐之心”、“不忍之心”,就是本源的爱。作为儒家形而上学的本源的爱,支持着作为终极根据的性。如果说,根据是说的形而上学这棵树的根系,那么本源就是说的维持着这个根系的水土。……因此,“形而上学何以可能”的问题,在生活儒学中表述为:形而上学的本源问题。

生活儒学认为:本源就是生活本身。^④

可惜的是,孟子的这种思想已经长久以来被后儒遮蔽、遗忘了。后世儒学形成了“本—末”的思维架构,例如典型的“性—情”架构,亦即“形而上者—形而下者”的思维模式。在这个模式中,形而上者作为“本”,是一个唯一绝对的存在者,它支撑着作为“末”的形而下者、亦即众多相对的存在者。例如在宋明理学中,这个形而上者就是作为“天理”的“心性”,它被用以解释“万物”何以可能。但我们知道,不论形而上者、还是形而下者,都是存在者(beings),而不是存在(being)。这就是“存在的遗忘”或“生

① Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 9.

② 《孟子注疏》,北京:中华书局,1981年,第2727页。

③ “存在”与“存在者”的区分,在西方现代哲学中最初是由海德格尔所揭示的,但实际上无论西方还是中国都曾有这种区分,而后来被遗忘了。英文中缺乏这种区分,我们只能勉为其难地“Being”(不是 the Being)或“being”表示“存在”,用“a being”或“beings”表示“存在者”。参见黄玉顺《生活儒学关键词之诠释与翻译》,《现代哲学》2012年第1期。

④ 黄玉顺《生活儒学导论》,见《面向生活本身的儒学》,成都:四川大学出版社,2006年,第32-34页。

活的遗忘”,已偏离了孟子、孔子的那种不仅“有本”、而且“有源”的思想观念。

牟宗三的思想方法、作者“进步儒学”的思想方法也都是这种传统的“本—末”、“形上—形下”的形而上学方法,他们将“传统”理解为这样的“本”——“性体”或者“德性”(virtue)。

2. 面对问题本身、或者面对生活本身

作者曾注意到我的另一篇文章,^①但可能并不理解我的观念或者思想方法。生活儒学提出了“观念的三个层级”:存在或曰生活(源)→形上存在者(本)→形下存在者(末)。存在即是生活、生活情感(本真的仁爱)。

所以,对于儒学来说,我首先关注的并不是关于形而上者(本)、形而下者(末)的“传统”,而是生活以及作为生活之原初显现的本真的仁爱情感(源)。仅仅在这个意义上,我同意作者的这种说法:“这些人可以认同多重传统,从多维视野中发现价值和意义,并且寻求将它们整合到儒学的某种单一的综合形式之中”;“如此之工作却又是在一种对来自其它哲学传统的激发和洞见保持开放的方式之中进行、从而具有全球的性质”。作者谈到墨子刻的工作是按照一种“跷跷板效应”的理解,通过某种创造性的综合来解决问题。这种“面对问题本身”的态度,在我看来还是可取的。作者自己也说:“关于这些综合方法,我们所能做出的唯一的另外一种概括就是:它们显然以下述事实为前提,即:在那些各别的传统之间存在着充分的公共性,从而使综合具有可能性。”^②但这已经不是认同某种既成的单一传统、例如宋明理学那样的儒家形而上学传统,而是面对问题本身、在生活本源上重建儒学。

3. 何谓“传统”

以上分析试图阐明:什么叫“植根于传统”?这是一个重大问题。而这个问题的解决,取决于对于所谓“传统”的理解。关于“传统”的传统观念乃是:传统是某种现有的、既成的东西,是某种产生于当下生活之前、而存在于

当下生活之外的东西,我们可以继承它、或者是不继承它。我不得不指出:这是一种已经过时的哲学观念。生活儒学的一个基本观念就是:生活之外别无存在。当下生活之外的东西,乃是不可思议的。因此,传统就在当下的生活之中。这个道理说起来是非常简单的,例如我们谈到孔子,显而易见,这个孔子只能是当下的我们所理解和解释的孔子,而当下的我们却是由当下的生活所生成的,所以,孔子并不在我们之外、之前,而就在我们之中。

按照这种观念,我们首先需要注意的也就不是认同某种单一传统或者多重传统的问题了,而是我们当下的生活、生活中所存在的问题,我们对于这些问题的感悟、理解、诠释等等。所以,与其说应当“植根于传统”,不如说应当“植根于生活”。

这样一来,势必面临一个问题:一种汲取了“全球”资源、在当下的生活本源上重建起来的“儒学”的综合形式,果真还是儒学吗?抑或只是作者所说的某种“非儒的”(non-Confucian)东西?其实这取决于对“儒学”的理解,犹如取决于对“传统”的理解。假如能够摆脱原教旨的思想方法,那么,儒学作为一种传统,其实同样并不在当下生活之外、之前,而是就在当下生活之中。这才是作者所说的“活着的哲学传统”(living philosophical tradition)——活着的儒学。而我们之所以还可以给它贴上“儒学”的标签,乃在于它恰恰符合我们所理解的“儒学”的基本特征。那么,儒学具有那些基本的特征?下文将通过对“进步儒学”的评论来加以阐明。

三

在我看来,凡是执定孔孟以后的儒家传统的“本”或“末”、而遮蔽和遗忘了“源”的儒学,都是某种“儒家原教旨主义”。

1. “礼”与“儒家原教旨主义”

关于“原教旨主义”,作者曾转引过我的一

^① 黄玉顺《论“观物”与“观无”——儒学与现象学的一种融通》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2006年第4期;Frontiers of Philosophy in China 2008年第3卷第2期全文译载。

^② Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*, pp. 16-17.

个观点“然而,大约近一二十年来,一些增长着的声音听起来一直在持续成为最大主题,导致一些学者在当前中国儒学复兴的发生中提到一种强烈的“原教旨主义”紧张。”^①

我的原文是这样说的:

儒学复兴的另一条思想路线,就是人们所说的“儒家原教旨主义”。到了上个世纪90年代,特别是新世纪以来,当前儒学复兴运动有一种倾向是很危险的,很多人都有这个感受,那就是儒家原教旨主义。……由于原教旨主义者是反西方的,拒斥西方的东西,所以他们往往顺理成章地反科学、反民主。……原教旨主义是危险的和悖谬的。……原教旨主义者认为,历史上儒家曾经建构过的所有社会规范、制度安排,我们都应该持守,搬到今天来。……原教旨主义者都自称是孔子的弟子,其实他们完全辜负了孔子他老人家,完全不懂孔子的思想,因为孔子教导我们:礼有损益。什么是“礼”呢?就是社会规范;其中有的可以刚性化,成为制度安排。任何一个时候、任何一个地方的群体生存的有序化,都要靠一套制度规范来实现,这就叫“礼”;但它总是历史地变动着的,这就是“损益”。这是孔子的一个非常著名的原则。^②

儒家原教旨主义思潮的最突出表现之一,就是固执儒家在历史上曾经建构过的某种“礼”(社会规范及其制度),认为这就是儒家传统,并主张以此来要求当下的生活,其结果是某种反科学、反民主的倾向的抬头,这是值得警惕的。我很高兴的是,作者并没有这样的倾向,而是主张儒学的“进步”与“全球性”。但是,作者究竟怎样在思想方法上保证做到这一点,这还是一个有待商榷的问题。

2. “礼”与“伦理—法律”和“德性—政治”

作者曾留意过我的一篇文章《中国正义论纲要》^③,但似乎并不同意我在该文中关于“礼”的观点。在该文以及一系列相关论文中,我试图对儒学给出一种新的解释,其中首要处理的就是“礼”的问题,也就是社会规范及其制度的问题。

儒学所首要关注的问题,就是群体生存秩序问题,也就是“礼”的问题。我注意到,作者关注的问题也不是一般哲学、整个儒家哲学的问题,而是政治哲学、政治儒学层面的问题,其实也就是“礼”的问题;但在我看来,“进步儒学”对“礼”的理解、及其思想方法是存在着问题的。作者认为:

“ritual”(典礼)、“propriety”(礼仪)和“civility”(礼貌)均可以译为儒家的一个关键观念,汉语为“礼”。除其它问题外,对礼之重要性的强调,乃是当代儒学复兴者和制度儒学家之工作的中心所在。另一方面,牟宗三和当代许多康德主义新儒家已经因其对礼不够严肃认真而持续遭到来自制度儒家的批评。在这个例子中,我至少是部分地同意对牟宗三的批评。进步儒学需要为礼找到比牟宗三所能提供的更大的空间来扮演建设性角色。同时,我们也决不能对礼的角色夸大其词,仿佛典礼或礼貌在我们的整个哲学中都应该发挥作用。它需要与那种由伦理和法扮演的、独特而同样具有决定性的角色保持平衡。三者共同构成进步儒学所依赖的三脚架。^④

作者的进步儒学就建立在这样的三脚架上:伦理—礼—法律(ethics—ritual—law)。

那么,什么是礼?作者认为“此所谓‘礼’并非指的形式性的仪节,而是涵盖了所有各种各样的社会规范(social norms),它们决定着怎样相互交际;当今世界,从家庭饮食、陌生人间的问候、到委员会会议等形形色色的场合,

① Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. pp. 94-95.

② 黄玉顺《儒学复兴的两条路线及其超越——儒家当代主义的若干思考》,《西南民族大学学报(哲学社会科学版)》2009年第1期。

③ 黄玉顺《中国正义论纲要》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2009年第5期。

④ Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 91.

我们随处皆可见礼。”^①

我完全同意作者的这个观点:所谓“礼”泛指所有一切社会规范。这也是我在许多文章里一再强调的。然而我不理解的是,作者认为:礼“既不是伦理也不是法”(neither ethics nor law)^②。换句话说,在作者看来,伦理和法并不是社会规范。但是,我注意到,作者似乎又有一种与此矛盾的观念:他把社会规范(social norms)分为三种类型,即伦理规范(ethical norms)、政治规范(political norms)和礼的规范(ritual norms)。作者认为:

伦理规范高度特殊,源于一个人的平衡而有德行的、与一种特殊情境有关的所有价值观念。政治规范包含法律、民权与人权,它们被编成公开法典来作为裁定依据,由国家权力支持其落实。礼的规范比伦理规范的可法典化程度更高;正如在第六章里所强调的,礼的关键方面之一乃是它们为我们的相互交往提供一种便易的“缩写形式”。然而礼的根据和实施不是国家,而是社会;并且礼通常应用于许多私人语境,而政治规范在这里只作为最后手段介入。^③

这涉及作者对于伦理、礼和法的性质及其关系的看法,更涉及作者所谓“有本的”哲学方法论问题。作者所理解的伦理、礼和法的关系,所对应的是这样一个模式:德性—礼—政治(virtue—ritual—politics)^④。这里,政治或法是形而下的问题,进步儒学的“进步”主要体现在这里;德性或伦理是形而上的问题,这就是作者所理解的单一儒家哲学传统之“本”;而礼则是两者之间的枢纽,作者由此充分突显出礼的重大意义。这里的对应关系如下:

形上之本 —— 形下之末
德性 —— 礼 —— 政治

伦理 —— 礼 —— 法

这正是本文第二节所揭示的那种“本—末”或“形上—形下”的形而上学思维方式。这种方法确实是独树一帜的,而且确实是不无道理的:对于进步儒学来说,德性或伦理的维度保证了它在儒家形而上学的单一哲学传统那里是“有本的”;而政治或法的维度保证了它可以充分汲取“全球的”多重哲学传统的灵感;这样一来,由两者的合力所形成的礼也就保证了“儒学的进步”。

尽管如此,我还是对这样的思想方法不太放心。根本的问题不仅在于上文谈过的那个“本”与“源”的问题:被视为“本”的德性或伦理究竟何谓?而且在于“礼”与“伦理”和“德性”之间究竟是一种什么样的关系。

3. “礼”与“伦理”和“德性”

实际上,在儒学传统中,“伦理”、“德性”和“德行”不是一回事。首先,伦理作为社会规范,尽管我们或许可以追溯其形上的根据,但无论如何,它们本身都是形下的东西。其次,英语经常用同一个词“virtue”来翻译“德性”和“德行”,其实是不对的。“德性”(virtue or virtuous nature)通常属于儒学当中的一个派别的一种观念,他们以为作为伦理之终极根据的道德(morality)乃是某种先天的或先验的人性。而“德行”(virtuousness)却可以有两种不同的解释:一种解释,德行是先天的或先验的德性在行为实践中的表现,因而德性和德行是形上和形下的关系;另一种解释,德行并没有什么先天的或先验的根据,而是人们在生活中获得的人品质。后者源自汉语的语义:德者,得也;而“得,行有所得也”^⑤。明清之际的王夫之就持这种“性生日成”的人性论。^⑥

我本人所持的正是这样一种观念:德性或德行是渊源于生活、生活情感、生活领悟的,而

① Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 92.

② Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 91.

③ Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. pp. 136 - 137.

④ Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 136.

⑤ 许慎《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第43页。

⑥ 王夫之《尚书引义》卷三,北京:中华书局,1976年。

不是什么先天的或先验的东西。礼并不是什么先天的或先验的东西的形下化落实,而是某种特定生活方式对于群体生存秩序的特定要求,这也就是社会规范及其制度,包括了政治和法的规范。所以,孔子认为礼是可以“损益”的。^①对礼进行损益的根据就是“义”的价值尺度,也就是正义原则:一是正当性原则,要求社会规范的建构超越差等之爱、追求一体之仁;二是适宜性原则,要求社会规范的建构适应当下生活方式的需要。这就是孟子的“仁→义→礼”的思想结构,也就是我在《中国正义论纲要》中论述的中国正义论的核心内容。

这里没有形而上学的位置,从而没有先天的或先验的“德性”的位置。“仁”不过是作为本真生活情感的仁爱情感而已。“义”不过是作为价值尺度的正义原则而已。“礼”不过是作为

社会规范的伦理而已。尽管我们或许可以将“仁义”形而上学化,视之为某种先天的或先验的“德性”,从而视之为儒学之“本”,但切不可忘记的是,这其实是轴心时代以来的形而上学观念的产物,这种思想方法可谓“有本无源”(the root without source)。

最后我想指出:作者所推崇的牟宗三关于良知“自我坎陷”(self-restriction)的方法,也属于这种“有本无源”的思想方法。按照牟宗三“道德的形上学”(Moral Metaphysics)思路,为了开出现代的民主与科学这样的形下的“政统”和“学统”,作为形而上者的道德主体自觉地进行自我坎陷,让出一步,暂时成为与知性主体相对的形而下者。这也是典型的“形上一形下”、“本—末”的思维方式。我曾撰文对此进行评论,兹不赘述。^②

The “Root” and “Source” of Confucianism: Criticism to the Thoughtway of Angle’s “Progressive Confucianism”

HUANG Yu-shun

(Advanced Institute for Study of Confucianism, Shandong University, Ji’nan 250100, China)

Abstract: American philosopher Stephen Angle’s “Progressive Confucianism” as a political philosophy displays great creativity, since it is based on his idea of “Rooted Global Philosophy” and gives prominence to ritual in the shape of “ethics – ritual – law” or “virtue – ritual – politics” through which modern values join up with Confucian traditions. However, the thoughtway of “Rooted Global Philosophy” belongs to the mode of thinking of “Root – Branches”(本—末), “Body – Function”(体—用) and “Metaphysical – Physical (or post – metaphysical)” in traditional metaphysics, in which ritual is the mediate between metaphysical Root and post – metaphysical branches, and which has not traced to the “Source” of Confucianism despite of the “Root” of that. In addition, it is not a judgment conforming to the actual situation that Life Confucianism has previously commitment to phenomenology with which Confucianism is synthesized and transformed.

Key words: confucianism; progressive confucianism; rooted global philosophy; root; source; thoughtway

[责任编辑:刘春雷]

① 《论语注疏》,北京:中华书局,1981年,第2463页。

② 黄玉顺《“伦理学的本体论”如何可能?——牟宗三“道德的形上学”批判》,《西南民族大学学报(哲学社会科学版)》2003年第7期。