

國際儒學

中英文

(季刊)

特别顾问：刘延东 福田康夫[日]

顾问：(按汉语拼音排序)

安乐哲[美] 戴逸 马斯洛夫[俄] 滕文生

王蒙 叶嘉莹[加] 袁行霈 张岂之

编辑委员会

主任：陈来

委员：(按汉语拼音排序)

陈来	崔英辰[韩]	丁四新	黄勇
李晨阳[美]	李存山	彭刚	舒大刚
万俊人	王念宁	王学典	吾妻重二[日]
杨朝明	姚新中[英]	张学智	仲伟民
朱汉民			

主编：仲伟民

□ 专题研究

陈来学术思想研究

崇阐斯文 光前裕后

——陈来学术思想侧记 许家星(1)

罗尔斯之后政治哲学的儒家之声

——陈来政治哲学思想述要 方旭东(13)

孔夫子与现代中国:陈来的现代中国哲学研究 干春松(24)

多元普遍性理论的提出与价值 叶方舟(34)

女性与儒学

主持人语 李梅(46)

“女性儒学”:儒家女性伦理之思 王堃(47)

成人而已,何分男女?

——与王堃儒家“诗性伦理”商榷 胡骄健(59)

儒学“女性正名”的有效性评估与儒家女性伦理学前途展望

——评王堃的《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》 李海超(68)

诗性言说何以为女性正名?

——评《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》 郭萍(76)

建构、解构与重构

——跨文化视域下《周易》阴阳与性别和谐 张丽丽(84)

□ 儒学讲堂

利用《通典》进行礼制研究有广阔空间 吴丽娱(93)

□ 对话

从本土概念到本土理论:儒学对社会学中国化的影响

——翟学伟访谈录 翟学伟 周丹丹 张涛(97)

何谓“大一统”

——《“天命”如何转移:清朝“大一统”观的形成与实践》

读书访谈录…………… 杨念群 王安琪等(110)

□ 儒学与文学艺术

《汉书·艺文志·诗赋略》前三种赋分类考论…………… 连 凡(120)

郭璞的《诗》学面貌及成因

——以其诗文引《诗》用《诗》为中心的考察…………… 曹 琳(131)

“道义”与“事功”之辩:论《沈小霞相会出师表》与明清易代前后

忠臣观的改变…………… 张思静(144)

□ 海外儒学动态

汉学过时了吗?

——巴黎“汉学与人文社会科学:方法论座谈会”述要

…………… 华东师范大学文明互鉴研究中心(154)

李泽厚与当代中国思想暑期学校纪要

…………… 柯玛雅(Maja Maria Kosec)著 应文昱译(165)

□ 书评

身心观视域下的阳明心学

——评李洪卫著《王阳明身心哲学研究》…………… 赵法生(170)

儒家道统的重建:可能抑或文化乡愁

——《现代新儒学与中国现代化》述评及思考…………… 李闰如玉(174)

□ 资讯

中华优秀传统文化中蕴含的全人类共同价值研究论坛综述…………… 郝 鑫(181)

CONTENTS

Respecting and Carrying forward Cultural Traditions, Glorifying the Forefather and Enriching the Posterity	Xu Jiaying (1)
The Confucian Voice of Political Philosophy after Rawls: A Study on Chen Lai's Political Philosophy and Thoughts	Fang Xudong (13)
Confucius and Modern China: A Study of Modern Chinese Philosophy by Chen Lai	Gan Chunsong (24)
The Proposal and the Value of the Theory of Multiple Universals	Ye Fangzhou (34)
“Feminist Confucianism”: Thoughts on Confucian Feminist Ethics	Wang Kun (47)
Achieve Individual Subjectivity Only, What Is the Difference Between Men and Women? Evaluating Wang Kun's Confucian Poetic Ethics	Hu Jiaojian (59)
An Assessment of the Effectiveness to the Rectification of Name for Confucianism and Future Prospects of the Confucian Feminist Ethics; A Book Review of <i>Wang Kun's Kun Way-Making and Positive Absence: Confucian Thinking on the Feminine Gender</i>	Li Haichao (68)
The Contradiction Between Poetic Expression and Female Ethics; A Review of <i>Kun Way-Making and Positive Absence: Confucian Thinking on the Feminine Gender</i>	Guo Ping (76)
Construction, Deconstruction and Reconstruction: Yin-Yang in the Book of <i>Changes</i> and Gender Harmony from a Cross-Cultural Perspective	Zhang Lili (84)
Broad Space to Study on Ritual System by <i>Tong Dian</i>	Wu Liyu (93)
From Indigenous Concepts to Indigenous Theories; The Influence of Confucianism on the Sinicization of Sociology: An Interview with Zhai Xuewei	Zhai Xuewei, Zhou Dandan, Zhang Tao (97)
A Shared Dao in Multicultural Regions; A Comprehensive Analysis of the Great Unification through An Interview with Professor Yang Nianqun	Yang Nianqun, Wang Anqi, etc. (110)
The Classification of the First Three Kinds of Fu in <i>Han Shu</i> , “Yi Wen Zhi”, “Shi Fu Lue”	Lian Fan (120)
The Characteristics and Causes of Guo Pu's Study of <i>Classic of Poetry</i> : An Investigation Focusing on the Quotation and Application of Poetry in Guo Pu's Literary Works ...	Cao Lin (131)
Morality vs Pragmatism: A Study on “ <i>Shen Xiaoxia Reunited with Chushi Biao</i> ” in the Changing Historical Context of the Confucian View of Loyalism	Zhang Sijing (144)
Is Sinology out of Date? A Summary of the Paris Symposium on “Sinology and Humanities and Social Sciences: Methodology”	Inter-Civilization Institute of East China Normal University (154)
Summer School Summary of Li Zehou and Contemporary Chinese Thoughts	Maja Maria Kosec, Ying Wenyu trans. (165)
Yangming's Mind Theory from the Perspective of Mind and Body; Comment on Li Hongwei's Study of <i>Wang Yangming's Philosophy of Mind and Body</i>	Zhao Fasheng (170)
Reconstruction of Confucian Orthodoxy; Possibility or Cultural Nostalgia; Review of <i>Modern Neo-Confucianism and Chinese Modernization</i>	Li Yanruyu (174)
Summary of the Forum on the Common Values of All Mankind and Fine Chinese Traditional Culture	Hao Xin (181)

· 专题研究 ·

· 陈来学术思想研究 ·

崇阐斯文 光前裕后

——陈来学术思想侧记

许家星

摘要: 陈来是当代儒学大师,他数十年的儒学研究始终如一地坚守着对儒学的价值认同和自觉的使命担当。作为张岱年、冯友兰的学术传人,他承两先生中国哲学研究之志业而光大之,提出了“中国主体,世界眼光”的学术主张,并以典范性的专题著作大大推进了中国哲学的研究,凸显了中国哲学的主体性及其内在价值。陈来注重提携后进,对江西理学研究的提携和鼓励,体现了高尚的学术情怀和人格。

关键词: 陈来; 弘扬儒学; 光大前贤; 奖掖后进

项目基金: 国家社会科学基金项目(21VGQ018)

作者简介: 许家星,北京师范大学哲学学院(北京 100875)

陈来是当代中国哲学研究的大家,数十年来始终屹立于世界中国哲学研究的潮头,引领着国内外中国哲学的前行。对陈来丰厚的学术思想加以学习与吸收,对当下和未来中国哲学事业的发展皆是极为有益的。学界对陈来的学术思想、经典著作、治学特点、学术贡献等已有广泛专门的探究。^① 作为深受陈来治学影响的后学,本文仅据个人浅见,就陈来对儒学的守卫与传承、对前贤志业之继承发扬、对后进之奖掖提携三方面,作一侧记,不当之处,敬祈指正。

一、陈来先生学术思想研究概况

学界对陈来的思想展开了深入而广泛的研究,涉及他研究的各个领域:一是对他在中国哲学史研究三大领域宋明理学、现代哲学、先秦哲学所作出的典范成就和巨大贡献的评述。^② 二是对他在传统文化研究方面贡献的论述,凸显了陈来的儒家文化关怀与人文价值立场,肯定了陈来对

^① 学界对陈来先生著作和思想研究成果甚多,杨立华、赵金刚主编的《旧邦新命与中国哲学:陈来学术研究文集》(北京:社会科学文献出版社,2022年8月)选取了部分研究成果。2022年8月召开的“旧邦新命与中国哲学——陈来先生七十寿辰纪念及学术思想研讨会”有数十篇论文研究陈来的思想。

^② 陈荣捷、吉田公平、潘富恩、余敦康、张学智、钟彩钧、吴震、何俊、王煜、永富青地、吕锡琛、李明友、强昱、干春松、郑开、杨柱才、周晋、杨立华、彭国翔、方旭东、高海波、王楷、翟奎凤、刘昊、张洪义、纽则圳等众多中外学者皆对陈来研究的典范意义加以高度认可。

优秀传统文化创新与转化作出的突出成就。^① 三是对代表陈来哲学创造的《仁学本体论》《儒家美德论》所给予的深度评述和高度认可。^② 学者还通过座谈会等形式对陈来学术思想作出整体揭示和评述。如在为三联出版陈来 12 种著作召开的学术研讨会上,学者从治学精神、治学方法、学术贡献等方面评价陈来先生。^③ 除了学界评述外,陈来所接受的诸多访谈则以更清晰直白的方式论及其学术思想的不同侧面,成为理解陈来思想的重要资料,这方面内容广博,涉及其治学方法、思想定位、对中西哲学关系的认识等重要论题。^④ 与访谈相比,陈来的个人自述及获奖发言等则尤为真实、亲切地体现出其学术思想和人格。^⑤ 学界对先生的研究、访谈及先生自述,反映出先生治学宗旨一以贯之,治学理境与时俱进,日新不已,体现出刚健有为、自强不息的精神。

二、对儒学的守护与弘扬

陈来所取得的学术成就,与其对以儒学为代表的传统文化的态度密不可分。冯友兰论及他对古代历史的态度是超越疑古、信古两个极端的“释古”,陈来对儒学的态度是超越激进反儒、狭隘复古两个极端的开放自信。数十年来,他始终站在捍卫与弘扬儒学的最前线,体现出始终如一而又与时俱进的风格。

早在 20 世纪 80 年代陈来即坚定了弘扬儒学之志,既早且笃。应该说,在 20 世纪 80 年代那个反儒学和传统文化社会环境中成长的学者,鲜有不受时代风气影响者,陈来本来也未能例外,认为儒学存在不重视个体权利等重要缺陷。但天赐良缘,1986 年陈来在杜维明邀请下赴哈佛大学访学两年。在美期间耳闻杜维明推阐儒学之论说,目睹西方社会基督教的盛行,刺激陈来重新思考儒学在中国社会中应有的价值和地位,坚定了他为儒学代言的“文化保守主义”立场。我们看下陈来的自道:

出国之前,我对传统与儒学的态度,和大家差不多,虽然不是全面反对,但也有批评,认为传统文化不注重个人权利。在国外那两年,一开始主要是受到杜维明先生的影响……在美国的那段时间,我注意到,基督教的传统无处不在,这让我开始思考一个问题:在一个现代社会,传统文化仍然能做什么?所以那段时间,我的认识发生了转变。1987 年,在菲律宾马尼拉召开的“新时代的中国”国际研讨会上,我提交了一篇论文《中国近代思想的回顾与前瞻》,开始讲文化保守主义的问题。^⑥

-
- ① 彭国翔、赵金刚、尚易、罗启权、陈霞、魏彦红、王文娟、张凯作、谢伟铭等就陈来对儒学价值的守护与弘扬给予了充分的赞赏。
- ② 郭齐勇、陈卫平、王中江、向世陵、陈少明、孙向晨、俞学明、吴飞、郭晓东、杨立华、丁耘、曾奕、戴兆国、方旭东、赵炎、翟奎凤、赵金刚、李震、李记芬、邓庆平、高一品等学者肯定陈来的两部哲学著作意味着“中国哲学登场了”的综合创新之作。
- ③ 这一组讨论刊发于《河北学刊》2012 年第 1 期,发言者有谢维和、万俊人、王博、何怀宏、肖鹰、张学智、彭国翔、吴增定,不同学术背景的学者从各自角度阐发了陈来的学术贡献。
- ④ 方旭东、干春松、康香阁、谢宁、翟奎凤、戴兆国、麻省理、李凡、雷宁、李恒建、何俊等在不同时期就不同问题对陈来的采访,主题清晰而观点鲜明。
- ⑤ 如 2013 年《陈来学术自述》(《学术界》2013 年第 9 期)、2021 年《中国哲学年鉴》“学人自述”、2015 年孔子文化奖获奖感言、2015 年思勉颁奖获奖感言等,先生以直白的形式阐明其所思所感。
- ⑥ 翟奎凤:《价值儒学:基于新理学的新儒学——陈来先生儒学思想述评》,《学术界》2012 年第 5 期。陈来坦言:“在 20 世纪 80 年代没到美国之前,我的观念虽然不是一个极端的西化派,但是也与当时大家的思潮比较接近。那时我还没有像后来那样坚定地站在守护中华文化的立场上。但到我 1988 年从美国回来后就很明确了。”中国社会科学院哲学研究所主编:《中国哲学年鉴》2021 年卷“学人自述”,北京:中国社会科学出版社,2021 年,第 284 页。

故访学之行,使年轻的陈来得以脱离当时的国内大环境,而更早地感知到外部世界的变化,在思想认同上从一位对儒学的信疑参半者,转变为坚定的认同者和维护者。陈来以对比的方式论及了杜维明对他的影响,盖当时出国者的心态并非必然转向传统,反而是多数倾向反传统,“需要指出的是,当时80年代很多学者去了美国之后都会呈现出更加现代化、启蒙主义和反传统的状态。但我当时和杜维明先生交流比较多,受到了杜先生的影响,因此我回来时候的态度是很明确的”。^①这一转变的意义,较之陈来在学术履历上比同龄人“快半拍”更为重要。当国内多数同龄人还因受到反儒思潮羁绊而对儒学狐疑不定之时,陈来已经完成了思想上的转变。故早年的陈来在国际国内学界即以儒学捍卫者的身份出现。在20世纪八九十年代,他以如椽之笔,借西学之论,为儒学不坠于地而呐喊抗争。

陈来于20世纪80—90年代投身于“儒学与现代性”这一话题的论争而成为“文化保守主义代表”。面对儒学与现代性不相容,乃实现现代化之阻碍,无法开出西方现代价值观念,不能适应现代社会等种种责难,陈来提出了现代化是儒学复兴的最大条件这一论断,阐明了儒学对现代化的必要作用。他在1987年于菲律宾举行的国际学术会议上指出,现代化既是儒学在五四以来遇到的最大挑战,但同时也是实现传统文化复兴的最大条件,现代化不仅不与传统文化相对立,反而是实现传统文化回归的前提,“可以认为,一旦中国实现了现代化,儒家传统的再发展一定会到来,那时候,浮面的反传统思潮将会消失,代之而起的必然是根于深厚民族传统的文化复兴”。^②陈来对儒学之信心,立基于对儒学的理性分析,坚信儒学中庸精神与价值理性对现代社会终将发挥其应有的调节、救治作用,呼吁学者对“儒学的前景不必丧失信心”。此论衡之今日传统文化复兴之局面,若合符节。陈来进一步指出,儒学复兴除外部条件之外,最根本的内部条件是儒者人格风范对世道人心的影响。“在历史上,每代儒学影响的建立都是和该时代儒学大师的人格风范分不开的……恢复儒者参与、投入的传统,重建有吸引力的精神人格,才能恢复儒学的感召力”。^③这些看法对儒学的发展具有长久的指导意义。

陈来采用多元文化论、结构系统论给出了儒学在现代社会的合理定位与价值意义。在1988年于新加坡举行的学术会议上,先生居于多元文化的立场,站在中西文明比较的视野,以文化结构论和要素论,提出对儒学历史中心地位及其作用“不能离开系统、结构的观点孤立地就某一思想体系去考察”。^④儒家不应该为中国文化未能发展充分的科学、民主负责,当前对儒学的认识应该为它找到一个合理的结构从而给予合理的定位,使之在一个多元互动的文化场域发挥其价值理性的积极功能而无需打破儒学的价值结构。他指出,儒学在现代社会的定位绝不可能是回到传统的独尊形态,社会面临的问题并不能归罪于儒学束缚了现代化的发展,恰恰相反,弥漫于社会的各种虚无主义正需要儒学的道德理性来重塑社会价值观念。陈来对儒学的未来充满信心,坚信经过努力可以使儒学在不同层次发挥其相应功能。积极肯定儒学的价值理性,认为应当将之作为一种内在意索(ethos)继续传承下去,“使中国在保持文化认同时不断地有‘旧邦新命’的发展,而且对于世界文明作出积极的贡献”。^⑤

① 中国社会科学院哲学研究所主编:《中国哲学年鉴》2021年卷“学人自述”,第284页。

② 陈来:《中国近代思想的回顾与前瞻》,《天津社会科学》1989年第5期。

③ 陈来:《中国近代思想的回顾与前瞻》。

④ 陈来:《多元文化结构中的儒学及其定位》,《天津社会科学》1989年第1期。

⑤ 陈来:《多元文化结构中的儒学及其定位》。

陈来对五四新文化运动开展了深切反思,从价值论立场为传统文化辩护,提出对传统文化应“创造地转化”。1989年是五四新文化运动70周年,传统文化与现代化的关系再次成为思想界讨论的焦点,陈来这一年发表6篇论文,从不同角度回应和消除对传统文化的诸种误解,挺立传统文化的现代价值。他视20世纪80年代中期以来的文化讨论为“第二次新文化运动”,给予高度评价,认为尽管五四以来发生诸多重大事件,但只有“八十年代的现代化呼声和新文化讨论似乎才是五四时期合乎逻辑的历史延续”。^①陈来借助韦伯价值理性与工具理性这一观念来重新解释五四以来的中西文明的古今之争,批评政治激进主义、泛功利主义的一元论对传统中庸精神的鄙视过于偏激极端,反映出民族精神的不够成熟。他从价值的角度讨论了文化价值与意识形态的不同、现代化的模拟与创生之别、价值整合与价值分离的表现、价值理性与工具理性的互补四个问题。指出近代以来片面把西方现代理解解为科学与民主的工具效能,而完全忽视了价值功能,又绝对地接受了启蒙运动对宗教的批判,“以至完全忽视了伦理—宗教体系在文明发展中的作用,把传统与现代化完全对立起来了”。^②他提出应批判继承和创造转化传统的精神资源,消除传统与现代化不必要的紧张。陈来还以价值为中心,通过阐发圣人、经典、解释、道统几个传统文化重要概念之有机关系,指出“中国哲学对传统的一般态度是把传统看作一种积极的力量,一种保持文化认同的价值稳定的力量。”^③陈来讨论了儒家伦理与现代工业的关系,批评以韦伯学派为代表的学者认为儒家文化不适应现代的错误观点,反击了盲目反儒思想对肯定儒家合理价值学者的无端攻击,指出“工业东亚所提供的新的经验事实和韦伯命题的重新思考的一个直接启示乃是:认为儒家传统与现代化绝对排斥的观念是难以成立的”。^④

在这一儒学遭受多方冲击的低谷期,陈来站在世界思想文化的高度,积极吸收海外儒学研究成果,对儒学的现代价值作出了有力辩护,回击了激进主义对儒学的指责,表达了复兴儒学的坚定信心,鼓舞了对儒学持观望犹豫态度的学者,成为当时“文化保守主义的一个代表”。陈来在2021年的自述中回忆,“总体来说,从1988年一直到1990年,我的立场是明确站在守护中华文化和儒家传统的理性立场上,并为此发言、发声。而这一立场我后来一直没有变过”。^⑤在23年后接受采访时,他回忆了当时抗争之经历,强调了理性精神的重要。

在我的文化批判活动中,重要的方面就是反抗激进。那个时代,我作为文化保守主义的一个代表,一直在抗拒激进功利主义……文化保守主义要讲出学理,讲出对方的理论矛盾,阐述自己正面的主张。价值理性和工具理性的概念,为我们提供了一个非常有力的思想支点。这样儒家在世界学术界来讲,就有了具有普遍意义的站得住的理论基点。^⑥

20世纪90年代,由于经济发展和政治形势的变化,社会对传统文化的态度有所改变,“国学”作为一个传统文化的话语开始重新流行。陈来对传统文化的弘扬开始转入对国学的辩护和推阐,成为20世纪90年代“国学热的代表人物”。1991年底他以《贞下起元》为文题,认为“儒学已经度过了最困难的时刻,已经走出低谷”。但陈来对当时的所谓“国学热”有着理性认识,认

① 陈来:《五四文化思潮反思》,《读书》1989年第2期。

② 陈来:《消解传统与现代的紧张》,《北京大学学报》1989年第3期。

③ 陈来:《价值·权威·传统与中国哲学》,《哲学研究》1989年第10期。

④ 陈来:《儒家伦理与工业东亚》,《中国青年论坛》1989年第2期。

⑤ 中国社会科学院哲学研究所主编:《中国哲学年鉴》2021年卷“学人自述”,第284—285页。

⑥ 翟奎凤:《价值儒学:接着新理学的新儒学——陈来先生儒学思想访谈录》,《江海学刊》2013年第3期。

为所谓“国学热”只是一种“传播的表述而已”，并未出现真正的国学热。^①面对以“复古主义”“国粹论者”等具有意识形态色彩的字眼对传统文化的批评否定，先生挺身而出，冒着相关风险，撰文加以回击。^②陈来后来回忆当时京城学界的氛围是几乎无人出面回应激进者对国学的攻击，学者对“国学”的提法亦持犹豫不定的态度。国学的批判者则在重要刊物直接署名发文批判国学，发出“不排除有人企图以‘国学’这一可疑的概念，来达到摒社会主义新文化于中国文化之外的目的”的警告和威胁，陈来回应此等抨击实际是“把马克思主义与国学研究对立起来，重复以往教条主义的意识形态对‘国学’的怀疑和批判”。^③指出国学当时遭遇到双重困境，既“被怀疑可能遭意识形态化和国粹主义化”，又“怀疑有国粹主义倾向而侵占了马克思主义的主导地位”。^④并受到功利主义的怀疑和抛弃，被扣上“复古主义”和“国粹主义”的帽子。然陈来对传统文化充满信心，展望21世纪将是“创造和振兴的世纪”，预言“中国文化根于传统的复兴已提到了议事日程”；“重建民族精神、重建价值体系”将成为巨大现实课题。^⑤但是，当时提倡国学的学者则遭受了批判的待遇。“当然，我也受到了一些批判，跟我一起受到批判的还有汤一介先生和季羨林先生。”陈来回顾了这一过程。

我就写这篇文章回应。发表以后，胡绳就出来发言，然后中国社科院哲学所就有人批判。^⑥我们这批学者没有让步，并以《孔子研究》为基地发声……我的文章是这组文章的第一篇，专门讲国学热的情况。^⑦由此，我在那时成为国学热的一个代表人物。《哲学研究》后来有三篇批评文章，第一篇是批评我的，第二篇批评汤一介，第三篇批评季羨林……于是我1996年出版了《人文主义的视界》这本书。这本书的原名是《文化激进主义批判》，但是我感觉太刺激了，就改成《人文主义的视界》。^⑧

可以看出，在当时的时代背景下，研究国学，提倡国学非但不是时下的“红火之业”，而是面临巨大压力的“风险事业”。先生于此儒学困顿之时甘冒压力，挺身而出，具有对国学事业的捍卫之功。^⑨2000年以来，陈先生通过研究身处新文化运动之中的梁漱溟、冯友兰等学者的传统文化观念来表达对五四文化运动的反思。提出“五四精神并非仅仅体现为反传统，而应归结为五四文化转型时期那一代知识分子在推进中国社会向前发展的进程中所共有的民族责

① 陈来：《“国学热”与传统文化研究的问题》，《孔子研究》1995年第3期。

② 陈来：《九十年代步履维艰的“国学”研究——“国学热”与传统文化研究的问题》，《东方》1995年第2期。陈来说：“1993年《人民日报》刊发了《国学，在燕园悄然兴起》一文，社会上当时反对的声音很多，但国学界的重量级学者没有人出来回应社会的批评和责难。”陈来后来在接受访谈时特别提到此文，认为此文“回应了各种对国学的批评和挑战，仍然是站在时代的前沿”。翟奎凤：《价值儒学：接着新理学的新儒学——陈来先生儒学思想访谈录》，《江海学刊》2013年第3期。

③ 陈来：《九十年代步履维艰的“国学”研究——“国学热”与传统文化研究的问题》。

④ 陈来：《九十年代步履维艰的“国学”研究——“国学热”与传统文化研究的问题》。

⑤ 陈来：《九十年代步履维艰的“国学”研究——“国学热”与传统文化研究的问题》。

⑥ 《哲学研究》1994年第6期发表罗卜：《国粹·复古·文化——评一种值得注意的思想倾向》。随后，胡绳以《介绍一篇文章》为题，又将该文发表于《瞭望》1994年第49期。《哲学研究》1994年第9期发表王生平《跳出“国学”研究国学——兼评〈论天和人的关系〉》。

⑦ 指《孔子研究》1995年第2期发表的一组“传统文化笔谈”：作者分别是辛冠洁、陈来、王树人、余敦康、钱逊、傅云龙、默明哲、张永、胡伟希、王国轩、牟钟鉴。

⑧ 中国社会科学院哲学研究所主编：《中国哲学年鉴》2021年卷“学人自述”。

⑨ 陈来说：“那个时候我还是冒着被各种各样的势力攻击和打击的局面。”康香阁：《著名哲学家陈来先生访谈录》，《邯郸学院学报》2005年第2期。

任感和文化批判精神。”主张参与这场论争的各家各派都是这场伟大运动的参与者、推动者和贡献者。^①

在新世纪前后,陈来对儒家与人权、伦理、生态等现代社会问题加以深入论述,被公认为是21世纪以来“儒学的诠释者和传承者”。他提出儒家与人权观念并不冲突,但儒家的人权观念强调社会意识和责任观念优先的伦理立场,^②反思了以个人权利为中心的西方人权思想的不足,认为“权利中心的思维的泛化甚至是当今众多问题的根源之一”。^③这种看法忽视了对群体和社会的责任,忽视了对社会普遍的共同的善的追求,忽视了对社会、家庭、他人的义务。他主张受儒家文化影响的亚洲价值五大原则可以视为儒家伦理价值的表达,既强调了族群、社会、责任和义务的优先,同时又尊重个体的权利。陈来提出,宋明理学的生态观是一种“有机的一体的生态观”,也是“道德的生态观”,它能“对旧的人类中心主义和当代彻底摒弃人类中心主义的要求两者之间提供一种平衡”。^④陈来论述了儒学的民本思想,指出“黄宗羲用重新界定‘公’—‘私’的意义的方式,发展了孟子的民本主义和民生思想,具有鲜明的时代特色”,^⑤指出中国早期形成了与天民合一、天德合一、天礼合一的与希腊不同的政治哲学。^⑥认为“‘道之以德’和‘为政以德’是孔子对古代‘政以治民’和‘政以正民’的重大改造”。^⑦陈来以文化普遍性与多元性、全球性与地域性等理论对儒学的价值加以论述,批评把儒学“地方化”,从而使对儒学的研究变成为地方社会史研究的倾向,认为它忽视了儒学的统一性和普遍性,儒学的普遍性和地域性是“理一而分殊”的辩证关系。^⑧他提出,应从中国古代哲学的“理—势”观念出发,对全球化应采取“理势兼顾”的态度,在参与中发挥东方的力量,促使其向更合理的方向发展。^⑨

2009年陈来主持清华大学国学研究院以来,对国学的论述更为全面深入,影响日益广泛,体现了因势利导、与时偕行的特点,提出今日之国学研究院,处在一个“中国应当对人类有较大的贡献”的新时代,因此,“要突出一个民族文化的主体意识,就是文化的主体性”。^⑩即“中国主体,世界眼光”。所谓中国主体,“是要突出中国人研究理解的主体性,要突出我们中国人对中国文化历史的理解,要理直气壮地突出我们自己对民族文化的理解和研究方法”。^⑪所谓世界眼光,是从老清华国学院继承的观点,指向世界学术界开放,“使我们自己不仅与世界合流,而且成为主流。”^⑫这是新时代国学研究的志向与宗旨。先生还提出“建立马克思主义与中国传统文化相结合的一个新的文化体系”这一主张。^⑬

这一时期先生发表了《仁学本体论》《儒学美德论》等对中国哲学理论建构具有典范意义的综合创新之作,推进了中国哲学的理论建设。陈来的理论建构始终落实于阐明中华文化的价值

① 陈来:《对新文化运动的再思考——从“五四”后期的梁漱溟说起》,《南昌大学学报》2000年第1期。

② 陈来:《儒家伦理与“人权”价值》,《北京大学学报》1998年第5期。

③ 陈来:《谁之责任?何种伦理?——从儒家伦理看世界伦理宣言》,《读书》1998年第10期。

④ 陈来:《道德的生态观——宋明儒学仁说的生态面向及其现代诠释》,《中国哲学史》1999年第2期。

⑤ 陈来:《黄宗羲民本思想的现代意义》,《浙江学刊》2005年第4期。

⑥ 陈来:《中国早期政治哲学的三个主题》,《天津社会科学》2007年第2期。

⑦ 陈来:《论“道德的政治”——儒家政治哲学的特质》,《天津社会科学》2010年第1期。

⑧ 陈来:《儒学的普遍性与地域性》,《天津社会科学》2005年第3期。

⑨ 陈来:《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》,《文史哲》2006年第2期。

⑩ 梁枢、陈来:《新国学之路——访清华大学国学研究院院长陈来》,《光明日报》2009年10月26日。

⑪ 梁枢、陈来:《新国学之路——访清华大学国学研究院院长陈来》。

⑫ 梁枢、陈来:《新国学之路——访清华大学国学研究院院长陈来》。

⑬ 陈来:《新世纪国学热的发展》,《北京大学学报》2011年第6期。

体系,《仁学本体论》最终落脚于仁统四德的价值观,《儒学美德论》强调应发扬传统文化重视个体道德自律的精神。此外,《中华文明的核心价值观》对中华文明的价值观加以全面论述,指出中华民族精神的核心是中华文化价值观,包含天人合一、以人为本、崇德尚义、群体优先四个方面。^①他认为,中国文明核心价值强调仁爱原则、礼教精神、责任意识、社群取向、王道世界,彰显出中国文明对关联性、交互性伦理、多样性和谐的特别推崇,肯定这些价值原理具有普遍意义;^②揭示构成中国文明哲学基础的宇宙观强调连续、动态、关联、关系、整体,而不同于重视静止、孤立、实体、主客二分的自我中心的西方哲学;^③指出中华文明对世界的基本观念是“文化高于种族,天下高于国家,大同是世界理想”;^④阐明传统文化价值与西方近代价值观的不同体现在:责任先于自由,义务先于权利,群体高于个人,和谐高于冲突,强调“这个‘先于’今天还要坚持,这就是我们中国人的特色”。^⑤

陈来还积极阐释了传统文化的诠释、承传、创新、发展与转化问题,指出对待传统文化的一个根本问题是如何继承,继承什么,要继承中华优秀传统文化的时代价值,阐发优秀价值观,挖掘治国理政经验,弘扬中华美德,并提出应从常与变的角度对待道德遗产。^⑥他从诠释学的角度指出,诠释在于超越文本的具体的历史意义而揭示其普遍的真理意义,把文本的开放性与诠释者的创造性结合起来;提出“文化传承是继承和发展的统一,只有通过创造性地继承和有继承地创造,才能在文化的发展中使文化连续性和创新性得到统一”。^⑦

在40年的学术生涯中,无论外部环境如何变化,陈来始终如一坚守儒学信念,以阐发光大斯文为己任。“从80年代到现在,不管是在传统文化最低潮的时候,还是近些年来‘国学热’中,我始终不变的一点是,对儒学作为一种价值理性的文化形态,及其对现代化的作用,始终寄予完全的信心和理解”。^⑧在学术与政治的关系上,陈来有着理性的认识。他说:

可以说,从20世纪80年代后期开始,我关于文化的观点一直没有改变。而“十八大”以来政府对文化尤其是传统文化的态度有所转变,这一转变后的提法更接近我们的看法。因此,不是我们去趋近政府的观点,而是政府越来越接受我们的观点。^⑨

陈来以其始终不移的坚守和呼唤,迎来了儒学发展的有利时机。他一直把儒家思想文化推向社会和时代的中心作为自己不变的学术追求,“站在时代的前沿和时代文化的中心,是我在文化上一贯的态度和立场”。^⑩

① 陈来:《优秀文化的传承与民族精神的弘扬》,《新视野》2005年第3期。

② 陈来:《中华文明的价值观与世界观》,《中华文化论坛》2013年第3期。

③ 陈来:《中国文明的哲学基础》,《中国高教社会科学》2013年第1期。

④ 陈来:《论中国文化的价值理念与世界意识》,《船山学刊》2013年第3期。

⑤ 陈来:《中华传统文化与核心价值观》,《光明日报》2014年8月11日。

⑥ 陈来:《中华优秀文化的传承和发展》,《光明日报》2017年3月21日。

⑦ 陈来:《从道德的“抽象的继承”转向“创造的继承”——兼论诠释学视野中的文化传承问题》,《文史哲》2017年第1期。

⑧ 陈来口述,艾江涛采访、整理:《“文化热”中,文化保守主义的价值》,《三联生活周刊》2018年第40期。

⑨ 中国社会科学院哲学研究所主编:《中国哲学年鉴》2021年卷“学人自述”,第285页。

⑩ 关于陈来是否有“自觉的道统意识”,其高弟有所讨论。如赵金刚指出《仁学本体论》是:“广大以综百代,精微以阐本体。反本以承道统,开新以立仁极。”赵金刚:《广大精微,反本开新:读〈仁学本体论〉》,《平顶山学院学报》2017年第3期。

三、承冯、张两先生志业而光大之

学界历来重视陈来作为冯友兰、张岱年学术传人的身份。陈来亦多次谈及深受两先生之影响,2021年自述言:“我的中国哲学研究本来是严守冯友兰先生、张岱年先生的中国哲学史学科道路的,以追求在这个学科领域作出最好的专业成就为目标,这是我本来的态度。”^①他比较了两位先生对他带来的不同影响,“可以说,对我影响最大的就是张岱年先生……应当说,冯友兰先生的眼界比较高一些,但我们基本的哲学方法和学术训练是张岱年先生的。不过我后来的眼界和一些大观点也受到冯先生一些影响……但是主要来讲,我的学术研究还是受张先生影响多”。^②陈来认为他是张岱年先生治学方法的正宗传人,属于张岱年学派中的“心知其意派”。在《仁学本体论》出版以后,学界认为陈来同时也属于“综合创新派”。陈来在治学方法上注重文本考察和义理分析的结合,强调心知其意、好学深思,内在客观解读文本,确有张岱年先生的深刻烙印。冯友兰给陈来的影响更多的体现为学术眼界和精神体会。“我能够作出成绩来,最重要的我想还是继承冯先生、张先生的这个方法,冯先生强调的对中国文化的体会,张先生强调的对原典文献的那种深入的解读与还原的精神”。^③陈来经常道及对两位先生的继承,不大论及他在新的时代背景下对他们事业的推进,这体现了先生对师长的敬重和谦虚。笔者窃以为陈来在以下三点上对两位先生的哲学事业有所发展。

一是中国哲学史研究体裁从通史通论转向专题研究。冯友兰、张岱年两位先生中国哲学史研究的代表作《中国哲学史》《中国哲学大纲》皆是通论性著作,为整个中国哲学学科奠定了基础。而陈来的代表作多是关于朱子、阳明、船山、仁学、美德等专题的专书之作。通过这些专题研究,陈来把国内宋明理学研究和儒家哲学理论推至国际领先水平。这种专题专书的写作体裁,使得先生的论述常聚焦于具体问题和范畴,呈现出精准、细腻、深入的特点。陈来将与冯友兰、张岱年两位先生著述体裁的差别归于时代和学术发展之必然,盖不同时代学者面临不同时代课题。他说:

20世纪冯先生、张先生是奠基性的大师,为什么说奠基呢?因为冯先生对中国哲学史,主要还是通史的研究,主体上是通史研究。“三史”论今古……学科的发展是从指通史的时代进步到专题研究的时代。20世纪80年代以来研究已经深入了,已经告别了通史的时代。当然为了教学的需要还可以写通史,但是学者真正需要去做的是这些专题性研究,要做这些深入细致的工作。我们今天和张先生、冯先生已经是在一个不同的阶段了,或者说我们所做的工作已不是张先生、冯先生时代所要做的工作了。^④

二是研究取向上更突出了“中国主体”。出于时代原因,生活于民族复兴和文化多元时代的陈来对儒学的研究取向与冯友兰、张岱年两位先生有所不同。两位先生思想形成的时代正处于儒家思想受到极大冲击的时代,在对哲学的理解上,他们更强调从普遍的角度(即西方哲学)来把握中国哲学,以西方哲学为尺度剪裁中国哲学材料,更希望从中国思想材料中找出合乎西方哲学要求的元素,并使之体系化。这使得中国哲学与中国文化的主体性无法突出。陈来则对中国哲学的“主体

① 中国社会科学院哲学研究所主编:《中国哲学年鉴》2021年卷“学人自述”,第283页。

② 中国社会科学院哲学研究所主编:《中国哲学年鉴》2021年卷“学人自述”,第286—287页。

③ 康香阁:《著名哲学家陈来先生访谈录》。

④ 康香阁:《著名哲学家陈来先生访谈录》。

性”特别重视,并采取了内在、客观、主体的研究进路,这可以视为他对两位先生的继承发展。他说:

所谓主体性丧失就是说总是把别人的问题当作哲学问题,把西方哲学问题当作哲学问题,其实是忽略了我们固有的那些哲学问题作为哲学问题的意义……这就是主体性的丧失。所以内在的研究它是强调中国哲学主体性的一个方面。我觉得以前包括冯先生、张先生在早期这方面强调都不够……因为冯先生、张先生那个时候时代不同,西方的文化力量比较强,多元文化主义、多元化的世界格局没有出现,而且中国民族文化自信心不强。我想我们现在随着研究的深入,应该理直气壮地把这个问题提出来,应该强调中国哲学的主体性,不能把中国哲学只当作欧洲的哲学的一些达不到标准的例子。冯先生当时也这样讲,问题是一样的,西方人讲的清楚,中国人没有讲清楚。这样还是完全以西方人的意识为标准。我们没讨论它那个问题,自然就不符合它的那个标准了……但是如果我们看自己的问题,不是跟着他的问题走,而是跟着我们自己的问题走,按自己的方式,那我们自己就说得清楚了。我想从治学的方法来说,内在性、主体性是跟客观性联系在一起的,但只有内在的了解,不丢失中国哲学的主体性,你才能客观地把中国哲学的特点,它的面貌,它的格局,它的体系客观地呈现出来。^①

这段话体现了中国哲学研究面对强势西方哲学时应有的自信,这也是陈来强调“中国主体”的用意所在。这个说法已经不同于冯、张两位先生研究中国哲学的眼光,可以理解为是对冯友兰“中国哲学必将大放光彩”遗言的落实与推进。如冯友兰以一般和特殊、共相与殊相来处理中国哲学史,在条理性、体系性、分析性等方面取得了巨大成就,但也遭受“不够中国化”的批评。冯友兰在个人哲学思想的建构上,也体现了强调形式化、逻辑化、空灵化的倾向。张岱年《中国哲学大纲》对哲学纲目的处理也采用了西方哲学本体论、宇宙论、认识论的框架。陈来根据多元普遍性的学术视野,禀着对中国文化的自信,认为“应该理直气壮地把这个问题提出来”,也就是说,“这个问题”在前辈那里还没有理直气壮地提出过。“这个问题”就是中国哲学的主体性,它强调中国哲学与西方哲学的对等性,认为不应该再以西方哲学的标准为哲学的标准,至少对中国哲学的处理,应该有中国标准,按照中国哲学的方式来处理,这实际也是一个哲学话语权的问题。唯其如此,方能真正客观呈现中国哲学的固有体系。

故“中国主体”思想,是陈来数十年积学所得,与中华文化伟大复兴和中国现代化快速推进这一时代主题密切相关。陈来在这一点上与前辈的差异,再次体现了哲学确为时代精神之反映。就对中国文化的态度而言,陈来继承了冯友兰“周虽旧邦,其命维新”的文化自信与使命担当,学习了如何体会中国文化的精神境界,涵养自身的道德气象;在治学方法上则受张岱年“好学深思,心知其意”的影响最深,但在对儒学的态度上,陈来表达了更积极的一面。可以说,陈来以全部精力投身于具有普遍意义的儒学价值系统的诠释与阐发中,在中西价值观的比较中,在与激进主义与自由主义的碰撞中,坚持儒学价值的普遍性,肯定儒学对现代社会的包容与适应,突出儒学价值在多元普遍的社会结构中所具有的引导、规范、协调作用,认为儒学仍能成为有益于社会道德建设和个人安身立命之道。故突出价值儒学与强调中国主体的一致性,构成陈来儒学研究的最大特色。陈来提出的与“中国主体”并行的“世界眼光”这一主张,实质上仍服务于“中国主

^① 康香阁:《著名哲学家陈来先生访谈录》。

体”,二者可谓主辅关系,即“从中国(儒学)看世界”而不是“从世界看中国(儒学)”。^① 它强调作出在世界范围内领先的儒学。

三是对作为价值与文化的儒学(“作为生活伦理的儒学”)的关切甚于对作为形上体系的儒学之构建。早在1989年陈来就以尊重传统为尊重历史、权威、理性、价值及文化的连续性,指出中国哲人不注重概念思辨游戏,而是重视价值关怀与生存智慧。“在中国文化中,文化与历史传统是保障价值理性的重要基础”。^② 他谈道:

我始终有个观点,就是主张优先恢复作为社会文化和生活伦理的儒学。你可以叫社会文化的儒学,或者生活伦理的儒学。这个时代的儒学,在一个社会改革转型的时期,应该参考汉唐儒学的历史发展,就是说不是要求一个高度思辨的哲学运动,重要的是儒家伦理能跟新的社会制度、新的社会环境配合起来……儒学找到适当的形式,使自己成为社会生活不可缺少的重要组成部分。哪些方面呢,主要就是人生价值、社会伦理。所以,我那时特别强调,离开时代的要求写一本思辨的哲学著作,这对儒学的发展意义可能并不大。儒家伦理怎么能和新的社会制度、社会环境相配合,来回答人生的价值、人生的意义和社会伦理问题,这才是根本性的。能提供这些东西,就能使儒家成为不可缺少的社会组成部分。^③

陈来乃当世治理学心性之学的公认权威,然他认为,就儒学的当下使命而言,就儒学与世道人心的关联而言,应当借鉴思辨水平不突出但却重视社会实践的汉唐儒学,使儒学在社会价值和伦理生活两面真正的深入扎根,建立与生活密不可分的水乳交融关系,重新树立其作为人生价值与意义的根源地位,成为民众日用不可须臾离之道,而不是在于建构思辨的抽象的理论言说。衡之儒学史,陈来之论可谓中肯之言。如元代许衡、明代吴与弼等皆被认为理论上并无多大建树,然却被公认为各自时代重建、引领儒学不可或缺之人物。

陈来指出,于社会而言,“最需要的是作为文化的儒教”。早在1995年陈来即分析了两种儒学:作为哲学的儒学和作为文化的儒教。他指出,前者在近百年其实相当活跃,出现了冯友兰等一批哲学大家,故“讲真正儒家的衰落,主要是就世俗社会文化的层面”。根据补其缺失的原则,先生认为作为生活伦理的儒学比构建形而上学更为重要而迫切。

为什么要强调作为生活伦理的儒学,因为20世纪并不缺少儒家哲学的形而上建构,现在最重要的是怎么能够恢复作为生活伦理的儒学来影响大众和社会……恢复作为生活伦理的儒学,今天仍然是最迫切的任务。^④

陈来关注作为价值、道德、文化的儒学实践,在他看来,重建儒学与社会生活的联系已成为关乎儒学生存和发展的根本问题,表明陈来虽以儒学理论分析和建构为业,但却始终留心于作为实践智慧、日用之道的儒学的展开。

① 陈赞在比较陈来先生与杨国荣先生的儒学研究取向的差异时已指出:“杨国荣是将儒学作为一种资源,着眼于其所理解的世界哲学视域,进行哲学系统的建构;而陈来则试图深根于儒学传统,保守儒学的精神,激活儒学的独特思想潜力……相比之下,陈来先生似乎更强调儒学研究的儒学性。”他指出,陈来这种儒学研究,“并不仅仅是中性的学术研究,它还承载着一种在儒学的历史过程中积淀形成的文化责任或使命。”陈赞:《探索与争鸣》2018年第7期。

② 陈来:《价值·权威·传统与中国哲学》,《哲学研究》1989年第10期。

③ 翟奎凤:《价值儒学:接着新理学的新儒学——陈来先生儒学思想访谈录》。

④ 翟奎凤:《价值儒学:接着新理学的新儒学——陈来先生儒学思想访谈录》。

四、诱掖后进：江右理学的扶持

陈来素以治学精密、持身严谨蜚声学界，在个人与陈来的交往中，却时时感到他对后学、后进的温厚、宽容与奖掖。以下即与他对江右理学的扶持为例略述之。陈来对江右理学的扶持大致体现在以下方面：热情为江右理学研究著作作序；通过推荐人才、支持项目、举办会议来支持江右理学研究；积极提携鼓励江右中青年学人。

（一）作序江右理学研究著作，褒扬江右思想文化

陈来先后为两部江右理学研究著作作序，对历史上的江右理学表达了由衷赞赏，对当下相对落后的江右理学给予切实鼓励，充满了殷切期待。在《江右思想家丛书序》中，陈来以饱含热情之笔，对宋元明江西学者对中国文化作出的卓越贡献予以充分肯定，为江西文化的未来振兴加油鼓劲，令人感动。

宋元明时代江西学者对中国思想文化的贡献，他省少见其比……宋代思想而论，江西学者贡献实在突出……明代江西学术之盛，人物之多，更超越宋代……江西具有如此丰厚的近古文化资源，全国其他地区很少能与之相比，江西人理当为此感到骄傲和自豪……思想文化与地域的关系是晚近思想史和历史学颇加关注的领域，其中的问题相当复杂……宋元明时期的五、六百年间，为什么只在江西出现了这么多杰出的文化人物，为什么江西文化得到如此繁荣的发展，“江右思想家丛书”正是为解答这一问题，更深地发掘江西的文化资源而作的尝试，是很有意义的……我深切期望，在21世纪中华民族的重新崛起的大时代，江西文化的复兴能走在全国的前列！^①

陈来序中认为江西思想文化既属于中国思想文化的重要组成，同时也是江西地域文化的体现，探究江西这一思想富矿对于探讨中国宋代以来的思想文化具有重要意义。抚今追昔，虽然江西思想文化落差甚大，然陈来对之抱有殷殷期待，期盼其能早日复兴，重振荣光。该丛书收入了陈来指导的杨柱才、方旭东关于周敦颐 and 吴澄思想研究两部力作，使本丛书大为生色。

在《朱熹与江西理学序》中，陈来以历史比较眼光，再次肯定了江右理学在整个理学史上的重要地位。

比较起来，在南方各地之间，江西的地位格外突出……与福建、湖南不同，江西不仅宋代理学突出，元代、明代理学都很发达；又与浙江不同，元明以来江西理学、心学皆并行发展。江西的理学大家历代有人……综合言之，若说江西是宋元明时代理学发展的最重要的地区，当亦不为过。^②

陈来指出，在南方理学中，江西理学相较福建、浙江、湖南等省理学，具有源远流长，人才辈出的特点，并给予江西理学宋元明三代理学最重要之地的高度评价，体现了陈来对江西理学的重视。此外，陈来还欣然担任南昌大学江右哲学研究中心主办的《赣文化研究》这一刊物的学术委员会主任。

（二）通过荐举人才、主办会议、支持项目等方式切实推动江右理学

陈来不仅在文字上表达对江右理学振兴的期盼，而且在实践上通过各种方式帮扶江右理学。

① 陈来：《江右思想家丛书总序二》，见蔡仁厚：《王学流衍》，郑晓江、杨柱才主编《江右思想家研究丛书》，北京：人民出版社，2004年。

② 陈来：《朱熹与江西理学序》，见吴长庚主编：《朱熹与江西理学》，南昌：江西高校出版社，2007年。

陈来早年曾指导、培养了(不限于名分)多名江西籍学生,横跨儒、释、道领域,并曾设想他们能回江西工作,以此带动江西的中国哲学研究。最终杨柱才教授博士毕业返回南昌工作,成为江西理学研究的中流砥柱。近年来,陈来还积极推荐其博士生去江西工作,如张新国博士已成为理学研究新锐。

陈来非常期待江西理学能在文化复兴时代有所作为,积极给予资源倾斜。如他担任会长的中华朱子学会第二次学术年会即以“哲学与时代:朱子学国际学术研讨会”为名在江西白鹿洞书院举行,陈来专程赴会数日,助力本次会议取得圆满成功,在大会闭幕致辞时特意鼓励作为江西本地青年学者的邓庆平和本人。^①他还为次年结集出版的会议论文集撰写序言,序中提出:“我们应当在不长的时间内使朱子后学的研究有一个较大的改观。”^②值得注意的是,陈来此时已经提出要加强“朱子后学”的研究,并且把这个项目与江西关联起来,特别安排南昌大学来承担这一重要任务。两年后的春季,陈来(还有朱杰人)即在南昌大学召开“朱子门人后学研究项目规划学术研讨会”,会上陈来主持制定了以宋元朱子后学为第一期的研究规划,落实了研究对象的承担者。殷切希望“江右哲学研究中心成为全国朱子学研究的三个中心之一,而且是主战场所在”。^③不惟如此,陈来还积极为项目展开到各方化缘筹措资金,支持江右哲学研究中心先后成功申请岳麓书院重大项目和国家社科基金重大项目,^④并欣然参加2015年在南昌大学举行的“朱子门人后学研究”重大项目开题会和国际学术研讨会。应该说,整个项目都是在他自始至终的关怀指导下开展的。他对这个项目的进展始终念兹在兹,寄予厚望,视为“新世纪第二个十年宋明理学的两大主流之一”。^⑤

(三)对江右中青年学人的提携鼓励

陈来关注江西本地地理学研究队伍的成长,以各种方式给予热情、无私的鼓励。或在书序中给予肯定,如《论周敦颐影响之建立——序杨柱才〈周敦颐哲学思想研究〉》既肯定该书为“周敦颐哲学思想的一部力作”,也表彰该书作者“笃实无华,沉潜不浮”的醇正学风,值得学习。^⑥笔者不才,也有幸得到先生多方面的提携关照,如2019年先生冒着暑热,为拙著《经学与实理:朱子四书学研究》作序,序文推许之辞,愧不敢当,透过字里行间,能深切感受到先生对江右后学的殷殷勉励。

陈来对儒学的推阐之功,世所瞩目。往昔儒学面临困境时的挺身而出,展现了他推崇护卫儒学之勇毅担当;当下传统文化复兴新局之创造诠释,彰显了他引领当代儒学研究的大家风范。他全面地继承、光大冯友兰、张岱年的哲学事业,在新的时代背景下,更突出了儒学的价值性、主体性和内在性,提出“中国主体,世界眼光”的新旗帜。他对江右理学的关怀、提携展现了深厚的学术情怀和高尚的道德人格,体现出作为儒学大家的典范意义。

(责任编辑:王丰年)

① 范慧:《“哲学与时代:朱子学国际学术研讨会”简讯》,《赣文化研究》第17期,江西人民出版社,2012年,第359页。

② 陈来主编:《哲学与时代:朱子学国际学术研讨会论文集》,上海:华东师范大学出版社,2012年。有关江西的理学活动,朱杰人亦屡与陈来同行,为支持江西朱子学研究做出了值得钦佩的工作。

③ <http://jyzx.ncu.edu.cn/xzjly/11317.htm> 杨柱才:“朱子门人后学研究项目规划学术研讨会在南昌大学举行”。

④ 陈来自己不申请项目,并对唯项目论的考核机制有所批评,但他颇能体谅地方院校学术研究的困难而予以援手。此见出陈来行事之中道。他曾说:“课题和经费多了,对学术并不一定有促进。”陈来:《确立中国文化的自主性更需有世界眼光》,《文汇报》2012年3月26日。

⑤ 陈来、何俊:《中国学术与世界——陈来教授访谈》,《杭州师范大学学报》2021年第1期。

⑥ 陈来:《论周敦颐影响之建立——序杨柱才〈周敦颐哲学思想研究〉》,《孔子研究》2004年第5期。

罗尔斯之后政治哲学的儒家之声

——陈来政治哲学思想述要

方旭东

摘要: 罗尔斯的出现,使得政治哲学史由此分成两个阶段:前罗尔斯时代与罗尔斯时代。作为大陆儒家代表性的学者,陈来没有专门写文章讨论罗尔斯,但他对李泽厚伦理思想的评论中涉及罗尔斯,尤其是其《政治自由主义》一书;另一方面,陈来对罗尔斯的重要批评者桑德尔的评论则可以视为是对罗尔斯的间接表态。所有这些(当然不止这些),构成陈来作为儒家学者对罗尔斯政治哲学的一种回应。这种回应足以表明,在罗尔斯之后的政治哲学舞台,儒家并未失声。

关键词: 陈来; 政治哲学; 儒家; 罗尔斯

作者简介: 方旭东,华东师范大学现代中国思想文化研究所暨哲学系(上海 200241)

不夸张地说,罗尔斯(John Rawls, 1921-2002)的出现,使得政治哲学史由此分成两个阶段:前罗尔斯时代与罗尔斯时代。所谓罗尔斯时代,意思是:在罗尔斯之后,一个人从事政治哲学,如果不打算同意罗尔斯,就必须说明为什么不。

“罗尔斯时代”这样的说法,听上去很容易被误解为罗尔斯的观点一统天下,实际则是:罗尔斯作为擂主轮番接受各路英雄的挑战。挑战者包括:诺齐克、泰勒、麦金太尔、桑德尔、德沃金、森、科恩、哈贝马斯等等。

中国大陆学界对罗尔斯的译介,由于众所周知的原因,直到1990年代才走上正轨,《正义论》初版(1971)20年后才有第一个中译,^①《政治自由主义》(1993)的情况就好很多:中译完成于1997年,出版于2000年。^②而汉语思想对罗尔斯消化进而做出有力的回应,自然需要假以时日。

作为大陆儒家代表性的学者,陈来没有专门写文章讨论罗尔斯,但在他对李泽厚伦理思想的评论中涉及罗尔斯,尤其是《政治自由主义》一书,而他对罗尔斯的重要批评者桑德尔的评论则可以视为是对罗尔斯的间接表态。所有这些(当然不止这些),构成陈来作为儒家学者对罗尔斯政治哲学的一种回应。这种回应足以表明,在罗尔斯之后的政治哲学舞台,儒家并未失声。然而,多少有些遗憾的是,这种儒家之声似乎没有受到应有的关注。

本文的任务是收检条贯陈来的政治哲学思想,依据的文本主要是《儒学美德论》一书。^③该书

① 此即罗尔斯:《正义论》,谢延光译,上海:上海译文出版社,1991年。

② 罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,“译后记”,第642—643页。

③ 陈来的政治哲学思想当然不止此书所载,比如,他有关民族主义的观点就值得认真对待,限于篇幅,本文暂不涉及。

出版于2019年,收录了他不同时期撰写的17篇论文,最早的一篇写于2002年,可以说,是陈来20年来政治哲学思考的结晶。

文章分三部分,第一部分介绍陈来对李泽厚(1930—2021)“两德论”的评述,从中可以看出陈来对李泽厚认同的自由主义政治原则的不以为然;第二部分介绍陈来对“和谐高于正义”的讨论,“和谐高于正义”是李泽厚对照自由主义“权利高于善”的讲法提出来的,陈来一方面对之表示欣赏,另一方面也为它的不彻底而感惋惜;第三部分介绍陈来对桑德尔共和主义的讨论,在对自由主义中立性立场的批评以及对共同体的维护上,陈来对共和主义皆表赞成,但陈来认为共和主义的德行与儒家相比还不够厚,从而,陈来坚守了一种独立于西方政治思想的儒家美德政治论立场。

一、从“两德论”旁观政治自由主义

如果说李泽厚是1980年代中国思想界的第一人,恐怕没有多少人会反对。1990年代初,李泽厚出走海外,影响力相对减弱,但李泽厚并没有停止思考,著述不断,新见迭出,尤其是在伦理学上,“两德论”就是其一。^①

陈来对“两德论”有两个基本判断:第一,在后期李泽厚哲学中,他有关伦理道德方面的理论,是以“两德论”为中心的。^②第二,李泽厚的“两德论”是有一个变化过程的,早期是顺着康德,主要处理绝对伦理和相对伦理的问题,后期则受罗尔斯影响,越来越指向政治哲学的讨论。正是在对李泽厚蜕变为政治哲学论述的两德论的分析中,陈来表达了与李泽厚认同的自由主义不同的立场。

本来,李泽厚1994年在《哲学探寻录》中第一次提出“宗教性道德”与“社会性道德”两个概念,是顺着康德的伦理绝对主义而做的引申。^③可是,李泽厚2003年在其《哲学自传》中回忆说:

90年代新一代的教授们鼓吹自由主义的政治哲学,强调资本主义经济—政治秩序的普遍适用性,轻视不同国家的文化、传统和现实的特殊背景。我注意自汉代以来,体现着“实用理性”精神的“儒法互用”,即儒家重人情重实质的世界观,融入重形式重理智的法家体制,获得长期的社会稳定和人际和谐的历史经验……为此,在伦理学,我提出对错与善恶应予分开的“两种道德”的理论,一是与政治哲学相关的社会性道德,它是建立在现代个人主义和社会契约基础上的自由、平等、人权、民主,以保障个人权益,规范社会生活。另一是与

① 按李泽厚自己晚年的概括,他先后写了“思想史三论”(“巫史传统说”应该在“古代”内)、“美学三书”、“哲学三纲要”、“伦理学三说”,加上《论语今读》一本,还有本“康德书”和对谈与访谈等。参见《人生九十,至今未悟:李泽厚的最后一刻》,《新京报书评周刊》,2021年11月4日, <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1715462346005048537&wfr=spider&for=pc> 2018年11月,他将之前散见于《伦理学纲要》《伦理学纲要续编》等旧著中的观点加以规整,最后形成一册《伦理学新说述要》(北京:世界图书出版有限公司,2019年),正文三章:第一章 伦理、道德外内二分和“由外而内”说,第二章 道德三要素(意志、观念、情感)说,第三章 两德(传统宗教性道德与现代社会性道德)说。可见,“两德说”是他自己看重的“伦理学三说”之一。

② 陈来说:“一般认为,后期李泽厚的哲学,除了情本体论外,最值得注意的是其有关伦理道德方面的理论,而李泽厚在这方面的理论是以‘两种道德论’或‘两德论’为中心的。”(陈来:《儒学美德论》,北京:三联书店,2019年,第189页)又说:“无论如何,如果讲到李泽厚的伦理学思想,就不能不关注他的有关思想是以‘两德论’的区分为中心、主体的。”(陈来:《儒学美德论》,第190页)

③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,天津:天津社会科学院出版社,2008年,第13—14页。

宗教、信仰、文化传统相关的宗教性道德，它有终极关怀，人生寄托，是个体追求的生存价值，生活意义的情感，信仰、意愿的对象。前者是公德，是公共理性，应该普遍遵循；后者是私德，是个人意识，可以人自选择。^①

按照这个讲法，他之所以提出“两德论”，是有感于 1990 年代自由主义政治哲学强调现代性普遍价值而轻视不同国家的文化传统与现实背景的论调而发。然而，这并非事实。陈来看到了李泽厚的这个失误(bug)。他更指出，李泽厚 1996 年以后有关“两德论”的理解，非但不是如他这里所说的为了反自由主义之道而行，反而是应和自由主义批评中国传统文化、批评儒家伦理的。^②

实际上，以对错与善恶区分两种道德的思路，李泽厚自己也承认，是借自罗尔斯的《政治自由主义》：

今天区分“宗教、政治、伦理三合一”，不仅必要，而且艰难。即使在理论上也是如此。这里，我非常愿意引用 J. Rawls:《政治自由主义》一书中的“重叠共识”(overlap consensus)理论作为支援，将“对错”与“善恶”、将政治哲学与伦理学分别开来。^③

具体说来，政治哲学以及社会性道德处理的是对错问题，而伦理学以及宗教性道德处理的是善恶问题。

例如不必将现代社会所要求的自由、人权、民主一定退溯或归功于基督教或希腊文化之类，而明确认为它们只是现代人际关系中共同遵行的政治、法律原则(政治哲学)。它们要解决的是“对错”问题，权利、义务诸问题，实际乃是现代经济生活(西体)的产物，所以才有世界性的客观社会性。其普遍性“必然性”来自我所谓的工具本体，而非来自“天赋人权”或基督教义。至于各民族各地区各文化所讲求的传统伦理学，实乃宗教性道德。宗教性道德要求普世性，却恰恰没有普世性，因为它涉及“善恶”问题，各宗教各文化对善、恶有不同的教义和观念……自由主义和“现代社会性道德”所要求的只是个人履行现代生活的最低限度的义务、遵行最低限度的公共规范和准则，如履行契约、爱护公物、恪守秩序、遵循各种职业道德、服义务兵役、不侵犯他人等等。违反它们，可以涉及也可以不涉及法律，但由于破坏共同生活秩序，有损他人权益，从而是“不道德的”。这里基本上是个“对错”问题，不是“善恶”问题。^④

陈来首先质疑的是李泽厚将“对错”问题纳入道德范畴。既然是对错问题，既然是政治哲学处理的问题，为何又称为道德？难道政治哲学与伦理学不是应该有所区分吗？

按照李泽厚前面所说，“宗教性道德”有“终极关怀、人生寄托”，是“信仰、意愿的对象”；“与政治哲学相关的社会性道德”是“建立在现代个人主义和社会契约基础上的自由、平等、人权、民主”。

对此，陈来犀利地指出：

① 李泽厚：《人类学历史本体论》，第 372 页。

② 陈来：《儒学美德论》，第 202 页。

③ 李泽厚：《哲学纲要》，北京：北京大学出版社，2011 年，第 29—30 页。

④ 李泽厚：《哲学纲要》，第 30 页。

其实,终极关怀是信仰,而不是道德;自由、平等、人权、民主是政治价值,也不是道德。讨论这两个领域的关系是有意义的,但把这两种东西称作两种道德,在概念上就是混淆不清。^①

他把人权、民主、社会正义都叫作社会性道德,表现出他在使用伦理道德概念上的随意。^②

李泽厚在概念上的混淆还不止于此。陈来针对李泽厚联系汉代“儒法互用”来讲“两种道德”分析说:

李泽厚提出“两德论”的问题意识包含着“道德和体制”的关系,他所说的社会性道德首先是指体制而言。但社会政治体制并不是道德。借鉴儒法互用这一说法,表明李泽厚一开始在概念的使用上就有混淆之处。^③

针对李泽厚提出的要将“伦理道德作为个体的内心信仰、修养和情感(宗教性私德)”与“作为社会的外在行为、准则和制度(社会性公德)”区分开来的要求,^④陈来评论说:

从这一段亦可见李泽厚所使用的概念颇为混乱,他讲的私德包括信仰、修养和情感,其实道德和信仰有所不同,道德与道德修养也不是一回事;特别是他讲的公德包括行为和制度,制度显然不能列属于道德。可见,从一开始,李泽厚使用的私德、公德的概念就是有问题的。^⑤

李泽厚在《论语今读》中还以“宗教性道德”与“社会性道德”比附“内圣”与“外王”:

宗教性道德(“内圣”)可以经由转化性的创造,而成为个体对生活意义和人生境界的追求,它可以是宗教、哲学、诗、艺术。社会性道德(“外王”)可以经由转化性创造,而成为现代政法体系的中国形式。^⑥

陈来批评说:

可见,他所说的私德和公德的分别,是内圣之事与外王之事的分别,并不是两种道德的分别。而中国传统的内圣之学也不宜用“宗教性道德”来概括,因为这就混淆了宗教传统与人文传统的人生价值与道德修身。他所说的公德是现代政法体系与现代政法体系的建构,这与他回忆说“两德论”从“儒法互用”得到启发是一致的。然而,政法体系无论是古代的还是现代的,都不是道德,不是“公德”。这些说法都和他自己本来对道德的定义“自己给自己立法”不相符合。^⑦

陈来所说的李泽厚本来对道德的定义,是指李泽厚最初提出“两德论”时说“宗教性道德”与“社会性道德”两者“都是自己给行为立法,都是理性对自己的感性活动和感性存在的命令和

① 陈来:《儒学美德论》,第201页。

② 陈来:《儒学美德论》,第217页。

③ 陈来:《儒学美德论》,第200页。

④ 李泽厚:《论语今读》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第7页。

⑤ 陈来:《儒学美德论》,第203页。

⑥ 李泽厚:《论语今读》,第8页。

⑦ 陈来:《儒学美德论》,第204页。

规定。”^①

以陈来之见，内圣与外王之分与公德与私德之分并不相同，因为“不能说一切属于‘内’的都是私德，一切属于‘外’的都是公德。如果‘内’是指内心，则同属内心的道德和信仰是不同的；如果‘外’包括行为、政体，则行为不是道德，政体更不是道德”。^②

李泽厚还有把“公德”以及“社会性道德”理解为“法规”或“法规体系”的倾向。^③对此，陈来也一一指出其不当。^④

陈来对概念所做的这些辨析，显示了他作为一个哲学家的严谨、精细。但陈来对李泽厚也不缺乏同情的理解。经过如上的澄清，他没有因为李泽厚在概念使用上的这些混淆就宣布其思考毫无价值，而是善做解人地指出：李泽厚“两德论”的问题意识是针对“中国古代政教合一的结构”，^⑤是针对“两德不分而混融的政治社会结构”；^⑥李泽厚“两德论”针对的“不是伦理学问题”；^⑦李泽厚的理论实际上强调的是政治“价值”，而不是个人“道德”；^⑧李泽厚所要解决的，其实已经离开了道德问题，而是“关注现代社会的价值和制度安排的问题”；^⑨李泽厚所力图解决的不是道德问题，而是政治哲学问题，李泽厚的关注点不在内圣，而在外王，李泽厚要解决的问题实际上不是两种道德的问题，不是私德和公德区分的问题，而是内圣与外王的关系问题；^⑩“两德论”要解决的不再是伦理学和个人道德问题，而是政治哲学和政治价值的问题；^⑪因为李泽厚讲的现代社会性道德主要包含的是政治社会价值，所以，“两德论”的趋向最后指向的是政治哲学的讨论。^⑫

通过细致的文本梳理，陈来令人信服地得出李泽厚“两德论”分前后两个阶段的结论：

1994年至1998年，李泽厚提出“两德论”的最初阶段是为了解决伦理绝对主义和伦理相对主义的问题，其问题意识还是延续其上世纪80年代研究康德和《中国古代思想史论》的思路。在第二阶段，李泽厚开始把“两德论”作为解构中国古代政教合一、仁礼合一的社会政治结构的工具，其基本思想是接受了罗尔斯《政治自由主义》的观点而用于中国历史文

① 李泽厚：《人类学历史本体论》，第14页。

② 陈来：《儒学美德论》，第205页。

③ 如对《论语》11.7章有如下评论：“孔子坚持贵族立场、制度和身份，的确大不同于墨子、庄子等人。即使对其最喜欢的学生，也不肯丧失‘原则性’。此‘原则性’应视作当时的公共法规，即社会性道德（公德）所在，而一己之感情则私德也。”见李泽厚：《论语今读》，第257页。对《论语》2.1章的评论说：“就此章言，孔子不过是强调应以习惯法规的‘德’来治理政事……但究竟什么是‘德’？就社会说，我以为，大概是指博施惠、团结群体的氏族体制规则……这些习惯法规沿袭久远……”见李泽厚：《论语今读》，第49页。

④ 陈来说：“他（李泽厚）所谓的社会性公德指向‘政治系统的秩序’‘社会的政治的法规体系’，这显然是错用了公德的概念”，“法规并不是道德”，“李泽厚讲的社会性道德明显指向或包括政治法律、制度规范，这显然混淆了道德和制度，混淆了‘德’与‘制’。”（陈来：《儒学美德论》，第206页）陈来还抱怨李泽厚把社会性道德和法律混为一谈。参见陈来：《儒学美德论》，第217页。

⑤ 陈来：《儒学美德论》，第205页。

⑥ 陈来：《儒学美德论》，第207页。

⑦ 陈来：《儒学美德论》，第205页。

⑧ 陈来：《儒学美德论》，第202页。

⑨ 陈来：《儒学美德论》，第202页。

⑩ 陈来：《儒学美德论》，第214页。

⑪ 陈来：《儒学美德论》，第219页。

⑫ 陈来：《儒学美德论》，第190页。

化的改造。^①

所谓接受了罗尔斯《政治自由主义》的观点,主要是指李泽厚明确主张要将现代社会性道德与宗教性道德(文化传统)脱钩。

李泽厚说:

我颇为赞同 John Rawls 的《政治自由主义》所提倡的重叠理论,我以为,这实际乃将现代法治—道德原理与任何一种文化传统脱钩,而建立在现代生活之上。自由、民主、社会正义均可来自平民百姓的现代生活肌体之上,而不必溯根源于自由主义、基督教等等。这正与“西体中用”论相通:“体”乃现代生活,文化传统只起次要作用。本读重视社会性公德与宗教性私德的分离化,认为后者最多只起范导性(regulative)而非建构性(constitutive)作用,亦此之谓。^②

这里的思想的确是《政治自由主义》的,李泽厚只是把罗尔斯的“完备性学说”(comprehensive doctrines)换成了“文化传统”、把罗尔斯的“公共生活”换成了“现代生活”而已。对于“两德论”最后的归趣,陈来似乎不无遗憾,他给予的总体评价是消极的:

李泽厚的“两种道德论”越到后来越显示出并没有真正的针对性和目标,成为罗尔斯政治自由主义的一种回响。而李泽厚对罗尔斯的超越,他所真正涉及的有关伦理学的问题,并不在其“两德论”,而是在他论述绝对伦理和相对伦理,以及其晚期著述的其他地方。^③

看得出来,这样一种罗尔斯自由主义的回响的“两德论”,显然不如“对罗尔斯的超越”令陈来更感兴趣。而所谓“其晚期著述的其他地方”则是指“理性高于感性,和谐高于正义”这些内容。

作为“两德区分”论的一个延伸,李泽厚还提出“社会性道德优先”,亦即“权利优先”:

在现代社会,我主张由现代经济生活所决定的权利优先,也就是社会性道德优先。正因为如此,我主张政教分离,反对由各种宗教和传统文化来构建现代政治和现代伦理道德。但同时清醒意识到,各种宗教和文化传统仍将以各种方式作用于社会性道德,这不可避免而且可以予以适当认同。^④

众所周知,“权利优先于善”是自由主义饱受诟病的一个命题。既然李泽厚如此旗帜鲜明地主张权利优先,这就清楚不过地表明,李泽厚在根本立场上是自由主义的而非儒家的,尽管李泽厚另一方面也表示,对于宗教和文化传统可以“予以适当认同”。陈来知道谁是自己的同路人,他要言不烦地评论道:

作为启蒙主义者,李泽厚的立场算是对传统有同情的了解,但这终究不是我们从儒家的角度看待道德传统的立场,“善优先于权利”不仅是当代社群主义哲学家的反思结果,也是儒家的一贯立场。^⑤

① 陈来:《儒学美德论》,第 210 页。

② 李泽厚:《论语今读》,第 167 页。

③ 陈来:《儒学美德论》,第 217 页。

④ 李泽厚:《哲学纲要》,第 72 页。

⑤ 陈来:《儒学美德论》,第 249 页。

陈来没有对“善优先于权利”展开正面论证,他只是从理论自身所要求的融贯性对主张“权利优先”的李泽厚做了质疑。

自由主义反对社会对以善恶为焦点的道德有所要求,认为这完全是个人的选择,社会所能要求的只是“最低限度的义务、遵行最低限度的公共规范和准则”。如果李泽厚赞成这种自由主义,那么,他所给予肯定的根源于人类整体生存延续的普遍伦理和理性凝聚,社会要不要提出要求呢?从这个角度看,自由主义在伦理道德方面的主张难道不是片面的吗?①

这里提到的李泽厚所给予肯定的“根源于人类整体生存延续的普遍伦理和理性凝聚”,是指李泽厚关于绝对伦理是“理性凝聚”以及根源于人类总体的生存延续的说法。②

对于陈来的这个质疑,也许李泽厚会回答说:社会可以对普遍伦理和理性凝聚提出要求,但那应当是现代社会性道德基本实现以后。③可是,这样的答复说服不了陈来,陈来直言,自由主义在伦理学上的局限并不是后现代社会才有或才体现出来,只不过人们没有及时认识而已。④

总之,对于李泽厚在伦理学上颇为看重的“两德论”,陈来做了严格的概念辨析,除了指出李泽厚的语词混淆,他更点破“两德论”与罗尔斯政治自由主义的关联。陈来不仅从语义上质疑了“两德论”是否成立,对它实际表达的思想也不以为然。归根结底,政治自由主义对陈来没有吸引力。

二、用儒家伦理为“和谐高于正义”奠基

与对“两德论”的多方设难不同,陈来对“和谐高于正义”是惜誉参半。一方面,他盛赞这个命题意义重大。

“和谐高于正义”应该是李泽厚对照“权利高于善”提出的,这是李泽厚后期伦理学提出的最重要、最有价值的命题和口号,具有重大的意义。⑤

另一方面,他又为它在李泽厚那里没有坚实基础感到惋惜:“可惜的是,李泽厚的伦理学体系并没有真正支持这一口号。”⑥

何以陈来要盛赞这个命题?又何以为之感到惋惜?要回答这些问题,就不能不回到李泽厚的具体论述中去。

首先,李泽厚所说的“和谐”包括三个方面的和谐,即:人的身心和谐、人际关系的和谐(己群和谐)、人与自然的和谐(天人和諧)。“和谐高于正义”是说“和谐”高于以理性裁决为特征的“正义”。

① 陈来:《儒学美德论》,第247页。

② 李泽厚:《哲学纲要》,第7—8页。

③ 李泽厚曾说:“今天,在发达国家,以公共理性和自由主义为基础的现代社会性道德在其原则基本实现后,早已不能满足人们对人生价值、生活理想、生命意义等等安身立命、终极关怀的追求,于是便激起了人们对各种非理性、反理性的宗教教义、信仰和情感的向往、追求或复归。‘善优先于权利’响彻一时,便以此故。但我以为至少这对当前中国并不适用并不合宜。”见李泽厚:《哲学纲要》,第74—75页。

④ 陈来:《儒学美德论》,第247页。

⑤ 陈来:《儒学美德论》,第251页。

⑥ 陈来:《儒学美德论》,第251页。

我以为,从上述庆生、厚生、乐生和天地人共存的珍惜、爱恋的情本体出发,以维护血缘家庭并扩而充之为基础,它所产生的己群和谐以及身心和谐、天人和諧,将高于主要以理性裁决为特征的“正义”。这就是上面讲的中国传统宗教性道德(天、地、国、亲、师)对现代社会性道德(自由、平等、人权、民主)的“范导和适当构建”。^①

其次,李泽厚把“和谐”奉为最高准则,他说:

“和谐”(人际关系的和谐、人与自然关系的和谐、人的身心和谐)则成为最高准则。我以为,这可以为中国现代社会性道德、为中国的现代性创造出某种既具民族资源也有人类普遍性的新东西。这是我所讲的中国传统的宗教性道德对现代社会性道德的某种范导和适当建构,这也就是“西体中用”和“转换性创造”。^②

再次,“和谐”属于李泽厚所说的“善本身”或“最高的善”。^③

然而,“和谐”在李泽厚的体系当中却是一个尴尬的存在。虽然被树为“最高准则”,属于“最高的善”,但是,李泽厚却又给它做了限制,认为它只是一个远景,当前要重视的仍然是“权利优先于善”。

但所谓“和谐高于正义”,是就人类未来远景、是就中国对未来世界的贡献来说的。作为它的哲学基础的“情本体”是我上世纪就提出的。但从当时至今,我一直认为,目前首先要重视的,还是公共理性、正义、现代社会性道德在中国政治和社会生活中的严重缺位,所以仍然要强调“权利优先于善”(指优先于各宗教、文化、哲学所宣讲的善恶观念),尤其要警惕各种“性善论”、“和谐论”来掩盖、贬低和阻挠以“正义”为基本准则的现代社会性道德,特别是其制度的真正建立。^④

也就是说,“和谐高于正义”在现实或当下不能不让位于“权利优先于善”、让位于“正义”。这与陈来的期望相去甚远。陈来自己是无条件地支持“和谐高于正义”的,虽然在陈来的价值排序当中,“和谐”(和)要排在“仁爱”(仁)后面,但“正义”(义)却是排在最末的。^⑤

陈来赞赏“和谐高于正义”,从更深的意义来说,是对西方政治哲学主导的权利话语的一种自觉抵制,因为“正义”处理的主要是“权利”问题,无论是密尔、洛克、康德的古典自由主义,还是罗尔斯、诺齐克等人的现代自由主义,莫不以肯定人的权利为旨归,尽管自由主义内部对自由与平等原则的侧重不同。早在1990年代中期,陈来就形成了自己有别于权利话语的儒家立场,他铿锵有力地宣示:

如果西方政治思想的中心原则是个人权利优先和个人自由优先,如果认为用一种共同的善的观念要求所有的公民,将违背基本的个人自由,那么,儒家永远不可能认可此种权利

① 李泽厚:《哲学纲要》,第121页。

② 李泽厚:《哲学纲要》,第114页。

③ 关于“善本身”“最高的善”,参见李泽厚著《哲学纲要》,第117页。

④ 李泽厚:《哲学纲要》,第124页。

⑤ 陈来说:至于我们的主张,如我们在《仁学本体论》中说过的,和谐作为价值,是仁的表达和延伸,以仁为体,以和为用,从而和谐高于正义,归根结底,是仁爱高于正义。见陈来:《儒学美德论》,第260页。

优先的态度。^①

这段话也许会被误解为陈来在拒斥权利,实际上,陈来并不反对有关权利的盟约,他只是强调,儒家在责任与权利的关系上,其安排会与西方文化不同,其立场是非权利优先、非个人优先的。同样,在人权问题上,陈来表示,儒家愿意接受人权的价值和理想,但同时强调,认同人权思想不会超越儒家固有的忧国忧民的社会意识和责任观念优先的伦理态度,从而,人权观念不会无条件地成为自己的第一原则,而始终会与其对传统文化价值的取向产生复杂的互动。^②

如果说西方现代政治思想的主轴是权利论,那么,陈来政治思想的基调就是美德论。这种美德政治哲学源自儒家传统,它的一个主要观点是:政治事务不能脱离美德。从这个基本立场出发,他无法接受政治中立性原则,而这是自由主义的一个底线,也是受罗尔斯政治自由主义影响的李泽厚的一个诉求。在这一点上,陈来与李泽厚分道扬镳几乎是必然的。政治自由主义主张,政治的正义是独立的,意思是,它应当而且可以独立于宗教的、哲学的、伦理的完备性学说。重要的是,政府不应当主张任何一种宗教或伦理原则。陈来对这种政治哲学抱有很深的疑虑,他说:

政治的去道德化,在现实上是很危险的,它会把政治只变成一人一票的选举游戏,使政治对社会、秩序、伦理、道德都无所承诺,导致社会政治生活的道德缺席,若再没有传统道德力量作为砥柱,政治便可能把社会引向道德混乱。一个政府也许不必同特定的某一学派、流派、教派捆绑在一起,但对社会生活基本规范和做人美德,对传统的基本价值必须明确加以认同和发扬,离开了这些,不仅谈不上政治的正当,就连政治本身都会成为问题。^③

陈来要求政府对道德必须有所承诺,而不是像自由主义主张的那样,政府在道德建设方面无为而治。就主张国家在倡导其成员的德行方面负有责任这一点而言,儒家与社群主义者或称共和主义者是盟友,但以陈来之见,共和主义主张的德行与儒家相比,还显得单薄。

三、比共和主义要求更厚的公民德行

作为当代炙手可热的学术明星,哈佛哲学家桑德尔(Michael Sandel, 1953-)最为人知的著作是《公正:该如何做是好》(*Justice: What's the Right Thing to Do?*),排在其后的是《金钱不能买什么:金钱与公正的正面交锋》(*What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*)和《反对完美:科技与人性的正义之战》(*The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*)。但是,陈来放过了这些著作,却选择《民主的不满:美国在寻求一种公共哲学》

① 陈来:《儒家思想与人权话语》,见《孔夫子与现代世界》,北京:北京大学出版社,2011年,第33页。按:此文是综合作者1995年在美国夏威夷和1996年在中国香山两次参加中美“儒家与人权”研讨会的论文而成,收入何光沪、许志伟主编《对话二:儒释道与基督教》(北京:社会科学文献出版社,2001年)一书。这段话原封不动地出现在作者提交给2016年3月“桑德尔与中国哲学国际研讨会”的论文《关于桑德尔论共和主义德行的思考——对〈民主的不满〉的评论》,发表于《华东师范大学学报》2016年第3期,后收为《儒学美德论》第八章,第271页。前后跨越二十年,说明作者的这个立场一直没有改变。

② 陈来:《儒家思想与人权话语》,见《孔夫子与现代世界》,第33—34页;陈来:《儒学美德论》,第271—272页。

③ 陈来:《论道德的政治——儒家政治哲学的特质》,见《孔夫子与现代世界》,第178—179页;陈来:《儒学美德论》,第272—273页。按:此文是作者提交给2009年在台湾辅仁大学举行的国际中国哲学大会的论文,发表于《天津社会科学》2010年第1期。

(*Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*) 细加绎读, 可谓别有会心。吸引陈来的, 应该是桑德尔在书中对共和主义理想的描述。在那里, 桑德尔以其一贯的无碍辩才批评了自由主义的中立性立场, 论证了政府应当培养其公民的品质, 这些, 都让陈来深以为同。

与西方政治思想家对权利或自由念念在兹不同, 桑德尔, 非常难得地, 谈到了个人的责任问题。这种责任包括团结的责任、忠诚的责任、宗教的责任。须知, 对罗尔斯而言: “除了不要行不义这一普遍的自然义务之外, 普通公民对其公民同胞没有任何特殊的义务。”^① 不仅对其同胞, 对其共同体亦然。桑德尔则认为, 作为家庭的一分子, 作为城市、国家的一分子, 我们对生活于其中的共同体负有团结的责任。基于成员身份而来的道德责任要远远超过所谓“自然义务”。桑德尔因此批评自由主义关于“人”的观念太稀薄, 连福利国家对其公民所要求的责任都无法承担。自由主义对于公民责任的这种宽纵, 也不符合美国政治的历史。桑德尔梳理了美国自 18 世纪以来的政治话语, 指出重视公民德行 (civic virtue) 一直是美国政治家们的思考习惯, 如亚当斯即说: “造就人民的品质, 正是伟大政治家的分内之事。”^②

陈来注意到, 共和主义者关注的公民德行主要有四种, 即: 勤奋、节俭、忠诚、团结。由此, 可说有两个特点。其一, 像“忠诚”“团结”这些德行, 似乎都是以“自治”为核心, 属于自治共同体或社群主义的德行。陈来认为, 自治似乎是一种政治的概念, 而不纯粹是道德的, 而且, 自治的传统应是以美国乡村农业或郊外社区的共同体为模式的, 因为看起来, 古典共和主义的德行是 19 世纪美国自耕农的德行。这两点似乎都对共和主义的德行造成了一定的限制。陈来见机, 而有如下之问: 自治的传统对大城市生活是否适用? 可否有一种不以自治为核心的共和主义? 其二, 像“勤奋”“节俭”这些德行似乎都是以新教伦理或清教德行为主的, 属于新教的工作伦理。即此, 陈来追问: 二百年来美国共和主义主张的德行是否有这种宗教背景? 如果美国共和主义的德行主要是新教的德行或属于“资本主义精神”的德行, 而不能涵盖天主教、犹太教即整个基督宗教的善人德行传统, 那这样的共和主义德行有没有局限?^③

这些追问都直抵共和主义的软肋, 陈来随后做出的论评让人无法不点头称是: 共和主义的这四项德行, 应该说都是适合现代社会的德行, 但从德行伦理 (virtue ethics) 来看还是有局限的, 即未能广泛涉及个人完善的德行。根据他对儒家德行的研究,^④ 陈来提出, 儒家的德行论是更深厚的德行论。换言之, 从儒家的角度看, 共和主义的德行还不够厚。^⑤ 从桑德尔在会上的回应来看, 他接受了陈来的这个判断。^⑥

陈来还进一步对公民德行这个概念加以考量。从他熟悉的公德私德之分的角度, 他发现, 桑德尔书中对于公民德行究竟属于公德还是私德抑或二者兼包, 没有做出明确的说明。而按照亚里士多德, 公民的品德有别于善人的品德, 前者是人作为政治团体的公民身份所应有的道德, 而后者则是人作为人的道德要求, 它超出前者的范围。显然, 桑德尔所说的公民德行, 更接近亚里士多德的公民的品德。那么, 政府是否应该也倡导亚里士多德所说的善人的品德呢? 一般而言,

① 桑德尔:《民主的不满》, 曾纪茂译, 南京: 江苏人民出版社, 2012, 第 16 页。

② 桑德尔:《民主的不满》, 第 149 页。

③ 陈来:《儒学美德论》, 第 269 页。

④ 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》, 北京: 三联书店, 1996 年、2009 年; 北京大学出版社, 2017 年。

⑤ 陈来:《儒学美德论》, 第 270 页。

⑥ 桑德尔:《从“比较式对话”到“合作式对话”——对陈来等教授的回应与评论》, 《华东师范大学学报》2016 年第 3 期, 第 171 页。

公民的德行似乎主要指公德。共和主义者，如汉密尔顿(Alexander Hamilton, 1755-1804)，就比较强调公民对国家的忠诚，而忽略“一般无私的德行”的意义。有的共和主义者也承认我们可以为一些义务所约束，但这些义务只适用于私人生活，而与政治无关。这就带来一个问题：如果共和主义要求的德行主要是公德，那么，如何看待私德，以及现代社会的政府是否应该推进私德的培养呢？可是，这些问题，桑德尔书中都没有讨论。

桑德尔曾经向自由主义者提出这样的问题：为什么要坚持把作为公民的我们和作为人的我们分开呢？“以其人之道还治其人之身”，陈来向桑德尔提出了这样的问题：为什么要把公民德行和人的德行分开，只关注培养公民德行呢？^①对此，桑德尔在会上的回应，显得坦诚与大度——他说，是不应该把公民德行与人的德行分开。^②

陈来对桑德尔共和主义德行所做的这些讨论，对后者来说是一种补充与提醒，这显示，陈来是把共和主义作为论友而不是作为老师来看待的。尤其是，陈来自觉地站在儒家政治哲学的立场思考，凸显了儒家政治哲学对于共和主义的“和而不同”的一面。

这种不同还表现在，陈来指出，在世界多数国家，对公民品质的培养，多由各个宗教根据其经典确定，一般政府不参与其中。而在中国，儒家的价值观是传统中国社会文化的主流价值观，是中国文明自身的传统，儒家士大夫在历史上充当了传承中国文明、从事道德教化的主体。但儒学不是宗教。这是中国不同于其他国家的一个特点。此外，由于儒家学者在古代大量进入政府，而成为政府的代表，从而他们对民众的道德教化又带上了官方色彩。也就是说，他们是以政府的名义教化风俗。这一点还影响到当代中国政府对政治的理解。^③在引进西方政治思想时，对这个国情也不能不有所考虑。

结 语

众所周知，陈来的主要工作是在中国哲学史研究以及以儒家美德为中心的本体论、伦理学建构，在这些方面，他都取得了有目共睹的卓越成就。从儒家美德论出发，他对西方政治思想主流的自由主义似乎天然具备了某种免疫力，对于政治中立性原则，对于人权主张，他都保持了一种分析的态度，既不盲从，也不逆反，充分扎根中国文化自身传统，以历史主义为原则，以多元主义为主张，在罗尔斯之后风起云涌的政治哲学世界，独树一帜，岿然不动，默默地守护着儒家火种。他对李泽厚的锐评，他与桑德尔的“过招”，在在向人显示，这种儒家之声不是那种自说自话的独白蚊吟，而是中流击水浪遏飞舟的狮子吼、海潮音。

(责任编辑：王丰年)

① 陈来：《儒学美德论》，第269页。

② 桑德尔：《从“比较式对话”到“合作式对话”——对陈来等教授的回应与评论》，第171页。

③ 陈来：《儒学美德论》，第270—271页。

孔夫子与现代中国： 陈来的现代中国哲学研究

干春松

摘要：陈来教授十分关注现代中国哲学的问题、方法及其发展方向。他梳理国学的流变、总结中国文化的核心价值；通过对熊十力、梁漱溟和马一浮的新儒家思想研究，他分析了新儒家思潮出现的历史原因，及其在传承中华文明中的作用。通过对现代儒学发展的几种形态的发展，指出传统文化对于中国社会秩序的重建、国家凝聚力的建构、价值世界的拓展意义重大。

关键词：陈来；新儒家；现代中国哲学

作者简介：干春松，北京大学哲学系、儒学研究院(北京 100871)

中国近代哲学和近代儒学是陈来用力甚多的领域，这一方面是因为近现代是中国文明转入新的历史阶段的一个分界点，另一方面则是基于他对于自己的学术立场的自我认识。他在回忆自己在北京大学求学生活的一篇文章中说道，他在北大听张岱年的课，读冯友兰的书，“张先生一下子就把我带到了上个世纪三四十年代的学术传统”里。如果说，冯友兰和张岱年是中国哲学学科最重要的奠基者的话，那么，陈来就浸淫在这个由冯友兰和张岱年等学者创造的传统中，并自觉地丰富和发展这个传统。2001年由人民出版社出版的《现代中国哲学的追寻》就是陈来对于以北大为轴心的现代中国哲学传统的“回望”。2016年，此书以《现代儒家哲学研究》之名在北大出版社出版，本书以熊十力、马一浮、梁漱溟、冯友兰为研究对象，即以现代新儒家的“哲学”观念为纲领，探讨了前述几位代表人物的“哲学”探索，从人物的选择和问题意识，都可以看出作者的用力之所在。

当然，处于千年未有之大变局之际，儒学面临前所未有的危机，“孔夫子”与“现代中国”“现代世界”的关系错综复杂。自从20世纪80年代开始，就有传统与现代化的争论，体现这个时期对于文化关怀和“批判的继承”的方法的思考的文章积集为《传统与现代——人文主义的视界》一书，1997年由广西教育出版社出版。与此同时，随着中国全球化的程度越来越深，文明对话是增进不同文明、国家之间了解的重要途径。文明对话的前提是先说清楚中国的立场，对此，陈来又出版了《孔夫子与现代世界》，^①从对全球伦理、儒家与生态伦理、儒家与不同宗教之间的对话等问题提出了基于儒家义理的回应。

21世纪以来，国学热兴起，陈来担任了清华大学国学研究院院长。清华大学国学院曾经是中国近代教育史上的传奇性的存在。这种传奇性首先体现在他们所聘请的“四大导师”身上的“魅力”值，无论是梁启超、王国维还是新一代的陈寅恪和赵元任，身上都有“历史大变局”所赋予的政治、社会“影响”加持，而且还发生了1927年王国维跳昆明湖自杀这样的引发全社会讨论的

^① 陈来：《孔夫子与现代世界》，北京：北京大学出版社，2011年。

事件。其次，清华国学院在学术风格，在方法上是“科学”的，在情感上强调国家认同和民族情感。与晚清国粹派的学术关切既有联系有迥然有别。

以王国维为例，他的学术倾向有三变，由哲学、文学而历史、考古，他注重地上文献和地下文物结合的双重证据法，在“可爱”与“可信”的纠结中，最终选择了“可信”。从王国维的学术倾向而言，是中西兼容的并充分融入现代学科体系的。

从情感上说，清华国学院关注早期中国的形成、边疆史地的演变等与国家认同密切相关的问题，注重史实但并不以“疑古”为手段，所以，无论是王国维的《殷周制度论》还是陈寅恪的历史研究，乃至梁启超的《先秦政治思想史》都激发出现代中国国家观念确立的重要助力。

正因为如此，存在才短短几年的清华国学院为现代中国的文史领域培育了大批中坚力量。

2009年清华国学院的复建是在中国加入全球化并在经济上取得巨大成功的进程时的一个文化事件，时代需要所激发的文化自觉和文化自信促使国学热再度兴起，虽然清华大学国学院并没有如1920年代那样招收大量的学生，不过，担任国学院院长的陈来对国学热、国学的历史以及与此相关的中西文化问题发表了许多见解。他对这些问题的思考主要收录在《国学散论》《中华民族的核心精神》等著作中。

一、国学思潮的演变与多元普遍性

有人说中国近现代以来的文化问题主要是要解决“古今中西之争”。如果说清末的国学热对应了现代民族国家建构过程中“国家意识”的凝聚要求的话，那么，民国时期的国学研究，则体现出对以古今问题取代中西差异的文化虚无主义的批评。而20世纪末兴起的国学热，则是在中国现代化取得初步成就之后，在民族复兴的趋势下的文化自觉和文明反思。新世纪以来，文化自觉和文化自信已成为新的时代风尚。陈来在2012年4月7日在北京大学参加“儒学的复兴——欢迎孔垂长先生暨两岸学者研讨会”所做的现场发言中指出：政府的理性推动、知识群体的文化自觉、社会文化的重建，特别是中华民族的整体复兴是国学热兴起的主要条件。“中国现代化的成功和迅猛的经济发展是文化复兴的根本条件。中国现代化进程自20世纪90年代以来快速和成功的发展，导致了国民文化心理的改变。当现代化进程驶入快速发展的轨道、经济发展取得成功之后，国民的文化自信逐渐恢复，文化认同也随之增强。当代的国学热提示着中华民族自我意识的觉醒，体现了民族自尊与自信的高扬，开启了民族文化的自觉，文化自信增强了民族生命力，振奋了民族精神。中华民族的复兴运势是儒学复兴的历史根基”。^①

在众声喧哗的国学讨论中，人们对国学的价值做出了各种各样的概括。哪些内容堪称为中华文明的核心价值呢？作为绵延不绝的五千年中华文化的自然继承者，当代中国之所以是传统中国的延续是因为其立足于传统中国的自然和文化土壤之上。虽然儒家的纲常伦理已不复成为人们的行动指南，但数千年文明所积聚的文化基因或文化心理结构，则依然是中国文化特色的底色。与此同时，中华文明的核心价值还是一个不断构建的过程，即我们需要吸收时代精神而加以发展创新。

中华文明从来不是闭关自守的，从东汉末期佛教的传入到佛教的融入中国，从明末的中西初

^① 陈来：《国学散论：陈来随笔集》，北京：清华大学出版社，2019年，第18页。

识到1840年之后的中西文化的冲突与接受,中华文明始终体现出文化的包容性和融摄性。特别是马克思主义传入中国后,因其对资本主义制度的深刻批判、社会主义理想与中国传统的天下为公的大同观念的近似性,迅速为中国知识群体所接受,最终完成了现代中国的建立。因此,当我们理解现代中国时,既不能如文化还原论者那样,固守先哲典籍的雷池;也不能如西化论者一样,企图从制度移植到文化复制来一个“全盘西化”,而是要通过中国化的马克思主义与传统文化、西方文化的结合来理解并凝聚当代中国的核心价值,换言之,如何处理中国文化和外来文明之间的关系、如何对待传统和现代的断裂和延续,是构建现阶段中国社会核心价值的

关键。

在这些复杂的问题面前,同情地了解认识、创造与转化固有的文化传统是最为基础性的工作。文化发展和价值凝聚不可能在一片空白的基础上进行,必然是在已有的文化基础之上的接受、转化并创造。2017年3月在《光明日报》撰文指出:“中华传统文化源远流长、博大精深,其中最核心的内容已经成为中华民族最基本的文化基因。传承和弘扬中华优秀传统文化就是把中华文化中跨越时空、超越国度、富有永恒魅力、具有当代价值的文化价值和思想理念弘扬起来。”^①

陈来对国学思潮的反思和核心价值的阐述收录在《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》一书中,本书除了梳理国学思潮的变迁之外,还收录了他在美国、韩国和国内各地所作的以传统价值为主题的演讲记录。在这本书中,陈来通过对思维方式、价值观念、文化连续等核心问题的思考来概括和提炼他所认识到的中国价值观。在他看来,中国人关于宇宙和世界的独特认识,奠定了中华文明价值观的哲学基础,他指出价值观和宇宙观之间是相互联系的。“在古代思想中可以明显看到,一定的宇宙观倾向于一定的价值观,或者一定的宇宙观基于一定的价值观,二者往往是相互联系的。关联性宇宙观和关联性价值观正是这样的关系”。^②在此基础上,陈来从6个方面来概括中华文明的基本思维方式。即1. 关联宇宙。把世界上的事物看做是关联性的存在;2. 一气充塞。将事物的生成和发展看做是气的聚散。与西方的原子论不同,中国人强调的是物质的连续性;3. 阴阳互补。阴阳之间的相互联结、相互作用、相互渗透、相互转化,彼此为对方提供存在的条件,这与非此即彼的观念不同;4. 变化生生。在宇宙的大化流行中,没有一成不变的事物,不断会有新的东西形成;5. 自然天理。中国的世界观不承认造物主,而是自生和自然的,这也意味着看重人的价值;6. 天人合一。人与自然、天道的一致,使天地万物构成一个不可分割的整体,因此,儒家强调亲亲仁民爱物,即由对周边的人的爱扩充至天地万物。

这样的思维方式通过有形和无形的方式不断地影响到中国人的价值观念。我们可以从制度、民族和地域这些有形的层面来描述这个文明的框架,也可以从哲学发展史来勾勒价值演变过程,但是,这一切的核心和基础则是思维特性和观念体系。因为中华文明延续性,这种在轴心时期就形成的思维方式至今仍有巨大的影响力。

世界观和思维方式的特殊性通过一个文明体的价值偏好得到呈现。在中国,这种偏好在轴心时代就已经形成。拿“世俗”和“超越”这个世界文明的基本问题来看,与那些重视来生

① 陈来:《中华优秀传统文化的传承和发展》,见陈来:《中华文化的现代价值》,北京:中国文史出版社,2020年,第7—8页。

② 陈来:《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》,北京:三联书店,2015年,第32页。

和神界,视人世与人生为幻境,追求超自然的满足的取向不同的,中国文化更倾向于“积极的、社会性的、热忱而人道的价值取向”^①在这样的取向下,崇仁和尊礼成为轴心时期的中华文化的基本价值。

在轴心时期,中国的诸子百家,提出了各自的社会道德价值观,而相比之下,儒家的道德价值更具有包容性和扩展性,特别是在孟子等儒家学者的总结下,逐渐形成了以“四德五常”为核心的道德德目系统。儒家的仁义礼智信等德目,不仅是个人道德品性,比如仁是温厚慈爱、义是坚持道义、礼是守礼敬让,智是明智能辨、信是信用和坚持,也是社会价值的指针。仁是仁政惠民、义是正义的原则、礼是文化秩序、智是实践智慧。

总括地说,价值偏好是一种文明比较视角下的总结,这就要求论者不仅了解中华文明自身的特征,也要对世界文明的格局特别是西方价值观有所体认。在这方面陈来体现出宏阔的知识积累。首先,他肯定了世界文明的丰富成果及其对人类生活的正面影响。“毫无疑问,我们应当坚持和守护人权宣言中的所有要求,并努力使之实现”。但他又辩证地指出,对于这些价值的承认,也不意味着我们将这些价值看做是唯一的、最高的价值,更不意味着所有的伦理道德只是要为个人人权提供支持。陈来认为权利话语和权力思维是有局限的,权利思维往往把个人的利益放在第一位,强调个人权利必须优先于集体目标,这样做的后果是,个人的义务、责任和美德维度难以建立。陈来还指出,在西方文化的主流理解中,人权是个人面对国家或者说政府提出的道德要求,因此,个人的权利指向的是政府的责任和义务,“故人权观念只涉及政府的责任和义务,却无法界定个人对社会、家庭、他人的义务和责任”。^②其后果就是强调个人对社会的义务,忽视个人对社会的责任,强调个人对自己权利的保护,而忽视个人也要尊重他人的权利和责任。

与一百多年来国人在文化问题上的非此即彼式的思维偏见不同的是,陈来采用的是一种价值排序的思考,他说:“现代亚洲的价值与现代西方的价值的不同,不是所有的价值要素都不同,而是价值的结构、序列不同,价值的重心不同。”据此,陈来认为中华文化的价值应为当今世界的价值体系提供独特的资源,来阻遏个人主义的泛滥。“仁爱原则、礼教精神、责任意识、社群本位都是与个人主义相反的价值立场。由此发展的协同社群、礼教文化、合作政治、王道世界,是当今世界的需要”。^③要用社群协调来对治个人主义;用礼教来区别律法主义;合作的政治区别冲突的政治;并用共存共生的天下主义来纠正强力霸权主义。

在价值排序的视野下,陈来提出了他对中西价值观的定位:第一,相比于近代西方人重视个人自由,中国文化的价值观强调个人对他人、对于社群,甚至对于自然的责任。因为中国文化的理解中,个人不是原子式的存在,而是关联性存在的一方。第二,相比于强调权利优先性的西方近代价值,中国文化在人和人的关系中,主张义务,以对方为重。第三,在个人与整体何者为本的比较中,中国文化认为个人的价值不能高于社群价值,这个社群包括家庭国家等等多重面向。第四,因为注重整体和互相以对方为重,所以,对待冲突,儒家看重协调与和解,主张和而不同,以协商化解冲突。

陈来的这些认识是建立在他的理论思考上的,他在长期的思考中形成了他对于文化的普遍性和特殊性关系的新理解,即“多元普遍性”理论。这种认识具有突破性的意味,校正了西方中

① 陈来:《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》,第38页。

② 陈来:《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》,第58、59页。

③ 陈来:《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》,第60、61页。

心主义或建诸于西方中心主义基础上的东方主义的自我轻贱的文化观。我们现在之所以陷于普遍性/特殊性、全球性/地方性这样的两极化观念不能自拔,主要是在理论上不能突破西方中心主义的话语魔咒,从而难以真正建立起文化自信。在陈来看来,东西方文化都有其内在的普遍性因素,只是因为特殊的历史社会条件,西方文化的内在普遍性得到比较充分的体现,而其他地区的文化则还没有充分的展开,但在“今天,只有建立全球化中的多元普遍性观念,才能使全球所有文化形态都相对化,并使它们平等化”。^①

中国现阶段的核心价值建设,必须要建立在文化自觉和文化自信基础上,而要通过文化自觉而达成文化自信,必须要让中华文明的核心价值成为其源头活水。不仅如此,我们还需要有一种建立在全球文明整体把握的认识高度。“西方的文明比较早地把它自己实现为了一种普遍的东西,而东方文明在实现自己的普遍性的方面,现在还没有做到最充分的程度”。^② 这么说的要义在于我们不能在批评西方中心主义的时候,是以另一种排他性的“普遍性”来树立文化的本位意识,而应该以各美其美、美美与共的理念来让多元的文化资源共同构建“多元普遍性”的观念,这或许是目前最为合理的文化立场。

二、“哲学的回应”与新儒学的建构:从《现代儒家哲学研究》谈起^③

陈来在《百年来儒学的发展和起伏》的演讲中曾将“‘九·一八’事件爆发到抗战结束”这一特定时期内,儒家“对整个近代西方文化对中国的冲击和挑战的回应”称之为“哲学的回应”。在演讲中陈来认为,这一“哲学的回应”以民族意识高涨的抗日战争为主要背景,主要以哲学的方式回应时代问题,新的儒学也由此建构与阐发,其代表人物有熊十力、马一浮、梁漱溟、冯友兰等。他们正是《现代儒家哲学研究》一书的研究对象。

陈来特别重视对现代新儒家的哲学观的总结。在发表于《文史哲》2022年第1期的《20世纪中国哲学史论述的多元范式》一文中,他进一步展开了收录于《现代儒家哲学研究》中的《现代新儒家的“哲学”观念》一文中的内涵,特别是将熊十力的哲学探索看做是20世纪中国哲学范式中特别重要的一种。他认为胡适在写《中国哲学史大纲》和冯友兰在撰写两卷本《中国哲学史》的时候,其自身的哲学体系并没有完成,而其时熊十力借由《新唯识论》已“显示其大哲学家”的风范,而《十力语要》对中国哲学史的论述,也处处显示出远见卓识。这突出表现在熊十力的“哲学观”的独特性上。在熊十力看来,西方哲学将哲学视为爱智之学,但哲学并非只是爱智,也有“理智思辨”的一面,不可以将此认为是非哲学、非宗教,此“当为哲学正宗”,由此可见熊十力先生并没有接受欧洲中心的哲学观,而是从多元普遍主义的立场来看待哲学的。

陈来认为熊十力的哲学观深刻影响了张岱年^④以及港台新儒家等人,对中国哲学的问题意识和内容结构展现了独特的贡献。

(一) 新儒家的“哲学”观念

在讨论“哲学观”时,陈来比较喜以熊十力和梁漱溟为比较来立论,这是十分合适的:一方面

① 陈来:《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》,第63页。

② 陈来:《从儒家的角度看普世价值问题》,见陈来:《国学散论:陈来随笔集》,第75页。

③ 这部分的梳理感谢张华元的基础性工作。

④ 1990年代我在做张岱年的采访的时候,他多次提到熊十力希望收他入门下的意思。他们的学术倾向虽然有很大差异,但在1930年代,熊十力的确十分赏识张岱年的潜质。

他们之间有深厚的交往,不但互相了解对方的想法,而且亦经常提出直言不讳的“批评”意见。另一方面,与熊十力以纯粹哲学思考为志业所不同的是,梁漱溟认为他不是“学问中人”而是“问题中人”,按梁漱溟的概括,他自己是从中国社会实际去寻找解决中国问题的方法,而熊十力是从经典和书本出发来勾勒他自己的社会理想。在《现代新儒家的“哲学”观念》^①一文中,陈来就聚焦于两人对“哲学”观念的认识差异,来讨论现代中国哲学的可能发展方向。

不同于“以哲学只是爱智”的梁漱溟,“从一开始,熊十力就不是仅仅站在西方哲学传统来理解‘哲学’,而是从世界多元的哲学思想传统来看哲学的‘定义’”,在他眼中,儒家与道家“这种既有理智思辨而又不限于理智思辨的哲学,才应当被视为哲学的正宗”。正是基于对中国传统“身心性命”之学的认可,熊十力接受并改造了西方哲学中的本体论,“在熊十力看来,反身践履为深究宇宙人生实际之要,正是因为宇宙的本体亦即是人生的本体”。^②

然而,对于熊十力先吸收西方哲学本体论、宇宙论的划分,再以儒学中两者的“一体一贯”克服西哲中两者的割裂性等试图借助“哲学”体系诠释并发展儒学的努力,梁漱溟大加否定。对此,陈来引用并分析了梁漱溟的相关批评,结合梁漱溟本人的学术实践,揭示了其中不合理之处,“梁漱溟把熊十力的策略概括为‘先混进去,再拖过来’,即先把儒学混入哲学,再把一般治哲学者拉向身心之学方面来。可以看出,梁漱溟对‘哲学’的理解,完全限止于西方的知识传统,他自己持这样一种胶着的理解,却要求熊十力把学术分类加以清理,来改变西方学术风气之失,这似乎是矛盾的”。梁漱溟、熊十力与马一浮都认为所谓“本体”不能通过思辨知解的方法去认识,但正如陈来所言:“合乎逻辑的结论应当是,改变西洋追求本体的知识论方式,建立一种可以切近本体的方式,而不是取消本体论。”^③

对于哲学中的唯物、唯心之分,熊十力也是批判中的接受。但他认为中国哲学的唯物唯心论与西方哲学有所不同,“中国的唯物论和唯心论,最终都追求精神物质不可分的境界,不求二者之分,而求二者之合。他特别指出,中国的唯心论是追求一种心物圆融无碍的境界,与贝克莱式的唯心论大有不同。”^④这一方面是接受了哲学基本问题的说法,但另一方面则没有拘泥成说,而是从中国哲学的发展,梳理出中国唯物唯心传统的独特性。对比梁漱溟、马一浮强调思辨知解与反己修养的对立从而斥“哲学”为“第六识之学”“比量之学”,“熊十力吸收了西方哲学的长处来补中国哲学之短,又把哲学理解为超乎西方传统爱智的意义,在哲学的观念中加入了东方和中国传统的学术意义,力图拓展哲学的世界性”。^⑤陈来通过对比研究熊十力与同时代其他儒家学者对于“哲学”观念的认识与态度,使近代儒家构建新思想体系的路向分歧得以呈现,而熊十力在近代的哲学继承发展中所做的重大贡献也得以彰显。近年来陈来出版的《仁学本体论》《儒家美德论》等著作,有明显的哲学体系创构的设想,在《仁学本体论》一书中,陈来就是以熊十力的“本体”等观念出发,来推进中国思想的哲学化。按丁耘的概括,陈来的“仁学本体”是“化用斯宾诺莎之实体说,为接续熊十力,立本体兼摄心、物”;^⑥认为陈来综合了熊十力的宇宙论和李泽

① 陈来:《现代儒家哲学研究》,北京:北京大学出版社,2018年,第1—21页。

② 陈来:《现代儒家哲学研究》,第3,8页。

③ 陈来:《现代儒家哲学研究》,第13—14,16页。

④ 陈来:《20世纪中国哲学史论述的多元范式》,《文史哲》2022年第1期。

⑤ 陈来:《现代儒家哲学研究》,第20页。

⑥ 丁耘:《哲学与体用——评陈来教授〈仁学本体论〉》,见丁耘:《道体学引论》,上海:华东师范大学出版社,2019年,第407页。

厚的情本体,并讲这种综合上溯至朱熹,符合儒家哲学之大宗。

(二)心物关系与价值理性——新儒家的不妥协

新儒家之哲学面向固是陈来面对当今学科发展的现实状况与中西文化交融所必须要回应的问题。然回到新儒家本身,新儒家之哲学探索无法与其价值关切相分离,否则其哲学研究,便无法承担民族文化生命载体之使命。

而若以熊十力和梁漱溟为现代新儒家之开端,就必然会关照到他们对心物关系的思考。

心物关系是中国传统思想的重要论域,当近代儒学侧重于从个人修养和道德理想主义来归纳儒家之现代价值的时候,心物关系更成为现代新儒家的符号。在儒学的继承发展中,尽管熊十力、梁漱溟与马一浮在是否接受“哲学”“本体论”等观念上存在着显著分歧,但三人都不可将“心”与“物”视为割裂开来的两端,而在两者之间,又都坚持“心”的主导地位。

熊十力的体用论是他个人思想体系中最具特色也最基础的组成部分,“集中讨论宇宙实体与宇宙万象的关系”,是研究其心物关系思想的入手处。不同于佛教视万有皆空或西方哲学割裂本体与现象,熊十力认为宇宙万象皆是实有,且体不离用,用外无体,全体变而为用。陈来引用熊氏“心是实体之功用,是变动不居;物亦是实体之功用,是变动不居,心物只是功用之两方面,不可破析为二”而提出熊十力的实体既非精神也非物质,既含精神性也含物质性,这是一种中国哲学所独有的超越本体和现象,即用见体的本体观。为了解释实体之变动而成大用,熊十力还引入《周易》中的“翕”“辟”,认为功用有翕辟两方面,辟为精神,翕为物质,故所谓功用,本是精神质力混然为一之大流。对此,陈来解释说,熊十力认为精神的力量更为主要,整个宇宙的生生不息的发展主要就是由精神的推动。而熊十力的“翕辟成变”充满了传统的辩证法的精神,即相反相成,而非互相排斥,由两端相反之几,却成事物之变成和发展,对此熊十力认为实体之性既有恒常之一面,又有生生不息的一面,这就破斥佛老以空言体,以静掩体所带来的“消极”的态度。^①

对于熊十力体用论的理论基础与价值,陈来有切当的评论:“在基本思想上,熊十力所以坚持实体不在功用之外、肯定精神对于物质的主导、认定实体自身是变动生生的,显然是因为他以儒家世界观为基础。所以,他的体用论可视为儒家刚健、崇德、用世等价值的本体论基础。正是在这一点上与佛教或斯氏都不相同。”而“熊十力哲学,就其论精神物质的关系而言,唯心主义是很明显的,就其主张宇宙大生命而言,受叔本华、柏格森的影响也很突出。在论实体和功用的关系上,虽然他使用了中国传统哲学范畴‘体’‘用’和印度佛教范畴‘性’‘相’,而就其理论思维说,不能不说是受到西方哲学关于本体现象问题讨论的影响”。^② 通过对比佛教、传统儒学与西方哲学中相关理论,陈来彰明了熊十力有承袭、有吸纳又有创新的“新儒家”立场。

在对心物关系的讨论中,熊十力尚只是“不可破析为二”,马一浮则直言“心外无物”。在对马一浮“心物论”的研究中,陈来从马一浮引自陆九渊的“宇宙内事即吾性分内事”命题入手,明白晓地揭示了马一浮“强调宇宙万象皆在吾心之内”的基本立场,说明了其继承自中国哲学心学传统的观念——“己与物,性与天是‘一体’‘一性’的,即具统一性的,从而知性便能知天,尽己便是尽物。”而在此之上,陈来做了一个极为重要的说明:“马一浮及心学传统所以使用一种强势的陈述‘己外无物’,主要是要人用功向里,返求体证,所以我们必须具体地而不是从文

① 陈来:《现代儒家哲学研究》,第23、38、40页。

② 陈来:《现代儒家哲学研究》,第41—42页。

字表面上去了解心学传统中的强势命题。事实上,对于具有‘诗化哲学’特性的中国哲学的多数‘本文’的阐释,都须以‘以意逆志’‘心知其意’为首要工夫,这是治中西哲学史的一个重要不同。”^①

所以,尽管马一浮屡屡直言“心外无物”,但实际上他“并不是认定宇宙中只有心而没有物”,而“‘心外无物’毋宁说是‘物不离心’‘离心无物’立场的一种表述,即没有独立于心的外物”。马一浮受佛教唯心思想影响亦深,曾以禅宗公案与二程语录批驳邵雍人一物论,从而“反对把人与物看成迭为主客的对待”。^② 陈来梳理了佛教唯心思想源流,又联系儒家传统心学思想,仔细剖析了马一浮唯心论的理论基础。

马一浮曾为熊十力《新唯识论》作序并大加赞叹,认为熊著“自吾所遇世之谈者,未能或之先也”。^③ 陈来以熊著入手,借助熊十力新唯识论思想理解马一浮心物论,认为熊十力的“离识无境说”和马一浮“离心无物说”在基本思想倾向上是一致的,并认为通过熊著有助理解马一浮“了境唯心,离心无境”的具体含义,但也说马一浮和熊十力之佛学取向有很大差异,马一浮更多地继承《大乘起信论》和华严的思想,唯识的思想并不占主要地位。^④ 这种分别非心知其意者所不能解也。

陈来认为梁漱溟人心论中所采用的“宇宙大生命”命题,既强调心主宰乎身,又将宇宙万物归入同一个奋进不息的“大生命”。陈来写道:“梁漱溟认为,人心的自觉便是宇宙本体,人心之体即宇宙本体,这已经是一种本体论了。这种本体论实是以精神、生命本性为宇宙本体,这与熊十力、马一浮‘把心说为本体’的思想距离未远。”^⑤

然而,这种“民胞物与”式的观念在近现代中国是遭受了巨大挑战的。西方“向外求知”的科学取得了巨大成就,伴随着其殖民运动对近现代中国社会造成了巨大的冲击。“物”的力量显而易见且迫在眉睫,这种情势之下,熊十力、马一浮、梁漱溟三人尽管在思想体系构建中有着不同的“应变”路向,但对于心物关系的基本立场却仍不妥协。“事实上,用韦伯的话说,现代化的过程就是一个价值理性与工具理性相冲突的过程”,而现代新儒家面前所呈现的,“正是面对现代世界与工具理性的极大发展而同样发展着的价值危机”。^⑥

“完全放弃价值关怀去从事工具性的研究,难免会产生善恶并进的局面,对此,章太炎的‘俱分进化’论已有深刻揭示。现代科学与人类伦理之间的冲突随着克隆技术、人工智能的发展越发尖锐,如何建构以人类可持续发展的科学伦理已成为共识”。马一浮提出对立于现代学术分科的“六艺论”,尤其反对人“自安卑陋”,成为工具。在复性书院的创办工作中,马一浮更是坚持不开设任何足为谋生技艺的课程,认为“有体必有用,未有通经义而不能治事者”。陈来以“即内在即超越”概况马一浮的心学思想特质,并认为“这就是马一浮何以强调与西方哲学不同的‘圣证’之学”。^⑦

陈来并没有将马一浮的“六艺论”视为民族文化特殊性的一种表达,他认为,在马一浮这里

① 陈来:《现代儒家哲学研究》,第90、92页。

② 陈来:《现代儒家哲学研究》,第93、94、95—96页。

③ 马一浮:《新唯识论序》,载吴光等编:《马一浮全集》第二册(上),杭州:浙江古籍出版社,2013年,第23页。

④ 陈来:《现代儒家哲学研究》,第109页。

⑤ 陈来:《现代儒家哲学研究》,第214页。

⑥ 陈来:《现代儒家哲学研究》,第66—67页。

⑦ 陈来:《现代儒家哲学研究》,第114页。

“六艺是真正世界性的东西,世界的文化都应该纳入这个体系里面来衡量,它是一个普世性的体系”。梁漱溟的文化路向说也是如此,“梁漱溟的想法是,在我们今天遇到第一步的任务,是全盘承受西方文化,这是非常现实主义的,不得不全盘承受它。可是接下来呢,未来是中国文化的复兴,再未来是印度文化的复兴”。^① 这种对文明的理解,并不以某一种文化作为“历史的终结”,这才是真正的世界主义。尽管同样认为科学方法有其局限性,不能用来“发明本心”,但相对于梁漱溟与马一浮,熊十力对于现代科学及科学方法有着更积极的态度,“他完全肯定科学方法对于认识客观世界的有效性、系统性、严密性,承认科学发展所借助的观测工具与实验手段大大提高了人类感知世界的的能力,赞美科学在认识世界、改造世界、创造财富方面的巨大力量”。陈来以“智识合一”为中心,比较分析了熊十力智识论与理学见闻之知、德性之知与佛教智识之辨乃至阳明心学致知论之间的联系与区别,认为“虽然他仍然采取某种价值优先的立场,他的体系中已消解了价值与知识在传统意义上的紧张,使二者在相当程度上获得某种平衡,并摒弃了传统心学通过对‘支离外索’的批判而表现的某种反智主义,体现出在坚持儒学价值理性优先的前提下,较大限度地容纳科学与知识地位的努力”。^②

但即便在熊十力的体系中,儒学的价值理性依然是“优先”的。“在熊十力看来,科学与知识本身并不是不合理的,但运用知识的主体若无道德价值的制约,知识就会成为助纣为虐的帮凶”。^③

新儒家们对于传统儒学中的价值理性有着近乎顽固的坚持,而马一浮与梁漱溟更是抱持一种坚定的信念,即随着人类文明的进一步发展,传统儒家文化中的价值理性将重新受到重视。

三、“哲学的回应”与“价值的回应”——新儒家之后,儒学何为?

事实上,“哲学的回应”并不是一个孤立的命题,它是陈来先生在近现代中国的时间轴上,与“宗教的回应”“文化的回应”等一并提出来的。2013年6月3日的《文汇报》刊登了陈来在香港孔教学院题为《百年来儒学的发展与起伏》的讲演。里面梳理了一百年来儒学所遭受的四个冲击与一个机遇。在对四个冲击的回应中,首先是“宗教的回应”,所指的就是康有为关于孔教的设想。在科举制度废除乃至蔡元培废止读经之后,儒家生存的制度依托已经瓦解。“所以需要在一个新的框架里,找到它能够生存、能够发挥作用的基础”。参照西方文化中的基督教,康有为便想到了设立孔教。虽然孔教会的建立以失败告终,不过陈来认为“我们也可以看作这是儒学在百年历程回应冲击的第一个环节,儒学在第一个阶段所做的努力”。^④

在思考现代儒学的时候,我就倾向于以康有为为其开端。“现有的新儒学谱系将新儒家的人物框定于现代学科体系中的儒家学者,于是儒家的存在合理性就被局限于儒家学说的哲学化解读,脱离了作为儒学生命源泉的经学基础”。^⑤ 这样的划分就是从中西文化的冲击和交融中来思考现代儒学的问题的。我们并不能因为康有为的孔教回应不够成功而否定其作为现代儒学

① 陈来:《中华文明的核心价值:国学流变与传统价值观》,第195—196页。

② 陈来:《现代儒家哲学研究》,第60、69—70页。

③ 陈来:《现代儒家哲学研究》,第67页。

④ 陈来:《百年来儒学的发展与起伏》,《文汇报》2013年6月3日。

⑤ 干春松:《康有为与现代儒学思潮的关系辨析》,《中国人民大学学报》2015年第5期,第22—30页。

建构的第一个系统的模式的努力。而后来的文化回应、哲学回应和社会回应,虽然各有特点,但最终的关切点,还是在国家认同和民族文化价值的建立之上。是相同目标下的不同“现代性”方案。

陈来对现代新儒家的研究,具有对话式的推进,对冯友兰的新理学的研究自不在话下,对熊十力的研究,就是吸收了其“本体”概念在奠基他的“仁学本体论”,也有许多研究则是要纠正人云亦云的偏见,故而,亦当引起人们的关注。

对于梁漱溟思想立场的把握,陈来先秉持着客观严谨的态度,通过对其著作文本的大量分析论证,纠偏了梁漱溟“反对科学与民主”的不当说法,并对梁漱溟做了公允的思想定位:“梁漱溟与欧化派在社会思想上的不同,在于梁漱溟在与欧化派同样要民主、科学、工业革命、个性发展之外,他还要社会主义。在社会—政治—经济的改造主张方面,梁漱溟前半截是与欧化论一致的,后半截则是社会主义。所以,说梁漱溟是保守主义、是反现代化、是反科学民主,都是不正确的。”^①陈来以“世界语境”(即当时世界社会、思想的变动情势)呈现了梁氏复杂思想的生成背景,申明了“新文化运动的内部紧张与分歧,新文化运动的变化和发展,并不都是在中国文化语境中独立产生和孤立发展的。”^②对于熊十力、马一浮的研究,陈来在严谨客观的哲学系统研究之上,进一步追溯了哲学家的思想源流与历史背景,却又不失治哲学的立场。

进入21世纪,港台新儒家逐渐式微,那么,“以哲学的方式承担起自身时代使命的”新儒学也应该有新的方式来回应时代的使命,2013年,陈来发表了《新儒家之后,儒学何为?》一文,他说:“不能认为有儒家哲学家才有儒学存在,这是一种片面的看法。儒学在最基础的层面上,不仅仅是经典的解说,同时是中国人的文化心理结构。在民间、在老百姓的内心里面,儒学的价值持久存在着;中国人的伦理观念,今天仍然受到传统儒家伦理的深刻影响。”^③由此,陈来提出了儒学发展的两个方向:学术儒学与文化儒学。

学术儒学是包括哲学性的儒学研究在内的各种学术形态的存在,比如经学研究、儒学史的研究和儒家思潮研究。而文化儒学则涉及政治、社会生活的方方面面。陈来认为改革开放以来的文化思潮与儒学有千丝万缕的联系,比如“儒学与民主的关系、儒学与人权的关系、儒学与经济全球化的关系、儒学与现代化的关系、儒学与文明冲突的关系、儒学与建立和谐社会关系等等”。^④这都体现出儒学在当代中国思想界的“在场”方式。由此,他认为亦因关注儒学在未来中国文化发展中的意义,尤其是在重构民族精神、确立道德价值、奠定伦理秩序、创造共同价值和增强国家的凝聚力等等。儒学作为一种有生命力的思想,其价值和活力的延续就在于每一个思考者和践行者的努力,陈来的现代新儒学研究是一种研究、对话和开掘的综合性的态势,从而使当代儒学呈现出多元发展的丰富性。

(责任编辑:王丰年)

① 陈来:《现代儒家哲学研究》,第138页。

② 陈来:《现代儒家哲学研究》,第139页。

③ 陈来《国学散论:陈来随笔集》,第29页。

④ 陈来《国学散论:陈来随笔集》,第30页。

多元普遍性理论的提出与价值

叶方舟

摘要: 陈来的多元普遍性理论具有丰富的内涵和价值,其“多元”包含了多元文化结构、多元价值体系以及中华文明的多元一体;其“普遍”主要指价值理性在空间上和时间上的普遍性。同时,陈来区分了“实现的普遍性”和“内在的普遍性”,西方现代价值是“实现的普遍性”,而中国价值因为历史原因并未实现其普遍化,但不代表它不具有“内在的普遍性”。价值理性在历史发展过程中,具有“体”和“相”,“体”是价值体系,“相”是随时代而变的特殊规定。多元普遍性理论的意义首先在于它为未来的全球社会提供了不同于西方中心主义或东方中心主义、文明冲突论等的新的文化理论,其次在于这一理论本身的提出扎根于中国传统思想的“和而不同”和历史实践的“三教合一”,这是面对世界问题所提供的中国解决方案。

关键词: 多元普遍性; 全球化; 仁统四德

作者简介: 叶方舟,清华大学人文学院哲学系(北京 100084)

一、多元普遍

(一) 多元普遍的提出与价值

很多人可能会认为“多元”对应着“特殊性”“相对性”,“一元”对应着“普遍性”,而“多元普遍性”就是一个有内在矛盾的词。然而陈来正是想破除这种认为“多元”和“普遍性”无法共存的观点,其由此提出的“多元普遍性”理论可以说是创新性的,具有极大发展潜力和学术价值。但陈来先生本身并未撰写专门的文章讨论“多元普遍性”这一理论,“多元普遍性”散见于陈来的诸多著作中,作为一种分析框架而被应用。因此,本文将首先对陈来先生的多元普遍性理论进行整体的描述。

多元普遍性理论的提出所最需要解释的问题是:“多元”和“普遍性”何以不矛盾?我们将首先从澄清“多元”和“普遍性”所代表的含义开始讨论这个问题。

1. “多元”:超越“一元”

(1) 多元文化结构

陈来“多元普遍性”中的“多元”有诸多涵义,其首先意味着“多元文化结构”,即身处政治、经济、文化等不同领域时,人们可以选择民主、权利、仁爱等不同的价值取向。值得注意的是,“多元文化结构”一词中的“文化”指广义的文化,即社会各领域中的意识形态、思想理论和精神气质等方面;而“多元文化结构”内部的“文化领域”中的“文化”,则指狭义的文化,即专指不同于政治、经济领域的,与艺术、哲学、教育相关的思想理论。

陈来使用“多元文化结构”一词首先处理的是古今视域下的儒学问题,即儒学在现代社会应该发挥什么作用。他认为,“一方面,从多元文化的角度,积极促成儒学的进一步发展决非意味着要恢复它在中世纪的一统地位;另一方面,科学、民主等已逐步确立了自己的独立的价值地位,如在现代教育和科学已有完善建构的今天,儒学作为一个摆脱了意识形态(政治化)角色的人文学派和价值理性的形态恢复其影响力,对科学发展不会有任何不利的影响”。^① 陈来指出,儒学在古代居一统地位,贯通政治、经济、文化领域,在这些领域都作为主导价值存在,则古代的社会结构可称为一元文化结构。“结构的不合理以致造成儒学的‘越位’效应,即造成道德价值超越了自己的份位,侵入政治、经济、艺术等领域中去”,^②这一“越位”,也就是儒学在近代应对西方挑战时出现诸多问题的原因。

那么,儒学在现代是以怎样的形式存在并发挥价值的呢?陈来认为,“在比较理想的程度上,儒学在未来多元文化结构中仍可扮演较为积极的角色,但绝不再是作为儒教中国的意识形态,而是作为一种深厚的精神气质对各种社会文化领域有所影响”。^③ 也就是说,和古代处统治地位不同,儒学在现代只居于文化领域,而将经济、政治领域留给更适合它们的平等、民主等价值支配;和古代直接在政治、经济、文化领域发挥主导作用不同,儒学在现代主要作为精神气质而潜移默化地影响社会各领域。“此即是陈来先生在化解传统与现代紧张时所特别强调的:在一个结构中,定位各要素的作用,最终形成合力,而不是期待某一个要素能够发挥所有作用,这样一方面会造成要素的越位,一方面也会导致对要素的苛责”。^④ 而这实际上就意味着需要儒学从适应过去的一元文化结构中转变,进而适应新的多元文化结构,“使其越位的消极性得以排除,而使其价值理性的积极性得以继续发挥”。^⑤ 这一调整,一方面是对儒学消极性的化解和对儒学积极性的发扬,另一方面,也是对儒学的意义的极大更新和再解释、再定位。

因此,我们需要对儒学何以能够在新的文化结构中继续发挥自己的作用进行阐释,而这这就要求我们首先来阐释价值上的多元。

(2) 多元价值体系

陈来认为中国应该吸收其他文明的价值,例如,自由、平等、民主等,这些价值与中国传统的价值如仁、礼等,共同构成一个多元的价值领域。这些不同的价值并不是随意地分布在价值领域之中,而是组成了一个结构性的价值系统,即类似于仁统新四德的系统。仁即为传统中国的核心价值,新四德即为现代西方所倡导的价值:仁爱、自由、平等、公正。以中国传统的核心价值为基础,这种价值系统吸收其他文明的价值并对其进行再解释,将其纳入自己的体系中。“儒家仁学必然以仁为基础,来对现代社会的普世价值原则,加以贯通……新四德的关系完全可以以固有的传统四德的关系来理解,即以仁为基础确定新四德的关系,亦即仁统四德”。^⑥ 这个以中国传统核心价值——仁为核心的价值系统,也体现了何谓正确吸收其他文明的价值:即并非将其照搬,

① 陈来:《多元文化结构中的儒学及其定位》,《天津社会科学》1989年第1期。

② 陈来:《中国近代思想的回顾与前瞻》,见陈来:《传统与现代——人文主义的视界》,北京:三联书店,2009年,第30页。

③ 陈来:《多元文化结构中的儒学及其定位》。

④ 赵金刚:《元亨之际的文化思考》,见杨立华,赵金刚主编:《旧邦新命与中国哲学——陈来学术研究文集》,北京:社会科学文献出版社,2022年,第207页。

⑤ 陈来:《中国近代思想的回顾与前瞻》,见《传统与现代——人文主义的视界》,第30页。

⑥ 陈来:《仁学本体论》,北京:三联书店,2014年,第429页。

亦非将其彻底拒斥,而是以仁来解释它,将它纳入仁的宏大体系中,例如,“仁体的大用是生气流行,通贯周流于四者之中……自由是仁之活动无碍,平等是仁之一视同仁,公正是仁之正义安排,和谐则是仁体流行的整体要求”。^①以仁来解释自由、平等、公正、和谐等价值,将仁和其他各种价值有机地结合成为一个以仁为基础的价值系统。而这种有机的价值系统,就是一元统领多元的价值体系,有多元的面向,也有一元的统摄:“仁统四德,表明儒学仁体论视野下的价值论是一元的,由一元(仁)统领多元(义礼智信或平等自由公正)。”^②

强调一元的统领作用,是否有悖价值系统的“多元性”呢?陈来认为不会:

尽管在理论上我们主张仁学不否定自由、平等、公正,但毕竟阐发自由、平等、公正这些社会价值不是儒学的主要着力所在,儒学的主要关注始终在道德伦理的领域,肯定价值理性,确立道德方向。因此,儒学期待社会结构能够使得其他以自由、平等、公正为核心关注的思想体系也能与儒学一起,共同构成多元互动的文化结构,以满足中国社会文化的发展需要。^③

首先,强调儒学“不否定”自由、平等、公正并不是指儒学对自由等西方价值漠然处之,不支持也不反对,而是指儒学已经用其核心价值——仁涵摄了西方价值,由于它已经处于仁的统摄之下,因此,不必如一些极端的思想家力推自由民主而反对仁爱那样,对自由、平等、公正等价值进行过度的强调,而只需要在推行以仁为本的价值体系的同时促进这些西方价值实现即可。当然,虽然这里描述的是中国文化结构内部互动的现象,但由于自由、平等、公正等价值亦是西方现代社会所高度褒扬的,因此,儒学与以自由、平等、公正为核心关注的思想体系多元互动时,实际上也是与以自由、平等、公正为核心价值的基础的其他文明互动。这种全球化的互动,实际上正是不同文明在面对相同的价值元素时给出的不同的实践模式的鲜明写照。这在后文讲述多元普遍的理论意义时还会详细分析。

其次,这里可以看出,一元统领和多元价值系统并不矛盾,因为一元统领强调的是不同价值之间地位的不同,而多元价值强调的是这个价值系统本身的复杂性及其丰富的面向。实际上,与其说一元统领和多元价值不冲突,不如说正是一元发挥了其统领作用,多元价值系统才可能实现它的普遍性,这一点在我们描述多元性和普遍性如何可能结合时,将会更深入地阐释。

最后,回到上一段,我们发现,这一多元价值系统正是儒学得以影响社会各领域的关键。陈来认为,“传统社会的价值整合是指道德、宗教、政治、法律的一体化,从传统社会到近代社会的转变的一个基本特征是价值的分离化。使道德、宗教、政治、法律各得其所,各有自己独立运作或发生效力的领域”。^④也就是说,古今社会的巨大差异之一就在于,传统社会的诸多价值以整合的形式归于儒家伦理之下,而现代社会的诸多价值则分离于各个独立的领域之中。而这些独立的政治、经济领域的主导价值就是民主、权利等价值。由于诸多核心价值已经被纳入了以仁为核心的价值系统中,因此,这些相互独立的领域就都和“仁”有了潜在的关联。以政治领域为例,在政治领域以民主为核心关注时,由于“仁”已经把民主收摄进了以仁为基础的多元价值系统,因此,“民主”这一概念就被赋予了“仁”的色彩,使得人们在政治领域主要以民主为主导价值行动

① 陈来:《仁学本体论》,第429页。

② 陈来:《仁学本体论》,第429页。

③ 陈来:《仁学本体论》,第430页。

④ 陈来:《消解传统与现代的紧张》,《北京大学学报》1989年第3期。

时会受到“仁”的潜移默化的影响。而这种统领作用在其他领域也会起到类似的效果。最终,社会各领域的各价值都被仁收摄,在各自领域发挥自己独特价值的同时,由于内在具有仁的价值,一方面使得人们的生活不至于被不同领域完全割裂,而是内在的统一于仁之下;另一方面使得社会整体的运行有其内在一以贯之的逻辑,而非不同领域完全各自为政,甚至相互冲突。

当然,“儒学期待社会结构能够使得其他以自由、平等、公正为核心关注的思想体系也能与儒学一起,共同构成多元互动的文化结构”,^①说明“仁”在互动过程中,不仅解释其他核心价值,也在被其他核心价值所解释,从而进一步呈现其丰富内涵。

实际上,在这个多元文化结构与多元价值体系并存的框架中,我们可以发现,每个核心价值一方面通过互相解释而获得源源不断的生机,另一方面则通过经济、政治、文化等领域的实践而得到落实和确信;每个文化领域一方面相对独立地按照自己的逻辑有效率地运转,另一方面则通过与核心价值的互动关系而形成整个社会的“合力”,促使社会和谐而有意义地发展。可见,在多元系统中,儒学依然能发挥比较重要的作用,进而实现从适应一元文化结构到适应多元文化结构的调整。

(3) 中华文明的多元一体

“多元”同时还代表了中华文明内部的价值观结构的多元性,陈来认为,“中华文明的价值观结构是多元的,道家、佛教都提供了他们的价值观,成为中华文明价值的组成部分。但儒家的价值观构成了中华文明价值观的主流,这是无疑的。同时,由于我们的视野关注在全球时代的东西文化关系,集中于政治和道德价值,这也是我们在这里的讨论往往以儒家为代表而不及其他的理由”。^②如果说“多元文化结构”和“多元价值系统”分别体现了陈来面对古今之别和中西之别的态度,那么,中华文明价值观的多元性就体现了陈来先生面对中华文明内部的态度:既要重视其内部的多元性:不要以儒自尊、排挤佛老,要兼收并蓄,认可各家对中华文明发展的贡献,以及其思想存在于中华文明思想中的事实;又要强调儒家的主流地位:在面对中西、古今比较时,为求简练,亦需要以儒家文化为中华文明价值观的代表,而暂时不及其他思想。

中华文明内部的这种价值观多元的特点,正是陈来在全球文化层面提出多元普遍性的历史来源和逻辑基点,它在历史上的实现为未来在全球层面实现多元普遍性增加了可能性。

综上所述,多元性强调了领域、价值、思想的丰富性,而反对只强调某种一元而抹杀这种丰富性。承认多元性,首先确保了各领域自身独立的意义,从而杜绝过去在一元文化结构中出现的以文化价值压倒经济价值的问题的可能性,也杜绝了再次出现类似于五四时期以工具理性压倒一切价值理性的问题的可能性。但同时,这一多元性还建立起各领域相互沟通的桥梁,即通过一元统领,使得各个领域并非是一座座孤岛,而是成为可以多元互动、息息相关的整体。实际上,如果每个领域都与其他领域毫无交流,那么这某种程度上也是一种一元论,因为在这种情况下,对于个人来说,身处某个领域、接受了某个价值,那么这个价值对于他来说就是唯一正确的价值。当面对其他领域的价值时,他只会站在自己价值的立场上反驳他人,而对方和他一样,也只会站在自己价值的立场上反驳别人,价值和价值之间具有不可公度性,因此,每个人都无法说服别人、也无法理解别人,整个社会就将被无数不可和解的矛盾割裂。而如果各个价值形成了一个多元价值系统,那么,它们就有了相互解释、理解的途径,不可调和的矛盾就成为了可以接受的差异和

^① 陈来:《仁学本体论》,第430页。

^② 陈来:《中华文明的价值观与世界观》,《中华文化论坛》2013年第3期。

促进发展的张力,社会就会向着积极的方向发展。可见,多元性既保护了各个价值本身的意义,又使得它们相互连结,相互理解,最后形成一个内部促进的丰富整体。而普遍性实际上就强调了这些丰富性的意义。

2. “普遍”:超越“相对”

(1) 工具理性与现代性

首先,面对“普遍性”,大部分人都会认可;普遍性最直接、最现实的体现就是工具理性的普遍存在。工具理性是马克斯·韦伯提出的与价值理性相对应的一个概念,指能有效实现目的的理性,主要指向手段和程序中的可计算性。^① 韦伯认为,工具理性最先发源于西方社会,并将其作为解释西方社会何以出现现代化的理论工具。工具理性在当代已经广泛存在于社会各个领域,例如经济领域的会计制度、政治领域的官僚制度、法律领域中的形式主义原则、艺术领域的透视法等。^②

陈来也承认工具理性的普遍性,但他强调,不能只看到工具理性的普遍性,还要看到价值理性的独特意义:

工具理性行为注重如何用手段达成目的,至于目的本身的价值是否为人类理想的终极价值则在所不论,一切只为追求功利的目的所驱使,势必漠视精神价值与人类情感。而把功利目标视为绝对,把某种政治经济的效用性放在首位,这在文化和学术的领域更为有害,因为在工具理性的功能坐标中必然排斥价值理性。^③

这段话强调了三点:第一,工具理性作为达成目的的手段,在价值上是中立的,因此只强调工具理性的话,对于个人来说,会漠视精神价值与情感,即工具理性无法安顿人的价值和意义;第二,工具理性更多应用于政治、经济领域,只强调工具理性会排斥社会中的一个很重要的领域——文化与学术,而这将会导致社会的片面和畸形发展;第三,由于工具理性具有价值中立性,因此它的目的不会导向价值理性,在这个意义上,它与价值理性是矛盾的,如果只强调工具理性,势必会排斥价值理性。而韦伯认为,当只强调工具理性时,人们的生存意义、兴趣、思想、尊严和自由都会被压抑,这实际上导致了“实质的非理性”,即价值领域的非理性,^④人类的生活需要价值理性为工具理性赋予有价值的目的。工具理性排斥价值理性,正是“手段变成了目的”,^⑤这也正是“现代化病状的根源”。^⑥ 因此,我们要做的,并不是否定工具理性的一元普遍性,而是澄清工具理性的普遍性和价值理性的普遍性不仅并不矛盾,而且工具理性还需要以价值理性为目的。以价值理性统摄工具理性,正是根治现代化病状的良药。

正如陈来所说:“在现代性中的理性不应再像韦伯那样仅仅狭隘地理解为工具合理性,必须打破那种‘传统—现代’的对立思考,在现代性的了解中容纳价值合理性。”^⑦ 我们不能由于现代社会相比于古代社会最鲜明的特点就是工具理性,就从而仅讨论工具理性,实际上恰恰相反,正是因为工具理性是现代社会鲜明的特点,我们才应该兴起、发扬价值理性统率工具理性的能力,

① 苏国勋:《理性化及其限制》,北京:商务印书馆,2016年,第221页。

② 苏国勋:《理性化及其限制》,第218—219页。

③ 陈来:《五四文化思潮反思》,《读书》1989年第5期。

④ 参见苏国勋:《理性化及其限制》,第210页。

⑤ 陈来:《现代化理论视野中的东亚传统》,《读书》1997年第3期。

⑥ 陈来:《现代化理论视野中的东亚传统》。

⑦ 陈来:《仁学本体论》,第497页。

进而对治工具理性带来的现代性问题。

由于工具理性的普遍性是一元的,因此当我们谈到多元普遍性时,更多的是指价值理性的普遍性。

在澄清了工具理性的一元普遍性和价值理性的多元普遍性并不矛盾之后,我们就可以反驳那种认为工具理性的普遍性证明传统的价值已经没有意义的观点,在承认工具理性的普遍性的前提下开始探讨价值理性的普遍性。

(2) 价值理性与文明传承

全球化:空间上的普遍性

价值理性的普遍性首先体现在空间上的普遍性,这一点可以从陈来先生对文化全球化的讨论切入。“‘全球化’一词,若作为动词,本应指某一元素被推行于、流行于、接受于全球各地,在这个意义上,全球化是有主词的……如说‘美国文化的全球化’,其主词就是美国文化”。^① 从对全球化的解释中可以看出,文化全球化可以指某一文化在全球范围进行普及,从而实现了其普遍性。当大家设想文化全球化时,大多都是如此的一元普遍性的构想,即某一文化在全球实现普遍性。然而,这种想法正是陈来所反对的,因为这种一元普遍化会抹杀全球的文化多样性,并且会引起世界各地民族认同和传统文化的紧张。^② 因此,面对这样的危害,“更多的人赞成把文化的全球化视作全球各文化‘相互渗透,相互融合’的过程”,^③这就是一种无主语的全球化,最大程度化解了单一思想全球化对各地方造成的损害,由于其无主语,又可以说是多主语的。无主语指没有哪一种思想的普遍化会威胁、侵犯、征服其他思想,而这就和一元普遍性的构想非常不同;多主语指每一种思想都可以在全球化的平台上试图普遍化,由于它们并不会互相征服,因此形成了一种良性的竞争格局,“在这个意义上,全球化是一个竞争平台,是一种技术机制,任何事物都可以努力借助当今世界的技术机制使自己所欲求的东西全球化”。^④ 通过这种解释,全球化从一种西方中心主义的状态转变为一种利于各文明发展的机制。

在全球化的讨论中,当我们说某种思想可普遍时,实际上就是指这种思想蕴含的核心价值可普遍。然而,如果我们深入普遍性这一概念,就会发现它不仅是指空间上的普遍性,还可以指时间上的普遍性。

现代化:时间上的普遍性

说价值理性具有时间上的普遍性,实际上就是在强调价值理性的连续性,即核心价值和传统是紧密相连的,“圣人和经典体现的历史与前人的智慧和经验,具有普遍性。尊重传统即尊重历史发展的普遍性……传统的权威是历代人经过理性的检讨而确认的,经典是被历史筛选出来并得到世代人们确认的价值,因而尊重传统即信任历史的选择和历史的实践……传统的核心部分为价值体系。中国哲学家们同时认为,这些人类社会的基本价值也体现了宇宙的真理,因而体现在传统的价值具有超时代的意义,具有高度的稳定性而非随时变易的东西。过去的价值和思想,在这个意义上,不仅属于过去,也属于现在和将来,而对传统的尊重也就是对价值的尊重”。^⑤ 传

① 陈来:《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》,《文史哲》2006年第2期。

② 陈来:《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》。

③ 陈来:《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》。

④ 陈来:《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》。

⑤ 陈来:《价值·权威·传统与中国哲学》,《哲学研究》1989年第10期。

统的核心就是核心价值,即价值理性,而核心价值的载体就是经典。包括陈来在内的中国哲学家都共同认可传统中的核心价值具有时间上的普遍性。

实际上,不论是讨论时间上的普遍性的问题,还是讨论空间上的普遍性的问题,都关涉着对待传统的态度,“全球化所涉及的古今东西的问题,全球化的讨论和现代化的讨论有些类似,只是方式和角度有所不同。例如,在中国近代化初期的启蒙运动中,是以西方对东方;在现代化理论中,是以传统对现代;在全球化论说中则以全球化对地方性,其实都始终关联着一个根本的问题,即在现代化时代,传统的命运如何,和如何对待传统,如何对待文化认同的问题”。^① 不论是讨论全球化还是现代性,不论是面对古今之争还是中西之争,陈来都一直坚定着自己的立场,即认同传统、认同中国传统文化,并为其在现代化时代的意义进行论证。

但立场终归只是一种个人倾向的坚持,它可能面对的质疑是:我们自然可以在理论上认为中国传统的核心价值具有时空上的普遍性,但这种坚持如何解释近百年的历史上更多地只有西方思想作为普遍性价值扩散至全球,而非西方文明的思想只能作为特殊的地方性思想靠着民族主义苟延残喘呢?

实际上,面对这种可能的质疑,陈来也通过区分两种普遍性,即“实现的普遍性”和“内在的普遍性”,进行了回答。他认为,“这种普遍和特殊只有时间的差别,西方较早地把自己实现为普遍的,东方则尚处在把自己的地方性实现为普遍性的开始,而精神价值的内在普遍性并不决定于外在实现的程度。在我们看来,东西方精神文明与价值都内在地具有普遍性,这可称为‘内在的普遍性’,而内在的普遍性能否实现出来,需要很多的外在的、历史的条件,实现出来的则可称为‘实现的普遍性’”。^② 也就是说,当我们强调西方价值在近百年中显示出来的普遍性,并以此对比非西方价值在近百年显示的地方性时,我们将外在的、历史的条件也纳入到对核心价值是否具有普遍性的检验中了。然而,核心价值是否具有普遍性,看的是其本身是否具有可普遍的能力。不能由于两种可普遍的核心价值,其中一种因为一些外在因素实现了其普遍性,另外一种却因为一些外在因素而未实现其普遍性,我们就只认为前者具有普遍性,而后者只具有特殊性。实际上,后者只是尚未实现其普遍性,但任何核心价值都具有“内在的普遍性”。

回到可能的质疑身上,我们就因此可以反驳说:近百年来西方价值的确实实现了其普遍性,但这并不能证明其他文明的核心价值没有“内在的普遍性”。更进一步说,如果抛弃了长远的历史,而将目光仅仅聚焦于近百年的时空中;无视对思想本身的分析,而仅以暂时呈现的事实为说理依据,那这只能体现质疑者历史眼光的匮乏和理论思维的浅薄。

(二)“多元”“普遍”与中华文明

1. “体”“相”结构

前面我们已经说过,中国的多元价值的核心就是“仁”,而中国的核心价值体系,就是以仁为基础的一个变化的价值结构。而这一价值结构在中国传统中是如何保持着其多元普遍性的呢?陈来以“体”“相”来分析,认为“儒家相信‘善’是人的内在本性,提倡‘为己之学’,即通过知识、修养、践行达到人性的自我实现,儒家社会理想的‘仁义’是指博爱、平等、正义的原则,这些是儒家伦理的‘体’,是本质的内容。儒学在历史上为阐明此体所结合的历史性的具体规范是‘相’,即特殊规定,

^① 陈来:《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》。

^② 陈来:《走向真正的世界文化——全球化时代的多元普遍性》。

这些规定依社会结构与社会关系的变化而变化,而其作为目的的基本精神反应了人类共同体生活的内在要求和个体‘生存’需要”。^①“体”是价值体系,“相”则是随时代而变的特殊规定。

与此同时,我们也可以以“内”“外”来区分“体”“相”。“价值系统的核心当然是道德价值、审美价值和宗教价值。如果把价值系统以外的其他文化层次也看做人的主体价值的对象化,那么也可以说,从生活方式、礼节风俗、科学技术、政治制度、人文科学到道德、审美、宗教构成了一个由低到高,由外向内的价值序列或价值结构。在社会文化演进的过程中,越是外在的价值表现形式,如衣食住行等生活方式、迎送揖让的礼仪习俗乃至政治结构和制度,越会发生剧烈的改变……文化价值系统中,越是外在的价值越容易随时改变,而越是内在的价值越具有超越时代的意义”。^②核心价值作为价值系统的最内部的核心是不变的,具有时间上的普遍性,而价值系统中的其他部分越靠外,则越会受到时间的影响而发生变化。

任何价值系统都是有“体”有“相”的,陈来指出:“孔子所阐发的德注重两个方面,一是基本或普遍的美德意义,这属于美德真理;一是在当时特定社会体系(即封建宗法社会之礼制)中的应用和衍展。这种二重性在孔子那里比较突出。”^③可见孔子所阐发的德也有“体”的面向和“相”的面向。

2. 圣人、经典与价值

核心价值的延续性实际上和中国人对经典的重视密不可分。“这些伟大的先知以他们非凡的人格力量与深邃智慧,把人类的基本价值和文化的早期积累凝结为系统的文献形式,取得了经典的意义”。^④圣人将其总结的核心价值写于经典之中,而经典就因其承载着核心价值而获得了意义。

这一核心精神在历史长河所体现出来的形态可以用道统来解释:“道统观念既有其保守性,即维护儒学核心价值的连续性的强烈意向;更有其开放性,因为它的基本意义无非是说,‘圣人’永远是一个开放的序列……价值传统是稳定的,至于哲学思维,如对价值的本体论的论证与解释,则后来的人可以‘迥出常情,不顾旁人是非,不计自己得失,勇往直前,说出人不敢说的道理’,从而对价值的保守和对哲学思维的创造发展可以并行不悖地结合起来……道统使‘圣人’成为开放序列变为可能,解释使‘经典’转化为发展创新成为可能。从正统的意义上说,道统使后来者可以在精神传统中取得合法的影响,相当程度上保证了思想发展需要的权威和资源。有了道统的观念,对经典是一个有力的补充,因为在这种观念下,后贤的著作不论是否称为经典,在实际上可以被作为经典来对待。”^⑤这一“道统观”体现了陈来的宋学立场。道统的保守性体现在对核心价值的维护上,其具体表现形式是重视对经典的解释,不提倡脱离经典而提出纯粹原创性的理论。这种保守性是正确的,因为我们上文已经说过,价值系统的核心具有超时间的普遍性意义,是不可变易的。道统的开放性体现在对价值系统中除核心价值以外的其他元素的理性反思上,由于价值系统必然有“体”有“相”,因此,在圣人所作的经典中也有随时间变化而应该变化的“相”的部分,正如孔子的德性论中也有专门应用于当时宗法制的部分。如果对特定历史条件下的“相”也抱有绝对的保守精神,不愿意对其作出任何改变,那这实际上也并非圣人的本意。

① 林毓生等:《五四:多元的反思》,香港:三联书店有限公司,1969年,第181页。

② 林毓生等:《五四:多元的反思》,第174页。

③ 陈来:《儒学美德论》,北京:三联书店,2019年,第382页。

④ 陈来:《价值·权威·传统与中国哲学》。

⑤ 陈来:《价值·权威·传统与中国哲学》。

由于圣人所作的经典有“体”有“相”，因此，后人所作的经典也需要有“体”——不变的核心价值，有“相”——符合时代的解释系统，对经典中“相”的部分做出随时代而生的变易，才更符合圣人著经的原意。由于后人实际上提出了同样有“体”有“相”的价值系统，因此，这种价值系统和圣人最初创造的价值系统都是同样重要的，在这个意义上，圣人可以是一个开放的谱系。

因此，根据这一“体”“相”结构，我们可以推论，现代人继承核心价值的方式就是继承其“体”而不继承其“相”。以“礼”为例，陈来在谈到中国的规范之礼与日本明治时代风俗改革运动中的规定的关联处时提到，“现代人并不需要学习那么多古礼知识，古人如何站立起坐，如何行礼作揖，如何穿着冠带等，而是要使礼成为现代人公共生活的节目体系”。^①“礼”的精神是“体”，“礼”的具体规范是“相”，我们要学习的是古代的“礼”的精神而非“礼”的规范。

当然，需要澄清的是，虽然价值系统的“相”会随时代变化，而“体”不会随时代变化，但这并不意味着“相”就没有“体”重要。实际上，二者对于任何具体时代来说都是相同重要的，并且如果从价值之“体”只有通过“相”的解释才能落实到现实这一角度来看，甚至可以说“相”比“体”更重要。因此，对于每个时代来说，创造适合这一时代的价值之“体”的“相”就是至关重要并且伟大的，这就并非是纯粹的继承，同时也是创新了，其重要意义并不亚于最初提出价值之“体”的孔子。因此，在圣人谱系中的人，都需要“迥出常情，不顾旁人是非，不计自己得失，勇往直前，说出人不敢说的道理”，^②正如孔子一样。

也正因如此，每一个时代的人们都肩负着严峻的使命——结合时代的特殊性，提出适应这一时代的价值体系之“相”。因此，陈来指出：“要用动态和发展的观点理解‘儒家’，特别是‘近代新儒家’，而避免用一个单一的本质主义的儒家概念去判断儒家的多元体现和历史发展。传统儒家的体现形态本身就是多元的，不是单一的。而无论近代或现代、当代的新儒家学者，都不再与传统儒家完全一致。他们大都批判地肯定工业文明、民主政治、科学发展、现代化社会组织，并广泛吸收现代价值观；但在基本道德价值、基本人生理念、基本修身方法以及文化认同上，仍坚持肯定儒家的基本观念。”^③近代新儒家所继承的儒家的基本观念，就是中华核心价值的“体”，其所吸收的工业文明、民主政治、科学发展、现代化价值观等，就是在为创造出符合本时代的核心价值之“相”做积累。

正因为每个时代的人都需要创造出符合时代的核心价值之“相”，因此当现代社会出现问题时，我们就不能批评传统经典中没有给出解决方法，进而认为传统没有价值。实际上，“如果我们不在批判传统的消极性的同时发挥传统的积极性，如果我们不在大力吸收西方现代文明的同时仍然保持民族的主体性，加速政治、经济体制的改革，而是一味地在传统或孔子身上算老账，让他们对现代化负责，以回避我自己的巨大责任，这对传统或孔子并无所伤，只能更显示出作为不屑子孙的激情的无能罢了”。^④如果我们没能发展出现代社会的价值之“相”，这本身就是我们这一代人的失职；如果我们不仅不认为自己失职，反而指责前人没能提出符合几千年后社会状况的价值之“相”，那就不仅无能，而且愚蠢了。在这种情况下，如果儒学在现代社会中无法产生实际影响，那仅仅是因为我们未能发展出让价值之“体”落入现实的“相”。而纵观历史，历代思想家都提出了价值之“相”，使得儒学长期作为中国主流思想作用于现实生活。这当然说明现代社会中儒学面临的任何

① 陈来：《儒学美德论》，第23—24页。

② 陈来：《价值·权威·传统与中国哲学》。

③ 陈来：《儒学美德论》，第156—157页。

④ 林毓生等：《五四：多元的反思》，第182—183页。

困难都“对传统或孔子并无所伤”,而仅仅是激励当代学人发展出价值之“相”的东西而已。

并且,由于“相”包括解释“体”的一整套解释系统,因此“体”和“相”总是紧密结合在一起的,我们所区分出的“体”和“相”只是理论的区别,并不意味着某个文本中的某一段全是核心价值之“体”,而另一段全是核心价值之“用”。因此,我们就无法因为前人已经澄清出价值之“体”,而就可以直接继承其“体”的思想,发展适应新时代的“用”了。实际上,由于“体”“相”的紧密结合,每个时代对纯粹价值之“体”的阐释就已经天然地附着了这个时代的“相”了。所以,当我们面对诸多经典时,实际上无法直接知道核心价值之“体”是什么,而是需要深入到那个时代的“相”中,了解其解释体系,从当时的角度理解其所阐释的核心价值具体为何,最终才能澄清出核心价值之“体”。而当我们用混杂着西方哲学术语的现代汉语来表达这一核心价值之“体”时,我们就已经为其附加上了价值之“相”了。

可见,对于我们当代学人来说,最重要的就是澄清核心价值之“体”,并结合时代的特殊性,创造出能将“体”发挥出来的核心价值之“相”。这也需要两个步骤,一是澄清中国传统的核心价值之“体”,二是结合时代特性,提出核心价值之“相”。

二、多元普遍的理论意义

(一) 面向未来而思

回到最初遇见“多元普遍性”这一词时的情况,我们首先提出了问题:何以既多元又普遍?之后便分析了这一理论的可行性。然而,经过分析我们发现,陈来对多元普遍性理论进行阐释时,多是站在中国文明的立场上进行的。因此,我们接下来将简要探讨:陈来以中国文明为主要阐释对象提出的多元普遍性理论,何以在全球具有普适性?

实际上,这一问题的玄机就在多元价值系统和一元统领的张力上。我们已经说过,一元统领和多元价值并不矛盾,正是一元发挥了其统领作用,多元价值系统才可能实现它的普遍性。这是因为核心价值的普遍性意味着它应该出现在任何文明的核心价值系统中,但一个核心价值在这个文明处在一元统领的地位,不代表它在另一个文明的价值系统中也处在统领地位。不如说,每个文明都以自己文明统领性的核心价值来解释、涵摄、贯通其他文明的核心价值,使得那些核心价值真正落实到这一文明的土壤上。这也正如陈来对亚洲价值的分析一样,“现代亚洲的价值与现代西方的价值的不同,不是所有的价值要素都不同,而是价值的结构、序列不同,价值的重心不同”。^①如果没有这一“一元统领”的概念,那么每个文明所具有的就都是同样数目但毫无关联的核心价值,则全球的依然是一元的,只不过这一一元所包含的东西比较多而已。“多元”代表的不相同,“普遍”代表的相同,正是通过“一元统领”的重心的不相同和核心价值种类上的相同而弥合的。

陈来还认为,“价值差别的要害不是要素的,而是结构的,而且结构本身也是历史性的。价值的历史实践有历史性,故价值概念的理想世界本身并没有冲突,价值的实践则有偏重”。^②因此,可以说,价值理性所呈现的多元普遍性的特点,正是由于它需要落入现实世界并进入历史之中,因此产生了实践上的偏重而导致的。不仅如此,如果我们认为任何价值在历史上都有一个呈

^① 陈来:《中华文明的价值观与世界观》。

^② 陈来:《仁学本体论》,第430页。

现的过程,那么正如我们前文所分析的,以“仁”为例,在“仁”统新四德时,它也会获得新的内涵。这实际上会导致在多个文明互相吸收对方的核心价值后,本文明的核心价值也会进一步呈现,变得更加有解释性,由此更新后的核心价值将值得其他文明的再吸收。这在现实世界中就形成了全球性的动态竞争交流平台,也就是无主语的文化的全球化,而理想世界的诸多价值也正是通过多元普遍性价值的不断交流而持续呈现自身的。

(二) 面向中国而思

最后,当我们强调多元普遍主义理论的普适性时,也需要注意其蕴含的深刻的“中国性”。多元普遍主义的关键词实际上就是“和而不同”,而这是一个儒家传统概念。

陈来解释了“和”的五个含义:“面对90年代的纷扰世界,我们首先想到儒家关于‘和’的观念。‘和’是儒学传统的一个重要价值,按其内容,可分为五个不同的层次:第一个层次是天与人,也就是人与自然的和谐;第二个层次是国与国,也就是国家间的和谐;第三个层次是人与人,也就是社会关系的和谐;第四个层次是个人的精神、心理,也就是境界的平和;第五个层次是文化或文明,也就是不同文化的协和理解。这几种关系不仅是有史以来的人类基本关系,现代人面临的生存环境和生存质量的主要挑战仍然表现在这几种关系上。”^①从多元普遍主义与“和”的关系中可以看出,多元普遍主义不仅是从儒家理论中推出的,而且也处于儒家理论对整个世界的解释系统中。

“‘和而不同’,‘和’是以不同为前提的;‘和实生物,同则不济’,是以开阔的胸襟容纳不同的文化元素,是鼓励多元的协和共存,主张不同文化的和平共处与和平竞赛,也是对异己文化的理解和对不同文化观点的尊重”。^②和而不同思想希望破除的误区是,认为只有同类的思想才能共存,不同的思想之间必然会发生冲突,最终一决高下。实际上,恰恰是不同的思想反而才能为普遍问题提供多样的解决方案,而一元论下趋同的世界则是思想萧条、了无生气的世界。“和实生物,同则不继”,只有“和而不同”的全球文化生态才能使得各国文化持续发展,而如果全球文化都同一成为现代性,那么现代性本身也不会发展,而真正成为了“历史的终结”。在这个意义上,多元普遍主义的提出,正是对治现代西方中心化、普遍化、损害全球文化多样性的理论良方。

实际上,“‘和’虽然是儒家文化的基本取向,但从儒家的价值结构来看,‘和’还不是儒学的究极原理。‘和’是用,而不是体。‘和’后面还有一个基础,这就是‘仁’……儒家传统的‘仁’可以作为当今世界人类共同观念的一个道德基础”。^③因此,这一多元普遍主义理论的基础概念再次归本于仁,这正可以看出其中国特色,以及仁这一概念的多重面向。

并且这一多元普遍主义所提供的多元价值系统,正是从以儒家思想为主,包含佛家、道家等诸家的多元中化文明价值观中所扩充而出的。“由于魏晋以后印度文明与中国文明的交流,特别是佛教从印度的东传,使得中国文化不仅吸收了佛教文化,而且在意识中明确了解到在中国文明之外存在着其他的高级文明,这种文明在一些地方甚至高于中国文明。这使得中国人开辟了多元的文明视野,而且中国文明与印度文明的交流始终是和平的。由于佛教的传入和发展,各个王朝大都同时支持三教,在中国后来的思想界也流行所谓‘三教合一’的口号,表明不同宗教有可能互相融合,从而使宗教战争在中国与外部世界之间不可能发生。这样一个不同文明、多元宗教融合的传统,是古代中国‘和而不同’观念的文化实践,也是中国文明至少自唐代以来的重要的处理

① 陈来:《孔夫子与现代世界》,北京:北京大学出版社,2011年,第112页。

② 陈来:《仁学本体论》,第495页。

③ 陈来:《仁学本体论》,第496页。

宗教文化的资源。这都表明,中国文化所追求的和谐是以多样性共存互补为前提的和谐观”。^①

“三教合一”是晚唐后中国长期力倡的思想,它首先体现在儒释道三家都积极吸收对方思想且承认对方价值之上。宋明理学本身就是吸收佛道二家的基础上提出的:“张载尽读释老之书,史书说他‘累年尽究其说’,看了很多年之后他觉得对佛教、道教有点了解了,了解之后‘知无所得’,知道里边没什么东西,然后‘返而求之六经’。张载这个例子跟我们后面讲的很多理学家的例子是一样的,先有一个‘出’,然后再来‘入’,这样学问才能够最后坚定地确立起来。他通过对佛教、道教的学习,然后找到一个‘他者’,这个‘他者’给他提供一些思想的营养,也让他看清了这些思想的一些特性。通过这样的学习,能够帮助他回来重新了解儒家的思想。你直接了解不一定能够真正了解到,所以你需要一个迂回,需要一个‘致曲’。”^②以朱熹为例,其“物物各一太极”的观点,受禅宗“一月遍印一切水,一切水月一月摄”的比喻所启发;而其晚年亦著道家丹书《周易参同契》之《考异》。^③宋元新道教亦有多处吸收佛教思想,“北宋金丹派南宗之祖张伯端的丹法即先修命后修性,在修性时参合禅宗,其名著《悟真篇》讲传统道教内丹,外篇为《禅宗诗偈》,有诗称当时云门宗禅师雪窦重显为‘吾师’”。^④而佛教亦受到儒家影响具有了入世精神,而其在理论方面也多受儒道影响,如寿涯禅师偈“有物先天地,无形本寂寥,能为万物主,不逐四时凋”,就明显受到道家影响;北宋天台宗山外派名僧孤山智圆,自号“中庸子”,主张“修身以儒,治心以释”,多受儒家影响。

其次,“三教合一”思想强调三教的相似特性和共同关切。由于三教都有导民向善的现实关切,^⑤因此都值得倡导,因此宋孝宗所提出的“以儒治世,以佛治心,以道治身”被历代统治者所推崇,这实际上是为三教划分了不同的社会分工。而这一分工也基本被各家所接受,如莲池就认为“儒主治世,佛主出世”。^⑥

从倡导“三教合一”至今,我们发现,三教在理论上相互融合,在现实上分工明确、互不侵扰,一方面通过彼此的张力来激发创新的活力,另一方面则共同促进社会向善发展,实际上正是多元一体的鲜明体现。三教在相互融合的过程中依然保留着自身的独特性,而如三一教、一贯道、高台教等试图彻底使三教变为一教的教派,其理论水平则都无法达到儒释道的高度,^⑦可见保留本身的多元特性是理论创新的源泉。但三教虽然具有诸多不同,却能从不同中找到共同处,并依靠其不同而在社会中找到不同的分工,进而成为一个有机整体,它们在某种程度上就成为了多元一体的中华文明本身。

这样一种文明内部各文化多元一体的存在方式,可以作为全球范围内多元普遍性理论现实开展的范例。

最后,让我们以费孝通提出的“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”十六字箴言作为文章的结束。在全球文化大交流的时代,我们需要阐发出自己文明的核心价值,并且欣赏和吸收其他文明的核心价值,以达成各文明相互欣赏、相互竞争的“天下大同”的全球化状态。

(责任编辑:王丰年)

① 陈来:《中华文明的价值观与世界观》。

② 陈来:《国学散论:陈来随笔集》,北京:清华大学出版社,2019年,第165—166页。

③ 陈兵:《晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义》,《四川师范大学学报》2007年第4期。

④ 陈兵:《晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义》。

⑤ 陈兵:《晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义》。

⑥ 株宏:《莲池大师全集》,莆田:福建莆田广化寺印行(内部出版物)。

⑦ 陈兵:《晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义》。

· 专题研究 ·

· 女性与儒学 ·

主持人语:在儒学两千多年的等级社会构想与政治实践中,女性无疑是被压抑的那一半人口。“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,三纲这张由伦理和政治编织经纬所形成的网络,可谓疏而不漏,将古代社会绝大多数的人牢笼其中。在这令人无可逃于天地之间的大网中,女性则由“夫为妻纲”这一网格,被安排到了最底层的位置。

当然,对女性的贬抑并非东方古典儒学所独有的特征,正如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中所说,“在历史上出现的最初的阶级对立,是同个体婚制下的夫妻间的对抗的发展同时发生的,而最初的阶级压迫是同男性对女性的奴役同时发生的”。只是与其他古代传统伦理政治体系中鄙视女性之观念相比,男尊女卑观念在儒家等级伦理政治体系中所处的位置也许更为基础,同时儒家以此观念为基石所构筑的等级伦理政治体系也更为宏大。说其宏大,部分原因是儒家赋予了这种观念以天地宇宙的背景,即《易传·系辞上》所谓“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣”,而“乾道成男,坤道成女”;而男女之别在这个体系中的基础地位,《易传·序卦》总结得非常明确:“有天地然后有万物。有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣。有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所错。”儒家三纲所列顺序,是按照义之大小而为君臣、父子、夫妻,但就其义理逻辑先后来说,逻辑之始却在夫妻,故儒家经典《诗经》以国风为始,而国风又以《关雎》为始。同时,儒家将其社会伦理秩序筑基于男女之别、夫妇之道之上,任何有悖于此的行为,对于儒家伦理体系及其所维系的等级制社会来说,便成为破坏地基式的罪恶,而明清时期出现的俗语“万恶淫为首,百行孝为先”正是这一伦理逻辑的体现。

如《序卦》所言的以男女之别作为伦理政治体系之基石,并不意味着一定要有男尊女卑的尊卑贵贱之别,还存在着其他理论解释的可能性,这就为儒学关于女性问题的现代重构提供了理论空间及可能性。可惜的是,由于儒家学者在知识和理论结构方面的性别盲区,以及从事儒学研究的女性学者较少等原因,导致儒学研究在这方面的理论可能性并没有得到充分展开。李晨阳早在十余年前就已注意到相关研究的缺失,并撰文称之为当代儒家的“女性问题障碍”,2022年,王埜《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》一书出版,成为对这一问题的成体系、成规模的突破性研究进展的代表作。

王埜著作所尝试的,是从包括《周易》在内的理论源头上对女性儒学进行哲学重构,而非对古典儒家已然存在两千余年的男尊女卑性别观的思想史批判。当这一哲学重构被置于理论审视、历史记忆以及女性现实困境的三重检验之下,它将凸现出怎样的价值及可能存在的盲区,同时对于女性儒学的进一步建构又有着怎样的启发意义?针对这些问题,我们组织了这一组专题研究文章,希冀在哲学重构与思想史批判两个方面,来推动相关领域的进展。

观念的转变要渗透于社会生活的毛细血管,往往需要一个很长的历史时期。目前,男女平权的观念虽已得到广泛认可,现代社会对女性经济地位的改变也在很大程度上予此观念以强有力的现实支撑,但父权制的阴影依旧深潜于许多家庭,并浸染着许多人的生活细节,因此理论的反思与观照仍有其必要性。

回顾20世纪国际劳动妇女节设置及庆祝的历史就可以看到,现代女性解放的奋进步伐,同各国劳动人民争取解放和合法权利的高歌猛进,有着共同的节奏,或者说女性的解放正是人类解放的组成部分。同时,对男女平权的争取与维护,不仅关乎女性的生命状态,也关乎男性的生存环境。由于男尊女卑观念在古代儒家伦理政治秩序中的基础地位,引入男女平权的现代思想,对古典儒家伦理政治体系意味着结构性的巨大破坏,儒学能否刮骨疗伤,能否与女性主义对接,或给女性主义一席之地,是儒学能否在这一结构性破坏中重生的关键之一,也是检验儒学现代转化的重要标准。

李梅(山东大学儒学高等研究院)

“女性儒学”:儒家女性伦理之思

王 堃

摘要:儒家伦理学迄今处在西方伦理学的解释框架之中,而其本身论域依然有待发现。论域的界定包括求同与求异,即在观念的建构及其方法上发现相似观念的可对应性与非等同性。中西伦理学中具有相似性的重要观念包括“仁义”与“关怀”“正义”,以及“乾坤”与“男性”“女性”。这两组观念的可对应性在于:每组观念皆成对出现,各处于相似的观念层级,有着相似的问题语境,并作为应对问题的根据或原则而显现,而又不完全等同。“女性儒学”是以儒家的诗性言说为依托的、关于女性伦理的建构。其所应对的问题是:“人”的自由何以被“乾坤”或“男女”的二元对立所割裂?何以基于儒家的“仁爱”或“关怀”克服这种割裂、恢复并重建人的自由?应对此问题,“女性儒学”的观点是:属于“人”的“仁义一体”“乾坤合德”的德性观念,建立在前主体性的仁爱本源之上;“人”的德性一旦建立即一分为二,“女性化”的“坤道”显现出德性的理性化面向,实行坤道的主体在运用仁义原则建构并实践伦理规范的过程中,以回归仁爱、关怀的本源为目的,从而恢复并重建“人”的自由。

关键词: 女性; 儒学; 诗性; 伦理; 坤道

作者简介: 王堃,中山大学(珠海校区)哲学系(珠海 519000)

与西方伦理学的“德性转向”(virtue turn)相关,近年来出现了以“德性伦理”(virtue ethics)阐释儒家伦理的思潮,而关于道义论(deontology)、后果论(consequentialism)与德性论的争论也出现在对儒家伦理的阐释当中。儒家伦理学本身的论域,则有待于从这些争论中得到显明。不同于道义论与后果论在逻辑上的互斥,德性论在二者之间的可能逻辑空间是有待界定的;“德性伦理”作为一个可商讨的概念,恰恰可以在对儒家伦理学的阐发中得到奠基与重建。儒家伦理学自身具有诗性的特质,在诗性的奠基之上,“德性”以“乾坤”成对的样式得到显现,“女性儒学”之思从而成为重建儒家伦理的可能途径。

一、儒家伦理学的诗性特质

儒家伦理学是在对儒家文本的阐释中,作为一种伦理理论的系统性建构而出现的。迄今为止,关于儒家伦理的建构依然未脱离西方伦理学的解释框架,以道义论、后果论与德性论为主。其中,道义论与后果论这两种解释框架在逻辑上是不相容的。后果论伦理学以及与此相关的功利论伦理学大体上归属于目的论伦理学(teleological ethics)的范畴。罗尔斯曾指出:“目的论的基本观点是,‘善’(good)独立于‘正义’(the right)而被定义,而‘正义’则被定义为‘善’的最大

化。”“道义论被定义为非目的论的。”^①也就是说,在以“善”在先还是以“正义”在先的次序上,道义论与目的论的观点是不相容的。李明辉也曾指出:“目的论伦理学主张,道德义务(moral duty)或道德价值的最终标准是其所带来的非道德价值,如快乐、有用。换言之,这种伦理学将道德意义上的善还原为非道德意义上的善……相反,道义论伦理学则反对这种还原,坚持对一个行为或行为准则的道德意义的评判标准并非其所带来的非道德价值,而是其自身的品格或主体的动机。”^②在李明辉看来,“善”有道德意义与非道德意义之分,道德意义上的“善”体现在行为的道德动机,或意志的自我立法中,在此意义上的道义是道德价值的评判标准,而目的论以非道德的、功利性结果(非道德意义上的“善”)作为评判标准。从对“善”“道义”或“正义”的定义,以及对道德评判标准的界定上看,道义论与目的论,或后果论的伦理学观点从逻辑上是互斥的。

而在德性论的领域里有着理性主义与情感主义之分。前者以亚里士多德的德性伦理学为主要理论依据,后者以斯洛特(Michael Slote)所持的休谟情感主义美德伦理学为代表。两者的区别在于,前者以道德理性或实践理性,以及由理性所把握的德性为预设,这个预设有其“自然善”(natural goodness)的内在涵蕴;后者则不以理性或德性为预设,而是以情感,尤其是同情(empathy)为在先的,同时未必排斥理性。

理性主义德性伦理学与后果论都以“善”为先在的,不过两者对“善”的定义有别。前者所谓“自然善”的涵义更广,既包含后者所持的“快乐”“幸福”或“有用”等涵义,也包含由理性所把握的道德“善”。这又区别于道义论中由自我立法而显现的动机性的“善”,理性主义德性论以德性的“善”为先验预设,只能由理性的认知来把握,而不是从意志的自我立法中被确立的。由此看来,“康德还是亚里士多德”之争比起“亚里士多德的德性论还是后果论”之争更具有根本性,这种根本性进一步体现在,前一个争论甚至可以涵盖道义论与后果论之争——所争在于“善”与“正义”何者在先并作为评判标准。当“自然善”具有了先验涵义,被认知理性所把握,而后作为实践理性所立之法的内容,并作为实践理性所要达到的目的或效果而实现,既是目的又是结果的“善”从而被摆在先于道义的位置,而又成为意志,或只是合乎理性的意欲的立法内容。这样看来,德性论似可以统摄并兼容后果论与道义论。然而,对问题的表面解决反而可能遮蔽了问题。第一,后果论的“善”并非先验的,而仅仅是人基本的对快乐与功用的欲求;第二,道义论的基本坚持是在意志自由前提下的“道义”对于“善”的先在地位。

由以上分析可见,理性主义德性论与道义论的不兼容,不但在于后者对“道义”先于“善”的坚持,更在于其关于实践理性自我立法的主张,而这恰恰针对隐蔽在前者之中的问题:认识“善”的理性主体以及有待被主体认识的“善”都是何以可能的?同时,道义论也有其自身问题:

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, pp. 24-30. 此处是笔者的翻译,原文是:“The good is defined independently from the right, and the right is defined as that which maximizes the good.”“Deontological theories are defined as non-teleological ones.”

② Ming-huei Lee, *Confucianism, Kant, and Virtue Ethics, Confucianism: Its Roots and Global Significance*, Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2017, David Jones ed., p. 95. 此处是笔者的翻译,原文是:“(In brief,) teleological ethics insists that the ultimate criterion for moral duty or moral value is the nonmoral values it brings about—the good in a nonmoral sense—such as joy, happiness, utility, and so on. In other words, this type of ethics reduces the good in a moral sense to the good in a nonmoral sense… On the contrary, deontological ethics is opposed to reducing the good in a moral sense to the good in a nonmoral sense, insisting that the ultimate criterion for evaluating the moral significance of an act or a rule of action is not the nonmoral value it brings about, but its own character or the motive of the agent.”

理性自我立法的道义性,或正义性何以可能?最后,既然“正义”与“善”同样需要被奠基,那么后果论是否可能为此问题提供更多视角?

斯洛特提出了既不同于康德的意志自我立法,也不同于理性主义德性伦理学所持的认知性实践理性的“情感主义的实践理性观点”(a sentimentalist view of practical rationality),其中对“意志薄弱”(weakness of will)的“非理性”(irrational)界定是“自我关注的理性动机乏力”(deficiency of rational motivation, of self-concern)。这种实践理性观点建立在个体发展自己的长远幸福(long-term happiness)的动机之上,此个人动机并不以他人的“善”(the good of others)或幸福的利益为主要关注点。同时,发展对他人的同情(empathy)的美德也不以消除自我关注为代价,而恰恰发生在自然且持续的自我关注的背景之中。^①情感主义美德伦理的观点与后果论、功利论有相似之处,同样以个人对自身幸福、利益的关注为起点;不过,后果论以理性为实现利益最大化之工具的观点有待商讨。休谟拒斥工具理性,而斯洛特的情感主义则主张一种从自我关注中发源的实践理性,它建立在对自我与他人利益的划界(setting limit)中,而作为这种划界所需要的工具,实践理性与关怀他人的道德性,以及伦理规范的正义性并不矛盾。从自我关怀中发端的实践理性对自我与他人利益进行划界,使个人对自身利益的获取达到适度的要求,道义从而得以建立。值得注意的是,功利论中同样有生发于自我关注的正义理论。有学者指出,休谟的“共通的利益感”与亚当·斯密的“旁观者的合宜性”即是从前道德的情感欲求中产生伦理规范的正义性讨论的理论建构,并指出这是不同于“内容功利主义”的“规则功利主义”。^②至此,情感主义美德伦理学与“规则功利主义”在奠基于情感的正义原则上达成了一致。

而在这种一致性的达成背后,依然存在着问题。斯洛特的情感主义美德伦理是以个体性(individualism)为出发点的,“规则功利主义”同样着眼于个体性的经验情感,而儒家并无个体性的预设。当代儒学的“情感转向”强调这样一种还原:将一切情感现象还原到超越主体性的本源情感。^③“情感儒学”突破了传统形而上学的“性—情”架构,将德性、与对正义的理性判断奠基于情感本源之上。在儒家伦理学的重建上,情感儒学思路的一个主要体现是,以先于德性的“诗性”作为“德性”观念之所以可能的奠基。^④基于孔子“兴于《诗》,立于礼,成于乐”(《论语·泰伯》)的伦理思想,“诗性伦理”应对的是“立于礼”的伦理主体性何以可能的问题。向主体性之可能性的发问,同时也是向伦理规范之正义性的发问。作为每一个伦理主体所应确认并遵循的伦理规范——“礼”,其本身何以被确立的正义性根据即“礼”之“义”,而这个根据又何以被确立?如果依照道义论,道德主体以实践理性自我立法,那么所立的规范法则的正义性根据就在主体的立法动机之中,然而自我立法的主体性又何以可能?如果从理性主义德性论的观点来看,具有认知与实践理性的主体同时也被预设了具有德性,那么这个主体性问题只是进一步被遮蔽了。从逻辑上说,对主体性之可能性的发问不是出于一个主体性的发问者。这个问题本身是前主体性的,是“立于礼”之前的“兴于诗”的发问,也就是一个诗性的发问。

恰恰是在对主体性何以可能的诗性发问中,“立于礼”的德性主体以及伦理规范的正义根据

① Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, London and New York: Routledge, 2007, pp. 115-116.

② 高全喜:《漫论亚当·斯密的情感主义》,《学术界》2021年第9期。

③ 当代儒学的“情感转向”发源于蒙培元的“情感儒学”。参见蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年;蒙培元:《我的学术历程》,黄玉顺等主编:《儒学中的情感与理性》,北京:教育科学出版社,2008年;黄玉顺、彭华、任文利编:《情与理:“情感儒学”与“新理学”研究》,北京:中央文献出版社,2007年。

④ 王堃:《诗性伦理导论——儒家伦理的重建》,《社会科学研究》2016年第5期。

才可能得到奠基。这里的“德性”有道德性(morality)的涵义,一个道德主体何以是其所是的问题,也就是主体之所以是其自身的主体性之根据的问题,敞开于前主体性的诗之思中。孔子以“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》)作为诗之思的言说。一个主体是其自身,并且是“志于道,据于德”的道德主体,那么必有此道德主体之所以是其所是的根据,这个根据在于“依于仁,游于艺”的诗情体验。诗情是前主体性的仁爱情感,即是不区分主体与他者的普遍关怀,而蕴含着关怀自我与他人的道德性,以及伦理规范的正义性的诗之思的发端。从仁爱体验的诗情中生发出“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)的欲求,在爱己而利己、爱人而利人的本源欲求中,产生对自己正当、适度获利的正义感,即关于正义或“礼义”的诗之思,“仁义”的道德主体从而挺立。

伦理规范的正义性依托主体性而建立,或者说,正义性与道德性是同时成立的。而“诗性伦理”不同于道义论之处在于,正义与道德不是被溯源到主体的动机上,而是被奠基在“主体性何以可能”的诗性发问中。在此发问中,关于“正义”与“道德”的主体性的判断被还原到前主体性的诗情体验,即本源的情感(emotion),以及基于本源情感的反思而得的个人欲求(desire)。与此可资参照,情感主义美德伦理学与“规则功利主义”同样是从自我关注(self-concern)与对他人的同情(sympathy or empathy)出发,去寻求正义与道德之建立的基础的。同情、关怀,以及正义与德性之间的关系,已成为包括而限于儒家伦理的当代伦理学最为迫切的主题。只不过儒家伦理学并非从个体性情感出发,而是从前主体性的诗情、诗思发端的。

“谁的情感”这个问题突出地表现在有关性别与性属(sexuality and gender)的讨论中。一种备受争议的主张是,女性往往被认为,或被评判为更具有关怀与同情他人的倾向。其中的第一个问题是,如果关怀、同情被当作主要为女性所有的情感,从而难免被染上一种性别化(sexualized)的意味,那么这是否意味着男性有了先天的理由不去同情他人?或者反过来说,男性是否因先天欠缺同情能力而在德性发展上有必然的欠缺?而第二个问题则是,如果视同情关怀为一种社会化了的情感,并往往与社会化意义上的女性的性属(gender)相关,那么这种情感是不是在社会规范的约束下形成的?是否以及在何种意义与程度上,这种情感中已蕴含着对社会规范及其价值导向的回应?甚至,“女性关怀”本身是否即是社会化的性别或性属压迫的一种表现?

比较激进的女性主义者,如麦金农(Catharine MacKinnon)提出,所谓“女性的关怀本能”(women's instinct of care)其实是对女性从属地位的建构。^①而纳斯鲍姆(Martha Nussbaum)则认为,她与吉利根(Carol Gilligan)等女性主义学者并不拒斥同情关怀在道德哲学中的核心地位,并且不反对“女性关怀”的提法。而她又指出,自由主义视个人为自己的目的而非他人的手段的个体性(individualism)主张,在女性主义看来是值得赞同的好观点。^②值得一提的是,斯洛特抱有类似的观点,他认为自由主义所持的主体性的自主(autonomy)——对自己情感的自我省察(self-conscious critical scrutiny)有利于纠偏女性关怀可能导致的过度自我牺牲。同时他注意到,纳斯鲍姆以康德式的道义优先原则作为自身情感的适宜性的评判依据:“爱与关怀是好的,仅当你思考在先”(love and deep caring is “fine, so long as you think first”)。^③然而这种以理性在先的观点是不为斯洛特所接受的,在他那里,爱与关怀毕竟在先,而他所主张的情感主义的实践理性则

① Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 44-45.

② Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 10-13, 63.

③ Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, London and New York: Routledge, 2007, p. 77.

是在后的。

同情、关怀与正义、理性何者在先的问题，是一个主体性之可能性的问题：谁之主体？为谁奠基？对主体性何以可能的诗性发问，将关于正义、道义的理性思考还原到情感的本源，即仁爱、关怀或同情。本源的诗情是前主体性的，故不分男女、不分主客，亦不论先天或后天、自然或文化，儒家称之为“一体之仁”。恰恰从仁爱的诗情中，生发出关于社会规范、角色定位的正当性与适宜性的诗之思，诗之思以不虑而知的良知觉察是非，从而获得变应得宜之“义”，即是伦理规范“礼”之所以建立的正义根据。以正义为根据，进行伦理规范与角色划分的理性思考与实践，即作为工具理性而起作用的“智”。“仁义礼智”的观念结构是在诗性的发问中，奠基在仁爱诗情的本源之上的。儒家伦理以其诗性的特质，使“正义”与“德性”得到奠基，正义成为建构伦理规范的根据，而德性则是进行规范建构的“仁义”的道德主体性，这一主体性是乾坤合德的。而男女角色与职责的划分则关乎伦理规范的具体制定，这是以实践理智思考并确立“礼”的实际涵义的事情。男女合一的道德主体以“仁义”为象征，男女相分的伦理主体以“智”“礼”为象征，涵盖着这两种主体性的“仁义礼智”观念结构奠基于诗情、诗思，这一观念结构是在本源情感中成为可能的。

二、“男女”“乾坤”与“仁义”

男女性别之分，在以往的性别批判中，常被认为是一种隔离（separation）。尤其是作为等级化观念存在的性别制度，难免有着威胁作为“人”（human）的平等（equality）与尊严（dignity）的嫌疑。道义论的动机主体、抑或是功利论的情感欲求主体，都是关于“人”的主体性建构，“性别”则成为其讳言的话题。然而当面对关怀与正义、情感与理性的先后关系问题时，曾被认为是先验的道德主体或经验的情欲主体皆成为被发问的对象，由发问而敞开的本源诗情境域中空缺任何前设，唯有情感存在本身。而情感本身又可能显现为任何知觉、欲望等现象，口腹之欲、男女之爱、好货好利等激情、与同情关爱皆为情感显现的可能样式。对这些情感现象所作的任何形式或质料上的区分或取舍，并非可以当作自明的、直接被给与的，或某种独立于伦理建构的“自然”基础。

（一）观念层级的划分：男女之情—“乾坤”—“男性”与“女性”

儒家的“乾坤”与“男女”构成两对平行的关系：“乾道成男，坤道成女。”（《周易·系辞上》）又有：“乾道变化，各正性命。”（《周易·乾·象》）“乾坤”之道与“男女”这对概念未必等同，前者具有形而上的涵义，后者则属于形而下的伦理观念层面，并在此层面上形成“性命”的观念，“男性”“女性”的概念由此而生。另外，从《咸》卦的卦爻辞来看，“男女”还有另一重更为本源的意蕴，即男女欢爱感通的情感现象。^①与爱利之情同为本源情感的显现样式，男女欢爱之情却并不为功利主义尤其是苏格兰启蒙语境下的“规则功利主义”所看重，原因是这种激情被认为不能带来功利的结果。^②然而，这种对情感的取舍态度可能会掩盖更深层的问题：男女之情不会带来社会化、功利化结果吗？无论在中西方传统中，男女关系都与经济关系及其制度有关。婚姻制度固

① 王莹：《感通本体论——〈周易〉人文世界的本源构成》，《思想与文化》2019年第1期。

② 高全喜：《苏格兰启蒙思想中的“激情、利益与正义”理论》，《清华大学学报》2022年第3期。

然是以家庭为单位的经济与政治规范的建构,而婚姻之外的男女关系同样与经济、政治有关。^①在没有寻找到充分适当的理由之前,男女欢爱等激情并不能被排除在能带来(包括功利在内的伦理、道德、政治等)结果的考虑之外。正如亚当·斯密(Adam Smith)的问题:我们这些现存的信念究竟来自理性还是偏见?而要从偏见中清理出理性的观念,恰恰需要回到情感本身。

周易咸卦卦辞所表达的男女欢爱之情本身并无任何形而上学的涵义,同样缺失任何功利、道德或理性等预设意义,卦爻辞作为诗性的语言,只是关于前主体性的诗情的言说。而从诗性的言说中,伦理主体与伦理规范以及相关的制度建构可以得到创造性的化生(transmutation sensibility)。出现在卦爻辞中的男女之情,不须首先被浪漫化地理解为难以控制且不需要技巧的自然本能,也不须首先被排除在能带来关于利益与分配的理性思考以及相应社会效应的、作为理性出发点的情感之外。语言说话,说的只是,男女欢爱这件事情是其所是。而“乾坤”之“道”与“德”皆化生于此诗性的言说。从男女之情这件事情上说,其是其所是,则必有其是其所是的根据,这个根据从而被建立为“乾坤合德”“阴阳感通”的同一主体性,也就是以“仁义”为象征的道德主体性。

情感存在、并能存在,即能实现是其所是的存在。情感实现其所是而存在,即是变化流行。男女之情汇总一切存在流行,从而有了“乾道”的确立:“乾道变化”是奠基于变化流行而确立“乾道”之名,其涵义即是指变化流行。由“乾道”之名,男女“各正性命”,故“乾道成男,坤道成女”,人伦物理由此化生。“男女”的“各正性命”是对“男性”(masculine gender)、“女性”(feminine gender)的正名,这对文化性别观念具有伦理道德意义,二者分别代表两种相对而成立的伦理主体性(各正其“性”);同时它们还包含着向相应的经济、政治、法律等观念层面上各种涵义的扩充倾向(各正其“命”),由此扩充而有了万物、即社会化的人伦物理的整体化生与流行。

“男性”与“女性”之名是在“乾道”与“坤道”这对形而上学概念的统摄下生成并得以正名的。那么“乾坤”这对形而上观念又何以得到正名呢?如上文所述,“乾道”奠基于男女欢爱的存在本身而得到正名,此名称的涵义是“变化”;“坤道”与“乾道”相对而成立,其涵义是基于“变化”的扩充——“男女”各正其“性命”、万物化生,体现为经验层面上具体化的存在流行。男女、“乾坤”,以及“男性”与“女性”分别处于不同的观念层级见表1:

表1 男性与女性不同的观念层级

本源层级	男女欢爱、前主体性的仁爱情感
形而上的观念层级	“乾道”“坤道”;“乾坤合德”“仁义一体”的道德主体性
形而下的观念层级	“男性”“女性”的伦理主体性(性);相关伦理规范制度(命)

(二)本源层级:男女欢爱、关怀、与仁爱

在本源层级上,男女欢爱作为前反思的激情,本身不具有任何先验或经验的涵义,在此层面上,任何男性化或女性化的意蕴保留为空缺。参考“咸”彖辞的表述:“咸,感也。柔上而刚下,二

^① 比如,关于性工作者是否有正当的理由收费的问题,纳斯鲍姆有专章讨论。她的主要观点包括:给性工作者加以道德污点(stigma)、从而使性服务收费非法化,其实源于一系列非理性的信念,比如女性(female sexuality)的罪恶、男性(male sexuality)贪婪,以及“好”的女性在本质上是结婚并生育的。她的基本观点是,反对以道德污点为名义将性工作获利行为纳入非法范围,这并不等同于从道德上赞同性工作收费的合法化,而是将此问题敞开来讨论之中。参见 Martha C. Nussbaum, *Whether from Reason or Prejudice—Taking Money for Bodily Services, Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 276-298.

气感应以相与。”出于《易传》所处历史语境的影响，“咸”被解释为阴阳二气的感应，这其实遮蔽了“咸”的本源意蕴——“感”。就“咸，感也”这句话来说，其表达的既不须被预设两种先验实体之间的相互感应，也不须被理解为两种经验知觉的交相感受。这句表述仅仅是一句重复叙述，说的只是“感”这件事情是其所是。“感”即是男女感通，以艮在下、兑在上的“咸”卦象作为象征，“止而说，男下女”表述的就是男女感通这件事情，其中并没有预设生理或文化意义上的性别之分，而只是一句诗性的叙述，言说着无主体性的仁爱悦绎之情如其所是。“咸”卦“男下女”的符号作为“情感是其所是”的表达，象征着本源的男欢女爱、一体之仁。

在“仁义礼智”的观念架构中，“义”“礼”“智”皆为反思性的观念，唯有“仁”所表示的仁爱情感有前反思的涵义。朱熹曾这样表达“仁”的特殊地位：“且理会义礼智令分明，其空阙一处便是仁。”^①也就是说，“义礼智”与“仁”的区别在于可否理会得分明，“仁”之为名，并没有确切的、可以通过理性把握的涵义。在朱熹理学中，未发之前的“空阙”是这样的境域，“仁”得到涵养、而尚未得到察识，也不具有明确的涵义，只是在翕聚与发散之间的仁爱恻隐的涌动、“满腔子都是恻隐”的体验。^② 仁爱情感与先于理性反思的“空阙”之境有关，“空阙”表达着仁爱情感存在境域的诗性意蕴。

“关怀”(care)与“仁爱”之情具有可对应性，虽然未必等同。如上节所述，“关怀”不须在生理或文化上被定义为专属于女性的情感，并且是先于理性的，这是可与“仁爱”对应之处。而在西方语境中，“关怀”是个体性的经验情感，“仁爱”则是前主体性、先于反思的“一体之仁”，因此两个词语又并非等同。两个词语的非等同性并不掩盖其可对应性，我们可以视“关怀”“仁爱”同为本源的情感，并最直接地呈现为男女欢爱之情。

以男女之情作为仁爱、关怀的最为直接的显现，并不排除亲子之情，以及陌生人之间的同情关爱作为本源情感的显现。在儒家语境里，“亲亲、仁民、爱物”“孩提之童莫不知爱其亲”，以及见孺子入井而发恻隐之心皆为本源仁爱的显现。只不过，各异的情感显现样式依赖各自特定的情境。比如，襁褓中丧失父母的孤儿缺失爱亲情感的显现情境，而对陌生人的同情则依赖诸如“孺子将入于井”这样的特定情境。男女之情的显现是普遍的，亲子之情、对陌生人的同情等一切可能的情感显现样式皆可见到本源的男女之爱的基底。

与此可相参照的是爱利之情，然而爱利是个体性的经验情感，其背后有着更本源的情感作为奠基。爱利源于爱己与爱人，爱己则欲求利己，爱人则欲求利人，而爱己、爱人情感中已蕴含了自我与他人的划分，从而皆为经验情感。这种个体性经验情感是以男女欢爱的前主体性情感为奠基的。从本源的男女之情中发端而生成了主体性的自我关怀，而此爱己之情与爱人之情是相对而生的，为了爱人而更爱己，由爱己而利己，同时达到爱人并利人之效。因此，爱利之情是奠基在本源的男女之情上的。

(三) 形而上的观念层级：“仁义”与“乾坤”

男女之情即是“空阙”境域中的本源仁爱之情。正如“咸”卦象征着男欢女爱本身，“仁”之名所表达的只是仁爱情感本身：仁爱是仁爱，则有了“仁”之名。这个名称所指称的是本源的仁爱、关怀这件事情。而“仁”之名一旦建立，即具有了与其所指称的事情处于不同观念层级的意

① 黎靖德编：《朱子语类》第1册，北京：中华书局，1999年，第110页。

② 朱熹：“盖天地之化，不翕聚则不能发散也。仁智交际之间，乃万化之机轴。”见黎靖德编：《朱子语类》第1册，第109页。

义。“仁”与“理”“德”相当,是具有总则性、根据性意义的概念,用朱熹的话说,“仁者,爱之理,心之德也”。^① 这里的“爱”是形而下的经验情感,如爱己、爱人、爱物、爱利之情。有一个经验情感,必有此情感之所以为此情感的根据,这个根据就是“仁”,也就是任何一种情感的所以然之“理”。一切经验情感皆依“仁”而有其根据,而经验情感是属于个人的情感;那么,说一个人的一切情感以“仁”为根据,也就是说,一切个人情感皆归于一个主体性的统摄,“仁”具有了主体性“心之德”的涵义。作为“爱之理,心之德”的“仁”具有道德主体性意义。至此,我们得到了一个“情—性—情”架构:本源的仁爱情感——形而上的“仁”——形而下的经验情感。

“仁”作为本源情感的名称,成为经验情感的根据,这是从情感本身来说的。而从情感作为存在的体验来说,情感能实现是其所是的存在,即是流行的。一切情感之所以能实现其以“仁”为根据的存在,奠基于男女欢爱的仁爱本源。男女欢爱奠基并总汇一切情感的存在流行,“乾道”即此而指称之。而“乾道”之名一旦确立,就具有其涵义,即“变化”,体现在一切情感能实现“仁”而是其所是的存在流行中,即“为仁”或“行仁”。^②

能于存在中实现“仁”的根据、从而是其所是地存在着的情感,既是经验情感,也是居于“仁”的统摄下的理性化、道德化的情感。而这里的“统摄”实质上是“实现”,情感自己能实现其之所以是其所是的根据而存在流行,能变化成为理性化的情感,也就实现了“仁”对于自己的统摄。情感自己能变化、能实现“仁”,在阳明后学对孔子的“克己复礼为仁”的解释中已有迹可循,“克己”被解释为“由己”“能己”,^③即是说情感自己能变化流行,能“复礼”而成为道德情感,这正是对“仁”作为根据的实现,“仁”的主体性意义恰恰生成于情感自身能变化、自发能流行之中。

情感能变化,即是本源的仁爱之情能自己理性化,而成为主体性的道德情感。理性化是由不分人我的前主体性情感向设定人我边界的道德感、正义感的变化。孟子的“是非之心”与王阳明的“良知只是个是非之心”,^④所说的即是这个变化。“是非之心,智之端也。”变化流行是从仁爱本源流向义、礼、智的理性范畴,本源情感能变化流行、使自己理性化,必有其之所以能行的根据,“坤道”以其“简能”的涵义指此根据。如朱熹所言:“坤顺而以简承上,故知上之阻……自下而上,上到那去不得处,便是阻。”^⑤坤道“简能而功”,发生“自下而上”的功能,情感因而能实现自己,达成主体化、理性化的功用。简能作为情感变化自己的根据,呈现为情感存在流行中的“阻”与“坚实”:

仁与义是柔软底,礼智是坚实底。仁义是头,礼智是尾。一似说春夏秋冬相似,仁义一作“礼”,是阳底一截;礼智一作“义智”,是阴底一截。

仁礼属阳,义智属阴。^⑥

说到“乾道变化”,涉及三个观念层级:即男女之情汇总一切情感的存在流行而言“乾道”,而

① 朱熹:《论语章句集注》,朱熹注:《四书五经》(上),北京:中国书店,1985年,第1页。

② 朱熹:“仁者,爱之理,心之德也。为仁,犹曰行仁。”《论语章句集注》,朱熹注,《四书五经》(上),第1页。

③ 王畿:“‘克’是修治之义。克己犹云修己……‘克己’之‘己’即是‘由己’之‘己’,本非二义。”(《格物问答原旨》,《龙溪王先生全集》卷六,明万历四十三年刻本,第60a页)罗汝芳:“‘能己复礼,则天下归仁。’能复,即其生生所由来;归仁,即其生生所究竟也。”(《近溪子集》,《四库全书存目丛书》第130册,济南:齐鲁书社,1997年,第280页)

④ 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,2015年,第97页。

⑤ 李道传编:《朱子语录》(下),上海:上海古籍出版社,2016年,第723页。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》第1册,第106页。

其涵义是“变化”，指一切情感能实现“仁”的存在流行。其中，男女之情是仁爱之本源，“乾道”与“仁”是形而上的观念，一切情感是形而下的情感。当说到“一切情感”之“变化”，是说其能于存在中实现“仁”、达成自己的理性化，而其之所以能“行仁”的根据是“坤道”。“坤以简能”表达情感自己能变化的根据，呈现在奠基于仁爱的良知感或正义感的能知是非中，理智从而能化生于是非之知，并以实践理性建构“礼”的规范，而良知感进而化生为“复礼”的伦理情感。这个化生的过程从柔软的“仁义”发端、而落实于坚实而具体的“礼智”，也就是从仁爱情感与知“义”的良知感出发，化生出“礼智”的理性范畴。这个由柔至刚，由“阳”而“阴”的变化过程是自发而能、由己而然的，以“坤道”为其根据。“坤道”以“行仁”而实现“仁”，并在实现过程中复归于“空阙”境域中的仁爱情感本身。“空阙”处在“仁智交际之间，乃万化之机轴”，^①坤道以“义智”裁断并建构“礼”的行为，终归于“空阙”之境，而完成其“行仁”的目的。

“坤道”是“乾道”之所以能“变化”的根据，而“乾道变化”是指一切情感实现“仁”的存在流行，这个流行过程是由“仁义”到“礼智”的变化。“仁义理智”是奠基于本源情感并确指情感本身的，“乾坤”之道则是作为总括性、根据性的名称而被建立的。韩愈在《原道》中讲：“仁与义为定名，道与德为虚位。”所谓“乾坤”之道也是“乾坤合德”的道德主体性概念，其实质涵义是“仁义一体”。落实于个人，一个人的一切情感各是其所是地存在流行，即实现了“乾坤”“仁义”对自身的统摄。“男女”各正其“性”，派生出“男性”与“女性”相对而言的伦理主体性，同时派生出相应的伦理规范“礼”。万物归于“礼”而各正其命，每个人由“克己复礼”而实现“天下归仁”。

三、诗性言说中的“女性儒学”

形而上观念的设定奠基于本源情感，并且是在一切情感自己能变化流行的过程中实现的。“仁义礼智”的化生过程是自己而然、生生不已的，伦理规范从中派生而成。正如一切情感有其道德主体性“仁义”为统摄，一切规范亦有其伦理主体性为依托。

（一）作为伦理主体的“女性”与“男性”

“仁义”作为一个形而上的观念事物，其建立的依据奠基在男女之情中，而它实现在一切情感的流行中。情感的流行是由“行仁”而实现并完成“仁”，而“行仁”展开在一个主体“由仁义行”（《孟子·离娄下》）的过程中。这个过程，用朱熹的话说，展现为“仁义是头，礼智是尾”，而“礼智一作‘义智’”，^②“仁义礼智”展开在情感自己变化的过程中。在此过程中，“由仁义行”的主体由“乾坤合德”“仁义一体”的道德主体落实在依于仁爱、以“义”为根据、以“智”实践并建构“礼”的理性主体或伦理主体上。

道德主体性奠基于男女欢爱的仁爱恻隐之情，并与羞恶、辞让相关联，由此一体浑然的本源诗情中产生关于是非善恶的直觉感知(intuitive sense)，也就是体认正当、适宜之“义”的良知感的诗之思。“仁义”的道德主体性是在对此诗性的良知感的反思中建立的，孟子称之为“自反而缩”。^③“仁义”的主体性一旦成立，即成为个人情感的根据，而这个根据实现在情感的变化流行中——从关于

① 黎靖德编：《朱子语类》第1册，第109页。

② 黎靖德编：《朱子语类》第1册，第106页。

③ 孟子：“自反而缩，虽千万人，吾往矣。”赵岐注：“缩，义也。”见《孟子·公孙丑章句上》，阮元校刻：《十三经注疏·孟子注疏》，北京：中华书局，1980年，第2685页。

正义的良知感化生为欲以“义”为根据,以理智为工具来建构“礼”的伦理情感。“义礼智”的一贯性依托于一个伦理主体,“仁义”的道德主体从而自发实现在“义礼智”一贯的伦理主体上。

在朱熹的阐释中,“仁礼”为“乾德”,“义智”为“坤德”。^①而“义智”与“礼智”可互换。实则“仁”为四德之长,实现在“义礼智”中。“乾德”主于“仁”,而其实质是仁爱本源情感向着伦理情感的自发扩充,此伦理情感依托于以“坤德”为表征的伦理主体。由“乾德”而正“男性”之名,由“坤德”而正“女性”之名。在形而上的道德层面,“乾坤合德”的涵义是“乾德”统摄“坤德”,前者并为后者的根据。而在形而下的伦理层面,具有“坤德”的“女性”主体则作为伦理行为的主导者,以“义智”之德进行伦理规范的建构,“男性”的伦理主体由此才被建立起来。恰恰是在以“坤德”为象征的、正义而理智的“女性”伦理主体建构规范的行为中,以“乾德”为主的“乾坤合德”的道德主体性才得以实现,并具体化为“男性”伦理主体的建立。“男性”主体的建立意味着“女性”主体在伦理行为中自己流行并自我肯定,而“男性”主体的伦理职责即是以“肯定”的公共话语证成“女性”主体在其伦理行为中的自我肯定。

(二) 诗性的述行:“女性”主体的伦理行为

“乾坤合德”的道德主体性一分为二,在伦理层面上分别化生为“女性”与“男性”伦理主体,“男女”各正其“性”,而“万物”各正其“命”。“万物”包括一切伦理规范,其中任何一种规范有之所以是其所是的根据,而任何根据之是其所是的根据,则最终归于“仁义”或“乾坤”观念。而此观念实现在以“坤德”为表征的“女性”主体建构伦理规范的行为中,此行为即是:以良知感体察是非善恶,基于良知感的自我反思而获得“义”的原则,并依靠理智,以“义”为根据进行“礼”的建构与践行。

良知关于是非的直觉感知,孟子的表述是:“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”(《孟子·告子上》)良知感呈现为对于理义(是、善)的愉悦,如同口腹之欲对美食的天然爱好,这是不虑而知的直觉,也是与身体感觉浑然不分的感知。王阳明关于良知感有相似的表述:“好善如好好色,恶恶如恶恶臭。”^②好善恶恶之情也即知是知非的良知,如同好好色、恶恶臭的身体感觉,都是当下的、前反思的直觉体验。“好善恶恶”的良知感与恻隐、羞恶之情同样是本源情感,只不过良知有对于“善恶”的直觉判断。这不同于理性判断,因为孟子与阳明都没有以任何道德理性或道德价值为预设,只是从好恶之情上讲“善”与“理义”。“好善”的良知感与男女欢爱、恻隐关怀有本源的关联,身体知觉的愉悦以及对他人情感与处境的恻隐同情是一体不分的,此本源情感中也包含对于观念、思想、话语与行为的同情。在愉悦与同情中生发出良知感,对此愉悦与同情加以体认与肯定,从而生成对于“善”的直觉判断。“恶恶”的良知感呈现为羞恶,而本源的羞恶之情并无主客之分,故无所恶之对象,那么良知感所恶之“恶”并非是指某种违反既有道德信念或规范的行为,只是由体认羞恶本身而生发的关于“恶”的直觉感知。

相比起“恶恶”,“好善”的直觉更为积极,从中可能生成“善”与“理义”的实质价值以及具体的伦理规范话语。而“好善”并不独立于“恶恶”,恰恰是较为消极的“恶恶”确保了“好善”的流行以及伦理价值与规范的化生。从“好善”出发,良知肯定自身欲求愉悦为“善”的,同时肯定同情关怀他人的“善”,爱己与爱人作为实现“仁”的经验情感从而获得了肯定,主客对待化生于这

① 关于朱熹对于“乾德”与“坤德”的划分,参见王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,上海:上海三联书店,2022年,第190页。

② 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》,第24页。

两种情感相应的流行中。由爱己、爱人分别生发利己、利人之情，而人我之间的利益分配要求设置界限，对侵犯人我界限的否定判断莫基于羞恶之情。“恶恶”是对此羞恶的体认，从而感知到“义”作为划分界限的正当性与适宜性，“好善”从而得以流行，进而肯定辞让之情。“善”与“义”的价值意蕴是重合的，即正当、适宜地获取并分配利益，并建构自我与他人之间的关系，伦理规范“礼”以此为根据而化生。

依于仁爱而生的良知感以“好善恶恶”的直觉感知，体认到“善”与“义”的正当、适宜意蕴，并在体认辞让之情中肯定伦理规范“礼”以“义”为原则。而“礼”的建构与实践需要工具性的实践智慧，“智”是由良知的“自反”化生而成的。良知感一旦体知到善恶，即由自我反思而建立起“仁义一体”的道德主体性，同时化生出形而下的理智主体，这个主体意欲以“义”为根据、建构并实践“礼”，这种意欲也是好善恶恶的良知感化生而成的伦理情感。道德主体性实现在形而下的理智主体之中，即以“坤德”为表征的“女性”伦理主体。

“女性”伦理主体的化生次序是：男女欢爱的仁爱之情——良知感——良知自我反思而确立的“义礼智”一贯的伦理行为与情感。奠基于本源的男女之情的诗之思，根据“义”、依靠“智”而建构并实践“礼”的行为与情感是一种诗性的述行，^①从中化生出具有“坤德”的“女性”伦理主体，通过“坤道”的流行实现了“乾道”。“乾坤合德”“仁义一体”的道德主体性恰恰是在“女性”伦理主体诗性的述行中得到确立并实现的。

（三）“男女”伦理主体的化生

在形而下的伦理层面上，“男性”与“女性”两种主体是相对应而化生的。在传统儒家伦理规范中，“男主外、女主内”成为男女身份与职责的基本划分。前现代的家族作为“内外”之分的界限，是传统帝制时代生活中的基本经济、政治单位。与西方以家庭为私领域的传统不同，中国传统的家族式生活并不在公共领域之外，以家族为界的“内外”之分恰恰是公共秩序的基本结构。^②“齐家、治国、平天下”作为具有公共意义的伦理行为，与“亲亲、仁民、爱物”的伦理情感相对应，而伦理情感与行为的出发点则是“自爱”与“修身”。

孔子的“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）以“己欲”为起点，这正是“自爱”的体现。孟子的“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）虽未提及“自爱”，而从“亲亲—仁民—爱物”的次第中可以反推出推恩的主体性预设——爱己。荀子则直接提出了“自爱”：

子曰：“回！知者若何？仁者若何？”颜渊对曰：“知者自知，仁者自爱。”子曰：“可谓明君子矣。”（《荀子·子道》）

自爱作为伦理情感的起点，是从“好善恶恶”的良知感中化生的。良知关于“善”的直觉感知源于对自身愉悦感的体认，而自身的愉悦感从本源上可以言说为男女欢爱，男女相感通的情感是自身的愉悦与关怀对方的浑然一体。自身的愉悦不仅限于男女之情，亲子之爱、对陌生人的同情，乃至对动植物的关爱皆为仁爱悦绎之情的呈现样式，而这种种情感样式皆可还原到男女之情

① “诗性的述行”是不以任何先天或先验理性内容为预设的、关于本源情感的诗性言说与行为。参见王堃：《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》，第19—24页。

② 儒家伦理学关于传统中国家族“内外”划分的表述，参见王堃：《坤德：儒家女性人格的养成与效应——以朱熹女性伦理为例》，《社会科学家》2017年第7期；Wang Kun, Achieving the Virtue of Kun Across Privacy and the Public Discourse: Reflecting Zhu Xi's Thought of Female Ethics Analytically, *International Communication of Chinese Culture*, 2020, 7(3): 293-306.

上讲。若无男女相亲,岂有亲子之爱?对陌生人的同情亦与男女之情不分,亲爱的人本是陌生人,与陌生人的感通即本源关联着男女感通,而与万物相感的“民胞物与”同样蕴含在男女感通之中。良知对此情感的体知给出了对自爱与爱人之“善”肯定,同时化生出爱己而利己、爱人而利人的欲求,并从对伤害正当利欲的羞恶中给出对“义”的肯定。良知通过自我反思而给出了对“善”与“义”的正当性、适宜性界定,导向对人我界限的正当、适宜的理智划分。良知感从而化生为自爱并爱人的伦理情感,此情感依托于“女性”主体,以主于“义智”的“坤德”进行伦理实践。

“女性”主体从自爱出发,以“坤德”为主导的伦理行为进行“礼”的建构与实践,即以“身修家治”参与公共领域的建构,如《红楼梦》中一联所道“裙钗一二可齐家”。在前现代生活方式中,家族是公共领域的基本单位,修身齐家基础性、起点性的伦理行为。而在现代社会中,“家”的涵义一方面缩小为“核心家庭”,另一方面又泛化为任何可能的社会共同体。广义的“齐家”亦即共同体的建构,这恰恰是以“女性”为伦理主体的行为。而“乾德”(仁、礼)则实现于此伦理建构过程之中。“男性”作为伦理主体,以“乾德”为根据而成立,实质上是以公共话语形式肯定“女性”的伦理建构。传统意义上的“男主外”即是对“女性”齐家行为的肯定。而在现代意义上,如果以“家”为共同体,“男性”主“外”的伦理责任依然是一种消极的肯定,即以公共话语(“礼”的规范话语)肯定“女性”主体的伦理建构行为。

结 论

“男女”伦理主体是一种文化意义上的性属(gender)建构,但并不是在生理性别(sex)上领受的具有先验道德性的文化性属,“男性”与“女性”并没有被任何预设的二元对立所割裂。作为伦理主体的“女性”可以说是“女性化”的主体,依于仁爱情感,体知正义原则,并以工具理智实行伦理规范的建构。此伦理行为过程亦即儒家“坤道”工夫,而使“乾坤合德”“仁义一体”的“人”的道德主体性实现在此过程中,而此过程的目标与旨趣是超越主体性的伦理规范与角色,回归男女感通、一体不分的关爱同情,即“空阙”境域中的仁爱本源。在此境域中,主体性复归于无主体性的解脱与本源的自由。

每个人皆可成为“女性”,即以理智进行“制礼作乐”实践的伦理主体,通过伦理建构与实践,回归仁爱本源、“空阙”之境,从而恢复本源的自由。在复归自由的实践过程中,每个人亦皆成为“乾坤合德”的“人”,也可以说是成为以“乾德”为象征的“男性”。儒家伦理可称为“女性儒学”,因其奠基、并复归于本源的自由,这种复归是在每个人以“女性”主体的情感与行为实现礼乐精神的过程中完成的。在此过程中,从本源的男女之情发端而生成的“人”首先是“女性”,并在“女性化”的实践中实现“乾坤合德”,而以“乾德”为首的“男性”之德,此“德性”的实质内涵则依然是“女性化”的伦理行为,即以义、智作裁断的坤道工夫的流行变化。乾道是在实行坤道工夫的过程中实现的,“人”因成为“女性”而实现自身的“男性”之德,而这种实现意味着复归“空阙”境域中的本源自由,即无主体性的男女欢爱之本源情感。

(责任编辑:孙 念)

成人而已,何分男女?

——与王堃儒家“诗性伦理”商榷

胡骄键

摘要:在对现代西方伦理学理论进行反思的基础上,王堃以领悟和体证前主体性的本源生活境域的思想姿态建构了儒家“诗性伦理”理论。在她看来,前主体性的本源生活境域乃是通过一种女性化的“诗性言说”来传达的,依托此女性化的“诗性言说”建构起了人的主体性内涵。故王堃将儒家伦理概括为“诗性伦理”,其内涵主要在于说明人的主体性乃是在前主体性的本源性情感动之中逐渐生成的。王堃又以“女性化”的“坤道”精神和理学家的“空阙”之思来阐述本源性的“诗性言说”的情感特质。进而她认为,这就为儒家女性主义思想的现代建构打开了通道,可以克服传统儒学那种女性“空阙”的情形。由此,王堃进一步对儒学作了一种女性化的现代诠释,得出了女性化的诗性言说创造了一切的结论。正是在这一创造性思考中实有矫枉过正之嫌。儒学现代性转换的中心任务是如何建构个体的主体性人格,这无关乎男女之别。大可不必因传统儒学女性的“空缺”而强行把儒学诠释为“女性”创造一切的基础。无论古今,男女当然有别,但这种“别”仅仅是形而下层面的日常生活中的一些具体事务中的区分,而与人的主体性建构层面无关。不过,“诗性伦理”从“仁爱”这种生活情感出发建构人之主体性和伦理规范的诠释思路是值得肯定的。如果说儒学的一个重要特征是主张人的道德义务和道德规范的正义性基础皆渊源于情感的话,将儒家伦理形态概括为“情义伦理”或许更为恰当。

关键词: 诗性伦理; 女性化; 情感; 情义伦理

作者简介: 胡骄键,南京航空航天大学马克思主义学院(南京 211106)

在王堃博士的新著《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》(以下简称《坤道与空阙》)一书中,通过赋予前存在者化的本源生活情境以一种“女性化”的坤道精神和“空阙”思想特质,意图打破传统儒学那种以男性话语主导的理论体系,实现对“女性”的诗性正名,进而为建构一种现代“女性儒学”提供可能性方向。儒学的现代转化的确面临如何安顿“女性”的问题。甚至可以说,儒学如果不能很好地安顿女性的话,儒学的现代转化就是残缺的。因此,《坤道与空阙》一书的创造性思考无疑极具思想学术意义和现实意义。整部著作也饱含王堃博士自身的生活领悟与生活情感,充满灵动而深刻的哲学洞察力。

《坤道与空阙》一书的创造性思考很多,本文主要就王堃博士提出的儒家伦理之为一种“诗性伦理”的价值、意义与内在逻辑,及其所面临的理论困境进行讨论,并尝试与之对话、商榷。

一、儒家“诗性伦理”的思想意义

在该著作中,王堃博士创造性思考一个很重要的内容就是她在反思现代西方伦理理论的基

础之上,创造性地提出了儒家“诗性伦理”的思想,突破了讨论儒家伦理形态时一直以来大行其道的“以西律中”局面。儒学现代转化的一个重要内容就是讨论儒家伦理思想是一种什么形态的伦理学。纵观学术界目前的情形,对儒家伦理形态的探讨总体还是处于一种借用现代西方伦理理论来刻画儒家伦理形态的情形。于是,有人主张儒家伦理形态为一种德性伦理,有人主张是义务论,有人主张是责任伦理等等。借用现代西方伦理理论来审视儒家伦理形态当然是非常必要的,但若硬将儒家伦理思想归于某一种现代西方伦理理论无疑有削足适履之嫌。恐怕很难将儒家伦理思想单纯地归之于“义务论”“功利主义”或“德性伦理”中任何一种。阐明儒家伦理形态之性质、特质,不是现成地拿一种现代西方伦理理论来模刻儒家伦理思想,而是必须基于儒学自身的思想特质,在与西方现代伦理思想的对话中,更重要的还在于要从时代生活的实际处境中进行反思、提炼,从而标举出儒家伦理思想究竟是一种什么形态的伦理思想。其实,在此方向上,除了王堃博士所提出的“诗性伦理”,还有少数几位学者也在进行着这方面的研究与思考,如王庆节教授基于一种本源性的“道德感动”所提出的“示范伦理”就是跳出“以西律中”模式对儒家伦理思想进行归纳的尝试。

事实上,伦理学作为实践哲学是对生活实践、生活行事进行善恶、好坏审视的结果,意图指出什么是好的生活,让人活得像一个人,亦即成人。但好的生活,并不是现成给予的,而是在人去实践、行事中创造出来的。人总是已然处在某种生活处境之中,因此人总是首先要接受与既有生活处境、生活世界相一致的伦理规范的教化,但人之所以为人并不是完全被动地接受这种教化,更在于在接受教化以适应既有生活处境的同时,还因为自身的实践与行事改变着既有的生活处境,创造一个自己置身其中的生活世界。人正是在创造自己所处的生活世界中实现对人自身的创造的。

生活世界究竟如何创造?生活世界乃是筑基于一系列制度规范和礼节仪式之上,这正是儒家礼教成人成世之基本原理的基本内涵之一。人始终是在世界之中存在着的人。但人的生活世界并不是现成存在者的杂凑,而是通过人的生活实践、生活行事建构起来的。生活又必定是有章可循的,毫无章法的肆意挥洒绝不是生活,也做不成任何事,故生活世界乃是建立在从生活实践、生活行事本身的轨迹、节律中抽绎而出的制度规范和礼节仪文之中的。^①有什么样的制度规范、礼节仪文就有什么样的生活世界。比如,从生活世界之政治维度说,如果实行民主共和制,人的政治生活世界就是民主共和国;若实行君主制,人的政治生活世界就是君主专制帝国。^②从生活世界之经济维度看也是如此。如果实行市场经济,人的经济生活世界就是自由贸易的世界;若经济上是计划统制经济,则人的经济生活世界就不是一种可以自由贸易的处境。

人在生活实践、生活行事中创造自身所处的生活世界的同时也造就着人自身。比如:在君主国条件下,人最终只能成就一种臣民人格形态,只有在民主共和国世界条件下才能成就公民人格形态。推而言之,我们可以说,只有在一个充满爱的生活世界之中,才能造就有爱心的人。这一点事实上已被心理学所证明。若一个人自小就长期生活在没有爱的世界中,甚至遭受残酷对待的话,他是不会懂得如何爱人的,甚至也不懂得自爱,最极端的情况就是形成一种反社会性人格。

故可以这样讲,伦理学的基本意趣就是:思索人应当遵照何种具有正义性的制度规范和礼节

① 胡骄健:《儒家礼教的现代转化》,《中州学刊》2021年第12期。

② 胡骄健:《建构—认同结构:国族认同的儒家式化解之道》,《探索与争鸣》2020年第2期;胡骄健:《国族认同与“新礼教”建构》,《当代儒学》第17辑,2020年4月。

仪式去行动，从而使成人成其为人，成为一个好人、君子、绅士，并且，成人不是单向的，而是与成世一体相连。

在对伦理学的这一基本定位基础之上，我们就可以看到，现代西方伦理学理论，不管是德性伦理，还是作为规范伦理的义务论和功利主义，都是对成人成世这一生活过程进行肢解或截取后的一种静态的理性观察。当然，这与西方哲学古老的理性静观传统相一致，但也正是这些伦理思想的缺陷所在。相对而言，义务论和功利主义作为规范伦理比较偏重于成世的一端，注重伦理规范的建构和讨论人所应遵循的何种制度规范是正当的、普遍的和好的；而德性伦理则倾向于认为现成的制度规范很难应对复杂多变的生活情境，若死守现成的制度规范反而容易造成道德上的不幸。唯有德性充盈的人才能灵活采取适宜的措施并取得好的结果。当然，规范伦理学注重规范，注重成世的一端，但并非就完全对成人一端不闻不问。比如作为义务论者的康德就十分注重人的内在道德动机，这实质上就是注重着成人这一端。同样，德性伦理也并非完全不注重伦理规范的建构，不过它更注重人的道德自觉意识与道德能力而已。德性论者一般主张人人皆有可能成圣贤，但并非人人已然是圣贤。在普通人走向圣贤之路中，圣贤的典范性意义就彰显了出来。圣贤的言行变成了其他人行事所应尊崇的准则、规范。可以看到，现代西方伦理理论始终是以生活的某一个环节作为起点进行理论建构，但其理论最终还是追求回到整全性的生活本身，而从生活中之一个节点、环节出发建立起来的理论如何能回到整全性的生活本身呢？所以，各种现代西方伦理理论总是面临着种种困境。

在此背景下，我们再来讨论儒家伦理形态建构就很容易获得一个明确的方向了。这就是渊源于成人成世的整体生活过程本身，本诸儒家仁爱之基本价值指向来讨论儒家伦理形态。又因为我们已然处于启蒙之后的现代生活境况之中，虽然现代基本价值理念尚未能在全球得到彻底的传播、普及和认同，但走向现代无疑是那些尚未实现现代转变之国家和地区的最终归宿，尽管这条道路可能会有起伏，甚至倒退。因此，我们探讨儒家伦理形态只能是基于现代立场对儒家伦理思想进行一种诠释。也就是说，我们只能建构一种现代性的儒家伦理思想形态。当然，这种现代儒家伦理思想形态必须要能够解释历史上的传统儒家伦理思想，这是作为一种理论体系逻辑自洽的内在要求。

纵观《坤道与空阙》全书，作者王堃博士所提出的儒家“诗性伦理”正是在与现代西方伦理思想的对话中，本诸儒家仁爱情感的基本价值立场和现代生活之实情所建构起来的儒家现代伦理思想理论。不管未来学界对其是持赞许还是批评态度，王堃博士建构儒家“诗性伦理”的思想方法都是值得肯定的，是具有哲学史、思想史意义的。

二、“诗性伦理”的内在逻辑与困境

伦理学尽管成人与成世的并重，但成世乃是成人的一环。从最终目标来说，伦理学思考的始终是成人问题，思考的是人如何成就其主体性，让人成为人，让人活得像一个人的问题。“诗性伦理”之立论也是以此为中心展开的。

（一）“诗性伦理”中人与世界的相互生成

成人，成就人的主体性，也就是成性。“诗性伦理”超越了传统性善、性恶的形而上学方法与争论，认为人性乃是一个通过做工夫而逐步养成过程，正如王堃所指出的那样，人的主体性是

“在工夫过程中确立的”。^①事实上,认为人性善或人性恶都不过是对人性的一种形而上学设想。孟子的性善说也并不是认为人性先天现成就已经是善的,而是一个向善的过程。^②谈性恶的荀子更是十分强调礼法对于成人的作用。《荀子·儒效》即云:“积礼义而为君子……故人知谨注错,慎习俗,大积靡,则为君子矣。”王先谦注云:“大积靡,谓以顺积习为也。”^③有学者就主张荀子并不是性恶论者,而是性朴论者。^④所以,儒家人性论思想还是要回到孔子“习以性成”^⑤的主张上来,这正是“诗性伦理”强调做工夫对人之主体性养成的思想源泉。“诗性伦理”对做工夫的注重明白地反对现成人性观,认为人之所以成其为人乃是在去做工夫的实践活动中得以成就的,这表明“诗性伦理”的哲学视野完全超越了古代哲学和近代哲学那种形而上学化的观念框架。

“诗性伦理”不仅主张人性的生成性,而且认为人性的养成过程与伦理规范的生成过程是密不可分的。“诗性伦理”明白地宣称“伦理主体与伦理规范相待而生”。^⑥王堃说:“(伦理主体)是在践行礼的言行中挺立自己的主体性。”^⑦对这一点的强调,正是“诗性伦理”超出现代西方伦理学理论的重要内容。强调人性养成与伦理道德规范的相待而生,事实上就是强调人与世界的相互生成、造就,而这大不同于西方从生活中之某一个点、环节作为起点和运用理性来建构一套理性化的伦理学理论。

(二)“诗性伦理”的情感进路

“诗性伦理”受惠于“生活儒学”所揭示的“生活—情感—存在”论,并以之作为思考的基本平台。按“生活儒学”的思路,生活乃是一切的大本大源,一切源出于生活,一切都将复归于生活。这里的“生活”并不是某个主体的生活,不是某个人的生活,而是作为存在的生活本身,实质就是前主体性的前存在者化的实践、活动或行动。这是一种哲学性的观念层级区分,而不是存在者层级的事实区分。“生活儒学”的“生活—存在”论着意于强调的是:一切存在者都是在实践、活动或行动中成其为存在者的,一切存在者都是处于变动不居的聚散生灭之中。“生活儒学”又认为,作为存在的生活本身“首先显示为生活情感。在儒家,这种生活情感首先是仁爱。”^⑧这里,“生活儒学”对爱有一种颠覆性的理解。我们一般说爱,意思是一个存在者向另一个存在者发出的某种内在偏好、倾向等。但“生活儒学”认为,这是一种主体性的爱,而不是爱本身。爱本身其实是一种无人我、物我之分的浑然一体状态,所谓“天地万物一体之仁”。当然,爱本身总是显现为主体性的去爱。爱本身不是一个物,不是一个存在者,而恰恰是存在的显现。黄玉顺先生就说:“生活本身作为一种共同存在而显现为生活情感,显现为爱。这是一种本源性的领悟,后来

① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,上海:上海三联书店,2022年,第237页。

② 杨泽波:《孟子性善论研究》(修订版),北京:中国人民大学出版社,2010年,第43页。

③ 王先谦:《荀子集释》上,北京:中华书局,1988年,第144页。

④ 周炽成:《荀子乃性朴论者,非性恶论者》,《邯郸学院学报》2012年第4期。

⑤ 孔子对人性的唯一说法是“性相近,习相远”(《论语·阳货》)。黄玉顺先生认为,参考孔颖达的疏中对“君子慎所习”的强调来看,孔子重视的不是人的什么先天现成的性,而是后天的“习”,人性乃是在“习”中,也就是在生活实践、生活行事之中逐步成就的。黄玉顺:《中国正义论的形成》,北京:东方出版社,2005年,第146页。

⑥ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第245页。

⑦ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第123页。

⑧ 黄玉顺:《面向生活本身的儒学》,成都:四川大学出版社,2006年,第61页。

儒家的‘仁爱’观念正是从这里来的……存在、生活、情感、仁爱,原来都是同一层级的观念。”^①所以,“生活儒学”揭示的是“生活—情感—存在”相互融通映现的存在实情。

“诗性伦理”延续着“生活—情感—存在”相互融通映现的思想进路,并着重强调前主体性前存在者层面的情感涌动特征,将之称为“诗情的涌动”“诗性的言说”。“诗与情感是一体浑融的”。^②正是在这种本源性的“诗性涌动”“诗性言说”式之中,人的主体性或者作为存在者的人才得以生成。有了主体就会有客体的建构。成人成物始终是密不可分的。王堃说:“当情感涌向诗性表达的意欲,万物相关联的场域随之聚向焦点,各种‘物’‘象’显现在使其成‘象’,并成为对象化存在者的言说中。诗性言说给出了象征态的对象,包括作为伦理主体的‘我’,亦即作为客体的‘世界’。”^③

从观念层面讲,有了存在者的生成之后,面临的首要问题就是众多存在者之间的列序问题,也就是形而下的秩序建构问题,不然,生活就成了一团乱麻。因此,任何关于存在者之秩序问题,无论伦理道德的还是政治法律的都属于形而下的问题,当然,形而下的秩序是需要形而上的绝对存在者或云绝对主体来提供价值基础的。所以,伦理学必须哲学地叩问其形上价值基础。在王堃看来,不仅形下的相对伦理主体和伦理规范,皆源出于本源性的诗性言说,形而上的价值基础,亦即绝对主体,也源出于本源性的诗性言说。王堃说:“绝对主体的内涵——‘仁’,从诗性的意欲、驱力中伸展而出的实践性中,被扩充为‘善’……‘善’的普遍性在诗性言说中得到建构。”^④又说:“诗以普遍性的善为言说目标,善的普遍性体现在诗性语言的连续性、一贯性之中……前主体性的意向涌动……中促使绝对主体性随诗的语言而起兴。”^⑤

可以看到,“诗性伦理”从本源性的情感出发,阐明了形上价值主体,形下相对伦理主体以及各种伦理规范俱出于本源性的诗性涌动、诗性言说之中的内在理路。对于这样一条以情感为中心的思考进路,王堃博士是有相当的理论自觉意识的,并将之纳入到与西方现代伦理学的对比视野中。她说:“传统的‘规范伦理学’语境下,伦理学是有关社会规范的叙述方式。在这种话语范式下,伦理规范产生于形而上学,是直接被形而上的存在者所规定出来的规范性语言。……同伦理规范一样,传统上被视为伦理规范基础的形而上者也是需要被建构与给出的。”^⑥笔者以为,王堃此论实质是想表达这样的意思:形而下的伦理主体和伦理规范并不是现成存在着的,而是被建构起来的。这意味着并无什么永恒不变的伦理规范。任何伦理规范都是随不同时代的生活实情而被重新建构。不仅如此,为形下伦理规范和相对主体奠定价值基础的形上绝对主体,自然也要不断地被重新建构,而且也是在时代性的本源生活情感中被建构起来的。

由于王堃把本源性生活情感称为诗性情感,她就不仅将儒家伦理思想称之为“诗性伦理”,甚至还整个儒学都称之为“诗情儒学”,^⑦这无疑包含着王堃个人对生活、对儒学的独特领悟,由此显示出一种独创性。

① 黄玉顺:《儒学与生活:民族性与现代性问题》,《人文杂志》2007年第4期,第18页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第100页。

③ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第100页。

④ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第111页。

⑤ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第112页。

⑥ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第107—108页。

⑦ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第107页。

(三)“诗性伦理”的困境

应该说,“诗性伦理”以情感为中心诠释思路的确突破了现代西方伦理学理性化的进路,以直面生活本身的思想姿态尝试儒家现代伦理学的建构,这是非常值得肯定的。但是王堃博士进一步将她所说的本源性的诗性情感、诗性言说、诗性语言归纳为一种“女性化”的情感和言说方式就有一种矫枉过正之嫌。

在说明“诗性言说”所具有的女性情感特征时,王堃借助于《周易》的“坤道”精神和朱熹的“空阙”之思。王堃说:

坤道以终之于“无我”亦“无物”的“空阙”境域为目的,“空阙”之境敞开于智仁之际、坤道与乾道之间,涌动着本源情感的诗性言说。“坤道”与“空阙”以其前主体性的诗性语言表达情感存在本身,并与主体性的象征态语言有了层级性的区分,而这种区分显现在象征态语言中成为“阴阳”“乾坤”或“男女”之分。从象征态溯回符号态语言,所谓“女性”或“女性化”的情感体验与言说其实是无主体性的、本源的存在。“女性”的“无”并非被压迫而成为“不存在者”,而恰恰是“无”的言说给出了立于主体性之“有”的世界。^①

按此,“诗性伦理”所主张的从本源性的情感中生成形而上者、形而下者以及伦理规范等,就可以表述为女性化的情感生成了形而上、形而下者以及伦理规范等。实际上,“诗性伦理”最后主张的乃是女性创造一切。王堃说:

现实世界中的每一个“人”在本真的诗性语言层级上都是“女性”,即是在“女性化”的诗性言说中成为“人”的。当发乎本源地关爱周围的一切人与事物、回归天地万物一体之仁,恰恰是以无主体性的,或称之为“女性”的情感视域观“我”、观“物”、观“天地”、观“世界”。人天生是儒家,天生是情感的存在,也未成不天生是“女性”。^②

可见,这时的“诗性伦理”已完全是一副女性主义伦理学或女权主义伦理学的样貌了。王堃此论有其历史缘由。历史上的儒学的确呈现出一种“男性”中心观的印象。儒家伦理思想的现代转型必须处理的一个问题就是女性的安置。但若因为要反对男性中心视角和话语方式,就对儒学进行一种彻底的女性中心化阐释,这样的思路相距传统男性中心观的思路并不远。

而且,若把本源性的诗性言说给予一种女性情感特征的诠释,就会得出王堃自己所说的这样一个论断:“‘女性’生成了‘人’,而后才有了‘女人’与‘男人’之分。”^③这显然是让人难以接受的!加上前文王堃指出的:在本源层级人都是“女性”,当发乎本源地关爱周围的一切人与事物、回归天地万物一体之仁之际,就是一种女性化的见证。这似乎意味着男性都是无情的存在者,这恐怕也是让人难以接受的,这事实上是消解了男性的伦理责任,^④这一点是王堃自己也意识到了的。

如果说伦理学聚焦的是人如何成人的问题的话,此成人是无关乎男女的。尤其对于现代伦

① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,自序第4页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,自序第5页。

③ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,自序第5页。

④ 王堃在这一点上展现出了相当程度的犹疑,即有时又不承认对男性道德责任消解的理论后果,并且认为从诗情言说中成就人的主体性其实是“可以为不分性别的任何个人所奉行”(《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第211页),也就是在一定程度上承认在主体性生成这一角度来说,其实是不分男女的。

理学来说，成人，成就人的主体性，岂能分男女？当然，在实际的生活实践、生活行事之中，男女肯定有别，但这种别仅仅是形而下的具体事务中的有区别，不是在形而上学层面有别，任何作为本体、作为价值最终依据的形而上者都只能是一，自然是无男女之别的。在前主体性前存在者化的本源情境一切都未生成，不仅无男女之别，更无人我、物我之别，一切都是浑然一体，是无。由此，笔者以为，女性主义伦理学并不构成一般性的伦理学理论，女性主义伦理学必须严格控制住自身的讨论范围。如果“诗性伦理”将自身定位成一种儒家女性伦理思想的话，就必须收缩自身的论域，把自己限制在男女相互对待的形而下的领域，而这与王堃的思想意图又是不一致的。

当然，在男女相互对待的形而下领域绝不意味着回到传统男尊女卑的老路上去，自然也无须在推翻男尊女卑之际形成女尊男卑，而是男女平等。但男女平等不是男女平均，不是男女同质化。事实上，男女平均或同质化不仅对女性不公平，对男性同样不公平。历史地看，在曾经男女平均、同质化的20世纪特定时期，既看不到对男性的尊重，也看不到对女性的尊重。这个时候的伦理思想只有一种，就是弗洛姆所说的权力主义伦理学，即由权力规定什么对人是善的，并制定相应的行为规范。^①从这个角度来说，如果女性真的比男性更具有情感的敏锐性的话，“诗性伦理”以及整个女性主义伦理的优势似乎更在于对人的实际生活处境的敏锐感受性上，从而去反抗任何普遍主义或本质主义化的伦理主张，让人回到个体化的人的情感和生活实情之中来进行伦理判断。

三、“诗性伦理”还是“情义伦理”？

“诗性伦理”这个概念本身还面临着一个困境，即“诗性”与“伦理”这两个概念的组合搭配问题。“诗”是一种情感充盈的状态，是一种无人我、无物我之分的浑然一体状态。因此，这乃是一种前主体性前存在者化的本源性生活情境，这一点王堃把握得很准。而“伦理”无疑是指存在者森然林列的情形，无论“伦”还是“理”，在汉语中都指是存在者之间的秩序。因此，“诗”和“伦理”分属两个观念层级的事情，将之组合成一个概念实在容易让人产生误解。如果“诗性伦理”意在阐明儒家伦理思想的本源在于情感的话，用笔者曾经简要论及的“情义伦理”^②来概括儒家伦理思想或许更为准确。

伦理学之为一种实践哲学有两个重要任务：一是阐明伦理规范何从出；二是阐明人的道德义务感何从来。王堃“诗性伦理”的总体思路是正确，即儒家伦理思想建构必须从生活整体过程本身，从生活实情出发，而生活又显示为生活情感。

（一）伦理规范之正义性渊源在于“情”

从伦理规范何所出一端看，实际就是如何制礼的问题，因为在儒家任何制度规范都是囊括在“礼”这个概念之下的。儒家礼教制礼的基本思路就是缘情制礼。所缘之情分为二：一是缘生活之实情以制礼；二是缘仁爱情感以制礼。又因为生活总是显示为仁爱这种生活情感，故生活之实情与仁爱情感又是二而一的，故可用“缘情制礼”一词予以归纳。

缘生活之实情以制礼，可用王夫之“养其生理自然之文，而修饰之以成乎用者，礼也”^③一语

① 弗洛姆：《自为的人——伦理学的心理探究》，万俊人译，北京：国际文化出版公司，1988年，第7页。

② 胡骄键：《生活儒学的“新礼教”蕴涵——中国正义论的“情义伦理”思想》，《东岳论丛》2020年第3期。

③ 王夫之：《思问录·俟解》，北京：中华书局，1956年，第11页。

概括之。所谓“生理自然之文”即是一定时代条件下生活实践、生活行事本身的节律、轨迹。所谓“养”即“积淀”(李泽厚语),指领会此生活实践、行事本身之节律、轨迹,使之秩序化、制度化,进而礼典化,此即“修饰之以成乎用”。这一制礼过程又可以说是“循事察理”,^①“因事创制”。^②故缘生活之实情以制礼,可以说是遵循生活本身的之事理(生活实情之理、情理)以制礼。

可见,制礼并不是传统所说的圣人师心自用,凭其主观意愿制作一套制度规范、礼节仪文来要求人们遵行,若如此,自然就成了圣人以礼牢笼天下。当然,礼也不是自然的产物,而是人为的结果,是一种“伪”(荀子语)。从这个意义来说,确实存在圣人制礼。不过,圣人制礼不是圣人主观地凭臆想制礼,圣人乃是对生活实践、生活行事比一般人更为敏锐者。《孟子·尽心上》云:“行之而不著焉,习矣而不察焉,终身由之而不知其道者,众也。”孙奭疏云:“著、察即知之也。”^③圣人就是异于习焉不察之众人而用智领悟生活实践、生活行事本身之节律、轨迹者。而所谓“养”“修饰之”等语说的不过是制礼是一个逐步调适、修正的过程,而不是一挥而就、一劳永逸的事情,这正是儒家十分看重的礼有损益的根据。所以,制礼不是一个乌托邦工程,更接近于波普尔所说的“零星社会工程”。从这个角度来说,礼的缘起确实和“俗”有更为密切的关系,而不是起源于生活中的某个单一事件,如认为礼起源于祭祀,起源于生产劳动交往交易等等。当然,也不能说制礼和这些事情无关,因为这些事情都是生活实践、生活行事之一端,但制礼是从整体的生活实践、生活行事出发,而不是从其中之一端出发。制礼就是“养”“积淀”一定时代生活方式条件下生活实践、生活行事本身的节律、轨迹以成礼,就是循事理、情理以制礼。

缘仁爱情感以制礼,这一方面已多为历代儒者所论及。孔子就大谈“仁”“礼”关系。没有情感充实的礼,不过是虚文。孔子在《论语·阳货》篇中就感慨:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”荀子即言礼乃是“称情立文”。^④情与文,情与礼的关系,除了以文、以礼达情节情,更重要的是通过礼文来成就情,使仁爱情感得以适宜性地实现。王夫之将此归纳为:“文因质生,而文还立质也。”^⑤文,即是礼,礼因情生,而反过来又成就、实现情。

礼究竟如何反过来成就情?这就涉及对儒家仁爱情感的理解。一说到仁爱,我们一般想到的就是一种忘我的对他人的关注、关心,甚至牺牲自身的利益去照顾他人的利益。但这种思路有一个致命缺陷,就是极容易在我的仁爱之心的基础上对所爱之人进行控制。生活中随处可见这样的例子。其实,儒家仁爱的真义在于让人自爱,而不是以我之所好加诸人。诚然,以我之所恶加诸人不是爱,而以我的所好加诸人也不是真正的仁爱。^⑥因此,礼要实现的情就是让每个人都

① 王夫之:《礼记章句》,《船山全书》第4册,长沙:岳麓书社,1991年,第12页。

② 王夫之:《礼记章句》,《船山全书》第4册,第131页。

③ 焦循:《孟子正义》下册,北京:中华书局,1987年,第884页。

④ 王先谦:《荀子集解》下册,沈啸寰、王星贤点校,北京:中华书局,1988年,第372页。

⑤ 王夫之:《礼记章句》,《船山全书》第4册,第892页。

⑥ 《论语·尧曰》记载:“子张曰:‘何谓惠而不费?’子曰:‘因民之所利而利之,斯不亦惠而不费乎?’”把孔子这句话与《论语·公冶长》篇中的“子贡曰:‘我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。’子曰:‘赐也,非尔所及也。’”结合起来考察可以看到。所谓“惠而不费”,就是为政者施恩于民却并不会带来行政成本的过度消耗。如何才能做到呢?如果以为政者一己之好恶加诸民,势必不能让民众都满意,由此必带来行政成本的过度消耗,这就是“惠而费”,最糟糕的情形就是“费”之后“惠”还不至于民。最好的办法乃是“因民之所利而利之”,而不是以为政者之所利而利之。这便是《公冶长》篇中子贡所说的“我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。”意即我不把我之好恶加诸人,当然也不希望别人以其好恶加诸我。这才是儒家仁道仁政之旨意所在。从《公冶长》中的对话来看,孔子是完全赞成如此理解的,不过他认为子贡仅仅是知道了还不能做到而已。

能无障碍地实现自爱。故我们也可以说,缘仁爱情感以制礼,就是缘仁爱情感本身之理则以制礼。

至此,我们可以说,让每个人皆能充分实现自爱乃是礼的正义性基础所在。又因为爱总是意味着去爱,去行动。所以,爱总是要与一定时代的生活实情相适宜,即要爱得适宜。故作为制度规范的礼不仅要源出于仁爱情感,源出于情感本身的秩序,更要使这种情感与时代生活之实情,与事情本身之理相适宜。总之,作为伦理制度规范的礼的正义性基础就是“情”或“情理”。

(二)义务感源出于“情”

从人的义务感一端看,人的内在道德义务、道德责任也只能源出于情感。在西方伦理学史上,对道德义务、道德责任讨论得较多的当然是义务论。按义务论的代表康德的看法,人的道德义务、责任只能源自于理性的善良意志。康德就明确说:“责任(Pflicht)……这一概念就是善良意志的体现。”^①而善良意志就是理性的人的自我主宰,自我克制,自我约束,并克服一切非理性的冲动、欲求,让人完全按照理性的普遍法则采取行动。康德的善良意志说的确给人一种道德的崇高感,但是正如诸多后康德哲学家所批判的那样,康德伦理学始终是一种形式化的空洞的伦理学。法则越是普遍,就越抽象,越形式化,而善良意志要求我们只能出于对这些抽象空洞的法则本身的敬重而行动才是道德的。于是,人的道德义务完全来源于人的生活之外的一套形式法则。如此,道德义务完全有可能成为人的道德负担。所以,当遵照康德义务论伦理学行动的时候,才会出现即使是面对杀人犯也不能对其撒谎的伦理悖谬。

人始终是生活着的人,要想人所遵循的道德义务、责任不至于和生活本身相抵触,只有义务也源出于生活,源出于生活情感,唯其如此,当人听从道德义务行动的时候才和人的生活处境相契合。人的道德义务、道德责任只能来源于情感。这就意味着,人之行为是不是道德的,一个必要条件就是这一行动必须出于仁爱的动机。当然,这仅仅是一个必要条件而非充分条件。即是说,一个行动是道德的,它一定是出于仁爱的动机;而出于仁爱的行动,并不意味着一定是道德的。儒学作为一种实践哲学,不仅注重人的内在道德动机,也看重行动的结果,所以儒家素来讲究处仁以义,也就是仁爱必须适宜,爱必须爱得适宜。《孟子·告子上》言:“仁,人心也;义,人路也。”只有爱得适宜的行为才是儒家所追求的道德上赞许的行为。

事实上,几千年来,中国人一直用“情义”这一概念来对人和事进行道德评价。当我们道德上赞许一个人时,我们常说某人有情有义,讲情义。反之,则指责其无情无义,不讲情义。要言之,如果人的义务感和伦理规范的正义性基础皆出于生活之实情和生活情感的话,我们把儒家伦理思想概括为“情义伦理”就是较为合适的。

(责任编辑:孙念)

^① 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,2012年,第7页。

儒学“女性正名”的有效性评估 与儒家女性伦理学前途展望

——评王堃的《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》

李海超

摘要：王堃的《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》一书，从本源、工夫、伦理原则、道德规范等层面对儒学做了女性主义的正名工作，揭示了儒家理论自身带有的女性化特征，这有助于修正人们长期以来附加给儒学的“男权”“父权”标签，至少能够澄清其中很多误解。不过，在浓郁、浪漫的女性主义情怀之下，此书的正名工作也有矫枉过正之嫌，因为它将儒学彻底女性化了。此书的“正名”工作服务于作者“儒家女性伦理学”或者说“女性儒学”的理论建构。“儒家女性伦理学”应该成为当代儒学多元开展的一个方向，这能够深化儒家对人性的普遍性认识和时代性认识。对女性化情感体验、诉求之有限性的自觉，是“儒家女性伦理学”长远、良性发展的重要前提。

关键词：儒家女性伦理学；女性儒学；女性主义；正名

作者简介：李海超，南京大学马克思主义学院暨中国传统文化研究中心(南京 210023)

儒学与女性的关系一直都是引人注目的话题。自清末以来，传统儒学通常被看作是男权社会的意识形态，在这样的文化氛围中，儒学是压迫女性的文化工具，仿佛它天然与女性为敌。即便在较为理性地看待儒学的文化氛围中，女性能否通过儒学修养以达到自我实现的目标，也仍有争议。儒学中的士、君子、圣贤人格是否适合女性？儒学中齐家、治国、平天下的事业理想是否适合女性？儒学中有关性别的伦理规定、家庭与社会规范设计是否能够合理地安顿女性，特别是今天的女性？这些问题都值得深入探讨，而目前学界的相关研究显然是不够的。相关研究的不足，将导致儒学理论和话语难以包容、支持女性自我实现的各种诉求，影响到女性的“儒者”身份认同，也不利于儒学理论的当代开展。如何挖掘儒学中的性别文化资源，并通过现代转化，使之成为当代女性的自由发展和权益保障提供理论支持，这是当代儒学的重要任务。王堃的新著《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》(上海：上海三联书店，2022年，以下提及此书，省略副标题)尝试为传统儒学或者说儒家伦理进行女性化的正名，并初步建构了“儒家女性伦理学”或者说“女性儒学”的思想理论；此书问题意识独特，观点大胆新颖，极大地推动了学界相关研究。本文将对此书“正名”工作的有效性展开评估，对“儒家女性伦理学”的理论建构与未来发展作出反思。希望通过公开的论辩，推动儒家性别文化研究和“儒家女性伦理学”的进一步发展。

一、正名：儒家伦理的“女性”特质

《坤道与空阙》一书的核心工作是“正名”。为什么要正名？因为人们对儒学本身的性别特

质有误解,为了消除误解,必须做正名的工作。正什么名?正女性之名。即要证明传统儒学本身就内涵着女性的特征,儒学不是男性的专利品,它也属于女性,具有女性的气质和特征。这一正名工作是非常重要的理论工作。以往人们探讨儒学与女性的关系,通常争论的是女性是否受到了压迫,女性能否成为君子、圣贤,儒家的生活规范设计能否较好地安顿女性,等等。王堃著作的新意和难能可贵之处,在于她跳出了这些讨论,并没有以这些讨论为重点,而是直接进行了理论上的正名工作,即从儒学的根本义理系统、语言表达系统、工夫系统、伦理原则与规范系统出发重新审视其“性别”特征。

什么理论特征是女性特征?王堃认为,情感是女性的重要特征,以情感为根本、以诗性语言为根本表达方式的理论便是具有女性特征的理论。经过她的考察,先秦儒学就具有这样的特点。即先秦儒学是以本真情感为本源、以诗性的语言为根本表达方式的学说。将先秦儒学传统诠释为一种情感主义(情本)的传统,这并非始于王堃,至少李泽厚的情本体说^①、蒙培元的情感儒学^②、黄玉顺的生活儒学^③等都是如此。不过,他们只是认为先秦儒学具有情本的传统,并没有对此做性别向度的论说,而王堃在《坤道与空阙》一书中明确将情感主义的或者说情感本位的哲学与女性关联了起来。对比西方女性主义哲学,女性主义哲学确实是以关怀关系、关怀情感、关怀实践为哲学基础的,儒家所讲的仁爱情感与关怀情感之间确实具有相近性。不过,王堃并不是比附西方女性主义哲学而建立起情感主义哲学与女性之间的关联的。她从中国固有传统出发,认为情感的哲学功能、情感化的诗性言说本身与儒家的坤道工夫具有一致性。

理解王堃所讲的情感在儒家哲学中的本源性地位,需要把握《坤道与空阙》中的一个核心概念“空阙”。什么是空阙?空阙不是“有”与“有”之间的间隙、虚无,而是“有”得以呈现的“无”“浑沌”“玄牝”。依照王堃的使用,“空阙”一词改造自朱熹对“仁”的诠释。朱子说:“且理会义礼智令分明,其空阙一处便是仁。”^④这里说仁是那“空阙一处”,也就意味着“仁”不能直接讲清楚,不能就仁而言仁,需要涵养领会,直到领会到仁之生意流行,明白仁在义、礼、智之先,而又不在于其外,乃是三者得以生成的根据。在王堃看来,这一非直接表现的“空阙”意象,是一种本源性的意象,它没有表诠什么,却一切从它而出。王堃认为,这样的作为本源之“空阙”是由坤道工夫给出的。在朱熹那里,本源之仁是一切尚未表现的生生之理,而在王堃看来,这就是本真的感通之情。仁作为本源性的情感,是前存在者形态的观念,它给出一切存在者但自身尚未成为任何存在者,它是一种情感的朦胧感通状态。它是本源,由于尚未生成一切,所以它是“空阙”。因此,在《坤道与空阙》一书中,“空阙”就成了情感本源意境的代名词。这样的本源状态不能由乾道工夫表现,因为乾道工夫是一种直接表现的工夫,而坤道工夫是内敛的工夫。如果说在《周易》乾坤二分文化系统中,乾代表男性意象的话,坤则代表着女性意象。正因如此,王堃才认为情感性的本源本身就具有女性的特质。而先秦儒家传统是以仁爱情感为本源的,这也就意味着先秦儒家的本源观念本身具有女性的属性。王堃在书中说:

在“空阙”中,主体间的诚敬之思以诗性语言模仿自然的韵律,表达本真无邪的情感体

① 李泽厚:《人类学历史本体论》,天津:天津社会科学院出版社,2008年,第217页。

② 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2022年,第19—20页。

③ 黄玉顺:《爱与思:生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第73—98页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》第1册,北京:中华书局,1999年,第110页。

验。诗之思不是关于任何预设的实体化内容的思考,而仅仅是“思无邪”。无邪之思是在诗性语言的切磋琢磨中通达的仁爱、乐道的情感境界,主—客、物—我的对待消融于其中。诗言说的是无物存在的仁爱本身,仁爱是天道万物融为一体的情感,诗的意蕴即此浑沌一体、无所对待的境域,而不指向任何对象化的区别。

儒家所要回归的“子宫间”是在“空阙”中涌动的仁爱情感,这也是女性实践中的本源体验。^①

这两段话的意思是,儒家的本源观念是仁爱情感,仁爱情感的表现方式是不预设任何实体化内容的“诗之思”,其实也就是诗性语言。而由诗性语言呈现的本源不是直接的、刚性的表现,而是呈现为空阙的意向,这是女性化的意向,所以王堃说这是“女性实践中的本源体验”。

不仅本源性观念是女性化的、表达方式是女性化的,传统儒学在修养工夫上也具有女性化倾向,于是王堃指出,“诚敬”这一儒家核心修养工夫是坤道工夫,是女性化的工夫。她说:“中国哲学中的‘诚’‘敬’时常放在一起作为一种原始的时间性体验,而‘诚敬’往往与具有‘女性’特征的‘坤道’工夫相关。”又不仅是诚敬,乃至儒家讲的“絜矩之道”也属于坤道工夫:“坤道作为絜矩工夫,并非只是君子的一种操术,而是‘道’的本来面目。”为什么这些工夫都属于坤道工夫呢?因为坤道是顺承乾道而展开的,在道的展开过程中,乾道代表着由体达用,而坤道代表着由用返体。这意味着,一切复归本源的工夫都是坤道工夫。正如王堃所言:“坤道可以由人心向道心的化生来解释:从疑窦丛生中经过痛彻搏杀,秉持着理的条贯,涤除各种私欲杂念,工夫向精一深微的方向收敛,直至道心绽出,并展视到自身——道心融合人心的‘全体’、以及乾坤工夫的‘大用’,‘理’的表里精粗也随之呈现。”既然由用返体的工夫皆属坤道工夫,那么“智”这个在西方文化中被看作与情感相对、与男性特征相匹配的概念,如果它被用来领会体、天理、道心的话,也可以被纳入坤道工夫之中。所以,在王堃看来,在仁义礼智四德中,“‘仁’与‘礼’像春生夏长一般激扬发散,而‘义’与‘智’如同秋收冬藏的收敛含藏”。^②所以仁与礼属乾道,而义与智则属坤道。

如果说在本源层级上,情感的本源性作用、情感主义的语言表达方式(诗性的语言)是女性特征的,在工夫层面上又将“义”的规定性和“智”的裁断性看作女性特征的,这是否存在内在的矛盾呢?如果把情感与理智看作对立的范畴,将两者完全归于女性特征确实存在矛盾。但从《坤道与空阙》一书的致思理路来看,两者亦不矛盾。因为在此书中“女性”的理论特征不是通过情感与理智来规定的,而是通过“反经合道”的思维方式来规定的。即本源不是德性本体(注意,在此书中,本体不是最优先的观念层级,涵蕴和给出本体的本源才是),而是使德性本体得以呈现、显现者,情感本源不是直接给出德性、天理、良知,而是通过情感的体验使之呈现,甚至可以说使之生成。情感在这里发挥的作用是蕴涵或“孕”的作用,有点类似“遮诠”的诠释方式。所谓“遮诠”,就是以“不是什么”的方式呈现“道”。在《坤道与空阙》一书中,本源不是德性、天理等本体性观念,而是使这些本体性观念得以呈现的观念,具有非直接表诠、反向烘托的意味。《坤道与空阙》一书将工夫理解为经由人心反归道心的努力,敬、絜矩、义、智皆是服务于此“反归”的过程的,就此而言,它们皆可被归于坤道工夫、女性特征。可见,在此书的内在逻辑中,将情感与理智皆归于女性特征是不矛盾的。

① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,上海:上海三联书店,2022年,第21、28页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第15、71、74页。

既然在本源层面和工夫层面,儒家学说(主要是指先秦儒家)皆具有女性的特征,而且女性的特征甚至占有本质性的分量(本源是具有女性特质的本真情感体验,工夫是具有女性特质的修养方法),那么我们便可以说,儒家学说本身就是一种女性之学。如果说儒家之学是“人学”,则“人”在根本上就是“女人”,或者说女性属性乃是人性的本质面相。王堃说:

人天生是儒家,天生是情感的存在,也未尝不天生是“女性”。由本源的男女感通而生于“女性化”的“玄牝”“空阙”之中,成为“阴阳合体”之“人”,是每个主体自我生成之路。“女性”生成了“人”,而后才有了“女人”与“男人”之分。^①

人在本质上是女人,则儒家伦理便天然就是女性伦理:

儒家女性伦理也是女性化的儒家伦理。儒家伦理可以为男性与女性所共同理解与实践,只不过其女性与诗性的特征使其更适于为女性所认可和实践。在“坤德”与“乾德”的并建中,女性的坤道工夫居于主导地位,这意味着“儒家伦理”的体系建构离不开“儒家女性伦理”的建构。^②

这两段话直白地表达了《坤道与空阙》一书“正名”工作的理论目标,这个目标非常大胆,具有强大的冲击力,甚至可以说完全颠覆了以往人们对儒家学说之性别属性的一般理解。在传统的理解中,一些偏见之士会将儒家学说的性别属性归于男性(或父性),对儒家文化有同情理解的人士会将儒家学说的性别属性归于普遍的人性(既包含男性,也包含女性),但几乎没有人将儒家学说的性别属性归于女性。就此而言,《坤道与空阙》一书确实振聋发聩,它通过儒家性别文化资源的挖掘和创造性的诠释,向读者呈现了儒家学说的女性一面,这对于人们重新理解儒家文化的性别特征、对于重新理解“人”的特征均具有非常重要的启示意义。

二、评估:儒家伦理的“女性正名”有效吗?

从上一部分的介绍可以看到,王堃《坤道与空阙》一书的“正名”工作不是理论上的小修小补,而是具有理论颠覆性,颠覆了人们对儒家学说的常识性理解。儒家学说竟然在根本上是女性特质的学说,儒家伦理在本质上就是一种女性伦理。这不免引起质疑,此书的“正名”工作是否有效?是异想天开,还是矫枉过正?甚至在认识此书的价值时,还需追问,此书究竟是以客观还原为主的理论诠释工作,还是以表达作者本人思想为主的理论建构工作?

来看王堃“正名”工作的有效性问题。此问题涉及对儒学或儒家伦理本质特征的认识。将儒家学说的理论本质归为女性的,这表面看来非常具有颠覆性,但并非完全没有道理。很多学者认为,儒家伦理与西方关怀伦理具有相似性,而20世纪以来流行的关怀伦理学乃是一种女性主义伦理学。按照弗吉尼亚·赫尔德(Virginia Held)的观点,女性主义关怀伦理学是向男性和女性共同开放的伦理学,它不只适用于女性,也适用于男性,但它是女性富于体现的关怀能力为基础的。换句话说,关怀伦理学的发展目标是一种更为进步的具有普遍适用性的伦理学,只不过其理论基础具有女性主义的属性,赫尔德非常反对在关怀伦理学中加入非女性主义重视关怀的解释。这也就意味着,她认为关怀伦理学必须具有“女性”的特质。假如关怀伦理学真的是一种

① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,自序第5页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第32页。

更为进步的普遍性的伦理学,那么我们可以说“道德”本身便具有女性的特质。按照这样的说法,假如儒家伦理确实是与关怀伦理相近的伦理学说,那么从儒家伦理中诠释出女性的特质就是可能的和可行的。虽然儒家学说诞生于和应用于男权主导的社会环境之中,但这只是应用层面的事情,不妨碍其本质上具有女性特征,因为女性主义关怀伦理学在应用层面也是适用于男性、向男性开放的。所以,不能说儒家学说诞生和应用于男权社会就一定具有男权的特质,其在性别属性上也可能是女性主义的,至少这在理论上是说得通的。显然,这样的观点,赫尔德是不同意的,在她看来,“作为关怀伦理的传统儒家伦理学就是一种不被女性主义者接受的关怀伦理”。^①什么是“不被女性主义者接受的关怀伦理”?按照赫尔德的观点,儒家对仁爱、仁爱关系等与关怀、关怀关系相近的道德解释是非女性主义的解释,也正因此,在具体的规范层面,儒家近似关怀伦理的学说不能真正维护女性的权利,会妨碍妇女的进步。

可是,王堃的观点与赫尔德的观点正好是相反的,王堃认为儒家学说正是一种对道德的女性主义解释,在具体的社会规范层面,儒家学说也在很大程度上捍卫了女性的地位和权益。关于儒家学说对道德的女性主义解释,本文第一部分已从本源层面、工夫层面做了介绍。关于儒家学说对女性地位和权益的护持,王堃在《坤道与空阙》第四章也做了详致的说明。她通过分析历代关于《关雎》的注解,以及《列女传》《女论语》等著作,揭示了后妃、主妇、夫人对于夫君的襄助之德、之功,并且指出,此种“襄助”并不是简单的“辅助”,而是具有本源性的涵蕴、生成意义:

后妃之德与夫人之德在此本源层级上并无伦理上的先后之分,她们的德行就是其夫君主体性确立的本源,并成为伦理政治建构的奠基。

主妇之德成为襄助君子人格确立的本源。

主妇之德作为主体性生成的本源,维系着早期帝国伦理纲常的重建与权力关系的良序运行。^②

王堃认为,在儒家伦理中,男性的主体地位是依赖女性才能生成的,女性在伦理关系中的优先性在劳动和角色分工中又表现为“内职”相对于“外职”的优先地位,进而整个儒家的纲纪秩序都可以看作是以内职为本而生成的。^③按照此种理解,“女主内、男主外”的分工秩序不是束缚女性的伦理秩序,恰恰相反,这是对女性自由的保护,内职给予了女性以自由的空间。甚至当夫妻不合之时,内职及其给予女性的自由空间可能会受到侵犯,此时“出妻”的规范设计起到了保护女性自由的作用。王堃说:“本源是由女性的坤道工夫所掌控的‘私人’领域或空阙之地,这里是女性自由的最大空间。而这里的问题也只能留给女性自己来解决,那么出妻恰可被理解为给予女性以最大的自由与女性人格的根本保护。”^④

所以,从王堃的视角出发,儒家学说无论从本源层面、工夫层面,还是伦理关系层面、制度规范设计层面,皆是女性主义的,儒学就是女性主义思想体系,儒家伦理学就是女性主义伦理学。如果只从理论的内在一致性来看,《坤道与空阙》一书的“正名”工作是成功的。可是,“正名”贵在名实相符,在此方面难免会引起人们的质疑。

① 弗吉尼亚·赫尔德:《关怀伦理学》,苑莉均译,北京:商务印书馆,2014年,第30—33页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第137页。

③ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第222页。

④ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第324页。

第一种质疑涉及保护女性自由的问题。传统儒家的伦理秩序和分工秩序保护了女性的自由吗?清末以来,不是有很多声音一直在讲传统女性被束缚在家庭之中、闺门之内吗?此种质疑在一定程度上可以通过“历史”的视角进行化解。毕竟从古代社会到现代社会,中国人的生活方式发生了很大的变化。在古代被看作是保护女性的秩序安排,到了现代社会则成了女性的束缚。这是时代变了,生活方式变了,我们不能用现代的伦理要求去责怪古人。王堃在《坤道与空阙》一书谈到了时代变化的问题。她说:“当工夫过程达到坤乾交汇的空阙之境,前主体的、女性化的本源情感体验发出本真的要求,对形而上的‘理’‘德’与形而下的伦理规范内容作出与时世相移易的约定。这种要求的力量是儒家女性伦理的含容力所在,决定了其具有与现代性接榫的可能性。”^①这是说,传统社会内职、外职的区分基于传统生活方式中的女性化本源情感体验,现在时代变了,儒家伦理同样会要求以现代生活方式中的女性化情感体验为本去重构现代的伦理道德和制度规范。不同时代的伦理道德和制度规范虽然差别很大,但在其应用的时代中都可能有助于保护女性的自由和权益。

如果说第一种质疑还较容易回应,回应第二种质疑则比较困难。此种质疑是关于妇女地位之优先性的。即,在古代内职、外职的区分中,内职的地位高于外职吗?内职的权益优于外职吗?不可否认,优先性地位并不等同于社会地位之高、权益保障之优越,可是,如果后两种情况不存在,女性的优先性又该如何体现呢?又怎么能说女性在儒家伦理秩序的安顿中具有优先性呢?很显然,即便在古代儒家的伦理秩序安顿中女性的权益得到了妥善的安顿,我们也很难得出结论说,女性的地位、角色、功能是优先的。没有这一现实做基础,儒家伦理的女性主义“正名”就只能停留在理论言说的自洽之中。

把《坤道与空阙》一书中的思想看作王堃独立的理论构造,我们可以说它是自洽的。但若将此书的思想与客观的儒家传统相对照,即便在理论的层面,两者也未必是高度契合的。针对古代儒家思想,或者只是针对先秦儒家思想,可以发问:先秦儒学真的认为后妃、主妇之德优先于夫君、丈夫之德吗?认为坤道优先于乾道吗?认为情感的本源地位和作用在本质上是女性主义的吗?根据文献,先秦儒家在夫妇关系上较为看重夫妇互尽义务,倡导“夫义、妇听”(《礼记·礼运》)、“夫妇有义”(《礼记·昏义》)。这里,可以说夫妇相互成就,夫的主体性在确立过程中离不开妇,而妇的主体性的确立也同样离不开夫。夫、妇的角色是相辅相成的,不能只看到妇成就夫的一面就说妇的角色和作用优先于夫。同样,对于乾道与坤道,《周易·系辞上》讲“乾知大始,坤作成物”,乾道与坤道两者相辅相成,不能只看到坤道成就乾道的一面就说坤道优先于乾道。甚至,“妇听”“坤道其顺乎”(《周易·坤卦·文言》)等表达更体现了妇道、坤道的辅助意味,而不是彰显了其优先性地位。所以,先秦儒家的义理传统并没有肯定妇道、坤道的优先性。先秦儒家的确主张仁爱情感具有本源性的地位,不过本源情感涵蕴、“孕育”德性的作用也并不只是被动地呼唤,它也主动地命令,仁爱情感的表达既可以是温柔朦胧的,也可以是刚强直白的。特别是在先秦儒学中,一切仁爱的诉求皆基于男性(孔子、孟子、荀子等)的情感体验,因此,我们没法说以仁爱情感为本源的先秦儒学具有女性主义的特质。

三、展望:儒家女性伦理的前途何在?

王堃《坤道与空阙》一书实际是借“正名”的名义来表达自己的思想创构,她的目标是要构建

^① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第210页。

一种情感主义的儒家女性伦理学,或者说女性儒学。必须肯定,对于当代儒学的发展来说,儒家女性伦理的理论建构是非常必要和重要的任务。虽然主流儒学一般是以普遍的人性为基础展开理论建构的,它不偏于重视男性或女性,但在具体的历史条件下,能够发声的主体往往存在性别的局限。比如,在中国传统社会中,儒学理论基本是由男性建构的。这里并不是说中国古代男性儒者存在主观上的性别偏见,或者心胸狭隘、不够包容,而是强调在普遍人性的相关阐述中,女性的某些特征、诉求可能会无意识地被遮蔽。荀子曰:“凡万物异则莫不相为蔽,此学术之公患也。”(《荀子·解蔽》)男女性别之间存在显著差异,在相互认识上又怎能做到毫无遮蔽呢?为了防止和减少这样的遮蔽,当代儒学需要发展女性主义的伦理学,儒家女性伦理学的存在能够更为专业准确地探究女性的特性、表达女性的诉求,这不仅有助于女性自由和权益的维护,同时能够增强主流儒学对普遍人性的探讨。因为,普遍人性不是抽象的概念,它是男性和女性的共同特征或总体特征,没有对女性特性、需求、世界观、价值观的充分认识,儒家怎么可能推进普遍人性的研究呢?对于男性也是一样,也许未来会出现儒家男性伦理学或者男性儒学。虽然在古代社会中,男性话语占有主导地位,但这并不意味着在现代社会中,男性的特征和诉求得到了充分的表达。时移世异,很有可能在“男性话语长期主导”这样的主流观念下,男性的某些特征和诉求也被潜意识地忽视了。专业化的儒家男性伦理学的存在有助于深刻洞察现代男性特征、表达男性诉求。总之,性别化的儒学理论的出现对于儒学深入认识普遍人性和现代人性特征具有重要的辅助作用,因此我们有必要支持儒家女性伦理学的发展。假如未来出现儒家男性伦理学,也应当得到同样的支持。

回到《坤道与空阙》,王堃在此书中建构了一种情感主义的儒家女性伦理学,或者女性儒学。此种女性伦理学以女性化的本真情感体验为儒家一切观念建构的根本,认为男性和女性的主体性由女性化的本真情感体验给出,或者说在后者的“孕育”中生成男性和女性的形下相对主体性以及作为普遍人性的形上绝对主体性,又基于形上绝对主体的德性规定和形下相对主体的特征与需求建立起具体的“礼”,即制度规范。由于作为本源的女性化本真情感体验是前主体性的情感感受,是随着具体的生活方式、时代需求而变化的真切感应,因此主体性观念以及制度规范也应当因时损益。其实,王堃的此种观念架构与黄玉顺的生活儒学具有一致性,或者说是对生活儒学的继承和发挥。生活儒学认为,一切观念都可以区分为本源、形而上、形而下三个层级,形而上、形而下层级的观念由本源层级的观念生成,形而上层级的观念为形而下层级的观念奠基,生活儒学所讲的本源层级的观念就是作为本真情感体验的生活感悟或生活感受。^①王堃的儒家女性伦理学继承了生活儒学的此种观念关系,但也有自己的发挥。即本真情感感受在观念的生成秩序上固然是最优先的,但反观之,它也是有规定性的,即至少此种本真情感感受是男性的,或女性的,既然有男女规定性的差别,则由感受而引发的诉求未必是一样的。王堃的儒家女性伦理学关注的是女性化主体之本真情感感受的特征和以此为基础产生的观念世界,这有助于人们理解本真情感感受的具体性和差异性。

人们或许会对《坤道与空阙》一书“正名”后的儒学形象感到惊异,但不可否认这正是基于女性化情感体验而建立的一种儒学形象,至少发端于个别女性对儒学的向往。此书让人们看到了真正源于女性的声音和诉求,是非常难得的尝试。不过,《坤道与空阙》一书在理论上其实有超

^① 黄玉顺:《爱与思:生活儒学的观念》(增补本),增补本序第4页。

越女性化感受、女性化儒学理解、女性化诉求表达之处,它试图对儒学、对人性做出普遍化的描述,但这越出了“女性”自身之界限。所以,读者明显感到将儒家伦理彻底定性为女性主义的伦理学是一种矫枉过正,会质疑此书“正名”工作的有效性。归根到底,这是因为作者对于女性化本源情感体验的有限性及此种有限性对儒家女性伦理学整个观念体系的影响的自觉不够充分。不同的本源情感体验具有差异性,差异性也就意味着每一种类型的体验都具有有限性,女性化的本源情感体验自然也具有有限性。于此有充分的自觉,便不会将本源的“男女感通”单单打上女性化的符号,认为这是女性化的本源情感体验。其实男性和女性在“男女感通”上的体验未必一样,那么男性化的本源情感体验又将被置于何地呢?归根到底,是因为王堃认为女性化的本真情感体验具有普遍性,代表了原初的“人性”,以为它能生成男性和女性的主体性。事实上,情感本源不同于以往的本体论哲学,本源情感具有优先性,但它不是本体,不是一切生成的全部根据。^①确切地说,情感之“本源”作用,在于它是一个优先的机缘,即人们的一切观念总在优先的情感体验的刺激和引导下才能呈现,它引导其他观念呈现,但并不直接建构那些观念。一切由它而来,就此而言,它是本源,但在“由它而来”的过程中,它不是现象建构的本体、不是时空视域中的太始,它只是一种机缘,渊源,没有它不行,而有了它也并不就有了一切,因为它不直接开出一切,情感本源不具备为事物的存在提供充分根据的能力。^②因此,自觉女性化本源情感体验的有限性需要对“情感本源”的本源作用之有限性有所自觉。

倘若不执着于女性化本源情感体验的普遍性作用,或不执着于它开出普遍性观念(包括抽象的普遍性和具体多元的普遍事物)的作用,以此为基础重新为儒学“正名”,也许《坤道与空阙》便不会认为传统儒学在本源层面、工夫层面、伦理原则和规范层面均是女性主义的,此书或只会主张传统儒学在理论的各个层面都带有女性的特征,女性主义的儒学理解能够修正传统儒学过多的男性化色彩。比如,先秦儒家重视的本真情感体验有男性的体验、也有女性的体验;修养工夫有男性化的类型,也有女性化的类型;伦理原则和规范有男权印记,也有合乎女权的印记;等等。这样的表达,或许能够有效限定儒家伦理“女性”正名工作的尺度,不至于使之矫枉过正。此外,以自觉有限性的女性化本源情感体验为基础的儒家女性伦理学,还能够防止女性权益主张不走向激进,因为它包容男性化本源情感体验及男性化伦理诉求的正当性,接受儒家男性伦理学的存在和发展,这能使儒学的女性主义不滑向粗暴的“女拳”主义,为儒家女性伦理学的发展争取更多的支持,更有助于其在现代社会中为女性争取更多的自由和权益。

总之,王堃在《坤道与空阙》一书中构建的儒家女性伦理学对于女性主义儒学的发展具有示范意义,有着重要的学术价值、广阔的研究空间和长远的发展前途,相信经过理论的修订和拓展,一定能够产生更为广泛的学术影响。不过本文也认为,放弃将儒学女性主义化的浪漫情怀,加强对女性化情感体验和诉求的有限性自觉,是其发挥广泛学术影响的前提。

(责任编辑:元 膺)

① 李海超:《情感不是本体:情感儒学之本体论探析》,《周易研究》2022年第4期。

② 李海超:《情缘论:情感本源的机缘化阐释》,《当代儒学》2022年第2辑。

诗性言说何以为女性正名?

——评《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》

郭萍

摘要:王堃《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》立足儒家对女性进行伦理正名,乃是以儒家的诗性言说完成对传统伦理规范的批判与重构,这不仅使女性伦理正式成为儒家哲学研究的主题,而且开启了从语言哲学的维度探讨儒家伦理正名问题的理论进路。然而,这两方面都存在值得商榷的问题:就诗性言说的女性意象而言,王著在“坤道”“空阙”两个层面上强调了女性之于男性的奠基地位和主导作用,其中偏离了当今两性平等和谐的伦理诉求;就诗性言说的伦理正名而言,王著从“道言”“人言”两个层面上强调了伦理正名的渊源以及“道德交谈”本身的“诗性言说”特质,然而在跳脱“说理”的“诗性言说”中,伦理正名问题并无法得到有效解答。总之,王著给我们留下了不少有待澄清和讨论的问题,这正是一部新著作对于当代儒学研究的真正价值所在。

关键词:儒家; 女性; 诗性言说; 正名

作者简介:郭萍,山东大学儒家文明省部共建协同创新中心、山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

王堃新著《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》(以下简称“王著”)是当代儒学研究中的一项目颇具特色的新成果。其立足儒家对女性进行伦理正名,即以儒家的诗性言说完成对传统伦理规范的批判与重构,^①由此为当代儒学研究提供了新的议题和新的思路。

一、一种儒家女性伦理的理论创构

王著在“绪言”中总结性指出:

儒家伦理是在诗性之思中建构起来的言语行为体系,以修身成德的述行工夫通达一体之仁的场域,以“礼”与“理”的正名作为从场域中所汇聚的焦点。女性的德性与男性的德性同是在焦点汇聚中建立起来的,女性的德性建立在主“敬”的坤道工夫上,而男性的德性则建立在以“诚”为主的乾道工夫上。“诚”与“敬”在工夫论上的分疏在先秦文献中并不明显,直到朱熹理学才得以明确。朱熹将女性之德定义为“坤德”,女性的实践工夫为“坤道”;而不论以“仁”“礼”为主的“乾德”,还是以“义”“智”为主的“坤德”,同样是在一体之仁的场域中汇聚而生成的。德性由之而汇聚的场域,朱熹称之为智、仁之际的“空阙”,即乾道工夫未发之前的主敬涵养,这是坤道工夫的极尽精微之处……涌动着诗性之思的“空阙”,即

^① 王堃:《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》,上海:上海三联书店,2022年,第8、9页。

是女性建立自身德性的奠基场域。儒家伦理在本源上是诗性的,同时与女性的实践工夫密切相关。以朱熹工夫论的诗性叙述为例,可以阐发儒家女性伦理的言说体系。^①

由此表明,王著乃是一种儒家女性伦理的理论创构。对此,笔者印象最为深刻的有两个方面:

一是女性伦理正式成为儒家哲学研究的主题。尽管之前学界不同程度涉及女性伦理问题,而且也不乏新意,如罗莎莉的《儒学与女性》(南京:江苏人民出版社,2015年)等,但是还没有形成一套系统的儒家女性伦理的理论,而王著作为这一主题系统阐述及其理论创构,不仅为当代儒学研究开辟了一个新的维度,而且对女性观念做了新的解读。王著并没有从社会科学层面对“女性”进行具象刻画或现实分析,而是从哲学层面通过诗性言说揭示“女性”一词所蕴含或隐喻的多重意象,由此突破了传统儒学语境中对于女性、性别的传统理解,其核心是不仅否定将“女性”视为由男性派生的“第二性”的传统观念,而且不再狭义地将“女性”一词定义为与男性生理不同的性别实体,甚至不再以“女性”一词指代某种现成的性格特质或社会属性,而是强调女性的非实体性的实在过程和非现成的生成性、开放性的实存属性。王著引用当代女性主义思想家朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)的观点,强调:“所谓‘自然’的性别(sex)被‘领受’‘纳入’社会文化的性属(gender),意味着后者吸收并‘移置’(displace)了前者,从而使其达到了一种‘性属的实体转化’(transubstantiation of gender)。”^②尽管在当代西方女性主义中,这方面已经形成了相关的理论学说,但是运用儒家话语予以系统阐述却具有新的理论价值。

二是从语言哲学的维度探讨儒家伦理正名问题。王著以“诗性言说”为女性正名,表明其以一种“语言本体论”(the ontology of language)来阐述伦理问题。这不论是在伦理学研究,还是儒学研究中,都是非常独特的。如安乐哲在序言中指出:“在她对性别语言进行‘正名’的尝试中,她将此计划视为一种语用学的探索与梳理,即在话语共同体自身之中,在不断变化的历史语境之中,探索语境的变化如何贡献于语言意义的化生。”^③出于对语用学派(日常语言学派)的自觉亲近,王著借助过程哲学(怀特海)、实用主义哲学、现象学等对实体形上学的批判,强调了“诗性言说”的非现成性、非对象性,并据此阐明“女性”概念的涵义是在具体语境中不断生成的且保持着开放状态。

王著的理论创构援引了多种不同的现当代西方哲学理论,如述行理论、实用主义、语言哲学的语用学派理论等,据此对儒家概念和命题做了全新的阐释。在不同理论的相互碰撞中,王著不仅表达了新颖的观点,而且呈现出一套独特的哲学思路。积极地看,王著坚持以问题为导向,大胆突破学科壁垒,努力汇通不同的哲学理论,甚至当代社科领域的理论成果,因而明显不同于埋首故纸堆、拘泥主流思路的传统研究范式,可以说是当代儒学研究中一次大胆的理论创新。也正因如此,阅读王著不禁让人联想到学界对当代女性主义思想家朱迪斯·巴特勒著作的印象:“其理论资源有如万花筒,让人应接不暇,加之其自身语言的晦涩繁复,理解这样一位思想家有如攀爬德勒兹的‘千高原’,山脚缈不可寻,只有群山叠嶂,让人望而生畏。”(巴特勒最具影响力的“述

① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第32页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第5页。

③ 安乐哲:《序——王堃的〈坤道与空阙:“女性”的诗性正名〉》,李骏博译,见王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,“序”第3页。

行理论”也是王著重点援引的理论之一)这一特点也造成笔者对于王著“诗性言说”所呈现的女性主导意象和伦理正名问题存在一些困惑。

二、诗性言说的女性意象问题

王著所言“女性”观念包括两个层面,分别称为“坤道”“空阙”。其中,“坤道”的称谓适用于男女有别的层面,在这个层面上,王著以女性(坤道)与男性(乾道)分别指代情理、刚柔、阴阳等对举概念,而“坤德”“所指的其实是女性寻求自我指涉、自我认同的情感体验本身”。^①但王著同时认为,乾坤并不固化,而是流动的,混杂的。与此不同,“空阙”的称谓是指先于乾坤的、前性别的层面,王著指出,“空阙”意味着空无一物,但并非真空,只是没有现成固化的存在者,其间充盈着仁爱情感,即“空阙中涌动的本源情感是无主体性、无形状方所的”。^②因此,保持无限生机从而为一切存在者奠基,乾坤都产生于“空阙”。在这个层面上,王著以“空阙”喻义“女性”,指涉着开放性、生成性、本源性的仁爱情感。

王著以“坤道”“空阙”表明,“女性”概念意味着非理性、非逻辑的情感体验。这种理解超越了传统的性别涵义,打开了儒家女性伦理阐释的空间,也突出了儒家哲学有别于西方主流的实体哲学和理性哲学的特质。不过,王著据此强调女性对男性、对天下万物的孕育化生作用,并从坤道与空阙两个层面确立女性对男性的奠基关系却是有待商榷的。

其一,从乾坤有别的层面上讲,坤道指示的情感与乾道代表的理性同属于心灵的两种机能,二者相辅相成也相互制衡,若以本末体用的结构来摆置情感与理性的关系,则势必形成失衡的心灵结构,即抑或高扬理性而压制了情感,抑或张扬情感(欲望)但抛弃了理性,这种局面不仅广见于现实生活,而且也都有着相应的哲学根源,前者如先验理性哲学,后者如唯意志主义哲学、存在主义哲学。王著在“坤道”层面上所说的情感体验先于理性认知,实是指情感体验相较于理性思考具有发生学上的在先性,但并不能就此导出情感在观念奠基意义上对理性的优先性。因为在情理有别的坤道层面,情感只是激活了(已有的)理性,而非孕育、创发、派生(未有的)理性。这种发生学上的在先性,在休谟经验主义的人性论中已经有具体的论述。但这并不意味着,在逻辑上,情感是第一性的,奠基性的,而理性是第二性的,是派生性。因此王著在“坤道”层面,强调情感为理性奠基,不仅不能有效应对理性主体论者的反驳,而且最终与理性压制情感一样,都面临情理失衡的主体困限。

对此,笔者认为,我们不宜从本末体用,或观念奠基的意义上,争辩情感与理性,或坤道与乾道孰是第一性、孰是根本的、主导的存在,而是需要将情感与理性视为两种相互协作的心灵机能,将乾、坤视为“道”之两面,也所谓“一阴一阳之为道”,而不是独立相对的乾道和坤道。

其二,从乾坤未分的层面上讲,“空阙”既然是未分乾坤的混沌,是先于乾坤,且使乾坤得以可能的本源,那么用任何具有对举意味的概念或语汇来描述“空阙”都是不当的。然而,王著将“空阙”喻为女性独有的“子宫”,而且认为“空阙”是女性才具有的本源体验,甚至指出“空阙”就是“坤道”的极致之境。

① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第12页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第331页。

儒家所要回归的“子宫间”是在“空阙”中涌动的仁爱情感，这也是女性实践中的本源体验。^①

处于智、仁之际的“空阙”之地，这是坤道与乾道的交汇之处，即坤道涵养工夫深入极致之境。^②

对此，王著又解释说：“雌雄同体是‘女性’主体真实面目。‘女性’作为‘阴阳感通’的主体。”^③那么，这是否意味着“女性”就是生成万物的渊源？如若不然，“空阙”一词是否出离了先行于乾坤的浑然性、本源性？如若不然，我们又该当如何理解“空阙”的涵义，及其与“坤道”的关系呢？

如果抛开女性色彩浓重的措辞，代之以本源性的仁爱情感，笔者同样不能对此消除困惑。这里首先需要辨析的是：前主体性的“空阙”虽然与主体性的情绪、情感一样，都不具有反思、逻辑、理性的特点，但是“空阙”作为本源，乃是孕育着一切反思、逻辑、理性于其中的前反思、前逻辑、前理性观念，而不是与反思、逻辑、理性处于同一层级的非反思、非逻辑、非理性观念。前者已然将逻辑、理性等包含其中，而后者则是逻辑、理性的背面、补集。也就是说，后者是形下情感，属于情理有别的“坤道”层面，对此不再赘述；而所谓当下的前反思的本源观念，并非“白板”而是包含着以往所有的生活观念的总和，这总是作为一种前见，引导着影响着我们当下的体验和随后的决断，其中不仅仅包含着以往直接的情感体验，而且也囊括了以往教化规训而形成的认知观念。例如：我们之所以“乍见孺子将入于井”会“怵惕恻隐”，乃就是对此情境有所领悟，即领悟到井之于孺子的危险性，这种领悟以前反思的非理性的方式显现出来就是“怵惕恻隐”，但事实上，我们既有的关于“井”“孺子”及其二者关系的观念已经先行到场并发挥作用了，于是我们才会“怵惕恻隐”。试想，对于一个不知道“井”为何物的人而言，恐怕难以对此情境产生“怵惕恻隐”。再如，我们看到少年运动员进行十米高台跳水，就不会“怵惕恻隐”，反而会欣赏叫好，这也是因为我们已经具有了关于高台跳水的观念；相反，对此一无所知的人，恐怕就会“怵惕恻隐”。

然而，我们常常想当然地认为，自己对当下情境的领会或感悟乃是不带有任何主体观念的直观，殊不知，这种直观无不受到自己“前见”的影响和引导，也即当下的“直观”中已经动用了许多自己既有的生活观念（包括情感观念和认知观念）。这意味着在前反思、前理性的本源观念层级上，不仅包含自身的情感体验，同时也离不开以往生活的经验，以及通过教化、学习、观察、反思而形成的认识观念，所有这一切都作为一种前见，先行地进入当下情境之中，并作为前逻辑、前反思的当下感悟的重要成分而呈现出来，从而使我们对于看（look at）的“当下情境”能有所领会、理解，也即形成看到（see）了“什么”。^④毫无疑问，由于每个人生活经验的局限性和差异性，每个人总是有不同的“前见”，而每一种“前见”也必然是一种“偏见”，但如伽达默尔所说：“偏见并非必然是不正确的或错误的，并非不可避免地会歪曲真理。事实上，我们存在的历史性包含着从词义上所说的偏见，它为我们整个经验的能力构造了最初的方向性。偏见就是我们对世界开放的倾

① 王堃：《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》，第28页。

② 王堃：《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》，第20页。

③ 王堃：《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》，第29页。

④ 当代美国哲学家塞拉斯（Wilfrid Sellars）揭示了两种“看”即“look”与“see”之间的实质差别。参见塞拉斯：《经验主义与心灵哲学》，王玮译，上海：复旦大学出版社，2019年，第27—37页。

向性。”^①

因此,本源观念既不是与理性对举的非理性、非逻辑的情感,也不是与以往生活观念无关的生理性情绪;而是包含着以往的情感与认知观念在内的,同时又在孕育着新的情感和认知对象及其观念的前逻辑、前理性观念。在这个意义上,王著将本源观念称为“情感”,不论是表达方式,还是思想本身,恐怕都难以澄清本源观念与形下情感观念的实质差别。

其三,王著通过对“坤道”“空阙”的阐发,在两个层面上强调了女性的奠基地位,与此同时也使“女性”成为一个无所不包的概念。就此,王著将以乾道作为本体所构建的男权为根本主导的传统伦理秩序彻底颠倒了过来,表达了女性较之男性的原初性和优先性,甚至主导性、基础性,同时将男性置于派生地位。正如书中所说,在“坤德”与“乾德”的共建中,女性的坤道工夫居于主导地位,^②而且最终要达到“女性”化成“天下”^③的理想。据此而言,王著引导着一种母子式的性别伦理,这实质与传统的父权伦理一样,都指向一种尊卑等级秩序。笔者认为,当今创构儒家女性伦理的意义在于打破君权、父权、夫权为代表的男性性别霸权,转而引导一种对等和谐、自由开放的两性伦理关系,实现伦理生活中的男女平权、差异互补,而不是确立一种以女性为主导的新的性别霸权。或许这原本也是王著的初衷,但就其论述看,诗性言说呈现的女性意象及其性别关系,却明显偏离了当今两性平等和谐的伦理诉求。

三、诗性言说的伦理正名问题

与“女性”意象相应,王著对女性进行伦理正名也是从两个层面展开。所谓“诗性之思既是未发之前的涵养,又通达于言语行为已发之效”,^④其中,“未发之前的涵养”是前存在者的“空阙”层面的诗性之思,王著将其称为前存在者层面的、无所指的“道言”;“言语行为已发之效”作为存在者的“坤道”层面的诗性之思,实质对应于存在者层面的、有所指的“人言”。也就是说,诗性言说包括“道言”与“人言”两个层面。但是否能据此展开有效的伦理正名却是有待商榷的。

第一,从“道言”层面看,诗性言说要阐明的是伦理正名何以可能的问题。伦理正名本身是一种对象性言说,因为所正之“名”要有明确而公开的涵义,否则无法成为公度性的伦理名词,而“何以可能的问题”指向一种前伦理的、前对象性的言说,即追溯伦理正名得以展开的土壤和渊源。因此,王著指出:“诗言说着‘无’,从中给出、确立了‘有’,并进一步扩充出世界的时空划分以及伦理秩序的建立。”^⑤也就是说,这个意义上的诗性言说表达的是明确的对象言语之外的“大道”。

诗言是一种道言,即关于“道”的言说。^⑥

诗在属辞比物中并不言说任何具体的对象。^⑦

① 伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,2004年,第9页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第32页。

③ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第325页。

④ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第20页。

⑤ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第118页。

⑥ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第22页。

⑦ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第112页。

在此意义缺失、无物存在的空域，诗性语言才敞开了无限的可能性。^①

然而，“先于一切对象”的“无所指”本身是不可言说的，而“道言”作为对“不可言说”的言说，自然面临着语言的牢笼，也所谓“道可道，非常道”。但王著正是要在这个层面上强调：

自然本身有其韵律，自然的韵律以“诗”的语言表达：“诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”神人相“和”即自然与人文经验的合一，这是以诗性的言说实现的。^②

在这个意义上，诗性言说充满凌空的思辨和玄空的意象，所谓“惚兮恍兮，其中有物，恍兮惚兮，其中有象”（《道德经·第二十一章》），因而始终保持着神秘感、朦胧感。我们不仅难以从措辞上将其与文学性的诗歌、神话等区分开来，而且在内容上也往往因其类似于模糊不清的耳语，隐秘幽微的吟诵，或者不知所云的呓语，而无法获得明确的理解。如此这般，我们恐怕很难将诗性言说与女性伦理的议题有效关联起来。

更关键的是，“道言”所表达的是前主体的、人与天地浑然一体的在世状态，其本身乃是一种完全的精神自足状态，这只有在人类文明发端之前的初民状态，或婴儿时期才能持续存在。对于当今的成人而言，只有在片刻的艺术沉醉，或者是宗教狂热，醉酒，生病、吃药等神志不清的状况下，才进入到“浑然”的状态中。在此状态中，我们虽然可以获得一劳永逸的精神解脱，但却丝毫无助于现实问题的解决，包括无助于伦理正名问题的现实解决。因为：“道言”的内容本身就不具有可公开性和公度性，即“道言”既不能对任何一个现实道德观念进行具有公开性、公度性的正名，也没有为某种可检验的公度性方法或基准提供直接或间接的启发或引导。就此而言，作为“道言”的诗性言说，其不可公开的特性与伦理正名的公开性、公度性要求是不匹配的。这其中的困难或如海德格尔所说：“对于作者本人来说，深感迫切困难的是，要在道路的不同阶段上始终以恰到好处的语言来说话。”^③如果找不到“恰到好处的语言”，我们不妨采纳维特根斯坦的建议，即“对于不可说的东西我们必须保持沉默”。^④这并不是要否认“不可言说”领域的存在及其意义，而是说我们只有通过沉默，才能将“不可言说”的“大道”保留在恰当的位置上。

当然，王著阐述“道言”也不是为了否定对象性言说的价值，而是为了揭示伦理正名的渊源，以此为伦理正名奠基。也就是说，“诗性言说”不仅强调“道言”的渊源地位，而且要突破“道言”，走向公开的、明确的对象性言说。这就进入到了“诗性言说”的另一个层面：“坤道”层面的“人言”。

第二，从“坤道”层面讲，王著的“诗性言说”借鉴了当代西方语言哲学。然而，不论是语义学派，还是语用学派（日常语言学派），语言哲学都是指向一种能够公开讨论的对象性语言。其中，王著所倾向的语用学派，针对语义学派的缺陷而提出语词的意义是在日常语言交流中，也即在具体的语境中生成的，具有开放性、丰富性和多变性。王著将这一思想运用到伦理正名问题中，解释说：“儒家‘正名’并非‘以父之名’宣示的刚性规范，而是在感通自然运化流行过程中不断对世

① 王堃：《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》，第21页。

② 王堃：《坤道与空阙：“女性”的诗性正名》，第19—20页。

③ 海德格尔：《艺术作品的本源》，见孙周兴选编：《海德格尔选集》上册，上海：上海三联书店，1996年，第308页。

④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，韩林合译，北京：商务印书馆，2013年，第105页。

界命名。”^①进而,王著以孔子为例,具体说明正名问题是如何在关于伦理纲常名称的对话过程展现出来的。

孔子有关“正名”的论述,是在与子路的对谈中发生的,这场对谈是在蒯聩与辄父子争国的特殊语境下以及对谈双方明显的冲突中展开的。孔子这段表述终究是否得到了子路的理解,虽说至今依然悬而未决,但有一点可以肯定,双方对于“正名”这个事件之所以发生、及其所指向的目标都是明确的,那就是针对当下情境中的“事”给出定义,并据此提出解决方案。这里的“事”可以指具体的伦理规范或政治制度,如马融、郑玄所称的“百事之名”,也可以指具有形上意义的伦理纲常之名,如“父子”“夫妇”之名……而这种定义往往是在情境化的交谈中,在共同认可的前提下,用语言符号建构、充实着所指的内涵。用西韦切(Richard A. Shweder)的“道德交谈”来看,“正名”与这种交谈相似,即从已有的知识背景中,通过交谈的过程,推论出对未知之“事”的构造。^②

这表明“君臣父子”等伦理纲常的名称如何确立,是以某种日常的语言知识为背景的,否则孔子与子路无法展开一个公开而有效的对话。但是语用学派自身所运用的语言,及其进行分析讨论的语境、语词,都是公开的、明晰的对象语言,其指称和涵义都可以在经验活动中得到相应检验,而王著认为:“伦理主体与伦理规范是在诗性语言的引领下、由绝对主体性向相对主体性的扩充中得到建构与给出的。”^③也就是说,王著将“道德交谈”也归为一种“诗性言说”。

就此而言,王著需要首先说明“诗性言说”如何从无所指的“道言”,转变为“针对当下情境中的‘事’给出定义”的“人言”?然而,王著对此并未说明。所以基于“已有的知识背景”运用日常语言展开的“道德交谈”,究竟是何种意义上的“诗性言说”,也就成了一个令人困惑问题。如果做一种同情的理解,“诗性言说”或许是指在日常生活中,人们使用日常的语汇展开道德交谈,而并未对其交谈的前见性观念产生质疑,或对象化的打量,即类似于“百姓日用而不知”的状态,或者说是生活之流中断之前的前反思状态。

这里且不论“道德交谈”是不是一种前反思性的交谈,而是姑且将其作为前反思性交谈接受下来。即便如此,也如王著引用西韦切所说:道德交谈也是基于“已有的知识背景”而展开的,即了解并恰当地使用“已有的知识”及其相应的语词,这既是道德交谈有效展开的前提,也是道德交谈的过程本身,所谓“已有的知识”乃是以往所有生活经验的总和(包括历史、传统、个人经历、教育等等),这些内容未必通过反思才起作用,而往往“日用而不知”。也就是说,“已有的知识背景”作为一种人们习以为常的前见,在道德交谈中被不假思索地使用。例如,孔子与子路都先行了了解“父子”“夫妇”指的是什么伦理关系,才能进一步讨论应当如何规定“父”“子”“夫”“妇”的涵义,以及如何良好地维系“父子”“夫妇”关系。因此,道德交谈即便是在“日用而不知”的状态下发生,也不同于尚不具有任何历史、传统的“初民状态”,或没有任何人生经验的“婴儿状态”下无所指的诗性言说。

更现实地看,生活总是不断出现新的状况,生活之流的中断使得某些习以为常的东西变得突兀起来,由此人们便开始对其进行对象性打量,最终总是要进入反思阶段,例如:沉醉于音乐因噪

① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第24页。

② 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第25页。

③ 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第114—115页。

声的介入或者突然断电而中断等等。如果我们承认道德交谈乃是一种反思阶段的对象性言说,那也要明确所正的伦理之名的涵义存在于现实的公共生活空间中,而正名活动需要以公度性的知识为基础,运用明确的对象化的日常语言才能有效展开。如果将这种日常语言的交流也视为一种“诗性言说”,那只能是对于日常语言交流的状态、氛围或个人体验等进行的一种诗意化的描述或形容,而这种“诗性言说”只是外围的,根本没有进入到道德交谈之中,也即无法对伦理正名问题本身进行言说。相反,在伦理正名的问题上,我们在每一次正名过程中对于语言的使用都是一种理性规范的行为。

就此而言,王著颇具生存论意味的观点和富有诗意的表达与西方语言哲学之间体现为一种“硬对接”。这也让人产生一个更为根本的疑问:在可言说的对象性领域中,诗性言说究竟对伦理正名有什么意义?尽管王著解释:

伦理规范的建构依于与民同乐的仁爱诗情,以诗性的语言使民得到柔和的教化,柔性的话语建构以正当性、适宜性的利益分配为导向,君子以义变应,使民富而有礼,从而产生同归仁爱、合同一体的效应。伦理规范是借助隐喻修辞而建立的,然而隐喻并不以固化的约束为目的,而是诗性节律的自然展现,以达归于仁爱本源的效应。^①

然而,如果我们坚持以一种隐喻式的诗性语言进行伦理正名,那恐怕终究也无法明确伦理之“名”的现实的规范性涵义,这也就无法指引和规范我们的伦理实践。因为“借助隐喻修辞”,展现“诗性节律”,并不能让我们获得伦理正名的普遍原理,即我们无从知晓儒家的伦理纲常名称的涵义是如何在语言使用的过程中确立的?又是如何随语境变化更新的?同时在实践意义上,诗性言说也始终没有阐明具体的伦理生活中,我们该做什么,该怎么做?在这个意义上,诗性言说既没有形成一套解答伦理正名问题的儒家语言哲学理论,也没有通过运用西方的语用学思想归纳出一套儒家伦理正名的基本原理,而是始终在伦理正名和语言哲学的外围打转。

总之,王著不仅在思想意旨上追求一种非理性、非逻辑的“诗性”,而且在论述风格也体现了一种跳脱“说理”的“诗情”,这或许正是作者为突破传统哲学理性主义、逻各斯主义而另辟的一条思想蹊径,即所谓“诗性言说”“诗情儒学”。就此而言,王著不论从女性伦理的议题,还是从其诗性言说的进路,都给我们留下了不少有待澄清和讨论的问题,而这些问题的浮现或许正是这部新著作对于当代儒学研究的真正价值所在。

(责任编辑:元 膺)

^① 王堃:《坤道与空阙:“女性”的诗性正名》,第119页。

建构、解构与重构

——跨文化视域下《周易》阴阳与性别和谐

张丽丽

摘要: 性别议题是西方哲学的显学,但并未获得中国哲学研究者的足够关注。在跨文化的语境下探索该现象背后的学理基础具有研究价值。以“剩女”概念为切入点,可以呈现中西在使用“社会建构理论”时所产生的截然相反的效果,即分别为性别歧视和性别平等提供理论支持。此差异的根本原因是中西形而上学的基础不同。西方由于主客二元对立导致性别研究中出现“平等的悖谬”和“女性概念危机”,中国多元一体虽存在“阳主阴从”“男尊女卑”的模式,但也存在具有生成义的乾坤“生生”模式。后者不仅能够解决主客对立所带来的“女性”概念本身的危机,回应西方学界对儒家文化为主导的“男尊女卑”的性别歧视的抨击,而且能够为当代的女性主义研究提供某种具有普遍性的性别关系模型。

关键词: 建构理论; 性别歧视; 《周易》; 阴阳交感; 性别和谐

基金项目: 贵州省 2020 年度哲学社会科学规划国学单列课题“《周易》在海外的翻译、传播与影响研究”项目(20GZGX27)

作者简介: 张丽丽,中国社会科学院哲学研究所(北京 100732)

“剩女”作为有待正视和解决的现实问题已引起广泛关注。海外学者认为大龄女性单身是当代世界的普遍现象,而将她们污名为“剩女”则为中国所独有。“剩女”体现了当代中国的性别歧视,而儒家文化恰恰是这种歧视的根源。^① 面对海外学者们的批评,国内学者回应较少,^② 甚至可以说该问题“是当代儒家的一个理论盲点”。^③ 但是,儒家如果想要保持其思想理论的普遍性就需要处理好性别议题。

一、建构:话语制造出来的“剩女”

在以往的研究中,国内学者已经通过社会学方法证明“剩女”是“伪命题”。^④ 于是,对“剩

① Sandy To, *China's Leftover Women Late Marriage among Professional Women and Its Consequences*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2015, xvi.

② 对此问题进行直接回应的作者虽然不多,但是仍然可以参考以下文章内容。张丽丽:《中国社会转型时期“剩女”问题探析》,见王堃主编:《简能成物——柔性传统在现代社会之反思》,北京:华文出版社,2018年;李晨阳:《儒家阴阳男女平等新议》,《船山学刊》2018年第1期;姚新中:《挑战与回应:儒家传统思想与现代男女平等》,《船山学刊》2018年第1期;肖巍:《男女平等:儒家传统走向现代和世界的主题》,《船山学刊》2018年第1期;吴根友:《儒家思想的转换与现代意义》,《船山学刊》2018年第1期。

③ 李晨阳:《儒家传统面临的五个挑战》,《安徽大学学报》2003年第5期。

④ 陈友华、吕程:《剩女:一个建构失实的伪命题》,《学海》2011年第2期。

女”产生的原因、存在的意义和背后的价值等研究相继进入哲学领域,特别是围绕“建构理论”展开。学者们认为“剩女”概念是媒体制造出来的“话语”,特别是“在‘剩女’话语的建构和传播过程中施加着男性的权力,使该话语适合男性的需要,这就决定了‘剩女’话语从诞生起就带有贬义色彩”。^① 单身女性被动的和劣势的社会地位被视为儒家“男尊女卑”传统思想在当代的死灰复燃。但是,这里使用“建构理论”对“剩女”概念的分析有利有弊。一方面,它揭示了父权制、夫权制和儒家文化对女性的贬低,暗示中国传统文化在两性关系上有重男轻女的倾向。另一方面,中西的交涉中学者忽视了古今的问题,儒家思想并非一成不变的死水,而是有着丰富的性别关系的历史资源。将西方按照自身历史逻辑而发明的“社会建构”理论用来衡量中国当代的两性关系是危险的,同时以其性别平等的标准来指责儒家思想也是有失偏颇的。

“建构”概念在西方的哲学传统中有着特定的含义,它最初用于科学哲学探讨主客观如何一致的问题。后来,女性主义者借鉴了“社会建构”理论并将之运用到反对传统一致性的认识模式,继而将性别和男女转变为语言哲学中的概念并使之同现实世界相分离,继而在语言中立的前提下保证了性别的中立。从这一点来讲,中国学者对“建构”概念的把握并不十分准确。学者们只是意识到“剩女”是不符合现实情况的一面,却忽视了其强调话语中立的另一面。为了更好呈现为何中西对“社会建构”的使用出现南辕北辙的情况,该理论的产生背景、历史逻辑和思想内涵需要被梳理和澄清。

“建构”最早出现在科学哲学领域,用以探讨主观认知符合客观实体。例如康德(Immanuel Kant)认为“数学知识是从概念的构造(建构)中得到的理性知识”,^②这里的“建构”指的是“先天地提供与概念相对应的直观”,^③该“直观”是先验的并且能够被理性所感知的。换言之,康德使用“建构”概念在于使人的认知过程符合客观真理,继而保证“建构”是建立在客观性、必然性和恒常性之上的分析过程。后来科学哲学内部对“科学实在论”提出质疑,他们认为科学活动不应是既定的、先验的和实体的,而应该是“经常处在建构的过程之中”,^④是“大脑主动地寻求对这些信息的解释”,^⑤是“建构符合现象的模型,而不是发现不可观察物的真理”,^⑥于是“建构”成为主观思想内部的“形而上学”。由于二者均强调主客的一致性,因此将其归类为“主客相符”的“建构”。

随着主客(二元)对立思维合法性危机的出现,“如果主观像一面镜子那样反映客观,那么这面‘镜子’如何照见自己”^⑦等追问驳斥了“主客相符”的可能性和必要性,继而否定了科学哲学“建构理论”的基础和价值。后来,学者们提出“社会建构”,他们认为“现实”是社会以话语为媒介建构出来的,它是“一个有目的的人类活动的人为结果”。^⑧但它又不同于“客体符合主体”的“建构”概念,因为参与“社会建构”的“建构者”是多元的并且都作为“主体”而存在,此时人们不再依靠“主客相符”同世界发生联系而是以“话语”为媒介重新回到以“建构”为本质的社会关系

① 周妍、张文祥:《“剩女”话语与媒介文化》,《中州学刊》2014年第6期。

② 康德:《未来形而上学导论》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1997年,第18页。

③ 杨庆峰、姜琬:《建构主义与主体性》,《自然辩证法研究》2004年第11期。

④ 尚·皮亚杰:《发生认识论原理》,王宪译,北京:商务印书馆,1996年,第13页。

⑤ 弗朗西斯·克里克:《惊人的假说》,汪九云等译,长沙:湖南科学技术出版社,2003年,第33页。

⑥ 范·弗拉森:《科学的形象》,郑祥福译,上海:上海译文出版社,2002年,第6页。

⑦ 杨莉萍:《后现代社会建构论对主客思维的超越》,《自然辩证法研究》2004年第1期。

⑧ 巴萨拉·乔治:《技术发展简史》,周光发译,上海:复旦大学出版社,2000年,第5页。

之中。需要注意的是,这里的“话语”是语言学转向之后哲学家们使用的哲学术语。以维特根斯坦(Ludwig Josef Johann Wittgenstein)的“语言游戏说”为例,“话语”(语言)实际就是“游戏参与者”共同约定并用以描述现实世界的产物。不仅“现实”世界成为话语中的“建构物”,甚至人本身也需要“话语”来实现自己。那么,这种以话语为媒介重新定义人、社会、现实和关系的“建构”被视为“消弭主客”的“建构”。

为何西方女性主义者要将“建构理论”运用到性别问题的研究中呢?传统哲学的二元对立思维中始终有等级区分,如存在高于现象或理性高于感性等。这种等级性源自其只承认对立双方中一方的地位且另一方必须服从。从西方的哲学传统来看,虽然有休谟(David Hume)、尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)等人强调感性的重要,但是主流的思想仍然支持理性的绝对统领地位。他们以理性作为衡量一切的标准,就好像存在是一切现象的根本一样。由于哲学家们往往将理性视为男性特有的本性,因此女人只能是“不完整的男人”^①或者“应该服从男人”。^②显然,只承认男性(理性)的哲学范式中女人只能是第二性。这也就是波伏娃(Simone de Beauvoir)提出“女人并非生下来就是女人,而是成为女人”^③的历史背景。她对男女社会性的强调旨在脱离以往将理性/感性分别视为男性/女性的本质属性,希望从社会性的角度来探讨男女的平等问题。朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)在波伏娃的基础上更进一步,她的“性别操演理论”指出性别之间没有本质的差异,“话语”借助人们在社会中所扮演的角色实现了其对男人和女人的类别划分。在巴特勒看来,“建构者”通过“话语”重新定义了性别概念。由于“话语”是“建构者”共同“建构”的产物,它将每个参与者均视为主体继而“消弭主客”对立的同时保证了性别的绝对平等。

虽然有学者认为她过于激进,指出这种性别平等的实现牺牲了“女性”概念,每个“表演者”进入角色前都是性别中立的理论预设使“女性主义”面临合法性危机。“放弃‘女性’概念,女性主义便会失去存在的意义和根基,因为它无法确定自己在为谁争取权利和解放”。^④但是,巴特勒也意识到以牺牲女性概念为代价的性别中立会遭到质疑,因此她强调自己的“女性”概念旨在使其成为批判和反思中的问题,而不再是以往所有女性斗争的前提。那么,西方女性主义对“建构理论”的使用有其特定的逻辑和意义。她们旨在反对以往二元对立思维下的只承认男性的哲学传统,同时反对理性/男性的历史设定,继而寄希望在解构和差异的基础上实现对性别歧视的终结。显然,“社会建构”理论本身希望突出性别关系的多样性,女性概念的变化性和认知差异的普遍性是值得肯定的,这对否定理性的至上性和父权传统有着重要的作用,对于性别平等的实现有着积极的意义。但是为何运用该理论来分析“剩女”问题时却得出“性别歧视”的结论呢?

二、解构:西方女性主义性别平等的逻辑问题

从“社会建构”理论来看,中西学者们对“剩女”是“话语”建构的产物及其“性别歧视”的倾向并无异议,二者的分歧实则反映了跨文化书写中历史背景、思维方式和研究范式的差异所带来的研究结果的南辕北辙。因此,回应“剩女”性别歧视性的首要任务是厘清什么是性别平等以及

① Aristotle, *Generation of Animals*, Book I, Chapter 20, p. 727a15.

② Augustine, *The Confessions*, R. S. Pine-Coffin trans., United Kingdom: Penguin Classics, 1961, p. 345.

③ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, New York: Vintage Books, 1973, p. 301.

④ 肖薇:《关于“性别差异”的哲学争论》,《道德与文明》2007年第4期。

这是谁的平等。西方女性主义利用“社会建构”理论将男女置于“话语”中,使两者不再具有本质差异继而实现两性平等。然而,中国哲学(包括儒家)则不承认生活世界之外的本体世界,男女作为概念一定同现实社会中具体的活潑的人联系起来。若此,强调男女没有差异的平等在中国会变成对女性的伤害,如“妇女能顶半边天”的口号意欲赋予女性同男性以同等的地位,而在实际劳动中忽视男女生理差异并要求男女做同样的重体力劳动已导致有些女性患上了终身无法治愈的疾病。历史的经验显示男女一样的平等可能是另一种形式的平等。

然而以往的跨文化妇女研究中并未注意到中西性别问题上的前提差异,而往往采用西方的标准来衡量中国的两性关系。有的学者认为中国妇女是被传统文化束缚的受害者,她们是男性的奴隶或者财产,而有的人却认为古代的中国妇女享有绝对的权利和自由。^①可是,无论她们谈到的中国女性是“女奴式的”还是“女王式的”,她们都是西方女性主义者眼中的“第三世界的姐妹”。她们“往往被建构成一个简约、同质的群体……她们是男权社会的牺牲品,是愚昧、贫困、无知、受传统和宗教束缚的受害者。相反,西方女性则自我建构为受教育的、现代的女性……在这个二元对立中,西方女性被建构为全球女性的典范”。^②这里有两个问题:不符合西方女性标准的“姐妹”是否还是女性;以追求性别平等著称的理论究竟在维护谁的平等?显然,在跨文化的背景下,西方女性主义者忽视了文化的差异,在研究中背叛了自己的初衷,使“性别平等”普世化的过程染上了“文化殖民主义”的色彩。这促使我们不得不回到原点来探讨中国的性别研究为何不能效仿或者追随西方的平等模式。

西方的女权运动最初来自政治领域中对男女平权的追求,因为之前她们是男性的附属品,没有参政和受教育的权利。随着女权运动初见成效,性别平等的议题转向哲学领域并产生了女性主义哲学及其相关理论以区别女权主义。在女性主义哲学家们看来,西方哲学有着将男性同理性、灵魂或形式且将女性同感性、肉体和内容等同的历史,并且他们利用二元对立的研究范式将两性自然差异本质化和合理化的同时确定并巩固了男女的主仆关系。从西方哲学对理性的肯定和对感性的否定来看,它为历史上只承认男性的社会现象提供了形而上学的依据。女性主义哲学家们不满足女性的“她者”身份,也不认同女性在本质上低于男性的符合男性“主客相符”认知模式的“建构”。于是,历史上女性主义者的反抗产生了两种声音,本质主义者承认性别差异,继而将男女平等的诉求限定在社会领域;反本质主义者否认性别差异,在解构传统性别概念的同时又在语言哲学层面赋予性别以中立性。虽然两派所采取的方式有所不同,但她们都以实现性别平等为终极目标是毋庸置疑的。^③

相较之,被西方女性主义者诟病的儒家的“男尊女卑”思想是汉代董仲舒提出的,他认为“阳贵而阴贱”(《春秋繁露·天辨在人》)且“丈夫虽贱皆为阳,妇人虽贵皆为阴”(《春秋繁露·阳尊阴卑》)延续了历史“男帅女,女从男”(《礼记·郊特牲》)的两性关系。但是如果仅凭董仲舒的一己之言就将儒家死死地钉在压迫女性的历史上则显得过于武断,当然后来程颐“饿死事极小,失节事极大”(《二程遗书》卷二二)确实加深了对女性的伤害,但是中国自古以来就不是“一言

① Mary Gaunt, *A Woman in China*, London: T. Werner Laurie, 1914; R. L. McNabb, *The Women of the Middle Kingdom*, New York: Yong People's Missionary Movement, 1907.

② 龙丹:《西方女性主义理论建构的中国妇女》,《妇女研究论丛》2015年第1期。

③ Ann A. Pang-White, *The Bloomsbury Reserch Handbook of Chinese Philosophy and Gender*, New York: Bloomsbury Publishing Plc., 2016, p. 2.

堂”。从汉代本身出发,同时期及之后也存在着对女性的褒扬。如魏傅玄《秦女休行》提到“虽有男兄弟,志弱不能当”来描述《列女传》中当兄弟缺乏报仇的勇气并退缩时赵娥对家族责任的自觉担当意识。班固提及“妻者,齐也,与夫齐体”(《白虎通·嫁娶》)也肯定了夫妻同等的重要性。若历史再向后退至先秦阶段,董仲舒所使用的阴阳概念则有着更加丰富和多样的内涵。一方面,阴阳作为道的具体实施过程是同等重要缺一不可的。“阳至而阴,阴至而阳”(《国语·越语下》)使阴阳呈现动态和谐的关系而不是西方的理性高于感性的静止不变的阶级固化。另一方面,阴阳作为“生生不息”的两种动力在于交互感应,落在人类上面则体现了繁衍的人类价值。如“男女构精,万物化生”(《周易·系辞传》),将“生”之德抽象化为中国哲学的基本品格。虽然中国常将阴/女和阳/男对等起来,但是二者并不是必然等同于男女。作为宇宙的两股基本创生力量,阴阳最终的意义在于和谐共生。藉此它将自己区别于西方的对立统一(只承认男性一种生物性别)的同时也在哲学本体的高度将自己拉回到性别平等的讨论中。

性别平等是西方女性主义的重要议题,然而在中国传统典籍中却难觅其迹。最为贴近当代意思的文本可能是“水至平,端不倾”(《荀子·成相》)中对不偏不倚的描摹或“云行雨施,天下平也”(《周易·泰》)对各地自然原初状态的一致性的肯定。根据“土治曰平,水治曰清”(《诗经·小雅·黍苗》),“禹抑洪水而天下平”(《孟子·滕文公》),“地爱其平”(《淮南子·本经》),“山渊平”(《荀子·正名》)等记载来看,“平”最初应是对自然地理没有高低起伏的样态的描摹。后来才逐渐演化出现代汉语中“平等”“平均”“平展”“平分”和“平和”等多重含义。可能有人会藉此来指责中国古代便缺乏平等思想,并且以礼来维护阶级的特权。但是正如国内诸多学者所批判和质疑的,是否西方关于平等的设定是平等唯一的模式?中国是否可以在自身的传统资源内部挖掘出新的两性关系来解决性别歧视问题。这促使我们不得不去探索西方平等概念的渊源及内在逻辑,并在此基础上检视它是否优于或者适用于中国。

为了避免中西比较的介入干扰对平等思想的理解,这里暂且将以中国词汇来阐释平等的尝试搁置,继而保证对平等的分析是依照其自身的历史逻辑而展开。平等是哲学家们处理由差异引起的不平等问题时提出的。虽然哲学家们对平等的解释千差万别,但总结起来大概可以分为两类:一是否定差别的平等主张,以平均式的“一对一”为代表。该派别将平等视为在任何事情上的同样,如“人生而自由”强调每个人都享有同样的自由权;“无知之幕”保障的是所有人在进入社会之前同样的初始状态;女权主义运动是希望社会给予女性与男性同样的对待。二是承认差别的平等主张,以比例式的“各得其所”为代表。他们将平等置于“付出和回报”相等的经济模式。如在劳动过程中根据工作量的多少来进行相应的经济奖励。这两种平等主张的都以消灭“不平等”为目的,然而,“平等必须用不平等来维持,这就是平等的悖谬”。^①这种悖谬是西方的二元对立思维的产物,它同样影响着女性主义者的诸多议题。

最初的女权主义者要求男女平权,它集中体现了“平均式”的平等。例如,女性要求同男性享有同样的社会权利,如选举权、受教育权和就业权等。后来,女性主义者认为“同男人一样”的诉求仍然在传统的只承认男性的认知模式中。于是她们试图创立异质性的、传统二元对立思维之外的女性主义理论。在这个过程中,由于对男女是否有本质差异的意见不一,西方女性主义产生了本质主义的女性主义(男女有本质不同)和反本质主义的女性主义(男女没有本质不同)两

^① 王晓升:《平等的悖谬——从否定辩证法的视角看》,《道德与文明》2016年第4期。

个派别。本质主义者认为男女存在本质的不同,但是这种差别不是西方传统以男性为中心的男女对立,而是男女就是在生理、心理和思维方式上有着差别。那么,平等就是尊重二者的差异性。而反本质主义者则认为男女并没有任何不同,二者的差别是因为语言、社会制度和历史等一系列传统设定的结果。于是,藉由语言的变动性,女性概念也不具固定性。虽然很多学者认为这是根本的平等,因为完全消解了男女概念。但是,这种分歧实际上并未摆脱西方传统的对立统一思维,也没有解决“平等的悖论”。甚至“这一分歧实际上反映出女性主义哲学中一个看似无法逾越的内在悖论——如果不强调‘女性’独有的体验、欲望和性别特征,说清女性与男性究竟在何处有‘差异’,哲学便会重新以‘性别中立’为由忽视、甚至无视女性的利益,说清女性与男性究竟在何处有‘差异’,似乎便有可能重新陷入为女性主义所批评的‘父权制二元对立思维结构’以及‘性别本质论’的泥潭中去”。^① 女性主义者在二元对立的思维结构中,不仅无法很好地处理平等和差异的关系,也很难解决是否需要“女性”概念的两难。

现在我们回到西方的平等理论是否可以与中国文化接洽的问题上。就历史和文化背景来看,中国文化的多元一体性很难生发出“平等的悖谬”或者女性主义的“内在悖论”。这是因为西方女性主义产生的动力就在于反抗传统只承认一种性别以及自然性别差异的本质化,她们在不断诠释女性概念的过程时也为其争取作为主体的发言权。不得不承认,通过她们不懈的努力,女性的地位得到了显著的提升。从“剩女”问题上南橘北枳的情况来看,对于西方的理论(建构理论或性别平等)仍需要仔细审视而不是拿来主义。以董仲舒“男尊女卑”思想为代表的儒家一系确实在历史上有着歧视女性的理论,这是中国性别研究中需要加以省思的部分。尚未处理好自身的悖论或分歧的西方女性主义理论是否具有普适的指导意义还有待商榷。而且,从上述“男女有别”思想和阴阳对男女的隐喻来看,中国哲学至少在先秦的时候,便肯定了女性在生活世界的重要地位。这表明中国历史上充分尊重两性的差异,肯定男女(阴阳)同样重要,并在此基础上强调两性的和谐式的平等追求。它不仅跳出了中国“男尊女卑”的传统设定,而且避免了西方平等中必然包含不平等的悖谬问题。既然中国并不存在西方关于“平等”和“歧视”等概念的条件——二元对立思维模式,那么它是否可能贡献出新的具有普遍指导意义的性别哲学呢?

三、重构:中国阴阳交感的性别和谐

虽然性别研究是西方女性主义者对儒家提出的挑战,但是中国对性别哲学的建构不应该只是来自外部的刺激。它更应该是中国传统哲学观照现实生活的体现,同时也是结合传统资源再创新的自觉意识,更是中国哲学参与到中西对话并贡献自身价值的有益尝试。如前文所述,中国哲学与西方哲学在性别议题上最大的差别在于,后者只承认男性一种性别而前者重视两种性别。这不能说是中国的优势,因为历史的局限,中国也曾出现过“男尊女卑”的理论学说。但是至少这可以说明西方的理论并不适用于中国,而中国需要建设自己的理论来观照现实问题。

中国哲学传统强调天道与人道的一体和自然与人文的耦合,因此中国对男女概念不做生物性别和社会性别的区分。同时,阴阳交互的逻辑思维也避免了西方同一性逻辑内部的二律背反,揭示了包含着差异的统一模式也就是“和谐”。鉴于在性别问题上,坚持“男女有别”的传统在逻

^① 肖薇:《关于“性别差异”的哲学争论》。

辑起点上为女性保留了位置,因此对性别关系的重构也应该从头开始。这里的从“头”开始有两个层面的意义。一方面是将中国文化的源头活水找出来,概言之即是找到儒释道共同的立论基础,并藉此展示性别关系在中国哲学中如何“出场”。当然,有些学者可能指出性别书写一直“在场”,存在于中国自始至终的历史典籍中,只是国人没有自觉的反思罢了。但是这里“出场”强调探究中国哲学如何进入性别议题的讨论之中。另一方面是将性别研究背后的思维方式或哲学范式揭示出来,这也是回应对立统一逻辑支配下的平等概念失效后,支撑中国性别哲学的理论根基是什么以及它能够两性关系贡献什么。带着这些问题来检视中国的典籍后,被《汉书·艺文志》概括为“为之原”和《四库全书总目》提及的“无所不包”的《易》^①进入研究视野,特别是“《易》以道阴阳”(《庄子·天下》)点出该书两个基本构成要素——阴阳——为中国性别哲学的架构提供了最初的关系模型。

阴(--)和阳(一)是《易》卦爻的基本构成要素,在先秦时可以用“一阴一阳之谓道”(《周易·系辞》)来概括。但是,阴阳之间的关系是否如同西方的理性和感性一样是水火不容的双方,势必以一方消灭另一方为关系的终结呢?中国文化强调“阴阳同度,曰道”(《管子·正》)的同时,也认为“师阴而无阳,其不可行明矣”(《庄子·秋水》),这点明阴阳是天道人事中的两股基本力量,缺一不可。“凡物不并盛,阴阳是也”(《韩非子·解老》)也规定了阴阳在发挥作用时有盛衰的主次差别,但该主从关系不是固定的,而是如“春夏秋冬,阴阳之推移”(《管子·乘马》)中强调的循环往复和此消彼长。以京房的卦气理论为例,夏天阳气极盛而阴气为暗中辅助力量(阳主—阴从),时间推移至冬天则是阴气主导而阳气暗中积蓄力量(阴主—阳从)。在京房看来,“一阳来复”的复卦(䷗)至乾卦(䷀)就是阳气从“潜藏”到“亢极”的积蓄力量的过程。因此,阴阳是一幅动态的流行图,阴阳之间以其平衡交感为最理想的状态。继而,古人的“阴阳调和”(《庄子·天运》)所揭示的“和”的二元关系就是中国最初的两性关系范本。

为了更好地阐释中国性别哲学中的“和”概念,必须将其置于历史的语境和文本之中。先秦哲学通常将“和”与“同”联系起来。一方面,人们所熟知的“和而不同”(《论语·子路》)思想主要强调“和”的“调和口味”和“混合声音”义,用以描述不同事物如何自处和相处以保证整体的有效问题。^②它反对“同样”的逻辑认知,如“声一无听,物一无文,味一无果”(《国语·郑语》)点出“同”并不能体现出“万物并育而不相害,道并行而不相悖”(《礼记·中庸》)的“天地之道”。相较之,“和而不同”则是对天地之道最好的阐释和维护。另一方面,“和同”也可以连用表示天地相交的样态,如“天气下降,地气上腾,天地和同,草木繁动”(《吕氏春秋·正月纪》),这也符合《吕氏春秋·召类》对“类同相召,气同相合,声比则应”对气的解释。虽然合和二字的使用有别,其宗旨即完全不同的两种气如何实现统一。他们都强调天地之气的交感,以实现“生生”的目的。宋明理学家在解释理气关系时,也有人(罗汝芳)指出天理是“生生”而落实在人的身上则是“仁”的品德。这里和与同很可能是互训关系,表达同一个意思。同时,在《尚书》中提到“汝则从,龟从,筮从,卿士从,庶民从,是之谓大同”(《尚书·洪范》)。此时,大同也是强调不同的事物如何和谐地有机地联系起来。从“君子和而不同,小人同而不和”(《论语·子路》)的价值取向来看,先秦的儒家普遍支持多元一体的“和”或者“大同”的主张,而对于保持一致或者同样并不

① 虽然历史上有关于《易》的不同版本,但这里将集中以现在通行本的《周易》作为研究基础。当然也不排斥其他先秦文献中关于此问题的辅助论述。

② Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, London and New York: Routledge, 2014, pp. 23-24.

热衷。因此,本文将“性别和谐”视为中国对性别关系最初的理想设定。

有人可能会反驳说,中国的“和谐”与西方的 harmony 一样,都是通过物与物之间“各得其所”的方式来保证整体的有效性。但是,实际分析起来则不尽然,西方的 harmony 是预先设定的个体之间的关系。以莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz)的“单子论”为例,单子隶属本体世界并且具有不动的特征。由于本体世界是一切现象的来源和根据,那么就必须为现象世界中的运动和事物的联系提供可能。于是,莱布尼茨提出 harmony 的概念用以说明现象世界中物与物之间的联系是预先设定的。转回到两性问题上,那么传统哲学支持本体(男性)是现象(女性)的根基和依据,这种设定是预示着男性高于女性并且支配女性。如前文所述,中国不承认生活世界之外的存在,而是强调天人同构的思想。“和谐”在中国的语境中是“仰则观象于天,俯则观法于地,近取诸身,远取诸物”(《周易·系辞传》)的结果,它是天道的自然延伸过程,是开放的且以“生”为特质的。这样的“和谐”就不是一种不动的本体秩序,而是活生生地处在变化之中。而阴阳是宇宙和人类得以生生不息的基础,二者缺一不可。这里提到二者相互依存的关系,不同于西方“平等悖谬”中提及的概念的相互支持,而是二者通过感应来化生宇宙和世界。这也是前文提及中国对两种性别的肯定的根基,是中国性别哲学的基础。

中国传统的原始思维逻辑中以阴阳的“和”“生”为根本,重视“感应”之间的“通”。《泰》和《否》两卦最具代表性。《否·彖》强调“大往小来,则是天地不交,而万物不通也”,形容天地之间没有交流,也就是人们所熟识的“天尊地卑”或者男性永远高于女性的模式。《泰·彖》则恰恰相反,它提出“小往大来”是天地相交万物感通的描写,它用以形容阴阳交互和天地交融的“生生之谓易”的过程。显然,将阴阳对立起来,将彼此视为他者或她者的斗争方式并不为中国哲学所称赞,中国文化肯定的是《乾》和《坤》的相互支持的一体观。再引申一步,人们所熟识的《既济》卦,所有的阳爻居于阳位,而且阴爻居于阴位,这可谓是对“阳尊阴卑”关系的最完美的呈现。然而《既济·卦辞》判定其为“初吉终乱”,因为“刚柔正而位当也……终止则乱,其道穷也”(《既济·彖》),这里的“道”就是指生生之道,也就是阴阳交互的自然的生之理和生之德。那么与之相对的《未济》能够亨的关键在于“虽不当位,刚柔应也”(《未济·彖》)。

有人可能会坚持说“阳—阴”的关系是“主—从”的模式,特别是根据“大哉乾元,万物资始,乃统天”和“至哉坤元,万物资生,乃顺承天”(《彖传》)来证明乾的统治地位和坤的顺从地位。继而以阴阳来维护传统“男尊女卑”的历史设定,认为女性的从属性是家庭和社会和谐的根基。但是这样的反驳一方面忽视了阴阳的动态平衡关系,将西方的二元对立思想套用在中国传统思想中。“主从”关系在西方的历史中被视为固定的阶级模式,也就是男是主女是从。董仲舒的解释也内契了这样的逻辑思考。但是正如上文已经讨论过的,阴阳是在具体的情景中才能分出主从。例如,母子关系中母虽然属阴,但她是主;子虽属阳,但他是从。另一方面,它也忽视了《易》中“统天”和“顺承天”的含义。按照“乾知大始,坤作成物”(《系辞》)来看,《易》显然认为乾代表了一切的生,而坤的成则有生成和完成两个含义。如果坤取生成义并同乾一起处在“生生”的过程中,那么坤和乾便具有同等的重要性。如果坤取完成义并且结束了“生生”的可能性,那么坤就是不具备德性的。因此,对于“顺承天”其实是在讲坤德也要顺从生之德。

那么,《周易》以“生生”为特征的性别和谐思想是否能够改变“剩女”具有性别歧视倾向的结论呢?答案是否定的。本文旨在通过对性别平等问题的重思,来反观中西性别研究的差异。继而提出中国自古以来就存在了两种性别书写,认为二者同等重要缺一不可。这表明中国最初

对性别的设定是与西方不同的,经过和生阴阳关系的论证,中国的性别关系以此为蓝本则会是更为深刻的性别平等理论。它重视阴阳和男女的动态的平衡性,重视男女之间的相互制约。那么,中国的这种新的性别哲学能够为“剩女”问题提供哪些有益的启示呢?这个问题的答案仍然要回到“男尊女卑”的历史传统中。以董仲舒为代表的儒家一系将原本“和谐”共生的阴阳关系改为阳尊阴卑的理论设定,这主要是出于历史的政治因素考量,有着不可避免的历史局限性。但是,在同时期或者更早的时候,中国存在着如《周易》这样强调性别和谐的理论,同时也存在着如《道德经》“柔弱胜刚强”等强调女性高于男性的暗示。因此,当代的“剩女”主要是人们的思想观念还停留在错误的历史解读之中,同时也受到西方“性别平等”思想的影响,尚未意识到更有价值的具有普遍指导意义的性别和谐思想。因此,阴阳交感的性别和谐思想,主要是站在中国哲学的角度回应西方批评的同时,在中国思想内部挖掘出自己的性别理论以适应当今时代的要求。同时也希望藉由性别平等理论的重思呈现西方对立统一思维下的平等的弊病,继而提出中国性别和谐哲学的更具普遍性的指导意义。

概言之,中国传统的原始的阴阳思维设定中,强调以“生生”之道为中心的动态的“和谐”的两性关系。该思维逻辑中蕴含了丰富的性别哲学资源,特别是包含了性别动态平衡的可能。这意味着中国最初对男女关系的设定同西方有着天壤之别,前者承认男女两种同样重要的性别角色而后者只承认男性一种性别角色且认为女性是男性的附属品。同时,“男尊女卑”的传统性别设定也同西方的“主仆关系”截然不同。前者是在阴阳格局下的阳为主阴为辅的角色设定,它承认两者差异的同时亦强调二者在“和生”中的分工和转化。后者则认为女人是不完整的男人,并承认其背后的男性的优先地位。囿于各自的历史逻辑,西方女性的奋斗道路是改变“她者”身份以获得主体性。相较之,中国则探讨更为深层的平等关系,即尊重两性差异前提下的“性别和谐”。这不仅使中国的性别哲学跳出传统有着“歧视”意味的设定,并且在西方平等悖谬的启示中获得中西对话和共同建构性别哲学的可能。最终,以《周易》的阴阳互补关系出发,实现激活传统文献来回应、解决和观照当代的现实问题。

(责任编辑:元 膺)

· 儒学讲堂 ·

利用《通典》进行礼制研究 有广阔空间*

吴丽娱

摘要:《通典》对当今制度史和礼制研究具有重要价值,对《通典》这类有代表性、开创性的传世史书和相关制度史研究应当引起重视,包括发扬《通典》“实学”精神在内的许多问题亟待重新认识和发掘,而全书占有最大比重的礼制沿革及《开元礼纂类》最有广阔空间。其编写内容及特色,与安史乱后回归开元的理想和唐代整体社会思潮的关系,乃至相关的杜佑个人长期任职江淮的生平经历等都应当是关注的内容与对象,值得大大拓展。

关键词: 制度史;《通典》;实学;《开元礼》;《开元礼纂类》

作者简介: 吴丽娱,中国社会科学院古代史研究所(北京 100101)

感谢顾涛的邀请,有幸能来参加会议,并在这里发言。本次研讨会的召开,无疑有着十分重要的意义,在这方面,我与顾涛的看法一致。这里我想就会议议题谈三点:

一、传世史书与制度史研究的关联和意义

改革开放以来,古代史包括中古史研究取得进步和成就,与新史料的发现和运用有着直接的关系,以致目前学界的眼光常常更多地聚焦于简帛、文书和墓志等等,课题的选择也往往因新史料产生。这一方面当然使学术取得了开拓和进展,但另一方面,过分依赖和重视新史料加上急功近利的心态,也产生了一些负面影响。即对核心的、特别关系制度史的史籍,重视程度减少,包括《通典》《开元礼》《唐六典》等等,目前用到往往只是检索,贯通性阅读、钻研减少,意味着本来应具备的基本功被忽略了。其结果是基础性的制度史研究即少人问津,成了薄弱环节,甚至很少人开课。这限制了研究的领域和思维,阻止了学术向更深和更广度发展,长此以往,必然会导致某些研究领域的衰落和断层。虽然有些史书确已千百遍地为人们深耕和利用,但还有许多问题等着我们重新认识和发掘。多年以前,有感于同行研究敦煌吐鲁番文书硕果累累,我曾说过要是把同样精力放在《全唐文》上(当然这是指广义的《全唐文》,《通典》自然在内),也许会取得更大成就的话,只是在当时并没有引起共鸣。我想主要是由于这样做需要长期的积累,下更大的功夫,相比文书出成果要难和慢许多吧!所以,我们现在开会,或许代表着一种

* 本文是作者在“《通典》与中国制度史研讨会”上的致辞。

传统研究方式和理念的回归,提醒我们要对如《通典》这样一些有代表性、开创性的传世史书和相关制度史研究引起重视,以便能够打下更深厚、坚实的基础,从整体上拓宽我们的研究路径和视野。

这里既提到制度史,还要说到我的导师王永兴先生,王永兴先生是讲制度史最多的老师。我在读研究生的时候,王永兴先生讲唐史,连带各种制度:官制、经济、法律、地理。讲制度同时结合唐代史书:两《唐书》和《唐六典》、《资治通鉴》与《通典》等,另外也结合敦煌吐鲁番文书课。他说作文书出发点是唐史,不能只作文书,两者的结合很重要。所以,我虽然从新史料——包括敦煌吐鲁番文书和天一阁明本《天圣令》以及新发现墓志中受益匪浅,但在做相关课题时,并没有放弃对传世史料的发掘和运用,个人的研究也一直是“两边抱”的。尤其是制度史,我觉得始终是研究唐史的骨架和钢梁。比如政治史很重要,但只有结合制度史,才能理解其深层次的底蕴。例如,对武则天与唐高宗的关系以及她的干政,有很多不同看法,但如能结合她对礼法(《显庆礼》和龙朔格)制作的参与和主持,就会得出不容置疑的结论。所以制度性的内容非常关键,对制度类的史书要反复阅读,越熟悉越好,也要更多更广泛地加以研究,在这方面有所创获。

二、关于杜佑和《通典》

具体到《通典》,这部当今所存最早的典章制度通史、专书,《旧唐书·杜佑传》有“其礼乐刑政之源,千载如指诸掌”的评价。虽然它记载的内容上千年,被使用、研究也是上千年,但仍需要有新的突破和贡献。而研究《通典》和相关制度史,我认为仍然有两个方面不可或缺,其中之一就是对杜佑本人的认识与对《通典》本身的阅读和思考。需要站在唐朝经学、唐朝学术的角度,对杜佑制作《通典》的内容方式及特色,杜佑写作《通典》的思路、观点和用意进行反思,也要与所在时代和杜佑的生平结合。从本次会议的目录来看,有一些讨论已向这个方向发力。《通典》起始的大历初(766)是唐国家社会走向安定的开始,到贞元十七年(801)上表献书,历三纪即36年。我们必须理解这个时代人们在动乱结束之后,迫切希望回归所谓开元盛世的心态和努力。王永兴先生在讲《通典》时特别要我们注意李翰序所言经邦立事,师古随时和四库馆臣“凡历代沿革悉为记载,详而不繁,简而有要,元元本本,皆为有用之实学,非徒资记问者可比”的评价。王永兴先生强调的是“有用之实学”,而“实学”正是当时当代最实际、最切中时弊的追求。所以,杜佑是那个时代的仁人志士之一。不过,他与其时或善于呼啸奔走、或力图用文章道义警醒世人的一些人士不同,是试图用制度沿革的书写轨迹来恢复传统,提供借鉴。《通典》的八典,从《洪范》八政出发,都是围绕当时治政最为实用的典章制度,也即所谓实学。其中开元制度是《通典》树立的目标,与安史乱后以及特别是代宗、德宗时代恢复开元盛世的理想和主张是一致的。

这一点我想可以礼典为例。《通典》据说是在刘秩《政典》35卷基础上增修的。其中礼典100卷,包括沿革部分和《开元礼纂类》,恰当全书200卷之一半,乐典7卷在外,在《通典》中占有最大分量。其中的绝大多数篇章无疑都是杜佑所增。可见杜佑的关注,以礼乐为重心。杜佑有“制礼以端其俗,立乐以和其心”的说法,但其本质是看重礼乐的实用意义,与欧阳修“三代而下,治出于二,礼乐为虚名”的看法相反。值得注意的,刘秩《政典》是开元时所创。而《通典》除了

《纂类》集中《开元礼》的内容外,沿革中涉及唐代,也多有“具(或备)《开元礼》”“如《开元礼》”的说明,可见唐代部分主要是围绕《开元礼》为基本内容。除《开元礼》之外,沿革中出现的唐代书名只有《大唐元陵仪注》。为何如此?显然是因为《开元礼》因袭《显庆礼》而缺少了帝王凶礼国恤,用《元陵仪注》是对开元凶礼的补充,更何况此书面世时间在德宗即位初,与《开元礼》精神是一致的。另外在对《开元礼》校勘的过程中可以发现,《通典》在补充和解读《开元礼》的过程中还引用了《唐六典》,这充分说明杜佑自觉执行了朝廷回归开元制度的方针政策。

对于研究《通典》而言,人们常常会关注杜佑本人的一些评议和观点。但除此之外,了解杜佑究竟及如何记述、反映了哪些制度和问题很有必要,而在讨论具体制度时也一定会注意到所用书目和史料,这些则与杜佑个人的官职经历分不开。借助《旧唐书》本传和其他一些史料,我们知道杜佑从代宗初为润州刺史(后任浙西观察、淮南节度使)韦元甫幕僚始,一生任职的主要或大部时间都在东南——淮南、浙西、岭南,建中初虽被征入朝,历工部、度支郎中,又与韩洄分判度支、盐铁,任“权勾当江淮水陆运使”。“时方军兴,馈运之务悉委于佑,迁户部侍郎判度支”。又从贞元五年任淮南节度使,直至贞元十九年入朝。所以,杜佑不仅熟悉地方政务,更有主掌财赋的经历。这决定了《通典》中某些内容和材料的来源。例如,《食货·赋税下》天宝天下赋税计账、国用军用收支、诸郡土贡,以及《丁中》中的宇文融的刮户及开、天户口总数,这些资料并不在史书记载范围之内,而杜佑可以掌握,是由于其掌管财政的原因。

不仅如此,一些资料的来源或与杜佑身在江淮的人际关系有关。例如《选举典·杂议论下》仅引沈既济和赵匡的议论二篇。沈既济乃苏州吴县人,而赵匡为《春秋》学派的掌门人之一。有一点很重要,《春秋》学派啖助、赵匡、陆质兴起的活动区域正是在江淮。啖助曾任临海尉、丹阳主簿,卸任后还生活在那里。赵匡大历五年在宣歙陈少游幕下,曾至丹阳拜访啖助,后随使府迁浙东。陆质据说曾师事啖助十余年,大历中又在淮南陈少游幕下。那么,杜佑是否与之有交往,而他与新《春秋》学派及后来的永贞集团关系值得考察,因为两者是有连带关系的,而这或者对《通典》的撰作不无影响(例如记载德宗朝褫谥的讨论以贞元十一年陆质言为结束)。

另外,杜佑的思想是与唐代整体社会思潮密不可分的。在这方面《开元礼》修撰所体现的“改撰”《礼记》与“折中”唐礼精神是否对杜佑有影响也值得探讨。杜佑关于制度的书写一般包括古典、中古沿革、唐代新制的三个部分。所以,李翰序以为《通典》之作,“必参古今之宜,穷始终之要,始可以度其古,终可以行于今。”这里涉及杜佑对古典今事的态度,意味其书体现了古“今”制度变化,也体现了经学古制与当代应用结合的意向。唐后期的《春秋》学派和永贞革新很重要的一个特点是举起“大中之道”的旗帜,所谓“中”不是简单地取中调和,而是包含贯通古今、承认变化和赞同革新的追求。那么,杜佑在《通典》的撰作中对此有无接受和体现,其政治取向如何,也是应当深入的问题,这就涉及杜佑的思想和识见。在这些方面,我们也许可以更进一步。

三、利用《通典》进行制度史和《开元礼》研究

研究《通典》的第二个方面,自然是利用《通典》的史料进行制度史研究。在这方面,《通典》有其独特、不可替代的方式与贡献。李翰序说《通典》:“故采五经群史,上自黄帝,至于有

唐天宝之末。每事以类相从,举其始终,历代沿革废置,及当时群士论议得失,靡不条载。附之于事,如人支脉,散缀于体。”所以《通典》所采,既有经传群史,也有能够反映废置沿革的各种书籍议论,此外又有唐朝令格制敕,户籍账簿等,包罗万象,而且时间不限于天宝而是直到德宗贞元时代,后者是最独具一格的。能够充分利用《通典》史料进行研究的典型是李锦绣的《唐代财政史稿》。她用天宝收支大账结合敦煌吐鲁番文书复原了唐前期的支度国用,即财政预算的计划实施,另外贡赋等也是其书依据的资料。她关于《通典》的研究还有与余太山合著的《〈通典〉西域文献要注》。当然我们中国社会科学院古代史研究所隋唐研究室以《天圣令》为基复原唐令,不少依据也是来自《通典》。

利用《通典》进行礼制研究最有广阔空间,无论是《纂类》还是沿革部分都是如此,这项研究目前正在开展。我曾通过《大唐元陵仪注》讨论了皇帝的丧礼国恤。另外沿革部分关于汉魏南北朝时期的礼制和所用资料最值得关注,这些资料反映的是学术史,《通典》由于重视沿革,所以是所有研究中古史的学者必读之物。我曾对《礼论》类著作的发展特色与经学变革关系做过讨论,就是受到《通典》所载《石渠礼议》和东晋南朝《礼论》类著作的启发。这些资料很多恐怕不一定取自长安的史馆秘阁,而有可能来自江淮当地,由此也证明江淮的人文荟萃和学术文化源流。而其所代表的学术思潮和思想倾向,以及礼制变革的名目内容都有探讨的价值。

至于《开元礼纂类》的研究,则必须与《开元礼》结合,这也是明了《通典》与《开元礼》关系的一个途径。前不久,中国社会科学院古代史研究所隋唐研究室开办了《大唐开元礼》的读书班。《开元礼》怎么读?我提出一个意见就是读《开元礼》要从目录开始。目录可以使我们对《开元礼》的格局、内容对象有一个初步的印象,而且有些问题,也从不同版本目录文字的校勘中产生了。其中的一些不同正出自《通典·开元礼纂类》对《开元礼》名目的改动(如皇帝视学与皇帝、皇太子视学,皇子束脩和皇太子束脩、皇帝遣使巡抚诸州和宣抚诸州)。总的来说,《开元礼纂类》很大程度上就相当于《开元礼》的一个版本,也是《开元礼》后来版本参照修改的依据,因此,《通典》对于《开元礼》的校勘有很大意义,这在今天也是同样。但“纂类”不等于原书,两书在各个细部都有许多差别,目录之外的部分更是如此,很多改动与时代变化及杜佑本人的写作用意有关。所以,前人校勘中有些照录《开元礼纂类》的地方还是有不少问题的。目前读书刚刚开始,有许多问题还亟待发现。以上只是在个人研究中涉及《通典》的一些想法,不成格局,仅供大家参考。

(责任编辑:王丰年)

· 对话 ·

从本土概念到本土理论： 儒学对社会学中国化的影响

——翟学伟访谈录

翟学伟 周丹丹 张 涛

摘要：自20世纪初西方社会学体系被引入中国，社会学中国化的问题一直是社会学家致力于解决的学科核心议题之一。中国传统社会基于儒学思想体系，形成了一整套规范的制度安排与日常的文化实践，这既构成了中国社会学研究的基础，也为中国社会学研究提供了思想资源与理解视角，提供了探索社会学中国化的可能路径。基于此，翟学伟教授历多年之功，孜孜探寻儒学与社会学中国化之内在关联，并提出一系列具有解释力的本土概念和本土理论，进一步推进了社会学中国化的思考与实践。

关键词：儒学；社会学中国化；本土概念；本土理论

作者简介：翟学伟，南京大学社会学院(南京 210023)；周丹丹，中国农业大学人文与发展学院(北京 100083)；张涛，清华大学中国经学研究院(北京 100084)

访谈人：翟教授您好！多年来，您一直尝试使用从中国本土经验出发的概念、理论来进行社会学研究，也做出了诸多立足于中国文化的本土化研究成果。作为一门起源于西方的社会科学学科，社会学的概念、理论与方法是否可能以及如何实现本土对接，的确一直是非西方学界争论的焦点。能否请您先就此谈谈您的看法？

受访人：西方社会学与本土社会文化的对接，会有很多种接法。自晚清以来，先有一些社会学作品被翻译介绍到中国，之后政府又派遣一些优秀学子前往欧美留学，有的直接师从当时国际知名学者。他们学成归来不单是在高校讲台上讲授这门学科，政府以及他们本人很希望能学以致用，为自己的国家、社会、政治、经济及文化发展作出些贡献。我想，这里面的核心要点是“服务”或者“应用”，也叫“洋为中用”。当时有“中国化”的提法，其基本含义也集中在这类表达上。而改革开放初期，随着社会学的再次恢复，由于个别老一辈社会学家还健在，他们对于西方社会学科的基本态度依然如此，比如我们从其大会讲话、编写教材或翻译序言中都能看到的所谓“借鉴”“学习”“参考”“批判”之类的提法。所以这种类型的对接大体属于“效仿”或者“补课”，让其更好地为社会建设服务。仔细推敲这类表述里所包含的意思，那就是说，社会科学本不产自中国，无论是过去还是现在，它们对中国自己发展出来的学术而言是陌生的，可它们对社会进步、文化繁荣、经济发展大有益处，所以我们要学习，要迎头赶上。当然，我们同时也应该注意到，在服务或者应用的过程中，将中国文化融入其中在老一代社会学家中具有一定的自觉性，因为一些学者旧学家底还在。

访谈人：您如何评价这些老一代学者的工作？

受访者:老一代学者在吸收西方学科的同时会有意无意地以这种学科视角来重审中国文化,这一点在哲学领域比较明显,而在社会学领域,较为突出的如潘光旦先生。他的许多研究是把儒学内容转化为社会思想来加以梳理和论述。由于有了社会学的框架和视角,那么他在裁量儒家思想时就想确定哪些不适合放在社会思想中来说,哪些可以放在社会思想中来说,哪些是和社会学几乎雷同的部分。经过梳理,他重点阐述了“人伦”与社会学的重要关联,认为社会学其实回到中国就是一门研究人伦的学科,他也用过“孔门社会哲学”这样的表述。也正是这个原因,与他有亦师亦友关系的费孝通才孕育出了更加地道的“差序格局”概念。其他还有李安宅用社会学研究了《仪礼》和《礼记》等。我想,这些老一辈社会学家能将社会学与中国社会文化对接,主要还是在他们处于新学和旧学的交汇之际,如何处置两者的关系,是他们的一个心结。

老一代学者有些并没有直接研究过儒家思想,但他们所论述的中国社会特点背后是由儒家支撑的,比如费孝通的《乡土中国》,尤其是“差序格局”这个概念是由儒家思想支撑的;许烺光的《祖荫下》以及他的“父子轴”概念也是由儒家思想支撑的,但是他们并未把儒家思想作为研究对象。直接在社会学中研究儒家思想的是上面提到的潘光旦先生,他在这方面下了很大的功夫来梳理儒家思想中比较符合社会学说的内容。但我的基本看法是,潘光旦的这些梳理不太重视社会学的结构性和经验性特点,过于依赖于儒家的社会思想性如何表述,而费孝通的“差序格局”则具有结构性和经验性,这是他们之间的不同。还有一点值得注意,费孝通和许烺光之所以具有强烈的经验性特点是因为他们的专业主要是人类学,这个学科非常强调田野工作,而非像社会学那样可以做纯理论性工作。或者说,在经验层面看到了中国人的日常社会与儒家有结合点的是人类学家,或者说,虽然社会学也做经验研究,但他们对于经验研究中反映出的文化特征,其思考是不够的,他们倾向用西方理论或概念来解释经验问题。还有一点值得注意,虽然民国时期有些学者不是严格意义上的社会学家,但他们讨论的一些问题无论对社会学的学科建设,还是对中国社会的认识都是有帮助的,比如冯友兰也在社会学刊物上发表过讨论儒家与社会的关系方面的论文,张东荪也有知识社会学的贡献,更不用说我们在讨论社会学本土化的时候也经常引用梁漱溟的一些观点。这也证明,中国社会学的发展,也有其他领域学者的重要贡献。

访谈人:听起来,这些学者都在尝试从自身经验与学科背景出发,来理解中国,特别是儒家传统。

受访者:民国时期有一些社会学家在接受与消化社会学这一新学科过程中,一定遇到了这样一个问题,就是:面对一个深受儒家文化影响的中国社会,如何用一门外来学科中的理论和方法进行研究?我们当然可以径直去关注当下社会农村中农民的生活状态、城市工厂工人的生活状态、人力车夫的生活状态,甚至罪犯的犯罪情况及其种类等。但这些研究的方法主要是做问卷调查或深度访谈等,其目的主要在于客观描述某一时期中国社会的各种面貌。可要回到对于中国社会文化的基本认识上来,比如社会结构、社会制度、社会分层与流动、社会习俗、家庭生活、性别与分工、帮会或商会、价值观念等等,显然离不开对儒家文化的理解。对这些方面,我们依然可以从事经验性研究,但这样的经验研究如果回到理论上进行解释,我们就会意识到儒家的影响力。

访谈人:那么,是否可以认为社会学的本土化进程在民国时期就开始了呢?

受访者:我上面提到民国时期的社会学家面对的主要问题是怎样把中国传统学术融入社会学中去认识,这是一种传统学术与现代学术的碰撞与交汇的过程,它们的重点在于宏观意义上的学科冲击,而没有具体到社会学如何本土化的问题,也就是说,我所理解的本土化是要去关心研究视角的转化,本土理论与概念的建构,或者方法上的出新。如果说,在民国时期,社会学中国化的议题已

经出现,那么必须指出,这个议题还是停留在如何进行学科应用方面,关注于为国家建设服务方面。

访谈人:今天很多学者依然如此。

受访人:这个传统在今天社会学界还依然保持着,许多社会学研究者认为,所谓中国化或者本土化就是研究自己的社会,做到这一点就是本土化。但我本人不这么认为。这样的看法在民国时期是合理的,但在今天是不合理的。民国时期大学极少,能够公派出国留学归来的社会学专业学者凤毛麟角,其使命在于培养更多的专业学习者。按照费孝通的说法,当时能够把英文本子里的社会学思想用中文去说,也算中国化。而今日的大学极多,专业也很普遍,都是用中文授课,从业者很多,如果说本土化就是把该学科服务于社会,等于什么都不用做,因为这些遍地开花的调查者,统计者和对策研究者,很多都是从社会学毕业出来的,他们一直在做这些事情;还有每年全国哲学社会科学工作办公室、教育部、地方政府推出的研究资助项目,哪一项不是在为国家建设服务?如果我们以此来理解本土化,那么只能说成绩喜人。

而我们现在要解决的问题是西方这个学科体系要有中国学者的参与改造。我们首先从经验研究中就已经发现,中国社会提供出来的材料证明不了西方社会学理论是对的,也说明不了西方社会学概念适合概括中国现象。社会学本土化需要关心的学术问题是中国历史、思想和文化能否为这个学科提供视角、理论和概念,并用以重新解释中国人与中国社会,同时也能提升到解释更加广泛的类似文明中去。所以,为何我们做本土研究,希望先使用本土概念?比如人情、面子、关系等,因为从本土概念出发,就可以摆脱从西方的视角和理论来看待中国社会现象,我们在被迫没有了既有理论和概念支撑后,自己就会重新开启自己的文化资源去构建自己的视角和理论。

访谈人:根据您的看法,单纯从本土视角出发去做研究,似乎还是不够的,必须要形成本土概念和理论?

受访人:理论问题一直是我从事社会学本土化以来关注的问题。目前大多数人对于本土化的理解,更多的还是在西方实证主义影响下进行的,许多学者坚持认为只要做一些问卷、实验、田野等方面的研究,就能做出本土化的成果。不可否认的是,单独评价这些研究,有些做得很好,具有本土性,但我们所面临的困境在于,这样的研究多起来以后怎么办?比如大量的实证研究很容易导致碎片化现象,每个人守着自己的一亩三分地,对本土化的知识意图没有一种关怀和领会;还有一个麻烦的地方是,这些学者对内化于心的西方理论和概念及其背后的预设无力提出质疑,但真正的本土化研究需要对这些问题做重新的思考,诸如概念的定义问题、操作化问题、理论的假设问题甚至是二元对立问题等。如果我们对此不能做出反思。那么有些本土化研究,看起来好像是在研究中国文化、中国社会、中国人的心理和行为等,但很多时候处理起来极为草率,不过是旧瓶装新酒。比如有关人情和面子,我们如何去研究?按照实证研究方法,那就是如何下定义、如何操作化、如何设计问卷或量表,或访谈或进入田野等等。但是如果回到我上面提到的预设、概念定义等问题,就会意识到人情和面子很难下定义。我们第一步就踏空了,后面如何进行?仅这一点就会逼迫我们回到方法论上来思考:比如或许“面子”不可以明确定义,其本身在于其不是西方意义上的“实在性”研究,而是中国文化意义上的隐喻性研究。假如此类思考有了结果,那么更重要的不是具体研究有了方向,而是其中一定会提出一个比较原创的方法。这是本土化创新上最艰难的部分。

还有一种关注本土理论的现象是,学者看起来是启用了本土概念,但在如何建构本土概念方面,则大肆动用西方理论来支撑本土概念,最终使得这样的本土理论只披着中国社会文化的外

衣,骨子里还是相信只有西方理论才可以说清楚中国问题。比如,人情和面子如果套在西方社会学理论中,那么符号互动论、社会交换理论、社会资源理论、拟剧论等就出现了;相应的情况,就概念而言,如果再把自我、面具、角色、地位、资源、互惠,表演、荣誉、声望等概念一股脑端出来,好像这两个概念就有了依靠,就拔高了,可是它们说清楚了人情和面子了没有,我认为基本没有。

访谈人:西方概念也有其自身的理论背景,要想挪用过来说明中国本土的这些现象,的确不容易。但另一方面,我们现在的研究规范基本上建立在近代西方发展出来的一套概念之上,要在业已定型的学术框架下直接启用现成的本土概念,恐怕亦非易事吧。

受访人:要构建本土理论,它的基本材质就是本土概念。我早在研究人情和面子的时候,就意识到了启用或建构本土概念的复杂性。本土概念的复杂性首先在于我们要把一些原本不在社会科学体系中的概念添加进来,这一点会遭到许多学者的激烈抵制。西方人如何提出概念,国人都抱着接纳和欣赏的态度,并不断沿用或发挥,一旦哪个中国学者提供一个本土概念,便会遭到嘲讽,或者置之不理。这的确表明了外来的和尚会念经。所以一方面是我们的学术生态不利于我们构建自己的理论和概念,另一方面这类工作难度也的确很大,或者说,我们的现代学术训练中也有很多短板。

就我自己能够区分出的本土概念看,大致有三类:第一类就是由中国经典,尤其是儒家思想或其他思想流派留给我们的许多概念,比如仁、义、礼、人伦、孝道、忠信、己、势等等,这些概念如何定义,如何走入社会科学,还在起步阶段。第二类来自中国人的日常生活,最为典型的就是关系、人情和面子,其他还有报、缘分、感情、计谋、公与私等概念,这些方面的研究有的从20世纪40年代—50年代就开始,有的是70年代—80年代开始的。我自己的这方面工作是从80年代末开始的,我大致是从第二类出发的,现在才回到第一类中去。无论如何,这一方面的工作还有很长的路要走。最后一类是某些学者因为对中国文化与社会研究有了长期积淀,经过反复推敲或者尝试而推出了自己的概念,最终被学界接受的情况。这一方面的工作有些学者一直在做,只是被冷落的可能极大。从民国到现在,我相信有过一些学者,他们提出过自己的概念,但它们都消失在历史的尘埃中,幸存下来的几乎就是费孝通的“差序格局”。20世纪90年代时,为了研究中国人的关系,我们也挖掘出了梁漱溟的“伦理本位”,还有海外许烺光的“情境中心”“父子轴”等概念,这些都给了从事本土研究的学者以信心。

访谈人:“差序格局”“伦理本位”“父子轴”这些概念的提出,都有很深的儒家思想渊源。就此而言,儒家对中国社会、对中国社会学的影响力是潜移默化的。

受访人:我上面提到的这些概念背后有儒家思想的支撑。有关儒家对中国社会的影响力,研究者不能大而化之地去想象所谓“影响”,或者假定儒家有什么样的言论所以中国人就会这么去做,这是不行的。我读中国台湾或香港地区社会学的论文,就感到有些学者有这样的倾向。其实,以儒家去说明社会,这其中需要一个逻辑上的衔接点:思想能否付诸行动,要有一些条件,反过来,一些行动是否有儒家的影响也要论证。为什么有关于社会科学视角下的儒家思想研究论坛?其深意就在于能够找到这个衔接点。这其中的一大困难在于传统学问与现代学科之间的壁垒。儒家原本是在经史子集中阐述的,现在你要拿出来在现代学术,尤其是社会科学中进行阐述,便不得不把国学体系打散,把原本儒家那些有用的只言片语装入社会科学中去说。这一点造成的一个实际结果是,按照西方社会科学门类,每一个学科好像都要追溯一下自己学科中的中国“思想史”脉络,比如中国人文社会科学中都得出现所谓“中国哲学思想史”“中国社会思想史”“中国心理思想史”“中国教育思想史”“中国政治思想史”等等。我们究竟想干什么?无非就是

因为看到西方社会科学的门类,就想证明自己也有悠久的相关传统,进而不得不把经史子集中的言论分别放入西方学科中,按照它们的标准重新梳理一遍,以证明任何一个西方学科都有一个中国的过去,而且是同它们连续的。问题是,这些思想史在中国思想中真的有过吗?说来说去,一切不过是按照西方学术框架来切割出一条思想路线,并在细枝末节上做些区分,但万变不离其宗,这样的做法只把儒家中的许多论述分派到不同学科中去罢了。而这方面的很多梳理工作就是从民国开始的。研究者的国学功底再好,但这样的路数依然确定了它们不过是思想史资料的大合集,而没有好好地对这些部分进行研究,并从中发现一些自己的社会、文化、政治、教育、军事等的关怀,甚至对社会科学的贡献在哪里。比如,关于中国人的“计谋”研究,就是西方学者先开始的,我们会大量使用这些方法,却没有在研究上有所建树。

我曾在中国台湾学术期刊上专门发表过一篇批评学者在心理学框架中梳理中国心理思想史的论文,因为这样的工作意义不大,今日从事心理学实验甚至是研究中国人心理的学者,从未借鉴里面的传统,这些论述与心理学家要研究的问题非但相差很远,甚至说没有关系。我是为这样的现象感到悲哀的。如果要问问题出在哪里,我看就是没有把功夫花在通过当下中国人的心理与行为来追寻传统思想的影响力。而我自己需要找到这样的深层结构,我想通过对现代中国人与中国社会的研究表明儒家并没有走远,它就在我们身边。无论是何种社会科学,我们不要为了研究儒家而研究儒家,为了学科的布局而研究儒家,而是为了看懂我们的社会、看懂我们的生活去研究儒家。我想这可能是我和前人不太一样的地方。

访谈人:您批评的这种状况,在20世纪80年代以后的很长一段时间,在人文社会科学各个领域都是很常见的,非要在中国的文献资料里找出西方概念的替身不可。

受访人:改革开放对于学术的重要影响主要在于“补课”,也就是再次启动向西方哲学社会科学学习的过程。或许当时受到中国台湾和香港地区本土化的影响,中国大陆也有过这方面的议论,后来就转向到“规范化”上去了。这就好比一个尚处于学习课本知识做作业的学生,每天关心的是如何把课程学好,却不会去想自己是不是也编写一个课本。20世纪80年代兴起于中国台湾及香港地区的社会学本土化意图有点接近于重新编课本的比喻。他们的发起者与参与者身上几乎没有了旧学的影子,也清一色的是留学欧美的博士。他们认为自己到国外学习的知识体系中有太多的话题与中国社会文化没有什么关系,但中国社会文化中又有太多话题没有写进这个体系,进而在内心里有强烈的反差和焦虑,因为这涉及我们是否还要对既有体系保持认同、捍卫或者应该重新审视。现在看来,这中间的确存在文化自信的问题。但本土化的讨论转回中国大陆学界后,主要议题基本上被搁置了,大多数的大陆学者在改革开放初期学习热情高涨,他们更希望大陆学者学会做研究的规矩,要正规化,要学习论文不同于其他文体,要学会引注及其体例等,也就是更想当一个好学生(英文意义上的 a good student),而不相信自己可以成为一个课本编写者。当然,我们在本土化之际,也必须承认西方社会科学,包括社会学自身的发展及其优势方面,也就是作为任何一个接触到该学科的学者都深深感受到他们对学科建设上的视角、理论、方法以及具体的研究成果,都是如此的严谨、系统和深入。相较于中国不少学者的浮夸、草率、照葫芦画瓢等,也许我们很自然地就希望自己能够学得更好一点,而不是另起炉灶,做一些没有质量,只留下一堆新名词,或者动不动就提出一个跨学科或交叉学科的浮皮潦草之事。

访谈人:但是您正是在那一时期开始社会学的学习与研究的。您从大学阶段就开始思索着要怎样去做本土化的社会学研究了吗?

受访者:在我自己的研究历程中,我不可能一开始就有一个宏大的研究计划。20世纪80年代末,我只是一个学习社会学专业的研究生。我读书时的直观感受是不喜欢听社会学概论的课,因为它很空洞;虽然喜欢理论,但总觉得西方学者提出的这些理论离我们很遥远,许多人物生平或学说不过是一堆用来考试用的或显示自己学问高深程度的,它们只停留在书本里,从未真正走入我的生活。用这些理论和概念强行解释我们身边的人和事,固然可以,但让我内心充满疑虑,或者说,我当年学到的社会学,连民国学者期待的那种“服务”或“应用”都没有出现,如果说有应用方面,更多的也只是技术上的社会调查和统计。所以当我听说中国台湾地区有一个“社会与行为科学本土化”倡导时,我很好奇,也很想知道这样的倡导能够做些什么。正是这样的关注,我读到了“人情”和“面子”研究,我认为它们既可能理论化或概念化,又紧密连接中国人生活。当然,随着我自己研究的深入,我现在对中国台湾地区的社会与行为科学本土化也是有所批评和保留的,因为同样是在对接的方式方法上,我不怎么同意他们的路径。

访谈人:“人情”和“面子”都存在于人的社会关系中,而社会关系是社会学最基本的研究领域。费孝通晚年在《试谈扩展社会学的传统界限》这篇探索社会学本土化的名文中曾强调,这个领域还存在很多空白的领域有待我们去探索,并且举了人际关系中“意会”的例子。请问在您的研究中,“意会”是否构成面子和人情中的一个维度?它又如何与权力相关联并构成一种行动策略?

受访者:中国人在社会交往中的“意会”是该文化的一个最显著特征。这个现象在现实生活中比比皆是,中国人说“只可意会不可言传”“听话听音锣鼓听声”“心领神会”或“心照不宣”等,都是“意会”的意思。意会的产生与一个文化的共同设定是有关的。一个人进入某种文化,如果他对该设定不了解,那么有很多生活中的内容及其意义就不了解,也就无所谓意会;意会在微观上既可以产生于一地区文化习俗与方言的交流中,也可以形成于人与人之间由紧密性所带来的相知和熟知,这样的关系仅仅靠一个眼神、一声叹息、或一个动作就能明白对方的意思。前者比如相声、滑稽戏或者二人转等,表演者与观众之间就有许多意会,不了解该地文化习俗或者语义者,不知道笑点在哪里;后者比如夫妻沟通,他们一天下来没有说几句话,大多交流都是靠眼神、表情和动作。意会的研究当然很重要,但关键不是现象小结和归类,而是如何研究?这里显然带出了社会学研究的深层次问题,或是对于研究方法的提问,因为这里有另辟蹊径或者背离实证主义的含义。我个人看法是,虽然西方社会学理论中的符号互动论、常人方法学、拟剧论等都会给我们以启发,目前也有关于“默会”方面的研究,但要在社会学内部进行研究,显然还有很长的路要走。

回到人情和面子上来讨论“意会”,有两个层次:一是人情和面子在中国人的日常交往中是两个意会性很强的概念。交往中的人完全是在生活现象和生活事件中领悟到其含义的。我想维特根斯坦有一句话说得很精彩:“有的事情别人不问时我们很明白,一旦要我们解释它我们就不明白了。”^①这样的日常领悟给研究者带来的第二层含义是,如果我们去研究它们,我们如何定义它们?很多情况下,反映中国人现实生活的论文会提到这两个概念,但作者没有给出明确的定义,这是不太合适的。但为什么可以顺利发表,其实也是意会在起作用,也就是说,论文是用中文写的、编辑审稿也是中国人,读者也是中国人,那么这里面的共同文化假定就起作用了,大家在相同的语境中都知道作者在说什么,但只要把这样的论文说给这个文化以外的读者听,他们瞬间就晕头转向,不知道作者在说什么。虽说在任何情况下,文化差异都是不可避免的,但作为学术研

^① 陈嘉映编:《维特根斯坦读本》,上海:上海人民出版社,2020年,第6页。

究,对概念的基本认识是论文写作的基本要求。可麻烦的是这两个被中国人意会到骨子里的概念已经不需要定义了。这是我研究人情和面子时遇到的最大困难。当然这也不是说,下定义本身就不可能了,而是说一个被全体大众再熟悉不过的、每天挂在嘴边的词语,你下什么样的定义会得到认可?或者说,我所给出的定义与他们意会到的含义会不会出入太大?如果真是如此,那么我沿着我自己的定义做出的研究,自己洋洋得意的结论与现实生活是驴唇不对马嘴,甚至南辕北辙了。

您提到的“权力”其实也不那么确定。在中国文字中,“权”也有许多意会的含义,一个汉字“权”,究竟是往“权力”上想,还是往“权威”上想,还是往“权谋”上想,或是往“权衡”上想,都是在上下文中或者对话中意会出来的。人情与面子在中国人的关系运作中如此盛行,如此畅通无阻是离不开权力或者权威介入的。这是我博士论文研究过的一个问题。当然,我很难做到在人情与面子的运行中,明确究竟是权力、权威、权谋或权衡在起作用。我研究中国人的关系运作时,有许多地方是在西方学术框架下不太遇到的困难,比如如何把意会到的概念变成定义清楚的概念,如何把惯常含混不清或者粘连紧密的概念剥离开来,如何把其内在的逻辑结构找到,如何建立一个模式或者理论等,都是倾向于本土化的学者需要进行的工作。当然,我自认为,我还是迈出了这一步,有些地方也实现了我想达到的目标,比如我在博士论文中提出的“日常权威”概念就是整合了人情、面子、关系和权力;再比如我在《人情、面子与权力的再生产》一文中,也是研究它们之间的差异、相互关系而产生的社会运行效果等。我最近发表的论文也在进一步澄清人情、面子、关系与权力的界定与关联的问题。^①

其实我们在研究儒家概念时也遇到相似的问题。中国古人提出一些重要的概念往往没有定义,今人做研究又想给出定义,那么这其中的问题就是今人给出的定义是不是古人的意思。这是我最近在研究“仁”“义”“礼”“信”“伦”“己”等概念时经常思考的一个问题。但上述情况,如果不定义,只凭意会,好像又解决了这个问题。的确,我现在读许多论文,许多核心概念都是直接用的,没有定义环节,好像一切都是在说“你懂的”。

访谈人:这种情况确实难以避免,因为“人情”和“面子”就是根植于中国传统社会与儒家思想的。请问您是如何将根植于儒家思想的人情与面子作为一种社会学本土化概念,从而建构起本土化理论与方法体系?

受访者:这个“根植于儒家思想的人情与面子作为一种社会学本土化概念”是一个后话,不是一开始就有这样的意识。我们在经验上想完成的人情和面子研究,是经历了先从中国人的“国民性”说法中摆脱出来,然后回到西方的符号互动论、社会交换理论或与拟剧论中去挣扎,最终走向建立本土化的解释框架,而没有想到如何再衔接到儒家思想方面去。至于如何从中构建出我的本土理论,我最近有一篇《我的本土研究三十年》,^②里面详尽地回顾了我是如何在人情与面子的研究基础上一步步地上升到理论的。

在本土研究中,“人情”和“面子”可以“打包”到“关系”的研究中去,而关系研究虽然离儒家研究仅有一步之遥,但社会学一般不会迈出这一步,因为社会学这个学科崇尚经验性,更加重视对社会现象和社会问题的实证性研究,对涉及思想的部分一般都不介入,或者说,该学科认为到了这一步就不属于社会学了。即使我们从事社会学理论(不是社会理论)研究也不大涉及社会

^① 翟学伟:《中国人的人情与面子:框架、概念与关联》,《人伦、耻感与关系向度——儒家的社会学研究》,北京:北京大学出版社,2022年。

^② 翟学伟:《我的本土研究三十年》,《人伦、耻感与关系向度——儒家的社会学研究》。

思想,而唯有把思想层面部分下降到可经验的层次上去,才可以建构社会学所要的理论。顺带说一下,这也是为什么潘光旦在社会学中谈“伦”没有什么响应,而费孝通把它改成“差序格局”就广受好评的原因,因为前者大致停留在儒家思想,而后者触及了中国人现实社会关系中的亲疏远近、等级序列、公与私的关系等问题。其实,“伦”和“差序格局”内部有很多内容是重叠的,就是概念的倾向性上有所不同罢了。由于这样一个无形的分界点,在社会学中谈儒家就很奇怪。儒家如何经验,好像研究儒学的人不会关注,研究社会学的人更不关心。社会调查最接近的部分也就是当前民众的价值量表,而这样的现实测量离思想话题还是很远。当然如果含糊地问,难道儒家对中国人的现实生活没有影响吗?当然有影响,关键是如何研究这个影响。

访谈人:在早期作品《中国人的脸面观》中,您就强调宗族、礼义、君子是面子的原型,礼和仁、情和义是面子的内核,这都是些具有浓厚儒学色彩的概念。在最近的《人伦、耻感与关系向度——儒家的社会学研究》一书中,您又系统提出了“关系向度理论”和“对偶生成理论”,形成了理论的升华。这一过程中,您在理论方法上所作的主要工作都有哪些?

受访人:人情和面子很难下定义,我30多年前研究中国人的脸面观时已经遇到了这个困境,但那个时候年轻,没有学术功力来思考解决的方法,所以虽然对于脸面观的研究会注入我对其内在儒家核心的理解,但并没有想清楚一些问题,没有找到其内在的逻辑关系。当然,我也许有一个优点,就是对自己研究的问题比较持之以恒,不是东一榔头西一棒子。所以年轻时候没有解决的问题,还是时常会继续想下去。当然也有外部的动力,如果不是因为拿到了国家社科基金重大项目“儒家道德社会化路径”,我也许不会花大力气来学习儒家思想中的经典部分。虽然这里面的学问浩如烟海,但我的问题意识只在于儒家与中国社会运行的关系是什么,以及我如何可能从中建构出中国社会学的本土理论。

对于“关系向度理论”,我这里需要解释的是,它是一个来自于我长期研究中国人的关系、人情和面子而提升出来的一个理论。但社会学理论本身的要求是如何“去文化”化,也就是在该理论做成之后,如何把其中的文化拿掉,让它变成一个形式化的理论。我做这样思考的理由是,有关本土化的讨论给社会学界带来的一个争议就是理论是不是对着一个具有文化特征的地方进行解释的,或者说,如果我们的答案是本土化就是这个意思,那么我们就宣告了一种被称之为理论的东西对于其他社会是没有用的。我们应该意识到,西方理论也是从它的文明中生长起来的,但它被中国学者所欢迎,所使用,也就是因为它们弱化了其中的文化部分。所以我也希望我的理论从中国文化开始,但最终还是建立一个形式化的理论,应该说,关系向度理论在此点上是比较成功的,一些西方学者在理解该理论时不需要理解多少中国文化就能明白,这是优点,不是缺点。该理论所要做的事情是建立不同关系类型及其演变上的逻辑走向。又由于该理论源自我对中国人关系的研究,所以也能很轻易地回到中国人的社会生活中去,比较贴切地解释人情和面子现象,并同时回答为什么人情和面子在其他社会不容易形成。

“对偶生成理论”则是我从社会学角度研究儒家思想的结果,其主要内容是对儒家的人伦思想进行理论建构。这一思考的方向不是像民国社会学家那样,希望社会学与儒家思想有一个融合,或试图用社会学去看儒家思想,而是期待从儒家思想内部生长出一个社会学理论来。我很希望有了这样的理论,可以看看它在解释中国人的社会生活时是不是比照搬西方社会学理论更加契合,更加合理。所谓“对偶生成”的意思是,包括儒家思想在内的中国传统思想,对于宇宙万物和社会生活之思考均建立于“一阴一阳之谓道”的预设之上。这样的思考使得对称、对立、互补、

互相转化等成为我们理解和解释社会的基础。比如父子、夫妇、兄弟、君臣、长幼等及阴阳、天地、上下及其尊卑关系等。这一点既不同于《圣经》中有关夏娃是取亚当的肋骨所造，也不同于西方哲学传统或社会学中的符号互动论对于角色的阐述，其特点都没有从“对偶性”开始推演的。由这一假定开始，中国人只接受成对，却又不接受同质或平等的，更不接受个体的或落单。比如中国人接受男女组建家庭的生育观念，而不接受或单身、单亲或同性的家庭组合等。当然这样的理想型未必符合现实社会情况，也是其他思想流派可以分庭抗礼的机会，比如道家或佛家，特别是西方观念，但我想说的是其文化预设与推衍。所以我建立此种理论的目的一方面是要寻求儒家对中国社会运行的影响在哪里，另一方面也想看一看它在同西方理论对话中所具有的解释力如何。

访谈人：您认为使用固有的本土概念和您新提炼出来的概念，是否有本质的不同？

受访者：如果要问我提炼的概念与原有本土概念有何本质不同，首先可以参考我前面对本土概念的三种划分：仁、义等儒家经典留给我们的概念；关系、人情和面子等中国人日常生活产生的概念以及中国学界创造的概念。这三类概念我都做过研究，比如我对“人伦”和“孝道”的研究是第一类；对“关系”“人情”和“面子”的研究是第二类；对“关系向度”或者“对偶生成”的研究是第三类。从这一点来看，我不过是对原有本土概念的继续，谈不上有什么本质不同。但细细比较的话，或许我对各类概念如何定义的问题更加敏感。同样也是受“意会”的影响，定义的问题在前人的研究中没有当作一个问题去思考，特别是最后一种由学者自创的概念，完全可以自己定义。但有趣的是好不容易保留下来的“差序格局”概念，费孝通自己也不下定义，表现出了中国早期文人的传统。这样一来，后人就会根据自己的理解做出了许多不同的解释，并引发争议。所以我的看法是，一个学者自创的概念应该由他自己定义比较好，别人使用起来也很清楚。真正比较困难的还是前面两类本土概念如何定义的问题。我说它们是个“问题”，不是说我们应该给这些概念一一下个定义，而是说这样的问题可以引发方法论上的探索，甚至在费老所期待的那种“意会”意义上提出一个中国人文社会科学的研究的方法论思路，或者说，有了这样的思路，我们才可以寻求到研究中国文化、中国社会与中国人的新方法和新途径。

对于这一点，我自己看好从语言分析入手进行研究。其背后的理论基础有语言哲学、解释学与中国传统学术中的义疏学等。我这里所谓语言分析包括汉字构成、词语排列法及传统的训诂学，而非西方社会学意义上的话语分析法。我自己对人情、面子、信任等方面的研究，也都得益于这方面的反复尝试。它可以为我们建构本土理论提供非常清晰而有效的方法途径。

访谈人：您提到的这一点非常具有方法论的启示意义。做一个或许不太恰当的类比，这让人想起20世纪西方哲学中的“语言学转向”。不过，近年来不少社会学者认为，中国的社会学研究亟需的却是一种历史感。您本人也受过历史学的专门训练，拿到的是历史学的博士学位。不知您如何看待社会学的“历史学转向”？如果可以这样称呼的话。

受访者：历史社会学作为一种交叉性学科是历史学与社会学的结合，但它究竟研究什么，如何研究等，是有不同的看法的。比如还有一种声音认为，历史社会学或历史社会科学本身就是一门重要的学科，并不归属于某学科分支。对于这样的学科，偏重历史学的学者与偏重社会学的学者，其看待历史的视角也是不一样的。有点复杂的是，在历史学与社会学中间还站着一个“社会史”，显然社会史的研究也时而走入历史社会学，但其学科属性又是历史学。相较于这两个学科的特质，所谓社会学研究中的历史感，主要还是要在其中加强时间的维度，即在注重社会结构、制度

或场域的同时,多关注事件的发生,或从历史事件中去看社会结构及其运行。我自己读的历史学博士就是社会史方向,但受硕士阶段社会学专业的影响,做出来的研究自然会更像历史社会学,比如我在我的博士论文中讨论中国人的网络结构如何运行权力时,是以分析一些历史事件为基础的。

现在我们要思考的地方是,社会学是一个舶来品。虽然里面有历史维度,比如它要研究社会变迁、现代化、文明进程之类,不涉及历史是不可能的,但这些历史进程几乎没有中国部分。如果说,历史(西方工业化)本身也孕育了社会学这门学科,包括一些重要社会学家在特定的历史中也关注到的一些历史议题,比如宗教(新教伦理)、社会分工、资本主义兴起、工人阶级、市民社会、对历史发展阶段的高度总结等,那么这些讨论中没有一点是发生于中国的历史如何形塑了中国人与中国社会的,所以在中国提倡社会学研究需要有历史之维,是有使命感在里面的。其中隐含的意思是如果我们不了解中国历史,那么我们不可能凭空造出一个中国社会学的知识体系,中国社会学研究如果只是关注当下收集到的一些数据或者个案来展现中国社会的特点,这是非常短视的,研究上的解释力也是浮浅而单薄的。当然,从历史学角度来看,专业学者像社会学家这样宏大的历史视野,或结构性的认识乃至用几个阶段,甚至二分法来概括历史的企图,一般是极为少见的。历史学内部有其非常明确的分工,比如古代史、近代史和现代史,国别史,而古代史内部也会分阶段,在中国还要分朝代,有些历史学家穷其一生也只弄清楚一个史实上的问题,进而造成至少在国内史学界,关注事件背后社会运行方式的研究也难得一见。所以,现在社会学中关于增加历史之维似乎有两种倾向,一是偏重从宏观意义上回到中国自身文明来把握中国社会学研究的基本内涵;二是用社会学去观照或研究中国历史中的某些问题,比如科举制中的阶层、家族问题、社会流动问题或中国革命时期的一些组织问题、网络问题等。这其中还有很大的空间需要深耕。

访谈人:您所倡导的“对偶生成理论”这样的“儒家社会学”与学界近年兴起的历史社会学的历史感有无关联?

受访人:要问儒家的社会学研究是不是有一个明确的历史维度,可能还不能这么说。社会学和历史学有一个共同的特点都是面对社会事实进行研究,差别只在于一个是现在的,一个是过去的。而儒家思想比较特别,虽说它有一个漫长的历史,但它却是一种思想体系,而非我们社会学意义上说的事实。我们知道思想体系的研究是归哲学史或思想史去研究的。如果说某一历史时期的一种思想流派给某一种时段的政治、文化、制度、生活等造成了某种事实,历史学或者历史社会学都可以去做研究。但如果说,要用社会学这样的学科来研究思想本身,一般不太会这么做。如果问这样的研究是否也有、是否可行,那么它一般会出现在两种情况下:一种是社会学关心意识形态与社会存在之间的关系,它可以算作历史社会学的研究,但在社会学内部,我们还是将其当作“知识社会学”来看;另一种情况是某一种思想打造了社会学本身,使得社会学的特点发生了改变或者多元化。比如现象学是一种哲学思想,但它影响到了社会学,于是社会学就出现了现象学社会学。这样的思想对社会学的影响力在于它改变了社会学原本对研究社会的理论、方法、路径及其所关注的议题;而社会学也就在其理论中要研究现象学,研究它与社会学是如何结合的。所以说,我所进行的儒家的社会学研究可以大范围内算成历史社会学,但我自己更偏向把它看成知识社会学的研究;我的另一个想法也是要借助儒家思想的进入,来改变社会学这个舶来品的部分属性,让其中的探讨理路、问题意识及对人与社会的解释等都具有中国文化提供的一些品质。毕竟,如果社会学要研究社会,不能假想它只是由西方历史演变而来的社会,也不能假想他们从中提出的理论可以随意覆盖未从其历史演变而来的社会。

但我这里还想着重提出的一点是,我可能不会把我的研究称之为“儒家社会学”。某些中国学者在一些领域研究不力,却急于给出一些新名词。我想我目前的研究没有要搞一个学科或分支学科的意思。如果你问我“儒家社会学”研究什么?我是说不出的。一旦一项研究被提升为分支学科,里面要具备的要件特别多,什么研究对象、研究视角、研究方法、理论与概念、具体内容等等。我只是做我想做的研究,关心我关心的问题。特别麻烦的是如果“儒家社会学”的提法被轻易接受,那么道家社会学、佛家社会学也许都会出来,甚至还有法家、墨家等。这样反而把原本一个很重要的研究议题给破坏了,冲淡了。

访谈人:是的,学术概念的使用一定要慎之又慎。不过,正如您所指出的那样,儒家思想既有漫长的历史,又因其作为思想体系而对社会有着现实影响。甚至有些学者认为今天仍是这样,主张以儒学重建当代社会,您怎么看?

受访者:中华文明的再次崛起当然离不开儒家思想中一些有益的内容,但要说儒学重建当代社会,可能性会很小。可这又不意味着儒家的影响力没有了,它往往渗透于我们的日常生活。这是我们需要研究的,也是我的国家社科重大课题的主要内容。

访谈人:说到儒家的影响力,您认为当代社会的信任是否仍然有着儒学基底?

受访者:仁、义、礼、智、信是儒家的五常。“信”看起来是汉朝后补进来的,原先孟子只把前四种当成人性的“四端”,但我认为它的真实性和普遍性反而是最高的。中国汉字“信”究竟对应现在的什么概念好,学术界研究得不够,它也有意会的成分,很多时候是根据所谈问题,或者上下文来确定其意的。比如现在我们谈的问题是信任,但如果回到“信”字,也不排除指“信用”“诚信”或者“信誉”以及就是动词“相信”等等。这样看来,儒家的“信”应该比社会科学中的相关概念要高一个层次,而今天社会科学中对于“信”的拆解式研究,只是它的一个方面。但这里又产生了一个问题,就是“信”如果有许多个方面,那么比较于西方文化或者西语上的表述,会不会也有类似一种“信”而表现出多个方面来的词汇?答案是没有的。我上面给出的这些词组中都有“信”字,说明在中国文化中,一个“信”字可以连接到了政治、社会、经济、军事及生活各个领域,而如果我们把这些词语翻译成其他文字中的类似词语,那么这样的统领性就消失了。它们分别处在不同的社会生活里,不会再被“信”聚集到一起。我想这是很重要的,说明了中国“信”字与其相关方面的连贯性与统一性,而其他社会在此点上的分散性,并为社会科学分类研究奠定了基础。可见,当代社会信任与儒家所关注的“信”之间有一种总体与局部的关联。这是我最近出版的《中国人的社会信任:关系向度上的考察》一书想表达的基本主张之一。^①

当然从普遍性上看,任何社会都存在信任,它是社会形成的基础。要问当代社会信任是否仍然有儒学的基底,那么我们需要先回答儒家对于“信”是如何认识的。大体而言,儒家对于“信”的认识在其含义上需要连接几个相关词语来把握,它们是诚、义、忠。虽然儒家在很多地方都强调了“信”的重要性,比如“子曰:足食,足兵,民信之矣。子贡曰:必不得已而去,于斯三者何先?曰:去兵。子贡曰:必不得已而去,于斯二者何先?曰:去食。自古皆有死,民无信不立。”(《论语·颜渊》)但儒家也认为在人的价值世界中还有比“信”更为根本的部分,这就是“诚”,“信”不过是人在言行上对“诚”的体现。另外一个搭配是“义”,用“义”来看“信”,主要是用来提升“信”

^① 翟学伟:《中国人的社会信任:关系向度上的考察》,北京:商务印书馆,2022年。

的正当性与高尚性,也就是说,如果人们讲“信”时脱掉了“义”,只剩下“忠”或“信”,虽然其言行举止看起来是有德的样子,但其做人的根本性和高尚性都失去了,这也是老百姓常说的“仗义”或“义气”中的那种“信”。我认为,儒家看到这一点是非常深刻的,也就是我们在讨论德行的时候,不能单纯满足于“效忠”或者“守信”,还有一个“大道”或“大本”的问题,有一个符合人类底线或者人可以为人之基准。在当代社会信任研究中,或者说在社会科学研究的框架中,一般讨论不到这个高度,学者更加关心的是信任的基本含义及其在社会、市场、政治、法律中的运行等。当然有些信任讨论也涉及“信仰”问题,但这样的讨论在西方社会科学框架中是在乐观主义或者普遍主义的意义上说的,不是在儒家关心的德之本上说的。

至于现实社会中体现出的信任是否还有儒家的基底,我想这点还是取决于我们如何理解信任的内涵。而恰恰在这点上,包括国外对于信任的理论研究仍然没有做到给出一个大家比较认可的信任定义,因为离开了儒家从“诚”或“义”上去理解“信”,我们今天对信任的理解已经集中在了人格、承诺、情感、信息、能力、期待、利益、资本等方面,甚至有赌一把的意味。在这类研究框架上,大多数学者只是跟着西方理论跑,根据调查数据写出的论文主要关心中国人的特殊信任还是普遍信任。从这些方面来看,儒家关注的内容或者对后世的影响应该是大大的降低了。但儒家的问题本身还在,比如当中国社会对“信”发出了所谓“诚信危机”“信任危机”和“信用危机”时,学界就陷入了一片混乱,因为我们没有一种社会科学的框架来说明这是一种危机还是三种危机?或许这个时候,我们发现需要一种更高层次的“信”来统领或解释这些“信”的危机。可惜的是这样的讨论,或者能够把儒家思想与社会科学相融合,构建出一种社会学本土化的讨论是很缺乏的。

访谈人:非常精彩!这恰恰能够说明您挖掘儒家思想资源来拓展社会学本土化路径这项工作的重要意义。与这个问题有些类似,人情和面子与儒家之间究竟是怎样一种关系?在您看来,现代社会中,人情和面子究竟是具有正面还是负面价值呢?

受访人:人情和面子与儒家是什么关系,学术界还没有研究出来。我的粗浅认识是它们与儒家的耻感、名声及乡愿等有着紧密联系。我们之所以会把关系、人情和面子看成是偏负面的社会影响,主要还是用现代化分析框架去评判的。但回到中国传统社会,许多人情与面子的事情会被当作人之常情。而身处当代社会,就表明有了现代化的含义,那么负面价值就比较明显。

为什么这样说呢?因为一个现代性社会中的政治、经济、法律等均为制度化的运行,它们都是有典章、规范或者标准的,而关系所起的作用往往要破坏这些规范或标准,由此其负面性就出现了。但回到关系、人情和面子的本身,它们的含义往往是中性的。比如,关系在理论上给出的是人即为关系中的人,或者人只有在关系中才能称之为,这就是我在研究儒家,尤其是《论语》中看出的一种思想。这个思想的本身没有什么对错、正负。西方文明所发展出的对于人的理解,更多的是从自我出发的。这同样也没有什么对错、正负。但如果市场社会或者城市化、法治化越来越凸显个人的时候,似乎关系的倾向就成问题了。可是我们同样读西方文献,它们却又在检讨自我化社会时也有很多问题,只是我们这样的社会暂时还不明显,自然也不会去关注他们的问题罢了。这些都说明学者研究问题时,一般不会轻易作价值判断。其实,人情在中国社会也是分很多层面,比如我们说现在社会很冷漠,就是对着以往人情很温暖说的。按照儒家的观点,人情的含义不指个人的情绪或情感,而指向一个人要有情有义。在传统文化价值中,情义是无价的,而现代市场经济对什么都要定价,导致生命、感情、孝心等也都有了价格。从这一点来看,这里面就

有了争议,究竟是重情义好,还是无论什么关系都明算账好,显然就不能简单看出正面还是负面了。至于面子,在常识上看,好像也是负面多一点,但是“要脸”是不是一个正面的含义呢?由“光大门楣”而衍生出的为国争光,如何判断其正面和负面?再比如,如果我们把“脸面”这个概念转化成“形象”概念,那么我们常听到的形象工程(脸面工程),也不能轻易说正面和负面,因为有的形象工程代表了中国现代化的成就,有的形象工程劳民伤财,甚至徒有虚表。所以我一般是把它们当成一个中国人与中国社会的特点来研究的。

访谈人:您认为在社会全面流动的背景下,人情和面子依然构成了中国社会运行持久而稳定的基础,那么,人情与面子对于中国社会的转型与变迁发挥着怎样的作用?随着社会原子化的加剧,人情与面子是否依然发挥着同样的作用,它们是否可能发生某种程度上的改变?

受访者:社会流动的概念可以指宏观,也可以指微观。比如城乡二元结构被打破,数以亿计的农村人口到城市打工或有的在城市安家,就是在宏观上改变了中国的社会结构;如果流动指个人,那么个人的考学、调动、提拔、下海、出国等,是在微观上改变了个人或家庭的生活轨迹。所以我们看人情和面子的作用,不是要轻易地对一个转型社会总体做出的一个判断。如果一定要做一个判断,那也只是研究人情和面子在一个相对封闭的社会如何运行,或在一个比较开放的社会如何运行。其实回答人情和面子作用的问题,首先是要回答一个人无论他已个体化也好(也就是社会的原子化),还是进入流动社会也好,他是不是生活于一个相对稳定的社会网络中。如果这个网络已经不存在了,那么人情和面子的效用基本上也就不存在了。比如一个从乡村考进大学,毕业后又在城里找到工作的人,他的家乡同学准备结婚的消息给到了他。他面临的问题是回不去,送不送红包。如果此时用他的流动情况看,他已经不再在原有的社会网络中了,所以可以不去,甚至不送红包;如果以他的社会网络看,他还与该网络有所联系,包括他父母或者兄弟姐妹还在该网络中,他不回去会让自己或留在网络中的家人失去人情和面子,那么他还得回去,还得送礼。还有一种可能是,如果他自工作以来就与家乡网络已经断绝了来往,父母也早已来到他身边一起生活,那么他对原有网络中人情和面子的考虑又有不同。这个例子说明,如果一个人一直流动而没有稳定的社会网络,的确人情和面子会基本消失。但这样的人一定是极少数,因为一个人离开原有的社会网络不代表他不建立新的社会网络,这就是人情与面子在无论流动与否的社会,都会继续留存的原因,当然其表现方式和内容等会随着不同网络中的游戏规则发生一些改变,比如乡村那种红白喜事大操大办,在城市中会有减弱,但城里人为了装修房屋、为了子女入学、为了看病、为了提拔等,在人情和面子上的付出也很大。如果我把这样的情况再放入官场、商界及学界,就更加意识到人情与面子的重要性。有的时候我们一说改变,总以为是某种现象越来越弱小的意思,但其实关系、人情和面子加上权力在市场社会并没有越来越小,而是局部有变本加厉之势。这才是我们研究它们的意义。

访谈人:听您分析这个问题,不但令我们有了学理上的收获,而且,竟然感到十分亲切,一下子就和生活中的经验联系起来。感谢您的耐心解说!

受访者:也谢谢你们提的这些问题!让我有机会站在读者的角度来审视我这么些年做了哪些研究工作。

(责任编辑:张 涛)

何谓“大一统”

——《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》读书访谈录*

杨念群 王安琪等

摘要：2023年2月23日清华大学“青年学衡学社”举办“历史与风物”系列读书活动，特别邀请中国人民大学清史研究所杨念群教授作为首讲嘉宾，讨论其新作《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》。学者们围绕“大一统”与清代帝王的王权建设、儒家思想嬗变、多民族共同体的统治秩序展开提问，涉及清初至民初的统治策略、治理格局、学术思想的相关论题。杨念群教授以清人的身份认同的焦虑为切入点，回应清帝在构建大一统政治格局中的治理思想和政策，并借以调和“内亚论”“汉化论”的分歧。

关键词：大一统；多民族共同体；治理秩序；儒家思想

作者简介：杨念群，中国人民大学清史研究所（北京 100872）；王安琪，清华大学国学研究院（北京 100084）

一、“大一统”与王权建设

何青翰：杨念群老师此书的重心在于解释清朝如何通过“大一统”观念的重塑与实践完成了自身统治合法性、正当性的证明。如汉初陆贾所说：“居马上得之，宁可以马上治之。”任何新兴政权都必须利用文化或意识形态的力量以促成民众自愿的服从，如西方思想家葛兰西、马克斯·韦伯等人均对此有所论述，而此书则更为贴近中国古代政治的本有逻辑，力图以中国既往的“正统观”及其相应的宇宙论、世界观作为论述的主体线索，故其创见极多，尤其对于晚近屡遭污名化的“大一统”观念的得失利弊有着深刻的澄清之效。对于“天下”“中国”“大一统”的分梳比较，绪论明确指出“大一统”观在其发明之初就是为帝王获取“正统”地位而服务的，这一定位，似乎在一定程度上会将“大一统”观导向功能性乃至功利性理解。以经典与现实政治的名实不副为基础，绪论亦指出“天下”“中国”这两个概念并不能完全呈现中国之所以为中国的必要的政治德性，并通过论述清朝赋予了“大一统”观以突破狭义民族观念、重塑基层治理等德性层面的优长。一升一降之间，“大一统”观是否亦具有内蕴的，并不局限于一朝一代的特殊形势的精神品

* 杨念群教授作为首讲嘉宾，与山东大学历史文化学院孔勇，中共中央党校（国家行政学院）何青翰，清华大学国学研究院博士后王安琪、高思达四位年轻学人一起阅读讨论《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》。四位分别领读部分章节，并根据自己研究所所长向杨教授提问访谈。

质,或者说与普世价值相应的政治理想?

杨念群:从导论到第一章,我想揭示出的一个重要问题是“中国”和“天下”“大一统”的差异到底在什么地方。我之所以用“大一统”这个概念而不用“中国”和“天下”,是因为用“中国”或“天下”不足以解释清朝的统治特性。我发现清朝皇帝有一个突出特点就是避谈“中国”,因为在入关之前明朝人把满人视作蛮夷,满人聚居地不属于“中国”的范围,至少在文化观念上是如此,入关后满人必须重新思考如何重构自己的身份认同,那么就需要重新估量“中国”的涵义。我最近看了岸本美绪教授撰写的一篇文章《“中国”的抬头:明末文章书式所见国家意识的一个侧面》后对此特别有体会。岸本教授说从明代到清代,在对待周边政权如琉球的时候,明代和清代发布公文的格式有非常大的变化。明代的公文会把“中国”两个字抬一格或两格书写,那意思是明朝代表中国,而对方是夷狄,双方地位是不对等的。到了清朝的时候,她就发现“中国”抬头不见了,“中国”这两个字甚至都很少出现。这也印证了我对清朝避谈“中国”的认识。在本书的导论里我有一个观点,就是“中国”这个概念在产生之初实际上与“夷狄”是对立的。在先秦以来的古典文献里,“中国”实际上不包括少数民族。那么若要把少数民族纳入“中国”这个框架之内,就必须转换原来的统治方式。清朝采取的就是“大一统”政策。满人作为少数民族,他们生活的东北地区长期就不在古代文献涉及的“中国”范围之内。皇太极跟明朝往来的文献中就把明朝当作“中国”,皇太极曾指责明朝不秉公办事时说“明既为中国,则当秉公持平,乃他国侵我,则置若罔闻”。(《清太宗实录》卷一八,天聪八年三月)这显然还是把自己摆在与代表“中国”的明朝为敌的“夷狄”位置上。其中仍隐含着对汉人使用“中国”概念时所表达的优越心理的反感。这说明满人在关外的時候,他也自认为是“蛮夷”,满人统治集团进入中原入主大统之后,突然要把自己当“中国人”,取代被灭亡的明朝,好像脑筋很难转过这个弯来,感觉很不适应,因为没有办法把自己摆到“中国”的框架里面进行陈述。所以满洲皇帝就换了一种方式,用“大一统”观念来克服这种身份认同的困境。

“大一统”表述的是一个疆域辽阔的多民族共同体形态,而不是一个汉人主导的夷夏之辨的历史观框架,经由这个思维转换所获得的一个好处就是,清朝统治者基本可以克服自己非汉人身份的焦虑感。美国的“新清史”学派提出的一个挑战,我们是没办法回避的,欧立德曾指出清朝不是“中国”。在某种意义上,清朝作为满人统治集团政权的确不是传统意义上的“中国”,清朝统治者必须把自己的“蛮夷”身份置于“大一统”的论述框架之内,才能超越宋明以来“夷夏之辨”的族群区隔政策带来的限制。这并不是说清朝不属于我们现代意义上的中国。清朝在处理对外关系时,也自称“中国”,比如说与俄国签订《尼布楚条约》等涉及领土争端的文件时,清朝官员总不能说你是俄国,我是清朝对吧?出于外交对等的原则,一般称对方是俄国,大清自然就是中国。我们只有在这个特定的意义上才能理解清朝统治者在什么情况下使用“中国”这个概念。大体上说,在外交文献上,包括在处理晚清与西方的关系时,清朝相对比较频繁地使用“中国”这个概念;但在对内的表述上,相对较少地使用“中国”。我没有做过严格的统计学调查,也许在某种场合上“中国”的表述也在被使用着,但是其主动性和自觉性是有限的。

高思达:您在“绪论”中提到,“在某些论述中,‘大一统’观是与‘天下’观重叠在一起的”,如果说“天下”包含了古人对以“九州制”为基础的周边地理世界的想象,意味着“无外”(当然“大一统”同样倡言“王者无外”),那么在近代以来“大一统”转型中以“国家”形象出现时,是否意味着以传统地理学为支撑的“天下”的瓦解?即有了明确国界的“大一统”与“天下”分道扬镳?或

者说,以康有为为代表的孔教“大一统”其实是一种新的孔教“天下观”?即孔教之外无政教?

杨念群:近代以来,随着现代国家的建立,对“大一统”观的冲击的确非常大,我非常同意你的判断,到了近代,“天下观”全面瓦解了。古人讲“普天之下,莫非王土”,所谓“天下”指的是对世界全部疆域的整合,即对所有领土的拥有可以弥散到世界的各个角落,不是像现代国际秩序那样分成一个一个的国家。现代“国家”意识一旦为中国人所接受,以往皇帝作为天下共主的角色就不被承认了。尽管“天下观”瓦解了,但我认为“大一统”的观念还在延续,甚至有被强化的迹象。现代中国并非按照西方国家的路径建立起来的,近代以来经过几番政治博弈,从中华民国到中华人民共和国,对外形象似乎是一个典型的现代民族国家,可以跟欧美等政治实体进行国与国之间的交往;但对内依然是一个“大一统”的治理格局,除了外蒙古被分离出去,现代中国的疆域版图和治理手法与清朝多有相似之处。也符合传统“大一统”拥有广大国土这一基本内涵,这是第一点。第二点,中华人民共和国在地方治理上也吸收了清代的传统模式,比如说建国初进行的民族识别和少数民族自治政策,其基本框架就是吸纳了清朝少数民族地区治理的模式。说明“大一统”观念和治理格局并没有完全消失,并且与现代国家制度有机结合在了一起。其实“大一统”格局的内部也确实包含着某种竞争和多元性,所谓“和而不同”亦是其特点之一。这种多元共同体因交融了不同族群,文化差异性一直存在,内部会不断出现竞争和分化,但竞争和差异的幅度在“大一统”观念的制约下始终十分有限。同时历代王朝又难以摆脱一个奇怪的历史循环现象:相比于日本天皇的万世一系,政权永远拘囿于一家,中国的皇权因为陷于“五德终始”的循环体系内,却总在改朝换代,一个王朝延续不了太久就终结了,谁来接替权力成为朝代更迭的动力。这种包含着竞争态势的“一统”,意味着统治者要不断花费精力和巨大的制度成本维系政权的稳定。但奠基于清朝多民族共同体实践的“大一统”思想却对当代仍有着巨大的支配力。

高思达:对“大一统”核心要义的补充是否可以这样做描述:从宋代视野来看,由于宋、辽对峙,宋朝失土众多,故而特重“德性”,这与唐代文人对狭土寡民的王朝嗤之以鼻形成对比。那么,我们是否可以说“大一统”从义理价值上看有“广德”的内涵,即相对于宋明而已,内在具有“不辨夷夏”的价值同源论可能?又或者,这是一种非内藤湖南式的“唐宋变革论”?

杨念群:说到“唐宋变革论”,我觉得宋代把唐代的“大一统”格局给消解掉了,变成了一个以“夷夏之辨”为主导倾向的政治运作体系,这应该是“唐宋变革”的题中应有之义。目前还没有太多研究从这个角度来展开分析。内藤湖南讨论了庶民地主的出现,门阀体制的瓦解,土地制度的变革等等问题,但是我觉得从正统意义的角度来说,“大一统”解体带来的最大冲击就是宋明对“中国”涵义的理解发生了很大变化,汉唐多民族文化融合的进度被减缓了,这才导致了后来清朝的反弹和整合。

二、“大一统”与儒家思想

何青翰:首章在客观勾勒“天谴论”转向新功德论的过程中,对于宋代儒家尤其是理学家所创发的“夷夏观”与“道统论”多有批评,如其所言“视夷狄为禽兽,把汉人文化敬奉到夷狄无法企及的高度,以封闭自我的姿态打造军事失败的心理补偿机制,这正是宋儒不断经营的一种新型治理术”。“正统性中之大一统原则虽无法在疆域一统方面真实得到实现,但董仲舒罢黜百家、独尊儒术的构想,倒是在宋明理学主导下的举国体制钳压下变成了现实,最终达成了思想大一统的目标”。毫无疑问,宋明理学带有独断的、独尊的、内敛的气质,但宋代以后思想层面的高压、禁

纲是否应该笼统归因于宋明理学抑或理学家?譬如本书多次揭破的清代帝王参与经典诠释的私心私计,典型者如乾隆自称兼备道统与治统,实际上与包括宋明理学在内的儒学传统有着极大的冲突;譬如中晚明在思想界出现的三教合流的现象。在前述“大一统”的含义中,确乎含有思想统一的一面,宋明儒者虽敏感于华夷之辨,但其哲学体系中亦有“东海西海,心同理同”的本体论维度或超越精神,在捍卫其作为核心价值理念的三纲五常的基础上,是否在某种程度上亦为清朝大一统中的边疆治理提供了一个可以兼摄多种不同宗教的精神空间?

杨念群:关于理学与清帝的关系这个问题,以往有一个判断误区或者刻板印象,就是我们评价清朝的历史地位时,受民国以来革命党“反满”论述的影响太大,夹杂着很明显的激进情绪,总把清朝统治看得非常负面,认为它是欺压汉人的一个政权,深陷所谓“满汉冲突”对立的思维逻辑当中。大约在20世纪60年代和改革开放以后,这种观点才慢慢调整过来,清朝的形象逐渐变得有些正面了。但随后又受到了第二波思想舆论即持宋学立场的学者评价的冲击。比如钱穆先生在《中国历代政治得失》这部名著中就把清朝当作野蛮的部族政权,理由是清朝统治者即使入主中原也没有摆脱部落贵族的落后状态,一直汉化程度不高。这还是基于夷夏之辨的标准做出的判断,我觉得问题非常大。我很尊敬钱穆先生始终对中国文化抱有同情性理解和真挚的文化遗民情怀,然而钱穆先生总是戴着宋学的眼镜观察清朝,而不是把清朝放在一个更为漫长的历史连续性脉络里进行评价,对此我是不同意的,因为这样的评价态度似乎过于简单了。后来有些学者特别热心于阐述中国士林自古就有以道抗势的传统,清帝对士林“道统”的攫取,最终实现了“政统”与“道统”的合一,这个观点对中国学术界的影响非常大。实际上,中国历史上大多数统治者对士人的思想改造一直是通过整合“道”与“政”的关系进行的。只是把“道治合一”理解成清朝皇帝单方面攫取宋明理学的思想资源并直接加以套用,这种认识似乎过于简单化了。中国古代那些比较杰出的帝王无疑形成了一套自己独特的思维方式,不仅仅是简单借用了士林传统资源,而是经过深思熟虑地移植后形成了独特的思想体系,甚至反过来主导士林精神世界的发展方向。即使在当代也出现过类似的现象,我深有体会的是,小时候学《毛泽东选集》,尽管是一种动员式的学习,但仔细品读就会发现,毛泽东不是把中国古人哪个流派的思想简单抄袭借用过来,他是经过充分改造后自成一套论述体系,对中国古代传统思想和西方马克思主义的理解和挪用均是如此。

清朝帝王自顺治到乾隆时期,逐渐形成了一套独特的“帝王之学”,完全超越了宋明理学的内在运思逻辑。如果只是把清代皇帝简单看作政治权术的操弄者,而不是把他们当作完整思想体系的建构者,肯定会低估帝王在思想传统形成过程中所发挥的作用,这是目前思想史研究遇到的最大问题。当然我这样突出“帝王之学”的作用也容易遭到误解,比如有人可能认为我故意抬高帝王的位置,有为其辩护的嫌疑。我的初衷绝非为帝王统治辩解,而是想提醒大家必须要重视帝王自身思想建构的独特性。帝王不仅仅是一个政治谋略的执行者,同时也是一个思想发明和构造者,甚至在某种程度上也应该被当作“思想家”来看待,至少我们不能忽视他们在意识形态建构方面的复杂思考过程。我比较反对把全部眼光都投入下层去观察老百姓的生活,关心普通百姓的命运和生活样态固然重要,但我一直怀疑,把老百姓吃喝拉撒的事搞得再清楚,就能真正把握历史的主导方向吗?我觉得应该以相对比较理性的态度看待帝王政治和思想的关系。大多数情况下可能恰恰是因为帝王提出了一个思想体系之后,引领着历史演变的方向。所以当大家看到“‘天命’如何转移”这个标题比较容易误会,好像我在有意为帝王辩护,为他们的行为涂脂

抹粉,其实我不过是以一个理性的心态去了解帝王的思想到底在多大程度上影响了政治的运作,两者的关系又是如何形成的。在这个问题上,单纯指出帝王的专制造成的恶果并加以谴责和批判,或者反过来处处维护帝王专制统治的合理性,这两个极端立场都不是我想采取的。

王安琪:清朝满人统治集团以异族的身份入主中原,汉人士林中根深蒂固的华夷之辨、攘夷的观念就成为了满人统治者面临的思想困境,清朝统治者的首要难题就是如何建立自己政权的合法性。杨老师首先以“大一统”为切入点,在第二章整理了清朝重塑“大一统”观的种种理论努力。他们的具体论述策略是打破“以地系统”的宋明理学思维,指出圣人原不只诞生于内地,亦可出现在中原文明的边缘地带,由此证明满人当政不过是历朝王权循环转移的正常过程。恢复《春秋》“大一统”古义,把清朝开疆拓土的功绩转述成建立“正统性”的必要条件,重新定义“正统”的内涵。二是,一方面奉行任何政治行动都必须依靠“道德”指引的理学命题,一方面又将“君臣”地位上升为五伦之首位,使得“尊王”要义从中脱颖而出,完成移孝作忠的思想建构,以适应多民族共同体的需要。第三,建立自己的“帝王经学”和历史观,打造“君师合一”、政教合一的身份,一步步全面掌控阐释儒家经典的主动权。在建构政权合法性的前提下,不仅很多政治史上的问题显而易见,清代学术史的变迁问题似乎也变得迎刃而解。譬如经学是如何一步一步从康熙朝尊崇理学的形式下完成学术话语的转变,成为乾隆中期以后的显学,最关键和主导性的因素是建设帝王经学的需要。首先是理学的夷夏之防的道统观迫切需要改造并接续汉代“大一统”的传统。其次,常态化的经世之学也需要一个更务实的学术形态以推行教养、教化,以纠正明代心学泛滥的积弊。从学术史上看,士林经史考证之学的发展比康雍乾三帝的“大一统”的论述更早;顾炎武疾呼的“经学就是理学”并非为清朝的“大一统”叙事。如何看待学术发展与帝王经学的时间差呢?

杨念群:关于汉学在清朝回归的现象,并不只是一个单纯的思想史问题,我个人认为还是因为清朝统治者在入关以后一度处理不好自身的“蛮夷”身份产生了强烈的焦虑感,他们必须通过某种方式逃脱宋明理学制造的窠臼,以证明“蛮夷”亦可统治中国。比如我们知道康熙帝特别崇奉朱熹,可那时候康熙帝并没有意识到,朱熹身处南宋,恰是与满人的先人金朝为敌,所以朱熹思想中暗含着强烈的“攘夷”成分,这些思想对满人统治集团建构新型意识形态构成了巨大威胁。康熙帝很刻苦,有一段时间几乎天天通过经筵御讲来吸收汉人经典知识。所以他把宋学的地位抬得很高,完全没有意识到朱熹实际上是宋代“夷夏之辨”最有力的倡导者之一,也没有注意用什么样的方式来消解宋明理学中对满人统治集团不利的言论,他没有认真思考过,如果尊崇朱熹和宋代理学,该如何处理朱熹所在的南宋与北方金人的关系,再进一步说就是没办法处理满人统治集团的“夷狄”身份问题。所以到了雍正帝时期,通过与曾静反复激烈地辩论,满人统治集团才澄清了宋明遗留下来的“夷夏之辨”造成的历史困境,重新确立了满人统治集团在中国历史正统谱系中所处的位置。到乾隆帝时代,更是对宋明理学的某些观点大加挞伐。有人考证过,乾隆御批的文件中有多达几十处针对朱熹的批评言论,却对两汉经学颇为青睐。乾隆帝经过“反向逾越”,脱离宋明理学的支配直接汉代经学的举措,彻底改变了清朝的思想版图。这样做的结果,首先解决了满人统治集团的身份认同问题,克服了宋明夷夏之辨带来的焦虑。其次是建立起一个清朝独特的帝王之学体系。这个体系,前人也做了一些研究,比如张寿安先生就提出过清朝建立起了一套新的“礼学”系统,我觉得她抓住了问题的一个方面,但新“礼学”的建立尚属表象。实际上清帝鼓励回到汉学,是想回答更广泛的制度变革问题。这也是“公羊学”突然复兴的基本背景。艾尔曼在《经学、政治和

宗族:中华帝国晚期常州今文学派研究》中也涉及了这个问题,但完全没有抓住公羊学兴起的实质。他把公羊学的复兴讲成了一场“宫斗戏”,缘起于庄存与和和珅关系不睦,于是回到家乡常州故意搞出一个新的公羊学派来。实际上,乾隆时期的庄存与和章学诚等人,他们对先秦与汉代思想的认识都是在为建构清朝大一统的国家理论做准备。

《春秋》公羊学的一个核心论题就是如何评价孔子改制,实质上就是一个王朝如何重新整合先秦思想资源,为建立新的正统服务。在公羊学的论述谱系里,孔子是为后世立法,但是孔子的政治地位并不高,仅仅是“素王”而已。近代的康有为把孔子看作是周文王,那是康有为希望当改制教主,所以胡乱改写孔子制法的历史,想把道统统治都归到孔子一人身上。乾隆时期的士人还有一种想法是突出周公,贬低孔子。我在《何处是“江南”? 清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》这本书里专门谈到这个问题,周公在乾隆时期重新被发掘出来进行评价,因为周公是周代政治规则的制定者,同时也是制度的实施者。孔子没有这个资格,因为孔子是“素王”。“素”是空的意思,他没有实权,只负责理论建设。清朝公羊学派崛起后,重新解释《春秋》的内涵,清朝皇帝的正统地位就会被确立起来。在整个宋学体系里,《春秋》的地位不太重要,所以王安石才说《春秋》是“断烂朝报”,但南宋以后,孔子成为“道统”的传承人,地位很突出,甚至高于帝王。这是清朝皇帝绝对不能允许的,所以他必须通过反向跨越宋明回到汉朝,重构《春秋》公羊学的体系,建立起清朝帝王之学的基础,并由此确立清朝在历代王朝谱系中的正统性,我觉得这是一个非常重要的路径。这个路径在以往的研究中有所忽略,我们总是在思想史的框架内去纠缠汉宋之争的意义,却没有看到今文经学的复兴与清朝帝王的正统观之间的关联性。这是清朝帝王有意为之而不仅仅是直接窃取士林思想的结果,当然也有士人有意迎合并配合帝王对以往的儒学思想传统重新进行规划。

王安琪:全书涵盖的观念和实践的讨论很绵密,但是有一个因素没有被论及,就是中西之间的交锋。“六艺”之一的历算学在明末清初“西学东渐”的影响下得到显著的发展,并逐渐纳入了经学体系之中,上升到算经的地位。从明末清初的文化输出,到清末的武力对抗,另一种文明形态的出现,对清朝建构“大一统”观念有什么影响吗?

杨念群:说到历算学在清代的地位问题,以往的研究习惯于把它置于中西交流的背景下加以分析,这有一定道理,但理由并不充分,因为历算学在清初是为统治阶层的政治目的服务的,是中国传统“星野”学说的组成部分,基本上与西方天文学与数学无关。大家一直误以为康熙帝对西方的几何学和天文学真感兴趣,并夸大了这种兴趣的重要性。有人甚至提出,如果康熙帝继续深入了解历算学的内容,就有可能在中国大力促成类似西方的科学革命,清朝就能提前进入工业时代了,可惜他错过了机会,这纯粹是一种意淫式的想象。康熙帝对几何历算感兴趣,最终还是要服务于政治目的和清朝正统性的建立,并不是纯粹的科学爱好。与西方科学家完全出于个人发现兴趣相比,康熙帝对算学的热衷并没有多大意义。我觉得帝王对任何西学感兴趣都离不开当时历史语境的制约,我们对中西冲突与融合的解释应该建立在对内部思想的理解基础之上。即使步入近代以后,西方对中国的影响其实很多方面仍处于表层,我们更应该重视传统内在的连续性。中国人没有办法脱胎换骨变成西方人,我们现在所有的行事方式和基本思维仍受传统文化的支配,这是我们立足历史研究的一个最重要起点。我们以往总是强调变的一面,中国自步入近代以来,外在的器技之道确实发生了很大变化,但是中国文化中最核心的思维和观念,仍然一直在起着核心支配作用。中国思想内部延续性的特质是我们需要加以解释的。当然针对这种连续性有很多分析方法,

对历史现象的解释不能仅仅停留在观念史层面,或者仅仅在一个哲学史的框架里去加以辨析。因为很多概念之间的联系,不仅仅表现为一种思想之间的联系,而是会转化成日常实践行为。我个人认为,历算学作为星野说的一部分,实质上是传统政治理论的有机组成部分。如果不从政治动机上去观察其作用,对算学本身的研究再细致再具体也意义不大,因为没有触及中国人的核心理念。

何青翰:明清两代所形成的东亚天下体系或朝贡体系,诸如朝鲜、日本亦有其基于天下而形成的自身“正统”观念,在日本甚至孕育了“超越山海,直入于明,使其四百州皆入我俗”的另类“大一统”理想,我们对此应做何种理解?

杨念群:有关东亚论述这一领域,我没有什么研究。不过我觉得有一个非常值得探讨的问题,就是如何评价近些年流行的所谓从周边看中国的研究方法。其实我认为,关键的问题不是观察周边的一些国家如日本、朝鲜和越南怎么理解中国,而是应该解释这些国家在古代中国的影响下如何形成了一套自身的儒学传统脉络,这个脉络又如何影响他们内部的国计民生,当然这种影响不宜被夸大。至于现在比较流行的“东亚体系”“东亚连带”论我是持保留意见的。这种观点意味着把东亚想象成一个被建构起来的完整共同体,其实在古代确实存在过一个以中国为中心的儒教文化圈和朝贡体系,周边属国不过是朝贡体系的边缘地带,日本和朝鲜、越南、琉球这些地区都是中国朝贡圈层系统的组成部分,只有中国文化向周边的辐射,而不存在所谓东亚连带的格局,那么自然也就根本不存在如何看待东亚的问题。“东亚连带”的说法是因为某些学者想消解中国原来在历史上的正统地位。所以到韩国去,有些学者肯定要跟你谈如何构筑“东亚连带”的新格局,这个论述倒不一定是真想“去中国化”,只是想借此提高自己的边缘地位。把中国这么大的地盘和周边小国连带成一片,至少可以提升这些原本属于清朝“属地”的国际地位。日本早年比中国更快实现现代化,也是期望通过东亚连带扩大其岛国的中心地位。所以近代日本有个说法叫“华夷变态”,就是说中国落后了,成了新“夷狄”,日本却上升为类似于原有“华夏中心”的位置。所以跟日本人去谈东亚连带,恰恰落入了他们的论说圈套,根本就不靠谱的事情。

高思达:对于梁济“殉清”的行为,结合梁济遗书,杨老师您认为是“义理本位”代替“大清本位”,“义理”缺失并非一朝一夕之间,如何看待自后16世纪以来伴随贸易圈扩大而带来的非义理结构问题?

杨念群:关于清代义理结构与经济演变的关系到底应该如何理解是个特别有意思的问题,明清时期在国际贸易方面发生的最大变革就是白银资本的加速流动。白银资本的流动的确导致了明清经济结构产生非常大的变化,这是一个公认的事实。但文化与经济的发展不一定是同步的关系,经济背后所支撑的文化义理结构也同样应该受到重视。比如说清代皇帝并没有完全放弃宋明流传下来的义理观,但又明显倒向了汉代经学,清朝的“正统性”正是通过这种“倒退式”的思想变化被重构了起来。白银资本的流动似乎把清朝与世界市场勾连了起来,但思想界却一直从宋明一路追溯到了先秦和汉代,这是一个逆向流动的过程,正好与经济的世界化走向相反,但却凭借更遥远的汉代资源重建了多民族大一统格局,这是一个非常重要的现象,但大家好像都没有特别关注。虽然张寿安注意到“礼”的建立,以“礼”消解宋明儒学的“理”。她看得非常准,但是她没有想到这背后的原因是什么。克服“夷夏之辨”造成的身份焦虑;重建多民族共同体的“正统”合法性,应该是清帝重新重视“礼”的一个动因。

三、“大一统”与治理秩序

孔勇:大家对“大一统”这个词都不陌生,近些年学界的关注也持续升温,但多以疆域辽阔、内外一体的层面,释读传统的政治格局或王朝版图。杨老师这部书,向我们展示“大一统”更为丰富的内容和意义。第三章的主要工作,是试图论证清朝存在一种特殊的“二元理政模式”,这种模式为理解清朝统治特性提供了全新的解释路径。从空间上说,清朝占有了远比明朝更为广阔的空间,故其“大一统”的内涵显然不能拘限于内地儒家的“道统”资源,而必须兼顾广大少数民族地区的“天命”传统和民众信仰,这才是清朝“正统性”呈现出多元样态的主导原因。那么,除了儒学之外,还有什么可以供清朝统治者选择,作为构造多元正统的理论资源呢?作者先排除了萨满教,因其礼仪粗陋,顶多是个组成部分。但也由此带来了我的第一个疑问,为什么此处只选择了萨满教一个例子,且将其排除,而没有展开讨论其他地区是否存在可能成为“正统”的因素。

杨念群:第三章是我感到最没有把握的一章。清朝是一个多民族共同体的政权,这章大量借鉴了边疆民族专家们的意见和想法,做了一些整合工作。但说实话我对少数民族的研究了解得非常有限,所以我提出清朝“二元理政”模式,其实心里感到惴惴不安,这章论述是否合理,自己也不是太有把握。孔勇问清朝在边疆民族文化问题上为什么只采纳了西藏的藏传佛教,使之成为清代建立正统性的必备要素?综合来看,西藏和蒙古因为信奉了藏传佛教,就相对比较容易纳入统治的合法性里面。一个王朝的正统性实际上是一个虚构的意识形态综合体,不要把它看得太实在。比如说“转轮王”这个头衔,曾经被授予清朝的几个皇帝,但清朝皇帝真成了有实际宗教影响力的转轮王了吗?恐怕谁也无法证明,多数情况下只能算是象征性称号而已。但是清帝通过虚构一种宗教象征符号,就把广大信奉藏传佛教的区域民众整合进了思想控制的版图。我觉得这也是清朝皇帝克服身份焦虑的一个手段。当然明代西藏喇嘛也曾经封永乐帝为“转轮王”,但是这种册封无法跟治理技术结合在一起,因为在明代,西藏基本上与内地处于隔绝状态,明朝势力无法深入西藏地区。与之相比,清朝皇帝被封为“转轮王”,则在实践层面确实有所行动,对藏地和蒙古地区进行了实际控制,统治和治理之间真正建立起了一种关联性,这在清朝以前的朝代是绝无仅有的。清朝皇帝的“转轮王”身份至少带来两个好处,第一,把非儒家的宗教因素纳入了原来比较单一的儒家“正统”框架中,满人统治集团的蛮夷身份焦虑就会随之消解。其次,满洲皇帝一手拿着儒家正统经典,另一手握着藏密佛教的“转轮”,二者合在一起就变成了一个完整的新正统。清帝既是满汉族群的君主,由此清除了儒家“夷夏之辨”对满人统治集团构成的族群壁垒,同时又变成了其他少数民族虚构的意识形态象征,清朝以前没有任何一个王朝能做到这一点。这就是所谓“历史的虚构”所发生的作用。“转轮王”是一个新正统的标志,是历史意识形态虚构的一个组成部分。“转轮王”在某种意义上就是多民族共同体的象征,以此可以代表各少数民族群。

当然,对“正统”性质到底是一元还是二元的问题,也有人提出批评,比如刘小枫教授就质疑说,正统只能有一个,如果正统是“二元”那还叫正统吗?我觉得这个批评很切中肯綮,后来我对这个观点做了一些修正。藏传佛教作为“正统性”的因素,被纳入到儒家“正统性”的框架里,并不意味着它能跟原有的正统相并列。如果让两者并列那就太抬高它了,自然也就把儒家正统给消解掉了,因为儒家“正统”正是强调“一元”的重要性。但我仍然相信清朝的统治者建立起了区别于汉唐乃至宋明的“正统性”。只有把这个区别性揭示出来,才能说明清朝为什么能在“大一

统”框架下成功整合多种民族,成为历史上唯一实际控制疆域最广的王朝。也就是说辨析“正统”具有二元特征的核心价值就在于将藏传佛教中具有象征意义的经验吸收到“正统性”里,变成了其中一个组成部分。同时也应对了新清史的挑战。新清史总强调清朝具有“内亚性”,那么如果把“内亚性”纳入传统的正统观念当中,使两者融为一体,那么原来“正统性”的外延就会有所扩大,但同时又避免了“汉化论”和“内亚论”的两极分化局面,这应该是一个新的尝试。

孔勇:清廷因地制宜,分别在内地和藩部地区承继和接纳了两种政教关系,并以内地“正统观”引领统辖之,这构成了新的“大一统”论述框架。那么,我们应该怎样甄别清廷是出于技术利用手段(治理),在边地或内地采取不同的思想策略?还是可以上升为正统的高度呢?(统治)怎样可以避免过度阐释,抑或是偏离清代帝王真正用意。

杨念群:你这里提到的是“统治”和“治理”如何区分的问题,以往的研究大多把两者混淆起来。在我看来“统治”是一种综合性的意识形态,包括正统观的建立与象征礼仪的设置与实施,“治理”更像是制度建设,是一种技术行为,比如官僚机构的建立和运行等等。“统治”的涵义更偏于“虚”,因为涉及许多政治象征符号的构建。“治理”的意思则偏于“实”,更讲究具体政治举措如何加以落实。在我看来,所有的“历史真相”都是带有某种主观政治目的的建构过程。历史的客观性是存在的,但是一旦人们把它记录在案,就带有强烈的主观性,往往具有为特定政治目的服务的意图。因此,纳入整体的研究系统里面的所有历史记载都带有选择性。受西方社会科学理论的影响,我们总是习惯于按科学主义的要求寻求历史的科学依据,在大多数情况下恐怕只能是缘木求鱼。因为历代帝王往往特别擅长运用一些虚假的技术为己所用,他自己知道是在造假,但为了建立正统性,却故意制造烟幕。荀子说过一句话,神道设教的目的就是“造假”,因为“卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神。”说的就是占卜这种事情只不过是服从于特定政治目的,是一种刻意为之的“文饰”,不能真信,这点统治者心知肚明,可老百姓却可能真的信了,这就是帝王权术。就拿“正统性”建构来说,其中虚假的设计和运作往往占很大比例。汉代的讖纬之学,全都是儒生与方士合谋编出来的神话,比如说孔子身高异于常人,长成了龙一般的模样,你以为皇帝真的信这些胡话?以现代的眼光看,这些说法纯粹是封建迷信。但并不妨碍他们用一整套貌似荒诞不经的神话做基础建构正统性,而且主导着百姓对很多事情的基本判断和看法。古代的政治社会生活几乎到处弥漫着这种思维和想象,如果完全按照一个客观的科学标准去评判这些现象,我们就会上当。历史认识的使命就是要把握历史现象中“虚”与“实”的不同形态,以及两者之间的关联性。美国社会学家米尔斯曾经写过一本《社会学的想象力》,未来中国的历史研究也应该提高对历史解释的想象力。

王安琪:第四、五两章则从实践层面呈现清朝“大一统”观的具体落实策略和形式。清代的方志中可以看到各地乡约有一套统一的流程和规定,甚至在新疆也有一套与汉地一样的乡约规范,那么是否在其他民族地区也有类似的情形?根据第三章的“二元理政模式”,可以看到清代帝王对汉人和非汉人地区因地制宜的统治,那么如何看待新疆地区的乡约呢?另外,这一套乡约规范,在多大程度上得到了实施,何以检验?

杨念群:说到乡约设置的问题,我觉得乡约基本上是个内地的制度,对汉人的治理比较有效,因为汉人受儒家伦理的制约和影响较大,面对其他族群儒家思想则相对难以被接受。清朝的陈宏谋在西南地区的苗族中设乡约,教化效果并不明显。新疆设乡约更是个例,没有普遍性,也许它就是适应汉人社会的一个区域性制度。清朝制度化乡约是作为一个内地政教关系的举措加以推行的,这说明清代皇权对内地的控制日益加强,恰恰证明皇权通过这个渠道深入了乡村,而并非“皇权不下县”。

高思达:在乡贤结构中,其中或许有存在豪横乡里、鱼肉百姓的现象,同时“官绅结合体”的模式中包含了“官治”高于“绅治”,是否说明一般认为的“皇权不下县”或许有另一种可能?

杨念群:“皇权不下县”这个问题没有必要再去争议。我认为皇权一直是下县的,只不过采取了不同形式而已,有的施政方式表面上似乎在鼓励“地方自治”,实际上是一种潜在的隐形控制。有些学者认为,“士绅”在地方的成功治理正好证明了“皇权不下县”的命题是正确的,但他们没有注意到,所有的士绅或家族族长大多有功名在身,这是一种只有通过官方科举考试才能获得的文化资本。经过科举考试就会成为官僚制度里的一个组成分子。一个县令和一个士绅可能就是同年科考的同学,士绅有了功名才能跟县令一级的官员进行沟通,解决地方上的问题,其实他们是一体的,只不过在身份上一个代表官方,一个代表地方,完全是一个系统里的成员,哪里谈得上什么地方自治呢?所以我觉得“皇权不下县”是个伪问题。

高思达:在科举制度中,首场重以四书为考察重点的“时文”,隐含义或许在于首崇“立德”,德性是为官的第一义。“德性”是否可以通过科举的方式考察?同时,从科举制到学堂制的改革,将直接的读书仕途转变成为知识教育,是否意味着对教育的普遍性意义?伴随学堂制的兴起,道德沦丧加深,士绅们成为自己的掘墓人。如何看待士绅阶层的这种两面甚至多面属性?如果说传统政教关系与流品制度挂钩,那么在新式学堂兴起后,尽管基层民众或许不能进入传统仕途,但也是否意味着更为平等、开放的社会关系的形成?

杨念群:学堂式教育的普及是否比科举制度更平等,我个人觉得其实不一定。相对而言,恰恰科举制度使得不同阶层的个人,在不同的位置上有相对更合理的安置渠道。科举制是按等级分配身份资源的,如果只考上秀才足迈不出乡村的,考上了举人才有可能离开家乡去当县令,考上了进士才可能进入“中央部门”当大官。一个秀才只能落地在农村,但他们的地位是比较高的,可以免劳役或减税,他们也可凭借这种身份给老百姓做点事情,靠自己的表现赢得尊重。我觉得这种按等级和区域分配教育资源的做法比近代学堂合理多了,清末改制,大家上了学堂之后全往城里涌,没人愿意再回家乡,对吧?就跟现在大学生似的,考上了清华大学、北京大学或者211、985高校,谁还愿意留在农村。但是科举考中的秀才只能服务于基层,我觉得仅就教育资源分配相对均等这一点来看,科举制比学堂体制更加合理。当然并不是说科举制就十全十美,我绝无此意,八股文折磨掉了一代又一代人的青春,《儒林外史》里面对此现象描写得很清楚。但是这并不意味着科举制度完全是个非常烂的制度。

最后还有一点特别想跟大家交流,那就是中国文化的基因问题。其实近代思想者面临的最大焦虑和挑战就是如何改变中国人的传统思维习惯。沟口雄三先生在《中国的公与私·公私》提到,中国从来没有“私”的正当性概念,我非常同意他的看法。中国人一谈私,就被认为是负面的,是带有伦理性的恶。中国只讲“天下为公”,没有给“私”留下位置,这是中国与西方最大的根源性区别。西方是以个人为中心组织社会和团体,但中国的革命者都是为了公而奋斗,而不是为了寻求个体幸福和利益。为天下人获得“公”而奋斗,是所有近代革命者的共识,不管他们的政见差异有多大,在这一点上却几乎完全没有分歧。如果要谈论“独”和“群”的关系,谈地方自治的问题,可以多从这个角度去切入分析。

以上是对四位年轻老师的回应,如果大家有什么问题,包括对我所有的观点提出挑战和批评,欢迎大家提出质疑,我们可以进行充分的讨论,谢谢!

(责任编辑:温方方)

· 儒学与文学艺术 ·

《汉书·艺文志·诗赋略》 前三种赋分类考论

连 凡

摘要:通过总结分析前人时贤对《汉书·艺文志·诗赋略》中前三种赋,即屈原赋之属、陆贾赋之属、孙卿赋之属的分类标准的不同意见,可知班固不可能单纯以内容、体裁或者风格作为前三种赋的分类标准,而地域、源流、品第的分类标准也与实际情况不尽符合。作为前三种赋开创者的屈原、陆贾、荀卿(孙卿)三人的作品风格各异,互不包容。屈原赋重在抒情,陆贾赋有纵横家的风格,荀卿赋有隐语的特征。陆贾赋虽不多且已亡佚,但其表现出来的新面貌标志着赋进入了新的发展阶段。结合汉代重视溯源的文化背景,可以大致推测班固划分前三种赋的依据。总之,前三种赋中其他人的赋作对于屈原、陆贾、荀卿三位开创者而言当是追随与模仿的关系。而这种关系只能从总体特征或主流倾向来理解。

关键词:《汉书·艺文志·诗赋略》; 班固; 屈原赋; 陆贾赋; 孙卿赋

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“比较视域中的宋明儒学诠释路径研究”(21FZXB023);湖北省哲学社会科学重大研究项目“明末清初以来海内外宋明儒学的研究范式及其转型研究”(21ZD001);湖北省社会科学基金一般项目(后期资助项目)“建构与诠释:《宋元学案》中的学案及其学派研究”(HBSK2022YB230)

作者简介:连凡,武汉大学哲学学院(武汉 430072)

《汉书·艺文志》是班固的《汉书》“十志”之一,是我国第一部史志目录,也是现存最早的一部目录。它是班固删削刘歆的《七略》(已亡佚)而成,基本保留了《七略》的原貌,只是把其中的“辑略”散入各类大、小序中,另有个别具体文献分类上的调整,总计分为六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略共六大部类。《汉书·艺文志》之所以为历代学人所重视,一方面是其所著录书目文献及其小注的内容系统地总结了西汉以前我国的图书文献资料,这些文献今天大都已经亡佚,而其相关信息通过《汉书·艺文志》才得以保存下来,具有极高的文献学价值。另一方面是《汉书·艺文志》于各略各种图书著录之后的“序”中,系统地总结了西汉以前各家学术的流变与传承史,具有极高的学术史价值。这也是清代著名学者章学诚的古典目录学理论中所谓“辨章学术,考镜源流”的精华所在。

一、《汉书·艺文志·诗赋略》的内容及其分类

今本《汉书·艺文志·诗赋略》共分五种,分别是屈原赋之属、陆贾赋之属、孙卿赋之属、杂

赋、歌诗。《汉书·艺文志》中其他各略各种都有序言,讲述各自的学术源流及分类标准。唯独《汉书·艺文志·诗赋略》只有一篇大序,所分五种下没有相应的小序。^①“杂赋”和“歌诗”之外,“赋”类又分为三种,即屈原以下“赋”20家316篇,陆贾以下“赋”21家274篇,孙卿(荀卿)以下“赋”25家136篇,与杂赋类一种12家233篇并列为四种。因为它著录了从先秦到西汉的绝大部分代表性作品,所以向来为研究诗赋源流者所重视,但由于每种之后小序的缺略,再加上其所著录各家作品的大量亡佚(近年来出土文献中偶有发现历史上已经亡佚的战国至汉代的赋作),^②赋类前三种的区分不免让人疑惑不解(杂赋与前三种赋区别明显,^③此不赘述)。如前所述,由于今本《汉书·艺文志·诗赋略》中五类都没有小序,人们无从直接了解班固(承袭刘歆的《七略》)将赋分三种(杂赋除外)的标准所在,只能结合这些著作及其相关背景归纳出可能的分类标准。而各人观察的视角和掌握的材料又各有出入,所以造成众说纷纭,迄无定论的局面。虽然海内外学术界目前已有孙津华、^④陈刚、^⑤孙振田、^⑥郭玥、^⑦中村昌彦^⑧等人对此问题的研究进行了总结,但其搜集文献仍有一些遗漏,分析和结论也有可议之处,尚有进一步深入研究的必要。

二、前人时贤关于《汉书·艺文志·诗赋略》前三种赋分类的研究

对于《汉书·艺文志·诗赋略》前三种赋的分类标准,清代以前并未引起人们的重视。清代章学诚在其《校雠通义·汉志诗赋第十五》中较早论及此问题。他说:“今观《屈原赋》二十五篇以下,共二十家为一种;《陆贾赋》三篇以下,共二十一家为一种;《孙卿赋》十篇以下,共二十五家为一种;名类相同,而区种有别,当日必有义例。今诸家之赋,十逸八九,而叙论之说,阙焉无闻,非著录之遗憾与?”^⑨又说:“诗赋前三种之分家,不可考矣。”^⑩章学诚是中国古典目录学的重要理论家,他第一次全面系统地分析了《汉书·艺文志》的体例,总结出了许多重要结论(如“互著”“别裁”“辨章学术,考镜源流”等)。虽然章学诚在这里只是就《汉书·艺文志·诗赋略》的赋类划分提出了问题,没有展开论述,但为后人的进一步研究做了铺垫。

(一)以体裁、风格区分

清人姚振宗在《汉书艺文志条理》中指出:“刘氏编诗赋之例盖以体分,”^⑪即主张以体裁的不同区分前三种赋为“楚骚体”,“不尽为骚体”的陆贾赋之类,以及“纤小者”的荀卿赋之属。

- ① 孙振田:《〈汉志·诗赋略〉无小序问题考论》,《古典文献研究》2010年第13辑。
- ② 宋琪:《〈汉书·艺文志〉诗赋略分类标准及出土情况浅析》,《青年文学家》2019年第6期;潘铭基:《论出土辞赋与〈汉书·艺文志·诗赋略〉之分类归属》,《中国文学学报》2018年第9期。
- ③ 陈韵竹:《赋对〈诗经〉雅、颂之绍续——〈汉书·艺文志·诗赋略〉“赋”与“歌诗”类分新论》,《济南大学学报》2017年第5期。
- ④ 孙津华:《〈汉志·诗赋略〉赋类诸家分类义例述评》,《古典文献研究》2005年第4辑。
- ⑤ 陈刚:《〈汉书·艺文志·诗赋略〉赋之分类研究述略》,《文献》2011年第2期。
- ⑥ 孙振田:《〈汉书·艺文志·诗赋略〉赋类前三种分类义例再考释》,《四川师范大学学报》2016年第5期。
- ⑦ 郭玥:《〈汉志·诗赋略〉分类问题之研讨》,《辽东学院学报》2017年第2期。
- ⑧ 中村昌彦『《漢書》藝文志·詩賦略考(上):屈原、孫卿、賈誼を中心に』,九州大学中国文学会編『中国文学論集』第50卷、2021年12月、1—16頁。
- ⑨ 章学诚撰,王重民通解:《校雠通义通解》,上海:上海古籍出版社,1987年,第116页。
- ⑩ 章学诚撰,王重民通解:《校雠通义通解》,第118页。
- ⑪ 姚振宗:《汉书艺文志条理》,见《二十五史补编》编委会编:《二十五史补编》第2册,北京:中华书局,1956年,第1649页。

清人林颐山在《重刻张编修七十家赋钞叙》中则认为第一种赋的“家法”为“宏丽温雅”，第二种赋的“家法”为“嫚戏诙笑”，第三种赋的“家法”为“风讽恻隐”。^①这是主张以风格的不同来区分前三种赋。这种说法从宏观来看有相当的道理，但在微观解释上存在问题。仅以“嫚戏诙笑”而论，很难想象司马迁、萧望之这样的人物能写出“嫚戏诙笑”的赋作，而列在第一种宋玉的《登徒子好色赋》却恰恰是这样的作品。

以上是赋类划分问题研究的早期阶段，大体上侧重从文学风格来区分前三种赋。当代有不少学者沿此思路加以论述，与姚振宗观点相近者如马积高主张分别以骚体、文体、诗体三种体裁来区分前三种赋。^②与林颐山观点相近者如周寿昌认为屈原赋之属是“庄雅之作”，陆贾赋之属则是“疑有类俳倡嫚戏者”。^③还有学者从学术源流出发，为体裁、风格说提供了新的论证，如熊良智主张以《诗经》风、雅、颂三体来区分前三种赋。伏俊琏也以《诗经》为参照，主张按照讽谏成分的多少来区分前三种赋。^④下面以熊良智之说为典型进行分析。

熊良智在《〈汉志·诗赋略〉分类义例新论》一文中梳理了清代以来《汉志·诗赋略》分类研究中最有影响的一些观点，从题材内容、形式体制、学术源流方面进行了探讨。熊良智认为《汉书·艺文志·诗赋略》分类义例出自汉代主流意识的诗学思想，前三种赋可视为风体之赋、雅体之赋、颂体之赋，杂赋一种只是附录。这是因为赋为“古诗之流”，要求“恻隐古诗之义”，因而取法孔子之删诗正乐，使“《雅》《颂》各得其所”。这就是班固《两都赋序》论述孝成之世向、歆父子校理诗赋“稽之上古则如彼”，给予我们的启示。

具体来说，熊良智在广泛而精审的考证基础上指出：“《汉志·诗赋略》前三种赋各有体制，自成流别，杂赋一种，附录而已。屈原赋二十家，主在骚体，抒写个人情性，源自于楚，而视为风体之赋；陆贾赋二十一家，述行纪实，以典诰之体，称述帝王行事，当为雅体之赋；荀卿赋二十五家以整饬联章的形式，四言为主，述德而兼讽诵，陈于朝廷宗庙，乃列士献诗，工师赋诵的流变，可视为颂体之赋。此种分类义例正出自汉代主流意识的诗学思想，因为赋是‘古诗之流’，要‘恻隐占诗之义’，因而取法孔子修《诗》《书》，正礼乐，使《雅》《颂》各得其所。班固《两都赋序》是最好证明，在刘歆《移书让太常博上》文中也可印证，所谓：‘孔子忧道不行，历国应聘，自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》乃得其所。’刘歆又竭力主张立《毛诗》于学官，因此，《毛诗序》中‘风’、‘雅’、‘颂’的解说成为了本文解释《汉书·艺文志·诗赋略》前三种赋的依据。只是遗憾辞赋亡佚太多，文献不足，我们不能一一加以讨论。”^⑤

熊良智此说，其实还是从风格和体裁上着眼所做的划分，只是结合旁证从诗赋的源流上阐述了屈原、陆贾、荀卿三家赋的渊源，认定其分别体现了“风”“雅”“颂”的流别，“风”“雅”“颂”（属于《诗经》之“六义”）分别代表地方、朝廷和宗庙的不同诗风和体裁。其实按照“辨章学术，考镜源流”的原则，作为古诗之流裔的诗赋略可以附入六艺略中的诗类，就如同《史记》（《太史公书》）一类的史书在《汉书·艺文志》中附入六艺略之春秋类一样，只是由于汉赋的高度发达导致“六义附庸，蔚成大国”，不得不单独列为一略，以免喧宾夺主，而出于同样的原因，在后代修目录

① 转引自马积高：《历代辞赋研究史料概述》，北京：中华书局，2001年，第52页。

② 马积高：《历代辞赋研究史料概述》，第54—55页。

③ 周寿昌：《汉书注校补》，北京：中华书局，1985年，第491页。

④ 伏俊琏：《〈汉书·艺文志〉“赋”分四家说》，见李国章、赵昌平主编：《中华文史论丛》第76辑，上海：上海古籍出版社，2004年，第166—182页。

⑤ 熊良智：《〈汉志·诗赋略〉分类义例新论》，《中州学刊》2002年第3期。

时又将史部从春秋类中独立出来。因此,从学术渊源上分析无疑是很有必要的,熊良智的说法可以说是风格、源流说的一种继承,只是更为深入细致而已。但是和其他说法一样,具体到每位作家及其作品就不一定那么整齐划一了。况且像司马相如、扬雄这样的大家往往博采众长,有不同风格的作品,在按此标准分类时必然会遇到困难。

(二)以内容、题材区分

章太炎在《国故论衡·辨诗》中说:“屈原言情,荀卿效物。陆贾赋不可见,其属有朱建、严助、朱买臣诸家,盖纵横之变也。”^①章太炎认为前三种赋的内容、题材分别为言情、效物和纵横。

刘师培在《论文杂记·南北文学不同论》中进一步指出:“盖屈原、陆贾,籍隶荆南。所作之赋,一主抒情,一主骋辞,皆为南人之作。荀卿生长赵土,所作之赋,偏于析理,则为北方之文。兰台史册,固可按也。”这是以地域兼内容来区分。刘师培又认为“写怀之赋,其源出于《诗经》”“骋词之赋,其源出于纵横家”“阐理之赋,其源出于儒、道两家”。^②此说又兼论各类的源流。

对比分析二家之论,可谓大同小异。如屈原赋之属,章太炎谓言情,刘师培谓写怀,说法一致;陆贾赋之属,章太炎谓“盖纵横之变”,刘师培谓“骋辞”之赋,其源出于纵横家,论断无别;仅荀卿赋之属,章太炎说“效物”,刘师培说“阐理”,稍有歧异。章太炎、刘师培之说问世之后,学界甚为推重,转相称引,奉为权威。但仔细推敲的话,可发现章太炎、刘师培之说仍存在以下若干问题。

其一,章太炎、刘师培二人只提出了观点看法,没有充分论证。

其二,章太炎、刘师培二人将赋类三种各自概括为一个固定的模式,不符合文学创作的实际情况。因为一个作家的作品往往在不同的时期、场合呈现出不同的内容和风格,如司马相如,既有《子虚》《上林》之类的骋辞大赋,又有《哀秦二世赋》这样的骚体抒情赋,更何况《汉书·艺文志·诗赋略》的前三种赋中每种都包括二十多家赋体作品,更不可能是相同的内容、风格和体式。

其三,章太炎、刘师培二人认为屈原赋以下二十家是写怀言情之赋,陆贾赋以下二十一家为出自纵横家的骋辞之赋,这也与历史事实不尽相符。如屈原赋之属有宋玉、唐勒、枚乘、司马相如四家,而《汉书·艺文志·诗赋略》的总叙明明白白地说此四家“竞为侈丽闳衍之词,没其风谕之义”,是典型的“丽以淫”的骋辞之赋,显然不是言情写怀的诗人之赋。而且枚乘、司马相如是典型的娱游之士。枚乘、严忌等人先游于吴,后从梁王游。司马相如先为汉景帝武骑常侍,景帝不好辞赋,称病免职,客游于梁。枚乘的《七发》、司马相如的《子虚》《上林》,其骋辞之辩,也是典型的纵横家的作风。如按章太炎、刘师培二人之说,则枚乘、严忌、司马相如之赋应该著录于陆贾赋之属,然而事实并非如此。又《汉书·扬雄传》载扬雄为人“口吃不能剧谈,默而好深湛之思,清静无为,少嗜欲”,^③不具备纵横游士的个性。其赋本模拟相如,又悲屈原作《反离骚》《畔劳愁》《广骚》等,他应与屈原、司马相如同列为一种,而不应如《汉书·艺文志·诗赋略》,将他归入陆贾赋之属。章太炎也觉得难以自圆其说,不得不疑其为班固之误。至于刘师培说荀卿以下为阐理之赋,考贾谊的《服鸟赋》《吊屈原赋》,多阐理序志,理应同类,然而《汉书·艺文志·诗赋略》中贾谊赋却被归入屈原赋之属。总之,虽然章太炎、刘师培二家的论说具有开拓之功,但其

① 章太炎:《国故论衡》,上海:上海古籍出版社,2003年,第90页。

② 刘师培:《中国中古文学史论文杂记》,北京:人民文学出版社,1959年,第115页。

③ 班固撰,颜师古注:《汉书》第11册,北京:中华书局,1962年,第3515页。

本身却是没有经过充分论证的推断,又与历史事实和文学创作的实际情况不尽相符,因此难以视作定论。章太炎、刘师培之说的最大问题,就是局限于作品的某一思想内容或某一风格体式而立论,导致忽略了同一作家和作家之间赋体作品的多样性。

顾实在《汉书艺文志讲疏》中指出:“屈原赋之属,盖主抒情者也”“陆贾赋之属,盖主说辞者也”“荀卿赋之属,盖主效物者也”。^①这本来是承袭章太炎、刘师培之说,只是该书为研读《汉书·艺文志》者所必读之作,所以其流传和影响反而比章太炎、刘师培二家更大。

就我们目前所能见到的汉赋作品来看,可以肯定,班固不可能单纯依据某种题材或者风格作为汉赋的分类标准。首先,汉赋作家大都高产,其创作题材也极为广泛。仅以屈原赋类看,孔臧有写天子、藩国游猎之盛而终归于讽谏的《谏格虎赋》,也有借咏物而说人生哲理的《鸚赋》《蓼虫赋》;刘向有抒情寄怀的《九叹》,又有奉命祈雨的《请雨华山赋》,还有咏物的《雅琴赋》《围棋赋》《芳松枕赋》。陆贾赋类中今存的司马迁赋一篇和扬雄赋十二篇,题材内容也有很大的不同。所以,班固绝非以单一题材分类是可以肯定的。其次,就体裁风格而言,屈原赋类和陆贾赋类的作家大多兼作骚体赋、散体赋和四言赋,不乏缘情托兴或旨诡词肆之作。如司马相如赋绮错靡丽、词采纷披的风格,就在扬雄赋那里得到继承和发展,而扬雄的《反离骚》《广骚》《畔牢愁》又是对屈原亦步亦趋的模拟之作。班固为什么不将扬雄归入屈原一类,而将其属于陆贾之下?可见以创作风格上的师承关系来作为班固的分类标准,是很难得到确认的。班固划分赋类的过程中必然存在着许多文学以外的复杂因素。所以,万光治指出:“班固对司马迁、扬雄的不公允态度,有其深刻的现实背景,文学的原因则是非常次要的。”^②

(三)以地域、源流区分

除了上述刘师培以地域及源流区分前三种赋之外,金德建在《司马迁所见书考》的“自序”中认为,“屈赋”之属讲究文辞,“陆赋”之属注重政见,这两者都是继承屈原而来。而以“荀卿赋”为秦地文学,著述者当为李斯手笔。^③金德建所说的“屈赋”和“陆赋”的特征与顾实所说大体一致,而关于“荀卿赋”的解释则比较新颖。曹道衡受刘师培观点的启发,也从地域因素影响风格的角度解释了前三种赋的分类标准,指出:“《汉书·艺文志·诗赋略》对辞赋作这种分类的用意已难确知,也许这种分类与赋的风格、音调有关。屈原、唐勒、宋玉等均楚人,一直生活于楚国,保持楚地特色最纯粹;陆贾虽楚人,因长期跟随刘邦征战,最后又定居长安,受其他地区文化影响较多,其赋作已与纯粹的楚风有别;荀卿为赵人,又齐国居住较久,最后才到楚国,他的赋在文体上与屈宋差别更大,故置于汉人陆贾之后。”^④

程千帆认为前述刘师培、章太炎之说有所未尽,作《汉志诗赋略首三种分类遗意考》一文来探究其义例,指出:“屈原赋二十五篇以下二十家为第一种,《楚辞》之属是也……次则陆贾赋三篇以下二十一家为第二种……以今论之,则汉赋之属……再次则荀卿赋以下二十五家……夫《赋篇》文体,实介《诗》与《楚辞》之间。观其造句,四言为主,实三百篇之遗。”^⑤这又是以体裁源流来区分,即以楚骚、汉赋、诗歌体来区分三家。其后左宜华、陈祥谦以荀卿赋为杂赋之源头,以

① 顾实:《汉书艺文志讲疏》,上海:上海古籍出版社,1987年,第181页。

② 万光治:《汉赋通论》,成都:巴蜀书社,1989年,第21页。

③ 金德建:《司马迁所见书考》,上海:上海人民出版社,1963年,第17—22页。

④ 曹道衡:《关中地区与汉代文学》,《文学遗产》2002年第1期。

⑤ 程千帆:《闲堂文藪》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第212—215页。

屈原赋为陆贾赋之源头,^①即发挥程千帆此说而来。而周禾认为《楚辞》是选自《汉书·艺文志·诗赋略》屈原赋之属,尹海江通过考证又否定了周禾之说。^②

程千帆还总结前人说法的矛盾之处,认为三种赋之分类:“其一,则不可以地域为分类之标准也……其二,则不可以时代为分类之标准也……其三,则不可以气息为分类之标准也……其四,则不可以主题为分类之标准也……其五,则不可以巨细为分类之标准也……其六,则不可以声音为分类之标准也。”^③这“六不可”是程千帆经过深思熟虑后得出的结论,从反面回答了赋分三种的问题。

但程千帆的说法,也有难于自圆其说之处。其他且不说,最明显的“陆贾之属”固然为汉赋,故列于第二种,而第一种之相如赋、枚乘赋,不也是汉赋的代表吗?程先生也意识到自己的观点有难以圆满之处,不得不承认:“夫在目录,分类不易,标准尤难。立一标准,必求无悖于全;纵有未能,亦以不远为则。而上举六端,皆不能也。盖都略有其意,而不能具体。合此六者,源流董之,庶几近焉。”^④程千帆认为其列举的六种标准都各有其道理,但又都有难以自圆其说的地方,所以主张折衷融合。

(四) 以整理、收藏区分

张舜徽在其《汉书艺文志通释》中指出:“《诗赋略》之与其他五略,本有不同,未可等量齐观。若《六艺略》之分述群经,必详其渊源本末;《诸子略》之叙列十家,必明其流别得失。非分为立论,何由知其梗概。其他《兵书》《数术》《方技》三略,皆同此例。若夫诗赋虽已分为五种,而实同为抒情之作。但有雅俗之不齐,实无非之可辨。当向歆校定之初,但见辞赋歌诗之稿,丛杂猥多,不易猝理。略加区分,约为五种。其实细分缕析,犹可多出数种,未必即此五种已为定论也。即分别归类之际,亦有不惬当者:扬雄赋本拟司马相如,乃以相如赋与屈原同次,录扬雄赋隶陆贾下,斯已舛矣。故《诗赋略》中可议者犹多,不第无分类叙论已也。大抵有可论者论之,无可论者阙之。刘《略》班《志》于六略,或论或阙,自有权衡。善读书者,贵能心知其意,不必求其齐同也。”^⑤

张舜徽认为《汉书·艺文志·诗赋略》中所载前三种赋实际上是源自刘向、刘歆父子整理、校定群书时所作的区分。其后学者循此思路认为赋分三类的差别是当时官府收集书籍的先后及存放场所的不同所导致的。如吴光兴在其《关于〈汉书·艺文志〉“诗赋略”的分类及小序之有无的问题》一文中以汉代官府收集藏书的先后次序来区分三种赋,指出:“《诗赋略》第一类‘屈原赋’之属大致以汉武帝时最早收集来的藏书为主,辅以部分宣帝时期的收藏,第二类‘陆贾赋’之属是稍后的收藏,第三类‘孙卿赋’是最后一批收藏品。按照《七略》《汉书·艺文志》裁篇别出的惯例,‘孙卿赋’即《荀子》的《赋篇》可能是刘向校书时从《荀子》一书中裁出再行著录补《诗赋略》的。”^⑥吴光兴认为刘向、刘歆校书时期,其主要的工作是整理藏书,分别图书的学术性质之事比较次要。《七略》《汉书·艺文志》的分类,与收书、藏书的次序、位置关系很大。即屈原赋之属

① 左宜华、陈祥谦:《〈汉志·诗赋略〉分类论略》,《湖南工业大学学报》2013年第1期。

② 尹海江:《论〈汉书·艺文志〉中“赋”的分类与排序——兼辨〈楚辞〉非选自“屈原赋之属”》,《江汉大学学报》2010年第5期。

③ 程千帆:《闲堂文藪》,第216页。

④ 程千帆:《闲堂文藪》,第217页。

⑤ 张舜徽:《汉书艺文志通释》,武汉:湖北教育出版社,1990年,第233—234页。

⑥ 吴光兴:《关于〈汉书·艺文志〉“诗赋略”的分类及小序之有无的问题》,《文史》2010年第2期。

是汉武帝到宣帝时的收藏,稍后是陆贾赋之属的收藏,最后是孙卿赋之属的收藏。吴光兴的这种说法否认了班固是有意识进行了分类,认为班固只不过是承袭了刘向、刘歆父子校书时收集作品的分批顺序并加以排列而已。但这种解释在文献史料上缺乏充分的证据,更多只是依据《汉书·艺文志·诗赋略》中所载作家的生卒年和刘向校书的时间次序所做出的一种推测。

(五) 以品第、优劣区分

以文学成就、品第优劣区分,即认为与《诗品》中分五言诗为上、中、下三品相类似,《汉书·艺文志·诗赋略》中也是以上品、中品、下品来区分前三种赋。其主要依据是考察当时及前后的品评论第之时风,证明以品第高低来评论赋的时代可能性;同时结合前三种赋的创作成就和流传的情况来论证其成就的高下符合“三品”的区分。此外还以作品流传下来的数目多少来论证,预设越好的作品留存下来越多的前提在里面。但这种说法在解释如扬雄赋何以入中品时往往得从刘歆与班固处理扬雄赋分类的政治立场及其个人评价上来解释。^①这也是目前学术界比较流行的一种解释,如章必功、^②汪祚民、^③李士彪、^④尹海江、^⑤张兴华^⑥等人都主张以品第高低区分前三种赋,下面以李士彪的文章为代表进行分析。

李士彪在其《三品论赋——〈汉书·艺文志·诗赋略〉前三种分类遗意新说》一文中首先论述了三品说的时代背景,并举了两个典型的例子。一是《汉书·王褒传》中说:“上令褒与张子侨等并待诏,数从褒等放猎,所幸宫馆,辄为歌颂,第其高下,以差赐帛。”李士彪指出:“所谓‘歌颂’显然就是指辞赋,互文见义而已。可见当时已有将赋‘第其高下’的事实。这足以证明《汉书·艺文志》以品论赋,决非空穴来风,而是渊源有自。”二是钟嵘《诗品序》中说:“昔九品论人,《七略》裁士,校以宾实,诚多未值。”李士彪指出:“注家于‘九品论人’向无异辞,于‘《七略》裁士’素致纷纭,甚至不知所云。我以为仲伟之言,必有依据。如谓钟氏《诗品》以品论诗实本之《诗赋略》,亦不为过。”李士彪总结说:“《汉书·古今人表》九品论人,《诗赋略》亦用此法品赋,赋之前三种即上、中、下三品,亦以人分;至无作者名或失名之赋,无从以人品目,则聚为‘杂赋’一种以置之。‘杂’者,犹今言‘其他’,不得已之名称。明确而言,屈原赋之属为上品,陆贾赋之属为中品,荀卿赋之属为下品。”^⑦

接下来李士彪从《汉书·艺文志》的著录来证明其说云:“第一种屈原赋二十五篇之属二十家为上品。屈原、唐勒、宋玉为赋之一祖二宗,故列上品,庶无疑议……观中品所列二十一家,枚皋虽以赋为能,然量多质劣,史有明文,终逊其父。故父子别居,允矣。严助、朱买臣虽善词章,终是枚皋之流,故亦入中品。陆贾、司马迁、宗正刘辟强、萧望之、博士弟子杜参,所长不在此,赋或有可观者,终非当行本色,故入中品。其余诸人当亦循此二例。下品二十五家,除荀卿外,无一名家,亦可知也。或以篇小似诗,或以词劣不工,故入下品。荀卿列下品者,其于赋虽有赐名立体之功,而论其辞,则平淡欠雕润,不足以言赋,故入下品。犹班固虽于文人五言诗有开创之功,而质

① 俞纪东:《〈汉志·诗赋略〉“扬雄赋”绎释》,《复旦学报》2002年第3期。

② 章必功:《说〈汉志·赋略〉“四种”》,见汤一介主编:《中国文化与中国哲学》,北京:三联书店,1990年,第387—393页。

③ 汪祚民:《〈汉书·艺文志〉“赋”分三种新探》,《安庆师范学院学报》1999年第5期。

④ 李士彪:《三品论赋——〈汉书·艺文志·诗赋略〉前三种分类遗意新说》,《鲁东大学学报》2006年第3期。

⑤ 尹海江:《〈汉书·艺文志〉辑论》,成都:西南交通大学出版社,2013年,第25、28—29页。

⑥ 张兴华:《〈汉书·艺文志〉中赋之分类研究》,《信阳农林学院学报》2016年第2期。

⑦ 李士彪:《三品论赋——〈汉书·艺文志·诗赋略〉前三种分类遗意新说》。

木少文,终列《诗品》下品之首。三品皆以人为单位,而下品中有‘秦时杂赋九篇’,此亦犹《诗品》之古诗。三品之中,略以时代为序,观屈原、陆贾、荀卿各据三品之首可知也。偶有相乱者,或刘歆当日之误,或后人传抄之讹,古书例有之,要不足为大病。又三品之中,上品 20 家,中品 21 家,下品 25 家。三品人数约略相当,然上品略少,下品略多,合乎惯例。从作品流传看,上品流传下来的作品多,中品甚少,下品更少,除荀卿《赋篇》外,皆佚。又可证成此说。”^①

以上之所以详细引述“三品论赋”说,是因为此说较为新颖,相比前人局限于具体的文学风格、作家地域、思想来源等的划分来说,以品第的高下来划分,至少在形式上能较圆满地解决前三种赋的分类问题。但是我们没有确切的证据论定刘歆、班固当年划分赋类时一定就是这样考虑的。时代风尚对文学及其分类当然有一定影响,但是两者的发展并不是同步的,理论的总结往往有其滞后性,而且个人主观因素的作用往往也很大,复古和趋新往往并存。因此这种说法也有求之过深的嫌疑。事实上诸说都只是假说,只是看谁的证据多,解释得更圆满而已。李士彪自己在文末也承认“三品论赋”说只是一种假说。其后,孙振田在总结前人研究基础上,认为前三种赋的区分有数量平衡上的考虑,同时也体现了品第之区分,其中屈赋之属是文辞较佳的作品,而陆赋与孙赋之属的文辞较屈赋之属为差。其说法不像“三品论赋”说那样优劣区分地截然分明,以避免主观武断,同时也探讨了屈原赋之属与刘向编楚辞的对应关系,《汉书·艺文志》的目录学特征,以及赋作评价、分类、著录中个人主观因素的偶然性。^②

三、余 论

总的来看,上述关于《汉书·艺文志·诗赋略》前三种赋之分类的各种观点基本都是从作为认识对象的客体——赋上来找原因,而较少从认识的主体——分类者上来找原因,更缺少将客体与主体结合起来的思考。近年来,已经有人从班固本人的经学价值立场出发来探讨《汉书·艺文志》中的赋之分类。^③我们认为,班固考虑各类特征的分类意识是决定其分类的关键所在,那么班固在《汉书·艺文志·诗赋略》里也应与其他各略一样有其标准。这里可能有两种情况存在,一种情况是刘歆的《七略》中本来就是这样区分的,班固只是沿袭而已;另一种情况是班固本人有其明确清晰的分类意识乃至判断标准。不论哪一种情况,标准都是可能存在的。我们认为,可以换一个角度思考,即可以考察一下居于三种赋之首的屈原、荀子和陆贾这三位代表性的大家之间的区别。

关于屈原,班固在其《离骚赞序》中主要从评价屈原的作品方面指出:

屈原以忠信见疑,忧愁幽思而作《离骚》。离,犹遭也;骚,忧也。明已遭忧作辞也。是时周室已灭,七国并争。屈原痛君不明,信用群小,国将危亡,忠诚之情,怀不能已,故作《离骚》。^④

关于荀子,班固主要从荀子的才能及贡献的方面出发指出:

① 李士彪:《三品论赋——〈汉书·艺文志·诗赋略〉前三种分类遗意新说》。

② 孙振田:《三品论赋——〈汉书·艺文志·诗赋略〉赋类前三种分类义例再考释》。

③ 李娜:《从班固的经学价值立场看〈汉书·艺文志〉赋之分类》,《中国语言文学研究》2019年第1期。

④ 洪兴祖:《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,第51页。

仲尼称：“材难，不其然与！”自孔子后，缀文之士众矣，唯孟轲、孙况、董仲舒、司马迁、刘向、扬雄。此数公者，皆博物洽闻，通达古今，其言有补于世。传曰：“圣人不出，其间必有命世者焉。”岂近之乎？^①

关于陆贾，班固没有评价他的著作，但从作为政治家的方面出发评论道：

陆贾，楚人也。以客从高祖定天下，名有口辩，居左右，常使诸侯。^②

陆贾位止大夫，致仕诸吕，不受忧责，从容平、勃之间，附会将相以强社稷，身名俱荣，其最优乎！^③

班固对这三个人的评价出发点不一样，区别是很明显的，这一认识也应反映在对他们作品的认识上。

荀子(荀卿)的作品有隐语的特征。每篇前半部分由作者以臣的身份说出隐语，概括描述所赋的事物，但不露谜底。说完隐语后，这部分以“臣愚不识，敢请之王”作结。后半部分是王作回答，说一番道理后，点出所赋之物的名称，最终揭出谜底。这一类作品大多散佚，也没有出现知名赋家，我们现在只能以荀子的作品概括其特征。隐语的主旨是阐明道理，描写理性化，抒情则几乎难见，所以，刘师培在评《汉书·艺文志》所列“孙卿赋十篇”时才说荀卿赋偏于说理，是“阐理之赋”。

屈原作品的风格学术界讨论很多，但到陆贾这里就遇到困难了，《汉书·艺文志》列其有赋3篇，可惜均已亡佚，目前所能见到的是其论著《新语》。关于这部书的写作情况，《汉书》照录《史记》中的记载：

贾时时前说称《诗》《书》。高帝骂之曰：“乃公居马上得之，安事《诗》《书》！”贾曰：“马上得之，宁可以马上治乎？且汤、武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。昔者吴之夫差、智伯极武而亡；秦任刑法不变，卒灭赵氏。乡使秦以并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”高帝不怿，有惭色，谓贾曰：“试为我著秦所以失天下，吾所以得之者，及古成败之国。”贾凡著十二篇。每奏一篇，高帝未尝不称善，左右呼万岁，称其书曰《新语》。^④

从这段记载来看，陆贾确有纵横家的风格。他是一个由秦入汉，并助刘邦夺天下的文人，他的言辞中常透露出开风气的气势。如他说：“故制事者因其则，服药者因其良，书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方。合之者善，可以为法，因世而权行。”^⑤这种政治家的气势，如果反映在赋中，那么与屈原的作品肯定是有区别的了。

通过以上梳理，我们可以明确的是，三种赋的开创者屈原、陆贾、荀卿三人，各有特点，他们的作品风格各异，互不包容。在这个认识基础上，再结合汉人重视溯源的文化背景，区分这三类赋应当是其所依据的。我们可以作出这样的推测：汉初，在陆贾的时代，创作赋的人多了起来，其中有效仿屈原的楚辞风格创作的，有沿续荀卿的风格创作的，陆贾的创作与这两类有所不同，他的作品有纵横家的遗韵，因而难以将其划入另外两类，班固就为他单独立了一类。就像《庄子·天

① 班固撰，颜师古注：《汉书》第7册，北京：中华书局，1962年，第1972页。

② 班固撰，颜师古注：《汉书》第7册，第2111页。

③ 班固撰，颜师古注：《汉书》第7册，第2131页。

④ 班固撰，颜师古注：《汉书》第7册，第2113页。

⑤ 陆贾：《新语》，北京：中华书局，2006年，第5页。

下篇》所说的“古之道术有在于是者”，某人“闻其风而悦之”一样。事实上，自古至今，通过文学作品的跟风模仿，从而形成大体上具有相同风格特征的作家（作品）群体，是文学史上的普遍现象。后世词作中所谓豪放派、婉约派的区分就是这种情况。因此以这种风格上的模仿来对作品乃至作家进行分类是符合文学史发展的实际情况的。这就是文学传承上的“家法”，与汉代经学传承中重视家法的倾向类似。后来清代张惠言在编纂《七十家赋钞》的过程中就非常注重各家“家法”，并模仿《汉书·艺文志》的体例，以“家法”对赋作进行了分类。如林颐山在《重刻张编修七十家赋钞叙》中指出：“武进张编修《七十家赋钞》熟精各种家法，仿刘《略》旧例，条其家数、篇数，又益之以所重家数，例以《艺文志》。”^①但如前所述，这种模仿只是从作家作品的总体特征和主流倾向上来说，因此，不能一概认为某位作家的所有作品都是一种风格或全部都是模仿某人的作品。如《汉书·扬雄传》云：“先是时，蜀有司马相如，作赋甚弘丽温雅，雄心壮之，每作赋，常拟之以为式。”^②后来研究者多据此指出扬雄的赋作（如《长杨赋》《甘泉赋》）是模仿司马相如（属于屈原赋之属）的作品风格，但这只是扬雄早年的倾向，其实扬雄的很多作品（如《太玄赋》《逐贫赋》）与陆贾赋的倾向是一致的，代表其成熟后的风格，所以，班固在《汉书·艺文志·诗赋略》中可能就是据此将扬雄赋归入陆贾赋之属。这中间就不能排除个人判断标准或立场视角不同的主观因素。因为如前所述，学界有很多人将模拟司马相如及屈原的赋作视为扬雄的代表作，所以，批评《汉书·艺文志·诗赋略》中将扬雄赋归入陆贾赋之属是错误的。

屈原和荀子作为赋家的两位鼻祖，其地位早为人们所承认。班固在大序中论述赋的源流时也以两者并举。而对于陆贾，人们多存有疑问，认为其成就和地位不足以单列一类而与屈、荀二大家并列，其实这是没有历史地考察汉赋的发展历程而产生的误会。从汉赋的发展历程角度看陆贾的赋，我们还可以进一步得到这样的认识：虽然陆贾以赋这种古以有之的体裁来创作，但其赋作已显示出与屈原、荀子的作品不同的风格，这对于文学发展而言，是体现新一代的文学特征，即汉代文学特征的表现，是汉赋形成自己特征的开端，意义非常重大。虽然陆贾的赋作品不多，并且都已经亡佚，无从考察他的创作成就，但其作品表现出来的新面貌，标志着赋文学进入了一个新阶段。关于陆贾赋的地位，应该从这个意义上理解。所以，我们赞成班固在《汉书·艺文志·诗赋略》中将陆贾赋单列一种的做法。事实上，刘勰在《文心雕龙·诠赋》中已经指出：“汉初词人，顺流而作，陆贾扣其端，贾谊振其绪，枚、马播其风，王、扬骋其势。”^③刘勰对陆贾的定位非常准确。章学诚在《校讎通义·汉志诗赋第十五》中也说：“古之赋家者流，原本诗骚，出入战国诸子。假设对问，《庄》《列》寓言之遗也；恢廓声势，苏张纵横之体也；排比谐隐，韩非《储说》之属也；征村聚事，《吕览》类辑之义也。”^④注意到战国纵横家对汉赋的影响，陆贾的地位也就得以确立。他是一个由秦入汉的政治家，游说之士的气味还很重，所得地位也来自于他的辩才。事实上，以陆贾赋为代表的汉赋原本出自《诗》《骚》，但又出入于战国诸子，因此，战国诸子也可视为汉赋的源头之一。

我们认为，在理解了屈原、陆贾、荀卿三大家的总体风格和特征之后，诸说都可以并存，因为事实上就算《汉书·艺文志·诗赋略》的小序今天都流传下来（其是否有小序姑且不论），并且里

① 转引自王思豪：《手稿本〈七十家赋钞〉的学术价值》，《中国典籍与文化》2010年第4期。

② 班固撰，颜师古注：《汉书》第11册，第3515页。

③ 刘勰著，陆侃如、牟世金等译注：《文心雕龙译注》上册，济南：齐鲁书社，1981年，第91页。

④ 章学诚撰，王重民通解：《校讎通义通解》，第117页。

面详细说明了之所以赋分三种的理由。那么,拿刘歆(班固)的分类标准和每一类中所有作家作品的实际情况来对照衡量,其中必有不少抵牾之处。这一点从其后《诗品》的接受史即可想见。而上文所列举的诸家之说都有其道理和不足之处。事实上,这种基于主观价值判断的分类只能是见仁见智,不可能有一个十全十美的标准答案和完美方案。在这里我们回味前引张舜徽所说的“刘《略》班《志》于六略,或论或阙,白有权衡。善读书者,贵能心知其意,不必求其齐同也”,^①当有更进一步的体会。

还有一点值得注意的是,置于每类赋首的屈、陆、荀三家赋与其下所统领的赋作之间的关系,是风格,是体裁,还是其他标准可以使它们归为一类呢。各家的说法往往是从这三家来先界定一个框架,再看其属下各家是否符合,所以难免有抵牾之处。事实上,对某类文学作品进行分类,历来就是学界难事,班固在《汉书·艺文志·诗赋略》中就面临这种困难。我们甚至可以作这样大胆的推测:班固在《汉书·艺文志·诗赋略》中之所以不作小序以说明其区分赋为三种的理由,就是因为他觉得任何一种标准都很难圆满地解释分类的理由,即使说出来也会惹人非议,所以干脆不说。否则我们就很难理解为何整部《汉书·艺文志》中唯独《汉书·艺文志·诗赋略》中没有小序。事实上,汉代赋作数量庞大,而风格、内容又很复杂,班固的分类只能从大体上来理解,而很难具体入微。因此从宏观角度去审视或许可以化难至易。也就是说,我们最多只能根据每一类的“总体特征”或“主流倾向”来区分,而具体到各个作家在其生命的不同阶段,其作品又往往呈现出不同的风貌。比如青年时多拟作,成熟期方形成其独特个性,相应地在体裁上可能也存在差异。所以,从严格意义上来说,任何一种分类都有其难以圆满的地方。除非不考虑赋的内容,纯粹用形式特征比如篇名首字笔画来分类,但这又违背了中国古典目录学的传统,因为中国古典目录学的一个优良传统就是书目分类不单是列一个书单,而且要求做到“辨章学术,考镜源流”,也就是说,要求目录书承担起学术史、思想史的作用,这就必然要求目录及其分类建立在对各家著作内容的微观理解和时代思潮的整体把握的基础之上。

刘歆、班固的时代已经一去不复返了,他们对前三种赋的划分代表了当时人们对赋的发展及其特征的主流认识(当然其中也不免掺有其个人的主观成见和利害关系在里面),我们一方面要尽量还原历史,以更好地理解其分类的原意。同时,我们又可以站在前人的肩膀上批评其不足之处,重新提出新的分类建议,这种“还原”和“重建”虽然可能永无止境,但对于我们继承和发展学术文化来说却是有积极意义的。

(责任编辑:王丰年)

^① 张舜徽:《汉书艺文志通释》,第234页。

郭璞的《诗》学面貌及成因

——以其诗文引《诗》用《诗》为中心的考察

曹琳

摘要:以往人们通过考察郭璞《尔雅注》引《诗》来认识郭璞的《诗》学面貌,而对郭璞诗文引《诗》、用《诗》的情况较少关注。考察郭璞诗文所用《诗》学材料,并与其注书引《诗》的特点相对照,可见郭璞《诗》学特征乃以《毛诗》学为主,间涉三家《诗》说,既注重《诗》的字句本义,亦重视《诗》的经学功能。郭璞在其著述中所呈现的《诗》学面貌,受到两晋时期经学环境,郭璞的学术背景,其与晋元帝、明帝及琅琊王氏的关系等因素的影响。郭璞对《毛诗》的取舍和对三家《诗》的借鉴,体现了其实事求是的治《诗》态度;郭璞在注书中更注重《诗》的字句本义而在诗文中更注重《诗》的经学功能,这一不同侧重体现了其《诗》学面貌的非单一性。

关键词:郭璞;《诗》学;魏晋《诗》学史;引《诗》

作者简介:曹琳,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

一、引言

郭璞是两晋时期的著名学者,《晋书》载其“好经术,博学有高才,而讷于言论,词赋为中兴之冠。好古文奇字,妙于阴阳算历”。^①然后世多知其博物之能、词赋之才、阴阳算历之学,而对其“好经术”这一方面较少关注。就《诗》学而言,郭璞不仅有《诗》学论著《毛诗拾遗》见载于《隋志》,其为《尔雅》《方言》《穆天子传》《山海经》诸书所作注中亦多有引《诗》之处,且其所作诗赋诂颂等,也常有引《诗》、用《诗》的情况。两晋时期的《诗》学文献多已亡佚,因此郭璞著述中所保存的这些丰富的《诗》学材料便弥足珍贵。通过考察郭璞著述中的《诗》学材料,发掘其隐藏在著述当中的《诗》学面貌,不仅可以窥见郭璞“好经术”这一方面的成就,亦有助于我们对两晋时期《诗经》学史的认识。

郭璞著述中引《诗》用《诗》的情况,前人偶有关注,如清臧庸《拜经日记》^②中即列举了《尔雅》《毛诗》异文、《尔雅注》与《毛传》、郑玄《笺》的异文等十数条。今人对郭璞《诗经》学的关注和对郭璞著述中引《诗》情况的研究,如岳草原《〈尔雅〉郭璞注引〈诗〉考》(2010)、^③袁艳秋《〈毛

① 房玄龄等:《晋书》,北京:中华书局,1974年,第1899页。

② 臧庸:《拜经日记》,北京:国家图书馆出版社,2011年。

③ 岳草原:《〈尔雅〉郭璞注引〈诗〉考》,《语文学刊》2010年第11期。

诗拾遗》考》(2010)、^①吕秀青《郭璞〈诗经〉学论略》(2017)、^②陈海霞《郭璞〈诗经〉学及其在〈诗〉学史上的定位问题》(2019)、^③以及迟宏美硕士论文《〈尔雅〉郭璞注引〈诗〉研究》(2019)^④等,或在前代辑本的基础上对《毛诗拾遗》重新辑考、辨正,或对郭璞《尔雅注》引《诗》用《诗》情况做出分析,归纳《尔雅注》引《诗》的特点,为后续研究提供了扎实的基础。但已有研究对郭璞《诗经》学的考察聚焦在《尔雅注》和《毛诗拾遗》两书上,而对郭璞其他注书及郭璞诗文引《诗》、用《诗》的情况较少关注。

笔者曾分书考察了郭璞《尔雅注》《方言注》《山海经注》《穆天子传注》引《诗》、用《诗》的情况,认为郭璞注书引《诗》用《诗》主要是以《毛诗》为主,间涉三家《诗》说,且郭璞注书引用《诗》学材料时对《毛传》的取舍,反映了其对《毛传》持比较尊崇的态度,但当郑《笺》之说较《毛传》更为合理时,郭璞也会舍《毛传》而取郑玄之说。当郑玄与王肃之说有所冲突时,郭璞亦择善而从,体现了其实事求是、不拘一说的治《诗》精神。通过对郭璞注书的考察,可以看出郭璞比较重视《诗》中字词的本义,多从训诂学的层面来解释《诗经》中的字词,而较少像《传》《笺》那样阐发字词诗句的微言大义,这一点也与学界对郭璞《诗》学特点的已有认识比较吻合。

在郭璞的诗文中,也运用了许多《诗》学的材料。郭璞的文学作品引《诗》用《诗》,与其注释之作引《诗》用《诗》,所呈现出的特点是否相同,这一问题尚有待深入考察。基于此,本文将全面分析郭璞诗文引《诗》、用《诗》的情况,以期对郭璞的《诗》学面貌产生更为客观的认识,并通过考察其生平交游、家世等因素,探讨郭璞《诗》学特点的形成原因。

二、郭璞诗文引《诗》用《诗》考论

据《晋书》记载,郭璞平生所作诗、赋、诔、颂等文学作品达数万言,惜流传过程中散佚颇多。考《隋书·经籍志》著录郭璞文学作品,有《山海经图赞》二卷、《尔雅图赞》二卷,以及《晋弘农太守郭璞集》十七卷等。《尔雅图赞》,《隋志》著录已明其亡佚,《郭璞集》至《宋史·艺文志》著录则俱为六卷。明末张溥辑得《郭弘农集》二卷,收录在《汉魏六朝百三名家集》中,传世至今的郭璞集旧刻本,即多本于此。后清代严可均、近代丁福保所辑郭璞诗文,皆在张溥辑本的基础上有所增补。近人聂恩彦先生校注《郭弘农集》,则是以张氏所辑《郭弘农集》二卷明刻本为底本,参考其他辑本和相关著作,对郭璞诗文进行校注补遗。本节即在前代诸辑本及近人整理本的基础上,参校《晋书》《太平御览》《艺文类聚》等书所引,对目前可见的郭璞诗文逐一进行考察,以期理清郭璞诗文当中引《诗》、用《诗》的情况,进而对郭璞诗文所反映出的郭璞《诗》学特点有所认识。

(一) 郭璞诗文对《诗经》典故、意象的运用

郭璞诗中大量运用了《诗经》中的典故或《诗经》中的经典意象。郭璞对《诗经》典故及意象的使用,既有使用《诗经》中经典意象的情况,也有使用《诗经》典故的情况,且对典故的使用比较

① 袁艳秋:《郭璞〈毛诗拾遗〉考》,《运城学院学报》2017年第2期。

② 吕秀青:《郭璞〈诗经〉学论略》,《文教资料》2017年第2期。

③ 陈海霞:《郭璞〈诗经〉学及其在〈诗〉学史上的定位问题——以〈毛诗拾遗〉佚文及〈尔雅注〉为中心的考察》,《理论月刊》2019年第8期。

④ 迟宏美:《〈尔雅〉郭璞注引〈诗〉研究》,河北师范大学硕士毕业论文,2019年。

灵活,有时还会反用《诗》典。现将郭璞诗文对《诗经》典故、意象的运用情况分述如下。

第一,郭璞诗文中的《诗经》名物意象。

郭璞诗文中常用《诗经》中出现的经典意象。如郭璞《游仙诗》其五有句云:“陵苕哀素秋。”今按,陵苕,即《诗·小雅·苕之华》之苕也。“苕之华,芸其黄矣”,《毛传》云:“兴也。苕,陵苕也,将落则黄”,郑玄《笺》谓:“陵苕之华,紫赤而繁。兴者,陵苕之干,喻如京师也,其华犹诸夏也,故或谓‘诸夏’为‘诸华’。华衰则黄,犹诸侯之师旅罢病将败,则京师孤弱。‘伤’者,谓国日见侵削。”^①又《毛传》谓苕即陵苕,与《尔雅》所载相同。

再如郭璞《登百尺楼赋》中有句云:“寤苕华而增怪,叹飞驷之过户。”^②此句并举《诗》《骚》中的经典意象。苕华,如本文上述,乃是《诗经》中的经典意象。根据郭璞《登百尺楼赋》中所写景象,可以推测此或是在郭璞“避地东南”、寓居洛阳时所作。其时恰逢八王之乱,国家动荡飘摇,郭璞此诗用“苕华”这一《诗经》中的经典意象,实为用《毛诗》中以苕华“芸其黄矣”喻京师衰落之意,故而“寤苕华而增怪”,表达作者对其时八王之乱的忧思。

郭璞诗文中对《诗经》中经典名物、意象的运用,有时还体现出其对《诗经》名物的考辨和见解。如《尔雅赞·芘苕》:

车前之草,别名芘苕。王会之云,其实如李。名之相乱,在乎疑似。^③

郭璞此处所描写的“芘苕”,即《诗经·周南·芘苕》篇之“芘苕”,为《诗经》中的经典名物。芘苕为何物,旧有争议。《毛传》引《尔雅》之说,以芘苕为马舄亦即车前,郑《笺》无异议。王肃则引《周书·王会》之说,认为芘苕如李。孔颖达《毛诗正义》云:

王肃引《周书·王会》云:‘芘苕如李,出于西戎。’王基驳云:‘《王会》所记杂物奇兽,皆四夷远国各贡土地异物以为贡贄,非《周南》妇人所得采。’是芘苕为马舄之草,非西戎之木也。^④

在《尔雅赞·芘苕》中,郭璞将《诗经·周南》中的“芘苕”与《周书·王会》中的“芘苕”相区别,认为此二物乃“名之相乱”。这首诗为《尔雅赞》芘苕为描写对象,背后则是《诗经》学中对名物的争论。郭璞此诗通过考辨两种芘苕实为不同之物,认可《尔雅》《毛传》中芘苕为车前草的旧说,亦即间接驳斥了王肃之说,体现了其治《诗》唯实是求的特点。

第二,郭璞诗文对《诗经》典故的运用。

郭璞诗文中常见出自《诗经》的典故。郭璞所撰奏疏,常引用《诗经》中的典故以劝诫君王,体现了郭璞对《诗经》之经学作用的重视,如《日有黑气疏》云“日月告衅,见惧诗人”,乃用《小雅·十月之交》,以表达对君王的劝诫。郭璞所撰文学作品亦常用《诗》典。细考郭璞文学作品中使用《诗经》典故的情况,发现郭璞正面运用《诗》典多与《毛传》或《郑笺》义同,试举数例如下。

其一,郭璞五言诗有句云:“青阳畅和气,谷风穆以温。”^⑤丁福保《全汉三国晋南北朝诗》辑

① 王先谦:《诗三家义集疏》,北京:中华书局,1987年,第819页。

② 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958年,第2149页。

③ 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2155页。

④ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年影印清嘉庆刊本,第591页。

⑤ 丁福保编:《全汉三国晋南北朝诗》,北京:中华书局,1959年,第425页。

此诗谓“失题”。聂恩彦校注本《郭弘农集》则题此诗为《春》。^① 尽管诗题阙佚,但此诗见载于《艺文类聚·春部》,据其内容,所述为春时景事无疑。郭璞此处所用“谷风”,见于《小雅》及《邶风》。《诗·邶风·谷风》:“习习谷风,以阴以雨”,《毛传》:“兴也。习习,和舒貌。东风谓之谷风。阴阳和而谷风至,夫妇和则室家成,室家成而继嗣生。”^②又《诗·小雅·谷风》:“习习谷风,维风及雨”,《毛传》:“兴也。风雨相感,朋友相须。”郑玄《笺》云:“习习,和调之貌。东风谓之谷风。”^③此处郑《笺》乃是引用《邶风》之《毛传》。

《邶风·谷风》之《毛传》云东风谓之谷风,于《小雅·谷风》中无别释,可知无论是《邶风》中的“谷风”还是《小雅》中的“谷风”,在《毛诗》说中皆为“东风”义。“东风”者,即春风也。郭璞此诗收入《艺文类聚》之“春部”,句曰“谷风穆以温”,此当是袭用《诗》典,且与《毛传》之说相符合。

其二,《晋书》载郭璞《客傲》云:

昆吾挺锋,骊骝轩髦,杞梓竞敷,兰蕙争翘,嚶声冠于伐木,援类繁乎拔茅。是以水无浪士,岩无幽人,刈兰不暇,囊桂不给,安事错薪乎。^④

“嚶声冠于伐木”句,典出《诗·小雅·伐木》。《毛诗·伐木》序云:“自天子至于庶人,未有不须友以成者,亲亲以睦,友贤不弃,不遗故旧,则民德归厚矣。”^⑤《毛诗序》云“友贤不弃”“不遗故旧”,结合郭作下文云“水无浪士”“岩无幽人”,明见郭璞此处所用《伐木》中的典故与《毛诗》之说相符合。

其三,《太平御览·鳞介部》“儵鱼”条引郭璞《山海经图赞》:

泊和损乎,莫惨于忧。诗咏萱草,山经则儵。^⑥

此则《山海经笺疏·图赞》作“润和损平,莫惨于忧。《诗》咏萱草,带山则儵。壑焉遗岱,聊以盘游”,^⑦与《太平御览》所引稍异。

按,郭氏此诗乃用《诗·卫风·伯兮》中的典故。《卫风·伯兮》:“焉得谖草。”今本《毛传》云:“谖草,令人忘忧。”郑玄《笺》云:“忧以生疾,恐将危身,欲忘之。”^⑧“谖草”,即郭诗之“萱草”,郭璞此诗用《诗》之萱草比《山海经》之儵,以说明二者有相似的作用,其义与今本《毛传》《郑笺》之说相符合。

又,今本《毛传》“谖草令人忘忧”句,本或作“谖草令人善忘”,清代学者辩论已详。如阮元《十三经注疏校勘记》据《尔雅·释文》所引认为《毛传》本作“谖草令人善忘”,“忘忧”者乃郑玄申说;马瑞辰《毛诗传笺通释》亦同此说,且认为郑《笺》所申“忘忧”之说乃本自《韩诗》章句。郑《笺》本是集今古文学大成之作,其中融合了一些古文经学的成分,如马氏所言萱草忘忧之说始于《韩诗》,亦非全无可能。不过,可以肯定的是,无论此说是否成立,郭璞所用此典都与《郑笺》

① 参见聂恩彦校注:《郭弘农集》卷二,太原:三晋出版社,2018年,第252页。

② 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第639页。

③ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第985页。

④ 房玄龄等:《晋书》,第1905页。

⑤ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第877页。

⑥ 李昉等:《太平御览》卷九三七,《四部丛刊三编》第362册,上海:上海商务印书馆,1936年,第2a页。

⑦ 郭璞传,郝懿行笺疏,张鼎三、牟通点校:《山海经笺疏》,济南:齐鲁书社,2010年,第5055页。

⑧ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第690页。

相符合,而相比其时已乏传人的《韩诗》,郑玄《毛诗笺》的影响更为显著。因此,郭璞《儵鱼赞》一诗中所用《诗经》之“萱草忘忧”的典故,虽未必本自《毛传》,但犹与《郑笺》义同。

郭璞在诗文中不仅常常使用《诗经》中的典故,而且用法灵活,有时还会反用《诗》典,以达到诗有所本而立意出新的效果。如《与王使君诗》其一:

道有亏盈,运亦凌替。茫茫百六,孰知其弊。蠢蠢中华,遭此虐戾。遗黎其谿,天未忘惠。云谁之眷,在我命代。^①

此诗五句至八句乃是反用《诗经》当中的典故。《诗·小雅·节南山》:“昊天不佣,降此鞠凶。昊天不惠,降此大戾。”《毛传》:“佣,均。鞠,盈。凶,讼也。”郑玄《笺》云:“盈犹多也。戾,乖也。昊天乎,师氏为政不均,乃下此多讼之俗;又为不和顺之行,乃下此乖争之化。疾时民效为之,愬之于天。”^②

《诗》云“昊天不惠,降此大戾”,此则云“遭此虐戾”“天未忘惠”,借鉴了《诗经》的句法和表达,而与《诗经》句义相反,其中“天未忘惠”一句属于反用《诗》典的情况。

综上所述,郭璞在诗文当中经常使用《诗经》中的典故,且方式比较灵活,有时反用《诗》典以达出新之效,说明《诗经》乃是郭璞创作诗文的重要语料来源,且郭璞对《诗经》的掌握十分熟稔;而郭璞正面运用《诗》典多与《毛传》义同这一情况,则进一步说明了《毛诗》是郭璞诗文创作的重要语料来源。

(二) 郭璞诗文对《诗经》句词引用及诗法借鉴

郭璞诗文当中不仅有使用《诗经》中的典故、意象的情况,还有引用《诗经》原句及词语的情况,以及对《诗经》原句的仿写和句法的借鉴。为了避免与前文所分析的情况相混淆,笔者对句词引用及诗法借鉴的内涵作如下界定。在本节中,“引句”是指郭璞诗文引用《诗经》原句的情况,为避免将对郭璞诗文引用《诗》句的定义太过宽泛而导致误将郭璞对《诗经》某句的摹写当做是诗经异文,本节所谓“引句”只是指那些根据上下文所判断出确为郭璞诗文引用《诗经》原句的条目。“用词”是指郭璞诗文使用《诗经》词汇的情况,而不包括对《诗经》典故、经典意象的化用。“诗法借鉴”则是指郭璞诗歌创作中对《诗经》章法、句法的借鉴。如前文提到的《与王使君其一》,根据本文含义界定,“昊天不惠”一句属于上一节所分析的郭璞诗文反用《诗》典的情况,而“遭此虐戾”则属于本节所要分析的诗法借鉴的情况。

第一,郭璞诗文引用《诗》句与今本《毛诗》之异同。

郭璞诗文当中有引用《诗经》原句的情况。考察这些诗句,可见既有与今本《毛诗》相同者,亦有与今本《毛诗》相异的情况。现分类举例并述其缘由如下。

郭璞诗文所引《诗经》原文,与今本《毛诗》相同者,如《答王门子诗六首》其四:

诗亦有言,兄弟无远。矧我暨尔,姻媾缱绻。猗人其来,青阳载婉。言归于好,如彼琴管。^③

“兄弟无远”,出自《诗经·小雅·伐木》,与今本《毛诗》相符。郭璞此诗直接引用《诗经》原

① 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第863页。

② 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第945页。

③ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,第864页。

句,且云“诗亦有言”,明其所本为《诗》。后几句如“猗人其来”“如彼琴管”等,亦是自《诗经》当中化出。

再如《燕》:

燕燕于飞,瑞娥以卵。玄玉爰发,圣敬日远。商人是颂,咏之弦管。^①

“燕燕于飞”句,出自《诗经·邶风·燕燕》,亦与今本《毛诗》相符。然此二例中,三家《诗》亦未见有异文。

郭璞诗文所引《诗经》原句,有一些与今本《毛诗》相异。考察这些与今本《毛诗》相异的条目,发现多是由郭璞引《诗》句时因文改字而导致的,并非《诗经》之异文。另外,郭璞诗文所引《诗经》原句,也存在某句在一些版本中与今本《毛诗》相异的情况,此只是版本流传所导致的问题,抑或与四家《诗》的差异有关,尚待进一步考证。

郭璞诗文引《诗》句与今本相异者,多非四家《诗》差异所致。如郭璞《鼯鼠赞》末二句“诗人歌之,无食我粒”,^②本自《诗经·魏风·硕鼠》。《诗经·硕鼠》云“无食我黍”,郭诗引此句则作“无食我粒”,虽与今本《毛诗》相异,实是郭璞为凑韵而改字,《毛诗》及三家《诗》俱无此异文。再如郭璞《婴勺赞》末二句“维彼有斗,不可以酌”,乃是引自《诗经·小雅·大东》。而今本《毛诗》作“维北有斗,不可以挹酒浆”。^③郭璞诗句用《诗经》此二句之意,然字词稍有差别,实是引《诗》时顺应上文而改字,属于引语差异,而非《诗经》异文。

郭璞诗文所引《诗经》原句,有在一些版本中与今本《毛诗》相异的情况。如郭璞《山海经图赞·萤火赞》:

熠熠宵行,虫之微么。出自腐草,烟若散漂。物之相煦,熟知其陶。^④

按,今所见《艺文类聚》《初学记》等书引郭氏《萤火赞》首句,俱作“熠熠宵行”,严可均《全上古三代秦汉三国六朝文》即据此辑。《唐类函》《日知录》《说文解字义证》《群书拾补》等书所引则作“熠熠宵行”,聂注本《郭弘农集》与此同,而谓“熠熠”当作“熠熠”。

此句本引自《诗经·豳风·东山》,今本《毛诗》作“熠熠宵行”。又《说文·火部》“熠”字一条引《诗》作“熠熠宵行”,王应麟《诗考》已举其例,段玉裁疑《说文》所引乃是“熠熠”之误,马瑞辰驳之甚详。马瑞辰《毛诗传笺通释》:

熠熠双声字。说文“熠,盛光也”,引诗作“熠熠宵行”,而文选张华诗“熠熠宵流”,注引毛传“熠熠,葬也”,盖三家诗及毛诗或有作熠熠者,古人有急言缓言,传授各异。熠熠通作熠熠,犹小雅“平平左右”,左传可引作“便蕃”也。^⑤

前人通过《说文》等书所引,或认为是《说文》版本的疑误,或怀疑三家《诗》及《毛诗》中有将“熠熠”写作“熠熠”的情况。郭璞《萤火赞》的一些版本在流传中写作“熠熠宵行”,似乎可以为后者提供一个佐证。“熠熠宵行”,此或是《诗经》流传过程中的一种写法,正如马瑞辰所言“急言

① 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2156页。

② 全诗为:“五能之鼠,技无所执。应气而化,翻飞驾集。诗人歌之,无食我粒。”参见严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2156页。

③ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第991页。

④ 聂恩彦校注:《郭弘农集》卷二,第227页。

⑤ 马瑞辰撰,陈金生点校:《毛诗传笺通释》,北京:中华书局,1989年,第481页。

缓言,传授各异”,而非段玉裁所言《说文》之误。又,王先谦《义集疏》根据曹植《萤火论》所引《诗》句,考证《韩诗》此句与《毛诗》文同,亦堪备一说。

第二,郭璞诗文使用《诗经》词汇多与《毛传》义同。

郭璞诗文中有许多使用《诗经》词汇的情况。结合上下文语境,可以发现郭璞诗文当中使用的这些《诗经》词汇,多与《毛传》的训释相符合。如《与王使君诗五首》其二:

穆穆皇帝,固灵所授。英英将军,惟哲之秀。乃协神□,馥如兰臭。化扬东夏,勋格宇宙。岂伊来苏,莫知其覆。^①

此诗首二句乃是本自《诗经》。按,“穆穆皇帝”,《诗经》中常见类似的说法。如《诗·大雅·假乐》:“穆穆皇皇,宜君宜王。”^②将此与上天授命之说相联系,也是《诗经》中已有的表述。如《诗·大雅·文王》云:“穆穆文王,于缉熙敬止。假哉天命,有商孙子。”^③与郭璞诗表述相似,或即是郭诗所本。

第三,郭璞诗歌对《诗经》章法、句法的借鉴。

郭璞的诗歌创作对《诗经》有诗法层面的借鉴。尤其是郭璞的四言诗,较多借鉴了《诗经》的章法和句法。如《与王使君诗五首》其三:

怀远以文,济难以略。光赞岳谟,折冲帷幕。凋华振彩,坠景增灼。穆其德风,休声有邈。方恢神邑,天衢再廓。^④

“怀远以文,济难以略”,与《诗·大雅·板》“怀德维宁,宗子维城”句式相同,此应是郭璞诗对《诗经》句法的借鉴。又,《板》下句云“无俾城坏”,郭璞下句云“方恢神邑”,二语相反;并且《与王使君诗五首》其四又用了“怀德”一词。这两则材料也可以作为郭璞诗“怀远以文,济难以略”二句借鉴了《诗·大雅·板》句法的佐证。

再如郭璞《答王门子诗六首》其一:

芊芊玉英,济美琼林。靡靡王生,实迈俊心。藻艳三秀,响谐韶音。映彩春兰,擢蕊秋岑。^⑤

此诗前四句的作法本自《诗经·王风·黍离》。《黍离》前四句为:“彼黍离离,彼稷之苗。行迈靡靡,中心摇摇。”^⑥和郭璞此诗起笔四句相比较,明证郭氏此诗前四句乃袭《王风·黍离》诗法,“靡靡王生,实迈俊心”二句,更是直接从《黍离》中化出。值得注意的是,琅琊王氏正以东周太子、周灵王之子王子晋为始祖,郭璞此诗赠王氏子弟,而借鉴《王风·黍离》的写法,化用《黍离》诗句,表达对王氏子弟的称许,可谓得体。这一例证表明郭璞与琅琊王氏之间的关系实对郭璞著述所呈现出的《诗》学面貌产生了一些影响,详见后文论述。

(三) 郭璞诗文对四家《诗》说及《诗纬》的引用

郭璞诗文不仅引用了《诗经》中的典故、意象、句词,模仿借鉴《诗经》的写法,还对《毛诗》

① “乃协神□”,原辑本“神”字后阙一字。逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,第863页。

② 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1165页。

③ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1085页。

④ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,第863页。

⑤ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,第864页。

⑥ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第697页。

《韩诗》等诸家《诗》说以及《诗纬》有征引和暗用的情况。详述如下。

第一,郭璞诗文对《毛诗》说的引用。

郭璞诗文中对四家《诗》说的征引和暗用,主要以引用《毛诗》之说为主,其中既有郭璞运用《毛诗序》义的情况,也有引用《毛传》之说的情况。郭璞对《毛诗序》和《毛传》的征引、运用,不仅说明郭璞熟稔于《毛诗》之学,也说明了郭璞《诗经》学中有注重《诗经》经学意义的一面。

首先,郭璞诗文中常有运用《毛诗序》义的情况。

一方面,郭璞诗文中对《毛诗序》中的说法有所征引。如《皇孙生请布泽疏》中云“至乃闻一善则拜,见规诫则惧。”^①聂恩彦先生校注认为,此句的前半部分乃用《尚书·大禹谟》“禹拜昌言”事,后半部分则是用《毛诗大序》“闻之者足以戒”之意。郭璞诗文中经常以《诗》《书》之典并举,故而聂氏认为“见规诫则惧”句乃用《诗大序》,是比较有说服力的。

另一方面,郭璞诗文中常举《诗经》篇目,主要是为了用其经学意义,且多与《毛诗序》所阐发的经义相符,说明对《毛诗序》的熟练掌握是郭璞频繁征引《诗经》的基础条件。如《省刑疏》:

然陛下即位以来,中兴之化未阐,虽躬综万机,劳逾日昃,玄泽未加于群生,声教未被乎宇宙,主之未宁于上,黔细未辑于下,《鸿雁》之咏不兴,康哉之歌不作者,何也?杖道之情未著,而任刑之风先彰,经国之略未震,而轨物之迹屡迁。^②

结合“鸿雁之咏不兴”一句的上文以及下文对句“康哉之歌不作”,可知此句中“鸿雁”当是指《诗经·小雅》中的《鸿雁》篇。郭璞将《诗经·小雅·鸿雁》,与《尚书·益稷》中歌颂太平的“康哉之歌”并举,明用其经义。《毛诗序》云:“鸿雁,美宣王也。万民离散,不安其居,而能劳来还定安集之,至于矜寡,无不得其所焉。”^③此即郭璞此处征引《诗经》之意所在。郭璞得以通过举《毛诗·鸿雁》,云其咏未兴,来说明东晋皇室此时犹“玄泽未加于群生”,乃是建立在熟悉《毛诗序》义的基础之上。

其次,郭璞诗文中不仅常用《毛诗序》义,以进行经学意义的阐发,还常常引用《毛传》中的说法。其中尤为值得注意的是,当《鲁诗》之说与《毛传》有差异时,郭璞一般采用《毛传》的说法,而不取《鲁诗》的说法,这说明郭璞《诗经》学的真实面貌并非前人所认为的“所学为《鲁诗》”。如郭璞《驺虞赞》:

怪兽五采,尾参于身。矫足千里,倏忽若神。是谓驺虞,《诗》叹其仁。^④

《诗经》有《驺虞》篇,而以驺虞为仁兽,则是《毛诗》独有的说法。因此郭璞此处所言“诗叹其仁”的“诗”,实际上是指的《毛诗》。

《诗·驺虞》:“彼茁者葭,壹发五豝。于嗟乎,驺虞。”《毛诗序》:“驺虞,鹁巢之应也。鹁巢之化行,人伦既正,朝廷既治,天下纯被文王之化,则庶类蕃殖,搜田以时,仁如驺虞,则王道成也。”^⑤

① 聂恩彦校注:《郭弘农集》卷一,第43页。

② 房玄龄等:《晋书》,第1903页。

③ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第923页。

④ 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2170页。

⑤ 《毛诗正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第618页。

《毛诗》以驺虞为仁兽,《毛诗序》以此篇为《鹊巢》之应,而三家《诗》对驺虞的解释皆与《毛诗》不同,此王先谦《诗三家义集疏》所考已详。《诗三家义集疏》:

鲁说曰:驺者,天子之囿也。虞者,囿之司兽者也。天子佐與十乘,以明贵也。飫牲而食,以优饱也。虞人翼五豝以待一发,所以复中也……鲁、韩说曰:驺虞,天子掌鸟兽官。齐说曰:五范四轨,优得饶宥。陈力就列,驺虞悦喜。又曰,驺虞,乐官备也。^①

王先谦《诗三家义集疏》中驺虞之《鲁诗》说的材料是据蔡邕《琴操》而来。蔡邕乃东汉末年《鲁诗》派重要人物,其所论《驺虞》,当是持《鲁诗》说无疑。鲁说认为《驺虞》是邵国之女“叹伤所说,而不逢时,于是援琴而歌”,^②与《毛诗》“天下纯被文王之化”“仁如驺虞,则王道成也”的说法不同。郭璞诗云“诗叹其仁”,乃自《毛诗序》出,是《毛诗》的说法。

《鲁诗》和《毛诗》虽然都说了驺虞有“义”的层面,但对驺虞的解释不同。《鲁诗》派认为驺虞是“天子掌鸟兽官”“驺者,天子之囿也。虞者,囿之司兽者也”,^③《毛传》则认为驺虞是白虎黑文的“义兽”。郭璞《驺虞赞》一诗,对驺虞的描写为“怪兽五采”,与《毛诗》以驺虞为兽的说法是相同的。

如果郭璞所学为《鲁诗》,其诗当与《鲁诗》学家大同小异,但通过这些材料,我们可以看出,郭璞对“驺虞”的认知与《鲁诗》学者的说法是很不相同的,反而与《毛诗》相同。这也可以作为郭璞所学《诗经》主要是《毛诗》的一个例证。

第二,郭璞诗文对《韩诗》说的引用。

郭璞诗文引用四家《诗》说,主要以《毛诗》说为主,但也有一些引用《韩诗》说或与《韩诗》说相符合的情况,如《山海经图赞·比肩兽》:

厖与峩虚,乍兔乍鼠。长短相济,彼我俱举。有若自然,同心共膂。^④

此诗对《比肩兽》的描写采用了《韩诗》之说。“厖与峩虚,乍兔乍鼠”二句,当是本自《韩诗外传》所载“厖”之“前足鼠,后足兔”的说法。考古书中对“厖”前鼠后兔这一外形特点的记载,以《韩诗外传》及《吕氏春秋》为较早,而《吕氏春秋》作“蹶”,《韩诗外传》则全与郭璞诗文之说相合。《韩诗外传》卷五:

西方有兽名曰厖,前足鼠,后足兔……故曰:以明扶明,则升干天,以明扶暗,则归其人。两膂相扶,不伤墙木,不陷阱阱,则其幸也。《诗》曰:惟彼不顺,往以虫垢。暗行也。^⑤

由此可见,郭璞此诗对比肩兽外形及寓意的描写,皆与《韩诗外传》的记载相符合,又《韩诗外传》为此说之较早记载,故郭璞此诗或即本自《韩诗》之说。

第三,郭璞诗文对《诗纬》的引用。

郭璞《山海经注》中有引用《诗纬》的情况,郭璞诗文所包含的《山海经图赞》,亦与之相应。郭璞《山海经图赞·烛龙》:

① 王先谦:《诗三家义集疏》,第118、119页。

② 王先谦:《诗三家义集疏》,第119页。

③ 王先谦:《诗三家义集疏》,第120页。

④ 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2154页。

⑤ 韩婴撰,朱英华整理:《韩诗外传》,上海:上海书店出版社,2012年,第84页。

天缺西北,龙衔火精。气为寒暑,眼作昏明。身长千里,可谓至神。^①

今按,郭璞《山海经注》引《诗含神雾》云:“天不足西北,无有阴阳消息,故有龙衔精以往照天门中。”^②郭诗前二句即概括此意。

总之,郭璞诗文中包含了大量引《诗》、用《诗》的材料,包括对《诗经》典故、意象的运用、对《诗经》句词的引用、诗法借鉴、对四家《诗》说及《诗纬》的征引等方面,说明《诗经》是郭璞诗文创作中非常重要的语料来源。通过分析郭璞诗文引《诗》用《诗》的情况,可以发现郭璞诗文所运用的《诗经》学材料乃是以《毛诗》为主,间涉三家《诗》说和《诗纬》材料,而当《鲁诗》之说与《毛传》有差异时,郭璞一般采用《毛传》的说法,而不取《鲁诗》的说法。这与郭璞在其注书中所呈现出的《诗》学面貌是一致的。另外,通过郭璞诗文对《诗经》的引用,还可以看出郭璞在诗文创作中十分注重《诗经》的经学作用。

三、郭璞的《诗经》学面貌及成因

(一)《毛诗》为主的《诗》学底色

通过对郭璞诗文引《诗》、用《诗》情况的分析,可以发现郭璞诗文引《诗》多与《毛诗》相符,用《诗》亦以《毛诗》为主,且对《毛诗序》比较重视,这与郭璞《尔雅注》《方言注》《山海经注》《穆天子传注》等注释之作中引《诗》、用《诗》以《毛诗》为主、间引三家《诗》说的情况相一致,说明郭璞的《诗经》学乃是以《毛诗》学为主。

不过,值得注意的是,与《尔雅》郭璞注中保留了相当一部分《鲁诗》遗说不同,在郭璞诗文当中,很少见引用《鲁诗》材料或《鲁诗》之说的情况,并且当《鲁诗》之说与《毛传》有差异时,郭璞一般采用《毛传》的说法,而不取《鲁诗》的说法,如上文所及郭璞在《山海经图赞》中对“驹虞”的描述。这进一步说明了郭璞《诗经》学的真实面貌并非前人所认为的“所学为《鲁诗》”,恰恰相反,郭璞的《诗》学底色当是以《毛诗》为主。同时,这也为我们理解郭璞《尔雅注》所引《鲁诗》的性质提供了一些可能的猜想:即郭注中保存的《鲁诗》之材料,很可能多是承袭前人旧注,是其“会粹旧说”“错综樊孙”的结果。《尔雅》郭注对保存鲁《诗》遗说的作用无可置喙,但前人根据《尔雅注》以辑佚《鲁诗》,难免辑佚过当之嫌;而今人探讨《鲁诗》亡佚的时间,更不宜根据《尔雅》郭注引《诗》的情况将其推迟。

《毛诗》学之所以成为郭璞《诗经》学的底色,与两晋时期的经学背景及其生平经历不无关系。通过对郭璞家世的考察,可以发现郭璞《诗》学有家学渊源的可能性比较小,而受到时代背景、生平交游等因素影响的可能性比较大。郭璞的出身比较低微,且其家族少有《诗》学渊源。郭璞之父郭瑗曾在朝为官,但所学非《诗》学专门,其父郭瑗以上,郭氏之祖,已难考知。《晋书·艺术传》载:“杜不愆,庐江人也。少就外祖郭璞学易卜,屡有验。”^③则郭璞外孙杜不愆继其学,但也只是传承了郭氏的易卜之术,而未传承其经术之学。郭璞出身既非高门望族,祖上亦乏功名,其父也不是《诗》学专门,后人亦未见传承《诗》学而名彰者,可见郭璞《诗经》学的特

① 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2168页。

② 郭璞注:《山海经·大荒北经》,《四部丛刊初编》第466册,上海:上海商务印书馆,1929年,第83a页。

③ 房玄龄等:《晋书》,第2479页。

征出自家学渊源的可能性是比较小的,而更可能受到时代背景、师承及其生平交游等因素的影响。

从郭璞所处时代的经学背景来看,在两晋《诗》学史中,《毛诗》之学始终占据主流地位,三家《诗》或存或亡,传者不多,《毛诗》之学对其时学人的《诗》学面貌影响很大。郭璞的《诗》学呈现出以《毛诗》学为主的特点,与其所处时代的经学背景是相一致的。

此外,郭璞深受晋元帝、晋明帝的器重,而元、明二帝时,官方的《诗》学取向也正是以《毛诗》为主。在郭璞的著述当中,有很大一部分是在元帝、明帝二朝完成,如本文所考述的文学作品《南郊赋》,及其所上奏《省刑疏》《日有黑气疏》等,另外《尔雅注》《穆天子传注》《山海经注》等书的主体部分也可能是完成于元、明二朝,或者是完成于郭璞和皇室交往较多的时期。永嘉之乱以后,晋室东渡,一时有抑制玄学、重视经学的倾向。建武元年,经王导、戴邈等人上书,元帝立太学。东晋时期统治者为经学的发展做出了很多努力,具体到《诗经》学,晋元帝践阼,立经学博士九人,其中《诗》为《毛诗》郑氏学,事具《晋书·荀崧传》,^①且明帝阼短,未见有改。可见晋元帝、明帝时,官方的《诗》学取向为乃是以《毛诗》为主。这也与郭璞在著述中所呈现出的以《毛诗》为主的《诗》学面貌相吻合。

(二) 间涉三家,不拘一说

郭璞在著述中采拾广博,兼涉三家《诗》说,对《诗纬》材料也十分熟悉,不专为毛训。郭璞诗文引《诗》用《诗》在以《毛诗》为本的基础上,并不拘于毛说,吸取三家《诗》的观点,甚至对《诗纬》也有所取,这与郭璞《尔雅注》等注书引《诗》用《诗》所体现的特点是一致的,体现了郭璞《诗》学广闻多识、不拘一说的特点。

郭璞“间涉三家,不拘一说”的《诗》学特点当与郭璞的学术背景及其与琅琊王氏的交游有关。

郭璞崇尚博物之学,注书撰文往往旁征博引,又精通天文、五行、卜筮,对《诗纬》也有所关注。据《晋书》所载,郭璞早年曾从精通卜筮的郭公授业,通过学习郭公授予的《青囊中书》而洞悉了五行、天文、卜筮等学问。^②虽然郭璞的这一传奇故事或有虚构的成分在,但纵观郭璞的生平经历,对卜筮、天文、五行之术的精通,可谓是其终生傍身之技。郭璞在著述中对《诗纬》的关注,或即与其精通天文、五行、卜筮这一学术背景有关。

郭璞与琅琊王氏的密切关联,对其在著述中呈现的《诗》学面貌也产生了一定的影响。郭璞渡江以后,尝为王导之幕僚,与王导交游甚密,深受王导重视,且与王廙、王隐等王氏家族的子弟也曾相识。王导在做决策时往往让郭璞为他参谋,还曾让郭璞为初镇建邺的元帝进行卜筮,可见王导对郭璞的重视。郭璞得以接近当时的政治权力中心,并被晋元帝所看重,也正与王氏子弟有不可缺少的关系。

一方面,琅琊王氏奉东周太子、周灵王之子王子晋为始祖,便与《诗经·王风》有了微妙的联系。在郭璞与王氏子弟交游、唱酬中,有时会以《诗经·王风》为其诗料,并作为郭璞《诗经》学面貌的一部分在其著述中保留了下来,从而使得琅琊王氏与郭璞著述所呈现的《诗》学面貌有所关联。上文笔者曾提及郭璞在四言诗创作中借鉴《王风·黍离》的写法,化用《黍离》诗句,以表达

^① 房玄龄等:《晋书》,第1976、1977页。

^② 《晋书·郭璞传》:“有郭公者,客居河东,精于卜筮,璞从之受业。公以青囊中书九卷与之,由是遂洞五行、天文、卜筮之术,攘灾转祸,通致无方,虽京房、管辂不能过也。”见房玄龄等:《晋书》,第1899页。

对琅琊王氏子弟的称许,即是一证。

另一方面,琅琊王氏在《诗经》学方面具有深厚的家学渊源。王导的十世祖王吉,在汉宣帝年间任博士谏大夫,传《韩诗》,开《韩诗》王氏学。琅琊王氏在两晋时期,虽然门阀大族普遍不再十分重视经学,而以清谈和玄学为时尚,但依然在一定程度上保持着读儒家经书、在一些场合引用《诗经》等经典文献的传统,琅琊王氏家族即是如此。《世说新语》中曾见琅琊王氏子弟援引《诗经》的事例,如:“孝武山陵夕,王孝伯入临,告其诸弟曰:‘虽榱桷惟新,便自有黍离之哀。’”^①可见王氏子弟在两晋时期还会在一些场合援引《诗经》。

琅琊王氏之祖王吉所传为《韩诗》,汉祚尽后,经学衰微,其家《诗》学未必有森严传承,但难免会有《韩诗》学的影响在其中。《韩诗》在晋世传者业已不多,郭璞作为王导的幕僚,与琅琊王氏来往甚密,更容易获取《韩诗》学的材料和观点。今所见郭璞著述中有一些引用《韩诗》学材料的部分,或即与此有关。

(三)对《诗经》经学功能和字句本义的双层注重

通过对郭璞诗文引《诗》、用《诗》的考察,可以发现郭璞比较注重阐发《诗经》篇目所蕴含的经学意义和诗教功能,这与以往对郭璞注书引《诗》用《诗》情况的认识不相同。以往学者通过对郭璞注书如《尔雅注》的考察,发现郭璞比较重视《诗》中字词的本义,多从训诂学的层面来解释《诗经》中的字词,而较少像《传》《笺》那样阐发字词诗句的微言大义。但是在诗文创作引《诗》用《诗》中,郭璞显然更加重视《诗经》的经学功能,比如第四章中所提到的其通过引《诗》来表达对君王的劝告,以及其对《诗经》意象、典故的使用,常与《毛诗序》义相结合。这些现象说明郭璞的《诗经》学具备比较丰富的层次,并非以单一的训诂学者角度将《诗经》视为训诂博物的资料库。

既重视《诗经》字句的本义,亦注重对《诗经》经学功能的运用,是郭璞《诗》学的一个显著特点。由于注释之作与文学作品的性质不同,郭璞在不同类型的著作中也呈现出对《诗经》功能的不同侧重,将这些层面组合在一起,才得以较为全面地看到郭璞的《诗经》学面貌。

在《尔雅注》《方言注》《穆天子传注》及《山海经注》中,郭璞都更侧重于解释字词名物的本义,而不侧重于经学大义的阐发,这或许与注释类书目的体例和训诂学本身的特点有关。以存世比较完整的《山海经注》和《山海经图赞》为例,郭璞的《山海经注》为注释之作,《山海经图赞》则为文学作品,二者性质不同。根据第三章对《山海经注》的考察,以及第四章所举《山海经图赞》之例,可以发现二者呈现出了不同的《诗》学取向,《山海经注》引《诗》、用《诗》以字句本义为主,不重视对其经学意义的阐发,《山海经图赞》则比较重视对经学意义的使用。另外,郭璞注释之作较少对字句之大义微言的阐发的这种特点,也在一定程度上体现了两晋时期《诗》学的转向。今所见郭璞注书,多完成于东晋时期,其时传统意义上的经学已经比较衰微,已不再像两汉时期那样可以通过阐发字词的微言大义来达到干预政治的功能,而此时对《诗经》字句本义的解释,以及作为博物之学的《诗》学,正方兴未艾。

另一方面,郭璞的诗文作品中较多地使用了《诗经》的经学意义,也在一定程度上说明,即便是在经学整体上比较衰微的两晋时期,《诗经》的经学意义也并没有完全丧失。对于作为东晋之“铮臣”的郭璞个人而言,其奏疏中对《诗经》的引用,表明其未曾完全无视经学为政治服务的功

^① 刘义庆著,徐震堃校笺:《世说新语校笺》,北京:中华书局,1984年,第353页。

能,今所见其劝诫晋元帝的数篇疏文当中,除了引《诗》外,亦多有引据《书》《易》等儒家经典之处,亦可为之佐证。另外,郭璞诗作当中常见对《诗经》经学功能的运用,也表明作为“经”的《诗经》和《毛诗》学说,曾在两晋时期的文学创作中扮演着相当重要的角色,两晋时期的文人以《诗》入诗,将《诗经》中的典故和《毛诗序》中所阐发的经学意义融汇到自己的创作当中,在一定程度上也可以看作《诗》教功能在两晋时期的赓续。

四、结 语

考察郭璞诗文引《诗》用《诗》的情况,并与其注书引《诗》用《诗》的特点相对照,可以发现郭璞的《诗经》学乃是以《毛诗》为主,间涉三家《诗》说,既注重《诗经》的字句本义,亦重视《诗经》的经学功能。郭璞对《毛诗》的取舍和对三家《诗》的借鉴,体现了其实事求是的治《诗》态度;郭璞的《诗》学取向在不同性质的著述当中有不同的侧重,体现了其《诗》学面貌的非单一性。此外,通过考察郭璞注书引《诗》用《诗》的情况,实亦能看出郭璞对《毛传》、郑玄、王肃之说的择善而从,这也是其《诗》学特点之一,但其注释之作并非本文考察的中心,故于此不作赘述。

通过对郭璞《诗经》学面貌的初步探考,我们可以看到,即便是在玄学兴盛的魏晋时期,《诗经》学作为经学的一部分,在魏晋学术史上,依然有其重要地位。其时家法、师法已经衰亡,专治一家《诗》者已然不多,但这种自由的《诗》学风气亦使得魏晋时期的《诗经》学开拓出一种前所未有的《诗》学面貌,《诗经》已不再作为庙堂之上的金言玉律,但却愈发成为日常生活中人们崇尚风雅的一种方式。两晋时期的门阀士族子弟的交往中,引用《诗经》的风气依然很盛;而以郭璞为代表的寒士在以才学干谒世族的过程中,精通《诗》学也往往能作为其展现才华的方式之一。郭璞在训诂学著作中引《诗》用《诗》,充分重视《诗经》的字句本义;其以《诗经》入诗文,又将《诗经》中的典故和《毛诗序》中所阐发的经学意义融汇到自己的创作当中。从这一角度来看,相较经学发展极盛的两汉时期,《诗经》在魏晋时期的应用和发展实有更为灵活的一面。

(责任编辑:孙 念)

“道义”与“事功”之辩： 论《沈小霞相会出师表》与明清易代 前后忠臣观的改变

张思静

摘要：明清鼎革之变在中国近代思想史上有重要意义。易代之痛刺激清初学界对明代覆亡原因进行深刻反思，由此触及甚至动摇此前儒家社会习以为常的伦理体系和价值标准。其中一个重要的面向即对忠臣的要求从崇尚道义到质问事功。《喻世明言》的压轴之作《沈小霞相会出师表》塑造了沈炼这一晚明社会忠臣之典范，但在其后三百年间学界对“道义”与“事功”的不断辩议之下重新审读这个角色，我们却能发现沈炼故事中诸多的似是而非之处，从而使其文本更具复杂性和思想史的观照价值。该作品存在未曾为其明末作者所习察的叙事断裂，这一无意识的断裂已经指向清初直至抗战前后学界有关“道义”与“事功”的诸多辩论。从更广泛的层面来说，“道义”与“事功”之辩指向纯粹的理想主义与现实功利之间的平衡问题，在儒家与后儒家社会都有其普适性的讨论价值。

关键词：道义；事功；忠臣观；通俗小说；儒家思想

作者简介：张思静，清华大学人文学院（北京 100084）

一、双峰并立的子故事与平行下移的叙事策略： 《沈小霞相会出师表》文本结构对主题呈现的影响

比之“三言”中的大部分小说，《喻世明言》的压轴之作《沈小霞相会出师表》（以下简称《沈小霞》）在结构上比较特殊的一点是，同一文本中容纳了前后两个独立性较强的“子故事”。小说前半部分述嘉靖年间，忠臣沈炼因为对抗严嵩父子而被构陷下狱，迫害致死。这一部分的事迹，清代官修正史《明史·沈炼传》中亦有记载，内容与小说多有重合。后半部分则以明代文人江进之的文言小说《沈小霞妾》为本，^①写的是沈炼即死，严氏党羽复提其长子沈襄号小霞者上京问罪，并暗嘱押解之公差于途中将沈襄杀害。幸有沈襄随行妾室闻淑女，智勇兼备，与公差争锋相对，助沈襄逃脱生天。这一前一后的两个故事之间虽有因果关联，却各有其中心人物和主干情节，如双峰并立，二水分流。

以若干相对独立的小故事串联成一套大故事的结构方式在章回体长篇小说中屡见不鲜。但

^① 谭正璧：《三言两拍资料》，上海：上海古籍出版社，1980年，第224页。

短篇话本小说为篇幅所限，一般要求情节集中而不发散，构架完整而不分离。像《沈小霞》这样一篇正话之中套两个故事的，颇不多见。要更好地把握和理解此篇小说的思想内涵及文学表现，首先需要回答的问题是：作者如此结构的意义何在？两个子故事之间除去发生时间上的线性关联，是否还有更深层次上的内在联系和互为参照？如果将它们分别抽离出来独立成篇，与两者并为一篇小说，在接受效果方面有何差异？

沈炼故事之于闻淑女故事的作用似乎较为明显，即前者为后者提供了一个事件发生的必要起因。因为有沈炼抵触权贵丧生在先，才有了严氏党羽穷追覆巢之卵，闻淑女襄助夫君潜逃在后。只是，若将沈炼部分的故事内容截去，补以三言两语的背景交代，闻淑女部分也完全可以独立成篇，至少是一个在情节上没有缺失感和失衡感的完整故事。事实上，江进之的《沈小霞妾》便是如此。至于有了沈炼故事的铺垫在先，闻淑女故事的思想内涵会否因之有所改变，容待下文再做深究。在此，笔者首先想要探讨的问题则是，闻淑女故事之于沈炼故事的意义何在？

试想小说若在沈炼被害身死之处戛然而止，即便补足一句类似史传中“后嵩败，世蕃坐诛……赠炼光禄少卿，任一子官”^①的结局交代，以全话本惩恶扬善的喻世宗旨，故事似乎仍然予人意犹未尽的失重之感。笔者认为，这是由于以正邪交锋为题材的通俗小说一般都会遵从以下叙事模式：正邪相遇→正义方为邪恶方所害→正义方反攻邪恶方并取得最终胜利。而在以政治冲突为题材的中国古代话本小说中，这一模式常常以如下形式出现：天下太平，善恶势力无冲突→奸臣主导的恶势力压倒忠臣主导的善势力→忠臣主导的善势力反击奸臣主导的恶势力→忠臣战胜奸臣，冲突撤销，天下重获太平。这一常规的叙事模式已经成为一般读者的阅读期待。在这一由静到动，复归于静的过程中，任何一环叙事元素的缺失，都会造成与之对应的环节里积聚的叙事能量无法释放，而引起潜在的阅读焦虑。在《沈小霞》这篇作品中，沈炼被严氏门人迫害致死，正是恶势力膨胀到巅峰状态，善势力被压抑至最低谷的时候，小说造成的情感张力达到最大化，其后势必需要一个过程来消解这种张力，以促成叙事结构的平衡和阅读情感的归位。笔者以为，这一点，正是闻淑女故事对于沈炼故事的最大意义所在。

虽则由不同的人物担纲故事主角，然而，单就叙述的形式层面来讲，闻淑女故事很像是沈炼故事的微型缩影。两者的基本情节都是忠奸斗争，只是斗争上演的背景由朝廷转移到民间。庙堂上的口诛笔伐改换成江湖间的唇枪舌剑。而“沈炼对抗严嵩、严世蕃”的斗争模式与“闻淑女对抗张千、李万”实质上并无本质差异。笔者认为，这规模一大一小，时间一前一后的两个忠奸斗争故事之间实则隐含着一种“平行下移”的叙事策略。即闻淑女斗公差可以看成是沈炼斗严氏的一次重复书写，并以闻淑女对钦差的胜利造成沈炼对严氏胜利的错觉。倘若我们将《沈小霞》这篇作品中闻淑女部分与其本事《沈小霞妾》做一个对比，就会发现话本作者改动最大的有如下两处：其一是公差形象的恶人化；其二是斗争过程的复杂化。

《沈小霞妾》中受命押解沈小霞的只有无名差役一人，话本中改作了张千、李万二人。本事中的差役虽然也受到严嵩指示，背负着诛杀沈襄的使命，但本身并非一个十足的恶人。在沈小霞逃到他的年伯家中藏匿之后，差役问沈小霞妾：

“尔夫逸去，将奈何？”妾詈役曰：“我夫素无恙，今覓之不得，必汝受严相旨杀之也。”往白官司。官司无以诘，属妾城内尼姑庵，而谕役人四索。役人语妾曰：“大海茫茫，谁能覓

① 张廷玉等：《明史》卷二〇九《沈炼传》，北京：中华书局，1974年，第5535页。

针?我亦从此逝矣,汝自为计可也。”^①

从这位差役对“四索”之命的不以为然,尤其是临走前对沈小霞妾“汝自为计可也”的极富人情味的嘱咐,可见他虽然受命于严氏,内心对沈襄夫妇却不无同情。“我亦从此逝矣”,抽身而退的不仅是不义的使命,更是黑暗的世道。这一结局颇有江湖高人远遁红尘的姿态。及至话本小说写张千、李万,则刻意将二人嘴脸描画得十分令人厌恶:先是一路上对沈襄夫妇“呼么喝六,渐渐难为”;^②又在包裹中置下一口“其白如霜”的大倭刀,预谋杀害沈襄之心昭然;及至沈襄提出要到父亲的朋友冯主事家索取沈炼留在彼处的二百两债银,小说又用极细致的笔墨,分别写张千“意思有些作难”,李万“贪了这二百两银子,一力撺掇该去”,^③为后文两位公差窝里斗的闹剧先埋伏笔。比之本事作者疏疏淡淡而颇有余味地将差役言行去向一笔带过,话本小说作者对两位公差的惨淡下场亦如对其贪婪残暴,即凶且蠢的行为勾当一般不厌其详地工笔细描。最终张千死在官府的限棒之下,做了客路冤魂;李万虽得知州网开一面,却也只落得个“求乞而归”。闻淑女以一敌二,可谓大获全胜。

除了对作为沈襄夫妇对立面的公差形象、下场的改造,话本小说作者更是用了大量笔墨极力铺写闻淑女与二公差的斗智过程。本事中差役与沈小霞妾仅此一回的正面交锋被扩充成数番时间、场地、旁观者各各不同的针锋相对。先是闻氏在客店主人面前一哭一诉,说得二人“没处插嘴”;又在聚来闲看的众人面前“如此苦切”,遂使“人人恼恨那两个差人”;等到双方上了公堂之后,“张千、李万说一句,妇人就剪一句;妇人说得句句有理,张千、李万抵搪不过。”致使二公差被刑讯逼供,其苦万端。最后,知州在张、李二人再三哀告之下准其“追寻沈襄,五日一比”。闻淑女于是暂且在一处尼姑庵住下。她“刚到五日,准准的又到州里去啼哭,要生要死”,^④步步为营层层进逼,终于将两位公差逼迫到无路可走。比较《沈小霞》和《沈小霞妾》,公差形象的改变已使正邪立判,泾渭分明。斗智过程的大肆渲染,更可显示正义战胜邪恶之曲折不易。以上两点改动,除去话本小说相比文言笔记本有篇幅长短,叙事繁简的文体差异之外,话本作者之特别强调本事中并不十分突出的忠奸二元对立,其意仍甚为明显。

在《沈小霞》上半部分的沈炼故事之中,作者虽然铺写了沈炼“倒严”的种种作为,也写了严氏及其门人陷害沈炼的诸多阴谋,但正邪双方始终不曾站在同一舞台上演绎交手的过程。善恶势力的表面冲突由闻淑女故事明线补足,沈炼故事中积聚起来的忠良受挫的压抑感在闻淑女对二公差大快人心的戏弄中尽数释放。闻淑女故事在情节上作为沈炼故事的延续,模式上又与之如此相近;尤其是,二公差的谋害企图本出自严氏门人的指示,而闻淑女所要保护的对象正是沈炼的长子沈小霞,诸上几点,都很容易使读者产生一种阅读的错觉,即作为沈方势力代表的闻淑女对严方势力代表的二公差之胜利,可以借寓沈炼对于严氏父子的胜利。作者以沈炼和闻淑女的事迹共同完成了一个“邪不胜正”的故事。但是两者在文本表层的理所当然和平滑过度之下却有着难以钩连的逻辑断裂。而这一断裂指向的正是一个有些令人惊讶的真相:以“倒严”为其最高目的的沈炼,实际所做的一切与严家的最终败亡并无任何关联。

① 谭正璧:《三言两拍资料》,第224页。

② 冯梦龙:《喻世明言》,长沙:岳麓书社,1989年,第354页。

③ 冯梦龙:《喻世明言》,第357页。

④ 冯梦龙:《喻世明言》,第362、364页。

小说中严嵩父子所以失去皇恩眷顾，乃是因为一介江湖术士的进言。嘉靖皇帝雅好求道。方士蓝道行以“扶鸾之术”得幸于上，自称可以召得“上界真仙”。被真仙附体的蓝道行写下“高山番草，父子阁老；日月无光，天地颠倒”十六个大字，寓意严嵩、严世蕃父子二人紊乱朝纲。深信道法的嘉靖皇帝以此疏远二严。御史趁机弹劾，嘉靖遂将二人严办治罪。讽刺的是，当年因为迎合嘉靖喜好，以“精勤斋蘸，供奉青词”而“骤至显贵”的严嵩，最终也因为皇帝的同一爱好而身败名裂，亡家丧子。^①要而言之，虽然沈炼是倒严的干将，但严嵩父子的败落和沈炼的倒严行为之间却没有因果的关系。他们不曾被沈炼生前的作为所影响，甚至亦不曾败于沈炼身后遗存的力量——不论是遗言、遗物，还是遗子——沈襄在闻淑女的掩护下逃离公差眼线，在父亲故交冯主事家中藏匿八年，待严嵩势败之后方才重回人间；严家父子的倒台确然与沈氏的努力无任何直接或间接的联系。

二、天命抑或人力：从作为叙事线索和精神隐喻的 《出师表》看话本作者的父权意识与才德观念

在《沈小霞》故事的开篇，作者点明全篇题旨，乃是“家多孝子亲安乐，国有忠臣世泰平”，到下场之时却翻作了“料得奸魂沉地狱，皇天果报自昭彰”。^②这一转换耐人寻味。奸臣身败名裂，世道重归太平，究竟得益于忠臣之力，还是皇天之报？抑或是，作者动笔之初，愿意本在为忠臣生色，却因为文本自身的发展走向，最终却成了对“皇天果报”的颂扬？又或者是，作者并没有明确地区分两者的异同，而是将天道和忠臣视为二位一体，所以严嵩父子的败亡是出于忠臣伐奸还是皇天惩恶，也就无需刻意区别？如若小说前后主题的转换并非一种有意识的人为偷换，那么，“忠臣本是天命之所负”这一以贯之的最高题旨对于整篇小说的人物塑造和情节处理又有何潜在的影响？要深究这一问题，笔者打算先从破解小说的题目入手。

如前所述，小说中的两个子故事分别以沈炼和闻淑女的事迹为主。那么，整篇小说的题目为何要叫作《沈小霞相会出师表》？作为唯一贯穿前后两个故事的道具，《出师表》在小说中承担了何种功能？比照《沈小霞》和《明史·沈炼传》，我们会发现，小说中有关沈炼的事迹大量采自正史，唯独沈炼手抄《出师表》这一情节完全出于小说家的杜撰。在《沈小霞》的开篇部分，作者便借说话人之口点明沈炼与《出师表》的关系：

（沈炼）从幼慕诸葛孔明之为人。孔明文集上有《前出师表》、《后出师表》，沈炼平日爱诵之，手自抄录数百遍，室中到处粘壁。每逢酒后便高声背诵。念到“鞠躬尽瘁，死而后已”，往往长叹数声，大哭而罢。^③

后文中作者更是着力渲染沈炼的这一“《出师表》情结”。他将自己和严嵩父子的关系定位为“汉贼不两立”，并处处以对诸葛亮人格理想的模仿和实践作为自己行事的出发点和生命价值的终极体现。“鞠躬尽瘁，死而后已”这八个字固然是沈炼一生追求所在，亦同时成为对人物“出师未捷身先死”的悲剧命运的一种预示。在上篇沈炼部分的故事中，小说作者添加《出师表》这一道

① 冯梦龙：《喻世明言》，第349、365页。

② 冯梦龙：《喻世明言》，第349、350页。

③ 冯梦龙：《喻世明言》，第368页。

具,纳入诸葛孔明的形象与沈炼形神相照,使其行为不再是针对一时一地一朝一代的斗争,而具有了泛化的忠臣人格。

沈炼死后,他亲笔抄录的《出师表》被他的义弟贾石带走,亦随之隐没江湖。小说后半部分的高潮落在沈襄前往父亲当年被贬及身死的保安州寻访寡母和幼弟的下落,无意之间见到这幅为贾石妥善保存的《出师表》。这一幕含有隐喻沈炼与沈小霞父子团圆的意味。沈炼下狱之时,《出师表》不曾随他一起落入严氏党羽手中而遭到毁灭,这似乎是上天刻意留下的一线生机,注定故事将有柳暗花明的转折。沈小霞相会《出师表》,并非有意搜求,而是出于偶然的巧合。说话人“无巧不成书”的安排常给人以“冥冥之中自有天定”的宿命感。而在上篇中用来象征沈炼精神的《出师表》,在下篇中仍然如此重要,值得作者在所有人物故事均已尘埃落定之后尚费诸多笔墨写它在祠堂的归位,正是由于这一物事凝聚着沈炼泛化的忠臣人格,成为“邪不胜正”的天命的象征。

以承载“因果报应”的情节巧合来推动故事的发展,左右人物的命运,使善者遇难呈祥,恶者逢吉化凶,这本是“三言”惯用的写作手法。只是《沈小霞》故事的下篇本已具备情节上的自足性。闻淑女的掩护,冯主事的接纳,足够救助沈襄脱离困厄,他本无需再倚仗冥冥之中超自然力的护佑。然而作者仍坚持在“皇天果报”的大关怀下来写这个故事,这就使得上篇沈炼故事对于下篇闻淑女故事而言不再仅仅具有提供起因的作用。如果把上篇文字看作下篇文字的“因”,这个“因”,除“起因”之外,尚具有“因果”的潜在含义。

沈炼望空射箭,虽未在人间击中他所要挾伐的对象,却毕竟上达天听,为天命眷顾。沈襄的转危为安,正如同严嵩父子的盛极而衰,都是善恶双方在上篇中所种之因的移时结果。沈小霞相会《出师表》,闻淑女和冯主事的襄助只是春风化雨的催化条件,其本质因由在沈炼手抄《出师表》,高诵“鞠躬尽瘁,死而后已”之时早已注定。小说结尾安排冯主事梦见沈炼前来拜会,自称“上帝怜某忠直,已授北京城隍之职”,^①更强化了他作为“天命代表”的合法性。至此,小说一开始宣称的“国有忠臣世泰平”和结尾处揭露的“皇天果报自昭彰”合二为一,完成了最终的圆说。前后两篇看起来各有所主的故事,遂亦双峰对立而互为映照,二水分流却殊途同归。然则在这一大关怀大体系下写成的《沈小霞相会出师表》故事,闻淑女的形象固然也倾注了作者诸多的笔墨心血,读来生动可喜,栩栩如生,而全文的灵魂人物却始终只能是沈炼。这一安排无疑削弱了闻淑女的作用力。其文言本事中江进之“(沈小霞)向微此妾,且不免为道旁鬼矣”^②的慨叹终未再现于话本之中。

沈家香火不绝,闻淑女虽为第一功臣,小说的高潮却设置在“沈小霞重会出师表”这一具有“父子团圆”的象征意义的情节上,在一定程度上体现了话本作者以父权为中心的意识形态。与此同时,作者对“才”和“德”的价值定位也很值得玩味。统观全文,故事之内的沈炼和故事之外的说话人,似乎都有一种认为“德”重于“才”的价值取向。开篇处,说话人列举严世蕃的诸项缺点,其中有一条便是“但有些小人之才,博闻强记,能思善算”。^③如才智亦有等级可分,则严世蕃固然以“小人之才”而遭到作者的鄙视,下文中叙事者亦未以“君子之才”加诸沈炼之身。小说中沈炼自幼倾慕的诸葛孔明,在民间原以智慧闻名。而小说刻画沈炼,似乎只强调他对孔明“鞠躬

① 冯梦龙:《喻世明言》,第368页。

② 谭正璧:《三言两拍资料》,第224页。

③ 冯梦龙:《喻世明言》,第349页。

尽瘁，死而后已”的精神层面的仿效，对其善用计谋的一面，则没有明显的借鉴。同篇小说中主要刻画的两个人物，沈炼以德，闻淑女以才，而才德之间，话本作者无疑认为后者对社会发挥的作用更大。

这一处理“男/女”“才/德”的基本态度，使笔者联想到同样塑造了一位智勇兼备的女性的另一文本：明亡后隐居故里的王夫之所作的杂剧《龙舟会》。该剧取材于唐代李公佐的文言短篇小说《谢小娥传》，述商家女子谢小娥的父亲和丈夫俱为盗匪所害，谢小娥遂女扮男装到仇家做帮佣，潜伏三年，最终手刃仇敌。与唐传奇的本事相比，《龙舟会》杂剧的基本情节未变，而立意已大为不同。前此研究者已经论述，王夫之在此剧中借助故事发生的时间、地点与人物姓名等细节的改换，实有寄托故国之思，张扬遗民人格的用意。^①在此，笔者所关心的是：同样是写闺中女流面对家门巨变时扭转乾坤的不凡事迹，话本小说处理闻淑女形象的态度和王夫之处理谢小娥有何不同。

概言之，话本小说欣赏闻淑女的，是其“有才有智”的一面。故当其思维敏捷，言辞锋锐之处，最为着力刻画。观其与张千、李万几次交手，哭、闹、诉诸般手段无所不用，小女子智斗莽公差的一段文字，被作者写得活泼热闹，颇具喜剧意味。而王夫之塑造谢小娥的立场，则在刻画其精神的伟岸高洁。以女子之身，临危受命，忍辱负重，为男子所不能为。虽然《龙舟会》中的谢小娥最终手刃仇敌，取得胜利，全剧却仍不脱壮烈的悲剧气氛。如果说闻淑女以其伶俐泼辣的性格讨喜，谢小娥则以其沉郁悲壮的人格力量动人。而所以有这样的角色差异，正如前文所述，在《沈小霞》故事里，救世层面的重担由天道承载，其在人间的具体表现则由沈炼这样的忠义之士担当。闻淑女在故事中的作用，只是以自己的智慧襄助天道的畅行。所以这一形象看起来不像谢小娥那样来得沉重：需以一己之身，为命运中的全部祸福吉凶负责。

值得注意的是，《龙舟会》中流露出的“须眉不如巾帼”的思想意识在明亡之后的知识界具有相当的普遍意义。前此学者已经指出：“明清以还，男子或不能不爽贰其操，相反，女性常能呈夷峭之标，现孤贞之致。其不以存亡易心、不以盛衰改志的气节，令同时代的男性群体产生惭愧意识。”^②这一主题的表现诗文中大量涌现，而在叙事文学中的呈现，甚至可以下追到乾隆年间的长篇经典之作《红楼梦》。这些清代作品彰显女子非凡事迹以讽喻男性无能的立场与《沈小霞》正为相反。

王夫之将《谢小娥传》改编成戏剧，原本含有借“复仇”主题寓意明王朝政权之“复兴”的意思。只是，在前代的众多复仇故事中，作者独独钟情于《谢小娥传》这部由女性担当主角的作品，可谓当时知识界普遍流露的对本该担负救世责任的男性士大夫之失望情绪的一种体现。在剧本最后，作者借李公佐之口感叹“大唐家九叶圣神孙，只养得一伙烟花贱”^③之时，批判的已不仅是“糊盘搅麦稠”的昏聩贪官，而是包括了所有庙堂之上“银鱼叨禄绶”^④的士大夫，如沈炼一般的忠臣，亦在其列。那么，何以像沈炼这样的忠义之士，不复见颂于王夫之笔下？同样寄托了作者拨乱反正的救世希望，话本小说选择的沈炼和王夫之选择的谢小娥之间最大的区别又是什么？

① 杜桂萍：《遗民品格与王夫之〈龙舟会〉杂剧》，《社会科学辑刊》2006年第6期，第231—237页；朱青红：《论〈龙舟会〉杂剧的文人自寓性特征》，《艺术百家》2005年第6期，第36—39页。

② 秦蓁：《女子关系天下计——论明清时代男性在女性面前的惭愧意识》，见熊月之、熊秉真主编：《明清以来江南社会与文化论集》，上海：上海社会科学院出版社，2004年，第93页。

③ 王夫之：《船山全集》第15卷，台北：华联出版社、华文书局，1965年，第8页。

④ 王夫之：《船山全集》第15卷，第8页。

从这背后我们能看到何种思想脉络的发展?这些问题,将是笔者下一节中所要分析的。

三、从“道义”到“事功”:明清之际的思想转变及其发展脉络

《龙舟会》中的谢小娥虽为女子,但其沉着果敢的性格和报仇的决心与毅力皆不让须眉。王夫之之写谢小娥,正如话本作者之写沈炼,都意图彰显乱世之中的“天地英雄气”。然而,就文本表现而言,同为英雄人物的谢小娥与沈炼有一个最大的区别,即两者对待“名节”的态度。

沈炼是一个“一时身死,万古名扬”的英雄。他被贬边地保安州,当地百姓都听过他的大名,“人人敬仰,都来拜望,争识其面”。^①在冤狱平反之后,朝廷为他“建造表忠祠堂,春秋祭祀”。^②而谢小娥为报家仇潜伏三载隐姓埋名,当报仇成功之后刺史问她,“我如今表奏当今,说你孝烈,讨旌表可好”,谢小娥即明确表示,“俺却不屑弄这虚脾把性命换浮华”。并且唱道:“虚名是假,(反惹)高人笑骂。(俺呵)姜椒入口攒心梓,生和死看作浮槎。”^③沈炼和谢小娥(或者说,话本作者与王夫之)对“名”的不同态度,亦可从两部作品共用的一处典故来窥其一斑。沈炼上表弹劾严嵩父子之前,有这样一段心理活动:

我官卑职小,言而无益;欲待觑个机会,方才下手。如今等不及了,只当做张子房在搏浪沙中锥击秦始皇,虽然击他不中,也好与众人做个榜样。^④

据《史记·留侯世家》记载,“(张)良尝学礼淮阳。东见仓海君。得力士,为铁椎重百二十斤。秦皇帝东游,良与客狙击秦皇帝博浪沙中,误中副车”。^⑤无巧不巧的是,《龙舟会》中同样用了这则典故。只是用法完全相反。谢小娥在决心报仇前唱道,“填万丈的深冤只在须臾下,(谁待学)蠢张良错打了博浪沙”。^⑥同一行为,沈炼赏其虽未成功,却天下知名,并引为榜样;而谢小娥却责其未成,引以为戒。

在这里,沈炼和谢小娥的思想差异实则代表了其作者的不同价值取向:话本作者以动机衡量行为价值,而王夫之则更看重结果。沈炼的所作所为对他想要攻击的对象——严氏父子并无实际的影响,但这并不妨碍话本小说作者将他奉为楷模。甚至正是这种明知“言而无益”,却仍然知不可为而为之的精神使其备受推崇。在晚明士林,对气节的捍卫远比实际的效用更受重视,而士人张扬气节,往往以不顾身家性命,甚而主动求死的极端方式进行表达。赵园在其研究明清之际士大夫的著作中指出,“上下交争,构成了明代政治文化的特有景观,有关的历史文本,令人看到的,是极度扰攘动荡的画面”,随处可见的是“鼓励对抗,鼓励轻生,鼓励奇节,鼓励激烈之言伉直之论”。^⑦《沈小霞》中的沈炼可谓这一士风的典型代表。小说开头便介绍沈炼“生性伉直”,并对其“激烈之言伉直之论”有生动表现:在一次酒席上,严世蕃戏弄一位不善饮酒的官员,强迫他喝酒出丑以为乐,而沈炼则对此进行了积极的反抗:

① 冯梦龙:《喻世明言》,第352页。

② 冯梦龙:《喻世明言》,第368页。

③ 王夫之:《船山全集》第15卷,第14页。

④ 冯梦龙:《喻世明言》,第350页。

⑤ 司马迁:《史记》卷五五《留侯世家》,北京:中华书局,1982年,第2034页。

⑥ 王夫之:《船山全集》第15卷,第10页。

⑦ 赵园:《明清之际士大夫研究》,北京:北京大学出版社,1999年,第7—8页。

沈炼一肚子不平之气，忽然揎袖而起，抢那只巨觥在手，斟得满满的，走到世蕃面前说道：“马司谏承老先生赐酒，已沾醉不能为礼。下官代他酬老先生一杯。”世蕃愕然，方欲举手推辞，只见沈炼声色俱厉道：“此杯别人吃得，你也吃得，别人怕着你，我沈炼不怕你！”也揪了世蕃的耳朵灌去，世蕃一饮而尽。沈炼掷杯于案，一般拍手呵呵大笑。唬得众官员面如土色，一个个低着头，不敢则声。世蕃假醉，先辞去了。沈炼也不送，坐在椅上叹道：“咳！汉贼不两立！汉贼不两立”。^①

这段插曲非常有效地凸显了沈炼的性格和处世方式。在“鼓励对抗，鼓励轻生，鼓励奇节”的晚明，这种侠士般的行径无疑受到激赏，而在易代之后的清朝初年，很多有识之士却将之视为导致明朝灭亡的重要原因。赵园研究指出，王夫之尤其对这种相争相激的时代风气深感厌恶。在他看来，“人之有邪正，政之有善恶，均属固然”，是以明不曾亡于“邪人”或“恶政”，而是亡于无谓的相争，与小人“竞气”的君子、“使气而矜名”的正人皆不得辞其咎。^②

在清初的学界和文坛，王夫之远非唯一持此见者。事实上，当时许多重要的文人学者都表达过类似思想，甚至在迟至18世纪中叶的文学名著《红楼梦》中，我们尚能看到主人公贾宝玉发表如下议论：

人谁不死？只要死的好。那些个须眉浊物只知道“文死谏”、“武死战”。这二死是大丈夫死名死节，究竟何如不死的好！必定有昏君他方谏，只顾他邀名，猛拼一死，将来置君子于何地？必定有刀兵他方战，猛拼一死，也只顾图汗马之名，将来弃国于何地？所以这皆非正死。^③

以上议论自然并非针对沈炼而发，却与沈炼故事形成微妙有趣的对话。沈炼明知“言而无益”仍慷慨上表的死谏行为在晚明话本中受到正面褒奖，而在清代则屡遭学者及文人的批判，显示易代前后价值判断的发展变化。《喻世明言》出版于天启初年。天启一朝，宦官当政，魏忠贤权倾天下。政治腐败，道德沦丧的现状催发了士人张扬忠义的激烈之气，故小说、戏剧中多表彰冒死以抗击权奸的忠臣形象。如果说这一时期知识界对国势衰微的普遍认识还是由于奸佞作乱，并因此将希望寄托于嫉恶如仇的正道人士来挽回乾坤，在经历鼎革之变的文人那里，“奸臣误国，忠臣救国”的二元逻辑已经被“奸臣误国，忠臣亦误国”的一视同仁所取代。顾天石为《桃花扇》所作序言对此有痛切表述：

呜呼！气节伸而东汉亡，理学炽而南宋灭；胜国晚年，虽妇人女子，亦知向往东林，究于天下事奚补也！^④

“明知言而无益”的抗击即使再立场正确，激烈慷慨亦不复受到称许。相反，是否有补于天下事高于道德立场成为衡量言行价值的新标准。这一从“道义”至上到“事功”为先的关注点转换由易代之际的时事激变所催发，成为明清思想转型的重要面向之一。

值得注意的是，对“道义”与“事功”的辩议并非明清之际的特有现象。相反，这一命题长期

① 冯梦龙：《喻世明言》，第352页。

② 赵园：《明清之际士大夫研究》，第7页。

③ 曹雪芹：《红楼梦》，北京：中华书局，2005年，第264页。

④ 顾天石：《〈桃花扇〉序》，见孔尚任：《桃花扇》（上），上海：商务印书馆，1933年，第1页。

存在,持续影响着中国思想史,尤其是儒学的发展走向。在儒学发端之初,孔子以其学说应对乱世中的处境,对伦理层面的道德修养和实践层面的建功立业都予以相当重视,将两者视为相辅相成的因素。而对于后世儒生而言,“道义”和“事功”虽然从未成为非此即彼的对立选择,但在各个不同的历史时期,儒家学说的继承者和开拓者对两者之间孰轻孰重,孰本孰末则各有偏向。概而言之,汉儒侧重道德教化而轻视实际功业,董仲舒(前179—前164)提出的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”即可视为代表。在儒学发展的另一高峰时期,北宋学者试图于汉儒“通经”的基础上更求“达用”,拓展了儒家务实求功的一面。^①有关“道义”与“事功”的最大规模辩论发生在南宋时期。其时,以朱熹(1130—1200)为代表的理学思想逐渐兴盛,力图通过伦理道德体系的完善来达成天下大治;而以陈亮(1143—1194)为代表的浙东学派则反对朱熹对道统的固守,强调实际功业的重要性。对理学与事功学派在中国思想史上的地位,学者田浩曾做如下归纳:

朱熹将中国的人文传统综合为新儒学,使之成为直至20世纪的中国学术界与官方的正统思想。陈亮则代表功利主义的思潮,被12世纪新儒家的伦理学与形而上学所埋没,直到大部分中国人赞同功利主义取向并指摘新儒学的20世纪,他才声名鹊起。^②

事实上,虽然朱熹的理学因为被确立为官方意识形态而长期在思想界占主导地位,但远在20世纪之前便存在对所谓功利主义儒学的批判,而清初即是一个重要的时期。很多学者都注意到,清初学界曾兴起过一股反理学的思潮。除了前文提到过的王夫之以外,黄宗羲(1610—1695)、顾炎武(1613—1682)、颜元(1635—1704)等学者都对过度重视内省和名节,而相对轻视事功的理学提出过不同程度的质疑和批判。虽然这一时期的学人和南宋浙东学派并无直接的师承关系,却可视为其思想的异代呼应者。

明清之际的“道义”“事功”之辩再次获得关注,则是在抗战时期。前此研究者已经指出,周作人(1885—1967)于20世纪三四十年代曾多次撰文重申这一话题,旨在批判空言道德,并倡导实际功业。^③这其中,最为著名的当属写于1945年11月的《道义之事功化》一文。在这篇短文中,周作人引述了两则和甲申之变有关材料,其一见于颜元的《颜氏学记》:“吾读《甲申殉难录》,至愧无半策匡时难云云,未尝不泣下也,至览和靖祭伊川,不背其师有之,有益于世则未二语,为生民惶惶久之。”其二则见于晚清文人洪允祥(1874—1933)的《醉余偶笔》:“《甲申殉难录》某公诗曰,愧无半策匡时难,只有一死报君恩。天醉曰,没中用人死亦不济事。然则怕死者是欤?天醉曰,要他勿怕死是要他拼命做事,不是要他一死便了事。”基于这两则笔记,周氏做出如下评论:

我所说的道义之事功化,大抵也就是这个意思,要以道义为宗旨,去求到功利上的实现,以名誉生命为资材,去博得国家人民的福利,此为知识阶级最高之任务。此外如闭目静坐,高谈性理,或扬眉吐气,空说道德者,固全不足取,即握管著述,思以文字留赠后人,作启蒙发愤之用,其用心虽佳,抑亦不急之务,与傅君所谓驴鸣狗吠相去一间耳。^④

① 李雪辰:《儒家事功伦理的发展脉络》,《道德与文明》2014年第5期,第58—63页。

② 田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,姜长苏译,南京:江苏人民出版社,1997年,第1页。

③ 林分份:《五四后周作人对儒家思想的言说与实践——以“重知”、“事功”为中心》,《首都师范大学学报》2011年第3期,第101—107页。

④ 周作人:《知堂乙酉文编》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第72页。

在此，周作人重申颜元“有益于世”的诉求以及洪允祥对“无用之死”的批判，其论调本不新鲜。如前文指出，明清易代之际的诸多文人学者都曾表述过相似的思想。只是，周氏旧话重提时的立场和动机却与其前辈学人有着微妙的差异。有研究者指出，周作人于1940年代对“事功”的倍加推崇有为自己于日据时期担任伪职进行开脱的用意，似乎暗示自己未能死于国难，亦未能避走的选择虽于“道义”有亏，却是出于为日据区民众谋求福利的实际考虑。^①

赵园曾以“平居贫，临难死，且是不可不贫之贫，非必死之死——似与生命有仇，非自戕其身即不足以成贤成圣”来概括明季士风。^②对晚明士林这种轻生作风的批判是清初学界的重要特征。这一转换有助于重新唤起对实际功业的重视。然而，与此同时，这一反省也易于导向另一相反的极端，即对道德操守问题的刻意回避。当明清易代之际对于“事功”的倡议在另一历史时空被用来为有悖于道义之举进行辩护的时候，正提示了我们这一命题的暧昧和复杂之处。

四、结 论

文学文本的产生不可避免地受到其所处时代风气的影响，即使作者本意并非为了反映历史，亦往往在细微之处印证着历史的发展变化。上文中提到的两个文本之间并无直接的传承或对话关系，但将两者并置考察时却显示出有趣的对照——同样探讨救世问题，在《沈小霞》中被视为救世希望的忠臣义士在《龙舟会》中却不复受到推崇，相反被暗指为需为世道倾覆负责的无能者。而两位作者所呈现的态度差异亦正与其各自所处的时代语境相符合：《沈小霞》中沈炼“临难死”的“奇节”正是晚明士风所尚，而在清初却屡遭批判。与此同时，《龙舟会》中对女性的崇拜，对求名的不屑，以及对实际功效的追求在清初文人学者之间亦具有相当的普遍性。值得注意的是，《沈小霞》虽然旨在颂扬“身死名扬”的忠臣义士，但其文本本身的呈现却背离作者的意图而恰恰反映了忠臣之死缺乏实际的效果：小说中奸佞之臣的最终倒台与主人公的作为之间并无直接联系。正是从这一点来说，这篇产生于明亡前数十年的话本具有一种诡异的预示性，并为我们理解清初文人学者回顾晚明士风时对“死节”的质疑和反省，及其于“道义”之外，更强烈呼吁“事功”的原因提供参考。“道义”与“事功”之辩并未因明清鼎革之变的远去而宣告终结。抗战时期，同样身经国难的文人对明清之际的士人处境怀有强烈兴趣，并再次重拾话题，用以思考，或辩护其自身的选择，从而赋予这一命题以更为丰富的文化内涵。

（责任编辑：张 涛）

① 张菊香、张铁容：《周作人年谱：1885—1967》，天津：天津人民出版社，2000年，第701页。

② 赵园：《明清之际士大夫研究》，第11页。

· 海外儒学动态 ·

汉学过时了吗?

——巴黎“汉学与人文社会科学:方法论座谈会”述要

华东师范大学文明互鉴研究中心

摘要: 汉学是一个将中国作为研究对象的独立学科,已有两百多年历史。2022年10月22日,由华东师范大学文明互鉴研究中心与法国东亚研究所、法国东亚文明研究中心联合主办的“汉学与人文社会科学:方法论座谈会”在巴黎的法国国立东方语言文化学院举行。华东师范大学杨国荣发表了视频演讲,法国国立东方语言文化学院汲喆、王论跃、雷阳,德国特里尔大学苏费翔,蒙彼利埃第三大学马骏,法国远东学院杜杰庸,巴黎城市大学宇乐文,上海交通大学姜丹丹等中外学者做了发言,华东师范大学方旭东做了点评。与会学者认为建立学科之间的对话,才有可能还原中国的某些基本特征。

关键词: 汉学; 人文社会科学; 方法论

作者简介: 华东师范大学文明互鉴研究中心(上海 200062)

2022年10月22日,华东师范大学文明互鉴研究中心与法国东亚研究所(IFRAE)与法国东亚文明研究中心(CRCAO)联合主办的“汉学与人文社会科学:方法论座谈会”在巴黎的法国国立东方语言文化学院(INALCO)举行。

法国国立东方语言文化学院汉学系教授王论跃首先介绍了会议缘起。他说,汉学是一个将中国作为研究对象的独立学科,有其悠久的历史。前有耶稣会士赴华传教,后有法兰西学院设置相关教席,至今已有两百多年历史。从基础的汉语教学到高深的对中国的人文科学研究,“汉学”似乎无所不包,如今很多人已不用“汉学”而用“中国学”。回顾汉学的创始阶段,汉学大家既从事精深的研究,也编纂了很多优秀的教材。很多汉学家经过哲学、历史、社会学等学科的训练,其汉学研究又反过来影响各学科的研究,如人类学家施特劳斯(Lévi-Strauss)等人受葛兰言(Marcel Granet, 1884-1940)影响。本次会议讨论的是汉学与人文社会科学的互动。

华东师范大学哲学系教授杨国荣以视频形式发表了开幕演讲。他说,在中国学术史上,有所谓宋学与汉学之分野,从乾嘉时期的学术进路中,便不难看到这一点。宋学重义理,汉学重考据,义理与考据之分,在人文学科中长期存在。人文学科既有历史的方面,又涉及义理解释。就历史与思想的关系而言,考据侧重历史的、实证的方面,而要深入阐发历史文献的意义,则需要理论的视野。人文科学的深化离不开历史和理论统一,这也就是本人以前一再提及的“史”与“思”的统一。从学术史研究这一角度看,在研究和探索的过程中,首先当然需要对历史上的典籍加以考察和诠释,这种考察和诠释有助于把握以往学术的具体内涵。学术具有多样性,而非千人一面、仅显一途,通过关注传统典籍以及其中蕴含的不同思想,学术探索的这种多样特点也可以得到具

体的展现。与之相联系,对以往经典作深入考察,无疑有助于把握其个性特点。但学术又包含普遍品格,这种普遍品格与学术的理论内涵具有一致性,这一事实决定了人文学术的研究不能仅仅限于经典考察这一层面:单纯的材料罗列,很难视为真正意义上的学术研究。材料的梳理当然是必要的,但这并不是学术的全部,在从事学术史研究之时,需要把历史回溯与理论思考结合起来,从典籍中揭示其普遍的意义。这里涉及学术的普遍性和多样性的关系,中国学术、西方学术、印度学术等区分,展现了学术的多样性,但学术同时又具有普遍性或共性。把握中国学术,既需要揭示其个性特点,也应当理解其普遍的理论内涵。敞开传统学术中蕴含的意义,本身以深厚的理论素养为前提:没有这种学术素养,既很难在历史典籍中读出新的意义,也无法展现其中蕴含的普遍内涵。以往的经典在形成之后,除了传承过程中可能会略有版本、文字方面的差异外,其本身作为已然文献并不会发生实质性的变动:在进入历史过程后,它们已获得既成的性质,不能随意更改。以先秦经典而言,其文本几千年来绵延相传,并无根本不同。然而,不同时代的学术研究却可以从已有的文献中读出不同的意义,这种“不同”,便以后起相关时代的学术家所具有的不同学术素养、理论前见为背景。作为对象的经典并无变化,但是不同时代的不同人物对这些经典的阐释却并不完全一样,这种不同诠释,同样源于诠释者自身理论观念的差异。可以看到,“史”和“思”之间是相互沟通的,学术的历史和学术的理论之间无法截然相分。19世纪末以来,中国人文学科面对中西之学的关系问题。人文学科注重中西之学的关联和交融。中西之学相互参照,学以互鉴,在西学参照下,人们对传统文献获得了更深的理解。学术史不是历史的简单沉积,更是一种学术建构。中西之学的交融构成了当代学术建构的重要前提。中国现代学术的发展,需要以宽容的胸怀去接受中国学术之外的其他传统,西方学术便是这样的传统之一,这是一个自然而然的历史过程,不必以排拒或恐惧的心理去面对。中西学术的关系问题说到底是世界文化的问题。王国维在20世纪初已提出,中西之学,盛者俱盛,衰者俱衰。由此,王国维强调学无中西。以上观念今天并没有过时。在现代这一历史时期,如果仍持中西相斥的观念,那就未免缺乏历史的意识。今天从事学术思考,应当站在世界学术的高度来反观不同传统,在世界学术的视野之下,无论中国学术抑或西方学术,都是今天进行学术探索的必要资源。站在世界学术来看待中西学术之间的关系,则两者便不是一种简单的排斥关系,相反,西方学术构成了进一步思考中国学术的重要参考背景。作为人类文明的产物,西方文化包含丰富的思想资源,认真地理解、吸取、消化这些资源,是提升前述学术理论素养的途径之一。同时,学术研究和学术史的回溯需要更为多样的思想资源,从这一方面说,西方学术更非可有可无,而是不可或缺。以此为考察前提,无疑需要避免“以中释中”等思想趋向。就中西之学的关系而言,对西方学术态度应扬弃狭隘的地方意识,具有宽宏的气度。后者意味着承认:不仅中国学术是思考的资源,而且西方学术同样也是。在构成当代学术思考的理论资源这一点上,中西之学固然各有自身特点,但并没有优劣、高下之分,二者都是学术发展的资源。由此,中西之学的互动也具有了更广的涵义。

法国国立东方语言文化学院汉学系主任汲喆以《从〈封禅书〉到“互渗律”——法国社会学与汉学的早期互动》为题做了分享。他在报告中提出,汉学研究肇端于欧洲传教士探索中国的需求,法兰西公学院开设汉满鞑鞑语教席,由雷慕沙(Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832)担任,是为汉学创立的标志性事件。而沙畹(Édouard Émmannuel Chavannes, 1865-1918)具有划时代的意义,是法国乃至欧洲汉学现代化的奠基人。传教士时代,汉学缺乏独立性,依附于外在需求。从雷慕沙开始,对中国的研究学术化,但集中在语言、文学与艺术的成就。而汉语从研究对象转

变为学术工具并将汉学的研究重点指向中国社会与历史的整体,则是从沙畹开始的。本次报告围绕沙畹与人类学家列维-布留尔(Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939)的互动展开。在《原始思维》(*La mentalité primitive*)中,布留尔提出“互渗律”(la loi de participation)。原始人的思维与现代人思维不同,前者是原逻辑的(*prélogique*)、神秘的(*mythique*),不遵循因果律和矛盾律,以相互交融、相互渗透的方式来构建世界,不能解释时则归结于神秘属性,即用符号之间的象征关系来解释事实。互渗律最早由曾在法国跟从葛兰言学习的杨堃(1901—1998)介绍到国内,杨堃称布留尔是受沙畹寄给他的《史记》启发,从而发明混沌律(互渗律)和原始人心理之说,并感叹中国人引以为豪的文化与原始人心理所差无几。1981年,商务印书馆中译本《原始思维》的译者丁由也说,布留尔是读了《史记》法译本而萌生研究原始人思维的念头,对于其中关于星象与人事的记录大为震惊,从而注意关于中国的材料,尤其高延(J. J. M. de Groot, 1854-1921)《中国的宗教体系》(*The Religious System of China*)。丁由认为,布留尔用这些材料抹杀中国人民对人类文明发展的贡献,暴露了其种族偏见。杨堃和丁由都提出布留尔受《史记》启发,但态度不一。然而,列维-布留尔如何受到沙畹所译《史记》的影响,这一段历史却是扑朔迷离的。汲喆通过详实的考证,认为唯一确切可靠的事实是沙畹在1890年完成《封禅书》译注并寄给了布留尔。沙畹在附信中表明,自己与布留尔并不相识,但同为巴黎高师校友,于是寄上《封禅书》的翻译。汲喆指出,沙畹翻译封禅可谓眼光独到。长期以来在西方的中国研究中,《史记》一直被作为文学作品来解读,沙畹之前、之后的众多《史记》选译本都是以人物传记为主。唯独沙畹从一开始就翻译《封禅书》,注意到了中国国家建构与宗教生活的重要方面,即天、地、神、王之关系。《史记》“八书”中,《封禅书》最集中地体现了佛教传入前的中国国家意识形态。虽然列维-布留尔受到沙畹《史记》法译启发从事非西方社会研究,但是他对中国的看法却并非来自沙畹,而基本来自高延。汲喆指出,高延和沙畹不同。高延到厦门搜集资料,将当下的地方社会宗教实践看作经典时代之完整版的弱化形式,这是一种“自下而上”的研究路径;而沙畹则自上而下,注重国家宗教。高延的研究比较容易被当时的社会学家、人类学家领会和欣赏,如涂尔干(Emile Durkheim, 1858-1917)、莫斯(Marcel Mauss, 1872-1950)都很欣赏高延的作品。事实上,沙畹与列维-布留尔之间的对话并不成功。质言之,沙畹期待中国事实可以通达一般理念,列维-布留尔则尝试将中西不可化约的差异本质化。从沙畹和列维-布留尔那里,我们可以见到对中国的不同表象:普遍的中国和特殊的中国;作为方法的中国和作为素材的中国。

方旭东提问:“普遍的中国”与“特殊的中国”的差异,是否可以理解为汉学与社会科学的差异?将中国作为方法与作为素材的分野,在今天是否仍然存在?汲喆回应说,19世纪末20世纪初兴起的社会科学希望提供对全人类的系统性理解,这为汉学提供了新的空间。当然,汉学家可能具有普遍性的抱负,也可能满足于作为特定领域的专家。沙畹与前辈不同,一开始就强调理解中国社会对理解全人类文明的意义,并将中国与古希腊相比较。在人文与社会科学的学科框架下如何定位中国研究,仍有待探讨。

德国特里尔大学(Universität Trier)汉学系主任苏费翔(Christian Soffel)的报告题为“The history of the term ‘(Neo-)Confucianism’”。^①1990年代,汉学家狄百瑞(Wm. Th. de Bary, 1919-

^① 本报告基于苏教授已发表的中文论文《创新与宇宙论:“(Neo-)Confucianism”一词早期的用法》,《湖南大学学报》2020年第3期。

2017)、田浩(Hoyt Tillman, 1944-)等人曾就 Neo-Confucianism 的使用展开讨论。^①苏教授本人避免使用这一术语,因为朱熹拒斥创新学风,宣称自己的学说是真实的古义。比利时传教士柏应理(Phillipe Couplet, 1623-1693) 1687年出版的《中国人的哲学家:孔子》(*Confucius sinarum philosophus*)一书中用了拉丁文 *Confuciani* 一词。柏应理认为孔子本人的思想充满着有神论,对宋儒则以“atheopolitiki”(无神论政客)或“neoterici”(古希腊所谓“新诗人派”)、“novatores”(改新家)等语蔑称之。Confucianism 源于法国神学家 Richard Simon(1638-1712)于1708年出版的一篇批判性论文,文中将“孔子主义”(Confucianisme)与异教思想莫利纳主义(Molinisme)^②相提并论,指称支持儒学的西方传教士。Confucianism 在1700年左右是批评用语,但对19世纪的汉学家而言则是比较公允的学术专有名词。Neo-Confucian 首见于法国汉学家卜铁(Jean-Pierre Guillaume Pauthier, 1801-1873)《中国人的哲学》(*Philosophie des Chinois*)一书, Néoconfucéens 一词已收录于1844年 Adolphe Franck 所编《哲学辞典》(*Dictionnaire des sciences philosophiques*)。意大利语 Neocunfuciuani 见于1850年的一份医学资料。从这些用例可见,西方人用“新儒家”一词,其初多联系阴阳思想,引申周敦颐《太极图》,而非程、朱的理气论。法文 Neo-confucianisme 首见于1852年的一本书。英文 Neo-Confucianism 出现于1861年出版的一本字典。^③总之, Confucianism 一词原初具有消极意涵,后来转为中性; Neo-confucian(ism)原本关联于宇宙论。狄百瑞认为 Neo-Confucianism 一词很好用,田浩则认为“Neo-”意味着一种彻底的转变,对宋明理学的描述不科学。反思这些术语的使用是汉学的必要工作,应该意识到术语的不确定性。

王论跃提问: Neo-Confucianism 何时开始有正面意义? 若其涵义更为负面, 苏教授自己会选择用什么词来代替? 苏费翔回应, 17世纪有神论与无神论争论刚刚开始, 有神论占据优势, Neo-Confucianism 更多为负面意义, 这在19世纪唯物论兴起的背景下已经发生转变。

现场听众就“新儒家”等词的出现提问, 苏费翔认为“新儒家”既表示牟宗三等人代表的新儒学, 有时也与程朱学派相混, 需谨慎使用。方旭东补充到, “新儒家”一词, 冯友兰在其1920年代末出版的《中国哲学史》上册当中就使用了。方旭东进而提问: 冯友兰1920年代初期在美国哥伦比亚大学留学期间撰写的英文论著当中, 已多次使用 Neo-Confucianism 一词,^④而苏教授用

① Hoyt Cleveland Tilman, A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsueh, *Philosophy East and West*, 1992, 42(3), pp. 455-474. Wm Theodore de Bary, The Uses of Neo-Confucianism: A Response to Professor Tilman. *Philosophy East and West*, 1993, 43(3) 541-555. Hoyt Cleveland Tillman, The Uses of Neo-Confucianism, Revisited: A Reply to Professor de Bary. *Philosophy East and West*, 1994, 44(1), pp. 135-142. Wm. Theodore de Bary, Reply to Hoyt Cleveland Tillman. *Philosophy East and West*, 44(1), pp. 143-144. 关于这场争论的始末, 参见卢睿蓉:《海外宋学的多元发展:以美国为中心》第五章第一节“新儒学之辩”, 北京:中国广播电视出版社, 2012年, 第188-196页。

② 莫利纳(Luis de Molina, 1535-1600)为西班牙人, 强调人人拥有自由意志, 与当时梵蒂冈教风相悖。

③ George Ripley, Charles Anderson Dana. *The New American Cyclopaedia: A Popular Dictionary of General Knowledge*. New York, 1861, vol. 13.

④ 如他写于1922年的英文论文“Why China has no Science?”, 就把 Neo-Confucianism 作为专门术语, 用以指称宋明儒学。1924年出版的博士论文 *A Comparative Study of Life Ideals*, 其第十一章题为“Neo-Confucianism”。参见蔡仲德:《冯友兰与“新儒学”一词在中国》(初刊于《东方文化》1995年第3期, 第31-33页; 后收入《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》, 北京:清华大学出版社, 1995年; 增补版收入《解读冯友兰· 亲人回忆卷》, 深圳:海天出版社, 1998年, 第95-100页)。

的文献以法语、拉丁语等西文文献为主,考证其用法原为贬义,既然冯友兰不排斥用 Neo-Confucianism 来指称宋明理学,说明 Neo-Confucianism 在当时的英语世界中应当已不具消极意义,至少是中性的,那么,具有这样意义的英文词 Neo-Confucianism 究竟是何时在何人的著作中出现的?苏教授回应,在欧洲,17 世纪前拉丁文最重要,18 世纪之后法文变得重要,英文从 19 世纪兴起。作为德语母语者,苏教授认为德文中的-ismus(-ism)原本具有贬义,指基督教之外的不正当学派;19 世纪中叶后传教的包袱减轻,-ism 变得比较中立。狄百瑞认为英文的 Neo-Confucianism 出现于 1904 年的一则日文材料。王论跃教授评论道,冯友兰原本喜欢用“道学”,后又写《新理学》,似乎又回到 Neo-Confucianism 的用法。姜广辉发现王开祖最先使用“道学”。

法国国立东方语言文化学院博士雷阳作了题为《沙畹与法国汉学的方法论转型》的报告。雷博士在汲喆教授主持的“法国汉学经典译丛”项目中负责翻译沙畹的《1193 年:中国对未来皇帝的教育》(*L'Instruction d'un futur empereur de Chine en l'an 1193*)一文,并与齐鲁工业大学秦国帅合译沙畹《泰山:论一种中国信仰》(*Le T'sai Chan: essai de monographie d'un culte chinois*)一书。翻译过程中,雷博士注意到两个问题:在沙畹的时代,除了语文学,汉学界是否面临其他方法论选择?如果有,为何以沙畹为代表人物的语文学方法构成了 20 世纪初法国汉学的方法论主轴?这或将为重构法国乃至欧洲汉学史提供思路。《泰山》于 1910 年在巴黎出版,此时沙畹已经历两次中国之旅。1889 年—1893 年,沙畹以法国驻清公使馆散编随员(attaché libre à la Légation de France)身份赴华。在此期间,他开始将研究兴趣转向中国史学,并选择译注《史记·封禅书》作为汉学之路的起点。这项工作使沙畹注意到国家举行封禅仪式的重要地点泰山,并于 1891 年亲临东岳。1907 年,沙畹第二次登临泰山。他的随行者包括俄国汉学家阿列克谢耶夫(Василий Михайлович Алексеев, 1881-1951)以及摄影师周师傅(具体人名不详)。这次泰山之行的调查研究便凝结成《泰山》一书。除关于泰山信仰本身的研究外,该书还包含一篇附录,题为《古代中国的社》(*Le dieu du sol dans la Chine antique*)。该文曾在 1901 年发表,沙畹于泰山之行后对其进行了大量补充和调整。《泰山》一书在方法论层面上有三大特点:1. 运用多种类型资料,包括传世文献(正史、笔记小说等)、金石类资料(碑刻、摩崖石刻等)和田野调查。沙畹还将泰山主要地点的分布绘制成一张泰山全图,置于该书的首页,是为 20 世纪第一张全面反映泰山地理风貌的地图。2. 对文本进行逐字的翻译,信达雅兼备,还添加了大量页下注,以解释文本背后的词源、历史、宗教等涵义。这些注释包含了沙畹与当时学者交流切磋的信息,可作为研究 20 世纪初法国汉学史的重要资料。沙畹还注重以多种形式呈现同一份资料,如对于金石资料往往会提供拓片、照片、转录以及法文翻译。3. 对资料的精细处理使沙畹相比于同时代的研究者更准确地理解了泰山在中国历史和宗教中的特殊地位,也使他总结出了中国宗教史研究者的使命。沙畹认为,泰山的诸多职权反映了人们面临高耸永恒的山岳时产生的情感,而追索这种原始朴素且一以贯之的情感是宗教史研究的必要课题。以 1910 年—1912 年间欧洲学者发表的五篇书评为基础,雷阳总结了《泰山》一书面对的方法论层面的批评。针对《泰山》中大量一手资料的翻译,各位学者提出了不同看法。当时负责卢浮宫东亚展区的艺术史家勒内·杜索(René Dussaud, 1868-1958)说,在沙畹之前没有任何一位汉学家对中文资料进行准确的翻译;马伯乐(Henri Maspero, 1883-1945)认为《泰山》是当时最精细、准确的关于中国宗教的论述;Blanchet(不详)把《泰山》比作一部通史中的个人传记,犹如在大历史中提供了一个具体的案例。但针对沙畹将《后汉书》《旧唐书》《宋史》中关于封禅的史料全部译出,波乃耶(James Dyer Ball, 1847-

1919) 提出质疑,认为三段史料重叠较多,或许给出一个翻译,对封禅的变迁以注释说明即可。人类学家莫斯(Marcel Mauss)则认为,正是因为沙畹准确翻译了三部史书中关于封禅的内容并按时间排序,我们阅读时才自然地理解仪式的演进过程,并发现其核心如此稳定。但莫斯又提出,沙畹忠实呈现文献的面貌而不求对文献进行社会学阐释,这对社会学家无甚帮助。波乃耶与莫斯看似态度迥异,实际上都在打开汉学家与其他专业背景学者对话的可能性,他们都提出自己认为有趣的阐释的可能。如波乃耶特别提到《泰山》中保存了一位道士之肉身的偏殿“仙人洞”,波乃耶根据自己在广东的经验和搜集的资料,发现这种保存肉身的实践在亚洲各处都有分布,期望作者对这一点给出更全面的研究。莫斯将《泰山》与柏石曼(Ernst Boerschmann, 1873-1949)的《中国的建筑与宗教文化》的第一卷《普陀山》(*Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen*, Vol. I, P'suto Shan, 1911)对比,认为在柏石曼对中国宗教建筑提出的大胆解释中体现了中国人的原始分类观念,即阴与阳(涂尔干和莫斯在《原始分类》一文中讨论过这组概念),而沙畹提供的文中,也有不少例子,社会学家们会更期待沙畹给出进一步的阐释。不过,沙畹其实始终未曾放弃对于当时方兴未艾的社会学的关注。张广达认为,沙畹(而非葛兰言)才是第一位将汉学研究与社会学的概念和方法结合起来的学者。沙畹对清末中国现状十分关心,在第一次中国之旅中,他一直担任《时报》(*le temps*)的时评作者,撰写了关于中国的时评,渗入了社会学思想。在法兰西公学院就职演讲中,沙畹指出,19世纪末的学者们面临这揭开中国文明迷人面纱的契机,同时也为诞生不久的社会学绘制了蓝图。他本人在《泰山》的附论中就展示了汉学研究如何与社会学观念展开对话。沙畹指出,与社神信仰相关的实践其实反映了人们相信适当的仪式可以促进或帮助自然力的运行。这证实并补充了曼哈德特(Wilhelm Mannhardt, 1831-1880, 德国神话学家与民俗学家,以其关于日耳曼与波罗的海的神话研究而闻名)学派的社会学家们的观点。虽然沙畹关注社会学,但其学术与20世纪初的社会学研究有明显区别。其目标是在整体上理解中国社会组织 and 运行的逻辑,而非普遍的人类社会。作为结论,雷阳从三个角度说明了以上分析为重构20世纪初的法国汉学史提供的反思。第一,对于中国古典文献处理方法的的不同是划分法国汉学史不同阶段的重要依据之一,也是重写汉学史的一条重要的基本线索。第二,在20世纪初欧洲学者的普遍观念中,汉学家必须掌握的基本能力仍是语文学方法。这促使我们更积极地重新审视某些被汉学史边缘化的学者(如葛兰言)对当时的汉学和其他社会科学的发展做出的贡献。第三,汉学的制度化过程其实伴随着对于学者基本治学能力的评估。这提醒我们注意将制度史与人事史结合来重构汉学史,而群像研究(*la prosopographie*)不失为一种有趣的视角。

苏费翔提问:为何刚好当时有人开始研究泰山祭祀活动,是否和清朝时政有关?雷阳回应:这可能体现在沙畹的时评中。可以证实的是,沙畹是由翻译《封禅书》注意到泰山的。《泰山》第六章关于泰山的民众信仰,他关注的更多是文化信仰的遗存情况,与时政的联系有待进一步讨论。汲喆补充,沙畹的泰山研究与时政没有直接联系,而与其对仪式的兴趣有关。沙畹原本想研究《礼记》,但当时已有人翻译,于是他转向历史文本。沙畹的时评涉及义和拳、海洋管理等经济社会的内容。相对于之前的学者编写词典、翻译文学作品而言,沙畹更关注中国社会,不过用的是语文学方法。

方旭东提问:翻译本身涉及理解,沙畹也加入了大量注释,沙畹如何可能只翻译不阐释,是否可以举例?雷阳回应,这是莫斯将其与柏石曼对比得出的评论。沙畹对泰山的研究没有给出莫斯所期待的阐释。这反映了莫斯希望在语文学和社会科学之间寻求对话的可能性。而沙畹的阐

释针对的主要是对中国社会的运行逻辑以及价值观念,这在他与德莎素(Léopold de Saussure, 1866-1925,语言学家索绪尔之弟)关于中国古代天文学的论争^①中有所体现。

蒙彼利埃第三大学(l'Université Paul-Valéry Montpellier 3)副教授马骏作了题为《关于法国学界治中国近现代史的一些个人观察及思考》的报告。马骏首先介绍了法国学界治中国近现代史的一些研究方向和大致的趋势。法国学界治中国近现代史从纪业马(Jaques Guillermez)和谢诺(Jean Chesneaux)开始。纪业马长期在中国担任外交官,对中共党史十分感兴趣,于1958年在高等实践研究院(EPHE)第六部(后独立为社会学高等研究院 EHESS)开设中国资料中心(现为近现代中国研究中心 CECMC)。谢诺是民国工人运动专家,培养出白吉尔(Marie-Claire Bergère)、巴斯蒂(Marianne Bastid-Brugière)、鲁林(Alain Roux)、毕昂高(Lucien Bianco)。近几十年来,法国的中国近现代史研究对传统政治事件史着墨较少,对社会史兴趣更大,在地方史、城市史方面有较多成绩。如鲁林、毕昂高的研究从社会运动出发,巴斯蒂指导的一些论文对晚清社会史有研究,白吉尔及其弟子的很多学生将地方史和社会史结合起来。这种对于地方史和社会史的重视与年鉴学派的影响有关,力图从更广阔的整体上来把握历史,通过社会运动、社会生活来诠释国家和社会的关系以及政治权力的渗透。马骏进入的政治思想史领域强调把政治思想放在历史背景下处理。

法国汉学家对中国近现代通史做了不少努力。一些法国学者参与了《剑桥中国史》。1889年—1990年法国学者集体出版了《二十世纪中国史》。正在出版的法语《中国通史》中,有纪野(Gilles Guiheux)《中华人民共和国史》(*La République populaire de Chine*)和包利威(Xavier Paulès)《中华民国史》(*La République de Chine. Histoire générale de la Chine 1912-1949*)。近年来研究晚清民国的人数减少,研究共和国史的人数增多。

法国近现代史研究有两个特点:第一,以问题为导向,强调问题意识(problématique)。法国从中学开始要求学生写小论文(dissertation),要求学生提出自己的问题意识,以“三段论”来论述自己的观点;中学与大学还有文本评论(commentaire)、材料综合分析(synthèse)、概要(résumé)、做报告(compte-rendu)等笔头练习,强化学生理解阐释文本及独立思考能力。对问题意识的强调也与年鉴学派的影响有关,年鉴学派挑战兰克史学,强调超越完全客观的历史事实,研究问题。法国近现代中国史研究也强调一手史料的搜集,国立东方语言文化学院图书馆(Bulac)、社会学高等研究院“亚洲之家”图书馆(Maison de l'Asie)等都有丰富的史料。本人也曾去日本和中国台湾地区搜集史料。第二个特点是跨学科的研究方式,法国汉学家认为没必要将历史学与其他人文社会科学严格区分开。研究上山下乡历史的专家潘鸣啸(Michel Bonnin),其专著《失落的一代》(*Génération perdue. Le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne en Chine, 1968-1980*)用了社会学的实地调查方法,采访老知青。其学生孙佳雯也做知青史,用了“苦难社会学”“政治性抑郁”等社会学范畴,取得社会学学位。中国现代思想史专家魏简(Sebastien Veg)学文学出身,从小说出发谈20世纪初期中国政治现代性问题。社会学家汲喆也做过法国“世俗化”“政教分离”概念在20世纪初中国的诠释这样更接近历史学的问题。马骏的政治思想史研究涉及政治哲学概念,倾向于“政治思想研究”(études du politique)而非“政治科学”(science politique)。

^① 雷阳:《沙畹与德莎素——一场围绕中国古代天文学的论争》,见应星主编:《清华社会科学》第1卷第2辑,北京:商务印书馆,2020年。

近年来,数字人文学科的观念影响了法国的中国近现代史研究,如安克强(Christian Henriot)在马赛大学的“近代中国的精英、网络及权力”(Elites, Network and Power in Modern China)项目。

马骏总结,法国公立大学历史系较少接受汉学的学生,若有更多的汉学学者进入历史系工作,对扩大汉学影响力将很有帮助。此外,法国乃至欧洲汉学界与中国台湾、日本学界沟通较少,法国汉学在国际交流方面还需努力。

汲喆评论:二战以后,美国的中国研究往往有强烈的现实政治需要,与欧洲很不相同。目前,法国在中国研究的诸多方面,特别是在儒、释、道三大传统的近现代演变的议题上,仍保有全球性优势。

方旭东提问:德国学者瓦格纳(Rudolf G. Wagner, 1941-2019)研究王弼,同时也研究近现代上海报刊;美国学者史华慈(Benjamin I. Schwartz, 1916-1999)既有古代中国思想研究,也有现代中国研究。相较而言,法国的近现代中国史研究似乎比较专门化,这背后是否有制度的因素?马骏回应,每个历史学者有很多方向,未必跨古代中国和近现代中国。如魏简原本做比较文学,又关注当代中国思想、香港问题;萧小红从18、19世纪法国史研究,转向民国初年江苏自治问题研究,退休前些年做共和国史研究;马骏本人的研究也涉及游记、概念史考据等不同方向。

上海交通大学教授姜丹丹作了《以会通作为方法》的报告。题目缘起于中国哲学合法性的相关讨论。关于“中国是否有哲学”的争论,曾由德里达2000年访华期间重新激发,也呼应19世纪黑格尔提出的偏见:“中国只有智慧而没有哲学”。在思想或智慧作为哲学的对立面来争辩时,意味着设置了中西思想在方法、路径、宗旨的某种绝对化的对立,而在中国现代,这种对立观,曾引向比如西学为体、中学为用,或者反过来中学为体、西学为用的不同路径的争锋。在中国现代的语境中,不对等的中西力量的对比关系,导致了中国思想要获得在西方现代性话语体系内的合法性地位,则必须面对如何处理“体”与“用”的关系,如果注重强调在中西思想传统之间的截然对立的差异,则偏重了一方比如中国哲学的特殊性。然而,这是否等于减少或者减弱比较与对话的可行性、正当性?如何避免由于差异的存在而隐含的比较风险而能推进对话与会通的可能?这些追问就涉及更为根本性的一些问题:如何看待文化与思维之间的差异?如何理解哲学或思想之间的互通?

关于如何避免由差异的存在而隐含的比较风险,以及如何看待中欧语言、文化、思想的差异与互通,姜丹丹以阿多(Pierre Hadot, 1922-2010)梳理的古希腊“精神修炼”与道家的互通性为例做了说明。方朝晖近期强调修养论与阿多的“精神修炼”不同。“精神修炼”与中国古代的修身、工夫论如何产生深度连接?阿多引用了程艾蓝(Anne Cheng, 1955-)等人的汉学研究,其讨论本身已经受跨文化问题意识的过滤。而程艾蓝的汉学研究重构中国古代哲学的概念体系,有力地回应黑格尔“中国只有智慧而没有哲学”的偏见。

跨文化会通的尝试能重新激活传统。当不同的哲学传统发生会通时,其自身的谱系得到拓展。利科(Paul Ricoeur, 1913-2005)提出,在伦理学的层面上对待他者与自身的双向思维,放置到跨文化的思考层面中,意味着既要关照和尊重双方的差异,又要考察自身内在的相异性。在当代语境中,重提中国哲学的特殊性,也不能忽略在中西交通史中已有过的碰撞。比利时汉学家钟鸣旦(Nicolas Standaert, 1959-)曾以17世纪中欧早期思想的“相遇”的研究状况为例,指出分析路径的范式转换,从以欧洲为中心的传播类框架,到以中国为中心的接受类框架,从静态、固定到动态、互动的文化相遇的创新类框架。

在不同哲学传统之间的“会通”，可以激活哲学传统本身的创造性。要建立对话与互通，也需要以消除迷障、去蔽式的认知方式，面对他者的哲学传统，去获得“一套可靠的认知基础”。平行比较或等同置换，都会造成文化之间的粗暴。要让不同文化之间产生对话，如谢和耐所言，首先在面对不同的思想的脉络时，要做到“清楚明白”的了解。

王论跃评论，不同的传统可能会通，也可能不通。比如出土文献中的《易》与术数、历法的《易》不同，这涉及在传统中的连续性与非连续性。“哲学”一词从日本传入；而《诗经》中有“哲夫成城，哲妇倾城”，“哲”带有性别歧视倾向。在今天的语境下，以何代替“哲学”？“哲学”实则为通学，周敦颐《通书》便是一本哲学书。

博士生沈今语提问，利科迂回他者进入自身的说法与于连(François Jullien, 1951-)的《迂回与进入》之间是否有直接关联？姜丹丹回应，于连(今译朱利安)的确是采取“长途绕道”中国古代的方式，尝试重返古希腊哲学的问题场域，在这个层面上，与利科的关照有一定的相通性。在欧洲汉学领域，于连的方法遭到质疑，比如毕来德(Jean François Billeter, 1939-)这样的瑞士中国思想史学者认为他将中国与古希腊作为两个想象的整体。从语汇细节的层面来看，比如对“神”的概念的翻译，在法国汉学中曾有将“神”与宗教、神秘主义相关联的倾向，毕来德则借鉴当代法国身体哲学，将其翻译成“自身的行动力量”，强调从身心不分的视角讨论力量的综合。这种诠释调动大写的身体，抛去“气”，也有问题。于连则重提中国古代的“精—气—神”，作为包含物质性与精神性的整体，与西方哲学的“身体”概念不同，而在“之间”探讨生命的伦理。在程艾蓝处理庄子之“神”时，则融入儒家路径的某种微调，比如将“心斋”，领会为气的调节，由“气化”而通向“神”，作为一种明智的状态，作为一种具体的能力的“训练”，由此强调比如道家的自然观与浪漫派的自由观的差异。程艾蓝强调批判与共情，内在与外在兼重，如果说这是立场的问题，引向她运用儒道互通而讨论的儒家人文主义，那么，在阅读与诠释的方法方面，在拿来、面对法国汉学家的态度时，难道不也启发我们在面对自身的、与异域的文化传统时，也应采取双重的方法，不同路径兼重的方法。

王论跃补充，如果迂回只是为了回到西方，可能依然有潜在的西方中心主义的倾向。如于连以“过程”与“创造”的对立描述中国与西方，若工夫永远处在过程中，主体终究不能成圣，为何还要做工夫？宋儒讲“颜回之乐”，就是要强调，每个人都可成圣。虽然毕来德批评于连，但也落到其方法论的缺陷中。中国是活生生的现实，历代王朝不是一成不变，而是不断地与不同的因素产生碰撞。

王论跃作了《关于〈王道〉中的“三道”》(“A propos des ‘trois voies’ dans le Wangdao”)的报告。汪德迈(Léon Vandermeersch, 1928-2021)在《王道》(*Wangdao ou la voie royale -Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*)中论述了帝道、霸道、王道。霸道帮助秦国崛起；帝道建立在德性基础上，由尧、舜、禹传承；启之后子承父位的制度构成了封建制度的基础，王道建立在封建礼仪制度上。王和霸有本质区别，分别联系于德与力。孟子提出“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也”，可见政体恶化，到孟子时代，连霸道也没有了。孟子在与齐宣王等各位君主的讨论中，一直坚持“王”与“霸”的区分。荀子已经不反对霸道，参照先王但不反对新王。

韩愈《原道》提出道统的观点，并指出“帝”与“王”名殊实同。这一道统传承被宋儒接受。程颐《程氏易传》对乾卦的解释讲述了普通人升为天子的过程。程颐从舜在田渔之间便以德感

化他人,进而碰到大德之君(尧),君臣共成其事,是为一种双向的权力关系;舜进入天位,并不固守己位,而是转而向下发现大德之人。虽然孟子时天下已无道,但历代儒家仍在坚持王道的理想。

汲喆代法国远东学院(EFEO)驻中国办事处主任杜杰庸(Guillaume Dutournier)宣读报告《关于法国汉学制度化的几点思考》。杜杰庸首先将汉学学科制度化与先前的传教士时期做了比较。他认为,可以采用语境论和认识论两种方法来研究传教士汉学向学术汉学的过渡。传教士阶段,汉学以向中国传教的计划为导向,产生许多误解,但是,这些误解也并非全无价值。例如,传教士想象八卦图像与汉字之间有联系,这一认识影响了莱布尼茨的思想。谢和耐认为,发现中国对欧洲人来说,比发现欧洲对于中国人来说更重要。的确,有中国人皈依了天主教,但也出现了反天主教的潮流。虽然在徐光启周围也出现过科学讨论,但直到相当晚期,欧洲才成为中国的知识领域。然而,中国的形象却从17世纪便开始萦绕在欧洲大陆。最近,艾尔曼(Benjamin A. Elman, 1946-)在另一层面分析了这种误解。他在《科学在中国》(*On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*)一书中指出,在发现对方过程中,欧洲人和中国人都用了本土的词汇和知识框架,如耶稣会士认为亚洲人是诺亚的儿子闪的后代,明朝文人声称西方的知识起源于中国。谢和耐也认为,在传教士与中国人之间存在精神对抗。这与语言的结构化有关,与汉语不同,欧洲的语言使人们可以将 being 形成客观性的概念,从而按语言学家对动词词尾分类的方式认识世界。误解也来自中国,谢和耐认为这反映了中国文人对欧洲人思维方式的偏见,如明代文人区分数学和天主教,认为二者都是天学;但对耶稣会而言,各种技术处于次要的地位。这些误解也表明双方都有传述知识的能力。

19世纪出现了制度性的汉学研究。转向中国的知识生产者引入了新的标准。沙畹在《汉学》一文中说,“汉学”是由法国传教士开创、雷慕沙和儒莲(Stanislas Aignan Julien, 1797-1873)建立的科学。依据机构形成的科学体制让我们越过了关键门槛。走向了明确的话语空间,即大学。这种变化从纵向来看,是中国中心论的知识谱系的一部分,横向来看是不同专业场域的互动。程艾蓝指出,在19世纪初的欧洲,汉学和哲学被同时制度化。1828年索邦大学黑格尔派哲学家维克多·库桑(Victor Cousin, 1792-1867)作了题为《东方是否存在哲学》的演讲。在新的汉学与哲学教席出现的背景下,对这一问题的新的讨论比传教士时代更加尖锐和迫切。正是这一时期,雷慕沙和洪堡(Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von Humboldt, 1769-1859)发起了围绕中国的学科之间的对话。

巴斯蒂夫人在一篇即将出版的文章中,指出有关中国的学术知识生产也曾出现过中断,一方面是由于清廷对西方的敌视态度,另一方面则是因为1773年罗马教廷解散耶稣会。直到两次鸦片战争期间,欧洲的学者才能更广泛地关注中国。之后是新教背景的美人进入中国。年轻的外交官、军官和情报人员加入,他们兴趣集中在语言、社会和政府的特征,创立了早期的学术期刊,并形成了在中国的外国人交流小组。与此同时,法国出现作为专家的汉学家。

汉学创立的标志性事件是1814年路易十八在法兰西公学院设置汉、满、鞑靼语教席,1843年在现代东方语言学院开设中文系。两个教席由雷慕沙一人兼任。由此,汉学迈入关于中国知识的专业化阶段,对科学性有了要求,即要获得各种误解背后的事实,包括热情导致的偏见,同时要回到中文作品本身而非注释。此后,汉学在语言知识方面实现了质的飞跃,汉学家可以比之前更快地学习汉语;在欧洲内部同行之间的交流被看作是学术标准的重要条件。第一代汉学家的

遗憾在于只能留在欧洲各国的首都来体验中国,汉语口语长期被置于次要地位。东方语言学院设置教席之后,这种空白得到了填补。

19世纪80年代有两种研究方式,一是针对书本的东方主义式的历史研究,另一种是针对当代的实践的研究。沙畹将二者整合,戴密微完全将二者融合。一个表明制度化的生产能力的例子是沙畹的《史记》研究。沙畹相较于前辈学人有两类优势:一是他能直接接触研究对象,二是他的研究项目处在当时学科和研究范式的交汇之处。他在巴黎高师得到了古希腊传世文献的训练,并将其与中国田野中得到的文献比较;他也曾把司马迁表现的有关中国的历史概念与欧洲历史传统比较。正是因为对中国的研究从汉学史前史中解脱出来,纯学术的汉学为自己设定了尊重客观事实的原则,并建立学科之间的对话,我们才有可能越来越忠实地还原中国的某些基本特征。

巴黎西岱大学(Université Paris Cité)副教授宇乐文(Victor Vuilleumier)提问:各位在欧洲工作的老师认为自己做的是“汉学”还是某个方面的研究?马骏觉得自己更多地是中国某个具体历史时段、某一方面的研究者。

方旭东在感谢各位与会老师和听众后,总结评论:现在还有多少人把汉学作为自己的认同?社会科学对于汉学已构成极大的强势。中国对欧洲汉学的关注仍不够多。王论跃补充:今天仍需要有会通之担当的汉学家,继承前辈敢做敢为的传统。构建系统不能作为目的,若将业已构成的系统投射自己的工作,可能导致缺少创新。今天仍需要方法论视角的高度,打破汉学即史学等成见,文学、语言学等都是汉学的重要组成部分。

(责任编辑:张 涛)

李泽厚与当代中国思想暑期学校纪要

柯玛雅(Maja Maria Kosec)著 (卢布尔雅那大学)

应文昱译 (清华大学 100084)

2022 年 6 月 16 日至 19 日,原计划于 2020 年举办的庆祝李泽厚先生诞辰 90 周年大会终于以旨在纪念其生平与作品的“李泽厚与当代中国思想”暑期学校的形式举办。本次暑期学校举办于斯洛文尼亚首都卢布尔雅那的卢布尔雅那大学会议大厅,世界著名的李泽厚研究专家以及对李泽厚哲学和当代中国思想感兴趣的学者和研究生参加了本次暑期学校。暑期学校由卢布尔雅那大学文学院亚洲研究系和欧洲中国哲学协会(EACP)联合举办。由德国特里尔大学的卜松山(Karl-Heinz Pohl)、中国华东师范大学的德安博(Paul D'Ambrosio)、中国香港中文大学的罗伯特·A.卡利奥三世(Robert A. Carleo III)和英国牛津大学的拉法尔·班卡(Rafal Banka)分别开设的四场主题讲座组成了本次暑期学校的主要内容。其余则由斯洛文尼亚卢布尔雅那大学的罗亚娜(Jana S. Rošker)和冰岛大学的吉尔·西古尔松(Geir Sigurðsson)在主题为“当代汉语哲学语境中的李泽厚”的圆桌会议上的报告,和由卢布尔雅那大学的博士研究生柯玛雅(Maja Maria Kosec)以及爱沙尼亚塔林大学的熊古思(Margus Ott)在题为“比较:学生报告与教师评论”的讨论会上的报告组成。

暑期学校首席学术组织者罗亚娜发表了题为“李泽厚伦理学在全球危机时期的意义”的开幕致辞。她以一条个人笔记开始她的演讲:“去年 11 月 3 日清晨,我收到了来自我的朋友和同事李晨阳的一条令人震惊的消息。他在一封电子邮件中给我写信说,当代世界最重要的哲学家之一的李泽厚教授于当晚去世。当我得知他去世的消息时,我感到极度悲痛。当然,这个巨大的损失不只是我个人的。不仅是我,整个世界都失去了一位伟大的思想家、一位清醒的理论家和一位具有创新精神的哲学家。”

罗亚娜强调,就像他的哲学一样,李泽厚作为一个人,总是完全开放并且充满好奇,而这正是暑期学校想要与参与者所分享的态度。李泽厚的哲学与他的其他思想一同说明,美不只是人类价值的终极境界,也不局限于人性和人类的终极领域。罗亚娜指出,它还提供了自主性(autonomy)以及从隔阂与疏远中的解放。李泽厚的作品强调,人不仅在自由选择的意义,而且在一种更加广泛和复杂的个人自由意志的意义上拥有自由。这种自由意志,只有通过充分履行社会责任和认识人际关系重要性才能得以完全实现。根据李泽厚的关系主义理论,人之所以为人,乃源自于人际关系这种伦理本质。罗亚娜强调,李泽厚的思维方式指向一条普遍的人类道路,而无论个人偏好、文化、语言和传统之间的差异。李泽厚的作品表达了他对中国文化可以为全球化世界提供的复杂、丰富和多样化的知识遗产的深刻理解。他的理论也很容易应用于当前的危机,例如严重的环境灾难、资源分配不均、病毒大流行等,以及那些应当在全球合作与团结的更大框架内得到解决的全球性问题。罗斯克认为,这些危机表明了在其他事情中,人际同理心、团结以及一定程度的自律的重要性。这些都是李泽厚关系伦理的构成要素。李泽厚一直

在努力寻找一种将他的思想传播到世界各地的方式,尽管他现在在美国的知名度有所提高,但在欧洲仍然鲜为人知。李泽厚的思想、尤其是他的伦理学之所以值得欧洲人特别关注的原因之一,乃是通过对西方思想资源的接受和改造,李泽厚发展出了欧洲哲学尚未呈现的跨文化潜力。罗亚娜总结到,李泽厚对新的全球伦理的贡献至关重要,尤其是在当今世界,特别是在迫切需要新的跨文化对话和文化间团结的欧洲。

接下来,暑期学校开启了它的日程,其目的在于让参与者体会李泽厚批判性思维中负责的自由与开放。暑期学校的前两场讲座由德国特里尔大学现已退休的卜松山讲授。他的研究领域为中国思想史、现代和前现代中国的伦理与美学、中国文学理论、中西跨文化交流与对话。他曾发表许多作品,例如 *Cheng Pan-ch'iao: Poet, Painter and Calligrapher*, 1990, *Aesthetics and Literary Theory in China-From Tradition to Modernity*, 2006(德语和中文译为《中国的美学和文学理论》)。他同时主编 *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, 1999, *Chinese Ethics in a Global Context: Moral Bases of Contemporary Societies*, 2002。卜松山还翻译了陶渊明诗集 *Der Pfirsichblütenquell*, 1985, *Der Weg des Schönen* (李泽厚的《美的历程》), 1992, 以及 *China for Beginners* (德语 *China für Anfänger*), 2008, (中文译为《发现中国——传统与现代》, 2016)。

他的第一讲题为“西学为体,中学为用”——李泽厚关于传统与现代的思想,探讨了中国的传统与现代问题。卜松山在近代背景下为听众提供了对中国传统的分析,并将李泽厚的思想置于历史背景中。基于李泽厚具有影响力的著作《中国现代思想史论》中的最后一篇文章《漫说“西体中用”》(1987),卜松山解释了对洋务运动著名口号的倒置:“中学为体,西学为用”。讲座之后继以学生小组辩论,围绕如下问题展开:对于李泽厚而言,何为体,何为用?在他看来,中国传统与现代之间富有意义的关系是什么?从19世纪末到今天,李泽厚的思想如何适应关于中国文化的各种争论?在李泽厚的思想中,马克思主义与中国传统思维方式有什么关系?李泽厚作为一个历史学家的思想有多“政治化”?

卜松山第二讲主题为“中国美学与李泽厚的主要贡献:《美的历程》和《中国美学传统》”,概述了作为一门认识学科的中国美学、美学在现代中国的地位以及中国美学作为一种中国式的生活艺术。在这里,卜松山重点介绍了李泽厚的作品《美的历程》(1981)和《中国美学传统》(1988)。接下来的小组辩论聚焦于如下问题:东西方美学概念的差别是什么?美学在中国现代史上扮演了怎样的角色?中国现代美学中是否含有传统观念或元素?马克思还是孔子——他们对李泽厚美学的主要影响是什么?李泽厚的两部主要美学著作中是否存在明显的概念差异或发展?

第二天上午的专题讨论会以主题为“当代汉语哲学背景下的李泽厚”的圆桌会议拉开序幕。专题讨论会以罗亚娜的演讲开始,题为“李泽厚与中国台湾现代儒学”。罗亚娜拥有维也纳大学博士学位,是卢布尔雅那大学文学院亚洲研究系的创始人,目前担任汉学教授和研究顾问。她还是国际学术期刊 *Asian Studies* 和卢布尔雅那大学出版社出版的学术丛书 *Studia Humanitatis Asiatica* 的主编。她也是创立 EACP 的荣誉成员。她曾出版超过 200 章节的 19 本书,并在高影响因子期刊上发表原创学术文章。罗亚娜曾获得过许多学术荣誉、项目支持和奖励。

在她的演讲“李泽厚与中国台湾现代儒学”中,她以 20 世纪下半叶的汉语哲学为背景,阐述了李泽厚著作的意义,并比较了李泽厚的方法和理论与现代儒家的异同之处。罗亚娜介绍了现代新儒学及其通过借鉴西方思想体系来复兴中国传统思想的目标。她特别强调了与李泽厚

同时出现并在一定程度上影响了他的现代新儒家第二代成员。李泽厚在许多方面与他们的观点不同,但使他们联系在一起的是他们对于中国历史和传统的熟悉和高度重视,这有助于他们解读中国当时所处的历史位置以及未来的发展方向。他们都在寻找西方与中国传统思想的综合之道,并努力发展出能够解决全球化世界中社会和政治问题的思想与价值观。

罗亚娜演讲之后是一场简短的辩论,接着是西古尔松题为“李泽厚与儒家礼仪的意义”的讲座。西古尔松曾在冰岛、德国和爱尔兰学习哲学和社会学,直到在安乐哲(Roger Ames)的指导下获得了夏威夷大学比较中国哲学博士学位。他的博士论文主题是儒家的礼——后来他将其扩展为2015年由纽约州立大学出版社出版的题为*Confucian Propriety and Ritual Learning: A Philosophical Interpretation*的学术著作。他于2007年在冰岛大学创立了中国研究项目,并一直负责该项目至今。他还于2008年创办了北极光孔子学院,并担任院长至2012年。目前西古尔松是冰岛大学语言和文化学院院长、中国研究和哲学教授,主要开设中文和亚洲语言哲学、现代西方哲学、欧洲思想史以及中国历史和中国宗教等课程。他目前的研究项目包括老龄化哲学和翻译*Dalia Grinkevičiute's Lithuanians at the Laptev Sea*。

西古尔松的演讲题为“李泽厚与儒家礼仪的意义”,专门讨论了儒家和中国文化中的礼仪问题。正如西古尔松所解释的,李泽厚更多从孟子的角度看待礼仪,认为它从萨满教演变而来,在此意义上是宗教性的。我们在儒家礼仪中发现的宗教信仰是不同的,它与社会领域与共同体建设的神圣性有关。除了对李泽厚的阐释外,西古尔松还呈现了对涂尔干、J. M. 卡列尔(J. M. Callery)、西蒙·莱斯(Simon Leys)、齐格蒙·鲍曼(Zygmunt Bauman)以及《论语》中的礼的解读。

圆桌讨论后继以题为“比较:学生报告和教师评论”的讨论会,其中EACP理事会成员、卢布尔雅那大学的博士研究生柯玛雅介绍了她当前研究的一部分,即周文王在李泽厚、徐复观理论中的角色与地位。根据徐复观和李泽厚的看法,周朝的创始人文王在商周之际的转折点上体现了宗教和政治统治者的角色。讲座比较了李泽厚与徐复观有关这两个角色融合的原因以及其对中国文化进一步发展的影响的观点。他们对这一合并角色的理解有许多相似之处,但他们对皇帝是否也是巫师的看法不同。演讲者总结到,李泽厚认为周文王是萨满教实践的合理化的先驱之一,但徐复观则认为他主要是中国人文精神觉醒的象征。

报告之后是熊古思的演讲,他于2014年在塔林大学获得哲学博士学位,其研究项目涉及复杂性(complexity)和进化(evolution)问题。他曾在奥地利、中国台湾和中国大陆担任研究员。他将柏格森、德勒兹、斯宾诺莎、莱布尼茨和于连的著作翻译成爱沙尼亚语,并从事比较哲学(孔子、墨子、庄子、朱熹、王阳明、德勒兹、胡塞尔、迪肯)的研究,以及比较哲学的写作等。熊古思目前正在完成一本关于中国哲学和具身论(embodiment theory)的著作。他近期以研究员身份在塔林大学进行关于中国穆斯林思想家王岱舆和刘智的研究。

在他的演讲中,熊古思介绍了思维领域中的相互渗透(interpenetration)和并置(juxtaposition)的概念。他解释说,哲学概念以及其他概念之间具有相互渗透的性质。在不同哲学家的著作中,同一个语言术语所指的概念内涵属于不同的类型,这便意味着它们之间总是存在一些差异。在比较哲学中,这些相互渗透的概念将被重新归类,其相互之间在此过程中产生共鸣并且其实际呈现形式会消融。对于比较哲学来说,历史和语言学知识是有用的,当然,其也需要避免被一种特定文化或语言所影响。

下午的讲座由德安博主讲,他目前为华东师范大学中国哲学专业副教授、现代中国思想与文化研究所成员、跨文化研究中心主任、中国哲学专业英语硕士和博士项目联合主任。德安博

是 *You and Your Profile*, 2021 年和 *Genuine Pretending*, 2017 年的合著者(与汉斯·格奥尔格·默勒), *Between Genuineness and Pretense*, 2020 年的作者, 以及 *Encountering China*, 2018 年的编辑(与迈克尔·桑德尔)。他还曾撰写发表八十多篇文章、章节和评论, 并且翻译了十多本中国哲学书籍。

他的演讲题为“和谐高于正义”, 处理了李泽厚的一个主张, 即和谐的更广泛的包容性意味着它代表了一种“更高”的伦理内涵, 尽管其应当建立在“正义”的基础上。德安博在讲座中介绍了李泽厚的思想, 即和谐以德(教育)改造人民, 正义则以法治治理人民; 正义是以理性为主, 和谐是情理的结合; 正义要求遵守普遍原则或法律, 这些原则或法律只能包含对复杂情感或人际关系最低限度的考量。和谐的不同之处在于, 其关注正义所轻视的方面。德安博在讲座中还回顾了李泽厚思想中的一些重要概念和观念, 例如“关系主义”、“两德论”、“情理结构”、礼仪、习俗、礼生于情、“礼”、“经”、“权”、“度”等。这次讲座不仅要展示李泽厚的观点如何有效, 还意在考察它是如何有缺陷的。在最后一部分, 演讲者考察了李泽厚与其他作者的关系, 如柏拉图、约翰·罗尔斯、迈克尔·桑德尔、罗杰·艾姆斯等。本次讲座分为两部分, 每部分之后都是学生和教授之间的公开辩论。

最后一天的上午讲座由罗伯特·卡里奥三世主持。卡里奥在复旦大学攻读中国哲学专业并获得硕士学位, 随后在香港中文大学获得哲学博士学位。卡里奥目前的研究领域为比较哲学和中国哲学, 并专攻儒家和自由主义道德及政治理论。他是华东师范大学跨文化研究中心的成员, 同时是该校中国哲学国际研究生项目的协调统筹人。他的学术兴趣集中在自由、自我(selfhood)和规范性(normatively)问题上, 并通过跨文化的路径进行探索。他与黄勇合编的 *Confucian Political Philosophy: Dialogues in the State of the Field*, 2021 年翻译和阐释了李泽厚、杨国荣、陈来等当代中国哲学家的主要著作。卡里奥翻译的李泽厚的 *The Origins of Chinese Thought: From Shamanism and Ritual Regulations to Humaneness*, 2018 年被美国图书馆协会的 *Choice* 杂志授予 2019 年度杰出学术称号。在即将出版的 *The Humanist Ethics of Li Zehou*, 2023 年中, 卡里奥编辑、翻译和收录了李泽厚关于道德理论的重要论文。

卡里奥带来了题为“李泽厚的沉淀、道德和理性理论”的讲座, 他在讲座中概述了李泽厚的儒家道德观及其与理性、权利和自由的关系。李泽厚认为理性和道德在历史上是通过生活和感受的人类经验“沉淀”(sedimented)而来的, 在他看来, 这使得理性的道德原则既是相对的又是绝对的。李泽厚的历史人类学本体论在此肯定了传统儒家思想和现代自由主义原则, 并为自由和平等的原则得到认可的方式提供了一个有吸引力的替代方案。卡里奥称这是一种“具体的人文主义”伦理学, 其中理性和道德起源于、并发展于实际的人类实践, 最终沉淀在集体常识中。卡里奥的讲座还详细阐述了东亚文化的“深层结构”这一在当代备受争议的话题。通过阐释李泽厚有关两种不同道德的理论, 卡里奥展示了李泽厚如何将儒家思想的深层结构与个体视为自由和平等的现代个人主义道德观区分开来。正如他所说, 这告诉我们现代自由主义原则应当超越而不是取代传统儒家伦理。因此卡里奥认为, 李泽厚的理性理论是对自由原则的有力肯定, 而李泽厚思想的这些组成部分加在一起突出了他关于中国社会持续存在的儒家深层结构的主张的重要性。讲座之后是围绕以下关键问题的讨论: 东亚人现在还是“儒家”的吗? 更具体地说, 儒家思想和习俗是否仍然塑造着中国(韩国、日本、越南)社会和文化的基本结构, 还是已经让位于个人主义和资本主义价值观? 理性是普遍的, 还是会随着历史时期、文化甚至个人而改变? 情感与理性的关系是什么? 我们的情感感受决定了我们运用理性的方式吗? (也许我们只是将我们

喜欢、想要和感受的东西合理化?)抑或是我们的理性控制了我们的情感?儒家思想仅仅是从属于现代自由权利之外的信仰体系和道德准则吗?儒家是否只是提供了许多价值体系和生活方式——即儒家的、基督教的、佛教的、波西米亚式的、贪婪的、无聊的——中的一种,只要我们尊重他人的权利,我们就可以自由选择吗?

下午的讲座题为“当代跨学科美学研究中的李泽厚美学”,由班卡主讲。班卡是英国牛津大学哲学系的研究员。他是欧洲研究委员会授予的“Mereological Reconstruction of the Metaphysical System in the Daodejing”项目的主要研究人。他的研究领域包括中西比较(形而上学、美学、方法论)哲学。他曾于 *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, *Journal of Chinese Philosophy*, *Philosophy East and West* 等期刊上发表论文。其著作 *Cognition and Practice: Li Zehou's Philosophical Aesthetics* 于2022年7月出版。

班卡的讲座题为“当代跨学科美学研究中的李泽厚美学”,将李氏美学与该领域的当代研究作了比较。正如班卡所指出的,李泽厚的美学不仅与当代美学研究相容,而且还可能以它自身的方式作出贡献。李泽厚的研究不仅仅基于审美反思,它提供了一种不同的、具有很高跨学科潜力的概念结构。李泽厚的美学既可以被认为是一种艺术哲学,也可以是一种认知形式。李泽厚的灵感来自孔子、马克思和康德。孔子在《易经》的基础上给予他以大体的直觉,也对他详细阐述人类情感的伦理学产生了巨大影响。另一方面,马克思的启示体现在李泽厚对社会而非道德人格的重视态度、有关主体在历史活动过程中建构自身的观念、对人类实践重要性的强调以及人类根据美的规律塑造事物等观点之中。它也体现在这样的看法中:人类的自由实践是符合美的客观标准的,以及按照美去塑造事物的实践不一定必须是艺术的。同时,康德的影响在以下观点中也很明显:主体是哲学建构的出发点;美学可以理解为一种感性理论;认知功能不是先天的;认知结构不是先验的而具有人类学本体论的特点。班卡的讲座还谈到了李泽厚的作为认知美学基础的“主体性”(Subjectality)概念以及美的认知维度和审美体验,最后还涉及本斯·纳内(Bence Nanay)和沃尔夫冈·威尔士(Wolfgang Iser)的美学概念。这场讲座以围绕如下问题的辩论结束:美学作为一门学科通常覆盖了哪些领域?将感性经验理论(以及随后的认知成分)纳入美学之中是否超出了美学原本(“naturally”)所是范围?美能否作为一种感官体验的理论纳入美学?美的经验能否(清楚地)与其他经验区分开来?

暑期学校以一场名为《成为人类》的戏剧表演结束,该剧本由罗斯克撰写,并由福原龙三(Ryuzo Fukuhara)导演。演出地点在卢布尔雅那城堡,展示了李泽厚的生平和作品。

“父亲去世时,李泽厚十二岁。那一年,他在高原上徜徉时看到了一片令人惊叹的开满了黄色山花的壮阔草地。他被当下瞬间的美所震撼,他突然意识到自己的死亡。他不知道这种美有什么意义,因为它似乎毫无意义、转瞬即逝而又虚无。之后,年轻的李泽厚经历了一场生存危机,导致他逃了三天学。在这个决定性时刻后,他已将非常广泛的兴趣逐渐集中在哲学问题上,后来越来越多地集中在美学上,继而是伦理学。”剧本这样写到。

暑期学校最终以一场文化旅游结束。这次暑期学校让参与者对李泽厚的哲学有了广泛的新认识,也希望能够让参与者获得一种开放的思维方式,以及以充满希望和积极的心态展望未来的能力。

(责任编辑:袁 艾)

· 书评 ·

身心观视域下的阳明心学

——评李洪卫著《王阳明身心哲学研究》

赵法生

摘要: 李洪卫新著《王阳明身心哲学研究》,从身心关系入手,对于良知学的意蕴进行了深入阐发,打开了阳明学研究的新视野,提出了一系列有价值的新论点。本书将阳明学置于中西哲学对比的广阔视域中加以比较观察,其意义已经超出单纯的阳明学本身,包含着对于现代儒学未来发展的新探索与新推进。

关键词: 良知; 身心合一; 性即气; 自由意志

作者简介: 赵法生,中国社会科学院世界宗教研究所(北京 100732)

阳明学是目前儒学研究的显学,新成果不断涌现,其中李洪卫的新著《王阳明身心哲学研究》^①是具有创新意义的一部力作。本书从身心关系重新阐释阳明心学,不但为阳明学打开了一个新论域,也深化了对于儒学本身的理解,对于把握儒学的精神与推动现代儒学发展均有重要意义。

儒家创始人孔子将儒学界定为“修己安人”之道,修身被视为儒学的根基。《论语》中有关修己和修身的论说表明,儒家的“己”与“身”,伊始就关联着身心问题。孔子强调“克己复礼为仁”,将仁的实践落实到了礼上,道德意志必须通过动容周旋中礼的伦理践行来实现,故身与心问题便成为儒家道德实践的两个基本向度。孟子主张发明本心,以心言性,同时强调践形生色,睟面盎背,本心亦然也只能通过身体气象而呈现自身。荀子隆礼重法,明分达辨,却重视“治气养心”之术,主张“志意修而轻富贵”。由此可见,无论是主张性善与性恶,是隆礼还是隆仁,身心问题都是儒家修养的基本问题。

但是,身心问题在当代儒家哲学中并未受到应有重视,这与宋明理学的义理形态和与当代儒学的诠释范式有关。阳明学的前提是“心即理也”,并在此基础上强调知行合一与致良知。由于阳明讲学集中阐述的是良知这个为学的“头脑”,以显示与程朱“性即理也”的差异,对于身心问题虽有涉及,但远不及良知来得醒目突出,使得身体的意义常常淹没在本心的光耀之下。这一倾向,在现代的儒家哲学研究理路中被进一步强化。身心问题与儒家的工夫论密切相关,冯友兰曾指出,当人们参照西方哲学体系来建构中国哲学时,发现工夫论无法在西方哲学中找到对应的部分。于是与工夫论相关的内容往往被忽视,以保持形而上学的纯粹性。这种理路在深化了儒家形上学研究的同时,也遮蔽了作为儒学特质的一些重要面向,身心关系即是其一。为此,本书基

^① 李洪卫:《王阳明身心哲学研究》,上海:上海三联书店,2021年。

于身心线索对于阳明学的研究,就具有了令人耳目一新之感。

本书基于身心视域,对于阳明心学的诸多方面进行了新解读。阳明为学首重立志,本书从凝神定气与身心合一解读立志,阐明了立志贵在“真切”的原因。从身心关系而言,阳明的静坐是通过收敛身心而求放心,以收践形生色之功,这便与禅宗的静坐有了内涵的不同。

关于《中庸》“喜怒哀乐之未发谓之中”的中,理学基于理气二本强调其本体义,本书则从心气相合所致身心合一言中,强调阳明心体之中乃本心鉴空平衡所导致的身心气机和畅,凸显了心学与理学对中的理解上的差异。从由气机通畅无碍所导致的身心合一出发,便可领悟到阳明所说“乐之本体”的真实意涵,因为心体本来就是贯通身心宇宙的,由此而生发出欣畅和谐之乐,就是理学家津津乐道的孔颜之乐。孔子以儒学为“为己之学”,本书指出这里的己乃是身心合一之己,故孔子阳明所强调的己,是由大体所统摄并渗透的身心合一之体,它即是乐之本体,这是对孔子为己之学本意的发覆。理学对于道德主体的理解,更多地放到超越的性理层面;而以往对于陆王心学的理解则偏于突出其心即理的层面,甚至将阳明的心外无物和“意之所在便是物”等命题,简单地等同于主观唯心主义。殊不知阳明的说法所表达的乃是心性论与工夫论概念,与西方哲学基于知识论的观念存在显著差异,这种差异尤其在身心关系上表现出来。正如本书强调的,笛卡尔将身心视为两个截然不同的实体,而阳明的心通过身体的知觉运动体现出来,身心属于一个实体而非两个实体。

知行合一与致良知说是阳明学的核心,自然也是本书的研讨重点。书中认为知行合一首先是个身心问题,阳明说的“知行本体”就是身心本体,知行合一意在阐明道德发生的身心机制,体现了儒家道德思想的基本特征。作者认为,阳明的心理合一,身心合一与知行合一具有内在的统一性;良知关联着身与心,是人的身心本体,良知的呈现是身心整合的枢纽,保证了知与行的统一。身心一体贯穿其早期的知行合一与晚期的致良知,是打开阳明学思想的“密钥”,这一结论深化了对于阳明心学的研究。

身心维度的引入,突破了以往阳明心学研究过于偏于内在一面的局限,为心学道德形而上学重建与人伦日用的联系提供了新的通道,实际上,不论先秦儒学还是宋明理学,这一通道是本来就有的,静坐成为宋明理学家的共法,可以为此提供一个有力的旁证。但是,由于近世以来过于强调阳明学的本心方面,使得这一本来存在的媒介有些黯而不彰了,而李洪卫的研究,通过对于知行合一和致良知中的身心涵义的揭示,使得这一通道重新从晦暗中明朗起来。由于身心问题对于工夫的特殊重要性,这一成果对于儒家工夫的实践性意义就不言自明了。如果将儒学义理过于形而上和内在化,不但会使对于原始儒学的理解出现偏颇,也导致日用践行难有着落,修养工夫失去抓手,而身心一体将为儒家工夫提供一个切己的抓手,将被割裂的形上世界与形下世界重新打通。

由此也凸显了儒学与一般知识论的差异。儒学的本体不仅是单纯主观的心性本体,或者是纯粹形式化的理性本体,如康德的实践理性主体,而是统身心、合外内的行动中的工夫主体,儒者只有在身心一体的工夫实践中去体证天地万物为一体的境界,成就上下与天地同流的大丈夫人格,这才是儒家为己之学的本质所在,单纯的心性体认或者理性思辨均无法抵达此一境界。

在理学史上,不仅陆王心学重视身心关系,程朱理学同样如此,但二者对于身心关系却有明显不同的理解,而其所以不同的原因,则关联着更深层次的“性与天道问题”。这就是本书的第二个研究重点即性气关系问题。程朱理学以理气二本为前提,展开其本体论构造与工夫论探索,

但阳明与明道却存在与程朱显然不同的看法。孟子性善论之确立,是在与告子生之谓性的辩论中完成的,所以“生之谓性”往往被视为儒家人性论的对立命题,牟宗三由此出发,将儒学史上的心性论划分为用气为性和用理为性两派,以后者作为儒学人性论之正宗而以前者为歧出,以此论衡儒家各派的人性论。可是,阳明却承接明道之说,屡屡肯定“生之谓性”,认为“只要晓得头脑,此说亦是”,进而断言“气亦性也,性亦气也,但须认得头脑是当”。相对于孟告之辨与程朱理学,阳明的这类说法似乎有离经叛道之嫌,也遭到了牟宗三、唐君毅等现代新儒家的批评,这些批评大抵依然是从理气二分的标准出发。

鉴于阳明有关性气关系的论述并未展开,其具体意义便成了阳明学研究中的难题,本书并未回避此一难题,以较大篇幅对此问题进行深入研究。本书通过心学与理学心性论的比较,参考现代新儒家的分析,揭示阳明性气论的内涵与意义,拓展了这一研究的深度与广度。本书认为,阳明性即气之说,以良知为前提,而良知之在人身,无时无刻不与人体的气同在同行,人体中气的运行就是“生之谓性”,心与气的互动就是人的自我修养过程,而心、性、气之合一就是理学家所追求的复性目标。作者认为,与理学家将心、性、气打为三截不同,阳明认为心、性、气三者道德实践中合为一体,这样才能理解何以说孟子之四端是从气上说。作者还指出,阳明的心性气合一论,为身心统一乃至于一提供了思想基础。这一分析,不仅点明了阳明性气论的特点,也指出了其与身心观的内在关联,将身心问题提升到天道性命的思想高度。

无论是身心关系抑或性气的关系,关联着另一个更基本的哲学问题:心物关系即人的意识世界与客观世界之间的关系问题。作者从阳明的寂感关系入手,将其与佛教唯识宗和西洋哲学进行广泛比较,从而将身心研究契入到更为宏阔的论域之中。其中涉及笛卡尔的我思、康德的先验认识图式、叔本华的意志与表象、胡塞尔的意向性、石里克的逻辑实证主义等哲学家的观点。他们对心物关系的研究,贯穿着一条清晰的思想线索,就是从传统形上学到现象学还原的转变。阳明心学从方法论显然更近于现象学,但却没有知识论的背景,它是直接从成德工夫切入。从儒佛比较而言,阳明的良知类似于唯识宗的自证分,良知学的内涵却又指向当下的伦理世界。这些跨文化的比较显示了作者广阔的思想视野,也大大拓展了研究的深度与广度,并彰显阳明学身、心、意、物一体论的现代意义。

作者基于身心关系的中西比较,最终聚焦到自由意志这一西方道德哲学的核心问题,而康德的实践理性学说则是研究重点。康德将自由意志理解为实践理性法则的发用,以此论证道德是人的自律。因为自由超出了人类知识的认知范围,被康德规定为道德实践的设准之一。本书认为,由于康德从实践理性法则中排出了一切质料的影响,导致其道德实践缺乏内在的动力,罗素因此认为康德在说“你应该”时,已经暗含着“你能够”的前提,而这一点恰恰是需要论证的。因此,作者赞同牟宗三以儒家的良知呈现说批评康德的自由意志只是设准的观点。

但是,作者基于身心一体和性即气的理论分析,又推进了牟宗三的研究成果。本书根据身心性气论的分析,认为儒家的对于实践理性法则的确认,是基于儒家特有生命体验,而不只是从思辨或想象中得出的结论,它既具备道德理性法则的普遍性,又赋予道德实践以行动力,因为不论在孟子还是王阳明那里,心性气是合一不二的,道德法则获得了气化流行的支持,实现了道德的判断法则与执行法则的合一,后者正是康德的实践理性概念阙如的。作者指出,阳明认为良知是身心本体,当人心被私欲充满窒塞时,良知的身心本体被遮蔽,身心也处于分裂状态,心能知而身却不能行。当私欲的遮蔽清除之后,良知自然显现并贯通身心致使身心合一,进而知行合一,也

即是致良知。因此，正是以身心合一为前提的知行合一，导致了道德行为的发生，这是一种道德实践的直接现实性，也就是康德所说的自由意志的实现，完成了从是到应该的转向，造就现实的君子人格。在作者看来，正是儒家的基于生命体证的工夫论，解决了是与应该的矛盾，使得自由意志转变为切实的道德实践。这一矛盾，在康德的单纯理性的限度内无法解决。就此而言，作者所揭示的阳明心学中心、性、气合一，意味着道德自由意志的真正实现，解决了形上之理只存有不活动的难题，是对当前儒学研究的新推进。

本书的研究从阳明身心观切入，但其意义已经远远超出阳明学本身。对于身心一体及其背后性气关系的揭示，意在突出儒学并不仅仅是一种抽象的哲学，它首先是身心性命之学，是实有诸己的生命体验，作者以此肯定心性之学的当代意义，主张现代儒学的创新只能在内圣之学的基础上推进。身心一体和性气合一，有助于克服现代新儒家过于内在化而导致的空疏之弊，重建儒学与生活世界的联系，这对于儒学的当代复兴十分重要。同时，本书将阳明思想置于中西比较的广阔视野，以彰显儒家思想的特色与未来发展方向，也显示了作者转益多师的治学态度和融通古今中西的学术理念，从中也可以见出作者作为金冯学派后学的治学风格。

但是，书中也有一些值得商榷之处。关于性气关系问题，作者基本认同朱子基于理气二分对于孟子心性论的诠释，同时又肯定与之存在对立的阳明的解读，那么朱子阳明哪种诠释更适合本来意义的孟子学就成了一个问题。实际上，以朱子理气论诠释孟子心性论，存在一个理论上的困难。程朱基于性二元论断言孟子论性不论气，其实，孟子的养气论在其心性思想中具有重要地位，夜气作为一种先天之气，构成了本心的质料存在形式，正是孟子性气合一的依据。也即是说，孟子并非论性不论气，不过他所论的夜气以及浩然之气等，并非理学语境中的与性理对立的形而下之气，而是具有价值意义的形而上之气，此气无法纳入到理学理气二分的思想架构中，才有所谓孟子论性不论气之说，其实这一说法并不符合孟子思想的事实，是以理学性二元论看待孟子心性论的结果。直到刘戡山明确将夜气和浩然之气界定为“性命边事”，才将孟子性气合一的本来意义充分揭示出来，也表明朱子的孟子学的不足之处。

另外，本书对于牟宗三道德形而上学虽有反思，却并未指出牟宗三将气与本心割裂所可能带来的思想困难。因为心、气关系的疏离，不仅有违于本书所反复强调的阳明心学的心、性、气合一之旨，而且也使得牟宗三心体的活动义有落空的可能，因为在中国哲学中，本体的活动义历来是由气赋予的。就此而言，如果牟宗三批评朱子的理只存有不活动，他所描述的心体也会面临同样的质疑。

作者就中西方的心物关系进行了广泛的比较，但尚未就这种比较得出一个统一性结论，一些极有价值的问题（比如詹姆斯对于气）也未能充分展开。但瑕不掩瑜，本书打开了阳明学的新视域，从生命哲学的角度对于阳明学乃至整个儒学的精神予以新的揭示，也为当代儒学的思想发展提供了新的启迪，是一本厚重的阳明学专著。古人说，十年磨一剑，本书作为作者的博士论文，从开题到出版的时间达十八年之久，是作者十八年间持续不断地研思打磨的结晶，这种严谨的治学精神弥足珍贵，也使本书成为儒学研究领域一本值得关注的佳作。

（责任编辑：郝鑫）

儒家道统的重建:可能抑或文化乡愁

——《现代新儒学与中国现代化》述评及思考

李闫如玉

摘要:方克立在《现代新儒学与中国现代化》中,将中国文化与儒家伦理置于现代化的进程中考察,指出就现代新儒家的一般观点而言,继承儒学的核心在于道统的传续和发扬。在近代以来儒学处境艰难的大背景下,在现代化浪潮席卷全球的时代环境下,对道统观念的重新省思具有重大现实意义。但我们不应止步于此,而是要在“新道统”“中华道统”的探讨中不断求索,使真正意义上的突破性进展成为可能。舍狭义的“道统”与“政统”,取以“学统”为载体的广义“中华道统”,将儒学的价值安顿于现世生活、产生切实影响,庶几可以消解类似于文化乡愁的困顿和疑虑。

关键词:道统; 现代新儒家; 儒学复兴; 文化乡愁; 方克立

作者简介:李闫如玉,中国人民大学哲学院(北京 100872)

一、引言:问题的提出

从20世纪80年代兴起的种种文化讨论至今,学界对现代新儒学思潮展开了广泛、持久而深入的研究,涌现出大量有价值的学术成果。其中,方克立所著《现代新儒学与中国现代化》^①在研究态度上强调“同情的了解”,打破了当时对于文化保守主义者的一般性认识,实现了儒学研究的重大突破。这本著作甫一付梓,就收获了众多学者的较高评价,如称此书乃“新儒学研究的里程碑”,^②“在中国大陆现代新儒学的研究中具有不可替代的重要地位”等等。^③书中收录有一篇同名论文,展现出作者历经数年研究后对现代新儒学的整体性把握,反映了大陆学者获得的一些重要进展和认识。《现代新儒学与中国现代化》一文以对时代背景的分析为始,详细介绍了现代新儒家的代表思想及其理论特点,对其学说面临的困境进行了深入剖析,兼及意识形态视阈下的价值评判。总而言之,方克立此文既有宏观的审视,亦包含对于具体问题的探究,立足民族文化,并具发展的视野,为我们进一步确定新儒家的贡献和价值提供了坚实基础。

值得注意的是,作为综述性的总论,方克立虽以现代新儒家作为重点论述对象,文中内容却并不限于浮泛的介绍,而是以深刻的问题意识,进一步将中国文化与儒家伦理置于中国现代化的进程中进行考察。其中,现代新儒学作为中国现代思想史上的一个重要思潮和学术流派,何以

① 方克立:《现代新儒学与中国现代化》,长春:长春出版社,2008年。

② 耿亮之:《现代新儒学研究的里程碑——方克立著〈现代新儒学与中国现代化〉述评》,《中国哲学史》1998年第4期。

③ 柴文华:《方克立与现代新儒学研究——兼评〈现代新儒学与中国现代化〉》,《学习与探索》1998年第6期。

“至今成绩不佳”，是方克立尤其关心的内容。当前，这一问题以其涉及儒家思想在现今和未来一个时期之承续与发展，已然成为海内外学界同仁的普遍性关怀。

方克立指出，现代新儒家的主要思路是“首先肯定儒家道统的一本性不可移易”。^①也就是说，就现代新儒家的一般观点而言，继承儒学的核心在于传续和发扬儒学本来的“道统”。诚然，作为历史上儒者以为依托与自命的精神传统，道统学说在很长一段时间内发挥着重要作用；然而时移势易，在现代学术话语的脉络中，道统观念已不再是人们共同的价值基础，不仅失落了原有的地位，而且似乎正在变得边缘和陌生。现代新儒家对这一点有着深刻的体认，从广义的角度理解，他们所做的全部哲学诠释与理论开新，均可被视作重构道统的努力。这就不免令人产生一系列疑问：现代新儒家在谈论道统时，究竟在谈论什么？过去的道统能否被今人继承？道统的重建是否具有可能性，抑或只是文化乡愁式的表达？有关儒学复兴的讨论众说纷纭，历久弥新，诸如此类的问题尚有待于梳理和澄清。以阐述现代新儒家破题思路为论述中心的《现代新儒学与中国现代化》一文，则为我们提供了很好的参考。本文中，笔者将沿着方克立的论述理路，以儒学史上的重要概念“道统”作为切入点，探寻现代新儒家的理论贡献与致思进路，并尝试探讨在现代社会中重建儒家道统的可能性。

二、近现代儒学的生存境遇

近代儒学的困顿是社会危机在文化领域的呈现和反映。随着鸦片战争爆发，中国被迫门户洞开，国家的主权独立和领土完整开始遭到破坏。政治和军事上的节节败退，导致了传统秩序的全面崩塌。具有爱国情怀的仁人志士深感民族已处在存亡绝续的关头，痛切紧迫地寻找出路。这一时期，以民族危机的加深与西方文化的入侵为背景，康有为、谭嗣同等在吸纳西学的基础上对原有的儒学思想体系做出重大调整，但并未成功建立起能够挽救民族危亡的新儒学。知识分子将批判的目光从器物逐渐转向社会制度与文化，儒学作为正统意识形态的地位遭遇了前所未有的动摇。在西方文明的强势冲击下，时人不可避免地产生了从傲慢自大到文化自卑的心理转向，于是纷纷把矛头对准传统思想，将军事上的挫败悉数归因于儒家文化的落后。这种局面维持了近百年，由此出现了列文森所谓传统中国与现代中国的断裂，“幽灵般的儒教……已成为博物馆的老古董”。^②

学术思想并非孤立静止的观察对象，对现代新儒家的研究，同样应当置于当代思想史背景中探讨，注意新儒学与同时期思想的交互。针对中国思想界的现实状况，部分西方学者提出“激进主义”“自由主义”“保守主义”的三分法。然而，“激进主义”这一名称价值取向明显，带有强烈的西方中心主义色彩，且“自由主义”“保守主义”的指谓暧昧不明，无法准确地反映实际情况。职此之故，方克立在全方位考察和总结七十年中国现代史期间发生多次的思想文化论战后，将中国当前的主要思想潮流分为三派，即：马克思主义、自由主义的西化派和现代新儒家。以20世纪20—30年代的东西文化论战为例，早期现代新儒家的代表有梁漱溟等人构成的东方文化派，以胡适、陈序经为首的西化派针锋相对地提出“全盘西化”的口号，马克思主义者李大钊则表示了

① 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，第47页。

② 列文森著，郑大华等译：《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年，第256页。

对超越二者之上的“第三新文明”的向往。这种分法比较平正、客观地呈现了当今中国的思想文化领域的实情,确定了20世纪思想史的发展脉络,得到学术界的公认。以上三派以鼎足而三的形式长久地并立,其间存在着错综复杂的思想关系。因此,现代新儒家对于自身学说的种种强调和呼吁,很大程度上是在对马克思主义以及自由主义西化派的回应之上产生的。

尽管作为三大思潮之一极,现代新儒家却是其中最形单势孤者,用方克立的话说,便是“在今日之中国之受冷遇”。^① 暂且抛开现代新儒家自身理论的不足,仅就此种反响而言,我们忽视儒学频遭冷落、不受重视的现状。余英时的“游魂说”直观显示出彼时儒学在本国的极端遭遇:“儒学死亡之后已成为一个游魂了。”^②“游魂”既是对儒家思想飘零无归的基本处境的摹写,同时更具一重深层次的象征意义,即儒家失去了赖以生存的载体,其长期凭依的社会化建制基业已然全面崩溃。与此相关的还有唐君毅的“灵根”之喻,即认为儒学虽然已是“花果飘零”,但是“灵根”还可以再植:“无论其飘零何处,亦皆能自植灵根。”^③这就是说,儒学自身不灭的精神价值是其存续的决定性因素,即使并无实在的政治制度、社会结构做为依托,一旦被有识之士接引而落地生根,亦能再生慧命,实则也是一种苦心孤诣的信念和寄托。如今重读这些论述,我们不难从字里行间体会到彼时“儒门淡薄,收拾不住”的惨淡局面与民族文化力量的衰微。由此可见,现代新儒家与传统的学术流派不同,他们不仅仅将儒家思想作为客观研究对象,更是儒学的忠实继承者和真诚守护者。

通过对近现代以来儒学发展历程的回顾,可以看出,余英时和唐君毅等人的担忧实非空言。五四之后,在强劲的外在批判与内在回应缺失的双重作用下,儒学从制度到思想全面衰落和坍塌,终于沦落为“游魂”“灵根”式的存在。

三、民族认同与道统意识的再兴

近代中国所遭受的苦痛不仅直接造成了近现代儒学的生存境遇,同时亦是民族认同文化心理形成的重要根源。随着西学东渐和“全盘西化”思想的形成,中国学者开始着重关注中西文化的分判,且在此过程中表现出了明确的民族认同意识和坚定的国家认同情感。从哲学上讲,自我意识只能在他者存在和主客区分的基础上产生。各民族文化也正是在交流与碰撞中,才渐渐形成了对于自我身份的反观和肯认,从而促进了民族认同的形成。因此,有学者将“民族认同”定义为“社会成员对自己民族归属的认知和感情依附”,^④并认为这是民族共同体产生凝聚力的重要因素。

正是从这种思路出发,方克立提出,现代新儒家的主要贡献在于其保存民族文化的自觉意识,而这无疑有益于增强国人的民族认同感。质言之,就是正确看到文化是社会历史中文明实践的珍贵留存,民族文化是民族认同的根基所在:“就对民族文化传统有强烈的自我意识,对发扬民族精神、复兴中华文明有高度的责任感,坚决反对宣扬民族虚无主义、文化投降主义的‘全盘

① 方克立:《现代新儒学与中国现代化》,第50页。

② 余英时:《现代儒学的回顾与展望》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第56页。

③ 唐君毅:《文化意识宇宙的探索》,北京:中国广播电视出版社,1992年,第480页。

④ 王希恩:《民族认同与民族意识》,《民族研究》1995年第6期。

西化论’这一点来说,现代新儒家的功绩是不可抹煞的。”^①正是在近现代民族意识普遍强化的大背景下,由民族意识所支撑的文化保守主义思潮才在以现代新儒家为首的一众学者中持续兴起。恰如方克立的评论,现代新儒家从根深蒂固的民族认同心理中产生的自觉文化担当,无论是对于保存儒学思想本身还是文明的传承和存续,都可以说是居功甚伟。在传统建制化体系崩溃、价值系统发生根本性断裂的现代中国,新儒家群体从深刻的现实关切出发,选择在儒家资源中寻求与能够与历史重建连结的途径。其中的重要成果,就是道统论的重新发掘。

狭义的道统思想指关于儒家圣人之道的理论及其传授系统说。^②儒家道统意识的产生,最早可以追溯至周秦。孔子曾云“文王既没,文不在兹乎”,这种承继“斯文”的意识,俨然已具道统学说的雏形。唐代韩愈在《原道》中首次明确地提出了一个具体的传授谱系:“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武,周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲之死,不得其传焉。”^③韩愈道统说的历史背景是唐朝佛教的兴盛,因此“道统”首先是为辟佛之“法统”而提出,基本主张是以复兴儒学的方式对抗外来文化的侵入。宋代儒者在充分认可韩愈所倡理论的基础上,主动接过道统旗帜,如欧阳修、王安石、苏轼等儒者纷纷体现出自居正统的意识。南宋朱子批判整合儒学内部道统谱系,进一步阐扬了道统的价值,奠定了其后几百年间道统在儒家思想中的地位。

可以发现,现代新儒家与韩愈面对着儒学衰微的相似困境,但前者面临的形势无疑要严峻得多:近现代时期的挑战已不能与孟子之拒杨、墨,韩愈之排佛、老等量齐观,而是发展到本民族对于自身文明集体性背离的地步。在方克立文章的同时期,几位文化领域的学者曾有关于道统、学统与政统的一次对谈,其中陈思和提出古代儒者道统意识表现的是“知识分子精英意识的惶恐”,^④这一议论同样完全适用于现代新儒家。事实是:中国知识分子的这种焦虑似乎永难摆脱,这或许与士大夫群体自古以来从未断绝的忧患意识有关。同理,现代新儒家群体本身是在海内外均享有盛誉的学者,作为对儒学有着切身体会的知识阶层,他们对文化保存问题往往比同时代人更为敏感,认识也更为深刻。现代新儒家对道统的强调远远超出了应对儒学内部危机时的调整,也并非与佛家法统分立式的提扬,而是一种与社会主流的漠视相抗衡的努力。简言之,道统意识的再兴是对儒学传统在本土失落的回应,民族认同与道统意识在近代学术界的重新浮现有着直接关联。道统的重新兴起代表着一种进取的路向,集中体现了现代新儒家对本民族文化精神的关怀和努力,亦即方克立所谓“神圣的历史责任”。^⑤

四、道统重建的困境与出路

上文主要谈论了现代新儒家有关再兴道统的理论起点。就实际情形而言,道统的重构无疑面临着种种困难。唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱共同签名的《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》中明确提及:“西方文化是

① 方克立:《现代新儒学与中国现代化》,第43页。

② 蔡方鹿:《中华道统思想发展史》,成都:四川人民出版社,2003年,第3页。

③ 韩愈著,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》,上海:上海古籍出版社,1986年,第14页。

④ 许纪霖、陈思和、蔡翔、郜元宝:《人文精神寻思录之三——道统学统与政统》,《读书》1994年第5期。

⑤ 方克立:《现代新儒学与中国现代化》,第44页。

支配现代世界的文化,这是我们不能否认的事实。”^①尽管如此,现代新儒家始终坚持文化保守主义的立场,同时普遍承认,作为“游魂”“灵根”而艰难生存的儒家思想,其道统首先是精神传统。第一代新儒家熊十力明确表示:“盖一国之学术思想,虽极复杂,而不可无一中心。道统不过表示一中心思想而已。”^②现代新儒家将重建道统作为继承文明传统的首要任务,基本思路则是上溯宋明,以高度思辨化、理性化的理学为依托,在程朱陆王哲学的基础上发展个人的思想学说。以冯友兰依据西方逻辑分析方法开创的“新理学”体系为滥觞,以后熊十力、牟宗三等纷纷建立起自己的哲学体系,通过重建中国哲学的本体论与形而上学传统实现道统的延续。

《现代新儒学与中国现代化》中,方克立敏锐察觉到上述看似完善自足的道统构想中存在的隐患:这种从形而上之“道体”出发而构建的道统,具有高度抽象化的特征。尤其值得注意的是,现代新儒家本身作为一个相对固定的学术群体(如刘述先曾作出“三代四群十五人”的总结),一代代学者在继承业师衣钵的过程中,容易将“道统”具体化为某种学术“正统”的继承,具有一定脱离现实的倾向。这一现象折射出现代新儒家论证方法的非科学性,方克立对此评价道:“不是从事实出发,而是从抽象的原则出发,一切结论都早已包含在抽象的原则之中。”与此相关联,方克立认为,这种道统论还表露出一种儒家中心主义的倾向。这就是说,基于宋明以来的习惯,现代新儒家似乎特别注重维持儒家的正统地位。其实,就历史上儒家为主、道释为辅的整体格局与三教共存,互相砥砺的历史经验来讲,儒家中心主义的态度不仅是不切实际的,也是不可取的。方克立直言指出:“直到80年代的今天,仍然坚持儒家‘道统论’不变,还是以孔孟程朱陆王为‘正统’,把墨、道、法、释诸家排除在民族文化传统之外,把儒家中真正富有人文主义精神和唯物主义的思想学说也排除在儒学传统之外,这种思想史观应该说是相当落后的。”^③有关意识形态层面的争论与批评,我们可以暂且搁置。其中深意在于,唯有正确认识并理解儒释道三家历史上曾共同塑造的和谐、繁荣的文化生态,才能更好地发挥儒学的现实价值。

此外,将道统论置于现代中国的视阈下讨论,就意味着必须解决儒家道统与现代化的关系问题,这亦是《现代新儒学与中国现代化》中的核心关切。根据美国学者弗里德里克·詹姆逊的概括,一种学术观点是“对每个人都存在着一种现代性,这种现代性不必与所谓源于盎格鲁-撒克逊的标准模式相同”,^④因此世界上并不存在一种普遍的现代性,而只有“交替的”或“选择的”现代性。现代新儒家正是在这种意义上塑造儒学的现代性的。然而现代性并不就等于现代化,这一点在讨论道统在现代的落实时必须得到澄清。如果说儒家的现代性塑造是从儒学中选择性抽象出某种精神特质,再根据现代社会的需要进行重新解释,那么现代化首先以工业化作为基本形态,是指人类社会从工业革命以来所经历的一场急剧变革。^⑤作为植根于农业社会的思想,儒学是否能够融入工业化社会,儒家资本主义是否能实现?这些问题若不能得到较好的解决,那么道统的复兴只能停留于文化乡愁式的呼唤,而无法使儒学真正回归到现实生活中。彻底作为一种乡愁情绪而存在的儒学,或许仍旧体现着民族性格和精神气质,但难免要成为与现实产生隔膜的

① 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《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》,见徐复观:《徐复观全集·论文化》,北京:九州出版社,2014年,第296页。

② 熊十力:《熊十力全集》第3卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第828页。

③ 方克立:《现代新儒学与中国现代化》,第47、50页。

④ 弗里德里克·詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,王逢辰、王丽亚等译,北京:中国人民大学出版社,2018年,第10页。

⑤ 罗荣渠:《现代化新论——世界与中国的现代化进程》,北京:商务印书馆,2004年,第17页。

故梦。仅停留于情感维度中的儒学在社会生活中的意义究竟如何，也就难以言说了。

现代新儒家试图通过重建道统而再兴儒学的逻辑在于：他们认为，历史上的王权曾以绝对威势一度使儒学失去了自己的本来面目，事实是儒家的终极理想与民主政治并不相违背，而道统便是这一终极理想的载体。由此可见，现代新儒家力图使思想观念或价值传统左右甚至决定社会历史进程，这一理想的最终结局实难定论。故此，对于牟宗三“良知坎陷”说及唐君毅有关道德主体如何转变为科学认识主体的论证，方克立提出了相当直接的批评：“道德主体在科学认知和民主政治建设活动中不得不退避三舍，待事后再出来‘施其价值判断’，这种不切实际的怪诞的理论……实在有损中国文化的理论形象。”^①这并非是方克立个人的感受。例如，张学智在同情理解现代新儒家所作努力的基础上，针对新儒家苦心极力的理论架构亦给予了如下评语：“民主、科学这些价值即使极难融入天人性命之学，那么，就让它两行好了。”^②

鉴于儒家思想的历史地位及其今后可能产生的积极影响，若不对儒学进行重新发掘和阐扬的工作，而仅仅看成是博物馆、故纸堆中的学问，将是十分遗憾的。但我们也不应走向另一个反面，即将儒学当成万能的灵药，认为儒家思想能够直接刺激经济发展、推动工业技术进步，甚而认为在儒学产生之时尚未出现的一切社会弊病，能够在儒家伦理的介入下悉数瘳痊。在方克立看来，使非现代化的“内圣”之学开出现代化的“新外王”事业究其根本是一种不切实际的期待，“似乎是要求太苛刻了一些”。^③郭齐勇继承了方克立的工作，并进一步作出了极具信服力的陈述：“大家都不苛求基督教、印度教、伊斯兰教、佛教、道家道教，为什么一定要苛求儒学，一定要它给予我们现成的科学、民主、自由、人权等现代价值呢？”^④的确如此。那么，在现代化浪潮与后现代主义批判逐渐登场的局面下，儒学复兴的道路应当以何种面貌呈现，道统论究将何以自处？

五、儒家道统的未来前景

有感于现代新儒家对中华文脉深切的民族感情，方克立的基本态度是，当代文化事业的推进和开展，需要在借鉴包括新儒家在内的所有学术成果的基础上实现。近年来，道统问题越来越多地受到学界的关注。例如，在港台的现代新儒家之外，以蒋庆等为代表的大陆新儒学同样注意儒家道统思想延续发展的问题。然而，据方克立的观点，此种学说的贡献十分有限。原因在于，无论是儒教国家体系的构建，还是宪政视阈下探讨儒学的框架，均只能作为理论出路而非实际解答来看待。这就不免有凌虚蹈空之嫌，与港台新儒家殊途同归。尽管如此，蒋庆学说的积极意义仍不容忽视，这就在于其中强调了道统作为根源性命题，在与现实政治相对照时所提供的褒贬与批判价值：“中国政治的根本精神……是‘道统高于政统并监督政统’的精神。”^⑤有关道统议题，近年大陆学者讨论中比较有代表性的，还有梁涛倡导的“新道统”。梁涛对道统之“新”的强调体现出鲜明的理论自觉，其基本观点是统合仁学与礼学、合外内之道，并认为此乃儒家道统之所在，基本思路则在于发展仁学、改造礼学，统合孟荀，才能构建儒家的新道统。^⑥也就是说，作为儒家思想传承

① 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，第49页。

② 张学智：《当代新儒家点评——包打天下与莫若两行》，《文史哲》2003年第2期。

③ 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，第48页。

④ 郭齐勇：《儒学与现代化的新探讨》，北京：商务印书馆，2015年，第277页。

⑤ 蒋庆：《再论政治儒学》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第83—84页。

⑥ 梁涛：《儒家道统说新探》，上海：华东师范大学出版社，2013年。

的关键,只有儒学在现代的复兴和发扬得到实现,道统才得以复兴,二者具有紧密的内在联系。

在全球化进程已经成为不可逆转局势的当下,若仍然局限于孔孟程朱陆王的传承谱系,的确容易形成比较狭窄的文化心态,显示出固步自封的倾向。针对这一潜在的问题,一种纠偏救弊的可能思路是:将道统概念的外延进行拓展,不再严格限定于儒家思想的传承,而是将中华文脉作为整体,确立起“中华道统”的观念体系。已有相关专著系统论述了中华道统的具体内涵及其源流,如根据蔡方鹿的定义,中华道统思想是指:“广义的、在中国文化史上客观存在的、以儒家道统及其发展演变为主要线索、吸取了中国文化各家道论及佛教和近代以来西方文化的有关思想、贯通古今包含甚广、广泛影响中国文化各个领域的关于中国文化及哲学的核心和最普遍范畴——道的理论和道的传授形式及其发展演变的思想体系。”^①这一界定与近代以来逐渐形成的民族国家观念相契合,以中华民族共同体意义上的范畴取代了狭义的儒家传道谱系,是比较符合历史潮流与时代发展的创发。要之,就思想学术领域而言,未来儒家道统重建的前景,很大程度上取决于是否能够将依赖历代圣贤个人传统的系统,转化为超越于具体继承者而融入每一普通个体的文明使命。

正如学界所公认的,方克立是大陆地区现代新儒学研究最早和最为有力的推动者,不仅看到了几代新儒家在西方文明冲击下的挣扎和努力,同时在思考中触及儒学在当代社会实现转变的重要环节,即物质基础与制度支撑。《现代新儒学与中国现代化》中的一个重要观点是,若脱离古代社会的自然经济与宗法等级制度,儒学的基本精神将无从谈起。而这也正是现代新儒家“开出说”“坎陷说”“暂忘说”等理论往往遭遇质疑的症结所在,令人理当引为前鉴:那个作为儒家之“常道”的抽象精神实体是不存在的。^②预设道的一本性,并由此出发论证亘古不变的道体与民主、科学等现代价值追求之间存在的演进逻辑,这种说法只能是顺应西方普世价值的权宜之计,很难适应本国现代化的具体实践,因而影响十分有限。在现代新儒家的尝试之外,同样已历经儒学数次起落的我们,毕竟能够看到儒学强大的建构性功能与刚健有为、生生不息的整体品格,及其“极高明而道中庸”“百姓日用而不知”的高明境界。这种突出的经世致用的面向,并非是基于抽象的纯思辨而展开的,反而体现着鲜明的实践理性精神,这才是道统意识得以真正扎根的土壤。

总的来说,若依牟宗三对中国文化生命中“道统、学统、政统”的划分,或许舍狭义的“道统”与“政统”,取以“学统”为载体的广义“中华道统”,同时不以抽象精神实体“道”的推扩作为道统学说在现代社会重建的根基,破除道统与社会生活之间的隔阂与迷雾,方能有益于中华文明的传承与儒学的转化和复兴。因此,我们应当对儒学提升信心,努力使传统文化在普罗大众中产生切实影响,期待落实于生活世界的道统意识的再兴。将文化遗产意义上的道统视为斯文存续的现实载体,以儒学价值安顿于现世,庶几可以消解类似于文化乡愁的困顿和疑虑。

(责任编辑:郝鑫)

① 蔡方鹿:《中华道统思想发展史》,第2页。

② 方克立:《现代新儒学与中国现代化》,第47页。

· 资讯 ·

中华优秀传统文化中蕴含的全人类共同价值研究论坛综述

郝 鑫

摘要: 国际儒学联合会与清华大学联合主办、《国际儒学》编辑部承办的“中华优秀传统文化中蕴含的全人类共同价值研究”论坛于2022年12月3日成功召开。会议开幕式由国际儒学联合会副会长李岩、清华大学副校长彭刚、山东大学儒学高等研究院执行院长王学典、清华大学国学研究院院长陈来等分别致辞。主旨报告环节的8位专家学者围绕发掘和弘扬中华优秀传统文化蕴含的全人类共同价值的主题展开了深入讨论。主题论坛分为“儒学传统与人类共同价值”“孔子与世界”“媒体、传播与中国文化”“中华优秀传统文化与人类共同命运”四个部分。来自全球各地的各位专家学者在线上汇聚,基于各自相关研究领域并结合时代发展和实践应用进行了精彩的发言,促进了海内外学者的交流和沟通,有利于儒学研究及中华优秀传统文化研究等相关领域的进一步探索和发展。

关键词: 中华优秀传统文化; 全人类共同价值; 《国际儒学(中英文)》

作者简介: 郝鑫,清华大学人文学院(北京 100084)

近年来习近平总书记对于继承和弘扬中华优秀传统文化做出了一系列重要论述,在党的二十大报告中进一步凝练了概念内涵,指明了发展方向。为了更好地学习贯彻党的二十大精神,弘扬和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值,国际儒学联合会与清华大学联合主办的“中华优秀传统文化中蕴含的全人类共同价值研究”论坛于2022年12月3日召开。此次论坛由《国际儒学》编辑部承办,清华大学国家治理与全球治理研究院、人文学院协办。论坛以线上视频会议的形式举办,国际儒学联合会副会长李岩、清华大学副校长彭刚、山东大学儒学高等研究院执行院长王学典、清华大学国学研究院院长陈来等出席并分别致辞。来自全球各地的高校、科研院所及相关部门的26位专家学者围绕论坛主旨及“儒学传统与人类共同价值”“孔子与世界”“媒体、传播与中国文化”“中华优秀传统文化与人类共同命运”等主题展开了热烈的讨论。

论坛开幕式由《国际儒学(中英文)》主编、清华大学历史系主任仲伟民主持。他首先点明,为了深入学习贯彻党的二十大精神,传承中华优秀传统文化,坚守全人类共同价值,本次论坛召集国内外在学术研究领域具有影响力的资深学者,共同探讨中华优秀传统文化中蕴含的全人类共同价值,思考在国际社会推广、弘扬中华优秀传统文化的可行的路径。

国际儒学联合会(以下简称为国际儒联)副会长李岩在致辞中指出,全人类共同价值理念是习近平总书记结合中华优秀传统文化的思想精髓而提出的,彰显出中国智慧与中国风范。国际儒联多年一直致力于发掘和弘扬全人类共同价值,推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发

展,促进中华文化的国际传播和文明交流互鉴。《国际儒学(中英文)》不但是落实习近平总书记在纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的重要讲话精神的具体实践,而且可以在未来引领学术创新和文化交流,推动中华文化更好走向世界。

清华大学副校长彭刚在致辞中指出,自 2015 年习近平总书记出席第 70 届联合国大会一般性辩论并发表的重要讲话中提出了人类命运共同体、全人类共同价值等概念,至今仍引发各方的热烈关注和讨论,其原因之一在于全人类共同价值等概念具有悠久而深厚的历史文化渊源。人类的发展历史,表明了人类能够共享基本的价值观念和追求。清华大学与国际儒联在近年来多方面的深度合作,在儒学与传统文化的研究、传播等领域都已取得了初步的成果。在未来,清华大学愿意创造更多面对面磋商的机会,与专家学者一道探索人类文化传统中蕴涵的共同价值。

山东大学儒学高等研究院执行院长王学典在致辞中探讨了中华优秀传统文化具体如何与马克思主义相结合的问题。习近平总书记在党的二十大报告中,高度重视以儒家为重要组成内容的中华优秀传统文化与马克思主义相结合。王学典认为,儒家学说在本质上是一种社会发展理论,与马克思主义的终极追求、基本价值、历史发展变迁都有相似和共通之处。在学理上,二者有互相结合的充分根据。本次论坛中华优秀传统文化所蕴含的全人类共同价值的选题设计具有重要的意义,对于思想界应该会产生持续性的影响。

清华大学国学研究院院长陈来在致辞中说明了中华优秀传统文化在应对当今世界发展和时代要求、构建人类命运共同体的当代现实意义。中华优秀传统文化的价值理念,能够为解决当今世界发展的重大问题、弘扬全人类共同价值、构建人类命运共同体贡献中国智慧和方案。中华文明作为世界主要文明体系之一,在过去为世界人类文明发展作出了重大贡献;坚守中华文化的立场,传承中华文化的基因,发展中华文化的智慧,必将能够为当今世界面临的人类难题提供中国的解决方案。

论坛主旨报告环节由国际儒联宣传出版委员会副主任兼秘书长吴浩主持。

中国人民大学哲学院教授姚新中作了题为“和而不同:人类共同价值重构的路径”的报告。他认为“和而不同”不仅是一种伦理德性、存在状态或包容能力,而且是具有深刻哲学意义的方法论。“和而不同”绝不仅限于“差异”“不同”,还要进而求同存异、共生共长、美美与共。“和而不同”中蕴含着人类共同价值何以可能以及如何可能的文化基因密码,是共同价值之所以可能实现的一个根本理由,也是重构人类共同价值的现实路径。

北京语言大学中国书法国际传播研究院院长崔希亮作了题为“中国书法的诗性与人性”的报告。他从中国的书法、书法中的诗性与人性等方面展开了详细的论述,并引用书法史上众多经典作品作了具体的分析。中国的书法与西方的艺术形式不同,具有时空属性。中国文化的观念在中国书法中得以体现。书法是心性的表达,同时也是对真善美的追求。中国书法中具备了人文特质、审美特质、价值理念。中国书法在国际上的传播和影响说明这种文化也是全人类共同的追求。

宾夕法尼亚大学教授金鹏程(Paul Goldin)作了题为“儒家‘素王’学说的早期文本基础”的报告。“素王”的一般含义指孔子具备了帝王的德行却没有帝王之位。金鹏程详细考察了出现“素王”表述的早期文本,如《庄子》《孟子》《公羊传》《春秋繁露》等文本中“素王”的相关论述,表明了“素王”概念与孔子之间的联系是一个复杂的历史建构过程。

成均馆大学韩国儒经编纂中心主任金圣基作了题为“孔子文明观的新时代意义”的报告。

他从孔子的文明观与普遍价值、孔子的人性与人平等观、孔子有教无类的平等教育观、孔子文明观的创新性等方面说明了儒家文化中蕴含的当今世界的全人类共同价值。他提倡以关注人类命运共同体的高远视野,密切结合新时代、新环境的发展现实,持续做好新儒学、新思想的研究和阐发工作,才能为儒家文化的研究传承和交流传播作出更大贡献。

香港饶宗颐文化馆名誉馆长陈万雄作了题为“关于中国文化创新与传统儒学思想的一些思考”的报告。他讨论了传统文化思想与现代化的问题,主张研究中华传统文化思想百年来的发展,不能只着眼于理论的分析,而应该从不同层面考察实际演变及其作用与成果,从世界范围和具体实例去考察和理解中国传统文化思想的现代作用和意义,认为中国百年以来的文化基本沿着“在传统中推陈出新”的途径发展,未来亦将如此。

故宫出版社董事长章宏伟作了题为“故宫的价值”的报告。他介绍了故宫的建筑历史、营造技艺、特色馆藏等方方面面的珍贵之处,也说明了故宫的价值不仅在于古建筑群本身,更在于它早已成为中国传统文化精神的物质载体。故宫的古建筑、文物藏品、历史遗存以及在此出现过的人和事,共同构成了一个不可分割的文化整体,可作为弘扬中华文化中的人类价值的重要抓手。

新加坡国立大学教授苏瑞隆作了题为“儒家思想对文学及文学批评传统之影响”的报告。他着重从美刺之说、言志说、以历史语境来诠释文学作品等角度,阐述了《诗经》对于中国文学批评传统的广泛影响,以此说明孔子编纂《诗经》对于文学以及文学批评传统的深刻影响。

香港珠海学院校长陈致作了题为“原始儒家的现代诠释”的报告。他对于早期“士”“儒”“儒家”的概念进行了细致辨析。通过对原始文本和前人研究成果的梳理,他指出“儒”在先秦时期不只是一个学派,似乎还是一种职事。在孔子那里出现了儒家学派,而后“儒”才得以名实结合。儒者以中国知识阶层中的“士”的形象作为主要面貌而存在,对后世社会有重要影响。

主题论坛(一):儒学传统与人类共同价值,由北京大学经济学院教授周建波主持。

清华大学马克思主义学院马克思主义传播史研究中心主任杨金海作了题为“全人类共同价值提出的世界历史意义”的报告。他从全人类共同价值的必然性、本质和内涵、意义三方面说明全人类共同价值的提出对于世界文明发展的重要贡献。中国提出全人类共同价值,这是顺应当今时代发展的,有其逻辑必然性。人类共同价值的本质是人民至上。这是由社会主义的本质和宗旨所决定的,也充分反映了21世纪人类文明发展的趋势。

日本学习院大学教授王瑞来作了题为“朱子学何以成为宋元以后的儒学主流”的报告。他将此问题纳入宋元变革的历史脉络中加以考察,认为以朱子学为主的国家政教体系从南宋后期开始逐渐确立,是内外部多方面的合力所致。此后这种国家政教体系愈加巩固,又极大地影响着人们的意识形态,以朱子学为主要显现形态的儒学,成为全社会不分雅俗的主流共同信仰。

越南社会科学院哲学研究所所长阮才东作了题为“儒家价值在越南的当代意义”的报告。他从儒家对于人类的共同价值和对于越南当代的价值两大方向来说明儒家文化在越南社会的重要意义。全人类共同价值与越共中央提出的建立越南价值体系有相通之处,可以看到儒家和平共处等思想特征。儒家思想中的政治社会、伦理道德等方面对越南而言都极具当代意义。

四川大学国际儒学研究院院长舒大刚作了题为“三才:人类共同的宇宙意识”的报告。他指出“三才”是人类觉醒意识,也是对生命来源、生存环境、物类关系、物性作用的认识。其表述是中国化的,内涵却具有世界意义。由这一认识而有宗教、哲学、科学,以及政治学、社会学、伦理学,也由此而有存在感、安全感和幸福感。“三才”问题是人类共同的话题,应当共同深入探讨。

清华大学哲学系副教授袁艾作了题为“早期中国文本中的‘笑’”的报告。她以《庄子》中的“笑”为个案,窥探早期中国文本中一系列精心设计而又目的各异的关于“笑”的实践。她通过探究诸如笑的类型、功能、作用等问题,发现《庄子》中关于“笑”的新思想,这种思想具有多维的哲学意义。她的研究试图揭示“笑”所产生的以及产生“笑”的社会、政治和伦理影响。

主题论坛(二):孔子与世界,由清华大学哲学系副教授袁艾主持。

新加坡南洋理工大学孔子学院院长梁秉赋作了题为“新加坡历史上的两场儒学风潮”的报告。他详细介绍了儒学在新加坡的历史变革,展示其在东南亚社会的强大根基及历史波澜。马来西亚半岛在19、20世纪之交出现了尊孔风潮,把儒学定位为华人的生命哲学或生活义理的主体。这场风潮作为思想资源在东南亚区域也具有推动当地社会变革的意义。新加坡在20世纪后半叶出现了崇儒倾向,开启儒学走向了国际化的进程,呈现欣欣向荣之势。

同济大学国际文化交流学院院长孙宜学作了题为“孔子的世界与世界的孔子”的报告。他指出儒学作为传统文化的精髓,在中华文化走出去的过程中,曾经、也将继续发挥着主导作用。儒学之所以能成为世界思想,是因为儒学具有超民族、超国家的普适性价值,包含着人类面对世界所需要的智慧与谋略,对中华民族伟大复兴和全球治理具有同样重要的启发和借鉴价值。

香港浸会大学教授张美兰作了题为“明清域外汉语教材‘孝道’的传播与中华文明共同价值的蕴含”的报告。她以明清域外汉语教材为例,指出孝道思想在明清汉语教学和中国文化传播中的地位,“孝道”思想在人们生活中的重要性。她提出这种以教材为媒介,宣传中国传统的孝道文化的构想,对今天的汉语国际教材编撰,推动文明交流互鉴仍有参考价值。

里尔天主教大学助理教授温德(Yves Vender)作了题为“卫方济(François Noël)对中国哲学的理解:以新儒家思想为例”的报告。他考察了卫方济对中国经典中的哲学的理解,总结了卫方济对于跨文化伦理的建构,展现出卫方济与宋明儒学哲学研究之间的密切的关联,并指出如分析哲学与像朱熹注重转化性实践的哲学之间的中西互通的思想现象。

主题论坛(三):媒体、传播与中国文化,由国家行政学院副教授孙羽津主持。

中国文学艺术界联合会理论研究室副主任胡一峰作了题为“书写中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展的文艺篇章”的报告。他认为新时代以来,文艺不断书写着创造性转化、创新性发展的新篇章。中华文化与文艺创新密切相联。开掘好中华文化、中华美学的宝库,提升文艺对中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展的贡献率,必定能够铸就中华文化新的高光时刻。

清华大学国家形象传播研究中心主任范红作了题为“中华文明的世界意义与国际传播”的报告。她提出中华文明所蕴藏的丰厚文化资源是世界多样文化的有机构成。推动其国际传播,既彰显了中华民族的文化自觉与文化自信,也体现了中国作为文明古国对促进世界文明发展的担当。为此,应当厘清中华文明基本特质,立足中华文明世界意义,多层次、多路径、多主体加强中华文明成果的国际传播。

上海师范大学都市文化研究中心研究员陆路作了题为“诗歌雅俗观与儒学的关系”的报告。他强调诗歌体式的雅俗变化与儒学有一定关系。新诗体往往始于表现传统儒学影响较为薄弱的或不太关注的生活、情感领域。而汉代以四言为诗歌的正统体式的观念,往往以之颂德言志,抒发较为正式严肃庄重的情感。同一诗体间不同的表达方法也体现了儒家观念的影响。

中国人民大学文学院副教授蔡丹君作了题为“交互媒体时代的中国古典文学普及”的报告。她探讨了新时代交互媒体的技术革新给中国古典文学普及带来的机遇与挑战。交互媒体的出现

让知识的传播不再是单向度的传授,而是具有更多的自主选择性。在数据和算法的规则下,学者需要重新规划普及的内容与方向。新时代的文学普及是知识与情感、与精神力量的结合体,需要更多新的尝试,学者们可以借此经验来反哺课堂,帮助青少年更好地成长。

清华大学中国经学研究院副研究员张涛作了题为“中华礼乐文明的传承与创新”的报告。他基于海内外最新的《仪礼》研究工作,如清华大学“《仪礼》复原计划”、香港都会大学“中华礼仪动画化计划”等,指出通过多学科门类的综合研究,应用影片、彩色3D动画、多媒体影像拍摄与人机交互数据库平台等技术手段,对礼仪过程、名物研究成果进行可视化、交互化整合,可以全方位复原古典礼仪的风貌,以此揭示中华礼乐文化的精蕴,进一步传承与创新中华礼乐文明。

主题论坛(四):中华优秀传统文化与人类共同命运,由中国文学艺术界联合会理论研究室副主任胡一峰主持。

清华大学马克思主义学院教授肖巍作了题为“关怀在构建人类卫生健康共同体中的意义”的报告。她认为西方的关怀伦理与儒家伦理的具有生命关怀的共通性。儒家伦理文明富含深厚的生命至上、仁爱生命的精神信念和价值追求,以及深刻的“生命共同体”的理论意蕴和境界追求,为构建人类卫生健康共同体提供传统伦理文化根基,是面对危机和未来的一种中国智慧。

上海戏剧学院副教授朱夏君作了题为“戏曲与儒学”的报告。她指出中国戏曲民族特色的形成因素很多,但儒学作为最重要的传统在戏曲的内容、形式、审美方面起到了决定性的作用。她列举戏曲在历史中的地位变迁、悲喜交杂的剧情倾向、一腔多用的音乐格式、比兴的表现手法等方面,表明其中蕴含的儒学的思想内容、审美和兴趣偏好,说明了戏曲与儒学之间的密切关系。

冰岛大学教授歌尔(Geir Sigurðsson)作了题为“儒家对老龄化和老年一代的综合看法”的报告。他对比了早期西方哲学和儒家学说中对于老龄化的论述和态度,认为相比于早期西方哲学中相对负面的态度,早期的儒家对老龄化进行了更加综合的讨论:衰老不只是身体的退化,也象征着成长和经验的累积。人的创造力和生产力需要依托经验、知识和后天技能,因此儒学中老年人也往往会成为青年人的榜样。儒家中对于老龄化和老年一代的观念值得进一步继续探索。

北京大学经济学院经济史学系主任周建波作了题为“儒学思想的世界价值——以孟子的政府建设思想为中心”的报告。他以孟子的政府观为核心,说明轴心时期儒家认为需要建立既有权威又能对之有效约束的政府,这样的政府观念具有永恒的时代价值。秦朝的灭亡、汉代的辉煌都可以证明这样的政府观念的适用性。孟子管理思想至今仍有非常大的社会应用价值。

论坛闭幕式上,仲伟民代表会议主办方感谢各位与会专家及有关部门的支持,并作总结发言。他指出,本次论坛致力于发掘和弘扬中华优秀传统文化蕴含的全人类共同价值,《国际儒学(中英文)》注重儒学研究的学术性、思想性、国际性和时代性,致力于推动儒学研究走向现代、走向世界,自当为此承担应尽的责任。参会代表除中国学者外,还来自英国、美国、韩国、越南、新加坡、日本、法国、冰岛等国家。有这么多名学者来为“中华优秀传统文化中蕴含的全人类共同价值研究”这个议题贡献智慧,令人感动。希望通过本次论坛,促进相关问题的进一步探索和研究,产生广泛而持久的影响,共同推进儒学研究以及中华优秀传统文化研究迈向新的台阶。

(责任编辑:张涛)

ABSTRACTS AND KEYWORDS

Respecting and Carrying forward Cultural Traditions, Glorifying the Forefathers and Enriching the Posterity

Xu Jiaying

Abstract: Mr. Chen Lai is a master of contemporary Confucianism, and has consistently adhered to Confucianism's value recognition and conscious mission during his decades of Confucian research. As the academic successor of Mr. Zhang Dainian and Mr. Feng Youlan, he inherited and carried forward their ambitions and achievements in the study of Chinese philosophy, proposed the academic proposition of the subjectivity of China and the world perspective, and greatly pushed on the study of Chinese philosophy with his exemplary monographs, highlighting the subjectivity and intrinsic value of Chinese philosophy. Mr. Chen Lai attached great importance to promoting young scholars, and his promotion and encouragement for studying Jiangxi Province's Neo-Confucianism reflect his noble academic sentiment and personality.

Keywords: Chen Lai; carry forward Confucianism; brightening the predecessors; encouraging the young scholars

The Confucian Voice of Political Philosophy after Rawls: A Study on Chen Lai's Political Philosophy and Thoughts

Fang Xudong

Abstract: The emergence of John Rawls (1921-2002) divided the history of political philosophy into two phases: the pre Rawls era and the Rawls era. As a representative scholar of mainland Confucianism, Chen Lai did not write an article specifically on Rawls, but his commentary on Li Zehou's ethical thought involved Rawls, especially his book *Political Liberalism*. On the other hand, Chen Lai's comments to Sandel, an important critic of Rawls, can be seen as an indirect statement of Rawls. All of this (and of course more than that) constitutes Chen Lai's response to Rawls's political philosophy as a Confucian scholar. This response is enough to show that Confucianism did not lose its voice on the stage of political philosophy after Rawls.

Keywords: Chen Lai; political philosophy; Confucian; Rawls

Confucius and Modern China: A Study of Modern Chinese Philosophy by Chen Lai

Gan Chunsong

Abstract: Professor Chen Lai is very concerned with the problems and methodologies and development of modern Chinese philosophy. Firstly, he combs through the flow of nationalism and summarises the core values of Chinese culture. Secondly, he analyzes the historical reasons for the emergence of Neo-Confucianism and its role in the transmission of Chinese civilisation through the study of Neo-Confucianism by Xiong Shili, Liang Shuming and Ma Yifu. Finally, through the development of several forms of modern Confucianism, he points out that traditional culture is significant for the reconstruction of China's social order, the construction of national cohesion, and the expansion of the world of values.

Keywords: Chen Lai; Neo-Confucianism; modern Chinese philosophy

The Proposal and the Value of the Theory of Multiple Universals

Ye Fangzhou

Abstract: Mr. Chen Lai's theory of pluralistic universality has rich connotations and value. Its "pluralism" includes the pluralistic cultural structure, the pluralistic value system and the pluralistic

integration of Chinese civilisation. Its “universality” mainly refers to the universality of value rationality in space and time. At the same time, Mr. Chen Lai distinguished between “realised universality” and “intrinsic universality”. Western modern value is “realised universality”, while Chinese value has not realised its universality due to historical reasons, but it does not mean that it does not have “intrinsic universality”. In the course of historical development, value rationality has a “body” and “phase”, the “body” is a value system, and the “phase” is a special regulation changing with the times. The meaning of the theory of multiple universalities, in the first place, is that it provides the future global society with a new culture theory differing from the Western center, the Eastern centre or the clash of civilisations. Secondly, the proposal of the theory itself is rooted in the Chinese traditional thought of “harmony without uniformity” and “the unity of three religions” deriving from historical practice, making the theory a Chinese solution to the problems that the world is facing.

Keywords: Pluralistic Universality; globalisation; humanity includes the four virtues

“Feminist Confucianism”: Thoughts on Confucian Feminist Ethics

Wang Kun

Abstract: Confucian ethics has been in the explanatory framework of Western ethics, but its domain is still to be discovered. The definition of the domain of discourse includes seeking common ground and seeking difference, that is, discovering the correspondence and non-equivalence of similar concepts in the construction of concepts and the methods of constructing concepts. Important concepts with similarities in Chinese and Western ethics include benevolence and righteousness and caring and justice, as well as Qian and Kun and male and female. The correspondence between these two pairs of concepts lies in the fact that both of them appear in pairs, are at similar levels of concepts, have similar problem contexts, and appear as a ground or principle for dealing with problems. But they are not completely identical. Feminist Confucianism is the construction of feminist ethics based on the poetic discourse of Confucianism. The point of Feminist Confucianism is: the concept of virtue of the integration of benevolence and righteousness and the harmony of Qian and Kun belonging to human beings is based on the pre-subjective origin of benevolence. Once the virtues of human beings are established, they will divide into two. The feminine Kun Dao manifests the rational aspect of virtue.

Keywords: Female; Confucianism; potentiality; ethics; Kun Dao

Achieve Individual Subjectivity Only, What Is the Difference between Men and Women? Evaluating Wang Kun’s Confucian Poetic Ethics

Hu Jiaojian

Abstract: On the basis of reflecting on the modern Western ethics theory, Wang Kun constructed the Confucian poetic ethics theory with the ideological attitude of understanding and experiencing the original life situation of pre-subjectivity. In her view, the original life situation of the former subjectivity is conveyed through a feminised poetic speech, which constructs the connotation of human subjectivity. Therefore, Wang Kun summarised Confucian ethics as poetic ethics, whose connotation mainly explains that human subjectivity is gradually generated in the original emotional surge of the former subjectivity. Wang Kun also elaborated on the emotional characteristics of the original poetic speech with the spirit of feminisation of Kun Dao and the thought of Kongque of neo-Confucianists. Furthermore, she believed that this opened the way for the modern construction of Confucian feminism and could overcome the vacancy of women in traditional Confucianism. As a result, Wang Kun further made a modern interpretation of feminism of Confucianism and concluded that feminised poetic discourse created everything. If one of the important characteristics of Confucianism is that the moral obligation of human beings and the justice basis of moral norms are derived from emotion, it may be more appropriate to generalise the Confucian ethical form as benevolence and righteousness ethics.

Keywords: Poetic ethics; feminization; emotion; benevolence and righteousness ethics

An Assessment of the Effectiveness to the Rectification of Name for Confucianism and Future Prospects of the Confucian Feminist Ethics: A Book Review of Wang Kun's *Kun Way-Making and Positive Absence: Confucian Thinking on the Feminine Gender* Li Haichao

Abstract: Wang Kun's book *Kun Way-Making and Positive Absence* is a feminist rectification of the name for Confucianism in terms of its origin, moral cultivation, ethical principles and moral norms. This book reveals the feminine characteristics of the Confucian theory itself, which can help to correct the male power and patriarchal power labels long attached to Confucianism, or at least to clarify many of these misconceptions. However, under the strong, romantic feminist sentiment, the book's work of rectification of the name is also overkill, as it completely feminises Confucianism. The book's work of rectification of name serves the author's theoretical construction of Confucian feminist ethics or female Confucianism. Confucian feminist ethics should become a direction for the pluralistic development of contemporary Confucianism. This can deepen Confucianism's universal and contemporary understanding of human nature. The consciousness of the limited nature of feminine emotional experiences and demands is an important prerequisite for the long-term and benign development of Confucian feminist ethics.

Keywords: *Kun Way-Making and Positive Absence*; Confucian feminist ethics; feminist Confucianism; feminism; rectification of name

The Contradiction Between Poetic Expression and Female Ethics: A Review of *Kun Way-Making and Positive Absence: Confucian Thinking on the Feminine Gender* Guo Ping

Abstract: The new book written by Wang Kun, from the perspective of Confucian thinking on female ethics, is to criticise and reconstruct traditional Confucian ethics. That not only makes female ethics a formal subject of Confucianism study but also opens a dimension of the philosophy of language to discuss Confucian ethics. However, there are some problems on both sides. The first is about the feminine gender which the writer emphasises female dominance over men on both levels of *Kun Way-Making and Positive Absence: Confucian Thinking on the Feminine Gender*, which deviates from the modern ethical appeal of gender equality. The second is the about clear meaning of ethical concepts, which the writer expounds on the source of ethical concepts and the poetic expression of ethical communication on both levels of Tao and humanity, but the poetic expression without public reasoning has not resolved the problem of the clear meaning of ethical concepts effectively. Therefore, the real value of this new book is for us to leave many problems to discuss in future studies.

Keywords: Confucianism; feminine gender; poetic expression; clear meaning of the ethical concept

Construction, Deconstruction and Reconstruction: Yin-Yang in the Book of *Changes* and Gender Harmony from a Cross-Cultural Perspective Zhang Lili

Abstract: Gender studies have played an important role (even a leading role) in Western philosophy, while scholars in mainland China do not pay much attention to it. If scholars explore gender issues and the above contradictory phenomenon from a cross-cultural perspective, they can dig out the theoretical differences between China and the West. This paper takes the concept of "leftover women" as an example to show the opposite effects when using the social construction theory by China and the West. Namely, social construction theory provides theoretical foundations for gender oppression and gender equality separately. The root reason for such a difference lies in the basis of quite diverse metaphysics. Due to the dualism of subject and object in the West, the paradox of equality and the crisis of women's concepts have appeared in gender studies. Although there are models of yang

dominating yin and men are superior to women in China's pluralistic integration, there is also a "generative generation" model. Moreover, the latter can not only save the crisis of women's concept caused by the dualism between the subject and object, respond to the criticism that defined Confucian culture as patriarchal, but also provide a universal gender relational model for contemporary feminism.

Keywords: Construction theory; gender oppression; Book of *Changes*; yin-yang; gender harmony

Broad Space to Study on Ritual System by *Tong Dian*

Wu Liyu

Abstract: This article discusses the value of *Tong Dian* (Encyclopaedic history of the institutions of government), to the current studies on the institutional history and ritual system of traditional China. It is believed that attention should be paid to the representative and ground-breaking historical works handed down from generation to generation, such as *Tong Dian* and the related studies on institutional history. Many issues, including carrying forward the spirit of practical learning in *Tong Dian*, must be urgently re-recognized and explored. What's more, the content of the evolution of the ritual system and *Kaiyuan Li Zhuan Lei* (Ritual of the Great Tang arranged by genre, Kaiyuan era), which occupy the largest proportion of the whole book, have broad space to study. I suggest that some issues should be paid more attention to, such as the content and writing characteristics of *Tong Dian*, the relationship between the ideal of returning to the Kaiyuan Reign after the Anshi Rebellion, the overall social trend of thought in the Tang Dynasty, and even the related personal experience of Du You (735–812)'s long-term tenure in the Yangzi and Huai river region. Studies on those issues are worth greatly expanding.

Keywords: Institutional history; *Tong Dian*; shi xue; *Kaiyuan Li*; *Kaiyuan Li Zhuan Lei*

From Indigenous Concepts to Indigenous Theories: The Influence of Confucianism on the Sinicization of Sociology: An Interview with Zhai Xuewei

Zhai Xuewei, Zhou Dandan, Zhang Tao

Abstract: Since the introduction of Western sociological systems into China at the beginning of the last century, the topic for discussion of the Sinicization of Sociology has been one of the core issues of the discipline that sociologists are committed to addressing. Traditional Chinese society has formed a set of standardized institutional arrangements and daily cultural practices based on the Confucian ideological system, which not only forms the basis of Chinese sociological research, but also provides the ideological resources and understanding perspectives for Chinese sociological research, and offers possible paths to explore the Sinicization of sociology. Professor Zhai Xuewei has spent many years exploring the intrinsic connection between Confucianism and the Sinicization of Sociology and has proposed a series of indigenous concepts and theories with explanatory power, further promoting the thinking and practice of the Sinicization of Sociology.

Keywords: Confucianism; Sinicization of sociology; indigenous concepts; indigenous theories

A Shared Dao in Multicultural Regions: A Comprehensive Analysis of the Great Unification through An Interview with Professor Yang Nianqun

Yang Nianqun, Wang Anqi, etc.

Abstract: Professor Yang Nianqun, from the Institute of Qing History of the Renmin University of China, was invited as the first guest speaker to present and discuss his new book entitled *How to Transfer the Mandate of Heaven: The Formation and Practice of the Great Unification of the Qing Dynasty*. The scholarship focused on the relationship with great unification and the construction of Qing emperors' kingship, Confucianism's transmutation, and the multi-ethnic communities' ruling order. It covers ruling strategies, governance patterns, and academic thought from the early Qing Dynasty to the

Republican period. Taking the anxiety of Qing identity as the starting point, Professor Yang Nianqun responds to the Qing emperor's governance ideas and policies in building a unified political landscape and reconciles the differences between the Inner Asian theory and the Sinicization theory.

Keywords: Great Unification; multi-ethnic communities; order of governance; Confucianism

The Classification of the First Three Kinds of Fu in *Han Shu*, “Yi Wen Zhi”, “Shi Fu Lue”

Lian Fan

Abstract: By summarising and analysing the different opinions of predecessors on the classification standard of the first three types of Fu in *Han Shu*, “Yi Wen Zhi”, “Shi Fu Lue”, namely Qu Yuan's Fu, Lu Jia's Fu and Sun Qing's Fu, it can be seen that Ban Gu cannot simply take content, genre or style as the classification standard of the first three types of Fu, and the classification standard of region, origin and grade is not in line with the actual situation. Qu Yuan, Lu Jia and Xun Qing (Sun Qing), the creators of the first three kinds of Fu, have different styles and are not inclusive of each other. Qu Yuan's Fu focuses on lyricism, Lu Jia's Fu has the style of a strategist, and Xun Qing's Fu has the characteristics of an argot. Although Lu Jia's Fu is few and has been lost, its new appearance indicates that Fu has entered a new stage of development. Combined with the cultural background of the Han Dynasty, we can roughly speculate the basis of Ban Gu's division of the first three Fu types. In a word, the works of other people in the first three kinds of Fu should be the relationship of following and imitating for Qu Yuan, Lu Jia and Xun Qing, the three pioneers. However, this relationship can only be understood from the overall characteristics or mainstream tendency.

Keywords: *Han Shu*; Yi Wen Zhi; Shi Fu Lue; Ban Gu; Qu Yuan's Fu; Lu Jia's Fu; Sun Qing's Fu

The Characteristics and Causes of Guo Pu's Study of *Classic of Poetry*: An Investigation Focusing on the Quotation and Application of Poetry in Guo Pu's Literary Works

Cao Lin

Abstract: In the past, people knew the characteristics of Guo Pu's *Study of Poetry* by studying the quotation of “Erya Notes” but paid less attention to the quotation and application of Poetry in Guo Pu's literary works. The academic features of Poems presented by Guo Pu in his works were influenced by the environment of Confucian studies in the Jin Dynasties, Guo Pu's academic background, and his relationship with Emperor Yuan, Emperor Ming of Jin Dynasties and the Wang family of Langya. Examining the features of *Study of Poetry* used and quoted in Guo Pu's literary works and comparing them with the characteristics of his annotations, it can be seen that Guo Pu's study of Poetry is mainly based on Mao poetry and involves three poetry sayings. He not only pays attention to the original meaning of Poetry but also attaches importance to its Confucian function. The characteristics of Guo Pu's study of *Classic of Poetry* are influenced by the background of Confucian classics in the Jin Dynasty and Guo Pu's academic background. Guo Pu's relationship with Emperor Yuan, Emperor Ming of the Jin Dynasty, and the Wang family of Langya also had an impact. Guo Pu's choice of Mao Poetry and three poetry sayings reflect his realistic attitude. He paid more attention to the original meaning of the poetry in his annotations and paid more attention to the Confucian classics' function of the poetry in his poems. This different emphasis reflects the non-uniformity of the characteristics of his study of the *Book of Poetry*.

Keywords: Guo Pu; The Book of *Poetry*; study history of *Poetry* in Wei and Jin Dynasties; quoting from The Book of *Poetry*

Morality vs Pragmatism: A Study on “*Shen Xiaoxia Reunited with Chushi Biao*” in the Changing Historical Context of the Confucian View of Loyalism

Zhang Sijing

Abstract: Ming-Qing transition was an influential moment in the intellectual and cultural history of China. The fall of the Ming dynasty forced Chinese elites to reflect on the social and moral conventions of the past, and therefore generated new ideas on Confucian values. In “*Shen Xiaoxia Reunited with Chushi Biao*”, a short story in the popular collection *Yushi Mingyan* published in the late Ming, the male protagonist Shen Lian is created as a hero for his extremely loyal behaviors, while decades later, the significance of loyalism was seriously questioned and challenged by the elites who had experienced the pain of the dynastic transition. This article re-analyses Shen Xiaoxia and points out the unconscious inconsistency of its narrative, which foreshadows a long-lasting debate on morality vs pragmatism over centuries.

Keywords: morality; pragmatism; loyalism; Confucian ideas and popular stories

Is Sinology out of Date? A Summary of the Paris Symposium on “Sinology and Humanities and Social Sciences: Methodology”

Inter-Civilization Institute of East China Normal University

Abstract: On October 22, 2022, the “Symposium on Sinology and Humanities and Social Sciences: Methodology”, co-sponsored by ICI, IFRAE, and CRCAO, was held at INALCO in Paris. Yang Guorong (ECNU) delivered a video speech, Ji Zhe, Fredric Wang, Lei Yang from INALCO, Christian Soffer (University of Trier), Ma Jun (l’University é Paul Val é ry Montpellier 3), Guillaume Dutournier (EFEO), and Victor Vuilleumier (Université Paris Cité), Jiang Dandan (SJTU) and other Chinese and foreign scholars made speeches, while Fang Xudong (ECNU) made comments.

Keywords: Sinology; Humanities and Social Science; Methodology

Summer School Summary of Li Zehou and Contemporary Chinese Thoughts

Maja Maria Kosec, Ying Wenyu trans.

Abstract: On October 22, 2022, the Symposium on Sinology and Humanities and Social Sciences: Methodology, co-sponsored by ICI, IFRAE, and CRCAO, was held at INALCO in Paris. Yang Guorong delivered a video speech; Ji Zhe, Fredric Wang, Lei Yang from INALCO, Christian Soffer, Ma Jun, Guillaume Dutournier, and Victor Vuilleumier, Jiang Dandan and other Chinese and foreign scholars made speeches; while Fang Xudong made comments.

Keywords: sinology; humanities and social science; methodology

Yangming’s Mind Theory from the Perspective of Mind and Body: Comment on Li Hongwei’s Study of Wang Yangming’s Philosophy of Mind and Body

Zhao Fasheng

Abstract: Researcher Li Hongwei’s new book *Wang Yangming’s Philosophy of Mind and Body*, which starts with the relationship between mind and body, has made an in-depth analysis of the meaning of the theory of conscience, opened up a new perspective of the study of Yangming, and put forward a series of valuable new points. This book observes Yangming School in the broad field of comparison between Chinese and Western philosophy. The significance of its research has gone beyond the pure Yangming School itself, and also includes the new exploration and promotion of the future development of modern Confucianism.

Keywords: conscience; physical and mental integration; xing is qi; free will

Reconstruction of Confucian Orthodoxy: Possibility or Cultural Nostalgia: Review of *Modern Neo-Confucianism and Chinese Modernization*

Li Yanruyu

Abstract: In *Modern Neo-Confucianism and Chinese Modernization*, Mr. Fang Keli put Chinese culture and Confucian ethics into the process of modernisation and pointed out that the core of inheriting Confucianism lies in the continuation and development of orthodoxy in the general view of modern Neo-Confucianism. In the context of the difficult situation of Confucianism since modern times, and in the era of the tide of modernisation sweeping the world, it is of great practical significance to rethink the concept of orthodoxy. However, we should not stop here, but should continue to explore the new orthodoxy and Chinese orthodoxy in order to make breakthroughs in the real sense possible. By abandoning the narrow sense of orthodoxy and political orthodoxy and taking the broad sense of Chinese orthodoxy with academic orthodoxy as the carrier, the value of Confucianism can be settled in the real life and have a practical impact. The common people can dispel the difficulties and doubts like cultural nostalgia.

Keywords: Orthodoxy; modern Neo-Confucianism; the revival of Confucianism; cultural nostalgia; Fang Keli

Summary of the Forum on the Common Values of All Mankind and Fine Chinese Traditional Culture

Hao Xin

Abstract: The Forum on the Common Values of All Mankind and Fine Chinese Traditional Culture, co-hosted by the *International Confucian Association* and Tsinghua University, and Organized by the Editorial Office of the *International Studies on Confucianism*, was successfully held on December 3, 2022. The agenda of the forum was divided into three sections: the opening ceremony, the keynote speech, and the Panel forums. The opening ceremony was addressed by Li Yan, Vice President of the International Confucian Association; Peng Gang, Vice President of Tsinghua University; Wang Xuedian, Executive Dean of the Advanced Institute of Confucian Studies at Shandong University; and Chen Lai, Dean of the Tsinghua Academy of Chinese Learning at Tsinghua University. In the keynote speech, eight experts gave presentations and engaged in in-depth discussions on the theme of discovering and promoting the common values of all mankind contained in the excellent Chinese traditional culture. The Panel forums included four sessions: Confucian Tradition and the Common Values of All Mankind, Confucius and the World, Media, Communication and Chinese Culture and Fine Chinese Traditional Culture and a Shared Future for Mankind. The forum brought together experts and scholars from universities, research institutes and relevant departments worldwide online, to deliver brilliant speeches and discussions based on their respective research fields and practical application. This forum encouraged exchange and communication among scholars at home and abroad and facilitated further exploration and development in the field of Confucianism research and promoted the study of fine Chinese traditional culture.

Keywords: excellent Chinese traditional culture; common values of all mankind; *International Studies on Confucianism*

(英文编辑:袁 艾)