



“政治儒学”抑或“政治的儒学”

——论儒学在当代的政治姿态

杨子飞

摘要：“儒学在现代”(而非“现代儒学”)所面临的最重大问题是如何处理儒学与政治的关系,或者说如何处理新时期内圣与外王的关系。“非政治的儒学”与“政治儒学”代表了两种极端解决思路:“非政治的儒学”虽然坚守住了儒家“内圣(曲)通外王”的整全视野,但却违背了政治生活的本性(即外王事业无法完全化约为内圣功夫);而“政治儒学”却将内圣外王对列并举,虽然看到了政治生活的本性,但却丢失了儒家的整全视野。基于前两者的经验,可以提出一种介于“非政治的儒学”与“政治儒学”之间的“政治的儒学”观念,即通过把“内圣外王”理解为一种“言辞上的乌托邦”,既要保存儒家的整全视野,又要尊重政治生活的本性,以此作为一种儒学在当代的合理政治姿态。

关键词：政治儒学;非政治的儒学;政治的儒学;内圣外王;言辞上的乌托邦

一、问题的提出——儒学的“附体”

儒学的复兴一如中国的改革一样正在进入深水区,它已经不再仅仅局限于思想层面,也不再仅仅局限于日常生活,而是据说已经“进入了中国政治思想的中心”^①。

部分当代大陆“儒生”(在笔者看来,只有极少数人可以配得上这个称呼,更多的人应该被称为儒学研究者更为恰当,因为他们仅仅是把儒学当作研究的对象,而非生命践履的功夫)一改以前低调甚至自卑的心态,开始走上一条完全不同于港台新儒家和海外新儒家的道路,此时政治问题(而非文化问题)已经成为他们的唯一主轴(丁耘,2011:55),“制度性焦虑”(而非灵魂性焦虑)已经成为他们的最主要焦虑(于春松的话说,制度儒学就是要“重建儒家和中国人生活的联系”,而非仅仅只是在价值观念层面的联系(于春松,2006:11)),参政议政(而非固守书斋)已经成为他们的最热切期盼。套用余英时先生的著名提法,当代大陆新儒家已经无法满足于一百多年来儒家的“游魂”状态,他们正在努力找回甚至积极重建儒家赖以维系的“肉体”,因而我们可以形象地称之为“附体”的冲动。

正是这一强烈的“附体”冲动推动了当代大陆新儒家的蓬勃发展,所以我们看到“政治儒学”、“制度儒学”、“儒家(甚至儒教)宪政”、“康有为研究”已经成为当代儒学研究的新的增长点。在这股潮流中,蒋庆及其“政治儒学”观念是最典型的代表,可以说他代表了当代大陆新儒家的原始冲动,也可以说是他开启了当代大陆新儒学发展的新方向。甚至在某些学者眼中,蒋庆提出“政治儒学”可以被称为中国政治思想的根本转向,标志着中国政治哲学的诞生(姚中秋,2013)。

① 姚中秋:《儒家进入中国政治思想中心》,载 FT 中文网, <http://www.ftchinese.com/story/001042026>, 2011-12-02。

本文的任务就是在同情地理解“政治儒学”的前提下,公允地评价当代大陆新儒家的政治姿态,在借鉴“政治儒学”得失成败的基础上,尝试提出一种新的处理儒学(前面不带限定词的儒学)与政治(任何政治而非仅仅指现代政治,更非仅仅指现代中国大陆政治)关系问题的思路,笔者把它称为“政治的儒学”。

笔者将尝试证明如下观点:“政治儒学”对“非政治的儒学”的反动是一种矫枉过正,它虽然避免了“非政治的儒学”的“非政治性”,但却丧失了“非政治的儒学”的整全视野,更有可能使得自身沦落为“政治化的儒学”,这是一种儒学与政治两败俱伤的结局。而笔者尝试提出的“政治的儒学”观念,既希望保存原始儒家所必然(应该)具备的整全视野,也希望保持儒学与政治的适当距离,保有政治生活的开放维度。总而言之,“政治的儒学”是一种介于“非政治的儒学”与“政治儒学”之间的方案,它致力于以一种既符合原始儒家精神又尊重政治生活本性的方式妥善处理儒学与政治的关系。

二、从“非政治的儒学”到“政治儒学”

让我们首先尝试着同情地理解“政治儒学”。应该说“政治儒学”是对“非政治的儒学”——现代港台新儒家所标举的“心性儒学”——的反动,是对“儒学在现代”(而非“现代儒学”)的核心问题——儒学与政治的关系问题——的全新解答。一个人如何理解自己的对手,他也就如何塑造自己。所以我们有必要从“非政治的儒学”讲起。

如果说当年佛教对儒学的最重大挑战是在诚意正心的内圣方面(即佛教提出了对何谓最完美的人这一问题的不同于儒家的解答),那么现代西方对儒学的最重大挑战则是在治国平天下的外王方面(即西方提出了对何谓最完美的社会这一问题的不同于儒家的解答,而且还有坚船利炮作为强有力的佐证)。现代新儒家面对强大的西方文明,他们一方面无法拒绝科学与民主的强烈诱惑,并认为这是人类文明发展的必然趋势,另一方面又严厉拒斥新文化运动的激进反传统行径,认为这是轻薄而又可悲的数典忘祖。应该说他们的立场是复杂而又矛盾的,而他们所提出的解决方案也是复杂而又矛盾的,这就是“本内圣心性之学开出新外王”(牟宗三语),这在他们看来是儒学第三期发展的最重要使命。

所谓的“新外王”不是别的,而就是并且只能是科学与民主。在牟宗三看来,科学和民主都是理性的架构表现的产物,而儒家的老内圣传统只有理性的作用表现,无法形成科学和民主所需要的客观对列的格局。所以用“直通”的方法显然开不出“新外王”,而只能用“曲通”之法,所谓“曲通”之法,就是要求道德良知做一个自我坎陷,落实到经验层面,从德性主体转化为知性主体(牟宗三,2006:48-49)。

毋庸置疑,这是一个艰苦卓绝的智力成果,现代新儒家的成功与失败都关系于此。它传承了宋儒心性儒学的一贯传统,也就是内圣与外王一以贯之。应该承认,它具有非常鲜明的非政治色彩,所以我们称它为“非政治的儒学”。在“非政治的儒学”思维里,“政治问题”被化约“心性”问题或者说“道德问题”,“外王问题”被化约为“内圣问题”。这是一种对政治问题的特殊认识,政治被“生命化”、“内在化”、“道德化”了。用刘小枫的话说,试图利用心性形而上学来消弭人性的本体论差异,消除道德与政治之间无法抹除的鸿沟,这严重违背了政治生活的本性(刘小枫,2012:76、100)。这种理想固然是高远而伟大的,可是其产生的两败俱伤的后果却也是不可估量的。这是儒学的不幸,也是政治的不幸。这种做法既无法让德先生赛先生在中国落地生根,还会导致老的内圣传统也失去它本来的意义,也就是说我们不得不问自我坎陷之后的良知还成其为良知吗?或者说“这还是儒学吗?”(Angle,2012:30)

蒋庆认为现代新儒家面临的最大危机是“‘本内圣心性之学开出新外王’的路子已经走不通了,其原因有二:一是儒家内圣心性之学只解决个体生命意义的安立问题,不解决社会政治制度的建构问题;二是当代新儒家把儒家的外王事业理解为开出由西方文化所揭橥的科学和民主(所谓‘新外王’),如此则儒学不能依其固有之理路开出具有中国文化特色的政治礼法制度,即儒家式的外王大业。”(蒋庆,2003:1)在其后来的《公羊学引论》一书中,蒋庆也再次指出,如果片面看重心性儒学,就会“使中国的儒学传统紧紧局限在心性一隅,不能向社会与政治开放;同时也自己缩小了儒学的范围,抛弃了儒学中非常有价值的传统资源,使儒学在政治制度上缺乏改旧创新的活力,不能随时创立起新制度来解决新问题”(蒋庆,2014:13)。

有鉴于此,蒋庆认为当代儒学必须从“心性儒学”转向“政治儒学”,中国今后具有中国文化特色之政治礼法制度当由“政治儒学”重构,而非由“心性儒学”开出。“政治儒学”“要在政治中确立其义法,创设其制度,证成其秩序,实现其理想,最终要在历史中建成体现天道性理的政治礼法制度,使孔子之王心王道落实于人间也”(蒋庆,2003:8)。

必须注意的是,政治儒学并不是要取代心性儒学,而是要让两者相互并行。蒋庆宣称他是要在“心性儒学”之外另辟一“政治儒学”的路向,如此中国儒学可平行地朝两个方向发展,即以“心性儒学”安立中国人的精神生命,以“政治儒学”建构中国式的政治制度。这正是蒋庆所理解的文化所包含的两个面向,即文化的精神实质(心性义理)和表现形式(文物典章制度)。“政治儒学”所要解决的问题只是“改制立法”问题,要求“政治儒学”承担安身立命的功能一如要求“心性儒学”承担治国理政的功能一样都是强人所难。“政治儒学”除有“经世”功能外,还有所谓“制义法”的功能,即具有确立最高政治理念、制定基本治国原则与建构国家典章制度的功能(蒋庆,2003:5)。

这样,内圣与外王就是平行并列的,而非打通一贯的了。“政治儒学是儒学传统中的外王之学,心性儒学则是儒学传统中的内圣之学”,“二学离则两美,合则两伤。明白了这一点,就不会去要求心性儒学开外王,政治儒学谈生命了。”蒋庆通过援引《庄子·天下篇》的话说明“内圣外王是一平列的结构关系,而非体用的因果关系”(蒋庆,2003:51)。

那么,我们的疑问立刻就来了:如果内圣与外王是可以分开的,那么政治儒学所说的“创法立制”的依据又是什么呢?更进一步追问,被分裂了之后的儒学还是儒学吗?这样的政治还是可欲的、健康的政治吗?“政治儒学”对“非政治的儒学”的反动是成功的吗?

三、矫枉过正——“政治儒学”的得与失

毫无疑问,蒋庆的智识努力是值得敬佩的,尤其是他对“儒家式秩序”、“中国式政治”的近乎狂热的追求充分彰显了当代大陆儒家的真生命力,要知道从古至今的儒学都不仅仅局限于书斋里的高头讲章当中,而是要活化为个人和群体的生活方式,所谓群体的生活方式就是政治秩序。主张要重建“儒家式秩序”、“中国式政治”就是要重建中国人自己的生活方式(包括个人的和群体的)。大多数批评他的人虽然表现得比蒋庆更宽容、更大度,但他们的宽容与大度只不过是因为他们缺乏作为中国人的真生命力,而他们的批评也只不过是因为他们受到当代世界主流意识形态的束缚而不自知。大多数人都不会反对把儒学变成个人生活的指导规范,但都不会同意(更不会提倡)把儒学变成群体生活的指导规范,因为据说这触犯了个人自由的原则。这是儒学在当代可能面临的最大危险,就是在不知不觉中被阉割了。“政治儒学”显然避免了这种危险,而且尝试提出完全不同的主张。

“政治儒学”的最大贡献即在于它克服了“非政治的儒学”的“非政治性”,突出了政治领域的独立性,他看到了政治实践与道德实践之间、内圣与外王之间存在着不可逾越的鸿沟,这是由政治生活的本性所决定的。儒学不应该无视这种本性,因此儒学不应该只是停留在伦理实践的层面,也不应该如某些人所认为的那样,儒学在现代共和国中只应该承担伦理文化资源的功能(甘阳,2006:135),而是应该自觉地承担起政治实践功能,通过创制立法,建设“儒家式秩序”、“中国式政治”。应该说这是一个多世纪来中国人第一次如此自信地谈论自己的政治智慧,其历史意义自然非同一般。

但是,狂热的激情不能代替理智的清明,充沛的生命力也需要加以恰当的引导,才不至于泛滥无归。“政治儒学”说到底是一种“政治神学”,即政治与儒学的亲密联盟。这种政教合一的激进思路必然首先刺激大多数人的神经,所谓“儒家式秩序”、“中国式政治”其实是一种“儒教士集团专政”。蒋庆当然不会承认这一点,他把他所设计的三院制度称之为是立基于天地人三才的“立体的差等性分殊”观念基础上的立体的制衡,而非西方式的平面制衡(蒋庆,2011:49)。虽然我们应该承认,理论上说任何政治都有滑向专制政体的潜在可能(Strauss,1963:94),但是这并不意味着说专制政体就是最可欲的政体,在文化多元已经成为一个既成事实的今天,用儒家文化垄断政治合法性资源,让儒教士垄断政治权力,绝不可能再像古代社会那样是不证自明的了。“政治儒学”如果想证明儒学的至高无上性,恐怕就必须走上与自己的

前提自相矛盾的路子上去。这种自相矛盾可以从蒋庆的如下纠结中看出端倪。

虽然“政治儒学”的初衷是用儒学来改造、转化政治,但是伴随着儒学被教条化为某种神学,儒学也被迫意识形态化了,离“政治化的儒学”(即儒学只是成为政治的附庸)只有一步之遥。儒学将失去它的独立性、超越性和批判性,此种儒学不是批判政治,更不是引导、转化政治,而是被政治所转化、所改造。事实上,蒋庆也已经意识到了这种危险,由于政治儒学把关注的重点放在了心性之外,所以“政治儒学就具有过分入世化与外在化的倾向,容易因为过分认同现实而丧失批判社会与政治的能力,变得僵化保守,成为为统治者服务的意识形态。在这种情况下,就需要用心性儒学来对政治儒学进行批判和矫正,消除政治儒学中的意识形态成分,保持政治儒学的纯正面目。”(蒋庆,2003:38)这就是“政治儒学”内在矛盾的地方,一方面要让“心性儒学”与“政治儒学”并列,以开创所谓的“中国特色政治制度”,另一方面又要让“心性儒学”指导“政治儒学”,以避免“政治儒学”沦为意识形态,那么这不就是在批判“心性儒学”的同时又回到了“心性儒学”的思路上了吗?现代新儒家让道德良知自我坎陷以开出知性主体,然后又让道德主体去主导知性主体,与蒋庆的思路在本质上没有区别。

蒋庆说“政治儒学不追求下学上达,尽心知性知天的成德功夫,而是追求上学下达,以道转世的王道大业”,“在政治儒学看来,社会的政治实践先于并重于个人的道德实践,因为如果不先建立一个相对完善和谐的社会政治环境,不先造成一个人群安于生存的社会基本条件,个人身心性命的完善就不可能”(蒋庆,2003:43)。政治儒学所理解的圣人都是建立了伟大政治功业的政治家,而非隐于山阿茅屋独善其身的修道者。如果真是这样,如何理解孔子所说的“邦有道则见,无道则隐”,如何理解孔子说的“道不行,乘桴浮于海”,又如何理解“古之学者为己,今之学者为人”?儒学首先是且必然是为己之学,成圣成德首先就是为己之事,然后才是、也才能为人。政治儒学似乎过于善良,以至于几乎遗忘了儒学的这一基本特质。蒋庆所说的“建立了伟大功业的政治家”(显然孔子不是)绝不是儒家所说的圣人,因为政治家是不完满的,不自足的,他需要民众的拥戴,而真正的圣人是本性具足的,是可以独善其身的。

看来,把内圣与外王、文化与政治打为两截,无论如何,在逻辑上都是无法彻底的,而且它也无法回答这样一个关键性问题。孔子说“吾道一以贯之”,道之所以为道,就是一以贯之的,既然是一以贯之的,那就不会把内圣与外王打为两截,让政治的归政治,文化的归文化,这在根本上是说不通的,更是不符合孔子的原意的。

总而言之,如果说“非政治的儒学”是因为内圣外王的曲通(曲通也是通)而导致儒学与政治的两败俱伤,那么“政治儒学”就是因为政治与儒学的直通而导致儒学与政治的两败俱伤。而且后者伤得更加彻底,“非政治的儒学”只是伤及儒学的枝节,“政治儒学”伤及的却是儒学的根本。“非政治的心性儒学”保有原始儒家的原初视野,即以一种整全的、一贯的方式看待和处理人类事务,但其弊病却在于它没有尊重政治生活的本性,遗忘了政治生活相对于道德生活的独立性,试图把政治问题化约为道德问题。“政治儒学”虽然看到了政治问题的紧迫性和独立性,但是却遗忘了原始儒家的整全视野,也使得政治生活变成了一个全然封闭的空间。

四、一种新的尝试:“政治的儒学”

有鉴于“非政治的儒学”与“政治儒学”的成败得失,我们尝试在这两者之间找到一条中间道路。一方面,我们必须坚守儒学的整全视野,即内圣外王一以贯之;另一方面,我们又要尊重政治生活的本性,即承认政治生活的独立性与有限性。

现代新儒家和“政治儒学”都有自己内在的逻辑矛盾,其症结就在于到底内圣与外王之间是什么关系?如果从老内圣曲折开通新外王,不但外王开不出来,还有丧失内圣的嫌疑;如果将内圣与外王并立起来,则内圣被打入私人领域,外王则失去了制约,更是从根本上违背了儒学的原意。还有没有其它的处理方法呢?

笔者尝试提出“政治的儒学”概念。在“政治儒学”这一概念中,“政治”是一个名词,代表一个不同于内在心性世界的独立领域,而且是儒学要去打理甚至设计的对象。这种划分就与现代政治哲学中私人

与公共领域的划分一样,“心性儒学”其实就是“私人儒学”,“政治儒学”其实就是“公共儒学”,仿佛只有这样才能符合现代学科分类体系(任剑涛,2000:3-22)。而在“政治的儒学”这一概念中,“政治”是形容词,它不是儒学要处理的对象,而就是儒学自身的特性,“政治的儒学”大概就等同于具有政治意识的儒学,或者说是“讲政治的儒学”。这不是说存在一种“讲政治的儒学”和“不讲政治的儒学”,而是说儒学本来就应该讲政治的,不讲政治的儒学就不是真儒学。这就使得它首先与“非政治的儒学”区别开来。

所谓“讲政治”就是说,真正的儒学不能只是局限于心性道德领域,不能只是独善其身,它还必须追求兼济天下。也就是说,既要内圣,又要外王,而且内圣外王必须是一以贯之的,因为圣内在的就应当是王,王内在的就应当是圣。只有内圣而无外王,则圣还不是真正的圣;只有外王而没有内圣,则王根本不能称之为王,因此圣王只不过是同一个东西的两面,这“同一个东西”就是人类的极致(宋儒谓之人极),或者叫做最完美的人。这就是儒学看待人类问题的整全视野:如果人类问题(不管是个人的还是群体的)要得到终极的解决,就必须借助于内圣外王这种架构,也就是藉助道德的方式来解决。最理想的人是道德的人,最理想的政治也是道德的政治。

内圣外王是一个整全视野,是全面看待人类问题,进而全面安排人间秩序的视野。作为整全视野就一定是根本的、完整的、永恒的,不管人世间发生了多么翻天覆地的变化,整全视野本身是不会变的。在这种视野看来,人间秩序的问题根本上是一个灵魂秩序、心灵秩序的问题,只有藉助灵魂的自我改造、自我完善,才有可能实现人类政治问题的根本解决,所有其它的方法都是临时性的、治标不治本的。这个整全视野就是儒学的灵魂,是任何时候都不可或缺的。可以说,一个没有追求整全的冲动,一个不以彻底解决人类问题为目标的儒学,注定不是真的儒学。内圣外王的整全视野是追求一种彻底性,它是蕴含在理性精神内部的自然冲动,不渴求彻底、完整的理性不是真的理性。我们看到,在孔子那里,由内圣到外王是自然而然、一以贯之的,这个“一”就是整全。在“非政治的儒学”那里,还试图去保存内圣通外王(虽然是曲通)的整全视野,只不过老外王必须被新外王所取代,虽然这条路没有走通,可是他们对整全的追求却恰恰体现了儒学的生命力。

很显然,人们很容易就指责这种崇高的理想只不过是一种不可能实现的乌托邦,我们不想否认这一点,因为真正的理想就是介于必须实现与不可实现之间的(丁耘,2011:61)。之所以必须实现,是因为它代表了人类所能想象的最美好未来,同时也因为这种想象而成就了人类身上最美好的品质,我们看到不管是东方还是西方,人类的祖先都保有着类似的美好理想,这恰恰是他们高贵、有生命力的体现。就算所有的内圣外王在现实历史中都变成了“内圣外霸”,甚至“内匪外霸”,也不能否定“内圣外王”这个最高理想的存在意义。相反,当一个时代不再能够想象未来,或者“乌托邦终结”(雅各比,2007:156)的时候,这个时代的人类也就成了名副其实的“侏儒”了。但这种理想又是不可实现的,而且是被清楚意识到不可实现的,原因就在于人性的差异是很悬殊的,虽然理论上说人人皆可为尧舜,但事实上成为尧舜的只是少之又少的人。因此政治终究不能完全化约为道德的教化,现实的政治总是需要藉助一些权术甚至是暴力手段。人世间的恶不但是无法彻底消除的,而且还注定不能完全用善的手段来消除。我们只要记住孔子也是杀过人的这个事实就足够了。

因此,我们可以把这种“政治的儒学”称之为“现实主义的乌托邦”或者说“言辞中的乌托邦”(Strauss, 1953:139),它不同于“政治儒学”的“浪漫主义的乌托邦”或“行动的乌托邦”。“浪漫主义的乌托邦”试图通过真正的政治行动、合理的政治设计来实现美好的理想,即蒋庆所谓的“让夫子的王心王道落实于人间”(这一点连孔夫子自身都清楚地意识到是不可能的),它对政治生活抱有过高的期待。而“现实主义的乌托邦”却清楚地意识到理想与现实的差距,意识到政治生活不可消除的局限性。正是因为有着对最美好世界的向往,所以圣人才孜孜不倦,才“知其不可而为之”,才体现出了圣人的伟大之处。也正是因为有着高度清醒的现实感,意识到政治生活必然有很多无可奈何之处,非人力所能为,所以圣人只是“谋事在人,成事在天”,凡事但求尽力而为,仰不愧于天,俯不愧于地。正所谓“不知命无以为君子”,王道政治能否实现最终取决于天。

可以说,“政治的儒学”是一种弱化了了的“政治儒学”,它们都讲政治,但是“政治儒学”的讲法是强化

版的,它的创制立法带有强烈的教条性、封闭性,某种程度上与现代政治哲学异曲同工,都强调制度设计的根本重要性。而“政治的儒学”的讲法却是弱化版的,它对于政治制度没有实质的规定性,它不会孤立地谈政治制度如何设计,而是谈“为政”。我们应该记住孔子从来不“谈政治”,他只谈“为政”,当我们“谈政治”的时候政治就是一个封闭的领域,好像我们可以置身于政治之外,作为一个旁观者来打量设计它;而当我们谈“为政”的时候,我们是身在政治场域之中,无处不是政治(孔子说“孝乎惟孝,友于兄弟。施于有政,是亦为政”这句话就是证明)。对于“政治的儒学”来说,没有抽象的政治,只有具体的政治事务。因此“政治的儒学”最看重的是培养懂得为政之道的人,也就是培养君子(有德有位、内圣外王之人),如果必须要谈制度设计的话,那也是关于如何培养君子以及如何让君子成为领导者的问题。

我们可以把“政治的儒学”称为一种“健康的保守主义”,以区别于“激进的保守主义”,甚至“原教旨主义的保守主义”,它既要保守原初儒学的整全视野,反对按照现代人的问题意识来任意裁剪儒学的精神,又要避免政治浪漫主义的愣头青或原教旨主义的复古派,而是运用古典儒学智慧调理当代现实问题的思路,它的保守是在所有政治问题上的保守,而非在某一特定政治制度或立场问题(不管是自由民主制还是立宪君主制)上的保守。笔者认为这就是一种健康合理的政治姿态。

五、结语——重新发问

据说,伴随着中国的崛起,思想界正在经历第二次思想大解放运动,即从对西方的迷信中解放出来(甘阳,2012:125-132)。在此背景下,21世纪的儒学复兴是势不可挡的历史潮流,一个伟大的民族必然要在复兴的征途上重新找回自身,否则它的最大成功就只能证明它的最大失败。但是,在这个众声喧哗的时代里,这一洪流早就已经细分为形形色色的支流,每一个支流都将把儒学带向不同的方向。在这个既不是最好也不是最坏,既是最好也是最坏的时代里,儒学的各种可能被充分开启,它开始穿上各种时髦的外衣,应对各种时代的要求。于是,儒学的前面就被冠以各种限定词,比如现代儒学或当代儒学,中国儒学或韩国儒学,政治儒学或心性儒学,生活儒学或制度儒学等等。长期以来,我们问的问题都是现代儒学或中国儒学应该如何发展,言下之意,儒学本身是不完备的,或者说是有“历史局限性”的,它需要为适应现代的中国做出自我调整甚至是自我阉割,我们的问题只不过是调整或如何阉割。这样的问题进路,使得儒学终于变成了一个学科和专业,或者是中国哲学专业,或者是政治思想史研究的对象,总之它适应了源自现代西方的学科分类体系,成功地在这一体系中找到了一席之地。但这不是儒学成功的标志,恰恰是它日益失去生机的象征。

现在,我们迫切需要重新提问了。因为我们受一种思想的束缚,最深的束缚不是来自答案的束缚,而是来自问题的束缚。可以说我们怎样提问题,我们就怎样思考。长期以来,我们就是被现代社会所提出的问题牵着鼻子走,以至于我们越走越远。现在我们反其道而行之的方法不是提出不同的答案,而是要提出不同的问题。

这个问题关乎儒学自身,又包含两个层面:第一个层面是何谓儒学的本来面目?儒学就是儒学本身,前面不能加上时间或地域的限定词。儒学可以在具体的时空环境中适应变化,一个固守教条的儒学当然是死的、因而也就不是真的儒学,但变化可以千千万万,儒学却是一个,具体的时空永远都是儒学所要去处理的对象,而不是儒学自身的限定条件。一个没有限定词的儒学就是儒学的本来面目,重新寻回儒学的本来面目,就是儒学的“还魂”,“魂”还没有找到,就急着去“附体”,这是极其危险的。而儒学的本来面目不是可以任人打扮的新娘,要寻回儒学的本来面目,就必须回到儒学所面对的原初境况,回到根本性问题上。任何时代都是这样的,当我们走得越远,我们就越是可能迷路,唯一的解决之道,就是回到原点,那个我们曾经藉以出发的地方,然后重新出发。第二个层面是在儒学找回了自己的灵魂之后,就会碰到“儒学在古代”或“儒学在现代”,“儒学在中国”或“儒学在韩国”这样的问题,我们今天讨论的问题就是儒学在当代中国的处境问题,尤其是儒学以一种什么样的姿态介入当代政治才是合理的,这里的合理不是合当代意识形态的理,而是合儒学的理,合政治的理。本文的目标就是要寻找到一种既符合儒学原初义理又尊重政治生活本性的处理儒学与政治的关系之路,本文提出的“政治的儒学”就是这样一种

思想尝试。

当然，这只是尝试，而且只限于思想层面，本文远没有提出完备的行动方案，甚至都没有清晰而彻底的思想答案。本文只是藉助提出新的问题，来指引我们新的致思方向。

参考文献：

- [1] 丁 耘(2011). 儒家与启蒙：哲学会通视野下的当前中国思想. 北京：三联书店.
- [2] 于春松(2006). 制度儒学. 上海：上海人民出版社.
- [3] 甘 阳(2006). 古今中西之争. 北京：三联书店.
- [4] 甘 阳(2012). 文明、国家、大学. 北京：三联书店.
- [5] 蒋 庆(2003). 政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展. 北京：三联书店.
- [6] 蒋 庆(2011). 再论政治儒学. 上海：华东师范大学出版社.
- [7] 蒋 庆(2014). 公羊学引论. 福州：福建教育出版社.
- [8] 刘小枫(2012). 共和与经纶——熊十力《论六经》《正韩》辨正. 北京：三联书店.
- [9] 牟宗三(2006). 政道与治道. 桂林：广西师范大学出版社.
- [10] 任剑涛(2000). 社会政治儒学的重建——关于“儒家自由主义”的理论期待. 原道：第七辑. 贵阳：贵州人民出版社.
- [11] 拉塞尔·雅各比(2007). 乌托邦之死. 姚建彬译. 北京：新星出版社.
- [12] 姚中秋(2013). 中国现代政治哲学诞生. 21 世纪经济报道, 2013-02-05.
- [13] Stephen Angle(2012). *Contemporary Confucian Political Philosophy toward Progressive Confucianism*. Cambridge: Polity Press.
- [14] Leo Strauss(1953). *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- [15] Leo Strauss(1963). *On Tyranny*. Ithaca: Cornell University Press.

Confucianism of Politics or Political Confucianism:

On the Political Gesture of Confucianism at the Present Times

Yang Zifei (Hangzhou Dianzi University)

Abstract: The biggest question of “Confucianism in modern time” (not “modern Confucianism”) is how to deal with the relationship between Confucianism and Politics; in other words, how to deal with the relationship between *Neisheng*(内圣) and *Waiwang* (外王). The “Non-political Confucianism” and the “Confucianism of Politics” represent two extreme solutions to this question, and each of them has advantages and disadvantages. The “Non-political Confucianism” tries to hold fast to the holistic view of Confucianism (*Neisheng* and *Waiwang* are implicitly coherent), but it has violated the nature of political life (*Waiwang* can not be completely reduced to *Neisheng*). The “Confucianism of Politics” apposes *Neisheng* and *Waiwang*. It realizes the nature of political life, but loses the holistic view of Confucianism. This paper tries to put forward a view of Political Confucianism which stands between the “Non-political Confucianism” and the “Confucianism of Politics”. This view holds that the *Nei-Sheng-Wai-Wang* idea can be understood as a kind of “rhetoric utopia”. This solution keeps the holistic vision of Confucianism; and in the meantime, respects the nature of political life. It represents a reasonable political gesture of Confucianism at the present times.

Key words: Confucianism of Politics; Non-political Confucianism; Political Confucianism; *Nei-Sheng-Wai-Wang* (内圣外王); rhetoric utopia

■作者地址：杨子飞，杭州电子科技大学人文与法学院，浙江省哲学社会科学重点研究基地浙江省信息化与经济社会发展研究中心；浙江 杭州 310018。Email: yangzifei6000@163.com。

■基金项目：浙江省哲学社会科学规划一般课题(16CBZZ05)；国家社会科学基金一般项目(12BZX068)

■责任编辑：叶娟丽

