



“进步儒学”访谈录

■受访人:安靖如 采访人:武海霞



安靖如,1964年出生,美国纽约州人。1987年获耶鲁大学东亚研究学士学位;1994年获密西根大学哲学系博士学位。自1994年起在美国维思里安大学(Wesleyan University)教书;曾任哲学系主任,东亚学院院长;现任东亚研究弗里曼讲席教授与哲学教授。研究方向为中国哲学、儒学、宋明理学、政治哲学、伦理学与比较哲学。出版有《圣境:宋明理学的当代意义》(Oxford, 2009),中文译本在2017年由中国社会科学出版社推出;《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》(Polity, 2012),中文译本在2015年由江西人民出版社推出。曾为富布莱特访问学者。

安靖如教授现在在清华大学哲学系当博古睿研究员(Berggruen Fellow)(2016-2017年),近期在中央民族大学做了一次有关“进步儒学”的讲座。中央民族大学外语学院副教授武海霞对他进行了采访。

武海霞:在您最近翻译出版的著作《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》中,您提到“儒家的哲学思维在国际哲学领域中是一个很小,但又成长迅速的部分。”您能否介绍一下美国儒学研究的中心议题?美国儒学研究因为直接或者间接师承港台第二代新儒家,可否把美国的儒学研究归入新儒家这个派别?

安靖如:衡量学者学术影响力的一个办法就是看看谁带了最多的研究生与博士生,而这就意味着对下一代学者拥有巨大的影响力。从这个角度讲,三位学者对美国目前的儒学研究具有最大的影响力:倪德卫(David Nivison, 斯坦福大学的退休教授),孟旦(Donald Munro, 密西根大学退休教授),安乐哲(Roger Ames, 夏威夷大学退休教授)。目前在研究中国哲学的领军人物都是他们三人的弟子。其中孟旦与安乐哲都曾在香港学习过,并且受到过唐君毅的影响。因此也许可以说港台新儒家对美国的儒学研究有过影响。

但是,事实上新儒家的影响没有那么。新儒家的一个核心特征——对康德哲学的重视或者用道统来阐释儒学——在美国的儒学研究中基本看不到。这是因为虽然孟旦与安乐哲都曾师从唐君毅,他们自己的学术背景是多元的,而唐君毅仅仅是其中一个方面。此外,他们的学生都是在美国哲学系接受哲学训练,因此他们关注的是在他们的哲学研究环境中的重要问题。

这样做就是美国儒学研究使用“美德伦理学”而不是新儒家的康德伦理学来阐释儒家的德性伦理观念,特别是倪德卫(David Nivison)师承流派。但是也有其他研究儒学的人使用美德伦理学。反对使用美德伦理学来阐释儒学的人主要是安乐哲与他的学生们。安乐哲反对使用西化的理论如“美德伦理学”来阐释儒学,所以他和他的合作者罗思文(Henry Rosemont, Jr.)认为应该使用儒学自有的“儒家角色伦理”来研究儒学。美国儒学研究中还有一派非常注意研究儒学与心理学的关系。理论研究旨在能实际

应用于我们的生活,利用现代心理学似乎是个不错的主意。儒学学者(特别是强调德性思想研究的美国哲学家)很快跟上了这一趋势,因为儒学中蕴藏了丰富的对人性的深刻理解。

我想强调的最后一点是:我们前面讨论的问题是哲学系的师生乐于探讨的问题。在过去的十年中,哲学系中从事中国哲学的人数趋于上升,虽然横向比较而言从事中国哲学研究的人还是少数。除了哲学院系,历史学院与东亚系也都研究中国思想,这两个院系的学者主要研究中国历史与经典文本方面的问题,而不是像哲学系那样把研究的重点放在儒学的哲学观念与理论建构上。在东亚系,目前主要的研究趋势是试图挖掘清楚儒学早期经典的文本的相关问题,以《论语》为例,《论语》在什么时候形成我们现在看到的文本?在什么情况下才形成这个文本?《论语》中的材料来自哪里?《论语》中是否把不同的观点修正为统一的观点?美国大部分的学者对中国哲学经典文本的同一性来源保持怀疑(比如《论语》是孔子师徒的问答集,《道德经》为老子所撰等)。

武海霞:范瑞平认为,当新儒家试图将社会民主概念植入到儒家说中去的时候,儒家的思想遗产在很大程度上受到了西方现代观念的殖民化。您怎么回应这种看法?您怎么看待儒家哲学“现代化”这一议题?

安靖如:这是一个复杂的问题,一方面我的确认为西方的范畴被过多地用于阐释中国思想(在西方如是,在中国也如是),但是另一方面,我也不认为就能够或者应该完全抛弃西方化的范畴。这里涉及的一个核心问题是:我们必须承认现代化不是一个单一的过程,不是在任何国家都要以相同的方式实现。但是,我们也必须承认各个国家正在进行的现代化过程中存在清晰可辨的相似之处。这就意味着无论是中国人还是欧洲人还是美国人,他们的现代经验有相似性,他们面临的

挑战也同样具有相似性。在西方国家,“现代化”与“西化”是一回事,在中国,现代化只是与西方现代化(即“西化”)具有某种相似性。两者的现代化存在差别也存在共同之处。

这就意味着在西方形成的用于解析现代化的挑战与制度的哲学范畴与概念在中国也有适用性。但是,我们也应当了解,因为西方经济权力与文化权力的影响,趋于上升,虽然横向比较而言从事中国哲学研究的人还是少数。中国崛起就应该包括重新审视哪些概念与范畴是适用的而哪些不是。当然,这一切的前提应当是直面现代化对中国提出的挑战而不是寻求回到前现代中国。我提出过现代哲学家应当使用“有根的全球哲学”的研究方法。这一方法意味着要在某种独特的哲学传统的基础上进行哲学研究(这样的研究就是“有根的”),但同时要充分认识世界其他重要传统所确认的哲学范畴与价值。其他的哲学传统应当充当新观点的提供者与挑战者这双重角色。只有通过回应它们提出的挑战,文化传统才能得到健康发展。

这就意味着现代儒者在思考儒学发展乃至中国发展的时候要特别注意西方的观点。如果在如前所述的方法的基础上使用西方哲学的范畴,则并不必然就意味着文化传统被西方的殖民化。

武海霞:我注意到在您的《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》一书中,您多次提到自己是一个儒者,并认为自己在某种程度上是一个真正的儒者。儒学历史中也有关于正统儒学与非正统儒学的多次讨论。那么,根据您的看法,怎么样的儒者才是真正的儒者?怎么样的儒学才是正统的儒学?您怎么看待“正统性”这一议题?

安靖如:我先来回答你的怎么定义当今社会真正儒者的问题。我的看法是一个儒者既需要对儒学过去所取得的成就保持敬意,同时应当尽力维护儒学传统,还要通过回应儒学内部固有的冲突与分歧来发展儒学。我们尤其需要问自己的问

题是:儒学传统所强调的核心价值与目标是什么?我们怎么样在自己的生活中实现这些价值与目标?特别是当一个儒者生活在东亚之外的国家的时候,他所寻求实现这些价值的方法将与18世纪以来的中国儒学大相径庭。当我谈到真正的儒者意味着什么这一问题时,我是从前述角度看待的。现在来回答第二个问题。对于“正统性”这一问题我一直保持谨慎态度。我认为历史上伟大的儒者愿意质疑他们所继承的前代的儒学的权威性。他们寻求从自己新的角度出来来阐释前代儒学。这既是宋明理学所讲的“自得(于心)”,即对道统的一种再创造。道统本身是重要的,它告诉我们现代儒学传统中最富有启发性的思想。因为儒学传统本身就是多样性的统一,所以道统也不止一个,而道统给予现代的课题也随之不同。尽管如此,强调儒学传统内部的多个发展路径并不意味着现代儒者之间的结论也要大相径庭。现代化对儒者的挑战是一样的,而儒者回应现代化的挑战的答案也应当基本一致。

武海霞:您是第一位提出“进步儒学”的哲学家,请问您的“进步儒学”提出的初衷是什么?“进步儒学”的核心理念是什么?

安靖如:在我2012年出版的《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》(中文版2015年出版)一书的第一章中,我讨论了几种通行的当代研究儒学的途径。有些学者采用历史研究的路径;有些学者在信仰儒学的同时还致力于其他哲学,如自由主义或社会主义等;还有学者采用非常保守的立场。我决定用“进步儒学”这一词来表明另外一种思考儒学的立场。首先,“进步儒学”强调儒学传统对个人及社会的道德的进步。儒学自古以来就认为人能够并且必须使自己的德性进步,德性进步的终极目标是成为圣人,这当然是极其难以企及的目标。但是,每一个人努力使今天的自己在德性上胜过昨天的自己是可能的,这种在成德上的日

积月累,无论是针对个人还是作为整体的社会,是我所提出的“进步儒学”的核心。

进步儒学的另一个核心(也是极大地区别于最近的大陆保守主义儒学的地方)就是当我们站在现代社会的立场反思儒学的核心价值(比如成德)的时候,我们就意识到各种社会与政治的变革是必须的,这些变革是为了给予人们成德的更好机会。有些社会制度压迫特定的社会群体,使他们拥有不够多的机会来成长为更具有德性的人,这种社会制度必须要受到批评,必须要改变。我在《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》一书中对这一点阐述得更详细,我今年在北京写的论文也主要围绕这一点展开。关注社会与政治变革是“进步儒学”的另外一个维度。

你问的另一个问题是进步儒学与其他现代儒学流派的关系,从这个角度来讲,进步儒学与作为“公民宗教”的儒学的理念不谋而合,或者从更宽广的视域来看,进步儒学在这一点上可以说与中国与韩国的儒学研究相契合。我个人对“自由主义儒学”保持谨慎的立场,事实上我最近写了一篇文章指出了这一派别的问题。“自由主义儒学”学者中有些人也许同时信仰儒学与自由主义,对他们来说,“儒学自由主义”也许是一个不错的称谓。但是,必须要清楚,进步儒学的基础不是自由主义,进步儒学是一种从儒学自身出发的研究,属于儒学的内部发展,进步儒学从儒学的价值观念与概念出发来回应现代社会的挑战。有一些保守主义的儒家学者采用“自由主义儒学”——或者甚至仅仅是“自由主义”而非儒学——来讨论儒学的发展,但是这意味对儒学传统的偏离,不可能是对儒学的发展与推动。所以我宁愿在自己的研究中去使用“自由主义儒学”这样的概念。

武海霞:您的研究有两点非常不同于大部分美国儒学研究,第一点是您坚持认为自己的儒学研究是有根的儒学研究,即坚持诸如“内圣

外王”等儒家核心理念,第二点是您非常积极地与当代中国两岸三地的儒家进行对话,您怎么看待自己的儒学研究这两个特点,您这么做的理由是什么?

安靖如:我的很多美国同行——就像很多在中国研究儒学的人一样——并不认为儒学作为一种传统在今天依然富有生命力。他们对儒学着迷,是因为他们把儒学当作历史实体来研究,他们想要理解儒学中的思想与理论。但是,他们并不认为儒学可以作为指导自己生活的哲学。这就意味着他们追求探索儒学历史中概念之间的联系,但是他们并不一定会研究儒家所追求的理想(比如“内圣外王”)在今天这个时代是否依然有价值;进一步讲,如果这些理想依然有价值,那么这些理想将怎样指导我们现代人的生活。但是,我很早就对儒学感兴趣,把儒学当作富有现代生命力的传统来研究。这其中的部分原因是我研究的是新儒家和中国/现代儒学而不是古典儒学;当研究中国现代儒学的时候,很难忽视儒学在现代的改变及其原因这些观念。在我的博士毕业论文中,我花了很长时间来研究梁启超对“公德”的论述及梁启超是如何思考儒学及他所面临的那个新时代。在我1986年来中国的时候,我发现很容易与中国的学生与老师产生共鸣,因为他们也在思考中国的未来。对他们来说,儒学不是一系列抽象的观念,而是一种实实在在的、可能(也许不可能!)有助于现代中国发展与中国人民发展这一宏伟工程。

在这样的背景下,很自然地我就想要积极参与到这种中国人关于未来的思考与儒学前途的讨论中。我先后去过台湾、香港、南京、北京和中国其他一些地区和城市,我的感觉是中国是多元的,但是同时也面临挑战。我作为一个哲学家的训练使我了解对话是一种表示尊敬与互相学习的重要手段。对话意味着发问、批评、也意味着愿意接受批评。只有通过这种对话的方式一种文化传统才能有所发展。

君子的气象:读《论语·泰伯》心得

■黄朴民

《论语》是儒家的第一经典,传世通行的《论语》共20篇,《泰伯》是《论语》中的一篇。它的主旨不像《论语》其他诸篇那么显著和明确,但是,若细细加以寻绎,仍是可以有蛛丝马迹可捕捉的。孔子和他的弟子(主要是曾参),在这里或是通过对著名历史人物的评价,或是借助直抒胸臆,表达了对大丈夫精神的讴歌,反映了孔子及其弟子内心深处的基本是非原则与鲜明价值取向。

所谓的“大丈夫精神”,说到底是一种光明正大、仁慈醇厚、鲠直磊落、博大宽广的君子人格。“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。”君子人格之所以难能可贵,罕有其匹,就是因为君子是道德的表率,万民的楷模,所谓学高为师,身正为范,他们是仁义的化身,社会之良心,正道的载体,他们的一举一动,都体现为道德的风向标,他们的一言一行,都必定对民众的价值取向树立明确的标杆,起到深远的影响,即所谓“君子笃于亲,则民兴于仁;故旧不遗,则民不偷。”

那么真正的“君子人格”应该体现为什么,孔子与其弟子曾子等人,在本篇之中有着十分精辟而扼要的表述,这些表述均要言不烦,提纲挈领,切中肯綮,发人深省:

首先,君子为“仁”,能厚德载物,包容谦让。孔子表扬泰伯,认为泰伯人格高尚,无与伦比,堪称道德楷模,“可谓至德也已矣”。而泰伯之所以能达到“至德”的境界,就是能宽容,能谦让,“三以天下让”。“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往”,名利锁,在世俗中生存,要做到虚心谦让,殊属不易,更何况面对最高权力的诱惑,能弃之若敝屣,尤其是难以想象,匪夷所思。这种定力,普天之下凡人能有?这种境界,举世之中凡人能至?我们所能了解的历史与现实里,更多的人是为了蝇头微利而争夺不止,为了身外之物而尔虞我诈。看见荣誉就上,遇上利益就争,早已成为世间常态,不伎不求者,别人不会因此而敬佩他、感激他,反而会认为是无能、犯傻帽。正如鲁迅先生所言:“忠厚无用的别名。”大家都存着这样的心态,大家都只求进不言退,宁为鸡头,不为牛后,不肯作必要的妥协,不愿有任何的让步,做不到老子所教导的那样:“不敢为天下先”。这样互相算计、互相较劲的结果,就是导致你争我夺,生死相搏。社会就不能不是充斥暴戾之气、算计之风,就不能不是剑拔弩张、腥风血雨,生活就不能不是处处陷阱、时

时恐怖。孔子认为这是诱发社会动乱的契机,造成玉石俱焚的动乱。要改变它,就必须培养博大包容的襟度,必须提倡君子人格的养成。这方面,历史上的泰伯等人就是最好的学习楷模、效法对象,泰伯连“富有四海,贵为天子”的机会都能谦让,都能放弃,那么还会有什么不能谦让与放弃的呢!

君子能“谦让”,缘于君子能“虚心”,从不自满、大度随和,能降尊卑,甘居下流,就如曾子所言,是“以能问于不能,以多问于寡,有若无,实若虚,犯而不校。”可见,虚怀若谷,方可以有为无,内敛低调,方可以实为虚。老子有言:“江海之所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。”(《老子》第六十六章)其义相近似,这意味着要时时提醒自己要看自己身上有无不足,“学如不及,犹恐失之”;处世警自己要避免进入骄傲自大的误区,“如有周公之才之美,使骄且吝,其余不足观也已!”谦虚谨慎,戒骄戒躁,以退为进,以柔克刚,且让“百炼钢”,化作“绕指柔”!

其次,君子睿智,能圆融豁达,进退合宜。孔子认为,君子为人处世,知道判断,懂得选择,能够明白什么是可以做的,什么是不可以做的,能够做到收放自如,进退合

度。既不好高骛远,又不苟且阿世,凡事皆能把握分寸,恰到好处。这是人生的大智慧,世人的真秘诀。这在政治上,要善于摆正自己的位置,不逾越自己的本分,“不在其位,不谋其政”;这在处世学上,要善于见机行事,深谙自我保护之道,不做无谓的牺牲,不作愚蠢的选择,“危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。”这在面对问题上,要把握合理的度,“极高明而道中庸”,避免“困虚名以取灾祸”。

在孔子看来,这个把握“度”的要义,是应该以“礼”为节,换言之,“礼”是睿智的具体表现形式,以“礼”为度,就可以防止走极端,走偏颇,否则,最优秀的德行,也可能走向它的反面,成为人生事业上的包袱与累赘,“恭而无礼则乱,慎而无礼则息,勇而无礼则乱,直而无礼则绞”。这里,“恭”“慎”“勇”“直”等本来都是优秀的品行,但是如果“礼”来节制,没有智慧来驾驭,放任自流,一味渲染,那就“过犹不及”,不但不能产生积极的效果,反而会成为走向成功的障碍,导致明显不良的局面:“劳”“思”“乱”“绞”。因此,富有睿智,懂得进退,乃是打造君子人格的必不可少之义,也是君子能够抗衡小人、战胜小人的必备条件。

其三,君子取“义”,能刚毅正直,勇于担当。君子睿智,但却不投机取巧;君子识度,但却不苟且附和。君子可以外圆,但一定内方;君子可以权变,但一定守经。因此,在重大的原则问题上,君子一定坚守立场,明确方向,而不会有丝毫的动摇;在根本的理想追求上,君子一定孜孜不倦,锲而不舍,而不会有丝毫的懈怠。用“宗圣”曾子的话来说,这就是“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎!”这样的君子,才能成为社会的栋梁,才能成为民众的表率,才是国家昌盛的希望之所在,才是民族振兴的力量之所在。他们可以托六尺之孤,可以寄百里之命,临大节而不可夺也”。正是因为千百年来,有这样充沛浩然正气的君子人格之感召,我们这个古老的民族,才得以承受磨难而屹立不倒,我们这个伟大的国家,才得以历经沧桑而生机盎然。在当下,这种君子人格尤其是需要大力加以倡导,从而使我们的社会正气为之激荡,使我们的民族精神为之振奋。

能谦让,有睿智,敢担当,它们有机地结合在一起,就是孔子与儒门所汲汲倡导的“君子人格”。而这

种伟岸卓越的君子人格能够砥砺造就,则在于长期坚持,在于有所依就。这个依据,就是本篇中孔子所强调“礼乐”精神的统率与引导,“兴于诗,立于礼,成于乐”。因此,打造君子人格,不能徒托空言,虚与委蛇,而是要与兴礼作乐密切联系在一起,从而使得熔铸君子人格建立在扎实的礼乐文明基础之上。

更为重要的是,能谦让,有睿智,敢担当的君子人格的造就,离不开自身的无私、襟怀的坦荡,所谓壁立千仞,“无欲则刚”,“心底无私天地宽”,一个人只有排除了私心杂念,不再为个人谋取私利,就像孔子所评价的舜、禹等圣人先贤一样,“之有天下也,而不与焉”,那么才能够真正做到面对诱人的利益,会主动谦让;面对复杂的世务,会睿智担当;面对光荣的责任,会勇敢担当。“进不求名,退不避罪,惟民是保,而利合于主,国之宝也。”(《孙子兵法·地形篇》)

由此可见,造就优秀的君子人格,虽说是孔子及其弟子对“外王”需要的积极呼应,具体贯彻,但是,如何实现的,则完全在于是否能反躬自省,是否能真正致力于“内圣”。这是孔子及其儒门的凛然正气,也是《论语·泰伯》篇的永恒启迪!