

《Aera》周刊所載的藤原歸一與福山的對談中，涉及最多的話題是東亞和平安全和日美同盟問題。日本是福山關心的地域，不僅因為他的外祖父和父母都長眠於京都，而且，這些問題才是日本國民最關心的，也是福山的著作日譯本暢銷的緣由。福山在該書的最後部分和對談中，都強調美國沒有能力迫使朝鮮放棄核技術，只能在防止核擴散和技術轉移上作努力。他提到美國新保守主義成員原先對東亞並不關心，只是90年代起才開始關注中國的崛起。「九一一事件」以後，布什修正了東亞外交政策，同時重視美日、美中之關係。福山在第二章談到斯特勞斯的追隨者應該從蘇聯、東歐的轉型中吸取教訓：體制也不是一成不變的，90年代以來中國的

體制也有很大變化。他明確表示，中國是個相當開放的國家，反對形成美中兩極對抗格局，反對形成針對中國的日美同盟。

藤原歸一在《アメリカの終わり》的譯後記中提到了福山在2005年秋創辦了《美國利益》(American Interest)——一份評論國際關係的新刊物，他不僅介紹了不少歐美一流學者為它寫稿，還特意提到中國學者王緝思，反映出日本學界對日中關係這個課題的重視。

2007年初，中國的各學術書店裏陳列着剛出版的、福山2004年的著作《國家構建》(State-Building: Governance and World Order in the 21st Century〔北京：中國社會科學出版社，2007〕)。《美國處在十字路口》的中文版問世可能也為期不遠了。

福山強調美國沒有能力迫使朝鮮放棄核技術，只能在防止核擴散和技術轉移上作努力。他提到美國新保守主義成員原先對東亞並不關心，只是90年代起才開始關注中國的崛起。「九一一事件」以後，布什修正了東亞外交政策，同時重視美日、美中之關係。

思想的醫療

● 王 悦



韓東育：《道學的病理》(北京：商務印書館，2007)。

人們今天較可以平心靜氣地分辨中國傳統文化是否就等於儒學，可這種平心靜氣在「五四」時代根本是不可能；我們也可以平心靜氣地指出「五四」人物的偏激，因為據說他們曾全盤否定了傳統，而這種傳統幾乎也就是以孔子為第一代表的儒學的代名詞。不過，「五四」人物的激進傾向其實從一開始就引發

現代新儒家的一個基本策略是把自我處理為一種文化保守主義，他們在社會政治層面上的現代化潮流中與「五四」人物沒有根本差異，這種差異僅僅體現於心性命理層面的精神問題中。

了激烈的反彈，我們今天稱之為「現代新儒家」的首批人物在當時就以維護儒學為己任。當然，他們的這種維護是模稜兩可的：一方面，比較直觀的是他們與「五四」人物的爭執，這種爭執甚至被視為一種嘗試提供意義世界的現代性批判（張灝：〈新儒家與當代中國的思想危機〉，載封祖盛編：《當代新儒家》〔北京：三聯書店，1989〕，頁53-79）；另一方面，他們的維護卻又內在地接受了「五四」人物的歷史性前提，即中國的現代化大任。在當時，這個大任尖銳地集中於極具政治性的文化問題上。為此，現代新儒家的一個基本策略是把自我處理為一種文化保守主義，就是說，他們在社會政治層面上的現代化潮流中與「五四」人物沒有根本差異，這種差異僅僅體現於心性命理層面上的精神問題中。在他們的設想中，這種文化保守主義不但大大有利於中國的現代化，而且在實現了現代人的資格認證之後，仍足以給中國人提供歸宿的家園。

現代新儒家對於當下中國處境究竟有何現實意義呢？韓東育通過新著《道學的病理》（下引只註頁碼）繼續而又間接地表述了這樣一種嚴肅的思考。《道學的病理》是一本文集，收入了作者近幾年來從思想史角度關心中國傳統與現實問題的幾篇重要文章。作者把它們安排在兩個框架內：中國境域中的「內視篇」和日本視野下的「比較篇」。兩個框架共享同一條基礎性脈絡：都是對於「道學」（在日本主要是「朱子學」）的批判性審理，而這可能也就是為甚麼本書會被題名為「道學的病理」的理由。不同的是，日本的朱子學

批判完成在日本近代化之前，這為日本的近代化在令人驚異的順利過程中提供了意識層面的社會基礎，同時作為一個事實存在，也總是吸引我們應當有辨別性地借鑒；而中國的道學批判總是處於一片雲遮霧障之中，在激進和保守的顛簸中總是讓我們無所適從以至方寸大亂。至今中國思想界基本上還是處於近百年前魯迅所感慨的那種境地：

很多的夢，趁黃昏起哄。／前夢才擠卻大前夢時，後夢又趕走了前夢。／去的前夢黑如墨，在的後夢墨一般黑；／去的在的彷彿都說，「看我真好顏色。」（魯迅：〈夢〉，載《魯迅全集》，第七卷〔北京：人民文學出版社，1981〕，頁29。）

或許因為如此，作者才在當下處境意識的強烈助推下行動，並試圖給思想界提供某種「遲來而未晚」的道學剖解。

作者的審理分兩個層面：歷史學層面和哲學層面。在第一個層面上，作者特別標示出來的「道學」其實是理學和心學的一個統稱。這就意味着，所謂「道學的病理」，並不是全部儒學的病理，更不是整個中國傳統的病理。也許相反，作者的工作意圖之一就是想把真正的儒學從這種病理中還原並拯救出來。我們知道，原始儒家從一開始是周孔並祀的，推尊的是「五經」或「六經」結構，所以在作者看來，原始的儒學主旨就是周孔的經世真髓，一種重制度、重人事、重創造、重普世以及重秩序的禮樂精神（見第一章）。可是從韓愈開始，經後來的道學家的努力，周孔並祀變成了孔孟連

稱，對「五經」或「六經」的推崇偏向於「四書」結構，那種經世真髓也在這種移花接木的過程中轉化為心性命理系統中的形而上虛談。

在第二個層面的審理中，作者首先總結出來的是中國傳統中的一種「平衡論」傾向。據作者的說法，這種傾向憑藉的是「心理」和「權術」的支持，仰賴的是無原則的政策調劑和超經濟強制，滿足的則是應急的說教和消極的維持（頁6）。它在某種程度上催生了道學，同時又在某種程度上受到了道學的滋養。在因果循環的互動效應中，道學家創造出一個帶有「終極關懷」特徵的假設性世界，這種本質上即是想像性的思想體系（道德主義、原理主義、理想主義）卻又由於不肯脫離日常生活而產生了精神勝利和政治冷感的後果（頁31）。另外，作者還考察了原始儒學中的一條道德「金規則」在道學體系中的空洞化走向：這條金規則（「己所不欲，勿施於人」）在原始的意義上是與社會制度、日用人倫和人情本旨保持着一種零距離的無隙密接，可是道學的形而上傾向卻逸脫了這條金規則的事實基礎，「成了並沒有人類關愛之實質內涵的邏輯推理和心理遊戲」（頁133）。

以上兩個層面的批評，在作者的思想史論述中是交叉並融與互為前提的。考慮到作者的現實關懷傾向，可以推測的是，這種對於道學病理的針灸，或許本來就是對於現代新儒家的一種釜底抽薪式的批判策略，因為據李澤厚的說法，現代新儒家不過是宋明理學在現代的「迴光返照」。這樣的「迴光返照」，自然不妨成為大學講堂裏的「空言

戲論」（李澤厚語），但我們知道，現代新儒家在本來的意義上不是這樣，他們也強調一種當下即是日用精神，並且想通過其全面灌輸來拯救世道人心。問題或許在於，恰恰在世道層面，他們無法不拱手相讓，因為其根本的工作都是從人心處單刀直入；同時危險的則是，他們偏偏又不自甘於此，一種「以心治心」的宗教性道德傾向總是試圖擴張到公共性的社會政治層面，而這種要求在本質上就是與自由的潮流格格不入，並且是相互衝突的。

此外，我們知道，由於東亞地區經濟的騰飛和最近中國的崛起，現在關於東亞現代性的提法已經日益明朗起來（夏光：《東亞現代性與西方現代性——從文化的角度看》〔北京：三聯書店，2005〕）。在這種提法中，日本作為先一步完成東亞現代性的國家總是要被納入儒家資本主義的範疇之中。但是，這種提法本身更多是一種哲學論證，基本缺乏相關的實證研究，甚至連杜維明也明確意識到這個問題（郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》，第二卷〔武漢：武漢出版社，2002〕，頁88）。而日本作為顯著的成功先例，據作者看來，其現代化如此順利，並非道學思想在其中起了甚麼作用，恰恰相反，那是在「脫儒入法」與「西力東漸」的接力中完成的（韓東育：《日本近世新法家研究》〔北京：中華書局，2003〕）。

當然，作者在本書中所做的絕非單單止於一種歷史性的把脈工作。「破」總是為「立」服務的，因此，我們可以發現作者在本書中更試圖為當下的現實指出一條有療效

本書的基礎性脈絡是對於「道學」的批判性審理。作者意圖把真正的儒學從病理中還原並拯救出來。在他看來，原始的儒學主旨就是周孔的經世真髓，一種重制度、重人事、重創造、重普世以及重秩序的禮樂精神。可是從韓愈開始，經後來的道學家的努力，那種經世真髓轉化為心性命理系統中的形而上虛談。

作者考察了原始儒學中的一條道德「金規則」在道學體系中的空洞化走向，道學的形而上傾向逸脫了這條金規則的事實基礎，「成了並沒有人類關愛之實質內涵的邏輯推理和心理遊戲」。

的路來。在〈序章〉中，針對「平衡論」的假設和反假設所形成的互補結構，以及其在中國歷史上更始反覆與循環無端的表現，作者坦言：

欲走出上述「循環」，似須有相對公平、平等的市場制度的導入和為這種公平、平等提供權威保障的法律體系。（頁27）

在第一章第五節「周孔精神的承繼與困境擺脫」中，作者更率直地指出，那些儒學主旨「竟被法家的集大成者韓非全盤繼承」（頁98-99）；第二章第四節還認為，當下的金規則問題，「與其說是清議問題，不如說是實踐問題；與其說是理想問題，不如說是現實問題；它既是道德問題，也是制度問題；雖是倫理問題，更是政治問題。」（頁153-54）到了「內視篇」最後一章，作者開始直接標明一個看法，即中國原始法家在原理層面上足以與西方近代思想家相媲美並且相對接，這樣一種傳統的寶貴資源，恰恰可以通過提煉來直面當下處境中的許多問題，比如誠信。為此，作者為這種總是被歪曲得面目全非甚至慘不忍睹的傳統資源說了一句公道話：「土生土長，並不意味着其原理就一定落後。」（頁183）

這裏值得注意的，是作者特別標記出來的原始法家的原理層面，而不是原始法家的整套說法。在與李澤厚的對談中，作者特別強調了這個問題（頁293）。因為畢竟時代不同了，針對的問題也有變換，尤其是法家的很多主張自先秦以後，首經秦帝國濫用而敗壞了聲譽，其次就多半體現於歷代正史的〈酷吏

傳〉中，鮮有碩學思想家有意識地提煉其中的原理而使之發揚光大。為甚麼會這樣？這是一個問題。可是到了近代，這種資源在本土雖然照舊一直處於壓抑狀態，卻在「一衣帶水」的鄰邦受到了關注、轉化、提煉和推崇（韓東育：《日本近世新法家研究》）。當作者把這個問題的發現發表出來以後，有人甚至把它稱為「新法家在叩門」（宋洪兵：〈「新法家」在叩門——《日本近世新法家研究》及其對中國的啟示〉，《二十一世紀》〔香港中文大學·中國文化研究所〕，2003年12月號，頁132-38）。

當然作者並不願意承認自己是甚麼「新法家」，而只肯承認自己僅僅是研究法家學說的人。有時，作者私下會告訴弟子說，自己其實並不喜歡法家。同樣令人感慨的是，作者在其博士論文（即《日本近世新法家研究》母版）答辯會上，直接當着東京大學專家的面說，他的這項研究對於日本已經沒有意義了。身在日本卻研究了一個對於日本沒有意義的問題，作者的母邦關懷無疑是鮮明的。而在我看來，這或許就是「中國學者的當下處境意識」。

甚麼是中國學者的當下處境意識？這是一種對於祖國大地諸多問題的切身感受和苦思焦慮，是一種對於現代中國在整體方面的綜合考察和現實定位，也是一種對於處在這個歷史環節中的我們迫切所需的緊迫追問。明白了作者的這種意識，就會明白作者為甚麼要說：

在問題分析上，除了異文化間的比較研究外，有關中國思想的認識，我更願意參考大陸學者的見解。他

們的問題意識和觀點直接產生於中國的土地，而且他們也沒有把思想史當成想像史。（〈後記〉，頁317）

其實，作者同樣曾經痴迷於道學傾向的那種關懷之中（韓東育：《天人·人際·身心——中國古代「終極關懷」思想研究》〔長春：東北師範大學出版社，1994〕），甚至在預見將來的時候，作者也期待道學的再度生還和興旺繁榮（韓東育：〈歷史上東亞的儒學對話及其現實意義〉，《日本學刊》，2005年第2期，頁142-49）。但是在今天，在中國大陸，作者卻認為自己必須堅持道學批判傾向，而且要義無反顧。

從這種意識出發，還可以明白作者為甚麼會不滿意於中國的後現代。作者曾經對一個弟子感慨地表示，中國能有今天的發展機會和成就簡直就是死裏逃生。所以，在作者看來，「當人們只會對自然逝去的舊道德哀鳴嘆惋而不思建構必須建構的新道德體系時，『後現代』不負責任的古今中外比附行為和制度製作上的懶惰，反而會造成真正的道德危機甚至社會危機。」（〈寫在前面〉，頁6）這是作者的基本看法。作者並非完全拒絕後現代的批判性效用，因為作者知道：「中國，是一個龐大的概念。」（〈寫在前面〉，頁2）但這種時代交叉和空間並立的「龐大」與那種意識中的基本定位並非兩不相容的，而是相輔相成。

以這層意識為基礎，作者還時時透顯出另一層更本質的政治意識，參見如下論述：

在荀子的中介下，法家把倫理學朝政治學方向作了大踏步的推進，並

抽掉了儒家某些被孟子作了極致發揮的所謂人格理想和價值。（頁100）

歷史上韓非的出場是在荀子之後，不管他們是否師生關係，一個一目了然的事實是，韓非在主觀上從來不曾反對過荀子的「禮」，而「法」的提倡，實在是因為「禮」在客觀上已經失效；而沒有了「禮」作為依託，所謂「仁」不管在道統中如何道體化，也只能抽象地成為一種「遊魂」（余英時語）。這恰恰就是今天的現實。作者的政治意識也恰恰要求我們立足於這種現實之上，從制度安排的層面上尋找最有效的解決方法，當然在這種方法之中，還必須要有可以一步步配套把握的操作程序。或許，也正是這種政治意識下的事實要求（制度安排、有效方法、操作程序），一直鞭策着作者不遺餘力地反對道學及其迴光返照者的價值想像（道德主義、原理主義、理想主義）。

若從前提出發和目標設定來看，或許不能說道學家沒有政治意識（余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，上、下卷〔北京：三聯書店，2004〕），但從其邏輯走向及其歷史影響來看，這種批評仍然有效。不過把這種批評置於當下處境中，問題可能更複雜。單單在國家體系的框架下，作者的政治意識應當是一種非常可貴的愛國主義，因為這是對於自己虛弱的痛恨，對於曾被凌辱的牢記，以及對於強健的追求，而不是那種高高在上者張牙舞爪的狂妄嘴臉。但是，從全球化的角度來說，則作者試圖與之對接的自由主義在今天的階段上恰恰想要構建一

作者的政治意識應當是一種非常可貴的愛國主義，因為這是對於自己虛弱的痛恨，對於曾被凌辱的牢記，以及對於強健的追求，而不是那種高高在上者張牙舞爪的狂妄嘴臉。

「法」的提倡，實在是因為「禮」在客觀上已經失效；沒有了「禮」作為依託，所謂「仁」也只能抽象地成為一種「遊魂」。這恰恰就是今天的現實。作者的政治意識也恰恰要求我們立足於這種現實之上，從制度安排的層面上尋找最有效的解決方法。

個「去政治化」(汪暉語)的世界。後者的深刻背景，又正是近百年前韋伯所預見到的「諸神之爭」(韋伯 [Max Weber] 著，錢永祥等譯：《韋伯作品集 1·學術與政治》[桂林：廣西師範大學出版社，2004]，頁179-81)。據海德格爾 (Martin Heidegger) 的說法，在世界圖像化的時代裏，必然會有的一個現象是：「文化本質上必然作為這種維護來照料自身，並因此成為文化政治。」(海德格爾著，孫周興譯：《林中路》[上海：譯文出版社，2005]，頁77。) 趙汀陽因為受到施密特 (Carl Schmitt) 的鼓舞，經過一番比較之後，選擇「自己／他者」作為文化分析的基本坐標 (趙汀陽：《沒有世界觀的世界》[北京：中國人民大學出版社，2005]，頁234-37)。但這樣的文化坐標太容易與施密特的政治概念重合了 (施密特著，劉宗坤等譯：《政治的概念》[上海：世紀出版集團、上海人民出版社，2004]，頁99-158)。這種重合並非巧合地先行在亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的宣傳下變得非常暢銷了 (亨廷頓著，周琪等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》[北京：新華出版社，2002]，頁9)。當然異議一直是存在的，如王建等人的看法即是 (王建等：《新戰國時代》[北京：新華出版社，2004])。

這種異議爭論，其實是有關文化和利益兩者之間，究竟何者才是基礎概念的問題。正如古代總以道德為基礎概念，利益必須在其之上得到解釋，現代以來則剛好顛倒了，總是以利益為基礎概念，甚至道德也必須在其上得到解釋。目前及將來要爭論的就是，文化和利益

兩者之間究竟誰當在誰的基礎之上得到解釋的問題。然而，異議往往證明了潮流的正式出場。在這個意義上，現代新儒家的一位重要代表牟宗三提出來的判教問題，應該說表達了一種很高的政治意識。這也從反面證明了本書作者的政治意識，即只限於追問中國人之為現代人的資格驗證，即我們的現代化究竟完成到甚麼程度了，假如還有太多不足的話，又當如何解決。再考慮到作者的當下處境意識，就可以推想，關於中國人之為中國人的文化認同問題，也許據作者看來並不是至關重要的問題，倒是另一種為作者所嚮往的「大同」理想或許更有實現的可能性：「它提倡的是揚長避短和中西合璧；它要呼喚的，當是『第三種傳統』而不是『大我』或『無我』」。(〈寫在前面〉，頁7)

接着，對作者的這種政治意識與時下流行的政治哲學中的政治意識進行比較，或許是一件不無補益的事。當然，時下的政治哲學正如後現代的思潮一樣，也是意義含混，只有一個基本傾向大致隱約可辨，即政治哲學中的政治意識應該在一種哲學視野中得到盤查或者論證。目前流行的關於合法性或者說正當性的討論，其實正是這種哲學化的政治意識中的必然話題。對於作者來說，一個可資借鑒的對象是日本近代史觀對「仁」的次位安置，在那裏，政治意識拒絕被道德化或哲學化 (頁270)。無獨有偶，作者的弟子也討論過中國傳統中的一個有關德性革命的論題，其中對於德性標準如何把握的質疑，應該說是比較到位的 (宋洪兵：〈史墨「革命論」別解——兼談儒家「革命論」的

悖論》，《社會科學研究》，2005年第6期，頁70-76)。當然這不等於說，一種政治意識可以不道德；只是說，政治意識作為一種政治性的意識，在本質上要有其獨立的場域和標準，在這個場域中，真正的標準不當由不可把握的道德性來審視，而必須通過實踐的後果來檢驗。否則，一種單純的道德性審視容易把我們再導入中國傳統「平衡論」假設和反假設的循環無端的怪圈之中。而且，假使我們總是願意信賴革命有難以避免的正當性，那麼，我們也總是必須面對顧準轉化魯迅的一個命題：娜拉走後怎樣？

由此，我們還可以注意到作者與汪暉在政治意識方面不同的工作領域及各自分工。作為新左派的代表人物，汪暉最近提出了一個「去—去政治化」的命題(汪暉、許燕：〈「去政治化的政治」與大眾傳媒的公共性——汪暉教授訪談〉，《甘肅社會科學》，2006年第4期，頁235-48)。這可能是近年來非常鮮明的一種試圖回歸政治的政治意識，或者也是汪暉前段時期一直呼籲的公

共性關懷的必然歸趨。但這是一種有關方針大計的政治意識，不同於本書作者有關實踐方法的政治意識。就是說，前者是在交叉路線中的可能性展望，後者則是在目標確定下的技術性考慮；前者最重視實質性的正義之爭，後者更關心的，卻是基礎性的秩序保證。

然而，作者對羅爾斯(John Rawls)「正義論」的檢討(頁3-4)以及對某種「集權」所做的「秩序」意義解讀(頁281-82)，卻表現出他與學界同仁間差異的非絕對性或和而不同的特徵。實際上，這些基本的問題意識已共同交融於本書的論述當中。或許，以作者為代表的現代新法家(儘管作者本人不喜是稱)，其理論傾向就是試圖給中國的現代化提供一種傳統資源的正當解釋和有效轉換途徑，這一方面催促他們去抵制道學傾向的凌空蹈虛而致力於對發展論實學傳統的發掘，另一方面則要求他們要嘗試消除自由主義式全盤西化論的民族虛無主義。當然這一切都還在路上，而問題又總是在於繼續以及如何繼續。

政治意識作為一種政治性的意識，在本質上要有其獨立的場域和標準。真正的標準不當由不可把握的道德性來審視，而必須通過實踐的後果來檢驗。否則，一種單純的道德性審視容易把我們再導入中國傳統「平衡論」假設和反假設的循環無端的怪圈之中。

《二十一世紀》網絡版目錄

2007年6月號、7月號

第63期 2007.6.30

- 董國強 江蘇「一·二六奪權」前後的權力角逐
李巧寧 新區土改中的「鬥地主」
張超 博愛、自省、自由的超越精神：評電影《若望·保祿二世前傳》
陳奉林 從大歷史的角度讀何芳川先生《中外文明的交匯》

第64期 2007.7.31

- 李學峰 淮陽縣「大躍進」運動研究
郭宇寬 把紅臉唱到底——毛主義在印度的前世今生
賈艷敏 二十世紀50、60年代毛澤東對《人民日報》的幾次批評
王細榮 上海租界內一所中法合辦實業學校的興衰
楊衛華 在華新教傳教士對中共的觀察與應對