

再談中國文化保守主義的沒落

——兼對《中華讀書報》丁、皮二文的答覆

◎ 王忠

2004年初，我經一位朋友介紹，開始登陸《原道》主編陳明先生創辦的原道網站 www.yuandao.com。不久，我發現該網站論壇上的一些帖子正把紀念《原道》創辦十周年的事情炒得沸沸揚揚，其中有論者將《原道》稱為「中國文化保守主義之旗」，將陳明先生稱為「大陸新生代新儒家代表」，將原道網站稱為「全球最火暴的儒學論壇」。

上述標籤，自信堂堂，當是原道網友們的自娛自樂，不宜置論。但我卻發現《原道》輯刊和陳明先生有以中國傳統文化特別是以儒家文化來論衡並整合當下各種文化思潮的雄心。我不忍見《原道》和陳明先生自陷盲亂而不知，乃在網上發了一個〈中國文化保守主義的沒落——以《原道》和陳明為例〉（下稱〈王文〉）的小帖子，以示提醒。不期該帖竟被2004年3月24日出版的《中華讀書報》視點專欄刊用。該報還同時刊用台灣《環球》雜誌主編、著名新聞記者皮介行先生〈答王忠君三問〉（下稱〈皮文〉）和陝西師範大學哲學系主任丁為祥教授〈「沒落」乎？——對〈中國文化保守主義的沒落〉一文的回應〉（下稱〈丁文〉）兩篇文章來與我辯難，另有一篇〈陳明問答錄〉，還有一篇不知所云的文章。吾本無意，事卻此然。因此，我不得不對自己當時粗略寫成的「沒落」一文再做些解釋，並對〈皮文〉、〈丁文〉做些必要的答覆。

首先需要說明的一點是，《中華讀書報》編者按說：〈王文〉與皮、丁二文的「爭論具有近幾年中國思想文化論爭的某些典型結構」。這一論斷恐怕未必符合事實。實際上，在中國思想界近年出現的重要論爭中，中國文化保守主義者基本缺席。自由主義等社會文化思潮置棒打和毀譽於不顧，衝鋒陷陣，直指時下，其理念和現實是一種交相互動的關係。舉個簡單的例子：沒有自由主義者堅持不懈的熱情鼓與呼和市场經濟、市民階級、市民社會的初步發育，今年的「人權私產入憲」幾乎是絕對不可能！而躲在象牙塔的儒家文化的高頭講章和個別人等的隻言片語，根本就不能介入社會現實，自然無法與自由主義構成同等層面的深刻論爭。這一點，陳明先生倒是有所認識，認為自由主義、激進主義、保守主義「在中國這三者並不是完全對等平行的概念」（〈陳明問答錄〉）。當然，陳明先生（有人稱其為「文化新儒家」）、蔣慶先生（有人稱其為「政治新儒家」），或許還可加上盛洪先生（有人稱其為「經濟新儒家」），正努力參與當下思想文化的重大論爭，但其思想資源單一保守，即使「法聖人之所以為法」（陳明先生慣用語），也沒有顧及他們的「聖人」的「之所以為法」是否是個正確的進路——因而這個努力難免是徒勞的。與其說他們自成一派，尚有一點點影響，毋寧說人們所取重的是他們的立場姿態，是多元化思想文化場景下的一種思想文化的標記符號而已！

下面我們可以回到正題上來了。

陳明先生認為：「自由主義與激進主義主要是關於政治制度設計的理論，而我們所保所守的儒學，是一個比較整全的文化系統，有政治、社會和人生等方方面面的內容。從這個角度來說，自由主義和新左派所彰顯的價值，都可以整合到這一系統中去，同時使這一系統獲得新生。」（〈陳明問答錄〉）很明顯，中國文化保守主義因為不能直指時下社會，為社會發展提供一個可行的具體的實踐方案，重新獲得他們往日的榮光和現實的生命力，所以只好退而求其次，勉為其難地自我拔高，把自己看作是一個整全的文化系統，來整合和規制其他文化思潮。這是甚麼？這純粹是一相情願！激進主義是不是主要關於政治制度設計的理論，我不太清楚。但自由主義卻絕非簡單的政治制度設計所能涵攝汲概。哪位西方的自由主義大師和中國的自由主義者說過自由主義主要是關於政治制度設計的理論來著呢？中國百餘年來的自由主義言說之所以被看作主要是一種政治訴求，其根本原因是應對社會歷史場景的現實需要。這個簡單的道理，卻被看作是自由主義本身的缺陷！真不知這是中國文化保守主義者的無知，還是故意？

在我看來，免除任何外在束縛的自然人性的自由訴求和免除政治強權干預的意識形態化的自由訴求，是自由主義的體與用，前者為體，後者為用。自然人性的自由訴求，是人的天性和本能，是個人內在自覺的要求。從這個角度來看，自由確為一「天賦人權」，放棄自由就是放棄做人的權利。這種對自由的內在自覺的要求，正是個人的主體性。「個人主體性」中使用的「個人」，是個類概念，是指每個人。每個人張揚自己的主體性，追求自己的自由，難免由於諸多訴求不一而發生矛盾衝突，因而需要在文化上培育一種氛圍，在社會上約定一種機制，在政治上創建一種制度，來實現和保證每個人而不是一個人自由的實現——只有一個人的自由，正是獨裁專制。因此，真正的自由主義訴求，是從每個人的主體性出發，途經文化、社會、政治等一系列流程的層層保證，最終落腳於實現每個人的自由。進而言之，只有以尊重個人主體性為根基和前提，並以促進個人主體性之張揚和保障個人自由之實現為歸宿，這個文化、社會、政治，才是合情合理合法和可欲可信可行的。正是從這個角度上，我在〈沒落〉一文中提出：「中國文化主體性的重建，其出發點只能是個人主體性的萌發和自覺，使社會的每一份子都有獨立思考、選擇和抗拒的權利，而不受任何外來的思想和權力的強行規制。」而《原道》和陳明先生則主張這個出發點是中國「歷史的一貫性」和「思想的內在性」。中國「歷史的一貫性」和「思想的內在性」是甚麼呢？《原道》和陳明先生本人還在「原」，還在找。他們的理由是：「如果找到了，還原個甚麼呢？」（陳明先生語）既然《原道》還沒有找到，那麼別人是不是也有權利來談論下中國「歷史的一貫性」和「思想的內在性」呢？

在我看來，中國「歷史的一貫性」正是缺乏自由的傳統，中國「思想的內在性」正是缺乏尊重個人主體性的基因。中國「歷史的一貫性」缺乏自由的傳統，這是個不爭的事實。因此，在此我不再對這個問題做甚麼論證。如果有朋友能說明中國「歷史的一貫性」是有自由的，那我倒是很樂意傾聽。同時，說中國「思想的內在性」正是缺乏尊重個人主體性的基因，絕不是貶損中國傳統文化。貢斯當（Benjamin Constant）、哈耶克（Friedrich A. Hayek）、伯林（Isaiah Berlin）等人說得很清楚，自由在西方也是一個晚出的理念。我們如果以今天的自由理念批評老祖宗，自然有失公允。然而，令人奇怪的是，《原道》一些朋友竟然置這個基本理論事實於不顧，硬要給孔子披上現代性的外衣，讓他說著生硬的現代話語，並要從他那裏找出甚麼自由的理念，宣揚他的自由理念對當下自由理念的諸缺陷有所超越（參閱《原道》第五、六、七輯上的一些文章）。〈丁文〉也問道：「從儒學來看，不知孔子的

『為仁由己，而由人乎哉？』『三軍可奪帥，匹夫不可奪其志』以及『當仁，不讓於師』算不算是一種自由？又是一種甚麼樣的自由？」是啊，這是甚麼自由呢？我也想知道。如果丁先生認為「當仁不讓於師」就是自由的話，那麼亞里斯多德的「吾愛吾師，吾更愛真理」也就是自由了！如此說來，中西的古代社會早都已是自由社會了。這是甚麼？這是幼稚膚淺的比附。難怪阿博拉斯特（Anthony Arblaster）曾抱怨說：如果我們只因為一點蛛絲馬跡就要無限上綱到人類文明的起點，那就難怪研究社會主義傳統的人可以把列寧的思想根源追溯到摩西，而研究保守主義的人則甚至把源頭推到伊甸園為止——在中國，保守主義者是把自由思想的源頭推到孔子了。這種幼稚膚淺的比附，梁任公早有批評。實際上，不必你有我也有，而且我們的老祖宗早就有——這是自卑心理的表現，不是自豪心理的表現！「不自由，毋寧死。」人人嚮往追求自由，想必《原道》諸朋友自然也不例外。如果要追尋自由，可在當下「建設新文化，熔鑄新傳統」的過程中直接做起來就是了。拐彎抹角不好，反而徒添笑料。

然而，鑑於一些文化保守主義者不同意說儒家文化中沒有自由的基因，甚至有論者說孔子的「己欲立而立人，己欲達而達人」的「忠」道和「己所不欲，勿施於人」的「恕」道，就是伯林意義上的「積極自由」和「消極自由」。因此，還很有必要對這個問題再做些簡單分殊，因為這關係中國文化建設從何處著手做起的根本問題。我們先來看看嚴復在〈論世變之亟〉一文中的一段話：

夫自由一言，真中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗立以為教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具賦畀，得自由者乃為全受。故人人各得自由，國國各得自由，第務令毋相侵損而已。侵人自由者，斯為逆天理，賊人道。其殺人、傷人及盜蝕人財物，皆侵人自由之極致也。故侵人自由，雖國君不能，而其刑禁章條，要皆為此設耳。中國理道與西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然謂之相似則可，謂之真同則大不可也。何則？中國恕與絜矩，專以待人及物而言。而西人自由，則於及物之中，而實寓所以存我者也。自由既異，於是群異叢然以生。粗舉一二言之：則如中國最重三綱，而西人首明平等；中國親親，而西人尚賢；中國以孝治天下，而西人以公治天下；中國尊主，而西人隆民；中國貴一道而同風，而西人喜黨居而州處；中國多忌諱，而西人眾譏評。其於財用也，中國重節流，而西人重開源；中國追淳樸，而西人求歡虞。其接物也，中國美謙屈，而西人務發舒；中國尚節文，而西人樂簡易。其於為學也，中國誇多識，而西人尊新知。其於禍災也，中國委天數，而西人恃人力。若斯之倫，舉有與中國之理相抗，以並存於兩間，而吾實未敢遽分其優絀也。

在這裏，嚴復首先是以中國缺乏自由的傳統和自由的思想而深為遺憾，但他也看到了孔子的「忠恕」之道與西方自由理念的某些相似性，然而兩者「謂之相似則可，謂之真同則大不可」。意思是說，兩者之間有著根本性的區別。這種區別是甚麼，他沒有明確講，只是舉了一些具體例子加以說明。同時，嚴復也說兩者價值的優劣自己還不好判斷。但時隔不久，嚴復就在〈原強〉一文中提出「以自由為體，以民主為用」，可謂是對兩者進行了明確的價值優劣判斷。為甚麼，就是因為孔子的「忠恕」之道，不是自由，也不包含自由的基因。因為，作為「己欲立而立人，己欲達而達人」的「忠」道和作為「己所不欲，勿施於人」的「恕」道，始終強調的是，以己之所欲或己之不欲來衡量他人之欲與不欲，而沒有考慮到己之所欲是人之不欲和己之不欲是人之所欲的情況。換句話說，「忠恕」之道，始終是以個人為本位、以個人為中心的。馮友蘭先生對此曾一語道斷：「忠恕」之道，「以本人自身為尺度，來調節本人的行為。」誠然，只是以本人自身為尺度來調節本人行為，而不關涉他人的

時候，一個人自我持準，去欲去求，無欲無求，如道如佛，自然會自由自在。然而，人畢竟是社會的人——「桃花源」中也是一群人而不是一個人。人在社會中，難免要處理與他人的關係。在處理與他人的關係時，儒家文化絕沒有止步於自我持準，修齊治平乃是其最高目的，只要自己認為是正確的，實際上儒家也一直認為自己是一貫正確的，就要用自己的標準來「一道德」、「一風俗」、「一天下」，「以天下為一家，以中國為一人」。一種理論往往有經世致用建功立業的訴求，這本無可厚非。然而，對於強勢強者，儒家只能唯唯諾諾，要麼冠冕堂皇地直接成為專制體制的幫兇，要麼羞羞答答地間接與專制體制達成共謀，儘管有「內法外儒」的遮羞布，也有「道高於政」的擋箭牌；對於弱勢弱者，儒家雖則有溫情脈脈的面紗，然而「以理殺人」、「禮法殺人」，更是一個不爭的事實，無須更多論證。

我願再次重申，對於儒家文化作出上述的批評，乃是以今批古，苛察先人，實在是極不公允。事實上，在古代東西方的國家社會中，凡是佔據主流主導的思想理論學說，勢必都是與專制集權體制坑澆一氣狼狽為奸的——正如貢斯當所說，對於我們現在津津樂道的代議制，古代人既感覺不到對它的需要，也感覺不到它的價值，他們甚至享受不到現代人享有的任何自由。我們完全不必為自己的老祖宗沒有自由民主的思想而感到羞愧，我們應該羞愧的是，在自由思想已經發育成熟和自由進路成為必然趨勢的時候，我們還享受不到自由的果實。

有論者說，儒家學說一向以心性道德見長，我不反對，而且在我看來，儒家的事功王道學說，也絲毫不遜色。關鍵是，在現代社會，儒學的心性道德學說和事功王道學說，都已不能引導和規制現實社會。現代新儒家，特別是以道統自任的熊牟一系，面對近代儒學物質大廈轟然倒塌、儒學遊魂化的無奈局面，抽身而返，努力構建形上道德學說，試圖內聖開出新外王，迄今已有經年，未見任何效果，反而把儒學引向抽象化知識化煩瑣化的歧路。蔣慶先生不滿這種現狀，直說儒家傳統原本是心性道德和事功王道並行並重並大，外王不必由內聖開出。因此他從公羊學傳統入手，直接建構政治儒學，試圖以一種復古的外衣包裹現代性的政治社會。然而，這種回到師法、家法、心法的更加頑固保守的作法，還不如陳明先生的「法聖人之所以為法」高明，終究也是行不通的。

心性儒學開不出新外王，政治儒學更趨頑固不化。建設新文化，熔鑄新傳統，自然不得再以儒學為出發點。〈皮文〉和〈丁文〉都批評〈王文〉把文化的主體性和族群的主體性搞混淆了，這是為人作解，差強人意。我強調的是，必須以個人主體性的萌發和自覺為出發點，在文化建設過程中必須尊重個人自由選擇認同歸屬某種文化的權利，文化建設的落腳點是保證個人自由實現，而不是以個人主體性為內容重建中國文化的主體性。自由秩序下的個人，自然也有選擇認同歸屬儒家文化的權利，只要儒家文化能夠證明自身的合法性，或者，哪怕是其無法證明自身的合法性也可以。實際上，在我看來，儒學在當代社會儘管不能承擔建設新文化、熔鑄新傳統的歷史重任，但絕對不是一無是處。儒學的某些價值觀念，已經浸染中國人二千多年，作為一種話語體系和價值載體，在現代社會仍能起到某些重要的作用。歷史事實不可一筆抹殺，文化傳統不能斷然拋棄。真正的自由主義者，應該對歷史和傳統採取同情理解的客觀態度，不能一味偏執走極端——在英國，正是有一股強大的文化保守主義傳統一直支撐和維繫著英國自由主義的事業，並使英國避免了法國「以自由之名行罪惡之實」的歷史悲劇。波普爾（Karl Popper）在〈自由主義的原則〉一文中曾說道：

在我們必須看作是最重要的那些傳統中，包括我們稱之為社會的「道德架構」（對應於制度的「法律架構」）的那種傳統。這包括社會的傳統的正義感和公正感，或社會已達到的道德敏感度。這種道德架構成為一種基礎，從而在必要的地方能在對立的利益之間達致公正和平等的妥協。當然，道德架構本身並非一成不變，只不過變化得相當緩慢。

沒有比毀掉這樣的傳統架構更危險的事了。它的毀滅最終會導致犬儒主義和虛無主義，即對一切人類價值漠不關心並使之瓦解。

儒學一向以心性道德學說自負和見長，應可以在道德滑坡倫理混亂的現行社會有一番作為。中國近代以來，由於歷史情勢和社會現實的緊迫，中國的自由主義者一度採取了對中國傳統文化不公正的作法，主要是文化上的「橫向移植」和態度上的「矯枉過正」。這需要進行反思和批評。但對中國近代自由主義言說和行程的反思，並不等於儒學內在理路的合法性。儒學從總體上已經沒落了，它再也擔負不起重建中國文化的重任，更擔負不起像陳明先生所說的「整合自由主義」的重任。相反，它將被整合，成為中國新文化中的一部分。

另一個比較重要的問題是，個人主體性、文化主體性與族群主體性是甚麼樣的關係？在我看來，一種文化以個人主體性為出發點，尊重保證個人自由，能夠合情合理合法，自然可欲可信可行，也就會得到更多人的認同歸屬，也就成為中國文化的主體性和中華民族的主體性。當然，在文化主體性和族群主體性中，還有一個民族利益的問題。但是，張揚個人主體性與服從民族利益並不是矛盾的。中國的自由主義者，從第一代的嚴復，到第二代的胡適，到第三代的殷海光，再到時下的一些自由主義者，沒有哪一個是不愛國的——即使其中有人「拼命走極端」，甚至提出全盤西化。我在此願意向皮介行先生表示崇高的敬意。皮先生若干年前來大陸採訪，與當時政府總理暢談兩岸統一，回島後曾受到台灣當局軍情人員的嚴密檢查監控，而皮先生仍就此不墜，力倡祖國統一，近期又獨自創辦「半人馬人文評論」電子刊物，批評台島「獨」派禍國殃民，為中華民族根本利益鼓與呼。其人其行，謂之錚錚硬漢，當之無愧。

下面，我們似乎可以簡單分析些〈皮文〉、〈丁文〉中的內容了。

〈丁文〉批評我把經濟建設作為裁量儒學的標準，我想並不符合我的願意。我只是想指出，自由主義並不是一種簡單的政治訴求，而經濟設計操作就是其諸多領域的體現之一。〈丁文〉舉出工業東亞經濟不俗的例子，認為這是受儒學影響。在我看來，東亞奇跡不如說是受自由經濟、市場經濟的影響。試問，現在的北韓和文革時期的中國，是不是受過儒學的影響呢？其經濟又是怎樣情形呢？〈丁文〉又認為東南沿海某城鎮由於誠信不足導致外資撤離，而儒學的誠信資源可以彌補類似缺憾。那麼〈丁文〉既然認為工業東亞受儒學影響很深，這個城鎮又怎麼會缺乏誠信呢？實際上，正當誠信競爭，正是現代經濟的必須條件和必然要求。這個城鎮缺乏誠信，或許正是源於儒學的某種缺陷——如果按照〈丁文〉說法的話。

〈丁文〉又批評我所提及的自由是英美契約論基礎上的自由。因為丁先生是一個師範大學的哲學系主任，我不得不提醒他，「英美契約論」似乎是一個學界少見的提法，令人不知所云。批評自由理念的抽象性，是文化保守主義拒斥自由主義的一個重要方法。然而，恰恰是自由主義為現代社會經濟政治文化中提供了一套具體入微而又行之有效的方案。儒學，現在還在空洞的注疏經文裏面遊蕩，儒者——如果還有儒者的話，陳明是不敢自任儒者的——還在坐而論道。〈丁文〉認為我的「民族利益的主體性並不等於傳統文化的主體性」的看法是正確的，但又認為我的「一味強調族群的主體性，將會使中國文化的主體性喪失合情合理合法和可欲可信可行的基礎」的說法是錯誤的，因為「這樣看來，似乎族群的主體性與文化的主體性是根本對立而無法並存的」。我的回答是，文化主體性和族群主體性並不對立，而是必須在尊重個人主體性基礎上統一起來。〈丁文〉強調對中國百年自由主義行程和言說進行反思，我同意。但這種反思，並不等於儒學內在價值的合理性，這點我已經在上面提及。

〈皮文〉言辭比較激烈，但其基本觀點與〈丁文〉無很大差別。〈皮文〉首先批評我抽象而

孤絕地突出個人，追問我思考的前提是甚麼，並主動為我設計了兩個前提並強迫我必選其一：一個是神造說，一個是進化論。我的回答是，兩者皆不是。追求自由，是人的本能和天性。這不是一個需要論證的問題。〈皮文〉不太清楚我所說的個人主體性、文化主體性、族群主體性的含義和關係，但又批評我將三者混為一談，並自下定義，如：「主體性特指生命及其群體的存有而言」，「個人只要有生命就有主體性」、「人類大群體之主體性所具有的內容，依我看應該包括：文化（群體的總體觀念模式）、歷史（群體存續所積蓄的各種能量）、意志中樞（決策體系）」，「群體是個體的集結，卻不可以互相化約，不可以把群體問題只用個體解答」，等等。在下才淺學疏，不能很好地明白皮先生到底想說甚麼，因此在此不擬答覆。

小文草就，必有疏漏。不當之處，還請《原道》諸位朋友批評。

王 忠 中國人民大學哲學系博士生

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第二十六期 2004年5月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十六期（2004年5月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。