Wesleyan University

From the SelectedWorks of Stephen C. Angle

2017

??????“???????”——??“????”?“????”?? [Virtue, Liberty, and ‘Rooted Global Philosophy’—A Dialogue Concerning Progressive Confucianism and Liberal Confucianism]

Stephen C. Angle, *Wesleyan University*
Ping Guo, *Shandong University*

Available at: https://works.bepress.com/stephen-c-angle/

bepress™

90/

全球视野下儒学的转进及其路径：中美儒家学者对话（二）

2017-08-19 安靖如 郭萍 齐鲁学刊

德性、自由与“有根的全球哲学”

——关于“进步儒学”与“自由儒学”的对话

安靖如 郭萍

来源：《齐鲁学刊》2017年第四期

2017年4月26日，美国著名儒家学者安靖如（Stephen C. Angle）教授应邀来到山东大学中心校区，与山东社会科学院青年儒家学者郭萍博士就“有根的全球哲学”、“进步儒学”和“自由儒学”的相关问题进行了一次对话。安靖如先生指出，他所创建的“进步儒学”是一种“有根的全球哲学”，与“综合儒学”在方法论上有着根本的区别：前者是基于单一传统认可意义上“有根的”发展，后者是“双重认可”意义上“综合性的”发展。二者虽然表面近似，而且各有好处，但作为儒家学者必须对此加以区分，以便弄清各种儒学理论据以展开的价值立场和思路方法。对此，致力于创建“自由儒学”理论的郭萍博士提出了自己的理解，并且从“有根的”和“全球的”维度上介绍了“自由儒学”的理论特质。进而，双方基于各自的理论视角，就现代语境下的儒家德性观念以及自由平等与个体权利、美国儒学研究的转向等问题做了广泛地交流，由此在保持各自不同的理论思考的同时，体现出双方坚持立足儒学传统，发展现代价值的思想共识。

一、“有根的全球哲学”：“进步儒学”的方法论

郭萍：安教授您好，很高兴有机会与您交流！早前我就关注到了您所建构的“进步儒学”（Progressive Confucianism），这一方面是因为它是当代海外儒学理论中很有影响力的理论之一，另一方面是由于“进步儒学”最突显的内容体现在政治哲学领域，比如儒学与自由主义的关系等等，这恰与我

正在建构的“自由儒学”密切相关，而且据我理解“进步儒学”以“进步”为标识，这本身就体现着对现代性的价值观的认同，这让我感觉“进步儒学”与“自由儒学”的价值取向是一致的。所以，我很想通过此次交流能进一步了解您的“进步儒学”，也希望能在求同存异的过程中推进“自由儒学”的发展。

首先，您声明“进步儒学”是一种“有根的全球哲学”（rooted global philosophy），这一说法是基于您对各种“无本”的“综合性儒学”（Synthetic Confucianism）的批判而提出来的，其实主要是针对“综合儒学”立足各种不同的价值立场与儒学对接的思想方法，例如有的是基于实用主义吸纳儒学，如安乐哲（Roger Ames）、南乐山（Robert Neville）等，有的是从社会主义角度吸收儒学，如贝淡宁（Daniel Bell）。但同时您也强调儒学应该是全球哲学，所以不能仅仅局限于既有的传统儒学思想，而是要与非儒家的思想汇聚（convergence），例如儒学与自由主义之间的汇聚。那么，这是否与您对“综合儒学”的批评相矛盾？如果不是，那么从方法论上讲，“进步儒学”与各种“综合儒学”有什么根本不同？

安靖如：要说清楚的是，我的目的不是批判“综合性儒学”，而是强调我的思考与“综合性儒学”在方法论上有一个区分。其实，“综合性的儒学”和“有根的全球哲学”的做法各有好处，而且我之前还把黄玉顺老师也归结为“综合性的儒学”，现在发现那是不对的。由此表明，其实这种区分是比较微妙的。

因为有关于“全球哲学”的做法还是要讨论到一些儒家之外的东西，所以在表面上可能很像，但是，我想这个区分还是有价值的。先展开一个区分，再去讨论价值的重要性怎样。那么，我想最简单的区分方法就是回答一个比较基本的问题，也就是讨论思想合法性的时候，你用什么样的理由，你有什么样的价值。假如你所采取的基本理由和价值都是来自一个传统，即便你通过这些理由放进去一些新东西，也还是基于同一个传统，那就是有根的哲学。当然也可以说是，有根的地方性哲学。

我觉得，如果看不到外来的思想、外来的资源、外来的挑战，也就看不到另外的可能性，看不到更多值得参考的东西，那样的做法太过保守。我也不懂这种方法的动机到底是什么，或许就是要保持现在的状况？比方说某些有权力的人就喜欢现在的情况，他们可能因为这个，而采取比较保守的态度，但是这不是好理由。如果不局限于儒学，也有注意到其它的一些东西，那么至少有两个选择：一个是综合性的；一个是有根的。综合性的前提是你同时对儒学有一种认可，但同时也对另外一种哲学思想有认可，可是你怎么得到这个认可呢？这可能跟你的背景有关系。对某一个新问题进行反思的时候，采取了双重认可的做法，你会看得出他们一部分是来自儒学的理由和价值，而另一些则是来自其他的东西，比如说自由主义的，或者社会主义的价值。我想所谓的“左翼儒学”，至少可以说“左翼儒学”的某一些版本就是双重认可的，他们的做法是从两个方向找到一个综合。

“有根的”方法与“综合的”方法表面上很像，但必须将二者区分开。首先就是哲学家自身要把这二者弄清楚，应该知道那个区分在哪里。当我们进行创造性思考的时候，才知道思路应该是怎么样的，也就是说，我们才知道可以依靠什么价值来判断。另外，就是跟别人辩论的时候，尤其是跟其他儒者辩论的时候，如果采取的是“综合的”方法，那就意味着你依靠了一些儒学之外的基本价值，这也应该弄清楚。反过来说，如果采取的是“有根的”方法，那就等于说，你所依靠的都是儒学自身的理由和价值。这点在辩论的过程中很重要，因为，如果你的辩论对象认为“你不是儒家”，你就可以做出一个有力的回应，但是以“综合的”方法就只可能承认说：“对，‘这个’不是儒家的，‘这个’是我另外认可的一个东西。”

郭萍：其实，您批判综合儒家所采用的“杂糅式”思考方法，在当前的儒学研究中的确不少。在我看来，这种方法可能存在的最大缺陷就是其价值立场上的“双轨制”，特别当我们分析一个具体的现实

问题时会明显暴露出来。（安：对，总会有这种可能！）也就是说，他们同时持有两套价值标准，当然，这两套价值标准一致时，是不会暴露问题的，但两套标准不可能完全一致，否则也就不是“综合的”了。试想如果我们兼采两套标准，那么只能是一会儿“此是彼非”采取A标准，一会儿又“此非彼是”采取B标准，所以不可能有一个自始至终一以贯之的东西。也就是说，他们分析不同问题时实际采取了不同的标准，在前一件事情上，综合儒家可能选择儒家的价值标准，而在后一件事情上，则可能选择实用主义的价值标准，或者在分析同一问题时也在两套标准之间游移、切转。我想，您之所以批判“综合的”方法就是因为它只能形成一种拼凑的东西，而无法形成有机的思想系统，为此，您提出“有根的全球哲学”就是为了能够超越综合杂糅的儒学理论，真正建构起一种有机的儒学理论。

虽然与您的表达角度不同，但我在探索“自由儒学”时所采取的理论态度与“进步儒学”是同调的。在我看来，每个人的价值立场最初都是在生活体验中产生的一种意识倾向，我认为自己最初对儒家产生的认可和亲近感也是如此，所以，我就自然会从儒家的立场出发，去解释各种现实问题，乃至整个世界的意义。当然，现实中不可能人人都是儒学的信奉者，但不论大家各自所选择的价值立场是否一样，我们所面对的仍是同一个世界和共同的生活，而且现实生活的一切都不是按照某种既定的儒学或其他任何理论刻意设计出来的。所以，如果我们以各种既定的理论把活生生的世界和生活机械的切割开来，再把“世界”或“生活”东一块、西一块地装到不同的理论框框里，那么，我们只能看到一个由各种“碎片”组成的“世界拼图”，而无法真正体验和投入当下的生活，更无法真正理解当下这个有机的活体的世界。对于儒学来说也是一样，如果我们以传统儒学理论为框框来裁剪当下生活，肯定是有问题的，例如最直接的体现就是以“三纲”为代表的传统儒学的政治伦理观念无法积极的解决现代的政治伦理问题，同样我们直接把西方的各种理论套用到中国，也肯定有问题。（安：对，没错。）这种思考方法行不通，于是我想为何我们不反过来思考，也就是面对现代生活的问题本身去思考相应的解决之道，创建符合生活本身的儒学理论呢？事实上，历代任何儒学理论都是为了其当时的生活而创建的，但是生活本身并不是为了儒学才存在的。真正面对生活本身、问题本身，就应该能理解生活并没有设置儒学与非儒学的隔阂，以这种态度进行儒学建构必然是一种敞开的态度，一定不会是封闭的，或武断的排斥非儒学内容的。而且这与我所坚持的儒家立场并不冲突，其实所谓儒家立场根本就是以仁爱作为解释一切的立足点，这是一贯不变的；而儒学理论则是基于儒家立场建构的各种理论形态，既有原始儒学，也有宋明理学、现代新儒学，这都是会随生活的演变而不断更新的。我们面对的生活变了，问题变了，那么相应的理论也就不同。“自由儒学”就是从解决当今现实问题的意义出发，必然与传统儒学理论不同，也自然会吸收非儒学的思想，但立场却始终都是儒家的。

安靖如：你这样说很好，但不能零碎地把这个借来用，把那个借来用。因为如果那样做的话，就很可能遇到你所说的“双轨制”。所以，我想真正成熟的做法是，当看到一些可以借鉴的内容时，我们总要有一个基本的判断立场，基本的价值目标，所以在面对某一个全面性的问题的时候，我们总是比较强调某一方面，始终可以保持自身的基本立场。“进步儒学”的立场就是强调内心德性的发挥。

郭萍：您这是强调借鉴其他内容时要自觉保持儒家的主体意识，这当然没错，而我想说明的是为什么儒家可以在借鉴其他内容的同时保持自身的特质。比如，我认为儒家要积极借鉴自由主义的思想，其意在借鉴其中蕴含的现代自由的共同性，也就是一般的“现代性”的成分，而并不是特殊的“西方性”的成分。所谓一般“现代性”是不分中西的、共同的时代特质，而“西方性”则是一种民族特殊性，是一般“现代性”在西方话语下的具体表现形态，它对应的是西方的现代化。对儒家来说，越充分的吸收现代自由的一般共同性，就越可以更好的发展自身的自由理论，而且现代自由的一般共同性通过儒学话语的表达也就获得不同于西方的民族特殊性，那么，发展了现代自由的儒学还是儒学，儒学在借鉴

外来思想的同时也始终保持着自身的特质。所以，“自由儒学”绝不是现成的儒学与自由主义的“拼盘”。

二、关于儒家的“德性”观念

安靖如：这很好。那么，我要补充说明的是为什么“进步儒学”强调内心（德性）的发挥。我们可以从“内圣外王”的角度看这个问题。“内王外王”指向两个领域：一个是内心的发展，或者说德性的发挥；另一个是个人对别人的影响，也就是个人在公共领域里的行为，两个方面具有连续性，这也是“内圣外王”的一个基本涵义。所以，“外王”领域（如社会秩序、政治安排）都会对“内圣”领域有间接的影响，但儒学最根本的东西并不在于社会秩序。虽然社会秩序也非常重要，但它是为了德性（内圣）而设立的。当然，这不代表我们特别重视德性就会马上变成圣人，这是不可能的。因为德性的发展是一个长期的过程，所以我也承认，像社会秩序那类价值，它的重要性不完全是为了促进德性的发挥，同时也有其它的作用，比如帮人们过上更好的生活。虽然如此，我们仍不要忘记，我们的每一个选择，每一个行为都或多或少地与德性相关，比如我喝茶的目的主要是因为自己渴了想喝而不是为了发挥德性，但是我怎么样去喝，喝的时候我跟你有什么态度，这其实都跟德性有关。

郭萍：儒家的“德”有“德性”、“德目”之分，“德目”是形下的伦理层面的观念，是对现实伦理生活具体、详细的要求，不光有“五德”，还有温良恭俭让等等；而“德性”是形上的本体层面的观念，所以不像“德目”那样可以做经验的解释。我想您这么从内圣的意义上强调德性，主要还是以德性为本体的意义上说的，不过传统儒家都将“德性”作为先验的价值预设，不知您对“德性”理解是否也是如此？你认为德性实质性的价值内容是什么，它是从何而来？也就是说，德性是如何得以可能的？

安靖如：我想“德性”的内容有几个维度，而且也可以有不同的讲法，但从另一个角度看，也可以说就是“仁”，因为儒家有时候把“仁”作为总德，也可以稍微分析一点说是仁、义、礼、智、信，其实还有勇敢等等，这些在先秦的经典里都有讨论，到了宋明理学分析得很仔细。我想“德”的一个很重要的问题就是它来自哪里。常常有人说，“德”的至少一方面的意思是得到的“得”，这就等于说，我们没有完全成“德”的时候，我们有一个东西，但是我们也缺少一个东西，需要得到一个东西，那么我们得到“德”的意思是什么？我想这个跟“变化气质”有关系。用宋明理学的框架来解释（当然也可以用别的框架），真正的有“德”就是因为你的“气”有所变化，因此当你遇到某一个情况的时候，你很自然的做了一个恰当的反应，很自然地用仁义礼智等等来应对，不需要勉强。而如果一个没有“德”的人，可能会因为知道某一个规则而做出恰当的反应，但那是勉强做的，不能算真有“德”，真正有“德”的人是毫不勉强的。这个“变化气质”听起来好像很不现代化，但其实我觉得这个对我们现在更进一步地了解心理学很像，所以在这方面还有很多跨学科的研究的可能性。一方面是要说明没有德的时候你其实还有些什么，你凭什么去发展到有德。另一方面，就是那个发展的过程是怎么样的，儒家有一套非常好的“工夫”就是指明要怎样去做才能朝向那个发展过程，这个也可以用心理学来做一些参考补充。他们可能会说那样区分其实不适合事实，这也可以继续讨论，但你看2000多年来儒家所说的“德性”有这么多变化，所以还可以继续变化。

郭萍：如此说来，您认为“德性”不应该是一个被预先设定好的东西，但是您又用了宋明理学的框架作具体解释，那么，宋明理学所指的“德性”与现代性的儒家“德性”一样吗？如果一样的话，那就意味着“德性”是一种被设定好的、一成不变的东西，而如果不一样的话，也就意味着德性不是预设的，而是与时偕行、发展变化的，那么您用宋明儒学的框架来解释还是否具有合理性？再有，德性变化的动力又来自哪里？

安靖如：这非常重要，但这是我还没有完全弄清楚的一个问题。我想，到某一个程度，我还是要承认，比方说，像“天理”这种概念，我觉得可以给它一个现代的、与科学没有冲突的一个解释。它的意思不需要是先天的已经固定的一些东西，而是我们遇到某一个具体的经验之前，其实我觉得有一些已经存在的前提，就是我们生活在一个有价值的世界和宇宙中，而且这个价值跟“生生不息”有密切关系，我们无不感觉到“生生不息”的价值，这是一方面。另一方面，这个价值宇宙的生生不息，是可以成为一个很全面的什么都包括的网或系统，是生命的一个大循环。就是说，每一个东西，我们说大自然的世界也好，说人类社会也好，每一个东西都跟其它的东西有连续性，都有它存在的价值，虽然可能它的价值离我们现在的情况很远。所以，这个基本上可以说是比较现代性地了解“天理”。这是“德性”的一种来源，可以说是一种形而上的（观念），但也不是完全超越性的，而是具有现实性，所以，（我讲的“德性”）与宋明儒学的“良知”、“天理”概念有所不同，而且与牟宗三的道德形而上学也有所不同。

郭萍：我认为还不只是不同，现代新儒学的本体论在学理上是有缺陷的。在政治哲学层面上，现代新儒家群体是价值立场比较开明的一派，他们对中国发展现代性持一种积极开放、肯认拥抱的态度，但是他们所提供的理论却是一种未完成的现代儒学形态，其中关键在于现代新儒学的形上学没有根本摆脱宋明理学的伦理预设。这是因为他们讲求“返本”，而他们所认定的那个“本”就是宋明理学的“天理”、“良知”，但宋明的“天理”实是对传统的君臣、父子之礼的形上学抽象，这如何能为现代价值提供支撑呢？所以，现代新儒学为自由、民主等现代价值所提供的本体依据实质是错位的。当然，他们在解释“天理”“良知”时也借鉴现代西方哲学思想（如康德等），其实已经与传统的宋明理学不一样了，已经是一种新的解释了，但他们没有从理论上阐明传统本体观念之所以向现代转化的思想机制是什么，而是直接将一些现代哲学概念与传统“良知”观念相比附来解释，其实是一种思想“嫁接”，即将传统儒学与现代西方哲学“嫁接”，也属于一种“综合”的方法。事实证明，这种做法不仅不恰当，而且不成功。我所思考的就是如何能克服他们的这些学理上的缺陷，真正兑现作为现代性儒学的理论承诺，那么不仅要认识到“德性”所承载的那些具体的价值内容是随时代而变化的，这一点我很赞同您的观点，而且还要说明这种变化的动力源泉，自由儒学是通过“本源自由”的讨论来解释这个问题，这个可以单独再谈。

顺着“德性”这个问题，我还想请教您一个问题。在西方自亚里士多德开始，理性主义的“德性伦理”就渐渐成为最主要的伦理传统，但当前情感主义的“德性伦理”也颇受关注。与此相似，在儒学研究中，人们对“仁”的理解也不相同，有的认为“仁”是一种道德理性指引下的德性，有的则认为“仁”是一种道德情感，而且在最原初的意义上是前道德的本源情感。不知道您对此怎么看？

安靖如：虽然我个人不是完全接受宋明理学的那些范畴，或者他们的形上学观点，但是我觉得他们的范畴还是可以帮我们的忙。按照宋明理学来说，我们所有的反应都是“情”，所以，“情”是很广的一个范畴，其中也会包括“意”，“意”也是相当于“情”的。我想这种广泛的解释其实很好，跟儒家和中国传统思想对“心”的理解一样，“心”不止是我们的理性反思，同时也是情感的一个来源，“思”本身也有情感的一面，也有感觉。所以我觉得，在基本的来源部分，理性和感觉不分，或者没有分太多。我

想中国传统的这个立场值得我们现在的人继承和学习，而且我的印象是到某一个程度现代心理学也可以支持这个观点，或者说围绕理性展开是西方传统最基本的一个东西，这让西方哲学之外的学科也受到太过于重视理性的影响，当前心理学已经开始处理这个问题。你所问的问题是德性与情感，那么，我觉得“德性”就是“变化气质”之后的自然反应，而这个反应既有情感的一部分，也有理性的一部分，德性与情感、理性都连在一起很难区分。

三、关于自由与平等问题

郭萍：不过，宋明儒学，特别是程朱理学，往往将情感与欲望捆绑在一起解读，以至于将情感等同于“人欲”，而“人欲”则正是“天理”所不容的，所以朱子说要“革尽人欲，复尽天理”，这方面是您刚才所没有涉及的。不过，您曾在《人权与中国思想》一书中专门谈到过明清儒者，比如戴震，对程朱“存天理、灭人欲”的批判，而且您还指出明清儒者对“欲”的认可，其实就体现出现代的人权观念。其实，汉语中的“人权”、“权利”这些概念都是近现代才出现的，但这确实与中国古典文献里“欲”的涵义有所重叠，您这样理解当然有一定道理。但我认为明清儒者对天理与人欲关系的理解不是非此即彼那么简单，他们对人欲的认可未必与我们现在认同“人权”是一回事儿。传统语境中，个体所有的欲求都需要经过“天理”这个权威法器的称量，然后才能判断其正当与否，戴震也是如此，他虽然批判程朱理学是“以理杀人”，有相当的革命性，但他既不是一个纵欲主义者，也不是在宣扬个体欲求是一种权利，具有独立价值，他只是强调人的自然欲求并不是天理所不容的，而是符合天理的，是与天理一致的，这事实上并没有否认天理的至上性、统摄性，人欲在那里还不是作为一种独立价值被认可。

但在现在语境中，关于人权问题的讨论重点在于协调个体权利与公权力的关系，现代思想者除了阐明公权力对人权的保障性作用，更强调个体权利在不涉及公共利益的前提下，不能以公权力来评判它是否合理，更不能以公权力妄加干涉。比如说，某人对美食、美服的欲求很高，对此任何人都有权利批评这是奢侈浪费、不环保等等，但只要他的消费来源和渠道是合法的，而且不属于公共生活领域的范围，我们就不能动用公权力去压制他，这根本是为了确保人权独立、至上的价值，明儒李贽说过“穿衣吃饭，即是人伦物理”，这倒是很有现代人权的味道，但我们还不能将传统语境中对“人欲”的认可直接等同于现代语境中的人权观念。

安靖如：嗯，我最近发现黄玉顺老师也很强调公私之分，他认为在公共的领域里面，有正当性原则，而在私人的领域里面不太一样。我自己的理解是儒家并不太接受这样的区分，当然也不是完全不重视，比方说，我觉得某一些社会规则，尤其是法律，它的范围就只是在公共领域，但是儒家本身会关心到你的个人欲望。比方说，你想吃很多，没有影响到别人，但是会影响到你自己的心理，我想现代的儒者必须跟以前的儒者一样重视私欲的问题。传统儒者对私的分析和批评还是很重要的，虽然在某一个情况，某一个私欲可能只是直接影响到你自己，而不影响到别人，但是这个经验很可能会影响你之后的行为与反应。这就是说，最需要注意“私”的时候，就是在个人的工夫修养里面，也就是成德的过程。这跟是否当场直接影响到别人无关，所以，我觉得这与权利或人权没有关系。

至于个人权利，最重要的就是人权，这是公共社会里面的基本规则。所以，在我们的个人生活里，我们当然希望最好不要遇到人权限制，或者动用人权保护措施的情况。当然，如果你生活在一个不尊重人权的社会，就可能会遇到一些基本人权无法保障的问题。但除了这些极端情况，我想反思欲望是否太多还是很重要的，毕竟，不是每个人都会去伤人之类的，而私欲在个体生活里却是每天都要处理的。

郭萍：我们谈的这两个问题其实并不冲突。首先我们都认同保障人权是现代社会的基本原则和价值共识，在此基础上，我们分别强调了对待个体欲求的两个方面，您强调自我克制欲求的一面，但这种克制靠的是个体的觉悟，或者是靠个体自身的修养工夫而实现的，而这恰恰表明它不是通过公权力来干涉或压制的。我强调的是后面这层意思，就是我们不能通过公权力去强行压制它。

安靖如：对，不能。但是，我也要说公私之分可能还是太强化了。其中一个原因就是，儒学强调它们可能会有什么影响和后果，比方说，你吃得太多，不止是对自己的“德性”有影响，而且也会对与你有重要关系的人，比如父母、孩子等等也会有影响，或者是间接的、或者是直接的影响。假如有个孩子，他妈妈现在事情比较多，那就直接影响到这个孩子，因为这个孩子的很重要的一些价值、利益之类的是跟妈妈连在一起的。所以，这就是我对黄老师这么强调单独的个体作为社会基本单位，稍微有所保留的一个原因。这也跟另外一个东西有关系，那就是传统儒家明明是采取“国家完美主义”的一个态度，就是说国家应该重视教化人民。我想这在现在的社会里也是如此，很可能不应该使用勉强的手段，但是那种价值上的教育还是要有相应的支持手段。至于到什么程度才可以用公权力、法律手段都是必须进一步讨论的，但至少应该会有公共的机构对你自己吃得过多进行干预，比如街上挂个牌子说“你不要吃太多。”

郭萍：类似于“舆论监督”的做法很重要，它的确能对个体的言行起到一定的引导作用，甚至还有相当的提醒、鞭策、约束的作用，但这通常不是政府以公权力强制推行的，而是一种发自民间社会的道德舆论形式。我估计这也是您强调儒家的“礼”在社会上的一种积极作用，其实每个社会都有类似的内容。

安靖如：对，都有。所以，有人认为自由主义国家是中立的，这种观点是站不住脚的。

郭萍：另外有一个问题，在现代价值中，自由、平等是两个核心内容，而在很多研究和讨论中，人们都指出自由与平等的发展并不是成正比的，二者往往是此消彼长、或者呈现为一种反比关系，甚至有严重冲突的情况。您对这个问题怎么看？

安靖如：抽象地看，这在儒学的立场上是可以讨论的，但是我想对儒学立场上的自由、平等先做一个特殊的说明。我认为，大概有这样几个现代儒学应该重视的平等概念，或者说是平等的不同方面：一个是我的老师孟旦所说的“自然平等”，这是儒学本来就有的一个概念，这是指对于每一个人成圣的可能性都有同样的基础，虽然不同的儒者有不同解释，要么是四端，要么是性，但是不管具体的基础是什么，每一个人能够成圣的机会是平等的。这是一种机会平等。还有一种平等就是“公理平等”，这是指每个人在法律面前的平等，这在传统儒学中很薄弱。但是在现代政体里，“公理平等”是必须承认的一种平等，所以，现代儒家要对此做出解释，为什么儒家能认可法律面前的平等。一个思路就是牟宗三的“自我坎陷”，按照这种解释，虽然有的人德性成就比较高，但是不等于说，他在公共领域里可以随便行事而不受法律的约束。我自己觉得这是比较好的一个解释，但是别人也有其他的解释。除了上述两种平等之外，还有经济分配上的平等，我想，儒家虽然不觉得财富是我们所追求的最重要的内容，但是也有一套理论来讨论这个问题，至少他们会觉得，经济分配过于不平均是很不好的，因为这会引起一些压迫的现象，会有一些非常有钱的人觉得其实他们的生活、他们的需要跟老百

姓没有关系，他们好像是住在另外一个世界，反过来说，非常穷的人也会有他们自己的一些问题，这就非常的不平等。所以有一个说法就是，儒家应该支持一个sufficiency，就是保障大家的经济财富至少达到某一个程度，那么，在这个程度之上存在贫富差距才是可以的。

郭萍：是要给贫穷的人提供一个基本的经济保障，现在中国也有这类社会保障制度叫“低保”，也就是最低生活保障制度，这是专门提供给经济上特别贫困的人的。

安靖如：“低保”是跟生存权有关系，因为它仅仅能保障到生存的程度，而我觉得这还不够，起码从儒家的观点来说，不止应该有一个所谓的“低保”，因为如果“低保”之上的不平等太多的话，还是会有很多问题。如果富人和穷人感觉分别生活在两个不同的世界里，这就很危险：双方都不会意识到彼此的生活、价值、所面对的挑战等如何，而因此很难认可儒家所强调的社会目标，如和谐、大同等。

郭萍：是的，尤其是当致富方式不正当、不正义时，就会引起大多数工薪阶层的不满。如果在努力工作、诚实经营的前提下，有的人是因为自身比其他人更努力、更精明，而获得更多财富，这就没有什么好抱怨的。但是如果努力、诚实的人没有致富，反而不诚实、不努力的人却通过非正当方式富裕了起来，就自然会产生不满和矛盾，这是真正的不平等。所以，我们要严格的区分平等与平均主义，经济分配上的平等绝不是指分配结果上的人人平均，而是从制度上真正能保障“按劳分配”。

安靖如：对。还有就是关于自由，我想大概可以同样去反思，有一种自由就是儒家本来就很重视的，也是那些20世纪的新儒家，尤其是徐复观，比较重视那种自由。这种自由跟“自得”有很大的关系。因为德性不是别人可以替代你做，必须要你自己做，而且是自由地做，自得地做。也就是说，你必须有一种自由做事的空间的可能性，才可能得到德性。所以，不能只是听话，或死板地照着做，而是必须要有反思和批评传统的可能性。事实上，没有这种态度就根本不会有活的传统。

郭萍：很赞同您的观点。我曾提出一个区分，即活的儒学传统与历史上的传统儒学的区分[6]。我们通常认为“儒学传统”就是“传统儒学”，事实上这不是一回事。（安：也不能说完全不一样。）当然，这二者是有密切关系的。也就是说，传统儒学是儒学传统的“承载物”，我们必须通过传统儒学才能了解儒学传统的内容，因此我们必须尊重传统儒学；但这不等于二者相同，传统儒学是历史上的儒学理论，从思想史的意义上讲，依次有先秦儒学、汉唐儒学、宋明儒学等等。这些儒学理论前后相继形成了儒学史，而儒学传统却不等于儒学史，它是活的开放的思想原理，根本不是一个现成在手的东西，不是任何一种历史上的、凝固化了的儒学理论。这是我的一个基本区分。

安靖如：我非常同意。中国的一些情况你很熟，不像西方搞儒学的学者有时候会犯这个的错误，原因在于他们往往只是了解先秦儒学，然后就把先秦儒学理解为儒学传统，所以他们就会用孟子或者其他先秦儒家来衡量或理解当代中国。虽然这不是完全没有用，如果了解孟子肯定会有所帮助，但是当代中国跟先秦时期孟子所面对的情况很不像。所以我觉得，我自己最早接触儒学是从宋明理学开始的一个结果，就是我没有感觉到传统儒学的变化是一个不好的事，反而是很自然的（过程）。这让我没有只停留在原始儒家那里。所以，我完全可以接受传统儒学与儒学传统的区分。

郭萍：很钦佩您能从一种通达开阔的视野上去理解儒学，像您说的一样，如果自觉不自觉地混淆传统儒学与儒学传统，甚至会以某个时期的某种儒学理论代表整个儒学传统，这不仅是“以偏概全”，而且是对活的儒学传统的遮蔽。另外，我们的“中国哲学”也常被等同于“中国哲学史”，虽然哲学与哲学史是密切相关的，但也不能将二者等同，哲学的研究与哲学史的研究运用的是不同的思想方法。

四、关于美国儒学研究由汉学到哲学的转向

郭萍：对于海外，特别是美国的儒学研究，我的直观感受与您的判断很相似，就是海外研究者对于儒学还是缺乏全面的了解，毕竟像您这样直接与那么多中国儒者进行交流还是少数学者。同样，很多中国学者也对海外的儒学研究情况知之甚少，其实我想海外的儒学研究者以及各种成果肯定远远比我们看到的要多。而您现在对中国与美国的儒学研究都有比较全面的了解，那么，您能不能简单介绍一下与中国相比，美国的儒学研究有什么不同特点?

安靖如：有这样几个不同。一个是中国的儒学研究可能是受20世纪现代新儒学的影响太多，偏向用康德的一些范畴来解释儒学，这在现在中国的儒学界还广泛存在，大概在十年、二十年前则更加明显，不过我想这个现象正在慢慢减少。但是在西方，这样用康德范畴来解释儒学（的做法）是很少见的，这是一个很明显的不同。另一个就是，现在，尤其是现在的美国，哲学研究中跨学科的研究方法，尤其是心理学、社会学维度上的一些反思性研究，是现在很流行的，这种方法同样流行于儒学的研究中，而以我个人的观察这在中国还比较少见。还有一个区分就是，西方学者对于儒家的古代文献存在很多、很激烈的怀疑，他们常常争论的是我们能否确切地知道《尚书》、《左传》的作者是谁，是哪个时代的，什么时候写的等等。这类题目在东亚系等比较狭义的汉学界有很多，而且很热门，但在哲学系是不那么热门的。

郭萍：汉学的做法也是我对西方儒学研究的整体感受，所以我们对研究中国思想的西方学者的一个基本印象就是汉学家，但是我觉得您跟汉学家有很大的不同，您是在做一种哲学的思考，不能算汉学家。

安靖如：对，所以在中国常有人介绍我的时候说我是汉学家，我有点儿保留。

郭萍：汉学研究现在还是美国儒学研究的主流吗?

安靖如：这个其实最近的变化比较大，现在狭义的汉学大概还是跟以前一样，但是中国哲学的研究最近发展的很快，所以现在可能是（汉学与哲学这两种研究）比较平衡的，甚至于从事中国哲学研究的可能在哲学系更多，很难说将来会怎么样，但是我想现在有可能还会继续朝这个方向发展。比方说，美国大学今年有差不多20个新位置，以前（前十年前二十年之内）每年大概只有二三个。

郭萍：您是说这20个职位都是留给中国哲学的吗?

安靖如：是留给非西方哲学或者亚洲哲学的，但是很多拿到这个位置的学者都是搞中国哲学的。我们可以想象是不是美国的每一个哲学系都应该至少有一位从事非西方哲学研究的学者，我想应该是这样子。但是到现在为止还没有，虽然他们可能开课，但是并没有专门的学者来上这门课，而学生很想学中国哲学、印度哲学等等。

郭萍：其实，西方学者从汉学研究逐步向中国哲学研究转变，本身也是西方对于亚洲、包括对中国的了解逐步深入过程的一种体现。这是从一种实物性的文本考证深入到一种内在的思想分析和对话，这是一个深入的过程。所以，汉学研究是西方了解中国思想的一个必经的环节和阶段，唯有经过这个阶段才能深入到思想上。（安：也不能放弃这个。）而且汉学作为一个独立学科也有它独特的价

值，包括我们进行哲学理论的创建也依然需要借助汉学研究的成果。不过，要真正了解儒学就不能止于汉学研究，还是深入到儒家哲学的研究中。所以，我也很期待有更多的美国学者来研究儒家哲学。

时间不早了，我们先谈到这里吧。很高兴通过此次交谈我们找到了更多的思想共识，再次向您表示感谢！

欢 迎 关 注

正在发展
的《齐鲁学刊》