

# 论儒学的“进步”与“自由”观念

## ——“生活儒学”与“进步儒学”再比较

黄玉顺

**摘要:**“生活儒学”和“进步儒学”都涉及现代儒学的两个关键词,即“进步”与“自由”。对这两个基本价值观念的理解,生活儒学与进步儒学之间既有基本的共识,特别是在对现代性价值的认同上;同时又有一些重要的差异,尤其是在儒学与自由的关系问题上。生活儒学认为,“进步”既是人类历史发展的事实,也是儒家传统的一个基本观念;“自由”意谓个人的意志行为在正义的社会规范内不受他人干预。这种自由观念的普遍性体现为追求自由的先天人性,表述为儒家正义论的正当性原则,而表现为“仁爱”的从“爱己”到“爱人”的价值序列;这种自由观念的具体性表述为儒家正义论的适宜性原则,而表现为建构并且遵守合乎正义的社会规范。

**关键词:**现代儒学;生活儒学;进步儒学;人性;进步;自由

**DOI:** 10.20066/j.cnki.37-1535/G4.2023.04.02

### 一、引言

学界众所周知,美国政治哲学家安靖如(Stephen C. Angle)教授皈依了儒家。他在2012年出版了专著《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》<sup>①</sup>,提出了自己的“进步儒学”(Progressive Confucianism)。2015年,该书中文版出版<sup>②</sup>。此书及其“进步儒学”,在中国颇有影响。

我和安教授是老朋友了。我们相识于2010年9月在曲阜举行的首届“尼山世界文明论坛”,当时他告诉我,他正在读我有关“生活儒学”(Life Confucianism)的一些文章。随后,我们便经常通信。我们再次相遇,是2013年5月在复旦大学主办的一次会议上,他赠送了《当代儒家政治哲

**作者简介:**黄玉顺,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系山东大学基本科研业务资助项目“儒家自由理论研究”(2020GN026)的中期成果。

<sup>①</sup> Stephen Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism* (Cambridge: Polity Press, 2012).

<sup>②</sup> 安靖如:《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》,韩华译,南昌:江西人民出版社,2015年。

学》英文版给我。2014年,我根据此书撰写并发表了论文《评安靖如“进步儒学”的思想方法》<sup>①</sup>。我和安教授的另一次深度交流,是在2017年4月25日,在山东尼山书院“明湖会讲”第三期,我和他在济南举行了一场以“生活儒学与进步儒学”为主题的中美儒学对话。同日,中国新闻网发表了题为《中美儒学专家大明湖畔共话世界儒学发展新动向》的报道<sup>②</sup>。这场对话的文字记录,后来刊发于《齐鲁学刊》,题为《生活儒学与进步儒学的对话》<sup>③</sup>。

2018年,安教授在美国发表文章《大陆新儒家的青春期》(The Adolescence of Mainland New Confucianism),介绍和评论中国学界2015年以来由台湾学者李明辉所引发的关于“大陆新儒家”的论战。文章说:“让我们从山东大学的哲学家黄玉顺开始吧,他已经连续地发表了赞同李明辉某些观点的谈话和文章。黄玉顺拒绝他所说的那种导致‘新儒教’的倾向,强调作为世俗生活哲学的儒学必须在现代世界中发展。”<sup>④</sup>他在这里提到的关于“新儒教”的文章,即拙文《儒家自由主义对“新儒教”的批判》<sup>⑤</sup>;此外,他还提到了拙著《中国正义论的重建》的英文版<sup>⑥</sup>。

2019年,安教授在韩国发表了论文《用进步儒学取代自由儒学》<sup>⑦</sup>,其中以较大篇幅评论了我的政治哲学思想,主要是我的论文《儒家自由主义对“新儒教”的批判》(此文经安教授翻译而转载于美国期刊 *Contemporary Chinese Thought*)<sup>⑧</sup>,指出“当代大陆儒家学者中最为著名的公开宣称‘自由儒家’名号的是山东大学黄玉顺教授”<sup>⑨</sup>。

转眼之间,又是几年过去了,有必要再次更深入地比较我的“生活儒学”和安教授的“进步儒学”。在以上的介绍中,可以得出一个初步的印象:安教授不赞成将我的思想归入“自由主义儒学”,而认为应当归入他所倡导的“进步儒学”。2017年3月17日,安教授在中国人民大学发表演讲,认为对于我和徐复观、牟宗三、蒋庆、秋风等人来说,“自由主义儒家”或“自由主义者”是错误的标签,他们应属“进步儒者”。因此,本文主要围绕这个问题发表自己的一些看法。

## 二、儒学的“进步”观念

安教授将自己的儒家思想命名为“进步儒学”,显然是采取的某种进步主义的立场。我本人也是一个进步主义者;就此而论,我和安教授是同调。不过,“进步主义”(progressivism)是一个复杂的概念:实际上,人们具有不同的“进步”(progress)概念认知,或具有不同的“进步观念”

① 黄玉顺:《儒学之“本”与“源”——评安靖如“进步儒学”的思想方法》,《烟台大学学报(哲学社会科学版)》2014年第1期,第9—16页。

② 中国新闻网:《中美儒学专家大明湖畔共话世界儒学发展新动向》,2017年4月25日, <http://www.chinanews.com/cul/2017/04-25/8208931.shtml>, 2023年11月25日。

③ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,《齐鲁学刊》2017年第4期,第35—52页。

④ Stephen C. Angle, “Guest Editor’s Introduction: The Adolescence of Mainland New Confucianism,” *Contemporary Chinese Thought* 49, no.2 (2018): 83-99.

⑤ 黄玉顺:《儒家自由主义对“新儒教”的批判》,《东岳论丛》2017年第6期,第39—44页。

⑥ 黄玉顺:《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013年;Huang Yushun, *Voice From The East: The Chinese Theory of Justice* (Paths International Ltd, 2016)。

⑦ 安靖如:《用进步儒学取代自由儒学》,韩国成均馆大学儒教文化研究所《儒教文化研究》第32卷,2019年,第41—63页。

⑧ Huang Yushun, Confucian Liberalism’s Judgment of “New Confucian Religion,” *Contemporary Chinese Thought*, Volume 49, no.2 (2018): 151-158.

⑨ 安靖如、胡晓艺:《用进步儒学取代自由儒学》,《哲学探索》2021年第1期,第229—242页。

(the idea of progress)。

### (一)进步儒学的“进步”观念

作为政治哲学家,安教授所关注的是形而下的社会规范层面的问题,如伦理与法律的问题,而落脚到政治的问题(他也有对形而上学问题的关注,见其另外两本著作<sup>①</sup>);因此,他所说的“进步”主要体现在这个层面。

1.“进步”的内涵。作为儒家的安教授关注儒学的“礼”概念。他说:“此所谓‘礼’并非指的形式性的仪节,而是涵盖了所有各种各样的社会规范(social norms),它们决定着怎样相互交际。”<sup>②</sup>这与我对“礼”的理解是一致的<sup>③</sup>。但他又说:“它需要与那种由伦理和法扮演的、独特而同样具有决定性的角色保持平衡。三者共同构成进步儒学所依赖的三脚架。”<sup>④</sup>这个三脚架即伦理—礼—法律(ethics-ritual-law);所对应的是德性—礼—政治(virtue-ritual-politics)<sup>⑤</sup>。这样一来,伦理与法律并不属于“礼”的范畴,即不属于社会规范。安教授在这里显然陷入了概念的矛盾。而我的看法是:伦理规范和法律规范在儒家话语中都属于“礼”<sup>⑥</sup>。

对安教授的这种进步儒学的政治哲学,我曾有所评论:“儒家原教旨主义思潮的最突出表现之一,就是固执儒家在历史上曾经建构过的某种‘礼’(社会规范及其制度),认为这就是儒家传统,并主张以此来要求当下的生活,其结果是某种反科学、反民主的倾向的抬头,这是值得警惕的。我很高兴的是,作者并没有这样的倾向,而是主张儒学的‘进步’与‘全球性’”;具体来说,“政治或法是形而下的问题,进步儒学的‘进步’主要体现在这里”;“政治或法的维度保证了它可以充分汲取‘全球的’多重哲学传统的灵感;这样一来,由两者(伦理与法律、或者德性与政治)的合力所形成的礼也就保证了‘儒学的进步’”<sup>⑦</sup>。

后来,安教授进行了自我修正,将他的上述《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》的思想归为狭义的“进步儒学”,进而阐述了广义的“进步儒学”：“这里最重要的一点,是要把儒学传统当作一个活的、一直在发展的东西,而不是一个死的、放在博物馆里面的、用历史性的研究去了解的东西,这一点是基本的。活的东西,也就是说,是在变化中的、发展中的东西。它的一些旧的部分可能是要去掉的,因为不适合新的情况;同时也需要发展出一些新的部分,但它还是原来那个传统。”<sup>⑧</sup>这种表述尽管还不具体,但一般来说是稳健的。

安教授将他所理解的儒学“进步”观念分为两个方面:“内圣”方面“就是强调个人道德上的进步,或者更清楚地说,是个人德行上的发挥,也就是慢慢地‘成圣’”<sup>⑨</sup>;“外王”方面就是他作为

① 参见安靖如:《圣境:宋明理学的当代意义》(Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy),牛津大学出版社,2009年;Stephen C. Angle and Justin Tiwald, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2017)。

② 安靖如:《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》(英文版),第92页。

③ 黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2009年第5期,第32—42页。

④ 安靖如:《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》(英文版),第91页。

⑤ 安靖如:《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》(英文版),第136页。

⑥ 参见黄玉顺:《“刑”与“直”:礼法与情感——孔子究竟如何看待“证父攘羊”?》,《哲学动态》2007年第11期,第12—18页;《“直”与“法”:情感与正义——与王庆节教授商榷“父子相隐”问题》,《社会科学研究》2017年第6期,第109—117页。

⑦ 黄玉顺:《儒学之“本”与“源”——评安靖如“进步儒学”的思想方法》,第9—16页。

⑧ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

⑨ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

政治哲学家所关注的社会问题。

社会问题方面的“进步”观念,又分两个层次:

(1)一个是方法论的层次,安教授说,它“可以说是‘有根的全球哲学’的方式。或者可以说是‘有本的’。英文是‘rooted global philosophy’。‘有根的’,就是树根的根。根代表传统。所以,某一个哲学家在从事有根的全球哲学的时候,他总是从某一个传统理念出发,这就是它的根。但是,他在发展传统的时候,不只是看到这个传统自己的东西,而是还看到周边的、来自这个传统以外的一些东西,也就是来自别的传统的挑战和资源,这就是‘全球的’那一部分或者那一方面”<sup>①</sup>。

根据上文谈到的“三脚架”即“伦理—礼—法律”结构或“德性—礼—政治”结构,是不是可以说:“有根的”主要体现在“礼”上;而“全球的”主要体现在“伦理”与“法律”或“德性”与“政治”上,它们是来自儒学之外的资源,比如来自自由主义的资源(详下)。在这里,安教授没有谈及儒家的“礼”本身的“损益”与“进步”。

(2)另外一个实质性的层次,安教授说,“‘进步儒学’所需要的一个属性,就是对现代化的批判性的承认。这里有两个方面。一方面是承认现代化。我们现在的人不能回到古代,我们必须承认现代化是发生过的,而其结果是我们的社会在很多方面都有很大的变化;但是同时,对于现代化,我们不需要完全都接受,我们不觉得现代化的所有东西都是好的”<sup>②</sup>。对此,我当时就发表了感想:“我现在有一个基本的判断,即我们俩在价值观的趋向上是相当一致的,那就是‘进步儒学’的‘进步’所标识的现代性的价值观。”<sup>③</sup>

根据上文谈到的“三脚架”即“伦理—礼—法律”结构或“德性—礼—政治”结构,我们似乎可以将进步儒学的“进步”观念归结如下:“进步”意味着“承认现代化”,特别是现代性的“伦理”与“法律”或“德性”与“政治”;但这种承认同时带有“批判性”,因为现代化的东西并不总是好的;这种“批判”主要就是用儒家的“礼”来矫正现代化的“伦理”与“法律”或“德性”与“政治”的一些弊端。但安教授没有谈及儒家的“礼”本身的“损益”、“进步”。事实上,儒家传统的、前现代的“礼”本身也存在着种种弊端,所以我才强调:“未能成己,焉能成人?”<sup>④</sup>这就是说,儒家的“礼”本身首先需要自我现代化<sup>⑤</sup>。

2.进步与目的论的关系。安教授特别强调:“我遇到了一个困难,就是英文语境里面的‘progressive’跟汉语语境里面的‘进步’之间存在着一些不同的地方……在现在的汉语语境里面,‘进步’这个词带有比较强的目的论的色彩,好像必须有一个很特别的目标。此外还有很多不同的解释。我想,英文里面的‘progressive’没有类似的问题。反正我用‘进步的’意思就是说,儒学传统是在进步、在发展过程中的,而没有什么特定的目的论的东西。”<sup>⑥</sup>

安教授特意将他的“进步”观念与“目的论”(teleology)切割开来。但是,根据上文的两个层次的分析,“承认现代化”,包括承认儒学自身的现代化,这不是一种“目的”?进一步说,进步

① 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

② 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

③ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

④ 黄玉顺:《未能成己,焉能成人?——论儒家文明的自新与全球文明的共建》,《甘肃社会科学》2018年第3期,第50—55页。

⑤ 黄玉顺:《“吃人”还是“育人”——中国正义论视域下的儒家礼教重建》,《中州学刊》2021年第12期,第105—108页。

⑥ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

儒学追求“进步”，这是不是一种“目的”？当然，这取决于怎样使用“目的论”这个概念。其实，只要承认“进步”的观念，那就必然承认某种目的论，因为之于事物的进步与否，必定是有价值判断的；而按照亚里士多德的目的论的本意，“目的”正是“善”的价值<sup>①</sup>。事实上，儒学就是目的论的，不论“内圣”还是“外王”，都是追求“大学之道，在明明德，在亲民，止于至善”<sup>②</sup>。

## （二）生活儒学的“进步”观念

安教授认为，生活儒学应当属于广义的进步儒学。确实，生活儒学一直强调“进步”。不过，生活儒学的“进步”观念与进步儒学的“进步”观念之间是有所不同的。

1.“进步”观念的一般讨论。这里有必要区分“一般进步观念”和“近代进步观念”。前者是人类自古以来就存在的一种观念，无论西方还是中国都存在着这种观念；而后者则是19世纪以来兴起的一种观念，它具有特定的时代内涵。儒家同样具有一般进步观念；不过这种观念无疑也面临着现代转化的问题。

但是，一个时期以来，“进步”观念遭到质疑。有人说：“经常为19世纪思想家所主张的、关于历史中的进步能明确下一定义的最终目的的那种概念，已经被证明是不实用的和无效的。”<sup>③</sup>有人说：“进步的未来是什么？任何一个合乎逻辑的问答必定是这个观念没有未来。”<sup>④</sup>但这其实并不符合文明发展的历史事实。柯林伍德(Robin G. Collingwood)指出：“进步……它是否实际上已经出现，在何时、何地并以何种方式出现，则是历史思想所要回答的问题。但是还有另一种事是要历史思想来做的，那就是要创造这种进步本身。因此进步并不仅仅是一件要由历史思维来发现的事实，而且还是只有通过历史思维才能完全出现的。”<sup>⑤</sup>这就是说，“进步”既是在某些地方可以“发现”的历史事实，也是应当在某些地方促使其“出现”的价值事实。

具体来说，诚如有学者所指出的：“进步”概念有两个基本因素即事实因素和价值因素、两个向度即过去向度和未来向度<sup>⑥</sup>。从事实向度看，“尽管我们可以在哲学层面对黑格尔的‘进步’观念持质疑态度，但在现实层面我们不能否认人类文明在总体上的‘进步’”<sup>⑦</sup>。不仅如此，从价值向度看，如果否定“进步”观念，那就会为各种各样的反现代性文明的野蛮势力留下口实。这一点是尤其需要警惕的。

对于中国社会来说，一代大儒梁漱溟先生当年曾这样描述他所面对的社会状况：“社会生活方面，西洋比中国进步更为显然。东方所有的政治制度也是西方古代所有的制度，而西方却早已改变了；至于家庭、社会，中国也的确是古代文化未进的样子，比西洋少走了一步！”<sup>⑧</sup>蒙培元先生也指出：“中国的社会是政治一元化的社会……伦理道德始终依附于政治，与政治合而为一，形成所谓‘政治伦理’的格局……皇帝代替了上帝，君权至上是它的根本原则……‘道统’最

① 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1991年，983a31—32、1013a33。

② 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》卷六十《大学第四十二》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1673页。

③ A. H. 卡尔：《历史是什么？》，吴柱存译，北京：商务印书馆，1981年，第129页。

④ 姚军毅：《进步观念的结构、内涵与前景》，《哲学研究》2000年第6期，第8页。

⑤ R. 柯林伍德：《历史的观念》，北京：中国社会科学出版社，1986年，第372页。

⑥ 汪堂家：《对“进步”概念的哲学重审——兼评“建构主义”的进步观念》，《复旦学报（社会科学版）》2010年第1期，第103—113页。

⑦ 程志华：《河北大学哲学研究文存·程志华卷》，保定：河北大学出版社，2015年，第2页。

⑧ 参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999年第2版，第19—20页；黄玉顺：《梁漱溟先生的全盘西化论——重读〈东西文化及其哲学〉》，《社会科学研究》2018年第5期，第121—129页。

终不能不服从于‘治统’，并依靠治统而存在……伦理和政治的分离，既是道德进步的需要，也是政治民主的需要。”<sup>①</sup>

不过，这里需要注意中国近代思想界对“进步”与“进化”的概念混淆：“19世纪末20世纪初，中国思想界的一大转变，乃是大批知识分子先后接受了进化论”，“从此，历史进化论占据了思想界的王座，并且成为中国人接受其他各种现代意识形态的支援意识”，“其中的一个核心观念就是‘进步’”<sup>②</sup>。这种社会达尔文主义的“进化”概念，并不是我们这里讨论的“进步”概念。

2. 生活儒学的“进步性”与“非进步性”。本人想强调的是：生活儒学具有“进步性”，也具有“非进步性”，这是两个不同观念层级的问题。

### (1) 生活儒学的进步性

我也曾反思过“进步”观念：“‘西学东渐’判定中国不文明、或者说不是现代文明，显然完全基于‘进步’观念，这是一种纯粹历时维度的观念。但是，众所周知，文明不仅有历时性(diachronic)维度，而且有共时性(synchronic)维度，亦即文明类型的问题。这里且不去追究‘进步’观念本身的局限性问题，至少‘进步’不是判定一种文明的价值的唯一尺度。人们常举的一个简单例子：我们不能判定使用筷子进餐和使用刀叉进餐哪一个更文明、更进步；这是两种共时并存的饮食文化。对于不同的文明类型，我们不能简单判定哪个更进步、更文明。”<sup>③</sup>现在看来，这种反思混淆了“文明”与“文化”的概念。为此，我曾谈到：“陈炎教授有一个观点，我非常赞同，即要严格区分‘文明’和‘文化’，文化可以多元，但文明是一元的。”<sup>④</sup>因此，严格讲，不存在共时的“文明类型”(the types of civilizations)，只有在同一时代文明形态下的不同“文化类型”(the types of cultures)。

况且，上述反思并非彻底否定“进步”观念。相反，我曾说过：“孔子同时指出‘礼有损益’，夏、商、周三代的礼制就是不同的，这表明人类的社会制度不是一成不变的。因此，孔子并不是保守主义者，儒家也绝不是‘原教旨主义者’。儒家不仅强调社会秩序，而且一向主张社会进步。”<sup>⑤</sup>因此，我强调“尤其需要警惕学界存在的某种否定文明进步的复古主义倾向”<sup>⑥</sup>。

孔子的这种进步观念，乃基于其关于社会正义的思想：“孔子的正义论要求根据上述两条正义原则来进行社会规范建构及其制度安排，体现博爱精神的‘礼’才是正当的；适应特定时代基本生活方式的‘礼’才是适宜的，这是发展的观念、文明进步的观念，即孔子讲的‘礼有损益’。”<sup>⑦</sup>

这里的“两条正义原则”指儒家正义论的“义”所蕴含的正当性原则和适宜性原则。就适宜性而论，“只要我们承认某种‘历史’、‘发展’乃至‘进步’的观念，也就必然承认‘时宜’的观念：一个时代有一个时代所适宜的制度规范体系，一个时期有一个时期所适宜的制度规范体系。例如

① 蒙培元：《科学、民主与传统道德——对“五四”的“道德革命”口号剖析》，《学术月刊》1989年第9期，第7—12页。

② 高瑞泉：《在进化论传播的背后——论“进步”观念在近代中国确立之条件与理路》，《学术月刊》1998年第9期，第14—20页。

③ 黄玉顺：《从“西学东渐”到“中学西进”——当代中国哲学学者的历史使命》，《学术月刊》2012年11月号，第41—47页。

④ 参见张清俐：《“文化复兴”声中的警醒——黄玉顺谈“国学热”现象》，《当代儒学》2015年第1期，第234—237页；陈炎：《“文明”与“文化”》，《学术月刊》2002年第2期，第68—73页。

⑤ 黄玉顺：《我们时代的问题与儒家的正义论》，《东岳论丛》2013年第11期，第17—21页。

⑥ 黄玉顺：《孟荀整合与中国社会现代化问题》，《文史哲》(英文版)第6卷第1期，2020年12月版，第21—42页。

⑦ 黄玉顺：《论自由与正义——孔子自由观及其正义论基础》，《四川大学学报(哲学社会科学版)》2023年第1期，第95—104页。

就中国历史的情况看,王权制度曾经是适宜的、正义的;皇权制度也曾是适宜的、正义的;民权制度也将是适宜的、正义的”<sup>①</sup>。这就是真正的儒家所主张的“文明”的“进步”。

因此,我曾批评贝淡宁(Daniel A. Bell):“贝淡宁又特意区分了所谓‘政治尚贤制’(political meritocracy)和‘经济尚贤制’(economic meritocracy),并宣称他所要讨论的是前者。而后者‘指分配经济资源的一种原则,即它是根据能力和努力程度而非阶级和家庭出身分配财富的体制’。在我们看来,这种经济尚贤制是对那种前现代的财富世袭制的否定,显然是一种社会进步。但贝淡宁反对这种社会进步……”<sup>②</sup>

最后,我还指出:“儒家正义论的适宜性原则并非单纯的历史主义。毫无疑问,单纯的历史主义容易堕入黑格尔式的窠臼:凡是现存的,都是合理的。所以,这里要强调的是:适宜性原则的前提乃是正当性原则;因此,作为制度伦理学普遍原理的儒家正义论,‘这种看法的保守性是相对的,它的革命性质是绝对的’。这也意味着历史主义必须辅以进步主义:‘历史’是指的‘进步’的历史……对于历史主义的进步观念,不必赋予‘进步’概念过多的具体内涵,只需强调‘自由的增进’足矣,凡是增进人类自由的就是进步的。在这个意义上,历史就是人类进步、自由增进的历史;否则,无论存活多少年,也不过是‘无历史’。”<sup>③</sup>

## (2)生活儒学的非进步性

所谓“非进步性”(non-progressiveness),不是反对进步,而是意谓与进步性问题无关。这里涉及生活儒学的“观念层级”问题。无论东西,传统哲学通常都是“形上一形下”的二级观念架构,即一个形上的存在者为众多形下的存在者奠基。但无论形下者,还是形上者,都是存在者,而非前存在者的存在(Being)。生活儒学最根本的哲学突破,是追问“存在者何以可能”,包括“主体性何以可能”,由此而追溯到前存在者的“存在”,那就是“生活”,“生活之外,别无存在。”<sup>④</sup>

然而,所谓“进步”问题,都是形下层级的的问题,也就是形下存在者层面即社会层面的问题,亦即诸如礼、伦理、政治等层面的问题;至于前存在者层级的事情,是无所谓“进步”的;甚至形上存在者层级的问题,也是无所谓“进步”的:它们是为形下层级上的存在者的“进步”观念奠基的观念。例如,作为本源性的生活情感的爱,古今中外莫不如此,即无所谓“进步”;唯其情感的具体实现方式,才进入形下存在者的伦理领域,这才取决于具体的社会历史条件,也才有所谓“进步”问题。

因此,一方面,“这样的本源的共同生活感悟,是与社会生产力的‘提高’和历史的‘进步’无关的;如果说是有关的,那也仅仅在这种意义上:正是社会生产力的‘提高’和历史的‘进步’,才导致了这种本源的共同生活感悟之被蔽塞”<sup>⑤</sup>;但另一方面,正是由于“这种‘前主体性’观念在人类社会生活的方方面面都体现出来,人类由此得以进步”<sup>⑥</sup>。

刚才谈到“不必赋予‘进步’概念过多的具体内涵,只需强调‘自由的增进’足矣:凡是增进人

① 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川大学出版社,2017年,第373页。

② 黄玉顺:《“贤能政治”将走向何方?——与贝淡宁先生商榷》,《文史哲》2017年第5期,第5—19页。

③ 黄玉顺:《论社会契约与社会正义——荀子“约定俗成”思想诠释》,曾振宇主编,《曾子学刊》第3辑,上海:三联书店,2021年,第44—59页。

④ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第4页。

⑤ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第248页。

⑥ 黄玉顺:《如何获得“新生”?——再论“前主体性”概念》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》2021年第2期,第36—42页。

类自由的就是进步的”，我们由此进入儒家“自由”观念的话题。

### 三、儒学的“自由”观念

近代世俗的“进步”观念，虽然呈现出种种面相，但核心的一点则无疑是指向“自由”。正如有学者所指出的：“从政治人类学的观点来看，进步要以增进人的自由、尊严与幸福为目标。”<sup>①</sup>

#### （一）进步儒学的“自由”观念

但“自由”不等于“自由主义”。因此，安教授刻意撇清进步儒学与自由主义的关系，他特别强调：“我这个思路并不是因为受到了什么外来的影响，比方说西方的女权主义、自由主义或者别的什么主义的影响，而是儒家的一种内在思路的发展。”<sup>②</sup>但他又指出：这并不是说“在我们的生活儒学或者进步儒学里，自由没有存在的空间，没有存在的可能性”<sup>③</sup>；实际上，“在政治哲学领域中，本书主张儒学与自由主义传统之间一定程度的汇聚（convergence），但也主张维持儒学与现存自由主义价值观和制度之间的区分”<sup>④</sup>。这无疑是一种比较“中庸”的态度。

关于进步儒学与自由主义的共性，安教授说：“（两者）内容上有相似之处……之所以有一些相似之处，基本的原因就是：进步儒学跟自由主义一样，都是针对人而设计的。不管是西方人、还是东方人，人基本上都一样。而且，我们现在所住的现代化世界，发展到某一个程度之后，都很相像……我们现代人所面临的挑战、所面临的问题，在某种程度上是比较相像的……所以，某一个哲学传统怎么样回应这种状况，如果没有相似之处，那就很奇怪了。相似之处在哪里呢？比方说都重视宪法和法律。在这方面，我觉得自由主义跟进步儒学是比较像的，虽然有所不同。重视政治参与，这也是一个比较一致的地方，虽然形式上可能不太一样。”<sup>⑤</sup>安教授这些看法，我都是赞同的。

至于进步儒学与自由主义之间的区别，安教授说：“进步儒学跟自由主义在方法论上有根本的不同”，“不同在哪里呢？一个典型的自由主义者，会觉得国家不应该支持某一套价值，而应该是价值中立的。而我所理解的进步儒学，在某种程度上可以承认国家完美主义（state perfectionism），就是说国家支持某一些价值。”<sup>⑥</sup>在我看来，这是一个非常值得讨论的问题。

在这个问题上，安教授与许多儒者一样，具有这样一种执念：既然是“中国”的“儒家”的东西，那么，哪怕是在社会规范建构的层面上，也应当有不同于“西方”的东西。因此，安教授批评牟宗三的“内圣开出新外王”说：“儒家需要开出‘新外王’，而且这个‘开出’的意思是说，那个新的外王必须有一个跟‘内圣’的内在目的之间的连续性，新的外王的重要性在于内圣的发展，这是对的；但是，我想，牟先生没有进一步去想，这个外王应该有什么样的特殊的属性，而仅仅是把

① 汪堂家：《对“进步”概念的哲学重审——兼评建构主义的“进步”观念》，《复旦学报（社会科学版）》2010年第1期，第103—113页。

② 黄玉顺、安靖如：《生活儒学与进步儒学的对话》，第35—52页。

③ 黄玉顺、安靖如：《生活儒学与进步儒学的对话》，第35—52页。

④ 安靖如：《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》（英文版），第9页。

⑤ 黄玉顺、安靖如：《生活儒学与进步儒学的对话》，第35—52页。

⑥ 黄玉顺、安靖如：《生活儒学与进步儒学的对话》，第35—52页。

西方的一套政治制度借来,他好像觉得西方已经现成的自由民主的制度就可以了。”<sup>①</sup>

其实也有学者对我提出过类似的质疑:“你用中文的词‘礼’,英语可能是用另外一个词‘institution’(制度),但是,它们的意思是一样的,实质上还是西方的概念。不仅如此,事实上,连‘民主’‘自由’这样的词语,你也不回避,这就是说,在基本的工具——语言上面,你使用的也不完全是带有中国性的词语。即便你全部换成汉语的词语,这个问题依然存在,人家可以这样说:你讲了半天,其实就是西方的这些现代基本价值,哪个地方是儒学的?”对此,我作了三个层次的回应<sup>②</sup>:

其一,“当我们说这些现代价值是‘西方的’的时候,这种说法其实是有问题的。当然,从历史发生学的角度来讲,这些价值确实是首先在西方出现的……但是,如果因此就说它们仅仅是西方的东西,是特殊的、而不是普遍的东西。这种思维方式显然是不对的,因为我们都是人类,我们的生活方式都在发生现代转型,制度安排也会转型,这不是特殊主义的思维方式能够解释的问题,这些现代价值对于现代性的生活方式来讲是普世的”。唯其如此,它们被列入“社会主义核心价值观”。

其二,“这些现代价值在什么意义上和儒家有关系?这就涉及我刚才讲的儒家的那么一套原理,即我称之为‘中国正义论’的一套制度伦理学原理。现代价值其实是可以从这套原理中推出来的,我现在要做的就是这个工作”。

其三,“儒家的真正的独特性,在于用唯一的一个观念来说明一切事物,说明宇宙世界中的一切存在者是何以可能的,这个观念就是‘仁’或者‘仁爱’……儒家用仁爱来给出一切,没有比仁爱更本源的事情了。所以,我的判断非常简单:如果你试图建构一个理论系统,用以说明宇宙万物,那么,不管你是中国人还是美国人,只要你不是用仁爱来给出一切、阐明一切,那就不是儒家;反之,哪怕你是个美国人,只要你用仁爱来给出一切、阐明一切,你就是儒家”。

## (二)生活儒学的“自由”观念

于是,这就进入关于生活儒学的“自由”观念的话题。

1.关于自由之“根”的讨论。根据上述“无根”还是“有根”的区分,安教授严格区分“儒家自由主义”和“自由主义儒家”:

在我看来,“儒家自由主义”和“自由主义儒家”之间是有显著区别的:前者是自由主义的一种形式,而与儒学共有一些特征;后者是儒学的一种形式,其中自由的作用受到特别强调<sup>③</sup>。

为此,他提到了郭萍的“自由儒学”：“除了两个例外,本期所提到的每一位儒家思想家,包括所有译文的作者及其所提到的每一个人,都是男性(两个例外是:林月惠,陈明提及的牟宗三的前学生;郭萍,我在注释中提及的黄玉顺的前学生,她在论述‘自由儒学’……)。这在一定程度上反映了中国哲学界的男性主导地位,也在一定程度上反映了至少一些大陆新儒家倡导者的保守和等级制度的倾向。通过偏好对比的方式可见,女性儒学理论家在我所维护的‘进步儒学’网

<sup>①</sup> 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

<sup>②</sup> 黄玉顺、方旭东:《“生活儒学”问难:何为正义?——关于儒家伦理学的富春山对话》,《中原文化研究》2018年第2期,第13—24页。

<sup>③</sup> Stephen C. Angle, “Guest Editor’s Introduction: The Adolescence of Mainland New Confucianism,” *Contemporary Chinese Thought* 49, no.2(2018):83-99.

站上更为显著。”<sup>①</sup>

这里且不去讨论他所涉及的“女性儒学”问题,安教授所说的“自由主义儒家”即指郭萍的“自由儒学”,英文均为“Liberal Confucianism”;安教授注明了郭萍的论文《自由何以可能——从“生活儒学”到“自由儒学”》<sup>②</sup>,即“自由儒学”是“生活儒学”的一种开展或拓展。

因此,安教授曾经将我和墨子刻(Thomas Metzger)都归入“综合儒家”(Synthetic Confucians),并指出后者“已然寻求将儒学和密尔(J. S. Mill)的自由主义带入一种建设性的和综合性的对话”<sup>③</sup>。但是,他当时认为“综合儒家”是“无根的”,即不是以单一的儒家传统为“根”(root)来综合其他传统,而是“双重承诺”(dual commitment),即同时认同两种传统:墨子刻同时认同儒家传统和西方自由主义,而我同时认同儒家传统和海德格尔现象学。

但安教授后来改变了对生活儒学的看法<sup>④</sup>。他谈到生活儒学与自由主义的区别时说:“我怎么理解生活儒学跟自由主义之间的关系?我的答案是,我觉得它们应该是两回事。自由主义有它自己的传统……而生活儒学明明是另外一种传统,就是儒家传统的一个发展思路。”我当时肯定地回应道:“我用的是‘自由’,而不是‘自由主义’,自由主义确实是产生于西方的东西;而且,对于我的生活儒学来说,这并不是问题的全部,而仅仅是其中的形而下的、政治哲学层面上的立场,就是说,我是主张‘自由’这个现代价值的。”<sup>⑤</sup>

2.生活儒学的“自由”概念。早在2000年,我主编出版了《追寻中国精神丛书》,并撰写了丛书的总序“追寻‘现代性’之根”;其中就包括一本《中国之自由精神》,并亲手撰写了“导言”和第一章“五四的自由理念”<sup>⑥</sup>。在丛书总序中我曾谈到:“我们的文化传统自有其自由的精神、民主的精神、科学的精神,自有其因时而易、顺天应人的伦理精神。我们今天的使命,就是去发现、去发掘这些精神”;“在中国的文化传统中,具有古代形态的自由理念,而非现代形态的自由理念。然而这两种自由,我们认为是既有异质性、也有同质性的。也就是说,在形而下的历史性层面上,它们是截然不同的;然而在形而上的超越性层面上,它们是相通的。换句话说,它们都是人对自由的追求的相同的精神向度,在具体历史条件下的不同的表现。所以,理解自由传统的现代价值的钥匙在于:超越性的自由精神的历史性的转换”<sup>⑦</sup>。

接续着上述基本思路,我最近对儒学与自由的关系问题有一些新的思考,比较集中地表述为:

贡斯当(Benjamin Constant)讨论古代人的自由与现代人的自由,就是一种历时性的眼光。事实上,既然古代自由与现代自由都命名为“自由”,这就已经逻辑地蕴含着一个观念:存在着一种作为上位概念而涵盖古代自由与现代自由的普遍“自由”概念。

“自由”指个人的意志行为在正义的社会规范内不受他人干预。这个定义包含两个不可或

① Stephen C. Angle, “Guest Editor’s Introduction: The Adolescence of Mainland New Confucianism,” *Contemporary Chinese Thought* 49, no.2 (2018): 83-99.

② 郭萍:《自由何以可能?——从“生活儒学”到“自由儒学”》,《齐鲁学刊》2017年第4期,第53—60页。

③ 安靖如:《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》(英文版),第16页。

④ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

⑤ 黄玉顺、安靖如:《生活儒学与进步儒学的对话》,第35—52页。

⑥ 黄德昌等:《中国之自由精神》,成都:四川人民出版社,2000年,第12—39页。

⑦ 黄玉顺主编:《追寻中国精神丛书》,成都:四川人民出版社,2000年,第4、6页。

缺的基本方面：

(1)“个人的意志行为不受他人干预”。

(2)“在正义的社会规范内”。这里给出了两个层次的规定：

其一，自由的前提条件是遵守社会规范(norms)，包括道德规范、法律规范等。

其二，遵守社会规范的前提条件是这种社会规范本身是正义的(just)，即这种规范是正当的(公正的、公平的)并且适宜的<sup>①</sup>。

显然，这个普遍的“自由”概念既是抽象的，又是具体的。

其抽象性在于：追求自由乃是人的本性，这种先天人性，与时代和地域无关。“承认这种普遍存在的、不可能被夺去的自由意志，这就是‘人性论自由观’<sup>②</sup>，犹如孟子所说的‘人之所不学而能者，其良能也’。所以，胡适曾引用孔子‘匹夫不可夺志’这句话，以证明孔子作为‘中国思想界的先锋’，‘也可以说是自由主义者’<sup>③</sup>。”<sup>④</sup>这种普遍性，表述为儒家正义论的正当性原则，即表现为“爱己→爱人”的价值序列。

其具体性在于：人性的自由倾向的具体实现方式是有时代条件的，这种条件即体现为特定时代的社会规范建构及其制度安排。正因为如此，才有上文提到的贡斯当关于“现代人的自由”与“古代人的自由”的区分。这种具体性，表述为儒家正义论的适宜性原则，即表现为建构并且遵守合乎正义的(正当而且适宜的)社会规范。

[责任编辑 向哲]

① 黄玉顺：《论自由与正义——孔子自由观及其正义论基础》，第95—104页。

② 参见郭萍：《儒家的自由观念及其人性论基础——与西方自由主义的比较》，《国际儒学论丛》2016年第2期，北京：社会科学文献出版社，2016年，第73—86页；郭萍：《超越与自由——儒家超越观念的自由人性意蕴》，《探索与争鸣》2021年第12期，第148—155+180页。

③ 胡适：《中国文化里的自由传统》，《胡适之先生年谱长编初稿》第6册，台北：联经出版事业公司，1984年，第2080页。

④ 黄玉顺：《论自由与正义——孔子自由观及其正义论基础》，第95—104页。

## Abstracts

### **Development of New Humanities and Social Sciences in the Perspective of Creative Transformation and Innovative Development of Traditional Culture** Sun Xiaochun

The development of new humanities and social sciences is a natural result of the growth of knowledge and the development of education, and also a practical need of the modern Chinese society. The modern liberal arts system of China since the early 20th century is not derived from the logic of the body of traditional Chinese knowledge, but is a product imitating educational systems in the UK and the USA. It is a historical regret that a disconnect has occurred between traditional Chinese culture and China's modern liberal arts system. We are now making great efforts to develop new humanities and social sciences with a view to refining and further developing the modern liberal arts system, neither for subverting it nor returning it to traditional Sinology or re-establishing Confucianism. The creative transformation and innovative development of traditional culture in the development of new humanities and social sciences does not mean reintroducing traditional academic discourse, but interpreting the excellent elements of traditional Chinese thought and culture with modern discourse, so that they become knowledge that is accessible and acceptable to the people of modern times and thus provide a Chinese approach to the human social life of higher quality.

**Key words:** traditional culture; body of knowledge; liberal arts system; new humanities and social sciences; Chinese approach

### **On the Concepts of “Progress” and “Freedom” in Confucianism: Further Comparison between “Life Confucianism” and “Progressive Confucianism”** Huang Yushun

Both “Life Confucianism” and “Progressive Confucianism” involve two key words of modern Confucianism, namely “progress” and “freedom.” There is a basic consensus between Life Confucianism and Progressive Confucianism regarding the understanding of these two basic values, especially in the recognition of the value of modernity. At the same time, there are some fundamental differences, especially in their views on the relationship between Confucianism and freedom. Life Confucianism holds that “progress” is not only a historical fact of human development but also a fundamental concept within Confucian tradition. “Freedom” means that an individual's will and actions are not subject to any interference from others within the just norms of a society. The universality of this concept of freedom is embodied in the innate human nature of pursuing freedom, defined as the righteous principle of the Confucian Theory of Justice, and expressed in the value sequence of “benevolence” from “loving oneself” to “loving others.” The specificity of this concept of freedom is defined as the principle of appropriateness in the Confucian Theory of Justice, and is expressed through the establishment and observance of the social norms that conform to justice.

**Key words:** modern Confucianism; Life Confucianism; Progressive Confucianism; humanity; progress; freedom