

儒学与社会主义

■ 甘 阳 肖 滨 陈少明 姚中秋 唐文明 孙 江 吕新雨 杨丽君 张小军 麻国庆 卢晖临
罗 成 刘 骥 李长春 翁贺凯 刘 伟

编者按

第十三届开放时代论坛于2015年10月31日至11月1日在广州市增城区正果镇何屋村聚龙庄举行，本届论坛的主题是“儒学与社会主义”。

在近代中国，社会主义作为一股最为强劲的外来思潮，自日本而进入中国，终蔚为壮观。儒家的大同思想、平等观念、伦理本位、和谐意识、志士人格，都起到了接引社会主义思潮进入中国的重要作用。

近代社会主义思潮进入中国，是对资本主义、帝国主义入侵导致基层社会溃败的回应。儒学作为经世济民之学，在面对经济全球化吞噬社会之今日，是否可能作出积极的回应，再度接引社会主义的价值理念？对于以儒家为社会及文化基调的中国来说，社会主义在多大程度上具有内生性？于当下，皆有重新探讨此类问题之必要。

本专题内容根据论坛现场录音整理而成，并经发言人审校。评论及讨论部分的小标题为编者所加。因为篇幅所限，部分内容未能一并刊出。



一、儒家、社会主义与资本主义

甘阳：儒家需要自我节制

首先我觉得“儒学与社会主义”这个题目非常好，可能五年前、十年前都不大可能会开这样的会，因为很长时间，无论“儒学”这个词还是“社会主义”这个词，对很多人都有点可疑，会担心是否要回到过去。但是，儒学现在已经成为显学，而从今天的会来看，各派的人都有，大家都觉得“社会主义”这个问题值得认真讨论。我认为这是很大的进步。

2005年我有一篇文章叫《社会主义、保守主义、自由主义：关于中国的软实力》，其中表明了我个人的价值顺序是：社会主义、保守主义和自由主义。我当时觉得如果中国不坚守社会主义

的话，这个自由很可能是少数人的自由，富人的自由，老板的自由，而不是全体劳动者的自由；同时，如果不坚持保守主义即保守中国文明的主体性，不坚持保守中国文化基本价值的话，这个自由很可能是殖民地的自由，买办的自由。我现在基本上还是坚持这样的判断。但是今天我想讲的一个题目是“儒家的自我节制”，也就是在儒学已经成为显学的今天，要防止把儒家万能化，好像儒学可以解决一切问题，从经济体制到政治体制或宪政体制，似乎无所不能。儒家的界限在哪里？什么是儒家做不了的或者不能做的？还是仍然像当年牟宗三所提出来的那样，儒家先从道德主体自我坎陷，转出知性主体，然后从知性主体再转出民主，似乎所有东西都要从儒家开出来？这个我是一直都怀疑的，所以在很多方面我

甘阳：中山大学博雅学院(Gan Yang, Boya[Liberal Arts] College, Sun Yat-sen University)

肖滨：中山大学政治与公共事务管理学院(Xiao Bin, School of Government, Sun Yat-sen University)

陈少明：中山大学哲学系(Chen Shaoming, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University)

姚中秋：北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院(Yao Zhongqiu, Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, Beihang University)

唐文明：清华大学哲学系(Tang Wenming, Department of Philosophy, Tsinghua University)

孙江：南京大学历史学院、政府管理学院(Sun Jiang, School of History & School of Government, Nanjing University)

吕新雨：华东师范大学传播学院(Lu Xinyu, School of Communication, East China Normal University)

杨丽君：华南理工大学公共政策研究院(Yang Lijun, Institute of Public Policy, South China University of Technology)

张小军：清华大学社会学系(Zhang Xiaojun, Department of Sociology, Tsinghua University)

麻国庆：中山大学人类学系(Ma Guoqing, Department of Anthropology, Sun Yat-sen University)

卢晖临：北京大学社会学系(Lu Huilin, Department of Sociology, Peking University)

罗成：中山大学中国语言文学系(Luo Cheng, The Department of Chinese Language and Literature, Sun Yat-sen University)

刘骥：华南理工大学公共政策研究院(Liu Ji, Institute of Public Policy, South China University of Technology)

李长春：中山大学哲学系(Li Changchun, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University)

翁贺凯：清华大学马克思主义学院(Weng Hekai, School of Marxism, Tsinghua University)

刘伟：中山大学哲学系(Liu Wei, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University)

讲的东西可能仍然回到我80年代的立场。

大家都知道20世纪80年代有一个文化热,从表面上看好像是全盘西化的开始,但实际上并不是。80年代杜维明在新加坡召开了一个会,题目大概就是“儒学与现代”,是把我当成西化派的代表请去的。我在会上发表了一篇文章,所有人包括余英时等都感到意外,因为他们发现我并不是所谓“西化派”,而主要是一个文化保守主义者。我在那篇文章中提出了几个问题:在一个现代社会,我当时用的是马克斯·韦伯的概念,即在一个工具理性主导的工商社会,儒家的位置何在?儒家的发展方向何在?我主要批评的是海外新儒家从牟宗三到杜维明的一个路线。这个会为什么会在新加坡开?因为当时很多人正在提“东亚四小龙”的经济发展和儒学相关,把新教伦理的命题转化为一个儒家的命题来证明儒家不但没有阻碍社会的发展,甚至是东亚资本主义发展的最主要的资源。我并不是完全否定它,但我认为这样一个努力方向,就是力图去论证儒学与现代世界并不矛盾,并不冲突,甚至是有利于现代世界的。这是让儒学迎合现代世界各种各样的功利的要求,或者促进科学精神,或者促进商业精神、市场经济,甚至促进民主,等等。当时我提出,所有这些都不是儒学的根本价值所在,而只是把儒学变成一个仅仅符合现代社会的工具。今天有很多经济学家也都非常认同儒学,认为儒学和市场经济很一致,好像儒家里面有市场经济的东西可以抽出来,或者从儒学来论证宪政或民主。但我认为这都不是儒学真正的天命所在,而且很可能造成对儒学本身的歪曲。我甚至认为如果儒学过于激进地介入社会现实政治的层面,从王莽改制到王安石变法,到清末康梁强烈的儒家指导的政治变化等等,结果通常都是灾难性的。我当时认为,儒家和现代世界,用韦伯的语言来说,其根本价值取向是不同的,传统社

会无论中国还是西方,都是一个价值理性主导的社会,但现代社会是一个工具理性的社会,这一点今天仍没有变。所以儒家不再可能是全面性主导的,它起到保守主义的作用。我个人也是从保守主义的角度出发,现在也是一个很自觉的保守主义者。回头看我80年代那篇文章,也是一个明确的文化保守主义者的立场。那时我可能太保守了一点,认为儒家唯一的工作领地就是学术界,在人文研究、人文发展的领域去坚持它的价值理性。但它在现代社会主要起到调和与协调作用,以免现代社会过分工具理性化、过分庸俗化。

我今天讲的儒学,主要问题仍然是在教育领域,“正人心”方面,但不是一个单纯的学术性的领域,而是说包括社会人心的教化,这是儒学可以做的事情。强调儒家如何能够引出权利主体概念也好,引出宪政民主的主体也好,我个人仍然怀疑可能这不是儒家的精神所在,也不是儒家发展的方向。儒家的发展方向是对现代社会——科技主导的社会,技术理性主导的社会,工具理性主导的社会——加以规范、节制、调和。在工具理性和科技主导的基础上,我并不认为有什么中国特色,整个人类都会在技术理性的笼罩下。当然我个人是非常反对这个东西的,但我认为这是一个现实,也不可能扭转。儒学唯一的功能只是在人心的教化上面,所以我持一个非常悲观的看法,如果着力去论证儒家和现代民主宪政,更不要说市场经济等等的一致性,都是对儒学的歪曲。但是另外一方面,我也不大相信儒学可以在现在这样一个技术和经济为主的社会里,完全恢复一个古代中国的全面儒家社会。如果儒学不能自我节制的话,我担心它会走火入魔。

肖滨：“社会主义在价值体系里边还是一个平等的东西”

我感觉甘阳刚才的演讲大概有三层意思。

第一层意思是强调在当代全球视域下儒家是有限度的,不能对儒家的功能进行无限度的夸大,比如说儒家要开辟什么或者拯救什么的。在这个意义上他是蛮悲观的,所谓悲观就是说他认为儒家是万能的,不能无限放大儒家的功能,这是一种警惕的批评主义态度。第二层意思是他也肯定了儒家在当代中国社会中的作用或者功能,即在工具理性如此膨胀的当代社会中儒家有一个人心教化的功能。换句话说,在一个工具理性甚嚣尘上的社会,儒家在人心匡正、人心教化方面有其一席之地。这也是儒家在当代社会的价值和意义所在。第三层意思就是试图在当今社会的价值谱系里边寻求儒家的定位。甘阳一上来就谈到社会主义、保守主义和自由主义这些价值体系,大概他的想法就是说应该把儒家放在保守主义这样一个价值定位里面。在这三种价值谱系中,自由主义、保守主义、社会主义确实有不同的价值目标,比如说当代政治经济秩序追求的法治、市场经济这些东西就跟自由主义的价值主张关联多一些,而与保守主义不怎么搭界。

我们需要做更精细化的讨论。一般人可能认为市场经济、法治会跟自由主义联系更多一点,而社会主义、保守主义就比较复杂,我下午有个发言再说。大概甘阳的社会主义不是一般所讲的科学社会主义这个体系,主要还是欧洲经典的社会主义。如果从这一点来讲,社会主义在价值体系里边还是一个平等的东西。这样来看的话,虽然把儒家放在保守主义这样一个大体系里面,确实可以找到它自身的定位,但今天这个会议的主题是儒学与社会主义。甘阳写过一篇文章,如果我没记错的话,就叫《儒家社会主义》(甘阳:就是我刚才所说的《社会主义、保守主义、自由主义:关于中国的软实力》,后来可能有人转载的时候把名字改了)。还是要请甘阳把儒家与社会主义的关系再说一下。

甘阳:资本主义才是导致儒家完全崩垮的原因

那我稍微补充一下。实际上1988年的文章也提到了儒家与社会主义的关系问题,当时也是我第一次和海外的学者,包括余英时一起争论过的。他们一直有一个看法,就是中国社会主义断送了儒家的前途,我认为这是一个错误的观点。因为社会主义与传统、保守主义都有一个基本的特点,就是价值理性的优先,所以对于儒家也好,或者对于西方比较传统的东西也好,都和社会主义有契合性。只有资本主义才会明确地把工具理性作为经济唯一的先导。所以我觉得,比方社会主义时代,也就是毛泽东时代,最基本的是一个道德理想模式。我当时特别引了雷锋,雷锋在官方是叫无产阶级战士,但雷锋各个方面都符合儒家的标准。它实际上是借助了社会主义,包括共产主义理想能够在当时中国有这么大的影响,本身脱不开以往儒家的道德理想主义传统。所以如果说1949年以后儒学断裂,那主要是学术层面上的断裂,但是在民间日常生活中我们到处看到的是儒家的生活。我基本上认为,哪怕一直到“文化大革命”,中国人的行为方式和生活方式还是非常传统的,基本是儒家的日常生活方式,开始变质恰恰是在改革开放的三十多年。改革开放以来,我们不能说人已经完全不是儒家的,但在日常生活方式上面,的确根本上不一样了,资本主义才是导致儒家完全崩垮的原因。而社会主义在很多方面和儒家有非常大的亲和性,甚至是只有借助于儒家原本的信仰层面,社会主义、共产主义的那些理想的提倡才会慢慢发展起来,虽然它们的话语系统是不一样的。总之儒家和社会主义确实有亲和性,但是在整个资本主义进入以后,儒家和社会主义都受到了最根本的冲击。

肖滨：儒家与社会主义、资本主义极为复杂的关系

我觉得甘阳这样一个阐述非常有意思的是，实际上他看到了1949年以后中国搞的社会主义与儒家有契合性。契合性在哪里呢？就是它们都有道德理想。从这个角度来讲，儒家与1949年以后的社会主义之间似乎不是紧张。儒家与社会主义的真正紧张是在这种社会主义与资本主义调和的时候。大家知道1949年以后资本主义就被干掉了，到1978年改革开放之后资本家才能再回来，所以1949年到1978年这一段，在资本主义被干掉的情况下，儒家与社会主义倒是蛮亲和的，不像有些人所想象的那么紧张。相反地，1978年改革开放以后，资本主义大肆盛行，儒家和社会主义的关系似乎就变了。我们看到甘阳对这个问题非常有趣的分析。

但是如果要从怀疑和批评的角度看，我觉得1949年到1978年这一段，虽然资本主义在中国处于风卷残云的阶段，儒家和社会主义还是有很大的紧张性。为什么呢？社会主义有两大支系，一个就是所谓的科学社会主义。1949年以后到1978年，尤其是三大改造完成之后，科学社会主义在中国主要体现为共产主义。从这个意义上讲的话，儒家和社会主义当然有契合的一面，就是儒家有大同之类的社会理想，这与共产主义的社会理想是有勾连的。另外，共产主义革命很重视人的道德形象塑造，毛泽东有一句诗叫做“六亿神州尽舜尧”，这与儒家强调对道德人格的塑造似乎也类似。但是科学社会主义或者共产主义，在我看来，它的主要问题不是理想，而是手段，比如它要用暴力的方式推翻私有制以及要搞“文化大革命”，这些和儒家是有紧张性的。也就是说，儒家是不主张消灭私有制的，儒家也不主张阶级斗争。因此，我们应该看到，从1949年到1978年，儒家与社会主义、共产主义的紧张性还

是非常鲜明的。如果把时间再往后延伸，到1978年之后，资本主义卷土而来，工具理性又大肆扩张，这个时候我觉得儒家与社会主义的紧张性不强了，反而它与资本主义的紧张性就强了。因为随着市场经济大力发展，资本迅速扩张，在不均衡的劳资关系下，工人的处境很糟糕，这个时候儒家与资本主义的关系就紧张了。举个例子，儒家非常强调对人的同情，而老板们把一批工人都弄去生产劳动，给他们的工资很低，提供的生产环境很差，对工人的处境完全没有什么同情，就是把他们当成劳动工具。这样儒家的对手就转化为资本主义。反过来，它和共产主义契合的一面，即它对人的道德规范的追求这一面就体现出来。所以如果从历史的脉络而不是仅仅从理念中来追述的话，我们会很清楚地看到，在两个三十年这个大的框架里边儒家与社会主义、资本主义极为复杂的关系，这样我们才能找到儒家在我们价值体系中的定位和它的意义所在。

甘阳：儒家与社会主义关系的两面性

儒家与社会主义的关系也是我想听大家讨论的。我觉得一方面是有亲和性的，儒家和社会主义都强调群体高于个体、责任高于权利，等等。在丹尼尔·贝尔那里，他的顺序也是社会主义在先，社会主义、自由主义和保守主义。他的社会主义必然是把群体放在个人之上，这是他对社会主义的定义，没有这一条的话，现代社会的所谓福利社会都是不可能的。所谓社会福利，不是资本主义的价值里面有的，在这一点上社会主义和儒家是一致的。但是社会主义归根到底是一个西方传统，从哲学上讲，我认为儒家和社会主义有根本的差异。社会主义最基本的哲学根基是在平等上，而儒家不是讲平等的，是说爱有差等的。平等就意味着每个个体都是原子，西方社会主义和资本主义在这一点上实际上是一样

的,个人是一个基本的社会单元,而不是由家庭等衍生出来的,我认为这是在哲学上根本的不同。所以说儒学和社会主义有亲和性的一面是在价值理性优先,群体利益、社群利益要高于单纯的个人权利。但是另外一方面,回到原本上,中西之间的差异很大,如果假定儒家讲的也是平等的话,我个人比较有保留,但这个也是可以讨论的问题。

陈少明:站在社会主义和儒家的反面看

我为甘阳的说法做一个附议,就是说社会主义和儒家有某些共同的地方,其实更主要的问题是要站在社会主义和儒家的反面,基本上就是以反对个人权力为中心。虽然儒家的时代没有个人权力,可是反对儒家的是以个人权力为中心的。近代反儒家的,所谓个性解放说到底就是这个问题。这三十年来的整个社会生活,伦理道德方面的改变,其实就是以个人权力为中心,所以一方面反对社会主义,一方面跟儒家的传统造成更深刻的冲突。

肖滨:“儒家与社会主义联手能够为制衡资本主义提供什么”

儒家和社会主义的关系问题可能是非常大的一个问题。如果要讨论这个问题,首先要搞清楚社会主义的敌人或者对手是谁。我们应该很清楚,社会主义的敌人和对手是资本主义。

近代以来资本主义和工业主义联手,在民族国家制度框架的驱动之下,大肆扩张,横行全球。当然它创造了巨大的生产力和物质财富,使社会生产与经济发展取得了巨大成就,但是资本主义带来的问题也成堆。在很大程度上,社会主义正是为了化解资本主义的负面资产,包括它的局限性应运而生的。

以历史的眼光来看,社会主义以两种进路与

资本主义战斗:

一条是科学社会主义的进路。科学社会主义试图以共产革命的方式,通过暴力革命的办法消除私有制,彻底把资本主义消灭掉,这样,资本主义带来的负资产也就没有了。人类实践的历史经验证明,这条路走不通,也走得不好。自1848年《共产主义宣言》发表以来,一百多年的历史过去了,共产革命的实践效果确实不理想。因此,以科学社会主义这个路子来战胜资本主义可能是有问题的。

另外一条路在北欧最为典型,我们通常叫做民主社会主义。这条进路不是要去消灭或替代资本主义,而是对资本主义进行某种程度的改良、修正或者制约。从实践效果来看,尤其在有一些北欧国家,如丹麦、芬兰、挪威、瑞典等国家,民主社会主义相对而言取得了比较好的社会效果。虽然它没有消灭资本主义,但是比较好地制约了资本主义带来的负面性。

这样一种民主社会主义的支撑点和基本点是什么?在我看来,民主社会主义的核心基本点是公民权利。除了公民基本自由的权利外,具体来说有两个支撑点。一个是公民的社会权利。按照公民权利理论,公民权利主要分为三种类型:民事权利,也就是自由的权利;政治权利,也就是民主的权利;社会福利权利,这涉及社会民生福利保障。民主社会主义正是依靠公民社会权利,要求政府制定各种社会政策以保障底层民众的基本福利,从而制衡了资本主义的经济不平衡,避免了资本过度、猖狂地扩张。这点从北欧可以看得很清楚:对公民来说,政府对公民社会福利提供保障是因为公民享有法律规定的社会福利权利。但是,民主社会主义并非仅靠公民的社会权利这张牌来制约、抑制资本主义,它还有另外一张牌,这就是公民的政治权利,也就是民主权利。这就是为什么我们称之为民主社会主

义缘由。公民的民主权利起了什么作用呢？民主的权利不仅为公民获得社会福利保障提供了政治支撑，而且在一定程度上有利于抑制资本与权力的勾结和结盟。中国最近历史的经验可以证明，资本和权力的结盟对工人阶级、对社会大众的祸害是灾难性的。所以说从北欧民主社会主义的实践来看，它试图通过民主权利和社会福利权利两张牌的组合来化解资本主义带来的经济社会的不平等。从这个角度讲，我们应该承认民主社会主义在化解资本主义负资产方面起到了非常大的作用。当然这并不表明它就没有误区或问题，只是我觉得如果要讨论儒家和社会主义关系的问题，应该用这样一套以公民权利为基石的社会主义为对象。换句话说，我们应该讨论立足于公民权利的社会主义与儒家能不能结盟化解资本主义的负资产。

从经验上讲，近代以来为了化解资本主义所产生的福利资本主义社会，主要存在两种情况值得反思。第一种类型是在欧洲，尤其在北欧，公民的政治权利主要体现为一人一票的民主选举权，正如刚才所说，这也是对公民社会福利保障的政治支撑点。但这也带来一个问题，就是说任何政治候选人为了赢得选举，他就需要选票，而为了赢得选票就必然把福利标准提高，因为如果一旦降低福利标准则肯定丢选票。民主政治权利跟公民福利权利交织在一起带来的一个后果往往是，民主绑架了社会福利。这种情况在很多欧盟国家特别典型。

也有另外一种情况，例如在美国，它有比较强大的资本主义，也有社会主义因素，但是很弱。虽然公民有政治权利的保障，比如说一人一票没问题，但同样存在经济分配的极大不平等。我们看前几年的“占领华尔街”，经济的巨大不平等与公民的政治权利形成了极大的反差。如果说在欧洲体现为民主对福利的绑架的话，那么在

美国可能就是民主与经济财富分配之间极大的断裂。

这两种类型的紧张表明什么？立足于两种公民权利的社会主义难以真正化解资本主义的负资产，或者说不能完全把资本主义的负资产摆平。这就向人类提出了一个非常大的问题：一方面，资本主义无法替代，灭不掉，另一方面，单纯社会主义运动也“搞不定”它。这似乎在一定程度上说明，现代社会的政治经济秩序可能不能单纯立足于个人或者公民权利之上。正是因为这个问题的产生，那么就回到我们会议的主题：儒家与社会主义联手能够为制衡资本主义提供什么？我认为这是我们这个会议的核心。社会主义的目标本来是要制衡资本主义，但是从实践来看，即使成效不错的民主社会主义也难以“搞定”。那么，儒家可以做点什么？

儒家没有公民权利这套资源，但是儒家可以提供一套以仁爱为核心的思想资源和精神传统，这是儒家所独有的。具体来说，这套思想资源可以通过与社会主义联手，从三个层面为制约资本主义提供支持：

第一，儒家有一套仁爱的社会理想。这套理想就是“天下为公”的理想。比如说，“老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏、寡、孤、独、废疾者皆有所养”。某种意义上讲，儒家不拒绝私有制，不排斥私有经济。但是儒家意识到，如此残酷的社会竞争会让弱势群体处境比较糟糕，所以对他们要有所关爱、照顾。儒家在礼运篇描绘了这样一个仁爱的社会理想，这可以作为我们跟社会主义携手来制约资本主义的非常重要的资源。这是深入到中国人文化心理结构的社会理想，有很深的文化基础，也就是“大同”的传统。

第二个层面，就是仁爱的社会道德规范，或者仁爱的价值诉求。这一块儒家有很多的资源。唐代韩愈提过“博爱之谓仁”。平常我们讲

博爱,其实就是儒家的元素。“博爱”这个词不过是“仁”这个价值理念更具体的方面。另外张载曾经讲过“民,吾同胞;物,吾与也”。儒家特别要求君子要有这种精神和价值追求,社会要有一套仁爱的道德规范。

第三个层面,就是仁爱的情感。自由主义和民主社会主义讲法律上的权利,而儒家虽然不讲权利,但是非常强调情,特别是仁爱之情的扩展。从对家人的亲情、关爱,一直可以往外扩展到仁者与天地万物为一体。儒家的情感扩展就像把一块石头扔进水里之后的水波,情感不断从家族一层一层往外扩展。

这里我的结论是,在化解资本主义负资产的问题上,儒家可以与基于公民权利的社会主义结盟;在这方面,儒家有其独有的资源。

最后,我希望延伸一下。资本主义和社会主义的问题都属于现代性的问题,但是现在的情况表明,这样的现代性秩序可能也是有问题的,需要反思,因为它完全立足于个人、个体及其权利。从西方的经验来看,当把社会经济秩序完全立足于个人及其权利也是有问题的,因为个人社会福利权利如果无限扩张、膨胀,那么任何国家的财政都无法支撑。欧洲现在似乎就是这样,福利只能升不能降,因此会有很多问题。我们应该站在更高的角度看这个问题,儒家这个传统思想资源,可能对来自以权利为基石的这套社会秩序构成一种补充或者纠偏。我的想法是,现代性的社会经济秩序当然要立足于法律赋予的公民权利,但不能局限于这种权利。如果说公民权利是强调“法”的话,那么支撑现代性秩序的基础可能还要包括“情与理”:情是仁爱之情,理是仁爱之理,这是儒家可以提供的精神资源。也许从搭建现代性秩序的基石角度来看问题,我们才能够真正理解儒家对于社会主义有什么价值。

甘阳:西方社会和非西方社会的巨大不同

我回应一下肖滨。刚才谈到民主社会主义,我觉得这里面有一个问题,就是西方社会和非西方社会的巨大不同。我基本上认为西方国家不会有主权、美国干预等问题,但所有的非西方国家都有一个问题,就是到底独立性何在。它们都受到美国的影响和西方社会的压迫,其政治形态与西方有非常大的不同。只有在主权独立国家,人才是真正独立自主的人。中国现在可能是世界上,不说唯一,至少也是极少的非西方国家,有相对独立的主权。我觉得特别讨论到政治问题的时候,这是非常关键的问题和差异。

姚中秋:创发的出发点只能是儒家

肖滨教授指出,社会主义给自己设定了一个目标。通过对北欧社会主义及社会主义在美国实践的简单梳理,他得出一个结论,即社会主义其实没有达成它的目标。由此,肖滨教授进入到第二部分讨论,我们有没有可能进入儒家的义理,从而发展出一个更加健全的社会主义体系,能够有效地解决资本主义所引发的种种问题。

肖滨教授这个思考非常有意义,也许我们在中国思考社会主义,问题不仅仅在于解决一些迫在眉睫的问题,更重要的是向人类展示一种更加美好的生活和政治形态的可能。也许,今日中国思想者的责任,不仅仅是应付西方的挑战,还要展开思想的创发。我想,创发的出发点只能是儒家,以及中国在过去几千年中延绵不断的社会治理传统。

刚才肖滨教授将议题引入一个比较具体的层面,儒家“仁爱”的核心的精神内涵有助于我们思考社会主义。但你关于公民权利的论述,仍然主要依据西方理论。为什么我们不能更彻底一点?不仅仅在社会经济政策的领域、在伦理生活的领域,立足于儒家的义理?对于政治生活的单

元及其相互关系,我们是不是也可以依据儒家的义理予以想象?其实在儒家的义理中,家不只是一个简单的生活单元,也是经济生活的单元,更是社会生活的单元、政治生活的单元。所以《大学》讲:修身、齐家、治国、平天下。关于传统中国社会治理之道,我发明了一个词——“非政治的纯政治”。首先它摒弃了神以及一切类神的东西,完全是政治的,又把社会治理、社会政治秩序的好坏,奠基于每一个个体以及他们所组成的家的秩序。所以,家首先是政治秩序形成的一个基本单元。在这样的组织体系、政治体系中,对英语权利或者义务之类的词,究竟应该是什么,我觉得还可以继续思考。

关于理解公民,儒家也可以提供新的角度。上次在万木草堂与郭忠华教授对话,讨论到君子与公民的关系。深入理解君子这个词的含义,也许我们可以说,它是让每个人都通过伦理、道德自觉,同时扮演好私人的角色和公共的角色。在儒家义理中,每一个个体只要自觉了,就是公民,就可以成为天下秩序变好的主体。

肖滨:“儒家要有一点边界”

我稍微回应一下甘阳。甘阳兄特别强调西方社会和非西方社会中很大的问题在于,西方社会没有面临霸权对他们主权的压榨,但非西方社会这个问题是严峻的。我承认这一点。但正是因为我们看到20世纪中国革命伟大的成就就是建立了主权国家,这就为我们今天讨论儒家和社会主义能不能联手制衡资本主义,或者化解资本主义的某些负遗产提供了重要前提。如果没有这个前提的话,当然也谈不上儒家跟什么联手的问题。甘阳揭示了我们今天的一个事实,恰好为我们提供了条件。很多非西方国家哪怕文明很悠久,但是没有条件谈这个问题。

我再回应一下秋风(姚中秋——编者注)。

他希望我们再走一步,走得彻底。其实我对家庭的表达是很注意的。我主要是讲社会经济秩序,没有讲政治,特意把政治划开。不把政治单位浓缩、聚焦为一个家庭,我是有警惕的。我赞成甘阳上午的说法,儒家要有一点边界。政治单位是家庭还是公民?这个问题当然可以讨论,但是以我目前的学历、知识和信念,我可能还是趋向于公民作为政治的单元,而不是家庭。

二、社会主义的文明基础

姚中秋:中国社会主义之文明自觉

我最近谈得比较多的是文明自觉,给自由主义的朋友也是谈文明自觉,叫自由主义之文明自觉;给社会主义者就要谈社会主义之文明自觉,因为对中国学者来说,这确实是一个根本的问题。如果我们缺乏文明自觉,这些现代的意识形态听起来很好,在中国也未必不能付诸实施,但必定会出现偏差,最终也会导致我们陷入理论的牢笼中,而不能在理论上有所创发。也就是说,文明的自觉不仅仅有很重要的实践意义,对于我们这些读书人来说,也具有非常重要的理论意义。

我对“社会主义”概念没有多少研究,我只是望文生义地谈谈吧。我觉得,“社会主义”应该是以社会为主体的一套义理体系。那我们就要问:何为社会?何以社会?社会何为?我大概从这三个问题讨论文明自觉。第一个问题是何为社会,也即谁是社会,社会在哪儿。谈到“社会”这个词,我马上会想到,很多朋友的研究中都把社会与国家作为分立甚至是对立的关系处理,那我们需要理清,究竟“社会”在我们整个讨论的架构中处于什么位置;所谓何以社会的问题,是成千上万的人通过什么方式连结成为一个社会,社会靠什么成形、保持;第三是社会为何,即人们连结

而成的这个社会究竟要什么,想干什么,有什么共同的意愿。

要回答这三个问题,我们不能不进入社会的内部,简单地说,就是进入文明。我们只有通过回到文明中,才能理解一个社会究竟是什么,它是怎么连结成一体,连结成一体的社会究竟要什么。

下面简单回顾一下社会主义的思想史或实践的历史。社会主义作为一个来自于欧洲的意识形态,它和欧洲的宗教传统,即基督教之间有非常紧密的联系。比如托马斯莫尔,空想社会主义的代表人物,曾被罗马教会封圣,当然,不是因为他创造了社会主义,而是因为他非常坚定地维护罗马教会的主权,对于国家的主权。但不管怎样,由此我们看到,他有非常坚定的基督教信仰。另外两位空想社会主义者,意大利的康帕内拉、德国的安德里亚,似乎也都是神职人员。我们由此可以非常清楚地看出,社会主义的观念从一开始,就与基督教互助互爱的原则之间有非常直接的关系。科学社会主义诞生后,其与基督教的关系就很复杂了,共产国际内部也有不同的路线。但二战以后,欧洲的社会主义基本上将基督教作为自己的观念价值的主要来源。50年代社会党国际开过几个会议,专门研究宗教与社会主义之间的关系,并且做出过一些声明。

欧洲社会主义的这些努力,对我们来说特别有启发意义。社会主义需要有一个价值基础,需要有人性论的基础,需要有文明论的基础。在欧洲,当然它很自然地与基督教发生了关系。那在中国呢?社会主义在中国的文明基础是什么?自由主义研究政体、研究法治,也许在一定程度上你可以离开文明来讨论,例如设计政体,是建立总统制还是议会制,或者要不要建立联邦制,你可以设计不同的政体,至少在一定时间内都是可以实施的;但是,当我们说到社会的时候,你离

开了人们的信仰,离开广大民众的基本价值观念,则无从谈起。比如,社会主义要公平,问题是谁的公平,什么样的公平。刚才甘阳老师也讲到了平等,很显然,西方人对于平等的理解与我们中国人的理解是不一样的。从基督教发展出来的博爱,是爱每一个原子化的个体,它主张原子化个体相互的爱,而且是无差别的爱。但是,中国人的爱自古到今都是有等差的。基于这种有等差的爱所生成的公平和平等的要求,与基于原子化个体无等差之爱的要求,肯定是不一样的。那在中国,无论是发展社会主义的理论,还是建立社会主义的制度,这个问题都是非常关键的。社会主义应当立足于社会,而这些恰恰决定着社会是什么样子的,社会要什么。

也恰恰是这个差异,文明之间的差异,以及我们对于从西方传来的社会主义的文明基础,导致了中国社会主义的复杂性。在现代中国思想史上,找一个不是社会主义的人很难,大部分思想家和政治人物都是社会主义者,但属于形形色色的社会主义者,其中有反对中国文明的社会主义者,也有认可中国文明的社会主义者。那背后的差异是怎么形成的呢?文明的自觉或者不自觉当为一个决定性因素。我甚至这样想,中国建制社会主义所展开的一次又一次思想斗争,乃至政治斗争,其基本线索大概与儒家和文明有关。

我跟大家分享一个有趣的历史现象。1963年有过一次孔子热、儒家热。1963年下半年,《哲学研究》、《文史哲》等人文期刊发表了大量关于孔子的正面论述文章。大家都知道,1963年是一个在政治上很特殊的年份。这一事实揭示出过去六十年中国政治历史演变过程中非常深刻的线索。从这个线索,我们可以理解最近这几年执政党对儒家传统的新态度。

过去一百年间,儒家与社会主义的关系是非常紧密的,只不过有的时候是正面的,有的时候

是负面的。而历史已经证明,社会主义能不能有一个文明的自觉,是它能不能在中国扎根并发挥作用的决定性因素。现在不管是从理论上还是从制度变革的角度说,中国文明之自觉对于社会主义的生命力都是非常重要的。我们如果有一个文明的自觉,那中国人是可以扎根于自身文明,发展完整的社会主义理论,而不只是重复欧洲人发明的普遍的社会主义,不过增加一点中国特色而已。几千年来,中国都是人类历史的主体性文明,不是某个文明的附庸。那么,中国社会主义是否也应当有一个主体意识?中国这么大的国家,怎么可能只是有点特色而已?中国应当示范世界。

我们看传统社会主义论说中的平等概念,是扎根于基督教的、原子化个体无差别相互平等的概念,由此发展出一整套理论,并建立一系列制度,比如国家福利制度。但这适合于中国吗?我们有没有可能发展出基于仁爱的、爱有等差的社会主义理论?我想,这样的社会主义理论才是更普遍的社会主义理论。我最近喜欢说一句话,所有的神都会死,而人永远都在。神死了之后,人相互之间一定是有等差的,因为无差别的平等之爱不过是神的命令而已,而不是出自人的自然。我们的生命是父母给的,而不是造物主给的。我们当然爱父母胜过爱世界上其他人,爱自己的兄弟超过爱其他的同辈。这是很自然的情感,无等差的博爱才是反自然的,非人性的。那么,中国社会主义能不能在普遍的自然情感基础上发展出一套关于公平、平等的新的理解,以及基于这个理解的社会构造?当然,为了理解这一点,为了思考相应的制度,我们恐怕不能不回到中国传统思想、传统中国的社会结构及其政治安排中。我在论文中也提到,中国人关于平等的理解,与西方人是不一样的,中国人相信,在天之下,人人平等,但爱有等差。在此,我们看到了一个更复

杂的理论,一个更复杂的观念,这样的观念应该是更加普世、普遍的。唯有我们中国人可以讨论,当上帝死了之后,我们如何安顿平等和爱。

所以我觉得在中国文明脉络中,基于儒家义理及据此义理构造并维持了几千年的社会实践,我们或许可以发现一种更为自然的,因而也更为可行,必然更为普世的社会主义理念和制度。

唐文明:伦理社会主义论纲

首先我要谈谈现代以来的儒家学者与社会主义的关系。因为后面许多学者也会讨论这个领域,我就侧重讲大家可能不讲的人。

讲到社会主义,很多人会把社会主义和康有为的《大同书》联系在一起,但是康有为自己并没有这样讲。第一个把康有为思想解释为社会主义的正是梁启超,这是在1899年的《南海康先生传》里,他说康的哲学是社会主义哲学。梁启超也是在中国近现代史上第一个使用“社会主义”这个词的中国学者。梁启超谈论社会主义比较多的有两个时期:一个是1905年前后,主要与孙中山集团争论;另一个是20年代初,主要与共产党人争论。他对社会主义有一个基本的定义,对应经济学里面生产的三个要素——土地、资本与劳动力。他说社会主义就是土地公有、资本公有,以及劳动是创造一切价值的源泉。他也写过一些文章,认为中国古代早就有社会主义精神,他不光回溯到儒家,还回溯到墨家、法家、道家等,都与社会主义有关。和很多人讨论这个主题时一样,他也特别提到王莽、王安石以及井田制等。他以“国家社会主义”来概括中国古代的社会主义。在他与孙中山等人争论时,他对孙中山提出批评,认为孙中山只讲土地公有,远远没有把握社会主义的要点,因为在工业化时代资本最重要,必须资本国有,才算社会主义。不过,这样说并不代表他赞同走社会主义的道路。这次

争论应该放在当时保皇党与革命党关于中国道路的选择的脉络里来看才是恰当的。他认为中国还没到实行社会主义的时候。这种看法的背后是反对革命,主张改良,因为言下之意是说,既然社会主义还不具备条件,那么实行社会主义就只能走革命道路。换句话说,他一方面指责孙中山等人没搞清什么是社会主义,另一方面反对孙中山的革命主张。20年代初罗素来华讲学,他说中国的当务之急是发展民族资本、发展民族产业,而不应该过早地考虑社会主义问题。张东荪就写文章呼应,当然针对的是当时已经兴起的社会主义思潮,这里面不光包括共产党人,也包括国民党人。比如胡汉民,就写过不少关于社会主义的文章,关于儒学与社会主义这个主题的,是他的《孟子与社会主义》一文,写得也很不错。梁启超在给张东荪的回信中系统地谈了自己对社会主义的看法,大意也是说中国目前应该做的是发展实业,发展民族资本,还不具备社会主义条件,因为尚未形成劳动阶级。大概主要因为这一点,很多人过去把梁启超倡导的视为基尔特社会主义,我觉得不是特别恰当。梁启超一直是个国家主义者,只是强调要发展民族资本,所以也会有行会社会主义的色彩。另外还有一个事件可以看出他的立场。美国的社会民主党人士曾找他,让他牵头组织中国社会民主党,被他拒绝了。过去有学者引用过1927年他写给孩子的信,其中说:“你们别要以为我反对共产,便是赞成资本主义。我反对资本主义比共产党还利[厉]害。我所论断现代的经济病态和共产同一的‘脉论’,但我确信这个病非‘共产’那剂药所能医的。”这段话颇能表达他的立场。胡绳晚年对这场争论有一个重新评价,认为不应当全盘否定梁启超当年的看法。他说梁启超的看法在政治上是错误的,因为没有意识到中国革命的道路应该由共产党领导,但在经济上是对的,即大力发展

民族资本。梁启超对社会主义的看法和态度,在中国现代儒学史上是比较有代表性的。

通过梳理梁启超的看法,我们大概可以看到“五四”前后儒家学者对社会主义的基本态度。大要言之,现代以来的儒家学者大都认可社会主义的理想,但不认可中国共产党的社会主义主张,特别是在道路选择上,对于共产党的暴力革命路线多不赞成。

我们现在反思,会发现虽然我们把梁启超看作一个儒家学者,但他对社会主义的理解和主张与儒家的核心义理关联度不大。这也是很多儒家学者在讨论社会主义时表现出来的一个特点,比如梁漱溟、张君勱等。他们常常引用孔子讲的“不患寡患不均”、宋儒讲的“仁者浑然以天地万物为一体”等说法来说明儒家思想与社会主义的亲 and 性。但在我看来,这些都比较皮毛,因为这些话要和等差观念结合起来才能被恰当地理解。

接下来我谈谈另外一些学者关于儒学与社会主义的讨论。陈焕章是康有为的弟子,中了进士以后又到美国哥伦比亚大学拿了博士学位,博士论文中译本为《孔门理财学》。从我接触的文献来看,第一个使用“儒家社会主义”这个词的可能就是陈焕章,英文即“Confucian Socialism”。他从经济学以及社会政策的角度,详细分析了井田制,认为古代中国的儒家提倡的是一种国家社会主义。他说井田制是“具有社会主义倾向的个人主义”。首先,他强调井田制不是一个集体血缘社会,而是一个经济的、道德的、合群的、政治的和军事的社会体制。他举了很多例子,比如说在道德方面,孟子言及的井田制是“出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦”,这表明井田制具有道德意义。我们知道宋明以来的乡约制度在义理上就根源于此。其次,他讲到里有序,乡有庠,每乡设有学校,学校是行使教法的,因而井田制也关系到教育制度。同时,井田制也关系到

社会政治活动,也意味着一个政治社会。如果打仗的话,井田制也是一个军事制度。总而言之,井田制不仅仅是经济制度,也是军事的、政治的、教化的制度,它是古代中国一种全面的社会组织原理。

胡汉民对于井田制的好处的概括也很到位,他说“民有定产,自食其力;田有定分,豪强不能兼并;赋有定法,贪暴不能多取”,这样,“经济上的不平和政治上的不平,几乎减免得干净”。陈焕章还讨论了一个问题:井田制是与封建制相伴而行的,那么孔子为什么反对封建制而赞成井田制呢?他说是因为封建制有政治上的不平等,所以孔子反对,而井田制强调经济上的平等,所以孔子赞成。就是说,孔子对周礼的损益就是倾向于提倡平等,无论是经济上还是政治上。陈焕章最后概括井田制的基本理想是,每个人的生活都有均等的份额,均等地享受经济活动以及社会生活(包括政治生活与道德生活)的机会。一言以蔽之,井田制的精髓就是机会平等。如果我们推导一下,那么儒家主张机会平等的背后是孟子讲的人格平等,即人人皆可为尧舜。这个思想是孟子提出来的,在当时也可以说是石破天惊,当然根源还要追溯到孔子那里。陈焕章也讲到一些具体的社会政策,例如政府应当控制一些专利性行业,如公路、铁路等,但是商业垄断是要反对的。比较特别的一点是禁止统治阶级进入理财领域,所谓“食禄者不得与民争利”,在古代中国有很严格的规定,还有政府调控供需、政府救济等等。关于政府救济,中国古代讲的救济在对象上强调的是鳏、寡、孤、独,不是指一般的老、弱、病、残,而是指家庭生活残缺的人。从中可以看出,首先是由家庭承担照顾其成员的责任,在家庭没人照顾的情况下则由国家来照顾。

蒙文通是现代以来把儒家的义理与社会主义讲得最接近、最到位的。他有两篇文章,一篇

是民国时期的《儒家政治思想的发展》,另一篇是《孔子与今文学》,后者可以看作前一篇的修改稿。一会儿李长春也会讲蒙文通,我这里就不展开了。我引用一段话,来说明他的要点:“今文经学的理想是一个万民一律平等的理想。井田制度是在经济基础上的平等,全国普遍设立学校是在受教育和作官吏机会上的平等,封禅是在出任国家首脑上的权利的平等,大射巡守是在封国爵土上的平等,明堂议政是在议论政治上的平等。在这一律平等的基础上,而后再以才德的高下来判分其地位,才德最高的人可以受命为天子,其次可以为诸侯、卿、大夫、士,其不称职者可以黜免,同时又还有辅助政府的议政机构。从形式上看,应该说是一个气魄雄伟,规模宏大的有理论根据有具体办法的比较完善的思想体系。”

简要概括一下现代学者对社会主义和儒学的关系的理解。第一,大多数人都认为古代的儒家和社会主义有亲和性;第二,大多数人在论述儒学与社会主义时主要聚焦于儒家经典中关于井田制的内容,核心理念则包括经济、教育、政治等方面的机会平等,特别是教育平等,可以说是儒家社会主义理念的重中之重;第三,政治上比较强调国家的作用,一方面要求施行仁政,赋税不能太重,国家不与民争利,另一方面国家是维护平等的重要支柱,对经济活动应当有正当的干涉,防止贫富差距过大,并根据实际情况进行再分配等。

论纲的第二部分,是我对这些思考的评价和我的思考方向。现代儒家学者在谈到这个主题时对教育问题重视不够。蒙文通也只是提到没有把教育平等作为重点。孟子的仁政其实就制度而言主要是井田和学校。只强调井田制而忽略学校在平等理念贯彻上的意义是非常片面的。孟子说王道之始在于治民之产,王道之成则在于养生送死无憾,而这个养生送死无憾,其中

就包含着教化的理想。这里的教化当然是儒家所说的,主要内容是人伦之教。按照这个看法,现在很多人所说的社会主义,甚至有些人将之归为儒家社会主义的,其实根本不是儒家社会主义,或者说只是惠政而非仁政。分人以财为惠,孟子曾经批评子产“不知为政”,就是说他只知道给民以恩惠,不知道施仁于民。仁政的核心是亲亲,亲亲而仁民,仁民而爱物,最后实现全民教化,所以我认为可概括为伦理社会主义。

伦理社会主义的核心要点在于重视家庭的价值,重点是孝悌,其中孝是最重要的。我知道很多学者对于孝还有很多疑虑,主要是说现代社会已经变了,儒家过去的孝的观念不适用了。面对现代性的变迁,儒家的确需要调适,但我认为孝的观念在现代仍然很有价值。当务之急是要正确地理解孝的含义。很多人会觉得孝还有什么复杂的,不是很好理解吗?其实未必。我觉得很多人对孝的理解是有问题的。首先,把孝仅仅理解为一个私人性的美德、强调孝就是对父母的养与敬是不够的,因为孝有公共性的一面,或者说是跨越了公私领域的。这两点《孝经》里讲得最清楚。《孝经》说:“立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。”就是说,要做到孝,不仅要对父母能敬能养,事之以礼,而且要在社会上做个好人,最好还能在历史上留下令名,其最高境界是荣耀父母。过去有媒体要黑儒家,就说很多贪官都是孝子,理由是这些贪官对父母很好。其实按照《孝经》的看法,贪污公共财产乃至下狱,这种“贻亲羞”的行为,连“身体发肤系父母所受,不敢有丝毫损伤”的“孝之始”也没做到,遑论“以显父母”的“孝之终”! 80年代末关于儒教伦理与资本主义精神的讨论,也没有注意到荣耀父母的重要性。虽然儒教没有类似于基督教、新教那样巨大的二元张力,但荣耀父母的确可以成为儒教徒在现世取得成功的巨大动力。但这么说并不意味

着儒教伦理与资本主义最具亲和性,因为正是对父母的孝使我们对兄弟姐妹有强烈的关怀之情,而这种对兄弟姐妹的关怀扩展到社会中就构成了一种社会主义精神。这是伦理社会主义的第二层意思。父子之伦带来的是进取的精神,所谓继事述志,兄弟之伦带来的则是关怀的精神,而使这两伦成为可能的是婚姻。所以我所说的伦理社会主义基于家庭三伦,夫妇、父子、兄弟,古人称为“三亲”。这里对于兄弟的重视,对于悌的强调,背后是对于母亲的重视。我认为儒家在性别政治的问题上,对于女性问题是充分重视的,只是其要义还没有被很好地挖掘出来。中国秦汉以来在家庭财产继承方面就是兄弟均分制,这与欧洲和日本封建时代非常不同,背后的义理基础就是重视家庭内部的亲情,基本上对应于我们所谓的核心家庭,其中特别凸显了母亲的意义。就是说,对母亲的高度重视从而建构兄友弟恭的兄弟之伦是中国古代社会与欧洲、日本呈现出很大差异的根本原因之一。我们看张载的《西铭》,会发现特别是在政治哲学上,古代儒家对君的规范性要求就是“为民父母”,而张载说“大君者,我父母宗子”,又讲到“民吾同胞”,这个思路其实是把君主也放在兄弟的关系上了。如果说伦理社会主义直接基于兄弟之伦,那么兄弟又是以父子之伦为基础的,而夫妇之伦又是这两伦的构成性基础。我要讲的伦理社会主义就是要基于这三伦,这里的“伦理”不是西方人讲的比较宽泛的“伦理”,而是人伦之理。

最后总结一下伦理社会主义在经济、政治、教化上有些什么样的特点。在经济上,伦理社会主义不主张福利国家,福利国家还是单个人的思路,这里就涉及平等与差等的关系。儒家很重视差等的观念。一方面是爱有差等,亲疏远近,另一方面儒家一直维护的是一个有高低贵贱的生活方式,这个也是差等。而在现代社会,无论是

资本主义,还是社会主义,都有抹平差等的倾向。在这一点上,当然社会主义更为严重。在此我们想想尼采的批评就清楚了。通过儒家的人伦关怀,特别是代际关怀,一定程度上还能解决西方社会的阶级问题。政治上,伦理社会主义基本上是重视美德的政治,强调国家的重要性。教化上,伦理社会主义的教化主体与共产党是有很大差异的。如前所述,基于儒家思想的伦理社会主义,其教化主体是以孝悌为根本的,推扩到社会就是以仁义为主体,这样的仁义主体是公私兼顾的,强调的是私不破公,公不废私。这和五六十年代中国共产党讲的“大公无私”有很大差别。教化主体当然也直接关联教育问题,因此涉及教育制度的安排,这是非常重要的。

孙江:儒学与社会主义的早期邂逅

昨天在来广州的飞机上,一直在阅读随身带的两本书。一本是法国学者毕优塞(Sébastien Billioud)和杜瑞乐(Joël Thoraval)合写的《圣贤与民众》(*The Sage and the People: The Confucian Revival in China*),刚刚出版,写当代中国的儒学复兴;还有一本是幸德秋水写的《社会主义神髓》,1903年7月出版后,10月就由在东京的中国留学生翻译为中文,在中国人接受社会主义的历史上,这本书非常重要。刚才大家讲到的社会主义中的社会、主义乃至社会主义本身,都是19世纪末泊来的概念,认真起来,需要从概念史的角度进行考察。我留意到刘骥兄拿着一本书:约瑟夫·列文森的《儒教中国及其现代命运》。这本书出版于20世纪60年代。记得列文森在书中给儒学判了死刑,称儒学已经进了“博物馆”。假如列文森重生,看到当下的儒学热,不知是否会修正自己的观点?《圣贤与民众》第9章的标题是“儒学的用途与滥用”(The Use and Abuse of Confucius),这让人想起尼采英译著作《历史的用途与滥用》

(*The Use and Abuse of History*),因此,我有点担心,在讨论儒学的时候,我们是否陷入了目的论和本质主义的路途,把基于今天的关怀投射到历史,对历史加以裁剪和直线的勾连。尼采在《历史的用途与滥用》里指出有三种历史。一种是纪念的历史,说纪念的历史远离原因,用充满煽动的词语怂恿勇敢的人做轻率的事,热心的人做狂热的事。第二种是怀古的历史,把自我与历史同一,在发霉的空气中贪婪地呼吸,在尘土堆中觅觅寻寻。第三种是自我救赎的、批判的历史,把过去带上法庭,进行审问并定罪。尼采的看法发人深省,但是包括他所提倡的第三种历史在内都是目的论的历史。作为一个历史学者,在面对过去与现在的关系——历史时,我基本上采用的是社会史和概念史相结合的方法。所谓社会史的方法,就是关心文本背后的情境。近年,在我和一些朋友的鼓吹下,概念史逐渐热了起来,概念史关心的是文本的语言与结构。基于社会史和概念史的立场,我对儒学与社会主义问题的考虑可能和大家从义理上的辨析、非历史性的“穿越”不尽一样,我强调的是一种实践的、可把握的历史维度。这里,我谈几点粗浅的想法:

第一,文本与实际的关系问题。所谓儒学,我们今天所谈的儒学,除了以现在进行时出现的发明的儒学外,基本是一个“死亡的意识形态”(deadly ideology),活在文本中的过去。而作为一个历史学者,反观这一百多年的中国历史,我关注的是“活着的”(living, active)儒学,这种活着的儒学不是通常理解的儒学。儒学的近代命运,如这一百多年中国的命运,从打倒孔家店到重建孔家店,从杀死复数的祖先到建构以民族为符号的单数的祖先。孔家店被打倒后,孔家店的伙计,孔家店的商品,风流云散了吗?没有!一些浮在历史的表层,如康有为、陈焕章等搞的孔教运动。更重要的是,孔家店被打倒后,礼失求诸野,

儒学依然活在民间。我所说的民间儒学,在王朝时代,它们的共名是“邪教”;在革命时代,它们的共名是“会道门”。如果细看这两个共名里的内容,观感可能大不一样了,核心内容是儒学、儒教,或者准确地说,这些民间宗教无论是提倡“三教合一”(儒释道),还是主张“五教合一”(儒释道耶回),儒学都处在显要的位置。改革开放后,这些民间宗教重新浮现,政府一仍其旧,阳为抑压,阴以默认,没有予以重新定位和改造。《圣贤与民众》讲到一贯道,这一在大陆曾经的“反动会道门”,在台湾地区已经很大程度儒教化了,其成员来往于海峡两岸。对于这类包括儒学在内的宗教,国际学界称为“救世宗教”(redemptive religion)。杜赞奇(P. Duara)好像最早用这个英文词称呼民国的新宗教。很长时间,我与欧美、日本的学者一起进行关于“救世宗教”的研究,我主要研究道德会、红卍字会。我发现几乎所有的民间宗教,撇开宗教性的成分,都对儒学——文本儒学抱有强烈的关怀,很认真地运用儒学资源面对当下,批判近代给人带来的种种不安和不平。当然,沉淀在民间的儒学,并不是如文本儒学,很纯粹,我称它具有杂种性(hybridity)。面对这种“活着的”、“实践的”儒学,我们无法用传统儒学来描述,所以,如何处理文本和实际的关系是必须认真对待的一个问题。

第二,社会主义概念。如果将这个词拆开,是不是社会+主义=社会主义?作为近代词语的“社会”,译自“society”,是日本人最先翻译的,在这之前大都译为“伙伴”,“伙伴”贴近严复翻译的“群”。“群”与“社会”这两个词差异很大,在我们编的《亚洲概念史研究》第2辑(三联书店)收录了德国汉学家冯凯(Kai Vogelsang)教授的论文,按照他的理解,“群”是准天然的、同质性的、不变的,与“国家”同步产生;而“社会”是人造的、异质性的、历史性的,与国家相对。再看“ism”。最近

出现了很多出色的研究,如挪威学者史易文(Ivo Spira)博士的《中文主义的概念史》(A Conceptual History of Chinese-Isms)、王汎森教授的长文《“主义时代”的来临——中国近代思想史的一个关键发展》(《东亚观念史集刊》第4期)等。在我们编辑的《亚洲概念史研究》里也有专门讨论。简单地说,是日本人井上哲一郎在《哲学字汇》(1881年)里最早将“ism”译成“主义”,之前有“原理”、“学说”等。清末中国人,无论接受“社会”概念,还是接受“主义”概念,其过程都不简单。最后,把这两个概念合在一起,“社会主义”又是怎样一个情形呢?社会主义这个概念,刚才唐文明教授提到梁启超在《清议报》第一版刊载的关于社会主义的文章,梁启超对社会主义的理解是经由日本中转来的,在我看来,他所说的社会主义仅仅是一个观念,不能称为概念。照科塞雷克的说法,只有当词语被赋予了具体的社会政治意义之后才能成为概念,也即,只有结合中国情景,赋予社会主义以中国的内涵,作为观念的社会主义才能成为中国化的概念。梁启超与孙中山对社会主义的理解有差异,现在的人和他们彼此之间的差异相比,可能更大。

第三,作为一个历史学者,我关心的是历史事件是在怎样的时点上发生的。翻开历史,我们会发现社会主义进入东亚的时候,最先遭遇的是儒学,刚才提到的幸德秋水是一个重要人物。这个人非常豪迈,被捕后不久即被押上刑场,他口占汉诗,慷慨就义。幸德秋水是《民约论》即卢梭《契约论》的译者中江兆民的入室弟子,吃住都在一起,深受中江兆民影响。在幸德秋水对儒学的理解中,有挥之不去的儒学——志士、仁义等影子。比《社会主义神髓》出版稍早,他还出版了《二十世纪之怪物帝国主义》,比列宁的《帝国主义论》早很多。我曾比较过这两个文本,与列宁不同,幸德秋水批判帝国主义有很强的儒学色

彩。巧得很,《帝国主义论》也是在日文版出版后不久就被翻译成中文了。游学东瀛的中国知识人为什么会关心社会主义?须知,文明进化、优胜劣败、国家强权等是思想界的主流,无疑这和当时知识人持有的儒学背景有关,所以我觉得在我们讨论儒学与社会主义的关系时,需要关心一下这一被遗忘的历史层面。

最后回到当下的儒学复兴。毕优塞和杜瑞乐在《圣贤与民众》一书中讲得比较详细,我这里就不重复他们的论点,只讲我自己的意见。一是讨论儒学与社会主义的关系的时候,不能仅仅从文本和义理上进行勾连,还需要有质感的、跃动感的历史事象来支撑,作为讨论的前提,如果这样的话,可能需要把被现代化、革命赶到边缘的、失落在民间的儒学传统唤回来,这涉及重新审视民间宗教、结社乃至会道门等问题。一个强大的现代国家需要历史和解,毕竟这些被政治化的宗教结社也是中国历史传统的一部分,它们比文本中的儒学更有生活质感,借用尼采的话,是真真实实的作为“生”(leben)的儒学。二是社会主义在中国一百多年的实践中,儒学对社会主义的理解是一个被忘却的传统,这一传统与今天的理解有什么关系,需要比较和思考。三是儒学在过去和现在、文本和实际之间存在着一个不可逾越的沟壑,要将儒家经典中的理想落实到现实中,需要进行“传统的发明”(invention of tradition)工作。

甘阳：“社会主义是不是有它自己独特的文化”

三位老师都讲得非常精彩。一个是秋风的,中国社会主义之文明自觉,我非常赞同这样一个想法,但是背后隐含着一个问题,我当然可以给秋风做一些补充。这个问题在中国和西方讨论都很多,就是社会主义是不是有它自己独特的文化。我先提英国方面,著名的左翼思想家雷蒙

德·威廉斯,他当时是非常强的社会主义者,认为社会主义并不是创造一个新的工党,而是说英国工人阶级文化就是英国整个文化传统。他后来被称为西方新左派的开山鼻祖,其实并不是这样。他强调文化一定是独特民族的文化,所以比较强调英国的文化。秋风讲到1963年就是冯友兰提出抽象制宪法的时候,这并不是说新社会主义就一定要有自己的道德,而是中国传统是抽象意义的。背后有一个很重要的问题,就是中国进入到现代以后,从打倒儒家开始就提倡新道德。中国也好,西方也好,道德基本都是传统社会所创造的,现代社会主要创造权利;而现在西方存在的问题,是把权利变为暴力。权利并不是道德,我觉得权利基本是一个准法律的概念,西方做人的道德基本都是基督教的,或者希腊、罗马遗传下来的,而非创造了新道德。我们经常说要建立信,孟子讲的五伦,讲朋友之间的信,讲的是取信于人。道德基本都是传统的,是人类逐渐发展起来的,最基本的是不要杀人放火,不要偷盗,不要撒谎。要维持一个人间社会的存在,维持人类基本关系的存在,必然会有一套道德。我们在这个现代商业社会中,多数道德都受到了冲击和削弱。联盟看得非常清楚,英国保守主义与社会主义两个传统都是对工业社会和资本主义的制约。资本主义没有走到极端的非人性化,是因为还有社会主义和传统的保守主义的制约。

“资本主义”这个词本身长期在西方都是贬义词。特别感谢唐文明提出陈焕章关于国家社会主义道路,这很重要。我也补充一点,实际从儒家的立场不可能有人是赞成资本主义的,社会主义基本是唯一的可能性,原因很简单,当时英美本身都是社会主义。美国是在罗斯福新政的自由主义全盛时期,把社会主义因素引入了美国。20年代大萧条以后,包括劳工组织都是非法的,罗斯福不断把它们合法化了。中国改革开放

后比较不幸的是,西方完全颠覆了传统,包括英国的社会主义和美国的新政自由主义。大萧条以后,资本家天天在电视上是很遭人讨厌的,哪像现在天天电视上都是有钱人在胡说八道,我觉得人类走到了非常危险的境地。而且现在的政治结构,包括英美这些本来非常强的有政治能力的国家,唯一能做的就是经济。刚才唐文明谈到荣耀父母,对伦理国家没有展开论述。资本主义国家基本的价值是中立性,国家背后是没有任何文化、价值、宗教的,实际上这是不现实的。后来是在小布什时代把祈祷弄到白宫里面,本来很多人是批判的,认为这违背了国家的独立性。白宫召开会议先全体祷告,严格来说,是不符合自由主义国家原理的,所以受到很多自由派的批判。国家是不是有教化的意义?自由主义好像就是国家不承担任何道德教化的功能,国家完全中立,尤其是到了多元文化以后,更没法讲了。这个问题我们也会面临很大的挑战,特别是少数民族的问题。儒家是不是能够处理,还是很复杂的问题。

孙江的发言有点难评论,好像你的意思是说民间宗教和儒家的关系,但是没有太展开。一贯道,我认为呢,是邪教。不是所有的民间宗教都是好的,自后现代以来,从多元文化以来,一个最大的问题是,我们似乎已经不能用“好”和“坏”的概念,都是你好我好大家好,就没有争论了。整个国家、社会不算那么败坏的,都是因为有较强的道德约束。英美并不仅仅是自由主义,保守主义也都是最强大的国家,包括同性恋的问题、堕胎的问题。我是站在美国保守主义立场上的,而儒家在这些方面没有立场,对此我非常难受。我从儒家的角度看儒家肯定是不能接受同性恋的,因为这肯定是破坏家庭的,而且家庭一定是一夫一妻的男女所组成的。我认为这涉及儒家最基本的概念,如果这个破掉,儒家不可能成立。

吕新雨:儒家社会主义和马克思列宁主义的社会主义

刚才姚中秋老师提到文明与社会主义、基督教的关系,这个是很重要的问题。典型代表就是二战之后1959年德国的《哥德斯堡纲领》,欧洲社会民主党用伦理社会主义来代替马克思主义,基督教人道主义的确被认为是欧洲社会主义的来源。但是它的前提,一是一战之后第二国际的分裂,整个欧洲的民主社会主义都背叛了工人阶级和无产阶级,变成了帝国主义战争的拥护者;二是冷战的开启,东西德国的分治,这是使得德国社会民主党转变纲领的历史条件,也就是说,是在认可国家制度是资本主义性质之下的改良主义。基督教既可以是社会主义的来源,也可以是殖民主义、帝国主义的来源。最近,我们在新闻上看到教皇方济各严厉批判资本主义,大声疾呼社会主义。教皇是从他的天主教立场出发的,天主教和基督教的关系问题该如何理解?方济各来自拉美,拉美的解放神学风起云涌,当欧洲民主社会主义放弃马克思主义的时候,解放神学却引进了马克思主义的社会政治分析,其诉求恰恰与美国的基督教作为保守主义、帝国主义国家的诉求相冲突。我们怎么理解美国式保守主义的作为帝国主义意识形态的基督教与拉美反美的解放神学的天主教,这两个传统之间的张力?所以说更重要的问题是在形形色色的社会主义中,我们到底在谈哪个意义上的社会主义。另外,如果文明与社会主义的关系是以不同文明为前提的话,我们到底承不承认文明的冲突?我们承不承认今天伊斯兰教文明和基督教文明之间的冲突?它本身是文明的冲突,还是帝国主义、殖民主义和战争的来源问题?这是从国际格局里看的。回到中国的格局里讲儒家社会主义,怎么处理少数民族问题?少数民族有不同的宗教,汉族也有儒教、道教以及各种民间宗教,这些不同,我

们是要用儒教去统一呢还是去包容？儒家社会主义怎么去处理这些不同的教派？不仅仅是宗教问题，更是少数民族与民族国家的问题。在这个意义上，儒家社会主义怎么去处理？这里提出我的困惑。

回到唐文明老师的发言，真的要把近代社会主义放在一战之后的框架里面讨论，保守主义儒家崛起很重要的历史事件是关于以工立国还是以农立国的讨论，主张以农立国的基本是保守主义的，譬如章士钊。他为什么强调以农立国呢？他说就是为了避免一战之后西方出现阶级分裂的世界，为了防止中国变成一个国内劳资两极、相对如寇仇这样阶级分化的工业国家，所以中国要以农业为基础而不是以工业为基础，这完全是一战之后的反弹。在社会主义问题上，无论是马克思列宁主义的社会主义还是儒家社会主义，共同的基本立场就是反资本主义，所以近代以来保守主义儒家崛起的主要议题包括以农业立国的诉求反资本主义及其工业化引发的城乡分裂。

这里想提出来的问题是井田制与人民公社的关系。很有意思的一点是，当人民公社从大公社制转为小公社制的时候，恰恰吻合了传统社区的经济，即以村庄为边界。今天乡村的社会经济所有制还是以村庄为边界、以村社保护为前提的所有制，所以它是集体所有制，不同于苏联的国有农场制。集体所有制是延续和继承了中国传统村庄的经济范围，所以迄今为止，它的土地制度都是排外性的社区保护的制度。但是我们看到今天的新土改是要打破这个制度，资本下乡、土地流转就是要打破社区保护型的土地制度。在这个意义上，毛泽东的人民公社制度试图解决的问题是，通过工业在地化保持乡村社会不被瓦解，避免城乡分裂的工业化后果。人民公社有幼儿园、养老院，鳏寡孤独的赡养是在农村社区范围内，通过在地工业化来完成。如果要讨论

儒家社会主义和马克思列宁主义的社会主义之间的共通点，人民公社是一个很重要的关节。

我也想回应一下唐老师提出来的“孝”和“悌”的问题。如果看近代以来的中国革命史，革命者都是以背叛家庭为前提的，父亲的形象一直处于被质疑的位置。可以说整个革命时代，都是弑父的时代，整个革命史就是弑父的历史，正是因为父权的失败和崩解才激发了子民们的革命。1919年鲁迅在《新青年》上发表《我们现在怎样做父亲》，批判父权制的儒家伦理，从觉醒的个人出发，呼吁觉醒的父亲肩住黑暗的闸门，各自解放自己的孩子。所以怎么做父亲对20世纪的历史是很大的问题，它的前提是儒家等级制的家庭伦理依存的社会历史条件已经崩溃。皮之不存，毛将焉附？80年代王朔的小说《我是你爸爸》也讲父亲的失败，不过弑的是革命后“红旗下的蛋”——一代父亲。

从20世纪到今天，在各种父权制的废墟上，我们怎么去重建“孝”的问题？这大概也是新儒家急于重建父权的问题意识，即重构社会秩序，但是新儒家必须首先去面对和处置20世纪这个父权崩溃的革命历史，简单地否定，只会导致自身的历史虚无。有意思的是，在革命者的“孝”道里，母亲的意义却不同。毛泽东和鲁迅都一直把父亲看成是封建专制的，却对母亲的感情很深，父权崩溃的基础上，母亲的位置变得很重要了，母亲才是“悌”的根本。由母亲的隐喻转化为民族国家，国家变成了祖国母亲，有了“祖国母亲”才有可能与少数民族建立“悌”的兄弟平等关系，因为母亲代表了平等。中国的民族关系恰恰不能建立在等级制的“孝”的基础上，而只能建立在平等的“悌”的基础上，中华人民共和国的共和是一个“悌”的基础。1949年中国人民政治协商会议通过的《共同纲领》是新中国的临时宪法，建立了各民族共和的基础和原则。共和的意思就是

少数民族和汉族通过“悌”的伦理关系来构建现代民族国家的政治。必须从这里出发,重新解释“悌”和“孝”的关系。刘小枫的毛泽东“国父论”在很大程度上,正是“孝”的逻辑的推延,当然也是对中国自由主义思潮在今天“弑父”的一种回应。在今天中国的民族国家政治框架下,其实是政党政治占据着“孝”的逻辑地位,文明论必然要以讨论政治文明为起点。

最后,提下第三国际的列宁主义的社会主义,因为今天讲的很多社会主义都是以排除“科学社会主义”为前提的。我希望强调一点,第三国际的社会主义和第二国际欧洲的社会民主主义最大的一个区别恰恰是在农民问题上,第二国际或者欧洲的社会民主主义是不承认中国的社会主义,他们认为中俄革命都是农民性质的民粹主义,而农民问题与儒家的关系是有结构性连带关系的。

杨丽君:儒家社会主义的实践问题

我们今天讨论儒家社会主义,不可能再回到从前的儒家,也就是19世纪以及20世纪初那个概念的儒家社会。那么我们为什么今天要讨论儒家与社会主义?我想肯定是要解决当今的问题,当今意识形态重建的问题、各种制度重建的问题、社会关系紧张的问题,等等。所以从这方面来讲,如何从传统文化中吸取资源来重建我们的制度,这才是我们儒家现实化的目的,也是我们应该要做的一件事情。

刚才有老师讲到基督教与资本主义社会的关系的问题,我认为并不是基督教与资本主义社会存在必然契合关系,而是因为西方资本主义国家大多起源于基督教文化,所以当这些国家论述西方资本主义制度,特别是其福利制度和社会互助制度的合理性时,只能从自己的传统文化,也就是基督教文化中寻找其合理性,否则就没有说

服力。每个国家都是一样,在以资本为主导的经济发展的同时,还需要建立一个合理的分配制度、社会救济制度以及安定的社会秩序。这个问题需要制度来解决,但是又不仅仅是制度可以解决的,还要有支撑制度的一套文化体系。也就是需要一个为制度提供合理化依据的文化和价值体系,这套文化体系肯定是从自己的传统文化中产生。计划经济时代的社会主义中国的价值观是以阶级斗争为基础的,这种价值体系已经不存在了,不可能支持今天市场经济的中国。那么我们如何建立与市场经济的社会主义中国相配套的制度,并且能为这样的制度存在找到合理的价值依据?这种价值依据只能从中国的传统文化,也就是儒家文化中寻找。那么儒家文化什么方面可以有效地利用于今天,我想这正是我们今天需要讨论的问题。

姚中秋:“不能不回到文明”

刚才吕新雨提到了一个问题,二战后欧洲社会主义者转向基督教的价值基础是对工人阶级的背叛,而在我看来,这一背叛恰恰是我们需要认真对待、思考的问题,欧洲社会主义在这两百年中不断地变化、不断地调整,也正是在欧洲社会主义者做了比较大的调整之后,才获得了稳定的执政权,这正是需要我们认真思考的问题。如果你是一个反叛者、革命者,当然你可以不顾这个文明,甚至全盘破坏它。但是,如果你是一个国家的执政者,你还能这样吗?你不能不回到文明。你说自己是社会主义者,那么社会是什么?老百姓就是在文明中塑造成长的,他们需要什么?这个社会究竟需要什么?如果你不回到文明中,不回到老百姓的价值信念中,你就没有办法知道民众的需求,那你怎么知道给他们什么福利?我觉得,这恰恰是我们今天在中国思考社会主义值得借鉴的经验。至于你说的帝国主义也

用了基督教,这也恰恰说明,你就算干坏事,也要有价值的基础,否则不足以说服众人。

还有一点,吕新雨讲到以农立国,我想,中国文明给我们提供了一个突破工业资本主义困境的思路。在中国,明清以来工业有比较快速的发展,但是它没有城乡的分离,中国的工业大部分在乡村,并不是在城市里。还有,中国没有随着工业化而出现明显的工、农阶级分化,农民就是工人,工人不离农村。这个独特的经济运作体系背后的原因,恰恰是值得我们认真思考的。这个传统在今天的福建、广东、温州都可以看到,这恰恰给我们构想一种不脱离农村的好社会提供了可能性。

唐文明:“无孝之悌就变成了基督教”

关于甘阳老师提到的问题,在我的思考中,伦理国家当然是要承担教育功能的,但刚才没有展开,这方面的思考也是比较困难的。在现代西方思想史上,黑格尔的国家概念是作为“伦理理念的实体”,对我有一定的参考和借鉴意义,但他的背景是基督教的。当然,西方古典政治哲学在这方面也有一些可以参考的资源。在我的思路中,阐述这一点的一个重要方向是代际关怀。

吕新雨老师提的三个问题都很大,我不一定能回答好。关于人民公社的问题,我需要再了解。关于孝与母亲的关系,以及父亲的失败等等,在我看来,悌不能脱离孝作为一个单独的价值呈现,悌必须以孝为基础。换句话说,无孝之悌就变成了基督教。所谓在天父面前大家都是兄弟,没有了父亲,其实母亲也没了,全部变成了兄弟姊妹,那样的话就成了基督教社会主义,而不是儒家社会主义了。对于儒家来说,悌一定要以孝为基础,这才能守住基本立场。关于农民问题,在现实层面我比较悲观,也没什么具体思考。

三、作为沟通儒学 与社会主义媒介的宗族与家

张小军:宋代文治复兴与儒家的政治文化实践

我理解本次会议的主题之一是儒学可否为社会主义在中国以及中国社会主义在世界的安身立命做出贡献。前两年,我在《清华大学学报》上发了文章《文治复兴与礼制变革》,^①“文治复兴”基本上是一场宋代儒家治理的政治文化实践。宋代儒家和新儒家的影响之大,非现在可比,不仅儒家士大夫掌握重权,儒学还曾经是国家的意识形态。我本意是想用宋代“文治复兴”比较欧洲的“文艺复兴”,例如欧洲人本主义/个人主义对中国的君本主义/国家主义,以此理解中国社会的历史变革。

我自己博士论文研究的是福建一个古村落。福建是新儒家运动最重要的地区,我主要研究历史上宗族的文化创造到80年代的宗族复兴。我们今天在华南地区看到的宗族,其实是明代中期前后大规模的文化创造。我们一直把儒家当作宗族的一个非常重要的伦理支撑,但是对华南的“宗族”有些不同,尽管在族谱中你可以看到言必说儒家伦理。这也许对今天的会议主题有些挑战,因为对所谓的儒家文化会有一个检讨。我曾写过一篇文章《儒家何在?——华南人类学田野考察》,^②开篇是这样提出问题的:“几十年来,儒学在大陆作为反动‘传统’而趋消灭,使得社会陷入慢性‘自杀’,这种伤害从当今的拜金热已初见端倪。近年来,中国官方和民间又重新评价儒家文化:亚洲四小龙的成功被认为与儒学有关,新儒学亦成为学界的热门话题。然而,几年来的华南田野研究,使我产生这样的疑惑:无论过去还是现在,儒家究竟何在?”在几个田野个案的分析之后,文章结尾说道:“我们几乎不可能

把儒家文化作为研究中国历史与现实的不变的维度与常数。在某种意义上,儒家文化就好像社会主义、资本主义、封建主义一样,它作为一种学术语言,在很大程度上定义了学者们的经验,同时使他们遗漏了对许多活生生的现实社会过程的细致观察。”因为当我们学者在侈谈“儒家”时,百姓对“儒家”的文化意义的新创造恐怕是我们始料不及的。在反思为什么在华南地区有大规模的造宗族时,发现跟宋代新儒家的实践有着非常密切的关系。

“文治复兴”这个概念本身,指的是北宋士大夫的政治文化,余英时先生在写朱熹那两本书里面,把宋代士大夫政治文化划分为四个阶段:北宋延续至唐代的古文运动、范仲淹的庆历新政、王安石的熙宁变法、南宋朱熹的理学新儒家。余英时引了宋代张景的“天下用文治,公足以立制度、施教化,而建三代之治”。还有大家比较熟悉的邓小南教授,在宋史研究领域是比较权威的,她在《祖宗之法:北宋前期政治述略》里也提到“宋代的士大夫政治”,有其“致君于尧舜”的“共治天下”思想。后来她也讲到在中国历史上儒学的传承,作为一个群体在正式活动中起决定性作用是直至北宋才见到的。此外,包弼德在《斯文:唐宋思想的转型》这本书中也讲斯文的传统源于上古三代,由孔子保存于儒家经典。不管余英时的“宋代士大夫的政治文化”,还是邓小南的“宋代士大夫政治”,或者包弼德的“斯文”,讲的差不多是同一件事。其特点之一是复古,就是用古理来讲当代的治理。所以我借着“文治”的概念,把它叫做“文治复兴”,是想跟“文艺复兴”有一个比较,也借此思考宋代的社会转折。

文治复兴作为儒家的政治和治理的实践,导致了后来在福建的大规模的造宗族以及民间信仰的国家化转型。这样一种情形的发生,从士大夫来说是余英时讲的“得君行道”:借皇帝做他们

的“修齐治平”,把一套礼制变革推到基层社会和百姓。比如北宋范仲淹做的“义庄”“义族”,当时叫赡养老宗族,用现在社会主义的说法可以叫“宗族公社”,就是利用宗族做那个年代的“社会主义”:弄一片宗族公地,立一套义庄规矩,规定族人怎么共同去用土地,怎么去分配和享用。当时这些义族基本上都是大族,民间老百姓没有那个能力。后来有历史学家研究到南宋的时候,全国只剩下40个义庄,所以基本上是不成功的。在民间社会,因为过去的礼制等原因,基本上没有我们现在看到的宗族和祠堂。朱子《家礼》的第一卷就是讲祠堂:“古之庙制不见于经,且今士庶人之贱亦有所不得为者,故特以祠堂名之,而其制度亦多用俗礼云。”简单来说,当时儒家的士大夫设计了一套东西,包括祠堂礼制,然后想把这套东西做到民间社会。《家礼》还包括墓制等,批评男女分葬,比如宋代的墓是没有男女合葬的,但之后我们看到的墓基本都是男女合葬的。这是一套礼制,宗族是其中一个很重要的点,也是我自己比较关注的。当然,宋以后的宗族比照《尔雅·释亲》里面的宗族是很不一样的,《尔雅·释亲》里面解释了五种亲属,其中跟父亲有关的亲属叫做宗族——“父之党为宗族”。我们可以看到那个时候宗族的核心成员最重要的是上四代祖先,即高祖、曾祖、祖(爷爷)、祢(父亲),里面还有并列的四代女性祖先:高祖王姑、曾祖王姑、祖王姑、王姑,还包括姊妹等女性,都是宗族成员。宋以后的宗族不同了,它不是围绕着父亲的亲属群体,而是围绕远祖的一群后人,妇女也不能单独成为宗族成员。这里我想讲的一个观点就是:儒家士大夫身体力行,试图推行一套他们所谓的儒家想法,期望实行教化,但到了民间社会可能会是另外一个东西,包括在乡村办书院,在我的村子里,有一个蓝田书院,就是跟朱熹有直接关系的。那么儒家士大夫的治理在基层社会是怎

样落地的呢?

记得我第一次到做博士论文的村子,印象最深的是李家的祠堂,叫凤林祠。这个祠堂很早就有记载,在史书如《八闽通志》等就有记载,它过去叫凤林寺,是个佛教的功德寺院。现在祠堂保留有两块碑,明代弘治十年的,详细地记载了为什么由一个寺院转变成一个祠堂的过程。看凤林祠的平面图,在它的旁边有一个李家的香火院,这里由寺院变成了祠堂之后,还保留了佛寺的功能,做了一个香火院在祠堂东边,中间有门相通。1949年以前都是由僧人给他们守祠堂。为什么举这个例子呢?我们知道朱熹对佛教是批评的,但我们在乡村看到的实际情况是佛寺跟祠堂在一起。这个香火院的香火非常旺,老百姓去拜的一个最灵的神叫伽蓝神,伽蓝是梵语音译,指佛寺的保护神。这里的伽蓝神在县志里有记载,实际上是他们的祖先,就是最早施舍建佛寺的人。村里的另一个余氏的蝉林祠也是一样的,由禅林寺演变而来。^③余家的香火院中,能看到后面远远的小祠寺供的就是他们的祖先,也是伽蓝神。一直到90年代,还不断有僧人和尼姑在这里帮忙看祠堂。还有比较典型的是泉州,泉州的开元寺里面的伽蓝祠,现在也是黄氏宗祠理事会的所在地。《开元寺志》中明确记载,在明代的时候族人怎么跟他们争寺院,最后就是寺院胜了,没有像我的那个村子,最后被族人占了寺院。^④但是开元寺和承天寺中,族人有他们的空间,包括土地、寺田等。还有另一个国家级文物保护单位承天寺,里面有一块飞地是王氏宗祠,一般游人不太注意,也有僧人与新兴的宗族争夺寺院的历史背景。在福建,寺院变成祠堂的时间在明代早期就有记载了,比如《八闽通志》。有人会讲是在嘉靖大礼仪之后有了造宗族的情况,其实这是宋代文治复兴的延续,在嘉靖之前已经发生了。

华南地区造宗族的风气是跟文治复兴有直接关系的。简单来说,就是儒家士大夫想把民间动员起来修齐治平,但是民间被动员起来的结果是他们借儒家的礼制来做自己的事情。因为在老百姓的地域生存逻辑里,建立宗族是一群人获得地域合法性的重要方式。换句话说,福建宋代以后一直是一个比较动荡的社会,所以在地方社会的重整里,宗族和民间宗教成为他们组织起来的文化手段。像刘志伟教授研究广东,是从明初的赋税制度开始讲的,讲珠江三角洲沙田开发,然后他们怎么样编造族谱,因为当时要入籍,不入籍就不能科举,会失去很多权力,所以造宗族实际上是不不断纳入国家正统的过程。换句话说,百姓在消化儒家这套东西的时候,他们“言必称儒家,言必称国家”,实际上他们做的是另外一套东西。他们的造宗族是根据自己的利益来做的,所以这个过程是双向的,一方面是儒家的自上而下,另一方面是老百姓的自下而上,用通俗的话来说,就是老百姓把国家做到了他们身边。这个就是历史上的状况,宗族的本质不是我们在传统人类学意义上讲的自然生成的亲属制度,而是文化创造出来的一套亲属制度。在这个意义上,80年代的宗族在没有宗族土地和失去传统几十年后依然复兴,一点都不奇怪,因为宗族继续还是文化创造。

理解儒学或儒家,我想有两个层面,恰恰可以用“文治”(学理和治理)来说明:文——伦理规范和价值规范,这是学理的方面,是儒学的根本,儒家最主要的是从伦理上来救世,如礼、智、仁、义、信;治——制度规范,这是治理的方面,主要包括礼制甚至社会法律。无论如何,如上述论文所述:“文治复兴的积极贡献之一,是在客观上将民众动员和调动起来,并参与到国家的治理和政治事务之中。虽然民众并不简单屈从帝士共治的‘修齐治平’,却因此‘激活’或说政治启蒙了他

们自己的多元发展空间,特别是在被‘文治复兴’激活和政治启蒙的江南地域,经济和文化有了空前广泛的发展。华南庶民宗族丰富的文化创造、民间宗教信仰的广泛发展,亦都是这一过程的伴随结果。”儒家士大夫和儒学引起的这场社会革命,带来的社会启蒙之影响深远,让我们看到江南地区经济的发展以及在世界上有一个“中国中心”。也许道理很简单:虽然百姓对儒家文化有自己的变通,但是客观上带来的是相对以往的破碎而稳定有序的华南地域社会,是地方社会文化的繁荣,由此带来的经济发展也是顺理成章的。

那么对于文治复兴,我们究竟要讨论什么?可以说,文治复兴是儒家和儒学的治理实践,也引发了后来的一场社会革命。它对中国影响至深。究竟给我们留下哪些治理的政治文化遗产,恐怕今天没有时间继续讨论,但用“文治复兴”跟“文艺复兴”做一个对话,我觉得是非常有意义的,是对中国社会宋以后一直延续的一种政治文化形态的思考。也许在这个意义上,可以探究文治复兴引发的社会革命与后来的社会主义革命是否有着某些内在的联系。

麻国庆:儒家价值在社会主义中国社会中的延续

写这个题目,我是想把这么多年来对家的研究往这个主题上靠一下。我对于家族的研究,较早出版的是20世纪90年代末期的《家与中国社会结构》一书,另外一本就是六七年前,北大出版社出的《永远的家:传统惯性与社会结构结合》。两本书的共同特点是在强调社会延续和文化延续在当今社会中意义何在。如20世纪90年代中后期,我和日本著名人类学家渡边欣雄教授等人在福建北部做田野调查。当时我们的一个学术出发点,是着重讨论作为朱子故乡的闽北,其理学传统到今天为止,给中国乡村社会留下了哪些

文化资源。其成果我用日文发表在日本国立历史民俗博物馆研究报告上,题目为“理学与汉族村落的宗族与祖先祭祀”。

回到今天的议题,我想在这几个研究的基础上进一步展开讨论。讨论这些问题,首先要有一个基本的问题意识,就是如何定位现在中国的传统资源。当然儒家作为文化资源中的一个符号,是非常重要的载体,具有象征意义。我们在这里是想重新思考儒家价值在社会主义时期,究竟在中国社会起到了什么作用。美国学者郝大维(David Hall)在他的《先贤的民主》里面给出了一个问题意识:中国的民主能否通过鼓励诉诸在古典儒学中无处不在的某种特定的社群主义而承担最佳的责任,或许还要中国抛弃其文化中心,而输入自由民主的西方观念。他把杜威的实用主义的传统和儒家思想做了非常好的对比。这个讨论我觉得可以从一个方法论的角度来诉诸我们对儒家和社会主义讨论之方法论判断的基础。

由此我想到苏东解体之后,当时包括哥伦比亚大学在内的很多研究机构集中力量开展对社会主义以及后社会主义的研究。到今天为止,这方面研究的著述非常多。如法国学者图德在《新欧洲大全》一书中,对家族形态和意识形态的关系的研究,开辟了家族政治文化论的新领域。

图德在《新欧洲大全》中提出了这样一个观点:存在于某一地域的家族制度的应有状态,是由地域的政治意识形态,进一步说由在经济意义上的现代化所制约的。他对家族制度从两个方面予以考察,一是以亲子关系为准绳的价值和自由主义、权威主义的关系;一是以兄弟间的关系为准绳的价值和平等主义、非平等主义的关系,并以此得出相关的家庭类型,如平等主义家庭和权威主义家庭。进而他分析家族主义和社会主义的关系。他以家庭的自由主义和权威主义为基础,认为像东欧、中国这样的国家,其自身的家

族传统的趋向是权威主义,而且是以父系权威为核心,这就为社会主义提供了社会结构的基础。其实,这一思考也是人类学的研究传统,人类学一直强调国家和社会的关系,早期在非洲研究中就提出了有国家的社会和无国家的社会。无国家的社会其亲属关系在其中扮演了重要的角色,而在像传统中国这种有皇权、有国家的社会,在基层一直扮演着非常重要的角色,形成了皇权、绅权与祖先权威的有机统一。新中国成立后,革命是要“破四旧”,破除封建的传统,但以儒家为代表的文化传统并没有随着革命而消失。

讨论儒家与民间社会的时候,用得比较多的概念,是来自于雷德菲尔德(Robert Redfield)在研究南美社会时提出的“大传统”和“小传统”概念。小传统或乡民构成了人类学研究的重点,代表着人类学田野调查的实际生活,这是人类学研究的前提与出发点。而大传统或士绅代表着文献文化(literary culture),与来自田野的经验有不同的面貌。这种二分法也蕴含着高层文化与基层文化的两种结构。所谓“大传统”文化,在中国主要指的是上层知识社会以儒教为主的文化取向,而小传统文化主要指民间社会自身所创造的文化,其主要载体是农民。这一概念为地方性研究和整体社会的研究提供了重要的理论基础。我从田野中认识到大传统与小传统的关系,是有联系的分离过程。而在当下的中国社会,作为大传统载体的乡绅的消失,使得这两种融合在民间社会日常行为和规范之中。在一定意义上,也是文化的延续问题。恩师费孝通先生在20世纪90年代末和李亦园教授的对话中,特别强调社会文化延续的问题。费孝通先生谈道:“中国社会的活力在什么地方,中国文化的活力我想在世代之间。一个人不觉得自己多么重要,要紧的是光宗耀祖,是传宗接代,养育出色的孩子。”“看来继承性是中国文化的一个特点,世界上还没有像中国

文化继承性这么强的。继承性背后有个东西也许就是kinship,亲亲而仁民。”^⑤从中看出,费先生同样在强调文化的继承性问题,而能延续此种继承性的要素“kinship”(亲属制度)是非常关键的。在中国社会人类学中的亲属关系,主要通过家的文化观念和其社会性的结构和功能体现出来,即家直到今天仍然是认识中国社会的关键词。

可见,中国的社会结构与文化传统之所以能够延续,很重要的是在世代间的亲属网络里延续。其中世代就是把中国社会和文化中最核心的东西提炼出来,这个非常重要。我们今天谈很多大的文化理念,需要回到个人、家庭、群体与社会的结合点上进行讨论。这三者之间到底是一种什么样的关系,今天上午很多老师也发表了不同的看法。总体上,大家强调整体的概念:个体不是独立的个体,个体本身存在于关系之中。儒学的目标趋向,也应该是一个共同体的趋向。特别是在家的延伸方面,强调以家族为本位的共同体意识,强调个人内在秩序与外在社会之间是有一定的对接的。

从这些意义上来说,刚才几位老师提到的关系、类推,包括差序格局、家的观念和儒家思想等问题,我概括为我写过的一篇文章的题目“类中有推,推中有序”。这是中国社会中的一个原则。如历史上的常州经学,也是家族学说理念的体现。后面可能有朋友要谈这方面的问题。所以儒学一旦要解决国家和地方性难题,必须依赖自身没有自觉意识到的社会结构。我们要关注儒家的观念如何进入社会结构里面,特别在家族与宗族的延续中,如何找到解决问题的依据。1927年毛泽东分析中国社会时,把家族系统、国家系统和鬼怪系统放在一个位置上进行考虑。这里涉及家族文化本身的逻辑关系。这种逻辑关系到底如何理解?

斯泰西(Judith Stacey)在一本书里谈道,中国

的家族是作为战略的家族,不是简单的日常生活的概念。她认为通过三四十年的社会主义革命,中国家族制度及所建构起来的父权制不但没有削弱,反而更为加强;大部分流传于中国社会主义革命的传统、家族价值观念和习俗并非与时代潮流不合,而是通过一系列的结构上的支持保留下来。持相近观点的,是研究东莞的伯克利大学教授波特夫妇(Sulamith Heins Potter & Jack M. Potter)。在1980年左右,当时广东省委请他们来做一个关于广东省改革开放的研究,在茶山镇的增埗进行调查。他们呆了几年,后来写出了《革命人类学》(*China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*)。这部作品和傅高义的《广东先行一步》,都是广东省委为了使广东改革经验让更多人看到,而请一批国外研究中国的学者来做的研究。波特夫妇得出的一个结论就是:无论是家庭和宗族的模式,还是宗族的生存结构特点,在经历了毛泽东时代以后仍然被保留下来,而一些社会文化的要素在内容和内涵上,与新中国成立前在本质上是一样的。他们非常强调社会主义文化的延续。日本民族学博物馆的韩敏教授在安徽的调查,同样强调安徽的宗族社会在社会主义革命和改革的过程中,如何发挥其特殊的作用。我在福建和其他地方调查,能看到即使是在“文化大革命”这一特殊的时期,民间很多私底下的宗族家族活动仍在秘密进行。那种认为1949年以后中国社会是断裂型的社会,彻底被革命连根拔起的观点,我们从人类学田野调查所获得的经验看来,是并不赞同的。包括我们看待家的问题,也认为它是一个很有操作性的概念。我记得,当时在费孝通先生家里面就聊到一个问题。他说改革开放后我们为什么又回到了家庭本位,经济基层的细胞为什么回到家之后(家庭联产承包责任),农民和社会变得很有活力;紧接着农民离土不离乡,在苏南搞乡镇企业,家庭结构各方

面也有自身的变化,但是离不开家的影子;苏南、温州模式等乡镇企业出现的背后是与其家族组织有机结合在一起的。后来日本学者鹤见和子把他的理论总结为“内发型的发展理论”,中国社会的发展靠社会内在结构,这样的社会结构推出来一个现代化的内在模式。如从牛郎织女的传说,费先生看出了其中的社会学意喻。首先,这一传说代表了社会的分工模式:一是男女分工,二是手工业和农业的分工模式。由此联想到,农工相辅是中国传统农民社会的家庭基本概念。改革开放之后,费孝通先生再做乡村工业和传统社会的时候,也自然会把这些问题结合在一起。像家的生产、赡养、教育、消费等等方面的问题,深深打上了传统中国社会的烙印。

回到家庭的变迁上,包括“大跃进”时期,农民对待集体和对待社会主义的理解,如何进一步展开?新中国成立后,国家当时的出发点真是要打破以家庭为本位的社会基础吗?还是在一定程度上要维护家庭本身的特殊社会资源,再把社会的概念进一步推向公共领域?在这两点之间应该说不是很矛盾。在革命之后,在社会主义运动中,国家和社会之间达成了默契的合作。这种结构也可以说是社会主义的传统。社会主义的传统,相较于另一种社会主义新传统,更加贴近中国的现实。

所以1949年后,革命并不是完全破坏了旧制度,所有政策并没有限制亲缘关系的结构基础。这就是情与理在制度中得到了体现。有些学者也提出,中国的家庭也是合作社。特别是改革开放以来,中国家庭新的模式,包括国家概念如何影响家庭结构,多子多孙变成一个孩子的政策,到最近两个孩子的政策出台,家庭研究变得更加富有生命力。所以我觉得讨论儒家与社会主义关系时,家作为儒家思想重要的体现和象征的实践单位,是认识中国社会的关键概念之一。在社

会主义不同的历史时期,家观念的表达取决于国家和社会之间,给了个体家庭多大程度上的空间。而这种空间对于适应中国社会大变迁如何发生作用,需要我们予以关注。

特别是通过上一代对下一代的教育,整个社会价值系统通过社会化过程,自然而然地打破了传统与现代的二重模式。这是我们在讨论中国社会现代化时,为什么传统和现代之间不能割裂开来的核心所在。传统有一个再造的过程,这个过程恰恰构成了中国社会变迁非常重要的文化的主题曲。我们会看到,放到今天,放到一些特殊的时候,传统文化的概念不断有新的方式给它新的解释。对于“传统”的延续、复兴和创造以及文化生产的研究,是人类学以及相关社会科学的一个重要领域。这里的传统主要指与过去历史上静态的时间概念相比,更为关注动态的变化过程中所创造出来的“集团的记忆”。霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)关于在“国民文化”的创造过程中,“我们的历史和文化”所发挥的功能和扮演的角色的分析,以及对于传统的复兴和创造的再评价,^⑥无疑对于我们分析儒家与社会主义的关系,有着直接的参考意义。对于传统的发明的概念,在中国社会经常会有意识地进行改造。

事实上,中国改革开放以后出现了传统的复兴,如家族主义和宗族的复兴、祖先祭祀的盛行、同姓的社会结合等社会文化现象的出现,本身构成了儒家与社会主义之间关系的内在要素。

卢晖临:“只有社会主义才可以救儒家?”

我今天要谈的这个话题和麻国庆教授讲的主题联系非常紧密。他刚才讲到中国的传统,或者儒家传统,历经打击,历经劫难,历经革命冲击,仍然具有非常强的韧性。孙江教授又特别提到,也许只有家才可以救儒家。我要给大家展示的图画是更加悲观的,我这里不讨论以祖先为中

心的家族制度,就看看核心家庭,看看几亿农民工的小家庭状况。我也想就此延展,谈一些关于儒家和社会主义的想法。

2014年国家统计局的农民工监测数据是2.73亿,进城的农民工在1.7亿左右,如果再算上他们的子女,这个数量是突破2亿的,所以是非常庞大的一个人群。他们过着怎样的家庭生活?

2014年我们在北京完成了一个农民工家庭状况的调研。北京农民工家庭化迁移的特征是比较明显的。北京的农民工主要分布在商业服务业,以非正规就业为主,为家庭的迁移提供了事实上的更大空间。大家从我要展示的北京农民工家庭生活状况中看到的困境,是对当前农民工家庭困境的一个保守估计。

这项调查在北京的100个社区(居委会)实施,共访问了465个农民工家庭。首先说一下农民工在城市生活的物质条件,最重要的当然是住房。租房居住是现在农民工居住的最主要的形式,64.5%的人居住在出租屋中,其中又以租住平房为主,自购房占到10%。从住房面积看,比例最大的集中在10—20平米,占到三分之一,10平米以下的也有相当比例(占受访者总数的14.7%)。60%的受访者家庭在北京的住房面积在30平米以下,如果考虑到受访者在北京的家庭规模平均是3.06人,我们会发现这么狭小的居住空间是难以满足家庭生活的正常需求的。

受访家庭在北京居住五年以上的占到了七成以上,但进屋看一看,你会发现室内陈设非常简陋。哪怕是在北京住了很长时间,好像也是过两天就要搬家的样子。事实上,由于没有住房保障,他们经常要主动或被动地在城市辗转游离。即便二三十年的常住,也摆脱不了寄居和暂居的状态。

第二个方面谈谈农民工家庭离散的状况。刚才说到北京农民工家庭化迁移的特征比较明

显,但即便如此,家庭不完整的现象仍然比较严重。我们的调查发现,举家迁移、家庭完整的比例不到一半(46.09%),有超过一半的是各种家庭离散的状态。这其中最严重的是夫妻分居和父母与未成年孩子分居的情况。在过去一年里,有20%出头的夫妻有半年以上不在一起,有将近一半的父母和未成年孩子有或长或短的分居。至于说不和父母一起生活的比例就更高了,这里即便只考虑受访者的核心家庭,也可以看出来家庭被撕裂的情况非常严重。

农民工没有办法在自己常年工作的城市安家,没有办法开展正常的家庭生活,家庭离散、家庭撕裂给农民工自身带来巨大的伤害,也制造了严重的社会问题。这方面的研究非常多,比如关于留守儿童、流动儿童的研究。我们知道,留守儿童的规模已经突破6000万,流动儿童超过3000万,换句话说,有一亿农民工孩子受到家庭离散、家庭撕裂的困扰。前不久媒体报道了湖南邵东三名留守儿童劫杀老师的惨剧,这里面反映出来的由于家庭教育、社区教育缺失对儿童成长所造成的影响。

第三方面,我想讲讲这样一种家庭动荡状态对于家庭价值的可能影响。我不想有很多理论化的表述,就讲一个例子。2013年1月为了做印度和中国服装业比较研究,我们来到上海松江车墩镇,在一家小服装厂宿舍,我遇到了45岁的女工于大姐。她从2007年来到松江,这以后除了过年偶尔回家,一直在外打工,基本上都是在上海地区打工。当时一段对话给我留下特别深刻的印象。我问她:“你觉得外面打工好还是回家里生活好?”服装厂的车工是非常辛苦的,加班的时候会到16个小时,所以我预想她可能会给出“家里好,不过没有钱”之类的回答,想不到她的回答是“感觉还是打工舒坦一点”。这令我很意外。她接着给出了理由:家里人情往来多、开支大;在

家里要天天做饭,自己不想吃也得做(因为公婆在一起);在外面自在。后来我回想,我过去做建筑工人研究的时候,也碰到过类似的情况,只是当时没太留意。比如说“自在”这个词,2008年我在北京郊外工地上和一个做小工的河北妇女聊天,就曾经从她那儿听到过。在建筑工地上,妇女没有技术,通常只能做小工。搬运递送水泥、砖瓦,其实非常耗费体力,甚至比男人从事的砖瓦匠工作更加累。但是当时她说,她还是喜欢在外面,自在。于大姐的案例,让我看到这样一种长时间动荡的、无处安家的状态对她所造成的心理影响。回到于大姐一家四口,夫妻两人加两个儿子都在松江一带打工。丈夫和大儿子都在工地做工,小儿子在电子厂打工,四个人虽然都在松江,却分处四处。于大姐和小儿子分别住工厂宿舍,丈夫和大儿子随着工地在大上海一带流动,四个人偶尔会在于大姐的工厂宿舍里聚一下。

大家都注意到家庭对于儒家传统保存的重要作用,儒家传统能够历经外部冲击,在制度性儒家烟消云散之后仍然能够顽强地在民间存活,是与中国家庭的作用分不开的。不管外部如何变化,在家庭内部,子女对父母的孝顺和照顾,父母对未成年孩子的照料,代际之间的经济支持,彼此之间的关爱和情感慰藉一直被强调和被重视。家庭成为其成员学习代际间责任和义务的重要场所,同时也成为传承儒家传统的重要机制。

然而,最近二三十年农民工的这种家庭生活状态,实际上正在将家庭这一保存传统价值的微观细胞置于危机之中。在于大姐身上,我们能看到人类学家阎云翔所称的“自我中心式的个人主义”的发酵,它侵蚀了家庭原本孕育的关爱、互惠和利他的核心价值。实际上,这些年在农村做调研,屡屡听到年轻留守妇女对于自家男人的抱

怨,有些是一出门好几年甚少联络,不管孩子不寄生活费,有些是一去就杳无音信,连老人都不管。

我这里想表达的观点是,中国革命对家庭价值的打击,可能也无法与近三十年农民工生产体制的影响相比。对于两亿农民工来说,中国之大,无处安家是一个必须面对的现实,回到“家可以救儒家”的提法,我要说,家都不在了,儒家何在?

最后,我想提出两个受各位启发有感而发的问题:

第一,社会主义实践与儒学是什么关系?今天回过头来看,社会主义不仅是追求公平公正的价值理性,更是为应对资本主义威胁而提出来的追求另类现代性的方案。它要公平公正,可是一定要充分调动工具理性,通过快速的工业化打造一个经济现代化的基础。它在早期对于儒家传统的打击,是否可以放到它提倡舍小家顾大家这一愿景之下,给予更多一点同情的理解?

第二,改革是从解散农村集体、恢复小农家庭的生产和经营功能开始的,因而可以说是巩固小农家庭的一种努力;但是在更为掠夺性的资本驱动的市场经济面前,小农家庭的自主性和完整性不堪一击,很快陷入分崩离析的状态。小农经济和村社结构是传统儒家生存的土壤,儒学复兴怎么面对这个问题?在今天这个时点,我们是否可以说只有社会主义才可以救儒家?

唐文明:在国家体系的框架中理解宋代的变化

张小军老师的报告,从他以前关于华南宗族构造的研究出发,对“文治复兴”的要点作了提纲挈领的刻画,我听了非常受启发。第一,他的思路非常宏大,借助了余英时、包弼德、邓小南等人的研究,再往前追溯就是日本京都学派的唐宋转

型说。不管具体怎么理解,中国社会在唐宋的变化是非常大的。放在这样一个宏大的视野中看宗族的构造,理解“文治复兴”,我觉得这个位置摆得非常到位。儒学史也有类似的刻画,就是治理和教化的中心逐渐从君主转移到士大夫,再从士大夫转移到民间。这是理解宋明理学的一个基本历史背景。

张老师的报告对我启发最大的一点是,他认为在宗族的再造过程中,关键的一个方面是通过宗族把每个人都纳入国家之中。这是他理解宗族再造的一个要点。我们知道,很多人研究宋明的宗族社会,往往依托于西方的市民社会理论,强调民间社会的形成,不太强调这也是一个国家控制、将老百姓纳入国家的过程。按照张老师的这个观点,实际上我们应该放在整个国家体系的框架中理解宋代的变化,这对我来说是一个特别大的启发。同时,在提到朱熹时张老师说,朱熹意识到祠堂这个制度特别重要,尽管在古代经典里是没有的,是因时损益的产物。这对儒学以后的发展也特别具有启发性。如果说宋明时代的儒家通过祠堂制度再造了宗族,那么我们现在的儒家可能需要新的制度设置,否则儒家就难免于游魂状态。

张老师最后还把这场跟宗族再造相关的“文治复兴”和西方的“文艺复兴”对比,他的结论也非常清楚:“文艺复兴”是强调人文主义和市民社会,而“文治复兴”因为有儒家,所以主要还是一个国家化的思路。这一点非常有新意,但我有一些不同的理解,就是说将之与西方的“文艺复兴”来对比是否恰当。一方面,比如康有为把朱熹看作孔教的马丁·路德,这和宋代儒学的义理变化有关。如果和汉唐时代的儒学形态相比,宋明儒的确是比较强调个人心性的方面,也就是说,比较突出个人化、内在化的维度。再比如京都学派也会把宋明儒学中的“天理”等观念,看成跟现代

人文主义相关的思潮,这里是有的一些类似。另一方面,“文艺复兴”其实离西方现代还比较远,因为西方是经历了文艺复兴、宗教改革,再到启蒙运动,才到了我们现在所说的人文主义。从哲学史上看“文艺复兴”,比如罗素就认为,文艺复兴的那些人的思想气质颇类似于古希腊人,根本不同于启蒙运动以后的那样。

姚中秋:另一个现代社会是否可能

麻国庆教授的报告,首先讨论了家在社会主义革命中的命运,接下来指出不管是在改革开放的经济发展过程中,还是在后革命时代社会秩序的构建过程中,家都发挥了非常重要的作用。这些促使我们去思考,究竟革命是否导致中国传统的断裂。麻教授特别提到“世代间”的概念。确实,它是理解中国文明特质的非常重要的维度。余英时先生在讨论“轴心突破”时指出,中国哪有那么明显的突破,其实没有。在大部分文明中,所谓的“轴心突破”似乎导致了非常严重的断裂,但在孔子那里,我们看不到断裂。孔子自我描述的第一句话就是“述而不作,信而好古”。中国文明本身就有生生不已的特质,它在文明层面是如此,在家的层面也是如此。上午唐文明兄讲到孝。我觉得,我们理解中国文化,最应当深刻理解的根本的原点,就是孝,孝是沟通先人以及后人的。这种思考方式,对于我们理解中国的政治生活的组织形态及其运作机理,都有非常重要的含义。中国的政治生活中,先人和后人究竟是什么样的关系?肯定不是断裂的关系,而是保持着连续性,但是这个连续性的过程中又不断地损,或者益。

麻教授也特别提到费老关于牛郎织女的比喻。这个比喻还可以给我们另外一个启发,跟卢晖临教授讲的内容有关,牛郎织女大部分时间是两地分居的。其实传统中国社会的两地分居是

非常普遍的现象,尤其是在明清时代,工商业高度发达,两地分居相当普遍。比如徽商所在的社会,如果社会学家可以穿越,回到那个时代,到徽州农村调查,当会发现大部分人口也是留守老人、留守妇女和留守儿童,成年男子都不在乡村。我们需要思考的问题恰恰是,在那样的经济形态下徽州仍然保持了社会结构的完整性,为什么?靠什么?

我想,我们可以有一个思考的维度,也即家的定义。家究竟在中国人的心目中指什么?刚才卢晖临教授给我们展示的是一个核心小家庭的破裂,结构上也相互隔离了,家内成员有相互疏离的倾向。也许我们需要注意,中国人心中的家有多层次,因而经常有这种情况:核心小家庭可以是不完整的,但大的家可以是完整的。比如福建好多地方,也都是平时成年男子不在农村,但可以有一套礼仪生活,维持了大家族的完整性,而这个大家族、宗族,恰恰是作为社会政治单元的要害所在。作为一个社会组织和政治活动单元的家,不一定要求小家的完整,重要的是有公共品提供能力的大家族的完整性,这才是要点,而这要靠士绅来组织,并动员起足够的资源,等等。所以很大程度上,这是一个政治问题。

我想总结上面讨论的问题,报告人都提出了一个共同关切的方向:我们有没有可能设想出另一个现代社会。卢教授展示的是资本驱动的市场经济对社会结构的破坏,但是像上午我们交流的那样,并非每个地方都是如此。在中国很多地方,尤其是东南沿海,虽然经历了深度的工业化和市场化,但社会结构仍然是完整的。不同地域的经济社会结构,展示了两个不同的资本主义发展路径。事实上,中国从明清以来,就走了一条与西方不同的资本主义路径。李伯重先生在这方面有很多研究,这对我们有很大的启发。当然,明清时代的中国式资本主义最初在技术方面

没有能够实现突破,于是就像卢教授所讲的,20世纪国家权力摧毁家族,把每个个体组织起来进行高强度的工业化、重工业化,这也许是一个不能不经历的阶段。也许,我们已经到了再回去的时候了。再回到我们以前的路上,或许能够避免城乡分割以及阶级分化,而保持经济、工商业依然高度发达的社会政治秩序。也就是说,中国人有可能走向另外一个现代性。我曾经在《开放时代》发表过一篇文章,讨论作为一种独特的经济社会秩序的“钱塘江以南中国”问题。^⑦在今日中国,钱塘江以南的中国和钱塘江以北的中国就是两个不同的资本主义模式,或者可以说是两种不同的社会主义模式。钱塘江以南的中国的资本主义或者社会主义的财富分配和社会生活,要比钱塘江以北更公平,更合乎社会主义的价值观,它基本上没有太严重的社会分化,社会也更为平等,人们也普遍有仁爱精神,有互助精神,家也比较完整。为什么这样?因为钱塘江以南社会保存了更多中国文化、儒家精神;它驯化了资本,控制着财富,从而能够保持社会结构之完整性。可能我们已经有了另一个现代性,只是我们尚不自觉。因此,今天对知识人和政治家来说,重要的是有一个文明的自觉,从而有一个理论的自觉,如此就有可能从现实中开掘出基于儒家伦理、儒家义理的资本主义或者社会主义的文化经济社会政治模式。

罗成:“组织起来”之于“家”的再造意义

几位老师都谈到了家的问题。麻老师把“家”放到社会主义新传统里思考,卢晖临老师谈到了农民工问题中的“家”。我想家可能不仅仅是个当代问题,回到中国革命这一社会主义前史时期来看,“家”在中国革命的历史传统中本身是个非常有意思的问题。前两天还跟吴重庆老师谈到,晏阳初先生和梁漱溟先生在当年对于平民

教育运动的推进过程中,也有对家的谈论。但是这种谈论跟中共——比如说毛泽东——对家的谈论是非常不一样的。晏阳初在《平民教育概论》当中对于家的把握,是相当美国式核心家庭的理解。而有关毛泽东对家的理解,在一般人印象中,往往呈现为中国革命对家的绝对打破。而就我个人观察而言,中国革命其实内涵了一种对家进行辩证把握的历史实践过程。

毛泽东做《湖南农民运动考察报告》,描绘并肯定了大革命时代的农民运动对于家的打破,包括政权、族权、神权和夫权要统统推翻,也就是要整体翻转经济、政治、文化的一体化压迫。一些现象,比如妇女在农民运动高潮时可以结队拥入祠堂吃酒,族长、老爷们大气也不敢出,可以视为中共早期革命中对家的一个理解,它很大程度上承继了五四新文化运动对于家庭的启蒙式反叛精神。而到了延安时代抗战期间,中共对于家的理解是有所变化的。1943年,当时主持中共妇女工作的蔡畅同志做了一个演讲《迎接妇女工作的新方向》,发表在同年3月8日的《解放日报》上。她说妇女工作不能只是喊喊“婚姻自由”、“经济独立”的口号,很多做妇女工作又是知识分子出身的女干部,到了乡下和村里,一看到媳妇和婆婆吵架,就一定偏袒媳妇,一看到媳妇和男人吵架,就一定责备男人,如果这样子做工作,那就太简单了。从这个解释来看,中共在革命展开的过程中对家的理解其实有一个深化和推进。历史地看,当时轰轰烈烈的大生产运动以及外部蒋日伪的封锁包围,使得中共对于家在中国革命运动中的理解愈益深化:从早期基于个体启蒙式理解的家庭革命深化到了延安道路时期更契合地方社会、历史脉络式理解的家庭革命。具体到妇女问题,早年毛泽东做《寻乌调查》、《长冈乡调查》时,看到妇女经过革命而获得婚姻自由,比如离婚率的升高,他认为这是阶级解放过程中的进步

现象。而到了延安时期,伴随诸如《兄妹开荒》等一系列新的艺术作品与典型人物的出现,中共开始倾向于重新肯定家庭的稳定。

在这个过程中到底发生了什么?这里的关键转变是,过去对“家族”的简单反叛演化为了对再组织化的“小家/大家”理解,这是对“家”既肯定又超越的一种新理解。放在丈夫和妻子的关系当中,这个历史过程就是:女性从以前仅仅作为家庭中男性劳动力的附属角色而变为了40年代延安的生产者、革命者、组织者。延安时期,中共号召妇女参与到生产劳动乃至革命运动中去,所以以蔡畅为代表,中共重新肯定家庭的时候,绝不仅仅是让女人回归到家庭,而是要妇女同样参与到生产劳动中去发挥自己的积极作用,甚至能够广泛参与到民兵、妇女委员会、供销合作社等等组织中去。中共对于家的理解,从这样一个历史实践过程来看,其实从来没有本质化、固化。因此,我觉得应该历史性、结构性地理解“家”在中国革命乃至中国社会主义实践当中的社会性意涵。一方面,中国革命既转承了传统儒家文化对于家所应包含的人情事理的理解,另一方面,中国革命更用一种创造性的方式,把从四权压迫下解放出来的妇女再次纳入到更广泛的社会组织当中去,使得解放不仅仅是孤立个体的主体性获得,同时更是一种新的社会共同体的主体性赋型,这也就是毛泽东反复强调的“组织起来”之于“家”的再造意义。

甘阳:“学界对儒学的热情和社会现实脱节是一个非常严重的问题”

现在一方面看到史学界对于儒学传统越来越大的热情,但是社会现实本身呈现出另外一个方面,这两个方面的脱节,特别是农民工家庭问题,可能是最突出的。孙江兄说得比较严重一点,说“家是一个伟大的谎言”。学界对儒学的热

情和社会现实的脱节是一个非常严重的问题。传统儒学所有的思想观念、伦理都是有它相应的社会方式、社会结构和社会组织的。从麻国庆的报告中也可以看出来,一直到毛时代的社会主义,虽然不断在反封建,但是基本的家的日常生活没有受到大的破坏。我觉得最大的破坏是改革开放的三十年。我可以提供一个例子。我有一个很好的朋友是温州人,做生意的,他跟我说新一代温州人和他们这一代温州人就很不一样。老温州人做生意之所以做得比较好,相当大的程度是因为亲属关系的信任。他说90年代初,如果大家做生意互相借钱,借50万、100万,一个电话就搞定了,根本不需要什么法律文书之类很复杂的东西;但年轻一代的温州人和他们完全不一样,温州的传统已经没有了。我觉得儒家伦理上的信任关系在这三十年被破坏得最严重。

而农民工家庭的分离,刚才卢晖临老师的报告让我透了一口气,情况比我想象的好一点。我原本以为,农民工的家庭分离至少是百分之八九十,现在是有44%的家庭分离。(卢晖临:北京是最好的。)我现在期望农民工的完整家庭化,这个可能是一个趋势。我个人乐观估计第二代农民工和第一代不太一样,以后老婆、小孩一起到城里的比例应该会增长。但另外一点,我们不能过高期待,比如你刚才说到30平米住三个人是不能满足基本生活需要的,这个我不同意。对农民工要同情,但也不要一定要100平米。农民工最大的问题,我看那么多研究,从来没有一个人谈论农民工的教育问题,不是农民工小孩的教育,而是农民工本身的教育问题。大家都知道英国是第一个出现工人阶级的国家,大部分农民破产形成工人阶级。人家有一整套,最主要的就是工人教育,所有的工人都有工人委员会。雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)的《文化与社会》就是在工人夜校里讲的,讲的不是美国后来的职业教

育,而是讲英国文学、英国历史等,把工人阶级从文化上纳入进来。而且由女王牵头,所有工人学校都有三个代表,政府的代表、工人委员会的代表和剑桥、牛津教授的代表。我们说农民工只有身体需求,这个是不足以解决问题的,因为从经济上不可能很快把他们提到和大家一样。但是我觉得中国传统文化的教育、中国传统伦理的教育,是政府,包括学界应该考虑的。贺雪峰是最从文化上考虑问题的,但是他的注意力不在农民工,而在农村留守。农民工本身的教育问题应该考虑。如果本人不教育,他的小孩也不能教育好。

刘骥:儒家如何赢得社会个体的支持

关于卢晖临老师关心打工女不愿回家而愿意在外“自在”的发言,我想提一个研究者视角的问题。我做农民工调查研究也有四五年了,也时常遇到这样的案例。从五四以来儒家被批判的时候,就每每面临这样的批评:伪善!只要儒家保持这样自上而下的视角,就容易被人扣上伪善的帽子。现在如果在个人意识兴起的年代儒家想要重塑意识形态,也会面临这样的质疑。

事实上,我在打工女研究中访谈了几十个人,后来反思:为什么不能允许人家以去家庭化的方式“自在”呢?这是儒家现在要回答的问题。如果不去思考这个问题,那么其他主义就会迅速占据这些人的意识形态,比如说酷儿理论。从社会基础来看,从全球化的背景来看,中国已经进入多元化的时代,在思想上也就是“群魔乱舞”的时代。儒家要发展、着地,是否能认真反思传统的、自上而下的怜悯心理而去真正理解当下的个体?如果还是只有居高临下的怜悯,而不是真正的理解和宽容,儒家就不可能赢得社会个体的支持。我们为什么不能让一小部分打工仔、打工妹自在而逍遥,就是不要家呢?在切入视角上,我觉得贾樟柯的电影《任逍遥》比绝大部分儒

家学者都要做得好。

肖滨:“社会主义应该具体表现为一套社会政策”

晖临,我注意到你的一个命题,就是要用社会主义来救儒家。其实这个地方要注意,社会主义应该具体表现为一套社会政策。如果通过这一套社会政策,比如说来自经济资源的分配——住房、养老、医疗,可以使农民工的问题得到缓解。不是简单地用社会主义,社会主义大了一点。另外,我觉得即便是中国农民工的家庭问题都解决了,那也不是儒学复兴的基础,因为传统儒学的基础是家族。现在小孩都非常富有权利意识。我有个小孩,他动不动就跟我讲权利,当他跟我要钱的时候,就说儒家之亲情;当我要干预他的时候,他又说这是“我的权利和自由”。如此构成的家庭,它能成为儒家复兴的基础么?我有点怀疑。

麻国庆:从民族的维度如何思考儒家和社会主义的关系

时间关系,我就说三点。

第一,我有一些讨论没展开,首先没展开的是家族和公民的问题。我有两篇文章专门谈过,和杜维明先生有过对话。杜维明先生在讨论现代的中国时,曾经提到以家族为中心的社会很难转换成公民社会。^⑧我不太同意这一观点,在我看来,中国社会的延续性的特点,家族的理念在其中扮演了重要的角色。即使是公民社会的孕育、建设和发展,在中国也摆脱不了家族的影子。所以今天的中国社会,如果用公民社会的视角来思考的话,或许可以称为“家族化的公民社会”。我不想讨论公民社会的内涵,家族化的公民社会的出现,其本身与中国社会的内在特质即延续的以家的理念为基础的纵式社会联系在一

起。换句话说,家族化的公民社会的基础之一正是家族伦理与延续的纵式社会。

第二,儒家和社会主义的命题在中华人民共和国这个多民族国家里,它的意义在什么地方?从民族的维度、少数民族的维度,如何思考儒家和社会主义的关系?其实,在中国的民族地区,很多少数民族的文化受到了儒家的影响,如云南的白族社会,很多人类学家认为是比汉族还汉族的社会,其意就是中国的文化传统特别是儒家的传统在那里积淀很深。又如我调查的土默特蒙古族,近代以来如何接受儒家文化的过程,以及很多人谈到伊斯兰教如何接受儒家的问题,如“回儒”。这一点上,如果有机会下次讨论时,我希望专门能讨论“中国周边社会的儒家化”特点和跨国儒家化的问题,如东亚社会等。

第三,我刚才所讲的东西只是强调了传统延续的方面,没有强调突变的方面,因为这是另外一个大的问题。包括像甘阳老师所提的问题,在费先生之后所做的研究现在都面临着新的问题。这些问题我们如何能跟得上,是我们今后的学术追求。

卢晖临:连核心家庭的生活都没有,还谈什么儒家复兴?

我简单回应一下。姚中秋老师指出东南沿海市场经济的特点,我觉得是非常有意思的话题。我也注意到在温州、莆田等农村地区,人们以乡缘、亲缘关系网络外出发展生意和事业,再回来加强家乡的社区建设,在这个过程中,儒家传统得到不同程度的复兴。对这个现象我没有专门做研究,但我想我们不能指望各地乡村都走上这条发展路径。事实上,温州、莆田等地的发展正是以我们今天巨大的地区性分化作为前提条件的。另外姚老师讲到传统时期的明清,说那个时候也是“牛郎织女”。我想指出两点:第一,

在徽州等土地稀缺的地区确实发展出外出经商的传统,但这些地区家庭离散的规模根本无法和当今的农民工相比,广大的农耕地区还是定居;第二,即使是常年外出经商,但他们是在外挣得的经济资源回馈家乡。家乡的认同、家族的认同、社区的认同仍然非常强。

甘阳老师讲关注农民工问题,不仅仅是要关注生计,也要关注他们的教育,我非常同意。但为什么我这么注重谈生计,谈农民工的安家问题?因为在我看来这是底线的问题。至于居住条件问题,我认为我们不能以80年代的标准来评判今天这个时代人们的需求。比如前几年北大学生闹着要空调,三十年前不会有人谈这个问题,当时的物质条件之下,人们不会把它看成必需品。

另外就是刘骥老师的问题。我不知道是不是给大家一个错误的印象:我是自上而下地施加同情?我自己倒不这样觉得。一方面,我同意你讲的我们要有当事人的视角,要有农民工的视角,但另一方面,我们做学术研究肯定不是直接呈现当事人的感受,只是把他们的选择详细描述出来,否则就不存在学术研究了。我试图投入理解,从当事人的困境理解他(她)的选择,但是这种选择的社会文化的后果,是学者必须要考虑的。

最后肖滨老师提到的核心家庭是否是儒家复兴的理想的社会组织单位的问题,我完全同意。核心家庭是必要条件而不是充分条件。连核心家庭的生活都没有,那我们还谈什么儒家的复兴?

四、新儒家与儒家社会主义

吕新雨:梁漱溟儒家社会主义的失败

我先把两段材料放上来,希望对上午的讨论

有所回应。

一个材料是《资本论》第一卷中的一段话：

人口不断地流往城市,农村人口由于租地集中、耕地变成牧场、采用机器等原因而不断地“变得过剩”,农村人口因小屋拆除而不断地被驱逐,这种种现象是同时发生的。……人群密集在分散的小村庄和小市镇的现象,同人们被强行从地面上赶走是相适应的。尽管农业工人的人数不断减少,他们的产品的数量不断增加,但他们还是不断地“变得过剩”,这是使他们成为需要救济的贫民的温床。……农业工人按耕作的平均需要来说总是过多,而按特殊的或者临时的需要来说又总是过少。因此,在官方的文件中可以看到同一地区同时发出的自相矛盾的抱怨,既抱怨劳力不足,又抱怨劳力过剩。临时性的或局部的劳力不足并不会引起工资的提高,只会迫使妇女和儿童也参加田间劳动,使工人的平均年龄不断下降。一旦妇女和儿童被大规模地使用,这又会反过来成为一种新的手段,造成农业中男工过剩,并使他们的工资下降。

马克思描述的是农村人口不断流向城市,农村人口不断变得过剩,因而招致拆迁,不断被驱逐的这种现象,是与农业工人不断变得过剩的情境联系在一起的。这样的城乡关系的转变其实也就是无产阶级形成的过程。

我希望大家比较阅读的是章士钊在1927年《何故农村立国》里面的一段话：

在近二百年间。人由本乡之小农小工转而浮寄于各大厂以为食。子孙数世悉仰厂家鼻息。时移世易无家可归者。当不在全人口半数以下。而工者、统世界以为消息。……以是本国之农田。次第化为棉厂牧地。……而所谓资本

者。更不问而与百工居肆。相依为命。无能自拔。今一旦谋舍工而农。首当将寄食在外之游离分子。如美前总统卢斯福实乡之策。移归井里而井里之墟。固已久矣。且即令城郭人民。依稀可合。而彼一举足。百厂同时停业。财资既归乌有。而此欲归不得之数千万辈。计日而食之面包。亦无自出。社会秩序必且大紊。

这段话说的是资本主义消灭小农,迫使人民浮寄工厂的危险,一旦工业凋敝,社会必乱,一个资本主义发生的过程。从19世纪末马克思在《资本论》里的讨论到1927年中国保守主义者章士钊的忧虑,资本主义过程不仅在二三十年代的中国发生,而且在今天中国的现实中再度引爆。我们讨论农民工的问题,今天的城镇化和城市化过程使得农村旨在土地流转的“新土改”不断升温,失地农民和肆意流动的新生代农民工,还有贫民窟的大量蚁族存在,这些“新穷人”的爆发点和连接点就是全球新的资本主义金融体系的转变、新的生产方式和消费方式的转变,共同点就是依赖城市的乌合之众作为非契约劳工生存于资本主义网络之中。“新穷人”变成一种新的全球现象和全球的贫民窟互为表里,他们是世界范围内新的社会运动和新的政治形态中的主要角色。如果我们从章士钊的视角来看今天“新穷人”的问题,不过就是上世纪二三十年老问题的新表现。在某种意义上说,今天的世界和一战之前的世界有重叠之处。

我们再看章士钊的对立面,主张以工立国的孙倬章,是中国社会民主党的创始人,他说“吾国在海禁未开以前,可主张以农业立国,海禁既开以后,决不能主张以农业立国”,“农业时代,多属专制政体,政事极简,国费极寡,租税极轻,故单独农民阶级,即足以任此负担。工业时代,则常为民主政体,政治的组织极为严密,国费极多,租

税极重,决非单独农民阶级,所能任此负担。盖农业的专制时代,立法,行政,司法,合而为一。工业的民治主义时代,不独立行政司法,析而为三;又因国际的关系,有极多的国防费,外交费,国际贸易竞争的保护费,补助费,交通扩张费;因国内的安宁,则有警察费,卫生行政费;谋文化的发展,则须极多额的教育费;开了公债的世纪,则又须极大额的公债本利偿还费;凡此多非农业专制时代所有也”。所以,这是20世纪二三十年中国面对的一个悖论式的、结构性的命题,中国如果以农立国,就没有办法转变为一个现代的国家;可是如果以工业立国,就必须去面对城乡分裂的危机。这个命题在今天依然存在,就是今天中国的“三农”问题。

那么我们今天讨论的社会主义指的是什么呢?我再摘一段恩格斯在《法德农民问题》中的阐述:在资本主义条件下,小农是注定要灭亡的,我们对于小农的任务,首先是把他们的私人生产和私人占有变为合作社的生产和占有,不是采用暴力,而是通过示范和为此提供社会帮助。

使农民理解到,我们要挽救和保全他们的房产和田产,只有把它们变成合作社的占有和合作社的生产才能做到。正是以个人占有为条件的个体经济,使农民走向灭亡。如果他们要坚持自己的个体经济,那么他们就必然要丧失房屋和家园,大规模的资本主义经济将排挤掉他们陈旧的生产方式。情况就是如此。现在我们来让农民有可能不是为了资本家的利益,而是为了他们自己的共同利益自己进行大规模经营。难道不能使农民理解到,这是为了他们自己的利益,这是他们唯一得救的途径吗?

以小农家庭所有制为基础的小农经济在资本主义的条件下是一定会覆灭的,所以单纯地去

保存小农经济的努力在这样的历史趋势下,是不可能完成的。唯一能够解决问题的方式是什么,就是社会主义,要教育农民,使他们明白只有社会主义的方式才能够挽救农村和农民。我们不要等到最后一个手工业者和最后一个小农都变成资本主义大生产的牺牲品的时候才来实现这个社会主义的改革,就是以合作社的方式和集体经济的方式实现的社会主义改革。

回到我自己的论题里,论文已经收在会议资料里面,是我尚未出版的书稿的一章,就不重复了。我只是想说一下为什么我会转到梁漱溟的研究。90年代之后中国的民工潮出现,在新自由主义的叙述里被解释为农民的解放,是从专制主义中的解放,可是这个民工潮问题恰恰与二三十年中国农村破产有结构上的一致性。在这里我就遭遇到梁漱溟,也遭遇到梁漱溟的儒家社会主义和毛泽东的马克思列宁主义的社会主义之间的共识与冲突。

我试图处理从梁漱溟到毛泽东的一些历史的转换。第一章讨论一个多世纪以来的三农问题为什么一直延续到现在。第二部分讨论梁漱溟和二三十年以农立国的大辩论,这个主张的人基本上都来自于梁漱溟、章士钊这样的保守主义者,或者说儒家学派。第三部分处理近代以来中国的土地问题和城乡关系的再认识,坊间一直说共产党把乡绅灭了,革命本身的不合法是因为革命是破坏性的。但是回到历史去看,实际上近代以来传统社会的乡绅结构已经破坏,不管是共产党还是国民党必须面对的是土豪劣绅的问题,是传统的城乡关系和恶质化的社会,这样我们才能够理解梁漱溟和毛泽东的乡村建设主张为什么有那么多的相似性。第四章讨论合作运动,恩格斯说社会主义要从合作社开始,从上世纪初五四前后一直到30年代,各种政治势力,包括国共两党和西方的教会组织,都到农村去做合作运

动,可是大部分都失败了,为什么?第五部分讨论梁漱溟乡村建设理论里面的阶级、社会和国家问题。第六部分讨论梁漱溟的宪政思想,他的团体、政党和国家论述是怎样承接他的阶级、社会和国家问题的。最后讨论梁漱溟在新中国成立之后在《中国建国之路》里对自己的失败和共产党成功的检讨,即建国之路、阶级和人民主权问题。

今天要讲的这一部分是梁漱溟讨论阶级、社会和国家。首先他对中国社会的理解是国家融于社会,和西方的国家完全不是一个概念,社会是主体。海禁既开之后,西方势力进入中国,中国文化的失败主要体现在两个方面,一个是科学技术的失败,一个是团体组织的失败,所以新的国家建设要从这两个方面进行。这是梁漱溟特别敏锐的地方。在晚清以来的历史语境下,首先必须处理民族国家的建立,也即工业主义的问题。作为儒家,梁漱溟对此有明确的认识。第二是社会再组织。新的国家建设要从这两个方面来进行,新的国家意识要重新建立。西方民族国家靠的是资产阶级,阶级用武力维持社会秩序,就是政府,所以阶级对国家是必要的,因为武力不能操在个人手上,也不能操在人人手上。西洋的民主政治靠阶级来过渡,是从封建阶级过渡到新兴资产阶级,所以阶级作为主体来锻造国家是必需的,一个新兴的民主国家建立必须要有一个阶级作为主体来承接国权。梁漱溟说中国没有阶级,这是中国的问题,中国只有士人,士人不能成为阶级,也不能成为势力。军阀混战不是封建军阀,而恰恰是因为国权分崩离析,它瓦解为武力,这些武力没有国家主体来承接,破碎的武力就变成了军阀,所以军阀混战恰恰是一个现代性的现象,而不是一个封建现象。中国最大的政治问题就是国权建立不起来,而只有东西南北政权。军阀是要靠国家秩序建立之后才能使武力

就范的,这是消灭军阀的唯一方法。必须要创造一个新社会,要社会有权,然后国权才能成功。可是他又否认中国是阶级社会,没有阶级怎么办呢?所以要用团体,要锻造一个团体来承接国权。用团体来建立一个强社会,使得国权能够建立,这是他的乡建理论的基本逻辑。他说乡村建设就是他的宪政运动,他是把宪政运动放在乡村建设的框架下,毕竟中国还是一个乡村社会。30年代他在韩复榘的支持下做乡建,改革方案和毛泽东的思路高度吻合。首先是一个反科层官僚体制的改革方案,经济组织上是做合作社,还有类似于赤脚医生这样的医疗制度和民兵制度。这些制度与井田制、乡校制度的关系是很有意思的,这些中国传统的农村社会自治的资源重新被激活来做社会团体的建设,最终目的是要实现新的国家建设的诉求。他对西方选举制的宪政运动一直是批评的,因为是对乡村社会的撕裂,恰恰是一个破坏社会结构的过程。梁漱溟对中国历史的叙述不同于马克思主义,而且他是马克思主义的批判者。他说不跟共产党走,恰恰是为了避免阶级斗争史。可见分歧的焦点恰恰是在阶级,他的乡村理论和实践就是为了让共产党不能成功,因为共产党破坏了乡村的同一性,可是他失败了,共产党却成功了。梁漱溟关于阶级问题的叙述在一般意义上是对的,可是恰恰19世纪末,特别是太平天国运动以后,城镇的不在村地主比例大大上升,传统社会结构进入崩解状态。阶级分化在19世纪晚期以后已经成为现实,在这个情况下,否认阶级就使得他自己的实践走到了末路。另外,他把阶级关系视为一个必须被克服的社会失调的现象,所以他的建设方案是旨在消除产生阶级冲突的社会条件,即建立一个城乡一体、知识分子和农民一体的社会有机体。这里很清楚地看到他跟毛泽东的叠印。正因为他拒绝承认中国城乡关系已经逆转为阶级分化,他的乡

村建设运动不能有效完成对农民主体性的再建构,所以他的乡村运动中农民始终是被动和消极的。他跟毛泽东在延安的著名对谈里,他请教毛泽东他的乡建运动为什么农民不动,而毛泽东说农民是要动的。一个要动一个被动,问题恰恰在这里。后来梁漱溟自己检讨说,因为农民要土地,他没办法给。在他的改良主义的乡村建设运动里,不可能完成国家层面的土地改革这样的政治设置,而土改恰恰是激发农民主动性的重要条件。1937年抗战爆发,韩复榘把他的民兵整建制地带走,使得他的乡村运动彻底失败,他的乡校校长都被当地农民杀死了,他的所有努力都被他反对的负面力量吸纳。

如果放在20世纪波澜壮阔的历史背景里,梁漱溟的乡村建设实践本身是微不足道的,如果跟共产党大规模的社会动员比较起来,基本上不构成共产党的对立面,或者说对手。其实,从马克思主义、列宁主义的话语体系来看,梁漱溟的思想可归为民粹主义的谱系。民粹主义意义上的农民社会主义在中国的体现就是梁漱溟。民粹主义或者说农民社会主义对于中俄这样的传统农业大国来说,是不可回避的问题。所以书稿下半部分讨论的是民粹主义、国家资本主义还是社会主义,是讨论农民问题与主义之争,是处理民粹主义和中国革命的问题。俄国围绕民粹主义的辩论是共产国际内部的核心辩论,以马克思致查苏利奇的信为代表。欧洲社会民主主义对中苏社会主义的一个批判,就是农民的民粹主义,而不是工业主义的社会主义。西方左派把毛泽东当成民粹主义来批判,其实共产国际的内部与民粹主义的辩论和斗争一直是非常紧张的问题——在苏联的历史里面就体现为布哈林、托洛茨基和斯大林的党内斗争;在中国的脉络里,体现为毛泽东和刘少奇在农业问题上的路线之别。

在今天重读梁漱溟有什么意义?重读梁漱

溟当时对国民党的批判,对国民党的代表性丧失的批判和“社会有权、国权乃立”的主张,对于今天三农问题的讨论,有新的现实意义,这就是今天土地的资本化正在以一种新的方式到来,就是今天中国的新土改。今天中国的儒家是否要面对?怎样去面对?在这个意义上,儒家社会主义和所有的社会主义者是否应该,以及如何构成统一战线来共同抗击资本主义的扩张和蔓延?在这个基础上我们需要去辨析,以梁漱溟为代表的儒家社会主义的失败和马克思列宁主义政党领导的社会主义实践的成功和失败。这特别体现在人民公社的解体和联产承包责任制的设计——当时本来包含了一个集体所有制的可能性——在今天基本上完全丧失了,一个似乎势不可挡的土地私有化过程重新开启,社会主义者怎么去面对?这可能也是今天儒家社会主义必须要回答的问题。

李长春:儒家社会主义何以可能?

各位学者对儒家提出了各种各样的期待或者要求,我以前都没觉得这些东西是儒家应该去关心的,现在觉得儒家确实应该去关心,这是第一个感受。第二个感受,就是儒家应该要着地,接地气。但是我关注和思考的东西可能和大家的想法不仅有些不同,甚至方向相反。我希望儒家能够飞起来,并且能够飞得更高,看得更远,有更大的关怀和抱负,这是我对儒家的期待。

儒家社会主义如何才能成立?儒家和社会主义究竟有什么共通性?而儒家和社会主义有什么共通性既是一个历史的问题,也是一个理论的问题。但它又不纯粹是历史的或者是理论的问题,它需要历史和理论之间的双向建构。

在现代中国哲学里,儒家和各种主义都有过结合。儒家和种种“主义”谈恋爱,谈了好几次,都没成功。现在又回到了第一次,也就是第一代

新儒家,回到了梁漱溟、熊十力以及跟他们同辈但没有被列入新儒家的蒙文通,回到了这个起点上。先说两次失败:一次是儒家自由主义的失败,一次是儒家资本主义的失败。儒家自由主义实际上就是用儒家的义理来衔接自由主义的政治主张,也就是自由民主的政治主张。它主要的代表就是港台新儒家,所谓第二代新儒家。港台新儒家有它的血脉,一直绵延到今天。最近这段时间,学术界最热烈的讨论仍然是在港台新儒家和大陆新儒家之间,譬如说我们很熟悉的李明辉老师,他认为儒家的政治理想已经在台湾得到了实现。我相信在座的诸位,即使是跟李明辉老师关系非常密切的老师,也不会认同他这个看法。这个例子说明,儒家自由主义作为理论的建构虽然失败,但是继续朝这个方向努力的至今仍不乏其人。儒家资本主义的说法可能有些短命,大概是在二十世纪八九十年代,主要的代表是第三代新儒家(也就是所谓海外新儒家)杜维明先生跟余英时先生,他们主要针对的是亚洲四小龙的经济发展和东亚经济崛起。他们的议题是讨论儒家伦理跟企业精神、跟资本主义发展之间的关系,背后的思想内容是韦伯命题。这个我们就不多讲,因为这个讨论实际上在亚洲金融危机之后就戛然而止,没有什么后续的发展,也就是说,当时的几位学者今天是不是依然这样主张都已经很成问题,这条路也是走不通的。这样一来,实际上就回到了第一代新儒家,也就是梁漱溟和熊十力的问题。

梁漱溟和熊十力都曾经致力于对儒家社会主义的建立。儒家社会主义如何才能成立,梁漱溟和熊十力探索的方式不一样。梁漱溟走的是实践的道路,主要是通过乡村建设运动,通过底层社会的再造、农村的全面改造,把儒家的理想和他认为的社会主义结合起来。熊十力走了另外一条道路,他没有任何实践。他在辛亥革命结

束以后,就脱离革命实践去做了一个哲学家。熊十力探索儒家社会主义实际上是有两个方式、两个进路:一个进路就是形上学的进路,讲体用一源,显微无间。那么把儒家的社会历史内容抽空之后,试图跟当代的社会发展变化衔接。另一个方式就是讲经学,熊十力的经学是非常奇特的,完全是猜测式的,《周礼》的《冬官》篇不是亡佚了吗?他说,《周礼》的《冬官》篇就是讲社会主义,如果它不亡佚,我敢保证它一定讲社会主义,它除了讲社会主义没什么东西可讲。从这个角度用一个完全猜测式的、臆断式的方式来把儒家和社会主义黏合在一起,把社会主义作为儒家的应有之义,当然这条路也是不成功的。

接下来就是蒙文通,虽然蒙文通并没有被列入新儒家。大家一般也不会把蒙文通列入新儒家,这里面有个身份感的问题。一般都不把蒙文通当成哲学家,而是看做历史学家。但如果去看蒙文通的历史学作品,你会发现,蒙文通的史学作品里面渗透着非常强烈的历史哲学的表达,也就是说,他的历史学著作实际上是在讲他的历史哲学,而他的历史哲学实际上是在表达他新建立的儒家哲学。

怎么样来评价蒙文通建立儒家社会主义的第三条进路——不同于梁漱溟和熊十力的这样一个进路?我们从蒙文通的作品可以看到,蒙文通对儒学的理解相对于儒学的传统理解而言,是一个革命性的转变。为什么说是一个革命性的转变呢?因为传统讲儒学很少说平等是儒学的理想,都说爱有差等。谁说过平等成了儒学的理想?可是蒙文通就这么讲了。蒙文通这么讲是不是胡说八道呢?是不是像熊十力说《冬官》篇就是讲社会主义呢?不是,他有一套非常严密的史学论证,让你不得不承认他的说法。即便不能完全同意,你也不能说他的说法悬无根据。他提供了严密的史学论证来证明儒家的,尤其是今文

经学的理想就是平等。他对于今文经学主要的制度都一一做了考辩和说明,对他这个制度背后的理想和精神都做了充分的发挥。这样,我们说蒙文通所有学术的活动,全部的学术努力,实际上既是儒学的,又是批判儒学的。也就是说,他对于儒学有了一个批判性的理解,这个批判性的理解你可以不认同,觉得他是错的,你可以和他讨论,但是他对于儒学进行批判理解的史学进路,你不能说是错的。

蒙文通对于儒学进行了一个批判式的理解,同时他对于当代的,也就是三四十年代一直到50年代的全球政治和资本主义,也有非常清楚和明确的批评,或者说批判。也就是说,蒙文通一方面对于现实政治有批判性的理解,一方面对于儒学也有批判性的理解。在这个基础之上,他建立了他的“批判儒学”。

蒙文通除了讲平等以外,还讲革命。晚清以来的今文经学都是讲“改制”,蒙文通的老师廖平以及受廖平影响的康有为都是讲“改制”,可是蒙文通认为,今文经学应该讲“革命”,而不是讲“改制”,讲“改制”是董仲舒对今文经学的篡改。

我着重讲后面两个问题。第一个是从蒙文通来看,什么是儒家社会主义建立的可能途径。蒙文通建立儒家社会主义的途径是对儒学和历史,对他所处的历史和儒学传统本身进行双重批判。那么我们由此可以推出,如果我们对儒学要有一个整体性的重新理解,在这个整体性的重新理解的基础上让它跟现实中的某种思潮重新发生关联——如果说这种关联是跟社会主义的关联,那么我们就必须对儒学和社会主义进行双重批判和双重建构。或者说,既要对社会主义进行批判性的理解和重构,又要对儒学进行批判性的理解和重构。对社会主义进行批判性的理解和重构,就是不能死扣社会主义的经典定义和标准模式,反对对社会主义采取僵化和教条主义的

理解。具体内容无法在短时间内展开,也不是我讨论的重点,我思考的重点在于如何对于儒学本身进行批判性理解和重构。

我大致考虑从三个层面,或者说三个角度展开。第一,对儒学的价值系统进行批判性重构。我们首先不能对儒学的价值信念、儒学本身的价值谱系做一个本质化的理解,本质化的理解很可能意味着僵化的理解。儒学本身就是一个历史发展的产物,每一个时代,儒家的价值诉求在不同历史条件下可能会有不同的排序。哪一种价值在哪一个时期是最高的价值,这个看法可能会有所变化,可能会有不同。举个例子,今天上午唐文明老师讲到孝悌的问题时有一个争论,在这个问题上,我比较同意吕新雨老师的观点,就是说共和国的伦理基础是建立在悌的基础之上,不是建立在孝的基础之上。唐文明老师讲到孝是儒家最为根本的东西,我们看看最根本的这个东西是怎么建立起来的。你到《论语》里面去看,《论语》里面几乎都是孝悌并举,你当然可以从《论语》里面找出单独讲孝的东西,但是《论语》里面也可以找出讲悌的东西。那么在《论语》里面,也就是在原始儒家那里,究竟孝是不是最根本的?孝成为最根本的一个德目,成为最根本的一个价值诉求,成为一个最根本的伦理准则,这个跟《孝经》的出现,尤其是汉代政治有非常密切的关系。它跟今文经学的兴起这个历史背景有非常密切的关系。也就是说,孝本身在从原始儒学到汉代经学的发展过程中,有一个逐步上升的过程。不同的时代,儒家对自己的这个价值表会有不同的排序。我们今天是不是也可以重新排序,是不是对它的轻重缓急也可以有新的看法?这是可以反思的。第二,我们对儒家的学术形态也需要批判地理解和重建。我们对儒家的学术形态是什么样子等问题,往往会形成一些成见。譬如说我们以前会觉得,像宋明理学所塑造的那

个儒学形态就是比较标准的儒家形态,可是这些年经学研究兴起之后,我们会觉得宋明理学跟汉唐经学是儒家两个并列的、对举的、在不同的时期开展出不同内容的学术形态。那么,以后我们会不会有第三种新的看法呢?会不会有第四种新的看法呢?我现在就可以提一个问题:中国古典政治史学算不算儒学?当然也是儒学。《史记》、《汉书》是《尚书》、《春秋》衍生出来的学术,为什么后者就是儒学而前者不是?这个批判性重构我们如何才能实现?有办法,譬如说我们可以重新去研究经史关系。如果我们认可早期政治史学是中国儒学的一部分,那中国文学中间有没有儒学呢?如果问一个中文系毕业的学生,唐代最能够代表儒家的人物是谁,他首先会说是杜甫,或者说韩愈。杜诗里面体现的东西是不是儒学,是不是儒家的精神?我说这些的意思在于我们对于儒学要破除以往非常狭隘的理解,我们要逐渐拓展对儒家的理解,我们对儒家要有一个更加丰富和完善的、完整的、周全的理解。第三,对儒家的政治实践,或者说儒家的实践形态,我们可能也需要做一个批判性的重新理解。我的例子会比较极端,还是关于平等的问题。我们可以看到,平等在汉代以后就很少讲。虽然蒙文通对汉代以后为什么儒家很少讲平等可以给出很多的解释和说明,可是汉代以后的中国人究竟讲不讲平等?当然讲平等。经济平等讲不讲?当然讲!每一次农民起义的口号是什么?无非是均田免粮,均贫富啊。那么均田免粮、均贫富,跟儒家的传统有没有关系?有人说那是反儒家的。我觉得这些问题可能被我们太过简单化了。我们没有深入去思考这些现象的内在关联。在我看来,追求经济平等的农民起义跟儒家的大同理想有着非常密切的关系,当然可以看成是儒家政治实践的一种形态。

我们对儒学进行批判性理解的目的,我想提

一个新的概念,也就是我们要建立适合于当代中国的“共和儒学”。那么为什么要建立适合于当代中国的或者是对于未来中国能够有重大意义的这样一个儒学的学术形态?原因非常简单,就是我们处在一个三千年未有的大变局,这个大变局就是现代性的冲击,体现在国家政治生活上就是要建立现代民族国家。而现代民族国家的法理基础、现代民族国家所塑造的生活秩序,所有的这一切都跟过去的帝制时代有着非常大的差距。这个时候我们依旧停留在对帝制时代儒学的非常僵化的生硬的认识基础之上,那么儒学无疑没有多少东西可以应对这个变局,所以我们可能要努力去发展新的儒学形态。这个新的儒学形态可能要面对一些基本问题,比如说最重要的问题可能就是如何去处理德性政治、阶级政治和权利政治之间的关系问题。德性政治是从儒家来的,至少对中国来讲是从儒家来的,我们暂时不考虑中国以外的情况。我想这样讲没有问题:儒家就是主张德性政治。阶级政治就和社会主义新传统有关系,它也的确的确已经成为一个传统,渗透进我们的生活。在国家的政治生活中,现在看起来有些退场,但它是不是真的退场,或者完全退场,现在还不知道,这些有待于研究。那么,权利政治呢?权利政治在最近的几十年、在过去的一百年里,实际上也无处不在,这个可能和自由民主的政治诉求有关系,或者跟自由主义的政治哲学有关系。这三者之间在当代中国政治里面都有呈现,而且可能都非常重要,但是当代中国政治一定不可能是三者的一个简单的混合,相反,必须是一个有序的组合。什么叫做有序的组合?就是我们必须认真思考,当代中国,我们的共和国,应该具有一个什么样的政治品性,而这个政治品性要求一个什么样的政治秩序,这个政治秩序在政治哲学上体现为一个什么样的基本架构。

翁贺凯：儒家思想与民主社会主义——以张君劢为例

几个月前我一接到这个会的邀请就决定一定要来,因为我觉得作为一个张君劢的研究者,如果不来参加这个以儒学和社会主义为主题的会议,好像有点对不起我的研究对象。我从十多年前开始作张君劢研究的时候,就有一个比较浮泛的印象,张君劢是新儒家当中,至少是所谓港台第二代新儒家——牟宗三、徐复观、张君劢、唐君毅——也就是1958年联署发表《为中国文化敬告世界人士宣言》(即《文化宣言》)这四位(也许还可以再加上钱穆)关于社会主义的论述最多的一位。

当然,我觉得在一开始还是有必要重申我在2010年法律出版社出版的关于张君劢的那本专著以及2014年为人大出版社编的《中国近代思想家文库·张君劢卷》导言中所提出的一个基本看法——张君劢是中国近现代历史上一位具有多重面向的人物,他至少有三个方面是我们不能忽略的:首先,他毕生追求宪政民主,更由于在1946年《中华民国宪法》的起草和创制中的关键作用而被称为“中华民国宪法之父”;其次,他在五四后期肇端科玄论战,首倡“新宋学之复活”与宋明儒之“内生活”,他与五四时期发表《东西文化及其哲学》的梁漱溟一起,堪称是第一代的现代新儒家,晚年漂泊海外,亦致力于儒家思想复兴的宣扬,著述宏富,也被公认是所谓港台(海外)新儒家的重镇之一;第三,他还是20世纪中国民主社会主义在思想和实践方面最主要的代表人物,大概没有之一——大家看我这页PPT上所列张君劢关于社会主义的中英文专书就有六种,而且多是三四百页以上的大部头。他不仅有思想,还有组党的实践。昨天唐文明兄说梁启超没有接受张君劢的组党请求,这话是说了一半,梁启超在20年代认为组党的时机还不成熟,以“虚总部为

宜”,所以这个党后来索性就没有成立,这个党是在30年代初张君劢从德国回国就任燕京大学的黑格尔讲座教授之后才在北平成立的,就是“国家社会党”,40年代更名为“民主社会党”。另外张君劢还是国共之间的所谓“中间力量”(“第三势力”)的领袖,“中国民主政团同盟”(“民盟”)的首要发起人。“首要发起人”这个提法是我的考证研究。《张君劢日记手稿》记录了1946年初他在接受一次采访时说民盟的第一次会议是他邀集了梁漱溟、左舜生、黄炎培、章伯钧等人举行的,“民主同盟是我发起的,并不是民主同盟影响了我”。梁漱溟的回忆略有出入,但也确认了是张君劢首先提议中间党派联合成为一个统一的组织。民盟的政治经济纲要也是民主社会主义的。

我很赞同孙江老师的看法,我们提出一个概念一定要先有一个大致的界定,方能为进一步的讨论打下基础。我认为社会主义有三个要素:一是“社会主义的意图”,就是要有一种使人们免于物质的匮乏,达成富足、平等和共享的社会的意图;二是生产的公共所有权,或者国有,或者社会所有;三是社会福利制度。在这三个要素当中,唯一一是不可或缺的,也就是说一和二可以构成一种实质的社会主义,一和三可以构成一种实际的社会主义,一二三当然也可以。这当然是一种相对宽泛的社会主义的定义,但是我认为这个定义比较接近学术界的最大共识,同时也比较符合20世纪上半叶中国知识分子对社会主义的认识。在昨天的讨论中,很多学者反复提到了社会主义的两大分支:民主社会主义和马列主义。在政治、经济和哲学主张上,民主社会主义和马列主义都有一整套相当不同的看法,大家对此显然已经比较熟悉了,我不赘述。具体到民主社会主义,其实又有两条发展脉络,一条是以德国为主线,主要是由从“正统”马克思主义思想中分化出来的“社会民主主义”和“修正主义”思想逐渐发

展而成；一条是以英国为主线，主要由小密尔、格林以降的新自由主义思想和费边社会主义思想共同汇聚而成。这两条脉络固然有着不同的哲学源流与理论特质，但要注意的是，它们之间也是有所关联和影响的。我前年在北大高研院杜维明先生主持的“张君勱与现代中国”国际工作坊中曾谈及这一问题，今天不就此展开。

我今天主体报告的上半部分，是向各位报告张君勱社会主义思想的大致发展与演变。我分“五四时期”、“1930年代”、“战后及晚年”这三个阶段来谈。

五四时期是张君勱社会主义思想的起源时期。我想着重谈一谈，因为与吕新雨老师昨天谈到的梁漱溟以及昨天大家提到的一些重要人物在五四时期的相关思想有着更强的参照性。总体上来说，张君勱在五四时期由于受到了魏玛德国的宪政和民主社会主义思想的双重影响，已经确立了民主社会主义的思想基调，就是政治上主张以法律手段和议会策略来渐进地实现社会主义，经济上主张“社会所有”、“混合经济”和“生计自治”（“工业民主”）。特别值得注意的是，1920年身在欧洲的张君勱跟留在国内主编《解放与改造》的研究系挚友张东荪的通信《中国之前途：德国乎？俄国乎？》。此时的张东荪思想可谓相当激进，他在信中对列宁、对俄国革命非常激赏，所以张东荪后来一度非常接近于成为中共的创始人之一，并非没有因由。而张君勱在通信中尽管表达出对列宁一定的肯定与赞赏，身在欧洲的他也相当关注俄国十月革命及其后的政治经济走向，“苏维埃”这个译名就是他发明并最先使用的。但是张君勱还是明确在当时世界两大社会主义潮流当中选择德国社会民主党的道路，如他在信中对张东荪说：“圣人亦有言，教人者在示以中庸之道，其过于中庸者，圣人不欲以之率天下焉。诚如是言，则吾国之所当学者，厥在德社会

民主党之脚踏实地，而不在列宁之近功速效焉必矣。”也就是说，是儒家的中庸之道指引他选择德国社会民主党的脚踏实地，而不取列宁的近攻速效。1922年张君勱由欧返国不久，便参加了在上海召开的“全国八团体国是会议”，并受会议“国宪草议委员会”之托草拟《国是会议宪法草案》。他还为阐释《国宪草案》而专门撰著《国宪议》一书，其中第十篇是《社会主义之规定》。大概是出于对“国是会议”八团体因为保护和奖励工商之考虑而删除了他原拟“国宪草案”中关于“大工业公有”（社会所有）一条的不满，他在文中对欧美近百年来个人主义与自由主义文化之流弊——工商立国、过分追求“富强”，以致不计“人类本身之价值”而演变至世界大战之惨剧，提出了前所未有的尖锐批评。张君勱认为，中国应“离欧美而自辟途径”，不能“随人俯仰”，再走工商立国的旧路。他又认为，世界今后之趋势将是“对外以人类一体为依归，对内求社会生计之公道”，这一点“孔子已先今日之社会党言之矣”。在此，张君勱的表述存在着一定的紧张性：一方面他认为中国自己的发展道路应该不能随欧美俯仰，应该自辟蹊径、创造“新文明”，表现出强烈的“自主”意识；另一方面，他又认为西方世界的大势正是开始注重经济的平等和社会公道，中国应该追随这种趋势，这毋宁仍然是以欧美的发展趋向为尊——不过是最新的趋向而已。或许是要在潜意识里舒缓这种紧张，他紧接着引用《礼记·礼运》中关于“大同”的那段著名的“我先圣之言”作为其社会主义的理论支持，还将这段话与西方社会党的理论要求列长表逐一对照，以示其契合。他认为这并非“附会”，而是“心同理同”的缘故。就中国的历史和现实情况而言，张君勱认为，传统中国以农立国，既缺乏工艺的知识，也没有物质的需求，所以“立国虽久，尚可勉达寡而均贫而安一境”，但是海通之后，欧美资本主义进入中国，

这种状况已经无法维持，“多而不均，富而不安，殆为今后必至之势矣”。他也敏锐地指出，欧洲之工商致富政策因为有殖民政策相辅，靠剥削海外之劳动者之利润，“尚可保数十年之安荣”；而如今中国并不具备这一条件，所吸收的不过是本国的资财，所剥削的不过是本国的小民，所以单纯工商立国之路是走不通的。他提出“工商之发展，必须与社会伦理相调和……一切政制上之社会公道与个人自由，如鸟之两翼，车之两轮，缺一不可”。张君劢在《国宪议》中提出的这种社会公道与个人自由相调和的主张，在理论上应该说是升华。

20世纪30年代面对世界性的空前经济危机，英美等国不得不实行一些非常的政治经济举措，而苏联更因其施行“五年计划”而“风景独好”，受此影响，张君劢提出了所谓“国家社会主义下之计划经济”，大谈“国家计划”。有些研究者认为张君劢这一时期已经“发生了本质上的转变”、偏离了民主社会主义的轨道。我不这么认为，主要有四点理由。首先，张君劢30年代的这些变化，是一种调和与平衡之下的微妙倾斜，他的基本立场依然是调和个人自由与社会公道、调和增产与平等，主张在国家、社会与个人之间求一平衡之道。其次，张君劢主张渐进、温和的社会改造、反对激烈的社会革命的基本立场不仅没有改变，还有更趋温和的趋向。第三，从所有权和经营权的构成看，张君劢在30年代依然主张公私混合的“混合经济”——这也是民主社会主义在经济上最核心的内涵之一。最后，同时也是最重要的，尽管他这一时期的社会主义论述很少直接涉及政治制度改造方面的议题，但是我们绝不能忘记他的“国家社会主义”主张是与他的“国家民主政治”、“修正的民主政治”主张紧密联系在一起的，而根据我的研究，他的“修正的民主政治”基本上还是民主政治、宪政民主。张君劢大概只是在

1931—1934年之间，对于世界大势有过短暂的彷徨和迷茫，搞不清美国的“罗斯福新政”和英国的“举国一致的政府”是不是也在效法俄意德的独裁道路。当英美学界澄清其“危机政府”并非走向独裁道路之后，最迟在1934年中，张君劢已经非常明确地站在了民主政治的阵营一边，明确地将英美自由民主国家的“危机政府”与俄意德的独裁制度区隔开来——这比英美政治学科班训练出身的萧公权还要早两年。萧公权大概是在1936年发表的一篇评德国、意大利独裁的书评中才搞清这一点。总之，张君劢30年代的“国家社会主义”总体上还是一种民主社会主义。

最后简单谈谈张君劢在二战之后和晚年的社会主义思想。昨天秋风谈到民主社会主义的宗教向度，其实很多都源自1959年德国社会民主党的《哥德斯堡纲领》。流亡海外的张君劢非常关注德国社会民主党的这一变化，很快就翻译并写就了《社会主义方向的转变》一文，明确点明“民主社会主义在欧洲，植根于耶教伦理，人文主义与古典哲学中，不愿宣告所谓最后真理”。《哥德斯堡纲领》强调了民主社会主义的多元主义的哲学基础，将马克思主义降为并列的多元的理论源泉之一。他译完《哥德斯堡纲领》之后还有一段点评，将自由、公道、负责、互助、信仰等公开标示为民主社会主义的基本价值。同时他也开始认识到国有经济和计划经济的弊端，而趋向于一种在自由的市场经济基础上加以适当国家调控的“福利国家”的主张。

我报告的下半部分，是想更为深入地探讨一下儒家与社会主义、中西思想资源在张君劢思想格局中的相互关系，以及张君劢在新儒家群体中的特殊性。

首先，我想集中检视一下张君劢关于儒家思想与社会主义关系的论述。我刚刚讲过，早在五四运动时期的《国宪议》中，张君劢便将《礼记·礼

运》的大同论以及论语“不患寡患不均”之语与德国社会民主党的理论主张进行类比；在40年代阐释民主社会党的纲领时，他也提及其与《中庸》“诚”的观念和孟子“爱民”、张载“民胞物与”思想的相通性；晚年在新加坡作关于社会主义的系列演讲时，他更直言“民主社会主义与儒家哲学完全相通”。儒家思想，尤其是早年的理学教育和修养，对于张君劢接受民主社会主义思想有着重要的“先在”影响。不过我认为，我们大概更适宜将张君劢在儒学与西方民主社会主义思想之间所做的类比，看作他试图使后者在中国生根所做的努力——如他在晚年所自言，在近五十年的社会主义思想历程中，他其实“一直置身于世界民主社会主义潮流之中”。纵观张君劢一生，其社会主义思想的直接理论资源几乎全是“西”来的。

对于那些试图发现或证明现代中国与传统“断裂性”的论者，张君劢的思想个案大概会是一个“望外之喜”——作为一个公认的现代新儒家代表人物，张君劢的思想，无论是其显性的基调，还是其具体资借的理论资源，很大部分都是西方的、“现代”的。尽管他高度强调民族文化的自主性、根源性、本位性，但常常自觉不自觉地又会流露出以西方思想、制度为参照的取向。林毓生先生曾经注意到，在科玄论战中，张君劢不愿以纯正的儒家“天人合一”的论式，而是以心物二元、主客二元的欧陆唯心论的论式来为儒家思想（心性学）进行辩护；林先生还认为，没有什么比这一点更能说明五四时期反传统主义和科学主义的流行的了。林先生在此的论述逻辑有一些跳跃。我认为更能说明的是，张君劢深受欧陆唯心论影响，他确实相信欧陆唯心论。

这就涉及张君劢在新儒家群体中的特殊性的问题。余英时先生在80年代的《从传统迈入现代的思想努力》一文中即已点出，张君劢与唐君毅、牟宗三、徐复观的思想“有很大不同”。汪晖

在其90年代发表于《学人》的长文《科学世界观的分化和现代性的纲领——张君劢与“人生观之论战”的再研究》中也背书了余先生的这一意见。具体有哪些不同？根据我的研究，至少以下两点是非常值得我们注意的。首先，张君劢并不同意由唐君毅所执笔、自己亦参与联署的《文化宣言》中的一个重要观点：中国文化所以异于西方的特征在于其“一源性”，或者说是“一元性”——宣言原文用的是“一本性”——这实在是《宣言》非常重要的一个支柱性的观点，因为《文化宣言》认为中国文化所以异于西方文化，所以具有一种“政统”和“道统”，都是由这种西方文化并不具备的“一本性”而来。张君劢则认为，细加分析，中国文化中有来自西域之音乐、美术、植物，有来自印度之佛教，只是由于这些元素进入中国文化的时间较久，而且从未经过彼此间的“度长挈短”，所以中国文化仍不失其“一元的外形”；相应地，今后之中国文化，或者说今后儒家哲学的发展道路，应该是一种“自力更生中之多形结构”。其次，与之相关的，张君劢对于所谓“道统”论也是有所保留的：如果仅仅是在较为广义的民族历史文化传承的意义上谈“道统”，如《宣言》那样，张君劢当不至于反对；但是如果是在狭义的“判教”意义上谈“道统”，如牟宗三在《心体与性体》中所建立的那套谱系，张君劢则肯定是反对的。事实上，晚年张君劢在其有限的几次论及“道统”时，大都持一种批评的态度。第三，张君劢对于中国传统尤其是政治制度的负面性，始终保持一种高度的警醒与批判。我们可能不容易想见，作为新儒家的张君劢，在民族危机空前深重的30年代，对于传统基本面向批判之强烈，对于文艺复兴以降的西方现代文化的认同之强烈，创新意识和时代意识之强烈；而即便是在他高倡“儒家思想复兴”的晚年，他对西方现代性的思想基石——“理性自主”仍是非常认同的，尽管他强烈反对启蒙

运动式的理智主义和科学主义。在某种程度上，张君劢的儒家思想复兴论带有浓厚的“现代性论证”、“主体性论证”的意味。

我认为张君劢这种向西学倾斜、向“现代”倾斜的思想取向主要是出于两个原因：一是由于长期浸淫于从康德到黑格尔的德国唯心论，他对于“主体哲学”，对于这一套“现代性的哲学话语”，总体上的确是相信和接纳的；二是由于大学教育以及其他种种的生活机缘的凑合（如他留学讲学之次数颇多、时间颇长，晚年更长期居美等），他所接触、吸收的现代西方政治经济思想、制度以及实际生活经验之丰富，不仅是其同时代许多人，也是比他晚一辈的牟宗三、唐君毅、徐复观等新儒家所远远无法比拟的。而这种丰富的西方政经思想资源对于张君劢的影响是双面的。一方面，尽管张君劢认为儒家的、孔孟的理念无违于现代民主的基本精神，但是他根本就不谈内圣开外王的问题，而是直接谈如何在中国建立宪政民主。究竟是因为他已有丰富的直接的西方思想资源可供调用，还是因为他基于对传统专制的一面的警觉而认为内圣根本开不出外王，不得而知。与之相似的，在社会主义问题上，张君劢所主张之“社会所有”、“混合经济”，几乎全数采自德国社会民主党、英国工党费边社。而结果是那些批评新儒家“开出说”格局太紧、太小的学者们，多认为张君劢的思想格局更大，有更丰富的思想资源来面对现代问题。另一方面，张君劢丰富的西学资源在一定程度上也制约了他对中学的归向与深入，导致其相关论述的原创性、精致性和精神深度或有不足。

最后，我还是要回过来作一个平衡，谈一谈儒家的中庸思想对张君劢的折中、调和的思想方法的影响。张君劢对其思想的调和性是有明确意识的，或者说，这是他有意识的一种思想方法取向。张君劢在1922年的《学术方法之管见》中

明确提出比较研究的四大效果：“不至独断(Dogmatic)一也，不至生不相干的门户异同二也，经比较后自己眼界更加广大三也，折中诸说后，或者更得一美备之学说四也”；“以浅者言之，则相容并包，以深者言之，则融会各家之言”。“相容并包”在很大程度上就是一种折中、调和。以上论述可见，虽然张君劢并不甘于折中(eclectic)与调和(compromise)，但他对其思想方法的基本估价——“浅者相容并包，深者融会贯通”无疑透露：调和折中、相容并包是他可以接受甚至是较为欣赏（如相比于独尊一说）的思想格局。而张君劢前面关于比较研究法四大效果的论述事实上也暗示，“折中诸说后，得一更美备之学说”并不是必然的，但即便如此，尚有前面三大效果可收，这自然是可欲的。此后，在1935年的《国家哲学概要》、1937年的《中国教育哲学之方向》、1940年的《胡适思想界路线评论》、1952年的《我的哲学思想》、1960年的《新儒家哲学的基本范畴》中，张君劢又多次明确表达了对于这种在博采众长之上调和、折中、综合的思想方法的青睐。在临终前两年（1967年）的新加坡“社会主义”演讲中，张君劢在“第一讲引言”即详细陈明自己的治学方针以供听者参考：“一、博学；二、慎思明辨；三、知类通达；四、斟酌权衡。”在其中的“斟酌权衡”一点中，张君劢更明确地将这种方法由治学推衍到治国。那么张君劢这种明确的调和折中的方法取向背后的思想背景又是什么？面对思想成因这样复杂甚至难解的问题，我们需要格外的审慎。所幸，有非常明显的思想资料支援我们做出下面这一推断：儒家思想尤其是“中庸”思想，是主导张君劢思想调和取向的首要因素。首先，距离张君劢发表《学术方法之管见》演讲不到两个月，张君劢于1922年初回国后所做的《欧洲文化之危机与中国新文化之趋向》的演讲中列出之“文化方略”的第四点中，即明言“东西文化之本末各不

同,如西洋人好言彻底,中国人好言相容,或中庸;西洋好界限分明,中国好言包容”——显然,在张君勱看来,相容、中庸、包容就是中国文化与西方文化非常不同的一大特质。其次,熟悉儒家文献者一眼就能看出,张君勱在《社会主义思想运动概观》所提出之“博学”、“慎思明辨”即是采自《礼记·中庸》的观念,而“知类通达”则是《孟子》中的重要思想。最后,张君勱在其平生著述中,曾经多次提及他对儒家“大中至正”、“中正平和”思想之赞赏与资借,晚年更反复强调归宗孔儒,以儒家大道并行、万物并育的气度来实现中西思想的最广泛包容。

总之,从儒家思想尤其是中庸思想对张君勱思想调和特质的根本性影响来看,我们绝不应忽视儒家思想对于张君勱的影响——可以说,在根本的思想方法和思想气质上,张君勱就是儒家的。而尽管从表面上看,张君勱确是由于现实政治的失意、一战所暴露的现代欧洲文明的危机以及欧陆哲学的触发,才开始明显地关注儒家思想的价值,但是我们很难说,张君勱早年的儒家思想涵养是否已经为其这一转向奠定了“先在”的意识准备。即便是在他创新意识、时代意识最为强烈的30年代,他仍然希望将儒家思想作为精神象征维护和保存下来;而最终,张君勱一生无论经历了多少欧风美雨的思想“冲击”,他还是归宗孔儒,认同儒家的道德价值和精神信念。儒家思想,作为人类轴心时代精神跃进的几大高等传统之一,所能提供的思想资源、所具有的思想“冲击力”,仍然是不容低估的。

陈少明:现实的制度设置不利于塑造家庭伦理

吕新雨教授给我们提供了一个近代以儒家思想为背景的应对现代化问题的方案,也是一个失败的例子。当然,梁漱溟是不是把自己称为儒

家社会主义,我不知道。(吕新雨:他一直自称儒家社会主义,从来没有反对过,一直说自己是一个儒家社会主义者。)那就更可以说明问题。共产党所推行的是另外一套社会主义,两者在中国近现代的发展过程中,一个失败了,一个则成功了。究竟是因为这个方案本身的理想有问题,还是由于另外一个更强大的政治力量赢得权力以后,导致它没有机会进入实践,这是可以讨论的一个问题。梁漱溟当时提出这个方案的背景跟我们今天的社会所面临的某些东西有一些结构性的相同,所以在这个意义上,我们重新考虑梁漱溟的问题,就不是重新拾起一个跟我们无关的历史记忆的问题。

李长春讨论的问题跟特定人物的主张有关,但是我关心的是如何界定儒家社会主义这个观念,因为他提到了很多问题都可以用儒家来界定,比如说儒家自由主义、儒家资本主义、儒家社会主义……而且对这些不同的说法,似乎也没有人对这种语言结构做出一个否定。从来没有人说,你不能这样表示,只会说那个判断对不对。那就意味着,当儒家被用来修饰各种各样不同的主张的时候,它一定有一些超过所有这些具体主张的更基本的东西。如果我们接受儒家——像说这是儒家基督徒,那是儒家佛教徒,或者说是儒家道教徒——这么使用的话,那么我们就要考虑究竟什么是我们称之为儒家的最基本的特色。

李长春似乎觉得我们不应该对儒家特色有一个特别确定的主张,因为它会随着历史变动而变动。可是这会引起一个问题,假如我们不给它任何一个确定的说法,我们使用这个词来界定其他对象就变成是没有意义的,或者说我给任何一个人命名为儒家的都是可以行得通的。从我们今天的讨论来看,多数人可能会接受儒家伦理中关于家庭伦理,或者说从家庭伦理发展出来的一

些道德价值,可能是儒家的主张中最不能去掉的。如果去掉的话,我们说起儒家的意义就变成是可有可无的。这些主张在一个变化了的社会结构底下,存在或者起作用的可能性有多大?这里涉及两个问题。一是长春关于孝与悌的关系的看法。就这个问题而言,我觉得你举的不是一个好例子,因为要把悌说成比孝更重要,比把孝说成比悌更重要的难度远远要高,具体分析不需要多说。二是如果儒家伦理的观念是依附在一个传统的家庭结构上的,那么我们现代家庭结构不管怎么样,它跟传统不一样的情况下,比如说核心家庭的出现,传统的伦理观念还能不能继续有用?假如是没用的,那么就不用讨论,因为我们永远不可能回到传统的家庭结构。但是假如是有用的,我们怎么理解卢晖临讲的核心家庭,即使是不崩溃的核心家庭,传统家庭伦理究竟能起什么作用?这又可能涉及对我们当代社会制度中的家庭,哪怕是核心家庭,究竟具有什么位置的理解问题。我们如果把核心家庭说成是两代人,父母跟子女构成的,跟西方相比,我们核心家庭存在的时间更长。在很多西方社会,孩子长到十八岁之后,家长不必继续养育他(她),他(她)也不需要承担赡养父母的责任,而养老是社会责任,由社会福利制度解决。可是在儒家孝的观念底下,成长起来的子女对父母的义务是一辈子的。孝的观念与家庭延续性的理解是相关联的。与之相反,现实的制度设置中,对家庭伦理的塑造是不利的。例如,如果我们结婚事先要进行财产公证的话,家庭就像个合资公司,大家是很难延续传统的伦理观念的。还有,政府对个人所得税的收取不是以家庭为单位的,这就意味着任何一个人对他或她的家庭是不承担经济责任的。在这种社会经济政策的影响下,家庭伦理能巩固吗?传统家庭伦理的削弱,原因不仅在于家庭结构的变化,也非社会福利条件提高,还在于

只考虑经济利益而漠视伦理价值的经济政策的影响。

唐文明:新文化运动以后的新儒家都不够关注社会主义跟儒家的关联性

翁贺凯博士对张君勱的民主社会主义,从历史、义理各个方面做了分析,我也非常受启发,包括很多具体的文献内容。我感觉特别深刻的一点,是他强调30年代张君勱的国家社会主义仍然是民主社会主义。张君勱不同时代侧重不一样,我比较同意这个看法。梁启超和张君勱都非常强调国家的重要性,就是说理解西方现代社会的一个要点就是民族国家,不能仅仅停留于民主与科学。梁漱溟是在离开北大进行乡村建设实践中才慢慢明白这个道理的。而当时自由派的思想,基本上忽略国家的重要性——现在中国的自由派是不是还是这样呢?贺凯也提到,其实在张君勱把儒家思想跟民主社会主义相关联时,很多地方还是比较浮泛的。昨天我也提到这一点,新文化运动以后的新儒家,谈社会主义跟儒家的时候,其实关联性都不够强。

这里我要提几点供贺凯考虑。第一,脱离人伦而谈心性,来自新文化运动的直接影响,因为人伦对应的是礼教,是要被打倒的。第二,一战以后世界的主潮就是社会主义,新文化运动以后的儒家之所以走向社会主义,主要是因为他们把握了世界的潮流,而与儒家的义理关联反而不那么强。第三,是唯心论的问题。你有一个解释,但我觉得那个解释还不够。康有为是主张宗教建国,即建立孔教为国教,或者说一方面政治建国,另一方面孔教建国。新文化运动以来,因为民主、科学观念的空前权威,大家对宗教有着更多的敌意和负面的理解,于是在新文化运动以来的新儒家那里,康有为时代的宗教建国论变成了哲学建国论,而这时候唯心论就变成了一个非常

重要的东西。梁启超发现了唯心论以后,就像发现了宝藏一样,马上转变了态度,认为中国文化有救了,就是所谓“西方有物质文明,中国有精神文明”这种看法的滥觞,而这种看法所依赖的就是近代西方的唯心论哲学。所以唯心论在当时新儒家的思潮里有着非常特别的意义,甚至可以说是救命稻草。

甘阳:“我从来不去预想一个最理想的政治”

我首先对长春这个论文有一点看法以及想法。蒙文通,原先因为小枫的关系我也关心过。总的来说,熊十力和蒙文通都是讲儒家社会主义。这个儒家社会主义,大概是最反对的。从熊十力到蒙文通,都有一个倾向,就是认为所有现代发生的这些变化,特别包括革命等等,都要用儒家来解释。熊十力和蒙文通都特别强调革命,好像革命是儒家的一个核心的概念,我认为是错误的。总体来说,儒家并不适合打天下,儒家只能守成。必须承认儒家有很多问题是解决不了的,儒家讲君臣是第一位,它强调的是政治的稳定性,不到万不得已的情况下,是绝对反对中国革命的。中国革命爆发以后,也不能说儒家就是促成革命的,包括我刚刚看秋风的论文,说儒家认为君主制只是一个临时共和式,对此我都是比较保留的。我认为儒家唯一能够接受的政治是君主政治,而且君主制是一个正当行为的政体。对于康有为,我最赞赏的就是他保皇,有保皇就基本上是一个缓慢改革的过程。比较激烈的大规模的变动不是儒家的性格,儒家主张比较缓慢的改革,儒家是非常有耐心的学说。比如吕新雨刚才说的,共产党搞社会主义成功了,这不是儒家能够解释的。社会主义并不是按照儒家去设想的,很多东西超出儒家的预料。

现在的问题只是,现代社会是一个既定事实了,有很多东西不能扭转,儒家能发挥什么样的

作用。这个作用不是万能的,要适当划定界限,有些东西不是儒家能够管的——基本政治是一个比较低阶的领域——我只期待这不是最坏的政治,我从来不去预想一个最理想的政治。老去想最理想的政治本身是个错误,政治不可能是理想的,政治永远是杂王霸之道而用之,不可能完全由儒家来安排。如果没有自我节制的话,儒家很可能走火入魔。我大概受西方影响太深,认为人类是充满了问题、冲突、矛盾,期待儒家解决所有问题、冲突是有问题的一个倾向,是要检讨的一个倾向。

从西方政治的角度来说,西方现代性的一个特点就是整个社会建立在最低级的问题之上,减到最低就是欲望。而资本主义为什么会让人觉得都很开心呢?因为它满足人的欲望,它把欲望作为整个社会安排的一个秩序。我们现在的市场经济不断把人的欲望刺激出来,这就是现代性精神,它符合一定的人性,就是最低的人性。但儒家也好,理想国也好,哪怕基督教也好,都是将人类放在最高的角度来设想的。这就是从马基雅维利以来的问题,但这个趋势至少在相当长的时间内难以扭转。当然,我是非常厌恶这个现代社会的。大概这是一个现实,我们要面对这个现实,否则我们会越来越和现实脱节。

唐文明:“可能历史就是转个弯而已”

第一个问题提给吕新雨老师。我们知道,建国不久梁漱溟对中国共产党领导的中国革命从原来的不认可转变到了肯定,但他是按照自己的思想刻画了一个建国叙事。当你强调他与毛泽东的“同”的时候,你如何处理他们的“异”?更直接一点说,如果你认可梁漱溟的那个建国叙事,你还能在根本上坚持毛泽东的新民主主义论吗?反过来说也一样,如果你是站在毛泽东的立场上,你能够认可梁漱溟的那个叙事吗?第二个

问题提给李长春博士。《论语》里面孝当然是个核心价值。汉、唐、宋、明,哪个时代孝不是儒家的核心价值呢?我觉得只要看过基本文献,这基本上是没什可讲的。如果儒家为了一味地迎合现代性而丢弃了自己的核心价值,那就只能变成装饰品。另外,你提到“三千年未有之大变局”,其实不一定那么夸张。我们可以设想一下,假如五百年后儒家文明又复兴了,五百年后的人看我们现在的时代,会觉得我们这个时代没有多大意义。正因为我们身处当下,会觉得变化太大了。其实可能历史就是转弯而已。特别是如果我们信心的话,不宜夸大这个变化的性质,尽管的确需要认真对待这个变化。

吕新雨：“社会主义是倒逼出来的”

我刚才没有来得及阐发的就是国家的问题。梁漱溟先生生前最后一次演讲,说他其实不算哲学家,他一辈子只做了一件事情,就是救国;但是从长远来看,这个世界的未来应该是大同。欧洲社会主义的理想本身不是一个民族国家的概念,是一个国际主义的概念,所以围绕一国社会主义是否可能的大辩论,就成为共产国际的大事件。国家和社会主义的关系,国家和大同的关系,是20世纪以来任何政治势力都必须面对的问题。“文革”在很大程度上就是为了解决国家和社会的关系问题。毛泽东在“文革”的时候让大家读列宁的《国家与革命》,列宁关于国家的学说是要把国家还给社会,是要解决官僚主义,解决国家机器侵吞社会的问题,这就是社会主义的核心问题,社会主义内部的斗争都是围绕着这个而来的。

梁漱溟和毛泽东的视野可以互参,梁漱溟来自完全不同的政治谱系,但是他们提出来的社会改革方案,特别是乡村建设的方案,为什么结构上有那么大的相似性?所以在这个意义上说,社

会主义并不只是一个西方输进来的理念,社会主义是倒逼出来的,是中国社会的结构决定了社会主义在中国的适合性,中国的社会结构和在世界格局中的位置,决定了如果不走社会主义的道路,它就会崩溃。在此意义上说,只有社会主义才能救中国。

另外一个相关的问题,涉及上午讨论的福利社会主义,它的前提是资本主义制度不变,是在社会政策的层面上进行社会改革,不触动国家性质。可是对于苏联和中国的社会主义来说,无产阶级专政的性质是很重要的,也就是国家性质是社会主义。无产阶级专政体现在工农联盟的意义上,它在经济的层面,生产力、生产关系的层面上是工业要支持农业的现代化,农业和工业要配套。这样一个工农联盟,在宪法上的意义和经济结构、文化意识形态是一个整体的不同层面。改革开放以来,工业外向型经济的转换、农业实行联产承包责任制的小农化过程,使得工农两大类互换的结构脱钩,它的结果就是工农联盟的失败,它开启了工人和农民在今天底层化的过程。因此,必须回到社会主义的、工农联盟的、无产阶级专政的国家性质上去理解,才能够真正理解今天重新开启的“民工潮”、工农底层化的过程,它在何种程度上是呼应二三十年代中国的资本主义开启的过程。“千年未有之大变局”恰恰在于资本主义的开启是一个结构性的变化,完全不同于传统的市场经济,资本主义是一个城市剥夺乡村的过程。这在欧洲的民主社会主义视野里是看不见的,和殖民地的关系问题是不处理的,他们只处理国家内部的分配问题,福利国家恰恰是和垄断资本主义一体两面,因为垄断资本主义使得普遍就业不可能,它必须要用国家的福利来拯救资本主义,可见这个福利国家恰恰是垄断资本主义的一种表现形式。

李长春:要不要肯定革命建国

首先,陈少明老师认为我们对儒家总该有一个界定,不能说这也是儒家那也是儒家,没有一个界定,但是你真的要给儒家一个界定的话,会发现非常困难。并不是说没有人做过这样的界定,而是历朝历代都有人在做这样的界定,而且做出来的界定都不一样。司马谈对儒家的界定首先是“以六艺为法”,可是你用这个标准去衡量宋明儒,那宋明儒就不是儒家,因为是以四书为法。儒家本身是在不断变动的。如果说这个不断变动的过程已经停止,我们已经可以给它一个本质主义的理解,或者给它一个定义,那就意味着儒家已经死掉了。你说这个人是好人,你刚说了,他明天就去偷了一件东西,他变成一个小偷了,那么“好人”这个说法就错了。盖棺才能定论,这是我们要给它一个定义的困难所在。

后来唐文明补充,儒家里面还是有常道可讲的,你说虽然有变,但是要看到这个常道。文明认为,孝悌中,孝是根本,这就是常道。可是我刚才要说的是,在原始儒学那里,孝悌是并举的。我并没有说悌一定比孝高,我只是说在那里是并举的,看得出来孝一定比悌高,仅此而已。后来孝的价值被提高和《孝经》的出现以及今文经学的兴起有关,今文经学有一个说法是:孔子“志在《春秋》,行在《孝经》”。“志在《春秋》,行在《孝经》”实际上是把《孝经》提到和《春秋》一样的高度,而《春秋》对整个汉唐政治品格的塑造又起了最大的作用,所以孝的地位当然提高了。汉代选拔人才很重要的方式之一是“举孝廉”,也就是说,一个人如果孝敬父母,他就可以被认为有政治能力,就可以做官,孝也就被看成是一种政治美德。但是在其他的时代,孝很少被看成一种政治美德。汉末童谣里已经反映出人们对于把孝作为选拔人才标准的质疑,魏晋玄学中讲“越名教而任自然”更是对于司马氏“以孝治天下”的批

判。到宋明儒学兴起之后,宋明儒学的“天理世界观”,对天理内容的解说里只有仁义礼智信,没有孝。讲仁义礼智信并不是说宋明理学不讲孝,只是到了宋明理学那里,可能孝在儒家价值谱系里的位置发生了变化。也就是说,它可能用仁义礼智信,或者说五德,把汉唐人注重的那些德目悄悄做了置换,但你不一定看得出来,而且它也不去公开讲这个置换。这是儒学本身在变动,所以我们没有办法给儒学一个非常严格、清晰的界定,包括它的内部观念、它的价值谱系,所有的一切可能都在变化之中,将来仍有变化的可能。

甘阳老师认为革命实际上是儒家的困境。革命如果是儒家的困境,那么就会遇到一个问题。汉朝建立六七十年之后,有过一个非常著名的辩论,这个辩论在信仰道家的黄生跟儒者辕固生之间展开,是一场关于革命问题的辩论。辕固生认为汤武是革命,黄生认为汤武是弑君。辕固生说如果你认为汤武是弑君的话,那么本朝太祖起事,这也是弑君咯?这也是造反咯?在这个讨论里边,道家否定革命。否定革命的结果是什么?否定革命的结果就是否定汉王朝的政治合法性、汉王朝存在的正当性。儒家肯定革命,才能从根本上肯定汉王朝的政治合法性,帮汉王朝摆脱政治困境。所以说,讲革命不但不是儒家的困境,反倒是儒家的理论优势。中国思想界在最近一些年的很多争论中,背后隐含着一个问题,就是我们要不要肯定革命建国的问题。要不要肯定革命建国的问题,首先是要不要肯定革命的问题。我们能不能否定革命?

甘老师对政治的看法我当然同意,没有完美的政治,设计一个完美的政治制度,这个做法本身就是错的,而且是愚蠢的。在后面谈到共和儒学的时候,我谈到共和儒学所要处理的最核心的问题就是德性政治、阶级政治和权利政治如何去协调的问题。德性政治、阶级政治和权利政治如

何协调的问题实际上就是由谁来主导的问题。由谁来主导意味着什么呢？意味着我们这个政治共同体的政治品性究竟是什么样子。是由权利政治来主导吗？还是由阶级政治来主导？还是由德性政治来主导？在这一点上，我觉得不光是左派和右派，甚至于我们这些讨论儒家社会主义的人都要纠结。如果你既是左翼，又是儒家，那么你究竟是选阶级政治来主导还是德性政治来主导？我想来想去，最后觉得还是站在儒家这一边吧。

我最开始就说了，我最怕的就是别人一定要我落地。学哲学的习惯，没有办法，很难。我讲这三种政治类型，或者说三种政治因素，实际上就是要完成您（甘阳——编者注）所说的通三统。

翁贺凯：儒家思想在张君劢那里没有变成一种逾越本分的东西

谢谢文明兄的点评。您谈的第一点，五四以后儒家只谈心性，不谈人伦，在这点上我还是认同业师张灏先生在《新儒家与当代中国的思想危机》的一个核心观点，新儒家与其他当代中国文化保守主义的最大分野，在于其自视为宋明理学“伦理精神象征”的现代守护者。我认为将儒家的心性之学与儒家的纲常名教进行切割，视前者为儒家思想的精髓，守护前者，这确实是张、牟、唐、徐等五四后新儒家共通的一个的特征；第二点，社会主义是一战后的主潮、时代的显学，您追问为什么这么多儒家学者喜欢社会主义，是否有一些内在的因由。至少我就张君劢来考察，他对儒学与社会主义的关系论述是比较浮泛的，在政治经济思想与制度配置上，他更多是直接采纳现代西方的资源，并没有像蒙文通那样非常精致地、措意地去论述儒家与革命的关系。不少老师谈到蒙文通将儒家说成是革命恐怕不符合儒家原意，所以我认为，张君劢的这种浮泛，这种不精

致不措意，也许恰恰在很多人看来，包括在甘阳老师看来，反而是一种优点，因为儒家思想在张君劢那里没有变成一种逾越本分、令人警惕、令人不快的东西。第三点，您追问唯心论的解释不够，这是您作为一个思想家的关怀，但我目前对自己的定位就是一个思想史的研究者，我只能据实答复。张君劢在晚年的《新儒家思想史》第32章《西学东渐时代之思想界》中将康有为、谭嗣同、胡适、陈独秀都列为造成中国思想真空的人物。您刚才提到梁启超把康有为比作中国的马丁·路德，张君劢非常明确地反对儒学的宗教化，他跟梁启超还是比较像，基本还是站在唯心主义的哲学立足点之上。他概括自己的哲学思想是“德智主义”，唯实的唯心主义，基本还是德国近代唯心论的路子。

五、从实践的维度看

刘伟：基于兄弟伦理考察儒学与社会主义的关系

我想谈的是传统儒家伦理中的两种伦理关系——朋友和兄弟。二者在传统儒学实践里面没有得到应有的重视，但是这两种伦理关系在近现代以来的社会主义实践或革命实践的历史中有非常重要的作用。

首先回顾一下五伦。关于伦理关系最权威的说法是五伦：父子、君臣、夫妇、兄弟和朋友。这个说法最早出自孟子，但在孟子之前的经典文献里也有相关的说法，如《尚书》有“慎微五典，五典克从”的说法，也有“敬敷五教，在宽”的说法。注家们会把“五典”和“五教”说成是五伦，即孟子所说五伦。五伦是否有更深刻的历史渊源，抑或是孟子首创可以另论，但在孟子的思想体系里，他最关心的是父子关系和君臣关系。在他看来，父子有亲或亲亲，这是仁的内容。尊敬非血缘关

系的官长,是敬长,是义的内容。仁义分别对应家族之内和家族之外的秩序,合起来就是整个共同体的秩序。《孝经》的思路和孟子相同。《孝经》主旨就是要把所有的伦理关系都奠基于是父子,包括君臣,故有“资于事父以事君,而敬同;资于事父以事母,而爱同”的说法。然而追溯先秦更早的文献,我们会发现关于兄弟和朋友的讨论是蛮多的,《诗经·小雅·常棣》篇就是一个很好的例子。《常棣》主要讲两种关系,兄弟和朋友。文中说“兄弟阋于墙,外御其侮”,兄弟在家里老打仗,但是有外敌来犯的时候他们会一致对外;但到了和平年代,则是“虽有兄弟,不如友生”,兄弟不如朋友重要。这一观念在宋代遭到了批评,大家觉得在五伦的次序中,兄弟重要性高于朋友。

接下来谈一下何为兄弟伦理。今天我们各位教授讲宗族和宗法,大家似乎默认宗法制基于父子关系。简单说,宗法一定有一个共同的祖先,有同一的血缘传承,才能构成宗法。但宗法的根本不是父子关系,而是兄弟关系。清代程瑶田的《宗法小记》开篇就说“宗之道,兄道也”,即大宗和小宗的关系是兄弟关系。这个兄弟关系不是我们今天想象的一奶同胞的关系,而是像贾宝玉和贾环的关系,这其中包含着准君臣的关系。《左传》说过“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士为隶子弟”。嫡庶之间包含了君臣的关系,这是兄弟伦理的第一个维度。另外在之前提到的《诗经》中的说法,体现了兄弟伦理更重要的一面——兄弟之间更重要的是合作和互助,所以有“兄弟阋于墙,外御其侮”的说法,一旦外敌入侵,兄弟之间应互相合作,抵御外敌。天子之分封诸侯,用意即在于此。

到了宋代,出现了很多乡村和宗族的共同体。以宗族为例,同宗固然有一个共同的祖先,这是宗族共有的形式,但宗族的功能则是“守望相助,患难相恤”。这是一种互助自治的共同体,

其伦理基础不是父子,而是兄弟。除此之外,传统中有不绝如缕的秘密会社、宗教团体,它们事实上不是我们今天意义上有组织的政党,而是一种互助性的团体。一个颇为有趣的例子是,早年孙中山、章太炎等人在面对同盟会员讲话时常常以“兄弟”自称,但改组之后的政党则变成了“同志”。同志指向朋友关系,下面接着谈一下朋友关系。

马融注《论语》说“同门曰朋,同志曰友”,用今天的话说,拥有相同的身份(同门)或者相同的心志理念(同志)就是朋友。可朋友关系历来不受重视,因为孔子说过“君子不党”,不能凑在一起谋取私利。到了北宋,欧阳修开始说,君子才有党,因为君子有相同的理念;小人好利,唯利是图,不可能有党。欧阳修的《朋党论》事实上是为以相同政治理念组成准政党的行为辩护,之所以说是“准”政党,因为没有组织性,是松散的“同志”关系,这种关系的基础是朋友。明季党社也可以这样理解——传统士大夫基于朋友伦理组成具有相同政治理念的准政党。一个值得关注的例外是,先秦墨者组织是一个有组织性的团体,类似今天的政党。据何炳棣先生研究,墨者入秦是秦帝国历史上的重要事件,甚至是中国历史上的“大事因缘”。

下面再简单说一下“组织性”的问题。孔飞力曾说过,中国现代化的进程有其内在的逻辑:白银流入、马铃薯和玉米等高产作物的传入导致人口增加,加速了人口流动,进而造成基层社会失序,而传统士大夫阶层作为一个松散的群体,不足以在人口不断增长的情况下重建社会秩序。传统中国在清以前人口从未超过2亿,如何在4亿、6亿甚至13亿人口规模之下塑造有秩序的生活,是传统儒家从未面对过的问题。清末科举制取消,士大夫阶层退出历史舞台,取而代之的是现代有组织的政党。是否有组织性,是二者

的区别,相通之处则都是基于“同志”(朋友)伦理。

总结一下,兄弟伦理在我看来主要是合作和互助,朋友伦理则指向相同的理念或相同的身份(可组成的一种同质化的团体)。如果以这两种伦理关系看近现代史,中国同盟会有会党会社性质,基于兄弟伦理;改组之后的国民党则基于朋友伦理。在社会主义历史实践中,共产党是现代有组织的政党,基于朋友一伦;而建国初期的合作社则是基于兄弟伦理。我个人一直倾向于区分合作社和人民公社。我觉得合作社还是合作关系,还是“守望相助,患难相恤”;人民公社则是基于不同的原则和理念构成的团体,与传统儒家伦理格格不入。

今人喜欢谈古今之变,诚然,古往今来中国社会发生了巨大的变化,体现在器物、制度、思想等观念方方面面,但在更基础的伦理关系层面,却有相承之处。20世纪20年代,社会主义思潮传入中国,其后二三十年不论基于何种立场的学者都不同程度地接受了社会主义观念,这与中国人的(传统)文化心理不无关系。我的一个解释是,儒学和社会主义在基于兄弟伦理构建社会生活上有一致之处。

罗成:儒学传统与中国社会再造实践——以农业合作化运动的历史理解为中心

昨天有老师提到儒学怎么落地,其实相应的还有一个问题,就是社会主义如何落地,这里面是有一种连带性关系的。怎么样来谈“如何落地”这样一个话题?过去我们谈儒学和中国社会主义的时候,按照传统的讲法,往往谈成了一套思想惯例、道德伦理或者意识形态,如此很多时候也就把儒学和社会主义那个实践的、内在的历史过程给遮蔽了。举一个简单的例子。中国革命是怎样成功的?毛泽东有一句话:“星星之火,

可以燎原。”我们通常会把这句话很简单地理解为某种要么真理性要么意识形态性的标签。在很多人的理解中,这句话其实变成了“星星之火,一定燎原”或者“星星之火,肯定燎原”,但是毛泽东讲“星星之火,可以燎原”,真问题不在“燎原”而在“可以”。“可以”,说的是在那个真实的历史过程中,革命不一定会燎原,也有可能失败。而中共在革命和社会改造的过程中,正是要通过历史实践将此“可以”由一种理念信心转化为现实能力,在面对很多困难、危局的关键时刻,探索出一些创造性的经验去解决革命过程中不断涌现出的种种难题。因此,我们重新做研究的时候,就要把中国革命或者社会主义道路里的创造性历史经验整理出来,才能更深刻地理解“可以”二字,这也就是从已被封闭的直观观念内部把历史面向重新打开的工作。如果我们简单地把社会主义和儒学作为一个理想,如果不能真正地落到社会的、历史的层面,那么这就还只是一种空的理想。这种空的理想,其实也包括文学和美学在内,要么很容易变成了一个“为知识而知识”的职业谋生手段,要么很容易被现在新自由主义的资本力量收编成“娱乐至死”的文化消费产品。我进入研究的基本出发点是:采用思想史和社会史结合起来的视野,把儒学传统和社会主义这两个问题同时放在一个既是思想又是实践的层面来展开。我对儒学传统与社会主义的思考主要想借沟口雄三和孔飞力这两位关注中国问题的海外思想家来展开,以他们对社会主义和儒学关系的讨论作为前提,在此基础上试图进行一个超越性的理解。我看到本次论坛主题时就在想,如果要谈社会主义,一定要把它放在一个具体的历史实践经验中来谈,所以我理解的社会主义是从1953年到1956年三大改造的这样一个历史过程来看的,是一个历史经验的流动状况当中的社会主义,而不是停留在义理和道德价值层面的社会

主义。

为什么要谈沟口雄三和孔飞力呢？因为这两位学者是在中国问题研究中比较关注传统中国和现代中国之间连续性问题的代表。这个连续性的实质究竟为何？是不是完全像沟口和孔飞力所论证的那样？我的话题从重新理解毛泽东的一段著名言论开始。在我看来，从孔夫子到孙中山到毛泽东，这样一个连续性的问题最开始是由毛泽东自己提出来的。传统中国和革命中国之间有着什么样的联系，是毛泽东在1938年中共六届六中全会上的讲话中提出的。这次讲话最重要的是两句话。第一句话是“从孔夫子到孙中山，我们应该给以总结，承继这一份珍贵的遗产，承继遗产转过来就能变为方法”；第二句话是“马克思主义的中国化”这个命题。

过去学界在理解这段重要言论的时候，最开始是从“中西之争”的角度来理解的，比如说毛泽东从对抗中共内部的“留苏派”的角度而提出，意谓中国革命不能照搬苏联的经验，而是要把阶级革命的基本原理结合到中国社会的具体经验当中。后来，又有研究看到了其中隐藏的传统中国和革命中国之间的连续性问题，从一个“古今之争”的层面来展开理解。但是在我看来，还有第三句重要的话，就是毛泽东讲到最后中国革命要达到的目的到底是什么，服务对象是什么，叫做“代替以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风与中国气派”。在这段话中，我们从前人谈到的中西之争和古今之争的背后获得了一个更深的意义：如果不注重毛泽东所讲的为中国老百姓、为人民服务的这个意义，那么传统的连续性，无论古今之争还是中西之争，都是不可能获得彻底理解的。如果只谈古今之争的连续性，毛泽东和以前的儒家有什么区别就很难搞清楚。如果不能深入到毛泽东对于中国革命主体性的核心理解当中，今天的人对于中国革命似乎

非常容易沦落到两个认识论的陷阱：要么从空的普遍性角度，把这场革命误认为苏俄革命的翻版，这是中西之争流于庸俗化的理解；要么从空的历史性角度，把这场革命误认为儒家中国的翻版，这是古今之争流于片面化的理解。前者倾向于普遍主义的国际主义，而后者倾向于传统主义的民族主义，但是我认为，毛泽东最精彩的地方恰恰在于对两者的双重超越，他所想象的中国革命主体性是这样一种喜闻乐见的、为中国老百姓服务的中国作风和中国气派。毛泽东在六届六中全会上的报告，其本身的问题意识并不是要介入今天的学术思潮争论，无论古今之争还是中西之争，他的真正问题意识是实践性的，即在于为中国老百姓开展革命实践。只有把中国革命理解成一场自下而上的人民革命、社会革命，才不致混淆中国革命与过去种种自上而下的精英革命或者自古而然的先知传统，比如儒家革命精神之类似是而非的说法。

这就是我们讨论问题的根本基点，在这个基点上再来看两位海外学者的学说，我们就可以清楚地看到他们的贡献与局限。日本学者沟口雄三，在学界以同情理解中国革命为大家所熟悉。沟口雄三在他的儒学史的脉络梳理当中，认为儒学是可以跟社会主义产生联系的，但是认为有两个前提：第一，他所讲的儒学是侧重从政治和经济思想层面来理解的；第二，他将社会主义界定为“以没有经过资本主义和议会制民主主义，因此也没有确立私权和个人权的、所谓土地大锅饭式、大共产主义式的农业社会主义为特征的”。

我先来分析沟口雄三谈到的第一点。我认为这一点对于我们今天来谈儒学如何落地是富于启发性的。沟口雄三重视的是政治和经济思想的儒学传统，他这样的谈法是一个很大的突破，给以往学界从思想文化或者伦理道德层面来讨论儒学传统开启了一种社会史的新的讨论路

径。沟口雄三的儒学史并非以往大家所梳理的儒学思想史,在我看来,他的工作其实是更为开阔的儒学社会思想史乃至儒学社会经济史。他将北宋王安石的变法作为整个新儒学的开端,和传统的思想史把周敦颐作为开端不一样。由此他梳理了一条从南宋朱子学、明代阳明学到清代经世论的思想史脉络,并且始终紧紧地扣连到前近代中国的社会结构变迁中,由此勾勒了一条以门阀贵族制度的衰落为起点,经过官僚制、中央集权制的兴起,从而到明代出现“一君万民”的政治理念,然后再随着明代中后期的历史现实中“民”的部分,不断地分化为地主与佃农的前近代中国的社会史脉络。同时,他还勾勒了儒学本身在思想史脉络上出现的由南宋朱子学以士大夫为道德实践主体,再到明代阳明学以庶民为道德实践主体的所谓“道学大众化”的发展趋势,最后演变出了清代以地方自治为核心的封建论与以官田解放为核心的田制论。

沟口雄三结合政治经济脉络而开展儒学思想史研究大大启发了儒学如何落地的可能性。但在沟口雄三的理解当中,我认为还是存在着两个盲点:第一,他对于毛泽东与历史儒学的关系,也就是革命中国与传统儒学的关系,过于强调了它们的连续性,从而一定程度地淡化了两者之间的超越性。这里的关键问题是,毛时代的社会主义合作化道路之于传统“均平”思想乃至土地公有思想的超越性认知理解到底是什么,他没有特别地谈清楚。他往往把“不患寡而患不均”的传统思想直接放到土地改革乃至农业合作化的问题理解上,但是毛泽东面对的不是小农立国的问题,而是如何实现农业社会化,进而如何用农业来促进工业,最后的目的是完成一个社会主义工业化国家的建设。这一点沟口雄三是没有太多考虑到的,所以他过于简单地把毛时代和传统儒学的土地思想联系到了一起。第二,沟口雄三对

于中国社会主义的理解仍然残留着脱历史化、意识形态化的痕迹,比如他用“农业社会主义”来界定毛泽东的社会主义道路或者农业改造,但毛泽东对“农业社会主义”本身是反对的。毛泽东的社会理想根本不是什么“土地大锅饭式”的农业社会主义,而是要通过农业社会化来建设一个强大的社会主义工业化国家。同时,他在阐释五六十年代的中国社会主义道路的时候,他的方法却变成了偏于从儒学道德主义传统来论证人民中国对传统儒学的征用,比如他反复使用刘少奇《论共产党员的修养》来理解社会主义与传统中国的联系,但是恰恰忽略了毛泽东对于合作化问题的政治、经济、文化的一体化理解,更没有涉及农业合作化背后五六十年代中国面临的历史社会结构性难题,比如朝鲜战争、台海局势的压力,反过来推动了大陆对工业化国家的追求焦虑。种种具体的社会历史结构性问题,在沟口雄三的社会主义中国阐释中是缺席的——遗漏的恰恰是他梳理传统中国的社会政治经济史的眼光。

相对于沟口雄三侧重从思想史的脉络中勾连传统中国与革命中国的联系,孔飞力更多是从政治经济层面来考察这一连续性。孔飞力在《中国现代国家的起源》中认为,过去人们常用“外部史观”来解释中国的变化,而他想从“内部史观”出发,从而提出了所谓的“根本性议程”来解释传统中国和革命中国的联系。所谓根本性议程是指“每一代人所要应对的,是从先前继承下来、但又同他们所处时代相适应的根本性问题”,所以他从18世纪90年代的乾隆后期开始进行梳理。他指出乾隆后期的中国给中国的现代国家的构建设置了三道难题:政治参与、政治竞争与政治控制。值得注意的是,20世纪中国社会主义农业合作化问题,是被他放在政治控制这个问题中来谈的。他做了一个个案的分析,即19世纪湖南耒阳县发生的一场抗税运动。他从中看到了中华

晚期帝制的结构性难题：在乡村出现了大量的承包税收的中间商，以及整个税收系统的弊端重生，这样一种中介捐客的出现既削弱了国家对地方财政的汲取能力，又使老百姓仍然遭受着苛捐杂税的重负。孔飞力认为，这个难题就是晚清到农业合作化时代之间的历史性联系所在。在他看来，毛泽东的农业合作化要解决的同样是庞大的国家如何向汪洋大海的小农进行税收汲取的问题，所以要走合作化的道路，以便低成本高效率地进行征税。

但是在孔飞力这样一种以国家统治基层面貌出现的社会主义改造道路的理解背后，我觉得存在两个问题：第一，他对毛泽东与中华晚期帝制的关系理解，同样过于强调了他们的同一性，而忽略了两者之间的差异性。孔飞力把农业合作化运动狭隘化了，仅仅理解为了国家权力力图渗透乡村基层的政治控制手段。在这样的理解中，我们只看到了经济目的，即一个高效率低成本地来征税的目的，好像社会主义道路的全部意义就在于财政控制。在我看来，孔飞力这样的看法是割裂的，是不顾文化、生活、伦理方方面面连带性的政治经济论；第二，孔飞力对中国社会主义的理解是自上而下、国家主义的看法。尽管他对毛泽东的自我理解有一定的阐述，但是没有真正通盘地理解毛泽东，更没有对农业合作化过程中基层农民的主体性进行考察。

所以，在我看来，沟口雄三和孔飞力两者的不足均在于对社会主义和儒学传统的理解直观、印象、笼统。当我们回到毛泽东本身的农业合作化理解去看，比如他认为重要的是要搞社会主义，社会主义是“大义”，如果仅仅搞农贷、救济粮发放、依率征税、推广水车喷雾器等等，这些办法当然是好事，但这种好事只是“小惠”。昨天也有老师谈到了“仁政”和“惠政”的问题。在毛泽东看来，社会主义才是大的“仁政”，如果不依靠社

会主义，单单想从小农经济做文章，只是行“小惠”。那么，是否毛泽东讲“大义”就意味着他只注重大的政治经济方面呢？不是！他曾经讲过，革命不是绘画绣花。但中共在社会主义革命与建设的过程中，却是用了如绘画绣花般的细致功夫来展开历史实践的。也就是说，政治经济的“大义”是建立在人情事理的生活世界被悉心对待的基础上的，中国革命与农业合作化，都有这样一个细致入微、以心贴心的历史实践层面，这就超出了沟口雄三和孔飞力的理解，有待我们今后更耐心地去展开。

比如，我们都知道中国革命的源头处有一场“问题与主义”之争。人们经常说中共是以“主义”压倒“问题”的，但中共是先把“为庶民”、“为大多数”这个“主义”立定了，然后在“主义”的指导下贴着中国社会和历史的肌理去逐个解决问题，以一种随物赋形的方式创造性地翻转了整个旧中国的历史社会结构难题。因此，“问题与主义”在中共革命的历史实践中是不存在分裂的。可见历史实践中的社会主义道路、农业合作化运动不仅仅是政治的、经济的，还包括了文化的、教育的意义，甚至包括了在中学里教什么样的课程，这个课程是一定要 and 农业相关，符合农民需要，所以这是一种人民本位的社会主义。

最后，在我看来，通过这一对社会主义道路和农业合作化的历史理解方式的重新认识，可以看到只有深入到历史实践过程的展开中，深入到毛泽东“为中国老百姓”的根本理解中，我们才能真正懂得新中国的“新”是如何继承了传统中国的社会理想，同时又如何超越了传统中国的社会理想。中国社会主义对于过去的儒家不可能是简单直观地继承，而是一定要经过中国基层社会的再组织化与中国老百姓的再主体化，结合社会史与思想史来理解和实践，这也就是毛泽东讲的“组织起来”、“中国作风与中国气派”的历史意

涵。唯此才能达到“选贤与能，讲信修睦。老有所终，壮有所用，幼有所长”的新社会、新状态，这不就是“人民中国”吗？

刘骥：儒家、社会主义与国家建设——基于计划生育政策兴衰的经验观察

让儒家着地，必须在政策上有想法，不能只梳理经典。

任何意识形态都有三个要素：A是什么；B是什么；如何从A到B（政策），即现状是什么，未来是什么，应该怎么做。我们看到共产主义是有的，无政府主义、民族主义和新保守主义也有，连自由左翼、女权主义都有，那儒家社会主义有没有？如果儒家或者儒家社会主义没有明确的现状描述、未来目标以及政策路径，那就真变成列文森所宣判的死亡。

在我关注的社会政策领域里是有选项的。那就是儒家必须倡导家庭政策！欧洲福利国家、东亚发展型国家都有程度不同的家庭政策，但是中国到目前为止都没有，相反，却一直有严重损害家庭结构的计划生育政策。下面我讲几个具体的政策议题。

第一是有关生育权的讨论。生育权到底是由谁说了算？我们过去有双独和单独政策，这些政策意味着生孩子不是由你跟你的配偶决定的，而是由你跟你的配偶上面的父母生了几个孩子决定的。这是扩大家庭的概念。另外，在基层执行计划生育时，地方上经常是按村集体来分配生育指标，我觉得这里面还是有儒家的影响，不是以个人拥有生育权，而是由家庭、家族甚至村落来分配生育权。这是很容易引发自由主义反感的政策实践，而儒家在这一点上是制衡了计划生育还是保卫了计划生育呢？我觉得这个可以深入思考。我发现目前为止没有以儒家的价值关怀以及用社会科学的方法来研究生育政策，尤其

是生育权的分配问题，这是一个遗憾。

第二是更容易引发争议的堕胎议题。我在欧洲访学的时候发现，学生们从高中就开始讨论能不能堕胎、几个月堕胎不违反伦理的问题。在这个问题上，我们的儒家跟社会主义的立场似乎是截然相反的。甘阳老师昨天说，我们儒家不用解决所有问题，但是最基本的“衣食住行，食色性也”总得解释吧，这个生死问题是跑不掉的！现代社会允不允许堕胎，传统的儒家、新儒家该如何谈论这个焦点议题？儒家、社会主义要连在一起，就必须拿出方法，否则就是逻辑上不一致。逻辑上不一致的东西怎么能够说服当局和民众呢？显然，这是靠梳理经典解决不了的问题。

第三是女权问题。儒家与社会主义对女性在计划生育政策中角色的认识，肯定是不同的，更有意思的是，女性其实是利用社会主义来反制了传统儒家的主张。举例来说，女权主义者理应是反对强制计划生育的，因为它会戕害女性胎儿，并制造一系列损害女性身体健康的行为。然而中国的许多女权主义者基于实际的考虑，反倒支持计划生育。因为社会主义国家推行强制计划生育，把生育权从父权夺到国家了，女性反而得到保护了，因为她们可以少生孩子，同时没有弟弟的女孩还可以得到更为平等的教育。在国家权力、父权、女权之间，我没有看到任何以儒学作为基础的对这个问题的系统讨论。

第四是单亲妈妈的问题，也是昨天提到的不允许“自在”的问题。这个问题可能就更尖锐了。有一部分单亲妈妈，就是不愿意结婚而想要自己生孩子。根据西方、东亚的家庭发展格局来参考，这一部分人会越来越多。这些人诉求的是无产阶级女权、自由主义女权，还有酷儿理论。对于这些女权主义者，儒家如何应对？很多民间儒学践行者认为女权瞎闹或者矫情，那学院派的儒家该怎么看呢？事实上，女权作为在西方自由

主义阵营中的一个主流,在我国反倒是最弱势的,但日后她们势必会在类似的政策议题上对儒家提出尖锐的挑战。这个时候,社会主义的平等主张又如何与儒家的秩序格局进行内在的调和呢?

以上四个政策焦点是我一直在做经验访谈的点,但我只是描述与解释,在思想上还需要向各位请教:儒家与社会主义在政策过程中到底发挥了什么样的作用?

从前三十年与后三十年计划生育逐渐兴起的过程来看,政策过程中根本没有儒家和社会主义的份,只有国家资本主义,实际影响决策的都是国家资本主义的思路。毛泽东要搞革命,就不会允许计划官僚把计划生育搞得这么紧。国家资本主义要积累资本,要发展,那么分母是人口,就必须把人口给控制下来,于是就有了后面一系列的严苛政策。

到了今天,一胎化变成了“单独生二”与“全面二胎”。那么在计生政策衰退的过程中,思想观念的发展与政策实践又是什么关系呢?

今天,面向未来,儒家、社会主义,抑或把儒家与社会主义、改革开放联系在一起的“三通三统”,都需要着地,减少空谈。可能我这里的论调有点像胡适“少谈点主义,多谈点问题”,但我想这正是“新中年”学者正在思考的一些真问题。

唐文明:“简单地放在个人还是不合适”

刘伟博士认为君臣之伦是从父子之伦推导出来的,这个在文献上可能不太靠谱。很多人会引用《孝经》,但现在的研究表明,《孝经》不可能赞同这个观点,比如敦煌出土的郑玄对《孝经》的注解,就是明确把父子与君臣分开的。简单来说,父子天性,君臣义合。如果父亲做了错事,你劝了几次以后他不听,那你也没办法,不能离弃他。君臣就不一样,三谏不听,有去之理,在很多

文献中都有记载。

罗成博士分析了沟口雄山和孔飞力关于中国革命的理解,然后提出了自己的反思。我比较同意他提出的两个认识论的陷阱,就是说,在认识中国革命时容易偏到两边。沟口雄三和孔飞力都解释了中国革命与传统资源的连续性,但强调过多就有问题了。我的疑惑在于,中国革命与社会主义还不是一个问题。既然你的文章的副标题是讲农业合作社,那是1953年以后的事情,我不知道你是如何关联起来的。另外,关于中国革命与传统的资源的关联,你说从遗产到方法的转变是毛泽东提出来的,如果我们放长时段来看的话,这个讲法也是可以再考虑的。比如孙中山,特别是在晚年,包括戴季陶、胡汉民等国民党人,他们已经很明确地把中国传统资源和现代建国,甚至是和社会主义国家联系在一起了,因为他们把民生主义解释为社会主义。

刘骥博士提了很多问题,这里面最让我关注的一个洞见是,他强调计划生育不是来自儒家立场,也不是来自社会主义立场,而是来自国家资本主义立场。我觉得这个说法非常正确。昨天也讨论到,计生是邓小平时代而不是毛泽东时代的政策,同时我还觉得这个有点像确立“长子(长女)继承制”,只不过其方式是把次子、次女“消灭掉”,干脆让其不出生,这个和资本主义积累资本的秉性是相一致的。至于你提的那些问题,我觉得跟儒家与社会主义的关联反倒没有多大,也就是说,这些问题可能不讲社会主义,也是儒家必须面对的,而且社会主义可能还会有另一套讲法。其实在有些地方你也凸显了儒家与社会主义在某些方面的差别。具体来说,比如生育权的问题,是国家还是家庭,是家庭还是个人有这个权利?按你的思路应该是要放在个人,计生是要放在国家,而儒家就可能强调放在家庭。但是儒家会强调,应该是家庭跟个人协商的结果,需

要有一个家庭内部的对话。现代儒学当然还是强调夫妻双方的权利,但是要跟父母有个对话,甚至父母可能会给你些压力,但这个对话过程本身对我们的生活是非常重要的,所以我觉得简单地放在个人还是不合适。堕胎的问题,儒家历史上不像天主教有那么强的立场和制度,但还是比较接近天主教的立场。天主教认为生命是上帝给的,而且还有一套专门的论述。也有儒家学者讨论过这样的问题,只是没有得到关注或重视。最有趣的是女权的问题,女权涉及很多方面,包括跟生育相关的女权问题。关于男权女权,还有生育的问题讨论,我们缺乏一个视角,比如女权主义者说你是男性中心主义,所以是男权立场,男性也会说女权立场。我觉得应该放在家庭的结构里,还应该有一个孩子立场,就是站在孩子立场上看生育的问题可能会不一样。孩子的立场还有一个好处是,可能会把男性和女性的立场综合起来,因为毕竟孩子是父母双方的孩子,孩子的利益可能会涉及父母双方的利益。

刘伟:从父子推出君臣

唐老师说《孝经》里面不是从父子推出君臣这一伦,我觉得经学家怎么解释姑且不论,《孝经》说“资于事父而事君”,就是说靠着事父这个原理来事君,而敬同。其实在孟子那里,我觉得也有从父子推君臣这一倾向。“义”这个字本身就有类比的意思。比如说,服丧的话,正服就是针对父亲,义服就是比照父亲再降一点,所以义肢义牙也一样。这是我要补充的。

罗成:社会主义改造是打破“家族”建立新的“大家”

唐老师提醒注意新民主主义与社会主义的区分,这个我非常赞同,我之所以把中国革命传统的继承问题从毛泽东开始提起,恰恰是因为我

理解的中国革命是放在共产革命的脉络中,所以没有再去提更早的孙中山先生。至于中国革命与社会主义是怎么关联的,我们怎么从思想史的角度来理解,毛泽东在《中国人民大团结万岁》结尾就提到,新中国就是要重新把中国人民组织到一个政治、经济、文化的有力结构当中。他的“组织起来”的思想其实是对传统儒学在继承基础上的一个超越。我觉得是这样一个关系:传统的儒家思想最后表现出来的是“不患寡而不患均”,这种大家都要平分土地的思想显然是立足于传统的小农社会的,所以在这个思想基础上,就有朱子学、阳明学,最后都落脚在个体心性的问题。毛泽东要讲的问题是“六亿神州尽舜尧”,昨天也有老师提到,但是我觉得通常对这句话的理解可能过于心学化了。如果放到他写《送瘟神》这首诗的结构当中去理解,前面还有几句话是“牛郎欲问瘟神事,一样悲欢逐逝波。春风杨柳万千条,六亿神州尽舜尧”。可见“六亿神州尽舜尧”是要放在整个对于传统社会组织的改造当中去理解的:既绿化了山地,又开发了荒地,同时还把乡村基层的教育事业、卫生事业等等搞起来了。所以中国社会主义的思想史脉络需要结合社会史脉络去理解,中国的社会主义改造是把过去传统儒家立足的“家族”打破,然后建立起一个新的“大家”,这个“大家”是以合作社为家。当时很多的通讯报道、诸如赵树理的小说《三里湾》都描绘农民很开心,因为以合作社为家,重新找到了家的感觉。当年的爱国卫生运动和爱国丰产运动,实际上都是把个体与国家、日常生活生产与人间正道结合起来的宝贵历史实践经验。这种种的历史实践,既有效解决了诸如抗美援朝战争补给、工业生产资料支援、农村卫生疾病治疗等现实难题,更有效激发了一种新的人民主体性的身心充盈感、现实感的获得。

刘骥：“儒家的内在一致性”

关于女权之争跟儒家的内在一致性,我觉得这里面涉及方法论,儒家是把家庭当做一个整体,个人主义是孩子就是孩子,父母就是父母,落到孩子那里不就不是儒家了吗?这里面有方法论和逻辑的一致性的问题。所以在分析的时候,就是把家庭作为整体,不要跟孩子协商。

另外,我提个建设性的意见:我们能不能去比较佛教、社会主义、资本主义传入中国的过程中,儒家每一次的回应和整合,如此可能从社会学的角度会发现一些新的东西。

六、儒学与社会主义

张小军:儒家何以能连接到社会主义

我想还是回到本届论坛的主题,就是怎么思考儒学与社会主义,当然后面还有一个怎么据以此来走中国道路的问题。

我在发言中讲到“文治复兴”,儒家其实有两个层面,第一个层面是儒学道统之“文”,是价值层面的东西,另一个层面就是治理层面的“治”。这两个层面何以能连接到社会主义?就治理层面来说,因为不同年代的儒家面对不同的社会,儒家提出的一些具体的治理思想或者具体的礼制,其实很难超越各个时代。我们面对的社会,包括资本主义、个人主义,当然也包括社会主义,都是儒家没有遇到过或者没有处理过的现象。所以我觉得,可能不是简单地移植儒家和儒学的东西,就能够面对当今的社会或者社会主义。可以这样讲,当年儒家的书院那么多,儒家的能量那么大,儒家士大夫掌握重权进行社会改革,而且儒学长期作为国家主流的意识形态,乃至文治复兴引发的社会革命和启蒙,给江南地区带来的是一个经济上的“中国中心”,但是最后的结果仍然是中国的历史落伍和多次耻辱。从“文”、

“治”这两个层面看,把儒学、儒家作为社会治理的资源是否可行?或者说儒学是否有可以超越时代的价值体系?儒学、儒家如何适应当今社会的发展和百姓的需要?这里,我想谈几个粗浅的看法:

首先,儒学具有自然主义的超越。儒家的本质是做社会秩序,是“秩序”的学问,遵循的是天理。天理是普适价值,可以超越各种主义而长存。儒家自然主义不是简单的自然,而是在自然之中,在对自然法则的消化之上。既尊重自然,又高于自然。如果从儒学的价值取向看,我倒觉得这个层面的空间比较大,是超越不管资本主义还是社会主义的。回归天理,天人合一,对于无论什么主义都十分重要。儒学思想可以帮助我们吧不管是什么主义回归到天人合一这个跟自然更接近的规则上。在这一点上,儒学具有价值理性,也是工具理性,当代资本主义是更加偏离自然观的,其他主义在这方面恐怕也一样,例如基于欲望无度的对自然资源的恶性开采,对自然缺乏敬畏。所以对儒家的自然主义解读,可以让各种主义回归自然的思想 and 价值。

第二,儒学很多价值来自自然,同时又高于自然,可称之为儒家人类主义。例如孝,是从一个自然的关系超越到社会关系,因为子生于父,动物一般向下抚养,而人向上尽孝,这个顺序是人类的伦理。如果只是向下,则没有社会,没有聚,只是散。共同体的建立,需要聚的价值。向上的祖先崇拜,孝的观念都很重要,否则没有家庭、宗族、社会。孝的背后还有些东西我们没有关注到,比如家庭的重要性并不是在一个简单的社会结构的意义上。我们最近的调研发现,世界银行在中国的扶贫项目,做小额贷款做得很成功,与其他商业小额贷款不太一样,它们有一个“家”的概念。就是说大家是一家人,后面深层的文化逻辑是“共有”的理念,因为大家是一家人,

一家人的财产不能简单地分割,大家有难同当,有福同享。还有人人平等,在自然界其实是违反自然规律的,因为在自然界是不可能“物物平等”或“物物平均”的,完全平等或平均就没有了秩序。人人平等完全是一个超越自然法则的社会人类的价值取向,乃是人类“个人主义”之母题。现在世界上还没有哪个“主义”能把个人主义做好,儒家的个人主义母题是关注每个人,让每个人都好。

第三,儒家的文化主义和文治思想。讲文化主义讲的是儒家文化的治理,从正心修身到齐家,到治国平天下,都不是权力的治理,而是文化的治理,这一点我以为是特别重要的治理思想。今天的世界都是权力治理,包括西方的民主治理。民主是干什么的?民主其实是在解决权力的运行,是在处理怎么约束权力集中的问题。而儒家治理的核心,是一套或可以简单归为文化主义的东西,尽管很多具体的理念有局限甚至在今天看来是负面的。文化意义上的民主是一种社会的伦理民主。儒家相对淡化权力治理,所以不主张激烈的革命。儒家希望建立的是一个文化国家。格尔兹研究的《尼加拉:19世纪巴厘剧场国家》,讲的就是一种文化国家形态。儒家是把治理还给文化。正心、修身、齐家、治国、平天下,从每一个人做起,从思想和伦理做起。

最后,儒学具有对人类的终极关怀,亦符合人类发展的基本理念。比如“公平”,即讲人人平等;“可持续”,即强调天人合一,反对在人与自然关系中的人本主义;“包容”,最近中国在谈包容经济,有容乃大;还有“共生”,即共享,天下为公的共享世界也许与社会主义更为接近。

上面四个方面——儒家的自然主义、人类主义、文化主义和人类发展观,如果说儒家文化在今天可以立得住的话,应该是立在这些主义或观念之上的。当然,接受这些基础价值并不意味着

儒学或者儒家的每一个说法、做法都合理。但是无论如何,这些价值对于今天的中国社会是特别需要的,也是任何主义包括社会主义理应具备和得以长久的基础。

姚中秋:“儒家能给社会主义带来什么”

过去一百多年中,儒家和社会主义的关系非常复杂,我们简单地可以概括为三个阶段。第一个阶段就是李长春博士讲的,第一代的儒家与社会主义之间有高度的亲和性。但是到了第二个阶段,这种关系发生了很大变化。这是因为建制社会主义采取了激烈反儒家的态度,由此促使在这一阶段儒家采取了反对社会主义的态度。我们在港台新儒家那里可以看到,它致力于和自由主义的沟通。第三个阶段就是现在。过去三十年以来,中国的政治和文化场景都发生了巨大变化,一方面是建制社会主义的社会治理模式遇到了很大的困境,同时在思想意识形态方面也陷入困境,所以有一个向中国的回归倾向。反过来,在这样一种政治形势下,有很多朋友开始思考,儒家能不能和社会主义相互沟通。不论从政治角度看,还是从思想角度看,我觉得这都是一个非常大的变化。

坦率地说,我对儒家社会主义是乐见其成。因为我自己是儒生,只要是带着儒家的什么思想或社会治理模式成功,我都很高兴,哪怕有一个儒家女权主义也好。

但是我想,儒家社会主义理论的成型,以及它具有一定的实践可能性,还是需要做一个决断:儒家和社会主义之间,究竟何为本、何为末,何在先、何在后?就我自己的立场而言,当然要以儒家为本,如果做出了这样的决断,那儒家可以给社会主义带来很多好东西,中国学者可以发展出一个非常有意义的、有中国气派、中国形式而又普适的社会主义理论体系。下面我想简单

讨论一下儒家能给社会主义带来什么。如果我们能够基于儒家对于人以及秩序的理解来重建社会主义的理论,至少可以在如下四个方面有些突破:

第一,以家为基础的情本的社会主义,以情感为基础的社会主义,它的核心是家。因为儒家讲“仁者,人也,亲亲为大”,所以它把人与人之间的关系奠基于亲亲之情。这样的社会主义是温暖的,更合乎社会主义内在的构造人与人之间相亲相爱关系的本质。而我们在建制社会主义理论中看到的倾向,比如阶级斗争,太冷了,而且不可持续。我觉得,以情为本、以家为基础,对于社会主义在中国的生存是很重要的。我们需要认真考虑:家究竟在社会主义的社会组织以及政治生活体制中扮演一个什么样的角色?由家内亲亲之情“推”出来的社会组织,有没有可能大规模存在并发挥作用?比如我们的社区,有没有可能是基于情来构建,而不仅仅基于个体的权利义务来构建?

第二,儒家可以让社会主义是人文的社会主义或者是精神的社会主义。我们现在讨论的社会主义,主要关注物质利益的分配和再分配,包括现在欧洲福利国家所关心的,也只是物质性福利。儒家从一开始就主张“富之、教之”,所以一定是在基本的温饱问题解决后,高度重视教化。教化的目的什么?不是宣传,而是要让人认识到,人生命成长的方向是什么,能够成为一个有尊严的人,一个自主的、愿意承担责任的人。教化究竟在社会主义中扮演什么样的角色?如何让社会主义本身是一个精神共同体,而不仅仅是一个物质的共同体,这是比较重要的。也许这样的人文性社会主义可以超越福利国家式社会主义,从而更有前景,因为它直指人心,而人心永远是最重要的,有人心,就有社会。福利国家则很可能导致普遍的不负责任和无聊,会让社会解

体。没有社会,何来社会主义?

第三,儒家也许可以提供一个协作治理的社会主义治理之道。在儒家的社会治理的模型中,我们看到的是一个小而积极的政府与多中心的社会治理组织之间的分工合作关系。这样的一个分工合作关系,跟我们现在建制社会主义对国家治理的理解有很大不同。但我觉得恰恰是国家与社会协作的关系,大概是一个长久的治理之道。这个当然与自由主义的理解不同,因为自由主义所理解的社会与国家之间是分离并且对抗的关系。儒家所提供的是这两个领域之间紧密的套嵌以及协作。这样的社会治理之道可以更有效地带来稳定的社会秩序。

第四,通过对儒家的思想消化,或许能够发展出天人合一的社会主义,如刚才张小军先生所说。这一点非常重要。如果一种社会秩序不能解决人的终极关怀问题,那它的生命力必定是比较短暂的。中国人的天人合一信念,讲起来非常复杂。它不借助于神,但又不迷信人,思考的是天人之际,所以它确定了人的主体性,人是万物之灵,会讲“正德、利用、厚生”,但同时它又给了人一个重大的责任,人是万物之灵,因而要人“赞天地之化育”,确保世界始终充满生机。这样的图景也许可以提供一个挺立人的主体性,同时又意识到自己的局限性,并且对自然要承担责任的意识。由此可以发展出积极负责任的生态社会主义、绿色社会主义,这样的社会主义就不是人的社会主义,而是万物一体的社会主义。

上面是我站在习儒者立场上给中国的社会主义者提出的一些建议,未来大家也许可以共同在一些方面努力吧。

麻国庆:社会是儒家和社会主义之间关系的载体

我觉得这个选题,讨论到今天,似乎有了眉

目,有一些东西呼之欲出。但是确实存在一个中间的过渡问题:儒学和社会主义中间是什么?我觉得就是要关注社会的概念。这个社会就是儒家和社会主义之间关系的载体,进而我们如何看待国家中的社会和社会中的国家的问题。1949年以后,国家如何和社会共存的问题实际上是落在家庭上的;家庭、家族的观念一直深入人心,应该说1949年以后国家和家族之间是一种合作的关系。所以在这个意义上,如何来理解社会中的国家概念是一个不可回避的问题。这个是我想说的第一个问题,当然家族在一定意义上,相对于和国家的关系而言,也是一个沟通的共同体。

第二个问题涉及宗教的命题。当时,岭南大学社会学系主任杨庆堃先生,费孝通先生的同班同学,针对韦伯宗教的命题进行了讨论。

中国传统小农社会的道德伦理并且以建立社会秩序为终极关怀的儒学,成为了一种文化上的意识形态。按照韦伯的解释,西方之所以能发展出理性的资本主义,其动力来自新教伦理,反观中国的儒家思想却缺乏这种精神。

杨庆堃是中国社会学界较早批评韦伯命题的学者。他在讨论儒家道德与宗教之间的关系时,曾说“在许多文化中,宗教的支配影响力起于宗教之支配道德价值。中国文化的一个显著不同点在于儒家思想之支配伦理价值,而宗教则在对儒家道德给予超自然的支持。这一点形成儒家与宗教相互支持的功能。”^⑩

第三个问题涉及儒学本身的概念对于东亚社会的影响。我们谈到东亚社会的成功,包括谈到韩国的成功,韩国的研究者谈到韩国的成功时也提到,他们的动机是为民族、为社群、为社会,而不是简单地个人。而韩国比中国更保持一种与儒学具体形式的有条理的关系。比如金融危机的时候,韩国人可以把家里藏的首饰、

钻石都典当出来,这里面有如何重新审视儒家伦理的问题。又如20世纪80年代深受儒家伦理影响的东亚地区出现的经济奇迹,促使人们重新思考韦伯的论点。韩国学者金日坤教授在《儒教文化圈的秩序和经济》中指出,儒教文化的最大特点就是家族集团主义作为社会秩序,以此成为支撑“儒教文化圈”诸国的经济发展支柱。^⑪而法国的现代中国学的权威之一汪德迈(Léon Vandermeersch)教授所著的《亚洲文化圈的时代》^⑫,把东亚经济繁荣作为“汉字文化圈”儒教文明的复活予以把握,产生了很大的影响,而美国学者杜邦教授的《朱子学和自由的传统》,赋予了儒教的自由主义和个人主义的新的色彩^⑬。

第四,在探讨儒家伦理与经济的关系时,成就动机是非常重要的联结点。很多研究社会心理学的学者通过不同国家的比较研究得出,中国人注重关系性的程度很强。这种注重关系性强度的差异,无法仅以单纯的血缘选择论加以说明,此差异应与儒家思想的影响有关。我由此想到了商帮的问题。潮商在海外华人资本里面占的比例相当大。历史上,我们有晋商、徽商,而浙商、潮商现在是最活跃的。这几年,我在东南亚跑一些地方,东南亚华侨在另一个文化中国的世界里面,他们所秉承的儒家很多智慧的东西,使得他们在商业上、公司化运行上成为楷模。我觉得这些东西综合起来讨论,可能更有助于理解儒家本身在当下的意义。

肖滨:儒家跟社会主义的连接点是什么

还是要回到会议的主题,就是儒家与社会主义的关系问题。我讲三点。

第一,儒家跟社会主义的连接点是什么?连接点就是因为儒家跟社会主义有一个共同的敌人——资本主义。这个我们应该非常清楚,否则的话,找不到儒家跟社会主义的连接点,那我们

讨论这个话题就缺乏一个真实的切入点。

第二,儒家跟社会主义要连接起来,因为有共同的敌人,但是选择哪一种社会主义?社会主义有很多不同版本,大而言之,有两个版本,一个是科学社会主义的或者共产主义式的,一个是民主社会主义。这两个不同的版本,它们都是资本主义的敌人,但是对待资本主义的方式、方法不一样。比如,科学社会主义更多地采取消灭私有制的、阶级斗争的、无产阶级专政的方式。这样一套方式确实有合理的一面,因为它确实想战胜资本主义,但是带来的问题也是巨大的。如果儒家要跟社会主义连接起来,不轻易看到这一点的话,我是有点担忧的。我们是要切断权力跟资本的勾连,我们说资本要有约束与限制。如果这是社会主义路子,这种社会主义的路子,用阶级斗争的方式来弄,是不是我们的福音?因此,这里我特别想强调,儒家要拥抱的社会主义可能不是建制社会主义,这是借用秋风的说法,我觉得这个应该是我们学理上要清楚的,并且不要忘了,在建制社会主义之下,儒家差不多面临灭顶之灾的局面。“文革”就是这样,批林批孔,打倒孔家店,我们还记得评法批儒这样的历史故事。所以说儒家跟社会主义连接起来,选择哪一种社会主义可能具有关键意义。我觉得前辈儒家们已经做出了很好的选择,比如张君勱一派,谈到儒家跟社会主义关系的时候,讲得非常清楚,就是民主社会主义。

第三,儒家跟民主社会主义连接起来,儒家可以做什么?比如可以提供社会价值理想、道德价值规范,当然我们特别提到情感扩充,这些我觉得都是对的。刚才秋风提到一点,家族,儒家社会主义要以家为支点。这一点,我有赞成的成分,同时觉得要警惕。其实看中国这三十多年资本的扩张,资本不仅跟权力结合,而且家族就是权力跟资本结合的典型媒介。从周永康、令计划

等案件中,我们不难发现家族是资本跟权力结合的最好载体。家会成为抵制资本主义的好的选择,我看不见得。尤其在中国这样非常注重血缘、亲情的环境下,很多人在很多事情上都抗得住,但是在血缘、亲情、子女的问题上就抗不住,所以在我们讨论家是否可以成为儒家社会主义某个支点的时候,适当保持几分警惕是需要的。这三十多年经验是非常鲜明的。

陈少明:儒家的爱有差等与社会主义平等福利的结合

这两天,我从这个会上学到了很多。总的感觉是,讨论的问题是一个,但是讨论的方法是非常多样的。基本上有两种不同的思路:一种就是哲学或者是思想史的,另一种就是社会学跟史学的。我们讲要接地气和靠近经验,同时也有一些纯粹观念方面的讨论。对儒家和社会主义这么宏大的问题,两个方面都是必要的,因为如果没有观念讨论的话,我们不知道我们想要的是什么;可是假如它跟我们的经验没有关系的话,我们就没有实践的机会。所以两个方面我觉得是并存的,而不是互相排斥的问题。一个人如果有能力的话,两个方面都做,当然是会更好,如果没有的话,思路的分工当然也是常规的一个学术研究的状况。儒家与社会主义,我是把它理解为两种伦理观念,我不是把社会主义理解为某一种具体的制度。

在这个意义上,我想回应一下关于儒家伦理的“爱有差等”跟社会主义会有一个什么样的关系的问题。儒家伦理按照我的理解,可以概括为三句话:一是爱有差等,二是亲亲为仁,三是推己及人。第一句话跟第三句话,大多情况下是没争议的。亲亲为仁指的是所有的道德情感的起源是跟亲子关系有关,从这里开始。除此之外,不会有比这更重要的一种关系,除非你要假设,比

如说超验的宗教,比如说神;或者是在高度政治化的情况下,讲亲爹亲娘亲不如毛主席亲的这种关系。相比而言,尽管亲子之情有可能在实际经验中还不如人意,但它还是最能被接受的。推己及人是你把你自己的情感、你的爱传递得更广泛,就是所谓“老吾老及人之老”和“幼吾幼及人之稚”这样的导向。那我们要讨论的关键,就是经常受批评的爱有差等。对爱有差等批评,基本理由就是所有人都是平等的,爱应该是普及的,而且主张不仅是来自西方的,在中国传统里面,墨家的“兼爱”也有这样的基本诉求。

为什么儒家要讲爱有差等?我想给它做一个辩护,这个辩护分消极和积极两方面。消极的辩护就是,一个人对别人的爱的行为,包含两个方面的因素:一个是情感的因素,另一个是能力的因素。所以子贡问孔子普济众生是否是仁的问题,孔子说,那圣人也做不到。这就表明,你要爱所有的人,你是需要有能力的。在爱这个问题中,你的情感所及肯定是你面对之人,而不是你见不到的人,至少这是在我们自然状况底下,对不同的人态度是有差别的。你没有可能,你见到你的父母,跟见到你不认识的人的父母感觉完全一样。不管你持有什么样的宗教观念,我都不相信,最多就是你这个人很特异,绝大部分人都不是这样的。假如这样,我们自然就会说你首先学会爱你必须要爱的人,慢慢通过这种情感的扩展,也学会爱他人。只要你有能力,你能为爱做多少就做多少。可是事实上,我们没有一个人有能力爱所有的人。我讲的是能力,而不是情感。情感是可以想象的,可是能力不一样。日常生活中,跟你关系最深的人,就是你首先要去承担责任的人,所以儒家强调爱有差等的爱首先从父母开始。就是说,你首先对你的父母有责任。举一个例子,假如我们在座的任何一个人,他的父亲或者母亲病了,如果我们遵循所有的人都应平等

无差别的爱的话,那难道我们所有的人跟他承担一样的责任吗?这是没有可能的事情。那有没有存在同样责任的问题?

这个问题要转化为社会主义伦理信念的问题。这个社会主义的观念,不管我们怎么说,首先平等是必须的,不平等一定不是社会主义,这是一个基本的观念。我们总是在平等中寄望更普遍的福利,不一定是更高的福利,那个福利是相对公平的。在这样的一个情况底下,如果一个人的父母,或者是其他和你关系最密切的人身体出了问题,那么这个社会的解决方法有两种:一种是通过社会福利制度,比如说全民医疗保险;另一种就是他的亲人必须承担来自情感的责任。我把提供社会福利理解为是社会主义的,但是仅仅有社会主义是不够的。你不能说,如果有了养老保险,做子女的就不用管,就可以跑掉。可是我们也不能主张这个责任全部由子女承担,因为他(她)不一定有能力承担。在这个意义上,儒家的爱有差等的伦理责任跟社会公共福利给社会成员的关怀可以一致。我觉得两个东西共有,处在一个社会中是合情合理的。不管这个社会我们是叫做社会主义还是资本主义,叫什么主义都好。以往很少人讨论两者的关系,放在儒学与社会主义的题目中,可以顺理成章。

另外,我想回应一下肖滨提到的家的问题。家确实是个问题。我们现在谈论为什么五四以来有人主张要去家,其实有两个因素。一个因素就是家族的观念给家庭的成员尤其是年轻人施加了太大的压力,他们的责任比较大。大部分五四时期反家庭的人,都在知识界。而在知识界的原因是他们大多都是在比较大的家族出身,他们才有机会去读书的。那些人最能够感受家庭的各种各样的义务给他们带来的压力。你去看巴金写的小说,就体现这一条。包括后来很多参加共产党革命的,那些为了婚姻自由的人,就跟它

很有关系。另一个因素,可能我们很多人没有留意,就是反家的人认为家是私有制的根源。熊十力是这么认为的,康有为也是。康有为写《大同书》,要把这个家庭解构掉。这里就提出一个问题,这个家变成是有正反两面因素的。从我们的财产制度来说,是以家为单位的,不是以个人为单位的。尽管我昨天说,政府收我们的税是以个人为基础的。关键的问题不是把家去掉,而是怎么把家庭与公共生活的界限建立起来。我们现在的法律制度既不能把家压缩掉,也不能让它扩张到公共利益领域,所以我觉得在这个地方,你说得对。我前一段时间看到一个关于裙带资本主义的调查,发现中国的家族财富其实没有西方家族的财富多,因为他们累积了很多世代,而我们累积时间很短,所以这个事情要稍微复杂一点。当然,家庭还有一个很重要的意义,它是培养一个人的正常人格的最基本的摇篮。所以我们说新一代的有些问题还跟家庭不完整有关系,这也是一个很重要的因素。

唐文明:“能否从儒学开出一种社会主义”

我简单谈谈对儒学与社会主义这个主题的一些思路上的想法。

在思想史和哲学方面,这个主题还有待于进一步推进。昨天我已经说过,现代新儒家谈社会主义,其实与儒学的关联性比较弱,因此需要加强儒学与社会主义在义理上的亲和性的研究,无论是思想史的梳理还是哲学的建构。这也是我为什么非常重视蒙文通的原因。昨天甘阳老师对蒙文通提出批评,主要是说蒙文通太过强调革命。我觉得革命说对于儒家来说还是必须要保持的,因为这是儒家义理的一个要点。革命说会带来一个政权的不稳定,但其用意在于对统治者的警醒作用。我们看汉代,正如蒙文通所讲,很多儒家宁愿杀头也要坚持革命说。换言之,儒家

的保守是基于对现实的伦理判断,还是要保持一个理想的、超越现实的、用来衡量现实的标准。

关于儒学与社会主义的历史研究,我的另外一个思路是,因为儒学在中国曾经存在过,社会主义在中国也有多年的实践,所以应该提出的问题是,用儒学的义理去反思社会主义的实践。就是说不是用儒学简单地论证社会主义,而是反思社会主义实践中的那些缺失和问题。关于哲学建构方面,我的问题意识其实不是说儒学能否接受社会主义,而是说能否从儒学开出一种社会主义。

吕新雨:把儒家思想和中国的社会主义政党实践勾连、打通

我也先来回应一下家庭的问题。根据我个人有限的了解,今天的新儒家在讨论儒家的问题,基本上是从两个层面入手的。

一个是心性,即个人的修身养性,儒家自身的自我建设。当然,这些儒家都是男性,迄今为止我还没有看到一个女儒家。而修身养性要落实到以家庭为单位,那么就面临着另外一个问题,你怎么样去说服女性也变成一个儒家。家庭本身的权力关系,是一个必须要处理的问题。有什么样的措施,或者说制度安排能够保证在家庭中女性不至于沦为工具性和异化。这必须要回应女权主义,女权主义在这个意义上的质疑,不是能够轻易被打发的。其实儒家是没有给出有力回应的,基本上是用一种污名化,或者说是轻率,或者说是一种很不恰当的方式去打发女权主义,这个是不可以,而且也是没有力量的。另外,女权主义内部也是有区分的,自由主义女权主义和社会主义女权主义的区分也很重要。

另外,更重要的一点是,虽然我再三强调儒家和社会主义的共同敌人是资本主义,但是没有人从家庭和私有制的关系上来质疑家庭,也就是

说,其实资本主义的来源是家庭私有制,所以家庭和私有制是有血缘关系的。如果我们一方面要反资本主义,一方面把阵营押在家庭上面,而家庭恰恰又是私有制的一个来源,那我们怎么从家庭的层面上去反抗资本主义呢?如果按照这个逻辑走,只能是落在心性层面上了。可是今天儒家的抱负并不只限于心性层面,还有一个更重要的抱负,就是对“建制化社会主义”的批判。我的疑惑是,不承认建制化社会主义,是要换一个社会主义吗?或者说要改旗换帜?什么叫建制化社会主义?建制化是前三十年,还是后三十年?现在建制化的社会主义,如果按照宪法来讲是工人阶级领导的,以工农联盟为基础的社会主义,是无产阶级专政。专政的意思是,工人农民要当家,这才叫无产阶级专政。那么今天,工人农民已经不当家了,都被边缘化了。这个时候要改制是什么意思?剥掉外衣,让资产阶级合法当权吗?资产阶级当权,当然就不用认“建制化社会主义”了。到底怎么去理解“建制化社会主义”,这是核心问题。

像俄国和中国这样的乡村革命,对土地的诉求是关键性的。今天儒家不讨论土地制度,不讨论经济关系,不讨论生产关系,这和民国时期的儒家如梁漱溟是很不同的。民国时期,土地问题、社会性质问题,是大问题,当然也是因为那是革命的年代。俄国革命的口号,和平、土地、面包,是社会民主党推动的。中国的革命,是先行者孙中山提的平均地权。这两个革命,都是要处理资本主义在俄国和中国的失败。这个失败表现为城乡分裂、阶级分化。而在革命过程中,土地问题首当其冲。所以在这个意义上说,资本主义对社会的破坏,首先是对乡村的破坏。梁漱溟在这一点上认识得很清楚,但是他一方面强调乡村无阶级性,一方面又非常尖锐和深刻地批判乡村社会的土豪劣绅。他还对地方自治有特别强

烈的现代性意义上的批判。他说,本来还没有土豪劣绅,自治就是安一个土豪劣绅,让他能够鱼肉人民。他对地方自治和对军阀的批判是一致的,实际上都是问题所在。所以,恰恰是这些政治层面的解决之道是20世纪中国革命的历史使命。这一点也是梁漱溟的乡村实践的失败所在。他在《我们的两大难处》一文中总结了自己的失败,第一点是我们高谈社会改革、改造,却依附政权;第二点是号称乡村运动,而乡村不动。这两点都是乡村建设失败的原因。但是如果乡村建设依靠政府来完成,乡村就变成了行政内卷化和官僚化,是他完全反对的。当时作为革命党的共产党革命在农村的实践还不能算成功,因为那个时候共产党还不是一个在位党。任何一个政权都避免不了对乡村的破坏和掠夺,所以我们也在这个逻辑里面,落到不得不依附政权。其实就是因为乡村运动没有自己的财权,所以农民不欢迎。我们站在政府一边改造农民,而不是站在农民一边改造政府,这个问题最头痛。农民为苛捐杂税所苦,我们不能帮他减轻,农民没有土地,我们不能给他们分田。所有的事情都不能从政治上解决,所以就不能抓住农民的心。这是他的历史的困境,可是这也恰恰说明他对中国社会的判断有珍贵和独到的视野。所以他一方面否定中国社会革命的可能性,同时希望靠新的社会建构来完成国家统一大业,就只能靠文化的统一性。

梁漱溟否定阶级,而且认定共产党不能成功。新中国的建立对他的冲击非常大,他1950年写《中国建国之路》,总结了中共的贡献。一个是建国权,引进团体生活透出了人心。他首先评价共产党统一全国,建国权的伟大贡献是历史性的。他一向认为作为武力主体的条件,必须有一个阶级去承接国权。那中国没有阶级,共产党造了一个准阶级,就是工人阶级,就是无产阶

级。无产阶级是共产党造出来的一个阶级,可是恰恰就用这个阶级去承接了国权,以一个准阶级作为建党的基础,再以党建军、建国。国民党为什么会失败呢?就是党的基础不明确,无所不包,是一个全民党,武力随之不在党而在个人。政权到手了,国家建设方针不明确,是三民主义还是资本主义,政治上缺乏方向,武力就失去了合法性。所以,国民党失败的地方,恰恰是共产党成功的地方。共产党表明是无产阶级,不嫌其狭窄,事实上是农民和知识分子居多。它立场很鲜明,戒律很严,使得武力掌握在党的手上,而不是在个人手上。这使得它的新民主主义的经济路线和武力之间、军事之间有很好的配合。梁漱溟很关心中国社会组织再造能力,共产党作为一个团体组织,是一个最成功的团体组织。它反抗旧社会,就像西方的基督教一样,是从血泊中成长起来的。这样它就有一种新的团体生活,改变了中国人散漫的习惯。20世纪初,所有的人都觉得中国最大的问题是一盘散沙。所以从这些意义上,梁漱溟认同共产党团体生活和政治生活对中国的改造。接着他关注的重点是工人、农民与国家建立的崭新关系。他考察了东北工厂工人生活的福利待遇是如何由国家、法律、单位和工会组织完成的,以及民主组织和工人积极性的关系。东北和山东土改的各种农村合作的组织运动都给梁漱溟留下了非常深刻的印象,他说这才是团体和理想的结合。

梁漱溟认为中国民主问题必须建立在团体组织之上。恰恰在今天,中国的工人和农民处于一个去组织化的过程。这个零散化的过程,使得中国的工人和农民在丧失了政治上的主体地位,也就丧失了获得民主的可能性。中国工人和农民的经济民主和政治民主的问题,必须重新放在组织的框架上思考。这一点对于今天理解中国的民主问题,依然是最核心的。还有就是儒家的

传统,人心的问题。梁漱溟说人心问题是建国最重大的问题,工人和农民如果在团体生活中能够有自觉的主体性,才是真正的共和国。1951年他写了一个关于西南土改的发言稿,1981年89岁的他给这个草稿加注的时候仍然说“对于土改运动的了解是我在解放后识见上一大进步”。这一切他都是从群众路线,两参一改三结合中得出来的结论,是重新把儒家思想和中国的社会主义政党实践进行了勾连和打通。这些都值得在儒家的谱系中获得重视和重新理解。

卢晖临:是社会主义在召唤儒家吗?

儒家与社会主义,其实我过去思考得很少,非常感谢有这次机会,给我很多启发。

我想继续讨论姚中秋老师讲的儒家和社会主义关系的三个阶段。第一个阶段可以把它理解为儒家去拥抱社会主义,大约是在20年代到40年代,当时一批儒家学者看到儒家所依附的社会经济基础正在被动摇,看到小农经济和中国社会的危机。譬如梁漱溟,尽管他开出的药方和后来社会主义的实践不一样,但是他明白无误地看到了这样的危机:西方的工业文明对中国这样一个农业社会造成了巨大的挑战。从其后的发展看,第一个阶段儒家对于社会主义的拥抱,很大程度上是一场单相思。进入到第二个阶段,就是刚才各位讲的建制社会主义,我们确实看到社会主义是在抛弃儒家。今天回过头来看,对待传统我们有很多简单粗暴的做法,教训应该吸取。当然我昨天也讲到,我们应该对当时的做法做一个历史性的理解。1950年之后的社会主义实践,在竖起平等大旗的同时,急迫要解决的是几亿人的吃饭问题,要为一个可以和西方资本主义抗衡的更公正的现代化打下社会经济基础。在某种意义上,我们可以说它是以冲击小家的方式,致力于塑造一个人人得享丰裕的大家。当然,这种努力最终

是失败了。再看我们最近这三十年,儒家与社会主义似乎正进入一个蜜月期。前三十年我们基本听不到儒家的声音,如果有,那也是批儒的声音。但是最近三十年,尤其是最近这十年,我们听到越来越强的召唤儒家的声音。我认为,儒家不要急着上船,要仔细看看今天这个社会,要对今天的这个社会现实作认真回顾和反思,想清楚谁在召唤,才能决定是否上船,以什么方式上船。一方面我觉得我们国家今天确实是比前三十年有一些更有益于儒家发展的条件。比如生产力与三十年前不可同日而语,民族国家也前所未有的强大。但是另外一方面,我又觉得我们碰到了前三十年没有过的危机。昨天我报告了几亿农民工的家庭状况,这样庞大的一个群体,他们连一个小家(核心家庭)的正常家庭生活都难以维持,对于儒家来说,这难道不是一个危机吗?在这种情况下,我们听到了越来越强的对儒家的召唤。是谁在召唤?是社会主义吗?含混一点,也许我们可以说是后社会主义在召唤儒家。我们可以仔细去分析为什么会有这样一个召唤。刚才肖滨老师提到家庭与家族的问题。我们很清楚,传统时代的家族立基在什么土壤之上。今天假如我们单纯地去倡导儒家价值,认为大家庭家族体现了儒家价值,那一方面可能是一批人连小家庭都不保,另外一方面则是权势家族或者是裙带资本主义现象。认清形势,慎重选择,当代儒家才能避免这样一个危险:成为一座外表富丽堂皇的屋子的鲜花装饰,却对内部各种各样的分化、撕裂和紧张默然无视。儒家不是鲜花装饰,也不是调适冲突和紧张的润滑剂。

这两天大家在谈儒家要自我克制,但是我觉得儒家真的是要面对社会现实,要去思考它,并且要去触碰它。比如讲,如果说我们认同社会主义,它不是一个一步到位的,而是逐渐地趋于平等理想的过程,那儒家要不要回应不平等在不断

加剧的社会现实?如果说儒家不看这个,只是聚焦于心性,或者只是提供一套让社会更和谐的“技术”,然后任由社会向更不平等的方向去发展,我觉得这可能就是一个陷阱。具体来说,如果不回应农村的土地问题、拆迁问题、城市里面的世界工厂和劳工问题,儒家的前途就是两个方向:要么成为博物馆,要么成为一个装点、门面。简短总结,我觉得我们对于三个阶段儒家和社会主义的关系要做一个历史性的认识和一个历史性的理解,尤其是对于当下的儒学热、国学热,要思考是谁在召唤,它背后的社会经济基础是什么。儒家学者要作更有为的姿态,而且在社会现实层面做更多的回应。二三十年代梁漱溟先生复兴儒家,是提出了一套改造方案的,不管它有多大的局限性,梁先生都是以实际行动在回应那些危及儒家的威胁和挑战,我觉得今天儒家要真正复兴,也不可能回避现实挑战,否则只能是一厢情愿。

(录音整理:王婉雯、李嘉敏、于栋、李潇、黄海平、粟霞)

注释:

- ①张小军:《文治复兴与礼制变革》,载《清华大学学报》2012年第2期。
- ②张小军:《儒家何在?——华南人类学田野考察》,载《二十一世纪》(香港)1995年第3期。
- ③张小军:《宗族化中的功德寺院》,载《台湾宗教研究》第2卷第1期(2002年)。
- ④张小军:《佛寺与宗祠:泉州开元寺的历史个案研究》,载陈志明等(主编):《传统与变迁——华南的认同和文化》,北京:天津出版社2000年版。
- ⑤《费孝通文集》第14卷,北京:群言出版社1999年版,

第 387—388 页。

⑥Hobsbawam, E. and T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

⑦姚中秋:《钱塘江以南中国:儒家式现代秩序——广东模式之文化解读》,载《开放时代》2012年第4期。

⑧杜维明:《现代精神与儒家传统》,北京:三联书店1997年版,第138页。

⑨杨庆堃:《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》,段昌国译,载《中国思想与制度论集》,台北:联经出版事

业公司1976年版,第319—347页。

⑩金日坤:《儒教文化圈的秩序和经济》,名古屋大学出版社1984年版。

⑪LéonVandermeersch(汪德迈):《亚洲文化圈的时代》,福镰忠怒译,东京:大修馆书店1987年版。

⑫杜邦:《朱子学和自由的传统》,山口久口译,日本平凡社1987年版。

责任编辑:郑 英