

圣境、进步儒学与美国新儒家 ——安靖如的儒学研究评介

马俊

摘要:

安靖如是美国当代著名汉学家,他在宋明理学研究和儒家政治哲学研究方面均卓有建树。本文通过梳理安氏的学思历程和研究成果,大致从三个方面评介其学术贡献。一、重新审视和发掘宋明理学的现代意义。他以“圣境”为中心深入宋明理学的基本范畴及其相互关联,探析了儒家成人之学的内在逻辑和现代意义。二、举“进步儒学”大旗侧身于现代儒家政治哲学行列。安氏的“进步儒学”强调法治、人权和道德进步,反思压迫、权威与专制,并透过重新诠释“自我坎陷”沟通心性儒学与政治儒学。此外,安氏注重中国人权问题,分析了中国人权的独特意义与特殊语境,对中国的权利观念提出了许多独到见解。三、反思方法与跨文化视域下的哲学审视。安氏的研究方法的主要特征有二:一是灵活运用比较哲学的手段,二是多元综合的视角,他提出了诸如“有根的全球哲学”等颇有启发性的方法论思考。安靖如的他者视角的确发掘了儒学的许多新的问题和理境,但同时也存在一些值得深入探讨的问题。

安靖如(Stephen Angle)是当代著名的美国汉学家。他于1964年出生于美国新罕布尔州,先后就读于耶鲁大学、密歇根大学,1994年获得密歇根大学哲学博士学位。安氏精通中文与日语,曾师从孟旦、史景迁、余英时等人。1994年至今,他任教于维思大学(Wesleyan University)哲学系,担任弗里德曼讲席教授,曾任维大哲学系主任。在长达三十余年的学术生涯中,他在儒家哲学、比较政治哲学、元伦理学等领域取得了杰出成绩,不仅蜚声于美国汉学界,在东亚地区同样有着较高的知名度,被视作当今美国汉学界中年一代的代表性人物。多年来,安靖如频繁往来于大陆、港、台之间,持续关注、研究中国问题,近年来更是大力倡导“进步儒学”,推动儒学在美国的发展,彰显了当代儒学的多种可能。

安氏的儒学研究主要在哲学领域展开,旁及政治学和伦理学等领域。安氏从大学时代开始,即醉心于中国文化。在密歇根大学攻读硕士学位期间,他对梁启超产生兴趣,以梁启超为代表的晚清儒家知识分子身上所折射出的中西碰撞的丰富维度和深刻矛盾令他感到着迷,安氏亦由此进入中国哲学的大门。攻读博士期间,安氏集中精力探讨“跨文化的道德差异”这一课题,从而有机会对中国人权、法制以及民主等观念有了广泛而深刻的理解,从梁启超

扩展到整个近代中国,并由此上溯至明末顾、黄、王三大家,之后更是追溯至宋明理学乃至晚周诸子。他的学思历程逆流而上,在中西古今的问题意识之下探析中国思想史的整体演变。经过这样的学术训练,整个儒家的发展演变史成竹在胸,问题意识也日益鲜明。执鞭于维思大学之后,安氏的研究更上层楼。由中国文化的道德观、人权观,进而在哲学层面尤其是宋明理学领域展开深入挖掘,抽丝剥茧、分毫析厘,传统儒学与现代性的关系问题日渐吃重,显示安氏的中国研究步步深入。不过,安氏的学思历程并没有过多地停留在先秦与宋明,他的关注点始终是儒家文化的当代性,因此又回到现当代,发现牟宗三的独特价值,又进而关注当代大陆政治儒学,讨论蒋庆、陈明等人的政治儒学理论。如同其他“波士顿儒家”不满足于只是解释儒学一样,他在理论建构上显示出了较大抱负,“进步儒学”便是这一思路的结晶。总之,由现代儒学引发巨大兴趣和问题意识,进而顺藤摸瓜转向宋明理学与先秦儒学,最后又回到当代政治儒学,这是安氏学术研究的主要思想脉络。

一、跨文化视野下的儒学研究

儒学研究向来是美国汉学研究的重中之重。近三十年来,随着中国传统文化的复活和发展,汉学家们研究中国文化的视角和眼光逐渐发生变化。比较而言,当代汉学家更倾向于将儒学视为一个“活的传统”,而非“博物馆哲学”。不仅如此,当代汉学家常常在理解消化的基础上主动寻求理论的创新,探寻儒学生命力在新时代、新环境下焕发生机的途径,并产生了“波士顿儒家”、“夏威夷儒学”这样的美国本土儒学群体。作为“波士顿儒家”的一员,安靖如的儒学研究也充分体现了当代美国儒学研究多元化、建构化、理论化的特征,可以说他的儒学研究是窥见当代美国汉学研究的一扇窗。

安氏的儒学研究主要集中在宋明理学和当代儒学两个领域,少量涉及先秦。首先,关于宋明理学的研究,安氏已经出版的著作有两部,分别是《圣境:宋明理学的当代意义》与《宋明理学哲学导论》。《圣境》是近年来汉学界关于宋明理学研究的一部佳作。该书以“圣境”为核心观念和主要线索,将成圣理解为一整套关涉伦理、政治、教育、心理等诸多领域的儒家核心价值,系统探讨和分析了儒家成人之学的内在逻辑和当代意义。本书分为三个部分:第一部分讨论了圣、理、德、和四个概念,安氏认为这四个概念构成了宋明理学的核心概念,并从这四概念出发探讨了构成圣境的哲学基础、心理机制和达成途径。第二部分的主题是“道德和心理学”,在这一部分安氏提出了对理学道德哲学新的理解,深入探析了“和”境界及其解决价值观冲突的潜在价值,认为圣人有一种积极的道德认识(即“寻找和谐”),这解

释了圣人能够知行合一并安于孔颜乐处的原因。第三部分的主题是“教育与政治”，讨论了个人修身与社会改良的关系，并论述了理学在道德教育上的成功探索。在该书中，安氏重新肯定了理学家那种“学作圣人”的主张，认为圣人之境代表了最高的人类美德，这种境界意味着可以对任何境况都能做出完美的、同情他人的反应。安靖如主张将宋明理学当作一种严肃的哲学来处理，“他试图综合二程、朱熹、王阳明、戴震等学者的观点，以建立一种能够成功地呼应当代英美德行伦理学之问题的哲学叙述”。总的来看，《圣境》一书内容丰富，体系严谨，思考邃密，浓缩了安氏儒学研究的重要观点和致思方向，可以说是一部体现安氏数十年来儒学研究的大成之作。《宋明理学哲学导论》是安氏与田史丹(Justin Tiwald)合著的一部著作，历时五年，尚无中文译本。该书首先对理学思想的形成和发展做了扼要阐述，进而分章讨论了理、性、情、知、德等重要理学概念，较为系统、详实地介绍了宋明理学的基本内容和内在逻辑。该书是英语世界首部采用范畴分析法写成的宋明理学导论，其写作初衷虽然是面向大学生，但不乏创见与精辟之论，为英文世界的学子了解宋明理学提供了方便可靠的教材。

其次，关于当代儒学的研究。儒学的现代性或者现代的儒学实则是安氏关注的中心领域，严格来讲，无论是他的宋明理学研究还是政治哲学研究，都是在现代儒学的问题意识下进行的。在安靖如看来，宋明理学的政治哲学的基本框架并不适合当代，而对儒学的现代性探索则离不开现代新儒家。在现代新儒家的诸大师之中，安氏最关注的是牟宗三。安氏对牟宗三的评价颇高，称其为“哲学巨人”，他的思考和立论往往表现出与牟宗三对话的色彩。正如当今中国大多数儒家学者深受牟的影响一样，安氏亦从牟宗三那里获益匪浅，并几乎继承了后者所有重要的问题意识，如传统儒家的现代转化、良知坎陷等。甚至在某些具体问题的讨论上，安氏也经常借鉴牟宗三的观点，例如他同意宇宙秩序与道德秩序之间的统一性、同意道德是政治的基础，主张辩证地看待进步与保守的关系，有时候进步的就是保守的，保守的反倒是进步的，要实现现代与传统的榘接则必须打破进步与保守的截然二分。显然，牟宗三对于安氏的儒学思想有着巨大影响。不过，与牟宗三不同的是，安氏认为当代儒学尤其是政治儒学的发展，还不能仅仅只停留于发扬心性儒学，在这一点上他显然倾向于大陆新儒家，而对熊牟一系有所保留。另外，相较于牟宗三所代表的现代新儒家，安氏更为强调多元主义，只是将儒学视为多元文化中的一种，而非安置全幅身心性命的信仰。

二、比较政治哲学视域下的“进步儒学”

安靖如在儒学领域最重要的主张首推“进步儒学”(Progressive Confucianism)。在2012年出版的《当代儒家政治哲学:进步儒学发凡》(后简称《发凡》)中,“进步儒学”首次作为一个完整的理论框架提出来,开始引起学界注意和讨论。“进步儒学”并非含义模糊的标签,而是有着清晰的界定和标准。安氏在《发凡》一书中讨论了几种类型的现代儒学,如制度化儒学、康德主义儒学、批评的新儒学、新古典儒学、左派儒学以及综合儒学等,他认为“进步儒学”介于康德主义儒学与批判的新儒学之间。在该书中,“进步”主要有广狭二义:广义来讲就是不满足于现实和平庸,追求理想、超越现实从而不断进步;狭义来讲是指个人和社会在道德与政治上的进步。回溯观念史,可以发现这与儒家传统中的“进步”概念并不完全一致。朱熹曾言:“凡事须学,方能进步。”王阳明也说:“自今当与诸君努力鞭策,誓死进步。”可见传统儒家讲的进步主要是取其字面意,即更进一步。安氏所说的“进步”则主要是近现代以来混杂着政治学、社会革命、意识形态等复杂语境所生成的现代概念,也是可以与自由主义、马克思主义对话和共享的“进步”观念。在安氏看来,“进步儒学”并不必然地预设一个“非进步儒学”,例如某些情况下以文化保守主义的面貌出现的儒家并不必然就是非进步的,甚至恰恰是进步的,决定是否“进步”的关键乃在于是不是符合“进步儒学”所提出来的那些基本原则,如个人与社会的道德提升、基本人权的保障等。在《发凡》一书中,安氏从权威、法制、人权、礼、反抗精神、社会压迫几个方面阐发了他的“进步儒学”的具体内容,只有从整体把握这些内容才能真正理解“进步儒学”。

一、强调法治、人权和道德进步。“进步儒学”强调发扬儒学传统中追求个人道德及社会道德的进步。安氏认为儒家所坚守的仁、义、礼、智、信的核心价值是具有永恒价值的,并坚信这些德性是促使人类进步的关键,而德性进步的终极目标是成为圣人,这当然是难以企及的目标,但是每一个人努力使自己今胜于昔则是可能的。这种在德性上的日积月累,无论是针对个人还是整个社会都是有益的,这就是“进步儒学”的核心思想之一。当然,安氏也强调道德上的进步离不开政治上的进步,二者是相辅相成的。不过与现代新儒家着重于民主不同的是,安氏所重点论述的是法治和人权。他认为政治与伦理道德应该区分开来,现代社会必须避免由于过度注重道德而产生的权威(如传统儒家社会那样),因为一来没有人具有完美的道德,二来潜藏着政治吞没道德的风险。但同时,安氏也承认伦理与政治之间存在连续性,他指出个人与公共事务之间并没有严格的界限,政治与法律的价值观很大程度上是建立在道德的基础之上的,甚至“进步儒学”的核心意义是“将伦理的进步植根于创造性的政治实践之中”。为此,安氏还提出了一个极富儒家色彩的“德性—礼—法治”模式。这个模式涵盖了从道德主体到社会运行再到国家治理三个层面,其中德性针对个人,礼针对社会

层面，而法治则主要作用于国家层面。安氏认为“进步儒学”的一个重要目标就是平衡此三者，决不能用政治权力吞噬个体和礼，也不能将政治问题伦理化，一个稳健而不断进步的社会就赖于三者的相互作用、动态平衡，他说：“如果用概括的方式来阐明进步儒学政治哲学的目标，那就是他希望是伦理、政治与礼这三类价值维度达到和谐”。这里比较有趣的是，安氏十分强调礼的作用，他看到了礼在敦风化俗、凝聚社会和防止彻底的原子化(atomistic)乃至构建身份认同和价值观共同体等方面均具有重要意义。安氏区分了最低限度的礼和最高限度的礼，前者仅限于一般的礼貌、礼节，后者则是传统儒家所倡导的礼制。安氏所看重的是前者，而排斥后者，尤其是那种“压迫性的礼仪”，显然安氏担忧过度强调礼可能会对人权造成压迫，毕竟历史上出现过“礼教杀人”的事例。

二、反思压迫、权威与专制。关注社会与政治变革是“进步儒学”的另外一个维度。“进步儒学”不仅勾画了理想的社会图景，同时也关注社会与政治变革，尤其是变动社会中的儒家伦理与反抗精神。安氏严肃地思考了压迫、权威和专制等问题，他从个人的道德进步出发，站在现代社会的立场反思儒学的核心价值(比如成德)，意识到各种社会与政治的变革是必须的，因为压迫的存在剥夺了受压迫的人成长为德性完满的人的机会。因此儒家社会正义的主要障碍是压迫，“进步儒学必须抵抗压迫。”这里的压迫主要包含两种：一是结构性压迫，比如一个社会群体压迫另一个社会群体。二是儒家文化自身的压迫基因，如“攻乎异端”式的言论压制、对商人和妇女的歧视、僵化空洞的尊敬、科层制度、文化帝国主义等。这两类压迫并不局限于中国社会，有些是人类社会所普遍存在的。安靖如非常强调发挥儒者自身的批判意识，他认为儒家知识分子应该适当地转变为政治与社会活动家，充分发挥儒者自身的批判精神，致力于揭露与杜绝各类压迫。儒家的教育应该使人们认识到“压迫”的存在，尤其是那些在日常生活中被视为规范化的压迫倾向与文化结构，这种压迫的存在造成的致命后果是限制和削弱了民众道德发展的可能性，或者说降低了“道德运气”。安氏以他作为汉学家的敏锐，特别分析了儒家的敬文化与压迫之间的关系，他区分了两种意义上的尊敬：一种是基于个人权利和人格的尊敬，这是应该提倡的。一种是屈服于权威的尊敬，这种尊敬可能令社会“陷于顺从”，是导向压迫的重要土壤，而“进步儒学”则旨在通向没有压迫的尊敬。此外，在国家层面，则应合理调节财富分配，将经济不平等控制在可控的范围内；同时，法治和倡导人权也是抵制压迫的重要途径。另外，安氏还提出了圣人与权威的关系问题。他认为现代社会的权威只有一个来源，那就是人民，“当代儒学应当将权威授予人民，而不是授予圣人”，因此传统儒学那种言必称尧舜的崇圣心理需要重新反思。

三、重新诠释“自我坎陷”沟通心性儒学与政治儒学。安靖如认为儒家对于圣人的追求不能满足于内在道德的完满性(内圣),还必须在公众世界加以实现,而这种实现必须基于一套独立于德性诉求的客观架构,他说:“纯德(full virtue)必须在公众的、政治世界里实现。在没有客观架构(如法律)的条件下,公众的纯德目标很难实现,因为这些客观架构限制了可以表现我们主观道德情感的方式。”这样一来,“圣境”的实现就不仅仅局限于内在自我的修养,还须通过公共事务的参与才能实现。“政治价值观必须植根于道德,但同时也必须独立于道德。”但是政治价值观如何独立于道德呢?在这里,安氏通过重新诠释牟宗三“自我坎陷”的理论来解决这一问题。牟宗三认为,中国文化中的实践理性过分发达从而限制了理论理性,导致科学与民主发展不出。解决的办法就是从“理性之功能运用”转出“理性之架构运用”,由良知的“自我坎陷”转出知性主体,从而发展出科学与民主。牟宗三的“自我坎陷”说关键是让内圣自我坎陷,由内圣与外王的垂直统领关系转成平列对待之局,以此化解老内圣开不出新外王的困境。安靖如将这一理论拓展到政治哲学领域,他更为关注的问题是道德与法律的关系问题。在安氏眼中,人权和法治显然是其政治儒学的核心议题,如何将过分发达的道德理性与现代法治精神结合起来就成了他的主要问题意识。安氏认为“政治世界的最高原则体现在一个国家的宪法中,只有这些原则才具有真正政治权威所需要的客观性。使自己受制于这些客观法则正是自我坎陷之本质。”道德理性必须涵摄和适应政治规范,即便是圣贤也须通过政治规范主动进行自我坎陷,而这正是他的德性的一部分。换言之,没有人能够超越于法律之上,圣人也不例外,尊重法律、尊重个人权利正是圣德的体现。可见,安靖如解决这一问题的思路与牟宗三基本一致,即通过仁智二分的手段,强调主体的自我坎陷,以此阻止道德侵占政治的边界。不过,二者也有侧重点的不同:牟宗三强调良知的自我坎陷是为了保全道德,让道德“让开一步”“下降凝聚”,从而发展道德之下的层面;安氏则是为了保全法律,防止泛道德主义冲破法律的疆界。可以说,安氏强调将圣德自我坎陷为一种政治理性,并使之与程序正义、法治原则相统一,较巧妙地实现了从心性儒学到政治儒学的过渡,这与传统儒家打通内圣与外王、“立人之极”的理想是相一致的。不可否认的是,对于任何一个笃信儒家的人士,安靖如所强调的道德与法律的清晰划界的确是十分必要的,但是这并不意味着能够说服所有人相信这一点。无论是牟宗三还是安靖如,其政治哲学的头等大事都须解决道德(内圣)与政治(外王)的关系,但“自我坎陷”能否真正解决这一问题?如何说服那些认为不必从“内圣”出发推出“外王”的人?毕竟已有学者批评,这不仅只是一个操作问题,更是一个认知问题,不仅仅是“理论的逻辑次序”和“历史的发生次序”问题,更是“实践的学习次序”问题。可以说,批评牟宗

三的那些理由,许多也适用于批评安靖如。

“进步儒学”提出的背景正是中国传统文化复兴以及中国作为一个世界性大国全面崛起之际,安氏的进步儒学所讨论的民主政治儒学,无疑是与当代政治儒学一道应运而生的新的儒学理念,其基本观点和价值倾向与整个现代儒学的基调是一致的,即试图寻求儒家传统与西方自由主义传统的融合,他的探索使我们看到当代政治儒学的另一种可能性,亦显示了美国汉学家对当代新儒家的深刻反思和批判。安氏曾与当代儒家学者进行过长期而广泛的对话,应该说“进步儒学”的产生离不开这个大环境,一定程度上可以看做东西方儒学长期交流碰撞的产物。还应指出,“进步儒学”并不是什么鲜明而激烈的政治主张,而是基于一系列关于传统儒学和当代儒学的反思所形成的独特论域,包括对法律、个人权利、政治参与、全球性的人权强调,以及对压迫的批评、对礼仪的反思等,只有深入了解这些相互关联的观点才能理解安氏的“进步儒学”。

“进步儒学”所体现的学术倾向和价值立场的确是接近自由主义的,但其底色仍然是儒家的,正如安氏自己所坚持的那样,进步儒学的基础不是自由主义,而是一种从儒学自身出发的研究,属于儒学的内部发展。本质上,“进步儒学”是从儒学的价值观与概念出发所构建起来的新理论,其论域涵盖了哲学、伦理学、政治学、法学、教育学、心理学等众多领域,既有儒家知识分子的现实关怀,又融入了西方自由主义思想家的深刻思考。另外,“进步儒学”并不企图提出一整套替代目前任何一种意识形态的方案。安氏多次谈到文化多元是现代社会的根本事实,现代儒学不可能像传统儒学那样取得主流意识形态的地位。基于此,安氏非常强调“进步儒学”的开放包容,反对把“进步儒学”当做一种普世的价值体系,而是作为多元文化中一种可供选择的对象,并且始终保持与其他文化的沟通和对话。同时,他又十分坚持儒家的基本价值,认为这是人类所共同享有的。他说:“当面对多元政治环境时,进步儒家决不简单地放弃他们的承诺,他们通过强调我们共同享有的人类经验的某些方面(如礼的重要性等)来寻求进行教育和劝导。”显然,“进步儒学”讨论的对象虽然是儒学,但儒学仅仅只是安氏思考的起点和参照,因为他的问题视域指向了整个现代社会,其对象也包括了不同民族、不同文化背景下的所有个体。

三、中国人权观念的新探索

安氏在撰写博士论文期间就已经开始思考中国人权问题, 2002年出版的《人权与中国思想——一种跨文化的探索》(后简称《人权》)一书就发源于其博士论文中没有发表的相关章节。不同于一般西方批评家习惯于从西方立场出发来批判中国人权观念, 安氏则试图跳出西方中心主义, 从中国文化出发来理解中国独特的人权观念。《人权》一书梳理了宋明以来的中国人权观念发展史, 用扎实而细密的分析论述了中国人权问题的内涵与价值, 并从学理上论证了多元文化背景下探索一种普遍人权观的潜在障碍与可能性。

一、中国特色的人权观念。首先, 安氏看到了“权利”这一概念在东西方语境中是有所区别的, 这就造成了双方对“人权”的误读。安氏承认中国拥有一套独立的权利话语, 并认为西方学者应该在宽容开放的基础上理解乃至接触它, 他说:“中国拥有一个丰富而独特的权利话语。我们应该本着宽容的精神努力适应彼此的差异, 并且在此基础上让彼此在尽可能多的层面上进行接触。”安氏认为中国特色人权观是在动态发展过程中形成的, 它包括重视经济权利和社会权利、强调人格独立、明显的功利主义倾向、随历史变化的权利观等, 这些观念有些与儒家文化一脉相承, 有些则是在近现代中国复杂的政治环境中形成的。安氏的论证似乎佐证了“人权是历史的产物”这种说法, 但安氏的初衷是出于道德多元主义的立场, 亦是对西方的普遍主义人权观的反思。其次, 虽然安氏承认中国有一套独具特色的人权观念, 但并非独一无二。原因很简单, 中国的人权观很多都能在西方传统中找到类似的渊源, 而来自西方的影响也不容忽视, 如梁启超对耶林、刘师培对卢梭的借鉴和吸收, “中国的权利话语从来没有与其他不断发展的权利话语传统相隔绝。相反, 她与这些传统进行了持续的接触并在对它们进行解释的同时从中吸取了大量适合中国的各种养分。”这意味着当代中国独特的人权观念的形成实际上离不开与西方人权观的交流和融合。

二、中国人权观念与普遍人权观念的通约。安氏虽然承认并且尊重中国所特有的人权观念, 但同时又认为这种独特的人权观念并不能成为其“免受他国人权批评”的理由, 因为基于道德多元主义的人权观同样存在许多可以通约的地方。安氏借用麦克·沃尔茨(Michael Walzer)提出的“厚实”(thick)价值观与“单薄”(thin)价值观这一对概念来说明可通约的人权观的达成。任何社会都存在一些共同接受的最低价值观, 这就是单薄的价值观, 如“不得任意杀人”、“不许偷盗”等。安氏认为任何一种文化都是动态发展的, 不同文化之间皆存在通约的可能。厚实的价值观则是指根植于每个社会具体环境的充分发展的价值观, 为单薄的价值观提供了潜在的辩护、全部的意义或宽泛的推论性联系, 例如“不得任意杀人”这一抽象价值是单薄的价值观, 但是“不得任意杀人”的潜在理由、价值基础、可能性推论等则

是厚实的价值观。安氏认为在当今世界, 依赖《世界人权宣言》这种单薄的人权共识已经不能满足复杂的现实需求, 要解决那些棘手的人权问题还必须寻求基于厚实价值观的共识。这就有赖于各个社会的动态“接触”(engagement)。他区分了三种接触形式: 完全的接触、内部批评以及非理性接触。安氏认为通过多维度、全方位的接触就有希望促进彼此达成共识。安氏虽然赞成一种以国际人权公约为基础的单薄人权观, 但同时强调道德多元论, 认为在一个多元社会中强调一种普遍的人权观是不现实的, 而多元人权观不仅是现实的, 同样也是必要的, 正如学者所指出的, “人权普遍性必须与人权享有者的主体性相统一, 离开人权的主体性, 人权普遍性不仅会失去正当性基础, 而且还可能变成强制的工具。”

安氏的跨文化研究的确对中国的权利观念及其政治逻辑提出了不小挑战, 他从哲学层面追本溯源式的论析也为西方学者提供了权利话语的他者维度。但是不难看出, 他的观察角度也致使他忽视了许多其他面向, 如从严复到胡适、徐复观、殷海光等人所构成的现代自由主义传统同样是当代中国权力话语中的重要组成部分, 这些角度的缺失可能导致他无法“明确指出中国人权话语的性质或这一话语的各种组成部分比另外一些部分更接近西方人权理论的方式”。自由主义传统与西方权利观念更为接近, 对于当代中国权利观念的影响可能比儒家更大。

四、反思方法: 有根基的全球哲学

二十世纪的美国汉学界深受费正清学派所倡导的注重文献材料的实证主义影响, 在史学、社会学领域取得了较高的成就, 于哲学层面则建树不多。费正清本人即不太关注儒家经典, 甚至基本上对儒家思想持否定态度。缺乏同情的了解自然也就缺乏发展的意愿。事实上, 从列文森开始, 汉学家们似乎意识到这一方法的不足, 后来的诸如安乐哲、南乐山等人都比较注重儒家经典及儒家思想的阐发, 并在哲学层面展现出建构式的研究取向, 显现出二十一世纪汉学研究的新方向。安靖如也是这一方法论转向的重要人物。安靖如十分注重方法论的反思, 他的许多著述均涉及方法论的讨论, 提出了许多建设性的观点, 如“有根的全球哲学”、比较政治哲学、“作为生活方式的儒学”等, 确有发人深省之处。

首先, “有根的全球哲学”(rooted global philosophy)第一次提出是在《中国哲学与全球哲学》一文, 后来在《圣境》和《发凡》二书中又有所论述, 可见安氏对此一方法论十分重视。“有根的全球哲学”的核心意义是从全球其他地区吸取启发性的观点和见解以积极发展自身的传

统。安氏称：“‘有根基的全球哲学’意味着在一种特定的有生命的哲学传统中进行哲学研究，因此它是有根基的，但同时对来自其他哲学传统的刺激与深刻见解，采取一种开放的方式，所以它又具有全球化性质。”可见“有根的全球哲学”既强调本土性，又强调包容性，它内涵着两个维度：一是地方文化的全球化，一是全球文化的地方化。这两个致思维度相辅相成、不可或缺，前者使得该哲学具备与其他文化对话的基本前提，后者则使其有根有脉、生生不息。在安氏眼里，“有根的全球哲学”是解决文化交流、文明对话的原则和手段，不仅“进步儒学”是“有根的全球哲学”，西方哲学或其他任何一种哲学都可以是“有根的全球哲学”。而关于如何实现“有根的全球哲学”，安氏还提出了“建设性接触参与”的方法，即“参与其他传统的对话以便在相互开放的过程中学习更多的东西”，这意味着必须将研究对象视为一个活的传统，他可以对外在的批评做出回应，因此他特别强调这是“两种活着的哲学传统的支持者之间的对话”，因为研究死的传统的方法是历史调查，而不会去考虑它可能会有的反应和回应，而“建设性接触参与”则始终强调在开放的对话过程中相互学习和研究。安氏对于各种文化的独特性似乎抱有欣赏的态度，例如他对中国人权的看法就异于一般西方主流意见，并且呼吁中国对自身的权力观“保持独特性的交流(communication despite distinction)，即保持自身独特性的前提下与外界保持交流、对话。安氏提到：“有根基的全球哲学并非以某一种哲学理论体系的最终融合为前提。”这意味着最后的结论未必一定是儒家式的。近年来，中国随着民族主义的兴起，流风所及，中国本土的哲学研究也渐染此风，而汉学家这种他山之石的声音往往具有启人深思之效。

其次，灵活的哲学比较。跨文化的比较研究向来是美国汉学家们的拿手好戏。从十九世纪的卫三畏、裨治文、明恩溥、丁韪良，到二十世纪的顾立雅、费正清、狄百瑞、倪德卫、史华慈、列文森、郝大维，再到如今仍活跃在汉学界的南乐山、墨子刻、安乐哲、艾文贺等，历代美国汉学家实现了从发现式研究到创造性建构的发展之路，跨文化的视野、比较的方法、多元的心态，使他们能够自由游走于中西两种文化之间。相较而言，安靖如更加倚重比较研究的方法，无论是对中国政治哲学还是对宋明理学的研究，他都十分彻底的贯彻了这一方法。例如，在《人权》一书中，中国人权观的比较对象是西方的人权思想；在《圣境》中，儒家伦理的比较对象则是古希腊的德性伦理。这种无处不在的比较视野，让安氏能够始终保持敏锐的目光，如安氏曾指出西方德性伦理学家谈论的“德”通常是一个个德目，如勇敢、节制等，而儒家谈论的“德”常常是包涵众多美德的统一美德，它根据具体的情境产生具体的反应(如义、礼、信等)。在安氏那里，比较不仅是一种研究方法，更是一种思维方式。安氏的比较研究并不是中国学者所批评的那种“中西并置”式的纯粹比较，而是一种批判性地比较，

他“追求展现理论的开放性和实验性”，即在一种比较哲学的视域中批判性地开展研究，既用西方批判东方，也用东方批判西方，灵活运用东西方的哲学资源，他的大量论文都表现出了这一特征。需指出的是，安氏虽然有着深刻的儒学认同，但他的研究却尽可能减少对儒学的依附，而是尽量在多元语境、多种分析框架下寻求最优解，这也是其“进步儒学”所时常呈现出来的那种反传统倾向的重要原因。

再次，作为生活方式的儒学(Philosophy as a way of life)。安氏十分了解，儒学是“极高明而道中庸”的学问，儒学的研究离不开体验的维度，只有将高明的哲学思考化入平常的生活之中，才是儒学的最终归宿。为此，安氏设立了相关研究项目，组建团队积极推广这种“生活之道”。安靖如和他的合作者们认为，“生活之道”建基于人类共有的对美好生活的向往，特别是在寻求以反思、细心推理和丰富经验来实现这一目的的基础之上。并认为在现代社会，这种“生活之道”对于那些没有宗教信仰的人来说或许是一种传统宗教生活方式的替代品；而即使对于那些有宗教信仰的人，也会有兴致去了解如何生活得更好的深刻洞见，以及如何通向更大的安宁、自由或真实的方法。安氏的这些观点显然与儒学那种将深刻的哲理融入日常生活、将儒学精髓凝练为简易平实的践履之道和通俗活泼的生活艺术是异曲同工的。

综合来看，安氏学术研究的方法论特征可以概括为两点：一是灵活的比较哲学的手段，二是多元综合的视角。他的根本学术取径是哲学的，他所倚重的手段是比较的，他的视野则是多元的、综合的。这些特点决定了他研究的特色，即善于从宏观的视角俯视问题的全貌，进而深入问题的细部做技术化的探讨。过去几十年，借由比较哲学研究来沟通中西成了较常见的学术取径。西方汉学研究的确是理解中国文化的一个极佳视角，因为汉学家们背靠西方文化来理解中国文化，天然的具有比较的维度，相较于单一视角的研究无疑具有独特优势。总之，跨文化的视角、开放的视野、包容的心态使得安氏可以接近传统儒家“天下一家”的理想，亦展现出一种“世界儒者”的形象。

结语

总的来看，安靖如作为当今极具影响力的美国汉学家，他的儒学研究折射了当今英美世界汉学研究的概况，亦展示了当代儒学在中西对话背景下的新的可能。当然，安氏的理论还存在一些难以自圆其说之处，如“自我坎陷”所强调的道德对法律的服从是否过于绝对？“进步儒学”如何处理道德与法律的两难困境(如“窃负而逃”难题到底该如何抉择？)另外，安氏的

著作中透露出一种理性主义的倾向，例如他对理学家所强调的“克己”、“静坐”等用以修身养性的工夫论基本持怀疑态度。将宋明理学作为一种严肃的哲学来考虑的确是有必要的视角，但是仅仅凭借哲学的进路能否完整地理解宋明理学？当然，我们现在看到的“进步儒学”只是一个“发凡”，只是一些观点的集合，而非一个严密的理论体系，相信其中许多引而未发的论点在将来会得到深化和完善。

从整个美国汉学研究来看，新儒家群体已经在美国开花结果，以安靖如为代表的儒家学者开始转向深层次的思想创发和理论建构，展现出了旺盛的学术生命力。当代汉学研究与以往的汉学研究相比，表现出更为深细化、多元化、建构化的特征；与中国本土的儒学研究相比，则在方法上更为灵活、视野上更为广阔。当今的儒学研究，由于研究主体通常是以大学教授、专家学者为主的知识分子群体，这就使得本来深深扎根于社会底层的儒学彻底上移，儒学的研究和传播出现了过于精英化、学术化等诸多问题，知识分子群体失去了儒学的文化土壤。这意味着当代知识分子并不天然的具有对儒学的话语权，在儒学研究中，中国学者除了拥有母语优势外，几乎与汉学家在同一起跑线上竞争。如果说以前本土儒学研究者大多以西方汉学家的研究当做“他山之石”的话，那么在以多元文化为特征的当代儒学中，边缘可以成为中心，“他山之石”未始不是“玉”本身，西方汉学的“创造性转化”完全可能是新儒家的策源地。什么是新儒家？新儒家之“新”关键在于中西结合，它是嫁接在传统儒学之上借由中西碰撞的特殊磁场所形成的新的儒学群体。有趣的是，美国汉学家们似乎已经表现出了“为往圣继绝学”的意愿，无论是以安乐哲为代表的老一辈汉学家，还是像安靖如这样的中年一代汉学家，都具有极强的儒家身份认同感，这与传统汉学家是不同的。美国新儒家群体的崛起意味着儒学的生长点已经不局限于东亚，儒学作为一种全球性文化开始显露雏形。

