

# 中国思想史的双面故事<sup>〔\*〕</sup>

——中国传统政治思维的“阴阳组合结构”续说

林存光,杨抗抗

(中国政法大学 政治与公共管理学院,北京 102249)

**〔摘要〕**中国政治思维的阴阳组合结构或思想命题的阴阳组合属性存在多重含义,需要对具体命题作具体分析。阴阳组合结构对传统社会的规范有着不可估量的意义,持简单肯定或简单否定的态度都是不可取的,必须在对其尽可能达到完全了解的基础上作出分析和判断,才能与之划清界限而从中国传统政治思维的“阴阳组合结构”中走出来。只有通过多元文明之间的平等对话与交流互鉴才可能走出华夷之辨的阴阳组合结构,只有真正承认人与人之间法律意义上的自由平等权利才可能破除三纲的迷思、重新发扬五常的交互伦理意义,只有走出旧的双面故事,才能够讲好新的双面故事抑或多面故事。

**〔关键词〕**传统政治思维;阴阳组合结构;规范性;有效性

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.10.005

《周易大传·系辞上》有云:“一阴一阳之谓道。”这是古人用来揭示和阐明天地万物生成、存在、运动和变化之规律问题的一句名言,其中蕴含着一种非常深刻的规律性道理。对于研究中国思想史的学者来讲,运用一阴一阳的范畴说明任何事物内含了两面性,也许早已成为一种常识性的知识。然而,旧词新用,化常识为新见,就更需要一种充满真知灼见的特别的学术眼光与思想睿智。刘泽华先生用一阴一阳的范畴来深刻揭示和阐明中国传统政治思维方式之结构性的基本特点,将之命名为“阴阳组合结构”,正说明

了这一点。作为对中国传统政治思维方式之基本特点的高度理论概括,它无疑是刘泽华先生在中国思想史特别是传统政治思想史研究领域所作出的独特而重要的学术贡献,正如方克立先生和李振宏先生所说,这一发现与概括,“对于全面认识中国传统政治思想以至整个中国传统文化,都具有重要的方法论意义”,<sup>〔1〕</sup>“是刘泽华先生对中国古代思想史研究的一大贡献”。<sup>〔2〕</sup>

## 一、一位西方汉学家的中国思想史论述

为了更好地理解刘泽华先生的学术贡献,有

**作者简介:**林存光,中国政法大学政治与公共管理学院教授、博士生导师,泰山学者,中国孔子研究院特聘专家,研究方向:中国儒学史、中国政治思想史、儒家政治哲学与政治文化;杨抗抗,哲学博士,中国政法大学博士后流动站博士后,研究方向:政治学理论。

〔\*〕本文系国家社会科学基金项目“儒学义利之辨的多向度展开对新时代社会道德建设的启示研究”(19XKS020)阶段性成果。

必要先介绍一下美国著名汉学家本杰明·史华慈,希望借此提供一种富有启示性意义的有益参照。对于史华慈先生来讲,“我们已经处在指望告诉我们中国思想的不变本质的大量著作与论文的包围之中”,而且他抱持这样一种“个人的信念”,即“现在西方的中国思想研究者所面临的主要任务不是要沉思于那不变的本质,而应当去找寻中国思想的广度、多样性及其问题”,但是,他不仅认为,“无疑存在着中国思想的一般性特点”,而且他的确又不得不违背自己的上述信念或戒条,撰文讨论那些在他看来“有关中国思想一般特征的东西”。<sup>[3]</sup>或者,尽管史氏认为“不只是墨家、道家、儒家之间,彼此在思维方式上有着很大的分歧;同时在先秦至近代的历史演进轨迹里,思维方式本身也有很大的不同”,但他还是“同意共同文化取向仍然是存在的”。<sup>[4]</sup>事实上,在我看来,他对中国思想一般特征的探讨和论述,对于我们来讲,确乎是相当精到而富有启发意义的。

一是,中国政治思想的深层结构问题。

在《中国政治思想的深层结构》一文中,史氏曾这样来分析贯穿中国历史之发展的一种思想特质或深层结构,他说:

我所指的这个“深层结构”包括两方面:第一是在社会的最顶点,有一个“神圣的位置”,那些控制这个位置的人,具有超越性力量,足以改变社会。从这个角度说,位置本身比是谁占据那个位置更为重要。但是反过来,在那高点有一特殊机关,有某一特定人物所代表(通常是王权)。因为结构本身并无动力足以改变自己,故必须仰仗这个占据最高神圣位置的君王的个人品质来改变整个社会结构。如果上述两面能紧密相结合,也就是所谓“政教合一”。而这样一个理想结构对社会的每一个方面都有管辖权。<sup>[5]</sup>

依史氏之见,上述深层结构,并不是“儒家所特有的”,而是“先秦许多思想家所共有的特质”,当然,虽然他们共同分享了这个政治深层结

构的某些特质,但却是“朝向不同的方向发展”的。<sup>[6]</sup>不过,虽然这一深层结构的世界观本身“拥有巨大的力量”,但中国历史上的大部分士人似乎并不太相信“政教合一”的乌托邦理想“可能立即在现世实现”,也就是说,“士人对这个‘政教合一’的可行性并不总是那样乐观的”。如是一也就引出了一个更加值得我们深思的问题,而“问题就在于,传统士人既能如此清醒地认知这个乌托邦之局限性,但何以仍旧依附盘旋于其中”?史氏给出的解释或答案就是:“也许是因为传统士人惯于把这个深层结构的替代面想成就是‘乱’,故不敢去改变它”,换言之,“能不能守住社会秩序似乎占着最优势的位置,正因为怕‘乱’,所以不敢质疑或挑战这个深层结构”。<sup>[7]</sup>

二是,儒家思想中的几个极点问题。

在《儒家思想中的几个极点》一文中,史氏又用“极点”的比喻论述和分析了儒家思想学说中比较重要的一些主题,如修身与平天下、内外王国、知和行,就这样一些由两个“极点”共同构成的思想主题来说,史氏认为,“我们不能用像‘对立’、‘矛盾’和‘两分’这样的词语;因为夫子和大多数正统的儒家学者都认为所说的两个方面并不是对立的,而是不可分割地互相补充的”,当然,必须指出的是,在若干世纪的思想演化的过程中,“显而易见的是,所说的极点之间存在着紧张关系,尽管他们名义上对两者同时信奉,某些人更加侧重于或趋向于其中某一个极点”。<sup>[8]</sup>

毫无疑问,我们要想对创立于孔子并在后世不断演化变迁的儒家思想形态整体有一种充分的理解,关注和思考、揭示和阐明史氏所列举的诸思想主题的极点之间的关系及其历时性的演化问题将是极为有益的。

三是,思想史与思想之有效性二者之间的关系问题。

以上是史氏关于中国政治思想的深层结构和儒家思想中的极点问题所作的分析而微的分析和论述,而在《关于中国思想史的若干初步考察》一文中,史氏还企图建立一个更富理论意义

的“思想史的概念”。史氏将他企图建立的思想史概念的基本假设归纳概括为以下四大要点：

(1) 思想史的重点并不仅仅限于一般所谓的“自主过程”的思想领域内。它主要着重在人类对他所处的生活环境的意识反应。

(2) 思想史家的理想是希望对于自己所研究的人物的思想尽可能达到完全的了解。

(3) 把人类的意识反应看作是整个人类行为的动因之一，因此对于观念与人类其他活动领域的关系也有兴趣。

(4) 当他把在研究过程中对于自己所遇到的思想是否有效的问题能完全不参与这种幻想放弃以后，他仍然企图把自己的判断，以及所了解的别人的思想划清界限。<sup>[9]</sup>

其中，需要我们在这一特别提出来加以讨论的是第四点，它主要关涉到“思想史与思想之有效性的问题二者之间的关系”。依史氏之见，毫无疑问，思想史家的理想亦即其目的或任务首先就在于要充分了解思想，对于自己所研究的人物的思想尽可能达到完全的了解，而不是去判断或评论它的有效性，“因为我们自己的判断会影响我们的了解”，甚而至于“由于心理上根本觉得他们的思想错误”而草率地将所研究人物的思想一笔抹煞。因此，思想史家的基本信条就是，“无论我们如何深入探讨我们所研究的问题，在未完全了解别人的思想倾向以及思考路线以前，我们要避免加入自己的观点”。然而，史氏却进一步指出，“虽然思想史家的目的是在了解，而不是在判断，但是，如果他的确忠于自己的话，他应该承认，他在研究过程中将免不了会对他所研究的各种问题加以参与”，而且，“事实上，如果对于自己的参与能有意识上的醒觉的话，在某些程度上，反而有助于把自己的观点与自己所了解的别人的观点之间划清界限”，相反，那种只是了解而不作任何判断的想法也许只是一种“完全不参与的幻想”，“比起在了解欲控制下的活生生的参与感，更有害于客观性”。<sup>[10]</sup>

## 二、中国思想史的双面故事及其多重含义

参照上述史氏研究和论述中国思想史的观点与看法，我们也许可以更好地来理解和阐释刘泽华先生的理论观点及其学术贡献。当然，这决不意味着刘先生的理论观点及其学术贡献只能通过这种方式来加以理解和阐释，或者，失去了这一参照，我们就不能对其加以恰当地理解和阐释了。不过，我希望通过参照或比较的方式来更好地彰显中西最卓越的思想史家之间的共同之处以及各自的独到之处。

首先，虽然刘先生不像史氏那样以一种明确的企图而提出要建立一个思想史的概念，但却像史氏一样对于思想史的研究进路有着极为独到的理解和明确的论述，如刘先生在《开展思想与社会互动的整体研究》一文中，便特别强调指出，“在这里作为关键词的‘思想’不宜视为一个独立的、自主的领域，思想关联着特定的语境（社会）”，同样地，“作为关键词的‘社会’也不是与思想相分隔的”，尽管“思想与社会无疑可以二分，尤其在研究时更可以作认识性的学科划分，但就历史本身而言，两者是结为一体的，以致可以说两者互为表现，是一种历史的本体”。<sup>[11]</sup>显然，这一凸显思想与社会之互动关系的整体性研究进路，与史氏所强调的思想史的重点应着眼在“人类对他所处的生活环境的意识反应”以及“把人类的意识反应看作是整个人类行为的动因之一”的思想史概念，在文字表述上虽然不尽相同，但其实质含义事实上却是相互融通而一致的，正可谓东哲西哲，心同理同。而且，比较而言，先生将思想与社会的“结为一体”或“互为表现”，更看作是“一种历史的本体”，这一看法却未必包含在史氏的思想史概念中，而实为先生的一大独到之创见。

正是在对中国传统思想与古代社会长期而深入系统的研究与反思的基础上，先生提出解读中国历史之奥秘的两大最富卓见的重要命题，一是“王权支配社会”，二是“王权主义”，前者是指

中国古代社会的最大特点,后者在狭义上主要是指先秦诸子各家共同的思想主旨或中国传统思想文化的主脉。两者又可合并为广义上的作为“社会的一种控制和运行机制”的“王权主义”,先生用之来“概括中国历史的特征”<sup>[12]</sup>。在我看来,这一高度理论性的概括,事实上正像史氏所揭示和申论的中国政治思想的“深层结构”,是同样精到而透辟的,具有异曲同工的启示意义,值得我们做更进一步深入地思考和探究。

在此需要特别强调指出的是,先生对于“中国的王权主义”所作的高度理论性概括是有充分的历史事实和文献材料支撑的,因为先生所运用的方法是“归纳法”,而所抱持的思想史家的理想和信念也正是首先要对所研究的思想、社会和历史尽可能达到完全的了解。但也正像史氏一样,先生从不隐讳自己参与或判断亦即走出王权主义的观点和立场,正因为对于自己的参与或判断抱有充分醒觉的意识,故先生在自己的观点与自己所研究或想了解的古代社会与传统思想的观点之间更能够明确而恰当地划清界限。那么,这究竟意味着什么呢?依我之见,这恰恰涉及到如何恰当地理解和把握中国传统政治思维方式之基本特点的重要问题,事实上,只有在真正恰当地理解和把握了中国传统政治思维方式之基本特点的基础上,我们才能既对所研究的思想尽可能达到完全的了解,而又能与之划清界限。而所谓的划清界限,决不意味着仅仅“由于心理上根本觉得他们的思想错误”,就草率地或简单地将所研究古人的思想一笔抹煞。

史氏对于儒家思想中的几个极点的论述,的确抓住了儒家学说中的比较重要而富有鲜明特色的一些思想主题。无独有偶,刘泽华先生亦列举了一系列包含阴、阳两个极点的政治思想主题,从而以“阴阳组合结构”的概括很好地揭示和阐明了中国传统政治思维的基本特征。

在传统政治思想中,我们的先哲几乎都不从一个理论原点来推导自己的理论,而是在“阴阳结合结构”中进行思维和阐明道理。

这里不妨先开列一些具体的阴阳组合命题,诸如:天人合一与天王合一、圣人与圣王、道高于君与君主体道、天下为公与王有天下、尊君与罪君、正统与革命、民本与君本、人为贵与贵贱有序、等级与均平、纳谏(听众)与独断、思想一统与人各有志、教化与愚民、王遵礼法与王制礼法、民为衣食父母与皇恩浩荡、仰上而生……。

开列了这一大串命题,为了说明这种组合命题的普遍性。这里用了“阴阳组合结构”,而不用对立统一,是有用意的。在上述组合关系中有对立统一的因素,但与对立统一又有原则的不同,对立统一包含着对立面的转化,但阴阳之间不能转化,特别是在政治与政治观念领域,居于阳位的君、父、夫与居于阴位的臣、子、妇,其间相对而不能转化,否则便是错位。因此阴阳组合结构只是对立统一的一种形式和状态,两者不是等同的。以上罗列的各个命题,都是阴阳组合关系,主辅不能错位。比如在民本与君本这对阴阳组合命题中,民本与君本互相依存,谈到君本一定要说民本,同样,谈到民本也离不开君本,但君本的主体位置是不能变动的。<sup>[13]</sup>

中国传统政治思维的主辅性的“阴阳组合结构”的一个基本特点就是,主辅或阴阳之间是不能转化的,君本的主体位置是不能变动的,或者如史氏所说,王权的神圣位置是毋庸置疑的,说到底,这是一种王权主义的政治思维方式,而且在长期的历史进程中形成一种难以突破或逾越的“思维定势”。那么,就此我们同样可以提出一个需要我们认真加以对待和深入思考的史华慈式的问题,即传统时代的人虽然有面对专制暴君或无能之昏君提出他们激烈的批评或谏议,或者受到暴君虐政压迫的人民也常常奋起抗争和起义,但他们何以仍旧“只能寄希望于好皇帝”或仁君圣主的出现而依附盘旋于王权主义的政治思维定势之中?史氏有史氏的解答,不过,刘泽华先生从政治思维的“阴阳组合结构”的角



度所作的相关思考及其所给出的解释或答案似乎具有更为深刻的思想内涵与理论意义。依先生之见,主辅性、结构性的“阴阳组合结构”的政治思维方式和认知路线,“对把握事物非常有用,也非常聪明”,“它反映了事物的对立与统一的一个基本面”,“应该说是极其高明的”,“也可以说是‘中庸’、‘执两用中’思想的具体化”,正所谓“极高明而道中庸”。因此,“就思想来说,这种结构的容量很大,说东有东,说西有西,既可以把君主之尊和伟大捧得比天高,但又可以进谏批评,乃至对桀纣之君进行革命”,正是“由于有极大的容量,以至于人们无法从这种结构中跳出来,至少在政治思想史范围内,直到西方新政治思想传入以前,先哲们没有人能突破这种‘阴阳组合结构’。最杰出的思想家黄宗羲虽有过超乎前人的试跳,但终归没有跳过去”。<sup>[14]</sup>

所谓中国政治思维的“阴阳组合结构”或中国政治思想命题的阴阳组合属性,其实说到底无非是突出和彰显了中国思想史的一个“极高明而道中庸”的双面故事。了解并讲好这一故事,对于我们理解王权主义的历史特质及其富有极大容量和思想丰富性、自我调整空间和极强适应性的问题,将是至关重要或大有裨益的。在我看来,中国思想史的双面故事其实具有丰富而多样化的多重含义或意蕴。刘先生所谓主辅、阴阳之间不能转化是其中的一种,史氏所谓“儒家思想中的几个极点”之“不可分割地互相补充”则是另外一种。而借用史氏的说法,除了修身与平天下、内外王国、知和行之外,儒家思想中还有另外几个极点,诸如君子与小人、王道与霸道、华夏与夷狄、三纲与五常等,它们组合构成的思想主题对于了解儒家学说之特质来讲具有同样重要的意义,而且它们同样也可以被称之为是一种主辅性的“阴阳组合结构”,但主辅、阴阳或极点之间的关系却是不尽相同的。

具体而言,君子与小人在身份地位的含义上既有劳心与劳力、治人者与治于人者、士人精英与普通大众之高低差别而又相互依存的,但在道

德人格的意义上却又是相互对立的,而从人格理想和社会治理的角度讲,儒家又总是希望人人能有士君子之行,故小人若能受教而上达乃至自我转化为君子,实则是为儒家所乐见的,反之,君子亦可能下达而堕落为小人,这却是为儒家所深恶的。王道与霸道在孟子那里是完全对立的,而在荀子那里则是协调一致的,但无论对孟子还是对荀子来讲,王道都是高于或优于霸道的。华夏与夷狄的问题在儒家思想中其含义尤为复杂,既有地理、国家和民族的含义,但更主要的则是指文化或文明上的分野与区别,儒家认为华夏在文明上优于或高于夷狄,故主张“用夏变夷”而非“变于夷”(《孟子·滕文公上》),当然,在人类文明演进的现实历史进程中,儒家也承认,华夏与夷狄之间的文明分野并不是绝对的,而是会相互转化的,故而亦主张中国而夷狄则夷狄之,夷狄而中国则中国之。三纲与五常则是一组典型的既具有主辅性含义而又具有“不可分割地互相补充”含义的思想命题。值得一提的还有圣与王的关系问题或圣王与王圣的思想命题,在理想含义上,圣王的理念即是指圣人最宜于作王,但在现实政治的层面,常常是实际的王者占有或盗用圣人的名义,亦即圣王的理想被转化为了王圣的现实,这也可以说就是史氏所谓的“当观念屈就于现实政治之时,可能发生的曲解和转变”,亦即“观念转变成主义的问题”<sup>[15]</sup>或理想转变成现实的问题,这也同样是中国思想史的双面故事中不容忽视而值得关注、思考和分析的重要命题。

### 三、“阴阳组合结构”的规范性意义及其有效性问题

中国思想史的故事是双面的,而不是单面的,这一双面故事的含义是多重的,而非单一的。也就是说,中国政治思维的阴阳组合结构或思想命题的阴阳组合属性,除了史华慈先生所谓“不可分割地互相补充”的“极点”性含义和刘泽华先生所谓“不能转化”的主辅性含义之外,还存在具有其他多重复杂含义的阴阳组合命题,需要

我们对具体命题作具体分析。但不管怎样,有一点却是毋庸置疑的,那就是“上文所说的种种阴阳组合命题在古代思想领域具有普遍性”,而且,更为重要的是,它们不仅“是一种思维定势”,同时“也是一种价值系统”,从而对人们的行为方式构成“一种设定和规范”,其中,“对士人的影响尤其突出”。总之,可以说,“阴阳组合结构对传统社会的规范有着不可估量的意义”,还仍然有待我们作“深入研究”。<sup>[16]</sup>在这里,有必要对阴阳组合结构的规范性意义及其有效性问题做一些必要性的厘清与讨论。

要而言之,君本—民本的阴阳组合结构与思想命题的规范性意义在于,人们只能“在君主统治之下,行民本主义之精神”,这意味着尽管民本主义为“我国有力之政治理想”,但“此种无参政权的民本主义,为效几何?”却是大可置疑的,诚如梁启超先生所言,“我国政治论之最大缺点,毋乃在是”。<sup>[17]</sup>君子—小人的阴阳组合结构与思想命题的规范性意义不在于把人简单地地区分为两类人,而在于一个社会的文明生活必须通过“对生活境界高级与低级的分辨”、“通过对品性等级高下的区分和排序”而运行,或者“由真正的贤人为其他人树立标准”、“让贤人有这么做的机会”乃是“文明追求的一个核心目标”。<sup>[18]</sup>王道—霸道的阴阳组合结构与思想命题的规范性意义在于,天下国家的优良治理应遵循道义优先的基本原则,并主要依靠“以德服人”的王道和制民恒产、保障民生的仁政来实现治国平天下的理想目标。华夏—夷狄的阴阳组合结构与思想命题的规范性意义在于,一种合理而文明的天下秩序必须建立在对不同民族生活方式之文明与野蛮的区分和排序的基础上,并由真正文明的民族或国家(即华夏中国)为其他民族或国家树立标准,当然,正如上文所指出的,在坚持这一文明分野理想的同时,华夏之辨的规范性意义也意味着必须承认华夏中国与夷狄在文明上相互转化的可能与事实。三纲—五常的阴阳组合结构与思想命题的规范性意义在于,“它告诉我们人

类社会应当是什么样子”,<sup>[19]</sup>亦即人类社会的理想秩序就应当是居于阴位的臣、子、妻绝对服从居于阳位的君、父、夫,在此根本原则之下再通过“教以人伦”的方式使人们遵循“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子滕文公上》)的道德行为规范,就可以形成一种理想而合乎天理的人类社会秩序。

毫无疑问,对古人来讲,上述阴阳组合结构与思想命题的规范性意义都是理所当然或毋庸置疑的,而且,“具有广泛的和切实的应用性”。<sup>[20]</sup>然而,在今天,对于我们而言,它们还仍然有效吗?简单肯定或简单否定的态度和立场,无疑是不可取的,我们必须在对其尽可能达到完全了解的基础上作出我们自己的分析和判断,只有这样,我们才能与之划清界限而从中国传统的王权主义及其政治思维的“阴阳组合结构”中走出来,对此,刘泽华先生是从不讳言的,如先生说:“如果我们不从这种阴阳组合结构中走出来,我们就不能登上历史的新台阶。”<sup>[21]</sup>那么,这是否就意味着像有些无知的学者所说的,刘泽华先生只是一位中国传统思想文化特别是儒家思想文化的全盘否定论者呢?当然不是,正如方克立先生所评析的那样:

这部著作(刘泽华主编:《中国政治思想通史》)的最大贡献是以“权力支配社会”理论深刻揭露了中国传统社会的本质,以王权主义理论和“阴阳组合结构”深刻揭露了中国传统政治思想的本质,以及形成了观念体系、作为意识形态的传统思想文化的本质,儒家、法家思想都不例外。这样就抓住了中国政治思想史的核心和主题、主旨、主线。在这种认识框架下继承和弘扬中华优秀传统文化,就不是简单地到里面去找好东西,而是需要更加细致深入地具体分析,区分精华和糟粕,把精华部分从整体结构中“解构”出来,经过批判的清理和创造性的转化,以适应古为今用的需要。包括那些为了地主阶级的长远利益、巩固封建王朝统治而行之有效的治

国理政方法,比如礼法合治、德主刑辅、为政之道任人为先、治国先治吏、居安思危、改易更化,等等。事实上今天的执政党都在批判地借鉴和吸取,以形成不同于西方的治理模式。也就是说,对于中国传统政治思想的本质把握,并不等于对它的全盘否定。

“刘泽华学派”讲“阴阳组合结构”,就是指出中国古代政治思想的内容是丰富多样的,是包含着内在矛盾的,我们要善于区分精华与糟粕,真正做到扬精弃糟,批判继承,古为今用。<sup>[22]</sup>

上引方先生的评析可以说对问题阐释得再清楚明白不过了,那就是“阴阳组合结构”之说不仅深刻地揭露了中国传统政治思想或政治思维的本质特征,而且指出了中国古代政治思想的内容是丰富多样的,其中既有精华又有糟粕,既极高明而又道中庸,这是对所研究的思想的充分而客观的了解,这一了解决不意味着全盘否定。而为何却被误解为全盘否定呢?说到底,乃是由于误解者心理上根本觉得中国传统思想或儒家思想正确而便草率地一味要全盘肯定,正是由于有了这种心理作祟,所以才会有人汲汲于“为三纲正名”,汲汲于鼓吹和极力主张既不由民作主、亦不以民为本而只是为民而王的“王道政治”和“儒士共同体专政”,正因为如此,所以,“走出王权主义与回归王权主义已直接成为今天学术思想论争的焦点之一”。<sup>[23]</sup>

最后,我想强调指出的是,君本—民本的阴阳组合结构与思想命题在历史上的有效性以及从王权主义和阴阳组合结构中“走出来”的参与或判断,并不意味着民本理念在过去就是根本错误的,在今天也是完全不适用的,反之,我本人赞同金耀基先生的下述主张:“阐扬中国之民本思想,涵摄西方之民治观念,俾中国的民本思想得新精神而寻出一条出路,使民主制度在中国大地生根结实,正中国现代学人所当努力之大方向,大题目。”<sup>[24]</sup>而且,在今天,正如刘泽华先生所指出的,“只有承认政治多元化才可能走出阴阳组

合结构”,<sup>[25]</sup>也只有通过多元文明之间的平等对话与交流互鉴才可能走出华夷之辨的阴阳组合结构,只有真正承认人与人之间法律意义上的自由平等权利才可能破除三纲的迷思、重新发扬五常的交互伦理意义。只有走出旧的双面故事,也许我们才能够讲好新的双面故事抑或多面故事。

### 注释:

[1][22][23]方克立:《为“刘泽华学派”赞一个》,《天津社会科学》2015年第2期。

[2]李振宏:《王权主义历史观的有效性及其证成》,《天津社会科学》2015年第2期。

[3][美]本杰明·史华慈:《论中国思想中不存在化约主义》,见许纪霖、宋宏编:《史华慈论中国》,北京:新星出版社,2006年,第28页。

[4][美]本杰明·史华慈:《研究中国思想史的一些方法问题》,见许纪霖、宋宏编:《史华慈论中国》,北京:新星出版社,2006年,第21页。

[5][6][7][美]本杰明·史华慈:《中国政治思想的深层结构》,见许纪霖、宋宏编:《史华慈论中国》,北京:新星出版社,2006年,第25、25-26、26-27页。

[8][美]本杰明·史华慈:《儒家思想中的几个极点》,见许纪霖、宋宏编:《史华慈论中国》,北京:新星出版社,2006年,第48-49页。

[9][10][15][美]本杰明·史华慈:《关于中国思想史的若干初步考察》,见许纪霖、宋宏编:《史华慈论中国》,北京:新星出版社,2006年,第11-12、10-11、10页。

[11]刘泽华:《开展思想与社会互动的整体研究》,见《洗耳斋文稿》,北京:中华书局,2003年,第679页。

[12]刘泽华:《中国政治思想史集》,北京:人民出版社,2008年,总序。

[13][14][16][20][21][25]刘泽华主编:《中国政治思想通史》(综论卷),北京:中国人民大学出版社,2014年,第96-97、100、100、102、102、102、103页。

[17]梁启超:《先秦政治思想史》,北京:东方出版社,2012年,第7页。

[18][美]克莱·G.瑞恩:《道德自负的美国:民主的危机与霸权的图谋》,程农译,上海:上海人民出版社,2008年,第148、149页。

[19][美]本杰明·史华慈:《论中国的法律观》,见许纪霖、宋宏编:《史华慈论中国》,北京:新星出版社,2006年,第44页。

[24]金耀基:《中国民本思想史》,北京:法律出版社,2008年,第199页。

[责任编辑:汪家耀]