



## 教化与权力，或者天下观念与民族国家（曾海）

曾海

内容提要：现代民族国家与天下观念中的王道政治可谓针锋相对，这种对立在秩序的获得是从人的道德出发还是欲望出发那里就奠定了基础。不过，中国儒家文化中的教化传统也并不就是与现代权力冰火不容，如果传统教化不再走权力的路径，经过现代转化之后，就可以寻找新的生存空间。天下观念与现代教化的结合，使得百姓在民族国家的利益实体当中获得价值的定位成为可能。如果民族国家只是一种利益的实体，天下观念就是一种价值的源泉，两者之间又是一种权力与教化的关系。

关键词：教化；权力；天下观念；民族国家

民族国家是一种权力的建构，它是一个利益的实体。而天下观念则是一种教化的理念，它是一种价值的信念。权力的建构必须运用民主的手段才能获得利益的均衡，而教化的理念必须回复传统的资源才能成为价值的源泉。本文试图论证，经过充分的发掘和处理，教化与权力的关系，可以转换为天下观念与民族国家之间的关系，在民族国家的权力框架之外，需要以天下观念来承载一种教化的传统。

### 一、王道政治与民族国家

王道政治作为儒家的一种理想的政治形态，原以为已经成为历史的陈迹，却不料当代儒者蒋庆先生还力举复兴中国儒教的政治形态，主张“儒教与政权合一，政治权力成为儒教价值的载体”，[①]竟然又重新提出儒家的王道政治理想。他在《政治儒学》一书中，将王道政治定义为“指依王者之道所从事的政治，故王道是指古圣王之道”。[②]看来，在现代政制背景之下，他对于推行中国古代圣王之道竟能仍旧抱有热望，这会引起现代自由斗士怎样的反感是毫不奇怪的。虽然我们对蒋先生的这种政治主张毫无认同之处，但从他的身体力行来看，对于他的信仰真诚似乎不容置疑。由是，本文愿意认真地探讨一下，他在现代政制背景下仍旧主张王道政治是否具有合理的理论依据。

蒋先生是从反对现代新儒学开始，走向他所称的政治儒学的。根据他的理由，现代新儒学作为一种心性儒学，没有能够成功地开出新外王，从而带来了严重的后果。他写道：“新儒学不能建立起体现儒家理想的政治法律制度（文物典章制度），单靠心性抵挡不住现代社会中的邪恶。……现代社会中的邪恶除个人的邪恶外，更多的是组织化的邪恶或者说制度化的邪恶。这种邪恶是一种集体的或整体的邪恶，单靠个人的心性不能对治，只有靠组织化的善或者说制度化的善才能对治。这种组织化或制度化的善就是体现儒家天道性理的政治法律制度，即以礼乐为基础的文物典章制度。”[③]这种说法才读起来似乎很有道理，尤其是指出集体的恶不能单靠个人的心性来对治，这确实是心性儒学所面临的困境。然而，这里的问题是，组织或制度之善又是如何可能的？且不说他所指认的心性儒学是否就认为集体的恶要单靠个人的心性来对治，因为似乎没有人认为可以不要依靠健全的政治制度。就他所说的制度化的善就是儒家的文物典章制度而言，这种制度的善与恶如何来衡量？我们都知道，人性可

以做出善恶之分，说某种人性是善的我们能理解，但说某种组织或制度是善的就容易厘清了。某种组织或制度是善的，究竟是意味着这种组织里的人或运作这种制度的人都是善的，还是它所做出的事情都是善的？如果是前者，就又归结到人性之善上，末了还得以个人的心性来保障制度之善。如果是后者，衡量某种事情的善与恶是与主体的动机分不开的。但组织的主体仍得归结到具体的个人上，还是不可避免地回到了个人动机的善与恶上。如果要以事情的结果来衡量善与恶，那就落入了功利主义的道德观。这种时候，宁愿判定制度为好或坏，而不是善或恶。这就是说，对于现代组织或制度的判定，很难再采取道德的立场，而只能运用功利的立场。这在后文再做进一步的论述。

当然，儒家文物典章制度的形成和设计正是从道德的立场出发的，礼制确实是为了成就人们的善，而不是带给人们更多物质上的利益。孔子所做“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁第四》，以下凡引《论语》，只注篇名）之辨，发展到孟子那里，就是“何必曰利”（《孟子·梁惠王上》）的王道政治理想。虽然基本的物质生产儒家从来没有忽视过，但典章制度的最终指向无疑是在获得社会秩序的过程中成就人们的善。当然，获得社会秩序与成就人性之善还是两个不同的问题，从儒家的终极关怀这一角度来看，如何在两者之间定位还是有很大分歧的。余英时在《朱熹的历史世界》一书中，就主张宋儒的终极关怀不是在内圣功夫上的成圣成贤，而是在外王活动上的秩序安排。本文并不认同他在终极关怀上的结论，但确实认为儒家并没有在秩序问题上，天真地寄托在每个人的成圣成德上。这里关键要讨论《孟子·告子》篇中的那一句话，即“人皆可以为尧舜”。看起来似乎是，既然孟子认为“人皆可以为尧舜”，那么，儒家的理想就会贯彻到使人人都成为尧舜。但实际上，这种看法是站不住脚的。根据余英时先生的分析，“‘人皆可以为尧、舜’的原则只有对于个别的社会成员才发生真实的意义，并非遍指全体而言。这是因为它的适用性仍必须受到类群分化原则的限制。”[④]很难想象，儒家会包含有这样的主张，即对于人间秩序的重建，指望通过人人为己修身而后成圣成贤来自然达至，儒家不可能在秩序问题上作出这样一种没有现实性的期待。实际上，孔子又说过另外一种话，即“修己以安百姓”（《宪问第十四》），以“博施于民而能济众”（《雍也第六》）为圣人的事功。看来，通过君子的教化来“安百姓”才是获得社会秩序的主要环节，礼乐典章制度的运作具有关键性的作用。在这里，儒家的典章制度就是一种立足于道德上的设置，它从两个方面来保障这种制度之善。其一是三代圣王之制的延续，虽说强调“损益”，但从根源处开通了善的渠道。其二是必须依仁义贤能的君子来运作，君子的“仁心”就是“仁政”的善根。只有贤能的君子在礼乐典章制度的平台上，通过对普通的百姓实施教化来“安百姓”，才能成就人之善性，获得社会秩序。很显然，如果不能保障贤能的君子本着善性的运作，单靠根源于圣王之道的制度既会损害自身的善，更不能成就人们的善。由此，历代儒家要为一种为己之学而苦心孤诣，并不在期待天下万民都能成圣成贤，更多地是希望能保障一群仁义贤能的君子，为制度之善的运作提供人才资源，以实现天下皆化的理想目标。再回到蒋庆的主张上来，在这种民族国家林立的时代，他似乎并没有在保障组织或制度之善的问题上提出建设性的主张。如果还要以接续三代圣王之制来保障善的渠道，未免显得过于荒诞。对于君子的人格，更是不可能再寄予制度性的依赖。由此便不难看出，在现代政制背景之下，制度或组织之善根本不再可能，它缺乏起码的理论依据。

儒家的典章制度立足于一种道德的立场，依据教化的思路全面铺开，成就的是一种王道政治的理想。这种道德政治最为生动地表达在《孟子》文本的开卷处：

孟子见梁惠王，王曰：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：



“王，何必曰利，亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不多不赡。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利！”（《孟子·梁惠王上》）

如果以今人的眼光看孟子的这番议论，往往是以一个“道德理想主义”的帽子扣下去就完事了，再不就指责孟子“重义轻利”之类。其实并不那么简单，孟子所表达的一个核心内容就是，秩序的获得一定不能从人的欲望出发，而只能从道德出发。在孟子看来，权力与道德教化是绝对不能分开的，或者权力即是为道德教化而铺设，所谓“以力假仁者霸”（《孟子·公孙丑上》），没有教化意义的权力只是一种霸道。依赖权力的路径实施道德的教化才是获得秩序的根本途径，即“以德行仁者王”（同上）才符合王道政治的理念。这样一种权力或政治的理念根本来自于当时的天下观念，或者说它在天下观念的框架中是完全成立的，因为它的前提是，国家不是一种利益实体。这是一种典型的政治与道德同构的现象，而这样一种现象决不仅仅表现在儒家文明当中，而是诸多古代文明所共有的。如众所周知的柏拉图《理想国》，就是构想为一种成就正义的道德“乌托邦”。

然而，作为现代的民族国家，恰恰建立在一种与王道政治完全相反的理念上。与孟子所主张的“何必曰利”直接对立，民族国家强调的就是“必定曰利”，社会秩序的获得一定不能从人的道德出发，而只能从欲望出发。如果说孟子要成就一种王道，民族国家恰恰就是要成就一种霸道。至于道德教化，如果需要的话，它也只能反过来为权力而铺设。这种民族国家理念的渊源，通常归结到西方政治哲学家马基雅维利或霍布斯那里。儒家的王道政治或者西方的神学政治都会以“天子”或“君权神授”形式，确保权力来源的神圣性。但正是马基雅维利发现，“那种真正的、实际的政治权力决不是神圣的”，所谓神圣的起源“是一种幻想的产物，而不是政治思想的产物”。一旦神圣的起源被割断，“欲求的目的达到了，国家赢得了完全的自治”。[⑤]更为具体的阐述可以在霍布斯那里获得，“他（指霍布斯——引者）开始阐发他的政治哲学，不是从德行本质这个问题着手的”，他“追溯到现在国家在人类本性那里的根本原则，一方面，是无穷无尽、欲壑难填的虚荣自负，另一方面，是对暴力造成的死亡的恐惧”。[⑥]如果再运用韦伯对现代国家的定义，则无疑显得更为清楚：“国家是在一定区域的人类的共同体，这个共同体在本区域之内——这个‘区域’属于特征之一——要求（卓有成效地）自己垄断合法的有形的暴力。”[⑦]以一定的领土区域和合法的暴力统治为特征的现代民族国家，与天下观念中的王道政治可谓针锋相对。这一切都在秩序的获得是从人的道德出发还是欲望出发那里奠定了基础，不管儒家是否承认霸道其实也能成就一种秩序，但它至少从来都不会去正视。秩序的获得当然必定要通过权力，却不必定要通过教化。或者更应当说，如果混乱是因人的欲望而造成，那么追求的秩序也只能从人的欲望出发而达至。这对于人类惯于怀有的美好情愫而言，确实显得未免太不富于理想了。但历史的经验却生动地表明，从这种立场出发的政治构架却在阻止人性之恶以及防止权力的恐怖上面获得了某种程度的成就。这对于人类经常遇到的那种“播下龙种，收获跳蚤”的悲情，或许有着某种警示。众所周知，儒家在历史经验当中不但难以保障一群仁义贤能的君子，即便保障了少数也并不意味着就能与权力接轨。延续圣王之道的礼乐典章制度从来就难以保障自身的善，落实到现实的制度运作之中，不但未能有效地教化百姓向善，反而沦为当权者滋生恶的温床。



单纯就教化与权力而言，似乎并不需要做出什么分疏。儒家传统意义上的教化始终主张走一种权力的路径，并在理想状态中圣王无疑就是权力与教化相结合的化身。正如上文所分析的那样，在儒家所坚持的道德立场看来，没有教化意义的权力意味着是一种需要排斥的霸道。这样看来，合法的权力无疑就是内在地与教化相关联着的。这种权力的理念正是和古代政治与道德具有同构性相一致的，它建立在自上而下的权力来源基础之上。相应地，传统的教化与权力相结合，也必然会表现出自上而下的品格。孔子一句“政者，正也”（《颜渊第十二》），最为生动地表达了教化与权力的合二为一。所谓“子帅以正，孰敢不正”（同上），统治者自身人格的表率所起的教化功能，就是政治的内涵。实际上，在《论语》文本中，对“教”字的使用大多就从统治者的角度来说的。“举善而教不能则勤”（《为政第二》）是孔子直接对统治者说的，“富之”“教之”（《子路第十三》）也是就统治者对民而言，这都在于强调作为统治者必须对民实施教化。值得注意的是，“教”字还有三处是与战争或暴力相关联说的，如“善人教民七年，亦可以即戎矣”（同上），强调要对民有所教化，才能接近战争。反之，“以不教民战，是谓弃之”（同上），或者“不教而杀谓之虐”（《尧曰第二十》）。这里似乎有些令人费解，孔子为何会在野蛮的战争或杀戮之时还强调什么教化。其实这正反映了孔子对统治者及其权力所具备的教化本性的根本关怀，如果某种战争甚至杀戮不可避免，也决不能脱离了教化而进行。只有统治者完成了自身的教化本质，某种暴力才具有合法性。由此也充分显示出，传统的教化确实具备一种自上而下的权力品格，这与《说文》所训“教”为“上所施，下所效也”是完全一致的。至于“化”的内涵，《说文》言“匕，变也”，“匕”即“化”之古字。《论语》虽然无本字，但孔子一句“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃”（《颜渊第十二》）表达得至为生动。而这恰恰也是直接对统治者说出来的，自上而下的权力路径显得十分清楚。

前文已经分析到，现代民族国家的权力理念与孔孟王道政治是针锋相对的。与古代国家在权力源泉问题上披着一层神圣的面纱不同，现代国家就完全斩断了这种神圣的源泉。“政界不仅失去了同宗教、形而上学的联系，而且也失去了与人的道德生活和文化生活的一切其他形式的联系。它孤零零地站立在一个空寂的空间里。”[⑧]现代国家是否感觉到孤零零尚且不论，但就此而言，说它已经成了一个赤裸裸的利益实体是没问题的。恐怕毋须深究就能够察觉到，在这样一种利益实体的权力建构当中，已经没有传统的教化存在的空间了。最为直接的冲突产生在权力的源泉上，现代民族国家在对外拥有主权独立的同时，对内必须实现主权在民的权力建构。这就是说，权力的来源不再是作为“天子”的君王，而是来源于百姓自身。在专制的权力之下，统治者本身就是以教化者的身份出现的，教化既是统治者出现的理由，也是其出现的结果。但在民主的权力之下，统治者不再从教化中获得合法性。如果按照社会契约论者洛克的主张，“人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产。”[⑨]尽管洛克对私人财产的主张过分极端，但完全能够反映现代国家的权力是奠基于个人或集体的利益而不是道德上。如此一来，百姓若以一种公民的身份出现在现代民族国家的权力建制当中，还能以一种什么样的名义来接受教化，或者相应地，君子又能以什么样的名义来施展教化？可以想见的是，公民可以把财产利益上的纠纷让渡给国家权力去仲裁，却不可能允许某种权力来介入思想道德上的纷争。尤其是在自由理念的观照之下，传统的教化又是与思想的选择自由直接相冲突的。这就是说，百姓作为一种自由的公民，即便是在逻辑上也是不能容纳传统教化的出现。当然，任何国家制度都会有某种价值基础，任何权力也都会涉及到某些道德上的教育，但这与传统意义上的教化功能已不可同日而语。洪堡在《论国家的作用》所论多个方面都是在国家的作用范围之内的，唯独在宗教这个方面上却又强调“一切涉及宗教的事务都处于国家发挥作用的界线之外”。[⑩]儒家传统意



义上的教化与现代权力之间需要做出的分离，正好与西方的这种“政教分离”相当。

然而，以上所分析的传统意义上的教化并不足以显示出传统教化的全部内涵，它无疑是占主导地位，也是主宰着中国古代的政治面貌的，但却并非全面的，尤其是就作为现代的价值资源来看，甚至也不是最重要的。如果说，在孔子那里，就已经开始将“政治过程简化成为教化，又将教化归结为‘上行下效’式的道德感召”，从而有把“复杂的政治问题简单化的迹象”，[11]那么，今人反过来将教化归结为政治上的道德感召，又有将复杂的传统教化简单化之嫌。如果单从儒家典籍的某些文本出发，对儒家的教化归结出一些很严格的特征来是完全有可能的。比如说，孟子以一句“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”（《孟子·离娄下》），将儒家教化上升到作为区别人与非人之间的标准，使得人们没有不接受教化的权利。或者说，如上文所示孔子对统治者的诸多言说，也可以表明是将教化的权力和责任交给了政治系统。[12]如果是从某种文本的解读上说，推出类似的结论是没什么问题的。这可以视为是在某种教理上的言说，但在整个历史活动当中显然不是这种情况。不但最初的孔子很尊重当时的隐者，整个古代中国的历史现状都是儒道（以及后来的佛）并存，并没有真正在历史活动中从人与非人的角度与其它派别做斗争。在这种问题上，反而是西方的宗教派系要做得严格得多。种种波澜壮阔的宗教战争主要发生在西方历史上，这一众所周知的事实正说明着这个问题。至于传统教化与君主权力之间的关系，在古代中国的历史活动中表现得异常地复杂，任何一种单一的概括都不免陷入偏颇。中国的历代王朝都会披上儒家的道德教化这件外衣以获得合法性，政权在笼络儒家学者的同时，儒家学者也会以各种方式亲近政权。儒家教化与政权之间的复杂互动不可能在本文获得疏理，而强调的是，在这种政权之外，儒家还开展着非常丰富的教化活动。而站在现代价值的传统资源这一角度来看，这种政权之外的教化甚至更具探究的意义。

从《论语》文本开始，对于传统教化的意义解读就可以是多方面的。单就对“教”字的运用而言，除上文所示之外，另有两处就超出了统治者与民的框架。“子以四教：文，行，忠，信”（《述而第七》），这里的“教”表达的就是在孔子作为教师的身份与弟子之间的一种教化活动。它不再具有自上而下的权力品格，和统治者与民之间所呈现的教化功能显然是完全不同的。作为儒家文化内部的精英阶层，其成员的维持与更新当然离不开教化的活动。孔子开创私学教育，所谓“以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人”（《史记·孔子世家》），这种教化本身就游离于官学之外而垂范千古。其后的《中庸》所谓“修道之谓教”与“自明诚，谓之教”，都可以视为是在这种教化层面上的言说。儒家精英分子的培养是传承儒家自身文化的核心工程，它和统治者与民以及士君子与民之间的教化都是有区别的。应当说，这种教化系统是相对纯粹和统一的，它和士君子与民的教化关系相比较，后者就要表现得纷繁复杂得多。当孔子说到“有教无类”（《卫灵公第十五》）的时候，既可以看作是在收取弟子的时候不拘一格，同时也可以视为是直接面向平民教化的开放。儒家的精英分子在面向平民的时候，不可能像对待弟子一样地进行教化。但也很难想像，教化只限定在弟子的范围之内，好比现代学校的知识教育一般。实际上，作为儒家的学者，都希望通过权力的路径来达到儒家教化的社会影响。只是真正能够在位者的身份来实施教化的毕竟只是少数，很多学者就是游离在权力之外以各种方式来达到教化的功效。如果以大小传统的视域来观照儒家精英阶层与民间文化之间的相互作用，根据余英时先生的分析，“大传统是从许多小传统中逐渐提炼出来的，后者是前者的源头活水。不但大传统（如礼乐）源自民间，而且最后又必须回到民间，并在民间得到较长久的保存，至少这是孔子以来的共同见解。”[13]一方面是大传统要吸收小传统的生活资源，而另一方面就是大传统对小传统所实施的“礼乐教化”。民间百姓的生活方式和风俗习惯就是在儒家精英文化的主导



之下，在长期的历史过程中逐渐形成和演化的。随着王朝的更迭和时代的变迁，民间生活的移风易俗也离不开精英阶层的“礼乐教化”。余英时在论到汉代乐府采诗时声称，“移风易俗不能诉诸政治强力，只有通过长时期的教化才可望有成。……倘不先深知各地传统之异而加以疏导，则大传统的教化亦终无所施。”由此，他得出汉代儒家的大传统在文化史上具有“由礼乐教化而移风易俗”的意义。[14]当然，余英时先生要探讨的是“汉代的循吏毫无疑问地曾扮演了文化传播者的角色”，[15]这恰好是一种权力路径上的教化。但就整个古代的儒家传统而言，大传统对小传统的教化施行必定包括了权力框架之外的复杂情形。本文需要厘定的是，既然传统的教化可以获得这样一种层面的诠释，亦即可以从整个民间传统文化的形成和演化来看传统的教化，那么，教化就不仅仅意味着自上而下的权力品格以及施教主体的独尊姿态。从一种很强的意义来解读传统的教化固然是成立的，它可能需要依赖专制的权力路径，或者带有一种强烈的主体侵入意味而损害个人的思想自由。但同时也可以以一种弱化的方式来解读传统的教化，即作为小传统的民间文化总是以各种复杂的方式，受作为大传统的精英阶层礼乐教化的影响和作用。这种解读无疑也是成立的，它就包含在传统的教化当中，而且更有利于转化为现代的价值资源。从这一层面上来解读，民间文化需要通过教化的方式来获得延续和更新，百姓也需要从教化当中获得文化认同和身心安顿。在现代中国传统文化出现断裂的时期，通过这一解读方式所释放出来的教化意义显得尤为重要。中国儒家文化的传统作为一种教化的传统，它并不意味着就是与专制权力捆绑在一块的整体。同样地，这种教化的传统也并不就是整体地与现代权力冰火不容。虽然就现代权力自下而上的品格而言，传统教化不能再延续这种权力的路径，或者说在现代权力中不再有传统教化的生存空间。但经过现代转化之后，传统教化要寻找新的生存空间是完全可能的。

### 三、天下观念与现代教化

这里将要论述的天下观念，不包括任何建制方面的意义，因此与赵汀阳先生的天下体系完全不同。本文所要关心的不是建制意义上的，不是全人类的，更不是未来千万年的，这或许就是包括赵汀阳先生在内的论者所论“天下”观念所立足的视域。在本文则仅仅思考在民族国家建制体系当之外，应该如何借重于天下观念来拓展出新的理念空间，以容纳作为一种传统的教化（或者说是一种教化的传统），从而接续传统的精神资源。

提到天下观念，可以说是与传统教化一样，在现代话语背景当中都是备受争议的。如果说，天下主义在中国近代历史上起到了阻碍国家认同的形成和民族主义的激活这样一种作用，这大体上是没问题的。由此也不难想见，天下观念在近现代民族主义兴盛的时期，会遭到什么样的抵制，或许就如郑家栋先生所言，“‘天下’观念的近现代境遇是凄凉而尴尬的”。一方面，是为了适应向民族国家的转型，天下观念在现代语境中基本上遭到摒弃；而另一方面，就是“‘天下’观念总是作为‘中国中心’、‘民族自大’的悬想而被贬抑和排斥”。[16]很难说这样一种立场就是错误的，后者的内涵在古代中国人的天下观念很难排除，或者确实就是很关键的。但本文的立场仍然是，这是否就是唯一的一种内涵，而传统资源的现代运用关键就在于如何去取舍和转化。实际上，天下观念在古代中国的也是经过了长期的演化和整合，其内涵是复杂而丰富的。如果说它意味着一个独尊的文明中心单向度地往外扩展，这也只是在某些时期或从某个层面上来看是这样的。天下观念的内涵不可能就是如此单一。郑家栋先生在《“天下”观念与儒家文明》一文中，指出天下观念的哲学基础是“共生”原理，这样使得儒家将“包容差异性作为文明最本质的内核之一”。他在当今强化民族国家利益的时代，洞察到儒家文明中的天下观念是“致力于寻求某种包含了差异性而又超越了差异性的合理途径”。[17]如果说郑先生是从民族国家的角度来考察天下观念的，梁燕城先生则



从全球化的角度对儒家的天下观念进行了探讨。在他那里，先秦时期的天下观念是一种全球性的理念，其核心就是《尚书》所说的“协和万邦”，意味着“多元中有和谐”，由此可以为全球伦理提供儒家的精神资源。[18]不仅如此，赵汀阳先生在《天下体系：世界制度哲学导论》一书中，又从国际体系的角度对古代中国的天下观念做出探讨，认为相对于西方政治理论中建立在国家利益基础上的“国际理论”，天下体系以其“无外”原则先验地超越了国家利益单位。可见，古代中国的天下观念确实有着十分复杂而丰富的内涵，要成为现代中国的文化资源，关键是看怎么去挖掘和转化。

当然，本文的立场并不在于主张以天下观念来对峙民族国家，从超越民族国家的高度来宣扬天下主义。尽管在民族国家林立的时代里，以这样一种姿态来讨论天下观念既具有远景性，又不乏紧张性，是一个极富意义的论题。但本文的立论不在于此，而完全是另辟蹊径，仅仅是从本国的特定情势出发，以低于国家的姿态来考察其内涵。其实这种内涵在郑家栋先生的《“天下”观念与儒家文明》文章中已经有涉及，只是没有就此而特别展开而已。他在提到梁漱溟在三十年代所从事的“乡村建设实验”时，这样写道：“他显然认为古老的中国应当作为一个文明系统而不只是现代意义上的‘国家’延续下去，这个文明系统的核心也就是主导民间生活的伦理结构，这也正是传统‘天下’观念的核心所在。”[19]天下观念是强调一种文明的系统，而不是一个国家的形态，也正是出于这个缘故会阻碍近代中国的政治整合。这一点是没有疑义的。天下观念的核心如果可以说是主导民间生活的伦理结构，那么，就完全可以从民间百姓的角度去挖掘天下的内涵。作为统治者，天下观念所赋予的可能就是天子的权威所拥有的作为一种中心的文明系统。而作为天下万民，就只是意味着是这个文明系统中的人，需要在这个文明系统之中找到自己的安顿之处，获得自己的价值源泉。由此或许可以推测到，梁漱溟的“乡村建设实验”恐怕就是在一种天下观念的框架中进行的。如果说，当年的这种实验被侵华日军所中断，从一个侧面表明“‘国家’问题较之‘天下’问题具有更为重要而迫切的意义”，[20]那么，如今的“天下”问题就完全可以重新提上日程了。显然，“天下”问题其实就是民间百姓的伦理问题、价值问题、身心问题，从天下观念出发，或许就可以成就民间百姓作为天下万民的身心安顿问题。

前文已经论到，百姓如果作为一种公民的身份，在逻辑上不能容纳传统教化的出现。然而，百姓作为公民的身份在民族国家的建制层面上又是找不到价值定位的。因为民族国家就是一个利益的实体，民主自由是在这种利益实体当中用来达到利益均衡的。在国家的利益实体里，失去了自由可能意味着失去了一切。在这种情形下，它在缺失的状态中所折射出的价值含量也就可以高于一切。所谓“不自由，毋宁死”就是这种价值追求的表达。但不幸的是，如果获得了自由，却并不意味着就获得了一切，而只是获得了选择的权利和机会。如果只是在利益问题上，选择权利本身的意义就足够巨大。因为利益可以折算成货币，只是大小多少的问题，自由选择与民主管理相结合，就可以在利益问题上获得公正与合理。但在思想观念和意识形态上，选择的自由只是一种前提，就个体而言，它不可或缺却不是全部。如果以自由本身为目的而走向极端，它恰恰可能意味着是价值的反面，即虚无。现代西方所盛行的虚无主义可谓教训深刻，然而，西方文明的危机似乎远没有通常所说的那么可怕。现代某些儒生所扬言以儒家文明来拯救西方社会，多少是由于将西方的民主自由视为一种寡头的东西所造成。现代西方社会的一些核心价值就酝酿在中世纪的基督精神当中，或者说现代民族国家就酝酿在基督精神的文明之中，这已经是一个不争的常识。如果没有作为上帝的子民这一身份，西方现代公民的身份就不可能得到确立。正是作为上帝的子民现身，才可能将所有现世的关联割断开来，看到个体间的充分平等。西方国家的现代公民在以民主自由来实现利益均衡的同时，作为上帝的子民这一身份给他们提供了强大的精神和价值资源。由此可见，现代



公民的身份并不能成为百姓追求的价值源泉，在儒家文明的母体当中，天下观念恰恰能在民族国家的建制当中拓展出新的理念空间，可以为百姓提供一种万民身份而获得价值定位。所谓天生蒸民，自当教化、日新，作为天下万民，百姓需要获得教化，需要追求自新。这样，教化就在天下观念所拓展出的理念空间中重新立足，这至少可以视为是解决与现代权力逻辑前提不自洽的一种尝试。可以说，由天下观念出发所承载的这种教化至少在两个方面获得现代性的转化。其一是不再延续传统的权力路径进行，因为天下观念本身是在现代权力框架之外拓展开来的。其二是不再从君子的主体姿态出发，百姓并非是等待教化的蒙昧者，而是百姓需要教化，君子才担当起教化的重任。由此，教化并不再是传统方式上的，但仍然承继着作为一种传统的教化。天下观念与现代教化的结合，使得百姓在民族国家的利益实体当中获得价值的定位成为可能。百姓无疑拥有了双重身份，即在民族国家里是公民的身份，在天下观念当中是万民的身份。百姓以公民的身份在民族国家的实体里获得利益均衡的同时，当以万民的身份凭依天下的观念获得自我价值的定位。如果民族国家只是一种利益的实体，那么，天下观念就是一种价值的源泉。前者走权力的路径，后者施教化的手段，两者之间又是一种权力与教化的关系。

#### 四、余论

本文所讨论的教化与权力，或者天下观念与民族国家，虽然得出的结论是要在民族国家的权力框架之外，以天下观念来承载一种教化的传统，但对于教化所可能包含的思想或文化专制是有着非常清醒的认识的。针对于思想专制而言，保持思想文化的自由选择无疑是非常好的愿望。然而，不幸的是，并不存在超出所有文明体系之外的一种处于真空地带的“自由”理念出现。这里就有一个自由与文化认同之间的关系问题，即究竟是自由先于文化认同，还是相反。本文希望在最后简单地讨论一下。

无疑地，本文所界定出的教化已经不是完全沿袭传统方式的，但现代教化的名号并不指向通常所说的一种公共的文化空间。如果是这样的话，这意味着可以有各种思想体系、派别在一起进行讨论和交流，每个人可以在理性的判别基础上做自由的选择。这样看起来是很美好的，似乎既保障了理性的权威，又确保了自由的选择。但就一种文化传统的认同而言，这样恰恰意味着过于理想化。比如，在民间的精神资源出现断裂的情况下，如何让百姓在人伦日用当中重新找到身心安顿之所，这是一个非常迫切的文化认同问题。如果以自由先于文化认同的思路来处理，是否先要让百姓处于文化的真空地带（暂且不管是否可能），然后再告诉他们（或者让他们自己去接触）各种思想文化体系上的东西，构筑出一个公共的文化空间，最后让他们自己在理性判别的基础上再去做自由的选择？很显然，这只是一种思想乌托邦的假想，自由并不是依靠高于文化认同的姿态来确保的。从历史经验来看，文化认同确实容易造成武断地排斥其它文明，或者进一步导致思想文化的专制。可以说，任何一种文明体系都可能存在这种情况，就前者的情形而言，现代西方的强势文化更严重地存在这种问题。然而，文化认同的姿态可以是多方面的，完全可以有更为宽容的方式。实际上，要更为深度地参与其它文明之间的对话和交流，只有在确立自身的文化自体性的前提下，才有可能发生。比如西方文化境域当中的民主、自由、理性等等，就完全可以在文化认同的前提下进行疏解和消化，当然也必须要借重于这样一些价值理念来为自身的文化解毒。由是，本文主张文化认同应当先于自由，对于教化与权力或者天下观念与民族国家的讨论，就是在这样一种前提下进行的。否则，在自由的名号下，无论是教化还是天下观念，都难以进入自由主义者的法眼，根本没有讨论的基础。



- [①] 蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，载《中国儒教研究通讯》第1期。
- [②] 蒋庆：《政治儒学》，三联书店，2003年5月，第202页。
- [③] 蒋庆：《政治儒学》，三联书店，2003年5月，第19-20页。
- [④] 余英时：《朱熹的历史世界》，三联书店，2004年8月，第140页。
- [⑤] [德]恩斯特·卡西尔：《国家的神话》，华夏出版社，1999年1月，第168、173页。
- [⑥] [美]列奥·施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，译林出版社，2001年9月，第185页。
- [⑦] [德]马克斯·韦伯：《经济与社会》（下卷），林荣远译，商务印书馆，1997年12月，第731页。
- [⑧] [德]恩斯特·卡西尔：《国家的神话》，华夏出版社，1999年1月，第173页。
- [⑨] 转引[英]罗素：《西方哲学史》（下卷），商务印书馆，1976年6月，第165页。
- [⑩] [德]威廉·冯·洪堡：《论国家的作用》，林荣远等译，中国社会科学出版社，1998年3月，第95页。
- [11] 杨阳：《试论孔子思想及其政教一体化思维》，载《齐鲁学刊》，1999年第1期。
- [12] 这是以杨阳教授在“儒学联合论坛”的讨论中对儒家教化所做的概括为例。
- [13] 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年12月，第134页。
- [14] 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年12月，第135、137页。
- [15] 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年12月，第139页。
- [16] 郑家栋：《“天下”观念与儒家文明》，载[http://www.ica.org.cn/content/view\\_content.asp?id=1687](http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=1687)。
- [17] 郑家栋：《“天下”观念与儒家文明》，载[http://www.ica.org.cn/content/view\\_content.asp?id=1687](http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=1687)。
- [18] 梁燕城：《天下观念：中国哲学对全球化危机的深度处理》，载《上海交通大学学报》，2005年第4期。
- [19] 郑家栋：《“天下”观念与儒家文明》，载[http://www.ica.org.cn/content/view\\_content.asp?id=1687](http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=1687)。
- [20] 郑家栋：《“天下”观念与儒家文明》，载[http://www.ica.org.cn/content/view\\_content.asp?id=1687](http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=1687)。



发表日期：2008-9-19 浏览人次：320

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。