



## 现代性焦虑下之迷思：近年来的儒家政治哲学研究(郭晓东)

(2007-1-13 11:18:03)

作者：郭晓东

社会政治理论意义上的消极自由的思想观念，却蕴涵着极为丰富的道德哲学意义上的积极自由的思想资源。儒学固然突出了主体的道德自主、道德自律，但始终混淆伦理道德与政治的边界界限，并把政治伦理道德化。这带来的后果是，在缺乏对权力的外在制度制衡条件下，作为对权力的道德约束，会遭到软化并归于无效，圣人的道德自主最终异化为道德教化与政治刑罚双重专制。因此，作者认为，消极自由是“治人”的范围，积极自由是“修己”的领域。把“修己”混同于“治人”，不仅会削弱、损害“修己”的伦理道德意义，而且将妨碍对“治人”的制度性设计。萧滨在《评徐复观对儒家道德政治理想的现代转进》（载《学术研究》1997年第9期）一文中，通过对徐复观的个案研究，进一步阐述了他的这一观点，“由于徐氏囿于传统儒学‘内圣外王’的伦理政治思维方式、‘内在超越’论的运思框架以及对负面人性的忽略、抹杀，”使得徐氏儒家思想与自由主义“相互充实论”与民主政治制度所要求的理论条件，如伦理与政治的分离、外在超越、正视负面人性等相去甚远，从而决定了徐复观文化上的努力难以取得切实的成效。

何显明在《儒家政治哲学的内在理路及其限制》（载《哲学研究》，2004年第5期）一文中认为，儒家传统的“内圣外王”政治哲学无法为我们建立现代民主和法治条件下的政治秩序提供思路。在他看来，内圣外王是儒家德治政治思维致命的自负，事实上真正的内圣外王之道根本无法打通。当儒家将政治道德化，将政治思考的注意力集中于塑造完全利他的圣贤人格时，客观上就严重削弱了其对于建立外部约束机制、建立强制性的权力监督制衡机制的关切。而同时受君师合一的一元权力格局下的政治思维局限，儒家知识分子只能在专制君主认可的范围之内，基于维护专制统治秩序的长治久安来思考政治问题，而绝无可能站在被统治者的立场上来思考什么限制专制统治权力的制度架构，因此也就不可能生出一整套用法律制度制约专制权力的理论体系，并将它转变为一种现实的政治制度架构。在何显明看来，既然儒家传统的“内圣外王”政治哲学无法为建立现代民主和法治条件下的政治秩序提供思路时，就必须彻底转换政治思维，借鉴西方政治文明的有益成果，建立现代政治体系以完善公共权力运作的监督制约机制。

2005年，在国际儒联召开的纪念孔子诞生2555周年大会上，田广清、孙学敏提交了《从政治学视角看儒学：“内圣”缘何开不出“外王”？——论儒家伦理政治的学理缺陷及其对中国政治文明进程的负面影响》一文，也表达了类似的想法。在他看来，儒家的“内圣”开不出“外王”，作为儒家政治哲学之核心的内圣外王之道最主要的缺陷是泛道德主义，把政治伦理化、伦理政治化，力图以道德立国，建设一种道德自律型政治。但这种说法从政治学的学理上说，有诸多缺陷，从而使得儒家的政治哲学对于中国政治文明的进程来说只有负面影响。

除了汉语学术界对儒学思想在现代政治生活中消极意义有所批判之外，西方学者对儒学的批判亦是相当流行的观点。如苏珊·桑塔格（Susan Sontag）在《纽约书评》上对儒家伦理作了非常尖刻的批评，认为儒家伦理为威权政治创造了条件。美国自由之家（Liberty House）的一批学者认为，儒家的论说与自由民主思想之间存在尖锐的对立。亨廷顿（Samuel P. Huntington）在《第三波》中认为，儒家思想与民主不相兼容，儒教民主（Confucian democracy）是个矛盾的词语，不过，同时也还是认可了儒教社会中民主化的可能性。美国麻省理工学院的白鲁恂（Lucian Pye）教授最近在《儒学与民主》一文中提出，分析一个社会是否民主必须三个有效概念，即文明（civility）、社会资本（social capital）与公民社会（civil society），并进而分析了儒学与这三个概念之间的关系。在他看来，儒学在文明与社会资本两方面存在着与民主相冲突的内容，同时也有许多内容可以用来支持民主。但“在公民社会领域，未能发展出使社会挑战国家可能的制度。”因此，儒家文化对于民主政治来说，明显具有负面价值。但从另一方面来看，从日本、台湾、南韩的历史发展经验中，白鲁恂归纳道，“儒家未能自发创造民主的事实，绝不意味着它不能容纳民主，就像它已经容纳了资本主义那样。因此，尽管我们的分析的焦点是儒家在自然创生民主过程中的阻碍作用，我们最终的结论却是相当乐观的：儒家价值观可以融受民主体制的运作”。在海外汉学家中，白鲁恂应该说具有相当大的代表性。

## 2、自由主义的儒家与儒家的自由主义：儒家思想与自由主义的合流

二十世纪后半叶特别是二十世纪最后的二十年，儒家思想与自由主义的紧张关系开始有所松动。尽管自由主义者仍然坚持对儒家的批判，但渐渐已经开始意识到传统的价值所在，试图努力地将自由主义思想与儒家传统的资源相结合，于是有“儒教自由主义”、“儒家资本主义”等种种说法；另一方面，儒家学者虽然致力于捍卫儒家的尊严，但正出于这一心态，他们极力要证明自己在精神上与自由主义的一致性，从而政治上无不认同与欢迎自由主义的价值，从某种程度上我们可以称之为“自由主义的儒家”。相应的，儒家思想与自由主义的合流渐渐也就成了最近二十年思想的主流。

### 2、1 儒家学者对自由主义的认同及对儒家思想与自由主义相结合的论证

面对着马克思主义与自由主义的双重挑战，二十世纪的新儒家及站在儒家阵营的学者不得不作出回应。早在二十世纪初，便有一批文化保守主义者奋起捍卫儒家的现代价值，反对全盘西化的观点，并由此催生了新儒家这一二十世纪极其重要的思想派别，使得儒家思想贞下起元，一阳复起。不过，从二十世纪的总体上说，新儒家及站在儒家阵营的学者虽然反对全盘西化，但并不反对在一定程度上的西化，因此他们对于自由主义的一些基本价值，则颇为认同。正如李明辉先生所指出的那样，新儒家与自由主义者的争论的焦点不在“中国是否该实行民主政治”，因为“双方基本上都同意中国应采行由英美首先建立，而后逐渐在西方推展开来的议会民主制度。”虽然李先生说的是第二代新儒家与第二代自由主义者的论战，但把对西方民主自由的认同当作儒家的共识，基本上是正确的，至少主流是如此。早在第一代新儒家那里，贺麟先生即有“儒家的民主主义”之说。1958年元旦，海外新儒家做了一件举世瞩目的事情，唐君毅、张君勱、牟宗三、徐复观联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，就明确地提出中国需要“民主建国”。然而，在第二代新儒家看来，一个方面从儒家思想来说，能够在具有儒家传统的中国开出民主政治，如牟宗三先生的“良知坎陷”说、徐复观先生的“转仁成智”说等等，均主张由内圣开出新外王（民主政治）；从另一方面来说，他们都认为西方自由主义则需要有儒家的理想主义为其道德上的根据。这是港台新儒家的主流观点。牟宗三先生的弟子李明辉在《儒学与现代价值》（文津出版社1991年版）、《儒家视野下的政治思想》（北京大学出版社2005年版）等多部著作中反复论证了这一观点，他一方面肯定自由主义的价值，“依笔者之见，自由主义对于人类的基本的权利与基本价值之肯定是不容置疑的。”另一方面，对于自由主义者认为儒家思想无法开出民主自由的观点则予以了极力的反驳。

第三代新儒家刘述先并不认同牟宗三的内圣开出外王说，认为“内圣既不是外王的必要条件，也不是它的充分条件”。但他同样是自由主义价值的拥护者。在他看来，民主不是多能药，有其限制所在，然而，“中国要解开传统的死结，适应现代的新形势，就必须由民本转变为民主”。也就是说，在刘述先看来，不同现代人权自由法治宪政相结合，不深入政治法律领域去努力发掘和开拓，现代新儒学终将难以成气候。台湾新儒家“鹅湖”系的林安梧，也猛烈地批评了牟宗三的“良知自我坎陷”理论，他在《解开“道的错置”——兼及于“良知的自我坎陷”的一些思考》（《孔子研究》1999年第1期）一文中，指出，“良知”隐含了“专制性”与“咒术性”。这种论点就几乎等同于自由主义者的论调了。

第三代新儒家的另一位重要代表杜维明先生近年也致力于使儒家价值与自由主义相融合。几十年来，为了在全球范围内弘传儒学的价值，他扮演了一个“儒家传道者的角色”。杜维明一方面通过对“五四”的反思，要求学者摆脱“启蒙心态”，重新认识儒家的价值，另一方面又认为英美的民主具有普遍的价值，主张中国的现代化必须消化西方文明的主导价值，如科学精神、自由人权、政治民主等。在他看来，儒家之“为己之学”所体现的个体自我造就自身人格，并进一步推己及人的人文主义情怀，本身就能有启蒙的精神，若接受西方自由民主的洗礼，就能完成全面而深刻的价值转换有放诸四海而皆准的普世价值。故杜先生主张“站在启蒙的立场来超越启蒙心态”。进而杜维明认为，儒学和现代社会可以相容共进，他在观察、总结东亚儒家文化圈的现代化成果和经验的基础上，提出了著名的“儒家资本主义”说，对汉语学术界影响极大，其后刘军宁的“儒教自由主义”、任剑涛的“儒家自由主义”等说法，均可以看出其受杜维明的影响。近年来，杜维明尤其关重儒家思想与自由主义的关系，多次就这一话题与许多学者举行对谈。在这些对话中，深入地讨论了儒家思想与自由主义互动的可能性，同时也探讨了如何让自由主义在中国生长，如何在诠释自由主义理念中发掘自由主义传统资源等问题。

二十世纪九十年代以后，中国大陆儒学研究及传承进入了一个新的历史时期。正如有学者指出的，“在这之前，‘以马克思主义的立场、观点和方法’进行‘批判性研究’儒学的学者、著作居多，此时则开始出现‘同情性研究’乃至‘传承性研究’儒学的学者、著作”，这一时期，既涌现出了一大批认同儒学价值或同情儒学价值的研究者，也出现了一批以传承儒家道统自任的“大陆新儒家”。除了蒋庆、康晓光等几

