



## 理想政治的四种类型

### ——兼论孟子政治哲学的理论归宿

谢晓东

**摘要：**自律、他律属于道德哲学的范畴，王道、民主政治则归属于政治哲学。道德哲学与政治哲学之间，存在着密切的理论关联。沟通道德哲学与政治哲学，上述两组概念就可以形成四种联接类型：自律型王道政治、自律型民主政治、他律型王道政治和他律型民主政治，其理论代表人物分别是孟子、康德、荀子和洛克。由于理论内部的纠结和现实的限制，孟子的自律伦理学没有能够贯穿到底，而只能达到王道政治。若一以贯之，孟子就会和康德一样，从自律伦理学走向民主政治。

**关键词：**自律；他律；王道政治；民主政治；孟子

什么样的政府是好政府？这是政治哲学的一个基本问题。其实，该问题可以转化为：什么是理想的政治？对此，存在着不同看法。本文通过结合道德哲学与政治哲学，提出了理想政治的四种类型，从而尝试把人类的相关思考整合在一个模型里。在此基础上，探讨孟子自律伦理学的理论归宿。

### 一、理想政治类型问题的提出

#### （一）王道与民主：人类关于何谓理想政治的思考

走向文明以来，人类就一直在思考一个问题：什么是理想的政治？从政体角度分析理想政治，西方人的思考比较深入。在古代，柏拉图的“哲学王”理念是一种很有影响力的学说。而在近现代，民主则成为一种占主导地位的理想政治。在古代中国，人们对政体的思考几乎就不曾超越君主制的藩篱。中国人在一定程度上区分了绝对君主制与等级君主制，也就是说，秦汉之后的是绝对君主制，或者说是君主专制政治；而秦汉之前则是等级君主制，或者说是君王与贵族共治的相对（封建）君主制。故而，在西方思想冲击之前，中国人是不曾考虑到民主政治的。区别于西方人多从政权的归属构想理想政治的思维倾向，中国人尤其是儒家则从权力的实际运用过程的角度来考量何谓理想的政治。他们的结论是，王道政治是理想的政治，而霸道政治则不是。从王道与霸道的二分法来看，柏拉图实质上持有的观点可以解读为，以哲学王的统治为表现形态的王道政治是理想政治。王道政治和民主政治都是理想的政治，只不过前者较为流行于古代，后者则较为现代人所认同。从逻辑的角度而言，王道政治与民主政治是两个独立的概念，而且是无法相互结合的两概念。因而，那种认为民主政治也是一种王道政治的观点，就混淆了范畴的层次。

#### （二）自律与他律：伦理学的一项基本区分

自康德以来，伦理学就存在一项基本区分：自律与他律。何谓自律（autonomy）？何谓他律（heteronomy）？康德指出，自由具有两重含义。其消极意义是，自由是具有理性的

生命体的意志所固有的性质,这就意味着意志“不受外来原因的限制,而独立地起作用”。其积极意义是,意志所固有的性质就是它自身的规律。换言之,人的行动的法则来自于意志自身,而这样的法则又是可以普遍化的定言命令<sup>①</sup>。从伯林的脉络来看,康德所谈的自由的消极面与积极面,其实也只是自由的一面。意志独立于感性与意志仅仅服从于理性法则,这不过是一枚硬币的两面而已,它们都属于积极自由的范畴。对于康德而言,上述自由的两重含义,其实也就是自律。当然,康德更多地是在自由的积极意义上使用“自律”这个词语的。故而,在康德哲学中,自律与自由其实就是一回事。基于此,康德阐发了道德哲学中的“人为道德立法”的原理。康德的伦理学严格区分了感觉世界与理智世界,人同时是这两个世界的成员,起着沟通两个世界的作用。作为感觉世界的成员,服从自然规律,人是他律的;作为理智世界的成员,仅仅服从理性规律,而不受自然与经验的影响<sup>②</sup>。而道德世界是仅仅属于理性的世界,道德的本质就是自律。从康德哲学的角度来看,在伦理学领域,作为主体的意志的动机受两种原则的支配。其一是感性的,比如幸福和快乐等,这就是他律;其二是理性的,比如纯粹的道德法则,这就是自律。虽然在康德哲学中“他律”这个概念可以同时适用于自然界与道德界,但是本文所关注的“他律”排除了自然界这种视野,而集中在道德哲学领域。于是,可以得出结论,从康德哲学来看,伦理学只有自律伦理学与他律伦理学两种类型<sup>③</sup>。其实,这种区分对于中国传统伦理学来说,也是适用的。

### (三) 道德与政治:四种联接类型划分的依据

有一种观点认为,政治哲学只不过是道德哲学的应用而已<sup>④</sup>。故而,道德哲学关于自律与他律的基本区分,对于政治哲学就具有不同寻常的意义。就本文而言,力图把道德哲学与政治哲学连接起来作为一个整体进行思考。具体地说,就是把自律与他律这对基本概念,与王道与民主这两个关于理想政治的概念组合起来。于是,在一个系统中就出现了自律、他律与王道政治、民主政治这四个概念。它们之间可以构成四种排列:自律与民主政治、自律与王道政治、他律与民主政治、他律与王道政治。在这些排列中,不管是自律还是他律都可以在事实上同民主政治联接起来。比如,康德就同时支持自律与民主政治,而他也认为二者之间具有密切关系;而洛克伦理学属于他律伦理学,但是他也支持民主政治。对于王道政治来说,则问题要复杂一点。在笔者看来,孟子确立了自律与王道政治之间的联系,而荀子则倾向于他律与王道政治之间的联接。故而,本文试图在比较广阔的理论视野下去分析理想政治的类型,并在此基础上揭示孟子政治哲学的归宿。

## 二、四种理想的政治的类型

由于本文的主题是关于理想的政治,故而可以把上述的四种联接类型转换为如下四个概念:自律型民主、自律型王道、他律型王道与他律型民主。

### (一) 自律与民主(自律型民主)

根据康德的观点,自律优于他律。故而,理想的道德和理想的政治的结合,就产生了自律型民主与自律型王道两种类型。再根据人类政治的发展历程可知,民主比王道更为可取。在四种联接类型中,有必要首先考察最具有理论彻底性的自律型民主,然后以之为基础分析其他三种类型。

如果着眼于道德的抽象性,只是从抽象的角度认为人应当是自律的,并且以之为基础,那么其社会政治结论是什么呢?以康德的观点为例。正如个人的道德不能建立在感性的幸福的基础上一样,国家也不能建立在感性的幸福原则之上,而必须建立在纯粹理性的基础之上。公民国家建立的先天原则是人的自由、平等和独立。康德认为,确立了上述原则的共同体宪法原则可以这么表述,“没有人能强制我按照他的方式(按照他设想的别人的福祉)而可以幸福,而是每一个人都可以按照自己所认为是美好

① 康德:《道德形而上学原理》,上海人民出版社2002年,第69~70页。

② 康德:《道德形而上学原理》,第76页。

③ 前辈学者牟宗三和李明辉等人,都集中论述了此点。具体可以参阅牟宗三的《圆善论》(台湾学生书局1985年);李明辉的《儒家与康德》(联经出版事业公司1990年)、《孟子重探》(联经出版事业公司2001年)等。

④ 比如,罗尔斯和诺奇克等人就是这么认为的。

的途径去追求自己的幸福,只要他不伤害别人也根据可能的普遍法则而能与每个人的自由相共处的那种追逐类似目的的自由(也就是别人的权利)”<sup>①</sup>。据此,国家的目的不在于维护和促进公民的福利和幸福,而在于维护那些能够使其宪法最充分地符合权利原则的条件<sup>②</sup>。可以说,康德为自由主义给予了最深刻的论证。基于自由选择的理念,“家长式的专制主义,至少是政治意义上的家长式专制主义,成为他强烈憎恶的东西之一”<sup>③</sup>。对康德而言,这就排除了王道政治的选项。可见,康德把自律观念贯通于道德哲学和政治哲学两个领域,于是就有了自律与自由民主制度之间的内在一致性。后来,罗尔斯所论证的原初状态(original position)下的人们一致选择了自由民主原则,其实不过是对康德的自律概念的一种程序性解释而已<sup>④</sup>。康德的自律观念属于伯林所说的积极自由一系,这种观念是对“谁统治我”这个问题的一个明确的答复。自律观念对该问题的回答必然是我应当自己统治自己。自己统治自己其实就是民主。故而,在康德哲学那里,道德自律与民主政治之间确实具有内在的一致性。当然,伯林对于积极自由视野下的民主是颇为警惕的<sup>⑤</sup>。

## (二) 自律与王道(自律型王道)

此处的“王道”是“王道政治”的简称。在民主政治大盛于人类社会之前,思想家们就设想了一种理想的政治——王道政治。柏拉图以现存的斯巴达为底本,提出了哲学王的统治是理想的政治的看法。正如一个正义的人的根据在于其灵魂的三个部分各司其职,一个正义的城邦就是组成它的三类人之间各司其职<sup>⑥</sup>。而哲学家与王权的符合一致方可能造就理想国。在柏拉图看来,这样的哲学王只能是一个。哲学王根据理性与智慧,在武士阶层的协助下统治整个城邦(国家),从而实现正义。无独有偶,孟子也明确提出了王道政治。孟子发明了王道与霸道这对概念。在他看来,霸道的特质是“以力假仁”,而王道的特质则是“以德行仁”。霸道“以力服人者,非心服也,力不赡也”,王道“以德服人者,中心悦而诚服也”<sup>⑦</sup>。孟子反对霸道,他说:“五霸者,三王之罪人也。”(《孟子·告子下》)。可见,孟子政治哲学的一个基本特点是尊崇王道而贬斥霸道。孟子对王道的理解可以概括为:王道政治是以仁政为中心、以德治和民本为两翼的一种非民主的政治形态。不同于柏拉图对哲学王的知识层面的高度重视,孟子更加强调王道中道德德性的中心位置,所谓“以德服人”是也。笔者尝试着提出一个普遍性的王道政治定义:王道政治是一种以统治者立论中心、以民众为受益对象、以和谐为导向的理想政治。在简要分析了王道政治之后,接下来考察儒家的自律观念。

儒家非常强调道德的主体性,这是由孔孟所奠定的。孔子提出了“为仁由己”(《论语·颜渊》)的命题,从而揭开了儒家发掘、表彰道德自主性观念的序幕。“由己”表明了意志的独立,作为主体力量的体现,意志的首要表现就是道德选择。只要主体的意志选择了仁并且努力去做,那么就可以实现仁。“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)不过,孔子以意志和仁为中心的关于道德自主性的阐述还比较浑沦,进一步的工作是由孟子阐发的。孟子开辟了对心的论述,从而对儒学给予了鞭辟入里的推进。他区分了耳目与心,从而直接揭橥了心及其功能,所谓“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者”(《孟子·告子上》)。耳目等器官的功能是感性的接受性,而心灵的功能则是理性的思考。在孟子看来,心灵思考的对象不是物,而是法则。到此为止,仍然不知道孟子所说的法则是知识性的还是道德性的,又或者两者都是。孟子指出,“君子所性,仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》)。也就是说,性是心的本质,其具体内容仁义礼智。故而,孟子首倡了“性善”的学说。这种学说否定了“生之谓性”的说法,明确地把道德法则归入了“我固有之”的范围。具体而言,道德法则就在人的心中。可以说,孟子提出的“仁义内在”思想包含了康德的“自律”概

①康德:《论通常的说法:这在理论上可能是正确的,但在实践上是行不通的》,载《历史理性批判文集》,商务印书馆1990年,第182页。

②徐向东:《自由主义、社会契约与政治辩护》,北京大学出版社2005年,第241页。

③以赛亚·伯林,亨利·哈代:《浪漫主义的根源》,译林出版社、凤凰出版集团2008年,第74页。

④John Rawls, *A Theory of Justice*, Boston: Harvard University Press, 1999, pp. 251~257.

⑤以赛亚·伯林:《两种自由概念》,载《自由论》,胡传胜译,译林出版社2003年,第186~246页。

⑥列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西:《政治哲学史》上,河北人民出版社1993年,第44~45页。

⑦《孟子·公孙丑上》。后文所引用的《孟子》的材料,均随文引。

念的全部含义<sup>①</sup>。前辈学者如牟宗三和李明辉等人早就发现孟子伦理学与康德哲学之间的一致性。他们认为，孟子无疑属于自律伦理学的范畴。

孟子在伦理学里持有自律观念，而在社会政治领域则鼓吹王道政治。人们或许会想，孟子的自律伦理学与王道政治之间是否具有一种内在关系？可以说，王道政治是孟子道德理论的一种推论。孟子首先发明了性善论，他是通过心善来说性善。“四端之心”是善的，从而凸显了性是善良的。这是从经验的角度来论证的。此外，孟子还从先验的角度来分析，这就是所谓的“仁义礼智根于心”，而“我固有之也”的说法。“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”（《孟子·公孙丑》）。内在的心性与外在的政治之间具有密切关系，这就从道德过渡到了政治。这种政治就是王道政治。到此为止，或许人们不禁会问，既然同属于自律伦理学，为何康德走向了民主政治，而孟子则走向了王道政治？孟子自律学说的逻辑归宿到底是什么？关于这些问题，留待下一节探讨。

### （三）他律与民主（他律型民主）

洛克持有的是独立的个体的观念。知识论中的不可再分析的简单观念，物理学中的原子与伦理学中的个体，这都是洛克哲学中的个体观念。洛克对人性及其政治意义的观点是在自然状态学说中阐发的。在洛克看来，自然法的目的“旨在维护和平和保卫全人类”<sup>②</sup>。它的这个目的与从哲学意义所谈的人性具有内在的联系，这就涉及到了洛克的伦理学。“善”与“恶”是伦理学的基本概念，而洛克是从“快乐”与“痛苦”的角度来定义它们的。“所谓善或恶，只是快乐或痛苦自身”<sup>③</sup>，人是“恒常地要希望幸福”的，故而人的行动法则就是“趋利避害”<sup>④</sup>。洛克认为，人的意志的动机来自于人的欲望<sup>⑤</sup>，“人类本性中最为强大的力量，因而也是对政治理解来说最有意义的东西就是自我保存的欲望”<sup>⑥</sup>；对于人类而言，“自我保存的欲望决定了人们的行为方式”<sup>⑦</sup>。因而，洛克“肯定人性基本上是利己主义的，道德是开明的自利”<sup>⑧</sup>。从康德哲学来看，洛克的伦理学是功利主义的，是他律的。

洛克认为，自然状态是“一种完备无缺的自由状态”，也是“一种平等的状态”<sup>⑨</sup>。因而，自然状态是一种人人自由和平等的状态，或者说人人享有平等的自由。自然状态为自然法所支配。但是，自然状态也存在着一些基本的缺陷，有时会导致人们之间战争状态的存在，从而导致人自我保存的欲望落空。为了弥补这些缺陷，理性教导人们通过契约建立政治社会，从而进入公民社会的状态。在洛克看来，制度化的政府形式的权力来源于政治社会的每一个成员所拥有的自然权利。“因此，当每个人和其它人同意建立一个由一个政府统辖的国家的时候，他使自己对这个社会的每一个成员负有服从大多数的决定和取决于大多数的义务；否则他和其它人为结合成一个社会而订立的那个原始契约便毫无意义。”<sup>⑩</sup>洛克为自由主义进行了雄辩的论证，从而揭示了自由民主的可欲性。

康德和孟子等自律伦理学家严格地区分感性与理性，从而在相当程度上把人二重化了，与之不同，洛克和荀子等哲学家则不是把人二重化，而是仅仅从感性经验的角度来分析人。从伦理学的角度来看，其道德哲学都是他律的。不过，其政治哲学却走向了不同的道路。荀子走向了王道政治，洛克则走向了立宪民主政治。那么，在洛克那里，他律和民主政治是一种什么关系呢？在笔者看来，洛克是从“自我保存的欲望”这一经验条件入手，沟通他律和民主的。但是，其中夹杂着知识的调和而不是强调理论的彻底性。毕竟，自然法的概念和自然状态本身仅仅是理性的设定而已，而这和洛克经验论的立场是相互矛盾的。对此，休谟已经从彻底经验主义的立场，对洛克等人的自然法学说给予了批判。况且，霍布斯的道德哲学同样属于他律，但他却走向了专制主义。这表明，他律和民主政治之间可以形成事实上的联系

①李明辉：《儒家与康德》，“序言”第Ⅲ页。

②约翰·洛克：《政府论》下，商务印书馆1964年，第7页。

③洛克：《人类理解研究》，商务印书馆1959年，第35页。

④格瑞特·汤姆森：《洛克》，中华书局2002年，第93页。

⑤洛克：《人类理解研究》，第253页。

⑥列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》下，河北人民出版社1993年，第589页。

⑦列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》下，第556页。

⑧梯利：《西方哲学史》（增补修订版），商务印书馆1995年，第366页。

⑨洛克：《政府论》下，第5页。

⑩洛克：《政府论》下，第60页。

而无法构成理论上的一贯性。从经验主义角度是很难逻辑地论证出自由民主与道德自律之间联系的必然性的。而孟子和康德的理性主义,相对而言则具有理论上的优势。

#### (四) 他律与王道(他律型王道)

荀子持有一种普遍人性论的观点,因而,即便是圣人也与桀、纣的本性是相同的。“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹桀之所同也。”<sup>①</sup>荀子认为,人的本性是恶的,“人之性恶明矣,其善者伪也”(《荀子·性恶》)。荀子是从人的自然而然的欲望着手谈论性的,“欲不待可得,所受乎天也”(《荀子·正名》)。从经验观察的角度可以发现,欲望冲突导致人们相互争斗,“人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷”(《荀子·礼论》)。如果放纵人的自然欲望(恶性),就会导致各种糟糕的后果。

荀子对人性的描述,比较接近霍布斯关于自然状态下人与人之间的关系,如“狼和狼”的论述。在霍布斯看来,为了避免人类在相互冲突中毁灭,于是理性就教导人们,应该通过社会契约的形式,建立一个国家来维持和平与秩序。霍布斯的选择是建立一个专制国家来控制社会冲突<sup>②</sup>。荀子的思路近于霍布斯,只不过,儒家的圣王集自然法的理性与专制政权于一身而已。“先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲”(《荀子·礼论》),“故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治”(《荀子·性恶》)。荀子认为,人具有趋利避害的本能,因此,支配人的行动的法则是感性的,故而符合康德所说的他律。康德所说的他律的最为主要的特征就是,支配意志(实践理性)的不是纯粹的道德法则,而是感性的经验的客体<sup>③</sup>。对于荀子来说,礼义等道德法则明显具有经验的起源,是圣人发明的,是圣人用来控制与支配人的行为的<sup>④</sup>。于是,人的行为就仅仅具有合法性,而不具有意向的道德性。显然,礼义不是人的意志为自己立法的产物,而是和人性相冲突的。因而,礼义沦为一种社会控制工具,掌握工具的先王(君王)则依靠礼法的强制性来“伪”,从而造就臣民的善的行为。在这种情况下,荀子在逻辑上就必须强调“尊君”<sup>⑤</sup>。

和孟子一样,荀子从价值选择上还是比较倾向于王道的。“仲尼之门,五尺竖子言羞称五霸”(《荀子·仲尼》)。在荀子看来,王霸的区别在于“粹而王,驳而霸”(《荀子·强国》)。荀子把霸看作驳杂,霸作为政治行为在道德上并不完全合乎儒家的伦理价值。不过,荀子很多时候把王和霸视为君主的两种选择。比如,“故用国者,义立而王,信立而霸”(《荀子·王霸》),“故尊圣者王,尊贤者霸”(《荀子·君子》),“人君者,隆礼尊贤而王,重法爱民而霸”(《荀子·强国》),“上可以王,下可以霸”(《荀子·君道》)。这就似乎同时肯定了王道与霸道。简单地说,荀子王霸并重,以王道政治为理想,以霸道政治为第二等的政治。这种尊王而不黜霸的做法和孟子存在较大距离,而和宋代的陈亮则具有不少共同点。

### 三、孟子自律观念的逻辑结论本应是民主政治而不是王道政治

通过上文的分析,自然地会产生如下问题:根据康德哲学这个典范,在孟子的自律伦理学与民主之间断裂的理论与实践因素是什么?对该问题的分析,事实上就同时指出了自律伦理学走向王道的理论与实践缘由。

康德把自律观念贯道德哲学和政治哲学两个领域,于是就有了自律与自由民主制度之间的内在一致性。而孟子则没有把自律原则贯穿到底。换言之,孟子只是半截子自律。如果孟子的自律伦理学坚持到底,必然是走向康德的路子。他之所以没有走到那一步,固然有理论内部的局限,但主要是由于当时中国在实践层面的局限。孟子不像古希腊的柏拉图和亚里士多德那样,见过各种政体的表演。他只见过一种政体——那就是君主政体。在孟子时代,君主制正处在由等级制转变为绝对君主制的后期。

①《荀子·非相》。后文所引用的《荀子》的材料,均随文引。

②霍布斯:《利维坦》,商务印书馆1985年。

③康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年,第129页。

④“凡礼义者,是生于圣人之伪於,非故生于人之性也。”

⑤萧公权:《中国政治思想史》(一),辽宁教育出版社1998年,第103页。

换言之，君主专制制度正在迅速形成。在这种情况下，孟子的政治课题就是在君主专制的背景下寻求一种合理的政治，其结果便是王道政治。孟子以及儒家所阐发的道德自律观念和王道政治理论具有比较正面的历史和理论价值，至少是否定了法家的赤裸裸的暴力原则，同时，作为一种规范性的社会理想，还减轻了君主专制政体的毒害。

不过，孟子哲学内部的局限也不容忽视，这在一定程度上导向了王道而不是民主。第一，过于实用化的思维方式。孟子不是纯粹的哲学家，而是试图用世的儒者。于是，哲学层面的普遍主义常常受制于现实层面的考虑，从而走向特殊主义。比如，他在人性哲学上持有的是人性善的普遍主义的立场，而现实中人的行为表现差异极大，于是就赋予少数精英以道德和政治上的特权，去改变一般人。第二，平等主义的不彻底性。孟子只承认人的原初的善性的平等，这是一种抽象的肯定。而在现实层面，基于第一点，孟子区分了先觉与后觉，从而对应着精英与民众。普通民众具有被动性的典型特征，需要精英的主动的积极的作为，这就从具体的层面否定了道德和政治层面的平等主义。故而，表现出了平等主义的不彻底性。大家知道，康德哲学是以纯粹的理论思考而著称的，其普遍主义的立场和平等主义的倾向是导向自由民主的轨道。第三，个体主义的缺失。基于上述两点，在孟子的自律伦理学中，个体的权利和职责概念较难确立，这就意味着个体主义无法彰显，这就从根本上使得孟子哲学在当时难以达到民主政治的层次。

就康德哲学而言，个体主义、平等主义和普遍主义是其自律的道德哲学与自由民主之间得以自然沟通的桥梁。而孟子，则由于现实和理论等方面的限制，其自律伦理学无法突破王道主义而没能走向民主政治。但这并不是一种宿命。在剥离出自律学说的合理内核之后，在现代条件下，孟子的自律观念的逻辑归宿应该是民主政治而不是王道政治<sup>①</sup>。其实，牟宗三的良知的自我坎陷理论，就可以视为沟通道德自律与民主政治的一次特殊的理论尝试。这种沟通，便是以孟子为代表的心学的自律伦理学为基础的。持福利国家立场的新自由主义，之所以能够走出古典自由主义，很大程度依靠了积极自由(positive freedom)这一观念。积极自由和自律之间互为表里的关系，说明孟子的王道政治理路和新自由主义间具有较多的相互诠释性，也表明孟子哲学对于自由主义的发展可以发挥相当的作用。对于中国这类缺乏消极自由传统的国家来说，孟子的自律伦理所确立的积极自由原则是非常难能可贵的。在这个意义上，本文也可以视为是为意识到积极自由的价值的自律概念而辩护，并可以之为基础来推动中国政治哲学传统的创造性转化。这种转化，同时也是中国政治哲学的现代重构。这种重构，在很大程度上可视为先秦儒学与古典自由主义的一种政治对话后的产物。诚如林毓生所言，中国自由主义的前途在于其能否整合西方自由理论与本土丰厚的知识和价值传统，从而发育出一种新的知识体系<sup>②</sup>。立足于孟子的自律伦理学，并予以创造性转化，或许可以为实现儒家政治哲学的现代重构提供一个理论原点，从而使得民主政治成为儒学的内在要求和理论归宿。

● 作者简介：谢晓东，厦门大学哲学系副教授，哲学博士；福建 厦门 361005。

● 基金项目：国家社会科学基金青年项目(10CZX020)；教育部人文社会科学研究青年基金项目(08JC720013)

● 责任编辑：涂文迁



① 有一种看法认为，强调自律应该走向儒家所强调的德治，从而会反对民主政治。2011年10月，在台北召开的一次国际学术会议上，陈昭英教授就曾经和笔者谈过这点。不过，我觉得这是一个误会。陈女士所谈的是常识意义上的自律而不是道德哲学层面的，尤其不是康德和孟子所理解的含义。

② 林毓生：《五四时代的激烈反传统思想与中国自由主义的前途》，收入氏著《中国传统的创造性转化》，北京三联书店1988年，第160～204页。