

[文章编号] 1671-881X(2010)03-0326-06

从“德性”与“理性”角度看中西政治实践的基础 ——以牟宗三和蒋庆的论述为中心

张世保

[摘要] 总体上说,西方政治实践的基础是“理性”,中国政治实践的基础是“德性”。这种不同导致了中西政治发展方向的不同。牟宗三以“理性”解释“德性”实际上是承认“理性”作为政治实践基础的重要性,以及承认民主政治是中国政治发展的方向;而蒋庆反对以“理性”解释“德性”,实际上是反对以“理性”作为政治实践的基础,以及否认民主政治是中国政治发展的方向。其间的分歧颇具启示意义。

[关键词] 理性之治;德性之治;牟宗三;蒋庆

[中图分类号] B26 [文献标识码] A

“政治实践之坚实的基础在哪里?”牟宗三的这一提问无疑是政治哲学领域中的关键一问。把中西政治实践的基础定为某一个方面当然摆脱不了化约主义的嫌疑。不过,在比较中西政治思想之后,我们似乎还是可以隐约看到其中根本的差异。质言之,西方政治实践的基础在“理性”,而中国政治实践的基础在“德性”,特别是西方进入近代以后这种差别更为明显。关于这种差异,学术界已有比较多的论述^①,几为学界所认同。问题在于:这种不同对中西政治发展产生了什么影响?对我们构建当今的政治哲学有什么启示?本文将从分析心性儒家牟宗三和政治儒家蒋庆对这一问题的讨论入手,来回答上述提问。

一、“理性之治”与“德性之治”

中西方在轴心时代甚至以前就已经进行了比较充分的政治思想探索。就西方来说,柏拉图在《理想国》里区分了城邦居民中“爱利者”、“爱胜者”、“爱智者”这三种依次递升的社会阶层,提出“研究哲学和政治艺术的事情天然属于爱智者的哲学家兼政治家”^[1](第222页),开启了西方政治哲学唯知主义取向的学术传统。后来,亚里士多德将柏氏的沉思性理论理性改造为操作性工具理性,对城邦政治从诸多方面予以深入的实证分析,于是一种应用性、技能性的“政治知识”或“政治科学”得以最终奠定。古罗马的自然法理论秉承了古希腊的理性并把它运用于社会政治实践之中,形成了系统的法典和成熟的法律专业技能。所谓自然法,实际上是一种运用理性去发现的、有关人类权利和社会正义、被认为是高于“实在法”的普遍适用的一套价值体系^[2](第34页)。随着近代启蒙运动(理性运动)的开启,契约论的盛行,“理性”的作用更是得到凸显。契约论者都主张以“自然状态”的个人为社会契约的起点,以反思的、自觉的理性为使个人整合为公我的社会的手段,国家、政府和法律之公正则是普遍的、合理的宇宙真理在人类社会中的体现。康德所言“人的理性为自然界立法”正是这种观念的集中体现。

康德以降,契约论的传统虽有所萎缩,但该传统在20世纪下半叶西方政治哲学中又大有复兴之势,罗尔斯就是一个典型。罗尔斯认为,在原初状态中的人都是有理性的。他指出:“正义的原则是在一种无知之幕(veil of ignorance)后被选择的。这可以保证任何人在原则的选择中都不会因自然的机遇或社会环境中的偶然因素得益或受害。由于所有人的处境都是相似的,无人能够设计有利于他的特殊境况的原则,正义的原则是一种公平的协议或契约的结果。因为,在这种既定的原初状态的环境中,在所有人的相互联系都是相称的条件下,对于任何作为道德人,即作为有自己的目的并具有一种正义感能力的有理性的存在物的个人来说,这种最初状态是公平的。”^[3](第12页)他还说:“作为公平的正义还有一个特征,它把处在原初状态中的各方设想为是有理性的和相互冷淡(mutually disinterested)的。这并不意味着各方是利己主义者,即那种只关心自己的某种利益,比方说财富、威望、权力的个人,而是被理解为对他人利益冷淡的个人。”^[3](第13页)“正义的原则将是那些关心自己利益的有理性的人们,在作为谁也不知道自己在社会 and 自然的偶然因素方面的利益情形的平等者的情况下都会同意的原则。”^[3](第19页)在《正义论》中,罗尔斯采取的是康德式的把政治哲学视作整全性的道德哲学的一部分的研究方式。面对西方理性多元主义的后形而上学状况,面对语境主义的怀疑主义、相对主义思潮,在后来的《政治自由主义》中,他把政治哲学与整全性的道德哲学区分开来,回答了理性多元主义背景下维护社会稳定何以可能的问题。他认为,在理性多元主义的条件下,尽管人们在宗教、哲学和道德理论等方面很难达成共识,但每个人都生活在社会合作体系中,都是自由平等的、有理性的公民,因此,他们在基本政治价值取向上仍然能够达成一致。他相信,在现代政治文化背景下,各种合乎理性的完备性学说之间可以达成重叠共识,形成人们一致认同的公共理性,从而维持社会的统一和秩序^[4](第23页)。

与西方政治思想重视理性不同,中国传统政治思想更为注重德性。孔子说:“天生德于予。”“德性”不是一种经验的、人为的交际美德,而是先验之“天”所赋予之物,体现了“天”的本质。这就预设了中国古人宇宙本质属性的一种迥异于西方人的特有的理解:不是理性而是唯有德性才能真正为自然界确立法则^[2](第36页)。“天德”、“天理”就是政治实践的最高“律则”,统治者必须以德取天下及以德治天下,这在《孟子·万章上》的一段话中表现得最为明显:

万章曰:“尧以天下与舜,有诸?”孟子曰:“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也,孰与之?”曰:“天与之。”“天与之者,谆谆然命之乎?”曰:“否。天不言,以行与事示之而已矣。”(牟宗三注:言以舜之德行与其措施之事示天与之)曰:“以行与事示之者如之何?”曰:“天子能荐人于天,不能使天与之天下;诸侯能荐人于天子,不能使天子与之诸侯;大夫能荐人于诸侯,不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之,暴之于民而民受之,故曰:天不言,以行与事示之而已矣。”曰:“敢问荐之于天而天受之,暴之于民而民受之,如何?”曰:“使之主祭而百神享之,是天受之;使之主事而事治,百姓安之,是民受之也。天与之,人与之,故曰:天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载,非人之所能为也,天也。尧崩,三年之丧毕,舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者,不之尧之子而之舜;讼狱者,不之尧之子而之舜;讴歌者,不讴歌尧之子而讴歌舜,故曰天也。夫然后之中国,践天子位焉。而居尧之宫,逼尧之子,是篡也,非天与也。《太誓》曰:‘天视自我民视,天听自我民听’,此之谓也。”

舜之所以能得天下,是因为他有德,而有德与否是要由“民”来决定的。这一段论述可以说是《孟子》一书中政治思想的主旨,也为后来历代儒家所重视。在中国政治思想史上,以德取天下及以德治天下无疑是占主导地位的思想。当然,在西方政治思想中也有着德治之治的传统,如西方的政治哲学著作大多与伦理学著作纠缠在一起,但德治之治在西方不是主流,近代以后这种情况更加明显。中西政治思想的这种不同直接导致了中西不同的政治理论与政治实践。在理论上,比如说中国没有契约论的传统,没有无知之幕的理论,从而也没有意志自由的理论。在实践上,西方在理性主义的传统下,加之其它机缘,形成了民主政治;在中国,虽然有圣贤政治、王道政治的理想与理论,但在现实中缺乏可操作性而演变成君主专制。德性之治与理性之治为什么会有这样的差别?牟宗三的解释很有启发意义。

二、作为一种“理性”的“德性”——牟宗三对中国政治哲学的解释

牟宗三认为,中国政治实践的基石即德性,这一点与常人无异。但是,最能体现牟宗三思想的是他把这种“德性”看作是“理性”。他说:“说道政治世界里的坚实的基础,不能不从‘理性’说起。”^[5](第 95 页)“中国儒家是自觉地在政治上建立一个最高格,那就是以‘德’来规定的‘圣王’。这既不是假仁假义以‘力’把持天下的‘霸’,复不是由汉高祖所开出的‘马上得天下’的‘英雄’。这个政治上的最高格,……是从根上开启了‘政治上为理性的’之门的,是从根上反对非理性的‘力’之观念与由之而产生的神话的,无论是近代的或是古代的。依是,‘理性’首先表现为‘德’之意义:以德取天下(取统治权),并以德治天下。”^[5](第 96 页)

牟宗三把“以德治天下”称之为“理性之内容的表现”,以区别于西方“以理性治天下”的“理性之外延的表现”。牟宗三论述道:“在‘以德治天下’中,德之所以为德之具体的表现,其最高原则是‘直接以主观服从客观’。客观的是人民,人民直须如其为一‘存在的生命个体’而客观地肯定之。或换言之,如其为一存在的生命个体而还之,全幅让开,顺此存在的生命个体所固有之人性人情而成全之以至达乎人道。服从客观,不为别的,即以其为一存在的生命个体而可贵可尊。人民是主,而治者是宾,全幅让开,如其为一存在的生命个体而还之,此真所谓全幅敞开的社会,而不是封闭的社会,不是强人从己,把人民吊挂起来,使之离其存在的生命之根来服从虚幻的概念、主义,以及玩弄此概念、主义之魔术的领袖与极权独裁者。‘存在的生命个体’是首出的观念,是直下须肯定的观念,没有任何外在的条件来限制它,没有任何外在的括弧来圈定它,而它本身却是衡量治天下者之为德为力、为真为假、为王为霸之标准。它本身是圈定治天下者之括弧。这是儒者在政治思想、政治实践上所立的一个最高的律则。而这个律则是直就人民为一存在的生命个体而注意其具体的生活、价值与幸福而被体认出的,不是通过西方所首先表现的政治意义的自由、平等、人权、权利诸形式概念而立的。此种尊生命、重个体,是理性之内容的表现而通过政治意义的自由、平等、人权、权利诸形式概念而来的尊生命、重个体,是理性之外延的表现。中国以前的儒者在政治思想上的思路,没有自由、平等、人权、权利这些形式概念,一如在得天下方面没有政权、主权诸形式概念一样,是以没有做到理性之外延的表现,而只具体地存在地做到理性之内容的表现,在‘理性之内容的表现’之路数中尊生命、重个体。那些外延表现中的形式概念可以一起含藏于所尊之‘存在的生命个体’中而不自觉地或无容疑地被肯定。在‘内容的表现’之路数中,这些形式概念就不必说了。”^[5](第 99-100 页)但是,这种“不必说”还远远不够,因为“不必说”可能导致永远不说,而永远不说就会导致很多缺陷和流弊。

首先,从“得天下”方面说,孟子的“推荐”、“天与”的公天下观念是不够的;而在“与贤”、“与子”上说,对“与子”之实际上已成为无限连续下去的“家天下”观念,未能正视其为一个不合理的制度,而只是顺事地、内容地拖下去,只是笼统地纳入到“天与”、“天废”的观念下,这也是不够的。因为,“天与贤,则与贤;天与子,则与子”,在开始时是合乎“推荐”、“天与”之公的,但“与子”若无穷连续下去就成了家天下。“‘与子’类乎连选连任,但不能世袭地连;世袭地连,则已不是‘推荐’、‘天与’之公,而是不须推荐,先天地、定然地合该是我。”^[5](第 113 页)孟子把长期连续的世袭也纳入在“推荐”、“天与”的观念下,而说:“匹夫而有天下,德必若舜禹;继世以有天下,天之所废,必若桀纣。”且引孔子的话来证明:“唐虞禅,夏后殷周继,其义一也。”在牟氏看来,禅、继是不一样的。因为“继世以有天下”不是经过“推荐”、“天与”的方式,乃是自居的,所以其为天之所废也不是经过天与或不与之和平方式而被废,而是经过革命而被废。由推荐而天与或不与,这其中并不含有革命,但经过“继世以有天下”之后,革命就成为必然的了,这正是乱之源、私之源。而在继世循环中,革命必也是循环的。由于孟子未能正视禅与继的不同以及循环革命的严重,遂使其“推荐”、“天与”之公天下的观念成为“软罢”,即纯自然的或纯偶然的。这正是“理性之内容的表现”的根本缺陷所在。《礼记·礼运》以“天下为公”为“大道之行”,以“天下为家”为“大道之隐”,这虽然正视了禅、继的不同,但没有能够制度地正视,也没有积极设法如何实现其公而祛除其私。

其次，从“治天下”方面说，“仁者德治”的观念也是不够的，因为“仁者”是可遇而不可求的。“仁者德治”只是政治上一最高的理想，在历史上从没有实现过，因此也就遭到迂阔少功的讥讽。另外，若只从“仁者之德”说，则必然导致“人存政举，人亡政息”的后果。因为完全靠仁者的德性运用，则必是“现时法”，都只是当下的呈现。每一仁者的德性的运用都是独一无二的，都是实现，都是创造，而不能传递，虽有风流余韵，但只是其德化的振动，非可以传至另一人而保其必为仁者。因此有“君子之泽，五世而斩”的说法，且“五世”也是一强度观念，而非确定性的数量。“孟子虽说：‘徒善不足以为政，徒法不能以自行’，然其所谓‘法’根本是指‘先王之道’说，而先王之道又根本是指‘仁政’说，这与我们今日所谓法治根本不同，而与法家之法治亦根本不同。”^[5]（第115-116页）

再次，在“仁者德治”的观念下，“唯仁者宜在高位”，则必须以圣人为王。落在后来的君相上说，必曰圣君贤相。君而不圣，即不成其为君；相而不贤，即不成其为相。在这样的观念下，只有从治者个人方面着重其德量的提高，因为如果为政者没有合乎仁者高度的德性与识量、器量，就不能实践那“仁者德治”所开的“物各付物”的精神与“就个体而顺成”的原则，就不合为政之道。而对于治者的要求如此之高，就会使其负担过重。“一切责望都集中在治者个人之德上，这担负太重了，几乎无人能合此格。”^[5]（第118页）“儒家‘仁者德治’的政治理想不是不对，而是不够。光从治者个人身上想，不能实现此理想。要实现此理想，根绝循环的革命与造反，必须从‘治者个人’身上让开一步，绕一个圈，再自觉地来一次‘理性之外延的表现’，由此开出‘政治之所以为政治者’，即政治之‘自性’，就政治的自性言，政治要成其自己，不能单从‘治者个人’一面作一条鞭地想，而须从治者与被治者两面作双边地对待地想，使双方都有责任。依此，政治的自性必然地要落在‘对待领域’中，必然地要建立在双方都有责任上，而不能只落在单面的无对中，只建立在仁者的无限担负上。这一步转进是‘理性之内容的表现’所不能尽的。只从治者个人一面想，要求其为仁者，那是政治被吞没于道德，结果是政治不得解放、道德不得解放。”^[5]（第119-120页）

如何克服这些流弊与缺陷呢？当然就是要用“理性之外延的表现”补救之。如何补救，这里又涉及到牟氏的“良知自我坎陷”理论，即要由“德性主体”开出“政治主体”，至于如何开出，此处不作深论。

三、“良知只可呈现而不可坎陷”——蒋庆对牟宗三的批评

对于牟宗三的这种外王观，有来自不同方面的批评声音。但是，最具挑战性的当是儒学传统内部对之所进行的批评。蒋庆在《政治儒学》中虽然对牟氏有相当多的肯定，但批评却是极为严厉的。对于牟氏所提出的要用“理性的作用表现”开出“理性的架构表现”，蒋庆写道：“新儒学对心性儒学进行批判，认为心性儒学缺乏理性的架构表现，缺乏‘对列之局’的思维方式，故开不出客观法治化的政道，新儒学的这一批判确实非常尖锐，直接触及到了心性儒学的要害。但是，新儒学没有考虑到，心性儒学之所以是心性儒学，就在于心性儒学必须以内圣为依止，即必须守住理性之作用表现的根本，挺立住道德主体的优先性直通出去，以成就一天人合德的最高境界‘立人极’。若要求心性儒学退一步暂忘其主体地位而为一理性的架构表现，而成一‘对列之局’的思维方式，而开出客观法制化的政道，则心性儒学即不成其为心性儒学矣。”^[6]（第43-44页）

蒋庆对牟宗三用“理性”来理解儒家的基本观念进行了批评。他说：“牟先生的‘良知坎陷说’将‘良知’理解为一西方哲学意义上的理性概念，如在‘良知坎陷说’中，‘良知’有时被等同于‘道德理性’（康德意义上），有时被等同于‘绝对精神’（黑格尔意义上），但不论是在康德意义上还是在黑格尔意义上，牟先生都是从西方哲学‘理性’的进路来把握‘良知’。也就是说，牟先生或是从康德‘超越分解’的‘批判理性’进路来把握‘良知’，或是从黑格尔‘辩证综合’的‘辩证理性’进路来把握‘良知’，‘良知’在牟先生‘良知坎陷说’的体系中成了一个‘理性概念’。”^[9]（第74页）蒋庆认为牟宗三的这一理解存在三个问题。

首先，虽然康德所说的“道德理性”具有判断是非善恶决定行为当否的作用，但“道德理性”并不就是“良知”，因为王阳明所说的“良知”具有存在论的意义，而非平面分解的理性概念所能尽。但是在“良知

坎陷说”中,牟宗三更多地或说主要地是在黑格尔意义上理解“良知”,把“良知”看作一抽象的、普遍的、能动的、辩证的、发展的精神实体,或者说是绝对理念,“良知”被看作是在实践中为实现自己而不断地否定(坎陷)自己,以开出同自己异质的知性和现象界。但是,在王阳明看来,“良知”首先是一生命境界,而不是理性概念。如王阳明所说:“心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。”(《传习录·中》)又说:“良知即是未发之中,即是廓然大公、寂然不动之本体”,因此良知“有发而中节之和,感而遂通之妙”(《传习录·中》),能“动而无动,静而无静”,达到“无前后内外而浑然一体者”(《传习录·中》)。“可见,‘良知’是超理性的活泼泼的生命境界,非僵硬的理性概念所能尽。”^[6](第 74-75 页)

其次,“良知”之本体是“情”,而非干枯的“理”。王阳明说:“良知只是一个天理,自然明觉发见处只是一个真诚恻怛,便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝,从兄便是悌,事君便是忠。”(《传习录·中》)另外,王阳明虽然认为“良知”具有超越性,但这种超越性并非如同牟宗三所理解的“良知”可以能动地从形上界辩证地发展(坎陷)至形下界而开出对立物(现象界),王阳明所谓的“良知”的超越性只是说明“良知”是人生宇宙价值之源,而不具备从上到下从内到外辩证发展的功能。“依此,王阳明所说的‘良知’与牟先生建立在黑格尔异化学说上的‘辩证理性的良知’不可同日而语。”^[6](第 76 页)

另外,牟宗三在《现象与物自身》一书中把“良知”等同于亚里士多德哲学中的“生成”概念,即等同于亚里士多德在解释事物“生成”时所说的“动力因”和“形式因”。但是蒋庆认为,依照王阳明,“良知”并非是一“生成”概念,那仅仅是如如地常觉恒照与事物相感通而成为事物之“明明天则”而已,因而不是事物的“动力因”与“形式因”,不会“生成”事物。“可见,牟先生是从西方理性哲学的理路来理解‘良知’,等‘良知’为一理性的‘生成’概念,这与阳明从儒家心性之学的传统理论来理解‘良知’又有很大不同。”^[6](第 76 页)

蒋庆认为,“良知”只可“呈现”而不可“坎陷”,因为如果良知“下落”、“暂退”而不能“常觉恒照”,就不能在应物中正确地判断是非善恶。“致良知”就是通过功夫使“良知”时时“呈现”而不“坎陷”,即使“良知”不让开自己,不下陷自己,不曲折自己,不屈降自己,而是在应事接物中挺立自己,朗现自己,高扬自己,守住自己^[6](第 83-84 页)。

总之,蒋庆完全不赞同牟宗三用“理性”来解释“德性”的做法,因为用“理性”解释“德性”,就是以西解中,儒学就失去了自己的本性。在蒋庆看来,儒学就是讲德性,政治实践的基础就应当是“德性”。

四、王道政治还是民主政治

牟宗三和蒋庆对王阳明的不同理解从学术上讲当然都可以自成一说,但我们要意识到,他们所讲的并不仅仅是政治思想史,更主要的是要表达其自身的政治思想。牟宗三的“良知自我坎陷”说归根结底是要开“新外王”,即民主与科学,涉及到政治思想就是承认民主政治是中国发展的必然选择。蒋庆对牟宗三的批评就是要反对牟宗三的外王论,认为民主政治并非中国所应选择,中国应当走政治儒学的道路,重建王道政治。

牟宗三对民主政治的信念非常强烈,认为只有民主政治才能解决儒家以前所没有解决的问题。他说:“儒家的理性主义在今天这个时代,要求新的外王,才能充分地表现。今天这个时代所要求的新外王,即是科学与民主政治。事实上,中国以前所要求的事功,亦只在民主政治的形态下,才能够充分地实现,才能够充分地被正视。在古老的政治形态、社会形态下,瞧不起事功,故而亦无法充分实现。这种事功的精神要充分地使之实现,而且在精神上、学问上能充分地证成之,使它有根据,则必得靠民主政治。民主政治出现,事功才能出现。”^[5](第 11 页)又说:“要求民主政治乃是‘新外王’的第一义,此乃新外王的形式意义、形式条件,事功得靠此解决,此处才是真正的理想主义。而民主政治即为理性主义所涵蕴;在民主政治下行事功,这也是理性主义的正当表现。这是儒家自内在要求所透显的理想主义——理性主义的理想主义。”^[5](第 11 页)

蒋庆则认为,如果一味地走民主政治的道路,则是一种变相西化的表现,会丧失民族的自性。他认为,民主作为一种政治制度,是西方历史文化的产物,港台新儒家将民主作为现代儒学开出“新外王”的

标准,即意味着他们是把西方的政治制度作为现代儒学追求的目标,虽然港台新儒学立足的是儒学的精神价值,但开出的却是西方的政治制度,“这就不免有变相西化之嫌”^[4](第47页)。蒋庆一方面认为民主是一种普遍的价值观念,一方面又认为它不具有超越历史文化的普遍性。他说:“民主不只是一种普遍的价值观念,同时也是一种产生于西方历史文化传统的具体制度,因此,民主具有与西方历史文化传统紧密相连的独特的文化属性,这种独特的文化属性产生于具体特殊的历史文化背景,不具有超越历史文化的普遍性。由于民主要受其历史文化背景的限制,当我们讲民主时,只能是讲西方的民主,而不可能有人类的民主。职是之故,若现代儒学开新外王纯以民主为标准,在政治制度的建设上即与主张西化者无别(尽管新儒学认为民主是儒学的‘内在目的’)。非但如此,实际上儒学欲开出西方的民主制度实不可能,因为西方的民主制度有其独特的历史文化背景,儒学不可能开出与自己文化属性迥异的政治制度。”^[5](第55页)又说:“现代儒学开出的新外王就不应该亦不必是西方式的民主制度,而应该是以儒学义理为基础反映时代要求的新制度。这一新制度依孔子改制的原则应该是创造性地综合各种制度的优点而形成的制度。至于这些制度的具体内容,则需要儒家学者长期细致的研究才能确定。总之,现代儒学开出的新外王既有现代的特征又坚守儒家的根本,才不会有西化之嫌,而成为中国人所乐意接受的、具有中国文化特色的新制度。”^[6](第57页)蒋庆所谓的“新制度”,当然就是重建王道政治,他有许多具体的主张,如重建儒教的构想、“儒教议会三院制”等等,大多是一些非常奇怪之论,此处不作过多阐述。

论者或许要提出这样一个问题,即牟宗三和蒋庆的观点可否代表儒家的观点?我们知道,近代以来儒学受到西学的挑战之后,前三代现代新儒家接着宋明儒学往下讲,将儒学的阵地收缩,把儒学发展的兴奋点主要限定于人的心性方面,因此前三代的现代新儒学也被称为“心性儒学”。蒋庆等虽然受到心性儒学的影响,但认为儒学不仅仅是心性儒学,在他看来,儒学更应是政治儒学。政治儒学的出现有深刻的社会背景,产生了一定的影响,值得学术界予以关注。从学派上说,牟宗三和蒋庆当然可以代表心性儒学和政治儒学。牟宗三和蒋庆的分歧的重要性还在于提示我们思考如下一些问题:我们到底是要王道政治还是要民主政治,或者说到底是要走德性之治的道路还是走理性之治的道路?民主政治有没有普适性?如果民主政治有普适性,则儒家与民主政治到底是一种什么关系,德性之治有什么不可克服的缺陷,又能够提供什么样的精神资源?如果要走理性之治的道路,中国又如何建设“理性”这一政治实践的基础?这些问题在今后中国的政治实践中都需要予以回答。

注 释:

- ① 这方面的研究论著很多,对于中国政治哲学的德性特征和西方政治哲学的理性特征,举凡有关研究中国政治哲学与西方政治哲学的论著几乎都有论析。直接加以比较的论著也很多,如牟宗三《中西哲学之会通十四讲》(上海古籍出版社2007年版)、张再林《中西哲学的歧异与会通》(人民出版社2004年版)、李英华等著《中西政治思想比较论稿》(海南出版社2004年版)、张翰书《比较中西政治思想》(吉林出版集团有限责任公司2009年版)等,论文如张再林等《理性之治与德性之治——中西政治哲学的歧异与会通》(载《天津社会科学》2004年第1期)、施雪华等《伦理本位与理性精神:中西政治哲学之价值取向》(载《上海行政学院学报》2009年第1期)等。

[参 考 文 献]

- [1] [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭和斌、张竹明译,北京:商务印书馆1986年版。
[2] 张再林等:《理性之治与德性之治——中西政治哲学的歧异与会通》,载《天津社会科学》2004年第1期。
[3] [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社1988年版。
[4] 李淑梅:《当代西方政治哲学的理性建构方式及其启示》,载《求是学刊》2006年第3期。
[5] 牟宗三:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社2006年版。
[6] 蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,北京:三联书店2003年版。