



儒家政治伦理思想架构及其现代价值

徐红林

摘要:儒家政治伦理思想是中国传统政治伦理的主流和“常道”。在长期的历史发展中,儒家政治伦理逐渐形成了以礼仁、民本、中庸、和合、忠孝等为主要内容的政治伦理架构。在现代社会,随着现代性而出现的政教分离、历史进步主义和道德相对主义的现代意识,对儒家政治伦理的生存和发展构成了挑战。因此,只有对现代意识进行解构,重新恢复古典与现代的对话与和解,还儒家政治伦理以本来面目,才能实现儒家政治伦理的现代价值。

关键词:儒家;政治伦理;现代价值

我们必须避免对儒学做历史主义的理解,即按照现代人的社会背景和历史条件,按照今人的世界观和方法论,对儒学和儒家政治伦理进行批判和解构,并以历史进步主义的心态、以俯视的姿态对待儒学^①。五四以来,国人在对待儒家文化和伦理方面,存在着两种经不住严格批判的主张:一是对儒家的权威的反抗;二是对未来的过分乐观。如果我们希望到传统中去寻求教诲,就必须对儒学作非历史主义的理解,即按照儒学的经典作家本人一样如其所是地去理解儒学和儒家伦理思想,对古人的教诲按照绝对主义而非相对主义的方式做出阐释,还儒家政治伦理以本来面目。儒家政治伦理思想作为中国传统政治伦理思想的主流,发展了几千年,包含丰富的政治伦理思想内容,代表了中国文化发展的一个“常道”。在现代语境下,重新梳理儒家政治伦理的内容架构,实现古今和解与对话,有助于重构现代政治的道德基础。

一、儒家政治伦理思想的架构

儒家政治伦理思想是中国两千年来政治伦理和政治哲学的“常道”。自汉代董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”以来,儒学的发展经历了两汉经学,再到宋明理学,最后发展到民国以来的新儒学的历史进程。在漫长的历史发展过程中,儒家政治伦理思想逐渐形成了如下主要内容和架构:

(一) 礼仁

儒家创始人孔子的核心思想是仁。孔子把“爱亲”规定为仁的本始,“君子务本,本立而道生,孝弟也者,其为仁之本与”(《论语·学而》);“君子笃于亲,则民兴于仁”(《论语·泰伯》)。另一方面,仁者爱人,“樊迟问仁,子曰:‘爱人’”(《论语·八佾》)。同时,仁作为普遍

^①波普尔在《开放社会及其敌人》一书中批判了历史主义,波普尔认为历史主义代表了对未来盲目乐观的乌托邦,历史主义的代表作家有黑格尔、马克思等。美国学者斯特劳斯则认为历史主义是随着现代性而出现的,是引起现代性危机的因素之一。斯特劳斯提出如果要避免现代性危机,则要在一定程度上向古典回归。斯特劳斯提倡一种像古典作家本人一样如其所是地理解古典作品的态度。

的伦理原则,孔子又提出“忠恕”作为爱人原则的根本途径,“夫子之道,忠恕而已矣”(《论语·里仁》);“忠恕违道不远,施诸己而不欲,亦勿施于人”(《中庸》)。

仁是儒家伦理思想的核心。儒家仁的政治伦理思想体现了对个体生命的尊重,强调要顺从存在的生命个体所固有之性、情、道而成全之,非以外在于人之道或概念而硬加于民,这完全体现了个体人格之尊严和对个体精神之自由之追求。个体精神自由有三重境界:功利境界、道德境界和天地境界。陆九渊说“吾心便是宇宙,宇宙即是吾心”(陆九渊,1992:173)。由此可见,儒家仁的政治伦理对个体精神自由之追求已经达到了个体精神自由之最高境界——天地境界。

为了达到仁的至高境界,并抑制人性之恶与欲望,则需要礼以规范之。礼是一种道德规范,礼要求行为主体“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)。礼的作用是节人之欲,“礼起于何也?曰: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。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,两者相持而长,是礼之所以起也。”(《荀子·卷三十一》)宋代理学倡导“存天理,灭人欲”,即是说只有消除人性中过度泛滥的欲望,才能恢复天地之规律,达到人与自然之和谐。

(二) 民本

儒家政治伦理主张以民为本,民本思想源于周公的“敬德保民”,《尚书》认为“民为邦本,本固邦宁”(《尚书·五子之歌》),孟子系统阐述了民本思想和得民心的重要性,“民为贵,社稷次之,君为轻。是故得乎丘民而为天子”(《孟子·尽心下》)。孟子认为“得天下”取决于民心向背,君主的合法性取决于是否满足了民众的利益,当孟子被问及对武王伐纣的看法时,孟子认为,“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人,谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”(《孟子·梁惠王章句下》)。孟子还指出,“桀纣之失天下也,失其民也;失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣;得其民有道:得其心,斯得民矣”(《孟子·离娄章句上》)。而《管子·牧民》篇则认为“政之所兴,在顺民心,政之所废,在逆民心”,与孟子的见解一致。民本思想体现了儒家伦理以人为本和尊重个体生命自由的伦理原则。

(三) 中庸

中庸既是儒家倡导的人生最佳准则,也是一种宇宙观、方法论和崇高的道德境界,更是一种值得遵奉的政治原则。魏何晏曰:“庸,常也。中和,可常之德。”(何晏,1999:82)子思则曰:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”(朱熹,1983:18)在儒家思想中,中庸被视为至德,“中庸之为德,其至矣乎”(《论语·雍也》)。北宋著名理学家程颢、程颐认为中庸是最完美的道德,“不偏之谓中,不易之谓庸。中者,天下之正道;庸者,天下之定理”(程颢、程颐,1983:204)。南宋集理学之大成者朱熹也对中庸有极高的评价,“中庸者,不偏不倚,无过无不及,而平常之理,乃天命所当然,精微之极致也”(朱熹,1983:78)。清初王夫之认为,“中道者,即尧舜以来相传之极致,《大学》所谓至善”(王夫之,1975:133)。

(四) 和合

和合是指自然、社会、人际、心灵、文明中诸多元素、要素相互冲突、融合,与在冲突、融合的动态过程中各元素、要素和合为新结构方式、新事物、新生命的总和。孔子以和作为其人文精神的核心,强调“礼之用,和为贵”。为政“宽以济猛,猛以济宽,政是以和”(《左传·昭公二十年》)。而和也代表君子处理人际关系的原则,“君子和而不同,小人同而不和”(《论语·子路》)。孟子则提出“天时不如地利,地利不如人和”(《孟子·公孙丑章句下》),把人和作为成功的关键因素。《易传·乾·彖》指出:“乾通变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”(《易传·乾·彖》)这里合和,即和合。和合思想体现了古代东方社会以宇宙为中心的世界观,即人只是宇宙中一个微不足道的物种,人与人、人与自然、人与宇宙之间要实现和谐。

(五) 忠孝

早在西周时期,孝的伦理规范就已经确立并得到完善。周人对“孝”的规定,一是奉养、恭敬父母,“妹土,嗣尔股肱,纯其艺黍稷,奔走事厥考厥长。肇牵车牛,远服贾,用孝养厥父母”(《尚书·酒诰》)。二是祭祀先祖,“相维辟公,天子穆穆。荐於广牡,相予肆祀。假哉皇考!绥予孝子”(《诗·周颂·雍》)。而

孔子认为除了奉养父母外,更重要的是要孝敬。《论语·为政》篇指出:“今之孝者,是谓能养,至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”孝之政治伦理思想有利于维护农业社会的秩序,得到历代统治者的大力提倡。比如汉代就主张以孝立国,提倡孝治主义。

与孝密切相关的是忠。忠有三种境界,曰:专一、无逆、大忠。专一之忠是指绝对忠于君主。“忠也者,一其心之谓矣。”(《忠经·天地神明章第一》)“心止于一中者,谓之忠;持二中者,谓之患,患,人之中不一者也。”(《春秋繁露·天道无二第五十一》)无逆之忠是指在任何情况下,臣都不可以与君主相抗衡。“为人臣之礼,不显谏,三谏而不听则逃之。”(《礼记集解·曲礼下第二之二》)大忠之忠是忠君之道的精华,它的价值准则是“从道不从君”。“忠臣之事君也,莫先于谏……违而不谏则非忠臣。夫谏,始于顺辞,中于抗议,终于死节。”(《忠经·忠谏章第十五》)大忠之忠要求要求忠臣不惧死亡以匡正君过“以成君休,以宁社稷”(《忠经·忠谏章第十五》)。大忠的实质就是对国家之忠高于对君主之忠,体现了传统政治伦理中的爱国主义。

二、儒家政治伦理思想的特点

(一) 政治伦理化和伦理政治化

构建道德与政治合一的道德国家一直是古典政治的理想与追求。这一理想既体现在柏拉图在《理想国》中所构想的哲学王的统治,也体现在儒家对一个“内圣外王”的统治者的期待与憧憬^①。伦理的政治化以及政治的伦理化是德性政治区别于现代功利政治的显著特征。儒家政治伦理以“仁”作为核心观念,“仁”在政治上具体而特定的表现,其最高律则便是让开散开、物各付物,尊重个体生命之尊严。长期以来,历代儒家学者一直提倡“仁”治主义。“仁”既是道德伦理原则,又是政治实践原则,伦理与政治在这里合二为一,表现出伦理政治化的倾向。儒家政治伦理的另一个核心概念是“礼”。“礼”同样是一种道德伦理原则,但是在传统社会,礼法不分,甚至用礼治代替法治,礼在一定程度上代表了封建宗法关系,而封建社会本来就是一个宗法社会,用宗法关系中的“礼”代替国家的法,这是伦理政治化的典型表现。政治伦理化和伦理政治化的第三个表现就是孝治主义。孝本来是用来处理父子和家庭关系的,但是封建社会作为宗法社会,家国一体,修身、齐家、治国、平天下融为一炉,从而使得“孝”由一种家庭伦理原则变为一种政治原则,成为历代统治者的统治工具。

(二) 重义轻利

义利关系,即道德与功利的争论是中国政治伦理思想发展中经常遇到的问题,也是东西方政治思想的重要区别之一。西方政治思想认为追求利益本身就是从事政治的目的,这与中国古代的墨家思想相近。墨家提倡以利为本,义利并举,“仁之事者,必务求兴天下之利,除天下之害,将以为法乎天下,利人乎即为,不利人乎即止”(《墨子闲诂·非乐上第三十二》),“义,利也”(《墨子闲诂·经上第四十》)。但是,作为中国传统社会主流伦理价值观的儒家政治伦理反对追求利益,提倡重义轻利。孔子认为“君子义以为上”(《论语·阳货》),“君子义以为质”(《论语·卫灵公》),义是君子的内在本质和立身之本,“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),“君子之仕也,行其义也”(《论语·微子》)。孟子也认为应该重义轻利,“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’”(《孟子·梁惠王章句上》)。而宋明理学诸子进一步发扬了孔孟的义利观。作为理学之集大成者的朱熹与当时的陈亮有一场历史上非常著名的王霸、义利之辩,而朱熹的观点是非常鲜明地提倡王道,反对霸道;提倡仁义,反对功利。

(三) 德治主义

古典政治是一种德性政治。儒家政治伦理的核心思想是仁。“仁者,人也。”仁者爱人,仁体现了对个体生命的尊重和对实现个人精神自由的理想追求。在儒家的政治思想里,没有政权、主权、人权、权

^① 道德与政治的关系体现了古典与现代对待政治的两种态度。现代政治提倡国家中立和政教分离,古典政治则对政治与道德作一种整全的和形而上学的理解。康德在其著名三大批判中指出,古典哲学并不对科学领域、道德领域和审美领域进行区分,但是现代哲学则把三大领域区分开来,这种区分实际上导致了政治学逐渐脱离道德的束缚而追求科学性和价值中立的倾向。

利、义务、自由、平等诸政治上的形式概念；它只有以才、能、德所规定的人格价值之观念，以及顺在人民的实际生活上，达成其存在的生命个体之事理所应有者，一起予以承认而尊重护持之。因此，在儒家政治伦理思想中，强调德治主义，并且将德治主张应用在政治实践中。德治思想代表了人类政治思想发展中的古典主义和理想主义，体现了人类政治对至善的追求。柏拉图曾经说过，多数的统治是根据法律进行统治，而法律只是意见而非真理，因此，人类最完美的政治制度是君主制，君主制是根据真理而非意见进行统治。但是，在现实的政治生活中，由于人类天生的缺陷和不完美，我们往往是根据意见——法律进行统治而不是根据真理——德性进行统治，所以德性政治只能是人类政治的理想态而不是现实态^①。

（四）爱有差等

儒家政治伦理是一种仁爱伦理，“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁”（《论语·学而》）。儒家政治伦理的仁爱是中国古代宗法社会关系的深刻体现，是以亲亲、尊尊为最高准则的，所以其仁爱精神必然不具有平等的性质，也不如墨家的兼爱思想那样具有博爱精神。相反，儒家政治伦理的仁爱体现出了亲亲、尊尊的由近及远和爱有差等的特点。儒家伦理反对墨家的兼爱和博爱，认为“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也”（《孟子·滕文公章句下》）。此外，与西方基督教的博爱思想相比，仁爱思想更符合人性。人性中的爱本来就具有由近及远的特点。叔本华曾经说过，远在非洲的一个陌生人因为病痛而死亡给我带来的痛苦肯定小于我的手指不小心被一把小刀划破给我带来的痛苦。

三、现代语境下儒家政治伦理思想面临的生存困境

在现代社会的政治伦理生态语境下，中国传统的儒家政治伦理思想面临诸种现实困境。

首先是现代主义主张政教分离。现代主义用政治现实主义取代古典德性政治的理想主义传统，用功利政治和工具理性取代德性政治和道德一实践理性。如此，则使得儒家政治伦理思想与现代政治意识之间存在着内在的紧张性。现代政治意识的始作俑者是马基雅维利，马基雅维利在人类历史上第一次提出君主为了实现政治目的可以采取不道德的政治手段，从而打破了道德对政治的束缚，开启了政治现实主义和现代政治意识的滥觞。由于儒家政治伦理思想自汉代董仲舒倡导“罢黜百家、独尊儒术”以来，一直与国家政权存在紧密的勾连，并在很长的历史时期里成为统治阶级占据主流地位的道德观和意识形态。虽然在历史上历代统治者实质上实行的是“外儒内法”的统治手法，但是儒家的独尊地位与统治阶级的大力倡导和强制推行是分不开的。而在现代语境下，儒家政治伦理思想早已失去了国家政权的庇护，不仅如此，由于中国现代社会的到来一直伴随着西方的入侵和被动挨打、积贫积弱的落后局面，一些文化决定论者将此归因于儒家文化的落后，因此儒学成为中国传统的象征和中国贫困落后的替罪羔羊。从五四运动高举反帝反封建的大旗对儒家伦理的彻底否定到“文化大革命”的“批林批孔”，儒学成为保守和落后的代名词。改革开放以来，虽然结束了对儒学的批判，但国家政权却与儒家政治伦理保持了适当的距离。由此，在现代政治语境下，儒学和儒家政治伦理的衰落势所必然。

其次是现代人的历史主义观点。历史主义实际上表现为一种历史进步主义的观点，即今人较古人认识问题更为全面和进步，所以对待古典文化和思想我们应采取批判性的态度。“历史主义者认为，可以假设历史上后起的立场比先起的更成熟，其他皆然。”（斯特劳斯，2011：51）“一切运动或变化都意味着内在于事物本质中的潜能的实现（或现实化）。”（波普尔，1999：15）历史主义表现了现代人的狂妄、无知和自负，历史主义反对为任何学术建立绝对的形而上学的标准，强调社会背景和历史条件对政治思想的决定性，从而导致了一种历史相对主义的立场。相对主义用社会的普遍承认取代了古典德性政治的“至善”理念，从而使现代政治道德只剩下古典时代遗留下来的一些碎片，最终导致了萨特等存在主义者所归结的道德虚无主义。代表历史主义的经典作家有黑格尔和马克思等。黑格尔认为人类历史的发展是从不完美走向完美的过程，而完美的国家形态就是德意志国家。马克思的历史唯物主义则认为，人类历史是

^① 参考施特劳斯在《柏拉图式政治哲学研究》一书中的相关论点。

生产力对生产关系、经济基础对上层建筑的决定和互动的过程,最终对历史的发展起决定性作用的是生产力。由于生产力是不断发展的,所以人类历史经历了原始社会、奴隶社会、资本主义社会和社会主义社会的不断进步的螺旋式上升过程,而历史的发展必将实现共产主义。

由于历史主义者认为历史和社会是不断进步的,文化也是不断进步的,因此现代政治伦理思想优越于古代的政治伦理。而儒家政治伦理产生于中国古代的奴隶社会末期至封建社会初期,属于主流的封建伦理思想,是中国落后的封建道德和文化的象征,完全不适合历史发展的进程,应该予以全盘抛弃。中国的一些文化决定论者更是把中国社会自近代以来的落后和被动挨打的局面归因于儒家文化的落后,提出要实现中国的现代化和民主化则必须抛弃儒学和儒家伦理,提出“儒学已死”,中国文化和道德的发展必须另辟蹊径的观点。

最后是现代人的道德相对主义观点。古典政治伦理具有一元性和绝对性的特点,倡导一种形而上学的道德观。古代的东方社会形成了一种以宇宙为中心的世界观,而西方社会则形成了以神学为中心的世界观。但是现代人的道德相对主义则解构了这两种世界观,并最终导致道德的多元主义和虚无主义^①。比如存在主义者海德格尔认为存在先于本质,即此在在被抛掷到这个世界之前,并不存在任何先验的道德,此在的生存并不受某种绝对道德的束缚,而是应该遵从此在的良心和内在自由来自我判断此在在道德上是否有罪(海德格尔,2006)。道德相对主义解构了古典政治伦理的绝对性和形而上学标准,使得古典政治伦理在现代社会日益式微。

儒家政治伦理是一种古典政治伦理,是一元化和绝对化的伦理思想,即作为整个封建国家和社会所有的阶级和阶层都必须遵循的唯一的形而上学标准和道德规制。但是自近代以来,西方文明裹挟着船坚炮利,日益东渐,与儒家文明发生了激烈的碰撞。当西方文化与中国传统文化发生激烈碰撞与冲突时——五四运动和新文化运动是这一冲突与碰撞的典型表现,传统政治伦理与西方政治伦理之间的矛盾与张力日益凸显。当西方政治伦理以普世价值的形式高举自由、平等、人权、博爱的大旗强势渗入中国社会意识形态之时,中国的传统儒家政治伦理崩塌了,从而形成了中华文明和伦理思想发展中的文化断层。但是,在历史上,当儒学在魏晋南北朝时期面临佛教和道教思想的侵蚀时,儒学不但没有走向式微,而是最终融合了道教和佛教的思想从而形成了宋明理学。而近代儒学面临西方基督教文化侵蚀时,为什么却迟迟难以做到对西方文化进行融合而再次复兴呢?究其原因,不得不考虑到以上所提到的现代道德相对主义对中国儒家政治伦理的发展构成的钳制和解构。现代道德相对主义意味着儒家政治伦理在未来的发展即使能够融合诸种优秀文化的内核也不可能再次恢复在历史上的独尊地位,乐观地看待儒家政治伦理在未来的发展也只能是成为现代社会多元伦理中的一元罢了。

四、儒家政治伦理思想的现代价值

儒家政治伦理在现代语境下是否已经走向穷途末路而无任何实质性的可公度的价值了呢?其实不然。因为导致儒家政治伦理式微的三个公设政教分离、历史进步主义和道德相对主义未必能经受详密的论证和考验。

首先对政教分离进行考证。现代国家倡导国家中立和政治与道德的分离,道德和政治的分离有利于避免道德专制和建立世俗国家,也有利于国家对持有各种信仰的公民保持公正。但是,现代民主政治的弊端正在于宗教和道德彻底地退出了政治生活领域,从而带来了现代人的双重丧失:意义丧失——人生价值的丧失和自由的丧失——道德和宗教信仰的缺乏和异化而失去了内在的精神自由(哈贝马斯,2004:311)。现代性带来了由于政治、道德和艺术领域上的彼此分离而导致的现代人的世界观的“解中心化”和道德上的碎片化、混沌状态以及文化相对主义的危机。斯特劳斯认为,为了恢复现代人的精神自由,则应谦虚地向古典学习,对政治做自然的和整全的理解。

^①有关古典道德与现代道德特点的区别,参照万俊人《现代西方伦理学史》中的观点。此外,麦金太尔也在《德性之后》一书中提出现代道德的相对主义观点。

由上可见,政治与道德的分离并没有对人类政治的发展开拓美好的愿景,保持道德与政治之间适度的张力更符合人类发展的需要。再者,“虽然现代国家确实完全不适应于作为任何社会共同体的道德教育者而行动。但是,现代国家形成的历史本身当然是一部道德史”(麦金太尔,1995:247)。特别是在中国的政治文化语境下,道德和政治从来就没有实现过彻底的分离,国家政权和道德意识形态一直保持着紧密的勾连。儒家政治伦理在封建国家一直保持着独尊地位,而近代以来又被不断地批判和打倒,儒学的兴与衰,都与国家政权有着复杂的关系。未来儒学的命运,也不可能完全摆脱政治,而可能是与政治保持一种间接的勾连关系。

其次,我们对历史进步主义的合理性进行考证。按照历史主义的观点,人类历史是不断发展的,因此历史上后起的立场比先起的更成熟,今人比古人更具有智慧。但是否真的如此呢?斯特劳斯认为,这种观点显示了现代人的狂妄和无知。由于现代人总是以先入为主的立场对待古典智慧,自以为是站在巨人的肩膀上俯视古人,所以现代人对待传统总是持一种批判的立场。但是,众所周知的是,古雅典是西方文化的辉煌时期,中国的春秋战国时期也被认为是中国文化最自由和最绚烂的历史时期,两千年来中国再也没有出现过类似的百家争鸣的文化大解放大发展的局面。

国人对待儒学和儒家政治伦理有三种观点:肯定论、否定论和折衷论。肯定论者认为可以恢复儒学在中国政治文化中的主流地位,否定论者则认为儒学与现代民主不相容,必将走向式微和衰亡,折衷论者则认为儒学可以批判地继承和发展。笔者认为,肯定论者体现了一种复古的立场,这在现代语境下几无可能。否定论者代表了历史主义的观点,即认为现代政治伦理会取代儒家伦理,这是现代人的狂妄。折衷论者倡导对儒学进行批判性继承和创造性转化,这实际上还是一种历史主义观点,即认为今人比古人更加优越。笔者既不主张历史进步主义观点,更为反对文化复古主义,而是主张古典与现代之间进行一种平等的对话与和解。现代人应以谦卑的或者至少是平等的姿态对待传统的儒家伦理,我们要极力克服现代人的狂妄和历史进步主义,对待古典文化我们要“如其所是”地理解和阐释它,这样才有可能从中汲取智慧,并还儒家伦理以本来面目。

最后,我们对道德相对主义的合理性进行考证。道德相对主义拒斥古典道德的理想主义和形而上学,倡导一种个体根据自己的良心和道德自觉做出道德判断从而实现个体的存在自由的观点,反对道德的先验性和绝对性。现代道德相对主义拒斥任何统一的道德标准和至善的可能,其结果只能是最终坠入道德虚无主义。道德虚无主义动摇了人类的精神信仰和价值判断,造成了人的意义丧失和自由丧失、事实和价值之间的二元对立以及人类道德的功利主义,最终导致人类的异化和物化倾向。麦金太尔认为,“道德行为者从传统道德的外在权威中解放出来的代价是,新的自律行为者的任何所谓道德言辞都失去了全部权威性内容”(麦金太尔,1995:87)。

儒家政治伦理是一种绝对和先验伦理,遭到了现代道德相对主义者的拒斥。但是,道德相对主义给当代中国人带来的是道德滑坡、人的物化、拜金主义和社会道德信仰的崩塌。近年来,频频发生的地沟油事件、毒奶粉事件等各种各样的造假行为,以及裸官事件和官场腐败都到了令人触目惊心的地步,国人已经丧失了最基本的道德底线。如果要防止国人的道德滑坡和崩塌现象进一步加剧,重构一种统一的追求至善的价值观和道德信仰势在必行。

综上所述,导致儒家政治伦理式微的三个公设政教分离、历史主义和相对主义未能经受详密的论证和考验。即是说在现代社会,儒家政治伦理依然具有存在价值。

首先是儒家政治伦理的民本思想与人本政治的契合。一些学者认为,儒家的民本思想不同于人本思想,但笔者认为,民本主义和人本主义之间并无本质的区别。人本主义思想在政治上的运用就是人本政治,人本政治是关于人的政治,就是把道德伦理等非政治和超政治因素由政治的边缘引向政治研究的核心,使得中国政治在未来的发展走出“左”与“右”之争而更加强调个体的自由和价值尊严。而儒家“仁”的政治伦理思想恰恰体现了对个体生命的尊重,强调要顺从存在的生命个体所固有之性、情、道而成全之,非以外在于人之道或概念而硬加于民,这完全体现了个体人格之尊严和对个体精神之自由之追求。

现代中国在治国理念上的技术至上主义和官僚主义,片面追求经济的发展而忽略了大自然的承载力,过度生产和过度消费带来了生态危机,完全违背了人本政治思想的对生命个体的尊重原则。此外,现代人对物的崇拜发展到登峰造极的地步,拜金主义思潮泛滥,社会道德出现滑坡现象,人的主体性被淹没,拜物教带来了人的异化和文化的危机。社会生产成了资本追逐利润的工具,政府对生产的监管严重缺位,道德因素被弃之不顾,地沟油事件、毒奶粉事件、自来水污染事件此起彼伏,人的生存岌岌可危。我们所倡导的人本政治,即是要防止人的物化和异化,实现人的幸福、价值和精神自由,这与儒家政治伦理的“仁”的政治有耦合之处。

其次是和合思想与和谐思想的契合。儒家政治伦理提倡“和为贵”,倡导和平而反对战争,认为在战争中,不战而屈人之兵才是上策。同时,儒家政治伦理主张人与自然之和谐,反对人类中心主义和人对自然的过度掠夺,从而形成了东方人以宇宙为中心的世界观,这种世界观在《周易》中有完整而全面的阐述。与此相反的是,西方人倡导一种人类中心主义和征服自然的进攻性观点。

西方人的人类中心主义和扩张主义观点自近代以来带来了基督教文明对全世界的征服和掠夺,也间接促进了非西方世界的现代化和发展。但是,地球的资源有限,经济的增长必然存在极限,由于人类对大自然的过度掠夺,大自然已经开始对人类进行报复,生态危机正向我们逼近。在这样的现实语境下,现代人不得不重新思考东方和合文化的内涵与价值。人类作为灵长类动物,只是地球的诸物种之一,如果要想实现人类社会的可持续发展,现代人就必须放弃人类的独尊地位和狂妄无知,虚心地与大自然和谐共处。

再次是个体精神自由与制度架构下的社会自由之契合。前已述及,儒家以仁为核心的政治伦理思想体现了顺从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。这是儒者在政治思想和政治实践上所立的一个最高的律则。此种尊生命、重个体,是理性之内容表现,体现了个体精神之自由。但是,儒家政治伦理思想没有自由、平等、人权、权利等这些形式概念,没有形成自由的概念和自由的制度架构,这是儒家政治伦理存在的缺陷。

可是,西方政治伦理思想依客观方式而争来的法律、契约、架构、限制、形式的自由、权利等,也存在着条文之被动性、限定性和死板性,而缺乏中国儒家政治伦理思想的个体精神自由之亲和性、圆融性与夫事理当然上的具体性和天然性。也就是说,如果自由只在外延和形式方面发展,则其客观的落实处即在那些形式概念之建立,最终,自由成为一个既成的空架子。因此,要在当代社会实现真正的自由,就需要将西方之自由概念——理性的外延和形式上之表现,与中国儒家政治伦理之主张的个体精神之自由——理性之内容之表现相结合。以内容的表现提升并护住外延的表现,令其自由真实而不踏空,常在不走失;以自由之外延的表现充实开扩并确定内容的表现,令其丰富而不枯窘,光畅而不萎缩^①。

最后是仁爱与博爱之契合。“仁”是儒家政治伦理思想的核心。仁者爱人,儒家以“仁”为核心的政治伦理思想实质上是倡导一种仁爱伦理。如前所述,儒家政治伦理产生于以自然经济为主导的中国传统社会,其所主张的爱是一种以亲亲、尊尊为原则的由近及远的仁爱精神。而西方政治伦理提倡的则是博爱,这与西方的宗教传统有着一定的关系。西方基督教认为所有的尘世众人皆是上帝的子民,在上帝面前,所有人一律平等。并且,作为上帝之爱,具有普世价值,所以这种爱只能是博爱。但是,中国人的宗教信仰和西方不同,对爱之理解也与西方迥然有异。西方社会是由原子式的个人组成的,而中国社会,即使到了现在,也是以家庭为单位组成的。所以,中国社会强调家庭伦理,西方则强调个体伦理。既然中国社会结构是以家庭为单位,其对爱的理解则与亲亲、尊尊无法分开,也就是这种爱只能是儒家的仁爱。如前所述,仁爱更符合人性的特点并更具现实可行性,而博爱思想则更具普世性,仁爱与博爱之结合,能更好地实现仁爱思想的现代价值。

^①对东西方自由思想的特点和区分,参见牟宗三先生《政道与治道》一书,牟宗三先生认为中国传统思想已经有了个体的内在自由,但没有自由的概念以及宪政形式上的自由。

参考文献：

- [1] 编者(2003). 四书五经. 长沙:岳麓书社.
- [2] 编者(2009). 春秋繁露·天道无二. 曾振宇注. 开封:河南大学出版社.
- [3] 卡尔·波普尔(1999). 开放社会及其敌人:第2卷. 郑一明等译. 北京:中国社会科学出版社.
- [4] 程颢、程颐(1983). 二程集. 北京:中华书局.
- [5] 高亨(2010). 诗经今注. 北京:清华大学出版社.
- [6] 尤尔根·哈贝马斯(2004). 交往行为理论:第1卷——行为合理性与社会合理性. 曹卫东译. 上海:上海人民出版社.
- [7] 马丁·海德格尔(2006). 存在与时间. 陈嘉映、王庆节译. 北京:三联书店.
- [8] 何晏(1999). 十三经注疏. 北京:北京大学出版社.
- [9] 陆九渊(1992). 陆象山全集. 北京:中国书店出版社.
- [10] 马融(1985). 忠经. 郑玄注. 北京:中华书局.
- [11] A. 麦金太尔(1995). 德性之后. 龚群、戴扬毅等译. 北京:中国社会科学出版社.
- [12] 列奥·斯特劳斯(2011). 什么是政治哲学. 李世祥等译. 北京:华夏出版社.
- [13] 孙诒让(1954). 墨子闲诂. 北京:中华书局.
- [14] 孙希旦(1989). 礼记集解. 沈啸寰、王星贤点校. 北京:中华书局.
- [15] 王夫之(1975). 张子正蒙注. 北京:中华书局.
- [16] 王世舜(1982). 尚书译注. 成都:四川人民出版社.
- [17] 亚里士多德(2007). 尼各马可伦理学. 王旭凤、陈晓旭译. 北京:中国社会科学出版社.
- [18] 颜昌峣(1996). 管子校释. 长沙:岳麓书社.
- [19] 杨伯峻(1990). 春秋左传注. 北京:中华书局.
- [20] 杨伯峻(2000). 论语译注. 北京:中华书局.
- [21] 杨伯峻(2005). 孟子译注. 北京:中华书局.
- [22] 章诗同(1974). 荀子简注. 上海:上海人民出版社.
- [23] 朱熹(1983). 四书章句集注. 北京:中华书局.
- [24] 朱熹(1984). 中庸章句集注. 北京:中国书店出版社.

On the Framework of Confucian Political Ethics Thought and Its Modern Value

Xu Honglin (Wuhan University)

Abstract: In Chinese traditional political ethics, the thought of Confucian political ethics is the mainstream and immortality. In the long period development of history, it gradually shapes the political and ethical framework of “courtesy”, “charity”, “people-oriented”, “golden mean”, “harmony”, and “loyalty and filial piety” as the main content. In modern society, the emergence of modern consciousness, which is constituted by the separation of church and state, historic progress doctrine and moral relativism, poses a dilemma to the survival and development of the Confucian political ethics. Therefore, it is the only way by deconstructing the modern consciousness and restoring the dialogue and reconciliation between the classical and the modern to recover true color and realize the modern value of Confucian political ethics.

Key words: Confucianism; political ethics; modern value

■作者地址:徐红林,武汉大学政治与公共管理学院,广西梧州学院文法学院;湖北 武汉 430072。

Email: xuhonglindeyou@163.com。

■基金项目:国家社会科学基金重点项目(10AZZ002);广西高校科研立项项目(LX2014359);梧州学院科研启动经费项目(2013KYQD005)

■责任编辑:叶娟丽