

Wesleyan University

From the Selected Works of Stephen C. Angle

2014

儒家的“德性—礼—政治”模式——— 进 步儒学视角下的政治哲学

Stephen C. Angle, *Wesleyan University*



Available at: <https://works.bepress.com/stephen-c-angle/42/>

儒家的“德性—礼—政治”模式

——进步儒学视角下的政治哲学

安靖如(Stephen Angle)

(维思里安大学 哲学系 美国 06459)

【摘要】今天,儒家哲学应当是“有根的全球哲学”:植根于儒家传统,并从全球的其他哲学传统受到激励。进步儒学即是通往儒家政治哲学的这样一条进路的一个例子。它的基本理论结构像一只三脚凳,乃是德性—礼—政治的相互关系。所有三个维度皆植根于传统,但所有三个维度以及这些维度相互联系的方式,却已经在回应新的情境与挑战中经历了新的发展。伦理的德性是进步儒学最基础的目标,但是,要使德性的获得成为可能,个人的德性就必须“坎陷自身”,并遵从政治的规则(例如法律)。同理,人类社会,对于伦理规范与政治规范之实现来说,礼的规范也是必要的。因此,所有三个维度都是至关重要的,都是理解儒家政治哲学的必不可少的部分。

【关键词】进步儒学;有根的全球哲学;法律;德性—礼—政治;自我坎陷

【中图分类号】B 262 【文献标识码】A 【文章编号】1002-3194(2014)01-0001-08

20世纪的新儒家,如牟宗三,赞同他们所说的“心性之学”,强调儒家传统的伦理的、形而上学的维度。牟宗三也始终如一地坚持:这种以伦理为中心的心性之学也要求一种新的政治(“新外王”),而良知的“自我坎陷”(self-restriction)意味着对伦理与政治之关系的解释。不幸的是,针对新儒家的许多批评者都简单地认为,这种“新的政治”是以一种故弄玄虚的“自我坎陷”观念耍花招(hocus-pocus)来造成一种似乎无懈可击的组合,把西方的自由民主移植到儒学身上。此外,无论是牟宗三和他的

同时代人,还是更多新近的康德主义新儒家(Kantian New Confucians),都不曾对下述问题给予充分解释:何以见得新儒家的政治仍然无疑还是儒家的?其结果是将政治哲学中的一大块领地割让给了制度儒家(Institutional Confucianism),后者自认为他们对儒家的社会制度与政治制度之创造性发展的强调,为当代儒家政治思想提供了一种更坚实的根据。

这篇文章的首要目标将建立在总结而且补充我在《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》(以下简称《进步儒学》)中所解释的三大价值

【收稿日期】2013-09-23

【作者简介】安靖如(Stephen Angle),男,美国学者,维思里安大学(Wesleyan University)教授、哲学系主任,主要研究方向为西方哲学、中国儒家哲学。

①本文基于安靖如《走向进步儒学的当代儒家政治哲学》一书英文版的最后一章,原题为“Conclusion: The Shape of Confucian Virtue - Ritual - Politics”。Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. Cambridge: Polity Press, 2012, pp. 136 - 146.

类型之相互依赖性的基础上。我要强调的是进步儒学用以平衡伦理、政治和礼(ritual)的独特方法。伦理规范高度特殊,源于一个人的平衡而有德性的、与一种特殊情境有关的所有价值观念。政治规范包含法律、民权(domestic rights)与人权(human rights),它们被编成公开法典来作为裁定依据,由国家权力支持其落实。礼的规范(ritual norms)比伦理规范的可法典化程度更高;正如我在《进步儒学》第六章里所强调的,礼的关键方面之一乃是它们为我们的相互交往提供一种便易的“缩写形式”(an accessible “shorthand”)。然而礼的根据和实施不是国家,而是社会;并且,礼通常应用于许多私人语境(intimate contexts),政治规范在这里只作为最后手段介入。根据进步儒学,健全的人类社会(及荣耀的个人)需要这三个相互间颇为独立的所有维度。如果(政治)权利仅被视为伦理的一种类型或一个分支而被取代,那就会有伦理主体性“吞噬”权利的危险;如果(政治)权利与礼被合并,则会有丧失我们之间由礼所促进和支持的决定性联系的危险,因为我们所有人都将在相互关系上由于法和权利而简单地变成“原子化的”(atomistic)个体。表明进步儒学之政治哲学的目标的一种笼统办法是:它的目的在于这三种价值维度之间的协调。它类似于一个三脚凳(three-legged stool),因为对于一个稳健而进步的个人和社会来说,这三种规范类型中的每一种都是必不可少的。当然,这种类比也有问题,因为这三个维度中没有任何一个是完全独立于另外两个的。它们相互依赖、并相互反馈,尽管有时是通过批判的方式。这三个维度存在于一种动态张力(dynamic tension)之中,其中每一个都既可能支持、也可能抗拒其他两个。

一、文化主义、多元主义与政治哲学

在《进步儒学》中,首要的焦点放在了政治

价值和制度上,但是,其与伦理关切或礼之关切的相互作用也被反复地提及了。然而这些关系的性质在很大程度上仍停留于抽象理论。这篇文章的第二个目标是探索关于由儒家“德性—礼—政治”(virtue-ritual-politics)所形成的实际模式(actual shape)有什么内容可以讲。为了在这个问题上取得进展,我们首先需要考虑的是可以提出这个问题的语境。我们是在设想一种纯然儒家的国家和社会吗?抑或是一种更少偏离当今现实情况的剧情,剧中儒家在政治进程和社会制度中所扮演的并非主角?即便假定儒家的许多价值将被非儒家至少是部分地分享、并且抛开在儒家本身中也存在着对其目标与价值的截然不同的理解这种可能性,今天,多元主义(pluralism)的可能性仍然向儒家的政治哲学家提出了有趣的挑战。作为一位当代中国哲学家,干春松认为,在20世纪新儒家及其当代传人中存在一种紧张:一方面是多元主义、甚或文化相对主义(cultural relativism),另一方面是“中心主义”(centralism)或普遍主义哲学(universalist philosophy)。世界上存在着复数的合法价值体系吗?抑或只存在一种(或许是我们逐渐汇聚于其中的那样一种)?作为中国文化的代表,儒学是某种仅仅存留于中国、或仅仅为中国人而存在的东西,抑或是某种对全世界都具有决定性的重大意义的东西,例如它对于美国人来说恰如对于中国人一样是真理?举例来说,在当代儒家杜维明的著作中可以看到一种观念:儒学是世界多种“精神资源”(spiritual resource)中的一种。干春松从这种观念中看出一种从早期新儒家牟宗三那种更具雄心的方案那里的退却。^①多元主义的一种强势形态,可称之为“文化主义”(culturalism),它显然在我所认定为制度儒家的一些思想家中发挥着作用;确实,他们明确地以其能保存和复兴中国

^① 参见干春松《制度儒学》,上海:世纪出版集团,2006年。干春松提出的观点,与新儒家另一个传人刘述先在其著作中以“理一分殊”口号所强调的类似。须注意的是,尽管无论杜维明还是刘述先都坚持儒学抓住了重要而普遍适用的真理,但干春松的看法还是正确的:他们关于这些真理之适用性与范围的信念之雄心看起来远逊于他们的新儒家前辈。

文化为其方案辩解。^①

那么,这与“进步儒学”何干?作为一种政治哲学、而非任何意义的文化主义,进步儒学意在清晰地阐明关于人们应当怎样最好地组织其社会的真理,这些真理应当被运用于任何地方。^②进步儒学在许多方面表明,在多元的国内语境中,其拥护者将准备、并乐意在不论政治项目还是社会项目中充当那些志趣相投的非儒家的结盟伙伴。作为“有根的全球哲学”(Routed Global Philosophy)的实践者,进步儒学家努力从与其他哲学的相遇中学习。我们从牟宗三与黑格尔(Hegel)和康德(Kant)的相遇中看到这一点。在《进步儒学》中,我们也从与章士钊(第4章)和赵汀阳(第5章)以及第7章里与女性主义思想家的交道中看到这一点。第3章里关于权威的解釋强调严肃认真地接受所有对“理”的视角,这里没有任何理由认为非儒家的观点应该从这种框架中被排除。第7章的最后部分强调了若干“支持性价值观”(supportive values)的重要性,其中包括对话和易谬主义(fallibilism),也倾向于支持在多元政治中的谦恭而开放的参与。类似地,我在书中的第4章里关于法治的描述,有一种教训是:对政治与法的接受也就意味着对政治家和法学家之冲突领域的接受。当然,这并不意味着这种主张:当面对多元政治环境时,进步儒学家会简单地抛弃他们的承诺。支持进步儒学的人将通过强调我们所分享的人类经验的诸方面(比如礼的重要性)来寻求进行教育和说服,尽管从政府中和社会上的其他人的观点来看,这种经验并不是十分显著的。孔子本人提供了一个值得纪念的范例:一个人如何在困境中果决地致力于取得

社会的和个人道德上的进步。今天的儒家可以从他的楷模中受到鼓舞。

二、礼、教育与国家

带着关于多元主义的这些想法,让我们回到伦理、政治与礼之关系,进行更细致的思考。首先,我已在《进步儒学》中描述过我对礼的特征的理解,其中最重要的属性就是礼总是可以受到伦理上的批评,而不是高于伦理。因此我以礼为“最低限度要求的”(minimalist);但对于流动的、功能良好的群体和社会来说,礼仍然是至关重要的,并且在个体教育中充当着重要角色。正如在《进步儒学》的第7章里讨论过的,我们营造某些局面,以增进恰当行为和个人伦理成长的可能性,其主要方式之一便是通过礼来进行的。礼也与等级制观念相联系,第7章里已有辩护:当恭敬被期望时,礼如同其信号。当然,我们不能忘记伦理的规范;我在第6、7章的一个重要主题是:现存的礼和等级制可能通过种种方式造成问题,因而我们不能不动用伦理的和政治的资源来批评有问题的礼。然而,假如我们的问题出在相反的方向,将会怎样?也就是说,假如一个社会的礼的实行过于微弱,以致不能充分促进健全的社会互动,将会怎样?从有所不同的意义上来说,当今的后毛主义中国和当代美国也许可以被看作这种问题的例证。如果这种诊断是准确的,那么,一个儒家政治哲学家应当倡导动用政治资源、比如说某种法律干预,以支持礼的实行吗?^③

蒋庆和康晓光这样的制度儒家非常明确地拥护一种由国家支持的、用来传授和提倡儒家礼仪的儒家教堂(Confucian church)。^④这种途

^① 参见蒋庆《政治儒学:当代儒学的转向、特质与发展》,北京:三联书店“哈佛燕京学术丛书”,2003年;《政治儒学续编——王道政治与儒教宪政:未来中国政治发展的儒学思考》,2010年,未刊;康晓光《仁政:中国政治发展的第三条道路》,新加坡:全球出版公司,2005年。尽管范瑞平为其书所起的副标题是“西方之后的道德再思考”,但其重点更多地是放在这种观念上:东亚国家应当接受虽有问題但经过他们净化之后的西方意识形态,而不是放在西方人应当接受儒学这种论证上。

^② 与此相关的是我的 *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism* 一书第1章提到的白彤东对政治哲学的普遍开放性与由蒋庆的儒学(亦即“儒教”)观点所支持的通过宗教透镜进行特殊聚焦的区分。参见白彤东《心性儒学还是政治儒学?新邦旧命还是旧邦新命?——关于儒学复兴的几点思考》,未刊。

^③ 感谢马恺之向我提出了这个问题。

^④ 蒋庆《政治儒学续编——王道政治与儒教宪政:未来中国政治发展的儒学思考》,2010年,未刊;康晓光《仁政:中国政治发展的第三条道路》,新加坡:全球出版公司,2005年。

径之正当理由的关键一点,正如《进步儒学》第3章讨论和评论过的,是它在保卫“中国文化”中的合法角色。我的看法是:如果我们留意一下中国的国家和儒家之礼之间的历史关系以寻找灵感,就会发现一个更具前景的分歧之点,其部分原因是它比制度儒家基于教堂的途径更能与国内多元主义相符合。历史地看,中国的国家支持儒家之礼主要有两种方式:直接的方式存在于大规模的国家典礼形式和国家对孔庙的支持之中;间接的方式,由于国家赞助的教育课程包括儒家的文本,礼的重要性受到表彰。^①这两种途径均可适合于进步儒学的当今世界。例如,不论他们是否多元政治的参与者或纯粹儒家社团的成员,进步儒学家都会强调礼在政治竞选活动和选举中的地位。“礼”并不意味着刻板俗套和空洞:正如《进步儒学》第6章所强调的,礼帮助我们确立我们的身份,并且甚至向陌生人表达我们的价值观。鉴于进步儒学采取了某种新的重要方法,它将努力争取某种新的公共礼仪的发明,以便充分保证礼仪表达出它的非压迫的、包容性的德性追求的目标。

至于礼在国家支持之儒学教育的现代化版本中的角色,这是一个最好与国家支持之伦理教育问题结合起来加以处理的问题。关于国家通过将某些特定价值观纳入国家支持的教育课程来支持它们是否恰当的问题,西方政治哲学中存在着热烈讨论。许多自由主义者争辩说,国家应当在有道德的生活所必须的东西的不同版本之间保持“中立”。自由主义中立的

一种相反意见来自社群主义者,他们相信,对于共同繁荣来说,一个特定传统中的共享基础及其价值观是必要的。另外一种对于自由主义中立立场的回应已由一批哲学家们发展起来,他们对自由主义价值观怀有同情,但相信中立是对国家太强的约束。这些哲学家们偏好一种有限的“完美主义”,也就是说,国家可以在某些方面发挥作用,以通过提倡特定价值观来使其公民更“完美”。陈祖为已把这种途径称为“适度的完美主义”;按照适度的完美主义,某种程度的国家完美主义对于不论一个功能良好的国家还是社会来说都是必要的,并且其成本也不是不可接受的。尤其是,诸如个体自主这样的价值观并没有被牺牲掉,因为适度的完美主义仅仅支持那些广泛共享的价值观,且是以非强制性的办法进行,而且包容为自主权而采取的独立防卫。^②

适度完美主义是否能够充分适应核心的自由主义承诺,这仍然是一个悬而未决的问题;^③但我们这里所关心的并非自由主义。我之所以介绍适度的完美主义观念,是因为它看来是很好地把握了为牟宗三或唐君毅等新儒家所赞同的道德教育的方法,而且我相信它在进步儒学的参数中是很合适的。牟宗三主张,儒学的某些原则和文本应当在公立学校里讲授,但强调,我们所应公开倡导的这些价值观都属于“起码而普遍的人道”,他所指的似乎是仁、义、礼、智、信等基本德性。^④此外,牟宗三始终如一立场是,伦理必须“自我坎陷”以合乎法律

^① 托马斯·威尔逊(Thomas Wilson)论孔庙的著作特别有启发性。他解释了国家孔庙的典礼和曲阜孔府宗庙的典礼之间的区别和混同。他说,到15世纪,国家和家庭的文化教养部分地融合,但从来没有完全一致。威尔逊还说,“因为只有国子监的学生和科考的学位获得者才被允许观礼或参与典礼,所以,孔庙在仪式上与所有其他寺庙的膜拜区别开来,以此将儒家绅士凝聚为一个共同体,它部分地是以精通经典的圣人之言为文化标记的。”(Thomas Wilson: *The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage*. *Journal of Asian Studies*, 55(3), 559-84, 1996, 564.) 我们仍然决不在神职人员或教堂会众的意义上谈论孔“庙”。

^② 在论完美主义的文献中,我找到了陈祖为的论文 *Legitimacy, Unanimity, And Perfectionism* (*Philosophy and Public Affairs*, 29: 1, 5-42) 和 George Sher 的著作 *Beyond Neutrality: Perfectionism And Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)。更多的讨论,参见安靖如: *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009, section 11.3。

^③ 作为一个例子,参见 Thaddeus Metz 在其论文 *Respect for Persons and Perfectionist Politics* 中的一个论点:陈祖为的适度的完美主义是对康德对个人之尊重的一种违背。(Thaddeus Metz: *Respect For Persons And Perfectionist Politics*, *Philosophy and Public Affairs*, 30(4), 417-42.)

^④ 牟宗三《政道与治道》,台北:学生书局,1991年,第179、126页。

与权利,这与 George Sher 的下述观点是很匹配的:鉴于法律和权利的体系足够反抗压迫性的家长式统治,所以没有必要以丧失完美主义道德教育的成果为代价去寻求“预防性中立”。^①我们可以从牟宗三的同时代人唐君毅那里看到很类似的态度。唐君毅本人对他自己之进入真正的“智慧”高度自信,但他反对这些真理的任何强制接受。^②唐君毅反复强调,比起人性的易谬性(human fallibility)的许多来源(包括他自己作为一个思想者的“小智”)来,道德真理要复杂和困难得多。因此,甚至他自己的综合分析也不能被视为“哲学的终结”;对我们的道德实际的一种完全彻底的哲学掌握,要求一种“无尽的发展系列”。进一步说,唐君毅有一种充分的儒家承诺,即内省和对他人仁爱而开放之态度的采取,这两者使得由我们的易谬性所指示的谦逊更具有说服力。因此,唐君毅将完美主义的抱负与对宽容和多元主义的承诺结合起来。

总之,不论牟宗三还是唐君毅,都将我们推向适度的完美主义,但我发现,牟宗三的“自我坎陷”方法优于唐君毅对于宽容的强调。这有两条理由:第一,牟宗三赋予法律的角色,更加有助于它自身的制度化,而唐君毅的方法看起来更依赖于对易谬主义和宽容的个人承诺;第二,唐君毅的观点暗示着一定程度的悲情,因为不幸的人性局限性妨碍着我们按照那些坚持真正实现德性的方式来设计社会。当我们立即转向我由牟宗三所激发的关于权利在我们的伦理发展中的“消极影响”的阐述时,我们将看到,这种悲情是可以避免的。在此之前,让我更多地谈谈进步儒学的适度完美主义教育在实践中看起来像什么。关于内容,我设想有四个领域应当包括进来:第一,传记以及选定的儒家楷模(exemplars)的一些相关作品;第二,基本德性

(如上文所提到的);第三,《进步儒学》第7章最后部分所认定的支撑性价值观^③;第四,所选定的公民礼仪的细节与实践。确切地说,何种楷模与何种礼仪?并且,所有这一切是在诸如数学、自然科学、历史之类标准科目之外,或是合并于其中?这些都是问题,只有当更多的地方文本(local context)填充进来时才能回答。在多元社会中,儒家的楷模、文本和礼仪将与其他传统分享重要地位,一部分教学将不得不包括对它们之间的相似性和区别的某种关注。最后,一个人应当如何教授这些题目,这是一个大而复杂的话题。地方文本将会再次成为重要的东西,但更重要的仍将是传统儒家的教学洞见与当代的研究的创造性综合。

三、权利、伦理与自我坎陷之心

进步儒学中的伦理、政治价值与礼之关系的另一个方面,是这样一种关切:对于我们拥有相互防御的权利这一点的承认,将会逐渐削弱重要的人际关系,而导致一种发育不良的伦理生存。正如《进步儒学》第5章所提到的,Justin Tiwald 已经强烈地表达了这种忧虑,他提示道,我们对于我们所拥有的权利的意识,将鼓励我们为我们的利益而相互竞争,结果是我们的情感与动机将被扭曲,这有悖于一个健全的儒家社会中一个人所应有的东西。作为回答,我相信,“自我坎陷”观念给予我们一个出发点,据此理解伦理意识和政治意识可以怎样相互关联。我们需要区分两种情况:在一种情况下,一个人的权利已明显被侵犯,故请求法律上的补救;而在另一种情况下,侵权行为几乎没有发生,然而一个人的反应却仍然墨守法条。在第一种情况下,比如你对成年兄弟采取暴力,或许是由于他在争执中伤害了你的母亲,或者是由于他从一家联合企业大量偷盗,此时并不是你

^① 参见 George Sher: *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (超越中立:完美主义与政治学), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, ch. 5.

^② Thomas Metzger (墨子刻): *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash Between Chinese and Western Political Theories Today*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2005, 255-61.

^③ 参见 Stephen Angle: *Contemporary Confucian Political Philosophy Toward Progressive Confucianism*. p. 132. 其中有敬畏、想象力、开放性、对话、易谬性和尊敬。

在寻求捍卫你母亲或你自己的权利、以伤害你和你兄弟之间的人际关系:人际关系的伤害是他自己的品质和行为的结果。且须注意,提出一份逮捕证或一份诉讼状,这未必表明自此以后你和你兄弟之间唯一可能的关系就只是敌对关系了。有时,真正需要的乃是一种公开表示:事情变得非常糟糕,需要加以调整,此后或许人际关系能够重新修复。^①无论如何,进步儒学认为在这类情况下权利的存在不算什么问题、而是重要的价值。人们当然会对所发生的事情感到难过,但这种难过并不是由权利的施行加重的。

现在转到第二种情况。当所发生的只是无足轻重的侵权、而一个人却诉诸法律补救的时候,又怎么样?假如这反映了他的品质的失败、且其结果可能暗中损害他的人际关系,这就可能是一个问题。假设我又一次忘记了归还从你那里借的工具,结果你控告我偷窃。我的粗心大意或许会在一定程度上损害了我们的友谊,然而即便可以说是我的行为部分地使你诉诸法律的,但毫无疑问的是你反应过度了。如果法制的特殊设计、甚或仅仅法制的存在本身,根本就是鼓励人们相互仅仅将对方设想为法律诉讼的潜在对象,那么,任何一个希望将人际关系伦理的理想与对公共“政治”价值的原则性承诺结合起来的人,都将面临严峻的挑战。^②

有一种回应集中在制度设计上。我在《圣境:宋明理学的当代意义》一书中论述过:当代儒学需要鼓励公民将法律视为“第二诉求系统”。这个观念是说,法律和合法程序是在这样一种方式下建立起来的:其意在于促进美德乃至道德的增进,但不落入逃避“最后诉求”的

陷阱。^③我仍然认为这是正确的,鼓励有兴趣的读者去查阅我关于在法制中建构激励机制、特别是支持解决争议的可替代形式的讨论。无论如何,我在这里已经摆出的挑战还有更深的一面:不管法制与权利是怎样被建构起来的,如果仅仅是它们的存在本身就导致颇成问题的对竞争性的个人利益的强调,结果将会怎样?

对此深层挑战的回答,存在于圣人之心。圣人所认为的自我坎陷,与其说是向有缺陷的现实的一种妥协,毋宁说是接受它为个人和所有人达到德性的一种必要的手段。圣人并非盲目乐观之人;他们理解,通往和谐与德性的道路是、并且永远会是一条充满障碍的艰辛之路。但圣人不会同意丘吉尔的这种观点“除了所有其他的政治制度,民主是最坏的制度。”圣人知道,对于像我们这种不完美的、一直在为更好更有德行的生活而努力的生物来说,法治与民主——仅仅用这个词语来代表进步儒学所赞同的广泛参与的政治——是正确的政治安排。对法律、权利和民主决策的需要感到遗憾,与对我们人类并非天使或自动机感到遗憾,这两者的意思差不多。进步儒学认为,只要人类还是人类,虽可完善、但仍会犯错误,那么对于我们的理想来说,经由宪法、法律、权利和民主进程的自我坎陷就仍然是至关重要的。^④

读者或许会对上段关于圣人的谈话感到困惑。圣人以外的我们所有其他人怎么样?我用“圣人之心”(psychology of a sage)这个术语来表达这一点,基于两条理由。第一,我想强调,甚至在圣人的理想境界中,自我坎陷也仍然是这个理想的一部分。根据进步儒学,圣人并不立志独裁性地“称王”。第二,正如我通过拙著

^① 《孟子》书中载有关于古代圣人舜的几个故事,舜对父亲怀有始终不渝的爱,尽管他那极端卑劣的父亲一再试图伤害于他。根据进步儒学,舜如果生活在承认“自我坎陷”和法治的时代里,其境况应该好得多,然则这种生存和这些制度的作用并不与他对父亲的爱和孝心相冲突。

^② 在尝试结合这些价值时,儒学当然不是孤独的,但我在这里要聚焦于这样的回应:进步儒学能够应对这个挑战。

^③ Stephen Angle (安靖如): *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009, 216-21.

^④ 我在上文说过,在唐君毅那种通过宽容来节制其完美主义的方法中,存在着一些悲情;现在应予澄清的是,我所理解的自我坎陷并没有这些带着妥协意味的悲情。这可以与 Martha Nussbaum 通往法治的亚里士多德方法进行一种类似的比较,对 Nussbaum 来说,由法律所建构的公共领域仍是某种必要的邪恶。参见我在 *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* 里所进行的讨论。

《圣境》(Sagehood) 反复强调的, 儒家理解的圣人与非圣人的区别, 并非种类的区别, 而是程度的区别。适用于圣人的东西也适用于我们其他人, 只不过完满、持续和强烈的程度有所不同。撇开程度, 我们每个人都有能力达到圣的标准, 我们也会接受自我坎陷。

接受自我坎陷并不意味着放弃在伦理和礼的条件下观察世界。正如我在本文中一直在讨论的, 我们正在持续不断地使所有这三种视角协调起来。根据进步儒学, 从指向适当求助于政治规范和司法机关的东西中学习, 乃是伦理增进的一个重要方面。正如我在上文所说, 一个过于经常地指望法律的人表现出一种有缺陷的品质, 但绝少指望法律者亦然。对于一个其目标是避免压迫和发展德性的政体来说, 不论是法律保护还是政治参与(或许意在改变某些法律) 都是至关重要的。由于没有牟宗三对自我坎陷之价值的洞察, 传统儒家已经倾向于嘲弄法律界, 认为它必定是以自我为中心的。这是错误的。一种过于顺从、自暴自弃的品质恰如那种过于自我中心的品质一样地失去平衡。在早些时候的著述中, 我曾提出, 17、18 世纪的儒家对正当合理的自利(legitimate self-concern) 之重要性的清晰认识, 有助于为 19 世纪和 20 世纪的中国人的权利话语铺平道路。^① 显而易见, 中国 20 世纪早期支持“权利意识”的最著名的争论, 所采取的方式并非坚持权利与儒学之间的对立, 而是吸收和利用儒家的价值观。^② 我从来不认为一个人学会平衡其伦理的、法的和礼的关切之诸意识是一件容易的事情; 我已在《进步儒学》第 4 章和第 6 章里讨论

了这些情况的若干种困难。但我们很少有人真正要指控那种心不在焉的朋友为盗贼, 因为我们绝大多数人都能够十分顺当地处理情况。

四、一个“游魂”?

关于儒家“德性—礼—政治”模式的最后一个问题是: 关于政治权力, 儒家的独立的制度基础的历史缺乏。狄百瑞(Theodore deBary) 在《儒家的困境》(The Trouble With Confucianism) 一书中对此有雄辩的说法。关于汉代儒家, 他说“儒家事实上的衰落看来并不在于其鼓吹方面的失败, 而在于他们没有能力建立自己的权力基础。”关于唐代儒家, 他说“作为儒家士大夫, 他们只好参与当时的政治制度, 而该制度在运用他们训练有素的才干的同时, 保持着他们的极度依附的地位和严重的不安全感。”^③ 如上文所提到的, 孔庙并不是为提供这样一种独立基础而设计的, 而主要是为国家典礼提供一个场地。礼仪本身在某种程度上确实充当着对皇权的检查, 但赋予它们以一种“宪法的”地位则是一种夸大其词, 至少在“宪法”这个词的意谓是牟宗三和我本人的用法的时候是如此。^④ 狄百瑞已指出了 17 世纪的黄宗羲意识到了儒家书院充当独立的制度发源地、提供对政治权力之运作的检查的潜能; 并在别处补充说, 晚明时期, 书院实际上确实促进了“公共问题的积极讨论”。无论如何, 狄百瑞补充道“16 世纪末的这种政治批评, 在遭到官方压制之后, (书院的) 这种作为公共论坛而行使的职能, 就影响深远地停止了。”^⑤

① 安靖如《人权与中国思想: 一种跨文化的探索》北京: 中国人民大学出版社, 2011 年。

② 参见梁启超《论权利思想》(Liang Qichao: *On Rights Consciousness*, Chinese Human Rights Reader, Armonk, New York, 2001, M. E. Sharpe, 5-15) 以及安靖如《人权与中国思想》第六章(北京: 中国人民大学出版社, 2011 年) 中的讨论。尽管没有“自我坎陷”的观念, 梁启超仍倾向于将权利意识与伦理意识合并在一起。另外值得注意的是, 梁启超当然是中国传统文化的许多方面和儒学的若干重要主题的批评者。

③ Theodore deBary (狄百瑞): *The Trouble With Confucianism*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

④ 参见 Ron Guey Chu 的论文 *Rites and Rights in Ming China*(In DeBary, Wm. Theodore, & Wei-ming, Tu (eds), *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998, 169-78) 和 Chaihark Hahm 的论文 *Confucianism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety*(In Bell, Daniel A., & Hahm, Chaibong (eds), *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 31-53), 以及我在《进步儒学》第 6 章和《圣境: 宋明理学的当代意义》里的讨论。

⑤ Theodore deBary (狄百瑞): *The Trouble With Confucianism*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 54. 狄百瑞甚至说, 黄宗羲的目标是一种“学者议会”(parliament of scholars), 它能够“发挥一种有助于抵消其他权力之强度的功能”(Ibid., 83)。

历史学家余英时曾将始于20世纪的儒家的特征描绘为一个没有制度基础的“游魂”。^①在某种意义上,这当然是一种独立或自由,然而甚至以上所讲的传统制度建构也有了儒家观念的表达、发展和影响的可能性。那么,当今世界将会存在怎样的制度上的选择?对于蒋庆和康晓光来说,答案就是儒家教堂,其模型是基督教制度,且事实上基于“儒教”(Confucian religion)概念,这个概念已经按照西方的“宗教”(religion)范畴而被改变了。^②而其他人士,不论是怀有其他目的,还是由于今日中国施加的政治限制,已经寄希望于各种各样的复兴运动的组织和网站。在台湾,不论康德主义的还是批评性的种类繁多的新儒家,都主要存在于学术研究组织中,影响甚微。如果一个儒家教堂不符合进步儒学的礼的最低限度主义(ritual minimalism),那么进步儒学就不得不在其他地方

寻求儒家的制度独立,或许是在与民间团体、草根和学术研究组织的结合处。在西方,强有力的社会—政治—哲学运动,例如自由主义和马克思主义,并没有变成宗教,就繁荣起来了;这些类比也许会让我们考虑一个儒家政党的可能性。实则,预言未来儒家将采取何种形式,或在儒家影响下将会采取何种政体,这是不可能的。并且,不管怎样,正如《进步儒学》一贯强调的,并非只有通过一个儒家的政府才是当代儒家政治哲学切实可行的唯一出路。我相信,我们正在进入这样一个时代:植根于一系列非欧洲传统的政治哲学将会越来越充满活力、引起讨论和发挥影响力。这对于所有那些乐于从一种有根的然而又是全球的立场来通达政治哲学的人们来说,都应当是令人振奋的。

(黄玉顺译)

The Confucian Virtue – Ritual – Politics Model: Progressive Confucianism's Perspective on Political Philosophy

Stephen C. Angle

(Department of Philosophy, Wesleyan University, 237 High St., Middletown, CT 06459, USA)

Abstract: Confucian philosophy today should be “Rooted Global Philosophy”: rooted in the Confucian tradition, and drawing stimulus from other global philosophical traditions. Progressive Confucianism is an example of such an approach to Confucian philosophy. Its basic theoretical structure is the interrelation between Virtue – Ritual – Politics, like a three – legged stool. All three dimensions are rooted in the tradition, but all three dimensions, and the ways that the dimensions relate to one another, have also undergone new development in response to new situations and challenges. Ethical virtue is the most fundamental goal of Progressive Confucianism, but individual virtue must “restrict itself” and follow political rules (like laws) if the achievement of virtue is to be possible. In a similar way, ritual norms are necessary for ethical and political norms to be realized in a human society. Thus all three dimensions are crucial, and all three are essential part of understanding Confucian political philosophy.

Key words: progressive Confucianism; rooted global philosophy; law; virtue – ritual – politics; self – restriction

[责任编辑:刘春雷]

^① 参考文献和讨论,见 John Makeham: *Lost Soul “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge: Harvard University Asian Center, 2008, 2。

^② 干春松希望,当代制度儒家会从康有为和20世纪其他较早建立儒家教堂的人的失败中学习。参见干春松《制度儒学》,上海:世纪出版集团,2006年。