

当代大陆新儒家批判

——以蒋庆、康晓光、余东海、陈明、秋风为例

肖 强

摘要:当代大陆新儒家具有强烈的自我归属意识,他们将自己定位为儒家思想因应时代的阐发者,而非钻故纸堆式的研究者,有将理论运用于现实并指导现实的强烈诉求。蒋庆、康晓光、余东海、陈明、秋风是这个群体的代表性人物,他们的思想差异极大,却共同认为,大陆新儒家之所以区别于港台新儒家,是因为他们主张的是政治儒学,而港台新儒家主张的是心性儒学。大陆新儒家具有相似或相互可沟通的政治主张,并自办学刊,是一个相对紧密、日益壮大的民间学术群体,左右两派都有思想人物向其靠拢。那么,在当前的中国大陆思想市场中,以上大陆新儒家的主张意味着什么?他们对未来中国政治重建和道德重建能起到怎样的作用?大陆新儒家思想是否符合中国未来政治走向?他们的主张是否符合儒家的根本精神?儒家思想如何才能除旧布新,实现转换性创造?这些问题,只有在对大陆新儒家进行系统性述评、批判之后,才能作出进一步回答。

关键词:现代性;政治儒学;道德重建;儒教;批判性

当代大陆新儒家肇兴于20世纪80年代。当其时也,中国思想文化领域开始进入百家争鸣时期,新儒家也加入了这一时期的争鸣。不过,在整个20世纪80年代,思想界的主流是启蒙主义话语,文化保守主义虽厕身其中,但只能算是一种点缀。进入90年代以后,新儒家一度比较活跃,试图修补意识形态的残缺。但由于可以想见的原因,这一活跃期极其短暂。此后,中国进入了经济大发展时期,思想界的争论被暂时搁置了。90年代末期,自由主义与新左派逐渐登上历史舞台,开启了左右辩难、交锋的时期,新儒家并不为人们所关注。

新儒家真正成为一股重要的思潮是最近十来年的事情,最近三四年来表现尤为活跃。可以说,他们是当下中国最活跃的思想群体。与此同时,左右两派也有不少人加入儒家的行列。新儒家的勃兴主要有三个方面的原因:一是社会乱象的催逼使人们认识到了借助儒家进行道德重建的重要性和必要性;二是执政高层对儒家思想主动表示了亲和态度;三是商业力量的介入,已经使复兴国学(儒学是其中最重要的组成部分)成为一门有利可图的生意。在这几重因素的综合作用下,新儒家迎来了自1949年以来最好的历史时期。

当代大陆新儒家群体与1949年前成名的新儒家如梁漱溟、熊十力等人并无师承关系,他们破空而来,彼此之间共享同样的情怀和认同基础。他们与台湾当代新儒家之间虽然经常交流切磋,但总体上并不认同台湾新儒家的思想途径。大陆新儒家普遍认为:台湾新儒家传承的是心性儒学,而大陆新儒家阐发的是政治儒学;台湾新儒家是把儒家当成一门学问来研究,而大陆新儒家则希望将儒家思想融入中国政治、社会,甚至有借儒家思想改造中国政治、社会的宏大抱负,所谓“吾曹不出,如苍生何”。台湾新儒家代表人物虽然并不认可大陆同道的这种分梳,但双方的不同的确明显存在:我

们可以说台湾新儒家研究的未必都是心性儒学,但至少可以说大陆新儒家普遍的主张就是政治儒学。这显然与两岸分处不同的政治阶段有极大的关系。

如何看待当代大陆新儒家的思想言说?新儒家思想是否可能,以及在何种程度上可以参与中国未来的制度重建和道德重建?儒家思想如果要赢得更多人真诚的认可,新儒家群体最应努力的方向是什么?通论这个群体是没有多大意义的,因为这个群体中每个人的具体主张都互不相同。笔者认为,最适当的做法是先述评大陆新儒家的几个代表人物,然后得出一般性的结论。

一、蒋庆:现代性的“反动派”

蒋庆被视为大陆新儒家的“精神领袖”,由此可见其在这个群体中的地位。同是大陆新儒家代表人物的秋风认为,蒋庆是大陆这几十年来唯一的思想家。

新儒家之所以拜蒋庆为精神领袖,主要原因在于,蒋庆研究、提倡政治儒学的时间最早(研究时间长达20年),对现代性的反对态度最为坚决。本节标题称蒋庆是“反动派”,也是按“反动”一词的原义——向相反方向运动——使用的。事实上,蒋庆的确是拒斥“进步”等大家公认的理念的。

蒋庆的一切思想言说是建立在对西方民主政治不满的基础上的。在他看来,民主政治的合法性存在欠缺。民主政治的合法性基于社会契约论,而蒋庆认为:

社会契约论是用理性或者说概念来虚构国家的起源,从而用理性或者说概念来建构政治的合法性……民主政治的合法性缺乏历史的真实,是纯粹理性和概念虚构的产物。其理想亦是历史之外或者说超历史的理想,而非历史之中依据历史建立起来的理想。^①

这种观点早已有之,但这种观点对历史的理解是片面的。首先,历史是由人创造的,根本没有一成不变的、静态的历史。其次,人建构历史是由理想指引的,因此“用理性或者说概念来建构政治的合法性”本身无可指责。更何况,这种理性或概念早已不断成为现实,也即早已成为一种历史。美国立国至今,乃至当年中华民国的建立,都是这种历史的组成部分。其三,在一个全球化的时代,每个国家都需要在新的时代框架下重新定义自己,并重新书写自己的历史。以封闭的观点来理解本国历史,只能导致自绝于世界。站在世界的高度来书写一国历史,得出的结论必然是博大的、开放的。历史学家许倬云先生就认为,走出文化的黎明期以后,中国的历史分为几个阶段:中原的中国、东亚的中国、亚洲多元体系中的中国、进入世界体系的中国^②。其四,从开放而非封闭的立场看,当然不能因一国历史上实无,就推导出未来必无。

所以,蒋庆从社会契约论缺乏历史真实性推论民主政治缺乏合法性,从前提到推论逻辑都是站不住脚的。其实,他本人也未必在乎推论的严密性,他更注重强调所谓的民主政治的弊病。

众所周知,自由民主制度不是尽善尽美的制度,而只是相对而言最不坏的制度。自由民主制度在西方建立以来,对它的批评一直持续不断。在欧美,最新的批判来自兴起不久的社群主义思潮和诸如哈贝马斯所倡导的“协商民主”。但正所谓“阴在阳之内,不在阳之对”,无论社群主义,还是“协商民主”,都未脱离自由主义宪政民主的大框架。与其说它们是自由主义的敌人,不如说是自由主义的诤友。无论作为批评者还是建言者存在,它们起到的作用都不过是对既有的自由主义民主制度作部分修正而已。

蒋庆对民主政治弊病的批评有些釜底抽薪的味道。在他看来,民主政治本身就存在严重的问题:

民主政治最大的弊病,是“民意合法性一重独大”。由于“民意合法性一重独大”,带来人类

① 蒋庆、陈明、康晓光、余东海、秋风:《中国必须再儒化——“大陆新儒家”新主张》,新加坡:八方文化创作室,2016年,第8页。为简略起见,以下凡引此书,皆仅于引文之后括注页码,不另出注。

② 许倬云:《万古江河:中国历史文化的转折与开展》,上海:上海文艺出版社,2006年,第3-7章。

政治的极端世俗化、契约化、功利化、私欲化、商业化、资本化、庸众化、娱乐化、平面化、现世化、非生态化、非历史化与非道德化。(第10页)

他对民主政治导致的这“十三化”恶果一一展开了论述,这些恶果的原因可以归结为一句话:“由于世俗的民意深深植根于人类世俗的欲望,民主政治可以说就是‘欲望的政治’,民主政治的‘治道’安排就成了实现人的世俗欲望最精妙的工具。”(第11页)

这一指控是严厉的。简而言之,蒋庆认为,人太把自己当回事儿了,人类的自以为是把自己带入了万劫不复的境地,人类世界目前的一切乱象都是民主惹的祸。但问题在于,蒋庆是不是太把政治当回事了?如果政治必须为他指出的“十三化”负责,那么最终必然是政治家必须为这“十三化”负责,政治和政治家真的能承受这不堪承受之重吗?蒋庆理想中的政治制度必然能够在人间建造天堂,他理想中的政治家也就只能是圣人,这样的政治制度和政治家是可得而可求的吗?蒋庆看重历史的依据,这样的政治和政治家在历史上出现过吗?

蒋庆认为可得而可求,并且认为它们在历史上出现过。只不过,为了避免别人要求他拿出证据,他转而说:这种政治“在历史现实中只能是逐渐而有限的落实,完全落实则是一个漫长的历史过程。故在中国历史中它只是在某种程度上、某些方面的有限落实”(第8页)。然而,这种辩护同样适用于西方民主政治:既然蒋庆所梦想的政治从未在历史上完全落实,“革命尚未成功,同志仍需努力”,那么,民主政治虽然面临种种缺陷,但怎么就没有可能逐渐改进呢?事实上,当代西方国家的民主制度,已然不同于古希腊时代的民主政治。

不管怎么说,蒋庆还是拿出了他对民主政治开出的替代方案——王道政治。为了以情动人,蒋庆在论证王道政治的必要性时不惜直陈他的隐秘心曲:

中国政治的发展方向是王道而不是民主,这是中国文化回应西方挑战的应有之义……在思考当今中国的政治问题时,必须回到中国文化的内在理路来确定中国政治的发展方向,不能追随西方的政治潮流而舍己从人。这所谓“中国文化的内在理路”就是“王道政治”,“王道政治”就是当今中国政治的发展方向。(第4页)

坚持中国政治的发展必须遵循中国文化的内在理路就会带来一个问题,即:如果儒家的内圣开不出政治上的自由民主制度(学界共识),那么这是否意味着中国人就不配享有自由民主制度?又,此处的“中国文化”所指为何?文化难道不是历史地形成的吗?既然如此,孙中山的学说、胡适的思想是否也是中国文化的组成部分?说到底,蒋庆的论述不过是一种看法,而这种看法的核心是狭隘的民族主义、陈腐的夷夏观念和敌我观念的杂糅。

即便这种论述是成立的,那我们又当如何理解蒋庆下面这句话:

人类政治肯定会发展,不过人类政治的发展不囿于民主,而是在民主之外或之上来发展,即在另一政治文明中以优于民主的形态来发展。这就是中国文化所揭橥的王道政治,因而王道政治是人类政治的新起点与人类历史的新希望。(第10页)

显然,蒋庆这是把王道政治的适用范围已经扩大到了全人类,其中当然也包含西方。这与源自西方的挑战之间是什么关系?如果西方固守其民主政治模式,我们难道要反过来去挑战西方?

再来看看蒋庆所谓的王道政治的具体内容。蒋庆并没有完全抛弃民主政治,但他有超越民主政治的冲动,他的王道政治试图为民主政治注入道德和历史这两针强心剂:

“王道政治”的核心内容是政治权力的“三重合法性”……公羊家言“参通天地人为王”,又言“王道通三”,即是言政治权力必须同时具有“天地人”三重合法性才能合法,才具有政治统治的正当理由。“天”的合法性是超越神圣的合法性,因为中国文化中的“天”是具有隐性人格的主宰意志之“天”与具有超越神圣特征的自然义理之“天”;“地”的合法性是指历史文化的合法性,因为历史文化产生于特定的地理空间;“人”的合法性是指人心民意的合法性,因为人心向背与民意认同直接决定了人们是否自愿服从政治权力或政治权威。(第4-5页)

按照王道政治,统治的权威来自天道、历史与民意的认同,也可以说,王道政治代表了天道、历史与民意,能够最大限度地把统治的权力变成统治的权利,把国民的服从变成政治的义务。如果政治权力不同时具有三重合法性,其统治的权威就要打许多折扣,得不到国民的全部忠诚和完全认同,因而就容易出现统治权威合法性危机,政治秩序就会经常处在动乱崩溃的边沿。(第5页)

蒋庆认为,王道政治所主张的三重合法性之间是相互制衡的关系,这属于“政道”之间的制衡,而西方民主政治所实行的“三权分立”属于低一阶的“治道”制衡。因此,王道政治高于民主政治,也超越了民主政治。

王道政治三重合法性之间的关系并不是平等的,而是一种等差关系。天道的超越的合法性必须高于地道的历史文化合法性和人道的人心民意合法性,因为天生万物、天主宰一切。所以,王道政治表面上综合了民主政治,实质上是一种“屈民伸天”的政治。

蒋庆自认为王道政治综合了君主政治、神权政治、民主政治和生态政治的价值,又能为非西方的政治发展提供历史文化的合法性,因此王道政治是最好的政治。但蒋庆既然强调“历史文化产生于特定的地理空间”,那么,包含着中国历史文化独特性的王道政治,何以又能为一般意义上的非西方的政治发展提供历史文化的合法性?难道非西方的国家没有他们各自引以为傲的独特的历史文化吗?抑或中国的历史文化天然地优于那些国家,那些国家只能无条件接受?另外,前面不是说王道政治的适用范围涵盖全人类吗,现在怎么又只涵盖非西方国家了呢?一个思想者的论述总应该遵循形式逻辑吧。

如果说蒋庆构建的道德理想国还能让一些人向往不已的话,他的具体制度设计则呈现出浓厚的乌托邦色彩,以至于让原本赞赏他的人也只能退避三舍了。这些具体设计包括议会三院制、太学监国制、虚君共和制,其中最重要的是议会三院制。在蒋庆的设想中,三院包括通儒院、庶民院和国体院。通儒院代表超越的神圣合法性,庶民院代表人心民意的合法性,国体院代表历史文化的合法性。

三院具体如何产生呢?蒋庆这样写道:

通儒院由推举和委派产生,庶民院由普选和功能团体选举产生,国体院由世袭和指定产生。通儒院议长由儒教公推的大儒担任,长期任职,可不到位,委托代表主持院事;议员来源有两个途径:一,社会公推之儒家民间贤儒,二,国家成立通儒学院,专门培养精通《四书》《五经》等儒家经典之儒士,经过学科考试与政治实习后,根据学、行、能、识,分别委派到国家、省、市、县级议会任议员。其议员产生之规则与制度可效仿吾国古代之“察举制”、“荐举制”与“科举制”。庶民院议长议员按西方民主政治议会产生的规则与程序产生。国体院议长由孔府的衍圣公世袭,亦可不到位,由衍圣公委托代表主持院事,议员则由衍圣公指定吾国历代圣贤后裔、历代君主后裔、历代历史文化名人后裔、历代国家忠烈后裔、大学国史教授、国家退休高级行政官员司法官员外交官员、社会贤达以及道教界、佛教界、回教界、喇嘛教界、基督教界人士产生。(第21-22页)

议会三院制产生后,根据所提法案的强弱性质不同,须经三院(强性法案)或两院(弱性法案)通过才能颁行。

这个议会三院制的错误一望可知,这里仅指出如下三点:

(一)中国人历来过着被代表的生活,“天”是人们走投无路时的最后慰安。到了那个时候,人们“呼天抢地”、口乎“天呐”,向这万物的主宰者申诉。天的权威恰恰来自它的超越性,即无法言说、不可思议、没有具体形态。天一旦通过“代表”降落人间,必然被操弄。现在,蒋庆不容分说地让所谓“通儒”来代表天道,他是否需要论证一下,儒者的代表资格从何而来?难道当代的儒都是巫,以至于可以通天?国人最后的避难所这么容易被他人代表了,这是不是太武断、残酷了?在西方,宗教改革以后,僧侣阶级已经不能代表基督,而在具体现实中生活着的儒者为什么能够代表“天”?不客气地说,这是儒者对“天”的僭越,也是自古以来野心家们的故伎。

(二)国体院议长和议员的产生纯粹是“出身论”的翻版。实际上,即便化育出孔子的那颗受精卵真的云集了天地之精华,几千年后,他的后代的受精卵为什么总能超迈凡俗?从遗传学的角度看,不是既有遗传也有变异吗?圣贤、君主、名人、忠烈的后代中,必然不会产生恶棍或罪犯?

(三)这一议会制,名为三院制,实为两院制,因为虽然通儒院与国体院的产生方式不同,但其主体都是同一类人——儒者。蒋庆之所以要故意设计成三院,不过是为了以所谓的道德、历史、文化来压制活人。可以想象,通儒院与国体院天然地具有同质性,它们若是经常联起手来,所谓庶民院的民意简直就会沦为被耍弄的玩物。三院制的必然走向是无视法治的独立性,甚至会导致“礼教吃人”的悲惨世界。儒家主张“天地之大德曰生”,就此而言,蒋庆与其说是新儒家,不如说是反儒家。

蒋庆本人对其议会三院制的可行性其实并无充分的自信。如果学者们同意他对王道政治及其升级版儒教宪政的基本构想,但不同意他的具体制度设计或方案细节,他是欢迎批评指正的。但与此同时,他对自己的理论构想自信满满。他说:

我很清楚,我所提出的“儒教宪政”,按中国学术术语属“理”的范畴,不属“势”的范畴,不属“可行性”范畴。但对任何政治发展来说,“理”非常重要,居于政治及其制度思考的优先地位,当然也居于政治改革与宪政建设的优先地位。“理”不明,有“势”也不能建立好制度。历史教训告诉我们,士大夫之降志辱身以至国家终无善制者,往往是“屈理就势”,最后是“以势灭理”。对此吾人须深以为戒。是故,我认为,在当今中国,当以“明理”为中国未来宪政建设的第一要务。(第3页)

但在笔者看来,议会三院制的错误恰恰源自于王道政治理论的错误。王道政治本质上是政教合一的政治。政教合一政治在中外历史上屡见不鲜,但总体上已经沦为历史陈迹。原因很简单:权力意味着腐败,当道德与政治权力捆绑在一起的时候,政治权力的腐败必然传染给道德。到头来,人们非但会抛弃这种政治,而且会厌恶与其伴生的道德。

政治离不开道德,良制也必须建基于一国历史文化之上。但这并不意味着有必要建立政教合一的道德理想国。历史多次证明,任何道德理想国都必然走向覆灭,任何试图在人间建立天堂的实践最后都会导致人间成为地狱。蒋庆重视一个国家的道德、历史、文化的传承,但他恰恰忘了,活着的人本身就是一国道德、历史、文化传承的载体,因此根本没必要再凭空制造两个载体来压制活人。

蒋庆的王道政治和儒教宪政构想注定会是一个无法实现的梦。蒋庆之所以一直身处梦中,源于其封闭而虚妄的精英意识。这种意识按其逻辑发展,只会走向期盼明君贤主的老路,正如本文前面所说,他理想的国体就是“虚君共和”。

文化保守主义者往往在情感上带有很强的敌我观念。在他们看来,“敌人”的制度存在明显的缺点,所以总是产生自创新说的冲动。与此同时,因为在中国古籍中发现了可资阐发的微言大义,他们遂无限引申、凌空高蹈。这就是蒋庆思想的实质。

蒋庆的全盘儒化方案非但不能获得知识界的普遍认可,即便在大陆新儒家内部,也有学者对其进行尖锐的批评。在笔者看来,年轻的新儒家学者任锋对蒋庆的批评堪称精辟。任锋对蒋庆保持“同情的理解”态度,但他认为蒋庆政治理念中存在三个严重的缺陷:一是高扬道德理想主义,将政治当成实现道德的工具,无视政治中立性原则和政教分离原则,这是一种先验的从道德教条直接推出制度构造的思想路径,因此缺乏历史感;二是单方面强调政治权力的神性,无视其魔性,因此其政治哲学丧失了基本的现实感;三是无视民主共和的大趋势,将精英主义与民主政治对立起来,高抬前者的作用而轻视后者的作用。

任锋的结论是:

总体上,蒋庆的政治儒学凸显出了现代性情势下儒家保守主义的某种困境。造成这种困境的缘由,在于政治儒学于努力恢复传统的道德和政治言说之际,未能妥当处理传统与现代性本身的复杂性,对双方都采取了化约主义的思维而将自己置身于一种逼仄的狭路,最终停留于乌

托邦式的理念宣示上,经体而经用,离势而论理,离复兴儒家政治志向的初衷渐行渐远。就儒学传统来说,高调的道德政治理想应该充分吸收儒家丰富传统中的实践智慧与其他进路的保守主义或宪政主义。比如宋儒依托祖宗之法的政治与思想传统,注重现实政治经验与三代之法的贯通和观照,这在明清之际经世儒学和晚清儒学中都有强劲的复兴。注重既有的政治经验与传统,依托历史性情境来落实保守主义的理想,这种儒学精神切近可行。在后革命时代的中国,这一路向虽然更为艰难,但不应放弃。就自由主义现代性来说,在借用其资源的同时,应坦诚吸收其中的契合性思路,尤其是要实现儒家政治学的现代转换,比如反思先验决定论意义上的制度主义而转向一般法政科学上的制度主义。总体上,不为近年来反普世主义的特殊论所牵引,避免反转为一种躁空高蹈而偏执独断的激进教条,回归90年代那种开放通达的理论视野,戮力构建吸收自由主义积极因素的儒家现代宪制,这才是真正复兴公羊学政治精神的现代方向。(第311-312页)

二、康晓光:新儒家之“策论派”

康晓光是当代大陆新儒家中“策论派”的代表人物。如果说蒋庆是由理入儒的话,康晓光则是典型的由事入儒。对康晓光思想的形成具有决定性意义的是“李思怡事件”。此前,他的研究方向主要是扶贫理论和政策,“李思怡事件”激发他归宗儒家。该事件始末如下:2003年6月4日中午,成都市青白江区居民李桂芳把3岁的女儿李思怡锁在家中,然后自己去金堂县“找点钱”。她在金堂县红旗超市偷窃两瓶洗发水时被保安抓获,保安随后将其移交给了该县城郊派出所。因为李桂芳是吸毒人员,派出所决定对其实施强制戒毒。李桂芳曾多次对派出所民警提出,她3岁的女儿被锁在家中,她要求先把女儿安顿好,再回来戒毒,但无人理睬。她曾以跪地哭求和撞门求死的方式提出诉求,但都没有效果。明知李桂芳被强制戒毒,也知道李思怡被锁在家中的青白江区团结村派出所也没有采取任何行动,李桂芳所在居委会和邻居也都没有伸出援手。当李桂芳17天后回到家时,李思怡已被活活饿死!她死于这个社会组织的冷酷和人们的无情!

一个月后,康晓光印行了专著《起诉——为了李思怡的悲剧不再重演》。书中,他从政治、经济、社会、法律、道德等层面为李思怡事件“起诉”,结论是,“没有人幸免于罪,我们就是李思怡的地狱”!如同左拉当年写作《我控诉》一样,康晓光此举体现了一个知识分子应有的道德担当。

基于多年来对社会现状的观察,康晓光的判断是,“现实是有效率的,但又不公正的,而且缺乏合法性”(第141页):

说它“有效率”是指它能够支持经济增长,维护政治稳定,保证国家统一。说它“不公正”是指大众的权利受到严重损害,精英的掠夺肆无忌惮,政治腐败,钱权勾结,为政不仁,为富不仁。说它“缺乏合法性”是指统治者没有为现存秩序提出一套能够自圆其说的东西。所以,现状不可能也不应该延续下去。但是,这并不意味着,现状完全不可取,必须被彻底抛弃。我们的任务是把好的东西保留下来,把不好的东西克服掉。(第149页)

如何改变现状呢?很多人认为民主化是唯一的出路,但康晓光却主张:“中国应该拒绝民主化,民主化是一个祸国殃民的选择,中国应该选择‘儒化’,也就是说,根据儒家的精神重建中国社会。”(第135页)他明确反对民主化潮流:“我之所以‘要’挽狂澜于既倒,那是因为我相信我‘能够’挽狂澜于既倒。我相信胜利最终一定会属于我。”(第142页)

康晓光进而从有效性与合法性两个方面对民主化进行了批判。

从有效性的角度看,康晓光认为,民主化“不见得”能消除或缓解中国面临的政治腐败、经济风险、社会不公正等等,“而且还可能丧失我们已经取得的成绩,如经济繁荣、政治稳定、国家统一、民族团结等等”。“那种认为只要实行民主化就可以解决中国问题的想法是荒谬的。这种逆向思维逻辑,在学理上说不通,在经验上也得不到任何支持。”(第143页)

而从合法性的角度,康晓光几乎彻底否定了民主的价值:

首先,我认为自由民主主义所倡导的一些基本价值是坏的。例如,自由民主主义倡导个人主义。我不认同个人主义,我还是认同天下本位、社会本位。如果非要从西方舶来品中选择的话,我会选择社群主义。再如,自由民主主义主张道德是个人的事情,属于私域范畴,任何个人、任何组织包括政府本身都无权宣称哪一种道德高于其他的道德。它宣称社会和政府价值判断方面必须保持中立。这一点我也是反对的。我认为,任何一个稳定的、有效率的社会都要有一种主流的价值,而且社会有责任把这种主流的价值推行开来,通过教化或社会化使之深入人心。(第147页)

其次,自由民主主义所依赖的逻辑前提缺乏事实基础。例如,它假设人类个体是自足的存在,但实际上人是一种社会动物,任何个体离开群体、离开社会都无法生存。再如,它主张性恶论。实际上,人既有作恶的本能,也有为善的潜能。善、恶共存与人性之中。再如,基于自然状态、人性假设、个人本位、人人平等理念编造出来的社会契约论,没有任何历史事实上的根据,完全是人为的理论建构。而且自由民主主义的一些重要论断也是错误的。例如,它认为政府是一种必要的恶。所谓“必要的恶”是说,政府天生就是一个坏东西,但是离开这种坏东西人类又玩不转。政府之所以有资格存在,那是因为存在“市场失灵”,如果市场是完善的,根本就不需要政府。简言之,政府是对市场的补充。其实,政府可能作恶,也可能为善,但有一点是肯定的,如果没有政府,肯定不会有稳定的社会,因此政府是一种必要的善。(第147页)

第三,即使自由民主主义的价值是好的,即使它的那些逻辑前提是真实的,即使它的推论是正确的,在实践中它也表现为一套谎言,从来没有真正兑现自己的承诺。自由民主主义和共产主义一样都是乌托邦。

……在资产阶级向国王和贵族夺取权力的时候,它是平等和民主的最热情的鼓吹者。一旦掌握了权力,它就成了平等和民主的最坚决的反对者。只要看看穷人、妇女、有色人种争取投票权的历史,你就什么都明白了。上述过程中无不伴随着流血牺牲,无不伴随着残酷的镇压。实际上,资产阶级从本性上来说是最反对民主的,因为民主意味着贫穷的多数可以运用民主权利合法地剥夺富裕的少数。所以,资产阶级面临着一种非常深刻的矛盾,一方面它要通过宣扬民主来论证其统治的正当性,一方面它又要剥夺大多数人的民主权利。为了克服这一矛盾,资产阶级的学术代理人发明了宪政。所谓宪政,其功能就是,既可以使资产阶级利用民主粉饰寡头政治,又可以剥夺大众的民主权利使资产阶级安居财富金字塔顶端。(第148—149页)

康晓光由此得出结论说:

对于中国来说,西方式民主,作为工具是没用的,作为价值是不好的。说它“没用”是指它不一定能解决政治腐败问题,不一定能打破官商勾结,不一定能保护大众的利益,也不一定能限制精英的掠夺,相反,还有可能带来经济衰退、政治动荡、国家分裂。说它“不好”不是说自由民主主义的合法性理论无法自圆其说,而是说它无法在实践中兑现自己的承诺,到头来还是一套谎言。所以,我们应该抛弃它,至少不应该不假思索地接受它。(第149页)

不得不说,上述批判实在太粗疏、太轻佻,也太缺乏创意了。

从有效性的角度看,民主的确与政治清明、经济增长、社会公正之间没有线性的因果关系,因此康晓光可以举出不少民主化后政治依然腐败、经济持续低迷、社会依然不公的例子。但是,正因为民主与政治清明、经济增长、社会公正之间没有线性的因果关系,我们也完全可以举出不少民主化后政治变得清明、经济实现增长、社会逐渐公正的例子。这是因为,一方面,自由主义宪政制度的建立需要很多构件,民主只是其中一个重要构件,法治至少是另一个重要构件,只启用一个构件建造的制度不能称之为合格的宪政制度,这样的制度是跛足的,当然无法稳定。事实上,很多国家民主化以后之所以无法摆脱政治腐败的泥淖,正是因为并未建立牢固的法治(当然还有其他原因)。另一方面,民

主化的目的是为了实现在个人自由,人类实现自由是一个艰辛而漫长的过程,不能指望一蹴而就、立竿见影,真正的自由主义者也不会指望只要开启了民主化进程,社会就能在短期内迈入自由时代。因此,用转型国家的短程历史评估民主化的有效性是短视的。

基于类似的短视,康晓光对“我们已经取得的成绩”的判断是不是太乐观了呢?只要稍微留心现实,便不难发现,这种判断既缺乏现实感,也缺乏对趋势的前瞻性。

从合法性的角度看,自由主义并非不知道人必须生活在社会中、人性中分善恶两端、政府与黑社会属性不同,但自由主义认为仍然有必要强调个人主义、自然状态、人人平等、人性恶,以及由此导出的政府中立于道德、有限政府、“政府是必要的恶”等等理念。这是因为,自由主义只为政府职能设定底线,但并不规定其上限。事实证明,只有设定严格的底线,才有可能追求上限,一味高扬理想的上限,往往会在现实中洞穿底线。

任何政治哲学都建基于一种逻辑假设。自由主义也一样,但自由主义的假设是基于历史上和现实中政府权力对个人权利和尊严的压迫和戕害而产生的。这些压迫和戕害虽然未必发生在历史的初始时刻,但却实实在在地发生于历史之中。作为社会生活中的事实,它们并非人为、任意的概念虚构,因而构成自由主义政治哲学的历史经验支撑。

此外,前面已经指出,人类对民主、自由的追求和这些价值的实现是一个历史过程。自由主义的政治制度虽然是资产阶级助推的结果,但它们既然已经成为深入人心的理念,那么资产阶级在资产阶级革命实现后,即便主观上想要限制人们走向民主、自由,客观上也是不可能的。因此,西方人的民主、自由权利总是处在一个不断扩展的过程中,用西方历史上的不自由、不民主来论证这些价值是“谎言”、“乌托邦”,这不是历史主义应有的态度。

至于西方用宪政来规制民主,这非但不应该批评,反而体现了自由主义政治哲学对人性幽暗和群体不理性的认识。自由主义从来不主张大民主,康晓光批评的那些极端民主派根本就不是自由主义者。

实际上,即便不使用康晓光列举的那些自由主义的假设,自由主义的合法性也很容易论证:其一,民心求自由、民主,这就是最大的合法性。合法性理论本身就是建基于民心的,如果众叛亲离,哪里还有什么合法性可言?合法性问题的本质是人民与国家的关系问题,通俗地说,就是“我凭什么要服你管”的问题。其二,民主能够避免整个国家因反复经历政权更迭而不断翻烙饼——黄炎培以“王朝周期律”言之,这反映出它根本不是什么“超稳定结构”,而是成王败寇的死循环。就像蒋庆给民主政治开出的替代方案是王道政治一样,康晓光开出的方案是所谓的“仁政”。

因为康晓光是由事入儒,所以其理论“原创性”不及蒋庆。他完全搬用儒家传统的道统和政统的理论来论述仁政的合法性,如说“政治是一种高尚的事业”(第151页),仁政就是扩大人的“善端”的政治。如何通过政治扩大人的善端呢?康晓光开出的药方不过是中国几千年来所谓的“贤人治国”:

贤人就是信仰并践行儒家理念的人。贤与不贤的标准就是是否信仰并践行儒家理念。这是因为,仁政是最好的政治,而儒士是实践仁政的人。说白了,仁政就是儒士共同体专政。无须讳言,仁政属于权威主义的范畴,但它又有别于一般的权威主义,其区别就在于它是一种仁慈的权威主义。(第151页)

仁政既然是儒士共同体专政,当然就必须排斥西式民主政体所倡导的几大要素了:

这是因为,第一,儒家可以承认“主权”属于全体人民,但坚持“治权”只能属于儒士共同体。这是因为,天道高于民意,而只有儒士共同体才能体认天道。可以说,儒家并不绝对拒绝“人民主权”原则。第二,如果仁政是最好的政治,那么不信奉儒家理念的政党就没有资格执政,所以儒家反对“多党制”。第三,儒家反对“全民普选”。这不是因为儒家拒绝承认抽象的平等原则,而是因为儒家坚持实质性的不平等原则。儒家承认平等原则,但这仅仅是一种可能性,即在“人皆可以为圣贤”的意义上每个人都是平等的。但是,在现实中,儒家认为人和人是不平等的,人

和人之间有贤与不贤之分。儒家认为,大德应该统治小德,大贤应该统治小贤。也就是说,只有贤人才配拥有统治权。孟子说“惟仁者宜在高位”。儒士就是有贤德的仁者,所以统治者只能由儒士共同体推举,而无需全体国民选举。其实,儒家也是主张政治平等的,只不过它不主张虚幻的人头面前人人平等,也不主张金钱面前人人平等,而是主张德智面前人人平等。尽管儒家主张儒士共同体之外的人没有统治的权利,但他们有获得良好统治的权利。也就是说,被统治者有权利要求统治者行仁政。这是被统治者的天赋权利。(第151-152页)

也就是说,在儒士共同体专政中,“人民主权”就像卢梭所定义的那样,本来是有的,但必须虚置起来。经过康氏理论这么一番弯弯绕,事实上它已经被蒸发了!自由主义的平等原则指向的是每个公民在政治、法律上的平等,这是看得见摸得着的权利。康晓光虽然承认平等原则,但他主张的是德智可能性——人皆“可以”为圣贤——意义上的平等!但问题在于,有权利施行统治的贤人的标准是什么呢?又如何评价他是否“信仰并践行儒家理念”呢?

崇尚道德固然是好事,问题不在于要不要道德,而在于通过什么途径增进道德。通过错误的途径试图增进道德,事实上非但不能增进道德,反而只能助长伪善与专制。康晓光不是看重历史吗?从历史的角度,笔者要追问的是:儒家所崇尚的“三代之治”何曾一日行于中国?又,为什么在海通初开之后,驻英公使郭嵩焘就发出了“三代之治在英美”的浩叹?显然,两个问题的答案正在于制度的不同。

那么,康氏“仁政”的具体制度是如何设计的呢?谈到最高权力的更替规则,康晓光认为,首选应该是儒士共同体推举,其次是禅让,再次是革命。

而基于现实的考虑,康晓光其实并不拿儒士共同体推举当回事,他的着眼点在于禅让。康晓光对尧舜禅让的故事非常痴迷,于是他引述孟子的主张说:

禅让有三个条件,第一是天子推荐,第二是接班人必须是贤人,第三是经过试用之后得到认可。在禅让制度下,天子没有权利确定自己的接班人。他只能推荐接班人的候选人,而且只能推荐那种能力和品德都出类拔萃的人做候选人。候选人必须经过试用期的考验。经过试用之后,再看候选人是否得到了天和民的认可。只有得到了天和民的认可,才能正式接班。(第153-154页)

问题在于,禅让制既然如此美妙,为什么禹要把位子传给自己的儿子,进而在整个中国古代,禅让制由此就绝迹了呢?康晓光或许可以辩说,王莽得位、宣统的逊位不都是禅让吗?但是,如果这种被逼的权力更迭方式能叫禅让,那么革命何尝又不能叫禅让,选举又何尝不能叫禅让?

任何政治制度都是无法无视民意的,否则就根本无法运转。康晓光当然知道这一点,因此康版“仁政”也设计了民意表达机制。这套机制表现为三种实现方式:其一,开放的大众传媒;其二,行政决策咨询机制;其三,法团主义体制。

第一种方式无须赘述,我们先看第二种方式——行政决策咨询机制。这种机制又叫“行政吸纳政治”,也即把政治问题行政化。康晓光举出的例子是香港殖民地时期的政治制度,“行政吸纳政治”这一概念是20世纪70年代由金耀基教授提出来的。康晓光这样写道:

我发现,用金耀基的概念来分析20世纪90年代的中国大陆也是非常有效的……中国政府是一个“议行合一”的政府。在立法和执法的过程中,它会主动观察、了解社会的各种需求、压力和冲突,并做出反应。例如,在制定政策和法律的过程中,它会听取各种各样的意见,召开各种各样的会议。还有什么市长热线、信访之类的东西。人大和政协就更重要了。同时,中共也非常注意精英吸纳。例如,政府有意识地把有钱的、有名望的、有历史地位的人,总之是一些现代贵族吧,安排进政府、人大、政协、工商联、科协等机构之中……现代社会发明了两种截然不同的机制来解决这些政治问题。一种机制是政治民主化,其工具包括多党制、选举、议会、压力集团等等。另一种机制就是政治行政化,其主要工具是决策咨询和精英吸纳。在党政合一、议行合

一的中国,政治行政化是一种有效的民意表达机制。(第155—156页)

“行政吸纳政治”、“议行合一”是殖民地政治的常态,用殖民者对殖民地的统治方式来统治一个前殖民地,甚至一个共和国,显然属于时空错置,人民会答应吗?这种统治方式或许适应对小型城邦的管理,但无法适应大国。南非、印度等国的历史已经充分说明了这一点。

而就公众参政而言,康晓光自称“最欣赏的是还是法团主义体制”。康晓光认为,美国的多元主义和奥地利的法团主义,属于民主的不同表现形态(第156页)。简单来说,法团主义就是将人民组织进行行业性或职业性公会(法团)进行协商谈判的一种思潮。按照康晓光的设想:

当劳工和资本家有冲突的时候,或是不同行业之间发生冲突的时候,政府就出面组织冲突各方坐下来谈判,达成共识之后,共同贯彻执行。请注意,真正的决策参与者是政府和功能性团体,而不是议会。“立法”是在议会之外进行的……在法团主义模式中,怎样分配参与权或谈判权呢?比如说,同样是钢铁工人的工会,可以有几十个,也可以有一万个,总不能让所有的工会都参加谈判吧。一般情况下,政府只允许几个甚至只允许一两个参与谈判。政府往往选择那些大的、愿意合作的工会参与谈判。有些国家还为那些被选定的工会提供财政支持。享受这些特权的工会必须承担贯彻实施谈判协议的责任。政府的控制手段是“胡萝卜”。你跟我合作,我给你谈判权利,给你财政拨款。(第157页)

也就是说,康氏仁政允许人民组织法团。当法团之间产生利益纠葛时,先是让他们相互谈判,最后由政府做主裁定。而且,有资格参与谈判的只能是听政府的话的法团。这还是仁政吗?这是君师合一的牧民术!至于“胡萝卜论”,纯属典型的诱民以利,与仁政何干?

法团主义本身并不是问题,它在西方是比较流行的理论。但与社群主义一样,它只是对既有宪政民主制度的补充和完善,所以康晓光能举出的主要实行法团主义的国家,也只能是像奥地利这样的小国(指人口和国土面积)了。在一个大国,舍议会和法院而实行法团主义,官员就只能天天陷入坐堂判案的事务中了。

除了“仁慈的权威主义”和法团主义,康版仁政还杂糅了市场经济、福利国家、儒教等制度。

由此,康晓光自诩他的“仁政”是一种“混合政体”,这种政体把君主政治、寡头政治、民主政治的要素混合在一起。他认为仁政可以超越周期律。但既然超越了周期律,为什么还要保留革命的正当性呢?革命不就是周期律发作的症候吗?

康晓光将他的“仁政”的“权威主义”规定为“一类特定的知识集团专政的权威主义”。他认为,这种仁政由此克服了现存秩序的缺陷,同时保留了它的优点:

仁政不是暴力集团专政的权威主义,不是官僚集团专政的权威主义,不是资本集团专政的权威主义,而是一类特定的知识集团专政的权威主义。与军阀、党棍和暴发户相比,知识分子总还是要仁慈一点。这是一个世界性规律。(第161页)

知识分子的“仁慈”,成为康版“仁政”的优越性基础。康晓光则认为,知识分子专政比其他任何专政都仁慈。而由本文上节可知,蒋庆认为,未来的制度应该是儒家知识分子主导下的制度。这种“特定的知识集团”的优越感,恐怕是过于自高自大了。

康晓光的最终目的是,在坚持“中学为体,西学为用”的基础上建立“儒教国”,而建立儒教国的过程就是“儒化”。那么,康氏在政治上的“儒化”方略是什么呢?其实很简单:用孔孟之道来替代现有意识形态。“党校还要保留,但教学内容要改变,把四书五经列为必修课,每升一次官就要考一次,合格的才能上任。公务员考试要加试儒学。要有意识地在儒家学统与政统之间建立制度化的联系,而且是垄断性的联系。党变成了儒士共同体,仁政也就实现了。”(第164页)不得不说,只要稍具现实感,大多数人都知道这个方略纯属空想,没有任何实践性。

说到底,康晓光与蒋庆一样,他们建立思想言说的深层动因,还是因为不自信而产生的深入骨髓的敌我观念。康晓光毫不避讳地这样写道:

未来中国无非两种结局,要么“再西方化”,要么“再中国化”……如果西方文化胜利了的话,中国政治将走向民主。反过来,如果儒家文化能够复兴的话,中国政治将走向仁政。所以,今后二十到五十年内,儒家必将与西化派在政治和文化领域内进行决战。这是一场殊死的决战。因为它关系到中华民族的未来。而且,我坚信,民主化将葬送中国的未来,儒化最符合中华民族的利益。(第163页)

而鉴于文化与政治的深层关系,康晓光甚至不惜说出这样的话:“要确立仁政的合法性,就必须建立儒家文化的霸权。”(第163页)——儒家的招牌不是“王道”吗?为什么到了关键处,就撕破外衣而诉诸“霸道”了呢?

康晓光的逻辑其实不难理解,他直陈:

国亡,只要文化在,中国人还是中国人。文化亡,即使国还在,中国人也不存在了。所以,比亡国更可怕的是亡文化。今日中国就处于文化灭亡的边缘。我们要有紧迫感!……儒家要有危机感!要认识到,要打败西方,我们必须付出持久的、艰苦卓绝的努力。(第164页)

这是儒家的老调。然而,如果一种文化真的有生命力,它就不怕竞争,也不会亡。如果它没有生命力,就必然灭亡。文化是让人活的,人不是为维护文化而活的。退一万步讲,即便中国文化亡了,被中国文化定义的人自然就不存在了,但被新文化定义的作为一国国民的中国人则会活得好好的。文化是动态建构着的产物。可以预知,中国未来的新文化,既不会属于原教旨主义儒家,也不会属于纯西方文化。更何况,西方文化由多国、多渊源构成,如何界定所谓的“纯西方”呢?而如果像儒家所宣扬的那样,西方的文官制度源自中国,那就更没有什么“纯西方”了。

与蒋庆一样,康晓光的升级版仁政,同属“儒家宪政”这个大类。但具体来看,他所谓的儒家宪政跟之前所谓的仁政相比,并没什么大的变化。他只不过是为自己的保卫中国文化的主张提供了另一套说法,即从主权上立论——颠覆了“人民主权”说,而创建了“民族主权”说。他认为:

中国的主权者是“中华民族”,而非活在当下的“中国人民”。中国人民属于中华民族的一部分,但是中国人民“不等于”中华民族。中国人民仅仅是中华民族的当下的成员,而中华民族不仅包括当下的中国人民,还包括已经死去的中华民族的成员,以及尚未出生的中华民族的成员……在现实政治决策中如何体现先人的意志呢?解决办法就是以历史文化为先人的意志,通过将历史文化确立为宪法原则来体现先人的政治意志、保护先人的政治权利。(第172页)

文化决定论与文化优先论的最大弊病在于,只爱静止的文化,不爱活着的人。或者,至少是爱死人多于爱活人。而这,与孔子之道是完全背反的:“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”(《论语·颜渊》)

三、余东海:儒之时者

当代大陆新儒家虽然普遍呈现出政治儒学的共性,但并不是每个人都拿出了自己的政治儒学理论和操作方案。

其中,一些新儒家内心亲近自由主义,希望将自由主义建基于儒家文化之上,但二者具体如何嫁接融合,他们没有深入论述。例如,陈明是亲自由主义的,但他关于政治儒学的思考只有一个大致的构想——超左右、通三统、新党国。又如,秋风是从自由主义转入儒家的,但他如今的言说多是为儒家辩护,其自由主义者身份有渐趋消隐之势,其关于政治儒学的思考——儒家宪政民生主义,也基本停留在初期阶段。

与蒋庆、康晓光相比,尤其是与陈明、秋风相比,民间思想者余东海在政治儒学上的运思值得更多关注。2005年以前,余东海是一个典型的自由主义者。2005年,他正式归宗儒家。余东海的思想言说体现了一个当代思想者融合自由主义与中国传统思想(主要是儒家)的努力。

余东海的思想主张可以用“仁本主义”四字概括。据余东海说,仁本主义具有如下特点:在哲学上,既非唯物主义,又非唯心主义,而主心物一元论。在体用问题上,主张“体用不二”。在自他问题

上,既非利己主义,又非完全的利他主义,而是自立立人、自达达人,认为利己利他都是人的本性所致。在政治哲学上,仁本主义虽然爱集体、爱国家、爱民族、爱社会,但反对将它们绝对化,而持仁爱由近及远、由人及物的扩展论,所谓“克明俊德,以亲九族;九族既睦,平章百姓;百姓昭明,协和万邦”。基于此,仁本主义“涵盖而又超越”人本主义。说它涵盖人本主义,是因为它也“强调人的主体性,重视人的肉体生命,着眼于外部政治社会之自由”;说它超越人本主义,是因为它又“强调道德良知的主体性,在重视人的肉体生命的基础上进一步重视人的灵性生命,在注重外部政治社会之自由的同时致力于追求内在意志道德之自由”。“仁本主义关爱人类兼及万物,爱有层次而无局限,可以避免人类中心主义。它追求个体身与心、群体人与人及人与天地万物之间的高度和谐。”(第200—201页)

余东海为什么要提出“仁本主义”呢?他的回答是:“因为‘仁’具有至高无上的普适性,仁义就是中庸,永远不会‘过’。就像自由不怕独尊一样,仁与良知更不怕独尊。”(第201页)

余东海这样写道:

仁本主义一元化,可以更好地为多元化提供最佳保障,犹如乾坤一元促进万类自由。指导思想的一元与思想学术社会文化的多元相辅相成。某种意义上西方社会也是一元之下的多元:任何思想信仰学说主义都拥有言论自由,但都不能推翻自由主义的价值原则,不能进行反自由、反民主、反人权、反平等的政治社会实践。

仁本主义一元化,实质上就是仁义道德挂帅,让一切仁义化:政治仁义化,为仁政;制度仁义化,为良制;法律仁义化,为良法;官员仁义化,为清官廉吏;社会仁义化,为良风良俗和君子社会。西哲说过:道德是文明的核心、自由的本质。论儒家政治的文明性和自由度,在古代,远高于法家及基督社会,在民主时代也应高于自由社会——若有实践机会的话。(第202页)

在信仰问题上,仁本主义坚持良知信仰……因为信仰良知,故人生要努力良言良行,社会要倡导良风良俗,政治要追求良制良法;因为信仰良知,故“君子有三畏”。(第202—203页)

自由主义只是一种政治哲学,仁本主义则是一个无所不包的思想体系。自由主义强调的是个人的政治权利,仁本主义则试图让政治道德化。仁本主义的思想资源显然源自儒家,其在方法论和价值观上尤其凸显了和合中庸的精神,甚至可以说仁本主义就是中庸主义。

从余东海对自由主义的态度来看,仁本主义具有很大的开放性和包容性。他说:

我们认为,仁义、诚信、时中、中庸诸原则具有至高无上的普适性,民主自由平等人权等价值观亦具有一定的普世性,可为仁本主义所涵盖,民主与民本、自由与秩序、平等与差等、人权与主权、法治与德治,相辅相成,可以在仁本和王道的平台上取得一致。

仁本主义与自由主义,合则两利,违则两败。自由主义反儒家,让自由追求丧失基本道德力量,让民主建设丧失本土文化基础,民主自由遂成空中楼阁;儒家反自由主义,是反对政治现代化和自由人权等价值观,自绝于时代潮流。民主制比起君主制来,更有利于落实民本原则,真儒家不会反自由主义。

儒家只论优劣是非善恶正邪,不论其它立场。如果是劣、非、恶、邪的坏东西,传统的也好,“友军”的也好,都将毫不留情地排斥拒绝之;只要是优、是、善、正的好东西,西方的也好,敌方的也好,照样海纳百川地摄之融之,就像摄影和融资一样。对于民主自由就应如此。

我们主张中国特色的民主,以道统开出政统,以法治为德治基础,视宪政为现代仁政。(第206—207页)

除了外王学,自由主义是古今中外最好的政治学。(第217页)

仁本主义的开放性和包容性源自儒家传统的天下主义,而天下主义的实质是普世主义。余东海与不少新儒家的不同在于,他不排斥源自西方的普世价值,因为他认为,儒家也能为人类提供诸如仁义、中庸、和谐等普世价值。余东海在其所撰《中华宪政纲要》里列举了他所认为的中华宪政的基本

原则：仁本、中庸、诚信、和谐、王道（兼顾民意和道统合法性的统治）、德治（贤能政治）、自由、民本、民主、平等（参见第209—211页）。这些具体的原则条目是否合适，条目之间是否存在冲突或重复是另一个问题，但显然，在他看来，他列举的这些条目都是普世价值。

余东海虽然没有明说，但他暗含的逻辑是，普世价值并非西方独造，全人类都可以为普世价值提供内容或有机组成部分，像中国这样有着悠久历史和灿烂文化的共同体更是如此。所以，普世价值的形成并非完成时，而是进行时。这种理解显然高于那些把中国古代描述成完善自足的黄金世界的所谓的新儒家观点。在那些新儒家看来，儒家之所以适合当代中国，是因为它符合中国特殊的国情。按他们的逻辑，既然每个国家的国情都不同，儒家也可能不符合其他国家的国情，由此就必然导出儒家思想并非普世价值的结论。这样的新儒家，有资格列于孔子门墙之内吗？

但是，余东海对他所列举的普世价值的具体条目并非一视同仁。他说：

仁本主义承认民主自由平等人权等价值观有相当的普世性，但认为仁义礼智信是更高的普适价值，具有更高的宽容性、文明性、科学性、真理性，具有更加丰富的道德精神、制度精神和科学精神。（第209页）

在他看来，儒家的道统高于政统，政道应该在道统的基础上合一：

仁本主义以儒家为主统，以佛家、道家和自由主义为辅助性文化系统，佛道为宗教辅统，自由主义为政治辅统。独尊中道，一主三辅，以仁为本，海纳百川。（第208页）

儒化就是仁义化文明化。儒家民主，意味着增加政治、制度、法律、社会之道德含量，使民主更优质，使政治更文明，社会更和谐，秩序更好而自由度更高。故儒化程度越高越好。（第208页）

儒家近期目标是儒化中国，远景规划建设儒家中国，进而儒化世界，将人类社会导入“人人皆有士君子之行”的太平大同，将整个地球建设成为政治、社会、物质、精神都高度文明的良知世界。（第215页）

政治无法完全独立于道德（公德），从这个意义上看，政治自由本身可谓最高的道德。自由主义之所以警惕其他道德条目侵入政治，主要是为了防范政治权力打着卫道的旗号侵害个人自由。当然，过于强调个人自由也会导致共同体精神的衰减和人与人之间感情的淡薄，这正是当代西方社群主义指责自由主义的地方。但正如前文所说，社群主义只是自由主义的补充，而不能与自由主义并列，更不能居于自由主义之上，因为毕竟个人的自由是最重要的，抛开自由而谈道德是没有根基的。

余东海在不同的地方论述仁本主义时所指并不完全相同，有时偏重于指本体论上的道德主义，有时偏重于指方法论上的中庸主义。如果我们把仁本主义理解成道德主义，笔者认为它与自由主义的关系应该跟社群主义与自由主义的关系相似，也就是说，它可以成为自由主义的补充。如果仁本主义就是中庸主义或中道主义，则笔者也赞同它确有指导其他价值的资格，因为“万事过犹不及”。

讨论政治哲学是有意义的，但政治学的意义比政治哲学的意义大，政治制度的意义又比政治学的意义更大，因为它们与人们的利害关系是由远而近的。此外，两国的政治哲学虽然可能近似，但其具体制度却有可能相差很大。因此，让我们抛开主义，来看看余东海具体的制度设计——余版儒家宪政方案。

余东海的确设计了一个方案，这个方案包括政治体制、文化导向、公民权利及社会发展等多个方面。细看这个方案不难发现，在民主选举、分权制衡、司法独立、保障人权、市场经济、军队国有、社会保障、官员财产公示等方面，余东海的主张与自由主义并无不同。所不同的，也就是新增的几项：（一）成立中华儒学会，以儒学义理为社会领域的实践提供指导性意见。（二）在全国各地尊孔建庙，并在各种庄重场所悬挂孔像，把祭孔典礼上升为每年一度的国家大典。（三）恢复科举制，创办儒家教育机构，并通过科举选拔公务员。（四）修订宪法，使之体现中华文化精神。（五）以德治官，国家应该对政治家和文化人提出更高的道德要求，以此规范政治权力和文化权力（第212—213页）。

以上新增条目，前几项更多地属于社会建设（在笔者所读到的文章中，余东海对于“儒家组织”的

论述不详),与政治制度明显相关的是“新兴科举”、仁本主义价值观入宪和“以德治官”三项,而这三项主要还是起一种范导作用,而非强制作用。即便有强制作用,也主要是针对官员而非人民。在任何国家,人们对政治人物在道德上的要求都高于普通人,这是正常的,也是必要的。所以,美国总统就职时需要将手按在《圣经》上宣誓,克林顿会因婚外情而遭到弹劾。从政治制度中道德强制力的角度看,在余东海的仁本主义里,道德对个人自由权利并不构成根本威胁,因此是可以接受的。至于“新兴科举”、仁本主义价值观入宪和“以德治官”客观上是否会将法治升级到德治,是否会提升官员的道德修养则是另一个问题。

笔者之所以能接受余东海的上述方案,原因还在于,政治人物必须发自内心地解决“为什么要当官”的问题。这个问题不解决,就无法消除根深蒂固的腐败。当今中国蔓延到整个社会的腐败的产生有多方面原因,信仰缺失以及道德上的虚无主义应该承担文化上的责任。这个问题的根本解决,必须依赖传统的宗教、文化资源。对此,基督教有它的回答方式,但中国不是一个基督教国家,无法用基督教的方式解决这个问题。不过,儒家对此也有一套自己的答案,我们不能认为这套答案已经完全过时了。

余东海治学采取“六经注我”的方法,因此,他对儒家的理解未必就是儒家原典的本意。比如,他如此解释“自由”:

自由是现代文明的核心理念,也是儒家文化的核心精神,内圣学致良知,追求的是“从心所欲不逾矩”的道德自由,外王学“致良制”,追求的是家齐国治天下平的政治自由。两种自由相辅相成相互促进。(第211页)

显然,儒家的核心精神不是自由,余东海上述说法明显属于曲说。又如,他如此解释“和谐”:

仁本主义可分为内圣与外王两大范畴,内圣学为个体建筑安心立命的栖居,追求的是身心的和谐;外王学为社会提供长治久安的道路,追求的是政治社会的和谐。(第210页)

对比一下他对“内圣外王”的解说,显然,他把“自由”与“和谐”等同了,但这两个词的含义众所周知是不同的。例如,颇有学者主张“和谐高于自由”,且不说此论对错,它至少表明“和谐”与“自由”是不同义的。再如,余东海如此解释“平等”:

人人皆有良知,人人皆可以为尧舜,故人人良知平等,这是儒家平等观的形而上基础。据此,国民的人格即人作为权力和义务主体的资格平等,应该平等享有法律保障的各项公民权利。(第211页)

这种解释可谓比康晓光更识时务,但问题在于,从良知平等,真能推导出权利平等吗?

当然,我们可以说余东海不过是在借古人之酒浇自家块垒。但是,明显不按古人的原意引证古人文本,其论述的合理性和说服力就要大打折扣了。就此而言,余东海的仁本主义尚嫌粗疏,还远未到逻辑自洽、圆融无碍的化境。

四、儒教:如何既可欲又可求?

从政治儒学的济世情怀出发,当代大陆新儒家群体普遍喊出了一个口号——重建儒教。

如何定义儒教?如何重建儒教?在大陆新儒家中,不同的人的主张差别很大,有些主张甚至呈现出尖锐对立的态势。概括而言,当代大陆新儒家对儒教的理解可分为三派:(一)蒋庆的儒教宗教说;(二)陈明的公民宗教说;(三)秋风的儒教文教说。

蒋庆不甘于仅是一个“儒家”。在他看来:

“儒家”是中国历史文化的衰世之词,是边缘化于中国文化权力中心的被放逐者的称号。(第26页)

按蒋庆的说法,在中国历史文化盛世,儒家的呈现形态是儒教。儒家和儒教的不同在于,前者只是一个在汉代以前与道家、法家、墨家等诸子对举的学派,在民国之后与各种外来主义对举的学派,

而后者则：

是一个具有独特文化自性的自足的文明体，存在于儒家义理价值上升为“王官学”（国家主导意识形态）的时代，即存在于儒家义理价值形成国家“礼制”“文制”以安顿人心、社会与政治的时代。“儒教”一词的对应者是其它的文明体，如“三代”时的“蛮夷”，隋唐时的佛教、景教，现在的基督教、伊斯兰教等其它文明体。（第26页）

儒学与儒教的关系相当于基督教神学教义系统与思想体系与基督教的关系，故儒学只是儒教的一个具体学理内容。“儒教”是中国历史文化的盛世之词，是中国古圣人之道占据中国文化权力中心时的称号。（第26页）

也就是说，蒋庆是从儒家义理上升为政治意识形态的角度论证儒家之宗教性的。因此，儒教的本质特征被他概括为：“圣王合一”、“政教合一”、“道统政统合一”（第26页）。就此而言，在中国古代大多数时候，至少从汉武帝“独尊儒术”之后，儒教就是中国的国教。

在蒋庆看来，儒教之所以下降到“儒家”的地位，都是近代以来西学东渐惹的祸，这是他无法容忍的。他说：

如果离开儒教的重建来谈儒家与儒学的重建，将是放弃复兴中华文明的努力，把中华文明降到思想学派的位置与西方文明对话，这无疑是中国文化的自我贬黜。正是在这个意义上，我们可以说，复兴儒教就是复兴中国文化重建中华文明的当务之急。（第27页）

意识形态是否等同于宗教？显然，由儒家思想是中国两千年来的“王官学”来论证儒教的宗教性是不能服人的。蒋庆也知道这一点，因此在回应许纪霖教授的质疑时，他把儒教分梳成四个组成部分：作为宗教的儒教、作为文教的儒教、作为教化的儒教、作为政教的儒教。与此相关，儒教在中国的历史上有四大功能：（一）解决政治秩序的合法性问题；（二）解决社会的行为规范问题；（三）解决国人的生命信仰问题；（四）解决国人的情志慰藉问题。蒋庆认为，儒教的这四大功能在今天仍未过时。（第28页）

具体到对作为宗教的儒教的论证，蒋庆的做法是从儒家经典中竭力发掘其对“天”和祭祀的片段意见。由此，他把儒教杂糅成一个多重信仰体系：吴天上帝信仰、天道天理信仰、日月星辰信仰、风伯雨师信仰、山河大地信仰、国社后稷信仰、祖宗鬼神信仰、圣王圣贤信仰、良知心性信仰，以及符合儒教义理的民间信仰，如关帝信仰、文昌信仰、城隍信仰、妈祖信仰等（第31页）。然而，只要稍微了解中国大小思想传统，我们就不难发现，上述信仰中的几乎一半都属于道教信仰，与儒家思想是没什么关系的。更何况，儒家经典中对“天”和祭祀有所论述就能证明儒教的存在吗？如果我的系列文章都提到“天”和祭祀，是否能证明我创立了一种宗教？

儒家思想包含政治哲学、伦理学等多个面向，其中自然包含宗教性，但包含宗教性并不能证明其就是宗教。子曰：“未知生，焉知死。”（《论语·先进》）这一观念在孔子思想中一以贯之。很多哲学家和宗教学家都曾指出，孔子思想的最大价值在于把人从多神体系中解放出来，人道主义是孔子思想的根本特点，这一特点导致汉人成为一个早熟的民族。抛开这一根本特点而言儒家的宗教性，只能是牵强附会，曲为解说。

儒教是否宗教是一个聚讼纷纭的话题。如果以基督教、犹太教、佛教的标准来评论，儒教当然不是宗教，因为它的超越性不够，否则以儒家在汉武帝以后的独尊地位而论，道教就不可能产生，佛教也不可能入华；但如果我们重新定义“宗教”的所指，也未尝不可说儒教是一种中国式宗教。作为表面上的名实之争，这个问题是没有意义的，是可以取消的。更深刻的问题在于，蒋庆所主张的宗教背后的意涵是什么，在现实中他的诉求是什么，这种诉求是不是可以接受的？

说到底，蒋庆看重的并不是儒家的宗教性，而是其政教和教化作用。换言之，他不在乎的是“圣王合一”、“政教合一”、“道统政统合一”。这一点，只要看看蒋庆落实儒教的具体设想就一目了然了。

蒋庆为重建儒教设计了两条路线：上行路线、下行路线。所谓上行路线，就是将现有政治秩序

“儒化”：

将“尧舜孔孟之道”作为国家的立国之本即国家的宪法原则写进宪法，上升为国家的意识形态；也就是说，恢复儒教古代“王官学”的地位，把儒教的义理价值尊奉为中国占主导地位的统治思想，建立中国式的“儒教宪政制度”。（第29页）

为了落实这一构想，需要建立新的科举制度与经典教育制度，不仅有志从政者必须通过《四书》、《五经》的考试，而且在国民教育中，从小学到大学，都必须读经。

蒋庆认为，上行路线是“正途”。但他也知道，上行路线推展起来太困难，因此在推展上行路线的同时，他还找了一个下行路线作为备胎。所谓“下行路线”，就是走向民间的“变通路线”。

蒋庆执著地为儒教的复兴规划了十个方面的内容：政治形态、社会形态、生命形态、教育形态、慈善形态、财产形态、教义形态、传播形态、聚会形态、组织形态，真应了那句话“儒教要把中国管起来”，而其长远抱负则在于，“要把地球管起来”。

在此略过蒋庆所设计的其他九个形态，照抄一段儒教的财产形态，即可知蒋庆所指的儒教应该享受的特权是什么：

历代书院建筑与学田祭田等地产，文庙建筑与学田祭田等地产，孔庙建筑与学田祭田等地产均归儒教所有；（按：“中国儒教会”成立“儒教财产清查委员会”，将中国历史上属于儒教的财产特别是各种书院文庙建筑与学田祭田等不动产清查登记在册，提交国家请国家以法律的形式归还儒教，而损毁埋灭或被占用无法归还者，则由国家以法律的形式给予相应的财产补偿。另外，曲阜孔庙由国家负责维修保护，由“中国儒教会”进行管理，孔府与孔陵则归还孔子后人并由孔子后人管理，管理费用则由国家拨给。）历代圣贤儒士之祠庙、地产、故居、坟茔、遗稿、遗物，历代圣贤儒士过化之文化古迹与各种文物，历代古圣王陵墓、陵寝、陵园，历代帝王之祠庙与忠烈祠、关帝庙、文昌阁、城隍庙以及各种儒教宗教遗迹如北京天坛地坛日坛月坛社稷坛与历代帝王庙等均归“中国儒教会”所有、管理与经营；儒教接受国家土地与实物等馈赠及定期财政拨款以维持儒教日常运作；另成立“中国儒教复兴基金会”接受儒教信众与社会人士广泛捐款为复兴儒教提供经费支持；国家代儒教开征“儒教遗产使用税”：凡以各种方式出版的赢利性的儒教古籍、使用具有儒教内容与人物形象的商标、广告、公司名称、经贸旅游活动、以招商为目的的节庆活动、以儒教内容为题材的赢利性的文艺作品与影视作品，均须通过国家代理征税的方式向儒教交税。（按：任何人类正统的大宗教都具有其特定的财产形式，都必须依靠财产的支持才能存在并运作，儒教当然也不能例外。儒教在很大程度上是礼教，礼教的落实就更需要财产的支持。这是常识，世界上没有无财产的宗教，儒教具有其特定的财产形式不值得国人惊奇。儒教在历史上曾拥有很多财产，只是古代没有采取法律的形式。在今天的法治社会里，儒教必须具有法律的形式，即必须具有宗教社团法人的法定身份，才能独立地行使民事权利拥有自己的财产权并支配自己的财产用于儒教文化事业。这一具有宗教社团法人法定身份的形式就是“中国儒教会”，“中国儒教会”是儒教财产的合法所有者与支配者，历史上儒教的所有财产都必须由“中国儒教会”接收、所有与支配……由此观之，中国归还儒教的财产只是时间问题。此外，国家代儒教开征“儒教遗产使用税”也不值得惊奇，因为现代的德国就是国家代基督教征税的。）（第36—37页）

一种宗教，如果是人民所欢迎的，何必依靠特权布道？倘不是人民所欢迎的，依靠特权就能深入人心吗？如果不能，这样做又有什么意义呢？蒋庆把儒家在近代的式微归咎为知识分子全盘反传统，因此复兴儒教只能靠强力复古，但如果儒家生命力果真顽强，又岂是一帮“食洋不化”的知识分子能够斩草除根的？蒋庆对儒家是不是太不自信了？蒋庆试图通过权力来复兴儒教，既然是宗教，教主是谁呢？是现实的最高执政者还是民间的儒家学者如蒋庆本人？蒋庆寄望圣王合一，如果他所寄望的王不听儒家的教诲，甚至有做秦始皇的抱负，蒋庆就不担心再来一次“坑儒”吗？蒋庆的儒教国

教运动并不是什么新论,康有为、陈焕章当年就搞过国教,结果如何呢?

陈明的儒教公民宗教说的立论指向与蒋庆截然不同。陈明反对儒教国教论,他认为儒教属于宗教,但他认为他的“公民宗教论”是儒教的一种最薄的版本:

我老是想把儒家的身段放低,就是为了实现与自由主义结合的目标,就是为了更好地应对权利意识、制度架构等问题。(第 89 页)

那么,什么是公民宗教呢?

陈明对公民宗教缺乏一个严格的定义,但通读他的论述,我们可以总结出公民宗教具有如下几个特点:(一)现代社会是公民社会,公民宗教是一种公共宗教,体现了儒教对群体、对社会生活的关心超过了对个体生死问题的关心。(二)公民宗教就是要把儒教义理生活化,把儒教信仰拉回中国人的生活和生命。因此,公民宗教走的完全是下行路线,它希望重新寻找和建构儒教的社会基础,从中国人的生活中去寻找儒教的根,然后再去激活它、重建它。(三)作为一种宗教,儒教对生命问题的论述主要是从生即怎么活的角度展开的,而对死的问题则关注不够。现代社会中的宗教主要是作为个人生命问题的解决方案而存在,所以儒教有必要在这些方面加以补充,建立起儒教的相关论述,做出不同于佛道教却又非常中国化的灵魂叙事。(四)中国是多民族国家,也是一个现代性尚未完成的国家,因此儒教需要在信仰和制度上保持开放性。对内,考虑到不同民族文化的差异,儒教需要适度调适;对外,需要为制度进步预留接口。

总之,如果说蒋庆、康晓光等人是希望直接进入政治来影响社会,陈明则是想让儒家思想进入社会,成为社会的有机构成,通过作用社会来作用于政治生活。

陈明反对把儒教教条化、原教旨化,表面上看,他的论述是在迁就现实,但实际上,他有自己的哲学基础。陈明对儒家义理的主张是即用见体、即用证体、即用建体。换言之,他认为并不存在一个固定不变的“道”,所以他把自己的工作定位为“原道”——寻找“道”。

对于儒教意义上的下行路线,秋风的主张更为彻底。秋风根本就不赞成儒家是宗教,也不赞成儒家以儒教形态复兴的做法。秋风认为,儒教在历史上只是文教,今后也只是文教,在一个文教的基础上,应该允许多个宗教的存在。

在详细考察、辨析了《论语》原意之后,秋风得出的结论是:

儒家之本在“学”,儒家发挥作用之渠道是“教”。两者结合,就是文化,也即以文化人,以文教人。儒家向来是一个“文教”体系。(第 261 页)

从现实的角度考虑,秋风之所以反对将儒家当成宗教,是因为考虑到“凡是某种宗教暂时占据主导地位的时候,一定会有宗教不宽容”,“现代意识形态之间始终存在你死我活的斗争的可能,而如果在意识形态之下有儒家价值作为共同底线,那么,意识形态战争的烈度就会被控制”(第 262 页)。

总的来说,在儒教这个问题上,笔者反对蒋庆的儒教说,同情地理解陈明的公民宗教说,但认为其具体内涵尚待严密论证。在 21 世纪的中国,要从头构建一个宗教,事实上相当困难。在某种程度上,笔者赞成秋风关于儒家是一种文教的主张。这里的要点在于,从现实的角度考虑,中国人重建道德伦理离不开对儒家价值的再次激活,但如果依赖权力这只看得见的手来激活,结果只会适得其反。

五、儒家复兴三议

作为一个延续了几千年的思想传统,儒家对中国人来说是一个客观存在,也可以说,儒家思想已经成为中国人的 DNA。你可以在文章中“非孝”,但你很难在面对亲友时以不孝为荣;如果你是下属或晚辈,你可以主张平等,但你进了会议室或餐馆,一般还是不会坐到上司或长辈应该坐的座位上去。从这个角度论,反儒家既无必要,也无可能,因为人是无法揪着自己的头发将自己拔离地面的。理性的态度不是无视它,甚至拒斥它,而应该是面对它。

儒家思想与现代性之间并非完全相斥的关系。虽然儒家无法开出自由民主,但儒家并非专制主

义,儒家与现代性之间完全可以进行求同存异式的融汇。从保守主义(古典自由主义意义上的)的角度看,真正的自由只能在传统和习俗的基础上内生,因此即便是早年极端反传统的自由主义思想家殷海光,在其晚年遗著《中国文化的展望》里也表达了对中国思想文化传统进行创造性转化的认可和努力。海外其他思想、学术大家如李泽厚、林毓生、余英时等人对此也都有详细论述,国内学者秦晖甚至提出了“引西救儒”的主张。可以这样说,到目前为止,海内外重要的自由主义思想者或知识界主流都认为,将中国思想文化传统(以儒家为主体)进行创造性转化是必要的,也是可能的。以下主要以儒家与现代性融汇的时代命题为背景,谈谈笔者对儒家复兴的观点,姑且称之为“儒家复兴三议”:

第一议:建立历史感。

如今一些新儒家主要从历史的角度论述以儒家思想主导当代中国的合法性。他们的逻辑是:历史上,儒家思想是中国的意识形态,因此它今后也应该是中国的意识形态;古代中国的强盛是儒家导致的,因此儒家仍然有能力引导中国走向复兴。这种论者笔下的古代中国和儒家几乎尽善尽美,按他们的逻辑,我们只要复古即可,根本没必要开新。这不是一种客观理性的、历史主义的态度。果真如此,中国在近代遭受西方列强的挑战以后,为何一触即溃?如果说儒家思想是中国历代王朝的意识形态,那么,它应该为中国近代的衰落承担什么责任?

鸦片战争是中国古代与近代史的转折点,历史学家茅海建先生的《天朝的崩溃》是公认的研究鸦片战争的经典学术著作。只要认真读读《天朝的崩溃》,任何人都不难得出结论:中国近代的衰落绝不仅仅是所谓器物不如人所致,如果要得出一个宏大的结论,又如果我们所定义的文化包含器物、政治制度、哲学和意识形态等几个层面的内容,我们甚至可以说,中国近代的失败就是中国文化的失败,而文化失败的重点是意识形态的失败。笔者认为,茅海建的书名《天朝的崩溃》直接指向的其实就是中国意识形态的失败,“天朝”本身就是一个意识形态观念,也是中国意识形态的精确概括和浓缩。

有人认为,儒家作为意识形态本身是好的,只是明清两朝的政治制度没有充分落实儒家的政治思想。诚然,以清朝为例,君权主义、种族主义、专制主义发展到了历史的顶峰,而这些思想是违背儒家义理的,但问题在于,儒家如果作为意识形态是强势的、有效的,所谓“道统高于政统”,它怎么会被各种形式的专制主义压倒呢?反过来看,如果说儒家道统确实被专制政统压倒了,那么儒家是否还是专制王朝的意识形态呢?

新儒家爱讲历史,放宽历史的视界,让我们来看令中国人感到光荣的汉唐两朝。这两个朝代无疑是最强盛的,但在这两个朝代,儒家真的是强势的政治意识形态吗?汉朝皇帝曾亲自说过,汉家自有家法,素以王(儒)霸(法)道杂之。而唐朝的意识形态显然更非儒家一统,否则就不会有韩愈的《谏佛骨表》了。所以,如果儒家思想是中国古代王朝的意识形态,相应的历史结论就是,它并不能带来当代新儒家最看重的国家的强盛;而如果它不是中国古代王朝单一的意识形态,自然也就不能以此证明它今后应该是中国主导的意识形态。

其实,中国古代王朝的意识形态是“儒表法里”,儒家讲仁爱,法家倡专制。因此,新儒家极力反对人们将儒法两家混为一谈。他们说,儒家并不主张专制,儒家最多是被专制(法家)利用了。如今的世界潮流当然是反专制,因此必然要反法家,但从另一个角度则可追问:两千多年来,法家为什么要利用儒家而不利用其他家?“儒表法里”之所以长期存在,至少说明它们并非完全水火不容。这就像婚姻一样,夫妻双方如果截然对立以至对抗,最好的选择是离婚,儒法两家在历史上为何却不离婚呢?

建立历史感必然要求直面历史,既不夸大历史上儒家的作用,又不避讳儒家的不足。只有这样,儒家的言说才能赢得更多人的认可。那种为辩护而辩护的做法,客观上只能拉大儒家与人们的心理距离。新儒家要直面历史,首先需要清楚地回答“儒表法里”是如何挂钩的,以及儒法两家如果脱钩,儒家应该做哪些剜毒疗伤的工作。

第二议：建立现实感。

儒家思想既是一种政治哲学，又是一套道德哲学，同时又包含宗教性。生活在 21 世纪的今天，不得不说，作为政治哲学的儒家已经过时了。儒家的政治思想无法回应当代社会公民对政治合法性（统治源于同意）的诉求，也不能为走出王朝周期律的死循环找到答案。钱穆先生所指出的中国传统政治中的制衡结构往往是形式上的，很难起到根本的、分权式的制衡效果。当代新儒家即便无法压抑参与政治重建的冲动，至少也应该对政治怀抱必要的审慎态度。它最多可以对政治起到一种范导作用，而不能直接与现实政治捆绑。

但儒家的道德哲学并未完全过时，儒家的仁、义、礼、智、信、中庸、和谐、恕道等价值具有超越时空的普世性。这一点不用论证，只要问一问人们是不是愿意要这些价值就很能说明问题了。儒家的希望、土壤、着眼点不在庙堂，而在民间，在重建社会的道德基础，在敦化风俗。儒家应该参与公民社会建设，而在参与公民社会建设的过程中，儒家的作用其实就在于成为道德实践的倡导者、传播者和带头人。所谓“人能弘道，非道弘人”，重建道德的根本不在学理阐释，而在躬身行道，德行的力量远远大于文字言说的力量。哲学家西尔斯就认为，儒家所代表的精神，是今天的公民社会最重要的资源。公民社会是民间的，公民社会需要知识分子参与社会、关切政治、倡导文化。儒家的士君子就是现代社会的知识分子，乃是积极入世的。

中国社会的道德重建肯定会依赖本土思想资源，儒家在其中大有可为，而且重建道德是儒家的本职和使命。新儒家之所以普遍希望将道德注入政治，是希望提升政治的道德水准。但是，道德直接介入政治必然会被权力异化。不过，如果我们扩大对政治的定义，把政治定义为一个社会的治理秩序，我们将会发现，专注于道德重建的儒家的政治作用并非减弱了，而是增强了。社会道德水平的提升，最终必然反映到政治上，因为任何人（包括官员）都生活在社会中。从这个意义上讲，深入民间推动道德重建，其实间接地就参与了政治重建，而且，这种重建路径是最牢靠的。从这个意义上讲，推动书院复兴，大张民间讲学之风，推动传统文化经典进入各级各类学校，推动民间互助慈善等等事业，都是儒家复兴的题中应有之义。

必须指出的是，儒家在推动民间道德重建的过程中，应该抛弃依靠政府力量强行推动的思路和做法。任何好的东西只要有人诚心推广，自然会赢得人们发自内心的认可，借助强力只能增加人们的恶感，结果适得其反。要相信思想、文化、信仰领域市场竞争的力量。另外，儒家在推动民间道德重建的过程中，也应该根据社会的变化调整其具体着力方向。例如，如今的农村基本上都只剩留守老人和儿童了，再试图恢复祠堂，以此作为乡间祭祀、文化场所和公共事务调解场所就显得很不合时宜了。儒家进入民间，还应该重视小传统的变迁。这样，自然就能淘汰掉儒家思想中已经不能适应时代的具体主张。

第三议：坚持批判性与开放性。

儒家的批判性首先体现在对现实政治权力的批判上。在春秋战国时期，孔孟都以批判现实政治为职责。孟子认为，作为一个儒者，有五种资源可以同时调动起来：一是强调人的主体性；二是民本思想；三是强烈的历史意识；四是天道意识，主张敬畏感；五是有未来指向性，所谓“为万世开太平”。明朝为什么要把孟子牌位移出孔庙？根本原因就是孟子思想具有太强烈的现实批判性。历朝历代的清流也都有批判现实政治的传统，这体现了儒家刚健有为的入世精神。中国知识分子有关切政治的传统，历史上也以参与政治为正途，但按儒家义理，参与政治并不意味着放弃知识分子的批判精神和独立人格，知识分子要转化政治，而不为政治所转。反观当今新儒家，不少人不仅放弃了批判政治的传统，反而加入了谄媚的行列且乐此不疲。这是根本有悖于真儒家之精神的。当代海外新儒家杜维明先生在与笔者对话时曾一针见血地指出“没有批判精神，儒家就死了”^①，此言堪称振聋发聩。

① 萧三匝：《站在刺猬这一边》，海口：南海出版公司，2016 年，第 136 页。

之论。

在当下,新儒家的批判性还应该体现在对儒家思想本身的批判性扬弃上。任何思想传统要保持活力都需要进行自我批判。从这个意义上说,哈耶克是西方文明的批判者,黄宗羲是儒家思想的批判者。只不过,中国的注经传统抑制了生活在这一传统下的思想者的批判锋芒,以至于像戴震这样的思想家也不得不先呈现出朴学家的面目,否则就难以取信于人。

儒家不是一个无可指责、毫无缺陷的思想传统。至少,它在历史上与专制政体的关系是需要切割的。儒家在宗教的超越性方面也不及犹太教、基督教、伊斯兰教;在理性思辨方面不如西方哲学;在政治哲学及制度设计方面不及自由主义。对自身的批判源于开放的心态,既向各大宗教开放心灵,又向自由主义等西方政治哲学和制度开放思想。其实,儒家义理本身就要求儒家保有开放心态,《论语》首句就是“学而时习之”,儒家最注重的就是学习,当代新儒家不应该故步自封。

如今的新儒家习惯于把儒家的一切教条都说成是不可变更的黄金律。实际上,理解任何文章的原意都有一个具体的语境问题,也就是针对性问题,时过境迁,还认为这些文句都是对的,就是刻舟求剑式的愚昧。从这个角度看,当代的读经运动首先就存在一个删经和重新解释经典的任务。比如,现在幼儿园老师教儿童读《三字经》,其中有“君臣义”一语,此语当然需要重新解释。

如果问笔者对当代大陆新儒家有什么建议的话,我想说:要紧扣孔子“仁者爱人”的宗旨,爱活着的中国人。不要担心中华性的丧失,文化是一个动态构建的过程,不要试图用自己理解的具体教条强迫人削足适履。少一点居高临下式的精英主义,相信每个人心里潜藏的道德力量,而这种道德力量,就是“仁”,就是“良知”。如果能反求诸己,同时能唤醒大多数人的良知,这个社会何愁不能海晏河清?

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]