

# “道德中国”还是“专制中国”

—— 对传统中国的黑格尔式反思

汪行福

**摘要** 几百年来，西方先哲眼中的中国形象经历了“之”字形的变化轨迹。16—18世纪早期，西方先哲把中国奉为“道德中国”，把孔子奉为“道德君”，掀起第一次“中国热”。18世纪之后，西方主流把中国看作僵化落后的“专制国家”，中国形象一落千丈。20世纪末中国的崛起再次燃起“中国热”，以家庭为本位的德性儒家伦理和礼治国被认为优于个体本位的自律道德和法治国，以德服人的“文明国家”优于以力服人的“民族国家”。正确看待中国传统需要古今中西的全方面视野，儒家传统中包含着某些超越习俗和族群的普遍主义道德和政治规范，但缺少成长为现代道德和现代法治国家所需要的个人自主意识和普遍法治意识。黑格尔强调古今差异对文化差异的优先性，给我们提供了正确看待中国传统的重要原则。儒家传统的仁学、礼治和圣人之道等包含着许多可弥补现代性不足的合理内容，但其立足的社会基础和核心原则与现代观念仍有根本的区别。现代国家以个人自由和政治集体的自我决定的实现为最高目的，从这个前提下来考察儒家和传统中国智慧，才能对其真正地扬弃。

**关键词** 儒家 道德中国 专制中国 文明国家 黑格尔

作者汪行福，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2015)10-0029-15

中西文化交流始于明清时代，中国从西方传教士那里获得近代地理学、天文学、算术、几何、医药学和哲学等知识，西方从中国看到一个不同于神权专制的世俗国家和文化的可能性。但是，在中国“礼仪之争”之后，中西文化交流的蜜月中断了，中国形象发生了一次重大改变，孟德斯鸠和赫尔德等人认为，中国不仅是一个专制国家，而且是腐败僵化的国家。大致来说，中国形象经历了一个“之”字形的变化轨迹，16—18世纪，西方先哲把中国奉为“道德中国”，把孔子奉为“道德君”，进入19世纪，中国的形象基本上成了“专制中国”，今天由于中国的崛起，中外学者再回到“道德中国”，把中国称为“文明国家”，宣扬中国特殊论和优越论。

究竟如何看待中国传统？本文舍弃非此即彼的简单化看法，选择从黑格尔式视角来进行反思。轴心时代出现的儒家文化包含着某些超越习俗主义和族群特殊主义的普遍道德视野和政治原则，但中国传统文化中缺少现代道德和法治国家的基本因素。现代性和启蒙在中国是一个未完成的方案，而欲完成此任务，需承认中国传统有现代转化的必要。在观念上超越中西文化对立的文明战争，以黑格尔强调的古今差别为主线，重构中国社会的基本理念和秩序。

## 一、“道德中国”还是“专制中国”？

第一波中西文化交流始于明清之际。明朝末年来华的葡萄牙耶稣会传教士利玛窦等人，为了在中国站稳脚跟，利玛窦等人采取入乡随俗的尊孔祭祖之策，取得了良好效果。利氏强调，中国人的祖先崇拜只是传统的世俗仪式，无碍于基督教精神。著名史学家陈垣把利玛窦在华事业概括为六个方面：“（一）矢志汉学；（二）赞美儒教；（三）结交名士；（四）排斥佛教；（五）介绍西学；（六）著译华书。”<sup>①</sup>把传教事业包裹在文化传播之中。上述活动不仅为基督教在中国早期的传播消除了障碍，而且把西方的天文、历法、几何、地理、医药、机械等知识输入中国，开启了中国最早的现代化运动。几乎在同时，西方也出现了“中国热”，儒家和其他流派的文化典籍被传教士翻译到西方，让西方人看到一个不同于西方的世俗社会和民本主义文化，客观上对西方启蒙运动的反神权和反专制运动起到积极推动作用，以至于“从拜尔、莱布尼茨到伏尔泰和魁奈，哲学家们将中国誉为一个比欧洲更加文明的帝国：不仅仅更加富庶和人口众多，而且更加宽容和平和，在那里，没有牧师来迫害异端，政府官员是根据才能而非出身选拔出来”<sup>②</sup>。这段历史表明，文明之间关系并非只有冲突而无相互促进的可能。

德国著名哲学家莱布尼茨是最早的中国文化迷。他曾经说：“全人类最伟大的文化和最发达的文明仿佛今天汇聚在我们大陆的两端，即汇聚在欧洲和位于地球另一端的东方的欧洲——支那。”“假使推举一位智者来裁定哪个民族最杰出，而不是哪个女神更美貌，那么他会把金苹果交给中国人。”<sup>③</sup>在他看来，全球文明中中欧两极各有特点，“如果说我们在手工艺技能与之相比不分上下，而在思辨科学方面要略胜一筹，那么在实践哲学方面，即在生活和与人类实际方面的伦理以及治理学说方面，我们实在相形见绌了”<sup>④</sup>。他特别赞赏中国的社会制度，认为它是由理性创造的和谐王国，值得陷入灾难深重和道德败坏的欧洲人学习。在德国，沃尔夫也热心介绍中国，甚至为此差点受到迫害。他在《关于中国人道德学的演讲》中特别赞赏孔子：“当中国呈现出一派混乱不堪的景象时，天意注定由道德君、大学士孔子来消除这种混乱局面。”在他看来，中国人的智慧最符合哲学的本性，“所谓哲学无非是一门幸福的科学”<sup>⑤</sup>，而中国的自然宗教和世俗道德符合人性的要求。他指出，“对于培养道德风尚，至关重要的因素是与人的理性相吻合，他们所做的每件事情，其根据都在人的自然性中”<sup>⑥</sup>。人性有善有恶，中国人的高明之处是注意人性中善的一面，并致力于自然潜能之实现与完善。而西方的道德是反自然、反人性的。基督教认为，人是有原罪的，不依靠上帝就不能得到救赎。因此，道德是人为的，而不是自然的。沃尔夫还特别推崇中国的道德教育，在中国人的道德教育中，小学与大学各司其责，“小学”是修身之学，“大学”是治国之学，正因为如此，中国到处盛开着“道德之花”。

法国启蒙哲学家伏尔泰也是一位中国迷。<sup>⑦</sup>他明确说：“在大地上，中国人的道德和政治最为杰出。”<sup>⑧</sup>在《哲学辞典》中，伏氏写道：“他们的帝国组织确实是世界上最好的。”<sup>⑨</sup>他也推崇孔子和儒家，认为“他们发现了一个完全全新的道德世界”<sup>⑩</sup>。在他看来，儒家思想具有理性品质：“中国的儒家是令人钦佩的。毫无迷信，毫无荒诞不经的传说，更没有那种蔑视理性和自然的教条。”儒家道德是全面的：“孔子是多么大德至圣啊！各种德行给他设想得一无所漏；人类幸福系于他的句句名言中。”<sup>⑪</sup>虽然伏氏承认中国人在科学方

① 陈垣：《基督教入华史略》，《陈垣史学论著选》，上海：上海人民出版社，1981年，第188页。

② Perry Anderson, *Sinomania*, London Reviews of Books, Vol.32, No.2.228, January 2010.

③④ [德] 莱布尼茨：《中国近事》序言：以中国最近情况阐释我们时代的历史，《德国思想家论中国》，王田、孙誉清译，南京：江苏人民出版社，1997年，第3、5页。

⑤⑥ [德] 克里斯蒂安·沃尔夫：关于中国人道德学的演讲，《德国思想家论中国》，第32、33页。

⑦ “长期以来，伏尔泰在欧美另有一称呼：‘中国迷’及至‘中国狂’。伏尔泰对中国文化具有深刻的同情，对重现世、倡道德的儒家道德赞不绝口，对中国的宽容和法制充满敬意。因此，18世纪欧洲人心目中的‘美好中国’又被称为‘伏尔泰之中国’。”（叶潇：《自由中国——伏尔泰、艾田蒲论“中国礼仪之争”》，北京：群言出版社，2007年，第107页）

⑧ Voltaire, *Siecle de Louis XIV*, 转引自叶潇：《自由中国：伏尔泰、艾田蒲论“中国礼仪之争”》，第154页。

⑨⑩ [法] 伏尔泰：《哲学辞典》，北京：商务印书馆，1991年，第330、282页。

⑪ [德] 利奇温：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，北京：商务印书馆，1962年，第79页。

面有所欠缺，但一个糟糕的物理学家完全可以成为一个杰出的道德学家。在“礼仪之争”中，伏尔泰明确站在中国一边，不仅反对西方把自己的信仰强加给中国人，而且认为中国之于西方不仅是“道德中国”“理性之邦”，而且是启蒙之友。

从18世纪末开始，西方的舆论和观点发生了改变，“专制国家论”开始取代了“道德中国论”。最早提出“专制中国”这一命题的是法国的孟德斯鸠。他把政体分为三种：“共和政体是全体人民或仅仅一部分人所有最高权力的政体；君主政体是由一个人执政，不过是遵照固定的和确立了的法律；专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志和反复无常的性情领导一切。”<sup>①</sup>每一种政体都有其道德特征，“共和国需要品德，君主国需要荣誉，而专制政体则需要恐怖”<sup>②</sup>。在他看来，中国属于专制国家，并反驳伏尔泰说：如果中华帝国的“政体的原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之。那么，我所建立的三种政体的原则的区别便毫无意义了”<sup>③</sup>。为什么孟德斯鸠会如此排斥中国？著名美国历史学家史景迁说得比较充分：“孟德斯鸠考察了大量有关中国的材料，发现中国的法律体系并不是从保障人民权益出发，而是由最高统治者制定，并凭借恐怖政策强加给人民的约束。他定义中国政府为专制政府，并指出人民崇奉忠孝等道德是因为害怕社会压力。若这种道德果真强大，它就应该能削弱皇帝的专制权利，中国可以成为半君主半共和制的国家。但孔子的道德从没有强大到可以约束皇帝意志的程度。”<sup>④</sup>也就是说，如果中国人在道德上如此高明，就不会长期生活在专制制度之下；反之，中国人长期生活于专制国家之中，就证明其道德并非像其表现出来的那样优越。

与孟德斯鸠的专制中国论遥相呼应的是德国赫尔德的僵化中国论。赫尔德注意到，“中国的哲学，首先他们的政治道德学(Politis-che Sittenlehre)在欧洲备受关注”<sup>⑤</sup>。他承认中国人有许多美好品质，如温厚、柔顺、待人以礼、诚实，国家也治理得井然有序，但总的来说，这个国家是建立在尊上的基础之上的，君王“像对待孩子那样保护和统治子民”<sup>⑥</sup>。赫尔德为专制中国论创造了一个新的名称，即“木乃伊帝国”：“这个帝国是一具木乃伊，它周身涂着防腐香料、描画有象形文字，并以丝绸包裹起来；他体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一样。所以，它对一切外来事物都采取隔绝、窥测、阻挠的态度。它对外部既不、更不喜爱，终日沉浸在自我比较的自负之中。它对外部世界既不了解，更不喜爱，终日沉浸在自我比较的自负之中。这是地球上一个很闭塞的民族。”<sup>⑦</sup>与伏尔泰把孔子称为“道德君”相反，赫尔德说：“对我来说，孔子是一个伟大的名字，尽管我马上得承认它是一副枷锁，它不仅仅套在了孔子自己的头上，而且他怀着最好的愿望，通过他的政治道德说教把这副枷锁永远地强加了那些愚昧迷信的下层民众和中国的整个国家机构。……因此这种道德学说呆板机械，永远禁锢着人们的思想，使其不能自由地发展，使得专制帝国中产生不出第二个孔子。”<sup>⑧</sup>因此，中国几千年的不发展是与孔子和儒家思想的禁锢有关的。

孟德斯鸠、赫尔德等人的观点影响到康德、黑格尔等思想家。康德认为，中国不仅在科学上十分落后，而且在道德上也极为原始，虽然康德曾说过：“孔子是中国的苏格拉底”<sup>⑨</sup>，但旨意不在推崇孔子。在康德那里，苏格拉底不是伟大的道德家，而是一位神机妄念的受害者。康德认为，儒家的道德思想还停留在常识的水平上，“美德和道德的概念从未进入中国人的头脑中”，“他们的道德和哲学只不过是一些每个人自己也知道、令人不快的日常规则的混合物”。<sup>⑩</sup>

大体上说，到黑格尔时代为止，西方人心目中的中国形象已经从“道德中国”向“专制中国”转变，从理性国家变成了愚昧国家。为什么中国形象会发生如此大的改变，原因是多方面的。“礼仪之争”之后，

①②③ [法]孟德斯鸠：《论法的精神》(上)，北京：商务印书馆，2005年，第8、26、127页。

④ [美]史景迁：《文化类同与文化利用》，北京：北京大学出版社，1997年，第218—219页。

⑤ [德]赫尔德：《中华帝国的基督化》，《德国思想家论中国》，第97页。

⑥⑧ [德]赫尔德：《中国》，《德国思想家论中国》，第83、91页。

⑦ [德]赫尔德：《中国关于哲学的思想》，《德国思想家论中国》，第88—89页。

⑨ [德]康德：《中国》(口授记录)，《德国思想家论中国》，第66页。

⑩ 引自赵敦华：《论作为“中国之敌”的康德》，《中国人民大学学报》2000年第6期。



西方与中国的文化交流基本上中断,进入中国的大部分是商人和好战的帝国主义者,对他们来说,闭关锁国的中国是落后和愚昧的,阻碍资本主义和西方国家的扩展。但是,我们也不得不承认,西方近代学者对中国的否定的部分原因是,经历了启蒙运动和法国革命洗礼的西方知识分子无法接受一切建立在专制主义前提下的思想和制度,即使中国是伏尔泰等人推崇的开明专制主义,也无法获得人们的好感。

## 二、黑格尔论中国

黑格尔对中国的评论散见于《哲学史讲演录》《历史哲学》《宗教哲学讲演录》等著作中。他对中国的批评是全面的。这种否定部分缘于西方中心主义的偏见,但更多地是出于他对现代性和现代制度的基本原则的信念。

黑格尔认为,中国的宗教类似于犹太教,依赖的是外在的教规戒律。在中国宗教崇拜中,“天是最崇高的”,但这个“天”不过是一种“抽象普遍性,是自然关系和道德关系本身完全未定的总体”<sup>①</sup>。在黑格尔看来,中国人缺少把信仰的精神世界与外在的自然世界进行区分的能力,因而也无法在信仰权威与世俗权威之间做出区分:“天是元一,是支配者,但它只是抽象的基础,而皇帝才是这种基础的现实,是真正的支配者。”<sup>②</sup>黑格尔认为,世俗与神圣之间的区分是任何成熟宗教的基本条件。“由此可见中国人的天不是建构在地面上空的独立王国这一个世界,也不是一个自为的理想王国,它不像我们所想象的拥有天使和死者灵魂的天国一样,也不像与现世生活截然不同的希腊奥林匹斯山一样,而是一切都在现世。”<sup>③</sup>黑格尔强调,宗教的不自由是人的不自由的表现,“只有当人把当作精神,知道了精神的规定,上帝的规定才是对理性的本质的、绝对的规定,也就是对人的义务以及人的内在义务的本质的绝对的规定”<sup>④</sup>。宗教对人的自由来说是重要的,黑格尔在自己的著作中反复强调,不是一般意义上的基督教,而是新教才是现代人自由意识的基础。中国没有形成天主教式的普遍的人格神宗教,更没有发展到立足于人的自由意识的新教。

在《哲学史讲演录》中,黑格尔把中国哲学打入另册。他认为,只有在哲学与宗教相分离的时候才会真正的哲学,西方哲学是与宗教分开的,而东方哲学直接就是宗教哲学。在西方,真理通过思想存在于哲学之中,而在东方,真理是直接保存在宗教形式之中。虽然宗教与哲学本质上是统一的,都是自由意识的表现,但宗教信仰要转化为哲学原则需要理智的转化,而东方哲学由于混淆了自然之天与道德之天、超越之天与现实之天,因而缺少这样的能力。在黑格尔看来,东西方哲学的根本差别在于东方缺乏个体性的自由意识,“个体性自由的原则进入到希腊人心中,尤其是进入到基督教徒心中。因此希腊的神灵立刻个体化而表现为人格的形态”<sup>⑤</sup>。“在希腊的宗教和基督教中,主体知道自身是自由的,并且必须保持自身的自由。”<sup>⑥</sup>在东方哲学中,哲学的内容不是个体的自由反思,而是前反思的实体内容。在这里,自由被理解为个体与实体的直接同一,缺少反思性的中介,因而,其无限概念也是渺茫和不确定的,从这种无限中不可能产生出现代人的自由意识。

与赫尔德、康德的观点相似,黑格尔对孔子和儒家学说持排斥态度。他认为,孔子是一个世间的智者,而不是一个思辨哲学家。在孔子的《论语》中看到的道德只是常识,“这种常识道德我们在哪里都找得到,在哪个民族中都找得到,可能还好些”<sup>⑦</sup>。他甚至认为,“为了保持孔子的名声,假使他的书从来不曾有过翻译,那倒是更好的事”<sup>⑧</sup>。在道德的基本立场上,黑格尔与康德之间并没有本质的区别。他们都认为,道德是个人的纯粹主观意志的自我立法,古代人的道德严格上说还不是道德,只是缺少主观反思中介的习俗性伦理,儒家道德也是如此,它的内容大多是经验的习惯性规定,缺少道德的主观自由基础和非经验的理性形式。

黑格尔对传统中国的全面反思包含在《历史哲学》之中。黑格尔的历史哲学是一种宏大叙述。他强调,真正的历史只能把握为“哲学的世界历史”,而哲学地把握世界历史的基本原则是理性:“‘理性’是世界的主宰,世界历史因此是一种合理的过程。”<sup>⑨</sup>并认为,“‘理性’支配世界,而且‘理性’向来支配着世界”<sup>⑩</sup>。

①②③④ [德]黑格尔:《中国的宗教或曰尺度的宗教》,《德国思想家论中国》,第101、107、101、108页。

⑤⑥⑦⑧ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1997年,第115、117、119、120页。

⑨⑩ [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2001年,第9、11页。

从理性出发考察历史，世界历史呈现为一个合理的过程，“显示了它这种单一和同一的本性”<sup>①</sup>。黑格尔除强调历史统一性外，还强调历史的目的性，这一目的性就包含在“精神”概念之中。历史的王国是精神的王国，而精神的本质是自由，“世界历史表现原则发展的阶程，那个原则的内容就是‘自由’的意识”<sup>②</sup>。因此，“‘自由’是‘精神’的唯一真理”<sup>③</sup>。黑格尔把世界历史理解为是绝对精神的历史，理解为自由意识的成长和实现过程。基于上述理念，我们就不难猜测他对中国文化和制度基本立场了。

下面一段话是众所周知的：“东方各国只知道一个人是自由的，希腊和罗马世界只知道一部分人是自由的，至于我们知道一切人们（人类之为人类）绝对是自由的——这种说法给予我们以世界历史之自然的划分，并且暗示着它的探讨的方式。”<sup>④</sup>在黑格尔那里，从一个人的自由到所有人的自由这一历史哲学判断不仅有精神史的意义，而且还被赋予了政治史的含义：“所以从历史上看到的第一种形式是专制政体，第二种是民主政体和贵族政体，第三种是君主政体。”<sup>⑤</sup>显然，在黑格尔看来，中国传统国家之所以是专制政体，是与中国文化传统所代表的人类自由意识发展水平相对应的。

黑格尔对国家本质和特征的理解是独特的，国家既不是外在强制，也不是个人自由权利的工具，而是主观精神与客观精神的统一。“当国家或祖国形成一种共同存在的时候，当人类主观的意志服从法律的时候，——‘自由’与‘必然’间的矛盾便消失了。”<sup>⑥</sup>与自由主义把国家理解为个人自由和权利的工具不同，黑格尔强调国家是一个伦理共同体。这一立场似乎对儒家和中国传统有利，其实，共同体也有不同的类型，黑格尔是把国家视为自由的伦理共同体，而不是中国的家庭式自然共同体。

黑格尔承认家庭是国家的伦理之根，在家庭中，人们放弃了他们的自我利益和法律权利，在爱的关系中，“一个人在对方的意识里，可以意识到他自己”<sup>⑦</sup>。黑格尔也看到家庭在中国政治传统中的重要性：“中国纯粹建筑在这一种道德的结合上，国家的特性便是‘家庭孝敬’。中国人把自己看作属于他们家庭的，而同时又是国家的儿女。”<sup>⑧</sup>并且家庭与国家之间有着积极的联系，当由孝悌伦理培养的个人成为国家公民时，“他们替国家带来全体合而为一的感觉作为国家的坚实基础”<sup>⑨</sup>。但是，在黑格尔那里，家庭只是国家的自然伦理基础，而不是其道德基础和社会基础。国家不是放大的家庭，因为国家并不要求人们放弃主观自由和个性，而“凡是大家长制的部落，它的元首也是它的祭司”<sup>⑩</sup>。混淆了家庭原则与国家原则就会走向家长式专制主义。

在国家形式上，黑格尔明确把传统中国归于专制主义行列。皇帝是家长，具有至高无上的地位。“既然道德的法律是被看作立法的条例，而法律本身又具有一种伦理的形态，所以内在性的范围就不能在中国得到成熟。凡是我们将为内在性的一切都集中在国家元首身上，这位元首从他的立法上照顾全体的健康、财富和福利。”<sup>⑪</sup>黑格尔把东方国家视为人类的幼年阶段，这一阶段只能出现专制政体，在这种政体中，只有一个人是自由的，这就是皇帝，“一切想象和自然的一切富丽都被这个实体所独占，主观的自由根本就埋在它当中”<sup>⑫</sup>。黑格尔强调，绝对的皇权是精神的腐蚀剂，不论皇帝贤明与否，自由意志也不可能产生，而没有了自由意志这一基础，一切道德都会腐化变质：“在中国，既然一切人民在皇帝面前都是平等的——换句话说，大家都一样是卑微的，因此，自由民和奴隶的区别必然不大。大家都没有荣誉感，人与人之间又没有一种个人权利，自贬自抑的意识便极为通行，这种意识又容易变为自暴自弃。”<sup>⑬</sup>

至此为止，我们讨论了黑格尔对中国的评价。大致说来，中国的文化和政治形象是由迷信自然宗教、沉溺习俗道德、崇拜专制君主和自我压抑的犬儒文化构成的。不仅莱布尼茨和伏尔泰等人塑造的“道德中国”形象完全消逝了，而且相信，在专制主义基础上只会出现自暴自弃的奴性和谎言。

### 三、“道德中国”的“重写”

中国人对西方的看法从魏源的“师夷之长技以制夷”，到洋务派的“中学为体，新学为用”，再到新文化运动的“打孔家店”，一步一步地走向自我否定的激进化。“五四”前后，陈独秀在《吾人之最后觉悟》中说：“欧洲输入之文化，与吾华固有之文化，其根本性质极端相反。”中国不仅科技不如人家，而且道德

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬ [德]黑格尔：《历史哲学》，第10、59、17、19、110—111、41、44、127、44、45、120、44、136页。

也不如西方。“所谓名教，所谓礼教，皆以拥护此别尊卑、明贵贱之制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由、平等、独立之说为大原，与阶级制度极端相反。”如欲得到思想解放，陈独秀说：“吾敢断言曰，伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”<sup>①</sup>“五四”时代，中国知识分子高举“科学”与“民主”的大旗，“我们现在认定只有这两位先生，可以救中国政治上道德学术上一切的黑暗，一切政论的压迫，社会的攻击笑骂，就是断头流血，我们都不推辞”<sup>②</sup>。显然，当时的知识分子对中国传统的诊断与批判比起黑格尔来说有过之而无不及。

对中国文化的过分自虐也引起反弹。中国学者较早地系统为中国传统文化进行抗争的是梁漱溟。他的思考的特异之处是接着“五四”讲。他承认西方文化有两大特长，一是科学，二是民主，若以此来衡量，中国文化确实无可取之处。但如果不以现代化的暂时眼光，而以文化史的长远眼光看，则各民族自有天命。此种观点与赫尔德有相似之处。赫尔德虽然批评中国的僵化，但坚持认为：“不论怎么说，中国人毕竟是中国人，就像德国人始终是德国人，古希腊人不可能在亚洲东端诞生的那样。任何事物都在适合它生成的土壤里诞生，这显然是大自然的有意安排，造物主的功绩正在于它创造事物的纷繁多样性。”<sup>③</sup>

在某种意义上，梁氏的历史观是反黑格尔式的。他认为，不同的文化可以独自发展，西方哲学、中国哲学和印度哲学代表着三条不同的道路。西方的道路是向前的、积极进取的，它在征服自然、科学方法和民主政治上有“异彩”之处，故近二百年来占据优势地位。中国文化走的是调和持中的路线，很少积极进取，很少有发明创造，但长处在于不易陷入西方式的异化和冲突。梁氏说：“西方近百年来的经济变迁，表面非常富丽，而骨子里其人苦痛甚深；……中国人以其与自然融洽游乐的态度，有一点就享受一点，而西洋人风驰电掣的向前追求，以致精神沦丧苦闷，所得虽多，实在未曾从容享受。”<sup>④</sup>中国虽然无法与西方在物的创造上一较长短，却能在物的享受上优游融洽。

梁氏承认，就现代民族国家之间的竞争来说，中国是失败的，但就天下大同的未来来说，中国时代正在到来：“照我的意思人类文化有三大步骤，人类两眼视线所集而致其研究者也有三个层次：先着眼研究者在外界物质，其所用的是理智；次则着眼研究者在内界生命，其所用的是直觉；再其次则着眼研究直接影响将在无生本体，其所用的是现量；初指古代有西洋及在近世的复兴，次指古代的中国及其将在最近未来之复兴，再次指古代的印度及其他较远未来之复兴。此刻正是从近世转入最近未来的一过渡时代。”<sup>⑤</sup>梁氏一直坚持自己的观点。在 1985 年的“中国文化讲习班”上，他再次强调中国的旧邦新命：“世界未来的前途是中国文化的复兴。我相信，人类的历史，在资本主义之后，不应该以物为先，而应该以人与人之间的关系为先，以人与人之间如何和谐相安共处友好地共同生活为先。”<sup>⑥</sup>在文化史中，文化领导权犹如击鼓传花，各领风骚几百年。梁氏观点也是 20 世纪早期中国一部分传统知识分子的想法。梁启超在《欧游心影录》中就借一位法国人之口说：“西方化已经破产，正要等到中国的文化来救我们，你们又必须到我们欧洲来找药方呢！”

但无论如何，在梁启超和梁漱溟那里，中华民族复兴只是一种不确定的将来，还没有被赋予确定的社会经验内容。随着中国的崛起，中华民族复兴的话语有了进一步发展。一些人不仅想证明中国文化在人生哲学和人伦关系上具有“主场优势”，而且在现代化和宪政民主等方面也有“客场优势”。其中最热门的理论是文明国家论。“文明国家论”最早来自西方学者。美国社会学家白鲁恂（Lucian Pye）教授曾说：“中国不仅是一个民族国家，她更是一个有着民族国家身份的文明国家。中国现代史可以描述为中国人和外国人把一种文明强行挤压进民族国家专制、强迫性框架的过程，这种机制性的创造源于西方自身文明的裂变。”<sup>⑦</sup>西方学者引入这个概念是要说明中国为什么在民族国家竞争中会败北。然而，近年来，文明国家论的理论

① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》（1916年2月），[http://www.ha.xinhuanet.com/yincang/2005-04/30/content\\_4162047.htm](http://www.ha.xinhuanet.com/yincang/2005-04/30/content_4162047.htm)。

② 陈独秀：《本志罪案答辩书》，《新青年》1919年1月16日。

③ [德]赫尔德：《中华帝国的基督化》，《德国思想家论中国》，第92页。

④⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，2013年，第155—156、180页。

⑥ 见 <http://www.zjol.com.cn/05culture/system/2005/08/08/006262484.shtml>

⑦ 引自[英]马丁·雅克：《当中国统治世界》中文版“序”，张丽、刘曲译，北京：中信出版社，2010年。



旨趣已经发生了改变。一些人不是要用文明国家概念解释中国现代化的困难，而是要证明中国崛起的必然性和优势。

“中国是一个文明国家”的观点最早可追溯到赫尔德和谢林等人。赫尔德认为，每个民族都有其特征，文明的多样性体现了造物主的智慧。中国文化过于早熟，以至于无法再发生重要的改变。因此，中国注定是一个落后的有文化特色的国家。在笔者看来，谢林是最早对中国文明独特性进行系统解释的思想家。在《神话哲学》（1857年）一书中，他认为，中国是现有文明中唯一的没有神话和宗教的非民族国家。在他看来，任何族群发展成现代民族都有一个普遍的过程，这就是通过神话走向宗教，通过宗教走向民族。神话是一个民族自我建构的最重要途径，通过神谱，它为本民族的出现和历史使命提供神话学解释。然而，中国的文化发展与众不同，它早在前神话阶段就已经成熟了。在此意义上，我们不能称中国人为“中华民族”。在他看来，中国人未踏上民族国家道路有两个方面的原因。一是中国幅员广大，不需要与其他民族来往，因而“既没有内在需求也没有外在压力使他们构建为一个民族”<sup>①</sup>。另一方面，“民族这个统一体包含着人与人之间和部落与部落之间的无比广泛的联系，而中国人不把自己视为地域性的、个别的统一体，相反，他们把自己看作无所不包的统一体”<sup>②</sup>。也就是说，中国人从不愿意从种族上和地域上来定义自己，“中国”的概念是文化的，它意味着世界的中心，万邦朝圣之地。因此，中国人从不把自己视为诸民族之一，而是视为人类本身。

谢林除提出“中国人不是一个民族”命题外，还提出中国的政治是宇宙政治。这两个观点就中国文明复兴理论来说，都是不可多得的作料。谢林说：“中国皇帝的权力是宇宙政治，一种完全变成世俗统治的神权政治。”<sup>③</sup> 中国古人从不关心国家和民族，而是关心“天下”：“中国人则自有文化以来，始终未尝认国家为人类最高团体。其政治伦常以全人类为对象，故目的在平天下，而国家不过是与家族同为组成‘天下’之一阶段。政治之为物，绝不认为专为全人类中某一区域某一部分人之利益而存在。”<sup>④</sup> 从以上讨论可以看出，谢林已经借助于格尔茨式的“深描”（deep description）方法为中国是文明国家做了系统的概念铺设。需要指出的是，谢林只是强调中国的特殊性，而不是强调中国的优越性。

严格说来，文明国家优越论是当今学者在中国崛起背景下所做的理论发明。最早用“文明国家论”解释中国崛起的学者是马丁·雅克。他在《当中国统治世界》中强调，五千年悠久文化传统和大一统帝国是今天中国崛起的文化和历史前提。“通过不断提及自己拥有5000年的悠久历史，中国人意识到界定他们的不是国家意识而是文明意识。在这个背景下不应该被首先看作民族国家，而应该看作是文明国家。”<sup>⑤</sup> 他认为，世界上有多种文明，但迄今为止，中国是唯一存世的文明国家。

何谓文明国家？他认为，文明国家不仅是社会的组织者和管理者，而且是其文明的守护者，这一特异之处不仅解释了中国的崛起，而且解释了中华文明的复兴。中国历代统治者一直以守护中华文明为己任，因而使得中国文化长盛不衰，而中国文化的长盛不衰又构成今天中国崛起的文化基因。在他看来，中国的崛起不是一个模仿的故事，而是一个原创的故事。长期以来，中国一直就是世界的中心，西方霸权只是世界历史长河中一段短暂的插曲，“19世纪和20世纪都是西方的时代，但这个时代即将结束”<sup>⑥</sup>。未来世界中不会只有西方现代性一个模式，还会有很多其他的现代性，但“中国现代性的出现，很快剥离了西方国家的中心地位，并使其处在相对弱势地位”<sup>⑦</sup>。归根到底，他相信中国将统治世界。

张维为的著作《中国震撼》踵续马丁·雅克著作的后尘，他要回答的不是梁漱溟式的问题即中国的落后是一种什么性质的落后，而是中国的崛起是什么性质的崛起。梁氏认为，中国之所以落后是因为中国时代还未到来。与马丁·雅克一样，《中国震撼》也强调，中国传统五千年文明不是历史的负担，中国的崛起不是民族国家的崛起，而是文明国家的崛起。他们的唯一区别是，张维为把中国称为“文明型国家”

① [德] 赫尔德：《德国思想家论中国》，第135页。

②③ [德] 谢林：《中国——神话哲学》，《德国思想家论中国》，第139、148页。

④ 王凌美、劳伦斯·索伦：《儒家美德伦理学论纲》，《浙江大学学报》2011年第1期。

⑤⑥⑦ [英] 马丁·雅克：《当中国统治世界》，第11—12、115、118页。

(civilizational-state), 而雅克把中国称为“文明-国家”(civilization-state)。“文明型国家”概念意在表明, 中国融合了民族国家与文明国家双重要求。在他看来, 作为“文明型国家”的中国有八个特征: 超大型的人口规模、超广阔的疆域国土、超悠久的历史传统、超深厚的文化积淀和独特的语言、独特的政治、独特的社会、独特的经济。<sup>①</sup> 这些特征决定着中国崛起的性质不可能是对西方的模仿, 它必然是自身的创造。

显然, 今天的“文明国家”论既不同于赫尔德、谢林等人的中国特殊论, 不同于白鲁恂、列文逊等人的中国失败论, 也不同于梁漱溟、梁启超等人的未来复兴论。他们理论的出发点是中国崛起的经验, 不仅想对中国形象进行再造, 而且相信中国将领袖群伦, 领导世界。把这一理论与黑格尔的结论做比较, 不难发现“中国形象”又发生了一次根本的变化。但是, 在笔者看来, 当今的文明国家论依赖的是成王败寇的成功逻辑, 这种话语与其说是学术性的、思想性的, 不如说是意识形态性的。它在文化传统和政治制度评判中缺少一个全面的站得住脚的规范标准。黑格尔对中国传统的评论无论有什么缺点, 他至少提出了一个可以经得起历史检验的规范标准, 这就是自由意识的发展和普遍化。从这方面看问题, 我更愿意引介中国台湾学者林远泽对相关问题的讨论。

黑格尔曾说“思想的普遍性乃是一桩事业”<sup>②</sup>。林氏试图从现代普遍主义的伦理学立场重新审视儒家道德。作者说:“就西方而言, 在 18 世纪启蒙运动以后, 近代伦理学主要基于人格尊严和共同福祉的道德观点, 构作各自最基本的道德原则, 以能对行为对错的应然判断, 提供理性推理的最高逻辑前提。”<sup>③</sup> 从这一伦理学立场出发, 道德或被证成理性的普遍义务, 或被解释为公共福祉目标的达成。表面上看, 中国儒家传统是落后的, 它既未建立在康德式道德义务之上, 也未建立在普遍功利原则之上, 而是建立在等级秩序的个人角色和社会习俗之上。作者承认, 如果严格地按照个体本位的普遍主义伦理学的正义标准, 儒家的以亲关系的远近为基础的差序伦理是与现代性格格不入的。

但是, 当代伦理学的发展还有另一路向, 即一种与正义伦理学相对的关怀伦理学 (care ethics)。它是从女性主义思潮中发展出来的, 直接针对的是科尔伯格对道德意识发展的康德主义解释, 即把道德意识的最高发展阶段视为从普遍他者视角来看待权利和义务关系的正义原则。在西方思想史上, 关怀伦理学发展的契机是回应科尔伯格理论中的“海因茨困境”(Heina's dilemma)。此案例的大致情况是, 海因茨是一个穷人, 他的妻子生病无钱医治, 他面临着是否要从药商那里偷药的道德难题。在对参与者进行观察时, 科尔伯格发现男孩杰克 (Jack) 比女孩艾米 (Amy) 更能以有原则和一致性的方式处理问题。由此, 科尔伯格断定, 男孩在道德意识发展层次上要比女孩早熟。

科尔伯格的观点受到吉利根等人的质疑。吉利根 (Caro Gillgan) 在 1982 年出版了一本书:《不同的声音: 道德发展与妇女发展》。在她看来, 杰克把自己作为单个的主体, 从“普遍他者”的视角来处理“海因茨困境”, 而艾米虽然显得优柔寡断, 但她试图从具体情境出发, 去寻找不伤害任何一方的方法。吉利根认为, 男孩和女孩的道德反应模式是不同的, 杰克像男性那样思考, 认为仅凭推理就可以解决此案例中存在的财富与生命的冲突, 而艾米不仅关注道德原则, 而且考虑具体的情境和可能的后果。吉利根暗示, 妇女的道德导向是关怀他人, 而不是简单地坚持抽象的原则。妇女在道德中不仅把每个人都作为独特的个体来关心, 而且把他们的意愿和观点纳入到自己的判断之中, 因而女性伦理比起男性的道德对他人的需要更加敏感, 对人与人之间关系的复杂性更加看重。在这个意义上, 女性伦理不仅表现出对正义的关心, 而且超越了男性的抽象正义视野, 发展出与情境与关系相符合的具体正义。因而, 从关爱伦理学中不仅可以发掘出为普遍主义正义伦理学无法包容的思想内涵, 而且可以发展出更加细腻和复杂的道德解释理论。

关怀伦理学家不仅认为, 关怀伦理与正义伦理之间不仅对公平和道德感的理解不同, 而且它们之间存在着本体论的差异。内尔·诺丁斯 (Nel Noddings) 认为, 义务伦理学把人视为单个的个体, 而关怀伦理学

① 张维为:《中国震撼——一个“文明型国家”的崛起》, 上海: 上海人民出版社, 2011年, 第63—64页。

② [德]黑格尔:《历史哲学》, 第80页。

③ 林远泽:《论道德发展理论的当代争论与儒家伦理性格的厘定》,《思想与文化》第十辑, 上海: 华东师范大学出版社, 2010年, 第90页。



把人视为关系中的存在。“关系将被视为是生存论的基础，而关怀的关系则将被视为伦理学的基础。”<sup>①</sup> 道德感的本体论基础是人是关系性存在，而不是个体的原子式存在。伦理义务是建立在关怀者与被关怀者的关系之上的，而不是建立在理性基础上的。道德的义务不是产生于人格平等的个体间相互对待义务，而是产生于关怀者与被关怀者在生命历程中的特殊经历和关系。

林文认为，如果我们不是把关怀伦理学理解为女性主义伦理学，而是理解为基于人的关系性存在、具体正义、情感关怀三个核心观念之上的另一种伦理学，对儒家伦理学的现代辩护是可能的。因为，“从关怀伦理的角度，原先一直被批判为局限于偏私之爱的家族血缘伦理，因而无法建构正义社会之道德普遍主义基础的儒家，现在基于诠释学的善意原则，通过‘仁’与‘关怀’之间的相似性，却仿佛一下子从父权主义的代表，摇身一变成为女性主义的急先锋。女性主义关怀伦理学的当代发展，使儒家重新有了对抗正义论的普遍主义伦理学批判的武器”<sup>②</sup>。从普遍主义立场出发，关怀伦理学不应被理解为与性别有关的伦理特征，而应理解为与正义伦理学和道德自律互补的差异伦理学。

按照这种重新解释的关怀伦理学，儒家伦理性格可以重新厘定：它不是无反思的习俗主义，也非以家庭和社会等级关系为基础的特殊主义，而是一种超越了西方伦理学中正义与善、正义与关怀、认知与情感对立的特别有前途的理论取向。这理论取向既包含着正义要求的普遍性，又包含关怀伦理所要求的对情境和关系特殊性的敏感性。如果儒家伦理可以这样来理解，它就不能被判为落后于西方的、应该被抛弃的伦理立场，而是包含着克服西方伦理学内在矛盾和冲突的宝贵资源。

具体来说，首先，儒家伦理经常被批评为集体本位的伦理学，但从关怀伦理学出发，儒家把伦理建立在人与人的伦常关系，而不是建立在个体自律之上，不仅不是缺点，而且是优点，因为它契合了人的存在的关系本体论，为道德思考提供了更合理的基础。其次，儒家伦理经常被指责为顺从主义，因为孔子强调的是“克己复礼为仁”。但正义伦理学的视角可以帮助中国摆脱这样指责。“克己”可以理解为走出自我中心主义，克服人的自然欲望和自私情感。“复礼”指以“礼”来规范我们人类的行为。“克己复礼”可以解释为一个完整的道德推理：“克己”是借助于“仁心”不容分说地走出自我中心的限制，“复礼”则是透过“忠恕之道”使我们重新接纳那些与人类本性相一致的礼乐习俗。按照这种解释，“克己复礼”意味着超越道德自我中心主义限制，在后习俗层次上获得普遍的伦理原则，并最终达到黑格尔意义上的理性与现实的“和解”。再次，儒家伦理经常被指责为一个基于特殊血缘关系的角色伦理，因为儒家强调“爱有差等”“亲亲为大”。但是，从关怀伦理学出发，这些指责都是可以消除的。爱有差等既解释了人的道德情感的自然基础，而且也解释了道德行为的动机，而且，爱有差等可以建立在超血缘的人与人之间的需求差异和特殊性之上，因而可以发展为一种普遍伦理。

总之，在林氏看来，在正义伦理学和关怀伦理学双重视角下，儒家伦理可以得到规范的辩护。（1）克己复礼不是道德保守主义，而是道德意识成长所必需的自我非中心化；（2）“爱有差等”不是鼓励基于血缘关系而来的道德偏私性，而是考虑到道德置身其间的关系的远近而赋予的现实的现实性格；（3）“五伦”不是基于社会等级关系或社会分工而产生的强制性的角色伦理，而是出自任何社会都存在的人与人之间相互依赖关系而产生的普遍规范。

但是，上述对儒家伦理的辩护存在着盲点和过于理想化的缺陷。首先，现代人对儒家传统伦理的辩护都必须面对孟德斯鸠等人的指责，如果儒家伦理是强有力的实践意识，它何以不能抵制几千年的封建专制主义？其次，虽然从关怀伦理出发可以对儒家传统的亲亲为大、差序伦理作形式上的辩护，但是，我们不难发现，关怀伦理学与传统儒家伦理之间存在着根本的差异。关怀伦理立足的是所有个体和他人的具体需要，而儒家伦理立足的是实质性的自然血缘关系。关怀伦理学虽然批判抽象普遍主义伦理学，但这种批判是现代性道德内部的自我修正，是要完善普遍主义伦理学。而儒家伦理学是一种前现代的伦理，它要成为现代

① Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press, 1984, p.3—4.

② 林远泽：《论道德发展理论的当代争论与儒家伦理性格的厘定》，《思想与文化》第十辑，第93—94页。

伦理,首先需要经历普遍主义伦理的批判,否则,儒家伦理与关怀伦理之间只能是形似而已。

#### 四、“专制中国”的“改写”

黑格尔对中国传统制度的评价接续了孟德斯鸠的“专制中国论”,近年来,这种观点受到明确的挑战。一些传统主义者认为,儒家既是内圣之学,也是外王之学;既是修身之学,也是立法之学。秋风认为,孔子的礼治思想已经是一种“现代性方案”：“孔子的方案大体包含两个面相：一方面，孔子主张‘复礼’，在封建制崩溃的时代守护古典礼乐文明。其政治上的含义则是以封建的自由抗衡正在到来的王权的专制，另一方面，孔子又突破礼的等级性，围绕着‘仁’，发展诸多现代概念，尤其凸现了人与人的平等。这是‘现代性’的核心观念。也就是说，孔子在守护古典的同时，又打开了中国的现代性之门。”<sup>①</sup>并认为“儒家代表着古老而漫长的华夏治理之道，是为大本大源。在此大体大源中，本来就蕴含着宪政主义和民生主义”<sup>②</sup>。张千帆也认为：“把礼定性为一部比可随时取代的一般社会规则更高与更稳定的宪法似乎是合适的。如果说《周礼》根据‘天道’而规定了国家的政治宪法，《礼记》所描述并为之辩护的‘礼’则等同于一部社会宪法，其中包含一整套为促进社会利益而设计的基本规范与原则。”<sup>③</sup>这些理论的核心意图是想表明，中国政治传统中并不缺少民主与宪政的因素，只是它以不同于西方的方式给出了自己的方案。

但是，这些观点具有明显的错误。第一，现代宪政与民主传统依赖现代社会的一系列建制，包括市民社会为个人提供的经济自由和公共领域为个人提供的公共自由。中国传统社会是皇权社会、封建等级社会和血缘家族社会，把宪政主义和民主主义移植到中国传统社会，从学术上说是一种时代错位。第二，宪政的基础是法治，而不是民本主义。虽然我们可以在不太精确的意义上把宪政的目的定为是限制统治者的权力，使之按照法定的规则行动，但是，现代宪政的理念并不能被限权、分权所穷尽，它的核心是通过限制政治权力达到人民自由权利的保护。没有法治就没有宪政，没有个人自由就没有法治。几乎所有的为“专制中国”翻案的文章都把宪政的核心放在对统治者权力的限制，放在民本主义基础上，他们都回避了法治与宪政的相互依赖性和法治对宪政的规范和历史的优先性，也忘记了个人权利对个人利益的优先性。因此，要为中国儒家政治思想辩护，必须找出与现代政治相契合的法治因素，否则，就不可能在现代思想的层次为儒家政治思想辩护。林远泽的《礼治与正名——论儒家对于政治正当性之伦常奠基的道德文法学构想》再次引起我们的兴趣。

林文认为，儒家的礼治思想不是西方法治的对立面，而是一种与之相平行的思路。虽然儒家传统没有把礼治国建立在个人独立人格和法律对权利的普遍保障基础上，但可以在儒家的礼治国理想中找到与西方法治国相似的规范和功能上的对应物。他认为，儒家传统的仁政和礼治思想是一种社会立宪主义：“儒家以人伦的角色差异、平天下的世界主义与实现共同体整合的中庸及和谐为核心价值的礼治理念，是以‘伦常’为政治统治的正当性进行奠基的社会立宪主义。”<sup>④</sup>他相信，这种立宪主义可以从“礼治”的政治合法证明与“正名”的宪政程序的句法学解释两个方面来加以理解。

对中国传统政治理念的辩护首先面临的问题是黑格尔所指责的神圣领域与世俗领域、道德与法律、家庭与国家、国家与社会之间界限的混淆。林文承认，儒家确实没有明确区分“伦理”(Sittlichkeit)与“道德”(Moralität)，即共同体在历史脉络中突然有效的传统与独立于传统的基于普遍原则基础上的自我立法之间的区别。但是，这不应该视为儒家宪政主义的障碍。中国礼治国的基础是“伦常”，伦常是一个复杂的概念，既包括应然的道德原则，又包含着实然的伦理习俗。“儒家的伦常概念，一方面是指始终存在于特殊的人与人之间的人际关系(人伦)，但另一方面又肯定在这种人际伦理中，存在着超越历史时间与社群界限的普遍原则(常道)。伦常的概念，使儒家能一方面说‘礼’是用来‘定亲疏’、‘别贵贱’的人际差等性原则，

①② 秋风：《儒家式现代秩序》，桂林：广西师范大学出版社，2013年，第215、213页。

③ 张千帆：《传统与现代：论“礼”的宪法学定性》，《金陵法律评论》2001年第1期。

④ 林远泽：《礼治与正名——论儒家对于政治正当性之伦常奠基的道德文法学构想》，《汉学研究》第31卷第1期。

而另一方面又说‘礼’是‘天之经也、地之义也、民之行也’的普遍性原则。伦常因而不能与后习俗传统混为一谈，它与当代的民主法治理念有相同的起源。”<sup>①</sup>因此，儒家不是混淆了道德与伦理的关系，而是从没有像西方那样在主观道德与客观道德、个人道德与社会习俗之间做二元区分。

对西方法治观念来说，除了伦理与道德的区分，还有法律与道德的区分。按照康德的观点，道德是理性存在者的自我立法，在其中每个人都可根据意志的可普遍化原则确定正义的规范。只是在现实中，由于人性的复杂性和社会现实的偶然性，道德规范无法期待被普遍地遵守，而法律的确性和现实效力可以构成道德的补充。按照西方法治的理想，“法律允许对个人的自由进行限制，这一方面是因为在社会生活中，对于他人行为反应的可期待性，无法建立在道德化的人格结构之主观偶然性；另一方面，惟有透过共同意志的法律规范，以超越个人价值的相对性，那么平等、自由的共同生活，在现实上才是可以理性预期的”<sup>②</sup>。林文再次强调，道德与法律的区分也不构成儒家思想的障碍。在孔子思想中包含着法治所需要的道德与法律的互补关系。

在西方现代社会，社会的基本形象是被法律所定义的，私法调节私人之间的权利和义务关系，公法调节政府机构之间以及政府与公民之间的关系，道德与宗教基本上则退守到个人的内心领域。因此，现代西方社会本质上是一个法律社会。儒家对法律与道德的关系有自己的理解。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”在这里，齐之以刑的法治是作为道之以德和齐之以礼的礼治补充，似乎中国传统社会不重视法治。作者相信，中国人的礼治思想包含着西方法治的因素，西方的法治中却不包含着中国人礼治的因素，因而，中国的礼治国优于西方的法治。具体来说，（1）中国的“礼”的概念很大，“人们社会生活的方方面面都受礼的规约，而实在法仅仅涉及刑事犯罪，两者的适用范围差别很大”<sup>③</sup>。（2）西方人追求的是法律的公正，中国人追求的是法律之外的和谐。孔子说：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”（3）法只能事先救济，而礼则能防患于未然。故《大戴礼记》说：“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。”

相信礼治国优于法治，在学术界有一定的市场。美国汉学家郝大维(David L.Hall)、安乐哲(Roger T.Ames)在《先贤的民主》中说：“在中国，社会秩序一直被解释为一种和谐，它是通过个人参与一种仪规构成的共同体而取得的。因此，社会秩序的理想不能靠循着一套客观的法律或风俗来实现。看重法律被看作是承认共同体的失败，而远非是将其高估为裁定社会的合法资源。强调通过人格化了的仪规角色和关系来取得社会和谐，就使得中国人的仪规共同体(ritual community)与西方的法律社会(society of law)截然区分开来。”<sup>④</sup>礼治国的正当性奠基于别亲疏、定贵贱的伦常，法治国的正当性奠基于个体的平等人格和权利，虽然礼治国有别于法治，但它的理念和原则不仅不落后，而且在许多方面优先于法治。

具体来说：（1）儒家的礼治理念所强调的人伦等差优于西方自律道德或理性自然法的天赋人权，因为作为有限性存在的具体个人，在其真实的道德实践中必须思考根据人与人之间亲疏远近关系来确定义务和责任关系。在这个意义上，礼治国家比法治国具有更清醒的现实性意识。（2）儒家礼治的“平天下”理想不同于西方式的世界主义。儒家主张“天下大同”，但不求消除地域文化的差异，只是主张全球政治不应建立在国家利益至上的原则之上，而应透过仁政和王道在无限制的交往中达到相互理解和共识建构。（3）儒家礼治强调和谐团结绝非仅为了集体的社会稳定来抹杀个人的独立自主性，而是主张应真实地关心人在社会中的地位和角色差异，区别对待。

从以上三点可以看出，儒家的政治思想不是西方法治的对立面，而是一种与之相平行的思路。孔子的礼治国在其规范意义上不仅可以与西方的法治相媲美，而且对今天已经被个人主义、资本主义和民族国家所毒害的全球社会来说，有着不可抹杀的补救价值。但是，这一辩护是成问题的，它虽然试图说明中

①② 林远泽：《礼治与正名——论儒家对于政治正当性之伦常奠基的道德法学构想》，《汉学研究》第31卷第1期。

③ 王凌美、劳伦斯·索伦：《儒家美德伦理学论纲》，《浙江大学学报》2011年第1期。

④ [美]郝大维、安乐哲：《先贤的民主——杜威、孔子与中国民主的希望》，何刚强译，南京：江苏人民出版社，2004年，第133页。



国儒家礼治国理想中包含着与西方法治国相类似的宪法主义含义，但还是忽视了现代宪政的灵魂和核心。宪政并不仅仅意味着社会政治秩序的规则与和谐，宪政和法治的核心是人的自由。法治保护人的私人自由，使人不受权力和国家的任意支配，宪政保护人的公共自由，使法治受政治共同体的意志支配。在哈贝马斯看来，只有当法律的接受者同时也是法律的制定者时，把法治与宪政理解为互补关系时，政治秩序才能达到真正的合法化。林文虽然试图为儒家政治思想提供一个非习俗主义的规范辩护，但是，他对宪政主义的理解还是成问题的，这一辩护更像一种儒家柔性专制主义的话语。

## 五、从黑格尔视角看儒家传统

黑格尔对中国的具体评论充满着太多的西方中心主义偏见，他把中国视为人类的童年，永远停留在原初的抽象的实体性状态，在宗教、哲学与道德领域都处在极其落后的阶段，没有看到儒家道德中包含着许多普遍的合理因素。他把中国定义为“只有一个人是自由的”专制主义，没有看到中国的天道、民心 and 权力结构本身包含着限制君主权力的因素。他把儒家道德视为完全建立在家庭和国家的非对称关系基础的道德，没有看到“仁者爱人”和“仁、义、礼、智、信”五德以及孝悌等德性中包含着互惠的普遍主义含义。他把中国道德视为完全缺少自我反思和自我完善的习俗和经验，没有看到在“人而不仁如何礼”中包含的超越和批判意识。从上述点滴的看法可以看出，黑格尔对中国传统的看法并不全面，也不公正。

但是，我们不能将黑格尔对传统中国的批判完全视为西方中心主义的偏见，因为在黑格尔那里有一个更高的原则支配着他的理论，这就是从现代性立场出发的古今原则。黑格尔像那个时代的许多哲学家一样，对希腊城邦社会情有独钟，认为古代国家是一个伦理的统一体，个人与国家是自发地统一在一起的，而在现代国家中，个人与国家之间存在着矛盾。但无论如何，黑格尔还是坚信，随着个人主观自由成为现代社会的普遍原则，个人能够反思地对待自己所处的社会时，古代国家必须解体，而且现代国家代替古代国家具有历史的合理性。黑格尔明确说：“现代世界是以主观性自由为其原则的……一切国家制度的形式，如其不能在自身中容忍自由主观性原则，也不知道去适应成长着的理性，都是片面的。”<sup>①</sup>这一观点对我们分析和批判中国传统极其重要。在笔者看来，不论是主张儒家思想是一种现代性计划的观点，还是把礼治国视为与法治国同等有效的主张，都违背了“古今差异”这一根本的现代性思想原则。

笔者认为，要讨论中国传统的正当性和合法性，黑格尔的《法哲学》是一个不可多得的参照系。这部著作既是一部现代性的辩护之作，也是一部批判之作，它的核心任务是探讨现代条件下自由如何才能实现。对中国传统的解释无需依赖于黑格尔的具体判断，但对中国传统的基本判断需要以黑格尔的古今原则为前提。

我们承认，作为轴心时代的文明体系之一，孔子和儒家学说为那个时代提供了高水平的道德思考。“仁者爱人”“泛爱众，而亲仁”等体现了普遍的人本主义意识；“己欲立而立人，己欲达而达人”的“忠恕”之道规定了道德义务的程序推理原则；“人能弘道，道非弘人”表明“道”具有独立于个人的客观普遍性；“人人可以成尧舜”“途之人可以成大禹”意味着人有平等的道德潜能；“人而不仁，如何礼”体现了内在的“仁”对外在的“礼”的规范约束力；“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”意味着道德是一个学习过程。因此，“孔子通过仁的启蒙，使人能突破自己感性生命的限制，并得以为周文疲敝之价值失序的社会状态，重新奠定规范的正当性基础。这使得儒家成为世界的轴心文明之一”<sup>②</sup>。

但是，把儒家的仁学等同于现代的普遍主义伦理，还为时过早。普遍主义伦理可以建立在人性基础上，也可以建构在现代主体性和个人自由基础上，道德的反思性作为个别知识分子的道德意识的特征可以在前现代社会出现。苏格拉底就曾说：未经反思的生活是不值得过的。黑格尔也指出，苏格拉底已经把握了主体的内在性原则，西方以后的历史不过是推动这一原则成长并得以普遍化。但是，建立在人性基础上的道

① [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1995年，第291页。

② 林远泽：《论道德发展理论的当代争论与儒家伦理性格的厘定》，《思想与文化》第十辑，第103页。

德普遍与建立个人主体性和理性反思权利上的普遍道德是两个不同的道德体系，就像怜悯不等于正义一样。现代性的道德事业是追求个人的自主性和人格尊严的普遍化，而古代的道德理想是个人修身成圣，因而它把精神的自主性只保留给少数圣人，整个社会仍然停留在前反思的世俗道德阶段，正如孔子所说：“民可使由之，不可使知之。”

黑格尔说：“道德的观点是这样一种意志的观点，这种意志不仅是自在地而且是自为地无限的。”这一自在自为的无限意志首先必须“把人规定为主体”。<sup>①</sup>黑格尔之所以把良心视为最高的道德形式，是因为“人作为良心，已不再受特殊性的目的的束缚，所以这是更高的观点，是首次达到这种意识、这种在自身是深入的近代世界的观点”<sup>②</sup>。孔子虽然对自己的使命有一定的反思意识，相信“天下无道久矣，天将以夫子为木铎”。但是，在《论语》中，无论是对仁的论述，还是对礼的论述，孔子都没有突出道德的主体是个体，确认个体具有神圣不可侵犯的尊严。由于儒家没有把人理解为主体，把主体理解为自由的存在，把道德理解为自由个体之间无强制交往的普遍规范，仍然把道德混同于习俗，在儒家传统中，即使有少数人具有了普遍主义和后习俗主义道德意识，但是，由于没有在道德和法律上确立起个人的独立人格和自主性，像“人而不仁如何礼”之类的观念中透露出的普遍主义和后习俗主义道德萌芽，也不能在人们的意识中扎下根。一旦遭遇到不利的环境，人们很容易从后习俗阶段退回到习俗阶段，或者陷入享乐主义和得过且过的犬儒主义状态。因此，中国几千年在道德意识上没有持久和持续的进步。

从黑格尔来说，儒家传统不仅混淆了道德与习俗，而且混淆了道德与法律。在西方现代传统中，不仅道德建立在个人的主体性基础上，而且法律也必须建立在平等人格权基础上。“法的命令就是‘成为一个人，并尊敬他人’。”<sup>③</sup>正是在这个意义上，黑格尔说：“所以中国人既没有我们所谓的法律，也没有我们所谓道德。”<sup>④</sup>在黑格尔的《法哲学》中，法律与道德是两种相互补充的主观自由形式。法律是自在的普遍意志，道德是自为的普遍意志。在前者中，人是受法律保护消极自由的平等法人，在后者中，人被视为应该根据良心和普遍福利原则而自我决定的主体。不论是法律还是道德都把入视为无特殊社会关系牵连的单个个体。从规范意义上，法律必须体现道德要求的公平正义，从功能意义上，法律需要弥补道德意志的软弱，法律与道德以不同方式体现个人的自由，并以互补方式实现这种自由。儒家思想没有在道德与伦理之间进行严格的区分，“伦常”中既包含着道德与习俗，也包含着道德与法律。虽然在“仁”与“礼”的关系上，孔子说“人而不仁，如何礼”包含内在道德对外在习俗的超越，但孔子这一论述的重点并非强调道德具有独立于世俗礼仪的反思权力，而是礼必须发乎内出乎外，没有仁心，礼不过是空洞的形式。“仁”没有上升到独立于一切外在权威的道德自主性，礼也没有上升为法的普遍性。正是由于缺少个人的主体性，中国才会有连绵数千年的连坐制度，这也是康德、黑格尔反感中国法律制度的重要原因。

解释中国传统的特殊性和优越性的理论莫过于那些认为“礼仪社会”优先于“法治社会”的观点。这种观点认为，在中国，“看重法律被看作是承认共同体的失败，而远非是将其高估为裁定社会的合法资源”，中国把“无讼”视为理想，比起西方以权利分界为基础的诉讼社会更合理更有效。这里争论的焦点不在于社会调节手段和形式的经验有效性，而是它们是否符合现代性的普遍自由和平等的规范要求。

在黑格尔那里，法律与道德是一体两面，它们都是主观自由的定在，抽离掉个人自主性和自由权利要求，无论何种形式的道德和法律都是不合理的。希腊城邦生活在道德上是高贵的，但它没有实现普遍自由，仍然是一部分人自由一部分人不自由，因而需要被现代社会所取代。礼治社会论强调，中国传统对人的存在的理解优于西方，它强调人的社会性存在优先于其个人的存在，主体间和谐优先于个人自律与发展。按照黑格尔的观点，如果就此类观点作为对无视人的存在的社会性的个人主义的批判来说，它是有一定意义的，它提高了人们在道德上对人与人关系的差异性和情境性的敏感性。但是，把个人存在与社会关系作为实践理性的两种排他性的本体论预设，并以后者取代前者，则是不可取的。从根本上说，主体间性是以主体性

①②③ [德]黑格尔：《法哲学原理》，第111、139、46页。

④ [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，第125页。

存在为前提的,没有主体就没有主体间性。更重要的是,主体如果缺乏主体意识判断,就不能对社会关系和谐与否做出判断。黑格尔的重要贡献是在批判自由主义的同时,把现代法律和道德观念作为现代性成就接受下来,同时,又以人在伦理共同体中的关系性存在去补充道德和法律的个体性存在,而不是把人的关系性和社会集体存在视为优于或先于个体的存在。正是基于这一前提,他对中国传统法律批评道:“既然道德的法律是被看作立法的条例,而法律本身又具有一种伦理的形态,所以内在性的范围就不能在中国得到成熟。”<sup>①</sup>

在《历史哲学》中,黑格尔强调家庭伦理的重要性,在家庭的互敬互爱中,一个人在对方中意识到他自己。黑格尔也曾表达这样的观念,孝悌乃国家之本,因为社会成员是由家庭培养的。但是,他还是明确反对中国式家长制。黑格尔在肯定家庭的意义的同时,也强调家庭伦理的局限性。儒家政治的核心理念是内圣外王,“修身、齐家、治国、平天下”构成个人通向世界的思想巨链,“齐家”可以自然地过渡到“治国”。但是,根据黑格尔对现代社会的理解,不可能从家庭伦理原则推出国家制度的原则。

黑格尔的法哲学被一些人误解为国家主义和专制主义,这种观点没有看到,在黑格尔那里“古今差别”是贯穿始终的原则,他虽然强调社会的统一性和整体性,但前提和基础是承认现代社会分化的合理性和必要性。黑格尔的《法哲学》把现代社会区分为三个领域,并在每一个领域中为个人确立不同的身份:“在法中对象是人(person),从道德观点说是主体,在家庭中是家庭成员,在一般的市民社会中是市民(即bourgeois[有产者])”<sup>②</sup>,在国家中是公民。在黑格尔那里,国家在对社会进行纵向统合之前首先需要社会自身在横向上充分地分化,缺少社会诸领域的分化,法律自由、道德自由、经济自由和政治自由就无法相互制约和相互补充。黑格尔对传统中国的批判一个重要的视角是它缺乏现代社会所需要的结构区分。黑格尔明确说:“现代国家的原则具有一种惊人的力量和深度,即它使主观性的原则完满起来,成为独立的个人特殊性的极端,而同时又使它恢复到实体性的统一,于是在主观性原则中保持这个统一。”<sup>③</sup>而个人的特殊性极端正是在市民社会中能得到发展的,而市民社会要得到发展,首先就需要法治的保障和协调。这样,在黑格尔那里,核心家庭、现代法律和道德、市民社会、宪法国家都是现代社会的核心要素和基本制度,它们之间是相互倚靠的关系,而不是从下到上的等级关系。黑格尔对理性国家的理解依赖了现代社会的经验前提,我们不能苛求中国古人。但是,对那些迷恋“修齐治平”传统路线的人来说,试图把建立在等级制和皇权专制之上的古代国家直接腾挪到当代,重温“修齐治平”的理想却是错误的。

最后一个问题是涉及儒家宪政主义问题。有人认为,宪政就是有规则的、有节制的统治,并认为,传统中国的治理之道已经是一种宪政主义,这种观点不仅不符合当今激进的宪政理念,也不符合黑格尔式保守的宪政思想。儒家传统对仁政有大量的论述,除“道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格”和“足食,足兵,民信之矣”等涉及社会统治基本原则和优先性排序外,更多的是关于为政者品格的论述。一些人认为,“公羊三世说”就是儒家宪政大纲,其实,与其说它是一种政治理念,不如说是一种历史观。其他如“天叙有典”不过是一种政治传统主义观念,“天聪明自我民聪明”是民本主义理念,它们都缺少现代宪政所需要的个人权利原则和人民赋权意识。黑格尔在阐述其君主立宪制理念时指出,君主在宪政中只是国家主权的主观象征,真正起作用的是作为客观理性的法:“在一个良好组织的君主制国家中,惟有法律才是客观的方面。”<sup>④</sup>显然,根据黑格尔的观点,那些仅仅只因为中国传统中存在着某些分权和制权的因素,就认定中国古人已有宪政传统的观点是片面的。

从黑格尔视角来看中国,不是要对儒家伦理和政治思想做全盘否定,只是想强调,现代社会的基本架构和原则是不可能传统儒家思想基础上建立起来的,儒家传统也不能直接理解为现代道德与宪政法治传统。虽然中国传统中的仁学、礼治、圣人之道等包含着许多合理性的内容,但就其立足的社会基础和核心原则而言,它们与现代观念仍有根本的区别。现代国家必须以个人的自由和政治集体的自我决定的实现

① [德]黑格尔:《历史哲学》,第120页。

②③④ [德]黑格尔《法哲学原理》,第205、260、302页。



为最高目的，从这个前提下来考察儒家和传统中国智慧，才能对其真正地扬弃。当然，这个任务不是对古人提出来的，而是为我们那些对中国传统“爱之深、责之切”的当代人说的。不顾现代性的基本准则和人类文明发展的经验，一味地美化和推崇传统，只能让死人压倒活人。

(责任编辑: 盛丹艳)

## “Moral China” or “Despotic China”?

— A Hegelian Reflection on Traditional China

Wang Xingfu

**Abstract:** During past hundreds of years, change of Chinese image is a zigzag trajectory. In the 16th -18th century, China was embraced by Western philosophers as “kingdom of morality” and “kingdom of philosopher”, Confucius also was considered as “king of morality” and Socrates of China, then emerged the first “sinomania” in Western history. After 18th century, when China’s backwardness was exposed to the West and enlightenment in Western world became more radical, the Chinese international image had shifted from “kingdom of morality” to decadent and backward and “despotic empire”. At the end of the 20th century, the history pendulum has swung back again. The rise of China aroused a new wave of Chinese fever around the world. The Confucian ethics of family kinship and ritual rules are considered as better than universalist morality and liberalist rule of law that come from Western world, Chinese government is more wise and efficient in social decision and management, etc. According to Martin Jacques’ *When China Rules the World: The End of the Western World and the Rise of a New Global Order*, China is not even a conventional nation-state, but a “civilization-state”, whose imperatives, priorities and values are quite different. World system ruled by China will be more peaceful and just than Western one. How to correctly treat Chinese traditional culture and society? We must keep sober and dialect consciousness. Indeed, there are some universalist and post-conventional elements in Confucian ethics; but, the tradition is still lack of consciousness of individual autonomy and rule of law which are necessary for modern civilized society. Hegel is right that difference between the modern and the premodern is more important than the difference between cultural traditions. The some ideas such as “ren” (“仁”, benevolence), the ritual rule and virtues of ideal personality in Confucian tradition can make up for lack of Western modernity, but its basic principles and value orientations are contradiction with moral-practical self-understanding of modernity. The enlightenment is an unfinished project in China, unprincipled advertise and glorify Chinese tradition are harmful to the healthy development of China.

**Key word:** Confucian, moral China, despotic China, civilized state, Hegel