

儒家政治设计思想的政治价值考量

□胡锐军 [国家教育行政学院 北京 102617]

[摘要] 儒家政治思想是一个以探求理想政治秩序为旨归的政治设计学说,维护和指导了中国封建君主专制几千年不倒的政治格局,但这种设计最终还是没能保证其价值目标的整全实现并随着清王朝的灭亡而出局。这种历史命运和其秩序设计的一系列缺陷是分不开的。从政治价值考量的视角看,突出表现为导致了人治主义和权威主义的泛滥和盛行,以及由此而形成的一系列消极效果,包括闭关锁国、等级官僚、臣民意识、英雄史观、命定论、独裁专制等,无法营造和提供自由、民主、平等、正义、福利、尊严等基本政治价值和宽松政治氛围。

[关键词] 儒家; 政治设计; 政治价值; 考量

[中图分类号] D092

[文献标识码] A

[文章编号] 1008-8105(2012)06-0086-07

儒家政治思想是一个以探求理想政治秩序为旨归的政治设计学说,在获得官学地位后,其价值目标大体上都获得了实现,所推崇和追求的价值理念也深深地根植和烙在了中华民族的心里,并形成了积极与消极、时效与缺陷两个方面的秩序效果。一方面,积极价值观念植入了人心,如大一统、德治、礼治、和谐、稳定等所包含的积极因子至现在依然在传扬和延续。另一方面,一系列设计又使整个政治秩序的运行出现了消极效果,如,大一统导致了闭关锁国观念,王权专制和等级官僚导致了极权主义的盛行,过分追求和谐稳定导致了政治秩序的僵化,此外还有臣民意识、英雄史观、命定论、独裁专制等,都不利于其政治秩序的长期稳定并最终成了革命的对象。儒家政治设计思想之所以会出现这种境遇和其政治价值的缺失是分不开的,因此,有必要以政治价值考量的方式来对之做一个现代性的审视和判断。

所谓政治价值考量就是指依据政治秩序具有的理性价值量来对之作出评价,即看政治秩序运行的实际效果是否营造和带来了自由、民主、平等、正义、福利、尊严等基本的规范政治价值。从本质来看,政治价值考量是一种秩序效果判断,主要是从政治主体感受出发,来衡量政治秩序给政治主体带来了多少他们所希望的理性价值,包括政治权力是否合法、政治心理是否安全、政治秩序系统内是否

有民主政治的美好福祉等。一句话,是否以人为本,即是否民主,是政治价值判断的最核心标准。作为一套完整的政治设计学说,儒家以“大一统、王权、德治、礼治、和谐、稳定、等级、官僚”为政治秩序运行的基本价值纬度;以君权神授、血缘认同、古远传统、精英崇拜为合法性资源;以“三纲八目、内圣外王”为秩序境界和实现路径及结构安排的依据,以“天理-礼法-人情”的三角互动和“天-君-臣-民”、“己-家-国”的双向互动为作用机理,对其政治秩序样式进行了精心的安排,形成了以德治、礼治为治理核心的秩序样式。其基本设计体系是:以己-家-君(国)为政治秩序实体、三纲五常为政治秩序规范、仁政和家長式权威为秩序力,建构了一个家国同构、等级分明的锥形序化结构:它以仁为圆心、以礼为半径,以纲常为圆周,以仁政和家長式权威为中轴,君、臣、民、家等政治主体都囿于这个锥体之内,而君位于最顶端。纵观儒家的政治设计内容及其政治秩序样式的现实运作时效,我们可以看到,儒家秉持和固守的就是人治主义和权威主义,可以说,几乎所有的消极效果都可以在这儿找到原因,正是人治主义和权威主义的泛滥和盛行以及由此而导致的一系列负面秩序效果,再加上儒家在秩序设计时所体现的一系列缺陷,才使得儒家政治秩序缺少了自由、民主、平等、正义、福利、尊严等价值维度,从而使其政治秩序体现出专制的

特性, 决定了其历史命运。

一、人治主义

从儒家政治设计的一系列分析我们可以看到, 他们对政治秩序的治理“最后得出一个答案: 应该由贵人、贤人和智者来统治”^[1], 即“社会的发展, 不由它自身作主摸索而成; 乃是由政治家以鸟瞰的态度裁夺”^[2]。因而, 人治主义的根本表现就是所有的政治问题都系于君主和大小官吏, 国家的安危、民族的兴亡、人民的福祸完全取决于君王和一小撮朝臣官吏的德性修养、个人意志及其忠奸智愚, “一切都取决于官僚的态度, 他们是负责领导社会的人”^{[3]203}, 其中君主的作用是绝对的, 人民对之无可奈何。所谓“文武之政, 布在方策。其人存, 则其政举; 其人亡, 则其政息。”^[4]讲的就是这种道理。《中庸》的这句话也自然成了儒家政治秩序人治主义的最好表述, 是典型的人治论点。因此, “人治是官僚政治固有的基本特征或规律。”^{[5]3}在这种规律之下, 政治秩序必然体现出一系列的弊端, 人民的主体诉求必然要遭到漠视, 正如南怀瑾先生所说的: “中国过去的政治, 是重‘人治’, 而人治的毛病, 是往往变成独裁, 所谓‘朕即国家, 国家即朕’。我就是法律, 生杀予夺, 完全由我, 就变成没有制度。”^[6]这一弊病具体表现在以下几个方面:

第一, 人治主义束缚了政治主体的个性自由。我们知道儒家政治秩序是德治和礼治的政治秩序, 诚然, 这种政治秩序样式对于其自身的维存发挥着重要的作用, 但它们同时也产生了一系列负面的影响, 严重束缚了政治主体的个性自由。首先, 就德治言。儒家德治政治秩序的根本理念和宗旨在于通过政治主体的德性修养来实现和承担秩序的政治事业, 这种理念必然导致人民的个性在无限格物致知的修身中丧失殆尽。与此同时, 由于德治是儒家仁的内在性秩序规范作用的必然表现, 其基础是建立在宗法人伦和等差之爱的基础之上的, 因而德治政治秩序便会因为仁等德目所体现的人道主义和整体主义关系模式中过分强调等差、公域而缺乏个体观念和平等意识, 扼杀和淹没了个人存在的地位、权利、尊严和自由。其次, 就礼治言。儒家礼治政治秩序的根本理念和宗旨在于它试图利用由君王为首的统治阶级所归纳的“公义”、“公礼”这种看似维护社会和政治稳定的“公共法则”, 来整合民众和一系列的社会政治问题。要求个体“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动。”^[7]从这一理念出发, 礼的作用在政治秩序的运行中得到了无限的神化,

礼被法典化、制度化为无所不在、无所不包、无所不能、包罗万象的规范体系, 人们的每一秩序生活都需要按照礼仪提出问题, 按照礼仪回答问题, 小至个人言行举止, 大至军国大事都可以用礼来解说、评判, 礼构成了维系政治秩序的基本政治工具。这样, “数不胜数的礼仪枷锁卡着中国人从胎儿到死祭的生活。琐碎之极, 尤其是一切细节都得信守不渝, 简直到了无以伦比的地步。”^{[8]285}儒家礼治主义的这一方式无疑助长了两个极端: 一方面, 君王等掌权者, 可以借礼的面具大肆经营着自己的私营; 另一方面, 微鄙小人, 可以借礼为其非法的勾当找到合理的理由。礼, 既压抑着民众个人, 又放纵着君王和小人的个人, 束缚着人们的个性自由, 使得人们甘当孝子、烈女、顺民、忠臣, 有的只是僵化的义务而非权利观念, 进而成为了专制政治秩序的自觉维护者和专制机器的铆钉, 最终, 政治个性在礼美学式的冰冷控制中泯灭。故, “儒教的‘礼’的理想并不总是以风俗的方式来施加影响。这种礼的理想所作的美学式的冷冰冰的控制, 把一切从封建时代流传下来的责任义务, 尤其是乐善好施的义务, 都变成了僵化的符号仪式。”^{[8]286}

第二, 人治主义导致和强化了独裁的专政统治, 影响和制约了司法公正。由于儒家政治设计思想特别强调君主的决定作用, 重视“天理-礼法-人情”的秩序作用机理, 它就必然制约和削弱法治的作用。首先, 人治主义导致和强化了独裁的专政统治。在儒家那儿, 对君主绝对地位的推崇, 使得君主被视为法律之源, 他们认为, “法不能独立, 类不能自行; 得其人则存, 失其人则亡。法者, 治之端也; 君子者, 法之原也。”^[9]这是人治主义的又一典型论点, 君主是法律的制定者, 官员必须奉行君主所制定的法律, 即“治官之法”, 而一般民众则成了法律惩戒的对象。这种政治模式必然造成政治权力与法律、制度之间的紧张。一方面, 法律和制度为人治提供了依据。另一方面, 人治又造成了法律和制度的“缺失性”和“有限性”, 权力凌驾于法律和制度之上, 法律和制度不是控制和制约权力反而处在了被权力所控制的状态。这就使得权力与法律、制度之间形成了一种紧张关系, 这种关系是以权力的主导性和绝对性为表征的, 久而久之, 它无疑会导致和强化君主独裁的专政统治。我们知道, 制度与法律在历史上的起源与变迁, 在一定程度上可以认为主要是人们间反复交往、多次博弈的结果, 是发达政治秩序的主要规范, 政治秩序越发达其规范的刚性就越体现在法律和制度之上, 法律和制度是营造正义、民主、公平的根本准则。因此, 在一个良性的政治秩序中,

法律和制度应当具有主动性,居于政治权力之上,以控制和制约政治权力的任意性。如果政治权力扩大到不被限制、不能控制、不受制约,则政治权力将变得十分危险,最终走向独裁和腐败。阿克顿勋爵说:“所有权力都易腐化,绝对的权力则绝对地会腐化。”^{[10][129]}政治的实践告诉我们,虽然政治权力具有公共性,但是由于权力往往只握在某些阶层、集团和个人手中,因而政治权力并非一定体现和反映公共性,相反,它总表现为一种个人主义的倾向,并最终走向独裁。正如孟德斯鸠说:“一切有权力的人都容易滥用权力,这是万古不易的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。”^{[11][154]}所以,政治权力应当是居于法律和制度之下,应当受到制约和控制。遗憾的是,儒家人治主义的政治主张,使得君主的政治权力具有了为所欲为的任意性,权限没有边界,不论在理论上还是在实际生活中它都覆盖着社会的各个层面,成为绝对的主宰和中枢。正如徐复观先生所概括的那样,中国传统王权政治犹如一台庞大的“机器”,“两千年来的历史,政治家、思想家,只是在专制这架大机器之下,作补偏救弊之图。补救到要突破此一专制机器时,便立刻会被此一机器轧死。一切人民,只能围绕着这副机器,作互相纠缠的活动;纠缠到与此一机器直接冲突时,便立刻被这架机器轧死。……一切文化、经济,只能活动于此一机器之内,而不能逸出于此一机器之外,否则只有被毁灭。这是中国社会停滞不前的总根源。”^{[12][92]}专制王权不仅成为政治生活的中枢,而且还成为整个政治秩序的中枢和支配力量,其后果必然导致特权政治,以管制和奴役人民,从而强化了君主独裁的专政统治。

其次,人治主义影响和制约了司法的公正性。儒家人治主义的政治秩序治平主张,特别强调“天理-礼法-人情”的秩序作用机理,突出情或宗法血缘的作用,认为“凡有狱讼,必先论其尊卑上下,长幼亲疏之分,而后听其曲直之辞。凡以下犯上,以卑凌尊者,虽直不右。其不直者,罪加凡人一等。”^[13]这种司法结果的突出表现是很难形成“法律面前人人平等”的现代法制原则,出现以情代法现象,“因此,不仅形式司法不发达,而且也没有进行过系统的实质性的法律彻底理性化的尝试。一般说来,司法还保持着神权福利司法往往独具的特征。”^{[3][200]}这种司法的不发达使得“中国的法官就是典型的世袭制法官,完全是家长式地判案,就是说,在神圣的传统允许的范围内明确地不按照‘一视同仁’的形式规则判案。”^{[3][199]}在这种状态下,对政治事态的处理也便因为法律的伦常化,而丧失了公平的信用,

以情代法的结果必然是司法的腐败,缺少公正性。诚然,儒家也倡导“王子犯法与庶民同罪”,但细究起来,这只不过是统治阶级为了维护其统治而施行的一个统治术,并没有普世性的平等。

二、权威主义

和人治主义相伴而随的必然是权威主义,政治权力人治运行的任意性以及儒家政治秩序合法性基础的脆性,反映到政治权威上来必然使得政治权威的运行出现权威主义的情结,这是王权主义政治秩序模式的特定产物。我们知道,儒家政治设计的秩序样式,是一个以王权主义为旨归,等级分明的秩序结构,在君权神授、宗法血缘、古远传统、精英崇拜等合法性基础的作用下其政治权威的发挥形式主要表现在家长式权威,在这样的秩序样式下政治权威对政治秩序的现实调控自然会形成一个权威主义的氛围。家长和父亲意向的强化使得君主变成了一个凌驾于一切内容与形式、法律与法令、道德与礼仪、风俗与习惯之上的超社会人物,是所有祖宗的祖宗,所有父亲的父亲。他是神,是天子,具有无边的权力,统领和支配着世间的一切。以此父权模式往下拓展,儒家政治秩序便自觉地形成了一个普遍的具有俄狄普斯情结和性质的父权社会,任何一个机构、一个组织、一个团体、一个地方都有它自己的“父亲”,而天子则是最大的父亲。正如杜维明先生所说的:“渗透在父子关系固有的感情冲突中的俄狄普斯情结,确实显得具有普遍意义。”^[14]当这种普遍意义的俄狄普斯情结在政治秩序的权威作用中泛化开来并充当主要角色时,它无疑会导致一个极端的父权或家长式权威,陷入权威主义的窠臼。“儒门严于阶层上下之分;讲究‘定于一尊’;主张‘尊王攘夷’;掀起浓厚的权威主义气氛。这些要素无一不合于君王的口味,容易用作治理万民的建构框架。”^[15]

实践表明,权威主义的主要特征就在于,政治权力总是由一小部分人所把持,所有的政治事务都取决于个人。“权威主义是一个政府系统,在其中权力由一个小团体行使,很少有大众输入。这个团体可能是一个社会阶层,就像在君主制里由国王或女王在贵族的帮助下进行统治,或者在技术专家治国体制里权力掌握在高级官僚手里。这个团体也可能是个强大的政党,它主要关心在国家需要的某个时刻铸造国内团结。”^[16]因此,具有权威主义性质的政府中许多经济的、社会的、宗教的、文化的和家族的事务都取决于个人。政治权威通常被认为是一种

合法的权力,它以公民的普遍认可、同意、尊重和服从为前提,以信任为基础,包含着人们的忠诚。

“面对权力,公民们还有支持或者反对的选择,面对权威,服从则是每个人义不容辞的责任。抵制权力是合法的,抵制权威则是不合法的。”^{[17]58}这样,权威的这种合法性和服从的无条件性就使得政治权威具有了无限膨胀的可能,换言之,政治权威可以在合法化的外衣之下无限的延伸,最终导致权威主义,支配或剥夺人民自由、同意、参与等权利。

以此来看儒家家长式的政治权威,其无所不包的泛化特性,使得其自然吻合了权威主义的一系列特征。在封建家长制下,君主拥有的是无边的权力,却没有任何的义务概念,也无可以对之加以限制的法律绳墨。正如黑格尔所说的:“中国纯粹建筑在这一种道德的结合上,国家的特性便是客观的‘家庭孝敬’。中国人把自己看作是属于他们家庭的,而同时又是国家的儿女。在家庭之内,他们不是人格,因为他们在里面生活的那个团结的单位,乃是血统关系和天然义务。在国家之内,他们一样缺少独立的人格;因为国家内大家长的关系最为显著,皇帝犹如严父,为政府的基础,治理国家的一切部门。”^[18]而这一现象的根本原因就在于,一方面是法律和制度的缺失,另一方面是人们在宗法血缘和天命论等因素作用下形成的权力崇拜意识,它源于人们对精英等偶像人物的崇拜、对宗法血缘的遵从和对天授权威的恐惧,是在高压和迷信形式之下形成的消极政治心理。就如波谱尔所说的:“权力政治学为什么成为‘历史’核心的第三个原因是那些掌权的人要别人崇拜他们,而他们因此可以实现他们的愿望。”^{[19]407}“权力崇拜是人类最坏的一种偶像崇拜,是洞穴时代的遗迹之一,也是人类的一种奴性。权力崇拜起源于恐惧,是一种应当受到轻视的情绪。”^{[19]407}

儒家家长式政治权威的这一系列独断性,自然维系了儒家王权主义的秩序目标,但是其消极结果却是无限窒息了人民的民主权利,窒息了真理的声音、侵蚀了道德。第一,权威主义窒息了人民的民主权利。“家长统治说以那种被认为是强有力的父权和夫权为中心,强调权威的‘自然’存在,因而其传统上一贯具有专制主义的性质。”^{[20]571}由此,儒家家长式权威的无所不包,其权力范围无处不在、无所不及、至高无上,必然使得其权力的触角伸向政治秩序的每一个层面和角落,调控着政治主体的每一言行,人们内部权益的获得要仗仗家长的分配,外部权益的获取也要凭借家长的作为,其结果自然是淹没了人民的自由和民主权利,也培育不出健康的个性人格。第二,权威主义窒息了真理的声音,

侵蚀了道德。在权威主义的秩序氛围之下,真理的声音常常会被窒息,由于君主是最高权力的掌握者,是天下所有人的父亲,君主“金口玉言”,君王的话就是真理。于是,天下所有的言论和意见都需要以君王的意见为准,要以维护王权主义为目标,意识形态的这种统领性就使得真理的声音在一定程度上遭到了窒息。“对真理的无私探讨在极权主义制度里是不可能得到许可的,而对官方意见的辩护却成了唯一的目标。在所有极权主义国家里,这些科学已成了制造官方神话的最丰产的工厂,而统治者就用这些神话来支配他们的子民思想和意志。”^{[10]153}因为“专制政治,一切决定于皇帝的意志,便不能允许其他的人有自由意志,不能有自律性的学术思想的发展。”^{[12]9}在这样的氛围之下,常常“许多历史学家是在皇帝、将军和独裁者的监督下写作的。”^{[19]407}真理也便遭到了窒息和歪曲。对真理的这种窒息和歪曲必然对道德产生连带的侵蚀作用,因为,道德的基础来源于对真理的认识、获取和尊重。正如哈耶克所说的:“我们现在必须加以考虑的,乃是极权主义宣传所引起的一种更为深远的道德影响。它们对于一切道德是具有破坏性的,因为它们侵蚀了一个一切道德的基础,即对真理的认识和尊重。”^{[10]147}最后,大一统的中央集权,造成了狭隘的民族观念。在封建君主专政的秩序模式下,大一统的观念必然表现出中央集权的权威主义表现,或者说,权威主义的盛行还会在大一统政治策略的实施中体现出来,其根本弊端就在“大一统”的思想易于表现出大族主义的色彩和对其他文化的排斥,养成了一种闭关锁国、妄自尊大的恶习,这是其消极作用所在。

当然,重视权威并非一无是处,对于权威的重视有利于形成中央权威,防止国家分裂。以大一统为例,它有利于“同化”民众,增强各民族间的亲和力和,防止民族分裂、实现民族团结、维护祖国统一,对于形成和维系书同文、车同轨、度同制、行同伦、地同域的大一统的一元化局面具有重要作用。在长长的历史发展与演变中,“大一统”的观念已经深深地根植在人们的心中,影响着中国人的心灵。在几千年的历史积淀中,它加强了人们崇圣的信仰,把强烈的民族自尊心和爱国热情深深地赋予了他们,培养了中国人一元论的心态及维护和谐一统的思维样式,使追求“一”与“至尚”构成了中国人一直的传统。特别在民族危亡、救亡图存的时刻,它会促使人们更加地追求思想的统一和价值观念的一元化,引导着人们用一元的中心思想去安定人心、团结民众、集中力量以求国家强盛、统一。无论世

事怎样的变化,“大一统”始终没有被国人所忘却,并逐渐形成民族性格的一个重要组成部分,定格为人们内心的一个重要政治观念、思维方式和行动指导。正如汤因比先生所说的:“就中国人来说,几千年来,比世界任何民族都成功地把几亿民众,从政治文化上团结起来。他们显示出这种在政治、文化上统一的本领,具有无与伦比的成功经验。这样的统一正是今天世界的绝对要求。”^{[21]294}

质而言之,人治主义和权威主义的泛滥和盛行,实际上一方面摒弃了有效法律和制度规范的控制和制约以及其他任何形式的公开批评和竞争;另一方面又使得帝王官僚独占了公共权力,垄断了政治利益的表达权和获取权,而人民的政治权利和自由则遭到了剥夺。这样,任何对君主的不忠或公开批评都会被视作叛逆及对和平秩序的威胁,政治秩序获得治平、人民获得幸福的唯一出路便只有寄托于君王和一小撮朝臣官吏及其道德操守之上,这就势必造成政治理性的沉沦和执政者主观随意性的泛滥。其结果是进一步强化了君主专制的政治秩序,在这个秩序当中,“君主是国家中个人意志的、没有根据的自我规定的环节,是任性的环节。”^{[22]275-276}秩序中“既无法律,又无规章,由单独一个人按一己的意志和反复无常的心情领导一切。”^{[11]8}因此,“君主政体的原则总的说来就是轻视人、蔑视人、使人不成其为人;……君主政体、专制制度和暴政……是同一概念的不同说法,……哪里君主制的原则是天经地义的,哪里就根本没有人了。”^{[22]411}一句话,“专制制度必然具有兽性,并且和人性是不相容的。”^{[22]414}

因此,“儒家的政治论的根本缺陷在无法设计一套有效的机制来限制君权”^[23]。这样,在人治主义和权威主义的模式下,把大一统、王权主义、德治、礼治、和谐、稳定、等级、官僚等作为价值目标的儒家政治秩序,是无法营造和提供自由、民主、平等、正义、福利、尊严等基本政治价值和宽松政治氛围,无法满足和实现人民获得民主权利、主人翁地位、幸福生活等主体价值需求和殷切希冀的。其出现上述政治行为、政治关系、政治过程等诸多判断中的负面现象自然是不言而喻的。换言之,从人治主义与权威主义对儒家政治秩序造成的困境出发,结合秩序设计和秩序效果判断得出的一系列弊端,我们可以看到,儒家政治设计思想在现实层面,政治秩序的设计缺失了自由、民主、平等、正义、福利、尊严等价值维度,是所有秩序判断得出的共同结论。为了使文章清晰起见,这里总结性地将其再简要成条例于下:

第一,儒家政治秩序缺失了自由。对于这一点,

有部分新儒家和其他海外学者认为儒家是有自由传统的,如狄百瑞著《中国的自由主义传统》一书,就表述了这一点,但笔者认为,儒家自由只是一种停留在形上层面的祈愿,在现实政治上并没有落实。早在1895年,严复在其著名的《论世变之亟》中就已经点出了以儒学为代表的中国传统文化中自由思想资源匮乏的事实,他说:“夫自由一言,真中国历古圣贤之深畏,而从未尝立以为教者也。”^[24]在人治主义和权威主义模式下,儒家政治秩序对道德理性、等级制度和王权主义等的推崇,使得人们祈求自由的价值希冀无法实现。一方面,道德理性的无限约束,使得人们一生承载的只是秩序的义务,而没有权利,“一个人生在伦理社会中,其各种伦理关系便由四面八方包围了他,要他负起无尽义务,至死方休,摆脱不得。”^{[25]226}另一方面,王权专制的君主秩序使得人们心目中的只是忠孝的观念,近孝父、远忠君,而自身的权利却完全忽视,“中国人心目中所有者,近则身家,远则天下;此外便多半轻忽了。”因此,“‘权利’、‘自由’这种观念不但是他心目中从来所没有的,并且是至今看了不得其解。……他对于西方人的要求自由,总怀两种态度:一种是淡漠得很,不懂要这个做什么,一种是吃惊得很,以为这岂不乱天下!”^{[26]44}

第二,儒家政治秩序缺失了民主。获得民主,是人民的基本追求,因而,是否实行民主制也是衡量一种政治秩序是否理性合理的一个标准。亨廷顿说:“在非洲之外,以及其他地方的少数几个国家中,民主制已经开始被视作任何权威政权的惟一合法和可行替代者。”^[27]然而,在儒家政治秩序中,人治主义和权威主义的泛滥和盛行,以及对和谐稳定的过分强调,使得其政治秩序中缺乏了民主的价值维度。在人治主义和权威主义之下,人们无法得到利益表达权和获取权,而民本主义也只是为维护君主政治秩序所挂出的虚幌招牌,因而,“在中国虽政治上民有民享之义,早见发挥,而二千年卒不见民治之制度。”^{[25]290}“中国自来就不许让人民具有什么基本的权利观念,所以他们对于任何自身基本权利被剥夺、被蹂躏的事实,很少从法的角度去考虑其是非,至多只在伦理的范围去分别善恶”^{[5]45}。“中国人讲政治,一向不讨论主权在哪里。譬如说明代的政治主权在哪里?这种思想,中国很少见。中国人讲政治,一向看重在职责。”^[28]

第三,儒家政治秩序缺失了平等。“平等的概念有两种基本的用法:第一是指本质上的平等,即人是平等的动物;第二是指分配上的平等,即人与人之间应在财产分配、社会机会和(或)政治权力的

分配上较为平等。在平等主义的理论中,本质上的平等常被用来证明分配上的较为平等。”^{[20][244]}以此概念来观儒家政治秩序,它是缺乏平等的。政治秩序中法律和制度的缺失、宗法血缘和道德理性的等差性、王权专制的独裁性等等必然使得人治主义和权威主义泛滥和盛行的儒家政治秩序处处充满了不平等性。虽然儒家也讲究经济上的均平,讲究教育的有教无类,讲究司法上的“王子犯法与庶民同罪”,但是他们的主张是在承认等差性的前提下进行的,它连接着封建主义,其出发点旨在为统治阶级提供治国方略,因而它总是被王权主义、封建等级制、特权观念所控制、遮蔽、利用和左右,根本不可能将平等与自由、平等与民主、平等与法治、平等与正义等联系起来,更不会将民主、自由、正义等理念吸纳、融会到平等思想观念之中,故而,无法真正实现政治上的平等。

第四,儒家政治秩序缺失了正义。政治学基本原理告诉我们,“国家的目的——安全、秩序、正义”^{[17][61]},“正义恰是树立社会秩序的基础”。因此,获得正义一直是人们的美好希冀,“至少从柏拉图时代起,正义就被所有学派的政治思想家视为一个好的政治秩序所具有的一个基本属性。”^{[21][408]}这种正义的获得常常需要权威来提升和保障,然而,儒家家长式的权威主义并没有营造出真正的正义;与此同时“法律面前人人平等”的现代法制原则的缺失及由此而导致的司法不公,必然淹没政治秩序的正义。一句话,正义在儒家政治秩序那儿是缺失的,这和西方思想发展的路数恰恰相反。“在西方政治思想史上,‘正义’被所有政治思想家视为良好政治秩序的基石或基本属性,以‘正义’涵盖所有的政治美德。而在中国古史时代,则以‘德’(后来更以仁)来涵盖中国古文化所肯定的一切政治美德。”^[29]

第五,儒家政治秩序缺少了福利。我们知道,人们的需要是有层次的,首要的是要获得经济或福利的资源以满足自己的基本生理需求,只有这样人们才能去追求更高层次的希求。然而儒家在经济上重农抑商,不重视经济发展,这就无法给人们提供更多的福利,经济基础决定上层建筑,在这样稀少的福利条件下,人们是无法去奢求更多的人权的。

第六、儒家政治秩序缺少了尊严。从论文的一系列分析中,我们看到,儒家政治秩序从本质上来说就是伦理和专制的政治秩序,重视伦理和王权是他们的最基本秩序主张。这样,在老姬般的道德主义絮聒和无比宽大的专制畛域中,人们的心灵被极大的拘囚锢蔽着,个性受到了几乎完全浸渍的淹没。自然,在这样一种没有自由、民主、平等、正义、

福利等价值支持的氛围下,人们是没有尊严的。

总起来说,儒家政治设计思想对其现实层面政治秩序样式的一系列设计,导致了人治主义和权威主义的泛滥和盛行,并最终形成了“夫权-族权(父权)-君权(政权)-神权”这一“家长式”的权力结构和等级森严的权力体系,它们共同作用构成人们政治生活中的沉重枷锁和禁锢,是套在人们头上的深重绳索。就像毛泽东所说的:“中国的男子,普通要受三种有系统的权力的支配,即:(一)由一国、一省、一县以至一乡的国家系统(政权);(二)由宗祠、支祠以至家长的家族系统(族权);(三)由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇大帝以至各种神怪的神仙系统——总称之为鬼神系统(神权)。至于女子,除受上述三种权力的支配以外,还受男子的支配(夫权)。这四种权力——政权、族权、神权、夫权,代表了全部封建宗法的思想和制度,是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”^[30]这四大绳索使得儒家政治秩序在现实层面的运行和落实,是无法营造和提供自由、民主、平等、正义、福利、尊严等基本政治价值和宽松的政治氛围,无法满足和实现人民获得民主权利、主人翁地位、幸福生活等主体价值需求和殷切希冀的,在儒家政治秩序里民众依然是“弱势群体”,其政治心理自然无法获得真正的安全感,这些是儒家政治秩序理想诉求没落的核心和根本现实困境,也是它的沉疴所在,这是从政治价值考量及其他秩序效果判断得出的最后结论。需要指出的是,儒家政治设计思想并不因这些缺陷的存在而一无是处,而是有着博大精深的理论意蕴和因时变通的历史时效性和时代价值,有很多仍然值得我们借鉴和弘扬的恒常因子,需要我们客观和辩证地对待。

参考文献

- [1] 马克思恩格斯全集(第7卷)[M]. 北京:人民出版社, 1959: 307.
- [2] 黄仁宇. 赫逊河畔谈中国历史[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1995: 13.
- [3] 马克斯·韦伯. 儒教与道教[M]. 王容芬, 译. 北京:商务印书馆, 1995.
- [4] 陈戍国. 四书五经[M]. 长沙:岳麓书社, 2003: 中庸.
- [5] 王亚南. 中国官僚政治研究[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1981.
- [6] 南怀瑾. 论语别裁(下册)[M]. 上海:复旦大学出版社, 2002: 908.
- [7] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局, 1980: 颜渊.

- [8] 马克斯·韦伯. 儒教与道教[M]. 王容芬, 译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [9] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1985: 君道.
- [10] 弗里德利希·冯·哈耶克. 通往奴役之路[M]. 王明毅, 冯兴元, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
- [11] 孟德斯鸠. 论法的精神(上册)[M]. 张雁深, 译. 北京: 商务印书馆, 1961.
- [12] 徐复观. 两汉思想史(第1卷)[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2001: 92.
- [13] (宋)朱熹. 晦庵先生朱文公集[M]. 北京: 中华书局, 1981: 卷十四.
- [14] 杜维明. 儒家思想新论: 创造性转换的自我[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996: 128.
- [15] 殷海光. 中国文化的展望[M]. 上海: 上海三联书店, 2002: 511.
- [16] 麦克斯·罗斯金, 罗伯特·科德. 政治科学(第6版)[M]. 林震, 等译. 北京: 华夏出版社, 2001: 76.
- [17] 莱斯利·里普森. 政治学的重大问题[M]. 刘晓, 等译. 北京: 华夏出版社, 2001.
- [18] 黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时, 译. 上海: 上海书店出版社, 2001: 122.
- [19] 卡尔·波普尔. 开放社会及其敌人(第2卷)[M]. 郑一明, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [20] 戴维·米勒, 韦农·波格丹诺. 布莱克维尔政治学百科全书[M]. 邓正来, 译. 北京: 中国政法大学出版社, 2002.
- [21] 阿诺德·汤因比, 池田大作. 展望21世纪: 汤因比与池田大作对话录[M]. 荀春生, 等译. 北京: 国际文化出版公司, 1997: 294.
- [22] 马克思恩格斯全集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1956.
- [23] 刘述先. 儒家思想与现代化: 刘述先新儒学论著辑要[M]. 景海峰, 编. 北京: 中国广播电视出版社, 1992: 116.
- [24] 王弼. 严复集(第1册)[M]. 北京: 中华书局, 1986: 3.
- [25] 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [26] 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 1999: 44.
- [27] 塞缪尔·P·亨廷顿. 第三波: 二十世纪末的民主化浪潮[M]. 刘军宁, 译. 上海: 上海三联书店, 1998: 68.
- [28] 钱穆. 中国历代政治得失[M]. 北京: 生活·读书·新知三联出版社, 2001: 141.
- [29] 陈来. 古代宗教与伦理: 儒家思想的根源[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996: 297.
- [30] 毛泽东选集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1991: 31.

Appraisal on the Political Value of Confucianism's Political Design Thought

HU Rui-jun

(National Academy of Education Administration Beijing 102617 China)

Abstract Confucian political thought is a theory of political design to reconstruct a ideal political order which maintained and guided the Chinese feudal despotism existing for thousands of years. But it eventually couldn't guarantee the Qing Dynasty to realize its goal and lost its role along with the downfall of Qing Dynasty. This kind of historical destiny was closely related to the design defects. From the view vision of political value, the defects can be summed up as the rule of man and authoritarianism which resulted in a series of negative effects just including isolation, hierarchical bureaucracies, subject consciousness, heroism, fatalism, etc, so that it couldn't create and provide some basic political value and free political environment, such as freedom, democracy, equality, justice, welfare, dignity, etc.

Key words confucianism; political design; political value; appraisalment

编辑 刘 波