

后现代视域中的“儒家民主”

——从郝大维、安乐哲《先贤的民主》说起

温海明

郝大维和安乐哲的系列著作致力于改变西方长期以来对于中国哲学思想的误读。他们在完成了《通过孔子而思》、《汉哲学思维的文化探源》、《期望中国》之后从哲学基础、思维模式、经典诠释等多方面不断尝试着改变西方对中国哲学的努力。其中，在涉及中国哲学与思想问题时，两位哲人不得不应对长期困扰西方知识界的问题，这些问题多与中国政治思想有关，且通常和现实政治关怀密不可分：即中国政治制度的出路何在？中国的经济改革既然是模仿西方的改革，那么中国政治会走上西方民主化的道路吗？在中国传统中，到底有没有与西方民主相呼应的思想资源，中国回应西方的人权观念时为何总是让西方人懵懂不清？这些问题原本就是在西方从事中国研究的研究者们无法回避的问题，也是郝大维和安乐哲力图从同情中国历史文化与哲学思想的角度来回答的问题。这一回答的过程就体现在《先贤的民主》（*The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*）这本探讨中国政治民主化出路的著作中。

郝大维和安乐哲对中国民主思想的深入探讨和理论研析，几乎击碎了西方同行对中国政治所抱的玫瑰色梦幻。在郝大维和安乐哲看来，要为中国设想完全朝向西方政治体制演变的民主道路是不合理也是不可能的。不仅如此，他们也同样否定了中国国内一厢情愿的自由派民主思潮，不认为中国当向美国式的自由民主制度转型。两位哲人同时认识到，基于深厚的社群民主传统，中国民主思想应当更多地跟杜威式的社群民主思想对话，而不是走向激进的自由化道路。中国的政治改革将植根于其源远流长的政治思想传统，吸纳西方社群民主的思想资源，从而实现创造性的转化。所以，西方任何既成的政治体制，如基于个体的政治模式和符合西方人口味的主题公园模式都不可能是中国民主化的目标。

对于这种西方无法预见的、前所未有的民主方向，郝大维与安乐哲认为，可以合适地称为“儒家民主”（*Confucian Democracy*），因为正是儒家而不是道

家或佛教可以为中国的民主化出路提供合理的理论资源。既然中国进入现代世界体系的步伐不可阻挡，那么，西方人就当去除单纯地将中国妖魔化，或者将中国“浪漫化”的做法，不必简单地将中国视为威胁，而应当本着一种接近于实用主义的态度，撇开单纯地遵从教条的思路，更加切近中国的历史现实，以多元和开放的态度来面对此悠久传统之新生。

伴随着中国各方面走向现代化的步伐，西方思想界已经无法象早先那样，简单地讨论中国或者与西方一样，或者是否与西方完全异质。西方关于中国的思考变得复杂而多元，他们关于中国思想文化传统与西方思想的通约性（commensurality）和共通性（commonality）的讨论也逐渐丰富和细致。差异毫无疑问地存在，而对这种差异的理解在多大程度上可以沟通互补的看法却是各有千秋。西方中心论者往往对于其他民族的文化传统一概漠然视之，即便对中国悠久历史相当稳定的政体传统之合理性也视而不见。

中国的现代化运动，始自一百多年前被西方列强的坚船利炮打开大门之后，其间，救亡图存的思路占据了绝大多数历史时期，中国跌跌撞撞的进程和蹒跚的步履让早早进入现代化的西方世界满怀着种族的优越之感投来鄙夷的目光。这种思路不仅充斥着西方思想界，也反过来也影响到中国的一些思想家，以致他们毫不留情地以“劣等”、“丑陋”来抨击本民族文化。实际上，这对承载着悠久历史文化传统的民族自尊心是一个深深的刺痛。中国必须现代化，这是一个没有选择的选择。经济的现代化必然首当其冲，似乎文化和政治的现代化也不当落后，这让大多数现代化论者觉得理所当然，甚至是势所必至。经济现代化面对的全球化问题，同样被推广到文化的现代化问题之上，而这个问题在文化和政治领域受到其他民族与文化前所未有的挑战。

西方的现代化体系仅仅只有几百年的历史，而以美国文化为代表的现代化文化积淀则为时更短。但伴随着经济全球化的强权，西方人对倾销其文化价值观也充满了盲目的乐观，几乎期望即使如中国一般的传统文化，也必须改头换面，披上西方文化的外衣，比如照搬西方的自由主义民主制度，从而实现西方的人权和价值观。这种所谓的启蒙思想观念，简单地预设了西方文明的先进性，或者少数受到西方自由民主启蒙的人的观念的先进性，以为可以指挥其他的族群，甚至摆出一副顺我者昌，逆我者亡的架势，逼迫其他族群就范。这种盎格鲁-欧

洲中心论的民主梦想，在其他族群中有很多的传销商和代言人，以启蒙的姿态“唤醒”沉睡中的同伴，希望引领同胞们走向西方式自由民主改革的道路。

郝大维和安乐哲深刻地指出，体现西方种族中心主义和优越感的一系列普遍信仰、科学与人权观念，其实有着强烈的讽刺意味，因为这不过是西方种族中心主义脸上的面具而已。事实上，除了某些坚定而盲目的西化论者，几乎没有多少中国人会真正将这些面具符号奉若神明。伴随着现代化的进程，中国开始更加客观地看待西方的优越性，与制度伴随的优越性其实并不具备充足理由。同样，没有多少族群会毫不犹疑地给自己贴上西方优越性的标签，而丝毫不顾及本民族的思想文化传统和既有的政治观念。那些销售超越族群的所谓客观的“人”的观念的西方精英阶层，其实沉醉于自欺欺人的梦幻之中，完全缺乏对其他民族历史、地域与文化形式起码的尊重。这种殖民意识在观念逐渐现代化的中国已经日渐苍白和无力。就此而言，二十一世纪初启蒙心态的退潮，恰恰是中国民族文化现代化的真正开端。

中国在经历现代化阵痛接近百年之后，在本世纪初终于开始了对传统文化的复归。儒家传统本来就是中国文化的血脉所系，原本根本不需要什么国学复兴运动，倒是中国人自己将其割断。因此，国学复兴在一定程度上不过证明国学在中国已然不“国”而已。在这股复兴国学的潮流中，西方对国学的思考也是中国思想家借鉴的资源，在中国近代否定、进而不理孔子的几十年间，西方却发展了玩味、深思和研究孔子的传统，以致其研究成果让走向国际化的孔子故乡的学人们刮目相看。郝大维和安乐哲对中国传统思想的深思，无疑成为这一成果的充分展示。他们以似乎比中国人自己更尊重支配中国文化的孔夫子的心态，希望西方摒弃启蒙心态，剥离虚假的意识形态原则，直接面对中国政治文化传统本身的问题，并以平等的姿态与中国传统思想对话。

在郝大维和安乐哲看来，“现代性”问题不过是西方的虚构，并不是中国人理所当然的问题意识所在。因此，以为“现代化”就是“西方化”更是大谬不然。中国作为一个传统的社群社会（communitarian society）既不可能、亦无必要完全转向西方以个人主义为基础的自由民主制度。杜威看待民主的社群主义眼光为西方人开放的心胸提供了参考的视野，或许可以乐见儒家式的社群民主在中国生根发芽。这样，中国既不需要纯粹回应西方的现代性问题，更谈不上非得回

答西方后现代的挑战。否则，这种拔苗助长、生吞活剥的嫁接中国民主问题情境与西方文化问题意识的做法，不能达到什么实质性的成果，因为首先没有一种对话的态度，那就不会有任何对话的效果。

无庸讳言，美国实用主义哲学态度是一种讲求实效的哲学态度，尊重其他民族与文化传统的独特性，立足其他民族文化的内在自足性，将文化事件的形成与转变看成是与具体的情势相关联的多种因素作用的结果。然而，西方以权利为基础的自由主义不适合于中国的国情。在郝大维和安乐哲看来，传统的儒学已然包含了可以转化出社群民主形式的合理成分。因此，该书并非完全忽视制度化儒家传统的落后与僵化的一面，如森严的等级制度、父系的威权、歧视妇女等；该书希望本着一种乐观的态度，从儒家传统中发掘适应民主制度的思想资源。为了实现这种思想发掘工作，作者提防三种谬论：“单一视角谬论”（the fallacy of the single perspective）；“误导比较谬论”（the fallacy of misguided comparison）；和“善良原则谬论”（good principles fallacy）。三者都不同程度地偏离或忽视儒家传统的实际情况，从而犯张冠李戴的思想误会。郝大维和安乐哲希望借助杜威对民主共通体的称颂，发展一套可能的建立于个人公共源头基础之上的平等观念，实现沟通的社群（communicating community），而不是生搬硬套西方原子式个人主义概念基础上的平等观。

或许有人会说，这种将中国儒家传统纳入西方自由民主传统之中的实用主义态度显是一种现实主义的策略，似乎还戴着西方中心论色彩。但是，作者这种宽容和建设性的态度，无论对于西方的文明冲突论或文化简化论，都是有力的反击，而且也给予中国这个深厚文化传统应有的尊重。西方的现代化进程本身是无目的的自我增加过程，而现代性则是一个相互重叠、有时甚至相互矛盾的概念群。西方的现代性首先是对自主观念的推崇，即承认人的“自主意志”（autonomous will），进而分析自我，认为自我不但有意识，而且有自我确证的（self-assertive）意志（volition），如此一来，个人首先是一个自我确证的主体（a self-assertive agent）；而后才是自我满足与自我表述，前者是经济式的，而后者是美学的。如今，现代性正面临一场严重的文化危机，启蒙运动的合理性如理论的绝对性（theoretical absolutes）、普世的价值观（universal values）、科学主义（scientism）、元历史叙述（metanarratives）、逻各斯中心论

(logocentrism) 等正在逐渐褪色。在后现代的旗帜下，美国实用主义哲学传统正在复苏，而这一运动为代表的新实用主义，与早已被边缘化的儒家思想，其实同病相怜，无论其处境上，还是其思想内涵上都有对话的基础。这样，西方知识界应当既宽容新实用主义思潮，也接纳儒家传统的生命力，让他们在交融激荡之中开创一种新的民主形态，这是中国民主的希望，也是西方民主制度自我反思与调节的体现。

中国身处现代化的进程当中，然而，这并非中国不可以拒绝现代性的蛮横要求。在一定意义上，中国的现实情境确实在走向现代化，但其思想与文化当更易与西方的后现代意识靠拢。这样，中国思想与文化其实需要跨过现代化带来的关于“现代性”的困惑，直接接纳更加亲切的后现代思潮，尤其是重新复苏的实用主义传统。既然走过现代化的西方已经开始抛弃现代性，西方知识界就没有理由要求正在现代化的中国不由分说地回应与“现代性”有关的诸多问题，否则这恰是一种违背民主自由的现代性精神的做法。本着一种宽容的对话精神，中国的精神意识可以跨过现代性，直接回应后现代的诸问题。这种直接与西方后现代对话的思想沟通性恰恰是走出被动回应现代性的中国所必须具备的精神气质。回应现代性是勾起中国人鸦片战争之后的惨痛记忆的过程，不是一种对一个伟大传统应有的仁慈与宽容的态度。也正是回应现代性导致了一代代哲学家的困惑即如何在中国的传统上开创民主体制，而儒家的传统无论从理论与实践上，似乎都与个人主义基础上的民主观念有着不可逾越的鸿沟，结果导致生硬地逼迫儒家具备现代性的种种理论僵局，其中不乏声势浩大的运动，而真正能够嫁接上现代性的理论努力其实乏善可陈。本书作者勾勒了二十世纪中国思想家急于求成的理论架构，但无论哪一种基于西方现代性标准的理论改造，都似乎显得苍白无力，在残酷的现实面前败下阵来。

正是在考察前赴后继的失败过了的理论建构基础上，作者提出儒家思想与社群主义实用主义(communitarian pragmatism)可以相互呼应。这其实是给美国对于亚洲和中国文化知之甚少的民众与知识界提出相当高的要求，但随着亚洲文化和中国文化对美国文化的影响日益增强，一种平实和欣赏的态度对于美国知识界来说显得尤为必要，以一种宽容的态度接纳“儒家民主”诞生的可能性与现实性也就有其合理性。以权利为基础的自由主义不适合于中国的话语语境，

而社会契约的基础，即分离的、自足的个人观念也是中国的传统所缺乏的。类似的，从对人的本质主义的理解和从以权利为基础的自由主义出发，无论怎样向社群主义修正和靠拢，都难以企及跟这个民主化进程的合理对话。而杜威的实用主义视民主的基础为“沟通的社群（communicating community）”，这与新儒家思想在关于社群与民主方面有着异曲同工之妙。杜威的历史主义还是没有新实用主义者理查德·罗蒂那样鲜明，毕竟，杜威从“经验”与“自然主义”出发讨论“文化”，不能摆脱他的理论中的科学活动模式的印迹，而罗蒂则强调一种对历史解释的叙述性方式。

在杜威看来，独立的个人概念对于讨论新的资本主义社会已经不合时宜，“经济人”的个人主义观念需要在与人交往的复杂关系中加以调整，以至于人几乎陷于“迷失（lost）”，杜威提出民主当以共通体为基础来发展，即人们在其间都倾向共同的善（things-in-common），诸如家庭、政府、教会、科学组织等团体，不是出于原子式个人权利之不得已的让渡，而是为了人类群体的共同福利，人们真心地“参与和交流”，在生产的过程中享受，视共通体为美妙经验的来源。如此一来，完整的个人就应当是与共享的社群经验相一致的个人，个人价值的实现，不是衡量其经济利益，而是考察其所扮演的社会角色的成功与否。个体的自由，不是纯粹独立的自由意志基础上的自主性，而是具体情境当中的自由，个体的有效行动植根于其所在社群的共享经验资源。自我存在于真实的共通体情境（communal context）之中，人的身份不是由独立个人的行为，而是由彼此相互依赖的活动（interdependent activity）来界定。杜威提倡一种基于社群生活的“睿智（intelligence）”，它既是一种面对具体情境解决具体问题的技巧，又是个人与其社群相互沟通、相互塑造的体现。这正好与以法令滋彰为特征的现代性社会迫使人们不断放弃自身对事物的共通感（internal sense of things-in-common）相反。孔子为代表的原始儒家，却一直在强调这种基于社群的睿智和共通感，可惜，不论是儒家在近代中国，还是杜威在当代美国，都被主流的思想界边缘化了。

不过，儒家与实用主义在关于社群和民主的问题上，无疑有着若干可以沟通的特征。例如，罗蒂提出“良性的民族中心主义”（benign ethnocentrism），即人的思想与行动必然始自其生活境域，这与孔子强调“孝”作为人伦关系的

起点，其实预设了人无法选择的生命与人类关系的开端是近似的。相比之下，原始儒家的五伦是一种精致的分解人类经验的学说，其目的与实用主义一样，是为着实现人类社群的沟通交流、增强个体的自我修养、提倡社群成员的劝谏义务、重视传统的力量。儒家重视家庭，将社会理解为家庭的延伸，但理想的家庭是一种良性的角色扮演的关系，即在角色的基础上彼此平视、相互欣赏，而这恰似实用主义所提倡的沟通性社群的目标。在这个意义上，“儒家民主”当成为一种可能的选择，既是对实用主义民主观念的复苏，也是原始儒家良好社群愿景的现代转化。

一个民主的儒学版本自此呼之欲出，其中心不在是政治体制或政府本身，而是民主共通理想之实现可能。答案是肯定的。与美国式的居民社区（neighborhood）相对应，儒家传统中的“民”的观念，无论在《书经》中的“民为邦本”，还是《孟子》之“民贵君轻”，都是在强调群体的“民”之为国家与政治的基石。孔子希望通过“道之以德，齐之以礼”来实现家庭与社群之间的繁荣与自治。在儒家看来，社群关系不过是家庭关系的延伸，这与西方自亚里士多德开始的区分公共生活与家庭生活的传统不同。儒家的“成人”是以“齐家”为第一义，而西方意义上的成人只是进入公共生活的开始，而刚刚离开家庭生活的人被视为不成熟的，有待磨炼的。由此可知，何以“成家”在儒家传统中是一个人真正成熟的开始，而在西方传统中却不具备相似的意味，因为衡量一个人的成熟，不是家庭是否和乐，而是能否成为公共社区中的民主公民（democratic citizen）。虽然近代以来，中国思想者提倡公民社会的努力未尝间断，但是，认真探讨儒家传统之“成家”与“成人”的关系，以及如何嫁接公民观念的努力仍显欠缺。儒家之“成人”与西方之“公民”的区别所在，其实就是儒家传统提倡人是关系中的人，是具体情境之下的人（person-in-context），而非始自柏拉图式灵魂（soul）概念的自我意识主体。

奥古斯丁最早将人的意志的学说系统化，似乎人具备与其环境相对的、自主支配环境的能力。这种超乎环境的独立意志是儒家与社群主义所不认可的，因为儒家与杜威实用主义认为是人与社群之间的互动与交流构筑了社会性的基础，生活就是共同生活，是作为焦点（foci）的个体与作为场域（field）的社群之间的通气与互补。在此意义上，“仁”是人性的共同基础（co-humanity），君子是

群体的榜样（exemplary person），“义”不是服从于某种客观外在的标准（righteous），而是依其情境而合宜（appropriateness），“成人”的道德需要充分体现情境化的艺术（art of contextualization）。当然，儒学传统需要改进的缺点也不少，如对妇女和少数民族的不平等态度，可是，无疑他们从来都是儒家传统未曾忽视的部分，只是在与实用主义一起反对西方式自主个体的理论倾向时，传统的态度需要相应修正，其主要表现为传统沟通艺术的复苏。

儒家传统的沟通艺术以“礼”为基础，期望给予社群中的个体以合宜的位置，以及与之相应的弹性和自由度。儒家的自我是一个介于“焦点”与“场域”之间的沟通概念，是一个多重角色与作用的复合体，而不是一个单向度的个体。这种点-域之间的沟通抹煞了西方传统意义上的“公共”与“私人”生活的区别，体现在以制度化儒家为主体的方方面面。中国人的法律理念，其实主要是基于仪规化的共通体所认可的社会规则的综合，而不是外在于人群的必须遵从的原则，即使宪法都体现着这一特征。个人的权利是人与其社群协商的不成文的中间地带伴随着对社会规矩（proprieties）的重新诠释，不是个人与生俱来的天赋人权。所以，中国的人权主要是“成人”在家庭与国家之间的协商妥协的社会福利的享受权，而不是个人的天赋政治权利。

这样一来，中国的人权观念与家庭从社会中所获得的福利有着千丝万缕的联系，有史以来显赫家族对子孙后代的荫蔽是有目共睹的事实，大家族的成员从襁褓中就开始享有平民百姓几乎终身不可能享受到的特殊人权。在中国这样一个讲究人际关系的国度，家庭关系在很多时候就是个人所有社会关系的代名词。缺乏家庭庇护和社会关系的“成人”，往往只是名义上的成人，因其难于在社会上扩展，进而“齐”、“治”、“平”而往往不被公众视为真正的成人。即使是其他形式的社会关系，也往往作为家庭关系的延伸，与家庭关系进行类比，比如师父、结拜兄弟等。对于享有相当社会资源的家庭及其成员，家庭所能给予的往往多于个人通过努力所能获得的，而对于缺乏家庭庇护的社会成员，自我的社会认定往往仍当回到作为家庭延伸形式的社会之中去。人权在此意义上转变成个体具有和维系家庭与社会关系的权利，即从稳固的家庭关系延伸出去形成有效的社会关系的权利与能力。

基于如此这般的人权观念，儒家对于社会-政治秩序的维系不是针对自由主

义式个人的绝对性（individual absoluteness），而是建立在一种相对性的个人观之上，法律之外的礼仪制度成为维系人际关系的主要原则。人之权利是通过人实践礼仪规范、介入社会公共事务的程度、进而通过参与获得应有的回报而体现出来的。中国的个人通过在不同的关系中确定自己，通过对自己所处的时势与地位以及合理的应对来调整自己。个人的生存与实践意义都不需要借助超验的或客观的真理，罗蒂与杜威都反对给予人权概念加上形而上的条条框框，取而代之以人的行动模式。在罗蒂看来，人权作为单独的字眼本身没有多少意义，仅在思考个人与“我们”和“象我们这样的人”时，换言之，在思考儒家富于人际关爱的“仁”的观念时，社会情境中血肉丰满的“人”的观念才确立起来。中西哲学的对话应当加强一种关于人类共通体的“我们意识”（we-consciousness），增进儒家与实用主义对于“人”之概念全面完整的理解，建立一个“仁”爱的人类共通体。

儒家文化是否可以开发出现代西方式的民主制度？这一困扰中国思想者的问题在一定程度上为郝大维和安乐哲以沟通对话、求同存异的思考方式轻易化解这一努力本身提醒中国思想者不要轻易陷入西方虚伪的话语情境，进而庸人自扰。这一解决问题的角度与方法对当代中西文化的研究者来讲无疑都具有启发意义。诸如中国民主的希望何在这类问题，并不仅仅是中国人自己关心的问题，也是西方同行大量讨论的问题，而他们的思考和争论，其实是探讨这一问题的重要资源。虽然中国历史上从来不是西方意义上的民主国家，可是，要完全抹煞一个繁荣千年的文明对基本的“人”之存在的关心也是不合理的，运用某些极端的例子，如文化大革命来论证中国的人权状况，是相当短视和狭隘的。西方和中国都有不愿意同情了解中国传统体制关于人的理解的思想倾向，以攻击性代替建设性的意见。但是知识分子作为社会的良心，为的是给一个难以解决的理论困局寻找答案，所以只有建设性的意见是真正引人深思的。

中国在制度形式上与西方不同，当然不是西方意义上的民主国家，但是，这一事实绝不意味着中国需要变成西方意义上的民主国家。不论中国向何处去，都不可能成为真正西方意义上的民主国家。近代以来，中国一直在引入和借鉴西方式的民主，却少有立足制度化儒家传统来建设性地转化传统中关于“人”和人的权利的理论探讨。因而，关于儒家与实用主义的沟通，尤其是“儒家民主”

观念的提出，可以说对后现代时代东西方的民主观念都有相当的促进意义。“儒家民主”说明中国能够摆脱纯粹西方意识形态式的民主话语，不必简单盲目地回应西方意识形态，既然儒家能够提供中国民主话语的资源，传统社会的关于“人”与“民”的思想与制度就未必完全不可取。可以预见的是，中国有独立发展健全“人”的思路，而儒家与民主观念的沟通与融合恰是题中应有之义。

(David L. Hall and Roger T. Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, 1999. 中文版《先贤的民主：杜威、孔子与中国民主之希望》，何刚强译、刘东校，江苏人民出版社 2004 年)