

中

政治文化论丛

(第三辑)

主 编 马德普 副主编 常士阎

西

天津人民出版社
TIANJINRENMINCHUBANSHE

ZHONGXI ZHENGZHUI WENHUA LUNCONG

ZHONGXI ZHENGZHUI WENHUA LUNCONG

中西政治文化论丛

(第三辑)

主 编 马德普
副主编 常士闾

天津人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中西政治文化论丛. 第3辑/马德普主编. —天津:
天津人民出版社, 2003

ISBN 7-201-04359-5

I. 中... II. 马... III. ①政治思想史—对比研究—中国、西方国家—文集②文化史—对比研究—中国、西方国家—文集 IV. D092.53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 003020 号

天津人民出版社出版

出版人: 赵明东

(天津市张自忠路 189 号 邮政编码: 300020)

邮购部电话: (022)27307107

网址: <http://www.tjrm.com.cn>

电子信箱: tjmchbs@public.qd.tj.cn

天津永兴印刷厂印刷 新华书店发行

*

2003 年 3 月第 1 版 2003 年 3 月第 1 次印刷

850×1168 毫米 32 开本 12.5 印张 2 插页

字数: 295 千字 印数: 1-2,100

定价: 23.00 元

目 录

中西比较

- (1) 柏拉图和孔子思想中的爱与国家观 霍西曼贤

传统重建

- (24) 荀子的“类推思维”与“以德治国” 张斌峰
- (36) 20 世纪前 50 年西化思潮对中国政治现代化的
设计 张世保

西学探幽

- (57) 从启蒙世界主义到自由民族主义 W. 凯姆利卡
- (82) 本原与永恒
——古希腊自然哲学中的普遍主义基因 ... 马德普
- (98) 试论西方中世纪教会法中法治理念的形成及
发展 于语和 王辰
- (114) 论自由主义政治哲学的理论基础 顾 肃

- (139) 重建政治道德的基础
——略论普芬道夫的自然法思想 黄 颂
- (157) 论洛克的自然权利学说 刘鸿鹤
- (167) 康德思辨政治哲学研究 王 岩
- (179) 社会进化与政府权力的弱化
——斯宾塞社会进化政治思想研究 常士闻
- (197) 留恋传统 力行改革
——改革时代的威尔逊思想 吴春华
- (206) 达伦多夫的社会冲突理论 高 建

政治研究

- (215) 关于政治概念的界定 徐大同
- (226) 路径依赖理论的政治学意义 杨 龙
- (236) 马克思的无产阶级专政概念 郁建兴
- (260) 政治基本问题的思考 金太军

民主求索

- (276) 论公民教育 W.凯姆利卡
- (309) 当代西方公民社会与民主化关系理论中的
文化维度研究 庞金友

经典补译

- (330) 顺从的政治:论自愿的奴隶制 … 艾提安·德·拉·鲍埃西

读书札记

- (363) 缺失宪政的民主革命及其困境
——评勒庞的《革命心理学》
…………… 佟德志 牟硕
- (370) 大众民主与大众民族
——评奥尔特加的《大众的反叛》
…………… 佟德志 刘训练

政治文化

- (377) 美国政治文化述评 …………… 续建宜

中西比较

柏拉图和孔子思想中的 爱与国家观

□ 霍西曼贤

爱的道德功能

究竟什么是爱?“仁”是孔子的爱;以爱欲(*erôs*)开始的柏拉图的爱,是对美和善的渴望,并被转化为 *philia*,即对美、善、真的爱。孔子和柏拉图创造了一种爱的新观念。^①很少有哲学家像他们那样以系统的方式关注爱。对于柏拉图和孔子来说,爱不单纯是一种感情或精神状态,而且是一种具有道德目的的行为。爱只有作为一种推动道德行为、促使个人和国家内部和谐的力量时才会显现。按照柏拉图和孔子关于爱的观点,我们发现爱的道德功能是:爱是作为个体及政治人的人类道德生活的基础。我们在爱及其道德力量问题上的兴趣,就是由我们想确定国家的道德基础的期望所激励的。

在孔子的道德观中,仁的中心地位已得到公认,而柏拉图的政治思想中对爱的重要性认识仍未得到应有的充分关注。把《会饮

篇》中对爱的阐释与《理想国》中对正义国家的讨论联系起来,我们就会发现爱是国家的立国之本。目前在对柏拉图和孔子的研究中,解释性的重构而非逐字逐句解释原文的方法已被采纳。在这个比较分析中,我从在孔子和柏拉图政治哲学讨论中还没有采用的角度来探讨爱欲和仁。通过勾画柏拉图和孔子关于爱的类似性,我们发现希腊和中国的伦理传统存在着一些相似之处,它们都阐释了爱在国家中的道德功能。柏拉图爱欲的观念,即占有美和善的渴望,当作为一种创造性的道德力量时达到了顶峰,这种道德力量和孔子的“仁”一样有着类似的道德功能。

在柏拉图和孔子那里,爱的观念是有差别的,但它们有着相似的道德意义。柏拉图和孔子都强调,为了整个社会的利益,为了实现个人对社会的道德义务,向个人灌输正确的价值观是非常重要的。当把两位哲学家的思想联系起来时,我们就获得了一种由爱的道德性质的发展所引发的关于国家基础的理论。在爱的来源问题上,孔子和柏拉图存在分歧。因为,孔子的“仁”是人类本性中固有的东西,它是人性的精髓(“为仁由己,而由人乎哉?”《论语》12.1)。仁是首要的道德,起初,仁是尊敬、仁慈、友善和仁爱意义上的爱。“爱欲”的来源明显不同于“仁”。在柏拉图那里,作为 *erôs* 的爱必须通过学习,并逐步扩展成 *philia*。*erôs* 作为拥有美的欲望开始,并以美的关系而不是以道德关系来存续,直到它转化为 *philia*,即对美、真、善的爱。在孔子那里,“仁”也是发展的:在道德品质和伦理生活的培养中,仁在个人精神各个方面的充分发展具有中心的地位。孔子和柏拉图都把爱从个人的体验转化为带有更广更深的道德功能的行为。作为国家基础的爱,来自我们把特定个人之间关系的爱转变为公正无私的爱。爱变成了所有伦理关系的基础,成了国家中的正义以及仁爱、和谐的基础。仁和爱欲产生了道德义务,并成为国家的伦理基础。

古代中国的爱和孔子的爱

在古代中国,爱的源头是什么?我们在公元前 2000 年的甲骨文中没有找到关于爱的记录(甲骨也称“龙骨”,这种骨和贝壳作为占卜之用,在那上面我们找到了中国最早的文字)。在《诗经》中,仁不止一次与美联系在一起,“俊美与仁”——意味着“俊美与强壮”或“俊美与高贵”。当一女子歌颂一位出门狩猎的男子时,一种美学的理想,而不是某人赋予的道德品性,就是被称颂为一个完美的情人。^②在《道德经》(第 5 章)中我们看到:

“天地不仁,以万物为刍狗,圣人不仁,以百姓为刍狗。”

从仁爱的意义上讲,圣人老子认为,仁不是一种美德,作为道教的真人,他并不有意培养仁爱 and 正直的美德,而是让所有事物任其自然。^③在孔子之前,仁在文字中仅能偶尔见到。在大多数场合,它指的是一种仁慈的美德,即统治者对臣民的仁慈。孔子的创新在于将“仁”转化成所有人都必需的美德。孔子是第一位这样的哲学家,他将爱解释成人的本质并从爱中引申出个人行为 and 公共道德的道德指导方针。

孔子的道德及政治哲学在《论语》、《大学》和《中庸》中得到清楚的阐释,《论语》是孔子的谈话集,《大学》、《中庸》是后来思想家编纂的。^④在孔子的道德哲学中,仁是最重要的概念。仁在人类行为各个方面的发展是道德教育和政治生活的目标。在《论语》中,499 节中有 158 节涉及到“仁”,从《论语》的谈话和非正式结构中,我们发现孔子的思想始终是对“仁”的性质和实践的不懈而执著的探求,而不是一种系统有序的讨论。

“仁”字是由人组成的,两个人。它来自两个人之间的关系,因

而也是个人与他人之间所有关系的基础。“仁”经常被用做人的美德这个术语,其中全部包含了仁爱、仁慈、人性、友善、善良和爱。在孔子的作品中,对于“仁”的意义有相当宽泛的解释。^⑤在把爱作为仁的本质意义时,我们关注的是仁的最直接、最有涵盖性的意义:即人际关系中所有层面的感情。孔子爱的观念始于家庭中的个人关系,而后扩展到国家中的所有关系。“仁”代表父母与子女之间、统治者与人民之间的爱,以及更宽泛意义上的友善。尽职尽责(忠)和利他主义(恕)是“仁”在社会环境中的表达。在行为上,仁被解释为凭良心待人(诚)和利他(恕)。

作为最基本的道德原则,当他从一个弟子那里引出对他的学问水平的怀疑看法时,孔子介绍了“仁”。孔子对他的弟子说:“或许你把我当成是一个博闻强记的人?”就像预期的那样,回答的是“是”,然后这个弟子又补充说:“难道不是这样吗?”孔子回答说:“不,但我有一个贯通一切的原则。”什么原则? 仁。当问到仁是什么的时候,孔子说:“爱人”(《论语》12.22)。爱的职责就是通过发展实现人的天性。道德就在于爱的潜能的充分发展。在《论语》中,存在着对准确理解“仁”的不断的探讨。孔子试图通过有说服力的现象,找到是什么组成了仁这个真正的美德,以及还有哪些我们没有注意到的东西与此相关。

“刚、毅、木、讷,近仁”(《论语》13.27)

“克己复礼为仁”(《论语》12.1)

“巧言令色,鲜矣仁!”(《论语》1.3)

如何把“仁”付诸实践? 当问到“仁”的含义时,孔子认为要实践五种品德:“恭、宽、信、敏、惠,恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则促使以使人”(《论语》17.6),这五种品德与实践者有着明确的利益关系。孔子强调仁对于个人、家庭和社会的重要性,当

“仁”有益于个人与社会时,它就是一种个人和社会的美德。

完整地说,“仁”作为一个美德术语,包括忠诚、利他、勇气和聪慧(《论语》14.5,5.18)。它也包括私人的美德,如子女的孝行(《论语》17.21)。当私人义务与道德责任发生冲突时,何者应具有优先地位?赞同出于爱的不道德行为,在道德上是正当的吗?孔子把子女的孝道发挥到了极致。孔子关于正直(zhi 直)的例子就是儿子保护偷羊的父亲。当听说一个地方对儿子把这个事情告到法庭视为正直时,孔子则大叫说他的家乡把儿子保护父亲视为正直。孔子认为,我们应该温和地说服父母要有品德,但是当我们没办法说服时,我们应该尊重他们的意愿。这难道是告诉我们保护父母是正确的,指出他们的错误就一定错了吗?父子之间的血缘关系确立了子女在所有场合下孝与爱的义务,并决定了正当行为的方向。在孔子那里,具有较高道德优先性的是源自于仁的孝。柏拉图曾经思考过个人对家庭成员的义务与对社会的责任之间这种类似的冲突。在《尤息弗罗篇》(*Euthyphro* 又译《论神圣》)中,苏格拉底曾问,控告自己的父亲杀人是否为一种孝行。苏格拉底没有给孝一个确定的定义,但是我们认识到,我们需要质疑这样的假定:道德上正当的就是去做我们认为神喜欢的事情,同时也必须仔细地审查那些能证明我们行为正当性的一般道德原则。

是否像有时被指责的那样,孔子把个人义务看得比公共责任更重要?在孔子那里确实存在着对孝的过分强调吗?孔子从《尚书》中寻找根据来为自己辩护。有人问孔子:“子奚不为政?”孔子说:“书云,‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语》2.21)孔子暗示从个人义务的履行发展到公共责任的实现。作为“仁”的一种解释,孔子论述到:

“出门如见大宾,使民如承大祭,己所不欲,勿施于人,在邦无怨,在家无怨。”(《论语》12.2)

对孔子来说,实行仁的途径不是自我牺牲,而是实行互惠。“恕”和利他(对他人的尊重)的美德是用互惠原则来描述的:“己所不欲,勿施于人。”“仁”来自于自我保存的愿望和一个人希望于自身的东西。在“己所不欲,勿施于人”中,我们运用了道德的移情。孔子相信,在完善自身的同时,一个人也完善了他人。我们可能知道怎么完善自己,但我怎能知道如何去完善他人?在对仁的解释中,通过完善自己和他人,孔子的意思得到了清楚的阐明。

“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语》6.30)

这是互惠原则这个主题的变形。与孔子那里仅有一个“否定性的黄金法则”这一看法相反,这里我们有了一个肯定性的公式。我们看到了仁与利他的联系。个人的道德生活与公共生活被看成了一个连续的统一体。孔子发现了人类发展的相互联系性。要是我们忽视与别人一起发展和保存,我们能够更好地满足自己的利益吗?通过发展我们自己,我们创造了一种别人也能够繁荣的环境。仁是行动上的爱与利他,而不单是道德品质或个人美德拥有。有人问:“克、伐、怨、欲不行焉,可以为仁矣?”孔子答道:“可以为难矣,仁则吾不知也。”(《论语》14.1)自尊、谦逊、自律及温和毋庸置疑是值得称道的,但不能等同于仁,仁有较广泛的影响。当爱扩展到诸如关心他人的利他主义时,就一定得自我牺牲吗?孔子不赞同自我牺牲。有个怀疑仁之价值的弟子问孔子:“仁者,虽告之曰‘井有仁焉。’其从之也?”孔子反驳道:“何为其然也?君子可逝也,不可陷也;可欺也,不可罔也。”(《论语》6.26)

什么是引导我们去损人利己的竞争或侵略本能与倾向呢?私自利和利己主义立场无疑存在于道德发展的第一阶段,并且这

也经常是世界的情形,在这里看不到爱而只有罪恶。孔子的目的不是去描述世界的情形,而是描绘道德的途径。怎样能使人重新实践仁?从孔子关于美德和恶习之关系的论述中,我们可以找到一条道路:“人之过也,各于其党,观过、斯知仁矣。”(《论语》4.7)为了发展我们的本性“仁”,我们甚至可以从发现我们的缺点入手。

孔子相信仁实践起来是简单的吗?一个弟子问道:“如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?”(《论语》6.30)孔子答道:“何事于仁!必也圣乎?尧舜其犹病诸!”(《论语》6.30)孔子是怎么看待自己的努力的呢?

“若圣与仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云而已矣。”(《论语》7.34)

“文,莫吾犹人也。躬行君子,则吾未之有得。”(《论语》7.33)

如果不把孔子视为凡人而是尊为龙子,那就与孔子对自己的看法相冲突。

“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语》7.3)

“道不行,乘桴浮于海!”(《论语》5.7)

孔子也承认他不能成功地实践互惠原则。他没有成功地像他塑造自己一样培养他的弟子们,由于感到即使传说中的圣王也对仁的实践不足,所以它是非常高但不是不可能达到的理想,因为孔子相信它是人性的组成部分。孔子说:

“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《论语》7.30)

“为仁由己，而由人乎哉！”（《论语》12.1）

作为辨别什么是正当的一种能力，仁是人类固有的，并且能使我们从正当行为应该是什么的感觉(perceptions)中做出判断。

我们通过认识人性把仁付诸于行动。为了爱，人需要知识。当问及知识在于什么时，孔子回答说：了解你身边的人。孔子指出，作为研究人的最高知识，不是作为一种抽象的学科(discipline)，而是为了发展人际关系中的“仁”这个目的。像柏拉图一样，孔子相信，要想行善，我们首先要认识善。我们怎样才能认识善呢？道德教育或个人精神的培养不是从背诵公认的教条开始，而是从研究事物开始。谁应该追求这种善的知识呢？从天子到黎民百姓，每一个人都有这一责任。但是在追求这种知识时，是否一些人比另一些人更有资格呢？在人们获得知识的能力上，孔子持一种惊人的平等主义观点和把知识作为一种集体事业的看法。他讲到，人们学习的步调有不同，但最终获得的知识是相同的。从皇帝到黎民，“仁”的能够辨认的特征是相同的。

通常认为，孔子是把道德行为和礼同等看待，并赞同把孝作为美德的范例。也存在一种印象，即孔子首先关心的是道德品质和个人美德的教育。但是，在《论语》中，孔子对仁的解释并不局限在孝的特殊私人关系或对家庭中老人的尊敬上，而是关心公共领域中道德行为的构成问题。孔子及儒家传统的哲学家们阐明了许多有关品质和道德的箴言，但他们从未停留在个人的完善上。^⑥仁既是个人美德，又是支配所有行为领域的社会美德。我们并不是在孔子对统治者及其臣子在治国方面的特殊忠告和箴言中，发现了仁在国家中的位置。毋宁说，仁是人类中所有结合(个人的以及政治的)基础。使德政成为可能的，是统治者实践仁的能力，这就像使个人之间的道德关系成为可能的是仁的功效一样。在《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》中，道德品格及个人美德的培养本身并不

视为目的,而是在国家如何能够治理的更宽泛的框架内讨论问题。在《大学》中,个人的道德发展是分阶段的,先是作为个人,然后是家庭成员、国家,最后是全世界。

“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身。”(《大学》4)

处于“人生培养”中的个人不是一个孤立的个体而是社会人。宇宙中存在着一种道德秩序,把个人行为 and 公共利益(common good,或译“公共善”)联系在一起。

在儒家传统中,作为人性本质的爱这个主题是如何被接受的?

“爱是人的本质。”

深层次的爱是一个人能用对待平民百姓的爱。

孟子是人性善的最早鼓吹者,他把自己的伦理学建立在孔子的仁的基础上。孔子对人们接受道德知识的能力充满自信,这在王阳明(1473 - 1529年)的哲学中得到反响。王阳明认为,所有人最初都有一种“良知”,以至于街头的每一个人都是贤人。如果人性能够得到繁荣,良知得到遵行,那么处处都会有善良。康有为(1858 - 1927年)把孔子作为最早的政治哲学家和实践者,在他的《大同书》中复活了孔子的仁的概念,并设想了一个人人平等和“人人互爱”的和平时代。

爱欲与柏拉图的爱

但是,很明显,经常出现的爱不是与这种崇高的视野相当不同吗?我们知道爱会导致绝望,并且在爱的名义下许多东西会遭到

毁灭。爱是能让人产生幻觉的精神状态。这是最终会导致幻灭的幻觉状态。作为爱的经验的细心观察者,古希腊诗人把爱欲描绘成一种压倒我们的力量。荷马说,在阿芙罗狄蒂(爱与美的女神)心中藏的是“连智者的辨别力都能被夺走的热爱、欲望和狡猾的唠叨”。(《伊利亚特》,14. 217)但是,脱离了把爱作为我们无法控制的痛苦和削弱意志力的压倒性冲动的诗歌传统,柏拉图把爱转换成了一种创造道德的力量。我们不得不首先抛弃我们头脑中与“色情”有关的任何联想。爱欲需要从过分亲密和肉欲冲动的限制性含义中拯救出来。倘若爱欲就是过去理解的那些东西,它就不可能有伟大的哲学重要性。目前,关于柏拉图爱的理论的解释寻求一种“爱欲”的复兴,并且排除了这样的共同信念,即认为柏拉图主张放弃有利于人类之爱的爱欲。柏拉图的哲学曾经激发了宗教及文学的想象力,并导致了“柏拉图式的爱”这个概念的形成。^⑦但是,人类之爱(*agape*)^⑧显然是后来创作的《新约圣经》的人与上帝之间的爱的观念,这种精神之爱与肉体之爱是对立的。

对于柏拉图来说,爱欲是对美的爱,同时也是对善的爱:这就是说,任何欲望都不同于对美和善的爱,无论它是什么样的欲望(《会饮篇》201.c)。在《会饮篇》中,爱的苏格拉底的转化是建立在爱美就是爱善这一信念基础上的。柏拉图断言,选择了美也就选择了善。^⑨在《会饮篇》中,当几个大胆的关于爱的界限的演说发表后,柏拉图调集了苏格拉底方法的全部炮火击败了在这个主题上发表过的几乎所有观点,从而在希腊人的爱的观念中引发了一场革命。苏格拉底以叙述一个“爱的故事”开始,在这个故事里,他要求一个聪明女子——帝俄提玛(他的“爱情艺术的女教师”)向他传授爱的秘诀。这个课程首先把爱欲解释为永久拥有美丽东西的欲望。从对一种美的形式的感觉和渴望开始,我们学会去领会所有美的形式具有什么共同的东西。然后,我们看到美不仅具有转瞬即逝的外表,而且还具有法律和制度(laws and institutions)的性质。

最后,当我们努力理解美的理念自身时,通过爱我们获得了产生美的能力。柏拉图并没有放弃爱欲,就像通常认为的那样,但是他通过说明它如何通向了 *filia* (即对美、善、真的爱)而进一步发展了它。(《会饮篇》210a-212e)

柏拉图在《会饮篇》中对爱的讨论看上去是个人的和非政治性的。人们或许这样认为,在柏拉图那里,只要讲到爱就是真正完全可理解的和合理的爱。初看起来,在柏拉图的政治思想中并没有爱。柏拉图在《会饮篇》和《理想国》中的目的是明显不同的。在《会饮篇》中目标是产生美,而在《理想国》中目标是寻求国家的和谐。在《会饮篇》中,帝俄提玛不费力地就把爱的热望者提升到了对美、善、真之爱的顶峰,并居留在超越虚幻表象的永恒本体之中。在洞穴寓言中描述的朝向善与真之理念的攀登是艰辛的,并且很可能以下降到洞穴中为结果。曾经看到表象背后之本体的人将不愿回到先前的黑暗状态之中,但他必须去教育和指导别人。他不能停留在对善与真的沉思上,而必须帮助别人克服幻觉,认识真理。在《会饮篇》中,对美的爱在个人奋力从事的创造性活动中达到顶点。但在《理想国》中,柏拉图要求那些必须放弃沉思真理以便承担统治国家责任的人做出自我牺牲。在《理想国》中,柏拉图认为,公共利益由于其自身的理由而优先于对真理的思考。柏拉图认为,倘若那些有追求财富和特权野心的人掌握政治权力的话,那将损害公众的福利。应该要求那些热爱智慧的哲学家为了所有人的利益进行统治,即便他们喜欢探索真理的生活胜过政治事务。柏拉图主张他们放弃个人的纯粹沉思真理的生活偏好,而献身于国家更大的善。哲学家应该把对知识的爱放在一边,去履行国家的职责,实现公共利益:他必须承担统治的重担。

在爱美、爱善和爱真之间存在着冲突吗? 要是,那将破坏柏拉图理论大厦的不朽结构的三根支柱。在个人偏好的层面上,《会饮篇》中在对特定美的爱与对永恒美的爱之间存在着冲突,就像在