

蒋庆 著

儒家所谈的政治是植根于中国文化渊源的王道政治，而非源自西方文化的民主政治。本书不只是一要还儒学的本来面目，还在于驳正时学对儒学的误解歪曲，使国人知道儒学在其本性上就是「政治儒学」；儒学不仅在过去，而且在现在和将来都注定要思考政治。

政 治 儒 學

当代儒学的转向、特质与发展

「修订本」

論道



海峡出版发行集团 | 福建教育出版社

歐陽文忠公集

卷之三

三

論道

「修订本」

现代治儒学

当代儒学的转向、特质与发展

蒋庆 著

海峡出版发行集团
福建教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展/蒋庆著.
—修订本. —福州：福建教育出版社，2014.8
ISBN 978-7-5334-6392-2

I. ①政… II. ①蒋… III. ①儒学—研究—中国—现代
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 061488 号

Zhengzhi Ruxue

政治儒学

——当代儒学的转向、特质与发展（修订本）

蒋 庆 著

出版发行 海峡出版发行集团

福建教育出版社

（福州梦山路 27 号 邮编：350001 网址：www.fep.com.cn

编辑部电话 0591—83786907 83726290

发行部电话 0591—83721876 87115073 010—62027445）

出 版 人 黄 旭

印 刷 福州东南彩色印刷有限公司

（福州市金山工业区 邮编：350002）

开 本 720 毫米×1000 毫米 1/16

印 张 21.75

字 数 322 千

插 页 1

印 数 1-4 000

版 次 2014 年 8 月第 1 版 2014 年 8 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5334-6392-2

定 价 48.00 元

如发现本书印装质量问题，影响阅读，

请向本社出版科（电话：0591—83726019）调换。

“论道书系” 出版前言

论道者，何也？追论华夏圣贤之道也。以儒学为核心的华夏圣贤之道源远流长、包容广博，两千多年来，一直不乏问难与论辩，除百家争鸣外，儒家内部更有今文经学与古文经学、汉学与宋学以及更多细致而重要的论辩，这些论辩总体上说来，是在追论华夏圣贤之道。

论道者，何也？叩问中国前行之道也。近代以来，又有华夏之道与诸多外来之“道”的论争与冲突，华夏之道屡遭严重质疑与粗野对待，而暂居弱势；最近二十年来，华夏之道颇有复兴之势、广大之兆，而中西论辩、百家争鸣、儒门各派之问难，更显现出了许多新意，这几大类论辩，总体而言，是在叩问中国前行之道。

《中庸》曰：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”“论道书系”对论辩各方的观点不作评判和取舍，而是兼收并蓄，并相信继续进行这些论辩，对找回中华思想与中华文明的自觉性与创新能力，有积极的深远的意义。各家各派著述，无论义理派、考据派，传统派、现代派，民族派、普世派，左派、自由派、中间派，凡能够自圆其说、有根有据的，均在考虑之内，尤其欢迎对中华传统思想与传统文化有“温情与敬意”之各类优秀著述。

时值中日甲午海战一百二十周年，吾人所写所编，或有助于吾国走出两个甲子轮回的困顿与悲情，树立中华思想与中华文明的主体性，实现中华民族的伟大复兴。《诗》曰：“周虽旧邦，其命维新”，此其时乎？

福建教育出版社

甲午年夏，福州

目 录

序：在传统的边际上创新（盛洪）	1
自序	13
第一章 政治儒学与当代儒学的另一发展路向	19
第一节 从心性儒学走向政治儒学	19
（一）当代新儒学面临的最大危机是未能开出新外王	20
（二）当代新儒学未能开出新外王的严重后果	24
（三）当代新儒学未能开出新外王的原因	27
（四）当代新儒学的另一发展路向是从心性儒学走向政治儒学	31
（五）结语：政治儒学的时代使命	38
第二节 当代新儒学在“外王”问题上的缺失	39
（一）当代新儒学的外王观	40
（二）当代新儒学外王观存在的问题	41
（三）现代儒学开新外王所欲凭借的传统思想资源	44

(四) 结语: 正确认识儒学传统与西方民主	50
第三节 王阳明与牟宗三良知学说之比较及“新外王”评议	51
(一) 牟宗三的“良知坎陷说”	51
(二) 王阳明良知学说与牟宗三良知学说之同异	62
(三) 牟宗三良知学说之定位及“新外王”评议	72
(四) 结语: 良知只可呈现而不可坎陷	77
第二章 政治儒学与中国儒学传统	79
第一节 政治儒学的渊源、特征及与西学的关系	79
(一) 儒学两大传统的消长	79
(二) 政治儒学是孔子创立的儒学传统	80
(三) 政治儒学的基本特征	81
(四) 政治儒学与政治化的儒学	88
(五) 政治儒学与西方学术的关系	94
(六) 结语: 政治儒学的历史使命是创造中国式的政治制度	99
第二节 政治儒学中的责任伦理资源	100
(一) 韦伯与责任伦理	100
(二) 生命儒学与政治儒学	102
(三) 政治儒学传统中的责任伦理资源	104
(四) 结语: 正确理解责任伦理的性质与两大儒学传统	118
第三节 重建“以制说经”的政治儒学传统	120
(一) 复兴经学与“以制说经”的政治解经学系统	120
(二) “以制说经”的政治解经学以今文“家法”建构制度创造历史	122
(三) “以制说经”的政治儒学传统举例	124
(四) 重建政治儒学“以制说经”传统之学术意义与时代价值	151
第四节 儒教的社会、文化与历史观	154

(一) 儒教的政治观——王道政治的外王理想与政治秩序合法性的三重基础	154
(二) 儒教的法律观——无讼去刑的法律理想与德主刑辅的治国原则	160
(三) 儒教的婚姻观——本天继后的嫁娶观、男女有别的婚义观与正夫妇之始的政教观	164
(四) 儒教的群己观——尽其在我的人伦观与互为义务的名分观 ...	174
(五) 儒教的教化观——六艺之教的王化观与人格之教的德化观 ...	178
(六) 儒教的历史观——自作天命的未济观、世乱文治的三世观与文质再复的变易观	184
 第三章 政治儒学与现代民主政治	191
第一节 超越西方民主回归儒家本源	191
(一) 天道与自然法	192
(二) 道德心性与自然法	198
(三) 儒家道德与自然法	200
(四) 普遍人性与人类政治	204
(五) 儒家本源与西方民主	214
(六) 小结	224
第二节 儒家文化：建构中国式市民社会的深厚资源	233
(一) 大一统中的多元社会	234
(二) 正义谋利下的市场经济	236
(三) 忠信仁爱下的契约关系	238
(四) 庶富教下的物质繁荣	240
(五) 礼乐制度中的人性尊严	241
第三节 儒家大一统的政治智慧与中国政治文化的重建	243
(一) 大一统思想的本来含义	244

(二) 大一统思想的真实价值	247
(三) 大一统思想的现代意义	250
(四) 结语: 儒家大一统的政治智慧是中国政治文化重建的重要资源 ...	
.....	255
第四节 从中国儒家立场对“全球伦理”的几点看法	255
(一) 当今之世不可能形成一种“全球伦理”	256
(二) 切实遵循各种文化中已有的“本土伦理”	257
(三) 《全球伦理普世宣言》中的“西方中心论”倾向	260
(四) 几个具体问题	261
第四章 政治儒学与中国现代化及东亚政治文明	268
第一节 儒家文化与中国现代化	268
(一) 儒家文化是中国式现代化的精神特质与文化方向	268
(二) 儒家文化与中国社会结构的变迁	269
(三) 儒家文化与中国经济的发展	271
(四) 儒家文化与中国政治的重建	273
(五) 儒家文化与中国道德精神的回归	278
(六) 结语: 儒家文化能“证成”并“贞定”中国式的现代化	280
第二节 后冷战时代东亚政治文明的回归与重建	280
(一) 东亚概念及其政治传统的界定	281
(二) 后冷战时代东亚遗留的政治问题	283
(三) 东亚政治文明的基本特征	285
(四) 结语: 东亚政治文明的回归与“政治东亚”的重建	291
第五章 政治儒学与中国民族主义	293
第一节 中国无根的民族主义之缺失及其对治之道	293

(一) 近代中国的民族主义是一种无根的民族主义	294
(二) 中国无根的民族主义不能把中国建成现代国家	296
(三) 以儒家传统作为中国民族主义的根本是把中国建成现代国家的先决条件	302
(四) 结语: 以儒家文化建立中国实质性的民族主义	306
第二节 基督信仰与中国文化	306
(一) 基督信仰与历史文化	307
(二) 基督信仰与民族精神	311
(三) 基督信仰与生命选择	316
(四) 结语: 基督信仰与中国文化的永恒冲突及其相处之道	318
第三节 评亨廷顿教授的文明冲突观	320
(一) 文明的冲突是永恒的冲突	320
(二) 文明的差异并非导致武装冲突的主因	322
(三) 文明冲突的性质	324
(四) 儒家并不可怕	325
第四节 《春秋》书法下的戊戌变法	327
(一) 何谓“实与文不与”的《春秋》书法	327
(二) “实与”戊戌变法	329
(三) “文不与”戊戌变法	331
(四) 结语:《春秋》书法的现代启示	334

序：在传统的边际上创新

盛 洪

—

作为一名经济学者，我近年来却为一些非经济学的论著所吸引。最初的动机是好奇，却无意间发现了新大陆。20 世纪 80 年代后期我在阅读中国古典文献时，发现了系统的经济自由主义思想。其意义是不同文明的互证，同时我也为偶然处于中学和西学相打通的领域而兴奋。后来知道，自然秩序的思想在十六、七世纪确实沟通过中国和欧洲的思想界。最近和两位台湾清华大学的经济学家同仁聚谈，才发现他们已经把中国的古典文献写进了名为《经济学原理》（黄春兴和干学平，1994）的教科书，并将经济学的鼻祖上溯到荀子。再后来阅读非经济学的文献，主要是出于对经济学理论的苦闷。80 年代如饥似渴地阅读西方经济学新理论所引起的一波又一波的激动已经逝去，我们终于承认，大师一级的理论创新的速度肯定赶不上我们阅读的速度。当然这并不是说我读书已经够多，经济学已无新可创，而是说就我追求的思想跃进而言，非哈耶克、布坎南、科斯和奥尔森这样级别的人，不足以引起大波澜。后来我读到了蒋庆。我指的是他的《公羊学引论》。我惊奇地发现，他思考的是与我同样的问题，即所谓“制度性的焦虑”，只不过运用的是不同的学术资源——公羊学。我的国学本来就没功底，更不知公羊学为何物，但在蒋庆先生的书中发现，从公羊学导出的对制度的看法与从制度经济学导出的看

法极为接近。制度经济学说“制度是重要的”，公羊学说“公羊学的焦虑是制度性焦虑”；制度经济学认为“制度是追求自己利益最大化的经济人通过长期互动形成的规范，从而有效率的”，公羊学则主张“用制度来完善人性”，因为“制度是一种善的力量”；制度经济学强调“制度变迁是经济和社会发展的主要原因”，公羊学则宣称其目标是“改制立法”（蒋庆，1995，第2-9页）。这两种背景完全不同的学术传统，在对同一问题的讨论时有着如此相近的看法，不能不使我暗暗称奇。在这两者背后有着什么样的神秘联系，我不得而知。但这已足以将我的目光吸引到蒋庆先生的研究上了。

终于我到深圳拜访了蒋庆先生。他自称是清流，承担着延续中华文化血脉的重任。在他看来，近代以来的中国知识分子分为两个流派。一个姑且称之为“现代化派”，即当初打倒孔家店，引进西学，后来在中国实行政治革命和经济改革，以中国现代化为己任的一群。这一派声势浩大，威武雄壮。大多数知识分子加入了这一派的行列。其代表人物从曾国藩、张之洞、康有为、梁启超，到孙中山、蒋介石，从鲁迅、胡适、陈独秀、李大钊，到毛泽东和邓小平。其成果是创建了现代民族国家，奠定了现代工业体系，实现了现代市场经济制度。另一派就是所谓的“清流”，即继承中华学统，坚守中华传统价值，弘扬中华道义理想的一派。这一派是微弱的、细细的、但却延绵不断的流水。他们势孤影单、和者寥寥。加入者只以个人计。其代表人物从王国维、辜鸿铭、陈寅恪到梁漱溟。他们人数虽少，却影响甚大，不仅以他们的学问，更以他们的人格力量。因为他们的学问和生命是融为一体的。蒋庆先生自认是他们的传人，担负着继中华往圣之绝学的使命。在我看来，这两派并不冲突，反而是相辅相成的。现代化是中华民族得以自立于世界强国之林的唯一道路，唯有中华民族的存在，才有中华文化的延续，因为民族是文化的载体；但现代化不是中华民族的、也不是世界的道德理想和终极目标，如果是，中华民族就用不着“救亡”。因此，一个民族如果不想成为“现代化的帝国主义”，就必须在现代化的同时保持自己的道德理想，而这种道德理想也许就植根于传统的文化价值中。作为一个人，他很难做到，在实现目标时不被手段所异化，错把手段当目标；一个民族也有可能犯这样的错误。但有幸

的是，一个民族有不同的个人，他们可以在推进现代化和坚守道义理想之间做出分工。这就是“现代化派”和“清流”的不同功用。近代早期的知识分子，如曾国藩、王韬、康有为和梁启超等，一直是以改变和消除国家民族间弱肉强食规则为中国现代化的道德基础的，他们总是在道义理想和现代化之间寻找平衡。但是平衡是很难维持的。富国强兵往往要以放弃传统的和平精神和天下主义为代价。尤其是“五四”以后，推进现代化的人们不得不走上反中华传统的道路，而把现代化本身视作道德理想，将“社会达尔文主义”举作旗帜。在这种背景下，“清流”的意义就非常重要。它发出的声音虽然微弱，但全中国都听得到；它在不断提醒这个忙于现代化的中国注意，不要忘了她的道义目标，否则这个现代化就没有道德基础。在今天，中国的现代化已经取得了相当的成就，以香港回归为标志，中国的救亡任务也宣告基本完成，提醒国人不要忘记我们的道义理想，告诉国人我们还有比现代化更为伟大的目标，就成为知识分子的重要使命。在这时，“清流”的涓涓细水，就有可能变成浩浩荡荡的大潮。这也许就是蒋庆的工作越来越吸引其他知识分子、包括我这样的外行的原因。

二

在蒋庆看来，道德理想不仅可以发现于人的内心追求，而且应体现在社会的外在制度中。仅强调“内圣”，仅强调独善其身是不够的。一个有道德的人不仅要关心自己，还要关心天下，而他能够贡献于天下的，则是使人向善的制度。蒋庆由此批评宋代儒家们丢弃了政治儒学的传统，而只一味地讲求心性。在另一方面，在解决“制度性焦虑”的过程中，较之来自西方的制度资源，他更强调中国的传统资源。近代以来，不少中国的知识分子认为，中国传统的政治制度资源已经非常陈腐，中国政治制度的现代化只有依赖来自西方的制度资源。持有这种看法的，不仅是所谓的“全盘西化”派，也包括现代新儒家们。蒋庆指出，尽管这些新儒家致力于开出“新外王”，其主要思路还是从儒家传统中挖掘出与西方民主相同或相近的东西，这无异于是在暗

示，儒家传统如果与西方传统相契合才有意义，否则就无意义。他更批评有人因宋儒和现代新儒家的偏颇，就否认儒学本身具有丰富的政治制度资源。这种政治制度资源，在他的语言中就是“政治儒学”。

为什么研究政治儒学、挖掘传统的政治制度资源是一件有意义的事情呢？它的意义何在？首先是因为，政治制度或政府制度是一种传统，任何政治制度的变革都必须在传统基础上进行。对政治制度进行唯理主义的设计，然后再强行实施，将会带来灾难性的后果。将政治制度视为传统，一般人很难理解。但从较长的历史时期来看，不仅不同的政治制度是互相竞争的、是被选择的，而且任何一种政治制度都是自然演进的结果。这意味着，各种政治传统都包含着人类处理政治问题的智慧。只有认识传统，了解传统，才能在政治制度的边际变革中保留传统的优秀成分，才能有成功的政治制度变革。这种看法并不新奇。在政治学中，有柏克的理论，在经济学中，则有哈耶克的“自发的演进”论。蒋庆先生似乎不太谈哈耶克，却对柏克非常推崇。在我看来，柏克恰是哈耶克在政治学中的同路人。我们一般在谈到哈耶克的“自发的秩序”的时候，往往是理解为对市场秩序的赞美，其实哈耶克所指的是更宽泛的领域，包括人类的大多数的经济社会制度，除了市场外，还有家庭、宗教、道德和习俗，自然也包括政府制度。在哈耶克看来（我想柏克也一样），政府作为一种制度，本身也是自然演进的结果，正如他征引亚当·弗格森的话说的那样，“国家的建立是偶然的，它确实是人类行动的结果，而不是人类设计的结果”（哈耶克，1989，第7页）。政府的诞生是如此，政府的演进也是如此。因此在政治领域，那种唯理主义的设计，如同在经济领域一样，是十分有害的。历史上那些成功的伟大制度变革，都是在集传统之大成的基础上实现的。比较著名的例子，一是孔子集三代礼乐制度之大成，开创了新的礼乐制度；一是美国的国父们集欧洲的国家理论和民主思想之大成，创立了美国宪法。一个真正想变革的人，也同时就是一个认真钻研传统的人。因此，蒋庆先生对政治儒学的传统资源的挖掘，不能不说对于我国今后的政府制度变革有着积极的意义。

当我国走向政治制度的现代化时，不可避免地要从西方汲取资源。一个

主要的方向就是民主化。但是根据自发演进的道理，中国不可能简单照搬西方国家的现成模式。并且近些年来的研究，包括经济学的研究在内，对西式的民主制度提出了越来越多的批评。哈耶克批评说，多数人的投票会破坏人类社会的某些一般原则（哈耶克，1997，第125-143页）；布坎南则发现，即使是一致同意规则，也无法避免公共选择出现问题（布坎南，1988）；奥尔森也指出，一旦进入集体行动领域，人们可能永远也不能摆脱个人理性与集体理性的对立（Olson，1992）。近几十年的历史经验表明，导致政府支出膨胀的福利国家往往是民主制度的经济后果；对包括美国在内的一些国家的观察发现，强调法治的政府正在间接地破坏道德和家庭；国际政治的实践告诉我们，投票程序不能弥合、反而会加大民族或国家间的裂痕。当然这些批评并不是要从根本上否定民主制度，而是要将民主制度限定在恰当的范围内，并且对其具体形式加以改进。有趣的是，蒋庆先生提出的政治儒学，恰是在几个方面对民主制度缺陷的制衡和补救。这些政治儒学的资源，一曰王道理想，一曰礼治精神，一曰无为之治。

三

所谓王道理想，按蒋庆先生的解释，就是“参通天地人、天下归往的政治理想”（《后冷战时代东亚政治文明的回归与重建》）。按我的理解，所谓天地人，不仅包括人与人的关系，也包括人与自然的关系；不仅代表当世的空间，也代表传统和未来的时间。王道理想就是综合考虑这些因素的政治理念。而西方民主政治是以个人主义为逻辑基础理性地展开的政治制度，它虽然关注了当世人民的意愿，却忽略了传统的价值和自然的秩序。哈耶克在强调了市场的功效以后，发现市场制度和个人经济自由之所以容易受到侵犯，却经常是因为多数人的意愿。所以哈耶克企图用法治（the rule of law）反对的“人治”（the government of men），不仅是少数人的独裁，也包括多数人的暴政。对于他不信任的立法机构，他提出了要用一般原则（general principles）加以约束（哈耶克，1997，第221-228页）。而这一般原则中，应包括传统的

价值和自然的秩序。在他看来，最接近他的这一理论的，就是美国宪法以及由宪法规定的美国政治制度。美国宪法就是高于立法机构的一般原则。最高法院可以依据宪法推翻国会通过的法案，国会却不能轻易地改变宪法。自有美国宪法以来，根据宪法自身规定的程序，已有多次宪法修正案。这说明美国宪法已凝结了历代人的政治智慧，从而就是美国的政治传统。但是，就是美国这种政治制度，也没能阻止政府的扩张和福利国家的形成。更不用说，在对待自然，和被视为“自然”的其他国家的人民时，美国宪法缺少道德原则。在没有美国式宪法政治制度的西方国家，情况只会更糟。由于只有“人”，而没有“天地”，只重当世，而不重传统和后世，一般的西方政治制度导致了极为严重的后果。布坎南的研究已经揭示，持续的赤字财政政策是以损害后代人为代价的，而由于后代人不会来投票，所以没有人能阻止这一政策。由于参与一国政治过程的只是本国人民，当涉及国与国的冲突时，投票程序不能阻止一项损害他国人民利益的政策通过，无论是发动鸦片战争，还是赫伯法案。这是近代以来国与国、民族与民族、文明与文明冲突的一个政治原因。我们也不难看到，对全球生态环境的破坏，也和这种政治制度缺少人类与自然和谐相处的精神相关。看来天地人分离甚至对立的政治制度，不仅破坏了人与人之间和人与自然之间的和谐，而且最终会毁灭人类自身。

所以蒋庆主张，贯通天地人的政治机构的合法性，不仅应来自当世人民的同意，而且应来自传统和天道（《超越西方民主，回归儒家本源》）。在我看来，所谓传统，就是世世代代人的同意；所谓天道，就是人与自然之间的和谐秩序。当然这两者往往互相交叉。传统中所包含的原则，不仅有人类社会中的规则，而且还有人类如何与自然保持和睦相处的文化。而天道，不仅指自然界的秩序，而且指人类社会的正义。政治机构，尤其是立法机构，向社会提供的服务是建造公共物品，其中尤为重要的是对制度的维护和改进。制度的优劣往往需要经过相当长时间的观察才能判定，其长度也许是几百年、甚至是几千年。这样长的时间超越了任何个人生命的长度，所以只有世世代代的观察和积累，才能得出比较准确的判定。这就是传统。传统是在对制度的试错过程中形成的，它包含了世世代代人的智慧，因而比个别世代人的意

愿更有价值。人与人之间的关系是如此，人与自然的关系更是如此。人类对自然界的扩张、索取以至征服，并不是在短时间中能够遭到自然界的报复的。近代工业化对生态环境的破坏，也只是在二、三百年后才被一些人关注，但由于只强调“人”的政治体系占统治地位，直到今天，我们也没有一套解决全球环境问题的政治方案。因此强调传统，也就更接近天道。这种政治理念，除了强调来自民主的合法性以外，还强调来自传统的合法性和来自天道的合法性，不能不说是当今占主流地位的西方政治制度的重要补救和超越。王道政治，就是民主、传统和天道的贯通和统一。

礼治精神则是西方法治精神的对应物。法治精神是西方世界对人类政治制度的重大贡献，同时我们也发现，它也是对投票程序弊端的约束和制衡机制。但是到了今天，法治政治已经过度扩张了，它的毛病又使西方社会不知所措。法治政治主张整齐划一、没有例外的法规制度，并以政府暴力的形式加以实施。这种形式在解决社会冲突时极有效率，因而又被推广到几乎各个领域，甚至包括家庭和道德领域。然而对法治手段的滥用却产生了负面效果。由于它部分甚至多半替代了家庭的职能，便导致了家庭的解体；它同样也使道德沦丧、礼崩乐坏。美国近些年来街头暴力的升级，被归结为单亲家庭过多，青少年缺少家庭教育所致。我的一个同学曾告诉过我，当他站在法庭上时，他从小就接受的道德信条（如“不要说谎”）就被抛在了一边。尽管在美国的三权分立的政体结构中，司法体系是制衡立法机关和行政机构的重要力量，但它本身却快成为不受制衡的力量。因为司法体系的主要成员，律师和法官，作为一个利益集团，已经占据了美国国会的大部分席位，他们可以一手加紧制造法律（make law），一面又享受法律繁多带来的好处。最为重要的是，法治政治的这种弊端，不可能通过法治本身来解决，就像不能用增加警察人数的办法来消除街头暴力一样。外在的强制力不能解决的问题，内在的约束力却有可能解决。使人能够自律的力量，就是道德和宗教。但如果它们与法治处于对立的状态，也不能达成社会的和谐。按照蒋庆先生的说法，所谓礼治精神，就是“既考虑人类行为规范的普遍性，又考虑到人情厚薄亲疏的特殊性；既不排除典章制度对人具有某种外在的强制作用，更强调典章