

· 2012 ·



LAW AND DEMOCRACY REVIEW

民主法治评论

第一卷

胡水君 主编

中国社会科学出版社

• 2012 •



民主法治评论

第一卷

LAW AND DEMOCRACY REVIEW

胡水君 主编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

民主法治评论 2012 年第一卷 / 胡水君主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 10

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1725 - 5

I. ①民… II. ①胡… III. ①社会主义民主 - 中国 - 文集
②社会主义法制 - 中国 - 文集 IV. ①D62 - 53②D920.0 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 263508 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明
特约编辑 李 鸣
责任校对 韩天炜
责任印制 李 建

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 [http: //www. csspw. cn](http://www.csspw.cn)
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京奥隆印刷厂
装 订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2012 年 10 月第 1 版
印 次 2012 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 19.5
插 页 2
字 数 347 千字
定 价 68.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010 - 64009791

版权所有 侵权必究

中国社会科学院法学研究所法理研究室主办

学术顾问

- 陈 甦 中国社会科学院法学研究所研究员
陈泽宪 中国社会科学院法学研究所研究员
冯 军 中国社会科学院法学研究所研究员
高鸿钧 清华大学法学院教授
高全喜 北京航空航天大学法学院教授
景跃进 清华大学政治学系教授
李 本 美国哥伦比亚大学法学院教授
李 林 中国社会科学院法学研究所研究员
李 强 北京大学政府管理学院教授
刘作翔 中国社会科学院法学研究所研究员
任 进 国家行政学院教授
舒国滢 中国政法大学教授
王振民 清华大学法学院教授
信春鹰 中国社会科学院教授
张恒山 中央党校政法部教授
张志铭 中国人民大学法学院教授

学术编辑

- 陈根发 贺海仁 黄金荣 刘海波 刘洪岩
冉井富 谢海定 余少祥 支振锋 邹利琴

投稿邮箱

ladr@cass.org.cn

本卷所刊各文只表明作者的个人看法，并不必然代表主办方以及作者所在机构的观点。

卷 首 语

民主法治，是现代文明的基本特质，也是现代中国亟待实现的历史目标。近、现代，时常被称作与“春秋战国”遥相对应的“新战国时代”，也被视为“新轴心时代”。这是一个出现“数千年来未有之变局”的艰危年代，也被认为是蕴藏气运和转机，可能产生新法家、新儒家乃至新的孔子，进而形成新的文明根基的开创年代。“处数千年未有之奇局，自应建数千年未有之奇业”，就历史和现实而言，形成民主法治、构建民主法治国家，正可谓中国近代两百年间革故鼎新、继往开来的宏图伟业，意义深远。

民主法治，质言之，是达成政治与法律、民主与国家、人权与法治彼此融通并合理互动的现代政治和法治形式。如果将政治不是仅仅理解为自上而下的行政治理形式，而是更主要地理解为自下而上的民权活动形式，或者，受制于自下而上的民权活动的治理形式，那么，古中国尚只能说是行政大国，还不能说是政治大国，至少不能说是民权活动得以理性化、形式化、常规化的政治大国。在很大程度上，通过将选举、言论、集会、结社、游行等政治表达或诉求活动，确定为政治权利形式和常规法律途径，民主法治既使法律受制于民权政治，也使民权政治得以法律化，由此避免政治只是或者只能单一地采取革命或起义这种激烈形式。

近代中国重启“天下为公”，倡导“民权”“民主”，正表现出从行政大国向政治大国的历史转型。然而，在此过程中，政治与法律、民主与国家之间的合理关系，或者，民权政治与国家、法律之间的良性互动，在相当长的历史时期并未被有效建立起来。近代构建强有力专制国家的意图和努力，事实上阻滞、延缓了民主宪政的历程，而后来的所谓“大民主”实践又因为对国家和法律机构的践踏和破坏，使民主脱离了基本的国家和法律形式。如何使民权政治在国家框架下依法有序开展，同时又使国家和法律因为民权政治不受堵塞而在性质上成为民主的，从而达致不以国家和法律遏制民主、亦不以民主毁损国家和法律，这是构建民主法治国家的关键所在。

改革开放，无论是在古今知识传承上，还是在中外联系交流上，都为民

主法治打开了更为广阔深厚的生发空间。在此条件下,国家建设、法律治理与民主政治的理性统合,有着更大的历史可能,民主法治事实上随着经济和社会发展也日益成为时代的客观需要。而人权在世纪之交的最终确立,则进一步凸显出正义观从群体正义或部分正义向全体正义或普遍正义的转向,这为普适的道德价值融入国家建设和民主宪政,进而使民主法治具备基本的价值内核和政治理性,创造了必要条件。历史地看,经历曲折和累积之后,在从“全面建设小康社会”到“基本实现现代化”的道路上,中国的民主法治实乃大势所趋的政治和法律事业。

一世之政必有一世之学,万世之政必有万世之理,在现代中国开千年民主法治,迫切需要对政道法理的学术拓展。欧风美雨的照搬侵袭、割裂历史的本土实践,使得中国文化在近一个半世纪看上去处于低谷时期,以至一些国人对自身文化传统至今仍有莫大隔阂。如同千年变局潜藏着“不世出之机”一样,文化低谷也蕴涵着重为“百谷王”的历史契机。对于发展中的中国来说,利用古今中外优良文明成果,重新形成并彰显中国文化的“百谷王”气度和风范,不仅是中国社会发展的内在要求,也可能是现代世界文明的历史需要。沿着中国文化理路重铸古今智慧,深化经济和社会发展的人文底蕴,提升政治和法律改革的学理品质,寻求和开拓切合中国发展可久可大的根本之道,是现代中国人特别是理论界绕不开的时代课题。

《民主法治评论》(*Law and Democracy Review*),以民主法治为主旨,致力于研究中国在 21 世纪特别是上半叶的政治和法律发展,志在成为探寻中国政道法理的公共学术讨论平台,为中国的民主法治人权事业贡献学理和智慧。作为中国社会科学院法学研究所法理研究室主办的连续出版物,《评论》倡导在现代潮流和全球背景下对中国政治和法律发展富有高度和深度的理论探讨,希望以此促进中国的法理学研究以及政治和法律研究。诸如民主、法治、人权、权利、政治、行政、国家、政党、宪法、选举等主题,皆可为《评论》研究对象;但凡关乎国计民生、世道人心的制度研究和改革建言,亦不在《评论》论域之外。《评论》也期待政治学界以及法律实务界特别是法律家的广泛参与。呦呦鹿鸣可望引得大吕黄钟,涓涓细流终能汇为深谷阔海,“天下兴亡,匹夫有责”,惟愿同道同志共成之。

编者谨识

二〇一二年六月

目 录

专题论文

中国法治的人文道路	胡水君	1
皋陶之道：客观规则治理	姚中秋	29
民主政治中的圣贤	金自宁	51
“走向法治”的百年省思	赵 明	76
自由法治与“民主法学”	蒋余浩	103

学术述要

什么是共和？	徐宗立	128
代表理论及其挑战	聂智琪	150
民主转型需要何种条件？	包刚升	172

法理研究：现代性与中国法治

现代革命与道统复兴	苏亦工	188
文化多元主义与国家构建	王立峰	191
法律现代性在中国的困境	侯 猛	197
现代性法学论争及其意义	赵雪纲	202
现代性视野下的中国法治发展道路	薛 军	211
中国现代法治进程中的文化传统	董彦斌	216

法务观察

应急预案之治的兴起：中国法治的分化与异化	孟 涛	224
----------------------	-----	-----

中国公益法律组织的现状与未来	谢海定 239
----------------	---------

法律家言

法律经济学与中国的可持续发展	蒋兆康 263
----------------	---------

政法书评

良心自由的中立保护	陈斯彬 283
美国总统制的危机	田 雷 294

中国法治的人文道路

胡水君^①

文化与政治是影响法治发展道路的两个重要因素。就现实处境而言，中国法治的构建在这两方面还面临着一些需要跨越的障碍。在文化层面，尽管自 20 世纪 90 年代以来中国传统文化在持续平稳的社会环境中得到更大生发，但百年现代“新文化”与千年文化传统之间仍有待深入协调，而且，在商品化浪潮和理性化的进程中，道德也继续遭受着巨大冲击，因此，会通作为传统之道出发点的仁义道德与作为现代之道出发点的自然权利，在理论和实践上都需要长期努力。在政治层面，法治的构建仍受制于形成门户稳固的现代国家或海洋国家这一近代历史任务，在此条件下，稳固国家秩序和实现国家富强的现实政治目标，容易对民主化进程构成挤压，由此使得法治可能停滞于乃至滑向更有行政效率的法家法治路径，阻塞法治的现代民主维度和道德人文维度的充分展开。

鉴于此，本文拟从西方和中国的两种不同人文主义切入，分析梳理历史上法家、儒家与西方的三种典型法治模式，探究法治的认知理性基础和道德理性基础，以此开拓中国法治乃至现代法治的道德人文维度。这也可以说是在“古今中外”的时空背景下对古今法治所作的一种总体文化审视，有助于理清现代法治之文化缘起、发育过程、历史特性和时空方位，进而展示出中国法治构建需要着力维护的发展方向。本文认为，现时代需要一种融合中西人文主义之精髓的“新人文主义”，以实现自然权利与天然明德、权利主体与道德主体、自由意志与自然道义、民主法治与仁义道德的统合，最终形成一

^① 中国社会科学院法学研究所教授。

种“道德的民主法治”，而深厚的传统人文底蕴以及近一百多年间西方人文主义的浸染，为中国在 21 世纪迈向这样一种重开“内圣外王”的道德和政治理想提供了现实可能。本文首先分析中西两种人文主义，接着比较法家、儒家与西方的三种典型法治模式，最后讨论立足人的认知理性和道德理性构建“道德的民主法治”的必要性和可能性。

一 两种人文主义：西方与中国

本文将中西人文主义视为人类文明史上历时长久的文化和思想系统，同时侧重于在“现代性”语境下对它们作出分析和考量。鉴于西学大肆进入中国后中国人文主义受到冲击和削弱的历史现实，本文关于中国人文主义的论述主要循着中国文化传统的内在理路展开。因而，文中关于两种人文主义的比较分析，在一定程度上也映衬出中国传统文化与“新文化”的对照。还要指出的是，本文关于中西人文主义的对比主要建立在中西各自文化传统的主体或主流基础之上。从普适的立场看，每一种人文主义的特质在另外一种文化中其实也多少有所显现，即使它们在一定历史时期受到抑制排挤而未能发展成为主流。尽管如此，就文化所偏向的不同认知路径，以及由此所表现出的基本特质乃至身处其中的人群所长期养成的生活态度和习惯思维而言，将中西人文主义作为两个适成对照的系统看待仍是大致成立的。以下先分析西方人文主义。

凡文化，无论是关于物的、神的或人的，都可以因为由人化成或通过人之一中介，而被认为是“人文”的，但人文主义作为一种在“现代”产生深远影响的特定历史现象，通常被认为萌发于欧洲的“文艺复兴”时期。循着西方文化系统从希腊文化到希伯来宗教文化再到人文主义的发展脉络看，“文艺复兴”在文化上对于“现代”具有历史开端的意义，可谓西方文化在经历上千年的希伯来宗教文化对希腊文化的否定之后，对宗教文化实现“否定之否定”的重要转折点。“文艺复兴”时期的人文思潮，开启了神本主义的宗教文化走向衰落、人和自然的世界得以迅速发展的历史进程。一如学者所指出的，“如果说人文主义真的重新发现了对人、对人的能力和人对各种事物的理解力的信念，那么科学试验的新方式、革新了的世界观、企图征服和利用自然的新努力也应当归功于人文主义的影响。”（加林，1998：215）到 20 世纪，人文主义发展成为拒斥宗教信仰、只关心人类福祉的西方主体文化。（Flew and Priest, 2002：175；Marshall, 1998：289—290）甚至可以说，西方近代以来

的经验主义、包括理性至上在内的理性主义、功利主义、人道主义、自由主义等，无不处在人文主义的大脉络中。有学者指出：“人文主义文化于过去五百年间在西方占据着主流地位……在现代工业化经济的发展过程中，特别是在我们称之为‘现代化’的重大社会转型中，人文主义文化扮演了一个主要角色。人文主义同时还是渐次成长起来的自由民主的西方政治模式的重要推手。”（卡洛尔，2007：序）照此看，西方人文主义其实也是近一个半世纪以来对中国社会转型产生重要影响的文化形态。

大体上，从人出发，以人间世相为中心，以人的能力、尊严和自由发展为价值准轴，重人事而轻宗教，是人文主义的基本特质。在这些方面，现代人文主义有别于宗教和纯粹的自然科学。尽管如此，人文主义与科学、宗教并非完全不相容。（布洛克，1997：12—13）事实上，纵向地看，希腊文明、希伯来宗教、“文艺复兴”以来的人文主义以及17世纪以来的自然科学，都共同表现出西方文化系统的某些特性，从而看上去与中国文化传统显出差异。例如，古希腊关于“德性就是知识”（苗力田，1989：222—223）的看法，凸显了一种依循知识途径追寻美德的倾向，这与中国文化传统中沿着德性路径“明明德”、“致良知”的观念存在很大不同，而现代西方主要在经验和知识领域考虑道德和公正问题，其实正承接了古希腊的智识路径。再如，西方宗教中“第一主宰”、人神两分的显著特点，与中国文化传统中“天人合一”、“本性具足”观念也有着重要差异。这些表明，在一定程度上，西方人文主义也多为科学思维所渗透，类似于宗教中“天人两分”、“第一主宰”的主客两分思维亦绵延其间，它们共同受制于西方整个文化道路。也可以说，西方人文主义在很大程度上蕴含着对在不同历史时期持续存在的西方文化系统基本特性的深化和铺展。就此而言，把握西方人文主义，有时也不能脱离西方宗教和科学而作孤立分析，透过西方人文主义发现西方主体文化与众不同的特质或根本才是重要的。

归纳起来，以“文艺复兴”为正式开端的西方人文主义，在过去五百年间的主要历史特质可大致概括为这样一些方面：

（一）摆脱宗教和神的束缚，从人出发并以人为中心来观察和思考世界。西方人文主义有时被追溯到普罗塔哥拉那里，因为他提出“人是万物的尺度”。（苗力田，1989：183—186）在“文艺复兴”时期，这一观念得以复活。人进而处在了认识的主体地位，并被确定为世界的中心。米兰多拉就认为，“人是万物的核心”，“人是自己的主人，人的唯一限制就是要消除限制，就是要获得自由，人奋斗的目标就是要使自己成为自由人，自己能选择自己

的命运,用自己的双手编织光荣的桂冠或是耻辱的锁链”(加林,1998:59,102)。而且,神或上帝与人被严格隔开,人的注意力、希望和归宿转向尘世。被称为人文主义之父的彼特拉克认为,“上帝的世界是经过七层铅封的世界,非凡人的智力所能理解”,“我是凡人,只要凡人的幸福”(加林,1998:23,译序)。这样一种“人化”的过程,在后世蔓延到世俗社会的经济、政治、法律、文化等各个领域,直至形成“祛魅”的“人的王国”。

(二)意志自由,充分认可人的能力和尊严。意志自由是人文主义的核心特征。宗教的衰微以及对“上帝之死”的宣告,都直接源于意志自由。在伊拉斯谟与路德关于意志自由的著名争论之后,历经宗教改革和“启蒙”运动,人成为独立的精神个体,人的意志自由得以最终确立。这可以说是影响近代西方政治经济发展特别是民主化和市场化的一个关键点。而且,人的潜在能力得到充分肯定和信任,甚至被无限放大。米兰多拉讲的“我们愿意是什么,我们就能成为什么”(卡洛尔,2007:3),以及阿尔伯蒂讲的“人们能够完成他们想做的一切事情”(布克哈特,1979:135),都是关于人的潜能的典型话语。因为意志自由和人的潜能,人被视为有价值和有尊严的主体,所以应受到平等尊重。西方近代以来的权利、民主以及自由主义政治,在很大程度上正以这种意志自由和人的尊严为基础。(Shapiro,1994:13—19)一如学者所指出的:“代表选举是人文主义的派生事物,因为它赋予公民群体中的每一个我一份特别权力。”(卡洛尔,2007:140)

(三)立足自然世界和人的自然本性。从宗教文化到人文主义的转变,经历了一个“世界的发现和人的发现”过程。(布克哈特,1979:143,280,302)一旦对世界的宗教解释被舍弃,对自然世界的客观把握和审美观察就成为可能并得到发展。“人化”的过程由此也成为世界自然化的过程,世界获得了一种基于自然科学的人文解释,以至人本身也被自然化,成为物种进化过程中有血有肉、具有理性的自然生物。禁欲主义因此被解除,人的身体特别是生理本性受到重视并被重新认识。拉伊蒙迪在15世纪重述伊壁鸠鲁的观点说:“我们既然是大自然的产儿,就应当竭尽全力保持我们肢体的健美和完好,使我们的心灵和身体免遭来自任何方面的伤害。”(加林,1998:47)菲莱尔福也质问:“自从弄清楚人不仅仅是灵魂的时候开始,人们怎么可以忘记人的身体呢?”(加林,1998:46)而且,人的快乐成为价值评判的基本标准,以至于“追求幸福”连同生命、自由一起,在政治和法律文献被确定为基本人权。与此相应,历史上以宗教的、道德的或自然的义务为基点的伦理政治或道德政治,转变为从“自然权利”出发的自然政治(施特劳斯,2001;

2003)。

(四) 在认知上, 以人的经验和理性为判断根据。无论是笛卡尔讲“我思故我在”, 洛克讲心灵犹如一张“白纸”, 还是贝克莱讲“存在就是被感知”, 都将知识的来源归结于经验和理性。无论是诉诸感官的经验主义、诉诸利害的功利主义, 还是诉诸理智的理性主义、诉诸情感的浪漫主义, 都抛弃了天赋或先验的道德原则, 消解了宗教和传统的权威, 而将是非对错、善恶标准、社会交往以及政治法律制度安排, 建立在经验和理性的基础上。“敢于认知”(康德, 1990: 22) 并由此将人的经验和理性作为认知基础, 是西方人文主义的基本特点。有学者指出, 人文主义“重视理性, 不是因为理性建立体系的能力, 而是为了理性在具体人生经验中所遇到的问题——道德的、心理的、社会的、政治的问题——上的批判性和实用性的应用。”(布洛克, 1997: 235) 理性, 在此更多地指人的认知理性, 它受到激情、欲望、利益的支使, 意味着合乎逻辑的思考、计算、推理和判断能力, 其功能在于计算欲望和利益如何得到满足, 不同欲望和利益如何相互协调(阿巴拉斯特, 2004: 42)。道德、经济、政治、法律、社会各领域的现象都从经验和理性获得合理解释, 其问题也都在经验和理性范围内形成合理的解决方案, 而超出经验和理性之外则通常被认为是不可理解的或“不合理的”。

总的说来, “文艺复兴”以来的西方人文主义, 既与西方整个文化系统有着难以分割的内在联系, 又是一种不同以往、有着新特点的文化形态。与古希腊文化相比, 它不再赋予善、德性或某些形而上的先验原则以天然的基础地位, 而是在人的经验和理性的基础上讨论善、德性以及正当问题。与中世纪的宗教文化相比, 它不再以神或人的宗教义务为中心, 而是围绕人的自然本性, 基于经验和理性来解释和构造外在世界。可以说, 西方人文主义开出的是一个以人的经验和认知理性为基础的人的世界, 其价值体系主要是围绕人的身体以及生理本性构建起来的, 人的自由特别是意志自由构成了其基本原则。尽管从中国法家那里, 也能看到一种基于人的生理本性的知识拓展, 但在价值诉求上, 西方人文主义又表现出很强的现代意义。在西方人文主义的视野下, 人因其自然本性、潜在能力和意志自由而被认为享有尊严、平等价值和自然权利; 权力分立和制衡、宪政、人民主权、法治则是从人的自然生理本性出发, 基于人的经验和认知理性构建起来用以保障人的自然权利、维护正常社会交往的外在制度形式。用历史比较的眼光看, 在西方文化系统中, 人文主义与中世纪以前的古代文化存在着明显的断裂。这集中表现在, “自然权利”取代“自然法”、“神法”而成为现代政治、道德、法律领域的

基本出发点,“意志自由”取代“自然道义”、宗教义务而成为现代社会的基本处世原则。与此相应,人在作为权利主体与作为德性主体之间发生分裂,道德精神与自然权利、民主政治、自由法治之间也出现缝隙。质言之,西方人文主义在将现代人文世界的基础奠定在人的认知理性之上的同时,其实也划出了现代人文世界的范围和边界。在很大程度上,西方人文主义因此弱化或忽略了人的道德理性,享有“自由意志”的个人可能享有“做错事的权利”,有些基于民主投票机制产生的政治和法律决议可能偏离“道义”,而“自由国家”也可能因为缺乏必要的道德原则限制而沦为政治、经济乃至文化势力的功利手段,乃至滑向“自由国家主义”以及具有侵略性的“自由帝国主义”。如果说,西方人文主义在为现代民主政治和法治铺设文化底垫的重要历史过程中,一定程度上也附带有道德和政治上的“现代性”问题,那么,与之相比,近一百多年间,中国文化传统中的人文主义则因为其道德理性的偏重而既受到西方人文主义的猛烈冲击,也在重构“外王”的过程中遭遇到重重困境。

中国文化传统因为其所包含的人文主义而与西方文化以及世界其他文化传统相比表现出较大的独特性,也因为此种人文主义的普适因素而透显出一种至今仍得以生发延展的普遍性。因为历史流变中某些未尽合理的历史现象而彻底否定中国文化,或者只从历史文化形态上把握中国传统文化,视之为比西方文化或其他现代文化更为落后的文化形态,而不从根本道理上做去粗取精、去伪存真的辨别,就不可避免地会忽视乃至损害中国文化中的普遍人文要素,而这些要素恰是中国文化历经大浪淘沙式的千年流转而仍得以延绵不断的根源所在。基于人文主义的角度审视,中国文化传统并不能被仅仅视为一种与君主政制不可分割的独特历史文化形态,它在道理层面实际蕴涵有某些足以穿越“古今中外”的人文精神或要素,并因此对于现代世界以及未来具有重要历史意义,也有着在摆脱君主政制的支配或影响后与现代生活相适应或融合的可能性。可以说,人文主义或人文精神构成了中国传统文化以及整个中国文化不可或缺的基本内容和独特维度,以致有人认为:“中国文化乃是一在本源上即是人文中心的文化。”(唐君毅,2005:6)在此意义上,理解中国文化,甄别和准确把握其中的人文要素是必不可少的。而就此文人主义或人文精神相对西方以及其他文化系统的独特性和普遍性而言,这样一种把握也显得尤为重要。在更多地立足经验、理性乃至功利来构建民主法治的现时代,对中国法治以及现代法治作适当人文审视的必要性和重要性也正发源于此。

一般认为, 中国人文主义大致形成于周代, 但从古文尚书等文献看, 它至少还可上溯至尧舜。这集中体现在“天命”与“人力”的关系上。无论中西, 命运与人的自由意志之间的关系都构成人文主义的一个关键。在很大程度上, 西方自“文艺复兴”以来的人文运动, 可谓一个建立在经验和理智基础上的人的自由意志的扩展过程。与此形成对照的是, 中国人文主义从其产生之初就具有明显而深厚的道德取向。在中国人文主义中, 始终存在一种人通过自己的努力可以达致或超越“天命”的道德认知。人文主义的开始大致是以“天命”与“人力”发生一定分化、肯定“人力”的实际效果为前提的。在从夏到商、从商到周的王朝更替过程中, “受命于天”的观念不断遭受冲击, “人力”特别是人的道德努力对于维持天命甚至改变命运的重要作用, 基于一种充满危机感的政治实践被提炼出来并受到高度重视。天命靡常, 惟人力或人德可恃, 因之作为道德和政治原则得以确立。与此相关的话语在古代有很多, 例如, “天命靡常……聿修厥德……自求多福”(《诗·大雅·文王》), “惟克天德, 自作元命”(《尚书·吕刑》)。在认识到“天命”不再可以永久依赖之后, 人从“天命”转向“人力”, “自”“我”的道德努力作为人始终可以把握的基本方面得到了充分展现。此种“自求多福”、“自造元命”的生命态度也深入到政治领域, 从而形成了中国政治文化传统中根深蒂固的“德治”和“民本”观念。提升统治者自身的德行, 成为维护巩固政权、赢得天眷顾的重要方式。而且, 基于现实政治经验的总结, 上天眷顾的标准最终被归结为获得人民支持, 由此, “德”成为沟通“天”与“民”的通道, “德”与“民”也成为政治领域两个至为基本而又相互联系的方面。“天”、“德”、“民”这些因素融合在一起, 既为中国传统政治设置了超验维度, 也为其开展造就了现实途径。

不难发现, 中国人文主义透显着厚重的道德意蕴, 因此, 一些学者也以“道德人文精神”来表述它。这是一种与西方的理性人文主义存在差异的人文主义。大体而言, 肯定一个虽然难以通过经验认知但客观上存在并对人产生实效的道德系统, 构成了中国人文主义的基本特质。就西方人文主义对人的经验、理智的侧重而言, 中国人文主义表现为一种明显的道德人文主义。这样一种人文主义在中国后世得到了延续传承和进一步发展, 一直是中国传统道德哲学和政治哲学的根基所在。依循根本道理和历史脉络看, 中国的道德人文主义可说是始终围绕人的道德主体精神展开的。这主要表现在以下四个方面:

(一) 人的道德本性。认可人的道德本性或人性善, 构成了包括儒、释、

道在内的中国文化主流的一个必需要素，正所谓：“天地间，至尊者道，至贵者德而已矣。至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已矣。”（周敦颐，1990：33）中国文化路径得以展开的基点正在于人生而皆具有的善性、“明德”、“恻隐之心”、“良知”。换言之，从人的道德本性出发，是中国人文主义的一个重要特质。传统中国对“德治”的高度重视，与这种对人的道德本性的充分认可和侧重密切相关。如果说西方近代以来日渐形成了一个立足自然本性的物理世界观，那么，中国文化则一直贯穿着一种立足道德本性的道德世界观。宇宙与人由此被认为是同构的，这设定了人生以及政治的道德进路，中国传统政治因而更多地表现为一种道德政治。所谓“内圣外王”，由于始终需要基于“内圣”开“外王”，这样的“外王”也呈现出鲜明的道德本色，显然有别于立足人的生理或自然本性的自然政治。如果说，自然政治遵循的是在世俗的政治、经济、社会等领域通行的自然律，那么，道德政治则遵循的是同样对人产生实际效果的道德律。对人道德本性的侧重和对道德律的遵循，决定了中国传统政治和法律实践的道德路向。

（二）人的道德能力。不仅西方人文主义强调意志自由，中国人文主义也同样强调人的意志自由。有所不同的是，中国文化里的意志自由具有深厚的道德意义，这主要表现在对人的道德能力和内在尊严的充分认可上。在人的能力方面，所谓“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》）、“天地之道备于人，万物之道备于身”（邵雍，2010：554）、“吾性自足”（王守仁，1992：1228）等话语，强烈凸显出人无所不备的道德潜质。如果说，在西方人文语境中，自由意志多表现为是非善恶的标准完全取决于个人自己，而这并不以一种客观存在的超验法则为准绳和必要限制，那么，在中国文化中，人的自由意志则始终处于道德指引或道德律的主导下，有着明确的道德方向，是一种与“自然正当”紧密结合在一起的自由意志。人之为人的尊严，也恰源于人的自由意志对此道德路向的不懈坚持。而且，在中国文化语境中，人的这种道德能力具有极强的能动性和创造性，以至于在“天人合一”之外还存在着天人并立的观念。“我命在我不在天”（《抱朴子内篇·黄白卷》），“不能自强，则听天所命；修德行仁，则天命在我”（朱熹，1983：280）等话语，表明了这一点。无论是“天人合一”还是天人并立，与西方的“天人两分”以及“第一主宰”观念都有着重要不同。在中国文化中，人的道德努力在终极意义上其实是以超越天人的“道”、“理”、“法”为依归的。在很大程度上，这样一种对“道”、“德”、“理”、“法”的终极和超越追求，抑制了以人的生理本性为基础的自然政治的发展。

(三) 人的道德责任。道德责任, 规制和引导着中国人文主义的目的和方向。在自由主义理论中, 个人在无涉他人的领域是完全自治的, 只要“无害他人”就有权利做任何事。(密尔, 1959: 10, 104) 这种理论虽然为个人的道德选择留有空间, 但由于它并不以“自然正当”或确定的是非善恶体系为圭臬, 个人的道德责任事实上并不明确。而沿着中国文化理路看, 出于“天地万物为一体”(程颢、程颐, 1981: 15; 王守仁, 1992: 54)、“民吾同胞, 物吾与也”(张载, 1978: 62)之类的观念, 人对他人乃至所有人负有一种普遍的道德责任。从人的道德本性和道德能力, 不仅可以推导出对他人的道德责任, 也可推导出对自己的道德责任。在传统政治下, 此种道德责任也得以向政治、法律和社会领域普遍扩展。如果说, 统治者基于对政权稳固的担忧而注重自身道德更多地表现为一种消极意义上的“德治”, 那么, 建基于“万物一体”观念之上的人的道德责任, 则深化了一种更为积极的、旨在从终极意义上提升所有人的道德觉悟的“德治”。这在很大程度上加固了“民本”政治的道德根基, 使之不致深陷于单纯的关于政权兴替的功利考量之中, 而使政治和行政领域的“若保赤子”(《尚书·康诰》)态度具有更为实在的道德意义, 也使道德意识广泛扩及于社会和每个人。而且, 在中国文化中, 此种公共道德责任并非建基于个人权利, 而渊源于他人乃至万物与自己不可分割的同一性或相关性。因此, 人对自己的道德责任与人对他人的道德责任其实是融合在一起的, 道德行为所体现的并非仅仅是一种利他或兼顾他人的心态, 而是一种与道德主体自身体戚相关的道德责任。

(四) 人的道德认知。在人的感官或物理认知之外, 中国人文主义一直保持和发展着一种独特的道德认知方式。此种认识方式构成了人的道德本性、道德能力以及道德责任的认识论前提, 也制约着中国学术的发展方向, 道德知识体系因此在中国传统学术中长期处于主导地位。所谓“德性之知”, 在孟子那里主要表现为“不学而能……不虑而知……达之天下”(《孟子·尽心上》)的良知良能。良知良能或“德性之知”, 并不依赖于人的经验感知或“闻见之知”, 一如宋儒所言:“世人心, 止于闻见之狭。圣人尽性, 不以见闻梏其心, 其视天下无一物非我, 孟子谓尽心则知性知天以此。……见闻之知, 乃物交而知, 非德性所知; 德性所知, 不萌于见闻”(张载, 1978: 24);“闻见之知, 非德性之知。……德性之知, 不假闻见。”(程颢、程颐, 1981: 317)在中国文化传统中, “德性之知”的开通, 有其独特的门径和方法。一般认为, “德性之知”不是通过感官而是通过心思, 通过内心虚静诚明从而达到“天人合一”来实现的。(《孟子·告子上》;《孟子·离娄上》;《礼记·中