

• 中国哲学研究 •

试析当代新儒家的政治哲学

——兼评李明辉《儒家视野下的政治思想》

宋宽锋

(陕西师范大学 哲学系, 西安 710062)

[摘要] 作为一种政治哲学的理论建构,当代新儒家的“新外王学”的存在已经是一个理论事实,李明辉的新著《儒家视野下的政治思想》,可被看作当代新儒家的政治哲学存在和延续的又一佐证。但是,就其基本性质而言,当代新儒家的政治哲学乃是一种抽象观念的排列组合的结果,是以对“现实”的思想过滤或者将“现实”排除在其视野之外为前提和特征的。反过来,这也决定了当代新儒家的政治哲学从根本上丧失了面对“现实”的维度和内在理论能力,换言之,在“儒家与民主政治”之间的观念性嫁接和融通中,真正的政治哲学思考尚未开始。

[关键词] 当代新儒家的政治哲学 儒家 民主政治 观念嫁接

儒家的“新外王学”或当代新儒家的政治哲学,是学术界讨论和反思当代新儒家的思想建构之得失的焦点所在。但是,思想的事情之关键并不在于辨析和呈现当代新儒家的“新外王学”建构的思想缺环和理论困境,而在于辨析和呈现这种理论建构得以可能的根本价值预设和思想理路,在于理解和反省由其价值预设和思想理路所决定的这种理论建构的基本性质及其价值和意义。李明辉先生的新著《儒家视野下的政治思想》,可以被看作当代新儒家的政治哲学思考的延续和一种思想拓展;而且,该书虽是一本论文集,但却涵盖了当代新儒家政治哲学理论建构中所涉及的几乎所有问题,因而也为我们的分析和反思提供了一个较好的切入点。

(一)

新儒家的政治哲学理论建构,至今已形成界限较为分明的三个发展阶段,即以梁漱溟和熊十力的“儒家式的政治哲学”思想建构为第一阶段,以牟宗三、唐君毅和徐复观的儒家之“新外王学”理论建构为第二阶段,该阶段以牟宗三的理论建构为最高成就,而此后的第三阶段可笼统地称为“后牟宗三的新儒家政治哲学”探究,李明辉先生可被看作“后牟宗三的新儒家政治哲学”探究的主要思想代言人。在以下的讨论中,我们分析和反思的对象主要是第二、三阶段,尤其是牟宗三和李明辉先生的相关思想,而基本不涉及梁、熊的“儒家式的政治哲学”思想建构,因此,我们也主要以“当代新儒家的政治哲学”来指称它。

虽然经过前后三代新儒家学者的思想探索和推陈出新,作为一种政治哲学思想建构的当代新儒家的“新外王学”的存在,已经是一个理论事实,但是就其理论架构的基本性质而言,当代新儒家的政治哲学乃是一种抽象观念的排列组合的结果,而且以抽象观念的排列组合为其基本性质的这

[收稿日期] 2006-10-31

[作者简介] 宋宽锋,哲学博士,陕西师范大学哲学系副教授。

* 本文是陕西省社会科学基金项目“英国近现代政治哲学与当代新儒家政治哲学的比较研究”(项目批准号:07C004Z)的阶段性成果。

种理论建构,是以对“现实”的思想过滤或者将“现实”排除在其视野之外为前提和特征的。那么,我们对当代新儒家的政治哲学的基本性质做出这种判断的理由和根据是什么呢?这就需要我们追踪和梳理,在当代新儒家的“新外王学”理论建构中,对其所面对的主要理论问题是如何解释和回答的。因为对其所面对的主要理论问题的这种探究和解答,呈现了当代新儒家的“新外王学”理论建构得以可能的根本价值预设和思想理路,从而也突显了这种理论建构的基本性质。

当代新儒家的“新外王学”思想建构所不得不面对和探究的,首先是这样两个不同层面的问题:中国传统社会为什么没有形成民主政治制度?传统儒家为什么没有内在地形成民主政治的理念和思想建构?对于前一问题,李明辉先生在该书的《性善说与民主政治》一文中,明确地给出了回答,他说:“牟、唐、徐等人,不论他们如何解释中国过去未发展出民主政治的原因,显然均归诸历史因素(至少就主要原因而论)。”^①这种解释和回答,我们以为是大致不错的,也是对当代新儒家的“新外王学”思想建构持批评态度的学者可以接受的,但是,李明辉先生却在这篇主要以批评回应张灏先生的“幽暗意识说”的论文中,基于当代新儒家对前一问题的解释和回答,对张灏先生的看法提出了这样的解读和批评:“张灏先生对这个问题的看法则大异其趣。”^②就是说,李明辉先生认为,张灏先生对前一问题的解释与当代新儒家的看法是根本不同的,并引证了张灏先生《超越意识与幽暗意识》一文的结论性文字作为证据。李先生的引文如下:“今日一些学者对‘内圣外王’这一观念所作的一些阐释是很可商榷的。他们认为:儒家传统的‘内圣之学’已经臻于完备,而传统的症结是在于外王之学的局限。由于这局限,内圣之学的精义无以畅发与彰显。但是……内圣和外王也是两个相互依存,无法分开的理念。因此,传统儒家不能在政治思想上开出民主自由的观念,我们不应只归咎于儒家的外王思想。实际上,根据我在上面所作的分析,外王思想的局限是与内圣思想的偏颇有密切的关联。”^③但让人惊异的是,李先生对这段引文做出了这样的解释:“将这段话配合他上述的说法来看,显然他认为:传统儒家由于其内圣思想之缺陷,无法发展出民主的理念,因而也无法建立民主制度。”^④但李先生这一论断中的“因而也无法建立民主制度”,和上面所说的“张灏先生对这个问题的看法则大异其趣”,却在其引文以及张灏先生的文章中没有任何文本依据。不管我们是否赞同张灏先生的“幽暗意识说”,但显而易见的是,张灏先生的“幽暗意识说”所针对的和试图解释的恰恰是,“传统儒家为什么没有内在地形成民主政治的理念和思想建构”这后一问题,而不是“中国传统社会为什么没有形成民主政治制度”的前一问题,张灏先生明明说的是,“因此,传统儒家不能在政治思想上开出民主自由的观念,我们不应只归咎于儒家的外王思想”。那么,李先生怎么会对张灏先生的看法提出这种无根据的引申和误读呢?从理论层面来看,原因在于李先生也许有意无意之中将前面提到的两个不同层面的问题混淆在一起了。

事实上,对这两个不同层面的问题的混淆,在当代新儒家的政治哲学探究和论述中,几乎是一种普遍现象,我们不妨从牟宗三对这两个不同层面的问题的解释和回答入手,来进一步地展开对这一普遍现象的透视和反思。在《历史哲学》中,牟宗三专设一节来讨论“中国过去为什么未出现民主政治”这前一问题。他对这一问题进行论述的理路是一种中西比较分析,他认为,西方历史上之所以会产生民主政治的根源是:阶级对立和个性自觉。其中个性自觉所内蕴和表现的乃是“分解的尽理之精神”。同时,在牟宗三看来,对于民主政治的出现而言,“阶级对立是一个现实上的因缘,而分解的尽理之精神则是其本质上的条件”。^⑤与西方社会不同,一方面,中国传统社会是梁漱溟所说的“伦理本位,职业殊途”的一种社会形态,其中没有阶级观念,也不存在阶级和阶级对立,故此中国传统社会不具备出现民主政治的历史因缘或外缘条件;另一方面,中国传统文化,主要是儒家思想,所体现和内蕴的乃是“综合的尽理之精神”,而缺乏“分解的尽理之精神”,因而中国传统社会也不存

①②③④ 李明辉著:《儒家视野下的政治思想》,北京:北京大学出版社,2005年,第37页。

⑤ 牟宗三著:《历史哲学》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第164页。

在民主政治得以产生的本质条件。

牟宗三的以上分析和论述,解释和回答了我们所说的前一问题,但是后一问题的解释和回答在哪儿呢?后一问题被包容在前一问题之中,变得隐而不显了。如果我们想搞清楚牟宗三对后一问题的解释,我们还得顺着他的论述线索进行追问和分析。依据牟宗三上面的论述,传统儒家之所以“开不出”民主政治的理念和思想,是由于儒家思想之中没有“分解的尽理之精神”。但是,传统儒家为什么总是一味地顺着“综合的尽理之精神”的路子走,而不能形成“分解的尽理之精神”呢?对此,我们可以发现这样的说法:“但是中国则自古即无固定阶级,它无阶级的问题。所以它的文化生命里首先涌现出的是‘修己以安百姓’这一个道德政治的观念。由这里所引出的便是以道德价值观念作领导。”^①这段话无疑说的是儒家思想和儒家文化生命的走向及其根源。而如果这一点可以确定,那么传统儒家之所以只是顺着“综合的尽理之精神”的路子走而未走上“分解的尽理之精神”之路,根源在于中国传统社会没有阶级观念和阶级对立吗?换言之,儒家之所以未形成“分解的尽理之精神”是由于历史因缘或外缘条件的限制和约束。这里所说的“历史因缘或外缘条件”,泛而言之,就是中国传统社会的状况及其特质,而中国传统社会的状况及其特质的主要表现就是君主制和伦常社会,与此相联系,牟宗三又有了这样的说法:“在这样一个社会里,他们一眼看定一切问题都系于人民之能安不能安,君相之是否能‘正德’。所以,他们退而在社会上即讲圣贤学问,以期成为圣贤人格;进而在政治上即讲圣君贤相。这个文化生命,其讲说道理抒发理想,全幅精神都在此。”^②结合对以上两段引文的分析,我们可以说,在牟宗三的理解中,传统儒家之所以总是顺着“综合的尽理之精神”的路子走而未走向“分解的尽理之精神”之路,因而也未能内在地形成民主政治的理念和思想建构,其原因或者根源就在于历史外缘条件及其对儒家思想和儒者的限制和约束。

但是,如果我们将牟宗三对这两个不同层面的问题的解释和回答联系起来看,那么我们就不得不面对这样一个思想上的悖谬:不出现民主政治的“外缘条件”即中国传统社会的状况及君主制,是传统儒家不能内在地形成“分解的尽理之精神”以及“民主政治的理念和思想建构”的根源所在;但是反过来,传统儒家没有内在地形成“分解的尽理之精神”以及“民主政治的理念和思想建构”,又是中国传统社会之所以未出现民主政治的本质条件或主要原因。这样一来,牟宗三对我们所说的这两个不同层面的问题的解释和回答就相互缠绕在一起,很难分得开了,而这种论述理路恰恰是混淆这两个不同层面的问题的另一种表现形式。对这两个不同层面问题的混淆及由此引发的思想混乱,在李明辉先生的著作中也并不少见,比如,“新儒家则认为:专制政治并不代表中国传统文化(至少就儒、道两家而言)之调适发展,而是其生命受到扭曲后的结果,只有民主政治才能畅通其生命,实现其内在要求。”^③这段话非常难解。撇开道家不论,就儒家而言,这段话包含这样几层意思:首先,专制政治是儒家文化生命受到扭曲后的结果;那么反过来,又是什么扭曲儒家文化并使之不能调适发展呢?答案只能是专制政治。这不就等于说,专制政治既是儒家文化扭曲的结果,又是它的原因。其次,只有民主政治才能使儒家文化生命得以畅通,就是说,民主政治是儒家文化得以调适发展的制度前提;但是反过来,民主政治又成了儒家文化的内在要求及其实现。对此再作一点引申,我们便可以得到这样的论点:为什么中国传统社会不能出现民主政治而只是专制政治,答案是儒家文化生命受到了扭曲因而“开不出”民主政治的理念和思想;反过来,儒家为什么“开不出”民主政治的理念和思想,原因是专制政治扭曲了儒家的文化生命。但是,对于李明辉先生而言,有一点倒是确切无疑的,这就是儒家思想与民主政治及其理念是内在一致的。另外,应该指出的是,李先生的这一论说其实正是牟宗三的以上论述的简要“版本”。

为什么会这样?这两个问题不是明明是不同层面的问题吗?那么出现这种明显的混淆的根源

①② 牟宗三著:《历史哲学》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第164、167页。

③ 李明辉著:《儒家视野下的政治思想》,北京:北京大学出版社,2005年,第24页。

是什么呢?我们不妨从理论层面的梳理再做分析。可以看出,通过对这两个不同层面的问题的混淆,在当代新儒家的政治哲学中,“儒家思想之所以未内在地形成民主政治的理念和思想建构”的根源,就被归咎于君主制及其他历史外缘条件了;换言之,儒家的“外王思想”方面不够或者不行的根源就不再是儒家思想本身了。同时,不仅是儒家思想而且儒者,也都主要是由于君主制及其他历史外缘条件的扭曲和限制,而不能调适发展和畅通其生命,一句话,儒者“外王事功”方面不行和儒家思想的“外王学”方面不够,都是君主制及其他历史外缘条件惹的祸,没儒家思想什么事,儒者也主要是受委屈的。由此再进一步推想,只要君主制及其他历史外缘条件被克服和超越,儒家思想和儒者不再被扭曲和限制,而能调适发展和畅通其生命,那么,儒者就能发自内心地认同民主政治,儒家思想就可以“开出”民主政治的理念或者可以顺畅地走向民主政治的思想建构。

我们这一对当代新儒家政治哲学思想理路的合理性延伸分析,在徐复观如下断言中得到了印证,他说:“假使孔孟复生于今日,亦必奔走呼号,以求能先从政治上为生民立命,打开从教化上为生民立命的困难;而孔孟在今日所讲的教化,亦必是以促成民主自由为主要内容的教化。”^①分析到此,我们终于可以明白,当代新儒家的政治哲学思考通过混淆上面所说的两个不同层面的问题,或者通过将后一问题包容和化解于前一问题之中,而达到了这样一个重要的结论,即儒家思想与民主政治及其理念是内在一致的。而这一结论也正是当代新儒家的政治哲学理论建构得以可能的根本前提。同时,既然传统儒家的“外王面”不够或者其“外王学”思想建构主要也是君主制及其他历史外缘条件扭曲和限制的结果,那么,将传统儒家的“外王学”和君主制及其他历史外缘条件一笔勾销,将其排除出其政治哲学思考的视野,从而能在儒家的“内圣之学”与民主政治之间进行观念性的嫁接和融通,并在理论层面补上两者之间的思想缺环,就成为自然而然的选择,而这一儒家“内圣之学”与民主政治之间的观念性嫁接和融通,也正是当代新儒家的政治哲学理论建构的核心工作。

让我们再回头对牟宗三关于中国传统社会之所以未出现民主政治的解释和回答进行分析,我们知道,他认为其根源就在于中国传统社会既没有阶级和阶级对立,也缺乏“分解的尽理之精神”,那么现时代的情况又如何呢?中国在现时代是否已经存在或者可能产生阶级和阶级对立这一民主政治得以可能的条件呢(且不说这种说法是多么简单化)?对此,牟宗三的回答是否定的。而如果现实的状况是如此,那么中国又如何才能走上民主政治建设之路呢?他认为,“西方的政治现代化是靠着自然的历史、社会作其凭借而摩荡出来的,然而还是得经过长期的斗争。我们的社会没有阶级、历史背景、社会背景和西方不同,所以出现这个东西非常困难。这条路是很难走的,然而我们非得往此走不可,再困难也得走;如此,即得靠文化的力量、思想的自觉。所以,知识分子思想上的自觉是很重要的,依此而发动文化的力量、教育的力量来创造这个东西;这就是我们现代化的道路”。^②从牟宗三对中国政治现代化道路的设想,我们也许可以搞清楚,他何以要将民主政治得以可能的条件区分为“外缘条件”和“本质条件”,其深层的思想根源就在于一种特定形式的“精神文化决定论”,“文化”或者“精神”才是决定政治进程和政治制度形态的根本力量,也正因为如此,“分解的尽理之精神”才成为民主政治得以可能的本质条件。而所谓的“外缘条件”不是别的,正是历史和现实,但在牟的以上论述和判断中,作为“外缘条件”的历史和现实,就这样轻而易举地被排除在了他的儒家“新外王学”思想建构的视野之外,即被他的观念历程过滤掉了。

不过,上面所论述的当代新儒家的政治哲学建构的理论进路,尚存在诸多需要澄清之处。首先,既然“分解的尽理之精神”是民主政治得以可能的本质条件,“精神”或“文化”又是政治进程和政治制度形态的决定性因素和力量,那么,我们吸纳和形成“分解的尽理之精神”不就完了,为何还要在儒家“内圣之学”的基础上曲折地开出“分解的尽理之精神”呢?牟宗三的回答是这样的:“儒家是

① 黄克剑,林少敏编:《徐复观集》,北京:群言出版社,1993年,第178页。

② 牟宗三著:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第19页。

中国文化的主流,中国文化是以儒家为主的一个生命方向与形态,假如这个文化动源的主位性保持不住,则其他那些民主、科学等都是假的,即使现代化了,此中亦无中国文化,亦只不过是‘殖民地’的身份。”^①不管这段话在逻辑上存在多少疏漏,它却确实传递出了这样的信息,就是当代新儒家学者对儒家文化的认同,并不是出于或者根源于他们对民主政治的认同。其次,当代新儒家说传统儒家‘外王学’弱、不够或者不行,又有什么理由和根据?牟宗三自己曾说:“我们今天说宋明儒虽亦照顾到外王而不够,这个‘不够’,是我们这个时代‘事后诸葛亮’的说法。在当时,理学家在那个时代背景下,他们是否一定觉得不够呢?这就很难说。”^②那么,牟宗三和当代新儒家学者为什么能有这种“事后诸葛亮”的说法呢?原因很简单,因为他们知道和认同民主政治及其理念。但是,反过来,这不正说明当代新儒家学者之所以认同民主政治及其理念不是信仰儒家思想的结果吗?我们当然不怀疑当代新儒家学者认同民主政治及其理念的真诚,但这里的问题是,当代新儒家学者对民主政治及其理念的认同不是根源于儒家思想,他们对儒家思想的信仰也不是根源于民主政治及其理念的认同,这两个方面乃是互不依赖、相互独立的价值预设或信念。这样一来,唯一可行的思想道路只能是在这两个价值预设之间进行观念上的嫁接和融通。余英时先生认为:“为了将‘民主’与‘科学’纳入中国文化的原有系统之内,新儒家才不得不别出心裁,发展出一套所谓‘开出’说。”^③讲的大致也是这个意思。再者,既然儒家的“外王思想”方面不行或者不够主要是君主制及其他历史外缘条件扭曲和限制的结果,那么为什么与“外王学”不可分离的儒家的“内圣之学”偏偏是真纯完备的,难道君主制及其他历史外缘条件就不限制和扭曲儒家的“内圣之学”,而只是限制和扭曲儒家的“外王思想”?反过来,如果这一看法能够成立,那不等于承认儒家的“内圣之学”与君主制及其他历史外缘条件没有关系,也可以进一步说儒家的“内圣之学”与任何政治制度及其他历史外缘条件没有关系,两者之间没有相互作用和相互影响。但这样一来,如果我们承认儒家的“内圣之学”是真纯完备的,也就同时不得不承认儒家的“内圣之学”与民主政治之间没有什么关系,那又何来从儒家的“内圣之学”开出民主政治的“新外王”的可能和必要呢?

最后,还是让我们来回顾一下当代新儒家的“新外王学”或政治哲学思想建构的理路或观念历程。通过中西比较分析,得出民主政治得以可能的的外缘条件和本质条件的高度抽象和简单化的说法,再基于对中国社会的状况和性质的概括性论断,得出在中国民主政治赖以产生的外缘条件缺失的结论。通过这一观念历程,历史与现实就被轻而易举地排除出了当代新儒家政治哲学探究的视野,换言之,历史和现实被观念的历程过滤掉了。接下来,通过将传统儒家的“外王学”主要归因于君主制及其他历史外缘条件扭曲和限制的结果,又完成了对“历史”的再次过滤,并顺理成章地将传统儒家的“外王学”一笔勾销。这样一来,对儒家“内圣之学”和民主政治的信仰和认同,就成了观念王国中互不依赖的两极,而所谓儒家“新外王学”的思想建构,也就成了超越历史和现实的观念王国里这互不依赖的两极之间观念性的排列组合了。但这也反过来决定了:在儒家的“内圣之学”与民主政治之间抽象的观念性嫁接和融通所建构起来的当代新儒家政治哲学,从根本上丧失了思考现实和现实问题的内在理论能力,它也不可能为人们的政治思考提供一种框架。

(二)

当代新儒家政治哲学思考和理论建构的这种抽象的观念排列组合的性质,在李明辉先生对第二阶段的新儒家政治哲学的拓展性探究中得以延续。李先生所做的这种拓展性探究的主要表现,就是将二十世纪七十年代以来的自由主义与社群主义,引入了当代新儒家政治哲学思考的视野之中。那么,引入自由主义的晚近理论形态和社群主义及其争论的理论景观,对于李先生的当代新儒

①② 牟宗三著:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第22、7页。

③ 余英时著:《现代危机与思想人物》,北京:三联书店,2005年,第558页。

家政治哲学思考意味着什么呢?它又能够为当代新儒家的政治哲学思想建构带来什么样的灵感和积极成果呢?回答是这样的,通过观念层面的比较分析,李先生得出了这样一些看法:第一,“总而言之,现代西方社群主义的出现提供给我们一个有利的视角,来重新评估阳明学、乃至整个传统儒学与民主政治间的关系,并且修正台湾的自由主义在这个问题上的片面观点。”^①第二,“当代新儒家对于民主政治的看法与西方社群主义的观点之间有若合符节之处。”^②第三,通过这种观念层面的比较分析,对儒家思想给出了一种新颖的理论定位,认为儒家处于自由主义与社群主义之间,而当代新儒家大致也可作此定位。而对传统儒家和当代新儒家的这种新的理论定位,还伴随着这样的洞见:“如果我们将儒学置于当代西方自由主义与社群主义之争论的脉络中来为它定位,我们会发现:传统儒学在伦理学的基础与自我观方面与自由主义有可以接榫之处,而在个人与群体的关系及对传统的态度方面又与社群主义同调。自由主义着重个人对社会及历史的超越性,社群主义则强调自我之形成必须内在于社会与历史的脉络;双方似乎都将‘超越’与‘内在’对立起来。儒家‘内在超越’的思想特色为自由主义与社群主义之争论提出了一个可能的化解之道:或许双方的争执是一种可以化解的‘背反’,而非无法调停的‘矛盾’。”^③第四,借助新的理论资源,对当代新儒家的政治哲学建构进行新的论证,而且更重要的是,提出了一种不同于自由主义的新的民主政治形态的构想,这就是“社群民主”。但“社群民主”是“社群主义”的思想建构,怎么又成了当代新儒家的政治哲学构想?原因是当代新儒家与社群主义的政治形态构想有太多相似之处,因此,“社群民主”是“儒家民主”的另一种说法。但“儒家民主”也是首先由一些西方学者提出来的,这样一来,当代新儒家政治哲学的政治形态新构想,就成了对西方学者的观念建构的一种梳理和重新论证。而对于这种“社群民主”或“儒家民主”到底是一种什么样的政治制度形态,李先生却给出了这样的答案:“这个问题并没有一个现成的答案,因为它不是理论问题,而是实践问题。”^④

李先生通过引入晚近的西方自由主义和社群主义及其争论的理论资源,得出了以上这样的一些当代新儒家政治哲学思考的理论成果。这里我们想思考的是这样的问题:这些看法得以形成的途径和研究方式是怎样的?回答大致是这样的:先将晚近的西方自由主义和社群主义及其争论抽离出历史现实的背景,使之成为较为纯粹的观念王国中的一端,而在观念王国的另一端,等着与它接榫的则是“文本中的儒家”或“典籍中的儒家”。接下来,再把观念王国中的自由主义、社群主义和儒家拆解成思想元素和思想方面,然后,通过儒家、自由主义与社群主义之间观念的排列组合,就可以得出以上的理论成果了。

虽然这种抽象观念的排列组合是可能的,但是,问题是通过这种抽象观念的排列组合,我们得到了什么?首先,从李先生的当代新儒家政治哲学探究中,我们知道,在观念层面,儒家思想既可与自由主义接榫,又与社群主义颇多亲缘符合之处,而且,儒家思想还是化解它们之间的理论争执及其理论缺陷之道。对此,我们该做何感想呢?这就好比说,我手里拿着一根木棒,而另外两个人手里分别拿着一把枪和一根擀面杖,我可以说,我的木棒可以同时与你们的枪和擀面杖相接榫,因为我的木棒既可以是武器也可以成为擀面杖,而且我的木棒还具有超越枪和擀面杖的价值和意义。但问题是,我的木棒不管是作为武器还是作为擀面杖,都不是那么回事,或者,它还什么都不是。其次,通过抽象观念的排列组合,当代新儒家政治哲学探究的主要理论成就,就是在儒家思想与民主政治之间的观念性嫁接和融通。但是,这种理论建构是没有疑问存在或者“问题缺失”的政治哲学思考,是目的先在和答案给定的智力演算。因为正如本文第一部分的分析,这种观念性的嫁接和融通的理论建构,是以对儒家的信仰与民主政治的认同这两个互不依赖的价值预设为前提的,而这一个根本思想前提就决定了,当代新儒家的政治哲学理论建构必须进一步预设两者之间观念层面的内在一致性。但是,儒家思想与民主政治之间观念层面的内在一致性一旦设定,那么,剩下来唯一可

①②③④ 李明辉著:《儒家视野下的政治思想》,北京:北京大学出版社,2005年,第20、146、157、147页。

做、又不得不做的,就只是通过观念性的嫁接和融通去论证和辩护这种内在一致性了。而由于对当代新儒家的政治哲学理论建构而言,“儒家与民主政治”之间的观念层面的内在一致性,是必须而又不得不接受的价值设定,因此,“儒家与民主政治”之间的关系问题就预先有了答案,而预先有了确定答案的问题也就不再是一个问题,这样一来,“儒家与民主政治”就只是当代新儒家政治哲学理论建构的“主题”,而不再是“问题”。但没有疑问存在和“问题缺失”的理论建构,还能算是一种真正的政治哲学思考吗?还能算是一种政治哲学的理论形态吗?同时,更为重要的是,虽然对于当代新儒家而言,“儒家与民主政治”之间的观念性嫁接和融通的理论建构已经大功告成,但是,在现实社会实践中的“儒家与民主政治”之间互动、摩擦和协调的复杂关系及其问题,还尚未进入当代新儒家政治哲学理论建构的视野;而且,在现实社会生活中的“儒家与民主政治”之间的互动关系,也并未因为这种观念性的嫁接和融通而变得亲密无间。

李泽厚先生曾说:“想由传统道德开出现代的民主政治和社会生活,以实现儒家‘内圣外王之道’,‘现代新儒学’无论在理论上或实践上,都是失败的。”^①在理论上之所以是失败的,根本上不是因为当代新儒家的“新外王学”思想建构存在什么理论缺环和理论困境,而是因为它还根本未成为一种真正的政治哲学理论架构,在其观念性的嫁接和融通中,政治哲学的思考还尚未开始。而在实践上之所以是失败的,则主要是因为“实践”或者“现实”根本就不在它的视野之中,或者早被它的观念历程过滤掉了。而已将“现实”或者“实践”过滤掉了和排除在其视野之外的观念性嫁接和融通,也就从根本上丧失了面对“现实”或“实践”的维度和内在理论能力。

所以,我们应该告别当代新儒家的政治哲学了。只有告别当代新儒家的政治哲学,走出在“儒家与民主政治”之间的观念性嫁接和融通的思想架构,我们才可能发现“活着的儒家”。而“活着的儒家”主要并不是当代新儒家所理解的“文本中的儒家”或“典籍中的儒家”,而首先是依然活在我们的心灵和情感之中,表现在我们的行为方式和思想方式中的“儒家”。只有告别当代新儒家的政治哲学,我们才可能进一步地面对和思考“活着的儒家”与民主政治进程之间的现实互动及其关系问题,才可能开始政治哲学的思考。同时,也只有告别当代新儒家的政治哲学,我们才可能重新发现和面对“儒家的政治哲学”,并从而进一步地思考“儒家的政治哲学”的现代价值和意义。

Political Philosophy of Contemporary Neo-Confucianism: Abstract Calculation of Ideas and a Case Study of Li Minghui's Political Thinking from the Angle of Confucianism

SONG Kuan-feng

(Department of Shanxi Normal University, Xi'an 710062, China)

Abstract: As a theoretical construction of political philosophy, the existence of “*New wai-wang* (to be a king outside) Doctrine” of Neo-Confucianism is already a fact, and the work *Political Thinking from the Angle of Confucianism* written by Li Minghui is a new proof for it. However, the theoretical construction of contemporary Neo-Confucianist political philosophy is mainly a result of abstract calculation of ideas, and it is the characteristics and premise of the theoretical construction to put reality out of its field of vision. Conversely, the political philosophy of contemporary Neo-Confucianism has forfeited the dimension and capacity to consider social reality and actual questions; in other words, political thinking has not been started in its theoretical construction.

Key words: political philosophy of Neo-Confucianism; Confucianism; democracy; the graft of ideas

[责任编辑 晓诚]

① 李泽厚著:《己卯五说》,北京:中国电影出版社,1999年,第4页。