

为什么是儒家的民主

陈素芬

新加坡国立大学

孙伟译

一、 儒家主义与民主化有关吗？

对那些相信民主（通常意味着自由民主）是“历史的终结”的人来说，文化或者是无关的，或者只在当地情况为这种终结的实现设置时限的意义上相关，而且将会要求偶尔的修正，但不会改变民主的特征。自由和平等（偶尔博爱也被人记得）的民主价值被认为是适用于所有人类的普遍价值。像合乎原则和公平的选举制度，政治多元主义，特别是竞争性的多党政治以及政治活跃的公民社会，权利政体，独立司法，和其他一起被渴望民主的人所效仿。其他理论家们认为民主必然跟随着经济增长。¹这一想法已被挑战：一些人甚至认为“民主可以……阻止迅速的经济增长”，也有一些对民主和经济增长之间可能协调的研究。²尽管存在这些挑战，一部最近的著作——《儒家东亚中的民主化》提供了一种乐观的预测，即中国将会在 2015 年到 2020 年进入“自由之家”调查所界定的“自由国家”行列，这正是在经济增长将会导致民主这一理论基础之上的结论。³这部书的作者认为，与传统的对经济安全和社会秩序的强调相比，这一情况将会通过“包括忍耐，信任，政治激进主义在内的自我表现价值的传播和对言论自由的更大强调”而实现。⁴

中国对一般模式并不是个例外：在中国的社会经济现代化（和在本研究中的

¹ 首先由赛莫尔·马丁·利普赛特(Seymour Martin Lipset) (1959), "Some Social Pre-requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", *American Political Science Review* 53. 1:69-105. 尽管存在争论，这一观点还是被许多的研究人员所重新肯定，包括那些研究 20 世纪 70 年代民主转变的学者，比如劳瑞·戴尔蒙德(Larry Diamond)(1992), "Economic Development and Democracy Reconsidered", *American Behavioral Scientist* 15: 450-99, 和在最近关于儒家主义和民主的讨论中，弗兰西斯·福山 (Francis Fukuyama), "Confucianism and Democracy", 在劳瑞·戴尔蒙德(Larry Diamond)和马克·普莱特纳(Marc F. Plattner)所编的 *The Global Divergence of Democracies* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press), 第 3 章。凯尔·克拉克(Cal Clark)在 "Modernization, Democracy and the Developmental State in Asia: A Virtuous Cycle or Unraveling Strands?"(詹姆士·荷利菲尔德(James Hollifield)和凯尔文·杰森(Calvin Jillson)在 2000 年编辑的 *Pathways to Democracy*, New York: Routledge, 第 9 章)中挑战了“现代化模型”。

² 凯绍·马布巴尼(Kishore Mahbubani) (1995), "The Pacific Way", *Foreign Affairs* 74. 1: p. 103. 学术研究显示了在民主和经济发展之间存在的协调，这在劳瑞·戴尔蒙德(Larry Diamond)和马克·普莱特纳(Marc F. Plattner)在 1993 所编的 *The Global Resurgence of Democracy* 的第三、第八章提出。

³ 王正绪(2008), *Democratization in Confucian East Asia: Citizen Politics in China, Singapore, South Korea, Taiwan, and Vietnam* (Youngstown, NY: Cambria Press). 中国专家继续在中国是否以及何时会民主化的问题上分化着。在《民主杂志》2003 年关于“中国对控制的变化”特刊中的作者们要比王正绪的观点较少乐观。

⁴ 同上书, p. 36.

其他社会)已经导致人们要求民主改革。这种改革实际上已经连续不断地发生。由于公民要求民主,他们将会得到它。⁵

虽然承认了“儒家东亚”社会拥有与其他社会不同的文化范式,王正绪还是否认了它对民主化的重要意义,他认为这些社会由于迅速的社会经济发展,在自我表现价值崛起方面与其他社会一样正在走向自由民主的方向。“在这一方面,是否有一个儒家的亚洲并不重要:像原自由,忍耐,反父权制,反家长制,原性别平等态度的崛起也并不重要。’,⁶他没有问的问题是,是否这些自我表现价值的崛起将会以这些社会的儒家观念为代价,并且这些社会的成员是否将会或应当关注这种交换方案。抑或,他认为很明显,自我表现价值的崛起趋势已经意味着对交换方案毫无疑问的接受,如果这种方案存在的话。

另一种类型的经济决定主义在中国学者梁木生关于中国民主化的论辩中可以找到,他也反驳了中国文化破坏民主的断言。他主张,所有的社会从低级到高级生产模式的进展伴随着相应政治体系中的相似政治进程:最高阶段的经济的发展伴随着自由民主的自由市场经济。⁷他建议,中国的民主化应当分步进行,开始是从经济比较发达的城市和省份—浙江,广东,江苏,福建,山东,辽宁,上海,天津。整个进程需要20年的时间,一共有4组省/市,每组需要5年的时间来民主化。⁸梁的理论的决定论实质隐含着民主化对中国来说是不可避免的,但是时间框架和转换的本质取决于各种不同的因素。梁并没有预测中国将会在何时民主化,因为这个时间表的成功依赖于政府能够采纳他的建议。⁹他知道其中的巨大困难,但还是认为对中国来说没有更好的和平民主化的途径。在这部著作中,儒家主义也完全是无关的,并且被完全忽略掉了。

中国政府在1987年引入了乡村选举,即便其主要目的是为了促进乡村治理,“地方选举系统通过对高一级的政府官员施加政治压力从而促进了民主化”。¹⁰西方的观察者们已经认为乡村选举成为“中国民主的训练场”,尽管对这种实践是否会导致进一步的民主化并不明朗。¹¹在公民意见的层面,盛行着对中国民主化的乐观态度。“东亚民主动态调查(The East Asia Barometer)”,一项调查在不同国家地区普通公民对民主以及他们政府意见的研究计划,显示在中国“83.6%的大多数人认为当前的政体是民主的,并且期望它能保持现状,或变得更加民主”。另外有13%的人认为当前的政体是威权主义的,并且期望能够民主化。正如石天

⁵ 同上,第226页。王的研究采用了罗纳德·英格哈特(Ronald Inglehart)和克瑞斯汀·威尔泽尔(Christian Welzel)在 *Moderrization, Cultural Change, and Democracy: the Human Development Sequence* (New York: Cambridge University Press)中提出的“民主化的人类发展视角”。

⁶ 同上,第62-63页。

⁷ 梁木生(2004), *Theory of Democratization in Steps*(《梯度民主论》)(Singapore: Hope PublishingHouse), 第48-56页。

⁸ 同上,第270-280页。

⁹ 同上,第301-302页。

¹⁰ 郑永年(2004), *Will China Become Democratic? Elite Class and Regime Transition* (Singapore: Marshall Cavendish), p. 141。

¹¹ 赵穗生(2006), "Political Liberalization without Democratization", 载于 *Debating Political Reforms in China: Rule of Law vs. Democratization* (Armonk, NY; M. E. Sharpe), 41-57, p. 47 对于乡村选举的更多信息, 参见何包钢(2007), *Rural Democracy in China: The Role of Village Elections* (New York; Palgrave Macmillan); 谭青山 (2006), *Village Elections in China: Democratizing the Countryside* (Lewiston, NY: Edwin Mellon); 罗威尔·底特莫尔(Lowell Dittmer)和刘国立(编)(2006), *China's Deep Reform: Domestic Politics in Transition* (Lanham, MD; Rowman&Littlefield), 第13, 14章; 伊丽莎白·派瑞(Elizabeth Perry)和莫里·戈德曼(Merle Goldman)(编)(2007), *Grassroots Political Reform in China* (Cambridge, MA; Harvard University Press), 第2, 3章。

健指出的，这种对民主化无处不在的期待“并不反映着对政体变迁的期待”。¹²在中国的环境下，我们并不奇怪，或者甚至是期待，中国共产党必须要在民主化的过程中发挥关键作用。一些中国学者甚至建议，共产党领导下的多党合作体制是对西方多党制中已被认识到的弱点和故障的回应。¹³

虽然与梁集中于国家社会关系的分析有细微差别，郑永年也相信，在中国，民主更像是从上而下的“礼物”，“从上而下的民动力要比从下而上的更加显著”，即便这种礼物只是当从下而来的力量要求时才被给予。¹⁴根据郑的说法，中国民主化的障碍是政治的，而不是文化的。¹⁵中国的传统文化和儒家主义在 20 世纪初被看作是民主化的障碍，并且“打倒孔家庙”和五四运动反传统的“科学与民主”是同样的标志性口号——他们坚持认为促进民主与科学就要求对儒家主义进行破坏。

具有讽刺意味的是，在 20 世纪最后 20 年间，那些坚持认为自由民主与亚洲传统文化包括儒家主义不能兼容的“亚洲例外主义者”(Asian exceptionalists)(在“亚洲价值”论辩中最为著名)加入到五四文化反传统主义者的阵营中，但是当它面临二者的选择时，他们所支持的恰恰是五四反传统主义所反对的。¹⁶与这种反民主的文化主义相反，郑坚持认为关于中国民主化的回答就在政治学中，没有不可逾越的文化障碍使民主游离于中国之外。然而，他观察到那些纯粹坚持通过“政治途径”来实现民主化的现代化理论家们和其他人忽略了文化阻碍民主化的政治用途，那就是“文化的政治学”。¹⁷郑强调的例子——蒋介石的准法西斯主义的“新生活运动”中的“儒家精神”，在“文化大革命”时期对孔子和儒家主义

¹² 史天健(2008), "China: Democratic Values Supporting an Authoritarian System", 载于朱云汉(Yun-hanChu), 劳瑞·戴尔蒙德(Larry Diamond), 黎安友(Andrew Nathan)和申道澈(Doh Chull Shin)(编), *How East Asians View Democracy* (New York; Columbia University Press), 209-237, pp.235.

¹³ 徐久刚, 冯进成, 刘润民(2006), 《中国民主政治研究》, 北京:人民出版社, 第3章。

¹⁴ 同上, p. 11.

¹⁵ 从一个历史的角度看, 埃德蒙德·冯(Edmund Fung)对中国在 1929 年至 1949 年间对民主追求的研究也强调了民主的问题是政治的, 而不是文化的。埃德蒙德·冯(2000), *In Search of Chinese Democracy: Civil Opposition in Nationalist China, 1929-1949* (Cambridge: Cambridge University Press)。

¹⁶ 对自由民主典型的典型文化主义立场, 请参见法瑞德·扎卡瑞(Fareed Zakaria) (1994), "Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs* 73. 2。关于亚洲价值的文献一直在逐渐稳定增长, 相继关于亚洲民主的讨论也通常包含了这一主题, 比如劳瑞·戴尔蒙德(Larry Diamond)和马克·普莱特纳(Mare F. Plattner)在 1998 年所编的 *Democracy in East Asia* (Baltimore, MD; Johns Hopkins University Press)。关于这一文献的一些例子包括:戴维德·希区考克(1994), *Asian Values and United States; How Much Conflict?* (Washington, D. C.:Center for Strategic and International Studies);约瑟尼·考奎琳(Josiane Cauquelin), 鲍尔·林(Paul Lim)和波吉·迈尔一考尼格(Birgit MayerKonig) (接上页注)1998 年编, *Asian Values; An Encounter with Diversity* (Surrey, B. C.:Curzon);麦博·黄 (Mob Huang) (2000), *Debating Asian Values:Saying Too Little or Saying Too Much?* (Taipei; Academia Sinica); 江宜桦(2000), *Asian Values and Communitarian Democracy* (Taipei: Academia Sinica); 迈克尔·巴尔(Michael Barr) (2002) *Cultural Politics and Asian Values: the Tepid War* (London: Routledge)。

¹⁷ Zheng, Will China Become Democratic? 第 3 章。虽然郑的焦点在中国, 但他关于“文化的政治学”概念可以很容易被应用于其它情况当中, 比如仅就政治家们卷人的“亚洲价值”争而言。爱德华·弗瑞德曼(Edward Friedman)在 *The Politics of Democratization; Generalizing East Asian Experiences* (Boulder; Westview Press, 1994)一书中提倡一种纯粹的“政治途径”。举一个将文化严肃对待的东亚民主化研究的例子, 参见罗伯特·考普顿(Robert W. Compton Jr.)(2000), *East Asian Democratization: Impact of Globalization, Culture and Economy* (Westport, CT; Praeger)。Zheng, Will China Become Democratic? p. 96。被认为是“新儒家”的中国思想家们经常被看作是文化保守主义者, 但他们都认为儒家主义和民主是兼容的, 这包括牟宗三、唐君毅和徐复观。杜维明以很多方式继续着这一遗产。参见陈素芬(2008), "Modernizing Confucianism and 'New-Confucianism'", *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, ed. Kam Louie (Cambridge: Cambridge University Press), chapter 7; Hao Chang (1976), "New Confucianism and Intellectual Crisis of Contemporary China," Charlotte Furth (ed.), *The Limits of Change;Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, MA; Harvard University Press), pp. 276-304。

的攻击都令人信服地说明了这种文化的政治学怎样发挥了作用。

在这种文化的政治学中，儒家主义已经被政治家们利用为获得他们自己权力的工具，但却以民主利益作为代价。这就不惊讶为什么儒家主义总是在历史上表现为威权主义的特征。20世纪早期，在与西方民主思想遭遇之后，有一些持异见者想“从儒家主义中提取民主元素”——一种被郑永年认为“注定要失败”的尝试。¹⁸他的详细分析接受了“儒家主义为威权系统提供了强有力的支持”这一普遍观点。¹⁹这一观点基于将历史性的中国作为儒家的国家，在其中儒家主义作为观念和制度的整体，使得一个独裁的封建帝国（如同其他前现代国家一样）长久存在。只要这一关于儒家主义和中国文化的观点盛行，中国人民就会面临一个两难困境：对好像是他们传统文化遗产一个重要部分的保持与对民主生活的追求。反传统主义的中国自由主义者从五四时期到当前都愿意选择后者：他们相信拯救中国就在于将他们千年之久的文化遗产（或者至少是威权性质的儒家这一部分）替换为西方的现代文化。尽管郑并不同意他们关于中国文化为民主设置了障碍，他可能准备在必要时做出同样的选择。对于那些相信儒家主义是中国文化中心的人来说，对儒家主义采用威权式的阐释使得那种选择不可避免。

郑建议，正如在日本和韩国的情况一样，有可能有一种新的文化置于旧的之上，而这两者并不相互冲突。一些人也许把这个阐释为，在政治领域的民主化能够与在非政治领域（特别是在家庭和社区生活中）的儒家生活方式的延续共存——这是杜维明在他拒绝“政治化儒家主义”，但却维护儒家主义作为中国的生活方式时所采取的立场。²⁰郑并没有简单地将政治与文化隔离。当讨论到东亚社会对民主作为一种新的政治框架的容纳和接受时，他认为“在这一新的框架下，旧式的政治实践甚至没有任何主要变化就得以存活下来，并且在日本、韩国和中国台湾惊人的活跃”。²¹如果这些“旧式的政治实践”是儒家的，它们是威权主义的吗？如果威权式的儒家政治实践在这种新的政治框架之下得以维持，它们会不会侵蚀民主，因此在新的系统中只不过是清除的不完善地方呢？这些能够被清除掉而又不损失儒家主义有价值的文化面向吗？为了清除它们对民主的威胁，它们的威权主义特征需要被清除：可这能够不牺牲它们借给新旧混合体的文化独特性吗，如果这种独特性是有价值的？

二、 消除文化的政治性

根据一些历史学家的观点，五四文化反传统主义在中国人中促成了一次学术危机，这同时也是一场文化认同的危机。²²对一个人自己文化传统的拒斥并不是

¹⁸ Zheng, *Will China Become Democratic?* p. 96. 被认为是“新儒家”的中国思想家们经常被看作是文化保守主义者，但他们都认为儒家主义和民主是兼容的，这包括牟宗三、唐君毅和徐复观。杜维明以很多方式继续着这一遗产。参见陈素芬(2008), "Modernizing Confucianism and 'New-Confucianism'", *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, ed. Kam Louie (Cambridge: Cambridge University Press), chapter 7; Hao Chang (1976), "New Confucianism and Intellectual Crisis of Contemporary China," Charlotte Furth (ed.), *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 276-304.

¹⁹ 同上, p. 82.

²⁰ 杜维明(Tu Wei-ming) (1984), *Confucian Ethics Today: the Singapore Challenge* (Singapore: CDIS and Federal Publications), p. 23, p. 90;另见(1989), *Confucianism in an Historical Perspective* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies), p. 3.

²¹ Zheng, *Will China Become Democratic?* p. 80.

²² Lin Yu-Sheng(林毓生)(1979), *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May*

一件容易的事。甚至在 20 世纪 80 年代，一个年轻的华裔新加坡人曾接受了非常西式的教育（这一教育深受新加坡作为前英国殖民地历史的影响），但是她的家庭培养将她约束在中国文化（尽管被很模糊地理解）的范围内。她仍能感觉到被迫在西方自由民主理念和她作为华裔新加坡人的文化传承之间做出选择时的痛苦。当中国对世界开放时，年轻的中国人面临着令人困扰的全球文化景观，即便他们从未涉足过中国以外的地方，正如《族裔散居》电影中的中国人长期经受全球各种不同文化的影响。儒家民主的论调为这些听众提供了一种躲避错误困境的方式，这一错误的困境就是不得不在民主和中国文化中进行选择，即便一个人接受了儒家主义是那种文化中心的说法（这本身是一个问题）。这就通过坚持民主化并不一定是西方化，而是可以扎根于自己固有的文化传承中这一说法，强化了儒家东亚民主化的这一立场。只要人们感觉到传统的牵引，文化被认为是人们身份的一部分时，文化的政治性就将成为不可忽视的力量。在中国，文化民族主义的兴盛证明了滋生那种政治学的情绪将不会很快消失，而且甚至可能以危险的方式增长。通过指出某些具有政治目标的人使用文化或文明来作为阻碍民主化的借口从而简单地将文化的政治性消除掉是不够的。在某些情况下，主张中国传统文化阻碍民主化的人来自于对民主，甚至是自由民主非常支持的人们。²³

人们可能用日本、韩国和中国台湾的例子来证明儒家社会能够民主化，而且这些社会在民主化之后仍然对许多观察者来说“比中国本身更加儒家。”²⁴然而，如果“儒家民主”只是描述了在具有儒家特征的社会中民主政治的存在，它将不会比指向德国或德语社会中民主政治的“德国民主”更加具有哲学趣味。作为对亨廷顿儒家民主是一个反喻（坚持认为确定和驱动国际地理政治中不同文明的价值冲突以及这些文明对民主化的不同期望）的回应，儒家民主的论调强调儒家主义与民主在含义、价值、信仰、理论以及实践水平上的兼容性。它们并不是把文化从政治中分开，而是在被认为是文化之一部分的政治领域中这样做的。儒家民主并不只是一个社会中（某种类型的）儒家主义与民主的共存，而是一种更加强烈的宣称，即在成为儒家的过程中，儒家民主区别于其他类型的民主，特别是自由民主，而在成为民主的过程中，它区别于其他当前或历史性的儒家社会。²⁵失败呈现的形式是失去一个或所有它的组件：在使得儒家主义更加民主化的过程中，它将不再是儒家的：在用儒家的关切来修正民主的过程中，它会将儒家理念引人歧途吗？坚持儒家民主就认可了在儒家世界观中政治学的中心地位，这就使得将儒家主义还原为非政治社会哲学或自我培养伦理学的任何途径都不适当了。而且，儒家民主不仅迎合那些希望通过民主化儒家来拯救儒家主义的人：还对那些对传统民主理论不满，从而朝向儒家主义来寻找一种改善民主理念的人具有吸引力。²⁶儒家民主没有宣称是民主的唯一正确概念或者甚至是传统民主理念的最好替

Fourth Era (Madison; University of Wisconsin Press); Chang, “New Confucianism.”

²³ 除了五四反传统主义和其他继续持有相似观点的中国人，笔者相信学者们比如白鲁询(Lucian Pye)的著作对中国政治文化的分析影响了塞缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington)。见笔者他们著作的讨论“Reconstructing Culture” pp. 32-33。

²⁴ Zheng, Will China Become Democratic? p. 79.在儒家学者中，普遍接受这一观点，即韩国仅就对儒家实践的保留来讲，是基本上儒家的社会。

²⁵ 对儒家主义和民主兼容性的讨论不再提倡儒家民主。见李晨阳(Chenyang Li), *The Tao Encounters the West* (Albany: State University of New York Press), chapter 7.在他看来，儒家价值和民主价值可以共存，不是作为一种整合的价值系统，而是一种在中国的独立价值系统。

²⁶ 使用儒家主义以及更为普遍的中国哲学来批判西方社会以及现存的自由民主可以在以下知名学者的著作中找到，罗思文(Henry Rosemont, Jr.)，郝大维(David Hall)以及安乐哲(Roger Ames)的团队。罗伯特·内维勒(Robert Neville)，杜维明(Tu Wei-ming)，成中英(Chung-ying Cheng)和刘述先(Shu-hsien Liu)对美国社会较少批评，但对儒家主义能够提供的榜样也同样肯定。

代品，它的概念只是为民主理念提供了一种可能的重建，这可以被论证为更加适合于某些东亚社会。与此同时，重建的理念提供了一种将有价值的东亚文化遗产现代化的方式。

三、 重塑民主和儒家主义现代化

笔者先前的著作通过儒家主义和约翰·杜威关于民主概念的哲学比较，尝试一种重建来显示儒家民主将会回避通常与经典自由主义相连的个人主义，特别是当那种个人主义被一种形而上学所巩固的时候，这种形而上学植根于欧洲文化与历史的特定发展。²⁷对儒家民主更加有利的自我和个体的概念与在杜威的实用主义中找到的概念相似：自我是社会的，经常通过个体与她的社会和物质环境的互动来完成。在儒家的伦理生活中，自我修养也是在社群里完成的。他们的社会理想是关注在社会个体互动中实现和谐的社群。为了成就民主，儒家的和谐社群必须保持非排他性，一种可以通过对自己在亲属关系纽带中最亲近的人的偏爱推及他人的伦理实践而实现。儒家了解到超越狭隘的偏爱而实现博爱（体现在儒家“仁”这一德性中）的困难（由于我们对自己亲属会自然偏爱）和需要。²⁸通过适当地培养，对少数人的自然偏爱就能成为对多数人的更大关怀的基础。在这种儒家民主社群里的和谐将会通过儒家的礼仪实践（礼）来养成，用派瑞希亚·艾布瑞（Patricia Ebrey）的话说，礼是“中国独特的实现社会和文化凝聚力的机制”。²⁹尽管与“礼教”相联系的历史错误实践被鲁迅谴责为“吃人的”，礼如果适当地执行，将不会导致机械性的习惯或强制性的社会控制，而是会成为一个沟通的并且审美的过程，这一过程能够培养个体的自由和创造性，甚至当它建构并维系着社群时。³⁰从民主的思维看，尤其是从杜威的实用主义哲学看，儒家社群能够学习到互助性的社会问询方法，从而能够补充它的礼仪实践，并被礼仪实践所补充，来作为避免和解决冲突并向和谐迈进的方式。

《儒家民主》一书也讨论了儒家主义对“自由”这一概念的正面理解，以及这一理解如何在儒家的文本背景下被阐释以避免“强迫人们成为自由的”这一个被艾赛亚·博林（Isaiah Berlin）所强调的问题。³¹在儒家民主中的自由并不是不干涉人们以及限制政府和身居权位的人的权限。那将是“威权性的自由”，意味着一个个体的道德成长，这一成长增强了基于优秀的权力，并且被一个以威权形式认可权威的社群滋养着，而不被权威所压迫，无论权利这一概念对儒家传统来说是否完全陌生，当代儒家社会可能必须要将权利认真对待：这些概念可以被当做是在某些情况下保护公民的有用工具，而又不用接受西方思维背景下权利这一

²⁷ Sor-hoon Tan (2004), *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction* (Albany: State University of New York Press). 接下来是一段高度浓缩的摘要，需要一些相当复杂的解释和论述。

²⁸ 经常翻译为“benevolence”，这并没有充分抓住它的含义，也被翻译为“humanity”，“humaneness”，“authoritative person”。书写的形式包含了“人”字旁和数字“二”，这被阐释为“社会中的人”或“联合的人”。

²⁹ Patricia Ebrey (1991), *Confucianism and Family Rituals in Imperial China* (Princeton: Princeton University Press), p. 7。

³⁰ Lu Xun.(1990), *Diary of a Madman and other stories*, trans. William A. Lyell (Honolulu: University of Hawaii Press), pp. 29-41; Sor-hoon Tan (2004), "From Cannibalism to Empowerment: An Analects inspired Attempt to balance Community and Liberty," *Philosophy East and West* 54. 1:52-70。

³¹ Isaiah Berlin (1958-1969), "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press), 118-72。

概念的形而上学承诺。然而，儒家并不需要忽略其它也能保护消极性自由而不危及正面自由的方式。

在儒家民主中的权力将不会基于个体自律和诸如此类的形而上学宣称。实际上，它们更可能是实用性工具，起源于一个社会对保护某些行为的需要。儒家也会同意约翰·杜威的观点，一个人在宣称权利的同时，也伴随着相应的义务。

绝对的权利，如果说绝对意味着与任何社会秩序都不相关因而免除了任何社会限制，那将是没有的。但是权利甚至是内在地与义务相一致。权利自身是一个社会结果：它是个体的，只当他自己不只在物质上是一个社会的成员，而且在于他的思想和感觉的习惯上。他在义务之下用社会的方式来使用他的权利。³²举例来说，现代儒家将会保护言论自由的权利，作为一种确保政府行为能够受到监督和批评并关心人民利益的方式，与此同时他们准备同样关注（如果不是更关注的话）对自由的负责任的使用：他们可能不同意自由主义者，在他们那儿，许可的自由界限在于个体。这种异议使得儒家民主有别于自由民主。³³

其他人主张，儒家主义可能提供了自由民主的一种替代品。贝淡宁（Daniel A. Bell）曾建议一种制度，能够协调“儒家对智慧和道德精英统治的强调和大众参与、责任度和透明度的民主价值”。³⁴贝尔的“具有儒家特征的民主”将会有两个议会的立法机关，具有民主选举的下议院和上议院（贤士院：“有才能和道德的人的议院”），还具有限制性的条款，通过竞争性的考试来选拔。这就强调了在选择善于统治的人时，民主所具有的持久性问题。在这方面，选举箱并没有被证明是一个有效的工具。经典自由主义者已经注意到这个问题。约翰·斯图亚特·密尔（J. S. Mill）的《论代议政府》一书建议分离政府的职能，从而将“公众控制”和“专业立法和行政”结合起来。³⁵在自由民主中，政府官僚机构已经通过精英招募和提升（通过竞争性的公务员考试和其他各种方式）获得了最佳的专家技术：这还被这样一种机制所补充：由邀请的相关领域的专家，在各个阶段的政策制定上针对各个领域的具体问题，来进行特别建议。然而，在这种现存的自由民主的普遍安排中，专家对选举出的代表负责，这些代表掌握了做出政治决定的权力，这一权力是通过选举过程赋予他们的。贝尔的建议将会改变这样一种状况：专家不只是建议或执行政治决定，而是给予专家做决定的政治权利。³⁶在考虑这两个议院之间的可能冲突时，贝尔实际上倾向于更强的上议院，但也承认历史趋势可能意味着民主选举的下议院将会更加可行。

贝尔对民主主张一种工具论的观点：民主被认为是在普遍选举权下由自由公平竞争的选举来填充决策者的位置，这种“最小化”的民主不是因为内在而是因为其结果而具有价值。³⁷这种工具化的概念也许在中国很受欢迎。在评价中国的

³² John Dewey (1978), *The Middle Works*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press), vol.5, p.395.尽管杜威继续认为他自己是一个自由主义者，但他对自由主义持批判态度，这种对义务的强调明显地有别于通常自由主义对宣称权利之人的他人义务的强调。

³³ 我将儒家民主看作一种替代自由民主传统概念的理论，尽力在西方政治语境中同时强调自由主义和社群主义的概念，而不完全认同任何一方。

³⁴ Daniel A. Bell (2006), *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* (Princeton: Princeton University Press), p. 152.

³⁵ John Stuart Mill (1950), *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government* (New York: Dutton), p. 323.

³⁶ 斯考拉普斯齐((Skorupski)曾经认为，组织权力精英成为正式权威(与经典自由主义者“温和精英主义”相对的“强精英主义”的一个特征)倾向于损坏公民的自由。John Skorupski (1992), "Liberal Elitism," in David Milligan and William Watts Miller eds., *Liberalism, Citizenship, and Autonomy* (Aldershot; Ashgate), 134-53, p. 136.

³⁷ Bell, *Beyond Liberal Democracy*, p. 185;关于他民主只有工具性价值的观点，参见他在 *Philosophy East and*

民主前景时，萧功秦相信“在摆脱了集权主义意识形态以后，当权者将会采用一种功能性和更加实用性的途径来实现民主——当然不是为了任何民主理念的承诺，而只是为了权宜的原因”。³⁸对那些相信“民享政府”（government for the people）就是好的政府的人来说，正如很多儒家所同意的那样，民主首要含义的“民治政府”（government by the people）就显得具有工具性。然而，民主的工具性观点也意味着，如果一种威权式的政体有可能提供好的政府（特别是在技术有效性方面加以界定的）而不是民主的政府，那么就没有理由更喜欢民主甚于威权主义。这就是“实用主义”或者是许多东亚国家在提供和平与繁荣方面，衡量民主的不确定性和威权制政府的能力（在某些已被证明的案例中）时所作出的机会主义算计。可以认为，如果民主制度和实践不是已经在适当的位置上，并且民主的形式得到尊重，精英主义将会通过减少大众对威权政府的不满来反对民主化或政治自由化。当精英主义的政府做得好时，人们将不会有理由反对他们的当权者，即便这个政体是威权制的，特别是当以自由民主标签为荣的政体被糟糕的治理问题所困扰时——这是新加坡大多数人民的观点，贝尔称其为“儒家威权主义”。³⁹在中国，黎安友（Andrew Nathan）已经显示从1978年以来，在共产主义政体中政治精英的提拔过程中，相对于派系的考虑，对精英主义的考虑因素增强了，这也是重新巩固威权制政体的因素之一，显示了一种令人烦扰的可能性：“威权主义是一种可行的政体形式，即便在高度现代化和与全球经济整合的条件之下。”⁴⁰

我赞同约翰·杜威关于“政治民主”——民主作为一种政治体制的形式或政府的模式，具有和贝尔最小意义上的民主相似的制度特点——是具有最少启发意义的民主概念的观点。⁴¹那种关于民主的概念会很难将任何除了工具性价值之外的东西赋予民主。杜威在他职业生涯的早期强调民主是一种伦理和社会理想，并且他在他的一生中坚持着这一信仰。在他80岁时所做的一次演讲中，杜威宣称“清除将民主作为某种制度性和外在的东西的思维习惯，并且获得将民主作为一种个人化生活的方式的方法就在于意识到民主是一种道德的理想，只要它成为一种事实，那便是一个道德的事实”。⁴²笔者赞同这种将民主理解成为一种由社群、平等和自由价值所组成的伦理和社会理想——这对于儒家民主的重建更加适合。虽然政治对于儒家主义作为一种政治哲学来说具有中心地位，但政治学是具有内在规范性的，所以它必须要从属于伦理的判断。儒家，与西方现代性的政治现实主义相反，并没有将政治分离开伦理：一个政治问题永远也是伦理问题。儒家关于个人修养的伦理学也是政治性的，这在于要求一个人将自己的伦理关注拓展超越自

West 59.2 中的回应。另见贝尔较早前描述“为民主的一种不寻常的(工具性的)辩护”作品，这对东亚人来说更加有吸引力，Daniel A. Bell (1995), "Democracy in Confucian Societies; the Challenge of Justification," in *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, eds. Daniel A Bell et al. (London: MacMillan), 17-40, p.36.

³⁸ Gongqin Xiao (2003), "The Rise of the Technocrats", *Journal of Democracy* 14. 1: 60-65, p. 65. 我赶紧澄清，萧对“实用主义”的使用只不过是政治投机主义，应当与杜威“实用主义”的含义和我在哲学实用主义的术语使用上区别开来。

³⁹ Bell, *Beyond Liberal Democracy*, p. 161.

⁴⁰ Nathan, "Resilient Authoritarianism," p. 16. 萧功秦(“科技主义者的崛起”)也注意到对能力而不是观念忠诚的更多重视已经导致了“技术型威权主义”的产生。

⁴¹ John Dewey (1927/1988), *The Public and Its Problems*, in *John Dewey: the Later Works, 1925-1953*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press), vol.2, pp.286-7.

⁴² John Dewey (1939/1988), "Creative Democracy-The Task Before Us," in *John Dewey: the Later Works, 1925-1953*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press), vol.14, p.228; cf. John Dewey, (1888/1969), *Ethics of Democracy*, in *John Dewey: the Early Works*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press), vol. 1, 227-49.

我、家庭，拓展到国家秩序并给这个世界带来和平。⁴³关于一个人应如何生活的伦理问题意味着一个人应当怎样与其他人一起和睦地生活在一起。回答这一问题也是要回答哪种类型的政治安排能够实现和谐社群和个人成长。虽然“polity”（政治、政体）这一英语词汇在词源学上与 polis 相连，意味着在一个指定地域内如何组织人们生活在一起的方式，中文对于政治学的词汇则是“政”，它与一个同音异义词相联系，这就是“正”，这就是什么是好的和政治的（《论语》，12. 17）。即便这一术语的其他成分与社会控制相关的刑法相联系，它正是儒家在他们对“德政”的坚持中的伦理因素，捎带着勉强承认在不完美境地中使用强制性手段的必要性。⁴⁴儒家主义中伦理学和政治学的不可分割性使得作为一种伦理和社会理想的民主概念成为一种对于儒家民主重建来说最佳的选择。

笔者仍然同意贝尔的这一观点，即特殊的民主化进程或制度并没有什么不可违背的地方，这些特殊的进程或制度是不完美的，而且在某些情况下会表现得功能失常。作为一个实用主义者，笔者当然支持用新的制度来进行实验，并周期性地修正现存的制度来适应新的环境和问题。笔者对贝尔建议的制度的担心在于它对“平等”这一民主价值的影响，而这一价值观则是民主理念的组成部分。精英主义由于它对“平等”价值的攻击而通常被认为是与民主相敌对的。贝尔一书中一个章节的题目——“认真对待精英主义：具有儒家特征的民主”可能会误导读者将贝尔的建议和社会科学家比如维尔弗雷多·帕雷托（Vilfredo Pareto）、加塔诺·莫斯卡（Gaetano Mosca）、罗伯特·米歇尔斯（Robert Michels）和怀特·米尔斯（Wright Mills）的精英主义理论联系在一起，而他们的经验主义观点，即权力通常在所有社会中都集中于少数人手中，已被认为是在其含义上与民主相敌对。⁴⁵贝尔已经澄清，他可能应该使用“英才制”（meritocracy）而不是“精英主义”（elitism）以避免这种误解。⁴⁶他当然并不是意图用“贤士院”来组成在许多传统社会中都很普遍的精英群体（在精英主义的社会理论中加以确认），这些传统社会组成了具有内在同性、统一的以及自觉的群体，以其他人的损失为代价使他们自身受益并永远保持自身。⁴⁷问题并不在于任何具有多种能力和成就的人们，

⁴³ 这在《礼记》的“大学”，篇中已经非常著名了，in Wing-tsit Chan (1963) > A Source Book in Chinese Philosophy (Princeton: Princeton University Press), p. 86.

⁴⁴ 孔子更喜欢通过建立德性模范而塑造政府，而不是通过惩罚的强制性手段，或者是在常常引用的《论语》2.3 中的官僚制。对儒家的这种伦理学和政治学不可分割的理想的更多讨论，请参见 Tan, Confucian Democracy, chapter 4 另见一个较短的讨论，认为儒家观点是政治学的“延续”，见 Joseph Chan (2004), "Exploring the Nonfamilial in Confucian Political Philosophy," in The Politics of Affective Relations: East Asia and Beyond, eds. Daniel A. Bell and Chaihark Hahm (Lanham; Lexington), 61-74, pp.62-65.

⁴⁵ Vilfredo Pareto(1986), The Governing Class in History (Albuquerque: American Classical College Press); Vilfredo Pareto(1968), The rise and fall of the elites an application of theoretical sociology. introduction by Hans L. Zetterberg, (Totowa, N. J.: Bedminster Press), translation of Un'applicazione di teorie sociologiche, published in Revista Italiana di sociologia, 1901, pp. 402-456; Gaetano Mosca (1939), The Ruling Class (Elementi de scienze politica), translated by Hannah D. Kahn, edited and revised, with an introduction, by Arthur Livingston (New York and London: McGraw-Hill); Robert Michels (1949), Political parties; a sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy, translated by Eden and Cedar Paul < Glencoe: Free Press); C. Wright Mills(1956), The Power Elite (New York; Oxford University Press). 儒家经常被描绘为精英主义者，见 Sergei R. Belousov (1991), "Confucian Elitism; Interpretation of Tradition in the 20th Century," in Confucianism and the Modernization of China, eds. Silke Krieger and Rolf Trauzettel (Mainz: Hase & Verlag), 256-65.

⁴⁶ 另见 Chan, Joseph (2007). Democracy and Meritocracy: Toward a Confucian Perspective. Journal of Chinese Philosophy 34. 2: 179-93. Chan 认为儒家主义并没有赞同像政治平等这样的民主价值，儒家“相信一种政治精英主义——那就是，政治权力应当依据功绩来进行分配。”再见 A. T. Nuyen (2001), "Confucianism and the Idea of Equality," Asian Philosophy 11. 2; 61-71.

⁴⁷ 参见贝尔对我对他建议批评的回应("Beyond Elitism: a Community Ideal for Modern East Asia")在2008年8月首尔举办的第22届世界哲学大会“作者碰到批评者时”小组中进行讨论。这个小组的论文，包括贝尔

英才制隐含着不平等的权力。消除一切不平等的极端平等主义要求“任何事物和任何人都应当尽可能和其他事物和其他人相似”，这显然是不现实的。即便是可行的，也许是不受欢迎的。⁴⁸关于平等作为价值的辩论是关于哪种不平等是可以接受的，哪种不平等是应当被忽视、避免或消除的。举例来说，根据治理能力来分配权力就毫无疑问要比基于出身或财富的不平等的分配优越得多。

贝尔基于考试的英才制的一个主要问题在于公平竞争的首要性。理论上，竞争性考试是对所有人公开的，并且选择标准也完全基于其表现上。然而，社会经济状况有可能影响到利用考试所提供的机会的可能性：更有甚者，经受测试的能力有可能会受到有问题的裁判影响。举例来说，这种不公平可能会对教育的机会产生影响。尽管在历史上中国的公务员考试允许一些生于极端贫困环境下的个体上升到高位，但这些是能够证明规则的传奇式的例外。挑选政府成员的竞争性考试真的会给一个在温饱线上勉强度日，不得不工作来支撑整个家庭，甚至可能都不能负担去学校的费用的人，还是会给一个自己父母不仅富有，而且可能受到良好教育，并且提供给她优秀的教育的人呢，即便两个个体在出生时都具有同样的潜力？换句话说，如果能够影响个体能力和在考试中出席和表现的不合理的不公正性在一开始的时候就已存在，那么对所有人公平进行的考试将会和之前的不公平性一样不公平。

在某种特定具体情况下，基于功绩而被认为是合理的不公平性也能够导向更有问题的不公正性，因为那些有能力的人有可能在增加自己资源的时候更有优势。这就意味着精英领导系统如果不加限制，就会倾向于不断增长的不公平性：在某些时候，甚至合理的不公平也需要被刻意限制。用一个简单的例子来说明：在竞争性考试中两次都表现良好的某个人能够作为有权势的人（或者富有的人）同样两次表现良好吗？能够十次都这么好吗？能够一百次吗？哪种情况存在着道德的差异呢？公正地说，贝尔的特别制度建议不需要引向过度的不公平性，但为了避免那种危险，赞扬儒家学说中的精英统治因素应当更加谨慎地被限制。问题并不只是实践的不完美而不能达到理想的标准。精英主义的所有优点是内在具有问题的。当迈克尔·杨（Michael Young）创造了“英才制”（meritocracy）这个词时，它并不是一个褒义词。《知识精英的崛起》（*The Rise of Meritocracy*）是一部讽刺作品，显示了一个英才制的教育体制，尽管最初改善了社会流动性，如何最终以一个新的“贵族统治”而告终，因为那些凭借功绩而崛起的人们将会使用他们更大的资源和权力来使他们的子孙受益而不管后者和其他人相比是否有功绩。⁴⁹鉴于常常被提到的儒家“家庭主义”，英才制这种自我倾覆的危险对儒家民主来说尤其相关，即便对某人家庭成员的偏爱也许在某些境况下是合理的。⁵⁰

的回应，将在一篇评论中出版“Beyond Liberal Democracy? Debate on Democracy and Confucian Meritocracy”, in *Philosophy East and West*, vol. 59 > no. 2 <Oct 2009>. 另见我即将出版的评论 *Beyond Liberal Democracy in China Review Interttational*, 批评了贝尔为东亚精英主义原则的辩护的其他方面。

⁴⁸ Berlin, Isaiah (1979), "Equality," in *Concepts and Categories*, ed. Henry Hardy (New York: Viking), 81-102, p.90.

⁴⁹ Young, Michael (1958), *The Rise of the Meritocracy, 1870 — 2033. An Essay on Education and Equality* (Baltimore: Penguin).

⁵⁰ 儒家民主将必须要平衡合理的偏爱和至少在公共生活中的无偏爱的需要之间的平衡。对儒家伦理和政治生活偏爱的讨论，见 Daniel A. Bell (2008), "Is Liberal Theory of Justice Feasible? Critique of Liberal 'Public over Private' ideal" (自由主义正义观真的可行吗？对自由主义“公优于私”理想之批判), in *New Explorations of Public and Private Spheres; Comparison of East Asian and Western View Points* [《公私领域新探：东亚与西方观点之比较》], eds. Huang Junjie and Jiang Yihua (Shanghai: Shanghai Normal University Press), 161-83 (first published in 2005 by National Taiwan University Press). Joseph Chan (2004), "Exploring the

关于儒家主义和民主兼容性的辩论大多数都围绕着自由的价值，部分原因在于对自由民主的关注，也有部分原因在于历史上儒家社会的威权制名声基于那些有权之人对个体自由的干扰，那就是三种“专制”（“三纲”）：统治者对臣子、父亲对儿子以及丈夫对妻子。⁵¹在《现代化的陷阱》一书中，何清涟分析了先前存在的权力在改革中干扰资源分配的不同方式并导致了远比作为资本主义经济特征之一的收入不平等影响深远的不平等的市场运作方式。“权力市场化”的结果，或杨帆称之为“权力资本”的积累，已经组织了对个体公民广泛地分权，并明显减少了崛起的中产阶级带来民主的机会。⁵²因此有理由相信，由平等价值所提出的挑战要更巨大，并且在东亚对民主的追寻中变得更为重要。中国当前的历史境况，可能和东亚其他地方的情况一样，使得那些希望看到民主化的人当政，无论是以儒家民主的形式或者其他形式来强调和提升平等的价值。

提升平等的价值对儒家民主来说特别具有挑战性，因为儒家主义和等级社会长期存在的关联使得大多数人认为它的社会理想是内在具有等级性的。儒家主义的仰慕者已经基本上在英才制的意义上认可了儒家的等级。⁵³笔者已经论辩过儒家的社会理想并不是将一个严格的强加在所有人之上的社会等级。⁵⁴儒家社会理想中的社会角色是不平等的，但仅仅是在功能分化所要求的程度上而已。不平等是特定领域的，没有单独的表现从上级到下级的极权主义式排名的花名册。某个通常在数学考试中不及格的人有可能是一个一流的网球手，他在一个领域中处于低等的地位，但是在另外一个领域却可能是高等的。一个对经济事务有着充分理解的官员或政治家有可能在制定教育政策时表现得无知并且不起作用。一个个体相对于其他人的能力和成就也随着他经历人生的不同阶段而变化，在这些不同阶段中，他在他的专业领域内学习，赶上甚至超越其他人，然后将来有一天被其他人所超越。各种各样以及变动着的不平等的复杂十字交织与重叠阻碍了一个社会成为层级结构。儒家的社会理想可以被阐释为这样一个动态的“分化型秩序”。在今天的背景下，我们能够认为“举贤才”——某种从孔子开始就由儒家所提倡的东西——是在将精英主义规则运用到特殊领域的意义上说的，如果所需要的是解决政府或社会或执行某项特殊任务时的具体问题。竞争性考试也许会成为一种为一些需要专业知识和能力的领域选拔人才的有效手段。然而，作为儒家“以德治国”制度化的英才制考试就不那么有道理了，因为考试不太可能有效地选拔有德之人。

儒家只是在某种程度上提倡英才制。根据陈祖为（Joseph Chan）的观点，儒家正义就是英才制的：“社会位置和官职被分配，因此依据个人的功绩，各自有着不同的合理回报。”⁵⁵然而，这种英才制的分配原则受到温饱原则的制约，这

Non-familial in Confucian Political Philosophy, " in *The Politics of Affective Relations*, eds. Hahn Chaiark and Daniel A. Bell (Lanham: Lexington), chapter 3 ; Sor-hoon Tan (2002), "Between Family and State: Relational Tensions in Confucian Ethics," in *Mencius: Contexts and Interpretations*, ed. Alan K. L. Chars (Honolulu: University of Hawaii Press), chapter 8.

⁵¹ 这实际上是一种法家而不是儒家的遗产。Tu Wei-ming "Probing the 'Three Bonds' and 'Five Relationships' in Confucian Humanism," in *Confucianism and the Family*, eds. W. H. Slote and G. A. de Vos (Albany: State University of New York Press), p. 128.

⁵² He Qinglian (1998), *Pitfalls of Modernization* 《现代化的陷阱》(Beijing: China Today), p.134; Yang Fan (2000), *China Moving Towards Choices* ((中国走向选择)) (Beijing: Shiyong gongye chubanshe), pp. 35-43) 另见 Qinglian He (2003), "A Volcanic Stability," *Journal of Democracy* 14. 1: 66-72.

⁵³ 笔者自己必须承认先前笔者将儒家主义描述成精英主义是有问题的，参见笔者以前对“儒家精英主义”的描述，Tan, *Confucian Democracy*, pp. 105-8.

⁵⁴ 同上，pp. 98-108.

⁵⁵ Chan, Joseph (2001). "Making Sense of Confucian Justice.," *Forum for Intercultural Philosophy* 3. <http://them.polylog.org/3/fcj-en.htm>, sections 2. 1 to 2. 3.

一原则必须确保人们有足够的力量来为他们自己及其家庭提供生活的方法。⁵⁶再者，优先性必须要给予那些最需要帮助的人，特别是当他们落在温饱线以下。一旦每个人都被提升到温饱线以上，“官职和薪水应当依据人们的功绩和贡献来进行分配。由于这个原因而造成的收入不平等并不是非法的”。⁵⁷在笔者看来，仅就儒家更大的社会理想而言，以这种结论来结束是具有误导性的。即便儒家认可有德之人和有才之人在被给予适当的官职和工作后，如果表现良好，就可以得到相应的奖赏，但这并不意味着他们会宽恕因为这种英才制方法而造成的任何不平等。

尽管《论语》经常提倡任命有能和有德之人来担任官职（13. 2: 15. 14），但这些篇章并没有进一步说明这些官员应当依据他们的能力和贡献，也就是说，根据他们的功绩来进行奖励。实际上，有证据显示这并不是一个奖励功绩或者基于功绩来证明权力或资源的分配是否合理的问题，而是一个需要仁政的事情。

子华使于齐，冉子为其母请粟。子曰：“与之釜。”请益。曰：“与之庚。”冉子与之粟五秉。子曰：“赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也，君子周急不继富。”⁵⁸

以上篇章也许看上去和功绩原则没有关系，因为事情不在于是否依据她的功绩来奖励她。然而，在《论语》的历史背景下的奖励和分配事务将不会基于纯粹个人主义的基础来处理。她与子华的关系也许对提议给她所有的谷物非常相关。在那种情况下，子华的功绩将是一个分配给她母亲多少谷物的可能基础，即便我们将这个事情更多地看作是一种分配而不是奖励。然而，孔子所不赞同的并不是再有给予子华的母亲超过子华的功绩所应得的，而是因为后者已经非常幸运并且应该更有能力自己照顾他的母亲。至少来说，这个篇章显示了在分配中需要而不是功绩才是首要考虑的因素。尽管一个人可能将功绩原则看作是一种奖励性的贡献，但在实践上它总是具有分配性影响，并且对孔子来说，导致不公平的事情到底多少可以接受还是有待商榷的，孔子坚持认为那些有权之人和高官应当满足于那些对社会底层人们来说可以利用的资源，而不应当期待比他们更好，尽管前者的道德和对社群的贡献可能会超过后者（《论语》，12. 9）。

孟子加强了对有德之人进行奖赏的蔑视，他强调说：“言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”⁵⁹有德之人所应当关注的唯一奖励便是继续有德行地活动并因此惠及这个世界，包括通过示范教育其他人成为道德的。在最理想的状态下，儒家认为德性就是自己的回报。即便荀子将大多数的注意力关注激励机制的需要，并且明显提倡按照有德之人的贡献来奖赏他们，但还是在讨论到有德之人在统治国家时应具有的行为——偶尔表露了孔子和孟子的伦理理想主义。“故君子无爵而贵，无禄而富……穷处而荣”。为“取天下”，一个统治者“利而不利也”。⁶⁰有德的统治者，不管他们因为自己的功绩多么值得奖赏，但他们自己不会占有超过人民所能享有的物品。

⁵⁶ Joseph Chan (2009), "Is there a Confucian Perspective on Social Justice," in *Western Political Thought in Dialogue with Asia* (Lanham: Lexington), chapter 12, p. 271.

⁵⁷ 同上, p. 276.

⁵⁸ 在《论语》11. 17 中，孔子断绝了与冉有的师徒关系，因为冉有帮季氏搜刮“聚敛”财富，而季氏本身已经比周公都要富有了。这是一个要比以穷人为代价的“继富”更严重的案例。

⁵⁹ Mencius 6A17, Lau's translation, pp. 169. See also Analects 4.5.

⁶⁰ John Knoblock (trans.)(1988/1990/1994), *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 volumes (Stanford: Stanford University Press), vol. II p. 74, p. 133.

在《荀子》中提倡奖励人们贡献的更加现实性的篇章是重要的。⁶¹作为一个承认人性恶的儒家，荀子在混乱时代当极端的道德理想看上去像是危险的蠢行时，在努力挽救儒家陷入过时的过程中，将现实主义的考虑注入了儒家教义当中。现代儒家当然不会坚持一种不可行的理想主义。然而，他们也不应当太快放弃所有的理想主义。虽然现实要求我们需要在任何领域支付高薪厚禄以吸引人才，但只要这种物质的刺激还需要，那就意味着我们并没有谈到儒家的“以德治国”——我们应当记住现实的不完美并且直白地承认它。德性并不是买来的。也许人们有理由说，并不是每个要求高薪的人都只关注或主要关注金钱而不关心其他事情，实际上，它反映了今天社会认可某个人的工作价值和贡献的一种方式。换句话说，不是变得富贵，而是要求少的回报才是贬低你自己和你在世人眼中的贡献。一个顽固的儒家理念主义者将会回答，一个人不应该迎合这种粗俗的观点，否则这个人就会犯以“天爵”为代价来坚持“人爵”的罪了。⁶²一个更加温和和现实的回答也许包含着指出，甚至在当今的世界上，认可并不是只有或者通常采用物质奖励的形式，而且如果已经以物质奖励的形式接受了认可，那么检验一个有能力的人是否也是一个有德之人是看他用他的收入做了什么。他是不是用收入只使自己、他的家庭和朋友们放纵呢？或者他捐助了相当部分的数额给穷人和很多有价值的事业呢？一个具有儒家“仁”德的人将会用他的能力和功绩所挣得的财富来与那些比他差的人来分享，甚至当他们并没有跌倒在“温饱线”以下，他也要把钱花费到不同的致力于提升人们生活（并不只是物质意义上的）的规划上去。这就会导向一个更加平等的社会结果而不是一种简单的英才制，或者一种只被温饱原则和对贫困优先性所调节的结果。

尽管孔子和他的追随者也许并不明显地主张平等价值，但很清楚他们关注于广泛的社会经济上的不平等。孔子认为在一个国家中，“不均”是一个比贫穷更加严重的问题。⁶³他也相信每个愿意学习的人都应当被给予教育的机会，而不管其社会背景或自然的能力如何（《论语》，7.7，13.9，15.39）。孟子批评统治者沉溺于奢侈的享乐之中而不与人民分享。荀子也认识到贫富巨大差距的颠覆性作用。

故王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐筐，实府库。⁶⁴

在拥有者和非拥有者之间的广泛不平等表明了社会高层缺乏道德。荀子坚持认为，“上”应当像“如保赤子”那样对待“下”。这并不是通过给予后者的需要更少的优先性而完成的：相反，那些具有较少能力的人需要得更多，因此需要更多来自当权的更有能力的人的照顾。⁶⁵虽然儒家并没有坚持所有人类在形而上学或内在意义上的平等，但他们还是通常认可了平等在维持任何稳定的以及和谐的社群中的显著意义。儒家民主通过视平等为一种民主社群的建构性价值而修正了对平等价值的这一传统性理解。没有平等，一个社群的成员就不能有目的地参与到治理自己的活动之中，并且在现实中可以允许的任何消极性的自由都只是与富人和有权之人相关。太多的不平等遏制着个体的道德成长，破坏着他们对社群的

⁶¹ 同上，vol. I, p. 195, vol. II, p. 122. See also vol. II, pp.241-42, p.209, vol.III, p.48, p.166.

⁶² 对这一著名的对比，参见《孟子》6A16。根据孟子，“乐善不倦”的人一要比等级或财富更加喜爱(这是那些抛弃“天爵”一仁、义、忠、信的人，和那些“人爵”，是“惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”))

⁶³ 《论语》16.1.由于儒家并不提倡一种单调的平等主义，我们有理由认为需要的“公平”只是排除了不合理的不公平性；因为上述讨论中给出的原因，我们不应匆忙得出结论说所有的精英主义不公平都是合理的。

⁶⁴ Knoblock's translation, vol. II, p. 98.

⁶⁵ 同上，pp. 162-63.

贡献，并且妨碍了和谐。

四、 作为伦理理念和批判的儒家民主

作为一种伦理和社会的理念，儒家民主是一种对任何没有达到那种理念的现状之多重维度的批判工具，并且当它们与建构性价值（社群、自由或平等）相抵触时更加具体。哪种价值需要被强调将随着特定的情景而变化。因此，一个对儒家民主作为对现存自由民主（被看作是以社群为代价而强调个人的权利）批判感兴趣的人，将会倾向于儒家在和谐社会关系价值上的洞见，因此也会倾向于那种有助于塑造儒家民主的社群观点。然而，相同的途径和着重点将会在不同的情境下被误导，比如说在东亚，已经有了对于社群价值的过多强调（尽管实际的“社群”经常功能失常）。如果儒家民主在这种情境下提倡社群，它就应当刻意强调去除那种对社群作为一种民主价值含义的误解，并使用儒家——民主的社群概念来批判现存的东亚社会，特别是经常被称为“社群”的功能失常方面。另一方面，当在东亚对个体自由有很少的尊重时，至少在国家和社会方面，那就有足够的理由继续强调儒家民主中的自由价值。考虑到在这个世界上盛行的文明政治，将自由并不作为西方的舶来品，而是作为一种基于儒家哲学的价值来加以推动是有意义的。笔者在上述讨论中的着重点因此并不是宣称平等对其他民主价值有着任何绝对的或形而上学的优越性。笔者的着重点是纯粹实用主义的：考虑到当前东亚，尤其是中国的特殊情境，在一个特别区域来进行民主化将会更加有益：笔者正在回应笔者在某些人所看到的某种倾向，这些人提倡儒家民主来过分赞扬精英主义的不平等，这是一种笔者认为对民主的追求中有害的倾向。