

# 国民政治儒学

## ——儒家政治哲学的现代转型

黄玉顺

山东大学

儒学、乃至中国诸子百家的学术，向来与政治有密切的关系，甚至可以说其宗旨就是政治，这正如司马谈所说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”<sup>①</sup> 这就是说，儒学尽管远不仅仅是政治哲学，但其出发点与落脚点无疑是政治。然而尽管古今中外关于儒家政治哲学的研究成果可谓汗牛充栋，但迄今为止，仍然不敢说已经对儒家政治哲学有了透彻的理解。唯其如此，前现代的“制度儒学”解体之后，在现代性的政治生活中，面对当今社会、当今世界的政治问题，儒家难免陷入进退失据的尴尬。为此，本文尝试在中国社会发展史的视野中、儒学史的背景下，通过阐明儒家政治哲学的基本原理，探索儒家现代政治哲学的基本特征，姑名之曰“国民政治儒学”<sup>②</sup>。

### 一、国民政治儒学的社会发展史视野：中国历史的分期

儒学的基本特征之一，就是“与时偕行”<sup>③</sup>；孔子之为圣人，乃是“圣之时者”<sup>④</sup>。这首先要求我们认清所谓“时”、即历史时代；否则，就无法理解儒家政治哲学及其现代转型。而如今学界已有共识：“原始社会→奴隶社会→封建社会……”那样的历史分期模式并不符合中国社会历史的实际。这就需要一种新的历史分期体系。

近年来，笔者提出了这样一种中国社会历史分期：王权列国时代（夏商

---

<sup>①</sup> 司马谈：《论六家要旨》，见司马迁《史记·太史公自序》，中华书局 1982 年版。

<sup>②</sup> “国民政治儒学”是“中国正义论”的现代性落实，而“中国正义论”是“生活儒学”当中的形下层级的制度伦理学建构，即是儒家政治哲学的一般原理。

<sup>③</sup> 《周易·损象传》。《周易》：《十三经注疏·周易正义》本，中华书局 1980 年版。

<sup>④</sup> 《孟子·万章下》。《孟子》：《十三经注疏·孟子注疏》本，中华书局 1980 年版。

西周) → 第一次社会大转型(春秋战国) → 皇权帝国时代(自秦至清) → 第二次社会大转型(近现当代) → 民权国族时代。<sup>①</sup> 略述如下:

时代 特征	王权列国时代	皇权帝国时代	民权国族时代
社会形态	宗族社会	家族社会	国民社会
生活方式	宗族生活	家族生活	市民生活
所有制	土地公有制	土地私有制	混合所有制
家庭形态	宗族家庭	家族家庭	核心家庭
社会主体	宗族	家族	个体
政治体制	王权政治	皇权政治	民权政治
主权者	王族	皇族	公民
治理方式	贵族共和	宰辅制度	代议制度
国际秩序	王国-列国封建体系	帝国-藩国朝贡体系	国族-国族交往体系
核心价值观	宗族宗法观念	家族宗法观念	人权观念

### (一) 王权列国时代的宗族社会

中国有史可稽的最早的社会形态是夏商周“三代”的宗族社会，在政治上就是王权时代。这里简要描述如下：

1. 生活方式：农耕社会的宗族生活。以宗族为生产单位的“男耕女织”是其典型的写照。据《孟子》载，贵族尽管是“劳心者治人”<sup>②</sup>，但其劳心治人的一项重要工作就是组织管理农耕，例如：“天子适诸侯曰巡狩，诸侯朝于天子曰述职”，就是天子视察、诸侯汇报是否“土地辟，田野治”或者“土地荒芜”，以便“春省耕而补不足，秋省敛而助不给”。<sup>③</sup>

2. 基本所有制：土地公有制。此即《诗经》所谓“溥天之下，莫非王土”<sup>④</sup>。这种“公有”实质上是王室宗族内部的“共有”；诸侯只有所封土地的使用权、管理权、经营权，而没有所有权，所以随时可被褫夺。

3. 家庭形态：宗族家庭。这是以父系血缘为纽带的宗法系统，整个“天下”都隶属于这个“大家”，此即所谓“天下一家”的原始含义，所以，列国之间的斗争是“兄弟阋于墙”<sup>⑤</sup>。

4. 社会主体：宗族。所谓宗族，就是父系血缘家庭，即所谓“父之党为宗族”<sup>⑥</sup>。

5. 政治体制：王权政治。诸侯的政治权力来源于王权（受封）、服从于王权（尊王）。所谓“《春秋》尊王”即源于此。<sup>⑦</sup>

<sup>①</sup> “国族”（nation）乃是现代意义的“国家”（modern state），旧译“民族国家”，很容易与前现代的“民族”（ethnic / nationality）概念和普遍性的古今通用的“国家”（state）概念相混淆。

<sup>②</sup> 《孟子·滕文公上》。

<sup>③</sup> 《孟子·告子下》。

<sup>④</sup> 出自《诗经·小雅·谷风之什·北山》，见《十三经注疏·毛诗正义》，中华书局1980年版。

<sup>⑤</sup> 《诗经·小雅·常棣》。《诗经》：《十三经注疏·毛诗正义》，中华书局1980年版。

<sup>⑥</sup> 《尔雅·释亲》。《尔雅》：《十三经注疏·尔雅注疏》，中华书局1980年版。

<sup>⑦</sup> 宋代孙复作《春秋尊王发微》，然而其所“发”之“微”（微言大义）实质上并不是王权列国时代的“尊王”，而是皇权帝国时代的“尊皇”。孙复：《春秋尊王发微》，方韬点校，《儒藏》精华编第92册，北京大学出版社2014年版。

6. 政治主权者：王族及诸侯宗族。事实上，天下诸侯全部主权皆归于王族，而体现为王权，所以，天子有权干预诸侯国家内部事务。

7. 治理方式：贵族共和。这种治理方式并非后来皇权“乾纲独断”的“专制”。所谓“共和”并不仅是“周召共和”那样的“虚君共和”<sup>①</sup>，常态的治理方式可谓“实君共和”，即天子与诸侯、卿大夫之间的某种程度的分权制衡，类似柏拉图所谓“共和国”(republic)(即汉译“理想国”)。

8. 国际秩序：王国-列国封建体系。这是由一个宗主国与若干诸侯国构成的“天下”秩序。自天子至诸侯大夫等构成大宗与小宗：“天子建国，则诸侯于国为大宗，对天子言则为小宗”；“诸侯立家，则卿于家为大宗，对诸侯则为小宗”；“卿置侧室，大夫二宗，士之隶子弟等，皆可推而著见也”。<sup>②</sup>这种宗法体系基于父系血缘关系，形成“家-国-天下”同构的秩序，所以才有《大学》“家齐而后国治，国治而后天下平”的逻辑。<sup>③</sup>

9. 核心价值观念：宗族宗法观念。

## \* 第一次社会大转型

中国社会的第一次大转型，是从王权时代的宗族社会转向皇权时代的家族社会。这里特别要注意区分“宗族”和“家族”：早期宗族社会的宗族(clan family)直接来源于原始的氏族部落(Clan tribe)；而后来家族社会的家族(home family)则是宗族的转化形式。两者尽管都有“宗法”(patriarchal clan system)，即以父系血缘为纽带、按嫡庶关系与亲疏关系来组织与治理社会的制度；然而秦汉以来，废封建，行郡县，郡县府道及藩属国的设置不再按宗法血缘关系来安排，于是“封建废而大宗之法不行，则小宗亦无据依而起，于是宗子遂易为族长”<sup>④</sup>，族长所管理的不再是宗族，而是家族。宗族的象征就是祖庙“宗庙”。宗族王权时代，天子、诸侯、卿大夫、士都有宗庙，“天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士一庙”<sup>⑤</sup>；而到了家族皇权时代，宗庙则成为了皇族独有的象征，士大夫不敢有宗庙。司马光说：“先王之制，自天子至官师皆有庙。……及秦……务尊君卑臣，于是天子之外，无敢营宗庙者。汉世公卿贵人，多建祠堂于墓所……庙制遂绝。”<sup>⑥</sup>但这种社会转型当中的最深刻的转变，则是土地公有制向土地私有制的转变。

## (二) 皇权帝国时代的家族社会

中国继宗族社会而兴起的形态是自秦代至清代的家族社会，在政治上是皇权时代。简要描述如下：

1. 生活方式：农耕社会的家族生活。这是家族帝国时代的主要生活方式，所谓“聚族而居”就是这种生活方式的概括，这与宗族时代的“天下一家”、

<sup>①</sup> 参见黄玉顺：《制度文明是社会稳定的保障——孔子的“诸夏无君”论》，《学术界》2014年第9期。

<sup>②</sup> [清]陈立：《白虎通疏证·封公侯·论为人后》。《白虎通疏证》，中华书局1994年版。

<sup>③</sup> 《礼记》：《十三经注疏·礼记正义》本，中华书局1980年版。

<sup>④</sup> [清]刘大槐：《方氏支祠碑记》，见《刘大槐集》，上海古籍出版社1990年版。

<sup>⑤</sup> 《礼记·王制》。

<sup>⑥</sup> 司马光：《文潞公家庙碑记》，见《温国文正公文集》，第七九卷，《四部丛刊初编》本，上海：商务印书馆1929年版。

“天下一宗”不同。

2. 基本所有制：土地私有制。春秋战国时期，伴随着土地私有化的是地主阶级、农民阶级的出现。

3. 家庭形态：家族家庭。那个时代，家族利益、家族荣誉高于一切，所谓“父要子亡，子不得不亡”实基于此。

4. 社会主体：家族。这种现象始于春秋战国时期大夫之“家”的日渐强势，孔子所讲的“陪臣执国命”<sup>①</sup>，即是说的这种现象。<sup>②</sup> 帝国时代所谓“士族”“寒族”“世族”等，都是说的这样的家族。汉代以来，士族强势；自北魏孝文帝，世族兴起；唐代以来，士族复盛，同时，科举制度使寒族也得以崛起。整个帝国时代最重要的政治斗争并非所谓“阶级斗争”，而是各大家族之间的斗争。

5. 政治体制：皇权政治。此即所谓“专制”（autocracy）。

6. 政治主权者：皇族。在西方，“sovereignty”（主权）这个词语的本义是指的君权，但这种“君”不一定是皇帝，更多的是指的作为后来国族（民族国家）前身的封建国家的君主；而在中华帝国时代，则是作为帝国之君的皇帝。更确切地讲，皇权时代的主权并不属于皇帝个人，而是属于皇族这个家族，皇帝只是皇族的代表而已。

7. 治理方式：宰辅制度。<sup>③</sup> 这也表明，所谓“专制”其实并不绝对。

8. 国际秩序：帝国-藩国朝贡体系。这是由一个宗主国与若干藩属国构成的“天下”秩序。但这种秩序并不是王权封建时代那样的基于宗法血缘的“家-国-天下”结构。

9. 核心价值观：家族宗法观念。家族时代在一定程度上继承了宗族时代的宗法观念。甚至其政治伦理也基于宗法伦理，即所谓“以孝治天下”<sup>④</sup>。故《孝经》主题为“移孝作忠”<sup>⑤</sup>；作为皇帝的唐玄宗李隆基对这个主题极为激赏，亲撰《孝经注》彰显之。<sup>⑥</sup> 然而恰恰是这个“移”字表明，到了帝国时代，“忠”与“孝”之间已没有直接的血缘关联。后世所谓“忠孝难两全”就是说的这种情况：对自己家族的“孝”和对皇室家族的“忠”，往往会发生矛盾冲突。

## \* 第二次社会大转型

历史学上所谓的近代、现代、当代，均属中国社会的第二次大转型：由皇权时代的家族社会转向民权时代的国民社会，由前现代的社会转向现代性的社会。这个转变过程尚未完成，今天的我们仍然身处其中。伴随着这次社会转型的是思想观念的再次大转型，即新一轮的“百家争鸣”，学者谓之“新轴心期”，我称之为“再创时代”<sup>⑦</sup>。

<sup>①</sup> 《论语·季氏》。《论语》：《十三经注疏·论语注疏》本，中华书局 1980 年版。

<sup>②</sup> 所谓“陪臣”是一个相对性的概念，可指诸侯（对于天子）、大夫（对于诸侯）、大夫的家臣。

<sup>③</sup> “宰辅”有狭义与广义之分：狭义的特指皇权时代的宰相；广义的可扩展至王权时代，例如王符《潜夫论·本政》说“周公之为宰辅也”。王符：《潜夫论》，汪继培《潜夫论笺》，中华书局 1979 年版。

<sup>④</sup> “以孝治天下”并非始于晋朝，乃始于汉代，并贯穿于整个帝国时代。

<sup>⑤</sup> 《孝经·士章》：“以孝事君则忠。”注云：“移事父孝以事于君，则为忠矣。”唐玄宗《孝经序》：“君子之事亲孝，故忠可移于君。”《十三经注疏·孝经注疏》本，中华书局 1980 年版。

<sup>⑥</sup> 《唐会要·修撰》。《唐会要》：王溥整理，上海古籍出版社 2006 年版，卷三十六。

<sup>⑦</sup> 参见黄玉顺：《生活儒学导论》，见《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，

### （三）民权国族时代的国民社会

首先提请注意：这里提出的“国民社会”与政治学中所谓“公民社会”并不是一个概念。在现代政治哲学中，“公民社会”（civil society）（或译“市民社会”）是指的独立于政府（国家权力）和企业（经济实体）之外的社会领域，即指非强制性、非盈利性的社会组织，诸如非政府组织（NGO）、社区组织、专业协会、工会、慈善团体等；公民社会的存在乃是现代文明社会的一个基本标志，极权主义国家没有公民社会的独立存在。而我们这里所谈的“国民社会”（civic society）则是指的一种社会历史形态，它与“现代社会”概念在外延上重合，唯其意在侧重揭示其社会主体是国民、而不是宗族或家族。

中国社会正在发生的转型，其所指向的社会形态就是国民社会，在政治上则是民权时代。简要描述如下：

1. 生活方式：工商社会的市民生活。有一点是必须强调的：现代化伴随着城市化，传统意义的农村不可避免地趋向消亡，市民生活方式成为主要的生活方式。

2. 所有制：以私有制为主体的混合所有制。这主要体现在发达国家。

3. 家庭形态：核心家庭。在现代社会中，伴随着主导的核心家庭（nuclear family），呈现出家庭形态的多元化现象。

4. 社会主体：个体。这一点是尤须注意的：现代社会的主体绝非家庭，而是个人，这体现为由法律所保障的个人之独立于家庭的经济权利和政治权利等。简言之，现代性的社会绝非集体主义的社会，而是个体主义的社会。

5. 政治体制：民主政治。尽管不同国家的民主政治的具体模式有所不同，但都属于现代民主政治体制。

6. 政治主权者：公民。这里尤须注意：所谓“国家主权”（national sovereignty）其实最终源于公民授权。

7. 治理方式：代议制度。这是现代民主政治的普遍形式。

8. 国际秩序：国族-国族交往体系。从理论上讲，国族之间平等；但实际上，这种国际秩序往往带有现代帝国主义色彩，即是一个或少数强势的国族国家在主导着世界秩序。

9. 核心价值观念：人权观念。“人权”（human rights）概念实质上指个人的权利，即是个体主义观念，所以也表达为“personal right”；这个概念的首要的、核心的观念就是个人的“自由”，其关键是划分“群己权界”<sup>①</sup>，特别是“权力”（power）与“权利”（right）之间的分界。

## 二、国民政治儒学的儒学史背景：儒家政治哲学的历史形态

与上述社会时代的历史变迁相一致，儒家政治哲学具有不同的历史形态：

### （一）王权时代的儒家政治哲学：王国政治儒学

---

四川大学出版社 2006 年版，第 40 页。

<sup>①</sup> 严复：《群己权界论》，上海：三联书店 2009 年版。此书是约翰·穆勒（John Stuart Mill）《论自由》（On Liberty）的汉译本，由上海商务印书馆初版于 1903 年。

诚然，王权时代，即夏商西周时代，还没有所谓“儒学”，但此所谓“儒学”只是说的一个思想学术派别，它确实是在春秋末期才由孔子创立；然而儒学作为一种更宏大意义的文化传统，并非始于孔子，至迟可追溯到周公。这就是为什么孔子自称“述而不作”、总须“梦见周公”的缘故。<sup>①</sup>因此，儒学古称“周孔之道”。在这个意义上，王权时代的儒家政治哲学以周公的政治儒学为代表，不妨称为“王国政治儒学”。

周公的政治儒学应当分为两个层面去看：一个是儒家政治哲学的一般原理的层面，他初步建立起了儒家的一套“仁→义→礼”的社会正义论，已有专文讨论，兹不赘述；<sup>②</sup>另一个则是应对宗族王权时代的当下社会政治问题的层面，这也就是传统所谓“周公制礼作乐”。所谓“制礼”，就是根据上述一般原理，制定王权时代宗族社会的社会规范及其制度。尽管传世《周礼》未必周公亲作，其所记叙的内容也未必是西周制度的史实，但其所载的那些社会制度规范确实保留了西周制度的一些内容，这种西周制度，与秦汉以来的王权帝国制度是大不相同的。<sup>③</sup>

这里顺便谈谈“王道”这个如今在儒学界颇为时髦的概念。按照中国传统的名副其实的原则，我们可以问：这里所谓“王”究竟是指的什么呢？肯定不是秦汉以来的皇权帝国时代的“王”，因为这种“王”并非天下宗主，他们根本没有资格去行什么“王道”。那么，是指的王权时代的“王”吗？若是如此，他当然有资格行“王道”，但这样的“王道”是指的王权时代的封建社会制度规范，自然不能适用于现代性的社会。现代的儒家，为什么非要用“王道”这样的名不副实、容易导致复古误解的名目呢！

## （二）第一次转型期的儒家政治哲学

事实上，“王道”的观念产生于王权衰落的春秋战国时期，其语境是当时的“王霸之辨”。而我们注意到，孟子并不尊崇西周王室的正统地位，而是到处劝人称王，实质上是称霸，尽管其称霸的途径是通过“仁政”。不仅孟子，孔子就是赞赏霸道的，例如称赞“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下”，从而赞叹管仲“如其仁！如其仁！”<sup>④</sup>这其实是当时的社会历史大趋势，即从王权社会向皇权社会转变。纵观整个战国时期的儒家政治哲学的发展过程，其实就是逐步往这个方向走的。

这个时期的儒家政治哲学，荀子集其大成，这不消说。荀子不仅“继往”，而且“开来”，开出了以韩非为代表的法家。韩非其人，可谓“皇权专制的总设计师”；他的政治哲学，就是皇权帝国的政治哲学。但如果以为韩非的思想跟儒家毫无关系，那就既不符合韩非的师承关系的实际，也不符合韩非本人的思想实际了。在这个问题上，汉儒倒是看得比较清楚：“法家者流，盖出于理官，信赏必罚，以辅礼制。《易》曰‘先王以明罚飭法’，此其所长也。及刻者为之，则无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治，至于残害至亲，伤恩

<sup>①</sup> 《论语·述而》。

<sup>②</sup> 参见黄玉顺：《“民本”的“人民主权”实质及其正义原则——周公政治哲学的解读》，《河北学刊》2010年第3期；人大复印资料《中国哲学》2010年第7期全文转载。

<sup>③</sup> 参见黄玉顺：《“周礼”现代价值究竟何在——〈周礼〉社会正义观念诠释》，《学术界》2011年第6期。

<sup>④</sup> 《论语·宪问》。

薄厚。”<sup>①</sup>这就是说，法家本来是“辅礼制”的，不仅韩非，其他法家、例如商鞅亦然；<sup>②</sup>只是其中有些人走得太偏了，以至于“去仁爱”，背弃了儒学的根本。但无论如何，法家在一定意义上是与儒家一致的。

### （三）皇权时代的儒家政治哲学：帝国政治儒学

所以，人们称汉代、乃至整个皇权帝国时代所奉行的意识形态是“阳儒阴法”，这种说法尽管不无道理，但其前提却是把法家和儒家截然对立起来了。然而，“汉承秦制”，乃至自秦代至清代的整个中华帝国在本质上都是“秦制”，而所谓“秦制”是什么呢？就是秦始皇所开创的皇权专制的帝国政治制度。而无可辩驳的是，这个制度获得了儒家的支持和论证，这一系列论证是在汉儒手上完成的，即：一方面是“制度的儒家化”，一方面是“儒家的制度化”<sup>③</sup>，儒学与法家所倡导的皇权专制制度捆绑在一起。换句话说，韩非的皇权专制的制度设计不仅获得了秦始皇的青睐，还获得了后来儒家的普遍支持，怎么能把法家和儒家截然对立起来呢？所以，从汉代到清代的儒学，其主流均可谓“帝国儒学”。这其实是那个时代的生活方式的要求，儒家“顺天应人”，顺应了时代要求。

### （四）第二次转型期的儒家政治哲学

然而这也意味着：如果时代变了，生活方式变了，儒学还得自我变革。果然，宋明以来，中国社会开始了第二次大转型，即由前现代的生活方式转向现代性的生活方式，工商发展，城市繁荣，出现了市民生活方式，这就是中国“内生现代性”（inherent modernity）的土壤。整个帝国时代，以“盛唐”为分界，此前是上升期，此后是衰落期。此所谓“衰落”是指的帝国的衰落（尽管其间也有一些“中兴”）；而就现代性因素的成长来看，却正是生长期。与此相应的，便是儒学自身的再次转型，即开始产生具有现代性因素的儒学，我对此已经有文章加以论述。<sup>④</sup>儒学的现代转型，至迟在阳明后学中就已出现了，例如我所经常提到的以王艮为代表的泰州学派。这类儒学在政治哲学上的体现，最典型的就是黄宗羲的政治儒学，尤其是他对君主专制的帝国制度的反思与批判，认为“为天下之大害者，君而已矣”<sup>⑤</sup>。可惜中国社会的第二次大转型、及其伴随的儒学现代转型实在太漫长、太坎坷了！

### （五）民权时代的儒家政治哲学：国民政治儒学

尽管漫长而坎坷，但儒学现代转型的历史进程毕竟并没有停止，而且在逐步深入。最近的高峰，就是经过新文化运动洗礼而兴起的20世纪“现代新儒家”。——老实说，至少在政治哲学层面上，今天的所谓“大陆新儒家”实在不能望其项背，甚至出现某些逆流，前景堪忧。

---

<sup>①</sup> 班固：《汉书·艺文志·诸子略》。《汉书》：中华书局1962年版。

<sup>②</sup> 参见黄玉顺：《仁爱以制礼，正义以变法：从〈商君书〉看法家的儒家思想渊源及其变异》，《哲学动态》2010年第5期。

<sup>③</sup> 干春松：《制度儒学》，上海人民出版社2006年版，第3-4页、第4页。

<sup>④</sup> 黄玉顺：《论“重写儒学史”与“儒学现代化版本”问题》，《现代哲学》2015年第3期。

<sup>⑤</sup> 黄宗羲：《原君》，见《明夷待访录》，中华书局2011年版。

现代新儒家的现代政治哲学，最突出的无疑是张君勱的学术。张君勱的政治儒学，可以说是某种类似新自由主义（New Liberalism）的思想、某种社会主义的观念、某种民族主义的情结与他在儒学方面的“新宋学”相结合的结果。张君勱的政治儒学尽管存在着种种问题，但他毕竟无愧为“中国宪法之父”。作为儒家政治哲学的一种现代形态，张君勱的政治儒学可以归入“国民政治儒学”的范畴；换言之，国民政治儒学在某种程度上已经是一种历史事实，不仅张君勱，还有徐复观等其他儒家学者。但这里也应当指出：在儒学与现代政治哲学的深度融通上，张君勱等人还做得远远不够，在这个意义上，可以说“国民政治儒学”还是一种尚待建构的理论。

### 三、国民政治儒学的儒学原理依据

儒家政治哲学尽管历经上节所论的时代转换，但正所谓“万变不离其宗”，那么，这种一以贯之的东西是什么呢？那就是《孟子》开宗明义所讲的“仁义而已”<sup>①</sup>。这就是我们这里要讨论的“儒学原理”问题。

所谓“政治”，就是在特定的制度安排下的公共活动。凡是涉及公共事务的社会活动，均属政治；而公共事务（public matters）与私人事务（private matters）的分界，是由社会制度来确定和保障的。所以，政治哲学的首要议题就是制度安排问题；而这个问题所属的学科领域，就是正义论（theory of justice）。例如罗尔斯（John Rawls）的《正义论》（*A Theory of Justice*）就是一部政治哲学著作，他开宗明义讲：“正义是社会制度的首要价值，正像真理是思想体系的首要价值一样。”<sup>②</sup>

当然，罗尔斯的正义论其实只是西方现代正义理论，即仅仅是针对现代性的生活方式下的制度安排问题的，并不具有普遍的理论意义。<sup>③</sup> 普遍的正义理论，能够解释古今中外所有一切社会制度安排问题。例如儒家的正义论——“中国正义论”<sup>④</sup>，旨在提供一套用以解释不同历史时代的社会制度安排及其时代转换的原理。

社会制度的时代转换，孔子称作“礼”之“损益”<sup>⑤</sup>。所谓“礼”，就是一个社会共同体的一整套的社会规范建构及其制度安排，诸如王权时代的封建列国制度、皇权时代的专制帝国制度、民权时代的自由民主制度。这样的制度规范系统实体，叫作“礼制”；其外在的仪式性表现形式，叫作“礼仪”；而其背后的价值尺度，则叫作“礼义”（这里的“礼义”不是说的并列的“礼”和“义”，而是说的“礼之义”）。

所谓“礼义”，其实就是正义论中的正义原则（principle of justice）。这是因为这样一个逻辑：我们根据什么来建构或选择社会规范、社会制度？或者说，建构或选择制度规范的价值根据是什么？那就是“义”，亦即正义原则。所以，儒家正义论的最核心的理论结构就是“义→礼”（正义原则→社会制度），

<sup>①</sup> 《孟子·梁惠王上》。

<sup>②</sup> 罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社 1988 年第 1 版，第 3 页。

<sup>③</sup> 参见黄玉顺：《作为基础伦理学的正义论——罗尔斯正义论批判》，《社会科学战线》2013 年第 8 期。

<sup>④</sup> 关于“中国正义论”，参见黄玉顺：《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》，安徽人民出版社 2013 年版；《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》，东方出版社 2015 年版。

<sup>⑤</sup> 《论语·为政》。



亦即孔子所说的“义以为质，礼以行之”<sup>①</sup>。历史地变动的是“礼”（社会规范及其制度）；而这种变动所根据的恰恰是不变的“义”（正义原则）。

问题在于：社会规范及其制度为什么需要转变？中国人为什么要从王权制度转变为皇权制度、进而要从皇权制度转变为民权制度？答案是：生活方式的转变。从王权制度转变为皇权制度，是因为从宗族生活方式转变为了家族生活方式；从皇权制度转变为民权制度，是因为从家族生活方式转变为了市民生活方式。这些问题，本文第一节已经讨论过了。

所以，儒家正义论的正义原则之一就是“适宜性原则”，即：社会规范及其制度必须适应于一个时代的基本生活方式。这也正是汉语“义”字的一个基本含义：“义者，宜也。”<sup>②</sup> 我们之所以建构或选择某种制度，是因为我们判定这种制度是适宜的、适当的、恰当的、等等，即适应于当下的基本生活方式。

儒家正义论的另一条正义原则是“正当性原则”，即：社会规范及其制度必须是正当的。这是汉语“义”的另一个一个基本含义，即“正”，恰如孟子所说的“义，人之正路也”<sup>③</sup>。我们之所以建构或选择某种制度，是因为我们判定这种制度是正当的。那么，何谓正当？在儒家思想中，这一点是非常明确的：仁即正，不仁即不正。故孟子说：“仁者如射，射者正己而后发”<sup>④</sup>；“爱人不亲，反其仁……行有不得者，皆反求诸己；其身正，而天下归之”<sup>⑤</sup>。这就叫作“居仁由义”：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”<sup>⑥</sup> 这也就是“仁→义”的理论结构，所以孟子才说：儒家的政治，不过“仁义而已”<sup>⑦</sup>。

要注意的是：这里所说的“仁爱”不是所谓“差等之爱”<sup>⑧</sup>，而是“一体之仁”<sup>⑨</sup>，亦即博爱。“博爱”本是儒家的话语，如韩愈所讲的“博爱之谓仁”<sup>⑩</sup>；后来用以翻译西语的“fraternity”，以至久假不归。儒家所谓“博爱”不是“fraternity”（兄弟情谊），而是普遍之爱（universal love）；这种本真情感作为“一体之仁”，是对“差等之爱”的超越，这就是正当性原则的要求。

这样一来，我们就得到了儒家正义论的核心理论结构，即：仁→义→礼。换言之，这个理论结构是：仁爱精神→正义原则→社会制度。对于儒家来说，“仁→义→礼”是一套普遍的原理，其中“仁”与“义”作为根本的精神与原则乃是不变的，而“礼”作为具体的社会规范与社会制度则是历史地变动的。总起来说，儒家政治哲学原理、即儒家正义论的基本内容就是：出于博爱的动机（正当性），根据生活方式的实情（适宜性），来选择或建构社会规范及其制度。

由此可见，促使社会制度变革的基本原因，乃是生活方式的转变。

<sup>①</sup> 《论语·卫灵公》。

<sup>②</sup> 《礼记·中庸》。

<sup>③</sup> 《孟子·离娄上》。

<sup>④</sup> 《孟子·公孙丑上》。

<sup>⑤</sup> 《孟子·离娄上》。

<sup>⑥</sup> 《孟子·离娄上》。

<sup>⑦</sup> 《孟子·梁惠王上》。

<sup>⑧</sup> 见《孟子·滕文公上》孟子与墨家夷子的辩论。

<sup>⑨</sup> 王守仁：《大学问》，见《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社 1992 年版。

<sup>⑩</sup> 韩愈：《原道》，见《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，上海古籍出版社 1986 年版。

## 四、国民政治儒学的基本特征

对于政治哲学来说，在生活方式的转变所导致的一系列转变中，最关键的是社会主体的转变、政治主体的转变，例如从王室宗族转变为皇室家族，进而从皇室家族转变为个体公民。在现代性的生活方式之下，作为社会主体的个人、政治主体的公民，就是我们这里所讲的“国民”。

### （一）国民的概念

中国近代最早提出一套比较系统的国民政治理论的是梁启超：<sup>①</sup>上面谈到的张君勱就是他的传人。梁启超是这样界定“国民”的：“国民者，以国为人民公产之称也。……以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之谓国民。”<sup>②</sup>又说：“有国家思想，能自布政治者，谓之国民。”<sup>③</sup>仔细体味这样的“国民”概念，不难发现它同时含有两层意谓：一层意谓是集合性概念，对应于“nation”（全体国民），这个英文词还可以翻译为“国家”或“民族”；而另一层意谓则是个体性概念，对应于“citizen”（公民）或“civilian”（市民）等。

这与梁启超及近代诸贤引进现代“国家”概念有关。他们用汉语“国”去翻译“nation”，一方面继承了汉语“国”的古代意义，另一方面又赋予了现代性意义。

就古代意义论，“国”有两个基本含义：一指城市，即与“野”相对，例如“国人”与“野人”的划分。作为城市的“国”又称“邑”，许慎说：“邑：国也。”<sup>④</sup>《甲骨文字典》说：“国”字的“口象城郭之形。”<sup>⑤</sup>二指政治实体，此即所谓“国家”（state），如许慎讲：“国：邦也。”<sup>⑥</sup>“国”的同源字“或”，许慎解释：“或：邦也。从口、从戈，以守一。”<sup>⑦</sup>这里的“戈”意味着武装守卫国境；而“口”则兼有城郭和国境的含义。

赋予这两个基本含义以现代性，就是：作为现代国家的“国族”（nation）（通常译为“民族国家”）；而现代化进程伴随着城市化过程，所以“公民”本义是指“市民”。然而无论如何，汉语“国”或“国家”、“国民”更具集合的整体主义色彩。例如“国民党”通常译为“nationalist party”，即取义于“nation”，带有整体主义、集体主义色彩，换言之，即带有“民族主义”或者说“国家主义”色彩（这两者是同一个词 nationalism）。梁启超还提到“人民”概念，其实这个概念也带有整体主义或集体主义色彩，因为它是一个集合概念，对应于“people”，而“people”这个词不具有个体的“公民”和“市民”的意谓，故不能翻译为我们这里所说的“国民”。

问题的关键，在于理解“国民”概念的两层意谓之间的关系，即集合性的“nation”（国族、民族国家）和个体性的“citizen”（市民、公民）或“civilian”

<sup>①</sup> 参见李德成：《梁启超国民政治论》，《西安电子科技大学学报》（社会科学版）2005年第4期。

<sup>②</sup> 梁启超：《梁启超选集》，上海人民出版社1984年版，第217-218页。

<sup>③</sup> 梁启超：《新民说》，辽宁人民出版社1994年版，第68页。

<sup>④</sup> 许慎：《说文解字·邑部》。《说文解字》，大徐本，中华书局1963年版。

<sup>⑤</sup> 徐中舒：《甲骨文字典》，四川辞书出版社1998年版。

<sup>⑥</sup> 许慎：《说文解字·口部》。

<sup>⑦</sup> 许慎：《说文解字·戈部》。

（市民、平民）之间的关系。以集合性观念优先，那是所有一切前现代的政治观念的一个基本特征；而这也就意味着，现代性的政治观念的对应特征，乃是以个体性观念优先。这就是说，在“国民”这个合成词中，“民”优先于“国”；在“人民”这个合成词中，“人”优先于“民”，而这个“人”，乃是个体性的公民。这就是本文所提出的“国民”概念。梁启超的第二个界定“有国家思想，能自布政治”，更为接近于这样的“国民”概念：有国家观念的人是指的公民个人；能政治自主的人同样是指的公民个人。

## （二）国民政治的基本内涵

我们所谓“国民政治”（civic politics），其实也就是现代性的政治；这种政治渊源于现代性的生活方式，以作为现代社会主体的国民为政治主体。如果套用林肯《葛底斯堡演讲》（the Gettysburg Address）“民有、民治、民享”的说法，那么，“国民政治”不是说的林肯所谓“the government of the people, by the people and for the people”，而是说的“the politics of the citizens, by the citizens and for the citizens”，即是“国民所有，国民所治，国民所享”。这可以称为一种新的“三民主义”（the three doctrines of civic politics）。

### 1、国民所有：国民掌握权力

这是“三民”的根本所在：一切公共权力属于国民。这就是说，一切政治权力，包括制宪权、立法权、行政权、司法权、对外主权等等，都是国民的权力。这与前现代的政治主体是不同的，即掌握公共权力的不再是王室宗族、皇室家族。这就是“民主”的第一层涵义：国民主权（civic sovereignty）。

### 2、国民所治：国民治理国家

这是上述“国民所有”的保障，即是“国民掌握权力”的实现：由国民来行使上述公共权力。没有“国民所治”，所谓“国民所有”就会落空。这就是“民主”的第二层涵义：国民治权（civic governing）。

当然，国民治理国家并不意味着一切公共事务都由全体国民亲力亲为，因为那是不可操作的；所以需要建立国家机关（state organs），包括权力机关、行政机关、审判机关、检察机关及军事机关等。换句话说，国民治理国家基本上是间接治理，尽管也不完全排除在特定情况下的直接治理。但这种间接治理之所以仍然属于国民治理，乃在于一切国家机关及其政治活动都来自国民的授权，这就根本区别于王权政治和皇权政治的国家治理。实现这种授权的根本制度设计，众所周知，就是民主选举制度。

### 3、国民所享：国民享有利益

这是“国民所治”的目的所在；换言之，一切政治活动都以国民的利益为目的。谈到“利益”（interests），这就涉及了“权利”（rights）的概念。显而易见，权利必定是落实在个体身上的，所以上文曾谈到，“人权”实质上是指的国民个人的权利。因此，“国民所享”所涉及的不仅是“民生”、“福利”问题，而首先是个人“自由”问题，亦即严复所说的“群己权界”问题：其所谓“权”包括权利和权力；其所谓“己”当然是说的国民个人；但其所谓“群”却不是说的国民群体，而是说的公共权力。说到底，自由的问题就是国民个人的权利与国家的公共权力之间的关系问题。政治哲学的核心问题归结为“权利”与“权力”的关系问题：“国民所有”“国民所治”意味着国民的权利（包括权力）决定着国家的公共权力；而“国民所享”则意味着公共

权力的目的所在就是国民的权利。这是所谓“积极自由”应有之义。而“权界”所强调的则是问题的另一方面，即所谓“消极自由”，亦即公共权力和私人权利的分界，公共权力不得侵犯私人权利。

这“三民”不免令人想起儒家的“民本”传统。所谓“民本”，即以民为本，实际上有两个不同层面的意义。(1)“民本”的一层意义是就前现代的王权或皇权而言的，其典型是“载舟覆舟”的比喻。《荀子·王制》：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”<sup>①</sup>显然，这里的“水”不是目的，“舟”才是目的；在以王室宗族或皇室家族为政治主体的时代，“民”不是目的，而只是“行舟”的手段，“君”才是目的。这种意义的“民本”，见于《尚书·五子之歌》：“民惟邦本，本固邦宁。”<sup>②</sup>在这个意义上，绝不能将“民本”讲成民主。(2)但“民本”还有另一层更深层而普遍的意义，涵盖了上述第一层意义的“民本”和现代“民主”的观念，即是以人民为目的；<sup>③</sup>具体到现代性的国民政治儒学，“民本”意味着以国民为目的。

综上所述，国民政治儒学乃是儒家政治哲学的现代形态，它是中国社会历史发展、现代转型的时代产物。

---

<sup>①</sup> 《荀子》：王先谦《荀子集解》，《新编诸子集成》本，中华书局1988年版。

<sup>②</sup> 《尚书》：《十三经注疏·尚书正义》，中华书局1980年版。

<sup>③</sup> 参见黄玉顺：《“民本”的“人民主权”实质及其正义原则——周公政治哲学的解读》，《河北学刊》2010年第3期。