

# 儒家领袖与儒家民主<sup>1</sup>

安靖如

维思大学 (Wesleyan University)

田旭译

## 摘要:

儒家民主主义者认为, 如现代儒家政治体必须从君主制转变到宪政民主一般, 必须对儒家政治领袖的角色进行反思。这并不意味着现代儒家必须摒弃传统儒家视野下的领袖观。然而, 尽管在现代民主儒学的新背景下, 一些关键的儒家见解在某种程度上呈现出了新意涵, 但这些洞见的传统内涵依旧重要。在陈祖为 (Joseph Chan) 和陈永政 (Elton Chan) 新作的基础上, 我首先大致勾画了传统儒家观念中启发型领袖的轮廓。其次, 我解析并批评了慈继伟对于基于“认同模式”主体性的儒家领袖观与民主不相容的论断。第三, 我用自己作品《进步儒学》中的一些观点来论证了现代儒家需要通过拥抱人本民主, 而不是民本威权主义, 来解决传统儒学中的张力。在最后的结论中, 我明确解释了为什么儒家民主仍然需要政治领袖来扮演那些本着传统儒家领袖精神的角色。

## 关键词:

儒家, 领袖, 民主, 进步儒学, 民本

子曰: 为政以德, 譬如北辰, 居其所而众星共之<sup>2</sup>。

## 1. 引言

关于儒家领袖启发性的, 近乎于魔力的人格的许多著名形象似乎都与民主的所有概念南辕北辙。一些现代儒者对这一距离额手相庆, 认为现代儒家政体应实行精英统治, 并且人们应该以传统的方式来尊崇这些统治精英。相较而言, 儒家民主主义者则认为, 如现代儒家政治体必须从君主制转变到宪政民主一般, 必须

---

<sup>1</sup> 我感谢参加“东北亚民主领袖概念工作坊”的各位与会者在会上富有成效的讨论, 同时也感谢Max Fong在编辑上的帮助。

<sup>2</sup> 《论语·为政篇》。

<sup>3</sup> 贝淡宁 (2015) 详尽论述了一套受到儒家思想启发的尚贤政治制度。

对儒家政治领袖的角色进行反思。这并不意味着现代儒家必须摒弃传统儒家视野下的领袖观。然而，尽管在现代民主儒学的新背景下一些关键的儒家见解在某种程度上呈现出了新意涵，但这些洞见的传统内涵依旧重要。在这篇文章中，我将对这一民主视野中的领袖概念进行详述并辩护。我将分四步进行讨论。首先，在陈祖为 (Joseph Chan) 和陈永政 (Elton Chan) 著作的基础上，我大致勾画了传统儒家观念中启发型领袖的轮廓。其次，我解析并批评了慈继伟对于基于“认同模式”主体性的儒家领导观与民主不相容的论断。第三，我用我自己的作品《进步儒学》中的一些观点来论证了现代儒家需要通过拥抱人本民主，而不是民本威权主义，来解决传统儒学中的张力。在最后的结论中，我明确解释了为什么儒家民主仍然需要政治领袖来扮演那些本着传统儒家领袖精神的角色。

## 2. 启发型领袖

让我们先来看看陈祖为和陈永政在新著《儒家与政治领袖 (Confucianism and political leadership)》中对于传统儒家领袖观念简明而又宽容的论述。在他们看来，儒家领袖观念具有四个关键特征：（1）它取决于统治者与被统治者之间的纽带；（2）它基于领袖在何以成人方面的超凡卓群；（3）领袖是启发性的，这在于其伦理权威以榜样而非强制的方式赋予其领袖资格；（4）政治领袖，而非政治制度，才是政治秩序的基础。我将会逐一审视这些特征，并考察该领袖模式之所以与民主不相容的缘由。

在两位作者 (指陈祖为和陈永政，后同) 看来，政治领袖的真实权威并不仅仅来源于其能够提升人民的福祉，而且还在于“人民对于他的统治心甘情愿的接受。也就是说，领导的权威并不仅仅应在表面和形式上被证明是正当的，同样还应内在地通过一种基于互相承诺的方式来构建。这种双方的相互承诺表现为统治者承担关怀民众的义务，以及人民对其心甘情愿的接受” (Chan & Chan, 2014: 58)。《论语·颜渊篇》之七或许就是对这一观点的最好诠释：孔子说，食物和武器均是善政的关键，但人民的信赖才是最为重要的，人无信不立。两位作者还引用了论语中的其他论述来巩固“人民乐意追随好的领袖”这一观点。毫无疑问，人民对领袖的接受在儒家政治思想中扮演了一个重要角色。在第四节中我将会质疑该观念中的一个视角，即人民是否是“心甘情愿接受”这一行为的主体。现在让我们接着对他们的其他论述进行分析。

如两位作者恰当地指出，儒家领袖并不依赖于某一特殊的天赋才能。一位伟大的领袖能够在所有人之所以为人的最为平凡的面向上均表现得相当出色 (Chan & Chan, 2014: 61)。作者们提供了一份很长的领导素质清单 (如具有宽容、仁慈、强壮，勤勉等特质)，并将这些素质评价为：

**“日常使用的形容词，且几乎所有人都或多或少都具有的素质。领袖和普通人之间的区别其实就简单地在于前者坚持实践这些美德，而后者则没有；而领袖和有德行的普通人之间的区别仅仅在于前者履行公职，而后者则**

---

<sup>4</sup> 子贡问政。子曰：“足食。足兵。民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，於斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，於斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”(译者注)

并没有”(Chan & Chan, 2014: 62)。

总之，如之前所提到的（官民）双向承诺的重要性，作者们认为领袖与民众间具有相当程度的连续性。

在他们看来，构建在自愿接受以及出色的共享人伦素质之上的领袖概念是发人深省和励志的。人民不仅仅会赞同他们的领袖，同样还会将他当做模范和榜样。我们可以从论语中找到许多描述这个想法的陈述，如《论语·子路篇》中说到，子曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”两位作者将该机制解释为：

**当人民追随他们的领袖时，他们不仅从领袖处接受指令，同时还遵从领袖的判断。人民这么做的原因是在于他们相信他们的领袖比他们自身更有德行。因此，领袖所行使的权威不仅仅是制度性的，同样还是道德性的（Chan & Chan, 2014: 63）。**

换句话说，该机制在于启发民众自愿地去为更为广阔的善而行动。

儒家强调领袖启发能力的另一层含义在于对于制度的怀疑。通过对儒家发展史上思想家的分析，两位作者认为儒家对制度的怀疑是基于两个基本原因：（1）制度是僵化的，且无法依据具体情境进行必要的调整。相较而言，只有道德卓越的领袖才能够在具体的情境下做出正确的决断；（2）制度在制约不太道德的领导时，其作用往往有限。这一担忧或许构建于儒家广为人知的非讼传统之上，但是两位作者从十七世纪儒家顾炎武的思想中找到了详尽且清晰的证据：“当制度较为纷繁复杂时，那些奸佞而狡猾的人往往能够，如市场上的商人一般操控制度。此时即便存在有德行之人，他们也无法来制止或纠偏这一情况”（Chan & Chan, 2014: 60）。

在两位作者对制度的两个担忧的基础之上，笔者认为还可以加入第三个维度的论证。也就是说，至少一些种类的制度（如刑法典）是无法做到去激励人们的道德进步，毋宁说进而去促使人们自律（或者说去回应统治者的启发）。然而，如果我们审视《论语·为政篇》对这一观点广为人知的表述，那我们马上就会发现事情并非我所论述的这般简单。

**子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”**

道之以德优于道之以政这一观点是与我们目前所讨论到的儒家思想相一致的。但是我们必须注意到文本所强调的“齐之以礼”。礼指代广泛的形式化的人类活动，从国家庆典到生活礼仪（如葬礼）再到日常社会实践。儒家并不仅仅依赖于启发性的领导力，同样还需要借助礼来规训我们的行为。儒家同时还认为，礼有助于改变个人性情。

确实，两位作者在论证儒家强调领导力胜过制度这一观点上并无过错，但我们还应该重视那些儒家所依赖的用来培养和选拔贤德领袖的制度。除了礼，那些被认为由具备出众美德和洞见的圣贤所著的经典正统文本可作为次要类型的制度。熟练掌握这些文本、将其价值内化于自身、并转型与升华自身这一过程是成德的核心手段。因此，通过基于这些文本的考试来选拔较贤德的继任领袖就是可行的。总之，儒家从未认为政治的运转可单独依赖于启发型的领袖；优秀领导力

的运作依赖于一系列背景制度的支撑和推进。这一观点将会是我论述儒家民主中领袖角色的核心要素之一。

让我们通过反思传统儒家领导模式与民主相关联的一些方式，来简要地对这一小节进行总结。（1）尽管存在一些问题，但“自愿接受”与民主概念目前为止似乎相容。（2）尽管两位作者对于“民-人”张力的轻描淡写可能存在问题，但领袖具有出众的平凡素质这一观念与民主是相容的。这一观念暗指公民具有成为领袖的潜质。（3）尽管接下来我们会简要地分析慈继伟对于由领袖所主导的官民关系的本质的反对，启发型领袖似乎仍与民主政治相容。（4）就算我们将对制度的态度解释为我在上一段近末尾处所建议的那般，儒家对制度的敌对仍是一个问题。尽管某些现实制度可能存在问题，但是关于制度（在政治过程中）的作用却不一定存在问题。

### 3. 身份认同（身份辨识）

若基于上文中所分析的传统儒家领导模式，那么将其吸纳进民主政治框架的阻碍相对而言较低。也就是说，尽管传统儒家政治思想肯定是非民主的，但若我们对民主与儒家怀抱互为独立的认同，那么二者间基本的相容性就意味着去构建一个结合二者的理论是可能的。<sup>5</sup>一如我接下来将会讨论到的，不但有很好的理由去坚信儒家与民主不仅仅相容，而且民主还是实现儒家深远目标的必需品。为了进一步审视民主的必要性，我尝试从慈继伟(Ci Jiwei)的著作《改革时代的道德中国(Moral China in the Age of Reform)》的核心观点中找到论据。吊诡的是，慈继伟认为儒家在深层次上的非民主的。但这一观点却能够帮助我们解释为什么儒家必须向民主演进。

《改革时代的道德中国》是一本广博的著作。在本节中，我仅仅选取其中的一个面向，即其在“自由与身份认同(Freedom and Identification)”这一章中的主要观点，来展开讨论。慈继伟的核心概念是主体性，在他看来，主体性是我们用来影响周身世界的自知能力，其取决于某些价值和实践的稳定性，并且这些价值和实践的稳定性反过来依赖于某些社会和物质现实的客观安排(2014: 93)。慈继伟将这些稳健的价值和实践模式视作“道德文化”，并关注于对比两种类型的主体性以及伴随而来的道德文化：一面是个人主义和凭借自由而来的主体性，另一方面是儒家和凭借身份认同而来的主体性。鉴于本文需求，我在这里将集中讨论后者。慈继伟在身份认同模式中这样写道：

**被赋予价值的根源，或至少是获取价值的手段，在于一些被普罗大众所认同的权威或者榜样。只有通过这个身份认同过程，大众才能据此和善或正当处于一种合适的关系中，并获取完备的动机来按照善和正当的相应要求行动 ( Ci, 2014: 94 )。**

慈继伟强调“个体必须在充分自愿时才可进行身份认同：个体必须（主观上地）想要去进行身份认同。因此个体自由意志的存在是基于自我否定的行为而被预设，或者说被尊崇”(Ci, 2014: 95)。然而，“榜样个体据称在他所作为榜样的关系中，与他人是直接的关系。普罗大众只有通过这一模式…才能认识到传统和社群…的真实意义。出于同样原因，以对榜样的身份认同的形式来被确立为模板”(Ci, 2014: 98)。<sup>6</sup>

<sup>5</sup> 值得注意的是，陈祖为与陈永政在各自的其他作品中都对这一点有进一步的论述，认为儒家和民主（陈永政在其博士论文中主要论述了共和主义）互为启发与借鉴，因此二者的结合较之于任何一方都更为优越。

<sup>6</sup> 也就是说，只有榜样个体才能和理想有直接关系。（译者注）

这一观点与陈祖为等的“启发型领袖”概念在很多方面均比较相似。根据“启发型领袖”概念，领袖通过启发民众使他们自愿地根据更广阔的共善而行动。在两类概念中，民众行为的动力均在于自愿而非受迫。慈继伟针对这一观点所提出的看法在于人民所唯一能实现善的路径在于通过认同其领袖的观念（或者也可被解释为是受到领袖的启发）。在这种情况下，可直接实现善的领袖和仅能有限地触及善的民众之间就处在一个决定性的等级区分。民众，即被统治者，因此并无法对何者为善进行自由选择；他们拥有的唯一选项在于是否与其领袖在认同上保持一致。慈继伟认为这仍是一种形式的主体性，但在此种形式的主体性中，人们无法践行关于什么是善的独立判断。如果这是对儒家道德文化的正确描述，那么可以想见这一价值和实践系统将永远地把民主排斥在外。

在这一点上，拥护儒家民主可能性的学者可以有两个选择。一方面，我们可以论证慈继伟对于由儒家道德文化开启的主体性的描述是错误的。这是我期待陈祖为他们采取的路径，因为他们对统治者和人民之间的连贯性的强调（例如，他们强调统治者美德的平凡性）暗示着他们会否认统治者和人民之间的等级差别。而这正是慈继伟所依赖的理论根基。确实，儒家正统中包含有许多著名的关于人皆可为尧舜的论述。我将在接下来的部分对这一概念进行进一步探讨。

然而，慈继伟所提出的身份认同模式并非是对儒学的断章取义。儒家经典正统，毋宁提帝制中国的政治实践，同样包含压制大众主体性的证据。这些论述与慈继伟的观点颇为相似。其中最为著名的一段在于《论语·泰伯篇》中，子曰：“民可使由之，不可使知之。”这个论断与慈继伟所论述的“人们只能认同或追随某一种善的模式，而无法凭借自身去理解善”的观点颇为相符。

对于人民情状的更为彻底的解释来自于《孟子·万章上》，对该文本的解读同样可以与慈继伟的观点保持一致。这一文本值得进行整段引用：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”

孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”

“然则舜有天下也，孰与之？”

曰：“天与之。”

“天与之者，谆谆然命之乎？”

曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”

曰：“以行与事示之者，如之何？”

曰：“天子能荐人於天，不能使天与之天下，诸侯能荐人於天子，不能使天子与之诸侯；……昔者尧荐舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：‘天不言，以行与事示之而已矣。’”

曰：“敢问：‘荐之於天而天受之，暴之於民而民受之，’如何？”

曰：“使之主祭而百神享之，是天受之，使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与之……泰誓曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之谓也。”

这一论述中包含两个关键概念。首先，在证明天对于受举荐的统治者的接受这一过程中，人民扮演了关键的角色。这并不是说我们可以绕过人民的行为，如通过占卜，来知晓天命。妥善地对待人民不仅仅是统治者的责任，更是在最初情况下将权威合法化的必要条件。相反，一个对人民极为残暴的君主（至少是对文本的一种解释）会因此失去其合法性及权威。对于天意进行预测既不可行也不必须。如《孟子·梁惠王下》所论述的：

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”

孟子对曰：“于传有之。”

曰：“臣弑其君，可乎？”

曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”

由于暴虐地对待其子民，周失去了统治的合法性，不再享有被指定为统治者的天命，因此可以被推翻或处决。

通过将人民的根本性角色纳入进其权威体系，孟子使我们理解人们的利益诉求之所以会被后世后代的领袖认真对待的原因所在。人们对于他们福祉的满足不仅仅是好政策的目标，同样还是国家合法性的现实通道。（需要认清的是，在实践中，对人民利益的承诺往往未能得到落实，但是这一理想却是清晰的。）然而，对于人民的地位同样不应过于夸大。关键在于（我们的次要目的），领袖选择政策并付诸实践，而人民仅仅对其作出反应。换句话说，我们在此论述的与慈继伟对于凭借身份认同而来的主体性的理解是一致的。人民无法直接地看到或去选择善，他们需要通过一个领袖来行动：要么得当，要么失当地对善观念进行甄别与应对。因此，人民不是权威的根源所在，而是其表现。孟子既没有提供一套人民主权理论，他也没有提供一套大众权利理论（与对《孟子·梁惠王下》第八篇的常见解读相反）。人民并没有权利去推翻暴君。孟子说，可以想见人民会抵制坏的统治，并且人民也不应该因暴力地争取生活必需品而受到处罚。但是他却认为，只有谦谦君子，而不是普罗大众，才具有“恒心”。恒心能够使其即便在穷困的情况下也不会动摇自身的道德信条。孟子接着说道：“若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。明君并不会以罔民为荣。孟子继续解释道：“焉有仁人在位，罔民而可为也！”然而，人民的暴力叛乱仍然是犯罪，而不是正义的反抗。在《孟子·梁惠王下》第四篇中，孟子回答了“贤者亦有此乐乎？”的提问。孟子解释道：“有。人不得，则非其上矣。不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。”从这段话中，我们无法找到将愉悦当做一种权利的解释。若失去了享乐的机会，人民可预见地会抱怨。因为在孟子看来，那些执政者独自享乐的行为是错误的，因此人民抱怨就是正当的。综上所述：人民是统治好坏的可靠标示，但他们自身却无法行使选择权和主体性。权威的来源仍在于天。人民被当做温度计一般来度量统治的质量，并以此来指示合法权威的在位或缺位。

虽然在《孟子·告子上》第七篇以及《孟子·告子下》第二篇中，孟子均提到了“圣人与我同类者”与“人皆可以为尧舜”等著名观点。这些观点支撑了陈祖为等人所提出的“圣王是将普通美德发展到极致”，以及“如今任何人均可为领袖”等论断：

儒家认为这种领导力根植于全人类所共享的道德品质。在历史上，儒家认同此类领导力等级排序的基础在于经济繁荣。然而，这种现象应该被视作一种历时偶然。鉴于儒家的理论视角，只要一个人认识到她自身的到的本性，并且愿意发展成为道德上的模范榜样，那么任何人均可成为一个伟大的领袖（2014: 70）。

个体与圣人这两个身份具有连续性（换言之，个人具有成圣潜能）这一论断具有重要意义，慈继伟与我均对此无异议。但我们也同样认为，陈祖为等人所轻描淡

---

<sup>7</sup>《孟子·梁惠王上》第七篇。

写的“历史偶然性”其实暗指了儒家思想中更深一层次的张力。

#### 4. 儒家思想中的张力

我在上文中已经提到，根据慈继伟的论述，个人对领袖的认同应该基于自愿而不是强制。这一观点与陈祖为等人所强调的人民对领袖自愿接受的观点相一致。如慈继伟对这一自愿认同行为的本质进行了反思，他也同时认识到了儒家道德心理学内核的张力。这一张力的根源在于，在儒家理论中，自愿认同是一种自我修养。慈继伟写到：

在个人修身过程中，个人必须被假定为一个主体。可是个人必须尊从于一个榜样，并对那些个人应该通过自我修养而内化于自身的准则表示尊崇。也就是说，个人仅在某一面向，而不是其他面向上，被认做一个自由且理性思考的主体(2014: 99)。

他进一步论述到：

这对榜样的身份认同以及自我修行这两个道德律令构成了儒家思想的内在逻辑。在对儒家思想中的等级制元素与其关于人人均具有反思性的自我引导能力的论述进行比较时，将前者在某种程度上看做次要的或视之从属于后者的看法都是错误的。若一定要指出二者的区别，儒家的等级制维度其实更为根本。因为相较于仅作为全心全意的身份认同的预设和驱动条件时才起作用的个体行为，儒家等级制才是儒学身份认同模式主体性的直接表述(Ci, 2014: 100)。

这一论述指向其结论：

核心的挑战在于在道德文化层面和个人道德心理层面上来使这两种命令或成分得以结盟——一方面在关于的道德标准的设置上完全否认个人的权力，而另一方面个人在培养与对关涉他人的标准相一致的行为时具有不可或缺的角色。值得注意的是，尽管这两个成分在儒学正统中被分别地加以对待，但二者之间的辨证关系并没有被注意到，更别提被解决了。因此，被假定的意志力和身份认同能力总是濒临于超越自身，并省略了对强制身份认同第一性的需求，且这一逻辑并未被允许按照常规发展。我们一再地发现的都是没有说服力的折中办法——有且只有对个体主动性的仅够的承认 ( Ci, 2014: 101)。

慈继伟谈到一些儒家学者在努力解决这个张力方面已取得的一些进展，但他同样认为，即便是其中最为激进的言论，也并没有“跨出决定性的一步，在原则上与外部道德权威和榜样脱钩，并将道德权力直接归因于独立的道德主体。到最后，本可能成为中国版新教改革的突破完全并未受到儒家思想的关注，更不用提被儒学付诸实践了”（2014: 103）。

我之所以大段引用慈继伟原文，目的在于认为他所提出的挑战是现代儒家所要认真应对的。我相信我们能从慈继伟的论证中得出这个结论：如果儒家理论家想要将自我修养和身份认同之间的张力完全消除，那么他们将会面对完全消解儒家这一结局。最终得出的这个理论将不会是民主儒学，而根本就和儒学完全无关。

虽然我认为慈继伟对儒家内核中存在严重张力的判断是正确的，但是我同样认为他在判断这一张力时有些偏颇，进而导致他对于解决这一张力并发展出一套可行的现代民主儒学的可能性过于悲观。如上文所提到的，陈祖为等人认为这一问题与经济分层相关联。这一观点部分正确，但却不够有深度。这一问题在于人民在儒家中被定义为一个回应性的阶层。我认为若将自愿认可领袖归因于人民的说法有失公允，并且将人民看做进行自我修养的看法同样存在问题。人民对于领袖的信任和他们对领袖进行身份认同的结果的积极回应相关，此过程导致的进展在于一种内化了的羞耻感。该羞耻感的产生并非在于通过有意的自我修养，而是一种参与社会礼仪的副产品。

如果人民仅具有回应性，那么谁会是适合进行自我修养（成圣）的主体？让我们先看一下安乐哲(Roger Ames)和郝大为(David Hall)在之前对此做的区分<sup>8</sup>。我对孟子的翻译混淆了一组关键概念的区别：当孟子谈到“人民(the people)”的时候，他用的是“民”这一概念。当他谈到的是关于“全人类(all people)”的共同性的时候，他用的是“人”。我们可以通过将民呈现为“群众(the masses)”并将人呈现为“人们(persons)”来解释二者间的不同。安乐哲和郝大为提出民倾向于集体行动，并且早期对于民这一概念的使用带有强烈的盲目，愚昧和休眠等暗示。相较而言，人这一概念就被用来特指形容作为人类的一个具体的个人，并带有一些积极内涵。安乐哲和郝大为还论述到，一个个体“成为一个人，是自我修养和社会化过程赋予其特殊性的结果。”换句话说，“教诲使得一个个体从含混而笼统的民发展为具有个体性的人，并最终表现出具有仁这一权威型人格(Ames & Hall, 1987: 139-141)。尽管这一解释的某些方面目前被证明是存在争论的，但通过对这些争论进行切割，我们仍然可以接受其中基本的“人—民”区别来对前文所提到的张力进行解释。当人民被定义为个体的集、合而不是大众时，他们和尧舜就可被视为同类。

就算这一区分能够帮助我们更好地理解孟子的思想，但它仍然没有解决官民身份在主体性上的张力。一些机制似乎被当做系统性地将人民从民推向人。更进一步，当代思想家也许会发现可以将乌合之众的特征界定为无望地谦逊并且生活无法与外界产生联系。不需要成为一个激进的个体主义者都能够发现其中一些信息的缺失：孟子真的能从一个给定的农民的视角来对生活概念化吗？他针对人这一概念的普世主义论调提倡一种视角上的延伸以及伦理关怀的扩展，但是他的政治理想却过于狭隘而无法认真考虑大众个体的独特视角。孟子时常将统治者比作家长，但是难道家长不应该将每一个孩子都视作一个独特的个体（如孩子在抚育关系中向家长提出独特的需求），而是将他们视作仅有同意需求的群

---

<sup>8</sup> Stephan Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism*, Polity Press, 2012, p.40-41.



体吗？这些问题以及他们所指向的解决方案都驱使我们向民主儒学的方向前行。

## 5. 以人本民主舒缓主体性张力

通过审视儒家关于领袖角色的两个视角——一个大体上与民主相容而另一个则完全与民主相矛盾——现在轮到我来在这些论述的基础上对我为什么认为儒家必须经历转化并且拥抱民主的形式进行明晰的解释。我将分两步来进行我的论述：首先，对慈继伟对于儒家的一些论断，特别是关于政治和自由之间的关系进行反驳；其次，对人本民主与民本的威权主义间的不同进行简略描绘。在本文的结论部分，我将会解释为什么一个独特形式的儒家民主领袖概念对于成功的当代儒家政治而言仍然是基础性的。

如上文所提到的，我认同慈继伟关于儒家中存在张力的观点，但却不认为该张力产生于（通过身份认同的）一种主体性模式和对于自由的自我修养的要求，且二者均适用于所有人。相反，我认为问题存在于“对民的要求”和“对人的要求”之间悬而未决的张力。尽管我倾向于认为儒家经典拒绝赋予民这个群体任何整全形式的主体性概念，但去论述存在两种不同的，分别适用于人和民的主体性概念的做法也许是恰当的。即便如此，我的论点中的一个关键成分在于，对于人而言，慈继伟对于儒家所预想的主体性类别进行了错误的界定，其原因在于他否认儒家赋予自由积极的价值。慈继伟指出对于儒家而言，自由不是如揭示人们如何行为以及人们如何看待他们的生活一般显得主要而稳定的(2014: 44)。此外，相较于自由和秩序之间存在一种相互构建关系（如现代西方视野中的自由概念），

**自由在中国的道德文化中是一种典型的与秩序相抵触的概念。在这一对于自由的解读背后存在一种时至今日仍明显地受到中国主流政治和道德文化影响的概念。换句话说，社会的两个主要功能——提升主体性和创建秩序——被坚定地认为必须分开并独立地实现(Ci, 2014: 44)。**

对主题性和秩序的分离是慈继伟所指出的潜在张力的另一个表现。

我在此无意于对中国过去或现在的统治者的政治实践进行解释或辩护。相反，我将会论证对于传统儒家政治思想的最好解读——该解读在某种程度上通过更广阔的中国道德和政治文化而反映出来——区别于慈继伟的论断。例如，从最广为人知且最有影响力的儒家经典《大学》中我们可以找到依据：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身。”这一段的后续详述了个体何以修身的步骤，但却引起对何以修身的具体阐释而在后世儒学中引起了广泛的争论。就我们讨论的目的而言，第一句话无疑最为重要。政治在于为国家提供秩序，而其目的在于使得人民能够更完整地实现他们与生俱来的习得美德的能力。换句话说，秩序本身并非目的：其意义在于为人们成为主体创造条件<sup>9</sup>。

---

<sup>9</sup> 需要承认的是，一些儒家作品中仍因存在部分独立的张力而强调秩序是秩序的目的。即便如此，在个层面

在此需要做两个重要的解释。首先：《大学》中没有涉及到民与人，它所指为世间万物（天下），但是这一表述与基于人的普适性诉求是一致的。我们因此可将其视作前文所提到的张力的一个方面。其次，《大学》暗示了美德是人与生俱来的能力，而不是外在加诸于人的（也许与一些外在的善的模式相一致）。这一观点在其后的儒学中受到十分严肃的对待。随着宋明理学的发展，尽管支持性的社会政治背景对于个体修养而言较为重要，但关键的成就仍然在于自得。这种自得是基于个人自身感知善和受到善感染的能力。<sup>10</sup>确实，大部分宋明儒家都强调个人自身公允的（对善的）反应是善的组成部分之一。但这并不意味着善的概念完全取决于个人。相反，善必须被理解为一种自由主体的形式，而不是单纯地对外在模范的认同<sup>11</sup>。

如果我的目标在于解决慈继伟所提出的儒家思想中的张力的话，那么也许我就可以就此打住，提出对于人而言，至少他们的主体性模式并没有和他们自由地去追寻自我修养的概念相冲突。然而，我想要解决的冲突在于对人和民进行区分所存在的问题。通过预设人和民之间存在显著差别，传统儒家政治指引人按照民的利益进行统治——即所谓的民本思想——却不对民众如何被统治而赋予民任何话语权。如上所述，若遭遇恶政，人们有理由去抵制甚至颠覆该政权，但他们的行动却并非基于能够感知善或者践行主体性的稳健能力。<sup>12</sup>我认为可以省略关于民众的整体论述，并用人本的民主来取代传统的民本威权主义。这可以使现代儒家彻底地摆脱原有张力，拥抱人民为人的概念，同时所有这些个人能够为构建一个权威性的整体（即人民）做出贡献并且国家也从人民处获得其执政合法性。这一概念与传统儒学的不同之处在于，处于这个人本民主中，统治者不仅需要关注广大群众的利益，并且还需要认识到这个多数群体的每一个独立成员都有自己独特的和宝贵的关于其自身利益和更宽广的善的意见。每一个个体不仅仅有其利益诉求，同样还有自己的视角和声音。

因此，在传统儒家视阈内，人本民主是构建在主体性和所有人道德平等的基础之上的。我在其余作品中有针对这一概念的进一步论述，同样也提出了两个值得注意之处，一个与关联性有关，而另一个则关注于该概念的限度以及实践中的不平等。<sup>13</sup>针对第一点而言，虽然关于儒家个体的论述并不存在不合逻辑之处，但我们必须小心地不以原子式的模式来认识个人，并不将他们与各自的角色和关系相分离。甚至我们必须认识到是每一个独特的观点均充满了关联性。例如，我个人关于眼前某些事物的观点可依据我是一个儿子，父亲，配偶，老师以及一系列组织或者是有重叠的社群的一员的事实来进行解释。在很多情况下，他人的观点（如我所理解的我的女儿或者妻子在高中的经验）形塑这我如何看到具体事务。尽管看起来调和许多不同的观点并不总是容易的，并且不将疏远的他人

---

上，秩序因其促成伦理发展而往往被理解为一种的最为根本的价值。参见罗娜（El Amine, 2015）以及陈永政对非理想理论中秩序作为儒家的次优方案的讨论（2014）。

<sup>10</sup> 狄百瑞（De Bary）对这一观点做了较为精确的论述，参见狄百瑞（1989）。

<sup>11</sup> 慈继伟谈到，王阳明特别强调了不存在给定的、不变的、外部的模范，且该模范的道德权威高于我们自身。但是朱熹认为理是部分地由我们公正的反应所构建的。参见安靖如（2009）。

<sup>12</sup> 除了之前已经讨论过的《孟子·梁惠王下》第八篇外，荀子也针对此概念做出过著名论断。如荀子说：“庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君者、舟也，庶人者、水也；水则载舟，水则覆舟。’”（《荀子·王制篇》）。在《孟子》中，并没有关于人民革命权的论述。

<sup>13</sup> 参见安靖如（2012），特别是该书第三章。

的观点压过对身边亲近人的关心也很重要，但广阔的关联性会倾向符合于众多观点的广泛的包容性。

最后一点中关于调和不同观点的困难之处与我之前所提到的第二个值得注意之处相符。一如当代抵制民主的儒者们所迅速指出的，在许多重要事务上，现代政体的所有公民均是无知的，有时这种无知还表现得十分耸人听闻。其他种类的认识失误，以及伦理方面的劣势，同样十分广泛。而金钱和权力通过各种方式渗透进现存的民主系统对于腐蚀政府信任大有帮助。因此，不论一个公民的看法是多么有道理，它们是否能够得到应得的重视却不得而知。尽管针对这些方式已经在何种程度上侵蚀了民主运转的讨论数量可观，但不可否认的是这些担忧的严重性。针对我的现阶段目标，一些需要牢记的关键点在于：首先，当前在学理上和实证上均出现了许多设想用现代儒家来替代民主的方案，如贤能政治<sup>14</sup>；其次，民本威权主义的现代表现形式并不应被看做是对传统的毫无问题的阐释。这些方案同样需要面对贯穿本文的存在于儒家传统政治理论中的张力的挑战，而他们只能在抵制儒家一些最为重要的教导的情况下才有可能被彻底地证明为正当的。

## 6. 儒家民主领袖

对民主社会的政治领袖的特征的一个最简单的描述为：人民告诉领袖去做什么，领袖就做。尽管这个描述存在大量问题，但是这也许足以引出我们所需要面对的基本问题：在儒家民主中，究竟为什么需要领袖？我们必须拒斥映射出孟子民本威权主义的“劳心者治人，劳力者治于人”的观点。<sup>15</sup>那么，在一个以人为本的民主中，传统儒家的领袖概念在多大程度上能够被保留下来？

回顾陈祖为他们所提出的儒家领袖的四个特征：它取决于自愿接受，它卓越于平凡的美德，它的启发性内涵，以及它较之于制度的相对自主性。在其中，第一个特征似乎是无可争议的。因为在儒家民主中，任何关于领袖的概念都将取决于公民的自愿接受和同意。而第二个特征则更为有趣一些。在本书的一章中，编者郭峻赫(Kwak Jun-Hyeok)指出在当代韩国强调有德行的领袖所带来的问题，并论证了当前东亚社会应该采用一种不同的领导模式。这种领导模式的基础在于相互间的无支配，而不是道德美德<sup>16</sup>。郭峻赫对美德的担忧与一些学者的观点相符。在他们看来，在这种东亚模式中，领袖会不切实际地声称他们具有道德上的“纯洁性”，并且仅需面对这些不切实际的行为准则的制约。基于领袖们实践的成功或失败，大众对于他们的支持可能会戏剧性地摇摆不定。我对这些担忧表示感激，但是我同时也认为，儒家能合理地回应这些观点。在儒家看来，这些东亚社会的评论家和公民所采用的美德概念过于狭隘，甚至丧失儒家美德应有的内涵。道德的纯洁性，尤其是那种一旦涉及现实世界的伦理和政治决策时就会被污染的纯洁性，不是儒家美德所要关注的对象。孟子所论述的“仁、义、礼、智”四端可被当做儒家美德的简要概括。如陈祖为他们所言，人人均能在某种程度上实现这四端，但儒家领袖所展现出的四端则被寄望优于大多数人。而这正是我们对领

<sup>14</sup> 金圣文(2014)的专著对于当前主要的贤能政治方案进行了很好的批判性讨论。

<sup>15</sup> 参见《孟子·滕文公上》第四篇。

<sup>16</sup> 参见郭峻赫(2018)。

袖所应怀抱的期待：基于仁爱的关怀而致力于公共服务，合理地应对所有情状，因作为公民代表而展现的庄重举止，在平衡不同意见以及考虑共同体长远利益上有充分的想象力以及开放性思维。在信息碎片化的时代，也许比较难以对上述的某些品质进行判断，但一个政治领袖在其政治生涯中所做的选择与承诺可能为我们提供客观的判断依据。无论如何，本文所要探讨的核心观点在于一个围绕着上述美德的领袖概念能否与民主相容，而不在于我们进行道德判断的难易程度。因此，我不认为存在拒斥二者相容的因素。

接下来，我将统一讨论启发性和制度这最后两个特征。在儒家看来，我们应该将领袖理解为一种对于公民个体的外部模范或权威。在这种情况下，领袖就成为一种制度：这种制度表现为任一公民个体在进行决断时所面对的众多必要的外部限制条件之一。儒家一方面强调（如前文所述）人们对于自由的“自得”的需要，另一方面也同样强调如榜样，教师，家长，礼仪和经典文本等这些外部限制的必要性。儒家传统中有大量关于内在的个人的自得和使之与外在模式相匹配的讨论：通常，这一过程被看做钟摆一般左右摇晃，从倚重内心的一端，经过一系列更为平衡的位置，而到达倚重外在的另一端，并如此往复。在我看来，当代儒家可以从那些承认内外部二重性的平衡位置中获得最大收获。明代儒家罗钦顺（1465-1547）就是这一观念的典型代表。他对那些倡导个人对自我道德直觉的单独倚重的同期思想家表示担忧。他认为此观念是单向度的；这种思想家陷于一偏蔽于一己”（罗钦顺，1990：3）。罗钦顺并指出“苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间，虽欲不差弗可得已”（罗钦顺，1990：22-23）。那么一个人该做什么呢？罗钦顺说道：是故，察之于身，宜莫先于性情，即有见焉推之于物，而不通，非至理也”（罗钦顺，1990：3）。如其后的理学家一般，罗钦顺认为，不论是从个人自身还是从外部事物来审视，宇宙所内涵的理归为一。因此，通过观察个人自身情感反应与外部模式（如模范领袖在相似境况下的反应）的相一致之处，个人就能够将“理”容纳入自身并且避免被浅薄或自我为中心的反应所引入歧途。相似地，若外部模范无法与个人的自我情感相一致，那么这些外部模式理应受到质疑。所有一切的目标在于去“实现物与自我相一致的启发。”

罗钦顺的论述十分深奥，且对其进行彻底解释将会使我们远离主题。以上论述已足以使我们得出这一结论：基于自身反应的个人自主决定的善的观念是可以被外部模范在不否定个人反应的情况下进行约束的。因此，当个人对假定的模式的阐释与个人所自由感受到的回应相一致时，儒家就认为去实现这样一个状态是可能的。在这个程度上失败的话，那么就意味着要么是模范是虚假的（如，糟糕的领袖，见《孟子·梁惠王下》），要么是个人的反应是带有偏见的。但是儒家从未明确地指出问题到底为何：一个人所能做的就是不断尝试去发现好的模范和无偏见的回应，去寻找二者相结合的最坚实和稳定的可能。

因此，领袖被寄望于去带领人民，去树立标准，去启发他人。如果领袖仅仅尝试去效仿公民现有的反应（例如，围绕着最近一期的民调来形塑他们自己的信息），那么他们就消解了领袖最重要的作用。这个作用恰好就在于去充当一个限制性和指引性的外部资源。也就是说，领袖作为对自我中心和短视思想的制约，促进公民变得更加包容，使公民认识他们之前所没有认识到的更广阔和长期的

解决方案, 并使他们认识到这些长远方案才切实能够满足他们的需求。这是一个现代儒者该怎样重新将传统领袖角色解读为“启发性”的依据所在。我同样还认为, 随着我们接受早期儒家思想中以人为本的观点, 我们已经发现了赋予某一些制度更重要地位的思路。那些围绕着领袖的制度——在现代儒家民主中也许会包含竞选和选举, 我在此暂不去讨论这些制度的细节——以及作为制度存在的政治领袖自身也是一系列更为广义制度的样本: 如那些被证明为对有效的外部标准有支撑作用功能的制度, 且这些制度对个人内在的判断能起到制衡作用。这类制度的另一个样本是有着合适教师培训和课程安排的公立学校。在儒家的视角看来, 无论制度性的机制产出的结果为何, 其均无法达到令人满意的水准: 来自外部的影响总得被个人尽力所为的公正判断所平衡。

将儒家政治领袖当做至上论政治系统的一个重要组成部分是对儒家民主中的领袖角色进行总结的方式之一。至上论指的是国家应在对公民的伦理改善上采取积极措施, 而不是采取中立的立场将伦理教育问题完全交给个体。相较于目前仍有争议的一些细节, 儒家民主的支持者大致同意某种形式的完善论是根本性的<sup>17</sup>。儒家号召我们去选择有视野和性格特征的领袖。这些领袖能够鼓励我们用更广阔的视野, 而不是我们惯以忽视的视角, 去看问题。领袖应该超越既存私利的拉拉队的角色。我们不应该期待我们的领袖具有道德上的纯洁性, 但儒家告诉我们应该去寻找那些在多种美德上超越普通公民的人来做领袖。儒家民主这个概念是成立的: 如果我们能够较为成功地选择正确类型的领袖的话, 它就不会崩溃。取决于一个由现代儒家领袖所领导的民主制度 (不论在何种层级的政府) 的程度, 公民和民主制度自身这二者都将得益。儒家领袖与儒家民主的联姻广有前途。

#### 参考文献:

Angle, Stephen C. 安靖如. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.

Angle, Stephen C. 安靖如. *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism*. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.

Bell, Daniel 贝淡宁. *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Chan, Elton 陈永政. *From Sage-Kings to Confucian Republic: The Political Theories of 'Jiaohua'*. University of Hong Kong, 2014.

Chan, Joseph 陈祖为. *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

---

<sup>17</sup> 参加陈祖为 (2014) 以及金圣文 (2016)。

Chan, Joseph 陈祖为, and Elton Chan 陈永政. "Confucianism and Political Leadership." In *The Oxford Handbook of Political Leadership*, edited by R.A.W. Rhodes, and Paul 't Hart, 57-71. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Ci, Jiwei 慈继伟. *Moral China in the Age of Reform*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2014.

DeBary, William Theodore. *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1989.

El Amine, Loubna. *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Hall, David L., and Roger T. Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987.

Kim, Sungmoon 金圣文. *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2014.

Kim, Sungmoon 金圣文. *Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia*. New York: Cambridge University Press, 2016.

Kwak, Jun-Hyeok. "Populist demagoguery or democratic leadership: Analyzing Roh Moo-Hyun's political rhetoric." In *Democratic Leadership in Northeast Asia*, edited by Jun-Hyeok Kwak. New York: Routledge, 2018.

罗钦顺. 《困知记》. 北京: 中华书局, 1990.