

## Beyond a Disciplinary Society Reimagining Confucian Democracy in South Korea 超越规训社会：韩国儒家民主之重构<sup>1</sup>

金圣文(Sungmoon Kim)<sup>2</sup>

胡建萍译

过去十年，曾一度被视为现代化道路上最大阻碍的儒家思想，已经在中国以及整个东亚泛汉语地区实现了伟大的复兴，成为政治话语和理论的主流。在文化革命中，中国知识分子曾遭到共产主义专制政权的贬低，后者将儒学视为封建残余，试图彻底推翻。而如今，中国的知识阶层自信地提出主张，认为儒家思想可以将中国人从当下后冷战时代的文化政治危机中解救出来。举例来说，众多的知识分子正在就如何改革中国宪法体系和政治制度，以儒家思想为根据强化宪法改革的核心问题进行积极而严肃的讨论。儒学的核心哲学假设和伦理认知，依他们之见，是与西方权利基础的自由主义互不相容的<sup>3</sup>。儒家思想信奉的是一种政治精英主义——用贝淡宁(Daniel A. Bell)的话说就是一种由最优秀、最智慧的精英来实行的统治<sup>4</sup>——并且，相较于个人权利中心的自由主义民主制度，儒家精英主义是实现更伟大中国的现实政治选择。甚至，一部分更激进的儒家学者试图将儒学奉为国教，提倡恢复其政治、宗教上的正统地位。

近来，除了反民主阵营以外，儒学还得到了来自其他阵营的支持和肯定。众多港台、新加坡的儒家学者——尽管对儒家的大规模西方自由主义化颇为不满——正在积极探索一种以儒家伦理、哲学思想为基础的民主政府与公民社会。<sup>5</sup>甚至包括郝大维与安乐哲在内的一些西方学者，也坚信由儒家之“礼”构成的民主制度可以提供一种强有力的版本，来替代韦伯(Max Weber)的观点，即一种不可避免的现代世界的理性化与“祛魅”(disenchantment)<sup>6</sup>。尽管这些学者

<sup>1</sup> 关于disciplinary/discipline的中译，1992年台湾桂冠出版集团的译本《规训与惩罚》将福柯的discipline译为“规训”，之后此书的其他译本也多沿用此译法。复旦大学哲学学院莫伟民教授近日撰文探讨discipline一词的中译，认为“戒训”更恰当，详见莫伟民：《何谓福柯的“discipline”》，《中国社会科学报》，2017年7月18日，第2版。本文选取“规训”之译。——译者注。

<sup>2</sup> 金圣文(Sungmoon Kim)，香港城市大学公共政策学系教授。邮箱：[sungmoonkim@cityu.edu.hk](mailto:sungmoonkim@cityu.edu.hk)。作者在此衷心感谢艾文贺(P. J. Ivanhoe)、金成浩(Sung Ho Kim)和安斗焕(Doohwan Ahn)对此文的先前版本提出的建议。本文受到韩国政府的国家研究基金赞助与授权，项目号：NRF-2014S1A3A2043763。

<sup>3</sup> 参见康晓光：《仁政：中国政治发展的第三条道路》(*Benevolent Rule: The Third Way for Chinese Political Development*)，(Singapore: Global, 2005)；蒋庆：《政治儒学》，北京：三联书店，2003年；贝淡宁：《超越自由民主：东亚语境下的政治思考》(*Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*)，(Princeton: Princeton University Press, 2006)。关于儒家学者对于不同的宪法改革建议的实用调查，参见陈弘毅(Albert H. Y. Chen)：《儒学是否可以与自由主义宪政民主共存？》(“Is Confucianism Compatible with Liberal Constitutional Democracy?”)，*Journal of Chinese Philosophy* 34 (2007): 195-216；以及彭成义(Peng Chengyi)的博士论文：《新“三国志”：21世纪中国三大宪法话语的竞争》(“The New ‘Romance of Three Kingdoms’: The Competition of Three Constitutional Discourse for 21<sup>st</sup> Century China”) (香港城市大学，2011年，第72-87页)。

<sup>4</sup> 贝淡宁：《超越自由民主：东亚语境下的政治思考》(*Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*)，第154页。

<sup>5</sup> 陈祖为(Joseph Chan)：《道德自主、公民自由与儒家思想》(“Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism”)，*Philosophy East and West* 52.3 (2002): 281-310；陈素芬(Sor-Hoon Tan)：《儒家民主：杜威式重建》(*Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*)，(Albany: State University of New York Press, 2004)；以及李明辉：《当代儒学之自我转化》，台北：文哲所，1994年。

<sup>6</sup> 郝大维(David H. Hall)、安乐哲(Roger T. Ames)：《儒学民主的实用主义理解》(A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy)，《现代世界的儒学》(*Confucianism for the Modern World*) (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)，贝淡宁等编，第143页。也请参见郝大维与安乐哲的《先贤

与哲学家对于什么构成了儒家伦理的核心原则这一问题尚未定论，但他们往往赞同这种观点——儒家民主是一种社群主义社会实践，其中个人与政府、公民社会和国家处在一种相互构成的关系之中，而非显著的对立。

当然，迄今为止，儒家宪政主义与民主制度在某一特定东亚社会环境中的理论稳固性和政治可行性几何，则又是一个截然不同的问题。然而，宪政与民主不仅仅与制度政权相关，也跟人们的共同生活——例如集体自决权（collective self-determination）——密不可分。如果考虑到这一点，那么东亚地区的众多学者专注于寻找最适合儒家社会语境的政治范本，也就可以理解了。

但是，南韩地区（下文统称韩国）却恰恰构成了这一儒学民主趋势的批判性反例。我们很少看到韩国学者积极地参与关于儒家民主与宪政的国际学术论争。除此之外，更重要的是，无论在韩国的知识精英阶层，还是普通市民中间，几乎都没有围绕这一话题的学术或公共讨论。虽然韩国的儒家社会文化在其民主转型与社会整合方面发挥了至关重要的作用，但是研究韩国民主制度的本土学者却很少关注这种社会文化。<sup>7</sup>如何推动韩国民主制度在其自身社会环境中更好地运作，以及如有必要的话，如何修正它？对于这些问题，韩国学者已经明确地表示了其兴趣之匮乏。他们似乎相信，只有在现存的儒家社会文化消失殆尽之后，韩国才能实现真正的民主。因此，根据韩国学者的观点，未来应该在韩国得到巩固发展的是西方式的自由民主，所以目前亟需的是韩国公民个人乃至整个韩国社会都进行认知、情感与态度上的转变。<sup>8</sup>

这种现象对韩国来说是违背常理的，不仅因为韩国社会早在朝鲜王朝时期（1392-1910）<sup>9</sup>就完成了彻底的儒化，而且即使是当代韩国民众，依然在其日常生活中，保留着儒家的风俗习惯并深深浸淫其中。<sup>10</sup>毕竟韩国人从未像文化大革命期间的中国人一样，主动与儒家思想文化斩断联系。那么，究竟该如何来解释韩国社会对儒家民主的漠然呢？

导致当今韩国社会对儒家民主的兴趣匮乏的现象，其原因有很多，但我认为最主要的一个就是韩国民众对“新儒学”的理想破灭。所谓的“新儒学”，是指一种结合了儒家民主和儒家资本主义的观点，曾在20世纪90年代末至21世纪初受到一批韩国学者的热烈推崇。这些学者——大部分是在美国顶尖大学获得博士学位的社会学家——通过创办、出版一本名为《传统与现代》（*Jeontong-gwa Hyeondae*）的季刊（1997年至2002年），推动了一场“新儒学运动”。不仅如此，

---

的民主：杜威、孔子与中国民主之希望》（*Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*）（La Salle: Open Court, 1999）。

<sup>7</sup> 关于儒学对韩国民主化与民主巩固的贡献，参见赫尔格森（Gier Helgesen）：《韩国的民主与权威》（*Democracy and Authority in Korea*），（Surrey: Curzon, 1998）；楚贤（Cho Hein）：《韩国公民社会的历史起源》（*The Historical Origin of Civil Society in Korea*），*Korea Journal* 37.2（1997）：24-41；

<sup>8</sup> 申度哲（Doh Chull Shin）、朴忠敏（Chong-Min Park）：《社会大众和民主政治在韩国：变迁中的民主化主观世界》（“The Mass Public and Democratic Politics in South Korea: Exploring the Subjective World of Democratization in Flux”），《东亚人如何看待民主制度》（*How East Asians View Democracy*），（New York: Columbia University Press, 2008），秋允翰（Yun-han Chu）、戴蒙德（Larry Diamond）、南森（Andrew J. Nathan）和申度哲编，第39-60页。

<sup>9</sup> 德克莱尔（Martina Deuchler）：《韩国儒家转型：社会与意识形态研究》（*The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*），（Cambridge: Harvard University Press, 1992）。

<sup>10</sup> 高峰易（Koh Byung-ik）：《当代韩国社会的儒学》（*Confucianism in Contemporary Korea*），《东亚现代性中的儒家传统》（*Confucian Traditions in East Asian Modernity*），（Cambridge: Harvard University Press, 1996）杜维明编，第191-201页。

这些社会学家还通过各种媒体渠道宣传、推广儒学，在韩国主要的几所大学开设有关儒家民主和儒家资本主义的课程。<sup>11</sup>

简言之，韩国新儒学者们所做的，与中国学者当下正在践行的，似乎没有本质区别。唯一的差异就在于这些韩国学者并不自视为民主制度的反对者：他们批判权利基础的自由主义，拥护儒家关系式的美德与家庭主义，并支持组建由卓越的社会精英来领导的优良政府。<sup>12</sup>然而关键在于，这场“新儒学运动”的问题出在哪里？为什么它并没有催生出另一场更为严肃持久的讨论，来思考关于韩国民主制度在其社会整合期间的角色定位？更重要的是，为什么它没能与韩国普通民众（尤其是年轻人）产生共鸣，甚至最终反而令他们放弃了儒家民主？而正是这批韩国民众，依然在实践中（如果不是在信仰上）深刻地保持着儒家传统。<sup>13</sup>

在本章中，我将通过批判性地考察韩国新儒学主义者——特别是咸在凤（Hahm Chaibong）——的核心主张，尝试解释21世纪初儒家民主话语在韩国学术界和市民社会的突然消失，以及在那之后韩国民众对此的漠不关心。作为新儒学运动的领军人物，咸提出了一个构想清晰的政治理论，即所谓的“后现代儒学”（postmodern Confucianism）。<sup>14</sup>我的核心观点是，尽管咸在凤对西方现代性的认识论批评非常尖锐且具有启发性，但是他对自我规训（self-discipline）的过分强调，甚至将其作为儒家思想核心的伦理、文化因素，这就使得这个版本的儒家民主作为一种民主理论来说，在政治上相对不稳健，也更偏向于统治力导向化。因此，咸在凤的儒家民主就无法与积极参与性公民精神和强势民主的公民社会达成一致，而此二者在后民主语境中刻画了韩国政治的特点。

除此之外，我认为咸在凤这样的韩国儒家民主主义者所设想的理想儒家国度，是以规训国家为依据的。这样的规训国家主要关心的对象只是经济的发展与顺民的培养。于是，韩国公民就迫切地将儒家家庭主义重新调整为参与性公民精神与民主正义的重要来源。质言之，韩国儒家民主主义者并没有考虑到后民主韩国社会中儒家核心的生活习俗的进化，更遑论将后者结合起来了。<sup>15</sup>

## 后现代儒学：认识论基础

<sup>11</sup> 这些韩国新儒学主义者包括咸在凤（Hahm Chaibong）、柳石春（Lew Seok-choon）、宋福（Song Bok）、张贤根（Jang Hyeon-geun）以及金世根（Kim Seok-Geun）等。

<sup>12</sup> 参见柳石春、苍美慧（Chang Mi-hye）和金太恩（Kim Tae-eun）：《情感网络与 Modernity：以韩国为例》（“Affective Networks and Modernity: The Case of Korea”），《现代世界的儒学》（*Confucianism for the Modern World*），第201-217页。

<sup>13</sup> 参见奥尔福德（C. Fred Alford）：《思无邪：全球化时代的韩国价值观》（*Think No Evil: Korean Values in the Age of Globalization*），（Ithaca: Cornell University Press, 1999）。

<sup>14</sup> 咸在凤曾是《传统与现代》的总编辑。他的后现代儒学主张在其专著《后现代性与儒家思想：探寻韩国政治话语》（*Talgeundae-wa Yugyo: Hangukjeong-chidamnon-ui mosaeok*），（Seoul: Nanamchulpan, 1998）中得到了明晰的阐述。此书的核心观点后来在咸在凤本人的英文论文《后儒学语境下的后现代主义：认识论与政治学思考》（“Postmodernism in the Post-Confucian Context: Epistemological and Political Considerations”）得到了提炼和重述，*Human Studies* 24 (2001):29-44。

<sup>15</sup> 我并不是说咸在凤个人代表了整个儒家民主主义者阵营。例如，学者李承宪（Lee Seung-Hwan）尽管也是《传统与现代》的编委会成员之一，但却强烈地反对咸和其他韩国儒学研究者对儒家民主的右翼阐释和传播。关于这一点，可参见李承宪的著作《儒家思想的社会哲学再考察》（*Yugasasang-ui Sahoecheolhak-jeok jaejomyeong*），（Seoul: Korea University Press, 1998）。在他后来的研究中，李承宪清晰地将自己与咸及其支持者区分开来，他称自己的儒学是一种“进步儒学”（progressive Confucianism），详见李的《儒家话语的类型学》（*Yugyodamnon-ui Jihyeonghak*），（Seoul: Pureunsup, 2004）。

尽管对于韩国学术界之外的世界上其他学者来说，咸在凤本人及其理论并不广泛地为人所熟知，但在新近的儒家民主主义者之中，咸在凤可以说是为儒家民主贡献了一种哲学上最精致、理论上最缜密的辩护。在当代认识论和后现代政治理论训练的影响下，咸开始探寻一种儒家民主，通过批判现代(自由民主)政治理论的认识论基础，他将儒家民主大致定义为“一种植根于儒家思想的非自由主义民主，既不侵犯普选权也不压迫特定的社会阶级”。<sup>16</sup>

咸在凤关注到了当代认识论与政治理论之间无法分割的交错纠结，借用牟复礼(Frederick Mote)的观点来提醒我们，即认识论关怀“对中国主要哲学学派的价值与关怀来说始终是次要的”<sup>17</sup>。由此，咸在凤的理论指向了笛卡尔。虽然作为一名哲学家，同时也是现代政治理论的开创者，但是笛卡尔却从未正式提出过当今普遍意义上的现代政治理论。咸指出：“笛卡尔的普遍怀疑的方法构成了‘确定知识’(certain knowledge)的新基础的发现……也就是说，他转向了自身，转向了人的认知能力，从而去探寻知识的基础。结果是，笛卡尔得出了今天广为人知的一个结论，即只有‘我思’(cogito)可以提供确定知识的基础。在这个理论系统中，拥有‘意识’(consciousness)的主体与客体(或外在世界)之间的界限非常明晰。这种区分的结果是，主体被视为独立于所有外在事物(包括其他人类)的完全自足的存在。显然，这种主体性观点是对原本已经非常激进的人类自由观的进一步强化。”<sup>18</sup>

在咸在凤看来，笛卡尔对现代政治理论的贡献，主要在于“绝对个体”(absolute individual)<sup>19</sup>这一概念的提出。从认识论角度来说，绝对个体指的是对先于自我或其他任何未经批判性思维检视的事物而存在的习俗、传统、范例、信仰等持怀疑态度的个人。绝对个体是纯粹的自我意识。换言之，绝对自我就是仅仅依赖于自身关于存在的清晰、确定的知识的个体。从本体论角度来说，绝对个体是一个完全与所有外部制度或社会风俗隔绝的现代人类范型，而这些外部制度与社会风俗原本可以给予人作为一个特定的道德、文化或者政治共同体成员的身份。被重构为纯粹思维或绝对主体性之后，现代意义上的绝对个体将其本体-认识论紧张转化为一种自由概念的理论资源，从而重新评估自由的意义：曾经由于叛乱、流放、驱逐、高贵的傲慢或其他灾难性事件等——不管是意外还是惩罚性地——所导致的人的孤立，现在统统被简单地称之为自由，即现代人最典型的特征。<sup>20</sup>这样一来，现代政治学理论将消极自由视作唯一有意义的自由概念，就不足为奇了。因为现代政治学家认为，消极自由把政府、国家、习俗、传统或者文化理解为主要抑制或歪曲个人自由的事物，从而阻碍了人的自决或自治。<sup>21</sup>绝对知识(epistēmē)与其阻碍(亦即作为世界性事务的典型代表的政治)之间的极端二分，引发了“个人对社会”、“个人对国家”以及“个人对文化”等关于自由的核心对立命题。<sup>22</sup>

<sup>16</sup> 咸在凤：《儒学、资本主义与民主》(Yugyo, Jabonjuui, Minjujuui), (Seoul: Jeontong-gwa Hyeondae, 2000), 第120页。

<sup>17</sup> 牟复礼：《中国思想之渊源》(The Intellectual Foundations of China), (New York: Alfred A. Knopf, 1971), 第94页。转引自咸在凤：《后儒学语境下的后现代主义》，第30页。

<sup>18</sup> 咸在凤：《后儒学语境下的后现代主义》，第31页。

<sup>19</sup> “绝对个体”这一术语是由麦金太尔(Alasdair MacIntyre)首先提出的，参见他的《伦理学简史》(A Short History of Ethics), (London: Routledge & Kegan Paul, 1967)。

<sup>20</sup> 参见巴伯(Benjamin R. Barber), 《强势民主：新时代的参与政治(二十周年纪念版)》(Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age, 20<sup>th</sup> anniversary ed.), (Berkeley: University of California Press, 2003), 第70页。

<sup>21</sup> 咸在凤：《后现代性与儒家思想》，第57页。

<sup>22</sup> 同上，第109页。

现代政治理论关于绝对个体的论述在现代社会契约论中得到了明确而具体的阐述。咸在凤认为：“社会契约理论将人规定为本质上前社会和前政治的存在，在政治共同体产生之前就能完全自给自足。政治共同体是人被迫独立地创造出来的一种必要的恶，目的是为了最大化其自身利益。以霍布斯和洛克为代表的社会契约论者以及孟德斯鸠这样的欧陆哲学家，根据基本的直觉和欲望来定义政治共同体中的个人的自我同一性之核心。于他们而言，人的基本直觉和欲望，就是其本质。社会契约是这样的一种机制：自然状态通过这种机制被转变为(政治性的)共同体。这是因为这些现代思想家把社会理解为一个场所，在其中人对于自我存续或自爱(霍布斯)、所有物或财产(洛克)、自我利益(孟德斯鸠)的需求是得到尊重、保护甚至是积极培养的。对人的直觉与欲望的肯定，是这些思想家们为了将人从中世纪教堂或基督教道德的专制威权下解放出来所做的努力的一部分。而正是这种努力，为当代自由主义与资本主义的发展奠定了哲学基础。”<sup>23</sup>

咸在凤对现代社会契约论的理解是否准确，有待商榷。在我看来，他混淆了社会契约和它原本要克服的对象，也就是泰勒(Charles Taylor)所说的“原子主义”(atomism)，因此咸在凤与其他众多儒家民主主义者一样，误解了社会契约的政治意涵。<sup>24</sup>根据他的解释，社会契约所代表的仅仅是缺乏组织现实或视野的原子式个人的数值集合，或者仅仅是抑制敌对状态的机械的社会纽带。而这种社会纽带构成了所谓的“法理社会”(Gesellschaft)。<sup>25</sup>正如我在其他地方已经说过的那样，这种观点错误地理解了杜威对梅茵(Henry Maine)的社会契约理论的批判，强调社会契约的本质在于社会有机体的构建，从而催生了民主的公民精神。<sup>26</sup>正如巴伯所言，社会契约的目的是政治性的。也就是说，是为了恢复自由的原初含义，发出一种庄严的宣告，重申只有身处社会之中的、与他人相关联的人，才是自由的。<sup>27</sup>因此，对社会契约论来说，核心关键并不在于对个人的原始欲望、激情或毫无拘束的自我利益的自由主义式的满足，而是一种激情归于平静，欲望得到适度表达，利益得以制约的社会性。

然而，在当代语境下真正重要的两个问题是，首先，为什么咸在凤和其他受到其研究影响的韩国儒家民主主义者对于自由民主制度如此不满？这种自由主义民主制度是根据现代社会契约论而建立起来的一种政治理论。其次，咸是如何论证儒家民主可以构成对自由主义民主的替代的？

依咸在凤之见，现代政治理论(及其最主要的继承者自由主义民主)的最大问题在于其认识论基础的悖谬。笛卡尔关于身与心、自我与世界、事实与价值之间的二分，不仅错误地描绘了人类存在的本体论——在这一点上，咸与泰勒是一样的，将人类存在的本体论视为主体间性的——更大的问题在于，笛卡尔的二分创造了一幅同样荒谬的世界图景，其中人被设定为绝对个体，同他人以及整个社会展开竞争。根据咸在凤的理解，社会契约是无论如何也无法解决这

<sup>23</sup> 同上，第54页。

<sup>24</sup> 参见郝大维与安乐哲的《先贤的民主》，第216页。关于原子主义，参见泰勒：《原子主义》(“Atomism”)，《哲学与人文科学：哲学论文2》(*Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*)，(Cambridge: Cambridge University Press, 1985)，第187-210页。

<sup>25</sup> 滕尼斯(Ferdinand Tönnies)：《共同体与社会》(*Community and Civil Society*)，哈里斯(Jose Harris)编，哈里斯、霍利斯(Margaret Hollis)译，(Cambridge: Cambridge University Press, 2001)，第52-91页。

<sup>26</sup> 参见拙作《儒家社群主义剖析：儒家的社会性自我及其不满》(“The Anatomy of Confucian Communitarianism: The Confucian Social Self and Its Discontent”)，*Philosophical Forum* 42.2 (2010): 118-119.

<sup>27</sup> 巴伯：《恐惧帝国：战争、恐怖主义和民主》(*Fear's Empire: War, Terrorism, and Democracy*)，(New York: Norton, 2003)，第88-91页。

些现代社会的矛盾的,反而只会起到加剧、恶化的作用。因为社会契约是建立在对于人的高度特殊的假设和荒谬的本体论描述之上的。由于现代政治理论的基础是现代认识论,所以咸在凤认为我们只有证明后者是错误的,才能成功地驳斥前者。所以照此理解,关键的问题不在于政治,而在于人到底是什么。无论如何,一个现代人——我思、自我或个人——都不应该成为任何一种形式的政治的垫脚石。

因此,对咸在凤而言,福柯(Michel Foucault)的以下论述就不仅仅是关于人文科学的考古学研究,而且对政治有着重要的价值和深远的影响。也就是说,福柯的论断涉及到现代政治的荒谬性,其中自由主义民主及其关于自由的基本观点,是最主要的产物。福柯说:“无论如何,有一件事是确定的,人本身并不是已经向人类知识提出的最古老、最恒常的问题……事实上,在影响物的知识及其秩序、影响有关同一性、差异性、特征性、等值、词的知识的所有突变中——质言之,在相同(the Same)之深远的历史的所有插曲中——唯有一个始于一个半世纪之前并且如今正趋向结束的突变,才让人这个形象显露出来。这个显露并不是一种对古老陈旧的焦虑感的释放,也不是向千年关切的明晰意识的转变,更不是通向长期以来停留在信念与哲学内部的某物的客观性的入口,而是知识的基本排列发生变化的结果。正如我们的思想考古学所展现的那样,人是近时代的发明,并且可能正在走向终点。”<sup>28</sup>

简而言之,咸在凤的结论是,“人”的哲学构成了现代政治理论的基础,即原子主义。一旦意识到这种原子主义是一种现代科学的发明,与“人类生命本身的原始的存在特质”<sup>29</sup>毫无关系,咸就转向了海德格尔与维特根斯坦,此二者都以各自的方式对现代认识论和逻辑实证主义提出了最为尖锐的批评,同时他们也强调了人类存在的主体间性本质。<sup>30</sup>咸在凤最主要的关注点在于将真正的人从现代科学工具中解放出来,回归到真实的人类生活世界(Lebenswelt),即后现代状态中。

举例来说,咸清楚地论述了海德格尔诠释学中的“后现代性”(postmodernity),他说:“海德格尔的分析将理解(此在实现的原初形式,也即“在世之在”)从传统认识论错误的主客二分和其他心灵的问题中解放了出来……通过呈现对客体性的更普遍的、先验模式的诠释学理解,同时将自然科学中的客体概念作为一种具体的、衍生性的例子来对比,海德格尔彻底改写了客体性概念。”<sup>31</sup>

于是最终,咸在凤将对海德格尔的探讨与儒家思想,尤其是宋明理学,联系在一起。而后者曾经深刻地塑造了韩国社会的生活方式,并且至今仍在产生重大影响。咸写道:“海德格尔对理解行为的解释与宋明理学的概念有着惊人的相似。尽管对于宋明理学来说,“格物”(investigation of things)的关键阶段是“诚意”(sincerity in thought)。对海德格尔来说,理解行为的关键则在于“操劳的在世之在”(concernful being-in-the-world)。这个世界并不是外在于我思的客体

<sup>28</sup> 福柯:《词与物:人文科学考古学》(*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*), (New York: Vintage Books, 1994), 第386-397页。此段引文的完整版本参见咸在凤的《后现代性与儒家思想》,第42页。(本段译文参考了《词与物:人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2002年,第505至506页。——译者注)

<sup>29</sup> 伽达默尔(Hans-Georg Gadamer):《真理与方法》(*Truth and Method*), (New York: Crossroad, 1982), 第230页,转引自咸在凤:《后现代性与儒家思想》,第42页。

<sup>30</sup> 参见《后现代性与儒家思想》的第一章“后现代主义与现代政治思想”(Postmodernism and Modern Political Thought)。

<sup>31</sup> 咸在凤:《后现代主义与后儒家语境》,第40页。

或实体,而是“自我与这个世界同属于一个实体,即此在(Dasein)”(海德格尔:《现象学的基本问题》,1982年,第297页)。一旦现代认识论的主客二分被推翻,人被视为一种主体间性的存在,即“在世之在”。一个存在者在这个世界上基础模型是通过“操劳的寻视”(concernful circumspection)而建立的。”<sup>32</sup>

咸在凤所谓的“后现代儒学”其实是一种以海德格尔后现代诠释学为依据的前现代宋明理学的再现(这种后现代诠释学的后现代性是批评现代性意义上的,如果没有完全背离现代性的话)。这种“后现代儒学”很快也将从福柯式的现代政治理论解构的视角得到讨论,而咸与福柯一样,都认为现代政治理论本身是自由的或空想的。<sup>33</sup>咸在凤的后现代儒学的核心主张是,前现代的宋明理学中所暗含的一元的本体论与认识论预设,是对现代性中的身与心、自我与世界、事实与价值,以及伦理与政治的错误割裂的挑战,因此实现了与后现代主义的一次意外的碰撞。<sup>34</sup>

后现代儒学有两个核心主题,即人间(ingan)的本体论和知识与自律之间的盘错交织。首先,咸在凤将人间本体论的观点作为绝对个体的现代本体认识论的儒家与后现代(即后现代儒学)的对立命题:“儒家的世界观是完全排斥西方现代政治理论所预设的世界观的。首先从本体论上来说,不仅因为儒学不以“绝对个体”为前提,而且更重要的是,在儒学中无法找到与绝对个体相关的论述。“人间”概念从根本上来说,是一种主体间性的存在。而且,在人间概念中,一个人只有在与他人的关系中才能获得人性。儒家所说的“三纲五伦”(Three Bonds and Five Relationships)体现了儒家伦理的本质,无疑也证明了主体间性的本体论。家庭是基础性的也是最重要的社会单元,人类的主体间性从中得以呈现。”<sup>35</sup>

在人间概念或范型中,价值、应然(sollen)以及道德都是整合在一起的。尽管新儒学认识论支持“主体性”的概念,但这实际上是一种主体间性。<sup>36</sup>现代政治哲学规定,人的权利是受到尊重和保护的。而这种尊重和保护来自于三个方面,分别是:社会等级制度的摧毁、道德对政治的独立以及社会与政治权利对公民私人事务干预的最小化。但是相反地,在儒家思想中,人(也即人间)只有在社会等级、道德和威权的环境中才能得到最好的尊重。<sup>37</sup>这一基本的人的条件是无法否认和回避的,所以儒学是反自由的。我们所需要做的,是将各种各样的人类关系简化为一些核心的、基本的关系,并持续地教化、维持它们。

家庭是基本人际关系得以保存、培养和再生产的场所。在西方政治传统中,往往存在一种对家庭的偏见,“这种偏见将家庭视为次要的领域,家庭成为了充斥着廉价劳动的地方,或者至多起着人口生产的生物性作用”,这与儒家的家庭观念有着巨大的差异。在儒家思想中,“家庭有其自身的目的,这一目的至少是与国家的目的同等重要的”。<sup>38</sup>如果说文明社会与现代国家可以被视为支撑

<sup>32</sup> 同上,第41页。此处对所引用的海德格尔文本出自海德格尔:《现象学的基本问题》(*Basics Problems of Phenomenology*),霍夫斯塔特(Albert Hofstadter)译,(Bloomington: Indiana University Press, 1982)。

<sup>33</sup> 咸在凤:《后现代性与儒家思想》,第52页。

<sup>34</sup> 同上,第258页。

<sup>35</sup> 同上,第260页。

<sup>36</sup> 咸在凤:《后儒家语境中的后现代主义》,第36页。郑华耀(Hwa Yol Jung)曾在其论文《作为一种政治哲学的儒学:一种后现代视野》(“Confucianism as Political Philosophy: A Postmodern Perspective”)中也表达了相似的观点, *Human Studies* 16(1993): 213-230。

<sup>37</sup> 咸在凤:《后现代性与儒家思想》,第261页。

<sup>38</sup> 咸在凤:《家庭与个人:韩国的婚姻法政治》(“Family versus the Individual: The Politics of Marriage Laws in Korea”),《现代世界的儒学》(*Confucianism for the Modern World*),第358页。需要注意的是,这是

绝对个体的两根制度性支柱的话，那么同样地，家庭对于人间本体论来说也是如此。<sup>39</sup>尽管咸在凤并未明确地表达这一观点，但是他对儒家家庭主义的肯定，让我们相信只有当一个国家以家庭为基础时，它才具有伦理意义，而这才是韩国人所说的“家”(kukka)。

因为人间概念并没有被割裂为身体和心灵两个部分，人也是作为实然与应然相结合的一个整体而存在的，所以儒家所讲的知识并不是通过对外部世界的感知而获得的，而是“需要通过长期的修身(sushin)、克己(geukgi)和训练(hunryeon)方可实现”。换句话说，人间的本体论预设了应然，其感知与实现只有通过训练才有可能。<sup>40</sup>

到目前为止，我已经考察了咸在凤的后现代儒学的认识论基础，所谓的后现代儒学其实是从后现代的角度重申儒家的主张。事实上，他的理论能在20世纪90年代末到21世纪初吸引众多的韩国知识分子和普通民众，其中的原因不难理解。因为在那之前，几乎没有一个韩国现代学者以这样一种有创见的、可理解的方式来阐释儒家思想，从而令韩国人认识到儒学——这一他们所钟爱的传统——是一种强大的伦理理论，而不是耻辱历史所遗留下来的陈腐思想。同时，儒学也是一种令人信服的，甚至是富有魅力的认识论和本体论，在现代政治理论与认识论面前毫不逊色，甚至更高一筹。退一步来说，咸在凤的研究给韩国人(尤其是学者和大学生们)提供了一个客观的视角来看待儒学，将它放在与自由主义平等的位置上。更重要的是，他的理论帮助韩国民众理解了为什么长久以来一直有一种不和谐的音调，萦绕在现有的自由民主制度与他们的日常生活、思维方式之间。尽管咸在凤未能提出一种新的政治制度来替代或者补充当下的自由民主制度，但他鼓励韩国人民向儒家民主敞开怀抱，接纳其实现的可能性。这种儒家民主虽然以儒学认识论、本体论为理论基础，但未必是反自由的。

那么，我们应该如何来解释学界和大众对儒家思想和儒家民主的兴趣的骤然消减呢？接下来我将转入对咸在凤的儒家民主的讨论。

### 一条艰难的进路：从后现代儒学到儒家民主

后现代儒学听起来确实非常具有吸引力，因为它将前现代儒学以一种后现代哲学的方式呈现出来，使其成为一个能够突破现代认识论与政治理论的困境的哲学体系。然而，正因为这样一种前现代性与后现代性的精彩碰撞，导致后现代儒学对很多人而言更像是一种狂妄的幻想，而非一贯的伦理学、哲学与政治学体系，能够在一个现代化民主的、多元化程度日渐提高的韩国社会付诸实践。让我们再回顾一下，为何咸在凤将传统宋明理学称为后现代儒学：“对后儒家语境中的后现代性的讨论可能可以视为后现代话语解放福柯所说的“被压迫

---

咸在凤的观点而我并不认为这是一个可普遍化的真理它是可普遍化的。另外更值得注意的一点是，密尔(John Stuart Mill)的《女性的屈从地位》(*The Subjection of Women*)和奥金(Susan M. Okin)的《正义、性别与家庭》(*Justice, Gender, and the Family*)有力地维护了自由主义对家庭强有力的道德承诺。但是在咸在凤批判西方传统观念对家庭的偏见时，他基本上刻意忽略了自由女性主义学者在现当代西方政治学理论中对家庭概念的重建，而仅仅将注意力集中在传统和现代契约论者关于家庭的观点上，而这正是自由女性主义者所批判的。

<sup>39</sup> 咸在凤：《儒家家庭的理想和制度》(*Ga-ui Inyeom-gwa Cheje*)，《传统与现代》14(2000):73-114。也可参见咸在凤的《儒学的反讽》("The Ironies of Confucianism")，《*Journal of Democracy* 15.3(2004):98-102。

<sup>40</sup> 咸在凤：《后现代性与儒家思想》，第268页。



的知识”(subjugated knowledge)的另一个范例。也就是说,对儒学的兴趣的复燃可以看作是“后殖民”(post-colonial)话语的一部分,曾经被压迫的人们——例如女性、不同种族和宗教群体(伊斯兰教和印度教等)——在后殖民话语中找到了重新肯定自身文化遗产和认同自我身份的方式……那么,消除压迫所需要的是肯定儒学、反对现代性,而这归根结底其实是通过在宋明理学的语境中接纳现代性的核心政治原则,来对抗现代性本身。”<sup>41</sup>

实际上,后现代儒学所传达的是一种对前现代儒学的后现代式重述。在用后现代术语重新构思儒学的过程中,并没有对前现代儒学进行哲学、伦理学和政治学的重建。换言之,前现代儒学在后现代儒学的理论中得到了完好的保存。这就带来了一个问题,这种保存式的重述意义何在?结合了复杂的道德宇宙论、令人信服的本体认识论和缜密的伦理学说的前现代儒学,如何能在韩国的后民主、多元化社会语境中产生作用?这是否意味着如今的韩国人为了更好地过上“后现代”生活,应该像他们朝鲜王朝时期的儒家祖先一样,将自己投身于宋明理学的践履?咸在凤的后现代儒学是以“一元的”(monistic)宋明理学道德宇宙论和政治形而上学为前提的,事实与价值、伦理与政治、私人领域与公共领域、社会与国家等领域之间的割裂甚至是区分,都是宋明理学所拒斥的。<sup>42</sup>但是鉴于韩国人民目前的当代社会与政治生活构建方式,他们何以能够接受宋明理学的整体主义?而且,在人的私人领域重要性日渐增加的今天,社会价值成为公共自由的堡垒,韩国民众如何能够像咸所期望的那样,将自由民主的社会制度和政治制度建立在宋明理学的基础之上?

然而咸在凤本人却似乎不觉得这是一个问题。他并不担心伦理一元主义,而是忧虑伦理多元主义有可能(如果不是必要的话)会引发一场足以刻画甚至定义后现代政治制度的可怕的文化政治运动。<sup>43</sup>颇为讽刺的是,支持后现代认识论的咸,却倡导一种现代的民主政治,这恰恰是为了避免后现代政治制度的风险。他曾写道:“借由后现代理论来重申儒家思想,需要避免沦为一种粗鄙的文化政治运动。为了达到这一目的,我们应该采取怎样的措施呢?对后儒家语境下的后现代主义来说,一种周全的考量至少要有一个前提条件,即对民主政治重要性的重申。也就是说,有一个问题是需要明确的,就是除非以“权利”、“平等”和“政治参与”的严肃考量为前提,否则任何涉及后现代主义,特别是其政治面向的讨论,都将是毫无意义的。对现代性的后现代批判绝不应该沦为对专制的纵容和对政治参与的阻碍。”<sup>44</sup>

总而言之,咸在凤所推崇的那种儒家民主是一种建立在宋明理学认识论和道德宇宙论基础上的民主政治。然而令人遗憾的是,对于我认为最棘手的部分,咸却没有着力去研究,即构建一种儒家民主的政治理论,可以让宋明理学认识论和道德宇宙论在其中与政治实践和政治制度紧密一贯地连接在一起。具体

<sup>41</sup> 咸在凤:《后儒家语境中的后现代主义》,第43页。

<sup>42</sup> 咸在很多地方都强调过宋明理学的一元论本质及其后现代含义,参见他的《后现代性与儒家思想》,第261-269页;《后儒家语境中的后现代主义》,第33-37页;《儒家政治话语与韩国的改革政策》(“The Confucian Political Discourse and the Politics of Reform in Korea”),*Korea Journal* 37.4(1997):69-72。

<sup>43</sup> 当然,咸在凤并没有完全否认伦理多元主义的价值,但是宋明理学的一元论如何能够在避免发生实质性的内在重建的前提下容纳伦理多元主义,这始终是值得怀疑的。历史上,在朝鲜王朝的后期,也就是宋明理学在韩国的全盛时期,那些持有与宋明理学不同价值观的人被称为道的掠夺者,大多都遭受了迫害。更具体的阐述请参见德克莱尔:《道的掠夺者——圣的冒犯者:17世纪韩国关于儒家经典的论战》(“Despoilers of the Way—Insulters of the Sages: Controversies over the Classics in Seventeenth-Century Korea”),《朝鲜王朝末期的文化与国家》(*Culture and the State in Late Choson Korea*),金姿弦(JaHyun Kim Haboush)、德克莱尔编,(Cambridge: Harvard University Asia Centre, 1999),第91-113页。

<sup>44</sup> 咸在凤:《后儒家语境中的后现代主义》,第43页。

来说就是，在咸在凤的理论中，一些重要的政治问题——如何保护人民的公民、政治和经济权利；如何尊重政治平等与经济平等；如何提高公民的政治参与度等——都被搁置了。事实上，只要儒家民主依然以后现代儒学为发展轴心，扎根于人及其自由的现代化建构的后现代批判之中，那么关于儒家民主可以真正理解个人权利这一点，就是非常站不住脚的。这并不是要否认儒家民主权利实现的可能性。我认为问题的关键在于，咸并没有清楚地阐明在他的儒家民主理论中，该如何去为权利概念做辩护，以及在后现代民主的背景之下，权利概念实际上将会以一副怎样的面貌呈现出来。

相反地，咸在凤的后现代儒学是以一种反直觉的，甚至可以说是自相矛盾的方式来支持儒学民主的。其中最富争议的部分就是他借用福柯的“规训”(discipline)概念来为现代“权威国家”(authoritative state)辩护。<sup>45</sup>

福柯将现代社会解读为“规训的社会”，这已为我们所熟知。其理论的核心观点在于当现代社会权力被当成掌权者强力意志的粗暴施行，给人的肉体带来痛苦甚至残暴地剥夺人的生命时，这种现代社会权力将失去效力。相反地，只有通过日用恒常的表现自由、民主的社会制度对人的规训，而不是以施加肉体痛苦作为威胁，社会权力才能真正地发挥作用。“不仅仅是古典时期的君主们组建了强有力的国家机构(包括军队、警察和财政管理)，而且更重要的是，在这一时期所谓的权力的“新经济”被建立起来了。这种权力经济的本质就是一种保证权力作用以某种程度上畅通、持续、适宜和“个性化”的方式在整个社会中流通的程序。这些新的方式比过去的那些更为高效，也减少了资源的浪费，具体来说就是更为经济、风险更低，减少了暴露系统漏洞和遭受强大阻力的可能性。而曾经的程序和方式则建立在或多或少的强制实施(从公认的特权到地方性的犯罪)与昂贵的炫耀卖弄，两者相结合的基础上。后者包括了突如其来的断断续续的对权力的干预，而这种干预的最粗暴形式就是“警戒性”惩罚。”<sup>46</sup>

值得注意的是咸在凤对福柯理论的理解。他完全颠倒了传统观点对现代性和规训或者权威的看法，用相反的术语来表述它们。咸提出：“福柯关于权力的研究中最具创造性的地方就在于，他提出了现代个性只有在规训社会产生之后才有可能，所以现代规训社会和享有权利、自由的现代人，构成了一个硬币的正反两面。通过这些理论，福柯向我们证明了现代个体与现代规训社会是相互构成的。”<sup>47</sup>由此，咸得出结论，实际上现代意义上的个人并非像现代社会契约论所描绘的那样，享有绝对的自由，而是受到高度规训的，因此也是所谓的“完善规范化的”(well normalized)。<sup>48</sup>

在他看来，福柯关于现代社会谱系式的研究表明现代意义上的人并不是完全独立于社会的自由人。人在各种各样的社会机构(如学校、军队、医院、监狱等)中受到规训，其个性得以塑造成型。因此，现代意义上的人并不是先于社会制度的存在。由此，咸在凤认为：“有一种普遍共识，认为西方政治传统中的人的个性在整个古典时期和中世纪都遭受到了严重的压迫，只有在现代性到来之

<sup>45</sup> 在咸在凤的理解中，强权国家(authoritarian state)就是专断地、不民主地运用权力的国家，而这种形式的国家正是咸旗帜鲜明地反对的。相反地，他借用欧克肖特和阿伦特关于权力与权威的区分，来支持所谓的“权威国家”，也就是拥有一个道德权威的国家。对咸在凤来说，圣贤治理下的儒家式国家就为权威国家提供了一个范本。具体的内容参见《后现代性与儒家思想》，第299-319页。

<sup>46</sup> 福柯：《真理与权力》(“Truth and Power”)，《权力与知识：1972-1977年间访问与论文选》(Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977)，戈登(Colin Gordon)编，(New York: Pantheon Books, 1980)，转引自咸在凤：《后现代性与儒家思想》，第291页。

<sup>47</sup> 咸在凤：《后现代性与儒家思想》，第290页。

<sup>48</sup> 同上，第293页。

后才得到彻底的解放,这种观念需要被重新审视。正相反地,现代意义上的个人正身处于一个高度规训的社会,其社会规则的复杂程度和彻底性都是西方历史上不管是古典时期和中世纪,任何一个社会都无法比拟的。”<sup>49</sup>

咸在凤对福柯的现代规训社会理论的理解并无独到之处。实际上,考虑到他本人的后现代理论倾向,有人可能会认为他重申福柯对现代自由社会的批判,也是情理之中的。事实上,正因为其理论中个体自我的本质力量,福柯对现代自由社会的批判比韦伯的“铁牢笼”(iron cage)更为压抑和疏离。但是咸在凤走向的却是完全相反的方向。令人意外的是,咸肯定了现代民主与资本主义国家的价值,因为它们是在建立在规训社会的基础之上的。“规训和秩序是资本主义与民主的前提条件,这一结论得到了奥斯特奇(Grehard Oestreich)和福柯的理论支持。他们二人都持有同一种观点,即民主化就像经济发展一样,只有在具备以下两个条件的情况下才有可能:第一,个人受到规训,形成良好的秩序;第二,每个人的内心都经历一次精神、伦理和心理的转变,将整个社会的利益置于个人利益之上。这也就是说,民主只能通过高度规训和秩序化的公民对个人优秀品质——例如真诚、责任心、勤勉——而非封建特权或威权遗孽的关注来维持,尽管这一说法在奥斯特奇那里可能有点自相矛盾。因此,如果我们仔细考察现代资本主义与民主社会的历史构成,就会发现儒家传统及其对修身、自律和社会秩序的强调,其实是非常现代化的,而不是前现代的。从这方面来说,那些共享儒家思想传统理念的新兴工业化的东亚国家,在经济发展上取得巨大成就,也就不足为奇了……可以确定的是,仅仅因为儒学强调权威和规训,就将儒学视为一个前现代思想体系,这种观点将难以继续立足。即使规训和权威可能无法为现代化提供充分条件,但至少它们构成了现代性的必要条件。”<sup>50</sup>

至此,咸在凤从福柯的理论和自己的后现代儒家视野出发,得出了一个荒谬的结论。他借用福柯对现代规训社会的后现代批判,是为了肯定现代社会以及东亚地区的发展型国家(developmental states),但这些国家中绝大多数只是在最低程度上达到了民主(到1998年为止)。这是咸在凤理论中一个很大的问题。导致这一自相悖谬的结论的原因,主要在于咸以一种奇特的方式,去理解福柯关于现代个人与现代规训社会相互构建的理论。虽然福柯提出这套理论的初衷是为了展开对现代个性之虚伪的政治批判,但咸却将其理解为一种认为现代个性只有在现代规训社会才有可能实现的认识论与历史性主张,因为他发现所谓的现代个性与经济生产力的联系,令现代个性概念本身变得非常有趣。

但是凯特博(George Kateb)批判这种根据福柯的规训概念来看待社会的方式,即认为国家的存在是为了将过剩或者难以控制的人口转化为温驯的富有生产力的生物。凯特博指出:“福柯这一理论的核心在于他所说的现代平民的问题,而解决这个问题的办法是通过征兵将有可能引发严重社会混乱的群众力量吸收并加以训练,创造良好的社会秩序。的确,这一理论体现出来的高涨的热情是一种对秩序、稳定、规则、可预测性和一致性的热情,其中的一致性只能以

<sup>49</sup> 同上,第294页。本段在由韩语译成英语时,进行了段落编辑上的细微改动。

<sup>50</sup> 同上,第298页。关于奥斯特奇的理论,参见他的《新斯多葛主义与早期现代国家》(*Neostoicism and the Early Modern State*),奥斯特奇(Brigitta Oestreich)、柯尼斯博格(H. G. Koenigsberger)编,麦克林托克(David McLintock)译,(Cambridge: Cambridge University Press, 1982)。

彻底净化人的思想与行动,以及社会各领域中本质上非民主之权威的持续实践的结果而存在。”<sup>51</sup>

我的用意不是说我们必须接受凯特博的这种规律性论证,即民主必须是一种依托于强有力的真实个性——凯特博称之为民主个性——的自由民主。在这里需要重点解释的是,咸在凤通过福柯对现代性的后现代批判所得出的对现代规训社会理论的出人意料的重申。

但即使从其后现代儒学本身出发来看,咸在凤的结论也是有问题的。如前所述,咸认为前现代儒学蕴含着重要的后现代意涵,因为它本质上是主体间性的,而且他对现代性的批判基本上可以说是全部集中在其绝对个体的观点上。然而他的结论却是绝对个体并不存在于现实之中,而且现代个人之所以是“现代的”,是因为他们完全被各种各样的自由的社会机构所包围,正是这些机构通过社会性规训和规范的方式,将人塑造成可支配的公民。从社会学的角度来说,绝对个体是不存在的,这一点是没有异议的。事实上,与诺奇克(Robert Nozick)对洛克的自然状态的自由主义式描述相反,没有一个早期现代契约论者从社会学层面真正理解了自然状态与人的绝对自由。<sup>52</sup>首先令人疑惑的就是,如果现代意义上的人并不是绝对个体而是经由社会规训而成的主体间性的存在,那么似乎就没有必要对现代性展开后现代批判了。我们所需要做的仅仅是指出自由主义民主实践与自由主义本体认识论之间显著的矛盾冲突。在这里,自由主义民主实践不是未曾运作,就是脱离了绝对个体的概念而运作;而自由主义本体认识论仅仅停留在科学建构的层面。

但是从后现代儒学或者儒学本身的立场来说,问题更大的地方在于咸在凤无法正确区分福柯的自我规训与儒家所讲的修身。在《规训与惩罚》一书中,福柯最主要的任务就是通过揭露和批判个性以及在此基础上产生的社会性虚伪,来解构现代人的概念,其个性是通过形形色色的社会机构的规范化进程塑造而成的。在他看来,(现代社会所规定的)自由的文明礼仪本质上是一种温驯。正是一个个温驯的肉体,构成了支持政府治理术和政治经济学的力量。<sup>53</sup>

但是,儒家的修身所追求的目标,与福柯的自我规训正好相反。儒家思想中修身的主旨在于个人的道德发展和圣的达成。关于这一点,儒家文本中最直接的讨论在《论语》的《颜渊篇》,下文揭示了修身的内涵:“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’”<sup>54</sup>

在孔子看来,儒家的修身由两个部分组成:克己、复礼。其实对于孔子所说的克己的真正内涵,仍然存在争议,但是咸在凤常在各种场合广泛援引的宋明理学家们(例如朱熹)认为克己是指克制个人的私欲或者自我中心主义。<sup>55</sup>很显

<sup>51</sup> 凯特博:《隐秘的海洋:个人主义与民主文化》(*The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*), (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 第125页。

<sup>52</sup> 换言之,对这些早期社会契约论者来说,自然状态包含一种规范性含义。关于这一点,请参考邓恩(John Dunn):《洛克的政治思想:〈政府论〉的历史性解释》(*The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*), (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); 沃尔德伦(Jeremy Waldron):《上帝、洛克与平等:洛克政治思想的基督教基础》(*God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*), (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)。

<sup>53</sup> 福柯:《治理术》("Governmentality"),《福柯效应:治理术研究》(*The Foucault Effect: Studies in Governmentality*), 伯切尔(Graham Burchell)、戈登、米勒(Peter Miller)编, (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 第87-104页。

<sup>54</sup> 论语英译本众多,我在这里选取的是安乐哲与罗思文的译本:《论语的哲学诠释》(*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*), (New York: Ballantine Books, 1998), 不过我对这段选文做了一点改动。

<sup>55</sup> 加德纳(Daniel K. Gardner):《朱熹读论语:经典、注释与儒家传统》(*Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*), (New York: Columbia University Press, 2003), 第79-80页。

然地，不管是私欲还是自我中心主义，都不是福柯强烈批判的现代规训所重点关注的核心，也没有像威所主张的那样，对公民权的形成有所助益，它们的作用仅仅在于通过剥夺每个个体的内在空间，消除个体间的差异并将个人转化为温驯的顺民，从而起到规范自我的作用。这种结果与其说是民主的公民精神，不如说是社会顺从理论。

当涉及到如何去理解“复礼”时，更多的争议出现了。所谓的“复礼”到底是一种自谦的仪式主义，还是一种包含一个批判性的道德主体（例如反身性和适应性）的道德实践。<sup>56</sup>篇幅有限，我将不再继续深入探索这一复杂的学术辩题，而集中关注孔子所说的“为仁由己”，因为这个命题与本文的内容直接相关。孔子的意思是儒家的修身关注的是真实自我的形成及其在与他人互动过程中持续的道德发展。复礼是由己的，所以本质上来说不同于，甚至完全相悖于福柯式的依靠社会机构达到的温驯，后者并未给独立的道德主体和自我同一性留下任何空间。在福柯的顺民理论中，并不存在个体内在世界的紧张与冲突，只剩下灵魂的窒息。相反地，儒家的修身却恰好着力于灵魂的内在矛盾，尽管儒家对灵魂概念有着与西方思想家们不同的理解。<sup>57</sup>

最终，威在凤的后现代儒学抛弃了它的后现代批判优势，而儒家民主也变得非常接近，甚至几乎等同于儒家资本主义。而儒家资本主义的成功实现的至关重要之处就是个人主体的可统治性。<sup>58</sup>下面所引述的内容就以最简单的也是最令人失望的语气，表达了威在凤的儒家资本主义民主视角：“韩国传统儒家思想可以代替西方现代本体论和认识论。韩国被认为是一个至今仍然在学校、血缘、区域纽带的基础上运作的社会，众多学者认为只有当这些前现代的思维模式被完全摒弃之后，一种真正自由的民主制度才能在韩国得到顺利的发展……但是，现代政治思想中最大的问题或矛盾源自于“人类关系”的终结。假如我们脑海中所展望的理想社会是一个更加“人道”(humane)的社会，建立在学校、血缘和地区起源上的人类关系就绝不能被盲目的破坏所支配。”<sup>59</sup>

<sup>56</sup> 在这里，支持前者观点的最著名的代表就是芬格莱特 (Herbert Fingarette) 的《孔子：即凡而圣》(Confucius: The Secular as Sacred), (New York: Harper, 1972)。但是近年来越来越多的学者开始转向后一种观点，即认为孔子所说的复礼是指一种道德实践。这方面的例子可参考信广来 (Kwong-Loi Shun):《论语中的仁与礼》("Jen and Li in the Analects"), *Philosophy East and West* 43.3(1993):457-479; 陈倩仪 (Sin Yee Chan):《儒家思想中的“敬”》("The Confucian Notion of Jing Respect"), *Philosophy East and West* 56.2(2006):229-252; 赖蕴慧 (Karyn Lai):《论语中的礼：道德能力中的训练与适应性问题》("Li in the Analects: Training in Moral Competence and the Question of Flexibility"), *Philosophy East and West* 56.1(2006):69-83。

<sup>57</sup> 在后期的著作《自我的关怀》(The Care of the Self, New York: Vintage Books, 1986)中，福柯探索了一种自我规训的替代模式，通过对古希腊罗马的自我技艺的仔细考察，这种模式将内心世界的矛盾冲突囊括了进去。根据福柯后期的这些著作和访谈，威在凤提出儒家的修身与古希腊罗马的自我技艺之间存在着高度的相似，参见他的《儒家之礼与自我技艺：一种福柯式的理解》("Confucian Rituals and the Technology of the Self: A Foucaultian Interpretation"), *Philosophy East and West* 51.3(2001):315-324。我认为这是一个比较有说服力的主张，值得进行更细致的比较研究。具体来说，威在凤的观点存在两个方面的问题：首先，他并没有正确区分福柯在早期的研究中所批判的现代社会规训，和他认为可以作为现代个性的伦理性替代的古代社会规训；其次，他误解了儒家的修身概念，将其理解为没有内心世界冲突的理论，因为威认为儒家的礼的实践仅仅与人的身体有关而无关于灵魂（这里所说的灵魂也就是儒家道德心理学术语中所谓的“心”）。但是出人意料的是，虽然威在凤是通过重申宋明理学的认识论和道德宇宙论来支持他自己的后现代儒学，但他却完全摒除了道德个人主义，但这对于宋明理学伦理思想和道德心理学中却是不可或缺的一部分。关于宋明理学中的道德个人主义，请参见西奥多 (William Theodore):《中国的自由主义传统》(The Liberal Tradition in China), (New York: Columbia University Press, 1983)。

<sup>58</sup> 相关内容也请参见孙兵海 (Son Byong-hae):《儒家文化与东亚经济》(Yugyomunhwa-wa Dongasia Gyeongje), (Deagu: Kyungpook National University Press, 2006)。

<sup>59</sup> H:《后现代性与儒家思想》，第275页。本段文字的英译参考了车胜皖 (Seong Hwan Cha) 的论文：《韩国儒家资本主义话语下的虚构与现实》("Myth and Reality in the Discourse of Confucian Capitalism in Korea"), *Asian Survey* 43.3 (2003):499。

从这个角度来理解儒家资本主义民主的话，那么不管是儒家伦理价值观还是民主价值观，其重要性都不复存在了，即使从未明确地否认它们。在咸在凤的后现代儒学民主视野中，唯一得以留存的就是对任人唯亲的辩护。正是这种任人唯亲，强化了韩国作为发展型国家的地位，也推动了韩国在20世纪70年代到80年代间的经济发展，曾被视为陈腐的前现代统治方式的任人唯亲制度，如今却从后现代儒学和儒家民主中获得了合法性，并被肯定为一种合乎伦理标准的人类关系。<sup>60</sup>因为儒家并不鼓励任何逃避社会关系的生活方式，所以在咸在凤所设想的理想儒家民主社会中，人民应该积极主动地承担遵纪守法的各类社会角色。但是，在他的政治提议中，是否存在一种关于强有力的民主公民精神的构想，这是存疑的，更不用说倡议了。毕竟前现代的儒学从未将第六种人类关系——也就是公民关系(civic relationships)——纳入考量。尽管一些儒家民主主义者煞费苦心试图设想并阐明这第六种关系<sup>61</sup>，但是显然咸在凤似乎并未由于公民关系在其后现代儒家民主理论中的关键性缺席而苦恼。

### 面向儒家民主的公民权利

那些一开始被咸在凤对现代认识论与政治理论的后现代与儒学批判所吸引的学者，后期都遭受了挫败。其原因在于，咸在凤一方面无法提供一种后现代儒学的政治理论，一方面却积极地为一种东亚唯经济发展主义辩护。<sup>62</sup>对很多人来说，咸在凤的儒家民主理论是不是真正的民主，以及他所主张的儒家之礼能否切实地发挥作用，阻止社会中的每个公民沦为温驯的顺民——托克维尔(Alexis de Tocqueville)眼中民主的最主要威胁——这些问题都是远未明确的。也就是说，虽然咸在凤的后现代儒学似乎提供了一个更好的概念框架，去理解过往的专制政府管辖下的唯经济发展主义中的儒家资本主义要素，但他的理论却不能帮助其同胞更好地接受韩国的民主发展。这一民主发展始于20世纪80年代中叶，以全世界范围内第三次民主化浪潮后发展起来的新兴民主国家中最有活力同时也在政治上饱受争议的一个为典型，即韩国。<sup>63</sup>简言之，咸所提出的后现代儒家理论在民主政治的层面也许有历史回溯的价值，但却并不具备发展潜力。

然而，正如众多学者所观察到的，民主化浪潮期间及之后的韩国民主公民社会受到了不同因素的刺激，其中不仅包括左派意识形态及其教条，更有儒家的公民道德。后者鼓励知识分子与普通民众勇敢地与强权政治对抗，从而推动

<sup>60</sup> 关于韩国新儒学学者对任人唯亲基础上的儒家民主的更深入讨论，请参考柳石春：《东亚“儒家资本主义”新探》(“Dongasia “Yugyo Jabonjuui” Jaehaeseok”), 《传统与现代》3 (1997):124-145。

<sup>61</sup> 参见多尔迈尔(Fred R. Dallmayr):《儒家思想与公共领域:人类关系5+1模式?》(“Confucianism and the Public Sphere: Five Relationships Plus One?”), 《情感关系的政治:东亚及其超越》(《The Politics of Relations: East Asia and Beyond》), 咸才学(Hahm Chaihark)、贝淡宁编, (Lanham: Lexington Books, 2004); 另见拙文《超越自由公民社会:儒家家庭主义与陌生人关系》(“Beyond Liberal Civil Society: Confucian Familialism and Relational Strangership”), *Philosophy East and West* 60.4 (2010): 476-498。

<sup>62</sup> 咸在凤对东亚国家的唯经济发展主义的辩护可参见:《东亚价值观之争中的国际政治》(“The International Politics of the Asian Values Debate”), 《儒学、资本主义与民主》, 第65-115页。

<sup>63</sup> 关于支持这个主张的实验研究请参考金孙赫(Sunhyuk Kim):《韩国:冲突的遗产与民主的贡献》(“South Korea: Confrontational Legacy and Democratic Contributions”), 《亚洲的公民社会与政治变革:民主空间的扩展与收缩》(《Civil Society and Political Change in Asia: Expanding and Contracting Democratic Space》), 阿拉加帕(Muthiah Alagappa)编, (Stanford: Stanford University Press, 2004), 第138-163页。

了彻底的政治改革。<sup>64</sup>对于大部分韩国人来说,他们没有接受过系统的民主理论教育,也没有考虑到他们的“民主斗争”可能会引发的结果,他们“更希望去纠正先前的政治制度所带来的弊端与祸害,而不太愿意践行一种抽象的民主理想”<sup>65</sup>。如同宋明理学时期的前辈一样,众多知识分子将自己视为公共意见(gongnon)的代言人,在道德上有义务去纠正(jeong)政治领袖的错误,而这正是传统儒家对“政府”(jeong)的定义。同样地,那些走上街头游行抗议的普通人,其目的也未必是为了实现一种自由的民主(他们中的大多数甚至都不理解自由民主的真正含义及其构成),而是为了推翻一个残忍地伤害甚至杀害被人民视为儿女的大学生们们的专制政府。

总而言之,韩国民主的催生力量主要来自于其国民对儒家家庭主义的公民式重申。虽然从未有意识地批判传统儒学认为国家是“家国”(family-state)的观念,但是在韩国人民的公共意识中,国家不应该继续作为一个等级分明的政治体而存在,也不应该由一个家长式的统治者像照顾孩子一样对待其人民。治理国家是统治者独有的事务,这种传统的观念已经被彻底地改变了。在民主化时期及之后,有一种盛行的观点认为国家的治理是人民的事务,而政治领袖(尤其是国家最高领导人)必须由选举产生,并在其整个任期内对选民们负责。换言之,在那段民主化时期,韩国民众积极主动地进行身份的转变,从曾经被动的政府关怀的受益者转变为自治的民主公民。公民社会曾作为儒家家庭主义的新兴庇护所而出现,如今从民主的角度被重新设想:尽管依旧视自己为儒家家庭关系的一部分,但是韩国民众已经意识到自己与那些共享同一个政治命运的其他国家公民们一样,都享有平等、自由的政治权利。<sup>66</sup>

在这种政治环境下,咸在凤为东亚唯经济发展主义所做的儒家资本主义辩护,对大多数人来说显得并不非常具有说服力,尤其是年轻的韩国民众们。因为他们逐渐意识到,比经济发展更重要的是自由、平等的民主公民权利(或者说民主的自决权)和民主的正义。

当咸在凤及其支持者们提出未来将在韩国得到巩固发展的民主制度不一定必须是个人主义式的民主,关于这一点,他们是正确的。这种儒家民主植根于韩国传统的儒家文化,并且对这种至今仍深刻地影响着韩国人民的文化示以尊重。毕竟正如杜威所言,民主制度深切地关注着集体或公共生活的方式,而其本身作为一种生活方式绝不可能存在于社会真空之中。然而,这并不意味着儒家民主必须以咸所主张的那种传统宋明理学认识论和道德宇宙论为根基,后者在当代韩民主制度下的社会语境中已经站不住脚了。从任何强势传统的意义上来说,不仅是韩国人本身已经不再那么“儒家式”了,而且宋明理学认识论和伦理一元论似乎再也无法接受如今日渐影响韩国社会生活的多元主义了。因此,如果儒家民主希望给韩国公民带来任何意义的话,它必须要能够产生并支持一种社会实践,其中民主与儒家思想相互制约,进一步辩证地相互转化。从这个意义上来说,儒学必须完成从罗尔斯所说的“整全道德学说”(comprehensive moral doctrine)到一系列公民道德的重建,为韩国的民主政体及

<sup>64</sup> 参见本文注释6,另外也请参考拙文《争议中的儒学:1991年韩国的五月运动及其教训》(“Confucianism in Contestation: The May Struggle of 1991 in South Korea and Its Lessons”), *New Political Science* 31.1 (2009):49-68。

<sup>65</sup> 夏皮罗(Ian Shapiro):《民主正义》(*Democratic Justice*), (New Haven: Yale University Press, 1999), 第2页。

<sup>66</sup> 关于韩国后现代公民社会的儒家本质,更详细的讨论请参见拙文:《韩国的双重公民社会:托克维尔与孔子之探究》(“On Korean Dual Civil Society: Thinking through Tocqueville and Confucius”), *Contemporary Political Theory* 9.4 (2010):434-457。

其全体公民的公共自由之维持而助力。换言之，韩国民主必须扎根于本国民众内心深处的儒家文化习俗，而后者从来不是一成不变的，而是处于不断进化发展和开放竞争之中。

但是，儒家民主绝不能成为儒家资本主义的别名。为了获得公众的支持，儒家民主必须把焦点放在民主的公民权利上。然而遗憾的是，这却并非韩国新儒学运动的参与者们所关心的最主要对象。如今，应由我们来接受这一挑战，去构建一种在韩国后民主语境之下的儒家民主，它必须与韩国自身文化密切相关，同时在政治上切实可行。