Globethics Repository

Globethics

儒家政治的伦理学转向 [The Ethical Turning of Confucian Politics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	赵, 汀阳
Publisher	中国社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 09:23:41
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182329

赵汀阳：儒家政治的伦理学转向

赵汀阳

提要：本文试图论证：（1）儒家并没有全面继承周思想，因此儒家不等于周家；（2）儒家以伦理兼并政治是政治理论上的一个错误，它导致对政治的片面理解；（3）儒家在方法论上有两个严重的局限，即“推爱”的失败与“榜样”的失败，这两个方法论上的失败使儒家所承诺的社会伦理无以成立。 (http://www.tecn.cn)

关键词：儒家，陌生人，榜样

孔子崇周而鼓吹“复礼”，把礼治理解为周政治之要义，认为只要复礼即可治乱。其实礼治只是周政治的一个侧面，包括刑政礼乐在内的周制度在政治理解上是全面丰富的，并且力求平衡，没有特别的偏重，比如说，从《尚书》中特别重要的“大诰”、“多士”、“多方”、“酒诰”等可以看出周甚至更重视刑政，相反，在《尚书》和《逸周书》中实际上看不到把礼治作为政治首要原则的迹象。孔子之“从周”实际上是对周政治的重新理解和修改，以仁去重新理解德，以礼治去定义政治，因此创造了儒家（儒家对礼如此偏爱可能是因为儒家源于周的礼乐之官）。孔子在给颜渊解释什么是“为邦”时说：“行夏之时，乘殷之辂。服周之冕。乐则韶舞”[1]，听起来很美，但无助于解决国计民生的任何实际难题，周公是决不会这样避重就轻地谈论政治的。孔子把礼治看作是政治的根本，这导致中国政治上的伦理学转向，这一转向对后世影响极大，但却是一条错误的政治道路。当礼治被儒家夸张为整个政治的根本原则，就导致贫乏政治，尤其是与后世的官僚政治相结合而形成一个反自由和压制创造性的社会。 (http://www.tecn.cn)

周政治核心是天下体系以及德治策略。天下体系是理解所有政治问题和政治关系的思想框架，是一个理解所有政治实体的合作关系的政治世界观，同时是一个由世界政治中心和独立分治政权所构成的政治网络，是一个以世界利益为核心的制度[2]。在周制度中，刑政礼乐并重（即政治经济、法律和文化并重），按照今天的话语就是硬实力和软实力并重，并无偏重迹象，而贯穿在刑政礼乐之中的政治策略则是德治策略。德策略是维护天下体系有效性的主要政治策略，周所理解的“德”远远大于伦理学意义，而首先是政治学和经济学上的意义，其基本原则是，从人民的利益出发，在经济上使人民的利益最大化，在赏罚制度上尽量接近公正无私。德策略可能是基于一个重要的政治发现：民众的经济利益与统治者的政治利益正好重合，保证人民的经济利益就能够保证政权的政治权力，因此，德策略是民利与政权之间的最佳互动关系。至于礼乐，则是政治的文化表达，是政治的象征系统。礼以可识别的表征形式（标准、程序、象征和符号）去表现政治制度的实质内容。象征性表达对于政治非常重要，甚至必不可少，但它毕竟是形式性的而不是实质性的，因此从属于政治而不能代替政治。可以说，周政治至少表现在三个层次中：天下体系是政治自身的直接表达；德治是政治的经济表达；礼治是政治的文化表达。尽管儒家声称“从周”，但似乎没有正确理解政治问题的复杂性，往往忽视经济、法律和军事对于政治的实质性意义，夸大了礼治的文化功效，把政治问题简化为伦理问题，却不知道伦理本身几乎无力解决任何一个政治问题，甚至保护不了自身。 (http://www.tecn.cn)

周公创制礼乐，但只把礼看作是政治的一部分而绝非全部。周有六典：治典、教典、礼典、政典、刑典、事典[3]，礼只是其中一典，其主要任务是建立互相尊重的仪礼去协调邦国之间、百官之间和万民之间的关系以及明确各种事务的规格和程序，大概相当于《仪礼》所载内容，即礼仪制度。至于政治原则和政治制度，则多见于《尚书》与《周官》，《尚书》主要表达政治理想和原则，《周官》主要是关于统治和管理的制度设计，所以是“官”（即政治管理）。后来儒家把《周官》改称《周礼》，这表明儒家试图以礼去统摄政治的所有方面。按照儒家扩大化了的礼的概念，礼包括三个层次：（1）社会分配和管理制度，其中包括利益、权力、权利、义务和社会地位的分配和管理。大致相当于《周官》所述；（2）社会身份的识别形式，即一套符号系统，包括所有社会地位和社会角色的可识别标志，诸如仪式、居所、服饰、车马、礼节等等，大致相当于《仪礼》所述；（3）对前两种规制的学理解释，大致相当于《礼记》所述。 (http://www.tecn.cn)

儒家对礼仪特别感兴趣，尤其看重它的伦理意义和规训功能。可识别的仪礼符号系统定义了分

属各种人的各样生活空间和生活形式，规定了不同人在不同场合必须遵守的规范。当礼成为通行的社会规范，它的分类和甄别规则就像语言的词汇和句法一样控制着心灵，当人们习惯了符号系统所定义的各种生活空间以及行为的“正确”方式，就身不由己地被这些符号所左右，心灵就被规训成为一定格式。一个人可以反对某人，却无法反对作为社会通用规范的礼，因为权威化规范化程序化了的礼已经成为任何一个人所唯一习的和唯一知道的行为方式，人们已经不会以别的方式行事了，就像不会说别的语言一样，既然礼是人所唯一学会的正当行为方式，它就不可能成为反对的对象。由此可以理解孔子强调习礼的深刻用心。习礼就是修身，修身就是规训心灵，规训心灵就是把人做成一定模式，同时取消不合这一模式的其它想法和能力，从而使心灵只能有如此这般的想法，于是人就只会做如此这般的事情。礼的规训意义类似于意识形态的作用，但甚至强于意识形态的能力。意识形态试图以洗脑的方式使人们弱智化到只认识一种价值观，因此就没有任何背叛的想法和理由，而礼教不仅洗脑，而且“洗身”，不仅管理心灵，而且管理身体，它把生活和行为的细节规范化而进行全面规训，使人不能随便使用自己的身体，这不仅使人变得弱智而且变得无能，不仅失去背叛的想法，甚至失去背叛的能力。儒家意识到礼教的巨大能量，因此把伦理看成政治之本，由此形成中国政治的伦理学转向。 (http://www.tecn.cn)

值得注意的是，儒家是伦理主义，却非道德主义。道德是卓越品德，是自由心灵的向善性，它意味着“x是好的，因此我将选择做x”。其中“x是好的”这一判断的理由是：x是普遍有效的理性原则所能够证明的（相当于康德原理），或者，x能够给自己同时给他人带来幸福（相当于古典意义上的德）；伦理却是行为的规训体系，是不自由心灵的服从习惯，它意味着“x是被规定了的，所以只能做x”。其中的x不一定是好的，而仅仅是一种规范。儒家在政治问题上的伦理学转向同时也是伦理学中的规范主义转向，它以规范去定义价值，这与古典思想以价值去判断规范是背道而驰的。这正是老子看不起儒家的理由，老子发现，失去了德才需要推崇礼。不过公正地说，儒家也重视道德意义上的德，只不过更重视作为伦理的礼，问题的关键是儒家搞错了道德和伦理的本末关系，或者混淆了道德和伦理，于是把伦理看作是定义和形成道德的方式。道德决不是由伦理规范培养出来的，人们遵循规范，但不见得因此就有道德。道德具有超越个人私利和自我眼界的品格，因此与那些比个人得失更高更大的精神追求有关，比如真理、人类命运、美以及卓越人性的追求。规范不是道德的根据，伟大的精神才是道德的根据。道德与伦理没有矛盾，但伦理不是道德的充分条件，也不是必要条件。 (http://www.tecn.cn)

儒家对礼的重新解释是比较奇妙的。儒家首先扩大了礼的含义，使礼的概念变得几乎无所不包，尤其把政治制度包括在内，于是政治就无非是礼治；同时又把礼解释成伦理性的，于是政治就无非是伦理。这一转换奠定了后世中国以伦理治国以及伦理管理生活的文化风格。礼作为无所不包的伦理体系在覆盖面上几乎等于希腊所谓的nomos，但其中的差异是至关重要的。nomos是与自然规律相对而言的一切人为规章制度，主要包括法律、政制以及伦理，其中法律尤其重要。儒家的礼也大概覆盖了所有规章制度，但几乎所有制度都被看作是伦理性的，或至少是必须由伦理去解释的。由此可见，nomos所包含的生活场面比较丰富，而礼则把生活缩水为伦理行为。这一生活单调化的理解为中国后世的生活和政治埋下严重隐患。 (http://www.tecn.cn)

把不属于礼的事情都归为礼，这一化简并且曲解了政治问题的实质。从《尚书》以及《逸周书》看，周政治的核心问题是德治而非礼治，礼治是辅助配合德治的文化手段。周德治天下以求民心，这是关于政治合法性的深刻问题意识。假如一个制度是民主决定的社会契约（西方现代政治），它的政治合法性问题已经由民主程序解决了，那么执政者的任务就是通过制度所允许的理性策略去调整和纠正制度在设计上的各种漏洞和错误；假如一种政治是统治集团根据理性策略而设计的“王制”，统治者就必须通过实施有利于人民的德治去赢得民心，这样同样也能够以后行政绩去完成其政治合法性证明。周选择的是后者，以“德”去让人民有所“得”，这种实实在在的好处才能获得民心，而在德治的基础上，就可以锦上添花地发展礼治文化，礼把政治制度和社会秩序加以符号化而进一步巩固了其中意义，因此，礼只有在以德为基础去配合德的时候才具有意义。可以说，德为质，礼为文，如果不能通过德治给与人民实实在在的利益，礼治就成为一纸空文。这才是周政治的实质。 (http://www.tecn.cn)

儒家颠倒了德与礼的“质”和“文”关系，赋予礼以独立的绝对意义，把礼看做是第一原则，这就在逻辑上默许了礼与德的脱节，于是，礼就不再需要德的证明，即使一种统治是无德的，礼作为社会规范和秩序也必须被坚决维护，对礼的任何挑战都被看作是伦理不正确（以至于后来宋儒主张“饿死事小，失节事大”这样反人性反人道的规范）。既然伦理吞并了政治，伦理不正确就同时意味着政治不正确，于是行何生活行某政治就成为一个非常严肃的生活策略的问

意味看政治不正确，于是任何生活细节就都被政治化了，由此形成了上纲上线的生活管制传统。儒家还把原来以经济学含义为主的“周德”转变成以伦理学含义为主的“儒德”，德就变成了以仁为主的伦理态度，但伦理学上的“好”不等于政治学上的有效，伦理学化了的德削弱了德的厚重意义，这是很可惜的一种变化。同情体谅人民在水深火热之中的苦难，这固然是值得称赞的德心，但拯救人民于水深火热之中，才是真正有分量的德政。把政治弱化为伦理在很大程度上减弱了统治者所必须承担的义务和责任，而且把政治治理的工作和义务推卸给民间伦理习俗，这样就很难发展社会公益、国家公利和世界公善了。礼治是好伦理，却是坏政治。(http://www.tecn.cn)

尽管儒家也希望统治者能够以仁德爱民（所谓君君），但为政之德被看作是君主的恩惠和人民的幸运，而礼所规定的身份、地位和待遇制度（实质上是既得利益制度[4]）才真正被认为是不容置疑不可挑战的秩序，于是，德就只是值得鼓励的偶然恩惠，而礼才是必然的管制。比如说，没有做到君君，只是百姓之不幸，但如果人民因此推翻君主的统治，则被认为是非礼大罪；如果没有做到臣臣，则被认为是不赦之罪。在德与礼的不对称关系中，统治者的政治义务变成了象征性的政治修辞，儒家就言行不一地回避了政治合法性问题。尽管儒家也喜欢高调谈论民心的重要性，但只要把礼看作是不容质疑的天经地义，就在逻辑上取消了政治合法性问题，而民心之类的说法就实际上是虚伪的修辞甚至是欺骗。儒家尽管继承了部分周思想，但也是周思想的严重退化。后世老谋深算的统治者都意识到了儒家在维护专制政体上的重大作用而尊儒家为国家意识形态，道理在此。(http://www.tecn.cn)

儒家对政治的误导的根本点在于儒家相信政治问题可以在伦理中求解而且以为伦理是政治问题的最好解法。当政治问题收缩为伦理问题，也就缩小了政治的问题域，削弱了政治问题的复杂性和严重性，忽视了政治问题中的许多变量，甚至回避了政治问题的根本方面。周的政治思想框架是天下体系，其中以世界政治为总纲，展开而有国际政治以及国家政治，而儒家却转向了社会伦理问题，儒家很少认真地分析过天下政治治理的实质性问题，却幻想从修身齐家的伦理行为能够推出治国平天下的政治结果。可以说，周的思想路径是天下-国-家，而儒家的思路是家-国-天下，本来，假如坚持以周政治路径为主线，那么，家-国-天下的伦理路径可以形成对天下-国-家的政治路径的一种有效配合关系，可以用伦理价值去补充完善政治合法性，可是儒家却试图证明伦理是政治的基础，由伦理能够推出政治，这样就破坏了政治和伦理之间的合作关系。伦理和政治要处理的问题毕竟非常不同，伦理可能有助于政治，却不能代替政治。(http://www.tecn.cn)

当然，孔子的伦理转向并非没有成就，他在伦理问题上有着重要的开拓和推进，但这属于另一个问题了，在此不论。这里分析的仅仅是儒家对政治的误解。儒家以礼覆盖一切问题，突出伦理的地位而忽视甚至贬低了政治、经济和法律，这样就把生活各方面的问题几乎都抽空了，这是很难以理解的洁癖思路。事实上生活的各种问题没有一种是可以省略的，没有一种问题可以因为它是丑恶和肮脏的而给与删除，尤其是经济和法律的问题。当然，儒家并非没有自己的道理。制度无非礼乐刑政，“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸”[5]，刑政治身，礼乐治心。儒家也知道制度是多方面的，但儒家的独特观点是，如果不能治心，不能通过教化使人都变成好人，那么社会终究是坏的，而刑政治标不治本，只能使人畏惧而不可能变好，只是一些不得已的措施，因此儒家把政治和法律看作是为政之末，而把伦理看作是为政之本。孔子有个著名论述：“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”[6]。这里虽然看到了法律的局限性，但这一批评对法律其实不公，因为法律本来就不是用来改造人性的而是用来惩罚罪恶的。至于伦理规范是否具有孔子所吹嘘的神奇效果，则是个大大疑问。据说礼能够使法失去作用，达到“无讼”，这是儒家所以看不起法治的理由，不过这个理由只在不可能的世界里才有意义。趋利避害是最强大的人性，没有任何一种文化能够强过这一自然力量，伦理能够改变人性的想法完全是一个神话。当世界只有好人因而不再有社会冲突，这一假设毫无意义，因为一个好人世界不仅不存在，而且不可能。儒家试图治本，立意虽高，却基本上属于愚公移山或精卫填海之类可敬而不靠谱的想象。(http://www.tecn.cn)

假定以礼治为政治是可行的，至少必须满足这样的条件：（1）礼教必须能够必然为人们普遍认可和接受，或者说，礼教体系的设计能够让人们普遍满意；（2）礼教必须能够普遍地解决社会冲突问题；（3）礼教必须能够限制权力的膨胀。儒家在问题（1）上的努力尽管没有成功，但其中某些成就仍然是令人赞叹的，但在问题（2）上则很失败，而在问题（3）上完全乏善可陈。(http://www.tecn.cn)

以礼治心就是要“治人之情”。人情无非人欲，如果反对人之所欲，就等于反对所有人，这样的事情决不可能得到普遍支持。因此，只有合乎人欲的礼才可能是普遍有效的。可是，就自然本性

事情决不可能得到普遍支持，因此，只有合乎人心的礼才可能是普遍有效的。可是，就自然本性而言，人欲无穷无节，势在横流，因此，礼虽然限于人情，但又不能顺着人情而必须能够克制人情。儒家在设计伦理体系时最重视的就是它的最大可接受性，即对于最普通人性的亲和力，这一点是很成功的。它承认私的事实，以便迎合人们的天然私心；另一方面又试图在人们的私心所能够接受的程度上去抑制私心，以便克服私心导致的冲突。儒家不打算徒劳地对抗私心，像墨子那样的至善理想既费力又不可靠，于是儒家宁可承认私心的合法性。礼就是人情的合理限度和正确的满足方式，就是为人心所创造的人道。孔子曰："夫礼，先王以承天之道，以治人之情。人情者，圣王之田也。修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。"[7]。孔子将人情比作需要耕作的田地，如果不与耕作，人情之田就成为乱草丛生的荒原。以人情所能够接受的限度去治理人情，这一原理是很高明的，但实践上则有些困难。关键是"度"（限度）的把握，所谓中庸之道。可问题是，没有人真的知道什么是"合理的"限度，这是一个至今不可克服的知识论难题。度是一个事情的最合适状态，可是（1）度总是特定事物在特殊情景下的最合适状态，因此缺乏普遍有效的标准；（2）度是动态性的，它随着情况变化而变化，因此缺乏一贯稳定的标准；（3）社会性的事情总是涉及他人，因此，度需要得到与事有关的每个人的同意，如果涉及众人则需要众人的同意，否则就只是对某人自己合适的度，而不是对大家合适的度，可是，没有比众心一致更为困难的事情了。(http://www.tecn.cn)

想让一个事情得到所有人的同意，这是至今未有之事。所以不可能，不是因为统计的成本太高，而是人们的主观意见永远不一致，每个人所认为的"普遍"标准无非是对自己有利的标准，甚至人们所认为的真理也无非是合乎自己想法的意见，因此，意见加总是没有希望的。在这个问题上，西方和中国各有天才的解决方法。西方试图发现普遍理性，也就是人人都使用的利害分析计算方法。按照理性计算，如果某种事情对所有人同样有利或者同样不利，或者说，某种事情对某人的不利程度不会超过对任意另一个人的不利程度，那么它就是普遍有效的原则。假如有人反对普遍理性，那么他就是试图不公正地获得额外利益，因此就被普遍理性证明为非法；中国则试图寻找普遍人情，即人人无论如何都需要的事情。如果某种事情普遍有利于并且无损于人们普遍需要得到的东西，那么它就是普遍有效的规则。按照这一想象，如果礼是根据普遍人情设计出来的，就应该对于所有人都是合适的。儒家选择了家庭这一与个人利益最为密切一致而又超越了个人利益的社会单位来作为抑制私心的起点。一般情况是，如果破坏家庭利益，就总是同时破坏了自己的利益，因此，家庭成为创造共同利益的最好模式。儒家试图把家庭模式这一"成功经验"推广到其它社会层次上去。显然，儒家认为普遍人情中最重要的是亲亲和尊尊以及推爱，这都是从家庭性质分析出来的。其中亲亲无疑是一切之本，尊尊也几乎同样重要，所有等级关系都是由尊尊变化出来的，而推爱也必不可少，否则不能及众。不过，除了亲亲是自明无疑的天理，其它原则都只是儒家的偏爱，既非普遍同意的原则也非别无选择的原则。可以说，普遍人情之路或许是正确的，但儒家的具体选择总的来说并不合格，它一方面隐瞒了坏的普遍人情，另一方面又把一些并非普遍的人情说成是普遍的。(http://www.tecn.cn)

没有一种礼会被人们平白无故地承认和接受，没有人会需要一种无利可图的伦理规范，于是任何一种有效的制度都必须至少满足三个条件：（1）它是一种能够保证所有人都有所收益的利益分配制度。这是制度吸引力之所在；（2）它是稳定的制度。收益的稳定性使得人们愿意持续维持既定秩序；（3）它是一种尽量趋近公正原则的制度。任何一种制度设计，无论是政治制度、法律还是伦理，只要以某种特殊的价值观为根据，就必定会对某些人比较有利，而对另一些人相对不利，于是，只有最接近分配公正的制度才能获得普遍支持(http://www.tecn.cn)

儒家主张以礼分利，其基本原则是确定每个人的名分，使人们各就各位，一切都名实相符，这样似乎是在尽量接近公正；同时，礼又试图以普遍人情为准，因此也应该比较稳定。在这个意义上说，礼治具有一定的吸引力。亲亲使人们确信从亲人那里能够获得稳定的支持；尊尊使人们确信轮到自己成为长者或者领导就将获得较大利益，因此将同意论资排辈的社会秩序；君君、臣臣、父父、子子等关系则规定了各种社会角色的稳定利益。如果礼治真的能够满足了孔子的"正名"标准，一切都达到名实相符，任何一个社会角色和地位都能够获得相配的利益和权利，那么礼治确实具有一定的优势，这也是孔子力主"复礼"的理由。但这只在抽象层面上是合理的，而在具体的制度上就漏洞百出了。儒家有着高涨的伦理热情，但思维很不严格，其理论不仅在实践上往往言行不一，而且理论本身也自相矛盾。(http://www.tecn.cn)

尊尊原则就不是一个普遍必然的人情选择，比如说，尊强、尊智、尊能、尊贤甚至尊美或者干脆人人平等，都至少不弱于尊尊的吸引力和支持率。让真说来，尊尊是相比之下最缺乏理由的选

肥大八千等，都至少不弱于尊尊的吸引力和支持率。换其说术，尊尊是相比之下最缺乏理由的选择，无论是智慧、勇敢还是高尚品德甚至美貌，其本身就是人人希望自己能够具备的优越性，也是人类从事各种事情所需要的能力和条件，而人人平等普遍尊重了每个人的人格，这些都比尊尊更符合人们的需要。上下尊卑关系完全是特定伦理（礼）所定义的，并非人们的普遍意愿。尊尊所规定的等级制度和论资排辈秩序是一个老谋深算的统治策略，但其阴险效果从长期来看会造成社会的慢性衰竭。尊尊意味着：一个人即使愚蠢无德，只要熬成老者或者领导就将获得巨大利益；同时，一个人即使弱智卑鄙，只要惟命是从，阿谀奉承，那么他将从领导或长者那里获得发达的机会。尽管儒家也声称社会需要贤能，但尊尊原则的地位高过贤能原则，因此贤能原则总是在实践中被瓦解。 (http://www.tecn.cn)

在一个价值观体系中，选择什么东西作为至高价值是需要无比谨慎的问题，因为当其它价值在与最高价值发生矛盾时，其它价值就必定被牺牲掉，因此，只有最高价值才是具有决定性意义的。这一价值体系的元定理决定了，如果最高价值选择不当就会使整个价值体系失去正当性，即使这一体系包含了所有好的价值也无济于事。儒家价值体系在内容上是比较丰富的，包括许多好的价值，但其最高价值的配置不当，其它好的价值再多也会被消解。尊尊原则就是最为不当的一个配置，它本身不是一种绝对价值，而且缺乏来自绝对价值（真善美之类）的支持，其唯一目的就是维护长老权贵的利益。亲亲原则虽然是正当配置，但又没有能够构成对尊尊原则的制约，反而有用人唯亲的不良作用，因此儒家价值体系的设计是非常可疑的。陈胜的“帝王将相宁有种乎”的呐喊就是对尊尊的反动，不过陈胜的理由也不是正当理由，它促进了与专制同样有害的暴民传统，而腐败统治和暴民作乱是对社会的双重伤害。尊尊原则最为深远的危害就是取消了政治合法性问题。按照周思想，政治合法性来自贤能德治而获得的民心，贤能德治是政治投资，是获得政治合法性所必需的成本。儒家在继承周思想时过分突出了尊尊原则并且使之绝对化，这样就等于暗中取消了政治合法性问题。显然，儒家并没有完全“从周”，而是半从周半背周，因此，儒家与“周家”不是一家。 (http://www.tecn.cn)

推爱问题更是儒家的关键所在。亲亲是自明的（这是事实），但亲亲显然不够，还必须能够推爱及众，才能够构造出普遍有效的伦理。正如孟子总结的，儒家伦理无非“善推”而已[8]，如果推不成，儒家就难以成立了。当以亲亲原则进行推爱，就形成了后来被费孝通描述为“同心圆”结构的伦理体系，所谓层层外推而达到爱众。推爱及众的严重困难是推爱推不出多远，恩义就非常稀薄了，最后完全消失在变得疏远的关系中，推不远所以推不成。这个困难的另一面是：天下有无数家，任意一家与另一家之间同样存在着与个人之间一样的矛盾和冲突。这说明亲亲模式对于整个社会来说并不是一个充分的伦理基础，它对解决社会冲突并没有决定性的意义。因此，由家伦理推不出社会伦理，由爱亲人推不出爱他人，这是儒家的致命困难。 (http://www.tecn.cn)

为了弥补这一缺陷，孟子构造了性善论（孔子对人性的估计并不乐观，后世儒家普遍认同的性善论是孟子制造的）。这是一个非常重要的条件，可以想象，假如人性本善，推爱他人就是可能的了（尽管仍然不必然），只要是可能的，礼治教化的成功率就会增大。其著名论证说人本性有恻隐之心等“四端”，好比人有“四体”一样是天经地义。这套论证的每一点都是错的：（1）四端中除了恻隐之心似乎属于自然人性（尚有待证明），而羞恶、辞让、是非之心都属于教化人性，把教化结果说成是自然本性，显然颠倒因果；而且（2）随便挑出几种善良之心去证明性善是无效的，因为性恶的证据恐怕远远多于性善，更糟的是，性恶之心几乎都比性善之心更有力量，最为显著的是自私之心无处不在，其动力之大，即使为了蝇头小利也足以利令智昏而草菅人命。现代科学的证据显然更有利于性恶论，趋利避害、自身安全、争夺生存条件和生存优势甚至侵犯性，都被证明是人性中最具决定性的天性。相比之下，恻隐之心等四端对行为并没有普遍影响力，都只在特定情景中才起作用，而且其力量非常有限，通常只够做出非常有限的善举（无非小恩小惠），而不可能超越保护自己利益和安全的私心。总之，自然人性善的力量远远小于自然人性恶的力量；（3）人间确实存在着一些义薄云天的事情，但也与孟子所列举的性善之心无关，恻隐之心太渺小，不可能超越自私的力量而成就义薄云天的壮举，因此，自我牺牲的动力必定来自文化所创造的某种强大的精神。一般地说，义薄云天的事情都源于高度精神化的壮丽宏大的感情或意识，比如伟大理想、真理的追求、宗教使命或者深刻的爱情，甚至无可抗拒的美也能够让人牺牲生命，这说明真正的爱和利他行为必定源于伟大的感情和思想，而不可能来自恻隐之心之类的小情小调。既然恻隐之心之类不可能导致人们做出足够大的利益让步和自我牺牲，就显然远远不足以解决社会冲突，那些小小的善良对于人间苦难来说几乎是万里之遥的杯水车薪；（4）孟子的类比论证法完全不伦不类，假如四端与四体是有效类比，那么既然人性实际上有许多“端”，是不是

比论证法完全不伦不类，假如四端与四体是有效类比，那么既然人性实际上有许多"端"，是不是就应该说人有许多"体"？此类荒谬论证在任何地方都是无效的。儒家中思想最清楚的荀子就以严密得多的性恶论断然拒绝了孟子的性善论（但荀子却被后世忽视）。性善论不成立，使推爱工程彻底失去希望。(http://www.tecn.cn)

可以肯定，儒家伦理体系对于解释社会是不充分的，亲亲尊尊原则加上推爱原则还是不能有效地建立良好社会关系。一个充分有效的伦理体系到底需要多少个基本原则，这一点很难确定，也许可以有多种方案，但无论如何，任何一个有效的伦理体系不管有哪些原则，其中必须至少包括一个能够解释任意一个人与陌生人关系的普遍原则，否则是说不通的，因为陌生人才是典型的他人，不能解释陌生人就等于不能解释他人。陌生人原则应该是任何一个充分有效的社会制度的第一原则，如果能够成功处理陌生人问题，其它关系就相对容易处理了。儒家主要解释了熟人关系，在陌生人问题上含糊其辞，只是幻想能够推爱。正如前面分析的，推爱方案既无力又牵强，实在不算"善推"。关于儒家思想局限性有一个辩解是，儒家的熟人伦理在古代是够用的，因为古代就是熟人社会。但这一解释是很不真实的，古代的熟人生活的确比例比较大，但陌生人无疑是普遍存在的（除非像老子想象的"老死不相往来"的生活）。而且，不同的熟人共同体之间也相当于陌生人关系，比如一乡与另一乡的关系，一国与另一国的关系，如此等等，因此，陌生人问题是无法回避的，回避了陌生人问题的伦理或政治体系都是无效的。(http://www.tecn.cn)

当然，陌生人问题至今没有令人完全满意的解决。西方最负盛名的方案是契约论，它试图以公平为操作原则，以公正为理想，通过明确各人以及各政治主体的权利和利益而形成普遍合作关系。但是自私的人性将千方百计去利用制度的一切漏洞去背叛契约，造成"制度渗漏"现象，甚至破坏制度的公平操作乃至制度本身，因此契约仍然是不可靠的；更重要的是，契约背后是实力博弈，于是，契约要做到公平是可能的，但要做到公正就很困难了。周的天下体系包含了关于他者问题以及合作问题的一些非常重要的思想，但主要是关于国家级别的政治实体之间的政治关系原则，还没有具体落实到个人之间的关系问题，这是需要进一步研究和推进的，在此不论。至于儒家，由于没有构造关于陌生人的理论，因此儒家对解决社会和政治问题的能力必定是非常有限的。(http://www.tecn.cn)

可以看出，儒家虽然付出很大努力，但并没有能够在理论上解决社会冲突问题。不过，理论缺陷有时候可以在实践中去弥补，但缺乏理性的深思熟虑的实践是非常危险的事情。在儒家礼教成为国家意识形态之后，为了让礼教充分发挥作用，于是礼教就在实践中获得不正常的膨胀，渗透到生活的每个方面。这样确实多少发挥了社会治理的作用，但这种礼教膨胀是病态的，后患无穷。礼作为一种分配和管理制度，当它被滥用而无穷扩张，它就将分配人们所感兴趣的一切东西，权力、权利、利益、义务、责任、荣誉、地位以及对待和被对待的方式，它将规定生活方方面面的价值观，甚至对话语和情感表达方式以及身体的使用方式进行管理。大概除了爱憎和声望无法分配之外，礼试图分配管理一切事情，礼既是管制一切的规范，又是解释一切的意识形态，这样礼教就把整个生活都政治化了，在这个意义上，假如礼治工程全面成功，伦理就真地变成了对政治问题的解决，但这样的解决方式是否可取，却是非常可疑的。(http://www.tecn.cn)

当生活几乎所有细节都被礼教以政治化的方式加以管制，甚至连一个人如何使用自己的身体都被管制，这是非常可怕的生活。礼治与法治虽然都是管制方式，但法律仅仅是明确划分了自由的行为空间和不自由的行为空间。法律想告诉人们的是：如果希望避免惩罚，就只能选择在自由空间里去行为。与此不同，礼几乎不留自由空间，礼要告诉人们的是：如果想要得到任何利益，就必须按照礼的管制方式去行为，否则就只好放弃利益。表明上看，礼教不鼓励法律的强制和暴力惩罚，因此礼教似乎比法治温和，但礼教留给人们的是一种典型的伪自由，因为人们一旦选择了自由就等于放弃了生活所必需的利益，那样就无法生存了，因此只好自愿屈服，可见，礼教的本质是反自由。这也是中国现代思想家们声泪俱下愤怒声讨残酷礼教的原因，礼教被认为除了"吃人"别无作为，是杀人不见血的"软刀子"，如此云云，虽是过度批判，但也显然击中了礼教的要害。(http://www.tecn.cn)

从《仪礼》看，周的礼治虽然烦琐，但没有形成对思想自由、言论自由以及**自由等基本自由的严格管制。而且，周的礼治主要是在"国"（城市与郊区）中实施，而在"野"（偏远地区或者无政府地区）则非常薄弱或甚至不存在，因此，不愿意受管制的人们仍然有条件逃逸在外。精神上和地理上的自由空间是保证政治活力的重要条件，只有当人们有地方可逃，有可能逃逸在控制之外，才能形成对一种政治的外部压力，这样才能迫使这种统治愿意成为好的统治，使得人们愿意接受这种统治以便分享其治下利益。一种好的政治将使人们发现，治下利益大于背叛的利益。于

接受这种规范以便分享共有个利益。一种对的政治制度人们发现，给个利益大于有效的利益，于是人们将理性地选择政治合作。看来儒家不懂这一政治原理，因此错误地理解了礼治，以为只要增加礼治的强度和密度就能够控制社会，结果把原本具有积极文化意义的礼治变成了反自由的制度。礼治成为无孔不入的反自由的礼教应该是宋儒之后的事情。宋明儒家是典型的误国意识形态。 (http://www.tecn.cn)

在春秋战国时期，孔子式的复礼运动却是不合时宜的，因此孔子奔波多国无功而归，理想破灭而几乎“乘桴浮于海”。春秋战国是礼崩乐坏的乱世，也是利益分配重新洗牌的难得机会，因此任何有实力的人都不可能放弃这一机会。一旦礼崩乐坏，就只能等到完成利益的重新分配才可能回到礼治。春秋战国时各国所需要的是能够成就霸业的策略而不是伦理学，所以法家、兵家和纵横家更受欢迎。在后来相对和平稳定的社会里，儒家的治理价值才被重新发现而终于成为主流意识形态。但儒家以伦理去主导政治的伦理学转向其实是政治的慢性毒药，它会导致政治的慢性衰竭。当礼教被作为政治，它就不得不去对付那些它本来对付不了的问题，超负荷的过度膨胀迫使礼治败坏自身而变成反自由的制度。 (http://www.tecn.cn)

即使在礼教衰竭之前，礼教的真实作用也是很可疑的。伦理或许能够对付小利益问题，却对付不了大利益问题；只能管住鸡毛蒜皮的事情，对大事则无能为力，人们在巨大利益面前就不再“有耻且格”了。权力或者巨大财富之类的东西足以改变命运，其力量远远大于伦理，这能够解释为什么宫廷和官场无比险恶，而日常生活则相对安全，因为日常生活较少有值得拼命的利益。但即使是日常生活，伦理的作用也远远不如想象的那样大，正如吴思的《潜规则》一书所描写的中国古代真实生活，人们只要拥有哪怕很小的权力，也会用于谋取哪怕很小的利益而不惜伤害人命，如此等等[9]。更严重的是，礼教只尊重名分地位，而不尊重人本身，于是无形中鼓励了一种奇特的现象：在损人不利己的情况下，人们仍然喜欢伤害他人，因为伤害他人是一种快感。正因为伦理的力量远远小于利益的力量，因此，伦理在社会合作方面的贡献并没有想象的那样大。老子看到了这一点，对伦理进行了尖刻的批评，但老子解决社会冲突的方案有一种令人绝望而且荒唐的深刻：使生活回归到极其简朴的水平，使社会中根本不存在什么值得争夺的东西，没有可争的，所以才能不争。 (http://www.tecn.cn)

其实孔子自己早就知道伦理规范是靠不住的。除了《论语》中的若干言论，《礼记》中有一篇传说属于孔子的言论特别表达了这一困境，这篇言论如此有趣，不妨大段引述如下（其中删节了一些意思重复的言论）： (http://www.tecn.cn)

“子云：贫而好乐，富而好礼，众而以宁者，天下其几矣。《诗》云：民之贪乱，宁为荼毒。故制国不过千乘，都城不过百雉，家富不过百乘。以此坊民，诸侯犹有畔者。子云：觞酒豆肉让而受恶，民犹犯齿；衽席之上让而坐下，民犹犯贵；朝廷之位让而就贱，民犹犯君。《诗》云：民之无良，相怨一方；受爵不让，至于己斯亡。子云：父母在，不称老，言孝不言慈；闺门之内，戏而不叹。君子以此坊民，民犹薄于孝而厚于慈。子云：修宗庙，敬祀事，教民追孝也。以此坊民，民犹忘其亲。子云：敬则用祭器。故君子不以菲废礼，不以美没礼。故食礼，主人亲馈，则客祭，主人不亲馈，则客不祭。故君子苟无礼，虽美不食焉。《诗》云：既醉以酒，既饱以德。以此示民，民犹争利而忘义。子云：升自客阶，受吊于宾位，教民追孝也。未没丧不称君，示民不争也。故鲁《春秋》记晋丧曰：杀其君之子奚齐及其君卓。以此坊民，子犹有弑其父者。子云：孝以事君，弟以事长，示民不贰也。父母在，不敢有其身，不敢私其财，示民有上下也。故天子四海之内无客礼，莫敢为主焉。故君适其臣，升自阼阶，即位于堂，示民不敢有其室也。父母在，馈献不及车马，示民不敢专也。以此坊民，民犹忘其亲而贰其君。子云：礼之先币帛也，欲民之先事而后禄也。先财而后礼，则民利；无辞而行情，则民争。故君子于有馈者，弗能见则不视其馈。以此坊民，民犹贵禄而贱行。子云：君子不尽利以遗民。故君子仕则不稼，田则不渔，食时不力珍。大夫不坐羊，士不坐犬。以此坊民，民犹忘义而争利，以亡其身。子云：夫礼，坊民所淫，章民之别，使民无嫌，以为民纪者也。故男女无媒不交，无币不相见，恐男女之无别也。以此坊民，民犹有自献其身。子云：寡妇之子，不有见焉，则弗友也，君子以辟远也。故朋友之交，主人不在，不有大故，则不入其门。以此坊民，民犹以色厚于德”[10]。 (http://www.tecn.cn)

可见，无论大利小利，人们都经不起考验。当然，孔子只是说，总有些人见利忘义，并没有说所有人都见利忘义，因此孔子对复礼仍然怀有顽强的企望。唯一的渺茫希望就在于儒家力推的“榜样模式”[11]，就是克己修身，以身作则，上行下效，最后达到普遍的见贤思齐。儒家以为光辉的道德形象必定具有吸引力，于是精心打造各种正面形象，从圣人、仁者、善人到君子之类。看来

儒家并不理解榜样问题的要害。“榜样”到底被编造成什么模样，这是相对次要的事情，重要的是道德“榜样”是否同时是社会成功的“榜样”，就是说，道德上的榜样必须与利益上的成功榜样是一致的，如果不一致，“榜样”就失去魅力，因为人们真正感兴趣的是利益上的成功，而不是做一个在形象很光辉但在利益上很失败的人。能够把功名利禄看成浮云粪土的伟人高人毕竟凤毛麟角，只能是人们景仰和颂扬的对象，而不可能成为人们的模仿对象，因此在社会解释中几乎可以忽略不计。从上面所引述的“坊记”篇看出，孔子也知道榜样的力量决非无穷。法家更是发现了榜样的教化作用是可疑的，商鞅指出：“仁者能仁于人，而不能使人仁；义者能爱于人，而不能使人爱。是以知仁义之不足以治天下也”[12]。仁者能够做到的仅仅是自己成为仁者，而不可能把他人变成仁者。“不能使人仁”与“推爱不远”是儒家的并列的两大局限性。榜样和推爱都是有益的事情，永远值得称颂，但无法克服社会的各种难题，因为榜样和推爱都只是或然有效而非必然有效的办法，所以是不可靠的治理。儒家的失误从根本上说是思想方法论的失误。(http://www.tecn.cn)

可见，无论大利小利，人们都经不起考验。当然，孔子只是说，总有些人见利忘义，并没有说所有人都见利忘义，因此孔子对复礼仍然怀有顽强的企望。唯一的渺茫希望就在于儒家力推的“榜样模式” [11]，就是克己修身，以身作则，上行下效，最后达到普遍的见贤思齐。儒家以为光辉的道德形象必定具有吸引力，于是精心打造各种正面形象，从圣人、仁者、善人到君子之类。看来儒家并不理解榜样问题的要害。“榜样”到底被编造成什么模样，这是相对次要的事情，重要的是道德“榜样”是否同时是社会成功的“榜样”，就是说，道德上的榜样必须与利益上的成功榜样是一致的，如果不一致，“榜样”就失去魅力，因为人们真正感兴趣的是利益上的成功，而不是做一个在形象很光辉但在利益上很失败的人。能够把功名利禄看成浮云粪土的伟人高人毕竟凤毛麟角，只能是人们景仰和颂扬的对象，而不可能成为人们的模仿对象，因此在社会解释中几乎可以忽略不计。从上面所引述的“坊记”篇看出，孔子也知道榜样的力量决非无穷。法家更是发现了榜样的教化作用是可疑的，商鞅指出：“仁者能仁于人，而不能使人仁；义者能爱于人，而不能使人爱。是以知仁义之不足以治天下也”[12]。仁者能够做到的仅仅是自己成为仁者，而不可能把他人变成仁者。“不能使人仁”与“推爱不远”是儒家的并列的两大局限性。榜样和推爱都是有益的事情，永远值得称颂，但无法克服社会的各种难题，因为榜样和推爱都只是或然有效而非必然有效的办法，所以是不可靠的治理。儒家的失误从根本上说是思想方法论的失误。(http://www.tecn.cn)

“榜样”揭示了一个深刻的制度问题：如果一个制度不能在德与利之间建立一致性，就必定是个失败社会。儒家社会所以是失败的，原因在于，社会的制度安排从来都没有能够使有德之人更多受益，甚至反而损害有德之人的利益。亲亲尊尊与任贤使能是互相矛盾的，因为亲亲尊尊的结果是用人唯亲和论资排辈，而一旦不能做到任贤使能，就必定在客观事实上使道德榜样失去号召力而导致社会整体道德水平的下降，因此儒家虽有伦理理想，却事与愿违。儒家思想的自相矛盾是由儒家不懂政治造成的，它在继承周思想时把政治和伦理混为一谈，因此造成了亲亲尊尊与任贤之间的冲突。在周思想中，政治与伦理是有分别的，周的分封优先了亲亲关系，这是可以理解的，没有人会把既得利益拱手相让，但周在政治治理上强调的是德治，以无私治亲、任贤使能、养民利民为首要任务，以公正的长期治理原则去弥补起始的偏私分配，这显示出周公们清楚的政治意识。亲亲与任贤本来没有矛盾，亲亲原则的有效领域是生活关系，而任贤的有效领域是政治管理。儒家把伦理与政治混为一谈，也就平白制造了自相矛盾的思想。德与利无法统一，这对于儒家是个釜底抽薪的打击。一种意识形态或主流话语高扬什么价值，这不能说明问题，重要的是实际生效的社会奖励，即做什么样的事情和怎样做事情能够获得什么样的收益。假如主流话语认为道德光荣而缺德可耻，可是在实践中缺德更能获利，那么等于证明了缺德才是光荣的，而道德榜样变成了一个摆设。所以，政治的关键问题是，是否存在某种制度安排，使得人们好德胜过好利？答案只能是：除非建立一种制度使得有德是获利的必要条件，否则善就没有诱惑力。(http://www.tecn.cn)

即使仅就伦理学而言，儒家也有严重失误。一种规范是否具有正当性，这是需要由道德价值去证明的，就是说，礼的正当性必须由道德去解释。可是儒家总是反过来以礼去定义道德，合乎礼的才被认为是道德的。礼与道德的地位颠倒是一个致命的伦理学错误，进而是一个不可救药的政治错误，正如老子敏锐的发现：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首”[13]。很显然，礼不能证明自身的正当性，因此不能把礼看作是无须价值辩护的规则。如果次序颠倒，规范被当成是对价值的解释，事情就乱了，人们完全可以按照自己的利益和偏好去规定各种各样的规范，这样就会有各种各样互相冲突的伦理，这就是为什么老子说礼

是“乱之首”的理由。 (http://www.tecn.cn)

儒家一心希望建立良好社会，但不得其法。伦理不可能解决政治问题，礼治支撑不起政治，克己也不可能复礼。虽然任何一种政治都必须在某些方面限制自由，否则社会不可能有秩序，但是如果全面反自由，就非常危险了。儒家礼教在限制重大罪恶方面的作用微乎其微，却不遗余力地去管制那些与道德基本无关的生活风格和细节，坏事没有管住，却限制了好事。管制不该管的事情就是规范的膨胀。尤其是宋儒之后，礼教压制了与众不同的人和创造性思想，抑制思想自由、言论自由和行动自由，使生活充满虚伪、圆滑、懦弱、阴暗、谄媚、人心叵测、人言可畏的气氛。儒家作为国家意识形态和社会主流秩序对其治下的阴暗病弱中国恐怕难逃其责。这一事实不是儒家所能够辩解的。社会学可以证明，主流话语和宣传不能表明社会真实，民谣民谚才是社会真实的表达，而民谚民谣恰恰表明了儒家社会是一个以不信任为主要风格的社会[14]。 (http://www.tecn.cn)

最后也许需要再次思考这样一个问题：礼治本来是周的一项有着积极意义的文化工程，儒家却使礼治变成压抑人的制度，这到底是在什么地方出了错？可以注意到，周礼主要是仪礼制度，其基本功能是恰当地表达对他人以及对各种事物的尊重和敬意以促进互相理解和友善交往，因此，周礼是互动的善意表达和交往形式。儒礼过分扩大了礼的涉及面、力度和功能，把礼变成对生活的全面规训、管理和检查制度，这样就减弱甚至破坏了礼的互动性和交往性，代之以监督性、管制性和批评性，而且还把礼在生活中的局部有效性变成全面有效性，这样就取消了生活的自由空间。尤其严重的是，当礼获得了全面控制生活的权威，就必定形成一个变本加厉、吹毛求疵、刻毒苛刻的管理系统，什么事情都可以上纲上线，最后走向生活的窒息（可以想想古代中国妇女、儿童、青年以及有创造性的人们的生活苦难）。这其中有个深刻的社会学定理，涂尔干有过清楚的说明，大概是这样的：如果一个规训监督制度具有了绝对权威，就总要找出一些“不正确”的事情加以谴责和惩戒，否则无法证明其规训和监督权威的存在，因此，不断挑错和惩戒是规训制度的本性和动力。当人们完全服从规训制度，行为已经完全合格，规训制度就只好吹毛求疵，把一些本来不算错误的事情进一步定义为错误的，以便获得继续证明谴责和惩戒的权威。比如说，原来微不足道的过失就会被升级为严重犯罪，与别人略有不同的行为就会升级为道德丑闻，甚至看一眼美女或者掉个纽扣也可能被定义为无礼，如此等等。涂尔干把这种吹毛求疵的规训社会表达为“一个模范的完美的修道院”[15]，在那里，根本没有罪行，只好把鸡毛蒜皮的过失定义为犯罪。儒家礼治社会的失败就在于礼的过分膨胀以至于吞没了社会各种生活空间而把社会变成一个单调的规训社会。显然，一个社会的各个方面不能统一为一个方面，各种生活空间不能合并为一个生活空间，尤其是不能让管理制度膨胀到取消自由的地步，否则就印证了“同则不继”的原理。 (http://www.tecn.cn)

---

[1] 《论语卫灵公》。
[2] 关于天下体系的详细论述可以参见赵汀阳的《天下体系》，江苏教育出版社，2005.
[3] 《周礼天官大宰》。
[4] 参见刘绪贻：《中国的儒学统治》，中国人民大学出版社，2006.
[5] 《礼记乐记》。
[6] 《论语为政》。
[7] 《礼记礼运》。
[8] 《孟子梁惠王上》。
[9] 吴思：《潜规则》，云南人民出版社，2001.
[10] 《礼记坊记》。
[11] 王庆节曾经论证说，中国伦理学是“示范伦理学”。见《解释学，海德格尔与儒道今释》，中国人民大学出版社，2004。p.247. (http://www.tecn.cn)
[12] 《商君书画策》。
[13] 《道德经38章》。
[14] 参见李庆善：《中国人新论—从民谚看民心》，中国社会科学出版社，1996.
[15] 涂尔干：《社会学方法的准则》，商务印书馆，1995. pp.83-88.

赵汀阳 中国社会科学院哲学所研究员，首都师范大学讲座教授，欧盟跨文化研究所学术常委。

著有《论可能生活》、《天下体系》、《没有世界观的世界》等。(http://www.tecn.cn)

文章来源：《中国社会科学》(内刊版)，(4)2007
/