

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

基督教的現代性，政治儒學，政治哲學 = Christian Modernity, Political Confucianism, and Political Philosophy

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	HUANG, Ruicheng
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 18:36:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165326

基督教的現代性， 政治儒學，政治哲學

Christian Modernity,
Political Confucianism, and Political Philosophy

黃瑞成

Ruicheng HUANG

Abstract: The essay, beginning with the problem of the modernity for Christianity, probes the relationship between political Confucianism and political philosophy, and proposes that political Confucianism is in essence a form of political theology. The conclusion is that, as an answer to how should man live, political philosophy with its basis in politics is far superior to political theology, including political Confucianism.

Keywords: modernity of Christianity, political Confucianism, political theology, political philosophy

據“大秦景教流行中國碑”記載，基督教“異端”聶斯托利派（Nestorianism）於唐貞觀九年（公元 635 年）傳入唐代長安，這是中國基督教史已知的第一個見證。但隨着唐武宗滅佛，基督教在中國銷聲匿跡。此後，元、明、清三朝基督教重又傳入

中國，但或隨王朝更替而衰敗，或因政治變遷而屢遭禁止，基督教對中國社會和思想的影響有限。

基督教對中國社會與思想產生實質性影響，是第二次鴉片戰爭以後的事情：一方面，在不平等條約中“保教條款”和帝國主義的政治庇護下，基督教空前廣泛而深入地介入中國社會，另一方面，由西方列強植入的現代性所導致的華夏道統的破裂，使得基督教成爲中國人、特別是中國知識分子的一種可能安身立命的信仰選擇。與此同時，基督教與現代中國的民族主義發生了複雜糾葛，可以說民族主義不僅是中國基督教的外在對抗者，也成爲其內在支配者，從而造成中國基督教的現代性問題。可見，理解中國基督教的關鍵在於理解中國基督教的現代性問題。

我們知道，反思“現代性”是現代東西方學術的首要任務。然而何謂“現代性”？對這個問題的回答精闢莫過於尼采：“現代性”就是“上帝死了！”^①哪一個上帝死了？當然是基督教的上帝。施特勞斯（Leo Strauss）在“耶路撒冷與雅典：一些初步的反思”一文開篇說：

在當代的種種困惑和危險之中我們所抱有的一切希望，都正面或負面、直接或間接地基於過去的經驗。就我們西方人而言，其中最寬廣而又最深遠的經驗，

^① 尼采：《快樂的科學》，黃明嘉譯，上海：華東師範大學出版社，2007，第209頁。

是以兩個城市的名字來標示的，即耶路撒冷與雅典。西方人成爲現在的樣子並是其所是，乃通過將《聖經》信仰和希臘思想融合爲一；要了解我們自己，要照亮我們通往未來、渺無人跡的道路，必須了解耶路撒冷與雅典。^①

施特勞斯的這個論斷意味着：“現代性的根源就在於將啓示與哲學融合爲一”。我們知道，將“啓示”和“哲學”融合爲一的正是基督教，正是尼采所謂“民眾的柏拉圖主義”。然而，爲甚麼將啓示和哲學融合爲一導致了現代性？首先，“將啓示和哲學融合爲一”，使得“哲學”由自律的“女王”變成了“啓示”的“婢女”，“哲學”由此喪失了其“拒絕一切權威”的“本性”；其次，整個世界歷史和人類歷史被基督教信仰放在“創世”和“末世”之間，說到底，使得世界歷史和人類歷史在全能上帝之國面前根本失去了意義；再次，追求人性的高貴和卓越是人的本性或“自然權利”，而基督教信仰說到底以“神性”揚棄了“人性”，從而揚棄了人的“自然權利”；這最終必然導致人因其絕望轉而反對上帝，最終“殺死上帝”。

事實上現代性方案是“借由哲學的極端政治化而重獲哲學的自由的卓絕努力”，其目的是爲了化解基督教將啓示與哲學融合爲一而導致的政治哲學困境，然而，反基督教的現代性方案，卻採用了世俗化的“創世論”或“末世論”：“現代國家”所奠基於其上的“社會契約論”，就是《聖經》中“無中生有”的“創世論”的現

^① 施特勞斯：“耶路撒冷與雅典：一些初步的反思”，載《施特勞斯集：信仰與政治哲學》，張新樟譯，上海：華東師範大學出版社，2008，第155頁。

代翻版；^①“人民民主的現代方案”所依據的“歷史哲學”，就是《聖經》“末世論”的世俗化變形。^②可見，反基督教的現代性本身也是“基督教的”。

那麼，在“上帝已死”現代性處境中“信仰上帝”意味着甚麼？我們知道，任何嚴肅的信仰都意味着對“人應當如何生活？”問題的回答，而基於信仰對這一問題作出回答，便是政治神學的建構，政治神學與以人的“理性盤詰”為根據來回答這一問題的政治哲學處於不可化解的相互衝突之中。既然現代性的根源在於基督教，而且現代性方案本身又是“基督教的”，那麼，用“基督教的上帝信仰”來克服現代性，無疑是“以子之矛，攻子之盾”，基督教的現代性批判作為一種政治神學建構，有其不可化解的內在矛盾。如此看來，在中國的現代性處境中，以基督教的上帝信仰為根據的政治神學的作為終究十分有限，事實上對於現代性問題而言，任何形式的政治神學的作用都同樣有限。

二

政治儒學作為發掘儒教傳統政治資源，參與中國現代政治建構的努力，引起了政治思想領域的廣泛論爭。那麼，何謂“政治儒學”？蔣慶先生在其《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》中為其“下了一個簡單的定義”：

① 參林國基：“無中生有的創世論和社會契約論”，載《道風：基督教文化評論（第十五期）》，香港：漢語基督教文化研究所，2001。

② 洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，李秋零譯，香港：基督教文化研究所，1995。

政治儒學是孔子依於《春秋》經創立的、融會其他諸經政治智慧與禮制精神的、體現政治理性、政治實踐、政治批判、制度優先與歷史希望特徵的、區別於心性儒學與政治化儒學的、具有正面意識形態功能而能克服自我異化的、從春秋至漢至隋至清至近現代一脈相承的純正儒學傳統。^①

根據這個定義，“政治儒學”只是由孔子創立的儒學傳統，其性質尚不明朗。2005年，蔣慶先生又在其“關於重建中國儒教的構想”中指出：

儒教不是一個學派，而是一個具有獨特文化自性的自足的文明體，存在於儒家義理價值上升為“王官學”（國家主導意識形態）的時代，即存在於儒家義理價值形成國家“禮制”“文制”以安頓人心、社會與政治的時代。儒教一詞的對應者是其它的文明體，如“三代”時的“蠻夷”，隋唐時代的佛教、景教，現在的基督教、伊斯蘭教等其它宗教。儒學是儒教的教義系統，其價值淵源則是儒經。儒學與儒教的關係相當於基督教神學與基督教的關係，儒學只是儒教的一個具體內容。^②

2007年，蔣慶先生在其《政治的孔子與孔子的政治——回

① 蔣慶：《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003，第116頁。

② 蔣慶：“關於重建中國儒教的構想”，載《中國儒教研究通訊（第一期）》，北京：中國社會科學院世界宗教研究所儒教研究中心，2005，第3頁。

應中國學界對“政治儒學”的批評》一文中，進一步闡發了他的“政治儒學”概念，他認為政治儒學的本質就是“王官學”，並列舉了中國知識界對政治儒學的反應，由此闡明政治儒學的主張：自由派認為政治儒學的“王官學”違背了自由主義的多元價值觀；民主派認為政治儒學違背現代民主原則；新儒家反對政治儒學反現代自由民主原則的政治取向；啓蒙派反對政治儒學的“政教合一”；基督教信仰者反對政治儒學“以儒教為國教”；而主張“儒家—社會主義”的新左派認同“政治儒學”；“二施（即施米特和施特勞斯）愛好者”則對政治儒學表示“理解”。可見，對政治儒學的批判，主要來自諸種現代性的主義和基督教，但政治哲學對政治儒學的批判沒有出現，然而，蔣慶先生認為政治儒學在批判“政治的現代性”問題上與政治哲學“心有同然焉”。蔣慶先生最後指出：

254

中國大部分主流學界對“政治儒學”均持批評態度，究其原因，則在於“政治儒學”所理解的孔子是“政治的孔子”，所理解的政治是“孔子的政治”。其關鍵尤在於“政治儒學”講政治，而“政治儒學”講政治就只能講“孔子的政治”，這就必然與中國大部分主流學界的思想相衝突，因政治直接涉及到超越神聖之價值信仰與是非善惡之道德抉擇，不可能中立或多元。若“政治儒學”不講政治，特別不講“孔子的政治”，而只講“孔子的心性”、“孔子的道德”或“西方的政治”，那對中國大部分主流學界的思想有何相干？有何威脅？既無相干亦

無威脅，又有何衝突？有何鬥爭？^①

我們知道，“信仰順從”是政治神學的核心，任何形式的、或根植於特定信仰傳統的以“信仰順從”為存在理由的政治方案都是政治神學。^②綜合蔣慶先生的上述諸論不難看出，既然“儒學與儒教的關係相當於基督教神學與基督教的關係”，那麼“儒學”就是“儒教神學”；既然政治儒學的“政治直接涉及到超越神聖之價值信仰與是非善惡之道德抉擇，不可能中立或多元”，政治儒學的政治是“孔子的政治”，那麼，作為“王官學”的政治儒學，正是一種以由孔子所啓示的“儒家義理”為信仰核心的政治神學。

三

我們的問題是，如果政治神學夠格的對手正是政治哲學，那麼，為甚麼政治哲學與作為政治神學的政治儒學的對峙在當今中國思想界沒有發生？首先，政治哲學與之相對抗的是政治神學本身，而非具體形態的政治神學。蔣慶先生的政治儒學作為一種非基督教傳統的政治神學，尚未達到政治神學應有的高度。蔣慶先生認為：

新儒家在政治上與中國的自由民主主義者趨

^① 蔣慶：“政治的孔子與孔子的政治——回應中國學界對‘政治儒學’的批評”，載《第三屆中國文化論壇孔子與當代中國論文集》，北京，2007，未刊。

^② 參邁爾：“甚麼是政治神學？”，載《隱匿的對話》，北京：華夏出版社，2002，第104頁。

同，這一現象即說明堅持“政治的孔子”與“孔子的政治”才能體現儒學的中國自性與獨特價值，從而才能把已經變質的儒學還原為“中國的儒學”而非“西方的儒學”。（自由主義的儒學、民主主義的儒學、人本主義的儒學、啓蒙主義的儒學等均是“西方的儒學”。）“政治儒學”堅持“政治的孔子”與“孔子的政治”，故能體現儒學的中國自性與獨特價值，因而是“中國的儒學”而非“西方的儒學”，特別是中國的按照“孔子的政治”講政治的儒學。^①

可見，政治儒學的首要目的是與西方相對抗，以便保存儒教中國的自主性，政治儒學肩負的任務是“民族復興”；而比如施米特（Carl Schmitt）作為基督教傳統中以上帝信仰為根據，回答“人應當如何生活”問題的現代政治神學家，目的是以上帝信仰為根基來重建人類事物的秩序。政治哲學最終要憑“人的智慧”來回答“人應當如何生活”的問題，並因此與政治神學根本對立，因此，政治哲學並不謀求對抗西方，也無意與某種特殊的宗教相對抗，所以，也不會與專注於“民族復興”的政治儒學發生對峙。

其次，施米特的政治神學的矛頭所向是自由主義的現代性，因為，自由主義的“一個中立化和非政治化”最終取消了“人應當如何生活”的問題。邁爾（Heinrich Meier）指出：

施特勞斯對其同時代人着墨不多，公開與人辯論

^① 見蔣慶：“政治的孔子與孔子的政治”，載《隱匿的對話》。

更屈指可數。施特勞斯只公開討論過這三個理論家或者試圖如此——他們是科耶夫、海德格爾和施米特。爲甚麼是施米特？爲甚麼是《政治的概念》，甚麼喚起、點燃了施特勞斯的特別興趣？首要原因是，‘施米特爲之奮鬥的目標是徹底批判自由主義’。^①

中國的現代性問題固然有其特殊性，但現代性的本質東西方皆然，中國的政治現實無非是自由主義的變種，因此，“雅典與耶路撒冷的衝突”也是中國現代性問題的切身主題。在中國的現代性處境中，政治哲學的首要任務同樣是反思現代性，它當然不會與被民族主義蒙蔽了眼睛的政治儒學相對抗。

政治神學認爲人只要過“信仰順從”的生活就能獲得幸福，施米特“信仰順從”的是耶穌基督的上帝，而蔣慶“信仰順從”的是由孔子奠定的“儒教義理”，一個人完全可以由“信仰順從”耶穌基督轉而“信仰順從”儒教，或者相反，即所謂“改宗”。但個人抉擇“信仰順從”哪個“神”，不會根本改變政治神學“信仰順從”的本質，因此在政治哲學看來，有特定信仰對象的種種政治神學之間的對立是相對的。政治哲學則通過“理性”永無止境地追問“人應當如何生活”，哲人的意圖只有一個，所以政治哲學只有一個。可見，政治神學與政治哲學的對立才是絕對的對立。

蔣慶先生將“孔子的政治”視爲“超越神聖之價值信仰”來建構其政治儒學，“在新的歷史時期用儒教來解決中國的政治問題、社會問題和人生問題”，是積極參與現代中國政治建構的努力，然而，執着於“民族自性”和“民族復興”之重負，使政治儒學

^① 邁爾：“施米特、施特勞斯與《政治的概念》”，載《隱匿的對話》，第17頁。

無法切實深入現代性問題，從而使其政治神學的分量大打折扣。尤為重要的是，政治儒學的“民族自性”和“民族復興”無法回答“何為正當”的問題，作為一個有“自性”的民族仍然要面對“人應當如何生活”的問題，政治儒學必須從“孔子的政治”和“政治的孔子”本身出發，來說明必須堅持和信仰“孔子的政治”和“政治的孔子”的理由。施米特有充滿激情的反猶主義，但施米特反對猶太人是出於信仰的理由，出於認定“猶太人是上帝的敵人”，是“公敵”，施米特政治神學的基礎始終是啓示信仰。然而蔣慶先生認為：

基督信仰與中國文化的緊張衝突是永遠不能消除的，那就要厘定二者的分際，劃定二者的範圍，使二者各守其職，各安其分，不能相互僭越，更不能相互侵奪。並要在此基礎上互相寬容、相互尊重，使二者能夠長期和睦相處，不至發展成敵對狀態。^①

可見，“民族擔當”稀釋了政治儒學的信仰之濃度，謀求基督信仰與中國文化“和睦相處”的政治儒學，甚至沒有超出“自由主義的多元論”。然而，如果政治儒學有一天達到了施米特的政治神學那樣“劃分敵友”的高度，政治神學的問題是否就一勞永逸的解決了？

在政治哲學家施特勞斯看來，施米特對自由主義現代性方案的批判沒有超出自由主義的視界，從而受制於自由主義的思想體系，“為了反對自由主義，施米特回到了自由主義的創始者

^① 蔣慶：《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》，第435-436頁。

霍布斯，以便摧毀霍布斯對自然狀態的明確否定來摧毀自由主義。”^①我們知道霍布斯的社會契約論是聖經中“無中生有”的“創世論”的現代翻版，“自然狀態”是人為的虛構，因此，“以非敵對性的自然狀態概念反對霍布斯敵對性的自然狀態概念”^②就是以“信仰的虛構”反對“人為的虛構”。尤為重要的是，施米特的政治神學無視現代性的根源恰恰在於基督教，在於基督教的政治神學本身，在於基督教的政治神學以啓示信仰取消了人類理性回答“何為正當”的可能性。

對於中國的現代性反思而言，既然批判自由主義及其變種的任務遠未完成，那麼，施米特的現代性批判對我們有何啓示？施米特以不可辯駁的信仰為根據，在其自由主義批判中採取了政治神學一貫的獨斷立場，他一再隱藏其“神學前提”，避免與自由主義“商談”，對於這樣的政治神學的批判，自由主義盡可以視其為多元中的一元或一件“私事”甚至置之不理。事實上在自由主義的世界中批判自由主義，恰恰需要“眼高手低”：既要有超越自由主義的眼界，又要以政治的意見土壤為出發點，就此而言政治哲學具有無以倫比的優勢。

政治哲學主張“先聆聽，再做決定”，它願意從意見出發，政治哲學通過聆聽發現自由主義的多元論“作為一種主義也是一種一元論”，這恰恰與自由主義的多元論自相矛盾，因此，自由主義的“多元論是獨一無二的正確道路”的斷言是無效的。施特勞斯的政治哲學正是從自由主義和現代社會科學的種種意見出發，追溯了政治哲學的古今變遷，追溯了雅典與耶路撒冷的

^① 施特勞斯：“《政治的概念》評注”，見《隱匿的對話》，第198-199頁。

^② 同上，第209頁。

原初對立，並最終追溯到蘇格拉底的轉向。施特勞斯的哲學史研究表明了哲人的意圖，那就是追問“人應當如何生活”的問題，這使得政治哲學本身成爲對“人應當如何生活”問題的回答。

我們知道“人應當如何生活”的問題，只有通過轉變人的“習性”從而養成“美德”方能得到落實，而“轉變人的習性”的學問就是“倫理學”。“倫理學”(ethics)這個術語源於希臘詞 ethos，意思是“性情”。人的“性情”由“本性”和“習性”兩部分構成：本性乃天性，不可改變；習性乃後天習得之性，“美德可教”指的就是人的習性可以轉變。然而，要成爲有“美德”的人，光靠轉變習性不行，按亞里士多德的話說，“多數人寧願服從強制，也不服從道理，接受懲罰而不接受贊揚。”因此，“對於天性卑劣的人，要用懲罰使他們服從，而對於那些不可救藥的惡棍，就要完全趕了出去。”要施行強制，就需要法律，“法律，作爲一個出於思考和理智的原理，具有強制性的力量”，而“有了好的立法才能有好的法律。”亞里士多德認爲“立法”是“政制”問題，只有研究這一問題，才能最終“完成關於人的哲學”。^①

參考文獻：

1. 蔣慶：“關於重建中國儒教的構想”，載《中國儒教研究通訊（第一期）》，北京：中國社會科學院世界宗教研究所儒教研究中心，2005。

2. 蔣慶：“政治的孔子與孔子的政治——回應中國學界對‘政治儒學’的批評”，載《第三屆中國文化論壇孔子與當代中國論文

^① 參見亞里士多德：《尼各馬可倫理學》，苗力田譯，北京：中國人民大學出版社，2003，第229-234頁。

集》，北京，2007，未刊。

3. 蔣慶：《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003。

4. 林國基：“無中生有的創世論和社會契約論”，載《道風：基督教文化評論（第十五期）》，香港：漢語基督教文化研究所，2001。

5. 洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，李秋零譯，香港：基督教文化研究所，1995。

6. 邁爾：“施米特、施特勞斯與《政治的概念》”，載《隱匿的對話》，北京：華夏出版社，2002。

7. 邁爾：“甚麼是政治神學？”，載《隱匿的對話》，北京：華夏出版社，2002。

8. 尼采：《快樂的科學》，黃明嘉譯，上海：華東師範大學出版社，2007。

9. 施特勞斯、沃格林：《施特勞斯集：信仰與政治哲學》，張新樟譯，上海：華東師範大學出版社，2008。

10. 施特勞斯：“《政治的概念》評注”，載《隱匿的對話》，北京：華夏出版社，2002。

11. 亞里士多德：《尼各馬可倫理學》，苗力田譯，北京：中國人民大學出版社，2003。

作者簡介：黃瑞成，陝西師範大學宗教研究中心副教授。

Email: huangruicheng@snnu.edu.cn

Introduction of the author: Huang Ruicheng, Associate Professor at the Center for Religious Studies, Shaanxi Normal University.