

Globethics Repository

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

儒家政治哲学与责任伦理学 [Political Philosophy in Confucianism and Ethics of Responsibility]

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	李, 明辉
Publisher	商务印书馆
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-20 16:25:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182216

李明辉：儒家政治哲学与责任伦理学

李明辉

“存心伦理学”(Gesinnungsethik)、“责任伦理学”(Verantwortungsethik)是德国社会学家韦伯(Max Weber)所使用的一组重要概念。韦伯当年提出这组概念，主要是为了针砭第一次世界大战前后的德国政治。近年来，林毓生也借用这组概念来针砭台湾及中国大陆的政治现实。他将这组概念分别译为“意图伦理”(或“心志伦理”)和“责任伦理”，笔者以为不妥。首先，以“意图”或“心志”来翻译德文的Gesinnung一词，不够准确；因为“意图”一词函有“目的”之义，但德文的Gesinnung却未必有此涵义。译为“心志”稍好，但仍不够清楚。其次，中文的“伦理”一词是指人际关系中所共同遵守的道德规范，如传统儒家所说的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。但Ethik一词在此却不是指这类的道德规范，而是指对于这类规范的看法或态度，因此最好译为“伦理观”，但在特定的情况下也可以译为“伦理学”。但为了避免太过烦琐的区分并为了行文上之方便，笔者在下文将以“伦理学”一词涵盖“伦理观”之义。□ (<http://www.tecn.cn>)

林毓生在1982年发表了〈如何做个政治家?——为祝贺新生代台北市评员当选而作〉一文。在这篇文章中，他根据韦伯之说强调政治活动的相对独立性；这就是说：政治的运作有其自身的逻辑，不能完全从道德的观点去评断其合理性。“存心伦理学”与“责任伦理学”之区分便是建立在这项事实之上。依韦伯之见，一个凭存心伦理学的原则行事的政治人物并不能正视这项事实，故对他而言，最重要的是保持其道德存心的纯洁无瑕。反之，一个凭责任伦理学的原则行事的政治人物则能正视这项事实，故他在决定行动时，必充分考虑其行动可能产生的后果，并对此后果负责，林毓生在该文的结尾期勉台湾的政治人物“发挥”“责任伦理”的政治精神，在坚定的内在理想支持之下，更灵活而渐进地谋求台湾政治的实质进步”。(<http://www.tecn.cn>)

接着，林毓生在1985年发表了〈两种关于如何构成政治秩序的观念——兼论容忍与自由〉一文。他所谓“两种关于如何构成政治秩序的观念”系指以下的两种观点：一、政治秩序以法治为基础，而非道德与思想意图的直接产物；二、政治秩序之形成以道德和思想为基本动力。他以西方的自由主义代表第一种观点，以传统儒家代表第二种观点。他认为：中国之所以难于建立自由与民主的政治秩序，其中一个重要原因是：中国的知识分子(甚至包括自由主义者如胡适与殷海光)并未突破第二种观点，而陷于“道德与思想意图的谬误”。依林毓生的理解，第一种观点包含责任伦理学的原则，而这正是中国传统文化(当然包括儒家传统)所欠缺的。因此，他说：(<http://www.tecn.cn>)

……中国人能够以宁为玉碎、不为瓦全的方式造反或搞革命，也能忍气吞声，为了小我的自私承受统治阶级的宰使；但是，中国人就是不易坚持“责任伦理”的精神来建设自由与民主所必需的法治基础。我们今后不谈法治、自由与民主则已；要谈的话，就得设法突破传统的思想模式的局限。(<http://www.tecn.cn>)

此处所说的“传统的思想模式”显然涉及儒家思想，甚至是以它为主要对象。□

1989年林毓生在一场访谈中再次指出某些人心中存心伦理学的原则压倒了责任伦理学的原则。他并且评论道：“中国文化基本上是一个‘意图伦理’为主导的文化，所以坚持‘责任伦理’的人一开始就不占上风。”1994年他在另一场访谈中再度谈到韦伯的这组概念。除了重述韦伯的看法之外，林毓生还表示：(<http://www.tecn.cn>)

中国文化是发展心志伦理很高的民族。而韦伯认为，以意图伦理(心志伦理)来参政，不但不易使得理想获得实现，反而很容易带来与当初理想相反的恶果(虽然，就纯粹的道路观点来看，这样参政的人，道德人格可以得到完成)。从这个观点来看，这是为什么我们这个历史悠久的，在文学、艺术、工艺、人情等方面获有极高成就的民族，却经常在政治上弄得一蹋胡涂的原因之一。(<http://www.tecn.cn>)

根据以上所述，林毓生的说法包括两项论点：一、现代的政治人物所应服膺的是责任伦理学的原则，而非存心伦理学的原则；二、中国传统文化(尤其是儒家文化)所体现的精神，主要是

存心伦理学，而非责任伦理学。第一点显然是承自韦伯，第二点则是林毓生本人对中国传统文化观察所得。□ (<http://www.tecn.cn>)

二

针对林毓生的上述论点，蒋庆此后发表了一篇论文，题为〈政治儒家中的责任伦理资料〉。在这两项论点中，蒋庆完全不同意第二点，对第一点则是有保留地同意。关于第一点，蒋庆特别强调责任伦理学是人类政治之通义，而反对将它局限于现代西方。他说：(<http://www.tecn.cn>)

林先生之误解中国文化，不仅是因为林先生认为责任伦理是西方的，还因为林先生认为责任伦理是现代的，因为责任伦理是建成现代自由民主政治的先决条件，或者说基本标志。但依韦伯的演讲，韦伯并未从现代性上来解释责任伦理，而只是认为责任伦理是以政治为一种志业的政治家必备的条件。……在笔者看来，责任伦理并非是现代性的产物，任何时代的政治中均有之，只是显隐多寡不同而已，因为没有责任伦理，人类稳定良好的政治皆不可能(政治狂热时代在人类政治史上只是少数)。(<http://www.tecn.cn>)

蒋庆这段话有当有不当。细按韦伯那篇题为《政治作为志业》(Politik als Beruf)演讲词，我们并不难看出：韦伯主要是针对“已除魅的”——亦即，由于理性化而导致价值多元分化的——现代西方社会提出“责任伦理学”的原则。故就韦伯提出这个概念的脉络而言，林毓生的理解不无根据。但纵使这是韦伯的原意，我们仍可质疑“责任伦理学”的原则是否仅适用于现代西方的政治。就这点而言，笔者赞同蒋庆扩大“责任伦理学”的适应范围。(<http://www.tecn.cn>)

蒋庆扩大“责任伦理学”的适用范围之主要依据在于：他在传统儒家的政治哲学中也发现了“责任伦理学”的特征。因此，他认为：林毓生对中国传统文化(尤其是儒家文化)的理解是片面的。为了证明他的论点，蒋庆将传统儒学区分为两支。他说：(<http://www.tecn.cn>)

……就其大者而区分之，儒学可分为政治儒学与生命儒学：以汉今文经学为代表的儒学为政治儒学，以宋明心性之学为代表的儒学为生命儒学。政治儒学与生命儒学虽同源于孔子，均得圣人之一体，但因二学面临的问题不同，治世的方法各异，故二学的性质也有很大的差异，形成中国儒学史上两个独特的传统。(<http://www.tecn.cn>)

蒋庆也将“政治儒学”称为“批判儒学”或“外王儒学”，将“生命儒学”称为“心性儒学”或“内圣儒学”。根据他的解释，“政治儒学”始于孔子，后经孟子、荀子传至汉代公羊家司马迁、董仲舒、何林等人。但他特别强调：“政治儒学”不同于将君主制度绝对化、永恒化、神圣化的“政治化儒学”；在他看来，汉代以左氏学为代表的古文经学便代表这种“政治化儒学”，而这种儒学是异化的——或者说，意识形态化的——儒学。简言之，“政治儒学”与“政治化儒学”之主要区别在于前者对现实政治有批判性，而后者属于韦伯所谓的“权力政治”(Machtpolitik)。因此，蒋庆说：“政治儒学既不是政治上的实用主义也不是政治上的浪漫主义，而追求的是既怀抱崇高理想又尊重具体现实的中庸之道。”(<http://www.tecn.cn>)

根据以上的区分，蒋庆指出林毓生对儒家思想的误解在于以偏概全，即以“生命儒学”涵盖整个儒家传统。蒋庆说：(<http://www.tecn.cn>)

生命儒学是心性之学、内圣之学，责任伦理的资源确实不多，林先生以生命儒学为中国儒学之全体，以其涵盖整个儒家传统，自然会得出中国文化只高度发展心志伦理而缺乏责任伦理的结论。但是，如果我们了解了中国儒学传统除生命儒学外还有政治儒学，政治儒学是儒家专讲政治之学，具有深邃丰富的责任伦理资源，就不会以偏概全误解中国文化了。(<http://www.tecn.cn>)

为了证明以上的看法，蒋庆进一步列举出责任伦理学的九项基本观点，分别如下：□

1. 责任伦理认为，现实世界在伦理上是非理性的，不承认宇宙是一道道德理性的有机体，反对将历史与世界合理化、道德化与目的化；□ (<http://www.tecn.cn>)

2. 责任伦理认为，在政治现实中愿望与后果往往是一种吊诡的关系，善的愿望不一定会带来善的结果，有时会带来恶的结果，故应从后果与愿望(意图)的复杂关系上来评价政治家的行为；(<http://www.tecn.cn>)

3. 责任伦理认为，在现实政治中当事人必须对自己的政治行为可预见的后果负责，反对将

后果责任委诸上帝、天意、他人、社会，即反对只要愿望与行为正确就可以不考虑后果与责任的态度；（<http://www.tecn.cn>）

4. 责任伦理认为，在现实政治中存在着目的与手段之间的紧张关系，其原因是善的目的往往要凭借着道德上成问题的手段来达成，如何化解目的与手段的紧张而达至中道，则是最高的政治艺术；（<http://www.tecn.cn>）

5. 责任伦理认为，政治问题与生命问题不同，政治中存在着生命中不存在的外在强制性力量(武力)，故政治具有特殊性，是一相对独立的范畴，政治伦理也应与个人伦理不同；（<http://www.tecn.cn>）

6. 责任伦理认为，现实政治的基础是武力，其手段是强制，而武力与强制在政治中是一辩证的存在，即武力与强制是魔鬼的力量在起作用，是一“恶的事实”，同时也“具有正当性”，是可能实现善的手段，故应用辩证的观点来看待政治中的武力与强制；（<http://www.tecn.cn>）

7. 责任伦理认为，现实的世界具有不完善性，现实的政治亦具有不完善性，并且现实政治中所面对的人是具有缺陷的平常人，这反映在政治运作上，就决定了政治目标要受到现实的制约，现实与理想之间具有差距，故在采取具体的政治策略时就要根据现实可能接受的情况使理想、信念、终极目标有所退让、妥协，以渐进、务实、有效、折中的方法和手段来达到理想；（<http://www.tecn.cn>）

8. 责任伦理认为，现实政治异常的错综复杂，且多在流动变化之中，很难预先确立一不变的行动准则，故政治人物必须以复杂的心态、高超的智能来处理具体的政治事务，并在坚持根本原则和立场的情况下灵活变通地解决突发异常的政治事件，而不采取“要就全有，要就全无”的“不打折扣的”无条件简单思维方式来解决政治问题；（<http://www.tecn.cn>）

9. 责任伦理认为，从政者必须具备切事的热情、超越虚荣心的责任感、人与事保持一段距离的判断力三个条件，才有资格作为政治家从事作为一种志业的政治。（<http://www.tecn.cn>）

接着，蒋先生根据这九基本观点逐一证明：在以汉代公羊学为代表的政治儒学中确有合乎责任伦理学的观点。他的证论相当烦琐，在此不便全盘转述，只能请读者自行参考。大体而言，笔者认为蒋先生的论证极有说服力，足以反驳林毓生先生“中国文化中欠缺责任伦理学”的说法。（<http://www.tecn.cn>）

三〇

近年来蒋庆致力于抉发汉代公羊学中所涵的政治哲学资源，力矫一般人以为传统儒家在外王方面少有建树的错误印象。笔者对他在这方面的贡献颇为肯定，但在肯定之余，也有一些与蒋庆不尽相同的看法。在此，我们不妨从蒋庆在文中引自《春秋》的一个例子说起。为了证明公羊家亦有上述责任伦理学的第三项基本观点，蒋庆引述了《春秋》宋宣公传位于宋繆公之故实。隐公三年经云：“冬，十有二月……癸未，葬宋繆公。”《公羊传》云：（<http://www.tecn.cn>）

……宣公谓繆公曰：“以吾爱与夷，则不若爱女。以为社稷宗庙主，则与夷不若女。盍终为君矣？”宣公死，繆公立。繆公逐其二子庄公冯与左师勃，曰：“尔为吾子，生毋相见，死毋相哭。”与夷复曰：“先君之所为不与臣国，而纳国乎君者，以君可以为社稷宗庙主也。今君逐君之二子，而将致国乎与夷，此非先君之意也。具使子而可逐，则先君其逐臣矣。”繆公曰：“先君之不尔逐，可知矣。吾立乎此，摄也。”终致国乎与夷。庄公冯弑与夷。故君子大居正。宋之祸，宣公为之也。（<http://www.tecn.cn>）

繆公是宣公之弟，与夷是宣公之子。按周代的宗法制度，宣公应当传位于与夷。但宣公认为繆公贤于与夷，坚持传位于繆公。繆公虽然勉强接受，但最后还是传位于与夷。从动机上来看，宣公和繆公都很值得敬佩。宣公以贤为贵，繆公有报恩之心，均能超越一己之私。但其结果却是繆公之子庄公冯弑与夷，并且引发了其后一连串的祸乱。故公羊家指摘宣公说：“宋之祸，宣公为之也。”这个断语诚如蒋庆所说的，与责任伦理学的原则相符。（<http://www.tecn.cn>）

然而，在《春秋》中还有一个类似的例子，却显示出极为不同的意义。隐公元年经云：“春，王正月”。《公羊传》云：（<http://www.tecn.cn>）

……公何以不言即位？成公意也。何成乎公之意？公将平国而反之桓。何为反之桓？桓幼而

贵，隐长而卑。其为尊卑也微，国人莫知。隐长又贤，诸大夫扳隐而立之。隐于是焉而辞立，则未知桓之将必得立也。且如桓立，则恐诸大夫之不能相幼君也。故凡隐之立，为桓立也。隐长又贤，何以不宜立？立适以长不以贤，立子以贵不以长。桓何以贵，母贵也？母贵，则何以子贵？子以母贵，母以子贵。（<http://www.tecn.cn>）

隐公与桓公均是鲁惠公之庶子。惠公无嫡子，故当传位于庶子，而庶子继位的原则是“以贵不以长”。桓公幼而贵，隐公长而卑，理当由桓当继位。但诸大夫却要拥立隐公。隐公原不愿接受，但考虑到如果他不继位，诸大夫未必会拥立桓公；即使勉强让桓公继位，诸大夫亦未必会支持桓公。隐公于是勉强继位，打算等桓公年长之后再让位于他。然而，隐公的善意却为他自己招来杀身之祸。《公羊传》隐公四年载其事曰：（<http://www.tecn.cn>）

公子翬谄乎隐公，谓隐公曰：“百姓安子，诸侯说子，盍终为君矣？”隐公曰：“吾否。吾使修涂裘，吾将老焉。”公子□恐若其言闻乎桓，于是谓桓曰：“吾为子口隐矣。隐曰：‘吾不反也。’”桓曰：“然则奈何？”曰：“请作难，弑隐公。”于钟巫之祭焉弑隐公也。（<http://www.tecn.cn>）

由于公子翬的挑拨离间，桓间竟然恩将仇报，杀害隐公而夺其位。

这个例子与前一个例子颇为类似，都是因国君让国而导致不幸的后果。但《公羊传》对于后一事件的评价却大异其趣。《春秋》隐公十一年经云：“冬，十有一月，壬辰，公薨。”《公羊传》云：何以不书葬，隐之也。何隐尔？弑也。弑则何以不书葬？《春秋》君弑贼不讨，不书葬，以为无臣子也。子沉子曰：“君弑，臣不讨贼，非臣也；子不复讎，非子也。葬，生者之事也。《春秋》君弑贼不讨，不书葬，以不系乎臣子也。”公薨，何以不地？不忍言也。隐何以无正月，隐将让乎桓，故不有其正月也。（<http://www.tecn.cn>）

“无正月”的义例显示出公羊家对隐公让国之心的肯定，“不书葬”与“不地”则表示对其不幸遭遇的同情。反之，对于桓公，公羊家则揭其恶。《春秋》桓公元年经云：“春，王正月，公即位。”《公羊传》云：“继弑君不言即位，此其言即位何？如其意也。”何休《解诂》云：“弑君欲即位，故如其意以著其恶。”依《春秋》义例，国君被弑，其继位者不言即位。此处违例而言即位，盖所以揭发桓公之用心，以彰显其恶。董仲舒《春秋繁露·玉英》对隐、桓之事评论道：（<http://www.tecn.cn>）

桓之志无王，故不书王；其志欲立，故书即位。书即位者，言其弑君兄也；不书王者，以言其背天子。是故隐不言立，桓不言王者，从其志以见其事也。从贤之志以达其义，从不肖之志以著其恶。春秋之所善，善也；所不善，亦不善也，不也不两省也。（<http://www.tecn.cn>）

据董仲舒的解释，孔子对于隐、桓二公的褒贬是根据他们的存心（志），而非其行为的后果。所谓“从其志以见其事”，所为“从贤之志以达其义，从不肖之志以著其恶”，岂不正是“存心伦理学”的基本原则？这样说来，我们岂不也可将公羊学归诸“存心伦理学”，而与蒋庆的诠释有所抵牾？笔者过去曾撰〈存心伦理学、责任伦理学与儒家思想〉一文，并在文中指出：甚至在孔、孟的思想中，我们都可以同时发现“存心伦理学”与“责任伦理学”这两个面向。如上文所引，蒋庆认为：“政治儒学与生命儒学虽同源於孔子，均得圣人之一体。”除非蒋庆愿意承认孔子的思想缺乏系统上的一贯性，否则他就得承认“存心伦理学”和“责任伦理学”在理论上可以统合起来，并且说明它们如何统合。这是蒋庆的诠释必须面对的理论问题。□（<http://www.tecn.cn>）

四

要解决上述的理论问题，我们必须回头检讨韦伯对于“存心伦理学”与“责任伦理学”的诠释。笔者在〈存心伦理学、责任伦理学与儒家思想〉一文中曾根据韦伯的著作详细讨论这组概念在韦伯思想中的可能涵义，此处无法具引，只能略言其要旨。韦伯在其著作中曾多次提到这组概念，但其说法并不完全一致。他有时说：存心伦理学与责任伦理学之间“有无法逾越的对立”，有时又说：这两者“并非绝对的对立，而是相互补充”。这两种相互矛盾的说法引起完全不同的解读。但笔者认为：撇开字面上的矛盾与含混，就韦伯的本意而言，存心伦理学与责任伦理学在“政治伦理学”的层面上是不兼容的；换言之，一个政治人物只能在这两项原则当中选择其一。（<http://www.tecn.cn>）

然而，一般读韦伯著作的人往往忽略一点，即是：“存心伦理学”这个概念可以从两个不同的

层面去理解。我们除了像韦伯那样，在“特殊伦理学”(在此是政治伦理学)的层面上将“存心伦理学”理解为一种无视于行动之可预见的后果，唯求存心之纯洁的政治原则之外，还可以在“一般伦理学”的层面上将“存心伦理学”理解为“功效伦理学”(Erfolgsethik)之对立面。在后一层面上，“功效伦理学”意谓：一个行为的道德价值最后取决于它可能带来的后果或可能达成的目的；“存心伦理学”则意谓：一个行为的道德价值主要取决于行为者的存心，而非其行为可能带来的后果或可能达成的目的。这是伦理学的两个基本型态，两者在逻辑上无法兼容。康德伦理学通常被视为“存心伦理学”之典型。但在此要特别指出的是：这种意义的“存心伦理学”未必会排斥对于行为后果的考虑，因而在逻辑上可以涵蕴韦伯所谓的“责任伦理学”。这点很清楚地显示于康德伦理学之中。不仅如此，笔者还进一步指出：韦伯的“责任伦理学”必须在一般伦理学的层面上预设康德式的“存心伦理学”，否则它无法与韦伯所鄙视的“权力政治”在原则上区别开来。只有在这个意义下，“存心伦理学”与“责任伦理学”才可能统合起来，而上述的理论问题自然也能得到解决。□ (<http://www.tecn.cn>)

尽管蒋庆在其文中也根据韦伯的说法，将这两种伦理学的关系解释为一种“辩证的关系”，甚至强调二者间的联系，但是他的讨论却造成一种强烈的印象，仿佛这两种伦理学之间泾渭分明，互不兼容。正因此故，他完全否定从生命儒学开出政治儒学的可能性。倒是林毓生注意到“存心伦理学”的双重意义、以及“存心伦理学”与“责任伦理学”结合的可能性。他在论述自由主义者的信念时说道：(<http://www.tecn.cn>)

……就高于政治层次的人生意义的层次来讲，他之所以要执着于自由主义的价值与理想并促其实现，是由于他对自由主义的价值与理想的抉择与坚持，这也可以说是一种“意图伦理”的表现。这种“意图伦理”与“责任伦理”相辅相成的人生境蜀与在政治层次上根据“意图伦理”行事的行为，极为不同，必须做一严格的区分。(<http://www.tecn.cn>)

如果我们同意林毓生的这项观点，那么蒋庆所谓的“生命儒学”与“政治儒学”就不是泾渭分明、互不兼容了。孔、孟所开创的儒家传统以内圣与外王相贯通为其主要特色，因此不能舍内圣之学而单独言外王。汉儒(包括公羊家)绕过孔、孟心性论的基础，立基于“天人相应”之说，以建立外王之学，而成为劳思光所谓的“宇宙论中心之哲学”；若以孔、孟所建立的“心性论中心之哲学”为标准来看，我们不得不承认汉代儒学是歧出。(<http://www.tecn.cn>)

如上所述，林毓生忽略了传统儒学中所涵的“责任伦理学”面向；就这点而言，蒋庆的纠正极有意义。但是蒋庆严分“生命儒学”与“政治儒学”，却可能使儒学丧失系统上的一贯性，并且使他所极力提倡的“政治儒学”成为无本之学。蒋庆也注意到：“林先生把生命儒学所说的伦理等同于韦伯所说的心志伦理，对生命儒学亦不无误解，因为韦伯所说的心志伦理与心性儒学所说的生命伦理貌似，实则有很大的不同。”这点笔者完全赞同。因为在一般伦理学的层面，宋明儒学的基本方向固然属于“存心伦理学”(陈亮、叶适的事功学派是例外)，但这无碍于它在政治伦理学的层面同时向“责任伦理学”开展(虽然事实上并未充分开展)。如果蒋庆能循此方向继续思考下去，或许终会同意笔者的看法：所谓的“生命儒学”在理论上涵有统合“政治儒学”的可能性，正如康德式的“存心伦理学”在理论上可以涵蕴韦伯所谓的“责任伦理学”；但是其逻辑次序不可颠倒过来。(<http://www.tecn.cn>)

来源： <http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=14711>