



引用格式: 孟子王道政治四要素及其普世价值初探[J]. 郑州轻工业学院学报(社会科学版), 2019, 20(2): 26 - 34.

中图分类号: B2; D6 文献标识码: A

DOI: 10. 3969/j. issn. 1009 - 3729. 2019. 02. 004

文章编号: 1009 - 3729(2019)02 - 0026 - 09

孟子王道政治四要素及其普世价值初探

Preliminary study on the four elements of Mencius' Kingraft politics and their universal significance

马俊

MA Jun

中国人民大学 哲学院, 北京 100872

摘要:孟子王道政治理念包含四个核心要素,即民本、德治、崇礼和贱霸,即便以苛刻的现代眼光来衡量这四个要素,其所蕴含的王道理念仍具有普世价值。王道政治与民主政治之间的融合性大于对抗性,王道政治在民主制度的基础上更能够发挥其优势,将王道政治“尊王贱霸”的原则运用到世界秩序的建构中有助于世界永久和平的达成。构建人类命运共同体是王道政治的题中应有之义,创造性地诠释王道政治可以充实和丰富人类命运共同体理论,为中国的政治转型提供理论资源。

关键词:

孟子;
王道政治;
民本;
世界秩序;
人类命运共同体

[收稿日期] 2018 - 12 - 26

[基金项目] 国家社会科学基金重点资助项目(13AZX011)

[作者简介] 马俊(1989—),男,湖南省长沙市人,中国人民大学博士研究生,主要研究方向:中国哲学、政治哲学。

什么样的政府是好的政府?或者说什么样的统治是好的统治?这是政治学的一个核心问题。这个问题在儒家看来,就是行王道、施仁政*。孔子门人尤其是孟子、荀子都极力推崇王道,王道政治是先秦儒家对于理想政治的共识。那么,什么是王道政治?检诸历史,孟子、荀子所讨论的王道政治实则是建构在“想象的共同体”之上的乌托邦,并未在现实政治中真正施行过。因而今天讨论王道政治及其创造性转化,必须仔细检讨其理论前提、核心要素、内在逻辑和普世意义,分清哪些是需要保留的,哪些是需要扬弃的,哪些是需要创造性转化的。这些问题非常重要,但相关研究却不多见。当然,这些问题是非常复杂的,不可能在一篇论文之内就能够说清楚的。鉴于此,本文仅探讨孟子王道政治理念中的核心要素,初步分析这些核心要素的普世价值。

一、孟子王道政治的“四要素”

孟子的王道政治的核心内容是什么?历代学人对此提出了不少观点,如“仁政”说、“爱民”说、“黜霸”说、“民本”说、“封建”说等,迄今未达成共识。有些说法是有价值的,但总体上难免带有个人倾向。为避免主观臆断,本文主张回到《孟子》原典,以一定的客观标准,通过细密的文本分析,将孟子王道思想的核心要素提炼出来。这里的标准主要有三条:一是孟子重点论述的内容;二是具有较高的理论价值;三是具有不可替代性。基于这三条标准,可以将孟子的王道政治归纳为四个核心要素,即民

本、德治、崇礼与贱霸。这四个核心要素既有独立性又有相关性,并且这四个要素都是价值层面的政治理念而非具体的实施举措,其他诸如井田制、封建制等理念虽为孟子所重视,但皆属于现实层面的制度设计,因而不在其王道理念之列。

1. 民本

民本思想是孟子王道政治的核心要素,也是其最有价值的思想之一。孟子主张“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)此说一度成为限制君权的理论来源,为统治者所忌惮,如朱元璋。历来虽不乏有批判孟子民本论者,然而从现代政治学的角度来审视,民本论仍是极有价值的思想。从理论上分析,民本论蕴涵了平等、人权等价值观。首先,民本预设了人与人之间的平等。孟子曾说,“人皆可为尧舜”。值得注意的是,孟子这里所说的“人”没有任何限定,是指所有人。人在本性上没有差别,无高低贵贱之分,因而是平等的。相比之下,令人称羨的古希腊民主制度,拥有选举权的只是少部分的自由民,而基于普遍平等的民主理论是晚近才在欧洲出现的。其次,民本也表达了尊重人权的意涵。孟子的民本逻辑贯彻得十分彻底,他说:“行一不杀,杀一无辜而得天下,皆不为也。”(《孟子·滕文公下》)可见,在孟子看来,人的生命高于君权乃至天下统一这样的政治目标,表现出了崇高的人道主义精神。

2. 德治**

“为政以德”是儒家政治思想的基本内核之一。孟子曾这样描述他心目中的德治景象:

* 关于孟子的“王道”与“仁政”这两个概念之间的关系,有人认为是从属关系,也有人认为是并列关系。本文认为,“王道”与“仁政”之间不能划等号,但也并非并列关系,而是互有交集的两个思想主题,正如日本学者伊藤仁斋所说:“孟子之学,以仁义为本,以王道为要。”(伊藤仁斋. 孟子古义[M]//关一一郎. 日本名家四书注释全书. 东京:风出版株式会社,1973:3.) 质言之,“王道”与“仁政”既互有交集,又有着不同的思想内涵。另外,也有不少学者认同“王道”是一个较有包容性的概念,既体现了儒家为政以德的观念,同时也包含了仁义与礼治的统一,因此是比较适合作为儒家政治理念的总名的(干春松. 王道政治与天下主义[M]. 孔学堂书局,2017:24.) 本文同意这一观点,亦在“总名”的意义上使用“王道”这一概念。

** “德治”与“仁政”这两个概念有相通之处,本文不刻意区分二者。

“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。”(《孟子·梁惠王上》)“王如施仁政於民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨,壮者以暇日,修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上。可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。”(《孟子·梁惠王上》)这种天下大治的社会图景,在传统士人心中是很有吸引力的;但在今天看来,他们所希望的不过是“养生丧死无憾”而已。孟子的仁政与德治是建立在井田制和封建制的基础之上的,此二者在今天已经没有任何现实基础(即便在孟子的时代也没有)。孟子在政治思想上有着非常明显的道德普遍主义倾向,将美德看作善政的基础,认为道德与政治之间存在连续性与内在一致性。一般来说,儒家将政治理解为道德的延续,其根本预设是“政不离德”^[1],不太关注权力的分配、制度的建构等,缺乏“理性的架构表现”^[2]。在现代语境下,这种认识是存在局限的。这里的主要问题是,德治能否取代法治?如果不能,德治与法治的关系该如何处理?事实上,这个问题自近代以来就已经引起了无数的讨论,并且在中国的立法实践中也有所体现。目前的主流意见是“法治为主,德治为辅”。这种思路为德治找到了融入现代治理的途径,但仍存在许多理论和实践上的问题。例如,如何在法治的框架下体现德治,在多大程度上允许德治?政府是否应该涉足公众的私生活领域并对民众的道德生活负责?如何从国家治理、社会治理层面体现德治?又如何避免德治的滥用?这些问题仍有待进一步研究。

3. 崇礼

一般认为,孔子以仁、礼并重,孟子则以仁、义并提^[3],但这并不代表孟子不重视礼。事实上,孟子是十分重视礼的。有人问孟子“礼与

食孰重?”孟子说:“礼重……以礼食,则饥而死;不以礼食,则得食,必以礼乎?”(《孟子·告子下》)孟子的这种态度为理学家“饿死事小,失节事大”的说法提供了理论依据。孟子又说:“不信仁贤,则国空虚。无礼义,则上下乱。无政事,则财用不足。”(《孟子·尽心下》)可见,在孟子看来,礼仪是社会治理中不可或缺的手段。

礼仪是中国文化中的一个“大传统”。所谓“礼仪三百,威仪三千”,说的正是中国礼仪的博大与精深。传统礼仪累积了海量的社会信息和文化密码,历经数千年的发展,已经内化为我们的生活习惯、行为方式乃至文化心理。礼的政治学内涵是模糊的,它兼具习惯法、道德法、实在法三重品格,它既是流于百姓日用的习惯法,也是经过圣贤整理、阐扬的道德法,还是实在法的一部分,但绝不是社会各阶层、各利益主体通过斗争和妥协而形成的约法。礼是一种内在化的法则,它适用于所有的社会成员;礼不是争权夺利、相互冲突的根据,而是人们谋求和谐一致的凭借。^[4]礼的基本精神是尊尊、亲亲、贤贤。“尊尊”是政统的原则,其中各种规范统摄为君道,其相应的角色分别为君臣吏民;“亲亲”是亲统的原则,其中各种规范统摄为父道,其相应的角色分别为父兄子弟;“贤贤”是道统的原则,其中各种规范统摄为师道,其相应的角色分别为贤人学士。礼的精义就在于尊尊、亲亲、贤贤的三位一体,政统、亲统、道统的相异相维,君道、父道、师道的互补互渗。^[5]概括起来,礼的作用有三:一是通过规范个人的行为准则来调节社会关系;二是维系人心,增强社会凝聚力;三是敦风化俗,导民向善。传统礼制无疑带有帝制时代的烙印,近代以来虽遭到文化激进主义的强烈批判和现代化的冲击,但并未因此销声匿迹。事实上,在今天的现实生活中,礼仪依然发挥着重要作用(例如婚丧嫁娶中的礼

仪)。如何重建合乎时代发展需求的礼仪？这是我们面临的一个大问题。荀子说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。礼之敬文也，乐之中和也，诗书之博也，春秋之微也，在天地之间者毕矣。”（《荀子·劝学》）荀子以人性恶为由，强调外在的他律，突出礼与法的外在作用，这就走向了与孟子不同的方向。今天来看，荀子这种“法礼并建”的思路更契合现代治理的实际情况。但是荀子的主要问题在于，他主张的“隆礼重法”没有建立在个人自由和个人权利的基础之上，因而很容易沦为一种纯粹的统治手段，秦政就是一个典型的例子。

4. 贱霸

王、霸之辨向来是儒家政治思想中的一个核心议题，所谓“先明王霸之辨，而后论治体”^{[6]1007}。孟子在这一议题上素以“尊王贱霸”闻名，体现出强烈的道德理想主义色彩，其云：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）又说：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也。”（《孟子·告子下》）孟子的王道政治是总结战国时代列强争霸的政治现实所提出来的对策，因而“贱霸”是孟子王道政治的题中应有之义。在先秦诸子中，对于王、霸之道的看法最为极端的应数孟子（以王道彻底否定霸道）。当然，儒家学者之中也有主张“杂用王、霸”的，如荀子、陈亮、叶适、张九成等，但他们往往被正统的学者所攻击。历代统治者多主“杂用王、霸”之策。唐高宗李治问令狐德棻：“何者为王道、霸道？又孰为先？”德棻对曰：“王道任德，霸道任刑。自三王以上皆行王道，唯秦任霸术，汉则杂而行之，魏、晋以下，王霸俱失。”（《旧唐书·令狐德棻传》）统治者虽然暗

地里杂用王、霸，但官方意识形态上通常是宣扬尊王黜霸，若有明言“杂用王、霸”者（如汉宣帝），必为儒生所排诋，如张栻便批评道：“宣帝谓‘汉家杂伯’，故其所趋如此。然在汉家论之，则盖亦不易之论也。自高祖取天下，固以天下为己利，而非若汤、武吊民伐罪之心。……至于宣帝，则又伯之下者，桓、文之罪人也……西京之亡，自宣帝始。”^{[6]1008}因此，孟子的观点虽然极端，却占据了意识形态的主流地位。在宋明理学家那里，王、霸之辨又与天理、人欲之辨相结合，更使得王道与霸道变得水火不容。朱子云：“有天德则便是天理，便做得王道……无天德则是私意，是计较。后人多无天德，所以做王道不成。”^[7]王阳明亦云：“三代之衰，王道熄而霸术昌；孔孟既没，圣学晦而邪说横……霸者之徒，窃取先王之近似者，假之于外以内济其私己之欲，天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞。”^[8]理学家们以圣制王、以德抗位的王道理想遂成了影响现实政治的一个重要途径^{[9]37}。由此形成了一个值得称道的士大夫传统。然而，政治毕竟不同于道德。首先，王道与霸道有时很难清楚切割，比如向他国实行人道救援是符合王道精神的，但如若此举侵犯了他国主权，就有霸道之嫌。在孟子那里，王、霸之间的区别在于以德服人还是以力服人，但问题是以德服人未必总是奏效，即便贤如文、武、周公，其征伐蛮夷戎狄，靠的也是以力服人的法子。对此，黄宗羲又提出了另一个分判的标准：“王霸之分，不在事功，而在心术。”（《孟子师说》）这个标准在儒家的语境中当然是合情合理的，但是具体到操作层面仍会遇到困难，因为心术的好坏很难评判，即便我们怀着善意向他国援助，也可能被指责为别有用心。

二、作为普世价值的王道政治是否可能

孟子对于自己的王道政治非常自信，曾说：

“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”(《孟子·公孙丑下》)但他对于设计一套具体的政治制度缺乏兴趣,谈话每当涉及具体的政治制度时,总是三言两语便放过,不像柏拉图、亚里士多德那样对“理想国”的设想有着周详的论述。这就给今人带来了疑问,王道政治在具体制度设计上到底是怎样体现的?王道政治能否适用于现代民主制度?如果我们拒绝承认普世价值就是西方价值,那么我们同样应该追问:东方文明能够提供同样具有普适性的价值理念吗?必须承认,在西方强势话语主导之下,任何新的异域价值观往往需要进行自我论证。王道政治的核心要素(民本、德治、崇礼、贱霸)是否具有普适性,必须论证两点:一是它们是否逻辑自洽;二是它们是否能够增进整个人类社会的福祉。

关于第一点的证明实际上是重建“王道秩序”理论的关键,详细而完整的论证显然不是本文所能做到的,这里只能略微论及。简而言之,民本、德治、崇礼、贱霸四要素均出自孟子思想,如果孟子的思想本身是自洽的,那么此四者自然也是自洽的。当然也必须指出,孟子所处的时代与今天毕竟不同,两千年前理所当然的价值未必就一定适用于今日。王道政治对民主政治的适应性一方面需要小心论证,另一方面又需要我们发挥想象力,将二者作取长补短式的融合。关于第二点的论证则是十分困难的,因为这既是一个理论问题,也是一个实践问题。由于民本、德治和崇礼是属于内部治理的范畴,而贱霸主要属于外政的范围,因而需要分别进行论证。首先,既然我们已经肯定民主是基于社会契约并由每个个体所认同的政治形式,那么要论证民本、德治和崇礼有益于社会,就须论证民本、德治和崇礼能够适应民主政治,能够在现有民主政治的基础上增加社会福祉,并且这种增加不只是满足于“帕累托累进”意义上的

增加,更要追求“孔子改善”^{[10]37}。

孟子的民本思想与西方民主思想的根本区别在于:前者的根本在于以民为本,而后的核心是主权在民;前者可导向民主制度(尤其是选举民主),后者则未必如此,它既可以适用于民主体制,也可以适用于专制体制。民主理论强调个人的权利,而民本思想则强调民为国家之本,正所谓“民为邦本,本固邦宁”(《尚书·甘誓》)。孟子民本论的初衷之一是为了限制君权,强调民众有权推翻暴政。孟子已经看到,政权的合法性来源于民心,正所谓“得其心,斯得民矣”(《孟子·离娄上》),但他不相信普通民众能够运用好权力,因而不主张主权在民,这就自相矛盾了。由于主权在君而不在民,不能有效制衡君权,因此中国政治始终朝着强化中央集权的方向发展。孟子显然没有认识到,民心的转移并不一定要与暴力革命联系在一起,暴力革命不是实现政权更迭的唯一途径,除此之外还有民主选举。相较于暴力革命,民主选举的社会成本要小得多。然而孟子为何没有诉诸民主选举这种妥协性的方案呢?这是耐人寻味的。究其原因,大概有两个:一是当时除王制之外没有其他可供参考的政体。当然,在孟子看来,一人一票的民主选举制度未必就是好的制度。正如白彤东指出的,一个持孟子思想的人可能把某种民主程序当作实际条件下相对最好的选择统治精英和保障政府的责任性的方法而接受下来,但他恐怕不会接受一人一票的普选制^[11]。二是孟子的精英主义倾向制约了他的致思方向。孟子虽然相信人人皆可为尧舜,但同时认为治国理政是大人之事。孟子所关注的主要是人民的生存权和受教育权,而非政治参与权。^[12]诚如梁启超所指出的,孟子于民有、民享、民治三原则之中仅发明了民有与民享,而未能发明民治。^[13]

当然,这并不是说民本论就一无是处。在

精英治理这一点上孟子并没有错,因为在他看来,治国理政的确是高度专业化的事情,理应交由政治精英们来操作。民本通常是与精英政治联系在一起的,而精英治国是保障政府治理水平的重要条件。对于精英政治而言,关键是要确保选出最有经验、最富才能的人来管理公共事务。中国传统的政治实践表明,政府选出来的官僚并非总是德才兼备,有时甚至会选出无德无才的坏官僚。孟子的误区不在于民本思想本身,而在于他未能找到一种恰当的方式(例如考试制度、分权制衡制度)来确保精英政治的产生不会垄断在少数人手中,于是其民本思想往往就成了政治空话,两千多年的宗法专制社会“实际上是对民本思想的无情嘲弄”^[14]。因此,孟子王道政治的一个最大挑战是能否确保真正的精英处在相称的位置上,并且体制本身能够防止精英的僭越(专制)。解决之道就是结合民主的选举程序建立合理的选拔制度,并采用分权制衡的制度架构来确保精英统治合理合法地进行。

在现代政治语境下,民主政治常常被视作一种较为完善的政治形式。但无论是在古典政治学中还是在今天的政治实践中,民主政治制度都并非完美无缺。举例来说,民主政治最大的问题在于多数人的暴政,典型的例子是纳粹以及当下民粹主义的崛起。民粹主义可以说是民主政治的“阿喀琉斯之踵”。相反,由于王道政治是以民众的利益为根本,而非唯民众之意愿是从,这就排除了民意为政客或情绪所左右的可能性。正如白彤东所提到的那种有限的民主与精英政治的结合,可以实现两者优势互补。正是在这个意义上,民本并不排斥民主程序,民本可以兼容民主。

总之,民本思想与民主理论各有所长。发展现代王道政治理论的一个核心工作,就是以民本理念结合精心设计的民主制度,使二者取

长补短、有机结合,从而熔铸成一个新的理论体系。柏拉图和亚里士多德都认为最实用的国家政体是融合民主体制和寡头体制为一体的政体,这与孟子的民本思想是不谋而合的。

德治是儒家政治思想的本质特征之一。儒家认为好的政治制度应该对恶的人性有所约束并使之改过迁善,这与亚里士多德、洛克等西方哲人的看法是一致的。另外,儒家对领导者的德性的强调也并非幼稚,而实为东西方的智者所共认。儒家德治思想的真正问题在于,没有法治的德治是脆弱而不切实际的,并且极易造成道德绑架的坏结果,如历史上出现的“以理杀人”^[15]的情形。但是德治并非因此就失去了价值。事实上,真正的德治只有在民主制度基础上才能充分发挥作用。这是因为民主制度有利于充分保障个人的权利。个人的权利得到了保障,道德才不容易成为压迫人的工具,只有以此为基础的德治才真正有利于个人道德进步和社会风气的改进。因此,与其说孟子的政治理念落后,毋宁说是太过超前了。

在王道政治中,“崇礼”这一点大概是最富争议的。“礼”既非传统政治学所讨论的主题,也不是现代国家治理体系所包含的内容。“礼从俗,政从上”和“乡有俗,国有法”,道出了“礼”的两个基本道理。首先,“礼”根源于人们的风俗习惯,是从一些群体性、交互性的社会行为(如祭天祭祖、婚丧嫁娶等)中演化出来的,具有较强的生命力和一定的合理性;其次,“礼”与“法”既相互区别,又相互联系。所谓“非天子,不议礼、不制度、不考文”(《中庸》),王权对于“礼”的塑造作用是巨大的。“礼”向来扮演着与国家政治相互配合的角色,“礼”与“法”相辅相成,共同维护着人们的日常生活秩序。分而言之,“礼”主要维护社会交往秩序,“法”则主要维护国家政治秩序。在当代学人的王道思想研究中,尚少有专门针对“礼”的系

统研究。事实上,王道政治应当充分重视“礼”的传统,抽离掉“礼”的王道政治是不可想象的。几千年铸就的礼乐文明,早已经与我们的政治理念融合在一起了。

当然,礼仪既不能粗暴丢弃,也不能简单地回归,唯一可行的办法是改造传统礼仪,使之适应现代社会。重建现代礼仪最要紧的是回归“礼”的本质。熊十力指出,礼治之旨归在乎“以人治人”四字,“礼”的目的不是为了束缚个人,而是为了调节和改善人际关系,其出发点和目的都是人本身。^[16]其次,现代礼制必须将“社交之礼”与“宗教之礼”区分开来:前者是社会通行的基本行为规范,如基本的礼貌、社交礼节等,因而是人人应该遵行的;后者则与个人的宗教信仰、文化认同相关,如敬天、法祖、忠君、贞节等,这些只是个人的选择,不宜做强制性规定。传统礼教由于没有区分这两种“礼”,任由“礼教”肆意蔓延,导致礼教吃人的惨剧,严重束缚了人的思想、扭曲了人性。另外,从政治学的角度来看,“礼”究其本质是社会秩序和人际交往的规范,是社会自发形成的,不宜归入政府职能中去。“礼”具有较大的弹性,也具有一定的强制性,可与法律相互补充。因此,法、礼并建,是新型王道政治理论的基本内核之一。

三、王道政治的内与外

王、霸之辨向来是中国政治理论的重要主题。王道政治尊王而贱霸,对霸权采取苛刻审视的态度。霸权是否是这个时代所必需的?霸权在世界政治舞台中究竟扮演了什么样的角色?这是一个值得思考的问题。当前,美国仍在一定程度上维持着世界的基本秩序,但美国的策略是典型的霸权策略,其内核是民族主义、社会达尔文主义和博弈之术。纵观世界,国家、族群、文明、宗教间的冲突不断,美国的霸权策略非但不能解决世界的基本秩序问题,有时反

而会加剧世界局势的动荡(例如“巴以冲突”)。审视当下,危及人类生存的核扩散、环境污染、能源争夺等问题相继涌现,而美国在解决这些问题方面所取得的成效让人失望,世界陷入一种空前的不确定状态。这些都加深了人们对于世界需要一种新型秩序的认识。人类将向何处去?人类有无可能避免陷入互相仇恨、互相毁灭的命运?

《威斯特伐利亚条约》所确立的民族国家体系事实上是强权主导下达成的优胜劣汰式的国际竞争的理论源头。当今世界被分割为相互冲突的不同政治单元,国家间的相互竞争往往陷入零和游戏,而核战争、环境恶化、贫富不均等问题则危及整个人类的生存。要想结束这种零和游戏,就必须引入新的理念,而重提王道政治恰逢其时。王道政治可以为人们提供一个重新思考世界秩序的理论框架。如果将王道政治的“尊王贱霸”原则推广到全世界,则必然会促进一个没有霸权的国际秩序的形成。在王道政治的视域下,霸权的存在始终是对和平的威胁。如果一个新型的世界秩序既能够抑制霸权,同时又能有效维护世界和平,那么这个秩序无疑是一种理想的秩序。

王道政治的最高目标是天下一家、万物一体。所谓“无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平”(《尚书·洪范》),将“王道无外”的逻辑推广到整个世界,就是世界大同。人类社会的发展表明,构建一个基于永久和平的人类共同体既是现实的需要也是理论的必然。从博弈论的角度来看,一个群体要想避免内部竞争所带来的损耗,最好的办法就是将所有成员统合在一个整体利益之下。“集体安全之所以成为问题,是因为不存在一个真正意义上的国际社会。”^[17]要实现世界大同、协和万邦的政治理想,必须以王道逻辑取代“丛林法则”,将国际法发展为世界法。世界大同意味着世界的一体

化,人类将首次作为一个利益和命运共同体步入新的历史阶段,这是真正意义上的“人类命运共同体”。构建人类命运共同体可以防止人类滑向互相毁灭的深渊,进而促进人类社会的共同繁荣发展。

新型王道政治能否取代现今建立在民族国家理论之上的国际政治体系,这取决于其能否更好地处理现今民族国家理论所不能解决的棘手问题。一直以来,国家体系通常是签约成员之间所达成的利益妥协,如凡尔赛—华盛顿体系、雅尔塔体系均是暂时的利益妥协,而不是永久性的解决方案。而“王道契约”将是这样一种契约,其核心原则有两条,即平等原则与合作原则,它对所有参与方平等开放,旨在构建起一套共赢体系。因此,“王道契约”将是一个永久性的契约。必须指出,这种新型王道政治虽然排斥霸道,但并不意味着世界不需要负责任大国;相反,在依据“王道契约”建立的“超国家机构”中,负责任大国将继续发挥着重要作用。只是其领导策略将发生转变:用王道理念取代霸道思维,用天下主义代替民族主义。

新型王道政治是否有其适用的边界?这也是需要澄清的一个问题。首先,新型王道政治不只是强调“世界内部化”的理路,同时也具备王道之外的视角,必须将检验王道政治的普适性作为自始至终的任务。“整个世界都是内部而无外部”^[10]⁷⁵虽然带来了最大的兼容性和共在性,但也可能导致多元的消解、异见的过滤、一个单向度的世界并不如何美好。在此意义上,新型王道政治应该而且必须与现存的普世价值进行深度融合。无论是来自欧美的价值还是来自亚洲的价值,都是可以普遍化的现代价值^[18],并不存在谁取代谁的问题。自由、民主和法治是人类文明所共同享有的价值,是人类文化的结晶。事实上,王道政治只有在民主制度的基础上才能真正发挥其优势,这是因为:只

有建立在民主之上的民本,才能既确保主权在民又能避免民粹主义;只有建立在法治之上的德治,才能确保政府的廉洁和社会的稳定;只有建立在个人权利之上的礼制,才能减少对人性的压抑和束缚;只有建立在政治契约之上的贱霸,才能真正达成永久和平。

其次,当我们以普遍主义立场讨论王道政治的时候,应避免陷入文化中心主义的窠臼。要言之,新型王道政治最终指向个人的完善和世界的和平,而不仅仅是一个区域的秩序。^[19]它探讨的是基于整个人类福祉的世界秩序,而不是一种强人所难的地方性价值。发展新型王道政治,要特别注意其内生性,即将王道政治与每个国家和民族的独特性结合起来,注重其内生的多元可能和生长路径,而不是一种外部的强加。因此,真正的问题并不在于“走出王道”^[20],而是如何发展王道。

中国是一个发展中大国,其内部政策足以影响整个世界,因而不能仅局限于追求大国崛起和民族复兴这样的目标,更应超越民族情结和文化本位主义,谋划全人类的福祉。正如有学者所指出的,“我们的国家哲学正在由原先单一的民族主义和国家主义转向国家主义与世界主义的结合”^[9]¹²²。现代儒家应大力发扬传统儒家所本有的天下情怀、宇宙意识,秉承儒家天下主义价值观,努力发掘儒家思想的普遍性面向。值得注意的是,要实现“天下为公”“世界大同”的新型王道政治,首先亟需培育具有世界意识的公民。虽然,汤因比曾说,“世界统一是避免人类集体自杀之路。在这点上,现在各民族中具有最充分准备的,是两千年来培育了独特思维方法的中华民族”^[21],但远未达到文化自觉的程度。每个公民都应该努力促进自己的文明与其他文明之间的对话,突破民族意识的框架,打破社会达尔文主义式的恶性竞争思维,达到“美人之美,美美与共”^[22]的境界,如

此才能真正实现王道政治。

四、结语

近年来,理论界对于传统政治理论资源的创造性转化愈发与国家的命运联系在一起。当下的中国,正处于和平崛起和民族复兴的重大历史关头。在此时刻,中国亟需重新思考自己与世界的命运,亦须发出自己的声音。孟子王道政治的核心要素——民本、德治、崇礼、贱霸——不仅可以作为中国政治转型过程中思想资源,也可以向世界传达基于中国传统文化的新型全球治理理念。人类社会是一个共同体,在这个共同体内部的每个成员虽然千差万别,但都是相互联系的整体的一部分,有着相同的命运。全球生态问题的威胁、国家间冲突的频发、世界经济的深度融合,这三大现实问题驱使着人们站在全新的角度去思考人类和世界的命运。孟子的王道政治对于解决人类当下的困境极具启发意义,发展新型王道政治理论,不失为中国对于世界的新贡献。

参考文献:

- [1] 陈来.论“道德的政治”——儒家政治哲学的特质[J].天津社会科学,2010(1):25.
- [2] 牟宗三.政道与治道[M].台湾:学生书局,1987:261.
- [3] 陈来.孟子的德性论[J].哲学研究,2010(5):42.
- [4] 夏勇.中国民权哲学[M].上海:三联书店,2004:153.
- [5] 阎步克.士大夫政治演生史稿[M].北京:北京大学出版社,1996:468.
- [6] 张枬.张枬集[M].北京:中华书局,2015.
- [7] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986:

976.

- [8] 邓艾民.传习录注疏[M].上海:上海古籍出版社,2012:115.
- [9] 千春松.王道政治与天下主义[M].贵阳:孔学堂书局,2017.
- [10] 赵汀阳.天下的当代性——世界秩序的实践与想象[M].北京:中信出版社,2016.
- [11] 白彤东.波士顿儒家:一个儒家版本的有限民主[M].南京:江苏教育出版社,2009:157.
- [12] 梁涛.孟子解读[M].北京:中国人民大学出版社,2010:26.
- [13] 梁启超.老孔墨以后学派概观[M]//梁启超.饮冰室专集:第2册.台北:中华书局,1972:36-27.
- [14] 林甘泉.中国古代政治文化论稿[M].合肥:安徽教育出版社,2004:227.
- [15] 戴震.孟子字义疏证[M].北京:中华书局,1982:174.
- [16] 熊十力.读经示要[M].北京:中国人民大学出版社,2006:34.
- [17] 蒙布里亚尔.行动与世界体系[M].北京:北京大学出版社,2007:106.
- [18] 杜维明.儒教东亚兴起的涵义[M]//杜维明.杜维明文集:第5卷.武汉:武汉出版社,2002:595.
- [19] 千春松.王道理想与儒家世界秩序观的建构[J].开放时代,2011(6):42.
- [20] 谢晓东.走出王道:对儒家理想政治的批判性考察[J].哲学动态,2014(8):42.
- [21] 汤因比,池田大作.展望21世纪——汤因比与池田大作对话录[M].北京:国际文化出版公司,1997:284.
- [22] 费孝通.从实求知录[M].北京:北京大学出版社,1998:435.