

传统儒学对现代民主理论的“兼容”与改进

——以个体自我的理解为基点

傅振中

(厦门大学 法学院 福建 厦门 361005)

摘要:通过对融贯传统儒学与现代民主理论所必备的理论基点,即如何对个体自我进行理解展开反思,提出传统儒学与实用主义、社群主义民主理论在个体自我的时间、空间、身份与角色四个向度上共享诸多理解。这些理解共识,在为传统儒学与现代民主理论的“兼容”提供智识资源之同时,亦对克服自由主义契约民主模式的相关弊端提供改进可能。

关键词:传统儒学;民主理论;个体自我

中图分类号: B82-05 文献标识码: A 文章编号: 1006-723X(2012)06-0015-06

在转型中国的特定时空情境中,“民主文化领域一直在现代主义冲动的自由主义与马克思主义革命改革的对立话语之间相互交换。”^{[1](P80)} 只是到了最近,传统的声音才在民族复兴的论述中显得渐次清晰起来。^{[2](P147-149)} 以儒家为主流的中国古典智识传统重新在公共空间内被热烈讨论,有不少学者开始从制度层面探讨融合自由主义与传统儒学的可能,并试图以儒家“王道学说”为主体展开“儒教宪政”制度的设计,^[3-5] 亦有不少学者尝试从意识形态层面探讨儒家学说与社会主义的和解,以为传统儒学的复兴提供“左派儒学”的思想资源。^[6] 这些理论探讨均是相当有益的开创性探索,但是这些理论探讨却大都未深入探析这样一个本源问题:鉴于民主的主要意涵是“人与人集合起来自己当家做主”,那么其必然涉及“个体自我的理解”,而以“礼义”为核心的传统儒学,若欲与西方的“民主宪政”思想与制度进行接榫、融合并对以“权利”为基石的契约主义民主模式进行些许改进,其在“个体自我的理解”这一重要基点上是否能发掘合适的对象资源,以便做出符合转型中国具体情境之所需的创建?

笔者认为,在理念与气质上更为契合传统儒学之更新需要的对象资源,应是植根于实用主义

哲学的社群主义民主理论。这是因为在“个体自我的理解”的四个向度上,其与中国既有的文化传统享有深厚的共通性与“兼容性”。在理论上,这种“兼容性”不但能为中国的现代民主理论做出具有切合情境需要的重构提供重要着力点,同时也可为克服自由主义契约民主模式的相关弊病提供改进可能。概括来说,这种整体改进的可能主要体现在如下四个向度的理解共识之上:其一,在时间向度上,个体自我不是一个确定的实体存在,而是一个不断变化、成长或修为的过程;其二,在空间向度上,个体自我不是一个封闭的实体领域,而是一个经由广延的交往关系而共同塑造出来的意义领域;其三,在身份(status)向度上,^①个体自我并不呈现为一般的人、社会文化传统中的人、政治国家中的人等人格上的转化与断裂链条,而是一个通过生命实践而逐渐呈现自我完整目的的人;其四,在角色(role)向度上,个体自我并不呈现为一种单向的绝对排他性,而更多地通过双向互惠、互为的方式,在一种融历史传统与当下人际于一体的人文环境之中,通过彼此制约与相互给予而共同成就。如下将具体阐释这四个向度上的共识,何以可能就“个体自我”提出比以“权利”为核心的自由主义契约民主理论

作者简介:傅振中(1977—),男,福建仙游人,厦门大学法学院2007级博士研究生,主要从事法理学、立法学研究。

^①身份与角色,在某种程度上具有交叠性。本文用身份指代个体在面临以整体形式出现的共同体及其承载的文化传统时,而呈现的一种可被识别的普遍化关系表征(比如自然人、社会人、公民等等),而用角色指代个体在面临与周边的平常人之间因生活、生存所形成的日常交往而呈现的具体关系表征(比如父子、父亲、兄弟、师生等等)。

更为妥切的理解改进。

一、个体自我在时间向度上的理解

时间限度上的个体自我的共同理解,集中在双方对持续不断的自我教化、自我修为的重要性共识之上。实用主义自其发轫初期就相当注重教育对于自我形成的重要作用,强调自律和自我实现的抱负。自我教化是实用主义道德教育理论的中心议题。^①杜威的教育思想可谓此中的杰出代表。在《民主与教育》(Democracy and Education)一书里,杜威将“民主”视为完全从共同体生活的具体范围内获取其意义,在这种生活里民主发挥了中心的作用,并促进社会趋向最优化状态。“民主就是共同体存在最优化状态的名字,而教育则为支撑此种共同体的过程命名。”^{[1] (P71)}在一个杜威式的民主中,个人是从社会往来中呈现出来的,也是为促进这种社会关系而行动的。教育则是在这些团体关系之内进行的,而这些团体关系又是着重于更大共同体的规范活动的。结社的基本形式,例如家庭和志愿组织等,都呈现出一种强烈的教育功能。概括来说,杜威将民主与自我教化联系在一起,揭示了“作为个体自主性的自我”在不断成长中的鲜明特征:(1)自我教化并不以某种准备的概念为前提,而被设定为既是一个进行的过程,又是一个本身的目的;(2)教育为人格增长的目的服务,且并无固定的最高点;(3)而增长则是这样一种能力的发挥,它从经验中汲取重要的含义,并有可能被重塑,以便去改进习惯和个性,从而服务于自我以及由自我组成的社群。^{[7] (P179)}杜威不但强调了教育对促进意气相投的统一性、合作以及尊重认同优点的习惯的重要性,还突出教育对于促进个人之间因共享生活经验而形成的密切联系的塑造力,并极力推崇教育对在道德的和谐与法律的规范这两向影响力之间求取均衡的独特功用,从而呈现出实用主义之自我观与传统儒学所持有的“自我乃一持续的人格修与完善”这一理解的强烈同构性,并与以权利为核心的社会契约论之间呈现出巨大分野。

在这点上,社群主义理论家持有非常近似的理解。查尔斯·泰勒认为,自我不是一种确定的状态,而是一种具有无限可能性和巨大可塑性的不断生长和展现的过程。^{[8] (P239-240)}“我们不得不

把人看做是一种自我解释的动物。他必须是这样一种动物,因为不存在独立于他们的自我解释的有关他们的意义结构这种东西;因为每一个人都与他人组合在了一起。……(这种解释)乃是一种对于人的意义有所贡献的经验意义的自我解释。换言之,我们试图发现的那种一致性本身是部分地由自我解释构成的。”^{[9] (P3-51)}很显然,这种诉诸于经验的自我解释会存在着因经验的不断积累而持续进行更新解释的“解释学循环”,从而使得自我在“道德空间”里呈现出无限的生长可能性与巨大的可塑性,而不再只是一个确定不变的道德自主体。因此,泰勒的这种不断生长的“自我观”亦共享了传统儒学某些极为重要的观点,从而为“作为个体自主性的自我”提供了新的理解方式。

“学而时习之,不亦乐乎。”学习与教育在以儒家为主流的传统儒学中,一直占据着重要地位。儒家的“学”首先是一个关涉到自我之“觉”的过程。在先秦,“觉”的意思是,力求学有所成的学者在教和学的双向过程中获得深刻认知。“学”的第二个含义就涉及自我修养之于文化传承的问题。致“学”的对象是传承“文”。孔子时刻警醒的是,自己处身于一个富有传统社会语境之中,因此一直把体现和传承自己的文化精粹当做个人的使命。“古之学者为己,今之学者为人。”^[10]对孔子来说,“学”不是谋生的手段,它是生命本身的目的,是生命的存在方式。孔子因此把通过文化提升获得的生命丰富性,看做生命本身的目的。“学做一个儒家意义上的人,一定是对己诚实,待人忠诚的。但这也是个无止境的过程,包容一切的人性在这个过程中得以体现。”^{[11] (P50-51)}这样,“学”所承载的自我修养,就意味着获取文化传统中的自我意义。一个社群里的所有成员就将以“学”为基础各自遵循着“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的自我修为链条,通过彼此影响、沟通和交流从而凝聚成一个共同体。因此,可以总结的是,儒学更重视直接针对领导人(君王)进行教育,而美国实用主义则寻求将道德和美学教育普遍化,并将这种自我教化过程作为一种手段来最大限度地培育人才以便从中举拔领导者,从而呈现出某种旨趣上的差别。但是,在根本上,对儒学与实

^① 爱默生有关“爱”、“自力更生”、“谨慎”、“友谊”等内容的讨论,直接诱发了杜威许多伦理著作的内容与取向的构思,也奠定了其对教育改革的整体构思。罗蒂则在另外一个方向上认可自我教化对自我创造有巨大的作用。See Hall, David. Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism[M]. Albany: State University of New York Press. 1994: 30.

用主义来说,自我教化从道德与品格的教育意义上来讲都是居于中心位置的,两者共享一种自我观:即自我乃是一种成长的过程而非确定的实体。

二、个体自我在空间向度的理解

个体自我在空间向度的共同理解,集中体现在双方对社会接触交往和互动形式重要性的共识之上。实用主义的社会特征主要体现在杜威对经验的理解上,他把经验理解为“参与和交流”。^{[12] [P15-16]} 经验若经如此理解,就会被想象成使用中的语言。当经验成为一种交流时,它就在逻辑上需要设定出一种共同体的具体环境,即一个“沟通的共同体”。实用主义对于人类共享经验的特别强调,导致对社会交往形式的特别关注,而这种形式将使交往越来越优化。这种优化呈现出如下两个方向的演化:或激起一种美学的表述方式;或促进或延缓创造性互动制度的活动。而在《论语》中,孔子宣称“不知言,无以知人也。”其言下之意是,必须尽可能熟练掌握交流的工具。孔子以其“述而不作”、“默而认之,学而不厌,诲人不倦”的一贯要求,展现出一位传达者、施教者的形象,从而与其周边的所有人群,构筑起一个完整且和谐的意义网络。不同于以“权利”实体为承载的独立、理性的“自我”,实用主义和儒学都把个人看做由关系构成的意义空间,这些关系通过有效的交流而得到实现与维系。杜威认为,完整的个人是“明确的社会关系与公众皆知的功能两者的产物”。而在儒家学说里,人获取其意义的关系空间是由“礼”来确立并维系的。“礼”通过与“仁”、“义”、“乐”等方向的联系,其内容涉及个人的姿势与仪态、关系的方式与角色,进而扩及社会和政治制度的所有方面,并以其非常深刻的规范蕴含,串起了人与社会之间的互动与整合链条。具体而言,“礼”作为长久传承的仪规之凝聚,对社会中的人有着重要的教诲意义。人在学习和表达“礼”的过程中,寻求先人之“义”,且据此促发和提升自己的感受性。“礼”作为既有智慧在指导个体当下生活的意义上是规范性的,但它又是经验性的,因为“礼”是否合宜(合乎“义”)则需要个人自己的判断力。因此,个体在践行“礼”的过程中,就会随着“礼”所引发的特定反应(融规范与创造的双重功能),而反过来“塑造”或“实现”了个体的自我本身。由此可见,儒学与实用主义共享一个开放式的自我理解,即个人的意义空间乃是由语言、“礼义”

等规范中介,通过人与社会之间的双向互动与创造而共同构筑出来的非封闭体。

三、个体自我在身份向度上的理解

个体自我在身份向度上的共同理解,集中体现在双方都特别关注于,作为个体的人如何通过融进社会文化传统的具体实践来实现其自身的完整目的重要性的共识之上。哈贝马斯认为,每个人无例外地都可以受到三重承认:每个人作为不可替代的个人、作为一个族裔或文化群体的成员、作为公民(即一个政治共同体的成员)都应该能够得到对其完整人格的同等保护和同等尊重。^{[13] [P660]} 哈贝马斯在此借鉴卢梭之人民主权学说,更为精致、直观地勾勒出西方智识背景下“人”以不同的身份、经由不同层级的社会交往而渐次圆满,实现其自我意义的经典转换链条。很显然,这一经典链条呈现出某种递进式的层级演变关系,但其共同预设了一个逻辑前提,即“人”在此三重承认之中都拥有一种可与外在分离的“自主性”。尽管哈贝马斯通过其交往理性理论,将这种身份上转换限定在相当克制的幅度之内,但其依然隐藏着一个前述康德式的自我理解观。康德认为,一个人的命运在很大程度上是一个人自由意志的选择和行动的结果,而启蒙即是“从自我招致的不成熟中把自己解放出来”。^{[14] [P33]} 对康德而言,具有一种启蒙了的自主性就意味着“有勇气使用一个人自己的理性”来评判乃至挑战传统权威,从而使自己成为一个真正独立的个体。因此,启蒙就要求个体独立于一切可能的传统和权威,并在某种意义上把传统和权威与个体自主性对立起来,同时借助理性这种能力来赋予意志以行使自由的选择权。简言之,现代性的启蒙思想家们因为崇尚分离的自主与理性的选择,无形中贬低了传统和经验的价值,进而制造了公共的和私人的、法律的和道德的、实践的 and 理论的一系列分裂和对立。相反,作为社群主义的理论来源之一的浪漫主义,其代表人物赫尔德提出了一种“表示主义”的自我观,对康德式的自我理解观进行强烈的批判。他认为,自我的本质就在于通过行动或活动来实现某些“目的”,而且由于那些目的不是盲目的和任意的,对它们的实现也就可以被认为是某些相关理念的实现;生命的本质和意义就在于在这种实现过程中表示一个人自己。在一个人的自我实现中,他所要实现的那个理念或计划不是独立于他的意识而被确定的。相反,主体对他所要实现的那个理念或计划

必须有一种自我认同,他必须把那个理念或计划看做自己的,不仅适合于他自己的,而且是通过他自己的意志从内部展现出来。这种自我理解观的关键在于:正是个体之间的差异规定了我们每个人要去实现的那种独一无二的形式,而这种实现不是通过一个抽象的理性来实现的,而是通过放置到一个特定的历史情境和生活实践中,通过与其进行对话、逐渐澄清和认同那些对个性的自我塑造来说特别重要的观念来实现。^{[15], [8] (P290-291)} 我们可以看到,在这种扬弃现代性的社群主义自我理解方式里,自我是被包嵌在特定的传统和实践中的有所体现的具备完整目的的自我,而非一个脱离于社会交往的、裸露于真空的非关系的断裂式自我。实用主义者则把传统看成社会组织以及个人与这种组织合适交往的根本,传统对于人的完整意义本身的作用也是根本性的。他们认为,顺从过去是与道德和美学情感的源头相联系的一种方法,对于塑造和维持人的整体品格起着决定作用。^①

与此相近的是,儒家学说一向提倡人通过社会实践来融进文化传统并呈现其完整的自我目的,而反对个人身份的人为分裂。在中国儒学中,“合理”(to be reasonable)更多地指称思想与行为均能与传统传递下来的事物秩序融为一体。这个“理”更多地被理解为万事万物的“模式”或“条理”,并部分地凝聚在人文规范的“礼”之中。它涵括了构筑一个社会骨架的基础性关系,这些关系左右着每个个体,并通过相互关联的模式使整个世界变得富有意义且容易理解。在这种理解方式里,所有的事物、所有的个体都在证明某种程度的条理性,因为其在自我呈现中都是独一无二且复杂的,并与世界上的其他事物保持同步与同构关系。因此,在儒家体系中,“推理”就并非是从纷繁芜杂的细节中发现本质的过程,而是依循“理”或“礼”的规范认识,从事物和事件中找出得以组成“模式”或“条理”的相关细节。这样,个人意义的实现,就在很大程度上和每个人的身份在与历史文化传统中的具体融合紧密关联。每一样东西的意义与价值都与这种具体的关系网络之间呈现出一种互动构成,因此人的意义就必须借助自身融进传统的各种实践,在事物与事件的间隙之中借助自身的领悟与创造来获取。很显然,在这种对于人的意义实现的理解方式

中,人的身份就不必也不能出现某种人为断裂,而必须付诸个体与文化传统的交往网络才能被完整地建构出来,这就与社群主义、实用主义自我意义实现的理解呈现出相当程度的吻合。

四、个体自我在身份向度上的理解

个体自我在身份向度上的共同理解,则集中体现在双方共同关注于个体在人际与传统的互动网络中,通过其扮演的角色本身所要求的互惠、互为的共识之上。社群主义的另一理论来源黑格尔主义,通过一种“承认的伦理”(ethic of recognition)系统表达了这种关注。黑格尔强调,权利是通过承认来构成的,即若权利尚未在承认的媒介中变成现实,则其仍然只是潜在的可能性。在这个意义上,承认构成了权利有效行使的基础。一旦人与人在现实交往中形成某对角色,那么由该对角色所凝固的伦理内容就会随着相互承认,“把对方看做是一个自我决定的目的,而不仅仅看做是供我们加以利用的事物”,从而“把伦理生活的界线确立了起来”。^{[8] (P300)} 黑格尔强调主体之间的相互承认是自由(权利)的普遍模式,赋予“承认”以一种将主体的现代概念转变为一种伦理的相互主体性的功能,把经典的政治结构转变为自由在世界中得以实现的一种历史和社会本体。由此,我们可以推知,在社会生活的各个层面上,从家庭、团体、社群到国家等等,都需要这种相互承认,否则相关的权利就不可能生效。因此,若只有相互的承认才能满足自我确认的要求,那么就必须在逻辑上要求普遍的自我意识。这种普遍性就会促使个体在发出承认之前,已事先存在一个由互惠、互为关系网络组成的一个共同体,否则这种普遍的自我意识无法出现或无从依托。要言之,黑格尔及其社群主义传承者所信奉的“承认的伦理”,其真正要点是:只有通过与他人进入由某些特定角色确定的互惠、互为关系之中,人才能获得一种以自由感和自我价值感来表现的意义实现状态。

中国的儒学体系,一向极为重视伦理角色本身的互惠、互为性。这种双向给予的伦理修习方式乃是立足于履行个人角色所必须同时奉守的“忠”、“恕”之道。

子曰“参乎!吾道一以贯之。”曾子曰:

^① 皮尔斯以信仰来描绘知识的特征,他把信仰视为性情的习惯。对罗蒂而言,自我是一个习惯的复杂体,是一个信仰与欲望的无中心之网。杜威则宣称,“思维是在习惯的缝隙中分泌出来的。”这些实用主义理论家们对于自我的意义完整性与文化传统之间关系的理解,均具有鲜明的儒学色彩。

“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）

儒家承续前人的思想，根据社会发展和认识的深化，把某些待人接物的准则充实到忠、恕之中，使之各自独立，以处理日趋繁杂的人际关系。从字形看，“忠”所从之“中”（度），强调“内尽于心”；“恕”所从之“如”（往），强调“以己量人”。忠恕之间的区别是：忠是内反的，恕是外施的。曾子说“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？”（《论语·学而》）。孟子说“君子必自反也：我必不忠。”这些强调的都是“忠”显现的自我内省功能。与此同时，孔子说“其恕乎，己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，仁之方”，也就是“恕”所强调的“以己量人”、“强恕而行”的推己及人之意。在儒家思想中，忠恕二道通常并行，或谓之尽情与反情，或比为体用，或拟之为归纳与演绎，朱熹则做了最为准确的归纳“尽己之谓忠，推己之谓恕。”（《论语集注》）^{[16] [P241]} 必须注意的是，恕在外施之时，必须结合其功利主义目的，所以呈现出非常典型的“互惠性”。

“将有请于人，必先有入焉：欲人之爱己也，必先爱人。欲人之从己也，必先从人。无德于人，而求用于人，罪也。”（《礼志》）

“君子有三恕：有君不能事，有臣而求其使，非恕也；有亲不能报，有子而求其孝，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其听令，非恕也。士明于此三恕，则可以端身矣。”（《荀子·法行》）

很显然，这里的恕道，则是寻求“有德于人”与“求用于人”的两向结合。前者是手段，后者是目的，手段为目的服务。忠恕是相互依傍而存在的。恕讲究能够就利他以自利，忠讲究自我完善以成人；有欲，恕也；无私，忠也。恕道包含有明确的目的性，自己去扮演某个既定角色时，通常想到了或者预期着别人也以恕道待己，即推其所欲以及于我，如此来完成己欲立的目的。忠和恕，因此便成为一对不可分离的道德规范，各自具有特定的适用范围，相互补充又相互节制。这种相互为用的关系，突出表现在这样一个问题的处理上：当对方是小人，他不以恕道待我，或者他的所欲乃是作恶之时，由此推之于我，会否贬抑恕道目的性之达成呢？在儒家的伦理角色观里，忠恕乃为一体，忠的要求是无功利无目的地尽己，力求问心无愧，以便把自己的心放正，即不得心存不道德之念。因此，“恕道所反之人，从理论本身说，不会再是小人；这是忠恕作为对立范畴

所要求所保证着的。此外，恕道所处理的己与人的关系，并不限于一己与一人之间，而是包括这自己与一切人。甲推己欲立之心去立乙，做出为人的表率，也可博得丙来立甲的效果。失之东隅，收之桑榆。整个社会的人都在自己的位置上这样做着，那就天下太平了。”^{[16] [P241]} 我们可以进一步发现，恕道的目的与手段，正是相互对立的两极之间的辩证转换关系。“己欲立”这个目的，不是通过径直地“立己”来实现，而是略自后退，以另一面的“立人”作为手段来入手。另一方面，“己所不欲”之事，不必采取严厉申斥的态度径直拒绝，而是迂回地予以宽恕，并通过自己做个“勿施于人”的榜样，“不欲”便不致再起作用。我们可以看出，儒家的这种曲线、辩证的修为方式，通过“欲取先予”的“适人之所以来我”的长远、迂回的互惠方式，完成了社会角色的意义互为过程。在某种意义上，忠恕之道成为整个儒学之自我意义实现体系的必然归宿。我们知道，仁强调爱别人，礼则意有来有往，因此在逻辑上就会出现：我尽己之“忠”爱别人，别人有往而爱我；两者的统一，正好便是“恕”之“予之为取”。这个“仁—礼—恕”的伦理角色的方法论链条，在某种程度上，正是儒家维系社会秩序的内在机理。

五、“兼容”与改进之未竟问题

根据上述分析，我们可以根据“个体自我”意义实现在如上四个向度的共同理解中，开掘中西既有的诸多智识资源，从而为传统儒学与现代民主理论的“兼容”及相应改进，奠定坚实的理论基础。但我们必须清醒地注意到，这种“兼容”或改进在“个体自我的理解”上，还需要认真应对下述更为细致的问题并提出合适的解决方案。这些问题是：

第一，鉴于作为人类个体的每个人的生活意义，无论如何最终只能由每个人自己来选择与认同，这是因为在直观常识上，任何人不能替代别人去生活，因此个人借助于社会交往而逐渐获取生活意义的长期自我修行链条，就必须考虑为个人设置一种确保自我能动性或创造性（这也是“义”本身的要求）初始条件的运行空间及救济机制（无论这种机制系以权利还是义务方式予以确认），传统儒学与实用主义和社群主义的相关智识积累，在这点上尚未有比较完美的治理方案。

第二，个人意义在以忠恕或互为、互惠为核心的伦理角色扮演的理想展现过程，其背后潜藏着的人人皆有求善心愿的假设，其在客观上无法

消除若大多数人不愿意如此求善则如此伦理角色扮演的意义获取进程将不足以在一个共同体内进行有效运作的隐患,从而使得伦理角色因互惠、互为的规范意味大为削弱而渐次沦为身份与人格的某种归属感载体。对此社会或共同体除了加强“正名”、“教育”等长期、和缓的矫治方案之外,似还应考虑在源头上即对人性预设做出某种调整并确立出某些更具矫治效果的机制,而这在中国的智识传统以及社群主义、实用主义的民主框架内,尚未见到比较令人满意的解决方案。

第三 鉴于任何社会的组织与运作均需仰赖某种形式的权威,而经由个人融入礼义历史传统而获取的(道德或政治)权威典范,在当下并不存在足够清晰的识别机制,亦无明确的效力边界的厘定机制,因此一方面无法对吏治传统进行某种制衡,而另一方面无法对社群中的每个平常人产生足够的道德典范之感召力,使得传统吏治结构愈发蜕变成等级森严的身份与权力共谋的封闭式循环系统,这亦是传统儒学以及社群主义、实用主义民主方案所需要仔细思考的重点难题之一。

因此,我们在探讨传统儒学与现代民主理论的“兼容”时,就必须进一步考量如何将如上各项机制转化为具体的法律制度。其关键之处在于我们必须直面政治与道德观念进行相应改造的理论挑战。这种挑战的实质是把这种政治与道德观念,从易于趋向等级制的、有机体主义、社会连带主义的共同体的古代情境中,移植或过渡到平等尊重、摆脱身份宰制、伦理多元性特征越发明显的转型中国之现代情境中。故此,我们就需要在未来调动更多的智识资源,对自由主义的契约民主理论本身进行更全面的调适与融贯,以便

为这种转变提供综合性的解决方案。

[参考文献]

- [1][美]郝大维·安乐哲.先贤的民主——杜威、孔子与中国民主之希望[M].何刚强译.南京:江苏人民出版社,2004.
- [2]刘建军.颠覆、重构与治疗:当代中国政治思潮[A]高瑞泉,等.转折时期的精神转折——“新时期”以来中国社会思潮及其走向[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [3]蒋庆.政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展[M].三联书店,2003.
- [4]秋风.儒家宪政主义源与流[R].南方周末,2011-07-01.
- [5]康晓光.儒家宪政论纲.[EB/OL].<http://www.rujiazg.com/detail.asp?nid=2152>.2011-07-11.
- [6]贝淡宁.儒家学说与社会主义的和解?——中国传统的复兴[EB/OL].吴万伟译.儒家中国网,<http://www.rujiazg.com/detail.asp?nid=1605>,2010-10-12.
- [7][美].罗伯特·威斯布鲁克.杜威与美国民主[M].北京:北京大学出版社,2010.
- [8]徐向东.自由主义、社会契约与政治辩护[M].北京:北京大学出版社,2005.
- [9]Taylor, Charles Interpretation and the Sciences of Man [J]. The Review of Metaphysics, 1971, 25(1).
- [10]论语·宪问[Z].
- [11][美]杜维明.儒家思想新论——创造性转换的自我[M].曹幼华,等译.南京:江苏人民出版社,1996.
- [12]Dewey, John. Experience and Nature [A]. 1929. in The later work of John Dewey, 1925-1953. [C]. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981-1991.
- [13][德]哈贝马斯.在事实与规范之间——关于法律和民主法治的商谈理论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2003.
- [14]Kant, Immanuel. What Is Enlightenment? [A]. in Kant: Political Writings, ed. H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- [15]Herders, Werke, Leipzig: Bibliographisches Institut, 1903.
- [16]庞朴.浅说一分为三[M].北京:新华出版社,2004.

The Compatibility of Traditional Confucianism with Modern Democratic Theories and Its Possible Improvement: Based on the Interpretations of Individual Self

FU Zhen - zhong

(School of Law, Xiamen University, Xiamen, 361005, Fujian, China)

Abstract: The interpretation of individual self is the essential starting point for the probe into the theoretical compatibility of traditional Confucianism with modern democratic theories. After a deep reflection to the interpretation of individual self, this article argues that the traditional Confucianism shares many common interpretations of Individual Self with Democratic Theories of Pragmatism and Communitarianism from the following four dimensions of Time, Space, Status and Role. Meanwhile, this article holds that these common interpretations can further supply some vital disadvantage - overcoming possibility and theoretical improvements to the Liberal Contractual Democratic Theory.

Key words: traditional confucianism; democratic theory; individual self

(责任编辑:左安嵩)