

政治法理与道德伦理： 一个比较“君子”与“公民”的分析框架

王苍龙

内容提要：“君子”与“公民”的比较直接关涉中国儒家政治文化(以“君子”为主体)与西方民主政治文化(以“公民”为主体)的关系问题。那么,如何比较“君子”与“公民”呢?本文以“政治法理性”与“道德伦理性”为分类标准,建构了一个分析框架。作者把君子分成“治理主体”和“道德主体”,把公民分成“薄公民”和“厚公民”,对此四类进行一一阐述和比较。本文得出两个结论:第一,在道德伦理维度,儒家君子与西方公民有诸多可兼容之处;第二,在政治法理维度,儒家君子与西方公民难有兼容性。

关键词：君子;公民;政治法理;道德伦理;儒家

一、引言

“君子”与“公民”(citizen/citizenship)的比较问题不只涉及一对具体单一的对象,比较双方隐含的所指直接关涉近现代中国思想中的一对最经常引起冲突和矛盾的议题:中国儒家政治文化(以“君子”为主体)与西方民主政治文化(以“公民”为主体)。一方面,“君子”作为古代中国(儒家)理想的道德人格和治理主体的化身,浓缩了中国知识分子们对“圣王”和“善治”的追求;另一方面,“公民”从古希腊时期就是西方政治结构中的行动主体,并在近代启蒙运动中获致新的生命力(以“天赋人权”和“人民主权论”为其新的理论基础)。本文所要处理的关键问题是:“君子”与“公民”应该如何比较?

“公民”或“公民身份”自从被引入中国文化政治语境后,就开始了与中国本土文化资源和概念丛集进行整合的过程,这为我们的比较分析提供了一种可行性。“公民身份”历来被学界视为一个西方概念,发端于古希腊城邦,并在近代新兴共同体城市中获得现代含义(Turner, 1993; 王小章, 2007; Weber, 1981)。与之相应的另一个学界共识是,古代中国并未产生类似于西方版本的公民身份概念,后者是在二十世纪初被中国的知识分子们从西方借道日本引入到中国来的(郭忠华, 2016: 第五章)。尽管如此,当“公民身份”概念来到中国后,中国的知识分子们便把它与中国本土的政治、社会、文化、意识形态等相结合,使之变成一个与西方公民身份意涵有所差异的概念。在这些本土文化资源中,儒家(“君子”所

依托的文化载体)起到至关重要的作用。例如,正如高哲一(Robert Culp)所指出的,近现代中国的公民身份不论在国家认同、政治参与和公民权利、文化公民身份还是社会成员资格,都无不浸淫着传统儒家文化的影响,而恰恰是这些为比较中国与欧美的公民身份提供了可能的轴线(Culp, 2007)。再如,梁启超在《新民说》中把“citizen/citizenship”翻译为“国民”而非“公民”,意在突出公民个体与国家建构与民族复兴之间的关联性,他对“私德”和“公德”的讨论也表现出公民身份在非西方的中国情境中的特殊面向(参考郭忠华, 2016: 第五章)。改革开放以后,围绕着公民身份本土化的讨论仍然在继续,特别是最近二十年,中国学者们开始集中反思这一概念与中国社会结构的互适性,并结合本土资源尝试对该概念进行重构^①。其中一个关键议题是公民身份与中国核心本土文化儒家思想的关系。本文便是循此思路的一次探索。

二、两个论断

关于“君子”与“公民”的关系,目前已有两种观点,它们构成本文探讨的起点。第一种把二者视为一对截然不同的概念,笔者称之为“二元论”。根据姚中秋、郭忠华的概括,中国儒家文化中的君子可被勾勒为五端——仁德为本、小人为镜、天人为界、积学为途、圣人之境;西方公民则在如下五个维度上与君子形成对比——法理为本、奴者为镜、国家为界、权责为途、自由之境(姚中秋、郭忠华等, 2015)。对此,姚中秋、郭忠华总结道:

君子重仁德而公民重法理,隐含其后者实为伦理本位与法理本位、内在与外在之区别也;君子重与小人之比较而公民重与奴隶之比较,隐含其后者实为德性之差异与政治地位之差异也,德性恶劣者为小人,而政治地位低下者为奴隶;君子从天人之界思考而公民从民族国家之界思考,天人之界乃一以中原文化为中心而展开之文明差序格局,而民族国家之界所言说者乃国与国之间之平等;君子通过艰苦积学以达到至善之境,公民则通过权责之途以达到自由之境。(姚中秋、郭忠华等, 2015)

笔者赞同上述对“君子”与“公民”两种主体肖像的描述性概括,它表明二者之间存在着某些根本性区别。不过,单纯强调“君子”与“公民”的差异性有可能导致一种二元论思维,且无法回答二者是否以及如何兼容的问题。

关于“君子”与“公民”的关系,另一种观点来自于儒家学者姚中秋,他的基本观点是:“君子即公民,比西方既定角色更好的公民,是构建公共秩序和治理社会政治的理想群体。”(姚中秋、郭忠华等, 2015)他宣称,古代中国已经建立起一套多中心、多层次的公共生活和社会治理体系(姚中秋, 2014);古代中国人也并非“举国皆是臣民”,而是“一直都有公民群体的存在”,“这些公民就是君子”(姚中秋、郭忠华等, 2015)。而且,这些君子作为具有较高道德修养的“积极公民”,在古代中国不同层级的公共领域中参与公共生活,开展社会治理,重塑社会秩序(姚中秋, 2014)。

在笔者看来,上述论点的问题在于,姚中秋在使用“公民”这个关键学术概念时存在着简化取向,并

^① 最近几年,一批集中探讨中国公民身份的著作相继出版,如郭忠华(主编), 2014; Guo and Guo (eds.), 2015; 肖滨、郭忠华(主编), 2015&2016。

基于此把它与“君子”相混淆。他把“公民”重新定义为“参与公共事务的人”,然后用这个新定义的“公民”概念去观察古代中国的公共实践,发现了诸多一致性,于是宣称古代中国也有“公民”,而这些“公民”也就是君子,因为君子也是参与公共事务的人(姚中秋,2014)^①。这一循环论证的结果是,他把具有多种核心要素(如权利、责任、德性、参与、政治共同体资格等,参见下文)的现代公民概念简化为仅具有单一要素(即公共参与)的“公民”,进而把他所谓的“公民”与“君子”等同起来^②。然而,这一宣称有意无意忽略了君子与公民之间实际存在的根本区别——正如前文所引述的郭忠华教授的观点,此二者在五个维度上存在着显著差异。

鉴于此,本文尝试努力的方向是:存在着显著区别的公民和君子概念是否可以兼容?以何种方式兼容?为此,接下来笔者将首先对君子与公民的含义做一概述,然后提出一个比较分析框架,最后做简要总结。

三、“君子”与“公民”的含义

(一)何谓“君子”?

“君子”最初意为居于社会上层的贵族阶层成员,是对统治阶层成员的通称(黎红雷,2010)。孔子对“君子”概念的改造影响深远。他把“君子”从原来的以统治权力和宗法关系为基础的、相对封闭且等级化的概念重新界定为两个紧密关联的意涵——既有社会地位又有道德修养的主体。一方面,“君子”仍然是具有较高社会地位、较强管理能力的治国之才。但不同于垄断统治权力的贵族“君子”,孔子的“君子”是一个即使是平民也可以通过自我教育和自我修养而实现向上社会流动的国家与社会的治理主体。在这里,教育特别是面向普通大众的民间私人教育,对于训练个体的治国能力、实现个体治国理想至关重要。孔子之“君子”的另一面即“尚德”的人格修养。在孔子看来,一个“君子”仅仅具有治国才能是不够的,他还应该具备尚德修身的品质,如此才能“德位相配”。他不认为君子必然是具有统治权力和地位的在位者,而也可能是没有政治权力但情操高尚、修养笃厚的不在位者。在这个意义上,孔子的“君子”概念真正地从一个政治治理主体演变为一个道德伦理主体。

概言之,“君子”由最初的贵族通称演变为德位相配的国家执政者与社会治理者(第一重属性),并经孔子改造后日益突出德性维度,最终成为道德人格和伦理主体的理想化身(第二重属性)。值得注意的是,在中国历史文化中,君子的第二重属性逐渐被强化,甚至成为君子的唯一内涵(黎红雷,2010)。因此可以说,儒家文化中的君子逐渐剥离了政治社会属性,日益突出道德伦理属性。不过,最近一些关于儒家君子的论述开始重新关注它的政治性和法理性,把它表述为政治统治和社会治理的精英,是一种治理主体^③。这可

① 在这里要强调的一点是,当代公民身份研究的一个关键趋势是日益从“国家”传统中摆脱出来(Isin, 2012)。但即便如此,“公民”概念的一些核心要素如资格、权利、责任、行动、德性等仍是不可忽略的。

② 根据郭台辉教授的批评,姚中秋的“公民”定义不仅“把西方公民观念与制度传统简化为共和主义形态”,而且“忽略了中国文化意义上的‘公民’传统”,“有意无意地过滤掉一些东西”,目的是使“公民”语义“朝着有利于他自己追求的‘君子’方向靠拢”。(参考姚中秋、郭忠华等,2015)

③ 直接有关于此的讨论,可参考姚中秋,2013a,2013b;姚中秋、郭忠华等,2015。另外,一些儒家学者对“儒家宪政”的讨论也涉及这一议题,可参考姚中秋,2011;任锋,2013。

以看做是对君子第一重属性(政治社会属性)的复归(对此后文还将再论)。

(二)何谓“公民”?

与作为道德伦理主体的君子不同,公民(citizen)在西方政治文化传统中一般被视为一个政治法理主体。在西方近代政治史上,公民身份(citizenship)起源于晚期的中古城市(王小章,2007;Weber, 1981),指的是个体在特定的政治共同体中的成员资格,具有公民身份的个体(即“公民”)具有一定的社会地位,并且有权利平等地参与到国家与社会的公共事务中(Bellamy, 2008: 1)。公民身份具有三种相互关联的核心要素——成员资格(membership)、权利(rights)和参与(participation),此三者为走向公民平等的政治奠定了基础(Bellamy, 2008: 12-16)。

首先,“成员资格”指的是在一个民主政治共同体中的资格或者对某民主政治共同体的认同,它关乎“谁是公民”的问题。在西方民主政治中,女性、黑人、少数族裔等群体都曾经被排斥在公民资格之外,其权利不被政治共同体承认;但随着平权运动的发展,这些群体陆续地获得被法律和政治承认的公民资格,产生出对自己所处的政治共同体的认同。事实上,公民身份的本质就在于排斥和包容,它所涉及的一个根本点便是身处特定政治共同体中的个体或群体是否具有合法的成员资格以及相应的公民权利。

第二,“权利”总是与成员资格相关联,是拥有某政治共同体合法成员资格的个体或群体所持有的被法律所赋予或认可的权限(entitlements),是界定公民身份的根本标准。根据马歇尔(T. H. Marshall)的经典论述,西方民主国家的公民身份权利(citizenship rights)包括三种类型:民事权利(civil rights),如人身自由、言论自由、思想信仰自由、财产权、司法权等;政治权利(political rights),如选举权和被选举权;社会权利(social rights),如经济福利与安全等(Marshall, 1963: 74)。

第三,“参与”指的是具有特定共同体成员资格的公民依据法律认可的相关权利参与到公共领域中的政治事务。该要素为公民身份概念提供了一个动态的、实践的视角,使之不再仅限于公民资格和公民权利的静态框架。此外,有的学者还把义务、美德、认同等纳入公民身份的内涵体系中(郭忠华,2016: 59)。

由上可知,公民身份是一个多维度、多面向的复杂概念,不宜只看其一而不顾其余。虽然公民身份构成要素比较多,但它们之间具有紧密相连的关系,论及其中任何一个都难以避免地要关联其他要素。例如,公民的成员资格只有落实到具体的公民权利以及公民对公共事务的参与才能实体化,否则便只是一纸空文;公民权利应是作为某政治共同体成员的权利,是与个体或群体的成员资格相关联的权利;公民参与也可以被理解为一种公民实践的权利,这意味着,它需要被法律所授权,且实施公共参与的人应是具有某政治共同体成员资格的个体或群体(即公民)。

四、重新思考“君子”与“公民”:一个比较分析

(一)政治法理与道德伦理：一个比较框架

上述的铺垫性讨论为我们进一步的分析引出了一组核心维度:政治法理和道德伦理。一般而言,源于现代西方民主政治的“公民”概念基本指的是一种在特定政治共同体中享有平等的政治法律地位和权利的政治主体。这显然与“君子”概念不同,后者基本上是一种具有道德属性的伦理主体。不过正如笔者已经指出的,“君子”除了道德属性之外,还有政治属性。那么,“公民”概念除了是一政治法律主体之外,是否也具有道德属性呢?

对此,郭忠华教授给出了明确的肯定回答。在他论述公民身份的专著里,他不仅把“德性”或者“美德”视为公民身份的核心要素之一,而且把它视为“现代社会最为重要的黏合剂”(郭忠华,2016:28-29)。他指出,虽然自由主义公民身份倾向于不讨论公民德性问题,但形塑西方公民身份的另一大传统共和主义则把公民美德置于公民身份的核心地位,强调在公民之间建立“友谊、和睦和兄弟般的爱”,重视公民的集体精神、爱国主义以及对共同体的责任伦理和义务美德等,鼓励公民积极参与公共事务,并主张通过严格的教育等措施提高公民的自律精神,形塑公民美德(郭忠华,2016:76-77)。

对公民美德的讨论提醒我们:在西方公民身份研究中,也存在着政法理和道德伦理两个维度,其中前者为自由主义所强调,后者为共和主义所重视。由于近当代西方公民身份的主导范型是自由主义的,因而倾向于把德性议题置于公民身份讨论之外。这造成的结果是,公民身份似乎呈现为一个与德性伦理无关的概念。但事实上恰好相反——公民美德不仅表现为国家认同或者更为广泛的政治认同,而且表现为个体公民对国家所具备的具体德目上,如公共精神、勇气、责任感、无私、积极参与、爱国等(郭忠华,2016:56-57)。最近这些年,西方的公民身份研究随着“新共和主义”(neo-republican)的复兴而日益重视文化维度,“文化公民身份”(cultural citizenship)成为热点(Vega, 2010)。在有关文化公民身份的研究里,公民概念日益强调公民主体性、道德反思、文化实践和文化赋权等议题(参考 Hensbroek, 2010; Stevenson, 2010)。

总之,不论是君子概念还是公民概念,都存在政法理与道德伦理两个维度,二者不可截然分开。不过出于分析的考虑,我们仍然可以建构一个“君子”与“公民”的比较框架(见图1)。在图1中,笔者以“君子”与“公民”以及“政法理性”与“道德伦理性”为四个分类坐标,把君子与公民分为四类:

(1)“公民”与“政法理性”相结合构成作为单纯政法理主体的公民(象限1),它具体地指“薄公民”(thin citizen),即只强调政治性而不强调道德性的公民,是一种自由主义版本的公民;

(2)“公民”与“道德伦理性”相结合构成兼具政法理与道德伦理两个维度的公民(象限4),它具体地指“厚公民”(thick citizen),即既强调道德性又强调政治性的公民,例如共和主义或社群主义版本的公民;

(3)“君子”与“政法理性”相结合构成作为国家与社会治理主体的君子(象限2),它具体地指古代中国积极参与国家政治与社会事务的儒家士大夫群体;

(4)“君子”与“道德伦理性”相结合构成作为道德主体的君子(象限3),它具体地指在中国文化传统中影响最为深远的作为理想道德人格的儒家君子形象。

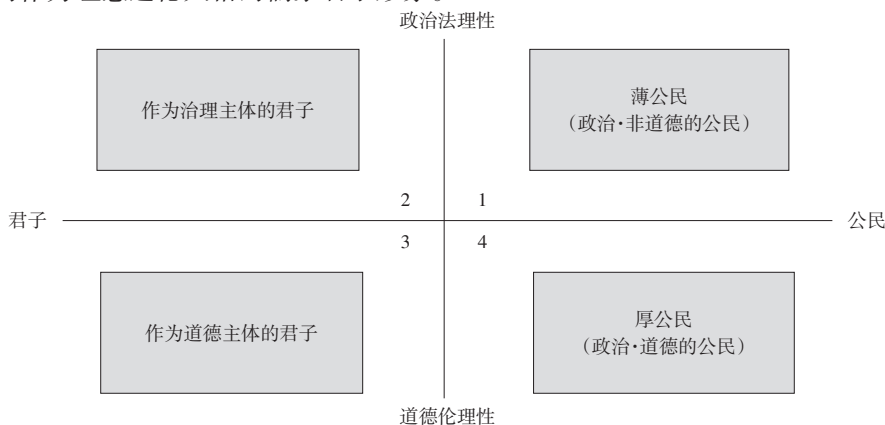


图1 君子与公民类型图

接下来本文将对此四者进行详细的分析和比较。

(二)“薄公民”与“厚公民”

位于第一象限的“薄公民”是西方近现代政治史上影响最为深远的自由主义公民身份。根据梯利(Tilly, 1995)的观点,所谓“薄公民”指的是这样一种公民,他们以捍卫自己的权利为主,并且负担最小的责任,在这个过程中,国家仅仅是用来保护公民权利的法律设置。薄公民身份以个人主义为基础,强调个体的权利优先于个体的责任。它假定存在一个与公共领域相分离的私人领域,私人领域优先于公共领域,公共领域之存在仅在于保证个人在私人领域中的自由。它预设作为理性自主个体的公民可以独立于共同体,有权要求私人领域免受公共权力的干涉,个人权利优先于公共善(参考郭忠华,2016:72-73;Nuyen, 2002)。

与之相反的是第四象限的“厚公民身份”或“深公民身份”(deep citizenship)。它的根本特点是打破“薄公民”预设的公民与私人道德生活无关的观念,转而寻求政治与个体、公共与私人的结合,进而使公民概念深化或者厚化,重构一种“公民自我”(citizen self)。“厚/深公民”把私人、个体、道德等维度与原先的公共、共同体、政治等维度关联融合起来,重建一种自我、他人和世界交错互动的公民主体(Clarke, 1996: 121-125)。

“厚公民”之所以兴起,根本条件在于当代西方国家与社会发生了某种实质性变化——公共领域与私人领域之间的边界日益模糊,国家政体与公民社会之间也不再截然二分(Clarke, 1996: 4)。在这种情况下,公民身份不能再固守传统自由主义版本的薄公民身份框架,因为该范式所预设的公私二分、国家与社会二分的基础已经发生根本性变革。因此,一个更加深厚的公民身份观念开始出现,它并不接受公共领域与私人领域截然分立的二元论假设,而是倾向于把二者视为相互关联和彼此渗透的关系,主张公民的权利与责任是相互支持而非厚此薄彼的,公民及其所处的共同体是相互依赖而非彼此独立的(Faulks, 2000)。“深公民”概念还提示我们,应该打破以场所为标准的公共/私人领域观念的局限性,转而关注行动本身,也就是说:不论是私人领域还是公共领域中的行动,如果是以个人私利为取向的,那就不应被视为“公民行动”;反之,如果以他人和共同体利益为取向,那就应该被认为具有公民性和公共性(Clarke, 1996: 82)。总之,“厚公民”打破了“薄公民”只注重公民的政治法理性的偏见,转而把个体的私人性的道德反思和伦理美德与公民的公共性的政治行动相结合,实现政治法理性与道德伦理性的兼容,进而重构(“厚化”或“深化”)一种新的公民身份。

(三)“作为道德主体的君子”与“作为治理主体的君子”

关于“君子”的两个分类,笔者在第三部分已有论述,在此仅作简述。根据余英时的分析,古代中国的君子群体大体兼具两种身份:一种是“吏”,一种是“师”。作为“吏”,儒家君子是国家政治与社会秩序的治理者,基本职责是建立和维持一个以礼治为核心的政治社会秩序,方式是通过“先富之而后加教”;作为“师”,儒家君子是道德伦理的践行者和文化传统的承担者,主要任务是建立一个“道之以德,齐之以礼”的文化秩序,方式是通过修身内治,“以仁安人,以义正我”(余英时,1987:150-151)。在这两种身份中,儒家士君子注重“师”的身份甚于“吏”的身份,也就是说,他们视道德文化秩序为第一义,而政治社会秩序为第二义,前者是最高限度的秩序,超越但同时包括了作为最低限度的后者。(余英时,1987:145)因此,儒家君子才以修身为本,强调“内圣”优先于“外王”,把“内圣”视为“外王”的先决条件,把“外王”视为“内圣”的必然结果。

儒家君子兼具“治理主体性”与“道德主体性”,却以“道德主体性”优先。作为“道德主体”,儒家君子秉持的是中国文化的“道统”,继承“道统”的方式是开展以教化为主的文化教育并不断提升内在道德修养;作为“治理主体”,儒家君子秉持的是中国政治的“政统”,继承“政统”的方式是“学而优则仕”,即进入行政机关参与国家政治事务。其中,对于儒家君子来说,“政统”服务于“道统”。(余英时,1987:168)

(四)“君子”与“公民”的同调:道德伦理维度^①

上述对两类“公民”和两类“君子”的论述为我们比较二者打开了一个可能的空间。笔者在这一节的论点是:如果以“道德伦理”为参照系的话,那么公民与君子存在诸多相似与可兼容之处——这体现在公民美德与君子德性之间的相通性上。

诚然,从历史发展与演变来看,西方公民伦理与儒家德性伦理具有不同的来源,生发于不同的文化与政治结构。概而言之,近代西方公民伦理起源于对中世纪基督教神学的反抗和改造,基础是资本主义经济的发展、资产阶级的崛起、城市“公民社会”(civil society)的形成;与之相比,儒家伦理则通常被视为以自给自足的小农经济为基础,以传统中国乡村、家庭(宗族)等小共同体为本位的伦理价值(秦晖,1998)。尽管如此,基于下面两个原因笔者坚持认为,二者在道德伦理层面的兼容性和一致性依然是成立的。

首先,如果我们把注意力聚焦到公民与君子所展现出来的具体德目而暂时策略性地隐去二者所生发的历史与结构条件的话,我们会发现二者共享很多美德。例如,“厚公民”强调个体的私人道德反思与公共善之间的内在关联,这与儒家君子“修身、齐家、治国、平天下”的自我发展序列颇具一致性。再如,“厚公民”注重培养公民自身的德性,如勇气、坚毅、胆识、技能、对其他公民的信任等私德,以及无私、公共精神、对政治共同体的热爱、参与公共事务等公德(郭忠华,2016:56-57)。类似地,儒家君子也非常重视自我道德修养的工夫论。一方面,儒家君子致力于发展个体层面的私人伦理,如仁、义、礼、智、信、勇、恕、忠、孝、悌、恭、宽、敏、惠等德目^②。另一方面,君子还把个人私德扩充出去,积极参与公共事务,致力于发展社会层面的公共伦理。依郭齐勇与陈乔见(2009)的观点,儒家“十分关怀社会的公共利益(如养老、救济、赈灾等社会福利)”。另依《童子问易》一书,儒家亦包含“德道”思想,即博爱、厚生、公平、正义等价值观念(任国杰,2013)。

第二,即使我们考虑近现代公民伦理脱胎于神学、儒家伦理脱胎于传统乡村社会的历史背景,我们也不能据此断定公民伦理与儒家伦理没有一致性。笔者在此以近现代公民伦理中的一个核心概念“同情”对比儒家君子伦理之纲领性道德“仁”进行说明。

一方面,正如亚当·斯密(Adam Smith)在《道德情操论》中指出的,“同情”(sympathy)是人的本性,在同情的基础上,人可确立两种美德:一是“温柔、有礼、和蔼可亲的美德”,“公正、谦让和宽容仁慈的美德”;二是“崇高、庄重、令人尊敬的美德,自我克制、自我控制和控制各种激情……的美德”(斯密,1997:28)。需要强调的一点是,斯密对同情伦理的阐发虽然看上去承认上帝的存在,但实际上却是在否定宗教原则是人类行为唯一的合宜动机,转而强调自利(而非自私)原则支配着人类社会的行为(蒋自强等,1997:12)。在斯密看来,人既有同情自己的本性(即自利与自爱),亦有同情别人的本性(即利他与爱他),但后者对于人类生活起着更为根本的作用,因为正是对别人情感的关心才会强迫所有其他美德付诸实施并给予指导(斯

① 感谢匿名审稿人在这个部分给予的意见和建议。

② 根据张岱年先生(2005:21-22),他把“仁”视为孔子思想体系里的“纲领”(较高的原则),把其他美德视为“条目”(具体的规范)。

密,1997:254)。可以说,正是同情伦理奠定了人之为人的道德情操,亦即具有利己主义本性的个人判断克制私利的能力。关于这一点,我们亦可以从休谟的经验主义哲学中看出。他抛弃了传统形而上学的理性真理观,把是非标准建立在人类的情感、同情和激情的基础上,以替代传统神学或个体主义的形而上学,开创了德性伦理学的情感主义路径(黄济鳌,2015)。总之,同情这一公民伦理虽然表面上来自于神学,但已经与之差之千里,是截然不同的东西。

另一方面,同情或仁爱也在儒家君子德性中占据核心地位。儒学对同情伦理最经典的论述应是孟子“孺子将入于井”的阐发。在孟子看来,“人皆有不忍人之心”,此乃人之本性善端,若依之行为,则可教化个体之道德四端,即“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”和“是非之心”,分别对应着“仁”“义”“礼”“智”四项核心伦理^①。儒学中的“同情”或“仁爱”具有多重维度,既指经验的道德情感和道德规范(这与斯密与休谟的经验主义相一致),也指抽象的心性本体或宇宙本体^②。就“仁爱”本义指天然本真的情感言之,它包含着两个不同方面:一为“差等之爱”,一为“一体之仁”。根据黄玉顺(2017)的说法,差等之爱导致利益冲突问题的发生,却是儒学的逻辑起点,如“推己及人”的逻辑起点就是“自爱”或“爱己”,“仁者自爱”与“爱(则)利(之)”相一致;一体之仁则保证利益冲突问题的解决,如韩愈的“博爱”观念。黄玉顺(同上)对此总结道:“只讲差等之爱,必然导向杨朱的‘为我’之学;只讲一体之仁,必然导向墨子的‘兼爱’之学:两者均非儒学。”

儒学的仁爱观与西方的同情伦理具有相当高程度的一致性。首先,儒学的“差等之爱”固然与基督教神学的普爱观不同,但它对于自爱的肯定与斯密对于人之自利(而非自私)本性的预设是一致的。自爱的儒家君子养成一种自律的品德(孙向晨,2017),始终约束着自己的欲望和行为,磨砺自己的意志,涵养自己的浩然之气。这一点与斯密强调自我控制的伦理相一致,基于这一美德,个体得以养成意志坚韧、节制谨慎的品质(斯密,1997:233)。其次,儒学君子从自己不断扩充出去,追求“万物一体为仁”的境界,寻求与他人以及万物之间的普遍关联。类似地,休谟认为同情对广义的仁爱具有构成性作用,二者具有天然的亲缘性,可以结合形成一种广泛的仁爱或人道情感(孙小玲,2015)。当然,除了同情或仁爱之外,儒家君子伦理与西方公民伦理的具体德目有很多,并不完全相同;而且,即使德目相似也不意味着儒家君子伦理可以不加改造直接适用于公民伦理。但上述分析至少表明君子与公民共享着一致的、可兼容的德性伦理。

更进一步地,如果我们把儒家君子分别与“厚公民”和“薄公民”在道德伦理维度上进行比较的话,它们之间的一致性会更加清楚。首先,儒家君子与“厚公民”在道德伦理维度上的一致性集中地体现在公共与私人的关系上——二者都不承认私人领域和公共领域是截然二分、相互独立的,而是把二者视为相互作用和彼此渗透的关系。实际上,儒家思想本就强调“内圣”与“外王”的连续统一关系。根据《大学》里的经典阐述,私人道德修养(格物、致知、正心、诚意、修身和齐家)是从事公共事务(治国、平天下)的前提和基础(参考余英时,2012:259-260)。秉持“内圣外王”的基本思路,儒家君子格外注重内心的道德修养,并以尚德修身(私人事务)作为“弘道”(公共事务)的伦理保障。正如《中庸》所言:“修身则道立。”总之,在儒学中,私德是培养公

① 见《孟子·公孙丑章句上》。

② 例如在《传习录》中,我们可以清晰地看到这两个维度并存——“仁爱”既是可感知的日常生活体验,又是“万物一体为仁”的超越性的心之本体。用陈来先生的话说,这是一种“有无之境”(陈来,2013)。

德的起点,“私德和家庭伦理只是基础与发端,是学习社群、职业与国家伦理的初步和起点”;职是之故,儒家君子人格应是“从事公共事务的品格,是具有公共性的道德人格……其根本关怀在于公共世界”(郭齐勇、陈乔见,2009)。

另外,儒家君子与“薄公民”之间亦分享着相似性。例如,“薄公民”非常强调诸如个体性、自主性、独立性等价值^①,而这些与儒家君子珍重意志自由异曲同工。举例来说,《论语·子罕》有云:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。”可见儒家对人格独立意志的肯定。孔子在称赞伯夷叔齐时说:“不降其志,不辱其身,伯夷叔齐与!”(《论语·微子》)孟子也非常注重人的道德自觉能动性。他直接宣称“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),又曰“舜何?人也。予何?人也。有为者亦若是”(《孟子·滕文公上》)。至宋明,阳明心学主张“致良知”“心即理”和“知行合一”,极大地肯定和强化了人的意志自由与道德能动性(陈来,2013)。一言以蔽之,儒家肯定人应按照本存于心的道德意识(即“良知”)去行动而不是依靠别人,高度阐扬了人的意志自由和人格独立。

总之,儒家君子之所以与公民(不论是厚公民还是薄公民)呈现出在伦理道德维度上的相似性,与两个原因有关。首先是公民概念本身的变化,特别是它的“厚化”过程使政治法理性与道德伦理性相融通,这一点前文已有所论,在此不再赘述。另有第二点,即儒家道德伦理思想本身的复杂性与多样性。根据李明辉(2005:157)的分析,儒家伦理既肯定人格的独立性又强调个人与社会间的联系性:“传统儒学在伦理学的基础与自我观方面与自由主义有可以接榫之处,而在个人与群体的关系及对传统的态度方面又与社群主义同调。”此观点可与狄百瑞(William Theodore de Bary)的儒家“人格主义”(personalism)概念相对照。在他看来,儒家之注重个体性、人格独立、意志自由不可完全等同于西方个人主义,而是一种独具儒家特色的“人格主义”,意思是,儒家道德个体在伦理实践和道德互动中持续发展自我(狄百瑞,1983:23-25)。儒家“人格主义”把个性与群性综合起来,既不同于西方个人主义或集体主义,又兼具二者的某些特点,消弭了二者的对立(张灏,1989:33-34)。

(五)“君子”与“公民”的异调:政治法理维度

如果我们把视角移到政治法理性去比较“作为治理主体的君子”与“公民”(不论“薄公民”还是“厚公民”),就会发现二者之间存在明显且根本的区别,尤其在“平等与不平等”、“权利与权力”两个方面上。

1. 平等与不平等

如前所论,现代西方政治中的公民指的是在某政治共同体中具有一定成员资格,享有一定权利并参与政治社会事务的个体。需要注意的是,这里的“个体”是指占大多数的普通民众。诚然,西方政治在历史演进中曾经把诸如女性、黑人、少数族裔等排斥出公民范畴,但近现代公民政治的基本趋势是平等化,亦即把那些曾遭排斥的群体包容进公民的范围之内,赋予他们平等的公民权利和公民地位,并尊重他们独特的公民认同和公民文化^②。公民身份的本质是“平等”,现代世界发展的趋势也是从不平等走向平等(郭忠华,2016:21)。

就“平等”而言,君子呈现出与公民截然不同的形象。君子概念所隐含的不平等性包括两个维度:一是

① 还可以参考另一位苏格兰道德学家塞缪尔·斯迈尔斯(Samuel Smiles)的著作《自己拯救自己》(Self-help)(2004)。在这部经典作品中,作者强调节俭、勤劳、自律、进取、独立自主、自我完善等个人主义品质。在此感谢匿名评审人的意见。

② 有学者(郝铁川,2002)把公民权利的逐步扩大称为权利实现的“差序格局”:第一,现实中的权利主体是逐步扩大的;第二,现实中不同种类(政治、经济、文化、社会等)权利的法律化及其实现是循序渐进而非一蹴而就的。

道德的不平等,二是政治的不平等,二者相互纠缠在一起^①。儒家接受一种基于道德等级制的精英统治理念(meritocracy),该理念区分了“精英”(即“作为治理主体的君子”)与“普通人”(即“平民”)两种群体,并把他们放置在国家统治体系中的不同位置上,“精英”由于具有较高的道德修养和行政技能而具有统治“普通人”的权力(Wang, 2015: 55)。道德等级制(或道德的不平等)为儒家精英统治提供了合法性。根据金圣文(Sungmoon Kim)的论述,儒家精英统治的核心观念是相信只有当具备道德美德和伦理操守的少数人掌握权力并施行治理时最大程度的善治才有可能(Kim, 2012)。

事实上,君子的政治属性在根本上是占少数的“官”或者“绅”,而非占多数的普通平民;作为统治主体的君子与作为被统治者的平民处于不平等的政治地位上,前者“治人”而后者“治于人”。从公民政治的角度言,拥有统治权力与具有公民权利并非矛盾,为官者固然也应具备公民地位和公民权利。但在非公民(民主)政治的古代中国,为官者乃受儒家道德伦理规范约束的权力拥有者,并无现代民主政治中公民地位的平等性。就此而言,笔者称古代中国政治为“君子政治”,以对比于现代西方的“公民政治”。“君子政治”的根本特性是确立作为治理主体的君子的等级优先地位,强调作为统治者应具备君子之德,这些德性主要基于儒家性善论、仁政观、内圣学等道德伦理思想;与之相反,“公民政治”侧重于作为公民个体的共同体资格、公民权利和政治参与。

2. 权利与权力

“作为治理主体的君子”区别于“作为政治主体的公民”的另一要点是:前者是一种“权力主体”,而后者是一种“权利主体”。

对于公民来说,权利(rights)是其实质内容(substance),没有权利便不成其为公民。在马歇尔的自由主义公民身份框架中,公民身份几乎被等同于权利(民事权利、政治权利和社会权利),由此可见权利对于公民的重要性。即使是在共和主义范式的公民身份中,权利维度仍然是核心之一,只不过与自由主义公民身份相比,它更强调公民的责任和义务^②。在艾辛(Isin, 2009)看来,公民身份权利反映了公民身份行动者(actors)与其身处的场所(sites)之间的关系,不同的场所产生不同的行动者,这些行动者进而宣称或争取不同的公民身份权利。因此,公民是一个以争取特定权利为行动目标的政治主体,这些权利要么已经被宪法和法律所规定——因而只需要去例行公事地“实践”(to practice),要么被当前法律所忽略——因而需要去创设性地“行动”(to act)(同上)。正是权利充实化了公民概念,不能脱离权利谈公民概念,因为很难想象一个不需要权利的公民概念是存在的。

进而言之,一个切实保护公民身份权利的民主政体应是一个不断扩展权利条目、发展具体权利清单的政体。以当代西方为例,随着全球化和后工业时代的到来,大规模移民潮的出现凸显了少数民族的公民身份,以社会权利为基础的公民社会已经不足以适应现实的发展,因此,“不被歧视的权利”以及“多元文化被

① 儒家不仅承认“道德的不平等”,而且通过指出“人人皆可为尧舜”从而把它引向了“道德平等”的理想方向上去。具言之,一方面儒家承认人与人之间必然存在着道德修养水平的差别,这是一种天然的事实;但另一方面,儒家认定道德修养的根基在于内在良知,每个人内心都有道德善端和良知种子,只有通过忠于自己的良心(“致良知”),并把良心与行动结合在一起(“知行合一”),在日常人伦之中不断进行修养工夫的实践,个人终究会提高自己的道德水平。因此,在终极的意义上,“人人皆可为尧舜”,人人都可成圣人。

② 郭忠华(2016: 55)进一步指出,在理解自由主义和共和主义这两大传统时,不能认为它们只注重权利或义务而完全忽视对立面的存在。事实上,自由主义公民身份在强调公民权利的同时也注重纳税、守法、忠于国家等公民义务,共和主义公民身份在强调公民义务的同时也强调政治参与等公民权利(亦参考任剑涛, 2014)。

承认的权利”被日益提上日程(Joppke, 2007)。再以当代中国为例,自20世纪80年代兴起的外来务工移民潮同样凸显了旧公民身份体制的缺陷,如何承认和保护外来务工人员的何种公民身份权利成为中国社会转型的关键议题之一。在当代西方世界,公民权利清单正在被延伸和深化,导致公民身份呈现出五彩斑斓的图景,诸如强调女性权利的“女性公民身份”、强调生态环境权利的“生态公民身份”、强调网络权利的“网络公民身份”等(郭忠华, 2016: 26)。

与作为“权利主体”的公民不同,君子之作为治理主体实质是一个“权力主体”,关注的核心是什么样的人应该拥有权力、权力者应该如何运用权力(许纪霖, 2012)。从历史上来看,“君子”最初在封建制度下指的是古代贵族阶级中最低的一个集团(“士”),身份比较固定,且大都是有职之人,担任一定的国家行政职务。在春秋战国时代,随着上层贵族的下降和下层庶民的上升,本就处于贵族与庶人之间的君子(士)阶层人数剧增,出现了大批有学问有知识却没有固定职务的士君子(余英时, 1987: 10-20)。汉代以降,君子群体逐渐演变成儒家士大夫,他们以道统承续者自居,自任有一种比政治领袖更高的权威——道的权威,声称“道”(道统权威)比“势”(政统权威)尊,并把以“道”为据来批评皇帝、政治与社会视为自己的使命和责任(余英时, 1987: 99-107)。

儒家士大夫(作为治理/权力主体的君子)“以道自任”“道比势尊”的观念被当代一些儒家学者进一步阐发,用作“中国宪政传统”的历史依据——这些学者声称,儒家士君子不仅在政治体系中是与皇帝共治天下的权力主体,而且在社会生活中积极参与公共事务,推动社会自治(任锋, 2013; 姚中秋, 2011, 2013b, 2014)。尽管如此,即便这种形象的儒家君子(士大夫)也不具有公民的“权利主体性”,而仅仅表现出作为治理主体的“权力主体性”^①。由于缺乏像公民那样的受法律保护平等权利和地位,所以儒家君子们的自身权益在面临政治斗争和皇权压制时往往得不到保障。对此许纪霖教授指出,所谓的“皇权共治格局”并非契约性的法权格局,在其之上没有成文或不成文的宪法,而只是儒家伦理和王朝的敬天法祖所形成的礼教格局,君臣之间,各守本分,各尽其职。本分是否守得住,职责是否能担当,取决于君臣个人的德性,显然,这是一种伦理的软约束,而非制度的硬约束。(许纪霖, 2012)

类似地,余英时先生(1987: 126-128)在分析中国古代士人的“道”与“势”的关系时提出,虽然儒家君子以道自认,但“道”并不具备任何客观的外在形式和制度保障,“弘道”的担子完全落到了君子个人的身上;结果,当政治之“势”产生重压时,儒家士君子只好转向“内圣”,以自己的内在道德修养来作为“道”的保证。另外,牟宗三先生(1991: 1-62)亦批评古代中国政治只有“治道”即统治者如何治理的善治,而没有“政道”即客观的制度性架构。

这显然与公民政治不同——公民身份体制是一项客观的制度设置,在这一体制下个体即公民享有该制度所保障的权利、地位和资格。与君子一样,公民有权利向政府和社会提出批评意见,并采取公民行动参与到实际的政治和社会事务之中。与君子不一样的是,这些公民权利和行动受到宪政民主制度的保障,公民与当权者或执政者在法律上是平等的;但古代中国的“君子”是与“平民”对立的、具有更高的政治权威和道德权威的权力主体,并且在与皇权组成的共治体系里权利和权力都缺乏制度保障。总之,上述比较分析表明:在政治法理维度上,作为治理主体的君子与作为权利主体的公民是截然不同的概念,不可混淆。

① 陈嘉明(2016)进一步论述道,儒家所推行的伦理是一种片面强调义务的“单边的‘义务论’”,它导致儒家无法产生契约论思想,排斥了权利观念,而“权利论”伦理的欠缺恰恰构成儒家伦理的根本缺陷。

基于此,那种认为古代中国社会就已经存在“公民”甚至是多层次、多中心的“公民”的观点(姚中秋,2014)是一种背离常识的错误判断,因为它不仅把多重性的公民概念简化为单一维度,而且夸大乃至理想化了君子在中国历史上作为治理主体的作用。

五、结 论

“君子”与“公民”是两个既存在着一致性又存在着差异性、既同调又异调的概念;其区分的关键在于:我们究竟是在什么维度上对哪些方面判定二者的关系?本文所提供的分析框架试图分辨这些维度,并把它们整合进一个比较分析的框架。笔者认为,在比较“君子”与“公民”时,应该既避免把它们视为截然不同的二元论,又避免把它们视为完全相同的同质论或简化论。

笔者所构建的分析框架以“政治法理性”与“道德伦理性”为分类标准。在这个框架里,“君子”被分成“作为治理主体的君子”和“作为道德主体的君子”,公民被分成“薄公民”和“厚公民”。通过对此四类“理想类型”进行一一阐述和比较,文章得出如下两个基本结论:

第一,如果从政治法理性入手,“君子”与“公民”呈现为两个截然不同的概念。“作为治理主体的君子”是一个建立在等级制基础上的权力主体,并不具备现代公民的政治平等与权利意涵;而“公民”则是一个具有平等地位的权利主体;二者难有兼容性。

第二,如果从道德伦理性入手,“君子”与“公民”则呈现为两个具有显著一致性的概念。“作为道德主体的君子”与“公民”分享了诸多德性伦理,这些伦理既是人之为“人”也是人之为“公民”的美德。

因此,当代中国可以期待兼具儒家君子人格与现代公民伦理的“儒家公民”或“君子公民”的出现。要做到这一点笔者认为,一方面应继续推进公民政治的发展,强化公民德性(如平等、法治、契约精神、权利等),以之为培育现代中国公民素质的核心基底;与此同时,应辅之以儒家德性伦理(如仁、义、礼、智、信、忠、恕等),使之参与到建构具有中国特色、符合中国国情的公民文化中,把儒家私人与公共伦理转化发展为现代中国的公民伦理与公民政治,从而把中国人塑造成为“君子式公民”^①。

本文初稿完成后,中山大学郭忠华教授第一时间为拙作提供了宝贵意见和建议。在此,特向他表达诚挚谢意!另外,本文曾在2017年中国社会学年会“当代中国研究论坛”和第八届世界儒学大会青年博士论坛上宣读,感谢复旦大学周怡教授、浙江大学贾海生教授和贵州大学赵永刚教授为拙作提供的评论。文责自负。

参考文献:

陈嘉明,2016,《中国现代化视角下的儒家义务论伦理》,《中国社会科学》第9期。

陈来,2013,《有无之境:王阳明哲学的精神》,北京:北京大学出版社。

狄百瑞,1983,《中国的自由传统》,李弘祺译,香港:中文大学出版社。

郭齐勇、陈乔见,2009,《孔孟儒家的公私观与公共事务伦理》,《中国社会科学》第1期。

^① 笔者在另一篇文章中论及君子与公民结合的两条路径(王苍龙,2018):一是“君子的公民化”,塑造“公民主子”;二是“公民的君子化”,塑造“君子式公民”。其中,后者更符合现代中国的实情。

- 郭忠华(主编),2014,《中国公民身份:历史发展与当代实践》,上海:格致出版社。
- 郭忠华,2016,《公民身份的核心问题》,北京:中央编译出版社。
- 郝铁川,2002,《权利实现的差序格局》,《中国社会科学》第5期。
- 黄济鳌,2015,《德性伦理学的情感主义路径——休谟伦理学析论》,《中山大学学报》(社会科学版)第1期。
- 黄玉顺,2017,《儒家自由主义对“新儒教”的批判》,《东岳论丛》第6期。
- 蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋,1997,《译者序言》,载《道德情操论》,亚当·斯密著,北京:商务印书馆。
- 黎红雷,2010,《孔子“君子学”发微》,《人民网》10月25日。
- 李明辉,2005,《儒家视野下的政治思想》,北京:北京大学出版社。
- 牟宗三,1991,《政道与治道》,台北:学生书局。
- 秦晖,1998,《“大共同体本位”与传统中国社会》(上),《社会学研究》第5期。
- 任锋,2013,《儒家宪政的传统与展望》,《天府新论》第4期。
- 任国杰,2013,《童子问易》,北京:人民出版社。
- 任剑涛,2014,《论积极公民——共和主义与自由主义的公民定位分析》,《武汉大学学报》(哲学社会科学版)第1期。
- 塞缪尔·斯迈尔斯,2004,《自己拯救自己》,于卉琴、李忠军译,北京:中国商业出版社。
- 斯密,1997,《道德情操论》,蒋自强、钦北愚等译,北京:商务印书馆。
- 孙向晨,2017,《现代个体权利与儒家传统中的“个体”》,《文史哲》第3期。
- 孙小玲,2015,《同情与道德判断——由同情概念的变化看休谟的伦理学》,《世界哲学》第4期。
- 王苍龙,2018,《“公法式君子”抑或“君子式公民”——重新思考君子与公民》,《天府新论》第1期。
- 王小章,2007,《中古城市与近代公民权的起源:韦伯城市社会学的遗产》,《社会学研究》第2期。
- 肖滨、郭忠华(主编),2015,《公民身份研究:第1卷》,上海:格致出版社。
- ,2016,《公民身份研究:第2卷》,上海:格致出版社。
- 许纪霖,2012,《儒家宪政的现实与历史》,《开放时代》第1期。
- 姚中秋,2011,《儒家宪政民生主义》,《开放时代》第6期。
- ,2013a,《国史纲目》,海口:海南出版社有限公司。
- ,2013b,《儒家宪政论申说》,《天府新论》第4期。
- ,2014,《重新思考公民与公共生活——基于儒家立场和中国历史经验》,《社会》第3期。
- 姚中秋、郭忠华、郭台辉、王苍龙,2015,《君子与公民:寻找中国文明脉络中的秩序主体》,《天府新论》第6期。
- 余英时,1987,《士与中国文化》,上海:上海人民出版社。
- ,2012,《现代儒学的回顾与展望》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 张岱年,2005,《中国伦理思想研究》,南京:江苏教育出版社。
- 张灏,1989,《幽暗意识与民主传统》,台北:台湾联经出版公司。
- Bellamy, Richard. 2008. *Citizenship: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Paul Barry. 1996. *Deep Citizenship*. London: Pluto Press.
- Culp, Robert. 2007. “Synthesizing Citizenship in Modern China.” *History Compass* 5(6): 1833–1861.
- Faulks, K. 2000. *Citizenship*. London: Routledge.
- Guo, Zhonghua and Sujian Guo (eds.). 2015. *Theorizing Chinese Citizenship*. New York: Lexington Books.
- Hensbroek, Pieter Boele Van. 2010. “Cultural Citizenship as a Normative Notion for Activist Practices.” *Citizenship Studies* 14 (3): 317–330.
- Isin, Engin F. 2009. “Citizenship in Flux: The Figure of the Activist Citizen.” *Subjectivity* 29: 367–388.
- . 2012. “Citizenship After Orientalism: An Unfinished Project.” *Citizenship Studies* 16 (5–6): 563–572.
- Joppke, Christian. 2007. “Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity.” *Citizenship Studies* 11 (1): 37–48.
- Kim, Sungmoon. 2012. “A Pluralist Reconstruction of Confucian Democracy.” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 11 (3): 315–336.
- Marshall, T. H. 1963. *Sociology at the Crossroads and Other Essays*. London: Heinemann.
- Nuyen, A. T. 2002. “Confucianism and the Idea of Citizenship.” *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical*

Traditions of the East 12 (2): 127–139.

Stevenson, Nick. 2010. “Cultural Citizenship, Education and Democracy: Redefining the Good Society.” *Citizenship Studies* 14 (3): 275–291.

Tilly, C. 1995. “The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere.” *International Review of Social History* 40 (suppl. 3): 223–236.

Turner, Bryan. 1993. “Preface.” In *Citizenship and Social Theory*, edited by Bryan Turner. London: Sage Publications: vii–xii.

Vega, Judith. 2010. “A Neorepublican Cultural Citizenship: Beyond Marxism and Liberalism.” *Citizenship Studies* 14 (3): 259–274.

Wang, Canglong. 2015. “Confucianism and Citizenship: A Review of Opposing Conceptualizations.” In *Theorizing Chinese Citizenship*, edited by Zhonghua Guo and Sujian Guo. New York: Lexington Books: 49–81.

Weber, Max. 1981. *General Economic History*, edited by F. H. Knight. London: Transaction Publishers.

Dimensions of the Political and the Moral: A Framework of Comparing Junzi and Citizens

WANG Cang-long

Abstract: Based on the standards of classification, the political and the moral, this article builds an analysis framework to compare junzi (noble persons) and citizens. By dividing junzi into the political and the moral types and citizens into the thin and the thick versions, the author firstly comparatively describes the four categories, and then draws upon two arguments: (1) in the moral dimension, Confucian junzi as moral subjects has much in compatibility with Western citizens; (2) while in the political dimension, Confucian junzi as political subjects goes against Western citizens. In light of this, the article refutes two popular arguments on the relationship of junzi and citizens.

Key words: Junzi/Noble Persons; Citizens; Political; Moral; Confucianism

(责任编辑: 储卉娟)