华南农业大学学报(社会科学版)
2009年第4期 JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY No. 4 2009
(第8卷) (SOCIAL SCIENCE EDITION) (Vol. 8)

“德”与儒家公共治理的结构

孔兆政, 张 顺

(东北师范大学 政法学院,吉林 长春 130117)

摘 要: 我国古代的儒家相信,人类的存在是由包括政治生活在内的公共生活联系起来的,公共生活是人的一个基本属性。古代的儒家以“德”为“治”,以道德为处理公共问题的基本方式。儒家的“德治”思想体现着道德对政治的观照,它在现代社会的发展,需要超越出对人们个体性的内心关注,外化为社会的同一性规范。

关键词: 德; 公共治理; 同一性

中图分类号: B222 **文献标识码**: A **文章编号**:1672-0202(2009)04-0084-05

人与社会群体的共在是一种本体论的事实。如海德格尔所说,人类个体总是处于“共在”的状态中,“共在是每一个自己的此在的一种规定性。”[1]人类总是生活于自我与他者共同的生活世界之中,总是存在一定的公共生活的形式,存在一种关于人们关于世界的共同想象。《论语·微子》中长沮、桀溺劝导孔子避世时,孔子回答说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒而谁与? 天下有道,丘不与易也。” 在孔子看来,人类的存在是由包括政治生活在内的公共生活联系起来的,人们必须超越个人私利,以一种公共的角度来理解人与人之间的社会关系和利害问题,寻求公共利益的实现。古代的儒家一直以“德”为“治”,通过道德宣教治理社会,维护社会的公共利益。儒家的以德治国思想在历代的治国安邦实践中发挥了极其重要的作用,是古代社会处理公共问题和维持秩序的基本方式。道德是服务精神和服务行为的基础。当前我国建设服务性政府,首先应是建设一个道德政府。对我国的德化智慧加以重新诠释,对于我国政府的道德化和公共管理的道德化有着重要的意义。

一、中国古代“德”的形成

“德”在现代一般指高尚、美好的品行和节操。《说文解字》:“德,生也。从彳。悳声。”“彳”的意思是“小步也。”[2]段注:“内得于己,谓身心所自得也。外得于人,谓惠泽使人得之也。”[3]孔颖达的疏:“德者,得也。谓内得于心,外得于物。在心为德,施之为行。德是行之未发者也,而德在于心不可闻见……。”[4]现在的“德”通常包括内在的修养和外在的德行两个方面。“同心同德”中的“德”强调内在的“心”、“意”。德外施于人则又成了“恩惠”、“恩德”。这两个方面是密不可分的,内心的修养必然要转化为外在的行动。儒家传统中孝、悌、礼、义、友、勇、忠、信等德目无不兼具这两个方面的内容。

“德”和思想文化领域的其它观念一样,其形成经历了很长历史时期的积淀、演变过程。郭沫若在《青铜时代》中的《先秦天道观之进展》一文中曾提出:“卜辞和殷人的彝铭中没有德字,而在周代彝铭中才明白有德字出现。”[5]但后来的卜辞研究者大都不赞成这种说法,而是认为,“德”的

收稿日期:2009-05-04

基金项目:教育部人文社会科学规划基金项目(07JA810008);东北师范大学青年基金项目(05QN032)

作者简介:孔兆政(1977—),男,河南焦作人,东北师范大学政法学院讲师,主要研究方向为中西政治文化比较.

观念在商代已经出现。卜辞记载“王德正(征)”[6]第7231片、“今春王德伐土方”[6]第6399片、“王德方帝授我又(佑)”[6]第6737片。晁福林先生认为,甲骨卜辞中的“德”更多的是“得”之意,是指由于神意指点迷津而获“得”[7]。“德”字皆可通假作“得”。商时的“德”与祭祀有关,商人认为一切都是神灵赐予的结果,因此有所“得”应来源于神意。人们赞美“德”,就是在赞美天命和先祖的赐予。当时的“德”字没有“心”符,应是在表示当时的人们是在天命神意的层次认识“德”的,尚未转入人的内心自省的层次。

商周制度的变革,也是一场文化的变革。王国维在《殷周制度论》中论道:“中国政治与文化之变莫剧于殷周之际”,“殷周间的大变革自其表而言之,不过一家一姓之兴亡与都邑之转移……而自其里言之,则其制度文物与其立制之本意,乃出于万世治安之大计。”[8]商周之际的思想变革将关注的目光由天国神灵转向了人自身,人们开始思考人自身得以存在的根据和个体生命的意义问题。周人认为是文王“敬德保民”的观念,以及由此实行的一系列政策与措施,才使“小邦周”战胜“大邦殷”。文王的高尚德操是他膺受天命的前提。而商纣王只有恶德丑行而已。在周人的观念中,这是商周之际天命转移的根据所在。周初铭文“德”字加上了“心”符,表示人们对于“德”多了自我反省的内容。周人开始认为,天命、先祖的赐予不是无条件的,而是有条件、有选择性的。“德”既是先天的禀赋,又要靠人的修养。人们不仅要考虑从天和先祖那里得到了什么东西,还要注意保持、巩固这种获取。从此,“德”观念开始走出天命神意的迷雾,人们开始关注人自身能力的修养与发掘。

春秋时代延续了这种趋向。春秋时期,天命、鬼神尽管仍然存在,却要以“德”为转移,春秋时期虞国贤大夫宫之奇谓:“鬼神非人实亲,惟德是依。”(《左传·僖公五年》)孔子既认为“天生德于予,桓魋其如予何?”(《论语·述而》),同时又说:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,闻善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)既强调自己的道德品格是上天赋予的,也强调后天学习的重要性。而孟子则直接从性善论出发,认为人的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心都是与生俱来的,“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)。德开始转变为人的个人修养,以及此修养在处理人际交往时所表现的品格。“德”的观念是中国文化的一个核心概念。从商殷的外在的天命观逐渐转向人的内心,是中国“德”的发展路向,也是整个中国文化的发展路向。

二、为政以德:“德”与政治的结合

我国古代的“德”大都与政治有关。殷商时期的“德”,主要不是指人与人之间的行为规范,而是指神对人王行为的规范与约束。到了西周,“德”主要是指周王的政行。周人认为统治者的德与天命予夺直接相关,把王的德视为政治得失的根源,并在逻辑上使德与王融为一体[9]。如《周书》中强调天子要敬德、用德,否则天命难保。《召诰》中有:“其惟王位在德元”,“肆惟王其疾敬德,王其德之用,祈天永命。”而夏与殷皆因“惟不敬厥德,乃早坠厥命”(《尚书·召诰》)。在中国古代的“德”观念中,君主“德合天地”,既是道德权威的化身,也是政治权威的化身。

中国古代,“德”常与政治结合在一起。古代的中国人认为天命无常,但却与人事有关,以德来统治也就代表了天意。西周初年的周公姬旦认为:“皇天无亲,惟德是辅”,国家的安定与否,取决于执政者能否“敬德”。周公多次教导成王要有德,治理国家一定要“以德行事”,“积德行义”。孔子继承和发展了周公的德治思想,在孔子看来,政治本身就是道德活动,治理国家离不开道德。“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱之。”(《论语·为政》)孟子认为,仁义为人心所固有,一念的反省、自觉,便当下呈现出来。“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《孟子·公孙丑》上)心德通过形色始能呈现出来,转化为客观世界的构造。心德的扩充,一方面提升人的精神境界,另一方面,通过人所共有的

善性,将个人与群体融和在一起。到了西汉,随着汉武帝采纳董仲舒"罢黜百家,独尊儒术"的建议,儒家学说成为古代社会的统治思想,其德治思想开始付诸实践,并成为此后两千年国家基本的治国方略。秦汉以降,历代的政治家、思想家都在或多或少践行着德治思想,形成了我国独特的用伦理道德来承载社会调节功能的治国形式。

我国古代儒家"德治"诉诸于政治人物的人性善,或者说为政者人性中的自觉的力量,来建立政治秩序。其基本理想是,通过社会的道德意识形态的规范和引导,使国家的政治规则内化为社会全体公民的美德追求和理想信念。儒家强调统治者要率先垂范,自我修身,在此基础上,通过评价、命令、教育、指导、示范、激励、沟通等方式来调节个人与社会、个人与他人的关系,规范人们的行为。道德要求不仅约束被统治者,也约束统治者。传统德治理论试图造就一种"人皆舜尧"的伦理政治局面,为我国古代的君主专制制度涂上了浓重的道德色彩。

三、"德"的公共治理结构

集体的公共问题必须通过组织化的方式加以解决。但由于古代中国是一个农业社会,社会组织极为匮乏,除君主政权外,儒家找不到其它的解决公共问题的组织方式。因此,历代儒家总是四处游说君主,通过君主的政权来实现自己的道德理想。孔子在经历种种失败之后,仍不肯放弃,认为"不仕无义。道之不行,已知之矣。"君主本身寄托着儒家建设一个公共社会的期望。求诸君主政权,是成为儒家解决公共问题的主要方式。

儒家的公共治理围绕着君主、君臣关系与君民关系而展开,历代儒家所努力的目标是把现存的政权建设成一个公共性的政权,把君主与臣民教化成一个具有公共性的理想人格。在社会的治理过程中,"德"润泽其间,支持着社会的有效运行。

古代政治的主体是以君主为代表的统治者阶层,德治首先强调的是君主必须具有高尚的德性。在儒家看来,为政就是正己正人。最高统治者的"正"、即道德品行端正是臣下"正"的前提,执政者有好的品德,才能要求别人。道、公正等道德理念拥有相对于政治权力的优先性。统治者应以公为自己修养的准则和政权合法性的基础,以及评判的标准。历代儒家始终坚持道高于君的准则,从而使得现存政权获得了自我更新的能力和活力。

在君臣关系上,孔子主张:"君使臣以礼,臣事君以忠。"(《论语·八佾》)孟子指出:"君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。"(《孟子·离娄下》)在原始儒家那里,君臣关系不仅是一种政治关系,而且是一种道德关系。君臣之间的义务是相互的,以仁义为规范的君主才是称职的君主。理想的君臣关系是平等对待的关系。明末清初的黄宗羲甚至认为君臣是"共曳木之人",他们之间是一种分工合作的关系。在儒家那里,理想的君臣关系是对等的、互为条件的。君主有君主的道德要求,而臣子也有臣子的道德要求。君臣关系是相对关系,而不是绝对服从关系。

在君民关系上,儒家强调重民、爱民。在我国古代,"民"、"德"、"天"有着内在的关联。周初《泰誓》逸文说:"民之所欲,天必从之","天视自我民视,天听自我民听"," 天聪明自我民聪明"。我国古代的"德"是承"天命"、秉"民心"的,君主需要从德出发来治理百姓。孔子强调统治者要"节用而爱人,使民以时"(《学而》)。孟子甚至提出了"民为贵,社稷次之,君为轻"(《孟子·尽心下》)的思想。荀子主张统治者要节省费用,使民富裕。他说:"足国之道,节用裕民","彼裕民故多余,裕民则民富。民富则田肥以易,田肥以易则出实百倍。"(《富国》)儒家的经济主张作为一种政治伦理意识积淀到许多开明国君和有识之士的头脑中,从而驱使他们去寻求发展生产和改善民生的措施,在某种程度上起到了改善民生,促进社会发展的作用。

儒家所努力通过公共生活所要实现的不仅是保证民众的自然生命,还要使人成为有人格尊严

和道德素养的人。孔子主张对民在“富之”的基础上“教之”(《论语·子路》)。孟子认为,“善政不如善教之得民也。善政,民畏之;善教,民爱之。善政得民财,善教得民心。”(《孟子·尽心上》)《礼记·学记》中说:“教者,政之本也。道者,教之本也。有道,然后教也。有教,然后政治也。”在儒家那里,个体心智德性的增长是治国目标实现的基础,治国应以“修身”为本,进而才能做到齐家、治国、平天下。儒家认为法律刑惩则消极地禁人为恶,只能起到短暂的效果,而道德教化可以匡正人心,使人心良善,以收长治久安之效。因此儒家一直强调应主要通过对人民实施道德教化来进行管理,即把道德规范植入人民的心灵之中,使之成为内心信念与情感,使之认同并自觉服从统治者的统治。

儒家的道德观念注重相互间的责任、义务,即君仁臣忠、父慈子孝、夫教妇从、兄友弟恭、朋亲友信,努力实现整体社会秩序的和谐。个人在社会的发展过程,也是道德自我修养、人格自我完善的过程。张载在《西铭》中说:“乾称父,地称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”在儒家理想的社会中,天下是一个和谐的统一体,是一个所有人都参与权利的共享性的政治社群。儒家的社会呈现为一个有机整体,各个部分以相互作用并因而相互依赖的方式关联着。

四、“德”的同一性建设

儒家的德治存在着内在的缺陷。“德”的修养指向人的内心,是在以深刻的内心陶冶塑造道德人格。儒家追求的是自我心灵的精神境界而非某种特殊行为的外在成就。因此,它在社会中落实时往往难以用明确的命题和语言加以描述。因为根本的善是人们内在动机的善,而动机的善是不可言说的,只能通过不断实践而得到心证。因此,传统儒家“德”思想的政治化后,出现了大量的阳奉阴违、口是心非、表里不一等伪善现象。从孔子开始的儒学将道德理论诉诸于“仁”的真诚的情感体验,但最后却成为了专制统治的意识形态,其主张的长幼有别、尊卑有序的人伦关系被强化为道德教条,丧失了原有的人文精神。

同时,我国古代的德治是在认同君主制度的前提下展开的。君主的政治权力从一开始起就具有某种不可剥夺的天然正当性。在整个中国古代社会,皇帝始终拥有着不受制约的特权,凌驾于道德和法律之上。纯粹的自律是很难做到的,没有外在的法律的约束,很难保证皇帝以及各级官吏勤政爱民。儒家的德治思想是想建立一个天下大同的理想社会,但事实上建立的一直都是君主专制的社会。君主以强制力来干预人们的道德行为造成了整个社会自由的窒息。实际上,自汉朝以后,中国统治者便大都是阳儒阴法,儒家事实上所造就的一个高度政治化的德治控制体系。德治的操作只是自上而下的权威施加,而不是对国家政治权力的正当运用和政治行政自身的道德要求。因此,朱子才说:“千五百年之间……尧、舜、三 王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也”(《答陈同甫书》,《朱文公文集》卷三十六)。当“三纲六纪”成为亘古不变的伦理规范时,儒家伦理就已走向了对人性的束缚,成为君主的专制统治的工具。

传统的“德”观念指向人的内在修养,追求人的精神世界的圆满与美好人生的实现。因此,古代的德治观念常常具有浓厚的个人色彩,与个体的个性、经验以及所处的情景交织在一起,在政治生活中,德治强调对人们内心动机的考量。这种取向显然与现代社会的公共化趋势不相吻合的。现代社会的公共化趋势要求将公共的问题与个人或群体的文化道德问题区别开来,形成具有普遍性的基本的道德准则和公共规范。因此,中国传统的“德”观念面临着自身转化和自我超越的问题。传统的“德”观念需要超越对人们个体性的内心关注,外化为或客观化为社会公共理性基础上的普遍价值原则和行为规范。人们对道德性的评价不能再诉诸内心的动机辩白,而只要求人们的外在行为符合此形式化的同一性规范。如此,儒家的德治才可以预期并可以导向无差别对待之公

平,才能具有可操作性,符合现代社会的要求。

人类社会的政治秩序和制度安排不仅需要公共政治理由的支持,同时也依赖于包括道德伦理在内的诸种社会文化因素的支持和维护。社会主义民主政治最本质的特点是人民当家作主,一方面人民赋予政府和各级领导者以管理的权力,另一方面又要求政府和各级管理者必须全心全意为人民服务。社会主义政治原则的实践有效性是以个体公民和官员的正义美德为基础的,需要官员树立为人民服务的宗旨,通过启发行政人员的道德自觉获得高效的公共服务。因此,社会主义也需要以德治国,建设一个道德政府。儒家的德治理论强调社会整体精神,重视仁爱忠恕、人道关怀和人际和谐,体现了道德对政治的人文观照。我国仍需要借鉴儒家的德治的良性资源,加强我国的公民道德建设。

同时,社会主义的政治理想和政治原则本身也需要获得社会伦理的正当性辩护与支持,从而使政治权力的运用同时具有政治合法性和道德正当性。因此,社会主义也需要以德治国,建设一个道德政府,需要社会提供足够的文化价值资源和道德资源供应。儒家认为,在公共生活中,公共行为者应提高个人的道德修养,以及儒家关于修身的内容、修身的方法等诸多论述,对于我们今天加强公民道德建设仍是有益的。公民美德在现代社会已经成为现代社会政治治理的一种稀缺资源,如果我们能够建立健全良好的社会德治规范,我们的社会政治生活将会变得更有秩序,更加合理有效。因此,我们需要有开放的胸襟吸纳传统文化中的优良成分,但我们需要根据现代化的要求,赋予它们新的意义,创造出属于我们这个时代的,属于社会主义的德性政府体系,实现政府能力的全面提升,为社会主义的和谐社会建设服务。

参考文献:

[1] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,王庆节,译. 北京:三联书店,1999:110.
[2] 许 慎. 说文解字[M]. 徐 铉,校定,北京:中华书局,1963:43.
[3] 许 慎. 说文解字注[M]. 段玉裁,注. 上海:上海古籍出版社,1988:502.
[4] 阮 元,校刻. 十三经注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,1997:1741.
[5] 郭沫若. 郭沫若全集[M]. 北京:人民出版社,1982:336.
[6] 甲骨文合集[M]. 北京:中华书局,1982.
[7] 晁福林. 先秦时期"德"观念的起源及其发展[J]. 中国社会科学,2005,(4).
[8] 王国维. 王国维论学集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1997:2.
[9] 巴新生. 西周伦理形态研究[M]. 天津:天津古籍出版社,1997:18-58.

"De" and the Structure of Confucian Public Governance

KONG Zhao-zheng, ZHANG Shun
(*School of Politics and Law*, *Northeast Normal University*, *Changchun* 130117, *China*)

Abstract: Ancient Confucian believed that human existence was connected by public live which include political live, and the public live was human's basic character. Ancient Confucian took moral as the fundamental governance way, and morality was the basic way of dealing proldems in publre tive. But in modern society, it needs to transcend the attention to the individual mind and melt into the social sameness criterion.

Key Words: de; public governance; sameness