

论宋明理学中的王道公共性意涵及其当代价值

——兼从中西哲学比较的视域看

杨肇中

(福州大学 中国思想文化史研究所, 福建 福州 350108)

[摘要] 公共性是人类社会政治共同体得以存在的重要特质, 中西皆然。但它们所凸显公共性之具体进路, 则因应各自文化习性的差异而表现不同。西方现代公共性言说主要建基于权利哲学之上; 而宋明理学家之王道公共性思想型塑则诉诸宇宙本体论之上的德性论述与责任伦理意识。宋明理学虽偏于理气心性之形上思辨建构, 但却隐藏着独特的公共性关切——重塑儒家王道公共性。本文以朱熹、王阳明与黄道周等宋明理学家为例, 在他们诸多理学命题中, 可发现王道公共性意涵所蕴含的三个不同维度: 一、外在“天理”作为一种王道公共性之存在; 二、内在“良知”作为建构社会政治秩序之公共性指向; 三、“回归经学”作为统合内外, 重建王道公共性之进路。而如上公共性意涵皆在中国独特的“天人合一”思维中得以呈现。此外, 重构宋明理学中的王道公共性意涵亦具有重要的当代价值: 一、承继儒家致力于王道政治理想之经世精神, 重思宋明理学“由内圣开外王”之逻辑进路的合理性; 二、弘扬儒家基于德性观念而来的责任伦理意识; 三、超越现代民族国家的偏狭性, 重建儒家对于人类作为一个整体性存在所具有的普遍性关怀。

[关键词] 宋明理学; 朱熹; 王阳明; 黄道周; 王道公共性; 经世精神; 责任伦理; 普遍性关怀

[中图分类号] B244.7; B248

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2020)02-0053-11

学界一般认为, 宋明儒家主要以“理学”见长, 而其理学气质又是以儒家致力于理气心性之形上思辨建构的“内圣”面相为其核心性特征。换言之, 对于“天道”“天理”的探究抑或道德形上学的建构成为宋明儒家们的主要理论旨趣。由此推论, 他们对于儒家的“外王”论域关切不够。不过, 近年来, 余英时《朱熹的历史世界》一书的问世, 为学界长期聚焦于如上偏于道德“内圣”面相的静谧之湖, 投入了一块巨石, 而引来了层层学术波澜。余著从文化史与政治史互动的角度, 重构了宋代士大夫们的日常生活世界, 细微地展示了其时理学家们的公共政治关怀与理学建构之间的密切关联。而这一理论进路的有效呈现, 得益于余英时对于朱熹历史世界的洞悉: “以最有代表性的理学家如朱熹和陆九渊两人而言, 他们对儒学的不朽贡献虽然毫无疑问是在‘内圣’方面, 但是他们生前念兹在兹的仍然是追求‘外王’的实现, 更重要的, 他们转向‘内圣’主要是为‘外王’的实现作准备的, 因此他们深信‘外王’首先必须建立在‘内圣’的基础之上。”^{[1]11}

由此可见, 宋明理学并非是无外王抑或政治的纯粹道德思辨哲学, 而在一定意义上是一套关乎儒家政治哲学的新型建构。因为“在传统中国社会, 道德是判定政治制度和社会行为的准则。”^[2]而这一道德所具有的特质及其流衍情状由此成为中国传统社会政治秩序不断得以重构的颇为重要的一脉。就宋代而言, 理学家们在处理“内圣”与“外王”关系, 以及儒学之时代问题的内在理路, 正如余英时先生所言: “理学家都深信王安石的失败主要由于‘学术不正’, 在这一理解下, 他们努力发展‘内圣’之学, 以为重返‘外王’奠定坚固的精神基础。‘外王’必自‘内圣’始, 终于成为南宋理学家们的一个根深蒂固的中心信念。”^{[1]420-421}此言可谓颇中肯綮。在笔者看来, 宋明理学从“内圣”的道德形上建构中追寻儒家“外王”理想的精神之枢要在于重塑儒家王道公共性。

[收稿日期] 2019-12-26

[基金项目] 本文系国家社会科学基金项目(批准号: 16BKS123)的阶段性成果。

[作者简介] 杨肇中(1977—), 男, 江西南昌人, 中国思想史博士, 现为福州大学中国思想文化史研究所教授、研究生导师, 主要研究方向: 儒学思想、中西政治思想史、政治哲学。

一、“王道公共性”释义

对于如上所述之儒家政治公共性,本文将之称为“王道公共性”。首先,从文献学角度看。根据许慎《说文解字》,对于“王”的解释:“天下所归往也。董仲舒曰:‘古之造文者,三画而连其中谓之王。三者,天、地、人也,而参通之者,王也。’孔子曰:‘一贯三为王。’凡王之属皆从王。李阳冰曰:‘中画近上,王者则天之义。’”^[3](基此可知,王者,即为参透天地人的大德之人。而成就大德之道,即为“王道”,此“王道”亦谓之“天道”。而“天”乃是无欲无求,至公无私者,因之,“公共性”无疑是“天道”之所禀赋,故此“王道公共性”之彰显,即是“天道”之流行;而承担天道流行在人间秩序中落实的是“圣王”,亦即是汉代以降所流行称之“天子”。不过,值得进一步注意的是,古人对于“王道”与“公共性”之间的关系实际上早有明晰论述。《逸周书·殷祝》云:“天子之位,有道者可以处之。天下非一家之有也。有道者之有也;故天下者,唯有道者纪之,唯有道者宜久处之。”(《逸周书·殷祝》)汉代谷永亦云:“臣闻天生烝民,不能相治,为立王者以统理之,方制海内非为天子,列土封疆非为诸侯,皆以为民也,垂三统,列三正,去无道,开有德,不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下也。”(《汉书·谷永传》)由此可见,中国古代政治中所谓王者之道即在于“公共性”的彰显,易言之,“公共性”为王道政治的核心特质,重塑王道公共性即为王者践德之要津。

其次,从儒家思想宗趣的角度看。众所周知,儒家的外王理想即是实现“仁义”遍布于天下的王道政治,而作为礼乐精神的内核性基础的“仁”的建构无疑具有普遍性、公共性之特质。而这一公共性特质的建构,并非诉诸现代权利追问的方式,而是建基于儒家内在的德性修养与公共责任伦理意识;不过,需要进一步说明的是,笔者对于“王道公共性”概念使用的前提是,否弃以往将儒家直接定义于为“专制主义”政治意识形态的理论言说。因为“专制主义”与“公共性”在很大程度上是两个意涵互为对立的观念。而儒家致力于实现“王道”理想则是彰显其政治公共性思想质素的独特路径。职是之故,笔者将儒家政治公共性称之为“王道公共性”。

复次,从王道公共性得以彰显的最高层级指向看。“普天之下,莫非王土”之言说,长期以来被解读成一种针对中国传统王权的私有独占性与专制性的表达。实际上,其所指称的应该是王道公共性所覆盖的终极对象——“天下”。它追求的是一种普遍主义意绪。其与传统“天下”观念是相辅相成的。“天下秩序既是对王道观念的落实,同样也是王道政治的理想性目标,而其所包括地理上的含义,则可以体现出王道理想的普遍性原则。”^[4]而宋明理学侧重论述以性与天道、宇宙相贯通的方法论,无疑展示的是一种彰显人性型塑之普遍性意义的合内外之道。从这一意义上看,宋明理学家从“内圣”处关切“王道”理想之深层鹄的,毋宁在于追寻一种以重塑王道公共性为中心任务的德性建构方向。

不过,儒家王道公共性型塑之进路与西方现代公共哲学理念之相异则展示了中西各自政治文化传统习性的差殊。鉴于此,本文先以朱熹、王阳明与黄道周等宋明理学家的思想为例,论析宋明儒家重塑王道公共性之理论特质,而后将之与西方现代公共哲学理念加以比较分析,以期补充学界对于政治公共性问题研究之中国传统向度的论述,并简要指出其对于当代世界政治秩序重塑的启示意义。

二、宋明理学中的王道公共性重构——以朱熹、王阳明与黄道周思想为例

基于宋明时代所呈现出来的儒学具体面相的差异性的考量,本文主要围绕朱熹、王阳明,以及黄道周等人的不同学术思想特质来论析其所蕴含着不同维度的王道公共性意涵。

(一)外在之“天理”作为一种公共性的存在——朱熹理学中的王道公共性意涵

众所周知,宋代理学自二程而后渐成统系。而关乎治道的儒家王道公共性思想,在朱熹看来,亦是二程论说颇为精到。朱熹云:

“太宗朝一时人多尚文中子,盖见朝廷事不振,而文中子之书颇说治道故也。然不得其要。范文正公虽有欲为之志,然也粗,不精密,失照管处多。”

“国初人便已崇礼义,尊经术,欲复二帝三代,已自胜如唐人,但说未透在。直至二程出,此理始说得透。”^[5]

朱熹(1130—1200年),字元晦,号晦翁,福建尤溪人,学承二程,且集宋代理学之大成。其在儒家“内圣”“外王”思想领域皆有创辟。诚如钱穆所言,“朱子之理学疆境,实较北宋四家远为开阔,称之为集北宋理学之大成,……然朱子于政事治道之学,可谓于理学界中最特出。”^[6]此外,我们亦可以从朱熹以毕生心血集注四书,且以《大学》一书冠于四书之首的做法中窥见其志于儒家“内圣外王”之整全思想学术的大力阐扬的宗趣。

《大学》云：“古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国，先齐其家，欲齐其家，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”由此而观，儒家主张外王常由“内圣”推出，而“内圣”的获致又由“格物致知”这一经验主义式的认知模式所达成。而《大学》所陈说的“内圣外王”这一密切关联的逻辑链亦构成了朱熹理学思想的博大气象。故此，朱熹承继二程关于“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也”的主张，进而认为，“于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣。”^[7]值得一提的是，对于朱熹的理学成就，学界研究甚多，而近年关于其外王之学的礼学思想亦渐有关注。^①由此，宋明以后儒学中“礼”“理”互动问题也日益成为学人关切的一个前沿课题。而在某种意义上，“天理”实际上是作为一种公共性的存在，为安排人间秩序之“礼”的存在提供一种理论合法性的支撑。换言之，宋代以降儒家道德形上学建构为其社会政治伦理规范提供一种正义伦理的思想资源基底。而这一理论进路在朱熹诸理学命题中得以淋漓尽致的凸显。譬如：“存天理，灭人欲”与“理一分殊”，“理先气后”，“天命之性”与“气质之性”等等，皆蕴含着丰富的公共性意涵。

首先，就理学的基本理论旨趣与论说原理而言，莫过于“存天理，灭人欲”与“理一分殊”的言说。而这些命题绝非朱熹一人所创，但致其影响扩大之大者，朱熹则居功至伟。^②“天理”与“人欲”的言说绝不仅是宋儒为构筑个体道德防线，预设外在客观的“天理”来控遏“人欲”之横肆的理论建构，而且更是一种蕴含着公共哲学观念的明显表达。因为“天理”与“人欲”的言说结构所对应的是“公”与“私”的伦理结构。按照朱熹所谓“理一分殊”的观念，“天理”虽然可以呈现为人们意象中一种独立整全的存在，但它却又是照临万物的主宰，这一主宰即预示着“公理”原则作为共同体特质的存在，而万物虽所承接于“天理”“公理”，但却是展示为个体差异性的存在。“天理”作为道德秩序原则，在共同体与个体的双向存在中，发挥其正义伦理的功能。这一正义伦理概念贯通于儒家内圣、外王思想之全部，从而在中西政治哲学中独标一帜。

其次，就理学铺陈之逻辑结构而言，“理先气后”论无疑居于该学说之中心地位，为其公共性论说提供了理论正当性。朱熹为论证“天理”的先存性，进而确立人间道德秩序的合法性来源与理论依据，必须在逻辑上确立“理”与“气”的先后次序，尽管二者在现实时间性上是同在而不可分割的。^③从王道公共性的角度看，儒家理气言说亦可在“公”“私”伦理结构取得其理论的自治性。“理”是人类群体的共同正义秩序之源亦即是“公理”。因此，这里的“公理”既是具有形上抽象建构意义的“天理”，亦包括形下具体意义上的群体抑或共同体本身的实然存在；而“气”因其阴阳化生而来而表现为万殊之事物，此“私”既可指称具体抑或个体意义上之“私”，亦可指涉因气禀所亏而带来的不合于道德的“私欲”。^④此私欲之泛滥而无所收敛之时，便侵入“公域”，对于人类共同体的公共道德秩序产生侵蚀后果。因此，“存天理，灭人欲”的理学思维便是指示人们从道德修养角度去葆有人类共同体的公共正义秩序的伦理意识。这对于担负为天下苍生谋福祉的皇权及其官僚政治秩序中的“私欲”泛起现象起到制约甚或廓清的作用。而这一制约抑或廓清公共政治秩序中的“私欲”的理论机制即在于理学对于“理先气后”命题的哲学论证。如朱熹所云，“此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理。”^[8]此外，陈来曾从规律的一般性与个别性的角度认为，“理气关系中包含的一般和个别问题。一类事物的‘理’作为这一类事物的共同本质和规律，不为此类事物中某一个别事物所私有，不以个别事物的产生、消灭为转移，因此，就已有的一类事物的理对于此类中后来的某个事物来说，可以是‘理在物先’，这表现了规律具有的一般性。”^[9]这一强调规律一般性的“理先气后”的言说实际上为王道公共性观念建构提供了重要的理论可能性。天理之“理”只有具备超越具体个别的质性，才能佐证它在理论逻辑上的先存性，进而为人类公共政治秩序紊乱之症的不断自我廓清提供终极的道德正义支撑。而且，将道德正义之源的寻找进而扩及至宇宙论之上。譬如，朱熹承继周敦颐《太极图说》之旨，主张无极而太极，太极动静，阴阳而随

① 近年来，对于朱熹礼学思想的研究成果，主要有：殷慧撰《朱熹礼学思想研究》，湖南大学博士学位论文，2009年；（日）吾妻重二撰《朱熹〈家礼〉实证研究》，华东师范大学出版社2012年版；叶纯芳、乔秀岩撰《朱熹礼学基本问题研究》，中华书局2015年版等。

② 在朱熹之前，即有关乎“天理”与“人欲”命题的论说，如：《礼记·乐记》中记载：“人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。”以及程颐说：“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”（《二程集》）。

③ 朱熹论证理气先后问题的角度多样，学界亦有不同说法，既有主张在逻辑上而不是时间上的先后之说，亦有在时间上便有先后之别的观点。本文主要论辨其公共哲学观念，此类概念的细微辨析并非其宗旨所在。具体可参见陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年版，第75页。

④ 具体论证“公”“私”关系的来源及其类分问题，可参见拙文：《儒家“仁”观念与现代公民社会型塑略论——基于中国传统“公”“私”观念发展演变的视角》，《天府新论》2013年第6期。

之互生的观点。值得一提的是,在某种意义上,朱熹对于“天理”作用深究的热衷恰似西方政治思想史上长期对于“自然权利”理论的青睐。由此可以看出,无论中西,对于政治公共性的理论支撑的寻求必定溯及道德抑或宗教,而道德与宗教根源背后的学术论证又会延伸至宇宙论之上。

复次,就理学之理论思辨与世俗观照而言,“天命之性”与“气质之性”说尤为凸显其直指人间的公共性意向。在朱熹理学思想中“天理”与“人欲”“理”与“气”“性”与“理”等皆为其核心概念。而这些概念无非是蕴含如下两层意思:一是对人类道德与公共政治秩序之源的探寻;二是探索人类道德秩序与公共政治哲学建构何以可能。从公私思想史的角度来看,朱熹首先通过构建“天理”抑或“理”的概念来为“公”抑或共同体的正义存在寻求一种合当性,进而为在公共政治秩序中抑或“私”的领域控遏“私欲”之泛起提供思想资源。其次,诚如前言,由于“理一分殊”的原则,“天理”是在形上、形下界别中双向存在的,只是其名称不同而已。在形上抑或宇宙论层面,谓之“理”,而其落实至形下现实经验世界层面则名之曰“性”。而此“理”之性与“气”之性又有所差异。前者谓之“天命之性”;后者称之为“气质之性”。“天命之性”为“气质之性”提供提升道德境界之可能;而“气质之性”中因个体气禀差异而常导致不得“理”之正,由此,有利于道德修养之必要。正如朱熹所言,“盖自天降生民,则既莫不与之以仁义礼智之性矣,然其气质之禀或不能齐,是以不能皆有以知其性之所有而全之。”^[7]不过,朱熹这一道德危机意识抑或道德修养的强烈诉求的源动力恐怕还在于其对于关乎“治平”的外王理想的执著。他认识到,人间公共政治秩序的现实世界与天理大化流行的理想世界之间存在着较大的落差。只有透悟《大学》之旨,通过“穷理”“诚意”“正心”“修己”“治人”等一系列儒家工夫的实践,才能在一定程度上减少二者之间的巨大紧张。

(二)内在之“良知”作为建构社会政治秩序之公共性指向——王阳明心学中的王道公共性意涵

王守仁(1472—1529年),字伯安,号阳明,浙江余姚人。王阳明是明代理学、心学之重镇。其继志于宋代理学而又大有创辟,揭出致良知之学。“存天理,灭人欲”仍然是王阳明学术逻辑的起点抑或问题意识的端绪。其与程朱理学所不同的是如何操存天理,去灭人之私欲之法。众所周知,王阳明是在经过人生几度磨砺之后,才悟出致良知之学。他说:“知善知恶是良知,良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。”他基于对“良知”的定义,以及“良知”与“天理”之间关系的认知,提出“天理”在于人心方寸之内,不假外求。一如前述,“天理”与“人欲”的辨析关涉“公”与“私”之间,关涉道德心灵秩序与政治秩序的合法性来源问题。而朱子理学中蕴含了丰富的公共哲学观念,而作为其后继者的王阳明的良知学亦复如是。只不过其寻求公共政治秩序正义的路向发生了逆转——由往外的格物致知向在内心求证天理良知的转变。具体而言,其心学中的公共性意涵主要体现在诸如:“良知”“知行合一”以及“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”等论说中。

首先,“良知”一词虽早已为孟子所使用,但王阳明则将之发展成心学之思辨性极强的核心概念。而且,在王阳明看来,这一“良知”不仅成为寻找人的内在道德意识的终极源泉,同时宣示了其所蕴含的社会公共正义何以可能的致思进路。王阳明主张在心体之上而非在心体之外去寻求“天理”之所存,亦即是“心外无物”“心即理”的中心意思。藉此,他于晚年揭出“致良知”学的四句教:“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”王阳明认为,“良知”即“万物一体之仁”,亦即孟子所谓“仁”“义”“礼”“智”诸端得以呈现的肇因。故此,在他看来,“格心”即“格物”,且须在心体上用功,在诚意上用力。这一看似精微学问如老僧入定归寂般的心学进路曾一度为世人所诟病:堕入佛禅。而其实际上却又有根本之不同,此学不是为求“理”而寻“理”,而是为应付万事而寻“理”。换言之,其终极关怀却是在“外王”一面,亦即在于对社会政治秩序进行理性重构的公共性旨趣。正如他所言,“良知只是个是非之心,是非只是个好恶,只好恶就尽了是非,只是是非就尽了万事万变,”又云,“虚灵不昧,众理具而万事出,心外无理,心外无事。”由此可见,“事变”“事理”即为王阳明念兹在兹的社会政治关怀所在,其实与释老、佛禅之学大相异趣,充分体现其丰富的公共性意涵。

此外,王阳明对于“礼”与“理”关系的论说亦可见其如上意旨。他说:“礼字即是理字,理之发见,可见者谓之文,文之隐微,不可见者谓之理,只是一物。”^[10]从阳明对于“理”之所在即为“礼”的内在本质的观点,可以看出,他将“内圣”与“外王”之学合二为一。换言之,在某种意义上,他的心学主要为其外王关怀提供一套公共性论证的模式。基此,钱穆先生对于王阳明晚年拔本塞源论亦曾作如下评断:“阳明的良知学,可知其绝非空疏,决非褊狭,其间有几点值得特为提出,以为讲王学者所注意:一、讲良知之学,每易侧重在个人方面,而此篇所论则扩大及于人类之全体;二、讲良知之学,每易侧重在内心方面,而此篇所论则扩大及于人生一切

知识才能与事业。”^[11]由此看出,王阳明致力于“良知”普显的理论进路中充溢着一种浓浓的公共情怀。而这一公共情怀在某种意义上毋宁是宋明儒家身上皆所具有的精神气质。

其次,王阳明思想中的公共性意涵还体现在“知行合一”说之中。知行关系向来为尊奉“内圣外王”理想的儒家所重视。在某种意义上,王阳明“知行合一”说旨在将道德意识之“内圣”与道德实践之“外王”二事加以锁死,以杜绝因虚谈圣学抑或假道学之横生而荼毒世间的情形。王阳明认为,“知”与“行”不可割裂开来,原本是一事,“知是行的主意,行是知的功夫,知是行之始,行是知之成。”^{[10]4}由此,他进一步指出,“未有知而不行者,知而不行,只是未知。”^{[10]4}可见其强调行之重要性,而且,不时告诫门人:“人须在事上磨,方立得住。”^{[10]12}王阳明针对弟子徐爱因不解“知行合一”之旨而提出现实中知父当孝,兄当悌却不能行孝悌之情状时说,这是因私欲之蔽而将“知”“行”加以隔断的表现。在他看来,古人将“知”与“行”分为两段来讲,只不过是其因人而异的具体说法而已。王阳明说:

“古人所以既说一个知又说一个行者,只为世间有一种人,懵懵懂懂的任意去做,全不解思惟省察,也只是个冥行妄作,所以必说个知,方才行得是,又有一种人,茫茫荡荡悬空去思索,全不肯着实躬行,也只是个揣摸影响,所以必说一个行,方才知得真。”^{[10]4}

王阳明如上“知行合一”论说实际上将其发明“致良知”学的宗趣明确点出。他致力于向内寻求,在心体上发明一点灵明之良知,从而另辟蹊径地找到撕灭人之私欲,契合天理与公理的可靠通途。这一方法论的发掘得益于王阳明“事上磨”的个体经验,而最终有裨益于明代社会道德与政治理想秩序的重构。在家国同构的中国传统社会,“在家为孝子,在朝为忠臣”的社会政治秩序思维一以贯之。在王阳明那里,格致诚正修齐治平八条目的次序及其重要性与宋儒朱熹所强调者并无二致,只是所格对象有所更易,而外王理想抑或公共关怀则一。换言之,阳明所谓知行之“知”的来源虽不同于朱熹,但是让人道流行亦即是落实儒家修齐治平理想的使命感却是同样强烈。因此,从这一意义上,阳明“知行合一”论说实际上是一种基于公共意识之上的哲学观念。

再次,王阳明所诠释《大学》经典中的“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”这一命题,也无不彰显着儒家独特的王道公共性意涵。自朱熹以降,宋明儒家大抵以《大学》为其理论体系构建及教人之基石,王阳明也无例外。其弟子钱德洪曾说:“吾师接初见之士,必借《学》《庸》首章以指示圣学之全功,使知从入之路。”^{[12]967}实际上,王阳明曾对于《大学》所涉及的“明明德”“亲民”与“止于至善”三个概念之间关系进行了阐释。如:

“明明德者,立其天地万物一体之体也。亲民者,达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民。而亲民乃所以明其明德也。”^{[12]968}

“至善者,明德、亲民之极则也。天命之性,粹然至善,其灵昭不昧者,此其至善之发见,是乃明德之本体,而即所谓良知也。”^{[12]969}

“明明德、亲民而不止于至善,亡其本矣。故止于至善以亲民,而明其明德,是之谓大人之学。”^{[12]970}

从阳明上述论说可见,他将“明德”视为对天地万物为一体之情状的描述,而明“明德”属于“体”的范畴,指示了“知”的意向,亦即是对天地万物为一体的理想秩序结构的体认;而“亲民”则属于“用”的范畴,规定了“行”的进路,将所体认到的“天地万物一体”的道德律则运用于人类社会政治理想秩序的建构实践之中,亦即是“齐家”“治国”“平天下”,而其具体表现为“觉民行道”。由此而观,“亲民”即是王阳明的公共性观念之实践进路。

在王阳明看来,如上二者即是体用关系,也是知行关系。而它们的终极目标则是“止于至善”,亦即是良知普显抑或是人间“仁爱”秩序的一体呈现。在此,“止于至善”不仅是描述一种最高级的道德状态与目标,而且更是儒家外王实践过程中的最高典范。而“明明德、亲民而不止于至善,亡其本”的言说则表现出了王阳明对于在“明明德”与“亲民”过程中关乎道德修养的动源意义上的热切期待。这一期待同时彰显了他致力于理想的公共政治秩序重建的情怀。而王阳明的道德哲学与政治哲学亦无不透显着“天人合一”的逻辑理路。

(三)“回归经学”作为统合内外,重建王道公共性之进路——黄道周天人之学中的王道公共性意涵

黄道周(1585—1646年),字幼玄,号石斋,福建漳浦镇海卫(今福建漳州东山县铜陵镇)人。黄道周作为晚明一代大儒,其“学术以经世”的儒者品格一点也不亚于朱熹、王阳明。他的学说在经学与理学的互动交织中,呈现出了明显的公共性意涵。众所周知,晚明社会道德与政治秩序危机四伏,经世思潮泛起,学术亦随之

丕变。是时儒者们在程朱理学与陆王心学之间寻找拯救时弊之方。黄道周以回归“六经”，综调朱、王二学，重建儒学而独标于晚明时代。处此晚明剧变时代的黄道周的经世思想色彩较朱、王二人为更甚。黄道周儒学中的外王意涵抑或政治指向由此亦得以彰显无遗。在他的思想中，易学与阴阳五行说、心性学、礼学等常交相互释，力图构筑理想的天人体系为晚明社会道德与政治秩序的重建提供一种公共哲学的思想资源。以下主要从两方面言之。

首先，易学与阴阳五行说，虽则是关乎天道、宇宙之大化流行的形上之学。但其得以存在的意义却是指向人间。它在“天人合一”的传统思维理路下为儒者探究人道运行的公共律则提供了深层次的理论正当性。职是之故，黄道周“大力彰扬汉代象数易学的价值，以及在去‘神魅纘纬’化的基础上，重新剔抉汉代天人感应的‘阴阳五行’说，构建具有‘自然主义’意味的外在客观之‘天道’，然后‘统括天人’，推‘天道’以明‘人事’，进而为晚明儒家伦理道德与政治理想秩序的重建提供一套方案。”^[13]¹¹⁹譬如，黄道周云：

世之谈《易》者，……乃专谈理义，以为性命。今以历、律为端，日、月为本，六十四为体，七十二为用，天道为经，人事为纬，义理、性命以为要归。其大要以推明天地，本于自然。^[14]

臣观五帝三皇之道，备在《易象》，自《易象》而外，惟有《洪范》一书，为尧舜所授于禹、汤，周公所得于箕子者。^[15]

洪，大；范，法也。言天地之大道，百世所取法也。是篇统括天人，纲纪万象，信易学之闾奥，圣道之要领也。后世圣人，有志于尧舜之道，传神禹之学者，必在是篇焉。^[16]

实际上，黄道周上述问题意识与思想进路的呈现与晚明儒学的发展困境关联密切。因之，他力图回归汉代今文经学，颇有救偏于晚明理学、心学之意。因为在黄道周看来，宋明儒家如朱熹、王阳明等虽极措意于内圣之学，却也不失经略外王之雄志，而晚明王学末流却一味于内在心性上走失，无法归宗于儒旨。而这一儒旨即为儒家齐家治国平下的传统公共情怀。因之，他发愿要“救之以六经”，重构一条儒家“由内圣而外王”的经世之新进路。由此可见，在某种意义上讲，黄道周的天人哲学即是一套彰显王道公共性的政治哲学。

其次，在黄道周基于“孝本”意识的礼学建构中，亦含蕴着儒家传统的公共性特质。晚明时代因经世需要而致礼学研究蔚成热潮。如前所述，其以回归“六经”为建构天人之学的基石，而“六经同归，其指在礼”。^[17]因之，黄道周晚年颇为措意于礼学研究。但其礼学的进路与王阳明“礼学，即理学也”的内在心性言说颇有不同。黄道周云：

礼者，天之教也；刑者，天之制也；命者，天之令也。王者本天，百姓本王，圣人因天与王以立其坊。……皆以明礼纠刑，申天之令也。^[18]

圣人而以性教天下，则舍爱、敬何以矣？爱、敬者，礼乐之所从出也。以礼乐导民，民有不知其源，以爱敬导民，民乃不沿其流，故爱、敬者，德教之本也。舍爱敬而谈德教，是霸主之术，非明王之务也。^[19]

本者，性也；教者，道也。本立则道生，道生则教立，先王以孝治天下，本诸身而征诸民，礼乐教化于是出焉。^[20]

由上可见，黄道周致力于借助如前所言的易学与阴阳五行说所型塑之“天道”的思想资源来构筑其礼学，使之实体化，从而力避内在心性的虚化。而且，黄道周礼学的“孝本”论说颇为引人注目。譬如，他“以‘孝’作为礼学思想的核心内容，并从宇宙本体论的角度论证‘礼’存在的合法性，以‘爱’‘敬’作为重建儒家日常礼秩世界的主要实践路径。”^[13]²³²进而他指出礼乐教化得以实现的关键在于：“以孝治天下”。换言之，“孝治”是真正通往己“身”与众“民”之间的社会政治秩序的安顿的津梁。从黄道周如上礼学言说中，可窥见其有着强烈的公共性意向。而且，他对于社会政治公共性理想的经世追求，贯通于理学与礼学之间。黄道周重建晚明礼秩社会政治的正当性来自于他独特的公共性关怀，亦即是其天人哲学。

综而言之，处于晚明这一饱含忧患的特定时代，黄道周儒学思想中的外王经世色彩极为显明。这一思想色调所彰显的确乎是黄道周强烈的致力于齐家治国平下的王道公共性情怀。

三、中西哲学比较视域下宋明理学的王道公共性之现代剖析

一般而言，中西学界对于“公共性”问题的现代专门的哲学讨论，名之曰“公共哲学”。而“公共哲学”这一概念最早由美国政治学者李普曼于1956年在其论著《公共哲学》中提出。此后二十余年，该概念呈现相对沉寂之态，似乎并未引起学界的热烈关注。直至20世纪80年代以后，它随着自由主义哲学对过份强调个人主义的论说进行批判，得以大肆复兴。90年代以后，公共哲学在日本学界掀起热潮。而自90年代末本世纪初

以降,我国学人亦逐渐关切“公共哲学”之于中国哲学研究范式的价值意义问题。^[21]如前所言,“公共哲学”是西方哲学概念。它是西方学界在所谓“公共领域”与“私人领域”的二元分立的结构框架下构建起来。其所关怀的对象如国家、社会与个人抑或群体与个人的关系,而其所涵摄的内容有如自由、平等、民主、公共责任与参与意识等。而在某种意义上,公共哲学探讨的核心问题就在于公共性与公共精神。不过,值得注意的是,近年来,学人对儒家政治哲学思想中是否有“公共精神”的问题却是聚讼纷纭。而笔者倾向认为,“公共哲学”虽为来自西方的一个现代哲学概念,但其不失为是一种用于分析中国传统政治哲学,尤其是儒家政治哲学的较好的理论视域。诚如政治学者任剑涛所说,“人类合群生活的特性注定了人类的政治特质,这就注定了一切生活于政治体之中的成员被打上了政治烙印;与此同时,也就注定了代表政治体的人格载体必须为自己的代表权进行正当化辩护;否则他就无法正当地行使代表政治体的权利;这种辩护沿循的是起码的公共性准则。只不过是古典社会的底线公共性到现代严格公共性原则,出现了一个为政治体进行正当化辩护的重大转折:古典社会更多的是以神圣或道义的名义从事这样的辩护;而现代社会基本上是从权利哲学的角度进行阐释。”^[22]在某种意义上,公共哲学所要提供的是一套关于社会政治正当性论证的理论系统。在这一点上,古今中西之间的政治正当性来源是共通的,亦即是自然秩序与宇宙秩序。其原因恰如许纪霖所言,“在古代世界,政治秩序与宇宙秩序远远没有像现代这样区分为二,整个宇宙在人们的想象之中,政治秩序不仅来源于自然的宇宙秩序,而且服从于后者。人类的政治秩序的道德理由,一定要来自另外一个超越的世界,那就是宇宙秩序。”^[23]诚然,现在看来,中西政治正当性论证的殊途是因为西方近代社会政治自身的深度变革所致,而近代中国的政治正当性论证是被动地受制于西方。在其政治转轨尚未完成时,原本在时空双向度中的中西差异变成仅仅在空间场域单向度中的中西差异。不过,尽管在中西社会之间,寻求政治正当性抑或阐释其公共哲学的基本立场与具体理论进路有所差异,但它们也不是毫无通约与对话的可能,事实上,两者之间仍有诸多相互发明的思想资源存在。因之,笔者认为,在公共哲学的视域下,对宋明理学中所蕴含的公共关怀的具体特质的分析是颇具价值的。进而言之,通过公共哲学视域的观照,我们不仅可以从儒家传统政治哲学中发见诸多殊异于西方政治哲学的学术面相,而且为儒家传统政治哲学的现代转型提供一种具有启示意义的理论进路。

一如前述,经世精神是儒家最为重要的品质之一。进言之,儒家对于社会政治思想、制度及实践问题的现实关切令人印象深刻。正如钱穆先生所说,“中国孔子儒家之学以心性为基本,治平为标的,一切学问必以政治治平大道为归宿。”^[24]在这一意义上,对于公共哲学抑或政治哲学的热切关怀可谓内蕴于儒家血脉之中的。诚如前言,“公共哲学”概念是来自西方的现代概念,但其所蕴含的内容却与中国传统政治理念相契相融者多。

儒家哲学无外乎在“内圣”与“外王”两个领域之中得以展开。如果“内圣”领域的归之于道德哲学抑或伦理学范畴,而外王领域的则归之于社会政治哲学抑或公共哲学范畴。孙中山先生曾对政治下一定义:“政治乃管理众人之事”。这一众人之事便是公共事务。关于公共事务的哲学即为公共哲学抑或政治哲学。从这一意义上讲,儒学哲学中无疑具有其独特的公共哲学理念。众所周知,西方公共哲学是在私人领域与公共领域的二元思维中得以建构的。其将国家、社会与个人预设成互为冲突的主体,并在这一基础上形成诸多现代性的特点。美国著名政治学家李普曼曾阐述公共哲学所蕴含的如下五条要义:1、公共哲学基本上等同于西方的自然法主义。其主旨乃是肯定全人类之上存在一种更高的、无形的普遍法则,此法则落实于各种具体的宣言、制度、实践,昭示人类所应遵循的道德判准;2、公共哲学的主要作用在于提供是非对错的判准,用于对抗专制主义及暴民政治;3、公共哲学确立公共利益优先于私人利益的原则,鼓励人们以实现公共福祉为志;4、公共哲学并非玄思冥想的观念,而具有改变人类现状的实践潜能;5、社会现状的改变,有赖于少数真正了解公共哲学精义,并能贯彻始终的精英,出面领导大众。^[25]对比上述西方公共哲学所涵摄的要义,儒家公共哲学特质与之亦大体不差。例如上述第1、2、4、5条所列的内容在儒家公共哲学中亦有明显的体现。

首先,西方公共哲学的第一要义便是在通过自古希腊以来的自然法抑或自然权利理论来构建其理论体系。它的特质在于寻找一种超越人类经验世界秩序的普遍道德法则。而儒家公共哲学到了宋明以后,其所构设的“天理”概念便可与之旨趣相类。其既是具有超越性的抽象建构的哲学理论,又是一套可通过“理一分殊”的原则来与人类社会政治经验世界发生紧密关联的公共哲学抑或政治哲学。这一“天理”的构设由此成为人类经验世界秩序的根本道德法则之所在。“存天理,灭人欲”之说即为其显例。

其次,西方公共哲学旨在道德正当性上为现世政治秩序提供一种伦理判准。在西方政治思想史上,其政治理论的建构与其对专制抑或专制主义的批判是互为表里的。西方所谓“公共哲学”的诞生,仍然沿袭了如上政治理论构建的传统进路。它在国家、社会与个人之间,通过界定公共领域与私人领域之间的分际来防范专制主义对于社会及个人权利的实质伤害。而在这一点上,近代以降,儒家历来颇受诟病。其原因即是所谓儒家在为专制主义背书。然而,揆诸儒家思想史,自孔子而后,儒学所代表的道统与皇权所代表的政统往往处于相互博弈状态。儒家所谓自尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔孟而下之道统的合法性来源于“天”,皇权的合法性亦源于“天”,但须为道统所表述。这是儒家所主张的“道尊于势”“从道不从君”等观念的由来。不得不承认的是,中国历史上的道统与政统始终有着不同程度的内在张力。而这一内在张力由于时势流转,在现实政治中常常呈现出“道为势所制”的现象,但这一现象却不足以证明儒家在为中国“专制主义”皇权提供理论支撑资源。而只能说儒家侧重于从道德角度给予皇权以制约。不过,在现实政治结构中,常无有效手段来控遏贵为九五之尊的皇权力量。由此而观,在某种意义上,秦汉而后,儒家与皇权是合作关系,谋求的是“共治”天下,而“得君行道”才成为儒家理想的主流政治运作祈向。尽管如此,儒家意欲消解皇权政治专制主义的思想旨趣应被视之为其公共精神的重要体现。而其学说如朱熹的“天理人欲”之辨,王阳明的“良知”说以及黄道周的“天人之学”皆可在公共哲学的视域中得到深刻理解。此外,值得注意的是,如上公共哲学的考量实际涉及到公私观念问题。“从思想史上看,迄今的公私观大体有一元论与二元论之两大类别。灭私奉公(公一元论)和灭公奉私(私一元论)是公私一元论的两种极端形态,尽管二者强调的重点不同,但在个人尊严丧失或者他者意识薄弱的公共性意识欠缺的问题上却是相通的。而公私二元论基本上反映的是现代自由主义的思想,它通过在公共领域追求自由主义而避免了公一元论的专制主义。”^[26]这一公私观是就“公”与“私”双方的合当利益而言的,并无多少道德意蕴。而在中国儒家观念中,公私则指涉政治秩序与道德的双重意涵。^①如宋明儒家所谓“存天理,灭人欲”便指涉的是“存公废私”之意。“天理”即为“大公”“至公”者,“人欲”即是“私欲”也。然而,儒家何以具有规避专制主义的意欲呢?因为作为皇权制度中之最高最贵者,皇帝同时具有代表政治秩序之“公”与个人欲望之“私”。当其私欲膨胀时,必定侵蚀皇权制度之“公”,亦即是侵犯政治“公共性”,专制主义便易于此而生。因之,儒家主张以“天理人欲”之辨来格君心之非,以使之行君道。

再次,西方公共哲学具有指向人类现实政治秩序再建构的实践导向。譬如,针对于西方现代自由主义思潮中过分崇尚个人及个人权利的原子化个人主义趋向所带来的潜在社会危险,西方学界便热切呼吁重建公共哲学。而儒家哲学关切现实的指向却更为明晰。一如前述,“内圣外王”为儒家一以贯之的特质。基此,格致诚正修齐治平的理论进路的终极目标无疑是指向现实政治秩序的。因之,在现实政治的实践性上,儒家公共哲学与西方公共哲学可谓殊途同归。此外,西方公共哲学倡导的是精英政治。而以道统承继者自期的宋明儒家自然亦是主张精英政治,以士大夫来引领天下政治。亦即是钱穆先生所谓之“士人政府”。这一政治运行模式自唐宋以降运用科举制度加以保障。

最后,儒家公共哲学特质与西方公共哲学最为不同的是,西方公共哲学基于“公共领域”与“私人领域”的二元论思维,着重强调的是公共利益与私人利益的两相调停问题。其主张公共利益优先于私人利益。而宋明儒家对于公私观念的论说即非二元论,亦非西方意义上的一元论,而是以道德的角度来言说“存公灭私”的合理性的道德“一元论”。基于这一独特的公私观念,儒家的公共政治哲学凸显出如下两个特质:

第一、主要从道德主义言说方式来论证公共哲学的恰当性。在儒家看来,所谓“公共”哲学与“公”哲学几乎没有差别。在这一点上,与西方、日本学界致力于区分“公”与“公共”概念之间的差异有所不同,因为儒家主张的“天下”政治是将国家、社会与个人全部都涵摄进去,进而形成一个整全而和谐的系统,对于上述三者之间的内在张力关系则无甚措意;如儒家所主张的“天下非一人之天下,乃天下人之天下”一语便透露出天下王权即为内蕴“公共性之“公”的代表,凡是丧失此“公共性”之王权握有者即为失德之民贼而已。此与孟子所谓“民贵君轻”思想若合符节。再者,众所周知,中国传统社会实行双轨制治理模式,以县为其分水岭,其上为国家朝廷;其下为乡村士绅社会。二者在空间场域上并无交错,冲突亦非明显,由此其内在张力远非西方的国家与社会之间可比。因之,中国儒家社会从观念到制度实践,“公”与“公共”实无太多分殊;

^① 关于儒家公私观念的详细论述,可参看拙文《儒家“仁”观念与现代公民社会型塑略论——基于中国传统“公”“私”观念发展演变的视角》,《天府新论》2013年第6期。

第二、一如前述,宋明儒家公共哲学的道德理想主义言说倾向致使其在内在心性上用力颇多,而在政治制度结构上创新稍显不足。由此,心性儒学资源大倡,而政治儒学资源日益潜藏,即使至晚明时代,亦仅仅是昙花一现,待到晚清民国以后,中国遭遇西方列强的侵逼之时,儒学政治思想资源几被废置不用,仅仅然以接续宋明儒家之心性儒学为之号召,在制度架构设计尚无传统之发明,一味迎合西方政治之模式,以致于作出儒家政治哲学之“公共性”与“公共精神”是不在场的判言。而殊不知儒家公共哲学中之“公共性”抑或“公共精神”却是以其独特面相存在的。

四、儒家王道公共性重构之当代价值

一如前述,就公共性本身的重要性来说,它是作为人类社会政治共同体得以构建的核心性质素而存在的。确乎无论中西,概莫能外。其所不同的是,彰显公共性的政治文化理念及文化结构会在具体时空的延展中而表现出各自的差异性。但却因应各自社会政治文明皆孜孜于对公共性目标的追寻,而彼此之间又无疑存在着对话甚或融通的可能性与开放性的理论空间。而在某种意义上看,经过中西文化的对话与融通之后,儒家王道公共性之重构的当代价值向度或可得以展开。具体言之,重构基于宋明理学的儒家王道公共性,可开掘其所具有的三个价值向度。

首先,儒家蕴含王道政治理想之经世精神的传承性。明代大儒王龙溪曾明言:“儒者之学,务为经世。”^[27]实际上,“‘经世’是孔孟以来儒学为自身设定的文化标识。”^[28]易言之,虽然践行经世精神的具体方案因时而迁,但就“经世”观念本身而言,却是儒家思想世界里一以贯之的核心性精神。正如周积明先生所说,“儒学经世思想并无固定模式,从孔孟到程朱,以至阳明心学、清代朴学,均围绕‘经世’思想建构自己的话语、理路、逻辑、体系,其间虽形态不一,各流派也互相攻讦,但经世宗旨一以贯之。”^[28]故此,理学作为宋明时代的儒学思想主潮,便不是堕坠于佛老之学的所谓空谈内圣,而是基于儒家一贯的经世旨趣,构建儒家因应时势的蕴含外王命意的具体理论向度。^①亦由此可见,王道公共性的理学重构即成为是时儒家展示其理论生命力的应然进路。因之,我们应该将对于社会政治秩序安顿的关怀,作为解读宋明理学家思想的重要理论向度。换言之,应在儒家“内圣外王”的逻辑连续体中,评估理学的王道公共性建构意旨的价值。而这一建构意旨就当代而言,亦有着重要意义。儒家的心性道德论说是其理论的起点,而致力于社会政治秩序的理想建构则是其理论的必然归宿。任何跳脱这一儒家整体逻辑进路的理论面相,都将因失却儒家的元旨而导致泛滥无归。譬如,以往学界所显现的纯粹心性哲学思辨的进路,与大陆新儒家们否认心性价值的所谓政治儒学的论说。职是之故,儒家在当代的生命意义,不仅存乎个体的心性修养的日常生活状态,而且必须诉诸建基于王道公共性之上的社会政治秩序的理想建构——王道政治。总之,彰显宋明理学的王道公共性意涵的当代学术价值在于:既能传承儒家的经世精神于不坠,又能弥缝近年来学人在心性儒学与政治儒学之间因价值偏好不同而造成的明显思想裂隙。

其次,儒家基于德性观念而来的责任伦理意识。揆诸中国近世思想发展史,儒家的理学观念传统并非一如现代启蒙论者所说的是一套封闭、压抑性的,甚或导致人性异化扭曲的思想形态。而实际上,它在很大程度上兼具开放性与共时性的特质。这是笔者在前文从现代概念“公共哲学”的视域来剖判中国理学传统中的王道公共性意涵的运思起点。不过,必须强调的是,任何一种政治文化的观念建构必须承继其作为一种主体性存在的历史基因。进而言之,特定社会政治共同体的公共性观念建构应基于其富于共时性与开放性的政治文化传统之上。有鉴于此,宋明理学中所蕴含的王道公共性观念对于中国建构现代公共观念是富于启示意义的。

如果说西方社会政治共同体的公共性建构诉诸其传统中的自然法观念与权利观念的话,那么中国传统社会政治共同体的公共性建构的思想资源则是凭藉于儒家所谓“继善成性”之道论中所呈现的“天人合一”观念。在这一整全性的天人观念里,“人道”抑或“王道”中之公共性建构具有来自于“天道”的深厚理论正当性。^②推“天道”以明“人事”,是宋明理学家们所秉持的基本思维路径。而基此重构之“人事”,即是本文所谓

^① 宋代以降,儒学因应佛教之挑战,重塑其自身理论生命力而出现了理学形态,并逐渐衍为是时学术之主流。关于这一学术背景的言说已成学界共识,本文不再赘述。

^② 与儒家所谓“天人合一”观念,有所不同的如“天人相应”“天下感应”等论述。它们主要从宗教性信仰、民间信仰层面来说天人关系,与宋明理学视野下的“天人合一”言说有别,故不赘论之。

之“王道公共性”。因之,从某种意义上,儒家的德性观念传统来自于这一独特的天人观念结构。而天人观念结构亦造就了儒家独特的公共参与意识与责任精神。这一经世传统与德性观念成为儒家理论内部之间协作共进的双重维度。北宋张载所谓“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的名言即为显证。其充溢着作为一个儒者不可逃避的公共参与意识与责任伦理观念。一如前述,儒家的公共性意识发端于基于“天人合一”思维的天人观念结构所赋予人的内在道德义务与责任意识。而实际上,这一王道公共性观念在西方现代自由主义思潮的影响下,个人主义与权利意识得以无限张大的今天,显得弥足珍贵。总体言之,在一个现代社会里,政治共同体的责任伦理意识与个体权利意识必须同时得到尊重与维护。因之,对于中国未来政治公共性观念建构来说,“德性”与“权利”二者应该处于双彰状态,才能建构一个相对完善的现代公共政治社会,而由此所致之国家治理体系与治理能力现代化目标的达成才是可期的。

复次,儒家注重人类作为一个整体性存在所具有的普遍性关怀。近年来,西方以原子式个人主义为基础的自由主义受到诟病,社群主义由此得以产生、崛起。其措意于社会政治共同体的价值秩序型塑之意绪,尤令人印象深刻。社群主义的理论旨趣从而在某种程度上,与儒家社会政治观念趋近,甚或合辙。它们代表了一种对于以自由主义为主流导向的现代性政治的反思进路。不过,值得进一步申述的是,社群主义与儒家虽然皆于政治社会共同体的公共性伦理颇为关切,但是,前者所构建的共同体伦理之范域仍然没有超出现代民族国家的框限。换言之,它所谓之共同体伦理的有效性大体限于在民族或国家之内,而后的运思起点,却是以“人”作为一个整体性类别的存在而加以考量的。譬如,宋明理学家于从宇宙本体论角度来体证“仁”作为人的内在根本品质的普遍性与可欲性。而这种普遍性的关怀与儒家传统“天下大同”的理念是若合符契的。因此,在这一意义上,儒家王道公共性思想有着能够在超越民族国家的偏狭的现代性理念之上,来重塑人类未来社会政治秩序的丰富理论资源。总之,通过践履儒家的“王道仁政”的普遍主义精神,从而使得政治公共性的层级能够突破民族国家的局囿,进一步扩展并惠及于人类整体世界,构建真正的人类命运共同体。

综上所述,儒家的王道公共性论说不仅带有中华文明自身的独特气质,而且与现代公共哲学观念在一定程度上互为契合、呼应,其因具有开放性的特质而彰显出巨大的共时性价值。在这一点上,宋明理学绝不因偏于“内圣”言说而在对于“外王”抑或是时社会政治秩序的现实关切上有丝毫放松。其思想对于社会政治秩序问题的深入思考与回应极富于特色,对于中国乃至整个世界的现代公共观念的建构有着重要的启示意义。

[参 考 文 献]

- [1] 余英时. 朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究:自序二[M]. 北京:三联书店,2011:11.
- [2] 金观涛,刘青峰. 中国思想史十讲[M]. 北京:法律出版社,2015:4.
- [3] [汉]许慎撰,[宋]徐铉等校. 说文解字[M]. 上海:上海古籍出版社,2007:7.
- [4] 干春松. 重回王道——儒家与世界秩序[M]. 上海:华东师范大学出版社,2012:37.
- [5] [宋]朱熹. 朱子全书·朱子语类(五):修订本[M]. 上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010:4020.
- [6] 钱穆. 朱子学提纲[M]. 北京:三联书店,2014:26.
- [7] [宋]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983:3.
- [8] 朱熹. 朱子语类:卷一[M]//朱子全书:14. 上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010:115.
- [9] 陈来. 朱子哲学研究[M]. 上海:华东师范大学出版社,2000:94.
- [10] [明]王守仁. 卷一语录一·传习录上[M]//王阳明全集:上. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [11] 钱穆. 钱穆先生全集·阳明学述要[M]. 北京:九州出版社,2011:82.
- [12] [明]王守仁. 卷二十六续编一·大学问[M]//王阳明全集:下. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [13] 杨肇中. 天人秩序视野下的晚明儒学重建——黄道周思想研究[M]. 北京:中国社会科学出版社,2013:119.
- [14] 黄道周. 易象正目次[M]//易象正. 清文渊阁四库全书本.
- [15] 黄道周. 洪范明义:原序[M]. 清文渊阁四库全书本.
- [16] 黄道周. 洪范明义:卷首[M]. 清文渊阁四库全书本.
- [17] 曹元弼. 礼经学:卷四[M]. 续修四库全书本:第94册. 上海:上海古籍出版社,2002:713.
- [18] 黄道周. 大坊章第一[M]//坊记集传:卷一. 清文渊阁四库全书本.
- [19] 黄道周. 天子章第二[M]//孝经集传:卷二. 清文渊阁四库全书本.
- [20] 黄道周. 开宗明义章第一[M]//孝经集传:卷一. 清文渊阁四库全书本.

- [21] 袁祖社. 公共哲学与当代中国的公共性社会实践[J]. 中国社会科学, 2007(3).
- [22] 任剑涛. “公共”的政治哲学: 理论导向与实践品格[J]. 哲学研究, 2010(7).
- [23] 许纪霖等. 政治正当性的古今中西对话[M]. 桂林: 漓江出版社, 2013: 8.
- [24] 钱穆. 现代中国学术论衡[M]. 北京: 九州出版社, 2011: 176.
- [25] 江宜桦. 儒家思想与东亚公共哲学——以“和而不同”之意旨分析为例[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2007(6).
- [26] [日]佐佐木毅, [韩]金泰昌主编. 国家·人·公共性[M]. 北京: 人民出版社, 2009: 29.
- [27] [明]王畿. 王龙溪先生全集: 卷十三《王瑶湖文集序》[M]. 影印古籍本: 891.
- [28] 周积明. “经世”: 概念、结构与形态[J]. 天津社会科学, 2018(3).

(责任编辑: 谢光前)

On the Meaning of Wang Dao Publicity and Its Contemporary Value in Neo-Confucianism of Song and Ming Dynasties ——And From the Perspective of Comparing Chinese and Western Philosophy

YANG Zhao-zhong

(Institute of Chinese Ideological and Cultural History, Fuzhou University, Fuzhou 350108, China)

Abstract: Publicity is an important characteristic of the existence of human social and political community, both in China and the west. However, the specific approaches used to highlight the publicity are different in accordance with the differences in their respective cultural norms. In western modern society, the discourse of publicity is mainly based on the philosophy of rights. However, the Song and Ming Confucianists' philosophical shaping of publicity appealed to the discussion of morality and ethical consciousness of responsibility on the basis of the cosmic ontology. Although the neo-confucianism of Song and Ming dynasty focuses on the metaphysical construction of “Li Qi” and “Xin Xing”, it conceals a unique public concern——reshaping the Confucian publicity nature. In this article, Zhu xi, Wang Yangming, Huang Daozhou, and other Song and Ming Confucianists were taken as examples. Among their many neo-confucian propositions, three different dimensions implied by the public nature of the Wang Dao can be found. First of all, the external “Tian Li” exists as a kind of the publicity of Wang Dao. Secondly, the internal “conscience” functions as the public direction of constructing the social and political order. Third, “return to Confucian classics” as a medium to integrate the internal and external, reconstructs the road of publicity. All the above public meanings are presented in the unique thinking of “the unity of Tian and Ren” in China. In addition, it is of great contemporary value to reconstruct the public nature of Wang Dao in the neo-confucianism of song and Ming dynasties. Firstly, inherit the Confucian spirit of dedication to the political ideals of the Wang Dao, and rethink the rationality of the logical approach of the Song and Ming Confucianism “from the inner sageliness to the outer kingliness”. Secondly, carry forward the ethical awareness of responsibility of Confucianism based on the concept of virtue. Third, transcend the insularity of the modern nations and reconstruct the universal care of Confucianism for human beings as a whole.

Key words: Song and Ming Neo-Confucianism; Zhu Xi; Wang Yangming; Huang Daozhou; Publicity of Wang Dao; Spirit of Administer Affair; Ethics of Responsibility; Universal Care