



牟宗三的国家论述及其理论意涵

廖晓炜

摘要:牟宗三哲学思考的核心关切可以归结为如下问题:儒家式的现代性何以可能?其具体意涵较为清晰地体现在他的国家论述中。牟宗三的国家论述与其对近代中国之前途和命运问题的关注,内在地关联在一起,主要指向的是近代意义上的民族国家。针对康有为等人无政府主义的立场,牟宗三从文化哲学的角度论证国家的存在有其必然性;就国家的政治意涵而言,牟宗三在反省政道观念的基础上认为民主政治是国家政制的最终形态;就国家的文化意涵来看,每一民族国家必然以其独特的民族文化作为立国的根本;国家的存在虽有其必然性,但在承认国家之实在性的基础上,人类理性更有对“协和万邦”之大同理想的追求。

关键词:牟宗三;国家论;文化民族主义

在牟宗三看来,辛亥革命之后,中国的首要目标是建造民主共和国^①,这是中国克服自身危机、走上坦途的关键。事实上,这也是牟宗三哲学思考的核心关切所在。换言之,阐明作为民族国家之现代中国的具体内涵并从价值上予以证成,是牟宗三哲学要处理的根本问题。牟宗三的思考虽以中国问题为出发点,然逻辑上,其以一般性的国家论述为前提。在牟宗三的论述中,民族国家具有政治的和文化的双重意涵,前者涉及国家与民主政治之间的内在联系或政统的问题,后者则涉及国家与民族文化之间的内在关联或道统的问题。是以牟宗三认为:“民族国家、历史文化及民主自由是组成国家的基本支柱,三位一体,不可分离。”^②在一般的意义上,牟宗三对国家的存在给出了形而上学的或超越的证明,同时亦论及超越民族国家之大同或天下的观念。基本上,牟宗三的国家论述是在一整套独特的文化哲学的背景下展开的。

一、国家的超越论证

20世纪的中国,不乏否定国家存在之真实性与合理性者,如章太炎曾为文斥国家之事业是最卑贱的,“国家之自性,是假有者,非实有者”,国家之存在,并无理所当然的理由^③;康有为有如“其火山大喷火也,其大地震也”之影响的《大同书》亦极力宣扬废除国家之乌托邦理想^④;而共产主义思潮对国家的批判更是人所共知。在牟宗三看来,上述说法之失在于未能正视国家的本质,国家的存在有其必然性,牟宗三对此给出了一个形而上学的或超越的证明,这一证明的确立则是奠基于牟宗三的文化哲学。

① 参见牟宗三:《政道与治道》,广西师范大学出版社2006年,第37页。

② 牟宗三:《时代与感受续编》,联经出版事业股份有限公司2003年,第223页。

③ 参见章太炎:《国家论》,载《章太炎全集》(四),上海人民出版社1985年,第457页。

④ 参见萧公权:《康有为思想研究》,新星出版社2005年,第310~320页。

人之不同于其他物类,在于人在自然生活之上,尚有构成一个意义世界的文化生活^①。文化源于人的创造,是人的精神活动在现实世界中的表现,当然这里所谓的精神活动以人的普遍的道德理性或实践理性为基础,换言之,文化或一切人文活动乃是道德理性的客观化^②。因此牟宗三认为,我们不能只视文化为外在的客观对象,而必须透过纷繁复杂的文化现象或文化成绩把握其背后的精神动力。就此而言,文化一定是普遍与特殊的统一:“文化的发展必须是理想或精神(普遍的)受限于现实而且实现于现实;离开在现实中而且实现于现实,不能有文化。”^③文化所体现的理性精神,正是其普遍性之所在,而现实的制约又使得文化必定有其特殊性。

文化的上述特点决定了文化有其历史性。由于现实的制约,人类不可能一时全部实现其理想,道德理性或理想必须在历史中逐步展现自身,在这一意义上,我们看待历史也需要以文化观为视角,方能把握历史发展的内在动力和线索。必须注意的是,牟宗三对历史文化的反省虽受到黑格尔的影响,但他并不认同黑格尔历史目的论的观念,因此这里所谓的文化的历史性是以文化的多元性为前提的。需要说明的是,牟宗三的上述文化观,劳思光曾以“黑格尔模型文化观”加以概括^④。所谓“黑格尔模型文化观”的真实意涵是指某种把思想、观念或价值当作“创生者”,以整个文化成果为“创生物”的思考方式。有论者指出,劳氏的这一论定其实更近于康德,换言之,牟宗三的文化观真正来说应该是康德式的而非黑格尔式的^⑤。也就是说,牟宗三并非如黑格尔一般在“世界历史”的意义上强调必然性和目的论,而是将植根于人类理性的文化理想视为不同民族应当追求的目标。

道德理性藉以实现自身的“现实”涵括个人、家庭、国家乃至国家之上的“天下”,顺此,牟宗三认为:“从文化的创造,真理的实现方面说,民族的气质,个人的气质,是它的特殊性,是它实现之限制而又是它实现之具体的凭藉,因此,家庭国家就是实现真理创造文化之个体,……我们根据这个理性的实践,既能成就文化的创造,亦能成就家庭国家天下等之肯定。以上的说法,是家庭国家等之形而上学的证明。”^⑥这也就是说,若无现实,仅有普遍的道德理性,根本无所谓文化。现实虽然对于道德理性之展现构成限制,但对文化或道德理性之实现而言,又有其必然性,此即牟宗三所谓的现实乃是文化得以实现的凭藉,无此凭藉,文化无法成其为文化,不过是一抽象、空洞的理想而已。正是在这一意义上,牟宗三认为国家作为人类创造文化的现实凭藉之一,定有其存在的必然性,此必然性乃是形而上学意义上的必然性。由于文化对人类而言是本质性的,那么人类存在本身也就决定了家庭、国家的存在有其必然性。这即是牟宗三对国家之存在所作的形而上学的证明。

此外,牟宗三还从道德实践的角度说明国家存在的必然性。所谓道德实践,简言之,即是本道德理性以使生活理性化。就人的生活而言,最切近的是家庭,此外,还有社会、国家乃至天下,人的道德实践要求在不同范围的生活中加以体现,“凡有实践生活处,皆应为道德理性所贯注”^⑦,否则即表示我们的生活仍有不合理之处。从这一点来讲,道德实践不能有界限,这也就说明了除家庭之外,国家的存在同样有其客观性。

牟宗三对国家存在的后一论证,我们可以借鉴劳思光的相关论述予以更清晰的说明。劳思光也是从文化的角度来衡定国家存在的价值。他对文化的理解与牟宗三大体一致,即人本其理性或道德心在关系界或现实中的创造活动^⑧。大体上,这些创造活动按范围可分为两个不同的境域:单一主体境域与众多主体并立境域,不同境域各有其实在性^⑨。前者涉及的是道德、宗教问题;后者涉及的是对超个人

①参见劳思光:《文化哲学讲演录》,香港中文大学出版社2002年,第xii页。

②参见牟宗三:《道德的理想主义》,联经出版事业股份有限公司2003年,第317、238页。

③牟宗三:《道德的理想主义》,第74页。

④参见劳思光:《文化哲学讲演录》,第125页。

⑤参见孙善豪:“黑格尔模型”探析,载刘国英等:《万户千门任卷舒——劳思光先生八十华诞祝寿论文集》,香港中文大学出版社2010年,第309~320页。

⑥牟宗三:《道德的理想主义》,第78页。

⑦牟宗三:《道德的理想主义》,第82页。

⑧参见劳思光:《国家论》,载《哲学与政治——思光少作集》(三),时报文化出版企业有限公司1986年,第95页。

⑨参见劳思光:《文化问题论集新编》,香港中文大学出版社2000年,第126~127页。

事务的安排,本质上,国家作为预认某种超个人权力之统一的秩序,其任务在于对超个人事务做合理的安排。正因为上述两个境域均有其实在性,众多主体并立境域无法化约至单一主体境域,是以国家的存在有其必然性,否则超个人事务得不到合理的安排,由之文化本身亦不能不产生严重的弊病。依劳思光之见,儒学视政治为道德的延伸^①,正是未能正视众多主体并立境域的一种体现。只有能统摄不同境域之文化,方可称为理想的文化,或“文化的普遍理念”^②。

总之,牟宗三、劳思光均是诉诸特定的文化哲学模型,以说明国家存在于人类活动中的必然性。当然他们所谓的国家,主要指涉的是近代意义上的以民主政治为核心的民族国家,因此,他们的文化论述更多指向的是人类活动的理想目标,就此而言,他们对国家存在的论证,乃是从价值上或应然的角度衡量国家的价值^③。

二、国家与民主政治

国家作为一个政治概念,从历史的角度来看大体有封建贵族政治、君主专制政治、立宪的民主政治等不同的政治形态。依牟宗三之见,相应于国家的本质,唯民主政治才是最为合理的政治形态,此即牟氏所屡屡提到的,民主政治乃是近代化的政治生活方面的常轨^④。

依照劳思光的分析,国家的任务在于对超个人事务做出安排,是以必须肯认体现全体个人意愿之统一秩序的存在,这种统一秩序的建立乃是对超个人权力的承认,这种权力其实就是所谓的国权或政权,而政权需通过制度来体现自身。政权和制度两面大体即是国家的实质所在^⑤。牟宗三对“政权”有更为具体的界定:“政权者,笼罩一民族集团而总主全集团内公共事务之纲维力。”^⑥牟氏的这一界定并非仅针对近代国家而言,亦指涉传统意义上的“国家”或帝国。简言之,政权即是统摄国家内部全体个人意愿而表现为统一秩序的超个人权力。依牟宗三之见,理想地言之,“政权为一民族集团所共有”,此即传统所谓“天下者乃天下人之天下”的观念,就近代国家的意义上来说,牟氏此说预设了民族集团内全体个人均为体现政治上之主体自由的独立“政治主体”。是以牟宗三说:“国家是因人民有政治上的独立个性而在一种制度下(政权的与治权的)重新组织起来的一个统一体。”^⑦政权既为民族集团所共有,那么,相对于个人而言,政权必然有独立性和超越性,此即牟宗三所谓“政权是对应全集团而起的一个综摄的‘形式的实有’、‘静态的实有’”,“既不可以取,亦不可以隶属于个人”^⑧。顺此,过去中国以“打天下”的方式夺取政权并被据为私有,当然是非理性的。进一步,相对于民族集团或国家而言,政权具有恒常性,亦即内在于一民族而言,政权继续不断,“民族存,政权存”,除非因亡国而丧失其政权。

由政权因而有政道一观念,相应于政权的独立性和实在性,所谓政道即是通过一具体有效的方式使得政权真正为一集团所共有,亦即所谓政权在民,而不为个人或部分人所占有,如此方能符合政权的本质。在牟宗三看来,真正能维持政权为民族集团内部全体个人共有之本质的途径或方式,即“政权与治权分开之民主政治”^⑨。这其实就是徐复观所谓的唯民主政治才是政治的常数、常道^⑩。就此而言,封建贵族政治或君主专制政治,均无真正意义上的政道可言。当然,现实中封建贵族政治与君主专制政治,都有其处理权力问题的具体方式,但都不符合政权之公有性与独立性的本质,因此,在封建贵族政治或君主专制政治下的“政道”均不合政权及政道的理念。

政权乃民族集团或国家处理内部公共事务的超个人权力,其落实依赖于“治权”。在民主政治之政

① 参见唐君毅:《人文精神之重建》(二),广西师范大学出版社2005年,第343~344页。

② 参见廖晓炜:《牟宗三、劳思光哲学比较研究》,花木兰文化出版社2012年,第197~200页。

③ 唐君毅亦有类似的论述,篇幅所限,无法展开讨论,参见唐君毅:《文化意识与道德理性》(一),广西师范大学出版社2005年,第162~179页。

④ 参见牟宗三:《道德的理想主义》,第199页。

⑤ 参见劳思光:《国家论》,载《哲学与政治——思光少作集》(三),第65~75页。

⑥ 牟宗三:《政道与治道》,第17页。

⑦ 牟宗三:《政道与治道》,第46~47页。

⑧ 牟宗三:《政道与治道》,第18页。

⑨ 参见牟宗三:《政道与治道》,第19页。

⑩ 参见徐复观:《学术与政治之间》(新版),台湾学生书局1980年,第31~45页。

治形态下,政权超越于任何个人而独立存在,为全体个人所共有,治权由具体的政府行使,政府首长依选举产生。在牟宗三看来,民主政治的根本在政道方面,即政权之民主。牟宗三透过对中国传统政治结构的分析,认为传统政治中的治道通常是非常民主的,而政道上的民主却从来都是缺失的。治道的民主需要以政道的民主为保障,以之为基础,治道的民主或者说治道的客观化与合理化才有可能,否则如在君主专制政治下,国君同时掌握政权与治权,所谓“选贤与能”或治道的民主无法真正落实。

就现实的角度而言,民主政治的确立依赖于民族集团或国家范围内每一个人之政治意识的觉醒,换言之,个体之政治主体性的确立乃是民主政治所以可能的基本保证。当然,也只有具有政治主体性的人才是近代国家意义下的公民。

由此可见,对牟宗三而言,以民主政治为基础的近代国家才是真正理想意义上的国家。是以牟宗三说:“国家是一民族的集团生命在民主政体之成立中被建立起。国家既不是一个破碎,它当然是一个和谐的统一体与政体。成就国家的普遍性与成就民主政体的普遍性是相同的。”^①以此为基础,我们才可以说中国过去有治道而无政道^②,因为真正意义上的政道就是指民主政体^③,国家的建立以民主政体的确立为基础。也因此我们才可以说中国过去并非真正意义上的国家:“中国以前有一大帝国之建筑,……但须知,这个大帝国,在以往,是并未以‘国家’的姿态而出现,……中国不是一个国家单位,而是一个文化单位。”^④也正是在这一意义上,牟宗三认为中国的近代化或现代化,最关键的就是政治的现代化,亦即民主政治的转出,中国实现民主建国,成为真正近代意义上的国家。这也是对治中国传统社会政治与道德界限不明,甚至是以道德吞并政治这一弊病的根本办法。牟宗三有关民主政治的讨论差不多涵盖了自由主义所主张的各项原则,如权利、法治、公民的政治参与(选举)等等^⑤,本文的目的不在讨论牟氏的民主思想,故不作具体论述。

由牟宗三的相关论述我们不难看出,政权即是国家最本质性的因素(对外而言即所谓主权),唯有民主政治才能对政权这一最高权力予以最合理的安顿,在这一意义上,民主政治乃是最合乎国家本性的政治形态。当然,这并非意味民主政治乃最完美的政治制度,更非意味国家仅止于其政治意涵。唐君毅即认为民主政治于节制人之权利欲这一点上,固然有其优越性,但是民主政治下权利意识的凸显,与人之自利动机相结合,仍不免导致人之精神的局促猥琐,甚至于法律未及之处,谋曲解法律,以求遂己之私等等,凡此均是民主制度之不足^⑥。此外,国家若仅限于政治一维,将无法免于泛政治主义以及个体生命的庸俗化甚至是虚无主义的泛滥,牟氏对此有清醒的认识^⑦。是以,牟宗三在论述国家之政治内涵的同时,亦强调其文化内涵,由此即可转至下节有关国家与民族文化的讨论。

三、国家与民族文化

在牟宗三看来,民主政体的建立虽是中国现代化的关键,但绝非全部,中国的现代化乃是在以儒学为主流的中国传统文化的基础上,对于人文世界的全面重建,民主政治只是其中之一端,为政治生活确定轨道,此外还应有科学与道德宗教,而这也就是牟宗三所谓的儒学的第三期开展,由之确立一真正儒家式的人文主义^⑧。道德宗教在国家中的使命,在于确立人民日常生活的轨道以及安身立命的根本,此在传统社会即所谓礼乐教化的系统,这一部分只能是对民族传统文化的继承和延续。牟宗三以“道统”

① 牟宗三:《道德的理想主义》,第192页。

② 牟宗三的这一看法最初受到张君勱的影响,张君勱于1934年的一次演讲中,透过中西政治思想的对比,明确指出中国并无现代政治意义上的国家观念,因此对于主权、政体等观念皆缺乏自觉的意识,其政治思想的重点基本上都落在具体的治术与行政方面,参见张君勱:《东西政治思想之比较》,载《民族复兴之学术基础》,再生社1935年,第179~192页。

③ 张汝伦因未能注意牟宗三论说的这一前提,因而对牟氏所谓中国有治道而无政道的看法提出严厉的批评,参见张汝伦:《王霸之间——贾谊政治哲学初探》,载《哲学研究》2009年第4期,第50~61页。

④ 牟宗三:《历史哲学》,联经出版事业股份有限公司2003年,第82页。

⑤ 参见David Elstein, “Mou Zongsan’s New Confucian democracy”, in *Contemporary Political Theory*, Vol. 12/No. 2 (May 2012), pp. 200.

⑥ 参见唐君毅:《文化意识与道德理性》(一),第226页。

⑦ 参见牟宗三:《政道与治道》,第53、134页;牟宗三:《道德的理想主义》,第330~333页。

⑧ 参见牟宗三:《道德的理想主义》,第239页。

说之,并且在他看来,中国的现代化,道统必须继续,这是中国文化生命之不断^①。事实上,道统之延续乃是民族认同和文化认同的根本,同时也是对治现代文化之弊病或者说科学主义之泛滥以及民主政治之不足的关键。由此,牟宗三与自由主义之间的差异可以说是极为鲜明的。以罗尔斯为代表的自由主义者,强调权利可以在不预设任何特殊的关于好生活的观念下,得到确认和正当性证明^②,牟宗三显然更加强调善的理念之于政治生活的重要意义,并且公民对于善或什么是好的生活的理解,一定与其文化传统有密切的关联。牟宗三即顺此批评近代英美之民主政治,由于文化上的弊病,仅能维持人的消极自由。就此来说,牟宗三显然更接近于社群主义。台湾学者曾国祥对牟宗三与社群主义之间的内在相通性及其现代意义有较为深入的探讨^③。需要注意的是,牟宗三也特别强调民主政治之于民族文化的积极意义,民主政治可以为文化的延续和发展提供自由的空间,因而牟宗三说,“惟民主政治方能保住人类及文化”,“圣人掌教化,而亦唯民主政治始能保障圣人而尊仰之”^④,此说很大程度上是针对20世纪各种政治上的浪漫主义和集权主义而言的。徐复观所谓民主政治乃是可以安顿完整人生的理想政治形态^⑤,唐君毅所谓民主政治能消极地保证社会人文世界之存在^⑥,可说与牟说正相呼应。

在牟宗三看来,现代国家之所以为现代国家,首先在政治上必须确立起民主政治的体制。民主政治作为一个虚的架子,为人民的实践活动提供自由的空间和外在的保障,它是中性的、没有颜色的,一民族建立起自己的国家,即是尽民族之本性和使命。现代国家作为民族国家,决定其特殊性的是民族文化,所以牟宗三说“保历史文化即是保民族国家”^⑦。按照前文对牟宗三文化观的介绍,民族文化是一个民族本着理性精神在历史过程中通过实践活动所创造出来的,民族文化的特殊性或民族性就是其特定的民族气质。不同的民族文化当然有各自的局限性,不过因为它们都是理性精神的表现,所以都有内在的价值。是以牟宗三特别强调并发挥孔子“兴灭国,继绝世”(《论语·尧曰》)的观念,认为消灭民族国家即是消灭历史文化,这是最大的罪恶。

正是在上述意义上,我们才能理解牟宗三何以认为中国的现代化一定只能是本内圣以“开出”新外王,换言之,对牟宗三而言,中国的现代化在哲学上即是要证成一儒家式的现代性。所谓内圣即是指中国传统文化中最核心的精神因素,所谓的新外王即是现代化的基本内容:科学、民主、国家、法律等等。如果中国的现代化只是外在地袭取现代的科学、民主,完全失掉自身的文化传统(事实上来讲,这当然是不可能的),那么我们又在何种意义上说这样的现代中国仍然是中国呢?牟宗三的这一论述在很多西化派看来是保守主义的,然而在一些原教旨主义的保守派看来却被认为太过西化^⑧。大概现在越来越多的人会认同牟宗三的看法,所谓的民主、科学是共法^⑨,一个民族发展科学、民主并非等于西化,否则任何未完成现代化的民族的现代化都不过是西化而已,这显然与事实不符。在牟宗三看来,西方文化之为西方文化的关键在于基督教而不在于科学与民主。这也就是为什么牟宗三在衡论中西文化时,严辨儒耶,对罗光等人以天主教哲学诠释儒学的做法提出严厉的批评^⑩。在牟宗三看来,就个人宗教信仰的角度而言,绝对应该肯定信仰自由,可是从民族文化的角度而言,决不能以耶释儒,这无异于是对中国文化的篡夺,使中国文化失去主体性^⑪。就此而言,牟宗三的立场可以说是文化民族主义的。所谓文化民族主义是指“任何一个民族国家,必须要有独特的文化性格,以表现其独特的民族性和民族精神,才能在民族竞争的列国之林里,有其独特的价值与地位,才能维持其文化尊严”^⑫。为凸显中国文化的基本特征,

① 参见牟宗三:《道德的理想主义》,第335页。

② 参见迈克尔·桑德尔:《公共哲学》,朱东华等译,人民出版社2013年,第233页。

③ 详见曾国祥:《牟宗三与黑格尔式自由主义:一个历史的重新评估》,载《哲学与文化》第40卷第9期(2013年9月),第61~86页。

④ 牟宗三:《道德的理想主义》,第67、68页。

⑤ 参见徐复观:《学术与政治之间》(新版),第100页。

⑥ 参见唐君毅:《人文精神之重建》(二),第321~323页。

⑦ 牟宗三:《道德的理想主义》,第60页。

⑧ 参见蒋庆:《政治儒学》,三联书店2003年,第86~93页。

⑨ 参见牟宗三:《生命的学问》,广西师范大学出版社2005年,第57页。

⑩ 参见牟宗三:《中国哲学十九讲》,联经出版事业有限公司2003,第434~435页。

⑪ 参见牟宗三:《时代与感受》,第353~354页。

⑫ 张灏:《幽暗意识与民主传统》,新星出版社2006年,第172页。

牟宗三着力阐发儒学的形上学意涵及其宗教性,强调作为形上实体的“仁”乃是中国文化发展的内在动力。儒学的宗教性正体现于仁作为超越的形上实体乃人的安身立命之本,并且内在于每一个体而为其性。同时,作为日常生活轨道的礼乐系统不过是仁的外在表达。

仁当然也是理性的,并且有其特殊的表现形式。牟宗三常以理性的运用表现、理性的内容表现来说之,而西方文化体现的则是理性的架构表现或理性的外延表现。在牟宗三看来,科学、民主政治乃至国家都是理性的架构表现。中国要现代化,不能只是外在地移植科学、民主这些文化成果,而必须有相应的理性精神作为支撑,否则科学、民主无法真正地建立起来。科学、民主等现代性的文化成果都是理性精神的表现,虽然与传统中国文化所体现的理性精神有别,亦即表现方式有差异,然而理性本身是普遍的,所以由理性的内容表现或运用表现转出、开出理性的外延表现或架构表现当然也是可能的。简言之,这是不同文化精神或价值意识之间的融合,这一融合是中国现代化的基础。

透过牟宗三的论述我们看到,现代国家的建构不能没有民族文化作为基础,民族文化之间的差异决定了文化的多元主义。从这个意义上讲,牟宗三在民族文化意义上所讲的道统观念就有很强的开放性和多元性,道统不可能是唯一的,不同的民族国家各自的道统是不同的,同时道统也不能是封闭的,否则以民族文化为基础以吸纳现代文化成果也将是不可能的。当然,牟宗三的相关论述有时也体现出一定的绝对主义倾向:“西方文化之特质,融于中国文化之极高明中,而显其美,则儒学第三期之发扬,岂徒创造自己而已哉?亦所以救西方之自毁也。故吾人之融摄,其作用与价值,必将为世界性,而为人类提示一新方向。”^①或许我们可以这样来理解上述说法,牟宗三对民族国家问题的思考,虽以中国问题的探究为出发点,试图寻求的则是具有绝对普遍性的人类常道。因此,牟宗三的文化民族主义也是批判的民族主义,他对民族文化传统的认同是以批判为前提的,目的在于发扬其中对人类而言具有普遍性的内容。

有论者认为,一个民族国家的自我认同至少包括理想政治、价值承诺和文化品格三方面,其关涉的是以下问题:我们要建设什么样的国家,要过什么样的生活,要如何来理解自己^②。透过对牟宗三国家论述的介绍,不难发现,牟宗三通过民族文化与现代文化的有机统合,至少在哲学上很好地说明了上述问题。换言之,牟宗三所设想的儒家式的现代性,是一种全面的人文秩序的建构。

四、天下:超越民族国家

牟宗三虽然反对康有为等人空想主义的大同说,但并不完全否定天下或大同的观念,因为就人类以理性为基础的实践活动而言,民族国家显然不是最后的。人类本诸理性的实践即是在肯定不同范围之组织的客观性的基础上寻求各范围内之实践活动的合理化。按照牟宗三对国家存在的超越论证,我们也可以说天下亦有其存在的客观性,因为天下也是人的实践活动所不可或缺的一个领域。因此协调国与国之间的关系,以达致“协和万邦”之境亦为人类理性所要求。不过,在牟宗三看来,天下的观念必须以肯定个人、家庭、国家的观念为前提,否则这种观念就是虚幻的,是无根的,换言之,它完全是抽象的而不具有实在性^③。牟宗三对康有为以及共产主义的批评即是基于这一点。

牟宗三认为天下作为人类最大的组织,相对较为松散,不像国家那样“强而密”。国家是人类理性之客观精神的表现,法律亦因客观精神的表现而客观化或理性化,因此国家相对于公民而言表现出一定的强制力,如此公共生活才有可能。天下代表的是各国家之间的谐和,不能是一个国家对其他国家的强制,一定意义上它只能是理性的绝对表现,而不能有强制力,并且一般人的实际生活之于天下而言是间接的,这不像个人的生活与国家之间的关系那样是直接而密切的。

人类本诸理性的实践活动不能以国家为限,否则有流于国家与国家间之侵略与争斗的弊病,是以天下观念之所以产生,完全是基于人类理性对合理化的要求。因而牟宗三说“精神亦必须发展至绝对精神

①牟宗三:《道德的理想主义》,第6页。

②参见张汝伦:《现代中国思想研究》,上海人民出版社2014年,第340页。

③参见 Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy*. London: Polity Press, 2012, pp. 87.

始满足”^①，这里的绝对精神是相对于国家作为客观精神之表现而言的，天下作为人类生活中无所不包的最大组织，体现的乃是“绝对精神”或绝对的理性。超越国家而进至大同的观念确然是人类理性的要求，但对国家的超越并不是否定国家，而是圆融国家间的冲突与矛盾而达致的和谐，此即劳思光所谓的：“国家并立关系中的各个国家的发展才是世界制度的基础，世界制度不能由国家的衰亡败灭而成立。”^②

牟宗三认为，国家通过民主政治而使自身理性化，如果没有超越于国家之上的大同组织或天下组织的建构，国家与国家间仍可因为利益的冲突而转变为非理性的关系。在牟宗三看来，这是一种矛盾，亦即对内而言国家是一个理性的存在，对外而言国家又变为非理性的，这种矛盾只有在超越于国家之上的“大同组织”中才能消解。正如上文所提到的，天下乃是现实人类所面对的最大的组织，一定意义上天下就是“无限的”，所以建立在国家与国家关系之理性化基础上的大同组织表现的乃是绝对的理性，这就是牟宗三所谓“神圣理念整全地实现于地球上为‘大同’，而其实现之过程即为‘世界历史’”^③。析论至此，我们不难看出，牟宗三的论述其实已经指向康德所谓“永久和平”的问题^④。正如前文所论及的，大同组织是相对松散的，在没有出现最后的“世界国家”之前，牟宗三认为即便世界史成立，大同实现，“而‘永久和平’亦似乎不可能，广义的战争(不定什么形态)随时可有”^⑤。

五、小 结

综上，本文从国家的论证、国家与民主政治、国家与民族文化以及国家与天下四个方面勾勒了牟宗三国家论述的具体内涵。牟宗三的论述具有典型的民族文化主义特征，透过传统与现代之间的双向批判，牟宗三给出了理想的现代中国的图像，我们可以方便地称之为儒家式的现代性，并诉诸特定的文化哲学证成这一儒家式的现代性。牟宗三对现代性的理解及其以儒家思想为根本对现代性所作的回应，均受到黑格尔的极大影响，对牟著《历史哲学》稍有涉猎者即可见出这一点，篇幅所限，本文无法详论^⑥。相较于学界目前逐渐兴起的原教旨主义的民族主义而言，牟宗三的论述保留了文化民族主义的批判维度，并且这里的批判同时指向传统和现代，也因此，牟宗三的论述无疑更具开放性与合理性。牟宗三的国家论有很浓的形上学与心性论的思想背景，这一点受到的批评很多^⑦。牟宗三的哲学是一有机的整体，道德的形而上学是其基础，对现代虚无主义具有批判和治疗的意义，而后形而上学时代，是否一切形上学形态均应被解消，这是极具争议和挑战性的论题。就牟宗三的政治哲学及国家论述来看，如果我们淡化他的形上学色彩，其中诸多论述其实仍极具启发性，如对国家与民主政治以及民族文化之内在关联的讨论，其实指向了现代自由民主体制下如何确立国家认同这一根本问题^⑧；对天下观念的讨论则涉及当今世界格局之下，如何超越民族国家的问题。牟宗三的哲学思考面对这些真实问题所提供的思路，当然是我们今天进一步思考的重要思想资源，如何在当代政治哲学及其论争的背景下重构并发展牟宗三的哲学思考，是很有前景的一项课题^⑨。

●作者地址：廖晓炜，华中科技大学哲学系；湖北 武汉 430074。Email: xwlliao@hust.edu.cn。

●基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(13JJD720014)

●责任编辑：涂文迁

①牟宗三：《道德的理想主义》，第84页。

②劳思光：《国家论》，载《哲学与政治——思光少作集》(三)，第108页。

③牟宗三：《历史哲学》，第467页。

④同为当代新儒家代表人物的唐君毅对永久和平问题有较为丰富的论述，相关讨论参见黄冠闵：《唐君毅的永久和平评论——视野与局限》，载《中国文哲研究集刊》第41期(2012年9月)，第79~107页。

⑤牟宗三：《历史哲学》，第469页。

⑥相关讨论可参见林镇国：《理性、空性与历史意识：新儒家与京都学派的哲学对话》，载刘笑敢、川田羊一：《儒释道之哲学对话》，香港商务印书馆2007年，第49~74页。

⑦参见汤忠钢：《德性与政治：牟宗三新儒家政治哲学研究》，中国言实出版社2007年，第190~191页。

⑧参见石元康：《从中国文化到现代性：典范转移？》，三联书店2000年，第265~287页；及江宜桦：《自由民主体制下的国家认同》，载《台湾社会研究季刊》第25期(1997年3月)，第83~121页。

⑨美国学者安靖如在这方面的尝试值得我们重视，参见Stephen C. Angle. *Contemporary Confucian Political Philosophy*. London: Polity Press, 2012。