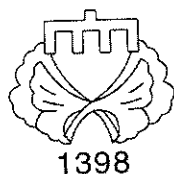


中文版

儒教文化研究

Journal of Confucian Culture

第三輯



成均館大學校 東亞學院
儒教文化研究所
Institute of Confucian Cultural Studies
The Academy of East Asia Studies
SungKyunKwan University
2003 韓國

中文版

儒教文化研究

第三辑

目 次

◆ 特辑：儒教，现在与未来

儒教在韩国现代政治中的意义	金飛煥	1
东亚儒学的复兴	牟钟鉴	17
儒学的省察与前瞻	蔡仁厚	29
东亚儒学的现在与未来	陈荣照	39
礼的本质及其现代意义	平石直昭	51
传统礼俗在法治社会中的作用	董金裕	59

◆ 一般论文

朝鲜阳明学的哲学特质	崔一凡	71
——以霞谷郑齐斗的工夫论为中心——		
任圣周与罗钦顺学说的对比考察	洪正根	85
——以理气论上的类似点与不同点为主——		
战国时代“心”主题化之序曲	辛正根	101
通过理气论范例考察儒教社会学	李英灿	115
对现行刑法中的儒教性规定的考察	秦熙权	133
礼与生活艺术	彭 锋	147
——礼在后现代伦理生活中的作用浅探——		

儒教在韩国现代政治中的意义

金 飛 煥*

一、序

本篇论文欲围绕儒教的特有形式与(民主)政治的关系,重点分析儒教之于现代韩国政治的意义。同时,以文化多元主义为背景去前瞻韩国民主主义巩固化进程中儒教所能发挥的作用。由此,有别于从儒教的形而上学(心、性、天论)演绎性的导引理想国家论的尝试,也区别于这样的检验方式即儒教的理想国家论何以评价韩国的现代政治。

首先,本文为了考察儒教之于韩国政治的地位,从三个层面划分儒教与韩国政治的联系。即从政治道德、政治文化、政治美德三个层面分析儒教在每个层面所拥有的意义。以往的研究工作忽视了分析水平的多样性,以模糊的政治文化视角分析了儒教文化的某种要素阻碍了自由民主主义的发展,或以儒教的形而上学和共同体主义的存在论为依据,去批判自由民主主义的局限性,探索儒教民主主义的可能性。所以,儒教的作用只能非常概括性地投影到韩国的政治生活,其政治意义也只能限于微弱的附论。进而,不乏为迎合政治,经济的具体变化而“定作”儒教的作用的逻辑误区。

* 韩国,成均馆大学

当然，以往的研究也反映了一种紧迫性认识，即学界试图阐明儒教作为传统文化与韩国政治的连贯性。且不论其成功与否，能把传统文化—儒教上升到社会科学论坛的核心议题，也应该高度评价其重大贡献。不过用这种表面意义比照当初的学问性目标时，却很难断言已达到了目的。因为当我们审视儒教资本主义论和儒教民主主义论，以及包容这些主题的亚洲式的价值论争时，很难明确儒教与韩国政治到底形成了何种内在关系。

笔者认为，其主要原因之一是缺乏分析的明了性和严密性。大部分有关韩国政治与儒教关系的论点，在未能阐明韩国政治的特性与儒教的特性形成了何种具体关系的情况下，把强大的韩国权威主义“国家”和权威主义式“稳定主义”相并列，从中赋予模糊的连贯性。抑或主张比自由主义优越的儒教共同体主义的存在论，并置具体的社会状况于不顾，一味主张儒教民主主义的优越性和可能性。有时视儒教为反民主的文化，给儒教民主主义定性为“形容矛盾”。

笔者不敢冒然断言，所提示之三种分析层面，在分析儒教与韩国政治的连贯性时能提供充分的明了性和严密性。

在论及儒教与韩国政治的连贯性时，笔者试图以不同的分析水平区分儒教的政治学意义，并予以阐明的研究方式，却不乏创意和便于具体阐明问题的长处。

其次，本论文通过连带对比儒教特征与民主政治的特征，阐明儒教在韩国政治中的地位怎样发生了变化。相信这种尝试也能给陷于交错状态的“儒教民主主义论争”，提供进一步拓展的空间。因为这种尝试强调了儒教的形式特征和民主主义的形式特征之间存在的具体化并存可能性和紧张性。以往的研究基础上未能分析儒教和民主主义之间的并存可能性，一味的表明了理想化的儒教共同体主义能给个人主义化的自由主义带来理想答案的期待。其结果，完全忽视了儒教民主主义形态的实现可能性和安定性之空间。

尤其是，笔者想通过与本文相关联的重要的形式性特征，强调道德、政治的统合论和现实性使用主义。这些儒教的形式特征，便成为理解儒教在现代韩国政治生活中地位变化的重要依据。不仅如此，也是理解儒教的现代意义，预测和提示未来作用的重要基础。道德与(民主)政治的关系在西

方政治哲学史上也是尖锐的关心议题，它分为两种对立的观点。

一种观点视政治为道德的实现手段，另一种观点认为道德和政治是截然不同的领域。柏拉图和马基雅维里是代表上述两种观点的政治思想家。笔者认为，这两种观点对阐明儒教和韩国(民主)政治的并存性和紧张性，具有很重要的分析性优势。笔者欲通过上述两种观点的比较，去辐射儒教与韩国(民主)政治的关系。

最后笔者认为，在映照儒教与政治秩序之关系时，必先考虑到价值多元主义或文化多元主义的社会背景。尤其在现代政治中不可忽视的重要课题之一是需要调整相互竞争或对立的各种集团的利害关系。

现代政治作为解决利害矛盾的调整机制，当务之急是去调整伴随产业化过程出现的利益矛盾和对立性问题。所以，在传统的主权国家框架内发生的阶级性利害关系的对立，是政治所应介入的最紧迫的调整对象。但在国民国家的界限愈显模糊的今天，多种文化的流入和形成便成为突出现象。文化多元主义背景下的现代政治，不仅调整阶级性利害关系，在调整价值(或文化)冲突时也起到越来越重要的作用。

文化多元主义已成为思考当代政治理论时不可或缺的背景要素，也是展望儒教和韩国(民主)政治关心的前提条件。

二、政治道德(political morality)和儒教

所谓政治道德，或者是以政治制度和过程为前提，或者是谋求某种体现的穷极性原理。当我们去判断某种行为是否具有政治性时，不管它是政府的政策或者是议会的立法行为，是司法部门的判决行为，还是个人的政治行为，都应该以两种尺度去衡量它，即它是否按符合政治道德的方式执行？它是否是为了实现政治道德而执行？所以政治道德是以所有政治行为者的判断和行为作为前提的共同原理，是总体上限制政治人生的极抽象的规范。

按照惯例,政治道德的概念是许多误解和论战的对象。因为这个概念是政治和道德两种概念的合成语,根据对两种概念的不同连接方式,会得出截然不同的答案。强调道德之普遍性和一般性的道德主义者认为,政治道德的概念即是政治所应追随的普遍道德原理。

在他们看来,道德原理有别于政治固有的道德,而是代表普遍的一般的道德。他们主张道德之于政治的优先性和优越性,坚持政治必须追随普遍的一般的道德原理。他们倾向于反对以下原则:政治本身会引发有别于人生领域的固有问题,对其应采取固有的对应措施并需要能控制其领域的固有的正当的原理。他们坚持,因道德是普遍化,一般化的适用原理(或价值),固有道德不能只限于政治领域。意即政治判断和行为若脱离了普遍的道德原理,便失去了其正当性。一言以蔽之,政治道德不过是派遣于政治领域的普遍道德的外务大臣。

儒教在坚持道德之于政治的优先性问题时与以上观点一致。但儒教不区分普遍适用的道德原理和适用于特定政治领域的道德原理。从根本水准来看,儒教坚持统制私人行为的道德原理和统制公共行为的原理是合二为一的。即便因私成分浓厚的人生领域的个人行为 and 突出公共意味之领域之间充数着相当大的矛盾。其人生领域的个人行为,以今人基准去看也是比较浓厚的。如果尊崇儒教的观点,政治不仅以普遍的道德原理为本,在为了体现道德原理去行使资源和权力时才具有正当性。从上述对政治道德的理解,我们只能认为政治不过是从属于道德的附属品。而且,对政治是否具有正当性的评价,也按其实践道德原理的尺度去衡量。因否定了政治的独立性和政治固有的道德原理,政治被理解为从属与场外流入的道德价值或原理。

所以政治如果违背,侵害了道德原则去追求独自的目标,便因其丧失了政治的正当性而被取缔或让位于其他道德政治。

与道德先于政治的道德主义传统相比,另一种思维传统认为政治人生拥有独自的价值。如果单从承认政治被统制于道德的立场来看,此传统容易被误解为道德优先传统的分支。这种传统又认为,统制政治生活的政治原理,在起源和内容上有别于适用于人生其他领域的普遍道德。政治只在

政治性实践过程中显示统制政治生活的原理。

在这些根本性政治原理中派生的二次性政治道德规范，又有别于统制别的生活(如经济生活、宗教生活)的各种规范，以至于达到势不两立的境地。比如说家庭生活的道德和政治生活的道德是两种概念，家庭生活的道德会命令你庇护以间谍身份来韩的父亲，而国家生活的道义又命令你去告发父亲。政治领袖在为了维护和保存国家共同体的利益时，也会去执行违背一般道德感情的邪恶行为(如暗杀、恐怖)。

所以强调政治优先性的传统(以马基雅维利为代表，一方面承认政治生活中道德的必要性，一方面又主张这种道德是区别于一般普遍道德原理的政治固有的道德。)当然政治道德和一般道德的关系，偶尔也会出现统一、一致或断绝、不一致的状况。

上述两种观点的重要差异，在于政治归根结蒂是否应该按照道德的观点去理解和正当化。若是后者，政治最终还是要用非道德的价值(如阿连特的伟大性“greatness”)去评价。因为在后一种情况下政治道德是一种次要概念，它从属于更具根本价值的政治的伟大性。

从后一种观点来看，政治的目标是创造一种稳定的秩序，这种秩序即便在儒教意义的“小人”之间也能长久保持。大同世界作为儒教化的理想社会，已超出了政治的世界。

因为大同世界在解决对立的利害关系时，没必要动用政治这种人为手段。换一句话说，在完全道德化的社会政治已经失去了存在的必要性。但强调政治优先性的后者的观点来看，政治的最终目标反在于维持小康社会。

从支持政治优先性的观点来看，企图把外部的道德基准引入政治领域的尝试，不符合随着近代社会发展而变化的政治特性。众所周知，随着中世纪末宗教的影响力开始急剧衰退，西欧政治的世俗化进程也随之加快了步伐，政治的世界也从传统道德的桎梏中摆脱出来。中世纪末尖锐对立的教皇权和皇帝权，其管辖领域也开始局限于个人良心领域和世俗领域。结果，政治的领域逐渐远离宗教和道德的干涉而更加自由。

因宗教战争和无神论的抬头而兴起的理智，道德的怀疑主义的扩散，一方面淡化了基督教对政治的影响力，一方面形成了包容各种异端教义的

温床。政治介于各种宗派和教义之间而更趋于中立。曾几何时，政治已变成中立于多元化的文化、宗教、道德传统之间才能维持其正当性的地步。

现在，“国家的理性(reason of state)”这一现实主义普遍接受以某一特定领域为基础保存、强化并扩张主权的企图。而且，为了这一目的，政治对内要在各种价值观之间保持中立，通过富国强兵实行对外独立和扩大影响力。这成为政治固有的现实逻辑。因此，强调政治优于道德的观点以世俗和多元化的现代社会为背景获得了更大的说服力，主张政治道德具有或者应该具有有别于某种特定宗教和价值观的起源和内容的观点正是反映了这种状况的变化。当然，各个不同的宗教、哲学、道德传统分别以各自不同的方式接纳政治道德并使其正当化(比如罗尔兹的“重叠合意”)。但各种文化集团和利益集团共存的政治这一实用的人生领域若公然被基于某种特定宗教或哲学教义的政治道德所限制的话，将很难克服受到公正性和平等意识鼓舞的其它集团的不满和抵抗。

从这种观点来看，可以比较容易理解过去一段时间在现代韩国的政治舞台上儒教的地位急剧下降的原因。从某一方面来看，那是因为标榜道德优先的儒教观点和以政治为先的现代社会的特征不相符合。在儒教势力占据统治地位时，将政治儒教化是非常可能的。儒林势力成为最强大的社会势力，从而掌握政治权力时，可以在政治上添加儒教的道德性。但儒教沦落为一种下位文化，并与其它下位文化竞争、对立的今天，不可能和不应该以儒教道德限制政治。因为，儒教道德的实现成为政治明白无误的目的时，其它文化势力将其理解为根本无法接受的完美主义(perfectionist)要求，并进行激烈的抵抗。总之，儒教的政治道德化只有在儒教成为政治势力时才有可能，如果过去儒教成为非霸权主义的文化势力而存在，则儒教的政治道德化是不可能发生的。

从客观上看，在现代的韩国社会儒教沦落为与其它文化传统争夺霸权主义的一种下位文化。因此儒教的政治处境越来越不妙。这大概是因为，在非儒教文化传统的影响力正日益扩大的同时，儒教的道德优越论倾向具有难以向以价值多元主义为背景的非完美主义政治妥协的一面。因此笔者认为，儒教与其试图将民主政治的现实功能和经济体制的内在动力道德

化，不如通过参与这种过程的战略间接地扩大自己的影响力，这应该是明智的选择。不，这不是一个选择战略，而是唯一的生存和扩张战略。即，在现实中接受“民主主义对于儒教的优先性”。

笔者并不认为接受民主主义对于儒教道德的优先性就是儒教的失败。相反，若从接受民主主义的优先性方面重新解释儒教教义，则儒教的生存能力将会更加强大。考虑到儒教强大的现实适应能力，笔者并不认为这是不可能的课题。儒教为了在文化多元社会中和平共处的实用性大义，可以采取局限在政治这一实用的公共空间，保存“(儒教)道德原理对于政治的优越性”这种战略，而且笔者认为这也是应当采取的战略。若不可能做到这种实用性让步，那么应该研究出通过儒教的根本道德——仁的原理，使得限制在公共领域集团选择和行为的民主政治的原理正当化的逻辑。换言之，应该有力地证明可以从仁引导出作为多元主义下的公共规范的民主主义。

笔者并不认为儒教的终极道德原理——仁的原理是反民主的。因为笔者认为仁的原理并不与对个人“相同的关心和关照”、对个人自律性的相互承认和尊重、对权力压制的民主控制等自由民主主义道德原理相冲突。因此，笔者认为为了多元集团的和平共处这一实用性大义，儒教无须一定要标榜终极道德原理——仁，如果不能做到这一点，则应该使仁的原理支持民主主义的根本原理——政治的平等主义和人民对于公共选择的控制原理，或者应该积极地对仁的原理重新进行解释，使其至少能够和上述原理并存，从而将多元主义下的民主主义原理解释为至少是仁的原理的不完整的体现。

三、政治文化与儒教

在比较政治学领域，有关政治文化的两个重要的争论是，第一：支持特定政治形态的文化的构成要素是什么？第二：政治文化是否与其说是决定政治形态的原因，不如说是其结果？但在韩国政治的民主化过程中，对

于儒教作用的大部分研究都停留在第一个观点上。换言之，至今为止的研究大部分将政治文化视为决定政治形态的最重要的要素，将研究焦点放在了解释儒教的何种因素成为政治民主化的障碍。只能采取这种研究方法的原因比较清楚。韩国的民主主义并非发自内部，而是移植于外部，所以只能从内部的文化因素中寻找阻碍民主主义正常发展的原因。而西欧的民主主义是在内部发展并得以扩大，因此，与其是说在经历文化的完全变形之后发展了民主主义，不如说是几乎同时进行了文化的变形和政治的民主化过程。这样就留下了将政治民主化看作反而成为文化合理化和民主化的促进因素的余地。

但如果将后者的解释方式适用于至少进入民主主义巩固化阶段的韩国政治上，则可以提出如下有趣的问题。即，在实践从外部移植过来的民主主义并不断走错路的过程中，韩国的政治文化在一定程度上达到了合理化、民主化，那么，构成韩国政治文化重要组成部分的儒教文化是否也有必要转变为更加合理，更加民主？在民主主义时代，文化的生存可能性在于它如何适应占据支配性地位的时代精神——民主主义原理。因此，为了儒教本身的生存，从民主角度重新解释儒教的必要性也不得不成为了紧迫的时代课题，使得儒教至少能够与民主主义并存，进而成为坚定地支持民主主义的新体系。儒教常道抽象和普遍的性质和变道具体和特殊性质的对比成为重新解释儒教的理论基础，儒教现世主义的合理主义成为促进儒教适应民主主义的酵母。

目前在韩国政治中，儒教作为政治文化所具有的意义可从相反的两个方向解释。一种是说构成韩国政治文化重要组成部分的儒教的权威主义文化急剧衰退；另一种是说儒教在本质上并非为权威主义或民主，因此可以转变为民主主义，并促进了从民主上对儒教的重新解释。笔者认为这两种解释都具有相当强的说服力。不管怎样，在朝鲜时代期间，儒教成为了使权威主义统治和各种社会、政治的不平等正当化的统治意识形态或支配意识形态，其遗留下来的影响和作用至今尚未彻底清除。因此，为了巩固民主主义，应当更进一步削弱它的影响力。这种观点仍具有说服力。

但在另一方面，儒教在本质上并非为权威主义或民主，因此韩国经历

激烈的民主化阵痛，强烈提出从民主上对儒教重新进行解释的必要性，所以从民主上重新解释了儒教。这种观点也有充分的说服力。笔者认为这两种解释都有可能，但后者的解释更具吸引力。而且，目前扎根于韩国社会的、对民主主义的坚定的信念成为从民主上重新解释儒教的推动力。

四、政治美德与儒教

政治美德可以认为是一种看不见的政治原理。政治美德的一部分与政治文化重叠，但政治美德是直接作用于政治秩序的理想运作的原理，这一点上有别于政治文化。而且，政治美德具有根据政治共同体个别成员的性格和态度及判断来实践的个别性，这一点与具有非常宽泛和集团性性质的政治文化不同。但政治美德通过从家庭到学校、到工作单位的政治社会化过程体现在个人身上，在这一点上又可以将其视为广义的政治文化的一部分。

政治美德根据特定政治秩序的性质具有不同的内容，这是因为政治美德与政治秩序的性质具有不可分割的关系。比如，符合自由民主主义政治秩序的政治美德和符合伊斯兰权威主义体系的政治美德具有截然不同的内容。自由民主主义政治秩序仅仅通过形式上的制度化程序手段是不可能很好地维持下去的，只有根据个人的政治美德(这种个人的政治美德通过那种制度和程序得以实践)才能保持健康运行。在这一点上，自由民主主义政治秩序的性质和个人的政治美德不可分割。换言之，由自由民主的市民行使的政治美德是构成自由主义政治秩序，决定其性质，并使其理想的运作得以可能的因素。反之，只有通过维持自由主义政治秩序所需的政治社会化过程和政治参与，自由民主市民的德性才能完全地得以学习和体现。在这一点上，个人习得的政治美德可以说是特定政治秩序的产物。政治秩序的性质和个人的政治美德相互成为对方的存在依据，若没有对个人政治美德的考察，就无法有说服力地探讨政治秩序的理想运作。

笔者认为,对于伴随韩国民主政治发展的政治美德,儒教基本上有双重意义。不可否认,儒教在传统上强调了支持权威主义体制的人们的品德。人民对君主的忠诚、对社会位阶秩序的顺应态度是儒教传统上教导的重要美德。因此在民主化时代,残留的儒教美德反而有可能发挥消极作用。长期以来人民被强迫要求具备或学习那些美德。因此,即使进入民主化时代,其影响力也很难彻底消失。

但正如前面已经指出,民主主义时代的儒教可以按照适合民主主义的维持和理想运作的方式重新进行解释,而且也正在这样解释。儒教强调的节制、克己的美德及忠孝、宽容的精神可以视为民主政治的理想运作所必需的美德。在当今的民主化时代,过去下臣对于君主的谏言传统可以解释为支持人民参与政治过程的积极的原理。而且,忠恕的原理包含自我批评的精神和对他人价值尊重和关照的精神,因此可以解释为民主合议政治所必需的美德,进而对克服或补充基于最大限度地扩大自我利益的自由民主主义政治参与的局限性发挥重要作用。而且,仁的精神并不一定与公共正义的美德相对立。在私人生活领域中得到启发的仁的精神可以成为公共正义感的基础,并与自由民主主义市民的美德并存,这一点与一般人的看法不同。总之,在民主主义时代,儒教内在的德性完全可以重新解释为有助于巩固民主主义的德性。

有人或许会反驳说,儒教的美德根本上是共同体主义的,因此无法与自由民主主义个人主义的、解构主义的倾向相协调。但这是片面的看法。如果自由民主主义体制仅仅使个人利己主义利益的追求正当化,并鼓励符合这种行为的个人美德的话,这种体制很难维持400年以上之久。为了维持共同体的框架,自由民主主义体制抵消个人主义倾向,自有自己所需的共同善的观念和个人的品德。这种观念和美德大部分不表露在外,而是隐藏在内部发挥作用,很好地缓和了个人权力中心的自由民主主义政治秩序的解构性倾向。因此,认为共同体主义的德性与自由主义政治秩序的个人主义倾向不相符合的观点是对自由主义政治秩序维持方式的错误理解。自由主义者们强调个人的自由和权力,这在某些方面可以认为是为了从本质上只能是共同体主义的社会潜在的压抑性中获得个人自由和权力的余

地(Rosenblum)。从这种观点来看,上述列举的儒教的美德与其说是与自由民主主义相对立的美德,不如说是克服或补充自由民主主义体制内在的局限性和缺陷,从而有助于自由民主主义体制的健康与稳定的民主的德性。从这一观点来看,也可以从两个方面解释将私领域和公领域结合在一起看待的儒教的传统立场。因为,在世俗化和利己主义化的现代社会,将私的观点和公的观点结合在一起看待,可进一步加快公领域的市场化进程。另一方面,在私领域学习和传承的儒教美德—自我修养和节制的美德,孝和对他人的关照等等—扩大并实践到公领域,有助于公领域成为真正的论坛(forum)。在这两种可能性中,笔者更看重后者。因为笔者认为,大义和道德优先于私利的儒教精神和教育方式能够成为有助于民主公论舞台形成和维持的重要资源。

在现代韩国社会,儒教正在失去过去享受的传统的特权地位。在人们的日常生活,尤其是在政治生活中,儒教更加失去了其重要性。儒教抽象的形而上学和存在论再也不能构成人们的思维方式和心理结构。尽管如此,一部分悠久的儒教传统至今成为了人们的行为和习惯。热爱国家、孝敬父母、尊重他人、遵守秩序、保持礼仪、关心他人、这些精神和态度仍然在韩国人的日常生活中发挥着作用。人们尽管不以儒教教育的形式学习这些儒教德性,但这分明反映了儒教文化传统的影响。可以说,这些德性已经从其哲学的、形而上学的基础上分离出来,成为人们的“心理习惯”,因此可以大大促进价值多元主义下的民主主义的实践。

五、价值多元主义与儒教

价值多元主义表示具有两个以上分不清优劣的价值观和人生观的社会。在价值多元的社会,存在各种赋予人生意义的终极价值,人们也各自追求不同的价值。因此,在解决共同的问题时,如果没有经过多数人的合议,很难根据某种单一的价值观和人生观制订共存的原理或规则。比如,

在中世纪社会,因为存在拯救灵魂这一个终极价值,因此可以立足于这一价值制订共存的原理和规则。但在今天这样的多元主义社会,如果政府基于拯救灵魂这一价值来制订法律和公共政策,就会从追求其它宗教和价值观的人们那里受到顽强的抵抗。因此,为了探索儒教有助于韩国民主主义发展的方法,应该对儒教重新进行解释,使其可以与民主主义原理和文化多元主义并存。

但目前在韩国进行的探索儒教民主主义可能性的各种努力,缺乏对多元主义挑战的应对方案。对此可能有人会反问,探索相对于自由民主主义形态的儒教民主主义形态的努力本身不就是承认多元主义吗?但是笔者认为,仅靠这种应对方法是无法解决在韩国社会内部更加扩大其势力的多元主义问题。现在的韩国社会由各种文化构成,预计其多样化的程度也会加深。因此,如果韩国政府对国民强求儒教式的生活方式,则很有可能面临国民的抵抗。

当然,一些人也可以认为东方社会比西欧尚有同质性,从而试图回避多元主义问题。但很难否定韩国的传统文化也是由各种下位文化构成的。而且,现代社会相互依存的整合过程并不使韩国社会少受各种不同文化的影响。因此,多元主义的挑战再也不是为了方便而回避的问题。而且,即使认识到韩国社会分裂的状态,如果儒教民主主义论所指向的是批判和克服多元主义(而非接纳多元主义),这也不是对多元主义的恰当的应对方案。因为社会的分裂和分化成为了无法挽回的生存条件,关于文化和价值观或生存方式作为适当方案而能够接受的差异和多样性本身具有积极意义,这种认识已经变得比较普遍。所谓“后现代主义”状况不正是反映了对根据单一价值整合的划一性和压抑性的厌倦和幻灭吗?因此笔者认为,我们应该考虑的是在各种文化和生活方式并存的情况下,儒教对探索良好的民主秩序和生活的美景可作出什么样的贡献。儒教哲学再也不能停留在文献解释上,成为从社会进化所引起的现实挑战中超脱出来的贤者的读白。那种做法完全脱离了面对陷入混乱和无秩序之中的现实社会,为探索适当的对应方案而苦思冥想的孔子及其弟子们的实用主义精神。如果儒教这一理念体系被证明为不能适应现代社会的多元主义,那么至少应该继承儒教立足

于中庸思想，调和东方文化和西方文化的孔子的实用主义精神。但儒教提供的完全可以比这还要多。那么如何将儒教和自由民主主义整合到一起呢？

笔者想强调，在试图整合儒教和自由民主主义时，极端拥护儒教这一种价值并非儒教所提倡的美德。儒教认为不应要求儒教在各种价值观中占据过大的比重。在现代韩国社会，存在各种赋予人生终极意义和价值的价值观或人生观。其中有一些不健康的东西，但也有很多道德上健康的东西。比如，儒教在市民的忠诚方面正在与佛教、基督教、天主教等进行竞争，这些宗教都宣扬各自不同的世界观、宇宙观和人生观。但这些宗教没有一个单独获得了绝大多数市民们的支持。不仅如此，人本主义的自由主义文化在市民们的生活中也发挥着越来越大的影响。这些都因为支持各自不同的价值观，所以要求支持者们具备不同的美德。如果这些美德相互冲突，那么怎样解决这些冲突呢？儒教应该不强求儒教的教理而包容这些冲突。换言之，应该最大限度地努力适应多元主义。那么，儒教具体的努力方向应该是什么？

为了以多元主义为背景整合儒教与自由民主主义，儒教有必要排除形而上学的内容和宇宙论内容。儒教原本建立在“人的理想规范应该根据客观世界的存在原理”的前提之上。朱子批判佛教的核心是因为佛教基于主观内心而非“客观存在原理的天道或天理”（释氏本心），所以只能陷入自私的缺陷之中。因此，朱子认为应该先“格物致知”，并以此作为尽心的基础，这样才能克服自私的缺陷。当然，《中庸》一开头的“天命之谓性”表明，将人的心性和客观真理严格区分为两种不同领域是错误的，客观真理的终极性和修心（居敬或诚意正心）并非两个不同概念。但有一点是明确的，即不管存在于内心之中的形态还是存在于内心之外的客观形态，都以对普遍真理的终极作为前提。这个客观而普遍的真理是什么？这个问题将我们带入形而上学的迷途之中。对个人来说这个问题也并非私人问题。尽管如此，在各种价值观和人生观共存的社会，为了探索他们共存的规则，笔者认为这是个没有必要解答的问题。

笔者个人认为，追求儒教的真理是完全可能和应该的，而且国家应该

充分尊重追求这一真理的努力。但儒教对于客观真理的观点很有可能会导致与像基督教这样的另一个真理观念之间的冲突。因此，儒教无须过分强调自己的形而上学——对真理和自我的观念——以至于威胁到与其它各种价值观的共存。换言之，作为试图与自由民主主义整合的社会哲学，儒教只有不标榜形而上学才能达到这一目的。儒教可以根据民主主义的共存原理，以这一原理允许的方式保留自己的形而上学，并与其它形而上学展开竞争。儒教无须也不应该非要掌握政治霸权。相反，有必要确定一个战略，作为一种有力的下位文化维持并扩大自己的影响力。儒教有必要承认自由主义的权力和民主政治过程的正当性，重新解释自己的教义，扩大自己作为一种有力的文化的正统性和影响力，这种战略才是现实的。只要民主主义秩序包容儒教，儒教就不应该试图将自己的形而上学填充到民主主义原理之中。在这种条件下，儒教可以挖掘出与民主主义并立或有助于强化民主主义的原理或美德，以此来巩固民主主义。为了这种实用的目的，儒教应该探索与其它文化传统或宗教传统合作的方案。这种战略会大大缩小儒教的作用，这一点会令人不大满意，但只有这条路才是儒教在现代韩国社会与民主主义相结合，提供良好秩序和人生原理的唯一的途径。

六、结束语

在多文化的民主主义时代，儒教可以通过尊重社会的多样性，与其它文化进行交流，弥补其它文化的不足和自己的缺陷，以有助于民主主义的理想运作。大家普遍认为的作为道德秩序的儒教共同体——大同社会的理性——只要不与自由民主主义的根本规范相抵触，就可以不断获得支持者们的忠诚，并作为有价值的文化继续存在，推动社会的繁荣。与形而上学相脱离的儒教美德也可以成为整合到自由民主主义之中的核心美德。可以也一定要以现代方式解释儒教。传统可以合理地得到补充和发展。传统因为是传统，所以要得到成员们的忠诚，这种观点再也没有说服力。儒教

的道由常道和变道构成，这一事实对儒教的重新解释提供了充分的可能性。是通过积极的重新解释为社会作出贡献，复活为一种活的文化？还是一味地回顾过去的荣华，消失在历史长河之中？今天儒教已经站在了决定这两种命运的重要的岔路口上。在这样的岔路口上，将儒教复活为活在人生现场中的活生生的文化，这一责任落在了比任何人都热爱和深入探讨儒教的学者们的肩膀上。