

儒家责任伦理与有效治理*

田 旭 王云萍/文

提 要: 不断完善的问责制度虽然提升了现代治理的有效性,却始终无法解决避责难题。在儒家责任伦理看来,尽管有必要对失职失责行为进行惩戒,但公职人员“积极担责、乐意履责”的责任心才是一个政治共同体得以有效运转的第一要义,更是解决避责问题的关键所在。儒家责任伦理使我们注意到,有效治理需要兼容美德和规则。一个脱离责任心的治理体系,无论其制度设计多么严谨与精细,都未能穷尽有效治理的应有之意。

关键词: 责任伦理; 有效治理; 儒家; 角色; 美德

中图分类号: B22

文献标识码: A

韦伯对责任伦理和信念伦理的两分对现代政治和行政的发展产生了深远影响。现代治理体系展现出一种基于规则的责任观,它依托民选机构和官僚体系构建了“委托-代理”链条,通过构建制度框架来监督和规范公权力的使用,以确保政策和治理的有效性。但在治理实践中,官员为应对制度性问责压力,往往会采取表面应付、相互推诿和选择性执行等手段消极避责,导致权威流失、创新缺乏和被动回应等治理困境,极大损害了治理的有效性。^①持续深化治理体系和制度改革是解决避责问题,提升治理有效性的重要途径。然而,若官员缺乏心甘情愿去积极履职的责任信念,则他们仍然可能想方设法规避责任,有效治理就将始终面临“问责制度越完善,避责手段越隐蔽”的“猫追耗子”困境。^②这提示我们,一旦政治共同体关于责任的制度设计脱离了滋养责任心的道德话语体系,那么避责将无法避免,治理有效性也将大打折扣,这是韦伯责任伦理深层困境的具体表现(自由裁量同样面临这个问题)。与之相对,我国儒家传统对责任的讨论沉浸在政治-道德共同体的背景下,在强调积极承担治理责任的同时,并未忽视对失责的防备和惩戒。这些因素都指向儒家责任伦理中

* 本文系国家社会科学基金一般项目“有效治理的行政美德基础研究”(项目编号:15BZZ026)的阶段性成果。

① 倪星、王锐《权责分立与基层避责:一种理论解释》,《中国社会科学》2018年第5期。

② 尽管如此,现代治理体系发展所主要依仗的仍然是不断完善的制度和法律体系,美德在治理中的功用同样离不开合理的制度背景。本文试图强调的是责任伦理与规则伦理相互补充是有效治理的应有之意,而非意在否认制度伦理在构建现代治理体系中的基础性作用。感谢匿名评审的建议。

可能存在对解决避责问题有所启示的思想资源。基于此，本文尝试回到儒家经典文本一探究竟。

一、文献回顾

涉及治理和责任的讨论无疑都很难绕开韦伯，关于儒家责任伦理的现有文献也不例外。李明辉对责任伦理与儒家思想关系的讨论，延续了港台新儒家，特别是牟宗三将儒学带入当代哲学对话的努力。在李明辉看来，康德存心伦理可以涵盖韦伯责任伦理，而儒家思想可以包容这两者。^①李明辉对儒家责任与韦伯（或说西方）责任观念相容的判断在整体上是成立的，但他在讨论责任时，主要是根据韦伯的界定来搜寻儒家经典中与之相应的论述，而非将儒家责任伦理作为一个系统来进行整体把握，此方法虽有益于中西传统的对话，却消解了儒家作为一种古代伦理所蕴含的独特性，给人以按图索骥、削足适履之感。

那么，儒家责任和现代责任概念之间有何异同？涂可国从语义上考辩了儒家经典中“责”“任”“己责”和“己任”等概念，提出儒家责任与现代责任的范畴相通。儒家的责任概念与人伦关系和职业职位联系在一起，既指职责和使命等分内之事，也包含对后果的要求和对失误的处罚。相较而言，儒家更为强调职责和位责，而韦伯责任伦理侧重对不利后果的问责。儒家强烈的社会担当“不仅体现在他们自身具有强烈的社会角色意识上，也表现在对传统知识分子道德使命感的期待上……曾子所说的‘仁以为己任’张扬一种以仁为核心道德价值的深厚责任感、使命感。”^②吴先伍和朱俊林同样认为儒家强调责任担当的自愿性、利他性和主动性，他们质疑从角色规范来解读责任的路径，认为角色责任蕴含的等级差异和消极行事之意将人束缚在自身角色中，压抑了个人走出自身去关怀他人的自然情感。^③以上观点已触及到儒家责任不同于现代责任之处，即儒家所重视的责任应该是一种积极利他的品德，而非在职责范围内循规蹈矩。因为在规则下履责，可能导致的后果就是“免而无耻”，而只有培养一种自发自主的责任心，才能做到“有耻且格”。（《论语·为政》）据此，似乎可以认为儒家责任和现代责任之间的区别表现为前者与美德关系紧密，而后者主要靠规则触发。

安靖如（Stephen Angle）对这个判断提出了明确的挑战。在他看来，尽管先秦儒家表现出了美德伦理形态，但美德强调行为的自主性和支持美德行为背后的愉悦心理，而责任心则促使人去做在直觉上并不一定愿意去做的事，这两者之间存在明显差别。且责任心可能使人自满于履行职责后的心理状态，而不去追寻安于为公的品德，造成流于表面的“行仁义”，而非发自内心的“由仁义行”（《孟子·离娄下》），因而责任心很难被视作美德。^④

然而，儒家事实上并未忽视安靖如所担忧的这种肤浅责任心所可能造成的问题。儒家明确认为“天下归仁”的前提是“克己复礼”（《论语·颜渊》），且“人而不仁”，则“如礼何？如乐何？”（《论语·八佾》）这表明，儒家对不以仁为目的的表面功夫其实是相当警觉

① 李明辉 《存心伦理学、责任伦理学与儒家思想》，《浙江学刊》2002年第5期。

② 涂可国 《儒家责任伦理考辨》，《哲学研究》2017年第12期。

③ 吴先伍 《超越义务：儒家责任伦理辨析》，《道德与文明》2018年第3期；朱俊林 《儒家责任伦理及其现代反思》，《道德与文明》2014年第6期。

④ 安靖如 《责任心是美德吗？——美德伦理学视域下重思孔孟荀的主张》，马俊译，《文史哲》2019年第6期。

的。同时，儒家也关注人在践行责任时的道德心理。例如，孔子认为孝德问题的核心是“色难”，对父母的责任不仅是在物质上做到“养”，还应该从心理和情感上做到“敬”（《论语·为政》）。这么看来，儒家并非忽略，而是强调了责任心背后的心理和情感因素。

如果责任心在儒家看来是一种美德，那么这种美德对现代治理而言具备哪些启示？要对这些问题进行合理回应，就需要尊重儒家自身独特的价值和逻辑体系，将责任心和美德这些概念放置在儒家责任伦理的框架中进行解读。唯有保持儒家伦理的相对独立性，方可使之能够与现代道德观念进行对话，并提供其特有启示。^①

二、儒家责任伦理探源：责任亦或责任心？

对为政者治理责任的讨论散见于儒家经典文本^②，且儒家责任伦理的内涵并不局限于“责”与“任”的字义。要理解儒家责任伦理，还需从责任的源头——人伦关系——出发，依托儒家政治伦理的整体框架，去讨论为政者和其他主体在治国理政中所应肩负的各类责任以及支撑他们履责的道德心理。唯有如此，方可凸显责任在儒家道德—政治共同体中的核心意涵。

1. 责任认知与“礼”

礼为理解儒家的责任概念提供了原始素材。礼的一个重要功能就是区分社会关系中的不同角色，并为这些角色设定相应的行为规范。从儒家角色伦理（role ethics）的视角看，个人所需肩负的责任取决于其在各类社会关系中所扮演的角色。儒家对于关系、角色乃至责任的讨论是基于对人（或曰自我）的概念的理解。在对人的界定上，儒家与当代社群主义具有相似之处，认为个人天然具有社会性，并非罗尔斯式的无拘束的自我。“对自我的描述需要借助与其相关的其他自我方可实现。”^③ 罗思文（Henry Rosemont）在这个方向上走的更远，他认为“在儒家眼中，人并非先验而孤立的存在，而是其所有具体角色的集合，我即诸角色。”^④ 如安乐哲（Roger T. Ames）所言，儒家角色伦理在指导我们如何行为时，主要依赖的是我们具体的家庭和社会角色，而非抽象的原则、价值或美德。^⑤ 也就是说，一旦我们进入了这样或那样的角色，就要在礼的指导下，去认知并承担那些与自身角色相对应的责任。

在孔子看来，“天下有道，则礼乐征伐自天子出，政不在大夫，庶人不议”（《论语·季

① 从 A. 麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）对儒家两难困境的讨论来看，本文无疑选择了德性论的阐释路径，强调儒家的特殊性，这与美德伦理的“地方性立场”相一致。Cf. Alasdair MacIntyre, “Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians About the Virtues”, in *Culture and Modernity*, Eliot Deutsch ed., University of Hawaii Press, 1991, pp. 104—122.

② 本文所讨论的儒家集中在先秦儒家，特别是《论语》和《孟子》两部经典，尝试以孔孟思想为基础，从整体上构建一个关于儒家责任伦理的理论框架，而非对其儒家经典中的相关字、词做语义学的探索，尽管这种工作非常重要，但并非本文重点所在。

③ Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, p. 35.

④ Henry Rosemont, “Rights-Bearing Individuals and Role-Bearing Persons”, in *Rules, Rituals, and Responsibility: Essays Dedicated to Herbert Fingarette*, Mary I. Bockover ed., Open Court, 1991, p. 72.

⑤ Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, The Chinese University Press, 2011, p. 161.

氏》),这就意味着在一个理想的共同体中,天子、诸侯、大夫和民众都会依照各自角色来承担相应责任,对逾越自身名分的“非礼”行为,则应做到“勿视,勿听,勿言,勿动”。(《论语·颜渊》)孟子说“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子·滕文公上》),也是在讨论各种角色的行为规范。^①《礼记·礼运》中的“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十者,谓之人义”,同样是在框定角色与行动之间的合宜关系。“义”在这里有名副其实之意,规定了个人的责任需与其角色相匹配。再者,儒家的正名思想不仅将角色与责任关联起来,如“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》),还进一步解释了为什么履责是必要的这一问题,即“名不正,言不顺,事不成,礼乐不兴,刑罚不中,民无所措手足”。(《论语·子路》)在儒家看来,正名就是负责任,未能履责的后果就是失去其名分,并被追责,如“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”。(《孟子·梁惠王下》)

然而,以礼为中心的思考仅为讨论儒家责任伦理提供了一个基本方向,并未穷尽其内涵。一方面,儒家独特的道德自主性资源反对角色伦理对自我进行僵化的解读,这意味着儒家责任的广度有待扩展;另一方面,正名仍有受制于规范而勉强为之的意味,忽视了儒家所强调的积极责任的道德心理根基,说明儒家责任的深度仍有待挖掘。下文对这两个问题的回应不仅有助于勾画出儒家责任伦理的整体轮廓,更能凸显儒家责任之于现代责任的独特之处。

2. 责任内化与“权”

尽管儒家依赖礼对个人角色责任的规定性,但并未忽略个人在认知和接纳自身角色上的自主性。角色责任的阐释路径强调由礼达仁,礼的原则性虽强,但并非完全不可变通。先秦儒家对“权”和“择”的强调都表达了一种权衡轻重、审时度势和不盲从礼的自主性。孔子认为,尽管“麻冕,礼也”,但“今也纯,俭,吾从众”。(《论语·子罕》)“里仁为美。择不处仁,焉得知”(《论语·里仁》)择在这里,也带有自主选择之意。孟子认为对礼仪的遵守需要“权”,不应流于形式,而需根据具体的境况来调整守礼的方式。从“始作俑者,其无后乎”(《孟子·梁惠王上》)来看,无后在儒家看来是很重的批评,表达了孔子对不仁义的礼仪的不满。在孟子看来,执中有赖于权变,因而才接近仁。不知权变将“举一而废百”,有损仁义。(《孟子·尽心上》)此外,从“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权”(《论语·子罕》)中暗含的递进关系来看^②，“权”不仅仅是手段,更是一种对礼有深入感悟,甚至是“闻道”后方可具备的美德。

道德自主不仅教人权变,还能够使人超越自身角色限制来理解责任。儒家的礼并未穷尽所有社会关系,且唯有以仁为指导,方可认知责任的广度。孟子认为“乍见孺子将入于井”时,人所表现出的恻隐之心并非源自特定人际关系或目的,如“内交于孺子之父母,要誉于乡党朋友,恶其声”(《孟子·公孙丑上》),而是发自人人皆有的仁德本性。同理,“嫂

^① 孟子讨论角色规范的另一层含义在于强调一种主体间性,即五伦关系并不是单向度的义务,而是一种彼此之间的责任。任何一组关系的发展,都离不开主体之间的相互关怀,同感共情。这一点在儒家讨论孝悌时表现得尤为明显。

^② 赵纪彬在《〈论语〉“权”字义疏》中指出这段经文在传抄时可能出现了倒错,“道”与“权”之间是体用关系,“立”被插入其中在逻辑上存在错误,正确的递进关系应该是“共学”“立”“适道”和“权”。参见赵纪彬著、李慎仪编,《困知二录》,中华书局,1991,第266页。

溺不援’（《孟子·离娄上》）要突出的不仅是如何权衡角色冲突，更是凸显人异于禽的德性之端。

然而，追寻道德自主并不意味着对责任的讨论需要脱离角色伦理框架。在儒家看来，个人进入的共同体并不是一个道德真空，而是一个预设了一系列好生活和善观念的，带有至善论色彩的道德-政治共同体。这些关于好生活的规范是在共同体长期发展中久经考验后积淀下来的。人在这样一个共同体中成长，不但是践行不同的角色、承担相应的责任的过程，更是不断反思这些价值、将这些角色纳入自身、进而展现责任心的过程，是一种实践智慧。在这个过程中，角色的重要性在于为个人的道德发展提供了原始素材，而非判断其道德责任最终标尺。而道德自主的意义则体现在通过充分理解和思量自身角色的意义后，个人仍将选择并坚定地担负这些责任。^①“权”看似消解，实则巩固了角色和责任之间的联系，使这种联系表现得更为可靠且有说服力，是将责任内化于自身的动力。换句话说，一个有德之人所认可的自身责任，与共同体对其责任担当的期待，是一致的。

“克己复礼”传达的是一种内在责任认知和外在责任期待之间的融合，即将他律内化为“为仁由己”的自律，方能实现的“天下归仁。”（《论语·颜渊》）这样看来，儒家中可能并不存在安靖如所担忧的强迫自己去遵守礼的状况。如果角色被自我接纳，而非外在加诸的话，守礼就是一种自然而然的事情，不需要强迫。相反，如果一个人感受到需要强迫自己去履行责任，则他很可能对自身角色缺乏充分的认知，或者根本就不接受自己的这个角色。在儒家看来，那些固守规则，以例行公事为导向的责任缺乏审慎反思，会天然导致一种不信任感；而只有根植于个人内心的、利他的、对共同善的关怀，才是真正的责任心。

3. 责任升华与“乐”

前文中已提及儒家关注责任行为的道德心理。孔子说，“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”（《论语·雍也》），“知之-好之-乐之”就是责任观念不断升华和责任心不断发展的融贯过程。上文讨论的“礼”和“权”在很大程度上仅是“知之-好之”的范畴，仍未深入触及“乐之”这一情感。在儒家看来，愉悦地去做一件事的前提不仅需要知道这么做的理由，更应该对做这件事有内在的喜好和认同。乐在儒家中有着音乐艺术与愉悦两层内涵，且后者更具实质意义。从“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）来看，乐的两层内涵具有一致性：音乐比诗和礼更具重要性的原因就在于能够陶冶情操，能使人升华至一种超然的道德境界，即实现“乐之”。儒家所认可的乐并非肤浅的感官享受，而是一种与善观念相关的、有深度的道德反应，如孟子赞扬大舜“乐取于人以为善”（《孟子·公孙丑上》），孔子欣赏颜回在“一箪食，一瓢饮，在陋巷”的境况下仍能“不改其乐”。（《论语·雍也》）

以“孝”为例可以说明为什么儒家强调责任赖以成立的道德心理。孔子认为我们对父母的责任并非仅需为他们提供“有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔”（《论语·为政》）等器物上的福祉，更应该从情感上关爱敬重他们，与他们相处时做到和颜悦色，而后一个面向却是最为重要，但也最难做到的，即“色难”。否则，流于形式的供养仅仅是“至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”（《论语·为政》），孟子也说，“食而弗爱，豕交之也；

^① Yunping Wang, “Autonomy and the Confucian Moral Person”, *Journal of Chinese Philosophy*, 2002, vol. 29, no. 2, pp. 251—268.

爱而不敬，兽畜之也”。（《孟子·尽心上》）此外，孔子批评宰我不仁的原因是宰我并没有理解守孝的真实意义。在孔子看来，“夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。”在这里，孔子的依据是“子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也”。（《论语·阳货》）可见，真正的孝德蕴含一种相互性，即我们与父母之间的关系应该是一种甘心乐意的相互亲爱和关怀，而不单是满足对方的物质需求，更不应视之为麻烦。

如果说孝道是一种具体的家庭责任，因而容易做到并产生愉悦之情，那么仁义的范围足以覆盖一般类型的责任，是否也与乐相关呢？^① 儒家的答案非常肯定，认为仁义这组最重要的美德的深层动力就来自于乐。从“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也……乐之实，乐斯二者，乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之、手之舞之”（《孟子·离娄上》）来看，乐的实质就是能够高兴地做到仁和义，以仁义为乐，“由仁义行”也就必然伴随着愉悦的心理状态。这一论断还可从“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也”（《孟子·告子上》）的说法中得到佐证。换句话说，肩负责任是一件使人身心愉悦的事，如果没有从履责中感受到乐，那么必然是认知或行为的某一环节出了问题。而且，由情感触发的责任不仅可能是可靠的，而且相较理性的审慎判断而言，更为敏捷、直接且真实。因为“乐”不仅是情感流露，更有着深厚的认知基础。^② 这么看来，责任心在儒家视野中是一种美德的判断就是基本成立的。

在回顾了“礼”“权”“乐”与责任的关系后可以看出，儒家责任伦理是建立在“理解责任、自觉担责、乐意履责”的责任心之上的。同时，这种责任心依赖于一个预设的伦理框架，该框架界定了人的基本行为规范，并赋予人区别于禽的道德特征。儒家的社群规范与个人道德自主之间并不存在紧张的互斥关系，而是认为人在慎思和权衡之后，仍然会选择进入儒家的这个伦理框架中，去过这样一种能够带来道德发展、身心愉悦和自我实现的好生活。换句话说，儒家关于责任的界定一方面诉诸于身份和角色来为个人责任提供借鉴和参考，另一方面又赋予个体反思自身责任的道德资源，使其在践行责任时感到快乐。

在一个共同体中，按照“劳心者治人、劳力者治于人”（《孟子·滕文公上》）的界分，为君为臣的治理责任因关涉社群整体福祉，要比为父为子的家庭责任更为重大，所以儒家对为政者提出了很高的美德要求，这也是儒家倡导治理应该尊贤使能的理据所在。

三、儒家为政之责与有效治理

在儒家视阈中，一个好的政治共同体是一种道德共同体，成员通过群体共享的伦理规范联系在一起，展现出一种君民亲爱、同感共情的主体间性。这个政治—道德共同体得以有效运转的基石是为政者“仁政爱民”的责任心，而不是以契约形式规定的权利和责任。

1. 对为政者责任心的倚重

儒家的国家治理观以孔子的“仁政”和孟子的“民本”等观念为基础，并从物质和道德两个层面对为政者（尤其是君主）的治理责任做了规定。有效治理意味着为政者的责任

^① 儒家主张以孝德为基础的仁爱，是可以推及政治领域的。例如，《论语·为政》提到，“子奚不为政？”子曰：“《书》云‘孝乎惟孝、友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”就是主张孝德的外推。

^② 不同于西方主流伦理学，儒家伦理并不是构建在对情感和理性进行二分的基础上的。在儒家看来，“情感是相当可靠的，我们不但要珍视它们，而且有责任去培植它们……儒家不但把情感看作是道德行为的动机，而且实际上认为情感论证了善（道德）的合理性。”参见王云萍《儒家伦理与情感》，《哲学研究》2007年第3期。

不仅能够满足民众的物质需求，还需为他们的道德完善提供条件。从物质福祉看，君主需要满足民众基本的物质需求。陈祖为（Joseph Chan）甚至指出这种满足应以“充裕”为条件。^① 为了实现这一目标，“施仁政于民，省刑罚，薄税敛”“制民之产”（《孟子·梁惠王上》）都是为政者所需采取的手段。从精神福祉看，儒家认为一方面政府有必要为民众的道德提升创造必要条件，如能做到“谨庠序之教，申之以孝悌之义”（《孟子·梁惠王上》），就能让天下归服；另一方面，为政者还应以身作则，起示范带头作用，助力民众的道德提升，“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）和“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”（《论语·为政》）都在表达这层含义。而“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）更是点出了君民彼此成就是个人发展的前提条件。若是能做到“与民偕乐，故能乐也”（《孟子·梁惠王上》），就具备贤王的美德了。

在明确治理目标后，为政者行事的道德动机就是治理是否有效的关键。孟子“禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也，是以如是其急也”（《孟子·离娄下》）的观点很直观地点出了为政者责任心的重要性。在孟子看来，洪水和饥荒是事关民生的大事，为政者“人溺己溺”的感同身受使其深刻理解民众的忧患，进而表露出“急”的真诚心理。因而，为政者承担治水和制产的动力主要来自这种内在的责任心，而非仅仅是职责所在。孔子对“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政》）的推崇不仅是一种治理国家的方法，同样也是对为政者的启示：实现良政善治需要依赖的是为政者发自内心德性的责任心，而非对外在律法的遵从。正因如此，儒家将君主和臣子与普通民众区分开来，对这些重要的政治角色设定了很高的道德标准。

2. 对失职失责的关切

儒家虽然认为有效治理主要依赖为政者的责任心，但也对失职失责问题的预防以及惩戒进行了重点关切。审视君臣这组最为重要且内涵最为丰富的治理关系，有助于管窥儒家如何构建问责体系。儒家认为，理想的君臣关系是“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》）和“君之视臣如手足，则臣视君如腹心”（《孟子·离娄下》），但是，臣子的“忠”需要审慎解读。其直观表现为子夏所说的“事君能致其身”（《论语·学而》），但究其深层意涵，臣对君的责任是“格君心之非”（《孟子·离娄上》），而非不顾仁义，一味讨好君主。若臣使君“不乡道、不志于仁，而求富、强战”（《孟子·告子下》），就是在助纣为虐。

具体而言，谏责是忠的主要表现形式。谏不仅是臣子美德的体现，更是对君主失德失职的预防和警示。孔子谈及“比干谏而死”（《论语·微子》），认为谏就是仁。谏在儒家有三层含义：第一，谏的直接对象是君主，但最终目的却是实现有效治理，臣负有最终责任的对象是民生。孔子赞赏管仲仁德的依据就在于其“一匡天下，民到于今受其赐。”（《论语·宪问》）第二，谏具有双重性。一方面，臣劝谏君王要做到尽责，“有官守者，不得其职则去；有言责者，不得其言则去”（《孟子·公孙丑下》）；另一方面，谏也具有灵活性，百里奚不谏是因为“知虞公之不可谏”，因而选择离开是明智之举。（《孟子·万章上》）孟子讨论伯夷、伊尹和孔子在不同境况下的为政之道时，最赞赏孔子“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”的权变。（《孟子·公孙丑上》）第三，当谏无法改变君主作为时，

^① Joseph Chan, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton University Press, 2014, pp. 171—173.

君臣关系就失去实质意义。对臣子而言，“谏则不行，言则不听”的君主是“寇讎”，因而不需要对这样的君主负责。（《孟子·离娄下》）

当劝谏无果时，儒家认为问责和惩戒也是合理且必要的。孟子提到贵戚之卿和异姓之卿的差别，前者的谏责是“君有大过则谏，反覆之而不听，则易位”，而后者的责任是“君有过则谏，反覆之而不听，则去。”（《孟子·万章下》）孟子在这里已经触及到对失德失职君主的惩戒问题，认为暴君是可以被废除的，只不过这是贵族或“天吏”的责任，而非普通大臣的职责。^① 在如何惩罚暴君的问题上，尽管孟子并未否认通过战争推翻恶政的必要性，但他对暴力问责的方式持保守态度。在孟子看来，“春秋无义战”的根源在于国家之间“彼善于此”，并不存在一个真正行仁政的国家（《孟子·尽心下》），发生在这些国家之间的战争，不过是“以燕伐燕”，并不具有正当性。（《孟子·公孙丑下》）

相较于臣子，民众在问责中所扮演的角色十分有限。虽然孟子认为“伐”的合理性取决于战争是否使民“悦”，受难之民是否“箪食壶浆以迎王师”（《孟子·梁惠王下》），但民众的态度在这里仅仅起指示性的作用。^② 具体而言，儒家并未明确承认人民起义的合理性^③，而偏向于认可民众通过非暴力抵抗的方式来对失职行为进行问责。如若“凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也”，对于这种明显的失责行为，民众“视其长上之死而不救”就是对苛政的合理回应。（《孟子·梁惠王下》）

此外，儒家还注重通过道德施压来督促君王。“暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削。名之曰‘幽厉’，虽孝子慈孙，百世不能改也。”（《孟子·离娄上》）就意在用谥号制度（恶名）来制造道德压力，劝导君王要行仁政，为人民的福祉负责。这种由道德压力所产生的羞耻感，往往比禁止性或惩罚性的法律制度，更能够使为政者自律。^④

3. 儒家责任视野中的有效治理

如上所述，培养为政者“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的道德自觉和担当意识是儒家责任伦理的首要关切。但孔子直到七十岁才能做到“从心所欲不逾矩”（《论语·为政》），这表明理儒家想与社会现实之间存在张力。因此，儒家不仅重视为政者的道德修为，还试图通过进谏、起义乃至暴力战争等手段来对他们进行问责。儒家对理想和现实的调和与 J. 曼斯布里奇（Jane Mansbridge）提出的责任“权变理论”（contingency theory）

^① 关于孟子区分贵戚之卿和异姓之卿的一种解释是，由于贵戚有封地，因而在治理的经验和能力上要好于一般的臣子，同时也因为他们拥有继承权，可能取暴君而代之，所以他们的责任更重。Cf. Justin Tiwald, “A Right of Rebellion in the Mengzi?”, *Dao*, 2008, vol. 7, no. 3, pp. 269—282. L. 格兰威利（Luke Glanville）认为若一国行恶政，则邻国君主可以天命为名，向暴君发起战争。Cf. Luke Glanville, “Retaining the Mandate of Heaven: Sovereign Accountability in Ancient China”, *Millennium*, 2010, vol. 39, no. 2, pp. 323—343.

^② 尽管如此，但儒家并非放弃了民众追求自身道德发展的理想。孔孟对乡原的批评正是表明，若普通人不仅没有贡献积极的社会价值，反而消耗了社会资源，则谓之“德之贼”。

^③ Cf. Justin Tiwald, “A Right of Rebellion in the Mengzi?”, *Dao*, 2008, vol. 7, no. 3, pp. 269—282.

^④ S. R. 乔丹（Sara R. Jordan）认为，促使为政者对自己行为负责的动力可能来自一种让他人失望或蒙羞的耻感，而非对惩罚违规行为的担忧。Cf. Sara R. Jordan, “Accountability in Two Non-Western Contexts”, in *Accountable Governance: Problems and Promises*, Melvin J. Dubnick and H. George Frederickson ed., M. E. Sharpe, 2010, pp. 241—254.

旨趣相似。^① 曼斯布里奇指出,在一个责任系统中,对责任心的褒奖和对失责的惩罚往往此消彼长,这种权变在很大程度上与社会文化和人格品德关系密切。^② 这么看来,兼顾美德和规则不仅是儒家责任伦理对有效治理的启示,也是儒家伦理在现代社会复兴的重要路径:一方面,对美德的强调不应仅以个人为对象,也应该注重规则的美德,即良政善法在提升公民德性方面的重要性^③;另一方面,良好的规则和制度可能并不是放之四海而皆准的,而是与共同体对好生活的规划相关,这就启发我们在构建责任体系时不应忽视本土伦理资源。

现代治理中避责现象以及随之而来的政治信任流失的根源,在于政治制度的设计仅将责任与强制和惩罚联系起来,脱离了对善和好生活的追求,导致公职人员在道德心理上疏离、甚至排斥自觉担当的责任感,进而不可避免地导致避责和懒政等现象。M. 菲尔普 (Mark Philp) 进一步指出,民主问责机制存在的前提是民众对政府天然的警惕和不信任感,问责实践只可能不断加深这种成见而无法提供信任增量,最后导致信任消失殆尽。^④ 公职人员和公民彼此疏离,仅在法定的权利和义务的框架下各行其是,很难形成一种相互尊重、关怀和亲爱的紧密关系。这既是现代社会的特征,也是缺憾。换句话说,一个脱离责任心的治理体系,无论其制度设计多么严谨与精细,都未能穷尽有效治理的应有之意。

在儒家看来,这种“免而无耻”的社群生活过于表面。儒家责任伦理在此处所能提供的启示就是,社群所共享的一套关于善和好生活的观念是培育责任心的温床,这些观念在儒家表现为一种为政者富有责任心、官民相互信任、人人“有耻且格”、生活富足和满的理想。在这种共享的善观念的引导下,培育责任心与建章立制就会处于一种良性的循环当中;而一旦脱离这些善观念,责任心就会成为无源之水无本之木,制度建设中的缺陷将进一步暴露,治理有效性也会大打折扣。在我国基层行政实践中,常常涌现出官民一体甚至爱民如子的感人事迹,因为基层或一线的行政人员与公众距离最近,最能够体会公众的需求,最容易认可所在社群的好生活观念,最有机会作为共同体的一员而委身其中并为此作出贡献,这在很大程度上激发了他们的责任心,也促进了基于感情而不是基于权利义务的彼此信任,因此可以导出好的治理。

诚然,当代西方学界亦强调行政人员作为“公民”和公民代表的角色,意在从理念上突出其与公民一体的感受,避免其行政角色之机械性和中立性,凸显其公共性和政治性,从而强化行政人员的责任。无奈这样美好的理念并不容易在西方行政实务界成为现实,因为该理念所建基其上的乃是悠长的个人主义文化传统,而非社群主义的文化实际,美国一些学者

^① 类似地, M. 波文斯 (Mark Bovens) 论证了责任二重性: 治理责任既被视作一种机制, 又是一种美德。虽然波文斯的界分是在民主政治的语境下做出的, 特指民主问责即可被视作一种制度安排, 又可用来形容公职人员的品德。在他看来, 欧美政治制度在如何界定问责上就呈现出这种差别。即便如此, 这还是给我们思考儒家责任伦理和现代责任伦理关系提供了一个视角。 Cf. Mark Bovens, “Two Concepts of Accountability: Accountability as a Virtue and as a Mechanism”, *West European Politics*, 2010, vol. 33, no. 5, pp. 946—967.

^② Jane Mansbridge, “A Contingency Theory of Accountability”, in *The Oxford Handbook of Public Accountability*, Mark Bovens, Robert E. Goodin and Thomas Schillemans eds., Oxford University Press, 2014, p. 62.

^③ 在绝大多数情况下, 有美德的人与遵守规则的人很可能会做出相同选择。只不过具有美德的人在没有任何制度指导的情况下, 依然会自然而然地做出正确选择, 并且从中感受到乐趣。参见黄勇《当代美德伦理——古代儒家的贡献》, 东方出版中心, 2019, 第7页。

^④ Mark Philp, “Delimiting Democratic Accountability”, *Political Studies*, 2009, vol. 57, no. 1, pp. 28—53.

试图诉诸美国立国或更早时期尚存的例如清教社群主义传统，事实证明，这也只能是一厢情愿的追想罢了。反观儒家责任伦理，在这一点上可能反而有天然的优势。因为，儒家责任观念是基于共同善的，避免了缘木求鱼，而我国治理实践，尤其是基层治理实践也在不断证明，儒家责任伦理所建基其上的社群主义理想在现实中依然是富有资源的，有待公共行政的理论和实践不断去挖掘和培育。如此说来，儒家责任伦理就更有可能避免单从外在的规则和法律维度发力而难以解决避责问题。一句话，唯有发自内心的责任感，才能使冷冰冰的制度展现出温度和生命力，才有望进一步提升治理的有效性。

(作者单位: 田旭, 中国社会科学院大学国际关系学院, 中国社会科学院世界经济与政治研究所; 王云萍, 厦门大学公共事务学院 责任编辑: 毛 竹)

· 书讯 ·

《柏拉图知识论研究》

著者: 詹文杰

出版发行: 北京大学出版社

出版时间: 2020 年

本书立足中外柏拉图研究的前沿, 从古希腊语原著出发, 融合哲学和古典语文学方法, 对柏拉图知识论做了系统性研究, 不仅集中考察了《美诺》《斐多》《理想国》《泰阿泰德》等知识论主题较为突出的著作, 而且有针对性地讨论了某些早期对话录以及《智者》《斐莱布》等晚期对话录中涉及知识问题的文本, 既呈现了柏拉图思想之发展变化的方面, 也呈现了其统一性的方面。

作者指出, 柏拉图知识概念至少有三层含义: (1) 作为认知态度的确知(命题性知识), (2) 学问领域, (3) 最高层次的理智能力; 其中后者尤为重要。本书反驳了英美学界的主流看法, 论证了柏拉图的知识概念不同于当代知识论所谈论的作为“得到证成的真信念”的知识, 并且阐明了柏拉图所重视的理念知识与当代英美学界重视的经验知识概念有重大区别。柏拉图看似把经验知识也算作某种知识, 但是实际上始终把严格的知识概念保留给理念知识; 严格的知识要求把握到真正的实在, 也就是洞见到那些永恒不变的理念, 而这同时意味着获得关于“所是”(ousia) 的定义性说明, 而这种说明同时是关于事物之“原因”(aitia) 或“为什么”的说明; 这样的知识概念更接近于“理解”或“理性洞见”而不是“确知”。柏拉图心目中的严格知识是永不可错的理想认知成就, 带有稳固性和确定性, 而且它是难以达到和极其稀有的, 实际上只可能为理想的哲学家所拥有, 而其他人最多可以获得真信念。在获得理念知识的方法问题上, 本书论证了作为“给出并接受说理的能力”的辩证法的关键意义, 同时有力地反驳了一度相当流行的“理智直观”派的解释。