

儒家现代政治当以荀子为基础

杨泽波

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

摘要: 如何在传统基础上开出民主, 是儒学研究的重要话题。近年来相关研究多有进展, 但重孟子轻荀子的倾向仍然比较明显。这种现象有待讨论。要开出民主, 哪怕是在儒家传统基础上借鉴民主经验, 都应该更加关注荀子。荀子是儒学史上第一个能够正视恶的力量的思想家, 性恶论最大的贡献是肯定了恶的历史作用。儒家现代政治不应再围绕孟子而展开, 而应改以荀子为基础。当然, 性恶论也有不足: 虽然讲性恶, 但没有建立法权意识; 虽然讲性恶, 但仍然保留圣人的理念。以性恶论为基础发展儒家现代政治, 不能满足荀子既有的说法, 必须对其加以重大的改造。

关键词: 儒家现代政治; 荀子; 性恶论; 三分法

中图分类号: B82-061

文献标志码: A

文章编号: 1002-3828(2026)01-0005-09

国际数字对象唯一标识符 DOI: 10.19321/j.cnki.gzxk.issn1002-3828.2026.01.01

一百多年来, 如何处理儒学传统政治与西方民主政治的关系, 是儒学研究始终不变的话题。近三四十年来, 人们又将政治儒学赋予了相对独立的意义, 不再将其束缚在心性儒学的羽翼下, 沦为心性儒学的附庸^①。近十多年来, 更有人反省西方民主的弊端, 努

力将儒家传统和西方民主融合起来, 探寻新的民主形式^②。尽管有此进步, 但重孟子轻荀子的余势依旧强盛, 以至于仍有不少人将儒家现代政治的希望寄托在明君贤相能否以及如何施行仁政之上。我在之前的著述中对此提出过质疑, 但观点不够明朗, 论述也欠系

收稿日期: 2025-03-25

作者简介: 杨泽波(1953—), 男, 河北石家庄人, 山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授, 复旦大学哲学学院教授、博士生导师, 研究方向为先秦儒学、现代新儒学。

①强调政治儒学的独立意义, 是蒋庆这些年来的重要努力方向。最早见于其单篇论文《从心性儒学走向政治儒学》, 刘述先等《当代新儒学论文集·外王篇》, 台北: 文津出版社, 1991年, 第153-178页; 后来收入其专著《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2003年, 第11-39页。这篇论文业已成为其政治儒学研究的代表作。

②首先在这方面做出努力的是贝淡宁, 他有三本专著讨论这个问题, 分别是[加]贝淡宁著, 李万全译《超越自由民主》, 上海: 上海三联书店, 2009年; [加]贝淡宁著, 吴万伟译《中国新儒家》, 上海: 三联书店, 2010年; [加]贝淡宁著, 孔新峰、张言亮译《东方遭遇西方》, 上海: 上海三联书店, 2011年。白彤东与贝淡宁的观点既相似, 但又有重要推进, 不仅对民主进行修正, 更提出了“儒家混合政体”的概念。参见白彤东《旧邦新命: 古今中西参照下的古典儒家政治哲学》, 北京: 北京大学出版社, 2009年; 白彤东《探寻理想政体: 儒家的差等秩序》, 北京: 北京大学出版社, 2024年。后者原为英文, 标题为 *Against Political Equality*。

统。今天重拾旧题,再撰此文,将之前的表述重新整理,正式亮明自己的观点:儒家现代政治不应再围绕孟子而展开,而应改以荀子为基础。

一、从坎陷必须“下降凝聚”说起

坎陷论是牟宗三建立的第一个有自己特色的理论系统,主要体现在“外王三书”(《道德的理想主义》《历史哲学》《政道与治道》)之中,旨在解决如何在儒家思想传统基础上开出科学和民主的问题。坎陷概念提出之后,学界普遍反映不好理解,质疑者很多。在全面分析牟宗三相关论述后,我发现,坎陷概念其实包含三个方面的内容:一是“让开一步”,二是“下降凝聚”,三是“摄智归仁”。“让开一步”意在强调暂时退让一下,不再发展自身,而是发展自身之外的东西。“下降凝聚”进一步指明发展的方向不是向上而是向下,是将力量向下引,发展下面的内容。“摄智归仁”则进一步强调坎陷不能离开道德的指导。我将这三个方面的内容概括为坎陷三要素^①。“从自信的角度看,这种理解虽不中亦不远,应该不会有大的方向上的失误。”^②

坎陷三要素相互关联,融合为一个整体,缺一不可,但在具体研究时不妨根据不同对象而有所侧重。我在这里特别关注的是“下降凝聚”。这个要素之所以重要,是因为它涉及结构划分的问题。下面这段话即与此有关:

“知性”与“政道”这两面的曲折即是向下方面的大开大合,我们须知:知性

方面的逻辑、数学、科学与客观实践方面的国家、政治、法律(近代化的)虽不是最高境界中的事,它是中间架构性的东西,然而在人间实践过程中实现价值上,实现道德理性上,这中间架构性的东西却是不可少的。而中国文化生命在以往的发展却正少了这中间一层。(最高一层为神智与神治,最低一层为感觉,为动物的无治。)^③

在牟宗三看来,知性和科学相关,政道和民主相关,都属于认知问题。从认知角度讲为知性,从政治角度讲为政道。无论是知性还是政道,都属于“中间架构性的东西”。之所以称为“中间架构性的东西”,是因为除此之外,还有道德理性层,还有感觉层。道德理性居于最高层;其下是知性和政道,也就是认知层;最下是感觉层。中国文化生命认知这一中间层发展得不好。在新的历史条件下,儒学要开出科学和民主,必须大力发展中间层。而要达成这个目的,一项重要工作就是让道德理性最高层让开身来,不再发展自己,而是发展自己下面的知性和政道,即所谓认知层。因为这种发展不是向上走,而是向下走,所以叫作“下降凝聚”。

合理解释牟宗三这一思想不是一件简单的事情,需要在研究方法上有重大改进。自我从事儒学研究以来,一直非常关注研究方法问题。我注意到,与西方哲学常常将人分为感性和理性两个部分不同,从孔子创立儒学开始,其思想内部实际上包含三个不同的

^①参见杨泽波《“坎陷”概念的三个基本要素》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2011年第5期,第39-43页。

^②杨泽波《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》(第一卷),上海:上海人民出版社,2014年,第45页。

^③牟宗三《牟宗三先生全集》(9),台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第220页。

部分。其一为欲性,它涉及人们对物欲的看法。其二为仁性,它涉及孔子仁的思想。而根据我的分析,仁其实是社会生活和智性思维在内心结晶而成的心理境况和境界,简称为“伦理心境”。其三为智性,它涉及学习和认知,是人通过学习和认知而成德成善的一种性向。基于孔子思想的这一特点,我提出了一种新的研究方法,这就是“三分法”。简言之,三分法即是打破西方感性和理性两分法的束缚,将成德成善的要素划分为欲性、仁性、智性三个部分的一种方法^①。

很长一段时间,我的三分法都局限在道德领域,直到系统研究牟宗三儒学思想我才将其扩大到其他方面。人除了道德之外,还有认知,还有审美。道德、认知、审美有紧密的内在关联,共同组成人的“生命层级构成”。生命层级构成与道德结构不同。道德结构是将成德成善的因素横向划分为欲性、仁性、智性三个部分,生命层级构成则是将人的生命从上往下纵向划分为道德、认知、体欲三个层面。不仅如此,如果将视野进一步扩大,生命层级构成三个层面的情况也适用于社会。社会总归是人的社会,同生命层级构成一样,任何一个社会自上至下也都包含道德、认知、体欲三个层面。世界上有各种不同的社会,这些不同的社会都有自身的特点,但都包含这三个层面,无一例外,只是侧重点和具体表现不同而已。与生命层级构成相适应,社会包含体欲、认知、道德三个层面的情况可以叫作“社会层级构成”。

特别奇妙的是,无论是生命层级构成,还是社会层级构成,其内部结构都是一致的。生命层级构成的三个层面从上往下是道德、

认知、体欲,社会层级构成的三个层面从上往下同样是道德、认知、体欲。我把这种范围不同、内在结构一致的情况称为“异层同构现象”。生命层级构成和社会层级构成的这种异层同构现象,说明一个重要道理:人类社会同自然界一样,也有结构关系,这种结构关系同样有序可循。在自然界研究中,人们早就发现了整体由部分组成,而整体结构与部分结构有一致性。反之亦然。人类社会同样如此。社会与个人属于整体和部分的关系,这种整体与部分的结构关系有相同的性质,不仅都包含道德、认知、体欲三个层面,而且这三个层面的上下顺序也是一致的。

如此一来,我的三分法的适用范围就得到了大大的扩展,由之前单纯道德研究扩大至生命层级构成和社会层级构成。这种扩大范围的三分法可称为“多重三分法”,而之前仅用于道德研究的三分法则为“单一三分法”。运用多重三分法可以有效说明坎陷为什么必须“下降凝聚”。如上所说,坎陷概念有三个要素,即“让开一步”“下降凝聚”“摄智归仁”,与本文关系最为紧密的是“下降凝聚”。所谓“下降凝聚”,意思是说要开出科学和民主,不能向上发展,必须向下发展,来一个向下的大开大合。从多重三分法的角度来看,这其实是说,生命层级构成和社会层级构成从上往下都包含道德、认知、体欲三个层面;在中国文化中,道德有很好的发展,唯独认知发展不力,而科学和民主均离不开认知层面;因为道德在上,认知在下,道德高于认知,所以在新的历史条件下要发展科学和民

^①参见杨泽波《〈论语〉中的三分法——儒家生生伦理学是如何从孔子思想中分疏出三分法的》,《孔学堂》2021年第1期,第19-28页。

主就不能向上走,而必须向下走。简单来说,“下降凝聚”就是从道德层面退出身来,发展比其更低的层面。

二、“下降凝聚”应落实到性恶的层面

借助多重三分法不仅可以有效说明为什么坎陷开出民主必须“下降凝聚”,而且有助于检查牟宗三相关论述的不足。

坎陷论的目的是在儒家文化基础上开出科学和民主。牟宗三认为,科学与知性相关,民主与政道相关,二者都是“中间架构性的东西”,属于认知层,所以要开出科学和民主必须向下发展这一认知层。这种说法大体不错,但细细思量,还是过于笼统了。说科学与知性相关,是“中间架构的东西”,属于认知层,这没有问题。科学确实是由理论理性负责的,与认知相关,认知在道德层面之下,体欲层面之上,处于居间形态。但将民主完全归于认知层,由此确定它是“中间架构的东西”,就不够到位了。民主确实与认知有关联,任何社会制度的制定都离不开人的思想,然而民主还有更为深厚的基础,不能完全归于认知。牟宗三希望以坎陷的方式开出民主,但他将科学和民主放在一起,统统置于认知层,尚未讲到根本处。牟宗三坎陷论非常有名,影响很大,但人们很难由此明了并清楚说明“下降凝聚”在儒家文化脉络中如何具体展开,到哪里为止,这可能是一个重要原

因^①。在这个问题上,我们还需要进一步做出自己的努力。正因此,在我看来,就儒家文化脉络而言,“下降凝聚”不应笼统而说,拘死在认知层面,而应以荀子性恶论为具体的落脚点。

性恶论是荀子的代表性理论。荀子对“性”有明确的界定:“生之所以然者谓之性。性之和所生,精合感应,不事而自然谓之性。”^②这一表述包含两层意思。首先是“生之所以然”,意即生而具有的自然资质,特指人生而具有的根据、本钱、道理。其次是“性之和所生,精合感应,不事而自然”,意即“生之所以然”与物相合的情况,特指在社会生活中,人生而具有的自然资质与物相接,在相互感应、阴阳交合中产生的变化,引出的结果。

荀子之所以讲“生之所以然”,一个重要的指向是人的物质欲望:

饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。^③

饥了欲食,寒了欲暖,累了欲息,好利而恶害,这些是人生而即有的,是“无待而然”者。这种“无待而然”的物质欲望,可以称为“物欲之性”^④。

有趣的是,荀子虽然讲到物欲之性,但他并不以此为恶:

有欲无欲,异类也,生死也,非治乱

^①李荣添对这个问题早有关注,认为牟先生顺着黑格尔讲“辩证的综合”,点出了儒家要实现外王理想必须走曲折的路线,但问题是“这个‘曲’是如何的曲法?当道德良知要暂时从主位让开时,这个主位该让给什么事物才可以成就出政治人格呢?”见李荣添《从黑格尔历史哲学看儒家之新路向》,刘述先等《当代新儒学论文集·外王篇》,第233页。

^②王先谦《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第412页。

^③王先谦《荀子集解》,第63页。

^④荀子对于性的界定包括物欲之性和认知之性两个部分,为了行文简便,本文省去认知之性,只谈物欲之性。关于认知之性的部分,可参见《儒学谱系论》第三章第三节“欲性之肯定”,北京:人民出版社,2023年,第70-73页。

也。欲之多寡,异类也,情之数也,非治乱也。……人之所欲,生甚矣,人之所恶,死甚矣,然而人有从生成死者,非不欲生而欲死也,不可以生而可以死也。故欲过之而动不及,心止之也。心之所可中理,则欲虽多,奚伤于治! 欲不及而动过之,心使之也。心之所可失理,则欲虽寡,奚止于乱! ①

有欲无欲,欲之多寡,这些情况虽有不同,但与治乱没有直接关系。欲多了,心可以止;欲之不及,心可以使。治乱不在于欲望之本身,而在于心。这些论述透显出一个重要问题:荀子并不以物质欲望本身为恶。这是一个非常有潜质的问题。世界上各种宗教对物欲基本都持否定态度,与此不同,荀子延续孔子的思路,并不将物欲与恶划等号,表现出极为鲜明的特色,对后世中国文化的发展产生了深远的影响。

当然,荀子还是清楚看到了任由物质欲望发展一定会导致社会的混乱。这里有一个关键词,就是“顺是”:

今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。②

“顺是”就是顺着生理欲望的方向发展。顺着这种方向发展,因为资源有限,直接结果便是“争夺生而辞让亡”“残贼生而忠信亡”“淫乱生而礼义文理亡”这些不好的结果是恶。由此可知,荀子之性恶不是说人性本身就是恶的,而是说人生下来有物质欲望,物质欲望无限度发展会争夺不止,天下大乱,这个结果不好,所以为恶。

荀子和孟子在这个问题上的思路完全不同。孟子走的是由仁心到仁政的路线,说穿了就是将心比心,就是推恩。在孟子看来,每个人都有仁心,君王也是如此。既然君王也有仁心,将仁心推广于老百姓,也就可以施行仁政了。与之相反,荀子论性恶的出发点是承认每个人都有物质欲望,虽然物质欲望本身不是恶,但如果任其发展,一定会引生混乱,这个结果是不好的,故为恶。也正因为有这种恶,所以需要明礼定分,加以治理③。荀子严厉批评孟子的真正用意当从这个角度来理解:

今孟子曰“人之性善”,无辨合符验,坐而言之,起而不可设,张而不可施行,岂不过甚矣哉! 故性善则去圣王,息礼义矣;性恶则与圣王,贵礼义矣。故槩栝之生,为枸木也;绳墨之起,为不直也;立君上,明礼义,为性恶也。用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。④

好的理论当有辨合,有符验。性善论不符合这一原则,只是坐着讲空话,在现实生活中无

①王先谦《荀子集解》第426-428页。

②王先谦《荀子集解》第434-435页。

③东方朔将荀子明礼定分的思想概括为“客观架构之极成”,据我理解,这其实就是强调礼的客观性,否定将礼完全归于性善的套路。参见东方朔《合理性之寻求——荀子思想研究论集》,台北:台湾大学出版中心,2011年,第303-320页。

④王先谦《荀子集解》第441页。

法实施。更为重要的是,按照这套理论去做,其结果必然是“去圣王,息礼义”。荀子否定孟子,不承认人性为善,对人性持不信任态度,表面看是对人性有不同的理解,其真正的用心是对政治操作层面的考量,是强调要治理好社会必须“立君上,明礼义”。这个道理浅显而明确:如果人性为善,将治理国家的希望寄托于圣王推恩,那么礼义法度就没有必要了;而要彰显礼义法度的重要,健全社会制度,就不能讲性善,只能讲性恶。

这个问题置于西方民主传统背景下就显得更为明朗了。西方民主传统的渊源可追溯到古希腊,但真正的民主制度建立则始于英国。公元13世纪初,英王为了夺回失去的土地,征夺贵族和教会的财产与法兰西开战,爆发了大范围的叛乱,国王迫不得已与反叛贵族签署了《大宪章》。随后经过数百年的反复,直到17世纪末英国进入了资本主义时代,以议会制为核心的资本主义民主制度才初步得以建成。到英国革命结束时,分权制衡与多数决定这两项对后世资本主义民主制度影响深远的的基本原则,都已经出现并付诸实践,分别构成了现代西方资本主义国家政权组织构建和政权运行所遵循的基本法则^①。

西方近代民主制度形成的历史有力说明,民主不仅仅是一种认知、一种观念、一种思想、一种制度,而是以社会不同团体特殊经济要求为根基的。没有自己的经济基础,便谈不上对自己权利的维护。反之,有了自己的经济基础,就一定会提出自己的政治要求,维护自己的权利。自己的要求如果与其他团体发生矛盾,或通过协调解决,或通过革命解

决。民主的好处是打开了一个通道,可以通过协商调和各个不同集团的利益。一旦缺少这种机制,就只剩下革命一条路了。协商看起来温文尔雅,没有革命那样暴力,但维护自身经济权利这个核心并没有不同。

荀子学理的意义由此就显现出来了。上面讲过,荀子以“生之所以然”为性,这个“所以然”中的一个重要内容是人的物质欲望。人有物质欲望,物质欲望的要求不可穷止,任其发展,必然引生社会的混乱,需要制定礼法,加以校正。这里的关键是物质欲望。荀子虽然不以物质欲望本身为恶,坚守了孔子创立儒学以来对物质欲望的一贯立场,但他还是看到了物质欲望无限度发展的不好结果,并以这种结果为恶。社会之所以需要礼义法度,完全是因为有恶。恶的名称固然不好听,但它的巨大历史作用是不可否认的。这刚好契合黑格尔的名言:“当他们说人本性是善的这句话时,他们就说出了一个很伟大的思想;但是他们忘记了,当人们说人本性是恶的这句话时,是说出了一种更伟大得多的思想。”^②黑格尔这一思想告诉我们,推动社会发展的更为重要的动力不是善,而是恶。以此反观荀子,性恶论的意义就不言自明了。历史上关于荀子的研究不计其数,即使不赞成荀子立场的人大多也承认性恶论有自己的价值,但这些说法总体看还比较一般,大多未能从恶的历史作用的角度凸显性恶论的意义。我不满意牟宗三将民主规定为“中间架构性的东西”,好像开出民主只须“下降凝聚”向下发展认知层面就可以了似的,进而强

^①参见房宁、冯钺《西方民主的起源及相关问题》,《政治学研究》2006年第4期,第11-17页。

^②中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编《马克思恩格斯选集》(第4卷),北京:人民出版社,1972年,第233页。

调向下发展应主要围绕荀子展开,以性恶论为落脚点,就是由此而来的。必须明白,民主的产生离不开恶,不承认恶的历史作用,就不可能有真正意义的民主。正是在这个意义上,我才提出儒家现代政治应以荀子为基础,“荀子是儒学史上第一个能够系统正视恶的历史作用的思想家”^①,其理论意义不可小觑。

三、性恶论必须加以重大改造

既然恶的历史作用如此重要,荀子早在两千多年前就创立了性恶论,为什么儒家没有走上民主道路呢?原因同样隐藏在荀子思想内部。

首先,性恶论尚未上升到法权的高度。法权是一个政治学术语,一般理解为通过法律确认并保证的权利。在西方思想史上,黑格尔的法权思想有重要影响。《法哲学原理》下面这段话曾被反复引用:

对私权和私人福利,即对家庭和市民社会这两个领域来说,国家一方面是外在必然性和它们的最高权力,它们的法规和利益都从属于这种权力的本性,并依存于这种权力;但是,另一方面,国家又是它们的内在目的,国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的统一,即个人对国家尽多少义务,同时也就享有多少权利。^②

黑格尔认为,国家既是家庭和市民社会的外在必然性,又是其内在目的。就外在必然性

而言,家庭和市民社会依存于国家,这种依存表面看是一种强制,其实是家庭和市民社会的充分发展。就内在目的而言,国家又是家庭和市民社会的主体,是这些私人领域发展的内在动力和内在目的,是“客观精神”发展的最高体现。尽管这一论述将观念变成独立主体,头脚倒置了,但黑格尔由此凸显的“私权和私人福利”的重要性,有着极高的理论意义。西方非常重视对于个人财产的尊重,私人财产神圣不可侵犯是刻在人心底的天条,“风能进,雨能进,国王不能进”^③是不言自明、牢不可破的信念,都是这一思想的具体体现。

性恶论在这方面有明显的不足。荀子看到人的物质欲望无限度发展,必然争夺不止,引发社会混乱,需要以礼义法度加以治理,这自然是对的。但他没有以此为出发点,进一步强调对物质欲望的掌握是人的一种权利,更没有怀疑君权掌管一切,其权力来自血缘世袭的合理性。当然,这不能归咎于荀子,更应在中国社会的特点中寻找原因。中国是一个农业社会,家庭是组成社会的基本细胞,由此形成家国同构的奇特现象。家是国的浓缩版,国是家的扩大化,君王其实就是一个大家长,掌管着一切。仅以土地制度为例。中国在商周之前是以氏族为单位的土地公有制,农业生产往往采取集体劳作的方式进行。商周时期出现了以井田为基本形式的制度,土地为国家所有,最高统治者将土地层层分封

^①杨泽波《儒学谱系论》,第71页。

^②[德]黑格尔著,范扬、张企泰译《法哲学原理》,北京:商务印书馆,1961年,第261页。

^③英国首相威廉·皮特1763年在国会的演讲中说“即使是最穷的人,在他的小屋里也能够对抗国王的权威。屋子可能很破旧,屋顶可能摇摇欲坠;风可以吹进这所房子,雨可以淋进这所房子,但是国王不能踏进这所房子,他的千军万马也不敢跨过这间破房子的门槛。”这个说法蕴含着私有财产神圣不可侵犯的深刻道理,“风能进,雨能进,国王不能进”的谚语与此密切相关。

给各个贵族,贵族所有的为公田,其余为私田。劳动者只有土地的使用权,没有所有权。在这种背景下,自然不会有土地私有的观念了。

有鉴于此,我们今天要在性恶论的基础上开出民主,在观念上要有所更新,明确开出民主只是肯定物欲还远远不够,还必须大力发展法权思想。仍以土地制度为例。战国之后,中国开始实行土地私有制,包括君主土地私有制、地主土地私有制、自耕农土地私有制,土地可以自由转卖,但“普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣”的观念仍然十分浓厚,土地的最高所有权仍然归属国家,最高统治者可以随时以任何一种名义没收他人的土地,收归国家所有。这种情况反反复复验证了这样一个道理:如果没有明确坚定的法权意识,个体不能真正独立,皇权掌管一切,即使拥有了土地或其他形式的财产,一场风雨下来,根本抵抗不住最高权力的侵蚀和剥夺。在家国同构的社会背景下,没有法权意识,个人不能成为独立的政治个体,民主只能像飘在天上的云,不可能真正落在人间。

其次,性恶论仍保留了圣人的理念。荀子虽然主张性恶论,但他毕竟出于儒家思想传统,对儒家传统的圣人观念笃信不疑。在他看来,圣人同庶人同,性也是恶的,但圣人认知力量更强,可以利用这种能力制定礼义法度。因此,圣人在治理国家过程中的作用至关重要:

辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王。圣王有百,吾孰法焉?故曰:文久而息,节族久而绝,守法数之有司极礼而禡。故曰:欲观圣王之迹,则于其粲然者

矣,后王是也。彼后王者,天下之君也,舍后王而道上古,譬之是犹舍己之君而事人之君也。故曰:欲观千岁则数今日,欲知亿万则审一二,欲知上世则审周道,欲知周道则审其所贵君子。故曰:以近知远,以一知万,以微知明。此之谓也。^①

人与禽兽之别,重在人有辨,禽兽无辨。辨最重要的是分,分最重要的是礼,礼最重要的是圣王。与之相比,法要差一个等级。法是由人制定的,时间久了难免消亡乃至绝迹。圣王就不同了,可以根据不同情况做出相应改变。因此,决定历史发展变化最根本的因素,是看人能不能合于道;而人能不能合于道,最根本的因素是“审其所贵君子”,也就是能不能有圣人出现。

这个问题与幽暗意识相关。在《幽暗意识与民主传统》一书中,张灏对幽暗意识这一概念做了如下说明:

所谓幽暗意识是发自对人性中或宇宙中与始俱来的种种黑暗势力的正视和省悟:因为这些黑暗势力根深柢固,这个世界才有缺陷,才不能圆满,而人的生命才有种种的丑恶,种种的遗憾。^②

幽暗意识来自对于人性或宇宙中某些黑暗力量的警觉和省悟。因为有这种警觉和省悟,所以对人性不抱信任态度,想方设法建立律法制度加以制衡。西方政治传统中虽然有不同的流派,但正视人性阴暗的力量从未消失。“欧美知识分子,本着这份幽暗意识,对人类的堕落性与罪恶性,时时提出警告,对自由主义在现代世界所面临的种种挑战和陷阱,时

^①王先谦《荀子集解》,第79-81页。

^②张灏《幽暗意识与民主传统》,台北:联经出版事业公司,1989年,第4页。

时唤醒警觉。”^①在他们的思想传统中,人有原罪,人性为恶,权力无法消除与生俱有的毒素,地位越高的人,罪恶也越大。因此,“总统是靠不住的”,“大人物几乎都是坏人”,“权力容易使人腐化,绝对的权力绝对会使人腐化”是人所共知的基本常识。近代西方之所以坚守民主政治,离不开基督教传统的这种幽暗意识。基督教对人们最深刻的影响,就是告诫人们时时警惕无所不在的罪恶,对权力抱有高度的警觉,不要相信政治上的圣人,防止他们使坏作恶,殃及国家和百姓。

以此反观儒学传统,不难明白,中国过去未能产生民主,除缺少法权观念外,另一个重要原因就是过于相信圣人。中国与西方的政治传统完全不同。在古希腊,柏拉图先是推行哲学王理念,发现这一理想难以实现,又主张民主法治。中国则始终对圣人抱有幻想。这并不是古人智慧不够,而是在家国同构的特殊背景下,实在想不出其他更好的办法。荀子也是如此。他虽然力倡性恶论,但并没有在圣人问题上做出根本性的改变。这种情况对中国之后政治发展的走向产生了重大而深远的影响,人们总是天真地将治理国家的希望完全寄托在圣人身上,幻想哪一天有一个圣人出现。如果真有圣人出现,在地上建立天国,那将是民之幸,国之幸。但圣王千古难寻,圣王与魔鬼只有一念之隔,如果不怀疑权力血缘世袭的合理性,没有圣王也会作恶

的思想准备,缺乏纠错机制,不仅在地上建立天国的美好愿望难以实现,更会直接把社会拖入地狱,把人变为魔鬼。因此,与其寄希望于圣王,不如退而求其次,以性恶论为根基,在制度建设上多动脑筋,扎扎实实建立严格的制度,确保纠错机制能够及时发挥作用,既警惕小人作恶,更防止圣人伤人^②,可能更为有效可靠。

由此不难明白,我强调儒家现代政治当以荀子为基础,绝不是要原封不动地照搬荀子。以荀子为现代政治的基础,必须明确荀子思想内在的这个缺陷,对其加以重大改造。这个问题不解决,我们不仅不能走上现代政治之途,甚至可能重新踏上先秦由儒家到法家,重视帝王之术,导致政权二世而亡的老路。对此我们必须有高度的警觉。

最后还有一个问题需要稍加补充。我说儒家现代政治应该以荀子性恶论为基础,不是要完全抛弃孟子性善论的传统。纵观历史,孟子强,荀子弱,人们普遍相信性善,鄙视性恶,这是我们政治传统的底本。在这种特殊的背景下,重新以性恶论为基础开出民主固然重要,但如果弃孟子一系于不顾,同样要不得。这里有一个要不要坚持道德理想主义的问题。丢掉了这个精神,像某些现代西方政治家那样主张道德归道德,政治归政治,一定会犯重大的历史错误。

(责任编辑:张艳丽)

^①张灏《幽暗意识与民主传统》,第16页。

^②老子云“以道莅天下,其鬼不神。非其鬼不神,其神不伤人;非其神不伤人,圣人亦不伤人。夫两不相伤,故德交归焉。”见楼宇烈《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第157-158页。