

王道与民主：评陆台新儒家之争

——兼与刘悦笛先生商榷

□ 陈乔见

内容摘要 “港台新儒家”的继承者李明辉与“大陆新儒家”的中心人物蒋庆之间的争论，主要聚焦点在儒学与民主这一百年老问题。李明辉认为，儒学与民主没有根本性矛盾，儒家也应该接纳民主。蒋庆试图以其“王道政治”否定或超越民主政治，从而表现出原教旨儒学的特色。然而，蒋庆的“王道三重合法性”和“三院制”的设想，却未必尽合原始儒家的义理，亦难适用于现代社会。实际上，儒家王道政治的核心在于民本理念，民主政治是儒家民本理念的内在发展要求。应当承认儒家王道与西式民主各有其弊，中国民主政治的实践，应该是儒学与民主相辅相成而非互相拆台。至于儒学的发展前途，无论是心性儒学、政治儒学，还是情理儒学，抑或其他任何形式的儒学，恐都难以独占鳌头。对儒学的复兴与发展应该秉持一种健康的开放的心态。

关键词 王道 民主 民本 心性儒学 政治儒学 开放的儒学

作者 陈乔见，华东师范大学哲学系副教授暨中国现代思想文化研究所研究员。（上海 200241）

基金项目 国家社科基金项目“义观念研究”（14CZX021）、教育部基地重大项目“实践智慧：历史与理论”（11JJD720004）

由“名”到“实”的分歧

2015年初，上海网络媒体“澎湃新闻”刊出了“专访台湾儒家李明辉”的上下两篇文章，上篇题为《台湾仍是以儒家传统为主的社会》（澎湃新闻2015年1月23日），下篇题为《我不认同“大陆新儒家”》（澎湃新闻2015年1月24日）。观李明辉先生所言，他主要批评对象是蒋庆先生及其“政治儒学”，然而令他意想不到的是，这招来了许多“大陆新儒家”的激烈回应。诚如李明辉在后来的回应中所言，这种激烈反应与记者所下的标题可能有关，因为记者将他所说的“我不认同‘大陆新儒家’的这种说法”改为“我不认同大陆新儒家”。^[1]“访谈学术”加之标题党做派在新媒体时代的影响力由此可见一斑。姑且抛开“访谈学术”这种并不纯粹的学术讨论形式，争论的双方确实表现出了一些本质性的分歧，值得深入探讨和辨析。

“大陆新儒家”之名，据说来自其批评者方克立先生的“册封”，其中提到甲申（2004）年在贵阳阳明精舍举行儒学会讲的蒋庆、康晓光、盛洪、陈明四先生。^[2]十年来，这一名称经常见诸媒体，一些同仁也十分乐意接受此名号，并以此名号从事各种学术活动。然而，如果按照儒家“正名”原则仔细考究起来，诚如李明辉所言，这一名

称并不妥当，因为他无法囊括梁漱溟、熊十力、冯友兰等大陆新儒家。笔者以为，不止如此，它也无法囊括那些不在或不愿自动归入所谓“大陆新儒家”阵营却具有深沉儒家情怀和深厚儒学素养的当代大陆儒家学者^①，以及那些后来自愿划入所谓“大陆新儒家”的许多少壮派儒家学者。因此，鉴于所谓“大陆新儒家”之名并不能涵盖在大陆的新儒家之实，笔者建议可以效仿宋明理学之“洛学”“关学”“闽学”而称“黔学”“京学”“沪学”等，然今所谓“京学”“沪学”等，其内部分歧亦颇大。因此，一方面，为了凸显个人儒学之特色和贡献；另一方面，也为了避免儒家和“大陆新儒家”被个人见解所绑架，笔者建议，直接冠以“某某”之“某某”儒学，如“蒋庆政治儒学”。这样特殊化名称至少可以很清楚地向世人表明，“某某之某某儒学”只是一家之言，不能代表儒学整体之面向，亦不能代表其他儒者之见解，但又言简意赅地揭示了其特色和贡献。

兹姑仍以蒋庆为中心的“大陆新儒家”之名，来探讨陆台新儒家之争的分歧到底在哪里。“大陆新儒家”之名乃是为了与“港台新儒家”之名相区分，确实，“名”的区分必然蕴含了“实”的差异。其中最大的差异，双方千言万语，概括起来，主要聚焦点还是在儒家与民主

之关系这一百年老问题上。不过，致思方式却发生了根本性倒转。

从“儒家配不上民主”到“民主配不上儒家”

近代中国的变革经历了从“器物”到“制度”到“文化”的三次认知和实践。后两者其实之间亦有联系，因为“新文化”运动的目的在于建立新制度。如所周知，“新文化”运动后形成了中国近现代的三大思想阵营：自由主义、马列主义（社会主义）、保守主义，或曰两大思想阵营：激进主义（包含自由主义和马列主义）和保守主义。诚如今之所谓“大陆新儒家”反复申言的那样，激进主义和保守主义在某种程度上分享着共同的价值观，用“五四”话语来说就是“科学”与“民主”，不同之处在于：左右激进主义都认为传统儒家思想不仅没有科学民主的因子，而且严重妨碍了人们接受科学民主的思想，因此，必须将之彻底批判或打倒，中国才能走上自由民主之路，走出中世纪的蒙昧；保守主义其实大都承认科学与民主之价值，但有的保守主义（如梁漱溟）认为儒家的文化路向虽未发展出科学与民主或没有这方面的因子，这也不妨碍儒家自有其独到之价值，但却也承认中国需要接纳西方的科学与民主；有的（如熊十力及其弟子牟宗三等）则认为儒家思想中具有科学民主的因子，儒家可以“开出”科学与民主，或者说，儒家可以顺利接纳科学与民主。粗略提及这一百年来的中国思想史脉络，可以为我们理解当下发生的“陆台新儒家之争”提供一条历史脉络和背景。

台湾学者李明辉基本上继承了牟宗三先生的思路，并在某些方面对之进行了更加精致的论证。^②此次李明辉对蒋庆“政治儒学”的批评主要有两点：其一，蒋庆区分心性儒学和政治儒学，认为港台新儒家偏重心性儒学，而大陆新儒家的侧重点在政治儒学。李明辉则认为这两者在儒家的传统里本来就无法划分，因此蒋庆的方法论是有问题的。而且，他例举了台湾的张君勱、徐复观和牟宗三等新儒家，他们都很关心政治，而且有相关研究著述。其二，蒋庆所主张的政治儒学是乌托邦，公羊家的那套讲法都是想象的，在中国历史上从来都没有实现过。而张君勱和牟宗三等所讲的政治儒学（自由民主）已经在台湾落实到“宪法”层面。认为蒋庆的主张是反对民主制，要回到君主制。其三，李明辉认为儒家与自由主义没有根本矛盾。西方社群主义虽然批评自由主义，但其实他们共享着一些价值观，如人权和民主等。西方社群主义在反对传统的自由主义中原子化个人的预设，与儒家有接近之处。因此，儒家很容易接纳自由主义而舍弃其个人主义成分。李明辉的观点，概括起来，就是儒家与民主没有根本的矛盾，民主亦是当代中国应该追求和珍惜的价值。

2015年4月7日，新浪网刊登“专访蒋庆”的文章，

题为《王道政治优胜于民主政治》。蒋庆的回应洋洋洒洒数万言，对其所提倡的“政治儒学”从不同方面反复论说。蒋庆说他所谓“政治儒学”有所专指，其经典依据是孔子所作的《春秋》及《公羊传》，是体现了“制度优先”而区别于“心性儒学”和“政治化儒学”的“纯正儒学传统”。蒋庆不仅区分了“心性儒学”和“政治儒学”，而且，还根据“讲政治”的不同方式对儒家做了一种新的判教：“从历史与现实来看，儒学内部判教的标准不在于儒学讲不讲政治，因为所有的儒学传统都讲政治，而在于以什么样的方式与以什么样的义理讲政治。以内在心性的方式讲政治，是心性儒学讲政治的方式；以外在架构的方式讲政治，是政治儒学讲政治的方式。以源自西方的义理讲政治，是在讲‘西方的政治’；以源自中国的义理讲政治，是在讲‘中国的政治’。‘港台新儒家’以内在心性的方式与西方的政治义理讲政治，属于前者；大陆儒家以外在架构的方式与中国的传统义理讲政治，属于后者。”^[3]

蒋庆认为，港台新儒家虽然也讲政治，但那是从心性本体上讲政治，此讲法不能不“蔽于心而不知制”，其所谓“不知制”，“是指不知基于传统儒家基本义理价值之制，如不知基于传统儒家‘王道’义理价值之制，而非指基于其他基本义理价值之制，如非指基于西方民主义理价值之制”。基于这一判教，蒋庆认为港台新儒家“脱离传统儒家的‘王道’义理价值”，“无条件地接受西方民主的义理价值”，因此，“‘港台新儒家’在未来中国的政治发展与政制建构上丧失了儒家的自性特质，其追求的政治是‘西方的政治’而非‘中国的政治’，即是‘民主的政制’而非‘儒家的政制’”^[4]。

在蒋庆的论述中，不难发现，他把儒家的“王道”政治与“民主”政治对立起来，把“中国的政治”与“西方的政治”对立起来。有趣的是，这种对立不同于以往左右激进主义出于追求民主而欲打倒儒学的目的，相反，蒋庆的对立是为了说明儒家传统的“王道”政治优胜于西方的民主政治。前者就是为人所熟知的“打倒孔家店”，仿此，我们可以把蒋庆的做法称为“打倒德先生”，或用他的话说，破除“现代迷障”。从百年思想史发展脉络来看，这就发生了一个根本性的倒转：即从以往左右激进主义的“儒家配不上民主”倒转为蒋庆等人的“民主配不上儒家”。视科学、民主乃至人权、法治等源自近代西方尤其是启蒙运动以来所形成的这些基本价值为“现代迷障”，必须消解其至高无上性，甚至直接给予否定，这确实是所谓“大陆新儒家”之“新”之所在，这构成了他们与其他大部分大陆新儒家和港台新儒家的本质区别。如果说以往的左右激进主义落入了“凡儒必反”的思维方式，那么某些“大陆新儒家”则反其道而行之，落入了“凡西必反”的窠臼，儒家与科学民主等“现代性”价值之攻防形势也发生了转化。

何谓王道

如前所言，蒋庆批评心性儒学讲政治的方式“蔽于心而不知制”，而所谓“不知制”即是“不知基于传统儒家基本义理之制”、“不知基于传统儒家‘王道’义理价值之制”。那么，蒋庆所设想的基于儒家传统基本义理的制度又是什么呢？这就是他提出的“三院制”。要理解其“三院制”构想，还得先了解他对政治“合法性”的理解。蒋庆在他文中说：“‘王道政治’的核心内涵是政治权力的‘三重合法性’。公羊家言‘参通天地人为王’，又言‘王道通三’，即是言政治权力必须同时具有‘天地人’三重合法性才能合法，才具有政治统治的正当理由。‘天’的合法性是指超越神圣的合法性；‘地’的合法性是指历史文化的合法性；‘人’的合法性是指人心民意的合法性。”^[5]

根据“三重合法性”，蒋庆构想了“议会三院制”：“王道政治在‘治道’的宪政制度安排上实行议会制，行政系统由议会产生，对议会负责。议会实行三院制，每一院分别代表一重合法性。三院可分为‘通儒院’‘庶民院’‘国体院’，‘通儒院’代表超越神圣的合法性，‘庶民院’代表人心民意的合法性，‘国体院’代表历史文化的合法性。”^[6]

必须肯定的是，蒋庆根据公羊家的只言片语而建构出“三重合法性”和“议会三院制”，其构思宏伟巧妙，发前贤所未发，相信很多读者乍一看都忍不住拍案叫绝。不过，在此，笔者想考察的是：蒋庆的构想及其背后的政治原则是否真的符合他一再强调的儒家基本义理或王道义理价值？进而，即便某些原则符合儒家义理，现代社会是否就必须接受它们？以及，传统的儒家政治思想是否绝对圆满自足，还是需要有所发展，接受新的思想以弥补其缺陷？下文笔者就从蒋庆所说的“三重合法性”展开分析。

其一，就“天”、“天道”及天人关系而言。如所周知，殷周之际的“天”已经逐渐去人格化，周初统治者已经认识到“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》）的道理，从而更加强调人道方面的“德”的重要性。“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长》），盖孔子罕言天道，或天道不易理解而不可轻易言之也。孟子言天，实归诸人，如孟子与弟子讨论尧舜禅让，便明确把“天与之”诠释为“人之与”，并征引《尚书·泰誓》之言“天视自我民视，天听自我民听”给予佐证（《孟子·万章上》）。由是可知，所谓天道所象征的超越神圣的合法性归根结底仍是而且应该是人心民意的合法性。孔子而外，老、庄言天，乃自然之天（不过此“自然”乃今人所谓自然，非老庄所谓自然），荀子承之，进一步将天祛魅化。学界普遍把自殷周之际至战国诸子所表现出来的这一思潮诠释为人文主义的兴起。周秦诸子中唯墨家一反此种人文主义而认为天有人

格神、有意志，主宰人世间，墨子谓之“天志”，此外又辅以“明鬼”。在此方面，墨家确实体现出下层平民的某种良善愿望和素朴观念。蒋庆所极为重视之公羊学大家董仲舒在对“天”的理解方面明显受墨家之影响而亦认为“天”有意志。即便如此，董子仍是以天道论人道，《春秋繁露·王道通三》云：“天，仁也……人之受命于天也，取仁于天而仁也”，这是说人之仁性源自天；同篇又云：“天常以爱利为意……王者亦常以爱利天下为意”，这是说统治者应该效法天道，施行仁政。董子常以天道之“阳多阴少”来论证统治者应该“德主刑辅”，喜怒得当，不得滥杀无辜，这明显是对喜怒无常、好残暴虐之汉武帝的谏言。总而言之，董子的天学虽披着神学之外衣，实则其目的仍是指向人，也就是说天道所象征的超越神圣的合法性归根结底仍是人心民意的合法性。如果说董子将“天”返魅化，这是囿于汉时人之一般的思维方式，或者是为限制君权而不得已而为之；那么，理性化和世俗化的现代社会，政治思想家再次搬出这套“神道设教”形式，乃至还得依靠“天人感应”这套思维来限制君权，不仅不合时宜，而且有些悲哀，在我看来，也不符合孔孟等原始儒家的人文主义思想。

在蒋庆的“三院制”构想中，“通儒院”象征着超越神圣的合法性，换言之，“通儒”代表着“天道”。问题是，谁赋予“通儒”这种代表权？如果没有，那只能是“通儒”自许。那么，孔、孟、荀、董，以及宋明诸老会自称代表天道么？遍翻儒家典籍，我们恐怕很难找到这样的自许。实际上，人而自许代表神，这是亚伯拉罕三教的传统，绝非儒家的传统。儒家的传统是“法天”而非代表天，如孔子云“巍巍乎！唯天为大，唯尧则之”（《论语·泰伯》），董子亦云“天高其位而下其施，故为人主者，法天之行”（《春秋繁露·离合根》）。

其二，关于地道所象征的历史文化合法性。蒋庆的天、地、人“三重合法性”本自董子“王道通三”说，然考《春秋繁露·王道通三》，全篇论天道和王道，而鲜及地道，盖在董子那里，言天道已含地道。不过，蒋庆因“历史文化产生于特定的地理空间”而杜撰“地道”以象征历史文化的合法性，以限制“当下人”创祖坟或断子绝孙的胡作非为，这确有特识和深远的考虑，值得充分肯定。然而，在其“三院制”构想中，“国体院”代表着历史文化合法性，而“国体院”议长由孔府衍圣公世袭，议员则由衍圣公指定的两类人组成，一类是历史上吾国历代圣贤、君主、文化名人、国家忠烈后裔，一类是当前之大学国史教授、国家退休高级行政官员、司法官员、外交官员、社会贤达以及道教界、佛教界、回教界、喇嘛教界、基督教界人士产生。议长和前一类议员的产生，其背后的原则无非就是血缘世袭制，其背后的观念则是谚语所谓“龙生龙，凤生凤，老鼠生的儿子会打洞”。然而，无数经

验告诉我们，这种观念很成问题。而且，基于血缘的世袭原则明显违背现代人所接受的平等原则，也与主流儒家基于性善论的平等观念不类。孟子就曾引颜渊之语曰：“舜何人也？予何人也？有为者亦若是。”（《孟子·滕文公上》）实际上，即便是主张人性恶的荀子，也充分肯定凡人皆有“可以知之质，可以能之具”，因而“涂之人可以为禹”（《荀子·性恶》）。笔者以为，儒家千般万般皆好，唯独某些可能导向特权思想的观念和制度，应该给予批判。不难发现，特权思想和观念依旧是当代中国官场和社会上的顽疾，因此，更有必要彻底批判。蒋庆所设想的“通儒院”和“国体院”的组成人员，即为典型的特权阶层，很难为常人所接受，可想而知。

其三，关于人道所象征的人心民意合法性。蒋庆认为西方民主是人心民意合法性一重独大，而他对民主评价并不高：“民主政治则是西方学者所谓的‘普通人政治’，即儒家不含贬义的所谓‘小人政治’，故通过民主政治不可能建立体现‘王道三重合法性’的宪政制度，因为民主政治的主体是追求现世利欲的‘普通人’，而不是追求普遍道义的‘士君子’。”^[7]然而，依笔者愚见，普通人的利欲诉求正是儒家王道政治的核心所在。这里涉及儒家的“义利”之辨。对儒家“义利”之辨最常见的误解就是把“义”与“利”对立起来，蒋庆此说亦有此意。笔者曾对儒家“义利”之辨做过详细的考察和辨析，认为孔子所说的“君子喻于义，小人喻于利”，从“位”而非“德”的角度去理解，更符合孔子原意。清儒刘宝楠《论语正义》就明确说：“此章盖为卿大夫之专利者而发，君子、小人以位言。”君子即主政的卿大夫，小人即农工商等庶民。儒家政治理想一方面反对官府专利，一方面则要“因民之所利而利之”。明清之际儒者则以“合私成公”这样一个命题表达了对普通庶民之利益的关怀和诉求，如顾炎武说“合天下之私以成天下之公”（《日知录·言私其黷》），王夫之说“人人之独得即公也”，天下万民尤其是普通人之合理利益的普遍实现，这才是儒家王道政治。^③儒家论王道莫如孟子，孟子论王道非常重视制民恒产，故他反复申言五亩之宅、八口之家、黎民不饥不寒、老者衣帛食肉、养生丧死无憾，乃王道之本。总而言之，在笔者看来，人心民意合法性是儒家王道政治的核心所在，而人心民意合法性主要就体现在普通人之利益的普遍实现上，奈何蒋先生轻视之。

王道与民主：对峙还是结盟

如前所言，陆台新儒家之争的主要聚焦点在儒家与民主之关系这一百年老问题。“新文化”运动以后形成的当代新儒家（包括梁漱溟、冯友兰、熊十力等以及“港台新儒家”）主要在做调适的诠释工作。以蒋庆为代表的狭义

的“大陆新儒家”则似乎愈来愈表现为重新把儒家与民主对立起来，不过其表述则有些模棱两可，有时直接把儒家与民主对立起来，有时则比较温和，说要以儒家王道政治改造并超越民主政治：这或许真实地反映了他内心对民主的矛盾心情。

“超越”是个好听的说法，时下在各种场合常听闻儒家同仁谈论“以儒家超越左右”、“以儒家超越自由民主”云云，笔者亦曾偶言之。但是，仔细考究起来，则大部分仅止于泛泛而谈，或人云亦云，表现出“为超越而超越”的情感表达。蒋庆20年来不断完善的“王道政治”理论明确提出了一套完整的义理价值（三重合法性）和建制构想（三院制），试图以此超越民主政治。就此而言，其构想值得认真对待，至于其是否真的超越，则是另外一回事。蒋庆的儒学经常被视为一种原教旨儒学，但如笔者所析，这种“原教旨儒学”却未必完全符合孔孟等原始儒家的精神，进而，即便有的符合，但也未必是儒家的本质观念，也未必适用于现代社会。更为致命的是，蒋庆把“人类最好的政治”誉加于他的“王道政治”，同时把有“缺陷的”这一修饰词规定给民主政治，从而表现出某种经学式或宗教式的独断。试问，儒家的王道政治就没有任何缺陷么？无论是笔者所理解的王道政治还是蒋庆所界定的王道政治，答案肯定是同样具有某些缺陷。笔者以为，儒家王道政治最大缺陷在于传统儒家几乎总是囿于君主制来构想政治，因此几乎走不出寄托于圣君贤相的致思框架。然而，诚如法家批评儒家的那样，无论是尧舜那样的贤君还是桀纣那样的暴君，都是千年一遇，没有普遍性和必然性。

笔者基本赞同在儒家与自由民主之间做调适和互补的工作而非把二者对立起来。抛开牟宗三那套思辨味较浓且颇受人诟病的“良知坎陷说”不论，姑就更为通俗的港台新儒家四先生共署的《五八宣言》来看，我觉得其中论述儒家与民主之关系，大致无误。《宣言》讲了两点意思：其一，中国古代虽未发展出民主制度，但民主是中国政治发展之内在要求。《宣言》历数中国古代政治中限制君权思想和制度，如以民意代表天命、谏官制度、宰相制度、御史制度、征辟制度、选举制度、科举制度等都可使君权受到一定的限制，并可使上下通情、沟通中央与地方，但这些制度本身，是否为君主所尊重，仍系于君主个人之道德。因此，中国政治将来之发展必须取消君主制而倾向于采取宪法民主制度。其二，中国古代虽未发展出民主制度，但不能说中国文化中无民主思想之种子。《宣言》尤其强调了“天下非一人之天下，而是天下人之天下”、人格平等思想、“民之所好好之、民之所恶恶之”的民本思想，即为民主政治思想根源之所在，至少亦为民主政治思想之种子之所在。^④

在此基础上，笔者想进一步论证民主政治为儒家政治

思想发展之内在要求。如前所析，笔者以为人心民意合法性（用传统术语讲就是“民本”）是儒家王道政治之核心。民本固然不是民主，但是民主却是民本之内在要求。民主的典型表达就是林肯所说的“Government of the people, by the people, and for the people”，孙中山先生翻译为“民有、民治、民享”。可以说，儒家的民本传统强调的是“民享”（for the people），弱于“民有”（of the people）而忽于“民治”（by the people）。如果没有“民有”和“民治”作为保障，那么“民享”就很容易落空，这是至为简易的道理。质言之，在民主有助于实现儒家之民本理念的意义上，我们可以说民主是民本思想发展之内在要求。近代中国的大部分儒家知识分子，在初步接触到民主思想和民主实践以后，便欣然接受，这一现象也充分表明民主确为儒家政治思想文化之发展的内在要求，两者之间不存在非此即彼、不可调和的根本矛盾。在经历了百年的调适性的诠释工作后，“民主”本应成为儒家政治思想之重要构成部分，奈何现在部分“大陆新儒家”反之，不能不说是件极其遗憾的事。

蒋庆等“大陆新儒家”对民主是儒家政治思想发展之方向的通常指责是：这是视西方民主为普世价值、矮化了儒家、使儒家丧失了“自性”、落入了福山所谓的“历史终结论”，等等。这乍一听似乎很有道理，但抽象地谈论民主与儒家（而不是具体到儒家的某些观念）的关系，并贴上一些大的标签和口号，这并不有益于实质问题的讨论。况且，这种指责并不符合事实，单就拿《五八宣言》来看，其中不仅论及“中国文化发展与民主建国”，也论及“西方所应学习于东方之智慧者”，其中自然也谈及西方文化发展所导致的种种问题，比如现在某些“大陆新儒家”热衷谈论的宗教冲突和战争、民族国家的冲突、帝国主义，等等。我相信“港台新儒家”和大陆的一些儒家学者在做沟通和调适儒家与民主之关系时，他们绝非仅仅是把西方民主政治视为一种完美政治来追求，他们认识到，如果未能充分吸纳民主政治之优点甚或民主政治尚未真正建立起来，就开始奢谈所谓超越民主政治，那只能是以超越之名，行倒退之实。实际上，如果没有西方民主思想的传入，蒋庆本人根本不可能凭空构想出“议会三院制”。在笔者看来，蒋庆的“议会三院制”本身也是一种民主的形式和类别，只不过这种民主并不如他自己所想象的那么好，甚至有违儒家的根本义理。

质言之，我们必须承认，儒家政治思想有其内在的缺陷，这一缺陷只有与民主结盟方有克服之可能，儒家的一些政治理念，比如最为根本的保民、养民、富民、教民之民本理念，只有在民主政治中，方有可能得到最大限度的落实和保障。当然，正如儒家政治思想有其固有缺陷，民主当然也有其固有缺陷，反民主论者常举苏格拉底被雅典民主送上断头台，以及希特勒被民主选为执政者皆其显

例，但是，纵观古今中外之历史，君主制和极权主义所犯下的滔天罪行则比比皆是。此外，笔者也承认，民主原则运用于民族自决，这确实诱发了多民族国家的分崩离析以及战火连连，中国作为一个多民族国家，对此确实应该高度警惕。再者，与西方近代民族国家相配合的自由民主制度，其最大的缺陷在于，他对内固然能保障国内人民的权利，但一旦涉及对外，则往往表现出一副霸权的面孔。这也是许多儒者及国人反感民主以及西方世界以民主说事的一大理由。就此而言，儒家思想和传统中国的一些实践经验，或许有可能提供不同的思想和解决方案。这也是中国民主政治的发展和完善需要儒学的理由之所在。

儒学复兴：一元还是多元

在谈及心性儒学与政治儒学之关系时，蒋庆承认心性儒学是“第一义谛之学”，政治儒学是“第二义谛之学”，心性儒学更为根本，因为“心性儒学是实现‘政治儒学’的前提条件，如果不能由心性儒学造就一代儒士君子，实现‘政治儒学’的价值理想——建构体现‘王道三重合法性’的中国式儒教宪政——根本不可能！道理很简单，只有善人才可能建立善制……鉴于此，在‘政治儒学’的义理系统确立后，提倡并弘扬心性儒学就成了儒家群体的第一要务”^[8]。寄希望于以心性儒学来培养一批儒士君子，并通过他们这些善人来建立善制，这种想法仍不出传统儒家政治思维之窠臼。不得不说，这太天真烂漫，犹俟河之清。在谈及今日如何复兴儒学时，蒋庆主张“心性儒学”与“政治儒学”并建，即复兴“心性儒学”以挺立国人的道德生命，复兴“政治儒学”以建构国家的王道政制。按照蒋庆的说法，“政治儒学”的义理确立后，弘扬心性儒学乃是第一要务。

今日如何复兴儒学，儒学在今日如何发展，这是近些年来学者热衷谈论的话题。刘悦笛先生在评论陆台“心性儒学”与“政治儒学”的争论后，对中国儒学的前途有一论定。刘悦笛认为李明辉和蒋庆有关心性儒学与政治儒学的争论，分歧实际上并没有看上去那么大。确实，李明辉为之辩护的以牟宗三为中心的“港台新儒家”自是以心性儒学为主，而就蒋庆认为“政治儒学”的义理确立之后（显然，蒋认为他已经确立，就是“王道三重合法性”），弘扬心性儒学乃是儒学复兴的第一要务而言，蒋庆期待建立善制的起点又回到了心性儒学。刘悦笛显然并不认同这一回到心性儒学的老路，而更欣赏梁漱溟的“以道德代宗教”的理路，尤其是梁漱溟的情理合一的“理性”观。刘悦笛私淑李泽厚先生，他认为李泽厚晚年的“情本体”就是对梁的开拓与发展。因此，他对儒学发展前途的结论是：“未来的中国儒学之路，先不考虑‘政治儒学’的可能成功与否，但就反思‘心性儒学’的未来可能性的话，也许

从宋儒到现代新儒家的理路都难以走得通，而梁漱溟作为‘最后一个儒家’却开启了一条可能之路，值得后人沿着他的方向继续走下去。恐怕‘心性儒学’早已在西方形而上学大势没落当中失去价值，而且全球价值也不能如此向高处求，而应回到人类‘情理结构’本身：从现实出发，是道始于情，从生存高境上，乃孔颜乐处，也就是人与宇宙的和谐共振，这‘执两’（一始一终）‘用中’（度的把握）才是儒家的‘普世智慧’！”^[9]

笔者赞同刘悦笛有关心性儒学与政治儒学之争的大部分评论，却难以苟同他认为似乎只有李泽厚的“情理结构”说才应是未来儒学发展前途之所在，更难苟同他因西方形而上学的没落而对心性儒学判下死刑。首先，这不是因为李泽厚的“情理结构”不符合儒家基本义理，而是笔者秉持一种多元儒学的发展思路，当然，多元也并不意味着什么都行。随着儒学声势的壮大，以及那种污名化儒学的声音愈来愈丧失市场，儒家“家族内部”的切磋和攻错会愈来愈多，这种内部的相互切磋批评对于儒学的健康发展至关重要。但我很不赞同那种不从具体义理讨论，一上来就从总体上否定他者的廉价策略，某些“大陆新儒家”从总体上否定“港台新儒家”误入歧途即为显例。我个人当然不会认为蒋庆的“王道政治”误入歧途，而是带着欣赏且充分肯定其构思，然后就其具体义理给予检讨。单就被刘判了死刑的、为宋儒和港台新儒家所特别重视和发展的“心性儒学”而言，我更不会认为它因西方形而上学的没落而没有出路。如果我们回到“心性儒学”的源头活水孟子那里，有关孟子的“四端之心”的观点，晚近以来西方有关的实证科学和实验似乎愈来愈坐实了这一点。而且，宋儒和港台新儒家对“心性儒学”的形上论证，自有其固有之价值，如能有人继续此路，我相信仍自有其价值。心性之学大概是儒家区别于西方思想和宗教的最具特色的地方，因此也可能是儒家对世界思想文化最具突出贡献之所在。

学术的研究和思想的构造，端赖于每个研究者的兴趣偏好、知识背景、人生体悟、社会境域、现实关怀等，不同的研究者和思想家往往会因为以上种种因素的不同而表现出不一样的致思路径，每一种尝试都值得尊重。在此方面，郭齐勇师的“开放的新儒学”颇为中正平和，郭先生主张今日重建儒学，必须主动与西方的各种思想学术和中国古代的诸子百家之学沟通、互动，避免极端，拒绝偏执，与时俱进，而最后的落脚点则在以儒学为中心的传统进入国民教育体系。《中庸》云“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也”，儒学欲成其大，亦必取乎此。

注释：

① 关于这类儒家学者，参见郭齐勇：《近年来中国大陆儒

学的新进展》，《广西大学学报》（哲社版）2015年第1期，其中提到李泽厚、汤一介、张立文、牟钟鉴、陈来等先生。

② 关于李明辉对儒家与民主的论说，参见李明辉：《阳明学与民主政治》《性善说与民主政治》，收录于李明辉：《儒家视野下的政治思想》，北京大学出版社2005年版。

③ 对此的详细考辨，参见陈乔见：《公私辨：历史衍化与现代诠释》，生活·读书·新知三联书店2013年版，第5章。

④ 参见牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》第九节“中国文化之发展与民主建国”，收录于唐君毅：《说中华民族之花果飘零》，台北三民书局2006年版。

参考文献：

- [1] 李明辉. 关于“新儒家”的争论：回应《澎湃新闻》访问之回应. 思想. 台北：联经出版公司，2015(29).
- [2] 方克立. 关于当前大陆新儒学问题的三封信. 学术探索，2006(2).
- [3][4][7][8] 新浪网. 专访蒋庆：王道政治优胜于民主政治. <http://history.sina.com.cn/his/zl/2015-04-07/1631118451.shtml>.
- [5][6] 蒋庆. 王道政治是当今中国政治的发展方向——“儒教宪政”的义理基础与“议会三院制”. 再论政治儒学. 上海：华东师范大学出版社，2014：9-10、23.
- [9] 刘悦笛. 评估“心性儒学”与“政治儒学”之争——兼论中国儒学的前途. 探索与争鸣，2015(11).

编辑 阮 凯



资料图片：曲阜祭孔大典