



徐克谦

[摘要] 早期儒家思想中的一些基本原理与现代民主政治的理念是可以兼容和接轨的。儒家以代表“天意”的“民意”作为政权合法性的依据，符合民主政治的权力观；儒家的“性善论”可以用来论证民主制度的合理性；儒家的“中庸”从政治决策的意义上来说往往是民主程序的自然结果；儒家提倡的“特立独行”精神所体现的负责的个人主义是民主政治所需要的前提。

[关键词] 儒家思想；民主政治；民意；性善论；中庸

在我国的经济体制改革取得了举世瞩目的巨大成就之后，政治体制改革问题也十分迫切地提上了议事日程。政治体制改革的方向是走向民主政治，这可以说是绝大多数人的共识。但是在中国当代的民主政治建设过程中，是全盘照搬基于西方文化传统的民主理念，还是可以根据中国国情借鉴传统思想文化资源，对此却有不同看法。特别是围绕关于传统儒家思想与现代民主政治及人权观念的关系问题，中外学者都有不少争论[①]。“新自由主义”学者认为儒家伦理价值窒息个人自由，因而与现代民主完全不相容；要在中国实现民主政治，就必须彻底抛弃传统儒学的价值观。反对者则认为儒家以家庭和社群为重的社会伦理价值观念，有助于建立一种基于社群整体利益的民主，这种民主比仅仅基于个人主义的民主更完善[②]。还有些论者着重将儒家“民本”的思想直接与现代民主观念联系在一起，认为其中即体现着民主精神。另一些学者则认为这两者有着本质的区别，不可混为一谈。

笔者认为传统儒家思想与现代民主政治精神固然不无相矛盾的因素，但更有与之可兼容的因素。本文试图说明，儒家思想中与民主政治相兼容的因素其实并不只在于“民本”、“民为贵”等表层政治主张，而在于传统儒学中一些更深层的基本原理。这些基本原理不仅跟现代意义上的民主精神是兼容的，而且可以作为民主政治的理论前提，用以支撑有中国文化特色的民主政治的建设，并赋予民主政治以更加积极和良好的意义。

一、“民意”即“天意”的观念符合民主政治的权力观

“民主”（democracy）一词，源于希腊文demos（人民）和 kratia（权力），原本的意思就是由人民掌握统治的权力。后用来指一种与贵族政体、寡头政体与君主政体相对立的政治体制[③]。所谓由人民掌握政权，当然不可能是人民的每一个分子同时都直接来掌握政治权力，那是无法操作的。典型的民主政体是实行代议制，即由人民直接或间接选举出来的一批人在一定的时间内代表人民掌握政治权力。因此，民主政治关于政治权力的观点包含如下两层意思：一、政治权力从根本上来说是属于人民的，人民中的每一个分子都可以参与政治，行使政治权力。二、广大人民以某种方式授权给他们选中的代表，由这些代表来直接行使政治权力；换句话说也就是说，只有得到民众授权的人，才有资格实际掌握政权。

在早期儒学思想中，我们其实是可以找到上述基本原理的表述的，尽管这种表述不是十分明

显，在后来儒生的阐释中也缺乏进一步的充分的发挥。《孟子·万章上》记载了孟子与弟子讨论三代政权交接的合法依据问题的对话。孟子认为尧舜的“禅让”、禹启的“世袭”，都只是一种政权交接的表现形式，而不论是“禅让”还是“世袭”，这种形式本身并不决定政权交接的合法性，因为孟子反复强调一点：“天子不能以天下与人！”也就是说，天子既没有权力自作主张把政权“禅让”给贤人，也没有权力自作主张把政权“世袭”给儿子。因为所谓“天子”其实并不是政权的所有者，而只是奉命行使政权的人。那么“天子”奉的是谁的命，也就是说政权是谁授予他的？传统的说法是“天命神授”，是“天”赋予的，所以才叫“天子”。值得注意的是，孟子在这里虽然也沿袭了传统习惯的说法，但同时又赋予了“天命”、“天意”以新的意义，即“天意”其实就是“民意”，“天命”其实就是人民认可并授权。

孟子指出，舜之所以得到政权，不是由于尧的“禅让”，而是“天与之，人与之”。具体说就是在尧生前，舜已经显示出自己的政治才干，得到了人民的认可：“使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。”（《孟子·万章上》）在尧去世后，舜得到了人民的支持和拥护：“尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子於南河之南，天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜。”（《孟子·万章上》）所以尧得到政权，是“天与之，人与之”。而孟子重点强调的还是“人与之”。这里的“人”显然不是指尧，而是指人民。“人与之”其实也即人民授权。而所谓“天与之”其实也是通过“人与之”来体现的。孟子在这里引用《书·太誓》“天视自我民视，天听自我民听”的话，清楚地说明了“民意”与“天意”的关系：“民意”其实就是“天意”。在孟子看来，只有获得“民意”认可的人，才可以掌握天下政权，因为权力是属于人民的。这个观念与民主政治权力属于人民的思想完全是兼容的。

此外，孟子还一再强调，“舜发畎亩之中”（《孟子·告子下》），舜是“自耕稼、陶、渔以至为帝”（《孟子·公孙丑上》）。孟子似乎是要说明，在进入政治领导层之前，舜只是个耕田于“畎亩之中”的农夫（《孟子·万章上》），过的是“饭糗茹草”（《孟子·尽心下》）的清苦日子，而且是所谓“东夷之人”（《孟子·离娄下》）。在孟子的叙述中，舜完全没有任何高贵的家庭背景和特殊身份，也没有后代天子上台时往往用来证明自己获得“天命”的“祥瑞”“符验”之类。那些都是战国末年邹衍“五德终始”说出来后才有的，可信的孔孟著作中完全没有这些东西。在孟子的叙述中，舜只是人民中普通的一分子。他能够得到民众认可成为天子，凭的是“明於庶物，察於人伦”（《孟子·离娄下》）的思想见识，“乐取於人以为善”（《孟子·公孙丑上》）的人格魅力和工作作风，“主事而事治”（《孟子·万章上》）的工作能力。我们且不管历史上真实的舜到底是怎么回事，仅就孟子如此叙述而言，显然孟子是在表达这样的思想：人民中的每一个分子，不论其部族和出身，都可以成为“天子”，关键只看他有没有那种得到“民意”认可的思想见识、人格魅力和工作能力。孟子反复表达了这样的意思：“舜，人也；我，亦人也。”（《孟子·离娄下》）“尧、舜与人同耳！”（《孟子·离娄下》）“人皆可以为尧、舜。”（《孟子·告子下》）。这种思想，与民主政治之人权平等，人人皆有参与政治的权力的思想也是兼容的。

孟子关于政治权力的思想还有一点特别值得发挥借鉴，那就是他强调“民为贵，社稷次之”，人民的地位不仅在君之上，而且在国家（社稷）之上。因为国家的权力是人民所赋予的，国家的利益应当是人民的根本利益的代表，所以从逻辑上来说，必须置民众的地位于国家之上。孟子强调“民为贵，社稷次之”，坚持这个原则，可以防止少数政客假借“国家”

的名义，侵害民众的权力和利益。总之，按照孟子的思想，人民是政治权力的终极源头，只有实实在在来自人民的政治权利，才是合法的。

二、“性善论”可作为中国式民主政治的理论前提

西方近现代的代议制民主政治的理论前提，是人生而平等和个人自由的观念，即认为所有的人生而平等，且每个人都应是自由的。但是“人生而平等”和“人是自由的”这两个命题，也正像儒家宣称的“人性本善”的命题一样，既不具有现实世界中经验的真实性，也不具有可以用科学和逻辑来证明的合法有效性，因而都只是一种带有本体论承诺性质的信念。

人来到这个现实的世界，其实既不平等也不自由。且不说在所谓文明社会人与人有严重的出身、地位、财富、尊严等等的巨大不平等及由此而带来的不自由，即使在前文明时代，人与人也逃脱不了性别、体力、智力等方面的不平等，以及人受其自然局限性所束缚的不自由。尽管如此，西方人仍然可以坚持人生而平等和个人自由的立场。这也正像现实社会中虽然有许多邪恶的人和邪恶的事发生，却无妨儒家坚持普遍人性善的立场一样。如果进一步追问何以人生而平等？在西方则只好进入到宗教层面，从上帝那里寻找依据，说人都是上帝的儿女，或都带有“原罪”，都要接受最后的审判云云。这也像如果进一步追问人性何以是善的，儒家就得标举“天命”、“四端”来作为依据一样。

可见，无论是人生而平等的命题，还是人性本善的命题，其实都只是一种信念，是价值论意义上的应然，而不是认识论意义上的实然。因此，人生而平等的命题，与人性本善的命题，如果同样用来作为一种政治体制的理论前提，则两者应该具有同等的有效性，或者说两者具有同等的无效性。

但是上述两者有一个相通之处，那就是都承认所有的人皆分享有某种共同的东西。不论这个东西叫做平等、自由，还是叫做善性、“四端”，都是你我都有的一份，人人皆有一份的东西。正是这一相通之处，使得二者皆可以成为民主政治的理论前提。

从“性善论”推导出民主政治可以说是顺理成章：因为人人本性皆善，人人皆有为善的潜能，所以人人都有参与政事的资格和权力，都应该可以参与政事。因为所有的人在内心本性上都是向善的，所以放手让所有的人根据他们的本心本性自主选择，自由选举，最后得出的结果总体上必然也是善的；既然人性本善，那么取消禁锢和限制，让民众自由发表言论、自由活动、自己决定自己的生活方式，其结果总体上必然也是善的。不相信人性本善的人，才害怕自由选举、害怕给民众言论与行动的自由。如韩非子，不相信人性本善，因而也就不相信人民，认为“民智之不可用，犹婴儿之心。”（《韩非子·显学》）因此他强调君主要“独断”，并主张禁止言论自由，实行文化专制。既然承认人性本善，善的根源就在于每个人的“良知”“良能”，那么也就没有理由只让少数人不顾多数人的意愿实行独裁统治，只由少数人为了自己的利益对多数人进行压制。

儒家的王道与仁政，也是以人性本善的理论为前提的，是建立在广泛的民意和人民利益基础上的。正由于人性本善，所以人们有可能在不诉诸武力、不借助强权的条件下，依据道德理性的原则建立理想社会。从逻辑上推论，如果说彻底的“霸道”必然导致专制独裁的话，那么则彻底的“王道”则必然导向民主政治。

因此，“性善论”与民主的观念不仅是兼容的，而且完全可以作为民主政治的理论前提。以

“性善论”作为民主政治的前提，甚至比“原罪”平等观作为前提具有更为积极的意义。因为基于“原罪”平等观的民主只是出于这样一种逻辑：即因为所有的人都有“原罪”，故任何人皆不可相信；因此通过民主制度可以防止个人私欲膨胀，以免造成对他人或社会的损害。而基于性善论的民主则出于这样一种逻辑：即因为人人本心本性皆有善，即使有个别心性“陷溺”、“失其本心”者不善，人类总体上也仍然是善的；故通过民主制度可以集众人之善，使他人和社会享受到更大的善。而且民主的范围越广泛，善的根基也越雄厚。前者只是消极的防范，后者则是积极的建构。

三、决策学意义上的“中庸”符合多数决定的民主原则

民主政治的一个重要原则是多数决定，而多数决定的结果往往必然是相对于各种极端主张来说比较折中的、能够为大多数人所接受的主张，这种主张往往是各方政治力量妥协折中的产物。这与儒家“执其两端，用其中于民”（《礼记·中庸》）的“中庸”决策理论是吻合的。另一方面，真正彻底完善的民主，在多数决定之后，还应当充分照顾到少数者的利益。而具体体现“中庸”原理的“和而不同”、“尊贤而容众”、“嘉善而矜不能”的儒家思想，也体现着对少数派和弱势群体的宽容和照顾。

先秦儒家的“中庸”思想含义十分丰富，“中庸”既是一种难能可贵的道德境界，又是一种富于辩证法精神的思维方法，同时也是一种决策理论。这里只是从决策学意义上来探讨“中庸”与民主政治的关系，关于“中庸”的其他含义这里暂不涉及。“中庸”之“中”有适宜、恰当、适中、主客观符合等多重含义[④]。而从政治决策学的意义上来说，“中庸”就是选择那最恰当、最适宜、最稳妥的策略和措施，来运用于实际政治。而最恰当、最适宜、最稳妥的策略，往往也就是不走极端、无过不及的“中庸”策略。这一点似乎可以用纳什均衡（Nash Equilibrium）的博弈论原理来加以证明[⑤]。考之政治历史，凡是极端主义（极左或极右）控制国家政治，给国家人民造成灾难的时代，也一定正是独裁者掌权、极其缺乏民主的时代。相反，在民主条件下形成的政治决策，就不可能是极端主义的，而必然是综合平衡左右各派政治势力的意见后的调和的、“中庸”的路线。可见要实现“中庸”之道必须走民主政治的道路；而民主政治也必然导致稳健的“中庸”路线。“中庸”与民主不仅是兼容的，而且是相得益彰的。

《中庸》里说：“舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民。”这就是说，舜的决策方法，是善于主动地广泛地听取各方面的意见，择善而从；将极端对立的意见加以比较分析，从中选取适中的、恰到好处的主张运用于政治。孟子说：“大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取於人以为善。”（《孟子·公孙丑上》）可见，舜的领导作风不是独断专行，而是善于听取别人的意见，乐于采纳别人的意见。这已经很接近于我们当今政治话语中所谓“领导者的民主作风”了。当然，这其实还不能算是真正的民主政治。关键在于那个“执两用中”、“择善而从”的“执”、“用”、“择”应当由制度与程序来完成，而不是由舜一个人来完成；“中庸”的决策结果应当由制度和程序来保障，而不是由舜个人的品德和作风来保障。笔者的意思也不是说儒家的“中庸”就是民主，而是想说明“中庸”与民主政治不仅是兼容的，而且有赖于民主制度的保障。只有真正的民主制度才能有效遏止极左极右的极端倾向，保证国家政治走在稳健的“中庸”之道上。

儒家的“中庸”又要求“和而不同”。孔子说：“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》）。“和而不同”就是说虽然和睦相处，但不要求意见一致，不必完全同一。民主政治就很需要这种“和而不同”的精神。在任何政治制度下，人们的意见都决不可能是完全

一致的，但在经过民主程序根据多数意见作出决策后，大家应当在此基础上维持“和”的大局。同时，民主制度又允许少数人保持自己的不同意见，表达自己的不同意见，并以适当方式尽可能保护少数派的利益。在维护总体的“和”的前提下，允许“不同”的存在与表达。这就是“和而不同”，是君子的政治、民主的政治。强行要求所有的人在思想言论上保持高度一致（同），而在表面的高度一致掩盖下的又是实际上的“不和”，那就是“同而不和”，是小人的政治、不民主的政治。

四、“特立独行”精神可以与个人自由精神接轨

个人自由精神也是西方民主政治的重要前提之一。所谓“个人自由”其实包括两个互相密切关联的方面，即社会对个人自由的普遍尊重，以及每个人自己的独立自主意识。儒家思想通常被认为是强调群体主义而忽视个人自由的，但其实并非完全如此。在早期儒家学说，特别是孟子的思想中，我们可以发现对个人自由的肯定，特别是对个人独立自主意识的强调。这其实是中国传统文化中不同于以庄子为代表的消极逃避的个人主义的另一种积极个人主义传统〔6〕。

先秦儒家强调君子应当具有“特立独行”的精神。“特立独行”四字，出自《礼记·儒行》，《儒行》是一篇讨论儒者行为操守的文章。所谓“特立独行”就是要保持自己的自由意志，无论身之穷达，世之治乱，君子都要保持自己的自由意志，坚持自己的信念，不随波逐流，不屈从于外在的权威。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也！”（《论语·子罕》）这就是说，任何人的个人自由意志，都是不可以被剥夺的。孟子鄙视一味顺从于人、丧失独立意志的“妾妇之道”，提倡一种“大丈夫”精神：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫！”（《孟子·滕文公下》）这种“独行其道”的“大丈夫”精神，显然包含着对个体自由意志和个人独立品格的肯定与赞扬。荀子也说：“上不循於乱世之君，下不俗於乱世之民；仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵；天下知之，则欲与天下同苦乐之；天下不知之，则倜然独立天地之间而不畏：是上勇也。”（《荀子·性恶》）荀子所提倡的这种“倜然独立天地之间”的“上勇”，与孟子所提倡的“大丈夫”精神是一致的，都体现了早期儒家对基于道德自觉的个体自由精神和个人独立品性的崇尚。

在一个充斥着“妾妇”或奴才的社会里，要想建立真正的民主是十分困难的。所以要想实行民主政治的改革，首先应当弘扬先秦儒家提倡的那种主体自由意志与独立品性，使人们意识到，每个人都是天然尊贵的个体，因为人人身上皆有天然尊贵的人性——即孟子所谓“天爵”。天赋予人的“天爵”对所有人来说都是公平的，因此个人不必对世俗的政治权威——“人爵”卑躬屈膝，顶礼膜拜。高扬“天爵”蔑视“人爵”，其实是以“人本位”抵抗“官本位”。因为在孟子看来，人人都有的“天爵”（德性），比只有少数人才有的“人爵”（官位）要高贵得多。在孔子和孟子那里，并没有对君主个人绝对服从和无条件忠诚的思想。在孟子看来，如果说臣子对君主尽忠的话，那就是要敢于独立发表自己的意见，纠正君主的错误。因为每个人作为具有自由意志的个体，首先应当听从天命和良知的召唤，而不是听从君主的召唤；首先应当与天命和良知保持一致，而不是与君主个人保持一致。每个人都有与天命相通的良知良能，因此只要反求诸己，就能够对事情作出正确判断，也有权力对事情发表自己的意见，不必屈从外部的政治权威和思想权威。

先秦儒家所主张的个人自由，是一种负责任的自由，不是像庄子那样的不负责任的自由。而

建立在法制基础上的民主制度，恰恰只能以负责任的个人自由作为前提。所谓负责任的个人自由，是说每个人都有作出选择的自由，同时每个人都必须对自己作出的选择负责任。正因为个人有选择的自由，所以个人必须对这种选择带来的后果负责。因此，当每个人根据自己的自由意志作出一种选择的同时，也就意味着这个人作出了相应的责任和义务的承诺。在孔子、孟子谈及为官之道、仕途进退的有关言谈中，我们可以看到上述这种逻辑。《孟子·公孙丑上》指出，孔子对于为官是“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”，完全根据自己基于道义自觉的自由意志作出选择，不存在君主任命你做官就非做不可的事。君主提供的任职，个人可以接受，也可以拒绝。而伯夷的“治则进，乱则退”，伊尹的“治亦进，乱亦进”，也都是他们的自由选择，孟子对此并无微词，承认他们“皆古圣人”。但是一旦作出了选择，比如选择接受任命，那就意味着作出了义务和责任的承诺。承担不起这种责任和义务，就不要做这种选择。例如选择担任重要的官职，那么就应当是“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》）士人如果不准备作出重大的责任义务承诺，只想为解决个人生活贫困问题而任职，那也是他的自由，但那样他就只能选择“抱关击柝”一类小职务。但即便如此，他也应当像孔子早年那样，“尝为委吏矣，曰：‘会计当而已矣。’尝为乘田矣，曰：‘牛羊茁壮长而已矣。’”（《孟子·万章下》）承担起码的义务和责任。

赋予个人自由选择的权力的同时由个人对选择相应的后果承担责任，这种原则可以推广到一切涉及个人自由的领域。只有当个人意识到他自己必须对自己选择的后果承担责任时，他才会认真慎重地使用自己的自由权力，也才会有成熟的民主。

[①] 国外学者有关这个问题的讨论在狄百瑞和杜维明编的《儒学与人权》（DE BARY WM T. & TU WEIMING (Eds): Confucianism and Human Rights, New York, Columbia University Press, 1998）一书中有比较集中的反映。

[②] O'Dwyer, Shaun. Democracy and Confucian Values. Philosophy East & West; Jan 2003, Vol. 53 Issue 1, p39-54.

[③] 尼古拉斯·布宁，余纪元：《西方哲学英汉对照辞典》，北京，人民出版社2001年版，第242页。

[④] 关于“中庸”之“中”的多重含义，参见徐克谦《从“中”字的三重含义看中庸思想》，孔孟月刊，1998年第37卷第4期。

[⑤] Martin J. Osborn & Ariel Rubinstein: A Course in Game Theory, The MIT Press, Massachusetts, 1994, p12-29.

[⑥] 关于庄子式的个人主义，参见徐克谦《论庄子式的个人主义——兼论东、西方“个人主义”传统之异同》，江苏社会科学，2003年第2期。

发表日期：2005-5-28 浏览人次：652

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。