

儒学与民主：文化保守主义民主观念的^{*}近百年变化

李 维 武

(武汉大学哲学学院, 武汉, 430072)

摘 要：鸦片战争后从西方传入中国的民主观念，在 20 世纪中国产生了巨大影响。即使是文化保守主义也对民主观念予以了不同程度的关注、认肯与吸纳，力图把儒学与民主观念结合起来。本文选取了五位有代表性的文化保守主义思想家——杜亚泉、梁启超、梁漱溟、张君勱、徐复观，考察他们对儒学与民主政治的关系所作的思考与探讨，以揭示文化保守主义民主观念近百年变化的总体走向与基本脉络。

关键词：文化保守主义；民主；儒学；杜亚泉；梁启超；梁漱溟；张君勱；徐复观

民主观念，严格来说，并非中国传统政治哲学固有的内容，而是鸦片战争后从西方传入中国思想世界的新观念。严复曾明确指出这一点，认为：“夫自由、平等、民主、人权、立宪、革命诸义，为吾国六经历史之不言固也”^①。但正是这外来的观念，转化成了中国人在近百年间最主要的政治诉求，集中反映了中国人的现代化追求，深刻影响了 20 世纪中国的历史进程。特别是经过新文化运动，“民主”与“科学”一起，受到有力倡导与极大尊崇，成为了深入人心、激动人心、吸引人心的东西。也正是从那时候起，20 世纪中国思想世界中的各主要思潮，都不得不正视、关注、吸纳民主观念，并力求形成自己的民主观念。即使是强调民族文化身份认同、对西方文化与现代性持鲜明批评态度的文化保守主义，也对民主观念予以了不同程度的关注、认肯与吸纳，出现了把儒学与民主观念结合起来的努力倾向。这一努力倾向，既如一根轴线贯穿于近百年文化保守主义的主流进程，又在不同的文化保守主义思想家那里形成了各具个性特色的理论表达。文化保守主义民主观念的近百年变化，从一个方面具体反映了 20 世纪中国社会思潮开展与中国现代化道路探寻之间的复杂联系，是一个值得认真思考、深入探讨的重要问题。本文选取了

20 世纪中国文化保守主义开展中五位有代表性的思想家——杜亚泉、梁启超、梁漱溟、张君勱、徐复观，就他们对儒学与民主政治的关系所作的思考与探讨进行考察，进而对文化保守主义民主观念近百年变化的总体走向与基本脉络作一梳理与阐发，以发现其中那些富有生命力、带有启发性的内容。

一、杜亚泉：从儒学中发现中国自己的民主观念

在《青年杂志》第 1 卷第 2 号上，陈独秀发表《今日之教育方针》一文，提出“惟民主义”，指出：“近世国家主义，乃民主的国家，非民奴的国家。民主国家，真国家也，国民之公产也，以人民为主人，以执政为公仆者也。民奴国家，伪国家也，执政之私产也，以执政为主人，以国民为奴隶者也。……若惟民主义之国家，固吾人财产身家之所托。”^②通过“惟民主义”这一带有中国味的表达，陈独秀对西方近代的民主观念作了鲜明凸显与明确阐发。经过他的大力提倡，“民主”与“科学”一起，成为了深入人心、激动人心、吸引人心的东西。

随着新文化运动的兴起，文化保守主义作为新

* 本文为国家社会科学基金重大招标项目“儒学形态与功能的近百年变化与未来展望”(08ZD0069)及教育部重大攻关项目“20 世纪中国社会思潮研究”(07JZD0006)阶段性成果。

① 严复：《主客平议》，《严复集》第 1 册，北京：中华书局，1986 年，第 118 页。

② 陈独秀：《今日之教育方针》，《陈独秀著作选》第 1 卷，上海：上海人民出版社，1993 年，第 144 页。

文化运动的批判思潮也开展起来。而这时的文化保守主义,不得不面对新文化运动所高扬的“民主”,作出自己的回应,表达自己的态度。杜亚泉就是文化保守主义这一回应态度的最初代表者。他以“伧父”为笔名,在他主编的《东方杂志》上发表了一批反思新文化运动、阐发文化保守主义的文章,其中重要一点就是对民主观念的反思。

对于来自西方的“民主”,杜亚泉不是坚决的反对者,但又非积极的支持者,而是以一种悲观的、怀疑的心态来加以看待。在他看来,西方民主制度,不仅在建立过程中付出了巨大的代价,而且在第一次世界大战中遭遇了空前的危机。1916年,他写了一篇题为《论民主立宪之政治主义不适于现今之时势》的文章,认为:“此等政治主义,皆十八世纪十九世纪中之产物,世局日新,已居于成功者退之地位;对于二十世纪中国对立竞争之境遇,决不能藉此主义,以维持国家之生活。”^①对于中国人向西方人学习,推翻君主制度,建立民主制度,他更认为是一件十分困难、充满痛苦的事。他在这篇文章中说:“征诸吾国近事,则五年之中,三起革命,政治之改良几何,而满蒙西藏间权利之损失,已不可问矣,此皆持政治主义之国民所宜及时自警者也。”^②一年后,他又在文章中进一步表达了对中国实行民主政治的悲观与怀疑,指出:“吾国国体改革,未及六年,而事变叠出。凡法兰西大革命后九十年间经过之事实及其恐怖,吾国几一一步其后尘。当武昌发难之始,吾侪亦知兵革已动,决难遽止,且改数千年君主之专制,而为民主之共和,亦非短时日所能告成。”^③

正是出于对西方民主政治的悲观与怀疑,杜亚泉把中国政治的前途寄托在以孔子儒学为主流的中国传统文化上,希望重新以中国传统的“国是”来统整中国人的思想,包括统整中国人的政治观念。他特别强调,在政治观念上,中国有自己的传统,有自己的“国是”:“吾人在西洋学说尚未输入之时,读圣贤之书,审事物之理,出而论世,则君道若何,臣节若何,仁暴贤奸,了如指掌;退而修己,则所以处伦常者如何,所以励品学者如何,亦若有规矩之可循。虽论事者有经常权变之殊,讲

学者有门户异同之辨,而关于名教纲常诸大端,则吾人所以为是者,国人亦皆以为是,虽有智者,不能以为非也,虽有强者,不敢以为非也。故其时有所谓清议,有所谓舆论,清议与舆论,皆基本于国是,不待议不待论而自然成立者也。”^④在他看来,民主观念也在儒学中早已有之,原始儒学中的“天视自我民视,天听自我民听”,“民为贵,社稷次之,君为轻”等主张,就是以民主主义为其基础的;因此以“君道臣节名教纲常”为基础的中国传统的“国是”,在今天对中国文化、中国人心中仍然有着统整作用。他说:“共和政体,决非与固有文明不相容者。民视民听,民贵君轻,伊古以来之政治原理,本以民主主义为基础。政体虽改,而政治原理不变。故以君道臣节名教纲常为基础之固有文明,与现时之国体,融合而会通之,乃为统整文明之所有事。”^⑤而西方民主观念在近代的传入,则造成了对中国传统的“国是”的破坏和颠覆,造成了中国思想世界的混乱和中国人精神生活的破产。杜亚泉由此得出结论说:“决不能希望于自外输入之西洋文明,而当希望于己国固有之文明,此为吾人所深信不疑者。盖产生西洋文明之西洋人,方自陷于混乱矛盾之中,而亟亟有待于救济。吾人乃希望藉西洋文明以救济吾人,斯真问道于盲矣。”^⑥他甚至认为:“此等主义主张之输入,直与猩红热、梅毒等之输入无异。”^⑦

在这里,杜亚泉并没有全然否定民主观念,而是以中国传统的民本思想来强调中国自古即有自己的民主观念,以此来拒斥西方近代的民主观念。但他的这些论说,既过于简单粗糙,又存在着内在矛盾。陈独秀即尖锐指出,杜亚泉所认可的“民视民听,民贵君轻”之类,其实只是中国古代的民本思想,与西方近代的民主主义根本就不是一回事:“夫西洋之民主主义(Democracy)乃以人民为主体,林肯所谓由民(by people)而非为民(for people)者,是也。所谓民视民听、民贵君轻,所谓民为邦本,皆以君主之社稷(即君主祖遗之家产)为本位。此等仁民爱民为民之民本主义,……与以人民为主体,由民主主义之民主政

①② 杜亚泉:《论民主立宪之政治主义不适于现今之时势》,《杜亚泉文选》,上海:华东师范大学出版社,1993年,第238、240页。

③ 杜亚泉:《今后时局之觉悟》,《杜亚泉文选》,第284页。

④⑥⑦ 杜亚泉:《迷乱之现代人心》,《杜亚泉文选》,第307、311、312页。

⑤ 杜亚泉:《答〈新青年〉杂记者之质问》,《杜亚泉文选》,第351页。

治，绝非一物。”^①他进而严厉批评杜亚泉：“政体虽改而政治原理不变，则仍以古时之民本主义为现代之民主主义，是所谓蒙马以虎皮耳，换汤不换药耳。毋怪乎今日之中国，名为共和而实不至也。即以今日名共和而实不至之国体而论，亦与君道臣节名教纲常，绝无融合会通之余地。盖国体既改共和，无君矣，何谓君道？无臣矣，何谓臣节？无君臣矣，何谓君为臣纲？”^②这就清楚地揭示了杜亚泉在理论上的困境，向文化保守主义提出了如何深入说明儒学与民主政治关系的问题。在这方面，梁启超与梁漱溟于20世纪20年代初分别系统阐发了自己的观点，推进了文化保守主义对这一问题的说明。

二、梁启超：论儒学与民主观念的内在联系

梁启超在1919年欧游之后，思想出现重大变化，成为文化保守主义的主要代表人物。1922年，梁启超完成《先秦政治思想史》一书，力图立足于思想史研究，从历史与理论的结合上说明儒学与民主观念的内在联系。

在《先秦政治思想史》的开篇，梁启超即指出中国古代政治思想的精义特色在于“世界主义”、“民本主义”和“社会主义”。他尤其看重“民本主义”，认为民本思想在中国古代提出甚早，在商周时代以“天子”为“元子”的观念中即已发生。在他看来，根据这一观念，“人人共以天为父，而王实长之云尔。元子而常常可以改，则元子与众子之地位原非绝对的。质言之，则人人皆可以为天子也。此种人类平等的大精神，遂为后世民本主义之总根芽。”^③他对其中的“改元子”的观念进行了着重分析，认为“元子”变更自然取决于“天”，而“天意”则来自“民意”，这就是《书经》中所说的“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明威”，“天视自我民视，天听自我民听”，“天畏棗忱，民情大可见”，“民之所欲，天必从之”。这样一来，“不能不以人民为事实上之最高主权者。故此种‘天子政治’之组织，其所谓天者，恰如立宪国无责任之君主；所谓天子者，则当其责任内阁之领袖。天子对于天负责任，而实际上课其责任者则人民也。”^④

在梁启超看来，春秋以降对民本思想作出承继而予以新的发挥者，当推孔子开启的儒家思想。他对春秋战国时期的思想世界进行了分析，认为道、儒、墨、法四家为这一时期政治思想的主干。其中，道家信自然力万能而且至善，其政治论建设于绝对的自由理想之上，以至否认政府的必要，可名之曰“无治主义”。儒家谓社会由人类同情心所结合，而同情心以各人自身为出发点，顺等差由近推远，欲建设伦理的政治，求相对的自由与平等，又谓良好的政治须建设于良好的民众基础之上，而民众的本质要从物质与精神两方面不断保育方能向上，可名之曰“人治主义”或“德治主义”或“礼治主义”。墨家注重同情心与儒家相同，唯不认远近差等，欲使人人各撤去自身的立脚点，同归依于一超越的作为最高主宰者的“天”，可名之曰“新天治主义”。法家注意当时此地的环境，不容许统治者以一己之心为高下，又深信政府的万能，主张严格的干涉，不承认人类个性的神圣，认为人民唯于法律容许范围内方有自由与平等，可名之曰“物治主义”或“法治主义”。在先秦四家政治思想中，梁启超看重和认肯的是儒家政治思想，因为只有儒家重视的是“人治”，对于人在政治生活中的地位作了真正的认肯与凸显；而其他三家，或主“无治”，或主“天治”，或主“物治”、“法治”，实皆遮蔽了人在政治生活中的重要地位。

梁启超进一步对儒家的“人治主义”进行了论析。他指出，儒家主张“人治主义”，自然是希望有圣君贤相在上主政，以移易天下，实施其政治主张，这就使政治命脉专系于君主一人之身。但历史的事实往往是，仁者难以出世，而不仁者接踵皆是。如何能使在高位者都是仁者，儒家对这一问题不能作出圆满解答，因而受到了法家的尖锐批评。但梁启超认为，对儒家的“人治主义”不应作如此简单看待。他说：“吾侪今所欲讨论者，儒家之人治主义，果如此其脆薄而易破耶？果真如世俗所谓‘贤人政治’者，专以一圣君贤相之存没为兴替耶？以吾观之，盖大不然。吾侪既不满于此种贤人政治，宜思所以易之。易之之术，不出二途。其一，以‘物治’易‘人治’，如法家所主张，使人民常为机械的受治者。其二，以‘多数人治’易

^{①②} 陈独秀：《再质问〈东方杂志〉记者》，《陈独秀著作选》第1卷，第487页。

^{③④} 梁启超：《先秦政治思想史》，《饮冰室合集》第9卷专集之五十，北京：中华书局，1989年，第29—30、30页。

‘少数人治’，如近世所谓‘德谟克拉西’，以民众为政治之骨干。此二途者，不待辨而知其应采第二途矣。而儒家政治论精神之全部，正向此途以进行者也。”^①在他看来，尽管儒家的“人治主义”存在着自身的历史局限性，但却与西方近代的民主观念是相通的，走向的是民主政治；在儒学与西方近代的民主观念之间，存在着内在的联系。

值得重视的是，梁启超并没有像杜亚泉那样，直接把中国古代的民本思想说成是中国自己的民主观念，更没有以此拒斥西方近代的民主观念。他在盛赞儒家思想的同时，对于中国古代的民本思想与西方近代的民主观念的不同作了认真辨析与明确区分，发现了民本思想的局限与不足。他说：“美林肯之言政治也，标三介词以囊括之曰：of the people, by the people, and for the people, 译言政为民政，政以为民，政由民出也。我国学说，于of for之义，盖详哉言之；独于by义则概乎未之有闻。申言之，则国为人民公共之国，为人民共同利益故乃有政治，此二义者，我先民见之甚明，信之甚笃。唯一切政治当由人民施行，则我先民非唯未尝研究其方法，抑似并未承认此理论。夫徒言民为邦本，政在养民，而政之所从出，其权力乃在人民以外。此种无参政权的民本主义，为效几何？我国政治论之最大缺点，毋乃在是。”^②在这里，比较本文上一节中所引陈独秀对杜亚泉的批评，可以清楚看到梁启超的观点与陈独秀的观点倒是很近似的，显然梁启超是注意并吸取了陈独秀的观点。由此来看，梁启超对儒学与民主观念的内在联系的说明，不仅是出于文化保守主义的立场，而且受到新文化运动的直接影响。这是梁启超与杜亚泉相比，在文化保守主义民主观念上所呈现的一个很大不同。

当然，梁启超并没有因中国古代的民本思想与西方近代的民主观念存在着不同，就否定两者间的内在联系。在他看来，中国传统的民本思想，尽管与西方近代的民主观念有着不同之处，尽管存在着自身的历史局限性，但对于中国人在20世纪的民主追求仍有着积极的意义，仍然可以视为现代中国民主政治的思想源头。他说：“我国有力之政治理想，乃欲在君主统治之下，行民本主义之精神。此理想虽不能完全实现，然影响于国民意识者既已甚深。故虽累经专制摧残，而精神不能磨灭。欧美人

睹中华民国猝然成立，辄疑为无源之水，非知言也。”^③因此，他仍然主张在儒家与民主观念之间寻找出内在的联系，从而为中国在20世纪的民主追求发现内在的思想根据。

三、梁漱溟：用儒学作为民主政治的人生观基础

梁漱溟作为文化保守主义的代表人物，是新文化运动的批评者；但与杜亚泉、梁启超相比，他受到了新文化运动更多的影响。这种批评与影响，使他在1921年完成的《东西文化及其哲学》一书中，对民主观念作了新的衡论和阐发。他不再像杜亚泉那样，从儒家思想中寻找民主观念的来源，也不再像梁启超那样，从儒家思想中去发现与民主观念的内在联系，而是面对近代中国的现实，思考如何用儒家思想接引西方近代的民主观念，使之能够在中国文化土壤中扎根生长、开花结果。

梁漱溟的这种思考，是通过他的文化哲学框架来加以阐发的。在《东西文化及其哲学》一书中，梁漱溟不再像杜亚泉那样简单地作中西文化比较，而是以全球性现代化运动的眼光，考察西方文化、中国文化与印度文化，提出了“西方文化”、“中国文化”、“东方文化”与“西方化”、“中国化”、“东方化”这两组既有联系又有区别的概念。前一组概念指不同地域和系统的民族文化，后一组概念则指由这些不同的民族文化发展出来的世界文化。两组概念相比，他更关注后一组概念。他把以西方近现代文化为标本的全球性现代化运动理解为“西方化”，把这一运动对中国的巨大影响理解为“西方化”对“中国化”、“东方化”的胜利，而力图通过批判“西方化”重新认肯中国文化、东方文化的价值，以“中国化”、“东方化”的世界文化来抗衡并消解“西方化”所带来的西方文化的扩张与霸权。

梁漱溟首先对“西方化”的根源进行了分析，发现这是因为在西方文化中具有普遍性的因素，这些因素为非西方的民族国家在历史上所没有，但却为非西方的民族国家在现代化发展中所需要。这种普遍性的因素，就是新文化运动所呼唤、所倡导的“科学”与“民主”。在他看来，这两样东西就是“西方化”的特征所在，亦即“西方化”的长处所

①②③ 梁启超：《先秦政治思想史》，《饮冰室合集》第9卷专集之五十，第79—80、4、5页。

在，全部的“西方化”就是“科学”与“民主”两精神的结晶。他说：“我可以断言假使西方化不同我们接触，中国是完全闭关与外间不通风的，就是再走三百年、五百年、一千年也断不会有这些轮船、火车、飞行艇、科学方法和‘德谟克拉西’精神产生出来。”^①又说：“现在西方化所谓科学和‘德谟克拉西’之二物，是无论世界上哪一地方人皆不能自外的。”^②因此，创造了“科学”与“民主”的西方文化，在非西方文化面前显示出了自己的普遍性，在全球性现代化运动中成为了标本，成为了强势文化；非西方的民族国家想要独立于“西方化”之外，想要拒斥包含着“科学”与“民主”的西方文化，已为世界大势所不允许。在这里，他没有对“科学”与“民主”加以简单地拒斥，更没有把“科学”与“民主”说成是中国古已有之的东西，而是认肯了来自西方文化的“科学”与“民主”对于人类的普遍性的价值和意义，认为中国也需要“科学”与“民主”。他明确地表示：“其实这两种精神完全是对的；只能为无条件的承认；即我所谓对西方化要‘全盘承受’。”^③

但梁漱溟又进而指出，问题的关键在于怎样把“科学”与“民主”引入中国。他认为，这个问题并不是仅靠“西方化”就可以解决的。这是因为，“科学”与“民主”又必然与人生问题相联系。在人生问题上，“西方化”与“中国化”、“东方化”有着不同的人生态度。从人类在20世纪的历史看，“西方化”不可能为人类提供正确的人生态度，而只有“中国化”、“东方化”才能为人类提供正确的人生态度。这种正确的人生态度，就是孔子儒家的人生态度。因此，现时代中国固然需要引入“科学”与“民主”，但更需要复兴孔子儒家的人生态度。他说：“明白的说，照我意思是要如宋明人那样再创讲学之风，以孔颜的人生为现在的青年解决他烦闷的人生问题，一个个替他开出一条路来去走。……只有昭苏了中国人的人生态度，才能把生机剥尽死气沉沉的中国人复活过来，从里面发出动作，才是真动。中国不复活则已，中国而复活，只能于此得之，这是唯一无二的路。”^④而“科学”与“民主”，也只有建立在孔子儒家的人生态度

上，才算有了在中国生根的基础，否则是不可能取得积极成效的。他说：“新派所倡导的总不外乎陈仲甫先生所谓‘塞恩斯’与‘德谟克拉西’和胡适之先生所谓‘批评的精神’；这我们都赞成。但我觉得若只这样都没给人以根本人生态度；无根的水不能成河，枝节的作法，未免不切。……倡导塞恩斯、德谟克拉西、批评的精神之结果也会要随着引出一生。但我对此都不敢无条件赞成。因为那西洋人从来的人生态度到现在已经见出好多弊病，受了严重的批评，而他们还略不知拣择的要原盘拿过来。”^⑤他由此得出结论说：“现在只有踏实的奠定一种人生，才可以真吸收融取了科学和德谟克拉西两精神下的种种学术种种思潮而有个结果；否则我敢说新文化是没有结果的。”^⑥这样一来，他又说明了“中国化”、“东方化”必将取代“西方化”，认为人类文化将由走“西方化”的道路而转向走“中国的路，孔家的路”^⑦。

梁漱溟用儒学作为民主政治的人生观基础的主张，尽管比较粗糙，甚至带有不少的臆断性，但也典型地反映了文化保守主义在新文化运动影响下的与时俱进、自我更新。他主张用儒学作为民主政治的人生观基础，这在当时，也可以说是与新文化运动不同的对中国人的另一种启蒙。正如冯友兰所说：“梁漱溟的书也是体现了他那个时期的时代精神”^⑧。更为值得指出的是，梁漱溟作为一位具有强烈实践性格的现代儒者，对于“民主”的认肯与追求，不仅仅是讲在口里和写在书上的，而且在20世纪40年代直接付诸于争取民主宪政的实践。

四、张君勱：在民主政治基础上承绪儒学

在20世纪中国文化保守主义者中，张君勱可以说是对政治哲学最有建树的哲学家。对于儒学与民主观念的联系问题，他与梁漱溟有相似之处，认为引入西方近代的民主政治是中国历史发展的必然；但他又与梁漱溟不同，不主张以儒学作为民主政治的人生观基础，而主张以民主政治为基础来承绪儒学。对于梁漱溟以复兴儒学为根基的乡村建设运动，张君勱就曾表示：“梁漱溟先生要拿村治代替欧洲近代民主政治，则我实在不能了解。”^⑨

①②③④⑤⑥⑦ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》《梁漱溟全集》第1卷，济南：山东人民出版社，1989年，第392、338、532、539、531、539、504页。

⑧ 冯友兰：《中国现代哲学》，《三松堂学术文集》，北京：北京大学出版社，1984年，第288页。

⑨ 张君勱：《民族复兴之学术基础》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第239页。

1936年,张君劢著《明日之中国文化》一书出版,书中集中阐发了他的这些思考。

张君劢认为,民主政治实是西方文化的产物,是在古代希腊的雅典城邦发生的。而以文艺复兴与宗教改革为起点,欧洲现代文化在政治上经过了民族国家的成立与民主政治的发展两个阶段。西方近代民主政治的建立,固然以美国独立与法国革命为开端,但从其来源上看,则可上溯于宗教改革。因为正是宗教改革,提供了自由精神,才使得民主政治得以建立。他说:“盖宗教革命者,马丁路得不承认罗马教会之仪式,而以求诸个人良心之自由为动机也。……路氏将良心之真诚与仪式分而为二,此为尊重内心自由之第一步,然实为政治革命导其先路矣。”^①由此可见,民主政治之所以得以建立,实是以自由精神为其基础的。

对于民主政治的积极作用,张君劢着重从权力分配与权力制衡上进行了论析,认为民主政治既保障了人民对政治的参与,又保障了国家权力的平稳运作。他通过民主政治与其他政治形态的比较,凸显民主政治的优越性与合理性。他说:“吾人将现代之民主政治与东方式之专制政治,与中世纪之帝政,与希腊罗马之民主,互相比较,不能不谓现代之民主政治,皆胜于以上三种政治。东方之专制与欧洲中世纪之帝政,以一人之好恶为转移,视今日欧洲之各人生命财产皆有法律为其保障者,其差别不可以道里计。即以希腊罗马之民主论,其三分之一人民为奴隶,视今之欧洲同受教育同为公民者,亦不可相提并论。……就民主政治百余年之成绩言之,不能不谓为人类历史中之伟大成功也。”^②

通过对民主政治的认肯,张君劢对君主专制政治进行了否定。他在书中对中国历史上长期的君主专制政治进行了深刻剖析和尖锐批判,指出:“吾国政治上之特点为人所共见者,是为君主专制政治。以一人高拱于上,内则有六部九卿,外则有封疆大吏与府县亲民之官;此一人而贤明也,则一国治,一人而昏愚也,则一国乱。除此一人之外,社会上无如欧洲所谓贵族阶级,世世代代保有其社会上政治上之特权,可以牵制此一人所作所为者。故吾国过去政治之大病,第一在于无社会基础。”^③正是这样,君主专制政治在中国历史上造成了许多灾

难:“政治上因君主制度连累以起者,有篡弑之祸,有宦官之祸,有官戚之祸,有王室子弟相残之祸,有流寇之祸,有群小包围之祸。其所造成之国民,则四万万入中有蠢如鹿豕者,有奴颜婢膝者,有个人自扫门前雪者,有敷衍塞责者。凡西方所谓独立人格,勇于负责与为国牺牲之精神,在吾绝无所闻,绝无所见。自近年政体改革以还,宪政之难行,选举之舞弊,与夫‘做官欲’之强,权利心之炽,谓为皆君主专制政治之造孽可焉。”^④

通过这种比较,张君劢力主在中国用民主政治取代君主专制政治。但在他看来,建立民主政治,仅仅作为一种政治权力上的转移更迭是远远不够的;要使民主政治真正能够在中国立基扎根,关键点,还在于改造中国人的观念,使广大国民具有自由精神。他说:“然秦后之两千年来,其政体为君主专制,养成大多奴颜婢膝之国民。……此乃吾族之受病处,而应有以补救之者。凡图今后之新文化之确立者,宜于此总病根施以疗治。若但曰科学救国也、实业救国也,或曰德谟克拉西救国也;但表示其欣羨欧西近日之优长,而于此优点之所由来,未加深考焉。吾人以为今后吾族文化之出路,有一总纲领曰:‘造成以精神自由为基础之民族文化。’”^⑤在他看来,只有造成以精神自由为基础的民族文化,新文化运动中所倡导的“科学”与“民主”才能在中国扎根生长、开花结果。他的民主观念,是与自由精神直接相联系的,并以自由精神为其基础的。在这方面,他比梁启超、梁漱溟表现出对民主政治有着更深刻的理解。这一理解,实与严复的“以自由为体,以民主为用”^⑥的思想相承接,体现了中国自由主义的一脉相承。

张君劢又认为,中国民主政治的建设,既是在中国文化土壤上进行的,那就不能抛开中国文化传统,不能抛开作为中国文化主流的儒家思想。他说:“文化之建立,犹之种树,不先考本国之地宜,则树无由滋长”^⑦;又说:“唯此推本于古代文化之政策中,然后求得吾族之真正自我,不独其源流贯通,且于新文化中自能发挥吾族之特点”^⑧。因此,他强调要尊重中国文化、儒家思想,予以同情的了解、理智的辨析和历史主义的评价,发现其

^{①②③④⑤⑦⑧} 张君劢:《明日之中国文化》,济南:山东人民出版社,1998年,第50、51-52、74-75、75、84-85、110、111页。

^⑥ 严复:《原强》,《严复集》第1册,第11页。

真意义、真价值之所在。他说：“古今制度学说中，有为历史上之尘垢秕糠所蒙者，应为之分别洗涤。孔子自孔子，不因秦汉后君主专制之政而损其价值。阳明自阳明，不得以明末之心性空谈而抹杀之。今人读古书，当求古人之真面目，不可合其相连以起者而排之。要而言之，从善意方面加以解释，自能于四千年之历史中求得其精义，以范围国民心志。若徒加以漫骂，甚且以宦官、外戚、缠足、科举、娶妾等事，概以归罪于孔子之教育，直丧心病狂而已。”^①在这里，张君劢又表现出鲜明的文化保守主义的态度。

对于张君劢来说，这种自由主义的立场与文化保守主义的态度并不是矛盾的。他就此提出了两条原则：“第一，自内外关系言之，不可舍己循人。第二，自古今通变言之，应知因时制宜。”^②然而，具体到儒学与民主政治的关系上，张君劢首先是一个自由主义者，其次才是一个文化保守主义者，他所主张的是在民主政治基础上承绪儒学。

五、徐复观：以儒学打通中国走向民主政治的道路

徐复观与张君劢相类似，也是文化保守主义者中对政治哲学有深入思考者。他对于儒学与民主政治关系的探索，亦与张君劢相类似，主张在认肯民主政治的前提下，承绪儒家思想。但在儒学与民主政治的联系上，徐复观从中国思想史研究入手，作了更为深刻、更为具体的探索，形成了自己的独特思路：立足中国文化的传统与精神，吸取儒家政治思想的资源，以打通中国走向民主政治的道路。

对于儒学与民主政治的关系，徐复观从政治制度与政治理念两个层次上作了分别考察。从政治制度层次上看，“民主”不是儒学所提出和建立的，在中国传统政治结构中难以生发出民主政治制度。自秦汉以来，中国始终处于君主专制政治之下，给中华民族带来了深重的灾难。他万分痛苦地说：“中国二千年的政治，是在一个专制的圈架中，填满了夷狄、盗贼、童昏之主，掌握着最高的权力。……而中国专制政治规模之大，时间之长，为西方历史中所未有。在此种政制之下的人君，能受儒家一部分影响而勤俭、纳谏、爱民的，在两千年中，

能数得出几位？更不要说天下为公的基本精神，历史中便不曾找得出一个。那些夷狄、盗贼、童昏之主，大体上说，都是在专制的圈架中胡天胡帝。”^③从政治理念层次上看，“民主”则早已在儒学中孕育萌生，儒家从德治思想与民本思想出发，必然导出否定专制主义的结论。他说：“由德治思想，而否定了政治是一种权力的观点，更否定了国家纯是压迫工具的谰言。由民本思想，而否定了统治者自身有何特殊权益的观点，更否定了统治与被统治乃严格的阶级对立的谰言。”^④因此，儒家政治思想虽然没有提出民主政治的制度，但却在实际上提出了民主政治的原则。在前一层次上，他猛烈抨击中国历史上的专制政治，呼唤在中国建立民主政治，表现出鲜明的自由主义立场；在后一层次上，他强调儒家思想的历史意义与现代价值，主张以儒学打通中国走向民主政治的道路，表现出鲜明的文化保守主义态度。而这两个层次的思考，在徐复观那里是结合于一体的。

对于儒家政治思想孕育的民主因素，徐复观又立足于中国历史实际，作了清醒冷静的分析。一方面，他深刻揭示了这种民主因素的历史局限性，指出：“儒家尽管有这样精纯的政治思想，尽管其可以为真正的民主主义奠定思想的根基，然中国的本身，毕竟不曾出现民主政治。而民主政治，却才是人类政治发展的正轨和坦途。因此，儒家的政治思想，在历史上只有减轻暴君污吏的毒素的作用，只能为人类的和平幸福描绘出一个真切的远景，但并不曾真正解决暴君污吏的问题，更不能逃出一治一乱的历史上的循环悲剧。并且德治系基于人性的尊重，民本与民主相去只隔一间，而礼治的礼乃制定法的根据、制定法的规范。此三者皆已深入到民主主义的堂奥。且德治、礼治中的均衡与中庸的观念，亦为民主主义的重大精神因素。而中国本身却终不曾转出民主政治来，民国以来的大小野心家，且常背着中国文化的招牌，走向反民主的方向。此其原因何在？这是我们目前所不能不加以急切解答的问题。”^⑤另一方面，他认为儒家思想中的民主因素比之西方民主政治更有其合理性，指出：“西方民主政治中的权利义务的关

①② 张君劢：《明日之中国文化》，第110—111、110页。

③ 徐复观：《儒家对中国历史命运挣扎之一例》《学术与政治之间》，台北：台湾学生书局，1985年，第385页。

④⑤ 徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，《学术与政治之间》，第52、54页。

的,所以基础不巩固,不易安放得稳。我主张民主政治的基础,应该向儒家精神转进一层。但这与民主政治之成为一政治的形式、政治的架子,因而可成为政治生活方面的常轨,并无碍。因为客观的民主政治,既然只是政治运用的一副架子,则在这副架子内,既可以发展知性活动,也可以发展德性活动,当然更不会妨碍人在这一架子之内创造综合东西文化的更高的新文化活动。”^①他由此断言:“今后只有进一步接受儒家的思想,民主政治才能生稳根,才能发挥其最高的价值。”^②以儒学打通中国走向民主政治的道路,使民主政治在中国文化土壤上扎根生长、开花结果,是徐复观的政治哲学的理想与追求。

徐复观曾借张载的话来表达自己的抱负:“说句狂妄的话,我要把中国文化中原有的民主精神重新豁疏导出来,这是‘为往圣继绝学’;使这部分精神来支持民主政治,这是‘为万世开太平’。”^③这段话可以说是对他自己关于儒学与民主政治关系长期思索与探讨的一个总结论。

六、结 论

通过对上述五位文化保守主义思想家的考察,从他们关于儒学与民主政治关系的个性化思考中,可以发现文化保守主义民主观念近百年变化的总体走向与基本脉络:

一方面,我们看到,20世纪中国文化保守主义尽管对西方文化、对现代性、以及新文化运动持批评态度,但另一方面又能立足于中国的历史与现实,对最能体现西方文化、现代性和新文化运动的民主观念予以关注、认肯与吸纳,并力求形成自己的民主观念。在这五位思想家中,如果说在杜亚泉那里还力图把“民主”说成是中国古已有之的东西,那么在梁启超那里已揭示了“民主”与“民

本”的相同之处与不同之点,那么在梁漱溟、张君勱、徐复观那里则更力主引入中国古代所没有的民主政治。

另一方面,我们又看到,20世纪中国文化保守主义尽管对民主观念表示关注、认肯与吸纳,并力求形成自己的民主观念,但又极力阐明儒学对于民主政治的意义、作用与价值,从而出现了一种把儒学与民主观念结合起来的努力倾向,力图解决民主观念的民族文化身份认同问题和民主政治的进一步完善问题。由于这五位文化保守主义思想家对民主观念的理解各有不同,因此这种结合的努力也显示出各自的特点。在这五位思想家中,如果说在杜亚泉那里这种结合更多地是以儒学为主导方面,那么在梁启超那里则转向对儒学与民主观念内在联系的探讨,而在梁漱溟、张君勱、徐复观那里更强调儒学对民主政治所起的完善、补充、支持作用。

从这两个方面可以看出,文化保守主义思想家环绕民主观念的艰辛探索与反复思考,其实质在于为中国民主政治建设和中国现代化道路,于新文化运动之外,提供另一种有益的选择。在他们的探索、思考与选择中,同样也体现着20世纪中国文化的新精神与新传统,显示出富有生命力、带有启发性的内容。最近十来年间,一些主张政治儒学者,提出一套把儒学与民主政治截然分开、以儒学拒斥民主政治的主张,认为中国就是中国,西方就是西方;儒家就是儒家,民主就是民主;二者间没有必要结合,也不可以结合。这种主张显然背离了20世纪中国文化的新精神与新传统,也显然背离了文化保守主义民主观念近百年变化的总体走向与基本脉络,其合理性与生命力都是难以在历史中获得支持的。

(责任编辑 唐忠毛)

① 徐复观:《〈民主政治价值之衡定〉读后感》《徐复观杂文——记所思》台北:时报文化出版事业有限公司,1980年,第192页。

② 徐复观:《儒家政治思想的构造及其转进》《学术与政治之间》,第53页。

③ 引自林镇国:《擎起这把香火——当代思想的俯视》,《徐复观杂文续集》台北:时报文化出版事业有限公司,1981年,第413页。