

儒林

山东大学儒学研究中心
庞朴 主编

【第二辑】

山东大学出版社

儒林

(第

江苏工业学院图书馆
章

特约
编中

副主
编

藏

丁冠之

王学典

颜炳罡

冯建国

庞朴

山东大学儒学研究中心

山东
大学
出版
社

图书在版编目(CIP)数据

儒林. 第2辑/庞朴主编. —济南:山东大学出版社,2006.4
ISBN 7-5607-3158-9

I. 儒…

II. 庞…

III. 儒家—研究—文集

IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 028065 号

山东大学出版社出版发行

(山东省济南市山大南路 27 号 邮政编码:250100)

山东省新华书店经销

山东新华印刷厂印刷

787×980 毫米 1/16 20.75 印张 412 千字

2006 年 4 月第 1 版 2006 年 4 月第 1 次印刷

印数:1—3000 册

定价:38.00 元

版权所有,盗印必究

凡购本书,如有缺页、倒页、脱页,由本社营销部负责调换

目 录

正德利用厚生

- 从政治合法性到儒学公共性 邓曦泽 \1
- 世俗化:儒学当代发展的基本路向 蒋国保 \19
- 儒学的性质特点及其现代价值 吴 光 \33
- 全球化背景下的儒学与中国文化整合 韩 星 \39

- 楚简《性自命出》的考察 [日]金谷治 \49
- 孟子与楚简《五行》 王其俊 \61
- “时”:儒家运命论思想的核心概念 朱渊清 \76

儒家传统的身心修炼及其治疗意义

- 以古希腊罗马哲学传统为参照 彭国翔 \87
- 儒学与实学的关系及实学的界定 涂可国 \106
- “义以为上”是立身行事的道德准则 葛荣晋 \119
- 从英雄到暴君

- 对先秦文献中后羿形象的分析 余 瑾 \128

- 谢良佐《论语解》的解释特点 [韩]李根德 \135

“仁”与“爱”

- 真德秀仁说论要 苗润田\153
- 经史承转语境下的民国《论语》辨伪
- 兼谈几点理论问题 刘 斌\159
- 孔广森对历代《春秋》学的评判 黄开国\183
- 从超验领域到道德革新及其古典教化
- 严复的“宗教观”、“孔教观”和“新民德” 王中江\194
- 清末梁启超孔教思想析论 范玉秋\225
- “中国本位文化论”之重提与新诠
- 《中国本位的文化建设宣言》发表 70 周年
- 王达三\234
- 撑起民族精神的间架
- 徐复观“双重主体性”思想述评 丁为祥\250
- “理气混合一元论”与“内圣外王连续体”
- 从钱、余专论朱熹的比较看余英时的儒学观
- 何 俊\263
- 从 20 世纪后半期梁、冯的际遇看儒者的角色 徐庆文\277
- 《一贯问答》注释(下) 方以智著 庞朴注释\287
- 山东大学儒学研究中心简介 \307
- 儒学全球论坛(2005)暨山东大学儒学研究中心
- 成立大会综述 \309
- 郭店竹简与思孟学派研究座谈会纪要 \313
- 《儒林》稿约 \321

Contents

Moral education, use promotion, life improvement: from political legitimacy to the commonality of Confucianism	Deng Xize\1
Secularization: basic inclination in today's Confucian studies	Jiang Guobao\19
Characteristics of Confucianism and its value in the modern world	Wu Guang\33
Confucianism in the context of globalization and the integration of Chinese culture	Han Xing\39
Investigating "nature from fate" in the Chu slips[Japan] Osamu Kanetani\49	
Mencius and "the five elements" in the Chu slips	Wang Qijun\61
Timeliness as the central concept in the Confucian theory of Fortune & fate	Zhu Yuanqing\76
Physical-psycho practice in the Confucian tradition and its therapeutic significance as compared with the ancient Greek-Roman philosophic tradition	Peng Guoxiang\87
On the relationship between Confucianism and functional learning and the definition of the latter	Tu Keguo\106
"Righteousness above all" as a moral rule	Ge Rongjin\119
From hero to tyrant: the image of Houyi in Pre-Qin literature	Yu Jin\128
The explanatory characteristics of Xie Liangzuo's Understanding the Analects of Confucius[Korea] Lee Geun-deok\135	
"Ren" and "love"-brief comments on Zhen Dexiu's theory of Ren	Miao Runtian\153

The falsification of things in The Analects of Confucius in the Nationalist period in the context of inheriting and transforming traditional Chinese learning	Liu Bin\159
Kong Guangsen's judgment of Spring & Autumn studies of different times	Huang Kaiguo\183
Yan Fu's stands on religion, Confucianism and his New Civil Ethic: from the transcendental realm to ethic innovation	Wang Zhongjiang\194
Liang Qichao's thoughts on Confucianism as a religion in the Late Qing dynasty	Fan Yuqiu\225
"Toward a Chinese culture in itself" reissued and reinterpreted	Wang Dasan\234
Uphold the Chinese Nation's spiritual framework: on Xu Fuguan's "double main-body" idea	Ding Weixiang\250
"A Monism of mixing li and qi" and "the continuum of inner Saint and outer King"-Yu Yingshi's view of Confucianism as seen from Qian Mu and Yu Yingshi on Zhu Xi	He Jun\263
On the role of Confucianists as seen from the fortunes of Liang Shuming and Feng Youlan in the late 20th century	Xu Qingwen\277
Annotations on Fang Yizhi's Questions and Answers on the "One Thread" (Part II)	Text by Fang Yizhi, annotated by Pang Pu\287

正德利用厚生

——从政治合法性到儒学公共性

◇邓曦泽

本文系老问题新思考的试验之作,我的试验主要着力于以下几点:

1. 本文不是从某种现成的理论出发来讨论问题,而是从一个大家都知道的历史事实逼显政治合法性基础。这是面对问题本身,从问题本身出发的一种讨论方式。这样做更容易建立讨论的公共平台,避免由于不同的讨论者坚持不同的理论立场而无法建构公共平台,从而导致讨论失效。

2. 本文试图从更基础的层面说明问题,即通过证明儒学的公共性来证明民族文化本位,而不是像一般的民族文化本位者那样通过预设儒学的正面价值来证明儒学的有用性和儒学对我们的合法性。只要证明了正德利用厚生是政治合法性基础,儒学的天然合法性就不证自明。儒学是历史地形成的中华民族的公共交往平台和思想共源。从儒学的公共性出发,就能够在更基础的层面驳斥五四前后以来的反儒学反历史反传统思潮。

3. 努力复语(自我观之),并试图为复语提供一个样品。通常,人们总爱引用大量的西方理论来证明自己。但是,难道我们真的失语(失语实乃学舌)?难道我们真的只能根据西方理论来建立自己的历史—传统—文化以及当前政治、经济、文化的合法性?难道我们真的不能摆脱“画眉深浅入时无”的困境,而只能唯西方马首是瞻,对西方亦步亦趋?我决不相信以西解中就是我们的宿命,并努力突破“五四”之际以来的以西解中的惯性思维。是故,本文努力采取更中国的方式思维和写作,运用本民族的历史所形成的思想源解释和证明自己,并期望通过我们的共同努力,重新形成中华民族的自我解释能力,重新形成本民族的学术方法、言说方式等等。其实,无须考虑民族文化本位,仅从文化多样化、拓展人的新的可能性的角度考虑,开辟新的从而形成更丰富的方法和言说方式也是极有意义的。

4. 儒学乃至中国文化要想能够真正传承下去,发扬光大,就不能躲到某个偏僻的角落做“我存在”、“我有用”、“请同情我”之类的呻吟,而必须回应重大问题,对之作出自己的解释和理论的解决。



一、政治合法性基础：正德利用厚生^①

政治合法性基础是什么？这是从古至今的政治建构反复遭遇的根本问题。政治是一个比较模糊的概念，在本文中，它是一个前提性概念，由之可以派生并笼统地包括政权、政府等等政治派生物。因此，政治合法性问题还包括这些派生物的合法性问题，而政权的合法性又是其核心。在本文中，“政治合法性”和“政治合法性基础”其实是一样的，不过，“政治合法性基础”更明确地突出了政治存在的基础。所谓合法性问题，追问的乃是政治的存在基础。因此，这里准备以追问的方式展开，逼显问题的本质。

在讨论方式上，我想改变通常的从某种现成理论出发，并把某种现成理论作为政治合法性基础的讨论方式，而准备从历史事实出发，让事实说话，展露本质。我们讨论政治合法性基础这个问题，是为了解释生活（准确地说是为了解释政治生活），为生活提供理论根据、价值依托和意义支撑。如果这个问题（以及旨在解释生活的各种理论）不具有生活意义，那么，我们的讨论本身就毫无意义。反之，如果政治合法性基础问题和由之派生出的理论具有生活意义（也就是能够解释生活），那么，它就必须生活在生活——呈现在生活。借助通常的表达则是：如果某种理论具有一定程度的普遍性或者有效性，其普遍性或者有效性必须表现在具体的现象（亦即生活现象、生活事件）中。因此，本文准备让生活说话，言说政治合法性基础。生活是什么？生活不是什么，也不在某个地方。生活就在当下，并且，当下的生活流淌成为历史。当生活流淌成为历史，生活就被记录为历史事实，就被文本化，成为历史文本。如果说政治合法性基础呈现在生活，它就不应该仅仅呈现在某些政治生活事件，而应该一以贯之地呈现在一切政治生活事件（按照通常的说法就是具有普遍性），否则就不是基础。

当醒悟到生活在言说时，我发现，历史上的造反者与统治者之间的斗争，在根本上都是围绕政治合法性展开的，都是政治合法性基础的显现。我想，从双方的斗争事实出发也许比从某种理论出发更能逼显出政治合法性的基础。因此，本文准备撷取一个历史上曾经发生过的政治事件，以之展开政治合法性基础。在造反者与统治者的众多斗争案例中，六甲子前的甲申朝事非常尖锐地提出政治合法性问题，以李自成为首的造反者与明王朝的斗争是非常典型的。本文将以之为切入点。

^① 本文缘于对政治合法性和儒学要旨的长期思考。到了甲申年，甲申朝事更逼我反思历史：历史不断地重复甲申朝事这样的悲剧，并不断提出完全相同的问题。是故，借助追思六甲子前的甲申事件而作了此文，原题为《甲申六甲子祭：正德利用厚生》。虽然甲申年倏地溜走，但是，文章讨论的政治合法性和儒学公共性这两个核心问题却完全不囿于具体的历史事件和历史时间，而是具有普遍性的问题（尤其对于中华民族），所以，把标题改为现题，直截了当地切入问题。另外，限于篇幅，本文在交付发表时有大量删节。

李自成等为什么要造反？这是我们首先面对的问题。这里的“为什么”有两个维度：一是“因为什么”，二是“为了什么”。“因为什么”是对生活的回溯，在生活上指向过去，是过去的生活境遇产生了生活困境，并因困境而形成生活问题，因此这个“为什么”就是“因为什么问题”。“为了什么”是对生活的展望，在生活上指向未来，是为了达到某种目的，这个目的就是解决生活问题，因此这个“为什么”就是“为了达到（解决）什么”。“为什么”实际上是这两个问题的一体化：“因为什么而为了什么”，即行为的旨归。

那么，李自成等究竟为什么而造反呢？因为民不聊生而为了解决民生问题。

又是什么原因导致民不聊生呢？答曰：天灾加人祸。当时，陕西大旱，饥荒严重，已经到了人吃人的地步。崇祯二年（1629年），马懋才上疏就全国尤其是陕西的民生凋敝作了详细陈述。人民从吃蓬草到吃树皮，再到吃山石，并导致不愿饿死的一些人被迫为盗，官府无法禁治。偶有盗贼被捕获，不但不觉得羞耻，反而振振有辞，不以盗为盗：“间有获者，亦恬不知怪，曰：‘死于饥，与死于盗等耳，与其坐而饥死，何不为盗而死，犹得为饱死鬼也。’”以下行文，马懋才陈述了父母弃其子女、死尸枕藉、以儿童为食的人吃人等等惨绝人寰之情状。并且，马懋才指出了饥荒（即民生状况）与盗贼的关系：“总秦地而言，庆阳、延安以北，饥荒至十分之极，而盗则稍次之；西安、汉中以下，盗贼至十分之极，而饥荒则稍次之。”^①为何陕北饥荒严重而盗贼反而不多？那是因为已经穷到了偷无可偷，盗贼都无法生存的地步了。为何要做盗贼？并非好逸恶劳，而是因为无处谋生，徒以偷盗延长生命，苟且偷生而已。而盗贼为自己作盗之辩护，正好说明民生凋敝才是作奸犯科、谋反作乱的直接原因。

面对天灾，政府（官方）或代表并执行国家权力的各级官吏在干什么呢？虽有少数有德之官吏积极赈灾，甚至有像岳和声这样的官吏“弥盗赈饥，捐俸煮粥”，但靠这样的捐献来解决问题只是杯水车薪。^②总的来说，政府不是积极赈灾，而是照样逼迫人民，严为催科。^③

天灾加人祸，导致部分人民造反。不过，导致造反的根本原因究竟是天灾还是人祸？答曰：不是天灾，而是人祸。至少在当时，天灾是任何人都不可抗拒的，天灾造成的灾难是不可以追究责任者的。但是，面对天灾，人能够而且应该积极作为，抗灾救灾，减少灾害的危害，以利民生。那么，谁来承担救灾责任？人民自己当然要积极作为。不过，若灾害严重到了人民不能通过自己的努力来对付，人民的最基

① 以上史料，均摘自计六奇《明季北略》卷五，中华书局1984年版，第105~107页。郭沫若《甲申三百年祭》也对马懋才的上疏作了比较详细的引用。不过，他没有引用盗贼的自我辩护之辞，而盗贼的自我辩护却是很能说明问题的史料。

② 《明季北略》卷五，中华书局1984年版，第106页。

③ 《明季北略》卷五，中华书局1984年版，第106~107页。



本的生存要求都无法保障的时候,怎么办?答曰:人民就寄希望于政府,希望政府能够尽可能地赈灾,官民同心,上下协力,共度难关。但是,明朝的各级政府总体上不但不积极赈灾,反而严为催科,使民生雪上加霜,从而使政府对人民施加的权力行为成了人祸。

何谓人祸?它有什么特点?人祸是人的行为产生的后果,它有四个不同于天灾的特点。第一,在可能性上,人祸是可能避免的。第二,在应然性上,人祸是不应该发生的。第三,因为上述两点,在责任上,人祸是可以也是应该追究责任的。第四,人祸使人祸的主体即政府违背了自身性质,从而使它丧失了政治合法性。尤其这第四点,是导致造反的必要条件。

在什么意义上可以说政府的行为是人祸?为什么人祸是导致造反的根本原因?答曰:当政府背离了由政治承诺产生的自身的使命和责任时,其行为就是人祸。这种人祸使人民不必遵守统治者和人民早先共同达成的政治承诺和相应的社会秩序,起而造反,打破旧秩序,建立新秩序。

那么,接踵而来的使上面这两个问题成为问题的更根本的问题是:政治的性质究竟是什么?也即它的合法性基础是什么?答曰:政治的性质是正德利用厚生。政治既不是从来就有的,不是一个在人的历史之外的客观物,也不是一个没有任何倾向性的东西。政治之为政治,是人们赋予了它以特定的意义,使它不同于人的其他非政治的社会建构而具有自身性质。人们赋予了政治以正德利用厚生的性质。在中国文化中,无论就源头看还是过程看,正德利用厚生都是政治的自我期许和对民承诺。帝、王或天子,都是为天下生民之福利而设,并被赋予双重的神圣性。

第一重神圣性在来源上讲,指帝王等政治建构乃受天之命,第二重神圣性在责任或者使命上讲,指帝王等政治建构的不容置疑、不可推卸的责任就是为生民谋福利,即正德利用厚生,也就是今天所说的“为人民服务”。有许多文献可以证明这一点。这里简单列举一些。《尚书·大禹谟》说:“德惟善政,政在养民。水、火、金、木、土、谷,惟修。正德、利用、厚生,惟和”,“地平天成,六府三事允治,万世永赖,时乃功”。《左传·文公七年》说:“正德、利用、厚生,谓之三事”……诸如此类的言论在中国文化中(尤其在儒学中)俯拾即是。因此,中国文化中的政治观以及帝王观等等,从一开始就有正德利用厚生的承诺。这承诺,上达于天,下对于民。唯其上达于天,帝王才有神圣性;唯其下对于民,民才归附之,接受其号令或者领导,此正如《说文解字·王部》所言:“王,天下所归往也。”

赋予正德利用厚生以神圣性,是否会陷入某种神秘主义呢?不会的。神圣性本身并不重要。因为对于神圣性,无论如何理解,都必然导致对正德利用厚生的终极性和绝对性的证明。如果承认神圣性,则正德利用厚生当然就是神圣的、绝对的。反之,如果不承认神圣性,认为神圣性不过是通过幻想造就一个神圣者,然后把这个神圣者当作合法性的终极基础(或源泉),再以这个神圣者的名义赋予某些东西以合法性,因此这种神圣性是虚构的。表面看来,这种虚构似乎可以瓦解正德

利用厚生的绝对性,但是,虚构恰恰是在强化正德利用厚生的绝对性。

但是,试问:不论是人民还是统治者虚构了神圣性,他们为什么要虚构神圣性呢?这样的神圣性为什么能够被双方所接受呢?这两个相关的问题可以凸显正德利用厚生的绝对性。在中国文化中,正德利用厚生的神圣性是被统治者(无论是上古的圣王还是后世的统治者)和人民共同认可的。统治者和人民之所以采用幻想方式共同赋予正德利用厚生以神圣性,其本身并不是为了证明神圣者之有无,而是为了证明并强化正德利用厚生的绝对性——证明这个政治承诺的绝对性,以一个神圣者作保证。我们可以更具体地说明这一点。就历史事实看,神圣者究竟有还是无对古人(包括统治者和人民)也许一直都是一个问题,但是,从来就没有人质疑正德利用厚生这一政治承诺的绝对性和由之派生的政治任务。所以,无论承认还是不承认神圣性,在结果上都必定是证明、承认并加强正德利用厚生的绝对性。所谓的玄虚的天道,落实到人间,就是正德利用厚生而已。就过程看,后世的改朝换代,从汤武革命开始,造反者的造反理由,莫不是谴责当政的统治者乱德滥用害生,违背正德利用厚生之大道,违背当初的政治承诺,从而丧失了政治合法性,因此应该让出政权,让有德者执掌政权而利用厚生。

那么,如何判断统治者是否正德利用厚生呢?这个问题很重要。对于统治者,正德利用厚生是不是他的真诚的自我期许,无法仅仅从口头的承诺来判断。人民只能从统治者对承诺的履践情况来回溯地反观和判断统治者的自我期许的真诚程度。所以,统治者的对民承诺对人民而言,就是一言既出,真真实实的。正是对人民的承诺,人民也相信了承诺,人民就认为承诺者有德性,因此,人民才聚集(“归往”)在有德性的统治者或造反者周围,遵循按照承诺而建构起来的社会秩序。

为什么说正德利用厚生是对政治的承诺?即使最广义的政治(如早期的圣王政治),也不是从来就有的。按照古人的观念,在伏羲氏以前,也许就是只有人民而无圣人或者帝王的缺乏基本的社会规范和比较稳定的社会秩序的时期,人民生活也有诸多不便,《周易·系辞》的“上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨,盖取诸《大壮》”等等追记,也许就反映了这种远古情况。如果这时有人出来组织人民,而这个组织者不但不为人民谋福利,反而欲图占有他人的利益,难道人民会听从于他吗?唯有组织者说他愿意为人民服务,而且有能力为人民服务,并实际地改善了人民的生活,人民才可能服从他的组织。而这样的组织者后来被称为圣人或者圣王。所以,《周易·系辞》说:“圣人以此洗心,退藏于密,吉凶与民同患。”“吉凶与民同患”,才能聚集人民,组织人民,协力建设美好生活。

不过,正德利用厚生作为政治的性质不是今天的学术尤其是西方形而上学(metaphysics)中所讲的客观性质,它作为统治者(无论是远古的圣王还是后世的皇帝百官)的承诺,实际上是对政治的人为设定。这个设定有两个特征。第一,应然性,即政治应该为人民服务。第二,公共性。对政治的性质的设定不是统治者或者人民单方面的设定,而是由政治关涉双方共同赋予政治以性质,使之为大家共同



接受。承诺是统治者作出的,人民接受其承诺,承诺就成为设定而且是公共设定,并根据承诺建构社会秩序;一旦经双方共同设定,正德利用厚生就成为政治的性质。政治的这两个特征完全可以蕴涵在一个命题之中:政治关涉双方共同设定——政治应该正德利用厚生。

这个命题展露了政治的合法性基础,是具体的政治建构的不可追溯的最根本的根据。合法性之法,就是正德利用厚生。它既是政治建构之原始,也是其要终^①;它既是统治者统治的根据所在,也是造反者造反的根据所在,还是统治者与人民、统治者与造反者(不服从统治的人民)的最根本的对话平台。

因此,我们现在可以重新审问:李自成等造反者造反的根据是什么?答曰:是统治者乱德滥用害生而背离正德利用厚生之承诺,从而使当政的政权和当前的社会秩序丧失了政治合法性。政治乱德而丧失合法性,正是造反者批判、攻击统治者和借以造反之根据。《闯贼李自成僭位诏》就非常明确地表达了造反的逻辑和根据。其文说:

兹尔明朝,久席太宁,浸弛纲纪,君非甚暗,孤立而炀蔽恒多;臣尽行私,比党而公忠绝少。賂通官府,朝端之威福日移;利擅宗绅,闾左之脂膏殆尽。肆昊天眷穷乎仁爱,致兆民爰苦于禋灾。^②

历朝历代诸如李自成这样的造反者都会如此谴责朝廷也就是当前政权之失德。

问题是造反者的根据能否成立?回答是肯定的。之所以成立,就是因为造反者指出了统治者因乱德而背离承诺从而丧失合法性。

那么,造反者进行谴责的根据、逻辑以及谴责的具体理由是否能够被统治者所接受?如果不能,岂不是造反者对统治者横加指责,故意滋事,而成为真正的刁民?这个问题换一种说法就是:造反者与统治者双方是否有一个基本的对话平台?答曰:有。这个平台就是正德利用厚生和由之派生的理论。崇祯皇帝的《责臣罪己》就可以证明统治者事实上已经承认了造反者的造反逻辑和根据。其言曰:

如张官设吏,原为治国安民。今出仕专为身谋,居官有同贸易^③……嗟此小民,谁能安枕?……^④

① 这里的“原始”与“要终”,化用自《周易·系辞》的“原始要终”一语。

② 《甲申朝事小纪》卷一,书目文献出版社1987年版,第28页。

③ 这说明在政治建构中,吏治极其重要。官吏及其每一次权力行为聚集的乃是整个政治建构。官吏在本质上就是政治、就是国家。某种政治形态或者某种政权,是否具有合法性及其合法性程度,必须且只能直接表现在官吏的权力行为上。官吏权力行为之合法性就是政治合法性之呈现。任何看起来很好的理论,拿到一帮德性不正的官吏手里,马上就变了样。所以,《周易·系辞》说:“圣人之大宝曰位。”关于吏治,此不详论。

④ 《明季北略》卷十三,商务印书馆1936年版,第162页。

《责臣罪己》表达了几层意思。第一,承认政治合法性基础是正德利用厚生,一切政治建构(张官设吏等等)都是为人民服务而建构的。这与上古圣王来到人间,乃替天行道、正德利用厚生的观念是完全一致的。因此,正德利用厚生作为政治合法性基础从上古圣王政治开始直到明朝(以及当今之世的“为人民服务”)都是一贯而通的,不但是统治者与造反者的对话平台,而且是古今之间也即历史与时代之间的对话平台。第二,在事实上,当前政权已经乱德,背离承诺,丧失了合法性。作为明王朝统治者的代表人物,崇祯在《责臣罪己》中列举了很多瓦解自己统治的合法性的例证。第三,当前政治之失德,表现为各级官吏的权力行为之失德,贪赃枉法,胡作非为。也就是说,当前政治合法与否,是通过官吏的权力行为来实现的。第四,因为政治乱德,造成民生更加疾苦,以至民不堪命。“嗟此小民,谁能安枕”,意思是说:“生活如此艰难,谁能忍受呀?”这简直就是统治者自己在鼓动造反者“造反有理”!

从李自成与崇祯的话语中可以看出,统治者的自我批判与造反者对统治者的批判的逻辑是完全一样的,二者的立论宗旨、各自使用的概念、理论逻辑和论述方式,大体上都是一样的(更重要的是都可以返回生活进行检验),所以,二者具有公共对话平台。只有具备了公共对话平台,争论才可能是有效的。在双方的对话中,如《责臣罪己》所表达的几层意思,每一条具体的理由都可以在正德利用厚生这一源泉中得到解释。双方都自觉不自觉地认同了对政治的承诺,因此在对话中总是自觉不自觉地返回承诺,以之为根据进行自己的论证。在李自成与崇祯的对话和下文列举的成汤革命等例子中,我们可以发现:正德利用厚生是正反双方立论的公共的理论根据、价值依托和意义支撑,也就是不可追溯的终极思想共源。因为正德利用厚生是终极思想共源,它才可能是政治合法性基础;也因为正德利用厚生是政治合法性基础,它才可能是终极思想共源。政治合法性基础与终极思想共源是一而二、二而一的。

所谓思想共源,是对思想资源和公共思想资源二词的修正。通常人们喜爱使用思想资源一词。不过,资源一词常常在利用和被利用的含义上使用,如《汉语大词典》就释之为“生产资料或生活资料的来源”。虽然思想可能成为利用对象,但它首先不是利用对象。把思想当作资源,就容易把思想工具化乃至把人工具化。因此,思想资源一词,是一个容易造成误解的词语,并可能因此而误导生活。是故,这里不再使用思想资源这个概念,而重新命名为思想源。思想源即思想的来源、渊源。后世产生的思想通常都有它的思想源。孔子“祖述尧舜”,就以尧舜的思想为思想源。被后世公共认同而成为共同渊源的思想,就是公共思想源,简称思想共源。思想共源表达了后世人民共同期望的生活,也即彰显了一种众望所归的生活样态,所以才成为被后世共同信守的思想。它可能是一种理论,但首先不是一种理论,而是一种生活。思想共源具有终极公共性,后世的一切思想都承认它的天然合

法性,以之为思想的终极基础,即以之为公共的理论根据、价值依托和意义支撑。

不是任何古代的思想都能成为后世的思想共源的。只有正德利用厚生才可能并且一定成为思想共源。为什么呢?道理其实极为简单。如果政治不为人民服务,人民凭什么要供养一个政治机构呢?凭什么要服从政治机构的领导呢?或者直截了当地追问:政治存在的基础究竟何在?从逻辑可能性上看,我们找不到比正德利用厚生更具有普遍性的被社会公认的政治合法性基础。而从历史事实看,往圣先贤把而且只把正德利用厚生承诺、设定、确立为政治合法性基础,并没有在此之外另设基础,因此正德利用厚生作为合法性基础就在事实上成为历史唯一性,历朝历代的各类正反双方(乃至冲突多方)都以之为终极基础,并建构讨论平台,从而使正德利用厚生在历史中纵贯为政治合法性的历史基础(或源泉)——这就从逻辑和历史两方面都表现了正德利用厚生作为政治合法性基础的绝对性。无论用“承诺”、“设定”还是用“性质”来表达,正德利用厚生都不是一种抽象的、孤立的、无缘的东西或学术概念,而是活生生的生活关系。这个关系就是《大学》所言的“国不以利为利,以义为利”,它可以表达为这样的命题:“政治应该正德利用厚生”(或者“政治应该为人民服务”)。在此命题中,人民和统治者、政府与民间、官吏与民众、权力与民生,都被联为一体了,从而使双方之间有了纽带即对话平台。

有了这个公共平台,造反的理由和统治者反对造反的理由各自能否成立,双方的争论是否有效,双方的所作所为是否具有合法性,都能得以分辨和确认。普通百姓也可以根据这一原则对双方的言论和行为作出合法性裁判,并支持或者反对其中一方,或者中立。不过,这里的裁判主体不是群体的人民,而是个体的个人。不同的人对造反者和统治者可能作出不同的判断,因为正德利用厚生不是抽象的概念,不是现成的、固定的、外在的客观标准,每一个人的实际生活处境都可能使他对造反者与统治者作出不同的判断。在由政治秩序主导的社会秩序中,那些在社会秩序中处于有利位置的人可能(但不一定)更倾向于支持统治者,若他们的利益受到一定程度的威胁时,他们就可能转而反对统治者。而那些处于不利位置的人,则可能反对统治者。一个人(或一个群体)的经济状况主导他(或他们)的政治态度,这在生活经验中的多数情况下是有效的。孟子已经认识到了这一点,其言曰:“无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产因无恒心。苟无恒心,放辟邪侈,无不为已……”(《孟子·梁惠王上》)

孟子讲了民心如何向背。孟子认为,只有士君子在财产比较缺乏、生活比较艰苦的条件下才能照常持守道德、恪守礼法,大多数常人的道德水准是随着生活状况的改变而变化的。不过,孟子这一思想不能理解为经济地位决定政治态度,“决定”是一个表示必然性的概念,不能有例外。显然,孟子认为是有例外的,所以,孟子的意思只能理解为经济地位主导政治态度。民心向背,至少有两点需要注意:其一,“民”在此不是一个单独概念,也不是一个全称概念,而是一个模糊的数量概念。因此,民心向背表现为经验角度的多数还是少数。其二,改变民心向背的因素不是单

一的,在中国文化中,理、情、利都是改变民心的因素,故有晓之以理、动之以情、诱之以利之说。因此,不能把经济状况主导政治态度理解为经济状况决定政治态度。

作为政治合法性之基础或者源泉,正德、利用、厚生不是一个单一的东西,乃是“三事”。“三事”在建构政治合法性基础中的作用并不相同。分殊处看,“三事”在政治合法性之建构中的作用不同。《尚书·大禹谟》:“正德利用厚生惟和。”《传》曰:“正德以率下,利用以阜财,厚生以养民,三者和,所谓善政。”正德是大本。若统治者自己不能正德,胡作非为,却满嘴仁义道德,对老百姓晓之以理,动之以情,欲图以空洞的说教改变老百姓对现实政治的愤恨不平,老百姓是不会心悦诚服的。晓之以理、动之以情之所以可能改变老百姓的态度,其最终基础仍然是正德利用厚生。利用是德性的发用^①,或者说,是把体悟到的有利于民生的东西发挥出来,如创制各种器物,《周易·系辞》之“利用出入”、“备物致用”等等,就是讲利用或者创制。厚生是德性发用达到承诺的或者预期的结果。正德、利用,不仅仅是圣人(或后世的统治者)为了成己(成就自己的德性),更是为了成人(为生民安身立命)——厚生。分殊处看,成己是独善,成人是兼善——厚生。没有厚生,正德无以显现;没有兼善,独善也无以显现。所以,《周易·系辞》所说的“是兴神物以前民用”是就旨归而言,就是为了厚生;而“利用出入,民咸用之谓之神”是就实际效果而言,指正德、利用实现了最初的承诺,达到了预期的结果,民生得到改善,人民群众非常满意,圣人也就实现了“天佑下民,作之君,作之师”(《尚书·泰誓》)的神圣使命。

正德是大本,但如何证明统治者正德了呢?统治者不能仅仅靠自身的舆论和宣传来证明自身正德了,正德必须发用或者落实到利用和厚生。若以体用关系分殊地看待“三事”,正德是体,利用厚生是用。体以用显,无用则体因不能显现而无所谓体。所以,正德是不能自行证明和检验自身的,正德必须发用才是有效的,才能为人民察知而纳入他们的裁判体系,统治者也才可能在发用中实现政治承诺。

那么,利用能不能自行证明自身并证明统治者正德了呢?这个问题也可以这样问:生产是否一定为人民服务呢?可以肯定的是,利用能自行证明自身是利用,因为《周易·系辞》所言之利用以及今天的飞机电信之便利等等,都是耳目之官可以察知的。但是,利用并不能证明自身切实改善了广大人民的生活,即不能证明统治者正德了,因为利用可能导致另一种可能,就是马克思所说的劳动的异化导致的劳动者陷入赤贫或者相对贫困的生存状况。^②这也就是古人所言的“四海无闲田,农夫犹饿死”(唐代李绅《悯农》);“遍身罗绮者,不是养蚕人”(宋代张俞《田家语》)。因

① 德性不仅仅指道德,还包括圣人体贴出来的各种生产知识和技能等道理。或者说,德性是总相而不是分别相。

② 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社2000年版。

此,基于剥削的利用(生产),可能并不能为广大人民服务,导致严重的贫富对峙。^①所以,利用也不能自行自身提供合法性证明。

那么,什么为正德、利用提供合法性证明呢?厚生。诚如《周易·系辞》所言:“精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也。”

何谓厚生?就是人民生活状况的改善。按孔子的话说,就是尽量做到“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语·公治长》),也就是让人民安居乐业而安身立命。厚生还必须落实到个人。生活总是首先是个体的人在生活,生活状况之好坏对于每一个人都是直接现实的,每个人的感受和由此发出的对社会秩序的评价都可能不同,并由对社会秩序的不同评价延伸到对政治秩序的不同评价。即使同样的劳动获得同样的报酬,也有人满意,有人怨恨;同一个人在不同的处境中对生活的感受和对社会秩序的评价也可能不同。所以,生活之于个人,总是当下的(孔子说的“安”、“信”、“怀”就是个人当下的生活感受);由此产生的对社会秩序的评价也是当下的。是故,正德利用厚生无论是从旨归与效果的角度看,还是就其三个分殊的环节看,都是一以贯之,有体有用,即用见体,体用一如的。一旦分裂,正德就不再是正德,正德利用厚生也就背离自身,而是否分裂只有通过厚生状况回溯地判断。因此,“三事”之间的关系是一以贯之。

那么,厚生何以能成为自行检验、证明自身的自足标准,并成为裁判正德和利用的标准呢?这似乎是一个尖锐的问题,但这个问题仍然可以在正德利用厚生中给出自足的答案。每个人都可能对政治作出不同的评价,正因为如此,才产生了对政治的要求——要求政治实践承诺,正德利用厚生,以获得最大量的人民的最大满意。政治越能获得越多的人的最大满意,这个政治(系统)就越能在实际上而不是在空洞的理论上代表越多的人民的意愿和利益。

进一步的问题是:厚生与否,满意与否,如何表现和证明呢?答曰:厚生与否及其程度表现于人民满意与否及其程度,并通过人民的满意状况反过来回溯地证明(准确地说是呈现)厚生状况。所以,满意状况就是厚生状况。而人民满意与否,完全不依赖于任何外在于群体和个人的东西,而只是直接依赖于人民自己的生活感受和由之发出的对政治的评价。人民自己感受自己的生活,这是无根据的,无条件的,无须任何他者,所以,生活就是裁判是否厚生的、自足的、非现成的、无条件的当下标准,也是裁判利用与正德的当下标准。正德利用厚生,归根结底落实到厚生。

^① 逐利而必然剥削劳动者的生产不是政治权力的直接运用,无须纳入正德利用厚生的系统中评价。这里需要说明的是,逐利之生产不是乱德行为,本身并不直接危害民生,但它造成的贫富对峙可能会导致社会动乱,所以贫富悬殊是统治者需要处理的问题。而处理这个问题的最根本的基础仍然是正德利用厚生。