

从儒之起源看孟子的政治哲学

郑 维 伟

[摘 要] 孟子在对“礼崩”所象征的社会政治秩序崩溃的反思中,提出了“王道”、“仁政”的制度安排和秩序规范;通过对“乐坏”所写照的文化秩序坍塌的反思,阐述了他的人性论思想,并以之作为其政治哲学的价值依据。儒士既是“王道”、“仁政”制度安排和秩序规范的实践者,也是人性论的体现者。

[关键词] 巫覡;现世关怀;政治哲学;心理依据;儒士

[中图分类号] D0 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2009)01-0139-05

海德格尔尝言:“所有的伟大事物都只能从伟大发端,甚至可以说其开端总是最伟大的。……伟大的东西从伟大开端,它通过伟大东西的自由回转保持其伟大。”^[1](第 17 页)儒的起源是儒学乃至中国传统哲学的源泉和思想背景。深刻理解儒之起源,探寻儒之根源与儒家的亲缘关系,是我们审视、反省儒家的基点,也是理解中国传统哲学的特质的前提。

一、对儒之起源的历史回顾

关于儒的起源,众说纷纭,莫衷一是。章太炎认为,“儒在中国古文字中本来是写作需的,而需是求雨的巫覡。”其在《原儒》中写道:“需者云上于天,而儒亦知天文,识旱涝……灵星舞子吁嗟以求雨者,谓之儒,故曾皙之狂而志零,原宪之狷而服华冠,皆以忿世为巫,辟易放志于鬼道。”胡适认为,儒是“殷民族的教士”,以“治丧相礼”为职业^[2](第 88 页)。阎步克认为,儒起源于古代的乐师,“从儒之教育职能来探求其前身的思路,是可取的;……倾向于把儒者‘以诗书礼乐教’这一特征,追溯到周代以上教育职能的主要承担者——乐师那里去。”^[3](第 29 页)

前人的研究成果为我们探寻儒的起源开阔了思路,提供了多重的视角。但是,上述三位先生的研究仍需进一步追问。如果把儒的起源归结为求雨的巫覡,那么上古巫覡的职能仅仅在于求雨吗?倘若如是,那么儒家丰厚的礼乐文化渊源何在?如果像胡适那样认为儒起源于以“治丧相礼”为职业的“殷民族的教士”,暂且不说中国古代传统中是否有西方意义上的教士,仅以“治丧相礼”为职业来概括儒的职能恐怕也是不全面的。阎步克先生从文化渊源、儒之教育职能的角度考察儒的起源,是一种令人赞赏的思路。但是,阎先生的观点仍需追问。首先,儒的职能是多样化的,儒的主要职能在于教育,但教育职能不能涵盖儒之职能的全部。从历史上看,占卜祭祀也是儒的重要职能。其次,仅仅把儒的起源追溯到周代以前的教育承担者——乐师,那么如何来解释为人们所普遍接受的人类文明起源于巫师的观点?或者说在中国的古代传统中乐师能够涵盖巫师吗?最后,阎先生根据《周礼·春官》的记载认为,“要说乐官是‘礼乐’的主要司掌者,大约不会有什么疑问;而孔子学术以‘礼乐’为中心内容,也是众所周知的事情。”^[3](第 5 页)不错,乐官是“礼乐”的主要司掌者,孔子学术也以“礼乐”为中心内容。但是,这并不能说明两者之间有必然的联系。最重要的是,乐官乃是制度设计的结果,或者说其本身就是一种制度设

计。从发生学来看,制度就是日常生活秩序化、理性化的结果。如果把儒的起源归结为制度层面的原因,那么至少这不是一个讨论起源的问题,而是一个讨论发展的问题,因为制度创设是服务于现实的。此外,《周礼》一书的真伪及其成书的年代也是大可怀疑的。

李泽厚把儒之起源定于巫觋。这并不会损害儒的形象,相反能让我们深刻地领悟儒的原始命意。从人类文明的发展历程来看,巫觋扮演了重要的角色,甚至离开了巫觋,人类文明起源几乎是不可理解的了。神话是先民的世界观,是他们世界图式的展现。巫觋在神话中的地位和作用是不言而喻的,这一点中西概莫能外。巫觋,不论在神话传说中还是在现实生活中,都是智慧的象征、人间秩序的守护者、与天地交通权力的占有者。这种独特的身份和作用赋予巫觋以特殊的精神品质。把儒的起源锁定在巫觋,我们还要进一步追问,儒的精神品质与巫觋的精神品质究竟有多大程度的契合?从巫觋到儒士的历史过程是怎样的?李泽厚的考察为我们清楚地描述了巫觋的精神品质以及由巫觋到儒的变迁过程。李泽厚认为,“‘巫的特质’以下四点最为重要:(1)‘巫术礼仪’主要是为群体的人间事物而活动的,具有非常具体的现实目的和物质利益,绝非仅为个体的精神需要或灵魂慰安之类而作。(2)‘巫术礼仪’是极为复杂的整套行为、容貌、姿势和语言,其中包括一系列繁细动作和高难技巧。对于巫师本人、参加操作者以及整个氏族群体成员,都有十分严格的要求和规范,必须遵循,不能违背,否则便会有大灾难降临整个群体。(3)最值得重视的是,氏族群体的‘吉’、‘福’,被想象是通过这种‘巫术礼仪’的活动,作用、影响、强迫甚至控制、主宰了鬼神、天地而发生。……相反,人的巫术活动倒成了是‘神明’出现的前提。‘神’的存在与人的活动不可分,‘神’没有独立自足的超越或超验性质。(4)在‘巫术礼仪’中,情感因素极为重要。巫术活动是巫师或所有参加者所具有的某种迷狂状态,它是一种非理性或无意识的强烈情感的展现和暴露。但由于在活动、操作上又受着上述严格形式规范的要求,与繁复的细节仪式相结合,上述迷狂情绪便仍然受到理知的强力控制,从而使它成为一种包含有想象、理解、认知诸因素在内的情感状态。”^[4](第 41-43 页)对于由巫觋发展为儒的漫长历史过程,李泽厚指出,“到周初,这个中国上古‘由巫而史’的进程,出现了质的转折点。这就是周公旦的‘制礼作乐’。它最终完成了‘巫史传统’的理性化过程,从而奠定了中国文化大传统的根本。”^[4](第 52 页)简言之,由巫觋发展为儒的历史过程,大体可以分为两个阶段:(1)由巫而史是初步的理性化,这种过程是在自发的体制外进行的,所以还带有最初巫觋的痕迹;(2)周公的“制礼作乐”是彻底的完成理性化的过程,这种过程是自觉的在体制内进行的,“将天人合一、政教合一的‘巫’的根本性质,制度化的保存延续下来”^[4](第 59 页)。换句话说,此一过程将原先体制外的理性化成果消融在体制内并且为体制所保护。

据上所述,儒的精神品质同巫的精神品质大体上是相同的。儒家哲学思想是即世间的、其最终是为了政治社会的良好秩序而奋斗。治国、平天下是儒家的自觉要求和应有之意。儒家最重礼仪,“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”^[5](第 123 页),“不学礼无以立”^[5](第 178 页)等都昭示着礼的重要。而且在儒家看来,礼是一种人生、社会甚至是宇宙的秩序,“礼仪不仅是一种动作、姿态,也不仅是一种制度,而且它所象征的是一种秩序,保证这一秩序得以安宁的是人对礼仪的敬畏和尊重,而对礼仪的敬畏和尊重又依托着人的道德和伦理的自觉,没有这套礼仪,个人的道德无从寄寓和表现,社会的秩序也无法得到确认和遵守。”^[2](第 93 页)儒家强调人的内在价值依据,“仁者爱人”^[6](第 9 页),这是一种出自人的内心深处平和安详的人生态度,其情感性是不言而喻的。儒家对历史的重视,强调在历史中寻找现实的依据,这点是和由巫觋发展为儒的漫长的历史进程相吻合的。

二、从儒之起源对孟子政治哲学的再思考

经过周公的“制礼作乐”,中国文化传统的根本得以奠定。这种消融在体制中并为体制所保护,又富有情感性的思想意识,在很大程度上保证了周王朝比较长时间的平静。然而,平静中事实上已经蕴含着变化的因子。一种为制度所规范的思想很难长久地保持稳定和先进,因为制度作为生活世界的理性化之成果,其本身就蕴含着惰性的成分,思想的发展客观上要求突破旧制度的束缚。倘若一种制度本身缺

乏弹性,不能适应环境变化,它的历史命运只能在新力量的冲击下土崩瓦解。制度是思想和社会的中介,制度的形成和瓦解都是其合力作用的结果。旧制度的瓦解,为思想的发展扫清了障碍,同时,不可避免地要出现相当长时间的社会震荡期。“在一个社会从一种社会制度转向另一种社会制度的过度期……旧的统治思想也已失去了统治的地位;新的思想还没有完全建立起来。在这种情况下,社会中各阶级或多或少地有机会提出他们的要求和愿望。代表他们或者接近他们的知识分子,也都或多或少地有机会把这些阶级的要求和愿望在一定程度上系统化、理论化。”^[7](第112页)

春秋战国时期正是中国历史上政治、经济、文化发生激烈变革的时期。政治上,西周封建的“尊尊、亲亲”的政治社会原则面临着严峻挑战,分封制同样面临着郡县制的冲击,周王室的政治权威沦丧,沦为诸侯手中的棋子。经济上,铁制工具的广泛使用和牛耕技术的推广,极大地促进了生产力的发展,作为西周封建的经济制度——井田制也已经名存实亡。文化上,“天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻舌,皆有所明,不能相通。天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫,百家往而不返,必不合矣。后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。”^[8](第288页)面对制度瓦解、礼乐崩溃的糟糕局面,作为儒家杰出思想家的孟子提出了一系列的政策主张并且为之进行了缜密的理论论证。

思想世界不仅具有纯思的秉性,在思想层面进行言说、对话,而且思想世界不能同现实世界相断裂,只有在现实世界中,思想才能迸发出独具的魅力。思想是生活世界的产物,离开了生活世界,其发展的源泉、动力是很成问题的。所以,对思想世界的反思考察不能离开现实世界的境况描述。孟子对其所处的现实世界的状况进行了详细的考察。他清醒地看到了现实生活中下层人民的苦难、艰辛,也看到了上层社会的荒奢、贪迷。“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也”^[6](第197页),“今也不然:师行而粮食,饥者弗食,劳者弗息”^[6](第33页),“凶年饥岁,君之民老弱病残转乎沟壑,壮者散之四方,几千人矣;而君之仓廩实,府库充”^[6](第47页)。面对此情此境,满怀“当今之世,舍我其谁”^[6](第108页)豪情的孟子必然要对现实做出回答,提出对策,寻找依据。从这个意义上,孟子的哲学思想是一种严肃的现世关怀,而不能简单地以终极关怀概括之。因此,孟子的哲学不是当代新儒家用“心性之学”所能涵盖的,它更是一种“外王”的事功之学。从孟子的社会实践来看,其不厌倦的游说诸侯,希望他们采纳其思想学说,直至晚年乐此不倦,这本身就是事功的表现。李泽厚在批判儒学三期说时严肃地指出:“孔子本人极少谈‘心’、‘性’,在《论语》全书中只出现两次。孟子谈了一些,但并不比谈社会政治问题更重要。郭店竹简所谈‘心’、‘性’,大都联系‘情’而非常具体,远非抽象的哲学观念。‘三期说’以心性道德的抽象理论作为儒学根本,相当脱离甚至背离了孔孟原典。”^[4](第2-3页)

把孟子的哲学简单地理解为一种心性“内圣”之学,同儒起源于巫以及儒家的精神品质也是相左的。前述巫觋和儒士都是现实社会的自觉关注者、实践者,“具有非常具体的现实目的和物质利益,绝非仅为了个体的精神需要或灵魂慰安之类而做。”^[4](第23页)单纯从心性“内圣”的角度理解孟子的哲学就遮蔽了其真正的生命力。因为“内圣”心性之学是讲个体的成圣成德,而孟子的哲学主要是讨论社会政治的“外王”事功之学。同时,把孟子的哲学简单地理解为心性之学也是不符合历史的实际情况的。“春秋战国之交,随着社会组织的复杂化和官僚制度的成长,政治上的职事一天一天的又简趋繁,这种新的局面必须有大量的士才能应付的了;士阶层在这一时期的迅速扩大也是势所必至的。”^[9](第78页)经过春秋时期惨烈的战争,到了战国时期主要的诸侯国还有七个,当时各国的力量基本均衡,都有能力完成统一大业。在这种情况下,人才问题显得非常迫切,成了各国主要的竞争对象。诸侯之所以礼遇游说人才,其主要目的是为了现实一统天下的政治目标。“定于一”不仅是诸侯国的政治理想和现实目标,也是社会民众的普遍愿望。在这种现实政治情势下,不要说是儒士,即便是普通的知识人,如果没有对现实政治情势的解决方案,没有对当时政治社会问题服务的政策措施,没有对政策措施合理性的解释,到诸侯国是寸步难行的,更谈不上受到礼遇了。孟子游说诸侯的场面之阔绰宏大,其在诸侯国所受到的隆重礼遇,足以说明孟子在当时的社会情势下是有所作为的。“孟子也周游列国,但讲的是帝王之道如何国

富民强,到处受欢迎。”^[10](第 16 页)

思想只有在历史中才能深刻地洞察自己,展现自己。没有历史的思想是空灵的,没有思想的历史是单调的。考察思想不能离开历史的追寻,认识历史也不能离开思想的追问。只有将思想置于广阔的历史背景下才能凸显思想本身的意义。春秋战国时期的社会政治情势可以概括为“礼崩乐坏”。“礼崩”,是当时的社会政治秩序崩溃的写照;“乐坏”,是当时的文化价值系统坍塌的描述。余英时认为:“古代中国的‘崩坏’含有两个方面,一是社会秩序方面的,即前面讨论的‘封建’制度的解体;一是文化秩序方面的,即所谓‘礼坏乐崩’。”^[9](第 84 页)礼本身就是社会政治秩序的象征,象征符号系统的崩坏也意味着整个社会政治秩序的崩坏,故不能将礼狭义地理解为文化秩序。

面对这种糟糕的情势,当时的知识人无不为社会政治秩序、文化秩序、价值系统的重建而焦虑。作为儒士的孟子更是要追问:面对“礼崩乐坏”的糟糕局面,我们应当怎样重新收拾人间秩序?实现这种整合的依据是什么?怎样才能让我们理想的秩序设计为人所接受?针对“礼”所象征的社会政治秩序的崩溃,孟子提出了“王道”、“仁政”的理想社会政治模式和制度安排。“王道”、“仁政”思想的集中表达是“以力假人者霸,霸必有大国;以德服人者王,王不待大一汤以七十里,文王百里。以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也”^[5](第 74 页)。“王道”与“霸道”并不是相对立的,毋宁说,“王道”和“霸道”实际上是针对着不同问题而提出的不同制度安排。“霸必有大国”同孟子“定于一”的政治理想是统一的,因此对于“霸道”,孟子至少是不反对的。“霸道”以利益交换和实现为现实基础,偏重于依靠实力来实现新的制度安排和秩序规定,这也是实现“定于一”的政治理想、结束战国时期混战局面的一种现实选择。“王道”侧重文化上的“定于一”,讲究“中心悦而诚服”,文化心理上的皈依、认同,并以之为基础的制度安排和秩序规定。所以,从“定于一”的角度,“王道”和“霸道”是不相对立的,其差别仅在于达到相同目标的两种选择。

孟子为其“王道”、“仁政”的制度安排和秩序规定寻找的心理根据是其人性论思想。徐复观认为,“孟子在中国文化中的最大贡献,是性善说的提出。”^[11](第 139 页)“中国文化发展的性格,是从上向下落,从外向内收的性格”,因此,“从人格神的天命,到法则性的天命;由法则性的天命向人身上凝聚而为人之性;由人之性而落实于人心;由人心之善而言性善;这是中国古代文化经过长期曲折、发展,所得出的结论。”^[11](第 141 页)毋庸置疑,徐复观的观点为我们深入地了解孟子的人性论提供了良好的背景。我们既要看到孟子的人性论是中国传统人性论思想发展的结果,也要看到孟子的人性论并不是空泛的概括,而是为其现世制度安排和秩序规范寻找价值依据的。空泛地讨论和理解孟子的人性论,会窒息孟子哲学的生命力。“社会是由单个的人构成的,社会中的人们遵循一种秩序,按照一套价值生活,遵从一套规则交往,如果这套秩序、价值、规则在人看来是‘合情合理’的话,那么,当然首先在人们内心中有一种尊重秩序、承认价值、遵守规则的意愿,这种‘意愿’是克制人过分的情欲、尊重他人应有的权利的‘善’”^[2](第 159 页)。

“王道”、“仁政”的制度安排和秩序规范同人性论价值依据的连接,便是儒士。从巫覡发展而来的儒,从来都是人间现实事物的关注者、实践者,也从来都是人类价值理想的推崇者、追求者。在儒者看来,道统要比政统重要得多,所谓从道不从君是也。这种看法同其关注、践履现实事务并不矛盾,因为理想的实现本身就离不开现实事务的实践,而且,只有在现实事务中,理想价值才有实现的可能和条件。孟子对此是清醒的,“无恒产而有恒心者,惟士为能”^[5](第 17 页),“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”^[5](第 321 页)。只有儒士具有“知其不可而为之”^[5](第 157 页)的勇气,也只有儒士能够具有“以身殉道”的坚定信念,故儒士是道统与政统的体现者、实践者。

三、余 论

综上所述,从巫覡的特质来探寻儒的起源,其最大的契合点是它们都是人间事务的关注者、实践者,也是现实物质利益的追求者。所以,我们说孟子哲学是一种现世的事功之学、“外王”之学即政治哲学,

而不仅仅是“内圣”之学、心性之学。孟子哲学在对“礼崩乐坏”现实状况的反思中,提出了“王道”、“仁政”的制度安排和秩序规范,其价值依据的是人性论,实践者便是儒士。

今天深入研究中国传统儒家哲学,新儒家的考察亦不容忽视。整个中国近代史,在某种意义上也是对于儒家的批判史,乃至抛弃史、唾骂史。新儒家突破了这种简单的排斥心理和激进化的批判路向,自觉捍卫中国传统文化的价值,借助西方哲学资源,积极探索传统儒家的创造性转化——凸现知性和制度作为科学和民主政治的根本,开出现代条件下的新外王^[12](第 17-23 页)。但是,他们的问题意识,依然没有走出以西化中的窠臼,难免有变相西化的嫌疑^[13](第 1 页)。如何超越中西古今之争,不沦为现代化话语所建构的场域,对于当代儒者来说依然是一个问题。换言之,即使儒家能够促进现代化,儒学的当代命运也依然是个问题。从儒家的根源处,反思儒家的特性,应该是一条实现传统儒学创造性转化的途径,因为任何创造性的转化必须以对思想的根性理解为前提,否则便容易沦为应时语,偏离自身的命意。

[参 考 文 献]

- [1] [德]海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,北京:商务印书馆 1996 年版。
- [2] 葛兆光:《中国思想史》第 1 卷,上海:复旦大学出版社 2001 年版。
- [3] 阎步克:《乐师与史官——传统政治文化与政治制度论集》,北京:三联书店 2001 年版。
- [4] 李泽厚:《己卯五说》,北京:中国电影出版社 1999 年版。
- [5] 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局 1980 年版。
- [6] 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局 1960 年版。
- [7] 冯友兰:《中国哲学史新编》,北京:人民出版社 1999 年版。
- [8] 王先谦:《庄子集解》,北京:中华书局 1987 年版。
- [9] 余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社 2003 年版。
- [10] 苏秉琦:《人类文明起源新探》,北京:三联书店 1999 年版。
- [11] 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,上海:三联书店 2001 年版。
- [12] 牟宗三:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社 2006 年版。
- [13] 蒋 庆:《政治儒学》,北京:三联书店 2003 年版。

(责任编辑 叶娟丽)

Look at Political Philosophy of Mencius from Origin of Confucianism

Zheng Weiwei

(Department of Political Science, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract: The philosophy of Mencius is a secular political philosophy. By reflecting the collapse of the political and social order, Mencius put forward Wang Dao and Benevolent Government in order to reconstruct the social order. By reflecting the collapse of the cultural order, Mencius interpreted his theory of human nature. Furthermore, Mencius regarded this theory as the basis of his political philosophy. Confucians are both of the institutional arrangements of Wang Dao and Benevolent Government, and the practitioners of the theory of human nature.

Key words: Wizard; life care; political philosophy; psychological basis; Confucian