



21世纪政治学系列教材

Textbooks of Politics in the 21st Century

中国政治思想史九讲

江荣海 ○ 主编

Nine Lectures on the History
of Chinese Political Thoughts



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

中国政治思想史九讲

江荣海 主编

Nine Lectures on the History
of Chinese Political Thoughts



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

中国政治思想史九讲/江荣海主编. —北京:北京大学出版社,2010.6
(21世纪政治学系列教材)

ISBN 978-7-301-17305-3

I. 中… II. 江… III. 政治思想史 - 中国 - 高等学校 - 教材 IV. D092

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第101666号

书 名: 中国政治思想史九讲

著作责任者: 江荣海 主编

责任编辑: 倪宇洁

标准书号: ISBN 978-7-301-17305-3/D·2617

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62753121
出版部 62754962

电子邮箱: ss@pup.pku.edu.cn

印刷者: 三河市北燕印装有限公司

经 销 者: 新华书店

730毫米×980毫米 16开本 25.75印张 474千字

2010年6月第1版 2010年6月第1次印刷

定 价: 46.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

前 言

上世纪70年代末,刚恢复高考后的北京大学,仍然是每周六天上课,每学期二十周。当时政治专业的学生,除了学习共产主义运动历史之外,最主要的学习课程是中国政治思想史、西方政治思想史、中国政治制度史、西方政治制度史、政治学原理等课程,这些课程所占的学时比重都很大。在我的记忆中,中国政治思想史课程分为中国古代政治思想史和中国近代政治思想史两门课两学期授完,每学期四个学时。授课的方式主要是人物纪传式的讲解,教材也是纪传式的编写。但是,中国是个文明悠久的国度,各类思想源远流长,具有不同治国理民主张的政治思想家又非常众多,虽然用了160个学时来讲授中国古代政治思想史和中国近代政治思想史这两门课,但还是不能讲完应讲的所有的思想家的政治思想。笔者研究生毕业后留校任教,一开始也按照纪传式的方式给学生讲授这两门课。然而,随着改革的深入、社会的发展变化以及教学的改革,这种授课方式越来越不适应变化了的要求。首先是院系课目的增加。为了适应社会发展的需要,院系扩员,新增设的课目越来越多,这样,中国古代政治思想史和中国近代思想史两门课只好合并为中国政治思想史一门课。其次是课时的减少。因为一周只有五天上课,且周数由一学期二十周改为十八周,这样,便把160个学时的课程改为54个学时,即每周三学时。为适应这样的变动,纪传式的教学方式只能讲几个较为突出的思想家的政治思想,并贯穿讲一下政治思想史的基本脉络。所以很长时期以来,一直想编写一本专题式的教材,以适应变化后形势的需求。只是各种事务的繁杂以及自身的慵懒,此计划一拖再拖,未能早日实现。几年前,北京大学社科部与北京大学出版社联手推出了资助教材编写出版计划,我也填了一张表,表明我也想编写一本专题式的中国政治思想史新教材。谁知我的想法被批准了,出版社还给了六仟元教材编写的启动资金。这一下可真是逼上梁山了!拿了钱就必须交活,于是,咬紧牙关,终于有了这本教材。因而,从内心感谢北京大学社科部和北京大学出版社的教材编写资助计划。

现在呈现给读者的这本《中国政治思想史九讲》,阐释了中国政治思想史古代与近代的最主要的九个方面。在教材的编写过程中力争写出每个问题源流、实际内容、演变脉络、历史上的影响或现今意义,当然,还有评说。关于评

说,想指出的是,中国学术思想史的资料可谓汗牛充栋,各种文献难以尽阅,加之后来学者对前人观点的理解不尽一致,因而导致思想史上对各种问题的争论层出不穷。笔者只能在尽量给出原始资料的基础上,提出自己的看法或认同某种看法,至于评说的是否公允,还有待各方评说。如果说本教材在编写体例、思想观点的源流、问题的评说等方面稍有新意的话,那不仅仅是对辛劳的酬报,更是笔者对北京大学学科建设所贡献的绵薄之力,并以此作为在北京大学学习与工作三十年的纪念。

本教材的编写过程中,吸收了许多学者已有的研究成果,但未能一一予以说明,原因在于我的学生在帮助我收集资料的过程中就没有注意这一点,而事后再去查证就非常困难。好在这本书只是一本教材,算不上学术专著,因而并无掠美之嫌。在教材付梓之时,应该感谢我的学生李定文、余艳红、王丹、郑寰,是他们帮我搜集了部分资料,从而加速了我编写的进度,在此表示感谢!同时还应该感谢北大出版社的同志们,是他们督促与宽容的双管齐下,迫使我“就范”。本教材肯定存在各方面的不足,祈求大方之家对此教材不吝赐教!

编者 江荣海

二〇〇九年秋于北京大学政府管理学院

目 录

第一讲 中国的神权政治思想	1
一、夏商周的神权政治思想	2
二、阴阳五行思想与邹衍的五德终始学说	5
三、孔子知天命言论与墨子天志说	10
四、董仲舒天人相应思想	14
五、汉代谶纬神学	21
六、民间宗教思想	25
七、中国神权政治思想评说	36
第二讲 儒家的政治思想	40
一、儒学脉络	40
二、王道仁政思想	44
三、民本思想	51
四、大一统思想	55
五、大同思想	59
六、中庸思想	70
七、关于儒家政治思想的简要评说	78
第三讲 法家的政治思想	83
一、法家学派概说	83
二、法家的历史观	88
三、法家的“势治”思想	91
四、法家“法治”思想	97
五、法家的“术治”思想	106
六、法家的耕战主张	113
七、法家的历史影响	116
第四讲 道家的政治思想	121
一、道家政治思想的渊源及其分期	121
二、创造期的道家政治思想	124
三、综合期的道家政治思想	146
四、因袭期的道家学说	165
五、道家政治思想的简要评说	184

第五讲 佛学与政治	187
一、佛学概说	187
二、魏晋南北朝的佛学与政治	192
三、唐宋的佛教与政治	209
四、佛学与政治评说	216
第六讲 宋明理学与政治	229
一、理学概说	229
二、宋明理学的范畴和基本议题	235
三、社会治理主张	255
四、宋明理学的发展源流及其演化	262
五、宋明理学评说	267
第七讲 明清之际的社会批判思想	272
一、明清之际社会批判思想概说	272
二、明清之际对宋明理学的批判	275
三、明清之际对君主专制制度的批判	284
四、明清之际对空疏学风的批判和对实学的倡导	293
五、明清之际对国家制度的改革设想	306
六、明清之际社会批判思想简要评说	311
第八讲 近代中国的改良思潮	317
一、改良概说	317
二、近代中国改良特点综述	322
三、近代中国改良发生的背景	325
四、近代中国改良的理论与思想基础	327
五、早期官僚知识分子的改良主张	331
六、洋务派的改革	334
七、维新派的改良主张	342
八、最后的改良——晚清新政	355
九、中国近代改良思想简要评说	363
第九讲 中国的革命思想	369
一、革命思想概说	369
二、中国古代的革命思想	373
三、中国近代的革命思想	383
四、革命派与改良派关于“革命”的争论	391
五、中国革命思想简要评说	400

第一讲

中国的神权政治思想

神权政治是神权与政权合为一体,借用神或宗教的名义进行的政治统治。神权政治思想即是用神意来论说政治统治正当与否的思想。尽管中国实际上是一个世俗化的社会,但是统治阶级从没有放弃神意光环,因而,神权政治思想一直在中国的历史发展中占据了一定的位置。中国古代的神权政治,有其鲜明的理论表现形态,即把人间的统治秩序和政治制度,一概说成超自然超人间的“天意”或“天命”的结果。最早的、具有代表性的表述,是《尚书·皋陶谟》中的这一段话:“无旷庶官,天工人其代之。天叙有典,敕我五典五惇哉;天秩有礼,自我五礼五庸哉;……天命有德,五服五章哉;天讨有罪,五刑五用哉。”其大意是说:官职不可虚设,天功还需其人代为操作。天意希望人间伦常皆有准则,因而令我们以父义、母慈、子孝、兄友、弟恭的五典(即五常)方式相互亲爱;上天确定了人间的尊卑等级历数,天子、诸侯、卿大夫、士、庶民五种等级的礼规是有用的……因而,上天任用有德之人,贯彻五种等级的服饰与色彩,实施墨、劓、剕、宫、大辟(杀头)的五刑来惩罚有罪之人。这里,把人间的政治统治直接上升为天意。在实践活动中,宗教与军事被并列为“国政”的两大领域,即所谓“国之大事,在祀与戎”。(《左传·成公十三年》)而祭祀与征伐(祀与戎)以及其他重大事务,又往往先由专人占卜吉凶,然后才能决定实行。占卜事项多与政务有关,可见神权与政治结合范围之广。

另外,人们认为每个季节气候皆有“帝”或“神”在主持,违反时令即会受惩罚。比如有天子率公卿大夫迎春于东门,迎夏于南门,迎秋于西门,迎冬于北门的仪式,(《礼记·月令》)有“度于天地,而顺于时动;和一民神,而仪于物则”(《国语·周语》)的说法。在战争中常以占卜等宗教仪式来动员群众,假借神意来鼓舞士气,从占卜命辞到《易经》,都有不少卜问战事的记载。从夏启伐有扈氏,商汤伐夏桀,到周武伐商纣,都自称是执行神的惩罚。这些都是神权政治思想的明显表现。神权政治思想神化了统治阶级及其各项政治活动,神化了当时的政治法律和社会秩序,对于巩固当时的政治、维护统治秩序,统一新兴国家

发挥了重大的作用。但另一方面,也在一定程度上禁锢了人们的思想。

一、夏商周的神权政治思想

(一) 夏与商的神权政治思想

在人类产生之初,人们对自然界中的一些现象无法解释,如日月星辰、风雷雨电、色彩斑斓的花朵、形态各异的野兽等等,对这一切,古人都充满了迷惑,于是就产生了迷信神灵思想,认为一切都是神力的显示。所谓“有夏服天命”,(《尚书·召诰》)夏禹“致孝乎鬼神”,(《论语·泰伯》)说明夏代已有假借天命鬼神来统治的情形。夏代有了“天命”、“天罚”的法律本体观,它将法律的本原归结为天,将法律本身视为天的意旨。如夏启在讨伐有扈氏时就曾以代行天罚的身份宣称:“天用剿绝其命,今予惟恭行天之罚。”(《尚书·甘誓》)

商朝奴隶制国家的确立和发展,使由来已久的神权政治得到充分发展。史载殷商奴隶主贵族极端迷信鬼神。《礼记·表记》称:“殷人尊神,率民以事神。”“帝”的观念统御了原来各部族的种种自然神和社会神,超越了民族界限而又与殷人有特殊关系,这既反映出殷族与被征服各族的统治与被统治的新关系,又是原先各族分散的神灵崇拜不适应新的统一王国需要的结果。从卜辞记载看,帝是至高无上的,具有绝对的权威。它统管一切自然现象,风、雨、雷、电等等都由它主宰。此外,它还主宰人间的一切事物,如征伐、生产、建邑、灾害等等。帝的至上性是王至上性的反映,帝是殷王的保护神和象征。殷还盛行祖先崇拜,而且,这种崇拜比对上帝有过之而无不及。祖先不仅像上帝一样统管一切,殷王事事都要向祖宗卜问,而且对祖先还有一套极为繁琐的祭祀制度。

殷商统治者,不但自称受天命而王,而且每事必问卜筮,以宗庙中的大室为治事之所,政令皆假神意而出。所谓听命于神,是商朝政治的指导思想和基本特点。商王常常假托神意压服臣民,比如汤伐桀与盘庚迁殷都是以神意压服臣民。殷王活着为人王,统治人民,死后就变成了鬼王,统治阴间。《尚书·盘庚》:“古我先王,暨乃祖乃父,胥及逸勤,予敢动用非罚?世选尔劳,予不掩尔善。兹予大享于先王,尔祖其从与享之。”“古我先后,既劳乃祖乃父,汝共作我畜民。汝有戕则在乃心,我先后绥乃祖乃父。乃祖乃父乃断弃汝,不救乃死。兹予有乱政同位,具乃贝玉。乃祖乃父丕乃告我高后曰:‘作丕刑于朕孙!’迪高后丕乃崇降弗祥。”这两段话的大意是:我殷氏先王与你们的祖上都是同甘共苦、休戚与共的,我岂敢动用不合法度之罚?你们世代为我殷氏劳绩,我不会掩盖你们的善行。现在我重祭我先王,你们的祖上也会随同我殷氏先王共享这一

祭祀；我殷氏先王役使并养育了你们的祖辈，你们现在又是我治下的顺民。如果你们居心叵测的话，神灵一定会察觉你的险恶用心。我先王也会去告诉你们的先人，你们的祖上就会抛弃你们，不再来拯救你们的死罪。现在有乱政之臣同在高位，聚敛贝玉财物，乱臣的祖辈已经告诉我先王说：‘用残酷之刑对付我的子孙吧’。酷刑之施，就是灾难啊！可见，殷王先祖作为鬼王不仅要管理鬼间世界，而更主要的是帮助在世的殷王巩固其对人世间的统治。它不仅直接命令它的臣属俯首听命于殷王，而且还命令所臣属的鬼魂去教训其子孙听命于殷王。

从卜辞看，在商代晚期以前，上帝与祖先表现为二元关系。到了商代晚期，又出现了帝、祖合一的现象。以天命、祖命宣布王命——将祖先崇拜与上帝崇拜相结合，使神直接为政治统治服务，这是商朝神权政治高度发展的重要标志。统治者将其祖先与上帝基本上合而为一，具有深刻的政治内涵：违背王命，不但获罪于天，而且为列祖列宗所不容。这种观点对于此后的封建统治也有重要意义。作为特定的社会的意识形态，宗教在一定的社会条件下与作为上层建筑的政治发生极其紧密地联系，从而形成“政教合一”现象。在上古时代的许多国家，占统治地位的宗教的教规起着类似法律的作用，宗教的祭司或僧侣对政治有很大的支配作用，对人民思想控制很严，国家首脑同时兼任宗教首领。纵观中国历史的长河，封建统治者都常常宣扬君权神授，把自己的统治说成是上天的旨意，以神权巩固政权，政治与宗教合一是普遍的现象。统治阶级利用宗教为自己的政治服务，一是利用其出世因素，因为所谓出世可以转移人们对此世的注意，从而有利于巩固现存的社会秩序，于是出世本身就成了一种入世，成了“用退出政治来参加政治”^①；二是利用其入世因素，因为任何宗教都有入世的因素，不过程度不同而已，这种因素可以表现为某种社会政治主张。由于同一种宗教的思想观念、情感体验、行为修持，尤其是社会政治主张，均因民族、阶级、阶层、职业集团以至个人的不同而不同。专制统治者对它的利用，仅以其在政治上有利于己、表现出顺从趋势为条件，倘有异己的倾向，则予以打击或排斥。总而言之，神权政治思想对于维护、巩固当时的政治统治秩序提供了重要的保障。

（二）周的神权政治思想

周灭商以后，周公继承了商代关于天的观念，认为天是最高的人格神。周人的“天”等同商人的“帝”，都是宇宙的主宰。天的名称多了（有“天”、“皇

^① 任继愈：《汉唐佛教思想论集》，人民出版社1993年版，第33页。

天”、“上天”、“昊天”、“苍天”、“天帝”等等),政治职能也扩大了。而且出现了系统的天命观,上帝的神性大为扩展,上帝在道德和政治上的权能也加强了。周王被视为天帝之子,称为“天子”,所谓“有王虽小,元子哉”(《周书·召诰》)。《诗·周颂·时迈》曰:“时迈其邦,昊天其子之,实右序有周。”社会规范和制度也来自“天意”。《礼记·丧服四制》:“凡礼之大体,体天地,法四时,则阴阳,顺人情,故谓之礼”。人民既然必须“奉若天道”、“恪谨天命”,当然不能违反或抗拒周王了。这样,周王就变成了神、人一体化。在周人的天帝观念中,除了天帝是万物之源、民之父母外,天还能赠人以福寿。“罄无不宜,受天百禄。”(《小雅·天保》)作为天帝化身的周天子,自然拥有和支配尘世的一切。而周天子也通过对天帝的崇拜而受到社会的普遍认同。人们越是把自己的命运交给天帝,在现实生活中就越崇信周天子,周天子也就越有神圣性。这样,宗教崇拜化为对周天子的肯定。这种思维方式以后一直为帝王们所宣扬和提倡。

周人在神学天命观上继承了关于王权禀承天命而得的思想。但是周人很快发现自己陷入了一个令人尴尬的理论窘境:如果天命至尊无比,那么商被灭为何天神坐视不管?而且周克商不仅是犯上,而且是犯天意的,因而天命至上及周人统治的合理性,就站不住脚了。为了摆脱如此困境,周人又认为“天命靡常”,“天不可信”,它不会只保佑一家一姓,因而将天命无条件庇护改为“有条件”庇护,即所谓“皇天无亲,唯德是辅”。天命只庇护有德之君,只有德行高尚的人,才有资格受天之佑而成为人君。统治者应该“敬天保民,以德配天”,通过加强自己个人的道德修养,以民情视天命,关心人民的疾苦,从而使得天命稳固不变。这种思想,使“天”富有了更多的“正义”象征和属性,以便更好地发挥天帝崇拜、“教化”下民的作用。周公把“服命”与“敬德”紧密联系起来。人参与天道的形式是“敬德”,因为“天意在民”,上天是保佑下民的,“天佑下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方。”(《尚书·泰誓》)上天立君立师是为了保护下民,所以君主应像父母那样保护人民,以实现上天的意志。否则,必然引发“皇天震怒”,导致“天命诛之”。“惟天惠民”(同上),“天矜于民,民之所欲,天必从之”(同上);“天视自我民视,天听自我民听”(同上)。这种思想的主旨是:天爱护人民,倾听人民的意愿,并以之作为自己主宰人世的意志。

周公还政成王后颁布的《召诰》中回顾了夏命移商和商命移周的过程,说明惟有敬德的王朝,上天才会使之长久。“我不可不鉴于有夏,亦不可不鉴于有殷,我不敢知曰有夏服天命,惟有历年;我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。我不敢知曰,有殷受天命,惟有历年;我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。”(《周书·召诰》)周公用“德”说明了“天”的意向,天唯德是辅,用“德”的兴废作为夏、商、周更替的历史基因。有德者为王,无德者失天下;

有德而民和,无德而民叛。周公所说的“德”内容极其广泛,在当时看来,一切美好的东西都可以包括在德之中。归纳起来有十项:1. 敬天;2. 敬祖;3. 尊王命;4. 虚心接受先哲之遗教,包括商先王先哲的成功经验;5. 怜小民;6. 慎行政,尽心治民;7. 无逸;8. 行教化;9. “做新民”,重新改造殷民,使之改邪归正;10. 慎刑罚。德是一个综合概念,融信仰、道德、行政、政策为一体。依据德的原则,对天、祖要诚,对己要严,与人为善,用于民则表现为“保民”。

周公的“以德配天”,把天命、敬德、保民思想有机地结合起来,把天帝的神性与社会道德和政治制度(周礼)更密切地结合起来。周朝统治者又制定了一整套宗教祭祀方面的“庙制”。这些做法为以后的统治思想和政治实践奠定了基础。

二、阴阳五行思想与邹衍的五德终始学说

(一) 阴阳五行思想

阴阳五行思维模式热衷于把认知能力与宗教神学结合在一起,以阴阳两极建构宇宙生成图式,在建构和推演过程中,以土、木、金、火、水五行相生相克的原理来阐释社会运动规律,其终始循环表现出命定论的特征,全面地体现着原始思维的非理性文化价值。

关于阴阳五行的观念的起源,说法不一。但不可否认,其形成之源远流长,其内涵博杂幽深。就现存的史籍显示,阴阳五行观念的产生可上溯到上古三代。先民“阴阳”的观念产生似较“五行”的出现更为久远。摒去其后来衍生的玄奥表层,其核心应是上古先民出于对大自然的天地百象、日月轮转、昼夜交接、寒暑更替、水火相抵、阴晴变换、男女雌雄等对立而和谐现象的最朴素、最直观的认知和体悟。这个认知的形成,无疑需要一个漫长的生活、实践、升华的过程。

有文字记载的“阴阳”观念的正式出现,约在西周末年(此种说法为大多数学者所接受)。《国语·周语上》载周幽王时,太史伯阳父以阴阳二气解释地震的发生机理时说:“阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。今三川实震,是阳失其所而镇阴也。”这是史籍中最早有关“阴阳”观念实用的记载。其后的史料显示,至春秋时期,“阴阳”观念的实际运用在当时的各个领域已较为流行,但从严格意义来讲,尚未进入哲学的华堂。使得“阴阳”这一朴素观念升华为鲜明的哲学思想的,是春秋末期的老子。老子将前人的阴阳观念集其大成,凝其精髓,用以解释天地万物的性质与发展规律,明确地提出“道生一、一生二、二生

三、三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》四十二章）的宇宙观。认为宇宙间任何物质中都存在阴阳两性，对立存在而和谐统一。老子阐述的阴阳学说对整个中华民族思维体系的形成有着至关重要的影响和意义。

五行说产生于“六府”说。“六府”的起源约在虞夏之际。《左传·文公七年》有引《夏书》“水、火、金、木、土、谷，谓之六府”的句子，比之后的五行说多一“谷”，显然此说与民生实用相涉而与哲学无关。目前所知有关“五行”最早的提法，是载于《尚书·洪范》中商纣王之叔箕子所说的：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”其排列顺序与“六府”有变，并明确提出五行之排列序数：水火木金土，相应于一二三四五。这一序数并得以作为五行之数的模式而所固定，并与阴阳学说相结合，由此而衍生出大可阐释宇宙、小可切入毫末的极其宏富的东方思维体系的核心精髓。此时的金木水火土已不再是构成万物的五种基本元素，而被高度抽象化为物质的五种基本形态，而五行则是这五种基本形态的代号，即：金为固态，水为液态，火为气态，木为等离子态，而土则为包容一切的“第五态”。由此，因物质运动所必然引发的物质间的形态转换，古人得以用阴阳五行的学说来阐释一切。简言之：自然界阴阳相互作用，产生五行；五行相互作用，则产生宇宙万物的无穷变化。在无穷变化中的基本作用方式是相生（促进）与相克（抑制）。相生、相克这一对矛盾的任何一方又可分为两方面，即产生“生我，我生”、“克我，我克”的四种变化，再加上事物本身宏观的特征，因此合为五态。

阴阳家重要的现存文献是《月令》。最初见于公元前三世纪末的《吕氏春秋》，后来又载入《礼记》。《月令》的得名，是由于它是小型的历书，概括地告诉君民，他们应当按月做什么事，以便与自然力保持协调。《月令》把神学、科学、政令、社会生活杂糅在一起。文中所描述的事物关系有两种情况：一种情况是，确实揭示了某些事物之间的内在联系；另一种情况是，作者搞了许多虚构，把一些毫不相干的事情连接在一起。这两种情况杂糅在一起，使科学充当了神学的婢女，蒙上了非世俗的外衣。在《月令》中，世界被描绘为一个多层次的结构。在这个结构中，太阳是最高的，具有决定的意义。太阳的运转形成了四时，每时又分为三个月。与四时对应，每时都有一班帝神。五行与四时的运转相配合，春为木、夏为火、秋为金、冬为水，土被放在夏秋之交，居中央。四时的活动不仅受太阳的制约，还受五行的制约。另外一个层次是各种人事活动，如生产、政令等等。上述结构基本上是同向制约的，特别是人事，要受到太阳、四时、月、神、五行各种力量的制约。因此，在《月令》的作者看来，人，包括帝王在内，不能是绝对自由的，人的自由不仅表现为利用自然，还表现在遵循自然。比如，春夏属阳，秋冬属阴，所以庆赏与阳气同类，刑罚与阴气同类。《礼记·月令》言：孟秋

之月，“命有司修法制，缮囹圄，具桎梏，禁止奸，慎罪邪，务搏执；命理瞻伤、察创、视折、审断、决狱讼，必端平，戮有罪，严断刑，天地始肃，不可以赢”。仲秋之月，“乃命有司，申严百刑，斩杀必当，毋或枉桡。枉桡不当，反受其殃”。季秋之月，“乃趣狱刑，毋留有罪”。

阴阳五行思想认为，天人和諧是人类生存的基本保证和先决条件，一切政治活动只能保证天人和諧的实现，而不能破坏它。这反映了农业经济的要求。在人们努力探求事物联系的链条之中，既有许多精湛的见解，又有荒诞之论，这是那个时代难以避免的。他们关于政治“方程化”的见解，虽有失机械，但其想为君主立法，以制约君主的基本思想则是相当可贵的，当然从另一个角度看，也神化了君主。

（二）邹衍的五德终始学说

古今学者普遍认为，最早用五行来解释社会政治运转的是战国时期的邹衍。他首创“五德终始”说，认为朝代更替是按照五行顺序周而复始地运行，试图以此揭示人类社会活动的内在规律。此后，又逐渐衍生出五行配伍，涵容万事万物的庞大阴阳五行体系，诸如五行配五方（东、南、西、北、中），五行配五色（青、黄、赤、白、黑），五行配五味（水配咸、火配苦、木配酸、金配辛、土配甘）。五行配五音（宫、商、角、徵、羽），五行配五星（金、木、水、火、土五大行星），五行配五征（雨、阳、燠、寒、风），五行配五脏（脾、肺、肾、肝、心）等。真可谓“无所不至”。

战国后期，经历了怀疑神对人的统治以后，建立新型政治的要求已处于酝酿之中。在这一环节上，齐国人邹衍经过深思熟虑，提出五德终始说，并以此来干谒君主。如邹衍“适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行檄席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业；筑碣石宫，身亲往师之。作《主运》。其游诸侯，见尊礼如此”。（《史记·孟子荀卿列传》）

五德终始学说又叫五德转移学说，或称五德转运学说。邹衍以五德相胜为基础，通过五德的相胜相克，来解释人类社会的发展变化。邹衍创立五德终始学说的动机何在？《史记·孟子荀卿列传》作如是说：“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言”。很显然，根据司马迁的理解，邹衍创立五德终始说，是出于“尚德”的需要，是希望有国者闻其“怪迂之变”之论而感到恐惧，从而谨修其德，“整之于身，施及黎庶”。“五德”即水、火、木、金、土五行，邹衍认为，这五德是运动变化的，即每一德有强盛的时候就有衰落的时候，前一德必定会被后一德所代替。邹衍把五德依次与自黄帝以来的朝代相匹配，他认为每一

个朝代都有自己当属的一德，黄帝为土德，夏为木德，商为金德，周为火德，将来代周的朝代为水德，水德之后的朝代为土德，又开始了新一轮的循环。黄帝之前的朝代也是按土、木、金、火、水的顺序依次排列，由此可以一直推到“天地未生，窈冥不可考而原也”的远古时期。按此说，五德相胜的次序为水胜火、火胜金、金胜木、木胜土、土胜水，历史就是这样按五德相胜的次序周而复始，循环往复。然而哪一德在什么时候将要兴起，却是由上天降下的先兆来决定的。当一个新的帝王将要兴起的时候，上天都会事先降下相应的先兆（也称之为“符应”），由此来判断这一帝王当属的德行，判断他的兴起是否符合天意。

《吕氏春秋》的《有始览·应同篇》对邹衍五德终始说的历史观作过具体描述，文中虽然没有提到邹衍的名字，但不少学者都认为这是邹衍的遗说。《应同篇》说：“凡帝王之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：土气胜。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：木气胜。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：金气胜。金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火赤乌衔丹书集于周社。文王曰：火气胜。火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水。天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知数备，将徙于土。”这段话集中表明了如下几层意思：首先，在邹衍看来，天人是合一的，天人有感应，新的帝王将兴之时，上天必然会先显祥瑞，这就叫“符应”。其次，就黄帝以降的历史而论，各朝帝王的德属为：黄帝得土德，大禹得木德，商汤得金德，文王得火德，他们依次相胜。当然，邹衍是战国时人，他推论历史只能止于周代。吕不韦则沿着邹衍的路数，而宣称“代火者必将水”。五德“从所不胜”，就叫做“五德转移”。最后，每一新德兴盛建朝以后，一切文物制度、旌旗服色都必须变更，这就叫“治各有宜”。

在邹衍五德终始说的理论中，“灾异”是其重要的组成部分。按照邹衍的说法，帝王是受天监护的，监护有两层含义：一是君主的行为受天监督；一是君主受天保护。君主受天保护，是讲君主受命于天，表明君主的权力神圣不可侵犯。君主受天监督，是指君主的行为（包括思想）正确与否上天都会有所表示，如果上天赞许的话就会示祥瑞；如果上天反对的话就会示灾警告。这一“灾异”理论作为五德终始说的内核是为新王服务的。

邹衍的五德终始说主要有三个思想特征。其一，五德终始说是在全面总结三代神学政治的基础上提出来的，其神学目的论是直接为帝王服务的。从发微阴阳五行入手，邹衍在追究宗教神学的过程中，上溯传说中的黄帝，结合西周以来的德治理论，将五行演绎为五德，以五行相胜（相克）的原理运用于社会规律的阐释，建立了以帝王为中心的宇宙图式；其二，五德终始说具有先验性，“必先

验小物,推而大之,至于无垠”。(《史记·孟子荀卿列传》)自然之变扩充为主观性的类推逻辑,其术数之变的先验性以宗教神学为基本内核;其三,五德终始说虽以宗教神学为内核,但邹衍又对当时流行的学说进行了充分的吸收。有学者指出:邹衍的观点是儒道混合的,而更偏畸于墨孟学派。

邹衍的学说对以后的学术和政治也产生了重大影响。当天下显示出将为秦国所有时,这一学说很快就在秦国找到了生存的土壤。如写定于统一六国前的《吕氏春秋》就给它以一席之地。除了《吕氏春秋·应同》直接引称和激赏邹衍的五德终始说之外,《吕氏春秋》还将王朝兴衰之理与五行相克之理紧密地结合在一块,为秦王朝取代周王朝大造舆论。为了阐释邹衍学说的学术思想,吕不韦及门客在《吕氏春秋》中以五行配四季来联系社会政治,即以“十二纪”谋篇布局来深察社会运行之理,所谓“十二纪”是指吕不韦将春、夏、秋、冬四个季节分别各自划为孟、仲、季三个时段。在这一基础上,又按照“法天地”的宗教神学原理,构造出要求君主言行与春生、夏长、秋收、冬藏完全相符的自然图景。如与《吕氏春秋·孟春纪》相配的篇目是《本生》、《重己》等;与《仲春纪》相配的篇目是《贵生》、《情欲》等;与《季春纪》相配的篇目是《尽数》、《先己》等。就政治而言,五德终始说作为一种改朝换代的理论,自然受到历代新王朝建立者的信奉,秦始皇可谓是五德终始说的第一个实践者。秦始皇自认为秦朝是得“水德”而建,因此秦朝的一切文物制度皆仿照水德制定,“朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆尚黑。数以六为纪,符法冠皆六寸。而舆六尺,六尺为步,乘六马。更名河曰德水,以为水德之始。刚毅戾深,事皆决于法,刻削毋仁恩和义,然后合五德之数”。(《史记·秦始皇本纪》)

总之,阴阳五行的思维模式对中国古代政治的影响是巨大的,二十四史中专门有《律历志》、《五行志》等谈论阴阳五行。阴阳五行经秦汉帝王的肯定成为一种思维方式,它不但为帝王提供了思想武器,而且影响着社会群众的生活方式,如春生之季,往往是大赦天下、劝农赈灾的时候;冬杀之季,则往往是处决犯人、深居简出之际。可以说,自阴阳五行说被引入中国政治以后,作为法典,它一方面约束着社会群体的认知能力,另一方面又成为帝王强加给社会群体的一种思维方式。邹衍强调历史变易,而且认为历史变易是有规律可循的。这是一种进步的历史观。邹衍五德终始学说之积极意义还在于他提出了天命无常的思想。邹衍宣扬“五德转移”,在他看来,天命是无常的,自黄帝受天命得土德建朝后,天命又有三次转移,由大禹至商汤再至文王,他们分别得木德、金德和火德而改朝换代。因此,德有盛必然也有衰。如何使德长盛不衰,邹衍认为“必止乎仁义节俭君臣上下六亲之施”。(《史记·孟子荀卿列传》)很显然,他希望以盛衰之论来约束统治者,统治者要保住“天命”,就必须谨修其德,而“施及黎

庶”，切切不可暴虐天下。但是，由邹衍发端的五德终始的历史循环变易论，则无疑是一种机械的唯心主义历史观。学者顾颉刚认为这种学说“是一种命定论”，“一种极具体的天命的律法”^①。而且邹衍还大力宣扬天人合一、物类感召，从而使得他的历史循环变易论又披上了一层神秘主义的外衣。封建帝王由接受到自觉地运用和加以改造，则使阴阳五行成为神权政治思想的重要组成部分。

三、孔子知天命言论与墨子天志说

在中国思想史中，天人关系的探讨源远流长，且一直是思想家关注的重大论题。对于天的含义，存在着多重的理解。天除了是自然之天外，还有两个十分重要的引申意义。第一，天是宇宙万物的统一性和创生性，是一切事物变化的根源，是一切生命孕育的根底。在这个意义上，天是无意志的，通常被思想家称为天道、天理等。第二，天是宇宙万物的支配者和主宰者，是无所不在的力量，是无所不能的神灵。在这个意义上，天是有意志的，是宗教意识中的人格神。在天与人之间，天道贯注，成人以命，这即是天命。“知天命”与“受天命”，早就成为中国哲学的一个核心问题，所以先秦诸子都很重视“命”。唐君毅曾说：“中国先哲言命之论，初盛于先秦。孔子言知命，墨子言非命，孟子言立命，庄子言安命顺命，老子言复命，荀子言制命，《易传》、《中庸》、《礼运》、《乐记》言至命、俊命、本命、降命。诸家之说，各不相同，而同远源于《诗》、《书》中之宗教性之天命思想”^②。天命论不仅仅在哲学思想史上有意义，其与早期国家理念、政治思想的衍生历史也紧密联系，因为在中国古代“天命”一直被视为国家正统性及合法性的依据。

（一）孔子的知天命言论

孔子名丘，公元前551年生于鲁国。他的祖先原是宋国贵族成员。孔子偶尔也说“命”或“天命”。然而，孔子所谓的“命”或“天命”，究竟何指？学术界意见不一，莫衷一是。有人认为，孔子的“命”或“天命”，就是指以上帝为核心的诸神的旨意，是指神这种终极存在对此岸世界的不可违逆的规定；也有人认为，孔子的“命”或“天命”，是自然规律、社会规律或必然性的代称，孔子是不信天命的人。但是，有一点是肯定的，即孔子是强调“知命”的。孔子认为，“知命”是培养儒家人格的前提：“不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无

^① 参见顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》第五册，上海古籍出版社1982年版。

^② 唐君毅：《中国哲学原论：导论篇》，台湾学生书局1993年校订版，第521页。