

儒术与王道

董仲舒伦理政治思想研究

栗玉仕 著

中国社会科学出版社

儒术与王道

董仲舒伦理政治思想研究

栗玉仕 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

儒术与王道 董仲舒伦理政治思想研究/栗玉仕
著. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 8

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1033 - 1

I. ①儒 II. ①栗 III. ①董仲舒 (前 179 ~
前 104) —政治伦理学—思想评价 IV. ①B234.55
②B82 - 051

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 122965 号

出 版 人 赵剑英

选题策划 卢小生

责任编辑 孙晓晗

责任校对 石春梅

责任印制 李 建

出 版 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)

网 址 [http //www csspw cn](http://www.csspw.cn)
中文域名 中国社科网 010 - 64070619

发 行 部 010 - 84083635

门 市 部 010 - 84029450

经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂

装 订 廊坊市广阳区广增装订厂

版 次 2012 年 8 月第 1 版

印 次 2012 年 8 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 13

插 页 2

字 数 163 千字

定 价 30.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
电话 010 - 64009791

版权所有 侵权必究

目 录

导言：伦理与政治之间	1
第一章 社会转型与汉代意识形态定位	5
一 前车之鉴：刑杀亡国与汉承秦制的实质	6
（一）政治模式的嬗变：从混合走向分解	7
（二）“严刑峻法”与社会结构的错位	11
（三）“水德”“法教”与汉承秦制	14
二 无为选择：休养生息与黄老之学	17
（一）“休养生息”与“萧规曹随”	18
（二）黄老之学与汉初政治	21
（三）旧问题与新矛盾	24
三 奇异的悖论：儒学的历史命运	27
（一）先秦儒家的政治情怀	28
（二）涌动的潜流——汉初的“儒术”	32
（三）汉家向何处去	35
第二章 董仲舒新儒学的实质、结构和功能	40
一 多元互补，综合创新	41

(一) 董学的思想来源	42
(二) “天人三策”与董学的理论品格	46
(三) 董学的实质和核心	50
二 本立而道生：董学的逻辑结构	54
(一) “天学”——伦理政治的形上之本	54
(二) 君权的张力及其界限	58
(三) 伦理社会化与社会伦理化	62
三 创造新秩序：董学的社会功能	65
(一) 整合与重建	66
(二) 调控与复制	69
(三) 主弦、和声与“文化中国”	73
第三章 永恒的理念：大一统政治的伦理架构	77
一 《公羊春秋》的基本精神	78
(一) 政治的“大一统”	79
(二) “三统”、“三正”与“三世”	82
(三) “新王改制”与“救文以质”	85
二 “三纲”“五常”的伦理架构	89
(一) “三纲”——伦理向政治过渡	90
(二) “五常”——道德向伦理复归	95
(三) 纲常秩序的政治意蕴	98
三 王道政治的伦理目标	102
(一) 以国为家——伦理目标的现实性	102
(二) 中正和谐——伦理目标的价值取向	106
(三) 太平之道——伦理目标的理想性	109

第四章 立国的原则：仁义之道与德主刑辅	113
一 仁政的人学阐释	114
(一) “性有善质而未能为善”	114
(二) 圣人之性、斗筭之性与中民之性	118
(三) “人学”与仁政	122
二 道义与功利	125
(一) 义利问题的历史梳理	126
(二) 道义、功利与政治	130
(三) 悠远的回声：道义立国的思想影响	133
三 德主刑辅论	136
(一) 德教与刑罚	137
(二) “《春秋》决狱”与“原心定罪”	140
(三) 法律的儒化	143
第五章 治国的方策：伦理政治的现实运作	147
一 吏治之改革	148
(一) “治国以积贤为道”	148
(二) 儒士入官：从军人政府到文官政府	152
(三) 转变政府职能	155
二 贫富之“调均”	158
(一) 限名田，塞并兼	159
(二) 去奴婢、薄赋敛、宽民力	163
(三) 禁止官吏兼营产业	166
三 生活之重塑	170
(一) “更化”与教化	170
(二) 社会生活的改造	174

(三) 精神世界的开拓	177
结束语：解构与创生	181
一 董仲舒伦理政治思想的历史影响	182
二 伦理政治的历史反思	185
三 伦理政治的现代转换	189
主要参考书目	193
后记	203

导言：伦理与政治之间

亚细亚生产方式决定了中国历史的特殊演进历程及其社会结构，也决定了政治形态或政治模式的特殊性，即伦理政治。所谓伦理政治既不是伦理与政治的简单相加，也不是伦理与政治或政治与伦理之间的某种修饰，而是伦理与政治在历史和逻辑之中的相互整合、融通一体。以家为国或以国为家，家国同构性原理的重心在于家庭，国是家的放大和伸展，家是国的模本和价值定位。而始于家庭的血缘宗法关系既是伦理的，又是政治的。或者说伦理关系与政治关系的相互重合和一体化，正是伦理政治的内在依据。人们常将中国传统政治笼统地定性为伦理政治，从其发展趋向和基本形态上看，是不错的。然而，若从历史发展的实际进程和政治理性的完善程度去科学地认识，事实上它伴随着社会的形态裂变，经历了历史的“正”、“反”、“合”。准确地说，伦理政治模式是适应汉代封建社会定型化的历史“合题”。

中国的奴隶制社会至殷周时期，更加圆熟，同时也是伦理与政治混合模式这一历史“正题”的典型化。从社会结构看，血缘氏族组织及其宗法关系是其基本架构，因而对血缘关系的尊重和维护就成为利益取舍的标准，尤其是政治行为之鹄的。

宗法关系的“实体伦理”与政治权力构图混而合一，宗法制度也就直接被当成政治制度。归根到底，政治的原理奠定在血缘伦理的基础之上。在这种特殊的国家中保留着浓重的“氏族遗风”，或者说它本身就是血缘氏族组织的一种发达形态。阶级关系含融于伦理关系之中，阶级统治也为血缘情谊所遮盖。即使最高统治者周天子也是身兼氏族长与道德楷模的双重形象，而政府的职能更类似于伦理道德的仲裁机构。

然而，“分封制”特别是生产力与生产关系的深层动因，使周天子的政治权力开始“下移”。先是具有“实力”的世族社会，后是相互冲突的准地域国家。与此相适应，伦理与政治混合模式也发生了分解。尤其在群雄争霸的角逐中，各国政治的直接目的在于征战中取胜以及如何取胜。伦理道德的价值标准和社会协调性功能，全部让位于赤裸裸的急功近利。所谓“邦无定交，士无定主”。总之，这正是孔子等儒家站在“从周”的立场上所怒斥的“礼崩乐坏”和“天下无道”的时代，也是我们所理解的政治模式嬗变的历史“反题”——伦理与政治的分解。秦朝在法家思想指导下将其推向极端，结果，这种在“攻取”时行之有效的模式，“守成”时却反受其祸。成于“分解”，亦败于“分解”，这是不以人的主观意志为转移的历史逻辑。它表明，社会形态的裂变，特别是统一封建帝国的业已形成，必须进行意识形态的全新建构和统治方式的转换，寻找长治久安的政治模式以调试或整合政府（State）与社会（Society）二元结构的矛盾和冲突。

以汉代秦只是完成了政权的更迭和皇姓的改变，并没有解决秦朝以来的社会深层矛盾，特别是社会结构的错位问题。“休养生息”的低调政策和“黄老无为”的政治指导思想，仅仅在一定程度上缓解了社会的紧张或以另一种方式将伦理与政治分

解的政治模式推向最后的崖边。因为无论是秦朝的强化皇权还是汉初的弱化皇权，只要在旧有的轨道上运行，其结果是一致的。这说明刘姓政权仍基础脆弱，岌岌可危。正是在这种背景和条件下，董仲舒将其所开新的新儒术，带到了历史的前台，解救汉朝于危局之中。当然，历史为什么选择董仲舒，为什么选择以儒术治国，最根本的原因是封建生产方式定型化的内在要求，只有以儒家的思想和价值观念作为意识形态才能适应封建社会的进一步发展。同时就具体的政治模式而言，选此而不选彼，与统治者经验积累和政治理性的成熟也有直接关系。秦朝速亡和汉初混乱的政治教训，是直接催生武帝以后政治模式转变的动力。化伦理与政治分解为伦理与政治整合，已成为政治现实的迫切要求。还有，儒家伦理本质上是宗法家族社会深层结构的观念反映，董仲舒将其纳入大一统封建帝国的政治视野，设计出伦理政治的新模式，有利于调节阶级利益和阶级关系，并使统治者与被统治者之间保持适当的张力。特别是伦理政治的现实运作，促进了以皇权为中心的政治表层结构与以家族为中心的宗法深层结构之间的有机整合。

董仲舒的伦理政治思想，或者说他所表达的历史“合题”，既反映了时代的特点，又回答了封建社会的一般性问题。其唯心主义的“天学”形式下，包含着充满生命力的伦理政治的现实内容。因此，我们对董仲舒思想研究的视角和注意力与以往从哲学层面出发不同，将主要集中于伦理政治思想。事实上，为汉王朝寻找长治久安之道，设计伦理政治的新模式，正是董仲舒思想理论的出发点、实质与核心。他的伦理政治思想或理论设计是一个有机的系统，几乎遍及封建社会的各个领域。但概括起来主要有以下几个方面的内容：其一，大一统政治的伦理架构。将三纲五常的伦理道德秩序与君主专制的政治秩序配

套、整合，回答政治权力的根据、来源及其价值目标等问题，从而使伦理秩序与政治秩序相互沟通和相互确认。其二，仁义之道与德主刑辅的立国原则。即在思想路线与政治路线上坚持儒家思想理论的指导。行仁政、倡道义；德教为先，辅以刑罚。其三，具体的改革措施和治国方策。其中包括吏治改革、贫富“调均”与生活重塑。它是在伦理政治的理念、原则指导下展开的，或者说是伦理政治的现实运作和具体体现。

伦理政治作为一个动态的模式，除皇权直接推动外，其本身还有两种双向运行的机制：伦理社会化和政治伦理化。其核心是伦理政治化和政治伦理化。对统治者来说，伦理是政治的；对被统治者来说，政治是伦理的。政治具有伦理的原理与形式，伦理具有政治的结构与功能，这就是中国封建社会特殊的传统政治和政治传统。当然，在董仲舒那里还留有草创的粗糙，况且在帝王的政治实践中又有所衰减，但两千多年的中国封建社会基本上没有突破这个框定。

第一章 社会转型与汉代意识形态定位

社会转型一般意义指社会性质的根本变化，即从一社会形态过渡到另一社会形态；其特殊意义是指社会根本性质不变的前提下，在体制乃至方针政策上的全新调整和变革。

从春秋战国到秦汉时代的社会形态的变化，即由氏族宗法社会向封建政治社会的转变，正是我们在一般意义上所谓的社会转型^①。这一社会转型虽然以秦始皇剪灭六国统一天下为其显著标志，然而这毕竟需要一个相当长的过渡时期。若从政权体系的表层结构和宗法家族的社会深层结构即所谓政府和社会二元结构的调试和整合看，这一社会转型的真正完成或定型是在“文景之治”后的武帝时期。

汉初社会不仅面临一般意义的社会转型，而且体制政策须重新调整，尤其面临着长治久安之路的再选择，即特殊意义上的社会转型。布衣刘邦以三尺剑取天下只是完成了政权的更迭和皇帝姓氏的改变，并没有根本解决秦代所遗留下来的社会深层次矛盾，特别是表层结构和深层结构的错位问题。汉初休养

^① 这个转型究竟从何时开始，历史学家众说纷纭，目前学术界亦没有定论。本书认为，不管转型从何时何事开始，但由转型开始到有显著标志再到定型，毕竟需要一个漫长的过渡期。

生息的低姿态的紧缩政策旨在缓解矛盾和纠正秦之“繁刑严诛、吏治刻深、受罚不当、赋敛无度”^①。

随着新的社会矛盾凸显，如皇权、政权干预和组织能力的弱化导致社会秩序的失调和混乱，特别是异姓王和同姓王对中央政权的挑战，这些都说明汉初社会依然基础脆弱，欲望长治久安，必须完成双重意义上的社会转型。与此相适应，汉代社会意识形态的构筑也经历了在批判中反弹、在调试中寻找、在选择中定位三个过程，即批法、用道和尊儒。

一 前车之鉴：刑杀亡国与汉承秦制的实质

周朝王室衰微，诸侯并起，历史进入了著名的春秋战国时代。周天子作为氏族长和道德楷模的双重形象逐步让位于具有军政实力的诸侯和世袭贵族。伦理与政治混合政体开始分解并最终消失于诸侯争霸的火并之中。

秦从一个西陲边境小国一跃成为“七雄”之首并最终统一天下，主要靠经济实力和军事实力，而这一切又是法家治国方案的直接结果。在一定意义上也可以说是周朝政治模式的历史反动。将政治权力和政治关系从伦理义务和伦理关系中剥离出来，皆在强化王权在政治和军事上的直接干预能力。历史表明，这些在“攻取”时行之有效的方针政策，在“守成”时却反受其祸，终使貌似强大的秦朝在短短十四年内便灰飞烟灭。

这一切不能不使以汉代秦的新姓统治者在历史的废墟上驻步长思，在“割断”和“承继”的变奏中上演新的曲目。

^① 贾谊：《贾谊集》，上海人民出版社1976年版，第6页。

(一) 政治模式的嬗变：从混合走向分解

中国的阶级社会经历了夏、商两代，至殷周时期，奴隶制便走向圆熟。从社会组织结构看，血缘氏族组织及其关系是其社会的基本架构。因而对血缘关系的尊重和维护就成为利益取舍的标准，尤其是政治行为之鹄的。人们对经济资源和政治资源的占有和支配以及社会身份的高下都取决于宗族血缘关系的规定。正如马克思指出，在“亚细亚的古代”，氏族共同体就是“实体”，“而个人则不过是实体的偶然现象，或者只不过是一些纯由自然途径形成的实体的组成部分”^①。这显然与以希腊为代表的“古典的古代”以国家代替氏族的路径不同。我们则是由氏族直接到国家，并使血缘氏族制度与国家的组织方式混而合一。

从社会轴心观念看，是祖先崇拜与天神崇拜的结合。祖先崇拜既是血缘关系的产物又是农业生产方式的必然结果。人口的再生产和氏族内部关系的维系使人们追踪溯源；农业生产的周期性循环又使人们尊重和依靠经验丰富的长者。天神崇拜是对各种自然现象膜拜的抽象和提升。殷人称“帝”，周人谓“天”，这实际上赋予自然神以某种社会属性。推己及天，使人道和天道结合，并逐步完成神道设教。

“周虽旧邦，其命维新”^②，周人一方面“因于殷礼”，同时又对“殷礼”进行了一番“损益”。利用血缘氏族的组织形式，建立一套更加完备的宗法等级制度。王国维认为，“周人制度之大异于商者，一曰立于立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。

① 马克思：《资本主义生产以前各形态》，人民出版社1956年版，第7页。

② 程俊英《诗经注析》，中华书局1991年版，第746页。

三曰同姓不婚之制。此数者因之所以纲纪天下……”^①由此可见，周人这三项制度的根本点在于将伦理关系化为政治关系，将宗法制度提升为政治制度，将“家”直接变为“国”。

“为了维持宗法的统治，故道德观念亦不能纯粹，而必须与宗教相结合。就思想的出发点而言，道德律和政治相结合”^②。特别是伦理与政治的结合，本质上是“家”“国”同构的反映。

然而，这一伦理与政治混合的社会政治模式本身存在着不可纾解的矛盾：其一，宗法家族制度虽有其“自然”的根基，却没有“本然”的依据，也就是说缺乏形上支撑和理论说明。特别是其与政治的混而合本身是一种“自然”的“偶然”。其二，将“国”直接同一于“家”，使“家”上升为“国”，中间缺乏有机的层次和过渡环节，这必然减少社会的活性因素，进而使“死的抓住活的”。其三，将政治权力建立于血缘宗法关系之上，通过伦理政治的机制把宗法约束变成赤裸裸的政治统治，这既阻塞了伦理道德对社会合理调控的通道，又抑制了法律公正的创生。更为重要的是，国家政治无法独立发挥其社会组织 and 干预功能，王权实际上更多是它的道德象征意义，而政府更类似于伦理道德的仲裁机构。在一定意义上也可以说，这是一种超国家类型的“文化共同体”^③。

因此，对伦理与政治混一的政治模式的反动就成为历史与逻辑的必然环节，伦理与政治的分解或者说政治的主题高于伦理的主题将成为春秋以降乃至秦朝政治模式的重要特征。这一

① 王国维：《殷周制度论》，收入《观堂集林》第2册，中华书局1959年版，第453页。

② 侯外庐：《中国思想通史》第1卷，人民出版社1957年版，第95页。

③ 参见《梁漱溟全集》第3卷，山东人民出版社1990年版，第26页，见拙作《伦理本位与以德治国》，载《齐鲁学刊》1996年第6期。梁先生将其归结于传统社会的特征，笼统讲是不错的，若准确地把握，笔者认为更适合于周代。

模式的嬗变虽有其生产力和生产关系相互作用的深层动因，但是，诸侯与霸主们的功利追逐和实力算计不能不成其为直接驱动。

西周播下的“分封”种子，春秋时代收获的却是与“天子”抗衡的“世族社会”。“吾国春秋时代，各国大夫皆世袭守土，谓之世族，为当时各国实力之所寄，时代之重心也”^①。一方面是有名无实的周天子；另一方面是有实无名，但在政治、经济等方面具有支配势力的大夫家族。春秋时代不会有世系不清、来历不明的人跃居要职。个人的沉浮与其所依托的世族兴衰直接相系。然而，即便如此，世族对社会左右和控制主要通过“软”的方式。因为在“名”上还没有合法性，还不能从“实力”跃升为名实一致的“实体”。孔子大概也有鉴于此，著《春秋》以讥世族。

与社会基础松动和社会结构变化相适应，政治与伦理混一的政治模式开始发生第一次分解。这是以周天子政治权力的“下移”为标志的。或者说，对统一政治权力的分割和让渡，已使伦理和政治混合的模式一分为二——政治从伦理的怀抱中挣脱。一方是周天子软弱无力的道德形象，另一方是跃跃欲试的世族。世族实力的凸显，标志着新的社会分层的诞生，也同时宣告建立在血缘关系之上的“道德理想国的覆灭”。

历史的进化常常是悲剧性的。春秋崛起的世族伴随着这段历史的结束也结束在这段历史之中。他们的政治实力为各诸侯国的国君所集中；他们的政治使命为新产生的“游士阶层”所代替。这是一个群雄争霸的时代。

世族政治消失的根本原因当是生产方式的进步、所有制关

① 孙曜 《春秋时代的世族》，中华书局1936年版，第1页。

系及社会结构的大变化。除此之外，其一，没有伦理道德层面支撑的赤裸裸的政治实力使他们之间无法联合甚至相互倾轧、自掘坟墓。这一覆辙未为以后的秦朝所避免。其二，“智识之散布下逮”^①和各国霸主竞用贤才不仅导致“士”阶层的形成，而且加快了社会等级间的流动，开布衣卿相之局，从而冲破世族对政治资源的垄断。如郭沫若指出，“士根本就是一些候补官吏。所谓‘学而优则仕’，‘学古入官’，倒不限于儒者，就是墨法名道诸家都是一样。……可知学为士就是学为官，不是学为农，学为工，学为商。”^②

群雄诸霸之间的关系是吞并与反吞并。因此，他们在名、实上都具有合法意义的政治权力，只能关注实力的积累和功利的获得。政治的全部目的在于征战中取胜以及如何取胜。这在秦国表现得尤为明显。战国七雄在政治模式上所呈现出的共同特征是政治与伦理的分离，或者说伦理从政治威严下出走。相对于伦理与政治混合的政治模式，这是与第一次分解迥然不同的伦理与政治的第二次分解。

自春秋到战国，社会又一次发生了重大变化。顾亭林如此描述：“如春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀，重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交、士无定主，此皆变于一百三十三年，史之阙文，而后人可以意推者也，不待始皇之并天

^① 梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社2003年版，第56页。

^② 郭沫若：《十批判书》，收入《郭沫若全集》（历史编）第2卷，人民出版社1982年版，第92页。