第一章 先秦儒学的基本性格与思想主题

(一)

自西学东渐以来，人们对于先秦儒学的思想主题和精神气质的判断一直存有争议。尤其是黑格尔的著名论断将我们置于多少有些尴尬的境地，他在《哲学史讲演录》中说，以孔子为首要代表的中国哲学，不过是一种道德哲学而已。而孔子本人，“只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西”①。单就流传下来的思想文本来看，先秦儒学作为一套“道德教训”的面貌确乎相当鲜明，黑格尔的论断不能说毫无根据。但先秦儒学又绝非黑格尔看到的那样单调而贫乏，即便道德问题构成为先秦儒学的神经中枢，也仍然不可否认其思想领域的深广。按现代学术的分门别类，人们从中阐释并构建起来的关涉政治、法律、经济和文化的儒家思想史，就并非发思古之幽情而“过度诠释”的结果。只不过，先秦儒学本身并非致力于现代学术意义上的客观知识和技术规程的探究，确属事实，企图从中发掘和整理出有益于“现代化”的知识——技术理性，是注定要让人大失所望的。譬如，不少吁请“现代法治”的学人就对孔、孟、荀等儒门巨子疏于具体制度的设计而颇有微词，甚至多生怨恨之心，就如同黑格尔依据西方哲学传统的标尺而从中难得“思辨的哲学”，便顿生睥睨之情一样。那么问题究竟出在哪里呢？

事实上，常被人们冠之以“道德哲学”的先秦儒学，其自觉探求的是人的精神价值问题，如何“成人”才是其思想之根本旨趣所在。或者说，“人道”问题才是先秦儒学的思想“核心”。我们因此可以称那个时代是

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆 1959 年版，第 119 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

一个“人的自觉”的时代。具体地说，自觉于“人禽之辨”，而企图建立一个超越于动物世界的“人化”的世界，才是先秦儒学最为深切的思想关怀。这当然可以称之为一种道德哲学。只是尚不能就此止步。因为，这种道德哲学的展开直接与政治相关联，毋宁说，它是政治的道德哲学。“成人”问题实质上关涉的是“政道”，是“治道”，是“王道”。我们今天所说的“政治”这个概念，并非先秦儒家的用语，在人与人之关系和行为模式之确立的意义上，儒家惯用的概念是“群”和“礼”。“群”相对于现代人所谓的“政治”，是人之生存现实展开的真实场景，不过，它不包含现代民族国家的主权性观念；“礼”自然也与现代“宪法”相区别，它不是个体自由和权利的宣言书，而是社会秩序建构的规范体系。②

无论是孔子，还是孟子，抑或荀子，他们都十分注重人禽之辨，可这不过是其思想的前提，是思想学说建构的起码边界，惟有“人”的世界才是可以真正言说的世界，才是应该关注的世界，才是值得思想的世界。先秦儒家从人与动物相区别的视角，将人看成是一种“合群而居”的存在。荀子明确说道：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰，人能群，彼不能群也。人何以能群？曰，分。分何以能行？曰，义。”③ 动物是没有精神的纯粹肉体的存在，本能和欲望的支配是动物生存世界的惟一法则。人首先是动物，同样是基于本能而追逐欲望满足的肉体存在。可人又是具有精神规定性的存在，不能停留于动物的生存状态，而要超越动物世界的生存法则，进入一个真正属人的世界。这个“属人的世界”的基本规定性又是什么呢？在先秦儒学

② 以陈独秀、李大钊为代表的“五四”人把儒学视为现代宪政的死对头，他们认为儒学是完全与宪政精神相违背的，因此激烈反对当时的“保守派”把孔孟之道作为“国教”写入宪法的企图。当代学人张千帆撰文为儒学与宪政之间的关系提供部分辩护，指出：“儒学并不和宪政精神背道而驰。恰恰相反，传统的礼治正是宪政的一种形式。儒家的‘礼’看似陈旧迂腐、繁琐不堪，但实际上能被合适地定性为一部统治社会的‘宪法’（Constitution）；它们体现了被当时社会普遍接受的价值和原则，构成统治传统中国社会基本运行的道德基础。……‘礼’的宪法学定性是合适与可取的。……‘礼’并不是自然法，但它是高于一般法律与社会习俗的规则，并且具备一个控制体系中大量次要规则的基本价值核心。”这对人们反思“五四”是有启发性意义的，但对“礼”的宪法学定性则有“过度诠释”的意味。参见张千帆著：《传统与现代：论“礼”的宪法学定性》，载《金陵法律评论》2001 年春季卷。

③ 《荀子·王制》。

看来是政治。政治所展示的是一种人与人之间的关系，是一种区别于动物世界而为人所独有的、生存方式得以展开的基本秩序。离开了这种关系和秩序，“属人的世界”就不可能得以建立和维持。古希腊哲人亚里士多德把“人”界定为“政治动物”，其实表达的绝非希腊城邦政治的地域性经验，而是揭示了人类走出“蒙昧时代”而进入“文明时代”的普遍性特征。当然，先秦儒学是用“群”概念来对此加以概括和把握的。“轴心时代”的中西方思想家们在思索着同样的问题。

如果我们仍要用“道德哲学”来指称先秦儒学，就必须清楚地认识到，我们所谓的“道德”，作为一种精神性力量，其功能性意义在先秦儒学的思想世界里，首先就体现在对人自身的动物性本能和欲望的理性对待与规制上，其基本目标则在于政治秩序的创建和维护。先秦儒学所谓的人之行‘义’和行‘义’的‘群’,即我们今人所说的‘政治’。在他们的思想逻辑中，尽管人可以独处，甚至可以隐居，但其真实背景毕竟是“群”，而非不能“群”的动物世界，所谓“君子慎独”的要义其实就在这里。荀子在讨论显然属于“政治”而又与“圣人”和“君子”直接相关的“王制”问题时，特别提到“人何以能群”的问题，实际指涉的是政治的“道德”问题。他所谓的“群”，显然不是乌合之众，而是一个有秩序的结构体。这个结构体形成的前提在于“分”，在于“分”中有“和”。由于有了“分”与“和”，众多的单个的人才能形成一个合理而有序的整体，从而产生出远较无序状态要强大得多的生存能力，而使得人能够超越于动物世界，并成为万物的主宰。“道德”的根本意义由此而呈现。

（二）

无论是在古典意义上，还是在现代意义上，政治都意味着权力，而权力则意味着统治和服从，统治和服从的顺利实现就标志着基本的政治秩序的形成。问题在于，谁有资格拥有这种统治的权力，人们凭什么服从统治者？这就是所谓的政治的合法性问题，先秦儒学称之为“道”。而所谓的“道”，绝不是什么棋牌游戏之规则，它关涉到人们满足生存欲求和建构精神家园的道德基础。或者说，它是人间秩序建构的道德基石。先秦儒学的创发正是源于对政治之“道”的高度自觉，其思想世界正是

围绕着这个永恒主题而得以开展的。

从大的方面来说，人所要面对和处理的基本关系包括人与自然的关系以及人与人的关系。先秦儒家“群”的概念与这两者都有关。在荀子看来，人之“解蔽”的关键就在于通过“群”来正确把握和处理这两种关系。他认为，世界上的万事万物都是宇宙这个整体中的不同部分，“万物同宇而异体，无宜而有用”④。或者说，“万物为道一偏，一物为万物一偏。愚者为一物一偏，而自以为知道，无知也”⑤。“道”是“整一”，是“全体”，是“统帅”，是“根据”。万事万物既是“道”的体现，自身也因“道”而成立。单独的个体都不能体现和代表“道”，因此就既不能规定自身，也不能规定他者。“道”作为“全体”而相关于任何个体，又高于任何个体。“凡人之患蔽于一曲，而暗于大理。……凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。”⑥“人道”效法“天道”，对于人间秩序而言，荀子强调的正是“群”与“己”的内在关联；“群”乃“己”的规定性。“圣人知心术之患，见蔽塞之祸。故无欲无恶，无始无终，无近无远，无博无浅，无古无今，兼陈万物而中悬衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡？曰，道。故心不可以不知道。”⑦ 这里，涉及政治秩序所关涉的两种关系：一是“群”与“己”的关系；二是人与物（人类与自然）的关系。前者意味着个体必须在“群”的立场上来正确把握自己与他人的关系，否则，将“相蔽以乱其伦”；后者意味着人类作为整体必须在“道”的立场上把握自己与自然的关系，否则就难以“兼陈万物”。在先秦儒家看来，只有“王道”政治才能做到这一点。

由此可知，儒家之“道德教训”绝非空泛而肤浅的道德说教，它实际关涉的是政治哲学问题，是关于政治之正当性的检讨与批判。黑格尔对此似乎并非毫无洞见。他在说完关于孔子的意见之后，马上提到了古罗马的政治家和法律思想家西塞罗，认为西塞罗留下了一本远比孔子要高明的道德教训的书。之所以要高明，在于西塞罗的书留给我们的是“政

④ 《荀子·富国》。
⑤ 《荀子·天论》。
⑥ 《荀子·解蔽》。
⑦ 同上。

治义务论’⑧。看来，古代道德哲学与政治问题确有关联，而且，就因为这种关联，古代道德哲学才在根本上具有了值得后来哲人们细加阐发的思想价值和理论意义。只是黑格尔把孔子的道德哲学武断地排除在这之外，就无论如何也与事实不相符合了。这位具有高度理性精神的哲学家其实仍存有严重的“西方中心”论的偏见。

还是冷暖自知。司马谈在总结六家之要旨时就说过：“《易大传》：‘天下一致而百虑,同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。’⑨ 孟子说的更为简洁明了：“天下之生久矣，一治一乱。’⑩ 现实生活中政治秩序的失坠是先秦诸子百家之所以兴起的共同的社会根源。而如何重建政治秩序则尤为孔、孟、荀切切忧思之所在。他们之所以不辞劳苦、周游列国为此；晚年归故里、著书授徒亦为此。围绕政治秩序的重建而殚精竭虑、苦思冥索，成了他们高度自觉的道德担当。他们贡献给人们的恰恰是高超的哲学性的政治智慧，其深厚的精神意蕴远不是现代意义的什么“道德理论”的标签所能涵括的。

莎士比亚曾描述自己生活其间的时代特征是“纷乱无序”；孔子也说自己面临的社会是“礼崩乐坏”。前者通过文学深邃而犀利地展示了无序时代人生的可怕境况；后者则在洞穿时代命运后，力图重建意义世界，其所表达的是人之生命不可或缺的希望和心灵慰藉。哲学总是要讨论精神问题的。“礼崩乐坏”不仅仅是指外在的政制规范遭到破坏，在社会生活中，人们背“礼”、越“礼”的行为大量发生，纲纪失坠，无所适从。在思想家们看来，问题的严重性更在于，支撑“礼”、“乐”等规范和制度秩序的精神失落了，“道”被放逐了。司马迁将这两个方面精炼地表述为：“孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》《书》缺。’⑪ 先秦儒家的政治哲学关注的正是重建政治秩序的精神方向问题，他们对于《诗》《书》等古代典籍的整理、删定和讲述，本身就是具有重大政治意义的行动，目的在于“以备王道”。作为中华文化之主流的儒家思想，它本身有着

⑧ 黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆 1959 年版，第 119页。
⑨ 《史记·太史公自序》。
⑩ 《孟子·滕文公下》。
⑪ 《史记·孔子世家》。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“源”和“流”的问题。就“源”而论的先秦儒学，在本质上是一种政治哲学，并非像其“流”那样宽泛而驳杂。所以，用“道德哲学”这一儒学的世界性形象和鲜明特征来指称先秦儒学就显得空洞，而不甚恰切。尽管伦理一道德问题的确是先秦儒学所要着重加以探讨和言说的，但其根本旨趣却在于政治，在于政治秩序的重建。⑫ 应该说，伦理一道德问题的探究，在先秦儒学的思想逻辑中，是为其政治哲学而奠基的。

（三）

先秦儒学正是以其高明的政治哲学而渐至发展成为华夏文明的思想主流的。儒家何以命名为“儒”⑬？胡适曾考察“儒”的源起而撰《说儒》⑭ 一文，他提出“儒是殷民族的教士”的主张。这在中国现代学术史上首次鲜明地揭示了儒家的起源与古代政治的内在关联。“教士”是个宗教学用语，它意味着精神方向的开示和心灵的教化。古代政治与现代政治是有根本意义上的分别的，它是在伦理一宗教文化氛围之下得以建构和开展的，对神圣性的体悟和追求是古代政治的重要特征，对民众的精神教化是古代政治的重大职责。孔子所开创的先秦儒学的确与这个传统有着内在关联，以“儒”命名其政治哲学看来是合适的。郭沫若不同意胡适的观点，他撰写了《驳〈说儒〉》⑮ 的文章，提出了“儒应当本来是‘邹鲁之士缙绅先生’们的专号”的看法。其实，这两位学人并不形成真正的观点对立，从他们的研究都展示了“儒”与政治之关联的意义上

⑫ 张得胜借助弗洛伊德的“情结”理论，对以儒家为主流的中国传统文化进行了独辟蹊径的研究。他认为，“文化之于社会，犹如性格之于个人。春秋战国是我国思想的初生阶段，那时的动乱，对社会构成了创伤性的冲击，因之往后两千多年来所形成的中国文化，就潜在着‘谈动乱而色变’的过敏倾向”；对动乱所产生的创伤性恐惧，表现于对秩序的追求”；这种对秩序的追求扎根于传统文化中”；用弗洛伊德的术语，中国文化存在着一个‘秩序情结’换作潘乃德（Ruth Benedict）的说法，则中国文化的形貌（Configuration），就由‘追求秩序’这个主题统合起来”：春秋战国时期是一个“失范的社会”；儒家正是以建立秩序为终极关怀，由此发展而来的一套学说，以及以之为准则的行为模式，可说正中下怀”。参见张得胜著：《儒家伦理与秩序情结》，台湾巨流图书公司 1990 年版，第 158—159 页。

⑬ 参见赵吉惠：《现代学者关于‘儒’的考释与定位》，载《孔子研究》1995 年第 3 期；张富祥：《从王官文化到儒家学说——关于儒家起源问题的推索和思考》，载《孔子研究》1997 年第 1 期。

⑭ 胡适：《说儒》，载《胡适文存》第四集，黄山书社 1996 年版，第 1—58 页。

⑮ 郭沫若：《驳〈说儒〉》，载《青铜时代》，新文艺出版社 1951 年版，第 127—164 页。

看，无论是“殷民教士”，还是“缙绅之士”，都自觉地承担着重大的政治职责，而这种政治职责的重要内容，恰恰与对民众的精神教化不可分离。

事隔胡适文章发表近半个世纪以后，史学家徐中舒于 1975 年发表论文《甲骨文中所见的儒》[16]，文章开宗明义地指出：“近年我在甲骨文中发现了一个需字。甲骨中多载子需之事，子需是一个人名，他和历史的儒家有一定的渊源关系。”徐先生认为，甲骨中的“需”字就是原始的“儒”字。这不仅大大增强了关于“儒”之起源问题讨论的学术性，更确证了“儒”与政治关联的历史事实。根据徐先生的研究，“需”字是原始象形字，不应作形声字处理，整个字象以水冲洗沐浴濡身之形。据此，“濡”应是儒家的本义。问题在于，沐浴濡身本是人们生活之日常事，何以就成为儒家之专指呢？原来古代的“儒”为相礼，无论是祭祖事神，还是操办丧事，都必须履行斋戒之程式。《礼记·儒行》言“儒有澡身而浴德”之行，“澡身”乃沐浴，“浴德”即斋戒，净身洁心，身心合而为一，以表达绝对的精神虔敬。《礼记·离娄》甚至说：“虽有恶人，斋戒沐浴则可以事上帝。”看来外在的程式和内心的诚敬皆属重大，其政治性意义在许多文献中都得到了表达。比如，《论语·宪问》：“陈成子弑简公，孔子沐浴而朝。”《左传》记载此事则有“孔丘三日斋”的说法。孔子要朝见国君鲁哀公，请求出兵讨伐陈成子，这自然是重大的政治行动，斋戒、沐浴之行为正表明政治行动的严肃与庄重。所以，就“儒”与政治的内在关联性来说，班固所说的“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也”[17]，就是有相当深刻的历史洞见的。

众所周知，先秦儒家有所谓“君子儒”与“小人儒”的分别。考诸文献，我们不难发现，先秦儒学所深切关注的政治秩序之建构的问题，正是被具体落实为对“君子”问题之探究，如何成为“君子”，也即何以“成人”的问题，恰与精神教化的政治目标相关联。孔、孟、荀关于“君子”问题的深思和言说，绝非通常意义上的道德说教；对于“小人”的诸多论断

[16] 徐中舒：《甲骨文中所见的儒》，载《四川大学学报》1975 年第 4 期。
[17] 《汉书·艺文志》。

也绝非通常意义上的道德偏见和鄙睨。[18]“君子”与“小人”首先是在政治哲学的主题上加以界定和判分的。这无疑关涉道德问题，但首先是一个严肃的政治问题。它关涉到政治秩序的建立和维护，而政治秩序在先秦儒学看来恰恰是社会生活的神经中枢。这个神经中枢的错乱，也即“礼崩乐坏”局面的出现，根本原因就在于作为政治中人的“君子”越来越少，“小人”则日益得势。无独有偶，古希腊哲学家柏拉图在探讨城邦正义时也曾借着“神谕”说过，“铜铁当道，国破家亡”[19]。在先秦儒学的思想里，倘若“小人当政”，天下必然大乱。因为“小人”是远离“道”的，他们的生活仅受动物性“欲望”的支配，而遗忘了对“精神性”的诉求。应该说，这就是孟子所谓“孔子惧”[20]的根本所指。

先秦儒学所谓“小人当政”，具体而言，就是指春秋战国时代王权衰落，诸侯纷争，卿大夫专权，乃至于“陪臣执国命”，而导致政治局面混乱不堪；与此紧密相连，就精神世界而言，先前人们所奉行的观念、信仰和生活习俗普遍遭到怀疑，甚至被全面破坏。正是对严重失序的政治现实的深切忧思构成了孔子思想的出发点，这也规定了整个先秦儒学致思的基本方向和目标。

王道失坠，小人当政，亦可谓“僭政”，类似于古希腊的“Tyrant”。人们习用“暴君制”或“专制”对译古希腊的“Tyrant”，其实，最好译为“僭主制”或“僭政”。刘家和先生在安德鲁斯《希腊僭主》一书的中文译本“前言”中指出，“Tyrant”“这个词在古代希腊早期本来并无暴君的意思，只不过指未经合法程序取得政权的人。”不过，“在古代希腊，Tyrant 一词

[18] 李耀仙就此提出了这样的解释：“古代教人子弟者称为‘儒’。孔子以其所编六艺来教授生徒，当然是一个‘儒者’。但他不是一个一般的儒者，徒以国家设立课艺的章句、训诂教人，即他所谓的‘小人儒’而是一个优秀的儒者，能以自设课艺、自编教材中所蕴含的意义教人，即他所谓的‘君子儒’。他之成为儒家学派的创始人，就在于他是第一个‘君子儒’。……儒家学派的继承者孟子在其言谈中，并未明确表示自己是一个‘儒者’，只说个人的所愿要‘学孔子’，作一个‘仲尼之徒’。但当墨者把儒家学派和一般儒者混在一块来批评时，他就挺身而出为‘儒者’辩护。……到了另一继承者荀子，则大言‘儒效’，回答了秦王以‘儒无益于人之国’的非难，将儒为谨守‘圣王之道’与墨子之说为‘役夫之道’对立起来，还进而把儒分为俗儒、雅儒、大儒三类，推孔子为大儒，以为士大夫学习的楷模。”参见李耀仙著：《从经学角度考察孟、荀思想的不同取向》，载《孔子研究》1991 年第 3 期。

[19] 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆 1986 年版，第 129 页。

[20] 《孟子·滕文公下》：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。”

虽有非经合法手续执政的意思，却无以下僭上的意思。”而在古代汉语，尤其是在古代儒家经史典籍中，“僭”的基本含义则是超过身份、错乱、背弃天理，是对传统的礼制秩序之正当性的颠覆。就政治而言，“僭”政指的是像季氏、昭公那样的超逾身份而背礼违法地推翻原初统治秩序的政治行为。先秦儒家是坚决反对“僭政”的，认为它与“君子”无涉，而多与“小人”行为相关。“君子之言，信而有征，故怨远于其身。小人之言，僭而无征，故怨咎及之。”[21] “天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。……天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”[22] 僭政由于背离传统礼制秩序而从根本上建立不起秩序，因为动物性欲望是保证不了秩序的。僭政当然也有自己的统治“正当性”，它是通过类似于法家的“法”而建立起来的，但这个“法”不过是动物性欲望的造物。法家因此而直白地道出，“法”的关键就在“刑赏”二柄，其有效性是建立在动物性欲望和功利心基础之上的，它从根本上保证不了秩序的建立，而为先秦儒学所不取。

（四）

直面“礼崩乐坏”而“小人当政”的乱世，先秦儒学更赋予了“礼”以“人之干”的本体论价值地位，即人需以“礼”而“定命”，而“庇身”，而“定位”。正是在这种本体论人生价值的关怀和追寻中，先秦儒学通过重新阐释“礼”的意义，而将人之生命价值安顿在“名位”之上，这就是“所”的真实寓意：“夫子之言曰：‘礼失则昏，名失则愆。’失志为昏，失所为愆。”[23]“为国君，难将及身，不恤其所。”[24] 因此，人们必须慎乎“名”而守其“位”，不得须臾有失“所”：“为君慎器与名，不可以假人。”[25] “君子思不出其位。”[26] “家臣而欲张公室，罪莫大焉。”[27]

[21] 《左传·昭公八年》。
[22] 《论语·季氏》。
[23] 《左传·哀公十六年》。
[24] 《左传·昭公五年》。
[25] 《左传·昭公三十二年》。
[26] 《论语·宪问》。
[27] 《左传·昭公十四年传》。

孔子因此而庄重地提出，“正名”乃为重建礼制秩序的起点。从生命价值的本体论意义上来说，“正名”就是使人各守其“所”而不失为“人”；落实在现实的政治秩序之上，“正名”的基本要求便是“君君，臣臣，父父，子子”㉘。而“无君无父，是禽兽也”㉙。

孔子关于“正名”的主张，《论语·子路》有相当完整的记载：“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也正名乎！’子路曰：‘有是哉，子之迂也！奚其正？’子曰：‘野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。’”

“正名”是重建政治秩序的首要问题。中国古代思想没有发展出古希腊那样的语言本体论，孔子的“正名”主张不是“语言自觉”的问题，从最浅的层面上说，“正名”有直接的现实针对性。㉚ 对话中所提及的“卫君”，也就是卫出公辄，他的“为君”是不合“礼”的，因而是不具有正当性的。据《史记·孔子世家》的记载，辄是卫灵公之孙，其父蒯聩因早年欲杀灵公夫人南子未遂而出逃，流亡在外。卫灵公亡，辄继位之时，蒯聩

㉘ 《论语·颜渊》。

㉙ 《孟子·滕文公下》。

㉚ 张志林指出，为了使孔子的正名思想和观念显示出普遍的意义，我们可以不限于孔子论政的语境，而将“名”、“言”、“事”、“礼乐”、“刑罚”作适当的转义，进而作出现代诠释：第一，部分地保留许慎将‘名’释为字的观点，同时扩展为实词性的语词（word）和指号（sign）。指号必有所指，由此认可当代西方语言哲学关于语词具有本体承诺的观点。另外，吸取‘名位’强调‘名’具有义务和责任的思想，赋予任一语词或指号以价值承诺。本体承诺表征特定语词或指号指称某种对象的功能，价值承诺则表征特定语词或指号正当使用的有效条件。易言之，价值承诺关注的问题是：应当怎样正当地使用特定的语词或指号？而本体承诺关注的问题是：特定的语词或指号究竟指称什么对象？第二，‘言’可作双重解释：作为对名的具体言说，它属于个人的言语行为；作为对名的一般表达，它属于公共的语言游戏。前者强调对名的使用，属于‘行’（practice）的范畴；后者强调对名的语言表达方式，仍可归入‘名’的范畴。第三，‘事’也可作二解：一为事物或事情，属于名所指称的对象；二为从事或实施，恰如《论语》中所谓‘事君’、‘事父’等的用法，属于名的应用。第四，提取‘礼’显示的秩序观念，以及‘乐’显示的中和观念，强调名的表达、指称及使用均须满足一定的合理性标准。同时，抽取‘刑罚’表示的惩戒义，设立辨别和纠正名的表达、指称和使用不当的标准及方法。第五，以‘实’统摄名的所指（真实）及使用（实施），以使用名实架构重建正名思想。这里的关键是不能够把‘实’局限于西方哲学的‘实体’（substance）或‘实在’（reality）。名的所指实而不虚，不仅包括经验对象，而且包括思想对象。名的使用实而不妄，不仅包括经验行为，而且包括思想运作。……经过如上诠释的正名思想具有两点现代意义：一是可弥补当代西方哲学中语言分析之不足，二是可为解决著名的‘描述—评价难题’提供新的启发。”参见张志林著：《孔子正名思想的现代诠释》，载《孔子研究》1996 年第 4 期。

曾谋归卫继位，终被辄兵拒而未果。辄的继位向为诸侯所病。孔子是反对“犯上作乱”，反对“僭政”的。“正名”之说，绝非空谷来音。孔子修《春秋》，仍称蒯聩为“世子”。而“世子者，父在之名。”孔子的“春秋笔法”在这里体现出来了。刘宝楠《论语正义》引“孔疏”云：“正名”乃“是正世子之名以示宜为君也。”在孔子看来，辄为卫君是典型的“名不正。”是对“礼”和“道”的弃置不顾。孔子后来并未久居于卫，而是怀抱“正名”的标准离开了卫国。

在孔子看来，“正名”乃“为政”之根本。“君子务本，本立而道生。”[31]从对话的语境看，“正名”有两个含义：一是确立“正当”之“标准”，关键在“正”，所谓“名不正，则言不顺”是也；二是依据这个标准评判、校正不正当之“名”，所谓“必也正名乎”是也。孔子是期望社会中每一个成员都能各安其分，各尽其责，以使社会达于有序的和谐状态，所谓“至善”是也。君、臣、父、子作为“正当”之“名”的标准在于：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”[32]“政者，正也。子帅以正，孰敢不正。”[33]“政者，正也。君为正，则百姓从政矣，君之所为，百姓之所从也。”[34]这正是孔子“正名”主张的深层蕴涵，它与“道”直接相贯通。或者说，“正名”本身就是“弘道”之举。“道也者，不可须臾离也。”[35]“正名”作为“为政”之本，其目的在于礼制秩序的重建，而秩序的建构必须要尊“道”、合“道”、护“道”。这既是一个严肃的伦理（家庭秩序）问题，也是一个重大的政治问题，关涉到社会秩序的建立和稳固，关涉到“治”、“乱”，这个秩序的根本。[36]

孔子儒学将“正名”直接与重建礼制秩序这一紧迫的现实需要相连，与古希腊哲人们的思想道路确有根本性的不同，它没有能够通过纯粹概念和逻辑而建构起一个语言系统，“逻各斯”精神无由萌生，但却依旧有

[31] 《论语·学而》。
[32] 《大学》。
[33] 《论语·颜渊》。
[34] 《礼记·哀公问》。
[35] 《中庸》。
[36] 参见任剑涛：《伦理与政治的内在关涉——孔子思想的再诠释》，载《孔子研究》1998 年第期。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

着“道”的关怀。[97] 当时是天下大乱，社会严重失序。就政治局面而言，人们所面临的是王室衰微、诸侯纷争、上下僭越、大夫执政、政在家门。不仅“社稷无常奉，君臣无常位”，而且“臣弒其君”、“子弒其父”时有发生。《史记·太史公自序》云：“春秋之中，弒君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”儒家的政治哲学就是在这样的背景下展开的。如何走出混乱而重建秩序，这是先秦诸子百家面临的根本性时代课题，而儒家尤以对礼制之秩序重建为基本目标。“正名”之所以在深层次上与“道”相关联，根本原因在于，在这样一个混乱不堪的时代，不仅现实的生活难以为继，而且，人之精神凭靠随着“道”之信念的衰落也成了严重的问题。人们所谓先秦理性精神的觉醒，实质上就是人的精神凭靠成了人们现在必须要加以思考、追问和提供答案的问题了。也就是说，人之精神生命存在的价值问题被提了出来，而且成了不可回避的大问题。这个问题之所以在此时被提了出来，其实与社会政治现实是紧密关联在一起的。肉身的痛苦成了催生精神生命的酵母。政治应是有“道”的，而这个“道”与人之生命价值绝不可能不相关联。因为，政治的治乱何以出现与人之精神意义的祈向紧密相关。可以说，孔子“正名”主张的提出预示了政治秩序与人生价值问题必将成为推动先秦儒家政治哲学开展的两轮。“三代”以来的礼乐制度秩序之所以成了儒家政治哲学的反思对象，与此相关的“圣人”问题之所以成为先秦儒学崇高的政治理念，目的就是要为衰落了的礼制秩序建立起牢固的生命价值和意

[97] 本杰明·史华兹指出：“假如在孔子那里，‘中国古代哲学家也分享了现代西方哲学家对于语言的强烈兴趣’，那么，这与对于语言的错误信任几乎毫无关系。他自信属于一个普世的文明，该文明是由已经在人类历史经验中实现过的、真正规范性的‘道’所支配的，这种自信又导致了他更进一步的信心：他相信，被用来描述‘礼’的具体规定的、社会中的制度和规范性角色的既定语言，准确地反映了事物的规范性本质。语言就其自身而言，一方面隐藏了真正的秩序，另一方面则反映了真正的秩序。因而，这个危机并非语言的危机，而是人类错用和扭曲语言的危机。因而关于家庭和社会角色的语言，例如那些指称父亲、统治者、儿子或大臣的词语，并不仅仅指称赤裸裸的生物学和政治事实，而是如同在某些现代社会学流派之中一样，每一角色都是它自身的角色一规范的承载者。……关于人们应当如何去按照人们的角色而行动的知识是现成的，人们不必为了发现使用‘大臣’这个词的真正含义而参与到痛苦的辨证推理过程之中。关于好大臣的行为规范要求，历史文献为我们提供了很多的典范，而且有生动的描述。……假如在使用语言时不遵守其所隐藏起来的正确意义，那么，整个人类秩序就会涣散。……(孔子)不断地劝诫其他人保持沉默，言谈中保持小心翼翼的态度，强调行动胜于言谈等等，这一切并非出于对于语言的不信任，而与人们在一个堕落的世界上恶意地错误使用语言有关。”参见本杰明·史华兹著：《古代中国的思想世界》，程钢译，江苏人民出版社 2004年版，第 91—93 页。

义根基。[38] 所谓“克己复礼为仁”，就是要通过解决做人的价值问题以从根本上解决政治治乱的问题。由此，道德修为的确成了先秦儒家政治哲学强调的关节点，具体制度的技术性问题在解决政治治乱问题中的意义反倒居于其次。

余英时先生指出，中国的“道”源于古代的礼乐传统，而礼乐传统“基本上是一个安排人间秩序的文化传统”。[39] 这实际上是对先秦儒家所谓“道”之内涵的揭示，并从根本上显明了先秦儒学念兹在兹的“道”与“三代”以来传统的礼乐制度的渊源关系。“正名”者，礼乐精神传统之复兴也。韦伯的《儒教与道教》试图探究中国文化之精神传统的特性。以西方精神传统为参照，他指出，儒学不存在超此世的神的信仰，基本上采取的是一种“此世的”精神立场。“儒教适应世界及其秩序与习俗，归根结底不过是一部对受过教育的世俗人的政治准则与社会礼仪规则的大法典。”[40] 看来，韦伯对“儒教的本质”的揭示并不深刻。先秦儒学的基本使命其实在于通过“正名”而昭示重建礼制秩序的方向和意义，秩序重建首先是精神的、价值的，也就是说，首先是要重建秩序的价值根基和意义秩序。韦伯断言，儒学的主要精神倾向是关注“此世”的事务，这个判断是有根据的，但由此推出儒家没有永恒意味的终极价值的信仰，从而也没有终极价值与现实之间的“紧张冲突”，就并不完全有理了。[41] “正名”问题的提出本身，恰好说明先秦儒家自始就关怀终极价值信念的‘道’,并且,始终没有忽略‘圣人’所体现的‘道’与时君世主操持的现实政治之间的距离。如果说，“圣人”所体现的“道”是先秦儒家建构礼制秩序的具有超越性精神的价值本体的话；那么，“圣人”与“俗王”的冲突则是先秦儒家始终没有回避的“政治哲学”之基本冲突。事实上，先秦儒学围绕“圣人”而建构起来的意义价值系统表达的正是其政治哲学的终极价值关怀。

[38] 参见刘宗贤：《孔子思想的人文精神底蕴》，载《孔子研究》1998 年第 2 期。
[39] 余英时：《道统与政统之间》，载《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 107 页。
[40] 韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆 1995 年版，第 203 页。
[41] 参见颜世安：《试论孔子人文精神中的历史信仰》，载《孔子研究》1993 年第 3 期。

（五）

哲学离不开对精神性和神圣性的关切和追问。事实上，人的精神性和神圣性问题的提出并非思想家们的无谓玄想和纯粹语言游戏，而是有着实实在在的关切对象，这就是政治。就人类哲学思想的源头而论，哲学首先是关于政治的哲学；而哲学史长河中每一次重大的思想转换又总是与政治问题的变革有着深刻的内在逻辑关联。因为，政治始终构成为人的生活的现实场景，人不可能离群索居，群居生活才是人的基本生存方式，人对自己的生命历程的自觉开始于对政治生活的自觉关注。在这个意义上，可以说先秦儒学是真正意义上的哲学。[42]

存在主义哲学家雅斯贝尔斯在其历史哲学中提出了著名的“轴心时代”说。他指出，从公元前 800 年到公元前 200 年的几个世纪里，在中国、印度和希腊等几大主要文明区域里，几乎同时出现了自己的文化“先知”，他们在相互隔绝、彼此没有文化交流的背景下差不多同时完成了一次意义深远的精神转变。“那是些完成了飞跃的民族，这种飞跃是他们自己过去的直接继续。对他们来说，这一次飞跃如同是第二次诞生。通过它，他们奠定了人类精神存在的基础，以及所谓的真正的人类历史。”“轴心时期”对于人类历史之所以有如此巨大的意义，根本原因就在于，“它将人性引进世界历史惟一的脉络中。”“在它之后，只有开始展现人性的个人和民族才是在正史的进程之内。不过这种人性的发端不是藏匿的、精心谨守的秘方，而是迈入到光天化日之下。它充满了对交往的无限渴望，将自己展示给一切人，把自己暴露在任何检验与核实面前。然而，只有为它准备就绪的人才能了解它。在此范围内，它是个

[42] 厄奈斯特·巴克在讨论古希腊政治理论时亦指出：“不管智者们在观点上有着怎样的分歧，他们都一致地从自然转向了人。我们已经看到，普罗塔哥拉和高尔吉亚轻松地实现了这一转向，后者通过指出过去的自然哲学概念的不可能性，前者则通过强调人类感觉尺度的真理性和价值；许多智者追随着他们，在人的活动的所有表现形式中来研究人——在他的政治中，他的法律中，他的语言中。此后，对‘人类事件’的研究将成为思想由之流淌的沟渠。那种思想只可能主要是政治的。人与国家的联系是如此紧密，以至于根本不可能纯粹地讨论个人的伦理，任何关于人类行为的哲学都必定在很大程度上是一种‘政治的’哲学。”参见厄奈斯特·巴克著：《希腊政治理论——柏拉图及其前人》，卢华萍译，吉林人民出版社 2003 年版，第 110 页。

‘公开的秘密’。凡是被它改造的人都苏醒过来了。’[43]孔子作为“轴心时期”东方世界的伟大先知，他认为政治体是人生交往和成长的基本境域，正是在政治的时空界域内，人的尊严和神圣性成为必须直面和深思的头等哲学主题。“人性”问题因为政治而得以凸显；政治的精神性方向因为“人性”而成为了庄严的哲学话题。之所以说，人类迄今为止仍然未能走出“轴心时代”，仍然沐浴在“轴心时代”伟大先知们所创发的思想智慧的阳光雨露之下，根本原因就在于政治迄今为止仍然是人的生活的基本规定性。就此而论，先秦儒学又是真正意义上的政治哲学。

应该说，各大文明区“轴心时代”的开启各有各的动源。在中国，不是因为自然灾害，不是由于外敌入侵，而是导源于政治的严重失序。先秦儒家的思想关切给我们提出了这样一个问题：思想家对于政治的意义是什么？这个问题的提出并不是简单的社会分工问题，而是“人的自觉”的问题，是人的生命价值和意义得以普遍关注和高度自觉的问题。这才是人的生活之不同于动物生活的基本表现。也就是说，人不仅仅是动物式地活着，还要思索活的价值和意义问题、活的质量问题、活的信念问题。人的精神生命的真实历程因对此问题的思考而开启。而且，对此问题的思考甚至让人忧心忡忡，非常人所愿意和能够担负的，思想家的天职正在于对此问题进行专门思考和言说，他们的存在是人性尊严和人之高贵的象征，甚至可以说，他们是人类灵魂的导师。在古代中国，这样的人就是以对“道”的追问为生命之最高意义之所在的人，他们是精神价值体系的创立者，他们是颇具有社会责任感和使命感的人，他们是“担道者”，是社会理想和社会生活基本原则的探索者和守护者，他们求‘道’、体‘道’、言‘道’、传‘道’、证‘道’、护‘道’，进而使得社会生活有了方向和灵魂，使得人的生活有了意义，使得人的生活与动物的生活有了根本性的区别。孔子说“不在其位，不谋其政”，但作为社会原则和理想之“道”却不能不与自己的生命价值关联起来，甚至“朝闻道，夕死可矣”；“无求生以害仁，有杀身以成仁”[44]。金岳霖先生因此而说道：“中国

[43] 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社 1989 年版，第 62 页、第 66—67 页。

[44] 《论语·卫灵公》。

哲学家都是不同程度的苏格拉底。其所以如此，因为道德、政治、反思的思想、知识都统一于一个哲学家之身；知识和德性在他身上统一而不可分，他的哲学需要他生活于其中；他自己以身载道。遵守他的哲学信念而生活，这是他的哲学组成部分。他要做的事就是修养自己，连续地、一贯地保持无私无我的纯粹经验，使他能够与宇宙合一。显然这个修养过程不能中断，因为一中断就意味着自我复萌，丧失他的宇宙。因此在认识上他永远摸索着，在实践上他永远行动着，或尝试着行动。这些都不能分开，所以在他身上存在着哲学家的合命题，这正是合命题一词的本义。他像苏格拉底，他的哲学不是用于打官腔的。他更不是尘封的陈腐的哲学家，关在书房里，坐在靠椅中，处于人生之外。对于他，哲学从来就不只是为人类认识摆设的观念模式，而是内在于他的行动的箴言体系；在极端的情况下，他的哲学简直可以说是他的传记。”[45]

当然，思想家是无力创造一个美好而现实的生活世界的，但他却可以为人提供一个又一个善之生活的选择方案，他可以时时对现实政治发表深刻的批判意见，使社会政治始终不丧失内在的精神；思想家其实总与理想、与未来世界相伴随，也因此而使得历史和传统呈现出意义和生机。思想史是智慧的宝库。尽管历史与我们每一个生命的存在都有关，是人民群众创造了历史，可惟有思想家的存在才保证了历史之生命和意义的绵延不绝。荀子说：“君子无爵而贵，无禄而富，不言而信，不怒而威。穷处而荣，独居而乐。’[46] 他又说：“国家失政则士民去之。无土则人不安居，无人则土不守，无道法则人不至，无君子则道不举。故土之与人也，道之与法也者，国家之本作也。君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。得之则治，失之则乱；得之则安，失之则危；得之则存，失之则亡。’[47] 诚哉斯言！

（六）

其实，先秦儒学作为政治哲学的基本性格，早在晚清今文经学的复

[45] 转引自冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版，第 12—13 页。
[46] 《荀子·儒效》。
[47] 同上。

兴运动中就为人们高度注意了，以康有为为杰出代表的晚清维新变法思潮重新祭起了先秦孔子儒学的大旗，试图拨去宋明理学以来笼罩儒学的浓厚的道德迷雾，还先秦儒学以政治哲学的本来面目，期望从先秦儒学中开掘重建现代政治哲学的形上智慧。但不幸的是，这一思潮毕竟是在西方近代政治文化的强烈冲击之下发端的，自由主义的权利话语是晚清以来任何思潮流派都无法弃置不顾的，似乎历史注定了西方近代世俗文化的自由主义价值取向是晚清以降中国知识人必须担负的政治宿命。孔子儒学从此命途多舛。人们要么穿凿附会，把源于西学的自由主义观念和学说强加于先秦儒学，孔子似乎成了现代自由主义政治哲学的伟大先知；要么贬损憎恨，把现代民主政治和权利文化创生艰难的账统统算在儒学的身上，孔子无疑就成了现代自由主义政治哲学的死对头。先秦儒学之政治哲学的智慧和真实意蕴被双重地扭曲和遮蔽了。可以说，在现代西方自由主义语境下，无论是阐幽发微，揭示孔子儒学的现代政治蕴含和意义；还是声嘶力竭，驱逐孔子儒学的现代政治幽魂，都是南辕北辙，走错了方向，最终不得其门而入。

众所周知，现代自由主义政治哲学是以个体人的自由和权利为根本价值诉求的。权利和权力的冲突构成现代自由主义政治哲学和法哲学话语体系的基本景观。对人们自由和权利的实现与保障被论证为近代以来世俗民族国家权力正当性之基础，现代民主理论正是这种正当性根据的理性论证和表达。然而，先秦儒学乃至整个儒家思想开展的语境与之根本不同，尽管对政治权力合法性之探究、对政治统治与服从的道德基础的建构，是其高度自觉的思想主题和致思目标。先秦儒学是立足于“大地”的[48]，也就是说人的现实生存欲求是他们从来就不否定的，所谓“庶之”“富之”是也，所谓“养之”“足之”是也。但他们却又始终不忘仰视“天宇”，也就是说是在深邃的宇宙论图式之中建构政治哲学的知识体系的。在他们看来，人并非自本自根的孤立原子式存在，源于“天道”的精神性根脉才是人走出动物世界、理智地规制自身动物性“欲望”

[48] 韦政通先生说：“相对于神之子，孔子可以说是大地之子，这不只是因为他关怀的是今生今世的人格、文化、社会、政治等问题，而是由于他的生命、他的精神，彻彻底底是植根于大地之上的。”见韦政通著：《中国思想传统的创造转化——韦政通自选集》，云南人民出版社 2002 年版，第 41 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com