先秦儒家政治哲学引论

赵　明　著

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

需要全本请访问 www.ertongbook.com

图书在版编目(CIP)数据

先秦儒家政治哲学引论/赵明著. —北京:北京大学出版社,2004.11
(政治与法律思想论丛)
ISBN 7-301-07984-2

Ⅰ.**先…** Ⅱ.**赵…** Ⅲ.**儒家-哲学思想-先秦时代** Ⅳ.B222

中国版本图书馆 CIP **数据核字(**2004**)第** 098463 **号**

书　　名:先秦儒家政治哲学引论
著作责任者:赵　明　著
责 任 编 辑:李志军
标 准 书 号:ISBN 7-301-07984-2/D·0984
出 版 发 行:北京大学出版社
地　　址:北京市海淀区中关村 北京大学校内 100871
网　　址:http://cbs.pku.edu.cn　**电子信箱:**pl@pup.pku.edu.cn
电　　话:邮购部 62752015　**发行部** 62750672　**编辑部** 62752027
排 版 者:北京高新特打字服务社 51736661
印 刷 者:
经 销 者:新华书店
650 **毫米**×980 **毫米**　16 **开本**　15.5 **印张**　229 **千字**
2004 **年** 11 **月第** 1 **版**　2004 **年** 11 **月第** 1 **次印刷**
定　　价:28.00 **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,翻版必究

自　　序

1992 年，我考取法律史专业硕士生，导师俞荣根先生是孔子专家，在儒家法律思想研究方面造诣颇深，跟随先生研读《论语》便成了理所当然的事情。然而，我的硕士学位论文却是以晚清维新变法的精神领袖康有为为选题，这绝非随意而为之。儒家政治哲学是我最感兴趣的学术问题之一，而研究康有为应该是一条步入儒家政治哲学殿堂的有效路径。

近世大儒康有为具有强烈的担道意识，他怀抱维新变法的现实目标，从清代词章训诂之学到宋明理学，再到公羊春秋学，最终溯源于先秦诸子之学，希望开掘出孔子儒家之政治哲学智慧以救世济民。然而，近代中国遭逢的是“三千年未有之变局”，康有为领导的维新变法不过百日便惨遭失败。他自己不仅流亡海外长达十六年之久，而且，随着“五四”新文化运动的开展，竟成了人们批孔反儒的活靶子。这似乎应了海涅的那句话：“我播下的是龙种，收获的却是跳蚤。”

1888 年秋，康有为在《上清帝第一书》中就明确表达了他对清代政治法律制度的严重不满。尽管当时并非他一人注意到了政治体制上的腐败与缺陷，但与同时代的有识之士相比较，康有为也许是直接将晚清所面临的深刻危机之根源追溯到专制政治的第一人。以他为领袖的晚清维新变法运动的最终目的，就是要逐渐地变中国传统的专制政治为立宪政府。梁启超因此而在其《康有为传》中如是说：“若夫他日有著二十世纪新中国史者，吾知其开卷第一页，必称述先生之精神事业，以为社会原动力之所自始。若是乎，先生果为中国先时之一人物哉！”这不应被视为无原则的溢美之词。康有为的高明之处还在于，他试图通过“归宗”今文经学，以“起亡经，翼圣制”进而恢复“孔子之真义”的名义，从根本上颠覆专制政治本身以及作为其统治工具的法律存在之正当性理据。在一定程度上可以说，正是康有为开了“五四”新文化运动的先河。然而，“五四”人以“西化”也即他们所谓的“现代化”为标尺，而择取彻底反

儒学、反传统的激进立场,却是与康有为的初衷相左的。

事实上,任何现实政制的技术性改革都与文化传统、价值信念相关。因为,它毕竟关涉人们政治法律生活方式的基本变革,但变革能否成功却又在根本上不取决于是否彻底批判、否定文化传统。文化不是万能的!它也不是导致现实困境的罪魁祸首!在康有为那里,思想传统永远是智慧的活水源头,"周虽旧邦,其命维新"。数典忘祖算不上理智和高明,在很大程度上可以说,把自己打扮成诅咒和否定传统文化的斗士是无力直面现实和怯懦的表征。我们回溯和反思传统,为的是一面鉴照现实、审视自身的镜子,而不是寻找掩饰自己创造力低下并为之辩护的遮羞布和幌子。由此,我在以"近代中国的自然权利观"为论题的博士学位论文中指出:"近代中国思想家们所遭遇到的心灵苦痛是巨大而深沉的,我们与其做一个'事后诸葛'去指责他们,倒不如努力走入他们的心路历程,去体察,去思索。"这与"五四"人对待以康有为为重要代表的晚清思想家的立场是不一样的。

余英时先生在其《现代儒学论》一书的"序言"中写道:"我很了解'五四'时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据,他们并不是'无的放矢'。但是我不能接受他们的极端立场和激烈情绪。我不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位。相反,我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化,这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示,我们可以说,佛教的挑战主要在'修身'以下的内容,即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对'此世'取肯定或否定的态度。佛教否定'此世',故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作'间架',即可重建'修己治人'的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的,使《大学》的整体结构,从'三纲领'到'八条目',没有一节不发生动摇。一个多世纪以来,若干西方的观念和价值已传入中国,并在中国人心目中生了根,而且最先接受这些观念和价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分;儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。"

我完全同意并深受余先生思想的影响和启发。为了回应和审思"五

四”人曾经抱持的极端反传统立场和激烈反儒学的文化情绪，本书一方面沿康有为所开启的研究儒学的政治哲学路径，另一方面又放弃晚清儒家在接受近代西方政制文化观念和价值取向的前提下所采取的“托古改制”的政治性立场，重在建构先秦儒家政治哲学的意义逻辑，凸显先秦儒家政治哲学的基本“问题意识”，呈现出为“五四”人在所谓“自由主义”信念下所特别诟病的孔子儒家“道德哲学”的政治哲学意蕴。当然，历史文化事实的考察与精神性方向的开掘是相关的，而对先秦儒家政治哲学之精神性方向的勘察又离不开当下现实关怀的牵引。自“五四”以来，“自由主义”的空洞说教确乎像幽灵一般徘徊于中国人的心灵世界，它不时地撩拨起人们对儒家思想传统的空洞无谓的厌恶之情。从先秦儒家开不出现代自由主义政治哲学，但先秦儒家也绝不是现代国人追求自由主义理想的拦路虎和绊脚石。相反，先秦儒家政治哲学能够提供给人们理智地对待自由主义的精神性资源和动力。这就是本书所采取的基本立场。事情当然远未做完，更谈不上做好。但我采取这样的立场去继续思考和研究儒家政治哲学却是非常坚定的。

最后要说明的是，本书原以“先秦儒学的秩序观”为题，由湖南省教育厅和湘潭大学立项予以资助，在此表示衷心的谢意！同时，我要感谢武汉大学人事部博士后流动站办公室、西南政法大学为我提供了良好的科研条件和生活环境，使得本课题能够得以顺利完成。我还要由衷地感谢妻子张庆女士在生活上所给予的无微不至的关照，使我能够最大限度地摆脱日常生活琐事，而安心读书、思考与写作。最后，我要特别感谢邓晓芒先生对我的教育和培养，要特别感谢高全喜、罗军、刘泽刚、姚荣茂、黄顺康、肖厚国等师友给予我的支持和关爱！

赵　明

2004 年 3 月 29 日序于

重庆歌乐山麓寓舍

需要全本请访问 www.ertongbook.com

CONTENTS 目 录

第一章 先秦儒学的基本性格与思想主题 1

第二章 礼制秩序建构的人性依据 21

第三章 礼制秩序建构的价值基础 57

第四章 礼制秩序创立的主体 90

第五章 礼乐文化与政治秩序的重建 113

附录 149

一、走出人伦道德的世界
——近代中国权利文化生长的思想根源 149

二、近代中国对“权利”概念的接纳 183

三、近代中国的自然权利观:“内在视角”的
一种新解读 199

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。

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—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—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—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 3 期。

需要全本请访问 www.ertongbook.com