

内圣外王

儒家的社会哲学

程梅芯 著

周向军
傅永军 主编

泰山

金嶺鎮山井

泰山出版社

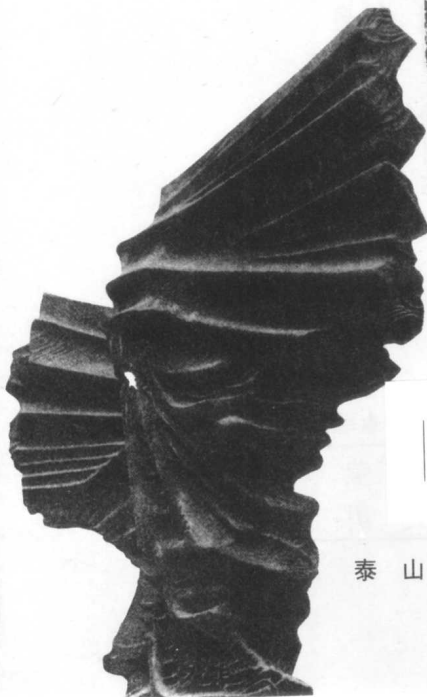
泰山·金橄榄丛书

内圣外王

—— 儒家的社会哲学

程梅花 著

周向军 傅永军 主编



北京教育学院图书资料中心



0000134231

泰山出版社

405056

泰山·金橄榄丛书

内圣外王

——儒家的社会哲学

著者/程梅花

出版/泰山出版社 (地址:济南市经十路 127 号 邮政编码:250001)

发行/新华书店

印刷/山东新华印刷厂

规格/850×1168mm 32K

印张/12.625

字数/298 千

版次/1998 年 8 月第 1 版 1998 年 8 月第 1 次印刷

书号/ISBN 7—80634—101—3/B·2

定价/18.50 元

泰山版图书,如有印装错误请直接与印刷厂调换

总 序

人类又一次处于新旧世纪交接的关口，同时也抵达社会发展的关键性转捩点。我们正告别传统的工业社会，从以材料和能源为基础的地域性社会，走向以信息和通讯技术为基础的超越地域限制的全球社会。历史已昭示出大转变的必然。

生活在大转变时期，是一种不寻常的冒险。这里既潜藏着机遇，也充满了危险。不存在通往未来的平坦大道，我们必须为自己铺筑一条通往未来的坦途。这需要信心和勇气，更需要经验和智慧。

某种意义上说，人类是一种有智慧的经验

性存在物。人类所拥有的最大的财富就是它的经验。人类是借重经验谋划未来的。人类任何一次对自己未来的前瞻性的构建,总是与人类对自己曾经有过的历史经验的回溯、反省联系在一起的。因此,当我们抵达新旧世纪交接的关口,当我们遭遇决定命运的转捩点,面对现实,筹划未来,反思人类认识自身的思想历程,特别是人类关于社会生活以及自由解放前景的认知历史,就成为人类成功地选择在 21 世纪的进化轨迹和社会生存方式的明智之举。我们认同这样一个常识:只有从人类思想的无尽长河中掬起涓滴,广泛参酌,重新诠释,既吸纳世界当今已有的智慧,又转化接引中华固有之传统,才能为人类开创对自己共同未来的前摄态度,略尽绵薄。可以说,《泰山·金橄榄丛书》就是在这种背景下问世的。

《泰山·金橄榄丛书》是一套有关社会哲学的丛书,它涉猎的社会哲学思潮的历史跨度逾 2000 年,涵括中西方主要社会哲学思潮。编著者力图把视点从过去延伸到未来,将目光从中土扩展到域外,从历史的诉说入手走入面向 21 世纪的深度反思,力求以清新、平实、生动的文风,促成中国学界对未来社会问题的关怀和理解,提供一个关于人类存在方式的全方位的透视,探寻和建立能够支撑政治民主、经济自由、文化繁荣、社会文明的社会哲学基础,为人类未来成功的制度性设置预先完成一次思想上的批判与实验,使每一个自由自强的个体学会不仅能自由地分享我们每个人已经得到的和完成的东西,而且能自由地分享更重要的、但还未接触过的东西:我们共同的未来。

任何一种伟大的思想传统不仅是亘古永存的,也是特立独行的。与这些伟大的思想传统对话本身就是一种挑战。我们有勇气接受这种挑战,也有信心在这种挑战中取得骄人的战果。因为,正像弗兰西斯·培根所说的那样,我们是把我们的所作所为不是看成为一种意见,而是“看作是一项事业,并相信我们在

这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……”

当然，我们在这里提出的目标是宏伟而巨大的，在这套丛书中我们也只是朝这个方向迈出了一小步，它离达成这个目标还十分遥远。而且，就是这一小步，也不是尽善尽美的。但是，我们依然热切地希望，丛书的努力能引起国人的注意，能为学界带来一缕清新的风。

社会的全部秘密就在人类的整体思维中。让我们一起努力！

周向军 傅永军

1998年4月于山东大学

目 录

总序	—————	(1)
引言：人治与法治	—————	(1)
一 为天地立心：天道	—————	(17)
1. 天的人文化	—————	(19)
2. 心性天理化	—————	(35)
3. 天的自然化	—————	(47)
二 为生民立道：人道	—————	(63)
1. 斯芬克斯之谜：人为何物	—————	(65)
2. 男儿到此自英雄：人生价值何在	—————	(81)
3. 堂堂地作个人：人格特质	—————	(95)
4. 反身而诚：成人之道	—————	(114)

三 为万世开太平：治道	(142)
1. 大一统：社会理想	(147)
2. 明分使群：社会系统论	(161)
3. 君统与政道	(182)
4. 政统与治道	(202)
5. 王道与霸道	(236)
四 为往圣继绝学：儒家社会哲学的特质	(256)
1. 崇尚历史文化，褒扬传统	(259)
2. 注重人情，泛化伦理	(268)
3. 高扬人格，倚重道德	(284)
五 生于忧患，死于安乐：儒学与古代中国的命运交响曲	(297)
1. 生不逢时，攻取乏术	(300)
2. 治国有道，百世王师	(306)
3. 因革损益，无力回天	(315)
六 凤凰涅槃：儒学的批判与新生	(325)
1. 物化和人化	(327)
2. 儒学的精神特质	(338)
3. 返本开新，中西合璧	(356)
4. 新儒学反思的批判	(375)
七 儒学与 21 世纪	(381)
后记	(394)

引言：人治与法治

人是宇宙最奇异的作品，汉语中说“人是东西”和“人不是东西”都不对，因为人既是物，又不是物。一方面人是物，一方面人又是神；一面来自自然，一面归于天国。人介于神与物之间，人类社会介于天国与自然界之中。宗教中的天国虽然不存在，人类社会理想的标准尺度却始终如闪烁的星皇，高悬在人类社会的上空，指示着人类社会行进的方向。柏拉图的理想国，儒家的大同世界，道家的华胥国，空想社会主义的乌托邦，马克思主义的共产主义等都是理想社会的蓝图。

物性和神性是人性的两面。神性使人卑视

万物，自尊为万物之灵；物性又使人仰视神帝，渴望超脱物性，成为神圣。现实的人却是二者的辩证统一，既不是纯物，也不是纯神，而仅仅是人。

人的这种两重性在古希腊称为灵与肉，中国古代称为形与神。这两者之间的关系构成了社会哲学研究的基本问题。社会哲学要探讨社会的一般本质和规律，首先就要回答人是什么，人的本质何在。因为社会是人类共同体，人是社会的主体。社会在人类生存和发展需要的基础上产生，以满足人的生存和发展需要为其存在的根据和目标。

人又有个体和群体两种属性，每个人都是一个独立的个体，有其特殊的需要和意志。同时每个人又都从属于一定的群体，有其群体共同的需要和意志。社会既要满足个体的需要，为个体意志的实现提供条件，又要满足群体的需要，为群体意志的实现提供条件。而社会本身就是一个大群体。这里存在着主观与客观、主体与客体、普遍与特殊、自由与必然等种种矛盾。社会哲学必须揭示这些矛盾特性及其运动规律。

对人的本质和社会基本矛盾及其规律的认识，只是社会哲学解释世界的任务。马克思主义认为，哲学的根本任务是改造世界，而不仅仅是解释世界。社会哲学的根本任务在于揭示社会存在和发展的根本途径和方法。迄今为止，中外社会哲学所提出的途径和方法，可以归纳为：人治和法治。人类社会历史中实行的方法有很多，每个国家，每个民族，每个地区，每个历史阶段都各不相同，没有哪一个是纯粹的人治或纯粹的法治，但每一个的根本特征都可归结为这两种中的一种。

人治的天平倾向于人和社会事物的主观性、具体性和特殊性一面，法治的天平则倾向于客观性、抽象性和普遍性的一面。人治一人一议，一事一理。法治则将人和事物分属各种不同的类，以类相推，类同理同。人治与法治的优劣是古今中外社会哲

学各派争论的焦点，至今仍众说纷纭、莫衷一是。

人治与法治，往往等义于治道中的专制与民主、易变与稳定。其实，历史上，人治与法治的理论与实践均有很多类型。如人治有德治与术治两种基本类型，法治也有独裁型与民主型两种基本类别。统治者与法几乎是同时产生的。在原始共产主义社会中，氏族、部落的首领是管理者，没有统治权力，因而也没有法。人类进入奴隶社会以后，随着私有制、阶级特权、统治职能的出现，法便应运而生。法的根本功能在于将特权阶级的意志和利益上升为国家意志和利益。立法权的归属是法治类型的标志，由统治阶级中的少数人立法，则是独裁专制型的治道；立法权归属于统治阶级的全体或多数人，则是民主型治道。

法治和人治的区别不在于法的地位，而在于法的特性。人治中，法也是至高无上的，人人都要无条件地服从。但是人治中的法是统治者意志的直接体现，以言为法，帝王的诏书、口谕就是法。虽然也有按一定程序制定的法律、条令，但是，首先，程序不是法定的，而是临时规定的；其次，诏书、口谕之类不仅具有法的约束力，而且可随时随地更改法律、条令。总之，法治中，法的特性是封闭性和固定性的；人治中，法的特性则是开放性和灵活性的。

现代通行的观念是，法治优于人治，民主与法治是相辅相成的，人治则是专制与腐败的温床。然而，对于法治和人治，笼统地完全肯定与完全否定，都失之武断，应该做深一层的分析。法治作为民主的体现与保障，首先必须使立法权属于民众。其次，法应代表民众的意志和利益。但并不是法治国家中的法都具备这个特征。西方标榜的民主法治，实践与理论的差距很明显，各种法定程序并不能成为民主的保障，形式与内容经常背离。要使法具备民主的特性，就必须提高人的素质，只有全民素质普遍提高，才能使法的合理性和民主性有实现的可能。

比较而言,人治的确更容易导致独裁和专制。但任何治道,都离不开人的主观能动性的参与。立法、司法、解释法等都带有主观性。德治型的人治,其特征是道德自律与示范教化,强调的是统治者的责任和义务。术治型的人治才以统治者的权利和欲望为中心。很显然,民主型法治与德治型人治是相辅相成的,前者使法日益完善,后者使人日益文明。独裁型的法治和术治型的人治一样可能成为专制的工具。

儒家社会哲学的基本特征,牟宗三称为“德化的治道”,正是德治型的人治。对此,先秦儒家和法家治道的对比,颇能说明问题。

先秦儒家与法家治道之争,后人称为“王霸之争”。这场争论持续了数百年,大体上可分为两个阶段,第一阶段以儒家孔孟和法家商鞅为代表,第二阶段以荀子和《管子》为代表。

王道是儒家治道的理想,据说自尧以降,历代圣王代代相传,其真正创始人是周公旦。孔子将周公王道的宗旨归结为两条:

1.“以德配天,保民而王”,这是统治者和管理者自律的原则。周公总结历史得出结论:夏殷兴亡的根本在于统治者的“德”,夏禹殷汤有德而治兴,夏桀商纣无德而乱亡。他认为天子是天命所归,天命以民心为转移,所以德首先在于“保民”,即爱民利民恤民,为百姓兴利除害;其次是用贤,即将治权与政权分离,治权委托贤能之人,打破亲亲、尊尊的用人局限,如伊尹、吕尚都起自山野。

2.“明德慎刑”,这是管理被管理者的原则。明德即彰明道德,提高被管理者的道德素质,主要措施有管理者的道德示范、礼乐教化和尚贤任能等。慎刑即慎用刑罚,刑罚的施行以宽仁为主。

孔子的“德治”和孟子的“仁政”都以周公王道为蓝本,其共

同特征是以人为中心，但人的主体性局限于道德心理方面，统治与管理的成败主要取决于人的道德心理素质。以下几点充分表现出这种倾向：首先，对管理者的管理靠的是道德自律，即“正己”、“修身”。孔子仁学、孟子性善论都是用道德心理强化自律机制，以人人具有的亲亲之情、仁爱之心作为王道仁政的基石和依据。其次，对被管理者的管理，主要依靠道德示范和教化，将统治者的意志转化为普遍的价值取向，统一规范人们的思想行为。第三，礼只是形式上的最高规范，它的约束力同样来自道德心理机制，所谓“礼仪三百，威仪三千，待其人而后行”^①。第四，即使是刑罚规范的实行，也以司法者的道德判断为准，《吕刑》中就有一条要求听狱要考虑动机，如果犯罪是出于道义或仁爱之心，则情有可原，从轻甚至免去刑罚。

孔孟都把人的能动性局限于道德方面，孔子讲“为仁由己”、“富贵在天”^②。孟子认为善德是“求在我者”，富贵寿夭等是“求在天者”^③。这种偏重道德因素的倾向构成儒家人治的基本特色。道德心理素质确实是制约主体能动性的一个重要因素，也是以人为中心的人道精神得以实现的前提。例如美国休——帕公司实行“实验室库房开放政策”，允许公司所有人员随时使用实验室设备，为公司或自己家庭服务，以此提高人员的技术水平。如果公司员工不具备一定的道德素质，这项政策就很难实施。孔孟王道思想显然有其合理性和积极意义，但片面性也显而易见。制约主体能动性的因素，除了道德心理素质之外，还有智能因素和客观规律，孔孟对后两种因素的忽视，使得他们的人治模式无法真正实现人的主体性。

① 《中庸》。

② 《论语》。

③ 《孟子·尽心上》。

法家推行霸道的前期代表人物是商鞅。战国时期，一些诸侯国纷纷起用法家人士，通过变法，富国强兵，增强实力。其中最富有成效的是商鞅在秦孝公支持下的变法，为秦国统一六国打下了坚实的基础。商鞅以历史进化论为理论依据，不顾贵族的强烈反对，变礼为法。这一行为规范的变革实际上是适应新的现实而对儒家王道理想的否定。西周时“普天之下莫非王土”，生产者对生产资料只有使用权，没有所有权和处分权，贵族王室直接食邑，以宗族关系为主要纽带构成社会组织，公侯伯子男的等级名分，将君臣民的社会角色和父子兄弟的自然角色合二为一。春秋开始，社会进入转型期，经济由“井田而助”到“废井田，开阡陌”，“履亩而贡”，土地逐渐私有化，与生产者相结合，与贵族公室分离。贵族与生产者的联系也随之疏离，各自的社会角色日益自觉，宗族关系在社会生产生活中的影响日渐削弱。与此同时，以亲亲为主的人伦道德规范也失去了约束力，道德心理约束机制已不再像西周时那样有效。这是商鞅变法的背景。

商鞅变法的主要内容有三。一是废井田，开阡陌，改革土地和赋税制度，发展农业经济，以富国为目标。二是“壹赏”、“壹刑”、“壹教”^①。“壹赏”即奖励军功，颁爵授禄，任用官吏，一律以军功为依据，不问其身份、地位、财富和权势。“壹刑”即严刑峻法，信赏必罚，以法令为最高的和唯一的行为准则，普遍适用于全社会的每一成员。“壹教”即示民富贵之道，惟在耕战。三是弱民贫民愚民。百姓贫弱，才会听话守法。商鞅反对尚贤任能，认为管理者不必贤能，对百姓不必仁爱，只需明法重刑，依法行事；被管理者也不必贤知，只需知法守法，努力耕战。亲亲尊尊贤贤的德治原则全被否定。他认为管理者任智只会乱法，被管理者贤知则难治，人的主体能动性在统治与管理中只能起反

^① 《商君书·赏刑》。

作用。这是一种极端的以君国利益代替全民利益的法治理论。

同为管理规范，法与礼有着根本的不同。①法依靠国家的强制力保证实施，不依赖于管理者的道德心理素质。②法的基本精神是“信”而不是仁，法一经制订就物化为客观的、确定的、具体的因素，超然于任何人的意志之上，所谓“王子犯法，与庶民同罪”。即使君主，也只有立法权和修改权，在司法范围内不得例外。

商鞅变法思想的最大特点是强调管理的客观性，以客观的确定的法令为最高准则，克服了主观因素的干扰和不确定性，这是他变法成功的主要原因，也是他法治思想中积极意义所在。但是，他的局限性也是显而易见的。首先，法是统治阶级意志的体现，立法者的主观因素直接影响着法的公正性、可行性。其次，法在具体确定而有限的，社会现象千差万别，并且不断变化，而法的形式和其实质精神之间总有一定的差距，这一切都依赖于人的主体能动性。第三，法也要受客观规律的制约。商鞅没有认识到这些，割裂了法与其他因素的联系，片面强调法的强制性功能，因而在当时和现代都受到非议。

战国中后期，齐国的稷下学宫成为学术中心，各家各派的学者云集于此，在相互交流中取长补短，融会贯通，对百家争鸣进行了反思和总结。其中荀子和《管子》，从不同角度分别对王霸之争进行了反思，将人治和法治思想发展到了一个新阶段。

荀子对孔孟治道进行的修正和完善，主要在如下几方面。

第一，在坚持德主刑辅原则的前提下，强调了礼法的相关性。荀子的治道以“礼治”为宗旨，但他所讲的礼与孔子的不同，孔子所讲的礼几乎等同于周礼，是一种道德规范，与法相对立。荀子所讲的礼虽在礼仪规范上脱胎于周礼（他的《礼论》篇中许多内容与《礼经》一致），但实际上维护的是与西周不同的社会秩序。这是区别之一。另外，荀子认为礼与法不仅不互相对立，反

而相互依存。他说“礼者，法之大分，类之纲纪也”，“非礼，是无法也”^①。礼与法是纲和目的关系，礼是法的指导原则和依据，法是礼的具体化和保障。所以荀子不仅隆礼而且重法，既凭借法的强制力保障礼的实现，又利用礼为法提供道德心理基础，礼法并用。然而，荀子的立场仍是以人为中心，坚持道德教化为主，刑罚为辅，先教后刑。因此，他认为“不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸邪不惩；诛而不赏，则勤属之民不劝”^②。

第二，突出了构成主体能动性的智能素质。他认识到人与其他自然物的根本区别在于人有知，有知所以“能分”、“能辨”、“能治”，认识事物的不同属性和规律，从而“制天命而用之”。“有知”“能学”才能化性起伪，明人伦，通礼义。孟子将智视为四德之一，纳入伦理范畴，荀子则意识到智与仁义礼的区别，将智视为道德心理素质形成的基础。但遗憾的是，荀子的这一德能并重的思想未能得到继续发展。在以后的近两千年历史中，重德轻智的倾向占统治地位，严重制约了智能素质的提高和科学技术的发展。

第三，荀子吸取了法家崇信的管理原则。信是制度规范客观性确定性的表现。史书上记载了许多制度规范施行前先立信的故事，如商鞅移木，司马穰驹斩王使等。法家先立信，与首重仁的儒家有着很大区别；仁重动机信重结果，仁重情而信求真。荀子认为礼法以仁为本，以信为要，二者相统一又相区别，才能相互制约。执法不仅要信赏必罚，不徇私情，而且要赏当功，罚当罪，以事实为依据，既不能过于宽仁，也不能过于严酷，“刑当罪则威，不当罪则侮；爵当贤则贵，不当贤则贱……刑罚不怒罪，

① 《荀子·修身》。

② 《荀子·富国》。

爵赏不踰德，分然各以其诚通。是以为善者劝，为不善者沮”^①。

尽管荀子与孔孟有这些分歧，但他的治道仍属于王道德治。他虽然重法崇信，肯定齐桓晋文和商鞅治秦的功业，但还是不满于他们“不由政教”。既反对严刑峻法，也不赞同以法代教。他认为法刑固然起着重要的规范作用，但不能离开人的能动性而独立自行。与法相比，君子在管理中起着更根本性的作用。法既是圣人创立的，其精神实质也有赖于君子的贯通与发挥，“法而不议，则法所不至者必废，职而不通，则职文所不及者必坠。故法而议，职而通，无隐谋，无遗善，而百事无过，非君子莫能”^②。所以，“法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，法虽省，足以偏矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足乱之矣”^③。君子代表理想人格，与“儒者”、“仁人”基本上是同义词，其特点是知道、体道，德能兼备，无论其身份地位境遇如何，都与道同在，“在本朝则美政，在下位则美俗”^④。在荀子的治道中，主观能动性仍起着主导作用。

对霸道的修正和完善是《管子》的贡献。《管子》是稷下学宫的一些学者依据管仲的思想和他辅佐齐桓公称霸的事迹编写的，成书于战国中后期。《管子》治道原则是先富后教，教而后法。《管子》中有句名言：“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。”用马斯洛的需要理论来说，生存所需的基本物质条件是第一需要，只有满足了第一需要，才会产生高一级需要。《管子》认为：“凡治国之道，必先富民，民富则易治也。”^⑤富民措施包括开源节流两方面，如生产以农业为本，同时根据齐国地理物产的特

① 《荀子·君子》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·君道》。

④ 《荀子·儒效》。

⑤ 《管子·治国》。