

○ 中國政治文化叢書

聖王理想的幻滅

—— 倫理觀念與中國政治

● 朱漢民 / 著

宗法型文化：社會本位的價值係統

義務本位的規範係統 角色本位的人格係統

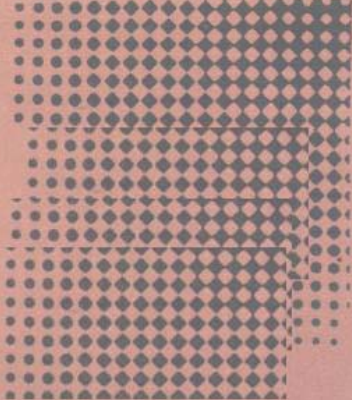
倫理型政治：文化傳統與政治形態

儒家學說與倫理型政治

內聖外王：政治權威的表層結構與深層結構

聖王權威模式的雙重功能





聖王理想的幻滅



——倫理觀念與中國政治

中國政治
文化叢書

● 朱漢民 / 著

吉林教育出版社

中国政治文化丛书

圣王理想的幻灭——伦理观念与中国政治

朱汉民 著

责任编辑：王保华

封面设计：王劲涛

出版：吉林教育出版社 850×1092毫米32开本 7印张 4插页 156 000字

发行：吉林省新华书店 1990年3月第1版 1990年3月第1次印刷

印数：1—3 000册 定价：3.85元

印刷：长春新华印刷厂 ISBN 7-5383-0933-0/G·864

目 录

I 宗法型文化

——传统政治的文化背景1

- (一) 社会本位的价值系统..... 2
- (二) 义务本位的规范系统.....15
- (三) 角色本位的人格系统.....25
- (四) 传统文化与宗法社会.....37

II 伦理型政治

——传统政治形态分析.....48

- (一) 文化传统与政治形态.....49
- (二) 中西政治形态比较:
 伦理型与法理型.....59
- (三) 儒家学说与伦理型政治.....70

III 伦理型政治的理论基础77

- (一) 人性本善.....77
- (二) 感性自律.....88
- (三) 天人合一.....96

IV	伦理型政治与教育、艺术、法律	102
	(一) 伦理型政治与教育	102
	(二) 伦理型政治与艺术	110
	(三) 伦理型政治与法律	121
V	内圣外王	
	——伦理型政治的权威模式	132
	(一) 外王——政治权威的表层结构	134
	(二) 内圣——政治权威的深层结构	140
	(三) 圣王权威模式的双重功能	150
VI	传统政治文化主体	
	——内圣外王之道	161
	(一) 政治文化主体要素：儒、法、道	162
	(二) “儒——法”互补与“外王之道”	166
	(三) “儒——道”互补与“内圣之道”	179
VII	圣王理想的幻灭	193
	(一) 圣王权威模式的外在和谐	194
	(二) 圣王权威模式的内在冲突	203
	(三) 圣王权威模式的严重后果	212
VIII	结语：尚未挣脱的“怪圈”	217

I 宗法型文化

——传统政治的文化背景

本世纪以来，政治学开拓了一些新的研究领域，“政治文化”就是其中之一。政治文化研究的兴起，意味着人们不再把政治学研究局限于国家政治制度、权力结构等范围内，而是从更加广阔的文化背景来认识、理解和解释政治现象。^①这不仅开拓了政治研究领域的范围，而且也为之提供了一个更具有综合性的研究方法。

政治文化是同整体社会文化相一致的，法国政治学家莫里斯·迪韦尔热认为：“政治价值和政治行为不会脱离社会其他领域中的价值和行为，从这个涵义上讲，政治文化也是一种开放性文化。政治文化的一个重要因素是与整体社会文化相适应。”^②因此，分析、研究政治文化，离不开对整体社会文化的研究。这样，我们就可以从广阔的文化背景和深层的文化心理方面，去探讨、说明社会政治现象，找到那些维持

^① 这里所说的文化，皆是指精神文化，而不包括物质文化。

^② 《政治社会学》第79页，华夏出版社1987年版。

政治制度、调节政治行为的文化原因。

政治文化又是指政治领域中的文化，这意味着它是同社会政治现象密切相关的。最早提出政治文化概念的是加布里埃尔·阿尔蒙德，他在《比较政治学》一书中提出，政治文化是一个民族在一个特定时期内对政治潮流的态度、信念、情感的总和，是政治体系的基本政治倾向，是属于心理范畴的方面。这一观点被西方政治学界所广泛接受。如美国杰克·普拉诺等编的《政治学分析辞典》所列“政治文化”辞目，其解释是：“每一社会内由学习和社会传递得来的关于内政府和政治的行为模式的聚集。政治文化通常包括政治行为的心理因素，如信念、情感及评价意向等。”和阿尔蒙德的解释基本一致。事实上，政治制度的建立、政治活动的展开、政治机制的运行，离不开整个社会中各种政治角色的思想观念、心理情感的支配。政治文化范畴的提出，正是要求我们从文化的整体性方面把握政治现象。

为了更全面地理解中国传统政治以及传统政治与伦理的关系，我们必须首先对中国传统文化有一个整体的认识。

中国传统文化可以概括为社会本位的价值系统，义务本位的规范系统、角色本位的人格系统三大特征，它们是中国宗法社会的产物。中国传统文化的三大特征，从总体上构成了中国传统政治的文化背景。

（一）社会本位的价值系统

人的实践活动是人类历史的出发点。如果以直观的方式

对人类社会的整个历史进行观察的话，它不过是在特定时空中展开的实践活动的总和。文化的核心是存在于人的行为背后的价值观念。人类学家克罗伯在分析了100多种文化定义后，主张文化是成套的行为系统，文化的核心是由价值系统所构成。不同民族的文化差异主要是价值系统的差异。

价值之所以称之为价值，就在于它依赖于主体的需要。主体需要是广泛的，故而有价值的多重性；主体需要的程度是不同的，故而有价值的层次性。如果离开作为主体的人的需要，就没有价值世界的存在。所以，主体在价值观念中居于核心地位，是价值存在的依据。但是，主体本身是一个含义广泛的概念，作为单个个人的人可以是主体，作为社会群体的人亦可以是主体。在关于谁是价值主体的问题上，可以导致完全不同的价值系统，从而导致文化形态的重大差别。事实上，中西文化所以出现那么大的区别，可以从价值主体上反映出来。

中国传统文化以社会群体作为价值主体，形成了一种社会本位的价值系统。故而，在传统文化中，社会群体总被看作是产生一切价值的最终实体和衡量一切价值的最终依据。首先，以社会群体作为产生文化价值的最终实体，就是肯定社会群体的价值具有形而上的绝对意义，一切价值和意义皆是由社会群体派生出来的。相反，一切个体皆没有独立的、自足的价值，个体的存在与价值，完全是由社会群体派生出来的。一切个体只有在满足社会群体的要求、实现社会群体的利益时，才能获得自己的价值。其次，社会群体又是衡量文化价值的最终标准。衡量价值的标准在于它的有用性，但因价值的主体不同，衡量的标准也不一样。在中国传统文化观念中，社会群体的需要才是衡量价值的最终标准。一种对

个体有用的东西，如果不把它纳入到社会群体的价值系统中，就不能得到价值肯定。如一件“美而不善”的艺术品，虽然能给个人带来感性的快乐，但它在传统文化观念中只能得到否定性的价值评价；只有那种美善统一的艺术品，它对社会群体有益，故能得到肯定的价值评价。可见，个人不但不是独立的价值实体，他也没有衡量、评价价值的独立地位。一切价值皆只能由社会群体来衡量。于是，以社会群体作为产生价值的实体与衡量价值的最终标准，就成为中国传统文化的基本特征。

与中国文化以社会群体作为价值主体相反，西方是以个体作为价值主体，从而形成个人本位的价值系统。在西方文化看来，个体的存在与价值是先天给定的、不可剥夺的，个体是衡量一切价值的最终根据和产生价值的最终实体。社会是由个人组成的，个人不依赖这个集体而具有独立的存在意义和价值。个人所以要组成集体与社会关系，最终仍是为了实现个人的利益与价值。所以，与中国从社会的存在与价值中引申出个人的存在与价值相反，西方是从个人的存在与价值中引申出集体的存在与价值。他们认为，集体如果不能实现其成员的价值，这个集体就是没有价值的，就应该受到否定。在这种文化观念的基础上，产生了西方的社会契约的思想，即把社会、集体的构成看作是个人订立社会契约的结果，在契约的约束下，个人将受到那些维持社会秩序的法律规范的制约。但是，如果有人违背契约，那么，人们又可以废弃契约，回归到“自然状态”。个人之所以具有废弃契约的权力，是因为只有个人才是一切价值的最终实体。

由此可见，价值主体的不同，终于导致中西文化价值系统的根本差异。

中国传统文化虽以社会群体作为产生价值的最终实体与衡量价值的最终标准，但这只是就其价值系统的内容而言。而作为一种价值观念的理论形式，却是要以哲学本体论的形式体现出来。因为在理论上肯定某一个东西是产生价值的最终实体与衡量价值的最终标准，实际上就是把那种东西“形而上”化了。只有那个被认为是“本体”的东西，才可以看作是某种最终实体与最终标准。“最终实体”，意味着它能产生一切而它本身不会被产生，“最终标准”，意味着其它标准的偶然性、相对性，而它本身的必然性、绝对性。于是，在中国传统哲学观念中，最终的价值实体和价值标准被形而上为一种哲学本体——“天道”。

所以，在中国传统哲学理论形式中，作为价值实体的并不是社会群体，而是那些形而上的本体范畴：天、道、太极、命等等。黑格尔在《哲学史讲演录》中曾经提出，东方哲学的特点在于只承认那唯一自在的本体是真实的，个体若与自在自为的本体对立，则本身既不能有任何价值，也无法获得任何价值。在中国传统哲学中，这个标志“唯一自在的本体”范畴有许多，诸如上述的天、道、太极等。它是产生一切价值的最终实体，一切个人皆须从它那里获得自身的价值，它也是衡量一切价值的标准，它所肯定的价值具有绝对性、必然性。所以，余英时在《从价值系统看中国文化的现代意义》中提出，中国传统文化亦肯定人间的秩序和价值有一个超越的源头，或者是孔孟提出的“天”，或者是道家那形而上学的“道”。把一种超越本体看作是价值源泉和价值标准，确是传统思想的特点。

纵观古代思想史，把那些形而上的超越本体看作是一切价值的源泉和标准，是各派各家哲学思想的共同点。儒家把

这个产生价值的自在本体称之为“天”或“命”，并提出任何个体皆不可违抗它，孔子说：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”^①“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”^②在这里，“天”和“道”都采取了一种自在本体的形式，任何个体在它面前都是无能为力的，不管是大权在手的帝王，还是不可一世的武夫。尽管墨家否定了“天命”，并且强调个体的主观能动性，鼓吹人事得失在于“力”而不在于“命”，但最终还是提出了一个作为绝对主宰的“天志”。墨家肯定，无论是能够主宰社会的天子，还是具有超常能力的鬼神，都必须服从“天志”。墨子说：“今天下之士君子，皆明于天子之正天下也，而不明于天之正天子也。”^③各级统治者服从天子，而天子最终必须服从天，因而，“天”是任何个体皆不能违背的价值准则。道家以“道”作为这种绝对的自在本体。老子在《道德经》中描绘了道生万物的宇宙论图式，但他这样说的目的无非是要求一切个体必须无条件地服从这个自在本体。老子强调：“以道莅天下，其鬼不神。”“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”^④“道”成了人类个体一切活动的最高原则。法家的本体论渊源于道家，同样以“道”作为世界的自在本体。韩非子说：“道者，万物之所以然也，万理之所稽也。”^⑤“道”是支配、主宰世界万物的绝对本体，是一切个体必须服从的必然性准则，“道

① 《论语·子罕》

② 《论语·宪问》

③ 《墨子·天志下》

④ 《道德经》60章、37章

⑤ 《韩非子·解老》

者，万物之始，是非之纪也。”^①秦汉以后，这种以“天”、“道”、“命”等自在本体作为价值源泉和价值标准的哲学观念一直延续下来。

但是，这毕竟只是一种外在的理论形态。“天”、“道”、“命”、“天志”可以采取必然规律、自在本体的理论形式，但它本身并不是先哲们对外部自然世界进行形而上的沉思而提出来的本体论范畴。它们始终与传统文化的价值主体保持不可分割的必然联系，始终代表着社会群体的秩序和价值。它采取了唯一自在本体的外在理论形式，却体现了作为唯一价值主体的真实本质。

儒家以“天命”作为支配人世间必然如此的自在本体，“天命”其实就是产生社会秩序和价值的超越性本体。早在孔子那里，就把天命与社会伦理、个人品德联系起来。思孟学派发展了这种义理化的天命观。孟子说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”^②本来，心与性是产生世间伦理价值的本源，心与性的具体内容，正是仁、义、礼、智等体现社会群体秩序和价值的道德规范。思孟学派却总是把它作为自在本体的天命的体现，从而把价值本源的心、性“形而上”为一种超越本体。但这个超越本体的内容不过是社会群体的秩序和价值。所以，尽管“中国人认定价值之源虽出于天而实现则落在心情之中”。^③但无论是“天”还是“心性”，皆只是外在的理论形态，所谓天和心性的内容是仁义，而仁义则是要求个体自觉服从社会群体。所以，真正的价值之源在于社会群体的秩序和利益。

① 《韩非子·主道》

② 《孟子·尽心上》

③ 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》

墨家的自在本体是“天志”，但“天志”决不同于西方基督教的上帝，它不是“关于上帝存在的本体论证明”所推导出来的结论，而只是产生并衡量“兼相爱、交相利”的伦理价值的最终实体和最根本的依据。它的内容实质就是“兼相爱、交相利”的社会群体价值理想。所以，“天志”又总是同代表着社会群众的“公”联系在一起的，一切与之相对抗的言行皆是个体的“私”，“天之行广而无私，其施厚而不息，其明久而不衰。”①“天志”也是善与恶、仁与不仁的“仪法”，即是衡量价值的最终标准，因为它的要求具有绝对性、必然性。墨子说：“顺天意者，兼相爱、交相利，必得赏；反天意者，别相恶、交相贼，必得罚。”②天意不可违背，正说明它是一种绝对性、必然性的规定，但究其内容，仍不过是作为价值主体的社会意志和群体利益。道家的“道”是作为一种先天地而生的形而上本体，但它并不完全是一种普遍的自然本体和自然规律。“大道甚夷，而民好径”，其实只是说道是代表着某种价值原则。这种价值原则的具体内容是什么呢？不少人认为，道家的价值原则是个人主义的，但是道家自己并不这样认为。《吕氏春秋》记载的一则寓言颇有代表性：“荆人有遗弓者而不肯索，曰：‘荆人遗之，荆人得之，又何索焉？’孔子闻之曰：‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰：‘去其人而可矣。’故老聃则至公矣。”后人考证这段文字出自伊尹学派，伊尹本是道家，从寓言的内容也可以看到它出自道家。这段话体现出三个不同的贵公境界：

荆人： 荆人遗之， 荆人得之。

① 《墨子·法仪》

② 《墨子·天志上》

孔子： 人贵之， 人得之。

老聃： 遗之， 得之。

这三种“无私”境界不同：荆人无私，以满足本地域的荆人的利益为公；孔子无私，以满足天下人的利益为公；老聃无私，则是以天地自然为公，所以老聃为“至公”。可见，道家虽然肯定了儒家的仁义是贵公，但他们自己认为，道家的“道”才是最大的公。表面上看，这似乎与道家追求全身保生、精神解脱的个人主义价值观有矛盾，但仔细一想，并不矛盾。道家所推崇的“小国寡民”、“至德之世”，其实不过是个人利益和价值普遍不受侵害的理想社会。在“道”面前，一切个体都是微不足道的。所以如此，是因为“道”是“至公”的，它不仅能够普遍地保证一切个体的人的生存和价值，甚至还能保证人所赖以生存的整个大自然都处于一种和谐、完满的状态，这是把传统文化“贵公”的价值观发展到极端的结果。所以，道家的“道”虽然采取了一种哲学本体论的形态，但它体现的仍是以“至公”为目的的价值观念，仍代表着社会群体的价值和秩序。法家仍然以“道”为本体，把“法”看成是道体在人类社会的体现。他们认为，社会中的个体必须服从法律，因为法律是代表着“大公”，“法制礼籍，所以立公义也。凡立公所以弃私也。”^①“法之功莫大使私不行。”“法”所以体现着“大公”，是因为它来源于“道”，“道”是法律的根源，是立法和执法的基本原则。立法不过是“法天合德”、“象地无亲”、“参于日月无私”。可见，“道”采取了天地日月的宇宙本体的外在理论形态，体现的却是德、无亲、无私等社会群体价值的伦理精神。

① 《慎子·威德》

由上可见：“天”、“道”、“天志”，不过是社会群体秩序和价值。它们作为自在的本体能够实现对个体的绝对支配，就在于它们代表了作为价值主体的社会群体。由此也可看出，中国哲学主要不是自然哲学，而是价值哲学。这种理论的实质在于，要求个体必须绝对服从自然规律、自在本体，就是要求个体必须绝对服从社会群体的秩序和利益。当然，或许有的思想家这样进行哲学思考是自觉的、有意识的。但从整体上看，哲人们这样致思往往是非自觉的、无意识的。把社会群体的秩序和利益上升为哲学上唯一的自在本体，似乎是中国文化集体无意识的表现。

哲学本体是价值主体的理论形式，而道德规范则是价值主体的内容实质。自在本体对一切个人的强制，最终要通过那些代表社会群体的秩序和价值的道德规范才得以实现。正如朱熹所说：“道，即理也。……其目，则不出乎君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间，而其实无二物也。”^①因而，要了解中国传统的社会本位的价值观的内容实质，就需要把这种价值观的主要内容——伦理观念、道德规范做一简要分析。

西方文化是一种个人本位的价值观念，因而西方主要是以个人的幸福作为伦理观念的终极目标。许多西方伦理学家都认为，人类所以需要道德来指导自己的生活，是因为道德的途径可以最大限度地实现个人的幸福，个人幸福是道德生活的出发点、内在动力和最终目的。这就是西方社会占统治地位的幸福论伦理学。所以，在古希腊占主导地位的道德规范是智慧、公正、节制和勇敢。和中国古代占主导的道德规范如仁、义、礼、智是为了实现社会群体的生活秩序不同，古希腊的智慧、公正、节制、勇敢等道德规范，主要是为了

① 《朱文公文集》卷49

满足个体对于幸福的追求。在古希腊人看来，智慧能使人获取各种知识，以指导个人获得幸福，公正“在于判断的坚决和无畏”，以消除“不幸的恐惧”，节制能够“使快乐增加并使享受更加强”，勇敢是一种精神的坚强，能使个人成功地追求自己的目标。可见，这些道德规范皆与个人实现自己的价值有关。

中国文化是一种社会本位的价值观念。中国传统的伦理道理总是以社会群体的秩序和利益作为价值目标。因而，传统的仁、义、礼、智的道德规范，只是为了实现社会的利益，维持群体的秩序。以中国传统道德的核心——仁为例。自孔子创立以“仁”为中心的伦理思想体系后，“仁”几乎成了道德规范体系的总和。从语源上来说，“仁”本身即是指一种和谐的社会关系。许慎《说文解字》云：“仁，亲也，从人，从二。”《礼记》郑玄注云：“仁是‘相人偶’之意。”故而，一切个体所以要服从仁，其实就是要求服从社会群体的秩序和利益。孔子提出“克己复礼为仁”、“仁者爱人”之说，就是从个体和群体的利益关系上来考虑仁的实现问题：一方面，要克制个体的要求或欲念；另一方面，要满足社会群体的要求。所以，“仁”的伦理观念本身就体现出一种社会本位的价值观念，道德价值的最终实体是社会群体而不是个体。

在中国文化的社会本位的价值观念的支配下，很难产生西方那种幸福主义伦理学说。当然，战国中期出现了杨朱学派，主张“重己”、“贵生”，提出了以“为我”为标志的个人主义伦理学说。但杨朱在当时和后世几乎遭到了一致的谴责和谩骂。墨家与之尖锐对立，道家庄子认为其“爰乱天下”，^①儒家孟子怒斥其“无君无父，是禽兽也”，^②法家韩非也极力

① 《庄子》

② 《孟子》

反对。杨朱本人的著作亦未能保留下来。这说明，在中国社会本位的价值系统中，这种以个人为本位的道德观是难有立足之地的。明清之际，中国思想界出现了一股感性主义伦理思潮，代表人物有黄宗羲、王夫之、颜元、戴震等。他们皆强调要以人的感性欲望、自然需要建立伦理学说，认为道德产生于人的情欲，最终又是为了满足人的情欲，在理论上接近幸福论。但是，他们的理论并没有超越传统文化的价值观念。他们强调人的感性欲望，是立足于所谓“天下大利”，而不是立足于个体的存在与幸福。黄宗羲批判君主专制，不是以个体的价值和权利为依据，仍然是以“天下之利”反对君主的一己之私。王夫之的感性主义伦理学说也以“必循天下之公”为原则，故而强调“以理导欲”、“以义制利”，把道德看成是社会群体的利益对个体的制约。戴震怒斥理学家“以理杀人”，但他并不完全反对代表群体利益的“理”。他提出的“以情絜情”的道德原则，自认为是为了满足“天下人之情”、“天下人之欲”，所以，他也讲“理”，这个“理”同样是社会群体的秩序和利益。可见，他们所提出的感性主义伦理学说，和程朱理学的理性主义伦理学说一样，其价值观念皆是以社会为本位的，没能超出传统文化的制约。

当然，这并不妨碍传统伦理采取一种“道德个人主义”的形式。孔子提出：“为仁由己，而由人乎哉？”^①孟子说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”^②尤其是理学中陆王一派，更是把这种“道德个人主义”发展到顶峰，提出了“以自己之精神为主宰”的个体人格理论：“收拾精神，自作

① 《论语·颜渊》

② 《孟子·尽心上》