

先秦诸子政治哲学研究

■ 林存光 主编

辽海出版社

先秦诸子政治哲学研究

林存光 主编

辽海出版社

© 林存光 2006

图书在版编目 (CIP) 数据

先秦诸子政治哲学研究 / 林存光主编. — 沈阳: 辽海出版社,
2006. 12

ISBN 7-80711-677-3

I. 先... II. 林... III. 先秦哲学: 政治哲学—研究
IV. B220.5

中国版本图书馆CIP数据核字 (2006) 第151206号

责任编辑: 柳海松

封面设计: 刘 佳

版式设计: 顾 季

责任校对: 杨 顺

出 版 者 : 辽海出版社

地址: 沈阳市和平区十一纬路25号

邮编: 110003

电话: 024-23284469

E-mail: dszbs@mail.lnpgc.com.cn

<http://www.lhph.com.cn>

印 刷 者 : 沈阳中科印刷有限责任公司

发 行 者 : 辽海出版社

成品尺寸: 140mm × 203mm

印 张: 8

字 数: 197千字

出版时间: 2006年12月第1版

印刷时间: 2006年12月第1次印刷

定 价: 18.00 元

本书为 2004 年中国政法大学青年教师项目并由该项目经费资助出版

前 言

先秦诸子乃中国思想之渊薮与宗本，是最能体现中国人精神特性的智慧宝藏。对笔者而言，他们总是散发出一种永恒的、令人难以抗拒的思想与人格的魅力与诱惑。因此，多年以来，笔者始终怀着一种敬畏的心情来阅读先秦诸子极富思想原创性的著作，在独自沉浸于如痴、如醉、如狂的阅读与思考中，体味着百家争鸣的思想盛宴，感受着诸子竞妍的观念洗礼，分享着先哲们“精神凌空翱翔的体验”。孔子之温良仁爱，老氏之谦弱贵柔，墨家之力行侠义，孟轲之雄辩豪迈，庄周之逍遥放旷，荀况之著述谨严，韩非之孤愤冷峻，读之愈久，味之愈深，而愈为其魅力所吸引。

由于讲授中国政治思想史的缘故，笔者不能不常常思索这样几个问题，究竟什么叫做“思想”和“思想的魅力”？什么叫做中国的“政治思想”？笔者曾尝试以言之曰：思者思考，想者想象，而综合地讲，所谓“思想”便是独立的思考加上丰富的想象，故一个善于独立思考并富有想象力的人一定是一个有思想的人。而思想的魅力不过是从思想家富于原创性的独立思考和丰富想象力中焕发出来的一种独特的精神气质。先秦诸子可以说正是这样一种真正意义上的思想家。然而，他们却开创了一种推崇圣王统治的政治文化传统，在此中国特色的政治文化传统的语境和脉络中，“政治思想”实以尊王、崇圣为旨归，故所谓“政治”不过是人之“行为”由帝王支配的政治，所谓“思想”亦不过是人之“心灵”由圣人支配的思想，乃至占据着中国传

统政治文化中心位置的是这样两大牢不可破、神圣而不可思议的观念怪物，即“王权至尊”和“圣人至上”。因此，可以说，中国的“政治思想”大体上便是围绕着这两大观念怪物或以这两大观念怪物为中心而形成的。

以上浅见，自以为独有心得，谓余不信，可以名家贤达之言证之。金岳霖先生在其《论道》一书的“绪论”中尝言：“我所谓思想包含思议与想像。”梁启超先生在其《新民说》一书中曾言，传统中国人在政治上只是“服一王之制”，在思想上也只是“守一先生之言”而已。“厚黑教主”李宗吾在其《我对圣人之怀疑》一文中亦言：“君主钳制人民的行动，圣人钳制人民的思想。”此诚不期然先得我心者，正所谓心同理同，心心相印，乐莫大焉！

也正是因受上述“心同理同”之鼓舞，故笔者不揣鄙陋，愿将多年来思考和研究先秦诸子政治哲学问题的一些一得之见集结出版，以呈献就教于读者诸君，虽或不免贻笑大方，但愿能够引起进一步深入而有益的思考和研讨。

目 录

一、先秦儒家政治哲学概说·····	1
1. 人性论基础·····	1
2. 社会历史观·····	3
3. 道德政治论·····	5
4. 圣王理想·····	9
二、人治主义抑或人本主义	
——为儒家政治哲学一辩·····	14
1. 人治与法治之辨·····	15
2. 一项误解的厘清·····	19
3. 儒家人本主义政治观的思维理路·····	26
4. 对儒、法思想分野的再辨析·····	32
5. 正名的意义·····	37
6. 进一步的反省·····	42
7. 正视儒家政治思维的缺陷·····	46

三、儒墨的根本对立及其政治哲学的分野	66
1. 儒墨的对立与根本分歧	66
2. 墨子的宗教与三表法	
——墨子政治哲学的价值依据	74
3. 墨子政治哲学的思维理路	79
四、老子的圣人观简论	84
1. “圣人”的含义及其本质属性	85
2. 圣化路径的设计与“内圣外王”之说	88
3. “无为而无不为”之本质属性辐射下的 圣人的“为”	93
4. 小结	97
五、老子政治哲学阐释	98
1. “有”“无”之道	99
2. 内圣之德	105
3. 外王之政	110
4. 小结	114
六、“回归”、“弑母”与“超越”	
——对先秦诸子“无为”观念的三维解读	115
1. “生生”、“已生”与“超生”：先秦诸子	
“无为”观念的原初意蕴	116

2. “回归”、“弑母”、“超越”：先秦诸子 “无为”观念的不同价值取向	119
3. 消极无为与积极无为：先秦诸子“无为” 观念所引发的不同模式	133
七、韩非的政治哲学述论	142
1. 韩非政治哲学的内在思维理路	142
2. 韩非政治哲学的理论根据	147
3. 韩非的政治学说评析	155
八、韩非的非道德主义政治哲学评析	158
九、文化的政治学	
——先秦儒、法两家政治思维的文化取向 及其比较分析	169
1. 一个分析的框架	170
2. 儒、法两家政治思维的文化取向	173
3. 余论	193
十、先秦诸子政治哲学综论	
——一项基于中西比较视角的审视与分析	197
1. 对先秦诸子政治思想分野的重新描述	197
2. 政治哲学的作用	204
3. 政治思考的对象与核心问题	213

4. 谁应当统治	216
5. 合法统治的根据与基础	220
6. 统治的方式与效果	225
7. 圣王崇拜的政治宗教	232
后记	242

一、先秦儒家政治哲学概说

孔子创立的儒家学派，其政治哲学以伦理道德为中心，为谋求整顿世界秩序而倡导一种政治上的“德政”、“礼治”，以期在终极的普遍性意义上解决现实社会政治生活中存在或发生的种种具体问题，特别是“礼坏乐崩”的文化失范。从其内在思维理路上讲，儒家所以倡导“德政”、“礼治”，乃是基于彼此冲突的两种认识或态度，一是对人类道德理性自觉的基本信任，二是依儒家人物的实际经验，现实中的政治完全是一种受利欲支配的非理性过程。儒家正是基于前者而倡导通过道德政治的理想以化解、转化后者的，故由此而推导出一种理想主义的“政者正也”的实质性政治概念，而这一点也正体现了我们据以识别其理论特色的儒家政治哲学的本质特征。

鉴于儒家政治哲学的旨趣主要在建构一种规范理论，因此，我拟从以下几个方面就儒家政治哲学的诸理论取向予以概述与阐释。

1. 人性论基础

春秋战国是“人”自身或曰人性价值发现的时代。先秦儒家对人性状况之根本改善便深怀着热切的愿望，他们对人性之可善，主要是从两个方面运思揭示其可能性，一是人的自主性即自我实现的能力，二是社会环境的作用。孔子虽然罕言人性问题，但其“性相近”之说无疑奠定了儒家对人性之可善的一贯的基

本信任态度。至孟、荀二子出，一主性善论，一倡性恶说，表面上看来，此两说势同水火，其实从其基本的人性可善的信任态度上讲并无实质性的差别，只是性善论主要关注人的自主性，而性恶说则特别强调社会环境的作用。因此，孟、荀可谓殊途而同归，他们基于人性的自我完善或社会改造而最终得出的却是一种别无二致的圣人理念，即“人皆可以为尧舜”或“涂之人可以为禹”。正是这样一种人性之可善乃至“止于至善”的信念为儒家政治哲学提供了融通一贯的人性论理论基础。

就孔子而言，他一方面将人性的完善赋予人自身道德自择的能力，所谓“为仁由己”（《论语·颜渊》）、“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）；另一方面又强调教化的作用或人的外在可塑性，如子曰：“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者也”（《论语·卫灵公》）。这两个方面也就是孔子的“德政”、“礼治”政治主张的逻辑起点。“仁”——一种人性价值之自我实现的道德理想，及“礼”——大众生活规范化的必要的外在形式或秩序准则，正构成了孔子思想的两个相反相成的基本方面。特别是，孔子的“仁者爱人”或忠恕之道的思想，更充分体现了他对人与人之间的积极互动与人格的健康成长的深切反思与洞察。孔子基于“性相近”的命题而对人提出的总的期望即是：一个乐于生活在人群中的人必须受到道德自我完善或实现愿望的引导，并应遵循经由长期累损益而形成并一直行之有效的必要的礼制文明的生活秩序。

孔子后学中的思孟学派极力阐扬孔子“仁”的学说，从而发展出了一种深具特色的人的概念，《中庸》曰：“成己，仁也”、“仁者，人也”，孟子曰：“仁，人心也”（《孟子·告子上》）、“仁也者，人也”（《孟子·尽心下》）。这就是说，仁是人的本质属性所在，是人之所以为人者，仁内在于人心而不假外求，仁心善性的扩而充之正是一个人的成长即自我完善而日趋于人性化的过程。而荀子则一反思孟学派的性善论而倡言性恶说，

但是，荀子仍然认为人之所以为人的本质属性所在在于人的道德性即人之有礼义。依荀子之见，“凡人之欲为善者，为性恶也”（《荀子·性恶》），不过人的道德的培植需要师法的教化、习俗的注错，尤其是圣人的“起伪”以“化性”，“伪”即圣人心力所生的礼义法度。如此，荀子实赋予了孔子的“礼治”主张更为内在的人性基础，从而在理论上将礼治主义发展到了一种更为完备的地步。

总的来讲，先秦儒家虽然对其身处的时代的世界秩序和精神状况基本上持一种否定的悲观态度，但是由于他们又深切地怀有上述对人心向善的基本信任态度，故他们提出的德政礼治主张虽不免于太过理想迂阔，然而与老庄的无为而治的政治方案相比较而言，却仍可谓是一种积极的较富建设性的整顿社会秩序及人心的社会政治方案。纵观孔、孟、荀的人性设准，无论是孔子的“性相近也，习相远也”、孟子的道性善，还是荀子的言性恶，可以说为他们的德教、仁政或礼治主张都提供了一种共同的基本人性预设，即人作为一种存在，人之所以为人者的本质属性在于其道德性，而人们的社会生活唯有是富有道德意义的才是有价值的，据此我们也才能更好地去理解现实的政治过程及人们的政治行为。

2. 社会历史观

春秋战国亦是社会大变革的时代，社会的大变革不仅激发了人对自身价值及本质性的认识，也促使思想家们不得不去反观人类社会的历史进程，社会生活何以演变而至于现阶段的情况？众所周知，儒家用以审视、考量与评估社会历史状况的价值标准，主要是视维系整个社会文明秩序的礼乐制度的完善及破坏程度而定。据此，先秦儒家并未给予他们所处“现时代”以一种“变革性”的积极的价值估定，而是认为人类社会降至春秋战国时

已然是“礼坏乐崩”、“子杀其父，臣弑其君”的最为文化“失范”的境况，从三王之世至今，历史每况愈下。孔子曰：“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。”（《论语·季氏》）话语中明显含着对“现时代”的否定性的价值定位。孟子更直言不讳：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。”（《孟子·告子下》）然而，儒家并未由此而陷入道家那种悲观的反社会、反文明的社会历史观，他们虽对王道或古圣先王治下的“有道之世”心向往之，但是，他们反观历史得出的结论却是：人类社会总的趋势是一种“一治一乱”的交替更迭；仁则治，不仁则乱；“礼义之谓治，非礼义之谓乱也”（《荀子·不苟》）。这一社会历史观激发和催生了儒家那独具特色的强烈政治信念：“五百年必有王者兴”或治世圣王必定适时地降临人间。不过，身处乱世，他们更多地将整顿世界秩序、维系礼乐文明制度的道德使命赋予了“君子”这一社会政治职责、道德文明的传承者，这对于儒家的政治信念具有特殊重要的意义。

从理论上讲，儒家对君子与小人的道德品分，实是对世俗人文世界中两种人格及其生活世界观的辨析与区分，这就是：君子的人格与生活是受道德自我实现的愿望主导着的，他以一种积极的淑世主义的态度与爱心努力达成人际的和谐并成就他人，他有着泰然自若的人格风范，不为穷厄时遇所困扰而一心向道；小人的人格和生活则恰好相反，他受利欲支配而不思进取，党同伐异而肆无忌惮，忧戚愁苦而任人塑造。然而，这一品分却又绝不暗示：世界是由善与恶两种绝对对立的力量构造而成的，相反，孔子正是从这两种人格与生活世界观的分化对立中看到了世界的希望，因为人的本性是相近的，而孔子又相信人具有潜在的可塑性，特别是学与教的力量，尽管这个时代天命不足恃，维系社会政治秩序的大人失落了权威，知识与道德范型的圣人也不得而

见，但是君子与小人通过“教”与“学”却仍然足以达成对道与德的共信，即使“困而不学”的下民，也仍然有可能通过“道之以德，齐之以礼”而化其“有耻且格”（《论语·为政》）。

从现实需要上讲，儒家既然赋予“君子”以担负人文教化即传播、实践人道价值的政治使命，无疑“君子”在儒家眼中应是融学识、道德与职位于一身的担当道义的政治角色，因此，随着“礼坏乐崩”和“王纲解纽”而周天子权威式微之后，孔儒便自然将维系礼乐文明于不坠的历史使命寄托在了“君子”的身上，寄托于他们的道德感召力或政治作为之上，这也为儒家估定现实的政治状况提供了一种规范性的价值支点。这一价值支点便是：考量社会的治乱与维系礼乐文明于不坠的终极依据并非在于现实社会制度本身，而毋宁说是一个作为道德与政治之主体的个人心力与态度的问题，用孔子的话说：“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），孟子也说：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。”（《孟子·告子下》）孔儒便由此而推导出他们的“以人为本”的政治主张，所谓：“为政在人”、“文武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。”（《中庸》）一句话，社会历史总会循着“一治一乱”的轨迹走下去，然而先王治道已是备具不爽，在历史进程中，“圣人当王”为现实政治设定了终极的合法性根据，而君子为政或贤者在位则会使现实政治过程富于道德生成的意义，礼乐文明的传承全赖乎此。

3. 道德政治论

儒家的道德政治论乃是出自一种理想主义意愿的规范理论，因此，在研讨其道德政治论之前，首先厘清其理想主义的含义及其实质是十分必要的。质言之，儒家的道德理想主义是指社会的、政治的、文化的一切活动的根本或终极性规范价值一概统摄于特殊道德个体的责任与自觉中，即从个人的道德品质寻求一切

人类活动的普遍的基础性或根源性说明。从另一方面讲，儒家在终极意义上赋予人的是一种道德的定义，即“凡人之所以为人者，礼义也”（《礼记·礼运》），礼义道德的这一本体意义从而也就为个体的人提供或设置了一种人与非人的文化生存结构，德礼的规范亦由此构成一种人与非人的文化生存张力，这就是：循礼向德乃是“人化”的本质要求，相反，不德非礼者则被儒家斥之为“非人”或曰“禽兽”。

正是依据上述理想主义的人道观念，儒家以德政礼治为中心的政治哲学特质概言之就是：将政治完全置于道德的论域来予以审视与反省。具体地讲，主要包括以下三个层面的问题：

首先，关于人道与政治的关系问题。据《礼记·哀公问》篇，孔子回答哀公问时讲过一句富有深刻含义的话，即“人道政为大”，这是说“政”处于人道价值符号系统的核心地位。它包括两个方面的含义，一方面是强调政治秩序遵循人道主义的价值期望，同时，另一方面政治又被视为组织社会生活的枢纽，换言之“政”又被赋予了肩负、播化人道主义价值原则的责任与使命。孔儒礼治主义的政治主张与观念便基于这一政治期望之上。把礼作为治国为政的根本，这是西周以来的政治文化传统，孔儒继承并致力于发展这一传统，如子曰：“为国以礼”（《论语·先进》）、“为政先礼，礼其政之本与！”（《礼记·哀公问》）而且，孔儒更进而赋予了“礼”一种普遍性的人文道德的意义，所谓“人道曰礼”。这就是说，对于孔儒来讲，“礼”不仅是一种社会等级秩序的制度化规定，更是一个人立身为人即“人化”的根据和标志；在礼的规范意义上，人的行为应符合其社会政治身份地位的角色要求，这属于“应然”的道德规范要求，更具有人之为人的道德意义。

其次，由上述一般性的政治期望，也就自然衍生出这样一种对政治实施过程的认识：为政的枢要取决于拥有权位而作为道德和政治生活之主体的人，政治实施过程也就是道德感化过程，即

由正己而正人，这要求为政者应作为道德“人化”的楷模去致力于化人导民的政治目标，此即所谓的“以人治人”（《中庸》），换言之，统治者的政治合法性必须也只能源自、也应归于政治人，或权力主体的道德人格魅力，或其富有道德意义的政治行为而不是别的什么。由此，孔儒所追求的社会政治等级秩序的和谐也就在爱人化人与被化易使的道德化的人际互动过程中被稳定与合理化了，政治道德教化的实质不外是维系社会成员各自不同的等级身份地位的合理性及其自我的认同，而道德教化的实施亦首先要求统治者必须发挥自身内在的自我完善的道德自觉性，孔子之言“为政以德”、“政者正也”便是将统治者的道德自觉作为重整社会政治生活秩序的根基的，《中庸》《大学》更进一步主张修身为齐家治国平天下之本，政治生活的本质不外是个人品质的延伸，统治者个人的行为品质和道德修养构成了整个社会政治生活的根本性的支撑点。孟子讲：“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）其意亦在此。而荀子虽然强调礼法的作用，而最终仍是将政治实施过程的决定性因素归之于“人”——作为“治之原”的君子，认为人是法、礼和政策的主体而决定着其实施的可能性与有效性，所以他说：“法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，治之原也。”（《荀子·君道》）总之，依儒家之见，政治实施过程与道德感化过程都是“由己及人”的过程，政治问题最终应被置于道德实践的意义领域来加以审视与反省。

最后，关于孔儒的伦理政治观。在传统的农业文明社会中，人们主要生活在家庭血缘关系的纽带网络之中，家乃是国的组织细胞与社会基础。正是根于这一事实实现，孔儒极力宣扬治国平天下乃修身齐家的延伸与扩大以及忠孝的内在精神的贯通一致性，并将亲亲、孝悌作为贯通己、家、国、天下的精神中枢。孔子讲“正名”并以之为礼治的起点，“正名”落实在政治上，其