

薛涌

著

《论语》研究之一

A Study of Analects, Volume One.

学而时习之

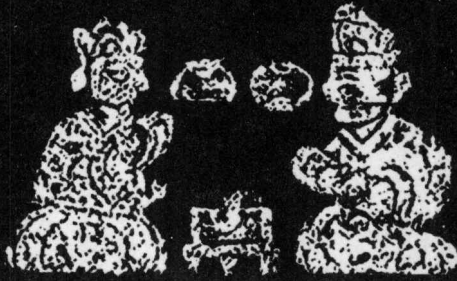
To Learn with
a Constant Perseverance and Application

新星出版社 NEW STAR PRESS



薛涌 著

《论语》研究之一
A Study of Analects, Volume One



学而时习之

To Learn with
a Constant Perseverance and Application

新星出版社 NEW STAR PRESS

图书在版编目(CIP)数据

学而时习之/薛涌著. —北京:新星出版社, 2007. 11

(薛涌论语研究; 1)

ISBN 978-7-80225-370-4

I. 学… II. 薛… III. ①儒家②论语—研究 IV. B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 162973 号

学而时习之

薛涌 著

责任编辑:罗 晨

责任印制:韦 舰

装帧设计:奇文云海

出版发行:新星出版社

出 版 人:谢 刚

社 址:北京市东城区金宝街 67 号隆基大厦 100005

网 址:www.newstarpress.com

电 话:010-65270477

传 真:010-65270449

法律顾问:北京建元律师事务所

读者服务:010-65267400 service@newstarpress.com

邮购地址:北京市东城区金宝街 67 号隆基大厦 100005

印 刷:北京市双桥印刷厂

开 本:787×1092 1/16

印 张:22.5

字 数:320 千字

版 次:2007 年 11 月第一版 2007 年 11 月第一次印刷

书 号:ISBN 978-7-80225-370-4

定 价:38.00 元

版权专有,侵权必究,如有质量问题,请与出版社联系更换。

目 录

序:从中国文化的失败看孔子的价值	1
第一章 学而时习之	37
评论:儒家是些什么样的人?	37
研究:从“国王二体论”看儒家宪政精神及其丧失	42
“学”与“习”以及人的“道德习惯”/孔子的时代和生活空间/为人所知与为人所用:孔子与韩非不同的人生观和政治理想/“孔子句法”、“内在超越”的矛盾/“国王的二体性”/欧洲中世纪的政治神学与宪政之路/“内在观照”与孔子的价值极限	
第二章 其为人也孝弟	86
评论:“孝”与“爱”	86
研究:“孝”的根基	91
第三章 巧言令色	102
评论:中国人的木讷寡言以及民主社会中的“巧言令色”	102
研究:“巧言令色”的社会背景	109
第四章 吾日三省吾身	115
评论:做人的职责	115
研究:“忠”是什么?	116
第五章 道千乘之国	121
评论:儒家的财政观	121
研究:“财政专制主义”的形成与儒家的抵抗	123

“千乘之国”到底多大？/春秋末年最大诸侯国的规模/从儒家的财政观看
“隐公观渔”/法家的财政理念与秦国的土地开发/春秋以来的“山泽川林”
之开发/专制君主为什么成为胜者？

第六章 弟子入则孝	173
评论：“孝”的历史现场	173
研究：为什么要“入则孝，出则弟”？	174
第七章 贤贤易色	178
评论：中国文化重孝轻爱	178
研究：夫妻为人伦之始	178
第八章 君子不重则不威	180
评论：搭便车的君子？	180
研究之一：君子的威仪	182
研究之二：从亚里斯多德的友情说看“不友不如己”	185
第九章 慎终追远	195
评论：曾子这里讲的不是孝道，而是社会共同体的一体性	195
研究：“慎终追远”是维持社会共同体一体性的手段	196
释义：什么是“慎终追远”？/以儒家为起点看中国历史之得失/“慎终追 远”的原点/缺乏共同体的社会如何误解以共同体为基础的社会的一些基 本的价值和理念/英国的启蒙主义与儒家传统/儒学的“德”与中国的现代 性/许多中国人已经是世界上最自私的人了！	196
第十章 夫子之至是邦也	244
评论：专制需要招揽无耻之徒	244
研究：关于最早的官僚人才	245
第十一章 父在，观其志	248
研究：走出终局游戏	248
从博弈论的角度来看“孝”的社会功能/时间的永恒：摆脱“终局游戏”的宪 政之路/从《尚书》看中国上古文化的人文精神与宪政资源	248
第十二章 礼之用，和为贵	287

评论:从表演的文化到文字的文化	287
研究:“和”——和谐社会不是一个大秩序,而是众多的小秩序	288
第十三章 信近于义	294
评论:人要守规矩,更要守原则	294
研究:守信是老百姓做人的底线,但仅此在孔子眼里还成不了君子	294
第十四章 君子食无求饱	298
评论:“好学”和“学”意义不同	298
研究:君子是否能够超越物质生活?	300
第十五章 贫而无谄,富而无骄	303
评论:君子要能改造世界,而不是被世界所改造	303
研究:品德的主动语态和被动语态	304
第十六章 不患人之不己知	308
评论:做人的三个境界	308
研究:孔子和亚里士多德论知人爱和自知自爱	308
附录一 江户史的意义	315
附录二 晚霞中的女王	329

序：从中国文化的失败看孔子的价值

在孔子那里，“上帝”死了。在孔子以后，“中华民族”的“生命共同体”死了。在我们的文化中，再没有力量可以制约专制君主的权力。我们的文化失败了。我们仍生存在这种失败的痛楚之中。挖掘孔子的意义，是为了再给我们这个文明一次机会。

此书是我读《论语》的笔记，想说的就是上面这几句话。本来准备先写“半部《论语》”的笔记，日后有时间和精力再写后半部。谁知下笔一发而不可收，最后，对《论语·学而》这一章的解读，就构成了现在这本书。可见，本书很少有什么总体设计，写作过程也是随着“思之所致”而展开，不少地方非常粗糙，组织上也难免有混乱之处，有待日后的修改和补充。

我对中国文化（特别是对孔子）的想法，在心中藏了很久。一直没有拿出来的原因有二：一是自己本来从事明清社会经济史方面的研究，目前在学术上刚刚起步，即使在本领域里也训练不足、所知有限，基本的研究尚未完成；在思想史上则更无学养、典籍不熟，何敢仅凭读的一些闲书和片段零星的想法，在儒学这样一个最有学术传统的领地随便说话？二是觉得我这个门外汉的一点粗浅想法，自己不说，别人也早晚会说，而且会说得更系统、更深刻、更有学术规范。我还是应该耐心地等着博雅好学之士的大作。

可惜，这样的大作我并没有等来。在目前的有关学术讨论中，我上面那几句话所表达的思想也很少被人提及。我的想法虽然粗陋，但自信为反省中国的历史和文化提供了一个重要的面向。不接受我这类想法的挑战，是中国学术之失。我是个急脾气的人，一旦等不到可以为自己代言的饱学之士出来，自己就不揣浅陋、当仁不让。这次我利用暑假期间，匆忙地把过去的想法整理了一下；写完这篇《学而时习之》，已经精疲力尽；而接下来尚需把自己在社会



经济史方面的博士论文整理成书稿。这在当今“不出版便死亡”的美国学术界,也是生存之必须。所以,此书匆匆拿出来,乃是不得已而为之。不过以我的孤陋寡闻,觉得我所提出的若干观念,以及我解读《论语》的角度和方式,至今在孔子和儒学的研究中尚属前所未闻。粗糙归粗糙,如果这些粗糙的思想能激励那些更有学术训练的人士做出回应,也不失为做出了一点抛砖引玉的贡献。同时,我也希望从期待中的回应里学习,继续改进自己的研究,以求日后能拿出更成熟的作品。

全书的形式,是以《论语》的首章《学而时习之》为中心逐章进行评论和研究。评论部分力求写得轻松随意些,尽量不加注释,也不注重学术论证,只求表达自己的想法和感受,就如同和朋友聊天一般,并尽可能对研究部分的论述加以概括和总结。即使是那些不喜欢繁琐论证、彻底跳过了研究部分的文字的读者,大体也能从评论部分理解我的基本思想。另一部分读者,则可以通过读我的“评论”来决定“研究”是否值得看下去。研究部分,则略为学术化一些,多了一些引述和分析,为自己的观点提供证据。同时也把在短短的“评论”中无法展开的论题展开。两部分应该能各自独立成章。彼此虽然很不同,但在总结归纳主题时难免有些重复之处,希望读者原谅。

《论语》本身漫无系统,甚至可以说是杂乱无章。以《论语》的章次为纲领,好处是忠实于《论语》,不因为追求系统的完整性而丧失了具体的洞见,坏处则是全书过于散乱。作为补偿,我不妨在这里将贯穿全书的主要关怀交代一二,给读者一点阅读准备。

为什么说中国文化失败?

我是从历史的角度来读《论语》。我个人的历史意识,来源于我对现实的观照。我所要追寻的问题,是现代中国的失败,以及这种失败是否有更深的历史原因、是否可以归结于一个文明的失败。当然,所谓成功和失败,很大程度上取决于个人的价值判断。最近几十年,西方反欧洲中心论的文化相对主义甚盛,似乎文化无所谓优劣。这种文化相对主义,在美国的大学中即使不是主流,也是一种时尚,而且其意识形态渗透到一般的受教育阶层之中。比如,几年前我去医院,当我的白人医生知道我是来自中国,而且研究中国



历史后，马上告诉我他在大学读过明史的课，非常景仰中国文化。我当时听不出他到底是出于客气还是出于真诚，干脆直率地告诉他我的看法：从现代历史的角度说，中国文化是个失败的文化，至少不能说是个成功的文化。对方听了很吃惊，马上拿出文化相对主义那一套和我辩论。我知道医生惜时如金，我们无法在看病时开一个中国文化的讨论班，于是就单刀直入地问他：“我愿意我和我的孩子生活在这里。希望你或你的后代生活在那里吗？”他一时语塞。

我判定中国文化成功与失败的标准就这么简单。我是个中国人，我的大夫是个白人。但是，我们是完全平等的。我们中国人应该享受这些白人所享受的生活，比如有相当高的经济收入，在宪政之下拥有自己的政治权利，等等。同生而为人，凭什么人家有这些而我们没有？凭什么在人家有这些而我们没有时，还不能说我们失败了？美国有些自由派人士对中国文化的赞誉和“景仰”，经常让我感到一种高高在上的傲慢，甚至具有侮辱性。很简单，他们要是活在我们的文化中，肯定觉得自己是个失败者；但看中国人活在这种文化中，就觉得不是失败，甚至还觉得很优美。仿佛中国人天生就该挣相当于他们三四十分之一的工资，天生就不该像他们一样去投票。

说我们的文化失败了，并不意味着我要反对孔子。相反，这使我在心灵上和孔子更接近，也更能体验他的挫折和痛楚。和当今那些传统文化的卫道士不同，孔子看到他所生活于其中的社会文化正走在失败的路上。周代的礼制所表达的价值，正在丧亡之中，乃至他哀叹久已梦不见周公了。我则认为，中国文化的失败，正是孔子所代表的文化精神早已失传的结果。中国的历史，自春秋战国之后就误入歧途，乃至后世的儒学，也多是反孔子之道而行之而不自知。孔孟之学仿佛是被后世层层污泥所掩埋的精神资源。我们要想受益于这种精神资源，就必须如同考古挖掘一样，穿透两千多年的历史积淀，回到孔孟的原点上。

那么，什么是孔子的原点（孟子同样是一个重要的价值原点，但不在本书讨论的范围之内）？孔子的精神为什么对当今的中国还具有意义？要回答这个问题，我们必须分析一下为什么在丧失了孔子的精神后，中华文明成了一个失败的文明。



国家理性与共同体自治

评价文明的成败,必须以世界史的框架为依据,以长时段来比较各文明的兴衰。我从这种宏观比较中得出的基本结论是:文明的动力归根结底来自社会基层。当一个文明给你提供了稳定的制度框架,让你能够通过和邻居们合作,以自治的精神来管理社区的事务、增加社区的利益时,这个文明就生机勃勃。当一个文明把这种基层权力转交给高高在上的政府,让那些对地方社会既不了解、也没有利益承担的官僚来代老百姓做出决定时,这个文明不管开始时多么强大,也会逐渐失去动力。任何在现代社会中成功的文明,都含有强大的基层社会共同体的基因。而在现代社会失败的文明中,这种基因则非常脆弱。从这个面向看,孔子的努力,是力图保持我们文化中的这种基层共同体的基因。他的失败,则意味着我们的文明丧失了这种基因,最后逐渐成为一个现代病夫。

Avner Greif 在他的近著《制度与通往现代经济之路》中讨论西方文明成功的原因,提出了一个基本的制度因子:建立在共同利益之上的而非纯粹血缘关系之上的自我治理的组织。这种组织瓦解或弱化了家族、部落,甚至国家权力在塑造社会中的作用,使得有共同信仰和利益的个人能够自我组织起来,有效地解决本社区内的问题、应付他们共同面临的挑战。(Avner Greif: 25—27)这种组织,就是我在本书中反复强调的基层社会的“共同体”。当这种“共同体”过早地被国家权力所整合,丧失了自己的自治权后,社会的基本动力就消解了。而当这种“共同体”能够在现代国家的结构中保存自己的自立性和创造性时,就能促进社会的繁荣和国家的兴盛。

美国老一代中世纪史学家 Joseph R. Strayer 曾特别强调国家对人类生活的贡献。他曾强有力地论证说,在公元 1100—1600 年期间的欧洲产生的国家,为现代国家提供了基本模型,彻底转化了人类社会的结构。乃至一个现代人可以没有家庭、宗教,甚至固定的居住地,但就是不能没有国家。他对中世纪欧洲现代性的了解,主要是着眼于在其间展开的国家建设过程,对美国中世纪和近代早期国家形成的研究影响甚大。(Joseph R. Strayer)

Joseph R. Strayer 所论并非全无道理。但是,他本身作为一个



“新政”知识分子，特别相信国家权力，认为那些雇用了最杰出的人士的政府（他自己就曾一边当教授，一边为中央情报局工作），可以有效地转化社会，增进人类的幸福。这一意识形态，洋溢于他的著作中，使他过分突显了国家的主题。年轻一代学者，已经开始全面挑战他的学说。比如，Hendrik Spruyt 就指出，中世纪的欧洲有封建秩序、帝国秩序、城市国家、城市联盟，也萌芽了后来占主流的主权国家。当时的主权国家，未必是一个最有效率的体制。相反，经济发达地区最初并非出现在主权国家的统治范围内。（Hendrik Spruyt）意大利独立城市所创造的国际贸易体系，西北欧汉撒联盟所塑造的政府的财政责任，都是基于地方共同体利益生长出来的制度创新，后来成为主权国家成功的基础。

现代西方起源于罗马帝国崩溃后的欧洲中世纪。在十四世纪时，欧洲还有一千个左右的政治体。虽然十五世纪时民族国家就已经诞生，但到十六世纪时，欧洲仍有五百个左右的独立政治体。这些政治体，大多是以社会基层的共同体组合而成的。直到 1900 年，才形成了 25 个欧洲国家。（Eric Jones: 106）如果我们考察 Joseph R. Strayer 所侧重的公元 1100—1600 年五百年间的历史，就会发现：即使在这一时期国家形成的过程中，小政治体仍然在欧洲占主流。

事实上，一直到十三世纪，复活罗马帝国仍然是欧洲政治生活中的重要理想。但是，因为社会中大大小小的共同体惧怕外在的帝国权力强加于己，它们时而与教廷联手，时而自己组成政治联盟，抵抗帝国的扩张，维持自身的政治与经济的独立，最终，在腓特烈二世之后使神圣罗马帝国成为一个空壳。从某种意义上说，在公元 1100—1600 年这五百年左右的时间里，民族国家的产生实际上是统一的中央集权秩序和地方共同体的自治秩序的妥协。即使是已经达到相当集权的英王室，也必须和以贵族为代表的社会利益妥协，并受后者的限制。比较成功的主权国家，都在相当程度上保持了基层社会共同体的完整性，使后者能够积极介入政治过程。

进入现代社会后也不例外。美国建国时，其建国之父们面临的一个最大问题，就是如何调和政府和基层共同体之间的权力关系。他们意识到，在美国建国之前，任何共和政体都无法维持一个庞大的规模，而美国不可避免要成为一个庞大的国家。为了制约



可能形成的庞大国家机器对社会共同体的侵犯,他们设计了一个以州权为中心、严格限制联邦权力的体制,乃至在二十世纪初美国还有句玩笑:联邦政府要是关门,人们半年后才会觉察到。即使在“新政”之后,联邦政府急剧扩大(也多亏了像 Joseph R. Strayer 这样的相信国家权力的参与型“新政”知识分子),美国政治的一句至理名言至今还是“一切政治都是地方政治”。美国政治的中心,还是在基层几万人小镇的镇公所议事厅里。这不仅在于这些小镇的人有充分的权利处理自己的事务,而且他们的政治倾向决定性地影响到国家政治。要选总统,候选人先要跑到衣阿华、新罕布什尔这些小州,如同选村长那样走家串户,进行“政治零售”。而在这一过程中的表现,对候选人的政治命运具有决定的意义。

总而言之,现代西方虽然都以强大的民族国家而自立,但这种民族国家的形成,是和基层社会共同体讨价还价的结果,最后大体都给共同体的自治留下了充分的空间,是共同体在国家建设中扮演关键性的角色。日本之所以成为在西方之外唯一一个达到西方的发达水平的国家,很大程度上也是源于类似的历史动力。日本自中世以来,就形成了以惣村为代表的基层自治的社会结构。即使德川幕府建立了强大的中央秩序,也非常尊重村一级的共同体的自治。赋税以共同体为单位来承担,生产由共同体自行组织,社会秩序由共同体来维持,甚至武士阶层不经过特别允许不准进入乡村。这样,日本乡村形成了强有力的自治行政系统。当德川幕府无力应付内忧外患之时,社会的各个阶层自己迅速动员、组织起来,井然有序地完成了政治转型。在这个意义上,日本村落的自治,为明治时期的国家建设打下了坚实的基础。

中国则走了完全不同的道路。从春秋战国开始,中央集权的国家建设过程就已经开始。到秦始皇统一中国后,以皇权为核心的官僚政治就成为了政治主流。国家权力也逐渐收夺了基层社会共同体的自治权力,通过“编户齐民”的方式,把老百姓登记在册,在理论上皇权对每一个臣民有着一竿子捅到底的直接统治关系。这一套,被钱穆称之为“民众与国家接近”,“优秀平民”得以被选拔进入政府,使中华文明迥异于罗马文明,历久而不衰。

这种“民众与国家接近”的本质是什么?那就是用国家的权力统摄人的一举一动,使社会没有自我组织的空间。在《韩非子》的



《和氏》中，韩非利用和氏忠心耿耿地向楚王敬献璞玉，却两次被判为欺上而被砍掉了双脚的故事，来教育君主：那些为君主所急需的、身怀治国法术的贤士，可能遭到同样的命运，即“主用术，则大臣不得擅断，近习不敢卖重。官行法，则浮萌趋于耕农，而游士危于战陈。则法术者，乃群臣士民之所祸也。人主非能倍大臣之议，越民萌之诽，独周乎道言也，则法术之士，虽至死亡，道必不论矣”。他意思是说：君主如果用法术，则大臣不敢擅用权力，亲信不敢卖弄自己的价值。政府严明法律，则流民都回家老老实实在地耕种土地，周游的士人也都是为了君主在战场上出生入死。掌握法术的人，[因为能使人们在国家权力的监督之下不敢有半点松懈]，被群臣士民视为祸害。一个君主，如果不能力排群臣之议、顶着老百姓的诽谤、独倾心于法术（道言），那么掌握法术的人，到死也不敢贡献自己的智慧。

韩非在这里，非常明晰地阐述了后来皇权政治的逻辑。君主的统治是建筑在法术之上。法术的功用是把其他所有人都变成君主权力的工具。所以，君主所统治的“群臣士民”当然把法术视为祸害。但在韩非看来，法术代表着国家理性，必须被君主所完全掌握，不管“群臣士民”是多么不愿意。君主的统治不能也不应该建立在被统治者的同意的基础上。因此，任用法术之士，不给“群臣士民”留一点追逐他们自己利益的机会，让他们永远生活在君主权力的威慑之下，就成了君主专制之必须。

不管后来中国的专制皇权如何用儒家学说来说来装点，其核心的逻辑已经被韩非说得清清楚楚：统治者和被统治者势同水火，前者必须通过赤裸裸的权力游戏对后者进行控制。后来儒家的功用，不过是把这一血腥的权力逻辑软化为：国家理性比个人意志更能促进全社会的福利。特别是当国家被贤能之士所统治时，国家就更有能力代每一个个人追求他的利益。韩非所谓的法术之士，就成了钱穆所谓的“优秀平民”。于是，国家权力，不断地代替了基层社会共同体的自治机能。大一统的政治秩序，也就成了中华文明的根基。

什么是孔子理想中的政治秩序？

是保证共同体的自治功能，还是以国家权力替换共同体自治功能？面对这两种截然不同的历史发展途径，孔子的学说又代表



了什么？这是我们理解孔子的一个关键。我的解说是：孔子所反对的，正是后来韩非所描述的那种国家理性。孔子所提倡的周礼的秩序，正是用来抵抗当时在诸侯中出现的以专权为核心的官僚政治和国家建设过程。他的理想，是“兴灭国，继绝世，举逸民”，让上千个小国，也就是基层社会共同体，在周礼的秩序下自立。

长期以来，人们习惯于把孔子当做大一统的政治秩序的支持者。这当然和他的学说后来被大一统的皇权意识形态所利用有关。这实在是今人对孔子最大的误解之一。孔子确实崇尚周公、崇尚周礼，但是，周礼所代表的统一秩序，主要是一种文化秩序，而非以日常政府行为为内容的政治秩序。孔子支持的是“道之以德，齐之以礼”，对“道之以政，齐之以刑”表现了相当的蔑视。他明确地反对政治权力（或者说政府权力）在社会中扮演过重的角色。周天子或者周代的礼制，提供的是一个文化上的统一，并不是政治上的集权。

读《论语》就知道，除了在《尧曰》等复述古书的篇章中，孔子很少具体谈天子的统治。孔子治国理论的重点，是放在诸侯一级的君主之上。在《礼记·礼器》中有这样一段，可以用来参证：

祀帝于郊，敬之至也。宗庙之祭，仁之至也。丧礼，忠之至也……

这段的意思是说，天子祭天帝是尽敬，诸侯祭宗庙祖先是尽仁，为死去的人行丧礼则是尽忠。《荀子·礼论》云：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。故王者天太祖，诸侯不敢坏；大夫士有常宗，所以别贵始。贵始，得（德）之本也。郊止乎天子，而社止于诸侯，道及士大夫。”意思是说，礼有三个根本。天地创造了生命，是生之本；祖先创造了族类，是部族之本；君主创造了秩序，是政治之本。不敬天就轻视生命，不敬地就嫌弃自己的部族，不敬君主就等于蔑视秩序。对三者都不敬，就没有人能安生。所以，礼要拜天崇地，敬祖尊君。古代王者，把自己的太祖作为天来祭祀，诸侯不敢僭越。而大夫和士，则属于别族继养之子。



由此贵贱有别。同理,祭祀天地之礼为“郊”,只有天子能祭;“社”则出于古人的“封土为社”,也就是宗庙,社祀故适用于分封诸侯,并通及大夫与士。

这大致能体现孔子通过礼所表达的秩序观念。天子祭天帝而尽敬,有些类似于西方人对自然法的一种敬意。天帝所代表的秩序是超越性的、抽象的,为现实政治确立了原则,但不是具体的政治本身。天子对天帝要“敬”,大家对天子也要“敬”。但是我们应该注意到,孔子谈到“敬鬼神而远之”时,用的也是“敬”。“敬”和“远”有极大的相关性。这里的“远”,并不一定是疏远。疏远是主动的行为。“敬”中所表达的“远”,则是被动的行为,有不要僭越之意。孔颖达在《礼记正义》中解释“祀帝于郊,敬之至也”时说:“天尊弥远,祭之宜极尽于敬”,也把“敬”和“远”相互联系在一起。“远”不是说不重要,而是指超出了我们的本分的事。天子在这里的功能,代表着天帝或者“上帝”的功能,是从负面界定人的行为,告诉人们什么不能僭越、不能做。这是小国寡民的多元秩序存活之根本。

但是,孔子显然更关心我们能做什么,希望界定人的道德主动性。所以他的学说的基础是“仁”,是一个更有能动性的观念。如《礼记》中所言,“仁”是在“宗庙之祭”中表达的,因而主要靠诸侯君主来培育。也许我们可以说,孔子眼中具体的政治,还是本于诸侯这一层。从孔子到孟子,儒家主要希望给诸侯君主提供治国之道,对天子除了“敬”以外,并不提供什么具体的政治建议。

那么,以诸侯君主为核心的政治秩序是什么样子的呢?根据《战国策》、《后汉书》等古籍记载,古有万国;后来国数日减,殷初有三千多,周初有一千七百多,春秋时也曾有一千二百多,只是到了春秋末年才降到十几个。孔子所赞许的“兴灭国、继绝世”之理想,至少也要把国数恢复到一千多的水平吧?一千多个国,大体都集中于狭小的中原地区,每国的人口平均也就是几千人,甚至仅在千人上下。如果每国平均万人,一千多个国的总人口就达一千多万。当时的农业生产水平落后,许多荒野没有开发,即使开发的耕地恐怕也要不断休耕恢复地力,这在上古文献中的证据也随处可见。中原那么小的土地,根本没有维持千万人口之可能。所以,我们大致可以说,孔子心目中理想的政治,是一千左右到几千人小社区的



自治。用我们的话说，基层社会的这种小共同体，是政治秩序的基础。

几千人或者千人的小国，是一个面对面的小社区。在那里，大家彼此相识，像一个大家庭。这些人家庭关系好，父义、母慈、兄友、弟恭、子孝，社会当然就比较和谐。君主和其臣民，就不会像韩非所描绘得那样水火不融，而是“君使臣以礼，臣事君以忠”，彼此互相尊重。这里的君，也受着礼的约束。君的统治，要靠“群臣士民”的信服来维持。普通百姓也遵循礼的原则，建立彼此的信赖和责任。从我们今天的角度看，小社区的好处是，社区的老百姓了解当地情况，自己治理自己家乡的事务，拒绝外来的权力强加于己。同时，人们共处之时，彼此知根知底；你的个人行为，在共同体的集体记忆里被保存起来，形成你的“信誉历史”(credit history)，人们据此和你打交道。这样，一个人很难以权术操纵别人。美德则会不断得到邻居的赞誉。社会道德水平也会比较高。

但是，当国之范围扩张、甚至侵吞了别国时，社会就变成了一个背对背的社会，君主的个人贪欲就会膨胀，甚至引进外面的奸猾阴险之士(即《左传》中所记的“外嬖”)，来玩弄权术，僭越传统礼法的束缚，侵夺他人的权利，确立自己的绝对权力。韩非所描写的法术，也在这一过程中诞生。这种扩大了国，自然会遵循弱肉强食的原则互相竞争，最终以暴力确立大一统的政治秩序。在这种秩序中，国家权力代替了社会共同体自治；共同体之间人与人之间的信赖、责任和感情都变得无关紧要，所有人只对上面的绝对权威负责，被自己所看不见的力量所操纵。换句话说，对最大的暴力效忠，代替了人与人之间的纽带。当人变成权力机器的奴仆后，就丧失了基本的廉耻，最终导致一个像我们现在这样麻木、冷漠、无耻的看客社会。从我们两千多年后的人的角度看，在这方面，孔子可以说是最早看到专制将腐蚀社会的基本道德规范的先知。

儒学与宪政

孔子最大的悲剧，不仅在于他的学说是春秋战国时代政治上的输家，更在于他所开创的儒学，后来被用来装点韩非所描述的那套血淋淋的国家理性。自此以后，儒家学说基本上是在君主专制



的大一统政治格局中展开。乃至到了二十世纪，连像钱穆这种以儒学思想为最后归宿的历史学家，居然也在《国史大纲》中歌颂大一统的政治秩序，哀叹民国以来向西方学习民主宪政的努力只是带来了腐败。难道儒家中就没有宪政精神吗？一个无耻之徒背叛儒家是不值得大惊小怪的。最可哀的，乃是钱穆这样一个有人格、有学养、值得尊重，并自以为是儒家文化传承者的历史学家，在最根本的问题上背叛了孔子。儒家精神的堕落，实在已经到了无以复加的地步。

这就给我们提出了一个问题：孔子和宪政的关系是什么？

这表面上是个西方中心主义的问题。比如照钱穆看来，“民国以来，所谓民选代议之新制度，终以不切国情，一时未能切实推行。而历古相传‘考试’与‘铨选’之制度，为维持政府纪纲之两大骨干者，乃亦随专制黑暗之恶名而俱灭。于是一切官场之腐败混乱，胥乘而起，至今为厉。”照他说来，西方自有西方的宪政，中国自有中国的科举。学了宪政废了科举，一切腐败就应运而生。当然更不用说，以宪政来考察儒学，实乃荒唐之极，完全脱离了中国文化的脉络。

这是我指责钱穆背叛儒家的一个活生生的例子。我这里无意把早期的儒学打扮成一个宪政之学。我只是提醒读者注意，钱穆的话至少揭示了一个事实：先秦儒家比我们离宪政更近。从世界的角度看，西方的宪政，也非自古就有。欧洲中世纪的政治神学，并不是宪政学说。但是，这种神学中的一些观念，比如“国王的二体性”，对于西方走向宪政，有着相当大的助益。“国王的二体性”，是我开篇就进行讨论的一个重点。这一观念，源于基督教的传统：耶稣有两个身体，一个是世俗的肉身，被钉死在十字架上；另一个是和上帝合一的永恒之躯，是不会死的、无所不在的。后来这一观念在英格兰演化为“国王的二体”：一个是世俗的、会死、会犯错误的；另一个则是不死的、不会犯错误的，是国体和人民的化身。在宪政的框架下，后一体在关键时刻往往由国会来代表，以约束国王的世俗之躯的行为。类似的观念，站在中国文化的立场上看来似乎很怪异，但在孔子时代也并非完全缺乏。比如在《左传》中，晏子就提出了君主的双重性的理念：一重是作为一己之私的君主，一重是代表着社稷的君主。晏子作为社稷之臣，只忠于后者，对前者

