

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

# 諸子學刊

第十一輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第11輯 / 方勇主編; 《諸子學刊》編委會編. —上海: 上海古籍出版社, 2014. 12  
ISBN 978-7-5325-7482-7

I. ①諸… II. ①方… ②諸… III. ①先秦哲學—研究—叢刊 IV. ①B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2014)第 264612 號

諸子學刊(第十一輯)

《諸子學刊》編委會 編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版  
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文網網址: [www.ewen.co](http://www.ewen.co)

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

啓東人民印刷廠印刷

開本 787 × 1092 1/16 印張 28.5 插頁 2 字數 605,000

2014 年 12 月第 1 版 2014 年 12 月第 1 次印刷

印數: 1—1,050

ISBN 978-7-5325-7482-7

B · 890 定價: 98.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

# 目 錄

先秦儒家政治哲學之政治本體論研究 .....	肖俏波 ( 1 )
《孟子》“與鑽穴隙之類也”歧解芻議 .....	王永超 ( 31 )
論《老子》的“聲”、“音”、“樂” .....	錢 浩 ( 41 )
《老子指歸》、《老子道德經河上公章句》、《老子想爾注》的氣論 .....	(臺灣) 王俊彥 ( 51 )
論莊子的法治思想 .....	黃震雲 ( 67 )
《莊子》養生功法試論 .....	陳廣忠 ( 87 )
《莊子》外篇莊老學派時空詩學研究	
——無為、采真之遊與神仙 .....	(臺灣) 許端容 ( 95 )
《莊子》若干處淺釋 .....	劉洪生 ( 121 )
《大宗師》“真人三解”以下三節文字為他篇躡入辨 .....	王鍾陵 ( 131 )
現存宋金元版《莊子》系統考 .....	劉 濤 ( 147 )
陳景元《南華真經闕誤》疑謬辯正 .....	蔣門馬 ( 161 )
陳治安《南華真經本義》對《養生主》的開展及其現代意義 .....	(臺灣) 蘇韋菱 ( 191 )
《呂氏春秋》引用《莊子》新論	
——以《讓王》等四篇為例 .....	李 偉 ( 205 )
試論《世說新語》中的莊子及其影響 .....	周 鵬 ( 215 )
明代制義風格與《莊子》考 .....	劉海濤 ( 227 )
漢初諸子復興思潮與思想整合 .....	韓 星 ( 237 )
論《史記》對《呂氏春秋》的稱引與接受 .....	延娟芹 ( 257 )
《文心雕龍》與《劉子》論心性、思維的異中之同 .....	涂光社 ( 275 )
“昭德塞違，勸善懲惡”	
——論《群書治要》所引先秦諸子與治國之道 .....	(香港) 潘銘基 ( 297 )
朱熹在清代的馬來亞 .....	[馬來西亞] 王琛發 ( 321 )

- 論“甬上四先生”對象山心學的修潤…………… 范立舟 (335)
- 唐文治先生《陽明學術發微》探要…………… (澳門) 鄧國光 (361)
- 章太炎論經子關係…………… 黃燕強 (375)
- 梁啟超墨家“功利主義”思想研究…………… 孟繁璞 (399)
- 西方學術與子學概念詮釋的方法  
——以老子的“無為”為例…………… 王威威 (409)
- 諸子學與世界意識  
——從蕭萈父先生的子學思想談起…………… 吳根友 (419)

### 《子藏》工程動態

- 中華元典精神  
——評《子藏》第二批成果發佈…………… 卿希泰 (427)
- 網羅子學珍稀文獻 傳承中華元典精神  
——“《子藏》第二批成果新聞發佈會”發言(摘登)…………… 曹文澤 李 琪 徐中玉  
張志清 黃顯功 許抗生 方 勇 賈貴榮 (431)
- 《諸子學刊》第六至十輯總目…………… 《諸子學刊》編委會 (439)

# Contents

Conceptions of “Political Essence” in Pre-Qin Confucianism .....	Xiao Qiaobo ( 1 )
Reconsidering Divergent Interpretations of the Sentence “Yu zuan xuexi zhi lei ye” in <i>Mengzi</i> .....	Wang Yongchao ( 31 )
On the Terms of “Sound”, “Tone”, and “Music” in <i>Laozi</i> .....	Qian Hao ( 41 )
Conceptions of Qi in the <i>Laozi zhigui</i> , <i>Laozi Daodejing Heshanggong zhangju</i> , and <i>Laozi Xiang'er zhu</i> .....	Wang Junyan (Taiwan) ( 51 )
On Zhuangzi’s Theory of “Rule by Law” .....	Huang Zhenyun ( 67 )
An Investigation of Methods for Prolonging Life in <i>Zhuangzi</i> .....	Chen Guangzhong ( 87 )
On the Poetics of Time and Space in the Zhuang-Lao School of the Outer Chapters of <i>Zhuangzi</i> .....	Xu Duanrong (Taiwan) ( 95 )
Explication of Several Passages in <i>Zhuangzi</i> .....	Liu Hongsheng (121)
Identifying an Interpolation in the “Da zong shi” Chapter of <i>Zhuangzi</i> .....	Wang Zhongling (131)
Examination of the Extant Editions of <i>Zhuangzi</i> from the Song, Jin, and Yuan Dynasties .....	Liu Tao (147)
Evaluation of the Errata Identified in Chen Jingyuan’s <i>Nanhua zhenjing quewu</i> .....	Jiang Menma (161)
On the Exposition of the “Yang sheng zhu” Chapter in Chen Zhi’an’s <i>Nanhua zhenjing benyi</i> , and Its Modern Significance .....	Su Weiling (Taiwan) (191)
A New Perspective on <i>Lüshi chunqiu</i> ’s Quotations of <i>Zhuangzi</i> , Based on “Rang wang” and Three Other Chapters .....	Li Wei (205)
Zhuangzi and His Influence in the <i>Shishuo xinyu</i> .....	Zhou Peng (215)

*Zhuangzi* and the Style of Examination Essays in the Ming Dynasty ..... Liu Haitao (227)

The Revival of the Pre-Qin Thinkers and Philosophical Integration in the Early Han Period ..... Han Xing (237)

On the Quotation and Reception of *Lüshi chunqiu* in the *Shi ji* ..... Yan Juanqin (257)

On the Hidden Similarities between the Discussions of Human Nature and Thought in the *Wenxin diaolong* and in *Liuzi* ..... Tu Guangshe (275)

Quotations of Pre-Qin Thinkers and the Way of Governance in the *Qunshu zhiyao* ..... Pan Mingji (Hong Kong) (297)

Zhu Xi in Qing-era Malaya ..... Ong Seng Huat (Malaysia) (321)

On the Adaptation of Lu Xiangshan's Xinxue Philosophy by the "Four Gentleman of the Yong River [Ningbo]" ..... Fan Lizhou (335)

A Study of Tang Wenzhi's *Yangming xueshu fawei* ..... Deng Guoguang (Macao) (361)

Zhang Taiyan's View of the Relationship Between the Jing and Zi ..... Huang Yanqiang (375)

Liang Qichao's Research on Mohist Utilitarianism ..... Meng Fanpu (399)

Methods for Interpreting Chinese Concepts in Light of Western Scholarship: The Case of *Wuwei* in *Laozi* ..... Wang Weiwei (409)

Zhuzixue and Global Consciousness in Light of Xiao Jiefu's Philosophy ..... Wu Genyou (419)

### **Reports on the State of the *Zizang* Project**

The Spirit of Chinese Classics: Evaluating the Second Batch of the *Zizang* Project ..... Qing Xitai (427)

Comprehensive Collection of Zixue Writings to Transmit the Spirit of the Chinese Classics: Selected Reactions to the Publication of the Second Batch of the *Zizang* Project ..... Cao Wenze, Li Qi, Xu Zhongyu, Zhang Zhiqing, Huang Xiangong, Xu Kangsheng, Fang Yong, and Jia Guirong (431)

Contents from Volumes Six to Ten of the *Zhuzi xuekan* ..... *Zhuzi xuekan* Editorial Committee (439)

# 先秦儒家政治哲學之 政治本體論研究<sup>\*</sup>

肖俏波

## 引 言

中國文化為人類文化早熟之論，始發於梁漱溟《東西文化及其哲學》。蕭公權於其《中國政治思想史》中指出，中國政治思想勃興於春秋戰國時期，並且把先秦時期視為中國學術史上之“黃金時代”和中國政治思想史之研究起點。德國學者卡爾·雅斯貝斯於其《歷史的起源與目標》中，將中國之孔子、老子、墨子等諸子哲學流派所處時代劃入世界歷史軸心期。可見，中外學者對於中國先秦時期之文化、政治與哲學思想之學術史地位有共識。

20世紀70年代以後，西方政治哲學獲得了實質性的復興，而在中國，學界對於政治哲學的研究也開始緊隨其後；四十年來，學界對於政治哲學的研究，開始慢慢呈現出兩個趨勢和特點：第一，從以西方政治哲學研究為主，向中西方政治哲學自主選擇研究或並重研究的轉變；第二，從堅信西方政治哲學先進而中國政治哲學落後的非理性研究態度向承認中西方政治哲學各有其優缺點的理性研究態度的轉變。由於政治哲學的學科劃分（歸屬政治學或是哲學？）與概念內涵在學界至今沒有形成一個統一的意見，因此，政治哲學仍然屬於一個新興研究領域，存在不少爭論。雖然如此，爭論歸爭論，事實歸事實，學者們已經發表了不少以“××政治哲學(或政治哲學史)”為題的論文或專著，這一既定事實，使得大多數學者已經不再關注或甚少關注其學科劃分問題，遠離爭論，扎實研究，取得了數量與質量皆甚為可觀的研究成果。先秦時期以諸子思想勃興之緣故，其政治哲學自然而然地備受學者們關注和研究，其中，先秦儒家政治哲學以其極深研幾、內容豐富與體系完備而能夠給予後世重大之研究價值和廣闊之闡

---

\* 本研究係北京市哲學社會科學規劃項目階段性研究成果，課題名稱：“‘文明以止’：中華民族的人文精神與文明特性研究”；項目編號：11ZXB006。

釋空間的緣故,也受到相關學者的青睞。

但是,綜觀學界對於先秦諸子政治哲學之研究,至今甚少有人關注及撰寫先秦諸子政治哲學本體論方面的論文或專著。正如哲學不研究本體論,哲學不成其為哲學;政治哲學不研究本體論,政治哲學也不成其為政治哲學。因此,本文擬先從儒家政治哲學開始,嘗試探析先秦儒家政治哲學之政治本體論,以就正於方家。

方克立主編的《中國哲學大辭典》關於“本體”的闡釋如下:

“[本體]① 本然的狀況或性質。首見於西晉司馬彪《莊子注·駢拇》:‘性,人之本體也。’(唐陸德明《釋文》引)。北宋張載認為‘氣之本體’即無形的‘太虛’,‘太虛無形,氣之本體’(《正蒙·太和》)。南宋朱熹認為‘理’是‘天理自然之本體’或‘性之本體’,‘天道者,天理自然之本體,其實一理也’(《論語集注·公冶長》)。<sup>①</sup>‘才說是性,便已涉乎有生而兼乎氣質,不得為性之本體也,然性之本體,亦未嘗雜’(《語類》卷九十五)。他又以為虛靈無象即是‘心之本體’,‘虛靈自是心之本體,……豈有形象’(《語類》卷五)。明王守仁則認為‘良知’或‘天理’為‘心之本體’,‘知是心之本體’(《傳習錄》)。<sup>②</sup>‘是非之心,不待慮而知,不待學而能,是故謂之良知,是乃天命之性,吾心之本體,自然靈昭明覺者也’(《大學問》)。<sup>③</sup>‘夫心之本體,即天理也’(《答周道通》)。<sup>④</sup>指宇宙萬物的最終本原或存在根據。熊十力《新唯識論·明宗》:‘唯吾人的本心,才是吾身與天地萬物所同具的本體。’認為‘本心’是天地人物的本原和存在根據。西方哲學傳入中國後,人們多借用西方哲學概念來稱探討萬物本原和根據的哲學學說為‘本體論’,以區別於探討天地起源和宇宙演化過程問題的‘生成論’<sup>⑤</sup>。”

將政治與本體結合,即所謂政治本體,是指政治的本質或“本來面目”。透過政治主體的政治行為來審視和反思整個政治生活中變動不居的政治現象,以探求政治的本質或本來面目的思維過程和思想理論,我們稱之為“政治本體論”。對於先秦儒家政治哲學之政治本體論,我們認為:一、從政治產生的必然性和治政的有效性來看,有必要探討治政主體君本論;二、從政治服務的對象性和治政的目的性來看,有必要探討享政主體民本論;三、從政治歸宿的圓滿性和治政的和諧性來看,有必要探討成政修身為本論。

① 方克立主編《中國哲學大辭典》,中國社會科學出版社1994年版,第186頁。另外,關於“本體”的中文辭源與“本體論”的定義,可參閱謝維營《本體論的“本義”與“轉義”》,《煙臺大學學報》(哲學社會科學版),2008年第21卷第4期。關於中西本體論的差異,可參閱鄧曉芒《論中西本體論的差異》,《世界哲學》,2004年第1期。

## 一、治政主體君本論

政治與君主的產生具有自然性，先秦儒家已經在《周易·序卦傳》“有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。有男女，然後有夫婦。有夫婦，然後有父子。有父子，然後有君臣。有君臣，然後有上下”的宇宙生成論中清晰表述出來，學者亦多能體會和理解。然而，對於《周易·序卦傳》中政治與君主（與天地萬物統稱“有”）的產生具有本然性的宇宙本體論之表述，唯有理學家闡釋得精闢而獨到。《周易·繫辭上傳》曰：

《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。

王船山闡釋道：

“《易》有太極”，固有之也，同有之也。太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，固有之則生，同有之則俱生矣。故曰“是生”。“是生”者，立於此而生，非待推於彼而生之，則明魄同輪，而源流一水也。是故乾純陽而非無陰，乾有太極也；坤純陰而非無陽，坤有太極也。剝不陽孤，夬不陰虛；姤不陰弱，復不陽寡，無所變而無太極也。卦成於八，往來於六十四，動於三百八十四，之於四千九十六，而皆有太極。策備於五十，用於四十九，揲於七八九六，變於十有八，各盡於百九十六，而皆有太極<sup>①</sup>。

此即《朱子語類》所說，“自太極至萬物化生，只是一個道理包括，非是先有此而後有彼。但統是一個大源，由體而達用，從微而至著耳”、“蓋體統是一太極，然又一物各具一太極”<sup>②</sup>。近世馮友蘭於其《新理學》中說，“凡可稱為有者皆屬真際”，“所謂真際，可以從類之觀點看，亦可從全之觀點看。……若從類之觀點，以看真際，則真際是一大共名，其類是一大共類，亦即是一分子最多之類”，“所謂從全之觀點看者，即我們將真際作一整個而思之。此整個即所謂全或大全。我們將一切凡可稱為有者，作為一整個而思之，則即得西洋哲學中所謂宇宙之觀點。在中國哲學中有時亦以天地指此觀點”，“如用一名以謂大全，使人見之可起一種情感者，則可用天之名。……我們亦可說：天者，萬有之總名也。萬有者，若將有作一大共類看，則曰有。若將有作一大全看，則其中包羅一切，名曰萬有。天有本然自然之義。真際是本然而有；實際是自然而有。真際是本然；實際是自然。天兼本然自然，即是大全，即是宇宙”，“嚴格地說，大

① 王夫之《周易外傳》，九州出版社 2004 年版，第 245 頁。

② 詳見黎靖德編《朱子語類》，第六冊，中華書局 1986 年版，第 2372、2409 頁。

全,宇宙,或大一,是不可言說底”,“亦是不可思議底”<sup>①</sup>。宇宙本體論之表述,至馮友蘭,已能融攝康德之“本體”概念<sup>②</sup>。理學家還認為,“太極非是別為一物,即陰陽而在陰陽,即五行而在五行,即萬物而在萬物,只是一個理而已。因其極至,故名曰太極”,“才說太極,便帶着陰陽;才說性,便帶着氣。不帶着陰陽與氣,太極與性那裏收附? 然要得分明,又不可不拆開說”<sup>③</sup>。政治本體與宇宙本體“統是一個大源”、“統是一太極”,談政治本體(及政治本體論)離不開談宇宙本體(及宇宙本體論)。正如《周易·序卦傳》和《周易·繫辭上傳》中先秦儒家談宇宙本體(及宇宙本體論)皆從統攝“有”之太極與天地來探討,先秦儒家談政治本體(及政治本體論)則從統攝政治生活之“君”<sup>④</sup>來探討,因其理論思維的根源皆在“一”的緣故。

從“一”的觀念出發,孔子說:“天無二日,民無二王。”(《孟子·萬章上》)孟子說:“君仁莫不仁,君義莫不義,君正莫不正。一正君而國定矣。”(《孟子·離婁上》)荀子說:“君者,國之隆也;父者,家之隆也。隆一而治,二而亂,自古及今,未有二隆爭重而能長久者。”(《荀子·致

① 詳見馮友蘭《新理學》,《三松堂全集》第四卷,河南人民出版社 2001 年 2 版,第 24~27 頁。另外,馮友蘭關於“真際”、“實際”與“實際底事物”三者之間的定義、區別與聯繫,馮友蘭認為,“真際是指凡可稱為有者,亦可名為本然;實際是指有事實底存在者,亦可名為自然。真者,言其無妄;實者,言其不虛;本然者,本來即然;自然者,自己而然。實際又與實際底事物不同。實際底事物是指有事實底存在底事事物物,例如這個桌子,那個椅子等。實際是指所有底有事實底存在者”,“實際底事物涵蘊實際;實際涵蘊真際。此所謂涵蘊,即‘如果——則’之關係。有實際底事物必有實際;有實際必有真際。但有實際不必有某一實際底事物;有真際不必有實際。……哲學由此開始,由知實際底事物而知實際,由知實際而知真際。……及知真際,我們即可離開實際而對於真際作形式底肯定。所謂形式底肯定者,即其所肯定,僅是對於真際,而不是對於實際。換言之,即其肯定是邏輯底,而不是經驗底。”詳見馮友蘭《新理學》,《三松堂全集》第四卷,第 9、10、21 頁。

② 馮契與徐孝通主編的《外國哲學大辭典》認為,“本體與現象:德國康德用語。指超現象界與現象界。本體指知性範疇超於感性材料運用時所產生的幻相,即不是感性對象的對象,如靈魂、宇宙、上帝等思維存在體。現象即現象界,指知性範疇運用於感性材料而形成的人所認識的對象。康德認為本體對近似於函數的知性範疇來說是一種錯誤的幻相,它不能在正面意義上使用,即不能由此認為靈魂、宇宙、上帝是一個感性對象。主體只能在反面意義上使用,即防止把經驗的對象作為物自體。但本體卻表明可通過知性範疇之外的其他方法達到物自體,如通過知性直觀或倫理學上的設定等去達到知性範疇所不可以運用的對象。本體實際上起到了界限概念的作用,即指出知性範疇的運用界限,防止感性和知性的僭妄。現象不是自在之物,它是自在之物刺激人的感官所產生的印象與觀念,經感性形式與知性範疇加工而形成的認識,是主觀的產物。康德強調不能把世界區分為現象世界和本體世界、感性世界和理性世界,認為這種分法把‘本體世界’看成現實世界,與本體一詞的本意相矛盾,而‘理性世界’則因理性根本不能認識世界,人所見的世界只是感性與知性的產物,與其理性理論相矛盾。”馮契、徐孝通主編《外國哲學大辭典》,上海辭書出版社 2000 年版,第 146 頁。

③ 黎靖德編《朱子語類》,第六冊,第 2371 頁。

④ 此“君”乃本體意義上之君,即柏拉圖之“理念”之君,即孔子之“君君”之第二個君,即聖王。

士》)所以君王獨尊。而君王之所以尊貴,是因為“天生蒸民”,“人生而有欲”,尤其是“貴為天子,富有天下,是人情之所同欲”,而且“兩貴之不能相事,兩賤之不能相使”,如果“無君以制臣,無上以制下”,那麼人民“欲而不得則不能無求,求而無度量分界則不能不爭,爭則亂,亂則窮”,“故無分者,人之大害也;有分者,天下之本利也;而人君者,所以管分之樞要也。故美之者,是美天下之本也;安之者,是安天下之本也;貴之者,是貴天下之本也”。而君主之尊貴,雖然有“制約”臣下與“制定”禮義之權勢,但其尊貴不僅僅限於此,而更在於君王能够“使有貴賤之等,長幼之差,知愚能不能之分,皆使人載其事而各得其宜,然後使穀祿多少厚薄之稱”,“以養人之欲,給人之求,使欲必不窮乎物,物必不屈於欲,兩者相持而長”。也就是說,君主能够“上取象於天,下取象於地,中取則於人”,懂得“群居和一之理”和“群居和一之道”,能够“善生養人”,“善班治人”,“善顯設人”,“善藩飾人”,如此,則“人親之”,“人安之”,“人樂之”,“人榮之”,由此而“天下歸之”,因為“群道當則萬物皆得其宜,六畜皆得其長,群生皆得其命”<sup>①</sup>。

當然,“天生蒸民,有所以取之”:“天子之所以取天下”,是因為“志意致修,德行致厚,智慮致明”;“諸侯之所以取國家”,是因為“政令法,舉措時,聽斷公,上則能順天子之命,下則能保百姓”;“士大夫之所以取田邑”,是因為“志行修,臨官治,上則能順上,下則能保其職”;“官人百吏之所以取祿秩”,是因為“循法則、度量、刑辟、圖籍,不知其義,謹守其數,慎不敢損益也,父子相傳,以持王公,是故三代雖亡,治法猶存”;“庶人之所以取暖衣飽食,長生久視,以免於刑戮”,是因為“孝弟原慤,鞠錄疾力,以敦比其事業而不敢怠傲”;“奸人之所以取危辱死刑”,是因為“飾邪說,文奸言,為倚事,陶誕突盜,惕悍僞暴,以偷生反側於亂世之間”(《荀子·榮辱》)。尤其地,對於塚宰、辟公與天子來說,“本政教,正法則,兼聽而時稽之,度其功勞,論其慶賞,以時慎修,使百吏免盡而衆庶不偷,塚宰之事也。論禮樂,正身行,廣教化,美風俗,兼覆而調一之,辟公之事也。全道德,致隆高,綦文理,一天下,振毫末,使天下莫不順比從服,天王之事也。故政事亂,則塚宰之罪也;國家失俗,則辟公之過也;天下不一,諸侯俗反,則天王非其人也。”(《荀子·王制》)“無曠庶官,天工人其代之”(《尚書·皋陶謨》),這是說“非其人居其官,是謂亂天事。”(《史記·夏本紀》)天王非其人,該當如何?按照孟子的說法,當“已之”<sup>②</sup>,也就是說,天生衆民,而其君臣上下之所以能够取得其職業(及其職權),是因為自覺地躬行其位分所要求之德行和完成其職業所規定之職責。從這個角度來講,“萬族蒸蒸,各保其命,各正其性,所以為之者,豈非天哉!”<sup>③</sup>

① 詳見《荀子》之《榮辱》、《禮論》、《王制》、《富國》、《君道》。

② 《孟子·梁惠王下》。《孟子·梁惠王下》記載:“孟子謂齊宣王曰:‘王之臣有托其妻子於其友,而之楚遊者。比其反也,則凍餒其妻子,則如之何?’王曰:‘棄之。’曰:‘士師不能治士,則如之何?’王曰:‘已之。’曰:‘四境之內不治,則如之何?’王顧左右而言他。”

③ 《黃書·慎選》。王夫之《黃書》,《思問錄》、《俟解》、《黃書》、《噩夢》,中華書局2009年版,第117頁。

君主的產生和治政以君為本，古人多從“天”<sup>①</sup>立論。《尚書》記載：

唯天生民有欲，無主乃亂，唯天生聰明時乂。（《仲虺之誥》）

唯皇上帝，降衷於下民。若有恆性，克綏厥猷唯后。（《湯誥》）

唯天地萬物父母，唯人萬物之靈。亶聰明，作元后，元后作民父母。（《泰誓上》）<sup>②</sup>

由以上所引《尚書》三則材料可知，天（或天地）化生萬物與人民，為了平息人民之間的爭亂和保全上天（即皇上帝）賦予人民的“恆性”<sup>③</sup>，人民之中聰明的人成為人民群體之氏族（或國家）之后（即君，相對於天子則稱為諸侯），群后之中又產生一名元后（即天子），元后效仿天地作為養育萬物的父母的角色來充當養育人民的父母的角色。也就是說，君主（包含君與天子）從人民之中產生，擔當維持群體秩序，保全人民恆性，與養育子民的角色。“君”與“天”一樣，也兼有本然與自然之義。《尚書》，先秦儒家所雅言（《論語·述而》），治政君本論，為先秦儒家（乃至先秦諸子）之共識。天地所生之人民，從政治爵位上來劃分，不過君、臣、民三者而已。治理政事，先秦儒家認為這是君臣之職責，而臣之用事，得由君任命<sup>④</sup>，即任賢使能，是君之職責，所以說治政以君為本。這不需多論，只要稍微翻閱先秦儒家的著述，觀其文字，大率皆言君、天子與先王如何如何，並且著重探討君臣之道與君民關係等等，便可得知先秦儒家治政思維的著眼點皆在“君”上。

從實際（即政治本體）的角度來講，君王來源於天地化生之人民，由君王任命其他人民為臣僚而共同組建起來的政治權力運行機構（即政府）擔當或擔負着維持群體秩序，保全人民“性命”<sup>⑤</sup>，養育人民，治國平天下的角色和功能，同時，由於人的位分又是取決於自己之修為，因此，可以說，這樣的君王是至尊與至善的，這樣的政府從根源上來說亦是“of the people, by the people, for the people”的，所以，治政以君為本，在先秦儒家（甚至其他先秦諸子，乃至一直到清代

① 此“天”即馮友蘭所說之天，是萬有之總名，兼有本然自然之義。

② 此處所引三則材料皆屬古文《尚書》，因其所表述思想與今文《尚書》其他篇章不相違背，文字表述又清楚簡練，故不避忌諱，援引於此。另外，梁任公說，凡國家皆起源於氏族，此在世界各國皆然。在《尚書》與《國語》中，“百姓”常與“黎民”或“兆民”對舉，是古代“百姓”，實為貴族專名。百姓即群部落之義，言百者舉大數耳，各姓之長，皆名曰“后”，其位相等夷，故曰“群后”，後世謂之諸侯。“群后”中有功德優越者，共戴為“元后”，後世謂之天子。詳見梁啟超《先秦政治思想史》，東方出版社 1996 年版，第 44~46 頁。

③ 此恆性即《中庸》“天命之謂性”之“性”，亦即《左傳》襄公十四年“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。……天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性”之“天地之性”。

④ 歷史地看，雖然不是全部臣僚都是由君主任命，但是大臣皆由君主承認或任命，因此，由大臣舉薦或任命之小臣，則亦可以視為由君主任命。

⑤ 此“性命”不僅指生命，更指《周易·乾象》“乾道變化，各正性命”之“性命”。

學者)那裏,都是他們的政治理念和政治制度安排的邏輯起點。但是過渡到實際和實際的事物(即政治現象),我們知道,對於古代君王,先秦儒家同尊堯舜禹湯文武周公<sup>①</sup>而共貶桀紂幽厲<sup>②</sup>。

在先秦儒家那裏,所謂治政以君為本,雖然強調君王擁有最高政治權力,但是亦將君王的最高政治權力的獲得寄托於德性和天命;並且強調君王對於政事要委任責成,無為而治,而不能事無巨細,事必躬親。先秦儒家“祖述堯舜”(《中庸》),因此,我們權且從《尚書》之《堯典》與《舜典》以及《史記·五帝本紀》所記載堯舜之政治來探討。

從繼位而獲得最高政治權力來看,“帝嚳娶陳鋒氏女,生放勳。娶嫫訾氏女,生摯。帝嚳崩,而摯代立。帝摯立,不善(崩),而弟放勳立,是為帝堯”,帝堯屬於“家內世襲一禪讓制”<sup>③</sup>;而堯亦以“授舜,則天下得其利而丹朱病;授丹朱,則天下病而丹朱得其利”之故,“終不以天下之病而利一人”,卒以天下授予由四嶽<sup>④</sup>所推薦並且通過政治試用和考核之“微為庶人”的舜,也就是說,帝舜屬於“家外禪讓制”。帝堯接受帝摯禪讓的原因是因為“諸侯歸之”而“自知有天命”,而帝舜於“堯崩,三年之喪畢”,“讓辟丹朱於南河之南”,但是,“諸侯朝覲者不之丹朱而之舜,獄訟者不之丹朱而之舜,謳歌者不謳歌丹朱而謳歌舜”,於是“舜曰‘天也’”,然後“之中國踐天子位”;其後,大禹亦如是效法帝舜,“諸侯歸之,然後禹踐天子位”(《史記·五帝本紀》)。所以,孔子因為堯舜從政治實踐上創辟最高政治權力交接的政治慣例和政治制度(即禪讓制),與從政治價值上形成政治權力來源於位分,位分來源於德性與天命,即政治權力來源於德性與天命的政治認同和政治文化傳統<sup>⑤</sup>,而稱讚堯之為君“大哉”,稱讚“舜禹之有天下

① 如孔子說,“大哉堯之為君也!巍巍乎!唯天為大,唯堯則之。蕩蕩乎!民無能名焉。巍巍乎!其有成功也;煥乎,其有文章”,“巍巍乎!舜禹之有天下也,而不與焉”,“禹,吾無間然矣。菲飲食,而致孝乎鬼神;惡衣服,而致美乎黻冕;卑宮室,而盡力乎溝洫”(《論語·泰伯》)。孟子說:“禹惡旨酒而好善言。湯執中,立賢無方。文王視民如傷,望道而未之見。武王不泄邇,不忘遠。周公思兼三王,以施四事;其有不合者,仰而思之,夜以繼日;幸而得之,坐以待旦。”(《孟子·離婁下》)

② 如孟子說:“暴其民甚,則身弑國亡;不甚,則身危國削。名之曰‘幽厲’,雖孝子慈孫,百世不能改也。”(《孟子·離婁上》)《荀子·非相》曰:“古者桀紂長巨姁美,天下之傑也;筋力越勁,百人之敵也。然而身死國亡,為天下大僂;後世言惡,則必稽焉。”

③ 《史記正義》引《帝王紀》曰:“帝摯之母於四人中班最在下,而摯於兄弟最長,得登帝位。封異母弟放勳為唐侯。摯在位九年,政微弱,而唐侯德盛,諸侯歸之,摯服其義,乃率群臣造唐而致禪。唐侯自知有天命,乃受帝禪。”司馬遷《史記》,中華書局1959年版,第15頁。

④ 《尚書正義》認為,四嶽是指羲仲、羲叔、和仲與和叔四人,他們因分掌四岳之諸侯,故稱焉。參見李學勤主編《尚書正義》,《十三經注疏》二,北京大學出版社1999年版,第40頁。蔡沈認為,“四嶽,官名,一人而總四岳諸侯之事也。”見蔡沈《書經集傳》,上海古籍出版社1987年版,第3頁。薩孟武認為,四嶽“當系強有力的部落酋長”。參見薩孟武《儒家政論衍義——先秦儒家政治思想的體系及其演變》,東大圖書有限公司中華民國七十一年版,第171頁。以文勢論,或以《尚書正義》為是。

⑤ 讀者還可以參閱《論語·堯曰》“天之歷數在爾躬。允執其中。四海困窮,天祿永終”章與《孟子·萬章上》“天與之,人與之”章來加深理解。

也，而不與焉”，即稱讚他們的德性與天一樣高大。

從處理政事與行使權力來看，《堯典》主要記載帝堯三件政事：一、“乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時”（《尚書·堯典》）；二、因四嶽舉薦而任用鯀治理洪水；三、因四嶽舉薦而對舜進行政治試用。第一件事，治曆明時，是為敬天與人，不僅關乎農業之收成，而且關乎“允厘百工，庶績咸熙”（即和治百官，廣成衆功）（《尚書·堯典》），所以，帝堯慎重其事。第二件事，洪水滔天，“下民其憂”，“堯求能治水者，群臣四嶽皆曰鯀可”，雖然帝堯知道“鯀為人負命毀族”，不可勝任，但是亦如四嶽所言，治水“未有賢於鯀者”，“於是堯聽四嶽，用鯀治水”，但是，“九年而水不息，功用不成”（《史記·夏本紀》）。第三件事，帝堯在位七十年，向衆臣諮詢接班人，不用嗣子丹朱而試用庶人舜<sup>①</sup>。《舜典》主要記載帝舜三件大事：一、巡守；二、“流共工於幽州，放驩兜於崇山，竄三苗於三危，殛鯀於羽山，四罪而天下咸服”（《尚書·舜典》）；三、對“二十有二人”<sup>②</sup>委任責成，無為而治。第一件事，是講帝舜盡天子巡守之禮，協同天下曆法、律、度、量、衡等禮制，並對群後政績進行考核和獎賞。第二件事，是講帝舜根據刑法對共工、驩兜、三苗、鯀等進行刑罰，量刑適當，天下信服。第三件事，是講帝舜委任大禹、益、十二牧等二十二人分職理政，自己不事必躬親，終使“此二十二人咸成厥功”，“四海之內咸戴帝舜之功”，而“天下明德皆自虞帝始”（《史記·五帝本紀》）。所以孔子說：“無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。”（《論語·衛靈公》）

① 薩孟武認為，帝堯“因四嶽之薦而用鯀，百姓多受九年之災，因四嶽之薦而用舜，天下為之大治，功過相抵”。見薩孟武《儒家政論衍義——先秦儒家政治思想的體系及其演變》，第171頁。但是，根據《史記·夏本紀》，鯀治水，“九年而水不息，功用不成”，“舜登用，攝行天子之政”，“行視鯀之治水無狀，乃殛鯀於羽山以死。天下皆以舜之誅為是。於是舜舉鯀子禹，而使續鯀之業”，“禹傷先人父鯀功之不成受誅，乃勞身焦思，居外十三年”，而後“聲教訖於四海”，“天下於是太平治”。又綜合考慮遠古時期的人力、物力、財力、智力、交通、技術、地理、治水經驗等各方面主客觀因素，以及大禹治水成功還需十三年和人類至今尚無能力確保能夠完全對付洪水等因素，我們認為帝堯無過，不可因鯀治水九年無功便說堯“功過相抵”，更不可說堯使“百姓多受九年之災”。此處，我們與薩孟武的看法不同。讀者更可參閱伊川先生《書解·堯典》所記載：“或曰：堯知鯀不可大任，何為使之？曰：舜、禹未顯。舜登庸時，始三十矣，禹幼可知。當時之人，才智無出其右者，是以四嶽舉之也。雖九年而功不成，然其所治，固非他人所及也。……當其大臣舉之，天下賢之，又其才力實過於人，堯安得不任也？若其時朝廷大臣才智有過鯀者，則堯亦不任之矣。”程顥、程頤《二程集》，中華書局2004年版，第1039頁。

② 《尚書正義》認為二十二人是禹、垂、益、伯夷、夔、龍與四嶽十二牧。詳見李學勤主編《尚書正義》，《十三經注疏》二，第82頁。《史記集解》亦引馬融曰：“稷、契、皋陶皆居官久，有成功，但述而美之，無所復勅。禹及垂已下皆初命，凡六人，與上十二牧四嶽，凡二十二人。”但從《史記·五帝本紀》“禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龍、倕、益、彭祖自堯時而皆舉用，未有分職”與“此二十二咸成厥功”兩段文字來看，或當為禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龍、倕、益、彭祖與十二牧，而不包括四嶽。因為文意主要是談論分職委任，而四岳在堯時已有分職，即《堯典》之“分命羲仲”、“申命羲叔”、“分命和仲”、“申命和叔”。

所謂無為而治<sup>①</sup>，不是什麼事情都不幹的意思，而是效法天之大公至正，為天下得人，使之居官理政，然後“考績”而行“黜陟”之禮而已（《尚書·舜典》）。此即“王中心無為也，以守至正”（《禮記·禮運》），但求委任責成<sup>②</sup>之意。也就是說，從堯舜處理政事與行使職權來看，只見堯舜之大公至正之道德意識，而不見他們有絲毫權力意識。

然而，從實際和實際底事物（即政治現象）的角度看，堯舜禹之後，桀紂幽厲等君王，“不明乎為君之職分”，“以為天下利害之權皆出於我”，“使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之公”，“視天下為莫大之產業”，“以君為主，天下為客”，“屠毒天下之肝腦，離散天下之子女”，使“君”成為“天下之大害”（《明夷待訪錄·原君》），黃宗羲如是說。而唐甄也說，“治天下者唯君，亂天下者唯君。治亂非他人所能為也，君也。小人亂天下，用小人者誰也？女子寺人亂天下，寵女子寺人者誰也？奸雄盜賊亂天下，致奸雄盜賊之亂者誰也？”“自秦以來，凡為帝王者皆賊也<sup>③</sup>。”由現實政治非為仁政，而君主又暴虐無道，學者自然轉從制度上去謀求權力之制衡機制。果然，清末民初，嚴幾道說：

嗚呼！國之所以常處於安，民之所以常免於暴者，亦恃制而已，非恃其人之仁也。恃其欲為不仁而不可得也，權在我者也。使彼而能吾仁，即亦可以吾不仁，權在彼者也。……必在我，無在彼，此之謂民權<sup>④</sup>。

其後，梁任公說：

中國先哲言仁政，……仁政必言保民，必言牧民。牧之保之云者，其權無限也。故言仁政者，只能論其當如是，而無術以使之必如是。雖以孔孟之至聖大賢，嚙音瘖口以道之，而不能禁二千年來暴君賊臣之繼出踵起，魚肉我民，何也？治人者有權，而治於人者無權。其施仁也，常有鞭長莫及有名無實之憂，且不移時而熄焉。其行

① “無為而治”之思想，亦為先秦諸子之道、法、名、雜等諸家所主張，詳見薩孟武《儒家政論衍義——先秦儒家政治思想的體系及其演變》第一章第七節第二項“君道”與第三章第八節之（二）“君道無為”篇章。然儒家無為而治之思想與諸家之最大不同一點，在於純任大公至正之天心，而不摻雜一點個人心術，此從舜“殛鯀於羽山”而任用大禹治水，即“殺其父而臣其子”（《荀子·君子》）之行為即可看出。

② 陸宣公說：“所謂委任責成者，將立其事，先擇其人。既得其人，慎謀其始。既得其始，詳慮其終。終始之間，事必前定。有疑則勿果於用，既用則不復有疑。待終其謀，乃考其事。事愆於素者，革其弊而黜其人；事協於初者，賞其人而成其美。使受賞者無所與讓，見黜者莫得為辭。夫如是，則苟無其才，孰敢當任；苟當其任，必得竭才。此古之聖王，委任責成，無為而理之道也。”陸贄《陸贄集》下，中華書局 2006 年版，第 542 頁。理者，治也，避唐高宗李治之名諱。

③ 《潛書》之《上篇下·鮮君》、《下篇下·室語》。唐甄《潛書：附詩文錄》，中華書局 1963 年版，第 66、196 頁。

④ 孟德斯鳩《孟德斯鳩法意》，上冊，嚴復譯，商務印書館 1981 年版，第 258 頁。

暴也，則窮凶極惡，無從限制，流惡及全國，亙百年而未有艾也。聖君賢相，既已千載不一遇，故治日常少而亂日常多<sup>①</sup>。

而且，

天之生賢也實難。博征郡邑，世族貴家，其子孫鮮有賢者，何況帝室富貴，生習驕恣，豈能成賢！是故一代之中，十數世有二三賢君，不為不多矣。其餘非暴即闇，非闇即辟，非辟即懦。此亦生人之常，不足為異。唯是懦君蓄亂，辟君生亂，闇君召亂，暴君激亂，君罔救矣，其如斯民何哉！嗚呼！君之多辟，非人之所能為也，天也。天無所為者也，非天之所為也，人也<sup>②</sup>。

這是因為，在現實政治中，權力意志隨處都在發生作用，即使柏拉圖之哲學王與儒家之聖王，縱然能出現一個，也不能保證第二個必然出現，更不能保證君王左右皆是聖賢。而一般人民的善良的道德意志，遇到此種情況，常常不能對此有真實的製裁力量，甚至反而成為野心家保其政治權力的客觀憑仗。因此，唐君毅接着說：

政治不能只是人直接的道德意識的延展。人之直接的道德意識，可以實現政治上之善，而不能根絕政治上之惡。可以逐漸根絕政治上之惡的政治，不能只是聖王之治與哲學家之治，而只能是民主政治。因民主政治可以立各種人權保障之法律，來限制權力之使用。同時以普遍的選舉權，來決定政治上人物之進退。而此種立法與選舉之所以可能，除依於人各欲實現其人生文化價值之動機外，亦兼依於用人民的權力意志，來限制政治上人物的權力意志<sup>③</sup>。

由此，君主政治，由於處於實際君位的君主失去“君”的實際本然之義，即對於君主的“位分”，實際君主只占有“君位”（君權）而沒有盡其“君分”，不具備“君德”，此即“君不君”，從而導致了人民或學者從職權的角度來思考如何規避君主權力濫用的現象，最後找到了權力制衡之民主政治，這是理所當然與勢所必至之事。

然而，歸根結底，“天之生民，非為君也；天之立君，以為民也<sup>④</sup>。”即君主政治本身，是一

① 梁啟超《飲冰室文集之十·論政府與人民之許可權》，《飲冰室合集》，第二冊，中華書局 1989 年版，第 5 頁。

② 《潛書·上篇下·鮮君》。唐甄《潛書：附詩文錄》，第 66 頁。

③ 唐君毅《人文精神之重建》二，廣西師範大學出版社 2005 年版，第 323 頁。

④ 《荀子·大略》。另外，《左傳》文公十三年記載：“邾文公卜遷於繹。史曰：‘利於民而不利於君。’邾子曰：‘苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。’”《左傳》襄公十四年亦記載，師曠說：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。……天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣！”可見，“天之立君以為民也”的思想源遠流長，為先秦時期之賢明君臣所接受。

種為民政治，只不過在實際政治過渡到實際政治，即政治理想現實化過程中，君主政治的本然意義被實際底君主所利用，“由此而產生一種價值之改變或高下之顛倒”<sup>①</sup>而已，亦或者說是發生了政治(或政治權力)異化而已。然而，正如孔子所說：“文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。”(《中庸》)如果有聖君賢相主政，則君主政治自然會再次呈現出其本然意義。而且，正如馮友蘭所說，“實際底事物涵蘊實際；實際涵蘊真際”，實際政治也蘊涵真際政治，如果君主能够修博文約禮之實功，克己復禮，為政以德，則君主政治亦如王船山所說——“以禮治非禮，猶謀國者固本自強而外患自輯，治病者調養元氣而客邪自散”<sup>②</sup>，自然生命旺盛，天祿永享。所以，先秦儒家強調，“唯仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其惡於衆也”(《孟子·離婁上》)，“仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平”(《荀子·榮辱》)。

身處君主政治已經一去不復返而民主政治正廣施於世界各國政治之今世，我們清醒地知道，正如唐君毅所說：“至於今後之哲學家道德學家，是否能兼為聖王，以明體達用，則我意此時代已過去，今後亦不必須”<sup>③</sup>。而且，孔子也曾說：“生乎今之世，反古之道。如此者，裁(即災)及其身者也”<sup>④</sup>。如果我們現在還要談論君主政治和治政君本論，其結果必如當年韓非子所說——“今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣”(《韓非子·五蠹》)，亦必然非常不合時宜。但是，考慮到實施民主政治之世界各國，其治政主體(即公務員)，亦如過去實際意義上的君主政治的治政主體(即君臣，相對於民，則稱為官)一樣，是人民中的少數或極少數，而且，民主政治與君主政治在本來意願上，兩者“其精神迥異而正鵠仍同”<sup>⑤</sup>，都是為了人民之公益。同時，對於中國過去“二千年來暴君賊臣之繼出踵起，魚肉我民”之實際君主政治之黑暗，雖然一方面可以從正面證明民主政治之理所當然與勢所必至，但是另一方面，我們也可以作出這樣的新的歷史解釋——即它恰恰用這二千年來的真實歷史從反面證明了實際君主政治(即聖王政治)之自性清淨與歷久彌新。

① 唐君毅《道德自我之建立》，“重版自序”，廣西師範大學出版社 2005 年版，第 7 頁。

② 王夫之《俟解》，《思問錄》、《俟解》、《黃書》、《噩夢》，第 79 頁。《荀子·不苟》亦曰：“君子治治，非治亂也。曷謂邪？曰：禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。然則國亂將弗治與？曰：國亂而治之者，非案亂而治之之謂也。去亂而被之以治。人污而修之者，非案污而修之之謂也，去污而易之以修。故去亂而非治亂也，去污而非修污也。治之為名，猶曰君子為治而不為亂，為修而不為污也。”

③ 唐君毅《道德自我之建立》，“重版自序”，第 16 頁。

④ 《中庸》。朱子《中庸章句》：“裁，古災字。反，復也。”朱熹《四書章句集注》，中華書局 1983 年版，第 36 頁。

⑤ 梁啟超《飲冰室文集之十·論政府與人民之許可權》，《飲冰室合集》，第二冊，第 5 頁。梁啟超還說：“且無政府則已，有政府，則其政府無論以何種分子何種形式組織，未有不以仁政保民為職志者也。”梁啟超《先秦政治思想史》，第 113 頁。