

πολιτικά

政治哲學文庫

甘阳 刘小枫 | 主編

王光松
著

在『德』、『位』之间



 华东师范大学出版社

πολιτικά

政治哲學文庫

甘阳 刘小枫 | 主编

王光松 著

在“德”、“位”之间

● 华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

在“德”、“位”之间 / 王光松著. —上海:
华东师范大学出版社, 2010. 1

(政治哲学文库 / 甘阳, 刘小枫主编)

ISBN 978-7-5617-7502-8

I. ①在… II. ①王… III. ①儒家—政治哲学—研究
IV. ①B22. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 013159 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

政治哲学文库

在“德”、“位”之间

王光松 著

责任编辑	杨宇声
封面设计	吴正亚
责任制作	肖梅兰
出版发行	华东师范大学出版社
社 址	上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机	021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话	021-62865537 (兼传真)
门市(邮购)电话	021-62869887
门市地址	上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址	www.ecnupress.com.cn
印 刷 者	上海印刷(集团)有限公司
开 本	890×1240 1/32
插 页	2
印 张	8
字 数	165 千字
版 次	2010 年 3 月第 1 版
印 次	2010 年 3 月第 1 次
书 号	ISBN 978-7-5617-7502-8/B·534
定 价	28.00 元
出 版 人	朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或者电话 021-62865537 联系)

总 序

甘 阳 刘小枫

政治哲学在今天是颇为含混的概念,政治哲学作为一种学业在当代大学系科中的位置亦不无尴尬。例如,政治哲学应该属于哲学系还是政治系?应当设在法学院还是文学院?对此我们或许只能回答,政治哲学既不可能囿于一个学科,更难以简化为一个专业,因为就其本性而言,政治哲学是一种超学科的学问。

在 20 世纪的相当长时期,西方大学体制中的任何院系都没有政治哲学的位置,因为西方学界曾一度相信,所有问题都可以由各门实证科学或行为科学来解决,因此认为“政治哲学已经死了”。但自上世纪七八十年代以来,政治哲学却成了西方大学内的显学,不但哲学系、政治系、法学院,而且历史系、文学系等几乎无不辩论政治哲学问题,各种争相出场的政治哲学流派和学说亦无不具有跨院系、跨学科的活动特性。例如,“自由主义与社群主义之争”在哲学系、政治系和法学院同样激烈地展开,“共和主义政治哲学对自由主义政治哲学的挑战”则首先发端于历史系(共和主义史学),随后延伸至法学院、政治系和哲学系等。以复兴古典政治哲学为己任的施特劳斯政治哲学学派以政治系为大本营,同时向古典学系、哲学系、法学院和历史系等扩

展。另一方面,后现代主义和后殖民主义把文学系几乎变成了政治理论系,专事在各种文本中分析种族、性别和族群等当代最敏感的政治问题,尤其福科和德里达等对“权力—知识”、“法律—暴力”以及“友爱政治”等问题的政治哲学追问,其影响遍及所有人文社会科学领域。最后,女性主义政治哲学如水银泻地,无处不在,论者要么批判西方所谓“个人”其实是“男性家主”,要么强烈挑战政治哲学以“正义”为中心无异于男性中心主义,提出政治哲学应以“关爱”为中心,等等。

以上这一光怪陆离的景观实际表明,政治哲学具有不受现代学术分工桎梏的特性。这首先是因为,政治哲学的论题极为广泛,既涉及道德、法律、宗教、习俗以至社群、民族、国家及其经济分配方式,又涉及性别、友谊、婚姻、家庭、养育、教育以至文学艺术等表现方式,因此政治哲学几乎必然具有跨学科的特性。说到底,政治哲学是一个政治共同体之自我认识和自我反思的集中表达。此外,政治哲学的兴起一般都与政治共同体出现重大意见争论有关,这种争论往往涉及政治共同体的基本信念、基本价值、基本生活方式以及基本制度之根据,从而必然成为所有人文社会科学的共同关切。就当代西方政治哲学的再度兴起而言,其基本背景即是西方所谓的“60年代危机”,亦即上世纪60年代由民权运动和反战运动引发的社会大变动而导致的西方文化危机。这种危机感促使所有人文社会学科不但反省当代西方社会的问题,而且逐渐走向重新认识和重新检讨西方17世纪以来所形成的基本现代观念,这就是通常所谓的“现代性问题”或“现代性危机”。不妨说,这种重新审视的基本走向,正应了政治哲人施特劳斯多年前的预言:

彻底质疑近三四百年来的西方思想学说是一切智慧追求的起点。

政治哲学的研究在中国虽然才刚刚起步,但我们以为,从一开始就应该明确:中国的政治哲学研究不是要亦步亦趋与当代西方学术“接轨”,而是要自觉形成中国学术共同体的独立视野和批判意识。坊间已经翻译过来不少西方政治哲学教科书,虽然对教书匠和应试生不无裨益,但从我们的角度来看,其视野和论述往往过窄。这些教科书有些以点金术的手法,把西方从古到今的政治思想描绘成各种理想化概念的连续统,盲然不顾西方政治哲学中的“古今之争”这一基本问题,亦即无视西方“现代”政治哲学乃起源于对西方“古典”政治哲学的拒斥与否定这一重大转折;还有些教科书则仅仅铺陈晚近以来西方学院内的细琐争论,造成“最新的争论就是最前沿的问题”之假象,实际却恰恰缺乏历史视野,看不出当代的许多争论其实只不过是用新术语争论老问题而已。对中国学界而言,今日最重要的是,在全球化时代戒绝盲目跟风赶时髦,始终坚持自己的学术自主性。

要而言之,中国学人研究政治哲学的基本任务有二:一是批判地考察西方政治哲学的源流,二是深入疏理中国政治哲学的传统。有必要说明,本文库两位主编虽近年来都曾着重论述施特劳斯学派的政治哲学,但我们决无意主张对西方政治哲学的研究应该简单化为遵循施特劳斯派路向。无论对施特劳斯学派,还是对自由主义、社群主义、共和主义或后现代主义等,我们都主张从中国的视野出发深入分析和批判。同样,我们虽强调研究古典思想和古典传统的重要性,却从不主张简单地以古典拒斥现代。就当代西方政治哲学而言,我们以为更值得注意的或许是,各主要流派近年来实际都在以不同方式寻求现代思想与古典思想的调和或互补。

以自由主义学派而言,近年来明显从以往一切讨论立足于“权利”而日益转向突出强调“美德”,其具体路向往往表现为寻求康德与亚里士多德的结合。共和主义学派则从早年强调古希

腊到马基雅维里的政治传统逐渐转向强调罗马尤其是西塞罗对西方早期现代的影响,其目的实际是缓和古典共和主义与现代社会之张力。最后,施特劳斯学派虽然一向立足于柏拉图路向的古典政治哲学传统而深刻批判西方现代性,但这种批判并非简单地否定现代,而是力图以古典传统来矫正现代思想的偏颇和极端。当然,后现代主义和后殖民主义各派仍然对古典和现代都持激进的否定性批判态势。但我们要强调,当代西方政治哲学的各种流派无不从西方国家自身的问题出发,因而必然具有“狭隘地方主义”(provincialism)的特点,中国学人当然不应该成为任何一派的盲从信徒,而应以中国学术共同体为依托,树立对西方古典、现代、后现代的总体性批判视野。

中国政治哲学的开展,毫无疑问将有赖于深入地重新研究中国的古典文明传统,尤其是儒家这一中国的古典政治哲学传统。历代儒家先贤对理想治道和王道政治的不懈追求,对暴君和专制的强烈批判以及儒家高度强调礼制、仪式、程序和规范的古典法制精神,都有待今人从现代的角度深入探讨、疏理和发展。近百年来粗暴地全盘否定中国古典文明的风气,尤其那种极其轻佻地以封建主义和专制主义标签一笔抹煞中国古典政治传统的习气,实乃现代人的无知狂妄病,必须彻底扭转。另一方面,我们也并不同意晚近出现的矫枉过正,即以过分理想化的方式来看待儒家,似乎儒家或中国古典传统不但与现代世界没有矛盾,还包含了解决一切现代问题的答案,甚至以儒家传统来否定“五四”以来的中国现代传统。深入研究儒家和中国古典文明不应采取理想化的方式,而是要采取问题化的方式,重要的是展开儒家和中国古典传统内部的问题、矛盾、张力和冲突;同时,儒家和中国古典传统在面对现代社会和外部世界时所面临的困难,并不需要回避、掩盖或否认,倒恰恰需要充分展开和分析。中国政治哲学的开展,固然将以儒家为主的中国古典文明为源

头,但同时必以日益复杂的中国现代社会发展为动力。政治哲学的研究既要求不断返回问题源头,不断重读古代经典,不断重新展开几百年甚至上千年以前的古老争论,又要求所有对古典思想的开展,以现代的问题意识为归依。古老的文明中国如今已是一个高度复杂的现代国家,处于前所未有的全球化格局之中,我们对中国古典文明的重新认识和重新开展,必须从现代中国和当代世界的复杂性出发才有生命力。

政治哲学的研究在我国尚处于起步阶段,无论是批判考察西方政治哲学的源流,还是深入疏理中国政治哲学传统,都有待学界同仁共同努力,逐渐积累研究成果。但我们相信,置身于21世纪开端的中国学人正在萌发一种新的文明自觉,这必将首先体现为政治哲学的叩问。我们希望,这套文库以平实的学风为我国的政治哲学研究提供一个起点,推动中国政治哲学逐渐成熟。

2005 年夏

引言：问题、方法与意义

余英时曾经指出：“每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决；这些问题，有的暂时解决了；有的没有解决；有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流传不已。这中间是有线索可寻的。”他称这样的线索为“内在的理路(inner logic)”。^①在儒家思想传统的问题丛中，有一个处于不断解决之中、始终重要，但又不大引人注目的老问题，此即儒学史上的孔子“有德无位”问题。围绕该问题所生成的解释史，是余英时所说意义上的儒学史的“内在的理路”，理解该“内在的理路”之于儒学（特别是儒家政治哲学）的意义，需要对问题本身作一事先的概观式省察。

一、儒学史上的孔子“有德无位”话题

（一）一个让儒家有些伤感的话题

首先让我们回归传统，从领会儒生们谈论孔子“有德无位”事件时的感受来开始我们的省察工作。

^① 余英时，《清代思想史的一个新解释》，见氏著，《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005，页325。

董仲舒曰：“孔子曰：‘凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！’自悲可致此物，而身卑贱不得致也。”^①

刘向曰：“是以孔子历七十二君，冀道之一行，……卒不遇，故睹麟而泣，哀道不行，德泽不洽，于是退作《春秋》，明素王之道，以示后人。”^②

孔颖达曰：“此一节明子思申明夫子之德，与天地相似，堪以配天地而育万物，伤有圣德无其位也。”^③

程颢曰：“若孔子之至德，又处盛位，则是化工之全尔。”^④

儒学史上论及孔子“有德无位”事件者为数众多，以上只是略举数例，目的是使人们对儒生之于这一事件的感受有一初步了解。由上文可知，儒生们或认为孔子自悲“有德无位”，或径直为孔子“有德无位”而伤感，对他们来说，孔子“有德无位”是一个让他们感到有些遗憾或伤感的事件。表面上看来，遗憾或伤感是由孔子“无位”引起的，人们注意到，道家人物就不会为“无位”而遗憾或伤感，以庄子为例，他不但不追求“位”，且以“位”为负累，避之唯恐不及。^⑤此种状况表明，儒家人物对孔子“有德无位”的伤感，是奠基在一种对“位”的特定理解与期待之上的。据上文刘向所言，孔子为“不遇”（即“无位”）而“泣”，为“道不行”而

① 《汉书·董仲舒传》。

② 《说苑》卷五《贵德》。

③ 《礼记正义》，[汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏，龚抗云整理，王文锦审定，北京：北京大学出版社，1999，页1462。

④ [宋]程颢、程颐，《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，2000，页177。

⑤ 庄子对“位”的态度，见《庄子·秋水》与《列御寇》，《史记·老子韩非列传》关于庄子拒楚王之聘的记载与《秋水》相类，不过，此等地方的“位”尚是臣子之位。在《庄子》中，与儒家孔子“有德无位”话题中的“位”相对应的是“天下”。在《逍遥游》、《让王》篇中，尧让天下于许由与子州支父；在《让王》篇中，舜让（转下页）

“哀”，孔子的哀伤源自“无位”所带来的“道不行”的结果，其中所含有的“道须借位而行”的观念，在儒学史上实为孔子本人首先发明。

子曰：“虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”^①

在孔子看来，“行道”须“德”、“位”兼备，或者说，“圣人在天子之位”（郑玄语）乃是实现理想的保证。^② 据此，我们可将孔子心目中的政治理想标示为“德位合一”，“德”指圣德，“位”则指天子之位或君位。孔子“德位合一”的理想理解其来有自，^③在他的理解中，“有其位”是“行道”不可或缺的条件。玄学家王弼对此把握甚准，其注《乾卦》“九五”爻辞曰：

夫位以德兴，德以位叙，以至德而处盛位，万物之睹，不亦宜乎？^④

孔颖达疏证王注时曰：

“夫位以德兴”者，位谓王位，以圣德之人能兴王位也。

（上接注⑤）天下于子州支伯、善卷、石户之农与北人无择，这些道家人物无一例外地都拒绝接受天下，他们不但不接受天下，反觉得受到了莫大的侮辱，不惜以逃离人世或自杀的方式来洗刷自己的不幸，由此可见庄周一派对“位”的态度。

① 《中庸》第二十八章。

② 参成云雷，《先秦儒学中的圣人之德与圣人之位——以秩序建构为中心》，见《哲学研究》，2007（12）。

③ 楚简《唐虞之道》所引逸《虞诗》曰：“大明不出，万物皆暗。圣者不在上，天下必坏。”（李零，《郭店楚简校读记》[增订本]，北京：北京大学出版社，2002，页95—96。）

④ 《周易正义》，[魏]王弼注，[唐]孔颖达疏，李申、卢光明整理，吕绍刚审定，北京：北京大学出版社，1999，页6。

“德以位叙”者，谓有圣德之人，得居王位，乃能叙其圣德。若孔子虽有圣德，而无其位，是德不能以位叙也。^①

孔氏《尚书正义序》亦云：

先君宣父，生于周末，有至德而无至位，修圣道以显圣人。^②

王弼是就事论事，孔颖达则由理想的“德位合一”特征而联想到了先君孔子的“有德无位”，在此他像刘向一样指认，孔子“有德无位”让人伤感的地方在于：“无位”使得孔子之德“不能以位叙”。刘向与孔颖达的伤感系就孔子的个人命运而发，若从“行道”的角度来看，孔子“有德无位”的缺憾正是在同“德位合一”之完美性的对照中显现出来的，这提示出了如下重要线索：儒生对“德位合一”理想的认同与执著，乃是引发其孔子“有德无位”伤感的信念根基。

对那些追随孔子的后世儒生来说，一旦承继了“德位合一”的理想信念，则不能不以此来打量现实，而现实又往往是“德”、“位”分离的，如此一来，儒生就不能不生活于现实与理想相背离的生存性紧张之中，紧张的程度视乎“德”、“位”分离的程度。在上述紧张的驱动下，他们往往就孔子“有德无位”这一事件来说事。一方面，他们通过言说这一事件的伤感性特征，来抒发其对自身“有德无位”及“道不行”的伤感，此为情绪宣泄的方面；另一方面，他们借助对这一事件的讨论，重新打量并调校自身在理想与现实之间的位置，此为理性反思的方面。

① 《周易正义》，前揭，页7。

② 《尚书正义》，[汉]孔安国传，[唐]孔颖达疏，廖名春、陈明整理，吕绍刚审定，北京：北京大学出版社，1999，页3。

儒家倡导“乐”的生活态度，从孔子“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”的自述与对“回也不改其乐”的赞赏，^①到周濂溪教导程氏兄弟“寻孔颜乐处”，一直都是儒学史上的美谈佳话。李泽厚指出了儒家文化的乐感特征，^②但未及儒家之乐的心理背景与动因。儒家以“德位合一”为政治的当然状态，政治现实却是“德”、“位”分离，当然与现实之间的背离必然会为其带来一种有憾意的生存性紧张。如将这种“欲而不得”或“事与愿违”归因于他人或外力，伤感即转化为怨恨。怨恨与报复感最为相近，倾向于通过报复怨恨对象来释放心理能量，而孔子以来的儒生们强调“不怨天、不尤人”，^③有意识地堵塞了伤感向怨恨转化的通道。^④如将其归于自身，伤感则转化为自怨。贾谊自怨而死的个案表明，自怨因导向自责自罪而使怨者过于抑郁（以至于死）。^⑤儒家理念虽易诱发伤感，但其使命感与进取精神亦阻止伤感向自怨转化。

儒生既不能怨恨、自怨，又不能够嫉妒，^⑥其伤感委屈的情怀又必须排解，他们只能在上述途径之外另辟新径。^⑦同怨恨

① 见《论语·述而》、《雍也》。

② 参李泽厚，《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985，页311。

③ 《论语·宪问》。

④ 关于儒家与怨恨的关系，可参刘美红《先秦儒学对“怨”的诊断与治疗》（中山大学博士学位论文，2009）一文。

⑤ 参《汉书·贾谊传》。

⑥ 在人类生活中，嫉妒是一种普遍存在的心理（关于该心理的结构与特点，参[奥]舍克，《嫉妒与社会》，北京：社会科学文献出版社，2003，页7），儒生亦不能免俗（王符对包括儒生在内之嫉妒现象的揭示很是精到，参张成扬，《王符的嫉妒论》，见《中国人民大学学报》，1996[1]），儒生虽有嫉妒，但其嫉妒只指向其他儒生或“有位无德”者，并不指向历史上的“有德有位”者（即圣王），对他们来说，圣王不是嫉妒的对象，而是崇敬的对象，因此，在孔子“有德无位”问题上，儒家排斥嫉妒。

⑦ 在没有找到新径之前，屈原式的伤感者会走上自杀一途，参刘小枫，《拯救与逍遥》（修订本），上海：上海三联书店，2001，页81—135。

一样,伤感也是一种负面的生存性体验。儒生个体的健康成长与儒学的长足发展都需要有效排解“有德无位”伤感。“儒教伦理中完全没有拯救的观念”,^①儒生不能像西方人那样通过诉诸超验上帝来排解伤感,他们只能在现世一重世界中寻求方案。^②上文所言自孔子以来为儒生所津津乐道的“乐”,作为对现世生活的一种精神性审美,实即儒生们的伤感化解方案之一。“乐”的态度要求在持守理想的同时,在欠缺的此世中发现“美”,并通过开辟曾点式乐趣世界的方式,来认可这个“德”、“位”分离的欠缺的此世,从而缓解理想与现实的对立给儒生所带来的生存性紧张,换言之,“乐”要求以审美的眼光来看待理想与现实之间的距离并认可这个欠缺的此世。^③除“乐”之外,儒家亦有其他解决伤感的方式,太史公“意有所郁结”,辄以“述往事,思来者”来舒解,^④对后世儒生来说,他们也需要通过对孔子“有德无位”这一重要“往事”不断的“述”(即反思),来舒缓儒学传统中不断积聚起来的紧张、焦虑与伤感,此种舒缓需求从内部推动着儒学的发展。

(二) 话题也是问题

孔子“有德无位”事件不但让众多儒生伤感,而且因其触及

① [德]韦伯,《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,1997,页182。

② 关于儒学留意于此世的人世性格,已为中外学者所注意并揭示,如柏逊思(Talcott Parsons)承继韦伯的观点说:“儒家伦理未能推动世界,正是因为它的人世趋向,致使无法在世外找到立足之地。”(Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press, 1949, p. 549.) 杜维明也强调:“(儒家)以建立人间秩序作为终极关怀,所以儒家不在人间秩序(人所处的地球、人的世界)之外建立一个精神世界。”(杜维明,《儒家传统现代转化的资源》,见陈来、甘阳主编,《孔子与当代中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008,页20。)

③ 李泽厚以为“乐”在儒家哲学中具有本体意义,具有超越性格(见氏著,《中国古代思想史论》,前揭,页311、页309);事实上,“乐”的这一意义与性格正以“有德无位”伤感为背景。

④ 《史记·太史公自序》。

孔门的核心价值观念以及儒生的现实生存而具有问题性的一面，话题也是问题。

子曰：“舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内。宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其材而笃焉。故栽者培之，倾者覆之。《诗》曰：‘嘉乐君子，宪宪令德。宜民宜人，受禄于天。保佑命之，自天申之。’故大德者必受命。”^①

孔子在此指出，“德位合一”理想的实现途径是“大德者得位”，“大德者”之“必得其位”，在他那里是为天所保证了。在该信念下，孔子冀修德致位以达成理想，但与舜不同，孔子这个“大德者”最终没有“得位”，此为儒学史上的绝大件事。如果说孔子“有德无位”同“德位合一”不符带来的是伤感感受的话，其同“大德必得其位”信念的不符带来的则是棘手问题。孔子拥有圣德是孔门共识，按“大德必得其位”的信念逻辑，孔子应该有位，但孔子事实上又无位，事实与信念在此遂尖锐地对立起来。解决上述对立的思路有二：一是否弃“大德必得其位”的信念，如此则“有德”与“无位”可并处不悖；一是在坚持“大德必得其位”信念有效性的前提下，承认孔子“无德”或德不够大。上述两种解释都危及孔子的权威，是在此之外寻求第三种解释？还是两害相权取其轻？这正是考验后世儒生的地方。儒学的发展离不开其认同基础的一贯与稳固，孔子事迹同他本人信念之间的背离，在儒学创立之初就给孔子的后继者们留下了麻烦。

孔子“有德无位”话题不仅涉及孔子权威及孔门认同，而且

^① 《中庸》第十七章。

也涉及孔门的核心价值观念及儒者生存。一方面,孔子修德不能致位的行动结果表明,“德位合一”理想难以通过“有德者得位”的途径来实现,在不放弃理想的情况下,理想如何才能实现的理论问题便摆在了后儒面前;另一方面,既然修德不能致位,儒生还要不要继续修德?儒生应如何怀抱理想而看待“位”并定位自身与“位”的关系?以上都是儒生生存中不容回避的大问题,涉及其存在根基。可见,孔子“有德无位”问题在儒学史上具有紧迫性与根本性,对它的讨论不但事关理想的稳固,而且也事关儒生的实际生存。

二、题域、方法与意义

(一) 题域与径路

本书试图通过对孔子“有德无位”解释史的历史追溯与分析来把握儒家政治哲学,兹对本研究的题域与径路加一说明。“政治哲学”一词颇有歧义,据任剑涛归纳,该词名目下的研究大致有三类,即政治思想史角度的研究、狭义政治理论角度的研究与政治科学角度的研究。^①本书之谓政治哲学属于第一类。政治哲学即哲人的政治性思考,研究政治哲学不但要考察作为思考结果的政治思想,而且还要考察思考行动本身。对政治哲学的理解与把握来说,思考者的哲人身份具有特别重要的意义,施特劳斯提醒人们,“所有的哲学家自己就构成了一个阶层,……与那些将特定哲学家和特定非哲学家集群联系起来的東西相比,那种将所有真正的哲学家结为一体的东西是更为重要的”。^②

① 任剑涛,《政治哲学的问题架构与思想资源》,见任剑涛、郭巍青主编,《政治哲学的理论视界》,广州:广东人民出版社,2003,页4—6。

② [美]施特劳斯,《写作与迫害的技艺》,见贺田田主编,《西方现代性的曲折与展开》,长春:吉林人民出版社,2002,页197。

哲人作为政治生活共同体中的一个特殊集群，其朝向政治的姿态、打量政治的视角及其面对政治的态度都有别于其他集群，由此我们可以说，哲人的政治思想实即此种特殊“朝向”、“打量”与“态度”下的特殊“看法”而已，阿伦特也在此意义上提示说：“哲学家对于政治的态度，必然是政治哲学的题中应有之义。”^①

政治哲学隶属于哲人，哲人身份是我们把握政治哲学的关键。问题是，谁是哲人？

在哲人这一特殊集群中，与政治哲学有关的是政治哲人。在西方，最初的哲人是关注万物本原的自然哲人，政治哲人是后起的，苏格拉底作为西方最初的政治哲人，其被雅典城邦判处死刑一事，一开始就展示了西方政治哲人与政治（民主制）之间的紧张关系。与西方不同，中国最初的哲人就是政治性的，他们与政治之间不但没有隔阂、紧张，相反，他们与政治乃是一体的关系，此即中国历史上集“德”、“智”、“位”于一身的圣王型哲人。孔子及其身后大儒是中国先秦世界中后起的新型哲人，作为“有德无位”式的圣人型哲人，他们与前者的差别主要体现在其有位或无位的身份上，前者因有位而使其政治思考直接见诸实践，成就的是堪称楷模的政治治理；后者的政治思考因其无位而大多只能成就为“立言”。研究以“言”的面貌而现身的儒家政治哲学，儒生的“有德无位”身份是枢纽，儒生朝向政治的姿态、其政治偏好与看法都系于这一身份，而基础性地构建起这一身份的则是其“德位合一”信仰。儒生的“德位合一”政治信仰与“有德无位”身份意识，在儒学史上的孔子“有德无位”话题讨论中有相对集中的阐发，因此，通过考察孔子“有德无位”解释史来研究儒家政治哲学乃一条恰当可

① [美]阿伦特，《传统与现代》，见贺照田主编，《西方现代性的曲折与展开》，前揭，页397。