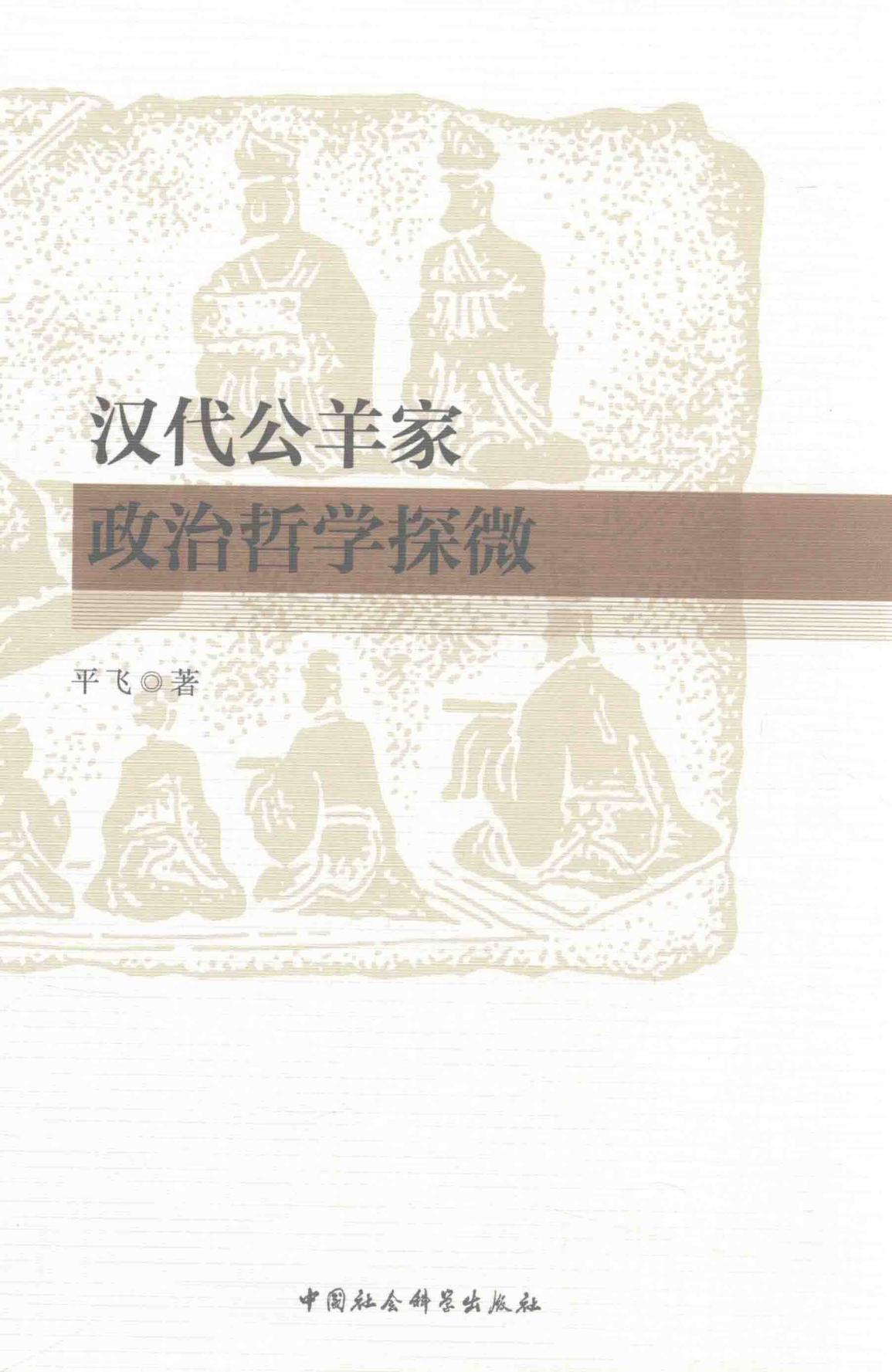




汉代公羊家 政治哲学探微

平飞◎著

中国社会科学出版社

汉代公羊家 政治哲学探微

平飞◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉代公羊家政治哲学探微 / 平飞著. —北京: 中国社会科学出版社,
2016. 5

ISBN 978 - 7 - 5161 - 7704 - 4

I. ①汉… II. ①平… III. ①政治哲学—研究—中国—汉代
IV. ①D092. 34

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 041312 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 许 晨
责任校对 张金平
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 5 月第 1 版
印 次 2016 年 5 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 13. 75
插 页 2
字 数 233 千字
定 价 49. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683
版权所有 侵权必究

本书为中国博士后科学基金项目
“汉代公羊家政治哲学探微”的最终成果

本书获得南昌航空大学科技成果专项基金与江西省重点学科
“马克思主义理论”建设经费资助

目 录

绪 论	(1)
一 政治的哲学思考与政治哲学	(1)
二 儒家政治哲学的主题关键词	(5)
三 汉代公羊家与政治哲学思考	(12)
第一章 汉代公羊家政治哲学的历史文化根基	(19)
一 分裂的春秋社会与一统的汉代社会	(19)
二 可贵的子学资源与可尊的经学资源	(27)
第二章 汉代公羊家政治文化考量的哲学方式	(35)
一 以“原道、征圣、宗经”为表征的经学思维方式	(35)
二 以“文化、经化、王化”为表征的政治哲学思考	(39)
三 以“察微、道义、褒贬”为表征的政治伦理特性	(50)
第三章 汉代公羊家一统王道政治的价值追求	(56)
一 公羊寿著录的大一统	(58)
二 董仲舒阐发的大一统	(65)
三 何休所解诂的大一统	(71)
第四章 汉代公羊家伦理政治思想的名号呈现	(79)
一 政者正也与正德正名	(80)
二 书写名号与政治褒贬	(84)

2 汉代公羊家政治哲学探微

- 三 深察名号与政治伦理 (90)
- 四 解诂名号与政治礼制 (93)

第五章 汉代公羊家权道政治智慧的人文关怀 (99)

- 一 行权有道的本真蕴涵 (99)
- 二 行权有道的现实表征 (104)
- 三 行权有道的伦理诉求 (109)

第六章 汉代公羊家政治敬畏观念的灾异表达 (114)

- 一 公羊家灾异说的历史演进 (114)
- 二 公羊家灾异说与政治敬畏 (119)
- 三 帝王罪己诏与灾异说效应 (122)

第七章 近代的公羊情结与当代的政治儒学 (127)

- 一 康有为的公羊情结 (127)
- 二 蒋庆的政治儒学 (145)

第八章 儒家政治文化的核心元素与精神特质 (151)

- 一 儒家政治文化的核心元素 (151)
- 二 儒家政治文化的精神特质 (156)
- 三 儒家政治文化的双重启示 (167)

结 语 (174)

附录一 孟子以求放心与得民心为核的治道 (177)

- 一 孟子以存本心与求放心为核的治心论 (177)
- 二 孟子以行仁政与得民心为核的治世论 (185)
- 三 孟子治道思想的合理内核与天然局限 (194)

附录二 儒家“礼”文化基因再探 (197)

- 一 究元:礼之源 (198)
- 二 索隐:礼之本 (201)

三 明宗:礼之用	(204)
四 立章:礼之制	(207)
参考文献	(210)

绪 论

政治有不同的思考方式，政治哲学在不同的国度有不同的具体表现，公羊家对政治的哲学思考有其独特的视角。从政治的哲学思考到政治哲学，从儒家政治哲学到公羊家政治哲学，一种“非常异义可怪之论”将一步一步地不断呈现出来，体现出哲学的韵味。

一 政治的哲学思考与政治哲学

人是政治的动物，对政治的思考体现了人对自身本性的高度自觉，也是人确证自身本质力量的重要表现。人类对政治的思考，实有不同的思考层次与思考方式。有学者认为：“政治思考、政治思想的三种方式，分别是古典意义的政治学（Politics）的方式、现代意义的政治科学（Political Science）的方式以及试图将政治问题的基本预设揭示出来的政治哲学（Political Philosophy）的方式。”^① 这种划分是从西方学科分类与分化的角度作出的，也较为清楚地勾勒出西方政治思考的历史逻辑，富有启示意义。其实，政治思考的这三种方式，可以简化为二，即政治的科学思考与政治的哲学思考。当然，这种划分只有在学科研究的意义上才有必要，真正实际的思考经常是两种思考同时呈现，只不过更侧重哪个层面而已。^②

① 任剑涛：《政治哲学讲演录》，广西师范大学出版社2008年版，第19页。

② 现实生活的实际思考是复合的，学科理论的预设划界是明确的，而且随着学科的分化与研究的细化越来越明显。任剑涛指出：“亚里士多德把古典政治学具有的两面学术性格凸显了出来：一方面，政治学在谈应然；另一方面，政治学又在谈实然。当政治学谈应然的时候，严格说来，它表达的是古典政治学里面的政治价值观、政治希望、政治理想。而政治学在谈实然的时候，它所表达的是政治操作过程中存在的诸实际制度的运行状况。注意，这就是古典政治学对政治现象的分类研究，对诸政治制度安排方式比较分类的一个描述。前一方面指出了政治的意义；后一方面指出了政治的实际从事方式。这样，我们才可能判断我们要选择什么样的政治生活，选择什

冯友兰在研究中国哲学史时曾指出：“中国古代哲学家们比较少作正式的哲学论著。从古代流传下来的哲学史资料，大多是为别的目的而写的东西，或者是别人所记录的他们的言语，可以说是东鳞西爪。因此就使人有一种印象，认为中国古代哲学家的思想没有系统。如果是就形式上的系统而言，这种情况是有的，也是相当普遍的。但是形式上的系统不等于实质上的系统。”因此，他认为：“中国哲学史工作者的一个任务，就是从过去的哲学家们的没有形式上的系统的资料中，找出其实质的系统，找出他的思想体系，用所能看见的一鳞半爪，恢复一条龙出来。在写的哲学史中恢复的这条龙，必须尽可能地接近于本来的哲学史中的那条龙的本来面目，不可多也不可少。”^①按照这个来推论，中国古代思想家更没有正式的政治哲学论著，但立足思想表达的实质系统来考量，中国古代思想家肯定有对政治的科学思考与哲学思考。根据实质系统，勾勒出中国古代思想家对政治的哲学思考，也就是勾勒出中国古典政治哲学的形式系统，当是政治哲学研究工作者的一个任务。

政治哲学是一个很现代的术语，是现代学科不断分化发展的产物。正如著名的政治哲学史家施特劳斯所指出的：“哲学和科学的分野得以确立，政治哲学和作为一种研究政治事物的自然科学的政治科学之间的区分也随之获得了广泛认可。然而，从传统上看，政治哲学和政治科学是一回事。”^②传统中国就是把政治哲学与政治科学当作一回事的。

中国学者任剑涛曾认为：“政治哲学思考问题的进路不是政治事实，而是政治价值、政治应然之类的问题。”“政治哲学不向实际的政治生活具体负责，政治哲学的理论规范与现实的政治生活并不具有一一对应的关系。这是政治哲学的一个特点。在这样的一个意义上来讲，所有的政治哲学思考，强调的都是政治生活的政治性和哲学性在思辨上的结合。这样的政治哲学负责的不是对政治生活进行事实描述，而是政治生活应该构造成

么样的政治制度。在这个特定的意义上，实际上政治学包办了现代意义上的政治科学和政治哲学的理论尝试——古典意义上的政治学，在它阐述政治的意义的时候，实际上就等同于政治哲学；在它阐述实际的政治操作方式的时候，实际上就等同于政治科学。”（任剑涛：《政治哲学讲演录》，广西师范大学出版社2008年版，第19页。）

① 冯友兰：《中国哲学史新编》（上卷），人民出版社2001年版，第41、42页。

② [美]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》（上册），李天然等译，河北人民出版社1993年版，第1页。

什么样的状态,以及现实的政治生活在什么意义上才是正当的。”^①这个界说是当代比较流行的一般理解。他在与政治科学的比较中指出,与政治科学关心“实然性”问题,即“是什么”的事实问题不同,政治哲学关心的是“应然性”问题,即“该是什么”的价值问题;与政治科学对现实的政治生活事实对应不同,政治哲学不必与现实的政治生活一一对应。

其实,政治哲学也并非不关注“是”,只不过关注的不是政治生活现象的偶然性的“是”,而是必然性的“是”,以及“是其所是”的“是”,也就是必须经过哲学反思才有可能把握的“真是”。施特劳斯说:“政治哲学就是要试图真正了解政治事务的性质以及正确的或完整的了解政治制度这两方面的知识。”^②从“求是”的层面说,这是非常深刻的。同时,政治哲学既面对现实政治生活中的“是”,而又超越现实政治生活中的“是”,并对现实政治生活说“否”,而且还提出“应该是”。说“否”与“应该是”表明,哲学对政治的考问绝不能满足于直接描述并默认实然的“是”,而要对政治本身进行价值判断并确立判断的价值标准,考究“政治的善”和“善的政治”。如此看来,认为“政治哲学是道德哲学在政治领域的应用与延伸”,^③当是对政治进行哲学考问得出的结论。“求是”与“求善”都是政治哲学所关心的,但这个“是”并非一般的“是”即“事实是”,而是“本质是”,这是必须引起注意的。政治哲学不必与现实的政治生活一一对应,但真正的政治哲学总是想使自己消灭在政治生活当中,化成实实在在的“善的政治”。而政治哲学能否消灭自身,不仅取决于这种哲学是否彻底,而且取决于是否具备现实条件。

对于什么是政治哲学,不妨来一次顾名思义。所谓政治哲学,就是从哲学注重反思,寻根究底,追问应然等的角度或高度来探讨政治生活的基源、政治现象的本质、政治事物的本性、政治判断的标准等问题而形成的学问。李天然在《译者前言》中对施特劳斯定义的概括就指明了这一点:“政治哲学是哲学的一个分支,它以寻根求源、广泛而系统的方式探讨人类政治生活的问题。施特劳斯解释说,对于政治领域中的事物,我们不可能不持赞成或反对、选择或排斥、赞美或谴责的态度,所有这些态度都涉及好与坏、善与

① 任剑涛:《政治哲学讲演录》,广西师范大学出版社2008年版,第21页。

② 詹姆·古尔德等主编:《现代政治思想》,商务印书馆1985年版,第60—61页。

③ 李强:《自由主义》,中国社会科学出版社,1998年版,第9页。

恶、正义与不正义的判断，而这样的判断是以一定的判断标准为前提的，政治哲学的努力就是要探讨这些标准，以期获得关于这些标准的真正知识。因此，政治哲学本身并不是中立的，它的目的既在于认识政治事物的本性，也在于认识公正的或好的社会制度。”^① 这个概括性表述既突出了政治的根本问题，又突出了哲学的思维问题，既突出了“哲学求是”的问题，又突出了“政治求善”的问题。

紧扣政治与哲学两个关键词来考究，追问出来的政治哲学主题是哲学层面的政治，包括政治生活的基源问题、政治现象的本质问题、政治事物的本性问题、政治判断的标准问题、政治话语的建构问题、政治理念的核心问题，等等。追问出来的方式是政治主题的哲学思考，突出表现为对政治生活各种根本问题的前提性思考、批判性思考、建构性思考，等等。

政治的哲学思考可以参看亚里士多德采取的一条路径：“政治研究第一应考虑何者是最优良的政体。如果没有外因的妨碍，则最切合于理想的政体要具备并发展哪些要素。第二，政治学术应该考虑到不同公民团体的各种不同政体。第三，政治学术还应该考虑，在某种假设的情况下，应以那种政体为相宜。第四，政治学术还应懂得最相宜于一般城邦政体的通用形式。”^② 必须指出，亚里士多德路径只是一种路径，因为哲学思考本没有固定的路径，但哲学思考始终立足现实又超越现实，即世间又超世间，这是一样的。与这种侧重比较、选择、假设的哲学思考不同，中国古代侧重系统、整体、圆融的哲学思考，如对宗法社会的政治等级秩序结构的建立与设置的思考：“天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人工商各有分亲，皆有等衰。是以民服事其上，而下无觊觎。”（《左传·桓公二年》）^③ 天子、诸侯、卿、大夫、士、庶人工商是政治生活的主体，国、家、室、宗、隶子弟、分亲是政治治理的对象，上下一贯，构成了一个等差有序的政治结构体。^④

① 李天然：《译者前言》，列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》（上册），河北人民出版社1993年版，第2页。

② 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，第176—177页。

③ 为了避免繁复，文中凡引古籍，使用夹注或随文注明出处。

④ 余英时曾指出：“儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入国人的日常生活的每一角落。”（余英时：《现代儒学的回顾与展望》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第54页。）其实，其他各家也非常重视对政治秩序的思考，这是传统政治哲学的核心问题。

进入中国古代儒家的政治哲学思维世界,不难根据“实质系统”编码出一个具有“形式系统”的政治哲学,因为儒家最关注的就是“善的政治”与“政治的善”,以及与此相关的政治理想、政治价值、政治秩序、政治信仰、政治判断、政治言说、政治理念、政治设计等。

二 儒家政治哲学的主题关键词

有学者指出:“政治哲学是中国传统哲学的中心。”^①这个判断是有道理的。司马谈论“六家要指”曰:“《易大传》:‘天下一致而百虑,同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。”(《史记·太史公自序》)这段话,突出了中国古代各家各派的思想中心和焦点意识——“务为治者”。而所谓治者,其实就是政治。

在中国古代,对政治的哲学思考,有一个字很有哲学味,这就是“道”。它的意义非常丰富,从哲学的角度来看,主要包括规律、原则、模式、方式、方法、境界等。所谓天道、地道、人道、王道、霸道、周道、汉道、君道、臣道等都涉及政治根本问题,其中王道、霸道、君道、臣道专论政治的根本问题。讲到这些“道”的话,就涉及对政治规律、政治原则、政治制度、政治模式、政治境界等的讨论。到了现代,这个“道”字还和“政治”两个字拆开来连接使用,这就是“政道”与“治道”。这是现代新儒家牟宗三的创造。问题是,中国古代是否言“治道”而不言“政道”呢?牟宗三有一个断语:“中国以往只有治道而无政道,有政道之治道是治道之客观形态,无政道之治道是治道之主观形态,即圣君贤相之形态。”^②这个断语是立足现代民主政治的立场来论述的,是在自造的“政

① 周桂钿:《政治哲学是中国传统哲学的中心》,载《哲学研究》2000年第11期。

② 牟宗三:《政道与治道》,广西师范大学出版社2006年版,第23页。牟宗三认为:“是以实现政权之为政权,政道乃必须者。此道即政权与治权分开之民主政治也。依是,无论封建贵族政治或君主专制政治,皆无政道可言,以其皆不能恢复政权之本性也,皆不能实现政权之为集团所共同地有之或总持地有之之义也。依是,唯民主政治中有政道可言。”(同上书,第19页)又,“行施治权必依一定制度而设各部门之机关,又必在其措施或处理公共事务上而设一定之制度,凡此制度皆随治权走。此为隶属、委蛇或第二义之制度,而维持政权与产生治权之制度(即宪法,政道),则为骨干、根源或第一义之制度。讲政治以第一义之制度为主,此则属于政道者。而第二义之制度则属于治权或治道,因而亦属于吏治者,不属于政治者。属于治权或吏治之第二义制度,中国以前甚粲然明备,而唯于第一义之制度,则无办法,此即前文所历述之对于政权、政道之反省甚为不足也。”(同上书,第20页)这是当代的民主政治理念,显然不可能在古代提出。

道”与“治道”、“政权”与“治权”的概念框架中来评价的，意在肯定儒家有精美的治道。^① 所以当他说：“人类自有史以来，其政治形态，大体可以分为封建贵族政治，君主专制政治，以及立宪的民主政治。（马克思从经济立场，分为奴隶制，封建制，资本主义制，未来的社会主义制。彼以经济决定政治，倒果为因，而人类表现精神，实现价值的奋斗，遂泯灭而不见，今兹从政治形态方面言，而不从经济方面言，则人类表现精神实现价值之奋斗自可豁然。）从政治形态方面言中国文化史尤见贴切而合真实。如果立宪的民主政治是一政治形态，有其政道，则封建贵族政治，君主专制政治亦各是一政治形态，亦当有其政道。如是，吾人可进而论以往中国之政道之意义。”并说：“政道者，简而言之，即关于政权的道理。无论封建贵族政治还是君主专制政治，政权皆在帝王（夏商周曰王，秦汉以后曰帝）。而帝王之取得政权而为帝为王，其始是由德与力，其后之继续则为世袭。吾人论以往之政道，即以开始之德与力及后继之世袭两义为中心而论之。”^② 这显然是从一般意义上说的“政道”，而不是他心中理想的“可以被称之为政道的政道”。如果不把理想的标准随时介入一般的论述中来，就是按照牟宗三的概念框架，其实中国古代也是既言“治”又言“政”的，是既讨论治道、治权又讨论政道、政权的。至于中国古代讲的是什么样的政道与治道、政权与治权，大可不必和自己认定的“理想的政道与治道”混为一谈，造成讨论的前后矛盾。在我们的讨论中，自己的“理想的政道与治道”暂且悬置。至于牟宗三认为马克思“经济决定政治”是“倒果为因”，马克思主义者肯定是反对的。而就一个社会形态而言，“政”与“治”是一个整体，“政道”与“治道”是一个整体，事实上是不可分割的，古代的儒家治道不可能和现代的民主政道嫁接在一起，即所谓古代有古代的政道与治道，现代有现代的政道与治道。

谈论儒家政治哲学，除了这个“道”字外，还有很多其他古代固有的术语，如王政、善政、仁政、暴政、虐政、善治、乱治，以及王化、王制、德治、礼治、法治、人治、教化，还有正名、正君心、修己安人、大一统、奉天承运、改元改制，等等。这些概念及其具体展开可以看到中国

^① 牟宗三认为：“这种治道之不足处，不是治道本身的问题，乃是政道方面的问题。假定相应政权有政道，民主政治成立，使政权与治权离，则此种治道当更易实现，且反而使自由民主更为充实而美丽。”（牟宗三：《政道与治道》，广西师范大学出版社2006年版，第28页）

^② 牟宗三：《政道与治道》，广西师范大学出版社2006年版，第1页。

古代思想家对政治与宗教、伦理关系以及对政治的神圣根源、人性基础、制度结构、核心理念、言说方式等许多带有根本性的问题的认识。

翻开五经元典，政治的哲学思考深深把握到了政治的根本问题。在《尚书》中，对天命政治、民本政治、道德政治的思考都很有哲学味。《尚书·五子之歌》所言“民惟邦本，本固邦宁”，《泰誓》所言“惟天地万物父母，惟人万物之灵，亶聪明，作元后，元后作民父母。……天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。……天矜于民，民之所欲，天必从之”（上），“惟天惠民，惟辟奉天。……天视自我民视，天听自我民听。百姓有过，在予一人”（中），等等，深刻地触及了政治合法性的哲学思考，体现了对天命政治与民本政治的形上探求，即“政治的天”或“天的政治”与“政治的本”或“本的政治”。《尚书·尧典》所言“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦”，《大禹谟》所言“德惟善政，政在养民。……正德、利用、厚生、惟和”，《蔡仲之命》所言“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。为善不同，同归于治；为恶不同，同归于乱”，深刻地触及了政治道德性的哲学思考，成为以后伦理政治的直接基础，即“惟德是辅”与“为善于治”，即“政治的善”与“善的政治”。^①

《尚书》中言说的政治合法性、政治道德性，《左传》中显露的政治秩序性是儒家政治哲学的核心问题。具体说来，特别表现在围绕以下几组概念展开思考。

一是“有道无道”，这组概念是最根本的，重点探讨“政治的善”与“善的政治”，涉及政治伦理性、政治合法性、政治秩序性，以及相关的政治批判。孔子说：“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。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）有道的社会就是一个有序的社会，天子、诸侯、大夫、庶人各安其位，各司其职，各享其乐。孟子说：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。斯二者，天也。

^① 周桂钊指出：“中国传统哲学是以儒家哲学为主要代表的。儒家讲内圣外王，内圣是仁义道德、心性修养，外王就是政治哲学。这种政治哲学讲德治、仁政、王道，因此可以说是追求善的政治哲学。”（周桂钊：《政治哲学是中国传统哲学的中心》，载《哲学研究》2000年第11期。）其实，内圣也不纯粹是个体的心性修养，也是政治哲学的组成部分。

顺天者存，逆天者亡。”（《孟子·离娄上》）有道的社会是一个道德的社会，贤德起主导作用，而不是权势武力起主导作用。儒家讲的天道、地道、人道，仁道、王道、君道、臣道，无不为凸显“政治的善”。儒家以“伦理的善”直贯推广到政治领域。孔子的“为政以德”、“政者正也”，孟子的“王道仁政”、“民心君心”，《礼记·礼运》的“天下为公”、“选贤与能”都把政治往“善的境界”上推，往“个体的德性”上推。王道、霸道与无道，仁政、暴政与乱政，周政与秦政的对比都在凸显“政治境界”的高低，“政治善性”的有无。顺天应人的天意、民意既是对良善政治的诉求，又是对政治合法的论证，其合法又通过“受命”与“革命”的合法具体体现出来。“道”与“善”是一切政治行为合理性的判断标准。

二是“君道^①臣道”，这组概念是最重要的，涉及君权合法危机、君权转移继承、君主权威维护、君主责任义务、君权约束制衡、君心教化格正、君臣君民关系、君相外戚宦官权力关系、君主家事与国事、家天下与公天下等一系列问题。孔子回答齐景公问政时说：“君君、臣臣、父父、子子。”（《论语·颜渊》）在这里，孔子强调君臣要名实相符，各尽义务，各有所得。孟子说：“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民，贼其民者也。”（《孟子·离娄上》）在这里，孟子突出君臣要效法尧帝以仁心行仁政。荀子专辟君道、臣道进行详细阐发。他说：“道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。善生养人者人亲之，善班治人者人安之，善显设人者人乐之，善藩饰人者人荣之。四统者俱而天下归之，夫是之谓能群。”（《荀子·君道》）在这里，荀子强调君主要善群能群，善于用人治国。孔孟荀虽是各有所重，但都积极探讨君道臣道问题。在古代社会，不管是贵族世袭政治，还是君主专制政治，“圣君贤臣”事实上始终是政治的真正主体，决定着整个政治的走向与兴衰，因此是仁政是暴政还是乱

① 萧公权指出：“君主既为治乱的关键，所以秦汉以后两千年的政治学说多致意于‘君道’之一端。如何格君心？如何匡扶主德？如何教诲储贰？这些都是中国政理中的主要问题。我们先哲述君道的学说，详尽周密，深切精确，恐怕是任何欧洲思想家所不能企及。但话又说回来，专制天下的政理既针对专制天下的政体而提出，在这里政体消灭以后也定然要失去其实际上的应用价值。”（萧公权：《宪政与民主》，清华大学出版社2006年版，第78—79页。）

政,关键取决于君臣,正所谓“为政在人”。《礼记·中庸》载哀公问政,孔子的回答指出了君道臣道何以如此重要的原因:“文武之政,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。人道敏政,地道敏树。夫政也者,蒲卢也。故为政在人,取人以身,修身以道,修道以仁。仁者,人也,亲亲为大;义者,宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。故君子不可以不修身;思修身,不可以不事亲;思事亲,不可以不知人;思知人,不可以不知天。”《荀子·君道》站在儒家的立场上,认为人治优于法治:“法不能独立,类不能自行,得其人则存,失其人则亡。”儒家认为良善政治关键在于圣君贤臣,如此化政治为道德,化外王为内圣,无疑是人治主义。

三是“修己安人”,这组概念是最概括的,涉及儒家对道德与政治、心性与事功、治心与治世、个体与秩序关系的哲学思考。谁不是一个个体己?谁能够脱离人群体?己要成人必修己以德,成就独立人格,心安理得,己要合群就需安人以善,追求秩序和谐,立人达人。孔子之后,孟子讲“仁心仁政”,荀子讲“修身隆礼”,《中庸》讲“成己成物”,都不出其外。而《大学》又作了系统的展开:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。……古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶民,壹是皆以修身为本。”宋儒朱熹将此概括为“三纲八目”。这个人心人生图式本可以适应每一个生命个体,因为每一个生命个体都面临着一个自身修养的问题,都面临着如何推己及人的问题。但在封建社会,人君操生死大权,人君“修己安人”对于整个社会和谐无疑具有决定性作用。宋儒真德秀的《大学衍义》^①与明儒丘濬的

^① 宋儒真德秀的《大学衍义》总列两目为“帝王为治之序”与“帝王为学之本”,后者又细分“尧舜禹汤文帝之学、商高宗周成王之学、汉高文武宣帝之学、汉光武明章唐三宗之学、汉魏陈隋唐数君之学”五个子目。内圣治己又分列格物致知之要、诚意正心之要、修身之要。其中“格物致知之要”又分为四,即明道术(天性人心之善、天理人伦之正、吾道源流之正、异端学术之差、王道霸术之异)、辨人才(圣贤观人之法、帝王知人之事、奸雄窃国之术、险邪周上之情)、审治体(德刑先后之分、义利轻重之别)、察民情(生灵响昔之由、田里休戚之实);“诚意正心之要”又分为二,即崇敬畏(修己之敬、事天之敬、遇灾之敬、临民之敬、治事之敬、操存省察之功、规警篇诫之助)与戒逸欲(总论逸欲之戒、沉酒之戒、荒淫之戒、盘游之戒、奢侈之戒);“修身之要”又分为二,即谨言行、正威仪。又列“齐家之要”四目十四子目,即重妃匹(谨选立之道、赖规警之益、明嫡庶之辨、惩废夺之失)、严内治(宫闱内外之分、宫闱预政之戒、内臣忠谨之福、内臣预政之祸)、定国本(建立之计宜蚤、论教之法宜豫、嫡庶之分宜辩、废夺之失宜监)、教戚属(外家谦谨之福、外家骄益之祸)。(真德秀:《大学衍义》,山东友谊书社1989年版。)

《大学衍义补》把这个后人称为“内圣外王”的纲领直接指向帝王君主，又进行了充分的衍义，简直发挥到了极致。^①宋儒真德秀在《大学衍义》中说：“朝廷者，天下之本；人君者，朝廷之本；而心者，又人君之本也。人君能正其心，湛然清明，物莫能感，则发号施令，罔有不臧，而朝廷正矣。朝廷正则贤不肖有别，君子小人不相易位，而百官正矣。”明儒丘濬在《大学衍义补》序言中说：“臣惟《大学》一书，儒者全体大用之学也。原于一人之心，该夫万事之理，而关乎亿兆人民之生。其本在乎身也，其则在乎家也，其功用极于天下之大也。圣人立之以为教，人君本之以为治，士子业之以为学，而用以辅君。是盖六经之总要，万世之大典。二帝三王以来，传心经世之遗法也。孔子承帝王之传，以开百世儒教之宗，其所以立教垂世之道，为文二百有五言。凡夫上下古今，百千万年，所以为学、为教、为治之道，皆不外乎是。”“内圣外王”表明了儒家把秩序治理扎根在个体修养上的逻辑进路。儒家政治哲学所关注的“传心经世”、“立教垂世”，体现了对政治的独特精微哲学思考。

四是“仁义礼乐”，这组概念是最核心的，既是道德范畴，又是政治范畴；既关涉个体心性，又关涉社会秩序。儒家辨群己关系、公私关系、义利关系、王霸关系、理欲关系，仁义礼乐都贯彻其中，而归根到底落实

① 明儒丘濬《大学衍义补》列“治国平天下为纲”12目119个子目：1. 正朝廷（总论朝廷之政、正纲纪之常、定名分之等、公赏罚之施、谨号令之颁、广陈言之路）；2. 正百官（总论任官之道、定职官之分、颁爵禄之制、敬大臣之礼、简侍从之臣、重台谏之任、清入仕之路、全检选之法、严考课之法、崇推荐之道、戒滥用之失）；3. 固邦本（总论固本之道、蓄民之生、制民之产、重民之事、宽民之力、慈民之窃、恤民之患、除民之害、择民之长、分民之牧、询民之虞）；4. 制国用（总论理财之道、贡赋之常、经制之义、市采之令、铜褚之币、山泽之利、征榷之课、傅算之籍、膏算之失、漕挽之宜、屯营之田）；5. 明礼乐（总论礼乐之道、礼仪之节、乐律之制、王朝之礼、郡国之礼、家乡之礼）；6. 秩祭祀（总论祭祀之道、效祀天地之礼、宗朝飨祀之礼、国家常祀之礼、内外群祀之礼、祭告祈祷之礼、释奠先师之礼）；7. 崇教论（总论敦伦之道、设学校以立教、明道学以成教、本经术以为教、一道德以同俗、躬孝悌以敦化、崇师儒以重道、谨好尚以率民、广教化以变俗、严族别以示劝、举赠谥以劝忠）；8. 备规制（都邑之建、城池之守、宫阙之居、囿游之设、冕服之章、玺节之制、舆卫之仪、历象之法、图籍之储、权量之谨、宝玉之器、工作之用、章服之辨、青隶之役、邮传之置、道涂之备）；9. 慎刑宪（总论制刑之义、定律令之制、制刑狱之具、明流贼之意、详听断之法、议当原之辟、顺天时之令、谨详澈之议、伸冤抑之情、慎青灾之赦、明复仇之义、简典狱之官、存钦恤之心、戒滥纵之失）；10. 严武备（总论威武之道、军伍之制、官禁之卫、京辅之屯、郡国之守、本兵之柄、器械之利、牧马之政、简阅之教、将帅之任、出师之律、战陈之法、察军之情、遏盗之机、赏功之格、经武之要）；11. 驭夷狄（内夏外夷之限、慎德怀远之道、译言宾待之礼、征讨绥和之义、修攘制御之策、守边固围之略、列屯遣戍之制、四方夷落之情、劫诱窃默之失）；12. 成功化（圣神功化之极）。仅从次目录就可以看到，外王事业涉及了经济、政治、文化、教育、军事、外交、宗教、民族、民俗、历法等各个领域、各个方面、各个层次的内容，包罗万象。（丘濬：《大学衍义补》，京华出版社1999年版。）