



儒学评论

RUXUE PINGLUN (第七辑)

中国人民大学孔子研究院 编



河北大学出版社



儒学评论

(第七辑)

中国人民大学孔子研究院 编

编辑委员会

主 任：纪宝成

副 主 任：张立文 冯 俊

委 员：（按姓氏音序排列）

方国根 冯 俊 千春松 纪宝成

姜日天 林美茂 罗安宪 彭永捷

宋志明 向世陵 杨庆中 张立文

主 编：张立文

执行主编：罗安宪



河北大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

儒学评论 第7辑 / 张立文主编. — 保定: 河北大学出版社, 2011.11
ISBN 978-7-5666-0023-3

I. ①儒… II. ①张… III. ①儒家—研究—文集
IV. ① B222.05-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2011) 第226514号

责任编辑: 梁志林
封面设计: 王占梅
责任印制: 靳云飞

出版: 河北大学出版社 (保定市五四东路180号)
经销: 全国新华书店
印制: 保定市北方胶印有限公司
开本: 1 / 32 (880mm×1230mm)
字数: 332千字
印张: 13.25
版次: 2011年11月第1版
印次: 2011年11月第1次
书号: ISBN 978-7-5666-0023-3
定价: 25.00元



编者按

国际儒学论坛每年举行一次，2010年的国际儒学论坛已经是第七届，会议于2010年12月4日至5日在中国人民大学举行，有来自十多个国家的140多名代表出席。本次会议的主题是：儒家思想与社会治理。共收到论文70多篇，我们从中选出31篇，编成这一辑的《儒学评论》。会议论文主要包括三个方面的问题。

一、儒家的政治理论。林存光教授从中西比较的视角对中国古典政治哲学作了概括性的论述，指出推崇与崇拜圣王、以圣王主体为中心来寻求政治出路，是中国古典政治哲学的主要特色。沈顺福教授探讨了普遍价值如何可能的问题，认为儒家的仁义礼智等价值观是可以成为普遍价值的。余卫国教授对孔子的政治哲学作了深入的分析，指出孔子政治哲学所揭示的政治秩序的应然路径是：由孝而仁、而礼、而德、而道。李景林教授对孔子的正名思想作了深入的分析，指出孔子正名所要求的是以德性的回复为进路的价值重建。宋志明教授探讨了荀子的政治哲学，荀子思想的重点是外王之道，比起孟子来，荀子更具有现实主义的倾向。王兴尚教授比较了儒家与法家的不同，指出儒家是家族本位责任伦理，法家是国家本位责任伦理。王雅教授对管子“以法治国”的思想作了分析，“以法治国”强调的是公正、公心、公义。向世陵教授探讨了汉儒与宋儒的“正君心”说，认为汉儒与宋儒在治国理念上虽有区别，但正君心而一天下却是他们共同认可和坚守的理想为政之道。邢东风教授对中国传统思想中的理想社会作了深入分析，儒、道、佛对于理想社会的描绘虽有不同，但也包含着共同的因素。薛柏成教授指出原始儒家关于社会治理，包括四方面的因



素：圣人、贤人在位，以仁政守位，利民、惠民，富民、教民。魏义霞教授对康有为视界中的孔子何以成为教主作了深入分析。李祥俊教授对熊十力《读经示要》“群经治道九义”作了系统论述。韩国李东俊教授探讨了儒家的人道精神和政治思想，高在旭教授论述了孟子的社会观和理想社会，日本的桥本敬司教授论述了荀子的国家统治论。

二、儒家的政治智慧。陈学凯教授探讨了汉代儒学的关注与局限，指出汉代儒学过于关注现实、依附于政治，这一特点铸就了它视野与能力的局限性。陈赟教授论述了政道与治道的分立及其历史轨迹，治道的主体是治人者，而政道的主体则是一切个人，正是这个观念导致了“天下者天下人之天下”意识的产生。龚红月教授从文化行为发生探讨了儒学的政治功用，认为儒学的政治目标理念是超越宗教的。韩星教授探讨了儒家的教化理论，认为教化是儒家政治文化的轴心，儒家的社会理想借教化来落实，道德人格借教化而完成，儒家的政治生命以教化为轴心而运转。罗本琦教授与方国根编审探讨了社会治理的道德伦理基础，认为理想的社会治理方式应当是德治与法治的结合，极端的德治偏好或法治偏好都不会带来社会的长治久安。肖群忠教授论述了修身伦理与治平伦理之间的关系，认为中国传统伦理的基础和根本是一种修身伦理、做人伦理或称美德伦理。梁国典与彭彦华编审深入论述了君子人格，指出君子人格包括仁、义、礼、智、忠信、勇、中庸、和而不同、文质彬彬与自强等十方面的内容。蔡方鹿教授探讨了理学的政治理论，认为道统转化为政统，使儒者传道与王者统道相联系，成为中国后期封建社会政治特点之一。方旭东教授探讨了道学的科举改革论，指出道学亦具有“实学”的品格。徐仪明教授对周敦颐的人生哲学作了深入的研究，认为周敦颐“思想为儒，生活为道”这种观点是不符合实际的，无论在理论上还是在生活中，周敦颐都是以儒学作为自己立身行事的原则的。韩国的李光虎教授对儒学的德治论作了深入论述，认为儒学的德治论思想贯通于儒学的自然哲学、人文哲学、教育哲学和政治社会哲学中。权容玉教授考察了韩国良佐洞儒学遗产的保存，良佐洞继承了先祖崇高的精神世界，从一个

更高的层面升华了传统的世居文化。

三、儒家政治哲学的现代价值。张立文教授探讨了儒学思想在当代的生命与创新，认为儒学如何“与时偕行”，以新的哲学理论思维体系、观点、方法来观照，建构体现当下时代精神的真正的儒学哲学理论思维体系，是当代学者的历史使命和不容推卸的责任。黄玉顺教授认为，鉴于当代国际国内的重建社会规范及其制度的迫切的实践需要、为此建构一种真正普适的一般正义论的严谨的理论要求，我们必须旗帜鲜明地提出“中国正义论”。金哲洙教授论述了李珥的变通思想及其现代意义。温海明教授探讨了后现代视域中的“儒家民主”，“儒家民主”说明中国能够摆脱纯粹西方意识形态式的民主话语，不必简单盲目地回应西方意识形态。



目 录

□ 儒家的政治理论



- | | |
|-----|---|
| 1 | 1. 林存光：中国古典政治哲学论纲
——一项基于中西比较视角的审视与分析 |
| 16 | 2. 沈顺福：普遍价值如何可能？ |
| 32 | 3. 余卫国：孔子政治哲学思想探析 |
| 48 | 4. 李景林：正德性与兴礼乐
——孔子正名思想的理论内涵及其方法学意义 |
| 62 | 5. 宋志明：荀学与治世之道 |
| 72 | 6. 王兴尚：儒家、法家责任伦理及其治理思想 |
| 84 | 7. 王雅、刘东升：公正、公心与公义
——管子“以法治国”的法治思想解析 |
| 92 | 8. 向世陵：刍议汉儒到宋儒的“正君心”说 |
| 106 | 9. 邢东风：中国传统思想中的理想社会 |
| 118 | 10. 薛柏成：《易传》中所体现的原始儒家社会治理思想 |
| 128 | 11. 魏义霞：孔子之道是什么？
——康有为视界中的孔子何以成为教主 |
| 141 | 12. 李祥俊：儒家外王学的体系建构
——熊十力《读经示要》“群经治道九义”阐微 |
| 159 | 13. (韩国) 李东俊：儒家的人道精神和政治思想 |
| 168 | 14. (韩国) 高在旭：孟子的社会观与理想社会 |
| 188 | 15. (日本) 桥本敬司：荀子之国家统治论
——群与君主 |



□ 儒家的政治智慧

- 204 16. 陈学凯：汉代儒学的关注与局限
- 220 17. 陈赞：政道思想与轴心中国的政治智慧
- 242 18. 龚红月：从文化行为发生看儒学的政治功用
- 256 19. 韩星：寓治于教
——儒家教化与社会治理
- 275 20. 罗本琦，方国根：简论社会治理的道德伦理基础
- 281 21. 肖群忠：修身伦理与治平伦理的合与分
——对中国传统道德的新的视角分析
- 293 22. 梁国典，彭彦华：探赜“君子”人格
- 314 23. 蔡方鹿：理学与社会治理
- 322 24. 方旭东：道学的科举改革论
——以二程及其门下为中心的考察
- 334 25. 徐仪明：论周敦颐的人生态度
- 342 26. (韩国)李光虎：以德治为理想主义的儒教思想
- 349 27. (韩国)权容玉：韩国良佐洞(良洞村)
儒学遗产的保存

□ 儒家政治哲学的现代价值

- 367 28. 张立文：儒学思想在当代的生命与创新
——一种新儒学的思议
- 381 29. 黄玉顺：必须旗帜鲜明地提出“中国正义论”
——儒家制度伦理学的当代政治效应
- 394 30. 金哲洙，文美兰：李珥的变通思想及其现代意义
- 405 31. 温海明：后现代视域中的“儒家民主”



1. 中国古典政治哲学论纲

——一项基于中西比较视角的审视与分析

林存光

由先秦诸子特别是儒墨道法四大政治思想流派所建构的中国古典的政治学说，可以说是最富原创性的，其中最值得我们反思的就是先秦诸子基于深切的天下情怀而极力推崇圣王的统治，这集中体现了他们最为深切的政治期望及其最为关注的核心政治思想议题。而依笔者之见，从中西比较的视角，特别是通过对柏拉图推崇哲学家统治与先秦诸子推崇圣王统治这两种政治理念异同的比较分析，来重新审视和系统阐释中国古典政治哲学的问题意识、价值取向、目标追求及其思维特征，将更能凸显先秦诸子推崇圣王统治的实质性意义。兹论述如下。

一、谁应当统治

中西古典政治哲学可以说都是“既产生于分裂性的政治冲突，也产生于解决秩序问题的需要”^①，但是，中西双方毕竟又有着各自不同的特殊的社会历史条件与政治背景，正是这种不同可以说直接决定并导致了中西古典政治哲学家们政治关切的问题意识及其主导性政治理念上的根本差异。具体来说，西方古典政治哲学虽然产生于古希腊城邦民主政治衰退的政治背景下，然而，古希腊的政治哲学家苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等却“都认为人类社会的最完美形式是 polis

^① 罗尔斯：《作为公平的正义——正义新论》，姚大志译，上海三联书店2002年版，第3页。



(city 即城邦)。”^① 而中国的古典政治哲学虽然产生于西周宗法政治衰败与封建天下解体的政治背景下,然而,先秦诸子的“天下”情怀却始终不泯,因此,他们殊途同归而能够在政治见解上达成共识的,即认为要从根本上解决当时人类社会的混乱失序状态,就必须重建“天下”秩序。换言之,先秦诸子的政治反思从根本上来讲乃是以天下为对象的,诚如梁启超先生所言:“我国先哲言政治,皆以‘天下’为对象,此百家所同也。”“中国人说政治,总以‘天下’为最高目的,国家不过与家族同为达到这个最高目的中之一阶段。”^② 虽然当时人所谓的“天下”仅局限于指称“赤县九州”的“中国”,但我们且莫看轻了它与“城邦”之间的区别。城邦与天下是中西古典政治哲学家们所关注的两种性质极为不同的政治对象,它们亦寄托着中西古典政治哲学家们的不同的政治理想与最高目的追求。正是这一区别造成了中西古典政治哲学家们关于政治的问题意识及思考方向上的巨大反差,以及他们所分别建构的政治学理论的迥然相异的思维路向。

由于中西古典政治哲学家政治思考所关注的对象上的差异,直接导致了他们对另外一个政治学的基本问题即谁应当统治的问题作出了不同的回答,即他们提供了一种看上去相似而其实极为不同的政治纲领与方案,如柏拉图《理想国》的主题是“推崇哲学家的统治”,而中国古典政治哲学家解决天下失序问题的政治纲领与方案的主题却是推崇圣王的统治。我认为,若是将柏拉图的哲学王理念与中国哲人的圣王理念简单地比而同之,肯定是会犯根本性的错误的。

在波普尔看来,柏拉图的正义理论揭示了政治学的一个基本问题,即“谁应当统治国家?”^③ 对这一问题,柏拉图的建议是“城邦”

① 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编:《政治哲学史》(上),李天然等译,河北人民出版社1993年版,第5页。

② 梁启超:《先秦政治思想史》,中华书局、上海书店1986年版,第154、193页。

③ 卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》(第一卷),陆衡等译,中国社会科学出版社1999年版,第227页。



应由真正的哲学家来统治，这一建议究竟意味着什么？而中国政治哲学家们的建议是“天下”应由圣王来统治，这又意味着什么？这一问题首先涉及到的是两个方面的问题：一是我们上面所言中西古典政治哲学家所关注的治理与统治对象（城邦与天下）上的区别，二是哲学王与圣王两者含义上的差异。

柏拉图之所以建议由哲学家来统治城邦，主要是基于使城邦和人类免于腐败的考虑，即将“哲学与王权的符合一致”作为“拯救城邦及人类的条件”^①，如苏格拉底所言：“除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物，能严肃认真地追求智慧，使政治权力与聪明才智合而为一；那些得此失彼，不能兼有的庸庸碌碌之徒，必须排除出去。否则的话……对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷，永无宁日。”“在哲学家成为城邦的统治者之前，无论城邦还是公民个人都不能终止邪恶。”^② 而中国古典政治哲学家之所以建议由圣人作王统治天下以便挽救天下失序混乱的政象，则主要是出于天下之至重、至大、至众而唯有圣王“足以为天下极”的考虑，对此荀子讲得最为明确，他说：“天子唯其人。天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽，故非圣人莫之能王。圣人，备道全美者也，是县天下之权称也。”（《荀子·正论》）“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。”（《荀子·解蔽》）而道家则主张将至重之神器的天下托付给无以天下为的圣人，而说之曰：“天下神器，不可为也”（《老子·二十九章》），“夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎！唯无以天下为者可以托天下也。”（《庄子·让王》）

那么，哲学家统治城邦与圣王统治天下的政治理念，究竟有什么

① 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》（上），第67页。

② 柏拉图：《理想国》，商务印书馆1986年版，第214～215、255页。

意义上的区别呢？

如果说西方的哲学家与中国的圣人同样代表了人类最优秀的心灵的话，那么，无论是柏拉图建议由哲学家掌握城邦政权还是中国哲人期望由圣人作王，可以说他们表达的是这样一种共同的政治意愿，即人类最优秀的心灵与人间至尊无上的王权结合为一体才是政治上的根本出路和最大的善。但是，由于他们所关注对象的不同，他们的这一主张也就具有了极为不同的政治意味。对柏拉图来说，他的这一建议是基于对城邦各种政体进行比较分析的基础上而提出来的一种政治理想，哲学家的统治事实上也就意味着它是一种理想的特殊的政体形式，是城邦体制的另一种可能更好的理想选择，它的实现虽困难却具有某种可能性。然而，哲学家的统治事实上只是柏拉图的一种理论构想，而且，这一构想实现的可能性只能是一种偶然的可能性。

而对中国的古典政治哲学家来讲，“天下”只有一个，而唯有圣人作王方能解天下万民于“倒悬”，因此圣王的统治不是另一种可能的选择而是一种作为天下之唯一希望的必然的选择。唯其如此，哲学王的理念在西方似可仅视为是柏拉图个人的偏好，而且，“由于哲学家的统治不被当做正义城邦的一个要素而是被当做实现正义城邦的手段”，所以不久柏拉图哲学王的理念就遭遇到了其弟子亚里士多德的“漠视”^①，西方近现代的政治哲学家更认为“国王成为哲学家，或者哲学家成为国王，似乎是不可能发生的，也不需要发生，因为权力之位将不可避免地降低理智及独立的判断力”，或者是柏拉图的“谁应当统治”的旧问题应被另一个新问题所取代，即：“我们怎样组织政治机构才能避免无能力的糟糕的统治者带来太多的损害？”^②而圣王的统治却是中国政治哲学家们共同的普遍主张及其政治追求的最高目的，而且是一个在历史上愈演愈烈亦愈趋扭曲，并持久而深入地支

① 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》（上），第54页。

② 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》（第一卷），第276～277、228页。



配、决定着中国人政治信念的根本性的观念。对中国古典政治哲学家们来说，圣王的统治不仅是历史的常态，亦不仅是当下的希望所在，更应是天下未来的必然命运，故这一观念往往被后世的帝王转换为“王圣”的观念并利用之以圣化自己，而且关于圣王统治的政治话语逻辑更在汉儒那里发生了一种微妙的思维转换，即他们面对天下已成一统之局的大帝国，不再提出“谁应当统治”即天下之大应由圣王统治的问题，更不是用波普尔的新问题取代这一旧问题，而是以一种逆向思维的逻辑推论说，因这天下如斯之大之重，所以凡是能王天下者必定是受命的圣人，故曰：“王者必受命而后王”（《春秋繁露·三代改制质文》），“非圣不能受命”（《白虎通义·圣人》），正是在这种思维与话语的转换中，圣王统治的理想被切换为了一种别无选择的王者崇拜的政治宗教。

二、合法统治的根据与基础

一般而言，现实政治是一种强者的政治，对此中西古典政治哲学家们都有一种明确的意识，如苏格拉底的对话者色拉叙马霍斯所说：“谁强谁统治”、“正义就是强者的利益”^①。《庄子·应帝王》亦有言：“君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”也正因为如此，政治哲学家们基于对现实政治这一本性的批评性反思，试图通过倡导某种理想的政治价值追求以期提升统治者的政治理性或者修正、转化现实政治，故他们一般会格外关注统治的合法性来源与基础，或合法统治与正确使用权力的根据及正当理由的问题。柏拉图之所以推崇哲学家统治而中国哲人亦鼓吹圣王统治，均是为此，但，他们之间政治理念的重要差异亦是很发人深思的，这主要包括两个方面的问题，一是西方哲学家与中国圣人理念上的不同，二是他们所赖以统治的根据与基础有别。



^① 柏拉图：《理想国》，第19页。



哲学家在古希腊是现实生活中的一种特殊类型的人或少数人，一般人只能或必须通过系统的教育并经过严格的哲学训练才能成为哲学家，这一点颇与荀子强调学习的重要性以及圣人可积善修行而致的成圣理念相似，荀子曰：“今使涂（途）之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。”（《荀子·性恶》）毫无疑问，对他们来说，要想成为哲学家或圣人，都需要具备某些基本的天赋和优秀的个人品质，但就其本质属性而言，哲学家之与圣人又是根本不同的。哲学家是爱智者，因为“在柏拉图看来，知识或追求知识本身即是哲学”、“哲学努力追求的是关于整体的知识或关于整体的沉思”^①，故哲学家对知识或真理的爱是爱其全部，其中“最大的知识问题”就是“善的理念”，而“关于正义等等的知识只有从它演绎出来的才是有用的和有益的”^②。圣人则不同，而且对先秦诸子而言，各家自有各家的圣人，各家的圣人理念甚至是相互排斥而不兼容的，但有一个共同点就是圣人似乎并不以追求知识为根本目的，圣人是追求与道为一的“体道”者，而“道”在诸子各家那里又是具有极为不同的含义的，儒墨所推崇的是古圣先王之道，而儒家的“道”又可称之为“人之为人之道”，墨子的“道”实亦可称之为“天志”，道家所发明的“道”是自然之道，而老子的“道”是指天地万物之本原、宇宙自然的根本法则与规律，庄子的“道”则体现为一种人生的超越性的精神境界，法家将借用来的老子的“道”转化为事理而运用为治国的法术。尽管诸子所推崇、阐释的“道”的含义有这样那样的不同，但对他们来讲，无论在人格还是智慧上，作为体道者的圣人无疑体现了为人的极则，是人之为人的最高的理想范型或至上的人生境界。

对哲学家来说，哲学生活优于政治生活，也就是说，真正的哲学

① 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史》（上），第76页。

② 柏拉图：《理想国》，第260页。

家是喜欢过沉思生活而轻视政治权力的爱智者，故未必愿意出来治理国家，但是理想国的构想“就是要不爱权力的人掌权”^①，这与道家的理念是十分相似而又极为不同的，对道家圣人而言，退隐的生活无疑优于人世的生活，而他之所以喜欢过退隐的生活则是出于“重生”“贵己”即对个体生命价值的重视，故曰：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。”（《庄子·让王》）但与道家的圣人理念不同，如墨子所言，其他诸子各家几乎都是主张“圣人以治天下为事”（《墨子·兼爱上》）的。

总之，古希腊哲学家是以追求全部知识与真理为目的的爱智者，而中国的圣人不管爱不爱权力，也不管愿不愿意治天下，或者不专以治国平天下为事，但作为体道者的圣人，他生来就是要么为天下苍生树立人生的仪表法式，要么积极引领世人走向正确合理的生活轨道，要么亲自推行有效统治国家与平治天下的道术。他的整个生命价值所在，绝不是像哲学家那样以追求知识本身为终极的目的，即使是像柏拉图区分真正的知识与意见那样而区分真知与俗见的庄子也不例外。

正是基于上述不同，哲学家与圣人据以合法统治的根据与基础亦是旨趣有别的，真正哲学家的统治依据的是最大的哲学知识即善的理念，而圣人则依道而治。对儒家来讲，所谓的依道而治，就是遵循人之为人之道来教化百姓，他们亦格外重视善的理念并以“止于至善”为政治的最高目的或境界。关于柏拉图的善的理念论与儒家善的理念之间含义上的差异，我们留给哲学史家们去讨论辨析，这里我只想指出一点，就是柏拉图的善的理念是关于实在的形式的知识，它既是为每一个灵魂所追求的“目标”，亦是全部知识和真理的“源泉”。然而，儒家的“善”，或者是人的一切道德行为的根芽，如孟子的性善论所主张；或者是人通过努力改造人性中恶的基因而获得的果实，如荀子的性恶论所主张。故，对孟荀来说，成圣的过程不是由初始的善

^① 柏拉图：《理想国》，第281页。



的根芽不断得以充实而呈现、焕发出美大光辉的自我实现的过程，就是不断对自身的恶性进行改造以积善乃至通于神明的过程。

哲学家是通过获取知识而被命名的，中途而废者亦可能猎取哲学家之名，那就是冒牌的哲学家，以致柏拉图不得不区分什么是真正的哲学家和什么是冒牌的哲学家，并因此而推崇真正的哲学家的统治。而儒家的圣人只能通过实践修行而自我证成，在这一实践修行的过程中只有至诚无欺者才能真正成为圣人，故圣人本人不可能是冒牌的，唯一的问题是拥有权力者可能会给自己穿上一件虚假的圣衣而装扮成冒牌的圣王。对柏拉图来讲，只有真正的哲学家的统治才能实现城邦的正义，而真正的哲学家是作为“制度的画家”并依据善的理念来为城邦创制立法的，他亦应是城邦和法律的守卫者，故波普尔评之曰：“柏拉图的政治纲领更多地是制度的而不是个人主义的。”^①而儒家所推崇的作为“尽伦”之圣与“尽制”之王合二为一的圣王，亦可以说是仁政、礼义法度的创制立法者，如荀子曰“礼义者，圣人之所生也”（《荀子·性恶》），但儒家的圣王统治的政治纲领更为关注的是发挥人即政治角色（主要是君主）的能动性的教化作用，如孟子曰：“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》）故他们最为强调的是统治者的道德权威的至关重要性。

除了柏拉图哲学王与儒家的圣王仁君有“以智治国”与“以德化人”的区别之外，道、法两家的圣人治国理念尤其与柏拉图的哲学家统治理念两相对立，如老子最反对的就是“以智治国”，并谓之“国之贼”（《老子·六十五章》），故主张依道而治的圣人“抱一为天下式”（《老子·二十二章》）、“清静为天下正”（《老子·四十五章》），而法家理论的集大成者韩非更有言：“有道之主，远仁义，去智能，服之以法。”（《韩非子·说疑》）“所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。……今所治之政，民间之事，夫妇所明知者不用，

^① 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》（第一卷），第251页。



而慕上知之论，则其于治反矣。故微妙之言，非民务也。”（《韩非子·五蠹》）“夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。”（《韩非子·显学》）显然，若从对应的具体含义上讲，道、法两家所反对者未必就是柏拉图所主张者，但就其治国理念的价值取向或精神本质来说，则二者之间无疑是截然相反的，哲学家以追求全部的知识与真理为务并模仿善的理念以治国，而道、法两家的圣人治国依道不恃善并以消除民智或排斥微妙意志之言为务。

总上所论，就合法统治的根据与基础而言，实又可一言以蔽之，即哲学家的统治是一种源于哲学的理念或理性的统治，而圣王的统治是依于“道”的统治。哲学家追求的是关于永恒不变的实在的形式理念的知识，而圣人追求的是对亘古长存的普遍的自然或人道法则的体认、领悟与实践，如果说柏拉图的哲学家已由一个苏格拉底式的热心的真理的追求者退化为了一个“因其具有魔幻般的权力而使他凌驾于普通人之上”的“真理的占有者”^①，而中国的圣人作为“体道者”自始便应是与魔幻般的至尊无上的权力合为一体的，而“道”之为“道”，不管它具有什么样的含义，就其本性而言，在实践的意义上它天然就是只与圣人的修身治世相关连的，唯其如此，“体道者”实际上也就是“道”的占有者，即荀子所谓的“备道全美者”，圣王的统治亦因此而具有天然的合法性，而由于在诸子的时代“道”与“王”实际处于悲哀的分离状态，故诸子极力鼓吹圣人与王权的重新合体才是天下唯一的出路。

三、统治的方式与效果

统治之所以是统治，或统治的有效性，必须通过某种方式（道术、方术）体现、落实在被治者的身上，据此而评判中西古典政治哲学的

① 卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》（第一卷），第265、290页。