

治 论

——中国古代管理思想

张再林 著

陕西人民教育出版社

目 录

引 言

第一部分 中国古代哲学的基本精神	(5)
第一章 彻底经验主义	(6)
一、西方哲学的超验主义倾向	(6)
二、“道”的非超验性质	(8)
三、作为中国传统的彻底经验主义	(12)
第二章 人本主义	(17)
一、从“道”到“德”	(17)
二、“我”的发现	(20)
三、“内在的超验”	(24)
第三章 唯生主义	(28)
一、“生生之谓易”	(28)
二、“阖辟成变”	(33)
三、“知行合一”	(36)
第二部分 礼治理论	(41)
第一章 礼的历史考查	(42)

一、周初礼的变革·····	(42)
二、孔子之于礼·····	(46)
三、礼的历史命运·····	(52)
第二章 “有意味的形式”·····	(58)
一、“祭”的本质·····	(58)
二、“正名”的思想·····	(65)
三、“人文主义”·····	(71)
第三章 “情深而文明”·····	(78)
一、“礼”与“乐”·····	(78)
二、“礼治”与“法治”·····	(84)
三、从“礼”到“仁”·····	(91)
第三部分 仁治理论·····	(95)
第一章 仁的本质规定·····	(96)
一、仁作为伦理同情心·····	(96)
二、仁作为自我完善的潜能·····	(103)
三、仁作为宇宙本体·····	(109)
第二章 仁与社会政治·····	(116)
一、“王道”理想·····	(116)
二、“义”、“利”之辨·····	(122)
三、“权”的思想·····	(129)
第三章 为仁之方·····	(137)
一、“反求诸己”·····	(137)
二、“克己复礼”·····	(143)
三、教育·····	(150)

第四部分 法家论·····	(157)
第一章 法家的哲学思想·····	(158)
一、“明于天人之分”·····	(158)
二、经验主义认识论·····	(165)
三、“察乎性伪之分”·····	(171)
第二章 法家的“治”的理论·····	(179)
一、“利取”的原则·····	(179)
二、“法后王”学说·····	(185)
三、“法治”理论·····	(192)
四、法家的误区·····	(211)
第五部分 墨家论·····	(218)
第一章 墨家的哲学思想·····	(219)
一、“三表”的认识论·····	(219)
二、“非命”的人学·····	(225)
三、“天志”的神学·····	(231)
第二章 墨家的“治”的理论·····	(239)
一、墨家社会思想的阶级属性·····	(239)
二、“兼爱”理想·····	(245)
三、“尚同”政略·····	(252)
四、“非人文主义”·····	(259)
五、墨学的余响·····	(266)
余论 中国古代“治”的理论的现代意义·····	(273)
附录 中国古代管理思想的基本特征·····	(284)
内容提要·····	(294)

引 言

管理学,作为一门有关人的社会行为方式及其组织系统的学说,不啻为人类最古老的学说而实际与人类社会历史是同步的。

但是,令人遗憾的是,这一学说的重要意义直到近现代才为人们所认可所关注。同时,人们不仅把这一学说主要限于工业生产领域,而且因之而仅把其视为长于制作技术的西人的专利。

道格拉斯·麦格雷戈在谈到这种为西方人所发明的并为今人所普遍恪守的管理学说的主要观点时指出:

一、管理人员要负责为了经济目的而把生产性企业的各项要素—金钱、物资、设备、人员—组织起来。

二、就人员来讲,这是一个指挥他们的工作、激励他们、控制他们的活动、矫正他们的行为,使之适合于组织需要的过程。

三、如果管理人员不这样积极地干预,人们会对组织需要采取消极的一甚至对抗的态度。因此,必须对他们进行说服、奖励、惩罚、控制—必须指挥他们的活动。这就是管理人员的任务。我们常常把它概括为这样一句话,管理就是通过别人来把事做成。

而这种所谓的管理人员的“积极地干预”的方式,尽管其花样

可以不断地翻新,但实际上总不出乎“胡萝卜加大棒”这一“恩威并施”:

在一个极端,管理人员可能是“严厉”或“强硬”的。指挥人们行为的方法包括强迫和威胁(常常伪装起来),严密监督,对行为紧密控制。在另一极端,管理人员可能是“温和”或“软弱”的。指挥人们行为的方法包括宽容,满足人们的要求,求得相安无事。那样,人们就会易于控制,接受领导。……

目前的流行主题是“坚定而公正。”这是一种兼采软硬两种态度之长的企图。它使人想起老罗斯福的“言语温和,但手中拿着一根大棒。”

同时,道格拉斯·麦格雷戈认为,所有这一切,都基于这样一种不言而喻的对“人”的假定:

- 一、正常人生性懒惰——尽可能地少做工作。
- 二、他缺乏雄心壮志,不愿承担责任,宁愿被人领导。
- 三、他天生就以自我为中心,对组织需要漠不关心。
- 四、他的本性就反对变革。
- 五、他不太伶俐,易于受骗,易于受到骗子和野心家的蒙蔽。

这就是所谓的“群氓假定”,即假定“人类是一群为个人利益所驱动的无组织个体。”但是我们不能不问,这果真是对人类本质最真的写实吗?镜子里的我自己果真是如此的丑陋吗?如果是,那么现行的管理思想及方式就成为并且永将成为不可易移的铁律,如果不是,那么这种管理思想及方式作为一种无据之偏见,而决定了其在人类历史上尽管被奉若神明但最终不过是昙花一现的东西。

我们看到,伴随着现代人类自我反思精神的日益深入,这种现行管理思想所赖以的人学前提在理论上正遭致人们愈来愈多的质疑和非议。例如,西方“人类动机学说”的创始人马斯洛令人信服地

提出,人不仅受自己的动物化的“生理需要”所驱使,而且亦以“自我实现”这一“类”的需要为动力。西方“社会批判理论”的学者不无雄辩地指出,人不仅是一种受制于种种物的规定的即定的存在,而且亦是一种超越规定的、自己完善自己的“潜能。”同时,这种对人的自我实现、自我完善能力的肯定,必然导致对人的社会本质即“主体间性”的再认识。人们开始发现,社会已不再是一种“原子式的个人”的简单相加,即一种纯粹出于某种外在目的而人为结合起来的“利益共同体”,而是作为自我本身的一种表现和延伸形式,它本身就具有一种自组的“原始的亲合力。”这样,诸如“爱”、“同情”、“伦理”这些业已被人遗弃的传统的概念将不再被歧视为非科学的“形而上学的呓语”,而是再一次登堂入室地进入到人类社会学说的腹地,成为人类社会行为及组织的坚实构架和基石。而这一切,无疑为一种新的管理学说提供了理论前提。

正如为今天初露头角的现代西方“Y理论”等管理理论所表明的那样,这是有别于传统的“物本”的一种“人本”的新的管理学说。它坚持:在管理活动中,人不再是与其他物的因素同等并列的一种“要素”,而是作为“主体”始终居于主导和统治地位;管理不再是唯利是图地片面追求所谓的“效率”,而是最终以人的内在目的,即自身价值实现为宗旨;有效的管理不再是完全求助于“胡萝卜加大棒”这一利与力的交用,而是基于人自身的自觉和自治。最后的结论是,人类的管理不再是人的一种纯粹的“手段”,而是既是“手段”又是“目的”。

耐人寻思的是,当如梦初醒的西方人在这种人本主义的管理学说里为自己似乎发现了一个管理的新世纪的时候,而对于东方的中国人来说,它却早已成为过去了的辉煌的历史。这就把我们带到了中国古代“治”的理论这一本书的主题。正如本书将要指出的那样,中国古代儒家的社会管理学说,即其以“礼”和“仁”为核心的“治”的理论实际上正是这样一种极为自觉、极为成熟的人本主义的管理理论。随着本书的展开,读者将会看到,这一理论如何以一

种彻底经验主义和人本主义的哲学作为自己坚实的理论基础,这种理论如何不留斧痕地克服似乎无法调解的存在于人类社会行为与社会组织中的种种两难和对立,这一理论如何在与其他学说(法家学说与墨家学说)的对比中显示出其顽强的生命力。最后,读者将随着作者从过去走向今天,去领略这一理论为我们所展示的现代意义。

我们希望,这种对人类管理学的“考古”不仅有助于人们对一种新的人本主义的管理学的理解,而且也将重振昔日管理学在人类社会地位的显赫。在人类古代,正如中国历史所表明的那样,管理学作为一种普遍的“治道”,作为一门一以贯之的安邦济民的“经世之学,”曾被视为是以天下为己任的政治家的宏伟事业。但是在今天,它作为一种日趋支离的部门之学而日渐沦为目光短浅的技术官僚的纤术细学。然而我们相信,随着管理中的人本学意义的发现,同时也随着管理学最终成为对人类社会的“整体功能”而不是对其局部的“质”或“量”的把握的学科,它将从一种为经营学服务的辅助性学科一跃成为一种具有领导性和统摄性的学科,而再次登上“元社会学”的宝座。

而这不正同时也意味着人类真正地自觉支配自己的时代的到来吗?

第一部分

中国古代哲学的基本精神

任何管理思想都是以一定的哲学思想为基础和前提的。西方的管理思想是如此,对于坚定坚持“体用不二”、“知行合一”的中国古代“治”的理论来说更是如此。因此,在本书开始之前,我们将对中国古代“治”的理论所基于的哲学思想予以深入的讨论。只有这样,我们才能够高屋建瓴地把握有别于西方管理理论的中国古代管理理论的内容与实质,才能够真正入室操戈地步入广大而精微的中国古代“治”的领域。

本书认为,中国古代哲学的基本精神可概括为三个不可分割的方面,即彻底经验主义,人本主义以及唯生主义。

第一章 彻底经验主义

一、西方哲学的超验主义倾向

我们面前的世界其本质最终是可以经验的,抑或是不可经验即超验的?对这一问题的不同回答,实际上可以视为是划分中西两种不同哲学的根本的分界。

区分现象与实在,亦即现代英国哲学家怀特海所谓的“自然之二分”,是西方哲学的基本特征和一贯传统。对于西方哲学家来说,所谓现象,即外部世界通过人类的感觉经验所呈现给我们的东西;而所谓实在,则是那种隐匿在现象背后的、作为被呈现者自身的东西。因此,前者属于可感世界而“现而不实”,而后者则属不可感世界而“实而不现”。我们看到,早在古希腊巴门尼德就提出“意见”与“真理”二者的对立,柏拉图则宣布了“幻影”与“理念”之间的分歧。也正是基于这种两界的设定,集古希腊哲学之大成,亚里士多德把“在”本身从“在者”中施以剥离,使后者从属于经验的科学,使前者属于超验的本体,最终在西方学林中为所谓的“形而上学”开辟了一席之地。

中世纪经院哲学被史学家们目为西方哲学的“黑暗时期”,但是在坚持现象与实在对立这一西方哲学传统方面,经院哲学家们并不逊色于古希腊人。这种对立不仅表现为名辩问题上的唯名论与唯实论之间的尖锐对峙,而且以极为激进的形式表现在神学领域。从所谓的人与神、尘世与天国的二分的假定到安瑟伦、托马斯

对上帝超越性的论证,都无不是对这一点的印证。因此,人们不无理由地发现,西方哲学对于神学不唯并行不悖,而且正是由于这种哲学,才使神学为自己的存在根据找到了最好的说明。

如果说,现象与实在的对立倾向在西方古代与中古哲学中仍属隐而不显的话,那么,这种倾向在西方近代则为蹈常袭故的哲学家们进一步发扬而推向极致,这就形成了以英国经验论和大陆唯理论为代表的势如水火的两大对抗系统。一方面,英国经验论从现象的经验出发摒弃实在的本质,宣称唯有特殊的感觉经验才是唯一可信验的东西,从而最终走向相对主义的怀疑论。另一方面,大陆唯理论从实在的本质出发无视现象的经验,坚持唯有先验的普遍的理性才是通向真理的唯一途径,从而流于绝对主义的独断论。因此事实表明,西方近代哲学所引以自豪的对古希腊传统的“复兴”,不过是重新回到哲学分裂的别称,而它的所谓对“人类理性”的“启蒙”,不仅无助于医治西方文化的沉痾旧病,而且无疑于旧伤添新痕,使西方文化一步步迈向死胡同。

在西方哲学史上,康德无疑是一个值得大书特书的人物。站在时代的前沿,他比任何人都更痛切地意识到哲学分裂所带给西方文化危机的深重,也比任何人都更彻底、更自觉地反省和批判西方日趋陈腐的二元论传统。而他的旨在沟通现象与本体的“先天综合判断”、“先验统觉”、“先验想象”等一系列极富建设性的思想的提出,使他的哲学远远超越了他的时代,对于备受哲学分裂之苦的西方哲学来说,不愧为一场震古烁今的革命。然而,康德的哲学努力,依然是先入为主地以现象与实在的区别为其前提的。故他反对认识的对象的经验,但同时又不忍割爱不可经验的“物自体”;他坚持先验意识的统一,但同时又断言知性与理性为背反的二律。所以,就其最终结论来说,以克服二元分裂为其宗旨的康德哲学,仍不失

为是一种貌合神离的体系。

这种现象与实在之间的难以愈合的伤口，使西方哲学始终生活在不可知论的阴影之中。对于西方哲学家来说，既然我们的意识只可经验现象，那么，那种隐匿在现象背后的本体的实在，则只能属于意识鞭长莫及的领域。因此，我们不难看到，在西方哲学史上，可知论与不可知论一直结伴而行，实证主义与神秘主义始终共生共荣。也正是基于这种不彻底的“半截子”的经验主义，西方人使现象世界从属于科学，而把这一世界的真实的本体、最终的根据拱手让渡于神学。于是，展现在西方文化中的，一方面是科学的昌明，一方面是神学的盛行；一方面在尘世中实证自己的感觉，一方面在天国中超渡自己的灵魂。借助于科学人可以为我们的世界立法，但归根结底，这一作为主宰的立法者自身最终却又是冥冥之中的上帝的子民。

这是一种无“根”的文化。明白这一点，你就不难理解为什么德国哲学家胡塞尔“回到存在本身”这一口号振聋发聩地喊出了苦闷失落的西方哲学家的心声，成为他们共同的文化批判纲领。但是，循着西方传统哲学模式是不可能回到“根”、回到“存在本身”的。西方哲学这种无根症，实际上深深植于西方哲学的现象实在二分的传统哲学模式之中，而这种二分又深植于人的以逻辑—语言为其轴心和基础的人类普遍的思维模式和文化定向之中。因此，它几乎已成为一种人类文化的不治之症。然而，当我们把目光转向中国古代“道”的哲学的时候，我们发现，对这一问题的解决，中国人却早已陈仓暗渡了。

二、“道”的非超验性质

当我们追溯人类文化初始形式—语言文字时，我们不能不注

意到,在这方面,中西文化之间存在着极大的差异性。中国古代的文字,正如德里达所说,是一种“超乎一切逻各斯中心主义之外”的文字。换言之,它是基于“象形”原则的一种“字中有画”的图画文字,文字的形式就比象于所指称的对象的形式,因此,与西方的具有高度抽象性的拼音文字不同,中国的文字可以“望文生义”,其形式与内容、表达与意义具有不可分割的整体性。

不独中国古代的文字是这样,中国古代的语言形式亦如此。中国古代的语言强调“言之不文,行之不远”(刘知几:《史通·言语》),注重“比”、“兴”的运用,讲求“气韵生动”,没有系动词“是”以及没有数、性、格、时方面繁琐的规定。这些都使中国古代语言有别于具有严格语法体系的西语形式,更贴近语言所表达的生动的实际内容。

因此,无论是中国古代的文字,还是中国古代的语言,都诉之以“文”,以“文”取胜。文者,美形式也。推而言之,不是舍象取义的“抽象”,而是以象寓义的“象征”、“隐喻”,实际成为中国人表达方式的最基本特征。

“语言是在的家”(海德格尔语),人类的表达方式是哲学的真正故乡。如果说,从西方的抽象主义的表达方式里最终派生出现象与实在二分的这种超验主义思想的话,那么,正是这种象征和隐喻的表达方式,则成为中国彻底经验主义哲学的滥觞。

所以,与西方哲学不同,中国哲学向无现象与实在二分的文化倾向。南宋胡宏说:“释氏见理而不穷理,见性而不尽性,故于一天之中,分别幻华真实,不能合一,与道不相似也”(《知言》)。这里所谓的分别幻华与真实,即分别现象与实在。对于中国哲学来说,“假作真时真亦假,无为有处有还无”,幻华(现象)与真实(实在)并非判然有别的,而是形二实一的。这种亦幻亦真,亦虚亦实的东西,就

是被中国哲学家视为“大一”的道。

在中国哲学家看来，道是宇宙的终极实在：它是“一”，是“常”，是“太极”，是“万物之母”、“万物之奥”。因此，它具有本体论的优先地位和形而上的属性，而不同于具体的万事万物：“道可道，非常道；名可名，非常名”（《老子·一章》）。但是，这种不可言说无以名状的道并不因此而被中国哲学家视为非经验的东西。故我们看到，一方面老子认为道是“惚兮恍兮”、“窈兮冥兮”，另一方面他又认为道是“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”（《老子·二十一章》）。一方面庄子宣称道可以“神鬼神帝，生天生地”，另一方面他又断言道是“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师》）。一言而蔽之，道兼有形而上与形而下的双重属性。同时，也正是基于道的这种“和光同尘”的性质，庄子愈发皇地得出了“道在屎溺”的结论：

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”

庄子曰：“无所不在”。

东郭子曰：“期而后可”。

庄子曰：“在蝼蚁”。

曰：“何其下邪”？

曰：“在稊稗”。

曰：“何其愈下邪”？

曰：“在瓦甓”。

曰：“何其愈甚邪”？

曰：“在屎溺”。

东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之间于监市履狴也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至

道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也”

（《庄子·知北游》）。

庄子之所以宣称：“道在屎溺”，并非故作惊世骇俗之论，而是旨在破除人们对道的“形而上”迷信。他不无机智地表明，形而上的东西与形而下的东西不仅难舍难分（“无乎逃物”），而且也因其相反而恰恰相成（“每下愈况”）。因此，经验事物之于道，既不是黑格尔所谓的“理念”异己为“他物”，也不是柏拉图所谓的实在歪曲为“幻影”，相反，沉沦即超越，遮蔽即澄明，二者终归不外乎是“异名同实，其指一也”的东西。

这就为我们揭明了中国哲学所特有的“本质直观”的思想。对于中国哲学家来说，既然道只有在经验事物中表明其所是什么，那么，“唯下学乃可以上达”，对经验事物的把握亦就是对道的把握。这样，道终究并非是隐置在经验背后唯有借助神启才可获知的超验之物，而成为可以“直接看”即直接经验而具有明证性的东西。因此，“道在屎溺”，不仅使道从天上回到了人间，并且最终使不可及、扑朔迷离的“形而上学”成为“愚夫愚妇可以与知”的平凡真理。

需要强调指出的是，中国哲学所讲求的对道的这种直观经验的所谓“经验”，并非西方哲学家所津津乐道的日常的“感知经验”。在中国哲人看来，日常的感知经验听命和执着于语言—逻辑模式而不能自主，它非但使人无从把握道，反而恰恰造成了对体道的遮蔽和迷误。因此，要真正体悟道，就必须摆脱日常感知经验对人的限制，超越语言、逻辑对思的束缚。这就是中国哲学中所谓的“为道日损”原则的提出。

因此，尽管中国古代的语言文字被人认为是超乎逻各斯中心主义之外的，但是，它之作为语言而一旦诞生，就不可避免地具有一定的逻辑抽象功能，而这一点恰恰与道的体悟不可相容。所以，

中国哲学家坚持“不落言荃”，反对“死在句下”。不仅道家提出“多言数穷”、“知者不言，言者不知”，而且儒家也把“木讷”视为君子的美德而极力主张节省语言。

破除语言之蔽与破除逻辑之蔽其实是同一个问题的两个方面。主张“不立文字”，必然主张“不谴是非”。因此老子提出“智慧出，有大伪”（《老子·十八章》），庄子宣称“是非之彰也，道之所以亏也”（《庄子·齐物论》），“与其誉尧而非桀，不如两忘而化其道”（《庄子·大宗师》）。这样，不仅摒弃了语言，而且忘却了是非，“损之又损，以致于无为”。“忘足，履之适也；忘要，带之适也”（《庄子·达生》），只有忘掉了所有这一切，我们才能彻底摆脱对道的种种人为的偏执，使自己溶身于道之中，“忘适之适”地真正与道契合为一。

总之，中国哲学的“道论”为我们揭示了道与经验世界的一种“不越不泥”的关系。其之“不越”并不意味着对经验世界的固执和拘泥，而其之“不泥”也并不意味着对经验世界的超越和背离。我们看到，正是这种“不越不泥”，使中国哲学一开始就避免了在超验与经验之间紧张的二元对立，以其“从容中道”性质而与“非此即彼”的西学迥然相异。

三、作为中国传统的彻底经验主义

综上所述，道家认为，道是宇宙本体，而这种本体并非超验的而是显现于具体的经验事物之中的，因此唯有经验事物才是达观道的唯一途径。其实，这种“下学上达”的彻底经验主义思想并非道家所独具，而是为中国大多数哲学家奉为圭臬，在绵延千年的中国历史上，它实际成为历久弥新最富生命力的哲学文化传统。

例如孔子，作为儒家的一代宗师其学问被视为“仰之弥高，钻

之弥坚”，但这并不因此而使其学说蒙上厚厚一层超验，神秘的阴影。他不仅亲自为儒学奠定了“切问近思”（《论语·子张》）、“不怨天，不尤人，下学而上达”（《论语·宪问》）这一由下及上、由显入微的治学纲领，而且以此出发而力主对超验之物存而不论。诸如《论语》中的“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长》）、“子不语怪力乱神”（《论语·述而》）、“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）、“未能事人，焉能事鬼”、“未知生，焉知死”（《论语·先进》），这些被墨子斥为“以天为不明，以鬼为不神”的言论，正表现了孔子的一种彻底经验主义的“实学”精神。

再如被中国哲人目为“继往圣，开来学”儒家经典之作《中庸》，其所以以“中庸”命名，就是旨在阐明道的中和（“中”）平常（“庸”）的性质。因此，《中庸》再次申明了孔子反对“索隐求怪”的思想，坚持道不仅“隐”而且“费”，不仅“极高明”而且“道中庸”，恰如“鸢飞戾天，鱼跃于渊”，是一种即上即下（“上下察”）的东西。也正是基于这一点，《中庸》明确提出“道也者，不可须臾离也，可离非道也”（《中庸》篇首），认为道终归不越伦常日用。“行远必自迩，登高必自卑”，只有“知远之近，知风之自，知微之显”，即从最切己的事情入手作起，才“可与入德”，即通达道的真谛而真正与道合一。

这种“下学上达”的彻底经验主义的思想，不仅突出地表现在中国古代的哲学思想上，而且还不无鲜明地反映在“中国式的宗教”，即禅宗的宗教学说里。“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”（《景德传灯录》，卷三），禅宗认为，直接经验的东西并非“现而不实”的幻影而恰恰是宇宙中最真实的东西。相反，一切脱离、超越直接经验的事物，诸如文字、语言、思维，都是迷幻不真的东西，而只能使人的认识误入歧途。因此，禅宗提出“不立文字”、鼓吹“用肚子去想”、主张“无知之知”，其主旨都是为了从间接的知回到直接