

中国传统政治思维

D092.2
392

吉林
出版社

中国传统政治思维

刘泽华 主编

责任编辑：刘世国

封面设计：曲 刚

出版：吉林教育出版社 850×1168毫米32开本 18.125印张 6插页 429 000字

1991年10月第1版 1991年10月第1次印刷

发行：吉林省新华书店 印数：1—1 364册 定价：9.00元

印刷：长春新华印刷厂 ISBN 7-5383-1431-8/D·4

前 言

“传统”，这一众说纷纭的词语，紧扣着我们的心弦，刺激着我们的想象力；它就象变幻莫测的手影，人们试图用各种理论来把握它、界定它，但，迄今为止，几乎每一种理论都不免捉襟见肘。本书从历史分期的角度，对“传统”作历时性的把握，即从对具体历史过程的描述中体认“传统”，而不是用几个硬邦邦的概念和范畴来规范“传统”。因此，本书所说的“传统”，是泛指相对于近代而言的古代。就本书所涉及的内容来说，又仅限于古代中的上古时期，即我们通常所说的先秦时期。中国传统政治思维从发轫到形成、成熟的范式，便在这一时期。其后，虽有所发展，但从总体上看，并无质的飞跃和突破。直到近代以前，中国人的政治思维基本上局限在这个时期所形成的范式内，充其量不过作些修正、变通和局部的发展。

本书力图从历史的视角观察和描述这一范式。我们认为，先秦时期政治思想发展的基本过程，可以概括为：从神化到圣化。殷周是神化时期，从春秋时期开始，发生了从神化向圣化的转变，战国诸子的百家争鸣将圣化推向登峰造极，随着秦汉大一统的实现，圣化也如瓜熟蒂落一般得以最后完成。所谓神化，是指政治思维过程中的最高范畴和最终的决定力量是神（上帝、天和祖宗等），人的一切行为都必须从神那里获得、并由神来确证其合

理性，神成为人的意志的和理性的主宰者和判决者。而圣化则显示了政治思维从神向人的转变，是春秋以来重人思想的集中、升华和极致的发展。圣人成为政治思维过程中的最高范畴和最终的決定力量，是理性、理想、智慧和真、善、美的人格化，它不仅是社会和历史的主宰者，而且在整个宇宙体系中也居于核心地位，成为经天纬地、扭转乾坤、“赞天地之化育”的超人。

由先秦诸子所发起、在百家争鸣中充分展开的“造圣”运动，建构了一个以圣化为中心的政治思维的普遍范式。这一范式以“究天人之际”为起点，终结于圣王合一。因此，本书在描述这一范式时，便采取了从“天君同道”出发，以圣化即“道、王、神”一体化为终极目标的架构。具体而言，分为四个部分。第一部分（五、六、七、八章），讨论政治哲学问题，对先秦诸子关于处理天人关系、古今关系和人际关系的一些基本原则作概括和描述；第二部分（九、十、十一章），就先秦诸子对作为政治主体的君、臣、民的认识进行讨论；第三部分（十二、十三、十四、十五章），对先秦诸子关于国家体制的设想和基本政策的规定进行讨论；第四部分（十六、十七、十八、十九章），从政治文化的角度，对先秦诸子提出的理想人格、理想政治以及理想对现实的调节机制进行探讨，最后以“圣化”一章总结全书。这四个部分在本书中不是分立的，而是一个有机整体，表现了以历史为主体的历史与逻辑的统一。

中国传统政治思想内容极其丰富，尤其先秦诸子的政治思想，更可谓争奇斗艳、异彩纷呈。但是，从政治思维的角度看，有两个基本点，无论各家各派，都没有任何实质性的差别，一是臣民观，一是君本位。这两点，不仅对于先秦诸子来说是天经地义的、自明的，而且自始至终，直贯近代。当然，我们并未忽略历史上曾经光采照人的各种谏议理论、无君论思潮和重民思想，

它们具有伸张和高扬人的价值的积极意义。但我们发现，几乎每一个思想家，无论其思想的出发点如何，最终都殊途同归地走向君主专制主义。即使愤世嫉俗如庄子也不例外。庄子对专制权力作了各种淋漓尽致的批判，可他最后还是以“安世而处顺”的混世方式，向专制权力作了彻底的妥协。这固然有思想家自身的原因，但主要是由于专制的力量太强大，再加上自然经济，以至于从认识上封闭了人们企图超越现实的可能性。某些局部的思想火花，对于启迪人的精神，无疑有其价值。但就整体来看，没有任何一种思想能富于建设性地与专制主义对峙。近代以前的社会条件和文化背景，不可能为思想家们提供超越和扬弃君主政治的想象力。从近代开始，各种新的政治思想喷薄而出，尽管它们与传统政治思想错综交织在一起，但方向上的分野是显而易见的。专制主义与民主主义的对立，臣民文化与公民文化的对立，突破了由先秦诸子共同建构的以“圣化”为中心的传统政治思维的范式，从而在政治文化上开启了一个以“公民化”为标志的新时代。

当我们深思熟虑地走向未来之时，首先必须回顾历史。在今天，对中国传统政治思维作认真的清理和总结，比任何时候都更为迫切和重要。因为，我们站在了历史的转折点上，现代化的历史使命，要求我们对传统作深刻的批判和反思。众所周知，在传统中，政治的幽灵无处不在，而且举足轻重，决定一切。从历史上看，几乎所有的思想家都以其独特的方式与政治紧密地纠葛在一起。政治问题成为全部社会问题的核心，甚至一切社会问题最终都被归结为政治问题。中国古代的君主政治就象一张铺天盖地的大网，笼罩在整个社会之上。天网压头，在劫难逃，不管人们是主动地迎合，还是被动地顺应，抑或想挣脱，都不能不与它打交道，于是造成人人关心政治的局面，政治思想也就成了中国古

代思想文化的重心。而且在某种意义上，我们可以说，正是这种鲜明的政治色彩和强烈的政治化倾向，构成中国传统文化的一个基本特征。因此，要准确而深刻地剖析传统，就必须以政治为楔入点。

在传统政治思维中，蕴含着丰富多采的政治智慧和极为光辉的远见卓识，某些思想因素，即使在今天也有着不容忽视的政治价值和文化价值。但是，作为一种范式，传统政治思维必须被扬弃，因为我们与古人处在不同的历史时期，现代化与传统毕竟在方向上已分道扬镳。我们在今天汲取古人的政治智慧，首先就要分清古今，分清方向，必须充分认识到古人的历史局限性。我们主张“通古今之变”，但对于简单化的古为今用则不敢苟同，因为简单化的古为今用容易混淆古今，反而会使我们陷入传统的泥潭中而难以自拔。科学地分析和清理传统，需要一代或数代人锲而不舍的努力，需要有如马克思所说的敢于站在地狱门口为真理献身的勇气和决心。真理不是什么人能够判定的，只有反复地讨论和争辩，才能使我们一步步接近真理。

这部著作不能说是完备的，但我们的思考和写作是严肃认真的。我们力求言之有据，成一家之言。本书究竟是“拼盘”，还是浑然一体之作，相信读者自有判断。我们欢迎来自各方面的争鸣和批评。

刘泽华 谨识

1990年春于南开大学再思斋

目 录

前 言	1
一 商代“神佑王权”政治观.....	1
(一) 神权王权合一思想.....	1
(二) 商王“余一人”的专制思想.....	5
(三) 几个关于政治调节机制的概念.....	7
二 畏天法祖，敬德保民：西周君臣的政治思路.....	11
(一) 周人的天命政治观.....	12
(二) 注重人事的思维倾向.....	19
(三) 邦家合一与父家长专制主义.....	29
(四) 效法先王与“率由旧章”.....	39
(五) 君臣一体，互补相须.....	45
三 从神到人：春秋政治意识的转型.....	52
(一) 怨天尤“王”——思想解放的起点.....	52
(二) 由重神向重人的转变.....	59
(三) 德与政治伦理化.....	71
(四) “业用”旧法与“救世”思想.....	77

四	百家争鸣与政治理性的发展·····	86
	(一) 诸侯异政, 诸子异说·····	86
	(二) 百家争鸣的自由度·····	93
	(三) 政治理性的发展·····	112
五	天君同道观·····	115
	(一) 天君同道的社会本质和政治效应·····	115
	(二) 天君同道的类型·····	123
	(三) 天君同道: 一种永恒的政治和道德模式·····	133
六	人性论与治人之道·····	136
	(一) 人性问题的提出·····	136
	(二) 人的自然性与社会性的关系·····	143
	(三) 人的价值与政治取向·····	150
	(四) 人性与专制主义·····	157
七	矛盾观与政治运作方式·····	164
	(一) 贵柔用弱论与无为而治·····	166
	(二) 势不两立说与强权政治·····	176
	(三) 中庸之道与礼仁政治·····	183
八	历史观与政治方向的选择·····	196
	(一) 历史观之一: 道的承继与调节·····	197
	(二) 历史观之二: 自然进程与人为的冲突·····	206
	(三) 历史观之三: 分期进化说·····	211
	(四) 历史观之四: 五德终始循环论·····	217

(五) 历史观与经验型政治思维·····	220
九 君 论 ·····	223
(一) 君主：政治轴心·····	223
(二) 君主起源说·····	225
(三) 君权至上·····	229
(四) 君权合法性·····	240
(五) 君主类型：现实与理想的冲突·····	247
十 臣 论 ·····	252
(一) 君臣：政治统一体·····	252
(二) 君臣关系诸说·····	255
(三) 君主臣辅运作形态·····	262
(四) 以道义制约君权·····	270
(五) 臣的品分、用贤与国运·····	277
(六) 臣的工具性·····	281
十一 民 论 ·····	284
(一) 得民者昌，失民者亡·····	284
(二) 论君主与民的关系·····	289
(三) 治民方略：富民、瘠民、弱民、 用民有度·····	300
(四) 重民非民主·····	304
十二 国家论 ·····	306
(一) 国家的不同称谓及其整合·····	306
(二) 国家起源·····	311

(三) 国家体制·····	317
(四) 国家职能·····	321
(五) 国家至上与国以民为本·····	331
十三 礼与“以礼治国” ·····	339
(一) 礼学的兴起·····	340
(二) 礼的政治、伦理价值·····	346
(三) 礼之质——“分”与“和”·····	355
(四) 礼的社会历史依据与礼的永存性·····	363
(五) 礼对思想文化的影响·····	370
十四 法与“以法治国” ·····	375
(一) 论法的起源与本质·····	375
(二) 立法原则·····	379
(三) 一断于法·····	391
(四) 法治与君主专制·····	398
十五 无为政治论 ·····	404
(一) 法自然与权术·····	404
(二) 返回自然与对权力的批判·····	412
(三) “法天合德”的王霸术·····	419
(四) 君驭臣的无为之术·····	432
(五) 综合诸家的无为政治论·····	439
十六 政治理想与统治者的自我调节 ·····	444
(一) 政治理想的缘起·····	444
(二) 理想的“有道”政治·····	448

(三) “道高于君”	466
十七 顺天应人：圣人革命	477
(一) 权力的合法性与革命的前提	478
(二) 革命的目的及方式	482
(三) 革命主体的现实选择与道德意义的弱化	489
(四) 民——革命的工具	493
(五) 圣人革命论的意义	495
十八 君子小人：政治人格的基本类型	497
(一) 从等级身份到政治人格	497
(二) 小人的特质与政治功能	500
(三) 君子的特质与君子人格	504
(四) 君子与人治	517
十九 圣化——道、王、神一体化	522
(一) “圣”的本义及在文化转型中的演变	522
(二) 诸子对圣人的设计及其品分	528
(三) “道化”——圣道同体	535
(四) “王化”——圣王合一	548
(五) “神化”——神圣一体	559
后 记	567

一 商代“神佑王权” 政治观

在中国古代史上，带有强烈人文色彩的政治权力及其衍生物深深地浸透和支配着全社会。因此，我们不难想象，在这个环境中，有着何等发达而成熟的政治智慧。而商代政治思维则是中国传统政治思维的发初期。

文献与考古材料证明，商代已进入了文明社会。商代政治的特点之一，就是家族与国家（‘社稷’）混而为一，祖先崇拜与上帝至上交织在一起，宗教化的宗法制成为商代人的主要生活方式。由于统治者内部尚未象后代那样明确政治上的分工，所以商代人政治思维仅是初步的抽象。

（一）神权王权合一思想

“殷人尊神，率人以事神”。^①卜辞也提供了充分的证据，我们可以看到大量关于商王亲自贞卜的史料：

“贞， 𠄎 小臣令众黍？”^②

① 《礼记·表記》。

② 《殷虚书契前编》4、30、2。

“贞，我其丧众人？”^①

“令收众人。”^②

卜辞中还有“王果曰……”的文句，表明商王是唯一具有裁决权的。^③卜辞中还有商王舞蹈求雨和占梦的内容。这些都表明商王就是巫覡的宗教领袖，也表明这也是商王的政治活动之一。而那些卜、祝、巫、史都是这个大祭司集团的成员，商王可参考他们的占卜结果。^④通过对有关史料的检讨，我们可以断定商王是一身而兼二任的政教合一的领袖，商代不存在宗教领袖与政治领袖二元化结构，更不存在教权高于政权的现象。从商王政教合一的现象可以看出，宗教之维护是政治权力稳固的必要手段，同时，不存在宗教对王权的否定性的限制问题。这是商代政治思维的运作方式之一。


从商人的上帝崇拜、祖先崇拜与土社山川诸祇的崇拜的侧重点也可以发现商代政治思维的一些端倪。上帝统管一切自然现象，也主宰人间一切事物如征伐、畋猎、生产、建邑、灾害等：

“贞，帝令雨弗足年？”

“贞，帝令雨足年？”^⑤

“羽（翌）癸卯帝其令风？”

羽（翌）癸卯帝不令风？”^⑥

“甲辰卜，贞，我伐马方，帝受我右（佑）？一月。”^⑦

① 《殷虚佚存》487。

② 《殷契粹编》1287。

③ 张光直：《美术·神话与祭祀》第33页，辽宁教育出版社1988年7月第1版。

④ 《尚书·洪范》。

⑤ 《殷虚书契前编》1、50、1。

⑥⑦ 《殷虚文字乙编》2452，5408。

“……贞，我受年？
……我受黍年？二月。”^①

“王惟邑，帝若？”^②

“……丑卜，贞，不雨，帝唯奠我？”^③

商人的祖先崇拜也很隆重无比。卜问祖先的事无所不包，农事与农事有关的自然现象，以及战事等等，均在卜问之列。

“辛酉卜，季王（崇）王？”^④

“贞祖辛我？”^⑤

“贞于王亥年？”^⑥

但是，我们可以发现，商人之“上帝”不是经过一套严密论证后的一个观念，它没有一个内容丰富的教义，而是一个必须在人间人事上落实其感性功能的观念，尽管也有诸如简单的“帝庭”、“帝五经”的描述。^⑦在“上帝”观念中，缺乏对灵魂不死或灵魂拯救以及来世生活的信仰和关注，而更关注人的最基本的生存需要；而且商人对待“上帝”的心理是非常恐惧的，缺乏需要拯救“灵魂”的宗教热情。这里就潜在着一种倾向，即假如“上帝”对商人的感性生存的“佑”与“不佑”失去灵验，则“上帝”的可信度就受到怀疑。在卜辞中，我们可以发现，往往有前辞而没有验辞，表现为前后矛盾。这可能是巫教作为国教逐步衰落下去的原因之一，而王权却因此而获得进一步强化。

商王的祖先崇拜和上帝崇拜同样重要。商王对祖先有一套极

① 《殷虚书契续编》1、37、1。

② 《卜辞通纂》373。

③ 《龟甲兽骨文字》1、25、13。

④⑤ 《殷虚书契前编》5、40、5、5、40、5。

⑥ 《殷虚书契后编》上1、1，上29、4。

⑦ 见陈梦家《殷虚卜辞综述》第572-573页，中华书局1988年10月第1版。

为烦琐的祭祀制度，是上帝崇拜无法比拟的。“祖先崇拜的隆重，祖先崇拜与天神崇拜的逐渐接近、混合，已为殷以后的中国宗教树立了规范，即祖先崇拜压倒了天神崇拜。”^①这种现象表达了商人宗法血缘社会的属性。这种亲属关系同时也是政治关系。尽管商人在意识形态上杜撰“天命玄鸟降而生商”的神话，在卜辞中也有帝、祖、王合一的趋势，但商人更注重事实上的血缘关系。既然祖先崇拜逐步压倒了上帝崇拜，而祖先崇拜由于生育事实与王权有着先天的内在同一性。祖先崇拜在现实的层次上直接肯定并拔高了王权的绝对性与唯一性。所以盘庚对商人的威吓便十分具有可操作性：

“古我先王，暨乃祖乃父，胥及逸勤，予敢动用非罚，世选尔劳，予不掩尔善。兹予大享于先王，尔祖莫从与享之。”^②

这样看来，祖先崇拜以及由此衍生出来的心理从属感，成为商王王权专制的操纵工具。这也是商人政治思维的运作方式之一。

同时，商人提出了“人惟求旧，器非求旧，惟新”^③“亦唯图旧人共政”^④的思想，这也是一个重要的政治思维线索。所谓器，即礼器。商已有礼这个概念。^⑤《高宗彤日》曰：“典祀无丰于昵。”《史记》引此话时为“常祀无礼于弃道”。故丰、礼相通。王国维考证。卜辞中丰作“𠄎”、“𠄎”等，“象二玉在器之形”。古者行礼以玉，故《说文》曰：“豊，行礼之器。”“盛玉以奉神人之器谓之鬯，若豊。推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼。”^⑥侯外庐说：“礼器就是所获物与支配权二者的

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第561-562页。

②③④ 《尚书·盘庚》。

⑤ 《周书·君奭》与《论语·为政》。

⑥ 王国维：《观堂集林·释礼》。

合一体，由人格的物化转变而为物化了的人格，换言之，尊爵就是富贵不分的公室子孙的专政形式。”^①也就是说，礼器是一种国家政权的象征，同时它也和祭祀紧密相联系。张光直也认为商代的青铜器及其复杂的工艺，是商周统治者权力政治所追逐的主要对象。^②垄断礼器即获得政治权力，同时，在具体的行政中，必须用人惟旧，这是维护宗法血缘关系最重要表现之一，也是一条重要的政治思维。权力是商王独操的，所以也必须用“自己人”来辅政。上述这种“人惟求旧，器惟求新”的政治思维，表现在权力独操的前提下，具体政治内容可以变通。

综上所述，在商代神佑王权的政治思维中，王权专制是一个重心和中心轴，商王同时作为宗教领袖使王权得到首要的位置，在祖先崇拜逐步压倒上帝崇拜的过程中，王权得到极大的膨胀。

（二）商王“余一人”的专制思想

商的最高统治者称“王”。在卜辞中“王”作“𠩺”“𠩻”“𠩼”“𠩽”“𠩾”，释为斧钺之形，作为王权的象征，更为妥切。商代后期，卜辞与文献中有时称“死”去的“王”为“帝”、“王帝”、“下帝”，或在庙号前加上“帝”字。这样“王”与“帝”同格化，“王”与一切人对立起来，成为人上人，故自称“余一人”。

卜辞中和文献中分别有：

“癸丑卜王曰贞……余一人 𠩺 祸……”^③

① 《中国思想通史》第1卷，第15页，人民出版社1957年3月第1版。

② 《美术·神话·祭祀》第79—90页。

③ 《金璋所藏甲骨卜辞》124。

“勉出乃力，听予一人之作猷。”^①

金文和周代史籍中，周天子也称“余一人”。如：“凡自称，天子曰予一人，”^②“君天下曰天子。朝诸侯，分职、授政、任功，曰予一人。”^③关于卜辞中第一人称代词与“王”的关系，陈梦家说：

“……卜辞的第一人称有‘我’、‘余’，领格有‘朕’。‘余’和‘朕’通常为王的自称。凡有此二代词的卜辞通常（也有少数的例外）是王自卜的。‘余’可以是主格宾格而不能是领格，‘我’则可以兼为主宾领三格。……‘余’‘朕’都是王的自称，所以是单数，‘朕’就是‘我的’。卜辞‘我受年’相当于‘商受年’，‘我’是集合的名词，主格宾格之‘我’就是‘我们’。卜辞的‘受余又’和‘受我又’是不同的，前者是受王佑，后者是受商佑。领格之‘我’就是‘我们的’。”^④苏联著名学者科恩曾说：“在神话意识中，神和英雄被赋予最高的自由和主体性。他们的‘我’字甚至需要用大写字母书写（借以强调其独特性），或堂而皇之地变成‘我们’，把整个民族包括在内。……大写的‘我’字在古代文献中一般都是神或王的自称；……可以说，‘自我’占有权仅为居高临下乃至至高无上的人所享有。”^⑤商代也有类似的情况，但商王的自称更强调“一人”，以这种第一人称突出表达“自我”。这说明在商代宗法制社会中，商王的自我意识及其拥有权是凌驾于全社会之上的，商王“一人”之“大我”是唯一的、至尊的、排他的。也即是说，“一人”所表达的商王的社会地位和角色就是唯我独尊。而其臣属不得用“余一人”这样的第一人称自称，说明他们的

① 《礼记·玉藻》。

② 《尚书·盘庚》上。

③ 《礼记·曲礼下》。

④ 《殷墟卜辞综述》第96页。

⑤ 伊·谢·科恩《自我论》第69—70页，三联书店1986年12月第1版。