

儒家政治秩序建构的合法性基础

胡锐军

(国家教育行政学院社科部, 北京, 102617)

摘要: 儒学是一个以全面安排人间政治秩序为目标、以探求理想政治秩序为旨归的秩序理性主义, 它把追求“王权主义→小康社会→大同世界”作为自己的求索路径和理想归依, 并以天命、人性、阴阳这三个基本哲学命题为本体论依据, 建构了一个王权主义为核心价值目标, 以“己一家一君(国)”为秩序主体、以三纲五常为秩序规范、以家长式权威为秩序力的精巧的君主政治秩序样式。这一秩序样式在历史的长河中获得了持久的运行, 其根源在于儒家将“君权神授”、“血缘认同”、“古远传统”、“精英崇拜”分别作为了其政治秩序合法性资源的形上基础、宗法基础、历史基础和民意基础。

关键词: 儒学; 政治秩序; 君权神授; 血缘认同; 古远传统; 精英崇拜

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2008)03-0329-06

儒学是一个以全面安排人间政治秩序为目标、以探求理想政治秩序为旨归的完整价值体系, “是一种秩序的理性主义”^{[1](221)}。它把追求“王权主义→小康社会→大同世界”作为自己的求索路径和理想归依, 并以天命、人性、阴阳这三个基本哲学命题为本体论依据, 建构了一个精巧的君主政治秩序样式。在这个秩序样式中, 大一统、王权、德治、礼治、和谐、稳定、等级、官僚是基本价值维度, 其中德治和礼治是政治秩序的基本治理模式, 以此为基点, 儒家设计了一条“内圣外王”的政治秩序运作路径, 把“格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下”, 作为了政治主体承载政治秩序的路径。在这一路径的牵引下, 儒家对其政治秩序体系做了如下安排: 以“己一家一君(国)”为政治秩序主体, 己是起点、家是单元、君(国)是秩序的枢纽; 以三纲五常为政治秩序规范, 仁是基础、礼是核心; 以家长式权威为秩序力, 辅之以政治权力和政治暴力, 秉持德主刑辅的仁政; 以“天理—礼法—人情”、“天—君—民”三角互动和“君本主义—民本主义”、“己一家一君(国)”双向互动的为政治秩序作用机理; 以均平、德治、礼治、三纲、仁政、权威、中庸、民本等作为维系和调控政治秩序的基本矢量。儒家的这种秩序设计是非常精巧的, 但是, 具有了建构的内容并不一定能够真正上升为意识形态,

成为指导现实政治秩序建构的样式和摹本, 它还需要解决政治合法性问题。

政治合法性是指政治秩序依据法律、道德、传统、个人魅力或其它公认的准则而获得人民的价值认同和持久支持, 它解决和回答政治秩序何以持久的问题, 其实质是研究公民对政治权力或政治统治的服从性、认可性和忠诚性问题, 即政治权威的来源问题。任何一种政治秩序一旦建构起来都要面临这一问题。“只有政治秩序才拥有着或丧失着合法性, 只有它们才需要合法化。”^{[2](184)}早在古希腊时期, 亚里士多德就认为: “一种政体如果要达到长治久安的目的, 必须使全邦各部分(各阶级)的人民都能参加而且怀抱着让它存在和延续的意愿^{[3](188)}。”马克思·韦伯也指出: “一切经验表明, 没有任何一种统治自愿地满足于仅仅以物质的动机或者仅仅以情绪的动机, 或者仅仅以价值合乎理性的动机, 作为其继续存在的机会。勿宁说, 任何统治都企图唤起并维持对它的‘合法性’的信仰。”^{[4](239)}面对这一根本性问题, 历代儒者对之进行了详细的论证和重视, “如果没有信仰, 用孔夫子的话来说, 世界就无秩序可言。所以, 维护信仰, 在政治上甚至比让人民吃饱饭更为重要”^{[1](194)}。在儒家所有合法性资源中, 君权神授、血缘认同、远古传统、精英崇拜是基本的共性, 他们以此去说服人们服从这种

收稿日期: 2008-03-06

作者简介: 胡锐军(1975-), 男, 江西高安人, 国家教育行政学院社会科学教研部讲师, 主要研究方向: 比较政治文化与政治思想史、政治学理论与方法。

政治秩序下的君王统治,保持对其的持久性忠诚,从而为其君主政治秩序“盖上社会普遍承认的印章”^{[5](104)}。

一、君权神授:合法性的形上基础

政治合法性根本的是要解决政治权力的认同和服从问题,即人民为什么要服从这种政治权力或政治统治。面对这个基本的合法性问题,儒家在寻求依靠仁义等道德理性作为政治统治保证的同时,也觉察到仅仅依靠个人内心的道德良心,总不是十分可靠和有效,因此,他们在谈到政治权力合法性的最后依据时,总是以天命来做保底的条件,将其诉诸于天的形上高度,认为君王的政治权力是源于“天人合一”而导出的君权神授定律。

“天人合一”思想是一个比较古老的哲学问题,渊源久远,如《周易》、孟子、荀子等都对此做过论述。《周易·序卦》说:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼仪有所错。”孟子说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”(《孟子·尽心上》)虽然他们没有明确的提出“天人合一”的概念,但却已经含有这方面的思想了。至于荀子,他虽然提出了“明于天人之分”的积极思想,认为“故明于天人之分,则可谓至人矣。”(《荀子·天论》)但其还是主张“人道”要效法“天道”的。真正提出“天人合一”概念的是董仲舒,他对“天人合一”思想进行了较为细致的梳理和深入阐发。他认为,天和人是同类合一的,天人之间会产生相互感应,“天亦有喜怒之气、哀乐之心,与人相副。以类合之,天人一也。春,喜气也,故生;秋,怒气也,故杀;夏,乐气也,故养;冬,哀气也,故藏。四者天人同有之。有其理而一用之。与天同者大治,与天异者大乱。”(《春秋繁露·阴阳义》)除此以外,还有许多学者对“天人合一”的思想进行了探讨,提出了许多观点,并加以运用。如张载、王阳明等宋明理学诸子,都对此进行了阐发,提出了诸如“天人本无二,不必言合”(《宋儒学案·明道学案》),“心即天,言心则天地万物皆举之也”(《阳明全书·答季明德》)等等观点。在这些言论当中,尤以北宋张载的表述最为精致,他说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地塞吾其体;天地之帅吾其性。民吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼吾幼。圣其合德,贤其秀也。……

存,吾顺事;没,吾宁也。”(《西铭》)这是透观人生的最高境界。

“天人合一”的合法性基础或功用在于说明天心与人心是合拍的,“所谓‘天人合一’,其实是说‘天’(宇宙),与‘人’(人间)的所有合理性在根本上建立在同一个基本的依据上。”^{[6](7)}天通过与人合的方式把政治权力赋予了君主,君主从天那儿得到政治权力,从而使君主的权力具有形上、本体、纯正、神圣和不可逆的特征,即说明它有着超越的价值源头,由此,君主政治秩序自然具有了无限的正当性和权威性,人民对之便会有心悦诚服的服膺。在儒家看来,君权是来源于天的,人心与天心可以贯通,“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而弗违,后天而奉天时。”(《周易·文言》)“天子者与天地参,故德配天地,兼利万物,与日月并明,明照四海而不遗微小。”(《礼记·经解》)“圣人参于天地,并于鬼神,以治政也。”(《礼记·礼运》)“君道即天道也。”(《河南程氏遗书》卷十一)君权神授最有力的代表是董仲舒,在他那儿君权神授被发挥到了极致:“王者承天意以从事”,“王者天之所予也”(《春秋繁露·尧舜不擅移 汤武不专杀》),“唯天子受命于天,天下受命于天子,一国则受命于君。”(《春秋繁露·为人者天》)王是上天的使者与化身,是真命天子,百姓必须服从。同时王又是一个连取天地,纵横海内的全能者,普天之下所有的东西都是他的,人们要崇尚他、服膺他,“古之造文者,三画而连其中谓之王。三画者,天、地与人也。……取天、地、与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是。”(《春秋繁露·奉本》)“下至公侯伯子男,海内之心悬于天子”(《春秋繁露·奉本》)。人民的一切权力从源于天,接续于君主:“天子受命于天,诸侯受命于天子,子受命于父,臣受命于君,妻受命于夫。诸所受命者,其尊皆天也,虽谓受命于天亦可。”(《春秋繁露·顺命》)宋明理学认为,君权来自于天理的传授,是不可违背的,具有其现存的合法性依据:“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地之间”(《河南程氏遗书》卷五),“公侯上承天子,天子居天下之尊,率土之滨,莫非王臣……凡土地之富,人民之众,皆王者之有也,此理之正也。”(《周易程氏传·大有挂》)

君权神授,是儒家为获得其合法性而对天命观念所作的一次转移,即通过“天人合一”的君权神授方式,把人们对天的畏惧转变为了对君的畏惧。这样,通过“君权神授”的天威,君主便具有正义性、神圣性、合理性、合法性,成为了道德正义与终极价值的化身,无形中便构成了一种普天民众对政治权力认可和崇尚

的合法性信仰，人们既畏天、也崇君，崇圣崇君的政治信仰得到了强化。正如马克斯·韦伯说的：“皇帝的个人地位完全建立在他作为天的全权代表（‘天子’）的卡里斯马基础上，他的先人们现在就住在这个天上。”^{[1](194)}总之，天人合一导源的君权神授为儒家政治秩序的合法性找到了形上依据，奠定了其政治秩序的意识形态基础，稳定了人们可能因社会动荡而造成的惴惴不安的社会心理。

二、血缘认同:合法性的宗法基础

在儒家的秩序建构理念中，血缘是一个重要的合法性资源，其政治秩序模式得以在现实中建构是和血缘的社会稳定性及其所具有的合法性功能分不开的。因为，“血缘是稳定的力量。”^{[7](72)}“亲属关系在一切蒙昧民族和野蛮民族的社会制度中起着决定作用”^{[5](24)}。在前文的论述中已经指出，家或宗法的结构是儒家政治秩序结构的复制模本，血缘自然充当着这种复制的支持性力量，因此，人们之所以能持久忠诚于当下的政治秩序是和人们的血缘认同分不开的。

“血缘是身分社会的基础。”^{[7](77)}尊重血缘亲情，自古以来就是中国人最远古的传统。儒家认为，“异姓则异德，异德则异类”，“同姓则同德，同德则同心，同心则同志”（《国语·晋语》）从发生学的角度来看，人类对于亲情是不可以选择的，人们无法决定和选择谁来作自己的父母；同时这种关系又是不可逆的，人们同样无法逆转先在的大小尊长关系。血缘的不可选择性造就了“亲亲”，而不可逆性则造就了“尊尊”。这样，“亲亲”、“尊尊”的血缘特征先天便具有一种至上的权威，人们可以刻薄自己却永远不能刻薄父辈，所谓“百善孝为先”就是这种道理。当这种“亲亲”、“尊尊”的宗法等级结构或家庭秩序因为天、人性、阴阳等的形上支持和经济基础的依托而辐射到社会政治领域时，它就被奠定为政治秩序结构复制的模本，而血缘也便同时获得了合法性的宗法基础。“亲亲”为“和”，具有仁的特性，讲求和谐；“尊尊”在“别”，具有礼的本质，讲求别异。“亲亲”要求绝对的遵从血缘关系，对亲人表示忠诚的亲爱，从而追求和谐的秩序状态；“尊尊”要求别，但是这种别是以尊敬为前提的，即，既要承认当下的亲疏贵贱、男女之分，又要表示出尊敬的认同。这样，“亲亲”的“和”与“尊尊”的“别”一起构成了一种对当下等级结构认同的价值张力。由于“亲亲”、“尊尊”的不可选择性和不可逆性，这种价值张力便具有持久的力量，能保持对家庭关系认同的延续性，

使家庭关系一直和谐融洽。当这种由血缘认同而获得的家庭关系推至宗族关系再至国家关系时，便构成了对国家现有秩序结构的认同，国家秩序的结构也因此而能获得和谐的布局，这样，政治的关系便和血缘的关系结合了起来，血缘引导和扶持了政治。与此同时，血缘还具有沿袭性，血缘的沿袭性决定了人们可以往上不断迁延自己源头的可能性和对源头的不可否定性。在现实生活中，从既有的家庭关系出发人们可以往上寻至父辈、祖辈、一直可以上至很远的氏族起始，这里，中国人历来重视家谱就是很好的证明。当这种沿袭性继续往上推时，就可以不断放大，甚至是很大的国家，当溯源到最早的创生人时，就诸夏“皆黄、炎之后也”（《国语·周语》），同出一个帝灵或祖先，天下一家了，这时，血缘的合法性功能就显现了出来，既然同出一源、天下一家，有着共同的世系和帝系，就没有对当下秩序否定的必要。

血缘意味着家、意味着宗法，因此血缘沿袭性、不可选择性、不可逆性的特定性质决定了血缘在儒家政治秩序建构中所具有的合法性功能。它为政治秩序的稳定维系获得了基本的政治心理条件，巩固和维护了君主的权力和权威，正如刘泽华先生所说的：“血缘认同为王权主义和君主政治的一统天下提供了相应的政治心理条件，从另一个方面增强了君主统治的权威性。”^{[8](162)}由此，血缘认同自然构成了儒家政治秩序合法性的宗法基础，成为了牢固儒家政治秩序的稳定力量。“血缘所决定的社会地位不容个人选择。世界上最用不上意志，同时在生活上又是影响最大的决定，就是谁是你的父母。谁当你的父母，在你说，完全是机会，且是你存在之前的既存事实。社会用这个无法竞争，又不易藏没、歪曲的事实来作分配各人的职业、身分、财产的标准，似乎是最没有理由的了；如果有理由的话，那是因为这是安稳既存秩序的最基本的办法。只要你接受了这原则，（我们有谁曾认真的怀疑过这事实？我们又有谁曾想为这原则探讨过存在的理由？）社会里很多可能引起的纠纷也随着不发生了。”^{[7](72)}

三、古远传统:合法性的历史基础

一切活动，如果没有历史经验作参照和支持，也就失去了其价值和依据，尤其是当人们在现实生活中遇有重要问题需要解决或遇到时代性的巨大问题需要决策时，他们都几无例外总是以历史为依据，从历史经验那儿提炼和找寻答案，“大凡人类文明在关注社会

问题时,往往将以往人类经验的历史现象当作注意的焦点。”^{[9](47)}就儒家而言,其所肩负的历史任务是重建人间的政治秩序,面对这一个历史使命,他们“不能指望一个独立的法律家等级出现。不过,似乎能指望神圣的传统性,因为只有这样才能使它的合法性得到保障”。按照马克斯·韦伯的定义,传统合法性是指建立在相信历来传统神圣性和由传统授命实施权威的统治者之上的合法性的统治。儒家重建政治秩序的历史使命及其崇古好远的历史意识,决定了其乐于从历史的场域去找寻其政治秩序建构和实现的合法性依据,古远传统自然就成了儒家政治秩序合法性的历史基础。

儒家学者从孔子开始便有尊重传统,笃信历史是政治秩序得以建构和生存的根基的立场。“2000多年来,中国学者每逢新的问题,总是通过重新诠释经典来寻找答案。”^{[9](47)}自孔子创立儒学之日起,获取政治秩序合法性的传统资源就有一个十分明确的意向和认识。孔子自称“述而不作,信而好古”(《论语·述而》),“祖述尧舜,宪章文武。”(《中庸》)他认为真正的历史开始于那些伦理、秩序和政府的缔造者,在历史的源头屹立着的是伏羲、神农、燧人、皇帝、尧、舜、禹等的理想形象,他们体现了上天的永恒原型。因而,中国长期发展的历史文化,是儒家政治秩序的合法性依据之一,“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”(《论语·八佾》)“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞。”(《论语·卫灵公》)此外,在论语中还多处载有儒学崇尚传统的言论,就历史人物而言,孔子提到或评论过的历史人物及其事件有黄帝、尧、舜、禹、稷、汤、文王、武王、周公、微子、箕子、比干、泰伯、伯夷、叔齐、虞仲、伯达、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季随、季祸、羿、升、桀、纣,等等。在孔子看来,三皇五帝及夏、商、周三代所创造和积累的文化是美好的,具有现实合理性的品格,因此,他把周和三皇五帝的时代作为政治秩序模式建构的原型,认为传统是政治秩序合法性最佳的思想资源和历史基础。孟子、荀子、董仲舒、司马迁、韩愈、石介、张载等儒者也都一直坚持这一认识。《大戴礼记》的《五帝德》、《帝系》、司马迁的《五帝本纪》由尧舜往上推到五帝,《周易·系辞》、《白虎通义·圣人》再往上推到三皇。董仲舒提出了黑、白、赤三统说,认为历史总是这三统的循环。后来,唐代韩愈提出了详细的道统说,他编排了一个尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子的传授系统:“尧以是传为舜,舜以是传之禹,禹是以传之汤,汤是以传之文、武、周公,文、武、周公传至孔子,孔子传至孟轲,轲之死,不得其传焉。”(《昌黎先生集》卷十一)到了宋代,石介在《复

古制》中,从礼乐制度的创作层面,在韩愈道统谱系的基础上,加上了伏羲、神农、黄帝三人,提出了一个新的传授系统。张载在《正蒙·作者篇》中为儒学编排了一个新的道统,认为中国政治文化的传授者是伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤七人。这套由三皇、五帝、三王所构成的古史系统是儒者们牢固地站在历史文化的立场对其政治秩序理论及其样式存在的合法性证明,他们认为其所创立的政治秩序理论就是对以往传统政治谱系的接续。因此,“儒家思想是中国文明时代初期以来文化自身发展的产物,体现了三代传衍的传统及其养育的精神气质”^{[10](16)}。

儒家对于远古传统的回溯和领会,主要目的在于获得其政治秩序建构的原始模本,以为其合法性提供历史基础。首先,他们把周作为现实层面政治秩序建构的原始模型,主要表现是继承殷周传统下来的“礼乐”制度。“西周礼乐文化是儒家产生的土壤,西周思想为孔子和早期儒家提供了重要的世界观、政治哲学、伦理德性的基础。”^{[10](16)}儒家认为,礼乐的传统是连续、发展的,早在夏、商、周三代即已开始,应该在有所损益和升华的基础上继承下来,孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。”(《论语·为政》)荀子一再强调这种传承的重要性,他说:“百王之无变,足以为道贯,一废一起,应之以贯,理贯不乱。不知贯,不知应变。贯之大体未尝亡也。”(《荀子·天论》)这样,通过对周礼一脉相承而有所甄别的接续,儒家政治秩序理论就找到了合法性的历史依据。杨向奎先生讲:“没有周公就不会有传世的礼乐文明,没有周公就没有儒家的历史渊源。”^{[11](136)}其次,他们把远古先王之道的秩序模式作为理想政治秩序模式的原型,儒家认为,理想政治秩序模式之所以可能,是因为历史上曾经有过这样的盛世,既然这样的盛世曾经出现过,那么按照道统的发展,只要其理想政治秩序具有先王之道的特征,就有实现的可能。再次,把尧、舜、禹、汤、文、武、周公作为政治活动的楷模,儒家认为,君王的权力除了源于天之外,还是一种自然道统的接续,是一个自然的让渡过程,因此是合法的。与此同时,它还传达了这样的信息,即只要对人性劝诱得当,每一个人都有成为尧舜的可能,如果从君到民的每一个政治主体都能够修善治国,那么就能够从现有的秩序模式进入理想国的境界。最后,继承以往的德性传统。儒家之所以崇尚古远的传统,是与怀念那些先王贤人的人格品质及其以德治国理念分不开的,因此,它们需要继承这种传统。

总的来说,大多数儒者的心中都存有对古往传统

的无限自足性信念，他们相信历史是最公正的，只有历史才是最具说服力的经验事实，因此，其回溯传统的合法性意义就在于，将其建构的政治秩序模式置于历史长河中，从历史的角度看它是否具有合法性。他们认为，政治秩序或政治统治是否合法，首要的是看它是否具有历史合法性，即看它是否符合历史积淀下来的政治信念、政治原则和政治文化传统，是否有历史蓝图的模本基础。在他们看来，传统“可能成为人们热烈依恋过去的对象，因为在传统中可以找到过去。人们会把传统当做理所当然的东西加以接受，并认为去实行或去相信传统是人们该做的唯一合理之事。”^{[12][276]}既然如此，那么依传统模式建构起来的君主政治秩序，就具有禀承的合理性，其政治权力的嬗递也是合理的，对传统的彻底颠覆，就是对秩序的破坏，对君权的破坏，这样，君主政治秩序就和传统强烈地结合在了一处，具有了“求治避乱”的保护机制以及由此而产生的合法性功能。总之，在回溯古远的依托下，传统成了儒家政治秩序建构合法性的历史基础，为其提供了历史的动力。“宗教及其转化的传统，奠定孔子人文主义的基础；周文的传统，提供孔子历史的动力，与文化秩序重建的资源”^{[13][118]}。

四、精英崇拜：合法性的民意基础

马克斯·韦伯认为，个人魅力型的合法性，主要指依靠具有非凡才能人的魅力及其所默示和创立的制度的神圣性来树立权威，即依赖于具有魅力素质的领袖本人，认同英雄主义和楷模榜样。在儒家那儿，这种对领袖魅力、英雄主义和楷模榜样的认同主要表现为精英崇拜，即对圣人、君王、君子、仁人、志士等理想人格的推崇、向往和认同，儒家认为圣人、君王、君子、仁人、志士等人具有至上的权威和超凡的魅力，他们对政治秩序的统治和引领是合乎道德理性和人的本质的，具有合法性依据。由于儒家把性善论作为人的本质预设，认为道德理性根植于人性当中，这就为人性向圣人、君王、君子、仁人、志士等理想人格靠近提供了可能，与此同时，古远三皇五帝等已经树立起来的圣王、贤人品格，也为理想人格的塑造和贤人政治提供了经验的证明。故而，儒家崇尚和提倡精英政治，认为人们对圣人、君王、君子、仁人、志士等的精英崇拜，是政治秩序建构合法性的民意基础。也正是因为此，多数儒者，一生都在为精英政治的合法性而努力游说。

在儒家政治秩序理论的整个体系当中，对圣人、

君王、君子、仁人、志士等的期盼和描述是不绝于耳的，他们认为这些精英人物具有着高尚的品德、优良的素质、特殊的能力、超凡的魅力和至上的权威。首先，圣人与天道通体无所不能：“圣者，通也、道也、声也；道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”（《白虎通义·圣人》）“圣人者，道之极也。”（《荀子·礼论》）“圣人，百世之师也。”（《孟子·尽心下》）其次，君主是全能的化身：“君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。”（《春秋繁露·深察名号》）“君，至尊也。”（《仪礼·子夏传》）第三，君子有高尚的品格：“无君子，则天地不理，礼仪无统。”（《荀子·王制》）“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”（《中庸》）“君子博学于文，约之以礼。”（《论语·雍也》）“君子义以为上。”（《论语·阳货》）“君子以仁存心，以礼存心。”（《孟子·离娄下》）最后，仁人、志士具有大丈夫的气概：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）总而言之，这些精英人物是政治秩序和政治责任的主要承载者和担当者，他们“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也”。（《论语·泰伯》）因此，在儒家的视域中，圣人、君王、君子、仁人、志士等博雅君子，是理想人格的归宿，他们禀赋了天的气息，汇集了一切优秀品格，具有着巨大的权威性和正确性，他们是政治秩序维护和承载的中坚力量，只要政治权力是掌握在他们手中，尤其是君王对政治秩序的把舵，那就是合法的、理想的，人们无需有异议，需要的只是服膺和认同。

在儒家的倡导下，对圣人、君王、君子、贤人、仁人、志士等的认同和服从，形成了中国人最自觉的一个传统和内心意愿，“‘君子’，‘高雅之人’，后来亦称‘勇士’，在士大夫时代是达到了全面的自我完善境界的人：一件堪称古典、永恒的灵魂美之典范的‘艺术品’，传统儒学正是把这种典范植入蒙生的心灵中的。”^{[11][183]}历代以来，人们对明君总是推崇之至，而对昏君则是唾弃不已，几乎所有的人都把自己的命运维系在明君和清官这根单一的线上，期盼着通过他们把自己带入美好的生活境界，而很少去关注政治秩序和制度的安排，精英政治无疑获得了人们的广大认同和民意自愿，构成了政治秩序建构合法性的民意基础，同时也导致了人们强烈的崇圣心理和对君子人格、贤人政治及清官的无限期盼，最终体现和倒向了人治的路途。

综述上面的分析,我们可以看到,儒家政治秩序理论中所建立的这些合法性基础,为儒家政治秩序提供了有力的合法性证明。它们中的每一条都可以在人们的心里产生精神的发酵作用,让人们对其政治秩序保持自觉的认同,对君主的政治地位怀有服膺的忠诚,这就共同造就了君主家长式的政治权威,保证了人们对君主政治权威的同意和认可。它们和小农经济基础及天命、天理、(天)道、人性善、阴阳等本体论依据一起形成了一个向前的共同合力,牢靠的固化、支持和决定了儒家政治秩序建构和运行的价值目标及其历史走向。

参考文献

- [1] 马克思·韦伯. 儒教与道教[M]. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [2] 哈贝马斯. 交往与社会进化[M]. 重庆: 重庆出版社, 1989.
- [3] 亚里士多德. 政治学[M]. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [4] 马克思·韦伯. 经济与社会·上卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [5] 马克思恩格斯选集·第四卷[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
- [6] 葛兆光. 中国思想史导论[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [7] 费孝通. 乡土中国[M]. 北京: 生活·读书·新知三联出版社, 1985.
- [8] 马克思·韦伯. 儒教与道教[M]. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [9] 哈贝马斯. 交往与社会进化[M]. 重庆: 重庆出版社, 1989.
- [10] 亚里士多德. 政治学[M]. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [11] 马克思·韦伯. 经济与社会·上卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [12] 马克思恩格斯选集·第四卷[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
- [13] 葛兆光. 中国思想史导论[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [14] 费孝通. 乡土中国[M]. 北京: 生活·读书·新知三联出版社, 1985.
- [15] 刘泽华. 中国的王权主义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- [16] 费正清. 中国: 传统与变迁[M]. 北京: 世界知识出版社, 2002.
- [17] 陈来. 古代宗教与伦理: 儒家思想的根源[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996.
- [18] 杨向奎. 宗法社会与礼乐文明[M]. 北京: 人民出版社, 1992.
- [19] E·希尔斯. 论传统[M]. 上海: 上海人民出版社, 1991.
- [20] 韦政通. 中国思想传统的创造转化——韦政通自选集[M]. 昆明: 云南人民出版社, 2002.

The legitimacy bases for Confucianists' political order construction

HU Ruijun

(Department of Social Science, National Academy of Education Administration, Beijing 102617, China)

Abstract: Confucianism is a kind of theory to take the pursuit of ideal political order as its ultimate goal, which takes “Kingship Society to Well-to-do Society to Great Harmony Society” as its pursuit path and direction. With the support of three Ontological Bases: “Fatality, Humanity and Yin–yang”, Confucianism formed its special theory of political order which takes “Individual-Family-King” as carriers of political order, the “Three Cardinal Guides and the Five Constant Virtues” as their political order norm, and Paternalistic Authority as order driver, and takes Kingship Political Order as key value goal. It was this kind of order model that maintained the long life and history of Chinese feudalism society, just by the support of four legitimacy bases: “Supernal Regality”, “Consanguinity Agreement”, “Ancient Tradition” and “Elite Worship”, which can also individually be called metaphysical basis, patriarchal basis, historical basis and mass basis.

Keywords: Confucianism; political order; supernal regality; consanguinity agreement; ancient tradition; elite worship

[编辑: 颜关明]