

儒家政治秩序构建的本体论依据

胡锐军

(国家教育行政学院社会科学教研部, 北京, 102617)

摘要: 儒者的任务是要重建人间的政治秩序, 期盼至善政治秩序的价值归依。为此, 他们建构了一个以德治、礼治为基本治理模式的君主政治秩序样式, 形成了自己独特的政治秩序理论。以天命、人性、阴阳三个基本的哲学命题为本体论依据, 儒家推演和建构出一套完整的价值系统。

关键词: 儒学; 政治秩序; 天命; 人性; 阴阳;

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2007)04-0389-09

儒学“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, 建构了一个精巧的君主政治秩序样式。这一政治秩序以“己一家一君(国)”为主体, 其中己是起点、家是单元、君(国)是秩序的枢纽; 以三纲五常为规范, 其中仁是基础、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。“内圣外王”(“格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下”), 是政治主体承载政治秩序的路径; “天理—礼法—人情”、“天一君—一民”的三角互动和“君本主义—民本主义”、“己一家一君(国)”的双向互动, 是政治秩序作用机理; 均平、德治、礼治、三纲、仁政、权威、中庸、民本等, 则是维系和调控政治秩序的基本矢量。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。显然, 儒家的这种秩序设计是非常精巧的, 这种精巧自然离不开一定的本体论依据, 天命、人性、阴阳就是三个基本的哲学命题。正是以这三个哲学命题为本体论依据, 儒家才推演和建构出了一套精深的政治秩序理论, 形成了一套完整的价值系统。

一、天命命题: 天命一天理—(天)道决定论

要建立一个政治秩序必然要探讨它何以可能、为

何如此和应然如何的终极根源, 对政治秩序为何能够建立、何以是如此建立的合理性及其理想政治秩序的应然模式进行本体论的论证和回答。面对这样一个根本性的理论问题, “中国最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于‘帝’或‘天’”^{[2](5)}, “并不以为人间的秩序和价值起于人间, 它们乃有超人间的来源。”^{[2](5-6)}因而, 儒家将其终极的本体论依据和根源诉诸于天命、天理、(天)道。天命是本体论依据的源头、天理是天命的接续、道是天或理的派生; 天命和天理回答政治秩序何以可能、为何如此, 道回答理想政治秩序应然如何。虽然这一论证的过程在儒家的发展过程中理论表述和思辨不尽相同, 但天的本体论源头基础却始终如一。

尊“天命”是中国人最古老、延绵最久远的信仰之一。“天命观”源于殷周之际, 《尚书》和《诗经》均有记载。《尚书》云: “有夏多罪, 天命殛之”, “夏氏有罪, 予畏上帝, 不敢不正。”^{[3](229)} “我生不有命在天”^{[3](241)}。“我乃明致天罚”^{[3](262)}。《诗经》云: “天命玄鸟, 降而生商”^{[3](424)}。殷周的天命观被儒家继承了下来, 并在不断的理论发展中赋予了其新的含义和内容。天命观便一直横贯在儒家的理论体系中。虽然“夫子之言性与天道, 不可得而闻也。”^{[3](25)} “子罕言利与命与仁。”^{[3](32)}但在政治秩序的世界本源问题上, 孔子是毫不动摇的, 他认为人间的政治秩序来源于天, 天是人间最高的主宰。他说: “获罪于天, 无所祷非曲直也。”^{[3](21)} “君子有三畏: 畏天命, 畏大人, 畏圣人言。”^{[3](52)} “不知命, 无以为君子也”^{[3](60)}。沿着

孔子开创的路途,儒者们对这一观点的接续从未断开过,孟子说:“莫之而为者,天也。莫之致而致者,命也。”^{[3](108)}“天不言,以行与事示之而已矣”^{[3](107)}。荀子说:“人之命在天”^{[4](329)}。王充说:“教行与止,民治与乱,皆有命焉。”^{[5](204)}“命则不可免,时则不可力,知者归之于天。”^{[5](73)}董仲舒说:“天者,百神之大君也。”^{[6](260)}“人之(为)人本于天,天亦人之曾祖父也。”^{[6](188)}

天命的论证在宋明儒那儿仍然一以贯之,只是这种接续转变为了“天理”的形式,他们在承接儒家传统天命观的基础上,把天命论以“天理”的形式表现了出来,试图以“天理”来注释天命。张载说:“天所自不能己者谓命。”^{[7](468)}二程说:“人遇与不遇,既是命也。”^{[7](404)}“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也”^{[7](405)}。“天者理也。”^{[7](373)}“为君尽君道,为臣尽臣道,过此则无理”^{[7](349)}。“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地之间。”^{[7](349)}《朱文公文集·答黄道夫》载:“理也者,形而上之道也,生物之本也。”陆九渊说:“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”^{[7](589)}王阳明说:“天命之性,具于吾心,其浑然全体之中,而条理节目,森然毕具,是故谓之天理。”^{[8](897)}“人者,天地万物之心,心者,天地万物之主也”^{[8](457)}。

如果细寻天命在儒家那儿的发展脉络,就会发现它有很多的支脉,天在儒家那儿也可以表示为不同的含义,有自然之天、社会之天、伦理之天、人格之天,它既是自然(唯物)的也是理念(唯心)的又是人格神(神学)的,具有人格化的至上神的涵义。但是无论儒学的形态如何流变、发展,存有多少支脉,整体看来,儒家在遵循孔子的把天作为世界本源的看法上是一致的,都认为天是万物的本源和存在的本质。就天命与天理言,虽然天理具有着更高的思辩色彩和抽象性,但是二者的意图其实是一样的,即天理和天命的本体论功用都是用来对政治秩序的来源进行论证,以此说明人间政治秩序的建构和预设皆是由此而决定,君王、民众只是履行着天的安排和意志。其区别,从某种程度上看,就在于天命更多的具有人格神的特性,天理更具哲学的思辩性,天命更多的探讨在建构和预设了政治秩序之后如何更好的来治人,以达到一种更好的维系秩序的效果,指向它律;而天理则探讨政治秩序建构起来后如何来让人自治以达到秩序的美好,指向自律。他们都认为“死生有命、富贵在天”^{[3](40)},相信上天决定着自己的命运及整个社会政治秩序的缘起、运行与兴衰。这样,由上面对儒家天命思想源流的简单梳理出发,就可以把其对政治秩序来源的论证

表述为“天秩发生论”,或称之为“命定论”。

儒家认为天生养和创造了政治秩序和一切价值规范,政治秩序是天的派生、外化和造物。在他们看来,“秩序的观念逐步凝结为‘天道’的观念”^{[9](194)},从政治主体、社会规范到秩序力,政治秩序的所有要素都是由天安排和统摄的,政治秩序的产生、后续运转都源于天的支持,天塑造和给予了人间的政治秩序,同时又赋予了政治秩序得以运转和存续的力量,是政治秩序的终极依据和源泉。

第一,天创生了包括政治主体在内的万物,使政治秩序有了载体的依靠。儒家认为,“天生蒸民”^{[10](399)}。“天地氤氲,万物化蠢;男女媾精,万物成化。”^{[10](203)}“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措。”^{[3](209)}“天行健,君子以自强不息。”^{[3](141)}“天地之大德曰生”^{[3](201)}。“天者群物之祖也,故遍覆包函而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之。”^{[10](461)}“天教你父子有亲,你便父子有亲;天教你君臣有义,你便君臣有义。不然便是违天矣。”^{[11](1405)}

第二,天制造了政治秩序的社会规范,把以仁、礼为核心的伦理纲常作为了政治秩序的核心规范和内容。首先,天创生了以仁为核心的内在性秩序规范,即德治政治秩序。董仲舒曰:“王道之三纲,可求于天。”^{[6](223)}《朱文公文集·读大纪》:“宇宙之间,一理而已。天得之而为天、地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之而为性,其张之而为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”《朱子大全·戊申延和奏札一》:“盖三纲五常,天理民彝之大节而治道之本根也。”朱熹又云:“父子、兄弟、夫妇皆是天理自然”^{[11](235)}。“天理只是仁义理智之总名,仁义理智便是天理之件数。”^{[11](240)}“仁义礼智四者一理”^{[11](105)}。其次,天创生了以礼为核心的外在性或制度性秩序规范,即“礼治”政治秩序。《左传》曰:“礼,上下之纪,天地之经纬,民之所以生也。”^{[3](1141)}“礼以顺天,天之道也。”^{[3](844)}“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。”^{[3](1140-1141)}《尚书》载:“天秩有礼,自我五礼有庸哉!”^{[3](221)}荀子云:“天地以合,日月以明,四时以序,星辰以行,江河以流,……礼岂不至矣哉!”^{[4](367)}《礼记》曰:“夫礼,比本于太一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神”^{[3](518)}。“夫礼,先王以承天道,以治人之情”^{[3](514)}。“礼与天地同节”^{[3](567)}。“礼者,天地之序也”^{[3](567)}。“礼也者,合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心,理万物者也。”^{[3](519)}张载云:“生有

先后，所以为天序；大小、高下相并而相形焉，是为天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩，知序然后终正，知秩而后礼行”^{[7](467)}。朱熹云：“天叙天秩，人所共由，礼之本也。”^{[12](60)}

第三，天给予了政治秩序得以运转的权力和力量，决定了政治秩序的作用机理，政治秩序的控制力溯源于天。《中庸》云“故大德者必受命。”^{[3](9)}董仲舒云：“王者承天意以从事”^{[11](458)}“王者，天之所予以也，其所伐皆天下之所夺也。”^{[6](130)}“圣人之心，天地之心也。天地之心可见，则圣人之心亦可见。”^{[11](2772)}

第四，天预设和安排了政治秩序的等级结构。王夫之说：“等杀之差，天秩之矣。”^{[13](192)}程颢说：“夫天之生物也，有长有短，有大有小。君子得其大矣，女可使小者亦大乎？天理如此，岂可逆哉！”^{[7](370)}

第五，天还决定了政治秩序的和谐要求。董仲舒说：“成于和，必生于和也；始于中，止必中也。”^{[6](292)}“中者，天下之所终始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中。”^{[6](292)}“中之所为，而必归之于和，故曰和其要也。和者，天之正也，阴阳之平也，其气最良，物之所生也。诚择其和者，以为大得天地之奉也。天地之道，虽有不和者，必归之于和”^{[6](293)}。“阳者天之宽也，阴者天之急也，中者天之用也，和者天地之功也。”“举天地之道，而美于和，是故物生，皆贵气而迎养之。”^{[6](293)}

我们知道，实际上政治秩序的来源及其形态样式取决于人类自身的理性需求和当时的社会历史状况。任何时代的政治秩序形态以及其内部的构成要素都根源于社会存在，是由其所处时代的经济基础和社会政治状况所决定的，它根植于社会和人类的理性需求，需要从人类自身及其所处的社会存在状况寻找答案。但是在儒家那儿，在当时历史条件下只有天是最高的权威和一直延续的本体论传统，在这样的致思氛围和历史条件下，其要论证他们所要建构政治秩序的合理性和无限的至上性，就需要在致思方式上把其政治秩序的来源上升至天的高度，要从天的立场上来获得形上的论证和支持，而不是从人类自身的社会存在去寻得解释。这也是为什么历代儒家为了论证其政治秩序的至上性，都将天的本体论依据一以贯之的缘故。通过这种论证，儒家为其政治秩序来源的合理性找到了本体论的依据，获得了政治秩序何以可能和何以如此的答案，它告诫人们政治秩序是天命的安排和设定，是天的秩序化产物，天把其不可抗拒的力量传予了政治秩序，因此，人们对政治秩序自然需要存有敬畏之心，必须敬畏地去面对它、接受它、顺从它，必须恪守自己在政治秩序中所处的地位和拥有的政治权利，

遵循政治秩序的所有规范和运转。

在对其政治秩序何以可能作出回答之后，儒家政治秩序为何如此的答案也就豁然而出。儒家认为，从形上意义看，既然政治秩序是天的产物，既然天制造了政治秩序，那么由此推导出发，其政治秩序的建构首先必须具有大一统和王权主义的秩序内容和目标，因为，宇宙的秩序是权威性和主宰性的象征，它的独一无二性和不可抗拒的主宰性，投射到政治秩序时，自然反映的是大一统的君主政治秩序。

首先，政治秩序是大一统性质的。“大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”^{[11](462)}“天下无二道”^{[4](406)}。“常一而不灭，天之道。”^{[6](218)}天的独立性和单一性，决定了政治秩序大一统的囊括性，即“溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。”^[3]君主或圣王要“以天下为一家，以中国为一人”^{[3](516)}“视天下犹一家，中国犹一人焉”^{[8](1060)}，以实现天下统一为目标。

其次，政治秩序要实行君主制。儒家认为，这些都是由天决定的：“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上。”^{[3](625)}“天道之常，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。”^{[6](217)}天的专一性必然决定了要实行君主制，否则将会导致政治秩序的不稳。所谓“目不能二视，耳不能二听，手不能二事。一手画方，一手画圆，莫能成”^{[6](218)}就是这个道理，因此“君子贱二而贵一。”^{[6](218)}“道一而以，此是则彼非，此非则彼是，固不当同日而语”^{[7](486)}。

据此，儒家认为，大一统和王权主义的秩序要求投射到现实秩序层面就表现为大一统的封建君主政治秩序模式，投射到理想层面就表现为天下一家的圣王之治政治秩序模式，即大同世界的理想国境界。大一统在现实层面表现为天下统一、中央集权、君主独尊；在理想层面表现为天下统一、天下为公、圣王之治。但，在儒家看来，仅仅回答政治秩序何以可能和何以如此是不够的，还要对其应然性的终极秩序模式作出本体论的回答，即天下为公的政治秩序模式是以什么为表征的，大一统的封建君主政治秩序是如何向其转化的。对此，儒家把其依据诉诸于“道”。

“道”最早出于西周的金文，指“道路”，这是道的原始涵义，至《尚书》时，道的涵义则得到了更多的引申和抽象，到了春秋战国时期道成为了比较流行的观念，不同的学派对之进行了一系列的论证和阐述，其理解和观点也迥然各异。在儒家的论证视域中，道具有多重的意义和功用，可以表达多层的含义，“忠信笃敬，上下同之，天之道也。”^{[3](994)}这儿的道指天道。“无偏无党，王道荡荡；无偏无党，王道平平；无反无侧，王道正直；”^{[3](248)}这儿的道指王道。“大道之行

也,天下为公。”^{[3](513)}这儿的道指理想之道。整体看来,儒家的道更多的是指向以形上性和规范性为主体的意义,它或与天命、天理同语具有本体论的意义,或是天命、天理的派生,儒家常常在不同的场域使用它。“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”^{[3](200)}这儿的道与天命、天理同语,具有本体论的形上意义,当表示这层意义时,儒家常以“天道”示之,“天道远,人道迩,非所及也”^{[3](1116)}，“圣人之于天道也,命也”^{[3](134)}，这时,天道与天命、天理一样是政治秩序的本源性依据,“古代政治思想之胚胎原,首在‘天道’思想”^{[14](17)}。道还表示为天命或天理的派生,“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”^{[11](462)}就道在儒家思想体系的整体观念来看,儒家倾向于视道为天的产物,“道之将行与?命也。道之将废与?命也。”^{[3](47)}最为鲜明的是儒家认为道与单纯的天命、天理的语意相比,除了具有本源性的形上意义之外,它更具有规范意义的色彩,代表了真、善、美这一最为抽象的规范性形上意义,因而,道在用以作为天对人间政治秩序的本体论依据时,又具有规范性判断的形上意义,是本源性和规范性的统一体。“朝闻道、夕死可矣”^{[3](22)},是儒家对道美好象征的最好表达。

在儒家看来,当源于天或与天同语的道指向不同的层面时,它或是世界的本源,或是万物运行的规律、或是事物的本质,或是社会的根本指向,或是真、善、美、高尚、公正的表征。因此道可以化约或派生为天道、地道、人道、王道、君臣之道、纲常之道、父子之道、君子之道、忠孝之道、仁义之道、秩序之道等等,表示为本源、规律、状态、法则、方式、原则、理想等等。一句话“所有这一切都集中在一个最根本的‘道’字里边。……它具有理,张力,因之人能认识它,并且从中概括出固定的关系以为将来之用。时周、命运、方向、种族、历史——这一切,……都包容于这一个字的中间。”^{[15](471)}无论道的种类和形式怎么样,儒家认为从最抽象的意义上,道代表的就是一种应然最好的理想状态,是真、善、美这一规范性意义体系的凝结和最高抽象。它同时指向道德(人道)和政治(王道),散落在道德(人道)和政治(王道)的两个层面上,为道德与政治的联姻打通了关节,“立天之道曰阴阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”^{[3](206)}当它指向道德的善时,为政治主体的道德修持提供了可能;当它指向政治时为政治秩序的应然状态提供了可能和标准,这样,个人与政治就通过道的完满性而连接了起来。就政治秩序而言,道代表了理想的政治秩序模式和基本政治原则,是秩序和谐、尽善尽美的

象征,它指向或指称着一种美好的应然状态,是政治秩序至善状态的表征。“从最抽象的意义上说,道是关于宇宙(天、地、人)理论体系的一字性凝结和概括,同时又是真、善、美和智慧的最高体现。道的理论体系一旦形成,它就会成为超越任何具体事务和个人的—种存在,即使是权力无限的君主也难以驾驭。”^{[16](401)}这样,儒家理所当然的把道作为了政治秩序应然如何的本体论依据,用道来作为评判一个政治秩序好坏的标准。儒家看来,天在构造人间一切秩序的时候,同时又赋之以道的理性来作为判明秩序好坏的标准,换言之,道的本源性和规范性意义,为天对人间秩序的构造指明了道路,是其政治秩序建构和落实的规范性解答。“道落实到在社会上,是要求重建社会秩序,针对这一目标而建立的一套伦理规范,至今仍具社会影响,这是他对中国文化的主要贡献之一。道落实在政治上,是要求重建政治秩序和以德化民的治国理念”^{[18](132)}。在儒家看来,政治秩序的重建和诉求都要依道的好坏而行,有道与无道,是判明一个政治秩序好坏的标准,“有道既是政治理想,又是基本政治原则和政治价值尺度,据此,儒家把世道区分为‘有道之世’和‘无道之世’,把君主区分为‘有道之君’和‘无道之君’。依照儒家的说法,循着‘有道’做下去,最终即可进入‘大道之行也,天下为公’的‘大同’世界。”^{[17](313)}由是,儒家推论出,理想的政治秩序应该是一个有道为特征的秩序模式,即“大道之行也、天下为公”的“大同”世界。政治秩序从现实到理想的过程便始终是一个变无道为有道,一步步“修道”、“体道”、“得道”的过程,从封建社会到小康再大同世界,儒家的每一步都在劝束帝王要就正道、为有道。道在现实秩序层面的表现就是“礼治”、“仁政”、“王权”的封建君主政治秩序模式,在理想层面的表现就是“大道之行也、天下为公”的“大同世界”,道最终为政治秩序的应然性模式提供了本体论论证。

综述起来,天命、天理、(天)道的整体意图是一致的,他们都充当了儒家政治秩序何以可能、为何如此和应然如何的本体论论证,是具有同一本源意义和功能的不同词解。由天命、天理出发,儒家认为政治秩序的一切皆由上天预设,是不以人的意志为转移的天命、天理;由(天)道出发,儒家认为政治秩序的终极诉求和价值归依应该是以有道为特征,“大道之行也、天下为公”的大同世界,次之则是“大道既隐,天下为家”的小康世界。由此,儒家政治秩序的来源、运作、控制、构成要素的安排、建构的原则和内容、理想归依、现存合法性都能从这三者中得到终极的回

答。

二、人性命题：性善论

由于政治主体、社会规范、秩序力三者是相互结合、相互依存的，政治主体是政治秩序的载体它需要在社会规范的框架内从事政治活动，社会规范是政治主体的限制和约束，秩序力是政治主体借助社会规范等的力量使政治秩序有效运转并进行维护的力量，因此，三者效果的发挥归根到底取决于对人性问题的解决。只有对人性的本质这一最本源性的问题做出回答，才能充分认识政治主体从而确立相应的秩序规范和秩序力，有效的驾驭和控制政治秩序。因此，对人性的预设自然成为政治秩序赖以建构的基本命题，这是任何一位思想家认识政治生活和架构其理论体系的起点。在儒家那儿，由于面临着人心和政治失序的秩序性焦虑问题，儒家要重建人间的政治秩序、诉求美好的秩序归依，就需要对人性善恶的形上隐密进行揭示和预设，把人性理论作为其政治秩序建构的又一形上本源，这是收拾人心、进而重建政治秩序，架设其社会规范内容的逻辑支点和根本任务。

作为政治秩序理论建构的逻辑支点，人性问题在儒家那儿自然得到了无比的重视和观照，历代儒家围绕着人性的本质、品级、类型，性跟习与情的关系等问题，从不同的角度和方位对之进行了深入的探讨和论证。它大体经历了春秋战国的形成→两汉隋唐的发展→宋元明清的完善三个时期，主要有性善论、性恶论、性有善恶论、性无善恶论、性自然论、性善恶混合论、性三品论、性善情恶论、性二元论等不同观点，性善论是主导，是儒家人性观的最终集结和通约。

孔子是儒家人性论的开创者，他对人性问题的探讨讲过一句简要的明言：“性相近也，习相远也。”^{[3](53)}这句话开创了儒家人性论的先河，为人性说向善善、性恶方向的发展提供了解释的空间和回旋余地。同时，其“人者仁也”^{[3](10)}的人本哲学言论，更为性善论最终在儒家人性的预设中居于主导地位提供了根本的源泉。孟子是性善论的正式提出者，他认为性善是人天生具有的本质，这种善就像水向下流一样确定无疑。“水信无分于东西。无分乎上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”^{[3](115)}孟子进一步认为人性善的本质就在于仁义礼智“四端”。孟子的性善说后来一直影响了儒家的人性观，成为儒家人性论的主流。荀子是性恶论的主要代表。荀子认为：“人之性恶，其善者伪也。”^{[4](455)}告子则认为性无善恶之分：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于上不善也，犹水之无分于东西也。”

^{[3](115)}西汉扬雄提出人性善恶混合论，他在《法言·修身》中说：“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。”明代的王廷相也在《答薛君采论性书》中认为：“气有清浊粹驳，则性安得无善恶之杂？”董仲舒、王充、韩愈和李翱等是性三品论的主要代表，认为人性可以分为上中下三品。“圣人之性不可以名性；斗筲之性又不可以名性，名性者，中名之性也。”^{[6](182)}性二元论的代表人物主要以宋明理学家张载、程颢、程颐、朱熹为主。他们从形上的高度，对人性理论进行了深入的探讨，普遍认为人性包涵“天地之性”和“气质之性”两种，前者是人性之天理，是纯一致善的，后者是人性之现实，禀气而成，有善恶好坏之分。“论天地之性，则专指理言；论气质人性，则以理与气杂而言之。”^{[11](69)}儒家的人性观在明清之时主要表现为人性一元论，主要代表有王守仁、刘宗周、王夫之、颜元、戴震等。他们认为“性即理也。”^{[8](45)}且人性皆善，“至善是心之本体。”^{[8](4)}

通过对儒家人性观不同支脉的简要分析，可以看出，人性“善”与“恶”始终是其争论的主线，对于他们之间学理上谁是谁非的争论学术界已经有许多的论述，如果将对之的评论暂且悬隔，我们就可以发现一个不争的事实，即：性善论始终是儒家人性理论的主导，尤其是自宋儒对性善进行形上的论证和弘扬后，性善论对后世产生了很大的影响，“善”成为了儒家人性本质预设的最终集结。实际上，从儒家所有关于人性论的观点看来，其最终目的也是向善的，尽管各家是从不同的观察角度而提出对人性的种种假设，观点不同，持论各异，具有一定的先验性，也各有其独特之处，但是，他们也有许多相通的地方，即，其中心始终是围绕着探讨人性“善”与“恶”及其来源而展开的。他们都注意到了人的自然性和社会性，认为人的发展倾向是最终达到善，只要通过道德实践的努力，人性就可以臻于完善，就可以达到成圣、成贤的最高人生境界。其根本意图旨在揭示人性具有趋善，向善的理想归宿和可能，告诉人们应当以知“礼义”、行“孝悌”、养“浩然之气”、运“万物皆备于我”的精神去为善去恶，增强信心，做一个有善性、有善行、有道德、有操守的善人、仁人，最终通过自己的努力建造一个理想的世界。由此，在看似表面的分歧之下，性善论在儒家那儿从最终目的上达到了一致，善是儒家人性论的最终归宿和集结，这种富于形上性的人性论思想为儒家道德修养的天人合一境界，圣贤君子的人格理想，存天理灭人欲、废私立公、重义轻利的基本思维，以及格物致知、诚意正心、穷理尽性、积善成德、变化气质等道德修养方法提供了理论来源，并成为了他们论证其政治秩序的又一本体论依据和逻辑起点。正如杜维明先生所说的：“关于人性的完善性的设

定,在经验上是不可证明的。然而,它肯定不是对那些超越理性把握范围内的东西的一种不可验证的信仰。它的地位是本体论的,因为它指出一种理解人的存在的方式。”^{[18](20)}

由于人的本性是善的,这就为儒家政治秩序理论建构的整体伦理化或泛道德化提供了可能,为政治主体、社会规范、秩序力三者最终向伦理的集结和通约打通了路途。由于善是公共活动、政治生活秩序的目的所在,因此,这种人性论的价值便在于它为政治秩序运转和维护实行“德治”、“礼治”和“仁政”,并最终使其跃升至大同世界的完全“善治”提供了可能。首先,人性的性善本质,为“德治”、“礼治”和“仁政”提供了可能。在儒家看来,既然人的本性是善的,那么优良的政治秩序便取决于人性道德品质发挥的好坏,对政治秩序载体的约束和管制从天子以至庶人,都应该诉诸于伦理道德的力量,注重人伦以关怀人生、达济天下,同时,既然理想人性是至善纯一的,它就可以作为人性发展的方向,以一个理想人格的标牌,招引人们不断的修身从而齐家治国平天下。但是,人的善性本心,又并不是自发而全面展示的,由于受到自然环境的影响,人有向善的可能,故需要用修道和教化的方式来维持它、完善它,这就需要借助于伦理道德的社会规范,依靠道德理性的伦理力量。这其中尤以仁、礼为核心的三纲五常伦理规范最为彰显,对人性修行和政治秩序运转的监督与维护,既要依靠仁的内在性规范,又要依靠礼的外在性规范,仁是礼的基础,礼是仁的保障,唯有礼才能反映政治秩序的伦理要求,才能保证其他伦理政治的实现。因此,从仁出发,政治秩序的治理就表现为“德治”,而从礼出发,政治秩序的治理又表现为“礼治”,在结果上二者反映到秩序力上就表现为“仁政”,同时又都具有“人治”的性质。这样人性善的本体论预设就为儒家政治秩序“德治”、“礼治”和“仁政”的运转模式提供了论证和可能。其次,儒家人性善的预设,也为现实层面政治秩序最终跃升至大同世界的完全“善治”状态提供了可能,为其终极理想政治秩序的价值归依提供了一种形上的解答和预设,即:既然人性是善的,那就为对政治主体进行劝勉,使之向善本心结集最终成为圣贤君子的品格达到“人皆可以为尧舜”的境界提供了可能,寻着这个劝勉的路径下去“积善成德”,就一定能达到“天下为公”的理想国境界,从而实现完全“善治”。此外,人性善的预设还为和谐社会及大同世界的可能提供了论证,因为,人性是善的,那么人们之间就可以实现相互的友爱、关怀,只要人人善心都表现出来,世界就可以达到一个人人诚信友爱、天下为公的和谐社会。

由此,儒家推导出其政治秩序建构和运行要遵循

以下的原则:第一,政治主体对政治秩序的承载路径是:“格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下”。第二,社会规范的建立和安排,以伦理规范为主,制度和法律等它律性规范安排置于伦理至上的原则之下。第三,秩序力诉诸于德主刑辅的道德刚性,实行仁政。第四,对现存政治秩序应该实行肯定的批判,即通过劝勉政治主体修善的方式而达到理想国的境界,从而实现对其现实层面(初级阶段)政治秩序批判的超越,实现理想政治秩序图景。总之,“德治”、“礼治”、“仁政”与大同的“善治”,是儒家人性善本质预设于政治秩序理论建构上的逻辑归宿和终点。

三、阴阳命题:阳尊阴卑、阴阳互动论

和天命及人性论命题一样,“阴阳”思想也是一个古老的哲学问题,可以说中国人的传统宇宙观与阴阳学说有着内在的关联,阴阳是中国人传统宇宙观的哲理根基,学术界通常称之为中国哲学的辩证法。成中英先生认为:“阴阳学说成为中国哲学中最早出现也最为根本的学说。同时,也使‘阴阳’一词成为中国哲学中最根本的形上学范畴。”^{[19](137)}“阴阳”的概念起源很早,在西周时,《国语·周语》中就有了关于“阴阳”的明确记载:“阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”之后,倡导“阴阳”的不只儒家,像阴阳家、道家等其它学派也都主张“阴阳”。仅儒学而言,《周易》可谓是其论述和运用阴阳的典范,除此之外,儒学在其几千年的发展流变中关于“阴阳”学说的论述也相当的多。董仲舒、周敦颐、张载、朱熹等儒者对阴阳都有广泛的论述。

在儒家看来,“一阴一阳之谓道。”^{[3](196)}阴阳是与天、理、气、性等本体论源头相接连的本源之物,是天地赋予的抽象范畴,在不同的场域它或化约为蕴育万物的实体或化约为事物运行的规律,它与五行一起承接天地,成为宇宙的解释系统之一。对于阴阳的特征,历代学者对之多有阐发,现代学者成中英先生将之表述为三点:“阴阳的本义可析为三:①阴阳对待;②阴阳相互影响产生变化;③阴阳合而为一自然的道,为一整体。”^{[19](136)}其他学者对之研究也居多,观点也各异,但阴阳表现为主次、和合、互动、对应、变化是没有异议的。正是这些基本特征决定了阴阳所具有的形上性质,“包含了对待、变化和统一的阴阳观念,形成了中国形上学的最基本范畴。而任何中国形上学范畴,也都因阴阳辩证思想发展了一个辩证的形式,从而成为阴阳思想的延伸与实现。”^{[19](139)}作为形上的抽象范畴,阴阳的这些基本特征广泛散落和运用于不同的领域,正如成中英先生指出的:“作为根本范畴,

阴阳乃广泛的应用于自然现象、人生过程、人生处境、社会、身体、具体事物、历史等事象，也因之而显示了这些事物的对待、变化、统一之道。故以阴阳观念为中国哲学中最基本、最普遍之形上学范畴绝非过分之词。”^{[19](137)}

儒家的阴阳观主要强调主次顺从、和合稳定、对应(互动)变化。“故推天地之精，运阴阳之类，以别顺逆之理。”^{[6](195)}当这些特征投射到政治秩序和政治生活领域时它就成为公共权力分配、政治地位定位、政治施政方略选择的本源性的依据和工具，其所传达和反映的根本精神就是：主仆尊卑的不平等等级结构、和谐稳定的秩序运行旨趣、德政的秩序运作和管理机制、家长式权威的秩序调控力量、伦理的秩序规范体系、批判超越的理想诉求路径，这是儒家阴阳观念的逻辑归宿。

第一，由主次顺从的特征出发，政治秩序的安排应该是一个主仆尊卑、贫富有等的不平等等级结构。即公共权力和政治结构的安排要以贫富、贵贱、等级、亲疏来进行。在儒家看来，天以阴阳的形式创生了万物，它在创生万物的同时也把阴阳的气息赋予在它们身上，“天道之大者在阴阳。”^{[10](458)}“天以阳生万物，以阴成万物。”^{[7](309)}而阴阳的地位总是阳尊阴卑，天道贵阳而贱阴，这是不可更改的，“阳贵而阴贱，天之制也。”^{[6](207)}因此，政治秩序的建构和运转离不开阴阳，作为政治秩序构成要素的政治主客体必然禀赋阴阳的气息，同时由于阴阳的主仆尊卑是由天而设的，因此政治秩序的政治主客体应该按天设的阴阳尊卑职位来从事政治生活，担当自己的政治角色，“不当阳者臣子是也，当阳者君父是也。”^{[6](207)}“君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；父为阳，妻为阴。”^{[6](222)}这种尊卑的情况是不可逆而为之的，儒家认为这种不可逆的根本缘由是由人禀承阴阳之气的天命决定的，政治秩序中各个要素的位置都是禀承阴阳之气而来，就如人的性格差异是禀于天地之气不可逆一样。“阴阳只是一气。阳之退，便是阴之生；不是阳退了，又别有个阴生。”^{[11](504)}儒家认为阴阳乃是二气，它可以赋予人不同的人性和社会等级地位：“禀的精英之气，便为圣为贤，便是得理之全，得理之正。禀得清明者便清爽，禀得敦厚者便温和，禀得清高者，便贵；禀得丰富者，便富，禀得长久者，便寿，禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖、为贫、为贱、为天。”^{[11](86)}“人之气美恶与贵贱夭寿之理，皆是所受定分。”由于人性所属阴阳和禀受其气的不同，人的等级差别自然不同，人的等级地位的不同就如人性所禀受善恶有不同一样，所有这些都是天定的，因此这种差序的结构是不可逆、不可违的，它以个人服从集体、忠孝君王为要求，无论是内

在的道德约束与自省，还是外在的刑罚规范都是以顺从为目标，这些都是不可违的，人们只需默默的承受认命就行。这里，阴阳等级之说和前述的人性之禀气说连在了一起，一同为其等级结构的不平等性提供形上的论证，换言之，在天和人性那儿都能得到证明的等级结构理论，在阴阳这儿也获得了完满性的证明。这样，儒家就建构出了等级有序的政治秩序结构体系，同时又为其存在的合理性找寻到了本源性的依据。从阴阳推导出发，儒家认为对政治权利的安排首先必须按贵贱、贫富来进行。政治秩序的内在结构是：“君一臣”、“父一子”、“夫一妻”、“国一家”对应的主仆尊卑的等级组合结构。这也就论证了三纲五常等伦理纲常作为儒家政治秩序规范及家长式权威秩序力的必要性，因为，既然等级的尊卑是合理的，那么约束这种结构的纲常规范及家长式权威的秩序调控力就自然是合理的了，伦理的秩序规范和家长式权威的秩序力在阴阳这里又一次得到了证明和补充。

与此同时，阴阳主次顺从的不可逆特征，进一步为德治刑辅的政治秩序德政运行机制和管理模式提供了强有力的形上论证。儒家认为，“天地之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也。”^{[6](213)}“阳天之德，阴天之刑也。”^{[6](195)}因此，实行德治是最好的权宜之计，“阳为德，阴为刑。刑反德而顺于德，亦权之类也。”^{[6](195)}这种政治秩序的施政策略是由阳尊阴卑的天设性决定的，不可逆违，否则就是非王道，“天数右阳而不右阴，务德而不务刑。刑之不可任以成世也，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，谓之逆天，非王道也。”^{[6](195)}“阳出实入实，阴出空入空，天之任阳不任阴，好德不好刑，如是也。”^{[6](209)}德治是天的预定和选择，需要毫不犹豫地坚持下去，如果顺应这种天的阴阳之道，必然会迎来一个至盛之世，即由这种德一直推演下去，必然是至善的秩序状态，这正是儒家政治秩序的理想诉求。这样，在天命、人性已经获得证明的应然秩序样式，政治秩序由德治、礼治到善治的秩序运行或更迭路径，在阴阳这儿也进一步获得了强有力论证和补充。

第二，由和合稳定出发，政治秩序的运行旨趣是和谐稳定，同时辅之以中庸。儒家认为阴阳在遵循阳尊阴卑的规律时，又具有追求平衡、和合的辩证性，具有承接天地的性质，“阴阳之气，与天地相杂。”^{[6](315)}“独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生”^{[6](268)}。阴阳的平衡性和天地连接性，所传达的基本精神就是天与地、天道与天道、宇宙与人生、天道与伦理的相互贯通，实现天、地、人的和谐共生，其核心就是和

谐。“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^{[3](204)}“阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成。”^{[4](321)}和合是阴阳运行的根本，“分而言之，天道地道人道为三；合而言之，惟一阴一阳而已。”^{[20](28)}和谐意味着稳定有序，因此阴阳和合稳定的特征反映到政治秩序上，昭示和推导了其政治秩序和谐稳定的运行旨趣。儒家认为，既然政治秩序的运转和安排来源于阴阳，那就要遵循阴阳的运行规律：从政治秩序的内部看，其内在政治结构和政治关系安排应该追求和谐、稳定与平衡；从政治秩序外部性看，虽然阳尊阴卑的天秩性决定了人类的政治秩序要以王权为核心，但阴阳的和谐辩证性又要求王权主义的君主秩序必须要与自然秩序合拍，与经济秩序、文化秩序等共融，假如不按其道行事则有可能遭受天的谴责和惩罚。

从总体上看，阴阳的平衡、和谐、稳定的辩证性反映到政治秩序上便表现为政治秩序运行内向、含蓄、和谐、有弹性、稳定有序等特点，核心是和谐、稳定、有序。但是如何来有效的保证政治秩序一直持有这种状态呢？儒家认为要辅助之以中庸。在儒家看来，阴阳理论的辩证性蕴育了中庸，阴阳的平衡、和谐、稳定的辩证性在蕴育和谐政治秩序的时候，也隐逸着中庸的思想，在他们看来“和”必然与“中”相连，“致中和，天地位焉，万物育焉。”^{[3](7)}只有“中”与“和”连在一起，才能反映阴阳和合的至善要求，也才能保证这种至善的状态。因此，从政治秩序的运行看来，和谐必然连着中庸，要求政治秩序和谐稳定有序，就需要讲求中庸的治平策略，中庸是和谐稳定政治秩序状态的保证和调节。质而言之，阴阳的本体论论证为儒家追求和谐稳定的秩序模式提供了本源性依据和诉求的可能，也正是因为此，儒家对理想政治秩序的诉求一直以和谐稳定为追求目标，而充满和谐和稳定的大同世界自然是其首先的预设，理想国的至善秩序自然是其诉求的终极秩序模式与价值归依。

第三，阴阳对应(互动)变化的特征，为政治秩序内部政治主客体之间的双向约束提供了可能，同时也对现有政治秩序批判的超越提供了可能。阴阳观的辩证性除了平衡、和合之外，阴阳还具有强调对应、变化、互动的辩证性。毛泽东说：“中国古人讲，‘一阴一阳之谓道’。不能只有阴没有阳，或者只有阳没有阴。这是古代的两点论。”^{[21](320)}“一阴一阳之谓道”^{[3](196)}，这种辩证性强调了事物、要素之间的相互依存性和相互作用性。它反映到政治秩序上就表现为两个可能，即：既为政治秩序内部政治主客体之间的双向约束提

供了可能，也为对现有政治秩序批判的超越提供了可能。一方面，既然阴阳是对应互动的，那么在政治秩序内部政治主客体之间就需要讲求双向约束，否则政治秩序就难以运转。在儒家看来由于阴阳经常是对举的，所以在政治秩序的运转上也要注意强调双向的约束，因此他们在讲求主仆尊卑的等级结构时，也提出了许多如下的双向对举范畴：尊君—罪君；君本—民本；专断—纳谏；仁政—刑罚；教化—愚民等等，虽然这一对举的范畴最终以君或阳的面向为之，也没有转化的辩证性质，但其对于维系政治秩序稳定的作用却是巨大的，它为对君王进行约束寻求政治问题在政治主体与客体双向层次上的消解提供了依据。另一方面，阴阳的对应、互动、变化、对举，整体看来表征的就是一个肯定的否定模式，即在对现存政治秩序肯定的前提下，对其进行批判、否定、修正，通过改良或改革的方式使其由低级阶段迈向高级阶段，从而实现对现有政治秩序的批判超越。这样儒家就为其政治秩序的两阶段构想及前一阶向后一阶的逐步跃迁提供了可能，为其向理想价值归依找寻到了又一本体论依据。

总之，由于阴阳的基本精神是形上的预设和安排，因此当它投射到政治秩序上时就成为不可逆的合理存在了。由此，阴阳的形上命题，便为儒家政治秩序主仆尊卑的不平等等级结构、和谐稳定的秩序运行旨趣、政治秩序由现实到理想的批判超越提供了本源性的论证和依据。实际上，在天命和人性对政治秩序的创生与安排中，等级的不平等、德治、礼治，已经获得了论证，天对政治秩序的创生、人性对天或气的禀承已经把政治秩序内部的等级地位安排好了，而德治、礼治、秩序规范的伦理性，也都在人性那儿得到了证明。因此，阴阳是对天命和人性所安排的不平等等级结构，政治秩序礼治与德治的运作或管理机制及其伦理的秩序规范进行的又一次强有力的论证和补充。

纵览儒家政治秩序建构所凭藉的上述三个本体论哲学依据，我们可以看到，天命、天理、(天)道、人性善、阴阳这几个命题之间是相互依托、相互联系的，以天命、天理、(天)道为源头，人性、阴阳围绕着天的本初预设为政治秩序的建构提供着更精确的论证。它们所论证的主题总是具有着互通和互补的关联性，比如等级、和谐、伦理政治等等既能在天那儿得到论证，又能在人性和阴阳那儿得到解释和说明，因此，从最终的指向出发，它们所得出的结论几乎是一致的，即，儒家政治秩序建构的原则、目标、内容、合法性基础等几乎都能够从它们那儿找到源头或根源性的回答。

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] 余英时. 中国思想传统的现代诠释[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [3] 四书五经[M]. 长沙: 岳麓书社, 2003.
- [4] 荀子译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.
- [5] 四库全书精编: 子部第八辑[M]. 北京: 中国文史出版社, 2002.
- [6] 董子春秋繁露译注[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.
- [7] 四库全书精编: 子部第二辑[M]. 北京: 中国文史出版社, 2002.
- [8] 王阳明全集[M]. 北京: 红旗出版社, 1996.
- [9] 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.
- [10] 四库全书精编: 史部第四辑[M]. 北京: 中国文史出版社, 2002.
- [11] 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [12] 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [13] 读通鉴论[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [14] 《王阳明全集》[M]. 北京: 红旗出版社, 1996.
- [15] 吕振羽. 中国政治思想史[M]. 北京: 三联书店出版, 1951.
- [16] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒. 西方的没落[M]. 北京: 商务印书馆, 1963.
- [17] 刘泽华. 中国的王权主义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- [18] 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.
- [19] 杜维明. 儒家思想新论——创造性转换的自我[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996.
- [20] 成中英. 论中西哲学精神[M]. 北京: 东方出版社, 1991.
- [21] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.
- [22] 毛泽东选集(第5卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1977.
- [23] 葛兆光. 中国思想史导论[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.

The ontological basis for the construction of confucianists' political order

HU Ruijun

(Department of social science , National academy of education administration, Beijing 102617, China)

Abstract: Confucianists' mission was to reconstruct the political order of human society and take the pursuit of ideal political order as their ultimate goal. With the support of three Ontological Bases including Fatality, Humanity and Yin-yang, Confucianism formed its special theory of political order which theoretically designed a Kingship Political Order Model with the characteristic of Moral-government and Rite-government. It was the three theoretical bases that made Confucianists' form their integrative culture system.

Key words: Confucianism; political order; Fatality; Humanity; Yin-yang;

[编辑: 颜关明]