



先秦儒家政治哲学的整体性 思维架构及其理论特征*

李友广

摘要:儒家学派在先秦时期的诞生,既植根于深厚的历史土壤之中,又受至上神崇拜、祖先崇拜、巫史传统以及宇宙四时转换等因素的影响,这使得儒家学派在形成与发展的早期阶段伦理性与形上性兼具。在这种双重性质的支配下,儒家在将天、天道纳入对人道讨论的思维架构中时,还实现了对于人具有宇宙本体论式价值与意义的积极挖掘与显扬。与儒家这种宏阔而整体性的思维架构有关,先秦时期儒家政治哲学整体上呈现为德性特质与政治伦理化、家庭主义与天下情怀、执两用中与改良立场这三大重要理论特征。先秦儒家这种带有综合意义的政治考量方式,不仅影响了后儒尤其是宋明理学家对于政治文化方面的理论构建,而且对于传统社会政治事务处理与政治体系运转也产生了切实而又长远的影响。

关键词:先秦儒家政治哲学;思维架构;构成要素

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)06-0033-11

产生于夏商周三代文明之后的先秦儒家,在思考与应对现实政治问题的时候往往会反复从三代政治文化中找寻思想资源与汲取养料,这实际上是一种法先王的历史观念,体现了儒家的一种“向后看”的理论视角。这种思维路径,即是以历史资源为反思和评判现实政治的参照依据,以现实问题为发掘和转化历史资源的导向与指归。此外,儒家还注重“向上看”。儒家认为,尽管务实的做法、现实主义的立场,在解决具体问题时往往能够产生立竿见影的效果,但是政治制度、政治体系以及政治治理等并不都是具体入微的现实问题,也不只是一系列礼乐的规范性制度,而是广泛牵涉道德与政治、人与社会、人与天地等诸种关系的复杂系统。只有从理论上探寻这一系统内的现实问题、规范性制度以及诸种关系等产生与存在的根源,才能转而成为现实政治的

运转提供必要的价值依据与形上支撑。

一、“向后看”与儒家政治哲学的 构成要素

除了受历史传统和道家的影响而对“天”偶尔作自然式的理解以外,在《论语》文本中,儒家更多的是对“天”作道德式的理解,从而为儒家的道德修养与出仕干政提供了在当时的历史条件下最难以辩驳的理由与牢固的形上依据。孔子对“天”的这种立场也影响了孟子,以至于在《孟子》文本中,孟子将人的心性与上天作了贯通式理解,从而为人道德尊严的挺立作了更为细致的阐述。如此,儒家对于人道的体认与把握就不仅仅是平面式的,当然如果止步于平面式的理解的话,儒家的这种运思方式就更多地呈现为伦理性

收稿日期:2021-09-15

*基金项目:国家社会科学基金项目“先秦儒家政治哲学研究”(15XZX006)阶段性成果。

作者简介:李友广,男,西北大学中国思想文化研究所教授、博士生导师(陕西西安 710068),主要从事先秦儒家政治哲学、儒道法关系比较研究。

特点, 而因缺失形上的思考而使其在形式上并不具有多少哲学意味。

当儒家将天、天道纳入对人道讨论的理论框架内, 这就使得儒家的思想理论具有了较为开阔的空间与张力。在郭店简《性自命出》和传世文献《礼记·中庸》中对人的探讨上可达于“天”, 下可贯于人事, 故而儒家视野中的“人”不仅仅是生物性的人, 而且还具有宇宙本体论式的价值与意义。这样的人不仅要承载起人文化成的伦理价值与功能, 还要更进一步, 成为“赞天地之化育, 可以与天地参”的人——杨儒宾则将此称为“大生命的同胞之感(weness)”^①, 故而这就不仅要求“观乎人文, 以化成天下”, 同时还要“观乎天文, 以察时变”(《周易·贲卦·彖辞》), 从而将人文置于天人之际的理论框架与宏阔视野内, 这便超越了一般意义上的伦理价值^②。这样能够与天地相并立的人, 从现实的角度来看实际上就是“德为圣人, 尊为天子”(《礼记·中庸》)的舜可以有条件做到, 而从理论上讲便是与“天之道”相合的“不勉而中, 不思而得, 从容中道”的圣人才是最为理想、最为完满地能够做到“赞天地之化育”的人。根据《礼记·中庸》的阐述理路来看, 人之所以能够成为圣人, 之所以可以“赞天地之化育”可以“与天地参”, 其在根本上是以天的高度与方式来要求自己的修身、修道(《礼记·中庸》即云:“唯天下至诚, 为能尽其性。”), 进而在完满的事亲和为政中实现与“天之道”的相合, 真正成为具有宇宙本体论式价值与意义的人^③。实际上, 《论语·泰伯》所言“唯天为大, 唯尧则之”, 《孟子·尽心上》所言“上下与天地同流”, 《礼记·中庸》所言“大哉圣人之道! 洋洋乎! 发育万物, 峻极于天”等内容, 都蕴含着这样的思维框架与价值诉求, 从而彰显了先秦儒家政治哲学将或道德的或“自然的、宇宙的整体性和人的生命存在结合在一起解释”^④的鲜明特点。

根据分析, 我们可以看到, 儒家政治哲学在先秦时期的致思对象与范围主要是由横向层面的个人(家族)—社会(国家)—天下, 以及纵向层面的道(天道)—人(人道)—地(地道)构成的。由于崇尚天地宇宙自然运转所呈现的过程、态势与趋势, 并以之为最佳和最合理的样态, 故而道家认为个人、社会乃至国家最为理想的境地便是要与天地宇宙自然运转所呈现的过程、态势与趋

势合而为一, 所以老子呈现给世人的是“人—地—天—道”这样趋向于合理、最佳的次级序列。与道家构建的序列有所不同, 儒家整体上呈现出的是“下学上达”——天道与人事之间的双向互动, 或者也可以称之为对于横向与纵向两种思维方式的双重重视。当然, 整体上看横向层面的家—国—一天下, 属于人事、人道的范围, 也从属于纵向层面的人道和地道。故由此来看, 儒家思想体系整体上可以用“下学上达”来加以概括。如果我们的这种概括能够比较准确地彰显出儒家思想的结构特点与学派性质的话, 那么应该可以说, 儒家所言说的“上达”就确实具有哲学的性质与特点, 而“下学”又不离人事、政治, “上达”与“下学”的关联确实会形成一种哲学式的观照, 而在这种哲学式的观照下, 人世间的政事与政治权力运作又被赋予了形上的价值与意义, 故而如此便形成了儒家政治哲学的主要内容与结构性特点^⑤。

在此, 我们可以说, 先秦儒家政治哲学的讲法是完全可以成立的。不仅如此, 我们还试图通过对先秦儒家类文献的考察与整理而归纳出儒家政治哲学的构成要素, 具体来说可以这样来概括: 先秦儒家以探究人(人道)为本, 以三代政治(王道)为据, 以天道为价值指引, 整体上呈现出天地人相贯通, 过去、现在、未来相衔接的立体式思维结构。先秦儒家政治哲学所呈现出的这种结构, 恰恰体现出在儒家的立场与视野之下, 政治哲学是有着强烈的价值指向的, 而与西方学者所讲的强调价值、道德中立的政治科学并不相同^⑥。

从儒家的学派性质和理论指归上来看, 称儒学为人学毫不为过。生活于礼乐崩坏、动荡激变春秋晚期战国时期的诸子, 多少都具有一定的人文情怀, 儒家更是如此。儒家强调修身, 注重习礼, 周游列国游说君王, 以及著书立说等行为方式, 无不指向了对人本身的重视与关怀, 其理论创建与实践行为无不彰显了对人(人道)本身价值与意义的开掘与显扬。正是在这个意义上, 我们认同李洪润在其译著《政治哲学史》的译者前言中所言:“政治哲学旨在探讨人类最好的政治制度和生活方式, 为此要研究人的本性或本质, 国家的起源或基础, 社会经济制度的组织原理, 道德或价值取向的根据, 正义或公正的实质等基本问题。”^[1]实际上这些基本问题最终都可以被

归结为人如何更好地生存与生活这一根本问题上,无论是宏观地探讨政治制度和生活方式,还是具体地研究人性、国家与社会经济制度都以人的生存与生活为最终目的,也可以说,人本身就是政治哲学所要解决的根本性问题。

要解决人生存与生活的问题,从理论上讲,主要便是历史的和哲学的这两种思维路径。如前文所说的“向后看”,以三代政治为据,主要体现的便是历史的思维与方法。儒家为何在礼乐崩坏春秋晚期战国时期要向后看呢?三代政治会给儒家带来哪些有益的启示?儒家对于传统文化采取的是“因”“损”“益”的态度:“殷因于夏礼,所损益,可知也。周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”(《论语·为政》)也就是说,对于传统文化,儒家强调既要去传承,还要有创新,是创新条件下的传承和传承立场下的创新。这种复杂的历史文化态度,不仅体现了儒家对待前期文明的历史观念,也充分彰显了其在处理传统与现代、传承与创新问题上的辩证发展态度。当然,儒家的这种态度,不仅仅反映在历史文化方面,对于政治制度与礼乐文化他们也是持有如此的立场。诞生于宗法血缘伦理社会的儒家学派,孔门弟子大多出身贫寒,在早年多数都有着基层社会生活的经历与体验,对于这种由血缘伦理所构筑的共同体式的生活群体具有天然的亲切感。弟子们之所以能够走出血缘共同体围绕在孔子身边而形成一种共同体性质的存在,这当然与他们中的多数人有着共同或相似的生活体验与记忆有关。我们固然要重视孔子因超于常人的德性和知识所产生的威严与魅力,也要重视弟子们求学问道的精神与决心,但也绝不能忽视礼俗社会与传统生活对于他们能够结成新的共同体式的群体所产生的重要影响,而这种影响往往是不太容易引起研究者的重视与兴趣的^⑦。可以说,儒家群体的形成与此相关,而儒家对于传统文化与三代政治的立场也与此关系甚大。

除上述原因外,儒家对于三代政治的服膺还与夏商周三代,尤其是西周时期政治与宗法伦理相杂糅的特点密切相关^⑧。这样的政治体系与政治特点,就是有别于中央集权政治制度的王道政治,只不过在儒家文本中被不断美化与理想化了,从而成为儒家心目中最为理想的政治制度,

故可以称之为王道政治理想。王道政治是生成和适应于王权社会(由原始氏族公社进入国家形态的初级阶段)的政治运行机制与政治价值理念。这套政治运行机制与政治价值理念以礼乐制度与礼乐文明的方式有效理顺和维护了天下层级实力格局,从而使得君臣、父子、夫妇得以各安其位,各负其责,在家国同构的基础上初步实现了伦理与政治的双向互动与一体化。但是,当历史由西周进入春秋战国,政治体制由“封藩建卫”的周制向政治权力日益向君王集中的秦制过渡,而这种政制的变化在文化典制上的集中表现便是礼坏乐崩。与这种糟糕不已的社会历史现实两相对照,儒家更倾向于认同和恢复周天子与诸侯共治天下的稳定政治秩序。可以说,孔孟之所以言多称周制,是因为西周政治制度所彰显的政治文化特质与儒家以道德的进路来推进政治治理的立场并无二致。

不仅如此,儒家还往往会将家和家族视为个体修身、学习和为政的起点,私领域的伦理规范是公领域社会事务完成好坏的基础与前提。这种将血缘亲情伦理向公共领域、社会事务上投射的做法,彰显了儒家对于血缘亲情伦理价值的充分信任与肯定。他们对于伦理价值的这种信心甚至扩展到了政治领域与公共事务上,致使伦理价值的影响超出了私领域的范围,从而轻易地进入到了儒家对于政治理论与政治文化的构建当中。既然儒家所深为信任的伦理价值需要在政治领域中得以印证,再加上天下失序、礼乐崩坏社会现实的刺激,那么在春秋晚期战国时期这一特定历史阶段,儒家对于三代尤其是西周政治制度与礼乐文化的重视、推崇与理想化阐述就再正常不过了。当然,由于深受早年生活经历的影响,儒家对于群体性生活的依赖与认知想必无比深刻,故而他们对于个体生命的安顿不是如隐士般置于山林和偏僻乡间,而是置于家庭家族、村落乡党和庙堂之上。正是因为如此,儒家才非常重视政治生活,强调社会对于个人价值实现的作用与意义。反过来说,儒家也十分强调人在社会与政治生活中的价值与意义,或者说,人的价值与意义正是在与社会、政治生活的良性互动中得以完整呈现的。如果没有社会与政治生活的存在,人的价值与意义反而无从显现,这实际上是在强调个人与社会、政治生活的良性互动关系,

个人也只有被置于社会与政治生活当中才能充分彰显其所应有的价值与意义^⑨。

二、“向上看”与人的价值尊严

虽然我们一再强调社会与政治生活对于儒家彰显个体生命存在的重要价值与意义,但是不能否认的是,正如上文所讲的,儒家还有“向上看”的理论视角与思维路径。换句话说,仅仅“向后看”还不足以充分论证与彰显人存在的合理性、价值及意义,由于至上神崇拜、祖先崇拜、巫史传统以及宇宙四时转换等综合因素的影响,再加上农业社会的生产方式与天时、气候、季节关系密切^⑩,从而使得儒家思想理论不仅具有显著的人文理性精神,而且还具有一定的宗教色彩,而这种宗教色彩实际上便是儒家“向上看”的表现与结果。当然,儒家能够“向上看”受上述因素的综合影响是毫无疑问的,但这还不是最根本的原因。

在儒家看来,人不应该一直处于自然状态之中,不应该一直作为自然人而存在(儒家所讲的“人禽之别”也与此不无关系),如果那样的话,和动物没有质的区别。基于这种立场,儒家认为人的发展走向是要通过种种努力从自然人转变为社会人和文化人,成为君子,成为贤人,乃至成为圣人。那么,人为什么必须要这样做,不这样做难道不可以吗?成为道家式的怀素抱朴的、道化(或者说合于道而在)的人不好吗?这是在经过历时性和横向面的思考以后,儒家所不得不面对与思考的问题。在这种情况下,儒家便要从天、天道、天命等形上意蕴浓厚的意象或概念那里寻求依据与解决的答案了。不管是孔子所讲的“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》),还是《周易·乾·象》所言的“天行健,君子以自强不息”,孟子所说的“尽心,知性,知天”,“存心,养性,事天”(《孟子·尽心上》),以及郭店简《性自命出》所说的“眚(性)自命出,命自天降”(简2~3)和《礼记·中庸》所说的“天命之谓性”,在儒家文献中的“天”,有时候具有自然义,但更多得具有道德属性,故而可以称之为道德之天或者义理之天。据此,儒家便可以为人类的道德尊严树立信心,是人类不断提升自我道德修养的形上根源与价值依据。

儒家从天和天道那里找到了道德的形上依据,正如《礼记·中庸》所讲:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”在这里,人之所以与天产生联系,正在于“诚”是天和人(准确地说是圣人)之间的共性。只要人能够“自明诚”,通过漫长的修养功夫而尽可能地达到“诚”和实现“诚”,这样的人便能够成为“不勉而中,不思而得,从容中道”的圣人,而圣人的性就是“诚”。如此,人经由“明”而“诚”进而成为圣人,成为圣人便可与天道相通、相应。这样的人,不仅德性很高,而且利他的范围也很宏阔,是内圣与外王的完美统一,也是人在天地间存在的价值、意义与合理性得到最大程度的实现。

三、两种视野下的先秦儒家政治哲学之特点

以上,我们主要对先秦儒家政治哲学的构成要素以及由此所彰显的人的价值尊严进行了研究,接下来,我们再对先秦儒家政治哲学的特点作出相应归纳、阐述与论证。在上文研究的基础上,我们认为儒家政治哲学在先秦时期主要呈现为德性特质与政治伦理化,家庭主义与天下情怀,执两用中与改良立场这三个特点。

(一)德性特质与政治伦理化

政治哲学,当然要关注政治,只不过由于受儒家立场与价值观念的影响,而使其具有了自己的显著特点。儒家对于血缘宗法伦理的推崇,对于周制中所蕴含的伦理价值的肯定,以及对于王道理想的阐述与构建,都让儒家政治哲学呈现出浓厚的德性特质。换言之,儒家认为,政治制度与政治事务存在的价值并不在于政治本身,而是维系与推动人更好的生存、生活与发展,而作为一种社会的、文化的存在方式,人必然会被附加上德性目标与要求。

在儒家看来,人理应过着一种德性而有所节制的生活,而不应以口腹之欲为人生的价值目标与根本追求,故而《论语》多次有云:“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已。”(《学而》)“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《里仁》)“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子

忧道不忧贫。”(《卫灵公》)孔子说这些话的目的,为的是激励弟子们求学问道、修身干政,肩负起作为士和君子所应承担的责任与使命,匡正天下秩序,解救黎民于水火。依此理路,孔子所强调的道德修养,最终必然要在个体生命与政治事务之间发生联系,故而《礼记·大学》所言的“修身,齐家,治国,平天下”也正体现了这样的路数。个人的道德修养不能止步于个体生命境界的提升,必然要向政治领域延伸,在政治事务上得到安顿,这样的德性修养才符合儒家的立场与要求,否则便很有可能会成为儒家所一再批判的隐逸之士了。在《论语·微子》中,孔子列出了几位逸民,诸如伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连等人。对于他们,孔子虽然激赏有加,但也不无批评,认为他们或“不降其志,不辱其身”(伯夷、叔齐),或“降志辱身矣,言中伦,行中虑”(柳下惠、少连),或“隐居放言,身中清,废中权”(虞仲、夷逸),过于关注自身的志向与节操,置社会与人伦而不顾,这是孔子所不能接受的。世既已恶浊,若皆避之,天下或将更为险恶,孔子救世济民的意义即显之。所以,孔子于此才会接着又说:“我则异于是,无可无不可。”^⑩孔子所说的与隐逸之士的不同之处即在于,不拘泥于隐逸还是出仕这种外在形式,一切以义为价值规范与行为先导。

当然,儒家这种道德优先的价值立场不仅孕育于血缘宗法伦理社会,同时还与西周家国同构的权力体系密切相关。而且更为重要的是,儒家对于这种价值立场作了非常乐观的估量,以至于使儒家思想呈现出泛道德主义的倾向,从而使其在政治文化的构建上便很自然地出现政治的伦理化特点^⑪。对于儒家的这种道德优先性立场以及由此对于政治文化与政治领域所产生的伦理化影响,道家自老子始便从“道”的高度与视野对其进行了全面而又深入的反思,并对儒家这种在政治文化与政治领域里的泛道德化倾向加以批判。道家认为,无论是道、天地、国家、社会还是人,最佳的存在趋势与状态便是如同道那样以自然运转的方式存在着,而国家、社会与个人都拥有自我调适的空间与能力,不需要人们的过度干预,而老子则往往会把人们的这种过度干预性行为强烈地称之为“妄作”：“不知常,妄作凶。”(《老子》第十六章)故而,老子视野中的圣人是不

妄作、不强为的,而且拥有“后德”“不争之德”,而这种难得的品性,正是道之作用在人世间的最佳表现方式。

虽然道家对儒家这种泛道德主义的思想立场有着强烈的批判,但是由于儒家采取的是积极入世的态度,而且还时常以不断调整和完善思想理论与实践行为的方式来应对和解决自己在出仕过程中所遭遇的种种挫折,所以,在这种情况下,儒家所持有的道德优先立场会影响到其对政治文化的构建,进而使得其政治文化呈现出伦理化的特点。

(二)家庭主义与天下情怀

由于氏族性社会结构在三代的延续以及宗法血缘伦理浓厚的特点,在传统语境中,尤其是先秦文献所一再言说的“家”,与战国^⑫、秦汉及其以后所说的“家”并不相同,更不用说今天所说的“家庭”了。先秦文献中所说的“家”实际上主要指向了一般意义上并不局限于家庭的家族、宗族村落,也指向了卿大夫的采邑、封地,故而《礼记·大学》言谓“齐家”,在个体德性修养与国家治理之间搭起了一座桥梁。既然如此,那么我们在研究先秦思想文化的时候,为何还要用“家庭主义”这一讲法?这是有必要作出澄清与交代的。

家庭主义,是在讲家族内部对于个人起居、修养起直接作用的伦理生活环境,这样的伦理环境当然不会局限于涵盖上下三代血缘伦理关系在内的家庭,但家庭确实会对个人产生最为直接与切实的影响与感受。当然,家庭也绝不是作为社会上的孤立性单元而存在的。因为在先秦社会中家庭是家族、宗族村落中的家庭,是采邑、封地内的家庭,包括家庭、家族、宗族村落、采邑封地在内共同构成了国家与天下,而国家与天下的存在、运转及其组织架构、政治理念等方面特点的呈现又与此不无关系。从先秦社会背景与文献语境来看,虽然我们不能把家庭、家族、宗族村落、采邑封地(注:此处是指卿大夫的采邑封地,如无特别说明均在此意义上使用)中的任何一个单独拿出来说是真正意义上的国家,但是在一定程度上却可以把国家视为某种意义、某个层面上的家庭、家族、宗族村落、采邑封地,这便是中国三代文化的独特之处。中国三代文化所呈现出的这种思维理路及其特点,在整体上我们可以称之为“家族主义”,但在本文为了更好地突显主要

由祖孙三代所构成的家庭对于生命个体的直接影响与意义,在此我们主要运用“家庭主义”这一讲法展开相应研究。

众所周知,先秦儒家成员中多数出身贫寒,早年大多有着基层社会生活的真切体验。在这种生活体验中,他们常常能够从与父母、兄弟之间的交往中切实感受到伦理亲情的温馨感与包容性,进而在日常生活中来不断修正自己言谈举止中的不合宜之处。可以说,儒家在德性修养上所呈现出的情境化、伦理性的特点,不仅彰显了家庭伦理环境对于一个人在成长期间所产生的直接影响,而且还体现了儒家在对道德的理解与认知上与宗法伦理有着密切的关系。儒家在对道德理解上所产生的这种特点,则意味着判定一个人品行优劣的带有根本意义的标准,便是其在家庭伦理生活中的表现如何:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”“弟子,入则孝,出则弟,谨而信,凡爱众,而亲仁。”(《论语·学而》)“书云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)从我们对《论语》文本的不完全征引中可以看到,儒家在谈论德性修养与为政的时候,常常把传统社会中最重要伦理关系——父子关系置于优先性地位。何以如此?这当然与宗法伦理社会的宗族性生活息息相关。在自我意识尚未完全觉醒的三代时期,人们对于自我的认知与规范的把握往往基于习惯及其背后所依托的伦理生活与宗法秩序,而随着中国古代社会由氏族公社进入早期国家形态阶段,家族被保留在了国家当中,使得这种社会特点也被延续了下来。故而在孔子生活的春秋晚期,虽然人文理性精神有着一定程度的发展,而且儒家在思考人的本质、价值及意义的时候,也已经观照到人的内在追求与主体价值,但由于孔子强调“因”“损益”(《论语·为政》)的文化态度和“吾从周”(《论语·八佾》)政治文化立场,对于人的本质、价值与意义的思考并没有完全丢弃宗法血缘伦理这一传统意义上的思维理路。

以上,我们主要结合其时的社会历史特点,对儒家的家庭主义立场及特点作出了必要的阐述。那么,接下来需要解决的是,基于家庭主义立场的儒家是如何彰显天下情怀的,或者说,守

持家庭主义立场的儒家拥有天下情怀是否可能。家庭主义与天下情怀同时体现在了先秦儒家的身上,我们应该如何来理解这一现象呢?

在这里,我们先考察一下“天”在三代社会中的价值、地位与意义。根据学者们的研究,“天”在中国传统文化当中具有多重含义,是一个兼具宗教神性、自然性、道德意志的概念,在不同历史时期所呈现的含义也有所差异。关于三代时期至上神的转换,学界已多有研究,我们也倾向于认同殷周时期的至上神经历了由“帝”到“天”的变化^①。与全能而非全善(不具有应然的道德性)、宗教神性与自然属性兼具的殷人至上神“帝”相比,周人的至上神“天”则具有更加鲜明、集中的权威性与道德性,这正是对“小邦周”代替“大邑商”历史现实的反映,同时也彰显了周制与殷制之大不同在精神信仰层面上所发生的变化。殷商的政权组织形式主要呈现为松散的、各自为政的多个族邦联盟性质的政权联合体,与之不同的是,西周政权则主要采取的是大规模“封藩建卫”的方式将王室子弟与异姓贵族分封到各地建立诸侯国家,代表周天子行使对地方的统治权,以拱卫王室。由于被分封的王室子弟本身与周天子多是兄弟、叔侄关系,异姓贵族与周天子则通过婚姻缔结成姻亲关系,多是舅甥关系;而在政治权力与组织架构上则都要听命于周天子,属于君臣关系,这就是后人所说的西周政治权力的“家国同构”特点,所以在西周政治体系下的家国体制中,“国与国之间的关系虽非完全家族之间关系的升级,但在制度设定上又的确是一种家族道德的扩展体”^[2]。由于周人在政权组织架构上的发明,使得周王朝的统治版图迅速扩大,远远超过以往的任何历史时期。统治疆域的广袤,政权组织架构的严密,使得周人有了强烈的地理意识与王权观念,故而《诗·小雅·北山》所谓“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,正是这一历史语境下的产物。

如前文所言,由于殷人的至上神“帝”是全能而非全善(不具有应然的道德性)的,其时的人们只能通过占卜的方式来揣摩神意,并通过各种祭祀的方式来向其献媚,即便是商王也无法完全洞悉“帝”的意志,故而“帝”与人间君王并不能直接发生联系,商王自然也难以具有“帝”的权力与威严。但到了西周时期,这种情形发生了变化。由

于周人的“封藩建卫”和嫡长子继承制的确立，周天子地位和威望得到极大提升，这种变化所带来的便是周人的至上神“天”具有明确的惩恶扬善的道德意志。周天子通过修德、敬德进而敬天保民的方式，便可以获取天命和天的佑护。可以说，到此时，人间时王便完全可以通过自己“进德修业”（《周易·乾·文言》）的方式来与天意合一，从而成为上天在人间的最大代理者，代替上天来管理天下万民，《尚书》在言及周天子的时候，往往便是这种思维理念的具体体现。

孔子在谈到周文化时曾经说“周鉴于二代，郁郁乎文哉！吾从周”（《论语·八佾》），这既彰显了他对于周代礼乐文明的推崇，同时也表征了他对于“天下有道，则礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》）的天下政治秩序的肯定，以及对于周天子权威至高地位的维护，“天下有道，丘不与易也”（《论语·微子》）。可以说，天下有道离不开周天子在人间至高地位的牢不可破，虽然在周人话语中还有着“天”的存在，但由于人间时王此时已经完全可以通过自己的方式来与天意相合，故而此时的“天”在人间影响力上实际已有淡化和虚化的趋势，毕竟周天子才会对现实世界产生切实而直接的影响，故而周天子不仅是王权的化身，而且还是天意的最大代理人。周代礼制在祭祀权力方面的规定更是强化了天子的这一身份：天子不仅可以祭天，还可以祭天下的名山大川；诸侯只能祭封国内的山川；大夫则只能祭家庙^⑤。

以孔子为代表的儒家推崇周制，在面对战乱不休、动荡困顿的时局时，他们对于“天下有道”的西周政治秩序念念不忘。尽管齐桓公只是打着“尊王攘夷”的旗号来实现自己的政治意图，但在礼制破坏严重的春秋晚期这一旗号确实仍然起到了一定的客观影响，故而孔子对齐桓公和管仲赞赏有加。先秦儒家的成员源自家庭、家族、宗族村落，故而其对道德、社会与政治的认知上确实有着伦理化的一面，甚至在政治文化领域的构建上呈现出了泛道德主义的倾向，但由于他们身怀济世安民的人文情怀，并对于人的本质、价值及合理性以及天下向何处有着持续而深远的思考，走出家庭主义^⑥，引入天道、性命、仁、心、诚等概念，将人、政治、社会、国家、万物统统都置于天下的整体框架当中来加以思考便是颇为自然的事情。《周易·序卦传·下》言：“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，然后礼义有所错。”这种将天地视为人、政治、社会、国家、万物生成源头的思维理路，特别能够彰显儒家对于政治社会、礼义规范的哲学式思考，而这种哲学式思考恰恰又说明儒家并不拘泥于家庭主义的立场，也没有对政治社会简单作平面化理解，富有浓厚的天下情怀。

当然，根据以上综合分析，我们就可以发现，关于“天下”观念的兴起主要与西周时期人间时王与上天沟通力量的加强，疆域的广袤，政治组织架构的严密有着莫大关系。这在先秦《诗》《书》《春秋》及诸子文献中多有体现，尤其是当谈到周天子和周代礼制时更是如此。需要指出的是，有学者曾提出，先秦时期人们对于“天下”理念的描述更多的是出于一种政治想象，甚至还带有乌托邦性质，其理由是“天下并非无外，而是有内外、华夷、尊卑的等差格局，更遑论实际情况绝非无外或和平至上”，“由服制（指甸服、侯服、宾服、要服、荒服五层由内而外的势力范围圈，笔者注）而来的内外层次观念”，“再从此处引导出华夷之辨”，“从此处‘天下’演变成为一种文化观”^⑦。当然，我们不能否认先秦时期的“天下”观念确实有一定想象的成分，这与先秦时期人们的视野以及所掌握的地理知识有关。但不能否认的是，“天下”观念的兴起既是渊源有自，同时也符合春秋晚期人们对于天下和谐政治秩序的渴望与价值诉求。除了作历史学式的考索以外，也不应该无视观念本身在当时及后世所具有的政治价值与文化意义，诚如干春松所言：“‘天下观念’是中国传统对于世界秩序的一种价值化的认识。”^[3]对此，向世陵也评论说：“‘天下’观实质是古代中国人的世界观，这与其他民族立足于各自的视野而提出自己的‘世界’观，在立场方法上并没有根本性的不同。中华天下观的特点，集中在中国圣人所表达的视整个天下为‘一家’的观念。即重点不在这个世界是什么，而在如何去看待这个世界，并从而形成了中国人特有的家国天下观。”^[4]

可见，在先秦儒家这里，既有对家庭主义的守持，也有着对其超越的政治诉求，而这种政治诉求的极致化表现便是其在追求济世安民目标

的过程中所呈现出的天下情怀。具体来说,儒家并“没有把‘家’只局限于血缘关系,而是积极地将之与非血缘的‘国’相联结”,也“没有把血缘关系仅止于父母和子女,而是积极地进行溯及”。洪元植“将之各自表述为家的‘空间的扩大’和‘时间的扩大’”^[5]。至于“天下”为何会吸引先秦的思想家而使其对此进行思考,蔡孟翰认为有三个方面的原因:“一是‘天下’的规范性秩序,二是‘天下’的超越性,三是‘天下’的政治批判性。”而“这三点在孔子的‘天下有道’里,就已经确立无疑”^[6]。

(三) 执两用中与改良立场

有鉴于春秋晚期战国时期王侯卿相大夫们的种种不端行为所造成的不良社会后果,诸子在思考这些社会弊病时往往将其原因归结于人的无限欲望,因而常常会流露出一种节制、克制,不走极端的人生立场与态度,这在老子那里尤为显著。从《老子》文本可以发现,老子对“退”“慈”“俭”“不敢为天下先”“不争”“不言”“不召”“损”“不恃”“不处”“不害”等行为方式所透露出的品质非常重视与肯定,而老子之所以会肯定这些带有一定克制、节制、不强梁(《老子》第四十二章云“强梁者不得其死”)的精神品质,是因为这些精神品质与“损有余而补不足”(《老子》第七十七章)的天道之自然精神相接近,而“天法道”(《老子》第二十五章),那么天的运行自然是道之精神的具体表现。

与道家的这种立场并不相悖,无论在日常生活还是在政治主张上,儒家也都表现出一定的节制、克制和走极端的立场与态度。很多学者都曾指出,与“恭”“宽”“信”“敏”“惠”等德目相比,“仁”在《论语》中具有总纲目、全德的作用,可以统摄和涵盖其他诸种德目,地位非常重要。关于“仁”,《论语·颜渊》中有过这样一句话:“克己复礼为仁。”这当然不是对“仁”内涵的界定,而讲的是“为仁”“行仁”(如何践行仁)的问题,而且在这句话后面孔子还说了“为仁由己,而由人乎哉”这样的话,与“孝弟也者,其为仁之本与”^⑧(《论语·学而》)的用法相同。那么如何为仁呢?儒家提出要“孝悌”,要“克己复礼”。也就是说,个人通达仁道之路离不开家庭、家族宗法伦理情境、环境的历练与长养,以及由此所引发的内在德性意识的觉醒与提升,进而对礼的价值、功用产生肯

认、服膺的态度。由此来看,儒家对于社会与政治所采取的态度是中道温和的,既没有走向其时王侯卿相们所惯常使用的武力暴力的激进方式,也没有如同隐士那样选择隐居山林、偏僻之乡而避世全志,“执中无权,犹执一也”(《孟子·尽心上》);“君子之中庸也,君子而时中”(《礼记·中庸》)。也就是说,儒家的中庸不是一成不变的,“能够不断地随时而进,根据不同的时间、地点与条件来不断实施合时、合理、合宜的中道”,“以使个人身心和洽、社会达于安和乐利、协和万邦的大同之境”^[7]。可以说,儒家既有所坚守,又能随时应变。进而言之,儒家坚守的是道义,是济世安民的理想目标;应变的是时势的变化,是境遇的不同,相机寻求合宜的干政方式。

关于“中”的含义问题,在先秦的语境中非常复杂。自清华简《保训》篇被公布以来,简文中所出现的四个“中”字就引发了不小的争议。李学勤、廖名春、梁涛等学者认为,“中”是指中道,《保训》表达了儒家的中道政治理念^⑨;曹峰认为,“中”是指“公平公正”的理念^[8];于文哲则基于思想观念发展的角度认为,《保训》之“中”是更偏于经验、实践层面的思想观念,虽然它是儒学“中道”观念的滥觞,但在此处不应作“中道”讲,而儒学之“中道”则已摆脱了经验上升到形而上的抽象层面,是对《保训》之“中”的理论化和升华^[9]。由此可见,《保训》中所出现“中”概念含义的复杂性,但如果从思想观念发展史的视角来看待这一问题,那么就比较容易解决对其的纷争,在整体上我们还是比较认同于文哲的观点。

当然,虽然学界对于清华简《保训》篇中的“中”字多有争议,但对于儒家传世文献中出现的“中”概念并无太大异议。诸如《论语·尧曰》:“尧曰:‘咨,尔舜,天之历数在尔躬,允执其中,四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”《孟子·尽心上》:“执中无权,犹执一也。”《礼记·中庸》:“舜其大知也与,舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民,其斯以为舜乎。”这里的“中”主要指的是中道,执中即有执两用中、不偏不倚之意,强调治国理政应当公平、公正。故而,从历史的角度来看,“中”的观念虽然出现比较早,而且还经历了一个比较漫长的发展过程,其含义在发展过程中呈现出复杂化的一面,但到了儒家这里确实经历了转化、升华从而变成了抽象

性较强的形上概念。从这个意义上来说,梁涛提出:“中道思想实际是尧舜禹汤等古代先王伦理、政治实践的结晶,也是其对宇宙人生的理性思考。孔子创立儒家时自然对这一思想传统做了继承,使其成为儒家学说的一个重要内容。”^[10]这种看法是有一定道理的。

在先秦儒家类文献中,舜的形象很特别,也非常具有代表性。且不说《尚书》对舜的大段刻画,即便是在《孟子》文本中也非常突出。孟子在《万章上》曾多次陈说舜的大孝(“大孝终身慕父母”;《礼记·中庸》亦云:“舜其大孝也与!”)以及其对伦理亲情的维护(“封象有庠”);在《尽心上》则将舜置于“窃负而逃”的伦理困境中,借以呈现家庭伦理与社会公义之间难以避免与调和的矛盾^⑨。在儒家文献中,包括《论语》和《孟子》都集中呈现了伦理情感与社会责任之间的两难抉择。虽然在这当中儒家往往首先想到的是如何保全家庭伦理情感以让自己心安,但儒家身上所具有的利他性追求与济世安民的使命感并不让他们止步于此,他们还要在如何实现社会责任、公义方面作出自己的思考,虽然这种思考在今天看来有其局限性,但毕竟作出过这方面的努力。具体来说,在孟子的立场之下,其所构建的舜的人物形象是一位既重视伦理亲情又兼顾社会公正的理想君王。由此不难看出,孟子之所以推崇舜,除了其事迹、形象符合儒家的价值立场以外,更为重要的是舜还具有公私兼顾、仁智双全的鲜明特点,从而在处理复杂事务(主要是指私领域的伦理规范与公领域的事务相遇)时显示出了非凡的睿智头脑与敦厚品性,这尤令儒家欣赏不已。儒家之所以会有如此的态度,主要还在于舜的这种睿智头脑与敦厚品性正是中庸精神的体现,充分彰显了一种中道温和的处理艺术与人格魅力,从而使伦理亲情维护与社会公义伸张之间达到了一种尽可能平衡、和谐的状态。

不能否认,儒家虽然确实持有重伦理、厚亲情的立场,但他们实际上还承认政治理想的实现是以对伦理亲情的维护与重视为起点的。在他们的视野当中,忽视或者脱离伦理亲情的政治制度与政治行为都可能会失去正当性,也有可能使天下处于更加无道和失序状态的危险之中。故而,这种既重伦理亲情又不轻忽使命担当的立场,使得儒家既不可能采用武力暴力的激进方式

变革社会秩序,也不可能如同隐士那样安然地避世全志。他们一贯主张的是,要以合宜(合道义兼合道德)的方式与进路来改良和完善现实政治。

结 语

综上,我们主要以“向后看”(历史主义的思维方式)与“向上看”(哲学形上性的思维方式)这两种思想视野来对先秦儒家政治哲学作出研究。基于深厚的历史土壤,儒家对于其时社会政治的考量具有浓厚的伦理性与现实性,又由于儒家所持有的济世理想与人文情怀,使其对于政治理论的构建并不满足于历史主义式的考索,而是以上达天道的方式,以“道”来观照“器”,从而为儒家的政治理论探索赋予了显著的形上性质与哲学意味。可以说,先秦儒家这种带有综合意义的政治考量方式,不仅影响了后儒尤其是宋明理学家对于政治文化方面的理论构建,而且对于传统社会政治事务处理与政治体系运转也产生了切实而又长远的影响。

注释

①关于这种大生命的同胞之感(wenness)的产生,杨儒宾认为是深受春秋战国时期农业文明特有的宇宙机体观的影响。对此,他展开论述说:“在农业文明长大的知识人,很容易得到下列的观念:宇宙是依循自然律则运行的机体;万物一体,大家是同一天地之家族成员;人在某种意识中,很容易感到自己与天地合而为一。”详见杨儒宾:《〈中庸〉的“参赞”工夫论》,《湖南大学学报(社会科学版)》2016年第1期。②关于《中庸》所呈现的这种思想特色,杨儒宾认为是:“强调个体与存在的整合;意识的本质与自然的本质的融通”,“人的主体与自然的本质、超越的存在有深层的连结,《中庸》从超越的向度界定人性。”详见杨儒宾:《〈中庸〉的“参赞”工夫论》。③蒙培元则将这种思维方式称之为整体论,并结合《礼记·中庸》文本认为:“这种整体论是有机生命意义上的整体论,也是哲学层次上的整体论。它必须为人的生命存在找到宇宙论本体论的根源,即天道、天命,然后才能说明人在宇宙自然界的地位和作用,说明人的生命意义,最终解决人与自然的关系问题。”在这种整体性思维方式下所探讨的人,就在天地之间获得了自身存在的最大价值,并于成己和成物之间实现天地人三才之间的良性互动,在参赞天地之间大化流行

与宇宙间和谐的同时,也成就了自身“即凡而圣”的可能性意义。详见蒙培元:《〈中庸〉的“参赞化育说”》,《泉州师范学院学报(社会科学版)》2002年第5期。④与此相应,景海峰进而认为:“‘中庸’是一种具有终极意义的生命意识,这种终极性是和对整个宇宙自然、天道性命的理解联系在一起。”详见景海峰:《从〈中庸〉所言“诚”看儒家人文精神的宗教性》,《社会科学战线》2016年第2期。⑤关于政治哲学的内容,海伍德则有着更为清晰的阐述:“政治哲学通常被视为伦理学或道德哲学的分支,因为它专注于本质上是规定性或规范性的问题,反映的是什么应该(should)、什么本当(ought)或什么必须(must),而不是什么是(is)。其核心问题包括‘我为什么应该服从国家’,‘应该由谁来统治’,‘收益应该分配给谁’,以及‘个人自由的限度应该是什么’。”详见海伍德著,吴勇译:《政治学核心概念》,天津人民出版社2008年版,第118页。⑥作为实证主义的社会科学分支的政治科学,强调道德中立地描述和刻画各类政治参与者的行为模式。政治科学家相信,唯有对各种政治行为实施价值中立的“科学”研究,才可能发现变量之间具有统计意义的政治规律。详见刘莘:《现代性政治哲学的基础共识:从施特劳斯到罗尔斯》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2014年第6期。⑦关于共同体理论,以及以此为理论视角对先秦儒家所进行的研究,请参看笔者的两篇文章。李友广:《家庭伦理对早期儒家共同体形成的价值及影响》,《云南社会科学》2013年第6期;李友广:《论先秦儒家对“家”的执守、突破及依归》,《东岳论丛》2018年第9期。⑧王国维在谈论周制与商制不同之处时,第一点就谈到了“立子立嫡”之制,并认为“由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建子弟之制,君天子臣诸侯之制”。由此可见,西周政治制度确实呈现出了显著的宗法伦理性特点。详见王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》(卷十),河北教育出版社2003年版。⑨关于个人与社会之间的关系,与儒家的立场相似,亚里士多德也强调,人是一种整体的存在而非个体的存在,其原因不仅在于人们之间生存关系意义上的互相依赖,而且更为根本的是作为个体的人只有以群体的方式,通过对价值的共同的认知和情感的相互交流,方能使自己成其为真正的人。个体只有通过社会公共生活方式,才能形成和获得道德意识、情感和共同的价值认知。详见韩冬雪:《政治哲学论纲》,《政治学研究》2000年第6期。⑩对此,杨儒宾结合《中庸》所喜欢用的意象进一步阐述说:“可以想象得到的,春秋战国时期许多思想家仍旧生活在农业社会里,农业文明特有的宇宙机体观自然而然即会深烙在他们的意识上……在农业文明

长大的知识人,很容易得到下列的观念:宇宙是依循自然律则运行的机体;万物一体,大家是同一天地之家族成员;人在某种意识中,很容易感到自己与天地合而为一。”详见杨儒宾:《〈中庸〉的“参赞”工夫论》。⑪关于“无可无不可”,马融注云:“亦不必进,亦不必退,惟义所在也。”于此,马融认为,不必拘泥于进退之行迹,一切应以义为先导。引文见程树德:《论语集释(四)》,中华书局1990年版,第1285页。⑫诚如李祥俊所言“在中国这样一个以家庭、家族为社会组成基础的传统社会里,社会政治结构与基本的伦理关系紧密相连,各家各派学说都离不开对这些基本伦理关系的思考”,确实如此。引文见李祥俊:《儒家思想中的“父亲”》,《当代中国价值观研究》2016年第1期。⑬战国时期的法家人物商鞅在变法中推行分户令(分家立户),他颁布法令废除大家庭制,禁止百姓父子兄弟同居一室(《史记·商君列传》即云:“民有二男以上不分异者,倍其赋。”“而令民父子兄弟同室内息者为禁。”),一改秦国过去“父子无别,同室而居”(《史记·商君列传》)的习俗。在战国晚期云梦秦简所载的秦律中甚至还有着对“匿户”的处罚规定:“何谓匿户……?匿户弗徕、使,弗令出户赋之谓也。”(《睡虎地秦墓竹简·法律答问》)至于国家为何对民户所出赋税十分重视,晁福林认为:“其目的在于通过赋税收入的增加以达到国富兵强。”详见晁福林:《战国授田制简论》,《中国历史文物》1999年第1期。这样做产生的后果是,除了使家庭结构被简化、小型家庭增多以外,更为重要的是,还会以法令许可的方式使得土地所有权日益被切割,原来在西周年间盛行的土地国有制度(周天子名义上拥有土地所有权)遭到破坏,进而带来的是嫡长子威严的下降,宗法制约束力与影响力的减弱以及宗族集团势力的日趋没落。至于《分户令》的社会历史意义及影响,此处不赘述,可以参看高士荣:《秦国商鞅变法中〈分户令〉的重大意义》,《西安财经学院学报》2013年第6期。⑭关于这方面的研究成果及观点可参拙著:《先秦儒家人性论的演变——以郭店儒家为考察重点》,陕西人民出版社2014年版,第14-29页。⑮《礼记·曲礼下》有云:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先。”其他诸如《春秋公羊传》鲁僖公三十一年:“天子祭天,诸侯祭土。天子有方望之事,无所不通。诸侯山川有不在其封内者,则不祭也。”《礼记·王制》:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”都有相关记载,可见周代礼制在祭祀权力方面的等级规定已经形成了一种历史传统。⑯贾新奇认为,儒家为士大夫阶层所

确立的价值目标,是超越了家族家庭利益的远大的社会目标,并提出了三点依据:“在儒家看来,士大夫应该‘学’,但不是学如何获取个人名利或发家致富,而是学‘道’,‘道’是实现美好社会的学说或方法;儒家学者还以文化的传承为职责,它也是远远超越了家族利益的东西;儒家推崇的人格境界是‘圣’,既然是博施于民,是济众,关怀的范围无疑超出了家族家庭。”诚是。详见贾新奇:《论家族主义的内涵及其与儒家文化的关系》,《哲学动态》2004年第2期。^{①7}参见邢义田:《天下一家:中国人的天下观》,《中国文化新论:源流篇——永恒的巨流》,联经出版事业公司1991年版,第442-453页;葛兆光:《对“天下”的想象:一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术》,《思想》第29期;蔡孟翰:《论天下——先秦关于“天下”的政治想象与论述》,《文化纵横》2017年第2期。^{①8}关于这句话,王肇晋《论语经正录》注云“孝弟为行仁之本,义固正大”,便表达出了为仁、行仁的意思。引文见程树德:《论语集释》,中华书局1990年版,第13-14页。^{①9}见梁涛《清华简〈保训〉的‘中’为中道说》,载《清华简研究》第1辑,中西书局2012年版;廖名春:《清华大学藏战国竹简〈保训〉释文初读》,《出土文献》(第一辑),中西书局2010年版。^{②0}具体分析参见拙文:《论先秦儒家对“家”的执守、突破及依归》,《东岳论丛》2018年第9期。

参考文献

- [1]列奥·施特劳斯,约瑟夫·克罗波希,主编.政治哲学史[M].李洪润,等译.北京:法律出版社,2009:译者前言.
- [2]干春松.世界和谐之愿景:《中庸》与儒家的“天下”观念[J].学术月刊,2008(9):48-54.
- [3]干春松.“天下”与“中国”:寻求突破的中国哲学——最近十年的中国哲学转向扫描[J].学习与探索,2009(3):10-13.
- [4]向世陵.儒家视域中的“天下一家”观[J].中国人民大学学报,2017(3):9-15.
- [5]洪元植.“家的发见”与儒学中“家”的特殊性[J].中国人民大学学报,2017(3):1-8.
- [6]蔡孟翰.论天下:先秦关于“天下”的政治想象与论述[J].文化纵横,2017(2):60-73.
- [7]李翔海.孔子的中庸思想与儒学的中道性格[J].人文杂志,1996(3):18-23.
- [8]曹峰.《保训》的“中”即“公平公正”之理念说:兼论“三降之德”[J].文史哲,2011(6):36-43.
- [9]于文哲.清华简《保训》与“中道”的传承[J].中国文化研究,2016(冬之卷):70-76.
- [10]梁涛.清华简《保训》与儒家道统说:兼论荀子在道统中的地位问题[J].邯郸学院学报,2013(1):86-105.

The Integral Thinking Frame and Theoretical Characteristics of the Pre-Qin Confucian Political Philosophy

Li Youguang

Abstract: The birth of Confucianism in the Pre-Qin period is not only rooted in deep historical soil, but also influenced by the worship of supreme God, ancestor worship, the tradition of witchcraft history and the conversion of the four seasons of the universe and so on, in the early stage of its formation and development, which makes Confucianism was both ethical and metaphysical. Under the control of this dual nature, Confucianism brings the heaven and the thinking frame of discussing humanity, and at the same time, Confucianism realizes the exploration and demonstration of the value and significance of human being in the ontology of the universe. Related to the broad and integrated thinking structure of Confucianism, the political philosophy of Confucianism in the Pre-Qin period as a whole presents three important theoretical characteristics: moral character and political ethics, familism and feelings of the world, the board of dual-use and improved position. The political consideration of Pre-Qin Confucianism with comprehensive significance, not only affected the theoretical construction of political culture of post-Confucianism, especially the Neo-Confucianism of Song and Ming Dynasties, but also had a practical and long-term impact on the handling of traditional social political affairs and the operation of political system.

Key words: Pre-Qin Confucian political philosophy; frame of thinking; constituent elements

[责任编辑/周舟]