



# 源于“天道”的政治合法性：中国古代政治伦理特性\*

李建华 江梓豪

**摘要：**天人合一是理解中国人宇宙观、世界观、伦理观的重要路径。它不但深刻影响了中国人对于人与自然关系的思考，而且是探究人伦世界的重要方法。天人合一思想是中国文化中一种具有启发性质的“源思想”，它包含了思想的深度与张力，能够融入不同的思想体系中。对中国古代政治伦理思想的把握必须从天人合一观念入手，因为天道与王道始终围绕着政体之中“应然与实然”的问题，王道与人道则关注于政权统治的问题，而政治合法性则主要聚焦在统治者本人的政治与德性，这样从天道至政道，由王道至人道，形成政治合法性的逻辑整体性链条，这一逻辑推演过程本身就是政治实践的过程，具有理论逻辑与实践逻辑的内在统一性。

**关键词：**天人合一；天道；政治伦理；政治合法性

**中图分类号：**D092

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2022)05-0033-07

“天人合一”思想起源于先秦时代，而真正把这样一种思想概括成“天人合一”四个字的是张载。张岱年认为“天人合一”思想是中国传统文化的四种基本精神之一<sup>①</sup>。这样一种精神，本意是指人与自然的统一，指出人与自然之间是共生关系，而不是对抗关系。随着这样一种精神逐渐融入到政治伦理文化当中，它深刻地影响到政治文化中“应然与实然”“统治与被统治”“政治合法性”等命题的思考方式。

## 一、从天道到政道：政治伦理的开启

政治理论的构建，实际上是在处理“应然”层面的问题，即政治应该是什么样的。所谓的“天道”实际上就是古人关于政治的一种理论建构。“天道”这一政治理论命题并没有系统性的论述，不同于现代国家权力的最终来源“宪

法”，任何一种权力都被严格地表述在文本中，作为政治构建中的“天道”是一种授权关系的象征，其政治权力的源头是抽象的“天”。这受限于当时的科学知识，彼时关于人类起源的判断，大多源自“神话传说”，因此“天”成为了一种至高无上的要素。它能够为人类的行为提供“善恶”的根据，能够为政治伦理提供基本理论解释。这样一种关于人类价值或意义的政治建构，也影响了社会政治实践形态的发展。

关于“天道秩序”的起源问题，王国维、郭沫若、侯外庐、陈来等学者都做了相应的阐述<sup>②</sup>，这些论述都建立在对“天”有一个定义的基础之上，也就是说以“天”为起点对君主与民众的关系进行论述，从而形成具体的政治理念。冯友兰对天的含义进行了归纳：“所谓天有五义：曰物质之天，即与地相对之天。曰主宰之天，即所谓皇天上帝，有人格的天、帝。曰运命之天，乃

收稿日期：2022-05-16

\*基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国政治伦理思想通史”（16ZDA103）阶段性成果。

作者简介：李建华，男，武汉大学哲学学院教授（湖北武汉 430062）、中南大学兼职博士生导师，主要从事伦理学、道德心理学、政治伦理学研究。江梓豪，男，中南大学哲学系博士研究生（湖南长沙 410083）。

指人生中吾人所无奈何者……曰自然之天,乃指自然之运行……曰义理之天,乃谓宇宙之最高原理。”<sup>[1]</sup>孔子有“获罪与天,无所祷也”<sup>[2]29</sup>“唯天为大,唯尧则之”<sup>[2]96</sup>“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”<sup>[2]199</sup>。在孔子眼里“天”是一种超越性要素,道德以天的权威为支撑,通过礼法的手段得以实现。孟子则更加强天的权威性,“顺天者存,逆天者亡”<sup>[3]133</sup>。董仲舒则以天的权威,强调了为人立法的重要性,“天者,百神之大君也”<sup>[4]333</sup>,在董仲舒这里,礼制就是天道秩序的具体体现,严格依照礼法治理的社会就是“天人合一”的政治伦理实体。总的来说,天道意味着一种权威的定义。

中国古代政治思想中“天道观”的内涵可以从三个维度去理解:其一,“天者群物之祖也”<sup>[5]782</sup>,天道是一切价值的根源,也是判断一切价值的标准;其二,“人副天数”“天辨在人”“为人者天”,天道使人存在敬畏之心,如果逆天而行就会受到“天”的制裁;其三,“受命之君,天意之所予也。故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也”<sup>[4]263</sup>，“天”把统治的权力让渡给现实中的统治者,即“天”是“权”的源头,俗世中的统治者应该把“天”当作自己的“父亲”一样尊敬,并且完成尽孝的义务。首先,这样一种天道为本的政治伦理从理论上确立了一个绝对权威,而且是一个非人格化的权威。其次,非人格化的权威授权给帝王,增强了帝王地位的特殊性,也就是通过强化“代理人”这一角色巩固王权。最后,它把帝国的公共权力与社会的宗族权力进行了切割,突出“主权属天,治权属帝”的权力分割特点。或许古人并没有“主权”的概念,但是“治权”需要一个对象,即为了“谁”而治理,这个对象在现代化语境中是人民,在绝对君主的语境中是君王,在王权时代是天。权力完成划分,才能够确立效忠的对象,对象明确之后,完整的政治伦理理论才能够被构建出来。

所谓“政道”,本质是“治权”的范畴,即治理得是否得当,治理得是否顺应民意,治理得效果是否良好。因为社会中的实际统治者是

“天道”的代理者,所以代理者需要按照上天的意愿,完成对整个社会的“治理”。“政道”更多地是在讨论治理层面的问题,而“天道”所关注的是价值层面的问题。现实世界中实践依据的源头是“天道”,而现实世界中实践的尺度如何把握,则参照于政道。从某种程度来说,天道是一种价值,政道则是一种尺度,价值决定方向与维度,尺度衡量与评价行为的程度。从授权的角度来说,现实世界中的统治者是被授予治权的一方,政道则是约束统治者行为的标准。所谓“法天而治”就是这个意思。这种思想以儒家的“仁政”为主要依据,天道则是一种“彼岸世界”的规范性存在。对于统治者来说,政道是更加具体,并且更具有实施性的一种行为方式。但是当天道与政道相悖之时,人们则更可能倾向于天道所规定或者支撑的行为与规范,否则就是“逆天而行”。政道包含了两个层面的含义:其一,通过道德约束,使君王能够注重为政以德;其二,设定某种能够剥夺其受命资格的方式,为反对暴政提供理论上的合法性。诸如“仰不愧于天,俯不忤于人”<sup>[3]266</sup>“存其心,养其性,所以事天也”<sup>[3]257</sup>等准则,对于统治者来说非常重要,其用意是让君王在受命之权背后有一种制约的力量,能够通过“天意”的引导,让政道合乎天道。

学术界对于中国古代政道问题还有一种理解倾向,那就是古代政治没有政道,有的只是治道,也就是统治者实际上的治理效果。一般来说,朝代的更替都是通过武力完成的,因此,政道的实质其实是治道,也就是对于帝国的治理。治理的效能如何并不是影响王朝存在的唯一要素,历史上许多统治阶层的治理水平都较为低下,但并不意味着在当时必然发生朝代更迭。那么就说明,政道在某种意义上不仅仅包含治理,还应该有一些别的要素,比如统治者的血统。一般来说,自尧舜禅让以后,权力的延续方式都是依照血统的逻辑进行,在一个朝代的政治格局中血统纯正是一项非常重要的资格。政道还体现了某种道德性,也就是孔子所说的“政者,正也”,其根本目的是维系一

种稳定的阶级秩序,尽量减少阶级变动,从而避免秩序失效时出现权力纷争。从历史的角度来看,农业帝国所追求的就是秩序分明与稳定优先。轻易废除最高统治者是一种“大逆不道”的行为,除非其本人成为“众矢之的”,并且犯下“逆天而行”的罪行,其他人才能以此为借口反抗其统治。从成本收益的角度来看,遵守这样一种道德原则,或许是更加稳妥的选择。总而言之,天道是抽象的价值理论,而政道则回答了政治存续的问题,两者既有差异性,也有同一性。

天道与政道其实代表了中国传统政治伦理的特点。它包含了政治理论建构的天道,也囊括了作为政治实践之中标准与尺度的政道。两者一体两面,相互影响、相互作用,恰是“合一”思想的体现。天道作为价值源头,为现实中的政治实践提供支持,通过价值引导的方式为实践提供方向;政道作为政治标准,为实际的执政行为提供参考依据。

## 二、从王道至人道:直抵政治主体伦理

如何理解“王道”在学界存在一定的争议。蒋庆根据儒家经典音训“王者,往也,天下所归往”和形训“王道通三”去理解“王”字,把“王道”看作“王道政治”并理解成一种神圣合法性、历史合法性与人心合法性的形式<sup>③</sup>。任剑涛则把天道、王道与王权看作王道政治的组成部分,并定义王道政治为政道<sup>④</sup>。从字面看,王道其实就是为王的道理。也有学者把王道理解成一种“先王之道”,以及一种“应然”层面的政治构想<sup>⑤</sup>。还有学者从历史的角度,把王道理解成周朝的政治理念,并与霸道对照进行理解<sup>⑥</sup>。学界对于王道的理解主要是范畴与定义的差异。问题的关键在于应该把王道这一概念放入何种语境与概念系统中。从概念的角度来说,概念并不是一种纯粹的定义,而是系统的一个部分。因此,王道作为一种定义应该与另外一种概念相对应。王道更多的是一种“应然”层面的政治构想,

因此在“实然”层面与之对应的就是人道。王道为统治阶层的统治伦理,人道则为被统治者的伦理诉求。两者存在互动的关系,良性的互动所造成的平衡可以被称为“王道政治”。从治理的角度来说,治理需要两个主体对象:治理者与被治理者。当治理变成一种无效的、暴力的、强迫的、有违于民心的行为时,治理就变成了一种单向度的行为,一种继续维持权力的手段。事实上,治理需要双方良性且稳定的互动。在春秋时期,王道体现为“德政”,也就是统治阶层需要注重德性,有德之人,才能够担任统治者。当时的社会普遍认为,德性的政治能够防止出现暴戾的统治者,能够让人民免受政治的灾难。到了孔子时期“仁政”的理念逐渐占据了主要的地位,其核心在于以“仁者爱人”的思想来完成统和治。治理双方关系就如“水能载舟,亦能覆舟”一样。王道思想是一种具有中国特色的统治思想,它有别于西方的政治逻辑,同时也包含了丰富的治理路径,总的来说王道就是一种德性政治思想。

德性是统治的合法性来源,但是统治或者说治理,还需要合理性。德性的道德约束力只解决了合法性的问题,并不能实现合理的治理。王道政治的核心就是“德政”,也就是统治阶层必须对被统治者采取“仁”的态度,孔子所谓的“政者,正也”就是这样的意思。王道思想从根本上降低了出现“暴戾的统治阶层”的概率,但是王朝的存续同样需要有效的治理。统治者在接纳王道的基础上,一定程度上融合了霸道思想,其主要形式是吸收法家“重刑”思想。霸道思想的产生,源自王道的削弱,春秋时期的孔子意图通过“礼”的方式恢复王道,但是这样一种理想化的尝试并不能达到预期的效果。荀子认为春秋战国时期“诸侯异政,百家异说”<sup>[6]336</sup>,此时儒家的王道思想往往得不到君主的信任,在实际运用上的效果也不如重刑的法家,因此,王道与霸道融合并转型成为一种理性选择。孟子、朱熹同样也认为霸道在历史上具有非常重要的作用<sup>⑦</sup>。总的来说,中国

古代是以王道与霸道相结合的方式来完成实际统治的。

政治分离,以政领治。何为政治?“政”在中国古代有四层含义:一是朝代的制度,例如《左传·襄公十九年》所载“大乱宋国之政”;二是统治与施政的一种手段,如《史记·乐书》所载“礼乐刑政”;三是道德与礼仪的修养,例如《论语·颜渊》所说“政者,正也”;四是朝廷中的政务活动,例如“辅政”。“治”在中国古代一般有两种含义:一是比较安详和稳定的社会状况,例如“天下交相爱则治”(《墨子·兼爱上》);二是统治与治国的活动,例如“修身、齐家、治国、平天下”。孙中山认为“政就是众人之事,治就是管理,管理众人之事,即是政治”<sup>[7]</sup>。“政治”的概念,被划分为“政”与“治”两个方面,所谓的“政”实际就是主权、权力来源等抽象的问题,也可以称为“政道”;而所谓的“治”其实谈的就是国家(帝国)的治理问题,也可以称为“治道”。二分逻辑能够更好地理解古代政治思想“王道与霸道”相融合的现象。政道与治道的分离,体现出中国古人“求实”的思想,其背后更是一种实用主义的逻辑。

王道所解释的主要是政道方面的问题,即政治合法性、政权维度的问题,它并不涉及具体的政治实践。从某种程度来说,王道思想是实践的价值指引,主要呈现出理论层面而非实践层面的作用,原因有三:其一,王道政治的核心是“仁政”,是儒家所倡导的品质,但是在帝国的官员中也很难全部做到“仁政”,甚至连统治者本人也会发现,政治实践经常会不以个人意志为转移。其二,王道作为一种高度凝练的政治哲学思想,既有抽象的价值意义,也同样突显了对这一价值解释路径的分歧。不同流派之间对于同一种思想的解释存在不同路径与角度,它们背后存在许多理论路线之争论,如:“儒家解读《春秋》,由其取义不同,方法差异,又分为两家:谷梁与公羊……谷梁派却以‘大义’为取裁标准,公羊一派兼传‘微言’、‘大义’,故学者提出‘谷梁言义不及公羊之大’。”<sup>[8]94</sup>这意味着任何一个朝代,甚至同一朝代的不同帝

王都会对例如王道一类的政治价值采取不同的定义与解释,因而历史上的王道思想并不是一个静态的体系,而是一个不断变化与发展的理论。其三,王道思想体系的内涵太过抽象化,抽象化的优点在于能够涵盖更加广泛的语境,但是却为具体执行增加了变数,这种变数所导致的不确定性使它不像法家所制定的刑罚条例一样,能够更加明确地规范出“惩罚边界”,因此王道政治在实际的操作上可能出现“南辕北辙”甚至是“背道而驰”的局面。正如任剑涛所说:“它促成了一种平面性的唯伦理思维。如果说它造就人,可能造出的是伦理‘单面人’;如果说它支配政治,可能带来的是政治逻辑的完全遮蔽;如果说它影响了人的思维,可能使得人的思维干瘪化成伦理戒条的简陋仓库。而且,这种精神倘若变形地为政治家应用于政治生活之中,负面效应还会恶性地增长。”<sup>[8]213</sup>

“政治霸道”不同于“霸道政治”。两者之间仅有次序上的差异,但是背后所隐藏的逻辑却存在很大不同。“政治霸道”是中国古代政治的重要表现之一,不论是秦始皇的“书同文,车同轨”,还是汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”,都是一种君王的“霸道”体现。也就是说“霸道”是帝王,或者说是统治阶层的一种强制力。“霸道政治”同样也是一种强制力,两者之间的差别在于表达背后的逻辑,“政治霸道”背后的逻辑是一切政治逻辑必须服从于统治者或者统治阶层,进而言之,就是服从于王道的逻辑。政治霸道实际上意味着某一个人或者群体,在政治上的专横与蛮横,它缺失了政治中最重要的共识性要素——一般意义上的王道(政道)。本文所讨论的霸道思想,其实就是一种服从于王道思想的互补型思想,王道与霸道所关注对象的差异性,则是这两者共同构成统治伦理的重要因素。

蒋庆在其著作《政治儒学:当代儒学的转向、特质与发展》中引用董仲舒“王道通三”的说法,把王道政治分为“天道、地道、人道”三个部分<sup>⑧</sup>。天道的神圣合法性与地道的历史文化

合法性其实应该是一种相互融合的合法性,人道则是与王道不同的东西,也就是说王道政治应该包含了“天地之道与人道”。所谓的“人道”,本质上就是“民心”,也就是人民对于统治的一种内在反映,如孔子所说的“天下有道,则庶人不议”<sup>[2]196</sup>,孟子所说的“天下大悦而将归己”<sup>[3]148</sup>,荀子所认为的“刑政平而百姓归之,礼义备而君子归之”<sup>[6]221</sup>,都说明了民心的重要性。人道的本质就是如何获得人心。那么获得民心的关键又在哪里?许雅棠认为关键在“民生与善治”这两个方面<sup>⑨</sup>。所谓的民生,主要是通过民生经济的发展进行考察,而善治则是通过治理手段、吏风以及法治进行评价。

### 三、政治合法性:一种中国政治伦理的解释

政治合法性这一概念,是一个“舶来品”,因为从制度(constitution)的角度来说,它是统治者通过某种授权,能够实现公权力转让的手段。亚里士多德认为:“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)的人民都能参加而怀抱着让它存在和延续的意愿。”<sup>[9]</sup>从语义上是指:“一种政治统治或政治权力能够让被统治的客体认为是正当的、合乎道义的,从而自愿服从或认可的能力与属性。”<sup>[10]2</sup>因此,政治合法性需要公众的认可与权力的让渡,它是一种非暴力的权力承认。对于古代的中国来说,社会主要是由松散的小农家庭组成的,也就意味着结构上具有分散性、地域性、松散性等特质,也可以用费孝通的“乡土性”这一概念来理解中国的社会。

乡土性的古代中国社会中的政治合法性认同与西方的合法性认同存在很大的差异。“正统”一词大体上相当于今天所说的合法性(正当性),一般而言中国古代的政治权力来源于上天,比如“天佑下民,作之君”<sup>[11]431</sup>。更重要的是,中国社会中的公共权力,并不直接属于统治者。中国的基层社会,社会的公权力其实是一

种以氏族为纽带的“宗法制”,“皇权不下县”就是这样一种权力结构下的互动形式。西方的政治合法性的授权双方是“平民阶层—贵族阶层”,中国的则是“皇权阶层—士绅阶层”,权力双方的构成也是不一样的。不同的社会结构背后,反映出的是不同社会阶层之间的矛盾。不同的矛盾关系则需要不同的政治思想进行调和。所谓的政治合法性,实质上就是以一种双方都能够接受的方式,完成统治权力的确认。中国古代的政治合法性,一般来说都会诉诸以下三个层面。

首先,政治合法性本身的层次问题。韦伯在提出合法性问题的时候并未对合法性做出分层,只从合法性的来源或者基础的角度进行了讨论<sup>⑩</sup>。但是在政治实践中,同一政治体系内的不同部分对于合法性的认同都会存在差异,比如说某一个政治系统内的人,可能会认同整个政治体制的制度与规则,却不认同某一位皇帝的统治。因此,政治合法性能够被分成统治阶层的合法性与政治规则的合法性,即权威当局和制度规则两个维度<sup>⑪</sup>。对中国古代政治合法性有着深入研究的学者张星久认为:“从中国历史的实际情况不难看到以下三个基本层次的合法性问题,这就是:关于政体的合法性、关于政权(王朝)的合法性,以及关于统治者(权威人物)的合法性问题。”<sup>[10]43</sup>中国古代不同时期,对于政体的合法性问题具有高度且持续的共识性,即承认帝王为核心的政体。王朝更替之后这种政治体制却得到了延续,不同朝代的不同之处在于政权(王朝)与统治者(权威人物)。

合法性所关注的是如何更好地统治与如何更好地服从。前者就是政权与统治者所关注的问题,即如何治理的问题;后者则是政治社会化的问题,即如何让被统治者服从。一般来说,统治的合法性是毋庸置疑的,即实际上的统治者都是不需要怀疑的。这个问题可以依靠“皇权天授”的思想来解决,也就是说统治的合法性源于天。这一点恰好是中西方的根本性差异。合法性的来源意味着责任问题。权

力源于“天”，就意味着统治阶层需要负责的第一对象应该是“天”。正因为如此，“祭天”成为古代帝王非常重视的事务，负责掌管祭祀的官员，同样享有非常高的地位。这一切彰显了皇权（统治）的合法性。无论是朝代的更替，还是统治者的变换，都没有改变这样一种“合法性体系”。“帝制成了当时人们政治视野和对政治的想象力的极限，没有帝制、没有皇帝的国家和世界是不可想象的。”<sup>[10]46</sup>这种方式构成了人类政治文化中的一种特定道路。

其次，如果统治“不合法”应该怎么办？所谓“天畏棗忱，民情大可见”<sup>[11]184</sup>“圣人既躬明哲之性，必通天地之心，制礼作教，立法设刑，动缘民情，而则天象地”<sup>[5]444</sup>，都能够看出除了天道合法性之外的民生问题其实是更加重要的一件事。除非帝王是采取非正统的途径获取权力，如僭越、异族统治、女性统治等方式，那么天道的合法性，也就是政权的合法性都是没有问题的。政权合法性与统治者合法性实际上还是落脚在民心上，统治政权的失败与统治者的不合法，是失民心的结果。从国家的视角来看，掌握公共政治权力的同时，需要承担一定的责任，权力与责任是并行的。政治合法性就是一种评价是否应该掌握或继续掌握权力的指标。这种观念在政治制度中最显著的模式是“责任内阁制”，它既包含了选举程序的合法性，也包含了背后的责任要素。问题是，中国古代的皇权如果遇到“不合法”的情况，是否存在承担责任的问题，以及如果承担责任，应该以什么样的方式接受“惩罚”的问题。

皇帝的行为是否“合法”，是一个非常难界定的问题。中国古代没有衍生出限制君权的法令，在统一的帝国建立之后，王权则从政道（主权）逐渐朝治道（治理）扩张，如掌管皇族事务的内官，逐渐掌握到政府公共事务的权力，宰相制度逐渐弱化，清朝皇帝直接进行治理等。皇权的扩张，存在一种内在的逻辑，即皇权缺少有效、明确的规范性措施。虽然学界有一种声音认为，帝王从小到大接受的教育、规矩、理念等是一种从道德层面约束王

权的手段，并且古人还以为死去帝王取“谥号”的方式对帝王的行为进行约束。因此，我们不能说古人没有对约束王权进行过尝试，但是王权扩张的事实表明，一系列的尝试，并没有达到和法令一样的效果。其根本原因在于：第一，没有明确地规范出皇帝的权力与职责，并且没有对“失职”强有力的惩罚措施。虽然有少数帝王公布过“罪己诏”，但从根本上来说也是属于道德层面的自省而不是制度层面的惩罚。第二，从人性上来说，人都会渴望更高的“地位”与更大的“权力”，对于帝王来说除了“天授主权”之外，更加实际的权力就是公共空间的“治权”，因此，皇权逐渐侵蚀治权是一个趋势。第三，臣子与帝王之间权力与地位的差异，导致了臣子默认为皇权对于治权侵蚀的情况。综上所述，“好皇帝与坏皇帝”的问题，在中国的历史中没有得到制度化的解决，因此，朝代的更替往往会陷入到极端的暴力革命中。但是革命没有办法解决这样一种“宪制”问题，因此形成了一种无限的“循环”，这种循环也被历史学家称为“历史周期率”。

最后，到底是“合法性”还是“合法—合理性”。合法性的框架不能很好地解释“坏皇帝”的问题，因此以“合法—合理性”的方式看“合法性问题”，或许是一个更好的视角。这种视角，既关注帝国的制度与法令，也就是制度化的框架，又关注被统治的阶层，也就是一般的民众，而这中间最重要的仍是民心。民心的得失，既关乎朝代的命运，也关乎帝国的稳定。如果人民造反，利益受到最大挑战的就是帝王，其次才是为帝国服务的官僚以及既得利益阶级。从某种程度来说，民心问题就是“合法性”的根本。对此，任何一个理性的帝国统治者与统治阶层，都不能“视而不见，听而不闻”。《尚书》中记载：“皇祖有训，民可近，不可下。民惟邦本，本固邦宁。予视天下，愚夫愚妇一能胜予。一人三失，怨岂在明？不见是图。予临兆民，懍乎若朽索之馭六马，为人上者，奈何不敬？”<sup>[11]369</sup>以民为本才能

够很好地获得民心。民心二字包含了三个层面的含义：其一，国家社会的和平与安定；其二，民生经济的好坏；其三，施政的公开、吏治的清明、司法的公平。以此为框架分析民心，是考察古代政治“合法—合理性”的新思路。这样的视角带有一定的现代性色彩，但也是一种非常有价值的尝试，至少它能以一种清晰的分类方式，把不同朝代的帝王进行比较，并参照历史进行验证。

#### 注释

①参见张岱年：《中国文化的基本精神》，《齐鲁学刊》2003年第5期。②参见李洪卫：《天道与政道的重识——以康有为、牟宗三、蒋庆天道秩序观为中心》，《中国思潮评论》2014年。③参见王绍光：《“王道政治”是个好东西？——评“儒家宪政”》，《开放时代》2010年第9期。④参见任剑涛：《天道、王道与王权——王道政治的基本结构及其文明矫正功能》，《中国人民大学学报》2012年第2期。⑤参见孙晓春：《先秦儒家王道理想述论》，《政治学研究》2007年第4期。⑥参见王鸿生：《中国传统政治的王道和霸道》，《武汉大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第1期。⑦据《孟子·公孙丑上》载：“以力假仁者霸，霸必有大国。”见方勇译注：《孟子》，中华书局2015年版，第56页。⑧参见蒋

庆：《政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展》，生活·读书·新知三联书店2003年版，第202-205页。⑨参见许雅棠：《中国民本思想再议》，《政治科学论丛》2018年总第77期。⑩参见韦伯：《学术与政治》，广西师范大学出版社2010年版，第200页。⑪参见伊斯顿：《政治生活的系统分析》，人民出版社2012年版，第273-275页。

#### 参考文献

- [1]冯友兰.中国哲学史：上[M].上海：华东师范大学出版社，2011：27.
- [2]杨伯峻.论语译注[M].北京：中华书局，2006.
- [3]方勇译注.孟子[M].北京：中华书局，2015.
- [4]曾振宇注.春秋繁露[M].开封：河南大学出版社，2009.
- [5]班固.汉书[M].郑州：中州古籍出版社，2004.
- [6]方勇，李波译注.荀子[M].北京：中华书局，2011.
- [7]广东省社会科学院历史研究所等合编.孙中山全集：第9卷[M].北京：中华书局，1986：254-255.
- [8]任剑涛.伦理政治研究[M].长春：吉林出版集团有限公司，2007.
- [9]亚里士多德.政治学[M].吴寿彭，译.北京：商务印书馆，2009：88.
- [10]张星久.“圣王”的想象与实践[M].上海：上海人民出版社，2018.
- [11]王世舜，王翠叶译注.尚书[M].北京：中华书局，2012.

## Political Legitimacy Derived from the “Way of Heaven”: The Character of Political Ethics in Ancient China

Li Jianhua and Jiang Zihao

**Abstract:** The unity of heaven and man is an important path for understanding the Chinese cosmology, worldview and ethics. It not only has profoundly influenced Chinese people's thought about the relationship between human beings and nature, but also is an important way to explore the world of human ethics, because the idea of “the unity of heaven and man” is a “source thought” in Chinese culture, which contains the depth and tension. It can be integrated into different systems of thoughts. To grasp ancient Chinese political ethics must start from the concept of the unity of heaven and man, because the way of heaven and the way of the king always revolve around the question of “what should be and what is” in the political system, while the way of the king and the way of man focus on the question of regime rule, and political legitimacy mainly focuses on the ruler's virtue. From the way of heaven to the way of government, and from the way of kings to the way of humanity, a logical and holistic chain of political legitimacy is founded.

**Key words:** the unity of heaven and men; heavenly way; political ethics; political legitimacy

[责任编辑/晓 东]