

中国古典思想中的政治正当性问题

陈 赟

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

摘要: 中国古典思想把政治的正当性建立在天命的基础之上。天命不是宗教神学的实体性上帝,而是显现为在人之同然性之中的、表现为民情、民欲、民意等等自发性秩序。正当性的政治必须以此为基点,而不是去人为地去干涉这种秩序,同时又应当引导人们去发现并建立自己的德性,这就是引导性的政治,儒家的德治、道家的无为而治都是这种政治的具体形态。

关键词: 天命; 自发性秩序; 引导性政治; 德治; 无为之治

中图分类号: B2 **文献标识码:** A

中国思想存在着一个强大的天命论传统。它为政治的正当性这个古老的论题提供了一种深邃而独特的解释,由此可以进一步揭示中国古典思想对政治生活本性的理解。

一、天命与政治的正当性

现有的研究表明,天命观念在殷代具有较强的宗教性色彩。在那个时代,天命被理解为一种命令,这样一种命令被构想为源自某种人以外的实体——天、天帝等等,在这里,天就是一个最高的存在者,它是整个宇宙的“君主”或“帝王”,它决定着宇宙中的一切。这个意义上的天命观念被叙述为“天帝”、“上帝”的临在形式。因而,在《尚书·汤誓》中,可以看到如下的表述:“有夏多罪,天命殛之……予畏上帝,不敢不正”。天命观念在这里主要被作为政治正当性的超验性基础,这也正是天命论在古代中国思想世界中所承担的最为重要的哲学功能。因此,在一定意义上,早期天命观念可以看作对于政治正当性的宗教性叙述。这种叙述之所以是宗教性的,就在于这种天命观念总是把政治正当性的依据引向人类社会实践以外的领域,引向某种超验的存在。这种超验的存在决定了政治的现实以及其正当性,而且,与这种超验的天命相应的是那种以服从为特征的德性。在这种宗教性质的天命叙述中,人类实践所负责的不是自身,而是它之外的东西,换言之,人类存在的自为性没有受到重视。

但是,随着殷周之际的政治鼎革给天命观念带来巨大的变化。殷周之际的鼎革具有两重性:一方面,在政治上,小邑周取代了大邦殷,周从殷的属国转变为殷的统治者;另一方面,在文化上,周在相当长的时期内还是殷的“殖民地”。周人面临着的最为重要的问题是,如何解释殷周政治变革的思想基础,换言之,周代政治的正当性依据是什么呢?如果从殷代以“上帝”为中心的天命论出发,必须解释,天命为什么会发生(从殷到周)转移?天命转移的正当性在哪里?正是在对这个问题的探索和回应中,周人建立起了自己的文化。《诗经·大雅·文王》说:“殷之未丧师,克配上帝。宜鉴于因,骏命不易”,这里流露出来的信息是,政治的正当性并不能以上帝为中心而获得充分的解释,还尤其必须考虑人的配与不配的问题;也就是说,政治正当性的最为重要的方面不在天命(上帝之命),而在于人是否配得上天命。“配”

这个表达把政治正当性的基础放置在人、而不是天那里了，这是一个把周代文化与殷代文化区别开来的词汇。¹正是通过它，殷代以天（上帝）为中心的天命观念转化为以人为中心的天命论。

周代的天命论以人为中心，这一说法包含着两层含义：首先，天命以民众的意愿为其具体内容，也就是说，在政治生活领域，不能脱离民众的意志来理解天命；其次，对于统治阶层而言，存在着一个是否能够配享天命的问题。

上述第一层含义涉及到天命的具体规定。在《尚书·周书·泰誓中》中，可以发现如下的观念：“天视自我民视，天听自我民听”。这样一种观念构成了中国思想世界关于天命的主导性意识。在《尚书》中，还可以发现这种观念的不同表述形式：“民之所欲，天必从之”（《泰誓》）、“惟天惠民”（《泰誓》）、“天命棐忱，民情可见”（《康诰》）。按照这种观念，天命的具体内容就展开在民众的具体生活中，它显现为民欲、民情、民欲等等。陈来教授曾经把这样一种天命论概括为“天民合一”论或“‘民意论’的天命观”。“殷商以前不可捉摸的皇天上帝意志，被由人间社会投射去的人民意志所型塑，上天的意志不再是喜怒无常的，而被认为有了明确的伦理内涵，成了民意的终极支持者和最高代表。由于民众的意愿具有体现上天意志的强大道德基础和终极神学基础，所以在理论上民意比起皇天授命的君主更具优先性，因为皇天授命君主的目的是代天意来保护人民。在这样一种思想和信念中，在上天面前，人民与君主是不平等的，人民对君主具有优先性和重要性。”^[1] (P184)

有了这种以民意为基础的天命论，中国古代的政治思想就在某种意义上脱离了神权政治论，而表现为政治民本主义。这种政治民本主义曾经贯彻了中国古代的思想世界，具有渗透一切的普遍性。例如，作为中国古典哲学的总结者的王船山就曾屡屡表示：“以理律天，而不知在天者之即为理；以天制人，而不致人之所同然则即为天”，“民心之大同，理在是，天亦在是。”^[2] (P71, 698) 在这样一种思想脉络里，天命的力量显现为民众的力量，确切地说，天命必须以社会活动的主体——民众为依归。天命因此也获得了它的更为深刻的含义，它意味着社会政治生活中形成的一种生活秩序。

既然政治的正当性的基础是以民意为中心的天命，那么，政权的更替就不是单个人恣意的取予，而是如同孟子所说的那样，乃是出于“天与”：“万章曰：‘尧以天下与舜，有诸？’孟子曰：‘否；天子不能以天下与人。’‘然则舜有天下也孰与之？’曰：‘天与之。’‘天与之者，谆谆然命之乎？’曰：‘否，天不言，以行与事示之而已矣。’曰：‘以行与事示之者，如之何？’曰：‘天子能荐人与天，不能使天与之天下。’”（《孟子·万章上》）“天与”说的实质是揭示了政权的公共性特征，由此不难理解古典思想对于天下与国家的区分：天下是普遍性的、公共性的，而国家则是地方性的；国家的正义受限于特定时段，而天下的正义则超越了这一点。²《吕氏春秋·贵公》云：“天下非一人之天下，天下人之天下也。”“藏天下与天下”乃是古代政治的理想，它的核心是把天下归还于天下，也就是确立政治的开放性与公共性。从天下而非国家出发的政治正当性，既不是神义论的，也不是人义论的，它要求超越国家的地方性视角，而立足于宇宙论的关切，同时，这种关切又是大地性、人间性的。

作为一个强大的政治传统，天命论影响了古代的政治意识对于君民关系以及君臣关系的理解。关于前者，孟子提出了最具经典性的命题：“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）。民众对于国家具有政治上的优先性，因为，民众构成了国家的主体；而君主则被放置在一个次于国家的位置上。这就明确表达了古代思想对于君民关系的理解。对于孟子而言，只有得民心的人才能成为君主，“得乎丘民而为天子”（《孟子·尽心下》）、“保民而王”（《孟子·梁惠王上》），也就是说，君主的合法性与否存在着一个可见可闻的判准，这就是他的行为是否体现了民众的要求。对于体现了民众要求的人，人民有能力把他放置在君主的位置上，授予他权力；对于违背人民意志的君主，人民也有能力把他的君主的权力剥夺。民众对于君

主的权力具有最后的裁判与予夺权。因此，荀子指出：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”（《荀子·大略》）。在荀子那里，君民关系又被比喻为舟与水，君是舟，民是水，水能载舟，亦能覆舟：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》）。

因此，作为政治正当性的天命不能从民众那里脱离出来加以考虑，“盖天显于民，而民必依天以立命……舍民而言天，”其结果必将是不能触及天，于是“而惑于符瑞图谶以侥幸，假于时日卜筮以诬民……而要以拂民之情。”^{[3] (P328)}离开了民情、民意、民欲，也就没有正当的政治可言。但是，天命作为一种普遍性秩序，它对应着“公意”，而又不能被简单地化约为或等同于特定情境下的民意民欲——“众意”，这就是说，政治生活的正当性并不仅仅来自特定共同体中人们的契约与同意，不是来自地方性的习俗，相反，民意、习俗等是良好政治应当加以引导的东西。“乃舍天而言民，于是而有筑室之道谋，于是而有违道之干誉……而要以逆天之则。”^{[3] (P328)}天意味着比众意更高的普遍性，仅仅从经验层面上理解民众生活秩序，容易把政治的正当性基础理解为习俗、生活习惯或人类群体的意志，从而降低了天命的普遍性意义。由此，契约论与习俗说在此找不到它的语境。

就君臣关系而论，孟子提出如下的命题：“君之视臣如手足，则臣之视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）在此，君臣关系不是单向度的隶属或服从，而是交互性的。臣以什么方式对待君，取决于君以怎样的方式对待臣。臣在这里完全具有自己的独立的判断空间，它不依赖于君而存在。对于那种没有体现民意的国君，臣有权利也有义务去剥夺他的特权。这种剥夺是完全正当的：“闻诛一夫纣，未闻弑君也”。（《孟子·梁惠王下》）在古代思想对于君臣关系的建构中，始终为臣在君权之外保留了一个空间，君主并非一切政治运行有效性与否的判准，即使在“忠君”思想中，也是如此。

臣对于君必须绝对的尽忠，但是，古代思想从来就没有把尽忠等同于绝对的服从。汉代人解释“忠”为“尽中心也”，朱熹也指出：“尽己之谓忠”。^{[4] (P72)}这就是说，忠所处理的首先不是自我与他人的关系，而是自我与自我的关系。是否充分地忠实于自己，充分地尊重并实现自己，这就是尽忠的首要的含义。所以，王夫之认为，忠信意味着“躬行心得之实”，“以尽其心之所安”。^{[5] (P230)}这意味着，在君主面前，臣的忠诚就在于直接面对来自内在良知的裁判，以这种裁判作为准则处理与君主的关系。由此，能够根据自己的真正所见、所想、所思对于君主的行为提出批评，也即，能否直谏，在古代往往被视为忠臣的具体表现。所以，我们能够看到如下的表述：“鲁穆公问于子思曰：‘何如而可谓忠臣？’子思曰：‘恒称其君之恶者，可谓忠臣矣。’”^{[6] (P492)}

由此亦不难理解，古代思想之所以对政治正当性的诉求采用了天命论的形式，并非出于宗教神学方面的原因，其实质在于强调天命秩序是以民众为基础的政治—社会秩序。作为个人，即使是君主，也必须顺应而不能违背这种秩序。换言之，作为天子的君主也必须接受这种秩序的限制。所以，这样一种天命论在古代思想中也具有限制君权的意义。徐复观对于董仲舒天命思想的研究，充分证明了这一点。^{[7] (P229-264)}

二、自发性的秩序：政治生活的本性

由上可知，以民众的生活为基础、以历史—社会的方式形成的秩序成了天命的世俗化的表达方式。神圣的上帝在彼岸决定的观念现在转换为由民众来执行的道德的、社会的、政治的活动过程及其结构秩序。但是，在这种转换中，个人仍然没有被赋予主体主义哲学所给予

的地位，天命并不反过来由个人来决定，或者说，个人就能完全地自我支配，成为绝对自律的主体。天命仍然表现为一种强大的制约性力量，作为一种秩序，天命远远超出了个人的预知能力与实践所能控制的范围，在这个意义上，它表现为一种强大的自发性秩序。在这种秩序的参与中，人们不可能也不必要对之拥有清晰的认识。

天命一旦成为社会政治生活中的自发性秩序的隐喻，天的实体性色彩也就得到了彻底的清除。事实上，孟子对于天命的解释，完全是功能性的或者作用性的：“莫之为而为之者天也，莫之致而致者命也。”（《孟子·万章上》）天命本身就是一种自发形成的结果，一种不包含人格和意志规定的自然秩序及其形成过程。这样，天命概念所处理的就不是人与某种实在的关系，而是人与某种秩序的关系，这种秩序以自然、无心的方式渗透到日常生活领域，它既非个人所能设计，同时又对人与社会的种种生活形式构成了限制，它的存在显示了人的自律能力的界限。通过它人们认识到的是“在外者”与“在我者”（孟子）或者说“在天者”与“在己者”（荀子）的对峙。在政治实践的层面，天命意识表现为一种提醒，时时刻刻意识到在外者的存在，注意到个人在政治生活中的局限性，始终保持对于民众生活所形成的强大的自发性秩序的尊重。只有当这一点被提升到政治生活的内在构成部分，并作为政治生活自身的存在维度时，正当性的政治实践才能开启。所以，对于天命的意识，同时就是人的自我限制的意识。

政治秩序具有自发性的特点，对于古代思想世界而言，这是一个基本的观念。古代思想常常把包括政治秩序在内的秩序总称为“道”，并强调“道之大原出于天”。这一强调包含着什么意义呢？章学诚解释说：“道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也。”^{[8] (P119)} 政治秩序作为自发性秩序，它的形成是自然而然的，随时而渐著的，而不是人为制作的，也不是人的智力所能窥测的。参与这种秩序，依赖的不是以人的理智为基础的知识，而是一种实践的智慧。所以，在周初伴随着天命观念的，是那种天命靡常、难以测度的意识：“天难堪，命靡常”（《尚书·咸有一德》）。天命是不可测度的，所以，早在《诗经》中，对于天命的把握没有被交付给理性，相反，实践的智慧、得自实践的直觉能力，被视为领悟天命的根本方式。所谓“不识不知，顺帝之则”（《大雅·文王·皇矣六》）的说法，就表明了这一点。对于自发性秩序的参与是在“日用而不知”的情况下进行的。

天命思想与自发性秩序的意识联系在一起。这使人想起哈耶克对于自发的秩序与计划的秩序的区分：自发的秩序虽然是由人类群体的生活引发出来的，但是个体自身对此并无意图，换言之，有序的社会结构其实是个体活动的自发的、偶然的副产品。对于这种秩序的顺应，只有通过那种不能被言语命题阐明的默会知识或实践技艺才有可能。^[9] 古代中国思想传统主导的取向就是这种默会知识，这是毫无疑问的。这样一种知识论传统自然只有在对于自发性的秩序中领悟中才能被激活。所以，这种知识论传统本身的强大也从反面显现了自发性秩序对于古代中国思想的重要意义。

当然，对于自发性的政治秩序的感知，在中国思想中，必然被引导到民情的体察这样一种活动中去。其中的深刻原因，曾经被章学诚所道破：“道有自然，圣人有所见而不得不然，其事同乎？曰：不同。道无所为而自然，圣人有所见而不得不然也。圣人有所见，故不得不然；众人无所见，则不知其然而然。孰为近道？曰：不知其然而然，即道也。非无所见也，不可见也。不得不然者，圣人所以合乎道，非可即以为道也。圣人求道，道不可见，即众人之不知其然而然，圣人所以藉以见道者也。故不知其然而然，一阴一阳之迹也。学于圣人，斯为贤人；学于贤人，斯为君子；学于众人，斯为圣人。”^{[8] (P120)} 可见，即民情以见天命的观念，有其深刻的哲学意蕴。天命作为自发的秩序，不是人的智力所能测知，即使是达到了人的完全、纯粹、成熟了的境界的圣人也是如此。然而，个人虽然不能恃其心智来直接测度天命，但是天命秩序并非完全不可以体察。由于，天命就是民众生活过程中自发形成的秩序，人们以日用而不知的方式在参与着这种秩序。因此，从民众现有的生活中就可以发现这种秩序。

把天命理解为一种自发的秩序，体现了早期中国思想在理性化的道路上就已经相当成熟。可以说，对于秩序的自发性的认识，对于天命的独特理解，极大地影响了中国的思想世界。天命意识在这里承担的真正功能就是，通过它，政治—社会的秩序被理解为一个没有终点的过程，这个过程具有自然而然、非计划性的特点，从这个意义上，天命意识乃是对于人的思辨能力与实践活动的限制，通过这种限制，一个人才能不至于自负地、盲目地冲撞这种自发的秩序。所以，中国思想把思问的方向转向如下的问题：怎样才能配合、顺应这种秩序？换言之，以人合（配、继）天如何可能？

三、自发性的秩序与引导性的政治

作为政治基础的天命既然是一种起源于民众生活的自发性秩序，那么，政治实践本身也就必须尊重这种秩序，后者不应该是对于秩序的设计、制作，也不应是对于事物本性的侵夺，这样的政治才是与天命意识相配套的政治。所以，在古代思想中，正当性的政治被理解为引导性的政治，而不是宰制型的政治。大禹治水的传说之所以屡屡被思想家道及，其实就是因为体现了引导性政治的原型。大禹采用疏导、引导而不是堵截的方法，使得治水得以成功。这一经验直接而深远地影响了中国文化精神的形成。中国文化把“道”作为中心语词，就是发源于大禹治水的经验，道是“导引”之意，它意味着按照对象的本性加以引导的工作方法。

引导型政治的两种基本形态分别以儒家的德治与道家的无为之治为代表。从积极的一面来说，引导性的政治是德治，从消极的一面说，引导性的政治是无为的政治。所以，程子言：“为政以德，然后无为。”^{[10] (P53)}而无为既是治道的根本，也是政治的德性。

政治的无为原则并非是道家学派所独有，而是整个中国古代思想对于政治生活本性的深层理解。^{[11] (P45-73)}“无为”的观念与周代的天命意识是同时性的意识，早在《诗经》和《左传》中，无为的意识就已经出现。“吾已无为为善矣，唯夫子知我。”（《左传·昭共十三年》）“无为吾望尔也。”（《左传·成公二年》）“我生之初，尚无为。”（《诗经·兔鸛》）无为的政治构想在有多种表述方式，例如在《管子》中被表述为“静因之道”。当然，值得注意的还是儒家、道家对于无为之治的构想。

儒家创始人孔子对于天命的重视不言而喻的，这里要说的是其无为的政治观。《论语·卫灵公》记载：“子曰：‘由，知德者鲜矣。’子曰：‘无为而治者其舜也与？夫何为也哉？恭己正南面而已矣。’”“知德者鲜”的含义是，人们几乎已经不能理解无为而治了。对于孔子而言，德性的政治可以理解为一种无为的政治。无为的真实内涵在于，君主在政治生活中所承担的功能应该限定在“恭己”的范围内。从消极的意义上说，这一表达的含义可以解释为，君主不应该去人为阻碍、设计政治生活的秩序，政治生活作为一种自然而然的过程，具有自己的活动方式。对于政治过程而言，君主的实践是一种否定性的实践，它以“不应该如何”为其特点。但是，无为在此也是一种实践方式，它是对于行为范围的限制。能够做到无为，是非常不容易的。因为，在现实政治生活中，君主常常不明白自己所扮演的角色，以至于常常以自己的意志去干涉自发性的政治秩序。所以，孔子认为，“知德者鲜矣”。换言之，在消极的意义上，无为的政治首先对于君主提出了如下的要求，恭己而不去干预自发性的政治过程。从积极的意义上看，真正知德的君主，他所做的不仅仅是自己不去干涉政治秩序，而且，还通过承载的权力去保护这种秩序，为之提供有利的外部环境，使之能够以自己的方式运行。也就是说，在积极的层面上，无为之治向君主提出了这样的要求：保护政治生活的自发性秩序，不让他人阻碍、干预这种秩序。孔子认为，只有尊重这种自发的秩序，才能实行德治。而德治正是一种无为之治，它要求把君主的活动限制在一定的位置上，这就是所谓“居其所”：

“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”（《论语·为政》）。

孔子认为，尊重政治生活中的自发秩序，就是敬畏天命的表现，就是“则天”。“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉”（《论语·泰伯》）。“则天”也就是“法天”，以天为法。“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）无为的政治应当以天为法，天不干预百物、四时，而是让四时、百物按照自己的方式运行。从这个视域看，孔子如下的陈述并不难理解：“民可使由之，不可使知之”（《论语·泰伯》）。民众的生活遵循着一定的秩序，但是他们却不知道自己是怎样参与这种秩序的，也就是说，对于这种秩序本身缺乏清晰的认识。在孔子看来，正当性的政治不应该敢于民众，而是让他们以自己的方式顺应自发性的秩序，但是却不必要、也不可能使他们对于秩序具有清楚明白的认识。

对于原始儒家而言，德性的政治必然是一种无为的政治。问题的关键是如何理解德性的问题。在早期儒家那里，“德也者得也”，这一点意味着德性的主要特征是其获得性，它不同于出于自然的“天性”，是需要通过主体的实践与努力才能获得的东西。正是在这一点上，可以把“德性”理解为“有得之性”，而动物只具有“不得之性”，也即“天性”。对于儒家而言，正当性的政治是对于德性的尊重。如果采取有为的方式，制定现成的完备的规则体系，让人们仅仅去遵守它们，那么，人们就生活在“不得之天性”中。所以，正当的政治是无为的，也就是说，它让人们以自己的实践获得自己的德性。无为的政治正是让人们去发现、建立自己的德性的政治，而有为的政治则试图以给与的方式去干预人们自己的德性的建立过程。所以，德性之治并非仅仅是说统治者要有德行，而是说，要引导人们去建立自己的德性。无为虽然意味着价值观上的中立，但是，它以鼓励人民追求美好生活、追寻美德为目的。

道家对于无为的主张最为清晰明确。³老子主张君主应该做到“我无为，而民自化；我好静，人自在；我无事，人自富；我无欲，人自朴”（《老子》五十七章）。“圣人处无为之事，行不言之教。万物作而不辞，生而不有，为而不恃，成功不居”（《老子》第二章）。老子还把无为的政治构想建立在道法自然的本体论基础上。在他看来，道是自然自为、自己如此的，事物也莫不是自为的，道尽管生成事物，但并不主宰、支配事物，而是让事物自身按照自己的方式生长。换言之，道的本性就在于让事物自己以自己的本性存在。因此，正当性的政治也应该让人们充分地生活在自己的方式之中，人们在共同生活中自然而然地形成的秩序，在某种意义上，就是道的体现。所以，君主不能任性地使用自己的智巧破坏这种秩序。这样，君主限制自己对于政治秩序的有意识的干预，就能够以无为的方式做到无不为。“道常无为而无不为，侯王若能守，万物将自化”（《老子》第三十七章）。人为造作的法令、规定的禁忌已经利器、智巧等等，都是对自然秩序的强硬干预。（参见《老子》第五十七章）

当然，儒道虽然同主无为，对于它们而言，无为的具体规定并非一样，但是，在反对人为建造的计划性秩序方面，二者则是一致的，这也许是因为它们同出于周文化，而周文化的重要特点之一就是其独特的天命观。

需要说明的是，无为的政治，并非不为，而是一种为的方式。孔子把人们几乎已经不能理解无为而治的道理视为“知德者鲜”的含义，这意味着无为是被作为一种德性来看待的。同样，在老子那里，无为被视为“玄德”，它的特点是“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰”（《老子》第十章）。这一事实表明，无为的实践在儒道二家那里是被作为配天的德性来看待的。周文化在其创立之始，就提出了“以德配天”的命题。统治者的合理性与否就在于他有没有德性来配享天命。所谓“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》），就是这个意思。这里的“德”是什么？这一问题关涉着中国思想世界对于道德的原初性理解。首先，可以肯定的是，在周人那里，德性的含义并不像后来人们所认为的那样，是单个人的独善，是单个人自证自明的智慧。相反，德是政治性的，它关涉的不仅仅是单个的人，而且是

群体生活及其秩序，所以，以德配天的观念在《尚书》那里是与“天命棐忱，民情可见”的观念是联系在一起的，在周代的文化意识中，“德”并不能局限在内在心性领域，它在本质上是对于天命也即民情形成的自发性秩序的尊重，它要求去助成而不是去阻碍这种秩序。《易传》所谓“先天而天弗为，后天而奉天时”表述的就是这个道理。由此，才有了孔子和老子把最为幽深的德性和无为联系在一起的构想。

从民众那里发现天命，而政治本身又是无为的观念，体现的是中国古代思想对政治主体性的理解。政治的主体不是君主，也不是政府，而是民众，不能仅仅从君主与政府那里来理解政治过程。无为的政治之宗旨便在于抑制君主的政治主体性，而还归民众也即天下的政治主体性。“中国的政治思想，总是想消解人君在政治生活中的主体性，以凸显出天下的主体性”，“人君显示出其主体性的工具是其个人的好恶与才智。好恶乃人所同有，才智也是人生中可宝贵的东西。但因为人君是政治最高权力之所在，于是它的好恶与才智，常挟其政治的最高权力表达出来，以构成其政治的主体性，这便会压抑了天下的好恶与才智，即压抑了天下的政治主体性。”“所以儒家道家，认为人君之成其为人君，不在其才智之增加，而在将其才智持化为一种德量，才智在德量中作自我的否定，好恶也在德量中作自我的否定，使其才智与好恶不致与政治权力相结合，以构成强大的支配欲并因此而凸显出天下的才智与好恶，以天下的才智来满足天下的才智，这即是‘以天下治天下’；而人君自己，乃客观化于天下的才智与天下的好恶之中，便无自己本身的才智与好恶，人君自身，遂处于一种‘无为的状态’，亦即是非主体性的状态”。^{[12] (P269-294)}

人君的主体性的有意识退却，成就的却是广大人民的主体性。由此，引导性的政治最终落实到具体的个人人格的成就上。牟宗三指出：儒家的德治归根结底就是“乾道变化，各正性命，保和太和，乃利贞”，“视人人自身皆为一目的，由其德性的觉醒即可向上奋发，完成其自己”的自由人格，把自然的天性进一步提升为德性。“德化”就是要推开一步，让物物各得其所。而道家的无为之治则归宗于“各适其性，各随其生”，也是让人君“归于自己之自适自化而让开一步，让物物各适其性，各化其化，各然其然，各可其可”，回复被社会关系所扭曲了的自然本性。^{[13] (P26-36)}

可以看出，天命在中国古代思想中，是一个具有政治性意义的观念。它的具体内涵不能离开民众的生活来考虑，因为，它表现为以民众生活为基础而形成的一种自发性的政治——社会的秩序，它具有公共性、普遍性的内涵，正当性的政治乃是引导性的政治，它既是对这种自发性秩序的尊重与维护，也是对于人们自然本性的引导与提升。

参考文献:

- [1] 陈来. 古代宗教与伦理——儒家思想的根源[M]. 北京: 三联书店, 1996. 184.
- [2] 王夫之. 船山全书[M]. 长沙: 岳麓书社, 1996. 第十册 698, 第十二册 71.
- [3] 王夫之. 船山全书(第二册)[M]. 长沙: 岳麓书社, 1996. 328.
- [4] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 三联书店, 1996. 72.
- [5] 王夫之. 船山全书(第六册)[M]. 长沙: 岳麓书社, 1996. 230.
- [6] 李零. 郭店楚简校读记[A]. 陈鼓应. 道家文化研究[C] (第十七辑). 北京: 三联书店, 1999. 492.

- [7] 徐复观. 两汉思想史(第二卷) [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2002. 229-264.
- [8] 叶瑛. 文史通义校注 [M]. 北京: 中华书局, 2000. 119.
- [9] 哈耶克. 致命的自负——社会主义的谬误 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [10] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 1996. 53.
- [11] 张海燕. 先秦诸子无为思想的演进 [A]. 汪晖, 陈平原, 王守常. 学人 [C] (第 6 辑). 南京: 江苏文艺出版社, 1994. 45-73.
- [12] 徐复观. 中国的治道——读陆宣公传集书后 [A]. 李维武. 徐复观文集(第二卷) [C]. 武汉: 湖北人民出版社, 2002. 269-294.
- [13] 牟宗三. 政道与治道 [M]. 台北: 台湾学生书局, 1987. 26-36.

注释:

1. 在对于周代的叙述中, 我们可以屡屡发现这种意义上的“配”字。例如《逸周书·作雒解》云: “乃设丘兆于南郊, 以上帝配后稷”; 《史记·封禅书》云: “周公既相成王, 郊祀后稷以配天, 宗祀文王于明堂以配上帝”。
2. 区分天下与国家是中国思想的一个基本观念, 在荀子那里就可以明确发现这一点。《荀子·正论》云: “可以有人夺人国, 不可以有夺天下; 可以有窃国, 不可以有窃天下也。……有擅国, 无擅天下, 古今一也。”顾炎武对于天下与国家的区分, 更是人所共知。
3. 关于道家无为政治理想, 石元康在《自发的秩序与无为而治》一文中详尽的分析, 参见石元康: 《当代西方自由主义理论》, 上海三联书店 2000 年版, 第 115-138 页。

The Problem of Political Legitimacy in Chinese Classical Thoughts

Chen Yun

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture, East China Normal University.shanghai 200062,china)

Abstract: Political legitimacy in Chinese classical thoughts is based on the concept of “the heavenly mandate.” It is not a entity of god in religion but articulates in the common nature of human beings, as spontaneous order of people’s sentiment, aspiration and willingness. A legitimate politics should not interrupt this spontaneous order and meanwhile to invite peoples to develop their virtues. This is a kind of inductive politics, which is best illustrated in political practices of Confucian governance by virtue and Taoist governing by doing nothing.

Key Words: Heavenly mandate, Spontaneous order, Inductive politics, Governance by virtue, Governing by doing nothing.

收稿日期: 2003-12-25.

作者简介: 陈赞 (1973-), 男 (汉族), 安徽怀远人. 哲学博士, 华东师范大学哲学系讲师, 中国现代思想文化研究所专职研究人员. 主要从事中国哲学史的研究.