

先秦政治思想史上的道义与功利之争

胡新生

摘要:先秦政治思想领域一直存在着重道义和重功利两种思想的对立。这种对立,在商代表现为商王朝崇尚严刑峻法和周邦倡导明德慎罚的不同,在西周表现为鲁国“亲亲上恩”和齐国“尊贤上功”的不同,在春秋表现为“道之以德,齐之以礼”和“道之以政,齐之以刑”的不同,在战国则集中表现为推崇礼治的儒家和推崇法治的法家之间的激烈交锋。两派思想的对峙与冲突不但贯穿了先秦政治思想史的始终,还从根本上决定了当时政治思想的局面和进程。两派政治思想对立关系的形成,与中国早期国家的特殊形态即宗族国家形态密切相关。宗族组织与国家机器的紧密结合,家族伦理与政治伦理的高度一致,首先促生了代表宗族势力、富于宗法与亲情气息、带有浓厚中国文化特色的道义派政治思想,而作为代表国家势力的一端,注重政治与法规建设、看重行政效率和国家实力的功利派政治思想也相伴而生。道义与功利之争在中国古代政治思想领域反复出现并产生广泛深刻的影响,这是中国古代家族组织、家族文化和宗法意识特别发达的社会政治现实必然导致的结果。

关键词:先秦政治思想史;道义;功利;儒法之争;儒法互补;宗法

中国古代政治思想领域一直存在着有关“礼法”、“义利”、“王霸”的争论,这种争论在先秦时期表现得尤为明显。如何看待中国政治思想史上这两种思想的关系及其影响,本应属于学术话题,但是在20世纪70年代初,这个话题却被当时流行的绝对化政治思维严重地扭曲了:儒法斗争被看成现实政治中“阶级斗争”的历史版,儒法之间的互渗互补关系、儒法之外纷繁复杂的思想活动以及儒法两家思想的阶级归属和价值评判等问题,都被作了粗暴武断的处理,从而使这场思想史评说完全失去了学术意义。然而,此后的学术反拨似乎又表现出另一倾向,即不再强调历史上儒法两家的对峙和交锋,而是更多地强调两者的互补关系。其实,既然说到两种政治思想“互补”,就已经意味着它们或多或少存在着对应、对立的关系。在先秦政治思想史上,宣扬道义和鼓吹功利的政治思想曾经长期对峙并在战国时代集中表现为儒法两家的激烈交锋,这一点并不是某人某家的主观构想而是历史事实,我们不能因为这个事实曾被涂以政治油彩并被加以漫画式的歪曲就视其为没有价值、无需评说,而是应当真正从学术研究的立场出发对它作更深入的剖析。理清先秦政治思想史上道义与功利之争的来龙去脉,揭示两派思想发生的社会政治背景,尽可能全面地说明两派思想对中国政治思想史的深刻影响,现在看来仍然是很有意义的课题。

一、先秦政治思想领域的两大派别

先秦时期特别是战国时期的政治思想,品类众多,头绪纷繁,乍看不免有乱花迷人之感,但是在这些形形色色的思想中,对中国政治思想和政治文化的影响最为深远的其实只有两大派别,此即崇尚道德教化的道义派和崇尚严刑峻法的功利派。春秋以前还谈不到儒法之争,而有关道义和功利的争论早已存在;秦汉以后儒家和法家的主张在国家层面和政治实践领域已基本合流,这时政治思想

的主流也不能再简单地归属为儒法之争。因此,用“道义”和“功利”两个概念来指称先秦乃至整个中国古代政治思想史上两大派别的对立与互补关系,或许更接近历史实际。这里称两个派别为“道义派”和“功利派”,是截取了董仲舒的名言“正其谊(义)不谋其利,明其道不计其功”^①中的字眼,其实如何命名这两个派别或两种类型并不重要,重要的是思想史所呈现的事实就是如此:先秦政治思想领域一直存在着两种不同的价值取向,围绕着这两种价值取向形成了两派不同的政治思想和学说。这两派思想在战国以前尚处于各自发展、较少碰撞的阶段,到战国时期则呈激烈交锋、冰炭不容之势。但无论是在先秦时期的哪一阶段,两派思想的关系都构成了某种核心、主干或主旋律,从根本上决定了当时政治思想史的局面和进程。

夏商以来,统治者和思想家关注的政治问题始终是与政治实践直接相关的问题,即如何治理国家的问题。古希腊政治学著作讨论的谁有资格做国王、何种政体较好等问题,在中国先秦时期的社会政治背景下是无从发生的。如何治理国家的问题主要包括政治目标、政治理想如何,以及采用何种方法、通过何种途径实现既定的目标和理想等具体问题。由于文化背景和利益需求不同,思想者对这类问题给出了不同的解答,综括来说主要有两派答案:一派以社会和谐与国家稳定为目标,强调平均而轻视竞争,强调情义而轻视利益,主张君主以高尚的道德去教育和感化人民,通过强化家族伦理和增进血缘情感提高国民的道德水平,使社会和国家像家庭一样井然有序而又充满温情;另一派则以国家迅速发展和富强为目标,强调才干而轻视私德,强调功效而轻视平稳,主张加强法律法规的建设,主张通过行政强制和刑罚手段对民众和官员严加管理,使国家成为强悍有力、高效运转的军政机器。这就是先秦时期道义派与功利派政治思想的主要区别。根据历史阶段的不同,这种区别在商代表现为商王朝统治者崇尚严刑峻法和周邦统治者倡导明德慎罚的不同,在西周时期表现为鲁国“亲亲上恩”和齐国“尊贤上功”的不同,在春秋表现为“道之以德、齐之以礼”和“道之以政,齐之以刑”的区别,在战国表现为儒家推崇“王道”、礼治和法家推崇“霸道”、法治的不同。崇道义与尚功利这两派政治思想的对立和交锋,交织成一条主线,贯穿了先秦政治思想史的始终。两种思想又像是先秦政治思想舞台上正反两派的主角,在其周围分别聚拢了众多大大小小的角色,构成了若隐若现的思想阵营,使其他个性突出、难以归类的中间思想或边缘思想都隐没在两个阵营的巨大背影之中。

二、商代至春秋时期两种政治思想的对峙

先秦政治思想史上崇道义与尚功利这两种治国思想的区别,在商代已初现端倪。商王朝以重视刑罚制度建设和推崇严刑峻法而著称。《尚书·康诰》所记周公之言有“殷罚有伦(条理)”、“罚蔽殷彝”(断罪定罪用殷法)的说法;《荀子·正名》明言“刑名从商”,认为商朝的刑罚制度可为后世之楷模;《左传·昭公六年》提到“商有乱政而作《汤刑》”;甲骨文显示,周代以来流行的五种肉刑即通常所说的“五刑”到商代已然齐备,只是名称与后世稍有不同而已^②。如此等等,都表明商朝统治者十分重视刑罚制度的建设并在这方面取得过突出的成就。商朝实施刑罚偏于严苛。《尚书·汤誓》威胁说“尔不从誓言,予则孥戮汝,罔有攸赦”;《尚书·盘庚中》声言对于奸邪之人“我乃剿殄灭之,无遗育,无俾易种于兹新邑”。动辄就要灭人之族、断人之种,其用刑之酷可见一斑。《韩非子·内储说上》说“殷之法,刑弃灰于街者”(或称“殷之法,弃灰于公道者断其手”);商纣王创制“炮烙之刑”,又有醢九侯、剖比干等滥刑行为。这些事例都可以为商朝统治者崇尚严刑峻法提供佐证。

商朝统治者在使用外族人和身份卑贱者的问题上也比较开明。商汤曾重用外族卑臣伊尹,汤死后伊尹担任执政大臣,权倾一时。从《尚书·盘庚》看,盘庚的训话对象可能主要是异姓贵族(即便是同姓贵族也已经在血缘关系上非常疏远),所以盘庚提到商朝先王与对方祖先时每每以“我先王”与

① 班固:《汉书》卷五十六《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2524页。

② 裘锡圭:《甲骨文中所见的商代五刑》,《裘锡圭学术文集》第1卷,上海:复旦大学出版社,2012年。

“乃祖乃父”对称,以“我先神后”与“尔先”对称,好像“我先王”与训话对象并无血缘关系一样,由此才可以理解为什么盘庚对于训话对象会以灭种灭族相威胁。商王武丁在位时,曾提拔重用“操筑于傅岩”的傅说,此事与商汤重用伊尹一事非常相似,也是多用异姓和卑贱者的例子。《尚书·牧誓》记载,周武王抨击商纣王“昏弃厥遗王父母弟不迪(用),乃惟四方之多罪逋逃,是崇是长,是信是使,是以为大夫卿士……”,这些话从另一角度看正说明商朝统治者惯于任用异姓官员。

商朝统治者的严刑峻法和任用异姓,与后来崇尚法制和广用人才的功利派治国思想十分相近。《史记·李斯列传》载李斯言:“商君之法,刑弃灰于道。”《盐铁论·刑德》、《汉书·五行志》等书均有类似说法。如上所述,“刑弃灰于道”本是商朝的刑罚制度。商鞅承用这项严酷的刑罚,意味着商鞅一派提出的“轻罪重罚”等主张与商朝的政治思想有相通之处,战国法家所谓“刑名从商”绝非随口一说的泛泛之言。这反过来说明严刑峻法确是商朝政治思想的特色之一。西周以来的齐国以“尊贤上功”相号召,齐桓公重用管仲,陈氏在齐国逐渐坐大等事实,均表明齐国对异姓贵族参与国政比较宽容。这与商朝在贵族政治体制下较多任用异姓贵族和身份卑微者的现象如出一辙,都反映了同一种重效率、重功用的政治倾向。就严刑和尚贤两者来看,商王朝的政治思想不但代表一个朝代,同时也代表一种类型;它是当时政治思想的主流,同时又是功利派政治思想的滥觞。

《尚书·洪范》也可以说明商朝政治思想的“功利”属性。《洪范》篇传说是由商纣王的叔父箕子传授给周武王的,最早被列入《尚书》的《商书》部分,这部统治大法基本可以代表商朝的政治思想。《洪范》中虽然零星出现“天子作民父母,以为天下王”的说法,但还没有把家庭家族伦理上通于政治领域的观念,它的中心思想是“神权政治加暴力手段,丝毫没有用其他的统治术如周人所强调的所谓‘德政’之类作为辅助手段”^①。《洪范》给人的总体印象是特别重视行政、刑罚手段等政治技术层面的问题,而对于道德教化、社会治理一类问题并不十分关注。这一点正是商朝王室的政治思想偏重于功利类型的反映。

与商王朝重刑轻恩、重才轻德的政治取向有所不同,商朝后期僻处于西部地区的姬姓周邦奉行的是“明德慎罚”、重视孝悌、敦化风俗的政治方针。《尚书·康诰》追溯周文王德政时说:“惟乃丕显考文王,克明德慎罚,不敢侮齔寡,庸庸、衎衎、威威、显民,用肇造我区夏越(与)我一二邦,以修我西土。”又据《康诰》记述,周公告诫前往统治殷墟地区的卫康叔说,对付当地普通的犯罪可以多参考商族的法律,但是对于涉及家庭伦理方面的犯罪却必须运用周文王的法规予以严惩:“元恶大憝,矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事,大伤厥考心;于父不能字厥子,乃疾厥子;于弟弗念天显,乃弗克恭厥兄;兄亦不念鞠子哀,大不友于弟……曰:乃其速由文王作罚,刑兹无赦!”这些话透露出,以“不孝不友”为罪大恶极乃是周文王的遗法,商族刑名中似乎较少这样的规定。先秦文献中有关周文王德政的记载非常多见,如《孟子·梁惠王下》说:“昔者文王之治岐也,耕者九一,仕者世禄,关市讥而不征,泽梁无禁,罪人不孥。老而无妻曰齔,老而无夫曰寡,老而无子曰独,幼而无父曰孤。此四者,天下之穷民而无告者。文王发政施仁,必先斯四者。”《孟子·离娄上》还说到文王善养老的故事:“伯夷辟纣,居北海之滨,闻文王作,兴曰:‘盍归乎来!吾闻西伯(即周文王)善养老者。’太公辟纣,居东海之滨,闻文王作,兴曰:‘盍归乎来!吾闻西伯善养老者。’二老者,天下之大老也,而归之,是天下之父归之也。”又据《史记·周本纪》记载,文王“遵后稷、公刘之业,则古公、公季之法,笃仁,敬老,慈少”。邻近周邦的虞、芮两国发生争讼,两国国君意欲找周文王评断是非,他们进入周邦后看到的景象是“耕者皆让畔,民俗皆让长”,于是大感羞惭,息讼而返。这些描述不免有夸大成分,但文王时期的周邦已经确立了施惠于民、救济穷困、泛化亲情、崇尚道德的政治方针,而且取得明显成效,应是事实。《诗经·大雅·思齐》在歌颂文王之母和武王之母时顺便提到一条周邦相传的政治原则:“刑(确立法度)于寡妻,至于兄弟,以御于家邦。”我们从这条原则已经可以看到后来《大学》所说“修身、齐家、治国、

① 刘起轩:《〈洪范〉这篇统治大法的形成过程》,《古史续辨》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第314页。

平天下”的影子。

灭商之前的周邦本是商王朝治下的一个方国,但是周文王的德治思想和德治实践却代表了一种足以与商朝主流政治理念相抗衡的思想派别,这就是本文所说的中国古代道义派的政治思想。商王朝和周邦在政治思想上的对立,还不可能像战国时代那样以学派对抗、直接交锋的形式表现出来,而是主要表现为政治实践的对抗——商朝治国偏重于此,周邦治国则偏重于彼。后来的事实是周邦凭借其淳朴的民风、良好的社会秩序和强大的族群凝聚力而不断扩大政治影响,众多商朝方国纷纷归附,以致周文王时号称“三分天下有其二”。随着周武王推翻殷商建立西周王朝,政治思想领域道义与功利之争的第一回合暂时有了结果,强调“明德慎罚”的思想在国家政权的强力支持下成为西周政治思想的主流。西周时期政治思想的状况好像与商朝的情形颠倒过来,道义思想虽成主流,但功利思想另有诸侯国传其衣钵,只不过这种差异不像商、周那样具有政权对抗的意义而已。

西周王朝建立后,以周公旦为代表的姬周贵族继承了克殷以前周邦的传统,明确提出“亲亲上恩”和“明德慎罚”的政治方针。周初的大分封就是“亲亲”原则的体现。《左传·僖公二十四年》载富辰之言:“臣闻之,大上以德抚民,其次亲亲以相及也。昔周公吊二叔之不咸,故封建亲戚以藩屏周。管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、邴、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇,文之昭也;邰、晋、应、韩,武之穆也;凡、蒋、邢、茅、胙、祭,周公之胤也。”这是说大分封中的受封者,主要是文王之子、武王之子 and 周公之子。《左传·昭公二十八年》载:“昔武王克商,光有天下,其兄弟之国者十有五人,姬姓之国者四十人,皆举亲也。”这里的“兄弟之国”是指受封者系武王的亲兄弟,“姬姓之国”则指“兄弟”以外的同姓国家。《荀子·儒效》载,周公分封诸侯,“立七十一国,姬姓独居五十三人,而天下不称偏焉”。所说虽与《左传》稍异,但强调周初分封最重“亲亲”的意思并无不同。西周统治者以宗法制为原则,把宗族等级与政治等级结合在一起,通过派出宗族(或姻亲)的一个个分支创建众多的诸侯国以统治地方、维护王室,这就是通常所说的宗法分封制度。在这种政治体制下,淡化血缘关系就意味着政治上的分裂和疏离,故统治者必定要采用“亲亲上恩”的政治方针。“亲亲上恩”特别看重宗族内部的团结,主张强化亲情、优待贵族、施恩同姓,这一原则事实上贯通于贵族政治的始终。《左传·僖公二十四年》所引富辰之言还提到:“召穆公思周德之不类,故纠合宗族于成周而作诗,曰:‘常棣之华,鄂不韡韡,凡今之人,莫如兄弟。’”其四章曰:“兄弟阋于墙,外御其侮。”西周后期召穆公吟咏的这些诗句,实际上都是强调“亲亲”原则的政治格言。西周时期,有些姬姓国家长期坚持和贯彻了周公确立的“亲亲上恩”的原则。例如鲁国,本是周公的封国,故其奉行“亲亲”原则也最为典型。整个西周春秋时期,鲁国的政治就是一种密不透风的公室同姓政治,像孔子这种有相当名望的异姓人才也只能在大政决策的圈子以外徘徊,而且时间不长就被排挤出了统治领域。

周公倡导的“明德慎罚”思想与“亲亲上恩”的原则密切关联。对于同族讲究“亲亲上恩”,将这种恩德推而广之,对于其他大众包括被征服的殷遗民也要实施德政,慎用刑罚,这就是“明德慎罚”的主张。“明德慎罚”是由惠保万民、慎用刑罚、高度重视孝友伦理、要求君主勤政无逸和天命以道德为转移等一系列观念构成的德治思想体系。在《尚书》诸“诰”中,“德”被作为一个核心概念反复阐发,德治思想成为这些文件的核心思想。周公等人对于德治思想发展的最大贡献,是把有关天命的观念与“明德慎罚”的思想结合起来,从而赋予传统的天命观以道德内涵,赋予传统的政治观以宗教意义。周初贵族提出的一个重要口号,叫做“皇天无亲,惟德是辅”^①。口号强调,皇天上帝不会固定而永久地保佑某一政权,它授命某国使之昌盛,或者改变天命使之衰亡,都是根据这个国家的德政如何作出决定。商朝的绝命和周朝的受命是因为前者丧德而后者有德,而且不仅商、周的交替是如此,历史上所有王朝的兴亡都是上天根据德政的有无大小重新选择重新授命的结果。因为天命以道德为转移,所以统治者不能认为一旦受命建立了新王朝就可以一劳永逸,必须不断致力于道德自新,不断实施

^① 《左传·僖公五年》引《周书》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1795页。

德政,才能永保天命。这种德治学说把惠爱族人、不侮鳏寡等等简单的统治经验提升为系统的政治理论,对中国古代政治思想的发展产生了极其深远的影响。唐代韩愈有所谓仁义道德思想从尧、舜、禹、汤、文、武、周公到孔子、孟子世代相传的“道统说”。剔除其中过分偏倚的价值褒扬的成分,我们不能不说德治思想世代传承并构成中国古代政治思想的主流是一种历史事实。在这个所谓“道统”的传续链环上,西周时期周公构建的德治学说无疑起到了创业垂统的作用。

在周王室和鲁国大力倡导“亲亲上恩”、“明德慎罚”思想的同时,齐国等地奉行的政治方针却是更侧重于追求效率和功利的“尊贤尚功”。齐太公吕尚建立的齐国是姜姓国家,姜姓部族虽然与周族世代联姻,但毕竟另有自己的文化传统,崇尚功利或许就是该族古已有之的不同于姬周族的风尚之一。齐太公在灭商过程中曾担任周邦的“太师”即军队中的最高指挥官,后来《诗经》的《大明》一诗还曾特别称颂“师尚父”(即太师吕尚)在牧野之战中“时维鹰扬,谅彼武王,肆伐大商”,齐人擅长军事应该也是历史传统。军事家往往比一般的政治家更为务实和理性,习惯在战场上搏命的人自然会养成鄙弃大话空话、一切追求实用的习惯。此外,齐太公受封之地在今山东泰山以北地区,这里地薄人稀,农业生产条件很差,振兴国家必须采用带有某种冒险性但是见效更快的方法。以上种种因素促使姜齐建国后走上了一条“尊贤上功”的道路,而这条道路所代表的正是商朝曾经一度流行的那种崇尚功利的政治思想。

“尊贤上功”的根本精神是追求效益和功利。尊崇和任用有才能的人是为了在政治、经济、军事等方面创造显赫的功业进而实现国家的富强,所以“尊贤”是“上功”的具体方法和手段,“上功”则是“尊贤”的终极目标,两者相辅相成,密切关联。“尊贤”方针的确立,在贵族政治的铜墙铁壁上凿出一道缝隙,使后来管仲一类身份较低、出自异姓的杰出人才有可能跻身于政治前台,这种情况在“亲亲上恩”、宗法政治壁垒森严的鲁国是不可能出现的。“上功”方针被进一步具体化为《史记·齐太公世家》所谓“通商工之业,便鱼盐之利”的政策,具体化为加强法纪建设、重视军法与刑罚等措施,它们最终促成了齐国军事学、财政学、政治学等各种实用技艺和实用学术的高度发达。在“尊贤上功”方针的指引下,齐国的国力不断增强,逐渐突破自然条件的限制而成为一等强国。

“尊贤上功”和“亲亲上恩”的说法,见于《吕氏春秋》的《长见》篇。这篇文章记有齐太公与周公旦讨论治国方针的故事:太公表示治齐要“尊贤上功”,周公则说治鲁要“亲亲上恩”;太公预言“亲亲上恩”将导致鲁国走向衰弱,周公则预言一味“尊贤上功”将使齐国政权改变主人。这些描述的可信之处在于,西周时期周、鲁的“亲亲上恩”思想与齐国的“尊贤上功”思想事实上形成了鲜明的对照,两种政治方针对于后来齐、鲁两国的命运也确实有重大影响,至于齐太公与周公的对话场景是否存在,两派政治思想是否真正有过正面的交锋,则是无需深究的问题。

春秋时期,齐、鲁两国仍然分别是功利和道义两派政治思想的大本营。随着齐国霸业的兴起和春秋后期社会结构的变化,功利派的思想得以在晋国、郑国等更广泛的地区传播开来。春秋后期宗族组织趋于解体和传统道德大受冲击的形势,也刺激起保守力量的强烈反弹,尊崇道义、倡导德治的政治思想经由孔子的发挥和发展更趋完密,道义派的思想大旗也逐渐从官府转到与民间私学相联的儒家学派之手。

齐太公为齐国确立了一条“尊贤上功”、追求富强的发展路线并且收到了显著的成效,但是在西周政权比较稳固的西周时期,太公的这套治国思想还不可能超越于周王朝的法令法规之上而对列国发生很深的影响。真正将太公学说推向中原各国,使功利派政治思想产生普遍影响的人物是春秋时期的管仲。《史记·管晏列传》说:“管仲既任政相齐,以区区之齐在海滨,通货积财,富国强兵,与俗同好恶。故其称曰:‘仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱。上服度则六亲固。四维不张,国乃灭亡。下令如流水之原,令顺民心。’”这段话对管仲的施政纲领和基本理论作了高度概况,它反映的正是典型的崇尚功利的思想。其中,“富国强兵”被视为最高政治目标;“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”是强调发展经济和提高物质生活水平优先于道德教化;“上服度则六亲固”意为统治者遵行法度

（“服”训行、用）则家族也将随之稳固，此语寓有法度比“亲亲”更为重要之意；“四维不张，国乃灭亡”是要强化国民的礼、义、廉、耻意识，与儒家思想不同的是，此语更倾向于把“四维”当作一种外在的强制性的规范而不是要人们自觉遵守；“与俗同好恶”、“下令如流水之原，令顺民心”，是说人心好利，政令必须给人带来利益才能畅通无阻。这些思想，除了尚未涉及历史进化观、严刑峻法思想等个别方面外，整体来看已经显露出法家学说的雏形。

据《史记·孔子世家》记载，齐国晏婴曾批评孔子的礼学过于繁琐：“今孔子盛容饰，繁登降之礼、趋详之节，累世不能殚其学，当年不能究其礼。君欲用之以移齐俗，非所以先细民也。”这一批评以讲求效率和功用为出发点，显然是沿袭了太公、管仲以来齐国的功利主义传统。到春秋后期，郑国子产铸刑书，晋国赵鞅铸刑鼎，公布法律在社会发展水平较高的诸侯国成为一种潮流。在这种政治背景下，以崇尚“法”、鄙弃“礼”为时代特色的战国时期的功利派政治思想——法家学说，已经呼之欲出了。

当功利思想随着诸侯称霸、卿大夫专权的局面而日趋活跃的时候，道义思想也攀上一个新的高峰。春秋后期的礼治思潮以及孔子创建的礼治学说，其产生的直接机缘就是受到了崇尚功利、崇尚“刑名”的思想潮流的刺激。

最先把两种政治思想对立起来的的就是孔子。《论语·为政》记孔子之言：“道（导）之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”孔子推崇的政治手段是道德感化和舆论制裁、礼俗约束，他认为这是一种治本的方法——让民众对各种反社会的行为、不道德的行为从内心里感到羞耻，自然会形成一种内在的约束，这种约束比统治者采用的行政强制和刑罚制裁都更为有力 and 有效。孔子并没有像后世儒家那样对“道之以政，齐之以刑”作声色俱厉的批评，但他的态度是非常明确的。在他看来，“政”、“刑”同“德”、“礼”相比，永远都是次要的、低一层次的政治方法。他不是说治国可以不用刑罚（孔子曾担任鲁国司寇，“听讼”决狱原本是他熟悉的事情），而是强调刑罚作为一种治理国家的手段，其地位应排在礼乐之后，《论语·子路》所谓“礼乐不兴则刑罚不中”即可代表这种观念。孔子的政治理想是“无讼”，即通过礼乐教化提高全民的道德水平，形成一种互谅互让、淳朴敦厚的社会风气，将一切有可能导致激烈冲突的社会矛盾消解于无形，使人们完全可以不用诉讼、刑狱这类容易滋生丑恶的方式就能解决生活中遇到的问题。既然树立了这样一种极高的政治理想，那么所有不合乎这种理想的政治实践和政治思想自然就被视为有缺失的、等而下之的东西。

孔子曾对管仲作过很高的评价，称赞他辅佐齐桓公称霸诸侯、匡正天下，为维护华夏文明作出了重大贡献，这与战国时期孟子、荀子肆意贬低管仲的功业有所不同，但是后来孟、荀的贬低管仲又确实是引申发挥了孔子的思想，因为在孔子的相关话语中已经透露出这样一种倾向：管仲虽然成就卓著，却根本无法同周公那种倡导德治、移风易俗、开辟西周一代礼乐文明的伟大人物相比；他是“道之以政，齐之以刑”的高手，但终归只能算第二流的政治家。《论语·雍也》还记有孔子对当时齐鲁两国政治的评价：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”孔子认为齐国的政俗追求功利，喜好夸矜，带有当年管仲霸政的余习，而鲁国则更多保留了重礼教、崇信义的遗风；鲁国的政治虽然不完全合于“道”的理想，但总比齐国距离“先王之道”更近些，所以他心目中的施政蓝图，就是先把齐国那类汲汲于功利的国家变成鲁国这种崇尚道德的国家，然后再进一步把这类尊崇道义的国家建设成为没有争讼、高度和谐的理想的国家。这种政治规划，与孔子一贯秉持的“道之以德，齐之以礼”的思想是完全一致的。

中国政治思想史上有关“义利之辨”的话题也是由孔子率先提起的。《论语·里仁》记孔子语：“放于利而行，多怨。”又说：“君子喻于义，小人喻于利。”另有意思相近的话是：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑（规则），小人怀惠。”这些话表面看是针对个人修养而发，说的是君子为人重道义，小人为人重利益，主旨似乎与治理国家的问题无关，其实不然。由于孔子一向强调当政者必须具有君子品格，从这些话里自然可以引申出治国行政理应重义轻利的思想。后来孟子大力阐发“何必曰利”之旨，董仲舒更把重义轻利的思想发挥到极致，这些引申发挥实际上都符合孔子本人的思想逻辑。

孔子对道义派政治思想的继承和发展,突出表现为他特别强调统治者必须具有高尚的道德品质,必须在道德方面为民众作出表率。他说的“道之以德”是以君长个人的德高望重为前提的。如果说古希腊政治思想中有过所谓“哲学家国王”的理想,那么孔子理想中的统治者毫无疑问就是“道德家国王”。《论语·颜渊》所记孔子对季康子“问政”的回答是:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”对如何解决盗贼问题的回答是:“苟子之不欲,虽赏之不窃。”对治国行政可否“杀无道以就有道”的回答是:“子为政,焉用杀?子欲善而民善矣。君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃。”同书《子路》篇记孔子言:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不行。”又说:“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”所有这些说法都是表达一个意思:政治要从正身做起,治理国家要从统治者、管理者的个人修养做起。这也就是所谓用道德引导民众,用道德教化民众的中心思想。在《宪问》篇中,孔子对这种君子治国的设想作过更完整的表述:首先要“修己以敬”,然后“修己以安人”,最终“修己以安百姓”;一旦达到“修己以安百姓”的境界,就可以复现甚至超过当年的尧舜之治。后来《大学》篇提出的“修齐治平”的思想正是由孔子的上述思想发展而来。在社会组织规模较小、社会关系比较简单、社会问题不很复杂的原始社会,氏族部落首领的个人品德对于社会管理具有极其重要的作用,出现纠纷、疑问时,往往可以由德高望重的酋长一言而决,政治简单而明朗,不需要复杂严密的法律条文、规章制度,也不必十分依赖严厉的惩戒措施。孔子和儒家向往的就是这种“先王之道”,他们希望能把有关上古社会的美好记忆重现于现实社会之中。在社会矛盾急剧发展、国家越来越需要法制建设的时代,道义派政治思想对统治者个人品德的强调和对道德教化手段的迷恋,带有强烈的慕古守旧的色彩,但是这种保守的性格并不影响其思想价值,从一种宏观的立场上看,它与变革时代来势甚猛的功利主义思想至少具有同等的思想价值。

三、战国时期两派思想的全面交锋

战国时期,政治思想战线上两大派别各拥旗号激烈交锋的态势趋于明朗化和白热化。如果说中国政治思想史上崇尚道义与崇尚功利的两派势力在战国以前还处在各自表述、平行发展、较少交集的时期,那么到战国时代两派思想就真正进入了正面交锋的阶段。道义与礼治派的思想以儒家学说为代表,功利与法治派的思想以法家学说为代表,两派的交锋不再是贵族政治家或政治地位显赫者主导的思想争议,而是变成了学者、思想家、学派之间进行的学术论辩;不再仅仅局限于政治观念的对立和碰撞,而是在人性论、历史观和政治理论各方面形成全面的交锋。道义派和功利派的思想家都把自己的政治理论建立在相应的人性论和历史观的基础之上,使人性论、历史观和政治观三者彼此呼应、相互补充从而构成一整套系统的政治学说。激烈的论辩激发了战国思想家的潜能,促使他们有意识地致力于思想建构的逻辑性和系统性,致力于学理的完整性和彻底性,这就将延续了数百年的道义与功利之争提升到了更高的层次,使论争具有了更多政治哲学的内涵。

有关人性善恶的讨论与战国时代社会结构和政治结构的变化密切相关。战国以前,大夫以上贵族的身份地位基本世袭,宗法贵族垄断政治因而被视为天然高贵的阶层,贵贱差别被视为天然合理的存在,所以那时的思想家不会讨论甚至不会想到人类是否有共同本质以及人类本质如何的问题。孔子已经把原本标志身份贵贱的“君子”、“小人”概念用作区别道德高低的观念,并提出“有教无类”等主张,但他对人类本性问题仍然不是特别关心,他很少谈论“性”和“天道”,在人性问题上只留下“性相近也,习相远也”^①这样一句极其简单的话。到战国时代,随着宗法贵族的没落,贵贱天然有别的观念逐渐被人类本质无别、差别在于后天的观念所取代,在此背景下,才有可能出现对人类共同本性的讨论。从政治需要方面看,原始的宗族组织和农村公社组织解体后,一家一户的个体小农家庭成为社会的基本单位,如何管理这些分散、孤立、流动杂居的个体小农,如何根据他们的本性制定相

^① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2009年,第179页。

应的统治方针,成为变法之后新兴的专制主义中央集权国家面临的新课题。战国思想家对于人类共同本质的探讨正是围绕着这些新的时代课题而展开的。

儒家中的思孟学派是崇尚道义崇尚礼治一派政治思想的代表,他们在经过较长时期的探索之后提出了与本派政治思想高度一致、高度匹配的“性善说”。根据20世纪末发现的郭店楚简《性自命出》等篇的论述,子思等人认为性无善恶、“心无定志”、“用心不同,教使然也”,这些论述虽然已经把人性作为重要话题,但就理论本身而言还没有突破孔子“性近习远”说的藩篱。孟子极大地改造和发展了子思有关人性的观点,明确提出了“人性本善”的思想。《孟子·告子上》说:“仁义礼智,非由外烁我也,我固有之也。”他认为,人类天生具有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心,这四个方面正是仁、义、礼、智的开端。人性之有四种善端,正如人体长有四肢一样,纯属天赋,绝非由外部灌输而成。孟子认为人的恶行反而是在人性之外、后天生成的,是受外部环境影响的结果。孟子对当时流行的“性无善无不善”、“性犹杞柳,义犹杯棬”、“性如流水,决诸东方则东流,决诸西方则西流”、“性可以为善可以为不善”、“有性善有性不善”等说法都作了批评。在他看来,这些思想把人性看成多元的、混杂的、分裂的,不利于人的道德自新,仍然有可能为宣扬行政强制和严刑峻法的法家留下借口。唯有秉持彻底的性善论,才有可能堵塞一切不利于道德教化学说的理论漏洞。性善论直通反求于己、“尽心知性”(体认自身善性,开掘自我潜能)的道德修养学说和推延善心、实施仁政的政治学说,成为孟子整套思想体系的逻辑起点和理论基础。

与道义派相反,法家和一些同情法家学说的功利派思想家大都相信“性恶说”。《管子·牧民》提出:“政之所兴,在顺民心;政之所废,在逆民心。民恶忧劳,我佚乐之;民恶贫贱,我富贵之;民恶危坠,我存安之;民恶灭绝,我生育之。”此说已经隐含“民心好利害善,人性基于私欲”的意思,只是尚未上升到“人性本恶”的层面。《商君书·算地》说:“民之性,饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣,此民之情也。”又说:“名利之所凑(聚集),则民道(从)之。”这些说法与荀子的“性恶说”已非常接近。法家排斥性善论是逻辑的必然,但法家大多不擅长也不屑于深入探讨哲学意义上的人性问题,即使谈到这个问题也往往点到即止,反倒是儒家阵营中同情法家主张的荀子完成了法家应做而没有做好的“性恶说”的理论建设工作。荀子有《性恶》篇专论人性问题,文章旗帜鲜明地提出:“人之性恶,其善者伪(人为)也。”荀子论证人性本恶与《管子》、《商君书》的思路完全一样,都是把人类与生俱来的动物性欲望视为人类的本质。《荀子·荣辱》说:“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。”因为人性本恶,各种善行只能通过后天学习而得,故道德修养的过程也就是不断矫正本性、不断弃恶从善的过程,荀子将这种修养过程称作“化性起伪”。因为人性本恶,故社会需要有国家机器和礼法制度对人类的行为加以严厉约束,《荀子·礼论》所说“人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷,先王恶其乱也,故制礼义以分之”,说的就是这层道理。荀子是儒家礼学大师,始终坚持“王道”高于“霸道”的儒学原则,但他对人性的看法却倒向了反对鼓吹道德自觉、推崇国家强制管理的法家一派,这使他的学说在不少环节上自相矛盾,整体来看带有强烈的原始儒家“修正派”的色彩和半儒半法的气味。

道义派和功利派所说的“性”或“人性”,意指人类先天具有的共同本质;所谓“善”或“恶”,则是专以是否具有道德意识为标准。道义派认为人类先天具有道德意识和道德能力,政治的要义是诱导和启发人类本有的这种意识和能力;功利派则认为人类本质上和其他动物并无两样,政治的要义是强力抑制人类的动物本能,使其不敢也不能肆意作恶。道义派所说的表现为“善”的道德意识和道德能力,确实是人类高于其他动物的特质,是一种“人性”,但它并非人类个体与生俱来,而且作为一种文化往往具有时代、地域和民族的差异;功利派所说的表现为“恶”的动物欲望,确实是与生俱来的,但它与兽性无所区别,并非人类特质。道义派与功利派有关人性问题的争论看起来十分热闹,实则他们所说的“性”各有具体内涵,一方以人的社会属性为人性,一方则以人的自然属性为人性。他们对人性善恶的论证更像是在一个统一的话题之下自说自话,并未形成真正的交锋。事实上,古今中

外文人士学者喜好谈论的人性问题的多属于义界游移模糊、无从评判是非的“伪问题”，战国时期的人性善恶之争也不例外。道义派宣扬性善，意在论证道德修养的能动性和礼乐教化的可能性；功利派宣扬性恶，意在论证政治灌输和刑名法纪的必要性与合理性。正如不少研究者所指出的，两派思想家其实都知道人性原本是复杂的，很难用欲望和道德、善和恶中的任何一端来加以概括，但是因为要为各自的政治学说张目，他们不得不各执一端，把复杂的人性问题简化为性善还是性恶的问题。

在人性话题之外，战国时期道义与功利之争的另一个与政治思想密切相关的问题是如何看待社会的变迁，如何评价过往的历史。这个问题大致包括两方面：社会历史是否有过阶段性的质的变化，治国方针和制度设计是否应当顺应时代的变化而变化；社会历史是趋向于前进、上升还是趋向于倒退、下降，如何对古今之变作出价值评判。道义派思想家大多强调人类社会有其一贯不变的法则，他们批评现实社会的出发点往往是世风日下，今不如古。《孟子·离娄下》说，舜和周文王出自不同地域和时代，“地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁，得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也”。《孟子·尽心下》还暗示说，自尧、舜至于汤，自汤至于周文王，自周文王至于孔子，都是相隔五百年，但他们治国理政的精神一脉相传，而且还将被永久地传承下去。孟子的这些思想，上承孔子所谓“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》）的说法，下通董仲舒“天不变，道亦不变”^①的观点，集中地反映了儒家强调“道统”永恒不变的历史观。《孟子·告子下》又说：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。”这种评论隐含着历史上的政治每况愈下的意思。《礼记·礼运》对“大同”社会堕变为“小康”社会的过程作了详细描述，认为礼义之类是“大道既隐”、私有制形成之后兴起的。这一描述比孟子的看法还要极端，它实际上已把人类社会的历史视为道德不断堕落的历史。向往尧舜政治，推崇古代圣贤，抨击后世风俗浇漓，要求重建道德世界，这是儒家的一贯立场。崇拜夏禹、崇尚“夏政”的墨家，向往“小国寡民”的老子，以及带有无政府主义倾向的庄子一派道家，其政治主张与儒家判然有别，但在历史观方面却同儒家一样表现出极其浓重的慕古情结。与今不如古的历史观相匹配的政治思想虽然不尽相同，但也往往表现出某种一致性，即大都对战国时代的变法持否定态度（墨家在这方面与儒家、老庄稍有差异）。反对商鞅变法的杜挚所说“法古无过，循礼无邪”^②，基本可以代表这一派别的政治态度。

与儒家的复古主义历史观针锋相对，以法家为代表的功利派思想家大都是历史进化论者。他们认为人类社会是不断变化的，治国之道应当随着时代的变化而变化，根本不存在千古通用的政治制度和政治手段。法家最强调变革，也最重视历史研究。法家有关古代历史分期的论述，其深刻精到，在战国学术思想领域堪称独步。《商君书·开塞》所述历史分期为：“上世亲亲而爱私，中世上贤而说（悦）仁，下世尊贵而尊官。”《韩非子·五蠹》将历史分为上古之世（有巢氏构木为巢，燧人氏钻木取火）、中古之世（鲧、禹治水）和近古之世（汤、武征伐），又说：“上古竞于道德，中古逐于智谋，当今争于气力。”这些论述所显示的史学水平远远超过当时其他各家（《周易·序卦传》所说“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，有君臣然后礼仪有所错”，也富于历史进化意识，而且对社会发展过程的描述非常准确，但此种历史进化观重在强调变化，并未与礼治或法治等确定的政治方针相关联，而且它的历史分期意识也不如法家清晰明确）。法家从历史进化观出发，推导出政治与时俱进、变法势在必行等一系列思想。《商君书·更法》指出，“三王不同礼而王，五霸不同法而霸”，“礼法以时而定，制令各顺其宜”。同书《壹言》篇也说：“圣人之为国也，不法古，不修（循）今，因世而为之治，度俗而为之法。”《韩非子·五蠹》在深入考察历史演变的基础上，提出“圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备”的主张，指出“夫古今异俗，新故异

① 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2519页。

② 石磊译注：《商君书·更法》，北京：中华书局，2009年，第6页。

备,如欲以宽缓之政治急世之民,犹无辔策而御悍马,此不知(智)之患也”。法家对于古今社会变化的分析,意在对推行法治的必要性和必然性作更充分的论证,他们的历史观从广义上说也是其政治思想的一部分。历史上的改革家必定信奉历史进化论,这是由思想本身的逻辑决定的,不独战国时期的法家如此。

人性论和历史观方面的交锋犹如一种理论铺垫,把战国时期道义派和功利派政治思想的论争提高到一个前所未有的深广的境界。两派政治观点的歧异不仅表现为政治目标、价值取向的不同,政治方针、政治手段的不同,而且在国家起源、君主地位、政治伦理、政民关系等一系列具体问题上都呈现为对立的态势。

道义派的政治目标和价值取向到战国时代越来越清晰了。孟子明确提出“仲尼之徒无道桓、文之事者”(《孟子·梁惠王上》),“言必称尧舜”(《孟子·滕文公上》)几乎已成为他的游说标签。孟子将以德服人的“王道”高置于以力服人的“霸道”之上,由此揭开了战国时代“王霸之争”的序幕。《孟子·公孙丑上》说:“以力假仁者霸,霸必有大国。以德行仁者王,王不待大。汤以七十里,文王以百里。以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也。”同书《梁惠王上》也说:“地方百里而可以王。王如施仁政于民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨,壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上,可使制梃以挹秦楚之坚甲利兵矣。”孟子认为“王道”之下的民众可以手持木棒抗击强敌,又说王者吸引民众归附就像“天油然作云,沛然下雨,则苗勃然兴之矣”(《孟子·梁惠王上》)一样,这些略显夸张的言辞反映了道义派思想家对“王道”信仰的坚定和执著。荀子主张“性恶说”和礼法结合思想,这使他在儒家学派中显得别具一格,但吸收法家的部分思想并未改变荀子的学派归属,他和孟子一样都是儒学大师,其中一条根本原因是荀子始终坚持“王道”高于“霸道”的儒家原则。《荀子·仲尼》说,“仲尼之门人,五尺之竖子,言羞称乎五伯(霸)”,因为霸业虽然效用可观,但“彼非本政教也,非致(至、最)隆高也,非綦(极)文理也,非服人心也”。简言之,依靠强力实现霸业与儒家的最高政治理想之间还大有距离。据《荀子·强国》记述,荀子访秦时曾对秦相说,秦国民风朴实,官吏办事认真,士大夫不结党营私,行政效率很高,政治上已达到相当高的境界,但是若以“王者之功名”来衡量,“则倜倜然其不及远矣”,原因就在于秦国“无儒”。在儒家看来,政治家应当把建成道德高尚、风俗醇美、文教昌明、和谐幸福的社会作为努力的方向和奋斗的目标,决不能因为局势险恶就降低要求,更不能放弃这种至高的政治理想。

以法家为代表的功利派则以富国强兵作为唯一的政治目标。战国初期各国主持变法的政治家如李悝、吴起、商鞅等都是围绕“耕战”政策制定变法措施,都是试图通过变法迅速提高国家的经济、军事实力,这种价值取向决定了他们不可能欣赏儒家坚持的通过道德感化、发展文教以实现“王道”等政治主张。功利派关注的是当前和实效,是如何在激烈的兼并战争中继续生存与开拓发展的问题,所谓“王道”、“仁义”之类在他们看来都是迂阔、玄虚的空谈。到韩非子那里,就直接把当时的形势定性为“当今争于气力”!一切靠实力说话,一切由“耕战”决定,强者生存,弱者灭亡,根本没有“仁义”、“王道”的立足之地。由此出发,法家把所有不利于增强“耕战”实力的群体都视为国家的害虫,必欲除之而后快。《商君书·靳令》(《韩非子·饬令》略同)将礼乐、诗书、修善孝悌、诚信贞廉、仁义、非兵羞战称为国之“六虱”,《韩非子·五蠹》将“称先王之道以藉仁义,盛容服而饰辩说”的“学者”、四处游说的“言谈者”、以武犯禁的“带剑者”、逃避兵役的“患御者”以及坑害农夫的“商工之民”视为国家的五种蠹虫。这些说法,反映了功利派思想家政治目标的集中,同时也表现出思想的片面和褊狭。需要指出的是,功利派树立的追求当下实效、追求富国强兵的政治目标,事实上得到了各国当政者的肯定。《史记·孟子荀卿列传》说,孟子所到之处,多被看作“迂远而阔于事情”,“当是之时,秦用商君,富国强兵;楚、魏用吴起,战胜弱敌;齐威王、宣王用孙子、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连横,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合”。战国时期特殊的时势造就了这一结果。

与“王道”目标相适应的政治路线是从强化家庭亲情和个人道德入手达到对国家的治理。在这一点上,战国时期的儒家并未给孔子思想增添太多的内容。《孟子·离娄上》说:“人人亲其亲、长其长而天下平。”此语可以代表儒家的政治方针。所谓“亲其亲”就是强化血缘情感并将其扩充为普遍的仁爱,也就是孟子所说的“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌”(《孟子·梁惠王上》)和“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》);所谓“长其长”就是强化家庭尊卑秩序、强化宗法道德并将其扩充为政治伦理和政治道德。强化亲情和道德必须从每个个体做起,所以儒家认为所有的政治都必须以修身为本。《礼记·大学》将这种政治方针概括为“大学之道,在明明德,在亲(新)民,在止于至善”三纲领和“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”八条目。儒家关注的是如何塑造、提高人品的问题,认为人人都成君子自然天下太平。有学者指出,孔子“认定政治之主要工作乃在化人”,“故政治与教育同功,君长与师傅共职”,“国家虽另有庠、序、学、校之教育机关,而政治社会之本身实不异一培养人格之伟大组织”^①。战国时期的儒家包括思想稍显变异的荀子都忠实地继承了孔子的这一思想。

法家对这种倡导亲情和家庭伦理、强调个人修身的政治学给予严厉的批判。《韩非子·五蠹》指出,“今儒、墨皆称先王兼爱天下,则视民如父母(之视子)”,其实“人之情性莫先于父母,皆见爱而未必治也”,“今先王之爱民,不过父母之爱子,子未必治也,则民奚遽治哉”。在韩非子看来,儒家提出的把国家当作家庭一样治理的设想是根本靠不住的,因为慈爱的父母往往培养出不肖子,过于重情而不讲法规往往使家务事成为一笔糊涂账,“亲其亲、长其长”这套办法连“齐家”都难以做到,又岂能用以治国?《五蠹》篇又举例说:“今有不才子,父母怒之弗为改,乡人谯之弗为动,师长教之弗为变。夫以父母之爱、乡人之行、师长之智,三美加焉而终不动,其胫毛不改。州部之吏,操官兵,推公法,而求索奸人,然后恐惧,变其节,易其行矣。”韩非子认为儒家的仁爱教化术对于治理国家来说是完全无效的。《韩非子·显学》明确提出:“夫圣人之治国,不恃人之为吾善也,而用其不得为非也。”法家政治思想的出发点是让民众不敢为非作歹,所以他们极力提倡严刑峻法。最极端的是《商君书》一派法家,它不仅提倡严刑峻法,而且要求对轻罪用重刑,对善举不奖赏。他们的理论是:“善治者,刑不善,而不赏善,故不刑而民善。不刑而民善,刑重也。刑重者,民不敢犯,故无刑也。而民莫敢为非,是一国皆善也。故不赏善而民善。”^②他们又称这种办法为“以刑去刑”^③。法家的这些思想完全漠视民众的权利和自由,把民众视为没有任何情感需求、只能用以实现国家富强的工具,把人当成了仅供驱使的绵羊,这是以法家学说为代表的功利派政治思想的致命弱点。

战国时代政治思想领域的两大派别在国家起源、君主地位等问题上也形成全面的对立。儒家思孟学派几乎没有涉及君主、国家和政治等级制度如何产生的问题,因为在他们看来这根本不算问题。他们对君主和礼制的由来及其合法性等问题的看法,与春秋时期某些贵族的议论并没有太大差别,基本就是“天生民而立之君,使司牧之,勿使失性”,“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”^④一类的思想,也就是把君主和政治制度视为天然合理的事实而不屑于追寻其来源。推崇功利和倾向于法制的思想家则大都涉及国家、君主、礼法的起源问题,如《墨子·尚同上》提出“天下之所以乱者,生于无政长,是故选天下之贤可者立以为天子”;《商君书·开塞》指出,“下世”之时,人口众多,竞相逐利,乱象频生,“故圣人承之,作为土地货材男女之分;分定而无制,不可,故立禁;禁立而莫之司,不可,故立官;官设而莫之一,不可,故立君”;《荀子·礼论》等篇也吸收了这类思想,认为“礼”起源于节制人类私欲、防止陷入混乱等社会需求。功利派的这些论述,中心思想是要说明君主集权和法约束是绝

① 萧公权:《中国政治思想史》,北京:商务印书馆,2011年,第72页。

② 石磊译注:《商君书·画策》,第152—153页。

③ 石磊译注:《商君书·去强》,第49页。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注》之《襄公十四年》、《昭公二十五年》,北京:中华书局,1990年,第1016、1457页;

对合理与必要的。此外,道义派认为君主的权势必须建立在道德的基础上,君主失德即失去存在的理由,破坏仁义原则、残害民众的君主即变成人人得而诛之的独夫民贼;又认为君臣关系是一种相互负责、双向互动的关系,如《孟子·离娄下》所说“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;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”就是一例。而功利派则认为君主的权势和威严在任何情况下都不能受到损害,绝不可肯定和纵容侵袭君权的言行,否则就有可能为图谋弑君的奸臣留下口实。与此相联,道义派认为应当强化君臣之间的情感联系,建立一种家族式的政治伦理,功利派则强调君臣之间是“主卖官爵,臣卖智力”式的利益互换、利害依存的关系^①。道义派认为君主应当勤政无逸,应当尽可能关注军政大事的各个方面,而功利派则大多主张“君无为而臣有为”,不但不太强调君主须有突出的私德和个人才能,甚至反对君主插手具体事务,认为应该在确立法制、严加考核的前提下放手让臣下依法办事,循名责实,奖优罚劣,执简驭繁。对于国家与民众的关系问题,道义派认为国家和君主应当以赢得民心为要务,应当尊重和顺应民众的要求和愿望,《孟子·离娄上》所说“得天下有道,得其民斯得天下矣;得其民有道,得其心斯得民矣;得其心有道,所欲与之聚之,所恶勿施尔也”,可以代表这一思想(《管子·牧民》在“政之所兴,在顺民心;政之所废,在逆民心”的口号下提出追求功利的思想,是借用了儒家或道义派的外衣宣传另一套学说)。而功利派一般来说反对在国家意志和“民心”之间划等号,他们认为民众总是关注局部利益、眼前利益,只有国家才能真正考虑到社会的整体利益和长远利益。如《韩非子·显学》就痛批所谓“得民之心”的说法,指出:“欲得民之心而可以为治,则是伊尹、管仲无所用也,将听民而已矣。民智之不可用,犹婴儿之心也……夫民智之不足用亦明矣。”最极端的一派功利主义者甚至将国家与民众根本对立起来,提出了“民弱国强,民强国弱(此句原作“国强民弱”,据高亨《商君书注释》改),故有道之国务在弱民”等主张^②。

以上对商代以来政治思想领域两种主要倾向、主要派别的对立与交锋情况作了简单的回顾。道义派崇尚道义,讲求平均,偏于保守,重视稳定,功利派则崇尚功利,讲求效率,肯定变革,重视发展。前者带有强烈的理想主义色彩,后者则带有明显的实用主义倾向。处理一件事,评论某项举措,前者总是强调是否应该和正当,后者则更侧重有无效果和利益。这两派思想的对立构成一条主线,贯穿于先秦政治思想史的始终。

问题的意义还不止于此。道义与功利之争不仅仅是先秦政治思想领域最牵动人心的主题,事实上也构成了秦汉以来中国古代政治思想史的主旋律。道义派与功利派两种政治思想的兴衰消长往往决定了一个时代政治思想史的面貌和走向。例如“以吏为师”的秦朝的统治,汉魏之际曹操对中原地区的统治以及刘备、诸葛亮对蜀中的统治,都是以崇尚法纪和功利作为指导思想,这些时期政治思想史的面貌明显是被功利思想所左右的。西汉昭帝时期盐铁会议上贤良文学与御史大夫的争论,宋代王安石执政时期有关变法的争论,明代围绕张居正改革所发生的义利之争等等,无一不对当时政治思想史的走向产生了重大的影响。这些都是客观存在的历史事实。如果一个主题、一个旋律只在某一时段、某一乐章出现,我们还不能说它有什么特殊的意义,但是如果一个主题贯穿中国古代政治思想史的全程,一个旋律在整部乐曲中总是反复奏响而且地位显得极其突出,我们就不能不将其视为一条具有决定意义的主线。当然,现实形态的政治思想史要比这种抽象的主线、逻辑复杂百倍。有些学派或思想家的思想来源不一,他们既想坚持道义理想,又要吸收功利学说,在某一主张上偏于此方,在另一主张上又偏于彼方,如果简单地将他们划归某一派别反而有违事实。战国时期的墨子和荀子就属此类,对于这些特殊的思想家的派别归属应当作具体分析。再者,秦朝以后,道义派和功利派在相互影响相互渗透的过程中有趋向融合的一面,此即人们常说的“儒法互补”的现象。那些实

① 陈奇猷校注:《韩非子新校注》卷十四《外储说右下》,上海:上海古籍出版社,2000年,第820页。

② 石磊译注:《商君书·弱民》,第170页。

际操控政治的统治者在这一方面表现得尤为突出,他们大多都是采取“霸王道杂之”的立场,口称仁义而内实多欲,阳儒阴法,礼法合流,即使划定某人属于某派也不过是说他更偏好某种思想而已,并不意味着他不赞同不接受另一派的思想。在近现代政治思想史上,还有更为奇特诡异的现象:有人大力称扬法家学说,而其政治理念却植根于典型的理想主义和道义精神,拒绝走改革和务实的路线;有人推崇儒家学说,对复兴以儒学为主体的“国学”相当热心,而其政治理念却极其崇尚功利和效益,崇尚法律和强制,比较轻视道德建设和移风易俗。不过,无论具体表现多么复杂,并不能掩盖中国古代政治思想史上道义与功利之争这条主线。诸多例外事实和复杂现象的存在,恰恰说明有一种规律性的、反复呈现的主线贯穿于中国古代政治思想史之中,而中国古代政治思想史这条主线,正是从先秦时期一直延续下来的。

四、两大政治思想派别形成的历史文化背景及相关问题

道义派与功利派的对峙和交锋既然构成了先秦政治思想史上的一条主线,并且对后来中国政治思想的发展产生了极其深远的影响,那么这一事实的形成必定有其特定的历史原因。从社会结构和政治制度的层面推求成因,笔者认为先秦政治思想领域两大派别的形成与先秦时期国家形态的特点直接相关,道义与功利之争的长期延续则是中国古代社会宗族势力和家族文化特别强大所导致的一种必然结果。

中国国家的起源或者说中国早期国家的形成一开始就表现出鲜明的特色。中国早期国家的形成不是以氏族部落等原始血缘组织的破坏和解体为前提的,中国早期文明史上没有那种建立在血缘组织的废墟之上的国家。我们看到的事实是,战国时代以前可以确认的政治组织或国家机器都是与血缘性的宗族组织紧密结合在一起的。这种国家形态在西周春秋时期表现得最为典型。号称“封建亲戚以藩屏周”的周初大分封,实际上就是通过派出宗族分支的方式在各地建立政治军事据点。这是血缘组织与政治组织的双重扩展:从宗族分化的角度看,大分封是以周王室为核心的姬姓血缘群体和相关姻亲群体的孳乳繁衍;从政治角度看,每一个受封的宗族分支就是一个新建立的国家(也可以视为代表周王室统治当地的独立性很强的地方行政机构)。例如西周初年伯禽受封鲁国,王室在赐予他各种仪仗物品和“土田陪敦、祝宗卜史、备(服)物典策、官司彝器”的同时,还专门将原本供周公驱使的“殷民六族”分配给伯禽作为统治鲁地商奄遗民的助手。这六个殷商旧族虽然只在鲁国统治集团中扮演下层“工头”的角色,却同鲁国姬姓公室一样保留着严密的宗族组织,他们在前往鲁国时被明令“帅其宗氏,辑其分族,将其类丑,……职事于鲁,以昭周公之明德”^①。被征服的“殷民六族”保留着“宗氏”、“分族”、“类丑”的血缘层级结构,作为征服者的鲁国上层统治集团当然更是如此。学者说到这种国家形态或称之为“宗族国家”,或称之为“部族国家”、“种族国家”,其实所指称的内容大致相同,他们都是试图用最简明的概念说明这样一个事实,即中国早期国家与原始血缘组织融为一体,两者在战国以前长期保持着互相渗透、互相包含、新旧杂糅、彼此纠缠的关系。

战国以前这种宗族国家的特点在当时的政治等级制度、政治管理方式以及政治伦理等方面都有所体现。宗族与国家的结合使得政治等级与宗法等级高度重合,各级政治首领往往也是各级族长。大宗、小宗之间的关系本是宗族组织中的主从关系,但它同时又代表政治领域的君臣关系。借用古代礼家的术语说,先秦时代的“君统”与“宗统”是合而为一的^②。春秋人所谓“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人、工、商,各有分亲,皆有等衰”^③,既是说宗族析出分支又

① 杨伯峻编著:《春秋左传注·定公四年》,第1536页。

② 汉代礼家认为大夫以下讲宗法,天子、国君则只论政治关系而不讲宗亲关系,这其实是一种政治主张,与先秦时期的历史事实不符。

③ 杨伯峻编著:《春秋左传注·桓公二年》,第94页。

是说政治组织层层扩展,既是说血缘层级又是说政治等级,说话人甚至根本没有意识到要把两种等级加以区别。宗族与国家的结合,还使得宗法制度中强调血缘等级与生俱来、尊卑贵贱天然不同的内容成为决定政治身份的主导因素,由此必然形成贵族等级和部分官职长久世袭的世卿世禄制度。宗族与国家的结合,又使得宗族管理与政治统治往往处于混而不分的状态。“周公相王室,以尹天下”^①,他既是管理姬姓王族事务的总管,又是周王朝的执政大臣。战国时代成书的《周礼》一书对“太宰”职掌的描述,还仍然保留着这种王室大管家兼为国家最高执政官的遗迹。

宗族国家形态中政治制度的特点,决定了当时的政治伦理与宗族伦理也是高度契合的。宗法等级和政治等级的重合,意味着父子、兄弟、诸父、族人、舅甥之间的伦理可以照搬到君臣之间和官员之间,意味着本应有所区别的宗族伦理与政治伦理可以使用同一套话语体系。造成这种现象的逻辑简单说来就是:父兄一般是天然的大宗和君主,子弟则是天然的小宗和臣属,父慈子孝、兄友弟恭的伦理要求,到了政治领域就会自然转换成君臣伦理,对父亲的“孝”和对兄长的“悌”同时也就成为对各级政治首领的“忠”。孔子所说“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》),上引孟子所说“人人亲其亲、长其长而天下平”,放在战国以前宗法等级与政治等级一体同构的背景上看一点儿也不奇怪,因为按照宗族国家的特点来说,孔孟的这些说法与其说是一种观点,毋宁说是在描述一种事实——实现了宗族有序也就意味着已在很大程度上完成了国家治理。

以上所说战国以前中国早期国家的特点,是先秦政治思想史上道义与功利两派思想长期对峙和交锋的社会政治基础。宗族和国家原本应是两套系统。人们之所以用不同的概念来指称这两种事物,就是因为两者本质上有所区别。但是由于特殊的历史条件,中国早期国家却没有像世界上某些早期国家那样是建立在氏族组织的废墟之上。同样是作为一种公共权力机关,中国早期国家的“独立于社会之上”的程度却不是很高,它始终依附于旧的血缘组织而存在,呈现为一种非常特殊的“处于社会之中”的状态。譬如春秋时期的鲁国,其统治集团从国君到卿大夫大都出自一族,一朝君臣不但同姓同祖而且可以讲论辈分,国家中枢机构里全部是由伯叔兄弟之类的宗亲掌权执政,世代如此,历久不变。周王朝中异姓贵族跻身政治上层的情况虽然较多,但总体情形与鲁国没有太大差别。这样的国家从外观上看简直与宗族管理机构无异,但它作为统治诸多异族和各地民众的公共权力机关,又不是纯粹的宗族管理机构,而是一种国家机器。本质上属于两套系统的国家和宗族,却往往是由同一套人马、同一套组织来执行它们的功能;两个性质有别互相矛盾的事物共处于一体,虽然在现实当中表现为高度的统一和融合,但仍然不能消弭两方面本质上的差异,这一事实反映到政治思想领域就是道义与功利两派思想的长期对峙和交锋。

道义派和功利派实际上分别代表了宗族国家形态下宗族和国家这两种势力。道义派注重社会、宗族、家庭和个人道德一端,最看重社会的平稳、安定,强调传统的宗族管理手段的有效性和根本性;功利派则注重政治、国家、法规一端,最看重行政效率和国家实力,强调作为公共权力机关的国家需要加强制度建设,摆脱亲缘私情对政治的影响。

以儒家学说为代表的道义派政治思想,与宗族国家形态的联系最为直接和明显,可以说是中国早期国家制度所孕育的一种最富于宗法气息和温情色彩的思想。道义派的价值诉求,一言以蔽之就是恨不能把所有的国家都变成宗族,把所有的衙门都变成家庭。道义派最核心的思想也是最具特色的思想是强调“亲亲”的价值,强调血缘亲情的社会纽带意义及政治稳定意义。道义派所倡导的君主个人道德为民表率论,修身齐家为治国之本论,通过教化提高大众道德水准论,孝悌通于政治论,丧祭礼典慎终追远通于政治论,不患贫穷弱小而患不均不安论,公平重于效率、道义重于利益论,如此等等,无一不是从宗族生活的规则和宗族管理的惯例演变而来。如果没有宗族与国家混而不分的现实基础,没有宗法伦理与政治伦理一体同构的现实基础,就不会产生这类把宗族管理与国家治理视

① 杨伯峻编著:《春秋左传注·定公四年》,第1536页。

同一律的政治思想,或者说即使出现这类思想也难成气候。

从世界文明的视域来看,只有将道义派政治思想放在中国早期国家形态这一特定的历史背景下,才能对这种富于民族特色的政治思想的形成作出合理的解释。世界各地不少民族都有过孝敬父母、友爱兄弟的道德要求,有些民族还赋予这些要求以宗教诫条的形式,但是把孝悌之类的宗族道德转换为政治要求,把“亲其亲、长其长”转换为政治概念,并由此推导出一整套道义派政治思想的情况,恐怕只有在中国政治思想领域才能看到。中国为什么会形成这样的政治思想?关键就是中国早期国家形态与众不同。有些学者严厉批评孟子“把道德往政治领域作无条件的推演和嫁接”,将其“仁政”思想视为不伦不类的思想怪胎^①。其实这种推演和嫁接正是先秦乃至整个中国古代道义派政治思想的共同特征,所谓“仁政”思想的“不伦不类”正是宗族国家形态下宗族与国家界域不清、功能含混的特点在政治思想领域的反映。如果夏商西周春秋时期的国家形态不是长久处于宗族国家阶段,就不可能出现大力肯定宗族文化和道德教化的道义派政治思想,也就不可能形成在中国古代政治思想领域占居主流、在世界政治思想宝库中别具一格的崇尚家族伦理和温情教化的儒家政治学说,而道义派的缺席不但将使上文所述两大政治思想派别的对峙互补无从谈起,连整个中国政治思想史的面貌也将变得无从猜测了。总之,离开中国早期国家形态这一历史基础就无法说明道义派政治思想的起源,而且容易脱离历史条件对儒家政治思想作出盲目的评判。

宗族国家形态同时包括宗族和国家两种元素、两种势力。既然是一种国家,它自然要向去血缘化、去宗族化的方向发展,向独立于社会之上的公共权力机关的方向发展。以法家为代表的功利派政治思想就代表了这一趋向。按照国家本身的价值诉求,政治思想领域自然会出现追求富国强兵、提高行政效率、重视法规建设、倡导新型君臣伦理的思想,即使没有宗族国家的背景,这类思想也迟早会发展起来。但在中国先秦时代已经形成宗族国家形态的历史前提下,功利派政治思想事实上只能与道义派相伴而生相持而长,故其产生和发展不能不被烙上宗族国家的印记。在宗族国家形态下,道义派在政治思想领域一般占居主流,注重功利和法纪的思想只能处于相对弱势的地位。这派思想往往是在宗法政治存在缝隙和道义派思想明显无力应对现实、需要变革的情境下才能得到较好的发展。例如西周春秋时期的齐国和晋国,异姓贵族参与上层政治的情况比较多见,国家的政治性较强而宗族性较弱,故能为重功利、重法制的思想留下较大的发展空间。战国时期,变法成为时代潮流,儒家学说被普遍认为“迂远而阔于事情”,于是才有法家学说的充分发展。

作为功利派政治思想的代表,战国法家学说对儒家政治思想作出了严厉的批判并给予根本的否定。《商君书》、《韩非子》都把儒家的道德教化思想贬得一文不值,他们大力阐发法制和政治不讲亲情铁面无私的特性,试图建立一种君臣之间官员之间完全不靠血缘姻亲关系来维系的新型的国家,建立起一种制度完备明确、条例严密清晰、可以循名责实的法制系统。法家代表了国家制度不断从原始走向成熟的进步趋向,但是他们对道德教化思想和社会治理思想的全盘否定却走向了一个令人瞠目的极端。与儒家针锋相对,法家是恨不能把所有的宗族都变成朝廷,把所有的家庭都变成衙门。强调法制建设和严刑峻法,何以必得采用这种强硬冷酷的姿态,何以必得否定儒家“序君臣父子之礼、列夫妇长幼之别”^②的优长?对此,我们只能解释为这是受到道义派政治思想的强力刺激后所采取的强力回应,是基于“不过正不能矫枉”的心理所作的一种强悍反拨。没有宗族国家形态以及由它派生的道义派政治思想,也就没有最终走向“刻薄少恩”的法家极端学说。就此而言,政治思想史上的两大派别可以说是出自宗族国家同一母体的孪生兄弟。

战国以后,中国的社会结构和国家形态发生了重大变化,原始血缘组织逐步解体,个体家庭成为社会基本单位,国家与宗族走向分离,以郡县制和官僚制为主要内容的新型政治体制建立起来。但

① 雷戈:《仁与政——孟子思想批判》,《孔子研究》1996年第4期。

② 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1982年,第3290页。

是,中国社会家族势力强大、家庭关系复杂而且影响深广的状况并未随着宗族国家形态的结束而改变,家族组织发达、家族伦理泛化、家庭情结严重似乎成了中国古代社会世代传承的一种文化基因,由此决定了道义与功利两派思想的对立与互补关系作为政治思想领域的一条主脉一直延续下来。

对于战国以后宗族组织和家族文化仍较发达的史实,多种宗族史专著都有述及,这里不妨引用童书业先生的相关论述略示梗概:战国时期,旧贵族的后裔与新兴的富人宗族逐渐合流,并获得一定程度的发展,形成新的强宗豪族。西汉时期,“强宗豪右”因受到国家强有力的打击而稍受抑制。但是到东汉时期,新兴“宗族”的实力又迅速增长,汉末宗族实力的强大最终导致了统一帝国的解体。魏晋南北朝时期,社会核心是宗族,突出的社会制度是门阀,个人被淹没于家族中,家族则被淹没于宗族中^①。尽管西周春秋和魏晋南北朝两个时代的宗法制度有所不同,如前者比较偏重血缘,后者比较偏重地域;前者与原始公社制的残余相结合,后者与早期庄园制相结合;前者扩大为政治系统,后者扩大为社会等级等等,但两者的基础同样是家长制大家族组织,在社会经济及政治、军事上,两者同样居于极重要的地位,并且都对当时的文化产生重要的影响^②。

中国古代家族文化的发达有时会以一种极其夸张的形式反映到思想领域。如宋代张载的《西铭》就把家庭伦理与天地秩序、政治伦理、社会伦理贯通为一体:“乾称父,坤称母”,“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,所以幼其幼。圣,其合德;贤,其秀也。凡天下疲癃残疾,茕独鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也”。这篇深受理学家推崇的短文构建了一套宗法模式的宇宙本体论,其渊源可以上溯至《易传》与董仲舒,最能反映中国古代政治文化的“宗法基因”^③。如果从世界文明比较的角度来审视中国古代的宗族组织和家族文化,我们对它的发达程度可能会有更清晰的认识。简言之,战国秦汉以后的宗族家族制度尽管已经不像西周春秋时期那样直接决定政治等级,但它作为一种中国特色仍然非常突出。在此情形下,政治思想领域一直存在道义与功利两大派别的对立是很自然的。

与先秦时期一样,秦汉以来两派政治思想的兴衰消长也有规律可寻。在社会控制相对得力的时代,崇尚保守、礼治、宽政、“王道”的声音就比较强大;在外部环境残酷或社会控制失效、国家衰弱不堪的时代,崇尚变革、法治、猛政、“霸道”的功利派政治思想就会占据上风。当社会上两种不同的力量(或者说代表社会与国家的两种势力)相持不下时,就会形成两种思想的正面交锋。这种交锋往往与具体政见、党派之争和私人恩怨交织在一起,造成极其复杂的政治局面。

道义与功利两派政治思想的对立统一关系及其发展,对中国古代政治思想的民族特质的形成产生了深刻的影响。大体说来,道义思想在两派政治思想中是居于主导地位的矛盾的主要方面,由此决定了中国古代政治思想一直带有非常浓重的宗法伦理色彩。“西洋哲学一般不以家族、家庭为思索对象,议论大都从天下、国家突然跃到个人”^④,而在中国古代哲学和政治思想领域,有关家庭伦理、宗法道德的话题始终是难以绕开的层次。这就是一种十分突出的特质。

根据这种认识,笔者认为20世纪80年代以来中国政治思想史研究领域影响很大的“王权主义”理论,并不足以确切地概括中国古代政治思想的特点。西周春秋时期的国家政体是一种“带有贵族共和色彩的贵族专制政体”^⑤,这时的王权因受到宗法贵族集体势力的强力制约尚未得到充分的发

① 童书业:《论宗法制与封建制的关系——评黄子通〈宗法制度与等级制度是不是封建制度的特征〉》,《童书业著作集》第4卷,北京:中华书局,2008年,第457、458页。

② 童书业:《论宗法制与封建制的关系——评黄子通〈宗法制度与等级制度是不是封建制度的特征〉》,《童书业著作集》第4卷,第460—461页。

③ 何炳棣:《儒家宗法模式的宇宙本体论:从张载的〈西铭〉谈起》、《华夏人本主义文化:渊源、特征及意义》,《何炳棣思想制度史论》,台北:联经出版事业股份有限公司,2013年,第385—398、44页。

④ 岛田虔次《儒教中有生命的东西》一文引用西洋哲学研究者的说法(见氏著《中国思想史研究》,邓红译,上海:上海古籍出版社,2009年,第425页)。

⑤ 徐鸿修:《周代贵族专制政体中的原始民主遗存》,《中国社会科学》1981年第2期。

展。齐宣王听到孟子提及“君有大过则谏，反复之不听则易位”的“贵戚之卿”就“勃然变乎色”（《孟子·万章下》），可以想见“贵戚之卿”等势力在现实政治中可以对君主产生何等强大的抑制作用。在这个时期，政治思想和政治文化都不能说是以崇尚君主专制独裁的“王权主义”为核心。这一时期的道义思想，既强调君臣关系与父子关系的相通，又强调君臣关系与宗族内部族长与族人关系的相通，从前者说固然有把君臣关系视为天然合理的一面，但从后者着眼这一派别又赞成为了宗族、社稷的整体利益和根本利益而废弃不遵礼制的君主。整个先秦时期，既有君主世袭制以及由此而来的君权至上论，也有宗族长老担任执政大臣的长老监护制、宗族成员在特定情形下参与政治表决的国人参政制以及由此而来的宗族、社稷至上论；既有王权“作威作福”的苗头，也有限制王权恶性膨胀的传统，总体而言后一方面的势力更为强大。先秦时期虽有君主制度而较少君主个人独裁以及由独裁派生的宦官干政、外戚干政等黑暗现象，也可以从一个侧面说明这一问题。如果“王权主义”不是泛指承认王权或支持王权，而是特指崇尚君主专制和个人独裁的思想，那么战国以前的政治思想史与其说是“王权主义”大行其道，不如说是抑制王权的贵族主政思想更为流行。

秦朝以后进入帝制时代，君权的运行失去很多制约，所有的思想文化几乎都被纳入专制主义中央集权体制既定的框架之内，君主专制思想有横行无忌之势。从缺少教会权力和各种贵族力量的约束制衡的角度看，自然不妨说帝制时代政治思想的主调就是“王权主义”，但是这里的问题是，“王权主义”这个概念并不能很好地突出中国古代主流政治思想的特色。颂扬君主专制、鼓吹“朕即法律”之类的“王权主义”并非中国特产，欧洲历史上有些“王权主义”言论，其嚣张程度并不亚于中国古代的“颂君”文章，单说“王权主义”似乎并不足以把中国古代政治思想独特的精神面貌反映出来。

中国古代的君主专制思想是与宗法伦理思想紧密结合的，君臣伦理和父子伦理基本被视同一律，作为中国古代核心价值观的“三纲”之说即所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”的口号，尤其突出地反映出政治伦理与家庭伦理高度一体化的特点。中国的帝王不仅仅是政治首领，同时还往往被看成是全国“子民”的父亲；他是一国之君，同时又被视为最高的家长。一个王朝的建立，在其初始阶段往往散发着大家庭重建般的温暖的气息，很多人对王权的敬仰除了对权力地位的膜拜以外，往往还有一层对最高家长情感上的依恋和寄托。这种家国一体的思维方式和相关的思想学说，才是西方政治思想史上比较少见的最能代表中国政治文化个性的特殊之处。

“王权主义”或许可以概括帝制思想冷酷的一面，却反映不出中华帝制思想特有的与冷酷夹杂在一起的家庭式的温情。上文提到，何炳棣先生曾把中国古代制度和文化的特质概括为“宗法基因”。与“王权主义”说相比较，这个概括也许可以更好地反映中国古代政治文化和政治思想的本质特征，虽然前者在理论上同样自成一家而且为推进中国古代政治思想史的研究作出过重要的贡献。本文更多地从宗法制度、家族生活、家庭伦理的角度分析中国古代政治思想史的特点，并没有刻意与某种理论立异的意思，而是因为叙述道义与功利之争的历史时自然会采用这一视角，当然也就更倾向于支持中国古代政治思想的核心或特质是“宗法基因”、“宗法情结”的结论。

[责任编辑 范学辉]