

The Motion of Naturalism and Political System of Ethic—Deductive Logic and Dilemma in the Confucius's Political Thought

Jun Yi

Jiangnan University, Wuhan Hubei
Email: 870528147@qq.com

Received: Apr. 27th, 2018; accepted: May 10th, 2018; published: May 17th, 2018

Abstract

There are two essential systems in Confucius political thought: the motion of naturalism, which is the essential value of his theory, and the political system of ethic, deduced from the former. Confucius's theory holds the motion of naturalism, which was spread by the government systems of the three ancient Chinese dynasties—Hsia, Shang and Chou, which were adored by him. With the research and practice of the politics, he had made effort to rebuild the political system of ethic, which reflected his political goal that rebuilt the social ethic system of the three ancient Chinese dynasties. On political practice, he had broadened the motion of naturalism, even made it to be nihilistic. Though he had enhanced the adoption of the political system of ethic to the new age, his effort had been exemplified as a failure. In the construction of the theory, he issued a series of measures to rebuild his political system of ethic, however, his reformation of his theory's philosophy failed. His effort led to the flexible of his political system, which was the most shortage of his theory. Revision of his political system of ethic, which owed to the division of his naturalism, caused the fission of the Confucianism in the inherit.

Keywords

The Motion of Naturalism, The Political System of Ethic, Confucius, Political Thought

天道观念与礼法政制——孔子政制思想的演绎逻辑与困境

易俊

江汉大学, 湖北 武汉
Email: 870528147@qq.com

收稿日期: 2018年4月27日; 录用日期: 2018年5月10日; 发布日期: 2018年5月17日

摘要

孔子的政制思想包含了两大核心体系, 即作为核心价值的天道观念和在此基础上演绎而生的礼法政制思想。对上三代政制的推崇使他在很大程度上沿袭了殷商政制的天道观念, 而对现实政治的实践和探索又使得他不断试图构建出新的礼法政制, 以达成自己“复礼”的政治目标。在政治实践上, 孔子将传统的天道观念泛化甚至虚无化, 通过增添礼法政制的权变性来适应新的时代, 但最终却以失败告终。在理论建构上, 他提出了一系列礼法政制主张, 却没能实现对自己政制哲学的成功改造, 泛化政制哲学的结果是使其政制思想体系缺乏稳定性, 成为他政制思想的最大困境。孔子对自己礼法政制思想的修正尝试, 却导致其天道哲学观念的分裂, 最终导致他的政制思想在传承过程中逐渐分崩离析, 为后来儒学分家埋下了伏笔。

关键词

天道, 礼法, 孔子, 政制思想

Copyright © 2018 by author and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

学界从来不乏对中国古典儒学思想的研究, 也有着极为丰硕的研究成果。但在对中国古典儒学思想的研究中, 我们仍需注意两个问题: 其一, 作为一个思想流派, 儒家思想不仅具有沿袭性, 还具有权变性和多元性, 即便同为理学的代表人物, 程颐、程颢就分别被奉为新学、理学的先驱[1], 因此, 对于儒家学说的解读, 不仅应该从整体上把握其思想核心理念、发展轨迹和一以贯之的“道”, 还应该重视研究儒家重要代表人物的一家之言, 而作为儒家学派创始人的孔子, 其思想的演绎过程更需要我们予以关注; 其二, 中国古典儒学家多擅抽象思维, 他们的著作、学说往往高度凝练、晦涩且带有浓厚的哲学色彩, 因此要想深入挖掘这些思想的价值, 往往要求我们从某一特定层面进行解压¹[2]。因此, 从政制层面来理解孔子的思想具有重要的启发意义和探索价值。

孔子思想的价值, 不仅体现在道德层面和政策层面, 还在于“将原有的制度加以理论化, 并以理论为根据[3]”。因此, 我们应当充分认识其思想在政治制度层面的价值。而要从政治制度层面来解读孔子的思想, 就必然要从哲学基础、制度主张和理论逻辑三个层面着手。一种政制思想或政治制度, 本身就应是一个复合系统, 包括价值系统、目标系统和目标实现途径三大部分: 哲学基础不仅属于价值系统,

¹中国古代的思想家一方面重视哲学的思辨, 追求“其道一也”, 另一方面, 主张“太上有立德, 其次有立功, 其次有立言”, 不太重视著书立说, 即便留下只言片语, 也往往高度凝练, 往往一个“道”字或“仁”字便概括了为人处世、社会变迁甚至万物发展的全部规律, 这也赋予了许多关键理念以丰富的内涵, 《论语》中孔子对“仁”的解答就不下五种, 需要我们结合不同情景来理解。

也从属于目标系统，它决定着制度设计的核心原则和政治目标，并充当制度评估的价值预设；制度设计则是哲学基础在实践层面的外延，它不仅是政制设计的目标，同样也是价值实现的途径，在一定程度上能影响政治目标的实现；而这三个构成部分是否能够结合成为一个严密、完整的科学政制理论体系，不仅取决于它的理论逻辑是否严谨合理，还在于理论逻辑能否有效地将价值系统、目标系统和实现途径联结成一个复合系统² [3]。因此，研究孔子的政制思想，应当从其天道哲学和礼法政制主张入手，深入分析其政制思想体系中的逻辑关联性。这样才能有助于我们更好地把握孔子思想的精髓，进而深入挖掘其价值。

2. 孔子的天道观念

言及孔子的哲学思想，人们往往偏重于研究其“德”与“仁”的思想，而较少关注他的天道观念。一来，翻遍《论语》一书，孔子很少提及“天”的概念，《论语》涉及“仁”的篇幅有一百零九处，涉及“天”仅有四十九处，这也许是因为“子不言怪力乱神”；二来，孔子的言论，一旦涉及“天”的概念，往往又有很多矛盾的地方³ [4]。可见，要理解孔子之天，难度尤甚于解读其“仁”观念。但作为孔子思想的哲学基础，“天”又是极为重要的：范文澜先生在其《中国通史》一书中言及孔子与儒家时指出，“当儒家的中庸之道无法自圆其说时，他们就归结于‘天命’”。事实上，天道观念之于孔子思想的重要性绝不只是如此而已，它更是孔子政制思想的哲学基石和核心。而要阐明孔子的天道观，首先必须明确两个概念性的问题：其一是中国古典哲学的天道，其二是孔子的天道。

天道究其本质是一种道，“道”是贯穿中国古典哲学的一个重要概念，诸子百家各言其道成为其思想交流碰撞的重要焦点之一，尽管他们对道的诠释各不相同，但这并不影响“道”在各家学说中的地位。老子在其著作《道德经》开篇就以一段纲领性的文字描述了“道”的含义，从中我们不难发现“道”的一般性特征：第一，道的概念是极为特殊的，其作为中国古典哲学的最高基准的地位又是极为崇高的，道是可以言及谈论的，但能够用语言描述出来的，就不是永恒的道，是为“道，可道而非常道。”；第二，道的存在又有其客观性，其存在和重要性并不为人的认知所改变，人们无法认知的“道”是“天地之始”，能够认知的“道”则是“万物之母”；第三，道具有抽象性，也就是老子所说的“玄之又玄”，但也正因为这样，才能衍生万事万物，成为“众妙之门”。因此，尽管各家学说对于道的阐述不尽相同，但作为一个重要概念，其在各家学说中的哲学地位和意义却又是大致相同的，道代表着对世间万事万物客观规律的认知和追求，而天道观念作为其中的一种重要阐释，更是源远流长。

从字面上来看，天道不过就是天之规律和一般准则的意思，但其内涵却是非常复杂的。不单是儒家、道家言天，将其奉为至高准则，甚至连兵家都将天列为决定战争成败的五事之首。按照冯友兰先生的观点，中国文化之“天”当有五种意思：“物质之天，与地相对应；主宰之天，人格化的皇天上帝；命运之天，人力无可施为的命运；自然之天，自然运行发展的规律；义理之天，宇宙之最高真理” [1]。这五种“天”不单外延不同，内涵也大相径庭，其中，物质之天和主宰之天在哲学上甚至是完全对立的，天道之复杂，由此可见一斑。但从根源上看，天道的源头都是一致的，都是远古发源的一种自然哲学观，是一种自然崇拜的观念。远古时期有限的社会生产力使人们依赖自然，乃至敬畏自然，这种“敬畏”引导早期的哲学家去探究自然的奥秘，逐步形成早期的自然哲学观，这种自然之天的观念推及社会层面，

²张星久教授在其《从价值预设看帝制中国廉政监察制度的历史困境和与现代意义》一文中指出，政治制度由三个构成系统，即价值系统，目标系统和目标的实现途径组成，其中价值系统是其核心和制度设计的最高原则。

³一般认为，孔子在哲学上应当是一个唯物论者，以冯友兰先生为代表的诸多哲学家均持此观点，但这就容易产生另一问题，就是其对孔子之“天”的界定问题，若以《易经·说传》中表现的孔子之天，则唯物无虞，但若以《论语》之天命，或儒家之王天释之，就很难单纯以唯物论概之了。

就成为了整个社会奉行的最高准则。《尚书》中的记述也从另一个层面反映了早期人类历史上的一般现象，迄今为止，最早关于天字的记载就出自《尚书·尧典》[5]。《尚书·尧典》中有一段文字详细地记述了尧帝如何建构他的国家，并且详细地描述了自然天道影响人类社会和政权建制的全过程：在一段歌颂尧帝贤明和国家繁盛的文字后，就是“乃命羲和，钦敬昊天⁴”，以天官羲氏敬承天命为发端，建构出国家的各项规章和制度。在三万余字的《尚书》中，“天”字就出现了二百七十一处，几乎每一篇都援引天道来阐明或论证自身观点。同样，《诗经·商颂》也极言天、帝、受命之事，而《史记》更记载了此前更早的黄帝命“云官”，封禅山川大泽之事，详述了黄帝如何根据天地阴阳的变化来设置官职治理百姓，连黄帝自身的帝号也是根据土地的颜色来命名，以此来表明了黄帝对自然天道的尊崇⁵。这些无不彰显着早期自然天道观对人类社会和政权的影响。而孔子不仅继承了这种传统的天道观念，更是在上三代之基础上进行了自己的发展和演绎。

理解孔子的天道观念，不仅要知其言，更要明其变。

按照司马迁在《史记》中记载，孔子早年教学以《书》、《礼》为教材，后来编纂了《诗经》和《春秋经》，至晚年学《易经》，而作了其中的《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》⁶[6][7][8]，严格来说，这些都能较为真实地反映孔子的观点，借由这些典籍，我们可以对孔子的天道思想有一个大致的把握。

首先，孔子在很大程度上是一个唯物者，因此将其天道观视为“主宰天道观”的看法有失偏颇，孔子之天道，更近似于“自然之天”与“义理之天”的有机结合。“子不语：怪，力，乱，神”⁷，这不仅出现在《论语》之中，更为司马迁所确认，而另一个更为重要的证据是孔子在《春秋经》中对君王的称谓[9]。孔子“笔削鲁史而成《春秋》”，去除了鲁《春秋》中荒诞不羁的记载，将其按照自身准则修订为《春秋经》，以至于出现了“后世知丘者以《春秋》，罪丘者亦以《春秋》⁸”的情景[10][11][12]。在《春秋经》中有一个十分有意思的现象——言天王甚于天子，在这本书中陆续出现“天王”字眼二十五次，且都在年号、重要事件的记述中，而“天子”却仅出现两次，这表明在孔子看来，君主绝非上天之子，而是真正人间的君王，与后来董仲舒等人对君王的“神化”相比，孔子无疑更为接近人世。此外，与早期自然崇拜中浓厚的唯心观相比，孔子承认世间客观规律的存在，他指出“一阴一阳谓之道⁹”，并试图从中揣摩天地运行发展的奥秘，即其所谓“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故¹⁰”。

其次，孔子将天道视为其哲学的最高准则，视为世间万物生长变化的基本规律。他认为宇宙万物变化自有其规律，而了解这些规律也就成为其哲学所探寻的最高目标。他曾评价《易经》说，易经的道理描述了天地运行的规律，其广大深远的智慧是只有贤哲才能领悟并用来洞彻宇宙万物的运行规律

⁴《尚书·尧典》中，开头一段内容为：“曰若稽古，帝尧曰放勋，钦明文以思安安。允恭克让，光被四表格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦，黎明于变时雍。”紧接着一段内容是：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。分命羲仲，宅嵎夷，寅宾出日，……允厘百工，庶绩咸熙。”

⁵《史记·五帝本纪》中记载：官名皆以云命，为云师。置左右大监，监于万国。万国和，而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎，迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪，幽明之占，死生之说……有土德之瑞，故号黄帝。

⁶《论语》、《中庸》、《大学》等儒家经典皆为其弟子后人编撰，作为儒家经典的地位虽毋庸置疑，但与其与孔子本人思想的关联却很难一概而论，恰如《理想国》与苏格拉底的关联一般，因此其作为孔子思想载体的信度不如《书》、《礼》，更不如《春秋》、《易经》等史书明确的经手著作。

⁷参见《论语·述而》、《史记·孔子世家》，意思是孔子不谈论虚诞不经的怪事，恃强凌弱的大力，以下犯上的悖乱，不见不闻的鬼神。

⁸参见《史记·孔子世家》：弟子受《春秋》，孔子曰：“后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。”

⁹参见《周易·系辞上》，意思是事物都有阴阳两个方面、两种力量，相反相成，相互推移，不可偏废，构成事物的本性及其运动的法则。无论自然、人事，都表现此道。

¹⁰参见《周易·系辞上》，孔子意曰：《易》既能弥纶天地之道，故圣人以《易》之理仰观天文，即阴阳之循环以观其昼夜，即阴阳之升降以观其上下焉。俯察地理，即阴阳之对待以察其南北，即阴阳之杂居以察其高深焉。天文之夜与下、地理之北与深，幽也。而其所以幽者，阳之变而为阴也。天文之昼与上、地理之南与高，明也。而其所以明者，阴之变而为阳也。“幽明之故”，以《易》而知之矣。

的¹¹。《易经》中的文字艰涩难明，孔子晚年喜好研读《易经》，韦编三绝，甚至感慨“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣”，因而为之作《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》等，合称“十翼”，并且这“十翼”篇幅内容较原文尤甚，堪为其一生思想的精髓，更包含着其哲学上的最终成果。他以术数描述天道变化之规律，既强调事物变化发展的一般规律，即其所谓“天行有常”，而“天道一也”，又强调规律自身的发展变化，指出“十有八变而成卦……引而伸之，触类长之，天下只能事毕矣”。由此完成了对其天道哲学的最终建构。

因此，仅仅因为在《论语》一书中孔子少言天道而否认其天道哲学观是不科学的，但是孔子之天道又决不可与上三代乃至后世的天道同日而语。孔子的天道观从本质上看是指世间万事万物都有其自身变化发展的规律，宇宙洪荒，人事礼教皆在其中，这早已超出古典自然崇拜的那种不可知论范畴，但我们也需要看到，孔子哲学思想的发端始于其对文王八卦的思索，只是在批注过程中，逐渐自成一家，甚至超越和发展了古代经典著作。这与孔子的礼法政治观在发展轨迹上出奇地类似。

3. 孔子政制思想的演绎逻辑

一般认为，孔子生活在礼崩乐坏的春秋时代，因此主张复古，崇尚恢复古典礼制，是保守主义的代表人物。但是这种观点并不贴切，与其说孔子的政制观点是一种复古，不如说是他更希望在乱世中构建一套完整的礼法政制体系，从而实现对社会的改革和自己的政治理想。事实上，孔子对上三代的崇拜与其说是崇拜这种制度本身，不如说是崇拜这一制度的结果——圣明当道、天下大同。在孔子看来，他的政治理想只存在于上三代，因此通过找到上三代治世的根源就可以找到在现实中实现自己政治理想的方法和路径，而礼法政制就是孔子找寻到的一种方法和路径。

很多人将“礼”纳入道德范畴来考虑，但事实上在先秦时期，“礼”代表的是一种制度，更接近于法，而非个人行为准则。“礼”字最早出现于《尚书》一书，《尚书·尧典》在论及尧帝建制时，指出“修五礼、五玉、三帛、二生、一死，赞”，这里的礼指的是国家的不同爵位朝见天子的制度和规章，保障“五礼”执行的不是个人的自我约束而是国家的强制力。《礼记》中的许多准则虽然随着儒家地位的尊崇而逐渐带有礼法强制性，但多数仍是对个人修身的道德要求，自律成分远大于他律，而成书于《礼记》前，相传为孔子所作的《周礼》则主要着力于官制和国家体制。因此无论是从约束力渊源还是约束力范畴，孔子的礼都不仅仅只是道德层面的规范，而是与法律类似，治理国家的政治体制^[13]。

孔子是极度反感的春秋乱世的，他的理想是：“君君，臣臣，父父，子子”¹² [6]。即君王应有君王的责任和义务，臣子应当尽臣子的本分，父慈子孝。孔子痛恨春秋时期诸侯逐利而引发的逾越，吴楚称霸，他仍称其为“子”，表明自己对两国僭称行为的不屑；诛除暴政代表了多数民众的意愿，但孔子仍认为这是“弑君”行为，只因为以下犯上，不符合孔子礼法政制的层级观念。司马迁认为，孔子作《春秋》，推此类春秋之义，以绳当世贬损之义，必使乱臣贼子惧焉¹³。在今天看来，这种观点似乎更能反映孔子政制主张的诉求，我们所认识到的孔子不仅仅只是一位崇尚以道德治国的空想家，还是一位崇尚制度建构并以此来规范乱世的改革家。与法治相比，孔子并没有过多关注日常生活和行为，那些是后世儒家逐渐扩充的；与德治相比，孔子更重视礼制的他律作用，而不是由礼教感化而产生自律。孔子强调通过制度建构来解决现实的问题的这一观点即便在现代社会，仍是颇具参考价值的。

¹¹ 参见《易经·系辞上》，原文为：《易》与天地准，故能弥纶天地之道……夫《易》广矣！大矣！以言乎远，则不御；以言乎迩，则近而正；以言乎天地之间，则备矣！夫坤，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

¹² “君君，臣臣，父父，子子”是孔子回答齐景公问政之语，《史记》、《论语》均有记载。

¹³ 参见《史记·孔子世家》，“推此类以绳当世，贬损之义，后有王者举而开之。《春秋》之义行，则天下乱臣贼子惧焉。”即推行这类《春秋》笔法来绳正当时的世道。《春秋》中褒贬的大义，后代有王者兴起的话就能推广开来。《春秋》大义实行之后，那么天下的乱臣贼子便都害怕了。

从孔子对礼法政制怎样钱行的论述中可以看出，层级编制构成其礼法政制的另一重要准则。孔子崇尚周礼，并以之教导弟子。而周礼的一个重要特征就是层级编制，或者说是森严的等级制度，这并不仅限于爵位上，更体现在国家治理之中，主要表现在主要官员分天地春夏秋冬，分掌国家政事、礼教、刑罚、军事等各项事宜，在六大主要官员之下又有各设辅臣各六十人，有的甚至细致到不同岗位(诸如下士、史、府、徒)各自多少人，国家各项事物治理，“大事从其长，小事则专达”，这种细致的层级划分和定额编制，不由让我们联想到韦伯的官僚制。而在孔子相鲁国时期的政治实践过程中，一个颇为重要的举措就是削弱国内豪强贵族，改革官制，复设司马，这与周礼不谋而合，只可惜最终因为客观条件不成熟，未能如愿。那么，这种崇尚制度治国和层级编制的礼法政治观是否就是对前代的因循守旧呢？答案是否定的，孔子的礼法政治观在很大程度上是自成体系的，是对其天道哲学的逻辑演绎，而绝不仅仅只是对上三代的沿袭。

通过上文的论述可以看出，孔子的天道观概而言之，就是天行有常、天行有序。既然天道不仅仅只是自然之理，那么同样也可以作为制度之理。在天为道，在人为纲，在国为礼，从而形成了孔子礼法政制的逻辑体系。

天道作为一切事物发展变化的一般性规律，具有普遍适用性；作为一切事物最为崇高的准则(至少在孔子的哲学里)，自然而然的是人类社会的最高准则，乃至整个国家制度的最高准则。与传统的自然天道观相比，孔子的进步在于他从天道中发现了人，发现了人类社会¹⁴。既然天道有序，那么人类社会也必然遵循天道法则，所以人类社会也必然有其纲常，对个人来说，自然也需遵循天道准则，也就是孔子所罗列的一系列道德伦常；对社会来说，就必须有一定的层级划分，有一定的纲常，正如孔子在《易经》中所描述的那样，天地风雷等卦象的变化自有其道，而每一卦不仅代表自然现象，同样也代表着不同的人、不同的社会身份——乾卦可以代表君王，也可以代表父亲；巽卦可以代表长女，也能代表工匠阶层。孔子崇尚天道，并试图将其引入人类社会和政治生活中，以《诗经》为例，《诗经·邶风·相鼠》篇以相鼠的躯体构成规律为喻，来论证人应遵礼仪，明廉耻，而这种比法在《诗经》中被大量使用，是以天道论人道的最佳代表。虽然《诗经》的内容并非孔子本人著述，但其选编的标准无疑可以从侧面反映孔子的观念和思想[14]。事实上，孔子的礼法政制观也是在同样的逻辑演绎下产生的，乾坤尊卑既有定，那么君臣之位也必然名分早定；天在上而地在下既然是自然规律，那么君王统率臣民也就是符合天道的，否则就有违礼法；风云雷电、山川大泽在自然中各有其规律，又各自发挥着作用，那么相对应的大臣百姓也要各守其礼，各尽其责，各守本分。

所以，在孔子看来，国家的政制体制必须要符合天道准则，而符合这种准则的体制，就是他所主张的礼法政制，强调以制度构建来实现国家的治理目标，而这种制度的构建准则就是他所强调的“礼”，同时也是天道在人类社会和政制中的具体体现。这样，孔子的礼法政制体系就已经在理论层面被建构出来了，但在逻辑的演绎方面却留下了一个极大的隐患，也造成了孔子礼法政制思想的一个巨大困境。

4. 孔子政制思想的困境：两种“天道”的出现

从本质上看，孔子的礼法政制体系有其独特的演绎逻辑：由天道延伸出人道，然后推演到制度设计上。可是如果天道的基石出现分裂，那么整个体系必然分裂甚至崩溃。

首先，孔子的礼法政制思想与董仲舒等人的“天人感应说”，甚至是“君权神授”思想的最本质区别在于它是一种一元论[15]。在孔子的政制理论体系中，礼法政制是其天道哲学的外延，单从逻辑关联性看，其礼法政制和天道哲学之间的关系无疑更为稳定，如果说董仲舒的天道与政制观念是充分不必要关

¹⁴需要注意的是这不同于董仲舒等后世儒学所谓“天人感应”，天人感应中的天人关联是从属关系，因此他们认为人间事物是对应于天，人间事物必然天有征兆，究其本质是二元论的范畴。但孔子的人则本身也是一种天道，二者间的划分是没有那么鲜明的。

系，那么孔子的天道与礼法政制观念就是充要关系，但这种稳定代价是，一旦二者中任何一个变量出现变化，那么必然导致另一变量的变化，换言之，无论是天道观念还是礼法政制任一部分发生变化或分裂，都有可能造成整个体系的崩溃[16]。事实上，无论是在实践中还是在理论上，这一现象都发生了，这也导致孔子政制思想陷入困境，为后世儒学的分裂也埋下了伏笔。

从实践方面来看：

孔子的大半生都试图在实践中实现自己的政制理想，重建礼制，可却一直不成功，甚至搞得自己流离各国，惶惶若丧家之犬。孔子政治生涯的巅峰在鲁国，鲁定公时期，他一度以大司寇暂代相国事，这是他权力最大的时期。在这一时期，他借齐鲁会盟之机，恢复了左右司马的官制，并取得了对齐外交上的胜利；又以臣子不应当拥有私人武装，城郭大小也应当符合礼制为理由，发动了堕三都之战，削弱了当时鲁国最强大的季氏、叔孙氏和孟氏三家豪强，诛杀了少正卯等乱臣。到定公十四年，无论是个人权力还是国内外环境似乎都已成熟，连孔子自己也认为到了自己大展拳脚，实现理想抱负的时刻，可惜鲁定公中了齐人的计策，逐渐腐化堕落，使得孔子的改制最终夭折，远走卫国[17]。表面上看，孔子因齐国的计谋而与自己的理想失之交臂，但这背后却有着更为深刻的原因。具体来说：

孔子的礼法政制观强调制度建构的作用，可制度的建构由岂是朝夕之间可以造就的呢？孔子晚年感慨自己不遇，认为“用我者，期月而已，三年有成”，可在瞬息万变的春秋时期，有哪位国君能用这么长的时间来供孔子完成自己的改革呢，况且，就算国君能够全力支持他，当时的环境也未必许可，所以晏婴曾劝谏齐景公不要重用孔子，指出“周室既衰，礼乐缺有间”，若执意奉行礼法，“用之以移齐俗”，只怕“非所以先细民”也。从根本上来说，以制度治理国家本身就是超越了当时的历史的，即便是孔子推崇的上三代在历史上也绝非真正的礼乐昌明。因此将带有理想甚至空想色彩的礼法制度硬搬到现实中，就必然会产生冲突，若生搬硬套，那么就会实践失败，例如孔子在齐国的遭遇；若试图权变，那么就难以有实质进展，必然使自己的理论成为空想，例如孔子在鲁国的遭遇。而对于一个一元论的体系而言，无论是哪一种情况，对于整个思想体系的打击都是致命的，这种实践中的冲突也造就了孔子政制思想的最大困境。

从理论方面来看：

孔子试图践行自己的政制主张，就必须解决理想和现实相互冲突的问题，这就要求增加其政制思想的权变性和可操作性，但这也导致其哲学基础被割裂，整个思想体系几近崩溃。

正如上文所阐述的那样，孔子的礼法政制思想是在天道观念的基础上演绎而生的，从本质上是一元论的，任何对礼法政制的修正都势必影响到其哲学基础，甚至导致其整个政制思想体系的崩溃。礼法政制的核心是以天道为依据，也就是说，对制度设计的任何修正，无论是从权变角度还是操作性方面，都意味着对天道哲学基础的修正。孔子试图完善自己的理论，增加其制度主张的可操作性和权变性，但结果却分裂了自己的哲学基础，也分裂了自己的政制思想体系。具体来说：

按照孔子的初衷，制度的设计应当是符合天道规律的，既有常又有序，在政制上表现为对制度的绝对尊崇和层级设计，在社会上表现为绝对的伦理纲常。由于其理论的一元性特征，那么反推之在逻辑上也应当是成立的，所以当孔子试图结合实际修正自己的礼法政制观时，制度设计上的冲突便渗透到哲学基础中：既然无论是理想的制度还是现实的制度都应当遵循天道，那么天道就被无限泛化，在这里，天道这一概念本身，已然包含了两种相互冲突的观念，一种是理想制度的基石和依据，另一种是现实制度的基石和依据。因此，孔子政制思想的哲学基础——天道就被割裂了，虽然整个思想体系虽然在逻辑上依旧成立，但事实上已被割裂为两套体系：一种是崇尚最初的天道观，崇尚的是自然变化规律，相信自然的崇高价值，认为人性本善，制度的设计也应当完全遵循天道自然，这也就是孔子本身的理想主张[18]；

另一种则是一种泛化了的天道观，实际尊崇的是社会现实的发展规律，在这种环境下，不存在对人性善的任何奢望，在制度设计上也就更着重于权变，追求时移世异，制度也自然不同，这事实上已经推翻了孔子自己的理想诉求。

孔子晚年显然已经意识到自己政制思想的问题所在，通过他晚年编纂的《诗经》、《春秋经》二书可以看出其理想的初衷和对礼法政制的向往，通过他对《易经》的钻研以及对天道变数的探索，可以看出他似乎仍在试图从哲学层面解决天道分裂的问题，从而真正完善自己的政制思想。可惜最终还是“天不假年”，于是，孔子在去世之前发出了这样的叹息：“太山坏乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！”。这样的理论困境也在某种程度上导致了孔子之后的儒家走向分裂。

5. 结语

假如只从结果上看，孔子是失败的，他所崇尚的礼法政制不仅未能付诸实践，还由于哲学基础的割裂而导致了理论体系的困境。但这并不能抹杀孔子的历史地位及其思想的价值。

孔子的成就和影响是超越时代的，司马迁援引《诗经》中的“高山仰止，景行行止”来赞扬孔子，称其为“至圣”。孔子的思想涵盖哲学、政治学、伦理学、社会学等各学科，即便是被割裂的礼法政制思想，也影响并成就了荀况和孟轲这样的儒学大家，前者沿袭了他的理想，主张性善，后者则沿袭了他的权变，主张性恶。同时，孔子的天道观对后来董仲舒的“天人感应”说，程颐等人的“理学”和王阳明的“心学”都产生了重要影响。总体来说，孔子的思想博约雅大，影响深远，无论是对中国思想史的发展还是对世界思想史的进步都做出了巨大贡献。

即便在今天看来，孔子的礼法政制思想依旧具有参考价值，但多数时候人们习惯于将孔子和儒家甚至儒教视为一体，习惯于将礼解读为仁义礼智信等道德诉求，而忽略孔子以制度治国的思想精髓。此外，孔子曾经作出的尝试和努力，其礼法政制构建中所遇到的困难和问题，对于我们今天的改革和制度构建又何尝不是一次历史的“实验”呢？

参考文献 (References)

- [1] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 2006: 38, 13, 24.
- [2] 孙立权, 姜海平. 论语注释[M]. 长春: 吉林文史出版社, 2011.
- [3] 张星久. 从价值预设看帝制中国廉政监察制度的历史困境和与现代意义[J]. 广州大学学报(社会科学版), 2009(2): 3-8.
- [4] 马国华. 孔子的天道观考论[J]. 兰州学刊, 2007(10): 7-9.
- [5] 黄怀信. 尚书注训[M]. 济南: 齐鲁书社, 2009.
- [6] [汉]司马迁. 史记[M]. 韩兆琦, 译注. 北京: 中华书局, 2006.
- [7] 周振甫. 诗经译注[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [8] 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [9] 蒋庆. “春秋经”选[M]. 北京: 高等教育出版社, 2004.
- [10] 李宗侗. 春秋左传今注今译[M]. 北京: 新世界出版社, 2012.
- [11] 刘尚慈. 春秋公羊传译注[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [12] 承载. 春秋谷梁传译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [13] 吕友仁. 周礼译注[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2004.
- [14] 方尔加. 儒家思想讲演录[M]. 北京: 东方出版社, 2007.
- [15] 王志东. 略论孔子政治理想发展的三个阶段[J]. 广西社会科学, 2006(12): 93-97.

-
- [16] 张星久. 从政治视角看儒家思想的“基本同一性”——兼论专制政体下“道”、“势”冲突的实质[J]. 武汉大学学报(哲学社会科学版), 1999(1): 6.
- [17] 范文澜, 蔡美彪. 中国通史[M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- [18] 胡启勇. 性善与礼法——孔子礼法思想的人性根基[J]. 贵州民族学院学报, 2009(3): 125-128.

知网检索的两种方式:

1. 打开知网页面 <http://kns.cnki.net/kns/brief/result.aspx?dbPrefix=WWJD>
下拉列表框选择: [ISSN], 输入期刊 ISSN: 2332-6794, 即可查询
2. 打开知网首页 <http://cnki.net/>
左侧“国际文献总库”进入, 输入文章标题, 即可查询

投稿请点击: <http://www.hanspub.org/Submission.aspx>

期刊邮箱: cnc@hanspub.org