《学术界》(月刊)
总第257期,2019.10
ACADEMICS
No.10 Oct. 2019

中国传统国家治理思想中的人类关怀与天下秩序〔*〕

张师伟

(西北政法大学　政治与公共管理学院,陕西　西安　710063)

〔摘　要〕中国传统时代有自己独特的关于人类的认识,并与古希腊以来的西方相类似,都以自己所知的政治世界为人类的全部政治世界,且以自己为人类中心,立足于人类的普遍必然性来解释和分析人类诸多的政治现象。它体现在治理理论的议题上,就是中国传统国家治理思想中普遍意义上的人类关怀和普天之下的人类秩序安排,儒家作为长期占支配地位的治理理论在这方面具有典范性的意义。中国传统国家治理思想的人类关怀,使得它具有了一种普遍主义分析视角,从人所以为人的必然属性及终极归属来思考人类治理的问题,坚定地认为人皆可达到至善,在成就圣贤的路上一个也不能少。但是中国传统国家治理思想据此而设计的天下秩序却并非强调平等,而是突出了尊卑贵贱的等级差异,四夷奉中华,中华教化四夷,夷夏有别,各得其所。

〔关键词〕中国传统;国家治理思想;人类关怀;天下秩序;中西比较

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.10.002

现代治理理论发源于西方的近代早期,并主要立足于民族国家的实践,分析特定范围内的国家组织如何解决自己的公共问题及有效保障公民权利的问题。虽然有的理论家如霍布斯,也立足于普遍的人性来分析问题,〔1〕但其结论却主要用来解决国家内部的公共问题,并以建构起代议制民主框架的现代民族国家为目的,普遍的人性和普遍的人权不过是衡量现代民族国家的普遍政治尺度。国家主权和普遍人权之间的关系在广义的现代治理理论中是一个不可回避的问题。"人权和主权并不是对立的,对人权的保护是为了更好的巩固主权,而对主权的维护是为了更好的保障人权。"〔2〕现代政治学的终极关怀固然是普遍人权,但由此形成的人类普遍秩序却不能不以主权国家为基本单位,主权国家在政治上互相平等,从而国家间的普遍人权保障等就不能不主要依赖于主权国家。如果某主权国家不履行普遍人权的保障义务,国际社会基于普遍人权保护的理由,会积极地对主权进行干预,但干预的尺度很难把握,而干预的结果也未必会有利于人权保护,很多时候还产生了新的人权灾难。国际社会对利比亚战争期间的人权干预即是如此。〔3〕虽

作者简介:张师伟,西北政法大学政治与公共管理学院、中华法系与法治文明研究院教授、博士生导师。

〔*〕本文系国家社科基金重大项目"中国政治伦理思想通史"(项目编号:16ZDA104)和国家社科基金项目"中国传统的国家治理思想及其现代化研究"(项目编号:15BZZ013)的阶段性成果。

然西方政治思想家们设想并设计了人类永久和平机制,但民族国家仍然是普遍性难以逾越的一道门槛,许多普遍性地危害人类的行为都是在主权国家间发生的。

中国传统治理理论与西方现代治理理论的立足点不同,它立足于全人类范围内的公共问题,关注人所以为人对政治的要求以及政治如何满足人所以为人对政治的要求,聚焦于人类社会范围内的兴公利和除公害,并以"公"作为人所以为人的本质规定性,而政治的目的就在于实现普遍的"公"。[4]从中国传统国家治理思想立场来看,政治原本并非必须之物,如果在人类的世界中,人人都在个体的气质禀赋上得其"中",而无"过"与"不及",那么"公"就无所不在,而人人也都至于至善,皆是尧舜,那么政治就无存在之必要。政治的发生乃是因为在人的世界里总是存在因气禀等造成的不圆满或缺憾,政治正是为弥补缺憾和矫正过失而生,但政治又何以能弥补与矫正呢?中国传统国家治理思想认为政治所以可能就是因为在宇宙中出现了自然而然的圣贤,他们得气之中正状态,自然处在至善状态,内含"不忍人之心",外示人以"不忍人"之行,爱人以德,爱人以礼,率先成为真正的人,政治就是圣贤带领其他人"至于至善"而成人,圣贤的自然产生就是政治所以可能和政治所以能弥补与矫正的依据。[5]圣贤通过政治对人的爱不局限于一国而普及于一切人,政治之爱人并不羁绊于利,而是聚焦于善。中国传统国家治理思想所理解的一切权威及一切秩序,在理念上,都只是为了至善,而至善与否则需要有一个确定的形态及判别标准,权威既以秩序来实现至善,也把至善呈现为一种秩序,其中的权威就是圣王,而呈现至善内容的天下秩序就是礼,礼既是单个人至善的秩序呈现,在这个意义上,礼就是个体当然的行为规范,也是人类整体的范围内至善的呈现,在这个意义上,礼就是普天之下的当然秩序。这里,所谓普天之下,并不只是包含华夏,还包含了蛮夷戎狄的四夷,虽然四夷可能未能及于礼,但夷夏之间的秩序却必须合乎礼。

一、至于至善:中国传统国家治理思想人本主义的人类关怀

国家作为政治的标志,它的形成是人类历史上的一个重要的分水岭,国家形成之前的人类或人群处在史前蒙昧阶段,而国家形成之后的人类或人群则处在文明阶段。四大文明古国所以能创造辉煌灿烂的古代文明世界,在根本上就是因为它们在国家的诞生上走在了古代世界的前列,并因此而得以组织起了有效的公共生活,促进了国家内部的社会分工,创造了丰富的物质财富及精神财富,极大地提升了国家在世界的竞争力及影响力等。[6]但在随后的历史发展中,四大文明古国中的三个都因为在国家形态上没有与时俱进,而逐步地在后来的历史发展中消失得无影无踪,只有古代中国因为在国家形态等方面的与时俱进而得以将其早期的文明历史绵延不绝地传承了下来,并使"中国人均 GDP 在公元 1000 年左右处于世界最高水平"[7]。西方自古希腊以来的历史发展也在反复证明着国家的形成及其历史发展,在各自文明的历史发展中的核心地位和决定性作用。西方中世纪以来的历史表明,国家的发达程度在某种意义上就是文明发达程度的根本决定者和最显性的标志,自现代民族国家在西方出现以来,西方就在国家形态上逐步地趋于现代化,而民族国家及其相伴随的治理理论也因此而成为现代国家及现代政治学的标杆性存在。西方"政治学是在现代国家政权的框架下,以主权国家和民主共和为政治理想,并在大学、研究院等知识生产体制中以论文(及其变种,例如专著等)得以再生产的知识体系","它必然以为现代民族国家辩护为职责"。[8]中国的历史及其国家形态长期迟滞在古代中国的历史延长线上,在长期的历史发展中,虽然也有国家机器的日益精巧,但在总体上却并未由此而趋向于现代国家,其治理理论也一以贯之地延续着传统,并无趋向于面向现代的根本性转变。"在中国,新东西的

出现只能在鸦片战争之后”,[9]近代中国的民主思想“以传述西方思想及其政制为起点”[10]。中国在国家形态及治理理论上发生根本性重大变化,开始于19世纪后半期西方各发达国家在政治及理论上的西学东渐,而国家建构及政治思维的着眼点多受西方民族国家治理理论的影响,在实践中遭遇了诸多难以在理论上自圆其说的尴尬问题。“中国人向西方学得很不少,但是行不通,理想总是不能实现”。[11]“为了解决中国理论的建构度与话语权同中国实践的治理绩效与理论需求不尽匹配的矛盾”,学者们开始反思西方现代治理理论在中国的适用性问题,并试图将这种反思提升到政治思维的高度,“将政治发展普遍规律从其单一西方形式中解放出来的认识论前提下,激活中国政治学的创新之源,唤回中国政治学的致用之魂”。[12]中国传统儒家的政治思维方式在这个背景下逐步地成为中国理论界的一个焦点话题,不少学者都致力于学习和借鉴儒家政治思维,要求承认中国古代以经学为核心的政治思想具有“永恒和普遍属性为前提”[13]。

中国传统政治思维方式在整体上受儒家的影响较大,某种意义上,儒家政治思想也可以被看作是中国传统的主导性政治思想,不论是在政治概念的供给上,还是在政治价值的引导上,亦或是整体性的理论框架与逻辑体系上,儒家都拥有其他学派难以匹比的影响力。从整体上看,中国传统国家治理思想的政治概念及政治思维根本不同于西方现代立足于民族国家的政治思维,并因此而具备在一定条件下纠正西方现代政治思维偏颇的价值。“东方文化救世”自“五四时期”出现以来,就屡有同情和支持者。[14]西方现代治理理论虽然高度重视政治对人的重要价值,并确立了以个体的权利为根本目的的理论框架,但个体的权利毕竟只是人所以为人的一个主体间性的维度,涉及到的问题仅限于价值的权威性分配,人所以为人的其他方面的内容就不为西方现代的治理理论所看重,而如何在社会上进行价值的权威性分配却始终居于核心地位,不论是社会个体,还是阶层及群体,还是公共部门,在考虑政治问题的时候,几乎都在围绕谁如何得到什么来展开。[15]一方面是社会阶层、群体及个体都纠结公共部门该如何组织才有利于自己的利益获得,另一方面是公共部门如何通过政策及措施等在社会中进行价值的权威性分配。从这个意义看,西方现代政治问题在思维方式上基本可以归纳为是一个利益分配问题,聚焦的问题及争论的焦点始终只是利益上的谁多谁少。中国传统国家治理思想则将治理理论的焦点问题聚焦于“成人”,即政治的根本目标在于使人成其为人,而于利益问题则曰“何必曰利”。[16]西汉以后,儒家思想在政治意识形态领域长期处于压倒性的优势,其对政治本质的理解及对政治目的的表述也长期规范着中国的国家治理理论框架及政治思维形式,董仲舒所谓“正其义不谋其利”及“明其道不计其功”,[17]非常经典地指出了中国传统政治受儒家的根本影响,将焦点对准了普遍的道义,却将功利放在了道义的附属地位上,有些儒家思想家甚至是把功利放在了道义的对立面,必欲除之而后快,直到鸦片战争后,还有思想家在反对洋务运动的时候倡言“立国之道,尚礼义不尚权谋”,“根本之图,在人心不在技艺”。[18]这种言论与西方现代国家谋求“永恒利益”的诉求相比,明显地彰显了传统儒家影响下中国传统国家治理思想的重义轻利与西方民族国家建立以来重利轻义的重大不同。如果说自西方国家开展殖民运动走向全球以来,它们的国家形态及治理理论就逐步地造成了一个文明冲突及霸权更迭的政治世界,中国传统国家治理思想长期以来孜孜以求的政治世界则与此截然不同,它是一个各国各安其分、各得其所的和谐世界。

中国传统国家治理思想孜孜以求的和谐世界并不仅仅是一种利益关系的调和,利益的调和只是政治生活的表象,利益调和的背后是每个人都在努力地实现他的普遍至善本质。儒家从寻找人所以为人的本质入手来考虑政治问题,就会不满足于让政治扮演一个利益调配者的角色,而

是要运用政治达成一个人人可以公正进行利益调配的结局,其中一切参与利益调配的人并不只是追求自己利益的最大化,更不是把利益调配的关系转变为一个你争我夺甚至是你死我活的关系陷阱,中国传统国家治理思想要求一切人要站在社会共存与社会和谐的整体角度来考虑利益调配,以求"使老有所终,壮有所用,幼有所长""鳏寡孤独废疾者,皆有所养"。[19]在中国传统国家治理思想看来,利益并不是实现自我的尺度,人的价值不能用其所获得的利益大小来衡量,人们追求自我的实现也不必将注意力集中在利益的多少上,利益只需要能够维持生存而不必太多,必要的利益获得确保人可以生存,但生存却并不是人的目的,人的目的在于实现自己的"纯粹至善"[20]。在这个意义上,政治对于利益的权威性分配就必须要统筹兼顾,务求使人人都获得必要的物质保障,以便使政治能在"养民"惠政的基础上,执行"教民"的惠政,以完成政治使人"成人"的根本目标。"二帝、三王知天下之不可无养也,为之授田以耕之;知天下之不可无衣也,为之授地以桑麻之;知天下之不可无教也,为之学校以兴之,为之婚姻之礼以防其淫,为之卒乘之赋以防其乱。"[21]中国传统国家治理思想考虑人所以为人的本质,主要是从伦理的层面进行,强调人所以为人的本质就在于普遍存在的共同至善,政治的根本目的就是实现这种普遍存在的共同至善。中国传统国家治理思想对人性认识即主要集中在伦理至善方面,主要关注人是否普遍地具有共同至善,普遍具有的共同至善是否在现实中完全兑现了,人们在实现共同至善方面的条件及能力是否相等,什么样的人在共同至善的普遍实现中负有重要使命,这些人是如何出现并履行其使命的等。宇宙间无所不在的气,在昊天上帝的主宰下,气化流行,生人生物,人或物禀气以生并因所禀赋之气的气质不同而不同,人以精气生成,物以粗气生成,这是人与物的根本不同。[22]有的人在气化流行中只禀赋了精气,他就是纯粹至善的圣人,而有的人则在气化流行中所禀赋的精气中掺入了粗气,掺入了粗气就只能是善恶混的凡人,凡人在自修之余,更需要政治的强制帮助,否则就很难成人。[23]圣人以先知觉后知,进而提携帮助后进,以实现"人皆为尧舜"的理想状态。中国传统政治在儒家思想的指导下,所注重的工作并不是利益分配方面的锱铢必较,而是要实现一切人皆成为人,[24]圣人只有让一切人都止于至善,他自己也才能真正至于至善。中国传统国家治理思想对人的关怀真正地具有人类视野,每个人能否真正成为圣人,不仅取决于自己是否止于至善,而且还取决于其他人是否也都止于至善。

中国传统国家治理思想的人类关怀具有人本主义的明显特征,这主要体现为伦理化的政治思维方式,突出解决人的伦理本质要求于人的问题,并认为这个层次的问题如果解决了,政治上也就没有其他的问题需要解决了。中国传统国家治理思想认为人所以为人的本质在于伦理意义上的纯粹至善,以其主流的看法来裁断,一切人都有纯粹至善的本质属性,以这个本质属性为依托,人类可以真正地处理好社会内部的问题,使人能群而善假于物的方面充分发扬,既能有效地发挥人类能群的能力,积极地创造丰富的财富,又能以伦理上的纯粹至善来发挥人内在的仁爱。"仁者,爱人",[25]就是每个人都要以成为君子圣贤为己任,不如此就不能成人,从而不能实现对自己的真爱,真爱自己就只能是成就自己的德,人们一旦成就了自己的德行,达到了君子圣贤的境界,他对其他人也就只有诚挚深沉的爱了,爱别人的真谛只是助其止于至善,成就君子圣贤之德。自己不愿做一个嗜利小人,也不能让其他人满足于做嗜利小人,"己所不欲,勿施于人",[26]自己既然愿意成为一个君子圣贤,就要助其他人也达成君子圣贤,"己欲达而达人"。[27]如果人人皆为尧舜了,那么人类就进入了传说中的君子国,而人们的社会生活也就无甚纷争而了无遗憾了,在这种情况下,社会存在就不再需要政治来进行价值的分配了,甚至也不需要政治来

解决所谓的纠纷了。只要每个人具备了人所以为人的全部伦理本质,这个伦理的纯粹至善本质就会普遍地使人人都以仁爱的方式对待别人,而只要人人都以仁爱的方式待人接物,他们彼此之间也就没有什么需要借助于外界权威才能解决的难题。外在权威无所用,政治就在本质的意义上失去了存在的必要性,中国传统国家治理思想从人本的角度来考虑政治问题,政治在中国传统国家治理思想中的终极归宿就只能是消亡。现代民族国家彼此之间的关系及其一国内部的政治关系,基本就是利益关系,不仅政治是人们实现一己利益的工具,而且政治本身也是一种重大的利益所在,而政治的核心功能也就只剩下价值权威性的分配。在价值总量一定的情况下,政治不管如何分配价值,其结果都只能是彼多此少或彼少此多,而人们在这种利益博弈格局的政治中也很难形成共利共害的共识,并因此而始终停留在利归之于自而害归之于人的政治思维洼地上,或是陷入"文明冲突"的焦虑,[28]或是陷入大国互信的陷阱。[29]西方国家的政治作为社会纠纷的调节者、解决者及利益的权威调配者,伴随着社会生活日益复杂化,社会矛盾日趋激烈化,彼此间的冲突越演越烈。西方现代治理理论缺乏中国传统国家治理思想那样的人本关怀,其在问题的思考及解决上就不能不舍本逐末,从而只能聚焦于如何正义地分配价值。但是一方面,政治所要解决的问题就越来越多,越来越复杂,越来越难以下手;另一方面,政治本身也越来越复杂,成为普通人很难有效施加影响的所在,精英和民粹的对立日趋尖锐,正义地分配价值在"国家极化"趋势上必然是越来越难于进行,[30]摁下葫芦浮起瓢。

二、三纲六纪:中国传统国家治理思想尊尊亲亲的家国秩序

中国传统国家治理思想扎根于中国宗法血缘的社会土壤,它在理论上将自上古以来就一直存在的氏族血缘组织的宗法特质进行了自觉的提炼,以一种相当务实的伦理态度来建构宗法血缘组织内的人伦关系及其中每个人的仁爱心态。虽然中国传统国家治理思想考虑政治问题的范式是普遍主义的人本方式,试图在确定人的普遍必然性的基础上来确定人应有的存在目的及存在方式,并将政治等作为人的价值实现或伦理完善的有效工具;[31]但是中国传统国家治理思想不仅处在一个特定的社会背景中,而且它自身也只能是特定社会环境及具体历史过程的产物,因而它关于人的普遍主义的思考也就仍然摆脱不了特定社会背景及历史过程的影响,从而在实质上也就只能是某种具体的特殊,而不能是某种脱离了具体特殊的抽象一般,实际上,那样的抽象一般也是不存在的。在世界范围内,人类在长期发展中形成了不同的文明类型,而不同的文明类型既表现在社会生活的内容上,也表现在社会组织体系的特质上,还表现在不同文明类型之间的人们在社会心理及文化观念等方面的明显差异。史前时期的许多人类群落在文明的程度上或积累不够,或长期迟滞,并最终淹没在了历史的尘埃中。只有少数人类群落产生了文明的突破,在比较发达的社会生活内容及日益复杂的社会组织上,产生了各自的国家组织,而不同的人类群落在社会组织、社会生活及国家形态上虽然各自有自己的整体性和统一性,但彼此之间却存在着明显的不同。不同的社会生活内容,影响并主导了不同社会的组织形式及核心特点,而不同社会的组织形式及核心特点,又影响并主导了各自的国家形成路径和国家形态。中国传统国家治理思想立足于中国,在实现文明的突破而进入国家阶段时,史前阶段的血缘性氏族组织网络不仅没有被打破,而且还在进入国家阶段之后得到了有意强化,不仅社会生活及社会组织保存了比较完整的氏族组织的血缘宗法特质,"早期国家机器的各个环节是由氏族公社内部的各级家长演变而来的";[32]而且国家形态及其组织系统也保存了比较完整的氏族组织的血缘宗法特质,"国家成立以后很久的时期,氏族纽带还很强韧地起着

作用”。[33]一方面是氏族组织网络在权威的属性及规范的特征上普遍地政治化了,家国同构,君父一体,民以君为父,君以民为子;另一方面是在国家范围内的一切政治关系等都沾染有血缘的色泽,并以强化血缘关系作为改善政治关系的有效手段,仁爱而非法律在人们日常关系的处理中占据支配地位。

中国宗法血缘组织网络的社会基础,在根本上决定了传统国家治理思想在考虑人与人之间如何相处的时候采取了不同于自古希腊以来的利益博弈方式,而采取了一种集团式共享的方式。在中国传统国家治理思想中,社会个体无时无刻不处在宗法血缘的组织网络之中,在时间的维度上是如此,生于斯,长于斯,葬于斯,即使一个人因为某种原因离开家族或宗族,也必定会在一定的时刻要叶落归根,回到自己的家族或宗族中来;[34]在生活的内容上亦复如此,一个人的生活及其他活动基本都可以在家族或宗族的范围内展开,从摇篮到坟墓的一切事项,概莫能外。[35]如此众多的人们长时期地聚居在一起,如何来协调人们之间的利益关系?中国传统的血缘宗法组织迥然不同于西方古代以来的依法调节人们利益关系的方式,而是依靠家族或宗族等尊长的权威,在家族或宗族内部,以彼此互爱的方式,来协调人们的利益需求,以便使社会组织网络里的每个人各得其所,“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者,皆有所养”。[36]在物质财富不丰厚的古代社会,整个氏族、宗族或家族内部要达成各得其所的利益分配格局,就不能诉诸于让个人为自己的利益而充分博弈,而只能诉诸于各自都节制自己的利益需求,并在总体上确立利益共享的分配原则,这个原则概括地说就是荀子所谓的“礼”。[37]荀子在分析世界万物根本差异时非常强调人之所以异于他物的重要标志,就是人能群而其他物不能群,而人所以能群的关键又在于人知礼义,并由此而使得人群免于无休无止的利益纠葛,而能致力于人群的和谐及善假于物的事业。[38]荀子认为,如果缺少必要的协调机制,任由人们各自驱使无穷的欲望在有限的财富之间进行博弈,那么人群内部的利益争执就势所难免,而为了避免人群内部的利益争执导致人类社会难以为继,就必须要改造人的自然性,使人人都遵守利益分配原则的礼,实现人群内部的利益共享,既巩固了人与人之间的爱,又维护了宗法血缘组织的和谐有序。[39]当然,人群内部的利益分配主要是满足人们的生存需求,而生存只是追求伦理至善的前提,作为追求伦理至善前提的生存并不要求占有大量的财富,片面地追求财富数量必然会妨碍一个人实现其伦理至善,所以中国传统国家治理思想在物质财富占有上一直有着节制欲望的意识,孔子所谓“克己复礼”,孟子所谓“收放心”等,皆有节制欲望之意。

中国传统国家治理思想把“成人”作为人的普遍性根本目标,[40]但人所以为人却又主要是因为实现了自己的伦理善性,而成为一个合乎宇宙万物普遍必然规律的存在,物质财富的多少及其分配原则原本并不是非常重要的尺度,或者说物质财富分配恰当乃是人皆为尧舜之后的一个当然结果。在一个家国同构的共同体中,政治的核心职能并不是价值的权威性分配,而是确立普遍意义上的伦理至善的崇高地位,并致力于在每个社会个体的身上实现普遍意义上的伦理至善。[41]虽然彼此都是伦理至善,但在共同体的每个人身上,它的具体表现及行为要求等并不雷同,而是因社会个体所扮演或担当的社会角色而各有不同。这种各有不同在根本上即来源于宗法血缘社会中的社会个体在日常生活中的角色、作用与地位等各不相同。[42]正因为彼此在角色、作用与地位方面的各不相同,才能形成一个虽然个体彼此不同但却达到了整体之“和”的社会关系网络,才能维护和巩固宗法血缘组织网络的贵贱有等、尊卑有序的局面,才能达到社会个体成员各得其所的结果。这既是“和而不同”在社会秩序层面上的具体体现,也是礼的原则所要求于社会整体及各个个体的,“礼之用和为贵”,[43]所

强调的就是社会组织之整体性上的“和”，而“和”的实现却是以个体之间尊卑贵贱等的行为规范差异为前提的，否则社会生活的起码秩序就会“同则不继”。[44]儒家理论自觉地反映了宗法血缘社会组织对人的普遍性价值要求，并以宇宙万物的普遍必然规律等为依托，来论述人在宗法血缘社会组织网络里的自觉使命和伦理担当。自西汉独尊儒术以来，儒家理论就在个体使命确定与社会秩序安排的理论证明方面发挥着主要的作用，一方面，儒家执著地寻找着每个人担负有纯粹至善伦理使命的普遍必然依据，或者将普遍必然依据诉诸于伦理性的主宰之天，“人受命于天，有善善恶恶之性”，[45]或者将普遍必然依据诉诸于普遍存在于万事万物中的本体性内容，“性者，人所受之天理”，[46]以便确认社会中的每一个人都负有平等的伦理使命，即每个人都必须努力地达到纯粹至善，以完成自己所担负的伦理使命；另一方面，儒家还要在社会整体的意义上寻找宇宙万物普遍必然性的具体表现，以确立人与人之间的必然关系及每个人在人伦之间的具体行为范式，如此就可以在人们之间广泛地确立起尊卑贵贱的必然性政治关系，以尊使卑，以贵凌贱，既确立主从关系，形成治人与治于人的社会分工，也确立各个角色的应然行为规范，践行君君臣臣父父子子。两个方面兼备，人们就实现了自己身上所蕴藏的宇宙万物的普遍必然性，并由此而达成了自己的纯粹至善，完成了自己的成人目的。

中国传统国家治理思想虽然强调每个人都负有实现自己身上伦理至善的崇高使命，但也承认在实践中绝大多数人都缺少足够的道德素质，从而并不能依赖自己的道德努力而至于至善，而必然也必须要借助于圣人的帮助提携。那些在伦理道德上拥有优势的圣人，就要在“人皆为尧舜”的成人事业中，发挥至关重要的枢纽性作用，圣人为君，承天之命，而教养万民。“天之生斯民也，以教养托之于君”。[47]当然，作为圣人发挥重要作用的第一步乃是圣人为王，并进而以圣王为前提，来形成政治系统，以实现圣王对民的控制。在这个政治系统中，圣王代天养民、教民、治民，扮演“出令者”角色，民则只能被畜养、被教化、被治理，并扮演“出粟米麻丝”“作器皿”“通货财”“以事其上”角色。[48]圣王作为“成人”道路上的先知先觉者和先进者，他的任务就是要将普遍之天道引到民间。一方面，他要积极地建构起体现普遍必然之天道的社会组织网络及社会秩序系列，将普天之下的一切人纳入一种普遍必然的永恒秩序之中，这种永恒秩序按照汉代天人合一的思维方式来理解的话，就是每一个事物的必然属性以合乎宇宙万物普遍规律的必然性联系，组成了一个必然性的宇宙万物的普遍秩序，并和谐地维持着彼此间的关系。[49]另一方面，圣王还要以王道教化万民，使他们自觉地意识到自己身上的普遍必然性，并按照自身所固有的普遍必然性的要求，来视听言动、举手投足，以便能够合乎社会中普遍必然性规范的要求，即每个人都要以自己自觉到的本身之五常，来规范和约束自己，务必使自己的行为能够合乎普遍必然的社会秩序之三纲。“王道之三纲，可求之于天”[50]，“天不变，道亦不变”，君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，每一个纲都有阴阳双方，三纲共有六个方面的阴阳内容，君父夫为三阳，臣子妻为三阴，三阳三阴合起来为六纪。六纪虽然在总体上都体现了天道的要求，合乎宇宙万物之间的普遍必然规律，但彼此间却在内容上完全不同，并形成了三对主从关系。从三纲六纪的角度来看，社会秩序中的普遍必然，无非就是人际彼此之间的尊卑贵贱主从等关系。在儒家治理理论的视域内，人际之间阴阳关系的实现及维持，就是人性中普遍必然在社会生活中的客观表现，一个人是否达成了其成人的目标，也要由此而予以判断。每个人都成人的结果，就是形成了一个三纲六纪的家国政治秩序，其中既有血缘亲情的亲亲之爱意，也有尊卑贵贱长幼主从的尊尊之主从，君君臣臣父父子子，各安其分，各得其所，其间的关系模式亘古不变。“盖不易者三纲五常，昭然如日星之照

世”。[51]

三、夷夏有别:中国传统国家治理思想尊夏贱夷的天下秩序

中国传统国家治理思想虽然抱着人本主义的态度看待政治,将政治看作是实现至善的善业,并因而将政治看作是必不可少的善。[52]但是它又强调世界上的绝大多数人都不能依靠自己的道德自觉而实现其本有的至善,而且不同的人因为各自的气禀有异,因而需要政治帮助的内容及力度等也各有不同。因为中国传统国家治理思想认为宇宙间存在着一个伦理上至善的人格化的主宰者,所以在儒家看来,宇宙间的万事万物都有一个至善的目的及至善的归宿,只是各自实现自己至善目的和达到自身至善归宿的方法、路径等各不相同。人之外的自然界万事万物,它们主要依靠自然的力量,调节自己在气化流行中的过与不及,[53]而人则主要靠自己的道德力量,提高修养,自觉地调整自己的状态,纠正自己在气化流行中的过与不及,而达到至善的中正状态。当然,人类中的极少数也可以依靠自然的力量而达到气化流行的中正状态,从而呈现出自己的纯粹至善内容,此即所谓天生圣人,也即黄宗羲所谓“宇宙一团生气聚于一人”[54]。但这种情况却极为罕见,最乐观的情况也得五百年一遇,此即所谓“五百年必有王者兴”[55]。传统儒家还进一步将人与人之间的这种因气禀不同而形成的伦理差异,扩大为天下不同区域的人群之间的气禀不同和伦理差异,形成了一种夷夏有别的天下秩序理念。华夏大地上的人群,具有较为纯正的气禀,在伦理上更接近于至善,有尊卑贵贱长幼男女之别,处在政治上的先进地位,居天下之中,故华夏亦称中国,历代圣贤及其所传之道,只在中国传承,“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲”,[56]其后宋明理学家又承接孟子。中国作为政治概念渊源甚久,但至少在儒家形成之初,就已经把中国看成是一个在政治上高度先进的区域,并以中国为华夏的同义词,与华夏以外政治上落后的蛮夷戎狄相对应,形成了尊华夏而贱四夷的政治观念。[57]华夏作为中国,其所以尊贵,就在于它拥有较多的政治上的文明性和伦理上的至善性,中国传统国家治理思想所标榜的人所以为人的贵贱、上下、尊卑、长幼、男女之别,而蛮夷戎狄所以卑贱,也正在于它具有以华夏伦理来衡量的诸多政治上的野蛮,不具备以华夏伦理标准而应有的秩序建构和名分序列。蛮夷戎狄在地理位置上环绕着中国,他们一方面以距离中国的远近而再次分别出政治及伦理上的优劣,距离中国较近,就拥有较高的政治文明和伦理善性,距离中国较远,就拥有较低的政治文明和伦理善性,《禹贡》里的五服思想就是“对夷夏分布格局的理想化追求,欲在天下范围内建立严格明晰的夷夏秩序”[58]。另一方面他们在政治上的文明程度及伦理上的善性多少也取决于他们对华夏文明的态度,取决于他们对华夏王朝的皈依程度,蛮夷戎狄越是向往和羡慕华夏文明,就越是自觉地皈依华夏王朝,就越是拥有较高程度的政治文明和伦理善性,反过来说,蛮夷戎狄越是敌视和排斥华夏文明,就越是自觉地抗拒华夏王朝,从而也就越是拥有较低的政治文明和伦理善性。西方人作为夷人来到中国,也受到了清王朝基于夷夏秩序的对待。18、19 世纪,“中国翻译中的‘贬损西方’”“是因为中国数千年形成的‘天朝上国’心态、根深蒂固的文化优越感及对西方的‘他者’想象”,汉文版本的外交文书无不贯彻着尊中华而贱四夷的传统政治意识。[59]

虽然在理论上,中国传统国家治理思想承认人皆可为尧舜,但这只是一个理想的历史终端而已。如果人类在实践中达到了这个理想状态,人皆为尧舜了,那么人与人之间的伦理平等性就完全实现了,而如果人与人之间的伦理差异消失了,那么华夏与蛮夷戎狄之间的伦理善性差异及政治文明程度差异也就不存在了。但这不过是一种理想状态的理论假设,因为儒家思想家非常

清楚,人在经验的世界中永远都达不到先验世界里那样的伦理完美,经验中的宇宙在气化流行中总会出现过与不及,而经验中的人也都是气化流行万有不齐的产物,人的气禀有过,有不及,也有中正,但中正毕竟极其稀少,从而在经验世界中未可期待,经验世界中的人因为气禀的过或不及,总会在伦理善性的经验呈现上出现偏差,从而未能自然而然地至于至善,也未能自然而然地止于至善。普通人在经验的世界中很难展现自己纯正的伦理至善,即便是一时达到了至善,也需要克制自己的欲望而努力保持至善,稍一松懈,就可能偏离伦理至善,而由天理返归人欲。理学家把"存天理灭人欲"中的天理与人欲在人心中的搏斗,理解为一个与自己的欲望进行血战的过程,就相当直观地呈现出了人止于至善的经验过程,远远不是自然而然那样的轻松。[60]在经验的世界中,华夏与蛮夷戎狄之间的文明程度和伦理善性差异也会永远地存在。一方面,华夏之中国居天下之中,而蛮夷戎狄之地环绕中国,这种地理区位的差异不会消失,而地理区位的差异又直接决定了宇宙气化流行在中国与蛮夷戎狄之间的结果,必然体现为中国人与蛮夷戎狄之人在伦理善性上的重大不同,此种重大不同又在根本上决定了中国居中以制四夷的天下政治秩序。另一方面,蛮夷戎狄之地也缺少所谓王道教化的内容,蛮夷戎狄既不能通过宇宙气化流行之中正而获生自己的圣人及王道,又不通文教而不能在内容上接受华夏之古圣先王之王道,因此在自然而然的夷夏关系中,华夏相对于蛮夷戎狄的伦理先进性优势并不会遭受挑战,而蛮夷戎狄在伦理上的滞后性等也无从改变,从而在经验的世界中夷夏关系从未曾发生实质性的改变,中国传统国家治理思想建立在夷夏有别基础上的华夏居中以制四夷的天下秩序也未尝稍变。

中国传统国家治理思想的天下包含着中国与四夷,天下秩序就是尊中华而贱四夷的夷夏有别的秩序,天下之中心为中国,边缘为四夷。明代开国前夕,朱元璋发布的《谕中原檄》指出,"自古帝王临御天下,皆中国居内以制夷狄,夷狄居外以奉中国,未闻以夷狄居中国治天下也"。[61]只要天下的政治结构如此,夷夏关系及天下秩序的基本内容就不会改变,中国传统国家治理思想在这种情况下的治理方略就是以华制华和以夷治夷。所谓以华制华,就是要以中华历代先圣先王之道,治理中华大地。中华大地上的人们在气质禀赋上要远远超过四夷,从而普遍具有通过教化而成人的潜质,又有历代圣贤所传的绵延不绝的王道,更有在成人道路上先知先进的天子。中华大地上的天子之治,其根本目标是在中华民众中实现普遍意义上的伦理至善,务求每个人"止于至善之地而不迁","尽乎天理之极,而无一毫人欲之私也",[62]爱己爱人,成己成人,视听言动、举手投足合乎礼,中华之治的最高责任人是天子。所谓以夷治夷,就是授权夷酋以夷俗治四夷,四夷之治务求适合夷情,而未可期望其治理可以达到让夷人至于至善的成人目的。四夷之人在气质禀赋上驳杂不纯,粗气较重而至于使其难以被王道所教化,虽不能否认其仍然具有成人的至善潜质,但其去粗存精的工作实在是过于繁难,其中的绝大多数人都人性难明,而未能至于至善。虽然如此,天子对于夷人也不能完全弃之不顾,还需要本着"天地之大德曰生"的精神,使夷人各自安生,维持和巩固以夷治夷的态势。一方面,天子毕竟是天下之共主,虽然治理中华是天子的主业,但是也不能因此而挤逼夷人的生存空间及资源,不仅不侵占夷人之土地、财产,而且还会以贸易等方式,改善夷人的生存条件。"我大皇帝一视同仁,准尔贸易,尔才沾得此利","外夷若不得""无以为命"的茶叶等"听尔年年贩运出洋","恩莫大焉"。[63]另一方面,天子在力所能及的范围之内还可以救助夷人之难,这既包括在夷人彼此的斗争中保护和救助其中失败的弱者,使其不至于被征服或灭绝,隋朝对东西突厥即采取这种方式;[64]也包括采取措施在秩序失控的夷人居住区清除匪患,恢复秩序,恢复正常生活,明朝郑和下西洋时,清除海上交

通要道上的陈祖义武装集团,“海道由是而清宁,番人赖之以安业”;[65]另外,在非常情况下,天子还会在华夏划出一定的土地,保留夷人的社会组织及治理权威等,给予必要的生存资助,安置夷人,如东汉初年光武帝之待南匈奴。[66]

中国传统国家治理思想的天下秩序虽然强调夷夏有别,并分别以不同的治道来治理,以便将夷夏之间的关系及尊卑主从秩序一劳永逸地确定下来,形成一种共存格局。但夷夏关系却常常出现意想不到的变动,导致夷夏的政治碰撞,发生诸多的以夷变夏现象。在这种情况下,中国传统国家治理思想通常都会明确地提出自己处理夷夏碰撞现象的指导原则,概括起来说就是“以夏变夷”。虽然夷人在整体上居留其定居地的时候并不能如华夏人民一样,依靠自己的道德努力及王者之治,呈现出自己的纯粹至善而成人,但是这并不排除夷人中的极少数精英在气化流行中也有脱颖而出的可能,他们在自发的情况下也能部分地展现出先王之道的内容,以至于有时候颇让华夏士人有“礼失而求诸野”的感觉,明清之际的士人面对西学更是提出了“西学中源说”,将西方的天文、地理、历法等知识,挂上了古代华夏之学的标牌。[67]华盛顿在美国开创现代共和国的举动也被中国传统儒家一些人物看作是“几于天下为公,骎骎乎三代之遗意”[68]的作法。夷人之中的先进事物或学说等在有些学者看来,不过是他们不自觉地实践了以夏变夷的结果。有些学者面对涌入华夏大地的夷人及其思想等则明确地反对以夷变夏,而自觉地提倡以夏变夷。有些学者不能接受华夏之内有任何夷人或夷物等,他们所谓以夏变夷就是以夏排夷,不让华夏大地上有夷人,如提出“宁可使中国无好历法”“不可使中国有西洋人”的杨光先即属此类,[69]再如坚决反对向西方学习洋务的倭仁等也属此类,“天下之大,不患无才”,“何必师事夷人”。[70]有些学者虽然并不完全排斥夷物,认为夷物的移入是势所不能免,且有益于国,但夷物必须以华夏之核心价值驾驭之,著名的说法就是中体西用,他们所谓“以夏变夷”,就是用中国传统意识形态驾驭西方传来的新事物,明确主张“中体西用”。[71]有些学者的以夏变夷则涉及到对入主中原的少数民族统治集团的改造,主张用传统的儒家之道来改造少数民族统治集团,使他们自觉地信奉和践行儒家之道,达到将曾经是夷人的少数民族统治者在文化上改造为华夏人,他们所谓“以夏变夷”就是改造少数民族大一统王朝的统治集团,使他们在文化上由夷而变为夏,元代的郝经等对蒙元王朝即持这种主张。[72]这个意义上的以夏变夷,并不是夷夏有别的天下秩序的常态,它的常态则始终是夷夏有别的大前提下高扬华夏的核心价值和崇高地位,维护亘古不变的尊中华而贱四夷的天下秩序,并将零星汇入华夏的夷人完全地中国化。

注释:

〔1〕李猛:《自然状态为什么是战争状态?——霍布斯的两个证明与对人性的重构》,《云南大学学报(社会科学版)》2014年第5期。

〔2〕乔典:《从人道主义干涉的角度看国际关系中的主权与人权关系》,《科技展望》2016年第18期。

〔3〕宋瑞兰:《论当代伊斯兰国家社会运动中的主权与人权——以利比亚战争为视角》,《新疆社会科学》2012年第2期。

〔4〕刘泽华主编:《中国传统政治哲学与社会整合》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第256-263页。

〔5〕〔23〕〔42〕张师伟:《民本的极限——黄宗羲政治思想新论》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第159-161、159-161、152-153页。

〔6〕张庆熹:《略论早期奴隶制国家的产生、职能与作用》,《河北师大学报(哲学社会科学版)》1986年第4期。

〔7〕李稻葵:《我们从中国古代人均GDP中发现了什么?》,《财经界(学术版)》2017年第14期。

〔8〕王向民:《民主运动、政权框架、知识生产:现代西方政治学形成的历史前提》,《长春市委党校学报》2008年第1期。

〔9〕陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海:上海人民出版社,1992年,第20页。

〔10〕陈旭麓:《序言》,熊月之:《中国近代民主思想史》,上海:上海人民出版社,1986年,第4页。

〔11〕《毛泽东著作选读》(下册),北京:人民出版社,1986年,第676页。

〔12〕林毅:《西方化反思与本土化创新:中国政治学发展的当代内涵》,《政治学研究》2018年第2期。

〔13〕姚中秋:《重建中国政治思想史范式》,《学术月刊》2013 年第 7 期。

〔14〕王先俊:《五四时期的“东方文化救世论”思潮》,《中国哲学史》1999 年第 2 期。

〔15〕王沪宁:《拉斯韦尔及其政治学理论》,《国外社会科学》1983 年第 9 期。

〔16〕《孟子·梁惠王上》。

〔17〕〔51〕《汉书·董仲舒传》。

〔18〕〔70〕中国史学会:《洋务运动》(二),上海:上海人民出版社,1961 年,第 30、38 页。

〔19〕〔36〕《礼记·礼运·大同》。

〔20〕〔21〕〔22〕〔41〕〔47〕〔54〕沈善洪主编:《黄宗羲全集》(第 1 册),杭州:浙江古籍出版社,2005 年,第 135、1、135、135、11、135 页。

〔24〕〔31〕〔40〕〔52〕张师伟:《中国传统政治哲学的基本问题及其命题归类》,《政治思想史》2011 年第 1 期。

〔25〕《孟子·离娄下》。

〔26〕《论语·颜渊》。

〔27〕《论语·雍也》。

〔28〕胡欣:《文明冲突与身份焦虑下的极端行径》,《世界知识》2019 年第 7 期。

〔29〕王一鸣:《谁在“修昔底德陷阱”里迷失》,《世界知识》2018 年第 20 期。

〔30〕参阅庞金友:《政治学理论前沿十八讲》,北京:中国社会科学出版社,2019 年,第 104 – 135 页。

〔32〕韦庆远、柏桦:《中国政治制度史》,北京:中国人民大学出版社,2005 年,第 15 页。

〔33〕傅衣凌:《明清社会经济变迁论》,北京:人民出版社,1989 年,第 4 页。

〔34〕〔35〕费孝通:《乡土中国》,《费孝通全集》(第六卷),呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009 年,第 108 – 113、137 – 142 页。

〔37〕〔38〕〔39〕《荀子·礼论》。

〔43〕《论语·学而》。

〔44〕《国语·周语上》。

〔45〕《春秋繁露·玉杯》。

〔46〕《四书集注·论语集注·公治长第五》。

〔48〕〔56〕《韩愈集·原道》。

〔49〕〔72〕张师伟:《中国传统政治哲学的逻辑演绎》,天津:天津人民出版社,2016 年,第 239 – 246、561 – 568 页。

〔50〕《春秋繁露·基义》。

〔53〕沈善洪主编:《黄宗羲全集》(第 7 册),杭州:浙江古籍出版社,2005 年,第 755 – 756 页。

〔55〕《孟子·公孙丑》。

〔57〕陶绪:《中国古代夷夏观念的形成和发展》,《中州学刊》1993 年第 5 期。

〔58〕袁宝龙:《五服与九州:建构天下观的两种视野》,《中国石油大学学报(社会科学版)》2018 年第 1 期。

〔59〕蒋骁华:《翻译中的西方主义——以 18—19 世纪中国的政治、外交文献翻译为例》,《中国翻译》2012 年第 2 期。

〔60〕徐雷:《曾国藩理学思想中“理”与“势、欲、气”的关系》,《湘潭大学学报(哲学社会科学版)》2010 年第 5 期。

〔61〕《明太祖实录·卷二十一》。

〔62〕《四书章句集注·大学章句集注》。

〔63〕邱远猷:《林则徐邓廷桢黄爵滋诗文选译》,成都:巴蜀书社,1997 年,第 34 页。

〔64〕韩国磐:《隋唐五代史纲》,北京:人民出版社,1979 年,第 71 – 72 页。

〔65〕郑和:《娄东刘家港天妃宫通番事迹碑》,转引自南炳文、汤纲:《明史》,上海:上海人民出版社,2014 年,第 204 页。

〔66〕林剑鸣:《秦汉史》,上海:上海人民出版社,2014 年,第 799 – 800 页。

〔67〕张兆鑫、赵万里:《梅文鼎与西学:“礼失求野”与“西学中源”》,《自然辩证法研究》2014 年第 1 期。

〔68〕徐继畬:《瀛寰考略》(卷下),转引自熊月之:《中国近代民主思想史》,上海:上海人民出版社,1986 年,第 78 页。

〔69〕转引自萧公权:《中国政治思想史》,北京:新星出版社,2005 年,第 450 页。

〔71〕张昭军:《从“经世致用”到“中体西用”——张之洞对传统儒学的调适和锢蔽》,《孔子研究》2004 年第 4 期。

〔责任编辑:汪家耀〕