

先秦儒家的政治设计

魏明康¹, 万高潮²

(1. 北京大学 政府管理学院, 北京 100871; 2. 北京师范大学 政府管理研究院, 北京 100875)

【摘要】先秦儒家以“天下为公”为自己的政治设计的价值取向,当是中国传统政治思想宝库的可贵财富。但是其所设计的制度安排包括“为政以德”与“汤武革命”,均不足以保证“天下为公”的实现。当代中国果然要实现“天下为公”,构建人类命运共同体,深化和推进“坚持以人民为中心”的改革是必然的选择。

【关键词】先秦儒家; 孔子; 孟子; 天下为公; 为政以德; 汤武革命

【中图分类号】B222

【文献标识码】A

【文章编号】1671-6973(2019)01-0005-09

一、关于“天下为公”

众所周知,政治之为谋利系政治学的公设,区别在善政以公权谋公利,恶政以公权谋私利。那么先秦儒家政治设计的价值取向又如何呢?《礼记》曾宣示孔子的政治愿景:“大道之行也,天下为公。”^{[1]344}孔子本人则自诩“述而不作”^{[1]17},意其愿景非空穴来风。由是孔孙子思称:“仲尼祖述尧舜,宪章文武;上律天时,下袭水土。辟如天地之无不持载,无不覆帔;辟如四时之错行,如日月之代明;万物并育而不相害,道并行而不相悖。小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也。”^{[1]57}齐太史子與亦称:“孔子生于衰周,先王典籍错乱无纪,而乃论百家之遗记,考正其义,祖述尧舜,宪章文武,删诗述书,定礼理乐,制作春秋,赞明易道,垂训后嗣,以为法式,其文德著矣。”^{[2]239}子思与子與所言固是,因为孔孟之道的切近来源确实为文武之道。孔子有言:“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。”^{[1]8}至于“虽百世可知”的“继周者”为谁,夫子自道:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”^{[1]9}而所以“从周”,孔孟称,就在“文王视民如伤,望道而未之见;武王不泄迩,不忘远”^{[1]92},即文武不分遐迩,视天下万民同己身,而以“乐以天下,忧以天下”为“王道之

始”^{[1]63};亦即文王与太公望的君臣对:“天下者非一人之天下,乃天下之天下也。同天下之利者则得天下,擅天下之利者则失天下。天有时,地有财,能与人共之者,仁也;仁之所在,天下归之。免人之死,解人之难,救人之患,济人之急者,德也;德之所在,天下归之。与人同忧同乐、同好同恶者,义也;义之所在,天下赴之。凡人恶死而乐生,好德而归利,能生利者道也;道之所在,天下归之。”^{[3]6}

不过,尽管孔孟对文武之道推崇备至,但是在“言必称尧舜”^{[1]79}的他们看来,文武之世尚只是“小康”,他们心中的“大同”是尧舜之世:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。”^{[1]344}至于斯时斯世何以得为如此,孔孟强调,就是因为尧舜“君天下,生无私,死不厚其子”^{[1]434},惟“修己以安百姓”^{[1]33}是取。例如尧,人或建议其传位与子丹朱,他断然拒绝:“吁!嚣讼,可乎?”而选择了“克谐以孝,烝烝乂,不格奸”的舜。^{[1]217}故太史公盛赞:“尧知子丹朱之不肖,不足授天下,于是乃权授舜。授舜则天下得其利而丹朱病,授丹朱则天下病而丹朱得其利。尧曰‘终不以天下之病而利一人’,而卒授舜以天下。”^{[4]23}又如舜,亦自称:“夫天下非一人之天下也!”^{[5]511}“舜子商均亦不肖,舜乃豫荐禹于天。”^{[4]33}惟其如此,唐太宗曾感叹不已:“丹朱、商均,子也,而尧舜废之。故知

【收稿日期】2018-07-10

【作者简介】魏明康(1958—),男,江苏南京人,北京大学政府管理学院副教授,从事政治学研究。

万高潮(1956—),男,湖南湘潭人,管理学博士,北京师范大学政府管理研究院研究员,从事政治学研究。

君人者，以天下为公，无私于物。”^{[6]178}再如禹，虽然“禹子启贤”，禹仍“不厚其子”，而“以天下授益”，因为益行禹所倡导的“舍己从人”之道，而以“罔违道以干百姓之誉，罔拂百姓以从己之欲”自律。^{[1]220}“及禹崩，虽授益，益之佐禹日浅，天下未洽。故诸侯皆去益而朝启，曰‘吾君帝禹之子也’。于是启遂即天子之位，是为夏后帝启。”^{[4]62}

当然，“述而不作”并非照本宣科，先秦儒家至少从两个方面继承并深化了尧舜文武“天下为公”的政治价值观。从尧舜到文武，所谓政治正确在指“民为邦本”^{[1]228}，指“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”^{[1]247}，即指从根本上，上天是为了下民的利益而设置君师等精英的位置的，而不是相反。所以一旦精英与下民发生利益冲突，“凡我有官君子”就都应当“以公灭私，民其允怀”^{[1]277}，即应当以自己的利益服从下民的利益，而不是相反。先秦儒家高度认同此见解。如《论语》有载：“子曰：‘巍巍乎！舜禹之有天下也，而不与焉。’”^{[1]19}即指天下为天下人之公天下，而非君王之家天下，即使君王为舜禹，亦“不与”。他又称：“君子喻于义，小人喻于利。”^{[1]11}即小民固可以“以货财为宝”而得称“民德”^{[7]82}，君王却不能“从己之欲”^{[1]220}，而只能以小民之利为国君之义：“民之所好好之，民之所恶恶之。此谓国不以利为利，以义为利也。”^{[1]48~49}关于此，孔子的言行可谓不胜枚举——“子张问于孔子曰：‘何如斯可以从政矣？’子曰：‘因民之所利而利之。’”^{[1]44}“哀公问政于孔子，孔子对曰：‘政之急者，莫大乎使民富且寿也。’”^{[2]90}不仅如此，孔子还在《春秋》中褒扬了一位以小民之利为君王之义并舍生取义的典型人物：“邾子蘧蒢卒。”邾子者姓曹名蘧蒢称文公，系齐鲁之地蕞尔小邦邾国的国君。“邾文公卜迁于绎，史曰：‘利于民而不利於君。’邾子曰：‘苟利于民，孤之利也。天生民而树之君，以利之也。民既利矣，孤必与焉。’左右曰：‘命可长也，君何弗为？’邾子曰：‘命在养民。死之短长，时也。民苟利矣，迁也，吉莫如之！’五月，邾文公卒。君子曰：‘知命。’”^{[1]666}

孟子的利民思想与孔子一脉相承。“孟子曰：‘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。’”^{[1]88}并且《孟子》中有案例：“孟子见梁惠王。王曰：‘叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’孟子对曰：‘王！何必曰利？亦有仁义而已矣。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。’”^{[1]63}意即君王应当以小民之利为自身之义，倘若果然反

而能兑现君王之利。况且即使君王之利与小民之利发生冲突，“孟子曰：‘民为贵，社稷次之，君为轻。’”^{[1]115}意指政治正确的价值取向亦只能是以小民之利为重，而以君王之利为轻。

孔孟的思想无疑深远地影响了其后来者。如先秦儒家的最后一位大师荀子就曾这样向君王们宣示“天下为公”的道理：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”^{[7]323}在《旧唐书》中有载：“初，高祖受禅，以天下未定，广封宗室以威天下。太宗即位，因举宗正属藉，问侍臣曰：‘遍封宗子，于天下便乎？’尚书右仆射封德彝对曰：‘历观往古，封王者今最为多。两汉已降，唯封帝子及亲兄弟，若宗室疏远者，非有大功如周之郇滕，汉之贾泽，并不得滥封。先朝敦睦九族，一切封王，盖以天下为私，殊非至公驭物之道。’太宗曰：‘朕理天下，本为百姓，非欲劳百姓以养己之亲也。’于是宗室率以属疏降爵为郡公，唯有功者数十人封王。”^{[8]1581}其实征诸典籍，太宗君臣之指“遍封宗子”为“天下为私”，其先例就出自《孟子》：“万章问曰：‘象日以杀舜为事。立为天子则放之，何也？’孟子曰：‘封之也，或曰放焉。’万章曰：‘舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山，诛不仁也。象至不仁，封之有庳。仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之？’曰：‘仁人之于弟也，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庳，富贵之也。’‘敢问或曰放者，何谓也？’曰：‘象不得有为于其国，天子使吏治其国而纳其贡税焉，故谓之放。岂得暴彼民哉？’”^{[1]95}此即是说，虽然囿于亲情，舜不能不将自己的弟弟象“封之有庳”，不过此举名义上为封国，实际上为流放。因为象不仅不能在有庳为所欲为，就连“治其国而纳其贡税”的正常权力也不在他而在舜驻有庳的官吏手里。原因就在“象至不仁”，即使他系天子之弟，舜也要断绝他施“暴”于有庳之民的可能性。

从指“与人同忧同乐”为“义之所在”，到指小民之“利”即君王之“义”；从指“生无私，死不厚其子”为“天下为公”，到指君王之“命在养民”故当不计“死之短长”以“利民”，先秦儒家无疑继承并深化了尧舜文武的政治价值观。不仅如此，《尚书》曾宣示“以为天下王”的另一条原则：“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。”^{[1]252}意指君王果然要践行“天下为公”的“王道”，就还必须公平地对待普天下的所有人。关于此，孔子一方面继承文武周公之原则，明确宣称“君子不党”^{[1]18}；另方面，则他借用文武周公之所谓“若日月之照临，

光于四方”^{[1]249}，而将此原则大而化为“三无私”，亦即《礼记》所载：“子夏曰：‘三王之德，参于天地。敢问何如斯可谓参于天地矣？’孔子曰：‘奉“三无私”以劳天下。’子夏曰：‘敢问何谓“三无私”？’孔子曰：‘天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者以劳天下，此之谓“三无私”。’”^{[1]421}惟其政治价值取向若此，孔子曾称卫灵公为所谓“最贤”的“当今之君”^{[2]86}，缘由即：“卫灵之时，弥子瑕有宠于卫国。侏儒有见公者曰：‘臣之梦浅矣。’公曰：‘奚梦？’‘梦见灶者，为见公也。’公怒曰：‘吾闻人主者梦见日，奚为见寡人而梦见灶乎？’侏儒曰：‘夫日兼照天下，一物不能当也。人君兼照一国，一人不能壅也。故将见人主而梦见日也。夫灶，一人炆焉，则后人无从见矣。或者一人炆君邪？则臣虽梦灶，不亦可乎？’公曰：‘善。’遂退弥子瑕。”^{[9]368}鉴于“陪臣执国命”^{[1]36}的政治乱象其时已经实际不可控，作为经验理性主义者的孔子据“三无私”以褒扬的，就不仅有国之君主，还有家之大夫：“叔孙穆子避难奔齐，庚宗寡妇通焉，而生牛。穆子反鲁，以牛为内竖，相家。牛馋叔孙二人，杀之。叔孙有病，牛不通其馈，不食而死。牛遂辅叔孙庶子昭而立之。昭子既立，曰：‘竖牛祸叔孙氏，使乱大从，杀嫡立庶，罪莫大焉。’遂杀竖牛。孔子曰：‘周任有言：“为政者不赏私劳，不罚私怨。”’”^{[2]249}昭子有焉！”

至于将“三无私”的覆盖面由王侯的身边人扩展到社会上的“四民”，与时俱进者则不仅有春秋晚期的孔子，还有战国中晚期的孟子和荀子。众所周知，在三代以前，由于生产力水平不高，社会分工与分化均不发达。进入先秦以后，由于社会生产力的发展与土地私有制的产生互相影响，“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”^{[1]178}的原始统制经济终于瓦解，原本依附于官府即“工商食官”^{[10]371}的工商业者终于获得了人身自由。同时社会上新出现的自由身份知识分子与因社会大变动而从原有统治集团中游离出来的没落贵族相结合，形成了先秦所特有的一个社会阶层即士。然而因为信奉法家所谓“国之所以兴者农战也”，对于士农工商“四民”，其时多有执政者行政不公，即重农而轻工（“技艺”）商（“商贾”）。至于士，甚至被秦国君臣之类法家信徒诬为只会摇唇鼓舌而“无使农战”的“虱”，即社会害虫。^{[11]101}那么先秦儒家是如何为士与工商业者辩诬的呢？他们的基本判断是，“四民”均为“国之石民”即国家柱石，所以执政者应当一视同仁。所谓“国之石民”，其说出自春秋早期齐国大政治家管仲：“士农工商四民者，国之石民也。”^{[12]180}而孔孟均

对管仲称赞有加。“子曰：‘管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。’”^{[1]32}“孟子曰：‘舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于是人也，必先苦其心志。’”^{[1]110}至荀子，则强调仁义的执政者应当同管仲那样公平对待“四民”：“故仁人在上，则农以力尽田，贾以察尽财，百工以巧尽械器，士大夫以上至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职，夫是之谓至平。”^{[7]47}而所以要以“至平”待“四民”，在“能不能兼技，人不能兼官”^{[7]109}，因而在士农工商乃至在国君与“四民”之间进行社会分化分工合作就势在必行，否则即致天下于死路。

二、关于“为政以德”

倘若先秦儒家政治设计的价值取向在“天下为公”，那么为了实现此取向，其所设计的制度安排又如何呢？一言以蔽之，就是“为政以德”^{[1]7}，即以家族伦理之德，行“天下为公”之政。当然，所谓“为政以德”，其言固出于孔子，其渊源依然是“祖述尧舜，宪章文武”。关于此，毛泽东在延安曾这样与时任中共中央总书记张闻天讨论中国古典政治制度的产生：“‘家庭中父与子的关系，反映了社会中君与臣的关系’，不如倒过来说：‘社会中（说国家中似较妥当）君与臣的关系，反映了家庭中父与子的关系。’事实上，奴隶社会与封建社会的国家发生以前，家庭是先发生的，原始共产社会末期氏族社会中的家长制，是后来国家形成的先驱，所以是‘移孝作忠’而不是‘移忠作孝’。”^{[13]161}应当承认，毛泽东所言不虚。与西方古典国家经由恩格斯所谓“阶级斗争”^{[14]166}而产生不同，中国的尧舜时期是为诸血缘集团相互斗争的时期，而尧舜集团为斗争的胜利者，直到中国历史上第一个国家夏朝的产生。由于夏的产生实为家天下之滥觞，所谓“君帝禹之子也”^{[4]62}，因而旧有的家族治理制度也就顺理成章地成为了新兴的国家治理制度，即所谓“有父子然后有君臣”^{[1]549}；就如同国家本身顺理成章地成为了家族的继承与放大，亦所谓“天下之本在国，国之本在家”^{[1]87}。至于“移孝作忠”之语，则其所引导的君民互动，就不是冷若冰霜的国家法律关系，而是温情脉脉的家族伦理关系。即民之所以“忠”于君的内在逻辑，在国既然是家的放大，那么作为“国一家（state-family）”^{[15]210}之大家长的国君，就应该像一家之主爱护所有的家族成员那样爱护天下之民。如此这般，即是以家族伦理之德，行“天下为公”之政。其实“为政以德”何至于夏，《尚书》开篇即是尧以家族伦理之德、行“天下为公”之政的故事：“曰若

稽古，帝尧，曰放勋，钦明文思安安，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。”^{[1]217}及至三代，武王伐殷，其誓词即以“作民父母”自诩：“王曰：‘嗟！我友邦冢君，越我御事庶士，明听誓。惟天地万物父母，惟人万物之灵。亶聪明，作元后，元后作民父母。予弗顺天，厥罪惟钧。尔尚弼予一人，永清四海，时哉弗可失！’”^{[1]247}

问题是家族主义非个人主义，先秦儒学因无捍卫权利、限制权力的冲动而不具自由民主的制度基因；相反其伦理道德多为软约束，而非为国家体制内部各权力主体之间的相互制约与平衡。既然如此，又当如何保证一国之君果然就以家族伦理之德、行“天下为公”之政，而不是反过来化公天下为家天下呢？有虑及此，尧舜文武曾推出“天”，以为兼具价值取向与惩罚能力的人格神。于价值取向而言，如前所述，他们反复宣称，上天是为了下民的利益而设置君师等精英的位置的，所谓“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”^{[1]247}云云。于惩罚能力而言，则他们指民意即天心，所谓“天视自我民视，天听自我民听”^{[1]248}，“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威”^{[1]222}等等。并且上天不仅有视觉和听觉，甚至于有嗅觉。例如周公旦之责商纣：“弗惟德馨香祀，登闻于天；诞惟民怨，庶群自酒，腥闻在上。故天降丧于殷，罔爱于殷。”^{[1]261}又如周穆王之责蚩尤：“蚩尤惟始作乱，延及于平民。苗民弗用灵，惟作五虐之刑曰法。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民。”^{[1]284}当然，上天的主要惩罚对象并非作乱作虐的蛮夷之首，而是“天下为私”的华夏之君。所以《尚书》多载商汤伐桀：“王曰：‘有夏多罪，天命殛之。夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。’”^{[1]230}“王曰：‘嗟！尔万方有众，明听予一人诰。夏王灭德作威，以敷虐于尔万方百姓。天道福善祸淫，降灾于夏。肆台小子，将天命明威，不敢赦。’”^{[1]232}又多载周武伐纣：“王曰：‘今商王受，弗敬上天，降灾下民。商罪贯盈，天命诛之。’”^{[1]247}“王曰：‘呜呼！我西土君子。今商王受，自绝于天，结怨于民。上帝弗顺，祝降时丧。尔其孜孜，奉予一人，恭行天罚。’”^{[1]249}

家族伦理的放大与皇天上帝的威慑，果然于“天下为公”有效吗？效果当然不是没有。毕竟，即使尧舜“不独亲其亲，不独子其子”^{[1]344}为传说，文武“乐忧天下”^{[1]63}与周公“三握三吐”^{[4]1271}还是公认的历史。问题是，尽管有夏桀被“天命殛之”^{[1]230}的教

训在，三代史载：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃僂辱之。为革囊，盛血，叩而射之，命曰‘射天’。”^{[4]76}又尽管有商纣被“天命诛之”^{[1]247}的教训在，先秦史载：“君偃十一年，自立为王。盛血以韦囊，县而射之，命曰‘射天’。”^{[4]1349}“天”于“天下为公”竟然如此无能为力，孔子无疑注意到了这个事实，所以“夫子之言性与天道，不可得而闻也”^{[1]13}。当然“不可得而闻”非闻所未闻。“子曰：‘性相近也，习相远也。’”^{[1]38}即孔子只是不谈或少谈人性的先天善恶，却大谈特谈人性的后天修养。至于“天”，则他不谈或少谈的是作为人格神的天，谈的是自行其是的自然天：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^{[1]39}惟其如此，《孔子家语》有载：“哀公问于孔子曰：‘夫国家之存亡祸福，信有天命，非唯人也？’孔子对曰：‘存亡祸福皆己而已，天灾地妖不能加也。’公曰：‘善！吾子言之，岂有其事乎？’孔子曰：‘昔者殷王帝辛之世，有雀生大鸟于城隅焉。占之者曰：‘凡以小生大，则国家必王。’于是帝辛介雀之德，不修国政，亢暴无极，外寇乃至，殷国以亡。此即以己逆天时，诡福反为祸者也。又其先世殷王太戊之时，道缺法圯，以致禾藁，桑穀于朝。占之者曰：‘桑穀野木而不合生朝，意者国亡乎？’”^[2]

既然事实已经证明，“至治”并不在“天命”，而“唯人”之“善政”与“善行”，于是与尧舜文武言必称“天命”不同，孔子强调“为政以德”。关于此，首先，他指“圣人南面而治天下必自人道始”^{[1]374}，而“亲亲，尊尊，长长，男女之有别，人道之大者也”^{[1]370}，所以“父父、子子，兄兄、弟弟，夫夫、妇妇，而家道正。正家而天下定矣”^{[1]511}。如此《论语》有载：“齐景公问政于孔子。孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’”^{[1]27}“或谓孔子曰：‘子奚不为政？’子曰：‘书云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？’”^{[1]8}其次，他指“人道之大者”所以成立，在“君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母”^{[1]434}。即在为君王者化“天下为家，各亲其亲，各子其子”的血缘亲情，为“天下为公，故人不独亲其亲，不独子其子”^{[1]344}的政治道德，所谓“天子作民父母，以为天下王”^{[1]252}。再次，以血缘亲情服从政治道德固然为难，于是《礼记》有载：“子言之：‘君子之所谓仁者其难乎！诗云：‘凯弟君子，民之父母。’凯以强教之，弟以说安之。使民有父之尊，有母之亲。如此而后可以为民父母矣，非至德其孰能如此乎？’”^{[1]434}不过孔子强调，尽管如此，“至德”并不是高不可攀，只要政治精英注重自身的道德修养，所谓“吾日三

省吾身”^{[1]5}，则“至德”的实现就在一念之间：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^{[1]18} 复次，即使政治精英的内在修养不足以生成“至德”，孔子称无碍，因为还可以通过把“至德”仪式化为“礼”，来提升其道德水准。所谓“圣人修义之柄、礼之序，以治人情。人情者，圣王之田也，修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之”，而后有“父子笃，兄弟睦，夫妇和；大臣法，小臣廉，君臣相正；天子以德为车，诸侯以礼相与，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守”^{[2]200} 等等。最后，关于“为政以德”，孔子寄希望于臣民的谏与议。所谓谏，“孔子曰：‘良药苦于口而利于病，忠言逆于耳而利于行。汤武以谏谏而昌，桀纣以唯唯而亡。君无争臣，父无争子，兄无争弟，士无争友，无其过者，未之有也。故曰：‘君失之，臣得之；父失之，子得之；兄失之，弟得之；己失之，友得之。’是以国无危亡之兆，家无悖乱之恶，父子兄弟无失，而交友无绝也。’”^{[2]99} 所谓议，“郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：‘毁乡校何如？’子产曰：‘何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之，是吾师也。若之何毁之？’仲尼闻是语也，曰：‘以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。’”^{[1]795}

关于“天下为公”的保障机制，孟子的见解同孔子，即轻“天命”而重伦理。如前所述，孔子所言之天非三代的人格神，而是自行其是的自然天。如此当如何诠释尧舜文武之所谓天道呢？孔子赋之以人伦意义：“子曰：‘道不远人。人之为道而远人，不可以为道。’故君子之道：本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。”^{[1]54~57} 此即以切身经验之民心民意，而非虚无缥缈的天地鬼神，为君子所应当遵循之道，以期“达天道、顺人情”^{[2]200} 合二而一。由是荀子感叹：“唯圣人为不求知天。”^{[7]200} 而指孔子之道曰：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”^{[7]77} 孟子则直接继承孔子所谓“道不远人”的思想，强调“天时不如地利，地利不如人和”^{[1]75}，而将天下得失之于天道与人道、天心与民心、“天与之”与“人之与”两方面合二为一以后者为重。他仍以尧舜禹为例：“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下。草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人。兽蹄鸟迹之道，交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，瀹济漯，而注诸海；决汝汉，排淮泗，而注之江，然后中国可得而食也。当是时也，禹八年于外，三过其门而不入。圣人之

忧民如此。孔子曰：‘大哉，尧之为君！惟天为大，惟尧则之。荡荡乎，民无能名焉！君哉舜也！巍巍乎，有天下而不与焉！’”^{[1]81} 至于今日之君王何以得如尧舜文武，孟子称其实简单，就在“为政以德”，即以家族伦理之德，行“天下为公”之政。质言之，即为君王者以“为民父母”^{[1]80} 的自觉推己及人，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”^{[1]65}，如此以身作则，于是“人人亲其亲、长其长，而天下平”^{[1]88}。

那么为君王者又当如何确立“为民父母”的自觉性呢？“子曰：‘性相近也，习相远也。’”^{[1]38} 即孔子指人性先天相差无几，善恶之分为后天的习得。与之相应，“孟子曰：‘人有恒言，皆曰“天下国家”。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。’”^{[1]87} 此即所谓“君子之守，修其身而天下平”^{[1]117}，亦即《大学》“欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身”^{[1]47} 之谓也。至于“身”何以为“修”，孟子称人性固然无先天之善，但是有先天之善端，因而便有了“人皆可以为尧舜”^{[1]107} 的可能性。由是“孟子道性善，言必称尧舜”^{[1]79}，所谓“子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣”^{[1]107}；所谓“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行”^{[1]92}；所谓“君子所以异于人者，以其存心也。舜人也，我亦人也。舜为法于天下，我由未免于乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣”^{[1]93}。如此等等，之所以可能，即如《孟子》之所载：“告子曰：‘性可以为善，可以为不善。’孟子曰：‘乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心人皆有之，羞恶之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。恻隐之心仁也，羞恶之心义也，恭敬之心礼也，是非之心智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也。’”^{[1]104} 可是尽管在孟子看来，“人性之善也，犹水之就下也”^{[1]103} 一般自然，齐宣王仍称“我不能”。于是孟子直斥：“挟太山以超北海，语人曰‘我不能’，是诚不能也。为长者折枝，语人曰‘我不能’，是不为也。故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。诗云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人之所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。王请度之！”^{[1]65}

三、关于“汤武革命”

指“为政以德”之为“天下为公”的保障机制，从尧舜经文武至孔孟可谓一以贯之，但是该机制万

失灵呢？倘若万一，三代的应对是“汤武革命”^{[1]523}，即汤伐桀与武伐纣。所谓革命，始于受命，即君王受上天之命而为国家的统治者。然而正如前文所讨论的，在三代政治精英的眼中，上天是兼具价值取向与惩罚能力的人格神。其价值取向在“欲王以小民受天永命”^{[1]265}，所谓“天佑下民，作之君”^{[1]247}，即上天纯粹为下民的利益而设置君王的位置。惟其如此，只要君王的所作所为与此取向相背离，那么上天的惩罚能力就将如影随形以革除君王所受之天命，即革命。至于上天何以判断君王的作为是否符合既定的价值取向，如前所述，就在“天视自我民视，天听自我民听”^{[1]248}，“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威”^{[1]222}。而经天心民意如此合二为一，于是《周易》欢呼：“汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！”^{[1]523}

不仅如此，亦是因为“顺乎天而应乎人”，“汤武革命”还具有了鲜明的正当性与公利性。所谓正当性，商汤伐桀后，革命者本人曾忐忑不安，担心后人有所非议，而其左相仲虺称无妨，说有心心民意在。此即《商书》所载：“成汤放桀于南巢，惟有惭德，曰：‘予恐来世以台为口实。’仲虺乃作诰，曰：‘呜呼！有夏昏德，民坠涂炭，天乃锡王勇智，表正万邦，纘禹旧服。夏王有罪，矫诬上天，以布命于下。惟王不迓声色，不殖货利；德懋懋官，功懋懋赏；用人惟己，改过不吝；克宽克仁，彰信兆民。乃葛伯仇饷，初征自葛，东征，西夷怨；南征，北狄怨，曰：‘奚独后予？’攸徂之民，室家相庆，曰：‘徯予后，后来其苏。’民之戴商，厥惟旧哉！’”^{[1]231}至于公利性，则《商书》又载：“伊尹申诰于王曰：‘呜呼！惟天无亲，克敬惟亲；民罔常怀，怀于有仁。’”^{[1]231}此即是说，所谓天心民意其实不具特定的指向性，而是“天命靡常”^{[1]187}。所谓“惟天无亲”与“民罔常怀”，尤其体现在周征服殷商的属国黎之后，发生在商王君臣之间的一场对话：“西伯既勘黎，祖伊恐，奔告于王。曰：‘天子！天既讖我殷命。非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。故天弃我，不有康食。今我民罔弗欲丧，曰：‘天曷不降威，大命不挚？’”王曰：‘呜呼！我生不有命在天？’祖伊反，曰：‘呜呼！乃罪多参在上，乃能责命于天？殷之即丧，指乃功，不无戮于尔邦！’”^{[1]245}虽然殷之丧诚如祖伊所言为咎由自取，周武王在伐纣誓师大会上依然诚惶诚恐：“予曷敢有越厥志？”^{[1]247}即表白他本人其实无意造反，完全是因为“皇天无亲，惟德是辅；民心无常，惟惠之怀”^{[1]270}，因为“今商王受，弗敬上天，降灾下民”，即商王已经“自绝于天，结怨于民”，自己才不得不“奉

天”之命、“恭行天罚”的。^{[1]247~249}甚至在武王伐纣已经大获全胜后，周公在安顿殷商的遗老遗少时仍然如此表态，以表明武王伐纣之为革命的正当性与公利性：“肆尔多士，非我小国敢弋殷命。惟天不畀允罔固乱，弼我，我敢求其位？惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏。”^{[1]268}应该承认，在不具“君权民授”的制度条件下，以天心民意为名来证明“汤武革命”的正当性与公利性，实为三代政治精英的神来之笔。毕竟在这个世界上，当人们被暴政逼得退无可退时，革命是他们的最后选择与权利。不过尽管如此，“汤武革命”的发生依然意味着尧舜文武之以家族伦理的放大与皇天上帝的威慑，而为“天下为公”的制度保障最终无效，否则何至于需要外来革命以调整制度自身的价值取向。当然“汤武革命”的革命者未必作此想，因为无论是汤伐桀还是武伐纣，都是一个统治家族对另一个统治家族的取代，既然如此，或许制度自身并没有毛病，只是制度中人出了毛病？

那么孔子如何看待“汤武革命”？关于此，首先值得注意的是，对于所谓“为政以德”，即以家族伦理之德，行“天下为公”之政，孔子曾经充满信心，以致称：“如有用我者，吾其为东周乎！”^{[1]38}可是西周之政果然能复制于东周吗？当然不能。众所周知，西周是典型的血缘封建国家。此即《左传》所载：“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。”^{[1]866}而人类经验无数次表明，为人父母在面对本家庭乃至本家族的成员时，是可以做到自我牺牲并对所有的家庭或家族成员一视同仁的。因为只有这样，他们才可能最大限度地成功遗传自己的基因。惟其如此，这种行为模式之由以所来的人性（毋宁说动物性）基础，才会被生物学家们指为“自私的基因”^{[16]111}。既然人类经验从来如此，那么不言而喻，孔子的政治设计就逻辑自洽：如果能将西周之政平移于东周，即将血缘共同体的家族伦理复制于非血缘共同体，岂不就是家国同构的“天下为公”吗？直到此后百年，作为一位与时俱进的经验理性主义者，孟子才终于意识到，历史毕竟已经发展到了先秦，政治精英原有的血缘关系经若干代稀释后已经疏离化了，社会生活的丰富性与社会关系的复杂性也已经不是狭小的血缘共同体所能够包容的了。于是在儒墨两家之间就有了一场著名对话：“墨者夷之曰：‘儒者之道，古之人“若保赤子”，此言何谓也？之则以为爱无差等，施由亲始。’孟子曰：‘夫夷子信以为人之亲其兄之子，为若亲其邻之赤子乎？’”^{[1]82}孟子的质疑表

明,他本人反对将“亲其兄之子”与“亲其邻之子”等而视之,并认为“儒者之道”并不是指“爱无差等,施由亲始”。可是孟子本人不是主张“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”^{[1]65}吗?确实,不过《孟子》另有所载:“孟子曰:‘君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。’孟子曰:‘知者无不知也,当务之为急;仁者无不爱也,急亲贤之为务。尧舜之知而不遍物,急先务也;尧舜之仁而不遍爱人,急亲贤也。’”^{[1]114}如此也就是说,在孟子的眼中,“爱”确实是有亲爱之爱与仁爱之爱的“差等”,前者系对血缘共同体内部而言,后者系对血缘共同体外部而言。既然如此,他就不以君子之不“亲爱”小民为错失,只要其能够“亲亲而仁民”,即能够以亲爱之爱对待与自己有亲缘关系的人,同时以仁爱之爱对待与自己无亲缘关系的人,因为即使仁者如尧舜,亦是“仁不遍爱人,急亲贤也”。如此这般,所谓“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的本意,就不过是要求“仁者以其所爱及其所不爱”^{[1]115},即以其亲爱之爱及其非亲爱之爱;而仁君之“为民父母”^{[1]80},也不过是要求其“子民如父母”^{[1]434}，“如”而已矣，亦足已矣。

遗憾的是,孔子以血缘共同体的治理模式为非血缘共同体的治理模式固然泥古,孟子的期望亦不现实,因为征诸历史,能达标者不过尧舜禹汤文武周公而已。于是奔走列国,孔孟最后均大失所望:“子曰:‘已矣乎!吾未见好德如好色者也。’”^{[1]34}“子曰:‘水火,吾见蹈而死者矣,未见蹈仁而死者也。’”^{[1]35}“子曰:‘我未见好仁者,恶不仁者。’”^{[1]11}“孟子曰:‘仁,人心也;义,人路也。舍其路而弗由,放其心而不知求,哀哉!’”^{[1]105}“孟子曰:‘仁义忠信,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵;既得人爵,而弃其天爵,终亦必亡而已矣。’孟子曰:‘仁之胜不仁也,犹水胜火。今之为仁者,犹以一杯水救一车薪之火也。不熄,则谓之水不胜火。此又与于不仁之甚者也,亦终必亡而已矣。’”^{[1]106}既然在现实中,无论是依孔子所谓“吾从周”^{[1]9}的高标准,还是依孟子所谓“亲亲而仁民”^{[1]114}的低标准,精英的自律都称不上“为政以德”,那么能否通过“克己复礼”^{[1]27}的他律,来达成“天下为公”呢?如前所述,孔子曾有此想。问题是礼之为礼不过是血缘封建的仪式化,血缘封建本身都已经难以为继,“礼崩乐坏”如何还能避免?孟子于是只能服从现实,而将礼从政治伦理中划出,转归家庭人际:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去

是也;礼之实,节文斯二者是也。”^{[1]90}

经如此,亦如前述,关于“天下为公”,孔孟就只剩下最后一招即臣民的谏与议了。所谓议,似不足论,因为并非孔子所期望的正常态,相反他称:“天下有道,则庶人不议。”^{[1]36}所谓谏,则不同,“孔子曰:‘木受绳则直,人受谏则圣。’”^{[2]129}可是果然吗?未必。因为谏之于君并非制度性的硬约束,故而有商纣王“智足以拒谏”^{[4]76},后有隋炀帝称“我性不欲人谏”^{[17]428}。即使从谏如流如唐太宗者,魏征亦称:“陛下导臣使言,臣所以敢言。若陛下不受臣言,臣亦何敢犯龙鳞、触忌讳也!”^{[6]47}不仅如此,《孔子家语》有载:“子贡问于孔子曰:‘子从父命孝,臣从君命贞乎?’孔子曰:‘万乘之国,有争臣七人,则主无过举;千乘之国,有争臣五人,则社稷不危;百乘之家,有争臣三人,则禄位不替;父有争子,不陷无礼;士有争友,不行不义。故子从父命,奚诂为孝?臣从君命,奚诂为贞?夫能审其所从,之谓孝,之谓贞矣。’”^{[2]63}问题是即使臣子“能审其所从”,而非愚贞愚孝,既然治国同治家,治家则“父母有过,谏而不逆”^{[1]409},那么同理:“为人臣之礼,不显谏,三谏而不听,则逃之。子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之。”^{[1]301}就此同书亦有案例:“子贡曰:‘陈灵公宣淫于朝,泄治正谏而杀之,是与比干谏而死同,可谓仁乎?’子曰:‘比干于纣,亲则诸父,官则少师,忠报之心在于宗庙,固必以死争之,冀身死之后纣将悔悟;泄治之于灵公,位在大夫,无骨肉之亲,怀宠不去,仕于乱朝,以区区之一身欲正一国之淫昏,死而无益,可谓捐矣。’”^{[2]132}

无论是以孔子的高标准还是以孟子的低标准,亦无论是以道德修养的自律还是以礼仪与谏议的他律,孔孟都不能不承认,所谓“为政以德”,并不意味着君王们果然能够以家族伦理之德,行“天下为公”之政。此即《孟子》所载:“孟子曰:‘离娄之明,公输子之巧,不以规矩,不能成方员;师旷之聪,不以六律,不能正五音;尧舜之道,不以仁政,不能平治天下。故曰:徒善不足以为政,徒法不能以自行。’”^{[1]87}如此这般,差不多也就是法家所批评的:“仁者能仁于人而不能使人仁,义者能爱于人而不能使人爱。是以知仁义之不足以治天下也。”^{[11]138}毋庸讳言,“徒善不足以为政”的事实,对于孔子的心理冲击是巨大的。到了人生晚年,他已经清楚社会对他本人的观感:“是知其不可为而为之者与?”^{[1]33}至于他自己的态度,则《论语》有载:“子曰:‘道不行,乘桴浮于海。’”^{[1]13}与孔子相同,孟子壮年曾十分自信:“五百年必有王者兴,其间必有名世

者。由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”^{[1]78}然而晚年孟子亦迷惘，甚至包括对其以隔代师视之的孔夫子本人，孟子曰：“由尧舜至于汤，五百有余岁。若禹、皋陶，则见而知之；若汤，则闻而知之。由汤至于文王，五百有余岁。若伊尹、莱朱，则见而知之；若文王，则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁。若太公望、散宜生，则见而知之；若孔子，则闻而知之。由孔子而来，至于今百有余岁，去圣人之世，若此其未远也；近圣人之居，若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔。”^{[1]78}当然，孔孟之于孔孟之道的迷惘，只是对“为政以德”的制度安排的迷惘，而不是对“天下为公”的价值取向的迷惘。于是太史公有载：“颜回入见。孔子曰：‘回，诗云“匪兕匪虎，率彼旷野”。吾道非邪？吾何为于此？’颜回曰：‘夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病，不容然后见君子！夫道之不修也，是吾丑也。夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。不容何病，不容然后见君子！’孔子欣然而笑曰：‘有是哉，颜氏之子！’”^{[4]1555}又载：“孟子，道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。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。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序诗书，述仲尼之意，作孟子七篇。”^{[4]1839}可是孔孟不都是所谓“六合之外，存而不论”^{[18]42}的入世主义者吗？“夫道既已大修而不用，是有国者之丑也”，他们为什么不以“汤武革命”奋起“推而行之”呢？从政治实践的角度看，如此与孔孟的自我角色定位有关，即他们始终以“士”即自由身份知识分子而非天命在身者自诩，所谓“匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下”^{[1]97}。从政治思维的角度看，则其之所思颇为复杂。

以孔子而论，一方面，在谈及革命时他似乎并不保守，如称“夏桀昆吾，自满而极，亢意而不节，斩刈黎民如草芥焉，天下讨之如诛匹夫”^{[2]103}。而且他曾如此反复警告肉食者：“哀公曰：‘寡人生于深宫之内，长于妇人之手，未尝知哀，未尝知忧，未尝知劳，未尝知惧，未尝知危，若何？’孔子曰：‘夫君者舟也，庶人者水也。水所以载舟，亦所以覆舟。君以此思危，则危可知矣。’”^{[2]43}但是尽管如此，由于始终受限于自己关于家国同构的制度设计，孔子终于

不免将一家之长天然的威权正当性，复制为一国之君天生的政治正当性，即使后者已经不具备政治功利性。如此即其之所谓：“长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？”^{[1]40}亦所谓：“以道事君，不可则止。弑父与君，吾不为也。”^{[1]26}甚而至于，“子曰：‘事君可贵可贱，可富可贫，可生可杀，而不可使为乱。’”^{[1]435}好在孟子晚出百年，似不致由愚孝而愚忠。关于此，《孟子》有载：“齐宣王问卿。孟子曰：‘王何卿之问也？’王曰：‘卿不同乎？’曰：‘不同。有贵戚之卿，有异姓之卿。’王曰：‘请问贵戚之卿。’曰：‘君有大过，则谏；反复之而不听，则易位。’王勃然变乎色。曰：‘王勿异也。王问臣，臣不敢不以正对。’王色定，然后请问异姓之卿。曰：‘君有过则谏，反复之而不听，则去。’”^{[1]102}如此也就是说，国君系国家之大家长，“君有大过”是否“易位”当由统治家族自己决定。不过国家与天下并不是一回事，“孟子曰：‘不仁而得国者，有之矣；不仁而得天下者，未之有也。’”^{[1]115}所以从天下的角度来说，一旦国君不行仁政，“汤武革命”为天经地义。于是孟子宣称：“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，则臣视君如寇讎。”^{[1]91}惟其如此，鉴于齐宣王不行仁政，“孟子谓齐宣王曰：‘王之臣有托其妻子于其友，而之楚游者，比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？’王曰：‘弃之。’曰：‘士师不能治士，则如之何？’王曰：‘已之。’曰：‘四境之内不治，则如之何？’王顾左右而言他。”^{[1]68}虽然“王顾左右而言他”，齐宣王到底心有戚戚。此后不久，他终于忍不住：“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘臣弑其君可乎？’曰：‘贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’”^{[1]69}孟子的革命立场竟如此不妥协，也难怪明太祖朱元璋，后者不仅将前者的牌位从孔庙中摘除，甚至还亲自编辑了一本《孟子节文》，而将孟子的革命言论从《孟子》中扫荡以尽。

四、简短的讨论

应该如何评价先秦儒家的政治设计呢？首先应该肯定，尽管经秦始皇的焚书坑儒，经汉武帝的外儒内法，先秦儒家之“天下为公”的价值取向依然得为两千年中国史上的政治正确，是足为可泣可叹的幸事。固然多有北齐武成帝这样的昏君及所幸和士开这样的奸臣：“武成外朝视事，或在内宴赏，须臾之间，不得不与士开相见。至说武成云：‘自古帝王，尽为灰土，尧舜桀纣，竟复何异？陛下宜及少壮，恣意作乐，从横行之，即是一日快活敌千年。国

事分付大臣，何虑不办？无为自勤约也。’帝大悦，于是委赵彦深掌官爵，元文遥掌财用，唐邕掌外兵。帝三四日乃一坐朝，书数字而已。”^{[19]2019}后不久武成长子高纬为后主，“武平中，陈人寇彭城，后主发言忧惧，侍中韩长鸾进曰：‘纵失河南，犹得为龟兹国子。淮南今没，何足多虑。人生几何时，但为乐，不须忧也。’帝甚悦，遂耽荒酒色，不以天下为虞。未几为周所灭。”^{[17]428}不过尽管如此，毕竟还有唐太宗这样的千古一帝：“贞观二年，太宗谓侍臣曰：‘朕今所好者，惟在尧舜之道、周孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。’”^{[6]216}甚至直到晚清革命，“袁世凯奏与南方代表伍廷芳议，皇太后命袁世凯以全权。袁世凯遂承懿旨，宣示中外曰：‘今全国人民心理，多倾向共和。人心所向，天命可知。予亦何忍因一姓之尊荣，拂兆民之好恶。特率皇帝将统治权公诸全国，定为立宪共和国体。近慰海内厌乱望治之心，远协古圣天下为公之义。’”^{[20]501}退位诏固然为不得已，究竟还是以“天下为公”为标榜。入民国，则远有中山先生称“天下为公”，近有国民党名誉主席吴伯雄 2008 年 5 月在中山陵题词：“天下为公，人民最大。”至于大陆，自改革开放，邓小平即断然放弃执政党此前几十年推行的以无产阶级对资产阶级的阶级斗争为纲，而指党的愿景为重建由工人阶级、农民阶级、城乡小资产阶级和民族资产阶级等诸多社会成分构成的“异质共同体”^[21]，此诚为“天下为公”在今日中国之大义耳！

[参 考 文 献]

- [1] 孟子等. 四书五经[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [2] 孔安国等. 孔子家语[M]. 北京: 燕山出版社, 1995.
- [3] 姜尚等. 六韬三略[M]. 西安: 陕西旅游出版社, 2003.
- [4] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [5] 沈约. 宋书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [6] 吴兢. 贞观政要[M]. 北京: 燕山出版社, 1995.
- [7] 荀子. 荀子[M]. 北京: 燕山出版社, 1995.
- [8] 刘昫. 旧唐书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [9] 韩非. 韩非子[M]. 北京: 燕山出版社, 1995.
- [10] 左丘明等. 国语[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1978.
- [11] 商鞅. 商君书[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [12] 管仲. 管子[M]. 北京: 燕山出版社, 1995.
- [13] 毛泽东. 毛泽东文集: 第二卷[M]. 北京: 人民出版社, 1993.
- [14] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集: 第四卷[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
- [15] 万高潮等. 当代中国的政治发展与政治稳定[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 2016.
- [16] [英]道金斯. 自私的基因[M]. 长春: 吉林人民出版社, 1998.
- [17] 魏征. 隋书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [18] 庄子. 庄子[M]. 北京: 燕山出版社, 1995.
- [19] 李延寿. 北史[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [20] 清史稿[M]. 天津: 天津古籍出版社, 2012.
- [21] 魏明康等. 邓小平与当代中国异质性社会共同体的重建[J]. 淮阴师范学院学报, 2017(3).

(责任编辑: 谢光前)

On the political design of Pre-Qin Confucianism

Wei Ming-kang · Wan Gao-chao²

(1. School of government, Peking university, Beijing 100871, China;

2. Institute of government, Beijing normal university, Beijing 100875, China)

Abstract: The value orientation in the political design of Pre-Qin Confucianism is “one world, one community”, which is the treasure of Chinese traditional political thought. However, the design of the system, which includes “rule by virtue” and “Tang-Wu revolutions”, is not enough to guarantee the realization of “one world, one community”. therefore, it is necessary to establish a political system of checks and balances to realize this political goal in modern China.

Key words: Pre-Qin Confucianism; Confucius; Mencius; One world, one community; Rule by virtue; Tang-Wu revolutions