

孔子的政道

陈雪雁

(同济大学 哲学系,上海 200092)

摘要:孔子引领了儒家的政治热忱和经世品格。在孔子的政治思想中,政治首先表现为家政向国政的演进,这种演进的基础是德政一致和德位两分;其次展现为对僭政的拒斥,这种拒斥导致了政、治两分和正政的切身性和自下而上运动;再次呈现为以自正为起点的风化政治。风化政治基于德性的垂范作用。孝悌为政、僭政非政、风化政治,三大支点相互结合成就了孔子的政道。这种政治理解同时也以政治本有的教化性为基底,政教合一正是孔子政道之所以成为可能的原因。

关键词:孔子;政道;孝悌;僭政;风化

中图分类号:D033 **文献标识码:**A **文章编号:**1671-5322(2015)04-0012-05

一、孝悌与为政

周初政治思想可以用《尚书》中的一句话来概括,即“德惟善政,政在养民”,政治原则上讲求德位,政治内容上注重养民、保民。在这样的整体基调下,“七政”说处理的是天人之际问题,“八政”说处理的便是君民关系,“立政”探讨的是君臣关系。这些关系交织杂糅在一起,是周公为代表的周代统治者理顺政治问题的落脚点。在礼乐制度自身运行出现了危机之后,德位关系以及天、君、臣、民关系也发生了崩坏。在这样的现实境遇之中,孔子对政治问题的切入自然有所改变。对于他而言,政治问题首先即表现为为政与否的问题:

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?”(《论语·为政》)

实际上按照传统的居位方可为政即在其位方可谋其政的理路来看,念兹在兹于政治的夫子大抵终生都有着无位而不为政的尴尬。无位的情况下,如何抵达政治?夫子给出的解答乃是“‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为

政?”包咸解释为“所行有政道,与为政同”,日用常行中所秉持之道与为政之道相契合,则所行皆可以为政言之。邢昺疏曰:“此章言孝、友与为政同”,即行孝与友悌实则也是为政的方式之一。包、邢的解读给出了一个宽泛、扩大化的为政概念。这种说法有其不同于传统处。政治本来作为权力系统的运作方式,其王——臣——民的结构非常明确,则作为政治权力实施者的自然只能是王者与其臣属之官,且“思不出其位”直到孔子都还是被奉持的原则。那么,对无位又以承周文与周道为己任的孔子来说,打破潜在的在位与为政一致的预设势在必行。《尚书·君陈》原文为:“王若曰:君陈,惟尔令德孝恭。惟孝友于兄弟,克施有政。”孔安国传曰:“言其有令德,善事父母,行己以恭。言善父母者必友于兄弟,能施有政令”,则友、孝、恭都是有令德的自然表现,有德而外显而为自身处事之恭,事父母之孝,友兄弟之悌^[1]。按照德惟善政、为政以德所决定的德政关系,有德则必能展现在政治上即能施有政令。倘若以“惟尔令德”作为理解的出发点,则有政乃是德政一致关系中德的合理性展开,则孝友作为德性亦然。然而,历代注疏将之分解成由孝而友再至于有政的方向性过程,则“言善事父母者必友

于兄弟,推此亲亲之心,以至于疏远,每事以仁恕行之,故能施有政令也”^[2]，“推此孝友之心见于政事之间”^[3]，这种由家人之间的亲亲关系而推至于以尊尊为核心的政事之上，多少有些不够圆融淡泊。而且这种推而广之与孔子在这里所要表达的行孝与友悌皆属为政还是很不一样的。以孝悌本是为政则政治的畛域自然被泛化，后人有无非礼也，亦无非政也”的说法，或以此为滥觞^[4]。将孝悌等同于为政，其根本思路是孝悌“所行有政道，与为政同”，有政道，当指孝悌推行中的某些原则与政道原则相耦合。“或人知为政而不知所以为政，是知有用之用而不知无用之用，故夫子告以惟孝友于兄弟是亦为政也，孝之施于政也，爱敬而已，爱敬尽于事亲，而德教刑于四海，则孝之施于政也岂不难哉？盖爱敬立则虽不为政而与孝同，爱敬不立则虽为政而与不为政同，扬子曰身立则敬立，此之谓也”^[5]。在陈祥道看来，孝之本质即爱敬，而爱敬同样作为为政之原则运用推行于施政中，爱敬的推行即孝的敷布流行亦是为政。朱熹言：“《书》言《君陈》能孝于亲、友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之言如此则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎？”^[6]在《朱子语类》中他又说：

“惟孝友于兄弟”，谓孝然后友，友然后政，其序如此。〔振〕

问：“‘施于有政’，是使一家人皆孝友否？”曰：“‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦’，是也。政，一家之事也，固不止是使之皆孝友耳。然孝友为之本也。”〔一之〕

“推广此心，以为一家之政”，便是齐家。缘下面有一个“是亦为政”，故不是国政。又云：“在我者孝，则人皆知孝；在我者弟，则人皆知弟，其政岂不行于一家。”〔明作〕^[7]

朱熹提出了“一家之政”试图弥合从孝悌到为政的间距，孝于父母然后能友于兄弟，孝悌推行至于家庭中的其他关系，比如夫妻，使家庭关系中的每个人都皆本此心、皆有此心，便是一家之政，其要义在于亲亲及其推而广之。家政何以成就国政？“在我者孝，则人皆知孝；在我者弟，则人皆知弟，其政岂不行于一家”，仍然是向外推而扩之的结果，但家政的推广实质上仍是家政或集合的家政，其结果是将国政下降到家政的水平。家政与国政有着本质的区别，其处理的关系及所处理

关系的性质都大相径庭，二者实际上是亲亲与尊尊之别的各自呈现。那么，夫子是基于何种依据而说孝悌“是亦为政”？回到尚书，在《舜典》中尧选择舜作为政治继承人最初的理由便是“以孝烝烝，乂不格奸”，其政绩中便有“慎微五典，五典克从”，五典即五教、五伦、五常，乃是亲亲在家庭关系中的呈现，也是对家人所应秉持的原则。教民亲亲是为政的重要维度，此亦是“德惟善政，政在养民”的体现。与此相类，《君陈》因“惟尔令德孝恭。惟孝，友于兄弟”，故而可“克施有政”方有“命汝尹兹东郊”作为接任周公之职的继任者。先自己本有此德，方可教人化民而有此德，有德方可成教，为政是施行教化的方式，如此，亲亲之德才成为克施有政的前提条件。孔子将孝悌看做为政的方式一方面是对《尚书》以来的德政一致关系的继承，另一方面，也是解决德位不一的方案。为政不再限于狭义的在位者，只要确证自己是有德性的君子，自身就可以德性成就教化，而教化才是孝悌可以为政的根基。家政向国政的推扩之所以可能且是自然而然之事，正在于政教在中国思想开端的天然合一性。

二、政事之分与僭政非政

在解决了无位与为政的紧张关系后，孔子要考量的问题是：在变化的政教现实中何种政治行为是真正的政，换言之，如何保证政治的正当性。

冉子退朝，子曰：“何晏也？”对曰：“有政。”子曰：“其事也，如有政，虽不吾以，吾其与闻之。”（《论语·子路》）

在朝堂之上，所言所为当皆是政事，然孔子非之，认为即便朝堂之上，所为也可能只是事而不是政。马融言“政者，有所改更匡正。事者，凡行常事。如有政，非常之事，我为大夫，虽不见任用，必当与闻之”。马融看似以常与非常区分政与事，但因非常必意味着有所改更，则实际上是以“改更匡正”与否衡量是否为政的标准。郑玄、杜预以政治的正当性作为衡量政之是非的原则，“君之教令为政，臣之教令为事也”，“在君为政，在臣为事”，邢昺进一步解释云：“时冉子仕于季氏，称季氏有政，孔子谓之为事，是在君为政，在臣为事也。”王道政治的根本出发点在于王之为王，无论是天人关系、君臣关系还是君民关系中，王始终是那个能动的施为者，政治行为的发起者以及行为

合理性的最终审判者,王是王政的合法性的根基所在。而对于天下无道境遇中的夫子而言,恰恰是王之为王成为了最不可能的事。孔子曰:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫,天下有道,则庶人不议。”(《论语·季氏》)孔子其时已经是“陪臣执国命”、政在大夫的时代,政治生活的决定权已经从天王散落到大夫陪臣之流手中,连诸侯都已无政,遑论天王。实际的政事决策上已经全面步入僭政时代(此处僭政取僭越的政治之意,与古希腊关于僭政的讨论侧重点不同。且即便是古希腊的僭主政治,其最初所以得名的根源仍在于国王的有名无实与僭主并无合法性与正当性的事实执政)。执着于文王之道的夫子面对僭政的态度便是以其政为事,从根上剥落了陪臣政治的正当性。身居其中的夫子与当时的诸子一样,试图从已经崩坏周道与周文之中,于腐朽溃烂中开出旧日的鲜花来。当时,诸子百家一般采用的态度是先认可现行事实存在,并以此肯认为基础部分的承认现行政治的正当性,以期从这种权宜的政治肯认出发回归到真正正当的政治生活中。百家虽各有殊途,但出发点和目的地是相对一致的。即便是这样的僭政生活,夫子仍是不得其门而入,故而有“如有用我者”之类的慨叹。在这样的考量中,如何从不正当的僭政中抵达政治的正当性问题便成了攸关政治生死存亡的要点,彼时正名思潮的兴起正是这一现实焦虑的温床。正名真正指向的乃是正政。孔子一方面是将个体的孝悌等纳入到为政的范围之中,另一方面又将现实的政治运作视为僭政从而取消了其政治的正当性。在僭政生活中政、治两分,分为不具备正当性的政治行为与具备充分政治正当性的日常德行。那么,如何安置实际的政治权力拥有者的政治施为?以僭政为非政,以事言其行事,则体制中的政治运作实际上被纳入到“治”的范畴中。同样要回到“德惟善政”来,以德性的敷布作为政治正当性的栖息地。德的最初、最自然的生发状态即是显性于孝悌之中的亲亲。以孝友为政,则以亲亲外推,政治变成了一个由近及远、自下而上的德行养育问题。如此一来,自王开始,由上而下的尊尊的政治建构方式被抛开来。正是因为现实政治正当性的缺失,夫子坚持以“正”言政;因为僭政的不正当,夫

子将家政作为重建政治正当性的起点;也正是因为僭政造成的治与政的分离,夫子在宽泛化了政治并将之扩展到愚夫愚妇的日常生活中的同时又将国政纳入到家政的框架之下。这也是后来学者纠结于家政和国政问题的原因。

三、自正与正政

有着深切正当性焦虑的夫子以僭政非政并以家政为为政,其首先要做的便是将“政者,正也”作为政道最根本的规定性。

季康子问政于孔子,孔子对曰:“政者,正也,子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)

季康子是把持鲁国朝政的权臣,是僭政的权力者,其本身就处在正当政治的对立面,或有学者以为孔子此章意在反讽。然而,事实并不仅仅止于此。对于实际政治权力掌控者而言,反讽与谏言并不能使其放弃僭政,孔子的回复本身便是在并不被认可其正当性的僭政之中如何抵达正当政治的路径。这是一个极为吊诡的问题。一个自身先天立身不正者如何自正而正人?古典政治由上而下的预设本身否定了僭政者的政治正当性,因为王道政治的终极合法性根源于天王;但也正是因为这一预设可以保证一个在上位者能够左右他之臣属与他所护佑之子民的政治生活。简而言之,作为臣属,其不正是就其所效忠的诸侯而言,诸侯之不正是就天王所言,甚至在极端情况下我们可以说诸侯与陪臣的僭政根源在于天王的不王,也就是天王应对僭政本身负责。自三代以来,就常有古代天子的罪己诏之类。罪己诏会产生正在于王者之于政治本身的意义和中国古典政治运作路径的确定性。然而,任何一个上位者,对于其之下民与属臣,都保有实施正当政治的可能性。所谓“帅以正”,邢昺疏解为:“言康子为鲁上卿,诸臣之帅也,若己能每事以正,则己下之臣民谁敢不正也。”由自身开始,自正而正人是孔子开出的于僭政之中达成政治正当性的药方。这与此前取消僭政的正当性、将亲亲作为政治正当性的起点一起,构成了孔子基本的正政思路。

齐景公问政于孔子。孔子对曰:“君,君;臣,臣;父,父;子,子。”公曰:“善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸”(《论语·颜渊》)

夫子以“父父、子子、君君、臣臣”为政之正道,是将各安其位、各正性命作为生命存在与政治正确的原则。对于面临大夫僭政境况的齐国国君,夫子的答复,实际上申明了臣不臣根源于君不君,其根本着眼点仍在于人的自身之正,以及政治之匡正本性。

四、风化与政教

政治本性意在提供正当的政治生活,如何施行正当的政治当是方法论问题。这答案体现在其对季康子问题的回应上。

季康子问政于孔子曰:“如杀无道,以就有道,何如?”孔子对曰:“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。”(同上)

以风与草的关系来描述君民与官民关系,即以风化言政治的运行方式。风化的立足点在于德,君子之德对小人之德有建构与化成之能。这与我们之前论及的德政关系及政教关系相合,风化与政治本有教化的内涵相关。《诗序》言:“风,风也,教也;风以动之,教以化之”。《毛诗正义》引陆德明曰:

刘氏云:“动物曰风,托音曰讽。”崔云:“用风感物则谓之讽。”沈云:“上风是《国风》,即《诗》之六义也。下风即是风伯鼓动之风。君上风教,能鼓动万物,如风之偃草也。”今从沈说。

以意象而言,风吹而物动,这当是风所有意义的最初来源。那么,风当是指施动者与被动者之间施受作用的过程。风化在一方面是对上位者的能动与承担的能力与行为范式的描述,另一方面也是对民的被动与承受本性的理解。孟子说“待文王而后兴者,凡民也”,孔子说“民可使由之,不可使知之”,《五子之歌》曰“皇祖有训,民可近,不可下”,都体现了民的被动性。因此,教民以及以风化的方式教民成为政治生活的必然。

对于风化如何运行问题,孔颖达曰:“上言风之始,谓教天下之始也。序又解名教为风之意,风训讽也,教也。讽谓微加晓告,教谓殷勤诲示。讽

之与教,始末之异名耳。言王者施化,先依违讽喻以动之,民渐开悟,乃后明教命以化之。风之所吹,无物不扇;化之所被,无往不沾,故取名焉。”以“风之所吹,无物不扇”言风,强调的是感而动之,感而遂动,感而必动,则教而必有效。以“化之所被,无往不沾”言化,则教的目的与结果是化无不行。总之,古典政治的内在理路之一便是风化一旦运行,政治必定成功。然而以“微加晓告”、“殷勤诲示”这种纯粹言语的方式来理解风与教显然有所偏颇。无论是从自正而正人还是从亲亲的推而广之、扩而充之来看风化的政治,政在于行与事多过言。教本有效法之意,以自身的行为举止为民众行为的示范远大于以说而教之。风正揭示了这种垂范性政治活动的润物无声、潜移默化化的品格。正因为此,子曰:“天何言哉!四时行焉,百物生焉;天何言哉?”《论语·学而》“必闻其政”章皇侃疏言“孔子每所至国,必先逆闻其风政”,亦证政乃是风化之政。且皇侃又转引古注言:“又一通云:孔子入人境,观其民之五德,则知其君所行之政也。故梁冀云:夫子所至之国,入其境,观察风俗,以知其政教,其民温良,则其君政教之温良也;其民恭俭让,则政教恭俭让也。孔子但见其民,则知其君政教之得失也。”^[8]民之德系于君之政,见民而知其政。政教体现在风俗之中,风俗无疑是风化的结果;政教体现在民性之中,民性是教化的结果。政治的风化、教化义在这里昭然若揭。

孔子以亲亲外推的做法仍是基于示范的化民方式,“政者正也”,以自正而正人作为政治展开的路径未始不是风化而政行的展现,而德风德草论则是对风化政治中权力拥有者及其不自觉同谋者们之间关系的澄明。从这些表述中可以看出为政与为教的天然融合。孔子以为学作为讨论的开端,以为政继之,正是出于对这一点的深刻体认。后人不断的追问孔门所学何学,注重学与德的关联,未免有忽略学政关系之嫌。学而为政当是有着深切政治忧患的孔子对弟子的期许。子曰:“诵诗三百;授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为”,学而致用,学以经世是夫子对学的根本诉求。

参考文献:

[1] 顾颉刚. 尚书通检[M]. 北京:书目文献出版社,1982:21.
[2] 孔安国,孔颖达. 尚书正义[M]. 北京:北京大学出版社,1999:491.
[3] 陈经. 尚书详解[M]//卷四十一, 景印文渊阁四库全书(第 59 册). 台北:台湾商务印书馆,1986:391.
[4] 沈元沧. 礼记类编[G]. 四库存目丛书. 上海图书馆藏.
[5] 陈祥道. 论语全解[M]//卷一, 景印文渊阁四库全书(第 196 册). 台北:台湾商务印书馆,1986:76.
[6] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2003:59.
[7] 黎靖德. 朱子语类(第二册)[M]. 北京:中华书局,1986:594.
[8] 何晏,皇侃. 论语集解义疏(第一册)[M]//丛书集成初编. 北京:商务印书馆,1937:9.

Confucius’ Political Doctrine

CHEN Xueyan

(Philosophy Department, Tongji University, Shanghai 200092, China)

Abstract:Confucius has led Confucian to the zeal of politics and statecraft. To confucius, politics means the transformation from home economics to national politics firstly which based on the uniform between morality and politcs and the separation between morality and position. secondly, polites means the refusal to the Tyrannos political affairs which results in the separation between politics and governance and the change of political movement. Thirdly, politics means the way of weathering which begins with self – correction. weathering politcs comes from the demonstration of morality. Confucius’ political doctrine means the unification of three aspects, which is the beginning with filial piety, the refusal to the Tyrannos political affairs and weathering politics. Also, such political understanding means the unification between politics and edification.

Keywords:Confucius; political doctrine; filial piety; the Tyrannos political affairs; weathering

(责任编辑:李 军)