

儒家人治理念的价值预设及其现实困境

丁 士 松

(武汉市人民政府办公厅, 湖北 武汉 430014)

[作者简介] 丁士松(1964-), 男, 安徽怀宁人, 武汉市人民政府办公厅处长, 武汉大学政治与公共管理学院副教授, 法学博士, 主要从事法治政治理论研究。

[摘 要] 儒家理念中的人治是“圣王之治”, 其内含的价值预设主要有四: 一是人性本善或可善; 二是人具有通过内在修炼成就圣贤人格的无限能力; 三是“人是天生的道德动物”, 必须过社会道德生活; 四是社会由圣王治理天经地义。由于儒家思想家未能对人能否成圣、如何判别圣人、圣人何以为王、圣人为王后如何治国、如何确保圣王永远为圣(绝不滥用权力)等五大关涉其理念生命力的关键问题作出令人信服的圆满解答, 以至其人治理念不仅内含一系列逻辑矛盾, 而且一旦付诸实施, 必将陷入理念与现实相背离的困境之中。

[关键词] 儒家; 人治; 理念; 预设; 困境

[中图分类号] D0 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2007)05-0737-06

一、儒家人治理念的价值预设

儒家人治理念是从其德治理念中引申出来的, 其“德治一人治”理念赖以形成的价值预设主要有:

(一)人性本善或可善

儒家思想家对人性的预设主要有二: 其一, 人性本善。对人性善的理论论证最系统完整的莫过于孟子。孟子以心言性, 以“心善”论“性善”, 将人之异于禽兽的本质或本性归结为道德善性。他不仅认为人性本善, 而且认为此善性是人所固有的, 此所谓“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; ……仁义礼智, 非由外铄我也, 我固有之也, 弗思耳矣”^[1]《告子上》。其二, 人性本恶, 但可以改造为善。在儒家思想家中, 人性恶理念预设的典型代表是荀子。荀子并非像孟子那样, 从先验或理想层面把握人性, 而是将人性理解为现实的人的自然本性。他明确指出: “凡人有所一同: 饥而欲食, 寒而欲暖, 劳而欲休, 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。”^[2]《荣辱》“好荣恶辱, 好利恶害, 是君子小人之所同也。”^[2]《荣辱》荀子对“性”与“伪”进行了明确的区分。荀子认为, 人生而有情欲, 若顺其发展而不加以引导与节制, 必然产生恶行。但人性的恶并非不可改变, 人性若受“师法之化、礼仪之导”, 即能“化性起伪”、“化性向善”。

(二)人具有通过内在修炼成就圣贤人格的无限能力

在儒家思想家看来, 人不仅本性为善, 而且具有认识善性、扩充善端以成就理想道德人格的无限能力; 或者, 尽管人性本恶, 但人能认识其恶性, 并具有通过内在修炼去恶从善、成圣成贤的理性能力。儒家思想家一致认定人的这种认识并分辨善恶的理性能力是与生俱有的。不仅孟子明确提出: “是非之心, 人皆有之”、“无是非之心、非人也”^[1]《公孙丑章句上》, 而且荀子也公开表明: “人, 生而有知, ……心,

生而有知。”^[2]《解蔽》)那么,人为何天生具有此分辨是非的理性能力呢?其根源即在于“心”。正如荀子所言:“人何以知道?曰:‘心’”^[2]《解蔽》)。王阳明说得更明白,“知是心之本体,心自然会知,见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井,自然知恻隐,此便是良知,不假外求。”^[3]《答顾东桥书·传习录(中)》)。可见,在儒家思想家心目中,人心不仅具有天生的道德性与道德功能,而且对善有一种天生的认知能力。正因人心具有天生的善端,同时又具有一种“先天良知”。因此,人心的力量是无所不克的。只要人们“反诸于己”、“诉诸于心”,不断致良知、去私欲,彰显与扩充其内心所固有的善端(就人性本善而言)或不断化性起伪、去恶从善(就人性本恶而言),那么,“人皆可以为尧舜”,人人均可达到天人合一、物我两忘、“万物皆备于我、我也归于万物”的至善至美的心灵境界即“圣人”境界^[1]《告子下》)。

(三)人是天生的道德动物,必须过社会(道德)生活

儒家思想家认为,人是天生的道德动物,人与动物的本质区别即是人能知礼义廉耻,能尊君、敬父,能结成道德社会。因此,人要成其为人,要体现人生的价值与意义,就必须过社会道德生活。人一旦脱离由君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦构成的社会道德关系网络,人的生存将失去意义,人即降为禽兽。有鉴于此,要使人成为真正的“人”,使人生的意义得以彰显,使人生的价值得以实现,每个人均应生活于道德社会之中,均应积极投身于正心、修身、践仁、践义的道德实践。唯有通过这种道德实践,人们方能不断“致良知”、“明明德”,不断扩充善端,不断提升人生境界,不断趋近直至最终成就圣贤人格。

(四)社会由圣王治理天经地义

在儒家思想家看来,尽管成圣成贤的大门向所有人敞开,但真正能跨入圣人门槛、达到圣人之境的人毕竟凤毛麟角。因绝大多数“凡夫”或“中民”均为“学而知之”或“后知后觉”的普通之人^①,均不能自发地认识、挖掘、保有、扩充其自身所固有的“仁心善端”,因此,“凡夫”或“中民”要过道德生活,要提升人生境界,内在需要业已达到最高心灵境界、成就理想道德人格的“圣人”来引导、教化与感化。而“圣人”作为至善、至明的“神人”与沟通天、地、人的唯一中介,又完全有资格、有能力担负起此治理天下、教化万民的“王者”重任,且“德沛四海、恩泽万民”乃圣人义不容辞的社会责任与道德义务。因此,由圣人为王,以德化民,以开显“凡夫”的心灵境界乃理所当然、天经地义。不仅思孟学派坚信“唯天下至圣为能聪明、睿智,足以有临也”^[4]《中庸》);而且荀子也坚称:“天能生物,不能辨物也;地能载人,不能治人也;宇中万物,生人之属(类),待圣人然后分也。”^[2]《礼论》)董仲舒则以其中人之性的“性未善论”为基点,进一步强调了圣王治国之必然性,他明确提出:“生民性有善质,而未能善,于是为之立王以善之,此天意也”^[5]《深察名号第三十五》)、“民之从主也,如草木之应四时也”^[5]《威德所生第七十九》)。

二、儒家人治理念内含的逻辑悖论及其现实困境

通过上述价值预设,我们不难看出,儒家理念中的人治是“圣王之治”,即由圣人为王以治理天下、教化万民。由于这种“圣王”理念是从儒家“德治”理念中逻辑推演出来的,并无现实基础与经验依据,故儒家思想家无法对人能否成圣、如何判别圣人、圣人何以为王、圣人为王后如何治国、如何确保圣王永远为“圣”等五个直接关涉其理念生命力的关键问题作出令人信服的圆满解答,以至其人治理念不仅内含一系列逻辑悖论,而且一旦付诸实施,必将陷入动机与结果、理念与现实相悖离的困境之中。

(一)人能否成圣

儒家思想家之所以坚称人通过内在修炼可实现自我超越并最终成就圣贤人格,是因为他们坚信“圣人”在现实社会的存在是“经验事实”而非历史的虚构。他们不仅确信其心目中的“圣人”或“圣王”在先秦以前的“古代”政治生活中曾经出现过,如尧、舜、禹、汤、文、武等,而且坚称这种“圣王”在未来社会政治生活中必将再生,“五百年必有王者兴”^[1]《公孙丑下》)。

然而儒家思想家的上述信念完全建立在历史虚构与主观想象之上,不仅其关于“古代政治生活中曾经出现过圣人”的论断完全违背了历史事实^②,而且其关于“五百年必有王者兴”的命题也毫无事实依

据,甚至在孟子生前即被经验事实所“证伪”^③。可见,现实社会中根本不可能存在儒家心目中至善、至公、至明的“圣人”或“神人”,这种“圣人”只能存在于人的理念或超验的“彼岸世界”中。而儒家思想家却坚信“人可以成圣”且圣人在经验世界的存在是客观事实,并以此作为建构其人治(圣王)理念的逻辑前提与经验依据,此即将经验与超验、理念与现实、人与神完全混同,使其人治理念不仅内含一系列逻辑矛盾^④,而且根本不具有实现的现实可能性,若强行付诸实施,必将陷入事与愿违的困境之中。

(二)如何判别圣人

在儒家人治理念中,“圣人”是理想道德人格的化身,是作为个体的人修身养性所能达到的最高心灵或人生境界。这种境界的主要标志是人将其有限的个体生命完全融入无限的天地之中,从而达到天人合一、物我两忘的精神境界。从严格意义上讲,“圣人之境”属于人的情感皈依与终极追求范畴,是一种只可意会、不可言传的心灵境界,只能由作为个体的人用心灵去体验、感悟,而不能也无法用外在的经验事实或统一的客观标准去衡量与验证(证实或证伪)。然而,儒家思想的实用理性精神、知行合一的认识范式以及“修身→齐家→治国→平天下”的道德实践路径却内在要求“内圣之德”必须由“外王之功”来体现、表现与验证。于是,能否成就“外王”的功业就成为判别一个人是否“内圣”的外在客观标准。

在先秦儒家看来,“外王”的功业是从“内圣”中引申出来的,是“内圣”的外显。因此,外王的功业主要指“德功”即“以德行仁”之功,其基本内容或外在表现为圣王“以德化民”、“博施于民”、“明明德于天下”,以至德沛四海、恩泽万民,从而使四海归心、贤人归顺。除“德功”外,圣王的外在功业还包括由“德功”引申而出的“武功”,其基本内容包括荡平领土割据、平定四夷叛乱、实现国家统一,以至威加海内、御宇四海并使四夷臣服、天下一统^⑤。由于“德功”标准不具有现实可行性与可操作性,而“武功”却具有具体、客观、明确的评判标准,明显具有可操作性,因此,一旦儒家“内圣一外王”理念落实到具体政治现实,人们就将大一统的“武功”包容、代替“德功”,并将其作为评判外王功业的主要甚至唯一标准^⑥。

不仅如此,自秦汉以来,现实君主与后世儒家还根据政治统治需要,不断修正先秦儒家的“圣王”理念,不仅将先秦儒家理想中的“圣王”与现实中的具体“君主”完全混同,而且将先秦儒家“内圣外王”之道的逻辑顺序予以根本性颠倒(由“内圣→外王”修正为“外王→内圣”),并将先秦儒家“外王应该内圣”、“只有内圣方可外王”的命题偷换为“外王自然内圣”、“既然外王必然内圣”的命题。于是,无论什么人,只要其登上皇帝宝座,只要其据有“君主”的名分,即必然、自然为“圣人”或“圣王”,而不管此人是贤还是愚、是大德之人还是卑鄙小人、是通过合法正当方式登上皇位还是通过政变等不正当方式篡夺王位。由此可见,先秦儒家理念中的“内圣外王”之道一旦落实到现实层面,随即蜕变为“成者为王败者为寇”的强盗逻辑,以至与法家“以力服人”的“霸道”完全合流,形成了“阳儒阴法”的现实政治格局,这是先秦儒家思想家所始料未及的,却又是其“内圣外王”逻辑在现实中展开的必然结果。

(三)圣人何以为王

按照儒家“内圣→外王”、“正心→修身→治国→平天下”的逻辑理路,只有达到最高道德境界的“圣人”才有资格“为王”。然而,儒家思想家们在提出“内圣外王”的圣王理念后,却未提出“圣人何以为王”的现实路径,也未就“如何确保圣人为王”进行具体的制度设计。而在政治现实中,儒家又未掌握足以确保圣人为王的组织、制度、权力等现实资源,于是,他们只能将“圣人为王”的希望完全寄托于“现实君主”之身,力图通过“圣人”为“帝王之师”,不断“革君心之非”,不断劝导现实君主修身、正心,以将现实君主改造或培养成其理想中的“圣王”,然后再由圣王效仿上古尧舜之道,在王位更替时顺应天命主动让贤,将王位禅让给“圣人”,以最终实现“内圣外王”理想。

然而,在现实专制人治体制下,且不说根本没有“圣人”存在,即使真的出现了所谓“圣人”,也难以达到“高位”,更遑论为“王”了。因为,人治体制是弘扬人类恶性的邪恶体制,人治政治是体现“兽性”的野蛮政治,故道德高尚、正直有为的贤良之士如海瑞等常常只能扮演悲剧英雄的角色,而道德低下、阴险卑鄙的奸诈小人却可通过非正当乃至卑劣手段登上君主宝座。由于这些人追逐皇权、登上王位的唯一目的即是实现其个人或家族“私利”的最大化,而非为天下百姓谋“公利”(使“天下为公”)。因此,儒家思想

家力图通过“为君师”的方式,劝导现实君主发仁心、施仁政,最终达到“无私无欲”,以行“圣王之道”,无异是与虎谋皮;其妄想通过“劝导”方式,不断“革君心之非”,以使现实君主通过修身养性主动放弃个人或家族私利,变“私天下”为“公天下”,并将王位禅让给成就理想道德人格的“圣人”而非由其子孙继承,则更是天方夜谭。孔子、孟子满怀救世热忱,终其一生四处游说“时君世主”,力求将“大私之君”改造为“大公之王”,其结果却屡屡碰壁,满腔希望一次次化为泡影,最终只能老泪纵横、仰天长叹:“道之不行矣,吾何以自见于后世哉”即为明证^⑦。既然像孔子、孟子这样具有高尚道德人格与强烈“圣人”意识且自认为应该为王的“贤人”均无法真正由“内圣”而“外王”^⑧,那么,这只能表明:一方面,先秦儒家的“内圣→外王”理念根本无法落实,其不具有任何现实可行性;另一方面,在人治体制下,“人格和才华的在上者无法通过人治的法律机制,成为人治理念所要求的政治上的在上者和立法者。在这里,人治理念的逻辑变成一支咬着自己的尾巴狂奔的猫,在自我否定中丧失了奔跑的价值。”^[6](第 12 页)。

(四)圣王如何治国

治国方略或方法的确定以治国目标的定位为前提与依据。由于儒家思想家将治国目标明确定位为控制人心、使民“心悦诚服”,使人不仅无“恶行”,而且无“恶念”,因此,他们必然作出“以德治国”的路径选择。儒家思想家一致认为,道德是圣王治国的最佳手段^⑨,不仅孔子明确提出:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”^[7](《为政第二》)、“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”^[7](《为政第二》),而且孟子进一步强调“以德行仁者王,……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。”^[1](《公孙丑章句上》)

那么,圣王如何以德治国呢?儒家思想家认为,圣王要在社会政治领域“以德行仁”,不仅应注重道德教化,以开启百姓或子民的心灵境界,使其知礼义廉耻;而且应在践行道德实践方面以身作则、率先垂范,真正成为全体臣民的道德楷模与行为表率。为此,圣王不仅应坚持不懈地“正心”、“修身”,不断扩充其“仁爱之心”,坚持以“不忍人之心、行不忍人之政”,而且要真正做到推己及人,己所不欲,勿施于人,“老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼”。唯有如此,“圣王”才能以其道德人格的感染力感化群臣,以其言行的道德示范作用感召万民,以产生“君仁莫不仁、君义莫不义、君正莫不正”^[1](《离娄章句上》)的理想教化效果与“其身正、不令而行”^[7](《子路第十三》)、“一正君而国定”^[1](《离娄章句上》)的理想治国效果。

儒家思想家之所以强调要充分发挥“圣王”作为道德楷模的精神感召力,并将圣王的“心治”尤其是“身治”作为治国的具体方式或手段,是因为他们坚信:(1)榜样的精神力量是无穷的,楷模的道德感召力是无限的。这种力量可以摧枯拉朽、无坚不摧,其所到之处可立收风卷残云、秋风扫叶之教化效果。不仅可以使“顽夫廉,懦夫有立志”,而且可以使“薄夫敦、鄙夫宽”,正所谓“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”^[7](《颜渊第十三》);(2)上行必下效,上“正”下必“正”,二者之间存在必然的对应关系。只要“大德之人”即“仁者”占有高位,尤其是其中“至德圣人”为王,那么,“君仁”必然“莫不仁”,“君义”必然“莫不义”,“上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情”^[7](《子路第十三》)。

儒家思想家的上述信念尽管具有一定的经验依据或事实基础,但因其将应然与实然、必然与偶然、可能与现实、特殊与普遍完全混同,且将榜样或楷模的道德示范作用与精神感召力予以无限夸大,并推向极致,故其不仅在实践中难以实行^⑩,而且在逻辑上也难以自圆其说。如孟子一方面在谈到“圣人”的感化效果时曾坚称不仅亲耳聆听“圣人”教诲、亲眼所见“圣人”善行之人必受其感化而行善,即使百年之后,闻听“圣人”风范或言行之人也必能群起而仿效。另一方面,孟子又承认尧的儿子(朱)与舜的弟弟(象)是典型的“恶人”,那么,像朱、象这样直接生活在“圣人”身边,终日听其善言、观其善行之人,尚不能做到存善念、行善行,何况他人甚或百年之后?

(五)如何确保圣王永远为圣(绝不滥用权力)

在儒家思想家的心目中,“圣王”是至善、至仁、至明且与天地合一的“神人”或“超人”。作为至善(至公)之人,圣王必然大公无私,绝对无私无我,不可能以权谋私;作为至仁之人,圣王必然爱民如子,绝不可能滥用权力伤害自己的子民。因此,对圣王的权力不必进行任何外在的法律或制度约束。然而,圣王

的权力不受法律、制度的制约不等于其权力可以不受道德的约束。在先秦儒家的“德治一人治”理念中,圣王仅仅是“行道之器”,是实现道德理想的实用工具,故其一切言行均应受到道德的严格约束。在孔子、孟子等先秦儒家思想家看来,仁、义、礼、智、信五德不仅约束臣民,同样约束君主,且首先约束君主。因为,君主要“正人”,首先必须“正己”;君主要“以德治国”,必须首先“以身作则”。

可见,在先秦儒家理念中,君主的权力尽管不受法律制约,却必须受道德的严格约束,但这种道德约束却是以“尊君”为前提的。先秦儒家思想家认为,要确保圣王能切实承担起实现“至善”道德理想的“天降大任”,必须赋予圣王以至尊地位与无上尊严,并使其掌握与其地位相称的权力及资源。因此,他们一再强调圣王是沟通天、地、人的唯一中介,且“君”与“父”完全同质、同构,一国之君就是“万民之父”,故所有臣民均应像子女尊敬、爱护父亲一样敬爱君主,处处维护“君父”的至上尊严,并以侍奉父母的孝道去向君父尽忠,绝对服从君父的命令,绝不违抗君父的意志,此即在事实上赋予君主以任意处置臣民的绝对权力。不仅如此,由于圣王是达到最高道德境界的至善或大德之人,而“大德之人”除应具有与其德相称的至上地位及尊严外,还应掌握无限财富或资源。因此,圣人一旦为王,其“富有四海”即是天经地义的。由此可见,先秦儒家思想家一方面将“君王”的角色明确定位为“实现道德理想的工具”,并因此要求其言行或权力必须受道德的严格制约;另一方面,却又赋予君王以至尊地位、至上尊严、绝对权力与无限资源,此乃先秦儒家“德治一人治理念”所内含的一个重大逻辑矛盾,正是这一矛盾为君王凭借其地位、权力及资源摆脱道德制约提供了“可能”。一旦该理念付诸实践,此“可能”即迅速转化为“现实”。

自汉代以来,政治现实中的君主无不利用儒家理念的上述矛盾,在将儒家理念中的圣王与现实中的“君主”完全混同的同时,凭借其无限权力及资源,不仅使其行为不受道德制约,而且使道德沦为维护至上皇权、为皇权提供合法性(使其神圣化)的实用工具。然而,绝对的权力必然导致绝对的腐败,此乃政治铁律。尽管儒家思想家在理念中将君与父、家与国、政治权力与道德权力完全混同,并将政治权力视为纯粹的道德影响力,但现实政治权力的强制性、不平等性、自我扩张性、腐蚀性等特质并不因此而消失,而始终客观存在。因此,只要一个人登上皇帝宝座,一经拥有此绝对无限权力,即不可能始终做到“正心”、“修身”且日日“三省吾身”。即便是儒家心目中的“圣主”或“明君”,面对此无限权力的诱惑,同样可能由“明”变“昏”、由“善”变“恶”,唐太宗晚年滥用权力、穷兵黩武即为明证。

注 释:

- ① 孔子曾将现实社会中的人按道德修养水平或程度的高低明确划分为“圣人”、“中人”与“愚人”三个等级,同时,又按智力水平将人划分为生而知之者、学而知之者、困而学之者、困而不学者四个等级。此即所谓“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣”参见《论语·季氏》。
- ② 被儒家视为“圣人”典型代表的尧、舜、禹其实并非什么“专举公而私不从”的至善“圣王”,同样是具有七情六欲的“凡人”。尧之所以传位于舜、舜之所以传位于禹,并非因其“大公无私”,而是不得已而为之。若尧不被舜囚禁、舜不被禹所逼,他们均将传位于其子。参见林剑鸣:《法与中国社会》,吉林文史出版社,1988年版,第16页。
- ③ 孟子的依据是:自尧舜到汤,经历了500余年;自汤至文王,又正好是500余年。其实,此仅仅为历史的偶然巧合,孟子的误区在于将偶然等同于必然,将历史巧合视同历史发展的客观规律,从而将实现政治理想的希望完全寄托于500年一出的圣王之身。然而,自周武王乙卯至孟子“去齐”,其间已有723年,均无一个所谓“圣王”兴起,孟子本人对此也感到十分困惑与失望。具体参见《孟子·公孙丑章句下》、《孟子·尽心章句下》、《孟子·万章章句下》。
- ④ 如孟子一方面讲“伯夷隘,柳下惠不恭。隘与不恭,君子不由也”;另一方面又由衷赞叹:“圣人,百事之师也,伯夷柳下惠是也”、“伯夷,圣之清者也……柳下惠,圣之和者也”。具体参见《孟子·公孙丑章句上》、《孟子·尽心章句下》、《孟子·万章章句下》。此外,孟子关于“500年必有王者兴”的命题在逻辑上同样无法自圆其说。因为,若将实现政治理想的希望完全寄于500年一出的圣王之身,那么,在圣王降世前的400多年时间里,人类的命运由谁主宰呢?难道要求万民在400多年时间内均听天由命耐心等待尧舜再世吗?若如此,则必如韩非所言:“且夫百日不食,以待梁肉,饿者不活。今待尧舜之贤,乃给当世之民,是犹待梁肉而救饥之说也”。参见《韩非子·显学》。
- ⑤ 在儒家思想家看来,君主统一天下,建立大一统帝国,可使广大百姓免遭战乱之苦,并可有效防止生灵涂炭、杀人盈野惨象的出现,故其本身即为一种德政,完全符合仁政(爱民、利民)理念,具体参见张星久:《中国古代君权合法性研

究》，武汉大学政治与行政学院 2001 年博士论文第 88-89 页。

- ⑥ 张星久先生在其博士学位论文中曾对儒家“内圣之德”与“外王事功”的关系进行过深入探讨，并对外王事功如何在现实中被简单化约为“武功”的内在机理作过透彻分析。具体参见张星久：《中国古代君权合法性研究》，武汉大学政治与行政学院 2001 年博士论文，第 37-41 页。
- ⑦ 由于失望至极，孔子晚年甚至想移居九夷，乘着木筏，浮海而去，以另觅“行道”之善地。具体参见《论语·子罕》。孟子晚年同样万念俱灰，在哀叹“夫天未欲平治天下也”的同时，将“圣人能否为王”的决定权完全交由“上天”，认为一切均取决于“天命”。参见《孟子·公孙丑章句下》。
- ⑧ 孔子尽管一再自谦其并非“圣人”，但仍表示其至 70 岁即可“随心所欲而不逾矩”。孟子则具有更明确的圣人意识且坚持认为像他这样的圣人理应为王，正因如此，他才充满自信地宣称“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也！”。参见《孟子·公孙丑章句下》。
- ⑨ 道德在政治领域不能直接发挥调节作用，其作用或功能的发挥必须经过法律中介。正如黑格尔所言：在政治领域，道德的本质规定只能体现在法律的制定及公民法律体系中，道德只能作为一种精神内蕴于法律之中并通过法律发挥作用。参见黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，第 125 页。儒家思想家却要求道德作为一种独立力量在政治领域直接发挥调节作用，此即超出了道德有效发挥功能的限度，违反了道德运作的机理与规律，其结果必然事与愿违。
- ⑩ 且不说因无确保“君仁”、“君正”的制度设计，能真正做到正心修身以至“心正”、“身正”的现实君主凤毛麟角，即使偶遇一、二个明主，能真正以身作则，也并不能自然、必然地产生“君仁莫不仁”的感化效果。

[参 考 文 献]

- [1] 孟 轲. 孟子[M]. 长沙: 岳麓书社, 2000.
- [2] 荀 况. 荀子[M]. 珠海: 珠海出版社, 2003.
- [3] 王文成公全书[M]. 商务印书馆影印《四部丛刊》本, 1919.
- [4] 大学中庸[M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [5] 春秋繁露[M]. 中华书局辑印《四部备要》本, 1936.
- [6] 袁红冰. 论人治与法治[J]. 贵州师范大学学报, 2002, (1).
- [7] 论语[M]. 北京: 中华书局, 2006.

(责任编辑 叶娟丽)

Confucian Idea on Rule of Man: Logical Assumption & Realistic Predicament

DING Shisong

(People's Government of Wuhan City, Wuhan 430014, Hubei, China)

Biography: DING Shisong (1964-), male, Doctor, People's Government of Wuhan City, Associate professor, School of Politics & Public Administration, Wuhan University, majoring in theory of politics.

Abstract: The Confucian idea on Rule of Man is based on four logical assumptions as follows: Firstly, the humanity is good. Secondly, man's ability is infinite. Thirdly, every person should live moral life. Fourthly, the society must be ruled by sages. The Confucian thinkers can't answer scientifically five key questions that are concerned with the vitality of their ideas, so their ideas on Rule of Man Contain a series of logical contradictions. If we put it into effect, it will face with realistic predicament.

Key words: Confucianism; rule of man; idea; assumption; predicament