

作者簡介

胡可濤（1979～），男，江蘇灌雲人。淮陰師範學院法學學士（2002），南昌大學哲學碩士（2005），清華大學哲學博士（2009），香港中文大學訪問學者（2012）。曾任教於江西師範大學政法學院，並擔任江右思想文化研究中心，道德與人生研究所專職研究人員。現為中國礦業大學馬克思主義學院講師，中國哲學專業碩士生指導老師。曾在《哲學動態》、《文化中國》（加拿大）、《鄭州大學學報》等學術刊物發表論文 20 餘篇。著作《宗教生死書》（合著）（台灣華成圖書出版股份有限公司，2004 年版），《為什麼美國人恨政治》（合譯）（上海人民出版社，2011 年版）。主要學術興趣：先秦哲學、政治哲學、中西哲學比較等。

提 要

荀子是先秦思想的集大成者，也是儒家最富原創力的思想大師之一。他與孟子從「外王」與「內聖」兩個不同的方向繼承和發展了孔子儒學，對後世思想乃至現實都產生了極其深遠的影響。論文從政治哲學的研究視野出發，以「禮義之統」為主題，對荀子的外王思想進行闡釋。

論文首先從荀子的天道觀與人性觀展開。「性與天道」問題是荀子政治哲學構建的邏輯前提和理論基礎，荀子政治哲學的形上高度以及價值依託由此奠定。接著，需要探討的是，荀子是通過什麼樣的方法進行政治哲學建構的？「知通統類」作為聖人高明的道德智慧，它具有追求確定性，從具體到抽象、個別到一般的理性化、客觀化的理論傾向。「禮義之統」實質是「統類之道」坐實於歷史文化的產物，是一種「客觀精神」的體現。

繼而，「禮義」如何從抽象的「客觀精神」轉化為具體的制度規範？這使得荀子轉向吸納早期法家政治哲學的思想和方法。然而，荀子並非照搬法家的「法」思想，而是將法家的「法」進行了儒家道德化的改造。這種改造使得「禮」、「法」呈現了一體化的結構，構成了荀子政治哲學的一個重要特徵。

與之同時，雖然「禮義」在儒家那裏主要呈現「價值理性」的特徵，不過，在荀子看來，它可以演化為一種具有工具理性特徵的「禮義之道」（「禮術」），以更具有實踐性和可操作性。論文圍繞荀子的「為君之道」、為臣之道」、「王霸之道」、「為兵之道」和「論辯之道」等五個問題展開，從微觀上對荀子政治哲學的內容進行細緻的剖析。

在對以上四個環節梳理的基礎之上，論文將揭示荀子政治哲學的思想旨趣——「政教貫通」問題，這也是「禮義之統」的本質性特徵。在荀子政治哲學之中，有序社會的建構與有教養的人的塑造不僅是一致的，而且歸根結底，後者是前者的歸宿。放在現代性的視野，儘管以荀子的「禮義之統」為代表的儒家政治哲學存在著時代的限制，然而，卻也為消解現代性政治的危機提供了一條可能的路徑。

序：政治哲學的荀學視界

胡偉希

1、政治哲學：定義與構成

政治哲學是對政治的追問，它要追問的是政治的所以然。政治哲學以國家與社會秩序作為重點研究對象，〔註1〕因此，政治哲學也就是要追問國家與社會秩序的所以然，它關注的是國家之構成以及社會秩序之原理。

然而，政治哲學離不開現實政治。它要對現存的國家政治制度和政治實踐加以認識與評價。它既包括經驗的認知成分，又具有規範與評價的性質。正因為這樣，政治哲學的邊界常常並不清楚。與政治哲學相提並論的有政治科學。一般來說，政治科學屬於經驗科學，強調認知的經驗性；但講究經驗的政治科學有它的理論基礎與方法論，這些基礎理論與方法都涉及到政治哲學；而政治哲學不但要確立政治的認知方法與評價方式，也關心它提出的原理在現實政治中能否應用、如何運用的問題。這樣看來，政治哲學與政治科學的劃分只具有相對性，有時候是很難把它們截然分開的。可以這樣認為：假如將政治學說理解為包括政治哲學與政治科學在內的一個統一體的話，那麼，這其中，政治哲學為政治科學提供基礎理論與方法論，而政治科學則是政治哲學的具體應用。

〔註1〕關於政治哲學的研究對象，一直是學術界在討論且沒有獲得公認結論的問題。一般來說，有如下三種觀點：1、以國家與社會制度安排作為主要研究對象；2、以權利為基本考察對象；3、以價值的權威性分配為研究對象。此處將政治哲學定位為以國家與社會秩序安排為基本研究對象，此屬於第一種觀點。這種看法的好處是研究對象較為明確，也是中西政治哲學史上曾長期佔據主流的觀點。

但是，當強調政治哲學的規範性以及它為政治科學提供基礎理論與方法論時，對這一問題的討論就超出了政治科學本身而成為哲學的內容。所以，政治哲學又可以視為哲學在政治研究領域中的延伸。或者說，政治哲學可以視之為兩個不同學科——哲學與政治科學的雜交或合成。用形象一點的話說，政治哲學好像一座橋樑，它一頭通向哲學，另一頭通向政治科學，它是把規範性、評價性的哲學與經驗性、事實性的政治科學連接起來的學科。由於政治哲學具有以上兩重性，它既可歸入哲學學科，又可以劃歸為政治學學科。而歷來的大哲學家們，像柏拉圖、亞里斯多德、康德、黑格爾、中國的孔子、孟子、荀子、朱熹、王陽明等，都既討論一般哲學問題，也以對政治哲學的研究見長。而不少人類學術文化史上留下來的名著，既是哲學的經典，同時又是政治學的經典，如柏拉圖的《理想國》、康德的《法的形而上學原理》、先秦時期的《論語》、《孟子》、《荀子》，等等。

政治哲學具有強烈的規範現實政治的性質。由於要規範現實政治，因此，它一方面要提出理想的社會目標，對理想的政治制度與社會安排加以描繪，並從社會理想出發對現存的或歷史上曾有過的社會制度與秩序安排作出評價；另一方面，它又要從現實經驗出發，研究理想社會目標以及理想社會制度如何實行的可能性，並研究如何將這種可能性轉化為現實。這樣看來，政治哲學既要以理想來規範現實，同時還要研究這種社會理想如何才能在經驗層面上得到體現。前者，我們稱之為政治哲學思想的意義，後者，稱之為政治哲學思想的涵義。而政治哲學作為一門實踐性很強的思想理論，其意義與涵義在其思想系統中又分別以範導性原理與構成性原理的方式加以呈現。換言之，任何具有思想系統的政治哲學理論，都由政治之意義與涵義這兩部分構成，並且要體現政治的範導性原理與構成性原理的統一。

對於政治哲學研究來說，國家與社會秩序有其特定的含義。所謂國家，主要就是國家主權制度。所謂社會秩序，主要體現為以國家意志實行的社會管理與運作方式。一般而言，政治哲學由下列幾部分內容組成：1、國家本體論：研究國家存在的本體論根據，以及它的合法性問題（主權來源問題），2、國家價值論：國家存在的目的、它欲達成的社會理想如何？（這也就是關於「理想的國家」究竟如何的問題）。3、權力運作論：國家如何貫徹它的統治意志？其統治的手段與方式如何？4、政治功效論：政治的運作與實踐是否符合它原初的目標設計？這涉及到對現實的國家運作模式從功效的層面加以檢

驗與評價的問題。看來，前面兩個問題更多地屬於政治的意義與範導性原理要處理的內容，而後兩個問題更多地牽涉到政治的涵義與構成性原理。

2、儒家政治哲學類型

由於政治哲學關注對現存政治制度與政治實踐的規範，並以現實的政治制度作為考察對象，因此，不同歷史時期的政治哲學，其強調的內容以及所研究問題的重心並不相同。由此，政治哲學可以劃分為古代的、近現代的、當代的，等等。比如說，古希臘時期的政治哲學以城邦政治作為其研究的重要內容，羅馬時期的政治哲學關注的是奴隸制下的共和制與君主制統治，中世紀的政治哲學以神權政治為內容，近現代西方的政治哲學主要立足於如何建立民主的制度安排；而在當代西方，政治哲學以現實政治生活中的基本衝突——自由與平等的矛盾作為中心話題，如此等等。

就近現代西方整個政治哲學而言，這當中又可以區分為不同的類型：以自由主義為導向的，以社群主義為導向的，以民族主義為導向的，以馬克思主義為導向的，等等。這些類型的不同，乃由於它們各自有其不同的中軸原理。如自由主義政治哲學的中軸原理是個人自由與個人權利，社群主義將社群（共同體）、共同善等作為它的中軸原理，民族主義以國家權力作為它的中軸原理，馬克思主義以階級鬥爭作為它的中軸原理，等等。

在世界上，不同的文化圈各有它們不同的文化傳統與宗教背景，從這些不同的文化傳統或宗教背景中，又可形成不同的政治哲學類型。像基督教文化背景、伊斯蘭文化背景、儒家文化背景的政治哲學，等等。假如將政治哲學從文化傳統的角度來加以考察的話，可以發現政治哲學的話語方式常常打上了這些不同文明傳統的印記。

此外，不同的政治哲學還有它們各自不同的哲學背景，這些哲學背景也強烈地影響到它們對於政治問題的認識。比如說，以近代西方哲學思潮來劃分，就出現了不同的政治哲學類型，如行為主義（實證主義）的政治哲學，存在主義的政治哲學，弗洛伊德主義的政治哲學，等等。以至於在具有同一思想宗旨的政治哲學中，也可以按照哲學取向的不同加以細分。比如說，同為自由主義的政治哲學，就有大陸理性主義傳統與英美經驗主義傳統的不同，它們屬於自由主義這一思想譜系中的不同類型。

基於以上的劃分，對儒家政治哲學的研究具有類型學的意義。這是因為

政治哲學的思想派別與思想類型儘管品種繁多，但拋開其在各自的政治理念以及政治方略上的看法不同，將不同的類型加以區分開來的，其實是政治哲學中的意義與涵義。就是說，由於對意義與涵義有倚重倚輕之別，以及對其中意義與涵義的理解不同，才出現了各自不同的類型。比如說，古代與中世紀的政治哲學強調意義的層面，而近現代與當代的政治哲學側重對涵義的研究；自由主義政治哲學重視對涵義的研究，而社群主義的政治哲學則強調意義。東方的政治哲學有強調意義的傳統，而當代西方的政治哲學以對涵義的研究見長；而在對意義的理解中，自由主義是以個體為本位的，而社群主義的政治哲學則是以社群為本位的，如此等等。而在這種種的類型劃分之中，儒家的政治思想是接近於西方社群主義這種思想類型的。這表現在儒家對政治之理解蘊含著如下思想觀念。

(1) 個人是社會的動物。儒家認為：個人是通過與他人，尤其是與整個社會進行交往才得以確立其存在意義的。因此，儒家認為人是社會性的存在。換言之，不僅沒有可以脫離社會而獨立存在的個人，而且個人是通過其社會性才獲得其本體論地位的。儒家歷來以社會性來界定人的存在。如儒家重要經典《中庸》說：「仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。」這裏，人與人的關係，尤其是家庭成員之間的倫理關係，才成為人之為人的存立根據。孟子也強調「人禽之別」，並將維繫社會穩定的道德之有無作為衡量人之為人的依據。至於荀子，更將體現社會存在的「禮」上升到本體論高度，強調人要修身習禮。

(2) 社會價值高於個體價值。儒家重視與提倡群體價值，認為個體價值要服從於群體價值。儒家重視成就自己，即講究自我實現，但這種自我價值是要通過群體價值才能實現的，這就是儒家歷來所講的「成人成己」。社會價值是儒家所謂的「道」。儒家認為人的價值與使命就是如何去求道、行道。孔子說：「朝聞道，夕死可矣！」〔註 2〕並且主張「無求生以害仁，有殺身以成仁。」〔註 3〕

(3) 強調社會善。儒家將社會善視之為首要價值，並認為國家的目標就是要實現這種社會善；同時還將是否滿足社會善視為政治清明與否的標準。孔子將這種強調社會善的治國原則稱之為「德治」：「為政以德，譬如北辰居

〔註 2〕 《論語·里仁》。

〔註 3〕 《論語·衛靈公》。

其所而眾星拱之。」〔註4〕孟子則稱之為「王道」：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大——湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」

〔註5〕

（4）強調個人對社會的義務與責任。儒家強調個人對群體的義務與責任，並視之為人之為人的標準。如孔子說：「君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與！」〔註6〕為此，孔子提倡「克己復禮」。荀子更將這種重視社會義務與責任的原則上升到「禮」的高度，主張施行禮的教化：「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮何以正身，無師吾安知禮之為是也。」

〔註7〕

從以上四方面內容來看，儒家思想與西方當代社群主義在基本的社會理念和社會價值的看法以及對人的本質的認識上，都存在著共識，即強調人是社會性的存在，並且將國家的職能理解為如何保障群體的共同善。在這種意義上，我們可以將儒家政治哲學理解為廣義的社群主義類型。這裏，之所以說儒家政治哲學具有社群主義的屬性，主要是指它對政治的理解是以社會人為導向，而非以個體人為本位的。

儘管如此，儒家畢竟是儒家，而非當代西方的社群主義者。作為一種發端於東亞文明傳統的社會政治哲學，儒家自有它不同於當代西方社群主義者的問題意識以及觀察社會政治問題的獨特視野，這是需要我們進一步辨明的。

首先，「群」以「家族」作為基本結構。在儒家思想中，「群」的概念是與家族概念聯繫在一起的。這是因為：傳統中國社會是以家族為基本單位的社會存在，人與人之間的交往，以家族為基礎，而國家不外是這種家族結構的放大與延長。對於儒家來說，所謂社群不是別的，無非是一種家族式的社會網路與人際關係，是一種依賴宗法關係加以維繫的社會共同體，而國家則居於這個家族結構的頂端。孔子在談到社會的管治時，認為最重要的事情就是「正名」，即確立「君君，臣臣，父父，子子」的社會關係準則。《大學》在談到社會管理辦法時更強調家族式的管理：「上老老，而民興孝；上長長，而民興弟，上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。」

〔註4〕《論語·為政》。

〔註5〕《孟子·公孫丑上》。

〔註6〕《論語·學而》。

〔註7〕《荀子·修身》。

其次，「群」的維繫基於倫理道德。在西方社群主義者眼裏，社群是自發自治的社會共同體，這種共同體更多地是基於共同利益的聯繫。而對於儒家來說，社群的維繫與其說是基於共同的利益，不如說更多地是訴諸於社會倫理。在儒家看來，倫理道德是社會之形成的最根本的紐帶，因此，人與人之間的交往，更多地依賴於一種道德倫理關係。對於孔子來說，國家的治理就是如何把這種社會倫理或家族倫理作為治理之目標，所以，他談到如何治理一個國家時說，引述《尚書》中「孝乎惟孝，友乎兄弟，施於有政」的話說：「是亦為政，奚其為為政？」意思是說：所謂政治，無非是將家族倫理運用於社會管理。《大學》對這種家族式的社會倫理原則作了具體的規定：「為人君，止於仁。為人臣，止於敬。為人子，止於孝。為人父，止於慈。與國人交，止於信。」

再次，社會價值的一元而非多元。對於儒家來說，社會價值目標是趨於一元而非多元的。這是因為：要維繫家族式的社會結構與人際關係，必須訴諸於共同的社會道德，這種社會道德的目標是為維繫社會共同體的穩定，密切共同體成員之間的聯繫，因此，它不能不以社會整體的名義確立一種社會共同體所有成員都必須遵循的共同道德。在這種情況下，任何個體的權利與利益必須讓位，服從於社會整體的利益與價值。因此，從本質上，這種社會道德是排斥個體性與多元性，而追求集權與一元性的。這種統一的社會道德，體現為具有強制性的禮。所以孔子強調「克己復禮為仁」，並且提倡「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，〔註8〕等等。

此外，國家的治理是通過自上而下而非自下而上的方式。對於儒家來說，既然國家是家族的延伸或放大，因此，在國家治理的模式上，自然就是採取家族式的自上而下的方式進行：國君就相當於社會中的家長，他的責任是選擇好德才兼備的臣下，以輔助他的治理。《禮運》篇描述這種國家管理方式說：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。」這種自上而下的管理模式，具有賢人政治與精英政治的特點。而整個社會管理權力，也呈現為一個金字塔的結構：國君處於最高位，然後依次是諸侯、大夫，等等。

最後，「德治」成為國家治理的主要方式。雖然是採取家族式的管理，儒家認為，國君對於國家的管理，其治理方式也相當於一位慈父對家庭的管理，而非一味憑個人喜怒可以行事，因此，儒家提倡「德治」。德治表現為兩個方

〔註8〕《論語·顏淵》。

面的內容：首先，統治者要以身作則，成為道德的化身或楷模。孔子說：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正。」〔註9〕其次，對於社會的治理，是提倡道德教化。孔子談到這種德治的教化效果時說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」〔註10〕

從以上幾點看來，儒家作為一種以「社群」為本位的政治哲學，其對於群或者說社群的理解其實與西方社群主義者的理解相差甚大。僅僅將它歸之為社群主義，雖然可以說明儒家思想與當代西方社群主義思想存在著共性，但卻容易導致對儒家的政治學說中無法被西方社群主義所能包涵的特殊思想與觀念，而這些特殊思想與觀念對於我們理解儒家思想之為儒家思想來說是更為重要的。因此，為了加深對儒家政治思想的理解與認識，並對儒家政治哲學之價值從學理上加以評價，我們不能停留於儒家屬於社群主義類型的簡單提法，而應當進一步深入到儒家思想之「堂奧」，去弄清楚儒家政治哲學之不同於其他政治哲學思想的特質到底在哪裏。

3、荀子對儒家政治哲學的貢獻

作為一種政治思想學說，儒家政治哲學是由儒家思想的創立者孔子開啓的。應該說，孔子的思想學說中已包含著儒家政治哲學的核心思想或者說根本觀念，這當中包括：家國同構思想、倫理共同體觀念、社會共同善觀念以及德治觀念。但就儒家政治哲學思想的建構來說，孔子的獨特之處是對國家統治的合法性問題的提出及其論證，這就是關於「禮」的思想。我們知道，自殷周以來，「禮」作為宗法社會的制度安排，在維持社會的穩定運轉方面一直發揮著重要職能。但孔子以前，禮僅僅是作為社會建制而存在，孔子政治思想的一項重要貢獻，就是對禮進行反思。可以說，孔子的其他思想觀念，都是圍繞著禮這一個核心觀念來展開的。比如說，關於仁的說法。孔子說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」〔註11〕「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」〔註12〕仁在社會政治層面體現為德治。孔子將德治視為政權合法性的根據。所謂德治，就是承認道德在政治中的優先性。這

〔註9〕《論語·顏淵》。

〔註10〕《論語·為政》。

〔註11〕《論語·陽貨》。

〔註12〕《論語·八佾》。

種優先性，不僅是指道德應確立為國家政權的基礎，而且是指：在具體的政治動作與政治實踐中，應貫徹道德至上的原則。

繼孔子之後，將儒家政治哲學思想作進一步發揚光大的是孟子。如果說孔子政治哲學的問題意識是關於國家統治權力的合法性問題的話，那麼，孟子則將如何管治好一個國家與社會作為他思考政治問題的重心。這方面，孟子主張「仁政」。孟子的仁政思想包括如下內容：其一，仁義並重，以義釋仁。孟子認為，對於國家治理來說，要以仁為價值導向；但是，仁又必須通過具體可行的社會管理措施與國家治理方案體現出來。從這種意義上說，義為國家管理與政治活動提供了行為準則。其二、行仁政。孟子將孔子的作為國家政權之合法性依據的「仁」改造為「仁政」，強調仁要展現為具體的國家政治管理形式。行仁政具體表現為兩個方面：對於君主來說，要從自己的仁心推己及人；就具體的社會管理而言，要「以民為本」。

然而，孔子和孟子雖然在儒家政治哲學的創立方面具有奠基性的貢獻，但在他們那裏，儒家政治哲學作為一種思想系統尚未得以全幅的開展。而後一方面的工作，有待於荀子來完成。

作為先秦儒家思想之集大成者，荀子政治哲學的貢獻在於：首先，它繼承和發揚了孔子以禮治國的傳統，並且融法入禮，解決了儒家政治哲學中的難題。其次，它以「禮義之統」的方式，建構成一個首尾一致、具有思想系統性的儒家政治哲學理論體系，從而將儒家對政治的反思提高到一個全新的水準。我們知道，本來，在孔子思想中，禮也是一個相當重要的概念，但對於孔子來說，禮主要是一套社會管理規範與行為準則，在當時，孔子主要關心的是這種社會管理規範與行為準則的合法性問題，故他要將禮灌注以仁的內容。「以仁釋禮」雖然可以解釋國家權力的合法性以及價值論問題，卻也容易導致對政治哲學的另外兩個重要問題——權力的運作論與政治的成效論的忽視。孟子雖然關注後兩個問題，提出「行仁政」，卻將良好政治的實現寄託於統治者的「仁心」與道德修養方面，要求治理國家者具有「內聖」的功夫與人格。但事實上，良好的政治與社會秩序之建立與其說是一個「內聖」問題，不如說是屬於國家治理之功效與事功的「外王」問題，這個問題僅憑國家治理者的良好願望與個人道德修養難以解決。因此，這方面，是荀子而非孟子，才是孔子開啓的以禮治國路線的真正傳人。荀子認為：禮本身具有天然的正當性與合法性，這種正當性與合法性不在於它是否符合人的道德意

識，而在於它本身就是國家意志的體現。從這種意義上說，荀子不僅繼承了孔子思想，而且發展與補充了孔子的思想，即將「以禮治國」這一儒家政治哲學的核心思想發揚光大，而且增添了新的內容。對於荀子來說，以禮治國不僅意味著孔子提倡的德治，也不止是孟子所要求的君王具有仁義之心，而是一種制度化的安排，它必得表現與體現為一種具有制度規範性的社會秩序。在這種意義上說，是荀子而非孔子和孟子，才真正使禮的制度化安排這一問題納入儒家政治哲學的視野並使之作為思考政治問題的中心內容，即言之，作為國家制度安排的禮不再停留或寄託於君王的仁心，它本身就具有絕對的權威與行使權力的主體性。因此說，荀子政治哲學的重要貢獻是發現了禮這一作為國家制度與社會秩序的構成性原理。

荀子不僅將禮作為國家的「大經大法」也即構成性原理加以提出，更關心這種構成性原理在現實社會政治生活中的運用。我們知道，任何一個社會與國家在實施其統治時，必須有法。對於孔子、孟子來說，由於其強調德治與仁政，法是不那麼受到重視的，至少認為它不是政治哲學要討論的重要問題。但在荀子看來，法在社會生活中扮演著重要的角色。因此，荀子政治哲學的一個重要內容就是要將禮與法加以溝通，也即所謂的「禮法治」。荀子的禮法治思想包含如下內容：首先，禮法貫通。其次，禮高於法。再次，禮法分別對待的原則。總之，對於荀子政治哲學來說，禮法治是一個核心觀念，既是其構建政治哲學思想體系的邏輯起點，亦是其完成整個政治哲學理論建構的思想終點。因此，如何理解禮法治思想，不僅是把握荀子政治哲學的關鍵，同時也是把握荀子整個政治哲學思想體系的難點。

應該說，對荀子的禮法治思想的研究，早已為學界所注意。但呈現在眼前的這本書卻是別開生面的。我們知道，荀子一方面繼承了孔子以禮治國的思想傳統，另一方面卻又從法家思想中吸取思想養料，提倡「法治」。然而，強調德性的禮治在制度與實踐層面上如何與強調法制的法家思想加以對接，這對於繼承儒家傳統的荀子來說是一種思想挑戰。也唯其如此，荀子關於「禮法治」的思想其實充滿內在的張力，甚至在言說層次中顯得「幽暗難明」。本書的成功之處就是提煉出「禮義之統」這一中心話題，對荀子禮法治的複雜思想作了層層深入的剖析，使我們得以一窺荀子禮法治思想的豐富意蘊與深刻內涵。誠如作者所言：「『禮義』如何從抽象的『客觀精神』轉化為具體的制度規範？這使得荀子轉向早期法家政治哲學的思想和方法。然而，荀子並

非照搬法家的『法』思想，而是將法家的『法』進行了儒家道德化的改造。這種改造使得『禮』、『法』呈現了一體化的結構，構成了荀子政治哲學的一個重要特徵。」讀此書，我們同樣可以說：作者通過對荀子思想的分析與敘事，不僅展現了荀子的禮法治思想的內在理路與思想邏輯，而且是對整個儒家政治哲學的思想重構，即儒家重視禮治與以德治國的思想傳統，必有待於經過法家的法治思想的洗禮，才得以煥發出其思想生機。換言之，是荀子援法入儒的思路，才使得儒家落實於制度與社會秩序層面的政治哲學思想體系得以完成。

依我看來，此書的思想價值已遠超出了其關於荀子政治哲學的敘事。如本文開篇所言，理想的政治哲學理論要面對的是國家制度的意義與涵義如何銜接、政治的範導性原理與構成性原理如何統一的問題。這其中，政治哲學的意義要闡明的是國家權力與社會秩序的合理性與合法性問題，而政治的範導性原理意味著良好的國家制度與社會秩序安排應當如何，這兩個問題都非囿於單純的「政治」本身所能解決。即言之，政治的意義問題與政治的範導性原理有待於超超狹隘的政治性思維，而將視野向政治之外的領域延伸。這也就意味著政治哲學不僅要對政治的基礎問題進行探究，同時也是政治的形而上學，它要求對政治的理解具有形上之思。在這方面說，《「禮義之統」：荀子政治哲學研究》一書題旨立意高遠，其對荀子政治哲學理論的討論首先從荀子的人性論思想切入，並將「性與天道」問題視為荀子政治哲學的邏輯起點；然後，本書對荀子建構政治哲學的方法論加以探討，即認為荀子建構政治哲學理論的方法論原則是「知通統類」；在此基礎上，本書對荀子的整個政治哲學的理論架構即「禮法一體」思想作了辨析；最後，該書還分別從「為君之道」、「為臣之道」、「王霸之道」、「為兵之道」以及「論辯之道」等方面，分別對荀子政治哲學的內容作了具體展開。這種對荀子政治哲學的思想處理與邏輯安排既是對荀子思想的重構，同時也表明了作者對政治哲學理論該如何建構的沉思。這裏，作者打通「天人」，貫通形上之道與形下之理的理论探索勇氣是可取的。也許，目前為止的現存種種政治哲學的思想體系與理論範式並不意味著理想的政治哲學思想體系之完成。猶如人類的政治實踐仍在不斷探索過程之中，言其到達終點尚為時過早一樣，有志於政治哲學理論探索的研究者要將政治哲學的理論範式定於一尊從目前看來也為時為早。從這方面說，作者通過對荀子政治哲學的考察，為我們引入了一種思考政治哲學問

題以及建構政治哲學理論的新的思想理路。由此看來，本書不僅推進了關於荀子政治哲學的研究，而且會給政治哲學理論本身的研究帶來某種啓迪或思想的衝擊。

是爲序。

胡偉希
識於北京藍旗營
2013年4月



目次

序：政治哲學的荀學視界 胡偉希	
第1章 導論	1
1.1 研究目的與意義	1
1.1.1 從牟宗三《名家與荀子》談起	1
1.1.2 何以「政治哲學」，而非「政治思想」	7
1.1.3 「荀子政治哲學研究」的選題意義	11
1.2 研究方法與框架	13
第2章 「性與天道」：荀子政治哲學的邏輯起點	17
2.1 天人關係論：荀子政治哲學的終極依據	19
2.1.1 天人之分	20
2.1.2 天人之合	27
2.1.3 天人之間——政治的正當性基礎問題	31
2.2 性偽關係論：荀子政治哲學的人性基礎	36
2.2.1 性偽之分	37
2.2.2 性偽之合	42
第3章 「知通統類」：荀子政治哲學的建構方法	49
3.1 「心有徵知」：「統類」之所出	51
3.2 聖人與「知通統類」	56
3.3 「禮義之統」：統類之為「道」	66
第4章 「禮法一體」：荀子政治哲學的結構呈現	73
4.1 「禮」與儒家	74
4.1.1 「禮」的宗教化	75
4.1.2 「禮」的世俗化	76
4.1.3 「禮」的道德化	77
4.2 「法」與法家	80
4.3 荀子的「禮法一體」	84
4.3.1 禮法關係的第一重內涵：禮主法輔，以禮統法	87
4.3.2 禮法關係的第二重內涵：禮法互化，禮即是法	89
4.3.3 禮法關係的第三重內涵：惟禮是法，法即是學	91
4.4 「法、術、勢」：從荀子到韓非	93
4.4.1 「法、術、勢」：源流與演化	94

4.4.2	荀子：「法、術、勢」的過渡與嬗變	96
4.4.3	韓非：「法、術、勢」的綜合與創新	99
第5章 「禮義之道」：荀子政治哲學的具體拓展		103
5.1	為君之道	104
5.1.1	「君者，善群也」	105
5.1.2	「主道利明不利幽，利宣不利周」	108
5.1.3	「主道知人」	110
5.2	為臣之道	114
5.2.1	政治職能：「臣道知事」	114
5.2.2	角色美德：「臣事君以忠」	116
5.2.3	價值取向：「從道不從君」	118
5.3	王霸之道	121
5.3.1	王霸之辨	122
5.3.2	崇王抑霸	124
5.3.3	王霸兼用	126
5.4	為兵之道	127
5.4.1	「仁義為本」的戰爭正義論	128
5.4.2	「壹民」、「附民」的「攻佔之本」	130
5.4.3	「為將之道」與「取勝之術」	132
5.5	論辯之道	134
5.5.1	「君子必辯」：論辯的必要性	135
5.5.2	「名定而實辨」：論辯的邏輯性	137
5.5.3	「談說之術」：論辯的技巧性	139
5.5.4	「以公心辯」：論辯的正當性	142
第6章 「政教貫通」：荀子政治哲學的思想旨趣		145
6.1	宗法社會與倫理型政治	146
6.2	政治與教化的貫通	150
6.3	「治人」與「治法」——一個延伸的討論	155
第7章 結語：現代性視閥中荀子政治哲學的可能性意義		161
附錄一 海外新儒家視野中的荀學——以牟宗三、徐復觀、唐君毅為中心		165
附錄二 國外荀子研究述評		175
參考文獻		181
後記		191