

先秦儒法治理观念的再审视:基于结构与能动的视角

常永强

(南开大学 周恩来政府管理学院,天津 300350)

摘要:结构与能动是分析政治问题的一个重要的理论视角。传统意义上,人们一直以“人治”和“法治”来分别定义先秦儒、法两个学派的治理观念,而从结构与能动的视角来看,儒、法两家治理观念的对立在某种程度上是主观与客观、结构与能动的二元对立。法家以慎到为代表,表现出了过于重视结构、忽视个体的结构主义;孔子继承周代的人文传统,其“仁”的思想显示了对能动个体的重视,而其“礼”的思想也显示了其并未忽视结构因素,但儒家至思孟学派则发展为过于偏重能动的意图主义倾向。此后荀子构建“礼义之统”力图纠正儒学的这一偏向,但最终又落入儒家政治道德主义的窠臼。作为先秦法家集大成者的韩非,将“法术势”融为一体的权力观虽然显示了其在调和结构与能动方面的努力,但最终又沦为了一种深层的结构主义。要之,先秦儒、法治理观念的争论与发展,某种程度上正是围绕着结构与能动的关系问题而展开的。

关键词:结构;能动;道德;礼义之统;权力

中图分类号:B22

文献标识码:A

文章编号:1673-0429(2023)04-0056-10

doi:10.19742/j.cnki.50-1164/C.230406

结构(structure)与能动(agency)本身是一种社会学的分析视角,20世纪90年代,一些国际政治理论家开始意识到这一理论视角的重要性,并主张将结构与能动的分析视角纳入到他们的思考范畴中来。于是,随着讨论的逐渐深入,这一分析视角逐渐扩展到整个政治学领域之中^{[1]139-190}。通俗意义上,结构是社会、政治和经济活动所发生的环境(context)与相关的背景(setting)。从政治学的角度来看,结构涉及到社会关系和政治关系的有序性本质(ordered nature),如政治体制、实践、规章、传统等一些随时间展现出来一定的规则性和结构性的东西^{[2]94}。而“能动”则涉及到个体,用政治学术语来讲即政治行为,它可以被简单定义为一个行为者力图实现其意向的能力。由于这一概念涉及到行为主体,就必然包含了自由意志、主观选择和自主等内容,这样一来,“能动”就和其他诸如“反思性”(reflexivity)、“理性”(rationality)、“动机”(motivation)等极具个人主义色彩的概念联系在了一起。从结构与能动的视角研究政治,实质上是从本体论的角度来追溯政治现象的最终基础,即政治现象的最终形塑性力量在于外在的环境或结构,还是在于行为主体内在的意图或理性,抑或是两者的结合。

在中国政治思想的研究中,先秦儒、法两家各自的治理观念一直为学界所重点关注。近代以来,在西学东渐的背景下,梁启超为了和西学相比附,率先以“人治”和“法治”来概括儒法两家的治理观念,

收稿日期:2023-06-05

作者简介:常永强(1993—),男,河南濮阳人,南开大学周恩来政府管理学院,博士生。研究方向:中国政治思想史与政治学理论。

基金项目:2022年度国家社会科学基金一般项目“‘全人类共同价值’视域下世界共同体观念的政治哲学研究”(22BZX009)。

称儒家是“人治主义”“德治主义”“礼治主义”;称法家为“物治主义”“法治主义”^{[3]95-97,164-191}。此后,学者们在这一观点的基础上不断深入,逐渐在学界形成了“儒家讲人治(德治)、法家讲法治”这一具有共识性色彩的观点。由于大多数学者以政治哲学这种规范理论来研究“儒法之争”,即持有一定的价值立场来对两家的思想进行道德审视,因此,法家经常遭受“非道德主义”的苛责。近年来,一些学者在研究政治思想时开始有意识地将道德与政治分开,认为从政治学的角度看,儒家是以道德来对待政治,是一种政治道德主义,而法家则是将道德从政治领域脱离的纯粹的政治学研究。因而他们主张应抛开道德评价的有色眼镜,对儒法两家的政治思想进行客观分析。而结构与能动由于注重对政治问题进行理论分析而非价值判断,恰恰能为研究儒法两家治理观念之差异提供一个客观的视角。因此,本文尝试从结构与能动这一理论视角切入,来对先秦儒法两家的治理理念进行一个新的审视。

一、先秦早期儒、法之间结构与能动的二元对立

从上述“结构”与“能动”的概念界定上可以看出,两者分别是解释政治现象的不同侧面,呈现出一种二元对立的状态。结构性因素强调政治活动和政治结果发生的环境,这种环境超越行为者而存在;而能动性因素恰恰相反,它强调具体行为者本身应该对政治后果负责。人们可以同时从这两种因素出发来分析和解释政治现象。然而,有些学者却只执其中一端,即单独强调结构或能动的独占地位。那些单独从结构性因素出发解释政治现象的学说被称为“结构主义”(structuralism);而那些单独从能动性因素出发分析政治现象的学说被称为“意图主义”(intentionalism)或“唯意志论主义”(voluntarism)^{[2]102}。先秦儒法治理观念中“任贤”和“任势”(任法)两种主张的争论恰恰彰显了结构主义和意图主义的二元对立。

(一)早期法家的结构主义倾向

先秦早期法家思想在结构与能动两种因素之间更加重视结构因素,这一点主要体现在“法”这一概念上。法家学派的“法”字在《说文解字》中训为:“灋,刑也。平之如水,从水。廌所以触不直者去之,从廌去。”^{[4]1991}梁启超认为“刑”可训为“型”,而《说文》称“型”为“铸器之法也”,故有模型、模范的意思^{[3]164}。由此可知,“法”就如同制作器物所遵循的模型,是规范个体行为所依据的客观标准。“夫释权衡而断轻重,废尺寸而意长短,虽察,商贾不用,为其不必也。”^{[5]107}“虽有巧目利手,不如拙规矩之正方圆也。故巧者能生规矩,不能废规矩而正方圆。虽圣人能生法,不能废法而治国。”^{[6]104}“君必有明法正义,若悬权衡以称轻重,所以一群臣也。”^{[7]1465}这种将法度作为社会治理的关键彰显了强烈的客观精神。对客观法度的推崇并不意味着法家思想家们完全忽视能动个体的作用,这体现在他们强调君主在法治方面的作用。如《管子·权修》肯定了能动个体的作用,“人者,身之本也;身者,治之本也”,并依此明确宣称“夫生法者,君也”^{[6]314};《商君书》中认为,变法的主张必须通过君主才能实行;而申不害的“术”更是为君主提供的。

但是,作为早期法家思想家的慎到,却由于过于重视客观、反对主观的做法而使其思想呈现出结构主义的倾向。慎到对客观的强调在于“弃知去己,而缘不得已”^{[8]1006}这一颇具道家养生理论色彩的主张。一方面,慎到认为正是每个人、每个学派都从自身的主观因素出发来看待世界,才会造成价值的淆乱和观点的纷争,就如墨子所说的:“一人一义,十人十义,百人百义,千人千义。”^{[9]117}因此就需要“弃知去己”,使个人放下主观的价值判断,消除自身的理性思考。对此徐复观称:“慎到的‘去己’,乃是把自己的精神向下压,压到成为原始生物性质的存在。”^{[10]387}慎到在否定了人的主体能动性之后,主张个体能做的就是“缘不得已”。王叔岷称:“慎子之‘弃知去己,而缘不得已’与《庄子·刻意》篇之言相似。”

而郭象注称庄子的“不得已”乃“必然之理”，由此可知，慎到主张个体应该遵循“必然之理”，这里的“理”是客观事物迁移变化的轨则^{[11]63}。在慎到看来，个体通过“缘不得已”会呈现一种“巍然”的状态：

椎拍斲断，与物宛转……不师智虑，不知前后，巍然而已矣。推而后行，曳而后往，若飘风之还，若落羽之旋，若磨石之隧，全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。^{[8]1006}

处在“巍然”状态中的个体没有自身的主观能动性，个体并非主动地产生行为，而是由外在结构所决定和驱使，就像羽毛一般，风起则飞，风息则落。由此，慎到的思想呈现出了强烈的结构主义倾向。正如马克思主义学者汤普森(E. P. Thompson)批评结构主义时，称结构主义“以一种‘潜在的人类学’(latent anthropology)为出发点，都潜藏着这样一个关于‘人’的深层假设：男女众生(除了这些学者自己)都是些该死的蠢货”^{[12]148}。在慎到笔下，个体“若无知之物”，如同土块一样，也难怪“豪杰相与笑之曰：‘慎到之道，非生人之行而至死人之理。’”^{[8]1006} 个体能动性因素在社会中的作用是被完全抹煞的。

慎到的结构主义倾向体现在其治理观念中，便成了主张任势，反对任贤，即“无用贤圣”：

故腾蛇游雾，飞龙乘云，云罢雾霁，与蚯蚓同，则失其所乘也。故贤而屈于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家，至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以服不肖，而势位足以屈贤矣。^{[13]350}

慎到认为，尧虽是圣贤，但如果没有“势”就没有号令天下的能力，就如同腾蛇和飞龙，必然借助外在条件才能游雾乘云。这种“势”一方面指的是外在的形势，另一方面体现在政治上便是一种结构性的权力，即“社会行动者凭借其所处的持久性的社会关系而具有的行动能力”^{[14]81}。君主与臣民之间形成了一种社会结构，谁是这一结构中君主的“角色”或处在君主的“势位”，谁就会拥有这种权力。和法家其他思想家重视君主在法治中的作用不同，慎到对“势”这种结构性权力的推崇，其目的在于尽可能淡化君主作为一个具有主观意向的能动个体的作用，因为君主个人的好恶将会扰乱国家的正常治理，“君舍法而以心裁轻重，则同功殊赏、同罪殊罚矣，怨之所由生也。”^{[13]352} 所以慎到强调一切都要以客观的“法”为标准，“上下无事，唯法所在”^{[13]353}。由此，慎到的治理观念呈现出强烈的结构主义倾向。对此，王邦雄指出：“慎子由内往外推，斩断道与万物相接沟通的桥梁，并由上往下沉落，反成迫压万物不可违抗之物势。故弃知去己，旨在打消人之主体性，使成为无知块然之物，而完全‘缘自然之不得已’，听任外在物势的安排。”^{[15]43-44} 而王晓波也称：“这种思想倾向，显然是落入了机械决定论中。”^{[16]241}

(二) 先秦儒学中的意图主义倾向

与慎到“专任势而不任贤”的只重外在结构而忽视个体能动作用的主张正好相反，先秦儒家认为，相比于外在的物势，能动的个体才是最重要的。《韩非子·难势》篇中就假设了一段儒家对慎到“专任势”这种结构主义治理观的反驳：

夫释贤而专任势，足以为治乎，则吾未得见也。夫有云雾之势，而能乘游之者，龙蛇之材美也……势者，非能必使贤者用己，而不肖者不用己也。贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱……势之于治乱，本未有位也。而语专言势之足以治天下者，则其智之所至者浅矣。

儒家认为，权力本身是客观的存在，并不能直接对治理过程产生影响，重要的是运用权力的人，尧舜掌握权力则天下治，桀纣得之则天下乱，因此，个体的能动性因素才是影响国家治理的关键。

儒家重视个体能动性的传统源于西周以来人文主义的兴起，徐复观称之为“人文精神的跃动”^{[10]13}。周人推翻殷王朝的统治之后，认识到相比于天命鬼神，世俗的统治者是否有“德”才真正决定天命的归属。《尚书·召诰》记载召公告周公戒成王之言曰：“有殷受天命，惟有历年。我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命……肆惟王其疾敬德。”对此，劳思光称：“此种强调人之自觉努力之思想，乃周文

化之第一特色。”^{[17]72} 其后,儒家学派创始人孔子以继承和捍卫周人传统为己任,“郁郁乎文哉,吾从周。”^{[18]182} 因此,对个体之主观能动性的重视便成为孔子题中应有之义:“孔子对文化之态度,简言之,即‘人之主宰性之肯定’。”^{[17]133}

孔子对“人之主宰性”的肯定主要体现在“仁”这一概念中。孔子认为,在达到“仁”的境界时,个体便具有了自觉意识,能够不假外求,不受约制,成为自身的主宰,即“我欲仁,斯仁至矣”^{[18]495}。因此,每个个体都可以通过不断践行“仁”,来实现自身道德人格之完成,从而成为“君子”,而统治者则可以此来实现良好的国家治理。因此,在看待政治问题时,孔子总是倾向于从能动个体的角度出发,一方面孔子注重治理过程中统治者自身的才德,如季康子问政于孔子时,孔子答曰:“政者正也。子率以正,孰敢不正?”^{[18]864} 又说:“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。”^{[18]897} 另一方面,孔子经常表达出对个体的关怀,由此开出来儒家的民本思想,强调统治者应重视民众,以仁爱之心对待民众。

孔子虽然重视个体的能动性在政治中的作用,但也不曾忽略外在的结构因素,这便是孔子“礼”的思想。先秦儒家人文思想的形成与发展,自始至终未尝离开历史文化意义之礼制典宪等这些随时间展现出来的规则性、结构性的内容^{[19]1}。而孔子孜孜以求“仁”,就是要使其成为“礼”的内在理性基础,使礼的实践成为内发的行为,而非仅仅是一种外在的条文和形式,由此来达到主观个体和客观制度之间的调和。对此,韦政通说道:“孔子人文思想的建立,不是顺事兴发,促成之机缘正是在‘原始和谐’由于生命的僵化,已显分裂,礼文与个体之生命,已明显地形成主客对立两极之不相容,此种原始和谐之破裂,乃促使孔子之自省,这反省的意义是自觉地要寻求主客体之间再度谐和可能之基础。”^{[19]3} 因此,孔子虽然更重视个体的主观能动性,但未曾忽略结构性因素,结构与能动两种因素在孔子这里尚未出现严重失衡。

其后,儒学由曾子一脉,经子思,至孟子而发扬光大。孟子将孔子“仁”的思想发展为一套系统的心性论。孟子认为人性本善,人心中本就涵有恻隐、羞恶、辞让、是非四端,这心之四端乃人之理性自觉的基础。每个个体都可以通过道德实践等心性的工夫实现主体的超越,是谓“人皆可以为尧舜”^{[20]276}。孟子虽也承认“天命”、社会大势等外在结构与环境能够对个体行为造成限制,但他对主体之能动性抱有强烈的自信,认为在主体实现道德自我之后,外在的结构都将不会对主体造成限制和障碍,“万物皆备于我矣”^{[20]302}。马克思曾说道:“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^{[21]585} 但在孟子这里,只要能达到其所说的道德境界,人之主观能动性就可以超越外在结构的限制而有所创造,如孟子所言:“待文王而后兴者,凡民也。若夫豪杰之士,虽无文王,犹兴。”^{[20]304} 孟子对主体能动性之推崇由此可见一斑。《中庸》中一段话更是此种观念最好的注脚:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^{[22]32} 这种极度推崇个体能动性的主张呈现出强烈的意图主义倾向。

思孟学派的治理观念深受这种意图主义倾向的影响。如《中庸》就将个体的主观意志作为政治的基础,“唯天下至诚,为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天地之化育,夫焉有所倚?”^{[22]38} 而“孟子所持之‘心性论’立场,终以内在意义之德性为价值所在,一切外在意义之创造显现,皆只视为此德性之展开。”^{[17]133} 孟子用以阐明政治主张的先王之制度,也多是依其主观倾向臆造出来的,正如萧公权所说,孔子论三代之礼以为各有因革损益尚有史实之根据,而孟子所依托的尧舜文王之规矩却多逞主观^{[23]67-68}。因此,思孟学派在对待如何治理的问题上是从个体主观因素着手的。一方面,孟子认为君主作为一个个体,同样有“心之四端”,要实现良好治理,只需要君主扩充其四端并将其推广运用到现实政治中来即

可,“以不忍人之心,发为不忍人之政”,此即所谓“推”的工夫:“推恩足以保四海,不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者,无他焉,善推其所为而已矣。”^{[20]16} 孟子这里是将“仁”扩大至政治领域,遂有行“仁政”的治理主张。《礼记·大学》则称:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”另一方面,孟子深刻认识到作为个体的民众在社会变革中的能动作用,因此将“民心”视作衡量政治的标准,其引《尚书·泰誓》中的“天视自我民视,天听自我民听”,民心即天意,此即孟子的民本思想。孟子称:“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。”^{[20]171} 如此一来,治理的良善与否全系于人君是否有德,是否能以德行仁。虽然孟子也称“徒善不足以为政,徒法不能以自行”^{[20]162},但制度与刑法都只是辅助的作用,在原则上并无必要。这既是德治主义之精义,同时也是德治主义的缺陷。政治治理结果的好坏,不仅有主观的原因,也有客观的因素,有个人的因素,也有社会大环境的影响。换言之,结构与能动两者都不可偏废。而思孟学派这一儒学的进路仅偏重能动的个体一端,显然是不充分的。也正是由此开始,儒学中结构与能动两种因素的占比失去了平衡,儒学开始呈现出了独重能动性因素的意图主义倾向。南宋永嘉学派思想家叶适对此说道:“盖以心为官,出孔子之后;以性为善,独自孟子始。然后学者尽废古人入德之条目,而专以心性为宗主;虚意多,实力少,测知广,凝聚狭,而尧舜以来内外交相成之道废矣。”^{[24]127}

综上所述,先秦早期法家侧重于从客观的角度解释世界,强调用客观而统一的法度来治理天下,这种主张至慎到遂发展成为一种外在决定论的结构主义倾向;而儒家则重视个体的主观能动性,认为良好的治理在于从君主到每一个民众不断提升自我的道德境界,实现主体的自我超越。这一主张发轫于孔子,而经思孟学派发展为只偏重能动的意图主义倾向。因此,早期儒家和法家之间治理观念针锋相对的症结,正在于其学说中主观与客观、结构与能动的二元对立。

二、礼义之统:荀子对儒学意图主义倾向的纠偏

正如布迪厄(Pierre Bourdieu)所说:“在人为地造成社会科学分裂的所有对立之中,最基本、也最具破坏性的,是主观主义和客观主义的对立。”^{[25]37} 而如前韦政通所言,孔子的学说就是在寻求主客体之间再度谐和可能之基础,但思孟学派只沿着孔子“内圣”一面发展,走入极端重视主观能动的意图主义一途,结构与能动两种因素失去平衡,过于强调从个体的主观道德与心性的角度看待政治和治理问题,从而落入政治道德主义的窠臼,不免对政治问题的思考“迂远而阔于事情”。鉴于此,先秦儒家另一位大思想家——荀子另辟蹊径,力图纠正儒学的这一偏向。

不同于思孟学派将具有主观色彩的“仁”作为其学说的基础,荀子是从“礼”入手展开其思想的。萧公权称“礼”有广狭两种含义,“狭义指礼之仪文形式,广义指一切典章制度。”^{[23]70} 由此可知,礼本身具有客观意义,是一种外在的客观的规范和制度。而荀子宣称要“隆礼义而杀诗、书”^{[26]140},就是旗帜鲜明地表明其学说的基本精神在于对客观性的强调,而不在于对主体意义的阐发。

荀子欲以“礼”为基础构建一个囊括万事万物的客观系统,为此他提出“统类”的概念。有学者统计,“统”在《荀子》一书中出现了多达二十五次^{[27]307},由此可见其在荀子思想中的地位。韦政通称“统”与“类”是荀子主张中的核心观念,“统”指的是纲纪的意思,而“类”则是制度、规则所依据的理^{[19]14-21}。荀子认为,自历史发展以来,存在有“百王之道”,只有能够“知统类”,才能掌握礼义发展的共理,并根据不同的“类”,认识其各自不同的理,由此才能做到“以古持今,以一持万”^{[26]140},这才是“大儒”“圣人”的气象。而那些只从诗书上下功夫的,只能是“陋儒”“散儒”,不足以言治道。在荀子看来,“诗、书故而不切”^{[26]14},诗书虽能兴发人,但不切于实际,没有条理和秩序,不足以为“道贯”,即不能成为客观的、一贯

的法则。因此,在《非十二子》篇中,荀子批评子思、孟子“略法先王而不知其统……甚僻违而无类”。既然明确了“知统类”的方法论要求,那么具体应该从何处着手?对此,荀子提出了“法后王”的思路。“后王”是为区别于儒家所称的“先王”而提出来的。如前所述,孟子“言必称尧舜”等远古先王之道,目的在于为其所赞扬之道德人格确立一个典型,本质还是借古论今。而荀子所称之“后王”,是距其所处时代不远的周文传统。如果能够掌握后王之道的统类之理,就可以掌握治理天下国家的治道。由此,荀子从提出“隆礼义”的方向开始,以“法后王”作为历史依据,并最终“以知统类”为其方法论,建构出一个“礼义之统”的客观系统。“礼义之统”的建立彰显了荀子学说中的客观精神,由此可见,荀子从理论起点就与思孟学派重视个体的进路截然不同。

从结构功能主义的角度看,荀子的“礼义之统”在某种程度上重新思考了结构与能动的关系。“‘举统类而应之’这类话,毕竟是原则性的,实尚不能尽化成之切挚义,欲尽化成之切挚义,必须落实到当时的社会和政治问题上来,对当时的社会政治问题有一番处理、安顿。”^{[19]26} 荀子从“群”的概念出发,表达了他对于社会结构的看法。荀子认为,人之所以“最为天下贵”,就在于人类能够结成社会组织,“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。”^{[26]164} 但荀子认为社会的构建并非个体与个体之间的简单组合,而是以“礼”为基础,通过“辨”“分”“义”等来确定每个个体在群体中的角色和地位,使其遵守外在的规范和限制。正如荀子所说:“人之所以为人者,何已也?曰,以其有辨也……故人道莫不有辨,辨莫大于分。”^{[26]78-79} “辨”是礼之作用的体现,每个人自身的德性能力不同,需要通过“辨”来区分差异,而“辨莫大于分”则表明“分”在社会政治问题上的功能要大于“辨”。荀子多次强调人类社会如果“无分”将会产生祸乱,“群而无分则争,争则乱,乱则穷矣。故无分者,人之大害也。”^{[26]179} 因此,应对之道在于“明分”,即通过“分”将每一个个体纳入社会组织中并赋予其特定的角色,每个个体要各当其分,不可逾越,由此形成社会中种种政治制度。对此,牟宗三称荀子将人“自始即为位于‘分位等级’中之客观存在体,亦即位于客观理性中之存在体,从未孤离其所牵连之群与夫其所依以立之礼(理)而空头自其个之为个之自足无待处言人也。”^{[28]140} 而“分”需要以“义”为原则和基础,才能使人对各自角色之分配没有疑义,“故义以分则和……故序四时,裁万物,兼利天下,无它故焉,得之分义也。”^{[26]164} 荀子认为,正是通过“辨”“分”“义”,使得社会中的每个人能够有机结合起来,从而形成一个有机的整体,而其中每个人都在社会结构中扮演着自己的角色,并发挥着特定的功能,这种功能反过来又影响了结构的运作,由此来达到结构与能动的谐和。此在一定程度上扭转了儒学自思孟学派以来过于偏重能动因素的意图主义倾向。

荀子虽强调了礼义制度等外在结构性因素的重要,但其运用到现实治理过程中时又展现了对能动性因素的重视。这体现在两个方面,一方面是荀子对人的认知心的肯定。荀子虽不像孟子那样强调人的德性主体,但他认为人作为一认知主体具有辨识的功能,由此才能使个体主动接受礼义的教化成为可能,“在这里,认知主体,成为外化过程中的中枢。”^{[19]70} 由此彰显了个体的主观能动性。另一方面体现在荀子对“治人”的强调。荀子认为,礼义法度虽然具有客观效用,但不能离开人而自我运转,所谓“法不能独立,类不能自行,得其人则存,失其人则亡。”^{[26]230} 因此,荀子强调“有治人,无治法”^{[26]230}。这一逻辑在其治理理念中的展开便是荀子的“尊君”思想。荀子认为,君主虽然也是礼义之统中的一个个体,但由于其处于君主之位,便承担了治理社会的最大责任,所谓“君者,善群也”^{[26]165}。此外,由于只有圣贤之人才能做到“法礼”“足礼”,“在本朝则美政,在下位则美俗”^{[26]120},因此君主在治理国家时要注意“尚贤”。如此就又回到了儒家一贯的“人治主义”的老路上来了。

由上述可知,荀子为纠正儒学自思孟学派以来重能动、轻结构的意图主义倾向,将孔子“礼”的思想发展为一系统的“礼义之统”,并着眼于现实世界的治理问题,由此生发出规范个体行为、维护社会秩序

的种种价值规则与政治制度,体现了荀子学说中强烈的客观精神。但荀子并没有只偏重结构因素,他也对个体的能动性表示了关切。荀子将个体置于礼义系统中,个体通过其认知心能够感知礼义的导化,反过来又能自觉去维护礼义系统的运行。看起来似乎结构与能动两种因素在荀子这里实现了调和,但由于荀子将礼义之源归结为君主和圣人,其思想又转回到儒学一贯的“人治主义”的传统上来,使得“他对事关权力的政治、对权力本身的一切肯定性论断,都因此而被彻底架空,成为一个没有实质性内容的空壳”^[29]。

三、人设之势:韩非权力观中结构与能动的调和

如前文所述,先秦早期法家相较于能动性因素,更加重视外在、客观的结构因素,这种理论倾向至慎到而发展为极端的结构主义,认为客观的“势”决定着社会治理的好坏。这一观点招致儒家的反驳,儒家认为能动的个体才是社会治理的关键,由此,儒、法两家出现了关于影响社会治理的结构与能动之争。《韩非子·难势》篇中先引述了慎到观点,其次再假设儒家对慎到的驳难,这表明韩非已明确意识到儒法两家的这一争论,并从这一争论中洞察到慎到结构主义治理观的理论缺陷。与其师荀子儒家学说的立场不同,韩非是从权力这一政治学的核心概念入手,来调和结构与能动的二元对立的。

韩非首先提出了不同于慎到的对“势”的理解。按照慎到的观点,“势”决定着社会的治乱,如果尧舜掌握着这种“势”,社会将呈现良好的治理状态,这种大环境不会被轻易改变;反之,如果桀纣掌握这种“势”,那么社会治理就会呈现糟糕的状态,这种外在的环境也不会因人而有所变化,因为其整体已经呈现一种稳定的结构状态,是谓“势治者则不可乱,而势乱者则不可治也”。韩非称慎到的“势”只是一种“自然之势”,属于权力的“性质概念”(property concept)^[30]¹⁹,即权力只是客观存在的能力,谁处在势位之上谁就拥有这种能力。但韩非认为对权力的探讨不能仅仅停留在慎到所言的客观的“势”这一层面,“势必于自然,则无为言于势矣”,因为这样一来,国家治理效果的好坏只能依赖于占据权位的君主的个人能力和品质。因此,韩非主张从能动的角度出发,将权力视为一种“关系概念”(relational concept)^[31]⁴⁻⁷,即权力不仅仅意味着君主的势位以及这种势位所带来的威势,更意味着君主怎样利用这种威势实现对臣民的有效控制。在韩非的权力观中,权力指的是君主这一能动者对权力的运用和行使,“吾所为言势者,言人之所设也。”刘泽华解释这种“人设之势”为“可能条件下能动地运用权力”^[32]²⁹⁷。能动的权力观就意味着从能动者的个体行为去审视权力现象。对此,韩非将君主与臣民分别作为权力主体与权力客体。君主与臣民,尤其是君主与大臣,是一种对立的关系,君臣上下之间“一日百战”,不能并立,总是有一方会胜过另一方,否则“一栖两雄,其斗嘒嘒”^[33]⁷¹⁰。

在与慎到的“势”概念相区别之后,韩非通过“法”与“术”完成了其“人设之势”这一能动性权力观的构建。韩非认为,既然权力不仅仅指的是一种结构性的权力,而在于如何运用与行使权力,那么如何运用权力才是最有效的?韩非提出应“抱法处势”,“抱法处势则治,背法去势则乱。”^[33]⁷⁰也就是说,权力的行使必须以“法”为准则和方向,即“法治”。而法治之所以有效,在于其体现了权力行使的三个维度。^[34]正如韩非所说:“禁奸之法,太上禁其心,其次禁其言,其次禁其事。”^[33]²³¹韩非认为,权力的一维层面(即以赏罚为基础的强制性的权力去直接影响权力客体的行为)以及权力的二维层面(即权力主体通过将权力客体的某些价值诉求剔除出政治范围之外,强化对权力主体的有利价值和制度,从而间接行使权力)都不是最有效的,真正有效的是“禁其心”的权力的第三维度,即通过影响和形塑权力客体的思想、意识来使其从内心深处自愿服从于权力的支配,就能实现“禁奸于未萌”的治理效果。

相较于“法治”这种从宏观角度阐释权力行使原则的叙事方式,韩非认为“术治”这种权力的微观运

作方式也同样至关重要。韩非认为,同样作为权力客体,大臣相较于民众来说,其对君主权力的威胁更大,因为大臣时刻在伺察着君主,且十分善于伪装自己,致使君臣之间的权力关系非常微妙而复杂,“群臣皆有阳虎之心,而君上不知,是微而巧也。”^{[33]368} 如果权力不能在微观层面运作则是严重的缺陷:“明不能烛远奸,见隐微,而待之以观饰行,定赏罚,不亦弊乎?”^{[33]363} 术治主要依托于福柯式的层级监视和规范化裁决两种手段^{[35]185-191}。一方面,君主应该与大臣之间形成一种监视与被监视的关系,就如同从暗室监视大庭广众一般:“上固闭内扃,从室视庭。咫尺已具,皆之其处。”^{[33]704} 此外,还应该形成一种不间断的层级监视网络,达到“以天下为之罗”的程度,这样才能对大臣不断施加权力的震慑效应。但术治并非仅止于监视,重要的是要以“法”为规范和标准来“课群臣”,对大臣的不当行为进行规范化的裁决,即将“法”与“术”结合起来。这样,一方面可以对每个人进行考核和区分,另一方面又能对每个人施加经常性的压力,使其陷入一个动辄得咎的惩罚罗网之中,从而自觉遵守规范:“不引绳之外,不推绳之内。”^{[33]715}“使其群臣不游意于法之外,不为惠于法之内,动无非法。”^{[33]261}

韩非通过宏观层面的“法治”与微观层面的“术治”所建构起来的“人设之势”成为一套规训权力机制,而韩非正是试图在其建构的这一规训权力机制中实现结构与能动的调和。这种规训权力不仅是压制性的,也是生产性的,其最能体现权力压制性特征的惩罚机制就不仅仅是对单个肉体的打击与毁灭,而是生产出能为权力主体即君主所用的驯顺的劳动力。韩非明确指出:“夫重刑者,非为罪人也,明主之法也。杀贼,非治所杀也,治所杀也者,是治死人也;刑盗,非治所刑也;治所刑也者,是治胥靡也。”刑罚更多地应该具有一种社会功能,所谓“重一奸之罪而止境内之邪,此所以为治也”^{[33]96}。权力的这种生产性特征使每个个体都被纳入这一权力机制中。通过权力的规训,使每个个体都接受系统赋予的角色和价值规范,并将这种角色和价值规范内化,且随着时间的发展形成类似于布迪厄所说的“惯习”(habitus)。这种惯习会影响能动者对于自身角色的认识,从而进一步影响其实践行为,而反过来这些能动者的实践会进一步影响权力机制这一外在结构的发展。由此,能动的个体与外在的结构之间便随着规训权力的生产性而形成连续不断的互动,以此实现结构与能动两种因素在韩非权力观中的调和。

正如布迪厄被很多学者批评“惯习”这一概念并没有给能动者留有太多空间,因为能动者的倾向在某程度上依然是被决定的,其自主性并没有被凸显出来,以至于布迪厄经常被视为一个深层的结构主义者^[36]。韩非的权力观也同样存在这样的弊病。韩非在建立这样的权力机制之后,由于其自身的生产性,使得权力逐渐“去面相化”,即权力将逐渐不再有主客之分,每个个体都会进行自我规训,将外在的规范内化为个体的自觉意识,有学者称此过程为“第二自然”的形成^{[37]87-106}。甚至君主本身也在被这一权力机制所规训,“人主以二目视一国,一国以万目视人主”^{[33]570},由此生产出与这种机制相匹配的个人素质,如“去好去恶”“去旧去智”等。如此,权力就能实现自行运转,“令名自命也,令事自定也……有言者自为名,有事者自为形,形名参同,君乃无事焉。”^{[33]686} 这也正是韩非所追求的“道”的治理状态。但这便意味着能动者在权力机制建构完成之后也便不再起任何作用,只需依照既定的规则运转即可,如此一来,韩非又陷入到慎到式的结构主义一途中去了。

四、结 语

越来越多的学者认识到,结构与能动两种因素都不能偏废,他们开始通过各种理论路径试图调和结构与能动的二元对立。虽然这些理论尚存争议,但毕竟使后来学者逐渐抛弃了单方面强调结构因素或能动因素的狭隘视角。而先秦儒、法两家囿于其学术立场,要么偏重结构因素,要么偏重能动因素,虽有调和二者的努力,但终究未能收到理论效果。从对先秦儒、法两家治理观念的重新审视中,可以看到,在

国家治理的过程中,结构与能动二者都不可偏废,而如何实现二者在现实治理过程中的调和则是现代国家所面临的一个重要课题。

先秦儒、法两家的结构与能动之争,不仅是共时性的,也是历时性的,这些思想家对结构与能动的争论展现了中国传统治理观念的思想史进程。历史的事实是,秦尊奉法家学说最终扫灭六国而建立了统一的专制王朝,然而韩非思想的缺陷终究暴露出来,由于其权力观只将臣民当成工具,完全忽视个体价值,奉行这种治国之策的秦朝最终湮灭在农民起义的浪潮中。后继的汉帝国自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以后,逐渐形成“霸、王道杂之”的治理观念格局,这种被后世学者称为“外儒内法”的治理模式一直被后世沿用,似乎意味着结构与能动在这种模式下实现了真正的调和,而这是中国传统思想留给后世的又一个命题。

[参 考 文 献]

- [1] Alexander Wendt. Social Theory of International Politics[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- [2] Colin Hay. Political Analysis: a critical introduction[M]. London: Palgrave, 2002.
- [3] 梁启超. 先秦政治思想史[M]. 北京:商务印书馆,2017.
- [4] 许慎. 说文解字[M]. 北京:中华书局,2018.
- [5] 石磊译注. 商君书[M]. 北京:中华书局,2011.
- [6] 玄龄注. 管子[M]. 上海:上海古籍出版社,2015.
- [7] 欧阳询. 艺文类聚[M]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [8] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京:商务印书馆,2016.
- [9] 方勇评注. 墨子[M]. 北京:商务印书馆,2018.
- [10] 徐复观. 中国人性论史:先秦篇[M]. 上海:上海三联书店,2001.
- [11] 吴肇嘉. 道法合流的慎到思想[M]//林庆彰. 中国学术思想研究辑刊. 新北:花木兰文化出版社,2012.
- [12] E. P. Thompson. The Poverty of Theory[M]. London: Merlin, 1978.
- [13] 魏征. 群书治要[M]. 天津:天津人民出版社,2015.
- [14] Jeffrey Isaac. Power and Marxist Theory: A Realist View[M]. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- [15] 王邦雄. 韩非子的哲学[M]. 台北:东大图书股份有限公司,1993.
- [16] 王晓波. 先秦法家思想史论[M]. 台北:联经出版事业公司,1991.
- [17] 劳思光. 新编中国哲学史(卷一)[M]. 北京:三联书店,2019.
- [18] 程树德. 论语集释[M]. 北京:中华书局,1990.
- [19] 韦政通. 荀子与古代哲学[M]. 北京:九州出版社,2022.
- [20] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,1988.
- [21] 马克思、恩格斯. 马克思恩格斯选集(第一卷)[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [22] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [23] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 北京:新星出版社,2010.
- [24] 叶适. 习学记言[M]. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [25] 皮埃尔·布迪厄. 实践感[M]. 蒋梓骅,译,南京:译林出版社,2003.
- [26] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.
- [27] 佐藤将之. 参于天地之治:荀子礼治政治思想的起源与构造[M]. 台北:台大出版中心,2016.
- [28] 牟宗三. 名家与荀子[M]. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2010.
- [29] 张松. 荀子、法家与集权化统一国家的形成:荀子思想中的法家因素及其政治学实质[J]. 孔子研究,2021(5):5-19.
- [30] Peter Morriss. Power: A Philosophical Analysis[M]. New York: Manchester University Press,2002.

- [31] Felix Oppenheim. *Political Concepts: A Reconstruction*[M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1981
- [32] 刘泽华. 中国政治思想通史(先秦卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2014.
- [33] 陈启天. 增订韩非子校释[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1994.
- [34] 常永强. 现代权力理论的视域: 韩非“法术势”权力逻辑解读[J]. 管子学刊, 2022(3): 47–58.
- [35] 米歇尔·福柯. 规训与惩罚: 监狱的诞生[M]. 刘北成、杨远婴, 译, 北京: 三联书店, 2019.
- [36] Keith Dowding. Agency and Structure: Interpreting power relationships[J]. *Journal of power*, 2008(1), pp. 21–36.
- [37] Albert Galvany. *Beyond the Rule of Rules: The Foundations of Sovereign Power in the Han Feizi*[A]. Paul R. Goldin. *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*[C]. Dordrecht: Springer, 2013.

Revisiting the Concept of Governance in Pre-Qin Confucianism and Legalism: A Perspective Based on Structure and Agency

Chang Yongqiang

(Zhou Enlai School of Government, Nankai University, Tianjin 300350, China)

Abstract: Structure and agency are important theoretical perspectives in the analysis of political issues. In the traditional sense, people have been using “rule by man” and “rule by law” to define the governance concepts of the two schools of Confucianism and Legalism respectively, but from the perspective of structure and agency, the opposition of the two governance concepts of Confucianism and Legalism is, to some extent, the dual opposition of subjective and objective, structure and agency. The legalists, represented by Shen Dao, showed the structuralism that paid too much attention to the structure and neglected the individual. Confucius inherited the cultural tradition of Zhou dynasty, his thought of “Ren” shows the emphasis on active individuals, and his thought of “Li” also shows he did not ignore the structure factors, but Confucianism developed into the intentionalism tendency that placed too much emphasis on active factors in Simencius School. After that, Xunzi tried to correct the bias by constructing “the unification of Li and Yi”, but he eventually fell into the pattern of Confucian political moralism. Han Fei, a master of pre-Qin legalists, showed his efforts to reconcile structure and agency by integrating “Fa, Shu and Shi” into his view of power, but eventually he became a deep structuralism. To some extent, the debate and development of the concept of governance of Confucianism and Legalism in the pre-Qin period were centered on the relationship between structure and agency.

Keywords: structure; agency; moral; unification of Li and Yi; power

[责任编辑: 刘力]