

# 哲学与政治之间的错位

## ——以苏格拉底和孔子为例

马寄

(漳州师范学院政治法律系, 福建漳州, 363000)

**摘要:** 人们生活的场域可分为哲学和政治两大基本区域。因此, 历史从某种意义上说是哲学与政治之间的博弈史。历史表明, 政治哲学表现为哲学和政治之间的错位关系。东西方哲学和政治之间错位关系表现形式不同; 以苏格拉底为例, 西方政治哲学的错位关系表现为政治对哲学的僭越, 故其任务是为哲学辩护; 以孔子为例, 中国政治哲学的错位关系体现为哲学对政治的代庖, 故其任务是为政治回护。鉴于东西方政治哲学的各自缺陷, 未来政治哲学的发展应在哲学、政治保持自身独立性的基础上, 保持双方的对话关系, 从而促进哲学、政治的更好发展。

**关键词:** 哲学; 政治; 政治哲学; 苏格拉底; 孔子

**中图分类号:** B016

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2008)02-0170-06

德国著名哲学家雅斯贝尔斯指出, 公元前 800 至公元前 200 年之间, 人类文明精神出现了重大突破, 雅氏将这一时期界定为“轴心时代”。在这一段时期, 各个文明都出现了伟大的精神导师, 正是这些伟大的精神导师以人文“终极关怀”方式实现了由神学向哲学的突破, 结束了一个以神、自然为核心的他者的时代, 开创了一个属人的、以人为核心的自我时代。换言之, 从此人们开始用理智的方法来打量这个世界, 以道德的方式来谈论我与他人之间的关系。就古希腊而言, 伟大的精神导师有苏格拉底、柏拉图等, 就中国而言, 伟大的精神导师有孔子、老子等, 他们各自提出的思想原则塑造了中西不同的文化类型。今天的东西方的人们, 不论是否意识到, 我们一直生活于其所架构的思维模式中。

如前所述, “轴心时代”开创了一个属人的、以人为核心的自我时代。根据人们生活的场域, 人的世界又可分两大基本区域: 哲学和政治。作为人们生活的两大场域, 哲学、政治一直是人们关注的焦点, 但在其研究中, 还是有所遮蔽、偏差, 即人们关注的不是哲学, 就是政治, 而在哲学和政治的光环下, 哲学与政治之间的关系却相对暗淡, 远离了人们的视域。本文首先将政治哲学界定为哲学与政治之间错位, 进而从这一视域审视东西方哲学肇始者苏格拉底、孔子,

试图抉发中西方政治哲学不同的错位方式, 进而尝试着协调哲学与政治的关系, 从而纠正哲学与政治的错位关系, 确立政治与哲学的正确位置, 以此展望未来政治哲学的发展。

### 一、政治哲学的界定: 哲学和政治之间错位

在对政治哲学界定之前, 我们还是看一看何为哲学, 何为政治。哲学追问的是世界“终极根源”, 即在追问世界的“终极根源”的过程中, 以“本体”的方式实现对世界及人自身的自我承诺、自我诠释。由此, 人们的灵魂得以内在地安顿, 人们的存在得以绽放。那么, 哲学的特点就是形而上性、超验性、永恒性。政治则以现实的行为操作以实现群体的整合、利益的满足, 其目的是达于人间秩序的井然, 人们生活状况的安然, 人类得以外在地置放其身。相对于哲学的形而上性、超验性、永恒性, 政治的特点是世俗性、暂时性、操作性。

那么政治与哲学的关系是什么? 首先, 作为人类两大生活场域, 哲学与政治不可避免地相互关涉。政治的现实化是国家, 国家的理想化则为理想国。理想国的建立并不是据于现实, 其基点在于哲学。“哲学追

问政治事务之自然，追问最好或正义之政治秩序”，换言之，哲学是政治的本质。哲学所追求的是终极之善，而终极之善实现的天然平台是政治，政治是通往哲学之善的唯一通道。“理想国”一方面上涉着超越的哲学，一方面又下及着世俗的政治。正是“理想国”，将政治与哲学相互关涉在一起。

政治与哲学的相互关涉并不表示两者的和谐、一致，相反地，二者相互抵牾。世俗的政治生活建立的基础是“意见”，政治是由众多个体构成的，由于个体权益的分歧，形成纷争的意见，由纷争的意见构成政治。各个个体从自己的权益维度提出自己的意见，意见的重要特征是多样性、权衡性。与政治意见相左，哲学所追求的是唯一的真理，确定的知识。假如说，意见总是倾向于保持其固有的习惯性、传统性，那么哲学、知识的特征则是纯粹性、超越性。所以知识与意见方枘圆凿，不可能保持在同一维度内。更为关键的是，双方不仅相互抵牾，而且也相互轻视，不以对方为然，企图取代对方。知识认为意见囿于一隅，因此想要改变、取代意见，如施特劳斯认为“哲学的意图乃在于用整全的知识取代整全的意见”<sup>[1](4)</sup>；而意见认为知识太武断，不切实际，想坚持自己的可行性、世俗性，排斥、拒绝知识的外在指导。

正如知识只存在于纯粹的理念世界，知识与意见、哲人与大众的和谐、一致也只能存在于人的意念中，施特劳斯如是评价哲学与意见、哲人与大众冲突、抵牾的状态：“哲学总是企图超越意见而趋向知识，大众是不可能被哲学家说服的，……这是哲学与政权的一致之所以极不可能的真正原因；哲学与城邦的倾向是背道而驰的。”<sup>[2](56)</sup>既然现实中知识与意见、哲人与大众处于冲突、抵牾的状况下，那么结果只能有两种：一种是世俗的政治取代理想的哲学，另一种是理想的哲学超越了世俗的政治。就前者而言，而打开了闸门的世俗欲望很少能抑制自己，从而世俗在欲望的驱使下克服理想，政治在贪婪的诱惑下取代哲学，大众在热情的燥动下，对哲人进行迫害。就西方具体语境来说，结果只能是前一种。就是在这个意义上，施特劳斯界定政治哲学云：“它是一种哲学，并为哲人而在。”<sup>[3](111)</sup>而在中国的具体语境中，其结果只能是后者。理想的哲学超越了世俗的政治，哲学在理想的蛊惑下放纵自己的意志，世俗是其鄙视的对象，政治是其歧视的对象，政治在哲学的阴影下只能萎缩其身。就历史境域而言，政治、哲学不能正确安放自己的位置及处理双方之间的关系，即政治与哲学之间存在着错位关系。在这一意义上，我们可以这样界定政治哲

学：政治哲学就是政治与哲学之间的错位关系。

## 二、苏格拉底的政治哲学及其西方政治哲学的任务

### (一) 苏格拉底的政治哲学：哲学视野下的政治

我们今天所理解苏格拉底的，主要是通过柏拉图，苏格拉底是柏拉图式的苏格拉底。柏拉图式的苏格拉底通常形象是不务“正业”，无所事事，穿着皱巴巴的短袍，喜欢四处游荡，徜徉于广场和集市，拉着一个人诘问不切实际的问题，如什么是正义？什么是善？什么是城邦？什么是政治家？人们不胜其烦，遂忍无可忍，以不信神和毒害青年的罪名将其判为死刑。在收监期间，苏格拉底有机会逃跑，但他却不以为然，坦然走向死亡。这便是哲学教科书所讲述的、我们一般所熟知的苏格拉底。

除了教科书中柏拉图式的苏格拉底之外，还有另一个隐形的、不为我们所熟知的苏格拉底，即阿里斯托芬的苏格拉底。阿里斯托芬的苏格拉底是由列奥·施特劳斯独具慧眼而发掘的。在施特劳斯看来，柏拉图的苏格拉底是成年的苏格拉底，或苏格拉底的苏格拉底。而阿里斯托芬的苏格拉底则是年轻的苏格拉底，或前苏格拉底的苏格拉底。在阿里斯托芬的视域中，苏格拉底如丧家之犬，是被人嘲弄的对象。阿里斯托芬是古希腊著名的喜剧家，其代表作是《云》，而《云》的主人公正是苏格拉底。阿里斯托芬的苏格拉底是一思想院的主人，以讲授自然科学和修辞学为业。在这里，阿里斯托芬不像众人所理解的那样，真要谴责苏格拉底，而是善意地、友好地提示苏格拉底，作为哲人，其沉思式的生活并非适合所有的人。正如阿里斯托芬的喜剧建基于自然的基础之上，对前古希腊人来说，哲学的对象就是自然，前苏格拉底的苏格拉底也莫例外，在《理想国·申辩篇》中苏格拉底如是言：“事实上，先生们，只有神才是有真正智慧的。神谕的意思是说：‘人的智慧微乎其微，没有价值’。”在神的国度里，自然属神所掌管，年轻的苏格拉底象倾心于神一样一直倾心于自然，以探索自然奥秘为自己的兴趣，以发现所谓自然规律为自己的志责，以探究自然的本源为自己的目标。施特劳斯这样评价前苏格拉底的苏格拉底：“阿里斯托芬展示的苏格拉底，与亚里士多德展示米利都的希波丹姆斯有同样的视角，苏格拉底与希波丹姆斯都向作为整体的自然学习，都未能理解政治事务。”<sup>[4](34)</sup>作为哲人的苏格拉底，其一生皆热衷于哲学，沉浸于知识。但其哲学、知识内涵并非一成不

变,而是随其生命的流程而有所改变,假如说年轻的苏格拉底倾心于外在自然奥秘的探索,其哲学是自然哲学;那么成熟的苏格拉底则将目光从天上转到人间、从外在自然的奥秘转到内在的人之德性,也就是说,年轻的苏格拉底成长为成熟的苏格拉底之时,就意味着其哲学由自然哲学转变为政治哲学。为何苏格拉底会有这一转向?如施特劳斯所言,教诲有所谓显白教诲和隐微教诲。就显白教诲而言,在虔诚的世界中,神谕宣言自然属于神的真正智慧,无知的人不应僭越神的领域,去探索自然之奥秘。虔诚的苏格拉底接受了神谕,从而苏格拉底探索的内容不复是自然之规律,而是人之自身,于是何为正义、何为高尚、何为统治成为了苏格拉底眷注的中心。施特劳斯这样评价苏格拉底的转变:“苏格拉底放弃对神圣或自然事物的研究,似乎是出于他的虔诚。神不愿让人探究他们不想启示的东西,特别是天上和地下的事物。因此一个敬神的人只能探究留待人来探究的东西,亦即人间事物。”<sup>[2](P 4)</sup>就隐微教诲而言,当苏格拉底读到阿拉克萨哥拉时的“心灵是一切的支配者和原因”后,他开始将目光从外在转向内在<sup>[5](171-173)</sup>,这也就意味着苏格拉底已经意识到在自然世界之外,还有人的世界,政治的世界。与自然相比,政治虽不是最大、最高贵的问题,却是最重要、最紧迫的问题。

不论是显白教诲和隐微教诲,苏格拉底实现了一个重大的根本性转变,即从“认识自然”转变为认识“人本身”。从此,世界不再完全是物化的世界,而是人化的世界。在成熟的苏格拉底看来,哲学关注自然,更应关注人自身,而人自身分为两部分:外在的感性、身体,内在的德性、灵魂。一般人趋向于前者,孜孜于物欲,而无视后者。可苏格拉底宁愿选择后者,而放弃前者。如前苏格拉底的苏格拉底一样,苏格拉底的苏格拉底与他身边人还是存在距离,过着两种不同的生活,一种是苏格拉底式哲人的生活,一种是普通人的世俗式的生活。假如说苏格拉底命定是个悲剧性人物,而这一悲剧的根源不仅仅源于其关注德性、灵魂,过着哲人式的生活,更源于其还要规劝别人也关注德性、灵魂,希冀所有的人皆关注德性、灵魂,过着哲学式的生活。“不论老少,不要首先关心身体,关心财产,而应以注意灵魂的完善为重”<sup>[6](41)</sup>。可是普通人满足于外在的财富,世俗的幸福,德性对其而言是若即若离的,灵魂对其而言,是虚无缥缈的,哲学式的生活是不可触及的。走到这一步,苏格拉底与一般民众的关系不再是距离性的关系,而是冲突性的关系,自知、审慎的苏格拉底并没有走向彻底的自知、审慎,

即没有意识到不同基质的人,有不同的追求。换言之,不同基质的人有不同的生活方式,苏格拉底式的哲人过着哲人式的生活,而非苏格拉底式哲人的一般人则要过着世俗式的物质生活。

规劝别人也关注德性、灵魂,过着哲人式的生活有两种方式,一种如在现实生活中的苏格拉底,如牛虻般,通过与别人辩论,盘诘别人,使别人意识到自己对德性、灵魂的无知,从而洞见哲人式的生活的可贵,由此哲人式的生活成为其向往的目标。这种方法并不是苏格拉底理想式的方式,而是在现实中思量而为之。而其理想的方式由其学生柏拉图明确表达为哲学王式的方式,即强迫哲学家成为统治者,这时,哲学家就变成了哲学王,哲学王以理性化的方式引导众人的德性、灵魂,以政治化的方式推行、传播哲人式的生活。

因此,在苏格拉底看来,不论在现实境域中,还是在理想境域中,哲人式的生活的展开必然与政治关涉在一起,因为政治是推行、实现哲人式的生活的必要途径。作为哲人,苏格拉底关涉政治,并不意味着参与具体的政治活动,从事琐碎的政治事务,从而萎缩为纯粹的政治人。苏格拉底关涉政治是以哲学的方式去关涉,如其早年探索自然的奥秘一样,追问“什么是——”是苏格拉底的一贯风格,即苏格拉底追问的不是政治现象,而是政治现象的普遍规定,政治事件的本性,即最正当的制度、最正义的秩序。苏格拉底以其哲学的方式观照政治。而政治却不适应这种观照,在哲学的目光下,政治显得那么平庸、琐碎。心虚的政治不敢再放任哲学的流行,不得不迫害哲学,以维护其自身的权威。苏格拉底之死明确地展现了政治对哲学的迫害。

## (二) 西方政治哲学的任务:为哲学辩护

苏格拉底之后,西方政治与哲学的冲突让位于政治与神学的冲突。在政治与神学的冲突中,哲学则处于边缘状态,甚至无立身之处。寻求自救的哲学则依傍于神学,在神学的羽翼下展开其活动。当历史发展到近代,随着启蒙运动的兴起,其“生意”日益兴隆,神学遭到怀疑、解构,哲学在摆脱了神学的羁绊之后,重新以自我的身份展现自己。历史仿佛又回到起点,社会的中心又回到政治与哲学之间关系。

但“免于上帝之怀”的哲学,却迷失了原初的方向。我们还是重点看一看现代政治哲学的奠定者马基雅维利。可以说马基雅维利是位国碑性的人物,在他身前是古典政治哲学,在他身后是现代政治哲学。古典政治哲学与现代政治哲学的根本区别在于:古典的政治

哲学是德性主义，而马基雅维利等开创的现代政治哲学是功利主义。哲学原初的方向是“至善”，其建立的基础是德性，而政治只是从属于哲学。可能是鉴于原先的目标太过玄远，没有实现的余地，马基雅维利从原有的理想阵地向后退却，假如说“至善”是积极性的“善”，那么马基雅维利所追求的是消极性的善——“避免恶”。“避免恶”，而不是“至善”，是政治哲学思虑的焦点。换言之，幸福、“至善”的生活，不再是政治哲学考量的对象，而个体权利才是其真正思虑的对象。“至善”是建立在道德的基础之上，而个体权利是建立在知识的基础之上。此知识，不再是善的知识，而是理性的知识。由理性知识建立起的现代政治哲学的体系中，政治从属于理性知识，理性知识是政治的指导原则。于是人们之间的相互关联，不再是道德性的关联，而是契约性的关联。一个共同体，如国家，其合法性也不再来源于德性，而来源于契约式的联盟。

如何评价政治哲学的这一转变？一方面马基雅维利式的政治哲学迎合了时代的潮流。随着生产力的发展，社会的进步，现代不再是古典式精英、贵族化的时代，而是大众化的时代。大众化的时代，再普遍地讲幸福、“至善”，要求每个底层的平民讲德性，显然不合时宜。但我们也要意识到，虽然近代是个大众化的时代，不能再普遍地讲幸福、“至善”，但不能以此为藉口，而放逐幸福、“至善”。现代以来问题的症结就在于人们在关注个人权利、谈论契约关系时，却忘却了幸福、最高的善，幸福、最高的善在现代社会处于缺失状态，找不到自己的位置。正是在这个意义上，施特劳斯认为政治哲学的职分是为哲学做政治的辩护，在政治主导的世界中企图保存哲学的种子；在意见流行的世界中，为知识保留一块飞地。罗森这样总结施特劳斯的理想：“不论施特劳斯的政治观点是什么，他关心的还是哲学，他要的是一个能让哲学存在的政治社会。”<sup>[7](26)</sup>

### 三、孔子政治哲学及中国政治哲学的任务

#### (一) 孔子的政治哲学：政治视野中的哲学

中国哲学真正的突破，是于中国轴心时代——春秋战国之际。春秋战国之际的思潮是以老子、孔子为创始的诸子之学。诸子之学要旨为何？司马谈在总结六家之要旨时就说过：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。”（《史记·太

史公自叙》）如是评价也不能说错，但问题的症结不在“为治”，而在于“何以为治”。故若停滞于“为治”这一层面，就恐有失诸子的本真面貌。神圣化的古典时代，世俗“为治”问题恐不能在世俗世界中得到解决，而只能在神圣的领域才能得以冰释，即世俗的“为治”只有通过超越性“道”的管渠才能得到彻底的疏解，只有超越性的“道”才能引领世俗“为治”的路向。故“以道易天下”恐是诸子的共识。正是“道”开启了中国的“轴心时代”，打开了中国哲学的大门。

我们还是具体回到儒家创始人孔子那里。孔子不耽于玄想，不像老子般会谈玄说道，故有人对其哲人的身份产生怀疑。可能孔子耻“言过其行”，故表现为口讷的样子，给人以质朴的印象；于玄远的问题，如“性与天道”的问题，也欲言又止，故孔子弟子感叹：“夫子文章可得而闻，夫子之性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）“夫子之性与天道，不可得而闻也”，并不表示孔子不懂“性与天道”，而是“性与天道”幽深，难以明言，因此，孔子能避而不谈就不谈，无法回避，也以委婉、曲折的方式言之。如于天道，孔子如是言：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·里仁》）天道静穆而行，于天意，人只能默而识之，内而体之，而不可强而言之。于性，在孔子看来，与其勉强而言，不如切近实际，指点学生。故于性，孔子没有直接而言，只是就具体的“德”来指点抽象的“性”。孔子这样感叹己之忧患：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（《论语·述而》）孔子之忧患有四，但其核心是“德之不修”，“德之不修”乃混浊于世，修之于“德”乃可契悟人之存在本身，洁身于世。

总之，如苏格拉底一般，孔子也为哲人。同为哲人，但不似苏格拉底仅仅满足于抽象之玄思，牛虻的角色，哲人身份，孔子所不然；牛虻角色，孔子所不取。据《太史公自序》载，夫子自道何以作《春秋》：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明。”这就是说，在孔子看来，与其泛言空论，不如将“道”付诸实践的“践行”，即播“道”于世，从而使天下归“道”。因此，相对于哲学，孔子更着意于政治，因为政治是播“道”的天然平台。由此我们不难理解孔子的缠绵固结的政治情节。“知我者其唯《春秋》，罪我者其唯《春秋》”。作为“万世之表”的《春秋》是孔子志向的表征，而庄子是这样评价《春秋》的：“《春秋》经世，先王之志。”（《庄子·齐物论》）《论语》记载了公山弗扰占据费市而反，要招用孔子，孔子欲往，子路加以反对，孔子不无感慨地说：“夫招我者而岂徒哉？如有用我者，

吾其为东周乎?”(《论语·阳货》)可见孔子也并不避讳跻身上层,相反倒有点跃跃欲试的感觉,但孔子欲为官行政不是为了一己之私利、个人之权益,而是虑于万民之生计,天下之公利。在孔子心目中,周公乃圣人,东周乃有道之世,孔子自负地相信如其能在现实政治中一展手脚,必导世如东周。这就是说,孔子之参政绝并不以为着孔子对现实政治的认同,与上者同流合污,而恰恰是对现实“无道”的拒绝、抗议,基于“道”对现实政治的导引、拔正。齐、鲁乃周朝大国,孔子如是评价齐、鲁,“齐一变至于鲁,鲁一变至于道”(《论语·雍也》)。齐国乃周朝强邦富国,可孔子却并未嘉许,认为齐还差于、次于鲁。鲁为周公之后,春秋时期犹有周礼遗风。可鲁也未为究竟,鲁还犹待进于“道”。在孔子的心目中,有“道”之世乃尧、舜之世。尧、舜之世为何是有“道”之世?其原因就在于有“德”者有其位。尧、舜乃德行高尚之人,尧、舜以其“德”而居其位,居其位而播其德,从而“道”流行于世,天下归仁。因此,我们可以界定尧、舜之世:德位相埒,道政一致,圣王合一。

正如在柏拉图的“理想国”中,哲学与政治实现了和谐;在尧、舜之世,哲学与政治得到了统一。但尧、舜之世只是孔子所向往之世。至于现实世界,哲学与政治则彼此龃龉。正如前文所言,尧、舜之世,道政一致、圣王合一。可是在现实的政治世界,道政分路、圣王扬飙。也就是说,圣者不再凭藉其“德”而成为上者,上者也不再是德才兼备的圣者;“道”不再是政治的最高原则,“政”不再是“道”的管渠。“夫子之道至大也,故天下莫能容夫子,夫子盖少贬焉?”(《史记·孔子世家》)因其德,孔子不能为世为容,遑论像尧、舜一样有其位,播其德。有其德而无其位,其恰当之路当如老子一样选择冷眼旁观,或像庄子一样混迹于世。孔子非不知“滔滔之天下”不可易,但“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》),孔子还是主动、自觉地选择了接近世间。接近世间就意味着孔子不识时务地试图凭藉己德,怀着“知其不可而为之”的情怀,试图改变“滔滔之世”。那么孔子的一生就无逃于栖栖遑遑,席不暇暖,奔走于列国之间,企冀推行其道的坎坷之途。奈何“凤鸟不至,河不出图”(《论语·述而》),孔子只能感叹:“甚矣,吾衰也!久矣,吾不复梦见周!”(《论语·述而》)“道”在世间的结果只能是“不行”,“累累若丧家之犬”的孔子形象也就在所难免,所以当别人评价孔子为“累累若丧家之犬”,孔子也欣然地承认。

## (二) 中国政治哲学的任务: 为政治辩护

儒家以孔子为宗,孔子的思想自然而然便构成了儒家思想的基本性格。作为儒家之基因,不论日后儒家如何演变,孔子的思想不可避免地内在规定着儒家的走向。如前文所言,孔子思想的特点不仅仅在于其哲学性,更在于其践履性。这也是孔子与苏格拉底的根本区别。如若说苏格拉底是一个哲人,那么孔子则是一位圣人。圣人的地位则意味着孔子超越了哲人身份,其还有另一身份:上位者,圣人是哲人与上者的合一。这就是说,作为哲人,在苏格拉底的视域里,至善只是理念,世俗的城邦只是对至善的模仿,所以世俗的城邦总有这样、那样的缺陷,而至善之城邦不能,也从未在世间出现。作为圣人,在孔子那里,有“道”之世不仅曾经存在过,而且也可能在未来出现,只要上者敦乎其德,由“正己”而“正人”,从而实现治国平天下的目的。

玄远之思想,在思想领域可喻之为理想主义;可落实在现实领域,玄远之思想又可称之为乌托邦。要之,思想一旦越过了其自身界限,企图实现于世,那么它很容易走火入魔。勿庸置疑,这会戕害政治,即没有政治规章的羁绊,思想听任自我的泛滥,闭门造车式地自我构想道德理想王国,并在这一道德理想王国中获得自我满足。施特劳斯这句话也许是对之最好的评价:“如果一个人主张如何应当依赖美德过日子,那么他就进入了一个虚幻的王国或共和国。”<sup>[2](328)</sup>具体到儒家,儒家的流弊不在于其思想形式,而在践履性。也就是说作为道德理想主义思想形式的儒家,本无可厚非;可践履性的特征一直在导引、诱惑儒家溢出其思想体系之外,侵入政治,成为指导现实政治的意识形态。一旦儒家意识形态化,那么原本的流弊就可能跃升为致命之处。既然儒家成为了意识形态,那么儒家德治思想就成为了治国之理念、行政之方略。也许西汉儒者陆贾恰当地指明了儒家德治思想的真味:“教者,政之本也。道者,教之本也。有道,然后教也。有教,然后政治。”(《新语·大政下》)这就是说由政而教,由教而道,构成了政治之链条。在这一链条中,政只是起点,而中枢是教,旨归是道。换言之,“政”无法从自身确立自身,只有在教、道的图景下,才确立自身。若为政仅仅满足、停顿于民之“饱食暖衣”,那只是“霸道”,是为政之“歧途”,而为政之“正途”乃在使民“饱食暖衣”的基础上导民而善,使“天下归仁”。可为政“正途”只是从理论而言,现实政治多半注重政治之主旨——导民向善,着意政治之旨趣——道的流行,而其“饱食暖衣”的基础必然在主旨、旨趣

的光环中被遮蔽、忽略。其实，现实之政治，道德教化固然不可或缺，但若仅仅依赖道德来治理一国，将政治化约为教化，则其国必陷于“乌托邦”的幻想中。因此，作为必要的制度设施是现实政治不可或缺的<sup>①</sup>。

儒家沉溺于自我构想的乌托邦，其命运在理想主义道路上越滑越远，即使是所谓成熟的新儒家——宋代理学，除了承继前人的“明德、亲民、止于至善”，在政治架构方面也无法提出更多的内容。如朱熹仍感叹：“世之君子，各以其意之所便者为学。于是乃有不务明德，而徒以政务法度为足以新民者。”（《四书或问》）

实际上，儒家式道德理想主义落实于现实，无疑会戕害政治。因为在儒家成为国家意识形态时，政治就不可避免地受道德理想鼓动，从而在乌托邦的路径中越滑越远，其结局只能是高蹈的理想主义的悲剧；儒家在戕害政治的同时，实际也在戕害儒家自身，因为过度泛化的道德也导致了道德的虚伪化和无力化。假如说现代西方政治哲学的任务为哲学辩护，那么中国传统儒家政治哲学的今天任务就是为政治回护，在道德化的图景中，为世俗性、操作性的政治留一余地。特别是时下，儒学又赫然复兴，在复兴的过程中，笔

者认为儒学研究者应对此予以足够的关注。

#### 注释：

- ① 不能说儒家没有制度设施，但儒家的制度设施亦如儒家思想一样，大而无当，在现实并没有实现的余地。

#### 参考文献：

- [1] Strauss. An Introduction to Political Philosophy [M]. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- [2] 利奥·施特劳斯. 政治哲学史[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1993.
- [3] 迈尔. 隐匿的对话·问什么是政治哲学?[M]. 北京: 华夏出版, 2002.
- [4] 刘小枫, 陈少明. 苏格拉底问题[M]. 北京: 华夏出版社, 2005.
- [5] 北京大学哲学系外研所. 古希腊罗马哲学[M]. 北京: 三联书店, 1957.
- [6] 柏拉图. 柏拉图对话集[M]. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [7] 贺照田. 西方现代性的曲折和展开[M]. 吉林: 吉林人民出版社, 2002.

## Paradox between politics and philosophy ——Taking Confucius and Socrates as an example

Ma Ji

(Department of Politics and Law, Zhangzhou Normal University, Zhangzhou 363000, china)

**Abstract:** The social contexts in which human beings are living can be classified into two categories: political one and philosophical one. History, in a way, is one of the game-like developments between politics and philosophy. The paradoxical relationships between the Occidental and Oriental (China's) political-philosophical fields manifest themselves quite differently. For the Occidental one, this paper takes Socrates' political ideas as an example to show that the Occidental political-philosophical relationship lies mainly in political power overpowering the corresponding philosophical ideas, so the task of the Occidental political behaviors is to speak for its corresponding philosophical ideas. For China's one, this paper takes Confucius political ideas as an example to expose that China's political-philosophical relationship lies mainly in that the philosophical behaviors are for the political ones. So its existence is to speak for the corresponding political ideas. Since there are shortcomings in both Occidental and China's political-philosophical relationships, it is suggested that for their future developments, politics and philosophy should interact with each other on the basis of their own independence.

**Key words:** philosophy; politics; political-philosophical; Socrates; Confucius