

论《洪范》的古典德性政治学原理及其体系建构^{〔*〕}

朱晓鹏

(杭州师范大学 中国哲学与文化研究所,浙江 杭州 311121)

〔摘要〕自来说《尚书》以《洪范》最为难明,《洪范》几成为中国古代政治的“启示录”。但以往儒者解读《洪范》大都或专推灾异,或泥于象数,虽各有所明,皆不能无执滞。马一浮的《洪范约义》一扫以往儒者偏于用灾异、象数等神秘化方法对《洪范》的解读路径,认为《洪范》正是最典型地体现了孔子“为政以德”的《书》教大义的经典文本,借《中庸》的尽性之说作为解《洪范》九畴的根本纲领和基本宗旨,把《洪范》作为“为尽性之书”阐发其“修德行仁事义”,展示古代圣贤以德教施于政事,垂于后世、化治天下的推展过程。马一浮以此不仅将《洪范》完全纳入其以道德化取向为主导的解读、诠释框架中,实现了在《洪范》诠释史上的独特理论创新,而且实际上也据此构建起了其古典德性政治学原理及其体系。

〔关键词〕《洪范》;九畴;尽性;为政以德;古典德性政治学

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.04.014

一、《尚书》道政事皆原本于德

《尚书》作为我国最早的政治文件汇编,由于包含了从尧、舜、禹的远古时代到夏、商、周三代及至春秋中期漫长的历史时期中的各种文本,所以无论文本的记录、传承还是编辑、整理方面都存在不少问题,既有今古文之别,更有考据学上的真伪之辨。早在孟子那里,他就提出过《书》的某些篇目不可信问题,他说:“尽信《书》,则不如无《书》。吾于《武成》,取二三策而已矣。”^{〔1〕}清代学者皮锡瑞认为:《书》“论百篇全经不可见,二十九篇,篇篇有义,学者当讲求大义,

不必考求逸书”。^{〔2〕}马一浮也赞同《尚书》中某些篇目未必可信,但又主张不必过于关注考据之事,因为“《书》之可信者当准之以义理,不关考证也”,“佚文赖以以存,但准之义理,可以无诤”。^{〔3〕}所以马一浮讲论《书》教大义,以阐发义理为主,不涉考证。

当然,马一浮所谓“义理”,主要是指道德原理,所以马一浮讲论《书》教大义,以阐发义理为主,实际上就是以阐述政治中的道德原则和道德价值及其所具有的优先性为主,强调“为政以德”的儒家德治传统。

所以,从表面上看,《书》的主题是政治问

作者简介:朱晓鹏,杭州师范大学公共管理学院中国哲学与文化研究所教授、所长。

〔*〕本文系国家社科基金重大项目“‘群经统类’的文献整理与宋明儒学研究”(13&ZD061)的阶段性成果。

题。“何言乎答问政者皆《书》教义也？《书》以道政事，尧、舜、禹、汤、文、武、周公所以治天下之道在是焉。”^[4]《书》虽然因其理义古奥、条贯错综而难治，但历代学者尤其是儒家学者都把《书》当作古代政治历史和文献的重要经典予以重视。尤其儒家学者借《书》进行儒家政治的论说，阐述乃至建构儒家政治哲学已俨然成为其一个重要的学术传统。然而，问题是，《书》以道政事，言远古及三代治天下之道，这种“治天下之道”到底是什么呢？与一般把《书》看作单纯的政治典籍不同的是，马一浮认为《书》本质上是尽性之书，是古代道德政治的经典文献。因此，《书》所道“政事”，实是“修德尽性”之事，所谓“治天下之道”不过就是修德性行仁义而已。马一浮说：“六经总为德教，而《尚书》道政事皆原本于德。尧、舜、禹、汤、文、武所以同人心而出治道者，修德尽性而已矣。离德教则政事无所施，故曰‘为政以德’。此其义具于《洪范》。”^[5]《书》所道“政事”“治道”只是“修德尽性而已”，政以德为本，离开道德这一根本就没什么真正的政治可言，道德不仅为政治提供必要的基础，而且是一切政治活动的根本原则。

那么，为什么为政要以德为本呢？马一浮特举形而上层面的本、迹关系予以说明。“从本垂迹，由迹显本”。^[6]政是迹，心及其德性为本，二帝三王，应迹不同，其心是一，故尧、舜、禹、汤、文、武、周公所显政迹各不相同，然其以礼乐治国、以德化天下之本一也。马一浮认为，儒者所习《书》教大义，正是要懂得这种迹变而本不变的道理，他说：

今观《论语》记孔子论政之言，以德为主，则于本迹之说可以无疑也。尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之心，一也。有以得其用心，则施于有政，迹虽不同，不害其本一也。后世言政事者，每规规于制度文为之末，舍本而言迹，非孔子《书》教之旨矣。《论语》“为政以德”一章，是《书》教要义。德是政之本，政是德之迹。^[7]

“德是政之本，政是德之迹”。可见《书》教要义就是《论语》中所说的“为政以德”。^[8]马一浮认为，后世谈论政事，往往拘泥于“制度文为”之末，这实际上是舍本言迹，已背离了孔子《书》教之旨。马一浮曾批评史家有“偏重史实”，不能“识其大者”^[9]之弊，其实说《书》者亦有此弊，德为大本，政为小末，实不可舍大本而求小末。马一浮还引述蔡九峰《书传序》所言《书》教大旨，认为“自来说《尚书》大义，未有精于此者”。蔡九峰说：

精一执中，尧、舜、禹相授之心法也。建中建极，商汤、周武相传之心法也。曰德曰仁，曰敬曰诚，言虽殊而理则一，无非所以明此心之妙也。至于言天，则严其心之所自出；言民，则谨其心之所由施。礼乐教化，心之发也；典章文物，心之著也；家齐国治而天下平，心之推也，心之德其盛矣乎！二帝三王，存此心者也；夏桀、商受，亡此心者也；太甲、成王，困而存此心者也。存则治，亡则乱，治乱之分，顾其心之存不存如何耳。后人主，有志于二帝三王之治，不可不求其道；有志于二帝三王之道，不可不求其心。^[10]

治乱之分，顾其心之存亡，二帝三王，应迹不同其心为一。尧、舜、禹、汤、文、武、周代相传授的与其说是“治天下之至道”，不如说是“修德尽性”之“心法”；而他们与其说是政治的典范，不如说是道德的楷模。他们的最大政治作为就是修德垂教，无为而治。《诗》曰“予怀明德，不大声以色”。孔子曰：“声色之于以化民，末也。”^[11]马一浮赞叹“此为政以德之极致也”。^[12]实际上，《论语》中说的“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”数语已将不同政治的得失判得分明。马一浮认为，孔子在《论语》《礼记》诸文本中留下了大量赞叹尧舜无为而治、修德责己之论，体现了“为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁”^[13]的要义，正是《书》教以德为本之旨的体现。可见，“孔子之论政皆原本于德，何莫非《书》教之义乎”^[14]也可

以说,马一浮强调《书》教的以德为本之旨,正是直接继承了孔子的德治思想传统。

实际上,儒家学者在以往解读《尚书》时,已不少人注意到了其中所论政事与道德的关联性,但大多只是把道德当作了政治的前提和手段。而在马一浮那里,他刻意地强调《书》的道德意蕴,并不是要把《书》作简单的道德化诠释,以道德作为政治的一般前提和手段,而是要“凸现出道德的根本重要性,并以道德引领政治,以道德化的诠释覆盖政治性的论说。……在其中,道德并不只是作为政治的前提和手段存在,相反地,政治的根源、目的和合理性依据,全部来自于道德”。^[15]在马一浮看来,道德不仅具有先于、高于政治的绝对优先性,而且具有始终的价值性,“为政以德”既是出发点,也是最终目的。这是马一浮所一再明确申述的《书》教大义,也是其政治哲学的根本主张。

二、《洪范》为尽性之书

马一浮对《书》教大义的阐发,除了在论述《〈论语〉大义》时有专门的《书教》之外,马一浮对《尚书》经典文本的讲论主要集中于《洪范》篇中。自来说《尚书》以《洪范》最为难明,但其中独特的思想及理论体系又不断引发学者们的兴趣,研究者众多,也使《洪范》成为古代政治学史上的一篇重要文献,有的学者干脆称之为中国古代政治的“启示录”。^[16]但马一浮认为,以往儒者解读《洪范》大都或专推灾异,或泥于象数,虽各有所明,皆不能无执滞。而他正是要扭转以往这些《洪范》研究之失。当然,马一浮之所以要以《洪范》为主要文本进行具体深入的解读,最主要的原因就是认为《尚书》道政事皆原本于德,而《洪范》正是最典型地体现了上述“为政以德”的《书》教大义的经典文本。马一浮一扫以往儒者偏于用灾异、象数等神秘化方法对《洪范》的解读路径,认为“今谓《洪范》为尽性之书,箕子所传,盖舜、禹之道,王者修德行仁事义咸备于此”。^[17]既然《洪范》主要讲的是“修德行仁事

义”,那么马一浮就把《洪范》当作尽性之书,主要阐发圣人修德行仁的经过,展示其以德教施于政事,垂于后世、化治天下的推展过程,以此将《洪范》完全纳入其以道德化取向为主导的解读、诠释框架中。

马一浮对《洪范》的道德化诠释首先就具体表现在他对《洪范》九畴的独特解读上。《洪范》九畴是箕子向武王陈述先王治国的九种大法,也可以看作是治国理政的九个基本方面,即如胡瑗所说的“圣王治国之大法”^[18]、朱熹所说的天下之事的“大纲目”。^[19]九畴分别是:一曰五行,二曰敬用五事,三曰农用八政,四曰协用五纪,五曰建用皇极,六曰义用三德,七曰明用稽疑,八曰念用庶徵,九曰向用五福威用六极。在《洪范约义》中,马一浮根据九畴所针对的不同对象和范围分别予以了尽性之说的阐释。一曰五行为“尽物之性”,二曰敬用五事为“尽己之性”,三曰农用八政为“尽人之性”,四曰协用五纪为“尽天地之性”,五曰建用皇极是“尽性之极则”,六曰义用三德是“尽人之性”,七曰明用稽疑为“兼尽人物之性”,八曰念用庶徵为“尽己之性以尽天地之性”,九曰向用五福、威用六极是“尽人之性以尽己之性”。^[20]

与宋儒胡瑗着重从政治哲学解读《洪范》、明儒黄道周以《易》解《范》这些宋明大儒不同的是,马一浮明确地把《洪范》定性为“尽性之书”,就是要从道德哲学的角度对《洪范》展开道德化的系统诠释。对于这种系统诠释,正如有学者指出的,他是借助于《中庸》尽己之性、尽人之性、尽物之性、尽天地之性的逻辑和框架作为九畴的核心内容和主要线索来完成的。^[21]而这样不但使九畴建立起了内在的关联性,以尽性之说贯穿起表面上零散的国家政治、社会事务的叙述,使之变成具有系统性、结构性的理论体系,而且将九畴的意义和价值从外在的政治事务归纳到从政者内在的心性层面,并锁定在彰显性德和激励修德在治国理政中的根本意义上,使治国理政的九畴大法一一落实到修德行仁事义的具体条目

中去。这种借《中庸》的尽性之说作为解《洪范》九畴的根本纲领和基本宗旨的做法,是马一浮在《洪范》诠释史上的独特理论创新,实际上也可以说是马一浮以《洪范》九畴的尽性之说构建了他自己的古典德性政治学理论。

为此,马一浮首先以五行为基础的“自然之理”^[22]作为其古典德性政治学的形上学依据。

五行之说是夏商周三代时期形成的关于宇宙的物质世界构造的原始思想,尽管它作为一种自然哲学还是较粗糙的,但作为早期的宇宙观,它试图以五行的自然之理为人类社会的活动及思想提供一个客观性的形上学基础。所以《洪范》中五行之说的首要意义就是要将五行所象征的“自然之理”置于整个九畴系统中根本的前提位置,承认自然界自有其生机和运行机制,正如马一浮说的:“盈天地间皆气也,气之所以流行而不息者则理也。……‘有天地然后有万物’。圣人尽物之性而知其资始资生之所由然,故约之以阴阳,冒天下之道而无不遍焉;定之以五行,统天下之物而无不摄焉。”^[23]明了此义,就可在此基础上扫除遮蔽在自然界和人类社会生活中的各种神秘主义的世界观的误导,恢复对“自然之理”的应有敬畏。马一浮说:“知日用不可离,然后知万物各有伦序,非强力所能汨乱也。知帝天皆一性之名,则知畀锡非同符瑞。知灾祥即惠逆所兴,则知福极皆由自取。虽应《洛书》之数,实自然之理,而非有假于神异也。虽立卜筮之法,特询谋之详,非专听于蓍龟也。”如此学者“可弗迷于众说”。^[24]这里显示了马一浮释《书》的自然理性主义的路向。

在九畴中,只有五行属于自然,其它八畴都属于人事,但五行却被置于开端,显然是强调“自然之理”是基础,人事应本于自然而展开。所以接下来,马一浮进一步强调了一切人事均须依循自然的道理。《礼记》说:“能尽物之性,则可以赞天地之化育。”^[25]所谓“尽物之性”,也就是指要了解并遵循客观规律加以运用之意。鲧治水不能顺水之性疏导,反而塞遏围堵,自遭失败;禹

顺水之性导江浚川而治水患,正是顺应五行之道、得自然之理的结果。所以,“古之王者敬时敷政,皆顺五行之性,无敢违之。”^[26]为此,马一浮特引老子言曰:“天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。”^[27]治理天下并不是靠人工私智所能造作,而是要遵照事物本身的客观规律循理而行、顺性而为:“拂性倍理谓之不畀,理顺物从则曰天锡。忘功不有,奉天无私,故曰天与之。”^[28]

《洪范》在陈述九畴之名时,除了五行外,其余八畴均有“用”字。“用”所指向的是人为,但五行属纯自然之事,不涉人为,自然无须言用:“五行不言用者,尽物之性,令各止其所而已,不可以用言。”^[29]事实上,这种由“尽物之性”而导向的顺应自然、无为而治之理,虽然主要被道家所倡导,但在早期儒家那里也还是有所体现的,并推许为自尧、舜、禹而有之的政治传统。孔子说:“无为而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已矣”,^[30]认为尧舜之道的实质正是无为而治。当然,在儒家传统那里,这种对天道自然之理的遵从并不意味着取消人这一主体的作用,而是强调人的主体性作用正是要在体察和遵从天道的自然之理基础上发生。《洪范》开篇中箕子在陈述九畴大法之前,所引以为据的九畴授受渊源正是起于鲧、禹治水的不同路径所引起的天启之论。马一浮指出:“盖天人一性也,物我一体也。尽己则尽物,知性则知天。天者,万物之总名;人者,天地之合德。天不可外,物无可私,因物付物,以人治人,皆如其性而止,非能有加也。”^[31]程子曰:“圣人能使天下顺治,非能为物作则也,惟止之各于其所而已”,^[32]也可以说,马一浮认为圣人之所以为圣人,其具有的最高德性就在于能顺自然之理、尽万物之性,正因此,所以才有了箕子所言:“惟天阴鹭下民,相协厥居。”^[33]这种强调顺自然之理、尽万物之性的古典德性政治学观念,与《礼记》中所言“天下九经”^[34]只是着眼于纯人事道德层面的治国大法相比,显然更具有形上学的深度和高度。它不但

体现了人对自然所应持守的敬畏,而且也彰显了人的道德主体性和能动性,即人作为道德主体以其对自然之理、万物之性的主动顺应而实现了“与天地参”“赞天地之化育”的神圣使命,发挥了其应有的作用。

三、王政之根源实为尽性之事

马一浮在明确了五行在九畴中的基础性地位之后,紧接着提出了“知王政之根源实为尽性之事”,^[35]使洪范九畴中的其余八畴就在五行这一基础上依照其内在逻辑得以具体展开,从而形成了其《洪范》德性政治学的体系构架和逻辑叙述。马一浮认为五行是自然之理见之于气之流行而成,因而由五行所体现的天道自然之理,发用而依次化为人道上的社会人生的生理、心理、政治、道德行为上的活动,以及制度、节文上的构建及其效应。对此,马一浮一概以尽性之学予以贯通,即把它们看作是一个从尽己之性到尽人之性、尽物之性、尽天地之物的不断推展过程。

如“二曰敬用五事”,马一浮认为“五事则本于五行,……盖在天为五行,在人为五事,皆此一气,皆此一理”。^[36]五行所具有的“自然之序”也构成了人道的的基础,人事本于自然而展开。马一浮释“五事”为“尽己之性”,指出:“今之所谓事者,皆受之于人,若无与于己。然古之所谓事者,皆就已言,自一身而推之天下,皆己事也。……凡言事者,皆尽己之事也。”^[37]在马一浮那里,性即理也,理事不二,理外无事,亦即性外无事,因而凡所谓事者,皆需尽己之性也。人通过尽己之性以成事也在深层次的存在论上回应了德性的形上学根本问题。正如马一浮说的:“此明德性之发见于五事者,皆本然之理,人人具足者也。”^[38]尽己之性以成事,既是行天理,也是尽人性,可谓天人合一;而“理有所不行即性有所不尽,而天人隔矣”。^[39]就其具于自性者则谓之德,就其发于自性而措之于用者则谓之事。在政治领域,不应该有任何单纯的不具道德意义之事,做任何事都需要出于人的本然性德并使之符合

道德目的。这也正是“五事”须用“敬”之意:“唯敬而后能知性,唯敬而后能尽性,唯敬而后能践形。”^[40]马一浮认为《论语》中“颜渊问仁”章与《洪范》五事之旨无殊,因为“问仁”中强调了作为本体之仁正是性德之全。然性不可见,见之于仁;仁不可见,见之于礼。而礼正是日用不离、诉诸视听言动之显者,与事相通,所以马一浮认为《洪范》明五事五德与《论语》之言礼言仁可对勘互见,均“只是教人识取自性,合下用力而已”。^[41]

马一浮释第三畴“农用八政”为“尽人之性”。马一浮认为:“尽己之性,所以正己;尽人之性,乃以正人。故五事之后,次以八政。五事者,八政之本;八政者,五事之施也。”^[42]政者,正也,正人即尽人之性,政治的目的不是满足一己私欲,怙势贪利,更不是据国窃号,厉民以求其所大欲者,而是“视为伦常日用所当行之事,义在正己以正人,非有一毫权位之意存乎其间”。^[43]尤可注意的是,马一浮要求“尽人之性”并非停留于泛泛之论,而是要落实于“八政”的具体内容中。马一浮认为《洪范》八政即《虞书》之三事“正德、利用、厚生”。“厚生”者,厚其生之德;“利用”者,利其德之用。二事亦摄于正德。八政皆正人之事,即正德之事。所以“八者皆‘利用、厚生’之事,亦皆‘正德’之事。是知《洪范》之所谓政者,正德而已矣”。^[44]

“利用”“厚生”“正德”之事,具体而言,就是教、养二事。马一浮说:“按八政三事,约而言之,只是教养二端。”^[45]八政中食、货二者,正是养民之事,可见民以食为天,为政首先在“养民”,即保障民众的基本生存权利,不断提高人民的福祉。中国远古及三代政治中素有“养民”“保民”的传统,《虞书》曰:“德惟善政,政在养民。”^[46]周初统治者强调的“欲至于万年,惟王子子孙孙永保民”^[47]的“敬天保民”思想,这些都成为后世民本思想的滥觞。当然,养不唯在食货,还有在生存基础上的教育文化、艺术礼乐等制度文为,此是文养,亦即教也。荀子曰:“礼者,养也。”^[48]

此教实寓于养之中，“故教亦养也，养亦教也，教养合一，然后人性可尽也。”^[49]在马一浮看来，中国古代政治中这种“政在养民”的观念是一种优秀的政治传统，可惜其却断送于秦：“盖虞唐三代之法，卒坏于秦。自兹以后，所以养民教民之道皆失之矣。”^[50]马一浮认为秦以后的专制王朝不仅背弃了“政在养民”的德性政治原则，使之成为一种丛林政治、夷狄之道，而且“竭天下之资财以奉其政，犹未足以澹其欲也”，以致海内愁怨、民不聊生，王道尽失。总之，政治权力如果脱离了养民、保民的道德义务，就会蜕变为追逐私利、践踏人性的野兽，因而必须使政治权利归于道德的约束之下，才可实现王政。“观于《洪范》八政，不出教养二端，制之者礼，行之者仁，而后知王政之根原实为尽性之事。”^[51]

马一浮释“协用五纪”为“尽天地之性”，因为“修人事即所以奉天时，尽其性以尽人物之性，即所以尽天地之性，故八政之后次以五纪也”。^[52]五纪一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数，涉及天文、历法、气候、季节等时空问题。中国传统社会以农业为主，农业生产、生活方式往往依天时而行、与自然相协，懂得天文、历法、气候、季节等方面的问题至为重要。五纪曰“协用”，是表示人要“顺天之序”的意思。也就是说，人类“协用五纪”就是要“律天时”，而“律天时者，法其自然之运”，“协于天地之性”^[53]也。人事本于自然，人只有在认识自然规律的基础上去顺应和应用自然规律，才可创造属于自己的生活，这就如子产所说的“则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声”。^[54]惟其如此，才能称尽天地之性，而尽天地之性，正体现尽人物之性，这正是天人合一的实现，也是《洪范》九畴要义所在。马一浮说：“知天地人物一性无差，而后可以明《洪范》之义也。”^[55]

第五畴是“建用皇极”，马一浮释之为“尽性之极则”。^[56]“建用皇极”犹言建立、确认最高权威和法则：“皇以表人，极以表法”，通过对君王

建立最高权威的途径来确立至德的法则，也就是说，君王之所以拥有最高权威，并不是由于其据有至高的地位和权力，而是出于其至高的德性，即至德。《中庸》曰：“苟非至德，至道不凝焉”，《易·鼎》之象曰：“君子以正位凝命。”所以，所谓“皇极”既表君王之位，更表性德之至，马一浮说：“人与理一，故称皇极。……今以《洪范》为箕子所陈舜、禹授受之道，故宜称皇极也。”^[57]换言之，“皇者，即是尽性之人。极者，即是所尽之性。人法合举，故曰皇极。”^[58]在马一浮看来，最高政治权力的来源及其合法性根据既不是来自神授，也不是来自世袭，而是来自其自性所修至德，所以“君德即天德也”。^[59]也就是说，君王的至德是“实从性德中自然流出”的天德，是本性自具、不具私心、不守成见、公平正直、无偏无陂、无好无恶、不党不侧的典范。“圣人非无好恶也，但好仁恶不仁，好善恶恶，因物付物，纯然天理，而无一毫私意杂乎其间。”^[60]正因为皇极是公正无私、不党不偏、廓然大公，所以能成为而且必须成为政治的最高法则，可以为天下法，也才可以王天下。所以王道政治也可以说就是“以教化政”的德性政治，而其所教化者即是“以三无私为德化之本”。^[61]马一浮说：“王者奉承此德，同于天地，乃臻化理。……即秉无私之德，斯不言而自化、无为而自成。”^[62]

应该说，马一浮所着力强调的以这种高度道德化的内涵来规范最高权力的政治观，是符合《洪范》所体现的“箕子所陈舜、禹授受之道”，即具有原始民主制色彩的部落式贤能政治形态的特征的，也与周初德治政治思潮相一致，可以说是深得《洪范》之旨。同时，马一浮所持的德性政治观，也与那些为了迎合秦汉以后君主专制集权的权威，把“惟皇作极”及“惟辟作福、惟辟作威、惟辟玉食”等词句理解为只有君主才是一切天然至高的标准和权威、惟君主才可以作威作福的庸陋之见不同，而是以完全道德化的诠释极大地消解了对君权及专制集权的盲从色彩，突出了基于自具的性德和日用伦常性的道德原则对于

政治权力所起的钳制作用。他说：

贵德不贵力，乃《书》教要义。^[63]

今人乃谓权力高于一切，古则以为理高于一切，德高于一切。其称天以临之者，皆是尊德性之辞。^[64]

故曰“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食”也，是必奉法惟谨，岂曰威福自恣，竭天下以奉一人哉？^[65]

故倡导王道政治、反对霸道政治，力图让政治权利的运作置于道德人心的正义框架下予以监督、制约的设想而言，马一浮的德性政治观无疑是可取的，也是继承了原始儒学的真传统。然而，就像原始儒学一样，马一浮寄希望于仅仅靠道德自觉的力量就能有效地引导和规范政治权力、扼制政治权力的自利自肥甚至为恶妄为的冲动显然也是难以真正成功的。古希腊哲学家亚里士多德说，人在最完美的时候是动物中的佼佼者，但是，当他与法律、正义和道德隔绝以后，他便成为动物中最坏的东西，他在动物中就是最不神圣的、最野蛮的。^[66]的确，法律、正义和道德共同构筑成了一个社会的公序良俗，三者缺一不可，任何单方面的力量都不足以构筑成一个良好社会的基本秩序。马一浮对良好的政治、社会秩序的构建只突出了其道德性维度而缺乏系统性法律制度 and 普遍性的正义原则的维度，使他终究难以走出传统儒学的固有局限。

最后，由迹显本、以微证显。按《洪范》九畴之序，皇极寄位于五，是中数，正借以表示其中正之意。这样在九畴的逻辑体系中，皇极居中，前四畴与后四畴构成其展开的两翼。马一浮认为，对于这样一种逻辑结构关系，可以从两个层面上予以考察：

一是由本迹关系上看，可以说“皇极是其本，八者皆是其迹”。^[67]皇极代表大中至正的最高法则，因它既是人的至德，更是宇宙的天理，人与理一、人法合举，故足以为一切存在的最高法则。故此马一浮曾序九畴次第说：“此理见于气之流行者莫备于五行，故五行居一。其发于人心之用

者莫切于五事，故次以五事。施于民物之大者莫要于八政，故次以八政。贯于岁时之序者莫正于五纪，故次以五纪，然后皇极建焉。取人之善者莫重于三德，故次以三德。尽物之情者莫良于稽疑，故次以稽疑。验于吉凶之感者莫速于庶徵，故次以庶徵。达于刑德之本者莫著于福、极，故次以福极终焉。”^[68]所以“以本迹相望说，八门望皇极，则皇极是本，八者是迹。……故曰‘为政以德’即是从本垂迹，由迹显本。离本无以为迹，离迹无以为政”。^[69]从这个意义上说，正像马一浮一再强调过的，六艺总为德教，《书》教所道政事，皆原本于德，皆须返求于道德这一总根本上予以认识并以之作为一切人事行动所依据和推展的最高法则。

二是从显微关系上看，以皇极为中心，前四畴与后四畴，亦有精粗微显之别。马一浮说：“人之生也，莫不秉五行之气，具五事之用，措于民为八政，协于天为五纪，建用之道，行乎其中，此其显者也。若夫三德望八政，则其相益深细，稽疑、庶徵、福极望五行、五事、五纪亦准此。虽同为建用，同在迹门，此是其微者也。”^[70]尽管前四畴和后四畴都是顺自然之理、尽万物之性的体现，但在它们的表现上还是有所区别的：前四者重于客观化的行动及作用，也即所谓“事业”。德之及人者为业，“就其具于自性者则谓之德，就其发于自性而措之天下、加之庶民者则谓之业。”^[71]自性之德隐而不显，必待其发显于外成为事业而可尽性至命，“事事无碍之谓圣”，^[72]“叙九功，行九德”，^[73]“王及卿士、师尹、庶民，各率其职而尽其性”，则可修五事理八政，“此《洪范》所以重建极，而五事尤为建极之大本也”，^[74]如此而论，皆为建用之显者。而后四者则重于内在性的精微不彰，隐而不显。第六畴“乂用三德”，马一浮释为“尽人之性也”。^[75]“乂”本训芟草，引申为治义。马一浮认为：“治人之道无他，去其气质之偏，使复其性德之正而已，是乃尽人之性也。……‘乂用’云者，正是潜行密用，化其气之驳者，使返乎理之纯也。”^[76]变化气质，起于隐微，成于自

性,难于一时彰显。同样,“疑因情蔽”、^[77]“微则悠远”,^[78]具为隐微之域,求之于消息盈虚、感应推验,所谓“明用稽疑”“念用庶徵”,实俱是微者。然而,它们虽微而不显,却可尽性而得,马一浮说:“验之于天而难知,不若验之于己而易得。见灾异而始戒惧,何如慎之于几先?……圣人于此示休咎之所由致,使人知尽己之性即所以尽天地之性。此诚谛言也。”^[79]天人之理由体显用、见微知著、以微证显,显微无间,因“《洪范》要旨在明天地人物本是一性,换言之,即是共此一理,共此一气也”。^[80]天地人物诚然不可能无任何差别,但其差别,非是截然两个,而是一则有二,二即合一之两面也。所以离体无以成用,即用而不离体,由体用一源可进一步证明显微无间。总之,在马一浮看来,尽管古代社会中人类由于知识不充分、理性不发达,人的行为还会面临诸多困难和失误,许多决策及行动还不得求助于卜筮、天时、气候等因素的作用,但是,马一浮强调人的主体性作用特别是作为道德主体的公正无私、坦荡正直、不偏不党的“天德”,实为构建理想的政治秩序和社会秩序的根本大法,是一切存在的最高法则。因此它可以贯于五行之气、具于五事之用、措于民之八政、协于天之五纪、化于三德之性、明于稽疑之究、察于庶徵之验、顺于福极之变。这样,德性政治原则一一化为德性政治的现实存在,一个理想的高度道德化社会及其政治秩序由此得以确立,从人民到君臣的生活不仅都为道德原则所支配,也由此道德的生活而转化为幸福的生活。

总的来看,马一浮通过对《洪范》作尽性之学的道德化取向为主导的解读、诠释所构建起的古典德性政治学的基本原理及其体系,虽然还难免传统儒学所普遍具有的道德中心主义的局限性,但是他作为已经接受过现代西方政治理论熏染的新儒家,其中所包含的对自然之理的尊重、对“政在养民”传统的推崇,对绝对权力的制约和公平正义的政治秩序的追求等等,还是表达了一些普遍性的政治价值追求,具有不同于传统时

代的现代性意义。

注释:

- [1]《孟子·尽心下》。
 [2]皮鹿门:《经学通论·书经》,北京:中华书局,1954年,第74页。
 [3][4][5][6][7][10][12][14][17][20][22][23][24][26][28][29][31][35][36][37][38][39][40][41][42][43][44][45][49][50][51][52][53][55][56][57][58][59][60][62][63][64][65][67][68][69][70][71][72][73][74][75][76][77][78][79][80]马一浮:《复性书院讲录》,吴光主编、邵鸿烈执行主编:《马一浮全集》第一册,杭州:浙江古籍出版社,2013年,第114、138、269、138、138-139、138、139、139、270、272-328、270、275-276、270、278、271、272、271、291、283、281-282、283、284、284、286、288、289、290、290、290、291、291、293、293、300、302、304、301、303、243-244、274、274、334、306、272、310、306、284、284、272、296-297、306、306-307、312、321、325、325页。
 [8]《论语·为政》。
 [9]马一浮:《致叶左文(九)》,吴光主编、朱晓鹏执行主编:《马一浮全集》第二册,杭州:浙江古籍出版社,2013年,第382-383页。
 [11][13][25]《礼记·中庸》。
 [15][21]于文博、吴光:《六艺该摄一切学术:马一浮说儒》,贵阳:孔学堂书局,2018年,第221、218-219页。
 [16]方东美:《原始儒家道家哲学》,北京:中华书局,2012年,第49页。
 [18][北宋]胡瑗:《洪范口义》卷上,文渊阁四库全书本。
 [19][南宋]朱熹:《朱子语类》卷七十九,北京:中华书局,1986年,第2041页。
 [27]《老子》第二十九章。
 [30]《论语·卫灵公》。
 [32][北宋]程颐:《周易程氏传》,《二程集》(下),北京:中华书局,2004年,第968页。
 [33]《尚书·洪范》。
 [34]《礼记·中庸》云:“凡为天下国家有九经,曰:修身也,尊贤也,亲亲也,敬大臣也,体群臣也,子庶民也,来百工也,柔远人也,怀诸侯也。”
 [46]《尚书·虞书》。
 [47]《尚书·梓材》。
 [48]《荀子·礼论》。
 [54]《左传·昭公二十五年》,北京:中华书局,2014年,第930页。
 [61]《礼记·孔子闲居》。
 [66]参见[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,2017年,第9页。译文参考别的文本有所修改。

[责任编辑:陶婷婷]