

# An Analysis of Chinese Traditional Legitimacy Theory

Kaiyang Mo

Guangxi university

785647703@qq.com

## ABSTRACT

Although the concept of legitimacy comes from the west, in fact, China also has the legitimacy theory of localization. China's legitimacy thought appears in the form of political legitimacy. Since the Yin and Zhou dynasties, around the core proposition of "consolidating the ruling power", a large number of political legitimacy thoughts have been produced in the practice of seeking the highest basis for the authority of rulers. Theoretically, these thoughts of political legitimacy are carried out through four logical approaches, namely, taking heaven as the ultimate basis of legitimacy, virtue as the rational standard of legitimacy, the people as the realistic support of legitimacy, and ceremony as the fundamental guarantee of legitimacy. These thoughts can be divided into four categories: being ordered by heaven, matching heaven with virtue, protecting the people and respecting heaven, and conforming name and ceremony. Legalization means undertake the mission of proving the legitimacy of ruling power.

**Keywords:** China, legitimacy, political legitimacy

## 中国传统合法性理论探析

莫凯洋

广西大学马克思主义学院 南宁 广西 中国

785647703@qq.com

**摘要:** 合法性的概念虽然来自于西方,但实际上中国也拥有本土化的合法性理论。中国的合法性思想是以政治合法性的形态出现的。从殷周以降,围绕“巩固统治权力”这一核心命题,在寻求统治者权威最高依据的实践中,产生了大量的政治合法性思想。从理论上讲,这些政治合法性思想是以四条逻辑进路进行展开的,分别是天作为合法性的终极依据,以德作为合法性的理性标准,以民作为合法性的现实支撑,以礼作为合法性的根本保障,通过“受命于天”、“以德配天”、“保民敬天”、“名礼相符”四种合法化手段,承担起对统治权力合法性论证的使命。

**关键词:** 中国; 合法性; 政治合法性

### 1. 前言

合法性 (legitimacy) 一词,起源于拉丁文“legitimus”,是一个内涵较为复杂的概念,《牛津英语词典》中的解释包含有符合规则或原则之意。一般来说,合法性可以理解为“由于被判断或被相信符合某种规则而被承认或被接受”<sup>[1]</sup>。不管是从理论层面或是现实层面,合法性都是一个普遍性的

问题,“任何一种统治都试图唤醒和培养人们对其合法性的信念,一切权力都要求为自身辩护”<sup>[2]</sup>。具体来说,从合法性理论的诞生源头上看,合法性理论是和政治现象或者政治实践共生的一种理论,合法性理论的阐释是在政治学的语境中进行的;而从政治实践上看,每一个政权、每一种政治制度、每一个统治者都需要对其统治的正确性进行辩护,来获取被统治者稳固的合法性信仰。因此只要存在

政权与统治秩序，就存在该政权与统治秩序是否合法的问题。

如上所述，虽然合法性理论成体系、成规模的研究归属于西方，但并不能由此判定中国没有本土的合法性理论。从殷周直至清末，中国有着将近三千多年的传统政治文化，不管王朝如何更迭，在“王侯将相宁有种乎”的不断追问下，历朝历代的政治活动都必然以“统治正确性的辩护”为核心进行。因此，虽然中国没有出现与西方“合法性”相对应的词汇<sup>[3]</sup>，但也有着本土化的，以政治合法性形态出现的合法性思想。从理论层面来说，中国的合法性思想是通过以天作为合法性的终极依据，以德作为合法性的理性标准，以民作为合法性的现实支撑，以礼作为合法性的根本保障四种逻辑进路进行展开的；以此相对应，从现实层面上，则以“受命于天”、“以德配天”、“保民敬天”、“名礼相符”四种合法化手段，来完成对统治权力合法性的辩护使命。

## 2. 受命于天——以天作为合法性的终极依据

可以说，在诸多的政治文明当中，都曾出现过“君权神授”的政治合法理论，即把某种至高无上的力量或事物，作为君主权力的终极来源，以此论证君主权力的合法性。在西方，这种至高无上的存在称为上帝，而在中国，则称之为天。与西方不同，中国之天具有自然神与人格神的双重内涵。也正是基于天的双重性，通过天与政治的相互联系，最终形成了中国特有的以天作为合法性终极依据的传统合法性理论。

“有夏服天命”<sup>[4]111</sup>，中国古人很早就已经有了关于天的观念。夏商时期，“‘天’不仅用来解释自然界与社会的运作变化，而且也是统治阶级对自己政权的合法性做出的宗教性诠释”<sup>[5]8</sup>。此外，天还是论证王朝更迭，新王朝具有合法性的工具，因此有“剿绝其命，今予惟恭行天之罚”<sup>[4]29</sup>的说法。到了周朝，天不仅仅是形而上的、不以人的意志为转移的自然神，同时还是能够判断是非、主持公道的人格神。在此背景下，“受命于天”成为论证统治具有合法性的核心方法，正所谓“天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命”<sup>[6]1123</sup>，“天命”成为统治权合法性的第一要素，是世俗政治合法性的终极源泉。

先秦儒家实现了“受命于天”从原始信仰向理性论证的正式转变。孔子提出了“君权天授”的观念。孔子言“死生有命，富贵在天”<sup>[7]97</sup>，认为天是人间的终极主宰，是价值规范的终极根据。因此只有与天相配的正人才具有统治天下的合法性，因此也就有“巍巍乎，舜禹之有天下也，而不与焉”<sup>[7]67</sup>的说法。孔子还强调要“畏天”，“子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”<sup>[7]135</sup>，君主“受命于天”，因此“畏天”就是要“畏君”。孟子延续了孔子的

“君权天授”观，提出了“顺天者存，逆天者亡”<sup>[8]175</sup>的观点，进一步强调天对人类社会的决定意义。在此基础上，孟子认为君主统治的合法性来源于天，“万章曰‘尧以天下与舜，有诸’。孟子曰‘否，天子不能以天下与人’。‘然则舜有天下也，孰与之’。曰‘天与之’”<sup>[9]95</sup>。由此可见，君主是秉承天意统治天下，因此君主的合法性也就不言而喻。

汉儒董仲舒通过“天人感应”说，在理论上真正系统建立起了以天作为合法性的终极依据的合法性思想，由此“奠定了中国此后两千多年皇权合法性的最经典的主流意识”<sup>[5]32</sup>。董仲舒认为“天者，万物之祖，万物非天不生”<sup>[10]194</sup>，天是万物之本，是至高无上的主宰，并且“天地之符，阴阳之副，常设于身，身尤天地也，数与之相参，故命与之相连也”<sup>[10]164</sup>，即天与人之间是可以相互感应的。但人依旧要服从于天，“故人虽生天气及奉天气者，不得与天元本、天元命而共违其所为也”<sup>[10]145</sup>。在此基础上，董仲舒提出了“天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺，则民有顺命，君命逆，则民有逆命”<sup>[11]224</sup>的观点。由此一来，“天人感应”就把天与人、天与世俗政治间的联系予以明确和固化，既充分论证了天与人事相互关联的可能性，又突出体现了天对人事的主宰地位。天人相互感应，天主宰一切，君主受命于天，也就获得了至高无上的合法性。

“宋儒理解天人之间统一性的方式不是把天神化，而是求诸于对天的形上把握”<sup>[12]9</sup>，“天所以为天者，理而已。天非有此理，不能为天，故苍苍者即此道理之天”<sup>[13]622</sup>，因此“太虚”、“无极”或“天理”不仅成为决定天之属性的存在，同时也是世界万物的终极根源。宋儒正是从这种形上天中，去寻求合法性的终极依据。程颐认为“王者体天之道”<sup>[14]698</sup>，君权的合法性源于天理，对君主绝对的忠诚，因为“忠者天理”<sup>[14]124</sup>，“下顺乎上，阴承乎阳，天下之正理也”<sup>[14]749</sup>；朱熹言“天命，如君之命令”<sup>[13]63</sup>，“宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地……其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在”<sup>[15]3656</sup>，君主统治天下是遵循“天理”，君权的合法性正是“天理”的体现，因此唯有“忠君”，才能顺应天理，确保天理的顺畅流行。王夫之认为君主是“天”所任命，“况天子者，天子所命也，天下臣民所欲得以父母者也”<sup>[16]3129</sup>，君主权威源于“天命”，天下臣民由此须把君主视为自己的父母，君主也就具有了至高的合法性。

从西周到先秦儒家再到宋儒，天之意义以及天人关系不断发生变化。但毋庸置疑的事实是，中国古代政治家们都力图构造一个绝对意义上的，具有超越性与终极性的“天”，并将其与世俗政治相联系，从这种“天人合一”的关系当中，通过对君主“受命于天”的反复论证与实践，最终形成了以天作为合法性终极依据的中国传统合法性理论。

### 3. 以德配天——以德作为合法性的理性标准

天的概念不管如何变迁，它始终是一种“看不见”、“摸不着”，具有超越性的存在，那么在把天作为政治合法性的终极来源之后，如何在人类世界找到政治合法性的现实依据？如何判断统治者“受命于天”的真实性？这一问题，在周灭商朝后变得尤为尖锐。周朝统治者迫切需要解释，为何“受命于天”的商朝会走向灭亡？如何论证自身取代商朝的合法性？

对此，“周人第一次将德纳入到了政治合法性的建构体系之中。在周人看来，天命有德，天命只是统治合法性在形式上的终极源头，实际上却是天命靡常，有德者方可配天”<sup>[17]43</sup>。通过德的引入，政治合法性的焦点从天上转向人间，“形而上”的，感性的合法性依据转化为“形而下”的，理性的合法性判断标准。由此，德成为了天在人间的象征，是“受命于天”的直接表现，“以德配天”成为了统治者论证自身合法性的现实途径。所谓“有殷受天命，惟有历年。……不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命”<sup>[4]111</sup>、“天不可信，我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命”<sup>[4]129</sup>，统治者只有通过“敬德”的方式，才能够不断体察与验证天命，实现“受命于天”，最终达到对自身合法性的终极证明。

真正把德确立为合法性的理性标准，并由此构建一套完整的政治合法性理论体系，是由儒家完成的。先秦儒家一方面通过“君权天授”的论证，建立了世俗政权的形式合法性（受命于天）；另一方面，通过“天命有德”的阐释，建立了世俗政权的实质合法性（以德配天）。孔子认为“仁”是受命于天的体现。仁有两种具体表现，一是有德性，二是有德行。所谓有德性，即具备崇高的道德品质。孔子把具有崇高道德品质的人视为圣人，认为只有圣人才能“受命于天”，才具有统治天下的合法性。因此孔子说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”<sup>[7]100</sup>、“君子之德风，人小之德草，草上之风，必偃”<sup>[7]101</sup>、“其身正，不令而行；其不正，虽令不从”<sup>[7]105</sup>；所谓有德行，对君主来说，就突出体现在行仁政上。孔子认为，“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”<sup>[7]11</sup>，通过行仁政，君主能够获得天下百姓的认可。孟子继承了孔子“以仁配天”的思想，认为君主只要讲“仁德”，行“仁政”，就能够使“天下归之”。正所谓“地方百里而可以为王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣”<sup>[9]19</sup>，“民之归仁也，犹水之就下、兽之走圉也”<sup>[9]77</sup>。

汉儒董仲舒认为，“仁之美者在于天。天，仁也”<sup>[10]151</sup>，由此他赋予了天道德属性，进一步确立了君子能够受命于天的标准，即只有有德，才能受命于天。“人之受命于天也，取仁于天而仁也”<sup>[10]151</sup>、“夫仁义礼知信五常之道，王者所当脩饬也；五者

修饬，故受天之佑，而鬼神之灵，德施于方外，延及群生也”<sup>[18]1099</sup>，因此君主有良好的德性，其统治才能够得到上天的庇护，获得充足的合法性。

面对隋唐以来佛学的兴盛之势，宋明儒学“从心性入手，建立了德化的统治之政治合法性思路，重建儒家的德化的统治这一政治合法性架构，再次确立起它支撑政治统治合法性的地位”<sup>[19]32</sup>。周敦颐认为，“诚”是一切德性的基础，“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也”<sup>[20]14</sup>。因此，君主需以“学”之途径，怀“诚”成“圣”，便可“天道行而万物顺，圣德修而万民化”。张载以“太虚”作为仁之本，认为通过“成德之学”能够获得“德性之知”，以此成为圣人，实现“天地之气”与“气质之气”的统一，最终达到“民胞物与”的境界。所谓“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也”<sup>[21]32</sup>，君主如父母之长子，被统治者像对待自己的长兄一样对待君主，君主的合法性也就牢不可破了。二程则从本源意义上去论证天与德的同一关系。“天理云者，这一个道理更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡，人得之者，故大行不加，穷居不损”<sup>[14]31</sup>，理是世间万物存在的依据。而“仁”又是“天理”，“天地之德曰生，天地氤氲，万物化醇，生之谓性，万物之生意最可观，此元者之善长也，斯所谓仁也”<sup>[14]120</sup>。君主通过“格物致知”与“敬诚”的方法，便能达到“仁”的境界，以此通达万物之理，贯通天道与人道。朱熹认为君主统治天下是“天理”的体现，君权至高无上，但“天下之事，其本在于一人，而一人之身，其主在于一心。故人主之心一正，则天下之事无有不正；人主之心一邪，则天下之事无有不邪”<sup>[15]490</sup>，君主需要通过“居敬穷理”的功夫来“正君心”，保持德性善心，才能够通达“天理”，实现“天理”流行的本然状态。王阳明认为良知就是天理，“良知是天理之昭，明灵觉处，故良知即天理”<sup>[22]72</sup>，而良知就是人之德性，因此天理也就蕴含在人之德性当中。对君主来说，只有“致良知”，才能体察天理，达到“万物一体皆为仁”的境界。王夫子言“况天子者，天之所命也”<sup>[23]983</sup>，但真正的天子，必须是“贵德”的。“古之圣王，后治而学，贵德而贱功，望之天下者轻，而责之身心者重，故耄修益勤，死而后已，非以为天下也，为己而已”<sup>[23]827</sup>。

如上所述，周人出于对“代商”合理性进行辩护的政治需求，通过对天之属性的二元分割，创建了“天上”与“人间”两条政治合法性构建路径。如果说“受命于天”论证了君主权力的终极合法性，那么“以德配天”则是赋予了君主权力的现实合法性，树立了合法性的理性标准，被统治者能够以此标准，去验证君主“受命于天”的真实性，“受命于天”也就不再是一种自说自话的、神秘的传说，由此建立起来的对君主的合法性信仰，更为真实与牢靠。

“德成为构建中国传统政治合法性理论的实质条件”<sup>[17]41</sup>，并且形成了中国传统政治文化中特有的合法性状态——内圣外王。

#### 4. 保民敬天——以民作为合法性的现实支撑

“受命于天”构建了政治合法性的终极来源，“以德配天”则确立了政治合法性的理性标准。然而，中国古代政治家们并没有停止为统治集团政治合法性辩护的实践。西周统治者在“商灭亡”的反思与“周代商”的合法性论证中，寻找到了第三条合法性构建路径，即以“保民”来“敬天”，以“民意”来象征“天意”，由此形成了以民作为合法性现实支撑的民意合法性理论。

在政治合法性从“天上”到“人间”的转向当中，周朝政治家们建立了两种论证“受命于天”的方式，一种是“以德配天”，另一种就是“保民敬天”。在王朝更迭的大革命当中，他们清楚的认识到了人民的重要性——不仅仅是强大的生产力，也是确保统治稳固的关键力量。因此西周政治家们开始挖掘“民”在政治合法性构建中的作用，并力图将“民”与“天”进行联结，由此阐发了通过保民才能够得到天命，天意通过民意予以体现的新观点。民为邦本，本固邦宁，“只有保民才能使国家稳定，最终达到祈天永命的政治目的”<sup>[24]21</sup>。值得注意的是，“保民”还是“敬德”中行德政的具体落实，“敬德”不仅要求君主具有崇高的道德品质，还要通过“保民”来施行仁政。由此一来，“敬德”为中，上承“天命”，下接“保民”，三者相互联系，相互支撑。至此，西周政治家们也就构建了以“天命”、“敬德”、“保民”为核心的政治合法性模型。

从周人对王朝更迭的论证中，我们可以明显的发现“保民”在政治合法性中的作用。“在昔殷先哲王，迪畏天显小民，经德秉哲...在今后嗣王酣身厥命，罔显于民祗，保越怨不易...故天降丧于殷，罔爱于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜”<sup>[6]1129</sup>、“我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威，越我民罔允违，惟人”<sup>[4]129</sup>、“惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏”<sup>[6]1141</sup>。因此只有“保民”才能得民心。也只有得民心，才能够不失天命。

诸子百家进一步丰富了以“保民”为核心的政治合法性理论。例如孔子认为，“民以君为心，君以民为本...心以体全，亦以体伤。君以民存，亦以民亡”<sup>[25]123</sup>。因此要“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”<sup>[7]6</sup>，君主行仁政，爱民，顺民，亲民，才能得民心而得天下。孟子提出了“君权民授”的合法性思想。“万章曰：‘尧以天下与舜，有诸？’孟子曰：‘否！天子不能以天下与人...然则舜有天下也，孰与之？’曰：‘天与之...《太誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之

谓也。”<sup>[9]95</sup>，由此孟子将“天”、“民”在构建政治合法性中的作用联系起来，使民意成为了天意在人间的象征，一旦违背民意，君主统治的合法性也就失去了依据。也正是如此，孟子才会说“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣”<sup>[6]237</sup>。同样，荀子也说“君者舟也，庶人者水也，水则载舟，水则覆舟”<sup>[26]144</sup>，由此“君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡”<sup>[26]234</sup>。

汉儒董仲舒以其“天人感应”说为基础，为“保民”构建了形而上的理论基础，系统论证了民意即天意的本质，由此也进一步凸显了“保民”在政治合法性建构中的必要性与合理性。对于天、君主、民的关系，董仲舒认为“天之生民，非为王也；而天之立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之”<sup>[10]96</sup>，上天授命于君主是为了民，如果君主不能够“保民”，上天就会收回天命，君主的统治也就失去了终极的合法性依据。因此君主要“教以爱，使以忠，敬长老，亲亲而尊尊，不夺民时，使民不过岁三日”<sup>[10]64</sup>，由此才能“天为之下甘露，朱草生，酸泉出，风雨时，嘉禾兴，凤凰麒麟游于郊”<sup>[10]64</sup>。

董仲舒之后，历朝历代的政治家们也都通过不同的方式，丰富与完善了以“保民”为核心的政治合法性理论。如汉代贾谊言“闻之于政也，民无不为本也...故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也”<sup>[27]149</sup>；陆九渊言“民为大，社稷次之，君为轻...民为邦本，得乎丘民为天子”<sup>[28]69</sup>；朱熹言“国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊，又系于二者之存亡，故其轻重如此”<sup>[29]505</sup>；王阳明认为“为人君者，但知下之必从夫上，而不知上之存亡有系于下，则将恣己拘欲，惟意所为，而亦何所忌惮乎？”<sup>[22]854</sup>。

可以看到，“保民”是中国传统政治文化中贯穿全程且被历代统治者奉为圭臬的政治准则，同时也是君主统治合法化实践中的重要手段。毫不夸张的说，统治集团绝大多数的政治活动，都是围绕“保民”而展开的。从政治合法性的角度来看，“保民”为合法性提供了最为直接的现实支撑，君主只要牢牢的掌握民心就能获得充足的合法性。而要达到这一目的，君主就需要实现“内圣”，对外实行“仁政”，由此通过“保民”，也就很好的落实了“敬德”，最终实现“受命于天”。

#### 5. 名礼相符——以礼作为合法性的根本保障

“以德配天”赋予了中国合法性理论极强的道德伦理特性，也开启了从道德中寻找君主统治合法性依据的政治实践。由此一方面，德成为了合法性的理性标准，君主通过“敬德”来向被统治者证明自身“受命于天”的真实性；另一方面，则产生了

中国特有的政治合法性构建方式——以礼作为合法性的根本保障，君主通过“制礼”来实现“名礼相符”，最终构建自身的合法性。

何为礼？礼源于古代祭祀，是一种敬天示神的行为。《说文解字》言“礼，履也。所以事神致福也；豊，行礼之器，从豆，象形。推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神从之事通谓之禮”<sup>[30]102</sup>。

“从历史的现实来看，礼源于祭祀，本为巫祝的一种权力。在向国家演进的过程中，巫祝逐渐攫取了这种通天祭祀的“公共权力”，出现了“巫王合一”的现象。这时，作为宗教权力的礼也就从巫师、祭司的手中转到了君王手中，成为君王的独占性特权”<sup>[31]111</sup>，由此，礼就具有了极强的政治意义，成为君主构建自身合法性的工具。此外，“礼也者，理之不可易者也”<sup>[6]591</sup>，礼还是万物之理，是客观规律的象征。正由于“礼”“是形而上与形而下的统一，礼才具有了这种合法性论证的可能性”<sup>[31]111</sup>。所谓“礼以顺天，天之道也...畏天之威，于时保之。不畏于天，将何能保？以乱取国，奉礼以守，犹惧不终；多行无礼，弗能在矣”<sup>[6]1979</sup>，只有遵从礼，才能顺应天道。

礼在合法性构建中的任务是由孔子来落实的。而孔子谈“礼”，又是通过“正名”来阐发。在孔子看来，礼不仅为“礼仪”，更是一种秩序，礼的本义是秩序性的象征。因此孔子言“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出”<sup>[7]134</sup>，因此维护君主统治合法性的关键，就在于君主能够以“制礼”来实现政治秩序的稳定。孔子认为“制礼”的核心在于“正名”。“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也正名乎...名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。’”<sup>[7]104</sup>。君主合法性的根本保障，就落在“正名”上。而何为正名？“齐景公问政于孔子。孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子’”<sup>[7]99</sup>。因此所谓“正名”，就是人们根据自己的身份与角色来为人处世，遵循自身角色的语言、礼节、仪式、身份、地位等一切习惯和规定，不能行僭越身份之事，否则“若以假人，与人政也，政亡则国家从之，弗可止也已”<sup>[6]2068</sup>。从政治的角度来说，即君主、大臣、百姓必须按照自己的政治身份与地位来行使相应的权利，履行相应的义务。通过“正名”，孔子确立了一套稳固的、等级分明有序的政治秩序和社会秩序，也由此确立了君为君的合法性，维护了君主的权威，正所谓“君君者，即有君之名之人，必须完成君之任务，亦只能享有君之权利。其他，臣、父、子等亦然”<sup>[21]94</sup>。

孟子继承了孔子的“正名”思想。孟子言“欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也”<sup>[9]74</sup>，说的就是君主与大臣各行本分之事的道理，君主尽到君主的职责，“合于礼”则可

获取充分的合法性。反之，“上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣”<sup>[9]74</sup>，君主也就失去其统治的合法性。

荀子也十分重视礼在维护政治秩序，构建合法性中的作用。荀子以“正名”谈礼，并且着重以“分”来言“名”。对于“名”，荀子认为“故知者为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别；如是，则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也”<sup>[26]303</sup>，名的功能不仅仅是一种区分各种事物，更是对事物价值意义的区分，所谓“贵贱明”，就是要确定正确的社会与政治秩序；而“今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也”<sup>[26]302</sup>，正是“名不正”引起了政治社会秩序混乱。对于“分”，荀子认为“人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也”<sup>[26]161</sup>，人类社会能够正常的运行发展，就在于社会分工。通过分工，每个人在社会运行中的地位与作用也就确定下来，人人各尽其责，社会运行也就井然有序。由此，“分”与“名”也就联系起来，“分”以“名”为指导，“正名”才能“分”得正确。这实际上和孔孟之“礼”的政治意义也是相通的，即确定了君主、臣子、百姓的地位、权利与义务，构建了分明的社会与政治等级。因此“君臣上下，贵贱长幼，至于庶人，莫不以是为隆正。然后皆内自省以谨于分，是百王之所以同也，而礼法之枢要也...出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同而礼法之大分也”<sup>[26]184</sup>，“故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知贤愚、能不能之分。皆使人载其事而各得其宜，然后使使禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也”<sup>[26]102</sup>，最终为君主合法性提供了根本保障。

董仲舒以其“天人感应”说，为“礼”的合法性功能寻到了形而上的理论依据；并且通过“三纲五常”，也将礼的合法性功能发挥到了极致。董仲舒认为，“君、父、子”这些名分是由“天”决定的，“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可”<sup>[10]195</sup>，因此尊君即是尊天，“三纲”皆是天经地义之事情，“故号为天子者，宜事天如父、事天孝道也。号为诸侯者，宜视所侯奉天子也。号为大夫者，宜厚其忠信、敦其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也。士者事也。民者，目冥

也，士不及化，可使守事从上而已”<sup>[10]133</sup>，社会成员要扮演好自己在社会中的角色，按名分的规定尽职尽责。对于君主，董仲舒强调调务必要“正”君主之“名”，因此他说“天子者，则天之子也”<sup>[10]185</sup>；对于臣子，董仲舒要求“为人臣常竭情悉力而见其短长，使主上得而器使之，而犹地之竭竟其情也”<sup>[11]117</sup>，君与臣“正其名”，则可以构建与维护好君主的合法性。因此通过“天人感应”、“阴

阳五行”，董仲舒就构建了一个系统的，等级分明的，尊卑贵贱的社会等级秩序，并且以“天”作为这一秩序的终极依据。这样，社会秩序长久稳固安宁，皆系于礼上，礼为“大一统社会制定出和谐稳定而永不改变的政治伦常秩序，从而使统治者更有利于进行有效的政治统治和社会管理”<sup>[32][23]</sup>。

## 6. 结语

综上所述，在中国传统的政治文化中，不仅含有丰富的、系统的合法性理论，并且在合法性理论的指导下，开展了大量构建君主合法性，稳固被统治者合法性信仰的政治实践。通过“受命于天”的方式，中国古代政治家为合法性寻找了一个形而上的终极依据；而在形而下的维度，则以“敬德”、“保民”、“制礼”来具体落实，以此实现“以德配天”、“保民敬天”和“名礼相符”的合法化状态。在对“受命于天”真实性的论证当中，产生了“以德配天”和“保民敬天”两条合法性构建路径：“德”成为了合法性的理性标准，有“德”方能证实“受命于天”；同时，“民”成为了合法性的现实支撑，“得民心”才能“受天命”而“得天下”。“敬德”与“保民”成为了合法性构建的现实手段。值得注意的是，从“以德配天”中还衍生了新的合法性构建模式——以礼作为合法性的根本保障，通过“名礼相符”的“制礼”手段来稳固合法化的状态。因此，中国的合法性理论是以“天”、“德”、“民”、“礼”为核心而展开的，包含了“受命于天”、“以德配天”、“保民敬天”、“名礼相符”四种合法化手段，四大核心相互联系，四种手段相互承接，共同构成了一个系统、完整的中国合法性理论。

## REFERENCES

- [1] Gao Bingzhong. Legitimacy of social groups [J]. *Chinese Social Sciences*, 2000 (2): 100-109
- [2] Jurgen Habermas. *Crisis of legitimacy* [M]. Shanghai: Shanghai People's publishing house, 2000: P127
- [3] Du shanlun. Exploring the source of the political legitimacy of Confucianism in Qin and Han Dynasties -- a study of Shangshu ZhouShu [J]. *International Confucianism research*, 2008 (6): 508-535
- [4] Translated by Yan Linlin. *Shangshu* [M]. Beijing: Beijing United Publishing House, 2015
- [5] Meng Xiangcai. Debate on the legitimacy of the ruling power in Chinese history [J]. *Haidai academic journal*, 2015 (11)
- [6] Chen Shuguo. Proofread edition of four books and five classics [M]. Changsha: Yuelu publishing house, 2006, p1123
- [7] Translated by Wang Chao. *Analects of Confucius* [M]. Beijing: Beijing United Publishing House, 2015
- [8] Chen Caijun. *Complete works of Mencius* [M]. Beijing: Haichao publishing house, 2008
- [9] [Warring States] Mencius. Translated by Duan Xuelian and Chen Yuxiao. *Mencius* [M]. Beijing: Beijing United Press. 2015
- [10] Translated by Dong Zhongshu and Zhou GuiDian. *Chunqiu Fanlu* [M]. Beijing: Zhonghua publishing house, 2011
- [11] Zeng Zhenyu, Fu Yongju. *Chunqiu Fanlu Xinzhu* [M]. Beijing: Commercial Press, 2010
- [12] Sun Xiaochun. Reflection on the political philosophy of Confucian view of heaven and man [J]. *Journal of history*, 2007 (04)
- [13] [song] edited by Li Jingde. *Zhu Ziyu category* [M]. Beijing: Zhonghua publishing house, 1986
- [14] [song] Cheng Hao, Cheng Yi. Wang Xiaoyu school. *Cheng Ji* [M]. Beijing: Zhonghua publishing house, 1981
- [15] [song] Zhu Xi. Guo Qi, Yin Bo. *Zhu Xi's collection* [M]. Chengdu: Sichuan Education Press, 1996
- [16] [Ming] Wang Fuzhi. *Shu Shiyan. On reading general reference* [M]. Beijing: Zhonghua publishing house, 2004
- [17] Xu Yanbin, Wu Ying. Moral dimension of Chinese traditional political legitimacy [J]. *Journal of Chongqing Normal University*, 2010 (01)
- [18] [Han] Ban Gu, Chen huanliang, Zeng Xianli. *Hanshu* [M]. Changsha: Yuelu publishing house, 1994
- [19] Ren Jiantao. Morality and the legitimacy of Chinese traditional politics [J]. *Journal of central China Normal University*, 2005 (01)
- [20] [song] Zhou Dunyi. Proofreading by Chen Kepeng. *Collection of Zhou Dunyi* [M]. Beijing: Zhonghua publishing house, 1990
- [21] Lao Siguang. *A new history of Chinese Philosophy (part three)* [M]. Beijing: Sanlian bookstore, 2015
- [22] [Ming] Wang Shouren. Edited by Wu Guang, Qian Ming, Dong Ping and Yao Yanfu. *Complete*

works of Wang Yangming [M]: Volume II. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1992

[23] [Ming] Wang Fuzhi. Edited by the Editorial Committee of Chuanshan Quanshu. Chuanshan Quanshu (x) [M]. Changsha: Yuelu publishing house, 2011

[24] Wang Jie. The shift from theocracy to ethical politics: the thought of respecting morality and protecting the people in the Western Zhou Dynasty [J]. Theoretical frontier, 2005 (08)

[25] [Western Han] edited by Dai Sheng. Translated by Liu Xiaosha. Book of rites [M]. Beijing: Beijing United Publishing House, 2015

[26] [Warring States] Xunzi. Notes of Yang chaoming. Xunzi [M]. Zhengzhou: Henan University Press, 2008

[27] [Han] Jia Yi. Jia Yiji [M]. Shanghai People's publishing house, 1976

[28] [song] Lu Jiuyuan. Zhong Zhe's proofreading. Lu Jiuyuan's collection [M]. Beijing: Zhonghua publishing house, 1980

[29] Liu Juntian, Lin Song, Yu kekun. Translation of four books [M]. Guiyang: Guizhou publishing house, 2009

[30] Xu Shen. Shuowen Jiezi [M]. Beijing: China Bookstore, 1992

[31] Xu Yanbin. On the legitimacy of Chinese traditional politics from the perspective of propriety [J]. Journal of Chang'an University, 2008 (04)

[32] an Wenqiang. Research on Dong Zhongshu's rectification thought [D]. Master's thesis of Hubei University, 2014