

先秦儒道政治理论中的类比思维及说理方式

李友广

李宗敏

摘要: 周秦之变是东周时期政治社会发展的历史趋势, 先秦诸子理论思考的方向与理路无不受此影响, 这对于儒、道两家而言更是如此。由于周秦之变下的君臣矛盾日渐加剧, 处于君臣夹缝中的儒、道两家在发表政论和政治游说的过程中, 不得不在说话方式、修辞技巧和论辩艺术上加以注意。他们常常采用在两个具体对象之间根据已知属性进行比较与推理的类比思维与方法进行说理, 并于修辞学上主要以政治隐喻的形式体现了出来。与老子以道创建世界秩序来隐喻人类建立社会秩序的过程相比, 儒家中的孔孟则往往将政治隐喻的本体集中在了仁政及仁政的实施者圣人的身上, 而荀子运用类比构建政治理论的时候, 其关注的重心不再是圣人的德性意蕴, 而是圣王的政治功能以及礼、法这类具有工具性价值的治理手段。儒、道两家的这种说理方式, 对各自政治理论建构的思维理路产生了不容忽视的影响, 也影响了汉儒在政治理论方面的建构努力与贡献。

关键词: 周秦之变; 类比思维; 政治隐喻

中图分类号: B81

文献标识码: A

三代时期的中国先民主要活跃于黄河中下游沿岸地区, 那个时候的人们并不具备充分的抽象思维能力, 尚停留于对事物、现象的描摹与陈述阶段。类似的, 法国人类学家布留尔以更为久远的原始民族为例研究认为, 由于抽象思维能力尚未获得充分发展, 原始民族往往“没有表现抽象概念的词; 他们虽然对每种灌木、橡胶树都有专门的称呼, 但他们没有‘树’这个词。他们不能抽象地表现硬的、软的、热的、冷的、圆的、长的、短的等等性质。为了表示‘硬的’, 他们说: 像石头一样; 表示‘长的’就说大腿; ‘圆的’就说象月亮, 像球一样, 如此等等”。([1], 第 164 页) 从思维形式来看, 这是一种类比思维, 在描述甲事物性质、特点的时候, 由于思维意识还没有得到充分的发展, 类概念也没有真正形成, 人们往往利用具有某种相似性特点的乙事物来进行说明, 这是在两个具体对象之间(从特殊到特殊) 根据已知属性所进行的比较与推理的逻辑方法。这个过程实际上经历了感官器官对具体物象的加工与处理, 通过类比这种方式来更好地认知与把握事物,

收稿日期: 2024-11-13

作者信息: 李友广 西北大学中国思想文化研究所
liyonguang2007@126.com

李宗敏 西北大学中国思想文化研究所
2224648557@qq.com

而《周易》符号系统,《诗经》中的“比”、“兴”手法以及《左传》中的引诗现象都是试图在不同事物、物象之间建立起一种联系,体现了类比思维的特点。诚如有学者所言:“‘相似性’是类比推理的基础。类比推理是依据两个对象之间存在着某种类似或相似的关系,从而可以从已知一个对象具有某些性质,而推出另一对象也可能具有相应的性质。”〔24〕,第22页)由此来看,这种类比推理尽管具有一定的假说性质,前提和结论之间的联系具有一定的或然性,并不是严格的逻辑论证,但对于古人而言确实是一种富于创造性的思维方式。

学界对于类比思维、类比推理的研究常常是与推类结合在一起来进行的。¹这些学术成果对于本文研究的展开具有重要的借鉴意义,能够让我们对于中国古代逻辑有着基本的把握。在此基础之上,本文重点关注的是先秦儒道两家为了追求说理论辩、游说侯王的实际效果,对于类比思维、类比推理在立场阐述、政治辩说与理论建构上的具体运用过程。

诚如上文所言,作为类比思维,在人类社会早期是为了更好地认知与把握外在对象,常常借助甲事物的特点来了解乙事物。到了东周时期,周秦之变成为政治社会发展的主要趋势。随着社会阶层流动的逐渐加快,诸子中游走于诸侯卿相之间者常常不乏其人,他们针对天下失序过程中在政治与道德、君权与宗法制、公室与私门等方面存在的冲突有着独特的解决方案,试图以游说君王的方式来自荐救世之方,进而实现理想抱负。诸子在向君王陈说自己施政主张、治国良策的过程中,类比便成为他们常常会运用的一种思维形式。需要说明的是,出于研究便利的需要,本文将予以诸子中的道家和儒家为主要研究对象,祈请方家指正。

1 当类比思维遇上周秦之变

就整体特征而言,周秦之变主要表现出的是政治制度与政治结构等方面发生的变化,而政治制度与政治结构本身又具有一定的系统化与复杂性,这对于常人来说,自是很难充分、全面地认知它。对于致力于加强君权、发展军事和对外战争的君王而言,更是没有多少精力和兴趣关注政治制度、政治结构本身了。在这种情况下,当诸子试图说服君王以采纳自己的施政方针、政治主张的时候,便不得不考虑游说的方式、方法了。

当然,诸子向君王游说的最终目的还是希望自己的政治主张能够被见用,从而可以实现自己的理想抱负。在这种情况下,如何引起君王对自己所陈说话题的兴趣,进而为自己接下来获得君王赏识或进入权力中枢做好铺垫,就成为诸子非常重视的现实问题。在这种情况下,说话方式、修辞技巧和论辩艺术便被派上了用场,诸子希望以君王喜欢、感兴趣的方式来陈说道理;如果不考虑君王的实际

¹关于中国古代类比研究,可参考〔8,12〕。此外,还有些学者从推类的角度来对古人的说理方式以及推类与类比的关系加以研究,诸如〔5,10,20,23,29〕。

情况,一味采用直言不讳、居高临下的说教方式的话,显然是君王所无法接受的。就诸子与君王的关系而言,可谓复杂异常。且不说诸子的政治立场、政治理想形态各异,君王在面对他们游说活动的时候往往眼花缭乱,难以辨别他们思想理论的切实有效性,就是对于君王集权的目标而言,并不见得能够得到所有游说者的认同。当有些游说者的政治主张与君王集权的现实目标不相符合的时候,前者以何种方式陈说才能引起君王的兴趣呢?这是一个非常现实的问题,也事关游说的成败。当周秦之变形势尚不明朗的时候,春秋晚期战国初期的游说者们往往由于囿于自己的出身和政治立场,很难自觉地在周秦之变的政治视野下来反思自己的政治主张,是故其政治主张和君王集权的现实要求有时候便显得有些疏离,诸如老子强调圣人无为,孔子主张为政以德,孟子关注仁心仁政等等,这便于无形中突显了两者之间的矛盾与冲突。如果他们在政治立场上不愿变通与妥协的话,那么唯一可以改变与调整的便是说话的方式与技巧了。以当时的历史情形来看,不管诸子对自己的政治主张说的如何得天花乱坠,如果不充分考量与君王集权的现实要求相联系的话,他们想要顺利地实现政治抱负,无疑是难上加难的事情。所以,即便是在早期诸子的文本当中,我们也可以看到这种端倪:不管政治立场如何,在实际阐述政治主张的时候,都多多少少会与君王集权政治诉求下的发展生产、扩充军备、削弱宗法贵族势力等具体内容相联系。

可以说,周秦之变的时代主题与政治要求,在很大程度上规定了诸子政治思考的内容、边界与方向。换句话说,当类比思维遇上周秦之变,那么类比的方式便被诸子在向君王的游说活动中派上了用场,从而成为诸子文本中显而易见的言说方式与思维形式。

需要说明的是,在本文我们之所以没有用具象思维这一概念,是因为与其相比,类比思维更能体现游说者的政治立场与价值判断。类比这种思维方式向我们展示的是:借助具体物象的某种特点来巧妙陈说君王不易理解或难以接受的政治主张、政治行为和政治现象。尽管具象思维和类比思维有叠合之处,甚至在学界经常被混用,如梅立崇认为:“具象思维也是人的一种思维活动,是人脑基于实践经验的一种技能。具象思维不太注重按部就班的严密的分析、推理、论证,多是通过联想、类比对思维客体从整体上进行直接把握,在思维过程中始终充满感受和体验的精神,呈现出直觉体悟的表征”([22],第173页),但两者还是有一定差异的。可以说,与具象思维相比,类比既可以是一种思维形式,也可以是认知和把握外在事物、现象的手段与方式,用来指称诸子向君王发起的政治游说活动的言说方式是比较妥当的。

2 政治隐喻：一种典型的说理方式

诚如上文所言，在周秦之变的历史趋势下，诸子的思想视野与致思理路无不深受现实政治的影响。是故，诸子在思考人的本质和天下向何处去这两大时代课题的时候，往往与现实政治相关联，进而以政治视野来观照这两大课题。当然，天下向何处去本身就是一个政治意蕴非常浓厚的时代课题，对其的观照充满了政治色彩自是不难理解。人的本质虽然不能与政治问题直接等同，但诸子在讨论人性问题时往往会与政治立场、政治理想相勾连，从而将人的本质问题推演成了政治问题，或者说政治视域下的人性便变成了政治理论的逻辑起点与理论前提，人的本质、价值之实现也被诸子规制成了政治理论的重要构成部分。

尽管李巍在研究道家之道时认为，古人对道的论述往往采用了具体的类比方法，比如：“（1）道类比于空间或具有中空结构的事物时，指的是以包容或不控制为核心的行动态度；（2）道类比于制作工艺所遵循的度量衡时，指的是能普遍采纳因此不依赖执政者资质的治理标准；（3）道类比于圆环或圆环事物时，则是指以贯通性和周期性为特征的最高法则”（[13]，第141页），但道家人物老子对道的论述并不限于此。他在以类比方法论述道的实际功用的同时，还非常关注道的自然运转态势与趋势，以及由这种态势、趋势所呈现出的自然性特征，而将这种自然性特征延伸到政治领域时，便被老子创造性地提出了（圣人）无为治国的政治准则与原理。这当然也属于对类比思维与方法的积极运用，只不过老子关注更多地是对侯王多欲与现实政治样态的反思与修正。在这种政治理论的指引下，老子对道与现实政治之间所作的勾连实则更多地呈现出了一种政治隐喻，或者说是由类比思维铺陈开来的政治隐喻。²

正如上文李巍对中国古人对道所作类比进行了有意分类与区分，道家对道所进行的类比，实际上是以矫正现实政治之失为理论鹄的。正是因为存在着这样的理论鹄的，所以道家文本《老子》中存在着大量的政治隐喻是不难理解的，包括对道本身所作的母、根、谷神、玄牝、门等隐喻。道家人物试图以此种论说方式引起当权者的警醒与重视，现从《老子》文本择要列举几例以作说明：

天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。是以，圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始，生而不有，为而不恃，成功而弗居。夫唯弗居，是以不去。（第二章）

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。（第五章）

²从命题论证形式上来看，政治隐喻可以被视为类比思维的具体表现方式。对此，廖彦霖说：“一般而言，类比（analogy）有两种含义：一种是指比喻（figurative analogy），即借助事物之间的相似性去描述某事物的特点；一种是指类比论证（analogical arguments），即基于事物A与其类似事物B的对比，进而推导出一个有关事物A的结论。”（[19]，第1页）

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。

（第七章）

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。

（第八章）

大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成而不名有。衣养万物而不为主，常无欲可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

（第三十四章）

治大国若烹小鲜。

（第六十章）

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

（第六十六章）

天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人而为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。

（第七十七章）

天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。

（第八十一章）

从以上对《老子》文本的不完全征引可以看出，由于老子对现实政治的反思是以道的性质、特点及功用为观照标准与尺度的，所以从道到自然物象，再到社会政治的说理方式与运思理路，便集中体现了以道创建世界秩序来隐喻人类建立社会秩序的过程，是一种类比的思维方式。又由于在这种思维方式之下有着现实政治的指向，故而在类比思维之下又时常潜藏着各种政治隐喻。³当老子以道的高度来观照现实政治形态的时候，便要求圣人与道的运转趋势相合，进而以少欲的内在状态和无为的行为方式来引导、辅助现实政治。所以，上述所列材料有意采撷现实生活中的有无、难易、长短、高下、音声、前后等看似相对、矛盾却呈现出相互依存又具有相互转化可能的关系，而对诸种关系复杂性的考量恰好透射出了老子对现实生活中朴素辩证逻辑的体悟与认知。这种符合朴素辩证逻辑的文字，

³ 类比和隐喻之间既有同又有异。从概念的角度来看，张立英说：“类比和隐喻本质上都是比较，类比是同类相比，隐喻则是从异类中看到同理，除此之外，隐喻的另一显著特征在于它是一种‘聚焦’模式的比较。由于分类的多种可能性，类比和隐喻之间的界限并不是绝对的，是一个不断流动和进化的过程。”（[28]，第25页）从表达的角度来说，隐喻不同于明喻“A是B”的表达模式，隐喻中的“是”常常被理解为“把……看作……”，如《韩非子·说难》中便把龙用作对君主的隐喻。对此，胡浩说：“‘把……看作……’包含着解释的功能。例如，当我们把书本上的某个立方图形看作是某个立方体，‘立方体’这个概念就是对这个‘立方图形’的解释。同时，‘把……看作……’也具有创造相似性的功能，即当我们按照所解释的去看这个‘立方图形’，那么这个‘立方图形’看来就像是一个立方体尽管它不是一个实际的立方体。”（[7]，第34页）这种映射关系能够确立的基础则是类比。胡浩将类比分作形式类比与实质类比，他指出：“无论是形式类比使我们注意到的垂直关系的相似性还是实质类比使我们注意到的水平相似性关系都是一种对称性关系。而隐喻使我们注意到的相似性关系则是非对称的。”（[7]，第33页）

又以零散、格言的方式讨论圣人治国问题，体现出了早期道家人物以类比的方式来探索多欲与少欲、有为与无为、君王与社会（百姓）之间的复杂关系，在儒家德性教化政治之外另辟蹊径，为中国传统政治治理智慧的多样性与丰富性贡献了自己的力量。

不仅如此，老子还充分运用天地具有长久、超越善恶的特点来展开对理想君王的塑造。在他看来，理想的君王不仅“不仁”（超越宗族集团利益，克服差等之爱的局限），还要如天地般“不自生”（无私），如天之道般“损有余而补不足”和“利而不害”（无私、利他），如江海般“善下”（以江海处于众多小河流下游的地理常识隐喻圣人对百姓谦逊、不争的政治态度），如烹小鲜般治大国（无为，减少过多干预）。这样的君王便齐聚了天地、天之道、江海、烹小鲜等物象和物事的共同特征，实则是以类比思维与类比方式将道的本质特征具象化为具体可见的诸种物象和物事的身上，同时又以分有道特征的诸种物象和物事为枢纽来类比圣人治国的行为表现和政治特点，进而矫正现实政治存在的种种弊端与缺陷。⁴不过，由于《老子》文本出现的时间较早，其思想展开所依托的具体语境有所缺失，从而使得我们对文本中所体现的类比、隐喻特点难以充分地展开讨论。这种情况到了儒家文本诸如《论语》《孟子》和《荀子》那里则有了很大改观。

在《论语》文本中，儒家对于类比思维与方法的运用并不少见，用孔子自己的话说便是“能近取譬”：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）在儒家这里，“仁”是一个哲学性与伦理性兼具的概念，对其难以直接进行界定，是故孔子在言说仁的时候，常常以自身或自己身边熟悉的事物做例子、打比方，进而获得对仁的一种理解与把握。在这里，他将自己与他人进行类比，认为作为类概念的人一定是有着共同的本质与属性的，所以可以将立和达的希求从己身推演到其他人的身上，属于以己推人式类比。那么如何“推”呢？按照儒家立场来看，尽管每个人都可以“推”，但普通人的“推”因深受具有远近亲疏特点宗法秩序的影响而呈现出递减、差等的特点，这并不是孔子所期待的“推”。在他眼中，最佳的“推”是有德有位者的“推”，即子贡所言的“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）。很显然，这样的“推”，必然要建基于“为政以德”之上。那么，“为政以德”是一种什么状态，或者说会呈现出什么样的政治效果呢？对此，孔子有云：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）德政和北辰为何会有关联？地上的政事和天上的星辰，看似风马牛不相及，却被儒家以两者之间的某种相似性而联系在了一起。德政与刑政的最大不同在于，施政理念与手段之不同：前者主张以礼乐的手段教化民众，是仁民和导民的立场；后者主张以刑罚的方式来管理民众，是防民和刑民的立场。在儒家看

⁴对此，王中江则从道的高度进行了相应阐发：“在老子那里，道是世界根源性的价值，也是原本的和最初的价值，万物保持它和遵循它，世界就能处于一种最好的状态；背离它，失去它，事物就会产生异化。”（[25]，第26页）

来, 德政的化民、导民正与其时的天文学现象相应, 按照杨伯峻的说法, “由于地球自转轴正对天球北极, 在地球自转和公转所反映出来的恒星周日和周年视运动中, 天球北极是不动的, 其他恒星则绕之旋转。”([27], 第 11 页) 也就是说, 儒家将天文学现象给人文化和道德化处理了, 用喻体中北极星和其他恒星之间构成的关系来隐喻本体中当权者通过礼乐、教化的方式与民众之间所结成的教化、感化型政治结构。从这个角度来说, 上文所说的“能近取譬”和“为政以德”都属于政治隐喻的范畴, “是运用人们所熟知的形象去对政治或思想进行一种说教或劝导, 也因为使用的隐喻形象鲜明, 能够使大众接受、使接受者产生强烈的共鸣, 因此政治隐喻具有极强的感染力和说服力。”([11], 第 8 页)

此外, 《论语·颜渊》中还有“出门如见大宾, 使民如承大祭。”“君子之德风, 小人之德草, 草上之风必偃。”这两则材料都体现了政治隐喻的特点。前者出现于孔子与仲弓(冉雍)之间的对话, 认为要以见大宾、承大祭时的认真、诚敬态度对待出门办事(工作)和役使百姓; 后者出现于孔子和季康子之间的对话, 以自然现象中风和草之间的关系来类比君子对小人实施德政教化过程中所形成的政治关系。仲弓, 即冉雍, 文献记载他曾有出仕为官的经历: 《论语·子路》说仲弓曾任季氏宰(“仲弓为季氏宰, 问政。”); 上博简《中弓》则记载了中弓(即仲弓)向孔子汇报自己受季氏任命之事(第 1 号简即云: “季桓子使中(仲)弓为宰。中(仲)弓以告孔子曰: ‘季氏……’”)。季康子, 即季孙肥, 是春秋时期鲁国位高权重的正卿和权臣。由此来看, 在这两则对话材料背后确实有着显著的政治背景, 而孔子以隐喻的方式进行回应, 既彰显了自己德政教化的政治立场, 也体现出春秋晚期的执政者好杀伐、贪财货的特点。这使得孔子不得不放弃直言不讳的表述方式, 借助风、草这类人人皆不陌生的自然现象来隐喻政治的方式回应季康子的问政: “如杀无道, 以就有道, 何如?”(《论语·颜渊》)。当然, 孔子对季康子规劝的政治效果如何, 除了后者在田赋改革上不听孔子的意见外(事见《左传·哀公十一年》), 其余并无明确答案。但根据《左传》的记载, 季康子任鲁国的正卿时主要做了拒吴(拒绝面见吴国太宰嚭)、归孔(迎孔子归鲁)、问政(即上文所引《论语·颜渊》内容)这三件大事。季康子虽然专权, 凌驾于公室之上, 但整体而言还是比较有智慧和才干的, 能够任用子路、冉求、樊迟、子贡等儒门弟子并问政于孔子, 这不管是一种政治姿态还是虚心请教治世良策, 都在客观上为儒门的威名远播创造了良好条件。

随着历史进入战国时期, 周秦之变的持续推进和君臣之间愈加激烈的政治博弈, 让在君臣夹缝之间出仕的士人更为重视类比的思维形式, 希冀以政治隐喻的方式向君王阐述自己的治世良方。根据文献内容所示, 孟子是战国时期的辩论高手, 曾与告子、淳于髡、公都子、桃应等人有过辩论或对话, 也曾与梁惠王、邹穆公、齐宣王、滕文公等君王有过政治交往。在这期间, 孟子借助齐宣王以羊易牛

事件来推论后者具有仁爱之心（事见《孟子·梁惠王上》），正是经由仁爱之心这个中介将特定语境下的牛、羊与政治领域的仁政联系了起来，从而在使牛、羊充当政治隐喻中喻体的同时，也在牛、羊身上赋予了政治说教的功能。⁵不仅如此，孟子还假借规矩成方圆、六律正五音这类能被人们所普遍接受的生活经验来隐喻仁政对于平治天下的重要价值与意义：“离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方圆；师旷之聪，不以六律，不能正五音；尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”“圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也；既竭耳力焉，继之以六律正五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。”（《孟子·离娄上》）

从以上所举事例来看，孔孟在运用类比思维和政治隐喻时，往往都将本体集中在了仁政及仁政的实施者圣人（先王）的身上。与孔孟有所不同的是，当荀子运用类比的思维形式进行说理的时候，其关注的重心不再是圣人（先王）的德性意蕴，而是圣王的政治功能以及礼、法这类具有工具性价值的治理手段。可以说，到了战国晚期的荀子那里已经充分意识到，单凭君王的道德水平和政治素养是不足以应对家国失衡、君臣冲突和统一天下的诸种现实政治难题的，需要在治理手段与管理方式上作出新的探索，才有可能真正应对周秦之变愈演愈烈的历史趋势。正因为如此，所以《荀子》文本在政治隐喻的运用上主要与治世之具有关：

礼者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎礼而止矣。（《劝学》）

辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。（《非相》）

礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。（《富国》）

国无礼则不正。礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。（《王霸》）

天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万物变而不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！（《礼论》）

由上述所征引材料来看，荀子言礼时并不像孔孟那样过于关注礼的伦理性和情感性，从而惯于将礼与仁德、心性相关联，而是常常把礼的机能比喻为度量衡标准的功能，这是荀子看到了礼的机能与度量工具的客观性和公平性具有一定的通约性。〔9〕，第116—117页）是故，荀子所说的礼常常与法、类、辨、分等功能相联系，并以日常生活中的称、衡、绳墨、规矩等度量工具来类比和隐喻礼的客观化和工具性特征，甚至以宇宙自然秩序的和谐有序来类比礼的重要价值与功用，进而借此来突出礼所具有的治世之具的现实功能，即“服务于‘正理平治’这一

⁵对此，田丰也说：“正因为悯牛情境有着使仁爱之端‘推扩’于百姓的动力，孟子才点拨宣王在政治中看到类似性，并且付诸于‘推类’‘推恩’‘推扩’的践行。可见，‘推’本身就蕴含着使得惻隐仁爱扩充越出界限的更大的趋势。”所言甚是。〔23〕，第58页）

外在的工具性目的”，“而‘绳墨’‘槩括’之喻的意义，正在于这些意象所传达的由‘偏险悖乱’向‘正理平治’转化的图景。”（[26]，第147页）因而，可以说荀子的“礼民论便既可有效剔除远近亲疏与差等之别，从而使儒、法互补成为一种可能，也顺应了君主权力日益集中的政治发展趋势，是其霸道政治理论的具体体现。”（[18]，第36页）

3 类比与先秦儒道政治理论建构

正如上文所示，类比是先秦诸子文献中常见的一种思维形式与方法，为诸子对现实政治形态的思考起了不容忽视的作用。从文本内容来看，诸子对政治的思考并不是孤立的，而是往往将其置于天人关系的整体架构中加以展开，是故政治在诸子这里并不完全是政治问题，而是与天道、人性、君王（国家）、社会秩序、道德、宗法（伦理生活）等问题杂糅在一起去讨论的。换句话说，在先秦时期人们对政治的认知往往会于功能上加以泛化处理，认为天道、人性、君王（国家）、社会秩序、道德、宗法（伦理生活）等都与政治密切相关，是政治展开与实现的载体与依据。从思维方式来看，这是一种整体性思维，对事物的认知与把握往往会注重事物与事物之间的统一性和关联性，而类比思维就是这种思维方式的具体表现。

老子在观察世界时，并不像儒家那样惯于从宗法秩序入手，而是以道为观察世界的视角，这样的视角便意味着世界万物出于道且又不同于道，或者说世界万物分有了道的性质与特点，是道性在万物身上的具体呈现。如此一来，道与世界万物便构成了结构性关系，而道又是无形无象、难以把捉的，人们依据经验世界中的物事去直接把握高邈抽象的道是不太可能的。在这种情况下，类比思维与方法便为以道为视角重新认知经验世界提供了理论依据与现实可能性。可以说，类比思维与方法便为道和世界万物之间的沟通建立起了桥梁，以道存在和运转的自然趋势和最佳态势来为现实世界秩序的优化提供价值依据，是故后人常以“推天道以明人事”（《四库全书总目提要·经部·易类序》）来称谓老子的运思理路，而“天道”和“人事”之间便是依靠类比思维与方法来推演、建立联系的。

按照老子的思维逻辑，经验世界其实就是道化生万物的过程与结果，是道的经验化、具象化展开。因为道于经验世界中展开又不同于经验世界，所以人们可以以道观物，但不能认定道就是物，也不能把具体的物等同于抽象的道。因而，道化生万物且又不同于万物的这种特点⁶，为人们依凭道来观照和矫正现实政治提供了可能，但问题在于，道无形无象，是抽象的，又如何与经验世界产生联系呢？在这

⁶ 《韩非子·扬权》即云：“道不同于万物，德不同于阴阳，衡不同于轻重，绳不同于出入，和不同于燥湿，君不同于群臣。凡此六者，道之出也。道无双，故曰一。”在这里，尽管韩非运用类比思维与方法强调的是君如道般的独尊性地位，但也看到了道生万物且又不同于万物的特点。

种情况下，老子除了注重找寻联结道和经验世界的桥梁与纽带以外（诸如气、阴阳、德等概念），还特别善于运用类比思维与方法来为现有政治秩序的优化提供方向与目标。道如何化生万物，人们虽难以知晓⁷，但道化生万物的结果以及道与万物所构成的关系，老子却给我们进行了反复铺陈：

圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。（《老子》第二章）

圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。（《老子》第三章）

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。（《老子》第七章）故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。（《老子》第十九章）

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。（《老子》第二十一章）

大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。（《老子》第三十四章）

圣人在天下歛歛，为天下浑其心。圣人皆孩之。（《老子》第四十九章）

生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（《老子》第五十一章）

我无为而民自化；我好静而民自正；我无事而民自富；我无欲而民自朴。（《老子》第五十七章）

圣人不积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。（《老子》第八十一章）

从以上所征引材料来看，老子在政治理论的建构上呈现出了这样的理路：道——圣人之治——民众见素抱朴，少私寡欲（或无知无欲）。正是因为道无名、无欲（《老子》第一章：“名可名，非常名。”《老子》第三十四章：“常无欲”。），其生万物的过程玄妙难识（《老子》第一章：“玄之又玄，众妙之门”），所以唯有圣人可以法道法自然（《老子》第二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”），法道法自然的圣人便可以“处无为之事，行不言之教”（《老子》第二章），“后其身”、“外其身”（《老子》第七章），“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”（《老子》第五十七章），“为而不争”（《老子》第八十一章），如此民众便很自然地处于“无知无欲”（《老子》第三章），“浑其心”（《老子》第四十九章），“自化、自正、自富、自朴”（《老子》第五十七章）——素朴敦厚、虚静安定的生活状态之中。

⁷王弼在注“功成不名有”（《老子》第三十四章）时说：“万物皆由道而生，既生而不知其所由。”也表达了这样的意思。（[21]，第85页）

有时,老子为了强化道和圣人之间的类比关系,在两者之间又增加了“天”(天地)(《老子》第七章:“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。”《老子》第八十一章:“天之道,利而不害。”)和玄德(《老子》第五十一章:“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”)这样的环节。正因为“玄德”被老子置于了道和圣人之间,所以这样的“玄德”既可以用来指称圣人身上所具备的品德与性质,也可以理解为“道”于经验世界中的具体体现。可以说,老子有意在道和圣人之间增加天(天地)和玄德这样的环节,是为了克服道本身恍惚窈冥、玄妙难识的模糊性特点,为圣人的法道法自然提供了更多有迹可循的行动标准与依据。如此一来,圣人便可采取与道无形无象、自然无为性质及特点相应的施政理念、管理方式,从而最终达到“万物自化”、“无为而无不为”的最佳政治效果。对此,曹峰也说:“对‘执道者’而言,‘道’有着三方面的意义。第一,‘道’是统治者认识和行动的总根源、总依据。第二,‘执道者’必须采取与‘道’相应的‘无形’的姿态去把握‘有名’、‘有形’的对象,从而最终达到‘无为’的境界。第三,存在于天地四时的运行法则中的‘道’是‘执道者’必须参照遵循的准则”。([2],第15-16页)尽管这是他在研究《黄帝四经》时得出来的结论,但实际上根据老子与黄老道家在思维理路上所呈现出的一致性,曹峰对道与执道者(圣人)之间关系的这种理论分析整体上也适用于对老子在道与圣人之间关系理解上的评价。

可以说,依据道的性质、特点及运转趋势来治世的圣人,便“不是儒家眼中高高在上的礼仪法度制定者和人文教化实施者,而是不过多干预社会秩序和民众生活的管理者,这样的管理方式被称之为‘无为’。”([14],第35页)不止如此,与道相应的圣人其治下的民众也被分有了道的某些性质与特点:“无知无欲”(《老子》第三章),“浑其心”(《老子》第四十九章),“自化、自正、自富、自朴”(《老子》第五十七章)。由此来看,道——圣人——民众三者之间,便经由圣人对道性质、特点及趋势的把握与运用而得到了很好的贯通。当然,在《老子》的文本语境中,圣人是道的体悟者与践行者,具有“不仁”(《老子》第五章),“无为”、“无执”(《老子》第二十九章),“无恒心”(《老子》第四十九章),“欲不欲”(《老子》第六十四章),“不积”、“不争”(《老子》第八十一章)等特点。这样的圣人既是老子心目中的理想君王,同时也在理论上将现实生活中的绝大多数人排除在外,无形中便将圣人抬升到了无与伦比的政治地位⁸,致使现实中的君王不得不被笼罩在圣人的光环之下。这便意味着在不降低圣人地位与标准的情况下,现实政治生活中的君王是无法达到圣人地步和老子的期望的,也难以具有柔顺、谦下的政治品质和不强为、不妄为的政治态度。换言之,逻辑上的自治和理论上的周密

⁸对此,曹峰借助《黄帝四经》也评论圣人(执道者)说:“唯有‘执道者’能由‘道’至‘名’,能通过‘无形’、‘无名’把握‘形名’,或不被‘形名’所束缚,这样‘执道者’就控制了发源于‘道’的最为根本的政治资源,从而立于无人能挑战的绝对地位,保证了君主在政治上的垄断权。”所言非虚。([3],第145页)

并不意味着在经验世界就必然会得到完美的实现,就单凭道家式的圣人世间难寻这一点,老子的这种理论探索还远未完成,需要后继者进一步思考如何将理论落实于现实世界的问题。

与老子依凭道来观察和把握经验世界不同,生活于战国晚期的荀子则基于“天生人成”(《荀子·富国》《荀子·大略》皆云:“天地生之,圣人成之。”)的理论框架,将我们眼前的世界划分为了“天生”和“人成”这两个阶段或过程,并将人类不可知的部分限定在了生物过程的超验之天,从而“以天人相分的理论形式将天对人的影响之边界与范围进行了限定,并以此作为人能够充分发挥主观能动性的重要前提。”([16],第84页)与老子道生万物的过程一样,荀子也认为天生万物的过程是不可知的,所以他说:“唯圣人为不求知天”(《荀子·天论》)。于此,荀子将生物之天视为了超验之天,而这个层面的天是不可知的,人们所能了解和把握的是生物以后的经验之天。对荀子而言,超验之天虽不可知但并不神秘,可以说天生万物的过程是自然的:“不为而成,不求而得,夫是之谓天职。”(《荀子·天论》)所谓的“不为”、“不求”,强调的是天生万物的无目的性、自然性与非人格化特征,这样的天呈现给我们的景象便是:“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神。”(《荀子·天论》)就荀子对天所作的自然主义式的理解来看,很可能深受老子无意识、无目的、自然无为之道(天道)的影响。是故,当老子以道的性质、特点及运转趋势来类比、规定人的本质及合理性的时候,这样的人便成为了道化的人和自然化的人。与此相类,荀子视野中的人首先也是自然化的人,是超验之天化生出来的万物之组成部分。可以说,自然的、非人格化的天化生了经验世界,作为经验世界中的人也是自然的。顺此,由天所生的人性与万物之性并无本质不同,都是朴的,呈现为有待展开与实现的状态与趋势。是故,荀子针对人性由天所生的这种特点有云:“性也者,吾所不能为也”(《荀子·儒效》),“性者,本始材朴也”(《荀子·礼论》),“不事而自然谓之性”(《荀子·正名》),“凡性者,天之就也,不可学,不可事。”(《荀子·性恶》)等等。正因为人性具有“不能为”、“材朴”、“不事而自然”和“不可学,不可事”的特点,所以荀子认为人性由天所生,并不是人所能造就的,进而认为人性虽不能为但可化:“性也者,吾所不能为也,然而可化也。”(《荀子·儒效》)既然人性受超越之天的规制,有着先天规定性,不能为、“不能自美”(《荀子·礼论》),那么便不能被称为人的本质内容。人之为人离不开人自身的主体性参与,离不开对朴之性的教化与改造:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加;无伪则性不能自美。”(《荀子·礼论》)唯有如此,才能真正体现出人的价值与意义。这样的价值与意义,从“人成”的角度而言便包括了两个方面:“知经验之天,遵循自然规律造福人类;运用理性能力创制礼义法度,进行师法教化和移风化俗。”([15],第24页)

在荀子这里, 他一方面缩小和限制了天的功能及对人间的影响力, 将天的功能主要限定在了生物的过程与范围内; 另一方面, 充分发掘人的人文理性精神和主观能动性, 为政治哲学理论的建构提供了逻辑起点。细而言之, 荀子对天的改造, 首先是基于对天所作的自然式理解, 这样的理解是对三代宗教神秘之天的理性化处理, 至此天不再是人间吉凶祸福、人类命运的决定者。其次, 荀子将天的功能与作用主要限定在了生物、赋予万物以性质及特点方面, 由于荀子对人主体性的重视而使得天已不再是过去那种高高在上、无所不能的天了: “天行有常, 不为尧存, 不为桀亡。应之以治则吉, 应之以乱则凶。强本而节用, 则天不能贫; 养备而动时, 则天不能病; 循道而不贰, 则天不能祸。故水旱不能使之饥, 寒暑不能使之疾, 妖怪不能使之凶。本荒而用侈, 则天不能使之富; 养略而动罕, 则天不能使之全; 倍道而妄行, 则天不能使之吉。”(《荀子·天论》)至于天是“不能贫”、“不能病”、“不能祸”, 还是“不能使之富”、“不能使之全”、“不能使之吉”, 并不是由天来主宰的, 完全取决于人自己如何去做。由此, 荀子一再强调: “天有其时, 地有其财, 人有其治, 夫是之谓能参。”(《荀子·天论》)“天能生物, 不能辨物也; 地能载人, 不能治人也; 宇中万物、生人之属, 待圣人然后分也。”(《荀子·礼论》)天虽有四时、能生物, 却没有治理人间的能力, 无法辨物和治人, 也就无法真正干预人间秩序, “在很大程度上使得天从人事领域被剥离了出来, 除了能够生物、赋予物的性质与特点以外, 对于人事领域的干预与影响已大为弱化。”([17], 第24页)可见, 荀子所言之天在这一点上与老子道的“这种‘弱’的、有克制性的、不张扬的生成论”([4], 第88页)有一定相似性。

正是由于荀子在天人关系建构上的这种理论努力, 使得上天对人间秩序的影响已被大为弱化, 或者说传统意义上天人之间那种经由祭祀、龟卜、筮占等方式建立起来的神秘联系被荀子的理性之剑给斩断了。如此一来, 荀子在政论中对类比思维与方法的运用便很少与天、天道相联系, 《荀子》文本中出现的政治隐喻也很少如老子那样常常以道、天(天道)来作喻体。是故, 荀子在政治理论建构的过程中, 整体上是将天悬置了起来, 更多地突显了圣人(有时也称为先王、圣王、君子)的政治功能与意义:

故先王案为之制礼义以分之, 使有贵贱之等, 长幼之差, 知愚、能不能之分, 皆使人载其事而各得其宜, 然后使谷禄多少厚薄之称, 是夫群居和一之道也。(《荀子·荣辱》)

天地者, 生之始也; 礼义者, 治之始也; 君子者, 礼义之始也。为之, 贯之, 积重之, 致好之者, 君子之始也。故天地生君子, 君子理天地。君子者, 天地之参也, 万物之惣也, 民之父母也。(《荀子·王制》)

法者, 治之端也; 君子者, 法之原也。故有君子则法虽省, 足以遍矣; 无君子则法虽具, 失先后之施, 不能应事之变, 足以乱矣。

(《荀子·君道》)

天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。（《荀子·礼论》）

故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也。（《荀子·性恶》）

这里的圣人不再是孔孟那种“为仁由己”（《论语·颜渊》），“修己以敬”（《论语·宪问》）和“先立乎其大”（《孟子·告子上》），“扩而充之”（《孟子·公孙丑上》）以道德进路来成就自身的圣人人格形象了。在荀子这里，圣人不仅能够创制礼义法度，是律法的本原，还可以治理天地，创建人间秩序，彰显了显著的政治意蕴与理性化特征。是故，东方朔以“君子”这个概念⁹展开论述：“在荀子思想中，作为政治之理想人格的君子既是道德的楷模，也是理想的社会秩序和公道世界的设计者、承担者和完成者”（[6]，第48页），可谓一语中的。

整体来看，由于荀子以理性之剑斩断了天人之间的宗教神秘联系，是故天对人间世的影响是非常有限的，再加上荀子并未讨论第一个圣人是如何出现的，只是强调成圣离不开伪（《荀子·性恶》：“所以异而过众者，伪也。”）、积（《荀子·儒效》：“涂之人百姓积善而全尽谓之圣人。”“圣人也者，人之所积也。”《荀子·性恶》：“圣人者，人之所积而致矣。”）等后天修为与努力，与天的联系性也不强。在这种情况下，荀子的政治理论建构之理路便呈现为如下结构图式：

天---圣人——人间秩序

[说明：分别以线段的虚实表征两者之间关系的弱强程度。]

由于天与人间秩序的联系比较弱，当荀子建构政治理论，运用类比思维与方法向君王阐述政治主张、治世良策的时候，其对喻体的运用便很自然地限定在了经验世界的具体物事上。这样做的结果便是，君王对政治隐喻背后所隐藏的政治道理更易理解与把握，荀子所期待的理论效果与政治效验便比老子理论有着实现的更大可能性。经过荀子这种理性化的理论改造，使得天的宗教神秘色彩被极大削弱，再加上他将天的功能缩小与限定在了化生万物的过程与范围内，如此一来，天对人间秩序与政治社会的影响便在很大程度上被圣人所创制的礼义法度及师法教化所取代。

4 余论

先秦诸子对类比思维与方法的重视与运用，一方面说明了诸子理论、主张见用于当权者的艰难，需要诸子在游说说理过程中注意讲究方式方法与修辞艺术；另一方面也说明了天人关系架构对诸子政治理论建构所产生的实际影响，从而使其

⁹笔者注：实则与圣人等同。

在理论建构过程中无法完全摆脱天、天道的影响。是故,诸子在探索人性、人的本质的过程中,其人性理论多少都体现出了一定的自然化特征,而这种自然化特征既是类比思维的具体表现,也说明了天人关系架构对诸子思考人性理论所产生的规制性作用。可以说,在周秦之变的历史趋势下,在礼乐崩坏、政治失序的社会现实面前,先秦诸子关注人性理论中的自然化特征,说明了:(1)人有变善与变恶的两种可能性,个人靠自身修为而变善的只是少数,多数人则处于善恶的边缘,善恶多随情境、境遇的不同而有变化;(2)生命个体无法真正拯救自身与社会,律令、制度与规范的有效性要优于克己、自省、谦下等德性与品质;(3)周秦之变历史进程的顺利完成,不能依赖自然化的天、天道,也不能依赖由天、天道化生的人性,最终需要依赖圣人所创制的法令制度与君王权威。

在进入秦汉历史阶段的前夕,诸子对政治社会形成了这样的趋同性认知:天、天道逐渐消隐于经验世界背后,君王成为人间秩序的实际统治者,这无疑为君王权力的巩固和中央集权制的最终确立提供了理论基石。当儒学成为官方学说,皇权日渐膨胀而缺少有效制衡之时,汉代儒生则重拾天道权威与三代宗教神秘力量,以类比思维与类比方法对天作人格化处理,进而以天意(包括阴阳、四时、五行、灾异、谴告等形式)的方式试图对人间皇权形成一定约束力。汉儒的这种做法无疑是对荀子、韩非政治理路的一种反动,是在皇权独尊局面已然形成情势下所作的制衡性努力。尽管后世人们对汉儒政治理论神学化的做法争议不断,但我们不能否认汉儒对于推动儒学发展,以及在试图约束皇权方面所做出的努力。

参考文献

- [1] 列维-布留尔(著),丁由(译),原始思维,北京:商务印书馆,1997年。
- [2] 曹峰,“《黄帝四经》所见‘执道者’与‘名’的关系”,湖南大学学报(社会科学版),2008年第3期,第15-20页。
- [3] 曹峰,“出土文献视野下的黄老道家研究”,中国社会科学,2013年第2期,第141-150页。
- [4] 曹峰,老子永远不老:《老子》研究新解,北京:中国人民大学出版社,2018年。
- [5] 崔清田,“推类:中国逻辑的主导推理类型”,中州学刊,2004年第3期,第136-141页。
- [6] 东方朔,“‘无君子则天地不理’——荀子思想中作为政治之理想人格的君子”,邯郸学院学报,2015年第4期,第36-49页。
- [7] 胡浩,“分析哲学视野中的隐喻研究——兼论隐喻和类比的区别”,自然辩证法研究,2006年第8期,第31-34页。
- [8] 黄朝阳,中国古代的类比——先秦诸子譬论,北京:社会科学文献出版社,2006年。
- [9] 菅本大二,“荀子对法家思想的接纳:由‘礼’的结构来考察”,政治大学哲学学报,2003年第11期,第111-135页。

- [10] 晋荣东,“推类等于类比推理吗?”,《逻辑学研究》,2013年第4期,第60-78页。
- [11] 李钢、陈勇,“《论语》中的政治隐喻及其‘来源域’的翻译特点”,《佛山科学技术学院学报(社会科学版)》,2010年第5期,第7-10页。
- [12] 李巍,“相似、拣选与类比:早期中国的类概念”,《社会科学》,2012年第2期,第123-132页。
- [13] 李巍,“道家之道:基于类比的观念研究”,《深圳大学学报(人文社会科学版)》,2020年第5期,第134-142页。
- [14] 李友广,“先秦儒道两家圣人观念比较研究”,《国学学刊》,2021年第1期,第30-38页。
- [15] 李友广,“天生人成”论视域下的荀子人性论及君子小人之判,北京:中国社会科学出版社,2022年。
- [16] 李友广,“性朴欲趋恶论视域下的荀子政治哲学”,《管子学刊》,2022年第4期,第81-91页。
- [17] 李友广,“政治视域下的道德因素考量——荀韩哲学思想之比较”,《人文杂志》,2022年第4期,第23-31页。
- [18] 李友广,“仁民、礼民与刑民——先秦儒、法两家爱民论比较研究”,《孔子研究》,2023年第3期,第30-40页。
- [19] 廖彦霖,“类比是一种独立的论证类型吗?”,《自然辩证法通讯》,2022年第11期,第1-8页。
- [20] 刘明明,《中国古代推类逻辑研究》,北京:北京师范大学出版社,2012年。
- [21] 楼宇烈,《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年。
- [22] 梅立崇,“从汉民族具象思维的角度对汉语进行审视”,《世界汉语教学》,1992年第3期,第173-178页。
- [23] 田丰,“中国古代推类思维的基础、限度与严格性”,《哲学研究》,2023年第1期,第54-64页。
- [24] 王军玲、王希华,“关于类比推理研究的一点哲学思考”,《北京航空航天大学学报(社会科学版)》,1999年第3期,第20-23页。
- [25] 王中江,《根源、制度和秩序:从老子到黄老》,北京:中国人民大学出版社,2018年。
- [26] 徐翔,“从‘工匠制作’的隐喻看荀子的‘先王制礼论’”,《中山大学学报(社会科学版)》,2020年第5期,第143-150页。
- [27] 杨伯峻,《论语译注》,北京:中华书局,1980年。
- [28] 张立英,“类比的逻辑分析”,《科学·经济·社会》,2023年第3期,第13-26页。
- [29] 张晓芒、董华,“先秦推类方法的模式构造及有效性问题”,《逻辑学研究》,2013年第4期,第38-59页。

(责任编辑:执子)

The Analogical Thinking and Argumentation Methods in Pre-Qin Confucian and Daoist Political Theories

Youguang Li Zongmin Li

Abstract

The transition between Zhou and Qin dynasties represents a historical trend in the political and social development of the Eastern Zhou period. The theoretical directions and reasoning paths of the various schools of thought in the Pre-Qin era were all influenced by this transition, and it was particularly true for both Confucianism and Daoism. As the contradictions between the ruler and the minister intensified under the transition between Zhou and Qin dynasties, both Confucianism and Daoism, situated in the interstice between ruler and minister, had to pay attention to their methods of discourse, rhetorical techniques, and dialectical skills in the process of political commentary and persuasion. They often employed analogical thinking and reasoning methods, making comparisons and inferences based on known attributes between two specific objects. These methods were primarily reflected in the form of political metaphors in their rhetoric. Compared to Laozi, who used the Dao to create the world order as a metaphor for the establishment of social order by humanity, Confucian thinkers such as Confucius and Mencius often centered the political metaphor on benevolent governance and the sage as the implementer of such governance. In contrast, Xunzi, in constructing political theory through analogy, shifted the focus from the sage's De (德) to the political functions of the sage-king and governance tools such as Li (礼) and Fa (法). The argumentative methods of Confucianism and Daoism had a significant impact on the thinking paths of their respective political theories, and also influenced the construction and contributions of Han Confucianism in the field of political theory.

Youguang Li

Institute of Chinese Thought and Ideology, Northwestern University
liyonguang2007@126.com

Zongmin Li

Institute of Chinese Thought and Ideology, Northwestern University
2224648557@qq.com