

第3册 民族文化
第4册 制度文化
第5册 教化与礼仪

中华文化
通志

第6

【学术】

第7册 科学技术
第8册 艺术

第9册 宗教与民俗
第10册 中外文化交流

第1册 历史
第2册 沿革
第3册 文化地域

政治学志

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社



张分田
萧延中 撰

中华文化
通志

第 6 典
【学术】

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

政治学志



中华文化通志·学术典 (6-056)

庞朴 主编

政治学志

张分田 萧延中 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

印刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开本 880×1270毫米 32开

字数 448,000

印张 18.25

插页 1

版次 1998年10月第1版

印次 1998年10月第1次印刷

书号 ISBN7-208-02308-5/K·527

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

FS12/04

政治学志

作者简介

张分田,1948年生。南开大学历史学博士,高等教育研究室副主任、副教授。天津市高等教育学会理事。著有《王充》、《中国政治思想史》(三卷本,副主编、主要撰稿人之一)。发表论文40余篇。

萧延中,1955年生。法学硕士。中国人民大学中共党史系副教授。发表著、译数种。

总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典,各为中华文化一大门类;每典十志,各为大门类下的一个方面;每志中的“编”“章”“节”“目”,亦或各成其类。如此依事立类,层层分疏,既以求其纲目分明,论述精细,也便于得门而入,由道以行,俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里,探骊得珠,自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端,于以类相从时,复举其始终,察其源流,明其因革,论其古今。盖一事之立,无不由几及显,自微至著,就是说,有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹,也就多少掌握到了它内在本质,摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事,无论其为物质形态的,制度形态的,还是观念形态的,都非孤立存在。物质的往往决定观念的,观念的又常左右物质的;而介乎二者之间的制度,固受制于物质与观念,却又不时反戈一击,君临天下,使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间,也互相渗透,左右连手,使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果;境外许多不同种的文化,也在其中精芜杂存,若现若隐。因此,描绘中华文化,于贯通的同时,还得顾及如此种种交汇的事实,爬梳剔理,还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字,原义为器皿的盖子,引申为密合;现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等,皆由此得义。《中华文化通志》所求之通,通过作者对中华文化的领悟,与中华民族心灵相体认,与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

本书综合了历代有关史料,从七个方面记述了古代政治学的产生及其特点;古代政治学的滥觞、发展过程;古代政治学的基本内容——政治体例、政治关系、政治策略、政治价值,以及晚清民初传统政治理论的危机与转型等,是一部通贯古代、近代的中华政治学史。全书脉络清晰、资料翔实,有较强的可读性和较高的学术价值。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审 陈 昕
总 顾 问 余志明
总 监 制 郁椿德

编辑部主任 朱金元
编辑部副主任 虞信棠
责任编辑 王有为 王界云 孔令琴 叶亚廉 朱子恩
朱金元 汤中仁 苏贻鸣 杨承紘 李 卫
李文俊 李远涛 吴书勇 宋慧曾 张 玫
张 臻 张美娣 陆凤章 胡小静 郝盛潮
秦建洲 顾兆敏 夏绍裘 唐继无 曹文娟
曹培雷 屠玮涓 虞信棠
责任编辑 王有为 王树鸣 王界云 宋 存 严忠树
吴慈生 张 玫 张满鸿 周琪生 柳肇瑞
胡小静 钱雪门 高登瀛 夏国智 黄行发
魏允和
装帧设计 吕敬人工作室
美术编辑 孙宝堂
监 制 戴 弘
技术编辑 沈树德 吴 坚 何永康 姜华生 曹伯祥
责任编辑 王秀菊 张新宇 陆永洲 陆秉熙 顾伟民
唐毓华 谈 维 陶雪英 龚养耿
编 务 朱玉堂 张大潮

目 录

导 言	1
第一章 中国古代政治学发展演变的历史过程	11
第一节 政治学说滥觞期	11
第二节 理论思维奠基期	14
第三节 统治思想确立期	22
第四节 统治思想发展与成熟期	25
第五节 政治观念停滞期	31
第六节 政治理论的转型期	35
第二章 天人合一：君主政治体系的形上架构	39
第一节 天道范畴系统的社会政治内涵	40
一、天道与礼	40
二、天、道、王三位一体	53
第二节 人性论与君主专制制度的绝对性	56
一、人性问题的提出	56
二、人的价值与政治取向	58
三、秦汉以来几种论证君主制度的人性论	64

第三节 君权天赋论;天命、革命与君位继承	77
一、君权天(神)授观念的发展过程	78
二、君位继承理论	93
第三章 政治权力一元论	99
第一节 国家论	99
一、君、家、国一体的国家观.....	100
二、国家及君主制度起源诸说.....	107
第二节 君主政体论.....	117
一、君为政本;一心兴邦、一心丧邦.....	117
二、诸子百家论国家政权形式.....	120
第三节 君权的构成与帝王权威的垄断性.....	139
一、君父:全社会的大家长与宗法权力	140
二、王辟:法律和秩序的化身与军政大权	143
三、天子:君的神格和君命的神圣化	146
四、圣人:与道同体的文化权威	149
五、皇帝:天地君亲师的集合体	151
第四节 宰辅论;君权与相权	153
一、先秦诸子论相为百官之长.....	153
二、汉代的“经邦论道,燮理阴阳”说	154
三、唐太宗论宰相议政与封驳制度.....	156
四、陈亮论“操其要于上,分其详于下”	157
五、明太祖论废除宰相制度.....	157
六、邱浚论君立官以分理.....	158
七、黄宗羲论恢复宰相制度.....	159
八、王夫之强化相权、逐级负责的设想	160
九、清乾隆帝力主“乾纲独断”.....	161

第五节 “封建论”:中央与地方、一统与分治·····	162
一、先秦诸子论分封制·····	163
二、“封建”与“郡县”两种体制之争·····	164
三、宋代以来几种有代表性的体制论·····	172
第六节 宗族与基层社会控制论·····	179
一、宗族政治论的发展演变过程·····	179
二、几种有代表性的基层社会控制理论·····	181
第四章 政治关系论 ·····	192
第一节 君、臣、民政治角色及其基本关系·····	192
一、君、臣、民政治角色·····	193
二、君、臣、民关系纽带诸说·····	196
第二节 君臣一体论与驭臣之术·····	199
一、君臣一体论诸命题·····	200
二、政治录用标准:臣的品分与鉴识·····	214
三、君无为、臣有为的御臣之道·····	219
第三节 民本论与治民之道·····	230
一、民本思想的产生及其发展过程·····	230
二、“民惟邦本”论诸命题·····	235
三、重民政策的基本原则·····	249
第四节 伦理化的政治规范与孝治论·····	255
一、忠孝一体的政治关系规范·····	255
二、“以孝治天下”:孝理、名教与礼治·····	261
第五章 政治调节理论与政治运作原则 ·····	276
第一节 王霸治道:心术与治术、柔克与刚克·····	276
一、刚柔论·····	277

二、王霸之辨·····	294
第二节 改易更革论:损益、变法与改制·····	298
一、孔子的损益说·····	299
二、法家的变法论·····	300
三、《周易》的通变政治哲学·····	303
四、《吕氏春秋》的变法论·····	306
五、《淮南子》“礼乐无常”的变革观·····	307
六、董仲舒的改制更化论·····	307
七、西汉后期的“更始自新”说·····	308
八、王弼论“因时权变”·····	309
九、柳宗元的经权统一论·····	310
十、李觏、范仲淹论道兼常权、通变救弊·····	311
十一、王安石的“改易更革”论·····	313
十二、朱熹论“时中”与经权·····	316
十三、王夫之的“《易》兼常变,礼惟贞常”论·····	318
十四、龚自珍的“豫师来姓”、自我更新说·····	321
第三节 谏议论·····	322
一、谏文化的缘起·····	322
二、先秦的几种谏议理论·····	323
三、汉代的臣工进谏理论·····	328
四、隋唐帝王的纳谏与导谏论·····	331
五、宋代以后以谏议调节王权的理论·····	342
第六章 政治价值论 ·····	347
第一节 政治理想·····	347
一、几种具有典型意义的社会政治理想·····	348
二、形形色色的“大同”与“均平”理想·····	356

三、无君理想·····	370
第二节 道统论·····	376
一、“道高于君”·····	377
二、道统:政治认同的价值标准·····	383
三、高举道义大纛的社会批判思想·····	387
第七章 传统政治理论的转型与重建·····	404
第一节 清末民初的全面政治衰败·····	404
第二节 体制变革论:议会民主观·····	414
一、“中体西用”的政体模式·····	415
二、虚君制的改良构想·····	423
三、清末“新政”的议会观·····	429
四、革命:民权政治论·····	431
第三节 保守主义政治论·····	440
一、开明专制论·····	440
二、中国体制本位说·····	447
三、民国初年的复辟帝制论·····	453
第四节 无政府主义:没有权威的“政治”·····	457
一、“天义”派的民粹主义政治观·····	459
二、《新世纪》的反传统倾向·····	472
第五节 地方自治论:寓“统”于“分”·····	488
一、从“复乡职议”到“地方自治”·····	490
二、清末立宪中的“地方自治”论·····	504
三、联邦制论与“联省自治”·····	511
第六节 政党理论及其演变·····	525
一、传统政治中的“党”·····	525
二、现代政党意识的萌芽与发展·····	526

三、孙中山：“以党治国”论之先驱	541
第七节 理想政治结构的憧憬与设计	544
一、《天朝田亩制度》：农业“均等”国的理想	544
二、“桃花源”式的“求志社”	551
三、康有为的“大同”世界	553
参考文献	565
后 记	567

导 言

中国是最早提出系统的政治学说的国家之一。中华民族创造了独具特色的政治理论体系,为丰富人类政治知识宝库,作出了重大的贡献。

《尚书·毕命》中有“道洽政治,泽润生民”。这表明约三千年前,华夏民族已开始使用“政治”一词。在甲骨文、金文中,便有关于社会政治的记载,反映了当时的政治观念。《尚书》则是中国最早的政治典籍。据文献记载,西周时期的学校教育就已设置有关政治的课程。春秋时期,私人讲学之风大盛。孔子自称讲学的宗旨是教人如何入仕从政,并以德行、言语、政事、文学等科目教授弟子。可以说中国是最早在学校教育中设置政治学课程的国家。《孟子·尽心下》说:“诸侯之宝三:土地、人民、政事。”这比西方提出“国家三要素”说早二千多年。儒、法、道三家的学说,都是世界上著名的具有体系的政治理论学说,至今仍受到广泛的关注。其中法家又是世界上最早使政治学说摆脱道德的桎梏、专门以政治为研究对象的学派。《礼记·礼运》的“大同”思想,比西方提出乌托邦思想,至少早千年以上。秦汉以来具有重要价值的政治著作更是不胜枚举。

“政治”一词的本义,在中国和西方有所不同。在西方,“政治”一词源于古希腊语的“城邦”一词。在中国古代,“政治”则主要指布政治

事,所谓“政者事也”,“治者理也”。礼乐刑政之政,主要指行政。中西方的这种差异是移译概念时遣词用字造成的。如果据此而推定中西方古代政治学在研究对象方面有重大差异,中国古代政治学仅关注治国之道,就难免失之偏颇。以现代意义上“政治”一词为标准去考察,就不难发现:中西方古代政治学虽各具特点,各有侧重,但所涉及的对象和范围并无大的差异。

毫无疑问,政治学的主要研究对象是国家政权问题。国家是政治现象的基本形式。政治的基本内容是参与国事,指导国家,确立国家活动的方式、任务和内容。各个阶级、阶层之间的关系,特别是政治关系,都要通过国家结构表现出来。各种政治现象大都围绕国家这个中心展开。

但是,国家问题并不能包纳所有的政治现象。政治是一种极其复杂的社会现象。社会是一个有机体。政治是经济的集中表现,又在上层建筑领域居于主导地位,渗透到社会生活的各个领域。因此,各种社会现象与政治息息相关,有的在一定条件下可以转化为政治现象。例如,政教合一、神道设教既是一种宗教现象,又是一种政治现象。战争是政治斗争的最高形式。在祭祀和征伐被视为国家头等大事的时代,宗教与战争就是最大的政治。孝道本是家庭伦理范畴,但在统治者奉行“以孝治天下”的政策时,伦理道德规范便直接转化为强制性的政治规范。当人们以“天”、“自然”、“道”、“阴阳”、“气”之类的概念和范畴来论证社会公共权威、政治关系及其规范之时,哲学思想就是政治思想。这方面的例子很多。以探究政治的特性、本质和规律为己任的政治学必然将这类社会现象纳入自己的视野。

中国古代政治学正是以国家政权问题为中心,兼及各种政治现象,提出系统政治主张的。在研究对象方面,与西方古代政治学和现代政治学大致相同。以儒家政论为例,儒家是以“礼”来概括自己的政治学说的。礼的核心问题是社会政治结构、国家政体及相应的政治规范。

儒家总是以天道、人性、道德来论证君主制度、等级制度的绝对性，然后以此为前提，进而讨论王道仁政及礼乐刑政等具体的治国之道。

以礼、伦理来讨论政治，必然混淆政治与道德的界限。其实，这也是西方古代政治学及许多现代政治学流派的通病。

一般认为，古希腊的亚里士多德是最早将伦理问题与政治问题有所区分的西方政治学家。亚里士多德指出，伦理学研究个人的善，政治学研究群体的善。但是，他把国家说成是“最高的善”，把政治归结为伦理的目的，道德仍然与政治混淆在一起。在整个中世纪，西方政治学一直是神学的婢女，根本无法摆脱宗教道德的纠缠。在世界的其他地方，情况亦大体相同。

在中国古代，绝大多数政治学流派也是把政治与伦理混为一谈的。但也有例外，这就是法家。

先秦法家是最先使政治理论摆脱道德观念桎梏的政治学流派。法家，特别是商鞅一派，具有强烈的非道德主义倾向。他们以现实的态度审视人与人之间的权力关系，认为政治地位和政治关系既不依据道德、是非标准而确立，又不依赖忠孝信义去维系。他们把政治权力视为决定一切社会生活的力量。据此，他们以君与法为核心命题，以法、术、势为主要概念，设计政权组织形式，规划政府机构，设置暴力机关，确定权威性政策制定和执行的途径及社会价值权威性分配的方式。他们对君主专制政体的产生、形式和权力等问题进行了系统的论述。有时，法家也论及道德，但在他们看来，道德只是政治的工具，不是政治的目的。法家的思想无疑是一种相当纯正的政治学说。如何评价法家学说的内容，是另外一回事。仅就这种政治思维方式本身而言，的确是难能可贵的。在中国古代，这种政治思维方式曾形成影响深远的学术流派，这是中国古代政治学比较发达的标志之一。

历代思想家在考察和阐释各种社会政治现象的过程中纷纷提出

自己的政见。由于立场、观点、方法的差异,这些政见形成众多的学术流派。就总体而言,在当时历史条件下所能遇到的一切政治问题,都纳入了思想家们的视野之内。中国古代政治学包罗万象,体用兼备,成果丰硕,对人类认识政治现象作出了重大贡献。思想家们所提供的政治理性和政治智慧,就是在今天看来,也仍然具有重要的借鉴意义。

在特定的社会历史环境下产生的中国古代政治学又具有自己的特点,主要表现在以下几个方面:

其一,政治学与哲学、伦理学浑然一体。

政治思想与宗教神学、道德观念纠缠在一起,是世界各地古代政治学说普遍具有的特征。这是古代人类对政治现象认识不够清晰、深刻的一种表现。在这一点上,中国亦不例外。但是,中国又有一些独特之处:一是政治哲学比较发达,神秘主义色彩较为淡薄;二是政治思想与伦理观念结合得更为紧密,政治伦理化的倾向更为明显。

中国古代最初的政治观念是将王权与神祇和伦理交织在一起的,其中宗法观念在社会政治生活中一直占据重要的位置。在商代,祖宗神的权威很难与天神的权威严格地区别开来,对祖先的崇拜比对上帝的崇拜有过之而无不及。在西周,天子观念将人与神的关系视为宗法伦理关系,而宗法制度和宗法观念又是西周政治制度和政治文化的重要基石。重伦理的文化倾向,为重人的政治开辟了道路。

春秋战国时期,古代文化初步完成了从重神到重人的转型,其具体表现之一是政治思维重现实、重理性。“天”、“天道”、“自然”等哲学概念逐渐取代神祇的地位,成为政治学说的依据。这就使政治思维由原来的王权—神祇—伦理三位一体,逐渐转化为王权—政治哲学—伦理三位一体。尽管宗教神学对人们的政治观念仍具有一定的影响,“天”、“道”、“元气”等哲学概念仍具有神秘主义因素,但一般说来,“人”才是中国古代政治学关注的重点。关于君、臣、民之间的政治关系说,是各种政治学说体系的基础理论。

政治思维向人聚焦,推动了道德观念的升华。随着伦理道德逐渐变成世俗化的普遍的社会政治规范,“德”在政治思维架构中的地位日益凸显。人们对道德的内在结构和价值功能进行了广泛的讨论,将伦理作为指导社会政治生活的根本法则。儒家学派对道德规范的认识价值和行为操作价值作了充分的论证,赋予每一项道德规范以具体的政治功能,主张以道德原则规划社会政治,约束政治行为。在这种情况下,一方面“天下为公”、“以德辅天”、“为政以德”、“修、齐、治、平”成为理想政治准则,另一方面伦理道德哲理化,抽象为“人道”、“人性”等哲学概念。思想家们总是把天与人作一体化思考,天道与人道互相诠释。人们论天道旨在论人道,天也被赋予人的属性。在理论功能上,天是工具,人是目的;在价值取向上,人是工具,道德是目的。关于天与人、人性与政治的思辨,丰富和深化了政治哲学,使伦理学和哲学与政治学结下了不解之缘。长期居于传统文化主流地位的儒家学说是政治学、哲学和伦理学三位一体的典型代表。

重视政治哲学在政治理论体系中的地位和作用,是中国古代思想家的共同特点。他们对矛盾观、历史观、圣贤观、人性论及各种必然性理论作了深入的探讨,这些哲学问题大多与政治理论、政策方针等交融在一起。论哲理,讲伦理,归根结底是为了论治道。

儒家的经学思维方式是秦汉以来阻碍各学科分化独立的主要原因。汉代以后,儒家长期居于统治思想地位。他们祖述尧舜,宪章文武,遵奉经典。在他们看来,“经”是圣贤垂训的典籍,容不得评头品足。因此,儒家学者一般采取为经传作注、代圣贤立言的方式,阐发义理,展开政论。儒家的礼与仁本来就是无所不包的没有分化的体系。由于经学思维方式禁锢,礼与仁所内蕴的哲理、治道、伦常不仅未能分化出相对独立的学科,反而更加浑沌一体,更加包罗万象。例如,在宋明理学那里,礼与仁不仅是治国之大纲,而且上可以与天理、太极同训,下可以流行于万事万物之中。礼与仁既可以登上形而上的殿

堂,又可以成为日常细行的规矩,以致统摄、制导着一切概念和范畴。

其二,君主论是核心命题,君道是中心内容。

中国古代政治学的核心命题是君主论,中心内容是君道。具体表现是:古代只出现过有君论与无君论两大类政治学说,无论哪一类都把君主作为政论的关注点。绝大多数思想流派和思想家主张实行君主制度,各种政治学说之间的主要区别仅仅在于如何维护这种制度,即实行什么样的治国之道。例如,儒家推崇礼治,法家主张法治,道家宣扬无为而治。由于君主被奉为制礼乐、行赏罚、为无为的最高主体,所以治国之道实际上是为君之道。

政治学把国家政权问题作为关注的中心问题,在君主制度下,王权与国家政权几乎是同义词,所以中国古代思想家必然围绕王权展开政治思维。

社会历史环境和认识对象的局限是造成这一特点的重要原因。自三代以迄明清,华夏大地上只存在过一种政治制度,即君主制度(包括君主制度的各种变态)。特别是战国、秦汉以后的中央集权专制政体历经二千年而很少变化。关于三代以前的历史,文献中也只有“上古无君”及历代圣王相传的记载。在中国封建社会晚期,社会中的确酝酿着新的经济因素,但是在专制王权的桎梏下,这些新因素成长缓慢,尚不足以为新的政治观念的产生提供强大的驱动力。这一切从政治、经济、文化等各方面局限着人们的视野。政治思想家们的认识对象只有君主制度,充其量只能在有君和无君之间加以选择。无君论虽不乏批判精神,却又与世无补。因此,绝大多数的政治学家致力于设计一种理想的君主制度。

设计理想的君主制度,必然引发关于政体问题的分歧和争鸣,但是争论的焦点不在于是否应当“天无二日,国无二主”,而在于如何配置君臣上下的权力才更有利于长治久安。由于天子独尊、君权至上、贵贱有等,获得全社会的广泛认同,许多人把君主制度看作是理所当

然、不言而喻的前提，所以政治学所讨论的重点不是政体，而是治道。一些学术流派和思想家甚至对政体问题略而不论。

古代政治学的这个特征对人们的政治意识有重大影响。其中最突出的表现是：每当世道衰败、宗国危亡、天下板荡之时，反思政治、救衰图治的人们总是把批判的锋芒指向暴君，把未来的企盼寄予明君。在对明君的企盼中，人们多方设计防范王权失控的措施，提出一批相关的理论，但却没有人曾经想到设计一种更合理的政治制度以取代君主专制制度。

其三，王权绝对化理论与政治调节理论融合为一体，政论多以组合命题展开。

王权绝对化理论与政治调节理论有机地融合在一起，是中国古代政治学的一大特征。这是以君为核心命题的政治思维方式的必然结果。

君权至上是古代政治学的主题。围绕这个主题，人们把权势和美德加诸王冠之上。君主被称为“天”、“帝”、“圣”、“王”、“辟”、“上”、“主”、“真龙天子”等。总之，王是认识的最高权威和终极裁决者；王是沟通天人的中枢，是道德的楷模；王是全社会的最高主宰，拥有统属社会一切的巨大权力，……。对此，诸子百家多方论证，提出了系统的理论，充分肯定了君主至高无上的权威，把王权推向绝对化。

可是，在现实生活中，王权受到各种政治因素的制约。其中臣民是一支客观存在的不容忽视的制约力量。载舟覆舟的历史现象表明君主的地位不是绝对的，而是有条件的。人们还发现，君权的运作常常受到个人才智、情欲等各种条件和因素的限制或影响。这不仅造成政治失误，在一定条件下还会招致天下大乱。于是如何防范王权走向极端而倾覆，成为人们关注的重点。

思想家们从讨论君与臣、君与民等现实政治关系及天与君、道与君等虚拟的政治关系入手，提出了一系列王权自我调节的理论，如民

本论、君臣师友论、社稷与天下论、尚公论、天谴论、从道论、纳谏论、法治论等。这些理论从不同角度论证了调节王权的必要性,提供了制约王权的理论依据。它们交互融贯,构成了古代君主论内在的理论调节机制。

各种政治调节理论是君权至上论的派生物,其立论的前提无一不是对君权的肯定。例如,儒家的天、道、理内涵着等级制度、君主制度的一般原则,圣人则是道的最高体现和人格化,尊道崇圣的出发点和归结点只能是君主政治体制的巩固。由于在当时的历史条件下,对君权没有任何程序化、制度化的制衡机制,所以调节理论显得格外重要,并在政治运行过程中发挥着积极的作用。在理论著作中,思想家往往以大部分篇幅阐发调节理论,提出许多动人的命题。在朝堂议政中,在奏折、谏章中,人们引述最多的也是调节理论。封建帝王通常也承认各种调节理论所提出的基本政治原则,并将其作为修德施政的指导思想。重视调节王权的理论,是古代政治学说史上一个引人注目的现象。

政治调节理论的提出,实际上承认了君权的相对性,即尊天、行道、敬德、保民、守法、纳谏,才能居大位,保社稷。但是,各种调节理论毕竟是从属于、服务于王权绝对性理论的,它们无意也不可能走向否定君权至上。所以,古代君主论具有这样一种理论特色:将君权的绝对性和相对性交织在一起。依照逻辑,承认君权是相对的、有条件的,就应当否定君权至上。可是古代政治学没有沿着这条思路向前开拓,相反,讨论君权的相对性是力图找到一条维护君权至上的途径,这就难免在理论上显得自相矛盾。

古代思想家是用组合命题的方式来自圆其说的。民本论最为典型。传统君民关系论将“民为国本”与“君为民主”这两个看似截然对立的命题组合在一起,从两个不同的角度论证了君主在政治中的中枢地位,并为帝王治民安邦提供了理论依据。这两个命题又是以一批

具体的论点串联在一起的。以孟子的学说为例，他的君民关系论至少由以下几个论点或命题构成，即君权“天与之”；天立君为民；“无君子莫治野人”；“君为民之父母”；“无君无父，是禽兽也”；“王与民同乐”；“天子不仁，不保四海”；“民为贵，社稷次之，君为轻”；行仁政则“王天下”。每一个具体论点都有特定的理论功能及其实践意义，但唯其总体才是孟子所谓的“王道”。正是由于“民为国本”是以“君为民主”为基本前提的，所以民贵君轻之类的激越之谈不会导出“人民作主”的结论。类似的例子俯拾即是。

各种政治调节理论均由论证君主与规范君主两大类命题构成。例如：道统论以“道中有君一道高于君”为基本结构，革命论以“天命—革命”为基本结构，公天下论以“以一人主天下一不以天下奉一人”为基本结构，民本论以“君为民主—民为国本”为基本结构，君臣一体论以“君主—臣辅”为基本结构。一般说来，前者是主命题，后者是副命题；前者制导后者，后者为前者服务。道义或道统，既论证了一种理想化的君主政治模式，又对现实中的君主提出了严格乃至苛刻的要求，就是这种理论结构的典型代表。尽管规范、品评乃至批判君主是各种政治调节理论的主要功能，但它们不会把人们引向否定君主制度。

诸子百家的政治思维总是沿着两条看似自相矛盾的思路展开：一方面把各种权威奉献给君主，树立起一种理想化的绝对权威；另一方面又为这个权威设置了极严格的规范。这种普遍存在的理论现象，与其说是自相矛盾，不如说是一种特定的结构或范式。由于两个乍然看似相悖的思路是相辅相成的关系，所以它们共同构成了一种特定的思维方式。

其四，“尊君—罪君”政治文化范式。

中国古代政治学不乏精采之处，体现着中华民族的政治理性和政治智慧。“大同”理想、“均平”理想、“无君”理想，内蕴着超越时代的政治理性。“大一统”思想把整个社会组织成统一的政治、经济、文化有机

体,开创了无与伦比的中国古代文明,在建立统一多民族国家的历史过程中发挥过积极的作用。古代的政治谋略、政治道德中的合理因素,在今天看来也是应当有所借鉴、有所继承的。中国古代所创建的以科举制度为代表的考任制度及其指导思想,启发了现代社会的文官制度。总之,必须正确对待和评价古代政治学的历史地位和作用。

但是,由于时代的局限,古代政治学说内蕴着政治文化悖论,“尊君—罪君”是其中影响最大的一个。

所谓“罪君”,即非议、批判乃至抨击帝王;所谓“尊君”,即尊崇君主制度、尊崇理想中的圣王或以尊崇时君为己任。罪君—尊君文化范式是一种政治文化基因,它可以有许多不同的表现型。主要有二大类:一是罪此君—尊此君类型。这种类型多见于谏议过程中,即通过诤与谏,矫君之失,纳君入礼,最终“致君尧舜”。各种谏议论是其理论形态。二是罪此君—尊彼君类型。这种类型多见于政治动荡的过程中,即通过弃旧迎新,择主而事,重建封建秩序。“革命”论是其理论形态。在理论上将二大类型综合在一起的是道义。道义是传统政治价值的最高概括。道义理想与道义操作的结合必然构成罪君—尊君范式,即罪现实之君,尊理想之君。现实之君不可能完全符合道义理想,必然招致谏诤、“革命”之举,即受到程度不同的批评、非议。各种罪君形式有可能通过不同途径缩小君主与道义的距离,即使它无济于事,人们仍然企盼理想中的君主降临人间。道义对君臣两方面的政治意识都有深刻的影响;在帝王观念中是“自尊—自罪”;在臣民文化中是“尊君—罪君”;两者又在互动中强化着一种特定的政治文化。这种政治文化的本质特征是臣民在道义面前自我剥夺了政治参与的主体性,即把最终决定全社会命运的权力托付给某一特殊的主体或冥冥之中某种超然的力量,诸如天命、圣人之类。古代的“无君”论者最终也没能从这种政治文化中超脱出去。这就注定了传统政治思维中没有“宪政”的容身之地。

第一章 中国古代政治学发展演变的历史过程

从公元前二十一世纪夏王朝建立,到 1911 年清王朝被推翻,中国古代政治史绵延四千余年。在历史的漫漫长河中,政治观念、政治思想和政治学说伴随着社会政治的演变而发生、发展。就其发展的主流而言,大致可以分为四个时期:第一个时期从夏至春秋前期,是政治学说滥觞期。第二个时期大约从春秋中后期到战国后期,是理论思维奠基期。第三个时期由秦汉经隋唐至两宋,是皇帝制度的统治思想确立、发展和成熟期。第四个时期由元至近代开始以前,是政治观念停滞期。在近代,中国的政治学说逐步完成了理论转型。

第一节 政治学说滥觞期

中国古代政治学说发端于商周之际。

近年来大量的考古新发现表明,中国古代文明史的开端极有可能在距今五千余年前。如果这一点得到证实,那么中国古代政治史的起点及政治观念的产生,将追溯到夏朝建立之前数百年乃至上千年。

一般认为,夏朝是中国古代第一个王朝。大约公元前二十一世纪,禹成为中原地区的最高首领。据说,禹曾两次朝会诸侯,拥有生杀予夺的权威,当时“执玉帛者万国”。禹死后,其子夏启诛杀原定继承人伯益,登上王位,从此开始实行王位世袭的“家天下”。史称“夏后氏百官”,可见围绕王权已经初步形成政权机构。

继夏而兴的是商。公元前十六世纪,商汤以武力灭夏,建立商朝。关于商的历史,不仅有丰富的文献记载,而且有大量的考古材料予以证实。商朝幅员辽阔,拥有军队、监狱及成文法,统治机构完备。

公元前1027年,姬发以武力灭商,周成为天下宗主。由此至公元前770年周平王放弃镐京、迁都雒邑之前,史称西周。西周不仅建立了自中央到地方的完备的政权体系,而且形成了系统的政治指导原则。

关于夏、商、西周的社会性质、政治制度及阶级关系,学术界的认识颇多分歧。但是,这一时期的社会结构、政治体制和政治观念有以下几个特点大体可以确认。

其一,王权至尊。具体表现有三:一是王权神授,是上帝选定的“民主”。祭祀上帝是王的特权。王又是沟通“天人之际”的关键人物。王位世袭,实行“家天下”。这就从观念上和制度上完全排除了民主选举最高统治者的可能性。二是王拥有最高政治权威,“礼乐征伐自天子出”。在观念上,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”。王拥有对天下臣民和土地的最高所有权。三是在政治结构上,“诸侯并列,王室独尊”,形成了一套与此相应的礼乐制度,以维护王的尊严。

其二,邦家一体。王朝的政治结构大体与王族的宗族组织相互统一。西周的宗法分封制尤为典型。在西周,宗法分封制是贵族分配政治权力和财产的基本制度。天子分封诸侯,诸侯分封卿大夫,卿大夫又建立侧室或贰宗。天子以天下为家,诸侯以国为家,卿大夫以邑为家。每一级的“家”都是独立或相对独立的政治实体。天子、诸侯、卿

大夫都是君主、宗主、地主三位一体的角色。邦与家、政权与族权、君统与宗统紧密结合在一起。

其三,等级统属。社会中的一切人都被纳入森严的等级制度之中。在家族内,奴仆从属于主人,妻子从属于丈夫,子女从属于父母,族众从属于宗子,小宗从属于大宗。在政治上,臣民从属于君主。天子与诸侯、诸侯与卿大夫、卿大夫与侧室和家臣,分别构成君臣关系。夫妇、父子、主仆、君臣都是绝对的上下隶属关系。下对上唯命是从,以致家臣只听命于卿大夫,而不服从诸侯;卿大夫只听命于诸侯,而不服从天子。

其四,君父专制。“家无二主,尊无二上”,父是家中至尊,君是国中至尊。在观念上,君即父,父即君,君父是国家的唯一主宰。君父有时也会尊重“天意”、采纳“谏议”、顺应“民欲”,但最终决断权始终握在君父个人手中。“君命无贰”、“主命无贰”、“父命无贰”是为全社会所公认的道德信条和政治规范。

总之,宗法制度、等级制度、君主制度三位一体,构成商、周社会结构、政治制度和政治关系的一般特征。中国最初的政治观念和政治学说正是在这样的社会政治环境中孕育并产生的。

文献中多有引用《夏书》者,但这些材料是否属于夏人的思想,尚待考证。西周人说:“唯殷先人,有册有典。”(《尚书·多士》)这已为考古材料所证实。从西周初年政治思想的发展水平看,前人已将一些政治观念升华为理论,抽象为概念,《商书》中的许多思想材料应当是属于商朝人的。可惜由于现存材料有限,尚无法确知商代是否已经形成较为系统的政治学说。

西周初年的周公姬旦是有文献可考的第一个提出系统政治学说的思想家。他先后辅佐周文王、武王和成王,曾一度代行王权,是西周政治制度和统治思想的奠基人。周公制定的一套制度和规范,被后世称为“周礼”。他既是政治家,又是理论家。《周书》中的许多文诰出自

其手。这些文诰总结历史经验教训,补充、修正传统政治观念,从理论上阐明了一些巩固统治的基本政治原则。周公提出的天命靡常、敬祖尊宗、明德慎罚、顺从民欲、保民裕民等命题,对古代政治思想有深远的影响。周公着重从“德”的角度解释了王朝更替的原因和统治者实行自我调节的必要性,其政论涉及到政治权力、政治制度、政治关系、政治运作原则及具体政策,奠定了西周政治的规模。

到西周中后期,人们对政治现象的认识更加深入,分析更加细密。例如,在对臣的品分中使用了“君子”、“小人”、“圣”、“哲”、“良”、“恭”、“贪”、“昏”、“恶”等诸多概念。人们用“礼”来总结政治经验,表达政见,使之成为一个政治学范畴。与此同时,理论思维更加抽象。例如,芮良夫论王不可专利时,把理论上的“王”同具体的王区别开来(参见《国语·周语上》)。“王”、“王道”等逐渐抽象为政治范畴。许多人开始运用哲学道理来阐明政治命题。例如,伯阳夫运用“和”与“同”的哲学思辨,从事物的复杂性、多样性的角度,论证了君臣配合、君主纳谏的必要性(参见《国语·郑语》)。政治思想的哲理化,表明理论思维已经达到相当高的水平,政治观念已经逐步升华为系统的政治学说。

第二节 理论思维奠基期

在春秋战国时期,中国古代政治学完成了理论思维的奠基礼。

如果用最凝练的字眼来描绘春秋战国时期的历史特点,恐怕没有比“变”和“争”更恰如其分的了。所谓“变”,就是从生产方式、社会结构到政治制度、思想文化,整个社会发生了全方位的变革。所谓“争”,就是诸侯争霸、大夫争权、人人争利、百家争鸣,最后发展到战国七雄争统一。兼并战争和变法图强是“争”和“变”的集中体现。残酷的兼并战争呼唤着变法图强,深刻的变法又为扩大战争规模提供

了条件。“争”推动了“变”，“变”强化了“争”，二者的和弦共鸣，构成了社会大变革的雄壮乐章。这场大变革的政治内容是：由“礼崩乐坏”、政权下移而导致君主政体的变革。中央集权政体逐渐取代分封制度，政治大一统由一种观念转化为现实。

诸侯异政，诸子异说，百家争鸣推动了政治理性的发展。春秋时期的争霸、混战和变革，推动人们冲破固有的思维定势，随着政治意识从重神到重人的转型，创新之论由涓涓细流逐渐汇成学海。老子和孔子是第一批具有典型意义的政治理论家。到战国时代，思想大师层出不穷，形形色色的政治学说体系纷至沓来，各种学派的理论日臻完善。为什么会出现这样的思想理论现象？最主要的原因有两个，即社会历史大变动的客观需要和政治理论思维能力的高度发展。前者提出了需求，后者提供了可能。

春秋战国时期，整个社会正从一种旧的模式向一种新的模式演变，这为认识社会、改造社会提供了条件和动力。新旧体制的并存、过渡、交替，使政治关系错综复杂，社会矛盾不断激化。在这种情况下，亟待思考和解决的政治问题，其数量之多，难度之大，都是空前的。于是智能之士应运而生，他们论政治，创学说，以干世主。在政治体制上，他们有的倡导复古，有的主张损益，有的志在变革。在具体施政方略上，他们有的推崇礼治仁政，有的主张无为而治，有的鼓吹法治强权，有的偏爱阴谋权术。各种主张形成学说体系，互争高下。统治者的迫切需要和百家争鸣的相互激发，为政治思维的深化提供了动力，面对现实的政治思维又推动了政治理性的发展。这个时期政治多元化的局面，也为人们自由地选择认识对象、认识方式和认识路线提供了便利。先秦诸子大多是百科全书式的学者。他们的著述纵论古今，广征博引，遍及天文、地理、人事。知识的广博为认识的深化提供了必要条件。正是在这种历史条件下，先秦诸子成为时代骄子，他们把自然、社会和历史统统纳为认识对象。于是，思想文化领域峰峦

迭起,大师辈出,流派如云,呈现出一派玮奇的景观。

汉朝人收集春秋战国时期的著作,得“凡诸子百八十九家,四千三百二十四篇”(《汉书·艺文志》)。

古代学者将先秦思想家划分为不同的流派,如《史记》收录的司马谈的《论六家要旨》,分类论列了阴阳、儒、墨、法、名、道等六家。班固的《汉书·艺文志》又有十家之分,九流之说。十家,即六家基础上再加上纵横、杂、农、小说等四家。九流则是除小说家之外的九家。此外还有兵家等流派。这些分类方法有所依据,但显然是不科学的,以致学术界常常为一些著名思想家的归属问题聚讼不已。例如,有人依据哲学思想特点将慎到归入道家,有人则根据政治取向将其归入法家。从政治学的角度看,一味固守九流十家之分,难免捉襟见肘:道家显然可分为绝弃礼乐仁义与重视礼义刑名两大派。名家诸子的哲学方法和政治观差异颇大。阴阳家只是偏好阴阳五行而已,其基本政治观大多与儒家类同。杂而不纯又是绝大多数思想家共有的特征。由此可见,九流十家之分只是大体勾画了先秦诸子的学术风格而已。

《史记·论六家要旨》和《汉书·艺文志》对各家的特点、源流、长短、得失作了简要的论述,兹扼要介绍如下。

阴阳家:“敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,此其所长也。及拘者为之,则牵于禁忌,泥于小数,舍人事而任鬼神。”

儒家:“游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼。”“序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别。”

墨家:“尚尧舜之道”,“茅屋采椽,是以贵俭;养三老五更,是以兼爱;选士大射,是以上贤;宗祀严父,是以右鬼;顺四时而行,是以非命;以孝视天下,是以上同。此其所长也。及蔽者为之,见俭之利,因以非礼,推兼爱之意,而不知别亲疏。”

法家:“不别亲疏,不殊贵贱,一断于法。”“尊主卑臣,明分职不得相逾越”,“专任刑法而欲以致治。”

名家：“控名责实，参伍不失”，“名位不同，礼亦异数。”

道家：“无为，又曰无不为”。“其术以虚无为本，以因循为用”；“历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”“及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”

纵横家：“言其当权事制宜，受命而不受辞，此其所长也。及邪人为之，则上诈谖而弃其信。”

杂家：“兼儒、墨，合名、法，知国体之有此，见王治之无不贯，此其所长也。及荡者为之，则漫羨而无所归心。”

农家：“播百谷，劝耕桑，以足衣食……此其所长也。及鄙者为之，以为无所事圣王，欲使君臣并耕，悖上下之序。”

小说家：“街谈巷语，道听途说者之所造也。”

各大流派之内又分化出许多支派。韩非就曾指出，孔子死后儒分为八，墨子死后墨分为三。百家之间的争论固然激烈，派中之派间的争论有时更为尖锐。例如，荀子把儒家分为“大儒”、“雅儒”、“小儒”、“俗儒”、“散儒”、“贱儒”、“沟渎儒”等不同品流，指斥俗儒“无异于墨子”，思孟学派为孔门之罪人。

通观而论，礼治、法治、无为而治是先秦三大政治思潮，其影响极为深远。儒家、法家、道家分别是这三大思潮中的典型代表。

儒家是孔子创立的学派，孟子、荀子则是战国时期儒家两大巨擘。孔子通过选编《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等六经（又称为六艺），对传统文化进行了系统的整理。他在教书传道的过程中，抽取经典之精义，阐发深邃的哲理，提出了成体系的理论。孔子主张以礼治国，礼中又注之以仁。孟子和荀子分别发展了关于仁与礼的理论。从此，礼与仁成为儒家政论的核心范畴。《大学》、《中庸》的修身、齐家、治国、平天下的政治方程式，《易传》天人合一的社会政治结构论和应变政治观以及《周礼》的国家体制论，分别从道德、哲学和政体

等方面发展了儒家政论,一直是后世儒学的重要思想材料。儒家内部流派纷纭,既不是一个统一的哲学派别,又不是一个统一的政治派别。其共同特点是:祖述尧舜,宪章文武,宗师孔子,以六艺为法,以礼义治国,以仁、义、礼、智、忠、孝、信、爱、和、中为基本概念和范畴。

法家不大讲师承关系,自我派别意识较淡薄。由于这批人的基本政治倾向一致,即主张以法治国,一断于法,强化君权,倡导耕战,所以后世将他们统称为法家。在先秦诸子中,法家对当时的社会历史大变动反应最灵敏,观察最细致,他们的政治思维最富现实性,政治方案最切实可行。法家把“治”、“富”、“强”、“王”作为政治目标,他们的口号是:“不慕古,不留今,与时变,与俗化。”(《管子·正世》)他们不仅为人们描绘出一幅以法治国的蓝图,而且通过积极参与各国的变法活动将其付诸实施。中央集权的君主专制制度主要是依据法家的政治理论构建的。法家使用的主要概念和范畴是:法、势、术、刑、罚、赏、利、公、私、耕、战。这些概念和范畴是法家思想的支柱,使法家独具特色。李悝是将法治主张理论化的第一人。慎到、申不害和商鞅分别是法家中重势、重术、重法三个流派的代表人物。韩非则是先秦法家的集大成者。他们关于立法、司法、变法原则的论述,对古代的法治思想有深刻的影响。

道家以倡导无为而治闻名于世。先秦没有“道家”之称。由于这批人以“道”来概括自己的宇宙观、社会观和政治观,故汉代以后人们称之为道家。道家或祖述黄帝,或宗本老子,主张因道或法自然,“无为而治”是其政治思想的出发点。《老子》一书最先提出了系统的“无为政治”的模式和框架,并以道法自然论为无为政治提供了哲学依据。《老子》对阴、柔、弱在政治中的作用进行了全面的论述,提出了系统的弱用之术,故历来被视为君人南面术的经典著作之一。无为政治的基本思路很可能有更为古老的渊源,经《老子》系统阐发后遂成为中国古代政治学中影响最大的政治命题之一。《老子》是道家最早的

经典著作,包含着后来道家各派的因素,为后学所宗本。就政治取向而言,道家可以分为两大派:《老子》及黄老一派的无为论旨在为统治者提供政治哲学,视之为“法天合德”的王霸术;杨朱、庄子则反对一切有为政治,批判甚至否定君主政治。应当指出的是,《庄子》一书的思想倾向比较复杂,其作者并不是彻底的无君论者。后世许多道家传人以及玄学、道教学者都曾利用《庄子》中的思想材料,为君主制度以及礼法、名教、刑政提供理论依据。一些帝王还将《庄子》奉为政治教科书。

其实,礼治、法治和无为而治作为影响广泛的思潮,是儒、法、道三家及其他流派的思想家共同关心的话题。三家的主要区别在于礼、法、无为三种治道以何为主。儒家以礼统摄全部政论,强调人治、德治,但没有也不可能摒弃刑与法。儒家经典中不乏制刑用法的论述。荀子则礼法并提,显示出儒法合流的倾向。法家主张禁绝礼义之学,但他们在立法中广采古代尊君卑臣之礼,对等级和孝道严加保护。道家中的主治派则将道、礼、法看成是一个系列,礼、法是道的体现和具体化。“无为而治”更是无人不谈。孔子盛赞尧舜的无为政治,将其归入任贤恤民的德政范畴。法家则提出系统的无为之术,为君主驭臣提供了具有可操作性的方略。阴阳家、杂家等也都从不同理论体系出发使用礼、法、无为等概念。正是由于儒、法、道各执一说,彼此訾应,互竞优长,才使得君主政治各种治道得到充分论证;正是由于礼治、法治、无为而治形成广泛的思潮,才为统治思想的丰富和完备奠定了学术基础。

值得注意的是,在先秦,批判、否定君主专制制度的思想初步形成思潮。至迟到西周后期,这类思想就已经产生。《诗经》中一些讥讽诗怨恨和谴责天、祖、王,批判和斥责不劳而获的贵族,向往安居乐业的“乐土”、“乐园”,反映了下层民众的心声。在春秋战国,这类思想逐渐形成学说。农家的“君民共耕”理想提出了一个影响深远的命题。虽

然限于材料,无法详知其论,但可以断定这种社会平等观已经成为在一定范围内流传的政治学说。“君臣共耕”的思想经常被后世的社会批判思想家引用。《庄子》中的一些篇章以天人合一、天道自然观为据提出人人平等、“天下平均”的思想命题及“无何有之乡”的理想社会,后来成为无君论的理论依据。农家、道家中部分学者从不同角度触及到君主制度、等级制度的不合理性问题,这表明下层民众的心声正在逐步汇聚成思想潮流。

百家争鸣,主要是一场政治学说的争鸣。正如《汉书·艺文志》所说:“诸子十家,其可观者,九家而已。皆起于王道既微,诸侯力政,时君世主好恶殊方。是以九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,取合诸侯。”先秦诸子大多是政治家,他们思想的主体和核心是政治思想,即使讨论哲学问题、伦理问题、经济问题、军事问题,其最终的归结点也是政治。先秦诸子思想的总合奠定了封建时代文化的基础,同时也为古代政治学奠定了理论基础。

其一,先秦诸子把政治哲学、政治方略、政策方针和政治理想交融在一起,为中国古代社会提供了基本政治思维模式。先秦诸子的政论无不融哲学、政治、伦理与人生于一体,把历史长期积累的思维方式和思想材料上升为系统的理论。他们在探究政治原理时,并不囿于具体的政治问题本身,而是从各种事物对政治的制约关系和客观事物的规律中寻找政治指导原则,并从中提炼出天人关系、人性论、矛盾观、历史观等一批政治哲学命题。政治哲学是对社会宏观现象和一般规律的认识,是政治思想的高度抽象。从政治哲学的高度提出政治学说,使政治思维超越出经验性、直观性的狭隘范式,也是政治理性发展的重要标志之一。

其二,先秦诸子各自创造了为后世所宗本的思想体系,直到近代西方思想传入以前,除外来的佛学外,几乎没有人能超出这些思想体系去创新体系。先秦诸子的政治学说内容丰富,各具特色,每一种理

论都有其典型意义。后世学者或宗本一家，或兼收并蓄，虽有所发展，有所创新，但其基本思路和思想材料，大多来自先秦典籍。以儒家为代表的礼治思潮、以道家为代表的无为而治思潮和以法家为代表的法治思潮，为统治思想提供了多种选择方案。历代王朝的政治抉择，在一些基本点上都未能超越三大思潮所圈定的范围。

其三，先秦各种流派除以特有的方式影响政治外，各派的争鸣和交融还形成了共同的政治文化成果。这种共同的政治文化对后世政治观念和实际政治的影响比一家一派的影响更为广泛和深远。例如，法自然说虽为道家所创，但其基本精神为各家所接受。魏晋隋唐以后，“自然之理”成为绝大多数思想家的理论依据，“无为而治”更是使用最广泛的政治命题之一。又如进谏和纳谏成为公认的政治美德，对古代的政治运作有深远的影响。在一定意义上可以说，先秦诸子为秦汉以后的君主政治奠定了理论上和文化上的基础。即使是主张改革、批判现实的人们，其基本思路和价值取向也未能逾越先秦形成的政治文化范式。

其四，百家争鸣为思想的交融和统一提供了基础和条件。先秦诸子自是而相非，形成风格各异的学派。但单凭一家之言很难应付复杂的政治局势，更无法全面执行国家的职能。由于君主政治的稳固和功利是儒、法、道、墨诸家的共同价值取向，所以各派之间多有彼此相通、互相渗透之处。墨家的政长体系及其行政原则为法家的君主专制理论之所本。道家强调无为而治，其余诸家亦兼收并蓄。儒家的礼治与法家的法治本来就多有相通之处。道、法两家一个呼吁减少行政干预，一个倡导强权政治，乍看似为两极，其实不然，道、法两家关系十分密切。慎到、申不害深通道术，韩非解老喻老，而属于道家的黄老一派被人们称为“道法家”。正是由于诸子百家各执一端，才使得政治学领域中各种范畴和命题得到充分开拓；也正是由于诸子百家的政治学说具有相互渗透、相互包容的因素，所以在众说纷纭之中，又可以

看到一些共同特征。到战国中晚期,各派巨擘宗师的理论也开始呈现出斑驳陆离的色彩。先秦诸子殊途同归、一致百虑,这就为秦汉以后统治思想的确立、发展和成熟创造了条件。

第三节 统治思想确立期

秦汉时期,大一统的中央集权政体,从制度上和思想上全面确立了自己的统治。秦始皇建立皇帝制度和汉武帝独尊儒术是两个影响深远的重大历史事件。前者集先秦政治文化之大成,确立了此后二千年的基本政治制度;后者把儒家推上了统治思想的地位,为此后二千年的主体文化和学术发展确定了基调。

探索并确立统治思想是一个长期的历史过程。它是思想家们不断奉献统一思想的方案,最高统治者在实践中不断筛选的结果。早在战国时期,诸子百家就强烈要求以自己的学说来统一思想,列国统治者不断从中采择,以指导本国的政治。随着天下统一逐步成为现实,统一思想的问题正式提上议事日程。从秦王嬴政登基,到汉元帝执政,花了大约二百年的时间,确定统治思想的过程才大体完成。

在这个时期,诸子之学发生了新的变化。各家大都转向为大一统服务的轨道上来。兼采博收,融会贯通,提炼综合,成为普遍流行的学风。最能体现思想融合大趋势的是四部著名的政治论著:《吕氏春秋》、《韩非子》、《淮南子》和《春秋繁露》。

《吕氏春秋》又称为《吕览》,是由秦相吕不韦主持编撰的。这部书不囿一家一派之成见,以君主政治的需要为标准,总揽百家之成。

《韩非子》是由韩非所作。这部书以法家为旗帜,集先秦诸子思想之大成。韩非综合法家中法、术、势三派的思想,辅之以道、儒政论中

有利于君主专制的主张,为全面实现专制主义中央集权提出了系统的理论和政策。《韩非子》颇受秦始皇赞赏,其思想在很大程度上被付诸实践。

《淮南子》是秦汉道家思潮的结晶,它是淮南王刘安组织宾客编写的。汉初道家以老庄哲学为基础,大量融合儒、法、阴阳等流派,曾一度成为处于优势地位的思潮。《淮南子》的作者自称“刘氏之书”,处处为刘家天下着想,主张以道家为旗帜统一思想。作者总结治乱兴衰的历史教训,探寻天道、人事的规律,为统一帝国的长治久安,提供了一个较为完备的理论学说。

《春秋繁露》是董仲舒的代表作。在汉初,儒与道是当时两大主要思想流派,其他学派大都依附于道家或儒家。两大思潮互相斗争,又互相渗透。例如,陆贾兼采儒、道两家之说,以致学术界对他的归属问题争论不已。贾谊以儒为主,又深受黄老的影响。董仲舒则以儒为宗,兼纳阴阳、刑名之学,建造了一个维护封建大一统的思想体系。

由这四部代表作中可以看出各种主张的异同。其同在于糅合各家,重新熔铸;其异在于各有所宗,旗帜不同。秦汉最高统治者对统治思想的探索 and 选择,其特点和异同也在于此。

在秦王朝的统治思想中,法家占主导地位。但从《史记》、《睡虎地秦墓竹简》中的材料看,阴阳家、儒家、道家和宗教神学也占有一定的地位。无论是《韩非子》,还是秦律及秦代刻石,都维护宗法,提倡孝道。秦始皇的礼义、教化思想大多采自儒家政论。《睡虎地秦墓竹简》中的《为吏之道》系统地规定了官吏的道德规范和行为准则。其中既有法家思想,也有儒、道两家的思想。秦始皇又是第一个依据阴阳家的五行终始论确定王朝政治模式的皇帝。

“汉承秦制”,霸道王道杂用,其基本制度及统治思想的组成成份与秦无太大差异。只是鉴于秦代之失,汉初诸帝推崇黄老之学。黄老

之学借黄帝之名,取老子之学,兼采各家。大凡法家刑名,儒家伦理,墨家兼爱,名家正名及阴阳五行之说,无所不包。故司马谈称道家“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”。这表明,汉初统治思想以道法为主,兼采诸家。

由于人们普遍把秦朝灭亡归咎于法家,所以汉初的意识形态领域中,主要由道、儒两家争夺主导地位。黄老与儒学几番较量,最终以儒学取得一尊的地位而告终。汉武帝采纳董仲舒的建议,独尊儒术,从此儒学在政治上得势,到汉元帝时,儒家的地位逐渐牢固而难以动摇了。

从历史过程看,儒、法、道三家的思想共同构成了中国古代政治学的主流,统治者对于三者的基本态度是兼收并蓄,用长弃短。儒、法、道三位一体,不仅表现为思想理论上的互相渗透、互相融合,而且具体表现为政治家们对三家共时性或交替式的选择。所谓共时性选择,即人们常说的外法内道、外道内儒、外儒内法、外儒内道、杂用王霸之类。所谓交替式选择,主要表现为不同时期不同君主及不同政治需要带有倾向性的独尊一家之说,其中秦汉之际,法、道、儒交替在政治上处于主导地位是最典型的事例。

“独尊儒术”,只是确立了儒家的正统和主导地位,最高统治者无意,也不可能根绝诸子之学。其他学派虽逐渐断绝了师承关系,但其学说依然流传不息。一般说来,诸子之学不再作为独立学派与儒家对立、争雄,而是渗入儒学之中,导致儒学内部的政见之争、学术之争。汉代以后的著名儒家思想家大都从诸子之学中广泛汲取思想材料。即使以诸子为宗的思想家也普遍接受了儒家的宗法思想。诸子之学虽处于从属地位,却是封建文化不可缺少的组成部分。每当儒学发生危机,诸子之学都会应运而起,以特殊的方式补充儒学的不足。这种思想的互动,每一次都以儒学恢复生机而告终。这个过程推动了统治思想的进一步发展和成熟。

第四节 统治思想发展与成熟期

从西汉中期到南宋的千余年间,皇帝制度及其统治思想进一步发展、完善。在唐宋,中国封建社会进入鼎盛时期,统治思想也达到了成熟阶段。统治思想成熟的标志主要有两个:一是指导王权具体运作的君道理论的成熟与完备;二是作为官方学说的儒学在理论上达到巅峰,名副其实地登上意识形态领域中的王位。前者是由隋唐帝王完成的,后者则是由宋代理学家完成的。君道与儒学互为因果,是这一思想发展过程的主导因素,而儒学的升华又是在进一步融会各种文化因素中实现的。

在两汉,儒家经学居于支配地位。经学以《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等为研究对象。这些经典是三代到春秋的学术文化总汇。自孔子始,儒家把这些经典作为学术研究的主要对象之一,并建立了一套传承关系。经学的核心内容和基本目的是树立纲常名教,即树立一套尊卑贵贱的宗法等级制度以及调整各种关系的政治规范和伦理规范。汉代的经学思潮,不仅为封建帝国提供了一种思维模式和理论形态,而且借助政权的力量,将儒家的主张变成了全民族共同的生活方式、价值标准和心理状态。

汉代经学主要分为今文经学和古文经学两大流派。今文经学是汉代官学,以“奉天法古”、“天人感应”作为解释经典的依据。今文经学的倾向是把儒学神圣化。兴起于西汉哀平之际,而盛于东汉的谶纬思潮则进一步把儒学宗教化,把经典神秘化。古文经学着重于名物训诂、典章制度。两派旨趣不同,但维护三纲五常的政治价值取向却是一致的。经学内部训诂与义理、古文与今文之争,在王权的干预下表现得极为错综复杂。由东汉章帝钦定的《白虎通》,围绕君父这个中心

议题,博采众说,将各家各派的有关思想综合提炼成为一部简明扼要的经学法典。这部书规定了国家制度和社会制度的基本原则,确立了各种行为准则,具有将三纲五常国宪化的性质。《白虎通》是今文经学、古文经学、谶纬神学走向统一融合的产物,它既是汉代经学达到鼎盛的标志,又是其由盛转衰的开端。东汉末年,郑玄打破家法局限,统一今文古文,参合融通,遍注诸经,蔚成大家。郑学虽相对地综合了汉代经学,反映了思想文化走向融合的基本趋势,可是由于缺乏哲学高度的整体思考,不可能提出新的思想体系。

汉末、魏晋时期,经学所维护的纲常名教被统治集团自身所践踏,天人感应、谶纬之学更难以维系人心。经学的声誉一落千丈,各种思潮不断泛起。其中影响最大的当属魏晋玄学。

以何晏、王弼为始的玄学,因推崇“三玄”、阐发“玄理”而得名。“三玄”即《老子》、《庄子》和《周易》。玄学主要是一种政治哲学,在王弼等人的著作中,政治性言论占了极大比重。玄学政论的中心是“名教”与“自然”的关系问题。何晏的贵自然而用名教论,王弼的名教出于自然论,嵇康、阮籍的“越名教而任自然”论,裴頠的名教与无为结合论,郭象的名教合于自然论,都是玄学所提出的具有代表性的命题。除嵇康、阮籍由纯任自然而走向否定名教外,玄学的基本取向是以“自然”论证“名教”。“圣人贵名教,老庄明自然”,由来尚矣。在王弼等玄学巨擘看来,儒、道两家的宗旨并无根本差异,老聃、孔丘皆为圣人。他们以儒、道二家的经典为思想材料,以精巧光滑的形式弥合名教与自然之间的裂缝,为“名教”找到了“自然”这个新的哲学依据。关于名教与自然的思辨,使传统政治哲学得以深化,为统治思想的升华创造了条件。

继玄学之后,佛教、道教一度在思想文化领域占据优势地位。儒、道、佛三教之争构成南北朝、隋、唐时期意识形态领域中的主要景观。三教争衡与归一,进一步推动了思想文化的交融和统治思想的成熟。

强隋与盛唐,是中国封建社会的鼎盛时期。自秦始皇确立皇帝制度以来,封建专制主义中央集权政体经历了长达 800 余年的风雨历程和曲折演变,在制度上理论上日趋成熟和完备。

隋唐及两宋,是古代政治思维发展的重要阶段。如果说先秦思想的特点是肇始、分化与争鸣,两汉魏晋南北朝思想界的主要景观是一尊、多元与交融的互动,那么隋唐两宋思想发展的总趋势是综合、深化与兼容并蓄。隋唐时期,多元与争鸣仍然是思想文化领域中不以人的意志为转移的景观,但从政治思维的角度看,许多重大理论问题得到总结和深化,儒家及佛教、道教的理论形态都有深刻的变化,许多思想文化成果为大多数人所认同。隋唐诸帝的君道论正是这种思想文化发展大趋势中的第一个重大成果。

隋唐诸帝大多既是政治家,又是思想家。他们不仅在政治上有所作为,而且在统治思想、治国之道及政策和策略方面多有创见。他们著书立说或主持注疏经书、刑律、礼典,提出了系统的理论化的治国方略。例如,隋文帝杨坚亲自主持修订刑律,颁行刑纲简要的《开皇律》,并著有《刑书要制》。唐太宗李世民兼综孔、老,撰有《帝范》、《金镜》等政治论著,从而在制度上、思想上奠定了唐代君主政治的规模和取向。唐高宗李治主持注疏唐律,由长孙无忌等人编修的《唐律疏议》,是古代法律思想史上的一块里程碑。武则天是中国古代唯一的一位女皇。她兼通文史,善于审时度势,纳谏诤,严法度,著有《臣轨》等政治论著,对君臣关系有深刻的理解。唐玄宗李隆基曾亲自注疏《孝经》、《道德经》,其中《孝经注》大力倡导“孝理”、“孝治”,发展了“以孝治天下”的御臣治民方略。

隋唐时期的君道论是以帝王为核心的封建君臣群体所共同创造的。每一位帝王身边,都聚集着一批辅弼公卿、诤谏之臣和文学之士。这些人通晓典籍,富于谋略,精于治道。群臣的政见多被帝王采纳,转化为帝王的认识和政策。隋唐君道,正是这个时代、这个群体、这股思

潮所共同拥有的政治思维成果。

从中国古代统治思想发展、演变和承继的角度来看,隋唐君道具有综合性、系统性、实践性和典范性。

所谓综合性,即兼王霸术,采百家言,集帝王思想之大成。君主政治的实际需要犹如一座具有反馈、建构功能的太极炉,混元百家九流,将一切有益于统治的思维成果全部熔炼于君道之中。隋唐时期,君臣论政大多广征博引,不拘一家一派,经史子集,历代文章,无所不及。荟萃精华的君道,紧紧围绕帝王术这个中心,以孔、老为主,兼蓄佛道,并收诸子,自成体系。这与秦汉宋明有所不同。

所谓系统性,即包罗万象,内容和体系完备。隋唐君道涉及君主政治的各个方面,大凡政治取向、治国方略、决策方式、策略原则和施政技巧,几乎无所不包;从政治体制、政治实施到政治权术,成龙配套。封建君臣围绕君与天、君与民、君与臣、君与法、君与谏、君与德等一系列理论问题展开讨论,形成了以君主自我调节理论为重点的统治思想,把君主控制社会的刚性手段同调节政治的柔性手段有机地结合在一起。

所谓实践性,即具有可操作性。隋唐君道来源于政治实践,又面向现实,具有实用性和实效性,因此与许多思想家理想化的,甚至是空泛、迂腐的坐而论道不大相同。这种政治论,有助于深刻理解传统政治文化的主流。

所谓典范性,即规范政治,垂范后世。隋唐君道行之有效,是开创“贞观之治”、“开元之治”之类的王朝盛世的主观因素,因此备受推崇。一部《贞观政要》被后世帝王奉为圭臬,还深受辽、金等君主的推崇。这种君道为朝野上下普遍认同,为历代君臣推崇赞扬。唐代帝王纷纷效仿“太宗风”。君道的基本思想和原则,长期制导着君主政治的规模和取向,比个别思想家的观点和主张更具有典型意义和历史影响。

隋唐时期,思想文化领域又一重大的事件是佛教的中国化。佛教传入中国始自汉代,在经历了与中国本土文化由依附、冲突到融合的漫长过程之后,在唐代基本上实现了中国化。佛教的传入,是中国历史上第一次大规模引进外来文化,为中国文化注入了新鲜内容。从政治学说的角度看,佛教的影响主要表现在三个方面:一是佛教的本体论、方法论、心性论,有其博大精深、细微独到之处,它提高了人们的理论思维能力,为宋明理学的产生提供了必要的思想材料。二是佛教的中国化主要表现为宗教道德的宗法伦理化。中国化的佛教利用佛经、伪经和各种弘扬佛法的文化形式,认同、宣扬忠君、孝亲观念,成为“助王化于治道”的工具。三是佛教中弥陀净土、众生平等思想,成为均平文化的一个来源和组成部分,为人们批判和对抗现存秩序提供了思想武器。

道教也是在隋唐步入鼎盛的。道教产生于东汉,是糅合先秦以来各种思想因素而形成的宗教神学体系。早期道教流传于民间,《太平经》等道教经典反映着下层民众的政治愿望和社会理想。魏晋以来,经葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等人的加工,其教义鲜明地维护王权、名教,成为“助教辅化”的工具。唐代帝王奉道教为国教,成玄英、吴筠、李筌、杜光庭等著名道教学者纷纷著书立说,尊崇王权、宣扬纲常,提出了比较系统的政治学说。这些政治学说与儒家等世俗的政论颇相类似,其区别主要在于哲学方法有所不同。总的说来,道教对古代政治学的影响,大体与佛教相类似。

隋唐时期,儒学的理论形态发生重大的调整和改造。儒家由衰微走向复兴。儒、道、释三教鼎足而立,为儒学的发展创造了最佳的文化氛围。儒学正是在一场生存竞争中,将异端学说转化为思想材料,完成了政治哲学形态的转型。

儒学理论自我改造是在各种思潮中完成的。隋唐时期儒学内部围绕一批重大理论问题展开争论,形成了天道自然思潮、兼三教思

潮、心性思潮。天道自然思潮,集中表现为有唐代大批著名学者,从哲学和历史的角度的角度,对天人感应、谶纬符瑞进行批判乃至否定。这个思潮使儒学逐渐褪去了两汉经学的荒诞神秘色彩。兼三教思潮主要是在排佛与容佛的互动中掀起波澜的。但容佛是为了升华儒学,排佛是为了独尊儒术,在复兴儒学、崇奉儒宗这一点上彼此无异。这股思潮使“学穷三教,博涉多能”成为一代学风。儒学正是在排佛中擎起了道统的大纛,又在容佛中发展了道统论。心性思潮受佛、道影响尤深。这个思潮推动儒学重新开掘《孟子》以及《中庸》、《大学》中的某些思想因素,进一步向心性义理方向发展。三大思潮又可以归纳为道思潮,即对儒家之道的思维和论证。隋唐儒学以道来概括和展开自己的全部学说,标志着儒学理论形态转型的初步完成。道的升华,是儒学复兴的根本标志。它表明一种新的儒学已经产生。隋唐儒学以天道自然论弱化天人感应论,以道统论强化自我派别意识,以复性论对抗佛教的佛性论和道家的道性论,从而以进一步哲理化的“道”占据理论斗争的制高点。这样,儒家学说在重大理论问题上获得了主动。

儒学的理论进步又是由一批著名思想家在富有个性的深刻思辨中完成的,其中贡献最大的是孔颖达、王通、柳宗元、韩愈、李翱等人。

宋代理学的产生,标志着封建统治思想由发生、发展到成熟过程的完成。

理学兴起于北宋,成熟于南宋。北宋五子,即周敦颐、邵雍、程颢、程颐、张载,是理学思想体系的奠基者。南宋的朱熹则集其大成。理学诸子一方面揭橥儒家道统,极力排斥异端,另一方面又都“泛滥于诸家,出入于老释”。他们本以儒学,兼融佛、道,以传统儒家理论为基本框架,以纲常名教为取舍尺度,大量吸收佛、道的哲学思辨,创立了以心性之学为主旨的新儒学。他们面对宋代政治实际,充分利用传统哲学思辨成果,使儒家政治价值高度哲理化,将政治哲学、政治价值和政策原则有机地结合为一体。他们着重发挥《尚书·大禹谟》“虞廷

十六字”和《中庸》、《大学》“修、齐、治、平”所表达的“内圣外王”论,形成别具一格的学术思想和政治思想体系。

南宋末年,理学已经在实际上取得统治思想的地位。自元朝到清王朝覆灭,理学一直被封建王朝奉为官方学说,在意识形态领域执牛耳达六七百年之久。理学是封建统治阶级政论的权威性依据,又是开科取士的法定标准,直接影响着政治、经济、文化的发展。理学是宋代以来影响最大的政治思维方式和传统文化的代表。

第五节 政治观念停滞期

元明以后,中国封建社会进入晚期,社会发展迟滞,政治学说虽继续有所发展变化,但政治观念长期停滞不前,主要表现在以下几个方面:

一、在政治学领域中,基本上是儒家一枝独秀,其中理学一直居于统治思想的地位。理学内部不同派别的争论、理学与儒家其他派别的争论,构成政治学领域的主要景观。直到近代开始以前,儒家的社会政治学说再也没有遇到强有力的挑战。儒学内部的争论,主要是哲学方法、治学方式之争,在祖述孔孟、维护纲常这一点上,并无根本性的分歧。例如,在明代中期,王守仁心学崛起。王学的广泛传播及其对程朱之学的批判,在一定意义上具有思想解放作用,也进一步推动了儒学在下层社会的传播。王学的一些传人,如泰州学派的王艮等人,被正统派目为“异端”,其思想言论中多有与传统儒学不尽吻合之处。但是,综观他们的全部政论,显然仍是君主政治的同路人。

二、维护绝对君权的政治学说有所发展,以明太祖、明成祖及张居正为代表的明代统治者在加强君主专制的同时,重视政治理论建设。他们尊儒崇经,奉程朱为正学,提出一套维护绝对君权的政治学

说。朱元璋诏令删除《孟子》中“民贵君轻”、“国君进贤”、“天与贤则贤”、“诛一夫”等八十五条思想材料,表明最高统治者对于各种政治调节理论越来越不感兴趣。清代前期诸帝著有大批政论文章,主张君位独尊、严抑臣下、杜绝朋党、厉行臣节。他们对“大一统”论、“正统”论重加评述,在理论上有所发展,还提出了秘密建储理论。但是这一切都是为了强化和实现“乾纲独断”。程朱理学在明清帝王的大力推崇下,成为政治、法律、道德、艺术等上层建筑各个领域的指导原则,以“存天理、灭人欲”为宗旨的纲常名教,在社会生活中具有规范风俗习惯的力量。

三、由于君主专制走向极端,各种社会矛盾日益激化,具有批判色彩的思潮不断涌起。思想家们对现实和历史的批判是激烈的、深刻的,却又没有提出超越传统政治文化的新的政治学说。

明代的东林党人关切时弊,忧国忧民,结成兼具学术和政治性质的士大夫政治集团。他们“以道匡君”,殉志救世,得到社会各阶层的广泛支持和响应,形成一股具有强烈批判色彩的政治思潮。他们要求帝王以天下之是非定取舍,“政事归六部,公论付言官”,清除权奸,严惩贪吏。然而,东林党人是儒学圣道的崇拜者和践行者,在政治上尊君重道,以维护纲常为目的;在学术上奉孔孟程朱为正统,以五经四书定取舍;在行为上恪守君臣礼义,忠孝伦常。其政治归宿是殉道尊君。

明清之际,在封建士大夫群体中掀起影响广泛的自我批判思潮。黄宗羲、顾炎武、王夫之是其中最卓越的代表人物。这个政治思潮猛烈批判绝对君权和宋明理学的弊端,主张明道救世、崇实致用、调整君权、改革政治,具有某些启蒙作用。黄宗羲的“天下为主,君为客”论和秦政为“非法之法”论、王夫之的“理欲合一”论、顾炎武的“天下兴亡,匹夫有责”论及唐甄的“帝王皆贼”论,都是清初批判思潮中最精采、最有代表性的命题。这些命题既展示了思想家们的个性,又在一

定程度上代表着当时社会思潮的总体特征和风貌。它们都是时代的精华。尽管这些命题在其提出者那里是有条件、有局限的,各自有其特定的内涵,但却为后来者提供了宝贵的思想资料。

然而,与其说清初士大夫群体是在批判君主专制制度,不如说他们是在批判走上极端的君主集权和暴君暴政。父慈子孝、君礼臣忠仍然是他们社会观、政治观、道德观的基础和宗旨,宗法制度和君主制度仍然是他们的政治理想。他们并不否定君、臣、民的政治等级关系,尤其没有疏导出民权观念。“君为政本”仍是全部政论的基本出发点。他们纷纷主张改革政治结构、调整政治关系,使君、臣、民保持和谐,使君权相对弱化。依据他们的设计,帝王要受到臣民、道德、舆论的制约,但整个政治系统内部又没有制度化的足以否定君主意志、决定君主去留的程序和机制。在理论上,对独夫民贼可以放弑诛伐,但他们又无一例外地斥责反抗暴君的民众是“盗贼”、“禽兽”。这样,理想政治只能靠圣君、贤臣去实现。于是他们又无一例外地举起圣贤主义的旗帜,期盼贤君明主出世,来解民之倒悬。他们都是“一心兴邦”论者,所以著书立说、评议时政的目的是“待访”,是正君行道。总之,他们的政治设计即使全部实现,充其量也只是一种开明的君主专制制度。所谓专制,即君主是唯一的最高政治主体;所谓开明,即君主必须爱民、为公、纳谏、任贤和适度分权。因此,就其本质属性而言,黄宗羲等人的政治思想,仍然是封建统治阶级的自我认识、自我批判和自我调整。

清初自我批判思潮的另一个批判对象是宋明理学。明清之际,许多理学家力求总结和发展宋明理学,重振道统与治统,由于缺乏创新,无法挽救理学的衰颓。更多的思想家和学者则对理学的流弊进行无情的剖析,力图为儒家之学和帝王之学另辟蹊径。以顾炎武为代表的考据之学、以王夫之为代表的新的哲学思想、以颜元为代表的事功之学,都从不同的角度清理理学流弊,改革儒学方法。后来的乾嘉汉

学讲究考据、训诂,注重实学,也是对宋明理学的反动。这些都对儒学的发展具有积极意义,在哲学史、学术史上占有一定的地位,但在政治学方面建树不多,更无突破性的进展。

在经历了“康雍乾盛世”之后,大清帝国盛极而衰。到十九世纪前期,封建制度的腐朽和清王朝的衰落,构成了一种双重性的衰世景观。当时,整个社会呈现出经济衰败、政治腐朽、思想沉寂、民生困苦的残破景象。国内的各种社会矛盾十分尖锐;农民和各少数民族反抗清朝统治的起义如火如荼。嘉庆十八年(1813年),天理教起义,民众攻入清宫,箭射隆宗门,使清廷大为震惊。嘉庆皇帝哀叹说:“汉、唐、宋、明未有之事,竟出大清朝。”同时,西方资本主义各国展开野蛮血腥的海外掠夺,加紧了对中国的窥测和侵略。为了打开中国的大门,英国在以外交方式交涉的同时,积极策划武装侵略。非法的鸦片贸易给中国带来严重的社会问题。封建制度的危机、清王朝的危机和中华民族的危机都在酝酿之中,并正在走向全面爆发。中国社会已是“山雨欲来风满楼”。

世道的衰败、社会的动荡再次把人们的视线引向现实。不仅日益激化的社会矛盾呼唤着新的政治思维,就是统治阶级也急切地寻求救世补天之术,要求产生一种更能有效维护现存秩序的思想武器。最先敏锐地感受到世道变化的是士大夫阶层。这种感知又直接引发了思想界风气的变化,并逐渐汇成一股社会思潮。龚自珍是这个思潮的主要代表人物之一。

在程朱理学、陆王心学、乾嘉汉学轮番登场又相继暴露其弊端之后,执意从儒学中寻求救世之方的士大夫便看中了与三者有所不同的春秋公羊之学。龚自珍等人高举公羊学的旗帜,非议时政,鼓吹变革。龚自珍敏锐地体察到“四海变秋气”。他激扬文字,出口危言,激烈抨击“一夫为刚,万夫为柔”的政治,劝诫朝廷“自改革”。可惜,他开出的救世之方并无多少新意。

中国古代政治思想史是在一片怀疑、批判乃至抨击声中结束的。有清一代,从黄宗羲到龚自珍,具有浓烈批判色彩的思想家接连出现,形成一个群体,人数之多、波及面之广、言词之激烈、理性思辨之深度,皆前所未有的。这些思想家都不是孤立的个体,每个人都代表着一种思潮或学派。他们所思考的问题实际上是整个士大夫阶层所普遍关心的问题。只要大致翻一翻清代群臣的章表奏议和帝王的上谕诏旨,就不难发现,这些问题也受到朝廷的重视和关切。它表明封建专制主义社会政治形态已经日暮途穷。这种社会形态越来越难以通过统治阶级的自我调整、自我更新来缓解其所固有的矛盾和弊端,以致在社会的各个领域、各个层面都酝酿着深刻的危机。与帝王将相等当权者有所不同的是,思想家们更富于现实感,态度更激烈。他们敢于一针见血地揭露时弊,并把抨击的矛头径直指向当权者,指向最高统治者。这些社会批判思想虽不足以创新,却可引以破旧,是中国古代社会走向崩溃的一曲挽歌。它标志着中国古代政治学的终结。

第六节 政治理论的转型期

自夏以降,中国的政治理论逐渐形成了独立的学说体系,指导、伴随着中华民族走过了四千余年的漫长历史,日臻完备。但当历史进入十九世纪中叶以后,这一完备的学说体系却面临着深刻的挑战。挑战的因素来自两个方面:一方面,中国人口急增,社会的内部结构在此时期发生了前所未有的变化;另一方面,随着西方势力的入侵,西方政学传入中国,使中国人知道除儒、法、道、释以外,还有别的“治”家。

在回应挑战(包括内部的和外部的)的过程中,中国传统政治理论进入了转型期。二十世纪初,中华民国以民主共和制取代了清王朝

的君主集权制,是政治理论转型的基本成果。

政治理论的转型期一般可分为四个阶段:

(1) 十九世纪四十年代至七十年代。1840年的鸦片战争,国人在震惊于西方的“船坚炮利”的同时,也蒙眬地接触到了英、美等国的议会制度和总统“禅让”制。魏源赞扬美国政治,又“公”又“周”;冯桂芬则比较中西差别,提出了著名的中国“人无异材不如夷”、“地无遗力不如夷”、“君民不隔不如夷”和“名实不副不如夷”。但他们对西方政教制度的欣慕,不仅没有导致对中国政体的怀疑,而且把学习西方限定在“船坚炮利”、“声光电化”范围内,提出变法的原则是,“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”(冯桂芬:《采西学议》)。

这一时期对传统政治体制真正造成威胁的力量,来自中国的下层社会。十九世纪中叶爆发的太平天国起义,虽然给予清王朝的统治秩序以极大的打击,但在政治理论方面,除创造了“天父”体系的意识形态象征符号,戏剧性地短期重复了一次改朝换代的历史循环以外,没有为历史提供什么新资源。

(2) 十九世纪七十年代至甲午战争。这一时期,面对深刻的内、外危机所造成的历史后果,中西政体的优劣已为更多的人所认识。郭嵩焘批评洋务派,“今时办理洋务,一曰求制胜之术,其大原大本处,不敢遽言也”,“二曰了事,一切政教风俗皆不敢言变更,而苟幸一时之无事”。郑观应首倡“上效三代之遗风,下仿泰西之良法,体察民瘼,博采众议”的有限政治改良。八十年代,设议院、开议会、建立立宪政体,成为改良志士的共识。当时人们观念中的“变法”模式,虽然已成传统政治理论开始转型的标识,但却仍被框束在旧有政治理念的范围之内。关于“议会”模式,有人提出在现有官僚体系内产生议员,四品以上官员组成上议院,四品以下官员组成下议院(汤震:《危言》);有人主张把议会制与科举制合为一体,县议员由秀才出,府议员由举人出,省议员由进士出(何启:《新政真诠》);还有人认为应以

乡官制为议会依托,择保人多者准为议员(陈炽:《庸书》)。这些思想家、改革家认为中国政体本身并无不是,只是由于政德不纯造成“君民隔阂”。有基于此,他们抨击民主共和,“权偏于下”,“政柄在贫贱之愚民”;认为西方的君主立宪的最大缺憾就在于“倡自主之说,置君如弈棋”。在他们的观念中,“议会”只是皇帝的咨询机构,其功能、目标在于“合君民为一体,通上下为一心”,只有如此,才能“民气日舒,君威亦日振”。

(3) 1895年的戊戌变法至1911年的辛亥革命。这是转型期内政治理论的多产阶段。从宏观思想划分的角度上讲,这一时期开始形成了三种具有思想体系性质的政治学术流派:君主立宪派、民主共和派和无政府激进派。

君主立宪派以康有为、梁启超、谭嗣同、严复为代表。在政体改革方面,主张实行君主立宪政体,“君夫民者,为土地之主,各执其业,而共其事,但以君总其事耳,非分民而与之为奴隶耳”(康有为:《春秋笔削大义微言考》)。在政体设计方面,君主立宪派的理论并不能说极具创见,他们的真正理论贡献,则在宣传西方现代政治理论,倡导“天赋人权”观,批判君主专制政体,鼓吹“以自由为体,民主为用”,建立以进化论(包括达尔文和克鲁泡特金)为主要内容的民主政治的理论基础,开创了以“新民”学说为核心的启蒙运动之先河。而政体设计方面精华论述,恰恰来自晚清政府内部。1905年清廷五大臣出洋考察政治,对君主立宪政体的运作程序,提供了详尽的蓝本,由此促成不久后实施的“预备立宪”运动。

民主共和派以孙中山、黄兴、朱执信、宋教仁等为代表。其理论上最主要的标志是1903年由邹容首倡的“中华共和国”。其后孙中山更为明确地提出:“中国革命之目的,系欲建立共和政府,效法美国,除此之外,无论何种政体皆不宜于中国。”在政体建设方面,孙中山提出的以立法、行政、司法、考试、监察为内容的“五权宪法”;以军政、训

政、宪政依层推进的“革命程序”；以“人民有权、政府有能”为限界的“权能分治”，都具有重大的理论意义，特别是他的“以党治国论”，则开了现代中国政治之先河。相对而言，民主共和派政治主张的学理基础比较薄弱，甚至比君主立宪派还显逊色。

无政府激进派以刘师培、李石曾、吴稚晖、刘师复为代表，是转型期中最不稳定，生命力最短的一个派别。无政府主义者认为，一切权威都具有压抑职能，凡有压抑就意味着扼杀人性，剥夺人们天生的自由。依据此理，无政府主义主张废除政府，认为无论是君主立宪还是民主共和，均会损害人类的平等。认为一切与权威有关的东西，都要进行“革命”，诸如“国家”、“宗教”、“家族”、“家庭”、“金钱”，均应在反对之列。无政府主义的突出特点之一，是竭力倡导以“均产”为核心的农民革命，贬低和排斥现代资本主义制度及其价值观念，成为社会主义理论在中国较早的传播者之一。

1911年，清王朝被辛亥革命所推翻，这在政治体制上标志着延续数千年的君主集权制的终结。但政治思想的发展仍在继续，由于民初短期内经历了两次帝制的复辟事件，于是迎来了“五四”启蒙运动，政治思想史也进入了一个新的时期。

第二章 天人合一：君主政治体系的形上架构

天人合一，是中国古代思想史的核心命题之一。这个命题的内容极其丰富，几乎涵盖哲学、伦理、政治、文化等一切思想文化领域。不同的学术流派、不同的思想家有不同天人观。千差万别之中又有一个共同点：天人观是一种学说体系的形上架构。

天人合一论的主旨是论说人类的社会政治规范的本原在于天。中国古代思想家大都认为“天”（天道、天理或道）是世界的本原和法则，“人”在宇宙中居于特殊地位，自然、社会和人生具有内在的统一性，而“天”或“道”又是这种统一性的抽象。这种思维方式使“天”成为自然观与社会观、哲学思辨和政治思维的混成物，以致无论主张以天合人还是以人合天，其主旨都是论证一种理想的社会和理想的人生。“天人合一”的中心论题是政治。

天人合一论大体分为天论（天道论、天理论）和人论（人性论）两大部分。天论与人论既相互关联，又相对独立。许多思想家又将关于天道和人道的学说概括为道论。将天与人统一起来的是“天命”、“命”、“数”等必然性理论。命性关系又是天人关系的核心。在绝大多数思想家那里，关于天命与人性的思辨，其政治取向是君主专制制

度。天命与人性论证了君主政治体系的必然性和合理性。

第一节 天道范畴系统的社会政治内涵

在诸子百家的思想体系中,总有这样一个(有时是一类)范畴,它是宇宙的本原、法则乃至主宰,是世界的存在形式。帝、天、道、理是这类范畴中使用最普遍的字眼,其中天或道又最具通用性。这种“天”,既是天道范畴系统中的最高范畴或核心范畴,又是天道范畴系统的概括。

一、天道与礼

在古代文献中,“天”的内涵十分复杂,主要有三类含义:一是自然之天,主要指天文学意义上的苍苍者,又可引申为自然界。二是义理之天,或是神道定则,或是“自然”法则,或是纲常、礼理,或是事物规律,属于何种义理,取决于思想家的自然观和社会观。义理之天又可称为天道、天理、天命、自然之理、道、帝等。三是主宰之天,这种意义的天大体有两个来源:一种来自有神论,奉天为帝,即“皇天上帝”,天帝为诸神之主,万物之宗,有喜怒,司赏罚,是拥有绝对权威的人格神;一种实际上属于泛神论,这种天往往与道、理互训,作为“自然之理”的天,俨然是冥冥中的最高主宰,故亦可称为“帝”。总之,天是一个混沌概念,兼自然、义理、主宰三义,内涵着繁杂的具体含义,这些含义往往很难清晰地分解开来,正如朱熹所指出的:古代经传中的天字,“要人自看得分晓。也有说苍苍者,也有说主宰者,也有单训理时”(《朱子语类》卷一)。

一般说来,主宰、义理之天又可训为道。老子称“天法道,道法自

然”(《老子·二十五章》),最先将道提升为最高范畴,并将苍苍者从属于道。但是,他又说“天道无亲,常与善人”(《老子·七十九章》),“治人事天”(《老子·五十九章》),所谓“天”或“天之道”都是“自然之道”的同义词。老子后学大都认为道即自然,天即自然,天即道。秦汉以后,这种思维方式逐渐为各种思想流派所共有。在宋明理学中,本体、必然、法则意义上的天与道、理、帝、命、性、仁、礼、中、心等范畴可以互训。总之,在形形色色的哲学逻辑结构中,天是最高范畴,抑或是最高范畴的体现或化身。

(一) 天(天道、天理、道)的社会政治意义

古代的天论,思辨深刻,内容繁杂。但天或天道从来就不是一个纯粹的自然哲学范畴。

中国之“天”,最初就是人的派生物。甲骨文、金文中的“天”像人形,本意为“颠”,指人的头顶。后来引伸为苍苍者,又进而假借或转注为至上神,即“上帝”、“帝”、“天帝”。殷周时期,“天”或“帝”是万物的主宰,是人世间王权、礼制和伦理道德的依据。

春秋时期,“天”与“道”结合在一起,“天道”逐渐成为最高的理论依据。“道”,初见于西周金文,本义为道路。金文中的“道”字,由“行”字中夹一“首”字构成,是人行于四达之衢的象形。道路具有指导性、方向性和目的性,又训为导。“首”为一身之要,有“初”、“始”、“大”、“本”之类的意蕴。这些含义逐渐注入“道”字中。随着人类思维能力的发展,道被引申为道理、规律、方法、原则乃至本体。《尚书》中的“王道”,就是以“道”来概括政治原则的最初尝试之一。《国语·周语下》:“吾非瞽史,焉知天道?”可见天道的原始用法,指天神的意旨。天象运行,时序变化,预示人事吉凶,所以各诸侯国都有负责观察天道的职官。

文献中最早以天道与人道相对的是郑子产。他说:“天道远,人道迩,非所及也。”(《左传·昭公十八年》)在这里,天道偏重指各种自然

现象及其法则,人道则是人事现象及其法则的抽象。但是,在他看来,天依然是社会政治法则的依据。他说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。”(《左传·昭公二十五年》)礼是各种社会制度和规范的总括,它是天经地义的。这个思路为后世儒家所继承。

在《孟子》和《中庸》的体系里,最高范畴是天、天命、天道。孟子说:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”(《孟子·离娄上》)《中庸》说:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”“诚”、“至诚”、“至诚之道”是儒家对伦理道德的精髓的一种概括方式。《孟子》、《中庸》所表达的天人合一论包含着两层意思:一是说道德的本原在于天,二是说天人之间有一种感应关系。具体地说,就是诚源于天,而又反过来对天产生影响。因此,“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”(《中庸》)。诚是一个道德范畴。统一于诚的天人关系其实是宗法社会秩序中的人际关系,而不是人与自然的关系。“自诚明谓之性,自明诚谓之教”(《中庸》)。无论“自诚明”还是“自明诚”,贯通天人关系的手段都只有一个:道德实践。在这里,关于天的思辨,显然是旨在为仁义礼智、孝悌忠信、修齐治平等提供哲学依据。

《周易》中的“天”神秘色彩较为淡薄,主要指自然之天和“自然之理”,因此“道”的地位更为显要一些。“一阴一阳之谓道”(《系辞上》),“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。兼三才而两之”(《说卦》)。道或天道包含着自然和社会的一切原理、原则、规律、方法。而君道与臣道、父道与子道、夫道与妻道等制度和规范,都是由自然之道所决定的。“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣”(《系辞上》)。天高地卑就是“人道曰仁与义”,人类社会必然有君臣上下、尊卑贵贱的法象和根据。《周易》还认为,君臣制度是天

地、父子自然生成衍化的必然结果。

道家中的一些学者也从“自然”之中为伦理道德、君主制度找到了依据。“老庄明自然”，所以道家传人对礼义忠孝多有非议之辞。但他们之中的大多数人既不否定君主制度，又不否定伦理道德，而是追求一种自然天成的道德境界。《庄子·天地》说：“君原于德而成于天。”最理想的政治是君主行“天德”，任自然，实现“天下之君正”、“君臣之义明”、“天下之官治”。最理想的道德境界是“民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信。……孝子不谀其亲，忠臣不谄其君，臣子之盛也”《管子·心术上》。把道、义、礼、德统一起来，认为君臣父子之义，登降、揖让、贵贱之礼，都是因道而设，是天地之道、人性常情的必然要求。

《吕氏春秋》以道为宇宙万物的本体，认为世间一切事物都是由太一（道）化生的，主张“以天为法，以德为行，以道为宗”（《下贤》），持身、为国、治天下。顺道而治的具体内容是实行君主制度、等级制度，推行仁义忠信孝悌。

《淮南子》也以太一、无为论道，礼与仁义则是本体之道的重要内容。仁义礼乐法都源于道、服从于道，是治理国家、防淫止乱的重要政治原则和规范。总之，“仁义在道德之包”（《说山训》）。

董仲舒以天人感应阐释天人合一，奉神秘之天为最高范畴，把纲常礼法视为天神的指令。据说“天副人数”，天神有目的地依据自己的形象创造了人，同时把天地阴阳法则付予人类社会，所谓“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》）。谶纬之学进一步神化其说，称：“天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从。正形于人，则道德立而尊卑定矣。”“人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁、义、礼、智、信是也。……故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智，五者道德之分，天人之际也。”（《乾凿度》卷上）这就从天、道、气的角度，为“经天地，理人伦，而明王道”提供了哲学依据。

魏晋玄学摒弃汉儒粗糙简单的论证方式,致力于从自然之理中为仁义礼乐寻找根据,终于使“自然”与“名教”正式联姻。

道教学者也大都以自然之道论证君主制度、等级制度的合理性。《抱朴子·诘鲍》认为,天地开辟之后,“乾坤定位,上下以形。远取诸物,则天尊地卑,以著人伦之体。近取诸身,则元首股肱,以表君臣之序。降杀之轨,有自来矣”。成玄英认为尊卑等级是“物理自然”。他说:“夫尊卑先后,天地之行也。”“二仪生育,有不测之功,万物之中,最为神化,尚有尊卑先后,况人伦之道乎!”(《庄子集释·天道疏》)

唐代儒学开始自觉地以自然之道为最高范畴,重建自己的哲学逻辑结构。孔颖达以自然本体与伦理本位相结合的道论,论证以礼仁为中心的治国之道。他把天地、伦理、礼法、仁义、中庸、无为统统纳入道,以道概括政治哲学、制度原理、社会关系、政治原则及各种政治规范和道德规范,从而以道为核心,构成了系统而又完整的政治理论体系。在他看来,礼是自然法则在社会生活中的体现,“物生则自然而有尊卑,若羊羔跪乳,鸿雁飞有行列,岂由教之者哉!是三才既判,尊卑自然而有,但天地初分之后,即应有君臣治国”(《礼记正义》)。

北宋的李觏著《礼论》七篇。他认为:“天地阴阳者,礼乐之象也;人事者,礼乐之实也。”(《李觏集·礼论第六》)礼乐刑政是“天下之大法”,仁义礼治是“天下之至行”。八者之中,礼为本,其余是礼的别名和体现,故“夫礼,人道之准,世教之主也”(《李觏集·礼论第一》)。王安石亦说:“礼始于天而成于人。”(《王文公文集·礼论》)

宋明理学以“天理”概括宇宙间的一切法则,他们把关于天与礼的考察深入到人的各种自然属性中去。例如,程朱学派的陈淳奉老师朱熹之教,撰写《孝根原》、《君臣夫妇兄弟朋友根原》、《事物根原》,颇受朱熹的称赞。其基本思路是:人类繁衍“必由父母之胞胎而生”,亲子之别是自然法则;男女配合的体态、动静,体现着阳尊阴卑、阳主阴从之理;同胞兄弟诞生,“必有先者焉,有后者焉”,由此可见长幼之序

是天理。由此推导下去，三纲五伦及相应的纲常规范，乃至相关的衣冠、仪容、饮食、洒扫、作息等一切具体的行为规范，“皆根原于天命之流行，非人之所强为。”一切礼义，“其分固一定而不可乱”。二程甚至以强盗出行也要排个主从序列、摆几把椅子也要有前后左右为据，证明礼是不能违背的一般法则。总之，“天之生物也有序，物之既形也有秩，知序然后终正，知秩而后礼行”（《正蒙·动物》）。礼是“天序”、“天秩”，“天理如此，岂可逆哉”（《河南程氏遗书》卷一一）。“未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理。”（《朱子语类》卷九五）纲常法则来自本体。

明代心学宗师王守仁及其传人，特别是泰州学派，发挥《孟子》中的某些思想因素，以心为天为理，从“愚夫愚妇”的亲子之爱中，从“百姓日用之道”中，推求忠孝纲常之理。这就从人类本能的角度，证明了仁义为天理之必然，修齐治平之根本，论证了“自然之谓道”。

明清之际的王夫之总结前人的天人关系论，其哲学成果达到古代天人学说的最高峰。他强调“天人相分”，将天道与人道、自然规律与社会法则进一步剥离开来，同时又充分肯定二者的统一，即“天人合一”。他认为“天人之蕴，一气而已。”（《读四书大全说》卷一〇）天与人本原同一，“人之与天，理气一也”，人性源于天性，故天人合一（《张子正蒙注·乾称上》）。在王夫之的哲学逻辑结构中，义理之“天”是与“天理”、“理”、“道”相互诠释的，例如，“‘势’字精微，‘理’字广大，合而名之曰天”（《读四书大全说》卷九）。“理者，天之所必然者也”（《张子正蒙注·神化》）。在这个意义上，天为体，人为用，天是礼的根据，礼是自然法则的体现。他说：“天之用在人，人之体无非天，天至虚而实，人实而含虚，声色、臭味、父子、君臣、宾主、贤愚，皆天理之所显现而流行，非空之而别有天也。”（《张子正蒙注·乾称下》）一触及社会问题，“自然”之天就不再是纯粹的自然观象，“天理”也不再是现代意义上的自然规律。“天”、“天理”、“自然之理”、“道”作为宇宙万物的本

体和通则,注定了君主制度和纲常伦理是逻辑的必然。

礼从天生,就是说礼之理内蕴在天道之中,抑或礼就是本体和宇宙通则。将礼与“天”、“天道”、“天理”、“理”、“道”同训的思路是与以天论礼同时发生,并相伴始终的。

早在春秋时期,许多人就认为礼不仅是天经地义,而且要经天纬地,即“礼,上下之纪,天地之经纬,民之所以生也”(《左传·昭公二十五年》)。这就是说,礼的统辖范围不局限于人类社会,天地万物都要接受礼的规范。

战国、秦汉以后,儒家继续发挥这个思想。《礼记·礼运》说:“夫礼,必本于太一。分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。”《乐记》说:“乐者,天地之和也。礼者,天地之序也。和故万物皆化,序故群物皆别。”“大乐与天地同和,大礼与天地同节。”汉唐儒者以道来概括天道和入道,在他们看来,礼即道,“礼理”与“太一”并驾齐驱。“夫礼者,经天地,理人伦,本起于天地未分之前,故《礼运》云:‘夫礼必本于太一’,是天地未分之前已有礼也。”(《礼记正义》)礼是天地人的总则,是宇宙通则,故“礼者,使万物合于道理也。”“万物之治皆由礼。”(《礼记正义·仲尼燕居疏》)

柳宗元发展天人不相预的哲学思辨,以元气自动论解释天地万物的生化,论证了自然之天的物质属性,并把道推向哲学逻辑结构的王位。道是自然现象和社会现象的抽象和概括。“道”分而为二,便是天道与人道,天道与人伦依据着同样的准则。柳宗元说:“明离为天之用,恒久为天之道,举斯二者,人伦之要尽是焉。”“道德之于人,犹阴阳之于天也。仁义忠信犹春夏秋冬夏也。举明离之用,运恒久之道,所以成四时而行阴阳也。宣无隐之明,著不息之志,所以备四美而富道德也。”(《柳河东全集·天爵论》)人道的内涵,主要指尧舜孔子的仁义之道;天道的内涵,具体而言,是成四时而行阴阳的自然规律。在逻辑结构上,天道阴阳与人道仁义是互相论证,并统一于道的。在以道

为核心范畴，合天地自然和社会伦理为一的思想体系中，规范天人的是道。阴阳与仁义互证，天道是人伦为逻辑必然的证据。从哲学功能上看，柳宗元的天与人并非截然相分。

宋代以后，儒家道论发挥到极致。理学诸子用天、道、理、性、命、心等一系列概念和范畴构造了一个精致周密的哲学体系。这些概念和范畴有功能的区分和含义的差异，但在本体和法则的意义上又是等价的，而伦理是它们的共同内核。张载说：“人伦，道之大原也。”（《张子语录下》）程颐说：三纲五常“合而言之皆道，别而言之亦皆道也”（《河南程氏遗书》卷二五）。又说：“天地人只一道也。”“道之大本如何求？某告之以君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，于此五者行乐处便是。”（《河南程氏遗书》卷一八）朱熹说：“这道理自是长在天地间，只借圣人来说一遍。”（《朱子语类》卷九）陆九渊说：“吾儒之道乃天下之常道，岂是别有妙道？谓之典常，谓之彝伦，盖天下之所共由，斯民之所日用，此道一而已矣，不可改头换面。”（《陆九渊集·与王顺伯》）陈淳在《北溪字义》中，综汇周张，折衷程朱，对道、理、德、太极、中和、礼乐、性、命、仁义礼智、忠恕等范畴的异同作了提纲挈领的阐述。吴澄则兼宗朱陆，指出：“道者，大路也。以其条派缕脉之微密也，则名之曰理，……真实无妄曰诚，全体自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不测曰神，付与万物曰命，物受以生曰性，得此性曰德，具于心曰仁，天地万物之统会曰太极。道也，理也，诚也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太极也，名虽不同，其实一也。”（《吴文正公集·无极太极说》）王夫之在作了大体相类的理论阐述之后，亦说：“天道、人性、中和化育之德，皆于礼显之。”（《礼记章句》卷九）“礼，天道也。故《中庸》曰‘不可以不知天’。”（《读四书大全说·梁惠王下》）总而言之，伦理道德是道的大本大原，是天理的内核。自然本体与伦理道德统一于道，道涵盖天人，贯通自然与社会。其实道就是礼，礼是儒家天道范畴体系的纲领和宗旨。

（二）阴阳、五行、元气的政治文化取向

儒家范畴体系大体有主体范畴和客体范畴两大类。主体心性范畴和主体道德修养范畴一律贯穿着宗法伦理精神，这自不待言。即使是客体范畴，也包含主体所赋予的各种属性，成为主体化的客体。属于天道系列的各个客体范畴都被注入了伦理精神。

阴阳是中国哲学范畴系统中既古老又重要的范畴。《左传》、《国语》中阴阳多见，并以之解释天道、人道现象。《易传》以阴阳学说为理论基础，提出“一阴一阳之谓道”。它把父母作为人类社会的最高实体，把天地作为自然界的最大实体，而阴阳则是自然和社会中一切实体的本质属性。经先秦诸子的不断阐发，阴阳范畴成为表述形上学和普遍联系的范畴，并把两者统一起来解释自然、社会、人生现象。汉唐儒者从天地万物由阴阳而成，阳尊阴卑、阳刚阴柔，直接推向社会政治礼仪制度。到宋明，儒学，特别是理学，把阴阳论与五行、气化理论统一起来，集以往之大成，开儒学之新说。儒者内部为究竟阴阳即道还是道主阴阳争论不休，又对阴中有阳，阳中有阴，阴阳相联相渗，进行了深刻的思辨。但一言及具体的社会政治问题，阴阳互待便成了三纲五常的依据。

《易传》认为，就自然属性而言，阳是刚、健、热、伸，阴是柔、顺、寒、屈；就社会属性而言，阳是贵、富、尊，阴是贱、穷、卑；就道德属性而言，阳是善、仁、爱，阴是恶、戾、残。在社会中，男、君、父、夫是阳，女、臣、子、妇是阴。由于阴阳兼具自然、社会、道德属性，所以阴阳法则注定了社会的等级属性。《礼记》依据伦理化的天构造世界图式，把天地、阴阳、日月四时与仁义礼乐相互对应，经过严整的分类以后，自然、社会、人事、礼仪统统都纳入阴阳的轨迹，“故圣人作则，必以天地为本，以阴阳为端”（《礼记·礼运》）。阴阳是礼乐的来源，即“乐由阳来者也，礼由阴作者也，阴阳和则万物得”（《礼记·郊特牲》）。阴阳成为君臣、父子、夫妇规范的依据。《春秋繁露》将阴阳范畴引入天人关

系,将天气、东、左、顺、上、南、暖、经、生、贵、尊、君、父、夫、予、仁、宽、爱,归属于阳;地气、西、右、逆、下、北、寒、权、杀、卑、贱、刑、臣、子、妻、夺、戾、急、严,归属于阴。这样就以阴阳为纽带,把天道运转与王道政治联系在一起,所谓“不当阳者臣子是也,当阳者君父是也。故人主南面,以阳为位也”(《春秋繁露·天辨在人》)。扬雄的《太玄》模仿《周易》,以玄为最高范畴。玄通过阴阳互动操纵天地万物的演化,确立人类社会的规则。阴阳互相转化,但其尊卑关系却永恒不变,故“阴以知臣,阳以知辟,君臣之道,万世不易”(《太玄经·常首》)。孔颖达以道为阴阳之根,认为“无阴无阳乃谓之道”。“道虽无阴阳,然亦不离于阴阳,阴阳虽由道成,即阴阳亦非道,故曰一阴一阳也。”(《周易正义·系辞上疏》)道通过阴阳互动将天地、社会、人事构成一个整体系统。天阳地阴、天尊地卑,这便是君臣列位、制礼作乐、施赏行罚的法象和依据。宋元明清,历代儒宗,没有一个人能够从“阳主阴从”的思维定则中走出来。他们虽然为道与阴阳孰为形而上孰为形而下争论不休,但阴阳始终是伦理、礼、仁的依据。

五行也是颇为古老的哲学范畴之一。五行两字相连为一词,始见于《尚书·甘誓》。《尚书·洪范》以五行即水火木金土为五种物质功用。周幽王的太史伯阳父(史伯)说:“故先王以土与金、木、水、火杂,以成百物。”(《国语·郑语》)这就把五行视为宇宙构成的始基和生成万物的质料或要素。《管子·水地》说:“水者,何也?万物之本原也,诸生之宗室也,美恶贤不肖愚俊之所产也。”这表明,至迟到春秋战国时期,人们已经开始以五行说来讨论世界的起源和多样性统一的问题。五行属于天道范畴系统。

最早以五行作为五种德行的规定的大概是子思和孟子。战国末年阴阳家的著名代表邹衍提出“五德终始”说,明确把五行释为五种德行。这表明,在战国时期,五行观已从披着神学外衣的宇宙构成图式,上升为道德律令,成为道德观的理论依据。

秦汉时期,五行与阴阳相结合,形成一股思潮。这股思潮以五行为基准,把自然变化与社会活动统一为一个整体系统,对人们的思维方式有深刻的影响。董仲舒在《春秋繁露》中赋予五行以道德属性:“天有五行,……木,五行之始也;水,五行之终也;土,五行之中也。此其天次之序也。木生火,火生土,土生金,金生水,水生木,此其父子也。木居左,金居右,火居前,水居后,土居中央,此其父子之序,相受而布。……故五行者,乃孝子忠臣之行也。”(《五行之义》)他进一步依据五行的序列、父子关系证明“父授之,子受之,乃天之道也。故曰:夫孝者,天之经也。”(《五行对》)并依据“五行之官,各致其能”(《五行之义》),论证君主与百官的主从关系,以及治国之道。这样,五行就成为君主政治体系的理论依据。这个思路被谶纬神学所发挥,五行关系完全被伦理化、政治化。《白虎通·五行》说:“五行者,……欲言为天行气之义也。地之承天,犹妻之事夫,臣之事君也。”天高地低、五行生化注定了人世间的君尊臣卑、父尊子卑、夫尊妇卑。这就使三纲五常神圣化。

唐宋以后,随着儒家哲学形态的转型,天、阴阳、五行的神秘色彩大大弱化,但五行依然是论证伦理道德、等级秩序的工具。人们普遍将五行视为构成万物的质料,“意于人也为五常”(《新唐书·五行志》)。例如,周敦颐、朱熹等人把五行作为从本体到阴阳,再到万物生化过程的中介,其中轻清者为天,重浊者为地,精英者为人,渣滓者为物。“太极便是性,动静阴阳是心,金木水火土是仁义礼智信,化生万物是万事。”(《朱子语类》卷九四)人之所以为精英,是因为阴阳五行原于天理,与五性、五常相联系,而可究于诚,人的天赋之中便具备仁义礼智信。气质之性又注定了人的寿夭、贤愚、善恶、贫富以及贵贱等级。朱熹对此有详细的说明:“人之性皆善。然而有生下来底善,有生下来便恶底,此是气禀不同。”“禀日月清明之气便是好人,禀日月昏暗之气便是坏人。”人的贵贱、寿夭也由阴阳五行之气决定:“禀得清

高者，便贵；……禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖，为贫，为贱，为天。”（《朱子语类》卷四）由此可见，五行又是伦理道德范畴。

气范畴，在中国古代史上起源早、影响大、贯穿始终。元气自然、精气生物，气本应最具客观物质属性。但气又具有社会属性，在人性、道德意义上，气一般指道德境界或精神状态。气，可以成为解释社会政治现象的依据，这是中国古代哲学的一大特点。

《左传》以气说明自然、生理、心理及社会现象，“六气”成为礼与法的根据，所谓“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，淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之”（《左传·昭公二十五年》）。《周语》认为政之失、民之乱可以使天地之气失序，进而引发各种灾异（参见《国语·周语上》）。这表明，春秋以前人们就开始把气作为自然、社会、人生中各种现象统一的基础。

先秦诸子大多把气无沉滞、阴阳调和，视为政通人和、天下大治的基础。许多人重视气与心性、伦理、政治的关系，为气范畴注入了更多的社会内涵。《管子》提出“精气”论，认为唯有治气，才能成圣，所谓“气者身之充也，行者正之义也。充不美则心不得，行不正则民不服。是故圣人若天然，无私覆也；若地然，无私载也”（《管子·心术下》）。孟子的“浩然之气”是最高的仁义道德境界，“其为气也，配义与道”（《孟子·公孙丑上》）。气成为物质与精神的混沌或统一，乃至论说心性之学的主体范畴。

董仲舒认为气即阴阳，阴阳中和之气又称“元气”，是天地万物的本原。元气是王道的依据，“元者，始也，言本正也。道者，王道也。王者，人之始也。王正则元气和顺……”（《春秋繁露·王道》）。他认为，“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”（《春秋繁露·五行相生》）。这样，元气就通过阴阳、五行为自然和社会铸就了阳贵阴贱、阳尊阴卑的秩序法则，进而成为王道政治一切准则的根据。这就使元气成为政论的基础。同类的言论在谶纬之书及《白虎通》中到

处可见。例如：《易纬》中的《乾凿度》认为“太初者，气之始也”。在详细描述了元气生化宇宙的过程之后，提出了这样的政治模式：“五气以立，五常以之行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣、父子、夫妇之义。”王充以元气为自然之气，却依然以之论证人的道德精神。他说：“人禀天地之性，怀五常之气，或仁或义。”（《论衡·本性》）仁义礼智信等道德规范根源于自然之气、天地之性。

汉唐著名思想家大多以元气论宇宙的本始和生化，论道，论性。宋明以后，元气生成论、本体论逐渐发展到极致。各种元气本体论的社会政治取向都是力图把君主制度、伦理道德说成自然逻辑的必然。程朱认为理本气末、理先气后，陆王认为心外无物，他们的气范畴的道德属性显而易见。宋代的张载、明代的王廷相和清代的王夫之是气本论的典型代表，但是其所谓的气仍然与“诚”之类的心性范畴纽结在一起，并非纯粹的物质实体。张载以“太虚”为气之本然状态，以诚规定元气的属性，又以“气质之性”论性。气是伦理道德的根源，并在生化万物时将道德属性赋予万物。王廷相以气为造化之中枢，认为性生于气。他说：“有太虚之气而后有天地，有天地而后有气化，有气化而后有牝牡，有牝牡而后有夫妇，有夫妇而后有父子，有父子而后有君臣，有君臣而后名教立焉。是故太虚者，性之本始也。”（《慎言·道体》）太虚是君臣、父子及名教的根由。王夫之依然以气质和伦理论人性，认为“仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之为性”（《张子正蒙注·诚明》）他认为“理气一源”，“诚者，神之实体，气之实用，在天为道，命于人为性，知其合之谓明，体其合之谓诚”（《张子正蒙注·诚明》）。气生化万物有先后，即“天序”、“天秩”，仁义礼智是诚之所命，因此人世间的君臣、等级、伦理“皆天理自然”，“故博文约礼为希天之始教”（《张子正蒙注·动物》）。

在儒家的范畴体系中，就连事、物、器等也不是地地道道的客体范畴。道德行为亦称为“事”，如“事君”、“事亲”。事即物，故“事君便

是一物”、“仁民爱物便是一物”。道或理又是事、物、器之“则”，各种礼仪制度皆可称之为物、器。道器(物)论主要是讨论具体制度与纲常伦理的关系。天、天道、道所内蕴的伦理道德法则，是各种客体范畴的灵魂。

总之，古代绝大多数思想家，特别是儒家讨论天(天道、道)的目的是论证君主制度的合理性和伦理纲常的绝对性、普遍性，其天道范畴系统中的概念都在不同程度上主体化，即包含着主体所赋予的伦理道德属性。在这种思维方式支配下，无论以天合人，还是以人合天，其社会政治价值取向只能是对君主政治体系的认同。

二、天、道、王三位一体

把天、道、王连为一体的是天君同道论。天王合一 是天人合一的源头，由此演化而来的天君同道观是中国古代一种永恒的政治和道德模式。

在西周的政治观念中只有天王合一。虽说“天生烝民”，但唯有王是天所生，是天之子，天帝权力与天子权力连为一体。将帝权与王权统一在一起的是“德”。《大盂鼎》铭文说：“玟王受天有大令。”“井囙于玟王正德。”人们喋喋不休地讨论“天德”与“君德”的问题，普遍认为天帝赋予王智慧与德行，将天子塑造成最理想的统治者，反之，只要天子的德行像天那样宏大，他就永享最高权力。这就是最初的天君合德观。为了把道与王统一起来，人们又创造了“王道”、“先王之道”一类的概念。先王之道的主旨是认为先王神圣，他们把天道引给人类，为臣民“立极”。正是这些圣王沟通天人，给人类社会建立了人道，带来了文明。天君合道与天君合德最初是同义命题，只是到后来，前者才发展为更具一般意义的命题。

春秋战国时期，天子式微，天的观念也发生深刻变化。随着天王

合一逐渐演化为更具抽象意义的天人合一,天王同道观也分化为天君合德、因任自然、效法天道等不同的哲学类型。但是,天君同道依然是天人关系论的一个重要内容。下面仅列举一些典型的言论:

孔子说:“大哉尧之为君也!巍巍乎,唯天为大,唯尧则之!”(《论语·泰伯》)

老子说:“侯王得一以为天下贞。”(《老子·三十九章》)“道大,天大,地大,王亦大,域中有四大,而王居其一焉。”(《老子·二十五章》)

《管子·形势解》说:“天覆万物,制寒暑,行日月,次星辰,天之常也。”与此相应,“主牧万民,治天下,莅百官,主之常也。”

《周易·乾卦》以天德论君道,以龙德论君德,由“大哉乾元,万物资始,乃统天”,推导出“首出庶物,万国咸宁”,唯有君主制度才能使人类安居乐业的结论。后世注《易》者皆以“君道即天道”解释《易》理。君道即天道,君德即天德。在理论上,王与天始终是合二而一的。

《庄子·在宥》说:“所谓道,有天道,有人道。无为而尊者,天道也;有为而累者,人道也。主者天道也;臣者人道也。”

《韩非子·扬权》说:“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。”君道同体,君理应为人类的主宰。

《吕氏春秋·执一》说:“王者执一而为万物正”,“以身为家,以家为国,以国为天下。此四者异位同本,故圣人之事,广之则极宇宙,穷日月,约之则无出乎身者也。”

在汉代,天与道依然把王托在社会的顶端,是王权至上的根据。《淮南子·本经训》说:“帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时,君者用六律。”《春秋繁露》认为:“古之造文者,三画而连其中,谓之王。三画者,天地与人也。而连其中者,通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是?”(《王道通三》)王承天意治理天下,所以理所当然地是人类的主宰,故“《春秋》之法,以人随君,以君随天”

(《玉杯》)。天人合一的主旨仍是天王合一。

当然,春秋以后,特别是魏晋隋唐以后,天人合一论毕竟逐渐摆脱了简单的天王合一模式,形成更为繁复的思辨体系,增加了更为深邃的哲学观念。天与道有时成为现实中的王的对立面。天命论和人性论正是理论思维更加细密、更加辩证的结果。不过,只要认真分析就不难发现:就社会政治层面而言,这些关于天与人的哲学思辨始终以天王合一为其内核或重要内容之一。

隋唐以后,天王合一论在政治文化和政治学说中的影响还表现在以下几个方面:

其一,“天”始终具有神秘性和社会属性,因此天子也总是具有神性。“天不自治,立君乃治之。”(《尚书正义·皋陶谟疏》)在理论上,皇帝是天的代理人,是道的化身。这个人法天行道,或理应如此。谁能“统天”、“法天”、“仪天”、“体天”,能“得道”、“体道”、“备道”、“明道”,谁就有资格为君王。这种观念对帝王与臣民的政治意识有深刻而又广泛的影响,其政治取向只能是一个:认同君主政治。

其二,许多思想家重视“道”的价值,但道又是与君主制度密不可分的。甚至有人提出王重于道。例如:北宋的李觏说:“无王道可也;不可无天子。”(《李觏集·佚文》)期待君统与道统合二而一,更是古代思想家共同的政治思维方式。

其三,以天理、道、性、命等论证三纲五常的各种政治学说,其政治归宿仍然是天王合一。王安石说:“王者,人道之极也。人道极,则至于天道矣。”(《王安石老子注辑本·至虚极章》)宋明理学更为典型。他们以人伦定义天理,以天理规范人伦。人伦为道之大本、大原,天理为人伦之大本、大原,天理与人伦同实而异名。人伦的核心是三纲五常,君纲又是纲中之纲,故“君道即天道也”(《河南程氏遗书》卷一一)。由此可见,天王合一仍是宋明理学的核心命题,只是与先儒相比较,论证更加细密,更加哲理化而已。

第二节 人性论与君主专制制度的绝对性

人性论,是中国古代政治学的基础理论之一。人性学说兴起于春秋战国时期。先秦诸子把“人”作为理论研究的中心课题,力图从人类共同本性的角度去探求和解释社会、国家及各种政治现象的根源。从此以后,人性论成为探讨人的本质的最高命题,是各种关于人的认识与理论的核心,凡是提出系统的政治学说的思想家无不论及人性问题。各种人性论将哲学、伦理、政治及人生价值和社会理想贯通在一起,为政治、经济、道德、军事等人类的社会行为的指导原则提供论据。人性论的主旨是政治论。从理论和逻辑上看,人性论的发展引导政治思维面向世俗,肯定人的价值,把人和人事作为政治的起点和核心内容。古代人性论所涉及的政治问题很多,这里着重介绍各种人性论与君主制度、等级制度的关系。

一、人性问题的提出

殷周以来,“人”就是一个类概念,可用于泛称各种各样的人,而关于人的自我类本质的认识发端于春秋时代。人们讨论这个问题时主要用“人性”这个概念,有时也用人道、人情、人欲等。

春秋战国时期的社会大变动,使人的价值和个性,特别是下层民众的个性暴露在人们面前。为了把握共性、指导政治,人们开始探索人的共同本性。

最早使用“人性”这个概念的是春秋时期的单襄公。他说:“夫人性,陵上者也,不可盖也。”由此而推出“圣人贵让”、“王天下者必先诸民”的结论(《国语·周语中》)。这个时期,人们多把人性归之于感官

欲和物质利益欲,认为“利”、“富”、“乐”、“贵”、“争”出自人的本性,如齐子尾说:“富,人之所欲也。”(《左传·襄公二十八年》)王孙雒说:“民以恶死而欲富贵以长没也,与我同。”(《国语·吴语》)以此指导政治则强调“利民”、“惠民”、“抚民”,以照顾人性民情,否则则违反人性。如晋师旷批评晋君时说:“今宫室崇侈,民力凋尽,怨酷并作,莫保其性。”(《左传·昭公八年》)当时,有人开始考虑如何控制人的本能、本性的问题。如齐大夫晏婴认为,争是人类本性,任其发展会导致祸乱,应以义来抑制它,即“凡有血气,皆有争心。故利不可强,思义为愈”(《左传·昭公十年》)。这实际上是提出了人的自然属性与社会属性的关系问题。主张以道义等社会属性控制人的本能。

老子、孔子以后,人性问题成为对人的认识的最基本的命题。诸子百家普遍关注人类本性与其社会属性的关系问题,各自提出了对人的本质的看法。春秋战国时期,对人性的看法不下十余种。计有:

1. 孔子的“性相近,习相远”说;
2. 道家的人性朴说;
3. 孟子的性善说;
4. 墨子的性自利自爱说;
5. 荀子的性恶说;
6. 法家的性好利说;
7. 《管子·水地》的人性随水性说;
8. 告子的“性无善无不善”说;
9. 世硕的性兼有善恶说;
10. 性可为善、可不为善说,即人性无常,随环境变化而变化;
11. 《孟子·告子上》的性品说,即“有性善,有性不善”;
12. 性为天命说,这种说法来自更为久远的年代,《中庸》等仍沿用这种观点。

上述各种人性论中,大多仅留下只言片语,难以详释深论,但其

命题却对后世人性论有很大影响。秦汉以后的人性论与上述各种人性命题的关系,大体有三类情况。一类是对某种人性论予以进一步的阐发。一类是借用先秦某一命题发挥自己的人性观。一类是综合多种思路予以再创造。一般说来,除外来的佛教的佛性说外,后世的人性论都与先秦诸说有着思想渊源。

二、人的价值与政治取向

先秦各种人性论共同关注的焦点是:什么是人类的本质或人的价值?如何去实现人生价值?人们普遍主张恢复、完善或改造人性,以实现人生价值,进而把人类社会引向理想境界。不同的人性观,引出了不同的人生价值论。人生价值的内容及实现这种价值的途径,又决定了各种人性论的政治取向。这里着重介绍一下儒、道、法三家的人性学说及其与君主专制制度的关系。

(一) 儒家的仁义价值说

先秦儒家对人性问题最为关注,以人性论政治是先秦儒家的显著特点之一。

孔子关于人性的直接论述仅保留下“性相近,习相远”这六个字。性习论从自然与社会、先天与后天两个方面综合考察人性异同,在古代人性论中一直占据主流地位。孔子还提出人有“生而知之”、“学而知之”、“困而学之”的差异,“唯上智与下愚不移”等,对后世儒家人性论有深刻的影响。上述观点与克己、复礼、归仁、忠恕及孝悌为仁之本等论点结合在一起,为儒家的人性论和人生价值观提供了基本思想材料(以上参见《论语》的《季氏》、《阳货》等)。

孟子的性善论的基本论点是:人性与生俱来,既包括食、色等自然本能和感官欲,又包括仁、义、礼、智等社会道德因素。“人之所以异于禽兽者几希。”(《孟子·离娄下》)其差别仅仅在于人有先天的道德

善性，所以声色臭味等本能和欲望，“性也；有命焉，君子不谓性也”。仁义礼智，“命也；有性焉，君子不谓命也”（《孟子·尽心下》）。仁义礼智这“四德”才是人之为人的依据。人的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”是与生俱来的善端，即“四端”。“四德”由“四端”发展而来，故“四德”都是“我固有之”。人人皆有“四端”，将其“扩而充之”，使“四德”完备，则“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）。反之，“四端”泯灭会使人“为不善”。人的善恶主要取决于道德修养，也受环境和教育的影响。注重内省体验、加强道德实践，才能实现人生价值。

荀子的性恶论的基本观点是：“生之所以然者谓之性。”（《荀子·正名》）好、恶、喜、怒、哀、乐等“情”是与生俱来的；“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”等等，这类“欲”也是与生俱来的。“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”（《荀子·正名》）性、情、欲有区别，但性是情欲之本。由此可见，人的先天本性是恶的。与“性”相对的是“伪”。伪指后天人为的或习得的东西。性与伪既相分又相合，“无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也”（《荀子·礼论》）。伪是对人性的改造，礼义、法度正是圣人“化性起伪”的产物。遵守礼法则为善，背逆道义则为恶。人性是可以改造的，人们积伪、知礼便可以成为圣人，故“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》）。人与禽兽的区别在于有“辨”，“辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王”（《荀子·非相》）。与孟子相比，荀子更强调社会环境对人性的陶冶和改造作用。

孟、荀两种人性论看似截然相反，但归结点却是一致的，即伦理道德是区别善恶的价值尺度，是人生价值之所在。孟子把性善作为仁义的根底，荀子把仁义作为改造人性的武器和结果。孟子主张人们不断扩充善性，以仁义克制本能和欲求，尽量地实现仁义本性，上升为尧舜。荀子教导人们以礼义改造自己，改造的尽头就会变成尧舜。无

论循着哪条路径前行,人的价值都是在同违背伦理道德的欲望斗争中逐步升华的。

在儒家看来,仁义是人与人之间关系的最高准则。孔子主张以仁爱人,以礼待人,要做到非礼勿视,非礼勿听,非礼勿闻,非礼勿动。孟子认为人与人要以仁义相待,不行仁义就不配做人。荀子主张改造人类恶的本能,使仁义、礼法成为社会的纽带和国家的制度。

仁义的基础或本原是孝悌,见诸社会关系是“君臣”、“父子”、“兄弟”、“夫妇”、“朋友”等“五伦”。孔子的弟子有子说:“孝弟者,其为仁之本欤。”(《论语·学而》)孟子说:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也。”(《孟子·离娄上》)仁义礼智贯彻于五伦之中,这是天命。显而易见,依据仁义、礼法构筑的理想社会必然是宗法的等级的,属于专制主义范畴。儒家号召人们沿着事亲、从兄、敬长、尊君之路去内省体验或遵循践行仁义、礼法,实现人皆尧舜的理想境界。而所谓“尧舜”或“圣人”,无非是尽善尽美地恪守宗法社会的各种角色规范而已。“圣人,人伦之至也。欲为君,尽君道,欲为臣,尽臣道;二者皆法尧舜而已矣”(《孟子·离娄上》)。这就是说,实现人生价值的唯一途径和标准是“君君、臣臣、父父、子子”。儒家的人性论是为论证等级制度必然性、绝对性而设置的。

君主专制制度是宗法制度政治化的产物,维护宗法制度必然鼓吹君主专制。孟子所说的善性就是仁义礼智,仁义礼智是事亲、忠君之类的道德规范的抽象。孟子把仁义说成是“人之正路”,仁义的直接含义是事亲、从兄,再延伸一下是“敬长”。“未有义而后其君者”(《孟子·梁惠王上》),“人之正路”的尽头是拜倒在专制君主的脚下。荀子比孟子讲得更明快。他认为人的本性是社会秩序的天敌,必须加以抑制、匡正和改造。这就需要由圣人“起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也”(《荀子·性恶》)。礼的基本点是

“分”，“贵贵，尊尊，贤贤，老老，长长，义之伦也。行之得其节，礼之序也。”（《荀子·大略》）君主处于礼制的最高点，“故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”（《荀子·礼论》）性恶论的政治归宿是隆君。儒家围绕宗法伦理讨论人性及人生价值，在政治上必然倒向君主专制主义的怀抱，成为君主专制制度的理论工具。

（二）法家的功利价值说

法家特别重视人性问题的研究，他们认为人类生来“皆挟自为之心”，趋利避害，追逐个人名利。《商君书·算地》说：“民之生（读若性），度而取长，称而取重，权而索利。”《韩非子·内储说上》称：“利之所在，则忘其所恶，皆在孟贲。”在法家看来，好利是人的本性，其无所谓善恶，更无需改造，超然于名利之外的人反而是社会的蠹虫。利害关系是一切人际关系的基础和纽带。君臣关系实质是“主卖官爵，臣卖智力”。一般人与人的关系也是一种买卖关系。亲子之间也夹杂着利害。“故人行事施予，以利之为心，则越人易和，以害之为心，则父子离且怨。”（《韩非子·外储说左上》）既然“利”是人际关系的准则，那么争名利是人生的目的。

法家考察人性问题的目的十分明确：论证绝对君权的运作方式。他们认为立法施政要“因人之情”。既然趋利避害是人类的本性，利害关系是社会政治关系的本质，那么君主应当用强制性政治手段，控制利柄，划定利途，运用法、术、势，把臣民之利与君主之利结合起来，使人们追逐利益的行为都在有利于君主的轨道上转动。控制利柄主要是控制土地，掌握分配，用土地和赋税作为控制臣民生计的调节器。君主的利益在于耕战，但农要流汗，战要流血，“民之内事，莫苦于农”，“民之外事，莫难于战。”（《商君书·外内》）为了将臣民纳入耕战轨道，君主要利用趋利避害的人性，驱之以赏，劫之以刑。具体做法是：以政治手段划定利途，使一切图利者，非农无取，非战无由。以田宅、名爵奖赏耕战之士，以严刑酷罚翦除商贾、游士、食客、技艺者等

非耕战之人。这样就可以实现“利出一孔”，使臣民获利的唯一途径变成君主效力。赏罚是使民勇于耕战之道，“民见战赏之多则忘死，见不战之辱则苦生。赏使之忘死，而威使之苦生”（《商君书·外内》），重赏之下，必有勇夫；严刑之下，变怯为勇，途殊而同归。一般说来，法家更重视刑与罚，甚至主张慎赏严罚，轻罪重罚，赏一罚九。他们力图以刑罚造成一种环境：不从君主法令，不为耕战效力，立即祸患及身。“利”关系到人类的生死存亡，既把持利柄，又规定利途的人，无疑是最有权势的人。依照法家的思路施政的人，只能是专制君主。法家的人性好利说引出了绝对君主专制理论。

（三）道家的自然价值说

道家也是把人性论作为政论的基础和依据的。道家崇尚“自然”，持人性朴说。《老子》用原生之“朴”来形容人的本性。《庄子》把性朴说发展到绝对自然主义的极致。老庄把仁义、礼法、刑政视为人性的桎梏，斥忠孝节义为人之大伪，将一切文明归咎于“机心”，而任何“机心”都是对人类质朴自然本性的破坏。因此，他们主张人类社会应建立在“自然”的基础之上，社会关系越少越好，文明程度越低越好。“绝圣弃智”，才能实现人生价值，重返“自然”境界，才是人类的理想。

道家的性朴论和自然价值观具有明显的排斥人的社会属性的特征，在政治上不同程度的表现出对君主制度、伦理道德、治术治人的批判。道家内部流派繁多，对于“自然”及其他一些概念的理解存在差异，政治取向也有明显的不同。仅就对传统政治体系的态度而言，道家大体分为三类。一类以庄子为代表。他们激烈抨击社会现实，具有否定君主政治和等级制度的倾向。一类以老子为代表。他们否定仁政、法治，对社会现实多有批评，但又提出一批治民御臣的方略，为帝王施政、愚民献计献策。一类以黄老一派为代表。他们论证君主制度，肯定等级制度，以致一些帝王以他们的理论作为政治指导原则。奉《老子》、《庄子》为经典的玄学和道教实际上也可以归属于这一类。道

家思想的确造就了一些无君论者，而《老子》、《庄子》又被许多统治阶级政治家奉为政治教科书，这本身就表明了道家思想的复杂性。

庄子所谓的“自然”最为接近“自然界”的意义，他的性朴论具有绝对自然主义的倾向。在庄子看来，万类平等，人不应该异于牛马和万物，唯有达到“一以己为马，一以己为牛”，“食豕如食人”（《庄子·应帝王》）的境界，才能实现人生价值。庄子的理想社会是“无何有之乡”或“至德之世”。在这种理想社会中，人类摒弃了一切社会属性，像牛马麋鹿一样过着“天放”的生活。庄子从这种人生价值观和社会理想出发，主张将国家、政治、权力乃至一切物质文明和精神文明统统毁弃。在他看来，整个社会就是人性的牢笼和屠场。庄子对当时桎梏人的生存权利和自由的社会制度、社会观念激烈抨击，有深刻与辛辣，也有尖刻与武断。由于他走上了全盘否定人的社会性的极端，所以不可能为社会进步指明出路。在对君主专制主义进行了一阵责骂之后，又临阵脱逃了，这正是庄子一派的特点。

老子也把返朴归真作为人生价值论的要旨。如果说儒家期待的是堪称伦理道德规范的人群。法家力图制造一批恭顺法令的臣妾仆役，那么老子理想中的社会人群是以淳朴无欲为其基本特征的。为此，老子主张采取必要的行政措施实现“绝圣弃智”、“见朴抱真”，使人们的智慧之光、欲望之火永远熄灭。老子说：“圣人在天下，歛歛为天下浑其心。”（《老子·四十九章》）浑沌人心的具体办法是，“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”（《老子·三章》）。在老子看来，行政手段是使民陷于无为之地、无能为或欲为而不敢的法宝。谁要运用智慧有所创造，就要施以酷刑，“为奇者，吾得执而杀之”（《老子·七十四章》）。这样一路杀下去，直至使无智、无欲、无所作为的社会人群无异于牛马。“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”（《老子·六十五章》）由“执一”、“为道”的圣人、侯王用包括刑杀在内的强制手段使人群重返质朴、愚昧的本

性,这种政治只能是专制主义的。

三、秦汉以来几种论证君主制度的人性论

秦汉以后,人性论依然是政治学的基础理论之一。由于汉代独尊儒术,大多数学派传承统绪断绝,所以关于人性的争论由诸子之争转化为儒家内部之争。道家的人性论仍有一定影响,但在理论上没有大的进展。佛教的佛性说、道教的道性说实际上是人性论,却主要是一种宗教理论。儒家的人性论是在不断融通先秦儒宗以及其他学派人性观念中不断有所发展的。儒家中每个流派、每个思想家都有各自的人性学说,难以一一辨析其异同,这里仅将影响较大且代表着儒家人性论发展进程的几种人性学说介绍如下:

(一)《礼记·乐记》的制礼乐以节人欲说

《礼记·乐记》以天理与人欲的关系论人的性与情,进而为王权制礼作乐提供理论根据,使理欲之辨成为儒家伦理政治学说的重要理论基础。

《礼记·乐记》说:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。……夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也。”人间祸乱皆起于人欲无穷,所以“此大乱之道也”。防止或改变这种事态的途径是由王权制礼作乐,教化节制人欲,使百姓“反人道之正”。具体而言就是“礼节民心,乐和民声,政以行之,刑以防之。礼乐刑政,四达而不悖,则王道备矣”。这就为王权和王道提供了依据。

(二)董仲舒的性情说:“天立王以成民性”

董仲舒折中孟子、荀子的人性论,从“王者承天意以成民性”的角度,论证了王道教化的必然性。

董仲舒认为,“天地之所生,谓之性情。”情与性都是人类先天具

备的资质，人虽有善质，但不能据此推定人性“已善”。他说：“身之有性情也，若天之有阴阳也，言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。”由于“性情相与为一瞑，情亦性也”，所以“人之诚有贪有仁，仁贪之气，两在于身”（《春秋繁露·深察名号》）。这就是说，人的天赋资质中，有性有情，有贪有仁，虽说性主情从，善质为主，但不能据以推定每一个人都先天具有善性。

在董仲舒看来，善的标准是三纲五纪，礼义忠信，并非人类所固有。孟子所谓的“善端”仅仅是人禽之别，据此推定人性本善，未免降低了善的标准和水平。“循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善。此圣人之善也。”圣人之善的标准是很难达到的。由于依据的标准不同，故“吾质之命性者异孟子。孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善；吾上质于圣人之所为，故谓性未善。善过性，圣人过善”（《春秋繁露·深察名号》）。

董仲舒指出，所谓性，仅是就普通人之质而言。“圣人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性。名性者，中民之性。”（《春秋繁露·实性》）圣人是天生善者，无须教化。斗筲之人是天生的恶者，他们见利忘义的本能是无法通过教化而改变的。只有介乎“圣人”和“斗筲”之间的“中人”具有经过教化而转化为善的可能性。“中民之性如茧如卵。卵待覆二十日而后能为雏；茧待缲以涓汤而后能为丝；性待渐于教训而后能为善。”（《春秋繁露·实性》）

董仲舒进一步指出，王道教化对于民众养成善性具有决定性作用。人应该以“性禁情”，但普通民众不能自我觉悟，因为“民之号取之瞑也”。“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意以成民之性为任者也。”（《春秋繁露·深察名号》）使民众有善质而不能自达于至善，立王者以教民为善，这一切都是天有意安排的，“王教在性外，而性不得不遂。”（《春秋繁露·实性》）王在化民成性中扮演着不可或

缺的角色。“性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化；无其王教，则质朴不能善。”（《春秋繁露·实性》）这就论证了王道教化的可能性和必然性。

董仲舒探索人性是为君主政治提供理论依据。他在《贤良对策》中说：“天令之谓命，命非圣人行；质朴之谓性，性非教化不成；人欲之谓情，情非制度不节。是故王者上谨于承天意，以顺命也；下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也；修此三者，而大本举矣。”（《汉书·董仲舒传》）这就从天命和人性的角度把王制和王道说成是天经地义的人理。由圣人、王者教化天下芸芸众生，这种政治见诸制度，只能是君主专制制度。

（三）扬雄的人性善恶混说：人皆可为圣也可为恶

扬雄的人性论综合性善说、性恶说，类似于性有善有恶说。他不赞成把“上善”与“下恶”固定化，强调“修性”的作用。他说：“人之性也善恶混；修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与。”（《法言·修身》）这就是说，人性之初有善恶两种因素，养正气、修善性为正人，养邪气、修恶性为恶人，“学则正，否则邪”（《法言·学行》）。发扬善性，修成君子或圣人是扬雄思想的主旨。所谓“善”，即仁义礼智信忠孝等。在他看来，人皆有善恶二端，故都有成圣的可能。就连庄周、申不害、韩非也可以通过修习圣人之道而变成君子，反之，恶性膨胀便是禽兽，“由于情欲，入自禽门”（《法言·修身》）。这就把仁义礼智视为人的价值的唯一尺度。

（四）韩愈的性品说：“上者可教，下者可制”

韩愈认为，佛、道两家的人性说都是异端。因为他们不以仁义言性；而孟子的性善论、荀子的性恶论和扬雄的善恶相混论都有偏颇，“三子之言性也，举其中而遗其上下者也，得一而失其二者也。”（《韩昌黎文集·原性》）他以道即仁义说和孔子的“唯上智与下愚不移”为基础，承继和改造汉代以来的性品说和性情论，提出了自己的性论。

韩愈认为，性有仁、礼、信、义、智五德，仁是基本的，第一位的；情有喜怒哀惧爱恶欲七种。性与情有所不同，“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。”（《韩昌黎文集·原性》）人之性是与生俱来的，人之情则是后天习得的。

在韩愈看来，性与情都是有品级的，“其所以为性者五：曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智”，性有三品：上品“主于一而行于四”，即一德超群，其他四德也不错，这种人是性善的；中品“一不少有焉，则少反焉，其于四也混”，即有一德不是不足就是过分，其他四德也杂而不纯，这种人本性是善恶相混的；下品“反于一而悖于四”（以上见《韩昌黎文集·原性》），即有一德不备，其他四德也多有违背之处，这种人是性恶的。性有品级，所以不存在佛教所说的心性平等。与性相对应，情也有三品。“其所以为情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰惧、曰爱、曰恶、曰欲”，上品“动而处其中”，有所节制，不偏不激，能够做到中和，这是性善之情；中品“有所甚，有所亡，然而求合其中者也”，在情感上有过与不及，但能够经努力达到中和，这是性善恶混之情；下品“亡与甚，直情而行者也”，纵情恣意，毫无节制，这是性恶之情。“情之于性视其品”（《韩昌黎文集·原性》），先天本性决定着后天之情，情又是性的外在表现。性之三品与情之三品相伴而生，情与性不是绝对对立的。

韩愈认为人性是与生俱来的，“其品则孔子所谓‘不移’也。”“上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”“上之性，就学而愈明；下之性，畏威而寡罪。”（《韩昌黎文集·原性》）这就是说，上品和下品之人是永远不能改变的，而中品之人处于善恶之间，可以转化为善，也可以转化为恶。上品经过后天的努力可以进一步完善自己，下品在严厉的防范措施的制约下可以有所收敛。在性品论中实际上开列了四种人：第一种是“圣人”，这种人是上品中的上品，先天与后天自然性善情和，所谓“自诚明者”；第二种是上品中“就学而愈明”的贤德之士；第三种是可善可不善的中人；第四种是愚且

恶,应受到严格管束的人。既然人性生来就有品级,社会上有大批的人需要教化,那么不言而喻,在政治上实行君主制和等级制是天然合理的。从韩愈著作中的大量论述看,他是主张由圣贤实行自上而下的统治的,体现在制度上就是君主专制。

“五常之教,与天地皆生。”(《韩昌黎文集·通解》)“是故上者可教,而下者可制也。”(《韩昌黎文集·原性》)这就是韩愈的人性论在政治上的推论。教,即教化;制,即刑罚。所谓“道莫大乎仁义,教莫正乎礼乐刑政。”(《韩昌黎文集·送浮屠文畅师序》)礼乐刑政都是实现道的途径,法度刑罚也是仁义之政,礼与法都是不可或缺的制导、防范人性情欲的手段。既然“下性畏威而寡罪”,所以韩愈不仅主张用刑,而且主张在一定条件下用重刑,“罚重可令凶人丧魄”(《韩昌黎文集·论淮西事宜状》)。性品论不仅论证了修养正心和礼乐教化的必要性,而且论证了严刑酷罚的必要性和合理性。

韩愈的人性论,综合了历史上儒家各种性论之长,集其大成,使儒家性论更加精致细密,为阐发儒家的道德观和政治论提供了一种更加完善的理论。韩愈的人性论在儒学人性论发展史上是一个重要的环节和里程碑。

(五) 王安石的性不可以善恶言说与教化论

王安石认为,性是事物的本质,万物都具有性,性在人则为人性。“神生于性,性生于诚,诚生于心,心生于气,气生于形。形者,有生之本。”(《王文公文集·礼乐论》)人性是人之形体固有的属性,依托于人的形体。王安石反对孟荀以善恶论性,对韩愈等人以五常论性不以为然。他认为性无善恶,无品级,“性不可以善恶言。”(《王文公文集·原性》)“好恶者,性而已矣。”(《王文公文集·洪范传》)人性之中含有好恶、善恶因素,如“人生而有严父爱母之心”、“莫不欲逸”、“莫不欲得”(《王文公文集·礼论》)。七情六欲“存于心”、“见于行”、“性生乎情,有情然后善恶形焉”,性与情,一为本质,一为表现,“性者情之本,

情者性之用”，“性情一也”（《王文公文集·性情》），正如太极生五行，而五行非太极，“性者，五常之太极也，而五常不可以谓之性”（《王文公文集·原性》）。

在宋代，王安石的人性论别具一格。这种人性论强调“习”的重要性，认为人近善则善，近恶则恶。“夫民之于襁褓之中而有善之性，不得贤而与之教，则不足以明天下之善”（《王安石老子注辑本·不尚贤章》）。王安石认为，木不是生而为器，马不是生而能驾，须待匠人以斧斤、绳墨、规矩来加工或由驭手以衔鞭、鞭策来驯教，“由是观之，莫不劫之于外而服之以力者也。”（《王文公文集·礼论》）教化人性的匠人、驭手是圣人，而圣人的斧斤、鞭策就是礼乐。这种思想指导下的政治思维，必然注重外在的强制性的统治手段，与理学把关注点放在个人道德修养有所不同。

道与性将社会人群划分为圣人、君子、小人三个层次。以道的角度看，“由于道，听于命，而不知者，百姓也；由于道，听于命，而知之者，君子也。”（《王文公文集·洪范传》）“圣人则与道为一”（《王安石老子注辑本·古之善为士章》）。知不知道、合不合道是区别圣人、君子、小人的重要标志。唯圣人体道合道，与道合一，“夫圣者，至乎道德之妙，而后世莫之增焉者之称也。”（《王文公文集·夫子贤于尧舜》）“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也。”（《王文公文集·致一论》）从性的角度看，“动而当于理，则圣也，贤也；不当于理，则小人也。”（《王文公文集·性情》）“圣人内求，世人外求。内求者乐得其性，外求者乐得其欲。”（《王文公文集·礼乐论》）圣人的聪明、智慧和德行是“性之所固有”，“神之所自生”。这种人有“先聪”、“先明”和“圣智”。内圣则外王，“是故星历之数、天地之法、人物之所，皆前世致精好学圣人者之所建也”（《王文公文集·礼乐论》）。

“内圣外王”论，在政治上肯定了君主制度和等级制度的合理性。圣人“由其道而言谓之神，由其德而言谓之圣，由其事业而言谓之大

人。”(《王文公文集·大人论》)这种人是历史文化的创造者,是理想的统治者。治乱兴衰的关键是圣贤在位,君子为政,“盖君子之为政,立善法于天下,则天下治,立善法于一国,则一国治。”(《王文公文集·周公》)王安石说:“以贤治不肖,以贵治贱,古之道也。”(《王文公文集·谏官》)理想的政治体制是以智治愚、以贵治贱的等级制度和君主制度。

王安石主张实行愚民政治。他说:“夫圣智者,国家之利器也。言古之善为道者,不以圣智示人,欲使人无知无欲而愚之也。”“愚则无知,智则多诈。民多智诈,巧伪滋生,所以难治。”(《王安石老子注辑本·古人善为道章》)因此,圣人为政应“藏乎其心而言之略,不略而详,则天下惑。”(《王文公文集·庄周下》)最好是让民众“无知无欲”,“惟知耕而食,蚕而衣,而不知其所以然”(《王安石老子注辑本·小国寡民章》),安居乐俗,不相往来,“则治之极”(《王安石老子注辑本·信言不美章》)。

(六) 宋代理学的“存天理,灭人欲”说与纲常的绝对化

人性论是儒家政治学说和道德学说的基础理论之一,也是理学的重要理论支柱。理学诸子综合、改造先儒的性论,以一种新的性论全面地解释人性的结构、来源、性质和演变。这种性论通过区分天命之性和气质之性,解释善与恶,自然人性与伦理人性,天命与气禀,先天与习染,以“穷理尽性”作为改造人性的主要途径。它以性善论为宗本,又在一定程度上弱化了先儒性善说、性恶说、有善有恶说、性善情恶说及简单划分性品在理论上的偏颇。新的人性论使儒家的政治学说更加富有思辨色彩。

什么是性或人性?理学诸子认为,性即道,道即性。性是形而上,是宇宙本体,又是人的心性,是伦理道德。

性与道同体异取,但表现在理论功能上有微妙的差别。以朱熹的见解为例:就范围而言,“道是泛言,性是就自家身上说。”(《朱子语

类》卷一〇〇)就所指对象而言,“道是在物之理,性是在己之理”(《朱子语类》卷一〇〇)。就“率性之谓道”而言,“性与道相对,则性是体,道是用。”(《朱子语类》卷一〇〇)

理学诸子将理、心、性、命视为“同体异取”的关系,这就从逻辑上把宇宙论与道德论、天命论与天理论统一在一起。“理也,性也,命也,三者未尝有异”(《河南程氏遗书》卷二一)，“在天为命,在义为理,在人为性,立于身为心。”(《河南程氏遗书》卷一八)“天下之理,原其所自,未有不善”(《河南程氏遗书》卷二二上),所以“自性而行,皆善也。圣人因其善也,则为仁义礼智信以名之”(《河南程氏遗书》卷二五)。性就是天理、五常。朱熹说:“性即天理”,“性分之内万善皆备”,“未有不善者也。”(《孟子集注·告子上》)陆九渊则说:“人皆有是心,心皆有是理,心即理也”(《陆九渊集·与李宰》)。人的“本心”就是仁义礼智,是至善。理学诸子将这种至善之性称为“本然之性”、“义理之性”、“天命之性”。

理学家们提出天命之性的理论价值是,从性与命的角度进一步强调伦理规范的绝对性,并为“穷理尽性至命”张本。宗法道德是天理的再现,理并非远离人类和万物,而是汇归于人性和物性。就人类而言,“大则君臣父子,小则事物细微,其当然之理,无一不具于性分之内也。”(《孟子集注·尽心上》)人之生即天理所命,人生伊始就处于伦理的规范之下。道德权威主宰着宇宙万类,人类无法逃脱伦理道德编结的恢恢天网。因此,“穷理尽性至命”是人之为人的根基和人生目的。

既然天命义理之性,至善无恶,为“生生之所固有”,是人类、万物的共同本性,那么为什么同一本性会化生大千世界?为什么物并非尽善尽美,人也有贤愚善恶?这是儒家必须自设自解的理论难题之一。孟、荀之说各有偏颇。汉唐儒者为了解决这个理论上的难题,提出了性品说和性、情有别说,如董仲舒的性三品论和扬雄的善恶混论。他

们力图从禀赋的差别和性品的划分或先天本性和后天情欲的角度,解破善与恶的矛盾。孔颖达对这两条思路作了初步的综合。韩愈和李翱集先儒思想之大成,将性品说与性、情有别说合为一体,使儒家人性论向前推进了一步。但是,他们仅从道德上立论,囿于道德上的善恶归属,没能从本然之全体上论证性或人性。理学家们提出“气质之性”与“天命之性”相对应,解决了这个难题。

最先提出性由理赋气禀、有“天命之性”(或“天地之性”)与“气质之性”之分的是张载。经程朱等人进一步加工,这种人性论成为在儒学内部占主流地位的人性论。

张载认为,天下万物本性同一,“性者,万物之一源”,“天性在人,正犹水性之在冰,凝释虽异,为物一也。”(《正蒙·诚明》)但是,如果只看到本性同一,尚不足于“明性”。于是他把性一分为二,提出“天地之性”和“气质之性”的命题。所谓“天地之性”,即太虚的本质与道相通,是永恒存在的,是万物共性。所谓“气质之性”,是天下万物各自具体的属性,如不同的形体特征、生理特点和欲望。由于先天禀气有多少、清浊、厚薄之别,故万物的气质之性千差万别。如“人之刚柔、缓急、有才与不才,气之偏也。”(《正蒙·诚明》)天地之德至善,天地之性是至善至美的圣之性。气质之性有禀赋差异,又包含饮食、男女之欲,故而有善有恶。“凡物莫不有是性”(《性理拾遗》),这就从自然本体和气质禀赋的角度,论证了万物先天之性的同与异,阐明了人类有智有愚,有善有恶,形体各异,品流参差的根由。天地之性与气质之性统一的性论,弱化了儒家传统性论在理论上的矛盾。

二程承袭张子之说,以理与气论性。他们说,“论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之,则不是。”(《朱子语类》卷四)天命之性是人之所以为人,圣之所以为圣的根据;气质之性经由气的运行而形成,是“受生之后谓之性尔”,但二者不能割裂开来。“气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚。”(《河南程氏遗书》卷一八)有气禀差异,故有贤

愚之分、善恶之别。善恶贤愚都是与生俱来的。

朱熹对张载、二程的性论推崇备至，他从理气同源论出发，进一步严密张、程之说。朱熹认为，“论天地之性，则专指理言。论气质之性，则以理与气杂而言之。”（《朱子语类》卷四）他将性分为二大系列：一是天之理—性—生之理—天地（命）之性—至善之性；一是天之气—形—生之具—气质之性—善恶之性。这就是说，天理即性，为人物生之理并赋予万物以至善之性，这种性即天命之性；气在理的参与下造就人与物的形体，为生之具，由此而禀赋的性称之为气质之性。气质之性内蕴着善恶两端，除非是“圣”，否则气质之性绝对不会纯粹至善。但两个系列不可截然分开，双重人性缺一不可。“性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处”，“所谓天命之与气质，亦相袞同。才有天命，便有气质，不能相离。若阙一，便生物不得。”（《朱子语类》卷四）天命与气质又是化生过程的必然，人禀天之理而有生，禀天之气而有形，有生命具形体之时，同时具有了天命之性和气质之性。

如果说天命之性着重论证性的“万殊一本”，那么气禀之性则旨在解释万物之性的“一本万殊”。为什么在万物一性，“民胞物与”的宇宙中，又要讲差别，讲等级呢？理学诸子的解释是，大千世界的千差万别是生来就有的，是由人与物化生的那一刻的气禀差异造成的。气质之性不仅决定了人与物的差别，而且决定了人与人的差别。所谓的“气质之性”正是为了论证人类社会的等级差别为天经地义而设置的。

理学诸子认为，人的贤愚、寿夭、善恶、贵贱、贫富是由气禀所注定的。朱熹对此有详尽的论析，大体有三层道理：一是人性善恶决定于气禀的属性。二是禀气的偏重决定了人的性格特征。三是人的贤愚、贵贱、寿夭也取决于气禀。总之，人之出生时刻的气候状况、日月星象、阴阳五行配置，构成人的禀赋条件，影响到人的许多方面乃至

人的一生。气禀论,实际上是自然命定论。

天命之性与气质之性统一的双重人性论,在理学的学说体系中具有重要的政治功能和价值。

其一,它从哲学上证明性有等差是自然之理,人类必然有圣人、君子、小人等诸多品流,人有智愚、强弱、富贫、贵贱、寿夭之分也是自然命定,生来如此。这样,人类社会的贵贱等级便被说成是逻辑的必然。在自然之理和等级制度面前,人们只能安命守分,不可怨天尤人。接受这种理论的人,必然成为封建宗法秩序的顺民。

其二,为君主制度的必然性、合理性和绝对性找到了一个理论的支点。既然绝大多数人由于气质禀赋有资质、德性方面的缺陷,那么,一旦有“聪明睿智能尽其性者出于其间,则天必命之以为亿兆之君师,使之治而教之以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极,而司徒之职、典乐之官所由设也。”(《四书集注·大学章句序》)帝王之所以主宰天下,是由于天生秉赋上乘,至明至智,尽善尽美,故可以为君为师,教化元元。君主专制制度是自然之理,君权来自于对天理的把握。君主是圣贤。圣贤理应高居于群氓之上。这就从人性论的角度,肯定了封建政治秩序的基本结构和基本规范。

其三,为理欲、义利、公私、王霸之辨提供理论基础。如果用一句话来概括理学的政治道德学说,这就是“存天理,灭人欲”。从理论结构上看,天命之性和气质之性的双重性论是理欲之辨的理论基础,理欲之辨是理、性问题的归结之处,又进而成为其他道德、政治命题的理论基础。存理灭欲的社会政治目的是造就宗法伦理性政治人格。

(七) 王夫之的理欲合一说与女子、小人、庶民禽兽论

在明清之际,批评理学空谈心性、提倡窒欲灭欲乃至“以理杀人”的流弊,重新调整和修正理欲之辨,注重经世、事功、践行,是一股影响广泛的思潮。王夫之的理欲合一论是其中的典型代表之一。

王夫之把“气化日新”的观点运用于人性论,提出“命日受则性日

生”（《尚书引义·太甲二》）的命题。他反对宋代理学诸子将性分为“天地之性”、“气质之性”。他认为天地不可以性言，“无人物处则无命也，况得有性！”“‘天命之谓性’，亦就人物上见得”（《读四书大全说·阳货》）。性专就人而言，这就清除了理学受禅学影响而主张物物皆有性的流弊。王夫之认为气、质、理不能截然分而为三，“理，行乎气之中，而与气为主持分剂者也。故质以函气，而气以函理。”“是气质中之性，依然一本然之性也。”（《读四书大全说·阳货》）若将人性分作两截，将“人之有恶”归诸气禀，人性“一受之成例而莫能或易”，这种认识“则于《易》言‘成之者’即道成之，即善成之，其始终一贯处，未得融浹。”（《读四书大全说·滕文公上》）在王夫之看来，性与命既有“初生之顷命”，又有“日受性命”。无前者“则仁、义、礼、智无其根也”；无后者“则年逝而性亦日忘也”。所以性与命“方生而受之，一日生而一日受之”（《尚书引义·太甲二》）。

王夫之对理欲关系重新作了辨析，他的理欲合一论主要有以下几个层次的认识：一是“理与欲皆自然”（《张子正蒙注·诚明》），正如气成天地，木有根茎，人有父子，“有是故有非，有欲斯有理。”（《周易外传·复卦》）理与欲皆与生俱来，皆属生之理，亦即性。二是在一定范围内，理、性、欲等价。道德理性与感官欲望皆为人类生存所必需，“故仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之为性”。“声色臭味，顺其道则与仁义礼智不相悖害，合两者而互为体也。”（《张子正蒙注·诚明》）所以符合一定规范的欲，是天理人性之必然，声色臭味之中属“万物之公欲”的“即为万物之公理。”（《读四书大全说·梁惠王下》）“故好货、好色，不足以为不善。”（《读四书大全说·滕文公上》）三是“人心”、“道心”，“斯二者，互藏其宅而交发其用”（《尚书引义·大禹谟一》）。天理往往借助人欲展现自己。例如：“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见也。”“故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。”“离欲而别为理，其唯释氏为然。盖厌

弃物则，而废人之大伦矣。”（《读四书大全说·梁惠王下》）四是圣人之欲亦即理，孔孟之学于欲见理。在王夫之看来，“圣人有欲，其欲即天之理。天无欲，其理即人之欲。学者有理有欲，理尽则合人之欲，欲推即合天之理。”（《读四书大全说·里仁》）“天理”是“至善”的本体，“圣人”是“至善”的人格化，本体之中内蕴着人欲，圣人是“人欲之大公”的体现和楷模。总之，“万物之公欲”就是“万物之公理”，“天理充周，原不与人欲相为对垒”，孔孟在治学论政中无不“随处见人欲，即随处见天理”（《读四书大全说·梁惠王下》）。王夫之将天理与人欲在一定条件下划上等号，这就从理论上否定了程朱一派将天理与人欲截然对立的存理灭欲论。

但是，王夫之又发挥朱熹的理欲同体、同行异情论，主张将尽人皆同的“公欲”与利于一方的“偏欲”区分开来。所谓“公欲”，即每个人“各守其分”，按照等级名分和礼的规范，各取其“理之所应得”的一份（《读四书大全说·大学传第十章》）。一切违背礼或理的欲，皆属偏欲，“若只推其所欲，不尽乎理，则人己利害，势相扞格。”（《读四书大全说·里仁》）王夫之的理欲之辨闪烁着理性的光彩，展现着时代的精神，但在总体上又没有突破儒学理欲、义利之辨的基本框架。礼，仍然是至高无上、不容触犯的最高价值。

理欲合一论是王夫之社会政治思想的重要理论基础之一。在修养论上，他重申《尚书》的知易行难论，主张“知必以行为功”（《尚书引义·说命中二》）。在教化论上，他主张在一定范围内满足人们的欲望，反对一味喋喋不休地号召百姓“去人欲”。在政治论上，他主张面向实际，注重功利，认为“凡诸声色臭味，皆理之所显。……倘须净尽人欲，而后天理流行，则但带兵农礼乐一切功利事，便于天理窒碍，叩其实际，岂非‘空诸所有’之邪说乎？”（《读四书大全说·先进》）

但是，礼与理，即所谓天理人心仍是王夫之的政论之本。在王夫之看来，“三纲五常，是礼之本原”（《读四书大全说·为政》）。礼是理

欲、义利之辨的价值尺度。据此，他把一切出义入利的人皆列入“禽兽”之列。“禽兽”一词是儒家指斥违逆纲常的常用词。王夫之作为一代儒宗，激于宗国覆灭，异族入主，伪学流毒，纲常沦丧，动辄指斥“禽兽”。在他的著述中到处可见“禽兽”二字。小人、庶民、俗流、商贾、异端异学、女子等皆为禽兽。一切泯灭三纲五伦，以阴干阳之举皆为禽兽之行。“故阴阳动静之理大矣，其变繁矣，其辨严矣。立人之道以匡扶世教，无一而可苟焉者也。”（《读通鉴论》卷五）人禽之辨的主旨是肯定礼教中心论。“夫礼之为教，至矣大矣，天地之所自位也，鬼神之所自绥也，仁义之以为体，孝弟之以为用者也；五伦之所经纬，人禽之所分辨，治乱之所司，贤不肖之所裁者也；舍此而道无所丽矣。故夷狄蔑之，盗贼恶之，佛、老弃之，其绝可惧也。”（《读通鉴论》卷一七）维护宗法礼制是王夫之全部政论的基点和主干。

在理欲、义利合一问题上，王夫之与其前后一批著名学者的认识是大体类同的。在一定范围内肯定人欲的合理性和功利的价值，调整和纠正宋明理学的流弊，但仍然将理、礼、中、公、义奉为最高价值，这是当时反思宋明政治、反刍宋明理学的人们的共同特点。在这个基本政治价值问题上，暴露了他们的局限性。

“天地之性人为贵”，是儒家中占主流地位的人性观。人之所以为人，人之所以为贵，是由于人类社会有三纲五常、仁义礼智，其见诸政治就是君主制度和宗法制度。人为贵的思想导出的却是使人不成其为人的君主专制制度。这是儒家政治学说的必然归宿。

第三节 君权天赋论：天命、革命与君位继承

君权天赋是天人合一哲学在政治方面的主要推论之一。在中国古代各种政治命题中，君权天赋论产生最早、影响最广泛。“天命”与

“革命”，是关于国家政权和君主权力合法性的基础理论和主要依据。其中“革命”又是受到普遍关注的重点。革即变革，命即天命。所谓“革命”，不是指现代政治学意义上的“社会革命”、“政治革命”，而是指改朝换代。在理论上，唯有符合道义的改朝换代方可称之为“革命”。程颐说：“王者之兴，受命于天，故易世谓之革命。”（《周易程氏传》卷四）“天命”、“王者”、“易世”三者具备，才是“革命”。“天命”又是“革命”合法性的唯一根据，未受天命的易世属于篡弑。所以，“革命”一词是指由某个特定个体取代暴君，完成王朝更替。天命与革命这两个命题共同构成一个完整的理论体系。前者论证了专制君权的合理性、绝对性，后者论证了君臣易位、王朝更替的必然性及代位之君的合法性。“天赋君权”又是这套理论的一般概括。

一、君权天(神)授观念的发展过程

君权天(神)赋论源远流长，它发端于三代的神佑王权观念。随着社会政治不断发展，特别是王朝一再更替，其内容日益丰富，理论日益完善。有时人们在一些理论细节上争论不休，但很少有人对“君权来自天命”这个基本观点提出疑问。

君权天(神)赋理论大致经过了以下几个发展阶段：

（一）夏、商的神佑王权观念

君权天赋论发轫于早期国家的神佑王权观念。国家权力产生之后，宗教从自发宗教变成人为宗教，神获得各种社会属性。与地上的王权相适应，先民相信天国有一位至上神。不管人们怎样称谓这位至上神，是“帝”、“上帝”还是“天”、“天帝”、“皇天上帝”，它是当时人们所能认知和想象到的一切事物的最高支配者。“帝”或“天”的号令是“天命”。天帝创造并支配着宇宙间的一切，“天命”是绝对权威。夏、商的统治者利用宗教信仰为王权支配臣民、属国提供依据。据说王是

天神在人间的化身和代表，他的统治权是天神授予的。这就是最初的君权天(神)赋观念。

先秦文献中记述了一些关于夏朝的天命观念的材料或传说。夏人尊神事鬼，“非饮食而致孝乎鬼神”，孔子对此大加赞美(《论语·泰伯》)。夏王动辄抬出“天命”来证明自己统治的合理性。在《墨子》所引《禹誓》中，夏王称征伐三苗是“用天之罚”(《墨子·兼爱下》)。《墨子·非命下》还引用古书说：“禹之《总德》有之曰：允不著(若)，惟天民不而(能)葆。既防凶星，天加之咎，不慎厥德，天命焉葆。《仲虺之告(诰)》曰：我闻有夏人矫天命，〔布命〕于下，帝式是增(憎)。”夏、商是否以“天”为至上神，有待研究，但早期王权以神旨天命论证自己的神圣性、正义性，这一点是可信的。这是君权天授观的端倪。

“殷人尊神，率民以事神。”(《礼记·表记》)在商代，宗教观念与政治观念混杂在一起，神是王权和国家职能的重要依据。君权神授观念触及到国家政治的方方面面，卜辞及《尚书》、《诗经》等文献为此提供了确凿证据。《诗经·商颂》称：“商之先后，受命不殆”，故“邦畿千里”，“四海来假”。《尚书·盘庚》称：“恪谨天命。”商纣王亦称：“我生不有命在天。”(《尚书·西伯戡黎》)这就是说，王权受命于神，君主必须畏天。

既然天命神圣，那么在祭祀和征战是国家头等大事的时代，人们不可能不引据神意来证明征伐诛讨、灭国覆家的合理性、正义性。“用天之罚”正是古代战争动员的必有之辞。商汤伐夏桀的战争誓辞是：“非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”(《尚书·汤誓》)这就是说，兴兵灭夏，并非犯上作乱，取而代之，实属奉神之命。战争誓辞总要引据被人们广泛认同的正义观。“革命”论正是这种正义观的理论抽象。

(二) 西周的君权天赋说

作为较为完备的政治理论，君权天赋论定型于西周。周公、召公

等西周统治者,在解释殷周之际沧桑巨变中各种复杂的政治现象过程时,把传统观念里的有关因素上升为理论。这个理论的特色是:用天命转移来解释政权转移,把君德、民意作为天命是否转移的依据和指示器,以革命论补充、完善天命论,提出了一批相辅相成的理论命题。西周把“天”与“上帝”同指,称王为“天子”、“天王”,把天命转移称为“革”某“命”。“天”、“天命”及由“革某命”简化而来的“革命”,成为后世“君权天赋”论所通用的术语。至此,君权天赋论所关注的理论问题、基本思路和术语大体具备。

西周时期的天赋君权论主要有六个命题:

其一,天子受命于天。天是至上神,天的权威集中表现在“命哲、命吉凶、命历年”(《尚书·召诰》)。天把大命赐予圣哲,统治者的吉凶祸福、历年长短均由天命决定。夏、商之王皆属受命为君,王是“皇天上帝”的“元子”(《尚书·召诰》)。天子是上帝选定的“民主”,即民之主,他执行天的旨意,占有天下土地,治理天下百姓。《尚书》、《诗经》及金文中,类似言论比比皆是,表明这种理论得到普遍认同。《诗·大雅·皇矣》还对上帝寻求“民主”作了人格化的描写。这就是说,最高统治者的资格由“天命”决定,不由人类中的其他个体或群体决定。在人世间君权具有神圣性、至上性。

其二,“天命靡常”。上帝赐予的天命不是固定不变的。“天命不于常”(《尚书·康诰》),集中表现为王朝更替。“小邦周”取代“大邦殷”是一个实例:“皇天上帝,改厥元子兹大国殷之命。惟王受命,无疆惟休,亦无疆惟恤。呜呼!曷其奈何弗敬。”(《尚书·召诰》)商王曾是上帝嫡长子,受命为王。后来上帝剥夺了商的天命,重新选择周王为嫡长子。惟有敬畏天命,才能永远保有统治权。正是由于“惟天时求民主”,才出现了商汤“代夏作民主”,武王代商为天子之类的事件(《尚书·多方》)。在这个意义上,“天难谌”(《尚书·咸有一德》),“天不可信”(《尚书·君奭》),天子不可一味依赖天的保佑。这就以天命

转移的历史观，解释了夏、商、周三代的兴替。西周以后，“天命靡常”（《诗·大雅·文王》），获得普遍认同。

其三，“皇天无亲，惟德是辅”。天选择“民主”的标准是德。德主要指尊天、敬祖、无逸、保民、慎罚之类的政治行为。桀、纣“惟虐于民”，在上帝等待他们悔悟的一段时间内，又“罔念可听”，不顺从天意，所以被剥夺了“作民主”的资格。“非天庸释有夏”，“非天庸释有殷”（《尚书·多方》），完全是由于桀、纣自作孽。天子始终面临着两种前途：有德则“永孚于休”，无德则“天降丧”（《尚书·君奭》）。在西周文献中，翻来复去地重复着“敬德”主题。在《康诰》、《召诰》、《无逸》等文诰中，周公、召公一再告诫诸侯要汲取夏、商“惟不敬厥德，乃早坠厥命”的历史教训，把“以德配天”作为基本政治原则。“皇天无亲，惟德是辅。”（《左传·僖公五年》引《周书》）这句话是中国古代影响深远的政治命题之一。

其四，民情是天命的指示器。“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》引《泰誓》）天主要通过民情来考察有德与无德。由于“民之所欲，天必从之。”（《左传·襄公三十一年》引《泰誓》）所以人心背向显示着天命所归。何以见得商纣为“天所不与”呢？周公指出：“惟帝不界，惟我下民秉为，惟天明畏。”（《尚书·多士》）下民所执为就是天降明威的表征。一旦“小民方兴，相为敌仇”（《尚书·微子》），革命的时机便成熟了。总而言之，“天畏棗忱，民情大可见。小人难保。往尽乃心”（《尚书·康诰》）。众庶很难治理，却是保有天命的關鍵。统治者必须尽心竭智，孜孜求治，才能“以小民受天永命”（《尚书·召诰》）。

其五，革命是奉天伐暴。周公等人认为，商代夏是上帝指令“成汤革夏，俊民甸四方。”（《尚书·多士》）周代商是“帝钦罚之，乃怙我有夏式商受命，奄甸万姓”（《尚书·立政》）。改姓更王是“元命”的变革，受命新王以武力取代废命旧君是“恭行天之罚”（《尚书·牧誓》）。

其六,惟有圣哲知天命。(《尚书·大诰》):“亦惟十人迪知上帝命。”“尔亦不知天命不易。”除了王及个别辅弼之臣,百官、臣民是不能体察天命的。唯有操持最高权力的人才受天命、知天命,上帝和天命是王权的专用品。这种观念在金文中表现得更为充分。

革命论是天命论的一种形态。天命着重论证一般之王的绝对性,革命着重讨论具体之王的相对性。天命与革命的结合,增强了君权天赋论对国家权力问题的解释力。

(三) 春秋时期几种与革命相关的政治观念

春秋时期,王权式微,诸侯争霸,君臣易位、政权易主的现象不断发生,人们的政治观念也发生变化。在这个时期,几种与革命论相关的政治观念广为流传。这些观念的产生大多可以追溯到西周时期,到春秋之时逐渐成为许多人的共识。

春秋时期与革命相关的政治观念主要有四种:

一是依据阴阳失序、五行生克、灾异星象,预测政治的盛衰兴亡。例如,西周末年的周大夫伯阳父依据地震川绝等自然现象推断:“周将亡矣!”他说:“夫天地之气,不失其序。若过其序,民乱之也。”天人感应导致阴阳失序,进而引发地震川塞之类的灾异。“夫国必依山川,山崩川竭,亡之征也。”夏、商亡国皆曾出现此类先兆,现在“三川实震”表明“周德若二代之季矣”(以上见《国语·周语上》)。在《左传》、《国语》、《战国策》中记载着大量的同类言论。

二是视君臣易位、国家易主为天道必然。晋史墨说:“社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。”“三后之姓,于今为庶”就是例证。在他看来,这就像“高岸为谷,深谷为陵”一样,是“天之道也”(《左传·昭公三十二年》)。

三是一朝一代的历年有一定的期限。周大夫王孙满的一段议论是这种观念的具体化。楚庄王伐陆浑之戎,进兵于洛水,向王孙满问“鼎之大小轻重”,暴露取代东周的覬覦之心。王孙满用“在德不在

鼎”的道理，成功地阻止了楚王把一种意欲转化为行动。他说：“天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。”（《左传·宣公三年》）这就是说，每个王朝都有天所注定的寿命，只要“天命未改”，即使政治衰败，也是不能发动革命的。但是，天命“有所底止”论实际上承认世间没有永享天命的王朝。历代帝王一方面祈求“无疆之休”，另一方面又以卜世若干、卜年若干为满足，正是出于对这种天命观的认可。

四是“民为神主”。《左传》中有不少这类言论，如“夫民，神之主也”（《桓公六年》）。“鬼神非人实亲，惟德是依”（《僖公五年》）。“神聪明正直而壹者也，依人而行”（《庄公三十二年》）。在这种观念支配下，人们更加强调民心在天命转移过程中的指示器作用。

（四）邹衍的“五德终始”说

在战国时期，诸侯争霸演化为七雄争统一，与国家权力更迭有关的革命论受到普遍的重视。预测革命、论证革命成为政治学界关注的重点。阴阳家和儒家综合上述思想材料，分别提出了“五德终始”说和“汤武革命”说。前者把政治的循环说成是一般规律，提出了一套测知天命的理论；后者提出“汤武革命，顺天应人”的命题，强化了革命的道德意义。这标志着天赋君权论的成熟和完备。

邹衍是“五德终始”论的发明者。他认为，金木水火土这“五德”支配着历史的变化，其规律是：“五德转移，治各有宜，而符应若兹。”（《史记·孟荀列传》）每一“德”代表着一种特定的政治模式。每一王朝都由特定的德支配，这种“德”的盛衰决定着王朝的兴亡。五德依据五行生克原理而循环终始，相继支配社会政治，从而推动王朝不断更替，即“五德从所不胜，虞土，夏木，殷金，周火”（《文选》沈休文《故安陆昭王碑》李善注引《邹子》）。这就是说，虞舜“以土德王”，夏禹“以木德王”，商汤“以金德王”，周文王“以火德王”，代周而兴者将“以水德王”。此后依据土胜水、木胜土、金胜木、火胜金、水胜火，无限循环往

复。王朝更替之际，一德已衰，一德方兴，自然界必然出现许多与此相应的异常现象。这些现象称为“符应”、“符瑞”。

“符瑞”是换代的信息，可以用来预测政治盛衰、天命转移，所以一时之间成为理论研究的对象。《吕氏春秋》中有一篇叫《应同》，详细记述了五德转运过程和相应的符瑞，其观点具有代表性。该篇写道：“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，先见大螾大蜃。黄帝曰：土气胜。土气胜故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：木气胜。木气盛故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金，刃生于水。汤曰：金气胜。金气胜故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书，集于周社。文王曰：火气胜。火气胜故其色尚赤，其事则火。代火者必将水。天且先见水气胜。水气胜故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备将徙于土。”

“五德终始”论以天人合一、阴阳配合、五行生克为哲学基础，把君主政治划分为五种顺序发生的政治类型。这种学说指出：任何一个王朝都有它的终数；一代政治皆有其特点和缺陷，这种政治模式发展到一定地步，就必须改易更化；继起者的特点是补偏救弊，实行一种新的政治模式；五德终始，推动王朝不断更替，永无止境。这种政治历史观对古代政治学和实际政治过程都有深刻的影响。人们普遍认为，一治一乱，旧王必亡，新圣必兴，是不以人的意志为转移的天道法则。世上没有万世一脉、长盛不衰的王朝。五德代表着五种政治类型。尽管这种分类方法是不科学的，但在当时却是一种高度概括。它把君主政治归纳为五种运作类型，从而为君主政治的自我调整提供了依据。秦始皇统一中国，自命“以水德王”，以黑色为正色，“数以六为纪”，“事皆决于法，刻削毋仁恩和义。”（《史记·秦始皇本纪》）汉朝之时，人们围绕汉家为何德，应如何施政，展开一场大讨论。人们纷纷运用符瑞之说为自己的政见服务。“五德终始”论是统治思想的一个重要组成部分。

（五）先秦儒家的“汤武革命”论

先秦儒家对君权合法性及政权更迭问题备加关注，在君权天赋的总命题下，把思辨的重点投放在革命论上。孟子、荀子及《易传》都对权力的合法性及革命的目的、方式和主体，进行了深入的探讨。

孟子以王道仁政为理论基础，对关于政权更迭的一系列理论问题论之甚详，大致可以概括为以下几个基本观点：

其一，“天子人归”既是天命的表征，又是君权合法性的前提。孟子是天作君师、天命不常论者，他称君位为“天爵”，并以三代更迭为据，证明“天命靡常”（《孟子·离娄上》）。仁与不仁是国家兴亡的关键，“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁，国之所以兴废存亡者亦然。”（《孟子·离娄上》）由于“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子·万章上》），所以天命的去留取决于民心，“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。”（《孟子·离娄上》）天将降大任于斯人，也采取“天子人归”的形式。“天不言，以行与事示之而已矣。”“使之主祭而百神享之，是天命之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。”这就叫做“天与之，人与之”（《孟子·万章上》）。

其二，革命的政治目的和道德目的是诛暴救民，恢复王道。“不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑。”（《孟子·离娄上》）君主不仁会带来整个社会的认同危机，进而导致民不聊生、哀鸿遍野。在这种条件下，革命不仅意味着推翻暴政，而更重要的是重建社会正义，恢复君权的合法性。汤革夏命“非富天下，为匹夫匹妇复仇也”。“诛其君，吊其民”，“救民于水火之中，取其残而已矣。”（《孟子·滕文公下》）武王革商命“亦一怒而安天下之民”（《孟子·梁惠王下》）。“汤放桀，武王伐纣”形式上是臣弑君，但由于桀、纣已丧失权力合法性，汤、武已获得天命，其正义性不容置疑。“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人，谓之

一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）暴君失其尊名，故革命者与被革命者不属于君臣关系范畴。诛杀独夫民贼，不得以君臣论之。

其三，君权转移有多种形式，每一种形式都有严格的条件。孟子分别对“传子”、“易位”、“禅让”、“放伐”、“篡夺”等君权转移形式作了具体的分析。宗祧继承是君权转移的常规形式。孟子认为，“至于禹而德衰，不传于贤而传于子”的说法是错误的，因为“天与贤则与贤，天与子则与子”，只要来自天命，传子是合法的。“继世以有天下，天之所废，必若桀、纣者也。”（《孟子·万章上》）对于继位君主的德，天命并不苛求，只要未达到桀、纣的程度，就不容放伐、篡夺。“易位”是王族内部又一种君权转移形式。易位仅限于“贵戚之卿”，即同姓大臣。孟子主张“君有大过则谏，反复之而不听则易位”（《孟子·万章下》）。易位实际上是宗祧继承的一种变态。禅让被视为圣圣相传的一种君权转移形式，实质是将政权以和平的方式让于他姓。尧舜禹递相禅代被儒家视为体现传贤、大公的君权转移模式。在孟子看来，禅让必须具备三个条件：天子“荐之于天”，“天受之”，“民受之”。“天子不能以天下与人。”（《孟子·万章上》）谁为天子要由天意人心来决定，君权不能私相授受。据此，孟子断定燕王哙禅位于子之之非法。“放”是臣下代行君权。伊尹放逐太甲，待其改过自新后又恢复其君位，这是一个历史实例。孟子为“放”限定的条件是：“有伊尹之志则可；无伊尹之志，则篡也。”（《孟子·尽心上》）在孟子看来，以上几种君权转移不属于“革命”。至于“汤放桀”实则属于“伐”。“汤武革命”是“有道伐无道”，又称为“放伐”。放伐的条件最为严格：一是被放伐者沦为“独夫”，二是行放伐者获有天命，三是兴仁义之师，“行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也。”（《孟子·公孙丑上》）为了证明“仁者无敌”，孟子甚至指责《尚书》中关于武王伐纣之时血流漂杵的记载是无稽之谈。至于一切不符合上述各种限定条件的君权转移，统统属于“篡

弑”之列，不具备合法性。

其四，“天命”是居大位必备的条件。孟子对益、伊尹、文王、周公、孔子未能王天下的原因逐一加以分析。前四位是由于继世之君尚享有天命。孔子虽为圣中的极品，由于“匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者。故仲尼不有天下。”（《孟子·万章上》）总之，先辈“创业垂统”，则德薄之人可以继位，圣人无天命也只能做个臣民。其实，“天命”才是称王称帝唯一的合法性依据，其他条件只是获取天命的依据或表征。

荀子的认识与孟子大体相类。他认为：“天下归之之谓王；天下去之之谓亡。”汤武是“诛独夫”，“汤武不弑君”（《荀子·正论》）。“夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞，功参天地，泽被生民，夫是之谓权险之平，汤、武是也。”（《荀子·臣道》）革命是正义之举。

《易传》从革故鼎新的角度，明确提出“汤武革命，顺天应人”的命题并大加颂扬：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！”

（六）汉儒的“天谴”论与“更命”说

在汉代，天、天命、天谴是儒家政治哲学关注的焦点，一切政论都从“天”那里寻求其终极依据。天论是汉代儒学的理论基础。在纷纭繁杂的争执之中，汉儒形成了一批大体一致或相类的认识，这些认识集先秦各种有关思想之大成，提出了系统的“受命于天，易姓更王”的理论。

汉儒关于天命与君权的理论，主要有以下几个特点：

其一，以天神、自然、人类一体论，强化天命与君命的统一。天神自然化、人化；自然神化、人化；人，主要是圣人和帝王，神化、自然化，这是汉儒天人感应论、讖纬符瑞说的一大特点。这种哲学认为宇宙万物是一种生成关系、伦理关系、道德关系。天人同度，天人合一，天人相副，天人相感，天制约一切人事。天是百神之君，万物宗主，社会主

宰。“唯天子受命于天，天下受命于天子。”（《春秋繁露·为人者天》）“天子父母事天，而子孙畜万民。”（《春秋繁露·郊祭》）天子“德侔天地”，对上是天之子，对下是天下父母。天命的神圣性，天命与君命的统一，以及天、王、臣、民之间的伦理关系和道德关系，为君权的神圣性、绝对性构建了基本理论模式。

其二，以“天谴”论制约君主。天谴说并非始于汉代，而发扬光大是在汉代。天命有德，天人感应，天赏善罚恶，天降灾异、祥瑞等是天谴论的主要理论依据。“灾者，天之谴也；异者，天之威也。”（《春秋繁露·必仁且智》）君主的政策和行为是灾异降临与否的总根源，“王正则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下。王不正则上变天，贼气并见”（《春秋繁露·王道》）。人主失德、政乱，必引起天象与自然的变异。对于每种灾异对应那一种失误，汉儒有详细的论述。既然灾异根源在人、在人主，其补救之术是帝王改邪归正。如果帝王一意孤行，毫无悔过之意，革命便不可免。天依然用祥异昭示天命的迁移：“帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。”（《春秋繁露·同类相动》）

其三，“革命”的合理性获得普遍认同。在汉代，无论经学、纬书，帝王、将相、臣民，都认同这样一个观点：没有永远不变的家天下，“天道煌煌，非一帝之功。王者赫赫，非一家之常。顺命者存，逆命者亡。”（《春秋纬·元命苞》）阴阳家的“五德终始”说和春秋公羊学派的“三正三统”说，被人们广为征引。所谓“三正三统”说，即认为朝代的更迭无非是夏朝的“正黑统”、商朝的“正白统”和周朝的“正赤统”的往复循环。革命发生的条件是：旧王之暴虐如桀纣，新王之神圣如尧舜，天又降下灾异、符瑞以兆示天命转移。据说“新王必改制”，所谓“五帝异绪”，“王者三百年一蠲法”（《春秋纬·保乾图》）。

其四，“更命有德，禅位让贤”的操作系统化。“更命”是两汉之际影响广泛的思潮，“禅让”是王莽代汉的一个托词。王莽为夺取最高权

力、论证正统地位，集“更命”思潮之大成，也为后世的“禅让”提供了操作模式。一是以“五德终始”、符命祥瑞证明汉朝气数已尽；二是引儒家经典和古代圣王禅让故事为“去汉兴新”立据；三是制造讖言、符瑞和民意，以示“天子人归”；四是汉帝禅让，臣民劝进，再三推辞而后受之；五是与黄帝、虞帝等古代圣王连宗，以确立正统；六是改正变制以表明新朝的合法性。这一套做法，其基本精神、原则和程序，大体为历代王朝所承继。

天谴论对汉代政治的影响是这个时期一个重要的文化现象和政治现象。天谴论是天命论的引申，天谴的极致是革命。在神秘主义支配意识形态领域的时代，天谴论是一种重要的政治调节理论。在政治调整中，最激烈的又莫过于“革命”了。天谴论对古代君臣两方面的政治意识有深刻的影响，其中两汉最为典型。汉代群臣论政动辄抬出“天谴”、“更命”。帝王畏天崇圣，罪己诏屡降，成为汉代政治一大特色。汉代帝王的罪己诏逐渐形成一种固定格式：首先，明示帝王的治世之责；然后，将灾异、人事之责归咎于“朕之不德”；最后，提出自救补弊之方。罪己诏的社会政治意义在于调整政策。罪己诏及其所依据的天谴论的政治文化取向是肯定君的主宰地位。天谴论可以使群臣直言不讳，可以使帝王有所节制，但并不具有动摇天命与王命权威的作用，所以也不可能把人们引向与专制王权的对抗。最激烈的革命论充其量不过是把臣民从旧君那里引向新君的怀抱。天谴论的前提是以天为神。唐宋以后，“天道自然”观在学术界逐渐占据了主导地位，天谴论的影响随之大大削弱。

在汉代，“革命”论获得广泛的认同，却也有人对此不以为然。汉景帝时黄老学派的黄生与儒者辕固生的一场争论，反映了这个事实。黄生对辕固生“汤武与天下之心而诛桀纣”的说法不以为然。在他看来，汤武是以臣弑君，“冠虽敝，必加于首，履虽新，必关于足。……今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正

言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非是而何也？”（《史记·儒林列传》）黄生之论旨在维护“上下之分”；辕固生之论旨在把汉兴比作汤武受命，两者都是统治思想所需要的。因此，汉景帝对这场争论的态度是从中调解，使两说并存。后世许多儒者力图在理论上化解两说的矛盾，其中宋代理学诸子的“革命”论最为典型。

（七）宋明理学对“革命”的论证和限定

唐宋以后，儒家政治哲学形态发生重大变化，具体表现之一是以天道自然论弱化天人感应论。宋明理学以“自然之理”为理论基础重新诠释“天命”和“革命”。与先秦、两汉相比较，限制革命、防止革命成为人们普遍关注的焦点。

在理论上，理学诸子推崇“革”。程颐说：“革者，变其故也。”“弊坏而后革之，革之所以致其通也，故革之而可以大亨；革之而利于正，道则可久而得去故之义。”革见诸政治便是革命，“汤、武之王，上顺天命，下应人心，顺乎天而应乎人也。天道变改，世故迁易，革之至大也。”（《周易程氏传·革卦》）在一定意义上，理学诸子并不反对矫枉过正。程颐说：“夫圣人尽人道，非过于理也，其制事以天下之正理，矫时之用，小过于中者则有之，如行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭是也。盖矫之小过，而后能及于中，乃求中之用也。”只要合乎道义，“大过”也是合理的。“如立非常之大事，兴百世之大功，成绝俗之大德，皆大过之事”，圣王实行革命，“道无不中，无不常，以世人所不常见，故谓之大过于常也。”（《周易程氏传·大过》）在理学诸子看来，圣人之小过大过与小人“直过越常理”不同，是以权取中的非常之举。

“革命”是“以臣弑君”，“如汤放桀，武王伐纣，伊尹放太甲，此是权也。若日日时时用之，则成甚世界了。”（《朱子语类》卷三七）所以理学诸子对“革命”的条件作了严格的限定：一是革命的对象必须恶贯满盈，“继世而有天下者，其先世皆有大功德于民，故必有大恶如桀、纣，则天乃废之。”正是由于这个原因，“伊尹、周公，虽有舜、禹之德，

而亦不有天下。”（《孟子集注·万章上》）天命废之的表征是“天下叛之”，“众叛亲离，不复以为君”，方可颠之覆之诛之杀之。张载说：“此事间不容发。一日之间，天命未绝，则是君臣。当时命绝，则为独夫。”（《孟子集注·梁惠王下》）天命未绝之时实行革命是违背君臣大义的。二是革命的主体必须是受命于天的圣人。程颐说：“变革，事之大也，必有其时，有其位，有其才，审虑而慎动，而后可以无悔。”“然臣道不当为革之先。”（《周易程氏传·革卦》）革命的主体更为特殊，“惟在下者有汤武之仁，而在上者有桀纣之暴，则可。不然，是未免于篡弑之罪也。”（《孟子集注·梁惠王下》）王权更迭是历史事实，儒家理想中的圣王多有“革命”行为，所以理学承认这个事实，并千方百计论证“汤武革命”的合理性。“汤武革命”论的主旨是证明道与德对于帝王的重要性，所谓“四海归之，则为天子；天下叛之，则为独夫”。（《孟子集注·梁惠王下》）这种思想在理论上强化了政治调节论的作用，是对一切在位之君的警告和劝谏。但是，革命论的要害是对革命主体的严格限定，实际上剥夺了芸芸众生革命的权利。

“父有不慈，子不可以不孝；君有不明，臣不可以不忠。岂有君而可叛者乎？”（《朱子语类》卷七九）“君臣大义”是理学政论的根基。“太王、汤、武是吊民伐罪，为天下除残贼底道理”，但毕竟是以下犯上，以臣弑君。孔子盛赞泰伯、文王为“至德”，武王则“未尽善”。朱熹的解释是“盖泰伯、夷齐之事，天地之常经，而太王、武王之事，古今之通义，但其间不无些子高下。”夷齐恪守君臣大义，武王诛纣自立，尽管二者“道并行而不相悖”，但“毕竟人之大伦，圣人且要守得这个。”（以上见《朱子语类》卷三五）理学诸子对“革命”的限制和微词表明，他们高举“革命”的旗帜，并非旨在动员臣民革命，“行师不法汤武，则是为乱”（《孟子集注·梁惠王下》）。理学诸子大多亲身参与过镇压“犯上作乱”的政治活动。在他们的心目中，周秦以来可以纳入正统的朝代寥寥可数，多数王朝的创建属于僭国、篡贼之属。他们是历史上最不

赞成革命的一群。

革命论,在理学的整个体系中具有重要的理论意义。革命的主体是圣人,对象是暴君,革命的实质是新君代旧君。革命是肩负天命的圣人的特权,这个特定的个体是一切群体利益的天定代表。在这里,“道义德行”扮演着特定的角色,它既是最高权力主体的条件,又是最高权力的根据,具有肯定君主专制制度和批判专制暴君的双重因素和功能。革命论为帝王们设置了一面历史的、理论的镜鉴,不断警告他们要时刻以“道德”自仪,防止革命。在当时的历史条件下,这是思想家们所能找到的最能耸人听闻的制衡手段。革命论的基本取向是对君王圣明的期盼。

(八) 泰州学派对“汤武革命”的非议

明代心学泰州学派的创始人王艮严守忠孝规范,在他看来,“君臣上下,名分秩然”(《王心斋全集·语录》)。“君臣大伦,岂一日可忘!”(《王心斋全集·答宗尚恩》)据此,他非议“汤武革命”,认为纣可伐,而天下不可取,武王应当迎立纣王庶兄微子为王,自己则退居周原,老老实实地继续做臣子。这种见解不仅与同时代的神话小说《西游记》中“皇帝轮流坐,明年到我家”的豪言壮语不可同日而语,而且比孟子、荀子的思想逊色得多。王艮的思想表明,在儒家心性、纲常之论日益走向极端的情况下,先秦儒家赞扬革命的倾向,逐渐被不准革命的倾向所取代。

(九) 清代著名思想家的“革命”论

在清代,“革命”依然是人们经常议论的话题。一方面清朝最高统治者依然利用革命论来证明清朝取代明朝的合法性。例如,清太祖称:“大国变小,小国成大,皆由天意。”(《满文老档》太祖朝第四册,乙卯年六月)清太宗认为“天运循环,无往不复,有天子而废为匹夫者,亦有匹夫而起为天子者,此皆天意,非人之所能为也。”(《清太宗实录》卷五)另一方面著名的社会批判思想家依然高举“革命”论的旗

帜,论证调整君权、改革政治的必要性。例如,王夫之认为天下非一家一姓所私有,主张君位可禅、可继、可革,充分肯定在一定条件下,“放君伐暴,成非常之事”(《张子正蒙注·动物》)。唐甄呼吁帝王要以明末民众以“君为仇敌,贼为父母”为鉴戒,各种政治举措都要为民众着想,以确保“宝位可居”、“天禄可享”(参见《潜书·明鉴》)。龚自珍则主张清王朝“豫师来姓”,自我革新。不难看出,其思想的主旨是如何防止革命。

在古代政治学说体系中,天命论一直是君权合法性的终极依据。在天命论的逻辑结构中有圣、道、德、民心等因素,但它们仅是中介或条件。庸碌的继世之君,虽不尽符合圣、道、德、民心的条件,“但能嗣守先业,则天亦不废之。”“天纵圣明”若未获天命,“虽有尧舜之德,而亦不有天下。”总之,“或禅或继,皆天命也。”“然此皆非人力所为而自为,非人力所至而自至者”(以上见《孟子集注·万章上》)。这就是说,圣、道、德、民心都不能单独构成享有君权的依据。因此,在观念上、理论上,一切君位传承理论都是从属于天命论的。现实中的君位传承只有两种基本形式:改朝换代或宗法继承。在天命论的总前提下,古代政治学对为什么及如何实行宗法继承作了进一步的说明和规范。

二、君位继承理论

“大人世及以为礼”(《礼记·礼运》),是历代王朝通行的君位继承原则。商朝的王位继承实行父死子继与兄终弟及相结合的制度,后期逐渐改为嫡子继承制。王所指定的继承人,在正式继位前称为“小王”。在西周,天子及各级领主(君主)的权位由嫡长子继承。嫡长子又称太子、宗子、世子,在诸子中处于独尊地位。在君主无子或无嫡子或嫡子被废黜的情况下,依宗祧继承制度的规则和序列确定继承人。

春秋时期,违背嫡长子继承制度的现象时有发生,故在齐桓公召集的“葵丘之会”上,诸侯盟誓的第一条就是:“诛不孝无易树子,无以妾为妻。”(《孟子·告子下》)即不得擅易世子,不得立妾为嫡。秦汉以后,宗祧继承制度是帝位继承的一般原则,唯有皇帝可以根据个人意志有所变通。朝廷内部的政变也往往酿成“夺嫡之祸”,改变宗法继承序列。少数民族建立的政权,其君位继承往往受本族旧制遗风的影响,但一般说来,大多采纳宗祧继承制度。

君位的宗祧继承制度本是一种代代相沿的习俗。君位继承事关君统传延及继体之君的合法性,所以为古代政治学所关注。特别是嫡长子继承法则受到冲击或需要变通、改革时,人们总要围绕所面临的问题讲一些道理,找一些依据。

(一)《春秋公羊传》的君统传延论

君统传延是春秋公羊学“大一统”政治蓝图中的一个重要内容。在《公羊传》中,“君统”,指君权接替延续原则。维护“君统”是实现王权大一统的基本条件之一。

《公羊传》的君统论有两个基本论点:一是君位世袭,二是立嫡立长。《公羊传》认为,君与国一体,“先君”与“今君”犹如一体,唯有“诸侯世”,即君位世袭,万世一系,才能保证君权的合法性(参见《公羊传·庄公四年》)。《公羊传》主张严格依据西周礼制确定君位继承人,反对以“传贤”为借口,破坏既定的继承序列。鲁隐公以庶出长子身份继承君位。《公羊传》对这次权力更迭的合法性提出异议,认为应立嫡子桓公。传文说:“隐长而贤,何以不宜立?立嫡以长不以贤,立子以贵不以长。桓何以贵?母贵也。”(《公羊传·隐公元年》)尊卑贵贱是等级原则的第一要义,嫡贵庶贱,长前次后,所以“贵”重于“长”,“长”贵于“贤”,要优先考虑的是“贵贱”而不是“贤愚”。贵贱之分这一基本政治原则,在任何情况下都不能动摇。

“立嫡立长”,即先辨别嫡庶,后区分长幼,有嫡子则不立庶子,有

其兄则不立其弟，有子息则不立他人，嫡长子拥有继承君位的优先权。“传贤”是一种公认的理想，儒家常常谈论这种理想的君位传延形式。古代各种变态的君权转移大多以“传贤”为口实。儒家中的正统派大多维护“立嫡立长”的原则。例如，孟子指责：“五霸者，三王之罪人也。”“今之诸侯，五霸之罪人也。”他所开列的具体罪名之一，就是这些人违背了“立嫡立长”的君位继承原则（《孟子·告子下》）。《公羊传》的君统传延论以注释经典的形式，肯定了立子立贵不立贤的政治原则，成为后世讨论君位继承问题的理论根据。

（二）贾谊论“太子正而天下定”

西周以来，选立和教育太子被视为国之大事，并形成了一套程序和做法。而对选立和教育太子进行专门论述，则首推汉代的贾谊。

贾谊引据周秦历史，指出君主有道还是无道、国祚久远还是短暂，取决于太子的选立和教育，故“天下之命，县于太子”，“太子正而天下定矣”（《汉书·贾谊传》）。关于太子的教育，贾谊主张分四个阶段进行：一是实行“胎教”。二是“自为赤子而教”。即出生之后，“选天下之端士”为三公（太保、太傅、太师）三少（少保、少傅、少师）教之以礼义、孝悌，“故太子乃生，而见正事，闻正言，行正道，左右前后皆正人也。夫习与正人居之，不能毋正，犹生长于齐，不能不齐言也。”三是少年之时“入太学承师问道”，以期“德智长而治道得”。四是成年之后，为其设置谏官，修习听谏治国之道（以上见《汉书·贾谊传》）。

《礼记·文王世子》对教育储君的制度也有详细论述，其要旨是：“三王教世子，必以礼乐。乐所以修内也，礼所以修外也。……立太傅、少傅以养之，欲其知君臣父子之道也。……是故知为人子，然后可以为人父；知为人臣，然后可以为人君；知事人，然后能使人。”

贾谊及《礼记》的见解对历代选立和教育太子的制度有深刻影响，其基本思路为封建王朝所遵行。

（三）唐太宗等论太子诸王定分

太子是储君，故称之为“国本”。立嗣涉及到君统传延，历朝历代都曾为何时立嗣、立何人为太子进行过讨论。围绕册立太子、废黜太子问题常常引发政治风波。秦汉隋唐都发生过夺嫡换宗之祸，严重影响皇权的稳固和政治的安定。关于这个问题，历代君臣多有议论，不绝于史。其中唐太宗君臣之间的议论具有一定的代表性。

贞观中后期，太子与魏王争宠，唐太宗心思不定，一场夺嗣换宗之祸又在酝酿之中。事态之严重甚至危及皇权。太子诸王定分成为君臣论政的关注点。

唐太宗等人的基本认识是：“令其早有定分，绝覬觐之心”。马周指出：“汉、晋以来，诸王皆为树置失宜，不预立定分，以至于灭亡。”解决这个问题的关键是不能对诸王“加恩太多”，使嗣君心中不安，诸王生夺嫡之念。褚遂良认为“昔圣人制礼，尊嫡卑庶”，因此储君与庶子的待遇必须悬殊，“庶子虽爱，不得超越嫡子，……如不能明立定分，遂使当亲者疏，当尊者卑，则佞巧之徒，承机而动，私恩害公，惑志乱国。”（以上见《贞观政要·太子诸王定分》）唐太宗一再表示严嫡庶之分，依据礼法，“嫡子死，立嫡孙。……朕终不以孽代宗，启窥窬之源也。”（《资治通鉴》卷一九六）却依然未能把这个问题处理好。

（四）清乾隆帝论秘密建储

秘密建储制度由清雍正帝首创。立嫡、立长、立太子的王位传承制度弊端很多。嗣君与王权、太子与诸弟之间的矛盾常常引发严重的政治事件。康熙帝废立太子，引起众皇子人人心怀覬觐，纷纷结党营私，终致父子失和、骨肉相残。雍正帝即位后，废除传统的册立太子制度，创立秘密建储方法。具体做法是：皇帝将继承人的名字秘密写好，藏于乾清宫“正大光明”匾之后。另写一份密封装匣，随身保存或秘藏内府。皇帝逝世后，由大臣取出两相核对，帝位继承大事即定。乾隆帝就是依此法而登上帝位。

册立储君、立嫡立长、早立“国本”是古老的传统，又有儒家经典为依据，所以秘密建储遭到非议。乾隆帝也一度视之为权宜之计。随着政治经验的增长，乾隆帝决定将秘密建储立为定制。乾隆十八年（1753年），他提出：“古称建储为国本大计，朕酌古准今，深知于理势有所难行”，“建储一事，亦如封建井田，固不可行之近世也。”（《清高宗实录》卷四三五）此后，他反复从理论上予以阐发，并下令编辑《古今储贰金鉴》，收录历代因册立太子引发的祸乱，通过评史鼓吹秘密建储制度的优越性。

乾隆帝的基本论点是：

其一、“建储册立，非国家之福，召乱起衅，多由于此。”（《古今储贰金鉴》卷首）乾隆帝列举从西周至清康熙帝因立储而引发的数十起祸乱，证明册立太子的做法应当废除。

其二、立嫡立长之制违背传贤原则。乾隆帝在《读公羊》一文中批驳《春秋公羊传》立嫡立长之论，指出尧舜传位于贤人虽不能行于后世，传子时择贤而立却是当然之理，“顾于诸子中独不可择贤而与之，必拘于以长、以贵之小节，而不为天下万民择贤君而立之，是直以祖宗社稷为轻，而以己妻媵娣为重。千金之家有所不可，而况天下万民之大乎！”在他看来，商朝灭亡、吕后专权之祸、唐初玄武门之变、明初靖难之变等，都是固执立嫡立长传统，不能传位于贤德之子而造成的。

其三、册立太子易引起诸子朝臣之争。乾隆帝指出：“有太子然后有门户”，“盖一立太子，众见神器有属，幻起百端，弟兄既多所猜嫌，宵小且从而揣测，其懦者献媚逢迎以陷于非，其强者投机媒孽以诬其过，往往酿成祸变。”（《清高宗实录》卷一〇六七）

其四、册立太子易引起皇帝与储君之间猜忌和争斗。乾隆帝引据汉武帝与戾太子之争、唐太宗杀兄逼父、唐玄宗一日杀三子等史实，指出，若立储贰，必将导致“父子兄弟之间，猜疑渐生，酿成大祸”（《古

今储贰金鉴》卷首)。

秘密建储制度在一定程度上克服了传统制度的弊端,有利于稳定统治秩序。一个“密”字使皇帝独断原则在君统传延中彻底得到贯彻,所以这种制度又使王权更趋绝对化。

第三章 政治权力一元论

政治权力一元化是除无君论者以外诸子百家的共同主张。具体而言即在国家政权组织形式上主张实行君主制度,在国家结构形式方面主张维护最高统治者支配天下土地子民的主权,在国家的治理形式上主张实行专制独裁。一言以蔽之,即君为政本。

以君为政本为主旨的古代政治学说来自中国古代社会的全部历史经验和政治文化背景,又反过来强化了这种政治文化和社会现实。秦汉以来的皇帝制度正是作为国家形式和国家形态的君主独裁的极致。

第一节 国家论

国家是一个历史范畴。它是社会发展到一定历史阶段出现的一种社会现象,是阶级矛盾不可调和的产物和表现。政治的核心是国家政权。国家是关系全部政治的主要的和根本的问题,因此,国家论是政治学的核心和纲领。完整的国家论涉及国家的产生、国家的本质和职能、国家形式、国家与法、国家行政管理以及国家与阶级、民族、宗教的关系等方方面面的问题。对于这些问题,中国古代政治学作了全

面的回答和系统的论证。本节着重介绍古代政治学关于国家产生及其性质的理论和观念。

一、君、家、国一体的国家观

汉语是将“国”与“家”连缀在一起构成“国家”一词的。在文献中，天下、国家、社稷、宗庙等都可以作为国家概念来使用。许多国家称谓又可用来指代君主。这种历史、文化现象本身就反映了一种君、家、国三位一体的国家观念。

（一）邦家、宗庙、社稷、天下说

邦、国、家都是早期国家的称谓。邦，即邦域、封域。国，即城邑、都城。家，即家族，家产。可以用邦、国、邦家、国家来称谓的独立或相对独立的政治实体就是国家。在先秦典籍中，邦与国时常通用，既可以指封疆，又可以指都邑。王与诸侯皆称其政治权力所及之处为邦、国、邦国。邦、国抽象为独立政治实体概念可能始于商代。殷墟卜辞尚未发现“邦”、“国”二字。在《尚书》中，商王称其国为“邦”、“朕邦”，臣对王称其国为“尔邦”，如《尚书·盘庚》有“用降我凶德，嘉绩于朕邦”。《尚书·西伯戡黎》有“不无戮于尔邦”。在《周书》中，邦与国通用，且多用“国”字。春秋以后，邦、国主要用于表示国家，如《论语》共用“邦”字48处，其中47处当国家讲。《左传》中“国”的用法多指诸侯国。“家”与“邦”本是两类不同的概念，但在政治共同体的意义上两者具有同一性。由于早期的国家形式和国家职能很大程度上是在宗法制外壳下实现的，三代的王、诸侯、卿大夫都视自己的封疆为“家”。这种“家”，属于国家范畴。从政治及政治观念发生的角度看，以“家”称谓国家比“邦”、“国”要早。

“国家”一词最早见于《尚书》。《尚书·立政》说：“其惟吉士，用勋相我国家。”又说：“式敬尔由狱，以长我王国。”在这里，“国家”与“王

国”是同义语。春秋战国时期,这种用法更为普遍。“国家”有时又写作“邦家”。“国家”一词的出现或许不早于西周,但家国一体观念肯定可以追溯到更为古老的年代。三代的王权观念可以概括为:王为天下宗主,尺地莫非王有,子民莫非王臣。所以统治者除了称自己的势力范围为“我邦”、“我王国”之外,还径直称之为“我家”、“我王家”、“王家”,如《尚书·大诰》有“天降割于我家”。《尚书·金縢》有“勤劳王家”。古代人称君主是“有国有家者”。君主以“朕”、“我”之类的自我指代词将“国”与“家”合而为一,这就是最初的君、家、国一体观念。“朕即国家”,所以“国家”一词常用于指代帝王。如《后汉书·封禅记》说:“国家(指汉光武帝)居大守府舍……。”《晋书·陶侃传》有“国家(指晋成帝)年少……”。国家这个概念从产生伊始就是与君主专制制度粘连在一起的。

在古代文献中,以宗庙、社稷指代国家的用法相当普遍。如《易传·震卦》有“出可以守宗庙社稷,以为祭主也。”《左传·襄公七年》有“群臣不忍社稷宗庙,惧有二图。”《唐律疏议·名例》为“谋反”罪所加的注疏是:“谓谋危社稷。议曰:社为五土之神,稷为田正也,所以神地道,主司啬。君为神主,食乃人天,主泰即神安,神宁即时稔。臣下将图逆节,而有无君之心,君位若危,神将安恃。不敢指斥尊号,故托云‘社稷’。《周礼》云‘左祖右社’,人君所尊也。”这段注疏来自传统观念,它揭示了社稷、宗庙、国家、君主这四个概念的异同。宗庙是子孙供奉祖宗的地方。社为土神,稷为谷神,土与谷关系密切,故社稷被整合为一个概念。三代之时,诸侯立国均在封地立社设坛,祭祀社稷,以此宣告已从天子那里“受此土”。宗庙、社稷存放着象征国家政权的礼器。在“祀”是国家政治生活头等大事的时代,君主祭祖宗,奉社稷,是继承先君权位、占有所辖土地、行使政治权威的象征。先秦诸子纷纷议论国家兴亡,但所谓兴亡,主要是指政权在不同姓氏之间的更迭。如《韩非子·孤愤》说:“人主所以谓齐亡者,非地与城亡也。吕氏弗

制，而田氏用之。所以谓晋亡者，亦非地与城亡也。姬氏不制，而六卿专之也。”国家属于一家一姓，宗庙社稷象征着国家权力。每当国家兴亡之际，前朝的社稷宗庙便被倾覆，新朝的社稷宗庙随之兴立。由于“守宗庙”、“卫社稷”、“保国家”、“忠君主”具有同样的政治意义，所以宗庙、社稷均可指谓国家政权，社稷亦可指代君主。

天下，最初也属于国家范畴。《荀子·富国》说：“利而不利之，爱而不用之者，取天下者也。利而后利之，爱而后用之者，保社稷者也。不利而利之，不爱而用之者，危国家者也。”在这里，天下、社稷、国家是同义词。在先秦，“天下”主要用于称谓天子的辖域，以区别于诸侯的“国”和卿大夫的“家”。《论语·宪问》说：“禹稷躬耕而有天下。”《战国策·秦策》说：“王，有天下也。”天下，即普天之下。天子称谓本身就表明这样一种政治观念：天下的一切都由王支配和占有。在领土疆域、政权规模、统属关系上，“天下”区别于诸侯的“国家”，特指天子的“国家”。天子是“中国”的共主，“令行于诸夏之国，谓之王”（《荀子·正论》）。“天下”又含有华夏民族共同体的意蕴。在先秦的政治观念中，天下是范围最大、等级最高的国家政权，是人迹所至之处最大的政治共同体。尽管后来随着人们地理知识的扩充和政治观念的发展，“天下”观有一些变化，但在论及“天下兴亡”时，大多还是指国家政权的兴亡。

君、家、国三位一体的国家观几乎在国家组织、政权机构、最高统治者之间画了一个等号。这种政治观念致使古代思想家往往将国家论与君主论混为一谈，国家本位与君权至上往往是同类命题。人们只要议论天下、国家、社稷，必然论及君主。但是，君毕竟不等同于家，家毕竟不等同于国，国毕竟不等同于天下。古代思想家注意到君、家、国、天下之间的差异，进行过深入的辨析。

在君主专制制度下，很难将国家与其主宰者区分开来，然而基于国家整体利益的要求，又需要将两者有所区分。春秋战国以后，国家

形式发生重大变化,国家观念也随之发生变化。将君主与社稷,一家一姓的国家与天下区别开来的政治理论,主要有社稷重于君主论、公私论和天下国家之辨。

(二) 社稷重于君主论

社稷重于君主论主要有两层认识:一是只要国家、社稷的根本不受损害,谁当君主并非至关重要。据《左传·昭公二十七年》记载,吴公子光刺杀王僚,弑君自立。季札对这件事的态度是:“苟先君无废祀,民人无废主,社稷有奉,国家无倾,乃吾君也。吾谁敢怨。”二是国家利益应置于君主私利之上。据《左传·襄公二十五年》记载,齐庄公与权臣崔杼之妻私通,被崔杼杀死,晏婴不欲遵从传统观念以身殉主。他提出的理由是:“君民者,岂以陵民,社稷是主。臣君者,岂为其口实,社稷是养。故君为社稷死,则死之;为社稷亡,则亡之。若为己死而为己亡,非其私昵,谁敢任之?”这两种认识都把国家、社稷摆在优先于君主的位置。晏婴的思想更为明确:君、国一体的条件是“君为社稷”。孟子把这类思想概括为:“民为贵,社稷次之,君为轻。”朱熹注曰:“盖国以民为本,社稷亦为民而立,而君专之,又系于二者之存亡,故其轻重如此。”(《孟子集注·尽心下》)君主是国家政治的核心,关系到民和社稷的安危存亡,但民和社稷是国之本,相较而言它们比君更重要。汉唐以后,社稷重于君主论被纳入统治思想,在朝堂议事中经常为封建君臣所引用。

(三) “公天下”论

“天下为公,一人有庆。”(《贞观政要·刑法》)君国一体,公私混淆,是古代政论的通病。但公与私毕竟各有分野,由国家至上的公私论导出的“公天下”论,是中国古代政治学说史上影响广泛而深远的国家观。

春秋以前,国事、家事是一回事,君利、国利有一致性。“公”是一种君主称谓,“公家之利”用来表示国家利益。随着国家机构与宗族体

系逐渐分离,君主之私与国家利益之间的差别和矛盾日益为人们所认识。人们开始认识到有时君并不是“公”的化身或代表。

最先明确提出贵公论的是法家。法家是国家本位、君权至上论者。他们主张通过君主集权来实现国家利益,甚至把国家机器视为君的工具。这就难免在理论上把君主与国家、君利与公利纠缠在一起。但是,正是由于对“法”的重视,又使法家对公私相背,特别是君之“私”与法之“公”的矛盾有清醒的认识。法家认为天道公而无私,法是天道在人世间的具体体现。天道对万物一视同仁,法律对人事无偏无私。实现公的唯一途径是立法、守法。《慎子·威德》说:“法制礼籍,所以立公义也。凡立公所以弃私也。”立法是为了确立公的标准和尺度,行法、守法是公的实现,所以圣君“任公而不任私”。“以法制行之,如天地之无私也。”(《管子·任法》)法家之“法”是国家体制、政府机构、国家利益、行为规范的概括,是社会正义、公平合理的化身,在这个意义上,公高于私的原则适用于君主。合格的君主应以国家利益为重,奉法废私,以公义御天下。败坏法制、侵害公益则是乱君。法家诸子对君主徇私乱法的批评是相当激烈的。例如:《商君书·修权》说:“今乱世之君臣,区区然皆欲擅一国之利而管一官之重,以便其私,此国之所以危也。”

最先提出“公天下”论的也是法家。“公天下”论是社稷重于君主说的发展,是国家至上的公私论的推论。它在理论上把天下与天子、国与君区别开来。先秦主要的政治学流派大都赞成这种国家观。

《慎子·威德》提出:“古者立天子而贵之者,非以利一人也。曰:天下无一贵,则理无由通。通理以为天下也。故立天子以为天下,非立天下以为天子也。立国君以为国,非立国以为君也。”从政治体制和权力结构上看,君主应独操权势,以履行国家职能,维护社会正义。但是,君主只是国家职能的执行者,贵天子是为了平天下,立国君是为了治国家,君主不能“立法而行私”。这就是说,天下才是目的,国家高

于君主。《商君书·修权》表达了同样的思想：“故尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也。”孟子反复强调立君为民，尧舜传贤、夏禹传子皆为公，汤武革命是吊民伐罪，逐杀桀、纣是“诛一夫”，其基本思路也是把天下之公置于君主之上。《吕氏春秋·贵公》总结先秦诸子的有关思想提出了著名的思想命题：“天下，非一人之天下也，天下之天下也。”

还有一个思路也把天子与天下区别开来。战国时期，“天下”成为与“中国”相对的地理概念。邹衍认为，中国在“赤县神州”。九州为一个大区，天下有九个大区。中国在九九八十一州中仅占很小一部分。这种观念实际上否定了普天之下皆为天子所有的传统思想。

社稷重于君主，公高于私，天下大于国家既是一个发展序列，又从不同角度辨析了国家与君主的区别，而把这些思想命题综合在一起的是“公天下”论。

秦汉以后，“公天下”论为人们所普遍认同。人们一论及国与君、君与法，必然抬出贵公论，“天下，天下之天下”，“天下之法，非一人之法”，成为人们劝谏君主时经常引据的论据。就连封建帝王也承认“公天下”是一般政治原则。例如，隋炀帝在诏旨中写道：“非以天下奉一人，乃以一人主天下。”（《隋书·炀帝纪》）唐太宗也赞成“以一人治天下，不以天下奉一人。”（《贞观政要·刑法》）清雍正帝亲书一联：“惟以一人治天下，岂为天下奉一人。”（《日下旧闻考·国朝宫室》）“大明无偏照，至公无私亲。”（《贞观政要·刑法》）是公认的为君之道。人们普遍把礼与法作为公的尺度。如果说人们的认识有什么差异，那么差异主要在于对“公”的理解有所不同。例如，主张实行郡县制的人认为这种制度选贤任能，不私一家一姓，是“大公”。主张实行分封制的人则认为君主不行分封违背亲亲之礼，是“大私”。

汉唐宋明儒者，特别是宋明理学，以义利之辨、理欲之辨为理论基础，以天理、道义、纲常、礼法作为判别理与欲、义与利、公与私的标

准,发展了公私之辨,为“公天下”论提供了坚实的理论基础。

“公天下”论重要的理论功能之一,是谏净君主、品评时政。清初的黄宗羲、顾炎武、王夫之等以公私之辨、天下国家之辨为武器,批判暴君暴政,进一步发展了“公天下”论。

黄宗羲提出“天下为主,君为客”的著名命题。他说:“古者以天下为主,君为客,凡君所毕世而经营者,为天下也。今也者以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为君也。”(《明夷待访录·原君》)在他看来,无君则天下人皆自私自利,公利不得兴,公害不得除,这无疑是乱世。帝王“以我之大私为天下之大公”,也会变成天下之大害。最理想的政治是帝王“不以一己之利为利,而使天下受其利,不以一己之害为害,而使天下释其害”(《明夷待访录·原君》)。他依据天下为公、一人为私的价值尺度,指斥秦汉以来的皇帝制度是非法之法、天下大害。

王夫之认为天下为公、君为私。他说:“一姓之兴亡,私也;而生民之生死,公也。”(《读通鉴论》卷一七)王位不私于一姓,天下为人群共有,故“以天下论者,必循天下之公,天下非夷狄盗逆之所可尸,而抑非一姓之私也。”(《读通鉴论·叙论一》)依据这个标准,秦汉之制虽客观上实现了“天下大公”,但君心之私仍为天下之大弊。王夫之说:“国祚之不长,为一姓言也,非公义也。秦之所以获罪于万世者,私己而已矣。斥秦之私,而欲私其子孙以长存,又岂天下之大公哉!”(《读通鉴论》卷一)他进而否定各种正统论,并对秦汉以来由君主之私导致的各种弊法、暴政进行了深刻的剖析和批判。

顾炎武的天下国家之辨把古代国家观的积极因素发挥到极致。他在《日知录·正始》中写道:“有亡国,有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。……是故知保天下,然后知保其国。保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱,与有责焉耳矣。”这就是说,“国家”

乃一家一姓的王朝，“天下”乃天下之人的天下。易姓改号是“亡国”，道德沦丧是“亡天下”。保天下是保国家的基础和前提。国家政治是朝廷之事，维护道德是天下之事。“天下”高于“国家”，更高于“其君其臣”，挽救天下危亡，匹夫匹妇皆有责任。这就从天下观的角度，把孟子的民贵君轻论发展到极致。梁启超曾经把顾炎武的这个思想概括为“天下兴亡，匹夫有责”。

古代政治学对社稷与君主、公与私、天下与国家的辨析不乏精采之论。但就总体而言，除个别人由此而走向无君论外，绝大多数人未能从君、国一体的政治观念中完全脱身。凡是提出系统的政治理论的思想家，其政治思维方式有一个共同的特点：在论证君主制度和君权之时，着重强调君国一体，甚至国家是君主的私物或工具，而在阐明治国之道，品评现实政治，议论盛衰兴亡之时，又将君主与国家、国家与天下有所区别。法家和儒家都是这方面的典型代表。就连黄宗羲、顾炎武、王夫之等激烈抨击暴君暴政的思想家也不例外。顾炎武的天下国家之辨仍然把国家权力托付给“肉食者”。从他的全部政治学说看，挽救民族危亡的“保天下”与忠于君父的“保国家”具有内在一致性，君与国依然粘连在一起。

君国一体的政治论对古代政治学有深刻影响。传统政论总是把国家起源与君主政体起源这两类不同的政治理论问题混为一谈，是这方面的又一例证。

二、国家及君主制度起源诸说

为什么会有国家政权？为什么要实行君主制度？古代思想家总是将这两个相关却不相同的问题混为一谈。他们在论说国家起源问题时，很少使用“国家”、“社稷”等比较抽象的国家概念，而是用“君”、“师”、“政长”等权力者的称谓代替这类概念。在他们提出的政治学说

中,国家政治起源说就是君主制度起源说,国家与君主制度是同时发生的。

形形色色的国家起源说有共同的关注点,即人类社会是否需要政治权力?实行君主专制制度是否合理?除无君论者以外,诸子百家都利用各自的国家起源说来论证人类实行君主制度的必然性。其中最有代表性的观点有以下几种:

(一)“天作君”说

“天作君”说产生最早,影响最大。《尚书·泰誓》说:“天佑下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方。”《孟子·梁惠王下》引《尚书》逸文说:“天降下民,作之君,作之师,惟曰其助上帝,宠之四方。”由于这两段材料出自儒家经典,历代儒者在注释、解说时都有所阐发。例如孔颖达说:“众民不能自治,立君以治之。立君治民乃是天意。……治民之谓君,教民之谓师。……师谓君与民为师,非谓别置师也。”(《尚书正义·泰誓疏》)

“天作君”说是君权天赋论的推论和补充。这种观点认为国家和君主是上帝创造的,天在生化万民的同时就为人类社会确立了君主制度,天对帝王宠之以权力,目的是通过这个代理人治平天下。最高统治者是君与师一身二任的角色,他以政治管理臣庶,以道德教化民众。上帝是政治和道德的立法者,君主权力和国家职能皆来自天之命。据此,从孟子到王夫之,历代大儒都把君主说成是“代天牧民”,君主权位是“天职”。“天作君”说为君权神圣与永恒提供了论据。

(二) 社会政治结构本于自然说

社会政治结构本于自然说认为,人类社会与自然界之间存在着内在的统一性。自然法则注定了人类社会是一种君臣、父子结构,君主制度符合“自然之理”。

《易传》最先把这种政治观念上升为理论。《易传》的作者认为,自然与人类是一种父子生成结构。《序卦》说:“有天地然后有万物。有

万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣。有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所措。”这就是说,君臣关系及相应的礼义制度是自然演进中的一环,是由天地为起点的父子生成关系的必然结果。国家与君主制度的产生是不依人的意志为转移的。《易传》的作者又进一步指出,自然法则与社会法则是一致的,这就决定了社会政治结构与天地自然相互对应。《系辞上》有一个被广泛引用的命题:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”天尊地卑的自然法则是人类等级制度的法象,它注定了人类社会的尊卑贵贱。《说卦》和《文言》把“天”、“乾”、“父”、“君”和“地”、“坤”、“母”、“众”分为两个系列,前者属阳,后者属阴,阳贵阴贱,阳刚阴柔,阳主阴从,是普遍适用的法则。这就把君臣、上下的主从、依附关系说成是自然生成、先天注定的。

宋明理学诸子把“道”、“天理”视为“自然之理”。他们利用这种哲学观进一步发挥《易传》的思想。朱熹命弟子陈淳考究“根原”二字。陈淳著《孝根原》、《君臣夫妇兄弟朋友根原》,认为君臣等社会政治结构,“莫非天命自然,而非人力所强”(《北溪大全集》卷五)。这就是说,天地自然的本来状态和一般法则铸定了人类社会的结构和规范,国家和君主制度是自然秩序在人类社会中的贯彻。君臣上下关系是“自然之理”,是不可违逆的。

一些道家或道教学者也是社会政治结构本于自然论者。例如,《抱朴子·君道》说:“清玄剖而上浮,浊黄判而下沉,尊卑等威,于是乎著。往圣取诸两仪,而君臣之道立,设官分职,而雍熙之化隆。”

(三) 宗法说

宗法说认为,国家是由家族不断扩大产生的。政治法则起源于宗法,政治关系是宗法关系的写照和翻版。一家之中有家长,一国之中就有君主。君权由父权扩大而来。人们服从帝王就像儿子对待父亲一样。

这种认识来自一种历史现实。儒家经典及历代宗师“祖述尧舜，宪章文武”，盛赞三代之治，实际上就是对于这样一种国家起源观的认可。《易传》的父子生成论、宋明理学的根原论，也与历史上的宗法政治和宗法观念有密切的关系，即君臣关系及其规范来自父子关系及其规范。但是，他们把这一切归结为天道、圣人，歪曲了事实。

明确以宗法说讨论国家和君主制度起源问题的是龚自珍。在《农宗》一文中，龚自珍对传统儒学的政治起源论提出质疑，他摒弃“天作君”、“自然之理”、“圣人立君”之类神秘主义的说法，对国家起源问题作了极为接近历史本来面目的解释。

龚自珍指出，政治制度和政治规范起源于“农宗”。先民依赖农耕为生，有能力辟地植稼者就成为地主。“百亩之主”为了赡养家族，不使产业分散、流失，必然确立父家长制、嫡长子继承制以及父慈、子孝、兄义、弟悌的道德规范，这就是宗法。因此，“礼莫初于宗，惟农为初有宗”。“农之始，仁孝悌义之极，礼之备，智之所自出，宗之为也”（《龚自珍全集·农宗》）。

宗法制实质就是君主制。嫡长子继承祖宗世业为大宗，其余诸子（余夫）或继承部分祖业，或一无所有，为小宗，为闲民；小宗又继续分化为小宗、群宗和闲民；闲民沦为佃农。“小宗者，帝王之上藩”；“群宗者，帝王之群藩”；“闲民之为佃，帝王宗室群臣也”（《龚自珍全集·农宗》）。大宗、小宗及群宗、闲民与帝王、群藩、臣民，二者在社会结构上类同，属于同一种支配模式。宗主与君主的区别仅在于统治范围的大小。大大小小的宗主依据占有土地的多少构成政治上层层统属关系，“号其次主曰伯”，至高无上者则为帝王。维系政治关系的礼、乐、刑法也来自宗法。总而言之，国家政治制度起源于农宗，君主起源于宗主，礼乐刑法起源于宗法，“先有下，而渐有上。下上以推之，而卒神其说于天”（《龚自珍全集·农宗》）。政治组织脱胎于社会组织，所以强制性的政治规范产生之初，人们并不感到惊骇、疑惧。在古代，人们事君

如父,治家与治国相提并论,帝王视天下为家,尊尊亲亲的社会规范为社会所普遍认同等等,究其原因在于政治起源于农宗。

(四) “圣人立君”说

“圣人立君”说认为,圣人为拯救人类、化治人性,依据天道、自然、人情,创立了人类文明和国家制度。圣人立君说把文明与国家这两个概念混淆在一起,把“人之为人”作为文明和国家的起点。在人类从禽兽之身转化为真正的人的过程中,圣人起着决定性的作用。圣人创制文化,同时也就创制了国家和君主。

圣人是人类的救世主和文明的创造者,这是诸子百家的共识。儒、法、道、墨等先秦主要政治学流派,对此都有详细的论述。《墨子·节用》把各种制度、器物说成是“古者圣王”所制作。在法家看来,人类一切文明,如君臣之分,夫妇之别,土地财货之分,礼义道德,赏罚,乃至科学技术,都是圣王创造的。老庄视圣人为人类的罪人,指责圣人为了治平天下而创造“匡人之形”的文明和国家是“不忍一世之伤而骜万世之患”(《庄子·外物》)。他们无疑是“圣人立君”论者,只是价值判断与众人背反。道家中的主治派则赞美圣人立君的伟业。如《经法·论约》认为,执道的圣人参于天地之道,观天下,审刑名,论定福祸生死存亡兴坏之所在,“故能立天子,置三公,而天下化之。”《吕氏春秋·恃君览》也认为凡亲戚兄弟男女之别、上下长幼之道、进退揖让之礼、衣服履带宫室蓄积之便、器械舟车城郭险阻之备等等,都是伴随圣王的产生而形成的。圣人“缘人情而制礼,依人性而作仪”更是儒家政论必备的论题。

孟子和荀子都把人性论作为政治学的基础理论。孟子认为国家政治的一切因子内蕴于人类的善性之中。圣人“率性而行”,把仁义礼智外化为君臣、父子等一系列伦理关系,文明和政治随之而生。荀子认为人类性恶,故国家制产生之前,人类“强者害弱”,“众者陵寡”,“偏险而不正,悖乱而不治”。把性恶的人群组成有序的社会需要外在

的强制力量，“故圣人化性而起伪。伪起而生礼义，礼义生而制法度”。礼义法制必须有捍卫者、执行者，“故为之立君上执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也”（《荀子·性恶》）。圣人创造了政治与君主，从而为“人之为人”提供了现实可能性。

《易传》、《礼记》对圣人创造文明和国家的方法和原则提出了一种影响深远的理论。《易传·系辞下》认为，远古伏羲氏、神农氏、黄帝、尧、舜等圣人治理天下的时候，“仰则观象于天，俯则观法于地”，“近取诸身，远取诸物”，创制八卦，“以通神明之德，以类万物之情”。然后，他们根据八卦的原理创制各种文化，其中包括“以威天下”的弓矢、“百官以治”的书契以及符合天尊地卑原理的君臣、礼义。这就是说，君主制度是取法自然、顺乎人情的。《礼记》提出“作者之谓圣，述者之谓明”的论断，认为人类社会的礼乐制度、君主制度皆为圣人所作：“圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣；天尊地卑，君臣定矣；卑高已陈，贵贱位矣。”（《乐记》）这就为《中庸》所谓的圣人赞天地之化育说提供了一个依据。

唐代的韩愈综合先儒的思想，他在《原道》中这样写道：“古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道。为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土。寒然后为之衣；饥然后为之食；木处而颠，土处而病，然后为之宫室。为之工，以贍其器用；为之贾，以通其有无；为之医药，以济其夭死；为之葬埋祭祀，以长其恩爱；为之礼，以次其先后；为之乐，以宣其壹郁；为之政，以率其怠倦；为之刑，以锄其强梗。相欺也，为之符玺、斗斛、权衡以信之；相夺也，为之城郭、甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。”有了圣人便有了君师，有了君师也便有了人类生存所需要的物质文明和精神文明。圣人，亦即君主，是人类的救世主，“如古之无圣人，人之类灭久矣”。

圣人立君说把人类社会的秩序、道德、文明与国家、君主的降生

紧密相联。君主不仅是权力和统治的象征,而且是人类文明进步的化身。君主制度肩负着与生俱来的神圣使命:拯溺济民。圣人立君或圣为君师论的主旨是论证这样一个政治原理:君主制度是人类的福音,无君则天下乱,人类亡。

(五) 历史进化说

历史进化说认为,政治的发生和发展是一个历史过程,国家和君主制度是在一定社会经济条件下社会矛盾不断激化的产物。君主制度本身也在历史发展过程中不断改革、完善。历史进化说的一些具体观点与圣人立君说相类,但两者在思维方式和理论功能上存在着明显的差异。

最先提出历史进化说的是《商君书》的作者。《开塞》篇和《画策》篇分别用两种分析方法阐明了国家起源观。

《商君书·开塞》把人类社会划分为三个时期:上世、中世、下世。上世的特点是“民知其母,而不知其父”。这种说法类似今天所说的母系社会。上世的人际关系是“亲亲而爱私”。“亲亲则别,爱私则险”,加上人口的增殖,社会发生混乱。为了化解社会矛盾,出现了“贤者”,社会由此过渡到“中世”。中世是对上世的否定,“上贤”原则代替了“亲亲”原则。中世的特点是“上贤而说仁”。贤者“立中正”以抑裁人们的自私行为,人们抛弃了爱私而以仁爱为务。由于确立了道德规范,社会得到了安定。但是,旧的社会矛盾解决了,新的社会矛盾又产生了。仅有道德规范,没有制度维系,会发生新的争与乱。贤者、仁者之间争能骋才,“相出为道”,结果,道高一尺、魔高一丈,无休无止,又出现混乱。圣人应时代的要求而生,结束了中世的混乱,把人类社会推进到下世。圣人首先划定“土地、货财、男女之分”,继而设立制度,“立禁”以保证“分”,又“立官”以执行制度。“官设而莫之一,不可,故立君”。“立君”否定了“上贤”,“中正”否定了“亲亲”,所以社会风气为之一变,“下世贵贵而尊官”。这就是说,社会矛盾推动着历史时期的

更替,人与人之间的财产之争、权力之争最终导致君主制度的诞生。

《商君书·画策》以人物划分三世,依据社会经济的特点,论说了国家的起源和政治的发展:“昔者,昊英之世,以伐木杀兽,人民少而木兽多。”在以渔猎为生的时代,人类的社会关系也比较简单。“神农之世,男耕而食,妇织而衣。刑政不用而治,甲兵不起而王。”在自耕自织、自给自足的时代,维系社会不需要刑政、甲兵之类的暴力机关和强制性手段。“神农既没,以强胜弱,以众暴寡。故黄帝作为君臣上下之义,父子兄弟之礼,夫妇妃匹之合,内行刀锯,外用甲兵。”当社会生产发展到一定程度,社会矛盾必然激化,化解社会矛盾的有效途径是建立国家权力,运用暴力手段。

《管子·君臣下》的国家起源论与《商君书》类似:“古者未有君臣上下之别,未有夫妇妃匹之合,兽处群居,以力相征。于是智者诈愚,强者凌弱,老幼孤独不得其所。故智者假众力以禁强虐,而暴人止;为民兴利除害,正民之德,而民师之。是故道术德行,出于贤人,其从义理兆形于民心,则民反道矣。名物处违是非之分,则赏罚行矣;上下设,民生体而国都立矣。是故国之所以为国者,民体以为国;君之所以为君者,赏罚以为君。”国家、君主、礼制、赏罚同时而生,其目的在于为民兴利除害,禁暴抑非。这种国家起源论为君主制度及礼治、刑罚的合理性,提供了理论依据。

《吕氏春秋》也主历史进化说。《恃君览》指出:“昔太古尝无君矣。其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼。”无君则社会混乱、愚昧,“其民麋鹿禽兽,少者使长,长者畏壮,有力者贤,暴傲者尊,日夜相残,无时休息”。君主制度正是在这个背景下产生的。由于“君道立,则利出于群而人备可完矣”,所以,君可废、国可亡,“而君道不废者,天下之利也”。总之,君主制度是社会矛盾激化的产物,是社会安定的保证,这种国家政治制度体现着万世不可革除的社会法则。

《商君书》的国家起源论不仅为韩非等法家学者所继承,而且为后世一些思想家所接受。柳宗元的国家起源论和君主政体论是典型的一例。柳宗元认为:“惟人之初,总总而生,林林而群。雪霜风雨雷雹暴其外,于是乃知架巢空穴,挽草木,取皮革;饮渴牝牡之欲瞰其内,于是乃知噬禽兽,咀果谷。合偶而居,交焉而争,睽焉而斗,力大者搏,齿利者啣,爪刚者决,群众者轧,兵良者杀,披披藉藉,草野涂血,然后强有力者出而治之,往往为曹于险阻,用号令起,而君臣什伍之法立。”(《柳河东全集·贞符》)君主制度的确立是社会发展的必然趋势,是人类社会行为的产物。它与天道神旨无关,更不是圣人的创造。

君主制度本身也有一个由低级向高级发展的过程。“近者聚而为群,群之分,其争必大,大而后有兵有德。又有大者,众群之长又就而听命焉,以安其属,于是有诸侯之列,则其争又有大者焉。德又大者,诸侯之列又就而听命焉,以安其封,于是有方伯连帅之类,则其争又有大者焉。德又大者,方伯连帅之类又就而听命焉,以安其人,然后天下会于一。是故有里胥而后有县大夫,有县大夫而后有诸侯,有诸侯而后有方伯连帅,有方伯连帅而后有天子。自天子至于里胥,其德在人者,死必求其嗣而奉之。故封建非圣人意也,势也。”(《柳河东全集·封建论》)在一种内在趋势的支配下,国家的组织形式由低级向高级、由分散向统一逐步发展。在“天下会于一”的最初阶段,只能实行天子分封诸侯、诸侯相对独立的政体形式。这是不以圣人意志为转移的客观法则。

柳宗元认为,国家政体的历史发展趋势是权力日益集中。在三代之时,即使是圣王也不得不实行分封制。分封制虽有其历史合理性,但迟早要被权力更为集中的郡县制所代替。周王朝“威分于陪臣之邦,国殄于后封之秦”,新兴的强秦废“封建”,置郡县,实行中央集权制,是“势”之必然。柳宗元说:“秦有天下,裂都会而为之郡邑,废侯卫而为之守宰,据天下之雄图,都六合之上游,摄制四海,运之于掌握之

内,此其所以为得也。”(《柳河东全集·封建论》)

柳宗元的国家政体论受到苏东坡、朱熹、王夫之等著名思想家的肯定,对后世有较大的影响。

(六) 暴力说

暴力说认为,国家及君主制度是人与人之间暴力强制的结果。鼓吹绝对君权的法家和排斥一切权力的无君论者都力主暴力说,其区别在于前者把君臣制度视为历史进化的产物和人类的福音,后者则把一切政治视为人性的异化和社会的灾难。其他学术流派的思想家也往往引据这类说法,阐明自己的政见。这里仅列举一个实例。

两晋之际的鲍敬言认为:“夫强者凌弱,则弱者服之矣;智者诈愚,则愚者事之矣。服之,故君臣之道起焉;事之,故力寡之民制焉。”(《抱朴子·诘鲍》)由无君到有君是人压迫人、人欺诈人的结果。君臣关系是压迫和奴役关系。这种观点认识到国家产生的根源在于人类社会内部,认识到暴力和征服在君主、国家产生过程中的作用,在一定程度上触及到国家和君主制度的本质。

天作君说、自然说、宗法说、圣人立君说、进化说和暴力说分别代表着关于国家和君主制度起源问题的六种观点。值得指出的是:古代许多思想家的国家起源论往往兼采几种观点,综合成别具一格的政治论。法家代表人物的国家起源论,实际上是进化论与圣人立君论的结合。墨子则把天作君说与圣人立君说交织在一起。儒家学派的观点更加复杂多样,他们往往以“天道自然”和“圣人赞天地之化育”把天作君说、自然说、宗法说、圣人立君说等,按照一定方式组合在一起。有些学者还在天作君说中糅进一些进化论的色彩。例如南宋的陈亮,一方面说:“夫天佑下民,而作之君,作之师,礼乐刑政所以董正天下而君之也,仁义孝悌所以率先天下而为之师也。二者交修而并用,则人心有正而无邪,民命有直而无枉,治乱安危之所由以分也。”(《龙川文集·廷对》)一方面又把君主制度视为一系列历史进化的结

果。他说：“方天地设位之初，类聚群分，以戴其尤能者为之长君，奉其能者为之辅相。”经过一段演变后，“乃法度既成，而君臣之有定位”，君主制度才得以确立（《龙川文集·问答上》）。朱熹之类的儒宗既要维护经典和师说的尊严和权威，又要创造性地阐发义理，还要面对政治现实探究治国之道，其国家观和君主论更加复杂。

各种国家起源论虽歧见纷纭，但除了无君论之外，都有共同的价值取向和理论功能，即为君主政体论和国家职能论提供依据。

第二节 君主政体论

政体，即政权构成的形式。国家形式，其主要成份就是政体。分析政体涉及诸多因素，其中最受关注的是国家机构，特别是最高国家权力机关的组织原则及活动方式；国家元首和政府首脑的产生方式、职权范围和任期；立法、行政、司法等机关的职权划分和三者的相互关系等因素。

自夏商直至清朝灭亡，中国大地上只有一种政体形式，即君主专制。其基本特征是：国家权力由一人独揽，采用世袭方法产生终身制国家元首，立法、行政、司法等最高权力集中于君主一身，最高统治者的意志就是法律，其权力无限。与此相应，历代思想家对这种国家政权组织形式多方予以论证，提出了各自的政体论。

一、君为政本：一心兴邦、一心丧邦

君为政本论是古代政治学关于国家政治制度的基本理论。依据这种理论去设计国家政治制度，必然把专制君主政体作为唯一的选择。

君为政本的政治观念发端于君主专制制度产生之时。透过《尚书》、《诗经》中的思想材料可以看到,古代君主都摆出一副专断独裁的面孔,而臣民则普遍把君主个人的素质视为天命去留、国家兴衰、民生安否的关键。

先秦诸子大多把君主视为决定治乱的关键。法家主张实行绝对君主专制,自不待言。墨家把“尚同”、“兼爱”的实现寄托于圣贤天子。道家把无为而治寄望于“一心定而王天下”(《庄子·天道》)。儒家以尊君著称,其理论依据是“一言兴邦,一言丧邦”。就连主张君民共耕的农家也把实现理想政治的希望寄托在君主身上。从此,君为政本成为诸子百家政论的基础。

这里着重介绍一下儒家关于君为政本论的思路及其发展过程。

先秦儒家认为政治与道德都是“由己及人”的过程,故“为政在人”,君主是政治中的决定因素。孔子说:“政者,正也,子帅以正,孰敢不正?”(《论语·颜渊》)孟子说:“君仁,莫不仁;君义,莫不义;君正,莫不正,一正君而国定矣。”(《孟子·离娄上》)荀子说:“君者,仪也;民者景也。仪正而景正。”(《荀子·君道》)《中庸》、《大学》着重发挥这个思想,认为统治者“一家仁,一国兴仁;一家让,一国兴让;一人贪戾,一国作乱,其机如此。此谓一言僨事,一人定国”(《大学·九章》)。尊君是人治论的必然导向。

汉代儒者在传注儒家经典、阐发孔子之道中,发扬尊君之论。陆贾说:“夫王者之都,南面之君,乃百姓之所取法者也。”“故上之化下,犹风之靡草也。”(《新语·无为》)贾谊说:“凡天子者,天下之首也,何也?上也。”(《新书·解县》)董仲舒说:“王者,民之所往。”(《春秋繁露·灭国》)“君人者,国之元,发言动作,万物之枢机。”(《春秋繁露·立元神》)《白虎通》及各种经传对定礼制、正名号、严等级、尊天子等提出了系统的主张。

在唐代,“君为政源”是朝野上下的共识。魏徵说:“世之善恶,俗

之薄厚,皆在于君。”(《贞观政要·公平》)唐太宗亦说:“君者政源。”(《贞观政要·诚信》)

宋明理学对君为政本论的发展集中表现为将孔子的“一言可以兴邦”改为“一心可以兴邦”。“君之心,政之本。”(《陆九渊集·政之宽猛孰先论》)君心正和正君心是理学政治思维的核心命题。

理学诸子都是尊君论者。尊君之论主要有四个论据:一是“君权天授”,所谓“天佑民,作之君”,“这个也只是理如此。”(《朱子语类》卷一)君权符合天理,是天理使然,“天为万物之祖,王为万邦之宗。”(《周易程氏传·乾卦》)二是尊君为立人极、治天下之大端,“王与天同大,人道立矣。”(《河南程氏经说》卷四)三是主宰天下是帝王的天职。“裁成天地之道,辅相天地之宜,以左右民者,人君之职也。”(《陆九渊集·与朱元晦》)“凡土地之富,人民之众,皆王者之有也,此理之正也。”“率土之滨,莫非王臣,在下者何敢专其有?”(《周易程氏传·大有》)天下的土地、子民皆为王之所有。四是君为政本。“天下之众,本在一人。”(《通书·顺化》)既然君为主宰是天理、纲常之必然,是社会安定繁荣的关键,那么唯有尊君,赋予君无上权力,才能防止“臣弑君、子弑父”。朱熹说:“君臣之际,权不可略重,才重则无君。”(《朱子语类》卷一三)所谓“略重”,是指臣权重于君权。君权旁落就会导致国家衰微,君臣易位,天下板荡。尊君就是要维护帝王至高无上的权威。

“君为政本”的思想古已有之,理学的特点是更强调君的“心”、“心术”。理学的天理人欲及公私、义利、王霸之辨,都把人的主观意志视为决定性的因素。意识支配行为,“心”、“心术”才是关键的关键。程颐说:“天下之治乱,系乎人君之仁与不仁耳。心之非,即害于政,不待乎发之于外也。”(《孟子集注·离娄上》)朱熹甚至说:“天下事,须是人主晓得通透了,自要去做,方得。如一事八分是人主要做,只有一二分是为宰相了做,亦做不得。”(《朱子语类》卷一〇八)总之,“一心可以兴邦,一心可以丧邦,只在公私之间尔。”(《论语集注·子路》)“言”

与“心”一字之改,充分体现了理学政治思维的新特点。

“一心兴邦”是宋、元、明、清儒家各种流派的共识,就连激烈批判暴君暴政的思想家也没有从中解脱出来。黄宗羲是有君论者。他说:“天地之生万物,仁也。帝王之养万民,仁也。宇宙一团生气,聚于一人,故天下归之,此是常理。”(《孟子师说》卷四)这就是说,一人养万民才是常理、合理。王夫之是一念兴邦、一念丧邦论者。他认为“治之所资者,一心而已矣。以心驭政,则凡政皆可以宜民。”(《读通鉴论·叙论四》)反之,“人君一念之烦苛,而四海之心瓦解。”(《读通鉴论》卷二六)君心才是维系天下之心的关键。唐甄全部政论的基础是:“治天下者惟君,乱天下者惟君。”(《潜书·鲜君》)这种政治思维方式把社会动乱的责任全部归咎于君主,又把君主奉为天下国家的最高政治主体。龚自珍著《尊命》,反对俗儒以天、天命干犯君主权威。他依然把期望寄托于君道合一、君师合一和君之心“大公无私”。

既然君为政本,那么在体制上必然主张君权至上。自孔子以来,儒家学者都在以君主为中心设计政治,这种政治模式只能是君主专制制度。

二、诸子百家论国家政权形式

春秋之前,君主政体就是一种社会存在,至今尚未发现当时有否定这种政体的思想材料。

春秋以降,君主专制制度日益强化,政治学说也日臻完善。其中与政体问题相关的主要有以下几种理论观点:

其一,“国不堪贰”(《左传·隐公元年》),即全国应处于单一权力统治之下,禁绝并行权力的存在,否则将危及国家。周大夫辛伯说:“并后、匹嫡、两政、耦国,乱之本也。”(《左传·桓公十八年》)齐悼公说:“君异于器,不可以二。器二不匮,君二多难。”(《左传·哀公六年》)

其二,“本大而末小”(《左传·桓公二年》),即必须使君权永远处于绝对优势地位。晋大夫师服反对扩大臣属权势的做法,他的理由是:“国家之立也,本大而末小,是以能固。……本既弱矣,其能久乎?”君权为“本”,次一级的权力为“末”,二者的关系必须是“本”大于“末”。

其三,“为君慎器与名,不可以假人”(《左传·昭公三十二年》)。一切象征国家权力的东西都不能付予臣下,否则就会大权旁落,君臣易位。

其四,“君命无贰”(《左传·成公八年》)。君绝对主宰臣,臣绝对从属君。“大者天地,其次君臣”(《国语·晋语五》)，“君命,天也”(《左传·定公四年》)。君命就是天命,臣只能俯首帖耳,唯君父之命是从。

上述说法从不同侧面强调国家权力的一元化和君主权力的独占性,对君权的绝对权威作了原则性规定。

春秋以降,诸子百家都从各自的认识出发,提出了关于国家政权组织原则和形式的学说。下面分别介绍各家关于政体问题的基本观点。

(一) 儒家的君主专制政体论

1. 孔子的“尊无二上”说

孔子是儒家学派的创始人,他把主要精力投入于仁政、礼治的具体操作方面,对于国家政体问题论之不详。但是,孔子一些提纲挈领的论断,以及由他编纂的儒家经典的有关思想,为儒家的国家政体论提供了基本命题、原则和思想材料。

孔子关于国家政体的认识可以概括为以下几点。

其一,“土无二王”。据《礼记·坊记》记载,孔子说:“天无二日,土无二王,家无二主,尊无二上。”从《论语》所记的孔子言行看,他推崇西周的宗法制度和政治模式,所以《礼记》的记述应是孔子的主张。“土无二王”是“家无二主”在政治上的推广,鼓吹宗法专制必然赞成

君父专制,进而在政治体制上奉行独头原则。最高政治权力实行终身制、世袭制也就不言而喻了。

其二,“礼乐征伐自天子出”。孔子主张将最高权力集中在天子手中,确立制度、制定规范、发号布令、征战讨伐等国家大事,一律由最高统治者裁定,他人不得染指。在孔子看来,这条原则是判定“天下有道”或“天下无道”的主要依据。他说:“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。……天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议。”(《论语·季氏》)孔子把政治角色分为天子、诸侯、大夫、家臣、庶民五大类。最高权力只能由最高统治者执掌,一旦权力下移,便是“无道”,下移的程度越甚,国家政治就越混乱。天子集权,独断大事,这就从权力配置上论证了君主专制政体。

其三,“惟器与名,不可以假人”。器,即礼器,如钟鼎之类象征政治权势和宗主地位的祭器。名,即名分。名与器都是权力的标志,拥有了名与器,便可以发号施令。孔子主张君主不仅要独占权力,而且要独占器与名。一旦把名器轻付他人,就会有权力二而不一或下移的危险。他说:“惟器与名,不可以假人。……若以假人,与人政也。政亡,则国家从之,弗可止也已。”(《左传·成公二年》)与臣下分享最高权力,是君主政治的大忌。礼治最为重视名与器。孔子的这个思想从等级制度和等级观念的角度,强调了君权的独占性和一元化,为维护君权的绝对权威提供了一个制度上的保证。

其四,“一言兴邦,一言丧邦”。这种思想从政治责任的角度,为政治权力一元论提供了一个支点。一切政治责任由君主一人承担的思想来自三代帝王的“予一人”观念。孔子对此赞赏不已。《论语·尧曰》引述了尧的一段诏诰,其中有“朕躬有罪,无以万方。万方有罪,罪在朕躬。”这种思想实际上是帝王至尊、君权至上观念的曲折表达方式。孔子把君视为政本,爱之深,责之切,从不考虑设置什么样的机构来限制君权。这个特点为儒家所共有。

2. 孟子论“五等之制”

孟子被后儒奉为“亚圣”，《孟子》一书后来亦被列入经典，所以孟子关于国家政体的思想在古代政治学说史上有较大影响。

孟子的政体论可以概括为“五等之制”，其主要论点有三：一是“天无二日，民无二王。”（《孟子·万章上》）天下只能有一个王。王高居于诸侯之上，诸侯臣服于王。“天子适诸侯曰巡狩，诸侯朝于天子曰述职。……一不朝则贬其爵，再不朝则削其地，三不朝则六师移之。”（《孟子·告子下》）王执掌庆赏责罚之权，对不尽职的诸侯可以贬爵、削地、征讨。二是君主分为五等。“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。”（《孟子·万章下》）天子之下有公、侯、伯、子、男等诸侯。天子与诸侯都属于君主，其直辖领地各有等差，“天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。不能五十里，不达于天子，附于诸侯曰附庸”（《孟子·万章下》）。天子之下的诸侯实际上是相对独立的政治实体，“诸侯之宝三，土地、人民、政事”（《孟子·尽心下》）。诸侯是领地内的至上之君。三是每一政治实体内，其政权体系又分为六等。“君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”（《孟子·万章下》）天子直属领地内的各级官员也享有封地，“天子之卿受地视侯，大夫受地视伯，元士受地视子、男”。诸侯国则依据大小，按照一定等差为各级官员制禄，在官者以禄代耕（《孟子·万章下》）。

孟子理想中的王制，等级分明。《礼记·王制》也作了大体相类的阐述。历代传注者虽对《孟子》、《礼记·王制》的理解存在差异，但大体是沿着这样一种等级分明的制度去考察政体问题的。

3. 荀子论“王制”

荀子主张国家权力一元化。他说：“君者，国之隆也。父者，家之隆也。隆一而治，二而乱。自古及今，未有二隆争重而能长久者。”（《荀子·致士》）最高权位不仅要实行独头制，而且要使之“势至重”、

“尊无上”(《荀子·君子》),由天子实行集权。荀子认为“道不过三代,法不贰后王”(《荀子·王制》)。他进而从“王者之人”、“王者之制”、“王者之论”、“王者之法”等四个方面描绘了“王制”的特征。以三代之制为最高理想,表明荀子的政体论未脱儒家窠臼。但是,荀子颂扬秦国之政,认为秦国的制度符合“古之朝”的标准,“佚而治,约而详,不烦其功,治之至也。秦类之矣”(《荀子·强国》)。在荀子看来,秦制与王制相类。在这一点上,他与孔孟有所不同。

4. 《周礼》的国家体制思想

《周礼》,又称《周官》、《周官经》,是现知最早的一部关于国家机构体系的专著,很可能成书于战国时期。该书记述了许多古老的制度,将国家职官系统分为天官冢宰、地官司徒、春官宗伯、夏官司马、秋官司寇和冬官司空等六大部分。其中冬官司空一篇亡佚,汉朝人将内容相近的《考工记》补入。

这部书对古代政治制度有一定影响。王莽奉其为“国典”,并据以改制。北魏曾一度据以组织政府机构。唐玄宗仿效《周礼》作《唐六典》。王安石推崇《周礼》,将其作为变法的历史依据。《周礼》关于国家政体的基本原则对古代政治学影响较大。它与《仪礼》、《礼记》并列为“三礼”,作为儒家经典,成为学子必读之书。在讨论国家政体、政府机构时,人们常常引据《周礼》。

君主专制是《周礼》的出发点和归结点,它不仅阐明了君主专制的要义,而且为其设计了国家机构和职官体系。《周礼》关于国家权力的思想主要有以下几点:

其一,王拥有最高的绝对权力。“五官”的序文都是这样一句话:“唯王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。”这就是说,一切最高权力集中在王手中,国家机构的设置、职官的任命、臣民的规范等,只能由王一人决定。诸侯以下的政治权力都是王授予的。《考工记》称君主是“坐而论道”者,官僚是“作而行之”者,工、商、农、妇各

尽其力以供奉国家。定制立法、发号施令是君主的特权,这种政治角色无疑是独裁者。

其二,国家政权中只有执行王命的行政机构,没有任何制衡王权的政治机构。《周礼》的设计中有谏议机制。如保氏“掌谏王恶”。又如在国家有兵寇之难、迁移都邑、选立庶子为嗣等大事时,王要“大询于众庶”。但这仅是咨询、谏议,决断权在王手中。

其三,冢宰等六官都是王的臣子仆从和办事人员。行政、司法、监察等职官都是王或地方官的属下。有自上而下的考课,但没有平行的监督机构,更没有对君主的监督机构。

其四,礼是治国、立制的基本原则。礼不仅是习俗,而且是行政规定,并以刑法强制实行。礼对各个等级的名分、权利以及衣食住行都有详尽具体的规范。这表明专制权力贯彻于日常生活的一切方面。

其五,天下一切均为王有,日月所照,人迹所至,无不属于王有。王拥有对土地和人口的最高支配权,并设置职官分配土地,控制户籍,征收赋税和徭役。

其六,实行分封制。分封的具体事宜由大司徒负责,邦国分为公侯伯子男五等。

王权高于一切是《周礼》一以贯之的原则。周礼中的一切机构和职官都以执行王命为职掌,同时又要求官吏把尊王命、守职责与恤民众结合起来,对王不能一味奉承顺从。这种思想对于王权的稳固是十分必要的。

5. 公羊学派的王权“大一统”论

公羊学是儒家的一个重要流派。据说子夏的门人公羊高传注《春秋》,并形成师承系统,至汉初由传人著录成书,是为《春秋公羊传》。在西汉,传习者颇众,大师辈出,形成学派。汉武帝立五经博士,《公羊传》成为最早取得政治身份的儒家经典之一。西汉的董仲舒,东汉的何休,唐朝的徐彦等都是著名的公羊学者。至清代,公羊学再度大兴,

龚自珍、魏源都是治“公羊学”的大师。近代康有为的思想亦深受“公羊学”的影响。

历代公羊学者的思想存在着差异,但致力于阐发《春秋》的“微言大义”,向往大一统的政治思想,是这个学派的共性。公羊学派认为,鲁国编年史《春秋》系孔子删定。孔子作《春秋》意在拨乱反正,为后世立法,其“微言大义”是必须遵奉的政治原则。

公羊学的宗旨,概言之,即“大一统”。《春秋》依例记事,第一句话是:“元年,春,王正月。”《公羊传》认为这句话意义深刻,说:“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言王正月?大一统也。”(《隐公元年》)这就从历法划一、悉遵周正的角度,提出了一个政治原则:一切均应统一于王,即“一统”。《公羊传》开章明义,赞美一统,表达了其政治理想:天下统一,权力单一,由王权支配一切。董仲舒在《贤良对策》中说:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”为这个原则披上了神圣的外衣。

“大一统”包含着国家统一和君主专制两层含义,在当时的历史条件下,二者具有内在的一致性,所以又引申出政治一统、学术一统、文化一统等具体认识,而其旨归是王权“大一统”。

公羊学的王权一统观,其要旨有以下几点:

其一,君国一体,政权世袭。《公羊传》说:“国君何以为一体?国君以国为体。诸侯世,故国君为一体也。”(《庄公四年》)这就是说,国是君存在的条件,君主与国家权力不可分割开来,而君位世袭,万世一系,才能保障君权的合法性和延续性。“君统”是实现大一统的基本条件之一。任何违背这个政治原则的人都属“乱臣贼子”。董仲舒明确提出“君为国本”。他说:“君人者,国之本也。夫为国,其化莫大于崇本,崇本则君化若神,不崇本则君无以兼人。”(《春秋繁露·立元神》)君是国家之元首,政治之本根,万物之枢机。

其二,王权至上,强干弱枝。《公羊传》认为“王者无外”,何休《公羊解诂》亦称:“王者以天下为家。”(《隐公元年》)这就从“家天下”和天下“共主”的角度,将王奉为天下唯一最高主宰。《公羊传》明确将最高土地所有权归属于天子,所谓有“天子存,则诸侯不得专地”(《桓公元年》)。在中国古代,经济权力是政治地位的表现形式之一,土地的最高所有权使天子集政治和经济大权于一身,这是实现一统的必备条件。王权至上还表现为君对臣的控制和臣对君的隶属。为此,《公羊传》提出一个总原则,叫做“大夫不敌君”(《僖公二十八年》)。体现在政体上,就是使君主的等级地位和政治权势压倒臣下,防止臣的权势膨胀,避免“君若赘旒然”(《襄公十六年》)。为此,《公羊传》主张限制臣的权力,如“大夫之义,不得专执也”(《定公元年》),“诸侯之义,不得专讨也”(《宣公十一年》)。《公羊传》反对世卿制度,以避免卿大夫经过数世经营,形成威胁君权的政治实力集团。《公羊解诂》亦称:“卿大夫任重职大,不当世,为其秉政久,恩德广大,小人居之,必夺君之威权。”(《隐公三年》)董仲舒明确提出强干弱枝,中央集权。他认为“强干弱枝,大本小末,则君臣之分明矣。”(《春秋繁露·十指》)天子大权在握,居于绝对支配地位,才能使群臣尽心竭力,百姓俯首帖耳,从而形成井然有序的“大一统”。

其三,天子至尊,等级隶属。春秋时期,严格的宗法等级制度开始动摇,《春秋》中记载了许多有关事例。《公羊传》在传注中,致力于阐发“春秋笔法”的宗旨,以维护等级式的政治结构。其核心内容是主张天子至尊,臣下绝对隶属于君主。全社会的等级身份和政治规范必须由君主来控制,臣下只能唯命是从。君父之命不得违逆,但王事重于家事,君命高于父命,即“不以父命辞王父命”、“不以家事辞王事”(《哀公三年》)。

其四,尊王攘夷,文化一统。华夷之辨是“大一统”论的理论基础之一。《公羊传》认为,礼义是华夏文化的精髓,是华夷之别的关键。华

夷之别不在于种族、地域,而是以“先王之道”为标准。“中国”不行礼义,会成为“新夷狄”,“夷狄”行礼义,就是“新中国”。最理想的是不论何种何族,皆入礼义之门,天下都纳入华夏文明之中。为此,首先要“尊王攘夷”,维护天下共主为象征的华夏文明,然后由近及远逐步实现政治一统和文化一统,所谓“王者欲一乎天下,曷为以外内之辞言之?言自近者始也”(《公羊传·成公十五年》)。何休根据董仲舒的“春秋三世”说,将这个过程划分为三个阶段。第一个阶段是“衰乱世”,如春秋时期“内其国而外诸夏”。第二阶段是“升平世”,在这个阶段“内诸夏而外夷狄”。第三阶段是“太平世”,达到“天下远近小大若一”。由政治统一逐步达到文化统一,遐迩一体。“大一统”论的这种认识有利于兼容并包,民族融合,对中华民族的形成发挥过积极的作用,但在当时的历史条件下,其主旨是论证王权一统的重要性。

董仲舒的文化一统思想为思想文化专制提供了理论依据。他说:“今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。”为此,他主张罢黜百家,独尊儒术,使“邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣”(《汉书·董仲舒传》)。这就把思想文化的裁决权也奉献给君主。

汉唐以后,儒家的政体论基本上在孔子、孟子、荀子、《周礼》、《春秋公羊传》设定的范围内展开,就基本政治取向而言,大体可分为四种情况:

其一,固执三代之制,否定战国秦汉以来的中央集权政体。持这种见解的占多数,特别是宋代以后,许多儒者依据三代之制批判日趋绝对化的王权,主张改革政体,恢复旧制。明清之际以黄宗羲、顾炎武、吕留良、唐甄为代表的大批儒者,把君之心、君之道、君之法一败而不可收拾,君臣、君民关系恶化,归咎于秦制,称其为“非法之法”(《明夷待访录·原法》)。

其二,以三代之制为最高理想,又在一定程度上肯定中央集权政

治体制。例如,隋朝的王通一方面说:“不以三代之法统天下,终危邦也。”(《中说·关朗》)另一方面又认为两汉也是治世,三代之法难行,可以退而求其次,“如不得已,其两汉之制乎?不以两汉之制辅天下者,诚乱已”(《中说·关朗》)。

其三,对皇帝制度采取现实的态度,把关注点投放在对现存制度的改革和完善上。例如,朱熹在理论上颂扬三代,批评汉唐政治,同时又承认三代行分封,秦皇行郡县,是势之必然,“这是事势必到这里,虽有大圣大智,亦不能遏其冲”(《朱子语类》卷八四)。与其尽复古制,不如脚踏实地,寻找适应事势的制度和政策。

其四,在儒学的大框架内,对中央集权政体大加论证。例如,汉代的贾谊、董仲舒主张强本弱末。唐宋的柳宗元、苏轼等主张中央集权。明清之际的王夫之对秦汉隋唐制度的合理性作了理论论证。

(二) 墨家“一同天下之义”的集权政体论

墨家主张“兼爱”、“尚同”,为此他们把一种统一、法制、集权的政治体制视为理想的政治模式。

墨子认为,人的“自爱”、“自利”本性是万恶之源。裁抑、改造“一人一义”的本性,实现“兼相爱”、“交相利”,必须借助“刑政”,依靠“政长”的力量,立统一之义,实现“尚同”。“政长”应是圣贤之辈,其首脑是天子。天子受命于天,是人间最高的绝对权威。天子立三公,封诸侯,任命“左右将军大夫”,直至“乡里之长”。在这种政治体系中,“家君”发布宪令于其家,一同其家之义。里长“一同其里之义”,“率其里之万民,以尚同乎乡长”。乡长尚同于国君。国君尚同于天子。天子尚同于天。天子依据天意“发布宪令”,为天下之人“立义”,“一同天下之义”,并通过严格的赏罚保证“尚同”。尽管允许“上有过,规谏之”,但绝对不允许“下比而非其上”,否则格杀勿论。“上之所是,亦必是之;上之所非,亦必非之”是最基本的原则。这种逐级上属,绝对服从,一切尚同于天子的制度原则表明,墨家的“政长”体系属于君主专制

主义范畴(以上参见《墨子·尚同》)。

(三) 法家维护绝对君权的政体论

君与法是法家政治理论的核心命题。他们讴歌君主专制,鼓吹强化集权,主张实现统一,并把这作为政治思维的最高宗旨。在春秋战国的历史大变动时期,法家是最为关注权力配置问题的政治学流派。著名的法家人物大多是各国变法活动的领导者,他们不仅提出一整套政治总体设计,而且将其付诸实施。秦汉制度就是依据法家的理论构建的。在这个意义上可以说,法家是中国皇帝制度的总设计师。

法家的政体论是典型的中央集权、君主专制论,即国家权力集中于中央政府,中央政府的权力集中于君主手中,由君主实行绝对专制。其主要论点如下:

其一,君主独一。政治一统,即一元化,是法家理想中的政治结构。法家认为“两贵不相事,两贱不相使”(《慎子·佚文》)，“一栖两雄”，“一家二贵”，“夫妻持政”等等，都是祸乱之源(《韩非子·扬权》)。解决矛盾的办法是使权力结构一而不二，“子有两位者，家必乱。子两位而家不乱者，父在也”。“臣有两位者，国必乱。臣两位而国不乱者，君在也，侍君而不乱矣。”(《慎子·德立》)定于“一”是各种社会组织的一般准则，所以整个国家只能有一个最高统治者，“多贤不可以多君，无贤不可以无君”(《慎子·佚文》)，“使天下两天子，天下不可理也。一国而两君，一国不可理也”(《管子·霸言》)。

其二,权势独操。法家认为权势是政治诸因素中最具决定意义的东西。政治上谁服从谁关键看权势的大小，“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”(《慎子·威德》)。以“一”为基本特征的政治结构，既不依才能、道德、是非标准而确立，又不能单靠忠孝节义去维系，而只能取决于权势。所以权势只能由君主独操。《管子·七臣七主》说：“权势者，人主之所独守也。”《商君书·修权》说：“权者，君之所独制也。”

《韩非子·孤愤》说：“主失势而臣得其国。”权势须臾不可离之，一松手，就会发生君臣易位。这就为权力高度集中提供了理论的依据。

其三，决事独断。法家重视臣的作用，主张君道无为，臣道有为。他们对于君主如何“兼畜下者”、“得助于众”，多有论述。他们主张君主主要利用天下之聪明为己之聪明，以兼听辅助独断，达到明察四海的目的。韩非把能否尽臣下之智力作为品分君主的标志，即“下君尽己之能，中君尽人之力，上君尽人之智”（《韩非子·八经》）。但是，君主必须牢牢掌握最后的决断权，否则就会使权势威福下移。权势独操，决事独断，是实现独头政治两项最主要的内容，这就决定了在政治体系内不会有制衡君权的政治机构，一切机构和职官都是君命的奴仆。

其四，本大于末。尊君卑臣是法家设计政治体制的一项重要原则。在变法过程中，商鞅等人大力破除世卿世禄制度，逐步以官僚制、郡县制取代宗法分封制。其基本思路就是尊君卑臣、强干弱枝，千方百计翦除对君权的威胁，实现名副其实的独头政治。他们还“明尊卑爵秩等级”（《史记·商君书列传》），维护君权尊严。等级制、官僚制、郡县制成为中央集权政体的三大支柱。

依据法家的设计，政治体制应当是这样的：君主独一，权势独操，决事独断，支配一切。君主充分发挥法、术、势等权力要素的作用，牢牢控制着利柄和民生，就连臣民的思想行为也要唯君主马首是瞻。权力要集中到这样一种程度：“千里之内，束布之罚，一亩之赋，尽可知也。”（《管子·君臣下》）这样就可以使君主“独制四海之内”，臣属“远在千里之外，不敢易其辞”。“臣毋或作威，毋或作利，从王之指。”（《韩非子·有度》）韩非曾用四句话生动地勾画出这种政治的景观：“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效。”（《韩非子·扬权》）

（四）道家中的尊君论

老子、庄子着重讨论政治哲学问题，对于政治结构问题着墨甚少。老子显然是有君论者，圣人为无为、侯王执一是他的理想。老子

所说的圣人有三个基本特征,即道的化身,人之楷模,王的样板。在政治上,他主张王法自然,“朴散则为器,圣人用之,则为官长。”(《老子·二十八章》)又说:“知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久。”(《老子·十六章》)这种圣人显然居于最高政治主体的地位。《庄子》中的一些篇章肯定了君主政体,并言及君德、“畜天下”和帝王之道。《庄子·天地》说:“天地虽大,其化均也。万物虽多,其治一也。人卒虽众,其主君也。君原于德而成于天。”

《管子》中的道家论文则把道、义、礼、德统一起来,论说君主无为之术。“臣而代其君曰篡也。”(《管子·白心》)君主臣从、贵贱有等,在制度上应实行君主专制。

《经法》则明确主张实行君主集权。君主是唯一的出命者,君重臣轻,不可颠倒。《经法·六分》说:“凡观国者,有大(六)顺:主不失其位则国〔有本,臣〕失其处则下无根,国忧而存;主惠臣忠者,其国安;主主臣臣,上下不赴者,其国强;主执度,臣循理者,其国朝(霸)昌;主得臣(辐)属者,王。”与“六顺”相对的是“六逆”。总之,君主应当掌握政治权力,臣只能居于从属地位。这种君臣权力配置方式见诸政体,就是君主专制制度。

《淮南子》以道家为主,兼采百家,主张建立统一的中央政权。在中央政权之下,设立众多诸侯国,作为天子之国的辅翼,“邻国相望,鸡狗之音相闻,而足迹不接诸侯之境,车轨不结千里之外者,皆各得其所安”(《齐俗训》)。

(五) 阴阳五行家的“君总一统”论

天、地、人统一,是阴阳家政治总体战略思想。其时政论、五德终始论、天谴论,将与天时相应的政治原则神圣化,试图为君主立法,以天的权威制约统治者。但是,这种思想同时也神化了君主,将君主说成是天命的代理人。

阴阳家认为,君主是人世间的中心人物,唯有圣化之君才能将天

道、地道、人道统一起来,总为一体。《管子·四时》说:“唯圣人知四时。……故天曰信明,地曰信圣,四时曰正。其王信明圣,其臣乃正。”人君能法天、法地、法四时,即为明圣,唯有圣明之君可以正臣民,理天下。君主是推行四时之政的关键。《管子·五行》将天子奉为出令者,主张由“明天子”实现“治之至也”的境地。具体做法是君主“以天为父,以地为母,以开乎万物,以总一统”。天赋君权,圣人化世的政治思维方式决定了阴阳家把帝王视为全社会的主宰,见诸制度,就是君主专制。

(六) 《吕氏春秋》论“天下必有天子”

《吕氏春秋》主张建立君主集权的统一的国家政权。《执一》说:“天下必有天子,所以一之也;天子必执一,所以专之也。一则治,两则乱。”《谨听》说:“乱莫大于无天子。”天下必须实行一统,最高统治者及各级政权必须实行一元化。天子的权力与地位不能被他人分享,“权钧则不能相使,势等则不能相并”(《慎势》)。在行政体制上,“众封建”以拱卫中央政权。天子方千里以为国,居天下之中心。诸侯国环绕四周,近者大,远者小,为帝王辅翼。如此则“以大使小,以重使轻,以众使寡”,位分已定,而天下不争(《慎势》)。全国实行宗法等级制,“凡为治必先定分”,即君臣、父子、夫妇各当其位,“同异之分,贵贱之别,长少之义,此先王之所慎而治乱之纪也”(《处方》)。

(七) 玄学执一以统众的君主专制论

玄学“辨名析理”,以“有”与“无”、“名教”与“自然”、“内圣”与“外王”等政治哲学为主要论题,对于具体的制度和政策着墨较少。但是,除了个别人由崇尚自然走向无君论外,玄学的主流及大部分学者是以君主治国之道作为政治思维的归结点的。其中一些人明确提出了执一以统众的君主专制政体论,并证之以玄学的哲理。玄学的圣人理想,其政治取向亦是君主专制。

王弼是玄学中的贵无派。“无”为万物之祖,是万物存在的依据。

与“无”相通的还有“道”、“宗”、“主”、“母”、“一”、“自然”、“本”、“太极”等。王弼认为“名教出于自然”，主张“以寡治众”，“崇本息末”。他说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”（《老子·四十二章注》）又说：“夫众不能治众，治众者，至寡者也。……故自统而寻之，物虽众，则知可执一御也。”（《周易略例·明彖》）“一”为“本”、为“宗主”；“众”是“一”的派生物，是“末”，故“执一”可以“统众”。

“执一以统众”见之于社会政治生活就是君主专制。王弼释孔子的“吾道一以贯之”说：“贯，犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。”（《论语释疑·里仁》）君主是“一”的人格化，是“执一”的主体；臣民则是“众”。这就从世界观上肯定了一而不二的政治体制。王弼将君主视为统一与秩序的代表。他说：“夫〔两〕雄必争，二主必危。”（《周易注·坤卦注》）只能有一个君主，不能两主并存。君主的职责之一就是设官分职，为民立极，使臣民归于一，所谓“百姓有心，异国殊风，而王侯〔得一者〕主焉。以一为主，一何可舍？”（《老子·四十二章注》）

王弼认为立天子是为道、为公，“故立天子，置三公，尊其位，所以为道也。”（《老子·六十二章注》）设立君主制度是“道”的要求，王虽不是“道”本身，却是人世间体道、行道的最高主体。“天地之性人为贵，而王是人之主也，虽不职大，亦复为大。”（《老子·二十五章注》）这样，王便与“道”、“天”、“地”相匹，并列为“四大”之一。执一行道的王权是治乱之源。王行道，则上行下效，犹风之靡草，否则将天下大乱。“民之所以僻，治之所以乱，皆由上，不由其下。民从上也。”（《老子·七十五章注》）由此可见，“百姓有罪，在予一人”（《周易·观卦注》）。“道”对“一人”提出了最高的要求，然而正是这种神圣的寄托，把君主置于绝对主宰的地位。

王弼还发挥阳尊阴卑的哲理,主张臣道卑顺,不能独立。为臣要不擅其美,待命而行,绝不能擅权,“居于臣地,履非其位,以擅其民,失于臣道,违正者也”(《周易·随卦注》)。这就从权力配置和行为规范的角度,为君主专制制度提供了一个重要依据。

裴頠是玄学中崇有派的代表。崇有论的宗旨在于纠正贵无论玄学的偏差,维护名教的权威。裴頠以“宗极之道”为最高本体、万有的总合,而“总混群本”的“道”是圣人为政的根由。万有禀赋有偏,形态各异,不能自满自足,必须依赖他物。“众理并而无害,故贵贱形焉。”(《晋书·裴頠传》)万有之间的相互依赖关系,就是贵贱高下的关系,有等级之差的社会政治制度,就是圣人依据这种自然之理而建立的,“故大建厥极,绥理群生,训物垂范,于是乎在,斯则圣人为政之由也”(《晋书·裴頠传》)。有贵贱等级就需要有礼教,“礼制弗存,则无以为政矣”(《晋书·裴頠传》)。肯定礼教、名分、等级,必然肯定君主制度。裴頠主张建立圣王在上,设官分职,选贤任能的政治体制。他说:“古之圣哲,深原治道,……故设官建职,制其分局,分局既制,则轨体有断;事务不积,则其任易处。选贤举善,以守其位。委任责成,立相干之禁。侵官为曹,离局陷奸。犹惧此法未足制情,以义明防,曰君子思不出其位。夫然,故人知厥务,各守其所,下无越分之臣,然后治道可隆,颂声能举。”(《群书治要》卷二九引)

郭象在有无问题上与贵无、崇有两派有别,他主名教即自然论,故对君主专制讲得十分明快。他说:“千人聚,不以一人为主,不乱则散。故多贤不可以多君,无贤不可以无君。此天人之道,必至之宜。”(《庄子·人间世注》)郭象认为社会区分为君臣上下、尊卑贵贱,是一种当然之理,由君主专制和等级制度所组成的社会本身就是一个和谐的整体,“故知君臣上下,手足内外,乃天理自然,岂真人之所为哉!”(《庄子·齐物论注》)

王弼、裴頠、郭象是玄学中三大流派和三个发展阶段的代表人

物。他们的内圣外王、无为论着重讨论作为主体的最高统治者如何控制和管理社会,但这种讨论是以社会本身必须有一个最高统治者为前提的,所以君主为政治之本、治乱之源是这种思维方式的必然结论。所谓内圣外王之道,就其实质而言,是对君主专制政体下的最佳领导艺术的探索。

(八) 道教中的君主专制政体论

道教是一种宗教学说,而不是一种政治学说,其思想和理论的现实品格比较复杂,出世、入世,无君、有君,都可以从这种宗教学中找到一定的依据。

一般说来,道教是尊君的。神仙崇拜是道教信仰的核心。道教神仙系统是世俗社会政治系统的翻版,与君臣体系颇相类似。神有七等,仙分九品,从玉皇到灶神排定班次,等级森严,君臣上下,尊卑分明。所以道教信徒大多皈依封建政治,崇拜圣王明君。魏晋以后,道教与皇权的关系日益密切,成为以忠孝、礼教“辅政助教”的工具。许多道教学者还从宗教神学中为君权至上寻找依据。这里仅列举四例:

1. 《太平经》的社会政治结构论

《太平经》是早期道教经典的代表作之一。《太平经》力图以道教的理论和方法,革除社会弊端,实现天下太平,不仅为统治者提供了“治世良方”,而且在一定程度上反映着下层民众的政治愿望和社会理想。

《太平经》以自然与社会一体化的政治思维方式,提出了社会政治结构理论。它说:“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人。天有三名,日、月、星,北极为中也。地有三名,为山、川、平土。人有三名,父、母、子。治有三名,君、臣、民。”(《太平经合校·和三气与帝王法》)又说:“君为父,象天;臣为母,象地;民为子,象和。”(《太平经合校·三合相通诀》)天父君、地母臣、和子民这三条线,构成了从自然界到人类社会的和谐结构。这就是说,君主制度是天经地义

的。《太平经》强调君、臣、民相须，“君臣民三人共成一国”（《太平经合校·三合相通诀》）。但其前提是君尊臣卑，帝王拥有绝对权威。“人君，天也”（《太平经合校·和三气与帝王法》），“帝王者，天之贵子也”（《太平经合校·去邪文飞明古诀》）。君主是天意的代表，国家的至尊，违君就是逆天。“夫民臣，乃是帝王之使也，手足也。”（《太平经合校·来善集三道文书诀》）君令臣从的等级次序是不能改变的。臣的权力和地位绝对不能超过君主，“臣当弱于其君也，乃后臣事君顺之”（《太平经合校·事死不得过生法》）。民则是被统治的对象，“人之上若君，中者若臣，下者若民也”（《太平经合校·三五优劣诀》）。“君盛则臣服，民易治。”（《太平经合校·乐怒喜凶诀》）这就充分肯定了现实中的君主专制制度。君为政本，“元气治”、“自然治”、“道治”、“德治”、“仁治”、“义治”、“礼治”、“文治”、“法治”、“武治”等“十法”、“七事”无非是“助帝王治”（《太平经合校·六罪十治诀》）。拥有至上权力的帝王才是治国的最高主体。

2. 《抱朴子》论天下不可无君

葛洪，字稚川，两晋之际著名道教思想家，外丹学和道教神学的奠基人，所著《抱朴子》是道教重要典籍之一。

葛洪认为遁世修道与佐时治国一致，出家修道与在家祀祖一致，道教学说与儒家学说一致。总之，道教与礼教一致。他在系统地阐述了君道、臣节之后，得出结论：天下不可无君。

他认为人类最初茹毛饮血，巢栖穴居，幸而“有圣人作，受命自天”，为人类兴利除害，设立君臣之道，才得以“明辟莅物，良宰匠世，设官分职，宇宙穆如也。”在他看来，无君或君主权势太轻是大乱之道，“贵贱有章，则慕赏畏罚；势齐力均，则争夺靡惮。”他还多方论证了帝王征讨刑罚、六官之设、赋税徭役的合理性。总之，“明王在上，群后尽规”，是人类社会实现安定的必要条件，既然君臣之道由圣人所作，“圣人与天地合其德者也”，那么帝王之政是“天意”，是符合“道”

的(以上见《抱朴子·诘鲍》)。

3. 成玄英的“君统世事”说

成玄英,字子实,唐初著名道士,生卒年不详,陕州(今河南陕县)人。曾被唐太宗召至京师,加号西华法师。著有《老子注》、《庄子疏》。

成玄英认为,尊卑等级、伦理纲常是“物理自然”,君主制度是“圣治”之必然。成玄英是“圣治天下”论者。在他看来,唯有“真圣”才能“知天知人,与造化同功,即寂即应,既而驱驭群品”(《庄子序》)。圣人是圣与王合一,“其应静也,玄圣素王之尊;其应动也,九五万乘之尊。”他们“出则天子,处则素王”(《庄子集释·天道疏》)。尧舜之类的圣人奉行端拱无为之道,“可为君中之君,父中之父”(《庄子集释·天地疏》)。既然“道之所在,孰敢不贵”(《庄子集释·天道疏》),既然“时所贤者为君,才不应世者为臣”(《庄子集释·外物疏》),那么君主制度是天然合理的,总而言之,“黔首卒隶,其数虽多,主而君者,一人而已”(《庄子集释·天地疏》)。基于这个认识,成玄英进一步发挥了《庄子》“一心定而王天下”,“一心定而万物服”的思想,把君主制度视为“天理”之必然。

4. 吴筠的道德、天地、帝王三位一体论

吴筠,字贞节,华阴人,依潘师正为道士。唐玄宗召其入京,与之论道法及名教世务,甚重之。

吴筠利用道教哲学,对道德、天地、帝王的内在一致性作了理论的阐明。他认为,自然是道德之常,天地之纲。仁义礼智皆宗本于道,与天地合德,是“帝王政治之大纲”(《玄纲论·明本末》)。君主是道德的化身和代言人,是天、地、人的主宰和最高社会权威。因此,“道德者,天地之祖;天地者,万物之父;帝王者,三才之主,然则,道德、天地、帝王一也。”在他看来,这是“古今无变易”的宇宙通则(《玄纲论·化时俗》)。道与德的宗主性和神圣性,落实到社会和政治就是帝王的至上性和绝对性。

第三节 君权的构成与帝王权威的垄断性

“君主”，是古代政治学最重要的政治概念之一。这个概念是由一批不同的称谓来表示的，它们形象地揭示着君权的来源和构成，以及君权观念和学说的发展过程。运用这些概念讨论政治问题，也就认同或论证了其内涵的君权观念。关于君权的界说大多是围绕一个特定的称谓展开的。人们对君权构成的认识存在差异，而差异仅仅表现为有所选择、有所侧重或论证方式有所不同。这里仅简要地介绍一下君权观念的发展过程及古代政治学关于君权构成的总体认识。

中国古代君主专制制度源远流长，由此逐渐形成了一整套与之相适应的政治身份称谓系统。人际称谓是把个体与社会联结在一起的文化符号，而政治性人际称谓则是角色、地位、价值和利益的网络，是某种政治系统及相应的文化系统的概括。作为一种政治文化载体，政治性人际称谓以最简洁的社会化方式，向人们灌输关于社会构成的自我意识，使人们习得和接受既成的社会政治规范，在错综复杂的人际互动中找到自己的角色和位置。政治性人际称谓塑造和规范人们的政治心理与行为，又通过人们的观念意识使既成的政治制度和政治文化代代传延。从先秦以来政治思维的发展来看，“器与名”得到人们异乎寻常的重视。儒家指出定礼制、正名分就是最大的政治，其中君主的称谓名目尤为繁多，字眼最为尊贵。《尔雅》中就列举了八种：“天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也。”经过长期的繁衍变化，君主的称谓竟有数十成百之多。秦汉时期，随着皇帝制度的建立与完善，君主的称谓也逐渐制度化，并进一步社会意识化。这些称谓在普通臣民的心目中，是理所当然的事实和规范；在思想家看来，是不言而喻的政治概念和立论前提；在经典及理论层次较高的论著中，通常也是

稍加注释、阐明,很少进行逻辑推理式的证明。总之,这些称谓及其基本内涵,被古代的人们普遍视为无须详加论证的定理乃至公理。

名目繁多的君主称谓,大体可分为四类:宗法称谓、权势称谓、神化称谓和圣化称谓。这些称谓绝大多数产生于先秦,定型于秦、汉。从历史过程看,这四类称谓递次产生。尽管最初的君主称谓中就同时包含着宗法、权势、神化和圣化四种因素,但相关的字眼正式加诸王冠,又有一个历史演化过程。

一、君父:全社会的大家长与宗法权力

中国古代君主制度滥觞于宗法制度,宗法制度是君主制度的母体和原型。因此,在文献中,标明君权的宗法属性的称谓出现得最早。这类君主称谓主要有:“后”、“君父”、“宗”、“宗主”等。

中国古代君主制度“天下共主”的第一个正式尊称是“后”。据说,夏启夺取最高权位不久,即正式称“后”。商周时期,“后”亦是君主称谓之一。《尚书》称天子为“元后”。卜辞有“后王射兕”之类的记载。许多古代君主被称为“后”,如后羿。当时的诸侯也被称为“群后”。秦汉以后,“后”仍是最高统治者的称谓之一,在文献中被广泛使用。但这时“后”主要用于称谓“母仪天下”的君主配偶,其实这才更接近“后”的本义。无论是称君王为后,还是称后妃为后,从文化内涵上看,都是为了标明帝王、后妃的宗法家长属性。

“后”成为至尊之称,有其文化渊源和现实依据。“后”即“毓”,在甲骨文中是妇女生育的象形,初义为生育。在远古,生育子女的母亲是人类最早的社会权威。先民对女性家长的依赖、崇敬和神化,使“后”成为最高社会权威的象征。在家转化为国的历史时刻,“后”之类渗透着生殖崇拜、祖先崇拜和家长崇拜的宗法性称谓,首先被加诸王冠之上,乃是宗法社会结构及其观念政治化的必然结果。

古代君主最初正是以宗族大家长的名分行使政治权力的。夏商周三代大大小小的君主皆以“君父”自居。在《春秋》、《国语》中，“君父”也是使用频率最高的君主称谓。邦与家、政长与族长合一，亲属关系亦即政治关系，是当时社会政治结构的基本特征。由于祖宗的承继者和宗族大家长与王权有着先天的内在一致性，所以君主又被称为“宗”、“宗主”。在当时，宗法观念是被社会成员普遍接受的社会政治观念。宗法称谓不仅在实际政治中具有可操作性，而且在现实层次上直接肯定了王权的唯一性和绝对性。祖宗崇拜、血缘亲情、宗法道德及由此衍生的心理上的从属感，成为专制王权最初的操纵工具和臣民文化的起点。

宗法性政治称谓以宗法制度为范本和基干，复制政治制度，必然把宗族关系准则及宗法观念移植到政治关系准则及政治观念中来。宗法价值观的核心是父家长崇拜，依样画葫芦的君权观念，必然把君权至上奉为最重要的价值尺度。这就在观念上确立了几条基本政治原则：其一，君主绝对权威原则。宗法家长权威以个人专断和绝对服从为特征，并以等级特权保证这种权威的实现。宗主对族人、大宗对小宗、父家长对家庭其他成员的特权，转换为政治关系准则，就是君主独裁与专制。其二，君主领有一切原则。宗法家长是家庭一切财产的占有者和支配者，妻妾、子女、奴仆也是其私有财产不可分割的组成部分。这种法则转换为政治准则就是尺土、子民莫非王有，王权支配一切。商、周之王皆称其国为“我邦”、“我家”、“王家”，所谓“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。邦是一家一姓之私财。其三，君权宗祧继承原则。依据宗法观念，父产子继乃是天经地义，转换为政治准则就是王位世袭。其四，臣民绝对义务原则。“有父子然后有君臣”（《易·系辞上》），君为民之父母，所以君与臣同父与子一样，是绝对隶属关系。于是，家庭伦理与政治伦理合一，忠与孝成为道德准则的一般概括。“事君以敬”与“事父以孝”、“君命不贰”与“违命不孝”相

辅相成,是为社会所公认的行为准则。

“君父”、“子民”是传统政治认识的一个重要的固定观念模式。春秋战国以后,政治体制发生很大变化,但“君父”观念历久而不衰。汉以后,儒家思想长期居于统治地位,“君父”、“子民”观念成为政治理论的基础之一,并通过各种社会化方式使之成为普遍认同的社会政治意识。“君父”所内涵的帝王观念,概言之,即“家天下”和“王道三纲”。

家天下,即“王者无外”,“王者以天下为家”(《公羊传·隐公元年》)。在观念上,“国君一体”、“忠孝一体”,帝王是百官臣民之父母,君位严格依照宗祧继承原则世袭。皇帝制度使“贵为天子,富有四海”(《贾谊集·过秦下》)成为政治现实,“公天下”与“私天下”以皇帝为中介合二而一。“国家”、“官家”、“大家”、“县官”、“社稷”等帝王称谓,正是“国君一体”、“天下一家”政治观念的产物。司马贞《史记索隐》引《夏官》:“王畿内县即国都也。王者官天下,故曰县官也。”(《史记·绛侯周勃世家》注引)蔡邕的《独断》说:“亲近侍从官称曰大家,百官小吏称曰天家”。“天子无外,以天下为家,故称天家”。皇帝是全国土地的最高领有者,自然可以用“社稷”指代。依据私有观念,占有一切是支配一切的依据,支配一切是占有一切的实现。皇帝制度及“天下一家”观念,使权利与权力高度统一。王权是名副其实的绝对权力。

“王道三纲”,即“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”(《白虎通·三纲六纪》)。董仲舒以儒家思想为核心,综合先秦各种尊君思想,明确将最基本的社会政治关系及相应的道德规范概括为“三纲”,称之为“王道之三纲”(《春秋繁露·基义》)。《孝经》对忠孝一体,移孝作忠,以及孝作为政治概念的基本内涵,作了言简意赅、通俗易懂的阐明,遂成为最通行、最普及的经典。依据三纲,为子为臣,惟忠惟孝,“夫臣之事君,犹子之事父,欲全臣子之恩,一统尊君”(《白虎通·朝

聘》),后儒对这一套思想作了进一步的阐释。一般说来,三纲之中君纲至大。人类社会由无数主从关系构成社会网络,君是网络之中的纲中之纲。他不仅作为全社会的大家长掌握着宗法权威,而且拥有父所不具备的政治权威。

基于宗法伦理的君父与臣子规范,亦即“君臣大义”,是中国古代分量最重的一具精神枷锁。君主专制是宗法向政治延伸的必然结果。

二、王辟:法律和秩序的化身与军政大权

君主毕竟是一种政治角色。凭借政治地位、权势和实力,对外征服,对内压制,推行强权政治,是王权的本质特征。因此,标识君主权势和地位的称谓种类甚多,主要有:“王”、“上”、“主”、“辟”等。

“王”,是“天下共主”的第二个正式尊称。三代的最高统治者皆尊称为“王”。在他们有了更神圣的尊称之后,“王”又用来称谓次一级君主,如战国诸侯皆称王。秦汉以后,王是贵族中的上品。

“王”,在甲骨文中作𠩺、𠩻、𠩼等,关于其本义,诸说纷纭,迄无定论。但有一点毋庸置疑:王是握有至上权力的政治角色。在先秦文献中,王是强者和权势的代名词。诸如“能用天下之谓王”(《荀子·正论》),“臣诸侯者王”(《荀子·王制》),“夫王者,能攻人者也。”(《韩非子·五蠹》)孔子把礼乐征伐视为王的专利。成为最高统治者,叫做“王天下”。

“王”的初义可能是斧钺。在古代文献和考古材料中,玉钺、青铜钺是军事统率权和刑赏大权的物质标识,类同权仗。钺的前身是斧,斧与父又有密切关系。甲骨文中之“父”,写作手执斧的象形。由斧而钺,透露了由父权到君权,由军权到政权的历史衍化的消息。《尔雅·释亲》:“父之考为王父,母之考为王母。”从文化内涵上看,“王”标识着君主尊贵的等级地位和生杀予夺的权力。

帝王取天下、治天下，刑兵而已矣。霸权是早期王权的典型特征。在三皇五帝的传说中充斥着血腥的征伐和厮杀。在一定历史条件下，血缘集团的军事首领，把个人的利益和权威建立在支配和奴役他人之上，这就是“王”。在三代，“国之大事，在祀与戎”，征战是最大的政治。春秋战国时代，群雄争霸，征讨诛伐，构成历史图卷的主体。正是在军事征战和权力角逐过程中，确立了专制主义中央集权政体，把王权推向极致。“成则为王”是政争的铁则。在传统政治思维中，兵为武威，法即文德，兵刑乃“帝王之利器”。王权的再造，政治的变革，统治的实现，无不依恃强权。古代以兵车多寡计算兵力，所以诸侯称为“千乘”，王称为“万乘”。万乘之君方能独霸称雄，实力是君权真正的支柱。

王权亦即强权。这种政治现实对于当时人们的君权观念有着深刻的影响。先秦诸子几乎众口一词地主张，王应当有绝对的政治权威。法家的理论尤为典型。君主唯我独尊、至高无上、主宰一切。“君”、“上”、“主”、“至尊”、“元首”、“辟”等权势称谓，正是这种君权观念的产物。

“君”、“君主”、“君上”、“君子”，在先秦泛指各级君主。《说文》：“君，尊也。从尹；发号”。又释“君”为“读若威”。可见君、威音训相近，君即尊威者、号令者。《仪礼·丧服传》：“君谓有地者。”又“君，至尊也。”王、诸侯、卿大夫都是宗主、领主、政长三位一体的角色，是家臣和私属“不知二命”的顶头上司，故皆称为君。秉国政为君，主家政亦为君，君可泛称一切权力者。在政治上，君高居于社会人群之上，占有土地，支配人口，所以董仲舒说：“君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。”（《春秋繁露·深察名号》）

君主处于社会政治等级的巅峰，故又称为“上”、“至尊”、“元首”。“上下，君臣也”（《周礼·夏官》郑玄注）。上相对下而言，尊相对卑而言，“上”、“君上”、“皇上”等称谓皆取至高无上之义。在等级金字塔的

顶端只能容下一个人,所以在尊卑有别的社会中,君为“至尊”。唯我独尊的君主自然是整个等级系统的主宰,即“人君者,所以管分之枢要也”(《荀子·富国》)。在这个意义上,君又是“元首”、“元良”。不过,与古罗马自称“第一公民”的元首有所不同,中国古代君主称谓从不具有“第一公民”的内涵。在传统政治思维中,君好比头脑和心脏,臣民好比肢体和九窍,君是中枢和主宰,臣是附庸和工具,君与臣是绝对的支配与被支配关系。君可以对天下一切人随意“生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之”(《管子·任法》),故又称“主”、“主上”、“人主”、“民主”。所谓“民主”,即“民之主”,与近代民主观念在逻辑上完全相悖。“君要臣死,臣不敢不死”,君是主人,臣是奴仆,臣民只有绝对服从的义务。

主宰一切的人必然被视为秩序的化身。古代的政令法律是转化为国家意志的君主意志,君主言出法随,赏戮由心,因此君主又称为“辟”、“辟君”、“辟王”、“王辟”。辟,本义法律、法度。在君主专制政体下,君是法的主人,法是君的专利,所谓“法者,王之本也”(《韩非子·心度》)。法又称为王法,故辟可引申为君。“惟辟作福,惟辟作威”(《尚书·洪范》)。君主失位而复得,就可以重新作威作福,故称之为“复辟”。

天下之大,四海之众,唯有帝王至高无上。为了把自己同整个社会人群区别开来,君主多自称“余一人”、“予一人”。卜辞、金文及《尚书》都有此类记载。《礼记·玉藻》也说:“凡自称,天子曰‘予一人’。”这类称谓所反映的帝王观念是:我是人上人,拥有最高权力,是全社会利益的代表。依据这种逻辑,君主对治乱兴亡负有全部责任,所谓“邦之不臧,唯予一人有佚罚。”(《尚书·盘庚》)不同任何人分享权力、分担政治责任,这就从帝王自我意识的角度,把君主定义为唯一的、排他的、至高无上的权力主体。这种人是名副其实的“孤家寡人”。

上述各种权势称谓,在观念上确立了君主政治的几个基本原则,

即社会等级上的独尊原则,权力配置上的独头原则,政治资源上的独占原则和权力运作上的独断原则。这就从政治上肯定了帝王至高至上的权威。秦汉以后,这些原则又进一步概括为“乾纲独断”。

乾纲独断,即“天下之事无小大皆决于上”(《史记·秦始皇本纪》)。皇帝制度,集地方之权于中央,集中央之权于皇帝,宰相以下皆为臣仆,庶民更无政治权利可言。虽有法制之设,但皇帝的意志就是法律;虽有言官之设,但兼听是为了独断;虽有监察制度,但目的是制驭群臣。皇帝是最高权力主体,没有任何制衡王权的机构设置。秦始皇日理万机,“丞相诸大臣皆受成事,倚辨于上”(《史记·秦始皇本纪》)。王莽以外戚篡位,深知机权之重,“务自揽众事,有司受成苟免”(《汉书·王莽传》)。有时皇帝并不亲政,王权由“垂帘监国”或“口含天宪”的角色代行,这是乾纲独断的又一种表现形式。乾纲独断是帝王权威的命根子,是君之为君的根本所在。

三、天子:君的神格和君命的神圣化

神化称谓的特点是通过君主的神格化,使君权崇拜变成一种信仰。如果说宗法称谓和权势称谓,从现实社会政治的视角,把君主说成是人上人,君权不受其他一切人的制约,那么神化称谓进一步把这种观念升华:君主根本不受人类的支配和制约,君的权威来自神命。

神化称谓至迟出现于殷商,到西周以后,一切君主皆被赋予神格。王冠之上加以“帝”、“天”、“天子”之类的称谓表明,在观念上,王与神相差无几,抑或王即是神。

“帝”、“天”最初都是至上神的称谓。殷人信奉帝或上帝,周人信奉天帝。在周初金文中,天、帝、昊天、皇天、上帝、昊天上帝、皇上帝、皇天王,都被用于称谓至上神。在中国古代,“皇天上帝”一直作为万能的主宰而受到人们的尊奉。其实,把君主与天帝等量齐观的政治意

识并非突兀而来,有一个漫长的历史演变过程。

神道设教,祭政合一,是古代王权与生俱来的一块胎记。传说中的君主大多具有神格,如《史记·夏本纪》称:禹“为山川神主”。在三代,神权是王权的构成之一。在观念上,神佑王权被普遍接受。在现实中,依权立神,以权祀神,是通行的政治模式。商代最为典型。商代政治的基本特征是:家国合一,帝祖交混,政教一元,宗教化的宗法制度支配着整个社会的生活方式。商王既是唯一拥有最终裁决权的宗教领袖,又是掌握最高权力的政治首脑,神权与王权合一。这就是神化称谓的文化渊源和社会根源。

君主制度唯一永恒的原则是:君权至上。这条原则同一定的历史条件结合,注定了神权在中国的命运。神权与王权既有和谐的一面,又有冲突的隐患。一方面神权覆灭,王权遭殃,一方面神权不抑,王权不兴。神与王之间最理想的状态是王神合一,至少要使王对神的尊奉流于形式。神化称谓正是天人观念、神王观念重新调整的产物。

“天子”,是“天下共主”第三个正式尊称。商代后期,帝祖合一,庙号称帝。卜辞及文献中,称先王为帝、王帝、下帝,王与帝同格化。神化祖宗是为了神化自己。到西周成王以后,王干脆自命“天子”、“天君”、“天之元子”。所谓“天子为君万邦,百官承事”(《尚书纬·说命上》),这就在王冠之上加上了神的光环。还有一种说法更为直截了当:“君,天也。”(《左传·宣公四年》)君与天同体,帝与王合一。

“天子”称谓是传统政治思维论证君主权威的主要依据之一。孔子、孟子、墨子及阴阳家,对天子至尊、君权神授都有论述。汉儒对天子观念的阐述最为详尽。

天子称谓的基本内涵是:君为天之子,受命于天,代天施治。具体地说有三层含义及政治效应。其一,君权神授。据说王者参通天地人,“天胙之,为神明主”(《法言·重黎》),“天子至尊也,神精与天地通,血气含王帝精”(《春秋纬·保乾图》),君通神或君即神。其二,天子以

天为宗。天是人的曾祖父,天和天子是父子关系。“天子号天之子也”,“天子父母事天,而子孙畜万民。”(《春秋繁露·郊祭》)这就在观念上使社会乃至宇宙的宗法秩序获得更为完整的形态,进一步强化了君主的宗法地位。其三,君命即天命。君主代天行事,“人主立于生杀之位,与天共持变化之势”(《春秋繁露·王道通三》)。“唯天子受命于天,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。故曰一人有庆,万民赖之,此之谓也。”(《春秋繁露·为人者天》)天子秉天命主宰人世,君的权威等同于天的权威。总之,天子称谓将宗教意识、宗法意识与政治意识交织在一起,全面地论证了最高权力的一元性、神圣性和绝对性。天子观念是传统政治文化又一历久而不衰的重要范式。西周以后,历代最高统治者皆称天子,且独占祭祀皇天上帝的权利,把冥冥中主宰万物的神权牢牢抓在自己手中。

神化君主的称谓还有很多,如君主的别称“六飞”、“六龙”,代称“袞职”,俗称“真龙天子”。这些称谓大多反映了世俗对君权的认知、情感和信仰。“真龙天子”径直把帝王视为神体。天子服饰绣有金龙的袞衣,故从西周起帝王就有一个代称叫“袞职”。传统文化认为,龙与君都是纯阳之物,君与龙一样具有神威。“九”为阳数之最且为龙的象形,“五”是天位且居中处吉。因此,帝王皆神龙之体,王位称“九五之尊”,称王称霸叫“龙飞九五”,即《易·乾卦》所谓的“九五,飞龙在天,利见大人”。就连帝王的衣食住行都与龙息息相关。作为一种政治文化,龙是帝王神秘莫测、无所不能、至尊至贵的个人权威的象征。

君即神的政治观念,既把帝王权威神秘化,又把神秘主义现实化。神化称谓在观念上奉帝王为神明,这就把君主与整个社会群体进一步分隔开来,使君与君权成为人们顶礼膜拜的对象。在中国古代,君权崇拜首先是来自一种神秘主义的信仰,即君是神圣之体。

四、圣人：与道同体的文化权威

圣化称谓，至迟在西周、春秋已露端倪，但直到秦汉才正式加诸王冠之上。严格地说，圣化称谓只有一个，即“圣”或“圣人”，与其他称谓相搭配，又衍变出“圣王”、“圣皇”、“圣君”、“圣主”、“圣上”之类。

作为一种文化现象，圣化君主可以追溯到久远的年代。传说中的君主大多被纳入文化英雄的范式。圣化是这种思维方式在一定历史条件下的升华。圣化的主要特点是把君主说成集理性、才智、品德、功业于一身。如果说宗法称谓来自于对传统社会习俗的继承和改造，权势称谓着重于肯定和摹写政治现实，神化称谓借重于神秘主义的信仰，那么圣化称谓，主要是理性思维、逻辑论证的结果。古代思想家对圣化论作过深入的理论探讨。

圣的本义是睿智聪明，才能逸群。《说文》：“圣，通也。”圣之人，察万物则无所不通，兴事功则无所不能，所谓“于事无不通谓之圣”（《尚书·洪范》孔氏传）。《白虎通》说：“圣人者何？圣者，通也、道也、声也；道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”（《圣人》）圣人与天同性，与道同体。把这种人格归之于君主，就产生了圣化称谓。

“圣人”所涵盖的君权观念最丰富、最富思辨色彩。与其他称谓直接源于对君主的肯定、颂扬和崇拜有所不同。圣王观念发轫于统治阶级的自我认识和自我批判，有一个从以先王为圣，到圣应为王，再到圣化一切君主的演化过程。这种批判与造圣相辅相成的思想认识运动，主要是由思想家们推动并完成的。

在专制制度下，君主是治乱兴亡的决定性因素。自中国古代政治思想发轫之时起，君就是政治思维的焦点。周公等人在探讨君主

政治理想模式时，抨击桀与纣，颂扬禹、汤、文、武。理想化的先王，为造圣运动提供了范例、论据和基本思路。人们在论证“王道皇极”中，将先王与圣人相提并论，先王即圣人，《尚书》中不乏这方面的例证。春秋战国时期，政治意识从神到人的转型及百家争鸣，建构了以圣化为中心的政治思维的普遍范式。圣化，作为一种政治文化绵延至近代。

先秦诸子皆言圣，并将圣与王相提并论。法家认为圣即王，王即圣，理所当然，所谓“神圣者王，仁智者君，勇武者长，此天之道，人之情也”（《慎子·威德》）。老子说：“圣人抱一为天下式。”（《老子·二十二章》）庄子以为“静而圣，动而王”，内圣则外王（《庄子·天道》）。在儒、墨两家的盛世理想中，圣是王的最高境界，圣人一出，万乱皆休。先秦诸子对圣及圣王关系的认识千差万别，但争鸣与交融铸就了共同的政治文化成果。传统政治思维提出了这样一种高度理想化的政治模式：圣与道同体，王与圣合一，成就帝王之业有赖于功德。

圣王观念的实质是通过把王权、认识、道德和行为准则合而为一，使君主制度及君权绝对化。君道同体是圣化所共有的思维方式。道，概言之，即宇宙的本原和法则，及各种理想化的社会政治规范。“圣人者，道之极也”（《荀子·礼论》）。圣王操持着道，掌握着自然和社会的各种必然性。秦人称秦始皇“圣智仁义，显白道理”，“大圣作治，建定法度，显著纲纪”（《史记·秦始皇本纪》）。陆贾说：“天生万物，以地养之，圣人成之。功德参合，而道术生焉”（《新语·道基》）。这种人“统物通变”，“故杖圣者帝”（《新语·辅政》）。贾谊说：“夫帝王者，莫不相时而立仪，度务而制事，以驯其时也”（《新书·立后义》）。传统政治思维往往以天生民庶，作君作师来论说君主制度的起源和必然。圣化称谓，使圣与王一体，君与道统一，从圣人立制和圣人作师的角度把君主专制说成是逻辑的必然。圣化的实质是憧憬和信仰某种绝对化的个人权威。对圣的认同，其最终归宿是皈依专制王权。

圣化的极致是神化。圣人“穷神知化”，实际上是超人。圣化思维方式把现实主义和神秘主义纠结在一体。当神化称谓和圣化称谓叠加在一起之时，神、圣、王一体的君主就实现了对各种必然性的垄断。在实践中完成圣化与神化结合的是秦始皇，在理论上完成两者结合的是董仲舒。

圣、神与王的合一，是政治权力大一统的产物。自从秦始皇正式把圣的花环戴在自己头上，帝王无论凡愚贤明，一律称圣或圣人，有的还以“神圣”或“圣神”为号。汉儒把王权神圣论上升为理论。董仲舒以参通天地人释“王”，称天子承天意以教化万民，“天令之谓命，命非圣人行”（《汉书·董仲舒传》）。《纬书》和《白虎通》进一步发挥了这种思想，如《稽命征》的主旨就是，考察天命，只有神圣才能征应，受命为王。在《白虎通》中圣、神、王是同义词。

圣化称谓从政治理性的角度，论证了君权的必然性和绝对性，将帝王置于自然秩序、社会秩序主宰者的地位。但是，横扫六合、一统天下的秦王嬴政意犹未尽，于是又自创“皇帝”称谓，把君的尊严推向极致。

五、皇帝：天地君亲师的集合体

“皇帝”，是秦汉以来封建最高统治者的正号。皇帝称谓最为显赫尊贵，一般在正式庄严的场合使用。皇帝称谓产生以后，除王、公、侯之类改为贵族称谓外，其他君主称谓，包括“王天下”之“王”，都互为同义词。如《白虎通·号》说：“或称天子，或称帝王何？以为接上称天子者，明以爵事天也。接下称帝王者，明位号天下，至尊之称，以号令臣下也。”“臣下谓之一人何？亦所以尊王者也。以天下之大，四海之内，所共尊者一人耳。”这样，皇帝称谓集合了各种君权观念，成为各种权威的集合体，充分体现了君主权威的垄断性。其他君主称谓也都

成了皇帝的同义词。中国古代将神圣不可侵犯的社会政治权威归纳为“天地君亲师”。君父是全社会的宗法家长,天子是天地神祇的代表,王辟是国家政权的元首,圣人是克哲克明的师长。皇帝集天地君亲师的权威于一身,其至上性、独占性、神圣性、绝对性,即使是神明也会自愧不如。

如果说皇帝称谓是君权至上观念的极致,那么皇帝制度就是君权至上观念的全面实现。皇帝称谓内涵着制度、法律、道德、文化。皇帝名分本身,就是一种重要的政治资源,谁占有了它,谁就“贵不可言”,拥有行使最高权力的合法性。无论是谁,包括皇帝的长辈,在皇帝面前必须俯首称臣,顶礼膜拜。

古代政治学极为重视名与器,重视定名号、正名号。所谓定名号,即规范君主的名与器,在观念上和制度上确保了君权的尊严。秦采六国之礼,“其尊君抑臣,朝廷济济,依古以来”(《史记·礼书》)。汉承秦制,规定:“汉天子正号曰皇帝,自称曰朕,臣民称之曰陛下,其言曰制诏,史官记事曰上。车马衣服器械百物曰车舆,所在曰行在所,所居曰禁中,后曰省中,印曰玺。所至曰幸,所进曰御。其命令一曰策书,二曰制书,三曰诏书,四曰戒书。”(《独断》)皇帝神圣不可侵犯,为了避免臣民冒犯皇威,触忌犯讳,又为君主创造了一大批代称,如“陛下”、“乘舆”、“车驾”、“驾”、“圣驾”、“行在”等。《独断》说:“谓之陛下者,群臣与天子言,不敢指斥(旧又有“天子”二字。据《史记集解》、《后汉书·光武帝纪下》注引皆无),故呼在陛下者而告之,因卑达尊之意也。”就连帝王的死都有一大批讳辞,如大行、厌代、殂落、晏驾、山陵崩之类。这就是通过一系列名与器、礼与法的规定,维护皇帝的至尊地位。这一套典章制度大体为历代皇帝所沿用。

总之,各种君主称谓及相关的政治学说把人们可以想象到的各种权威都赋予帝王,使之集宗法专制、政治专制、神权专制和文化专制于一身。秦汉以来的王权是名副其实的至上权力。

第四节 宰辅论：君权与相权

宰相或丞相，是对协助君主宰制万端的一类职官的通称。宰相一词最早见于《庄子·盗跖》和《韩非子·显学》，可是除较晚的辽代正式以“宰相”为官职外，大多数朝代类似职官的正式名称并不叫宰相或丞相。宰相一类的职官，“佐天子，总百官，治万事”，品级高、权势重，号称“一人之下，万人之上”。宰相这种职务是与君主政治一道产生的。最高统治者必须有最直接的推行政令的助手，否则就真的成了“孤家寡人”。辅佐君王必然染指最高权力，有可能进而危及最高统治者的地位和权威。因此，君权与相权的关系和配置，直接关系到君主政体的稳固和效率，是古代政治制度和政治学说的关注点之一。

一、先秦诸子论相为百官之长

相，起源于“尹”、“宰”、“冢宰”之类的家臣。在殷周，辅佐大臣主要来自贵族，如西周的三公（太师、太傅、太保）及卿士。在权力之争中，帝王很难支配和信任贵族卿士，往往起用出身低微者为助手，这就出现了由帝王任免、效命服从的“相”。《尚书·说命》说：“爰立作相，王置诸其左右。”伊尹和傅说是相之中的杰出人物。春秋时，正式出现“相”这一名称，而且有“左相”和“右相”。相，即辅佐者、襄助者，所谓“有君而为之贰，使师保之，勿使过度”（《左传·襄公十四年》）。到战国，各国都有了“相”这一设置。

先秦诸子对相的地位和作用多有论及。孔子说：“危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣。”（《论语·季氏》）相是权力者的助手，必须尽忠主人，为其扶危救困。荀子对相的地位和作用论之甚详。他说：“相

者,论列百官之长,要百事之听,以饰朝廷臣下百吏之分,度其功劳,论其庆赏,岁终奉其成功,以效于君。当则可,不当则废。”是否任用贤相关系政治成败、国家兴亡。“彼持国者必不可以独也,然则强固荣辱,在于取相矣”。因此,“人主之职”是“论一相以兼率之,使臣下百吏,莫不宿道乡方而务”。有了相,人主就可以“守至约而详,事至佚而功”(以上见《荀子·王霸》)。类似的观点亦见于其他典籍。《周礼·天官·冢宰》说:王“乃立天官冢宰,使帅其属而掌邦治,以佐王均邦国,治官之属。”《吕氏春秋·举难》也说:“相也者,百官之长也。”这些思想反映着政治现实和人们的一般认识:相在新兴的中央集权政治体制中居于举足轻重的地位,其权势仅次于君主。

《韩非子》对于相权与公卿宰相之权的认识比同时代的人要深刻得多。韩非认为:“万乘之患,大臣太重。”(《孤愤》)“人臣太贵,必易主位。”(《爱臣》)他主张大臣不得专擅人权、财权、兵权和刑赏之权,因为“臣得树人则主失党”,“臣制财利则主失德”(《主道》)。“明主之所导制其臣者,二柄而已矣。二柄者,刑、德也。”刑赏大权落入臣下之手,“则一国之人皆畏其臣而易其君,归其臣而去其君矣,此人主失刑德之患也”(《二柄》)。这个思想是后世逐步削夺相权、强化君权的理论依据。《韩非子·显学》说:“明主之吏,宰相必起于州部,猛将必发于卒伍。”主张从有实际经验的官员中选拔宰辅之臣。

最初的相,文武不分,兼掌军政大权,所谓“出将入相”。随着官僚机构的完善,相与将一文一武分掌国柄的制度逐渐形成。《尉繚子·厚官》说:“官分文武,王之二术也。”文武分治,分散相权,强化王权,这个思想与当时政治制度的演变趋势是一致的。

二、汉代的“经邦论道,燮理阴阳”说

秦朝在中央设三公:丞相为最高行政官,辅佐皇帝总理百政;御

史大夫为丞相之副,主管章奏、监察;太尉为掌管军事的最高官吏。西汉大体继承了这套制度。与先秦“天下事皆决于相君”(《史记·范雎蔡泽列传》)相比较,秦汉相权有所分化、削弱。但与后世相比较,丞相“掌丞天子,助理万机”(《汉书·百官公卿表》),仍享有较大权势。

秦汉时期关于相权的认识大体与前代相同。正如《史记·陈丞相世家》所载:“宰相者,上佐天子理阴阳,顺四时,下遂万物之宜,外镇抚四夷诸侯,内亲附百姓,使卿大夫各得任其职焉。”《春秋繁露·符瑞》亦称:“百官同望异路,一之者在主,率之者在相。”封建帝王也承认相的地位和作用。汉哀帝曾说:“丞相者,朕之股肱,所与共承宗庙,统理海内,辅朕之不逮,以治天下也。”(《汉书·孔光传》)这一时期有许多人指出,丞相所掌主要的不是具体事物,而是大政方针,具体事物“各有主者”,由百官负责。

宰相的政治地位和权力直接威胁着君主的地位、权力和威望,因此帝王总是试图剥夺其实际政治价值和政治权力,或委政于亲幸。这种做法常常导致外戚、宦官专政。东汉以后,许多思想家主张强化相权,以实现“政不分于外戚之家,权不入于宦竖之门”。仲长统的一番议论具有代表性。

仲长统主张只设置一个宰相,并付以实权。他说:“周礼六典冢宰贰王而理天下。春秋之时,诸侯明德者皆一卿为政。爰及战国,亦皆然也。秦兼天下则置丞相而贰之以御史大夫。自高帝逮于孝成,因而不改,多终其身。汉之隆盛是惟在焉。夫任一人则政专,任数人则相倚。政专则和谐,相倚则违戾。和谐则太平之所兴也,违戾则荒乱之所起也。光武皇帝愠数世之失权,忿强臣之窃命,矫枉过直,政不任下,虽置三公,事归台阁。自此以来,三公之职,备员而已。”其结果是外戚、宦官专政,进而导致“阴阳失和”,天下大乱。因此,欲维护“贵有常家,尊在一人”的政治格局,“未若置宰相自总之”(以上见《后汉

书·仲长统传》)。

三、唐太宗论宰相议政与封驳制度

建立和维系中央集权、皇帝专制的政治框架,垄断权力、利益的分配,限制一切“地近势逼”者的权势和影响,这既是封建帝王的主观意图,又是君主政体演化的客观趋势。由秦汉至隋唐,最高统治者在逐步削夺地方权力的同时,逐步削夺宰相的权力、地位和威望,形成了新的中央集权政治框架。

秦汉以后,最高统治者削夺相权的一贯做法是不断创立依附于君主的新的行政机构和职官。汉武帝宠任近臣,设“内朝官”以削夺相权,使尚书的权力急剧膨胀,而三公渐成挂名宰相。到东汉,正式设立尚书台,由尚书令或中书令总领朝政。魏晋以降,丞相“多非人臣之职”,往往手握最高权力。“录尚书事”亦权势尊重。此时,又逐渐出现中书省、门下省等机构以分化尚书台的职权。隋文帝以丞相身份而篡夺最高权力之后,确立三省长官并为宰相的体制。三省长官共议朝政并分掌拟旨、驳议和执行的权力。唐代进一步发展这种制度,形成集体宰相制。只要被皇帝加封“同中书门下三品”、“同中书门下平章事”、“参与朝政”、“知政事”、“参知机务”、“参议朝政”等名号,皆为宰相。宰相多在三品以下。这种制度基本上化解了相权对君权的牵制和威胁。

唐太宗重视宰相议政及封驳制度。他批评隋文帝“不肯信任百司,每事皆自决断”,主张“以天下之广,四海之众,千端万绪,须合变通,皆委百司商量,宰相筹画,于事稳便,方可奏行。岂得以一日万机,独断一人之虑也”。他针对三省相互监督、相互牵制机制中出现的问题,一再指出:“中书所出诏敕,颇有意见不同,或兼错失而相正以否。元置中书、门下,本拟相防过误。人之意见,每或不同,有所是非,本为

公事。或有护己之短，忌闻其失，有是有非，衒以为怨。或有苟避私隙，相惜颜面，知非政事，遂即施行。难违一官之小情，顿为万人之大弊。此实亡国之政，卿辈特须在意防也。”（以上见《贞观政要·政体》）他一再引用“危而不持，颠而不扶，焉用彼相”，要求公卿大臣正词直谏，执言得失。

四、陈亮论“操其要于上，分其详于下”

在宋代，三省长官“不预朝政”，成为虚衔。另设“中书门下”为行政首脑机关，又设有“枢密院”主军事、“三司使”主财政。皇帝有意用各种办法“分中书之权”，还取消了宰相“坐而论道”之制，宰相的权力和地位进一步削弱。

王权日趋绝对化造成一系列政治弊端，如何合理配置相权，发挥公卿大臣的作用，成为人们议论的内容之一。陈亮的政见可为代表。

陈亮认为，帝王的职责是“明谨政体，总揽权纲”，帝王执掌最高权力，“立政之大体，总权之大纲，辨邪正，专委任以宰天下”。他指出，宋代政治的弊端是君主过度集权，“发一政，用一人，无非出于独断；下至朝廷之小臣，郡县之琐政，一切上劳圣虑”。他呼吁皇帝明了“执要之道”，适当调整君臣权限，“操其要于上，而分其详于下。凡一政事，一委任，必使三省审议取旨，不降御批，不出特旨，一切用祖宗上下相推之法”（以上见《陈亮集·论执要之道》）。为此，陈亮主张重六卿之权，信任宰相、谏官，君臣一体，重振国威。

五、明太祖论废除宰相制度

“君权日张，相权日消”，是皇帝制度下政体演化的大趋势。帝王

总是力图将国家权力最大限度地集中在自己手中,明清取消宰相制度是君权与相权矛盾冲突、此长彼消的集中体现和必然结果。

明太祖是取消宰相制度的始作俑者。他认为,“自古三公论道,六卿分职,自秦始置丞相,不旋踵而亡。汉唐宋因之,虽有贤相,然其间所用者多有小人专权乱政。我朝罢相,设五府、六部、都察院、通政司、大理寺等衙门,分理天下庶务,彼此颉颃,不敢相压,事皆朝廷总之,所以稳当。以后嗣君并不许立丞相。臣下敢有奏请设立者,文武群臣即时劾奏,处以重刑”(《明太祖实录》卷二三九)。在他看来,“天子总六官(即六部),六官总百执事,上下相维,各有攸属,事简而政不繁”(《明实录》卷二五)。

六、邱浚论君立官以分理

明朝废除宰相,设“内阁”辅政,使之成为既无固定官署又无固定职官的实权机构,以支撑行政中枢。内阁大学士班次在六部之上,号称辅臣。大学士无宰相之名,有宰相之实,却又很难独立发挥其权力。“上委之圣裁,下委之六部”,“主旨拟而不身与其事。”相权与君权的距离进一步拉大。皇帝任意廷杖、责罚大臣,君主与公卿之间类似主与奴。在这个背景下,很多人呼吁抬高公卿地位,帝王礼敬大臣,改善君臣关系。

邱浚在《大学衍义补》中指出:“夫人君以一人之身,虽曰居尊以临卑,然实以寡而御众,以理言固可以以一人统,以势言则不能以一人周也。”(《分民之牧》)因此,在权力配置上必须实行“君总治于上,臣分治于下”,“非立官以分理之不能得也”(《定官职之品》)。他详细开列规范条目,希望帝王礼敬群臣,尤其是礼敬公卿大臣,形成“君臣一心,上下忘势”的关系(《敬大臣之礼》)。

七、黄宗羲论恢复宰相制度

明清之际，人们普遍把辅臣无权视为明代弊政和亡国的原因之一。其中黄宗羲、王夫之等人的言论最有代表性，其政治设计也最周详。

黄宗羲尖锐地指出：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。”（《明夷待访录·置相》）他认为罢黜宰相有三大弊端。一是君臣关系有如主奴。他说：古代君臣见面互拜；秦汉以后人君礼遇丞相；“宰相既罢，天子更无与为礼者矣。遂谓百官之设，所以事我，能事我者我贤之，不能事我者我否之”（《明夷待访录·置相》）。罢相的实质是扩大了君臣之间的距离，将一人之下万人之上的相也化为奴仆。二是不能补救政权传子之弊。他说：“古者不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣。”（《明夷待访录·置相》）这样，天子一旦昏愤，连个补台的人都没有。三是朝政尽归于宦官。

黄宗羲指出：“奄宦之祸，历汉、唐、宋而相寻无已，然未有若有明之为烈也。”（《明夷待访录·奄宦上》）造成这种祸患的原因首先是“由于人主之多欲也”（《明夷待访录·奄宦下》）。废除宰相制度更加重了宦官专权的危害程度。“盖大权不能无所寄，彼宫奴者，见宰相之政事坠地不收，从而设为科条，增其职掌，生杀予夺出自宰相者，次第而尽归焉”。“故使宫奴有宰相之实者，则罢宰相之过也。”（《明夷待访录·置相》）宦官专政，一方面导致朝臣纷纷效法宦官的事君之术，“亦遂舍其师友之道而相趋于奴颜婢膝之一途”，于是世风大坏；另一方面又导致君主依赖阉宦，“使人主之天下不过此禁城数里之内”（《明夷待访录·奄宦上》）。在黄宗羲看来，明代阉党之祸尤为酷烈的

根源在于罢相。

为了防止宦官专权,净化朝廷风气,黄宗羲主张恢复宰相制度,设宰相一人,参知政事无常员。由宰相、公卿、谏官与天子共议国家大事。各种办事人员皆用士人。“凡章奏进呈,六科给事中主之,给事中以白宰相,宰相以白天子,同议可否。天子批红。天子不能尽,则宰相批之,下六部施行。”(《明夷待访录·置相》)一切权力运作完成于朝廷之上,排除宦官干政的可能性。

八、王夫之强化相权、逐级负责的设想

王夫之针对历代宰相无权之失指出:“宰相无权,则天下无纲,天下无纲而不乱者,未之或有。”辅政大臣无权,就会“奉行条例,画敕以行,莫违其式而已”。各级官僚层层仿效,其结果必然是“兵靡于边,政弛于廷,奸匿于侧,民困于野,莫任其咎,咎亦弗及焉”。大臣无权的另一个后果是“上揽权则下避权,而权归于宵小”(以上见《读通鉴论》卷二六)。总之,“天下可无相也,则亦可无君也。相轻于鸿毛,则君不能重于泰山也”(《读通鉴论》卷二八)。

王夫之对改革政治体制提出了系统的设计。在中央机构内部实行逐级负责制,帝王不任独断,把主要精力用于选择宰相;宰相无“独驭之权”,事务由百官分掌;“官常数定,官联相属,法纪豫立”,使职官各尽其责。天子无为而治,“六卿百执之可否,三公酌之;而三公唯参可否,不制六卿百执以行其意”。这样,帝王可以无为而无不为,“守典章以使百工各钦其职,非不为而固无为也。诚无为矣,则有天子而若无;有天子而若无,则无天子而若有”。无论君主少长贤愚,朝廷都会人才济济,政治运作都会正常运行,“中外自辑以协于治”(以上见《读通鉴论》卷一三)。王夫之还对健全官制、强化谏议机制等,都提出了具体设想。他推崇隋唐的宰相制度、会议制度、封驳制度等各项具体

制度,主张将其作为制度调整的范本或参考。王夫之的政治设计是对宋明制度的批判乃至否定。

九、清乾隆帝力主“乾纲独断”

思想家们的激烈抨击和精心设计,未能阻止“君权日张,相权日消”的发展进程。在清代,王权登峰造极,“内阁宰辅,名存而已。……实权远不逮明,然其品列,皆首文班”(《清史稿·职官志》)。康熙帝在自己的读书处“南书房”中,选任机要秘书辅政,“南书房行走”颇类前代大学士。雍正帝又设“军机房”,后改为“军机处”,建立直接仰息于皇帝的新机构控制中央军政大权。乾隆帝扩充军机处,此后军机处一直是清朝的权力中枢。六部一些权力,如吏部、兵部的用人权,也被军机处收揽。军机处只是皇帝的办事机构,皇帝借助它总揽军国大计。

乾隆帝力主“乾纲独断”,称“权衡悉由朕亲裁”。他说:“本朝家法,自皇祖皇考以来,一切用人听言大权,从无旁落,即左右亲信大臣,亦未能有荣辱人、能生死人者。”(《东华录》乾隆朝第二十八卷)他崇奉程朱理学,却对程颐“天下安危系于宰相”的论点不以为然,认为:“夫用宰相者非人君其谁为之?使为人君者但深居高处、自修其德,惟以天下之治乱付之宰相,己不过问,幸而所用若韩、范,犹不免有上殿之相争,设不幸而所用若王、吕,天下岂有不乱者?此不可也。且使为宰相者,居然以天下治乱为己任,而目无其君,此尤大不可也!”(《御制文二集》卷一九《书程颐论经筵札子后》)

“生杀予夺,帝王之权”,“天为民作之君,君又为天下立之相”,这是古代政治学的一般认识。正是在这种认识的指导下,帝王得以总揽军国大政,任意设置辅臣。不改变这个基本思路,无论将宰相制度设计得如何周详,依然不可能从君主专制政体的大框架中走出来。十九世纪前半期,龚自珍等思想家再次论及改善帝王与公卿关系问题,其

思想是可贵的,思路却是陈旧的。

第五节 “封建论”:中央与地方、一统与分治

“封建”和“郡县”是历史上两种不同的国家结构形式。“封建”与“郡县”之争主要围绕国家调整整体与部分、中央与地方之间相互关系所采取的形式及中央与地方的权力配置问题展开,涉及到政治学的许多问题。古代讨论这类问题的文章往往以“封建论”标题。

西周的分封制度是“封建”的典型。武王、周公二度东征克商后,把周朝的势力范围扩展到东海之滨。当时,姬姓宗族共同体总人口约以数十万人计,仅靠中央王权难以控制广袤的领土,边陲之地更是鞭长莫及,“故封建亲戚,以蕃屏周。”“其怀柔天下也,犹惧有外侮,捍御侮者,莫如亲亲,故以亲屏周”(《左传·僖公二十四年》)。具体做法是:封国七十有一,其中五十五国为姬姓,其余为异姓亲族和功臣。封国之内又逐级分封亲戚。由此可见,“封建”的本意,一是化大为小,分散治理;二是设置捍卫中央的军事屏蕃;三是亲亲、赏功,分配财产。最初,封国要向天子“报政”,实有政区性质,相当于王朝的地方政权。“封建”的目的是维护天子的权威和家天下。

秦朝是郡县制的典型。春秋时期,分封制已背离“蕃屏宗周”的本意,封国演化为政治实体。在天子与诸侯、诸侯与诸侯、诸侯与封君之间,错综复杂、血腥残酷的权力争夺和军事较量中,中央集权政体诞生了。秦王朝实行官僚制、郡县制,在全国设置三十六个郡,后增至四十个郡。郡下设县。郡县直属中央,由皇帝派官僚管理。这就根绝了封君依恃土地、子民、权力与中央政府对抗的问题。

两汉、魏晋、南北朝基本上实行郡县制,但一些朝代曾分封诸王,形成一些相对独立的政治实体。西汉初年和西晋最为典型。

一、先秦诸子论分封制

春秋时期,人们对分封制的认识主要有三个特点:一是亲亲分封。人们普遍认为分封同姓同族,维护国家与宗族,理所当然。二是本大末小。晋师服说:“吾闻国家之立也,本大而末小,是以能固。”(《左传·桓公二年》)逐级分封,“皆有等衰”,避免形成与君权相抗衡的政治势力,是分封必须遵循的原则。三是天子保持对诸侯的最高支配权,“礼乐征伐自天子出”。

战国诸子几乎众口一词:地方必须服从中央,应由天子“定于一”(《孟子·梁惠王下》)。他们一般不反对分封,但在一些具体问题上又有明显的分歧。

一般说来,儒家维护亲亲分封原则。孟子以分封为仁爱之举,“身为天子,弟为匹夫,可谓亲爱之乎?”(《孟子·万章上》)他主张按本大末小原则逐级分封。荀子认为分封是宗法伦理原则的体现。

墨子在分封对象上提出不同见解。他主张依据“尚贤”原则确定封君人选,“虽在农与工肆之人,有能则举之,……以德就列,以官服事,以劳殿赏,量功而分禄”(《墨子·尚贤上》)。墨子反对世卿世禄制度,主张“官无常贵,而民无终贱”。

法家是郡县制的鼓吹者、推行者。他们虽没有明确提出废除分封制问题,但反对亲亲分封,世卿世禄,主张限制封建的规模和封君的权力。韩非认为“诸侯之博大,天子之害也”(《韩非子·爱臣》)。他主张分封“必适其赐”,封君不得“臣士卒”、“籍威于城市”。

《吕氏春秋》主张政治统一、天子至上,同时又主张保留分封制。《慎势》指出,天子之国以方千里为极致,“非不能大也,其大不若小,其多不若少。众封建,非所以私贤也,所以便势全威,……故观于上世,其封建众者,其福长,其名彰”。但分封必须“弥近弥大,弥远弥

小”，这样帝王就可以“以大使小，以重使轻，以众使寡”。总之，“王也者势无敌也。势有敌，则王者废矣。”

后世的分封与郡县之争，实际上可以追溯到春秋战国时期。在政治体制大变动，分封与郡县并存的历史现象面前，以孔子、孟子为代表的儒家，赞美西周制度，主张恢复三代之制，《孟子》、《周礼·职方氏》都提出大规模分封的方案；以商鞅、韩非为代表的法家，则主张废除世卿世禄，限制封君权力，实行中央集权。儒、法两种政见，代表着对立的两极，常常被后世争论的双方引为各自的证据。

二、“封建”与“郡县”两种体制之争

自秦汉以来，是否分封诸侯，如何分封诸侯，一直是朝野上下争论不休的问题。每当革故鼎新或天下动乱之际，这种争论就会从理论之争转化为政策之争。“封建”问题涉及国家体制、皇位继承、君臣关系和宗法伦理，一直是困扰最高统治者的难题。在封建君主制度下，帝王必须兼顾国与家，处理好君与臣、集权与放权、中央与地方的关系。因此，政治体制论实际上又是君臣关系论，即帝王与宗室、亲戚和勋贵的关系问题。

第一场大的争论发生在秦朝统一以后。丞相王绾等人主张在新占领的边远地区分封诸王，“言诸侯初破，燕、齐、荆地远，不为置王，毋以填之，请立诸子”。李斯反对这个建议，他说：“周文武所封子弟，同姓甚众，然后属疏远，相攻击如仇讎。诸侯更相诛伐，周天子弗能禁止。”彻底实行官僚制、郡县制则“甚足易制天下”，是“安宁之术”，“又复立国是树兵也，而求其宁息岂不难哉！”（《史记·秦始皇本纪》）秦始皇采纳了李斯的意见。

可是，数年之后争论又起。博士淳于越认为，郡县制古所未有，“事不师古而能长久者，非所闻也”。主张效仿殷周“封子弟功臣为枝

辅”。李斯反驳说：“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。”（《史记·秦始皇本纪》）

西汉初年，鉴于秦亡之训，汉高祖在一定范围内实行分封制。皇子封王，功臣封侯。王国大者，跨州兼郡，连城数十。诸侯王“掌治其国”，除丞相由中央任命外，其他僚属自行署置。至汉文帝时，诸侯王逐渐成为割据一方的势力，有的甚至还覬覦帝位。这个时期的政策之争主要围绕是否削藩展开。

汉文帝时，贾谊上《治安策》，指出：分封诸王是天下隐患，若不救治，“必为痼疾”。他主张，“众建诸侯而少其力”，将现有王国分割成若干小国，形成这样一种政治体制：“令海内之势，如身之使臂，臂之使指，莫不制从，诸侯之君不敢有异心，辐凑并进而归命天子”（《汉书·贾谊传》）。

汉景帝时，晁错上《削藩策》，建议立即借故削减诸侯王封地。他说：“今削之亦反，不削之亦反；削之，其反亟，祸小；不削，反迟，祸大。”（《汉书·晁错传》）景帝采纳了这个建议。

削藩政策引发“七国之乱”。平定叛乱之后，景帝、武帝相继采取一系列措施削藩、收权，令诸王不得治民、任官，仅享“衣食租税”，所谓“寄地空名，而无其实”。

司马炎代魏之后，认为无宗室藩辅是曹魏亡国之因，遂一改汉武帝以来虚封王侯的惯例。他分封皇族，起用诸王镇守要害，参与朝政。诸王位尊权大，或拥有地方军政大权，或操持朝廷之政，“出拥旄节，莅岳牧之荣；入践台阶，居端揆之重”（《晋书·八王列传》）。“八王之乱”正是这种制度酿成的。

汉代以来，反对分封制的呼声日益高涨。东汉末年的仲长统指出：“汉之初兴，分王子弟，委之以士民之命，假之以生杀之权。于是骄逸自恣，志意无厌，鱼肉百姓以盈其欲，报蒸骨血以快其情，上有篡叛不轨之奸，下有暴乱残贼之害，虽借亲属之恩，盖源流形势使之然

也。……是故收其奕世之权，校其纵横之势，善者早登，否者早去，故下土无壅滞之士，国朝无专贵之人，可遂行者也。”（《后汉书·仲长统传》）直到唐代，这个问题才在理论上和实践中大体得到解决。

唐太宗即位之初，向群臣提出这样一个问题：“朕欲使子孙长久，社稷永安，其理如何？”（《唐会要·封建杂录上》）由此引发一场旷日持久的关于“封建”问题的大讨论。中唐以后，藩镇割据，天下动荡，国家体制问题再次成为朝野争论的热点。

在实行分封制的问题上，朝野大致有三派意见：赞成派、反对派和折中派。三派意见都以维护皇权为根本目的，又都依据历史经验，着眼于君臣关系和吏治提出了各自的主张。

争论之一，是何种体制利于传祚。分封派认为“前代国祚所以长久者，莫不封建诸侯，以为磐石之固。秦并六国，罢侯置守，二世而亡；汉有天下，众建藩屏，年逾四百；魏晋废之，不能永久。封建之法，实可遵行。”（《唐会要·封建杂录上》）唐太宗担心“子弟无一户之民，宗室无立锥之地，外无维城以自固，内无磐石以为基”，弄不好就会“神器保于他人，社稷亡于异姓。”（《帝范·建亲》）反对派针锋相对地指出，历史经验证明分封不利于延祚。他们同样引据周、汉、魏、晋的史实，说明治乱兴亡在“政”不在“制”，“祚之长短，必在于天时；政或兴衰，有关于人事。”（《贞观政要·封建》）唐太宗也承认反对派的说法是有根据的，他说：“汉祖初定关中，戒亡秦之失策，广封懿亲，过于古制”，以致“末大则危，尾大难掉”（《帝范·建亲》）。两种意见都能在历史上找到一定的事实依据，很难驳倒对方。

争论之二，是何种体制能有效地“尊君安上”。分封派认为分封宗亲有利于巩固中央权威，“维城磐石，深根固本，虽王纲弛废，而枝干相持，故使逆节不生，宗祀不绝”（《贞观政要·封建》）。反对派没有完全否定分封论的意见，但又指出建亲潜伏着隐患，分封“数世之后”，必然导致“王室寢微，始自藩屏，化为仇敌。家殊俗，国异政，强凌弱，

众暴寡，疆场彼此，干戈侵伐。”“岂容以为侯伯则同其安危，任之牧宰则殊其忧乐？”（《贞观政要·封建》）从强化君权、维护统一的角度看，反对派的意见显然占上风。但是，皇帝制度以家天下为基本特征，帝位继承与宗祧继承密不可分，所以分封派的某些观点有其现实依据。“救土崩之难，莫如建诸侯；削尾大之势，莫如置守宰。”（《新唐书·宗室传赞》）这就是说，从皇帝的角度看，两派主张都有一定的道理，取舍之间是一种两难抉择。

争论之三，是何种体制有利于改善吏治。分封派认为“封建者，必私其土，子其人，适其俗，修其理，施化易也；守宰者，苟其心，思迁其秩而已，何能理乎？”（转引自《柳河东全集·封建论》）搞终身制、世袭制，诸侯就会像关心私财一样尽职尽责，恰似住持和尚；行郡县制、官僚制，守吏心在升迁，苟顺上司意志，形同游脚僧。反对派则认为，分封世袭很难保证权力者的素质，受封者“藉其门资，忘先业之艰难”，“莫不世增淫虐，代益骄侈”。“倘有孩童嗣职，万一骄逸，则兆庶被其殃，而国家受其败”。实行郡县制、官僚制，各级地方官均由皇帝选任指派，“擢士庶以任之，澄水镜以鉴之，年劳优其阶品，考绩明其黜陟。”这样做不仅有利于选贤任能，而且有利于中央制驭地方，“总而言之，爵非世及，用贤之路斯广；民无定主，附下之情不固”（《贞观政要·封建》）。从中央集权、选贤任能、督导吏治的角度看，反对分封一派的观点是合理的、正确的。但是在官僚制中，群臣形同帝王的奴仆，不但在选贤任能方面未能尽如人意，而且地方官位卑权轻，很难充分发挥作用，吏治腐败也在所难免。后世许多思想家企图矫治中央过度集权、官吏缺乏主动参与之弊，他们的思路又在一定程度上向分封制逆转，企图从“私其土，子其人”中寻找出路。宋明许多理学家以及明清之际的某些社会批判思想家就属于这一类。中央集权政体有利于维护国家政治统一，但并不能解决吏治腐败问题，这一点已被历史反复证明。

争论之四,是何种体制可以使君臣相安。分封派主张以宗法为纽带,维系中央王权与地方封君的关系,以血缘亲情保证家天下政治结构的稳固。唐太宗也认为“封建亲戚,以为藩卫,安危同力,盛衰一心”,若仿效秦政,则有“股肱既殒”,“心腹无依”之忧(《帝范·建亲》)。反对派对此不以为然。他们认为与其依恃不可靠的亲情,不如“以循良之才,膺共治之寄”,所谓“与人共其乐者人必忧其忧,与人同其安者人必拯其危”,对于宗室、功臣可以“赋以茅土,畴其户邑”,但不要赋予权力,应仿效汉光武帝“不任功臣以吏事,所以终全其世”,“使夫得奉大恩,而子孙终其福禄也”(《贞观政要·封建》)。唐太宗鉴于这种意见也颇有道理,提出了“远近相持,亲疏两用”的主张,准备采用一种新的混合体制。但是在中央集权政体下,君臣势力悬殊,彼此猜忌,明智的功臣大吏是不敢承受大恩、分享权力的。唐太宗任命一批宗室、功臣为世袭州刺史,却遭到房玄龄、长孙无忌等受封群臣的抵制。他们上表坚辞,称“承恩以来,形影相吊,若履春冰;宗族忧虞,如置汤火”,担心“更因延世之赏,致成剿绝之祸。”(《资治通鉴》卷一九五)君主专制是一种独头政治,唯有君臣权势悬殊,才能保证上下相安和政治结构的稳定。反对分封派一再指出,三代实行分封制,“盖由力不能制,因而利之,礼乐节文,多非己出”(《旧唐书·长孙无忌传》),实在是事出无奈,一旦王权强大,力量足以制驭天下,分封制就失去了存在的依据。这种观点是符合历史发展规律的。

争论之五,是两种体制孰公孰私。公私之争是最为纠缠不清的。分封派认为单纯实行郡县制,违背“共治”原则,是“私”的表现;反对派则认为封建宗亲功臣,是“赏私其亲”,不能体现“公天下”原则,而实行郡县制方为“至公之道”(《唐会要·封建杂录上》)。分封派以宗法礼制作为“公”的价值尺度;反对派则以“任贤使能,不私其亲”为“至公”的标准。柳宗元在《封建论》中提出秦始皇以“大私”成就了“大公”的体制的论点,虽然意在论证“大公”,但在逻辑上又承认不行分

封既是“私”又是“公”。公私之争无法使帝王们彻底从两难抉择中摆脱出来,所以隋文帝、唐太宗等的创业君主还是要寻求“邦家俱泰”(《帝范·建亲》)的政治方案。唐太宗认为“非亲无以隆基,非德无以启化”(《唐太宗集·晋祠铭》)。他一方面承认封赏太滥是“以天下为私,非至公驭物之道”,另一方面主张采取必要措施“敦穆九族”,力图在“公”与“私”之间寻找一个恰如其分的“度”。

分封派的理论基础是宗法孝道和伦理教化。王通认为,所谓“兴王道”就是以三代之法治国,“不以三代之法统天下,终危邦也。”即使行其次也要行“两汉之制”(《中说·关朗》)。刘秩认为:“故建侯者,所以正冢嫡,安父子之分,使不相猜贰,岂藩屏王室而已哉!夫先王之尚封建也,非止贵于永久,贵其从化而省刑。故郡建则督责,督责则刑生。国开则明教,明教则从化。从化之行,因于封建。封建则诸侯之制与天子备同。备同而礼杀,礼杀然后可宣教化。宣教化则仁义长,仁义长则尊卑别,尊卑别则祸乱息,此封建所以易为理也。郡县之理,可以小宁,不可以久安,可以责成,不可以化俗。”(《唐会要·封建杂录下》)王通、刘秩的观点可为历代“醇儒”的政治体制论的代表。

反对分封派对于上述论点很少作正面反驳,他们的主要论点是:世易时移,不必拘泥旧制。李百药认为恢复三代古制,无异于“以结绳之化,行虞、夏之朝;用象刑之典,理刘、曹之末”,这种做法犹如“楔船求剑”、“胶柱成文”。魏徵则以“圣人举事,贵在相时,时或未可,理资通变”(《唐会要·封建杂录上》)为据,谏止唐太宗急于分封的举动。于志宁也上疏,以为“今古事殊,恐非久安之道”(《唐会要·封建杂录下》)。柳宗元则从“势”,即社会发展趋势的高度,论证郡县制的合理性。

分封与反对分封,一个承继古老传统,注重“理”,即伦理;一个面向政治现实,倡言“变”,即变制。前者的政治意识在社会群体中植有深根,后者的政治思维在实际政治家群体中唤起共鸣。彼此各执一

端,但政治取向又高度一致,旨在“经国庇民”、“尊主安上”(《贞观政要·封建》),实现王权的稳固和强盛。尽管郡县制从理论到实践都有利于中央集权,但在家国一体、公私不分的政治体制下,帝王很难做出抉择。

在传统政治思维中,“王者以天下为家”,家天下实质是私天下。但群臣谏议中“以天下为家”又常常是君主不必过多考虑一己之私的论据,所谓“君人者,以天下为公,无私于物”。公私家国一体,故唐太宗说:“朕以天下为家,不能私于一物”(《贞观政要·公平》)。可见,在传统思想中“天下为公”和“天下为家”并非截然对立。正是由于上述原因,在分封和郡县两派意见之间,还有一派持折衷方案。

颜师古是折衷方案的典型代表。他主张,“不若分王诸子,勿令过大,间以州县,杂错而居,互相维持,使各守边境,协力同心,足扶京室;为置官僚,皆省司选用,法令之外,不得擅作威刑,朝贡礼仪,具为条式。一定此制,万世无虞。”(《资治通鉴》卷一九三)这个方案与西周、秦汉、魏晋以及隋的体制均有所不同,由于力求找到一个统筹兼顾的君臣模式,因此被唐太宗采纳。唐太宗的思路可以归纳为三点:一是“封建亲戚,以为藩卫”,二是“远近相持,亲疏两用”,三是“众建宗亲而少力”,以实现“轻重相镇,忧乐是同”,“上无猜忌之心,下无侵冤之虑”(《帝范·建亲》)。具体做法是在一些地方任命宗室、勋臣为世袭行政长官。这种方案的特点是:郡县与分封并举;改相对独立的封国为中央法令控制下的州县,封君为世袭官僚,“貽厥子孙,非有大故,毋或黜免”(《资治通鉴》卷一九三);封君以下皆为国家职官。这与清代顾炎武寓封建之意于郡县之制的设想颇相类似。唐太宗力求处理好分封与郡县、任亲与任贤、本与末、公与私的关系,其用心可谓良苦。

纵观隋唐思想史,除某些“醇儒”外,几乎没有人主张纯然实行分封制和大规模裂土封疆。相反,大批受封者公然违抗成命。唐太宗屡

下诏旨而他的设想终未成为现实。历史的天平明显地向郡县制倾斜。但是郡县制无法满足王权的全部需要,所以唐太宗明确将“建亲”写入政治遗嘱,称之为“飭躬阐政之道”。从历史过程看,隋文帝、唐高祖、武则天等的“革命君主”,或令子弟坐镇一方,手握实权,藩屏王室,或“以天下未定,广封宗室,以威天下”,而在通常情况下,诸帝对宗亲的一般做法则是“但崇以爵等,食其租封而已”(《唐会要·封建杂录上》)。他们“封建子弟,有其名号,而无其国邑,空树官僚,而无莅事,聚居京辇,食租衣税”(《唐会要·封建杂录下》)。隋唐诸帝对子弟亲王大都防范甚严,他们对亲儿子也是“以父道训之”,“以君道绳之”(《资治通鉴》卷一七九)。隋文帝称:“坏我法者,子孙也。譬如猛虎,物不能害,反为毛间虫所损食耳。”(《资治通鉴》卷一七九)唐太宗也告诫诸子:“为臣贵于尽忠,亏之者有罚;为子在于行孝,违之者必诛。大则肆诸市朝,小则终貶黜辱。”(《唐太宗集·黜魏王泰诏》)在这方面诸帝不仅言,而且行,他们多有黜罚诛戮子弟之举。帝王与宗室之间的猜忌和争斗,不绝于史册。

柳宗元的《封建论》可以看成是这场争论的理论总结。唐代中叶,郡县制与分封制孰优孰劣争论再起,与藩镇割据的政治现实有关。柳宗元认为藩镇割据是由于兵骄将悍所致,与郡县制无关。当务之急是把兵权和州县官吏的任免权收归中央,通过“善治兵,谨择守”,加强中央集权,维护国家统一。

柳宗元从历史发展必然趋势的角度,充分肯定郡县制是优于分封制的政治体制。他对“夏商周汉封建而延,秦郡邑而促”的看法不以为然,认为这纯粹是一种陋见。他认为,秦汉以来的历史反复证明,“封建”是导致国家分裂、社会不安定的重要原因。汉初,“矫秦之枉,徇周之制”,郡县与分封并行,结果,“数年之间,奔命扶伤之不暇,困平城,病流矢,陵迟不救者三代。”魏承汉制,晋承魏制,“二姓凌替,不闻延祚。”(《封建论》)柳宗元指出,把秦王朝的短命归咎于郡县制度

是不公正的。尽管秦王朝“亟役万人，暴其威刑，竭其货贿”，导致“天下相合，杀守劫令而并起”，但“有叛人而无叛吏，人怨于下而吏畏于上”。秦之灭，咎在人怨，不是郡县之失。汉初七十年间，郡县与封国参半，“则有叛国而无叛郡”，又足以证明郡县较之分封更有利于国家统一。唐王朝“尽置郡邑，连置守宰”，至今已经延续了二百余年。虽藩镇割据，叛乱迭起，却“有叛将而无叛州，州县之设，固不可革也”（《封建论》）。

柳宗元的《封建论》代表着郡县说的最高成就，受到后世中央集权论者的高度评价。苏东坡说：“宗元之论出，而诸子之论废矣。虽圣人复起，不能易也。”（《东坡志林·秦废封建》）

但是，两种体制之争，实质是两种君臣模式之争，目的都是为王权的实现寻找恰当的途径、手段和机制。皇亲、勋贵“地近势逼”，他们既是皇帝的手足亲信，又是最有可能从政权内部危害王权的潜在对手。只要家天下存在一天，有关体制的理论和政策之争就不会停止，在实践上也会有反复。

三、宋代以来几种有代表性的体制论

宋代以后，王权走向绝对化，中央过度集权导致一系列政治弊端。一统与分治的关系问题受到普遍关注，许多著名思想家纷纷提出改革中央与地方权力配置的方案。“封建”与“郡县”问题仍然是政治学所关注的重要课题之一。其中张载、朱熹、黄宗羲、顾炎武、王夫之等人的主张最有代表性。

（一）张载的“封建分事”论

张载把重建三代之治作为矫时弊、图改良的救世之方。他从社会结构、道德观念、政治文化和权力基础等各个方面，全面阐述了宗法制度的政治意义。依据这个思路设计政治体制，必然倡导实行分封制。

张载认为分封制有两大益处,一是强化宗法观念,巩固王权统治,二是适度分权,政简刑轻。他说:“‘天子建国,诸侯建宗’,亦天理也。”(《经学理窟·宗法》)张载主张依照“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟”的传统模式,全面恢复宗法分封制度。在这种社会政治结构中,家与国同构,君与父合一,“大君者,吾父母宗子,其大臣者,宗子之家相也。”(《正蒙·乾称》)宗法观念成为缚系君、臣、民的牢固纽带。张载认为治天下在于“简”、“精”二字,封建制是实现这个目标的有效手段。他说:“所以必要封建者,天下之事,分得简则治之精,不简则不精。故圣人必以天下分之于人,则事无不治者。”(《经学理窟·周礼》)这显然是针对北宋高度集权、政繁事乱的弊端而言。

张载的“封建分事”论影响较大,后世儒者持此说者颇众。清初著名思想家吕留良、颜元等人,都曾提出类似见解,抨击绝对君权,主张以分封制调整君臣关系,实现王道理想。

(二) 朱熹论“封建”杂建于“郡县”之间

在政治体制问题上,朱熹的观点比较务实,他一方面原则上肯定“封建井田,乃圣王之制,公天下之法”(《朱子语类》卷一〇八),攻击秦始皇实行郡县制“无道”,另一方面又肯定柳宗元“封建非圣人意也,势也”的说法,承认郡县制是“理势”所然,“秦之法,尽是尊君卑臣之事,所以后世不肯变”,“封建实是不可行”。他客观地估评了分封和郡县的利弊,认为“封建”的优点是“根本较固,国家可恃”;“君民之情相亲,可以久安而无患”;“不以天下为己私,分与亲贤共理”。“封建”的弊病是“若封建非其人,且是世世相继,不能得他去”,并对汉魏以来分封诸王酿成的吏治腐败、厮杀祸乱,多有批评。朱熹认为郡县制的缺点是长吏“一二年辄易,虽有贤者,善政亦做不成”,故“君民不亲”。可这又正是郡县制的优长之处:“如郡县非其人,却只三两年任满便去,忽然换得好底来,亦无定。”在朱熹看来,“大抵立法必有弊,

未有无弊之法，其要只在得人。”（以上见《朱子语类》卷一〇八）“封建固不能待其久而相安，而为郡县亦不旋踵而败亡，盖其利害得失之算，初不系乎此而耳。”政治成败在政不在制，在人不在法，“若使秦能宽刑薄赋，与民休息，而以郡县治之，虽与三代比隆可也。”“后世之封建，不能如古之封建，故其利害，无异于郡县耳。”基于上述认识，朱熹主张将“封建”杂建于“郡县”之间。他说：“不必封建而后为治也。但论治体，则必如是，然后能公天下以为心，……若犹病其或自恣而废法，或强大而难制，则杂建于郡县之间，又使方伯连帅分而统之。察其敬上而恤下，与其违礼而越法者，以行庆让之典，则曷为而有弊耶。”（以上见《古史余论·本纪》）朱熹综合历代封建、郡县之论，力图找到一种没有偏弊，能够恰当地化解集权与分治、公与私的矛盾的政治体制。他的设想不可能实现，但却为后世的封建说、郡县说、方镇说、寓封建于郡县说提供了思想资料。

（三）黄宗羲的“方镇”说

黄宗羲的政治理想是三代政治，在他看来，“六经皆先王之法也。其垂世者，非一圣人之心思，亦非一圣人之竭也。”诸如井田、封建、学校、礼仪之类，皆圣人所为。“圣人明见远，虑患深，盖不可以复加矣。”秦汉以来的制度无可称道，“幸而保一家之富贵，其四海之困穷，虽当极盛之世，未之能免也。”因此，“不以三代之治为治者，皆苟焉而已”（《孟子师说》卷四）。但是黄宗羲又是头脑清醒、面对现实的政治家，所以他并不主张原原本本地尽复旧制，而是期望以西周、汉唐制度中的某些合理成份，调整弊端百出、千疮百孔的宋明制度。

在中央与地方的关系上，黄宗羲主张参行郡县和方镇两种体制。黄宗羲认为“自三代以后，乱天下者无如夷狄矣”。边疆民族频频侵扰乃至入主中原，“则是废封建之罪也”（《明夷待访录未刊文·封建》）。但是，“今封建之事远矣，因时乘势，则方镇可复也”。他分析了唐代的盛衰，认为“唐之所以亡，由方镇之弱，非由方镇之强也”（《明夷待访

录·方镇》)。他又分析了封建与郡县的利弊,指出:“封建之弊,强弱吞并,天子之政教有所不加;郡县之弊,疆场之害苦无已时。”为了兴利除弊,巩固边防,他认为“欲去两者之弊,使其并行不悖”,则沿边之方镇最为可取。具体做法是:在边疆各地俱设方镇,“田赋商税,听其征收,以充战守之用;一切政教张弛,不从中制;属下官员亦听其自行辟召,然后名闻”。凡按时朝贡,治理有方者,“许以嗣世”(以上见《明夷待访录·方镇》)。所谓方镇,实质是享有自主权、近乎封君的地方行政实体。

(四) 顾炎武论“寓封建之意于郡县”

顾炎武力主矫治君主过度集权之弊,通过改革权力配置,以实现天下国家的长治久安。他主张改“独治”为“众治”,合理配置天下大权与地方权力。他说:“所谓天子者,执天下之大权者也。其执大权奈何?以天下之权,寄之天下之人,而权乃归之天子。自公卿大夫,至于百里之宰,一命之官,莫不分天子之权,以各治其事,而天子之权乃益尊。”(《日知录·守令》)天子是天下一切政治权力的归结点,但是唯有合理配置天子与公卿大夫、百里之宰之间的权力,充分发挥朝臣和各级政权的作用,才能真正总天下大权于天子,使其地位愈益尊崇。顾炎武又说:“人君之于天下,不能以独治也,独治之而刑繁矣,众治之而刑措矣。”(《日知录·爰百姓故刑罚中》)顾炎武所谓的分权众治,不是分权制衡,而是君臣众治分事,不使权力过度集中。

顾炎武认为适度强化地方权力有利于外捍边患内平民乱。他说:“唐之弱者,以河北之强也。唐之亡者,以河北之弱也”。“呜呼!世言唐亡于藩镇,而中叶以降,其不遂并于吐蕃回纥,灭于黄巢者,未必非藩镇之力。”又说:“明代之患大略与宋同。”(《日知录·藩镇》)宋代“惩五季之乱,削除藩镇,一时虽足以矫尾大之弊,然国以寢弱。故敌至一州则一州破,至一县则一县残”(《日知录·藩镇》)。这就从边防和治安的角度论证了加强地方权力的重要意义。这与黄宗羲的方镇

论异曲同工。

顾炎武主张当务之急是加强郡县守令的权力。他说：“是故天下之尤急者，守令亲民之官，而今日之尤无权者，莫过于守令。守令无权，而民之疾苦不闻于上，安望其致太平而延国命乎！”又说：“夫辟官、莅政、理财、治军，郡县之四权也，而今皆不得专之，……是以言莅事而事权不在于郡县，言兴利而利权不在于郡县，言治兵而兵权不在于郡县，尚何以复论其富国裕民之道哉！”（《日知录·守令》）唯有切实下放权力，使地方拥有一定的自主权，才能消除弊端。

“封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）。顾炎武推崇三代圣王之制，但又认为不能简单地废郡县而复封建。一是封建有“其专在下”之弊；二是历史发展中有不以人们意志为转移的“固其势之所必”（《日知录·郡县》），它注定了“封建”已成为历史陈迹。他说：“封建之废，非一日之故也，虽圣人起，亦将变而为郡县。”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）“秦虽欲复古之制，一一而封之，亦有所不能。”（《日知录·郡县》）在顾炎武看来，秦汉以来的郡县制也走到尽头，“方今郡县之弊已极”，必然有所更革。他说：“知封建之所以变而为郡县，则知郡县之弊而将复变。”于是他提出了“寓封建之意于郡县”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）的政治设计方案。

所谓“寓封建之意于郡县”，就是将封建制的某些优长注入郡县制，以化解君权太重、官僚腐败之弊。基本构思是：从中央到地方层层分权，由郡县分割中央权力，由乡亭分割郡县权力，由宗族治理族众。其中心环节是“尊令之秩，而予之以生财治人之权，罢监司之任，设世官之奖，行辟属之法，所谓寓封建之意于郡县之中，而二千年以来之弊可以复振。”对此，顾炎武是充满自信的，他说：“后之君苟欲厚民生，强国势，则必用吾言矣。”（《顾亭林诗文集·郡县论一》）

顾炎武又将这个构思具体化：其一曰尊令长之职，即改七品知县为五品县令，选拔熟悉风土人情的人担任。县令以下除县丞由中央选

授之外,其他吏职均由县令选聘。县令初任三年为试令,经过三年的试期和十二年的考察期,凡称职者进级益禄且得为终身之任,年老退休可传子或荐贤为新县令。数县为一郡,设太守,太守三年一换。朝廷派御史巡视四方,一年一换。其二曰谨乡里之治,即效法周秦乡里制度,完善乡、亭行政组织,负责乡里的教化、狱讼、税收和治安,以防郡县权力过分集中。其三曰复宗族之制,即为了防止地方守宰专断,恢复古代宗族制度,由“天下之宗子各治其族,以辅人君之治,罔攸兼于庶狱,而民自不犯于有司,风俗之醇,科条之简,有自来矣。”所谓“宗法立而刑清”(《日知录·爱百姓故刑罚中》)。在顾炎武看来,如此一来,就可以形成中央治郡,以郡治县,“以县治乡,以乡治保,以保治甲”(《日知录·里甲》),统一于中央,而又层层负责的统治网。这种体制,“若网之在纲,有条不紊”,可收无所偏弊之效。

“寓封建之意于郡县”的实质是县令实行终身制、世袭制。顾炎武说:“天下之人各怀其家,各私其子,其常情也。”(《顾亭林诗文集·郡县论五》)一方面以终身之任、世袭之职鼓励之、奖赏之。另一方面则加强考核,“不职者流,贪以败官者杀”(《顾亭林诗文集·郡县论二》)。这样,县令就会像关心自己的私事一样关心县政,以“自为”之心,爱其子民,治其田畴,缮其城郭。县令又不是小国封君,他要向皇帝负责,有政绩的考察,且可以随时罢撤。在顾炎武看来,这种体制可以同时防止“其专在下”和“其专在上”两种偏弊。

顾炎武同宋明以来的士大夫群体一样,认识到了皇帝过度集权是现行制度的弊端,试图通过适度分权来限制帝王权力,矫治时弊。他继承和发展了唐宋以来试图兼取郡县与封建之长的思想,提出了自己的政治设计。但是,顾炎武没有找到真正的出路。皇帝以天下为一家之私产,导致法之弊和民之困。难道县令以县为一家之私产,就能真正改善吏治吗?一部封建政治史早已对此作出了明确的回答。

（五）王夫之论天子、郡县、乡邑分级而治

在“封建”问题上，王夫之的看法与朱熹相近。但在具体做法上，他主张在郡县制的框架内寻找改革方案，因为“封建”虽是先王之道，却已失去存在的历史依据。在这一点上，王夫之又与柳宗元的认识相近。

王夫之认为所谓天下一统就是分级而治。他一方面肯定“天下之治，统于天子者也”，另一方面又反对天子越级行权，强调“上统之则乱，分统之则治”。在他看来，“一统”即“分统”，“故封建之天下，分其统于国；郡县之于天下，分其统于州。”州又“分其统于郡”，郡又“分其统于县”。“统者，以绪相因而理之谓也，非越数累而遥系之也”，“故天子之令不行于郡，州牧刺史之令不行于县，郡守之令不行于民，此之谓一统。”“以天子下统乎天下，则天下乱。”如果违背分级而治的原则，天子越级而治，则天下乱；州官越级而治，则一州乱；郡守越级而治，则一郡乱。总之，“上侵焉而下移，则大乱之道也”（《读通鉴论》卷一六）。王夫之一方面肯定唐宋之时郡县不得专杀、不得擅兴军，为天下之利，郡县制使封疆大吏不得私其土地、人民是历史的进步，另一方面又对宋朝削夺地方权力太甚进行猛烈抨击。他说：“忌天下之强，而奖之以弱，则以自弱而丧其天下，赵宋是已。”（《读通鉴论》卷一九）帝王过度集中权力的结果是自取灭亡。

王夫之主张在地方实行分级而治。他认为，“天下之大，田赋之多，人民之众，固不可以一切之法治之也。”正确的做法是：“酌腹里边方、山泽肥瘠、民人众寡、风俗淳顽，因其故俗之便，使民自陈之，邑之贤士大夫酌之，良有司裁之，公卿决之，天子制之”，然后逐级负责，贯彻实行，这样的“一统”才是可靠且有效的，“可以行之数百年而不敝”（《读通鉴论》卷一六）。

张载、朱熹、黄宗羲、顾炎武、王夫之等人的政治设计，既有针对性，又有一定的合理性。但是，由最高统治者垄断一切权力和政治资

源,是君主专制制度发展演变的大趋势,也是封建帝王追逐的既定目标,因此,这些主张没有、也不可能付诸实践。

第六节 宗族与基层社会控制论

在中国古代社会,宗族是存续时间最长、流布范围最广的社会组织。宗法关系是最主要的社会关系,宗法精神则是维系古代社会政治结构的重要纽带。有关宗族问题的理论,涉及到政治学说的许多方面。这里着重介绍有关宗族与基层社会控制的理论与政策。

一、宗族政治论的发展演变过程

宗族是男系血缘关系的若干家庭,在宗法观念规范下组成的社会群体。家国一体、君父一体的政治观念,使宗族制度与君主制度具有内在的一致性,这是宗族与专制政治结合的基础。在古代,宗族的政治功能主要有以下几点:

其一,皇族、贵族、官僚等上层宗族是等级社会政治结构的统治基干。历代王朝都是以皇族为统治中枢,由一个宗族垄断最高权力。

其二,在推行伦理教化方面,宗族与国家是一致的。宗族在维护礼教、秩序,培养忠顺臣民方面发挥着特殊的作用。

其三,在通常情况下,宗族与国家在控制基层社会方面利益和取向基本一致。宗族权力与基层政权形成经纬相织的社会控制机制。族权和家长权实际上是统治权力网络上的一个部分。

其四,宗族作为一个特殊的利益集团,有与王权、国法矛盾冲突的一面。但这种冲突并不是对封建秩序的否定。

宗族一直是君主制度的社会基础,与政治有千丝万缕的联系。在

不同历史时期,宗族形态有不同特点,宗族在政治中的地位和作用有所不同,相关的政治学说也会有不同的特点和侧重。

在春秋以前,宗族体系与政治体系基本合一,其中卿士的宗族就是基层政权组织。与此相应,在《尚书》、《左传》、《国语》中,人们将家与国视为一体,将礼法、忠孝视为天经地义。

春秋战国时期,宗族式的政治体系崩溃。在这种情况下,人们的认识发生重大分歧。孔子、孟子等先秦儒宗,承继西周政治文化,主张再造三代政治,维护宗法道德,以孝治天下,其政治学说实际上是一部宗族论。以法家为代表的主张改革、变法的人们则把关注点投放在瓦解世卿世禄制度方面。但是,在他们设计的基层政权组织中,仍然给宗族留下了一席之地。

在战国、秦汉,某些豪强大族与王权的冲突凸显。它们形成横行一方的恶势力,甚至演化成相对独立的政治实体,扰乱民生,破坏治安,割据一方。在这种情况下,抑制强宗大族的问题受到普遍的关注。但总的说来,维护和依靠宗族势力是封建国家的基本国策。随着儒学成为统治思想并广泛传播,在汉代,特别是在东汉,素族宗族迅速发展,世宦、儒宗、大庄园三位一体的世家大族在政治中的地位和作用更是日益凸显。

魏晋至隋唐,士族是宗族结构中的主要因素,并在政治生活中举足轻重。魏晋统治者实行“九品中正制”、占田制、官修谱牒等政策,使士族全族仕宦化并垄断高层权位。由于“家”在社会政治中的地位凸显,所以治家与治政的关系问题备受关注。影响深远的《颜氏家训》是这方面的代表作。

唐代以后,士族逐步消亡,社会结构和士庶观念发生深刻变化。到宋代,理学诸子主张重建宗法制度,扶植宗族势力,提出了系统的理论。

元代以后,特别是明清时期,宗族势力重新崛起。宗族制度的民

众化,宗族群体结构性膨胀与组织化,以及宗族的政治化,使以“敬宗收族”为目的的宗族,成为区域社会的主宰力量,并与基层政权形成经纬相织的统治网。在这个背景下,相关的政治学说着重讨论两个问题:一是如何通过保甲制度,强化宗族组织在社会控制中的作用。二是如何通过“齐家”实现“治平天下”。有些人还力图通过重建宗法制度来改革国家政治体制、改造社会生活。

二、几种有代表性的基层社会控制理论

宗族与国家关系的焦点是对基层社会的控制权。各种基层社会控制理论充分反映了宗族与国家在这个问题上微妙而复杂的关系。总体而言,保护并利用宗族,将其纳入统治网,是古代思想家的普遍认识。对于宗族威胁王权,破坏秩序的负面,古代政治学也给予充分的重视,提出了防范的措施。这里仅介绍各个历史时期最有代表性的观点。

(一)《管子·小匡》论“作内政而寄军令”

“作内政而寄军令”的社会编制思想,是春秋初年的管仲首先提出的。管仲“变成周之制”,寓兵于农,将宗族乡里组织与军政社会编制结合在一起。《管子·小匡》发展这个思想,设计出一种具有特色的社会政治结构。这种社会结构将自上而下的军政集权与宗族、乡里的地方自治结合起来,形成了军与政、国与家密切相关的社会编制和社会控制体系。

依据《小匡》的设计,“制国以为二十一乡,商工之乡六,士农之乡十五”。士农工商,职业世代相袭,划定固定住区,不得迁徙、杂处。农之中“其秀才之能为士者”,可以选拔为士。这样就把全国民众按职业聚族而居、世代相袭的办法编制起来。士农之乡,“制五家为轨,轨有长。十轨为里,里有司。四里为连,连有长。十连为乡,乡有良人。三

乡一帅”。每家抽一人入伍,十五个士农之乡编制成三军。这种组织耕战结合、军政合一,“卒伍政定于里,军旅政定于郊,内教既成,令不得迁徙”。各乡分治,定期向国君汇报工作。国君亲自考核政绩,赏善罚恶。在基层要充分发挥宗族的作用,“公修公族,家修家族,使相连以事,相及以禄,则民相亲矣。放旧罪,修旧宗,立无后,则民殖矣。省刑罚,薄赋敛,则民富矣。乡建贤士,使教于国,则民有礼矣”。在《小匡》的作者看来,这种社会编制有利于发挥宗族、邻里的社会化功能和社会控制功能,父兄子弟以宗法道德和职业技能相授受,“故其父兄之教,不肃而成;其子弟之学,不劳而能”。进而“政成国安,以守则固,以战则强,封内治,百姓亲,可以出征四方,立一(而)霸王矣”。

(二) 孟子论“为政不得罪巨室”

战国诸子设计的基层政权组织系统有一个共同的特点,即都没有忽略宗族、家庭在社会控制中的作用。墨子设计的尚同体制中,最基层的三级政长是家君、里长、乡长。《管子·立政》主张“分国以为五乡”,乡之下依次为州、里、游。游以下,民十家为什,五家为伍,实行联保。《周礼》有乡遂制度。都鄙实行乡制,即“五家为比”、“五比为间”、“四间为族”、“五族为党”、“五党为州”、“五党为乡”(《大司徒》)。野实行遂制,即“五家为邻,五邻为里,四里为鄩,四鄩为鄙,五鄙为县,五县为遂”(《遂火》)。

孟子有一段论说宗族政治功能的话,对后世影响较大。他说:“为政不难,不得罪于巨室。巨室之所慕,一国慕之;一国之所慕,天下慕之。故沛然德教溢乎四海。”(《孟子·离娄上》)这就是说,大的宗族在政治生活、舆论导向中发挥着举足轻重的作用,赢得巨室大族的拥戴,就能将政令、教化贯彻于天下。

(三) 两汉时期关于抑制豪强的思想和政策

自战国以迄明清,在大力保护和扶植宗族的同时,限制和打击危及王权的强宗豪右是历代王朝的基本国策。有关的议论不绝于史册。

由于在秦汉时期这个问题尤为凸显,所以不仅思想家们的态度较为激烈,而且封建王朝的政策也更为强硬、更为残酷。其中汉武帝的政策尤为典型。

两汉时期,“强宗大族”是一种普遍存在的社会势力。翻开《史记》、《汉书》的《酷吏传》、《游侠传》,到处可见“郡国豪强处处各有”的记载。豪强劫掠道路,鱼肉百姓,武断乡闾,扰乱吏治,招纳亡命,为遁逃藪。他们兼并土地,奴役同宗,招纳“宾客”,往往化为破坏国家经济基础,扰乱地方治安秩序,破坏中央集权和国家统一的社会政治力量。东汉政权的豪族化,使问题更为严重。

汉代著名思想家和政治家大多曾论及抑制和打击强宗豪右问题。董仲舒指出,由于兼并严重,失地农民“或耕豪民之田”(《汉书·食货志上》)。鲍宣说:“豪强大姓蚕食无厌。”(《汉书·鲍宣传》)何武、师丹等人指出,“豪富民多畜奴婢、田宅无限”(《汉书·哀帝纪》)。王充、王符、仲长统对于豪强大族的批判尤为激烈。仲长统说:“井田之变,豪人货殖。馆舍布于州郡,田亩连于方国。身无半通青纶之命,而窃三辰龙章之服。不为编户一伍之长,而有千室名邑之役。荣乐过于封君,势力侔于守令。财赂自营,犯法不坐。刺客死士,为之投命。致使弱力少智之子,被穿帷败,寄死不敛,冤枉穷困,不敢自理。虽亦由网禁疏阔,盖分田无限使之然也。”(《后汉书·仲长统传》)他们纷纷主张以抑兼并为主,兼以各种手段,打击强宗大族。

在这个背景下,许多帝王都曾实行过打击强宗大族的政策,如汉高祖、汉武帝、王莽、汉光武帝、曹操等。他们奉行的政策主要有以下几种:

其一、制定打击豪强的法律和政策。汉武帝为刺史制订“六条问事”,限制豪强“田宅逾制”和官吏“阿附豪强”。汉哀帝、王莽、汉光武帝都曾下令限占田宅和奴婢。

其二、实行迁徙强宗大族的政策。汉高祖采纳娄敬建议,迁豪强

于关中,以便就近监视,防范叛乱。文、景、武、昭、宣一直奉行这种政策。其中以汉武帝执行得最坚决,迁徙得最频繁。他还制定禁止大姓聚族而居的法律,防止其形成难以制驭的势力。

其三、诛杀为害一方的大姓。这类事例很多。有时一次诛杀数百人,连坐千余家。为贯彻国家法令,往往不惜重用酷吏。诛杀的具体理由多为横行乡里,其深层原因在于豪族与朝廷争夺地方控制权。

汉朝末年,曹操主政,曾采取十分严厉的措施打击豪强,他“唯才是举”,“重豪强兼并之法”,派得力官吏主持地方政治,诛杀代表强宗大族利益的名士、官僚,以严刑酷罚“整齐风俗”。

这类言论和政策历代皆有。例如,唐太宗“制驭王公、妃主之家,大姓豪猾之伍,皆畏威屏迹,无敢侵欺细人。”(《贞观政要·政体》)金章宗“制强族大姓不得与所属官吏交往,违者有罪。”(《金史·章宗纪一》)元代有人建议:“强宗大姓欺凌细民,体察禁治。”(《紫山大全集·吏治杂条》)清乾隆帝对江西、广东等地宗族采取打击政策,扼制其发展。

(四)《颜氏家训》论家法与国法

《颜氏家训》为北齐颜之推所作。该书为后世家训所宗本,被评为“虽非子史同波,抑是王言盖代”(《颜氏家训序》)。

宗族不仅有处理族内家庭之间纠纷和家庭内部事务的裁断权,而且还有进一步的处罚权。一切宗族成员都要受族规家法的约束。宗族对族人的惩罚有罚银、笞杖、示众、开除出宗、扭送官府究治,甚至处死。颜之推对此给予充分肯定,把家法和国法看得同等重要。他说:“夫风化者,自上而行于下者也,自先而施于后者也。是以父不慈则子不孝,兄不友则弟不恭,夫不义则妇不顺矣。父慈而子逆,兄友而弟傲,夫义而妇陵,则天之凶民,乃刑戮之所摄,非训导之所移也。笞怒废于家,则竖子之过立见,刑罚不中,则民无所措手足,治家之宽猛,亦犹国焉”(《颜氏家训·治家》)。在维护纲常,惩治“凶民”方面,家法

与国法具有相同的功能,家法是国法的补充。

在伦理教育、维护宗法秩序层面上,宗族与国家是一致的,从这个意义上说,家法从总体上维护了礼法,维护了君主政治,宗族具有国家最基层社会组织的功能。许多宗族法规明确宣布家法是国法的补充,所谓“家之有规,犹国之有律,律不作,无以戢小人之心思,规不立,无以谨子弟之率履,惟是聊述家规”(《中湘下砂陈氏族谱》卷四)。以国家法规为参照而设置的家法更是俯拾皆是。例如,清代绍兴阮氏“就国法所严人情易犯者,订为二十条,编入家规”(《越州阮氏宗谱·家训》)。湖南彭氏为贯彻国家法律,“于大清律例中择其有关伦常或无知易犯者谨录之,以俾警觉,以著炯戒。”(《彭氏三修族谱·三修凡例》)由于家法在维护伦常及日常生活秩序方面与国法精神一致,国家通常也维护宗族长依据家法对宗族的管理权。

(五) 宋代理学诸子重建宗族制度的主张

自隋唐五代以来,科举制的发展、租佃制的推广以及战乱对血缘与地缘结合的社会结构的破坏,使门阀士族丧失了存在和维系的条件。如何重建宗族制度,加强宗族的血缘凝聚力,防止族人的贫富分化以及确保士大夫家庭的富贵长久,是宋代儒宗普遍关注的问题,其中张载、程颐、朱熹的主张对当时及后世的影响最为深远。

张载最先提出重建宗族制度的设想,他从理论上论证了宗族在保家、保国和教化方面的重要作用。张载认为:“管摄天下人心,收宗族,厚风俗,使人不忘本,须是明谱系世族与立宗子法。”在他看来,谱牒宗族不立,“人家不知来处,无百年之家,骨肉无统,虽亲恩亦薄”。“宗子法不立,则朝廷无世臣,且如公卿,一日崛起于贫贱之中,以至公相,宗法不立,既死,遂族散,其家不传,……如此则家且不能保,又安能保国家。”(《张子全书·宗法》)他主张通过恢复宗子世袭制,把官僚家族造就成“世族”,这样,“公卿各保其家,忠义岂有不立,忠义既立,朝廷之本岂有不固?”(《张子全书·宗法》)立宗子法的目的是

以官僚作为宗族首领,保障其宗族昌盛,借此维护国家统治和社会秩序。

张载、程颐、朱熹都提出了重建宗族制度的设计方案,其中最详尽者当属朱熹。朱熹所著的《家礼》一书,对南宋以后中国宗族制度和社会生活都有重大影响。理学诸子的设计面对现实,多有与古制不相符合之处。他们强调通过祠堂、宗子(族长)、族田、谱系重建宗族制度,维护社会秩序,这正是宋元明清宗族制度及其社会政治功能的主要内容。

(六) 方孝孺论“士以睦族化天下”

宋明以来,士大夫普遍以“修身齐家治国平天下”为己任,把敦睦宗族作为改造社会的工具。明初大儒方孝孺的思想具有代表性。

方孝孺提出:“士有无位而可以化天下者,睦族是也。天下至大也,睦吾族何由而化之?人皆欲睦其族,而患不得其道,吾为之先,孰忍弃而不效乎?有族者皆睦,则天下谁与为不善。”(《逊志斋集·宋氏世谱序》)睦族的方法以修谱为先。谱牒旨在建立尊卑长幼的血缘等级社会结构,以增强宗族的一体化和个体的角色意识。族谱叙例加强教化的内容,以忠孝节义“收族人之心”,其政治功能是培养忠臣顺民。

明清时代,许多士大夫把修谱作为齐家、佐治的手段,这就促使族谱体例日益完善且具有明显的政治化倾向。族谱政治化的表现有三:一是收入帝王的劝民谕旨,以之约束族人。二是强化族谱的劝善惩恶作用,凡干名犯义、不孝不节、作奸犯盗者,大则谱上除名,小则直书示警。三是伦理法制化。宗规家训刊入族谱,皇帝诏旨、国家律条的某些内容也收录其中。祠堂族长享有宗族司法权力,家法成为国法的补充。

(七) 王守仁论保甲联防

“保甲为经,宗法为纬。”宋代以后,特别是明清时期,封建基层政

权和族权,是广大农村中同时并存、互为补充的两套权力系统。这两套权力系统还往往合二而一,即族长、房长担任里正、甲首。广大民众被这种经和纬编织起来的网络套得死死的。早在宋代,保甲编制已经产生。王守仁首创保甲联防制度,在政权与族权合一过程中,起了重要的推动作用。

王守仁是明代心学宗师,其学术以“格民心之非”为关注点。他身兼儒宗和能臣,在理论探索和政治实践中,把“破心中贼”与“破山中贼”紧密结合起来。保甲联防制度就是他在镇压民众反抗、维护地方治安的实践中创造出来的,目的是使“奸伪无所容,而盗贼亦可息”。

公元1517年,王守仁以都察院左佥都御史之职巡抚南赣、汀、漳等处,首倡“十家牌法”,并建立“团练民兵”。“十家牌法”规定,各家各户须将籍里户主姓名、男丁及家口人数、治何生业、门面及房间数、寄宿人名籍和职业,依式一一开具明白,写在粉牌上,“同牌十家,轮日收掌,每日酉牌时分,持牌到各家,照粉牌查审:某家今夜少某人、往某处、干某事、某日当回;某家今夜多某人、从某处来、干某事。务要审问的确,乃通报各家知会,若事有可疑,即行报官,如或隐蔽,事发十家同罪”(《王文成公全书·十家牌法告谕各府父老子弟》)。与此同时,王守仁还命令“所属各府州县,于各乡村推选才行为众信服者一人为保长,专一防御盗贼”,“但遇盗警,即仰保长统率各甲,设谋截捕”,每个村落“各于要地置鼓一面,若乡村相去稍远者,乃起高楼,置鼓其上,遇警即登楼击鼓,一巷击鼓,各巷应之;一村击鼓,各村应之,但闻鼓声,各家各执器械,齐出应援,俱听保长调度”(《王文成公全书·申谕十家牌法增立保长》)。

王守仁建立保甲联防制度的目的,是强化基层政权,加强对民众的控制。这种制度必然将族权、父权与政权紧密地联系在一起,使宗族权力系统成为封建政权不可或缺的补充。族权在维护封建专制统

治方面具有特殊的效率,它可以深入到穷乡僻壤,可以血缘纽带组织和控制族人,家族防卫体系还能够弥补基层政权的漏洞。

(八) 何心隐的“聚和合族”思想

随着宗族制度的普遍化、民众化、政治化,许多宗族与基层政权组织合一或类同,一些在野的士人纷纷把“齐家”作为实现治平之志的途径。其中何心隐的“聚和合族”实验最具典型性。

何心隐“家世饶财”,三十岁中郡试第一名。其后随颜钧学王艮“立本之旨”,放弃科举仕途。三十七岁著《聚和率教谕族俚语》、《聚和率养谕族俚语》和《聚合老老文》,并依据《大学》先齐家、后治平之说,构萃(聚)和堂以合族,身理一族之政,冠、婚、丧、祭、赋役,一切通其有无。据说行之有成。

所谓“聚和合族”,主要有三个内容:

其一,办乡学,即将一族子弟“总聚于祠”,设率教一人总管其事。入学者统一在祠中吃饭、住宿,伙食由学生家庭自己“送饌”。这样做的目的是消除子弟“私念”,使“相亲相爱之念”油然而兴。至“十年大成,则子弟不论贫富,其冠婚衣食,皆在祠内酌处”(《何心隐集·聚和率教谕族俚语》)。

其二,合族共财。老人由合族供养,疾病死丧由合族周济。各家财产互通有无。

其三,代完租税。族内设率养一人,辅养数人,掌管全族赋税缴纳之事。率养之下设十二人总管粮于四季,二十四人分催粮于八节,七十二人各征粮于各候。有欠粮不缴者,由宗族的率教予以训诫,“教之不改,然后呈于官司”。何心隐认为完纳赋税是民众的义务。他说:“我有田产,不有君以统于上,则众寡相争,田产不得以相守也。今我得以守其田产者,得非君所赐欤?我有形躯,不有君以统于上,则强弱相欺,形躯不得以相保矣。今我得以保其躯者,亦非君之所赐欤?”可是有人千方百计以求减免、转嫁负担,使族人“相忤”、“相残”、“相

戕”，以致贫困者“失养”，“不惟忘君之所赐，亦将失亲之所养矣”。由宗族统一代完租税则可以使族人“乐于尽分以报君上之赐”（《何心隐集·聚合率养谕族俚语》）。

何心隐是纲常伦理的维护者，他说：“必皇建其有极，乃有君，而有父也。必会极、必归极，乃有尊尊以君君也，乃有亲亲以父父也。又必易有太极，乃不堕于弑父弑君，乃不流于无父无君，乃乾坤其君臣也，乃乾坤其父子也，乃凡有血气其尊亲也。”（《何心隐集·辨无父无君非弑父弑君》）但是，他主张亲亲不限于父子，要“亲其所可亲”；尊贤不限于君臣，要“尊其所可尊”，由此进一步达到“凡有血气之莫不亲”，“凡有血气之莫不尊”（《何心隐集·仁义》）。“聚和合族”正是这种理想境界在“齐家”中的具体运用。

何心隐的思想在明代具有普遍性，也是泰州学派较为关注的一个问题。王襞创立“宗会”，“以联一家和睦之亲”。其弟子韩贞主张：“治世还以睦族先。”（《韩乐吾诗信·赠刘从善》）罗汝芳也主张以宗族“统而一之”（《近溪子集》第四册）。办乡学以教化子弟，通有无以周济贫困，催国课以完粮纳税，是明代宗族通行的做法，其中不乏累世同居、合族共财者。其实，历代王朝表彰义门宗族，“同门共爨”、“有无共之”，是其常见的特征。这类思想和做法，前有古人，后有来者，何心隐只是设计得更理想，推行得更得力而已。他所设立的率教、率养、辅教、辅养制度，强化了宗族的社会功能和政治功能，与封建国家对宗族制度的要求是一致的。

（九）龚自珍的重建农宗说

龚自珍认为“农宗”是君主制度、礼乐刑法的本源。社会历史的起点是“农宗”，社会政治生活的基础是“农宗”，维系和完善“农宗”是帝王“为天下大纲”。他主张重整农宗制度，实现社会安定。

龚自珍深知“筹一农身，身不七尺，人伦五品，本末源流具矣！”（《龚自珍全集·农宗》）在每一个社会成员的身上内蕴着维系这种社

会政治制度的一切文化因子；深知“筹一农家，家不十步，古今帝王，为天下大纲，细目备矣！”（《龚自珍全集·农宗》）在每一个社会组织中内蕴着君主政治的一切准则和规范。因此，他主张“定后王法”，即按照封建宗法关系划分大宗、小宗、群宗和闲民四个等级，按等级重新分配土地。即使为官为宦也不改变固有的宗法隶属关系，所谓“贵不夺宗祭，不以朝政乱田政”。总之，“木无二本，川无二源，贵贱无二人，人无二治，治无二法，请使农有一田、一宅，如天子之有万国天下”（《龚自珍全集·农宗》）。如此便可使治国与治家重新实现“一以贯之”。使每一个家庭犹如一个小的王国，每一个社会成员兼备君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友等“人伦五品，本末源流”（《龚自珍全集·农宗》）。对于这种“后王法”，龚自珍作了相当具体的设计。在他看来，一旦试行此法，就会使天下无田之人各由其宗所养，无须天子操心，“蓬跣之子，言必称祖宗，学必世谱牒。宗能收族，族能敬宗”，“然而有天下之主，受是宗之福矣”（《龚自珍全集·农宗》）。

农宗之中有宗主和宗法，有土地和族众，宗主与政长相似。在全面推行农宗之制，实行按宗法授田之后，很有可能形成与朝廷对抗的实体。龚自珍充分考虑到这一点。他自我设问：“既立农宗，又不限田，如此天下将乱，恐天下豪杰，以族叛，以族徙，以族降散，则如何？”在他看来，这对于致治之君是不成问题的问题。只要照着孟子的方略去做，便可避免战乱，即“为政不难，不得罪于巨室。巨室之所慕，一国慕之，一国之所慕，天下慕之。沛然德教，溢乎四海。”（《农宗答问第四》）他又自我设问：“天下已定，独天下诸有田之大宗，不内租税，奈何？”对此，龚自珍主张首先以道德感化，以达到“莫肯不服”；“其次用力。力有三等：诛之、徙之，诛其大宗，放流其群宗”（《农宗答问第五》），做不到这一点就只好亡国了。“太平大一统”是龚自珍的政治理想。农宗之制的实施和维系都要由王权来实现。

龚自珍把社会危机的根源归咎于君主专制的极端化和贫富差别

的扩大化,这是切中时弊的。但是,他一味在“探简经术”中寻觅救世之方,企图通过调整和完善宗法制度,在一定程度上调剂贫富,来支撑式微的王朝,调和社会的矛盾,其政治归宿依然是君主制度。农宗说只不过是儒家宗法政治论的再创造。

第四章 政治关系论

重视政治关系的讨论是中国古代政治学的一大特色。人们在讨论政权构成及统治手段和管理方法的时候,总是首先论说政治关系,从君臣关系、君民关系、官民关系的角度探究驭臣、治民的方略和政策,提出维持政治体系稳定并使之正常运转的艺术和方法,即治国之道、为君之道。

注重政治关系必然注重社会政治道德。以儒家为代表的统治思想从道德、道义的角度考察各种政治关系,力图通过一系列伦理道德规范来调整各种政治关系,维护君主政治体系,从而使伦理政治化、政治伦理化。

第一节 君、臣、民政治角色及其基本关系

君、臣、民是中国古代社会三种最基本的政治角色和政治等级,它们又分别构成君与臣、君与民、官与民三种基本的政治关系。这里先着重介绍古代政治学关于三种政治角色的基本关系的认识。

一、君、臣、民政治角色

君、臣、民都是历史范畴。在春秋以前，“君”用于称谓每一独立或相对独立的政治实体的最高权力者，如天子、诸侯、卿大夫都是政长、宗主、领主三位一体的君主。下一级君主是上一级君主的臣。“臣”本义是奴隶，即臣、妾、仆、隶、宦等。由于家国一体，君主的家臣往往染指政治，“臣”逐渐演变为官吏的称谓。庶民、庶人、国人的社会地位一般高于臣妾仆隶。战国秦汉以后，君（帝王）、臣（官僚、贵族）、民（良民、贱民）构成三大社会政治等级。帝王君临天下，其余都是臣民。

在文献中，“臣”的称谓含义比较复杂，大体有四类情况：一是使用臣的本义，用于称谓家臣、奴仆或部曲。二是泛指一切臣民。三是特指有政治身份的官僚、贵族。凡是论及君臣关系和臣道规范的地方，大都在这个意义上使用“臣”字。四是用于称谓在视同或类同君臣关系中居于“臣”的地位的角色。例如，两汉魏晋南北朝时期，州郡主官自辟僚属，上下级视同君臣，彼此以君臣相待。又如，父与子、夫与妇类同君臣，有时在下者自称为臣。总之，“臣”最基本、最稳定的文化意蕴是“奴才”。在封建专制主义社会政治体系中，一切被支配、被奴役的社会角色都可称之为臣。

官僚是主与奴、贵与贱的统一体。相对于君，他们是下，是奴，是臣子；相对于民，他们是上，是主，是父母。他们出则舆马，入则高堂，一呼百诺，权势炙手，但在君主和长官面前则必须俯首从命。其实“官僚”、“宦”称谓本身就生动地刻画出这种政治角色的双重地位。“官”，本义为官府、官衙，引申为官吏，是权力者、管理者的称谓。官，泛指天子以外的一切国家公职人员。《礼记正义·王制疏》释“公侯伯子男凡五等”为“其诸侯以下，及三公至士，总而言之，皆谓之官。官者，管也。”“僚”、“宦”的本义则是奴仆。“宦”即家奴。甲骨文中的

“宦”字是房屋下臣隶的象形。《左传》将人分为十等，其中“隶臣僚，僚臣仆”。臣僚的地位卑贱，《诗·大东》“百僚是试”中的僚是操劳杂务的奴仆。将官与僚结合在一起，是君主制度发展史的产物。在中央集权政体形成过程中，君主将家相、群僚提升为官，大量使用身份卑贱者为公卿将相，又将诸侯、卿大夫贬抑为僚，使之成为官僚制度中的臣，这就造就了官僚，造就了亦主亦奴、亦贵亦贱的群体。

相对于君、臣等“肉食者”，民是“藿食者”、“蔬食者”。在经典注疏、政治论著中经常可以看到“民者，冥也”、“下民难与图始”的说法。民被视为愚昧无知的一群。君与官被称为“大人”、“君子”，民则被称为“小人”、“野人”、“愚氓”、“庶人”、“黔首”等。民绝大多数是劳动者，属于被统治阶级。

“民”，特指没有政治身份的芸芸众生。依照封建法典，民又有良、贱之分，其中良民包括平民地主和自耕农，而部曲、奴婢等属于贱民。在民事案件中，奴婢等贱民视同畜产、财产。民并不是一个阶级范畴，而是一个依据政治地位划分社会等级的概念。那些豪强大姓，富商巨贾，纵可横行乡里，富甲一方，除非设法获得政治功名，否则等同庶民。

君(帝王)、臣(官僚、贵族)、民(良民、贱民)称谓本身就是对三种政治角色及其基本政治关系的规范和界定：君是最高统治者，掌握一切政治权力，一人主宰天下；臣在君之下、民之上，由君主册封或任命，占有一定的等级职位，是政治权力的实际执行人；民处在社会政治体系的底层，他们为封建国家缴纳贡赋，却不享有任何政治权力。对于这种基本关系，除无君论者外，诸子百家不仅从来没有提出过异议，而且多方予以论证。

在西周、春秋时期，社会政治体系中三大政治分层已初步形成。《尚书》、《诗经》表明，在当时的政治观念中，君、其他执政者、庶民属于不同的政治等级，享有不同的政治权利。东周内史过在论证“长众

使民之道”时，引据《夏书》“众非元后，何戴？后非众，无与守邦”以及《汤誓》、《盘庚》“余一人”思想，指出：“古者先王既有天下，……诸侯春秋受职于王以临其民，大夫、士日恪位著以傲其官，庶人、工、商各守其业以共其上。”（《国语·周语上》）这就明确规范了君、官、民三种角色的政治关系。孔子以“礼乐征伐自天子出”、“政不在大夫”、“庶民不议”作为“天下有道”的标准（《论语·季氏》），就是对这种政治观念的继承和发展。

从此以后，这类言论充斥于历代思想家的著作之中，下面仅列举一二。

孟子说：“有大人之事，有小人之事。……或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力者治于人。治于人者食人，治人者食于人。天下之通义也。”“无君子莫治野人，无野人莫养君子”（《孟子·滕文公上》）。政治统治是肉食者的权利，劳力以奉君是藿食者的义务，君臣民的分工是天经地义的。

《管子·任法》说：“有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。君臣上下贵贱皆从法，此谓为大治。”君是法制政令的制定者，臣是法的执行者，民则仅有守法从命的义务。君主要掌握三器，“号令也，斧钺也，禄赏也”（《管子·版法解》）。具体而言就是掌握使臣民生、死、贵、贱、富、贫的权力，“人主操此六者以畜其臣”（《管子·法法》），这就把君与臣的地位作了更清晰的界分。

荀子把礼与别视为社会秩序之本，“曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”（《荀子·礼论》）。在这种制度下，“官人百吏”以上为“君子”；农、工、商为“小人”或“庶人”。天子有天下，诸侯有国家，士大夫有田邑，官人百吏有禄秩，庶人只能劳身苦体，奉养君子，以此为生，且“免于刑戮”（《荀子·荣辱》）。

韩愈认为在社会政治生活中，起决定作用的是君主，在政治上应

划分为君、臣、民三个身份和规范完全不同的等级。他说：“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿、通财货，以事其上者也。”按照这种政治关系和政治规范，君主是政治的主宰，臣下是执行君命的工具，民众是有政治义务而无政治权利的被统治者。每一等级都应各守其职，各尽其分，“君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝，作器皿，通财货，以事其上，则诛”（《原道》）。臣民不尽心听命于君主，供奉其长上，则杀无赦，因为依照伦理道德，“子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”，是“灭其天常”（《原道》）。

二、君、臣、民关系纽带诸说

古代政治学家，除无君论者外，普遍将君臣民视为政治统一体。三者缺一不可，共同构成社会政治共同体。各种君臣论、君民论、官民论见仁见智，风格各异，颇多分歧，而争论的焦点不在于是否应当确立君主、臣辅、民从的一般原则，而在于如何维系君臣民之间的关系，切实贯彻这个原则。

关于君臣民关系纽带，古代政治学主要有三种思路：权势与利益说、伦理与道义说、自然说。先秦法家、儒家和道家分别是三种思路的典型。

（一）法家的权势与利益说

法家强调权势和利益在君臣民关系中的地位和作用，认为权与利是君臣民结为统一体的主要中介和纽带。

在法家看来，君臣民是一种政治关系，谁为君、谁为臣取决于权势的大小轻重。慎子说：“贤而屈于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。”（《慎子·威德》）又说：“君臣之间，犹权衡也。权左轻则右重，右重则左轻。轻重迭相樞，天地之理也。”（《慎子·佚文》）就像腾

蛇、飞龙不可须臾离开云雾一样，君主一旦失去权势，就只能与匹夫为伍。《管子·明法解》指出：“臣之不敢欺主者，非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非爱主也，以畏主之法令也。”群臣百姓之所以听命于君主，是因为他们畏惧君主的权势和刑罚。韩非则指出：“主失势而臣得国。”（《韩非子·孤愤》）总之，权与势确立了人们之间的政治关系，有权势便为君为上，无权无势便为臣为民。

法家认为君臣民又是利益的纠结，利害关系是维系君臣民统一体的关键。法家依据人性好利说指出：逐利是人的本能。父子之间犹有“计算之心”，何况无“父子之泽”的君臣民。“霸王者，人主之利也”；“富贵者，人臣之大利也。”（《韩非子·六反》）君与臣的利益目标并不一致，“故君臣异心。君以计畜臣，臣以计事君，君臣之交计也。害身而利国，臣弗为也。害国而利臣，君不为也”（《韩非子·饰邪》）。但是，君主与臣民之间又有利益的结合点，即君需要臣民的智谋、死力、耕战去实现霸业，臣民贪图君的官爵、财物去实现富贵。这样，君臣之间就有了一个中介和纽带。基于利害而形成的君臣关系实质是一种买卖关系：“臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市，君臣之际，非父子之亲也，计数之所出也。”（《韩非子·难一》）总之，“人主挟大利以听治，……人臣挟大利以从事”（《韩非子·六反》）。

法家透过君臣之间实力较量、争权夺利、尔虞我诈的行为表象，揭示了权力和利害在君臣关系中的决定性作用，把君臣民关系的真实面目暴露得一览无余。揭示之深刻，可谓入木三分。正是基于这样一种认识，法家设计了君主集权的政治体制。他们反对夸大伦理道德的作用，反对尚贤，反对尚礼、恃信，甚至反对任用忠臣，认为“立君而尊贤，是贤与君争，其乱甚于无君”（《慎子·佚文》）。“将治乱，在乎贤使任职，而不在于忠也。故智盈天下，泽及其君；忠盈天下，害及其国。”（《慎子·知忠》）他们谆谆告诫人们，治国之要在于驭臣、治吏，对君主政治的最大危害在于“臣”。“闻有吏虽乱而有独善之民，不闻

有乱民而有独治之吏。”因此，“明主治吏不治民。”（《韩非子·外储说右下》）要千方百计防止这批人欺上瞒下、得势弄权，唯此方能维系君臣民统一体。法家设计的各种御臣之术也最具可操作性。

法家也注意到在君臣民之间除了权势、利益之外，还有其他的中介和纽带。法家是尚公论者，他们认为立天子为天下，君臣各行其“私义”是大乱之道，而“公义行则治”（《韩非子·饰邪》）。他们在立法中对等级礼义、伦理道德也予以保护。但是，“公义”要由法来确立，法内蕴着权力和利益法则。相对而言，“公”、“公义”纽带居于次要地位，因此，法家对儒家夸大伦理与道义在政治中的作用不以为然。

（二）儒家的伦理与道义说

儒家强调伦理与道义在君臣民关系中的地位和作用，认为德是君臣民结为统一体的主要中介和纽带，君与臣是道义的结合。

在儒家的学说中，一切社会政治关系都是道德关系，而礼义、伦理、道义又属同类范畴。他们认为君主是天下之父母，官僚是庶民之父母，忠孝节义是维系君臣民之间关系的关键。君礼臣忠、君仁民从、官廉民良，社会政治统一体才能和谐。儒家对君臣民之间的权力、利益之争也有所认识，对于君主的权势、官僚的特权大加论证，但在他们看来，一味恃权或上下争利会导致君臣民统一体的破裂，“怀利以相接，然而不亡者，未之有也”（《孟子·告子下》）。他们的思路是：不必言利、不必弄权，君臣上下均以道义相接，利益就在其中，尊卑就在其中。

儒家并没有忽略君臣民之间的权力和利益关系。孔子、孟子、荀子等对天子、诸侯、士大夫、庶民之间的权力关系有明确的界定，对君臣民的等级名分严加维护，对三者的利益分配也有精心的设计。儒家的许多思路与法家很接近，他们认为“夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也”（《荀子·王制》）。“贵贱有等明君臣”（《荀子·成相》）。儒家把君臣民的权力分配、等级规范、利益关系都纳入礼、仁、

道、义之中,所以在他们看来,道义二字已足以界定和维系社会政治关系。

基于上述认识,儒家的君臣民关系论着重讨论如何以礼法、道义约束各种政治角色,通过君君、臣臣、父父、子子,实现“上下相交”,进而“上下相和”。他们提出一系列影响深远的命题,主张以道义沟通天地人、君臣民,实现“天地之和”、“君臣和若盐梅”、“君爱民,民拥君”、官僚士人“上忧其君,下忧其民”。

(三) 道家的“自然”说

道家崇尚“自然”,即“自然而然”,强调君臣民关系是自然之道的体现。他们反对把礼义、法制、忠孝之类人为的东西作为维系各种政治关系的法宝,主张君主无为而治,臣民“下顺于上”(《庄子·人间世》)。其实,君无为、臣有为的命题本身就是对君臣民权力关系的明确界定。道家的政治关系论也是一种道义论,所谓“以道观言而天下之君正,以道观分而君臣之义明”(《庄子·天地》)。道家的“君主无为”论影响极其深远,几乎成为后世御臣、治民之术的概括性命题。

儒、法、道三种政治关系纽带说各有特点,又彼此相通。秦汉以来的各种政治关系论,或固执一家之言,或兼采诸子之长,几乎可以找到三种学说各种形式的组合方式。一般说来,以儒为主,兼采诸子,是占主流的思维方式。

第二节 君臣一体论与驭臣之术

官僚(臣)是由帝王册封或任命、占有一定等级地位的国家公职人员,是政治权力的实际执行者。春秋以前,诸侯、卿大夫等亦君亦臣。战国秦汉以后,王权高于一切,官僚是君主的臣仆和工具。由于官僚在政治生活中有特殊的地位和作用,形成特殊的阶层,君与臣之

间是协调、配合还是冲突、对立,直接影响着王朝的盛衰存亡,关系到君主的地位和命运。诸子百家都把君臣论摆在政论的首要位置,并由此而推导出各自的政体理论、君臣规范和驭臣之术。争人才与争天下、驭群臣与驭天下,是君道的核心内容。

君臣一体,即君和臣互以对方为自己存在的条件,彼此结成互相联系、互相依存的政治统一体。这是古代政治学关于君臣关系的一般认识。诸子百家之争,其主要分歧不在于君臣是否应当结为统一体,而在于通过什么途径去维护这个统一体,以实现君主政治的功利和稳定。

一、君臣一体论诸命题

君臣一体论发端于三代。早在殷周之际,臣在政治中的重要作用已经被人们所认识。例如,武王伐纣时宣称:“纣有亿兆夷人,亦有离德,余有乱(治)臣十人,同心同德。”(《左传·昭公二十四年》引《泰誓》)西周的伯阳父将君臣相辅相成的观念上升为哲理,以五行相杂而生物,五味相和以调口,论证君臣一体、取长补短、顺“和”弃“同”的必然性。由此可见,当时关于君臣关系的认识已经相当深刻。但是,由于人们普遍认同委质为臣、君命无贰的君臣规范,未能就君臣关系的诸多层面进行广泛而又深入的理论探讨。

春秋战国时期,旧的君臣关系逐步瓦解,新的君臣关系正在形成,一时之间新旧交替,君臣等级序列发生混乱。在王霸抗衡、政权更迭、君臣较量中,臣在政治中的地位和作用更加凸显。错综复杂的君臣关系为政治认识的深化提供了条件。君臣论成为政治思维的热点。先秦诸子对于君臣关系进行了多角度、多层次的探讨,涉及到君臣关系的方方面面,提出的理论丰富多采。儒家推崇宗法式的君臣关系,强调伦理与道义在君臣之间的纽带作用,主张主要以礼与仁维系君

臣关系。法家揭示了君臣关系的政治本质,把君臣关系视为政治关系、权力关系和利害关系,主张以法制和刑赏保持君臣统一体。墨家认为兼爱、交利是人际关系的理想模式,主张把情感交融、利益分配和法制作作为“尚同”的手段,以“义”维系君与臣的和谐。道家则着重依据自然无为之道,论说君无为、臣有为的政治模式。先秦诸子大都把君与臣视为相互联系、相互依存、相互矛盾的政治统一体,这表明君臣一体论是超越学派的共同理论命题。

秦汉以后,各种君臣论逐渐合流,凡是有利于君主政治的理论,都在儒学的旗帜下纳入统治思想。汉代杂用王霸之术。隋唐诸帝广泛采择诸子百家,提出系统的君臣运作方略。宋明理学以孔孟为宗,对君臣一体论作了进一步的理论加工。

批判君臣形同主仆的政治关系的思想家代有其人。先秦诸子的道高于君论、以道事君论、君臣师友论都含有限定君主、张扬道义的因素,为反对绝对君权、批判君臣关系的负面提供了思想武器。宋明以后,批判绝对君权的思潮一波强似一波。但是,思想批判的武器来自先秦诸子、汉唐经学、宋明理学,其中道义说、师友说被普遍引述。一般说来,思想家们只是突出或强化了传统君臣论中的某些精华,并没有从封建政治关系的一般法则中走出来。

历代思想家的论证方式、理论特色和具体观点各不相同,但在君为政本、君主臣辅、君臣一体等基本认识上并无二致。君不可以独治、臣为股肱舟楫、君臣合道、君臣利害攸关、君舟臣水、君主臣辅等,是君臣一体论的主要命题。对这些主要命题,诸子百家都以各自的方式予以论及。限于篇幅,这里不可能详述源流、辨析异同,仅列举最有代表性的论点,以略窥一斑。

(一) 君不可以独治说

早在西周、春秋时期,人们就普遍认识到君臣相须,君离不开臣的辅佐。《尚书》以元首与股肱喻君臣。春秋时晋人师旷则认为一切

人都需要他人的辅佐,大臣是君的“贰”、“师保”(《左传·襄公十四年》)。史墨亦称:“物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰,地有五行,体有左右,各有妃耦。王有公,诸侯有卿,皆有贰也。天生季氏,以贰鲁侯,为日久矣。”(《左传·昭公三十二年》)“以贰鲁侯”即“辅佐鲁侯”。这就把辅佐者、相须者的存在视为天地万物及社会政治的一般规律。

先秦诸子众口一词:君不可以无臣。儒家是传统思想文化的继承者,反复强调任贤使能的重要性,指出:“彼持国者必不可以独也。”(《荀子·王霸》)《管子·君臣上》指出:君臣虽“上下之分不同任,而复合为一体”。《管子·版法解》亦说:“无佐则君卑,国危,民乱。”韩非认为,君臣协力则称王称霸,君独治则事功不成,“人主之患在莫之应。故曰:一手独拍,虽疾无声”(《韩非子·功名》)。《吕氏春秋·本味》表达了同样的见解:“贤主之求有道之士,无不以也。有道之士求贤主,无不行也。相得然后乐。……此功名所以大成也,固不独。”反之,“士有孤而自恃,人主有奋而好独者,则名号必废熄,社稷必危殆。”《经法·论》也指出:“臣不亲其主,下不亲其上,……则内理逆矣。逆之所在,胃(谓)之死国。”

秦汉以后,君不可以独治是朝野上下的共识。例如,隋唐诸帝一致认为君不可以独治,必须君臣共治。隋炀帝称:“天下之重,非独治所安,帝王之功,岂一士之略。自古明君哲后,立政经邦,何尝不选贤与能”,并表示“冀与群才,共康庶政”(《隋书·炀帝纪上》)。由此可见,这位君臣运作上的失败者并非不知君权有赖群臣辅佐的道理。唐太宗则明确指出:“夫六合旷道,大宝重任。旷道不可以偏治,故与人共治之;重任不可以独居,故与人共守之。”(《帝范·建亲》)武则天反复强调:“九域之至广,岂一人之独化!必伫材能,共成羽翼。”(《武则天集·求访贤良诏》)又说:“正位辨方,体元建极。不凭群彦,孰赞皇猷!”(《武则天集·求贤制》)她认为历代成功之主皆由于君臣“唱和

相依,同功共体”,“休戚是均”(《武则天集·臣轨序》)。君不可独治论承认臣是君主治理国家不可或缺的助手,肯定了臣在政治生活中的重要地位。君臣“同功共体”的思想充分肯定了君臣结成政治统一体的必然性和必要性,从政治结构和政治运作的角度,承认了君对臣的依赖性和臣对君的相对制约。

宋明以后,君不可以独治论成为批评绝对君权的重要思想武器。例如,邱浚在《大学衍义补》中主张正朝廷,格君非,他为帝王言行设置的禁区之一是不可独治。他认为在权力配置上必须实行“君总治于上,臣分治于下”(《定官职之品》)。虽说权力应“统宗会元”于中央,并集中于君主手中,但天下之大,万民之众,事机之繁,“非立官以分理之不能得也”(《定官职之品》)。道理很简单:“夫人君以一人之身,虽曰居尊以临卑,然实以寡而御众,以理言固可以以一人统,以势言则不能以一人周也。”因此必须设官分职,划分郡邑,“以分理之”(《分民之牧》)。

又如黄宗羲在批判主奴式君臣关系时认为,“臣之与君,名异而实同”,都是为了治天下而设。他说:“原夫作君之意,所以治天下也。天下不能一人而治,则设官以治之;是官者,分身之君也。”天子与公、侯、伯、子、男,君与卿、大夫、士,虽有上下之分,却属同一系列,“非独至于天子遂截然无等级也”(《明夷待访录·置相》)。黄宗羲以“曳大木”设譬,阐明君臣异名同实的道理。他说:“夫治天下犹曳大木然,前者唱邪,后者唱许。君与臣,共曳木之人也。”(《明夷待访录·原臣》)

(二) 臣为股肱舟楫说

“君为元首,臣为股肱”说是君臣相须、君不可独治说的延伸。臣为股肱说可以追溯至三代。西周宣王时的《师匭簋铭》有“乃圣祖考克左右先王,作厥肱股”。以“首德”喻君德,以“肱股”喻辅臣。《尚书·皋陶谟》说:“帝曰:臣作朕股肱耳目。予欲左右有民,汝翼。予欲宣力四方,汝为。”春秋时期的文献中,这种说法相当普遍。例如,《国语·

鲁语上》追记周成王册封周公、姜太公时说的话：“女股肱周室，以夹辅先王。”晋人屠蒯说：“君之卿佐，是谓股肱。”（《左传·襄公十四年》）

战国秦汉以后，股肱说是引述最频繁的君臣论。历代思想家多方设譬，形象生动地描绘君与臣相互依存的关系。他们把臣比作元首和腹心的股肱、爪牙、耳目，又把臣比作绝海济川的舟楫，烹饪调味的盐梅；附丽苍穹的日月星辰，装点大地的山川岭岳；鸿鹄凌云的羽翮，巨鲸翱翔的溟渤；楼台亭堂的梁栋榱桷，崇丘高陵的沙砾壤土；集成珍裘的狐腋，汇成大海的涓流等等。封建帝王在论著、诏旨中广泛引述这类比喻。隋炀帝说：“凡厥在位，譬诸股肱，若济巨川，义同舟楫。”（《隋书·炀帝纪上》）武则天说：君与臣“相须而后成体，相得而后成用”（《臣轨·同体》）。

如果说君舟民水的话，臣则是君舟上的桨，没有桨划水，舟就无法运行。舟与桨一体，故桨与水有所不同，但桨仍然是配角，是工具。传统思想对君臣关系的各种比喻表明，臣是君权的某种外化形式，是君权统治的延伸。股肱舟楫论着重强调了君对臣的凭借和支配。工具要由人来操作，而工具又制约着人的事功，所以传统君臣论把君对臣的利用和支配称作“御臣”。君道就是御臣之道，而御臣之道又反过来在一定程度上制约着君主行为。

（三）任贤则治说

先秦诸子对贤臣的标准认识有异，而在任贤与否决定治乱方面有共识。孔子认为君主虽无道，若以贤臣治理宾客、宗庙、军旅之事，“夫如是，奚其丧？”（《论语·宪问》）慎子说：“将治乱在乎贤使任职，而不在于忠也。”（《慎子·知忠》）墨子说：“国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。”（《墨子·尚贤上》）孟子说：“不信仁贤，则国空虚。”（《孟子·尽心下》）荀子说：“用圣臣者王，用功臣者强，用篡臣者危，用态臣者亡。”（《荀子·臣道》）《吕氏春秋》说：“绝

江者托于船,致远者托于骥,霸王者托于贤。”(《知度》)又说:“身定,国安,天下治,必贤人。……得贤人,国无不安,名无不荣。失贤之国无不危,名无不辱。”(《求人》)秦汉以后,类似言论不绝于史册。

明君贤臣是君臣统一体的理想模式,能否辟用贤臣则取决于君主。《商君书·画策》说:“明主在上,所举必贤,……不明主在上,所举必不肖。”《吕氏春秋·谨听》说:“主贤世治,则贤者在上;主不肖世乱,则贤者在下。”有贤臣而无明君,贤臣不得举;有明君而无贤臣,明君难为治。这一点也是诸子百家的共识。

(四) 君臣合道说

君臣合道说认为君与臣是依据道或道义结合为统一体的。儒、法、道等主要的政治学流派对道的理解存在差异,但在君臣合道方面有共同的认识,即君道无为,臣道有为。

儒家对君臣合道说论之最详。孔子、孟子、荀子首倡其说。历代儒者或注疏经典、或代圣贤立言,大加阐发。这类思想为历代帝王所原则接受。这里仅列举唐代经学和帝王的认识。

孔颖达注疏《五经》,把君主臣从说成是道的题中之义。他说:“阳,君道者,阳是虚无为体,纯一不二,君德亦然”;“阴,臣道者,阴是形器,各有质分,不能纯一,臣职亦然。”(《周易正义·系辞下疏》)阳刚阴柔,道体器用,决定了君与臣有不同的政治责任和政治行为规范,主要表现在四个方面:一是“君臣之分,贵贱有恒”(《尚书正义·洪范疏》)。君尊臣卑,君主臣从。二是“君道刚严,臣道柔顺”(《毛诗正义·诗谱序疏》)。由于“臣不可先君,卑不可先尊”,所以臣道的基本规范是“不为事始”,“待命乃行”,“唯上唱下和,奉行其终”(《周易正义·坤卦疏》)。三是君无为、臣有为。“君以无为统众。无为者,为每事因循,委任臣下,不司其事。”“臣则有事代终,各司其职”(《周易正义·系辞下疏》)。四是臣以道事君。“君臣之道,当相须而成”,“臣道虽柔,当执刚以正君;君道虽刚,当执柔以纳臣也”(《尚书正义·洪

范疏》)。以上四点构成一套组合命题,其基本思路在正统儒学中具有普遍意义。

在历代帝王中,唐代诸帝对于君臣合道说更为重视。隋唐时期,道或道义在政治思维中享有崇高的地位,人们普遍认为兼有政治和道德双重意义的道义是兼制君臣的最高权威。武则天在《臣轨·守道》、唐玄宗在《道德经注》中都把道视为高于帝王、制约君权的理想化的政治原则。封建君臣都把“君臣上下,各尽至公,共相切磋,以成治道”(《贞观政要·求谏》)看成是君臣政治统一体的理想形式,认为君和臣是道义的结合,道义是调节君臣关系最主要的政治原则。唐太宗认为君应依赖臣“缔构霸业”、“弼成王道”(《唐太宗集·授长孙无忌司徒诏》),臣应“论道佐时”辅弼君主,如此则“君臣一体,克成中和之治”,“同心叶契,存歿以之”(《唐太宗集·赐功臣密戚墓地东园秘器诏》)。武则天在《臣轨·守道》中对此有详尽的论述。她认为“君臣有道即忠惠”,“故有道即和同,无道即离贰”,君臣皆以道自守,以道相合,便能实现君臣和谐、天下大治。道义之于君臣,其基本规范是君礼臣忠。道义规范又决定了臣之忠并非恭命苟顺,而是“以道事君”,甚至“从道不从君”。唐太宗、武则天对此论述尤多,其中武则天的《臣轨·匡谏》可为典型代表。

(五) 君臣师友说

君臣师友说是君臣合道说的推论和补充。其基本思路是:君应以有才能、有道德的臣为师为友,以实现君臣际遇,“和同盐梅”,形如鱼水。

君臣师友说发端于三代。西周时期,担任君主师保的宗族长老(通常称为“三公”,即太师、太傅、太保)权力很大。在君主年幼时,他们甚至可以代君摄政。君臣师友观念即来自这样一种特殊的君臣关系。

春秋时期,人们称君之辅臣为师为友,如《左传·襄公十四年》有

“有君而为之贰，使师保之，勿使过度。”《左传·昭公三十二年》有“其名曰友，为公室辅”。这些材料都是后世君臣师友说的依据。

先秦诸子将权力与道德、君主与认识二元化，主张君主要法道、尊理，体现在君臣关系上便是尊士、尊师，以臣为友。《史记》、《战国策》记述了大量的言与行。“千乘之国以友士”，“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处”之类的说法获得普遍的认同。

孟子、荀子发挥孔子的尚贤说，对君臣师友说论之甚详。主要有三个论据：一是道德高于权势。“天下有达尊三：爵一、齿一、德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有一，以慢其二哉？”（《孟子·公孙丑下》）贵贵与尊贤并重，道德可与权势匹敌，即“用下敬上，谓之贵贵，用上敬下，谓之尊贤。贵贵尊贤，其义一也”（《孟子·万章下》）。君尊贤、臣贵贵都是道义的体现。权势地位是“人爵”，仁义道德是“天爵”，仁义之士可以与富贵之君分庭抗礼，具有最高价值。因此，“古之贤王，好善而忘势；古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之”（《孟子·尽心上》）。君主礼贤下士，才能将其招致麾下，实现强国尊君。二是圣贤为王者之师。圣贤才德兼备，人才难得，王者必尊其为师，“学焉而后臣之”，方能成就大业。“故将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉，则就之。其尊德乐道不如是，不足与有为也。”（《孟子·公孙丑下》）孟子引子思的言行，说明君主视这类臣为友是不够的：“以位，则子君也，我臣也；何敢与君友？以德，则子事我者，奚可以与我友？”（《孟子·万章下》）三是礼臣、友臣、师臣与否决定着帝王的品位和事功。“诸侯自为得师者王，得友者霸，得疑者存。自为谋而莫己若者亡。”（《荀子·尧问》）

《黄老帛书》认为，贤臣可为王者师，能否以臣为师友，反映着帝王的气魄，决定着君主的功业。《称》说：“帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。霸（霸）者臣，名臣也，其实〔宾也。危者〕臣，名

臣也,其实庸也。亡者臣,名臣也,其实虏也。”

自战国以降,以臣为师、为友、为鉴说不仅为历代思想家反复论说,而且获得许多帝王的认同,其中唐太宗论之甚详。唐太宗曾发布《建三师诏》,他列举历史典故,说:“明王圣帝,曷尝无师傅哉?……况朕接百王之末,智不同圣人,其无师傅,安可以临兆民者哉?”(《全唐文》卷七)他把魏徵等忠良之臣比为师友、良工、良冶和镜鉴,留下许多君臣际遇的佳话。

宋代以后,君臣师友论受到普遍的重视。宋代理学诸子、明代心学传人和东林党人以及清代的社会批判思想家都对这种君臣关系论发生浓厚的兴趣。其基本思路并无大的差异,而其矛头所指也是一致的,即批评日益恶化的君臣关系,呼吁帝王礼敬群臣。这里仅举明代程朱理学和陆王心学传人的思想为例。

东林党人多奉程朱为正宗。他们在五伦之中,最重朋友之道,认为君臣父子夫妇兄弟“各有专主”,唯朋友关系“无所不摄”,故“非朋友无以成其君臣父子夫妇兄弟”(《东林书院志》卷三)。在他们看来,“君臣之相与也以敬胜,父子夫妇兄弟之相与也以爱胜。胜则偏,偏则弊”(《东林书院志》卷三)。所以应以朋友之道调之、济之。他们以此强调君臣之间的道义之交,主张帝王尊道德、纳谏诤,以臣为师友。

无独有偶,泰州学派的何心隐发挥王阳明、王艮之学,主张“君臣相师,君臣相友”(《何心隐集·宗旨》)、“君臣友朋,相为表里”(《何心隐集·与艾冷溪书》)。他认为“五伦”之中,唯有师友一伦是最高层次的社会道德关系,其余四伦“非不交也”,但因受到亲缘、权势、经济等因素的干扰,“或交而匹,或交而昵,或交而陵、而授”,属于“小乎其交者也”(《何心隐集·论友》)。在他看来,人们的道德本质同一,在追求道义面前人人平等,故互为“朋友”关系;人与人之间又有尽道与不尽道之别,师是行道、治学的最高权威,故人们必须与圣贤结为“师生”关系。师生与朋友分别从纵向和横向维系着整个社会。相互交往为

朋友,治学行道为师生,“以仁出政”为君臣。“达道始于君臣,以其上也,终属于朋友,以其下也。”“惟君臣而后可以聚天下之豪杰,以仁出政,仁自复天下矣。天下非统于君臣何?故唐虞以道统统于尧舜。惟友朋可以聚天下之英才,以仁设教,而天下自归仁矣。天下非统于友朋而何?故《春秋》以道统统于仲尼。”(《何心隐集·与艾冷溪书》)。朋友、师生、君臣都是“达道”的不同表现形式,君臣朋友互为表里,政治与教化相辅相成,即“君臣之道,不有友朋设教天下,不明;友朋之道,不有君臣出政于上,不行”(《何心隐集·与艾冷溪书》)。不言而喻,君师合一是最理想的政治,而现实中君与师未必合一,故君主更应以师友之道与臣相处。显而易见,自命孔学正宗传人的何心隐并未摆脱名教的羁络。

(六) 君臣利害攸关说

先秦诸子对君与臣之间利害攸关有深刻的认识。法家的利益纽带说、墨家的交相利说和儒家的义利之辨,都在不同程度上承认了利益的驱动作用。“为人臣者,仰生于上者也。”(《管子·君臣上》)这句话道出了君臣关系的实质。历代论说君臣利害攸关者颇多,这里仅举唐代帝王以为例。

既然君臣同体合道,那么君臣必然利害攸关。君臣政治统一体的中介不仅有亲情、道义,还有利害。唐太宗说:“君臣本同治乱,共安危”,“君失其国,臣亦不能独全其家”(《贞观政要·君臣鉴戒》)。武则天也说:“臣以君为心,君以臣为体。心安则体安,君泰则臣泰。未有心瘁于中而体悦于外,君忧于上而臣乐于下。古人所谓共其安危,同其休戚者,岂不信欤!”(《臣轨·同体》)从历史过程看,君臣系统是有别于统治阶级一般成员的特殊利益集团。一方面,君主垄断了政治权力和经济利益的分配,臣的政治前途和经济生活受君主的支配和制约,君是臣的名爵权位衣食财富之源。另一方面,“人君必须忠良辅弼,乃得身安国宁”(《贞观政要·求谏》)。君失去臣,也就失去了权位

和保障。“一朝天子一朝臣”，君臣间的隶属关系、共同利益及忠孝伦理观念，也使帝王与其亲信具有结成亲密的特殊利益集团的可能性。隋代周、唐代隋以及一次次帝王的兴与废，使封建君臣刻骨铭心地体会到君臣利害攸关。贞观君臣尤为典型，他们在论政中每每以此为戒。唐太宗说：“正主任邪臣，不能致理；正臣事邪主，亦不能致理。惟君臣相遇，有同鱼水，则海内可安。”（《贞观政要·求谏》）这个认识对君臣都有制约作用。

（七）君舟臣水说

这种观点认为，君与臣是以权与利为中介而结为政治统一体的。君强臣弱、利害一致时，君臣系统会趋于协调和稳定。然而，一旦君弱臣强或利害背反，两者就会化为仇敌。

早在春秋时期，人们就从“君臣无常位”现象中，得出了“国不堪贰”、“器与名不可假人”的认识，以防备臣危害君权。

先秦法家在这方面的认识尤为深刻。申不害指出：威胁君主地位的主要危险来自左右大臣，“今人君之所以高为城郭而谨门闾之闭者，为寇戎盗贼之至也。今夫弑君而取国者非必逾城郭之险而犯门闾之闭也。”“乱臣不难破国也。”（《申子·大体》）韩非认为以利相结合的君臣关系存在着两种取向和可能：君与臣皆守“公义”，则令行禁止，“居官无私”。臣有“私义”，曰：“必行其私，信于朋友，不可为赏劝，不可为罪沮”；又有“私心”，曰：“汙行从欲，安身立家。”（《韩非子·饰邪》）由于“公义”与“私义”针锋相对，致使君与臣经常处于激烈冲突之中。“群臣皆有阳虎之心”，时刻准备“制万乘而享大利”（《韩非子·难四》），所以君臣上下“一日百战”（《韩非子·扬权》）。总之，在法家看来，作为君的统治对象，臣同民一样是一股可载可覆的政治力量。君臣之间是一种矛盾的统一体，存在着利益的背反。但臣与民又有所不同。君不仅不能把臣排斥于政权系统之外，而且必须赋予这批人一定的权力和地位。因此君道的重点是防范这部分人兴乱于宫墙之内，

生事于肘腋之间。臣,或地近势逼,或大权在握,或富于谋略,或奸谄阿顺,所以御臣之道远较御民之道深奥复杂。权与利是君臣最本质的联系,权和利是结成君臣政治统一体的关键。

墨家的看法与法家相近,他们看到“君臣不相爱则不和谐”(《墨子·兼爱中》)。君臣之间存在着矛盾冲突的一面,弄不好会发生对抗。

儒家对君臣之间的矛盾与对抗,以及君臣关系发生恶变的可能,有清醒的认识。孔子对诸侯专征伐、陪臣执国命、“小人”见利忘义等损害君主利益和尊严的行为深恶痛绝。孟子在斥责奸佞的同时,指出:“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”(《孟子·离娄下》)荀子在对君主、臣下的详细品分中,既指出君的态度对臣的行为有深刻影响,又揭示奸臣、篡臣、谄臣对君主的危害。总之,儒家充分认识到权与利在君臣互动中的作用,认为君与臣任何一方违礼、无道、不义,都会导致君臣统一体破裂,彼此化为仇敌。

秦汉以后,人们对君舟臣水的认识不断深化,形成共识。这里仅举两个例子。

隋唐诸帝对臣与君之间的微妙关系有清醒认识。唐太宗说:“物之顺也,虽异质而成功;事之违也,亦同形而罕用。是以舟浮楫举,可济千里之川;辕引轮停,不越一毫之地。故知动静相循易为务,曲直相反难为功,况乎上下之宜、君臣之际者矣。”(《唐太宗集·贬萧瑀手诏》)诸帝对于臣对君的危害防范甚严,着重表现在以下两个方面:其一是亲王、权臣的篡夺。诸帝大多亲自导演过君臣易位的政治事变,深知臣的权力一旦达到一定的程度,就会自觉或不自觉地与君权发生冲突,所谓“大势已然,骑虎之势,必不得下”(《资治通鉴》卷一七四)。在这种情况下,不是君臣易位,就是臣被诛灭。帝王一旦“委寄非才”,驾驭无方,就会导致“藩翰变亲以成疏,连兵竟灭其本;栋梁回

忠而起伪,拥众各举其威”,进而导致“纲纪大乱,海内板荡,宗庙播迁”(《唐太宗集·晋武帝总论》)。其二是奸佞的离间。唐高祖赞成这样的说法:“自古及今,骨肉乖离,以致败国亡家,未有不因左右离间而然也。”(《资治通鉴》卷一八五)唐太宗认为“小人在列,为蠹则深;巨猾当枢,怀恶必大。”(《唐太宗集·赐刘洎自尽诏》)又说:“夫谗佞之徒,国之螫贼也。争荣华于旦夕,竞势利于市朝,以其谄谀之姿,恶忠良之在己上,怀其奸邪之志,怨富贵之不我先。朋党相持,无深而不入;比周相习,无高而不升。令色巧言,以亲于上;先意承旨,以悦于君”。“王者欲明,谗人蔽之。此奸佞之危也。”(《帝范·去谗》)因此,“子不肖则家亡,臣不忠则国乱”,“是以君子防其始,圣人闲其端。”(《唐太宗集·晋武帝总论》)

唐末的罗隐以君舟臣水为命题,将用人的得与失列为品分君主的重要尺度。他说:“夫君者,舟也;臣者,水也。水能浮舟,亦能覆舟;臣能辅君,亦能危君。”(《两同书·得失第七》)臣是君主实现统治的得力助手,又是威胁君权的主要因素。“且利器者,至重也;人心者,难知也。”任人之难,难就难在“奸宄无端,真伪匪一”,“此则蓍筮不足决,鬼神不能定”,“素王以之不测,帝尧犹以为难,将欲用之,不无得失也。”“是以三杰用而汉兴,六卿强而晋灭;陶朱在而越霸,田氏盛而齐亡;虽任是同,而成败尤异也。”(《两同书·得失第七》)罗隐列举大量事实证明。君臣之间不可能永远保持利益一致,用任何一种类型的人才都有得有失。总而言之,“夫天下之至大也,无其人则不可独守,有其人则又恐为乱。”(《两同书·得失第七》)这就需要君主掌握极其微妙的统治术。

(八) 君主臣辅说

在君臣统一体中,君主居于主导地位,臣居于从属地位。这是古代君臣关系论的一般结论。“君为政本”是君臣一体论诸命题的基本前提。

君主臣辅说的主旨是臣不得染指理应属于君主的一切特权。《尚书·盘庚》有“汝……各长于厥居，勉出乃力，听予一人作猷。”《尚书·洪范》说：“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福作威玉食。臣之有作福作威玉食，其害于而家，凶于而国。”总之，臣只有听命于君、各尽其职的义务。其实，君臣一体论其他命题都从不同角度阐述了君主臣辅思想。此外，君主臣辅还有几个具体的论点，这里仅举唐太宗等人的认识为例。

唐太宗说：“君，源也；臣，流也；浊其源而求其流之清，不可得矣。”（《资治通鉴》卷一九二）他以君权至上为基础，着重从四个方面论证了君主臣辅：其一，君臣如父与子、心腹与耳目、舟与楫、元首与股肱，形象地反映了君臣的主从关系。其二，君臣共治乱，但君的作用更关键。一次，唐太宗问侍臣：“自古或君乱而臣治，或君治而臣乱，二者孰愈？”魏徵以为：“君治则善恶赏罚当，臣安得乱之！苟为不治，纵暴悖谏，虽有良臣，将安所施！”（《资治通鉴》卷一九六）其三，君决定着臣的命运和行为。唐太宗说：“君好仁，人必从之”，“塞切直之路，为忠者必少；开谄谀之道，为佞者必多。”（《唐太宗集·金镜》）魏徵说：“君严其禁，臣或犯之，况上启其源，下必有甚”，“此则君开一源，下生百端之变，无不乱者也。”（《贞观政要·君臣鉴戒》）特别是君主掌握着生杀辱荣大权，人臣立忠却常常遭君主的诛戮贬黜，所谓“为君不易，为臣极难。”（《贞观政要·求谏》）而这类现象，“乃是君之过也，非臣之罪也”（《唐太宗集·金镜》）。其四，君臣际遇、国家治乱的关键，是君主知人善任，有馭下之才。魏徵说：“知臣莫若君，知子莫若父。父不能知其子，则无以睦一家；君不能知其臣，则无以齐万国。”（《贞观政要·择官》）唐太宗说：“乱，未尝不任不肖；治，未尝不任忠贤。任忠贤，则享天下之福；用不肖，则受天下之祸。”（《唐太宗集·金镜》）上述认识充分肯定了君主的政治轴心地位，是推动帝王自觉运用君道制馭群臣的主观因素。封建君臣普遍认为君与臣“内尽心膂，外竭股

肱,和若盐梅,固同金石”的关键是君主“能开至公之道,申天下之用”。但“至公”难行,故“夫君臣相遇,自古为难”(《贞观政要·君臣鉴戒》)。

君臣一体论诸命题从不同角度论证君臣结为政治统一体的必要性、可能性及其纽带和中介,这就为君主御臣之道提供了理论基础。

二、政治录用标准:臣的品分与鉴识

臣在君主政治中有极其重要的地位和作用。人们普遍认为臣的素质会直接影响政治治乱,国运兴衰,主张招徕精英,剔除庸碌,以提高行政效率,维护政治稳定。基于这种认识,贤能成为公认的政治录用标准。为此历代思想家对臣进行类型甄别,提出各自的品分和鉴识臣下的理论,以期为选拔、录用政才,识别、清除奸佞,提供依据。

品分臣属应是与官吏的产生同时来到人间的。在《尚书》、《诗经》中就出现了“圣”、“哲”、“良”、“恭”、“君子”、“恶”、“贪”、“昏”、“谗”等品分当政者的概念。西周、春秋时期,忠与孝是品分臣子的主要标准,从君命、无私、尊礼、谏诤、利国、利众、保民等,都是忠与孝的具体表现。

在百家争鸣中,各家都依据各自的政治理想和政治原则,提出了贤能的标准,对臣的品分也更加细密。儒家强调道德礼义标准,严守忠孝规范,做到尊主爱民,就是贤才。如荀子说:“曷为贤?明君臣,上能尊主爱下民。”(《荀子·成相》)法家以尊君守法为贤才,“所谓贤臣者,能明法辟,治官职,以戴其君者也”(《韩非子·忠孝》)。墨家则以兼爱交利规范为贤之道:“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人。”(《墨子·尚贤下》)具体标准有所不同,基本尺度又大体一致:政治可靠,品行优良,有才干,恪职守。最关键的一条是:尊君利国。

古代政治学说史上提出的品分臣属的理论,流派众多,分类方法也不尽相同,这里仅介绍几种较有影响的观点。

(一) 先秦诸子论忠臣无二心

“忠”是中国古代最一般、最通用的品分臣属的标准。忠与不忠把臣分为合格与不合格两大类。何为忠?众说纷纭之中有一个共同的认识:忠心耿耿,专一不懈,恪尽臣道。

在春秋以前,“事君不贰是谓臣”(《国语·晋语四》)，“臣无二心”与“无违君命”相通,臣对君主不存丝毫违逆之心,表现在行动上就是无条件服从,即“君命无贰”。生为君之臣,死为君之鬼,无论曲直是非,必须从君命,死君命,“弃君之命,独谁受之?君,天也,天可逃乎?”(《左传·宣公四年》)一旦结成君臣关系,必须尽心所事,生死由之,“委质为臣,无有二心。委质而策死,古之法也。君有烈名,臣无叛质”(《国语·晋语九》)。

春秋以降,先秦诸子为君臣纽带增添了义、道、公、法等因素,形成道高于君、公高于君的认识。但是,“臣事君以忠”(《论语·八佾》)，“北面委质,无有二心”(《韩非子·有度》),仍是“为臣之道”最基本的规定。荀子说:“以礼待君,忠顺而不懈”(《荀子·君道》)，“顺”是忠的要素之一。韩非说:“尽力守法,专心于事主者为忠臣。”(《韩非子·忠孝》)《吕氏春秋·恃君览》借文王之口说:“父虽无道,子敢不事父乎?君虽不惠,臣敢不事君乎?”(《行论》)这类思想在儒家政论中更是屡见不鲜。

先秦诸子普遍将上安其君、下治其民列为忠的标准,使之更加具体化。一言以蔽之,忠臣是君主最得力的助手和最尽心的仆从。

(二) 《管子》论“七臣”

《管子·七臣七主》以能否尊君与执法为标准,把臣分为七类:法臣、饰臣、侵臣、谄臣、愚臣、乱臣、奸臣。法臣依法办事,上下无违,使民无奸,货赂止,主位安,属治国之臣。其余均属害国之臣:饰臣表里

不一,务求虚名,当面唯唯,背后另搞一套;侵臣结党营私,枉法行事;谄臣阿谀奉承,以声色迷惑君主;愚臣只知“深罪厚罚,重赋敛”,执法过苛反使“主受其谤”;乱臣千方百计求媚于上,背后却非议朝政,危害君主;奸臣朋比为奸,造谣生事,谗害他人。

(三) 荀子论“五臣”

《荀子·臣道》以忠君与否为标准,把臣分为五类:态臣、篡臣、功臣、圣臣、社稷之臣。态臣、篡臣属于奸雄,他们上不忠君,下不利民,擅长“巧敏佞说”,沽名邀宠,“朋党比周,以环主图私为务”。其余三种是忠良之臣,功臣“上忠乎君,下爱百姓”,“内足使以一民,外足使以距难”;圣臣尊君爱民,善于行政、执法、教化;社稷之臣又分为谏、争、辅、拂四种,尤属难得。

社稷之臣的特点是敢于匡正君主:“君有过谋过事,将危国家殒社稷之惧也,大臣、父兄有能进言于君,用则可,不用则去,谓之谏;有能进言于君,用则可,不用则死,谓之争;有能比知同力,率群臣百吏,而相与强君矫君,君虽不安,不能不听,遂以解国之大患,除国之大害,成于尊君安国,谓之辅;有能抗君之命,窃君之重,反君之事,以安国之危,除君之辱,功伐足以成国之大利,谓之拂。故谏、争、辅、拂之人,社稷之臣也,国君之宝也,明君之所尊厚也,而暗主惑君以为己贼也。”

《荀子·臣道》又把“忠”分为三个层次:“以德复君而化之,大忠也;以德调君而补之,次忠也;以事谏非而怒之,下忠也。”周公是大忠的典范,管仲是次忠的楷模,伍子胥只能算下忠。“不恤君之荣辱,不恤国之臧否,偷合苟容,以之持禄养交而已耳,国贼也。”

(四) 《说苑》论“六正六邪”

《说苑》系西汉刘向所著,该书把臣分为六正六邪,划分标准具有综合性,又突出了“谏”与“不谏”在品分中的作用。《说苑》的品分方法影响较大,引述者甚多。魏徵的《论御臣之术》、武则天的《臣轨》都曾

全文引用。

六正是：圣臣、大臣、忠臣、智臣、贞臣、直臣。圣臣“独见存亡之机，得失之要，预禁乎未然之前，使主超然立乎显荣之处”；大臣“勉主以礼义，谕主以长策。将顺其美，匡求其恶。功成事立，善归于君”；忠臣“卑身贱体，夙兴夜寐，进贤不懈。数称于往古行事，以励主意”；智臣“察见成败，早防救之，……转祸以为福，令君终以无忧”；贞臣“守文奉法，任官职事，辞禄让赐，不受赠遗”；直臣“敢犯主之严颜，面言主之过失，不辞其诛，身死国安，不悔所行”。

六邪是：具臣、谀臣、奸臣、谗臣、贼臣、亡国之臣。具臣“营于私家，不务公事。怀其智，藏其能。……容容乎与代沈浮上下，左右观望”；谀臣“主所言，皆曰善；主所可，皆曰可”；奸臣“中实波险，外貌小谨。巧言令色，又心疾贤”；谗臣“智足以饰非，辨足以行说，反言易辞而成文章。内离骨肉之亲，外妬乱朝廷”；贼臣“专权擅威”、“私门成党”、“擅矫主命”；亡国之臣“谄主以邪，坠主不义。朋党比周，以蔽主明。……使主恶布于境内，闻于四邻”。

（五）武则天论忠臣良将

武则天著《臣轨》，对先代臣论作集粹式的归纳。该书着重论臣道规范，规范本身又是品藻臣的标准，凡是符合臣道规范的就是忠臣良将。《荀子》的谏、争、辅、拂，《说苑》的六正六邪、《孝经》的争臣孝子以及先贤的名论格言，尽载于该书之中。这些思想经武则天归纳整理和注释阐发，形成了系统化的忠臣标准。

忠臣的具体标准包括君主政治对臣的各种要求和规范，其中最基本的尺度是：

其一，与君同体，即与君“同心同德”，“共其安危，同其休戚”，自觉做君主的股肱、耳目，“不俟命而自勤，不求容而自亲”，尽心竭智，使君主得以端拱无为（《臣轨·同体》）。

其二，守道至忠。道为天地人的法则，就臣而言，道是忠孝规范。

忠臣的主要特点是“事其君也，尽心焉，尽力焉”。“上足以尊主安国，下足以丰财阜人。内匡君之过，外扬君之美。”“公家之利，知无不为。”武则天尤为强调去小忠，立大忠，她认为：“若守小忠，则大忠必废。故小利为大利之残，小忠为大忠之贼，所以必舍小而取大也。”（《臣轨·至忠》）

其三，公正匡谏。武则天将《荀子》的谏、争、辅、拂，《说苑》的六正，视为大忠。大忠的特点是公正无私，匡谏正君，扶危救国。

其四，诚信、慎密、廉洁、利民。“以诚信为本者，谓之君子；以诈伪为本者，谓之小人。”（《臣轨·诚信》）事君、治民有无诚信是忠与奸的分野。“君子慎独”，故“事君处众，则慎之弥甚也。”（《臣轨·慎密》）忠臣必须做到不泄事机，不扬君恶，慎之又慎。君子的又一个特点是“不以利毁廉”，故“理官莫如平，临财莫如廉”，“奉法以利人”则为忠臣；“枉法以侵人”则为贪吏（《臣轨·廉洁》）。为将则能战，为吏则治民，忠臣良将的特点是有尽职尽责的才与德。

《臣轨》的品分标准涉及到忠与奸、君子与小人（有德与无德）、执法与败法、谏与不谏、清与贪、能与无能。唐宋以后，各种政论、官箴都言及臣的品分，其基本原则和尺度与《臣轨》类同。

（六）司马光论以德为先，舍才取德

古代政治学提出的选臣标准，可概括为三个字，即德、功、能。一般说来，德主要指忠君、守法和致力于政务。能主要指知识和才能。功指实际效果和功劳。不同流派、不同时期的思想家、政治家对三者的选择和取舍略有不同。儒家重道德，主张用忠臣，往往苛责人的私德。法家重事功，不提倡用忠臣，主张综核名实，依法、论功行赏。道家中较为注重权术的一派主张用残、用愚、用贪，各色才能各有其用。在政治实践中，许多政治家在必须尽心所事的前提下，主张用人惟其能、尽其才，留下许多佳话。曹操先后三次发布不拘一格选人才的求贤令，很有代表性。先秦、汉魏以来，“名实”问题、“才德”问题一直是思

想家们关注的课题之一。司马光以德为先、舍才取德的政才录用观，代表着汉唐以来占主流地位的认识。

司马光认为：“聪察强毅之谓才，正直中和之谓德。”（《资治通鉴》卷一）才与德各有其用，但德如手掌，才如手指，“才者，德之资也；德者，才之帅也。”（《资治通鉴》卷一）他依据才与德具备的程度，把人划分为四大类：“才德全尽谓之圣人，才德兼亡谓之愚人，德胜才谓之君子，才胜德谓之小人。”（《资治通鉴》卷一）在他看来，“自古昔以来，国之乱臣，家之败子，才有余而德不足，以至于颠覆者多矣。”（《资治通鉴》卷一）因此他主张“取士之道，当以德行为先，其次经术，其次政事，其次艺能”（《司马温公文集·论选举状》）。德好比手掌，才好比手指，“掌亡则指不可用”，“厚于才者，或薄于德；丰于德者，或杀于才。钩之不能两全，宁舍才而取德”（《司马温公文集·才德论》）。他甚至主张宁取“才德兼亡”的“愚人”，也不取“才胜德”的“小人”，把“以德为先”、“舍才取德”的用人思想发挥到极致（参见《资治通鉴》卷一）。

三、君无为、臣有为的御臣之道

无为政治是中国古代政治学一个独特命题。最早系统阐述无为政治的是《老子》，但其有关思想大多可以追溯更为久远的年代。在先秦，无为是一种影响广泛的思潮。道、儒、墨、法、阴阳、杂等主要思想流派对无为的理解有很大差别，却又有共同的话题和相近的认识，主要表现在三个方面：在人为政治与自然的关系上，人事应效法自然；在君民关系上，君主要尽量减少对民的干预；在君臣关系上，君无为而臣有为。

先秦诸子都把无为作为处理君臣关系的基本原则之一，并对如何贯彻君佚臣劳原则提出了各自的设计方案。战国、秦汉以后，各种君主驭臣的无为之术逐渐综合在一起。“无为”几乎成为论说君臣关

系时必然涉及的话题,许多人把无为作为君主臣辅政治运作的总则。

(一) 道家论君佚臣劳、无为而治

老子主张无为,反对“智治”,但他的政治哲学又是智治的极致。老子对君臣运作的具体方法论述不多,但他的政治哲学和策略思想常常流为阴险狡诈、纵横捭阖的权术。道家后学据此设计了一套以名制形,以静制动,以阴制阳,以虚制实,以心制窍的君主无为之术。尽管这种思想在任能用才方面颇多精辟之论,但它本质上是君主持强用弱、驭能设智之道。

君无为而臣有为是道家驭臣论的总纲。《管子·心术上》说:“心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也。耳目者,视听之官也,心而无与于视听之事,则官得守其分矣。”在整个国家机构中,君主犹如心脏,臣下犹如九窍,“心术者,无为而制窍者也,故曰君。”“心处其道,九窍循理”,所以君主的职责是督导臣下,而不是代替臣下做事,所谓君主无为犹如“毋代马走,使尽其力;毋代鸟飞,使弊其羽翼;毋先物动,以观其则。”

实现君主无为需要一套政策和权术。无为政策主要有立法定分,审核形名。“法度者,正之至也。”“精公无私而赏罚信,所以治也。”(《经法·君正》)“形名立,则黑白之分已。”(《经法·道法》)法制、形名可以使臣下知道自己的职守和行为准则,君主立法定分,正名责实,臣下的优劣便一目了然,“形名已立,声号已建,则无所逃匿正矣”(《经法·道法》)。无为之术,即静因之术,主要有以静制动,以虚制实,深藏不露等。君主要无欲、静观,不先抱成见,使臣下不可揣度,“不出于口,不见于色,言无形也。四海之人,孰知其行,言深圉也”(《管子·心术上》)。老子及其后学的持满、自戒、用弱之术,都为君主无为驭臣之术提供了思路和方略。无为是君主施政的权术和手段。

道家也主张任能使智,主张“任能毋过其长”(《经法·四度》),即

因才任官,尽臣之力。

(二) 儒家论“垂衣裳而天下治”

儒家高颂“元首丛脞”之戒,其宗旨与道、法两家的无为之术相去不远。《尚书·皋陶谟》说:“元首丛脞哉!股肱惰哉!万事惰哉!”据说来自帝舜、皋陶的这类思想,是儒家君主无为论的重要思想材料。孔子说:“无为而治者,其舜也与?夫何为哉,恭己正南面而已。”(《论语·卫灵公》)这里所谓的无为,指君主应主持大纲,不必亲躬庶务,而应善于任用臣属。《荀子·王霸》讲得更为具体明确:所谓“垂衣裳不下簟席”,是指“人主者以官人为能者也”。这种治术“守至约而详,事至佚而功”。具体做法是选贤任能,以实现“农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,士大夫分职而听,建国诸侯之君分土而守,三公总方而议,则天子共己而已矣。”君主无为,设官分职,任贤使能,“则身佚而国治,功大而名美。”

秦汉以后,“垂衣裳而天下治”是儒家论说君主驭臣之道的主要命题之一。《大戴礼记·主言》说:“昔者舜左禹而右皋陶,不下席而天下治。”《新序·杂事三》:“故王者劳于求人,佚于得贤。舜举众贤在位,垂衣裳恭己无为而天下治。”历代儒者在注疏易理时,总要言及君主无为、因人成事的哲理。例如:汉唐儒者均以君无为、臣有为论君道、臣道,主张“君以无为统众。无为者,为每事因循,委任臣下,不司其事”。“臣则有事代终,各司其职。”(《周易正义·系辞下疏》)王夫之还依据君无为、臣有为的原则,设计了一套政治体制。无为而治,因人成事,是儒家君道理论的重要基石之一。

“垂衣裳而天下治”的命题不仅成为儒家任贤使能主张的依据,而且推动儒家广泛汲取诸子百家的驭臣之术,形成系统而完备君臣运作理论。君礼臣忠、任贤使能是这套理论的要旨和共性。由于对诸子政论的采择内容和论证方式有所不同,又形成儒家内部流派之争。

值得注意的是:许多儒者还把“无为”之道推广为一切权力者的

为政之术。例如,《中庸》说:“官盛任使,所以劝大臣也。”郑玄注:“官盛任使,大臣皆有属官所任使,不亲小事也。”

(三) 法家论君主驭臣的无为之术

法家论无为,主要是讲驾驭群臣之术。他们认为,君主无为既是君主权力高度集中的具体体现,又是君主实行专制的一种工作方式和驾驭群臣的一种特殊手段。慎到提倡:“臣事事而君无事,君逸乐而臣任劳。”(《慎子·民杂》)申不害主张君主要“示天下无为”(《申子·大体》)。《管子·乘马》说:“无为者帝,为而无以为者王,为而不贵者霸。不自以为所贵,则君道也。”韩非也大力倡导君无为、臣有为。法家所谓的无为,即君主操持最高权力,把主要精力投放在设官分职、尽臣之能方面,指挥一切人,却又不事必躬亲。正如《申子·大体》所说:“明君为身,臣为手;君若号,臣如响;君设其本,臣操其末;君治其要,臣行其详;君操其柄,臣事其常。”他们以关于法、术、势的理论为基础,提出了系统的君主无为之术,要旨可归纳为以下几点:

其一,定法分职。法家认为以法律定职分,使臣下各守其事,是实现君主无为的关键。所谓“职分”,即职务、职守及其行为规范。具体而言,有君臣上下之分,天子、诸侯、大夫各有其位,不得逾越;有职守之分,如“士不兼官”,“工不兼事”(《慎子·威德》);有权限之分,如“职不得过官”(《慎子·知忠》)。定法分职之后,君主要把法作为察言、观行、考功、任事、赏罚的准绳,“为人君者,不多听,据法倚数以观得失。无法之言,不听于耳;无法之劳,不图于功;无劳之亲,不任于官;官不私亲,法不遗爱。上下无事,唯法所在。”(《慎子·君臣》)如此,君主就可以“不事心,不劳意,不动力,而土地自辟,困仓自实,蓄积自多,甲兵自强,群臣无诈伪”,从而实现“垂拱而天下治”(《管子·任法》)。

其二,任能使智,量才而用。法家认为任用得人,才能实现无为。他们反对尚贤,却又重视臣的智慧和能力。慎到指出,臣下“各有所

长,各有所短”,“君主应不设一方以求于人。”(《慎子·民杂》)“廊庙之材,盖非一木之枝也;粹白之裘,盖非一狐之皮也。治乱安危,存亡荣辱之施,非一人之力也。”(《慎子·知忠》)君主应集众人之所能所长,不弃一材之用。韩非认为:“夫物者有所宜,材者有所施,各处其宜,故上下无为。使鸡司夜,令狸执鼠,皆用其能,上乃无事。”(《韩非子·扬权》)按照人的才能审官定职,弃其短,用其长,使官得其人,这是君主无为的要诀。

其三、循名责实。法家认为君主要善于抓大事,不应把精力放在论人忠奸上,而是循名责实,要求臣属一律按规定办事。“为人君者,操契以责其名。名者,天地之纲,圣人之符。张天地之纲,用圣人之符,则万物之情无所逃之矣。”“是以圣人贵名之正也。主处其大,臣处其细,以其名听之,以其名视之,以其名命之。”(《申子·大体》)恪守职责,按规定办事,就是好官。超越职权和规定办事,即使符合君主利益,也要禁绝,因为这会破坏君主权威,扰乱正常工作秩序。《管子·九守》把“督名”列为君道九术之一。韩非对形名参验,官任其职,依职课功,臣不兼官,事不越位,有详细的论证。

其四,尽臣之能。尽臣之能的关键是君主不要恃才自任,事必躬亲,代臣办事。“人君自任,而务为善以先下,则是代下负任蒙劳也,臣反逸矣”,代臣办事,弊端甚多,“是君臣易位也,谓之倒逆,倒逆则乱矣”(《慎子·民杂》)。君主要巧于用人,操持其要,尽臣力而坐享其成。“鼓不与于五音,而为五音主。有道者不为五官之事,而为治主。君知其道也,官人知其事也。十言十当,百为百当者,人臣之事,非人君之道也。”(《申子·大体》)君主无为,守法责成,才能竭尽臣属的才智,坐收成功。“明君之道,使智者尽其虑,而君因以断事,故君不穷于智;贤者敕其材,君因而任之,故君不穷于能;有功则君有其贤,有过则臣任其罪,故君不穷于名。是故不贤而为贤者师,不智而为智者正。臣有其劳,君有其成功,此之谓贤主之经也。”(《韩非子·主道》)

其五,静因之术。申不害、韩非对此议论最详。他们认为,独断是君主无为的前提,但是,“刚者折,危者覆,动者摇,静者安,各自正也,事自定也”。因此,“善为主者,倚于愚,立于不盈,设于不敢,藏于无事”。否则,“示人有余者,人夺之”(《申子·大体》)。贵因、贵静,要善于深藏不露,顺水推舟,切忌向臣下暴露自己的好与恶、是与非、知与不知,能与不能,防止臣下欺骗、捉弄君主。“上明见,人备之;其不明见,人惑之。其知见,人惑之;不知见,人匿之。其无欲见,人司(伺)之;其有欲见,人饵之。”(《韩非子·外储说右上》)君主不动声色,静因无为,臣下便无机可乘。申不害、韩非对防臣如虎,用人如鬼,装聋作哑,倒言反事等阴谋权术论之甚详。《申子》、《韩非子》是古代政治权术的渊藪之一。法家的静因之术中有些属于积极的考课监察办法,如任能而授官、赏罚严明、形名参验、听无门户等。

(四)《吕氏春秋》综合诸子的无为之术

《吕氏春秋》以无为为纲纪,兼采各家的无为政治思想,提出了一套面向政治实际的无为而治论。书中大讲君主驭臣的无为之术,以无为为表,以智为里,形成一套驾驭群臣的权术。这套权术几乎包罗诸子之说,这里仅介绍几个重要的论点。

《吕氏春秋》认为善于用人是君主无为的关键。《当染》说:“古之善为君者,劳于论人,而佚于官事,得其经也。”《知度》说:“有术之主者,非一自行之也,知百官之要也。知百官之要,故事省而国治也。”总之,君劳于求人,佚于治事,才能实现无为而治,“大圣无事而千官尽能”(《君守》)。

用人成事首先要有一套智术,其纲要是“定分”、“核名”、“督听”、深藏不露。其中有三个观点常被后人引述。一是《审分览》以驭马喻定分审名:“王良之所以使马者,约审之以控其辔,而四马莫敢不尽力。有道之主其所以使群臣者,亦有辔。其辔如何?正名审分是治之辔已。故按其实而审其名,以求其情;听其言而察其类,无使放悖。”二

是《论人》提出的“八观”、“六验”之术：“通则观其所礼，贵则观其所进，富则观其所养，听则观其所行，止则观其所好，习则观其所言，穷则观其所不受，贱则观其所不为。喜之以验其守，乐之以验其僻，怒之以验其节，惧之以验其特，哀之以验其人，苦之以验其志。”三是《分职》论深藏不露之术的纲要：“君也者，处虚素服而无智，故能使众智也。智反无能，故能使众能也。能执无为，故能使众为也。无智、无能、无为，此君之所执也。”无智、无能、无为不是君主真的变成白痴、无所事事，而是一种静因藏拙，使臣下竭尽才智、不敢欺君的权术。

（五）玄学论君无为以统众

玄学发挥《老子》、《庄子》、《周易》和《论语》中的有关思想材料，主张君无为以统众。何晏主张有德者应实行“无为”之治，“无为而治者，其舜也欤！”这种“无为”并非无所事事，而是要善于用人，臣劳而君佚，“言任官得其人，故无为而治”（《论语集解·公冶长》）。王弼指出，实施圣人之治，要无为而尚贤，“夫无私于物，唯贤是与，则去之与来皆无失也”（《周易注·比卦》）。君主要善于驱使臣下的才智，“委物以能，而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣！大君之宜，如此而已”（《周易注·临卦》）。裴頠“崇有”，充分肯定了设官建职，任官得人，无为而治。他说：“古之圣哲，深原治道，以为经理群务，非一才之任；照练万机，非一智所达。故设官建职，制其分局，分局既制，则轨体有断；事务不积，则其任易处。选贤举善，以守其位。委任责成，立相干之禁。侵官为曹，离局陷奸。犹惧此法未足制情，以义明防，曰君子思不出其位。夫然，故人知厥务，各守其所，下无越分之臣，然后治道可隆，颂声能举。故称尧舜劳于求贤，逸于使能。分业既辨，居任得人，无为而治，岂不宜哉？”（《群书治要》卷二九引）郭象把无为原则普遍化，他说：“天下何所不无为哉？故主上不为冢宰之任，则伊、吕静而司尹矣。冢宰不为百官之所执，则百官静而御事矣。百官不为万民之所务，则万民静而安其业矣。万民不易彼

我之所能,则天下之彼我静而自得矣。故天子以下至于庶人,下及昆虫,孰能有为而成哉?是故弥无为而弥尊也。”(《庄子注·天道》)这就是说,一切都应“无为”,无为才可以成功。“无为”和“有为”是统一的,“无为”要借助于“有为”,“有为”要归结于无为。“夫工人无为于刻木,而有为于用斧。主上无为于亲事,而有为于用臣。臣能亲事,主能用臣,斧能刻木,而工能用斧,各当其能,则天理自然,非有为也。……故各司其任,则上下咸得,而无为之理至矣。”

(六) 唐太宗、武则天等论御臣之道

秦汉以后,先秦诸子的御臣之道逐渐相互融合,以儒家之论为核心,形成系统的统治思想。到隋唐,封建帝王及其辅臣,面向政治现实,多方探讨君臣结成政治统一体的必然性和必要性,从伦理、道义、利害、主从等多角度分析君臣一体的中介和条件。与诸子百家相比,他们的认识更全面、更现实。由于能够面向实际地把握住君臣关系的方方面面,因此,隋唐时期的御臣之道和御臣之制都较为成熟和完善。御臣之道的最高境界是君主无为,臣下尽职。其主旨是要求君主将“独运方寸之心”与资借众力结合起来(《帝范·审官》),把主要精力投入于驾驭群臣,切忌君代臣劳。武则天说:“冕旒垂拱,无为于上者,人君之任也。忧国恤人,竭力于下者,人臣之职也。”又说:“天下至广,庶事至繁,非一人之身所能周也。故分官列职,各守其位。”(《臣轨·同体》)这个原则为人们普遍认同。

御臣之道涉及君臣运作的方方面面,其中包含着许多引而不发、含而不露的阴谋权术,“光大”之道与“神隐”之术交织在一起。隋唐政治有一个显著的特点,即君臣运作在许多方面不仅形成系统的理论,而且建立了完善的制度。御臣之道转化为程式化的制度。隋唐诸帝在这方面的许多思想和重大举措,对当时及后世的君主政治和社会意识有深刻的影响。这里仅列举几个比较突出的例子:

其一,确立集体宰相制。三省制和集体宰相制以分解、牵制相权

的方式,强化了君对相的控制和支配,有利于君权的稳定和强化。

其二,创立科举制度。科举制度创始于隋唐,它将教育、选才、任官一体化,是世界上最早的较完备的考试任用制度。从君臣关系和御臣之道的角度看,科举制把两汉以来封建国家用经典道义、名缰利锁牢笼士人臣子的一系列政策和措施制度化、程序化,并为广泛的社会阶层敞开了入仕的大门。它在一定程度上,保证了官僚群体的素质。这种制度对隋唐以来的社会结构、君臣关系、政治意识和经济文化,都有重大影响。据《唐摭言·散序进士》说:“进士科始于隋大业中,盛于贞观、永徽之际,缙绅虽位极人臣,不由进士者,终不为美。”“其推重谓之‘白衣公卿’,又曰‘一品白衫’。其艰难谓之‘三十老明经,五十少进士’。……其有老死于文场者,亦无所恨。故诗云:‘太宗皇帝真长策,赚得英雄尽白头。’”这种使“天下英雄入吾彀中”的御臣之制,其影响和效果,远远胜于提拔重用几个贤才。

其三,审官。所谓审官,即任官惟贤,量才授职。《帝范·审官》认为“明职审贤,择才分禄”,关系到治民、教化,所以“君择臣而授官,臣量己而受职,则委任责成,不劳而化,此设官之审也”。审官的基本原则是才当其任,人尽其才,所谓“智者取其谋,愚者取其力,勇者取其威,怯者取其慎,无智勇怯,兼而用之。故良匠无弃材,明君无弃士。不以一恶忘其善,勿以小瑕掩其功,割政分机,尽其所有。”诸帝与群臣多以大匠构屋,大材大用、小材小用设譬,论证了审官的重要性。从制度上看,隋唐的任官、品阶、考课、监察等制度,都较前代完善,在一定程度上保证了审官的实现。

其四,立法制、定规范。政治运行制度化、法规化、模式化是隋唐时期封建法制的又一显著特征。隋唐诸帝极为重视法制建设的目的之一,是要求官民一体奉法,强调官吏要依法办事,做到“纳之轨度,令行禁止。”(《唐太宗集·禁官人违律诏》)唐代的行政法规相当完善,一切公事都有法定程序和时限,官员渎职要负刑事责任,史称《贞

观格》等行政法规，“斟酌古今，除烦去弊，甚为宽简，便于人者。”（《旧唐书·刑法志》）唐玄宗主持修定的《唐六典》，是我国现存最早的完备的行政法典。唐律还总结出一整套赃罪司法原则，开后世有关律条的先河。从唐律的内容看，涉及官吏职务方面的犯罪规定，凡占全律的二分之一。这表明隋唐诸帝非常重视用法律手段整顿吏治，使人尽其责，各司其职。

这一时期，还提出了系统的忠孝规范和臣之轨度，力图以道德观念约束群臣。武则天的《臣轨》是这方面的代表作。

其五，赏罚。《帝范·赏罚》说：“防其心害源，开其利本，显罚以威之，明赏以化之。威立则恶者惧，化行则善者劝。”隋唐诸帝多为挟刑赏之柄以取天下的高手。隋文帝“虽嗇于财，至于赏赐有功，即无所爱”（《资治通鉴》卷一八〇）。贞观君臣讥刺隋炀帝吝于重赏臣下，以致天下离心。唐太宗赏赐功臣、谏臣，不惜爵禄财帛。武则天临朝，“务悦人心，不问贤愚，选集者多收之，职员不足，乃令吏部大置试官以处之，故当时有车载斗量之谣”（《通典·选举典》）。帝王恩威兼施，有重赏，也有重罚。武则天自称：“太宗有马名师子骠，肥逸无能调驭者。朕为宫女侍侧，言于太宗曰：‘妾能制之，然须三物，一铁鞭，二铁挝，三匕首。铁鞭击之不服，则以挝挝其首，又不服，则以匕首断其喉。’太宗壮朕之志。”（《资治通鉴》卷二〇六）以铁腕制驭桀骜不驯之臣是诸帝共有的御臣之道和政治行为。隋文帝诛戮群臣，大开杀戒，“功臣故旧，无始终保全者，乃至子弟，皆如仇敌”（《资治通鉴》卷一八〇）。武则天任用酷吏，翦除政敌，滥杀无辜，以树立无上权威。唐太宗也有因猜忌或盛怒而诛杀大臣之举。此类刑赏，毫无规则、规律可言，帝王根据政治需要或一时情感，赏戮由心。

其六，纳谏。谏议涉及政治运行和君臣运作的方方面面。封建君臣普遍认为纳谏是一种重要的御臣之道。在他们看来，进谏与纳谏不仅是帝王听取批评、建议的重要途径，而且在辨忠奸，防壅蔽，监察百

官,考课群臣等方面具有重要的政治功能。帝王纳谏还可以调动群臣政治参与的主动性、积极性,使臣的智慧才能为帝王所用。在中国古代,唐代的谏议制度是最完备的。

不言而喻,帝王御臣有道、有制,还有术。封建君臣普遍承认权术在君臣运作中不可或缺,在他们的政论文章中,有时御臣之道、御臣之术、御臣之制交混在一起,很难完全区分开来。例如唐太宗在《帝范》中主张道与术兼用。魏徵在一篇名为《论御臣之术》的论奏中,将知人善任,选贤与能;“各有职分,得行其道”;“率之以义”,厉以忠孝;“考事以正其名,循名以求其实”;“设礼以待之,执法以御之,为善者蒙赏,为恶者受罚”以及听言观行,辨奸识佞之类,统统纳入“御臣之术”的范围。“术”的目的是使群臣“怀君之荣,食君之禄”,孝、忠、信、廉、贞,如此则群臣“安敢不尽力乎!”(《全唐文》卷一三九《论御臣之术》)道是臣之所师,术为主之所执,道要公之于众,术要藏于胸中。但从君主所执,驾驭臣属的角度说,道义、制度、法令、权术皆可归入“术”的范畴,即帝王术。

隋唐诸帝多为“术治”的高手。权术、术数属于阴谋诡计,故大多见诸行而不见诸言。历代史论都认为唐太宗和武则天在政治上的成功,是由于睿智练达的心机和善于驱使的手腕,并对许多具体事例作过入骨三分的剖析。例如,《资治通鉴》卷二〇五评论武则天的驭臣之道,说:“太后虽滥以禄位收天下人心,然不称职者,寻亦黜之,或加刑诛。挟刑赏之柄以驾御天下,政由己出,明察善断,故当时英贤亦竞为之用。”

高明的御臣之道、之术、之制源于对君臣彼此依赖,彼此制约的深刻认识。控纵有度的政治行为既是对君权相对性的承认和顺应,又是对君权绝对性的追求和维护。玩弄这种控纵术犹如走钢丝,一旦失去平衡就会跌下去。

隋唐以后,历代的御臣之道、之制、之术都有不同的特点,但基本

论点和基本的政策原则又大体类同。

第三节 民本论与治民之道

重民,是中国古代政治学的重要特征之一。从《盘庚》的重民,周公的保民,孔子的爱民,孟子的民贵君轻论和荀子的君舟民水论,到汉、唐、宋、元、明、清时期形形色色的民本论,民本思想被思想家们不断地充实、丰富。仅就古代思想材料而言,世界上没有哪个国家像中国这样拥有这么多关于民的富于哲理的圣贤古训。重民,又是封建国家的基本政治原则之一。战国、秦汉以来,许多统治者将民本思想转化为实际政策,在政治实践中积累了丰富的经验。可见民本论是统治思想一个重要的组成部分。

一、民本思想的产生及其发展过程

推动民本思想发展的根本原因是民众集团性的暴力对抗。在君主专制制度下,行政权力支配一切,唯有强权可以掀翻强权。所以防范来自政权体系内部的政变和消除来自政权体系外部的民众暴动,一直是传统政治思想极为关注的两大课题。全民性的暴动常常具有毁灭性的打击力量,迫使封建统治者不得不高度重视民这支社会力量,积极寻求对策。民本思想就是缘此而生。这种思想的发展演化主要是通过统治阶级的政治家的自我批判、自我认识完成的。

早在殷商帝王的诏诰中,民的问题就已经受到关注。《尚书·盘庚》提出“重我民”、“罔不唯民之承”、“视民利用迁”,宣称王重视民生、民意,把君主行使权力说成是利民之举,是“用奉畜汝众”。这里所说的“民”、“众”包括广大臣民。商代神权政治的色彩较为浓厚,在观

念上民是神的从属品,所谓“重民”,主要是指“养民”、“畜民”,关注民的生存问题。

西周时期,关于民的认识发生了一次飞跃,“民惟邦本,本固邦宁”的思想初步形成。周公的尊天、敬德、保民思想是早期民本论的典型代表。在殷周更替中,民众第一次显示了他们的威力,证明了君主的地位不是绝对的而是有条件的。反映在统治思想上,就是周公把天帝的无限权威同民意巧妙地结合起来,提出了“惟命不予常”,“天畏棗忱,民情大可见”,“民之所欲,天必从之”等命题,构成了天、德、民三者连为一体,循环论证的思想体系。这种思想的提出表明,统治者中的一部分人已经承认民是一支客观存在的制约力量,君权是有条件的。由民情见神意,神依民情定存亡,治民直接关系到国家的盛衰、治乱,这正是民本论的主旨。正是基于民为邦本的认识,周公提出了“保民”这个政治概念,即“怀保小民,惠鲜鰥寡。”(《尚书·无逸》)在《康诰》中,他反复告诫群臣子弟“用保乂民”、“用康保民”、“惟民其康乂”,即尽心于治民、养民,“无康好逸豫”。统治者还要体察民瘼,“知稼穡之艰难”,“知小民之依”(《尚书·无逸》)。周公还提出了“义刑义杀”、“明德慎罚”等政策原则,以防招致民怨。

春秋战国时期,社会震荡激烈,民众在政治中的地位和作用得到充分的显示,民众的力量为越来越多的政治家和思想家所认识。先秦诸子在分析政治动因、国家盛衰中,从不同立场和观点出发,经过不同的思维道路,最后得出一个共同的结论:民的问题是政治的根本问题。在这种情况下,关于民的认识发生又一次飞跃,民本思想成为系统完整的政治理论。

春秋战国时期的民本思想有以下几个特点:

其一,许多思想家进一步弱化神的地位和作用,强调民的背向决定着政治兴败。“民为神主”的提出具体地反映着这一政治思维方式的变化。传统观念认为“君为神主”,所谓“夫君,神之主而民之望也。”

《左传·襄公十四年》对此许多人提出不同见解。隋大夫季梁说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”（《左传·桓公六年》）宋司马子鱼也说：“祭祀以为人民。民，神之主也。”（《左传·僖公十九年》）魏国的史嚣对民在政治中的作用概括得更为精辟：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”（《左传·庄公三十二年》）基于这种认识，许多政治家、思想家着重从权力者对民的政策和态度总结兴亡教训、预报政治趋势。“民弃其上，不亡何待”、“悦民者必胜，骄民者必败”之类的论述，史不绝书。法家等学派干脆弃神而不论，径直切入实际问题。

其二，诸子百家几乎异口同声，认为民为政治之本，汇聚成影响广泛而深远的思潮。儒家是民本论的主要宣扬者，自不待言。法家主张“法胜民”，多有刻民之论，可是当他们谈到法治的基础时，又都回到民的背向上来。《管子·霸言》说：“夫霸王之所始也，以人为本。本理则国固，本乱则国危。”《管子·君臣下》说：“故国之所以为国者，民体以为国。”法家诸子都把“因人情”作为立法的原则之一，主张立法不可违背民情人心。《商君书·靳令》认为“重刑少赏”是真正的“爱民”。《韩非子·问田》则说：“立法术，设度数，所以利民萌便众庶之道也。”把严刑酷法与爱民利民相提并论，正说明民本思潮影响之深广。道家也十分重视民在政治中的作用。老子反对法令滋彰、扰民害民之政。《十六经·前道》说：“圣举事也，闾于天地，顺于民，羊（祥）于鬼神，使民同利，所谓义也。”《经法·君正》说：“号令闾于民心，则民听令。”《吕氏春秋》更是民本论的拥护者。《务本》说：“宗庙之本在于民。”《顺民》说：“先王先顺民心”，“凡举事必先审民心，然后可举”。正是这样一个广泛的思潮，使“得民者昌，失民者亡”成为全社会的共识。

其三，民本论的基本命题均已提出，形成完整而又系统的理论框架。立君为民、君主利民、民养君、得民为君、君舟民水等政治命题为

先秦诸子所反复论证。在《论语》、《孟子》和《荀子》中几乎可以找到民本论的一切基本论点。先秦诸子还提出了系统的治民方略,诸如富民、瘠民、弱民、用民有度等。这些思想大都转化为统治者的治民政策。

汉代贾谊在总结秦亡之训时,系统阐发民本思想,提出施仁义、行博爱的治安之策。他说:“闻之于政也,民无不为本也。”与民为敌者必败,“自古至于今,与民为讎者,有迟有速,而民必胜之”;得民心者必胜,“夫战之胜也,民欲胜也,攻之得也,民欲得也”,总之,“夫民,万世之本也,不可欺。”(《新书·大政上》)基于这种认识,他提出了选任良吏、慎用刑罚、重农抑末、博施仁义等一批政策原则。

两汉经学在传注、阐发儒家经典中,对先儒的民本思想大加发扬,还从君为心、民为体的角度,论证了君与民的依从关系。例如,《礼记·缙衣》说:“民以君为心,君以民为体。……心以体全,亦以体伤。君以民存,亦以民亡。”

魏晋南北朝,玄学一度占据意识形态领域的主导地位。玄学家在批评汉儒名教、魏晋名法之治时,从无为哲学出发肯定了民本思想。王弼主张“崇本以息末,守母以存子”(《老子指略》),对统治者滥施威刑,不顾民生疾苦,深感忧虑。他说:“离其清静,行其躁欲,弃其谦后,任其威权,则物扰而民僻,威不能复制民。民不能堪其威,则上下大溃矣,天诛将至。”(《老子注·七十二章》)郭象用独化论发挥民本思想。他指出:“夫民之德,小异而大同。故性之不可去者,衣食也;事之不可废者,耕织也;此天下之所同而为本者也。守斯道,无为之至也。”(《庄子注·马蹄》)统治者不能“与众玄同”,就会变成独夫民贼,“己与天下,相因而成者也。今以一己而专制天下,则天下塞矣,己岂通哉!故一身既不成,而万方有余丧矣。”(《庄子注·在宥》)

汉代以降,道教在社会政治生活中拥有很大影响。许多道教学者纷纷从《老子》、《庄子》中发掘民本思想。例如,《太平经·三合相通

诀》说：“今父母君臣，尚但共持其大纲纪耳。大要实仰衣食于子，人无子，绝无后世；君少民，乃衣食不足，令常用心愁苦。故治国之道，乃以民为本也。”唐初著名道士成玄英说：“夫民为邦本，本固则邦宁。不能爱重黎元，方俗轻蔑其用，欲不颠覆，其可得乎！”（《庄子集释·人间世疏》）

隋唐时期，民本论取得显著进展，其重要标志之一，是封建帝王自觉地把民本列为君道之要义，把重民作为安邦定国的手段。隋文帝躬节俭，平徭赋，体恤民情。隋炀帝也曾诏告天下：“民惟国本，本固邦宁。百姓足，孰与不足！”（《隋书·炀帝纪上》）唐太宗对“舟水之训”刻骨铭心，他在《民可畏论》、《金镜》、《帝范》等著作中阐发“国以民为本”的思想，主张帝王要重民、畏民。武则天、唐玄宗在政论和著作中，也把民作为政治思维的一个关注点。他们不仅从民养君、民择君、民归于君的角度探讨君与民结为一体的条件，而且提出系统的治民方略和政策原则。在诸帝的言行中，几乎可以找到民本论提出的所有命题和政策原则。

与此同时，儒学也在道的旗帜下把慈厚仁民列为为君之第一要义。孔颖达认为“天之助民，乃是常道”，“行天之德，其要在于治民。”（《尚书正义·大诰疏》）又说：“民所归者天命之”，“民所归，天命之为天子。”（《尚书正义·咸有一德疏》）

如果说汉唐儒者着重在传注《五经》中阐发民本思想，那么宋明理学则将《四书》上升为经中之经，把孔子、孟子的民本论上升为天理、推之为道统。这一切都被奉为统治思想。

明清统治者对民本论相当重视。明太祖把“厚民生而重民命”奉为国策。邱浚说：“‘民惟邦本，本固邦宁’之言，万世人君所当书于座右，以铭心刻骨者也。”（《大学衍义补·总论固本之道》）对此他详尽具体地开列了相关的帝王规范和治平之策，几乎囊括精华。清初诸帝都有论述重民的著作和诏旨，把勤政、爱民作为基本政治

原则。

历代批判暴君暴政的思想家大都高擎着民本的大旗。清初的士大夫自我批判思潮最有代表性。黄宗羲的“天下为主,君为客”,顾炎武的“天下兴亡,匹夫有责”,都从不同角度发展、充实了民本论。

一般说来,民本论是统治经验不断丰富并转化为理论形态的结果。中国历史上的农民战争次数之多,规模之大,是世界史上所仅见的。与此同时,统治者政治经验之丰富、应变能力之强,也是世所罕见的。每一次大规模的农民起义之后,民本论都会有所发展、有所充实,并在一定程度上转化为封建王朝的实际政策。新兴王朝往往扮演着农民起义政治遗嘱执行人的角色,民本论必然内蕴着普通民众的政治意愿和默默心声。但是,从民本论产生、发展的过程及其理论形态看,它是统治阶级自我认识、自我批判的产物,主旨是论说得民之道、治民之道。这就决定了民本论虽内蕴着某些民主因素,却又从不具有否定君主制度的特质。

二、“民惟邦本”论诸命题

“民惟邦本,本固邦宁”是对民本论的高度概括。“民本”的内涵是什么?对此,现代学者的看法颇有分歧。从历代的注疏及古代学者对民本的论述看,所谓民本,即治理民众、安定民生关系到国家存亡、社会治乱,是君主政治的根本。君国一体,君为政源,民为国本,君依于国,国依于民,所以民本论实际上是君民关系论。民本论是由一系列涉及君、国、民的命题组合而成的,其中绝大多数命题又是以君民关系的形式表达的。“天下”、“国”、“国家”、“社稷”或是君的代称,或是君民的中介。一般说来,这些命题分别涉及到君民关系的各个方面,每一个命题都有具体的理论价值,而其总和才是完整而又系统的民本论。

（一）君以民为本说

由于君与国一体，所以许多思想家或以国为中介，或径直以民论君，提出了君以民为本说。

《管子·霸形》假托桓公问管仲说：“敢问何谓其本？”管子对曰：“齐国百姓，公之本也。”《霸言》亦说：“夫霸王之所始也，以民为本。”这就是说：民为君本。

贾谊进一步指出：“闻之于政也，民无不以为本。国以为本，君以为本，吏以为本。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。”（《新书·大政上》）

《淮南子·主术训》把政治经济生活的基础和关键因素概括为：“食者民之本也，民者国之本也，国者君之本也。”

汉唐以后，同类言论不胜枚举，并经常出现在封建帝王的论著和诏旨之中。例如，唐太宗说：“君依于国，国依于民。”（《资治通鉴》卷一九二）君主的地位有赖于国之存亡，国家的盛衰系于民生的苦乐，因此，所谓民为邦本与民为君本是同义命题。

（二）民贵君轻说

孟子的“民贵君轻”说，从得民则为君、失民则“变置”的角度，论证了“民为邦本”的思想。他说：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。”（《孟子·尽心下》）君主不称职、社稷不灵验，均可以变置。就像为天子或诸侯喜爱的人才能做诸侯或大夫一样，赢得民众的喜爱才能稳坐在天子宝座上。由此可见，民为贵，治民是政本。

后世儒者对孟子之说的基本精神的理解大体是一致的。东汉赵岐注曰：“君轻于社稷，社稷轻于民。……天下丘民皆乐其政，则为天子，殷汤周文是也。”（《孟子正义》卷二八）朱熹注曰：“盖国以民为本，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。丘

民，田野之民，至微贱也。然得其心，则天下归之。天子至尊贵也，而得其心者，不过为诸侯耳，是民为重也。诸侯无道，将使社稷为人所灭，则当更立贤君，是君轻于社稷也。祭祀不失礼，而土谷之神不能为民御灾捍患，则毁其坛壝而更置之，亦年不顺成，八蜡不通之意，是社稷虽重于君而轻于民也。”（《孟子集注·尽心下》）

“民贵君轻”之论言辞激烈，在君尊臣卑的时代是人们批判暴君暴政的重要的思想武器之一。这种政论难免招致帝王的不快，明太祖就曾勒令印行《孟子》必须删除此句。但是，儒家的本意并不是以民贵君轻去否定君尊臣卑，而是以此强调民在政治中的地位和作用，主张帝王充分关注民生，以行仁政得民，实现王道理想。

（三）立君立官为民说

立君为民说至少可追溯到西周时期。《尚书·泰誓》：“天佑下民，作之君，作之师”。立君是为了民。到战国时期，立民为君成为诸子百家的共识。《墨子·尚同中》说：“古者上帝鬼神之建国都立正长也，非高其爵、厚其禄、富贵游佚而错（措）之也，将以为万民兴利、除害、富贫、众寡、安危、治乱也。”政长必须为民兴利。《慎子·威德》说：“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为国君也。立官长以为官（管），非立官以为长也。”这就以清晰的语言阐明了立君立官为民的思想。《商君书·修权》说：“尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也。”《孟子》则对天作君师为民说作了系统的论证，提出了仁政理论。《荀子·大略》也称：“天之生民非为君也。天之立君，以为民也。”《吕氏春秋》明确指出：“置君非以阿君也，置天下非以阿天子也，置官长非以阿官长也。”（《恃君》）

秦汉以后，“天下非一人之天下也，天下之天下也”（《吕氏春秋·贵公》）成为朝野上下、三教九流的共识，有关论述史不绝书。封建帝王，包括唐宗宋祖之类的明君和隋炀帝之类的暴君，纷纷打出“非以天下奉一人”的旗帜以粉饰统治。卿相谏臣纷纷引据立君为民说议政

諫君。社会批判思想家纷纷揭橥“天下，天下之天下”的大纛抨击暴君暴政。黄宗羲斥君为天下之大害，唐甄骂秦汉以来帝王皆贼，他们的依据是：帝王谋一己之私，违背了“设君之道”。同样的思想在不同的人中有不同的现实品格，但其基本思路和价值取向又是一致的：应当有一位时刻为天下臣民谋利益的君王。

（四）君养民说

君养民说是君为民主、立君为民说的另一种表达方式。养民之论发端于商周的“重民”、“畜众”、“保民”思想。西周春秋以来，许多人主张君主养民如子。《左传·襄公十四年》记载，师旷认为君主不能履行养民的职责就失去了做君主的依据。他说：“良君将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地。民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主也，民之望也。若困民之主，匮神乏祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之，弗去何为？”由此可见，所谓君养民并不局限于君民之间的利益关系，而是包括了治民、安民、教化等内容。君如父母，民如子弟，既是君主养育万民的论据，又是君主如何养民的形象化的比喻。

《管子》把养民之术概括为“予而无取”或“予之为取”。《形势解》说：“天生四时，地生万财，以养万物，而无取焉。明主配天地者也，教民以时，劝之以耕织，以厚民养，而不伐其功，不私其利。故曰：能予而无取者，天地之配也。”所谓“予而无取”，是指效法自然，无为而治，与民休息，顺势成功。就顺应自然而言，叫做“予而无取”；就因势成功而言，叫做“予之为取”，即“居民于其所乐，事之于其所利，赏之于其所善，罚之于其所恶，信之于其所余财，功之于其所无诛。”“故善者势利之在，而民自美安；不推而往，不引而来，不烦不扰，而民自富；如鸟之覆卵，无形无声，而唯见其成。”（《管子·禁藏》）在历代儒家政论中，效法天道，教民以时，顺应民心，予取适度等养民、治民之术，与《管子》的思路大体相类。

汉唐以后,封建帝王普遍承认君养民说,自视为民之父母。历代儒宗对此予以理论上的说明。尽管在不同时期,不同的思想家对君为民父母说的内涵和论证方法有所不同,但其主旨是以父慈子孝式的宗法伦理确定君和民的行为规范,阐明君民关系的绝对性和相对性。这一点可以从四层含义展现出来。一是君主像父母养育儿女一样,“抚育黎元,陶均庶类”,即养育百姓,造就民众(《唐太宗集·帝范序》)。二是君主教化民众。“君犹器也,人犹水也,方圆在于器,不在于水。”(《唐太宗集·金镜》)民性是随君性转移的。君与民就像父与子一样,是监护人与被监护人的关系。三是君主既然“子育黔黎”,那么他就不能只是行威,还要施惠,像父母疼爱子女一样,所谓“非慈厚无以怀民”(《帝范·君体》)。四是父母支配子女,君父同样支配臣民,子民对君父要恭行忠孝之道。总之,“人君于天所子,布德惠之教,为民之父母,以是之故为天下所归往”(《尚书正义·洪范疏》)。这种以宗法伦理来规范政治的做法,尽管为君民关系涂上了温情脉脉的油彩,对君主提出了规范和要求,希望君主重视民瘼,却又从政治和封建伦理道德两个方面确立了君父对子民的主宰地位,剥夺了民众的政治权利。

君养民说的确有规范君主的一面,如黄宗羲以“先王之时,民养于上”(《黄宗羲全集·破邪论》)批判秦汉以来的横征暴敛,但其主旨是君为民主。

(五) 君不可专利说

最先明确提出君不专利说的是西周的芮良夫。他针对周厉王的“专利”政策指出:“夫利,百物之所生也,天地之所载也。”“天地百物,皆将取焉,胡可专也?”君主专利将招致民怨,虽可获一时之利,却可能导致自身毁灭。“匹夫专利,犹谓之盗,王而行之,其归鲜矣!”(《国语·周语上》)芮良夫进一步指出:“夫王人者,将导利而布之上下者也,使神人百物无不得其极,犹日怵惕,惧怨之来也。”(《国语·周语

上》)这就是说,王不仅应与民分享利益,而且要开辟利途,分配利益,使天下人各得其所。

先秦诸子普遍把“利”视为君民关系的关键,纷纷提出以利益关系为中轴的治民方略。儒家主张以仁政调整君民之间的利益分配。墨家主张君与民“交相利”。道家主张君主无为,节欲,减少对民的干扰。法家主张“利出一孔”,由君主按照政治需要分配利益。他们的具体政见有异,却又遵循着两个共同的思路:一是利益分配大权在君主手中,二是君主不能独占利益,唯有恰当地分配利益,才能最大限度地保住自己的利益,获得臣民拥戴,即“夫民必得其所欲,然后听上,听上,然后政可善为也”(《管子·五辅》)。“故予之在君,夺之在君,贫之在君,富之在君,故民戴上如日月,亲君若父母”(《管子·国蓄》)。

秦汉以来,论说君主不可专利者,不乏其人。不专利、不厉民以养己、节欲以制国用、从民所欲以固邦本、分配利益以均平天下等等成为为君之道。明代的邱浚论之甚详,可为代表。

邱浚在《大学衍义补》中提出的君主行为禁律之一是不可以专利。这条禁律与“不厉民以养己”有一定的关系,又是“制国用”的基本原则之一。更重要的是君主专利与否直接关系到义利之辨和“平均天下”。邱浚认为“天以天下之民、之力、之财,奉一人以为君,非私之也。将赖以治之、教之、养之也。为人君者,受天下之奉,乃殫其力,竭其财,以自养其一身而不恤民焉,岂天立君之意哉!”(《经制之义下》)因此,帝王“为天守财”、“为民聚财”、“盖以一人而制其用,非专用以奉一人也。”(《总论理财之道下》)君主应当深知土地所生之财有限,上下皆欲获得,“吾之欲取之心,是即民之不欲与之心。不得已而取之,所取者皆合乎天理之公,而不拂乎人情之欲,如是而取之,则入之既以其义,而出之亦必其道矣”。邱浚认为帝王不“专民之利而劫夺之”是“治平之要”。他说:“《大学》释治国平天下之义,谆谆以理财为言,岂圣贤教人以兴利哉!盖平之为言,彼此之间各得其分愿之谓也”,唯

有君民上下“人人各得其分，人人各遂其愿”，才能实现“天下平”（《总论理财之道上》）。邱浚释“平天下”为“平均天下”（《进〈大学衍义补〉表》），而做到君不专利，“平均天下”的关键是帝王“崇本节用”、“不分外多求，不极欲以侈用”（《总论理财之道上》）。邱浚又着重强调一个“节”字，他说：“所谓节之一言，诚万世人君制用丰财之要道也。节与不节是盖君德修否之验，府库盈虚之由，生民休戚之本，国家治乱之基。”卫文公、汉文帝、唐太宗与秦始皇、汉武帝、隋炀帝分别是两类政治行为及其结局的典型（《总论理财之道下》）。他又进一步从义利之辨的角度阐明了“不专利”的必要性：君主取财、用财“合乎天道之公”就是“义”，“出于人欲之私”，则是利而非义。“利之利，居义之下，害之上。进一等，则为义，经制得其宜，则有无穷之福；退一等，则为害，经制失其宜，则有无穷之祸”（《经制之义下》）。总而言之，“天生物养人，非专为君也，而君专其利，已违天意矣”（《戒滥纵之失》）。他主张君主遵照《易》“剥上厚下”、“损上益下”的哲理，“君诚知民之真可畏，则必思所以养之、安之，而不敢虚之、苦之，而使之至于困穷矣。”如此才可永保“天禄之奉”（《总论固本之道》）。

（六）民养君说

《诗经》中的一些篇章表明，民众供养君主、贵族的事实早已为人们所认识。西周宣王时的虢文公在论述“民之大事在农”时指出：统治者的财用来自于民众。他说：“上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始。”（《国语·周语上》）民众的农业生产关系到供养上帝、国家财用、民生安定。民众的农事活动是政治活动的基础。春秋周景王时的单穆公更明确指出，民众的生产活动是君主库府之源。他说：“绝民用以实王府，犹塞川原（源）而为潢汙也，其竭也无日矣。”（《国语·周语下》）

以最明快的语言表达民养君的是慎子和孟子。慎子说：“百姓之

于圣人也,养之也;非使圣人养己也。”(《慎子·威德》)孟子说,“无野人莫养君子”,“治人者食于人”(《孟子·滕文公上》)。这就是说民养君是理所当然的。

许多思想家指出,民不仅是财政的来源,而且是国家的柱石。《管子·小匡》说:“士、农、工、商四民者,国之石民也。”士从事文化教育,农从事农牧生产,工制造器物,商流通货物,四者皆国计民生不可或缺。法家的耕战思想认为实力决定着政治关系和君主的威德,实力的源泉是耕战,耕战的主体是民众。“国待农战而安,主待农战而尊”(《商君书·农战》)。所以法家极为关注如何使民务农勇战。耕战是国家柱石,实际上承认了民养君。

君主的生存是民供给的,君主的威力是民赋予的,君主的事功是民创造的。这是秦汉以来,历代著名思想家的共识。这里仅列举几个典型论点:

汉代的贾谊说:“闻之于政也,民无不为功也,故国以为功,君以为功,吏以为功。国以民为兴坏,君以民为强弱,吏以民为能不能。……闻之于政也,民无不为力也。故国以为力,君以为力,吏以为力。故夫战之胜也,民欲胜也;攻之得也,民欲得也;守之存也,民欲存也。”(《新书·大政上》)

唐太宗说:“日所衣食,皆取诸民者也。”(《资治通鉴》卷一九二)他认为民众是赋税之源,财政是君主政治赖以生存和发展的基础。

清代的唐甄说:“封疆,民固之;府库,民充之;朝廷,民尊之;官职,民养之。”(《潜书·明鉴》)

应当指出的是:在大多数思想家那里民养君与君养民并不是一个对立的命题,他们在肯定民养君的同时,又大力呼吁君担负起保民、养民的责任。

(七) 利民则利君说

君与民之间存在着利害矛盾,这是事实。如何处理君民利害关

系?许多思想家循着立君为民、君主应当养民的思路提出了利民实为利君的思想,即当君与民的利益发生矛盾时,君主应当优先考虑民的利益,这样做归根结底是符合君主的根本利益的。

君主利民、养民之说早在殷商时期已经提出。春秋战国时期,人们普遍认识到君主专利侵民则败亡,舍弃部分利益反而在政治斗争中获得主动。利民则利君说正是这种认识的结晶。春秋时期的邾文公讲过一句很有分量的话。在面临“利于民而不利于君”的问题时,邾文公认为:“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。”(《左传·文公十三年》)这就是说民利高于君利,利民则利君。

先秦诸子继承并发展这种认识。孔、孟、荀重义轻利。在孔子看来,具备“五美”才可以从政,而“五美之首”就是“因民之所利而利之”(《论语·尧曰》)。孟子的“仁政”论、荀子的“富民”论更深入地论述了君主应该以利民为己任。墨子从兼爱交利说出发,认为天子应当是“仁人”,而仁人最主要的品质是“必务求兴天下之利,除天下之害”(《墨子·兼爱下》)。法家则把立法说成是爱民、利民,是“为民兴利除害,正民之德”(《管子·君臣下》)。但是,利民的终极目的或结果是君主“王天下”,对此,墨子、孟子、荀子以及法家诸子多有论述。利民则君主可获最大利益是人们的一致看法。

(八) 先富后教、富民足君说

孔子是中国历史上最早提出富民主张的思想家之一。他的先富后教、富民足君论影响深远。楚灵王时的伍举指出:“夫君国者,将民之与处;民实瘠矣,君安得肥?”(《国语·楚语》)这表明在当时一些思想家与孔子的认识一致。

孔子对小人“喻于利”、“怀土”、“怀惠”持鄙薄的态度,却又认为这是必须首先解决的现实问题。在他看来,庶之、富之、教之是一个递进的关系,首先解决吃饭问题,使民众富庶,然后教化才容易推行(参

见《论语·子路》)。这就是说富民是政治的基础,是道德教化的必要条件。

富民的另一个目的是足君。“百姓足,君孰与不足?百姓不足,君孰与足?”(《论语·颜渊》)对此孔子是赞同的。这就是说,唯有富民,才能富国足君,富民政策的最大受惠者是国家和君主。

关于如何富民,孔子也提出了较为系统的主张。一是先惠后使,以义使民,“使民以时”,“使民如承大祭”(《论语·颜渊》)。二是“敛从其薄”(《左传·哀公十一年》)。三是“节用”(《论语·学而》)。君主节用,是实现少征民力,少敛赋税的关键措施。

孟子的君民同忧乐说是富民足君说的又一种表达方式。在处理君民利害关系问题上,孟子主张君主与民同乐,与民同忧,以赢得人民的支持,因为“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧”(《孟子·梁惠王下》)。乐与忧首先是物质上利益分享,例如,文王有囿“与民同之”,故方七十里不为大。齐宣王之囿是禁区,独享其乐,虽方四十里,“民以为大,不亦宜乎?”(《孟子·梁惠王下》)孟子认为对统治者而言要先义后利,甚至不必言利;对民众而言,必须先解决恒产与衣食,才能有恒心、行仁义。如果生存的问题得不到解决,“此惟救死而恐不赡,奚暇治礼义哉?”(《孟子·梁惠王上》)孟子认为:“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。得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施,尔也。”(《孟子·离娄上》)得民的关键是一个“欲”字。民之欲在田产、衣食,唯有给民以“恒产”,轻徭薄赋,“不违农时”,救济鳏寡,保护工商,才能满足人们的欲望。“以佚道使民,虽劳不怨;以生道杀人,虽死不怨杀者。”(《孟子·尽心上》)乐民之乐,忧民之忧,才能使民、得民,进而得天下。

荀子的富民强国说发展了富民足君说。荀子认为,“下贫则上贫,下富则上富”,富民、强国、尊君是一个递进的序列,君主若“伐其本,竭其源”,结果是“将以求富而丧其国,将以求利而危其身”(《荀子·

富国》)。富民的方法很多,诸如“众农夫”、“省工贾”、减少官吏冗员、兴修水利设施、“罕举力役,无夺农时”(《荀子·王霸》)等等,其中的关键是君主节用,“足国之道,节用裕民,而善臧其余。节用以礼,裕民以政”(《荀子·富国》)。节用裕民才能富民强国,而是否实行富民政策决定着君主的历史地位,“王者富民,霸者富士”,而“百姓贫”则是亡国之道,“故我聚之以亡,敌得之以强。聚敛者,召寇、肥敌、亡国、危身之道也,故明君不蹈也。”(《荀子·王制》)

汉唐以来,封建统治者普遍认同富民足君说。例如,唐太宗及其辅臣反复引据孔子的富民足君说,把“安诸黎元,各有生业”视为君主利益之所在(《贞观政要·君臣鉴诫》)。为了确保赋役之源,君主必须设法维持民众的正常生活,即“为君之道,必须先存百姓,若损百姓以奉其身,犹割股以啖腹,腹饱而身毙。”(《贞观政要·君道》)承认民养君这一客观事实,循着君主—财政—社会生产—民的关系链,推及民在君主政治中的基础作用,这是贞观君臣民本思想的基石之一。

(九) 民弃君说

君与民是统治与被统治、支配与被支配的关系,二者之间不仅有相互依存的一面,还有对立的一面。古代思想家对此有清醒的认识,民弃君说就是对君与民对立现象的概括。

周大夫单襄公认为“民恶其上”源于人的本性。他说:“夫人性,陵上者也,不可盖也。……且谚曰:‘兽恶其网,民恶其上。’”(《国语·周语中》)《左传·成公十五年》记述了类似的说法:“盗憎主人,民恶其上。”这就是说,厌恶自上而下的支配、压迫是人类的天性,在治民时统治者必须注意方式方法,否则就会招致民众的反抗。这类思想已经形成谚语,表明它有古老的渊源,广泛的影响。后世的“君以民亡”说是这种观念的发展。

君舟民水说形象地揭示了民弃君的事实。荀子的“君舟民水”说,

是一个广为人知的命题：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”（《荀子·王制》）水之于舟，可载可覆；民之于君，可使之安，亦可使之骇。“马骇舆则君子不安舆，庶人骇政则君子不安位。马骇舆则莫若静之，庶人骇政则莫若惠之。”（《荀子·王制》）由此可见，君舟民水说从可载可覆的角度肯定了民众的力量和治民在政治中的重要性。君权安而不危的唯一途径是使民众得到实惠。

“君舟民水”说把庶民视为一支令人畏惧的政治力量，君主政治稍有不慎，就会被波澜壮阔的民众反抗斗争所掀翻。对此汉唐儒者大加发挥。《尚书·大禹谟》说：“可爱非君，可畏非民。”孔颖达疏曰：“言民所爱者岂非人君乎？民以君为命，故爱君也。言君可畏者岂非民乎？君失道则民叛之，故畏民也。”（《尚书正义·大禹谟疏》）《尚书·五子之歌》借太康之口道出了同一种思想：“予视天下愚夫愚妇，一能胜予。……予临兆民，慄乎若朽索之馭六马。为人上者，奈何不敬。”帝王君临天下犹如以腐朽的缰索馭使六驾马车，随时会索绝马逸，车毁人亡，怎不教人心惊胆战。这类思想常常被臣子引用，以告诫君主关切治民之政。

许多封建帝王深知民是“治乱之本源”，把君舟民水之训作为座右铭。唐太宗最为典型。他以隋亡之辙为殷鉴，施政治民如临深渊，如履薄冰。他认为，如果治民不得其道，民就会弃君叛君，成为君主的仇寇死敌。为此，他曾亲撰《民可畏论》，文中写道：“天子有道，则人推而为主；无道，则人弃而不用，诚可畏也。”（《全唐文》卷四）正是历史上民众一再弃君择君、覆舟载舟的事实，使封建统治者普遍承认“民为邦本”的论点。

（十）得民为君说

早在西周初年，得民为君的认识已经深入人心。《尚书·召诰》说：“以小民受天永命。”有百姓的拥戴，天命便可长保。各种天命论的核心论据都是得民为君。

春秋时期,人们普遍把政权转移的根本原因归之于得民与失民。晏婴、叔向把齐、晋两国公室行将崩溃归咎于“公聚朽蠹而三老冻馁”,“民闻公命,如逃寇仇”。卿大夫把握权柄是由于奉行惠民政策,“其爱之如父母,而归之如流水”(《左传·昭公三年》)。

先秦诸子皆持得民为君说,孟子论之尤详。他说:“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;得其民有道,得其心,斯得民矣;得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施,尔也。民之归仁也,犹水之就下,兽之走圯也。故为渊驱鱼者,獯也;为丛驱雀者,鹬也;为汤、武驱民者,桀与纣也。”(《孟子·离娄上》)又说:“得道者多助,失道者寡助。寡助之至,亲戚畔之;多助之至,天下顺之。”(《孟子·公孙丑下》)

汉代贾谊的思路很有代表性。在他看来,“夫民之为言,暝也;萌之为言,盲也。”但这批愚昧无知的群氓又是不好惹的。“故夫民者,至贱而不可简也,至愚而不可欺也。故自古至今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之。”(《新书·大政下》)他大声疾呼说:“故夫灾与福也,非萃天也,必在士民也。呜呼!戒之。夫士民之志不可不要也。呜呼!戒之!”(《新书·大政上》)

唐太宗等封建君臣鉴于历史教训和亲身经验,对民择君、民弃君有深刻的认识,他们把君、民看成是矛盾的统一体,两者之间既存在着对立,又有和谐统一的可能,即君有赖于民,而民归于君。首先,“天下无不可理之民”(《旧唐书·魏徵传》)。在通常情况下民众是履行对君主的义务的,不会轻易地以极端形式参与政治。治乱之机把握在君主手里。其次,即使天下板荡,民众仍对王权抱有希冀。“隋末沸腾,被于宇县,所争天下者不过十数人,余皆保邑全身,思归有道。是知人欲背主为乱者鲜矣,但人君不能安之,遂至于乱。”(《旧唐书·张玄素传》)再次,新旧交替之际,民众总是弃旧君而拥新君,所谓“王者之兴,必乘丧乱”(《新唐书·房玄龄传》),“天下嗷嗷,新主之资也”(《唐

文拾遗》卷一三《论略》)。更为切身的体验来自他们的亲身经历：“高祖初起义师于太原，即布宽大之令。百姓苦隋苛政，竞来归附，旬月之间，遂成帝业。”（《旧唐书·刑法志》）这使他们明白了一个道理，即民最终要归于某个君主，而得失之间取决于君主的政治措施，所谓“林深则鸟栖，水广则鱼游，仁义积则物自归之。”（《贞观政要·仁义》）爱民是立国安邦的手段，实行王道仁政可以招徕顺民，弱化对抗。

以上诸命题表明，“民惟邦本”论实际上是“君为民主”、“君为政本”论的附属。民本论每一个具体命题的归结点都是君主如何才能保持君民统一体的和谐，进而巩固王权。民本论归根结底是封建国家治民政策的理论依据。

或许有人会说，民本思想在思想家那里与在封建帝王手中会具有不同的品格，不可等量齐观。诚然，民本思想在某些思想家那里确实有一些令人扑朔迷离的地方，诸如孟子的“民贵君轻”之类。孟子和唐太宗都曾较为系统地阐发过民本论诸命题。只要稍加比较就不难发现，贞观君臣的重民论与孟子的民本论属于同一思想体系。贞观君臣宣称君权天授，孟子认为君权“天与之”；贞观君臣认为民众无能力参政，孟子则说“有大人之事，有小人之事”，“无君子莫治野人”；《唐律疏议》强调：“为子为臣，惟忠惟孝”，孟子斥责“无君无父，是禽兽也”；李世民标榜王道，孟子倡行仁政；贞观君臣痛斥秦、隋暴政，孟子怒骂横征暴敛的君主是率兽食人之辈；唐太宗表示要“因民之心”，孟子主张“王与民同乐”；贞观君臣惊呼“君无道，人叛之”，孟子警告“天子不仁，不保四海”。他们提出的具体措施也是大同小异。实际上孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”同李世民的“君依于国，国依于民”相比较，一个是思想家激越的倡言，一个是政治家清醒的自诫，口气分寸有所不同，但表达的却是同义命题。

将君权的绝对性与相对性相提并论，这本身就是一种悖论。依照逻辑，承认君权是有条件的，就应否定君权的绝对性、至上性，进而否

定君为政本。可惜,民本思想的持有者中没有人能从“君为政本”论和圣贤主义中走出来,这就注定了“民为国本”命题是“君为民主”命题的附属,即前者的最终归宿是论证并实现后者。民本思想及相应的重民政策在实践中的极限,是由其理论上的局限造成的。

三、重民政策的基本原则

民本思想一旦获得帝王的认同,便转化为封建国家的重民政策。历代王朝的重民政策形形色色,很难一一列举,却又遵循着大体类同的基本原则。各种重民政策原则大多产生于先秦。秦汉以来,经过统治者的反复实践和思想家的归纳、总结,这些政策原则不断有所充实和发展。至唐代,各种政策原则形成有机的整体,为帝王提供了成龙配套的治民方略。封建治世的形成大都与重民政策的落实有直接关系。汉代的文景之治、光武之治,唐代的贞观之治、开元之治,清代的康乾之治等都是这方面的典型。

(一) 汉初“与民休息”的治民方略

黄老无为政治思想在汉初居于显著地位,对政治实践也有重大影响。早在先秦,“无为”就是广为流行的政治思潮之一。强调人事活动要法自然,尽量减少行政权力对农业自然经济的干扰和破坏,是诸子百家的无为论所共有的内容。鉴于秦朝的教训和汉初的现状,当时的思想家和政治家普遍主张统治者“清静无为”。从此,“无为”作为一种德政被纳入统治思想。

汉高祖令陆贾著《新语》,论兴亡。陆贾写道:“事逾烦,天下逾乱;法逾滋,而奸逾炽;兵马益设,而敌人逾多。秦非不欲为治,然失之者乃举措暴众,而用刑太极故也。”(《新语·无为》)从此,“无为而治”成为汉初的治国方略之一。

黄老政治的治国大纲是“治道贵清静而民自定”(《史记·曹相国

世家》)。曹参以此术治齐,齐国大治。惠帝以其为相,“清静”方针推行于全国。于是“君臣俱欲休息于无为”,“政不出户,天下晏然。刑罚罕用,罪人是希,民务稼穡,衣食滋殖。”(《史记·吕太后本纪》)文帝、景帝继续贯彻这一治国方略,使社会更加安定,经济逐步繁荣,史称“文景之治”。

汉初诸帝采取的具体政策主要有以下几类:一是轻徭薄赋。汉高祖将田租十税一,减为十五税一。汉文帝又减至三十税一,算赋、徭税也作了大幅度的削减。二是实行重农政策。汉高祖号召逃亡人口返乡,“复故田宅”(《汉书·高帝纪下》),授予复员吏卒田宅,解放部分奴隶,并抑商以重农。汉文帝采纳晁错建议,实行贵粟政策;修“马复令”,鼓励养马;又弛山林之禁,以利民生。三是轻刑罚。四是皇帝躬行节俭,减少财政开支。

(二) 唐太宗的重民政策原则与贞观之治

在唐代,各项重民政策已经成龙配套,形成完整的治民方略。经思想家们的反复论证,这些政策原则大都上升为理论,并见诸帝王的著述之中。

以唐太宗为首的贞观君臣,依据“君依于国,国依于民”的民本思想,分析客观存在的君民之间的相互制约关系,确定了“安人理国”的政治方略,提出了一系列的实际政策。这些政策不仅造就了贞观之治,而且为盛唐奠定了基础。指导这些具体政策的基本原则主要有:君主无为论、因民心论、不竭民力论、及时修政论、以农为本论和君主调节官民关系论。

1. 君主无为论

“无为”是贞观君臣论政时的常用语。贞观君臣主张“为政之本,贵在为无”(《旧唐书·后妃传》)。他们把君主无为奉为最高的德治典范:“焚鹿台之宝衣,毁阿房之广殿,惧危亡于峻宇,思安处于卑宫,则神化潜通,无为而理,德之上也。”(《旧唐书·魏徵传》)在他们看来

“安人宁国，惟在于君，君无为则人乐，君多欲则人苦。”（《贞观政要·务农》）“故人君之患，不自外来，常由身出。夫欲盛则费广，费广则赋重，赋重则民愁，民愁则国危，国危则君丧矣。”（《资治通鉴》卷一九二）无为论为唐太宗等人所推崇，并非偶然。“隋之得失存亡，大较与秦相类”。秦、隋任法律、穷人欲，招致国破家亡，使贞观君臣“暇豫清谈，皆敦尚于孔、老”（《旧唐书·魏徵传》）。治民方略强调一个“静”字。他们把治民比作治水，“善为水者，引之使平，善化人者，抚之使静。水平则无损于堤防，人静则不犯于宪章。”（《隋书·循吏传·史臣曰》）“静之则安，动之则乱”（《贞观政要·刑法》），千万不要把民众这潭水激成倾覆舟船的狂涛巨浪。实现静的条件只有一个：“君能清静”（《贞观政要·政体》），“俭以息人”（《旧唐书·马周传》）。

2. 因民心论

贞观君臣鉴于隋君“不恤民事”，“民叛国亡”的教训，主张“为国之道”要“因人之心”（《贞观政要·仁义》）。因民心论基本逻辑是：“政之所为，在于养民。”德政的要旨是施惠，施惠的诀窍是顺从民欲，民之所欲在轻徭薄赋。顺从民情就要“与同民利”（《资治通鉴》卷一九八）。贞观君臣认为君民关系的中心点是一个“利”字，并以“利”为中轴调整两者关系。他们着重论述了两个问题：一是君欲与民欲的矛盾。“帝王所欲者放逸，百姓所不欲者劳弊。”解决矛盾的方法是君主“节己以顺人”（《贞观政要·俭约》），千万不可“损百姓以适其欲”（《贞观政要·政体》）。二是国富与民富相矛盾。他们主张君主要深明“百姓不足，君孰与足”的道理，“贮积者固是有国之常事，要当人有余力而后收之”（《旧唐书·马周传》）。如果帝王贪利纵欲，横征暴敛，激起民怨，就会重蹈“君富而国亡”的覆辙。如果能顺人情，收民心，君与民就能取得和谐。

3. 不竭民力论

不竭民力论才是贞观君臣政策方针的真正基石，其核心内容是

节制劳役征发,“悦以使人,不竭其力”(《旧唐书·魏徵传》),以避免“竭泽取鱼,非不得鱼,明年无鱼。焚林而畋,非不获兽,明年无兽”(《贞观政要·纳谏》)。这种政策原则的思维逻辑是:马“能代人劳苦者也。以时消息,不尽其力,则可常有马也。”(《唐太宗集·自鉴录》)即民众如牛马,为了保证源源不绝的赋役,必须使民众得以维持正常生活。

封建国家横征暴敛,特别是直接向民众征发力役,是最有可能在全国范围破坏社会生产力的人为因素。因此,力役征发过滥常常是引发民众介入政治的导火索。“一人就役,举家便废。入军者督其戎仗,从役者责其糗粮,尽室经营,多不能济。”(《旧唐书·戴胄传》)过度的劳役对于小农经济的破坏是致命的。贞观君臣深知其中利害,把民力凋尽视为“危乱之源”,常以“自食其肉,肉尽必死”自诫。这个时期有关的具体政策并不新鲜,无非是省作役,慎征伐,止畋游,去奢纵,使民以时,取民有度等封建时代的“为国之常道”。值得一提的是,唐袭隋制,有因有革,对正役和加役有明确的法定时限,并允许在一定条件下力役折庸,反映出历史的进步。

4. 及时修政论

及时修政论就施治时机问题提出了两个重要原则。一是创业君主主要“广施德化,使恩有余地,为子孙立万代之基”(《旧唐书·马周传》)。贞观君臣发现历代王朝的寿命与其开创者的政绩密切相关,“自夏、殷及汉氏之有天下,传祚相继,多者八百余年,少者犹四五百年,皆为积德累业,恩结于人心。岂无僻王,赖前哲以免。自魏、晋以还,降及周、隋,多者不过六十年,少者才二三十年而亡。良由创业之君,不务广恩化,当时仅能自守,后无遗德可思,故传嗣之主政教少衰,一夫大呼而天下土崩矣”(《旧唐书·马周传》)。“自古明王圣主,虽因人设教,宽猛随时,而大要唯以节俭于身、恩加于人二者是务。故其下爱之如日月,畏之如雷霆,此其所以卜祚遐长而祸乱不作也。”

(《旧唐书·马周传》)况且,大乱之后人心思定,“乱后易教,犹饥人易食也”(《贞观政要·政体》),正是君主施德固基的大好时机。二是守成君主要及时地调整政策,防患于未然。“往代以来成败之事”使贞观君臣深知,“若人既劳矣,而用之不息,倘中国被水旱之灾,边方有风尘之警,狂狡因之窃发,则有不可测之事”,“但有黎庶怨叛,聚为盗贼,其国无不即灭,人主虽欲改悔,未有重能安全者”。因此,“凡修政教,当修之于可修之时,若事变一起,而后悔之,则无益也”(《贞观政要·奢纵》)。创业施德与及时改弦更张说,增强了君主政治的应变能力和自我调节的主动性。

5. 以农为本论

贞观君臣从民本思想推衍出的又一项重要方针就是“农为政本”。从《帝范·务农》、《贞观政要·务农》记载的言论看,农为政本论的依据有三:一是农业的盛衰关系到封建国家的财政状况和物资储备。二是“食乃人天”,食为民本,民为国本,国为君本。农业的丰歉会直接影响民生,进而影响君主政治的盛衰安危。三是务农与赏罚一样均为“制俗之机”,“仓廩实则知礼节,衣食乏则忘廉耻”,运用行政手段“禁绝浮华,劝课耕织,使民还其本,俗反其真,则竞怀仁义之心,永绝贪残之路。此务农之本也”(《帝范·务农》)。显然重农并非单纯是封建国家的经济政策,而是重要的社会政策和政治方略,是专制君主一项重要的化民之术。

6. 君主调整官民关系论

贯彻上述原则的中间环节在“官”,因此贞观君臣把调整官民关系列为重要的政治课题。他们对君主、官僚(臣)、庶民之间错综复杂的关系有相当深刻的认识。尽管在虐民谋私这一点上,君主与官僚是大巫小巫之比,但官民矛盾的激化又会严重危害君主政治。对官吏朘削与民溃民乱之间必然联系的认识,使贞观君臣把限制官僚豪强法外侵民列为施治重点之一。君主政治的根本利益和国家政权的社会

性都要求君主正视官民矛盾。唐太宗在《金镜》等文章中曾发出“民乐则官苦,官乐则民劳”的感叹,清醒地认识到调整官民矛盾是一个十分棘手的问题,所以,他慎选临民官,并注意运用司法手段整风肃纪,整饬吏治。

君主调整官民关系并不意味着改变官民的从属关系和等级差别,那种“百姓强而陵官吏”的局面是贞观君臣绝对不能容忍的(参见《资治通鉴》卷一九五)。但是,君主可以运用行政、法律手段,充当官民关系的仲裁人,让民众以为封建法律代表着社会正义,明君清官是社会正义的化身。对明君清官的期盼为君主政治提供了广泛的社会心理基础,所以,君主主动调整官民关系,既有利于制驭官僚,又利于争取民心,是保证君主专制制度长治久安不可缺少的手段。

唐太宗主张,帝王要“以术化民”,“以道制物”,“术以神隐为妙,道以光大为工。括苍旻以体心,则民仰之而不测;苞厚地以为量,则民循之而无端”(《帝范·建亲》)。道与术的结合把民置于这样一种境地:他们既是政治运作的目的,又是统治者为了达到某种政治目的而随意骑用的驿马。贞观君臣的上述政策原则相互贯通,各有侧重,形成了一套完整的治民方略,这套治民之术有一个明显的特点,就是以君主自我调节理论为主体,通过对传统的民本思想集粹式的理论加工和面向实际的政治实践,把重民理论发展到一个新的高度。

从以上政策原则中,不难发现民本思想在理论和实践上的极限。说到底,在经济上仅仅是减轻赋役而已。在政治上,敬畏民众的力量仅仅转化为对民众参与政治的多方防范。重民不是目的,仅仅是手段。“兴,百姓苦;亡,百姓苦。”这就是封建时代民的命运!

唐代以后,重民政策依然是政论的主要话题。明太祖及清初诸帝都曾运用这一政策开创过封建盛世。具体的政见及政策不胜枚举,但其总则和纲要与贞观时期的治民方略大体相类。

第四节 伦理化的政治规范与孝治论

宗法孝道就是政治规范,“以孝治天下”就是政治原则,这是中国古代政治学的一大特色。

孝,是宗法伦理道德的概括,是中国古代社会最原始、最基本、最稳定的文化基因之一。在特定的社会历史条件下,宗法制度嬗变为政治制度,宗法观念直接转化为政治观念。孝之类的道德符号被强制性地嵌入政治内容。政治化的伦理与伦理化的政治使政治文化与道德文化混然一体。长期居于统治思想地位的儒学就是宗本、依据、推衍、升华宗法道德原则而逐步发展成为包纳自然、社会、人生一切问题的博大精深的思想体系的。孝在诸子百家中都占据一席之地。就连外来的佛教最终也被孝驯化了。于是,孝成为“百行之宗,五教之要”,“道德之渊源,治化之纲领”。孝由规范家庭关系的道德范畴嬗变为规范各种社会政治关系的政治范畴。关于孝的学说也成为涉及政治结构、政治关系、政治道德、治国之道乃至政治哲学的几乎无所不包的思想文化体系。

一、忠孝一体的政治关系规范

“孝”本是规范家庭内部亲子关系的伦理道德,主要指子女对父母的道德义务。从《论语》、《孟子》、《孝经》、《礼记》等儒家经典及其注疏来看,宗法孝道可以概括为四个字:养、敬、谏、顺。一言以蔽之:“无违”。养与敬指奉养和尊敬父母,谏指劝阻父母的非理之行。养、敬、谏都包含着合理成分。但是,敬的某些具体要求将亲子关系规定为支配与被支配关系,谏的主旨是父家长的尊严、利益至上。对于父母之

命,子女可以谏诤,可以“大杖走”,但绝对不许“忤逆”。谏而不听,子女必须“号泣而随之”。所以孝的最高层次是“孝顺”、“无违”,即绝对服从,甚至“父要子死,子不敢不死”。宗法之孝的主旨是个体(子女)对个体(父母)的绝对隶属和盲目服从。正是由于这种特质,使孝逐渐升华为中国古代社会一般道德准则。

忠孝一体的政治道德观念有一个历史发展过程,大致可以划分为三个阶段。

在春秋以前,君、家、国一体是一种社会存在,君父与国家是同义语,孝父与忠君具有一致性。“事君以敬,事父以孝。受命不迁为敬,敬顺所安为孝。……孝、敬、忠、贞,君父之所安也。”(《国语·晋语一》)君臣、主仆关系要求“忠”;家族、宗法关系则要求“孝”。由于宗族体系与政治体系结合在一起,忠与孝既是伦理观念,又是政治思想,在政治上,二者属于同一层次的概念,区别不太明显。

春秋战国时期,国家体制和政治观念发生重大变化,“忠于国”、“信于君”、“孝于父”之间的界限逐渐分明。但是,家与国、父与君一体观念根深蒂固,儒、墨等“显学”依旧把宗法道德视为政本。

汉武帝独尊儒术以后,儒家的伦理政治学成为统治思想。儒经法律化,法典伦理化。经过历代儒者的阐发,至宋明,宗法道德上升为天理。其他各种学术流派也都把孝道、名教提升为重要的思想命题。在这种情况下,忠与孝的理论功能发生变化:一方面孝主要用来讨论家庭、社会问题,忠则偏重为政治概念;另一方面孝或孝之理成为“至德要道”、“道之本原”,具有最高的理论价值和普遍的实践意义。在观念上、理论上和法律上,君主是天下之父母,官僚是百姓之父母。忠孝一体不仅是普遍认同的政治文化,而且是强制性的政治规范、法律规范。

孝的政治意义主要表现在以下几个方面:

其一,孝是宗法道德的最高概括。“孝为百行之宗”和“孝为至德

要道”是宗法孝论两个重要命题。前者把孝视为一切道德规范、道德践行的起点和宗本,后者把孝说成是形上之道的内核和本原,是宗法道德原则的抽象和概括。这就从践行和哲学这两个方面把孝的价值和功能推向崇高的地位。

儒学是三代文化的直接继承者,是中国封建文化的主流,它对这两个命题的贡献最大。孔子、孟子都把仁作为一切美德的代称和最高政治原则,而仁之本则是孝。《论语·学而》说:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”孟子说:“仁之实,事亲是也。”(《孟子·离娄上》)亲亲、孝悌是仁政的起点。汉唐儒者在编辑和注疏《孝经》过程中,宗本孔子,辑录师说,因袭《孟子》、《荀子》、《左传》、《礼记》等文献材料,杂糅百家之言,进一步发挥了孔子的孝论。《孝经注疏·开宗明义》说:“子曰:夫孝,德之本也,教之所由生也。”唐玄宗注:“人之行莫大于孝,故为德本。”《孝经注疏·三才》说:“子曰:夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。”唐玄宗注:“孝为百行之首,人之常德,若三辰运天而有常,五土分地而为义也。”《孝经注疏·圣治章》说:“子曰:天地之性,人为贵。人之行,莫大于孝。”并据此推定:“圣人之德无加于孝。”唐玄宗注亦称:“孝者,德之至,道之要也。”宋明理学把“仁义礼智”上升为“天理”,以仁为四德之首。在理学诸子看来,太极、天理、道、性的本原就是人伦,“人伦,道之大原也”(《张载集·张子语录下》)。程朱一派认为仁与孝互为宗本。“德有本,本立则其道充大。孝弟行于家,而后仁爱及于物,所谓亲亲而仁民也。故仁以孝弟为本。论性,则以仁为孝弟之本。”(《论语集注·学而》)“仁主于爱,而爱莫切于事亲;义主于敬,而敬莫先于从兄。故仁义之道,其用至广,而其实不越于事亲从兄之间。”(《孟子集注·离娄下》)汉魏以来,儒学内部就有仁孝先后的争论。明清许多儒者,激烈抨击任何可能贬低孝的辨析,力主孝弟即仁。

在孝为道德之本这个认识上,先秦诸子不乏类同之论。魏晋以

后,道教和佛教也加入到这个大合唱中来。孝是三教归一的结合点之一。例如,唐代著名道士成玄英说:“夫孝子事亲,尽于爱敬。此之性命,出自天然,中心率由,故不可解。”(《庄子集释·人间世疏》)吴筠则著《神仙可学论》,把“至忠至孝”作为修道成仙捷径。唐代著名僧人宗密在《孟兰盆经疏序》中写道:“始于混沌,塞乎天地,通人神,贯贵贱,儒释宗之,其唯孝道矣。”(《全唐文》卷九二〇)宋代名僧契嵩著《孝论》十章,声称:“夫孝,三教皆尊之,而佛教殊尊也。”

其二,忠孝一体。这是获得广泛认同的政治文化。儒家对忠孝一体的理论证明尤为详密,主要有以下几个认识。

君即父,父即君,故忠孝并无二致。在宗法观念中,君与臣、父与子属于同一支配模式,如果说父兼备父子恩、君臣义,那么君则兼备君臣义、父子恩。据此,儒家都是移孝作忠论者。《论语·学而》说:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。”皇侃在《论语注疏》中解释道:“孝弟之人志在和悦,先意承旨。君亲有日月之过,不得无犯颜之争。然虽屡纳忠规,何尝好之哉?……孝悌之人,当不义而诤之,尚无意犯上,必不职为乱阶也。”孟子把从兄、敬长、忠君看成一个发展序列,正是抓住了宗法道德的特质:忠孝的内在一致性是顺从,孝可以向忠延伸。“子曰:君子之事亲孝,故忠可移于君。事兄悌,故顺可移于长。居家理,故治可移于官。”(《孝经·广扬名》)孝是臣民政治社会化的起点,“欲求忠臣,出于孝子之门。非纯孝者,则不能立大忠。”(《臣轨·至忠》)这正是历代帝王重视孝道的政治原因。《孝经·士》指出,孝适用于君,“资于事父以事君而敬同,……故以孝事君则忠。”唐玄宗进一步指出,犯上要君,亦属不孝,“罪之大者,莫过不孝。君者臣之禀命也,而敢要之,是无上也;圣人制礼作乐,而敢非之,是无法也;善事父母为孝,而敢非之,是无亲也。言人有上三恶,岂唯不孝,乃是大乱之道。”(《孝经注疏·五刑》)总之,忠与孝遵循着同一个逻辑,孝子可以直接转化为忠臣,不孝则不忠,

不忠则不孝。

忠比附孝,孝制导忠。国是家的放大,忠是孝的放大。忠以孝为范本,故《忠经》的作者指出:“忠之与孝,天下攸同。”《忠经》是模仿《孝经》,“以忠应孝”而写成的(《忠经序》)。古代论说臣道的著作总是以事父喻事君。武则天撰《臣轨》,是以孝论忠的典型。她的依据是:“君亲既立,忠孝形焉。奉国奉家,率由之道宁二;事君事父,资敬之途斯一。”(《臣轨序》)忠与孝的一般原则和主要德目十分相近。《孝经》有“五等之孝”,《忠经》有“五等之忠”。孝可概括为养、敬、谏、从;忠可概括为事、敬、谏、从。忠孝皆以尽心所事、敬顺尊者为最高原则。忠孝并举,就是臣道。忠通常与君联系在一起,即忠君。但忠于社稷、忠于天下,有时会与君保持一段距离,而孝则始终围绕君父这个个体立论,内容与原则具有高度的稳定性。故历代儒宗和封建帝王喜欢以孝论忠,以子道规范臣道。人们有时容忍不忠,却从不宽恕不孝。

忠孝相通,难分彼此。忠与孝适用范围和领域一致。“夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身。”(《孝经·开宗明义》)与此相应,“夫忠兴于身,著于家,成于国,其行一焉”(《忠经·天地神明》)。忠与孝贯通于全部社会政治生活。忠与孝又互为本,一方面,“君子立孝,其忠之用”(《大戴礼记·曾子立孝》),另一方面,“忠者,其孝之本欤!”(《大戴礼记·曾子本孝》)孝为忠之本,忠为孝之本,二者并无质的差别。所谓“五等之孝”与“五等之忠”,在内容上也大体一致。忠孝相通使君和父的权威连成一体。君父权威的强化使“顺”成为一切在下者的通行的规范。“忠臣以事其君,孝子以事其亲,其本一也。上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则以孝于亲,如此之谓备。”(《礼记·祭统》)忠孝之道造就着一个顺于上的社会秩序。

忠孝一体是古代臣民文化的主要构成之一。作为政治伦理,通常使用“忠”这个概念。忠君观念要求臣子在意识、行为及价值选择上,把君父的利益、尊严、意旨放在第一位。忠君的基本要求是专一不懈,

尽心所事,绝对服从。忠的极致是无二心、无二命。《左传》中讲:“君令而不违,臣共而不贰。”“臣无二心,天之制也。”“君无二命,古之制也。”孔子为君子、贤人树立的忠君标准是“事君能致其身”(《论语·学而》)。《礼记》则说:忠臣事君本之于备,“备者百顺之名也,无所不顺者谓之备。”《孝经》规定:臣必须“忠顺不失,以事其上。”《忠经》比照《孝经》为天子、冢臣、百工、守宰、兆人开列了不同的忠规范。帝王要忠于天地神明祖宗;群臣不仅要“奉君忘身,徇国忘家,正色直辞,临难死节”,而且要恪尽职守,“苟利社稷,则不顾其身”;庶民之忠则是“祇承君之法度,行孝悌于其家,服勤稼穡,以供王赋。”董仲舒利用“忠”的字形构造强调事君不二,他说:“古之人物而书文,心止于一中者,谓之忠;执二中者,谓之患。患,人之忠不一者也。”他又进一步证之以天道:“天之常道,相反之物也,不得两起,故谓之一;一而不二者,天之行也。”(《春秋繁露·天道无二》)宋明理学把忠诚上升为“天道”、“自然之理”,事君之忠即“尽己之心以事君”,唯有做到“无一毫不尽方是忠。”(《北溪字义·忠恕》)由于在观念上“忠君”与“爱国”是粘连在一起的,所以忠归根结底是臣对君的道德义务。

其三,孝的主要内容是政治规范。孝养、孝敬、孝顺只是孝在日常家庭生活中的行为规范,而不同社会政治等级所特定的行孝方式则属于政治规范。“五等之孝”是典型的例子。所谓“五等之孝”来自三代的政治规范。《孝经》及其注疏对“五等之孝”作了详明的归纳和阐发。历代大儒也多有论及并予以肯定。“五等之孝”对天子、诸侯、卿大夫、士、庶人等五种政治角色的行孝方式作了界定:“天子之孝异于匹夫。”(《资治通鉴》卷二一〇)天子之孝要博爱、广敬,“爱敬尽于事亲,而德教加于百姓,刑于四海。”(《孝经·天子》)诸侯之孝要“在上不骄,高而不危,制节谨度。……能保其社稷,而和其民人。”(《孝经·诸侯》)卿大夫之孝要“非法不言,非道不行,口无择言,身无择行”,言行遵法守道,“然后能守其宗庙”(《孝经·卿大夫》)。士之孝要忠君顺

长,“忠顺不失,以事其上,然后能保其禄位,而守其祭祀”(《孝经·士》)。庶人之孝则是“用天之道,分地之利,谨身节用,以养父母”。唐玄宗特意加了一个注:“庶人为孝,唯此而矣。”(《孝经注疏·庶人》)不难看出,孝对不同政治角色提出了不同的政治规范,唯有各守其分,才能立身、扬名、显亲、耀祖。对于官僚贵族而言,“言非法,行非德,则亏孝道”(《孝经注疏·卿大夫》)。“夙夜匪懈,以事一人”就是孝(《孝经注疏·士》)。这种孝显然属于政治范畴。一部《孝经》以大部分篇幅讨论政治规范和政治原则,这表明,孝不单纯是家庭伦理。《大学》直接把孝作为政治范畴看待,所谓:“孝者,所以事君也;弟者,所以事长也;慈者,所以使众也。”《忠经序》对孝的政治意义作了进一步的说明:“仲尼说孝者所以事君之义,则知孝者,俟忠而成之,所以答君亲之恩,明臣子之分。”《孝经·开宗明义》也说:“夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身。”事亲之孝仅是孝的初级阶段,孝亲是忠君的过渡和训练,唯有完成事君之孝,才能立身为人。孝的对象主要不在事亲而在忠君,故《曾子大孝篇》说:“事君不忠,非孝也。”孝之所以受到高度重视,首先是因为它是一个重要的政治规范。

其四,孝是强制性的法律规范。封建法律明确规定:“王者居宸极之至尊,奉上天之宝命,同二仪之覆载,作兆庶之父母。为子为臣,惟忠惟孝。”(《唐律疏议·名例》)对于调整各种社会政治关系的宗法伦理道德,封建法律也予以保护,以强制性的手段要求臣民身体力行。

二、“以孝治天下”:孝理、名教与礼治

“以孝治天下”,狭义而言,特指孝理、孝治;广义而言,兼包孝理、名教、礼治。三者彼此相通,相辅相成,共同构成教化论,又都可以用为教化论的总称。

孝理,即以孝道教化治理臣民,使全体臣民认同各种等级规范。

名教,即以名为教,将各种等级规范和制度,立为名分,定为名目,号为名节,誉为功名,使全体臣民认同“名”所规定的权利和义务。礼治,即以礼为治,把道德、名分制度化、规范化,形成一套礼乐、法律制度,使全体臣民认同礼所确认的政治规范和道德规范。教化是以国家权力为后盾的,孝理、名教、礼治都不排除外在的强制性。但作为治国之道,教化论更注重“德”,强调统治者的率先督导和道德感化,力图通过宗法道德的社会意识化来维护君主政治体系中的各种社会政治关系。这就强化了伦理道德在社会政治控制中的地位和作用。

(一) 孝治论

“以孝治天下”又称为孝治、孝理。儒家把这个命题的发明权归之于孔子。其实,把孝作为治国之道源远流长。所谓孝治,即“由孝而治”。唐玄宗的解释是:“以至德要道化人,是为孝理。”邢昺也说:“以孝治天下”是帝王“因天地,顺人情,以为教。”(《孝经注疏·孝治》)简言之,即把孝作为教化手段。

以孝道为治国的一般原则始于三代。西周明确把尊祖、敬宗、亲亲、孝悌作为最基本的政治原则。据《吕氏春秋·长见》记载,周公姬旦为子孙确定的施政方针是“亲亲、上恩”。《尚书》中保存了大量的有关言论。据说宗法道德规范是上天赐予的“民彝”,所以西周运用国家权力维护这套规范。周公认为:“元恶大憝,矧惟不孝不友”,父不慈、子不孝、兄不友、弟不悌,会导致“天惟与我民彝大泯乱”。他主张对这些破坏天定秩序法则、实属罪大恶极的人,“乃其速由文王作罚,刑兹无赦”(《尚书·康诰》)。据说齐桓公在葵丘与诸侯会盟,所下五道禁令的第一条就是“诛不孝”(《孟子·告子下》)。运用国家权力宣扬和保护宗法道德规范,使“孝”具有政治强制性,这是孝治论的主旨。

孔子继承这种政治观,他认为“孝”就是政治。有人问孔子:“子奚不为政?”孔子曰:“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)在他看来,从政不必当官,宣扬孝

道就是参政。孔子主张统治者率先行孝以教化百姓。季康子问：“使民敬、忠以劝，如之何？”孔子说：“临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。”（《论语·为政》）历代传注者纷纷对孔子的这个思想进行阐发。包咸的《论语章句》说：“君能上孝于亲，下慈于民，则民忠矣。”皇侃的《论语义疏》说：“言民法上而行也。上孝慈，民亦孝慈。孝于其亲，乃能忠于君。”朱熹的《论语集注》说：“孝于亲，慈于众，则民忠于己。”又说：“此皆在我所当为，非为欲使民敬忠以劝而为之也。然能如是，则其应盖有不期然而然者矣。”孝治的主要目的是使臣民孝于亲、忠于君，巩固专制主义秩序。

孔子的后学都把孝奉为重要的政治原则。孟子说：“尧舜之道，孝弟而已。”（《孟子·告子下》）在他看来，尧舜一类的圣王，其立身、治国之道，一言以蔽之，即孝。《中庸》认为：明乎孝，“治国其如示诸掌乎”。孝是己、家、国、天下系列中的精神中枢，修身、齐家、治国、平天下的内在一致性在于一个“孝”字。

重视孝在政治中的作用，把宣扬和保护孝道列入国家职能和治国之道，这是古代一切孜孜求治的思想家、政治家的共同点之一。除儒家外，墨、法、阴阳、名诸家以及道家中的主治派，都对孝治论作出了各自的贡献。

墨家主张“爱无等差，施由亲始。”（转引自《朱子语类》卷五二）这就是说，孝慈是兼爱的起点。墨子反复论说兼爱与孝慈的关系，认为恪守人伦道德就是兼爱，“君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和谐，此则天下之害也。”（《墨子·兼爱中》）“兼爱”的目的就是实现君臣惠忠，父子慈孝，兄弟和谐，“若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝，犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈。故不孝不慈亡有，犹有盗贼乎？”（《墨子·兼爱上》）墨子重视对鬼神的祭祀，称其为古代圣王“所以治国家、利万民之道也”。而敬重神明的方法之一是“必择国之父兄孝慈贞良者，以为祝

宗”(《墨子·明鬼下》)。墨家鼓吹的“尚同”政治也是以“家君”发布宪令于其家为起点的。

法家的立法原则之一是“因人情”。在商鞅等人主持制定的法律中,明确把尊卑贵贱、父子之别、嫡庶之分及相应的伦理道德规范列为重点保护对象。一些法家代表人物还从理论上肯定了孝的政治作用。《管子·君臣下》说:“礼孝弟,则奸伪止。”韩非批评孔子强调道义在君臣、父子之间的纽带作用是“本未知孝悌忠顺之道也”(《韩非子·忠孝》)。他充分肯定“孝悌忠顺之道”的政治意义,主张维护君臣、父子、夫妻之间的绝对隶属关系。韩非说:“臣事君,子事父,妻事夫,三者顺则天下治,三者逆则天下乱。此天下之常道也,明王贤臣而弗易也。”(《韩非子·忠孝》)这个思路与后世儒家的“三纲五常”说并无二致。

道家中的主治派肯定伦理道德的政治功能。《管子·心术上》说:“虚无无形谓之道;化育万物谓之德;君臣、父子,人间之事谓之义;登降揖让、贵贱有等、亲疏之体,谓之礼;简物小未一道,杀僂禁诛谓之法。”道德、礼义、法律结合在一起,在政治中不可或缺。老子主张“绝仁弃义,民复孝慈”(《老子·十九章》)。《庄子》的某些篇章也肯定了忠孝仁义。黄老一派对伦理尤为重视。

阴阳家、名家的具体政治主张与儒家大体相类。司马迁称邹衍“尚德”,主张“整之于身,施及黎庶”,“然其要归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施,始也滥耳。”(《史记·孟子荀卿列传》)名家“正名实”之论落实到政治上就是君君、臣臣、父父、子子。

《吕氏春秋》力主以孝治天下。《孝行览》说:“凡为天下治国家,必务本而后末。……务本莫贵于孝。人主孝,则名章荣,下服听,天下誉。人臣孝,则事君忠,处官廉,临难死。士民孝,则耕耘疾,守战固,不罢北。夫孝,三皇五帝之本务,而万事之纪也。夫执一术而百善至,百邪去,天下从者,其惟孝也。”这种认识为孝治论提供了重要的思想

材料。

《孝经》把孝理奉为最高政治原则，提出了系统的孝治论。《孝经》成书于战国末年，汉代以后被奉为儒家经典。这本书辑录孔子等先儒言论，综汇百家之言，对孝的意义、五等之孝的内容、忠与孝的关系、臣子事君事亲规范、实现孝治的方法和途径，作了言简意赅的阐述。

《孝经》及其注疏认为孝是政治之本，教从孝而生，称以孝治天下为“圣治”。关于孝治，《孝经》提出四点基本认识：一是教从孝而生，孝治是古代圣王的治国之道。《开宗明义》认为孝是“至德要道”，是“德之本”，因此是“教之所由生也”。唐玄宗注称：孝治因天地、因人情，“先代圣德之主能顺天下人心，行此至要之化，则上下臣人和睦无怨。”二是政治必须因孝施教。《圣治》指出，“孝莫大于严父”，利用亲情教化臣民，自然而然，顺理成章，“故亲生之膝下，以养父母曰严。圣人因严以教敬，因亲以教爱。圣人之教不肃而成，其政不肃而治，其所因者本也。”孝治的根本目的不在于教人孝顺父母，而在于使臣民习得各种社会政治规范。《广至德》说：“子曰：君子之教以孝也，非家至而日见也。教以孝，所以敬天下之为人父者也。教以悌，所以敬天下之为人兄者也。教以臣，所以敬天下之为人君者也。”三是孝治的关键在于帝王率先行孝。《感应》说：“子曰：昔者明王，事父孝，故事天明。事母孝，故事地察。长幼顺，故上下治。天地明察，神明彰矣。”天子尊天、敬祖、孝父、顺兄，才能上行下效，“德教流行”，天下莫不服从。四是刚柔并济，德刑并用。《三才》说：“导之以礼乐，而民不争。示之以好恶，而民知禁。”《五刑》说：“子曰：五刑之属三千，而罪莫大于不孝。”孝治仅靠道德感化是不行的，必须动用法律、刑罚。不孝是大乱之道，属罪大恶极，应刑兹无赦。

汉代以后，“以孝治天下”是历代王朝的基本政策，《孝经》被奉为立身治国的圣经法典。孝治政策名目繁多，大要有尊经兴儒，开科取

士,制礼定法,宣谕教化,彰表孝行这几项。

尊崇周孔之道是汉唐以来的一贯政策,其中《孝经》备受重视。汉文帝始置《孝经》博士。汉宣帝于乡聚设庠序,各置《孝经》师一人。汉光武帝、明帝令羽林介胄之士悉通《孝经》章句。晋元帝作《孝经传》,称:“天经地义,圣人不加;原始要终,莫逾孝道。”(《经义考》卷二二三)晋穆帝、孝武帝,南朝宋武帝、文帝,皆亲讲《孝经》。梁武帝亲撰《孝经义疏》。北魏孝文帝令人译成《国语孝经》,以教化族人。隋唐皆以《孝经》颁行天下。唐玄宗两次亲注《孝经》,“诏天下家藏《孝经》,精勤教习。学校之中,倍加传授,州县长官,申劝课焉”(《唐会要》卷七五)。宋太宗御书《孝经》赐大臣,称:“千文无足取,若有资于教化者,莫《孝经》若也。”(《宋史·李至传》)宋真宗诏令邢昺撰《孝经义疏》。金世宗以女真文《孝经》分赐护卫亲军。元世祖定国子学制,凡读书必先读《孝经》。元武宗令王公以下皆修习蒙古文《孝经》。明太祖称《孝经》是“孔子明帝王治天下之大经大法,以垂万世。”(《明会要》卷二六)清顺治帝御注《孝经》。康熙帝令刊刻“满汉合璧”《孝经》。雍正帝刊行《钦定繙译孝经》,汇编《孝经集注》。由于封建帝王的尊崇和提倡,《孝经》既是最重要的经典文献,又是最普及的通俗读物,其影响极为深远。

孝,既是人伦百行的纲纪,又是科举仕宦的阶梯。汉惠帝以孝悌为乡官。汉武帝始举孝廉。“汉制以《孝经》试士。”(《续汉书·百官志》)孝是汉代最重要的仕途。此后,历代王朝皆置《孝经》于官学。隋唐以后,科举考试往往加试《孝经》,制举中也有“孝行”一科。其实以“五经”、“四书”取士,就是以伦理政治学取士。

孝,又是议定礼仪、刑律的重要依据之一。秦皇以礼、义、孝、慈“为民立极”。汉代以“《春秋》决狱”。隋唐法典“一准于礼”,完成了礼法合流的过程。历代法典都严加维护孝道、名教,对违背君臣、父子、主奴、嫡庶、上下之间的伦理规范的行为开列了刑事责任。

历代王朝都把“教化”列为朝廷“首务”和地方官的考课内容。朱熹主张：“今若将孝弟忠信等事撰一文字，或半岁，或三月一次，或于城市，或于乡村聚民而读之，就为解说，令其通晓，及其所在立粉壁书写，亦须有益。”（《朱子语类》卷八四）明清时期的教化制度尤为严密。清顺治帝颁行各省的六谕卧碑文，康熙帝的《上谕十六条》，雍正帝的《御制圣谕广训》，都把宣扬孝道置于最重要的地位。历代帝王彰表孝子顺孙、贞妇义士，以“移风易俗”、“化民成俗”的政策和措施，更是形形色色，不绝于史册。

孝治论的影响之大还表现为，推衍、发明“孝”的意旨，制定不同社会身份和职业的人的道德规范。如唐代有《演孝经》、《广孝经》、《临戎孝经》。宋代有《武孝经》。此外还有《大农孝经》、《女孝经》、《道孝经》、《佛孝经》等。

（二）礼治与名教

“以礼治国”几乎涉及到社会政治的一切方面，大凡国家形式与结构、君主制度和等级制度、朝廷仪规、礼乐刑政等，都是礼治论的关注点。这里仅介绍礼治论中关于社会政治关系及教化方面的问题。作为教化手段，礼治与名教是同义语，其主旨是以等级名分和道德规范教化社会成员，实现君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇。

礼与礼治可以追溯到古代国家产生之初。西周是以礼治国的典范。礼治与名分密切相关，实质属于名教范畴。名教成为系统的政治理论是在春秋战国时期。先秦诸子面对社会历史大变动中“名实相怨”（《管子·宙合》）的现实，提出了各自关于调整名实关系的主张，汇聚成一股名辩思潮。邓析的“刑名”论、老子的“无名”论、孔子的“正名”论、墨子的“予名”论、名家的正名实论和法家的以法正名论，都是这个思潮中有代表性的命题。名辩思潮把名实问题上升为哲学，落实于政治，为后世的名教论奠定了理论基础。

汉代的名教思潮使名教理论系统化、三纲五常国宪化、名分观念

社会意识化。名教成为治国之道的重要组成部分。

经魏晋玄学的中介,名教与自然联姻。在宋明理学手中,名教论被高度哲理化。

这里着重介绍几种有典型性、代表性的名教论。

1. 孔子的“正名”论

孔子把“正名”列为政治的首要问题。他说:“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。”(《论语·子路》)正名是礼乐刑政的起点和基础,关系到政治的成败,所以是治国之要。

孔子的正名论有两个特点,一是依礼定名,二是以名匡实。名、名分标识着社会关系、社会角色及相应的规范。正名无疑在政治生活中具有重要意义。问题的关键是如何确定名分及如何正名。孔子尊崇周礼,主张以礼治国,礼是孔子确定名分的唯一尺度。“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”,这样的人才成其为人或仁,否则就是僭越、背逆、不仁。而礼为每一种社会角色规定的道德行为规范是君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌等等。这就是说,孔子为每一种“名”或“名分”所树立的人格和规范来自宗法道德。孔子的正名不是以实取名,而是以既定的名,即周礼来匡实。他把周礼视为永恒不变的法则,力图以传统的等级名分固着现实中的社会关系,使之永远保持在一个既定的框框之中。齐景公问政于孔子,孔子对曰:“君君、臣臣、父父、子子。”(《论语·颜渊》)这就是说,为君之人必须符合“君之名”,为臣之人必须符合“臣之名”,其余类推。这就把一般的“名”看成比具体的“实”更根本的东西,力图用“名”来校正“实”,似乎只要解决了“名”的问题,“实”自然会趋于至善。孔子所谓的“正名”就是“复礼”。礼教又称名教,即源于此。

“君君、臣臣、父父、子子”,自古以来被认为是孔子“正名”论的宗旨。这种思想可以追溯更为久远的年代。例如:春秋的晏婴说:“君令

臣共,父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妻柔,姑慈妇听,礼也。君令而不违,臣共而不贰,父慈而敬,子孝而箴,兄爱而友,弟敬而顺,夫和而义,妻柔而正,姑慈而从,妇听而婉,礼之善物也。”(《左传·昭公二十六年》)可见将孝(伦理)、名、礼紧密粘连在一起,来自于古老的传统。正名论的提出,进一步使“名分”绝对化。以既定之名,匡正具体之实,把社会角色的思想行为严格限定在礼的范围内,成为后世儒学的宗旨之一。在这个意义上,孔子是名教论的开创者。

2. 名家的正名论

名家中各个流派的哲学方法和政治见解有明显的差异。“名家”之称不能标识一个统一的哲学流派和政治学流派。名家共同的学术特点是“专决于名”。他们把名实问题纳入逻辑学、认识论的范围,为政治上的正名论提供了哲学依据。

正名定分,循名责实,是许多名家学者的政见。《邓析子·无厚》认为,“名当,谓之圣人”,正名定分才能使社会有序。君主的责任一是审一、定名,二是循名责实。“明君审一,万物自定。”审一、定名是君主的特权。弱君之道,先乱其“名”,再夺其“一”。君失“一”、失“名”都会导致君弱臣强,法乱政败。审一定名落实在政治上就是明确为各种政治角色“定名”。在一切社会规定性中,法最具权威性,是名中之尤者、治国之利器。定名之后,君主要循名责实。“循名责实,君之事也。奉法宣令,臣之职也。”抓住了定名与责实这两条,君主政治才能稳固,“循名责实,察法立威,是明王也。”《公孙龙子·名实论》主张以名正实,“其正者,正其所实也。正其所实者,正其名也。”这个思路与孔子的正名论相类。《尹文子·大道上》则用名辩论印证了孔子的正名论:“名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。故仲尼云必也正名乎,名不正,则言不顺也。”正名的政治目的是使各类政治角色各守其分,所谓“名定则物不竞,分明则私不行。物不竞,非无心,由名定,故无所措其心。私不行,非无欲,由分明,故无所措其欲。”《尸子·分》讲得更

明确：“君臣父子上下长幼贵贱亲疏皆得其分，曰治。”总之，在名家看来，“天下之可治，分成也，是非之可辨，名定也。”“治天下之要，在于正名。正名去伪，事成若化。苟能正名，天成地平。”（《尸子·发蒙》）名家“控名责实”、“名正法顺”、“名正礼行”的思想，后来被纳入统治思想。

3. 法家的以法定名论

法家的正名论可以概括为：以法定分，综核名实。法家认为法的基本职能是定分止争。《商君书·定分》说：“夫名分定，势治之道也；名分不定，势乱之道也。”分或名分指社会上不同等级、不同出身、不出职业的人的行为规范。别贵贱，明等级是“分”的核心。《慎子·威德》指出，法之分首先在于确定天子、诸侯、大夫各有定位，不得逾越。商鞅之法的基本原则就是：“明尊卑爵秩等级，各以差次名田宅、臣妾。衣服以家次，有功者显荣，无功者虽富无所芬华。”（《史记·商君列传》）法家的等级名分之分涉及到宫室、轩冕、饮食、衣服、棺槨等社会生活的各个方面，在内容上与儒家之礼十分相近。法家引道入法，认为道无名，器有名，道与名具有统一性。可道之道与可名之名即是恒道恒名。这就为正名论提供了一个形而上的基础。

在等级社会中，无论法治、礼治都离不开“控名责实”。礼与法的核心是明等分，尊卑上下必须通过一定的“名号”体现。正名号，才能贯彻礼与法所确立的各种具体规范，因此“分”与“名”是粘连在一起的。在确立和维护等级名分这一点上，法家之法与儒家之礼别无二致，所以法家的依法正名论被纳入统治思想，其具体表现是：战国秦汉以来的封建法典是礼与法合流的产物。例如，《唐律疏议》的前六卷皆为“名例”，即辨析名分，确立刑名，所谓“名训为命，例训为比，命诸篇之刑名，比诸篇之法律。”由于封建伦理道德是量刑定罪的主要依据，所以封建法典实质是名教的法制化。

4. 董仲舒的名号论和汉代的名教思潮

在汉代,名教是一个广泛的思潮,这主要表现在三个方面:一是名教理论进一步发展,三纲五常神圣化、绝对化。二是纲常的国宪化和名教政策的系统化。三是名分观念的社会意识化。

董仲舒的名号论是汉代名教理论的典型代表,其要旨有五:一是名号为治国之要。“治天下之端,在审辨大。辨大之端,在深察名号。”别事物,正名分,才能“是非可知,逆顺自著”(《春秋繁露·深察名号》)。名号的作用是“正法度之宜,别上下之序”,它是维护宗法秩序的关键。在这个意义上,“名者,大理之首章也”(《春秋繁露·深察名号》)。二是名号之正,取之天地。“是非之正,取之逆顺;逆顺之正,取之名号;名号之正,取之天地,天地为名号之大义也。”(《春秋繁露·深察名号》)名号效天地,达天意,又是判定逆顺、是非的标准。天尊地卑,就是“王道三纲”的法象。名是认识标准和行为规范,将一切纳入名分之中,社会便井然有序,“事各顺于名,名各顺于天。天人之际,合而为一”(《春秋繁露·深察名号》)。这就把纲常名分神圣化。三是名分为天定的秩序和规范。名号源于天命,其中号是通指或类名,名是号的详目。一切人和事均可纳入名的范围,又可归为五大类:“故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也。号为诸侯者,宜谨视所候奉之天子也。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,瞑也。士不及化,可使守事从上而已。五号自赞,各有分。”(《春秋繁露·深察名号》)在董仲舒看来,天不变,道不变,名亦永恒不变,这就把等级秩序和纲常名分绝对化。四是制名之权出于圣人。“名者,圣人之所以真物也。”圣人仰通天意、俯察物理而制定名号,“非其真,弗以为名”(《春秋繁露·深察名号》)。圣人代天立言,名号与相应的规范要以圣人的意见为准。五是正名以辨是非。既然名号及名分皆来自天命、圣人,那么它们应当成为统一的认识标准和行为规范。“圣人之所命,天下以为正。正朝夕者视北辰,正嫌疑者视圣人。”(《春秋繁露·深察名号》)具体做法就是正名,“名之

审于是非也,犹绳之审于曲直也。诘其名实,观其离合,则是非之情,不可以相谏已”(《春秋繁露·深察名号》)。审名实、正名分的目的是促使社会政治关系的标准化和规范化。“名者,所以别物也。亲者重,疏者轻,尊者文,卑者质。”(《春秋繁露·天道施》)“尊者取尊号,卑者取卑号。故德侔天地者,皇天右而子之,号称天子。其次有五等之爵以尊之,皆以国邑为号。……无名姓号氏于天地之间,至贱乎贱者也。”(《春秋繁露·顺命》)孔子作《春秋》就是正名的典范。圣人制定的名是绝对真理,其权威性不容置疑,于是纲常名分不再是可以认识的对象。这种名号论的实质是以纲常伦理建构和维系君臣统属关系,故“治国之端在正名”(《春秋繁露·深察名号》)。

汉武帝独尊儒术,儒学是官方学说,经义是政治准则,名分是国家大法。《白虎通义》把三纲、五常、六纪说成是天地的内在结构和派生物,是人的本质和治国之大纲,纲常名教进一步国宪化。统治者用纲常裁断政务,用名教规范臣民,他们奖名节,彰孝悌,以《春秋》决狱,以孝廉取士,孝理、名教和礼治成龙配套,使名教政策系统化。

在名教理论和名教政策的推动下,忠孝名分观念在意识形态领域居于主导地位,并扩张、泛化为普遍认同的社会意识。人们诵读诗书,争厉志节,标榜孝廉,蔚然成风。纲常名教对全社会的思想观念、价值取向有着深远的影响。从此,名教观念一直是封建社会的正统思想。

汉代名教思潮使“名教”论成为政治理论关注的焦点,无论是肯定名教还是否定名教,只要论及社会和政治,都必须把“名教”作为理论辨析的必不可少的概念和主题。从历史过程看,这种辨析越深入、越激烈,名教的理论价值越高。“名教”论又成为儒学汲取其他学派哲学精华的原动力之一。

5. 魏晋玄学的名教与自然统一论

汉代正统的名教观念和名教政策在理论上和实践上都存在弊

端。经学把一切归诸神秘的“天意”，常常遭到反对者以“自然”为武器的抨击。这就使以“天意”作护符的名教观根基不稳。孝廉取士、品藻名节等名教政策在士人群体中煽起炽盛不息的浮华邀名之风，使纲常名教、忠孝名节逐渐形同虚设。汉魏之际，在政治动荡与思想混乱交互影响之下，两股反思和批判经学名教观念的思潮相继兴起，这就是名理思潮和玄学思潮。前者着重辨析名实关系问题，后者着重讨论自然与名教关系问题。历史过程的结局是：纲常名教不仅没有被否定，而且在获得“自然天道”的论证后，登上了意识形态的王位。玄学的名教与自然统一论对此贡献最大。

儒家主名教，道家主自然，名教与自然的关系问题一直是儒道之争的焦点。名教论立足社会现实，关注具体政策与运作问题，其政论具有直观性和可操作性。自然论偏重形上思维，对政治指导原则多有高屋建瓴之论。由于儒、道各有优长和偏弊，二者的理论之争和政见之争是不能用简单地扬此抑彼的办法消弭的。在两汉，两种思想体系既相互抗衡又逐渐合流。扬雄、王充是这方面的先驱者。魏晋之际，许多思想家有见于两汉四百年中名教观念的兴亡盛衰和自然观念的理论威力，力图用“自然”这面旗帜，重振“名教”的威信。玄学中一些代表人物以名教与自然统一论解释社会政治现象，在儒道合流过程中起了关键作用。

王弼持“名教本于自然”论。在王弼的思想体系中，“无”或“自然”是万有之源、宇宙本体，“无”、“自然”、“母”、“一”、“道”、“宗”、“太极”等基本是同义词，名教则是本体在社会政治关系方面的体现。“真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长，以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”（《老子注·二十八章》）这就是说，自然一名教一自然，是社会演变的规律。自然是根本的、绝对的；名教是派生的。名教不是人类社会的最高理想，却又是重归自然的必由之路。王弼认为名分、定分、礼乐、孝、仁、忠、恕都宗本于自然，

是对自理之理的体认。他说：“自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉？”（《周易注·损卦》）这种定分见诸政治就是名分，“始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也”（《老子注·三十二章》）。社会的根本原则是尊卑有序，“正位者，明尊卑之序也”。“贤愚有别，尊卑有序，然后乃亨。”（《周易注·鼎卦》）在这个意义上，礼也是本。“自然亲爱为孝，推爱及物为仁也。”（《论语释疑·学而》）“忠者，情之尽也；恕者，反情以同物者也。”（《论语释疑·里仁》）伦理道德皆出于自然，是对自然之理的实践，所以修齐治平是平定天下，复归自然的重要途径：“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，六亲和睦，交相爱乐，而家道正。正家而天下定矣。”（《周易注·家人卦》）这就以“自然”论肯定了儒家名教论的基本概念和范畴。王弼批判汉儒的名教论舍本攻末，“任名以号物”，反而使人假仁假义、伪慈伪孝。人们“望誉冀利”，致使“父子兄弟，怀情失直，孝不任诚，慈不任实，盖显名行之所招也”（《老子指略》）。在他看来，政治应“无为”、“顺其自然”，确定尊卑贵贱名分，人们就会自满自足，各得其所，使整个社会政治系统实现自然和谐。

郭象的名教即自然论把认识进一步向前推进了一步。在郭象看来，“物无贵贱”（《庄子·人间世注》）的前提是“天地万物各当其分”（《庄子·齐物论注》）。“天性所受，各有本分，不可逃亦不可加。”（《庄子·养生主注》）贵贱贤愚之分本于自然，人与人之间的差别是绝对的，不可变更的。名教是对自然的主观表述，其价值判断合于自然，在这个意义上，名教与自然一致。在政治生活中，君主是天然的贵者，自然当贵；臣民是天生的卑者，自然当贱，“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣，若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有递哉！虽无错于当而必自当也。”“臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足内外，乃天理自然，岂真人之所为哉！”（《庄子·齐物论注》）名教合于自然。如果说二者有什么区别，仅仅在于自然是一种现

实,名教则是人类对现实的主观摹写。但是,名教需要用语言表达,语言的不确切性使之很难与自然之理完全“冥然自合”。因此,与其提倡名教,不如实行无言无为之治,“莫夫任自然而居当,则贤愚袭情而贵贱履位,君臣上下,莫匪尔极,而天下无患矣”(《庄子·在宥注》)。郭象主张淡化人为的提倡和推广,让合于自然的名教在淡淡的自然中实现。

玄学的“名教”是个极为抽象的概念,是人类社会生活方式和政治制度的最高概括。名教本于自然或合于自然的认识,把名教说成是实现自然的必由之路,违反了名教也就违反了神圣的自然。这种思维方式本身,无疑大大提高了名教在政治学说中的地位和作用。

唐宋以后,名教本于自然的思路逐渐为官方儒学所采纳。经过儒宗们的理论加工,自然本体之道与伦理本位之道合二而一,即“自然”具有伦理属性,“名教”就是“自然之理”。儒家的天道范畴系统也随之发生深刻的理论嬗变。宋明理学的“天理”观,是关于名教的哲学思辨的极致。

第五章 政治调节理论与政治运作原则

王权绝对化理论与调节理论有机地融合在一起,是中国古代政治学说的一大特色。在古代政治学的各个重要组成部分中都包含着政治调节理论。例如,君权天赋论中的天谴论和革命论、国家政体论中的公天下论、政治关系论中的民本论和君臣一体论。这里再介绍几个与君主政治日常政治运作关系密切的政治调节理论。

第一节 王霸治道:心术与治术、柔克与刚克

王与霸、刚与柔是古代政治学讨论施治的方式和技巧问题的基本概念。

政治是社会矛盾的产物,又以解决社会矛盾为己任。各种矛盾错综复杂,使政治面临许多棘手的问题。怎样才能正确施治,化解矛盾,实现统治?诸子百家结合现实政治,提出各自的主张。在宽与猛的问题上,有的主张政宽,有的主张政猛,有的主张宽猛相济。在刚与柔的问题上,有的注重刚克,有的注重柔克,有的注重刚柔结合。在道与术

的问题上,有的强调光明正大,有的偏爱阴谋权术,有的提倡兼用二者。思想家们力图从哲学的高度去把握这类问题。刚柔论与王霸之辨是这些思辨的总结。

一、刚柔论

《尚书》中关于德与刑、刚克与柔克的讨论已经涉及到施治技巧问题。在春秋战国时期,这类问题受到普遍关注,是诸子百家争论的热点话题之一。其中道家的贵柔论、法家的贵刚论和儒家的刚柔并济论最具典型性。

(一) 道家的贵柔用弱论

道家主张贵柔用弱,其哲学依据是“柔弱胜刚强”(《老子·三十六章》)。“柔弱胜刚强”既是道家矛盾观的主旨,又是道家处理政治生活中各种矛盾的基本准则。

道家夸大矛盾对立双方相互转化、相反相成、彼此相即在事物发展运动中的地位和作用,具有相对主义的倾向。老子对柔与刚、弱与强的考察是这方面的一个例子。老子发现物极必反,弱能胜强,在生物界中,“牝常以静胜牡,以静为下”(《老子·六十一章》)。在大自然中,“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜”(《老子·七十八章》)。“飘风不终朝,骤雨不终日”(《老子·二十三章》)。在社会生活中,“兵强则不胜,木强则兵。强大处下,柔弱处上”(《老子·七十六章》)。人生亦如此,“人之生也柔弱,其死也坚强。万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒(途),柔弱者生之徒”(《老子·七十六章》)。总之,天地间到处都是以柔克刚,以静制动,弱而胜强,柔弱是保持事物自身平衡的绝妙手段。相反,刚、强、壮等在发展中会突破事物的规定性,走向自己的负面,例如“天下神器,不可为也,为者败之,执者失之”(《老子·二十九章》)。老子把这种认识绝对化,并把贵柔、处弱、

守虚视为化解矛盾、保全自身的最佳选择。

在社会政治生活中,人们比较重视刚强,容易忽视柔弱的作用。道家的贡献在于深刻地揭示了柔弱在矛盾中的地位和作用,指出强赢相存,互相转化,有时柔弱为刚强所不及。这种认识具有很高的理论价值。但是,刚者常败,不足以证明弱者常胜;柔者常胜,未必说明柔者必胜。弱者未必在任何条件下都能转化为强者;强者也不是在任何条件下都会蜕化为弱者。弱极未必强,强极未必弱。把“柔弱胜刚强”绝对化是道家矛盾观的致命弱点。

不过,从总体上看,道家所谓“用弱”,不是为柔弱而柔弱,而是以柔弱为用,即“弱者,道之用”(《老子·四十章》)。“用弱”的目的是实现强,保持强,即“知其雄,守其雌”,“知其荣,守其辱”(《老子·二十八章》)。“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑,是以圣人抱一,为天下式。”(《老子·二十二章》)以曲求全,以枉求直,以洼求盈,……最终实现主宰天下。用弱的目的是它的反面:知己之强而以弱守之,持强用弱以永久地保持强。老子反复强调唯有无为、无私、无欲、无智,才能成其大为、大私、大欲、大治,所依据的正是这种持强用弱之道。道家把贵柔处虚、持强用弱的主张运用于政治领域,提出了一套相当完整的人君南面术。

道家贵柔用弱的基本宗旨是:千方百计弱化对手,自己则化弱为强,以柔克刚,用弱守强,立于不败之地。具体方略,概言之,即恃强治弱,以弱养强,守强以弱,无为而治。

恃强治弱,主要有如下三术。一是知微治弱,即在对手尚属微弱,对抗刚露端倪之际,要知微见著,明察秋毫,及时把对手扼杀在摇篮之中,把事态平息在萌芽阶段,以强化自己的控制能力,所谓“其安易持,其未兆易谋。其脆易泮,其微易散。为之于未有,治之于未乱”(《老子·六十四章》)。二是愚民政治。“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·三章》)利用包括刑杀在内的政治手段,把臣民引向愚昧,使其欲为不能,甚至无欲无为,以实现智者对愚者的绝对支配。愚民政治的策略思想是使弱者更弱,以实现统治者的相对强化。三是予取之术,所谓“将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲取之,必固予之:是谓微明”(《老子·三十六章》)。既然物极必反,那么就设法以强化对手的方式,促使它走向极端,向自己的反面转化,令对手自我弱化。在这里,“将欲……”为目的,“必先……”为手段,预谋与手段呈背反状态,无疑是一种阴谋权术。道家还一再奉劝统治者示弱求治,行静观待变之术,所谓“至虚极,守静笃,万物并作,吾以观复”(《老子·十六章》)。在施治过程中刻意求治,逞强好胜,反而会使臣民变得狡诈,所谓“其政察察,其民缺缺”。正确的做法是“其政闷闷,其民淳淳”(《老子·五十八章》),使臣民自强自挫,自培自坠,无为而治。一般说来,在政治较量中,行恃强用弱之术,致对手于死地,是一种强者玩弄的政治权术。

以弱养强的原则是“以其终不自为大,故能成其大”(《老子·三十四章》),其方略是以屈求伸,以退为进,以曲求全,“不争而善胜”(《老子·七十三章》)。要在政治较量中取胜,似乎应当大讲特讲“争”。可是道家反其道而行之,大讲“不争”的妙用。其策略思想是,当自己处于将强未强,将盛未盛,非强非弱状态时,要设法积弱成强,避免未盛先衰,防止欲速不达。所以“不争”是为了“争”,只不过是用弱的方式和手段去争。其一曰争众人之不争,即“处众人之所恶”(《老子·八章》)。比如水最具不争的性格,但决不是不争,而是争下流,故能积少成多,终为大海,“夫唯不争故无尤”(《老子·八章》)。其二曰曲线之争,即“不自见,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故长。”(《老子·二十二章》)这种方式不是迎着目标锐意争夺,而是通过迂回的道路达到目的,以求相反相成之效。其三曰“报怨以德”(《老子·六十三章》),设法使对手不争。其四曰“以其不争,故天下莫

能与之争”(《老子·六十六章》)。这是不争的最高境界。从道家的大量论述看,不争之争绝非单纯消极避让,而是要摆脱矛盾的制约和左右,驾驭矛盾,利用矛盾,有所借助,使自己处于支配地位。不争之争要善于因人成事,“善用人者为之下,是谓不争之德”(《老子·六十八章》)。

守强以弱是用弱之术在政治上的又一种运用方式。物极必反,盛极必衰。保持强盛的最佳办法是预先以柔弱来加以限制,使强盛不趋于极端而走向反面。要做到这一点,必须遵循不盈、守拙、去余这三条原则。具体方略很多。其一曰知盈处虚。“金玉满堂,莫之能守”,“持而盈之,不如其已”(《老子·九章》),盈必溢,持满自戒,盈而不溢,才能保持最大限度的满盈,否则盈就会因溢而向虚转化。其二曰“知足不辱,知止不殆”(《老子·四十四章》)。“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得。故知足之足常足矣。”(《老子·四十六章》)为此,道家一再告诫统治者“去甚,去奢,去泰”(《老子·二十九章》),“不欲以静,天下将自定”(《老子·三十七章》)。其三曰“为而不恃”。老子有一段专为胜利者写的座右铭:“果而勿矜,果而勿伐,果而勿骄,果而不得已,果而勿强。”(《老子·三十章》)果,胜也,胜而不求强,即“为而不恃”,“长而不宰”,正所谓“功成而弗居,夫唯不居,是以不去”(《老子·二章》)。不恃强自贵,不居功自傲,即可永居强者之位。其四曰居上谦下。“贵以贱为本,高以下为基,是以王侯自谓孤寡不穀。”(《老子·三十九章》)“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。”(《老子·六十六章》)处理贵贱、大小、上下、君臣之间关系的基本原则是“大者宜为下”(《老子·六十一章》)。道家反对居上示尊,主张居上谦下,避免把自己置于下的对立面,以达到以下安上,“天下乐推而不厌”的目的,这就叫“不敢为天下先,故能成器长”(《老子·六十七章》)。其五曰深藏不露,所谓“圣人被褐怀玉”(《老子·七十章》)。强者要把实力、锋芒、聪明、才能统统掩藏起来,以虚掩实,使人摸不清

底细。道家一再指出,以强守强、以盈守盈是一种愚者之守。多藏厚亡,强兵必败。恃势弄权,不仅不能终身不厌,反而自取灭亡。道家教导强者要预见到弱,用弱来约束和调整自己,以防满避衰。这种用弱之术,实质上是统治者自我约束,自我调整之道,目的是尽可能保持住现状,即“圣人后其身而身先,外其身而身存,以其无私邪,故能成其私”(《老子·七章》)。明乎此,才能理解道家“为无为”、“知无知”、“事无事”和“柔弱胜刚强”的真谛。

“无为而治”是道家政论的总纲。“无为”是手段,“治世”才是目的。“以正治国,以奇用兵,以无事取天下。”(《老子·五十七章》)“无为”、“无事”、“用弱”都是“取天下”、“治天下”的手段和技巧。在“无为而治”思想指导下,道家提出了一系列政治原则和政治技巧,除前面已提到的以外,还有两条政治原则,在中国古代政治学说史上有深远的影响。

一是“治大国若烹小鲜”(《老子·六十章》),最好是不事雕琢,从欲而动,“功成事遂,百姓皆谓我自然”(《老子·十七章》)。道家认为,仁、义、礼、法等社会政治规范都属恃强用强之道,都不足取。老子认为“法令滋彰,盗贼多有”(《老子·五十七章》),“民不畏死,奈何以死惧之。”(《老子·七十四章》)所以,他主张“行不言之教”(《老子·二章》),最好是纯任自然,如此方可达到无为而无不为的最高境界。

二是“因人”,即“君无为而臣有为”。道家认为“天下神器,不可为也”,与其“为者败之,执者失之”(《老子·二十九章》),莫若君主无为。道家为此设计了一套以名制形,以静制动,以阴制阳,以虚制实,以心制窍的君主无为之术,其基本宗旨是君主要善于用人驭臣,做到君佚而臣劳。

道家的贵柔用弱论,不仅不是一味的消极、被动、退让,而且常常是积极、主动、进取的,充满着主观能动性。“弱”实质是强的一种补充。以弱为用是为了求强、变强、养强、保强,通过善用柔弱,达到一味

恃强用刚所不能达到的奇效。弱仅仅是手段,强而不弱才是价值取向和最终目的。这种政治学说,正题反作,以反常求常,故发人所未发,为人们提供了一种重要的政治思维方式。

道家反对“智治”,认为“以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。”(《老子·六十五章》)但其贵柔用弱的政治哲学本身就是智治的极致。由于封建专制政治的痼疾作怪,道家的贵柔用弱论在政治实践中常常流为阴险狡诈、纵横捭阖的权术。古代论述权谋的文献也大多出自道家之手。在讨论施治技巧时,人们引用最多的是《老子》。道家供献了大智,也教人大伪!

(二) 法家的恃强用刚思想

法家在政治上追求“治”、“富”、“强”、“王”,把耕战和法治作为两项基本的政策,在政治较量中崇尚权势和实力,成为春秋战国时期争霸的思想武器。这表明,法家把强权作为施治的主要手段,与道家形成鲜明的对照。

法家的强权政治论是建筑在“势不两立”的矛盾观的基础之上的。“矛盾”一词来自于法家的著作。《韩非子》中那则脍炙人口的楚人卖矛与盾的故事,就是反映法家关于矛盾对立、相争、对抗、势不两立、非此即彼的观念的典型例子。

法家广泛地揭示了自然界和人类社会中事物相互对立的现象,如冰与炭、寒与暑、利矛与坚盾、农耕与工商、君与臣、夫与妻、嫡与庶、民与法等等。他们绝不怀疑对立的实在性,从不错过指出各种对立的机会,尤其善于在通常认为一致的地方找出差异,并使之归结为斗争和冲突,如透过父子、夫妻之情揭示其利害相争的一面。在他们看来,矛盾都是对抗性的,双方相争不已。“一栖两雄,其斗嚙嚙。”(《韩非子·扬权》)君臣之间也是“一日百战”,形同虎狼。

法家认为“凡物不两盛”(《韩非子·喻老》),矛盾双方不能共存共荣,“冰炭不同器而久;寒暑不兼时而至;杂反之学不两立而治”

(《韩非子·显学》)。如果矛盾双方主次不分,并驾齐驱,分庭抗礼,就会酿成祸乱,使事物失去存在的条件或发生变态。“夫妻执政,子无适从”(《韩非子·扬权》)，“君臣共道则乱”(《管子·明法》)。总之，“万物皆盛,而不与其宁”(《韩非子·扬权》)。

矛盾双方不仅不能“共”,甚至“势不两立”(《韩非子·人主》)。在民与法的矛盾中,不是“民胜法”、“民胜其政”,就是“法胜民”、“政胜其民”(《商君书·说民》)。必须由一方压倒另一方。在工商与农耕的矛盾中,“有技艺者一人焉,百人皆殆于农战矣”(《商君书·农战》),二者势不两存。不同政治派别更是“不可两存之仇”(《韩非子·孤愤》),有你无我,有我无你,矛盾双方毫无调和、妥协的余地。这样,法家从夸大对立走向把对立绝对化的极端。

有时法家也谈论矛盾的转化,如争与不争的转化。他们认为有差异即有矛盾,有矛盾就有对抗和纷争,有争必有乱。化解社会矛盾需要政治,政治的目的是止争,止争的有效手段是采取强制性措施限制或消灭差异。由争到不争的转化条件是以法定分。

既然“两则相争,杂则两伤”(《慎子·德立》),那么解决矛盾的最佳办法就是使杂或两归之于—。如果实在无法完全归—,就要设法在杂或两之中打破均势,确立主次,使一方居于绝对主导和支配地位,这就是法家看待和处理各种矛盾所遵循的一般原则。

法家也重视“兼”、“众”,如君主要得众人之助,要兼听,要以天下人之耳目为己之耳目,以天下人之聪明为己之聪明。但用众而不分权,兼听服务于独断。法家重视“力”的生聚和转化,主张聚合臣民之力,但依照他们的设计,这种聚合和转化是一条单行路,即化众之力为君之力,兼众利而利于君。这种“兼”是向“—”过渡的手段。

法家关于矛盾的对抗性,矛盾主要方面压倒次要方面,以及事物向占优势的矛盾方面转化的观点,无疑是一种相当深刻的见解。但是,他们忽略了矛盾双方彼此依存、补充和平衡的一面,从而陷入片

面性。法家夸大矛盾的对抗性,甚至人为地扩大这种对立和对抗。他们认为工商之间水火不相容,就是典型一例。为了达到某种政治目的,他们甚至主张人为地制造矛盾。这种片面性使法家的政治学说走上极端。

归二为一的法则贯穿于法家政治学说的各个领域。在国家制度上,君主就是“一”。为了“威不二错,政不二门”(《管子·明法》),必须实行独头政治,权力一统,尽可能剥夺下属层次的独立性,以保证上对下的绝对支配。在社会经济上,“末产不禁,则野不辟”(《管子·权修》),要取消工商,重农抑末,使民一心务农,这叫“民壹务”(《商君书·壹言》)。在学术和政见问题上,要尊法律,禁邪说,“一国威,齐士义”(《管子·法禁》),对于异端之说,非议之谈,一律禁、烧、杀,直杀到“强者折,锐者挫,坚者破”,“万民之心皆服而从上”(《管子·法法》)。在法与民的矛盾中,一定要使法胜民,使民一于法,成为法的奴仆。君臣关系不能采取斩尽杀绝、简单归一的办法,但君主必须独操权势,独断政务,垄断一切政治资源,以彻底压倒臣,使之慑服,成为附庸。“明主之牧臣也,说在畜鸟。……夫驯鸟者断其下翎,则必恃人而食,焉得不驯乎?夫明主畜臣亦然。令臣不得不利君之禄,不得无服上之名。夫利君之禄,服上之名,焉得不服。”(《韩非子·外储说右上》)法家有时也谈论上下调和,条件是下绝对服从上,不得有二心。

法家对于“一”的强调和偏爱,抓住了君主政治的一般特征和法则,在政治上不失为一种现实而又深刻的见解。但是,即使在政治领域中,归二为一的法则也未必到处适用。处处、事事、时时都企图强行化二为一,必然导致对强制、暴力、实力的嗜好和崇拜。法家认为“刑治”优于“义教”。在他们看来,“立民之所恶”,则民畏威无奸而“安其所乐”;“立民之所乐”,则民放纵乱为而“伤其所恶”(《商君书·开塞》)。对于强权政治,法家有高屋建瓴的弘论,也有细致入微的分析,进而提出了以法、势、术为中心的政治学说。法家所偏爱的政治概念

和范畴,如力、战、法、刑、赏、罚、势、术等等,在字面上就散着一股浓郁的专横霸道气味。在政治实施方面,法家偏爱强制性权力手段,动辄祭起驱、压、罚、杀的强权手段,把法视为治邦安国的不二法门。他们崇尚暴力,为了达到政治目的,不惜诉诸战争、屠杀。例如,商鞅主张“内行刀锯,外行甲兵”,以暴力行使国家职能,维系政治统治。他为国家暴力辩护说:“以战去战,虽战可也。以杀去杀,虽杀可也。以刑去刑,虽重刑可也。”(《商君书·画策》)他们的政治理论从不讳言对征战杀伐的赞赏;他们参与的变法活动,充满着刀光剑影、血腥气息。他们还认为,“凡有天下者,以情伐者帝,以事伐者王,以政伐者霸”(《管子·禁藏》)。一言以蔽之,离开暴力就没有王冠和权势。

强制和高压政策必须凭借实力。法家特别注重实力,把实力原则视为解决社会矛盾,实现政治目的的基本手段。他们认为实力决定着国与国、君与臣之间的政治关系,“力多则人朝,力寡则朝于人,故明君务力”(《韩非子·显学》)。实力是提高国家和君主地位的根本保证,“国之所以重,主之所以尊者,力也”(《商君书·慎法》),“力生强,强生威,威生德,德生于力”(《商君书·靳令》)。君主的强、威、德都是力的产物。面对天下纷争、列国抗衡、君臣角斗的社会现实,法家把眼光盯在赖以富国强兵尊君的耕战上面,所谓“国待农战而安,主待农战而尊”(《商君书·农战》)。法家深深懂得,实力的真正源泉是人,“死力者,民之所有者也”(《韩非子·制分》),“得天下之众者王,得其半者霸天下”(《管子·霸言》)。政治的艺术就在于把蕴藏在臣民之中的“力”,汲取、集中,为君主所用。这种思路在法家的耕战政策和法律条文中有淋漓尽致的表现。

法家还重视术治。术的作用在于治吏御臣。法家把君臣视为虎狼关系、买卖关系,所以对阴谋权术尤为重视。术的理论的发展与官僚制度的推行有密切的关系。战国时期,诸子都对术有所论及。道家是发明术的宗主。儒家在许多地方也或明或暗地大谈术数。纵横家

是一批术的实践者。法家对术的理论和实践方式研究得最为透彻。《申子》、《韩非子》都是古代言术的经典著作。

（三）儒家的刚柔并济论

中庸之道是儒家的思维方式。中庸的基本含义是按照一定的标准行事,避免过与不及。儒家认为,“中”一旦确立,就应“允执厥中”,“中立而不倚”,在既定的标准面前,适中守度,或济或泄,实行调整,避免执一之偏。如果执一就会发生“偏颇”、“偏执”,或失之于不足,或失之于过激。“过”与“不及”分别处于“中”的两极,会从两个方面破坏“中”。避免“过”与“不及”的办法是执两用中。如果两种偏颇已经发生,就要及时济其不及,泄其有过,救偏补弊,使之归于中正,必要时不妨“矫枉过正”。不过,对“过”与“不及”,儒家也有取舍。如果不得已而二者必居其一,则宁失之不及,毋失之太过。对于毋过宁不及,孔、孟、荀均有论述。孔子说:“过犹不及。”(《论语·先进》)荀子说:“赏不欲僭,刑不欲滥。赏僭则利及小人,刑滥则害及君子。若不幸而过,宁僭无滥。”(《荀子·臣道》)不及尚可补救,太过则会发生根本性的翻倒。儒家的教化论多以泄过立论,重点防范因刑法过苛而走上极端,避免矛盾激化到不可收拾的地步。依据中庸矛盾观和方法论,在施治问题上儒家主张刚柔并济,德刑相辅。

儒家主张“迭用刚柔”(《周易·说卦》),《周易》及历代儒者的传注集中发挥了这种哲学思辨。儒家以乾为阳为刚,以坤为阴为柔,这表明他们更看重刚的价值。但是他们又重视刚柔互济。六十四卦的卦序以乾坤、阴阳、奇偶、刚柔的简单对立开始,中间经过所有可能形式的矛盾变化,最后以乾坤参错、刚柔互济的既济和未济结尾。这种编排方法及历代儒者对卦序、卦象和爻辞的解说,无不体现着一种尚中的哲理。

在儒家看来,最精湛的统治术是刚者不刚,柔者不柔,不刚不柔,刚柔结合。《诗·商颂·长发》说:“不竞不绿,不刚不柔,敷政优优,百

禄是道。”孔颖达疏：“汤之行能致美誉之由汤之性行不争竞，不急躁，不大刚猛，不大柔弱，举事得其中，敷陈政教则优优而和美，以是之故百众之禄于是聚而归之。”（《毛诗正义·商颂疏》）孟子也赞美说：“汤执中，立贤无方。”（《孟子·离娄下》）不拘一格，“无过不及”，刚柔得当，这是王者之道。《逸周书·太子晋》形象地描述了刚柔并济的政治艺术：“马之刚矣，辔之柔矣！马亦不刚，辔亦不柔，志气麇麇，取予不疑。”掌握这种艺术，统治者就能应付自如，实现对臣民的统治。

刚与柔落实到政治上又称为“刚克”和“柔克”。《尚书·洪范》说：“三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康正直，强弗友刚克，夔友柔克。沈潜刚克，高明柔克。”孔颖达疏：“此三德者，人君之德，张弛有三也。一曰正直，言能正人之曲使直。二曰刚克，言刚强而能立事。三曰柔克，言和柔而能治。既言人主有三德，又说随时而用之。平安之世用正直治之；强御不顺之世用刚能治之；和顺之世用柔能治之。”（《尚书正义·洪范疏》）刚中有柔，柔中有刚，就像“地虽柔，亦有刚”，“天为刚，亦有柔克”。在这里，刚克是兵伐刑政之类强制性的政治手段，柔克是德礼仁义之类的教化手段。儒家不仅主张两种手段互补互济，兼而用之，而且主张根据政治状况决定刚柔之中以何为主。他们把刚克看成是“高明之天”的本质特征，主张乱世用重典。由此可见，儒家对于刚克是相当重视的。

刚克与柔克的另一种表达方式是宽与猛。据《左传》记载，郑子产说：“唯有德者，能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉。水懦弱，民狎而玩之，则多死焉。故宽难。”这就是说，轻徭薄赋、政缓刑轻、以德化民是最理想的，但很难做到。所以，在通常情况下最好是施行令行禁止、刑赏严明之政，使臣民畏惧而不敢妄为。孔子对此表示赞赏，他说：“善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”后世儒家把这种思想称为一张一弛的文武之道。在这里，儒家充分肯定了“猛”的价值，主

张“惨不畏明，纠之以猛”，臣民如若反抗则“尽杀之”（以上见《左传·昭公二十年》）。

刚柔相济论对于儒家各种政治实施理论都有深刻的影响。仁义相成、礼乐协调、德刑相辅等一批相关命题，构成了儒家礼仁政治论的基本内容。

仁与义是一对相反相成的范畴。《周易·说卦》说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”仁与义是阴与阳、柔与刚在人世间的引申，它们相反而相成。仁是一切政治道德规范的总括，所以内蕴着好与恶，德与刑。《论语·里仁》说：“唯仁者能好人、能恶人。”引申到政治就是：杀不仁之人就是仁。正如朱熹所说：“惩一人而天下知所劝戒，所谓辟以止辟。虽曰杀之，而仁爱之实以行乎其中。”（《朱子语类》卷七八）但是，“仁者爱人”容易被误解为“兼爱”、“非攻”之类。所以，《孟子》、《周易》等儒家经典以“义”与“仁”并举，使之互相限定、互相补充。“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也。”（《孟子·告子上》）相对于“爱之理”的仁，义是“宜之理”。仁是义之本，义是仁之节。仁与义的含义相近，区别在于二者的偏重点有所不同。“截断当理”、“可否从违”之“义”显露着一股杀气：“夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也。”（《荀子·强国》）“司寇之官以成义。”（《大戴礼记·盛德》）“大夫强而君杀之，义也。”（《礼记·郊特牲》）“除天地之害，谓之义。”（《礼记·经解》）不难看出仁与义的关系落实到政治上就是德与刑的关系。宋明理学诸子对仁就是义，义就是仁，以及仁与义的差异、侧重、互补作了细致入微的辨析，然后把五刑视为“天讨”、“天理”、“仁义”、“德”。朱熹指出，刑政是范围人性，实现仁义中和之必然，“圣人因人物之当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教，若礼乐刑政之属也。”（《四书集注·中庸章句》）陆九渊也说：“‘天命有德，五服五章哉；天讨有罪，五刑五用哉。’其赏罚皆天理，所以纳斯民于大中，跻斯世于大和也。”（《陆九渊集·与吴子嗣》）刑政就是仁义，这

个思路在儒学中具有普遍性。

礼与乐是又一对相反相成的范畴。“仁近于乐，义近于礼”（《礼记·乐记》）。在这里，礼乐之“礼”是刚，礼乐之“乐”是柔，礼乐是一种刚柔并济的关系。

礼的核心内容是等级制度，所以“刚”、“严”、“险”、“不齐”、“不和”是礼的基本特征，所谓“若夫尊卑之辨，贵贱之分，明等威，异物采，凡所以杜绝陵替，限隔上下者，皆体险之用。”（《周易程氏传》卷一）在儒家看来，礼是仁义的准则和体现，“维齐非齐”、“不和乃和”，不齐不和的礼正是实现齐与和的必由之路。孟子认为：“夫物之不齐，物之情也”，一味求齐，“是乱天下也。”（《孟子·滕文公上》）荀子认为，先王以礼分别贵贱上下，这就是齐，“《书》曰：‘维齐非齐’，此之谓也。”（《荀子·王制》）朱熹说：“盖礼本天下之至严，行各得其分，则至和。”这好比吃茶，“茶本苦物，吃过却甘”（《朱子语类》卷八）。陆九渊也说：“行由不和，以不由礼故也。能由礼则和矣。”（《陆九渊集·语录上》）总之，“礼之用，和为贵”。“严而泰，和而节，此理之自然，礼之全体也。”（《论语集注·学而》）礼本身就是不齐与齐、不和与和的统一体。以礼治国是以刚为本，以柔为用，刚柔相济。

但是，礼毕竟是以不齐求齐，以不和求和。“礼胜则离”（《论语集注·学而》），过分强调礼的刚严，就会偏执、偏颇。为了避免这种过误，儒家以“乐”与“礼”并举，使之互相限定、互相补充。他们把礼乐视同天地、阴阳、乾坤，“乐由阳来者也，礼由阴作者也”（《礼记·郊特牲》）。“圣人作乐以应天，制礼以配地”（《礼记·乐记》）。礼依据“天尊地卑”确立“君臣”、“贵贱”，是“天地之别”；乐效法“阴阳相摩”实现社会“百化兴”，是“天地之和”。礼与乐不是简单平列、先后相随的关系，而是对立统一、相反相成的关系，即“乐者，天地之和，礼者，天地之序也；和故百物皆化，序故群物皆别”（《礼记·乐记》）。相对而言，礼是中，是别，是外在的规范；乐是和，是同，是内心的感应。礼是社会

的**大本**，是维系和沟通社会等级的最高律令和具体保证。乐则通过协和人心使等级秩序保持动态的平衡和情感的和谐。礼和乐具有相辅相成的社会政治功能。《周礼》说：“以五礼防民之伪，而教之中；以六乐防民之情，而教之和。”《乐记》说：“乐者为同，礼者为异；同则相亲，异则相敬。”又说：“乐由中出，礼自外作；乐由中出故静，礼自外作故文。”致礼仅可以“治躬”，致乐则可以“治心”。“五声和，八风平，节有度，守有序，盛德之所同也。”（《左传·襄公二十九年》）儒家发现音乐最富于协调性和感化力，内蕴着各种美好事物的一般原则。因此，孔子及其传人赋予乐以崇高的地位，将其引入政治，力图使静态的差异、森严的对立转化为动态的协调、和谐的合作。他们盛赞“乐之入人也深，其化人也速”，“可以善民心，其感人深，其移风易俗易。”（《荀子·乐论》）但是，乐之和旨在维系对立依存、防止对立转化、沟通对立同一，是从属于礼，并为礼服务的。“无礼之节，则无乐之和，惟有节而后有和也。”（《朱子语类》卷八七）离开礼来谈乐，与离开乐谈礼一样，都会流于一偏。所以历代大儒总是礼乐并举。礼乐论的基本取向是强调以礼施治过程中要注重教化、协调的地位和作用。“乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。”（《荀子·乐论》）儒家之所以强调礼乐的政治作用，是因为他们的政治实施论较为重视潜移默化的道德教育在治躬、治心中的作用。

德（德礼）与刑（刑政）是儒家政治实施理论中又一对相辅相成的概念。在德刑关系上儒家普遍主张德主刑辅，先德后刑。周公的“明德慎罚”论和《尚书·吕刑》中先德后刑、以德导刑的思想是儒家德刑论的先导和主要论据。孔子明确提出为政以德、先德后刑的主张。汉唐以后，这个思想成为封建王朝的基本政治原则之一。例如：《唐律疏议序》称：“德礼为政教之本，刑罚为政教之用，犹昏晓阳秋相须而成者也。”历代儒者对礼乐刑政四者关系的辨析，从理论上将德与刑进

一步统一在一起。

孔子主张“为政以德”(《论语·为政》)。他多方论证了这个命题,主要包含以下几层认识:一是先富后教。孔子认为“君子怀刑,小人怀惠。”“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)所以,先让民众有饭吃,然后才谈得上教化。他主张富民足君,足食足兵,先富后教,把解决民生问题放在政治的重要位置。二是先惠后使,先教后用。孔子赞美“其养民也惠,其使民也义”的政治(《论语·公冶长》),他认为“惠则足以使人”(《论语·阳货》),统治者要“先之劳之”(《论语·子路》),即先以道德教化民众,使之得到恩惠,然后再役使他们。三是“修己以安人”(《论语·宪问》)。孔子说:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。”(《论语·颜渊》)统治者先修己正身,才能以道德教化民众,达到上行下效,令行禁止的目的。四是先德后刑。孔子认为:“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。”(《论语·为政》)统治者单纯以刑政实施政令,会使民众苟且、无耻,以道德、礼义教化民众则可使之知耻而自正。所以,孔子主张政治以德礼为本,辅之以刑政。五是慎杀。季康子问政于孔子:“如杀无道,以就有道,何如?”孔子对曰:“子为政,焉用杀?子欲善而民善矣。”(《论语·颜渊》)在诛杀“无道”方面,孔子不仅有言,而且有行。但他没有正面肯定季康子的问题,而答以善政,这表明孔子主张慎用刑狱诛罚。在他看来,“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”(《论语·为政》)德是指导一切具体施政原则的总则,刑与政只能从属于、服务于德。这个思路使孔子所创立的学派与鼓吹刑政为先的法家和主张无为为先的道家有明显的差异。

孔子的德刑观一直规范和制导着儒家学派政治实施理论的发展方向。历代儒者的德刑论见仁见智,各有侧重,存在着差异。但总的说来有两个特点:一是德本刑末,德主刑辅,先德后刑,是儒家的共同

主张。二是力图在理论上把刑纳入德的范畴,从而充分肯定了法制、刑罚、政令在控制社会、教化臣民中的地位和作用。儒家关于礼乐刑政之间相互关系的辨析,集中反映了这种特点。

《礼记·乐记》及其注疏,代表着战国、汉唐以来儒学对礼乐刑政的一般认识。《乐记》说:“礼义立则贵贱等矣。乐文同则上下和矣。好恶著则贤不肖别矣。刑禁暴,爵举贤,则政均矣。仁以爱之,义以正之,如此则民治行矣。”“故礼以道其志,乐以和其声,政以一其行,刑以防其奸。礼乐刑政,其极一也,所以同民心而出治道也。”总而言之,“礼节民心,乐和民声,政以行之,刑以防之,礼乐刑政四达而不悖,则王道备矣。”孔颖达疏:“政,法律也。”“政谓禁令,用禁令以行礼乐也。”“刑以防之者,若不行礼乐,则以刑罚防止也。”(《礼记正义·乐记疏》)这就是说,“礼乐皆得,谓之有德”(《礼记·乐记》),礼乐与刑政相对而言,前者属于德;而从刑政是推行礼乐的必备手段,礼乐刑政共同构成“王道”的角度看,四者都属于礼治、仁政、王道的范畴,都是德。

宋明儒学进一步发展了礼乐刑政皆为德礼、王道的思想。北宋的李觏和南宋的朱熹是典型代表。

李觏重“礼”。他认为礼乐刑政、仁义礼智统一于礼。君臣、上下、父子、长幼及相应的等级规范是礼之大本;乐、刑、政是礼之大用,礼之三友,“同出于礼而辅于礼”;仁义礼智则是礼之大旨,礼之四名,“同出于礼而不可缺者也。于是又别而异之。”礼与乐刑政、仁义礼智,犹如身体与四肢、筋骨。礼乐刑政是“天下之大法”,仁义礼智是“天下之至行”,八者之中礼为本,其余是礼的别名和体现,“盖皆礼矣”(《李觏集·礼论第一》)。这就从礼为人道之准,世教之主,法制之总名的角度,把刑政与王道、礼治之间画上了等号。

以朱熹为代表的宋明理学诸子最为推崇“仁”。他们利用中庸之道论证礼与仁,德与刑的内在统一性,提出了“仁政为王道之本”、“德

礼为治之本”、“刑政有公平正大之体”、“权时以用，严刑以威”、“辟以止辟”、“明慎用刑”等一批命题。一般说来，仁德为本，但他们对仁慈与刑杀孰为主导又不作严格的限定。有时他们主张用仁德来以柔克刚，有时他们又鼓吹以严刑诛除“刚强之人”。他们不仅言，而且行，以致后人批评他们“言则孔孟，行则申韩”。

周敦颐的“得刑以治”论代表了儒家关于刑的一般认识：“圣人之法天，以政养民，肃之以刑。民之盛也，欲动情胜，利害相攻不止，则贼灭无伦焉，故得刑以治。”（《通书·刑》）这就是所谓“正王道，明大法”。

儒、法、道三家的矛盾观和刚柔论各执一说，形成三种风格迥异的政治实施理论，分别成为礼治、法治、无为而治三大政治思潮的典型代表。法家强调矛盾双方势不两立，持一种斗争的哲学，鼓吹强权政治，提倡做强者，做手握实权和实力的主宰。由于在一定条件下可以表现为勇于任事、敢于求治、富于变革的精神，所以法家的主张为封建时代的进取之士、逆取之辈和王霸之主所偏爱和崇尚。但是，这种学说“严而少恩”，一味恃强逞强，以势压人，充满血腥气味，“可以行一时之计，而不可长用也。”道家贵柔用弱，奉劝统治者清虚自守，恃强用弱，知止足，明进退，为无为，不失真知灼见，其精深的政治哲学和丰富的策略思想，尤为机敏睿智的实际政治家们所青睐。可惜“其辞难知”，又与统治者欲壑难填、暴虐专横的本性相矛盾，所以往往被束之高阁，或流于阴谋权术。儒家对“中”和“礼”的执著，使他们的政论进取不足，守成有余。但是，刚柔并济、德刑互补的思想全面概括了国家职能和政治实施中的软硬两手，礼治、仁政又抓住了等级制这个封建专制主义社会政治制度最一般的规定性，终于获得了统治思想的宝座。三种学说各执一说，形同水火，彼此攻讦，互竞优长，使得封建政治运作理论中各种范畴和命题得到深入的开拓，为统治思想的丰富和完备奠定了基础。

从历史过程看,统治者对三种政治实施理论的基本态度是兼收并蓄,用长弃短,将以刚克柔、以柔克刚和刚柔并济三种政治手段综合运用。三位一体,不仅表现在思想理论上的互相渗透、互相融合,而且具体表现为实际政治家们对三家共时性或交替式的选择。所谓共时性选择,即外法内道、外道内儒、外儒内法、外儒内道、杂用王霸之类。所谓交替式的选择,表现为不同时期、不同君主及不同政治需要带有倾向性的独尊一家之说。秦汉之际,法、道、儒交替成为统治思想是典型事例。儒家的政治教化论、法家的强权政治学和道家的策略思想,共同塑造了封建君主政治虚伪、专横、阴毒的风格和气质。这正是封建专制政治的典型性格和本质特征。

二、王霸之辨

王,即王道。霸,即霸道。王道与霸道是对两类不同政治路线的概括。王霸之辨是不同概括方式、不同价值取向之间的理论之争。

王与霸并存是春秋战国时期的一种历史现象。王指天子,是统一天下的君主。霸指代行天子权威的诸侯,如春秋五霸。这就是说,王与霸本是两类不同的君主的称谓,二者在含义上并无明显的对立。

至迟到战国初期,人们已经开始用王、霸来概括不同的政治方略。据《史记·商君列传》记载,商鞅见秦孝公,第一次讲“帝道”,孝公一听就打瞌睡;第二次讲“王道”,孝公仍觉得不切实际;第三次讲“霸道”,孝公为之振奋。商鞅所谓的帝道、王道指三代以前的政治路线,霸道则指“强国之术”,即变法与耕战。

最先将王与霸对立起来的是孟子。他认为霸是对王的否定,“五霸者,三王之罪人也”(《孟子·告子下》)。所谓王道,即彻头彻尾、表里如一地施行仁政,以德服人。霸道则“以力服人”(《孟子·公孙丑上》),霸者有时以仁义为招牌骗人,故“以力假仁者霸”(《孟子·公孙

丑上》),霸与王的区别在于一个仁字。霸者治道不仁或心术不仁。在价值判断上,孟子以王道排斥霸道,将二者完全对立起来。霸毫无可取之处,应一概摒弃。

荀子也是尊王贱霸论者,但他对霸的定义与价值判断,与孟子有异。荀子将治道分为王、霸、强、亡等若干类型,其区别取决于内外政策。对外,“王夺之人,霸夺之与,强夺之地。夺之人者臣诸侯,夺之与者友诸侯,夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王,友诸侯者霸,敌诸侯者危”(《荀子·王制》)。王者以德服人,霸者以信服人,强者以力服人。对内,“诸侯自为得师者王,得友者霸,得疑者存,自为谋而莫己若者亡”(《荀子·尧问》)。“王者富民,霸者富士。仅存之富国大夫,亡国富筐篋、实府库。”(《荀子·王制》)由此可见,荀子所谓的“强”,相当于孟子的“霸”。荀子所说的“霸”,不单纯恃力,而且还讲信。“上可以王,下可以霸。”“粹而王,驳而霸,无一焉而亡”(《荀子·王霸》)。王与霸有相通之处,二者并非是截然对立的。王道是最理想的政治,霸道亦有可取之处,只是有点驳杂。

自孟、荀以王霸概括不同的治道类型,并提出两种略有差异的王霸观,王霸之辨遂成为儒家争论不休的一个重要命题。一般说来,尊王贱霸代表着人们的一般取向,但对于霸是否在现实政治中具有一定的价值又大体分为一概排斥和有所肯定两大类别。这里仅以宋代的王霸之辨为例,介绍一下这种争论的特点及其理论意义。

王霸之争是宋代儒学颇为关注的一个重要理论问题,其中朱熹与陈亮之间关于王霸、义利的学术之争对南宋思想界产生过重大影响。这场论争涉及到理与欲、义与利、公与私、道与物等一批政治哲学问题,是思想史上一个重要的事件。

在王霸问题上,大体分为两派意见:一派以王安石、程颢、程颐、朱熹为代表,他们属于一概否定派。另一派以李觏、司马光、苏轼、陈亮、陆九渊为代表,他们属于有所肯定派。

程颢在《论王霸札子》中写道：“得天理之正，极人伦之至者，尧舜之道也；用其私心，依仁义之偏者，霸者之事也。”“故诚心而王则王矣，假之而霸则霸矣，二者其道不同，……苟以霸者之心而求王道之成，是炫石以为玉也。”（《河南程氏文集》卷一）这种观点是对孟子之论的发挥，其特点是更加强调“心术”。正与偏、公与私、义与利是王与霸的分野，有半点私心便是霸。程朱等人以这个尺度审视历史，认为三代以下皆属霸者之政，就连唐太宗亦属假仁假义之辈。

有所肯定派对上述观点不以为然，他们的驳论和立论可以概括为以下几点：

其一，王与霸都是古代君主称谓，不是治道粹驳的代名词。李觏说：“皇帝王霸者，其人之号，非其道之目也。自王以上，天子号也，惟其所自称耳。”“霸，诸侯号也。霸之为言，伯也，所以长诸侯也。”（《李觏集·常语下》）司马光也指出，王是君天下者的称谓，霸即公侯伯子男之伯。这种观点是符合历史事实的。

其二，王霸虽有差别而其道别无二致。司马光在《迂书·道同》中说：王伯公侯犹如溪河江海“大小虽殊，水之性奚以异哉！”“自孟荀氏而下，皆曰：‘由王道而王，由伯道而霸。’道岂有二哉！”李觏则明确指出：“所谓王道，则有之矣，安天下也。所谓霸道，则有之矣，尊京师也。”（《李觏集·常语下》）王道与霸道都是尊天子、安天下的手段。

其三，所谓霸道其实以王道为本，在一定程度上体现着天理。陈亮说：“谓之杂霸者，其道固本于王也。”（《陈亮集·又甲辰秋书》）无论三代圣王，还是汉唐明主，都是以王道、义理治天下的，他们的区别仅在于汉唐之君不够纯正，有所偏误。即使曹操之类“专以人欲行”的执政者，其政治中也包含王道的成份，“而其间或能有成者，有分毫天理行乎其间也”（《陈亮集·又甲辰秋书》）。他认为程朱苛求汉唐之君反而跌入了“王霸并用”论。

其四，刑政、耕战都是实现王道的手段，不能一概斥之为霸道。李

觐指出：“乐、刑、政各有其物，与礼本分局而治。”（《李觐集·礼论第五》）刑法、政令、征伐都是实现礼治的手段，古代圣王并不排斥这些统治手段。俗儒以仁与力、德与刑论王霸是不足取的。

其五，实现所谓“霸政”亦非易事。李觐说：“儒生之论，但恨不及王道耳，而不知霸也，强国也，岂易可及哉！管仲之相齐桓公，是霸也。外攘夷狄，内尊京师，较之于今何如？商鞅之相秦孝公，是强国也。明法术耕战，国以富而兵以强，较之于今何如？”（《李觐集·寄上范参政书》）陆九渊甚至主张为政不必拘泥王霸之论，他说：“商鞅是脚踏实地，他亦不问王霸，只要事成，却是先定规模。介甫（王安石）慕尧舜三代之名，不曾踏得实处，故所成就者，王不成，霸不就。”（《陆九渊集·语录下》）

有所肯定派仍然以王道作为最高理想。他们之所以批驳绝对否定派，是因为这些人更富有现实感，更注重事功，反对空言王道，自我标高，不切实际，主张把仁义、实力、权谋结合起来，实现君主政治的功利。例如，陈亮曾经指出：“昔尧舜之际，专尚德化，三代之王以仁政，伯国以谋，战国以力。治乱之不同，所从来异矣。由汉迄今，有国有家者始兼而用之。然德化之与仁义，皆人主之躬行者也。至于排难解纷，则岂可不以谋，而力乌用哉！”（《陈亮集·谋臣传序》）这种政治观、历史观较为切合实际，客观公正，含有较多的理性成份。其政治取向大多表现为积极进取，励精图治，倡言改革，注重功利。应当指出的是：这一派儒者对于单凭暴力治国的“霸”也是全盘否定的。

绝对否定派大多自命为“醇儒”，并以孔孟道统的传人自居。他们往往把三代以来的政治和学术一律斥为霸或杂霸，就连历代儒宗也都驳杂不纯。言必称三代、道统，一味尊王贱霸，其实是他们贬斥诸子百家以及儒家其他流派的一种理论方法。以这种方式论史、论政，难免有苛求于人之嫌。注重心性义理，强调“一心兴邦，一心丧邦”，是这一派的又一个显著特点。他们主张复归三代政治，空言心性义理，否

定春秋以降的一切治者,显然是不切实际的。但是,这一派更加注重政治调节理论,注重以伦理道德调整各种政治关系,特别是“格君心之非”。这种思维方式往往富于批判色彩。宋明理学中的一些流派、一些传人的社会批判思想往往来自王道、仁政、道统之论。应当指出的是:这一派中的儒宗,如王安石、朱熹等人,并不排斥在政治中运用暴力手段。他们往往通过一番理论加工,将刑罚、征讨、权谋纳入王道之中,朱熹等人还主张在一定条件下实行严刑重罚。在这个意义上,他们实际上也是王霸杂用论者。

宋代以后绝对否定派在思想界占据优势地位,绝大多数思想家成为孟子、程朱王霸论的信徒。

从历史过程看,“杂用王霸”是夏商周以来,历代君主政治的共同特点。中华五千年文明史上,暴君不乏其人,却不曾有“专尚德化”、“纯任仁义”的政治。王霸之辨的实质不是要不要暴力和权谋的问题,而是德与力何者为主,实现君主政治主要靠矫治君心还是主要靠富国强兵的问题。换句话说,王霸之辨是政治操作学说的理论抽象。站在现代的角度去审视历史,就不难发现:所谓王道,依然是霸道,是君主专制制度的一种运作方式。

第二节 改易更革论:损益、变法与改制

天地万物,瞬息万变,社会政治也处于不断地变化之中。“社稷无常奉,君臣无常位”,政治难免要大变大革。政治局势变幻莫测,夺天下与守天下各有其道,礼乐常典,治国方略,必须随时而变。面对社会政治的剧变,即使是守旧的思想家也不得不发出“逝者如斯”的感慨,并提出自己的对策。每逢这种时刻,有人主张损益,有人呼吁更化,有人力主改制,有人倡导变法。思想家们还把这一切升华为哲理,提出

常变论、经权论,力图从中推导出改易更革应当遵循的基本原则。这里仅列举历代思想家的一些具有典型意义的变革观,以见一斑。

一、孔子的损益说

损益说是中国古代影响最大的改易更革论。它是由孔子最先明确提出的,见于《论语》。由于损益说是圣人之语、经典之言,所以其思维方式一直制导着正统儒学的改易更革观。损益说所确立的原则为儒家的常变说、经权说、时中说、更化说等政治调整思想所继承。

在礼崩乐坏的春秋时期,孔子为维护周礼不遗余力,其政治倾向是保守的。但孔子并不反对改良。他说:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世,可知也。”(《论语·为政》)这段话是损益说的出处。它与孔子的其他相关言论一起,表达着一种影响深远的改易更革观。

孔子的损益说可以归纳为四个基本观点:

其一,在世代推移中,礼必然会有所损益。孔子重礼治,尤为推崇周礼,主张“复礼”。但他承认时代变迁必然导致礼的改良,由夏礼到殷礼,再到周礼,正是礼不断改良,臻于至善的过程。周礼本身也注定将由后人损之益之。

其二,政治改良的目的是“至于道”。在孔子心目中,作为周公世袭领地的鲁国是尊奉周礼的典范。“齐一变至于鲁,鲁一变至于道”(《论语·雍也》)。不尽完善的礼经过变革,才能成为较为完善的礼;较为完善的礼经过变革,才能更合乎理想。这个理想,孔子称之为“道”。这就是说,任何一种具体的礼都有必要经过改易更革而“至于道”。孔子用“爱人”释仁,用仁来充实礼,力图从理论上使宗法的伦理道德同政治的等级制度进一步牢固地结合在一起,以补益传统礼治论的不足,这正是损益说的具体运用。

其三,改易更革中有因而不变的政治原则。损益总是以前代之礼为基础的。如果说“有所损益”是变革,那么“以为基础”是因循。这个因而不改的基础是确定不移的,故“虽百世可知”。从孔子的全部思想看,这个永远因而不变的原则是“道”或“道义”,具体而言,是“君君、臣臣、父父、子子”这个礼乐制度的一般原则。这不仅是损益礼的界限,也是整个损益原则的界限。

其四,政治改良的方法是损益,即对某些具体制度和规范的调整。例如,“麻冕,礼也;今也纯,俭,吾从众。”(《论语·子罕》)只要不损害基本原则,一些具体的规定可以有所调整,以便因地、因时、因人制宜。

损益说重视传统,是发展中稳健的、凝固的力量;它又主张有所改良,避免僵化。这种思想对于顺守的王朝、渐进的时代无疑是适用的,也是具有一定合理性和积极意义的。损益说富于弹性,便于在既定前提下增添一些新的东西。一部儒学史,一部封建制度史,自始至终体现着损益原则。这就是损益说在汉代以后成为统治思想的主要原因。损益说为政治改良提供了圣道法典的依据,是历代主张有所变革的人们的重要思想武器之一。但是,损益说反对大幅度的改易更革,更反对根本性的变革,所以常常为保守力量反对革新力量提供口实。纵观一部古代史,植根于宗法等级制度的损益说从形式到内容都是与真正的变革不相容的。

二、法家的变法论

法家的变法论无论在理论上,还是在实践上,都是中国古代最激烈的改易更革论。在春秋战国的历史大变动中,法家是时代的骄子。许多法家著名代表人物既是变法理论的创造者,又是各国变法运动的主持者,其中商鞅最具典型意义。在当时,变法是一场革命。激烈

的理论斗争和激烈的政治斗争交织在一起,这就使法家的变法论具有思辨性和现实感,高屋建瓴的磅礴气势之中显露着霸气。

法家的变法理论可以归纳为以下几个基本观点:

其一,“不法古,不循今”。历史进化论是法家政治理论的基础。在儒、法、道、墨四大学派中,唯有法家认为人类历史不断向前发展,今胜于昔。《商君书》、《管子》、《韩非子》都把历史分为“上世”、“中世”、“下世”、“当今”等不同阶段,每世都有它的特点,而政治、经济的进化是其发展演变的一般趋势。法家由此得出的最基本的结论是,应当面对现实和未来,一切传统都应在现实需要面前接受检验,以决定取舍。他们的口号是:“不慕古,不留今,与时变,与俗化。”(《管子·正世》)“不法古,不修(循)今”论(《商君书·开塞》)使法家与动辄称颂三代的儒家、把文明视为堕落的道家有明显的区别,它摒弃了一切抱残守缺的陈辞滥调,为政治上的变法改制提供了最有力的证据。

针对“法古无过,循礼无邪”的论调,商鞅反问道:“前世不同教,何古之法?帝王不相复,何礼之循?”他进一步列举历史说明,从伏羲、神农到西周,政治由“教而不诛”到“诛而不怒”,再到立法制礼,一再发生变化。既然“三代不同礼而王,五霸不同法而霸”,可见“治世不一道,便国不必法古”(《商君书·更法》)。

韩非依据进化史观指出古今异势,“欲以先王之政,治当世之民,皆守株之类也。”既然“古今异俗,新故异备”,那么“世异则事异,事异则备变”(《韩非子·五蠹》)。他主张根据盛衰存亡之理因时变法,“变古易常”。

其二,“法与时转则治,治与世宜则有功。”(《韩非子·心度》)法家认为变法与否关乎兴衰存亡。“利不百,不变法;功不十,不易器”是又一种反对变法的论调。对此法家不以为然。商鞅指出:“汤、武之王也,不循古而兴。殷、夏之灭也,不易礼而亡。”(《商君书·更法》)汤、

武没有按照陈规办事,变法则兴,他们的子孙因循旧制,结果家破国灭。《慎子·佚文》明确指出:“治国无其法则乱,守法而不变则衰。”严于守法又要善于变法,守法而不知变亦不能治国。每个朝代的制度也不是一成不变的。

其三,“随时而变,因俗而动。”(《管子·正世》)商鞅认为先王变法的原则是“当时而立法,因事而制礼。礼法以时而定。制令各顺其宜”(《商君书·更法》)。随时变,因人情,是法家变法、立法的重要原则。法要随时代和风俗的变迁而变化,如此才能真正实现“变俗易教”。变法还要把握形势,对症下药,“万民不和,国家不安,失非在上,则过在下。”“失在上,而上不变,则万民无所托其命。”“过在下,人君不廉而变,则暴人不胜,邪乱不止。”(《管子·正世》)因时立法、随时而变的思想将变法上升为一般政治原则。

其四,君主立法、变法。变法的主体是谁?法家认为是君主。“以道变法者,君长也。”(《慎子·佚文》)君是法的主人,是政治的最高主体,所以立法、变法之权应操在君主手中。“虑世事之变,讨正法之本,求使民之道”,臣固然可以参与议论,但决断权不能旁落。秦孝公意欲变法、更礼,但“恐天下议我”,商鞅认为这不足为虑,他说:“语曰:‘愚者暗于成事,智者见于未萌。民不可与虑始,而可与乐成。’郭偃之法曰:‘论至德者不和于俗,成大功者不谋于众。’”据此,商鞅主张变法与否,悉由君主决断。在君主专制政体下,法是君主的专利。每当需要有所调整、有所更革的时候,朝野上下总会议论纷纷。君主的意向起着决定性的作用。所以历代主张或主持变法的大臣都会有类似的言论:请君决断,不必从众。商鞅的一段话也具有代表性:“夫常人安于故习,学者溺于所闻。此两者,所以居官而守法,非所与论于法之外也。……故知者作法,而愚者制焉;贤者更礼,而不肖者居焉。拘礼之人不足与言事,制法之人不足与论变。君无疑矣。”(以上见《商君书·更法》)

其五,以强权推行变法。法家的强权政治论适用于变法活动。商鞅、韩非等人主张用国家权力禁绝一切反对变法的思想、言论、行为,《管子·法法》将一切持有异说者称为“不牧之民”,主张以法律手段使“强者折,锐者挫,坚者破。引之以绳墨,绳之以诛僇。”一路杀下去,直至“民毋敢立私议自贵者”,“万民之心皆服而从上。”在政治变革中态度保守的儒家常常被视为主要攻击目标。

变法是经济、政治利益的大调整,还常常伴随着思想文化观念的更新。君主政治的本质和法则,总是把变与不变、损益与更革两大阵营引向你死我活的对抗。政见之争与利害之争交织在一起,致使变法实践总是充斥着残酷的争斗和血腥的屠杀。法家的变法论是顺应时代潮流的产物,又是强化王权的产物,理性与专横必然杂错其间。如果说“不法古,不循今”、“随时而变,因俗而动”是法家变法论的精华,那么君主决断,不必从众,强行变法的主张显然包含着悖谬。中国古代,无论在理论上和实践上都把商鞅的变法论和孔子的损益说置于对立的两极,其余各种改易更革论大多介乎二者之间。汉唐以来,各种更化、改制、变法思想大多以儒家之论为宗,杂以法家的观点。法家的变法论,不仅指导了中国古代历史上的一次大变革,而且深刻影响着后世的变法论。这正是其历史价值之所在。

三、《周易》的通变政治哲学

《周易》是儒家经典之一,包括《经》、《传》两个部分。《经》记述了六十四卦的卦辞和爻辞,大体是对三代卜筮材料的系统整理,以直观性的模式反映了人事变化与吉凶的关系。《传》是后人对经文的解释,相传为孔子所作。《易传》发挥易理,以一种理性模式概括事物的联系和变化,是儒家政治哲学的渊藪。

《易》的重点在言“变”,目的是以此“通天下之志”、“成天下之

务”。《易传》依据人事变化与吉凶的关系提出了处理政治问题的方法与原则。《易传》的通变政治哲学基本论点如下：

其一，变易是自然与社会的一般法则。《易传》从天地盈缩、四时沿革、日月消长、寒暑往来以及各种人事现象的变化中推定：生生不息，变化无穷，是宇宙通则。《系辞下》论述了人类历史之变：由伏羲而神农，再到黄帝、尧、舜，人类的经济生活由田猎而农耕，后来又有了工商业；社会文化由结绳记事到有文字书契，由散乱无序到创制礼法。《彖辞·革》则为汤武革命高唱赞歌。“日月相推而明生焉”，“寒暑相推而岁成焉”，“屈信(伸)相感而利生焉”，变化方能成万物、立事功，故“唯变所适”(《系辞下》)是人事活动的法则，“日中则昃，日盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”(《彖传》)

其二，穷则变，极则反。《序卦》利用卦象关系反复阐明“物不可以终通”、“物不可以终否”、“物不可以终尽”、“物不可以久居其所”、“物不可以终遁”的道理，而事物变化的条件是“穷”和“极”，即当量的积累达到一定程度时，事物就会向相反的方向转化。例如，“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣”(《文言·坤》)。物极则必反，所以平时要居安思危，防微杜渐，到“穷”、“极”之时则要勇于变通。

其三，“穷则变，变则通，通则久。”(《系辞下》)这是被广为征引的一句名言。“穷则思变”、“变通”、“通变”的思想是秦汉以来一切主张变革的人们的重要理论武器。这里所说的“久”不是不再变更，而是进入新的循环周期而生生不息，所谓“一阖一辟谓之变。往来不穷谓之通。”(《系辞上》)既然穷则必变，物极必反，那么唯有顺应变化，才能由变通而实现无穷无尽的生命力。所谓变通，不是消极应付，听其自然，而是具有主观能动性的自我调整、自我更新，即“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。”(《系辞上》)《易

传》正是依据这种哲理，充分肯定了朝代更替，革故鼎新，第一次提出了“革命”这个概念。

其四，知几、顺时、持中。《易传》对于应变的方法多方探讨，提出了一批策略原则，主要有三：一是知微见著，见几而作。《系辞下》说：“几者，动之微，吉凶之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”又说：“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”察知几微，不失时机，才能保持主动。二是与时消息。“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”（《象传》）损益要把握时机，以期与事物的变化相符合。《易传》特别强调观变待时的重要性，《系辞下》说：“变通者，趣时者也。”又说：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有？”《象传》则说：“天下随时，随时之义大矣哉。”又说：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”三是中正不偏。处中则吉是《周易》重要的指导思想。中的主要含义是中正不偏，见诸政治则指礼义制度及相应的规范。施政要“节以制度”，变通也要“以制度数，议德行”（《象传》）。

其五，器变而道不变。《系辞上》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这就第一次提出了“道”与“器”这对范畴。在《易传》看来，圣人“观象制器”，先有各种易象、易理，才有各种具体器物。易理是道的体现，可以穷尽宇宙间一切道理。“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”（《系辞上》）尊卑贵贱之道不仅支配天地人，而且“恒久而不已”。所以千变万化，从天地、乾坤定位，到君臣父子男女尊卑有别，都是不可改易的。所谓变通，只是器物、制度的损益，是在封闭体系之内的循环。道所确立的社会法则是不能触动的。

其六，唯圣人可以通变成务。易道穷尽了至理，那么谁能通晓其中的奥妙呢？只有圣人或大人。《易传》的有关论述是古代圣贤论渊藪之一。许多思想家根据这类思想对改易更革的主体作了严格的限定。

《周易》探讨的主要是政治哲学，对于变革政治的具体操作论之

不详。但是,《周易》从世界万物皆变动不居,随机应变方能趋利避害的角度论证了改易更革的必然性、合理性,其为通变政治所确立的一般原则,后来成为统治思想的组成部分。

四、《吕氏春秋》的变法论

《吕氏春秋》把“先王之法”与“随时变法”结合在一起讨论变法问题,它既是对先秦各种改易更革观的“杂通”,又为后世的变法论提供了一个重要的思路和论据。

是否应当法先王,是先秦各种改易更革论争论的焦点之一。《吕氏春秋·察今》力图从法先王与不法先王这种简单化的争论中跳出来,用“先王之法不可法”和“法其所以为法”这两个组合命题,论证了变法的必然性及其应遵循的原则。

《察今》的作者认为“先王之法不可法”,理由有两条:一是先王之法来自古代,“人或益之,人或损之,胡可得而法。”二是古今殊俗,即使得到未经损益的先王之法“犹若不可法”。总之,“凡先王之法有要于时也。时不与法俱至,法虽今而至,犹若不可法”。正确的做法是“择先王之成法,而法其所以为法”。在《察今》的作者看来,先王立法原则是察己知人,察今知古,因时因俗制宜。法随时而变,“若良医,病万变,药亦万变”。固执一定之规,则犹如刻舟求剑。“故治国无法则乱,守法而弗变则悖。悖乱不可以持国。世易时移,变法宜矣。”守法与变法统一起来才能治国。

反对简单地模仿先王之法,倡导遵循先王之法的精神实质,这个思想为后世儒家所采纳。朱熹、王夫之等人一方面推崇三代之法,另一方面主张因理因势变法,不拘泥封建、井田之类的具体制度,是这方面的代表。

五、《淮南子》“礼乐无常”的变革观

在汉代,许多思想家将“其道不易,其政不改”视为秦朝速亡的原因,主张适时改易治理天下之道。《淮南子》继承先秦变革政治的思想,从常与无常的辩证联系中寻求政治指导原则,提出了“礼乐无常”的命题。

《淮南子·汜论训》提出一个重要思想:“圣人制礼乐而不制于礼乐。”礼乐制度因时而制,因时而变,“先王之制,不宜则废之;末世之事,善则著之,是故礼乐未始有常也。”治国和政教都有常,常以令行、利民为标准,即“治国有常,而利民为本;政教有经,而令行为上。”常要寓于无常之中,变革礼乐制度是无常,通过变革达到了“利民”的标准又是常。“夫夏商之衰也,不变法而亡;三代之起也,不相袭而王。故圣人法与时变,礼与俗化。”变是普遍规律,是必然性,在这个意义上,变又是常。总之,便国利民则不必法古循旧,制度是人制定的,人不能受制于一定之规。

六、董仲舒的改制更化论

董仲舒根据“三正三统”的循环史观,提出了“新王必改制”的更化论。所谓“三正三统”,即“建子”(以子月为正月)和“尚赤”的“正赤统”,“建丑”(以丑月为正月)和“尚白”的“正白统”,“建寅”(以寅月为正月)和“尚黑”的“正黑统”。据说,夏朝建寅,商朝建丑,周朝建子。“三正三统”循环交替,周而复始。每一种“正”承一种“天统”,能够“统致其气,万物皆应而正”,所以“新王”必须“改正”以“明乎天统之义”,如此方可“统正,其余皆正”(《春秋繁露·三代改制质文》)。董仲舒说:“受命于天,易姓更王,非继前王而王也。若一因前制,修故业,而

无有所改，是与继前王而王者无以别。……故必徙居处，更称号，改正朔，易服色者，天也焉，不敢不顺天志而明自显也。”（《春秋繁露·楚庄》）改制更化不是简单的制度或仪式的变革，它意味着君主受天命。董仲舒所谓的改制更化，是伴随着“易姓更王”而进行的调整，其目的是巩固新的王权。在他看来，“汉得天下以来，而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。”（《汉书·董仲舒传》）但是，这种调整仅限于某些具体的制度，“非改其道，非变革其法，万世不弊，弊者道之失也。”（《汉书·董仲舒传》）道所规定的原则是永恒的。“《春秋》之道，奉天而法古。”奉天法古的改制，然“有不易者”，“若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文质，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。”（《春秋繁露·楚庄》）

董仲舒的改制更化论，对于统治思想和实际政治都有深刻影响。西汉末年的“更受命”思潮及王莽改制中的许多做法，都与这种政治密切相关。董仲舒将一种古老的政治意识上升为理论，为历代王朝改正朔、易服色之类的“更化”，提供了道义上的依据。

汉后期的“更始自新”说

“更始自新”说是“革命”论的一种推衍和运用，其主旨是最高统治者通过“改制”、“自新”以期“更受天命”，达到“王朝永命”的目的。西汉后期，“革命”论逐渐深入人心，人们普遍认为“去无道，开有德，易姓”是天道之常经。早在昭、宣时期就有人因提出“更命有德”而罹身之祸。元、成、哀、平时期政治危机加剧，社会上形成一股“更命”思潮，就连皇帝也不得不承认“更命”的基本论点。“更始自新”说及相关行为则是封建王朝挽救危亡的一种尝试。

“更始自新”说的基本论点有四个：一是“夫去恶夺弱，迁命贤圣，

董仲舒所谓的天命，是伴随着“易姓更王”而进行的调整，其目的是巩固新的王权。在他看来，“汉得天下以来，而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。”（《汉书·董仲舒传》）但是，这种调整仅限于某些具体的制度，“非改其道，非变革其法，万世不弊，弊者道之失也。”（《汉书·董仲舒传》）道所规定的原则是永恒的。“《春秋》之道，奉天而法古。”奉天法古的改制，然“有不易者”，“若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文质，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。”（《春秋繁露·楚庄》）

董仲舒的改制更化论，对于统治思想和实际政治都有深刻影响。西汉末年的“更受命”思潮及王莽改制中的许多做法，都与这种政治密切相关。董仲舒将一种古老的政治意识上升为理论，为历代王朝改正朔、易服色之类的“更化”，提供了道义上的依据。

七、西

“更始自新”说是“革命”论的一种推衍和运用，其主旨是最高统治者通过“改制”、“自新”以期“更受天命”，达到“王朝永命”的目的。西汉后期，“革命”论逐渐深入人心，人们普遍认为“去无道，开有德，易姓”是天道之常经。早在昭、宣时期就有人因提出“更命有德”而罹身之祸。元、成、哀、平时期政治危机加剧，社会上形成一股“更命”思潮，就连皇帝也不得不承认“更命”的基本论点。“更始自新”说及相关行为则是封建王朝挽救危亡的一种尝试。

“更始自新”说的基本论点有四个：一是“夫去恶夺弱，迁命贤圣，

天地之常经，百王之所同也。”君主无德，面对天的谴告而不加理睬，天就会“更命有德”（《汉书·谷永传》）。二是汉家国运已衰，“逢天地之大终，当更受命于天”（《汉书·李寻传》）。挽救危亡的唯一途径是设法“再获受命之符”。三是改弦更张，“与天下自新”，才能平息灾异，重新受命，以延国祚，这叫做“与天下更始”（《汉书·翼奉传》）。四是不能自我更新，便要“法尧禅舜”，易位让贤。

“更始自新”的核心内容是革新政治。从当时帝王及群臣的言行看，应当改革自新的事项有迁都、改元以及改变“失道妄行，逆天暴物，穷奢极欲，湛湎荒淫，妇言是从，诛逐仁贤，离逖骨肉，群小用事，峻刑重赋”等恶劣行为。可是元、成、哀、平诸帝所能做到的仅是改换年号、帝号而已。汉哀帝亲自演练的君主“自新”式的“更命”，根本无法挽救西汉王朝的覆灭命运。

八、王弼论“因时权变”

玄学主张“无为”，但不绝对排斥有为和权变。王弼的因时权变思想具有代表性。王弼认为，“权者，道之变。变无常体，神而明之，存乎其人，不可豫设，尤至难也。”（《论语释疑·子罕》）掌握时机，随机应变，是智慧之颠。“处事之极，失时则废”，因时权变，才可以成就大业，“乘变化而御大器”（《周易注·乾卦》）。为政要刚柔并济，精通谋略，见机而动，“凡物，穷则思变，困则谋通，处至困之地，用谋之时也。”（《周易注·困卦》）必要之时要敢于“应天顺民”，鼎革改制，“凡不合然后乃变生，变之所生，生于不合者也。故取不合之象以为革也。”（《周易注·革卦》）鼎革的关键和主要内容是“制器立法”，“革既变矣，则制器立法以成之焉。变而无制，乱可待也；法制应时，然后乃吉。贤愚有别，尊卑有序，然后乃亨”（《周易注·鼎卦》）。在王弼看来，唯中正之道不变，“夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也”（《周

易略例·明象》)。应变不可失其中正，“处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故无咎也”（《周易注·泰卦》）。因时权变的目的是实现无为，“改命创制，变道已成。功成则事损，事损则无为”（《周易注·革卦》）。王弼认为，因时权变是圣者、君子之事，“夫民可与习常，难与适变；可与乐成，难于虑始”，统治者要知难而进，改革成功以后，“小人乐成，则变面以顺上也”（《周易注·革卦》）。

九、柳宗元的经权统一论

柳宗元是一位主张革新政治的思想家，曾积极投身王叔文的政治改革运动，事败被贬。柳宗元为改革政治提供的思想武器是经与权统一论。

经权论是儒家政治变革观的基础理论之一。经，即常；权，即变。经是守常，权是变通。孔子、孟子、荀子对于权都有论说，肯定了权宜通变。《论语·子罕》的“可与立，未可与权。唐棣之华，偏其反而。”《孟子·离娄上》的“男女授受不亲，礼也。嫂溺援之以手，权也”，都是后世儒者议论经与权的思想材料。

汉唐儒者以道为经为常，肯定在经的范围内的权变，称之为“反经合道”。例如，《春秋公羊传·桓公十一年》说：“权者何？权者，反于经然后有善者也。……行权有道，自贬损以行权，不害人以行权。杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。”疏云：“权之设，所以扶危济溺，舍死亡无所设也。若使君父临溺河井，宁不执其发乎？是其义也。”这里虽然肯定了权的价值，但毕竟视之为“反经”。在理论上不够圆通，在实践上对通达权变会有所妨碍。

唐宋以后，许多思想家重视权的实践意义，力图从理论上弥补传统经权论的不足。柳宗元是最先将经权统一于道的思想家之一。

柳宗元推崇“大中之道”，称三纲五常为“中道”，中庸为“守常执中之道”。在他看来，大中之道的特点是有经有权，贯彻大中之道必须知经知权。他说：“凡化人，立中道而教之权。”（《柳河东全集·南岳弥陀和尚碑》）又说：“经也者，常也；权也者，达经者也，皆仁智之事也。离之，滋惑矣。经非权则泥，权非经则悖。是二者，强名也。曰当，斯尽之矣。当也者，大中之道也。”（《柳河东全集·断刑论下》）经是常则，权是变通，二者互为存在的条件，实质是一事而二名。经与权都是对道的取准，道是经与权的统一。因此，“知经而不知权，不知经者也；知权而不知经，不知权者也”。经权合一、仁智兼用，才能避免偏离大中之道，故“知经者不以异物害吾道，知权者不以常人拂吾虑”（《柳河东全集·断刑论下》）。坚持原则而又不使原则变成僵化的教条，讲究灵活性而又不离经叛道，这就是经权统一论的主旨。

经权统一于道的思想将先儒的“反经合道”说修改为“权即是道”，提升了权的理论价值和实践意义。这种新的经权论的基本取向是肯定政治调整的必然性、经常性。柳宗元的这个思想是宋代理学“经即道，权亦道”命题的先声。

十、李觏、范仲淹论道兼常权、通变救弊

李觏、范仲淹是北宋改革思潮的先驱者。宋初诸帝强化中央集权的政策虽取得稳定政权、巩固统一的成效，却又很快走向负面，致使冗官、冗兵、冗费三大弊政愈演愈烈。面对积弱积贫，弊端百出，帝王将相及封建士大夫纷纷主张救弊变法、富国强兵，朝野上下形成一股思潮。李、范二人学术旨趣相同，政治倾向一致，二人互相合作，彼此呼应，从理论到政策提出了系统的改革主张。范仲淹主持的“庆历新政”，是北宋改革思潮第一次系统地转化国家政策而见诸实施。

李觏、范仲淹的改革论有以下几个基本论点：

其一,道兼常权,易重通变。李觏说:“常者,道之纪也。道不以权,弗能济矣。是故权者,反常者也。事变矣,势异矣,而一本于常,犹胶柱而鼓瑟也。”又说:“若夫排患解纷,量时制宜,事出一切,愈不可常也。”(《李觏集·易论第八》)因此他力主改革更张,以为“救弊之术,莫大乎通变”(《李觏集·易论第一》)。范仲淹也发挥《易》的通变哲学,主张为政要“思其道则变而通之”(《范文正公别集·易兼三材赋》)。

其二,宽猛相须、文质相救是君主政治的一般法则。范仲淹在《水火不相入而相资赋》、《奏上时务书》等文章中论证宽猛相须、文质相救的重要性。他说:“故圣人之理天下也,文弊则救之以质,质弊则救之以文。”如若不能不断调整政治,便会天下大乱,“为来者之资”。例如,“前代之季,不能自救,以至于大乱。乃有来者,起而救之”(《范文正公集·奏上时务书》)。

其三,历代政治皆有其弊,唯有通变方可久安。范仲淹说:“历代之政,久皆有弊,弊而不救,祸乱必生。”又说:“我国家革五代之乱,富有四海,垂八十年。纲纪制度,日侵月削。官壅天下,民困于外。夷狄骄盛,寇盗横炽,不可不更张以救之。”(《范文正公集·答手诏条陈十事》)在范仲淹看来,政弊而不思变,便会招致动乱。

其四,救弊必须及时。范仲淹主张高瞻远瞩,及时救弊,他说:“四海尚完,朝谋而夕行,庶乎可济”,要趁着天下太平之时,修理政教,防微杜渐,否则将“坐俟其乱”(《范文正公集·答手诏条陈十事》)。

其五,帝王名器、君臣纲常不能改易。范仲淹认为天地、君臣、男女、上下的尊卑地位是“理之常”,改易更革只能变动具体制度和政策,不能改变封建社会的根本制度。他说:“或曰:五帝不相沿乐,三王不相袭礼,此何泥于古乎?某谓礼乐等数,沿革可移,帝王名器,乾坤定矣,岂沿革之可言哉!”(《范文正公集·上资政晏侍郎书》)

“庆历新政”涉及到十个方面的制度和政策,即“明黜陟”、“抑侥

幸”、“精贡举”、“择官长”、“均公田”、“厚农桑”、“修武备”、“减徭役”、“覃恩信”、“重命令”，其重点是整顿吏治，富国强兵。

范仲淹是典型的贤相忠臣。他才兼文武，熟经籍之义，知王霸之略，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。可惜新政仅实行一年有余，便以失败告终。然而，变法图强的呼声不但没有转入沉寂，反而日益高涨。更为激进的主张逐渐占据上风。王安石变法把改革思潮推向顶点。

十一、王安石的“改易更革”论

王安石是北宋著名思想家、政治家。他所领导的政治改革运动，史称“王安石变法”。他认为北宋王朝之所以“内则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄，天下之财力日以困穷，而风俗日以衰坏”，其根本原因是“方今之法度，多不合乎先王之政故也”（《王文公文集·上皇帝万言书》）。为了挽救危机，他主张趁“尚有可为”之时，变更祖宗法度，所谓“变风俗，立法度，正方今之所急也”（《宋史·王安石传》）。在改革的方法、步骤上，王安石把“变法”放在首位，主张大明法度，众建贤才，摧抑兼并。他的“改易更革”思想，要旨有六。

其一，世必有革，革不必世。王安石认为先王之法“久必弊”，“三十年为一世，则其所因，必有革。革之要，不失中而已。”故“世必有革，革不必世也”（《周官新义》附《考工记》卷上）。历代帝王“其所遭之变，所遇之势，亦各不同”，先王之法即使当初尽善尽美，随着世易时移也会变成弊法。“圣人之所以能大过人者”，在于“因时之偏而救之”（《王文公文集·三圣人》）。天道尚变，新故相除，必要的损益更革，正是为了有效地维护君主制度的长治久安。改易更革是自救之道，因循守旧则自取灭亡，“夫因循苟且，逸豫而无为，可以侥幸一时，而不可以旷日持久”（《王文公文集·上时政书》）。

其二,改易更革,当变其形式,存其内容。王安石认为,先王之政其基本内容是相同的,但“其所遭之变,所遇之势,亦各不同,其施設之方亦皆殊,而其为天下国家之意,本末先后,未尝不同也。”(《王文公文集·上皇帝万言书》)因此,法先王之政,“当法其意而已。法其意,则吾所改易更革,不至乎倾骇天下之耳目,嚣天下之口,而固已合乎先王之政矣。”(《王文公文集·上皇帝万言书》)所谓改易更革,只是改革具体的“施設之方”,基本制度和基本政治原则是不可更改的。

其三,就范围言,变其末,不变其本。王安石说:“道有本有末。本者,万物之所以生也;末者,万物之所以成也”,“圣人唯务修其成万物者,不言其生万物者”(《王文公文集·老子》)。在这里,本是宇宙社会之大法,自然天成,非人力所得干预;末是“形名度数”,即礼乐刑政之类的具体制度和规范。凡人力所及的具体政治设置,均在改易更革的范围之内。在王安石的学说中,伦理道德属于自然天成的法则,改易更革绝对不准触及君臣父子大义。

其四,改易更革要从实际出发,“贵乎权时之变”(《王文公文集·非礼之礼》)。王安石认为古之制未必合于今日之需,“古之人以是为礼,而吾今必由之,是未必合于古之礼也”。如果一味模仿古制,会导致“迹同而实异”,如此“则其为天下之害莫大矣”(《王文公文集·非礼之礼》)。政治调整须根据现实需要,权乎时宜,切忌生搬硬套既往的政治模式。王安石虽主张不守祖宗成法,但在行动中又力求从《周礼》中寻求变法的依据,仿照《周礼》托古改制。因此,新法之中有许多不切实际的做法。

其五,变法要善于把握时机,“待天下之变而变”。王安石认为,政治调整切不可随意妄行,而要“稍视时势之可否”(《王文公文集·上皇帝万言书》)。一俟时机成熟,“天下之变备矣”,“然后吾因其变而制之法耳”(《王文公文集·天子贤于尧舜》)。

其六,帝王是改易更革的主体和依托。王安石是坚定的尊君论

者。在他的各种著作中,论证王权至上的文字比比皆是。他在《洪范传》中提出:“执常以事君者,臣道也;执权以御臣者,君道也。”君主必须牢牢掌握作威作福的特权,否则就会“失位失政”,天下大乱。在他看来,“礼者,天下之中经;乐者,天下之中和”(《王文公文集·礼乐论》)。而“皇,君也;极,中也”,实现礼乐中和之政,关键在于君,即“庶民以君为中,君保中,则民与之”,“君中则民人中也”(《王文公文集·洪范传》)。王安石以“致君尧舜”自任,却又一再称颂皇帝贤于尧舜,因而将改革政治的希望全部寄托在皇帝身上。他甚至认为政治上的成功,“非众臣之所能为也”(《王文公文集·夔》),实现礼中乐和的功劳在于君,皇帝才是决定改易更革命运的最高主体。

王安石的“改易更革”论,要求在坚持君主政治的基本原则和基本制度的前提下,根据时代的要求,对政策和制度作局部调整,在当时代表着一种积极的乃至激进的政治取向。这种思想虽未能超出儒家损益、经权、更革、改制的思维定势,但较为激烈的言与行,对于现实政治具有浓烈的批判色彩,王安石甚至以为“仁庙为不治之朝”(《元城语录解》卷上)。

王安石实行变法的决心是坚定的。王安石变法时,反对者制造流言说朝廷有“三不足之说”,即天变不足惧,人言不足恤,祖宗之法不足守。王安石否认有此主张,但他认为神宗躬亲庶政,每事恐伤民,就是惧天变;顺纳人言,即非不恤人言;若人言不合于理,自不足恤;至于祖宗之法不足守,则为固然之理,仁宗在位数十年,即数次修敕。“祖宗不足法”,表明了王安石厉行政治调整,推行新法的决心。

厉行新法的决心,并不说明“改革更易”具有彻底性。王安石的变法思想始终把强化王权置于中心位置,以仁义礼信“一道德”作为致治之本。“礼所以定其位;权所以固其政。”(《王文公文集·洪范传》)君与礼是不得逾越的禁锢。

十二、朱熹论“时中”与经权

在理学的政治思维中,经权是体制改革、政策调整 and 策略选择的一般方法;损益是制度更革的基本指导原则;革命则是革故鼎新的激烈方式,此三者均可谓之权。一般说来,权往往以“过”、“大过”的形式出现,但“过”的目的是实现或维护大中常,是“中”的表现形式和实现“中”的途径。

中、中和、中庸是儒家学说的方法论,孔孟等先儒,《中庸》、《周易》等经典,都对中庸之道大加赞美。宋明理学诸子把“极高明而道中庸”视为古代圣王心心相传的治国诀窍,看作孔孟之道的灵魂和精髓,把《中庸》捧为经中之经,也把关于“中”的政治哲学发挥到极致。“时中”、“经权”是中和哲学的题中之义,着重讨论如何通过一定的权衡变通实现“大中”,见诸政治则是一定程度的调整、变革。理学诸子对“时中”、“经权”颇为重视,讨论中多有歧见,但基本取向大体一致。这里仅以朱熹的学说为例,以见一斑。

《中庸》提出“君子而时中”,《孟子·尽心上》提出“执中无权,犹执一也”。朱熹依据这些思想材料,指出“中无定体,随时而在”(《中庸章句》),唯有权衡时宜,适当变通,才能实现中。“守常底固是是,然到守不得处,只著变,而硬守定则不得,至变得来合理,断然著如此做,依旧是常。”(《朱子语类》卷六二)固执一定之规,反而会导致过与不及。“执中者害于时中,皆举一而废百者也。”所以“道之所贵者中,中之所贵者权”(《孟子集注·尽心上》)。

朱熹利用中和哲学的方法,对经与权的关系作了细致入微的辨析,大体有以下几层认识:

其一,一般说来,经与权是体用关系。经是根本“大法”,“是常行道理”;“权,则是那常理行不得处,不得已而有所变通底道理。”“权得

其中,固是与经不异,毕竟权可暂而不可常。”(《朱子语类》卷三七)权不能背离经。

其二,权可以济经所不及。朱熹说:“所谓权者,于精微曲折处曲尽其宜,以济经之所不及耳。”权是经的必要补充,“权者即是经之要妙处也”(《朱子语类》卷三七)。

其三,权与经并行不悖。朱熹说:“经自经,权自权。但经有不可行处,而至于用权,此权所以合经也。如汤、武事,伊、周事,嫂溺则援事。”(《朱子语类》卷三七)朱熹批评汉儒以“反经合道”论权,认为经与权都是实现道的手段,不可将二者对立起来。

其四,经与权统一于道义。朱熹说:“经自是义,权亦是义,义字兼经权而用之。”经与权一是常,一是变,二者有所区别。“经是已定之权,权是未定之经”,二者又可合二而一。总之,“经者,道之常也;权者,道之变也。道是个统体,贯乎经与权”(《朱子语类》卷三七)。

其五,唯圣贤可以行权。权毕竟是反常之举,行权的难度很大。“所谓经,众人与学者皆能循之;至于权,则非圣贤不能行也”(《朱子语类》卷三七)。一方面提倡时中,贵权尚变,另一方面又对行权的主体进行严格的限定,这是朱熹经权论的显著特点之一。在理论上规定唯有体道识中的圣贤可以行权,在实践中必然把损益、权变、革命的主体限定在帝王及个别贤臣的范围之内。

依据时中、常变、经权的哲理,以朱熹为代表的理学家普遍强调顺应时势调整政治。他们既讲因,更重革。他们从两个角度去审视变的必然性:一是主张以道为依据,以三代为法,对现实政治进行匡正调节。他们对秦汉以来的政治体制有非议之辞,对宋代政治弊端有深刻的认识和激烈的批评,对历史上的君主,包括宋代帝王也多有微词。改革现实政治,是宋代士大夫的共识,理学诸子是这个时代性思潮的参与者。二是反对完全照搬三代的具体制度,主张定制立法要因地因时制宜。理学诸子大多主张效法三代不能不顾实际情况。朱熹

说：“居今之世，若欲尽除今法，行古之政，则未见其利，而徒有烦扰之弊。”（《朱子语类》卷一〇八）陆九渊说：自今以往，古法甚多，“今欲建一事，而必师古，则将安所适从？”（《陆九渊集·策问》）“尧之法，舜尝变之；舜之法，禹尝变之。祖宗法自有当变者。”（《陆九渊集·语录下》）吕祖谦也说：“祖宗之意，只欲天下安，我措置得天下安，便是承祖宗之意，不必事事要学也。”（《吕东莱文集·易说》）总之，凡是前代未备之事，当今可行之政，都是可兴可革的。不泥旧法，适度匡正，才能找到适合当今、比隆三代的制度和政策。

理学诸子在变革、变法方面都属渐进论者。北宋五子及其传人大多是熙丰新法的反对派。南宋诸子中唯有陆九渊对王安石的变法精神肯定多于批评，但他也认为礼法不可骤变。在变法的问题上，朱熹的政见最具代表性。他说：“今世有二弊：法弊，时弊。法弊但一切更改之，却甚易；时弊则皆在人，人皆以私心为之，如何变得！”（《朱子语类》卷一〇八）朱熹对宋代弊政有全面的分析，激烈的抨击，也提出了许多更革法制的主张，但是，鉴于北宋“改易更革”的失败，他把政治思维的关注点投向“格其心非”。这也是宋代理学诸子的共同点之一。

十三、王夫之的“《易》兼常变，礼惟贞常”论

明清之际，社会面临着大动荡、大变革，一批著名思想家纷纷提出改革君主政体的方案，汇聚成一股强劲的社会批判思潮。王夫之从哲学和史鉴的高度全面论证了改易更革的必要性，代表着这一思潮在政治哲学上的新思维及其局限性。

王夫之自称是一个“观变者”，一生从事“极物理人事之变”的《易》理研究。他“集千古之智”，继承和发展历史进化、理势合一、常变统一的传统哲理，对常变范畴作了深刻的论述，对传统常变论进行了总结。

常变是中国古代哲学体系中产生较早的对偶范畴之一。《孙子兵法》把常与变结合,作为一组相对概念提出来。荀子把常看作自然运行的规律,把变规定为偶然性,主张“体常而尽变”(《荀子·解蔽》),使常变具有范畴意义。韩非则继承商鞅等人的思想明确将常变范畴引向社会政治领域,以说明变法的必要性。其实,从常与无常的角度审视和解释社会潮流、国家政治,这种观念古已有之。《尚书》、《诗经》、《春秋》、《国语》之中不乏其例。老子、孔子以及先秦许多思想家对常典与变革的关系也多有论及。总之,古代政治学家通常总要言及变与不变、常与无常的问题,关于常与变的哲理是政治变革观的理论基础。

汉唐以来,儒家的常变观不断发展。董仲舒认为“有常有变,变用于变,常用于常,各止其科,非相妨也”(《春秋繁露·竹林》)。他肯定“变而有常”之变,以“不常之变”为灾异,用以常为主导的常变观,为“非改其道,非变其理”的“新王改制”论提供了哲学依据。扬雄则主张常变结合。他说:“常变错,故百事析。”(《太玄经·玄摛》)柳宗元的万物“自动自休”说,韩愈的“不塞不流,不止不行”说和王安石的“天道尚变”说,都进一步肯定了“变”的价值。宋明理学诸子则从物常变、道无变的角度,一方面充分肯定自然和社会恒动不穷,变化莫测,颇有否定不变之常的意味,一方面又强调社会道德领域中的不变之常,认为三纲五常、君臣定位,“终变不得”。明代的王廷相提出:“气有常,有不常,则道有变有不变。”(《雅述》上篇)丰富了常变范畴。王夫之的常变论正是对上述思维成果的批判性的总结。

王夫之的政治变革观可以概括为“《易》兼常变,礼惟贞常”(《周易外传·系辞下传第七章》)。王夫之以理势合一的哲学观解释社会的发展。他认为“时异而势异,势异而理亦异矣”(《宋论》卷一〇)。王夫之依据这个哲理和历史记载,明确指出:“洪荒无揖让之道,尧舜无吊伐之道,汉唐无今日之道,则今日无他日之道者多矣。”(《周易外

传·系辞上传第十二章》)治国平天下之法不是一成不变的。他充分肯定了变的必然性、合理性,通过传注《周易》,主张执常以迎变,要变以知常,因常而常,因变而变,常以制变,变以贞常。在他看来,道因时而万殊,“道莫盛于趋时”,“事随势迁而法必变”(《思问录·内篇》)。

王夫之引据大量的历史经验教训,指出:“法无有不得者也,亦无有不失者也。”历代制度和政策均有利弊得失,“法弊而必更,不可复矣”。无论“三代之隆、两汉之盛”,还是“一事之效,一时之宜,一言之传”,都要正确对待,不能盲目效法。“一代之治,各因其时,建一代之规模以相扶而成治”,其方略、制度、法令、政策是一个“以一成纯而互相裁制”的完整体系。这种因时因势而形成的政治模式,无论其整体还是局部都不能生搬硬套。三代的封建、井田、肉刑、乡里选举、兵农合一、将相合一等一套制度作为整体已失去了存在的现实依据,其某些具体做法也无法挪用于今世。历史一再证明:“未有慕古人一事之当,独举一事,杂古于今之中,足以成章者也。”“举其百,废其一,而百者皆病;废其百,举其一,而一可行乎?”王莽复古改制,王安石“偏举《周礼》一节,杂之宋法之中”,这类行为犹如“庸医杂表里、兼温凉以饮人,强者笃,弱者死”,不仅“王不成王,霸不成霸”,而且导致天下大乱(以上引文均见《读通鉴论》卷二一)。

王夫之强调原则性与灵活性的统一,他说:“谓井田、封建、肉刑之不可行者,不知道也。谓其必可行者,不知德也。勇于德则道凝,勇于道则道为天下病矣。”(《思问录·内篇》)他特别强调要“因其时而酌其宜”,切忌“执一以贼道”,所谓“以古之制,治古之天下,而未可概之今日者,君子不以立事;以今之宜,治今之天下,而非可必之后日者,君子不以垂法。”(《读通鉴论·叙论四》)王夫之的这个观点既富有历史感又具有现实感,与言必称三代的黄宗羲、顾炎武等人相较,也更符合历史发展趋势。

但是,王夫之的“大变”归根结底是对“大常”的恪守。千变万化不

能脱离一个特定的范围,所谓“圣人反变以尽常,常立而变不出其范围”(《周易外传·系辞下传第七章》)。王夫之的“常”、“大常”是指道或礼,“故圣人于常治变,于变有常,夫乃与时偕行,以待忧患。而其大用,则莫若以礼”(《周易外传·系辞下传第七章》)。道或礼是封建宗法制度在观念上的升华物。纲常不可变是儒家政论的命根子,王夫之终于未能从这个局限中冲出来。

十四、龚自珍的“豫师来姓”、自我更新说

龚自珍是十九世纪前期社会批判思潮的著名代表人物。早在清王朝建立之前,中国封建社会已经进入晚期。经历了康、雍、乾盛世之后,大清帝国盛极而衰。封建制度的腐朽和清王朝的衰落,构成了一幅双重性的衰世景观。龚自珍敏锐地体察到“四海变秋气”,依据春秋公羊学的“三世”说,将他所生活的时代定位为“衰世”之中的“衰世”。他将世道衰微的成因归咎于“一夫为刚,万夫为柔”的专制政治,期盼朝廷实行“自改革”,以治衰救亡。

龚自珍认为“无八百年不夷之天下”,任何一家一姓的王朝迟早要被新王朝取代。但是,王朝的寿命有很大差别,有的延续七八百年,有的仅十数年。短命王朝的共同特点是固执祖宗旧制不更不革,“以拘一祖之法,惮千夫之议,听其自侈,以俟踵兴者之改图尔。”反之,若不断实行自我调整,自我更新,则可以延缓衰败的进程而传祚久远。自我更新的最佳方案是“豫师来姓”。龚自珍引据《周易》的“穷则变,变则通,通则久”,主张“奋之!奋之!将败则豫师来姓,又将败则豫师来姓”。所谓“来姓”,即依据“五行终始”、“三正三统”将取代本朝的未来王朝。“豫师来姓”是指先行效法未来王朝的政治模式,消除本朝的弊端。在龚自珍看来,只要这样不断地自我更新,一个王朝就能长盛不衰。他明确指出,传统的“革命”论是“为一姓劝豫也”,不能“自改

革”就会招致“革命”。龚自珍热切地劝谏、激励朝廷厉行新政,他说:“一祖之法无不敝,千夫之谈无不靡,与其赠来者以劲改革,孰若自改革?”(以上引文见《龚自珍全集·乙丙之际箸议第七》)

第三节 谏 议 论

谏议论是古代最重要的政治调节理论。各种调节理论都是谏议的依据,又都在不同程度上依赖谏议发挥其政治调节作用。谏议机制与君主政治日常运作的关系也最为密切。

谏,即规劝,指通过批评、劝诫、说服或建议,使人改过从善。在宗法秩序和专制政治中,君父拥有主宰权,人们没有权力约束君父言行,违背君父意志,谏遂成为人们表达意向、规约君父的主要手段。谏是一种人际互动,所以有关的观念和规范又分为两个相辅相成的部分:进谏和纳谏。前者适用于一切在下者,后者适用于一切在上者。朋友之间亦可行谏。谏总要辨析正误,言明利害,讲一番道理。可见谏与议相通,谏是议的一种形式,议的目的往往是谏。在政治生活中,谏议的内涵比谏要丰富得多。朝堂议事,侍臣讽谏,臣民上书等,都是君主政体重要的运作方式。谏议的政治功能并不局限于听取批评,涉及到君臣互动、政治机制等诸多方面。

一、谏文化的缘起

在文献中,“谏”字最早见于《诗经·民劳》。据说,周厉王盘剥民众,赋重役繁。邵穆公讽谏厉王,遂吟出“王欲玉女,是用大谏”的诗句。其实,作为一种政治文化,谏议观念发端于更为久远的历史年代。谏文化与君主政体相伴而生,一道兴盛,一同沉沦。据说“尧置敢谏之

鼓,舜立诽谤之木”(《淮南子·主术训》)。谤木(华表)、谏鼓、肺石之类与谏议有关的政治设置源远流长。关于尧、舜、禹等古代先王咨询四岳、拜纳谏言的传说广为流传,对后世的谏议论有重大影响。西周初年的政治文诰中也涉及到谏议问题。例如,周公在《酒诰》中引据古语“人无于水监(鉴),当于民监”。《牧誓》、《召诰》诸篇中的一些言论也具有明显的倡导听谏的性质。《尚书》中的许多材料成为谏议论的依据。西周末年,史伯以和与同的哲理论君主纳谏的必要性。这表明谏议已从一种政治行为和政治意识上升为理论。

二、先秦的几种谏议理论

春秋战国时期,谏议成为公认的政治准则,形成了系统的理论。主要表现有四:一是诸子百家都提出了各自的谏议理论,这些理论分别从不同角度论证了谏议的功能和必要性,从而使谏议的基础理论大体完备。二是纳谏和进谏成为公认的政治美德。人们一致认为君主纳谏与否关系到盛衰兴亡。三是谏议机制在政治运作中发挥着重要的作用,开始出现专司谏议的职官。四是进谏技巧日趋成熟。《论语》、《孟子》、《荀子》、《韩非子》等都对君臣在谏议中的微妙关系及行为规范有所论及。其中《韩非子·说难》是这方面的名篇。《国语》、《左传》、《战国策》等记载了大量善于讽谏的事例。

在古代政治学中,广为人们征引的谏议理论主要有四个:和同论、以道事君论、兼听论和疏导论。这几个理论都产生于先秦,它们从哲学、伦理、政治、舆论等诸多角度,全面地论证了谏议的必要性,一直是后世谏议论的基础理论。

(一) 和同论

和同论着重从哲学的角度论证了进谏、纳谏的重要性。最先提出和同论的是西周末年的周太史伯。史伯认为事物相杂,协调配合,互

相补充,这是自然和社会的一般规律,例如五行相杂而生万物,“和五味以调口,刚四肢以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心。”事物单一则毫无价值,如“声一无听,物一无文,味一无果,物一无讲。”“和”,指事物协调配合,“以他平他”;“同”,指事物单一。“同则不继”,“以同裨同,尽乃弃矣。”扬和弃同表现在政治上就是君臣配合,取长补短。扬和弃同的最佳途径是“择臣取谏工而讲以多物”。如果拒谏饰非,用“谗慝”之人,斥“明德”之臣,就会走向覆亡(以上见《国语·郑语》)。春秋时期,齐大夫晏婴进一步发展了这种认识。他认为“同”是无差别、单一或同质之物;“和”是各种具有片面性、局限性的事物的互相协调和补充。“和”犹如以水、火、醯、醢、盐、梅等烹调肉羹,火候和佐料适当,“齐之以味,济其不及,以泄其过”,才能美味可口。君臣之间也要像调羹作乐一样,正确的做法是:“君所谓可而有否焉,臣献其否以成其可;君所谓否而有可焉,臣献其可以去其否。是以政平而不干,民无争心。”错误的做法是:“君所谓可,据亦曰可。君所谓否,据亦曰否。若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专壹,谁能听之?同之不可也如是。”(以上见《左传·昭公二十年》)孔子赋予“和”与“同”更为广泛的意义,明确提出“君子和而不同,小人同而不和”(《论语·子路》)。从此“君臣和若盐梅”、“献可替否”、“君子和而不同”成为论证君主纳谏、臣下进谏必要性、合理性的主要论据之一。

(二) 以道事君论

这种谏议理论依据天下、国家、社稷重于君主,道义高于权势,讨论君臣规范,说明通过进谏、纳谏,“正君以礼”、“致君尧舜”的必要性。以道事君论强调进谏是臣之轨度、忠之极致,实际上是一种政治道德论。

早在春秋时期就有一些人针对“君命无贰”的传统臣道,明确提出:“吾闻事君者,从其义,不阿其惑。”(《国语·晋语一》)这就是说,以道义制约君主是臣下的责任。

最先提出“以道事君”命题的是孔子。事君之道的主旨是“臣事君以忠”(《论语·八佾》),忠的具体表现之一是谏,“所谓大臣者,以道事君,不可则止”(《论语·先进》)。辅弼之臣尤应尽心竭智,否则“危而不持,颠而不扶,则将焉用彼相矣。”(《论语·季氏》)孟子进一步发挥这种思想,主张臣事君要以道义为基础。他反对“君命无贰”论,认为臣下一味顺从君命是“妾妇之道”(《孟子·滕文公下》),阿谀奉承更属罪大恶极,所谓“长君之恶其罪小,逢君之恶其罪大”(《孟子·告子下》)。孟子主张以道义原则去“格君心之非”(《孟子·离娄上》)。异姓之卿“君有过则谏,反复之而不听则去”。贵戚之卿“君有大过则谏,反复之而不听则易位”(《孟子·万章下》)。荀子明确提出“从道不从君”(《荀子·臣道》)。他提倡人们做谏臣、争臣、辅臣、拂臣。“君有过谋过事,将危国家,殒社稷之惧也,大臣、父兄有能进言于君,用则可,不用则去,谓之谏;有能用于言,用则可,不用则死,谓之争;有能比知同力率群臣百吏而相与强君矫君,君虽不安,不能不听,遂以解国之大患,除国之大害,成于尊君安国,谓之辅;有能抗君之命,窃君之重,反君之事,以安国之危,除君之辱,功伐足以成大国之利,谓之拂。故谏、争、辅、拂之人,社稷之臣也,国君之宝也,明君之所尊厚也,而暗主惑君以为己贼也。”(《荀子·臣道》)从孔子的“以道事君”,到孟子的“格君心之非”,再到荀子的“从道不从君”,是一个思想发展序列。这些思想的共同特点是以谏为忠,把纳君于道作为人臣的最高原则。孔子、孟子、荀子提出的一批论点成为后世论谏的主要思想材料。

与“以道事君”论相辅相成的是“王从谏则圣”说。《尚书·说命上》:“惟木从绳则正,后从谏则圣。”《管子·牧民》也说:“言室满室,言堂满堂,是谓圣王。”谏是王与圣统一的重要途径。这样,王纳谏、臣进谏成为规范君臣互动的重要的政治道德规范。

(三) 兼听论

兼听论着重从政治操作技巧的角度,论证了谏议的必要性。在君

主专制政体中,大政方针的决策原则是君主独断。但是,任何一个君主都有才智、能力方面的局限性。他不可能遍见万物,遍知万事。天下之大,一日万机,如何保证政治决策的正确无误,这是古代政治学必须回答的课题。人们普遍主张君主要善于假人之长以补其短,兼天下之才智,用臣民之聪明,而谏议正是实现这一目标的途径之一。《尚书·洪范》提出了一个君主决策的最佳方案:“汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从,龟从,筮从,卿士从,庶民从,是之谓大同。”这里的“大同”显然不是绝对单一的君主意志,而是包含着与君主相异的卿士、庶民、卜筮的赞同、跟从。君主的决策若能获得一致赞同,就能取得最佳政治效果。三代以来的“朝议”、“廷议”正是这种决策思想的制度化。这种决策方式把独断与兼听结合在一起,以兼听辅助独断,所以获得普遍的赞同。就连鼓吹绝对君权的思想家对此也无异词。荀子把兼听纳入君道,他说:“兼听齐明则天下归之。”“兼听齐明而百事不留。”兼听可以使君主“不视而见,不听而聪,不虑而知,不动而功,块然独坐而天下从之如一体”,达到“政教之极”(《荀子·君道》)。韩非进一步发挥这个思想,他说:“力不敌众,智不尽物,与其用一人,不如用一国。”“下君尽己之能,中君尽人之力,上君尽人之智。是以事至而结智,一听而公会。听不一则后悖于前,后悖于前则愚智不分。不公会则犹豫而不断,不断则事留。”(《韩非子·八经》)君主必须把独视、独听、独断与役使群臣的才智结合起来,才能以一胜众。“兼听则明”是古代论谏的著名命题之一。

(四) 疏导论

这种谏议理论从疏导舆论、上下沟通、监控政情、安定民心的角度,论证了谏议机制在社会政治生活中的重要意义。

“古人有言曰:‘人无于水监,当于民监。’”(《尚书·酒诰》)周公姬旦在政治文诰中引用的这句古语名言是疏导论的滥觞。在尊卑贵贱等级森严的社会中,君主高高在上,深居简出,往往不了解政治得

失,民生疾苦。倾听舆论,上下沟通,监控政情,关系到兴衰存亡,这就是疏导论的依据。

最先明确提出疏导论的是西周的邵穆公。周厉王暴虐,“民不堪命”,于是“国人谤王”。周厉王派人“监谤”,诛杀非议朝政者,政治气氛十分恐怖,以致“国人莫敢言,道路以目”。邵穆公认为弹压舆论,防民之口,是一种很危险的做法。他认为统治者应当充分认识舆论的价值,“民之有口,犹土之有山川也,财用于是乎出;犹其原隰之有衍沃也,衣食于是乎生。口之宣言也,善败于是乎兴,行善而备败,其所以阜财用衣食者也。”统治者可以从舆论中察知民心背向,政治善败,进而采取相应对策“行善而备败”。对批评意见,不能制止,只能疏导,“防民之口,甚于防川。川壅而溃,伤人必多,民亦如之。是故为川者决之使导,为民者宣之使言。”他进一步指出以暴力“止谤”,必然走向败亡,“夫民虑之于心而宣之于口,成而行之,胡可壅也?若壅其口,其与能几何?”那么,怎样才能疏导舆论呢?邵穆公提出了具体方案:“故天子听政,使公卿至于列士献诗,瞽献曲,史献书,师箴,瞽赋,矇诵,百工谏,庶人传语,近臣尽规,亲戚补察,瞽、史教诲,耆艾修之,而后王斟酌焉,是以事行而不悖。”(《以上见《国语·周语上》)周厉王不听劝谏,一意孤行,终于被赶下台。《左传》记载着许多类似的言论,其中最著名的是郑子产的“小决使道”论和“不毁乡校”的做法。“乡校”即乡里学校。郑国士大夫常在乡校聚会,议论执政的得失。有人主张毁掉乡校,以杜众人之口,执政子产不赞成。他说:“夫人朝夕退而游焉,以议执政之善否。其所善者,吾则行之。其所恶者,吾则改之。是我师也。若之何毁之?”他反对“作威以防怨”,说:“然犹防川,大决所犯,伤人必多,吾不克救也。不如小决使道,不如吾闻而药之。”孔子对这件事的评价是:“以是观之,人谓子产不仁,吾不信也。”(《左传·襄公三十一年》)疏导论提出了三个基本原则:一是舆论反映了政治得失,统治者倾听臣民心声,有利于及时调整政治。二是与其弹压舆论,防

民之口,不如因势利导,宣泄积怨,否则一旦酿成事端,王朝就难免覆灭。三是统治者应广开言路,沟通上下。

《吕氏春秋》进一步指出,君主不纳谏诤是自我壅塞。《达郁》篇认为疏导的目的在于达郁、开塞。通则生,郁则败,是自然、社会、人生的一般规律。人生病是由于血脉不通,精气郁结所致,“故水郁则为污,树郁则为蠹,草郁则为蕘。国亦有郁,主德不通,民欲不达,此国之郁也。国郁处久,则百恶并起,而万灾丛至矣。上下之相忍也,由此出矣。”唯有强化谏议机制,才能化郁免灾,“故圣王之贵豪士与忠臣也,为其敢直言而决郁塞也。”接着又引述了周厉王弭谤的历史教训,主张广开言路,使“下无遗善,上无过举”。《壅塞》篇引据历史教训,论述了君主悞谏则壅塞,壅塞则亡国的道理。文中说:“亡国之主不可以直言。不可以直言,则过无道闻,而善无自至矣,无自至则壅。”《贵直》、《直谏》等篇反反复复申明着同一个道理:朝廷多直言,君主才能了解真实情况,作出正确决策。纳谏以防壅蔽是谏议论的又一重要依据。

“人主欲自知,则必直士。故天子立辅弼,设师保,所以举过也。……尧有欲谏之鼓,舜有诽谤之木,汤有司过之士,武王有戒慎之鞀,犹恐不能自知。今贤非尧舜汤武也,而有掩蔽之道,奚由自知哉?”(《吕氏春秋·自知》)这类思想对于中国古代政治制度有深刻的影响,是相关政治设置的理论依据。

古代的言路主要有三条,一是朝堂议事,二是言官之设,三是臣民上书。其中臣民上书与疏导论最为相关。历代王朝皆有专门机构负责管理臣民上书事宜。

三、汉代的臣工进谏理论

在汉代,谏议理论进一步发展,集中表现在两个方面:一是经儒

家融会贯通,先秦产生的谏文化成果大都纳入统治思想;二是臣工进谏理论系统化。

汉代儒者在传注经典,编撰《礼记》、《孝经》、《白虎通》、《忠经》及纬书时,对谏议问题多有阐发。他们在强调“君臣相正”(《礼记·礼运》),主张“天子斋戒受谏”(《礼记·王制》)的同时,对臣工进谏理论尤为关注。他们以忠孝论谏,提出了一批臣下进谏的行为准则和道德规范。进谏成为臣之轨度、忠之极致。

《孝经》、《白虎通》、《忠经》明确把谏纳入忠孝规范,把以道事君视为忠孝的基本原则。《孝经·事君》说:“君子之事上也,进思尽忠,退思补过,将顺其美,匡救其恶,故上下能相亲也。”《忠经·忠谏》则说:“忠臣之事君也,莫先于谏。下能言之,上能听之,则王道光矣。”这就是说,谏是君与臣、父与子、上与下之间互动的准则之一。臣进谏、君纳谏是实现王道的必由之路。因此,谏是忠孝的极致。扬君之善,补君之过是臣的道德义务,“君德圣明,忠臣以荣;君德不足,忠臣以辱。不足则补之,圣明则扬之,古之道也”(《忠经·扬圣》)。因此,在君主有过失的时候,臣不能苟且恭顺,必须谏与诤。《孝经·谏诤》说:“昔者天子有争臣七人,虽无道,不失其天下。诸侯有争臣五人,虽无道,不失其国。大夫有争臣三人,虽无道,不失其家。”总而言之,“当不义,……臣不可不争于君”(《忠经·忠谏》)。也说:“夫谏始于顺辞,中于抗议,终于死节,以成君休,以宁社稷。”这就肯定了争臣的价值。《白虎通义》以仁义礼智信等“五常之性”论谏,把进谏说成是来自人类本性的意识行为,从而强化了进谏的道德价值。

汉儒的进谏理论有一个明显的特点,就是关注进谏的技巧和态度。汉儒高唱争臣论,难免遇到理论上和实践中的困难。争臣直言直谏,有违命扬恶之嫌,与孔孟主张的事君父恭顺色养,谏而不争,不可则止等伦理道德规范有矛盾,在实践中亦难免触逆鳞,犯忌讳,乃至“谏臣死,谀臣尊”。为此,汉儒必须在理论上予以圆通和

界说。

就技巧和态度而言,汉儒继续先秦谏文化,特别孔孟的主张,把顺谏、不争列为谏中的极品。《礼记·曲礼下》:“为人臣之礼,不显谏。谏而不听则逃之。”谏而不争仍是规范臣下的一般准则,做争臣实属不得已。为了恪尽臣节而又不触犯伦理和忌讳,汉儒提出一批品评谏行为的尺度。

在谏的时机上,“谏于未形者,上也。谏于已彰者,次也。谏于既行者,下也”(《忠经·忠谏》)。谏于“未形”或“已彰”,可以避免或减轻与君的冲突,使君臣各得其所。“既行”而谏,就难免弄到扬君之恶、尽忠死节的地步。

在谏的方式上,最好是顺谏或讽谏。《白虎通·谏诤》把进谏方式分为顺谏、讽谏、陷谏等。其中顺谏价值最高:“顺谏者,仁也,出词逊顺,不逆君心,此仁之性也。”讽谏则最高明:“讽谏者,智也,知祸患之萌,深睹其事未彰,而讽告焉,此智之性也。”陷谏“直言国之害”,“为君不避丧身,此义之性也。”但毕竟要付出代价。讽谏多以隐喻、暗示、寓言、诙谐方式进行,不扬君恶,不婴逆鳞,故《诗·关雎序》称:“主文而谲谏,言之者无罪,闻之者足戒。”

无论以何种方式进谏,“掩恶扬美”是必须遵循的原则。《春秋繁露·竹林》说:“《春秋》之义,臣有恶,君名美,故忠臣不显谏,欲其由君出也。《书》曰:‘尔有佳谋佳猷,入告尔君于内,尔乃顺之于外,曰:此谋此猷,惟我君之德’,此为人臣之法也。”《礼记·表記》说:“事君欲谏不欲陈。”陈,即宣扬。《少仪》则说:“为人臣下者,谏而无讪。”《白虎通·谏诤》认为维护君主尊严是臣的义务,“人臣之义,当掩恶扬美,……掩恶者,谓广德宣礼之臣。”《白虎通·五行》把这个原则上升为阴阳之理:“善称君,过称己,何法?法阴阳共杀共生,阳名生,阴名煞。臣有功,功归于君,何法?法归明于日也。”

四、隋唐帝王的纳谏与导谏论

谏议理论在隋唐时期的重大进展是：封建帝王普遍承认纳谏关系到政治盛衰，自觉地将其纳入君道，提出了系统的纳谏与导谏理论。

隋文帝、隋炀帝、唐太宗、武则天等帝王都曾在诏旨和著述中论及谏议，并为谏议制度的完善作出了各自的贡献。隋炀帝是著名的复谏之君，却也曾一度广开言路，并宣称：“听采舆颂，谋及庶民，故能审政刑之得失。”（《隋书·炀帝纪上》）

唐太宗及魏徵等人的纳谏论最为典型。唐太宗是著名的纳谏之君，《旧唐书·太宗纪》称：“其听断不惑，从善如流，千载可称，一人而已”。魏徵是著名的诤谏之臣，《旧唐书·魏徵传》称其为“前代诤臣一人而已”。贞观时期的敢谏之臣不止魏徵一人，而是一个群体。唐太宗不仅在朝堂议政中论谏，在纳谏过程中采纳群臣的论谏之旨，而且撰有论谏的著作。在历代王朝中，唐朝的谏议制度是最完善、最具活力的。这就在帝王的亲自参与下，提出了完备的关于君主纳谏的政治学说。

唐太宗等人的纳谏论的特点是：结合实际政治运作，综合传统谏议论的精华，对君主纳谏的必要性、政治功能及操作技巧，进行了全面归纳，还大体做到了理论与实践的统一。他们的每一个论点都有典故依据，他们的言行又被后世奉为典范，所以最具代表性。

在贞观君臣看来，纳谏是对一切帝王普遍适用的政治原则。他们认为，纳谏不仅仅是为了听取批评，下情上达，它还具有综合性的政治功能，是君主招纳谋略、调整政治、支配臣属、掌握政治枢机的重要手段。

鉴于隋亡教训，贞观君臣对纳谏的政治功能论述得尤为集中、全

面。他们从以下几方面论证了纳谏的必要性。

（一）闻过补阙，献可替否

闻过补阙，献可替否，历来被视为谏议的主要政治功能。唐太宗在《帝范·纳谏》中，着重从闻过补阙的角度论证了君主纳谏的必要性。魏徵等著名谏臣对此也有大量的言论。贞观君臣认为，君主日理万机，过误在所难免，这并不可怕，怕的是不知过不改过，“自古人君莫不欲社稷永安，然而不得者，只为不闻己过，或闻而不能改故也”（《贞观政要·任贤》）。没有自下而上的忠谏，或谏而不纳，就无法避免或纠正政治上的偏差。唐太宗经常以“明主思短而益善，暗主护短而永愚。隋炀帝好自矜夸，护短拒谏”的教训自戒，群臣也常以“古者圣主必有争臣七人，言而不用，则相继以死”，来劝告唐太宗容人纳谏（《贞观政要·求谏》）。因此，贞观君臣把“闻过即改，从善如流”称为帝王“为国之常道”。唐太宗不仅自己重视纳谏，而且要求大臣们也要虚心受谏。他曾对房玄龄等说：“公等亦须受人谏语，岂得以人言不同己意，便即护短不纳？若不能受谏，安能谏人？”（《贞观政要·求谏》）这样，通过纳谏来听取批评，修正错误，就成为对一切掌握权力的人们普遍适用的政治原则。

（二）兼听博纳，集思广益

纳谏的另一个功能是集众思、广忠益。传统政治思维历来把役使臣下的才智作为帝王最高明的政治艺术。在贞观君臣看来，兼听博纳，以资独断，正是实践这种领导艺术的妙诀之一。

君主专制政体的特点是政治权力高度集中，帝王独断乾纲。但是，君主实际上又没有能力单凭个人的才智独揽天下政务。为了克服在才识闻见方面的局限，任贤使能，兼听博采，势必成为帝王维护政治独占权的重要手段。纳谏便是使臣下竭忠尽智的有效途径。唐太宗等认为，帝王“事皆自决”弊端很多。一是“虽劳神苦形，未能尽于合理”（《旧唐书·太宗纪下》）。二是“朝臣既知上意，亦复不敢直言，宰

相已下,承受而已”(《旧唐书·太宗纪下》)。这会影晌臣下参政的主动性、积极性,限制其才智的发挥。三是群臣不敢诤谏,严重时会造成下谏上蔽。而正确的做法是“择天下贤才,置之百官,使思天下之事,关由宰相,审熟便安,然后奏闻”(《资治通鉴》卷一九三),君主在这个基础上做出政治决断。这样就可以博采众长,集思广益,充分调动臣下参政的积极性,发挥他们的才智,把错误消灭在决策阶段。

(三) 尊师听教,以臣为鉴

在贞观君臣看来,历史上绝大多数君主都称不得“圣”,都有知识、道德上的缺陷。因此,处于政治中枢的帝王有必要通过一定的途径提高自己,完善自己。唐太宗在《金镜》和《建三师诏》中反复强调君主尊师听教的重要性。他列举古代帝王善于向贤哲学习而成为“圣主”的历史故事,提出“前代圣王,未遭此师,则功业不著乎天下,名誉不传乎载籍。况朕接百王之末,智不同圣人,其无师傅,安可以临兆民者哉?”(《唐太宗集·建三师诏》)所谓尊师听教,就是要求君临天下者向有德有才的臣属学习,“访道稽疑”,以“增辉睿德”。

与尊师说相近的是以臣为鉴说。唐太宗常把魏徵等谏臣比作镜子,所谓“夫以铜为镜,可以正衣冠;以古为镜,可以知兴替;以人为镜,可以明得失”(《贞观政要·任贤》)。他说:“人欲自照,必须明镜;主欲知过,必借忠臣。”(《贞观政要·求谏》)帝王以臣为鉴,方可借助哲人以正己修德。

纳谏论的一个着眼点就是调整君臣关系。贞观君臣认为,君臣利害攸关,“同治乱,共安危”,而“主纳忠谏,臣进直言”,“共相切磋,以成治道”,是“君臣合契”的重要标志,也是实现君臣“和若盐梅,固同金石”的重要途径。只有君主“敬以接下,君恩下流”,才能使“臣情上达,咸思竭力,心无所隐。”否则会使群臣藏智取容,贤者钳口而退,奸佞巧言竞进。魏徵在《论治道疏》等奏疏中曾力陈君纳谏与臣尽力之间的必然联系,为唐太宗“深嘉纳之”,并把纳谏列为使“忠者沥其心,

智者尽其策”(《帝范·纳谏》)的重要手段。

(四) 通下情,防壅蔽

在封建君主政治中,纳谏有一个重要的政治功能就是通下情,防壅蔽。唐太宗在《民可畏论》中说:“古之帝王,有兴有衰,犹朝之有暮,皆为蔽其耳目,至于灭亡。”(《唐太宗集·民可畏论》)帝王们广开言路,主要是为了防止大臣蒙蔽君主,欺下瞒上。

在中国古代,所谓“通下情”确有体察民情以调节政治的含义。但体察民情,监视政情,归根结底是为了监控宰相公卿、封疆大吏。贞观君臣主张“宰相有奸谋隐匿,则人人皆得上论”(《全唐文》卷一三九《韦宏质妄议宰相疏》),把鼓励臣下进谏视为君主制驭权臣的手段。这种纳谏论把纳谏看作帝王深居九重却能洞悉幽隐,防止浸润之潜,移权之害的关键性措施。这就为纳谏的必要性提供了一个有力的支撑点。

“兼听则明,偏信则暗。”魏徵的这句名言广为人知,并曾被赋予许多积极的含义。其实,这个命题是作为一种制驭权臣的统治术而提出的。就在这句话的下面,魏徵对比了尧舜纳谏与秦二世、梁武帝、隋炀帝愆谏所造成的不同的政治后果,指出:“是故人君兼听广纳,则贵臣不得拥蔽,而下情得以上通也。”(《资治通鉴》卷一九二)唐太宗在《帝范·纳谏》中也明确地把防止“壅塞”,使“臣无隔情于上,君能遍照于下”,作为纳谏的重要功能之一。他指令谏官参与宰相议政,以收大臣不得专君之效。由此可见,帝王对纳谏防蔽功能的理解和运用是相当自觉的。

(五) 辨忠奸,去谗佞

奸邪谗佞是君主政治的大害,是君主政治的伴生物。唐太宗痛斥这种人是“国之蠹贼”,他在《帝范》中将《纳谏》、《去谗》两篇并列,称之为君主“昏明之本”。他为去谗开列的药方,说来说去没有离开“纳谏”两个字。纳谏是辨奸去谗的主要手段,又是避免产生奸谗的根本

途径。这就从去谗远佞的角度论证了君主纳谏的必要性。

纳谏的去谗功能主要表现在以下几个方面。首先，“逆耳之言”，“药石之苦”具有防治作用，君主乐纳“犯颜之诤”，是“绝谗构之端”的有效措施。其次，诤谏之臣可以抑制奸佞为害，所谓“猛兽处山林，藜藿为之不采；直臣立朝廷，奸邪为之寝谋”（《贞观政要·杜谗邪》）。第三，谏议是辨奸识伪的重要途径。谏与不谏，诤谏与顺旨，进言实与不实，是忠奸的重要分野。辨奸识伪才能去谗，而这种考察只能在纳谏过程中实施。第四，君主“从谏如流”具有培植诤谏之臣的作用，有时还会变奸佞为忠直，有化腐朽为神奇的效力。“主贤臣直”，君主才是扶正去邪的关键，“塞切直之路，为忠者必少；开谄谀之道，为佞者必多”（《以上参见《帝范》、《金镜》等）。广开言路即可收广开贤路之效，君主悞谏，就连忠臣也会“舍仁为佞”。

（六）正身黜恶，受谏则圣

“君者政源”（《贞观政要·诚信》），“一言兴邦，斯之谓也。”（《贞观政要·慎终》）因此，传统政治思维总是围绕君主展开其构思。封建君臣一致认为，君的品德，才是最重要的政治因素。纳谏的政治功能之一就是“正主”，即“约君以礼”，“致君尧舜”。这种纳谏论往往与闻过补阙论相互包容，但传统政治思维的固有特征又使二者有所区分。

贞观君臣认为，“君德”即“君道”，君主修身之术就是治国之要，帝王“正身以义，则其政不严而理，其教不肃而成矣”（《贞观政要·公平》）。他们把君主的恶德概括为“骄”、“逸”二字，认为“国之衰弊，恒由此起”，“生骄逸之端，必践危亡之地”（《贞观政要·君道》）。因此，君主要“居安思危”，“慎终如始”，“傲不可长，欲不可纵，乐不可极，志不可满”（《贞观政要·慎终》）。

修身养德，抑制情欲，固然主要依靠“自省”、“自节”，但也有必要借助他人的帮助。君主要“戒骄逸以自防，纳忠谏以自正”（《贞观政要·君臣鉴戒》），这就从君主修身的角度进一步论证了纳谏的必要

性。唐太宗重视纳谏对君主的监督、规约作用。他把魏徵之类的敢谏之臣比作“良冶”、“良工”，说：“公独不见金之在矿也，何足贵哉！良冶锻而为器，便为人所宝。朕方自比于金，以卿为良匠。”（《旧唐书·魏徵传》）他又在《自鉴录》中说：“木虽曲，得绳则正；为人君虽无道，受谏则圣。”（《唐太宗集·自鉴录》）纳谏不仅可以完善君主，还具有把昏君改造成为圣人的能力。

（七）君主虽圣，亦应受谏

圣者为王，王者为圣。秦汉以来，帝王不论贤明还是昏愎，一律称“圣上”。那么，圣明的君主是否也要纳谏呢？“人君虽圣哲，犹当虚己以受人”（《资治通鉴》卷一九二），圣君明主不能例外。

贞观君臣认为，圣明睿智的君主，更应具备“俯询凡识”的美德，做到“己虽有能，不自矜大，仍就不能之人，求访能事”（《旧唐书·孔颖达传》）。唐太宗把这种美德直接同纳谏联系在一起：帝王应“自守谦恭，常怀畏惧”，否则“在身倘有不是之事，谁肯犯颜谏奏？”（《贞观政要·谦让》）圣王纳谏不仅是美德，而且是高明的治术。帝王至高无上，至圣至明，却要“以蒙养正，以明夷莅众”（《旧唐书·孔颖达传》）。君主既要有所不见，有所不闻，又要视于未形，听于无声，“勿浑浑而浊，勿皎皎而清，勿汶汶而暗，勿察察而明”（《贞观政要·刑法》）。纳谏恰恰是圣君明主实践这种“听之于无形，求之于未有”（《全唐文》卷一四〇《理狱听谏疏》）的政治艺术的有效手段。

不仅如此，人的才智毕竟是有限的，圣君也无法例外。既然君主不能遍知天下之事，也就无法单凭个人才智独断天下之务。因此，帝王尽管至圣至明，也不要“自圣”、“自贤”，要承认有智不及人之处，切不可炫耀聪明，以才凌人，拒谏饰非。历史的经验教训使封建君臣懂得，“尧舜之君，自愚而益智；桀纣之主，独智以添愚。故异顺逆于忠言，则殊荣辱于帝道”（《唐太宗集·求直言手诏》）。君主“自谦”、“自愚”就可增益所不能，达到“汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天

下莫与汝争功”(《贞观政要·谦让》),这恰恰是“圣”的表现。

(八) 拒谏国亡,纳谏邦兴

如果说“拒谏易位”,在先秦尚属激烈之谈,那么隋唐时期,“拒谏国亡,纳谏邦兴”的命题已经成为君臣之间、朝野上下的共识。有关的论述可谓连篇累牍。在人们的政治意识中,纳谏简直成了君主治国的要诀,预测政治动向的晴雨表,衡量政治家德行的尺度。前述种种纳谏理论,最终都把纳谏同国家兴亡、政治盛衰、个人进退直接联系在一起。以兴亡论纳谏也最能动人心魄。谏臣们深知帝王心态,进谏时总要附带说一句:这是为了避免您成为亡国之君、桀纣之主。

君主纳谏论的新进展,还表现为封建君臣在政治实践中总结出系统的导谏理论。

“智者不谏,谏或不智。智者尽言,国家之利。”(《旧唐书·魏徵传》)在封建时代,帝王一言九鼎,臣民人微言轻。在观念上,“位卑而言高。罪也”。在礼与法中规定了大批忌讳和言罪。在实际政治中,龙鳞难犯,文网高悬,阴诛显戮,吻祸迭起。群臣“将进言而喑”,朝堂之上常常是万马齐喑,鸦雀无声。正如唐太宗所言:“人臣欲谏,辄惧死亡之祸,与夫赴鼎镬、冒白刃,亦何异哉?故忠贞之臣,非不欲竭诚。竭诚者乃是极难。”(《贞观政要·求谏》)诤臣魏徵也承认:“陛下导之使言,臣所以敢谏。若陛下不受臣谏,臣亦何敢数犯龙鳞?”(《旧唐书·魏徵传》)谏,本是对君主有益的政治行为,但除非“主明臣直”,是绝对无人敢冒这个风险的。在这种情况下,如何鼓励群臣大胆进言,成了为君的一种政治艺术。这就是“导谏”、“求谏”的政治前提和依据。

“导谏”,即“导之使谏”。所谓导谏,即帝王自觉发挥政治主导作用,以各种方式倡导、引导、诱导群臣献策进言,竭忠尽智。历代帝王多有求谏的思想和言行,其中又以唐太宗最为典型。据说唐太宗“恐人不言,导之使谏”(《贞观政要·纳谏》)。隋唐诸帝也多有求谏的思

想和行为。导谏措施大体可分为四大类：容言、赏谏、立制、任人。

所谓容言，即容难容之士，纳药石之言。与此相关的思想很多，仅撮其要。其一，“虚襟以纳其说”。帝王“至极至尊”，臣庶“至愚极卑”，两者“上下相悬，拟伦斯绝”。帝王唯有“降恩旨，假慈颜，凝旒以听其言，虚襟以纳其说”（《旧唐书·刘洎传》），放下至尊的架子，和蔼谦恭，面带笑容，才能诱导群臣“知无不言，言无不尽”。其二，“甘苦口之言”。进谏之言，或言词激烈，“彰君之恶”，或措词不当，语不中听，或言不属实，近于诬罔，但“忠言逆于耳而利于行，有国有家者急务，纳之则俗宁，杜之则政乱”（《旧唐书·后妃传》）。因此君主深知“明主纳谏，病就苦而能消；暗主从谏，命因甘而致殒”（《帝范·去谗》）的道理，对进谏之言“其议可观，不责其辩；其理可用，不责其文”（《帝范·纳谏》），不计较进谏者的态度和言辞。君主如此行事，群臣才敢“犯而无隐”，逆耳之言，不求自至。其三，“言之者无罪，闻之者足戒”（《全唐文》卷一四一《群书治要序》）。唐太宗主张“臣有逆众以执法，明主恕之以忠；臣有孤特以执节，明主恕之以劲”（《旧唐书·萧瑀传》）。他说：“所以每有谏者，纵不合朕心，朕亦不以为忤。若即嗔责，深恐人怀战惧，岂肯更言！”（《贞观政要·求谏》）所谓“言者无罪”的内在逻辑是：你以卑干尊，触我忌讳，但我大度容人，赦尔无罪。容言、容人有效也有限。一个“容”字充分展示了谏意识和谏行为中的君臣尊卑之别，暴露了君主在谏面前复杂的心理。导谏毕竟是一种策略，而帝王的本心是永远无法捉摸的。

所谓赏谏，即奖赏谏臣，鼓励其“直言极谏”。这种导谏方式使用得最为频繁，常有立竿见影之效。唐太宗即位之初，群臣寡有言谏。恰在此时，孙伏伽谏止一桩量刑不当的狱案，唐太宗当即“赐以兰陵公主园，直钱百万”。侍臣不解其故，说：“所言乃常事，而所赏太厚。”太宗答以：“朕即位来，未有谏者，所以赏之。”重赏的目的是“导之使言也”（《贞观政要·纳谏》）。加官晋爵也是一种赏赐形式。魏徵因直言

敢谏,化仇虏为宠臣,屡蒙重赐,飞黄腾达,就连他本人都为单凭嘴皮子而跻身宰相感到内心不安。

以赏招谏,用现代的话说就是重金买批评。“重赏之下,必有勇夫”。帝王赏谏的确可收“怀禄之人亦劝”之效。唐初谏臣满朝即是明证。但是,同样是谏,帝王可纳亦可拒,可赏亦可罚。谏臣是蒙赐还是获罪,完全取决于主上的心态情智,随机性极大。唐太宗对魏徵一会儿重赏,一会儿欲杀,是最好的例证。自古强谏多悲剧,同时谏议又是仕途捷径。只要谏臣的生死荣辱完全操于帝王之手,“谏”就必然不断导演出一幕幕的悲剧和喜剧:有人平步青云,有人贬谪流放,有人获激赏,有人蒙显戮,有人尽臣道,有人图侥幸。隋唐政治史中,这类事例还少吗?

所谓立制,即“广开言路”,重点是建立健全言官制度。言官,又称言路官,主要指台、谏、给、舍之类专司监察、谏议的职官。言官制度是中国古代政体的重要构成。言官之设,历代皆有,其中隋唐制度最为完善。隋文帝、隋炀帝、唐太宗、武则天都对完善言官和言路制度作出过贡献。隋代以门下省为专职谏议机构,以御史台为完全独立的监察机构,这在古代制度史上属首创。唐太宗实行谏官随宰相入阁议事制度,武则天设“四匭”广开言路,都具有一定的创造性。唐代三省制度、谏议制度、监察制度,机构完备,分工细密,职责分明,形成严密的封驳、监察、谏议机制。唐代言官的种类、职数也最多。

言官位卑而权重,具有相对独立性。言官奏事不必经过长官批准,可直达皇帝。唐初规定御史大夫、中丞、御史均为“人君耳目,比肩事主,得各奏事,不相关白”(《唐会要》卷六一)。唐中叶又规定:“谏官奏事,不须限官品次第,于每月奏事官数内,听一人奏对。”还规定:“谏官所献封事,不限早晚,任封状以进。”(《唐会要》卷五六)任何人,包括宰相、言官首脑,都不得扣押、延误谏官的奏疏,以保证下情及时上达。言官以卑临尊,权势炙手,他们在中央参与最高

决策过程,在地方代表天子。君主制度内部的言谏职能主要由言官行使。言官之设是君主纳谏论在制度上的具体体现,是君道向制度和政策的转化。

所谓任人,即有意识地培植、选拔和重用敢谏之臣。忠贞之臣,善恶分明,不惧剖心之祸,属国之珍宝,所谓“众人之唯唯,不如一士之谔谔”。但强直者有擅权之嫌,忠谏者有诽谤之尤,犯颜者有抗上之罪,易遭小人暗算,易为君主所不容。对上述情况,隋唐君臣多有论及。唐太宗就把“养耿介之士”、“绝谗构之端”(参见《帝范》、《金镜》、《谕侍臣绝谗构论》等)列为导谏妙诀之一。值得一提的是,“谏”在仕途中举足轻重。盛唐公卿几乎循着同一仕途:科举—低级地方官—中低级言官—高级地方官或言官—宰相。唐代官制规定:未担任州县官者不得为言官。低级文官经考核,其中最优秀的充实到言官系统。这个措施使言官的素质高于一般官员,且具备实政经验,“通于几微谋虑”。宰相公卿皆出自这批人是顺理成章的事。正如白居易在《策林》中所说:“国家公卿将相之具,选于丞、郎、给、舍;丞、郎、给、舍之才,选于御史、遗、补、郎官;御史、遗、补、郎官之器,选于秘、著、校、正、畿赤簿、尉;虽未尽是,十常六七焉。”(《白居易全集·策林》)唐代以后,这条仕途几成定则。这就注定了“谏”是官僚政治社会化的重要内容。在家谏父母,启蒙读儒经,应举对策,再加上以“谏”规范的仕途,构成了完备的“谏”的政治社会化途径。把谏作为跻身权贵的必由之路,目的在于造就一个适应君主政治的要求、具有忠谏意识的官吏群体,这比刻意寻找一二“诤友”要有效得多。但是,这种导谏措施效力毕竟也是有限的,它所造就的谏臣,无论是质和量都并非尽如人意。

各种导谏措施曾起过积极的作用。但是由于封建官僚依附于王权,皇帝清明,言官作用就发挥得较好,皇帝昏庸,言谏机制就无足轻重,甚至起助纣为虐的副作用。只要臣的生死荣辱操在帝王手中,导

谏的作用就是相当有限的。就连千方百计导谏的开明皇帝唐太宗也一再感慨“庶僚苟顺，难触龙鳞”，一再要求臣下“食君之禄，忧君之忧”，履行谏诤君父的道德义务和政治义务。

重视纳谏，必然重视进谏。隋唐帝王指令臣下进谏的言论不绝于史册，其依据基本上来自传统的臣工进谏理论。与历代帝王比较而言，唐太宗、武则天等更为倡导做争臣，鼓励臣下直谏。武则天在《臣轨·匡谏》中，搜集历代论谏名言，《周易》的“王臣蹇蹇”说、晏婴的献可替否说、孔子的辅相说、荀子的谏争辅拂说、《孝经》的争臣说和《说苑》的“六正六邪”说等均被采入。在她看来，“扶危之道，莫过于谏”。“夫谏诤者，所以纳君于道，矫枉正非，救上之谬也。上苟有谬而无救焉，则害于事。害于事则危”。因此，“国之将兴，贵在谏臣；家之将兴，贵在谏子。若君父有非，臣子不谏，欲求国泰家荣，不可得也。”唐玄宗注《孝经》也充分肯定了争臣的价值。

谏议论是对缺少制衡机制的专制制度的重要补充。它以肯定和维护君主的主宰地位为基本前提，为帝王自我调节政治提供有效手段。谏，是独断与兼听结合的产物。纳谏意识和进谏意识是专制主义政治关系的反映和产物。谏具有限制君权向极端发展的客观作用，但绝对不会改变君权的性质，其总体效应是为君权的绝对性服务。作为一种帝王之道，纳谏和导谏包含着浓重的权术色彩，是君主控制政权、驾驭群臣的重要手段。

“任谏非难，听谏为难；听谏非难，用谏为难”（《宋史纪事本末》卷二九）。谏议，作为调节君主政治的杠杆，其支点完全操纵在帝王个人手中。当帝王自觉运用谏议手段调节和控制政治时，君主政治体系会由于增加了安全系数和理性色彩而更加巩固。当君主一意孤行，君主政治像脱缰野马一样失去控制时，谏又束手无策而徒叹奈何。所以，纳谏和进谏不可能防止君主专制制度历史性的腐败和暴虐。

五、宋代以后以谏议调节王权的理论

宋代以后,君权日趋绝对化,谏议机制大大削弱。在宋朝,“中书令、侍中、尚书令不预朝政,侍郎、给事不领省职,谏议无言责,起居不纪注;中书常阙舍人,门下罕除常侍,司谏、正言非特旨供职亦不任诤谏”(《宋史·职官志一》)。至明、清,干脆取消了许多言官及相应的机构。

在这种情况下,许多人主张仿效汉唐,完善谏议机制,有的人还依据古代思想材料设计更完备的议政制度。

(一) 范仲淹论天子受谏制度

范仲淹是宋代著名的主张改革的思想家,他的具体设想之一就是要把天子受谏制度化。

范仲淹的政治理想是“至明在上”、“政必顺民”,君主“用天下心为心”、“通天下之志”(《用天下心为心赋》)。“王者从谏,如彼流水。”“询彼刍蕘”,“听诸药石”(《从谏如流赋》)。这种君圣官贤政仁的理想政治又在不断地自我调整中完善,而谏是这种调整的枢机。他说:“臣不兴谏,则君道有亏;君不从谏,则臣心莫写。”“君之德也,贵纳谏而温恭;水之性也,美随流而顺从。故周旋而善纳,如荡漾而朝宗。”(《从谏如流赋》)殷切期望“岁终,天子斋戒受谏,谏当有所改为”(《再奏乞两府兼判》),并成为制度。他把“惟惧忠不如金石之坚,直不如药石之良”,“事君有犯无隐,有谏无讪,杀其身,有益于君则为之”视为“忠臣之分”,并据此批评以“不在其位,不谋其政”,“天下有道,庶人不议”(《上资政晏侍郎书》)为口实,阻隔言路,禁止批评的做法。在他看来,“夫天下之士有二党焉:其一曰,我发必危言,立必危行,王道正直,何用曲为?其一曰,我逊言易入,逊行易合,人生安乐,何用忧为?斯二党者,常交战于天下。天下理乱,在二党胜负之间尔。”为了“致君于无

过,致民于无怨,政教不坠,祸患不起”,他甘愿“进危言于君亲,蹈危机于朝廷”(《上资政晏侍郎书》)。他“进亦忧,退亦忧”,几度贬谪,壮心不已,终于将改革思潮转化为朝廷的政策。可悲的是,宋仁宗纳了此谏而行新政,又纳了彼谏而罢新政。一场轰轰烈烈的新政仅实行一年有余。范仲淹又一次由“居庙堂之高”贬为“处江湖之远”。

(二) 宋代理学诸子论“格君心之非”

宋代理学诸子认为,政事以格君非为先,学术必以格君非为务。既然“人主之心正,则天下之事,无一不出于正;人主之心不正,则天下之事,无一得由而正”(《朱文公文集·戊申封事》)。正君心、正朝廷、正百官、正万民、正四方,……是由此及彼的单向序列,那么理学必然把正君心视为“天下万事之根本”。理学诸子公开声明,自己的政治学说,一言以蔽之,即格君非。如陆九渊说:“某与人理会事,便是格君心之非事”(《陆九渊集·语录下》)。他表示要“行其所学以格君心之非,引其君于当道,与其君论道经邦,燮理阴阳,使斯道达乎天下也”(《陆九渊集·与朱元晦》)。

诸子对如何正君心、格君非,议论甚多,概言之,即明理、克己、纳谏。明理、克己需要君主加强自我修养,明了天理人欲之辨,有所克制,自我贬损。唯有克己、自损,不沉溺于声色货利,才能使心术自正。纳谏则是借助贤臣正君。理学诸子都是“道高于君”、“以道事君”论者,他们主张向皇帝“讲道”,灌输义理,以“开广圣心”。

由于理学在南宋以后获得朝廷的尊奉,所以正君心、格君非之论,是统治思想的重要组成部分,对官僚、士人的政治意识有深刻的影响。

(三) 《大学衍义补》论“君不可以愆谏”

《大学衍义补》系明代邱浚所著。邱浚官至太子太保兼文渊阁大学士,参与机务。该书以“治平天下之要”为纲领,开列了一系列的帝王行为规范。《大学衍义补》受到明孝宗、神宗的高度评价,是明代中

期统治思想的代表作。

邱浚认为帝王不可以愆谏。他着重从四个方面论说愆谏的危害。一是“人君行事不当于人心，天下得而议之。岂有戮一夫，钳一喙，而能沮弭之哉！”（《戒滥纵之失》）靠诛杀言者是无法消弭天下的非议的。二是“杀谏臣者，其国必亡”。因为“人君之酷刑，皆足以失人心而亡国。一旦苟有革心，犹足以善其后。惟杀谏者，则无不亡之理”（《戒滥纵之失》）。愆谏饰非，讳疾忌医，就会彻底丧失自我调整的机会。他进一步指出：“然杀谏臣犹有定名，不谏者，未必杀也。惟用诽谤妖言坐人之罪，则不分在朝在野，有官无官，一切诛之以钳天下之口，其国之亡，又何疑哉！”（《戒滥纵之失》）三是“朝廷之政其弊端之最大者，莫大乎壅蔽。所谓壅蔽者，贤才无路以自达，下情不能以上通是也。贤才无路以自达，则家政事无与共理，天下人民无与共治。下情不能上通，则民间利病无由而知，官吏臧否无由而闻，天下日趋于乱矣”（《总论朝廷之政》）。四是“从谏者，人臣作圣之功，人臣进言之机也”。人君肯纳谏则“君无失德，事无过举”，不从谏则有悖天命。邱浚说：“上天于众人之中，立其一人以为万民之牧，使不失其性焉，非固假是崇高富贵之位以畀之，使其恣肆于民上，以快其所欲也。”不纳规海箴谏，则“弃天地生人之性，负天命立君之意，悖上天爱民之心”（《广陈言之路》）。由于邱浚把谏视为最重要的治平之策，所以他不仅在全书许多部分言及谏议问题，而且抨击愆谏的言辞尤为激烈，恳请帝王纳谏的言辞尤为周详。他殷切期望时君“开奖善之门，弘纳谏之怀，励推诚之美。其接下也，待之以礼，煦之以和，虚心以尽其言，端意以详其理。不御人以给，不自炫以明，不以先觉为能，不以臆度为智，不形好恶以招谄，不大声色以示威。”对谏者要好之、容之、恕之。在他看来，“有一于斯，皆为盛德”，“治安之原，太平之基在此”（《广陈言之路》）。

（四）黄宗羲论“公其非是于学校”

黄宗羲认为清议犹如中流砥柱，可以抑小人之恶，救政教之失。

他借鉴三代学校议政及东汉、北宋学生“危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议”，“使当日在朝廷者，以其所非是为非是”的历史经验，主张强化学校议政职能，以实现“盗贼奸邪慑心于正气霜雪之下”，“君安而国可保”（《明夷待访录·学校》）。

黄宗羲认为，“养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也”。在三代，学校是评议朝政，制造舆论的重要场所，“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”（《明夷待访录·学校》）。在他看来，唯有使学校兼备养士和舆论两种职能，“必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备”。可是“三代以下，天下之是非一出于朝廷”。一方面“其所谓学校者，科举器争，富贵熏心”，“而士之有才能学术者，且往往自拔于草野之间”，学校丧失养士的职能；另一方面朝廷处处与舆论作对，“伪学之禁，书院之毁，必欲以朝廷之权与之争胜”（《明夷待访录·学校》），学校不仅丧失议政功能，而且成为害士之所。

为了充分发挥学校养士、议政职能，黄宗羲提出了系统的改革方案，其中最重要的有四项：一是“郡县学官，毋得出自选除。郡县公议，请名儒主之”，“其人稍有干于清议，则诸生得共起而易之”（《明夷待访录·学校》）。学官改国家委派为公议推举的目的，是确保由有才有德的名儒主持学务。二是天子及公卿定期亲临太学听谏。具体做法是：“太学祭酒，推择当世大儒，其重与宰相等，或宰相退处为之。每朔日，天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。”（《明夷待访录·学校》）这项改革的目的是将历代帝王听讲学、纳谏诤、采舆论的做法制度化，并进一步提高学校地位，扩大其议政职能。三是地方官定期接受舆论监督。具体做法是：“郡县朔望，大会一邑之缙绅士子。学官讲学，郡县官就弟子列，北面再拜。”“郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众。”即通过学校，充分发挥士大夫群体的清议作用，监督地方官员和

政务。四是强化学校荐举人才的职能,使学校荐举成为一种制度化的仕途。

《学校》与《原君》、《原臣》、《原法》等诸篇,是《明夷待访录》的精华之所在。黄宗羲将历代君主政治中某些积极因素,诸如乡校议政、群臣谏议、处士横议、太学生干政、书院说论、士大夫清议及帝王听讲经书、采纳民意之类,加以集粹并力图使之制度化、经常化。其中太学祭酒、郡县学官由士人公推,由他们代表民意的设想,内蕴着某些近代民主的因素。但就整体而言,黄宗羲的思想未能从传统中脱胎出来,他的主张也为传统政治价值所原则肯定。他所期待的是将这种政治价值全面地体现出来,以矫治明代极端专制的弊端。因此,他没有,也不可能设想:如果议而不纳,谏而不改,帝王和官僚执意一是非于朝廷,又当如何处置?采取什么样的政体、规范和程序,制衡最高统治者,使“公其非是”不得违逆?所以,黄宗羲所谓的“议”,仍然是“谏议”、“清议”、“处士横议”,充其量是一种舆论的制约。单凭舆论制约不能避免和制止君主政治的专横和暴虐,这一点早已被历史所反复证明。

第六章 政治价值论

以一定的社会政治环境为背景,中国古代政治学形成了一批具有理论形态的政治价值标准。政治价值的形成可能源于个人,也可能源于一定的阶级、阶层、集团或全体社会成员,因之,政治价值本身兼具个人、阶级、社会等多重属性。总览中国传统政治价值就不难发现,王权主义是其主体与核心,各种层次和类型的政治价值大多是王权主义的从属、派生、支流或补充。尽管政治价值的这个特点局限了人们的政治观念、政治信仰和政治心理,但是,“天下为公”、“大同”、“均平”、“道义”之中毕竟包含着许多精华和人类的共同追求。

第一节 政治理想

政治理想,是对理想化的社会政治模式的憧憬、描绘和论证。中国古代政治学具有浓烈的理想主义倾向。每一位创立学说体系的思想家,在论证其思想体系的同时,几乎无一例外地要描绘一幅理想人生和理想社会的蓝图,提出应当追求的最高政治目标。政治理想既是其理论体系重要组成部分、精华和概括,又是其重要的论证手段。每一种政治理想都集中反映着某种政治学说体系的基本政治原则、政

治价值和最高政治目标,并由此引申出一系列实际政治价值、准则、治国方略和政策,以及完善或改造现实社会的具体方案。

一、几种具有典型意义的社会政治理想

社会政治理想是人们对完美人生和社会正义的憧憬。早在国家产生初期,“礼”、“德”、“重民”之类的政治观念已露端倪。这表明,当时的人们面对现实社会矛盾和政治得失,围绕应然与实然的矛盾进行着思索,并力图从中寻求具有指导意义的政治原则。这种政治思维本身就包含着对理想政治的猜测、直觉和追求。

人们最初是通过把先王理想化来勾画理想政治蓝图的。《尚书》、《国语》等古代文献在关于“王道皇极”即为君之道的最高准则和基本规范的讨论中,将“先王之道”、“先王之制”、“先王之礼”和“圣王”抽象化、理论化,形成一批理想政治原则。其中,周公姬旦以理想化的夏商先王论证基本政治原则,批判暴政,革新政治,其思想对于古代政治文化有着极为深刻的影响。具体表现之一就是理想主义与现实主义相结合,批判与肯定相结合。这一点成为后世思想家,特别是儒家一派所尊崇的政治思维方式。

严格地说,建立在丰富的思想材料和深刻的理论思辨基础之上的完整而又系统化的政治理想产生于春秋末期。政治理想是人们改造社会的能动的表现,又是一种具有思辨色彩和系统化的政治思想,是一定理论的升华。春秋战国时期的历史大变动和百家争鸣,从现实和理论两个方面为政治学说的创新和升华提供了条件。先秦诸子面对社会变革设计各自的理想政治,并将政治思想与政治哲学浑然一体,使政治思维超越出理想先王式的经验性、直观式的狭隘范式。他们把政治哲学、政治路线、具体政策与政治理想交融在一起。形形色色的政治理想正是其基本理论逻辑的推理和升华。

老子和孔子是第一批提出政治思想理论的思想家。到战国时代,思想大师层出不穷,各种政治理想纷至沓来,其中最具典型意义的当属儒、法、道、墨四大学派提出的各具特色的理想王国。秦汉以后,历代思想家又提出许多风格与取向各异的政治理想。这里扼要介绍一下几种影响最大、最具典型性的政治理想。

(一) 儒家的“王道”理想

“王道乐土”是儒家共同的政治理想。这个理想滥觞于西周、春秋的王道论,汉代以后又成为统治思想,所以是中国古代思想史上历史最久远、影响最广泛的一种政治理想。

孔子的政治理想就是三代的“有道之世”。孟子和荀子分别以“王道”世界和“王制”社会描绘、论证和补充了孔子的理想王国。儒家经典对于理想化的社会模式和政治体制也多有论述。董仲舒、扬雄、孔颖达、王通、程朱陆王、黄宗羲、王夫之等历代大儒以及其他儒家学者都以各自的方式阐述了王道理想。

儒家思想家的政治学说颇多分歧,至于具体的政治倾向和政策主张更是大相径庭。但是,他们怀有大致相同的政治理想,简言之即“有道”。儒家中的各种流派对“有道”理想的论证方法和细节描绘千差万别,其共同之处可以概括为四句话:等差有序,仁和中让,道德境界,君王圣明。这四句话既表达了理想王国的主要景观,又提供了缔造和维系这种理想境界的前提、途径和手段。“有道”、“王道”既是政治理想,又是基本政治原则和价值尺度。据此,儒家把世道区分为“有道之世”和“无道之世”,把君主品分为“有道之君”和“无道之君”。

等差有序讲的是理想的社会政治结构,即贵贱有等,上下有序,各安其位,各奉其事。在政治上要有君臣上下贵贱之分,在家族内要有父子夫妻长幼嫡庶尊卑之别。每个人都恪守礼所规定的角色规范,即所谓“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》)。在这个意义上,儒家的理想又可称之为“礼治王国”。礼的本质是“分”,是“别”,是“等

差”，是“伦序”，礼的秩序自然也就是等级秩序。国以君为至尊，家以父为至尊，妇以夫为至尊，把所有社会成员都纳入礼的规范，这是儒家政治理想的主干。

如果说等差有序着重论证了制度和秩序，那么仁和中让就是把人们连结在一起的纽带。仁义、中和、忠恕、礼让是儒家处理人际关系的基本准则。他们把君礼臣忠、父慈子孝、夫倡妇和、兄友弟悌，视为最理想的状态，而仁或仁义又是这种道德关系的最高概括。儒家内部对仁义如何发挥纽带作用看法不同，但在他们的理想政治中，仁爱、中和、忠恕、礼让犹如一股和暖的春风回荡在森严的等级之间，沟通上下之间的感情。在儒家看来，唯有礼与仁的结合才能造就等差与和谐交融的理想秩序模式。

儒家的理想王国首先是一种道德境界。儒家把道德视为人类社会生活中最根本的东西，一切社会关系都是道德关系，全部社会文化只不过是道德的表现形式，而政治是实现道德的工具。“有德”与“有道”几乎是同义词。在儒家看来，道与德、道德与政治是分二合一的关系，个人道德完善是社会完善的基础和起点，“修、齐、治、平”的公式集中表达了他们的主旨。依据这个公式，似乎只要人们通过自我修养，都成为尧舜一样的圣人，一个至善至美的世界就会随之而来。道德修养是实现政治理想的途径，理想王国也就是道德的实现。《礼记·礼运》的“大同”社会和《孟子·梁惠王上》的“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”的社会，就是这种道德境界的典范。

君王圣明是儒家政治理想的又一个重要支点。既然政治实施过程是道德感化过程，那么最高统治者的道德修养就是政治中的决定性因素，所谓“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正，一正君而国定矣”（《孟子·离娄上》）。沿着这个思路推导下去，政治的修明，世道的升平，理想王国的缔造和维系有赖于一个堪称道德楷模的人，这就是圣王。从孔子开始，儒家基本上都是沿着“为政在人”这个思路论述

政治中的各种关系。他们认为政治与道德都是“由己及人”的过程，政治是“道”的延伸和外化，而圣人则是弘道者。圣人是“人伦之至”，是各种理想政治准则的集合体。圣贤常常是“有道之君”的同义语。

儒家认为，“有道之世”是能够实现的，其依据主要有二：一是从历史经验看，曾经有过理想的盛世；二是从天道人性看，人类应该步入至善至美的境界。

在儒家看来，尧、舜、禹、汤、文、武之时就是理想王国实现之时。这些人都是圣人，他们或是选贤与能，禅位让贤的圣主；或是以孝道礼让感化民众的教头；或是广布仁德，无为而治的明君；或是以有道伐无道，救民于水火的救星，都是理想盛世的缔造者。因此，圣王之法不可更易，先王之道足以垂万世，所谓“以道观之，古今一也。类不悖，虽久同理”（《荀子·非相》）。“祖述尧舜，宪章文武”，既是儒家理想的证据和标准，又是其思想形式的基本特征。

儒家的理想王国又基于他们的天道人性说。儒家嗜好用道德观念去说明宇宙法则、人类本性，然后由此推导治国方略，并希望由此达到一个理想化的道德境界。道、王道、王制既是政治理想，又是价值尺度和政治准则。正是由于儒家运用逻辑的推理，把政治理想与“道义”浑然结为一体，才使“有道”理想从一种美好憧憬转化为一种执著的追求。道义就是理想，理想就是道义，道义是实现理想的手段，理想境界就是道义境界。

总之，儒家的王道理想归根结底是一个充满道义的道德境界，实现理想的根本途径是人类的道德完善。从思维方式上看，儒家的政治思维与道德思维分二合一。人类道德思维有一个特点，即在忠实于实存道德层次的基础上，着眼于理想道德层次。道德的理想性和目的性，决定了道德思维具有“实然—应然”的跨度。单纯用道德思维去讨论政治，必然导向对现存秩序既肯定又批判。在古代思想史上，儒家是对现实社会关系论证最多的一家，又是讲理想讲得最多的一家。所

谓王道理想,实质是现实中宗法制度、君主制度的理论化、理想化。

(二) 老子的“小国寡民”理想

《老子》是道家最早的经典,其“小国寡民”理想在道家中最具代表性。

在老子看来,一个理想的社会应该是这样的:“使有什伯之器而不用。使民重死而不远徙。虽有舟舆,无所用之。虽有甲兵,无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食,美其服。安其居,乐其俗。邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来。”(《老子·八十章》)这种社会景观表明,老子的理想社会是自然、混沌、无欲、无为,把社会关系和人际交往减少到最低限度的社会。

老子的社会理想是从关于“道”的思维逻辑中演绎出来的。老子之“道”融哲理思辨与政治思维为一体,合宇宙自然观与社会人生观于一炉。这种“道”合哲学、伦理、政治为一体,既是老子政治思维的基础和出发点,又是其政治理想的最终归宿。“道法自然”,所以老子的政治理想是一种“自然”境界。

“自然”即自然而然。自然与混沌联袂,文明是混沌的破坏。在老子看来,“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首”(《老子·三十八章》),凡是需要忠孝、仁义、礼法以及各种社会规范的社会,必然是“国家滋昏”,“盗贼多有”的乱世。大道之行以清静无为为宗旨,人类社会智慧对自然和社会的干预,是“道”的式微,“德”颓废。因此,实现理想的过程,就是人群返朴归真的过程。

老子所谓的无为,叫“为无为”,并非一切都纯任自然,而是“无为而无不为”。为无为的途径和手段之一,是以包括刑杀在内的行政手段“绝圣弃智”,使臣民无知无欲而不争。“古之善为道者,非以明民,将以愚之。”(《老子·六十五章》)这种愚民政治实质是一种强烈的干

涉主义政治。

在老子的理想王国中也有圣人这种角色。圣是道的化身，圣不等于王，而王应该是圣，所谓“侯王得一以为天下贞”（《老子·三十九章》）。“一”即“道”。圣王最突出的特点是“因道”，“为而不争”，“为而不恃”，其原则是“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子·二十五章》）简言之即“王法自然”。圣人与众人最大的区别是众生愚昧，无知无欲，而圣人居上谦下，知盈处虚，守弱用柔，静因无为，深藏不露，以曲求全，知微见著，治于未乱。“圣人后其身而身先，外其身而身存，以其无私邪，故能成其私。”（《老子·七章》）这种“无为而无不为”的圣王，显然是个老谋深算的“大伪”，怀有鲸吞山河的“大欲”。

总之，老子理想的“治世”，并不完全是取消一切政治关系，弃置一切政治权力，解释一切社会约束的自然境界。在“小国寡民”、“无为而治”的社会中，政治、权力、谋略仍然是不可或缺的，只不过是要用无为这种更为迂回巧妙的权力手段，用自然经济的天然大网，愚民制民。统治者无需赤裸裸的严刑酷法和虚伪的仁义说教，而是力图造成一种民众自我不发达的环境，实行以智治愚，最终导致圣人对群氓的绝对支配。

老子的“小国寡民”理想也是影响较为广泛的政治理想。道家、玄学、道教及历代的《老子》传注者均依据各自的需要解释、阐发这个理想。就价值取向而言，老子的理想有两个基本导向，一是对现实的反动和批判，二是人君南面术。大多数思想家是从愚民之术的角度来使用这个思想材料的。例如，王安石就曾引据这个材料指出：愚民是一种高明的治术。小国寡民可以使民众“无知无欲”，“惟知耕而食，蚕而衣，而不知其所以然”，安居乐俗，不相往来，“则治之极”（参见《王安石老子注辑本》的《小国寡民章》、《信言不美章》等）。

（三）墨子兼爱、尚同的政治理想

墨子的政治理想是“兼相爱”、“交相利”，一切尚同于天子。

所谓兼爱,即爱人如爱己,“视人之国,若视其国;视人之家,若视其家;视人之身,若视其身。”(《墨子·兼爱中》)兼爱是针对“别”而言的。“别”指等级,“兼”指一视同仁。儒家倡导“别”,所以孟荀指斥墨子不别尊卑等差,无君无父。其实,墨子从来没有主张过人与人在政治上平等,“君臣上下惠忠,父子兄弟孝慈”(《墨子·明鬼下》),是他的社会理想。“兼”的平等性仅限于思想和态度。墨子的“兼爱”与孔子的“爱人”,其社会政治意义是相类的。墨子把兼爱、交利作为理想的人际关系准则。天下人皆能乐此不疲,放弃“自爱”、“自利”,则万祸皆消,天下太平。这种到处充满爱的世界与儒家的道德境界是很近似的。

同儒家的理想王国一样,圣贤之类是墨家理想王国中不可或缺的角色。圣人一出,万乱皆休。为了裁抑、改造“一人一义”的自爱本性,墨子主张由圣贤担任各级政长,借助行政力量,立统一之义,实现“尚同”。楚王好细腰,宫女多饿死。越王好勇士,士卒不畏死。只要天子倡导兼爱交利,天下之人必然如云从风。由此可见,君主集权是墨子心目中理想的政治模式。

(四) 法家理想中的法治王国

法家的理想王国是君主独尊独裁的法治社会。法家面对现实政治,很少侈谈理想,但他们没有流于政治经验主义。作为一种理论化的政治思维,法家提出一批理想的政治原则,为人们描绘出一幅理想的君主专制蓝图。

法家的理想王国可以概括为四句话:“事在四方,要在中央,圣人执要,四方来效。”(《韩非子·扬权》)在实现和维系这种理想王国的诸种政治手段中,法家对“法”这个权力要素推崇备至,视之为治国的不二法门。在理论上,君主也要遵从既定法律,“一断于法”。在法家的学说中,君是法的主人,法是君的工具,法在君下不在君上,君在法外不在法内,所谓“法治”实际上是一种较为高明的“人治”。这就决定

了法家的法治理想只是一种理想化的君主集权模式。

一个理想能否成为现实,关键取决于生活在这种国度中的人群能否具有符合这种理想社会的素质。理想王国的特征不同,对人的素质的要求也就有差异。如果说儒家期待的是堪称伦理道德典范的人群,墨家希望的是爱人如爱己、利人如利己的群体,道家理想中的社会人群以淳朴无知为其基本特征,那么法家需要的是一群恭顺法令的臣妾仆役。

法家之法就其目的而言,主要着眼于控制臣民,即定分、立禁、设制度、明赏罚,然后制臣胜民,“劫以刑”,“驱以赏”,使之屈从于君主。法家甚至主张“言轨于法”,法不但要“禁事”、“禁言”,而且要“禁心”。臣民只是法的奴隶。

法家的理想王国也少不了圣人。如果说儒家的圣人是手捧经典的教士,墨家的圣人是受命于天的天子,道家的圣人是老奸巨猾的智者,那么法家的圣人是精明强干的能人,是与道同体的君王。

法家创造性地把道与法和君连结起来,用道来证明法和君的必然性与绝对性。他们认为“道不同于万物,……君不同于群臣”,君是道的人格化,“道无双,故曰一”,体道之君便是人间的“一”(《韩非子·扬权》)。他们又指出:“法者,天下之至道也。”(《管子·任法》)道与法相对应,道包容自然万物,对万物无亲无疏,无偏无私;法包容一切人事,对芸芸众生一视同仁,公正无私。在法家看来,超群逸伦,体道行法的君主就是圣人。唯有如此之圣人,方能开创法治盛世。在这个意义上,法家的政治理想也可以归入“有道”政治的范围。

法家的政治理想曾经对春秋战国时期的历史进程发挥过重大的影响。秦王朝的基本制度就是以法家理论为主体构造的。秦汉以后,法家的政治理想对古代政治学说仍有重大影响,其许多具体论点常常为人们所引用以论说理想政治。许多著名思想家的理想王国显然受到法家思想的影响,以致有人误以为儒与法的斗争贯穿整个封建

时代。应当指出的是：法家的政治理想的确包含着较多的政治理性，其法治理想内蕴着超越时代的政治原则，尽管就其本质而言是鼓吹绝对君权的。

二、形形色色的“大同”与“均平”理想

“平”在传统政治思维中占有重要位置。在一定意义上，平、均、齐、同，是同一类政治概念。古人喜欢以“齐”、“平”论治家、治国。治理天下称“平天下”，国家大治则称“天下太平”。论赏罚则言“公平”，论田土则言“均平”，论理想则言“大同”。在以“分”为特征的社会中，人们偏爱以“平”为特征的政治，是有其社会根源和文化背景的。在古代，不平等现象存在于社会生活的一切领域，反而使“分”、“别”、“等”、“差”与“和”、“同”、“平”、“齐”交织在一起。有人以前者为前提，以后者补充前者，力求在分、别、等、差的社会中求得某种程度的和、同、平、齐，儒家是典型代表；有人则依据后者批判乃至否定前者，如某些持无君论的士人和主张实行平均主义的下层民众。但无论人们的政治立场、文化背景、思维方式、价值取向如何，其共同取向是肯定了“均”、“平”、“齐”、“同”的价值。

“均平”，主体上是一种社会政治理想，它的形成至少有三个渠道：一是某些政治思想家的社会政治理想；二是某些宗教中的“平等”、“平均”观念。如佛教教义中的“众生平等”，道教的“太平”理想。三是下层民众基于“同恨人间路不平”而凝成的生活向往。

最先明确提出“均”、“平”、“齐”、“同”一类概念的，是统治阶级的思想家和政治家。他们敏锐地体察到社会矛盾的尖锐，并在一定程度上体察到民情、民意，然后提炼出均平思想。如孔子的“不患寡而患不均”（《史记·孔子世家》），墨子的“兼相爱，交相利”，《礼记·礼运》的“大同”理想以及董仲舒、程朱陆王等统治阶级思想家的“均平”论。统

治阶级的“均平”思想是有明确的政治前提的,即“不齐乃齐”、“不和乃和”,一定程度的平齐只是“仁政”、“养民”的一种操作形式。但是它与下层民众的均平观念形式上相似,并与同样的社会问题相联系,又在一定程度上曲折反映着下层民众的呼声,因此两种本质上不同的均平观念经常纠缠在一起,以致不易区别。

下面将中国古代政治学说史上最有代表性的关于“平”的政治理想一一加以介绍。

(一) 儒家的大同理想和均平观念

“大同”和“平均”是儒家的社会政治理想。“大同”、“平”、“均”等概念早在西周、春秋时期已经提出。《尚书·洪范》将君、卿士、庶人、卜筮等意见完全一致称为“大同”,又赞扬“王道平平”,刑赏公正。《诗·小雅·北山》中有“大夫不均,我从事独贤”。这个均指的是政事。春秋时期的曹刿也讲过,“布德于民而平均其政事,君子务治而小人务力”(《国语·鲁语》),这个均指的是社会分工。管仲认为“陆、阜、陵、壟、井、田、畴均,则民不憾”(《国语·齐语》)。这个均指土地使用。总之,人们普遍将政事、刑罚、分工、田产等方面的“均”、“平”、“公”、“同”视为一种理想状态。儒家的“均无贫”、“治平天下”、“天下一家”、“大同”的社会理想和政策原则,就是在这类思想的基础上发展起来的。

1. 孔子的“均无贫”理想

孔子的“均无贫”说是后世儒家均平论的主要思想材料之一。孔子的弟子冉求、子路是季氏家臣,对他们欲为季氏扩充领地的做法,孔子不以为然。他说:“丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。”(《论语·季氏》)这里所说的“均”,是指“有国有家”的贵族严格按照等级规定占有土地和财产。季氏富于公室仍扩充财产,从礼制看,这是僭越行为。孔子视之为“不均”,“不均”则易导致国家倾覆。

孔子所谓的“均平”，是以宗法礼制、伦理道德为尺度的。这个思想为孔门后学所继承。孟子说：“亲亲，仁也；敬长，义也。”（《孟子·尽心上》）“人人亲其亲，长其长，而天下平。”（《孟子·离娄上》）人人都自觉遵守伦理规范，就可实现天下太平。因此，他主张推行仁义道德之政。荀子认为，“斩而齐，枉而顺，不同而一。夫是之谓人伦”（《荀子·荣辱》）。“分均则不偏，势齐则不一，众齐则不使。有天有地而上下有差。……《书》曰：‘维齐非齐’，此之谓也。”（《荀子·王制》）儒家“均无贫”、“均平”的主旨是依据礼而各得其所。

2. 《礼记》的“大同”理想

《礼记·礼运》以记述历史的方式把理想社会分为“大同”和“小康”两个层次。

三代以前是“大同”之世，其特征是：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废、疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”

三代之时则属“小康”之世。此时虽“大道既隐”，仍是一种理想境界，其特征是：“天下为家”、“大人世及”，然后有“禹、汤、文、武、成王、周公”等“君子”执政；“各亲其亲，各子其子，货力为己”，然后有“礼义以为纪”。虽不得已而有城池、兵刑、智谋之设，却君臣正、父子亲、兄弟睦、夫妇和，不仁不义之人被众人所摒斥。

“大同”与“小康”的根本区别在于前者“天下为公”，无须礼法仁义的强制，人们便自然而然达到了完美的道德境界，而后者“天下为家”，在礼法仁义的范围下，人们普遍达到了较高的道德境界。从儒家的全部政论及《礼运》的叙述方式看，“大同”是指尧舜等古代圣王在位的时代。从君位传延方式看，“大同”之世，圣圣相传，“选贤与能”；“小康”之世，父子相继，“大人世及”。总之，“大同”是“公”的极致。

“小康”虽不及“大同”，但有礼为砥柱，也是令人向往的。

从《礼运》全篇的行文看，描述“大同”与“小康”，是为了引出这样的结论：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。”“是故礼者君之大柄也。”由此可见，《礼运》的基本思维逻辑是：由自然符合仁义道德的“大同”之世，到礼义得到全面贯彻的“小康”之世，再到当今礼崩乐坏、世风浇漓之世，人类社会逐步蜕化。重返理想社会的途径是：首先健全礼制，“治政安君”，进而企及“三代之英”，最终实现“大道之行”。“礼治”是安邦定国的起点，“小康”是王道政治的实现，“大同”则是最高的道德境界。礼，是儒家政论的主干。“大同”既是礼治的论据，又是礼治的追求。所谓“大同”，是儒家“均平”、“德治”理想的一种表达形式。

“大同”理想中的许多内容反映了古代人们的共同追求，不同阶级、不同阶层的人也会有不同的理解和解释。因此，它的影响十分广泛，在政治过程中的具体作用也比较复杂。

3. 何休的“太平”观念

东汉的何休发挥“春秋三世”说，提出了“太平世”理想。他认为春秋是“衰乱世”，当此之时，孔子先从治其本国做起，本国为“内”，诸侯为“外”，故“内其国而外诸夏”。理想政治普及于“中国”之时，称为“升平世”。此时，“中国”为“内”，夷狄为“外”，故“内诸夏而外夷狄”。理想政治进一步外推，直至“天下远近大小若一”，人类社会便进入“太平世”。在“太平世”，文化一统，维护社会只需“崇仁义”而已（《公羊传解诂·隐公元年》）。所谓“太平世”是儒家道德理想的一种表达方式。

在何休看来，赋税合理是实现太平的重要标志。《公羊传·宣公十五年》说：“什一者，天下之中正也，什一行而颂声作矣。”何休的解释是：“颂声者，太平歌颂之声，帝王之高致也。《春秋》经传数万，指意无穷状。相须而举，相待而成。至此独言颂声作者，民以食为本也。夫饥寒并至，虽尧舜躬化，不能使野无寇盗。贫富兼并，虽皋陶制法，不

能使强不凌弱。是故圣人制井田之法而口分之。”(《公羊传解诂·宣公十五年》)这就提出了解决农民土地、减轻赋税徭役问题。抑兼并、均贫富是实现“太平”的重要途径。

4. 王守仁的“万物一体”、“天下一家”理想

儒家的“大同”、“太平”、“天下为公”理想,实际上是王道政治的一种表达方式和最高境界,即“以天下为一家,以中国为一人”(《礼记·礼运》)。孟子的“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》),张载的“民胞物与”,王良的“人人君子,比屋可封”等,都是对这种理想的论证和补充。王守仁“万物一体”、“天下一家”理想,是这类思维方式一个典型。

王守仁以“心即理”为据,无限扩大“良知”、“仁心”与外物的同一性,得出“天地万物与人原是一体”(《王文成公全书·传习录下》)的结论。既然宇宙间的一切事物融为一体,同出一源,殊无区别,那么“天下一家”是理想的社会政治模式。实现“天下一家”的理想,必须以“明明德”为体而以“亲民”为用。他说:“明明德者,立其天地万物一体之体也;亲民者,达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民,而亲民乃所以明其明德也。”(《王文成公全书·大学问》)这是一个由己及人的过程,亦即孟子所谓“推仁”以及于四海的过程:“亲吾之父以及人之父,以及天下人之父,而后吾之仁实于吾之父、人之父,与天下人之父而为一体矣。实与之为一体,而后孝之明德始明矣。亲吾之兄以及人之兄,以及天下人之兄,而后吾之仁实与吾之兄、人之兄,与天下人之兄而为一体矣。实与之为一体,而后弟之明德始明矣。”(《王文成公全书·大学问》)将这一方法广施于所有的社会政治关系和自然关系之中,“君臣也,夫妇也,朋友也,以至于山川、鬼神、鸟兽、草木也,莫不实有以亲之,以达吾一体之仁,然后吾之明德始无不明,而真能以天地万物为一体矣”(《王文成公全书·大学问》)。这就是说,如果每个人都能依照这一方法明其“明德”,推广吾心之良知,就能形成

人人相亲,各安其分、各勤其业的理想社会。

王阳明及其传人从“天赋良知”、凡圣可一、人皆圣贤的认识出发,将传统儒学中有关人类道德人格平等的思想发挥到极致。这在“存理灭欲”论广为流行时代,往往有振聋发聩的作用。但是,道德人格平等论并不等于政治人格平等论,它常常是“圣人之治”、“至人之治”的理论基础。即使颇有一点离经叛道意味的心学传人,其理想政治形式仍然不能脱离君主制度的窠臼。这表明,这类思想家的“平等”观与近代的政治平等观尚有相当大的距离。

5. 龚自珍等人的平均思想

秦汉以来,论说平均理想和平均政策的儒家学者代有其人,宋代以后论及者尤多。北宋的李觏主张均土平田,宋明理学诸子倡导恢复井田制,明代的邱浚期望皇帝“平均天下”(《进〈大学衍义补〉表》),都具有一定的代表性。

明清之际,“均平”问题再次受到士大夫的重视。他们有感于农民起义“均田”、“免粮”口号的威力,把民生疾苦,社会不平,视为社会动乱的根源。唐甄、龚自珍等人继承这一思路,主张以“平均”来改变“不平甚矣”的社会现实。

均平是唐甄的政治理想。他说:“天地之道故平,平则万物各得其所。”“是以舜禹之有天下也,恶衣菲食,不敢自恣。岂所嗜之异于人哉?惧其不平以倾天下也。”(《潜书·大命》)依据固有的思维逻辑,唐甄把均平的理想寄托于君主,他殷切希望开明的帝王自损、自抑、俭朴,以求得天下“均平”,并以均平之政养民。

龚自珍认为:“人心者,世俗之本也;世俗者,王运之本也。人心亡,则世俗坏;世俗坏,则王运中易。”(《龚自珍全集·平均》)而不平不齐是败坏世俗人心、酝酿政治危机的社会根源。他说:“有如贫相轧,富相耀;贫者阡,富者安;贫者日愈倾,富者日愈壅。或以羡慕,或以愤怒,或以骄汰,或以嗇吝,浇漓诡异之俗,百出不可止。”(《龚自珍

全集·平均》)不平不齐导致各种社会成员心理上的不平衡、变态和道德的沦落。歪风邪气一旦充塞社会,郁积太久,必然爆发为兵灾、瘟疫,“生民嗷类,靡有孑遗,人畜悲痛,鬼神思变置”(《龚自珍全集·平均》)。贫富之差是一个愈演愈烈的历史过程,“其始,不过贫富不相齐之为之尔;小不相齐,渐至大不相齐;大不相齐,即至丧天下。”由此可见,治国安邦,移风易俗,“贵乎操其本源,与随其时而剂调之。”(《龚自珍全集·平均》)

龚自珍认为平均财富是自古以来帝王治理天下的最高准则,“有天下者,莫高于平之之尚也”(《龚自珍全集·平均》)。他把古往今来的政治分为四类:第一类是“平天下”。如远古之时,君臣相聚共饮。第二类是“安天下”。如三代盛世社会财富的分配犹如取水,君主取一碗,大臣取一勺,民众取一杯。第三类是“天下安”,即君守其分,大臣和民众彼此侵夺对方之水。第四类是“食天下”,即君主想取一石水,民众也想取一石水,结果有人占夺太多,有人干渴而死。一般说来,贫富差别“相去愈远,则亡愈速;去稍近,治亦稍速”。

在龚自珍看来,实现平天下的关键是“王心”平和公正,“上有五气,下有五行,民有五丑,物有五才,消焉息焉,淳焉决焉,王心而已矣”(《龚自珍全集·平均》)。一切取决于君主的政治措施和施政态度。实现平均的具体办法是由君主实行“四挹四注”,即履行民之父母的责任,取有余而补不足,调剂贫富,使天下人都有饭吃。龚自珍认为平天下不难实现,只要帝王“试之以至难之法,齐之以至信之刑,统之以至澹之心”,则“不十年几于平矣”(《龚自珍全集·平均》)。所谓平均,即“齐贫富”;所谓“齐贫富”,即“齐之以礼”。平、均、齐的主旨是每个社会成员按照宗法社会规范占有与等级地位相应的财富,无过与不及。龚自珍又作《农宗》,并注明《平均》与《农宗》的意旨有所不同。宗法等级制度才是龚自珍的社会理想,调剂贫富只是维护宗法制度和社会安定的政治手段。

（二）先秦农家的“君民共耕”理想

先秦农家把“君臣共耕”（《汉书·艺文志》）作为社会政治理想。据《孟子·滕文公上》记载，许行治神农学，弟子颇众。他主张“贤者与民并耕而食，饗殍而治”，国君收敛赋税，“有廩府库，则是厉民而以自养也”。《吕氏春秋·开春论》亦记载“神农之教”，主张君主“身亲耕，妻亲织，所以见致民利也”。《淮南子·齐俗训》记述“神农之法”，说：“丈夫丁壮而不耕，天下有受其饥者；妇人当年而不织，天下有受其寒者。故身自耕，妻自织，以为天下先。其导民也，不贵难得之货，不器无用之物。是故其耕不强，无以养生；其织不力，无以揜形。有余不足，各归其身。衣食饶溢，奸邪不生，安乐无事，而天下均平。”农家的“君民共耕”，天下均平的思想，显然属于一种社会平等观念。

农家“君民共耕”的社会理想在中国古代政治学说史上有一定的影响。它是后世社会批判的重要思想材料之一。这里仅举一例：唐末五代道教学者谭峭的“均食”说。

在谭峭看来，君主骄奢，贫富悬殊，是社会动乱的根源，食乃人之天，而耕者乏食，这是人间最大的不平。他说：“一日不食则惫，二日不食则病，三日不食则死。民事之急，无甚于食。而王者夺其一，卿士夺其一，兵吏夺其一，战伐夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之族夺其一。”经层层盘剥，民众所余无几。“所以蚕告终，而縲葛苎之衣；稼云毕，而饭橡栲之食。”针对这种不合理的社会现实，谭峭愤怒地说：“王者之刑理不平，斯不平之甚也；大人之道救不义，斯不义之甚也。”（《化书·七夺》）

谭峭怒斥贪残的帝王和官吏是盗贼，是造成人间不平的祸首。不平则鸣，不义则争。在残酷的剥削和压迫之下，民众生路断绝，除了反抗，别无他途，这就犹如“火将逼而投于水，知必不免，且贵其缓；虎将噬而投于谷，知必不可，或觊其生”（《化书·丝纶》）。官逼民反，民众

为生存而不得不反,这就肯定了民众反抗暴政的正义性。

至于如何解救社会危机,谭峭的主张可以归纳为两条:均食和尚俭。“能均其食者,天下可以治。”(《化书·奢僭》)谭峭认为,食是“兴亡之机”,能否保障人民生活的基本需求,是治乱兴亡的关键。“食均则仁义生,仁义生则礼乐序,礼乐序则民不怨,民不怨则神不怒,太平之业也。”(《化书·太平》)均食的关键是君主,“苟王者能均其衣,让其食,则黔黎相悦,仁之至也”(《化书·鸱鸢》)。要均食则须尚俭,“俭者,均食之道也”(《化书·太平》)。君主尚俭,要做到这样一种程度:“服布素”、“食葵藿”,乃至“我耕我食,我蚕我衣”,“于己无所与,与民无所取”(《化书·愷号》)。即君主自食其力,与百姓没有什么差别。据说远古时代的统治者大都如此。谭峭以蝼蚁为喻,阐明这种为君之道,他说:“蝼蚁之有君也,一拳之宫,与众处之;一块之台,与众临之;一粒之食,与众蓄之;一虫之肉,与众啜之;一罪之疑,与众戮之。故得心相通而后神相通,神相通而后气相通;气相通而后形相通。故我病则众病,我痛则众痛,怨何由起?叛何由始?斯太古之化也。”(《化书·蝼蚁》)这种君与民同、休戚与共的社会图景,反映了谭峭所企盼的理想政治模式。

“君民共耕”虽然是乌托邦式的幻想,却反映了古代下层民众呼唤君民平等、衣食共享的心声,是“均平”、“太平”理想的一种表达方式。

(三)《庄子》的“平均”思想

《庄子》的“平均”思想在中国政治思想史上占有重要的地位:一是把“平”与“均”连在一起,提出“天下平均”这个概念,首推《庄子》。二是《庄子》首先提出在自然面前人人平等的思想。从此“人无贵贱,皆天所生”成为中国古代反对封建特权最有力的思想武器之一。

《庄子》认为,“与天为徒者,知天子之与己,皆天之所子”(《庄子·人间世》)。既然“天子”与“己”同出于自然,君、臣、民理应无贵贱

之分。这种天赋平等的思想是对帝王至尊和等级制度的否定。《庄子》还对儒家“维齐非齐”的观点进行了驳斥,指出:“以不平平,其平也不平。”(《庄子·列御寇》)这就否定了礼法的合理性。《庄子·盗跖》还从福祸转化的角度论述了“平”与“有余”的利与害,认为“平为福,有余为害者,物莫不然,而财其甚者也。”财富的不平是祸患之源。

(四)《太平经》的太平理想

《太平经》将世道分为三个等次:不平、中平、太平。太平盛世是理想的社会政治模式。“太者,大也,言其积大如天,无有大于天者。平者,言治太平均,凡事悉治,无复不平,比若地居下执平。”(《太平经合校·三合相通诀》)太平,即其大如天,其平如地,实现最大的平均。据说,太平是天地、万物、人类和谐发展的状态。“天、地、中和同心,共生万物。男女同心而生子,父、母、子三人同心,共成一家。君、臣、民三人共成一国”(《太平经合校·三合相通诀》)。在社会政治生活中,各种角色协力同心,家国俱泰,这就是太平。“圣人治致太平”(《太平经合校·名为神诀书》),所谓太平,既不是绝对的经济平均,更不是政治上完全平等,而是圣王公道无私,官吏廉洁奉公,百姓安居乐业,各种社会角色各处其位,各得其所,“调和平均,使各从所愿,不夺其所安”(《太平经合校·大寿诫》)。

《太平经》还对太平盛世的具体特征作了描述,主要有四点。一是人人自食其力。“天生人,幸使其人人自有筋力,可以自衣食者。”(《太平经合校·六罪十治诀》)人们获取生活资料的途径是劳动,“天地乃生凡财物可以养人者,各当随力聚之,取足而不穷”(《太平经合校·六罪十治诀》)。不劳而获者理应受到惩罚。二是财富由全社会分享。“此财物乃天地中和所有,以共养人也。……小内之钱财,本非独以给一人也;其有不足者,悉当从其取也。”(《太平经合校·六罪十治诀》)国家财政困难,人们应捐献财产,人民生活困难,亦可取之于库府。三是人与人相爱互助。“常言人无贵无贱,皆天所生”,因此人人都要“爱

之慎之念之,慎勿加所不当为而枉人,侵克非有”(《太平经合校·有过死谪作河梁诫》)。人们不仅友好相处,不相侵争,而且“智者当苞养愚者”,“力强当养力弱者”,“后生者当养老者”(《太平经合校·太平经钞辛部》)。四是无需刑罚。在太平盛世,“人民相爱,万物各得其所,自有天法常格在不匿”(《太平经合校·阙题》)。整个社会“其治日兴太平,无有刑,无穷物,无冤民”(《太平经合校·使能无争讼法》)。

太平理想在一定程度上反映了下层民众主张人人劳动,分享财富,安居乐业的愿望。从《太平经》的总体思想及关于太平的描述看,这种理想只是在承认君臣等级、贫富差别的前提下,要求君主尊道,官不扰民,富者济贫,相爱互助,来实现社会的安平。“太平”仍是“不平”。即使如此,“太平”与现实中的不平和苦难毕竟有强烈的反差,给苦难深重的民众以极大的精神寄托。“太平”是普通民众为生存而斗争的一面旗帜。

(五) 下层民众“均贫富,等贵贱”理想

平均主义,作为一种政治文化现象,体现了社会下层成员对于等级特权的极端不满和对抗心理。平均主义的基本内涵是主张社会地位和社会财富的平均化,即“等贵贱,均贫富”。平均主义具有鲜明的阶级属性,在一定社会范围内形成潜在的政治参与意识,在一定条件下有可能直接作用于政治的运行。下层民众对社会政治中的种种不平体会最深,痛心疾首。一旦社会矛盾激化,他们就有可能为争取生存权利而高举平等的旗帜造反。

农民战争是对封建制度进行武器的批判。封建主义政治制度和经济制度的基本特征是“不平”、“不均”。尊卑上下,贵贱贫富,等级分明,差别明显。一方面是“一身万椽家”,另一方面是“贫者无室庐”;一方面是“一口千仓储”,另一方面是“贱者饿无食”。在暴政的压迫和豪强的盘剥下,广大民众以蓬子为面,槐叶为齑,甚至易子而食,折骨为炊。在这种情况下,唯一的生路是揭竿而起,为生存而拿起武器,掀翻

暴君、暴政和强豪,对封建制度实行武器的批判。通常无力介入封建政治的庶民,以一种集团性的暴烈方式主动参与政治,这本身就反映着一种富于批判性及至否定性的政治意识,即以“平”去改造或取代“不平”的社会。

农民起义中“等贵贱,均贫富”观念的形成和发展有一个历史过程。在秦汉,下层民众的均平观念初步形成。秦末陈胜、吴广起义,以“王侯将相宁有种乎”发动群众,反映了闻左黔首蔑视现存秩序、否定天生有贵贱的政治意识。东汉末年的农民军吸收原始道教《太平经》中“人无贵贱,皆天所生”的思想,提出“天下太平”的口号。所谓“太平”即非常公平。

在唐末农民战争中,庶民阶层的政治意识有了新的发展,即“均平”意识进一步凸显。主要标志是:众多的起义军都直接以“均平”为旗帜,号召民众。裘甫自称天下都知兵马使,改元曰“罗平”,铸印曰“天平”,表达了人们追求社会正义,要求平均、公平的政治期盼。在王仙芝、黄巢的政治意识中,平均主义思想愈趋明显。王仙芝以赋税赏罚不平指斥唐代王权,自称“天补平均大将军”,标榜代天行道,均而平之。黄巢亦自称“冲天太保均平大将军”。在农民起义军众多的称谓中,反复突出一个“平”字,直接以“均平”或“平均”标识其统帅,具有明确的针对性,即贵贱贫富悬殊的不平等的政治关系和经济关系。虽然至今尚未发现除这些称谓之外的更明确的政治口号和政治纲领,以及农民起义军贯彻实行均平政策的记载,但“均平”观念的凸显,反映了下层民众政治意识的发展、变化。这表明农民战争不仅是武器的批判,而且内涵着思想文化的批判。“均平”意识是对贫富悬殊、贵贱迥异的社会政治制度的否定。

到了百余年后的北宋时期,在社会各阶层中,“贵贱虽云异,其类同一初”的文化意识具有广泛的影响。993年在川蜀爆发的王小波、李顺起义将均平意识明确为“均贫富”的政治口号。史载,王小波在发

动群众时说：“吾疾贫富不均，吾为汝均之。”（《隆平集·妖寇》）义军所至之处，没收豪强财富，除其生活必需外，“一切调发”，实施均平（《梦溪笔谈》卷二五）。两宋之际，在洞庭湖地区起义的钟相、杨么也在一定程度上实施均平政策。这表明，在理学家把礼理、伦理上升为“天理”之时，庶民阶层中富于反抗意识的人们也把“等贵贱，均贫富”上升为“天理”。

在明代，经常出现号称“铲平王”的人物发动起义，许多农民军以“铲主仆贵贱贫富”为宗旨。明末李自成起义又提出“均田免粮”口号，明确把“均贫富”与土地赋税问题联系起来，进一步触及封建制度的根本。到了近代，太平天国运动在《天朝田亩制度》中，把平等观念和社会理想表达为“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖。”其实这几句话正是秦汉以来广大贫苦民众的心声：没有贵贱之分、贫富之别的社会才是人类的理想。

各种均平观念凝聚成一种“均平文化”。作为一种政治文化，均平观念对各个阶级、各个阶层都有深刻影响，有时甚至波及某些欲平治天下的帝王将相。“均平”成为一种广泛认同的价值和政策。从政治思想和政治运行的角度看，均平的具体导向又千差万别。

均平的导向之一是政治思想上的无君论。平均主义与王权主义是对抗的。王权主义要求一切权力和利益归君主支配，与之相对，平均主义则要求社会财富的平均占有。平均主义把社会动乱不安、民处水深火热的状况归咎于贵贱等级、贫富差别，那么消灭动乱根源的根本办法就是泯灭一切等级差别，其中首先要铲除的是帝王、礼法。沿着这个逻辑推理的思想家，大多以“古者无君，胜于今世”为据，向往“无君无臣”的理想。持无君论的思想家大多言辞激烈，可以发人深思，却又与世无补。

均平的导向之二是民众揭竿而起，以暴力手段打乱不均不平的现行秩序，以求实现均平理想。平均主义一般只是潜在的政治意识，

非在特定条件下不会触及君主政治的运行。而它一旦转化为大范围的群体性的政治行为,改朝换代几乎必不可免。但是,平均主义体现着小生产者的政治希求,而小生产者又是宗法伦理道德的天然信奉者。古代农民的平等观始终未能上升为深刻、完整的平等观念。因此,他们在掀翻某个无道的最高政治主体的同时又把政治期盼寄托于某个代天行道的个体。每次斗争的结局都是由一个新的帝王执行被镇压下去的农民军的“政治遗嘱”。因而,平均主义的政治归宿是再造王权和皈依王权,充其量只能作为君主政治运行的外部社会调节机制而发挥作用。平均占有社会财富的政治愿望是难以实现的。但是,民众的政治愿望和政治行为,常常引起统治者的高度重视,成为推动君主政治自我调整的精神力量和物质力量。

均平的导向之三是民本论的发展和向实际政策转化。封建帝王将相不会推行自我否定的平等、平均,却又鉴于舟水之训关注民生,特别是土地、赋役问题。自孟子提出“制民之产”和恢复井田制,历代皆有井田、限田、均田之论之法,如董仲舒的限民名田说、王莽的王田法、北魏至隋唐的均田制。宋代以后,几乎所有讨论政治的人都在议论田制、税法并提出自己的主张。人们言土地则主张均田平土,言赋税则主张轻赋均役,平、均二字充斥各种政论文章。“平”之者为谁?人们众口一词:帝王。于是,平均主义或平均思想把绝大多数臣民引向“明君”论。许多“明君”也曾制定一些具体制度,如均田、限田、轻赋之类。

“均平”是社会矛盾激化的反映和产物。每当社会矛盾激化、政治危机四伏之时,全社会都会不约而同地想到“均平”二字。人们从不同立场、不同取向上理解“均平”、运用“均平”、向往“均平”。这就是为什么诸子百家几乎都言及“均平”理想的根本原因。

无论如何,上述现象表明下层民众的平等要求并不只是默默的心声,而是可以感觉到的伟大力量。它对古代政治思想、政治制度乃

至整个历史进程,都起过难以估量的作用。

三、无君理想

无君论是中国古代社会批判思潮中最为激烈的一种政治学说。无君论者大都具有道家学术背景。他们依据上古无君的传说、人性自然和万物平等之论,批判君主政治和礼法名教给人类社会带来的苦难,主张人类重返无君无臣、无主无从的理想社会。

(一)《庄子》“无何有之乡”理想

《庄子》并不是彻底的无君论者,它没有明确提出绝对不要君主的主张。在《庄子》描绘的理想社会蓝图中,有的有君,有的无君。就总体而言,《庄子》是在讨论帝王之道,是“一心定而王天下”论者。但是,《庄子》的天道自然、人性纯朴的哲学具有绝对自然主义的倾向,其对君主政治、礼法名教、社会文明的冷嘲热讽、嗤之以鼻,并向往万物平等的“无何有之乡”,为后世无君论提供了重要的思想材料。

《庄子》称自己的理想社会为“无何有之乡”、“至德之世”。所谓“无何有”是指摒弃人的一切社会属性。国家、政治、权力自不待言,就连一切物质文明、精神文明以及智慧、技能、欲望,统统在毁灭之列。在理想社会中,“民愚而朴,少私而寡欲”,人群“不知义之所适,不知礼之所将”(《庄子·山木》)。人群之所以不知仁义礼乐,是因为他们自然而然便符合这种道德理想,“端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信,蠢动而相使,不以为赐”(《庄子·天地》)。人们完全靠自然生活,无任何技巧之用,“山无蹊隧,泽无舟梁”(《庄子·马蹄》)。这样,人类就彻底重返自然境界,像草原上驰骋的牛马麋鹿一样过着衣食为足的“天放”生活。所谓“天放”,即“民如野鹿”(《庄子·天地》),人与“万物群生,连属其乡”,说具体一点就是:“民居不知所为,行不知所之,含哺而熙,鼓腹而游”,

无拘无束,漫无目的,“同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!”(《庄子·马蹄》)直至“忘己”、“无己”、“与天合一”,把自己完全融化于自然之中。

“无何有之乡”理想沿着老子“小国寡民”的思路,走向了绝对自然主义的极端。依照逻辑,这种理想社会中应当是无君的。应当指出的是:《庄子》的作者并没有明确这样讲。在言及如何将人类引向“至德之世”、“至治之世”时,《庄子》又把希望寄托于“圣人”、“帝王”、“天子”的“无为而治”。

(二) 阮籍的无君理想

阮籍是“越名教而任自然”论者。他本有济世之志,曾论证自然与名教的统一,强调名教的神圣性。但是残酷的政治现实使他看破红尘,把批判的矛头指向君主,提出了无君臣、无贵贱、达自然、返太素的主张。

阮籍认为,“君主而虐兴,臣设而贼生”,君臣之设、礼法之制,贵贱贫富之分,是天下残贼、乱危的根源。在他看来,纯任自然,无君无臣,是最理想的社会模式,“盖无君而庶物定,无臣而万事理,保身修性,不违其纪,惟兹若然,故能长久”。政治上无君臣、礼法,社会上必然无贵贱、贫富之分,“夫无贵则贱者不怨,无富则贫者不争,各足于身而无所求也”(以上见《阮步兵集·大人先生传》)。

(三) 鲍敬言的无君无臣理想

两晋之际的思想家鲍敬言从政治、历史、哲学的角度,系统地阐明了“无君无臣”的理想,其论点之明确、论据之完整,都堪称古代无君论的典型。

鲍敬言的论著早已亡佚,其思想在葛洪的《抱朴子·诘鲍》中尚保存某些片断。鲍敬言曾与葛洪进行过一番论战。据葛洪说:“鲍生贵上古无君之论,余既驳之矣。后所答余文多,不能尽载,余稍条其论而诘之。”(《抱朴子·诘鲍》,以下引文皆出自此篇)即使如此,仍可从

中窥见鲍敬言无君论的大纲和要旨。

鲍敬言认为无君无臣是人类社会最理想的模式。他着重从三个方面阐明了自己的观点。

其一,“古者无君,胜于今世”。鲍敬言认为人类在上古曾经有过无君无臣的时代,这个理想社会恰好是现实社会的颠倒:“曩古之世,无君无臣。穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息。泛然不系,恢而自得,不竞不营,无荣无辱。山无蹊径,泽无舟梁。川谷不通,则不相兼并。士众不聚,则不相攻伐。……势利不萌,祸乱不作。干戈不用,城池不设。万物玄同,相忘于道。……纯白有胸,机心不生。含哺而熙,鼓腹而游。其言不华,其行不饰,安得聚敛以夺民财,安得严刑以为坑阱。”由于无君无臣,故没有徭役赋税、兼并掠夺、严刑酷罚、征战讨伐,更无需礼法名教、浮华空谈、机巧权谋。人人皆自食其力,“安土乐业,顺天分地,内足衣食之用,外无势利之争”。这与现实社会形成强烈的反差。

其二,天地阴阳,本无尊卑。鲍敬言针对天尊地卑、君臣定位的传统观念,明确指出:“夫天地之位,二气范物,乐阳则云飞,好阴则川处,承柔刚以率性,随四八而化生,各附所安,本无尊卑也。”天地阴阳本无尊卑之别,人类本无有君臣上下之分,君主制度违反天道和人性,是不合理的,给人类社会带来了一系列祸患。

其三,君主制度是强者凌弱、智者诈愚的产物。鲍敬言驳斥了“天生烝民而树之君”的说法。他认为,君臣上下的政治关系完全是人为的,没有什么天意的主宰作用。“夫强者凌弱,则弱者服之矣;智者诈愚,则愚者事之矣。服之,故君臣之道起焉;事之,故力寡之民制焉。然则隶属役御,由乎争强弱而校愚智,彼苍天果无事也。”君臣上下之间是一种压迫与奴役的关系,是“强者”、“智者”强加于“力寡之民”的。君主制度根源于暴力和征服的观点是符合历史事实的,揭示了君主制度的本质。它否定了“君”生来是“民”的主宰,“民”生来是“君”的臣

属。在当时,这是颇具胆识的卓见。

鲍敬言依据上述论点对君主政治的方方面面都进行了言辞激烈的批判。在他看来,君主制度是万恶之源。

鲍敬言针对明君治国则天下安定的思想指出,即使最开明的君主统治,也不如无君,“故散鹿台之金,发钜桥之粟,莫不欢然,况乎本不聚金,而不敛民粟乎?休牛桃林,放马华山,载戢干戈,载囊弓矢,犹以为泰,况乎本无军旅,而不战不戍乎?”轻徭薄赋不如不聚不敛,偃武修文不如无需征战。许多君主不是不想治平,但是天下越治越乱,更何况“无道之君,无世不有,肆其虐乱”。铲除社会动乱的办法是正本清源,彻底消灭君主制度,回到无君无臣的理想时代。

(四)《无能子》的无贵贱、无司牧理想

《无能子》是晚唐无名氏的著作,其政治思想的特点是:以老庄自然无为思想为旨归,抨击等级名分、伦理纲常和君主政治,斥之为祸乱本源;主张人类社会返朴归真,废礼教,弃人伦,无贵无贱,无君无臣;从批判和否定封建礼教、君主制度,走向了否定人类一切社会关系和文化的极端。《无能子》的社会政治观在当时具有一定的代表性和典型意义。它反映了某些崇尚道家思想的士人的政治意识,在古代思想史上占有相当重要的位置。

《无能子》的宇宙观是元气自然论。《无能子》开宗明义,提出了天地人及万物皆以“混沌一气”为始基,在气的运行中繁衍生化的观点。他认为“天地未分,混沌一炁。一炁充溢,分为二仪”,“天地既位,阴阳炁交,于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉”(《无能子·圣过》,以下引该书仅注篇名)。由阴阳之气化育出来的天地万物“同出于一”,是生而平等的。“天与地,阴阳气中之巨物尔。”天地与万物是巨物与物的关系,犹如“江海之含鱼鳖,山陵之包草木尔”(《圣过》)。人与物也是平等的。“人者,裸虫也;与夫鳞毛羽甲虫俱焉,同生天地,交炁而已,无所异也。”“智虑语言,人与虫一也,所以异者形质尔。”(《圣过》)

万类生而平等,没有高低尊卑之分。因此,最初的自然秩序处于一种无差别的状态。“所以太古时,裸虫与鳞毛羽甲杂处,雌雄牝牡,自然相合,无男女夫妇之别,父子兄弟之序。夏巢冬穴,无宫室之制。茹毛饮血,无百谷之食。生自驰,死自仆,无夺害之心,无瘞藏之事。任其自然,遂其天真;无所司牧,濛濛淳淳,其理也居且久矣。”(《圣过》)在《无能子》看来,这种无差别、无文化、无司牧,纯任自然的社会秩序是最理想的,一切人为的东西都是与此相悖的。

《无能子》笔锋一转,将矛头指向妄作的圣人,亦即君主。圣人是破坏自然和谐、人类平等的祸首。他的罪过是以“强名”分化万物,把不平等强加给自然界和人类社会。在《无能子》看来,第一个不幸的分化是人与物的分化。圣人硬性将人与虫区别开来,“强名之曰人”(《圣过》)。于是人类任智虑,创文化,渔猎农耕,构木建室,将万物置于自己的主宰之下。人与自然和谐关系的破坏,引发了第二个不幸的分化:人类“设婚嫁以析雌雄牝牡,于是有夫妇之别,父子兄弟之序”(《圣过》)。人与人之间的平等关系遭到破坏,由此导致了第三个分化。人与人之间本来“无尊无卑”,无所谓君臣上下,但圣人“强建之,乃君乃臣。”(《圣过》)社会分化的极致是君主专制制度,“繁其智虑者,又于其中择一以统众,名一曰君,名众曰臣。一可役众,众不得凌一。于是有君臣之分,尊卑之节,尊者隆,众者同。降及后世,又设爵禄以升降其众,于是有贵贱之等用其物,贫富之差得其欲,乃谓繁智虑者为圣人”(《圣过》)。在这里,所谓“圣人”,即立制度、施政治的君主。君主为了实现其统治,“强分贵贱尊卑以激其争,强为仁义礼乐以倾其真,强行刑法征伐以残其生”(《圣过》)。这就把一系列的名分、制度、道德、刑政、征伐强加给人类社会。在《无能子》看来,大凡帝王公侯,四民之分,皂隶之别以及是非善恶,邪正荣辱,都是圣人“强名之”,且“文之以礼,使人习之至于今”(《纪见》)。由此而产生的名分纲常,为人类社会带来了种种不合理。一句话,圣人创制度,立纲常,行

教化,施刑政,开启祸端,摧残人性,使社会离万类天然平等的理想境界越来越远。君主政治是万恶之源。

在《无能子》看来,最好是解除一切社会关系,取消一切政治设置和社会规范,重返任其自然、无所司牧、人兽混同的境界,亦即庄子所谓的“至德之世”。实现这种理想境界的最佳途径,是将“民之有心者,研之以无,澄之以虚,涵澈希夷,不知所如”(《真修》)。把民众的不平之心磨平,使之无知无觉,无欲无心,世道就太平了。而实行这种治术,使“天下莫能与之争”的主体,又恰恰是“无心”、“兼济”的圣人(《真修》)。

《无能子》的社会批判思想是相当深刻的。人们歌颂制礼作乐的圣人,艳羨穷奢极欲的帝王,敬畏不可侵犯的王权,企盼圣明仁慈的君主。《无能子》却独排众议,斥之以罪过,投之以轻蔑,将圣人和帝王列为人类社会罪人。人们纷纷把君臣父子名分、忠孝节义观念、贵贱尊卑之别奉为天经地义,视为人类纪纲,《无能子》却反其道而行之,把君主制度、等级名分、伦理纲常斥为智者愚民,强者凌弱,是人间种种不平的根源。《无能子》的作者从万类天然平等的观点出发,否定了宗法制、等级制和君主制的合理性,把汉魏以来道家流派中的社会批判思想向前发展了一步。但是,《无能子》的作者从绝对自然主义的角度去体认人类社会,批判君主制度,把“生命贫困,夭折之苦”归咎于个别智者、圣人,归咎于文明的发展,因此无法找到拯溺救危的切实途径。

无君论是中国古代最激烈的一种社会批判思想,是与有君论公然对立的政治学说。但是,如何才能实现无君理想?思想家们并没有提出切实可行的方案。应当指出的是:“圣人”、“大人”的幽灵仍然徘徊在无君论之中。许多人寄希望于一位与“自然无为之道”同体的救世主,期待他扫除一切有为政治、机心欲望,把人类带回无主无从、无施无报的理想境界。这表明,无君论并没有同圣贤主义彻底决裂,因

此无法从中引发出真正的政治平等观。

自从人类社会进入文明时代以来,思想家们就不断地编织着各种理想社会的美景。人们在分析社会矛盾、批判政治现实的基础上提出政治理想,无非是企图给社会的矛盾运动寻找一个归宿,为人类社会寻找一个理想的境界。各种政治理想同现实社会和历史进程的关系大致有以下几种情况。如果一种政治理想与历史进程相违背,便不可能从现实中找到自己存身的基础,而流为乌托邦式的幻想。庄子的“无何有之乡”和阮籍、鲍敬言等人的无君理想就属于这一类。反之,如果一种理想与现实反差较小,甚至一味肯定现实,那么在实际政治发展变化中就难以充当导师。在中央集权大体确立之后,法家的理想就属于这一类。尽管在春秋战国时期的历史大变动中,法家曾经是时代精神的代表,指导着政治变革的进程,但由于法家一切唯君主是从,所以在实践中会造成政治的僵化。秦王朝的覆灭决定了法家学说的历史命运。还有一种情况,如果政治理想对现存秩序持否定态度,又与历史进程大体一致,那么这种理想势必把人们引向同现存秩序对立和决裂,并引导人们去创造新型社会。由于历史的局限,中国古代的各种政治理想都不属于这一类。古代的政治理想大多属于这样一类:在理想中肯定了现实中基本社会政治关系,在批判现实中追求社会的改造和完善。儒家的政治理想是这一类中的典型。这种政治理想虽在局部上与专制君主有冲突,但从全局看又是对君主专制制度的肯定。正是这样一批具有肯定与批判双重因素的政治理想,成为中国古代社会自我改造、自我完善的指导思想。

第二节 道统论

政治认同与政治批判的标准和尺度总是同一的。在中国古代政

治学中,这个标准和尺度是道、道义和道统。人们以道涵盖政治哲学、制度原理、社会政治关系、政治原则和政治道德规范,从而把王权、认识、道德、政治和社会规范合而为一。认同道,就认同了王权至上。但是,渲染道的至高无上,必然使道在理论逻辑上高于帝王。认同有道政治,抨击无道之君,尊崇道统君统,期待君道合一,成为中国古代思想史上司空见惯的现象。道兼具肯定和批判双重品格,但归根结底是从更高层次上论证了君主制度。道铸就了“尊君一罪君”政治文化范式。

一、“道高于君”

道义是政治原则的概括,君主是政治权势的化身。关于道义与权势的关系问题,古代思想家的共识是:道高于君。

中国古代的政治理想可以概括为“道”或“道义”。不论以孔孟荀为代表的儒家,以老庄为代表的道家,还是以墨翟为代表的墨家,以慎到、商鞅、申不害、韩非为代表的法家,抑或其他各种学术流派,无不憧憬、向往和追求“天下有道”的社会理想。尽管对“天下有道”之“道”的理解和规范众说纷纭,但千差万别之中却有一个共同点,即人们都把“道”视为一种尽善尽美的有序和谐的状态,对“道”的追求就是对理想政治和理想人生的追求。几乎每一种关于“道”的理论都贯通并概括了天地人。道或道义凝聚着古代政治文化的全部价值和理想,进而成为政治认同和政治批判的标准和尺度。

形形色色的道义理想展示着政治价值的多元性,但除了无君理想之外,各种理想王国在终极意义上又具有目的上的一致性和取向上的同一性,即把“有道”的君主制度作为共同的追求。圣人或君王在各种理想王国中都扮演着举足轻重的角色,有道与否归根结底取决于是否有一位圣王君临天下。即使在许多无君论者的理想社会

中，圣贤的幽灵亦时隐时现。道义的终极取向是有君。从政治学的角度看，“有道”之道的主体是理想化的治国之道，而治国之道就是为君之道。

道义价值实际上是现实的再现和升华，它来自现实又超越现实，并反过来以一种理想化的形式指导人们裁衡、改造现实。道义是全社会认同的价值理想，在这个意义上它超越现实；道义又是实现理想的操作模式和行为规范，在这个意义上它超越个体。无论是道义价值的目的性还是工具性，都必然具有超越具体王朝和具体君主的意蕴。一旦道义取得广泛的认同，人们必然要打出“道高于君”的旗帜。先秦诸子的“义高于君”、“公高于君”、“法高于君”，都是“道高于君”的同义命题，其区别仅仅在于对于最高原则的概括有所不同。

“天下为公”是“大道之行”的又一种表达形式。道家提倡公，视之为圣人实现私的妙诀。儒家明确将“天下为公”视为道德理想。墨家期望由大公无私的天子统一天下之义。法家对抑私尊公、公正无私，论之最详。

先秦诸子的这些思想为后世所继承，成为一种普遍的政治思维方式。这里简要介绍一下历代著名儒家学者关于“道高于君”的认识。

（一）孔子、孟子论志于道而不屈于权

孔子把礼与仁视为最高政治原则和道德规范，有时又称之为道。他追逐权势，尊君敬君，却又把行道作为出仕的条件。他说：“邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。”（《论语·卫灵公》）又说：“天下有道则见，无道则隐。”（《论语·泰伯》）这些思想成为儒家道高于君、不屈从权势、兼济独善论的重要思想材料。

孟子进一步发挥孔子的思想。他说：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道；未闻以道殉乎人者也。”（《孟子·尽心上》）孟子主张为臣者要有大丈夫精神，宁为道义献身而不向权势低头，得志则乘势因权行道，不得势则独善其身，绝对不能阿从无道之君。他说：“居天

下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）道义比君主神圣，道德高于王权，志于道者不屈于权势。

（二）荀子论道义面前人人平等

荀子的道义面前人人平等说主要有三个基本认识。一是道义高于一切，人人都应遵从道义。二是通向道义之路对每一个人敞开着，人的价值因修行道义程度而品分高低。三是应该按照道义标准分配权力。缺乏道义的当权者是窃夺者，拥有道义的卑贱者在精神上高人一筹。

荀子说：“志意修则骄富贵，道义重则轻王公。”“士君子不为贫穷而怠乎道。”（《荀子·修身》）他主张道义高于权贵，宁为道义而忍贫困，不为权贵而折腰。得道的大儒虽贫无置锥之地，“而王公不能与之争名”（《荀子·儒效》）。唯有具备道义的君子才至尊、至富、至重、至严。

荀子认为治国必须立公，为此君主必须正确认识道与权的关系。君之所以为君，首先因权势在握，但离开了道义依然无法使臣民心悦诚服。“人主者，天下之利势也。”“聪明君子者，善服人者也。人服而势从之，人不服而势去之。”（《荀子·王霸》）权与道必须结合在一起。荀子把权威分为三种，“威有三：有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者”（《荀子·强国》），前者王，中者危，后者亡。无道则失权，可见道义高于权势。

（三）陆贾、贾谊论道重于权、以权行道

汉代儒者继承先秦儒家，对道重于权、以权行道多有论述。陆贾、贾谊的认识可为代表。

关于道与权的关系，陆贾、贾谊主要有三个基本认识：

其一，道凭借权力而行。陆贾说：“道因权而立，德因势而行，不在

其位者，则无以齐其政，不操其柄者，则无以制其刚（纲）。”（《新语·辨惑》）无权则无法推行其道。

其二，权力应归有道者。贾谊说：“君也者，道之所出也。”（《新书·大政下》）“故天下者，非一家之有也，有道者之有也。故夫天下者，唯有道者理之，唯有道者纪之，唯有道者使之，唯有道者宜处而久之。”（《新书·修政语》）有道者应当居于权力之位，无道者则将丧失权势。

其三，帝王应以权势行道。陆贾列举晋厉、齐庄、楚灵、宋襄、秦为例，指出有权而失道必败。他说：“据万乘之国，持百姓之命，苞山泽之饶，主士众之力，而功不存乎身，名不显于世者，乃统理之非也。”（《新语·至德》）帝王应将权与道结合起来。贾谊则主张帝王以权势为道义开道，以道义为权势助威。他说：“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。势已定，权已足矣，乃以仁义恩厚因而泽之，故德布而天下有慕志。”（《新书·制不定》）

陆贾、贾谊还纵论古今，主张君主把修身“学道”摆在首位，切实掌握君道；主张臣子志于道而不屈于权，怀道而无权则修道。

（四）董仲舒论以天道制约君主

以董仲舒为代表的汉代群儒，以天命论、天谴说为理论基础，发挥以道义制约君主论，标志着统治阶级自我认识的高度发展和汉代君主政治体系日趋成熟。

董仲舒等人一方面以天道、道义论证君权的合法性、至上性、神圣性，另一方面又试图利用天的权威给君主以一定的约束。董仲舒说：“圣者法天。”（《春秋繁露·楚庄王》）“《春秋》之法，以人随君，以君随天。……故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”（《春秋繁露·玉杯》）君是民的监护人，天是君的监护人，君必须敬畏天道、天谴，行“四时之政”，正身修己。

“道高于君”要求君主遵循道义原则，其言行要符合与其权力身

份相适应的道德行为规范。“为君尽君道”在汉代已形成普遍认识。公孙弘说,仁义礼术“凡此四者,治之本,道之用也。”(《汉书·公孙弘传》)礼乐仁义智等是道的具体规定,故“王者法天地,非仁无以广施,非义无以正身”(《汉书·杜周传附钦传》)。而所谓道义制约君主,表现在具体行动上只是君主自律、臣民匡正。“违上顺道,谓之忠臣。”(《申鉴·杂言》)道义制衡无非是忠君的一种形式。

(五) 隋唐帝王论道义至上

“道高于君”发轫之时就已为一些君主所接受。汉唐帝王普遍承认天道、道义、道德高于君主。隋唐时期,帝王观念发生一些变化,君道理论日益成熟、完备。

隋唐诸帝的帝王观念,概言之,即神化、道化、人化。神化,即以天命和神体自居;道化,即以道自任,以德自诩,以功自夸;人化,即以人自待。这种观念又为多数臣民所认同。臣民普遍认为,帝王是神圣性与世俗性、绝对性与相对性的统一体,是神、是圣、是人,归根结底是一个特殊的人。这种政治意识和帝王心理是君道论完善的一个重要标志。

与汉代相比较,隋唐帝王和思想家更注重道化,即注重帝王的功与德。隋炀帝、唐太宗、武则天、唐玄宗都曾著文论说道的至高无上,并千方百计论证自己的功与德。隋炀帝说:“有德则可久,有功则可大。”(《隋书·炀帝纪上》)功与德是帝王必备资格。唐太宗还多次论及自身在才智和道德方面的缺陷,表示要以道德自仪。与此相应,“修身之术即治国之要”这个命题为大多数帝王所认同。在隋唐诸帝的政论、诏旨和著作中,皇帝们自我开列了众多的君德规范。如《帝范》中就有宽大、平正、威德、慈厚、礼仁、孝恭、勤劳、德义、诚盈、崇俭等等。总之,“俭以养性,静以修身”。其正题是“富贵广大,守之以约;睿智聪明,守之以愚。不以身尊而骄人,不以德厚而矜物”。其反题是“骄出于志,不节则志倾;欲生于身,不遏则身丧。故桀纣肆情

而祸结,尧舜约己而福延。可不务乎!”(《帝范·崇俭》)隋唐帝王大谈修身之术,这与当时心性思潮的兴起是互为因果的。修身论的基本逻辑是君权绝对性与相对性的统一,而且把关注点更多地集中在帝王的自我节制和自我调整上。这个逻辑也是隋唐君道重要的思维方式,即唐玄宗在《孝经注》中所说的“为君恒须戒慎”(《孝经注疏·诸侯章》)。

唐代儒学适应帝王观念的变化,进一步强化道与德在全部学说体系中的地位。孔颖达编纂《五经正义》,以道论论治道,对君与德的关系作了深入的探讨。他认为君是德的代称,德是君主立政之本。孔颖达从道与德、德与政、君与德等角度反复论证了君德在政治中的地位和作用。丧失了德,道不得行,政不得举,位不能保。于是他从不放过每一个可以发挥君德论的机会,几乎把一部《五经正义》变成了君德大全。君德规范名目繁多,且相互贯通,交织成网,很难梳理和枚举。其实质是将道义具体化,分解为系统的制约君主的行为规范。总之,道为万物之宗,德为政治之本,帝王必须接受道的制约、品评和裁衡。“失道则死,合道则生”(《尚书正义·大禹谟疏》)。有道为明君,无道为昏君,恣肆妄为的君主还要受到道的清算。

唐代中期以后,道统论逐渐形成,到宋明形成一种普遍的思潮。人们以道统评说君统,依据理欲之辨、公私之辨、义利之辨讨论王霸之辨,这就进一步高扬“道高于君”的旗帜。

所谓“道高于君”,实际上是说君主政治的一般原则高于具体君主。这种道兼具肯定与批判双重品格,即在君权至上论之上又附加了一个道义至上的命题。道全面论证了君主制度的合理性和绝对性,又把道义原则作为制衡具体君主的行为规范。道义原则为臣民参政,匡正君主,推翻暴君,提供了理论依据和思想武器。可是道对君的批判不会改变君主政治的基本方向。道的出发点和归结点都是君主制度的永恒和稳定。

二、道统：政治认同的价值标准

道统论，自韩愈开其端，逐渐成为儒学的重大理论问题之一。到宋代以后，群儒，特别是理学诸子多有道统之论。道统论的提出，主旨是在学术上排斥异端，辨析渊源，标榜正统。但是道统论在理论上涉及到政治理想、历史哲学，又与理欲、王霸、义利、性情、中和之辨相互贯通，是理想与现实、评史与论政的结合点。“道统”是永恒不变的，道是最高的理想，但道的传承状况及圣与王、道与权、理与势的分合，又是世道盛衰、治乱、兴亡的根本原因。发微继绝，弘扬道统，必然触及到对历史和现实的品评批判，触及到君主政治的调节和更革，触及到谏君、正君以及如何使圣王合一。

道统，即道传承的统绪。韩愈是以道统论作为政治思想的理论基础的。他在《原道》中说：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长。”这个由尧舜始，至孟轲而绝的传道统绪，即所谓道统。

韩愈以儒学为中华之魂。他的道统论着重表达了六点认识：一是道统为道所存在之形式，道为道统所传授之内容。二是圣人统道，道与圣人同体，道的存亡与延续有赖于圣贤。三是孔子之前，圣王合一，是人类的理想时代；孔子之后，圣王分离，天下国家随之大乱。四是排佛老、辟异端，仁义礼乐是治天下、兴王道、正人伦的根本。五是道统辖三才，无始无终，“大中至正，万世常行”。六是以道统传人自居，以弘扬道统、复兴盛世自任。这些认识为各种道统说所共有。

道统论的思维方式为儒家文化所固有。儒家祖述尧舜，宪章文

武,以先王之道为旗帜和理想。他们大多以道的传承者自居,自封正统,独辟蹊径,排斥异端。孔子盛赞尧舜禹汤文武,说:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何!”(《论语·子罕》)孟子继承孔子之道,他在论说“五百年必有王者兴”的命题时,就曾开列了一个由尧、舜、汤、文王到孔子的“王者”递生谱系。汉唐儒者也每每以圣道之传人、“宗周之介子”自居。但是,韩愈的道统论在思想史上有其特定的意义。它表明,儒学经过长期的演变之后,开始自觉地以“道”来概括、统辖自己的学说体系,并以自家之“道”对抗异端之“道”。

柳宗元宗本儒学,吐纳百家,兼容佛、道,他所谓的“道”,归根结底是儒家仁义之道,即“圣道”。道,“自尧舜禹汤高宗文王武王周公孔子,皆由之”(《柳河东全集·与杨诲之疏解车义第二书》)。从道的传播统绪上看,柳宗元的“圣道”与韩愈的道统是大体相同的。

北宋的孙复、石介,上承韩、柳,下启程、朱,宣扬道统,成为由唐到宋,道统论演变发展过程的一个环节。孙复说:“吾之所为道者,尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也,孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。”(《孙明复先生小集·信道堂记》)石介说:“道始于伏羲而成终于孔子。……伏羲氏、神农氏、黄帝氏、少昊氏、颛顼氏、高辛氏、唐尧氏、虞舜氏、禹、汤氏、文、武、周公、孔子者,十有四圣人,孔子为圣人之至。噫!孟轲氏、荀况氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏五贤人,吏部为贤人而卓。不知更几千万亿年复有孔子,不知更几千百数年复有吏部。”(《徂徕石先生文集·尊韩》)

程朱对道统论加以改造,经理学后学的扩充,几成定论,并为元代以后官方所认可。程颐认为:“周公歿,圣人之道不行;孟轲死,圣人之学不传。道不行,百世无善治;学不传,千载无真儒。无善治,士犹得以明夫善治之道,以淑诸人,以传诸后;无真儒,则天下贸贸焉莫知所之,人欲肆而天理灭矣。”(《河南程氏文集·明道先生墓表》)孟子

以后“得不传之学于遗经”的是乃兄、号称“明道先生”的程颢。朱熹以二程私淑弟子自居，抛开汉唐大儒，以二程直接上承孟子。他说：“宋德隆盛，治教休明，于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传”，“然后古者大学教人之法，圣经贤传之指，粲然复明于世。”（《四书集注·大学章句序》）朱熹的弟子则奉朱熹为“道统”嫡传和集大成者，所谓“集诸儒之大成，嗣周程之嫡统，而萃乎洙泗濂洛之渊源者也”（《严陵讲义·师友渊源》）。《宋史·道学传》肯定了周公以后，孔、孟、程、朱为道之统绪。理学诸子的道统论，度越先秦诸子，否定汉唐经学，显然有门户之见，但他们把所谓“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”的圣人十六字心传升华为道的精髓和道统的主旨，又在理论上发展了道统说。

此外，不断有人提出自己的道统论，其特点主要有三个：一是尧、舜、禹、汤、文王、孔子是众所公认的最为标准的圣人；二是孔子以下排入各自所偏爱的先儒，其中“亚圣”孟子获得大多数人的认同；三是为本学派的宗师争夺圣人道统地位。例如：叶适的门人孙之弘称：“夫去圣绵邈，百家竞起，孰不曰道术有在于此？独先生之书能稽合乎孔氏之本统”（《习学记言序目·序》）。王守仁则宣称陆九渊的思想“简易直截，真有以接孟氏之传”（《陆九渊集序》）。他的弟子徐爱则把老师之学视为“孔门嫡传”，其他都是“傍蹊小径，断港绝河”。

各种道统论汇聚成为这样一种文化思维定势：以“圣人之道”来判定正统和异端。

求同排异是中国古代学术价值论的一大特色。这种观念认为，道是最高的，也是唯一的。诸子百家同出一源，分途殊路，又殊途同归。在这个意义上，每一种学说都或多或少负载着道的成份，但其中只有一个纯而又纯者是圣道之正统，其余都是支流、异端。

《易·系辞下》说：“天下同归而殊途，一致而百虑。”班固认为先秦诸子同出于周官，“合其要归，亦《六经》之支与流裔”（《汉书·艺文

志》)。魏晋隋唐持儒、道、释三教同源说者颇众。陈亮认为老庄申韩等“异端之学”皆属探求圣人之道而误入歧途。吕坤则说：“异端者，本无不同，而端绪异也。千古以来，惟尧、舜、禹、汤、文、武、孔、孟一脉是正端，千古不异。”其余诸子百家皆“流而异端。盖端之初分也，如路之有歧，未分之初，都是一处发脚，既出门后，一股向西南走，一股向东南走，走到极处，末路梢头，相去不知几千万里，其始何尝不一本哉？”（《呻吟语·谈道》）

不仅诸子百家为异端，儒学之中也有异端。孔子将儒分为“君子儒”和“小人儒”。荀子“非十二子”，事涉好几位儒家同行。王通非议先儒，自居“宗周之介子”。韩愈、程朱等否定汉唐，独宗孔孟。陆九渊则公开指责儒家内部的异端，称：“虽同师尧舜，而所学之端绪与尧舜不同，即是异端。”（《陆九渊集·语录上》）

总之，在历代儒宗眼中到处都是异端。异端之学发端于圣道，其中或有可取之处，但毕竟是邪路。自奉正统、捍卫圣学、批判异端，又不绝对排斥汲取其他学派的优长，这就是道统论的学术意义。历代儒宗关于道之统绪、学之正宗的辨析，形成了一种共同的政治价值观念：尧舜周孔之道是政治认同、价值判断的唯一标准。

理学诸子虚构一个凌驾于社会历史之上的永恒的“道统”，一方面企图把自己打扮成儒家道统的继承者，将一家一派之言奉为“真传”、“正统”，另一方面则是为了借助“三代盛世”论证圣王合一的政治理想，提出应当追求的最高政治目标。从政治思维的角度看，道统论的意义是为“道高于君”张本，它论证了历史上和现实中道与权的分离，并高举着道义的大纛，致力于匡时救世。

明儒吕坤总结前人的认识，进一步明确了道与王的内在联系，说：“天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即相夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理，则其权有时而屈；

然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。”（《呻吟语·谈道》）这就是说，权力的合法性须由道或理来检验，帝王运用权力必须遵循道的准则，势与理、王与道相分还是相合，关系到存亡兴衰。

以“王道”理想为目的的道统论，进一步拉大了理想与现实的距离。道统、天理、仁义、公天下之类的价值尺度，把孔孟之道的地位再度上扬，使之在观念上凌驾于权势之上。道统论对君主政治提出了极为严格的要求：你要做一个名副其实的“王”吗？那就必须做到不仅政治行为符合仁政德治的要求，而且政治理念也要完全符合天道伦理。一丝杂念，一件错事，都会使人跌入“霸道”、“无道”的深渊。这就强化了道对现实政治的批判力度和调节能力。

三、高举道义大纛的社会批判思想

道、道义是人们普遍追求的政治理想。人们认同“有道”的政治和君主，结果却发现现实与“有道”相去甚远，这集中表现为道与君的分离。认同“有道”必然批判“无道”、“失道”。高举道义的大纛去匡时救世，必然对社会政治现实有所批评、有所非议、有所否定。在这个意义上，中国古代著名政治学家都可以列为社会批判思想家。古代社会批判思想依据其理论品格和现实品格又分为两大类：一类与社会政治现实格格不入，持截然对立的态度。无君论者属于这一类。其余属于另一类，他们对现实多有非议、批判，却依然是君主政治的同路人。古代思想家绝大多数属于后者，这里着重分析一下这一类思想的特点。

批判社会政治现实的政治观念应当发端于人类进入文明时代之初。进入文明时代是人类社会发展史上的一次大飞跃。但是，这个飞跃又是以出现人支配人、人压迫人、人剥削人为代价的。有压迫、有剥削就有不满，甚至反抗，社会批判观念由此而产生。

在甲骨文中，记述了大量的统治者与被统治者相互对抗的事实。

《尚书》、《诗经》在记述商末社会政治形势时用了许多令人惊心动魄的字眼。《尚书·微子》说：“小民方兴，相为敌仇。”《诗·大雅·荡之什》则绘声绘色地描述为“如蜩如螗，如沸如羹”。这种社会大动荡，必然有个体或群体的政治批判言论。限于材料，当时普通百姓的思想不得而知，而殷周之际许多政治家和思想家对殷商政治的批评，不仅本身就包含着社会批判思想因素，而且在一定程度上代表着社会群体的某些共识。

《诗经》中的政治讽刺诗表明，在西周时期社会批判观念有了进一步的发展。《节南山》、《巧言》、《雨无正》等把怨恨和谴责泼洒在天、祖、王之上，怨天、骂祖、斥王，并触及到许多具体政治问题，如赏罚不公、信谗拒谏、政策邪僻、浅见薄识等。《十月之交》等斥责内宠乱政，指出“下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人”。《桑柔》则明快地指出：“民之回遘，职竞用力；民之未戾，职盗为寇。”把民乱归咎于执政者滥用权力。《伐檀》、《硕鼠》、《击鼓》、《伯兮》、《君子于役》等则谴责“君子”不劳而获，反对徭赋繁苛，厌恶战争，向往“乐土”。这些诗歌所反映的情绪，是后世社会批判理论的先导。

先秦诸子的思想中都不同程度地包含着社会批判思想。在先秦诸子眼中，现实中的君主几乎没有一个是完全符合“有道”标准的，也没有多少具体政策完全符合他们的政治理想。孔子感叹“天下无道”。孟子认为：“民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。”（《孟子·公孙丑上》）荀子认为当世之君多半是暗贪之辈，最好的不过是平庸之辈，是“乱其教，繁其刑”的祸首。墨子把当今诸侯看成是“独知爱其国”，“不惮举其国以攻人国”的“自爱”、“自利”之人（《墨子·兼爱上》）。道家把受人崇敬的先王先贤视为祸乱之首，等而下之者更不待言。法家讴歌君主，处处尊君，然而在他们的理论面前，时君时政也是不合格的，“今乱世之君，区区然皆擅一国之利而管一官之重，以便其私，此国之所以危也”（《商君书·修权》）。“有道之君”不可多得，而“无道之君”

比比皆是。对此,先秦诸子一方面把君主视为治乱之本,详加论证;另一方面对历史上和现实中的君主进行无情的批判,各种品分君主的理论层出不穷。他们按照各自的理论标准和价值尺度把君主品分为圣主、明主、暗主、昏主、残主、亡主等等。总之,一切君主都必须在道义面前接受检验和裁衡。

先秦诸子的政治思维方式和理论品格不仅为其传人所承继,而且形成一种秦汉以来几乎尽人皆同的思想理论形式:在批判中肯定,在肯定中批判,批判的武器是道义,道义又肯定或向往着明君。且不说东汉的王充、王符、仲长统,唐代的柳宗元、皮日休,明代的泰州学派诸子以及清代的黄宗羲、顾炎武、王夫之、唐甄、龚自珍等等一批思想激烈的著名学者,就连董仲舒、扬雄、韩愈、宋明理学诸子等统治阶级思想家的著作和言论中也不乏痛斥暴君暴政、非议时君时政的思想。翻开二十五史,忠臣义士以道义抨击政治的言论比比皆是。封建时代的忠良之臣无不以铁肩担道义为己任,以佐君辅政为荣,以不能“致君尧舜”为耻。他们时时刻刻都在运用道义价值观去评判时政,谏诤君主,为“有道”理想竭忠尽智。如果说人们之间有什么区别,仅仅在于言辞的激烈程度有所不同,与时君时政的距离有所不同,有人寄望于当今,有人展望于未来。他们之所以敢于猛烈地批评政治,是因为他们高举着写有“道”或“道义”的大纛,把政治理想作为批判的武器加诸王冠之上。

每当王朝更替之际,社会矛盾空前激化,社会批判思想都会汇聚成波及社会各阶层的思潮。人们以道义为尺度把批判的矛头对准不合理的社会现实和封建王朝的各项政策。各个历史时期都涌现出一批有代表性的思想家。

秦汉之际,批判秦朝暴政蔚然成风。陆贾认为“道莫大于无为”。秦之所以亡,其弊在于“有为”,即法滋刑严、政苛事烦、穷兵黩武、大兴土木、骄奢淫逸。“事逾烦天下逾乱,法逾滋而天下逾炽,兵马益设

而敌人逾多。秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众、刑罚太极故也。”（《新语·无为》）据此，他主张君主逆取顺守、文武并用，行无为之道、仁义之政，即轻刑、薄赋、节欲、节为，与民休息。贾谊著《过秦论》，集中论述攻守之术。他认为“攻守之势异也”。秦政之失在于夺取天下之后“其道不易，其政不改”，没有及时调整政策，施行仁义之政。在他看来，“当此时也，世非无深谋远虑知化之士也，然所以不敢尽忠拂过者，秦俗多忌讳之禁也，忠言未卒于口，而身糜没矣。故使天下之士，倾耳而听，重足而立，阖口而不言。是以三主失道，而忠臣不谏，智士不谋也。天下已乱，奸臣不上闻，岂不悲哉！”（《新书·治安策》）《淮南子》对秦王朝恃武凭法、政苛事繁进行了激烈批判。《兵略训》揭露秦二世“纵耳目之欲，穷侈靡之变，不顾百姓之饥寒穷匮”，又加之以严法酷刑，使天下焦苦，致使陈胜一起便“席卷方数千里”。总之，“一人唱而天下应之者，积怨在于民也”。《览冥训》批评法家的政治主张“背道德之本”。上述言论表明，汉初社会舆论对一些基本问题的认识大体一致，仁政是共同的追求。

两汉之际，社会批判思潮再度泛起。哀帝时，谏大夫鲍宣尖锐地指出，民有“七亡”、“七死”，水旱为灾、赋重役繁、刑狱深刻、官贪吏苛、豪强兼并、盗贼劫略、疾疫流行等使民不聊生，汉朝面临政治危机：“民有七亡而无一得，欲望国安，诚难；民有七死而无一得，欲望刑措，诚难。”（《汉书·鲍宣传》）政治家、思想家普遍认识到政治危机的根源在于统治集团内部，他们纷纷要求修后宫之政，抑外戚佞臣，除邪臣苛吏，期望帝王求谏举贤，教化致治，限田、限奴婢，抑制兼并，轻赋减役。

值得注意的是，一批思想家把批判的矛头指向统治思想的哲学体系。扬雄、桓谭、王充等人以“自然之道”批判神学经学，综合儒道，力图创造更富于理性的哲学体系，其中王充的理论贡献最大。王充以“天道自然无为”论批判天人感应、谶纬神学，以“人无性知”论批判神

化圣人和帝王,以“古今不异”论批判对经典的盲目迷信和崇拜,触及到汉代官方哲学的要害,成为东汉、魏晋“异端”思潮的先驱者。

东汉末年,经学与名教衰落,朝政腐败,百姓空虚,民心摇动。封建士大夫“浮华交会”,相互“题拂”,品藻人物,臧否时政,掀起一股“清议思潮”。李固、李膺、陈蕃等人纷纷针砭弊害,“危言深论,不隐豪强”,主张打击宦竖、豪右、贪吏,体恤民情,执法公正,以重振朝纲。这个思潮为时不久,遭两次党锢之祸,被镇压下去。

但是,一股群众性的政治反思思潮继之而起。王符、崔寔、仲长统、荀悦等人面对衰世、乱世、忧心忡忡,把批判的矛头直接指向了最高统治者。王符说:“国之所以治者,君明也;其所以乱者,君暗也。”(《潜夫论·明暗》)思想家们用激烈的言辞,把天下不治归咎于君主昏庸、任用非人、穷奢极欲。他们对外戚和宦官专权、官场腐败、豪强兼并,进行深刻揭露。王符指出,当今正逢衰世,上至公卿列侯,下至尉令,大小官吏,无不贪残暴虐,“令长守相不思立功,贪残专恣,不奉法令,侵冤小民”(《潜夫论·考绩》)。仲长统揭露贫富差距和社会不平,指出“豪人之室,连栋数百,膏田满野,奴婢千数,徒附万计。船车贾贩,周于四方;废居积贮,满于都城。琦赂宝货,巨室不能容;马牛羊豕,山谷不能受。妖童美妾,填乎绮室;倡讴伎乐,列乎深堂。”而广大民众却“贫穷转死于沟壑”(《后汉书·仲长统传》)。无论所涉及的社会政治问题的范围,还是批判的尖锐、深刻程度,都较前代有大的进展。

魏晋玄学的论题看似虚无玄远,却都蕴含着丰富的社会政治内容。何晏、王弼等祖述老庄,其目的之一是批判名教之治、名法之治的繁苛、残暴。王弼说:“言民之所以僻,治之所以乱,皆由上,不由其下也。民从上也。”(《老子注·七十五章》)“离其清静,行其躁欲,弃其谦后,任其威权,则物扰而民僻,威不能复制民。民不能堪其威,则上下大溃矣,天诛将至。”(《老子注·七十二》)他主张以无为为本,崇本举

末,重整封建秩序。嵇康进而提出“越名教而任自然”,反名教,非周孔,弃六经,抨击汉代以来的统治思想,期望帝王去尊去强,以天下为公,崇简易之教,御无为之治,实现“君臣相忘于上,烝民家足于下”(《嵇康集·答难养生论》)。

隋唐之际,上自帝王将相,下至庶民百姓,都卷入了一场批判暴君暴政的思潮之中。且不说造反的人们在战斗檄文中怒斥隋炀帝“罄竹难书”的滔天罪行,就连唐太宗等封建帝王都亲撰论文批评历代暴政。唐太宗在《金镜》一文中,面对“兴亡之运”感慨万千,以为“及于夏殷之末世,秦汉暴君,使人慄慄然兢惧,如履朽薄。”他列举历代暴君的无道之举,说:“观夏桀、商辛,嗟其悖恶之甚,犹时令不行,寒暄失序,则猛兽肆毒,蠹螟为害。夏桀、商辛,岂非猛兽之俦乎?”他把“暴令之征”、“显忠之祸”归咎于帝王,“乃是君之过也,非臣之罪也。”在唐太宗与群臣论政中,对隋代政治品评得尤为详尽、透彻。正是对君主政治正反两方面经验教训的深刻反思,使君道达到炉火纯青的地步。

唐朝末年,君主政治又面临一次大轮回,社会矛盾全面激化。翰林学士刘允章的《直谏书》揭示了唐末深刻的政治危机和社会危机。他上书唐懿宗称“国有九破”、“民有八苦”,期望皇帝改弦更张,革新政治,挽救危亡。他说:“终年聚兵,一破也;蛮夷炽兴,二破也;权豪奢僭,三破也;大将不朝,四破也;广造佛寺,五破也;贿赂公行,六破也;长吏残暴,七破也;赋役不等,八破也;食禄人多,输税人少,九破也。”又说:“今天下苍生,凡有八苦:……官吏苛刻,一苦也;私债征夺,二苦也;赋税繁多,三苦也;所由乞敛,四苦也;替逃人差科,五苦也;冤不得理,屈不得伸,六苦也;冻无衣,饥无食,七苦也;病不得治,死不得葬,八苦也。”(《全唐文》卷八〇四《直谏书》)可是,唐代王权的肌体已然腐朽,警钟长鸣却无济于事。正是在这种背景下爆发了波澜壮阔的农民起义。

政治越黑暗,社会弊端暴露得越充分。不同文化背景和不同阶

级、阶层的人们纷纷以反思和批判的态度审视社会和政治,汇聚成一股思潮。反思和批判是为了寻求铲除社会弊端的救世之道,所以又体现了人们对理想社会的憧憬和构思。唐末、五代时期为不同的思想类型提供了一批典型个案。黄巢、皮日休、《无能子》的作者、罗隐、谭峭是其中的代表人物。

黄巢作为农民战争的代表人物,高举均平的旗帜对封建王朝进行武器的批判。秦汉以来,农民群众的均平意识日益凸显。从陈胜的“王侯将相宁有种乎”,到张角打出“太平”的旗帜,到唐末农民军普遍使用“天平”、“天补平均”、“冲天太保均平”之类的年号、称谓,以及宋明以后“等贵贱,均贫富”、“均田免粮”等口号的提出,表明平均主义是普通民众批判封建秩序有力的思想武器。

皮日休是典型的儒家传人,他以孔孟之道为价值尺度,面对“君为蛇豕,民为淫域”的政治和世态,忧患在胸,心情激愤,将揭露和批判的锋芒直接指向暴君暴政。暴君、酷吏、繁刑、苛赋是批判的重点,仁政、爱民、任贤是追求的目标,这是历代儒者的共同特征。

《无能子》的作者是老庄的传人。他高举自然无为之道,万物天生平等之说,把君主政治、等级制度、伦理道德都纳入批判的范围,否定圣人、君王和纲常,具有明显的无君论倾向。同时,他又期望由无为、无心的圣人来恢复人禽同乐、万类平等的境界。《无能子》代表着道家中部分学者的政治思维方式。

罗隐兼采儒道,其政论大量引据老子、孔子之言。他的政论,文字简约,笔锋犀利,寓意深刻,上至当朝天子,下至官吏世俗,皆在鞭挞之列。罗隐破立并举,在对帝王群体中善恶两极的分析过程中,论证了君主政治中贵与贱、强与弱、损与益、敬与慢、厚与薄、理与乱、得与失、真与伪、同与异、爱与憎的辩证关系或利害关系,提出了一批批判明君与暴君的标准。批判暴君所引出的结果,是树立起一个理想化的明君典范。

谭峭是道教学者。他以“正一之道”为理论依据,探究治乱之因和救世之道。谭峭认为,社会动乱是由于统治者享乐腐化,聚敛不已,刑戮不止而造成的。在《化书·大化》中,谭峭列举了由虚到败亡的一系列转化:自从人类产生了精神文明,“揖让化升降,升降化尊卑,尊卑化分别”,统治者穷奢极欲,永无止境,转化为“奢荡”,“奢荡化聚敛,聚敛化欺罔,欺罔化刑戮,刑戮化悖逆,悖逆化甲兵,甲兵化争夺,争夺化败亡。”在他看来,这种发展演化“其来也,势不可遏;其去也,力不可拔。”统治者为了“保其国家而护其富贵”,对民众诱以仁义道德,威以刑罚礼乐,实际上“是教民为奸诈,使民为邪淫,化民为悖逆,驱民为盗贼。”如此则“上昏昏然不知其弊,下恍恍然不知其病,其何以救之哉?”同许多具有道家或道教思想倾向的人们一样,谭峭有时把动乱之因归咎于文化和政治。但是他明确地把统治者的奢荡、聚敛、刑戮、甲兵和昏愤,视为引起民众反抗和社会动乱的主要原因,这种思想具有浓烈的批判色彩。谭峭期望帝王“尚俭”、“均食”、“与民同耕”,以实现天下太平。君主政治仍是他的政治取向。

宋元以后,封建社会由盛转衰,专制权力更加强化,由于政治弊端丛生,社会矛盾激化,社会批判思想也发生一些新变化。一是批判时君时政的思潮此起彼伏,批判的言辞尖锐、激烈。在北宋王朝统治中期,便有一股遍及朝野、声势浩大的反思政治、要求革新的思潮勃然兴起,这在前代是罕见的。宋明理学诸子多有抨击帝王及时政的言辞。明代的泰州学派和东林党人结合时政,进一步加大了批判的力度。清朝自立国之日起,就面临一浪高似一浪的政治批判思潮,著名社会批判思想家接踵而生,许多人指斥帝王为盗贼、禽兽。二是批判的矛头指向封建制度的要害,政体和土地问题受到普遍关注。自北宋以来,人们普遍把世道衰败归咎于君主过度集权及君臣、君民关系恶化,纷纷主张改革政治体制,调整政治关系,使君权相对弱化,使君臣民保持和谐。有关的政治主张参见本书各个章节,此不赘述。

古代思想家普遍把现实政治不尽如人意的原因,归咎于君与道的分离。

在先秦诸子看来,君与道相分离是一种很普遍的现象。他们把君与道的关系大体分为三类情况。第一类,君与道同体。这类君主被称为圣王、贤君、明主。“有道之君”的殊荣通常归之于建国立业、再造中兴、开创盛世的先王们。第二类,君与道截然对立。人们一致认为夏桀、商纣、周厉、周幽属于这一类,所谓“桀纣幽厉皆人主之害天下者也”(《管子·形势解》)。这类君主或身危国削,或身弑国亡,属“无道之君”。先秦诸子认为,上述两类君主属于少数。孟子说,“五百年必有王者兴”,可见君道同体,君主实行王道的几率极小。韩非认为尧舜一类的贤君和桀纣一类的暴君都是千世不一出,绝大多数君主不过是中人之材。如果第一类和第二类属于两极的话,那么大多数君主属于介乎二者之间的第三类,即君与道处于若即若离的状态。总之,君主大多有违礼、舍法、弃道、背义之举,君主政治的一般原则与君主个人总是在不同程度上处于分离状态,君主政治存在着向两极转化的可能性。

这种认识为后学所继承。宋明理学诸子是其中的典型。陆九渊说:“古者势与道合,后世势与道离。”“势与道合则是治世,势与道离则是乱世。”(《陆九渊集·语录上》)他认为三代政治的特点是各级权力者都是“德之宜为”者,权与道合二而一,圣贤在其位,谋其事。后世则不然,“贤者居下,不肖者居上”(《陆九渊集·语录上》),道与权相分,天下纷乱不已。在程朱看来,三代之时,圣人辈出,道统相传,道权合一,是光明的盛世;三代以后,圣王分离,道统不绝如缕,异端邪说起而乘之,人欲横流无际,霸政比比皆是,是黑暗的衰世。这种思维方式使理学诸子的史评、政论具有浓烈的批判色彩。在他们看来,周秦以来除个别君主有“圣人之资”却又“王道不足”外,几乎没有一个合格的帝王。这个认识成为“道高于君”的重要理论依据之一。

王夫之的道论与治统论,是传统的君与道分二合一说的理论总结。

王夫之说:“天下所极重而不可窃者二:天子之位也,是谓治统;圣人之教也,是谓道统。”(《读通鉴论》卷一三)所谓道统,即礼仁政治的基本原则。王夫之说:“若夫百王不易、千圣同原者,其大纲,则明伦也,察物也;其实政,则敷教也,施仁也;其精意,则祇台也,跻敬也,不显之临、无射之保也;此则圣人之道统也,非可窃者也。”(《读通鉴论》卷一三)所谓治统,即君统、帝统。君统或治统是道统的一种传绪形式:“帝王之兴,以治相继,奚必手相授受哉!道相承也。”(《读通鉴论》卷二二)道统与君统有所区别:道统是对平治天下的一般原则的传承,其传承者未必居大位;君统是平天下一般原则的贯彻、实施和运作,其传承者必须居天子之位。所以王夫之又分别称之为“儒者之统”和“帝王之统”。

道统与君统是分二合一的关系,其分与合决定治与乱。王夫之说:“儒者之统,与帝王之统并行于天下,而互为兴替。其合也,天下以道而治,道以天子而明;及其衰,而帝王之统绝,儒者犹保其道以孤行而无所待,以人存道,而道不可亡”。有些朝代,“天下无道”、“天下无君”,“上无教,下无学,是二统者皆将斩于天下”,幸赖“儒者有统”,“斯道亘天垂地而不可亡者也”(《读通鉴论》卷一五)。

王夫之提出道统与治统分二合一论,旨在否定“舍天下之道而论一姓之兴亡”的传统史论和政论。他批判各种“正统之论”,斥之为邪说。在王夫之看来,“夫统者,合而不离、续而不绝之谓也”(《读通鉴论·叙论一》)。千百年来一离一合、一治一乱的历史事实表明,所谓“正统”是不存在的。王夫之以“大公至正”为准则,在驳论中立论,提出了论史、论政、论君的四条原则,即正与窃、合与离、治与乱、德与功。依据这四条原则,王夫之将历史上的大多数朝代和大多数帝王列入批判、抨击乃至否定的对象。

王夫之的道统与治统论具有浓烈的批判色彩。它一方面强调了道的至上性和永恒性,另一方面否定了“正统”,即在道义上否认绝大多数帝王是帝王,认为他们“无所承,无所统”。王夫之说:“治统之乱,小人窃之,盗贼窃之,夷狄窃之。”以此立国则“天地不能保其清宁,人民不能全其寿命”,其君主也“不可以永世而全身”(《读通鉴论》卷一三)。合与离的区别在于前者天下“有共主”,后者“无共主”。三代之时虽“万国各有其君”,但“王者以义正名而合之”,所以被纳入“合”的范围。依据这条标准,春秋、战国、三国、南北朝、五代,皆属离乱之世;秦、晋、隋则属“苟合”、“乍合”之类。这些朝代虽也各有其政绩,但不在治统之列(以上见《读通鉴论·叙论一》)。王夫之依据治与不治的标准对历朝历代的政治有细致入微的品评,但大体说来,三代以下唯汉、唐、宋、明堪称“合而治之”,所谓“三代而下,吾知秦、隋之乱,汉、唐之治而已;吾知六代、五季之离,唐、宋之合而已。”(《读通鉴论》卷一六)这里所谓的治,也是指这些王朝的鼎盛之时。例如在另一些场合宋又被称为“陋宋”。道与德才是最高价值。在道与德的尺度下,即使纳入治统的汉唐帝王也是不合格的。王夫之称赞唐太宗、唐玄宗、唐宪宗在“自克以图治”方面的成就,但同时指出:“唐政之不终者凡三:贞观也,开元也,元和也”,“唐以功立国,而道德之旨,自天子以至于学士大夫置不讲焉,三君之不终,有以夫!”(《读通鉴论》卷二二)“修德”高于“立功”,但这些治世之君在德的问题上也是有始无终。这样一来,除尧舜禹汤文武外,历史上几乎没有一个在道德上完全合格的君主。在总体上,汉“不能师三代”,唐“不能及两汉”,宋“不能逾盛唐”,汉唐宋明之法仍属“不善”(《读通鉴论》卷三〇)。“不善”的根源在一个“私”字。王夫之说:“有天下者而有私财,则国患贫以迄于败亡,锢其心,延及其子孙,业业然守之以为固,而官天地、府万物之大用,皆若与己不相亲,而任其盈虚。”汉、唐、宋、明的“开创之英君,皆习以为常,而貽谋不靖”,结局是“祸切剥床,而求民不已,以自保其

私,垂至其亡而为盗资”(《读通鉴论》卷二)。

从历史过程看,君与道相分离成为普遍的历史现象有其深刻的社会政治原因。在君主专制制度下,君位由一家独占,权力由父子世袭,但才识不能遗传,智力不能独占,最高权力与智慧才能不相统一必然成为普遍现象。由于君权不受任何政治机构约束,即使君主天资颇高,才能超群,也未必能审时度势,恪守君道。这就决定了君主中大多为庸碌、懦弱、暴虐之辈。正如唐甄所说:在先秦,虽有圣王治世,却也是“君之无道也多矣”。“上观古昔,尧舜禹启,治世惟久。夏、殷、西周、西汉,治多于乱。”“其余一代之中,治世十一二,乱世十八九。”(《潜书·鲜君》)总而言之,古往今来,乱世多,治世少,大多数帝王昏愤荒淫,其所作所为,犹如盗贼。

为什么历史上乱世多、治世少,暴君多、明主少?为什么秦汉以来问题更加严重?唐甄认为主要原因有两个。一是王位世袭制度注定了贤君少、庸主多。他说:“天之生贤也实难。博征都邑,世族贵家,其子孙鲜有贤者,何况帝室富贵,生习骄恣,岂能成贤!是故一代之中,十数世而二三贤君,不为不多矣。其余非暴即暗,非暗即辟,非辟即懦。此亦生人之常,不足为异。”(《潜书·鲜君》)绝大多数继位之君不是残暴就是昏庸,不是昏庸就是邪僻,不是邪僻就是懦弱,这些败家子是无可救药的。“惟是懦君蓄乱,辟君生乱,暗君召乱,暴君激乱,君罔救矣,其如斯民何哉!”(《潜书·鲜君》)二是秦汉以来“君日益尊,臣日益卑”(《潜书·抑尊》),于是上骄下谄,君主更加无道。唐甄说:“人君之尊,如在天上,与帝同体。公卿大臣,罕得进见;变色失容,不敢仰视;跪拜应对,不得比于严家之仆隶。”“是以人君之贱视其臣民,如犬马虫蚁之不类于我”。这种君民、君臣关系必然导致“贤人退,治道远矣”(以上见《潜书·抑尊》)。

唐甄大胆地宣称:“自秦以来,凡为帝王者皆贼也。”其依据是:帝王的天堂是构筑在庶民的血泪和白骨之上的。他们逐鹿中原之时,屠

城洗劫,杀人如麻。天下平定之后,又利用权势实行残暴统治。“杀一人而取其匹布斗粟,犹谓之贼;杀天下之人而尽其布粟之富,而反不谓之贼乎!”(《潜书·室语》)

既然明明知道“治世少,乱世多”,“贤君少,昏主多”,乃至“帝王皆贼”;既然明明知道“天之生贤也实难”,那么理应摒弃君主制度,去追求更为合理的社会政治制度。可是,除无君论者外,绝大多数社会批判思想家没能从“君为政本”的思维定势中走出来,他们依然把对理想政治的期盼寄托在明君身上。历代思想家的有关言论不胜枚举,这里仅举清代几位思想激烈的代表人物的言论,以见一斑。

黄宗羲提出了“天下为主,君为客”的思想命题。他以天下为公、一人为私为价值尺度,对皇帝制度下的帝王意识、政治关系和政治体制,进行了深刻的再认识。在他看来,皇帝制度完全颠倒了“主”与“客”的关系。君主变成天下的主宰,天下人反为客、为奴。一切罪恶缘此而起,“然则为天下之大害者,君而已矣”(《明夷待访录·原君》)。

黄宗羲尖锐地指出:“后之为人君者”的心术,一言以蔽之,即专“天下利害之权”。他说:后世帝王,“以为天下利害之权皆出于我,我以天下之利尽归于己,以天下之害尽归于人,亦无不可。使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私为天下之大公。始而惭焉,久而安焉,视天下为莫大之产业,传之子孙,受享无穷”(《明夷待访录·原君》)。帝王的“逐利之情”往往溢于言表。他们孜孜于争天下、创基业,“是以其未得之也,屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业,曾不惨然!曰‘我固为子孙创业也。’其既得之也,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然,曰‘此我产业之花息也。’”(《明夷待访录·原君》)这种帝王意识违背“设君之道”,因此有君反不如无君。“向使无君,人各得自私也,人各得自利也。”由此可见,帝王是“天下之大害”(《明夷待访录·原君》)。

在黄宗羲看来,皇帝制度的特征是“以天下而养一人”(《孟子师说》卷六),“天子而豢畜其臣下”(《孟子师说》卷二)。古代的君养民一变而为民养君,君臣关系恶化为主奴关系,维护这种制度的法律、政策和规范,属于“非法之法”(《明夷待访录·原法》)。

但是,黄宗羲的政治设计未能脱出君主专制制度和宗法等级制度的窠臼。他主张恢复三代之治,这就是说最理想的政治是帝王遵奉王道仁政。在他看来,“未有仁而遗其亲者也,未有义而后其君者也”,这句话是《孟子》的精髓。“遗亲后君,便非仁义。”(《孟子师说》卷一)这就是说宗法伦理关系是不容损害的。因此,在黄宗羲看来“圣贤之道,未有不从源头做起”。这个源头就是“君心”。“君心犹积石、岷山也,此处不通,则横流泛滥矣。”事君者以诤谏“令君心自悟”,使之“格心”、“明德”,才是平天下的起点(《孟子师说》卷四)。他的政治理想,归根结底是一种有德有道的君主政治,而这种政治模式,来自三代,来自《六经》。

顾炎武与黄宗羲一样,以起百王之弊,还三代之盛,“著书待后,有王者起,得而师之”为志。他激烈批判秦汉以来的政治体制,认为专制君主集一切大权于一身,是造成“百王之弊”的根源。为了证明君权的相对性,他辨析国家与天下这两个概念,被后人概括为“天下兴亡,匹夫有责”。但是,他的全部政论是以肯定封建政治关系和政治伦理为基本前提的。他说:“人之大伦曰君臣,曰父子。”(《顾亭林诗文集·子胥鞭平王之尸辨》)又说:“恒者久也,天下久而不变者,莫如君臣父子,故为之赋税以输之,力役以奉之,此田宅之所以可久也。”(《顾亭林诗文集·莱州任氏族谱序》)

王夫之批判暴君暴政触及到君主政治的方方面面。道与治合一 是王夫之的政治理想。他认为“君天下者,道也,非势也”(《读通鉴论》卷一五)。“德立而后道随之,道立而后政随之”,方称其为帝王(《读通鉴论》卷一六)。这种帝王将道、德、功、法结合在一起,“称仁

义,重德化,引性命,探天地之素”,并“功力以为固,法禁以为措。”(《黄书·后序》)这种政治思维方式注定了王夫之的政论以批判为起点,以肯定为终点,把全部希望寄托在“圣人垂训,天子行法”上。“夫平治天下在乎人君之一心,心以立道。”(《四书训义》卷三一)这就是王夫之全部政论的归结点。

吕留良将秦汉以来世道衰败、民生疾苦归咎于君心不公、制度多弊、陋儒曲学。他说:“自秦并天下以后,以自私自利之心,行自私自利之政,历代因之。”(《四书讲义》卷三四)又说:“汉唐以来,人君视天下如其庄肆然,视百姓如其佃贾然,不过利之所从出耳,所以不敢破制尽取者,亦惟虑继此之无利耳,未尝有一念痛痒关切处也。”(《四书讲义》卷二七)由于帝王心地偏私,视天下为一家之私产,造成一系列制度上的弊端。吕留良仇视清廷,指斥皇帝,被统治者视为“著邪书,立逆说,丧心病狂,肆无忌惮”(《东华录》雍正七年四月)。但他的政治理想依然是立君为民,君心公正,君臣以义合。“君臣之义”、“夷夏之防”是他全部政论的基础。

唐甄指斥“帝王皆贼”,而其全部政论的基础是:“治天下者惟君,乱天下者惟君。”(《潜书·鲜君》)他说:“人无贤不贤,贤不贤惟君;政无善不善,善不善惟君。”“天下之治,非臣能治之也”;“天下之乱,非臣能乱之也。”(《潜书·远谏》)这种政治思维方式又把君主奉为天下国家的最高政治主体。“天下之主在君,君之主在心。”(《潜书·良功》)言辞激烈的抨击,导出的却是一套精心设计的帝王“修齐治平”之道。

中国古代高擎道义大纛进行社会批判的思想家,大都是以君与道合一、君与师合一为最高理想的。从先秦诸子到明清时期的社会批判思想家都是遵循这个思路,品评政治、设计未来的。中国古代最后一位社会批判思想家龚自珍依然固执这个价值尺度,寻求拯救衰世的良方。

龚自珍是第一个明确以“衰世”来看待世道的思想家。他亲眼看到国内民生憔悴,民变蜂起的形势,看到外部势力加紧侵略步伐,鸦片流毒全国的危局,同时又看到朝廷的无能、官僚的腐败和士风的沦落。他预感到大变乱即将到来。于是,他“借经论政”、“谈古论今”,用时而明朗、时而隐晦的笔法,抨击“一夫为刚,万夫为柔”的政治模式,寻求革新救世之方。

三代是龚自珍心目中的盛世和托古改制的范本。在他看来,三代与后世的区别在于前者实现了道、学、治的统一,而后者君与师分离。

龚自珍认为,“自周而上,一代之治,即一代之学也;一代之学,皆一代王者开之也”(《龚自珍全集·箸议第六》)。不仅王是一代学宗,而且王以下的各种政治角色和政治设置都与学相关:王的辅佐叫做宰。将王命载之文字就叫做法、书、礼。记载法令、宣示王命的官,叫做太史、卿大夫。服从王命而纳租税的叫做民。“民之识立法之意者,谓之士。士能推阐本朝之法意以相诫语者,谓之师儒”。“王、若宰、若大夫、若民相与以有成者,谓之治,谓之道”。士与儒讲究先王之道,叫做学。一言以蔽之,“是道也,是学也,是治也,则一而已矣”(《龚自珍全集·箸议第六》)。将政治与学术统一在一起的是王。官宣达王命,民遵奉王命,师儒研讨王命,王命就是道,王是师中之师,即君师合一。龚自珍参加殿试时所作的《对策》也表达了同样的思想。在他看来,“君与师之统不分,士与民之藪不分,学与治之术不分”(《龚自珍全集·对策》),是最理想的政治范式。在三代,各级政长即为各级之师,“党正即一党之师,州长即一州之师”,“乡遂之大夫,亦即乡遂之师。岂若后世官吏自为官吏,师儒自为师儒,曰刺史、曰守令以治民,曰博士、曰文学掾以教士之区分乎?”(《龚自珍全集·对策》)

龚自珍期盼着一代王者开创一代之学,以实现“一代之治,即一代之学”的理想政治。他追求新的“君师合一”,即政治与学术的统一。这种愿望有其合理成份,即全面改善君主与官僚的素质,通过道、学、

治的合一,将道德、风教贯彻于天下。但是,这种理想并不具有现实可能性。龚自珍自己也看到这种理想是很难实现的。他说:“夫五行不再当令,一姓不再产圣。”(《龚自珍全集·古史钩沈论四》)一姓之圣王不会一再降生于人间是自然和社会发展的规律。于是他又寄希望于帝王以“异姓之圣”为宾、为友。(《龚自珍全集·古史钩沉论四》)可是他举目四望,又发现朝野上下的士大夫几乎都是昏愤无耻之辈。于是只好把希望寄托于冥冥之中主宰着人类社会的超然的力量。他在一篇祭神的祝文中写道:“九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞,不拘一格降人才。”(《龚自珍全集·己亥杂诗》)这首诗气势磅礴,却又在激愤之中流露出哀怨。

龚自珍是中国古代最后一位杰出的政治思想家。就在他逝世之前的28天,清政府被迫签订了《中英南京条约》。从此,中国的社会性质发生了重大的变化。与此相应,中国的思想界也立即发生明显的变化。如龚自珍的同路人林则徐、魏源等人明确提出了学习西方的课题。龚自珍英年早逝,使他不可能对世道的巨变作出思想理论上的反映。龚自珍的政治思维恰好是中国古代政治思想史的一个句号。

传统政治思维是在一批具有浓烈批判色彩的思想家那里终结的。这些人的思想在理论形态上和现实品格上,都与时君时政有一定的距离。在他们的政论中,历史上大多数帝王也不是合格的。但是,他们的政治抱负是匡君救世,他们的心理情感属于恋君情结,他们的政论基础是君为政本,他们的社会理想是尊道崇圣。一言以蔽之,他们都属于一种“罪君—尊君”政治文化范式。

第七章 传统政治理论的转型 与重建

第一节 清末民初的全面政治衰败

在漫长的中国历史发展过程中,中国政治理论,无论从学术概念和理论范畴,还是从论证模式和语言表达,都形成了一整套完备的理论体系,简单地说,它积淀下了固有的传统。

但随着十九世纪中叶历史情境的改变,使思想家的动机、目标开始转变,他们所“理解”的世界图式与古代社会已不尽相同了,传统理论面临着深刻的危机。按照通常的理解,造成危机的因素来自三个方面:首先,“理论”特别是“政治理论”,永远是历史和社会情境的直接反映,因此随着“政局”的变化,不断刺激思想家们去体悟和阐述那些前所未有的难题,从而直接促成了政治理论的转换。其次,政治理论发展的内在逻辑性,也要求对传统政治秩序的怀疑,逐渐从表层渗入内核,不仅怀疑旧有政治秩序的功能有效性,而且怀疑其道德合理性,旧有的价值系统产生了动摇。再次,西方政治学理论的传入,也是一个不容忽略的因素,它作为政治发展的参照系,催化和加速了这个

转换过程。

虽然政治理论传统的转换是个渐进的过程,而且所谓“传统”与“现代”又不可能截然分清,但从上述所列三个因素的情况看,19世纪中叶显然是个分水岭。本章所描述的诸政治理论形态,均在这一时期以后的半个世纪,即清末民初时期形成,而这试图重建的政治学框架,对20世纪政治学理论产生了深刻的影响。

与中国历代王朝相比,清朝前期并没有显示出更多的特色。但随着“乾嘉盛世”的升平之象,清朝开始呈现出了一个极为突出的特征。据学者统计,自十七世纪末到十八世纪末,中国人口从1.5亿猛增至3亿多。^①雍正十二年(1734年)时,人口还只有2641余万,至乾隆六年(1741年),人口则猛增至14341余万,七年间竟增长了11699余万。至道光十四年(1834年),全国人口首次突破4亿大关,咸丰元年(1851年)人口又达43216万人。^②

据专家研究,在清代,每人大约需四亩土地方可维持生活^③。而自乾隆中期起,中国社会就处于饥寒界线以下,乾隆后期则超出了这个警界线^④。随着饥荒来临,“民变”四起,社会动荡,如龚自珍于嘉庆二十五年(1820年)所说:“自乾隆以来,官吏士民,狼艰狈蹶,不士、不农、不工、不商之人,十将五六,……大抵富户变贫户,贫户变饿者,四民之首,奔走下贱”^⑤,并认定“衰世”将至,“起视其世,乱亦竟不远矣”^⑥。当十九世纪四十年代,嘉道年间,国家粮食储备急剧下降,“实

①② 何炳棣:《中国人口问题研究,1368—1953》,(*Studies on the population of China, 1368—1953*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1959)第64、278、282页。何清涟:《人口:中国的悬剑》,四川人民出版社1988年版,第45、115页。正如学者所论,这里关于人口统计的指标需进一步考证。

③ 罗尔纲:《太平天国革命前的人口压迫问题》,《中国社会经济史集刊》第8卷第1期。

④ 何清涟:《人口:中国的悬剑》,第113页,图5-1。

⑤ 龚自珍:《西域置行省议》。

⑥ 龚自珍:《乙丙之际箸议第九》。

储仓者,十无二三”^①。乾嘉时人钱泳记载了此一时期粮价上涨的情况:“康熙四十六年,苏松常镇四府大旱,是时米价每升七文,竟长至二十四文。次年大水,四十八年复大水,米价虽较前稍落,而每升不过十六、七文。雍正、乾隆初,米价每升十余文。二十年虫荒,四府相同,长至三十五文,饿死者无算。后连岁丰稔,价渐复旧,然每升亦只十四五文为常价也。至五十年大旱,则每升至五十六、七文。自此以后,不论荒熟,总在二十七、八至三十四、五文间为常价矣”。^②

当十九世纪四十年代中国人口早已突破4亿以后,清王朝的政治体系内部,再也无法平衡由于人地矛盾所引发的社会危机,阶级矛盾空前激化,于是,1851年爆发了空前规模的太平天国起义。何炳棣、罗尔纲先生都曾指出:“虽然导致起义的因素很多,但毫无疑问,人口压力是最重要的原因之一”。^③

太平天国运动加深了晚清社会的政治衰败。“政治衰败”(Political decay)是当代美国政治学家亨廷顿(Samuel P. Huntington)的核心政治概念之一,它是与“政治发展”(Political development)相对应的概念。如果说“政治发展”是以政治活动制度化和组织化程度的提高、中央政权权威的强化和统治能力的增强以及政府效能的提高和政治局势的稳定为主要内容的话,那么,“政治衰败”则表现为如下特征:

- (1) 政权的合法性基础遭到破坏,被统治者对政权的认同和自愿服从的程度下降;
- (2) 中央政府的权威受到削弱,政权的渗透能力和统治能力下降;

① 《清朝续文献通考》卷六三。

② 转引自《中西500年比较》,中国工人出版社1990年版,第256页。

③ 参阅何炳棣:《中国人口问题研究,1368—1953》;罗尔纲:《太平天国革命前的人口压迫问题》。

(3) 政治活动的组织化与制度化水平降低,一般政治活动的规则受到破坏,特别是关于权力继替的程序和规则受到破坏;

(4) 来自权力体系内部的离心力和反叛现象明显增多,底层民众爆发大规模的造反行为,而政府丧失了应付危机的能力;

(5) 腐败现象日益严重且普遍化,统治集团在一定程度上丧失了对自己及一般官员的道德约束力。^①

清末政治衰败问题是一个非常专门的研究领域,这里不能展开,作为中国政治理论在清末开始转型的背景叙述,我们只能论其概要。

清末政治衰败首先表现在政治结构本身。雍正后期,清王朝政治结构开始了向高度集权的方向发展,其重要标志是设立的内廷军机处。这一方面使内朝皇族、亲信集团的权力不断加强,而外朝、内阁的权力不断削弱,所谓“军机既设,内阁成为闲曹”。另一方面也由于权力过分集中,从而导致省、县级地方政权的萎缩,“内而六部、卿寺及九门提督、内务府、太监之敬事房,外而十五省,东北至奉天、吉林、黑龙江将军所属,西南至伊犁、叶尔羌将军、办事大臣所属,迄于回裔诸属国,有事无不综汇。且内阁、翰林院拟撰有弗当又下军机处审定,故所任最为严密繁钜”^②。当然最高权力的归属中心是“乾纲独断”的皇帝,整个政治系统由其一手控制,正如乾隆所言:“本朝家法相承,纪纲整肃,太阿从不下移”^③，“朕亲阅本章,折中酌定,特降谕旨,皆非大臣所能参予”。^④

但高度政治集权趋势的加强,既损害了政府职能部门的权力和效能,而且也打破了权力系统间的平衡与稳定。由于采取权力分散,

① 参阅塞缪尔·亨廷顿,《变革中的政治秩序》,华夏出版社1988年版中译本,第1章“政治秩序与政治衰败”。此处取孙立平的概括。

② 《枢垣记略》卷二二。

③ 《清史稿·于敏中传》。

④ 《东华录》乾隆朝卷八〇。

控制集中的模式,部门之间互相牵制,满汉之间掣肘提防。光绪年间,有人指出:“一部之中有二尚书、四侍郎,又加以管部之亲王、大学士,则以一部而有七主任官矣,绝无分劳赴功之效,惟有推诿牵掣之能”^①。另外,用内阁明发,军机处廷寄的方式;授与六部九卿、督抚提镇以直接奏事权,六科十五道以监察弹劾权;以及知县以下官员任免调换时的引见手续等政治措施,都旨在皇帝对政治的直接控制。道光时人梅曾亮道出了这一政治理想:“窃念国家炽昌熙洽,无鸡鸣狗吠之警,一百七十年于今,东西南北方制十余万里,手足动静视中国之头目。大小督抚开府持节之吏,畏惧凛凛,殿陛若咫尺,其符檄下所属吏,递相役使,书吏一纸揉制若子孙,非从中复者,虽小吏毫发事,无所奏行。事权之一,纲纪之肃,推校往古,无有伦比”^②。由于清末政体的设计主旨在于重控制而轻发展,因此权力的集中不能增进政府动员的意识和权力配置能力的提高,相反,随着人口迅速膨胀,管理负荷加大,显然这是仅靠皇帝和几个军机大臣所不能全面控制的。于是,寄权督抚,委以重柄。在逻辑上讲,中央集权当有助于削弱地方势力,但清末时期由于人口的剧增,使它与历代各朝均呈区别,在这样的历史情境下,与其说高度集权限制了地方权力,勿宁说恰恰削弱了中央与地方的联系,封疆大吏、总督巡抚反而权势愈大,留下了地方离心力的深刻隐患。

作为政治衰败典型外部特征的政治腐败,伴随着清末政治的始终。官场角逐,官员贪污、受贿日益广泛、严重。臭名昭著的和坤姑且不论,嘉庆改革后,腐败之风并未根除,反而愈演愈烈。政府官员贪污受贿已远远超出“政德”范畴,背后隐藏着中央的财政危机。从官吏俸禄讲,清初,七品知县每岁俸银仅45两,平均每月4两,即使总督巡

^① 《清末筹备立宪档案史料》上册,中华书局1979年版,第370页。

^② 《梅伯言全集·柏硯山房文集》卷三。

抚之封疆大吏,也不过岁俸 150—180 两^①。虽然后有增加,但增幅有限。官吏俸银之所以增长缓慢,与中央财政岁减直接有关。据统计,截至道光三十年十月三十日(1850 年 12 月 3 日),户部实存现银仅 187 万两,即使把已拨未解和起解在途的 225 万余两银加在一起,也仅为 412 万余两。这相当于康熙四十八年库存的 8%;雍正朝历年平均库存的 6.7%;乾隆四十六年库存的 5.7%。而咸丰元年(1851 年)头九个月,已用银 620 余万两^②。咸丰二年(1852 年)底,“糜饷已至 2963 万余两”^③。为弥补为镇压太平天国起义之军费开支,从咸丰三年(1853 年)起,清政府鼓励“劝捐助饷”,一方面视捐数额多少,给予捐输者以官爵虚衔,另一方面凡一省、府、州、县捐银达一定数额者,准许在该级科举考试中,增加该属地学额人数。视捐封爵予荣,捐试相连,这无疑使政治权力继替规则的神圣性遭到破坏。

清咸丰朝,可谓受命难时,危机四起,举步维艰,政治衰败迅速加剧,由此铸成了不可逆转之式微定局。一方面,咸丰元年(1851 年),太平天国起事,两年后建都天京。这场耗时 14 载,波及 18 个省区、600 余城市的漫长战争,几乎耗尽清王朝全部人、财、物力;另一方面,咸丰六年(1856 年)爆发第二次鸦片战争。英法联军 1860 年 9 月逼进北京,咸丰北走热河,10 月联军进城,火烧圆明园,清政府被迫签订《北京条约》和《天津条约》。最后,事态的发展从两个相反的方向,趋向了同一个结果:

其一,清王朝的国家机器遭到严重损坏,中央权力系统陷入困境。何瑜先生据《清文宗实录》的记载,对咸丰朝国家政权机器的受损情况进行了统计^④,指出:文官系统,咸丰元年至六年,七品以上(包

① 参阅戴逸主编:《简明清史》第 2 册,人民出版社 1984 年版,第 370 页。

② 中国第一历史档案馆藏,户部片咸丰元年十月六日。

③ 《清文宗实录》卷九七,第 32 页。

④ 何瑜:《晚清中央集权体制变化原因再析》,《清史研究》1992 年第 1 期。

括从七品)文官,共计死亡 429 人。其中被农民军镇压和“殉节”者 372 人;因城池失守或临阵脱逃,被皇帝处斩者 9 人;病故者 48 人。以官职论,督抚、藩臬等正三品以上大吏 63 人,占文官总死亡数的 15%。咸丰三年,政治机器损伤最大。死亡文官 125 人,占六年文官总死亡数的 29%,其中正三品以上官员死亡 17 人,占 125 人的 14%。

八旗系统,咸丰元年至六年,骁骑校等六品以上武官共死亡 260 人,其中阵亡 234 人,病故 26 人。以官职论,副统等正二品以上高级将领死亡 36 人,其中阵亡 11 人,占八旗死亡武官总数的 14%。太平天国占领南京的 1853 年,八旗中死亡将弁共 154 人,占六年八旗武官死亡人数的 59%。其中江宁将军所辖将弁 120 余人“全行殉节,所存无几”^①。另外,因劳师糜饷、贻误战机而遭各种处分者达 68 人次,副都统以上统领官员即有 55 人次,占处分人次的 81%。

绿营系统,咸丰元年至六年,游击正三品以上中高级将领死亡共 204 人。其中阵亡、“殉节”者 176 人;被清廷正法者 10 人;病故者 18 人;提督大员死亡 18 人,占全国水陆提督总数的 67%;总兵死亡 83 人,占全国水陆总兵人数的 41%。都、守、千、把等中下层武官的死亡人数,不可计数。同时,因陷疆失津而受到各种处分者 223 人次,其中提镇大员竟有 114 人次,占处分人数 50%以上。

国家系统损失巨大,地方权力结构也遭重创。以知县为例,全国六年中被太平军镇压、“殉节”、非自然病亡以及遭受各种革职处分者,共计 415 人次。知县损毁、变动占 30%以上的省份有十个,即皖、赣、桂、苏、湘、黔、鄂、闽、晋、粤。这十省中,前七省损毁、变动情况达 50%以上。最严重的安徽占本省县数的 84%,江西占 73%,广西占 71%。如果以同样的比例方法看各省知县的死亡情况,那么,知县死

^① 《清文宗实录》卷一〇二。

亡占30%以上的省份有皖、鄂、赣、桂、黔五省，最严重的安徽省则占50%以上。

由于兵事，政府赖以补充官吏的科举考试严重受阻。据商衍璠先生统计，咸丰朝共有六次乡试（包括两次恩科），咸丰元年停试广西一省；二年停试广西、湖南两省；三年停试桂、湘、粤、鄂、豫、赣、黔以及江南（包括江苏、安徽）等十省；八年停试江南、闽、赣、粤、桂、黔、滇八省；九年停试桂、粤、湘、黔、滇五省；十一年停试江南、闽、豫、鲁、赣、湘、川、浙、黔、滇等十一省^①。这种情况使固有的官吏替补秩序受到破坏，以至于清朝权力体系出现官员真空。咸丰五年十一月，广西巡抚劳崇光上奏：“迄今时阅一年，知州二员只有蒋槐午一员到省，知县六员并无一人到省。”又上年“奏明咨取大挑知县来粤计有十员，迄今亦无一员前来。”“即如盐法、左江二道，悬缺均已三年，平乐、柳州二府，悬缺各已二年，丞倅州县佐杂，悬缺数年者更不可胜计”。以致“差务无从遴派，遇有各项缺出无员可委，不得不多方迁就，越级飭委代理或兼署兼理，不独一切公事掣肘非常，尤于地方吏治大有关系”^②。依据第一手史料，何瑜先生总结出咸丰朝政治权力结构变更的四个显著特征：“一是中央机关的文武官员大批外放，以充实地方政权机构，即使宗室人员亦不例外；二是地方捐官与日俱增；三是地方官中的委、署，即代理现象非常普遍；四是大批起用原发配、革职的文武官员。这四种现象尽管弊端各一，举不胜举，但其中一个共同点，便是官员素质严重低劣，其结果自然造成集权系统的结构功能倍加衰弱，社会阶级矛盾倍加尖锐，从而激起更大的反抗力量，摧毁更加腐朽的反动统治，恶性循环，不至大厦崩溃不止”^③。

① 商衍璠：《清代科举考试述录》，第97—99页。

② 中国第一历史档案馆藏《宫中档》（咸丰朝），转引自何瑜：《晚清中央集权体制变化原因再析》。

③ 何瑜：《晚清中央集权体制变化原因再析》。

其二,地方势力乘太平天国战事之机,迅速扩充力量,得到长足发展。如前所述,清王朝前期,一直采取内重外轻的统治策略,对地方势力可能膨胀以至尾大不掉,早有提防。但至咸丰三年(1853年)以后,这种情况发生了重大的变化,汉族督抚逐渐在政治格局中占据了举足轻重的位置。首先,利用战争,地方督抚据巨额军费,加强自己的经济和军事实力。据统计,自咸丰三年至同治三年(1853—1864年),全国平均年厘金收入为1000万两。在这期间,各省厘金几乎全部用于军费,十年共计1亿两。如此巨大的款额,其收支大权均操于督抚之手,这是清朝前期所绝对不可能出现的。再有,自同治六年(1867年)四月起,由两江总督曾国藩奏准,从江海关四成洋税项下,每年拨银20余万两;自八年正月,从该经费中每年可得银40万两以上;到光绪末年,年可得银费达120余万两。在此得天独厚的经济基础上,地方督抚养兵制器,不断充实其军事、政治实力,从而形成一股可能摆脱中央控制的割据势力。到同治元年(1860年),曾国藩直辖湘军已达12万。淮军一年中,竟从6500人,猛增至7万余人,且“独用西洋火器”,成为非常强悍的地方武装。

其次,在政治上收揽人才,党其内系,独揽用人和司法权,形成自己的势力圈。在各地方系统扩张的过程中,收揽人才是十分普遍的现象。以曾府论,其“幕府宾僚尤极一时之盛”。薛福成曾把湘军幕府人物,精选38人,共分四类:运筹帷幄的军谋之才、精通刑名钱谷的干济之才,独当一面的领袖之才和博古通今的硕儒之才,“实已囊括世务,无所不该……即偶居幕府,出而膺兵事、饷事、吏事之责者,罔不起为时栋,声绩隆然”^①。清制,道府以下文官,副将以下武官,督抚有权奏请升调黜免,但名单要由布政使提出,吏部批准,大权操于

^① 庸庵文九则:《叙曾文正公幕府宾僚》,转引自何瑜:《晚清中央集权体制变化原因再析》。

皇帝手中。在紧张的军事之中，人事变动频繁，以上程序早已为督抚修改。另外，曾国藩等亦揽去按察使之司法权。湘军“立三等之法，重者斩，次杖毙，小鞭责释之而已，不以烦府县狱”^①。督抚大权如此之重，以致像曾国藩自己所说：“黜陟司道，荣辱终身，风旨所在，能使人先事而逢迎，既事而隐饰，不特司道不肯违其情，即军民亦不敢忤其意。”^②

再次，就是满汉差员，以满制汉的情况彻底改变，督抚中汉族官僚占有绝对优势。据朱孔彰《中兴将帅别传》对咸、同年间 121 名汉族大吏的统计，其中 14 人任总督，30 余人任巡抚，50 余人任布政使、按察使、提督、总兵等高级职务。可见汉臣任职档次与前清相比，不可同日而语。仅以道光、咸丰、同治三朝地方督抚中满汉官僚的比例，即可说明汉族官僚势力日益趋重。^③

	满族总督	满族巡抚	汉族总督	汉族巡抚
道光朝	28	26	43	72
咸丰朝	16	21	23	38
同治朝	4	3	40	21

最后，地方权力系统的形成与巩固，对旧有的统治秩序构成了抗衡力量，这是不以皇权意志为转移的。咸丰年间，地方已呈失控状态，抗旨不遵的情况时有发生。最显著的事例，是 1860 年 9 月，英法侵略军逼进京城，咸丰北走热河，并朝命曾国藩等人要即日进兵赴京。然时在曾府的李鸿章却出谋划策曰：“夷氛已迫，入卫实属空言，三国联衡，不过金帛议和，断无他变，当按兵请旨，且无稍动”^④。李鸿章之判断之对错应另当别论，但他的这种拒绝勤王、拖延观变所隐含着的体

① 王闿运：《湘军志》，《曾军篇第二》。

② 《查覆何桂清退守情形折》，《曾文正公全集·奏稿》。

③ 谢俊美：《政治制度与近代中国》，上海人民出版社 1995 年版，第 82 页。

④ 《归庐谈往录》，转引自何瑜：《晚清中央集权体制变化原因再析》。

制意义,则是中央权威的明显衰落。这种占据一方,保存实力的意图,在曾国藩等的私人通信中,显示得更为清楚。同年9月14日,曾国藩在致其弟曾国荃的信中明确说:“北援不必多兵,但即吾与润帅二人中有一人远赴行在,奔问官守,则君臣之义明,将帅之识著,有济无济,听之可也”^①。打发敷衍之意跃然纸上。而胡林翼的态度更显得是无可奈何的“买面子”,“留后路”而已,他在给曾国藩的信中说:“疆吏争援,廷臣羽檄,均可不校,士女怨望,发为歌谣,稗史游谈,诬入方册,吾为此怯,公其远谋”^②。当咸丰末年,眼见兵权分散,皇帝曾三令五申,欲整顿绿营,恢复旧制,但响应者寥寥无几。同治九年(1871年),朝廷以强硬的措词再下谕旨:“军兴以来,舍兵用勇,本系权宜之计,……著各直省督抚将所管各营设法整顿,限奉旨后六个月,将如何汰弱募强,如何分日操练及各省可得有精锐士卒若干之处,详晰奏闻。”^③结果各省督抚无一响应。这一切都表明,自清末咸丰以降,中国政治中出现了严重的权威危机。在一定意义上,清末民初的政治理论,就是对这一危机情境的理性回应与思考,同时它也是中国传统政治理论得以转型的历史原因。

第二节 体制变革论:议会民主观

议会作为一种国家治理形式在清末民初的出现和发展大体上经历了四个阶段:第一个阶段是以资产阶级早期改良派为代表的议会思想的出现和宣传的时期;第二个阶段是以资产阶级改良派康有为、梁启超、严复为代表的议会思想的深化和传播时期;第三个阶段是清

①② 吴相湘:《晚清宫廷纪实》第1辑第3篇。

③ 王先谦:《同治朝东华续录》卷八八。

末“新政”，即由清政府主持的“预备立宪”时期；第四个阶段是以孙中山为代表的对西方资产阶级议会制度的改造时期。从四个阶段议会思想的发展情况看，也是由君主立宪制下的议会向民主共和制议会的转变时期，同时也是议会思想从理论宣传到实际操作的一个转变。

一、“中体西用”的政体模式

纵观资产阶级早期改良派对议会制度的介绍和宣传，主要包括：设立议会的作用；设立议会的具体方法；西方资本主义议会制度的理论根据等几个方面的内容。

第一，资产阶级早期改良派有感于时局的艰难，提出立宪救国的主张，他们认为设立议会可以振衰起弱，挽救民族危机。从郑观应、王韬到何启、胡礼垣，他们的思想中都贯穿着为救国而求立宪的主线。他们在宣传立宪制度的长处，批判封建专制制度弊端时，几乎人人都谈到了设议院可以使君民一心、国强民富，专制制度使君民隔阂、国弱民穷，然后得出结论要救国必须设议院。郑观应有一段话说得最集中、最有代表性：“故欲行公法、莫要于张国势；欲张国势，莫要于得民心；欲得民心，莫要于通下情；欲通下情，莫要于设议院。中国而终自安卑弱，不欲富国强兵，为天下之望国也，则亦已耳；苟欲安内攘外，君国子民，持公法以永保太平之局，其必自设立议院始矣”。^①

1880年，沙俄在中国西北重兵压境，战争一触即发，这时王韬提出，为对付沙俄侵略，中国应立即实行君民一体，上下一心的君主立宪制度。他在《与方铭山观察》信中写道：欧洲诸国土地人民均不如中国，但其所以能无敌于天下，就在于“上下一心，君民共治”。中国土地广阔人口最多而屡遭列强欺凌就在于“一人秉权于上，而百姓不得参

^① 郑观应：《议院》，《盛世危言》卷一，光绪丙申上海书局石印，第21页。

议于下”。他认为“诚如西国之法，行之于天下，天下之民其孰不起而环卫我中国”，在强敌压境的时刻“我朝廷诚能与众民共政事，同忧乐，并治天下，开诚布公，相见以天，责躬罪己，与之更始，撤堂帘之高，远忘殿陛之尊严，除无谓之忌讳，行非常之拔擢，将见众民激励一生，其气磅礴于罔外，复何有乎俄人”。^①

何启、胡礼垣则把开议院、兴民权视为中国合群、御侮、图强的唯一良方。他们针对张之洞在《劝学篇》中对民权的恶毒咒骂写道：“谓国而无民权，无异于谓天之无日月。天无日月，人必不以天视天，国无民权，人必不以国视国矣。”^②“将欲为正本清源之治，而此治非民权不能为；将欲开平康正直之风，而此风非民权不能开；将欲去篡弑浇漓之习，而此习非民权不能去；将欲立胜残去杀之基，而此基非民权不能立。趋吉避凶，转祸为福，起衰振敝，保泰持盈，胥足道矣，尚何异哉”。^③

汤寿潜把议院看作是中国振弱、挽回利权的首要之政。汤指出开设议院之后，“上下分则不党，询谋同则不私，于是忌讳之科白不攻而自破，吏胥之舞弄不杜而自祛，始可言振作，始可望挽回，我国家转弱为强之机，其权舆于是软”。^④

从以上资产阶级改良派的言论看，他们提出设议院的首要目的就在于改变清朝专制统治下积贫积弱的局面，挽救日益严重的民族危机。

第二，资产阶级早期改良派在提倡西方资本主义政治制度时，还对议会的形式作了介绍，并且认为君主立宪制是最完美的政治制度。

郑观应在《易言》中介绍了西方国家形式的种类，“泰西有君主之

① 王韬：《与方铭山观察》，《弢园尺牍》，中华书局1959年版，第170页。

② 何启、胡礼垣：《新政变通》，《新政真论》第6编，第10页。

③ 何启、胡礼垣：《新政真论前总序》，《新政真论》初篇，第12页。

④ 汤寿潜：《议院》，《危言》卷一，第9页。

国,有民主之国,有君民共主之国,虽风俗各有不同,而义理未能或异”^①。介绍了西方的议会制度“其都城设有上下议政院”,上院以国之宗室勋戚等充任,下院以绅耆士商中有名望,有才能的人充任,凡有国事,先令下院议定,详达之上院,上院议定,奏闻国主。如果两院意见一致,则由国主决定其违从,如果彼此参差,则或令停止不议,或复议再定。郑观应认为议院制度是个“良法”,这个制度可以使国家政事,“举国鲜知,上下情通”,“即此一事颇与三代法度相符”。这些介绍,虽然还比较粗疏,没有细致地介绍君主立宪与民主立宪的区别,但由于它发生时间较早,因此具有重要的启蒙意义。

王韬也对西方资产阶级民主制作了近似于郑观应的介绍,他写道:“泰西之立国有三:一曰君主之国,一曰民主之国,一曰君民共主之国。……一人主治于上而百执事万姓奔走于下,令出而必行,言出而莫违,此君主也。国家有事,下之议院,众以为可行则行,不可则止,统领但总其大成而已,此民主也。朝廷有兵刑礼乐赏罚诸大政,必集众于上下议院,君可而民否,不能行,民可而君否,亦不能行也,必君民意见相同,而后可颁之于远近,此君民共主也”。^②

从这些介绍的内容看,尽管还比较肤浅,但在当时却起到了启蒙作用。王韬认为立宪制度与专制制度,不只是统治方式不同,而且有优劣高低之分,直接关系到国家强弱,所以中国要由弱转强,就只有变专制为立宪。他说:“中国欲谋富强,固不必别求他术也。能通上下之情则能地有余利,民有余力,闾阎自饶,盖藏库帑无虞匱乏矣”。^③

王韬虽衷心希望中国能开议院,通民情,不过他主张的是君主立

① 郑观应:《论公法》,《易言》上卷,第1页。

② 王韬:《重民》下,《弢园文录外编》,第22—23页。

③ 王韬:《达民情》,《弢园文录外编》,第68页。

宪而不是民主立宪,他说:“君为主,则必尧舜之君在上,而后可久安长治;民为主,则法制多纷更,心志难专一,究其极,不无流弊。惟君民共治,上下相通,民隐得以上达,君惠亦得以下逮,都俞吁咈,犹有中国三代以上之遗意焉。”^① 总之,不论君主之国,还是民主之国都有弊端,只有实行君民共主的立宪君主制才是最好的。

第三,资产阶级早期改良派还对议院的组成,议员的选举方法和条件提出了具体意见。资产阶级早期改良派主张议会要由两院组成。汤寿潜认为开议院如果要撇开现有官员,“另拣议员”,那么官员更冗,国家负担不起,不如采西法而变通之,其办法是:自王公至各衙门堂官以下官员,无论正途,任子爵郎及翰林院四品以下者,均隶于下议院,而以督察院主之,“每有大利之当兴,大害之当替,大制度之当沿革,先期请明谕得与议者,殚思竭虑,斟酌古今,疏其利害之所以然,届期分集内阁及都察院,互陈所见,由宰相核其异同之多寡,上之天子,请如所议行”^②。地方各省、府、州、县实行这种议会制度,“自巨绅至举贡生监与著有能名之农工商,皆令与议”。^③

陈虬则认为泰西议会制度,猝难仿行,不如变通其法,令各省“札飭州县,一例创设议院,可即就所有书院或寺观归并改设,大榜其座,国家、地方遇有兴革事宜,任官依事出题,限五日议缴,但陈利害,不取文理”^④。从其主张的内容来看,议院由书院或寺观归并改设而成,起不到立法机关的作用,允许民众在有关兴革事宜上有一定发言权,但讨论的内容还要任官依事出题,所以他所讲的议事机构只能起到一咨询机构的作用,但并不能体现民众的意愿。

何启、胡礼垣在中华民族面临的内外矛盾十分尖锐的时刻提出

① 王韬:《重民》下,《弢园文录外编》,第23页。

② 汤寿潜:《议院》,《危言》卷一,第9页。

③ 汤寿潜:《议院》,《救时议》卷一,第9页。

④ 陈虬:《开议院》,《救时议》卷五,1893年(光绪十九年)甌雅堂版,第1页。

了七项改革措施,其中最后一项,也是最根本的一项就是“开议院以布公平”。开议院的具体办法是:县、府、省三级各设议会,分别由平民在秀才,秀才在举人,举人在进士中,选举产生,每级六十名,规定任期,知县、知府、总督三名行政官由中央部员决定,奏报天子批准,以三年为期,凡兴革之事,官有所欲为,则谋之于议员;议员有所欲为则谋之于官,“皆以叙议之法为之。如果事有不能衷于一是者,则视议员中可之者否之者人数多寡,而以人多者为是,所谓从众是也”。这是地方议院。在中央也行议院之法,“各省议员一年一次会于都会,开院议事,议定之事奏闻天子。”^①

从形式上看,何启、胡礼垣主张的仍是君民共治的君主立宪制,但从实际内容看,何、胡的君主立宪比王韬的君主立宪的民主更多一些,因为在王韬等人那里君主是作为议院的对待者的身份出现的,“君可而民否,不能行,民可君否亦不能行”,君主对于议院议决之事有否决权。在何、胡这里君主只是一名誉位置,仅对议院所议之事“御笔书名,以为奉行之据。”可见何胡的主张近似于英国式的君主立宪制。

对于议员的选举权,何启、胡礼垣也有自己具体的看法,他们主张“凡男子二十岁以上除喑哑盲聋以及残废者外,其人能读书明理者,则予以公举之权”。这里虽然没有财产限制,但他们剥夺了妇女的民主权,也限制了广大没有文化的劳动人民的民主权利。

陈炽则提出了议院的组织原则和议员选举的具体方法:下议院由民选产生,被选举人“必列荐绅”,县选之达于府,府选之达于省,省保之达于朝,“皆仿泰西投柜公举之法,以主多者为准”。上议院则由朝廷组成,陈炽认为不但中央要设议院,地方乡官也应仿议院之制,由百姓选举产生,而不应上级委派,办法是:乡官每乡二人,一正一

^① 何启、胡礼垣:《新政议论》,《新政真诠》第2编,第8—9页。

副,其年必足三十岁,其产必及一千金,然后出示晓谕,置匭通衢,期以三月,择保人多者因之。乡官每任二年,期满再举。乡官办事,一秉从众原则,有大政疑狱则聚而咨之,兴养立教,兴利除弊,有益国计民生之事,则分而任之。对于“贪婪专悞者,官得随时撤之,檄令再举”,对于“贪婪大失民心的县官,乡官亦得会同赴省进行弹劾”。^① 陈炽提出乡官民选的见解,在当时很少有人论及,它体现了陈炽希望从上到下比较彻底地实行君主立宪制度。

纵观资产阶级早期改良派关于议院的组成和议员当选的资格和条件以及选民的条件来看,其局限性是一目了然的。如中央议院的构成,尤其是上院,他们多主张由皇帝钦定,在现有官员中产生,而且即使是地方议会的议员的选举也要在举贡生监中产生,而且要有相当数量的财产,这样就剥夺了广大的劳动者参政的权利。

第四,资产阶级早期改良派在介绍西方议会制度的同时,还对议会制的理论基石“天赋人权论”和社会契约论作了一定程度的阐述。

郑观应在1900年以前,已经触及到了天赋人权论,他虽然还没有将这一理论系统地引入自己的论著,但已对其表现了极大的兴趣。他在《原君》文后附了日本学者深山虎太郎所著的《民权共治君权三论》。深山虎太郎的论著,集中扼要地宣传了资产阶级的天赋人权说,在当时的日本和中国的思想界都有一定影响。《民权共治君权三论》有“民权篇”、“共治篇”、“君权篇”三篇,“民权篇”中有一段写道:“民受生于天,天赋之以能力,使之博硕丰大,以遂厥生,于是有民权焉。民权者,君不能夺之臣,父不能夺之子,兄不能夺之弟,夫不能夺之妇,是犹水之于鱼,养气之于鸟兽,土壤之于草木。故其在一人,保斯权而不失,是为全天。其在国家,重斯权而不侵,是为顺天。勿能保于天则为弃,疾视而侵之于天则为背。全顺者受其福,而背弃者集

^① 陈炽:《乡官》,《庸书内篇》卷上,第7页。

其殃。”^①

郑观应认为这些议论“识见高远，发挥透辟，足以起痼振聋，为救时良药”。梁启超称此文“源本泰西硕儒政体之论，切中中国时病”。

何启、胡礼垣在驳斥洋务派的过程中也宣传了天赋人权论和社会契约论。他针对张之洞所谓中国人民一不知世界大势，二无巨资，三无远志，因而不能享有民权的说法，指出人民的权利是天赋予的，与生俱来，任何人不得以任何借口剥夺。他们写道：“权者乃天之所为，非人之所立也。天既能赋人以性命，则必畀以顾此性命之权；天既备人以百物，则必与以保其身家之权，……讨曰天讨，伐曰天伐，秩曰天秩，位曰天位，一切之权皆本于天。然天不自为也，以其权付之于民，……加以民之所欲，天必从之。是以天下之权，唯民是主。”^②“各行其是，是谓自主。自主之权赋之于天，君相无所加，编氓亦无所损；庸愚非不足，圣知亦非有余。人若犯罪作科，则此权亦无可夺之理。夺主之权者，比之杀戮其人相去一间耳。”^③

何启、胡礼垣在中国近代史上第一次明确地提出天赋人权理论。人权天赋虽然是唯心主义观点，但由于强调了人人有保护身家性命的权利，这对于把人不当作人的封建专制制度来说是一个否定；认为人权是天赋的，这样说可以借助天上的权威来否定人间的专制，因而天赋人权论在历史上起了非常重要的思想启蒙作用。

何启、胡礼垣在宣传天赋人权论的同时，还阐述了社会契约论的思想：“天下之权，唯民是主，然民亦不自为也。选立君上，以行其权，是谓长民。乡选于村，邑选于乡，郡选于邑，国选于郡，天下选于国，是为天子。天子之去庶民远矣，然而天子之权得诸庶民，故曰得乎邱民

① 深山虎太郎：《民权共治君权》，《盛世危言》光绪庚子倚鹤斋重印本《原君》后附。

② 何启、胡礼垣：《〈劝学篇〉书后》，《新政真论》第5编，第38页。

③ 同上书，第52页。

而为天子也，凡以能代民操其权也。选于村者不善，则一乡废之；选于乡者不善，则一邑废之；选于邑者不善，则一国废之；选于国者不善，则天下废之。故曰失其民者斯失天下也，凡以不能代民操其权也。”^①人民的权利是天赋予的，一切权利归人民所有，君主、官吏是由人民选举出来的，选举权在民，罢免权也在民，这种天赋人权和社会契约思想，为议院制度的设立提供了理论根据。

何启、胡礼垣在提出天赋人权、社会契约论的同时，还提出了自由、平等的思想，从而为资产阶级民主思想的提出铺平了道路。他们认为，生活在社会中的人，其切身利益与社会利益是联系在一起的，各人的利益千差万别，不会总是一致的，有时甚至可能会是完全对立的，这样所有个人自由和社会自由之间往往就会发生矛盾，那么当个人自由与众人自由之间发生矛盾时应该如何解决呢？何、胡认为，只能用平等的“从众”原则来解决。他们在《〈劝学篇〉书后》中写道：“民，人也，君，亦人也。人人有好善恶恶之心，即人人有赏善罚恶之权。然就一人之见而定，则易涉私心；就众人之见而观，则每存公道。是故以好善恶恶之心，行赏善罚恶之权者，莫若求之于众。民权者，以众得权之谓也。如以万人之乡而论，则五千人以上所从之议为有权，五千人以下所从之议为无权；以中国四万万而论，则两万万以上所从之议为有权，二万万人以下所从之议为无权。有权者必须行之，无权者不能行也。以国内一人而论，则无论其人为民者无权，即为官者亦无权，即为君者亦无权。以国内大众而论，则无论君在其列者有权，官在其列者有权，即君与官俱不在其列者亦有权。凡以善善从长，止问可之者否之者人数众寡，不问其身份之贵贱尊卑也。此民权之大意也。”^② 当个人利益与社会利益，个人自由与社会自由发生

^① 何启、胡礼垣：《〈劝学篇〉书后》，《新政真诠》第5编，第38—39页。

^② 《〈劝学篇〉书后》。

矛盾时,这种少数服从多数,不问身份的尊卑贵贱,体现了平等和民主的思想,这一思想发展的逻辑与戊戌时期维新派的思想是息脉相通的。

二、虚君制的改良构想

甲午战争的失败,彻底暴露了清王朝政治上的腐败,中华民族的危机日益深重,这时酝酿已久的资产阶级改良思想已经成熟,议会思想的发展也步入了一个新阶段。

首先,资产阶级改良派对封建君主专制制度进行了无情的批判,把设议院作为挽救民族危亡,振衰起弱的重要措施。

在“公车上书”中,康有为把战败国耻直接归咎于君主专制制度,他认为君主专制制度的最大弊端就是“首在壅塞,气郁生疾,咽塞致死”,他还具体地描述了这种“上下相隔”的情况:“夫以一省千里之地,而唯督抚一二人,仅通章奏;以百僚士庶之众,而唯枢轴三五人日见天颜。然且堂廉迥隔,大臣畏谨而不敢尽言;州县专城,小民冤抑而未由呼吁。故君与臣隔绝,官与民隔绝,大臣小臣又相隔绝,如浮屠百级,级级难通,广厦千间,重重并隔。”^①

在以后的《上清帝第七书》和《应诏统筹全局折》中,康有为又反复强调“中国败弱之由,百弊丛积皆由体制尊隔之故”,并重申《上清帝第二书》的结论,亦即八个大字:“上尊下媚,中塞外侮”。^②

既然君主专制是败弱的祸根,那么中国要强盛,要抵御外侮,就要改变这个制度,实行君主立宪制度。具体办法是:选议郎,设议院以

^① 康有为:《上清帝第二书》,《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(二),上海人民出版社1957年版,第152页。

^② 同上书,第187页。

通上下之情。他在“公车上书”中提出：请求皇上开英武殿，“特诏颁行海内”，令天下士民略分府县，每十万户举一“议郎”，参议国家的政事。这些议郎的身份没有“已仕未仕”的限制。这个机构不只是咨询机构，而且有权“上驳诏书，下达民词”，凡内外兴革大事或筹饷事宜，经过会议三分之二的多数通过，便可交各部执行。这里议郎虽是沿用汉代名称，但这个议郎组成的机构实质上已经是具有立法权力的议会了。这是康有为要求召开国会的先声。在1895年6月30日《上清帝第四书》中，康有为便点破了问题的实质：“设议院以通下情。”1898年他更明确地提出立法、司法、行政三权分立的学说，说明国会是“君与国民共议一国之政法”的立法机构，司法独立由法官负责，行政权属于责任政府，皇帝不负责任。他在代人所拟的《请定立宪开国会折》中写道：“臣窃闻东西各国之强，皆以立宪开国会之故，国会者，君与民共议一国之政法也。盖自三权鼎立之说出，以国会立宪，以法官司法，以政府行政，而人主总之，立定宪法，同受治焉。人主尊为神圣，不受责任，而政府代之。东西各国都行此政体，故人君与千百万之国民，合为一体，国安得不强？吾国行专制政体，一君与大臣数人共治其国，国安得不弱，盖千百万之人，胜于数人者，自然之数矣。”东西各国强大的原因在于立宪法开国会。“人君与千百万之国民，合为一体”，所以国家强大。而中国实行专制政体，“一君与大臣数人共治其国”怎么能不衰弱呢，所以要想振衰起弱必须立宪法，设议院。

严复也认为君主专制制度是导致中国衰弱的重要原因，西方国家之所以富强是由于有自由、民主的议会制度，人民是国家的主人，所以一旦发生战争，能奋勇争先、保卫国家。严复说：“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰：惟天生民，各具赋畀，得自由者，乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令勿相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人、伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不

能。而其刑禁章条,要皆为此设耳。”^① 这里严复认为自由是天赋的,是不受侵犯的,人们的自由和私有财产是受到法律保护的。他还指出:“自其自由平等以观之,则捐忌讳,去烦苛,决壅蔽,人人得其意,申其言,上下之势不相悬隔,君不甚尊,民不甚贱,而联若一体者,是无法之胜也。”^② 这里“人人得其意”是指思想自由;“申其言”是指言论自由;“上下之势不相悬隔,君不甚尊,民不甚贱”是指上议院、下议院,上下相通,议会政治,人人享有民主权利。

严复同时指出,资本主义国家富强靠利民,“然政欲利民,必自民各能自利始,民各能自利,又必自皆得自由始;欲听其皆得自由,尤必自其各能自治始”^③。由此可见,国家的富强要靠人人自由平等地有参政权的议会制民主来实现。

严复认为中国之所以衰弱,是由于中国长期处于专制统治之下,使得民智、民力、民德都得不到充分发挥的结果,那么中国要富强,是不是非要废除君主呢?严复认为“大不可,何则?其时未至,其俗未成,其民不足以自治也”。^④ 他认为中国人民还没有达到自治的程度,因此要先开民智、办教育,学习西方学术,使民智、民力、民德三方面得到发展。严复说:“法令始于下院,是民各奉其所自主之约,而非率上之制也;宰相以下,皆由一国所推择,是官者,民之所设以厘百工,而非徒以尊奉仰戴者也”。^⑤ 他希望中国“设议院于京师,而令天下郡县,各公举其守宰。是道也,欲民之忠爱必由此,欲教化之兴必由此,欲地利之尽必由此,欲道里之辟、商务之兴必由此,欲民各束身自好而争濯磨于善必由此”^⑥。皇帝和宰相不是由民选产生的,皇帝和宰

① 《论世变之亟》,《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(三),第73页。

② 《原强》,同上书,第48页。

③ 《原强》,同上书,第53页。

④ 《辟韩》,同上书,第80页。

⑤⑥ 《原强》,同上书,第58—59页。

相仍保持很大的权力,下面采取选举办法,郡县各公举守宰,他的这些思想与他后来提倡的开明君主,地方自治是一脉相承的。

梁启超同康有为和严复一样,也认为要改变中国衰弱的面貌必须废除君主专制制度,实行君主立宪制度。梁启超在很多文章中反复强调变专制制度为议会制度是变法的本原。梁说:“先王之为天下也公,故务治事;后世之为天下也私,故务防弊,……自秦迄明,垂二千年,法禁则日密,政教则日夷,君权则日尊,国威则日损。上自庶官,下至亿姓,游于文网之中,习焉安焉,驯焉扰焉,静而不能动,愚而不能智。历代民贼,自谓得计,变本而加厉之。”^①

梁启超在此连用四个“日”字,把君主专制与国家贫弱之间的内在联系勾画得清清楚楚。之所以要用议院制度来代替专制制度,是因为议院制度能使国家振衰起弱,臻于富强,他说:“问泰西各国何以强?曰议院哉。……君权与民权合,则情易通,议法与行法分,则事易就。二者斯强矣。”^② 为了给中国变专制为议院寻找根据,梁启超宣称,中国古代“虽无议院之名而有其实也”。他援引《周易》、《尚书》和《孟子》书中的一些片语,说明中国古代就有类似于议院的制度。认为孟子书中所说“诸大夫”就是上议院,“国人”就是下议院,这个制度后来断了线,没有延续下来,原因就在于历代专制君主压抑民权,取消了这个制度,因为“议院者民贼所最不利也”^③。

宣传变专制制度为代议制度,揭露封建专制是导致中国贫弱的根源,这些都不是他独有的,其思想的特色方面,在于他考虑如何变专制制度为议院制度时,特别强调思想启蒙的重要性,他有句名言:“强国以议院为本,议院以学校为本。”梁启超将办学校、兴学会视为开议院的必要准备。他说:“国群曰议院,商群曰公司,士群曰学会,而

^① 梁启超:《论中国积弱由于防弊》,《饮冰室合集·文集之一》,第96页。

^{②③} 梁启超:《古代议院考》,《饮冰室合集·文集之一》,第94、96页。

议院、公司，其识论业艺罔不由学。故学会者，又二者之母也。”^①

第二，资产阶级改良派为了说明实行议会制度的合理性，还作了一些理论上的阐述，从而为议会制的实行提供了理论根据。这主要表现在他们提出了主权在民，天赋人权和社会契约理论。

改良派对君主专制制度进行了批判，提出国家起源说。证明了君权神授的虚妄，人民的权利是天赋的，君主是由民众选举产生，所以人民有权利罢免他们。康有为认为：“国之为国，聚民而成之，天生民而利乐之，民聚则谋公共安全之事，故一切礼乐政法皆以为民也。但民事众多，不能人人自为公共之事，必公举人任之，所谓君者，代众民任此公共保全安乐之事，为众民之所公举，即为众民之所公用也。”^②

从这种论述看，康有为认为首先君是由民产生的，民为本，君为末；其次君是为民办事，办得不好，民有权撤换君主；第三，君既是为民办事，那么应该是主权在民。

康有为认为国家是由国民集体组成的，并不是君主个人的私有物，他用“天民”来阐发人人平等的道理。他说：“天之生物，人最贵，有物有则，天赋定理，人人得之，人人皆可平等自立。”^③“人人独立，人人平等，人人自主，人人不相侵犯，人人交相亲爱，此为人类之公理，而进化之平等乎。”^④又说“人人皆天生，故不曰国民，而曰天民。人人既是天生，则直隶于天。人人皆独立平等，人人皆同胞而亲如兄弟。”^⑤“人人性善，尧舜亦不过性善，故尧舜与人人平等相同，文王能自立为圣人，凡人亦可自立为圣人。”^⑥

康有为借用西方卢梭的天赋人权论，论明自由、平等、参政等权

① 梁启超：《变法通议·论学会》，《饮冰室合集·文集之一》，第31页。

② 《春秋笔削大义微言考》卷五。

③④⑤⑥ 康有为：《孟子微》卷一。

利是天赋的。他借用基督教在上帝面前人人平等的教义来阐明“天民”，以反对封建等级制度。这自由、平等、参政的理论为实现君主立宪的议会制度提供了理论上的支持。

谭嗣同和严复也都有这种平等的思想，而且对国家起源作了与康有为近乎相同的论述，从而证明了人生来是平等的，主权在民，君是由国民选举产生的，否定了封建专制制度的理论支柱君权神授论。谭嗣同认为：“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。……夫曰共举之，则因有民而后有君；君末也，民本也。……夫曰共举之，则且必可共废之。”^①

从这一段论述可以看出，谭嗣同认为人类社会最早没有君民之分，而都是民，是平等的。后来由于管理公共事务的需要，民众没有时间管理国事，于是举一民为君。君是民选出来的，君末民本，民贵君轻，君主如果不好，民可以废掉他，重选一个君主，这就是说主权在民，人民有权选举君主，也有权罢免君主。

严复认为西方国家富强的根本原因可以归纳为两要素：“于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公。”^②前者反对迷信，崇尚科学真理；后者反对独裁，提倡民主政治。严复对民主政治的理解主要偏重于君主立宪制度，为了说明这种代议制民主的合理性，严复提出了一套国家起源说：“有其相欺，有其相夺，有其强梗，有其患害，而民既为是粟米丝，作器皿，通货财与凡相生相养之事矣，今又使之操其刑焉以锄，主其斗斛、权衡焉以信，造为城郭、甲兵焉以守，则其势不能。于是通功易事，择其公且贤者，立而为之君。”^③这就是说，首先，人性

① 《仁学》，《谭嗣同全集》，第339页。

② 《论世变之亟》，《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》（三），第72—73页。

③ 《辟韩》，同上书，第79—80页。

未善,因此有“相欺相夺,有强梗,有患害”的现象发生,所以需要有个公正人来调停,做仲裁人,使社会趋于稳定。其次,在社会生活中,人各有业,有的耕作,有的制器皿,有的通商,各有各的职业,他们没有时间来管理公共事业,需要公推一个公而贤者来治理社会,这样便产生了君,所以说,君是由民选举出来为民办事的,主权在民,是民将权托付于君,任其执行而已。他说:“西洋之言治者曰:国者,斯民之公产也,王侯将相者,通国之公仆隶也。”^①说明君和臣都是人民之公仆,所以国家对内要保障人民的自由。严复说西方的政治是“以自由为体,以民主为用”^②，“身贵自由,国贵平等”^③。严复的自由、民权是天赋的,人人是平等自由的理论,为议院制度的设立提供了理论上的根据。

三、清末“新政”的议会观

清末宪政运动是从1905年开始的。

1904年在中国国土上发生的日俄战争,结果以俄国失败,日本胜利告终。人们普遍认为这场战争的结局是立宪打败了专制,因此要求立宪的呼声甚高。立宪派从人民在国家中的地位出发,分析了立宪国胜,专制国败的原因:“夫天下大事,国家大业,非数人所得自私,亦非数人所能独任。专制国中,人民无参政之权,国家对于人民,既以干预政务为越权,人民对于国家,亦以不闻国事为本分。是故政府孤立上,人民漠视于下。此等政体在于昔日藉以镇压国内则有余,在于今日用以抵御他人则不足。”^④

① 《辟韩》,《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(三),第81页。

②③ 《原强》,同上书,第49页。

④ 《湖南即用知县熊范舆等请速设民选议院呈》,《清末筹备立宪档案史料》下册,中华书局1979年版,第610页。

立宪派指责专制导致国家贫弱,造成上下隔阂,办事效率低下,无人负责。他们希望清政府能实行宪政挽救国家危亡。

清政府于1907年下令准备召开资政院和咨议局作为立宪基础。1908年宣布预备立宪的时间为九年,并颁行了《钦订宪法大纲》。《宪法大纲》中规定资政院设总裁两人,由皇帝在王公大臣中钦订,副总裁两人,由皇帝在三品以上的官员中特旨简充。议员由王公世爵,宗室觉罗,各局衙门四品以下,七品以上以及各省咨议局议员选定。资政院议员一百人,其中法定六十六人须从各种王公、宗室、世爵、部院衙门官中选定。各省咨议局,其章程中选举的色彩似乎比资政院浓一些,但又规定:“各省督抚,有监督咨议局选举及会议之权,并于咨议局之议案裁夺实施之权”,并且有解散咨议局之权。显然,清政府的预备立宪具有明显的倾向性和局限性。

资产阶级立宪派在批判、揭露这种假立宪的骗局的过程中,提出了自己的议会思想,论述了资产阶级议会的职能及议员的选举方法,揭开了清政府假立宪之名,行专制之实的骗人把戏。首先,他们认为,资产阶级议会与资政院在职能和产生方式上有重大差别,资政院是专制政体的议政机关,而国会是立宪政体的监督机构,二者不可混淆,真正的立宪必须召集民选国会。立宪派指出,国会能监督行政而不被蹂躏,资政院则相反。在立宪国,国会为监督内阁负责任之法定机构,其官僚若不得国会之拥护,即无组织内阁之资格;官僚名义上由君主任命,实际上由下面党派产生,“君主虽欲私其爱憎,不可得也”^①。要使国会能监督行政,“首在君主不負責任,纯以国会与内阁相对待也。故君主对于国会……绝无强迫以遵命议事之权”,各种法律案、预算案,“凡国会所不协贊者,政府即不得而施行之”^②。同时立宪派认为国会有立法权。“国家成立,端赖法律以维持……唯有召集

①② 《国会请愿同志会意见书》,《国风报》第1年第9期。

民选议院,使制定民刑各法,以为司法独立之地步,则人民之生命财产有所保护,社会之安全秩序或可维持。”^①

其次,立宪派提出立宪国国会议员的产生方式不同于清末立宪中资政院议员的产生方式。立宪国国会议员皆由民选产生,而资政院议员半由钦选,即皇帝指派,半由官选即由各省咨议局员选出,经督抚核定。立宪国国会的议长,多为一党中领袖,是选举产生的,与议员“情感相通,政见相同”;而资政院总裁、副总裁由特旨简放,论其品级则为王公大臣及三品以上之官员,“与议员阶级悬殊,不相接洽”^②。这样资政院形同政府衙门,总裁只能对君主负责,而不能对议员负责。

立宪派指出,世界上的立宪国,均取两院制,虽有主张一院制的,但这一院是下院,而不是上院。可是资政院“性质极晦”,混官民于一团,合朝野为一体,日久势必感情决裂,“各树敌帜”。

总之,资政院还是君主专制那一套,要实行真正的立宪政体,必须召开民选议院。

四、革命:民权政治论

资产阶级革命派的议会观不同于资产阶级改良派的议会观。资产阶级革命派对资本主义国家的政治制度有一定程度的实际了解,他们对西方的民主制度已不是盲目的崇拜,而是看到了它的弊端,所以他们设想将来中国实行的资产阶级民主制度应该比西方更完美,“驾而上之”。

^① 《湖南即用知县熊范舆等请速设民选议院呈》,《清末筹备立宪档案史料》下册,第613页。

^② 《国会请愿同志会意见书》,《国风报》第1年第9期。

孙中山在兴中会建立之初就提出“驱逐鞑虏，恢复中华，创建合众政府”的主张，所谓创建合众政府，就是要创立以美国为模式的民主共和政府。1896年孙中山在伦敦被捕后，在回答清政府驻英使馆译员郑廷坚的问话时说，我所以要造反，乃是“为民”，“我之为民不过设议院，变政治”^①。1897年他在同宫崎寅藏晤谈中重申：“余以人群自治为政治之极则，故于政治之精神，执共和主义。”所谓“设议院”、“共和主义”，都与合众政府是一个意思，都是希望建立资产阶级民主共和制的政府。孙中山在《中国同盟会革命方略》中具体描绘了资产阶级民主共和国的蓝图：“今者由平民革命以建国民政府，凡为国民皆平等以有参政权。大总统由国民公举。议会由国民之公举之议员构成之。制定中华民国宪法，人人共守。敢有帝制自为者，天下共击之。”^②并且说国体民生“虽经纬万端，要其一贯之精神则为自由、平等、博爱”，这是孙中山所描绘的西方议会制的资产阶级共和国的方案。

孙中山虽然提出了议会制的资产阶级共和国的方案，但他认为这套方案的实施还必须循序渐进，这就是他在《中国同盟会革命方略》中所提出的“驱逐鞑虏，创建民国”要经“军法之治”、“约法之治”和“宪法之治”，与之相适应共和国方案的实现也必须经过三个时期，即“军政时期”、“训政时期”、“宪政时期”。“军政时期”是以军法为依据，是革命的军政府率领国民扫除一切旧势力的时期。这个时期要扫除清政府的民族压迫和专制统治造成的一切“政治之害”；扫除一切旧风俗，同时还要大力倡办教育，发展工商业等。“训政时期”以约法为依据，是革命的“军政府授地方自治权于人民，而自总揽国事之时代”，地方产生人民选举的“地方议会”和“地方行政官”，实行地方自

① 《与郑廷坚谈话》，《孙中山全集》第1卷，第172页。

② 《孙中山全集》第1卷，第296—297页。

治权,军政府总管全国政权。“军政”和“训政”分别为期三年和六年。待地方自治完备,国民得以组织国会,选举总统,制定宪法时,于是军政府解除权柄,全国进入宪政时期^①。资产阶级民主共和国方案的实现之所以要经过这样三个时期,主要是因为中国几千年的封建专制势力是根深蒂固的,长期生活在封建君主专制统治下的中国人民,对民主政治又比较陌生。因此,建国三时期说有一定积极意义。

孙中山资产阶级共和国方案的主要思想来源是西方资产阶级的“主权在民”思想和西方资产阶级共和国的实践。在《中国同盟会革命方略》中,孙中山提出的“凡为国民都平等以有参政权,大总统由国民选举,议会以国民公举之议员构成之”等体现了主权在民的原则。他在《民报》创刊周年大会上的演说,也强调了平等自由是国民的权利,官吏是人民的公仆。辛亥革命后,孙中山在有关三民主义的演说中,反复申诉了主权在民思想,指出“国家政权必须掌握在人民手中,凡事要由人民做主,民国的称号就是要以民为主,人民管理政事叫民权”^②。并指出代议制不是真正的民权,直接民权才是真正的民权。所谓直接民权就是人民不仅有选举权,而且应该有罢免权,创制权,复决权。人民有了这四项权利便可以直接管理国家。但孙中山认为,管理政府应该交给有能力的专门家。孙中山指出,政治上的权利包括“政权”与“治权”(即权与能)两个方面,政权是人民享有的选举、罢免、创制、复决四权,治权就是政府设立的行政、立法、司法、监督、考试五权。这样人民有权,政府有“能”,“用人民的四个政权来管理政府的五个治权,那才算一个完全的民权的政治机关。……民权才算是真解决。”^③

① 《孙中山全集》第1卷,第297—298页。

② 《孙中山选集》下卷,第622页。

③ 同上书,第761页。

章太炎也主张在推翻清政府以后,建立以汉族为主体的各民族平等的资产阶级共和国。他在《驳康有为论革命书》一文中说:“在今之世,则合众共和为不可已”,“民主之兴,实由时势迫之,而亦由竞争以生此智慧者也”^①。认识到推翻清朝政府,建立民主共和国是历史发展之必然。1911年武昌起义时,他在《致留日满洲学生书》中,又说推翻清政府后,建立一个汉、满、蒙、回、藏各民族平等的均有“选举之权”的“共和政体”。^②但在章太炎所设计的资产阶级共和国中,为了避免资产阶级代议制的弊端,他主张不设议会而实行直接民权。

孙中山和章太炎主张推翻清朝专制统治后建立资产阶级民主共和国,这与资产阶级改良派主张的君主立宪相比是一个历史的进步。

第二,资产阶级革命派指出了西方代议制的弊端,提出了解决这些弊端的方法。

孙中山在提出建设资产阶级民主共和国方案时,提出了五权宪法思想,即除了立法、行政、司法三权之外加上考试权和监察权,确定为“五权分立”的原则。根据这一原则在国家机构中设立行政、司法、立法、考试、监察五院。孙中山提出这一思想的目的在于避免西方国家三权分立的弊病。他认为西方国家三权分立的主要弊端有二:第一,西方国家那种通过选举和委任选拔官吏有很大流弊,因为选举可以作弊,委任不免任人唯亲,因此他提出设立独立的考试机构,使经过选举或委任产生出来的官吏都必须经过考试合格才能生效,这样即可以避免西方国家选拔官吏的弊端,又可以使选拔出来的官吏真正成为人民的公仆。第二个弊端是没有独立的监督机构。“如美国纠察权归议会掌握,往往擅用此权,挟制行政机关……常常成为议院专制。”孙中山认为有了考试权和监察权可以有效地保证合格的官吏得

^① 《章太炎政论选集》上册,第203页。

^② 同上书,第520页。

以任用,不合格的官吏得以弹劾和罢免,以保证国民的权力和利益,避免三权分立的弊端。

第三,对民权政治论的思考使孙中山晚年提出了“权能分治”论。孙中山说:“现在讲民权的国家,最怕的是得到了一个万能政府,人民没有办法去节制他。最好的(也)是得一个万能政府,完全归人民使用。……第一说是人民怕不能管理的万能政府,第二说是为人民谋幸福的万能政府”^①。孙中山此论是针对代议制政体的弊病有感而发的,但他面临着一个政治民主的两难命题:如果说某一政权是“民主的”,那么就得保证人民有直接参政权。代议制政体的弊病就在于越俎代庖,实际上阻碍或减弱了人民参政的程度,从而使“人民主权”成为泡影;但是,在现实的中国国度中,由于幅员广大,人口众多,特别是国人民主观念太低,要想实施直接民主,不仅不可能,而且更为重要的是,孙中山似乎感觉到了现代政治中存在着某种效率递减的可能。他反复申明,各国在实行了民权以后,又产生了新的矛盾,这就是政府效能的弱化。用孙中山自己的话概括就是:“在民权发达的国家,多数的政府都是弄到无能的;民权不发达的国家,政府多是有能的。”^② 这种弱化现象又由一种政治机制所造成,那就是人民选出了政府,但对它又不放心,“恐怕政府有了能力,人民不能管”,于是“人民总是防范政府,不许政府有能力,不许政府是万能的”。这样,人民的愿望适得其反,规定出了一个无能政府,自己的意志也得不到有效体现。

孙中山总结古今中外的历史经验后,认为这种现象的产生与中国的特殊情况有关。他认为,中国“几千年的专制政体,多数是无能力的人做皇帝,人民都是做皇帝的奴隶”。“现在虽然是推翻专制,成立

^① 《孙中山选集》下卷,第729页。

^② 同上书,第730页。

共和国体,表面上固然是解放”,但是“人民心目中,还有专制的观念,还怕有皇帝一样的政府来专制。……所以现在人民反抗政府的态度,还是由于从前崇拜皇帝的心理反动出来的。换句话说,人民对于政府的态度,就是由于从前崇拜皇帝的心理,一变而为排斥政府的心理”^①。孙中山曾列表予以说明^②：

中 国	过 去		现 在	
	正态	崇拜皇帝,要有能力的皇帝	正态	崇拜政府,服从有能政府
异态	皇帝无能,于是反皇权	异态	恐惧专制,限制政府	
西 方	正态	皇权专制,于是反专制	异态	恐惧专制,于是反政府

“从前人民对于政府,总是有反抗态度的缘故,是由于经过了民权革命以后,人民所争得的自由平等过于发达,一般人把自由平等,用到太没有限制,把自由平等的事,做到过于充分,政府毫不能够做事。到了政府不能做事,国家虽然有政府,便和无政府一样。”^③简而言之,孙中山面临着一场在代议制前提下民主与权威、平等与效率、权利与义务和实政与服从的“全面战争”。在一定意义上讲,它是一个“价值理性”与“实用理性”相抗衡、相冲突的二律背反命题。

孙中山既不愿意以前者的价值否定后者的实效,又不愿意以后者的成就而使前者被迫牺牲,于是他提出了自认为“世界上学理中第一次的发明”的“‘权’与‘能’要分别的道理”。

对于“权能分治”的理论,孙中山本人并没有完整的理论体系,观其著述,最完整的表述反映在《民权主义》一文中,他说:“国民是主人,就是有权的人;政府是专门家,就是有能的人。由于这个道理,所以民国的政府官吏,不管他们是大总统是内阁总理,是各部总长,我们都可以把他们当成汽车夫。只要他们是有本领,忠心为国家做事,

①②③ 《孙中山选集》下卷,第735—736、730页。

我们就应该把国家的大权付托于他们,不限制他们的行动,事事由他们自由去做,然后国家才可以进步,进步才是很快的。如果不然,事事都是自己去,或者是请了专门家,一举一动,都要牵制他们,不许他们自由行动,国家还是难望进步,进步还是很慢”^①。“政治主权在于人民,或直接以行使之,或间接以行使之。其在间接行使之时,为人民之代表者或受人民之委托者,只尽其能,不窃其权。予夺之自由仍在人民”^②。

在孙中山看来,人民有“权”,但不能有“能”;政府有“能”,但不能有“权”,二者各行其事,相互制衡,那么就能达到民主的普遍性与行政的高效性的完全统一。为了更清楚地说明“权能分治”的关系,孙中山曾反复使用过一个妇孺皆知的比喻:“譬如诸葛亮是很有才学的,很有能干的。……阿斗是很庸愚的,没有一点能干。……诸葛亮是有能没有权的,阿斗是有权没有能的。阿斗虽然没有能,但是把什么政事都付托到诸葛亮去做,诸葛亮很有能,所以在西蜀能够成立很好的政府。”^③

关于“权能分治”理论的评价,学术界已有不少成果,这里需要指出两点:

其一,孙中山“权能分治”的理论建筑在他将人类智能划分成若干等级的基础上。他直言不讳地把人划分为“先知先觉”、“后知后觉”和“不知不觉”三个等级,他们在政治中充当不同的角色和发挥不同的功能:“第一种叫做先知先觉。这种人有绝顶的聪明,凡见一件事,便能够想出许多道理;听一句话,便能够做出许多事业。……由于这种先知先觉的人预先想出了许多办法,做了许多事业,世界才有进步,人类才有文明。所以先知先觉的人是世界上的创造者,是人类中的发明家。第二种人叫做后知后觉。这种人的聪明才力比较第一种

^{①②③} 《孙中山选集》下卷,第740、766、734页。

人是次一等的,自己不能够创造发明,只能跟随摹仿,第一种人已经做出来了的事,他便可以学到。第三种人叫做不知不觉。这种人的聪明才力是更次的,凡事虽有人指教他,他也不能知,只能去行。照现在政治运动的言词说,第一种人是发明家,第二种人是宣传家,第三种人是实行家。”^①

在孙中山看来,第一等人属于极少数精英人才,他们理所当然地成为政治领袖;第二等人,属于为数不多的一部分,他们经领袖点化,可以成为国之栋梁;第三等人是绝大多数,对于他们只能“训政”。他说:“中国奴制已行了数千年之久,所以民国虽然有了九年,一般人民还不晓得自己去站那主人的地位。我们现在没有别法,只好用些强迫手段,迫着他来作主人,教他练习练习”。^②“共和国皇帝就是人民,以五千年被压迫作奴隶的人民,一旦抬他作皇帝定然是不会作的,所以我们革命党人应当来教训他,如伊尹训太甲一样。”^③在此孙中山的关注点是“能”而不是“权”。归根结底,孙中山主张的是精英统治的政治理论。

其二,虽然孙中山从其对国民素质的深深怀疑中表现了明显的精英政治论,但却不能将其视为一种强调政治等级秩序不可动摇的专制学说,这是因为孙中山划分人类等级的基础标准,不是血缘、地位、财富乃至权力,而仅仅是“才能”、“智慧”、“毅力”等素质水平。孙中山曾明确地说:“由中国几千年以前的历史看起来,都不是专以能够打得的人才做皇帝,凡是有大能干、有新发明、在人类立了功劳的人,都可以做皇帝,都可以组织政府。像厨子、医生、裁缝、木匠那些有特别才能的人,都是做了皇帝的。”^④因此,在社会分层和角色变迁

① 《孙中山选集》下卷,第767页。

②③ 《总理遗教》“演讲”,第39页。

④ 《孙中山选集》下卷,第772页。

的开放性这点上,精英政治与专制政治显示出了本质区别,这正是孙中山与袁世凯在理论上最为核心的原则分歧,不能不予以再三重申^①。

最后,在结束本节描述的时候,应当注意,资产阶级革命派不仅设计了资产阶级民主共和国的蓝图,而且还积极投身于资产阶级民主共和国的创建。1912年南京政府的建立,结束了在中国延续两千多年的封建君主专制制度,在中国历史上建立了第一个资产阶级民主共和国,资产阶级民主共和制的议会制度在中国得到了初次尝试。

孙中山就任大总统后,立即着手建立临时参议院,参议院由参议员组成,参议员由各省都督府派遣三人组成,各参议员有一票表决权。参议院设议长一人,由参议员用记名投票方法互选之,以得满总数之半者为当选。参议院的议事方法,一般“以到会参议员过半数”议决为准,但对外宣战、媾和及缔约,则“非有到会参议员三分之二同意不得议决”。参议院的职权主要是议决暂时法律和临时政府之预算,出纳,税法,币制,发行公债,及大总统交议的事件;大总统行使宣战、媾和、缔约、制定官制、任命国务院及外交专使等,均需得到参议院同意。

参议院成立后,提出一个《国会组织法大纲》及《选举法大纲》。《组织法》的主要内容是:(1)采取两院制,并定名为元老院,代议院;(2)元老院采取地方代表主义各地人数均等;(3)代议员取人口比例主义;(4)两院同时开会闭会;(5)国会会期以四个月为限,但可延长;(6)代议员任期四年,元老院议员每两年改选三分之一;(7)国会之职

^① 关于“精英政治”的理论,目前学术界公认熊彼特(Joseph Alois Schumpeter)的理论最有特色,可参阅他的著作《资本主义、社会主义与民主》。(Capitalism, Socialism and Democracy, London, Allen & Unwin, 1976.)另可阅《布莱克维尔政治学百科全书》(The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought)中译本,中国政法大学出版社1992年版,“Doctrine of elites”条,第207页。

权依约法^①。

这个议会模式是以美国国会为蓝本的，元老院相当于美国的参议院。代议院相当于美国的众议院。

1912年—1913年2月国会进行选举，国民党取得了三百九十二票议席，占压倒多数。国民党领袖宋教仁正打算根据《临时约法》的规定，出组责任内阁时，却被袁世凯通过国务总理赵秉钧派人在上海车站杀害。随后袁世凯以军警监视、流氓包围和饿肚子等三大“法宝”，逼迫议员三次投票“选举”他为大总统；而后他下令解散国民党。1914年1月10日，袁世凯又唆使政治会议正式下令解散国会，议员每人发旅费400元，遣散原籍，接着又下令停办各省自治会、各省议会。至此，民国初建的民主制度基本无存。

第三节 保守主义政治论

“保守主义”(Conservatism)是西方政治理论的专用名词。本节借用其“保守”二字，意指试图以中国传统政治理论体系为本位，排斥西方政治理论为主要特征，坚持秩序重于自由，稳定高于进步，权威优于民主政治价值的政治学说或政治思想。它是清末民初政治理论的重要部分。但我们并不赞成“保守—激进”的二分法模式，这里只是名词的借用而已。

一、开明专制论

1905年至1907年，革命派与改良派之间以《民报》和《新民丛

^① 李新主编：《中华民国史》第1编全一卷（下），第434—435页。

报》为各自阵地,展开了一场著名的大争论。梁启超作为《新民丛报》的主笔,连续发表了《论政府与人民之权限》、《政治学大家伯伦知理之学说》、《开明专制论》、《申论种类革命与政治革命之得失》等文,提出了秩序高于自由,以及立宪不如专制的政治保守主义理论。这一理论在当时产生了广泛的影响,长达五万余言且仍未结章的《开明专制论》,遂成为中国清末民初时期政治学理论的必读作品之一。

开明专制论是建立在达尔文式的集体主义进化论基础之上的,梁启超用“内竞”与“外竞”的不同概念来说明这一进化的公理。他论证道:人类的社会生存竞争可分为两类,一类为“异种竞争”,一类为“同种竞争”。前者为人类与自然界、动物界和“野蛮人”的竞争,后者则为“文明人”之间以及各团体之间的竞争。这两类竞争交叉进行,“常并时而行”,从而构成了一个复杂的竞争系统。梁启超站在达尔文主义的立场上,并不否认鼓励个体竞争从而达到总体强盛的个人主义的自由论价值,但同时认为,自由竞争必须依赖“秩序”,没有规则的“内竞”只会因过度的内耗而减损其“外竞”的能力。所以,相对于“外竞”来说,“内竞”中秩序的价值高于自由。因此,“文明人与文明人亦同时相竞,甲团方与乙团竞也。而甲乙之内部亦各各同时相竞。于彼时也,其同种类之间,各么匿(即个人——引者注)体,能行竞争于秩序的,则其对外于异种类之竞争必获优胜,否则劣败。何以故?必有秩序然后彼此之行为,可以预测其结果而不至冲突故。必内部无冲突,然后能相结集以对外故。虽然,所谓秩序云者,非自始焉放任之而可以自致者也,其得之也,必以强制。强制者实社会所以自存之一要素也。所谓以强制助长竞争者此也。”^①

在人类竞争的社会中,由谁来承担“强制”的组织责任呢?梁启超的回答是“国家”。“得完全之强制的组织者,即其既有国家之实者也。

^① 《开明专制论》,《饮冰室合集·文集之十七》,第14—15页。

故言制必与国家相缘。……有国家然后能制，能制斯谓之国家。”进而“强制”又如何呢？梁说：“制者何？发表其权力形式以束缚人一部分自由者也。”^①

这里我们可以看到，从集体主义的进化论中，梁启超实际上已把“国家的功能”与“国家的目的”区分开来了。从功能上讲，国家是实行“强制”、组织秩序的主体；但国家的目的却是要通过其功能的有效实施，达到优化种群，在“外竞”中取胜的目的。虽然功能是目的基础，但目的毕竟高于功能，因为目的是“群”之体现。为群体的生存目的而牺牲个人一部分自由，正是政治自然和必然的要求。梁启超明确承认，自己是个国家目的论者：“盖国家自身，别有一伟大目的焉，高立于各人民零碎目的之上，而断不能谓取此零碎目的捆为一团，即与此伟大目的同物，尤不能谓零碎目的之多数，即与此伟大目的同物也”。^②

在梁启超看来，“制”既是国家的功能，又是国家的特征，因此不同的“制”就成为区分国家性质的标志。梁氏基于此说，不赞成把国家划分为“专制君主国”、“立宪君主国”和“立宪民主国”等体制模式，而作了另外的分类。现据梁文所述，列表于后。

对梁启超的政体分类，需要作两点解释。第一，区分非专制的界限的两条标准中，仿佛B项更具有实质性的意义，因为国家既为公共利益的代表，那么，以“自然人”角色充当其任就显得非常矛盾了，于理相背。而无论何种体制，所谓“制者”均必然“超然立于被制者地位之外”，舍此则无“束缚人一部分自由”可言，这些都是不言而喻的。梁启超说，“专制”与“非专制”的区别在于“制者”本身受不受国家的限制，也就是说，“制者”即使具有“全立于被制者之外相对的地位”的资格，但他本身是否仍在“制”的范围之内，将是划分“专制”与“非专

① 《开明专制论》，《饮冰室合集·文集之十七》，第14、16页。

② 《辛亥革命前十年间时论选》第2卷上册，第201—202页。

		非专制国	专制国
标准	A	一国中,人人皆为制者,同时人人皆为被制者也。	一国中,有制者有被制者,而制者全立于被制者之外为相对的地位者是也。
	B	国家元首以法人之资格,超然立于被制地位之外者,谓之非专制国。	国家元首以自然人之资格,超然立于被制地位以外者,谓之专制国。
分类	1	君主、贵族、人民合体的非专制国家。	君主的专制国家。如中国、俄国、土耳其等国政治体制。
	2	君主、人民合体的非专制国家。	贵族的专制国家。如古代斯巴达和希腊罗马史上的寡头政体。
	3	人民的非专制国家。	民主的专制国家。英国克林威尔时期,法国罗伯斯庇尔时期和法国路易·波拿巴时期。

制”的根本原则。梁说:“虽在非专制国,而其所谓统治者,仍超然立于被制者以外,而不受他之束缚,虽然,不可谓之为专制。何也?彼超然立于被制者以外者,乃指行使统治权之法人,而非自然人也。如国家者法人也,国家之元首及执政官,自然人也。国家之统治权无制限,国家之元首及执政官,当其代国家行使统治权之时,亦可以无制限;然彼元首及执政官,以自然人的资格立于国家之时,固不得受国家之制限。……不能以自然人之资格超然立于被制地位之外者,谓之非专制;能以自然人之资格超然立于被制地位以外者,谓之专制。”^① 第二,梁启超把通常人们所说的“民主国”,排除在分类之外,其潜在的意思仿佛是在说,用“专制”还是“民主”来进行政体分类本身无意义。因为像法国大革命时期的罗伯斯庇尔统治时期,形式上是“民主”的,但实质上仍然是“专制”的。这种政体被称之为“民主的专制国家”。后

^① 《开明专制论》,《饮冰室合集·文集之十七》,第18-19页。

面我们将谈及,梁启超所倡导的所谓“开明专制”,实际是想说它应属于“专制的民主”政体。这是梁启超政体分类中一个值得注意的伏笔。

对于何为“专制”,梁启超作过完整的解释:“专制者,一国中有制者有被制者。制者全立于被制者之外,而专断以规定国家机关之行动者也。以其立被制者之外而专断也,故谓之专;以其规定国家机关之行动也,故谓之制。夫制之定义,吾既言之矣,曰‘发表其权力于形式,以束缚人一部分之自由者也’。此定义无论专制的非专制的皆适用,特因其发表之之根本权所从出而别冠以专不专之名云尔。若夫权力之必现于形式,固两者所同也。权力既现于形式,则但使此形式一日未变更,则其行使此权力必一日遵此形式,循一定之轨道以行。而于此形式外,不复加他种不正当之抑压于人民,此所谓规定国家机关之行动者也。必如此乃谓之制。其由专断以得此者,谓之专制。”^①

梁启超进行政体分类的直接目的,是为论证开明专制的合理性奠定基础,但显然,仅仅进行政体分类却导不出“专制”优于“非专制”的结论来。相反,在《开明专制论》中,梁启超至少从三个方面论及了“非专制”优于“专制”的理由:其一,专制国统治者个人的权力不受限制,因此被制者的利益没有不受侵犯的保障,而非专制国无此忧;其二,无论专制还是非专制,其评价指标都是以国家目的实现程度为依据,因此可能有“良之专制”,也可能有“不良之非专制”。但是“专者,虽有极良之形式,一旦破坏之,而被制者无如何也;虽有极不良之形式,继续保守之,而被制者无如何也。非专制者则反是”。其三,“非专制的国家,其得开明制也易,既得而失之也难。专制的国家,其得开明制也难,既得而失之也易”^②。梁启超似乎走反了方向。

^① 《开明专制论》,《饮冰室合集·文集之十七》,第19页。

^② 同上书,第19、20、23页。

面对这个矛盾,梁启超再次运用“国家目的论”的武器进行辩解。他说,判断一个体制优劣的标准,不在于看其是“专制”的还是“非专制”的,而应视其“国家立制之精神”良否而定。“其立制之精神,在正定各个人之自由范围,使有所限而不至生冲突者,良也;虽有所限,而仍使之各绰绰然有自由竞争之余地,而不妨害其正当的竞争者,良也;抑或虽甚妨害其正当的竞争,几夺其自由之大部分乃至全部,而其立制之精神,乃出于国家自卫所万不容也,则亦良也。反是者谓之不良。于专制国有然,于非专制国亦有然。”而“国家立制之精神”属于良性的,则谓之“开明”,凡属于恶性的,则又谓之“野蛮”。梁启超最感兴趣的问题是如何把“专制”变得“开明”,于是就有了如下的著名议论,兹全文引述如下:“在专制的国家其立制者,以自然人的一己之利益为标准,则其制必不良。以法人的国家之利益为标准,则其制必良。何以故?以一‘自然人’之利益范围,无论如何,总不能与国家之利益范围适相吻合。故若其全部分不相合,则其利害全部分相矛盾也,若其一部分不相合,则其利害亦一部分相矛盾也。既矛盾,则利于此必不利于彼。故若以‘自然人’之利益为标准以立法制,无论如何,必其有一部分不利于国家,或全部分不利于国家也。故吾得断言曰:凡专制者,以能专制之主体的利益为标准,谓之野蛮专制,以所专制之客体的利益为标准,谓之开明专制。吾欲申言野蛮专制与开明专制之异同,吾得古人两语焉以为之证。法王路易第十四曰‘朕即国家也’(L’Etat C’est Moi),此语也,有代表野蛮专制之精神者也;普王腓力特列曰:‘国王者国家公仆之首长也’(Der König ist der erste Dieme des Staats),此语也,则代表开明专制之精神者也。”^①

显而易见,“野蛮专制”与“开明专制”的界限是以道德为划分标准的。“开明专制”论所关心的是政治秩序以及由此形成的政治效率。

^① 《饮冰室合集·文集之十七》,第22—23页。

如梁启超自己所说：专制而为开明，开明而能专制，则其国家机关之行动，极自由，极越各团体利益之上以协调其利益关系的权威主体。在共和政体里，人民既是统治者，又是被统治者，在人民之上没有超越其上的共同权威，没有权威则各种利益冲突就得不到有效约束和协调，社会冲突遂发展为政治革命，政治秩序得不到维持，则社会失去了稳定；在暴力冲突最有势力的当属下层民众，他们没有财产，最热心于革命。由于“其力既无所限制，自必日走于极端，而遂取灭亡”，但这时却已天下乱矣。虽然富豪阶级在冲突中取得了胜利，期冀恢复旧秩序，但无奈旧制已破，更酿百弊，新权威得不到认同，于是强权人物起，以平民专制取而代之；平民专制往往以某位“非常之豪杰”凭借军事力量获得独裁地位。独裁为证明其权力的正义性，必然要通过公民投票确立合法性。此时人民渴望秩序心切，“已厌自由如腐鼠，畏自由如蛇蝎”，遂使独裁者获绝大多数选票，大权掌于一人之手，最后“以国民骄子之资格”，随意立宪废宪，此时“议院之自由，则猫口之鼠之自由也”。这就是法国大革命式的“民主的迅速，而影响于国利民福者极大”^①。

面对这种令人恐惧的恶性循环以及法国和南美诸国的前车之鉴，梁启超的结论是：“困于习惯而得共和政体者常安，因于革命而得共和政体者常危”^②。“我中国今日所最缺点而最急需者，在有机之统一与有力之秩序，而自由平等直其次耳”^③。

最后，在较为实际的层次上，梁启超归纳出最适合于实行“开明专制”政体的三项“国家特质”和五条“政治条件”。实行“开明专制”的三项国家特质为：(1)民智幼稚之国宜久用开明专制。如教幼稚园生徒，比诸教中校生徒，干涉之时，日必加长也；(2)幅员太大之国宜久

① 《政治学大家伯伦知理之学说》，《饮冰室合集·文集之十三》，第69页。

②③ 同上书，第80—85页。

用开明专制,否则难统一于中央政府,惧其生乡土的界限,虽各自发达,而或与全体之发达相矛盾也;(3)种族繁多之国宜久用开明专制,否则各种类将自急其利害,而缓国家之利害,不能得正当之国民公意。

实行“开明专制”的五条政治条件为:(1)国家成立之初,组成国各分子尚未确实结合,非用开明专制则有分裂之危险;(2)国家当贵族横恣,阶级轧轹之时,则妨国权之统一,渎法制之神圣,需开明专制以御之;(3)国家久经不完全专制,人民久为无意识地放任,未解秩序为何物时,不以国家义务为重,加之未有参政经历,固以开明专制以训之;(4)国家久经野蛮专制时,民无自由,遂逐小利,而不知公利公益,以此民德,则用开明专制以矫之;(5)国家新经破坏之时,各阶级、各团体、各个人间起种种冲突,需用开明专制调整之^①。

以上是梁启超“开明专制”论的大致轮廓。尽管在此之前和在此之后,“流质易变”的梁启超在政治思想上有很大变化,甚至其差别让人难以理解,但《开明专制论》作为中国清末民初时期政治权威主义的经典著述之一,则招致着不同的评论。

二、中国体制本位说

在以西方国家为蓝本而进行国家政治建设的清末“新政”背景下,两位以“排满革命”倡导者身份而久闻于世的国学大师——章太炎和刘师培,因对实行代议政治和实施政体改革持有激烈的异议而倍受注目。章、刘二人政治理论的共同特点,是以中国政俗、典制为依据,否定将西方政体囫囵搬入,试图建立起中国故有政体的现代体系。

^① 《开明专制论》,《饮冰室合集·文集之十七》,第37—38页。

章太炎鄙夷议会制的思想在戊戌时期就已形成。1897年他就说过,民主制度在中国不易实行,因为它只适合于大乱之后,而不宜行于承平之时:“据乱行之,则以适治;据治行之,则以适乱。……当今日而议之,其议果行,则域内抢攘,流血漂卤,幸为拿破仑,夫固糜烂其国土,荼毒其吏民,百年然后复也。不幸而为东学党,则束缚弑杀我者,且非吾之同类。”^①1903年撰《驳康有为论革命书》,再次对代议制予以直接非难。而较系统地批判,则集中地反映在他1908年所撰的《代议然否论》和《与马良书》中。章太炎说:“代议政体,非能伸民权,而适堙郁之。盖政府与齐民,财有二阶级耳。横置议士于其间,即分为三,政府固多一牵掣者,齐民亦多一抑制者。”^②因为“代议者,封建之变形耳。君主立宪,其趣尤近。上必有贵族院,下必审谛户口土田钱币之数,至纤至悉,非承封建末流弗能”^③。章太炎认识到了代议制的局限性,认为它带有浓厚的封建制的色彩,对上议院的议员的资格在户口、土地、财产方面有着非常详细的规定,实际上剥夺了广大人民参与国政的权利。

章太炎揭露了西方代议制的虚伪性和各种弊端,指出建立民主共和制是为了实行民权,而代议制不仅不能伸民权,而且只能扼杀民权。他指出,欧美、日本议员的选举法以纳税、财产、文化程度作为选举人和被选人的标准,结果往往是有钱有势的“显贵仕宦之流”可以当选。“以纳税定选权者,其匡戾亦已甚矣”,“所选必在豪右”^④。因此,所选出来的议会,不管是上议院或是下议院,都被一些豪门贵族、有钱有势者所把持,他们不能代表人民,也不考虑人民利益,所考虑的只是如何为一党的私利效劳,往往成为一批骑在人民头上的新压

① 《变法箴言》,《章太炎政论选集》上册,中华书局1977年版,第21页。

②③ 《与马良书》,同上书,第385页。

④ 《代议然否论》,同上书,第460、461页。

迫者。他说：“及设议院，而选充议士者，大氏出于豪室，名为代表人民，其实依附政党，与官吏相朋比，挟持门户之见，则所计不在民生利病，惟便于私党之为”^①。“是故选举法行，则上品无寒门，而下品无膏粱，名曰国会，实为奸府，徒为有力者傅其羽翼，使得媵腊齐民，甚无谓也。”^②他认为，如果说通选不行，实行限选也无济于事，因为以文化程度高低为限选条件，这在中国行不通，绝大多数人不识字；如果以纳税多少为限选条件，其中选者必然仍为豪富。“是故通选亦失，限选亦失，单选亦失，复选亦失，进之则所选必在豪右，退之则选权堕于一偏。要之代议政体，……满洲行之非，汉人行之亦非；君主行之非，民主行之亦非。”^③

章太炎的结论是：“与效立宪而使民有贵族黎庶之分，不如王者一人秉权于上”，“代议政体不如专制为善。”^④

如果没有代议制，民权主义何以实行呢？章太炎提出实行不设议院，直接民权的选举办法。“民平时无得举代议士”，当发生外交、宣战等紧急情况时，临时派人与政府讨论，每县一人，意见商定之后，“政府勿得自擅，所以急祸难也”。人民拥有十分广泛的权利，对于集会、言论、出版，“除劝告外叛，宣传淫秽者，一切无得解散禁止，有则诉诸法吏而治之，所以宣民意也”。虽不选议员，但总统仍由人民选举产生，各行政官吏，由总统按“停年格”方式，即按照年龄、资格任命，不得私自超擢，以此确保政治的公正。

章太炎否定代议制的理论，与其历史社会观有着直接的联系。章太炎认为，历史发展是先“封建”，再“专制”，再到“共和”。所谓“封建”亦即以分封贵族为特征的社会，那时，贵族与平民等级森严；到了

^① 《五无论》，《辛亥革命前十年时论选集》第2卷下册，第755页。

^{②③④} 《代议然否论》，《章太炎政论选集》上册，第458、456页。

“专制”时期，王权之下，“人人等夷，名曰专制，其实放任也。故西方有明哲者，率以中国人民为最自由”^①；再至“共和”时期，则应推翻专制制度，建立民主“共和”，严格实行法治，进行立法、行政、司法、教育四权分立，推行“抑富强、援贫弱”的社会政策等等^②。正是基于这一历史社会观，章太炎才说：“去封建远者，民皆平等，去封建近者，民有贵族黎民之分。”^③西方及日本诸国，去“封建”仅数百年，“渐及专制”仍留有浓厚的等级遗迹，“于是更立宪政，民固安其故也”^④。“西方诸国，上者藩侯，下者地主，平民皆不得与抗礼。其废君主立总统者，以贫富为名分，若天泽冠履然。”^⑤中国的情况却大不一样。废“封建”已一二千年，早已没有等级之分，“秩级已弛”，地主中不断有人破落为贫民，贫民中也有人上升为地主，所以“无故建置议士，使废官豪民梗塞其间，以相陵轹，斯乃挫抑民权，非伸之也”^⑥。有鉴于此，章太炎明确地说：“吾党之念是者，其趣在恢廓民权，民权不借代议以伸，而反因之扫地。他且弗论。君主之国，有代议则贵贱不相齿；民主之国，有代议则贫富不相齿。横于无阶级中增之阶级，使中国清风素气因以摧伤，虽得宰制全球，犹弗为也。”^⑦

另外，章氏否定代议制的理由是，像中国这样人口众多，地域庞大，教育程度低下的国家，实行代议制在操作上极为困难。例如，“若计中国四百兆人，县选其一，得一千四百人，犹三十万分之一也。数愈阔疏，则被选者必在故官大狙。不然，则非民所周知与属耳目者，宁有

①⑥ 《与马良书》，《章太炎政论选集》，第386页。

② 这里渗透了某种均平的观念。例如，章设想，民主社会对盗贼的处罚，不应以其赃物价值为量刑标准，而应以失主拥有财产多寡为标准。如失主家有百万，取20万犹无害；家有十金者，取三金则病甚。所以，前者之盗贼应轻罚，而后者之盗贼则重罚。这个道理与今日“累进所得税”同理。

③⑤ 《代议然否论》，同上书，第456页。

④ 《与马良书》，同上书，第385—386页。

⑦ 《代议然否论》，同上书，第463页。

毫厘与选之望?故官素贪污,狙佞又惟锥刀之竞,直道而选,犹不能得佳者,况其出于关节”^①。而且更重要的是,设立议院的目的是在经济上对基层社会进行控制,特别是解决中央政府难以解决的税收困难。章氏认为,以纳税多寡确定选举权会造成很多问题,而且“且所为代议者,欲使增益租赋之令,不自上发,而自下载定之。今为繁殖选权,则于代议未行之前,先武断以增租赋,于因果又适为颠到矣”^②。这样,就实行选举和设立地方议院的实际功能看,国家一方面,可以利用地方争取选票的心理,对其加强控制,另一方面,也在控制的过程中解决了税赋问题。因此,代议制所形成的社会机制,不仅由于财富的不平等,进一步扩大了政治的不平等,造成了新的社会等级结构,而且也加强了国家对经济和社会控制。应当说,揭露以代议制形式实现全面社会控制的要旨,才是章氏政治保守主义理论的深刻、过人之处。

或许出于都对国学有高深造诣的缘故,刘师培反对议会共和制的理由与章太炎几乎一模一样:“欧洲日本,去封建之世,远者不出百年。处封建之世,诸侯各私其土,各子其民,于弹丸之地,所设职官以十百计,故利弊易于周知,而干涉之力,亦至为严密。……中国去封建之世已数千年,历代之守令,习于放任,甚至千里之地,所设职官不过数人,又苟其心思,坐待迁职,故于民间之情伪,不识不知。而下之于上,则又不以实应,以虚文相粉饰,故民生其间,得置身政法之外。……中国自三代以后,既笃信孔子之说,轻政刑而重德礼,而于儒家之中,尤坚持孟氏性善之说,以反对荀氏之性恶。故汉代以下之儒,多醉心刑措之风,以为用德教化民,则民德自进,民德既进,则人治不必存,此固学士大夫共具之理想也。本此说而见之于政治,故政治偏于放任,一任人民之自然,以俟其感化,人民因之,遂得保其

① 《与马良书》,《章太炎政论选集》,第386页。

② 《代议然否论》,同上书,第460页。

无形之自由。”^①

刘师培认为，现今倡导革命，建立共和，不仅与中国固有政俗民风不能相容，而且共和政体实为“干涉政治”，也与社会利益相背。刘氏从教育、政治和经济三个方面展开论证。认为在教育方面，废科举设学堂，“便于绅士富民，贫民鲜蒙其益，远不若科举之公”。因为，科举之世，贫富同升，学费丰绌，非所计也，“未尝有阶级制度寓其间也”，而学堂既兴，“入校肄业，莫不索费，购书阅报，所费滋多。彼乡野贫民，仰事附蓄，尚虞缺乏，子弟虽有求学之心，亦以无资而中止”。这样，“富者益智，贫者益愚，因智而贵，因愚而贱，可逆睹也”，于是出现智愚不等；在政治方面，“夫代议制度，较之官吏之专制，其害尤深”。因为，近来“贪官污吏，所在多有，纳贿敛财，视为惯技”，鱼肉百姓。至于议会，君主立宪之国，议员多半贵族，民主立宪之国，议员多半为资本家。所定法律均不利于民，且“为平民之敌”，于是造成强弱之不平；在经济上，“实业既兴，佐以资者，均悉富民，……致小民自营之业，不克支持”，于是产生贫富不均。所以刘师培激进地说：“若于政府尚存之日，则维新不如守旧，立宪不如专制”。“科举废而士人失业，汽车行而担夫嗟生，轮舟行而舟人失所，加以迷信既破，而术数之业，不克恃以谋身，电信既通，而邮驿之夫不克恃以谋食，平民疾苦，为往昔所未闻。……若中国去封建时代已数千年，为之民者，习于放任政治，以保无形之自由，贵族之制既除，富民之威未振，舍君主官吏专制外，贵贱贫富，治以同一之法律，其制本属差公。若仿行欧美日本之制，不独易放任为干涉已也，且增阶级制度于无形，被以一言，则豪族富民之政治而已，夫何益之有哉！盖人民之幸福，在于

^① 《论种族革命与无政府革命之得失》，《天义报》第7卷（1907年9月15日）。孙中山也有此看法：“人民对皇帝只有一个关系，就是纳粮。……政府只要人民纳粮，便不去理会他们别的事，其余都是听别人自生自灭。由此可见中国人民没有直接受过很大的专制痛苦。”《总理全集》第2卷，第373页。

家给人足，而不在于伪文明。”^①

“新政”之结果如此可恶、可怕，刘师培济世的方案是：到无政府社会去！

三、民国初年的复辟帝制论

言及保守的政治理论，不能不提到民国初年反对共和制度，主张复辟帝制的一派，尽管他们之中除严复外，其特色在于议政的成份远大于论理的色彩。

康有为无疑是这一思想派别的重镇之一。早在民国成立前夕，康有为就发表过《共和政体论》，述及共和制不适合中国国情。民国成立后，他仍视共和为洪水猛兽，咒中华民国“为暴民无政府之政，可以亡国”^②。他说：“夫名为共和，而实则共争共乱；号为共和，而必至分争分裂；号为博爱，而惨杀日加酷烈；号为自由，而困苦日不聊生；号为平等，则大将中将军勋位金章，多如鲫焉。今遂至伏火积薪，万弩持满，惟彼三五少数之人，贻吾四万万人之祸，一至于斯。”^③基于政治观念中深深的宇宙王权论，康有为仍为某种以道德合理性为根基的统治秩序所震慑，对“天网恢恢”的“自视”压力，表示出无限的折服与恐惧：“其尤甚者，堕弃纪纲，扫绝礼教，上无道揆，下无法守，绝群神之祀，收文庙之田，乃至天坛不祀，上神不享，则神怒人怨，天人交恫。”^④康有为甚至直言：“中国人不敬天，亦不敬教主，不知其留此膝以傲慢何为也。”^⑤

① 以上所引，均见《论新政为病民之本》，《天义报》第8、9、10合刊，1907年10月30日。

② 《中华救国论》，《康有为政论集》下册，中华书局1981年版，第699页。

③ 《蕃乱》，同上书，第872—873页。

④ 《无祷》，同上书，第876页。

⑤ 《以孔教为国教配天议》，同上书，第849页。

至于中国为什么不能实行共和,则仍然是“吾国广土众民,非整齐严肃,不能为治。……夫国会政党,立宪之二巨物也,而我国如此也,则立宪尚未可行也。……程度未至,而超越为之,犹小儿未能行,而学逾墙飞瓦也。若夫未行立宪,而超入共和,则是小儿慕飞船之悠扬天空,而遽欲学焉,未有不颠坠而死者矣。”^①

同治朝进士、1910年任京师大学堂总监、学部副大臣及代理大臣的劳乃宣,于1911年就著有《共和正解》,未刊。1914年又著《续共和正解》,合印成《正续共和解》,凡万余言,又著《君主民主平议》等文,对共和政体激烈抨击。在劳氏理念中,以“纲常名教”为根基的旧有统治秩序,是不可以因追新求异而轻易打破的,人为破之,天下必乱。他说:“夫纲常名教,中国数千年相传之国粹,立国之大本也。有之则人,无之则兽,崇之则治,蔑之则乱。六朝薄名教,乱者百余年;五代轻纲常,乱者数十年。今者邪说流行,堤防尽决,三纲沦,九法斁,千圣百祖相传之遗教,扫除破坏,荡然无复几希之存,过于六朝五代远甚,则其乱之甚且久,必过六朝五代无疑。吾恐非百余年数十年能止也。”^②

这里,道德与秩序紧密相连,而失去伦理规范的人群,将自作其孽,必遭报应。显然,劳乃宣所真正关心的仍然是那冥冥之中的道统威慑,而君主政体之“政统”只不过是天道的某种演化而已。因此,为恢复道统之大义,免遭横来之天祸,劳乃宣提出修改宪法,改变国体,“还政”于清朝皇帝。其实施从“正名”开始:变中华民国为“中华国”,“定宪法之名曰中华国共和宪法”;变公元纪年为中华国共和纪年,“曰中华国共和几年,不称民国几年。以共和纪年,乃周召共和旧制,今依用之,正以表君幼不能行政,公卿相与和而修政事,亦犹行古之

① 《国会叹》,《康有为政论集》下册,第882页。

② 《桐乡劳先生遗稿》卷一。

道也”；九年以后，宣统皇帝十八岁时，还政于宣统皇帝，“依周之共和十四年，周召还政于宣王故事也”^①。当时还有学士直言：君主为“天命”，不可违逆。沈曾植提出三条理由：“其一曰：东西学术，事事可会通，唯伦理不可会通……；其二曰：东方国以君主为国性，天命之性，顺天者种存，逆天者种亡；其三曰：虽治道极盛至大同，犹为君主国。中华自古无民主观念，故中华断不能成民主国体。”^②康有为、劳乃宣、沈曾植等复辟愿望，是其灵魂中无法抹去的“宇宙王权”使然。

论及严复，情况较为复杂，此处只能浅述略说。说严复特别在晚年政治上具有保守倾向，大概没人反对。人们往往从两个方面论述他的这种保守倾向。其一，重新肯定中国传统道德价值，提倡尊孔读经：“鄙人行年将近古稀，窃尝究观哲理，以为乃久、无弊，尚是孔子之书。“四书”“五经”固是最富矿藏，惟须改用新式机器发掘淘炼而已。”^③“回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区，此不独吾言为然，即泰西有思想人，亦渐觉其为如此矣。”^④1921年10月3日，他在遗嘱中给儿女们六项赠言，其第一条就是“须知中国不灭，旧法可损益，必不可叛”^⑤，其他五条则均为修身学问事。早在1912年他就主张：“比者欲将大学经文两科合并为一，以为完全讲治旧学之区，用以保持吾国四、五千载圣圣相传之纲纪彝伦道德文章于不坠。”^⑥

其二，主张专制，反对共和。认为从社会发展程度和传统习惯方面，中国都不宜实行共和政体，“吾国形势、程度、习惯，于共和实无一

① 《桐乡劳先生遗稿》卷一。

② 《经世报》二卷五号，转引自熊月之：《中国近代民主思想史》，上海人民出版社1986年版，第492页。

③④ 《严几道与熊纯如书札节抄》，《学衡》。

⑤ 《严复集》第2册，中华书局1986年版，第360页。

⑥ 《书札》补录二，《学衡》。

合”^①。1912年严复就曾说过：“以不佞私见言之，天下仍须定于专制。”^②“世间一切竞争不视理而视力，力平而后理伸，吾国今日之事，亦视力之何如耳……故问中华国体，则自以君主为宜。吾侪小民为其中托庇之一分子，但愿取此大物之家，量力度德……则权力所在，即将为讴歌所归。”^③晚年又言：“鄙人自始洎终，终不以共和为中华宜采之治体。”^④由此，自由、平等的价值当然贬损无疑。严复在《〈民约〉平议》一文中说：“自由平等者，法律之所据以为施，而非云民质之本如此也。……卢梭所谓自然之境，所谓民居之而常自由平等者，亦自言其为历史中之所无矣。夫指一社会，考诸前而无有，求诸后而不能，则安用此华胥、乌托邦之政论而毒天下乎！”“今之所急者，非自由也，而在人人减损自由而以利国善群为职志。至于平等，本法律而言之，诚为平国要素，而见于出占投票之时。然须知国有疑问，以多数定其从违，要亦出之法之不得已。”^⑤

以上所言，均出自严复。然而问题在于：作为“西学圣人”、“硕学通儒”，严复依据何理贬斥西方文化“三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字”^⑥。他又为何如此怕“乱”，固执地坚持专制政体一说呢？

依笔者陋识，以为美国哈佛大学史华兹(Benjamin Schwartz)教授的《寻求富强：严复与西方》(*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*)比较具有说服力。史华兹强调，严复反对卢梭“社会契约论”的观点来自赫胥黎和斯宾塞。同时，“严复的思想中，

① 《书札》，补录二，《学衡》。

② 《书札》，补录一，《学衡》。

③ 《书札》，第14，《学衡》。

④ 《书札》，第73，《学衡》。

⑤ 《〈民约〉平议》，《严复集》第2册，第337页。

⑥ 《书札节抄》，《学衡》。

紧迫的现代化任务,或如马克斯·韦伯的社会合理化,与自由平等的价值观念是绝无联系的。即使在1911年前,严复已优先考虑到科学和教育,考虑到创建近代工业、军事、官僚政治和法律的制度。西方在‘合理化’过程中,自由、平等和民主是同时成长的,是相互加强的,并且带来了巨大的财富和力量。……然而,随着作为权力中心的君主政体的结束,严复认为中国首先需要的显然是现代化的这样一些方面,即组织性、力量的统一和自上而下的指导,而开明专制主义则比以往任何时候更为必要。……自由、平等和民主的口号在这种情况下只能导致进一步的分裂和混乱。”总之,严复认为“权威主义在近代世界并没有过时。然而,这种权威主义必须是有生气的、建设性的权威主义”。史华兹也注意到了严复所接受的社会进化阶段说,严复晚年的尊孔就是力图证明:“儒教被明确地认同为人类历史上一个正在消逝的阶段里的基本价值的综合。儒教在一个‘军国社会’的先决条件最终具备之前,起着维护道德的作用。”^①

第四节 无政府主义:没有权威的“政治”

“无政府主义”一词是二十世纪初由日文转译而来,其原文为法语 Anarchisme。法语又渊源于希腊文。无政府主义传入中国之初,也有人音译为“安那其主义”。中国无政府主义著名政治理论家之一的刘师复曾解释说:“Anarchisme 者,主张人民完全自由,不受一切统治,废绝首领及权威所附丽之机关之学说也。”^② 在当时的历史文献

① 均引自史华兹:《寻求富强:严复与西方》(中译本),江苏人民出版社1989年版,第203—216页。另参阅萧功秦:《当代中国新政治保守主义的思想渊源》,《二十一世纪》1997年4月号。

② 刘师复:《无政府共产主义释名》,《民声》第5号,1914年4月11日。

中人们还将 Anarchisme 译为“无治主义”、“无王主义”、“无政府共产主义”、“极端社会主义”、“纯粹社会主义”、“三无主义二各学说”等等^①。

十九世纪末期，中国出版的《万国公报》、《西国近事汇编》和《泰西新史揽要》等书刊，已零星报道了关于无政府主义和俄国虚无党的消息^②。稍后在一些著名改良主义思想家的著述中也出现了关于无政府主义的简单介绍，如严复在 1895 年所撰《原强》一文中提到“均贫富之党”、“毁君臣之议”，康有为在 1902 年完稿的《大同书》所谓“革命日出，党号无君”等，都指的是无政府党和虚无党。1901 年梁启超在《难乎为民上者》中使用了“无政府党”一词^③。这些简要的评论，相对温和，中立色彩较浓，同时并未引起强烈的社会反响。

1902 年由上海广智书局发行的英人克喀伯的著作《俄罗斯大风潮》，被认为是无政府主义思潮在中国传播的里程碑性界标。译者马君武，署名“独立之个人”。译序开篇即把矛头指向社会权威，曰：“人间之最恶者，莫如野蛮时代之圣贤矣”^④。值得注意的是，在论述无政府主义的理论渊源时，马君武认为它是法国激进的政治社会学说与英国社会进化论相结合的一种产物：“法兰西之国民者，世界上思想最高之国民也。圣西孟（即圣西门——引注）之徒倡社会主义（即共产主义——原注）于世，其势日盛。至十九世纪，而英人达尔文、斯宾塞之徒发明天演进化之理。由是两种学说发生一种新主义，是新主义曰

① “三无主义二各学说”，即无政府、无家庭、无宗教也；各尽所能，各取所需。此语为社会党人江亢虎所创，刘师复不以为然。

② 蒋俊、李兴芝：《中国近代的无政府主义思潮》，山东人民出版社 1991 年版，第 17—19 页。

③ 梁曰：“无政府党者，不问为专制国，为自由国，而惟以杀其首长为务，而彼等之目的在破坏秩序。”见《清议报》第 98 册。

④ 马叙伦：《二十世纪之新主义》，《政艺通报》第 14—16 期，1903 年 8—9 月。

‘无政府主义’”。^①应当说,这表述是中国人对西方无政府主义政治学说最早、也是较准确和较深刻的把握。

1907年以前,中国无政府主义政治理论,仍处于初步传播阶段,一般来说,其激奋的抨击与呼唤远远大于理性分析的成份,但其中也不乏深沉之作,如马叙伦的《二十世纪之新主义》和张继的《无政府主义及其无政府党之精神》。

但总体上说,这一时期,无政府主义既没形成思想体系,也没在社会上产生大的影响。

1907年6月,对于中国无政府主义理论而言,是一个非常重要的日子。是月,中国无政府主义的两个重要派别——“天义”派和“新世纪”派,同时于日本东京和法国巴黎成立。两个派别均以其理论刊物《天义》和《新世纪》而闻名。同是信奉无政府主义的政治思想派别,但其所奉宗旨、理论体系和文化色彩却大不相同。概括地说,“天义”派以中国传统政治理论为其精髓,侧重于强调“群”的凝聚与和谐,并具有浓重的民粹主义色彩;而“新世纪”派则以西方无政府主义理论为其参照系,对个人“自由”表现出更为浓厚的兴趣,精英主义倾向更为明显。

一、“天义”派的民粹主义政治观

刘师培^②是“天义”派的理论代表。“天义”派无政府主义政治

^① 马叙伦:《二十世纪之新主义》,《政艺通报》第14—16期,1903年8—9月。

^② 刘师培(1884—1919年),字申叔,又名光汉,家学深远。1901年中秀才,1902年中举人。革命风潮起,自号“激烈派第一人”。著名国学大师,与章太炎齐名。1907年初赴日,入同盟会,创办《天义》报、《衡报》。后投两江总督端方,入其幕。辛亥革命后为“筹安会”成员。晚年由蔡元培介绍,任教北京大学。1919年病逝。

理论明显倾向于克鲁泡特金的社会进化学说，认为“互助”比“竞争”更为深刻和现实地体现了人类社会生活的本质。而把“群”作为政治共同体的核心要素，进而把“公”视为支配一切的政治理想，则是刘师培民粹主义倾向的重要特征^①。虽然刘师培并不反对德国无政府主义理论家斯谛纳尔关于由“集合之体”分化为“个体”，由国家、社会分化为个人的人类进化之说，认为“异日物质文明倍为进步，或一切事物可以自为自用，则斯氏之说，或有实行之一日”，但强调“盖近今之民，决不能舍群而独立”^②。刘师培比喻说，建筑一幢房子，决非一人之力所能胜任，“群”力在其中起着支配作用。如果取人人“自为自用”之说，那么“人人各私其所有，彼此不复相顾，一遇天灾，死伤必众”^③。可见“合群”、“互助”比“生存竞争”更加接近于人性和社会的原态。基于这种理解，刘师培提出了著名的“平等”高于“自由”的政治哲学断语：“吾人确信人类有三大权：一曰平等权，二曰独立权，三曰自由权。平等者，权利义务无复差别之谓也；独立者，不役他人不倚他人之谓也；自由者，不受制于人不受役于人之谓也。此三权者，吾人均认为天赋。独立、自由二权，以个人为本位，而平等之权必合人类全体而后见，故为人类全体谋幸福，当以平等之权为尤重。独立权者，所以维持平等权者也。惟过用其自由之权，则与他人之自由生冲突，与人类平等之旨，或相背驰，故欲维持人类平等权，宁限制个人之自由权。此吾人立说之本旨也。”^④

① 有关刘师培的论述见《伦理学教科书》和《中国民约精义》两书，收于《刘申叔先生遗著》，台北1965年版，第4卷和第1卷。有关重要评论，参阅张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》中译本，山西人民出版社1988年版，第224—228页。

② 《苦鲁巴特金学术述略》，《天义》第13、14合卷。

③ 《人类均力说》，《天义》第3卷，1907年7月10日。

④ 《无政府主义之平等观》，见《天义》。

为什么说“平等”的价值高于“自由”呢？换句话说，刘师培所谓“社会平等”的价值倾向的理论基础究竟是什么呢？这是理解“天义”派无政府主义的关键。

刘师培的“平等”论首先基于卢梭式的国家起源说。他认为：“原人之初，人人肆意为生，无所谓邦国，无所谓法律，人人均独立，人人均不为人所制，故人人俱平等。……又谓古无阶级，亦无压制，故民无失德。”“卢氏以原人为平等、独立之民者，固为学术上不易之公理矣。”^①

在刘师培看来，在那个人人无差别的社会状态下，由于“平等”，所以“无争”，其结果就是宁静，人类生活相对也太平。但是后来人类中出现了强弱、尊卑、智愚、统属的明显差别，完全是人类发展中内部矛盾的产物，“出于人为者也，且出于后起者也”。这种所谓“内部矛盾”表现在社会生活，就是“宗教”与“分工”。正是由于人类群体生活这两方面的需要，而决定了人类由“平等”向“阶级”的转变。刘师培的论证正是从这两个方面展开的。

其一，从“宗教”方面讲，刘师培认为，人类之初生，固众人平等者也，无尊卑上下之分。且既为人类，必不甘服从于人类之下。但宗教信仰却打破了这一平衡：“原人之信教，均以人世之外，别有神祇，其识迥超乎人类，而操人世统治之权，其所以降心服从者，则以神非人类，可以降福而弭灾。故人民之最黠者，亦假神术以愚民，人民见其假神术以愚民，遂并疑其亦非人类。”在远古“图腾”社会，有巫无酋，“巫也者，即以神术惑民之人也”。由于“巫”以术欺人，人民则以“巫”为“神”，并认为神超越人类，于是“与以统治之权，而已身甘为服从”。刘师培说，此时“巫”就变成了“酋长”。“始也有巫无酋，继也以巫为酋，君主之制，出于酋长，而酋长即上古之巫，此又社会进化之公例也。”

^① 以下引文未加注者均出自《无政府主义之平等观》。

于是“宗教”转化成了“政治”，“巫”变成了“天子”。这样，“君主亦利此名，称天为治，操握一国之政权，以肆行专制。……而王族、贵族、官吏、资本家，又依附君主之权力，以居于齐民之上。此自古及今之社会，所由成为阶级社会也”。

其二，从“分工”角度讲，刘师培说，“上古之初，人人自食其力，未尝仰给于人，亦未尝受役于人”，治业极为简单，因此无须分工。但后来“至生口日滋，地方养人者日蹙，天然之生物不足以给其所求，不得不出于相争，而相争必分胜负。战胜之民，对于战败之民族，始也逞屠戮之威，继也虏获其人，夺其自由，使之躬操贱役，以从事生财。……由是战胜之族，舍工作而弗务，以服衣服工之役，责之昔日之俘囚。胜者居于督制统系，而败者居于供给统系，此即以职业役人之始也。然多数之俘囚，属于一族之下，与牛马同。人人治共同之业，则不可专精，惟人各一业，则其业易专，而生财之数，亦必倍蓰。由是俘囚之中，亦分业而治，此即人类异业之始也”。在刘师培看来，人类“分工”明显形成两个层次。第一层，由战争胜利者与失败者相互区别，构成“督制统系”与“供给统系”的等级分工；第二层，由战败者内部再次分工，构成多种不同工种之差别。前者形成了“以职业役人”，后者则形成“人类异业”的情况。但无论哪种情况，其结果都造成了“差别”：“然无论何国，农工之级，均不与贵族及官吏相齐，岂非贵族及官吏，于农工之民，犹确认其为受治之人乎。”于是原初平等的人群分化成为“阶级”，“此为治人之人，彼为养人之人；此为乐佚之民，彼为勤苦之民；此为倚于他人之人，彼为役于他人之人。此则人类苦乐不能适均之由也”。^①

通过以上刘师培的论证可以看出，在他的观念中，所谓“不役他人不倚他人”的“独立”和“不受制于人不受役于人”的“自由”，都必须

^① 以上均见《无政府主义之平等观》，见《天义》。

立于人类之间的“无差别”基础之上,反而言之,只要出现“差别”,那么就无“独立”和“自由”可言了。而所谓“平等”,恰恰就意味着“权利义务无复差别”,因此“平等”是“独立”与“自由”的基础。然而,阶级差别构成了人类间的统属区分,政治结构强烈地损害着人们之间的“平等”关系,从而也直接损害着人们的“独立”和“自由”。刘师培反复地声言,反平等的阶级制度之所以不合理,不仅由于它违背人类原始平等的天性,更为重要的,它是“懒惰”之民的栖养之所。统治者和劳心者“只享权利不尽义务”,而被统治者和劳力者又“只尽义务不享权利”,因此造成“苦乐不均”:

谬者不察,妄谓人类不齐,当有劳力劳心之别,不知所谓劳心者,外托狂傲之名,而阴以遂其懒惰之性。役使众民,仰其供给,世界安能容此惰民耶?惟明于人类之异业由于役使俘囚,则凡人生日用之物,可以不劳而获者,均为役人而自养,则苦乐不均之制非矣。^①

这里透露出刘师培的一个极其重要的政治意识,那就是:劳力者是创造价值的唯一源泉,而劳心者只是靠其滋养的“懒惰”之民。在刘师培的无政府主义理论中,这是潜含在一切结论背后的基本前提。在这个前提下,刘师培的理论中生成了一系列带有强烈伦理色彩的、对的政治概念,诸如:主与奴、贵与贱、富与贫、智与愚、强与弱、官与民、少与多、寡与众、上与下、私与公、个与群等等。前者是“劳心者”的属性,后者是“劳力者”的属性。少、寡、私、个恰恰与主、贵、富、上、智、强、官相联系,而多、众、公、群又恰恰与奴、贱、贫、下、愚、弱、民相联系,因此处于绝对的不平衡。用刘师培本人的话说就是:“人类至于今日,失平等之权者,实占社会之多数。贵之于贱,富之于贫,强之于弱,无一日而非相凌,无一日而非相役,以致受凌受役之人,日受无穷之

^① 《无政府主义之平等观》,见《天义》。

压抑。”^① 具体言及“压抑”现实，刘氏认为表现在三种相互对立的结构之中。

第一，政府与人民的结构。刘师培认为，“野蛮之国人民之自由权尚克维持，文明之国人民决无自由权”。中国两汉以迄于今，虽为专制政体，但乡村离国都甚远，政府势力干涉不及。欧洲中世纪，国家权力也未扩张，因此人民有村落同盟、都市同盟和商业结社等“自由联合之团体”。进入近代以来，中央权力日益扩张，加之交通日益发达，“杀人之器，日益发明”，因此政府的政治控制也日益完备，“警察”、“法庭”、“监狱”都是其奴役工具。从政体上讲，“立宪诸国，一国之政权，或操于政党，然彼所谓政党者，以虚伪之演说，惑感众听，一党得志，则扩张党员之权力，以遏抑他党，安得谓之为国民全体谋幸福耶！即改君主为民主，然既有政府，即有统治机关，机关者，权力之所集也。既有机关，必有掌握机关之人，而掌握机关之人，必有特权，彼握特权，而人民听其指挥，是不啻以千百万之民，而为数人之奴隶也”。即使普遍选举，弊端也多。如选民一千万，被选人得九百万票，仍有一百万人失意。如有议员一千人，议政时，有九百人同操一议，仍有一百人失意。“故议院之制，民主之政，彼以一言，即众者暴寡之制也。以众暴寡，安得谓之平”。由此，刘氏的结论是：“吾等谓既设政府，即不啻授以杀人之具，与以贪财之机，安得谓政府非万恶之源也。”

第二，资本家与佣工的结构。刘师培说，昔日地主之缘起，并非靠自己开拓土地，也并非靠巨金购买土地，而是靠榨取战俘，君主赐赏，或“斥逐蛮民”而获得，因此“今日所谓土地私有者，均强者对弱者之掠夺耳”。而所谓富商，“大抵无赖黠徒，观时变以射利，利用时机余贱

^① 《无政府主义之平等观》，见《天义》。以下未注明者，均出自《无政府主义之平等观》。

贩贵，而所获之利，或相倍蓰，或相什百，或相千万，故今日之经商致富者，均用欺诳之政策者也”。刘师培认为，拥有土地和资金，就产生了资产阶级，用他自己的话说就是：“积此二因，而资本家之势成。”而对于资本家，刘师培可谓深恶痛绝。因为，他们虽有多财，但财不能自己升值，于是“必役使他人以为己用”。同时资本家挟其资产以竞利，垄断市场，兼并小民营业。资本雄厚的富人，再购机器，财产、市场进一步集中，于是“人民之失业者，不得不为资本家司工作，而最大多数之平民，悉为彼等所役使”。“名曰佣工之制胜于奴隶，然今日所谓佣工，实劳力卖买之奴隶制度耳。”更有甚者，由于贫富悬殊，工人不得不为工资而罢工，于是富人“借用国家之威力，镇以重兵，肆行虐杀”。刘师培激愤地指责：“呜呼！富民之财悉出于佣工之所赐，使无佣工之劳力，则富民无由殖其财，今乃忘彼大德，妄肆暴威，既夺其财，兼役其身，非为夺其财产权也，并且夺其生命之权，此非不道德之极端耶！故资本家之道德，最为腐败，进网市利，退拥良畴，不耕而食，坐收其税，以奢淫相尚，以纵乐为生。”据此，刘师培又得出结论：“世界自古及今，舍阶级社会而外，无只享权利不尽义务之人，而只享权利不尽义务者，厥惟资本家；亦无只尽义务不享权利之人，而只尽义务不享权利者，厥惟佣工。”“蔽以一言，则今日之世界均富民之世界也。役使贫民，等于异族，残民以逞，甚于暴君，非惟为社会之大蠹，亦且为贫民之大敌。”

第三，强族与弱族之结构。刘师培指出，近世以来，欧美各国侈言帝国主义，挟其兵财，雄视世界，一是其国内权力需要扩张，逞国威于外境，二是其国欲扩充商业，吸收他境之财源，于是形成国际间强族与弱族的绝对不平等。这股帝国主义旋风，最早施于南洋群岛，后又依次施于南美、非洲，近又侵于东亚。对于“榛莽之民族”，帝国主义则横肆强暴，锄戮其民，强占其国土；对于稍开化之国，则以借通好之名，吸其利源，贿其政府，继以代之施政，驻以重兵；对殖民地

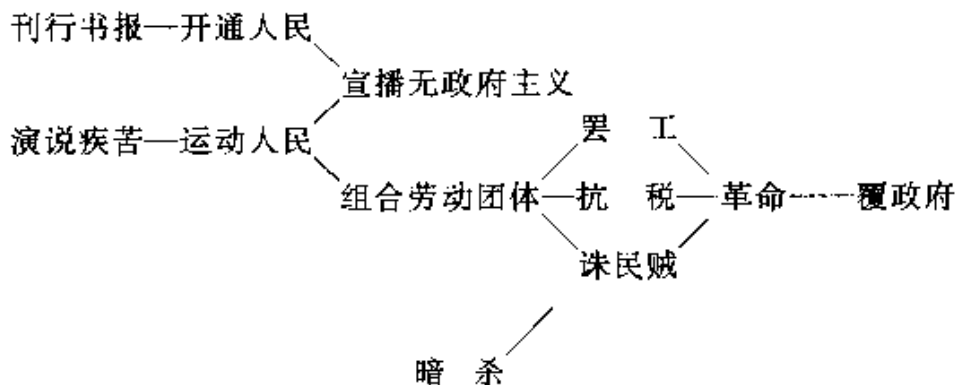
国,则施以贫民、弱民、愚民之策。而且,在国内,美国白人与黑人,有天壤之别,绝无平等。所以“近日之世界,易为强凌弱之世界,可不惧哉”。

刘师培认为,正是由于以上三种相互对立的结构性不平等,因此才须进行“无政府革命”：“要而论之,以上凌下,政府之弊也。以富制贫,资本私有之弊也。以强凌弱,国家之弊也。惟其有政府,故仅利政府,不遑利及人民;惟其资本私有,故仅利一人,而不遑利及公众;惟其有国家,故仅利一国,而不遑利及世界。虽然,保护资本家者政府也,代表国家者亦政府也,故政府尤为万恶所归。人类生于今日,安能筹及改造世界之策哉”。

最后,刘师培对“社会主义”与“无政府主义”,以及“个人无政府主义”与“共产无政府主义”进行了区分。他认为,“社会主义”与“无政府主义”均重视平等。但前者“认国家之组织,以归此支配力于中心,而公众之民,悉服从其支配之下,虽政体悉改为民主,然掌握分配机关之人,必有特权,岂非多数劳动之民,昔日为个人奴隶者今且易为国家奴隶乎。……今日之社会主义,主动之力,在于平民,……然支配之权,仍操于上,则人人失其平等之权,一切之资财,悉受国家支配,则人人又失其自由权。盖仅能颠覆资本家之权,而不能消灭国家之权”,这是与无政府主义的最大不同。另外,刘师培还认为那种“在于恢复人类完全之自由”的“个人无政府主义”,与自己所倡导的“共产无政府主义”旨趣不同,“吾之言无政府,则兼重实行人类完全之平等。盖人人均平等,则人人均自由。固于社会主义之仅重财产平等者不同,亦与纵乐学派之主张个人自由者不同也”。

基于以上全部论证,刘师培提出了其无政府主义的四大纲领和实施方法。四大纲领为:“甲、废灭国家,不设政府;乙、破除国界、种界;丙、不论男女,及若何之年,即服若何之工役,递次而迁,实行人类均力之说,以齐人类之苦乐;丁、实行男女上绝对之平等。”

实施方法,刘师培则列图说明:



无政府主义主张废除国家,扫荡权力,不设政府,那么面对复杂的社会,诸多的行业工种,面对茫茫众生,又如何分配呢?刘师培注意到了其中存在着难以解决的矛盾:同一做工,而有难易苦乐不同。如果量其才力授以相当之工作,那么就要有人主持分配(督理人),这个所谓“督理人”实际上就起着政府作为整合社会群体的角色和功能,这恰恰是无政府主义所排斥的。再有,趋乐而避苦,趋易而避难是人之本性,“巧者必托故以辞劳,黠者必借词以避苦,且因苦乐不均之故,而生嫉忌之心,则争端岂能骤弭乎”。再有,即使有人甘心吃苦,无私奉献,但会形成“权利可以平等,而义务不能平等”的不平等法则。为此,刘师培提出了“共产”措施和“人类均力”说。

“共产”是实现绝对平等的前提。只有实行了“共产”,“使人人不以财物自私,则相侵相害之事将绝迹于世界”,所谓富民横暴、盗贼劫掠等现象才不可能发生。刘师培的“共产”不仅包括生产资料,而且也包括生活资料。在刘氏看来,仅生产资料归为公有,而生活资料仍归私有,只能叫“社会主义”,而全部共产,才叫“共产主义”^①。刘师培反复地表达过对“共产”的理解:“于民生日用之物,合

^① 参阅《论共产制易行于中国》,《衡报》第2号,1908年5月8日。

众人之力以为之,即为众人所公用。”^①“凡所制之器,置于公共市场,为人民所共有。”^②“凡吃的、穿的、用的,都摆在一个地方,无论男人、女人,只要做一点工,要哪样就有哪样,要多少就有多少,同海里挑水一样。”^③“中国欲行此制,必先行之于一乡一邑中,将田主所有之田,官吏所存之产,富商所蓄之财,均取为共有,以为共产之滥觞。若各境之人民互相效法,则此制可立见施行。此制既行,复改良物质,图生产力之发达,使民生日用之物足供全社会人民之使用,则争端不起,而共产制度亦可永远保存。”^④

至于“共产”的条件,刘师培认为现已具备足够的心理条件和环境条件。他说:“中国平民有言:你的就是我的,我的就是你的。观此二语,则共产主义久具于民心,使人人实行此二语,则自私之心何由而生?”^⑤他还认为闹灾荒时最容易产生共产行为,在《论水灾为实行共产之机会》一文中说:“我现在奉告饥民的话,就是教他杀官、抢富户。这两件事做到尽头,就可以做成共产无政府了。”^⑥

在实行“共产”的前提下,刘师培又提出了著名的“人类均力说”。他著文说:

“夫均力主义者,即以一人而兼众艺之谓也。欲行此法,必破坏固有之社会,破除国界,凡人口达千人以上,则区画为乡。每乡之中,均设老幼栖息所,人民自初生以后,无论男女,均入栖息所,老者年逾五十,亦入栖息所,以养育稚子为职务。幼者年及六龄,则老者授以文字,五年而毕。由十龄至于二十龄,则从事实学。此十年中半日习普通科学,即知识上之学是也;半日习制造

① 《废兵废财论》,《天义》第2卷。

② 《人类均力说》,《天义》第3卷。

③ 《论女子当知共产主义》,《天义》第8—10卷合册。

④⑤ 《论共产制易行于中国》,《衡报》第2号。

⑥ 《衡报》第8号。

器械,即民生日用必需之物也。均以老者为之师。夫民生日用之物,不外衣食居三端,三端而外,厥惟用物。习艺之期,即限以十年,故年逾二十,即可出而作工。及若何之年,即服若何之工役,递次而迁,及年逾五十,则复入栖息所之中。此均力主义之大略也。今试将作工之年,拟表如下:

二十一齡至三十六齡作工表

二十一	二十二	二十三至二十六	二十七至三十	三十一至三十六
筑路	开矿伐木	筑室	制造铁器陶器及杂物	纺织及制衣
业农	同	同	同	同

三十六齡以后作工表

三十七至四十	四十一至四十五	四十六至五十	五十以后
蒸任	运输货物	为工技师及医师	入栖息所任养育幼童及教育事

凡业农以十六年为限,业农必辅以机器,以省劳力。此十六年中,每人所获之谷,约计足供四五人之食。

凡种棉种蔬种树诸事,旁及饲养捕鱼猎兽于业农之暇,各视其地之所宜,任二三事。

凡业农之期,于筑路以下诸役,均停工作以重农务,农务既毕,无论制何职业,其工作之时,每日仅以二小时为限,余均休息。

凡制物必以机,每乡之中,制物之机咸备。无论制何职业,均通力合作。

凡铁器陶器,为民生日用所必需,故人人均需制造。以外各器,则各视其性之所近,分制一二种。

凡运输货物,若在近区,则每日亦以二小时为限,故五年始克免役。若在远区,非朝夕所能往还,或竟日旅行于途,无休息之

暇,则缩短其应役之期,以一二年为限。

凡力农作工之暇,均可各择其性之所近,以从事于学。及年届四十有六,凡平昔锐志医学者,则司为民治疾;锐志工学者,或为汽船汽车技师,或为筑路工程师;其有学业素浅者,则为电车给事人及理发师;每日服役亦以二小时为限。若遇远行,竟日鲜暇,则缩短其五年应役之期,以一二年为限。

凡废疾之民,年逾二十,则免以上各工役。瞽者司奏乐,喑者聋者司排印书籍,跛者则司校勘,每日服役亦仅以二小时为限。其权利与齐民同。

凡所作工役,均先难后易,年愈高者役愈轻。

凡所制之器,置于公共市场,为人民所共有。所筑之室,其长短广狭均一律,人各一室。而阅书会食之地,一乡之中均有定所,为人民共集之区。

依此法而行,则苦乐适均,而用物不虞其缺乏。处于社会,则人人平等之人;离于社会,则人人独立之人。人人做工,人人务农,人人当士,权利相等,义务相均,非所谓大道为公之世耶?”^①

从以上引述中我们不难看出,刘师培之所以煞费苦心地设计“人类均力”的乌托邦,其最核心的意图是想千方百计地回避“权威”问题,因为只要承认“权威”在社会结构中具有功能,那么,刘师培所谓“完全平等”的乌托邦在理论上就会顷刻瓦解。但是,恰恰就在刘师培“人类均力”模式的内部,却潜含着强烈的权威主义因素,这是所谓“欲维持人类平等权,宁可限制个人自由权”的必然结果。例如,刘师培的职业轮换以年龄为标准,劳动者本人必须根据这一“时间表”统一度过一生,自己没有任何选择的余地。这里,“必须”和“统一”的规

^① 《人类均力说》,《天义》第3卷,1907年7月10日。

定,本身就是具有绝对权威性的指令,无论由谁来规定和实施以至监督这一指令,指令本身就是权威的代名词。另外,要求人们都住大小一样的房子,穿同样样式的衣服,吃一样的饭菜,显然都需要更加严密的组织和更加强有力的管理,这些不仅不能削弱权威,而且必须以更加强大的权威为基础。

刘师培一方面强调无政府主义反权威的坚定性,另一方面又强调“良知”、“性本善”的道德自觉性,在这里不仅是完全可以理解的,而且是必然、必需的。正如美国著名史学家韦克曼(Frederic Wekeman)所说:“如果制度被准则所取代,那么社会便是由意识确定的了。”^①

刘师培作为中国近代最早的民粹主义理论家,1907年他在《民报》上发表了《悲佃篇》,引起了很大反响。1908年在《衡报》上发表了长文《论中国宜组织劳民协会》,其中提出的“中国历代之革命均发端于劳民,则现今中国革命必以劳民为根本”和“欲提倡劳民革命必先从事于劳民结合,而中国劳民素有结合之团体。中国在上之人乏结合之性,而在下之人则团体转坚”的两大命题。另外,刘师培还是近代中国农民状况调查的开山人,他在其发起组织的“农民疾苦调查会”章程中曾明确阐述了办会宗旨:“中国幅员广大,以农民为最众,亦以农民为最苦,惜困厄之状,鲜有宣于口、笔于书者。迄今所出各报纸,于各省政治、实业虽多记载,然于民事则弗详,民事之中,又以农事为最略。嗟我农人,诚古代所谓无告之民矣。仆等有鉴于此,爰设农民疾苦调查会,举官吏、富民之虐,据事直陈,以筹救济之方,兼为申儆平民之助。”^②其后,《天义》报、《衡报》陆续发表了一批调查记,如《贵州农民病苦调查》、

① 《历史与意志:毛泽东思想的哲学透视》(中译本),中央文献出版社1992年版,第83页。

② 《天义》第8—10卷合册。

《川省农民病苦谈》、《山西佃民之疾苦》、《山东沂州佃民之苦》、《皖北佃民之苦》、《江苏松江农民之困苦》等,同时也有如《四川工人之悲苦》等早期中国工人生活状况的调查记。“这些都是近代中国最早的农村调查和社会调查。当资产阶级革命派热心于陈述满洲贵族带给中国人民的苦难时,农民疾苦调查会的活动显然别具一格。”^①

二、《新世纪》的反传统倾向

几乎与《天义》报同时,1907年6月22日,中国赴法留学人员在巴黎创办了《新世纪》周刊。该刊于1910年5月21日停刊,共出版121期,其寿命比《天义》报要长得多。同时还出版《新世纪杂刊》,共5种,它们是《萍乡革命军与马福益》、《中国炸裂弹与吴樾》、《上海国事犯与邹容》、《广东抚台衙门与史坚如》、《湖南学生与禹之谟》。另外,《新世纪丛书》出版过第1集。

“新世纪”派的主要成员是李石曾、吴稚晖、褚民谊等,其经济支持人为张静江。^②

① 杨天石、王学庄:《论〈天义〉报刘师培等人的无政府主义》。

② 李石曾(1881—1973年),名煜瀛,笔名“真”。清末大学士李鸿藻之子。1902年赴法留学,创办《新世纪》,同盟会员。民国初年发起赴法勤工俭学运动。曾任北平研究院院长。1973年逝于台湾。

吴稚晖(1865—1953年),名敬恒,字稚晖。笔名“燃”、“夷”、“四无”等,光绪辛卯举人。早年两度赴日留学。《苏报》案后,避居伦敦,1905年入同盟会,《新世纪》主要撰稿人之一。1953年逝于台湾。

褚民谊(1884—1946年),原名明道,字重行,笔名“民”、“千夜”等。1903年赴日留学,后随张静江赴法,参与《新世纪》的编辑出版工作。辛亥革命后,与蔡元培一起组织法华教育会,曾任法国里昂大学副校长。1938年随汪精卫叛国投日,任伪行政院副院长兼外长。1946年被枪决于苏州狱中。

张静江(1876—1950年),名人杰,号卧禅,“上海张园主人之子”。1902年随驻法公使孙宝琦赴法任使馆商务随员。曾两次筹资支持孙中山。1907年入同盟会。1914年蒋介石加入中华革命党时,张为其监督人。后一直任国民党要职。1931年后张四肢瘫痪,离开政治中心。1939年赴美。1950年病逝于纽约。

同为无政府主义的政治倡导者,但《新世纪》与《天义》报具有很大的不同。虽然不能说《新世纪》派没有形成其固有的思想系统,但相对思路清晰,脉络一致的《天义》派而言,《新世纪》由于文章出自多人之手,无论观点还是风格都不尽一致,有时一期刊物中的文章,相互矛盾,甚至一篇文章中前后观点也不能自圆其说。但总体来说,《新世纪》派的主要特点是侧重从政治文化角度,阐释和宣传无政府主义,这是由该派处于当时世界无政府主义的理论中心——巴黎所决定的。

十九世纪六十年代以后,无政府主义流行于西班牙、法兰西和意大利等国。受到这一思潮的影响,《新世纪》比较集中地介绍了无政府主义的理论主张。例如,《新世纪丛书》第一集译载了爱露斯(Eltzbachre)所著《无政府主义》一书的一章,译名为“世界七个无政府主义家”。书中介绍了高得文(Godwin)、蒲鲁东(Proudhon)、梯于格(Tucher)、托尔斯泰(Tolstoj,当时译为“道司道”)、司梯尔(Stirner)、巴枯宁(Bakounine)、克鲁泡特金(Kropotkiine)七人的简历、主要观点和著述名称。《新世纪》派翻译的西方无政府主义文献,最多的是克鲁泡特金的著作,其中包括:《互助论》(当时译为“进化之大原因”)、《法律与强权》、《国家及其过去之任务》、《面包略取》、《狱中逃狱》(克氏自传之一篇)等。可见,克鲁泡特金的互助进化观念,对《新世纪》影响极大。

《新世纪》无政府主义政治理论的学说基础,是所谓的“进化的革命”论。

在理论上,《新世纪》派反对达尔文式的“生存竞争、优胜劣败”学说,而崇尚克鲁泡特金的“互助”理论。李石曾说:

世界之所以终不能免为惨杀世界者,以竞争时多,而互助时少也。人谓世界无竞争,则无进步。吾更言曰:无互助,则更无进步,且欲竞争而不能。今之谈天演学者,动辄曰:生存竞争,优胜

劣败。彼徒见社会一方面之竞争,而即武断之曰:生存必赖竞争。……夫生存未必赖竞争,竞争未必有进步。所以赖以生存,生存而有进步者,在互助而不在竞争也。虽然,互助而不竞争,则偏于太柔;竞争而不互助,则偏于太烈。太柔,则不及进化之效力;太烈,则过进化之作用。不柔不烈,相遇得当,无过无不及之患,是谓最得进化之大道。

竞争与互助,各有消长之时代,随万物之机体之发展而定其计度。兽与人较,则兽之竞争长于人,其互助消于人。野蛮人与文明人较,则文明人之互助高于野蛮人,其竞争低于野蛮人。此不易之理也。生存在于进化。进化者,由劣而优,由优而更优也。故粗而精,旧而新,物质之进化也;简单而繁复,野蛮而文明,不幸乐而至较为幸乐,生物之进化也。苟进化专赖竞争,优固胜,劣固败,胜者存,败者灭,则只有优者之进化,而无劣者之进化也。如优果必胜,劣果必败,则何必待竞争而后见?必待竞争而后见胜败者,则优者未必有其必胜之势,而劣者未必有其必败之理也。苟优者有必胜之势,则优者可不言进化也。何者?遇劣者必胜也。劣者有必败之理,则劣者尤可不言进化也。何者?遇优者必败也。惟其不然,劣者勉为优,优者勉为更优;优者胜,劣者亦胜。同胜而存,则优劣俱进化矣。万物并育,而不相害。相害者,竞争;不相害者,互助。互助与竞争之关于生存,一相害,一不相害,其差别如斯。^①

据此,李石曾概括出“进化”的四个定律。(1)互助,则优劣俱胜,此为“并进”;(2)不互助,则优劣俱败,此为“同退”;(3)竞争,则优胜劣败,此为“单进”;(4)不竞争,则优败劣胜,此为“只退”^②。显然,在这四种进化形式中,“互助”对人类发展是最为有利的,退其次为“竞

^{①②} 民(李石曾):《无政府说》,《新世纪》第31—36号。

争”，但其代价则是失去了“平等”。但互助并不意味着不要竞争，因为舍此，“进步”将缓慢而效果不佳。“苟其不进或进而缓者，于人则谓之病，于事则谓之弊。夫病与弊皆人类欲革之者也。革病与弊无他，即所谓革命也。革命即革去阻进化者也，故革命亦即求进化而已。”^①“人类之所以有今日者，以自古及今，历数百万次大小之革命，有以造之也。”^②“无革命，则社会无进步。”^③

“新世纪”派无政府主义者认为，人类进化曾出现过三次历史性“革命”，它们分别是“旧世纪”、“新旧过渡时代”和“新世纪”。而每一个进化过程，都有着不同的具体内容，它们有着极其鲜明的时代特征。《新世纪》曾列表说明如下：^④

革命思想进化表

旧世纪	新旧过渡时代	新世纪
易朝 改姓 以暴易暴	倾覆旧政府 建立新政府 此胜于彼	扫除一切政府 纯正自由
大封 功臣 维新三杰	党魁 院绅 甘言运动	废官 止禄 无有私利
名利 双收 升官发财	牺牲利禄 饥渴名誉 铜像峨峨	弃名 绝誉 专尚公理

李石曾、吴稚晖等都曾论证道，依人类进化之原理，第一阶段，是从古代的“无政治”开始的。那时人们“无自助自治之能力，以致涣散而乏互助之心，且兽性未脱，战斗力甚大，终日相杀，而无时已”。这时为了控制相互厮杀，同时“团结人民”去做那些“一人之力所不能为”的“大事”，产生了“自助有余者助人，自治有余者治人”的局面，于是

① 真：《进化与革命》，《新世纪》第20号。

②③ 民：《普及革命》，见《新世纪》。

④ 《新世界之革命》，《新世纪》第1号。

“政府”出。此时政府具有“内则助人民自营力所不能逮，外则防人民自由权之被侵”的双重功能。“于此时也，政府为合于公道、真理。”有人称这一阶段为“专制的进化”。第二阶段，是所谓“政治的进化”阶段。人类社会“由酋长而封建，由封建而郡县，由郡县为专制矣，又由专制而立宪，由立宪而共和，至共和而政府为末路，可以使之终矣”。在这个过程中，政府的功能发生了变异。本来政府的特殊权力是用来“禁压一般人民之举妨害他人者”和“扶助一般人民之柔弱受欺于他人者”，但此时“政府有特权大责”，于是就出现了政府“非惟不能助人民自营力，而反窒之；非惟不能防人民之自由权，而又自侵之”的情况。这时“政府而不合于公道、真理也，则其终之有可无之因，其终之也亦宜”。第三阶段，则为“社会的进化”阶段。在这个社会中，没有压迫者和被压迫者，人人平等，每个人都在田地和园圃场上劳动，食堂有公所，器用皆公备，还专设男女配合之室，孕妇胎教之室，乳母育婴之室及幼稚舍，学校，养老室，公园等。这时社会实行“各尽所能，各取所需”的原则。生产之外，还要进行读书、研究。食物、卫生、医疗都将得到改良，人寿逐渐增加^①。

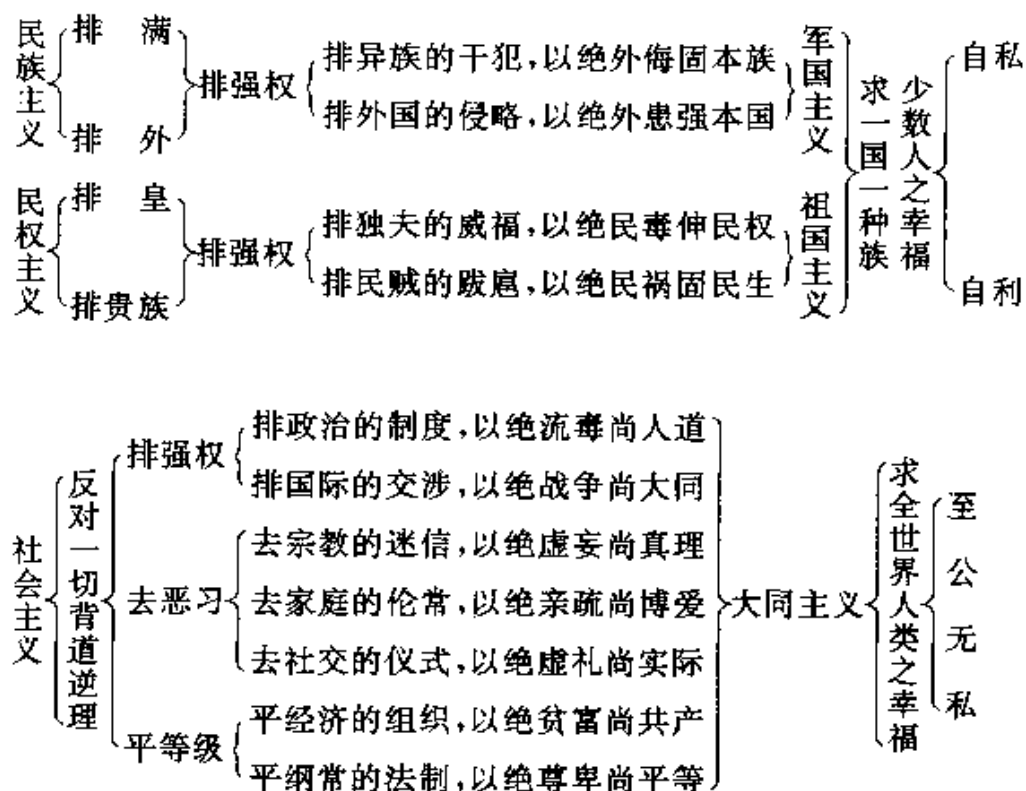
《新世纪》的作者们认定：他们所处的时代，正是从“政治的进化”向“社会的进化”转化的“过渡”阶段，在此阶段，人类有两种选择方向：一是继续加速政府改良，走政治革命一路；二是乘此时机，开始无政府建设，走社会革命一路。经研究比较，他们认为后者（当时被称为“社会主义”）“无自私自利，专凭公道真理，以图社会之进化。无国界，无种界，无人我界，以冀大同；无贫富，无尊卑，无贵贱，以冀平等；无政府，无法律，无纲常，以冀自由”^②，最符合“公道”和“真理”。褚民谊

① 以上论述见民：《无政府说》，真：《驳新世纪丛书“革命”附答》、民：《普及革命》、真：《进化与革命》、燃：《与人书》《谈无政府之闲天》等。

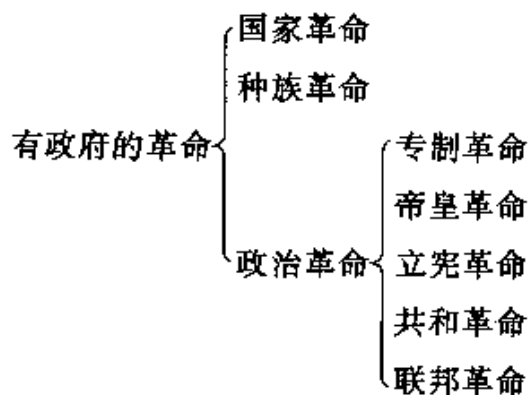
② 民：《伸论民族、民权、社会三主义之异同，再答来书论〈新世纪〉发刊之趣意》，《新世纪》第6号。

列表图示：

民族民权社会三主义比较表



李石曾也曾用不同的表格,反映了同样的思想:^①



① 李石曾:《无政府说》,《新世纪》第60号。

无政府的革命——社会革命

{	经济革命
	平民革命
	劳动革命

值得一提的是,《新世纪》的作者们在论述“进化与革命”的问题时,谈及人类进化的原因,将其分为“内力”和“外力”两方面。内力指思想变迁(“脑关之改良”),外力指环境变迁(“他事之影响”)。进化变迁则是“内”“外”因素综合而发挥作用的。运用这标准,将百余年中国政治理论发展变迁划分为十派,逐一历数以显示其进化过程。由于这一独特的划分法与我们熟知的各种划分法均不一样,故全文引录如下:

(甲)三纲五常派 此类思想最旧,大部束缚于时文讲章之内力,又迷滞于状元宰相之外力,故成此类。此类宗派之确立,约有数百年,在二三十年前,尚充斥于国中。今日之委蛇伴食于朝,及迁鄙为患于乡者,亦皆此类也。

(乙)古义实学派 此类思想稍活动,因涉猎较多,其内力有所膨胀。此类即汉学考据家之属。极盛于二百年以来,至二三十年中,始实收其效果。盖能使甲类所墨守之八股,与鸦片小脚,同为可厌之物者,其原因虽多,而直接之掎击,乃乙类之翔实,足以显甲类之空疏也。此类在今日,如自命维新之张之洞等,甚而至于革命党中,亦有如某君某君者,其言论虽若有进,实则思想、目的、手段,常不离此派,即如主张存古及保国粹之类皆是也。

(丙)吏治民生派 此类思想愈活动。乙类则全为其内力之学问所执滞,不问张三之帽,可戴于李四之头与否;此类乃稍受动于时势之外力,能知为因时之制宜。此即魏源之徒为之代表,而曾国藩乃此中之翘楚。今日存于国中,稍执权势者,有如甲类

冯煦等，乙类之张之洞等，皆隐隐自以为丙类。如冯煦等对付今日之时势，尤与丙类为貌似。若在野之士，或山僻州郡，尚有侈谈此等派头者，至于交通便利之区，则此类几绝。

(丁)洋务西艺派 此类之思想，有活动于内力者，李善兰、徐寿之属是也；有活动于外力者，李鸿章、文祥之类是也。现在此类，朝士则满人居多数，在外国使馆中之目为陈旧者，亦皆此类。在野仅制造局等处，尚存三数老学究。其旁枝则有极守旧一类之出洋学生，若唐绍仪、辜鸿铭之徒，虽其人今方轰轰烈烈出头，然此曹之思想、目的、手段，终不离此类。

(戊)中西体用派 此类之思想，受活动于新世界之风气者渐多。此类最为复杂，朝士如郭嵩焘、薛福成之徒，在野如王韬、郑观应、汤寿潜辈，其而至于今日顽固党中，如许钰一流者，彼之思想、言论、目的，实为此类。其近日退化之迹，乃倒行逆施，非一出于本性。至大多数之使馆人员，开口闭口，津津乐道某人精通洋文，某人熟达西语，略以西艺西政为口头禅矣，无不为此类。所以其旁枝，如伍廷芳、伍光建等之略有学问，亦不能脱出此类之圈外。即洋行之刚巴度，言其气味，亦为此类也。而近日同文馆、约翰书院出身之学生，亦皆此类。以上所举，虽人品学问种种不同，然其思想、目的、手段，无不同。又有如张謇、郑孝胥、端方等，由甲乙丙三类之大变相，亦可归入此类之中。

(己)变法维新派 此类复杂更甚，然其思想、目的、手段亦无不同。今之朝士则有如袁世凯、岑春煊之徒，时人目为新学巨子者，有如马良、严复之徒，余如自命有大气魄如康有为之徒，自命有小作用如张元济之徒，以及今日所谓卓卓使才如某君某君者，皆此类也。吾举此类，必有人疵其过于不伦不类，诬妄已极。盖此中之人，甚多思想至高明、言论极精当者。然此乃留声机器，

不管若自其口出，实无所动于其中。观于此类人，常迎合于不新不旧，其真思想可知。于进化之事业，若有意，若无意，其真目的可知。其行动，无所谓平和，无所谓急激，其真手段可知。故曰此类虽复杂更甚，然其思想、目的、手段亦无不同。即今日西洋有知有识之少数学生及内地播绅先生，附和立宪，主张教育之诚恳者，皆为此类。张之洞评鹭古文词家，有不立宗派之名目，今对此类，亦即可以不立宗派新学家称之。质言之，即所谓混合夹杂之维新党是也。

(庚)开明专制派 此类之内力，不必果优于己类，然其迎受外力之感动，殊较己类为锐敏，故已有一新学最粗之组织，与其梦寐相结合，其思想、目的、手段，殊与己类不相同。梁启超先由己类《时务报》之嫡派，一跃而为《清议报》派，再跃而为《新民丛报》派，未及半途，猛跌一交，遂于两报派之间，结成此类，梁启超遂终于此。为其死党者，三数东洋学生。今亦有在朝列者，皆稍能了解门户之何以成立，运动之若何进行，故今日立宪之声，满于国中，主动者，实为此类，余皆被动。

(辛)强种保国派 此类即不立宗派之革命党。当日东洋学生之《国民报》为之倡始，梁启超《新民丛报》几进于此类而未能。此类人之思想，初脱羈绊，稍欲撤去中国五千年旧有之恶藩篱，然其绝对之排满排外，仍不脱宋、明以来之劣根性，故其思想大活动，而目的手段如故。凡今日之自标革命党，实与革命党表同情者，皆为此类。无论内地志士，及留学界中人，此类常居其多数。

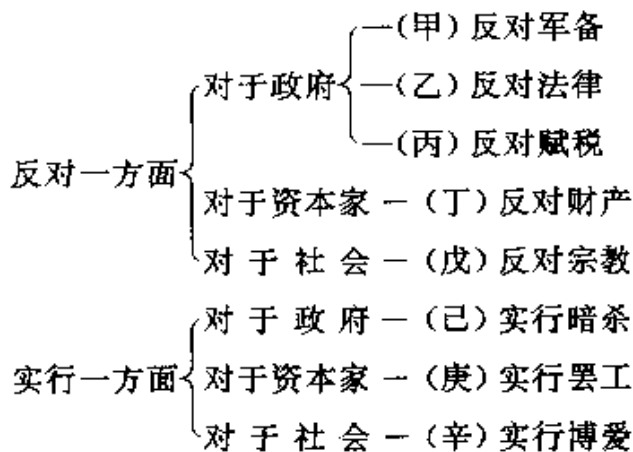
(壬)平等自由派 此类之于辛，如己之有庚。辛则思想无秩序，而目的、手段夹杂，此类则思想、目的、手段皆入一线。吾不能多有所知，如民报中之翹楚诸君，庶乎其近。即近日上海等处革命社会中，常有一鳞一爪隐约出见，亦必此类。此类人出，革命有

其主动，故被动者益盛，而满清之命运，亦以告终。

(癸) 真理进化派 此类乃混同夹杂之无政府党，文言之，亦可曰不立宗派之无政府党也。此类萌芽幼稚，尚不能实以何等人确有此资格。然内地及留学界到处皆已见端，不需数年，必有人论定之者。^①

如前所述，《新世纪》派无政府主义根据其“互助进化”的道理，认为眼下历史已进入了从“政治的进化”到“社会的进化”的过渡期。据他们的理解，“过渡期”的历史和政治将具有什么特征呢？换句话说，按照“公理”和“真理”的标准，这一时期人类应当完成什么样的任务呢？对此，《新世纪》派的回答不尽一致。

李石曾认为有八个方面，或八大主义：“曰自由，故去强权；曰平等，故共利益；曰博爱，故爱众人；曰大同，故无国界；曰公道，故不求己利；曰真理，故不畏人言；曰改良，故不拘成式；曰进化，故更革无穷。”^②《新世纪》派理论家喜欢列表说明问题，具体分为“反对一方面”和“实行一方面”，共计八项目标和任务^③。



① 《进化与革命》，《新世纪》第20号。

② 《革命》，《新世纪丛书》第1集。

③ 《普及革命》，《新世纪》第15号。

“(甲)无政府者,无强权也。政府借军备,而行强权。无政府尚人道,而反对之。故无政府以无强权之名,反对军备,而行人道之实。

(乙)无政府者,无制限也。政府借法律,而施制限。无政府尊自由,而反对之。故无政府以无制限之名,反对法律,而行自由之实。

(丙)无政府者,无阶级也。政府借名教,而定种种阶级,以致有贵贱,而社交不平。无政府贵平等,而反对之。故无政府以无阶级之名,反对名教,而行平等之实。

(丁)无政府者,无私产也。政府借资本,而分种种区别,以致有贫富,而苦乐不均。无政府主共产,而反对之。故无政府以无私产之名,反对资本,而行共产之实。”^①

《新世纪》的作者还认为,现今之社会就像一座高塔,分成许多层次。其中婚姻制度是其基础;在这之上财产、家庭、国界、种界等,递为塔层;塔的顶端,则是政府。其他如宗教、法律、军备等,则是为“建筑高塔之材料耳”。造塔必先从基础造起,因此,婚姻问题是社会问题的基础。但“欲破坏此塔,必自顶始”,所以“非先去政府,不足以言他也”。“不若从顶处下手,顺次拆去塔层,非惟无大危险,则收效甚大。是故无政府革命者,扫荡社会一切阶级也。无政府革命后,则社会惟入耳。配合自由,婚姻无矣”^②。《新世纪》作者的这种比喻性解释,是出于其“无政府革命”的策略考虑。

“新世纪”派无政府主义者采取与儒家传统文化相对立的立场和态度,给人留下了深刻的印象。《新世纪》以“三纲革命”、“祖宗革命”、“男女革命”、“无君无父无法无天”、“男女杂交说”、“金钱”、“毁家谭”、“排孔证言”等醒目标题连续发表的许多措词激烈的文章,充满了反传统气息,这正是“新世纪”派最富特色的东西。

首先,《新世纪》对以“三纲”为代表的传统伦理秩序展开了猛烈

^{①②} 《无政府说》,《新世纪》第60号。

的抨击,专章逐一对“君为臣纲”、“父为子纲”、“夫为妻纲”进行了批判。认为与此相对应的应当是“人人平等”、“父子平等”和“男女平等”^①。认为:“君亦人也,何彼独享特权特利?曰因其生而为君,是天子也。此乃迷信,有背科学;若因其有势力故然,此乃强权,有背真理。”^②至于父子问题,《新世纪》说,“就科学言之,父之生子,唯一生理之问题,一先生,一后生而已,故有长幼之遗传,而无尊卑之义理”。特别是关于夫妻问题,《新世纪》的作者们显得尤为激烈,认为“人道进化愈幼稚,女人愈不自由,愈进化,男人之专制愈减”。“既有家庭,则易自由而为专制。”“就科学言之,男女之相合,不外乎生理之一问题。就社会言之,女非他人之属物,可从其所欲而择交,可常可暂。就论理言之,若夫得杀妻,则妻亦得杀夫;若妻不得杀夫,则夫亦不得杀妻;若夫得嫖,则妻亦得嫖,此平等也,此科学真理也。”^③《新世纪》的作者还对“淫”字作了详尽解释,以此对传统的道德观进行批判:“淫者过度之谓,非交合之名也。故久雨为‘霖’,好书者谓之‘书淫’。自有万恶淫为首之说,世遂以淫为绝不美名词。不知男女相合而不过度者,只可谓之乐;正式婚姻而过度者,亦可谓之淫。而世乃重此轻彼,则淫与乐二字之不明也。最谬者尤莫甚于许个人之淫,而不许男女同乐,此则男权之流毒也。”^④

其次,《新世纪》激进地认为,只要带有中国传统文化烙印的观念都与“新世纪”的时代精神“不相适”。例如,《民报》第10号第81页有文章写道:“以皇祖轩辕之灵,洋溢八表……白日有天,星球有尽,种族神灵,远大无极,敢昭告于尔丕显皇祖轩辕烈祖金天高阳高辛陶唐有虞夏商周秦汉新魏晋宋齐梁陈隋唐梁周宋明延平太平之明王圣

①② 参阅《三纲革命》,《新世纪》第18号。

③ 《三纲革命》,《新世纪》第18号。

④ 《论习惯之碍进化》,《新世纪》第50号。

帝，相我子孙，宣扬国光，……我皇祖亦永有依归。”《新世纪》的作者评其为“一崇拜帝王，二崇拜祖宗，三仇视异族”的典型的“宗教迷信”。他们认为“崇拜祖宗”是“至愚至私”的行为，因为“凡物愈古，其构造愈简单，其能力愈薄弱，此自然之公例。故于科学中，吾祖宗之程度，不及吾人，是正于迷信中之祖宗相反，于迷信中，皆谓吾之祖宗胜于吾人也”。^① 为说明“崇拜祖宗”不是信仰性而是功能性的，他们绘出了从“崇拜祖宗”到“服从”到“至愚至私”的逻辑演化轨迹：^②

崇拜祖宗=服从。

作 官=服从。

作 奴 隶=服从。

服 从=至愚至私。

崇拜祖宗=作官=作奴隶=服从。

崇拜祖宗=作官=作奴隶=至愚至私。

人皆知作奴隶者不肯革主人之命之非，又知作官者不肯革帝王之命之非。奴隶与官之不肯革命，非至愚即至私。但崇拜祖宗者，与奴隶及作官者相等，故吾亦可定之曰：凡不肯行祖宗革命者，非至愚，即至私。

与康有为以注经倡改良一样，“新世纪”派无政府主义者也曾对传统典籍进行过重新“解释”。其最著名的可数鞠普的《〈礼运〉大同释义》一文了。文中作者明确声言：“老言自然，墨言兼爱，佛言极乐，耶言平等，与夫今之无政府党、社会党，皆大同主义也。然言主义者多，言方法者少。能以寥寥数语，概括一切方法者，吾于《礼运》大同一章见之。惜旧注所释，多失其义，今略加诠正，以质世之言大同者。”释者对《礼记·礼运》逐句加案，并有详尽说明：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。

案：此即废政府之说也。（君臣一伦久当废，不必赘）私者，公

①② 《祖宗革命》，《新世纪》第2、3号。

之敌。私一身，私一家，私一国，私一种，皆私也。私小者祸犹小，私大者祸愈大。政府者，私之最大者也。无论专制，无论立宪，无论共和，问有政府不攘夺人民之财产，损害人民之生命者乎？无有也。无论专制，无论立宪，无论共和，问有人民不负当兵之义务，不负纳税之义务者乎？亦无有也。惟无政府，自无国界、种界、人我界之争矣。天下者，天下人之天下也，故曰天下为公。

公私之界，可以人力破。智愚之判，不可以人力合。使智愚不辨，则无竞争，将无进步。故选贤者，所以励不贤也；与能者，所以矜不能也。选之与之，犹言矜式之崇拜之而已，非如旧注所谓国不世传也。惟选贤则不贤者劝，与能则不能者奋。且贤者愈贤，能者愈能，而世乃愈进。（《墨子·尚贤》一篇其义正同）故曰选贤与能。

天下之不信不睦者，莫政府若。故外交者一诈伪场也，海陆军者一杀人机也。政府去，则世界内惟人与人交际而已。人与人交际，不信将自败，不睦将自毙，惟无伪无争，始能立于共同生活之中。（今之个人与个人交际，小社会与小社会交际，不必订约，每能不欺不斗，是其明征。惟处富贵利达之场，而争欺乃起耳）盖至其时，已无尔诈我虞之事，无此疆彼界之分，所可讲者修者，只信睦而已，无他事也。故曰讲信修睦。

故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。

案：此即废家族之说也。（不言父、子而言亲、子，可见父子二字本不通，父子一伦更当废）人有家族，故亲须为子谋，子复须为亲谋。自少而壮而老，无时不在经营之中，即无时不在忧患之中。不知亲之于子，因情欲而生耳，无所谓恩也。迨既生而养之教之，于是恩生焉。施恩者必望报，受恩者必思报，于是孝生焉。恩也孝也，互相责偿，皆私而已。家族废去，生即为公民，是生我者固

不知为何人,我生者复不知为何人。我惟尽我力于社会,老者安之,少者怀之,朋友信之而已。我不必为亲谋,亦不必为子谋,无苦恼,无挂碍也。故曰:人不独亲其亲,不独子其子。

家族既废,人类生存必当共保。人寿平均大约六十,此六十年中当分三时期:二十以内,受教育之时期也;二十一至四十,服勤劳之时期也;四十一以上,享娱乐之时期也。人惟自私,故有幼无所长,壮无所用,老无所终之患。世之进也,必有公共之育婴院(科学发明,彼时婴孩必不需乳),必有公共之养老院,必有公共之学校,必有公共之会场,其余凡人生起居服食游乐休息者无不有公共之处。(一切公共方法,当别著论详之)幼而受教育,教育公也;壮而服勤劳,勤劳公也;老而享娱乐,娱乐公也。故曰:老有所终,壮有所用,幼有所长。

人各得所,固无所谓矜寡孤独者矣。有之,惟废疾之人。何也?废疾者易传染,不能与平人合,必仍与废疾合(如粤之麻疯瞽目,皆自为配偶)。废疾者难平均,或男多女少,或瞽众疯稀,故不能免于矜寡孤独。此等矜寡孤独废疾者,不能责其尽力于社会,亦不能同享社会之权利。为进种计,故别之;为好生计,故养之。故曰:矜寡孤独废疾者皆有所养(此句当连读,不当分读,旧注全非)。

男有分,女有归。

案:此即废婚姻之说也。(不言夫妇而言男女,正如佛说所谓善男子善女人。故夫妇名词,实不通也)世界无论一夫多妻,多夫一妻,一夫一妻,多夫多妻,苟有夫妇之名,即背男女之义。男女相悦,即相合耳,何得谓奸,又何得谓淫!(今世以男女相悦为奸淫,最谬。吾谓惟自私其妻者为奸,多置姬妾为淫。若男女相悦,正也,非奸也;乐也,非淫也)虽然,有当虑者。人类之争,起于男女,妍媸不同,苦乐或异,一也。男女之数,势难相等,供求不给,

匹配难均，二也。女子有天癸之期，有孕育之期，不予维持，实碍卫生，三也。女子阴绝早，男子阳绝迟，生华生稊，人情不乐，四也。男女相合，不宜太杂，纵欲过甚，生齿不繁，五也。故是时必有一公认之规则，使男女之合，必有其地，必有其时，必有其数，必有其类，（此等规则当另著论。）于自由之中有限制之法。使男子知有分际而不妄交，女子知应归宿而不乱合。（归宿，即指天癸孕育期内言，盖归而另宿也。旧注非是）故曰：男有分，女有归。

货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。

案：此即废金钱之说也。金钱者，寒不可为衣，饥不可为食，至无用之物也。惟世以之为货与力之代价，于是金钱万能，金钱遂万恶。金钱废，则货与力之真复原。货与力之真复原，则人移其谋金钱之心，以谋货、力。故人人皆出货之人，即人人皆得货之人；人人皆出力之人，即人人皆省力之人。何也？货之出于地者储之公（如物产），力之出于身者储之公（如艺术），凡关于货与力者无不储之公，各取所需，各给其求，无不足也。惟不出货与力者，社会不齿之。谓是时犹有私其货、力者乎，必无有也。故曰：货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。

是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。

案：此即废法律之说也。法律者，强权之保护符，自由之障碍物也。强权者，己欲谋而禁人谋，己为盗窃乱贼而虑人为盗窃乱贼，于是设为种种之法律，且谬定自由之法律（今之法律，所许之言论、出版、集会、书信、迁徙自由，无论其不实行也，即实行亦以小惠愚民耳）。试观法律所规定，如军人，如官吏，如巡警，何一非为己谋为盗窃乱贼之具耶？故法律愈繁，其世愈乱。（老子云：法令滋章，盗贼多有。剖斗折衡，而民不争。又云：圣人不死，大盗不止。其义精矣。世乃谓法家出于老子，岂不谬绝！）法律废则民

心静,民气平,谋于何有,盗窃乱贼而何有(今人于一家之中,未尝设法律,未闻有彼此相谋者,相盗窃乱贼者。即小可以喻大),天下同风,夜不闭户矣。故曰:谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。

是谓大同。

如上云云,天下一家也,四海兄弟也,众生一切平等也,远近大小若一也。由个人而成社会,社会之内无不同也;由小社会而成大社会,大社会之内亦无不同也。语言同,文字同,风俗同,教养同,凡可同者无不同。故曰:是谓大同。^①

另外,《新世纪》提倡“尊今薄古”、号召“行孔丘之革命”等^②,都发生在1907年,其意识之明朗、言辞之激烈都对日后“五四”时期“激烈的反传统主义”^③,产生着直接的影响。

第五节 地方自治论:寓“统”于“分”

地方自治论是清末民初中国政治理论系统中极富特色的一部分。这一理论的要旨,是围绕着国家权力的合法化主题,寻求从地方政权建设的角度,把省作为一个自治(不拥有国家主权)的权力系统,从而以联邦政体的形式建立一个现代国家。在中国清末民初的特有环境下,国家权力向社会生活的不断渗透,以亚结构政治形态对社会

① 录自《新世纪》第38号。

② 胡绳武对《新世纪》的这方面思想介绍尤详,此不赘述。参阅《辛亥革命时期期刊介绍》第3辑,人民出版社1983年版,第359—385页。

③ “激烈的反传统主义”(Radical Antitraditionalism)是[美]威斯康星大学历史系林毓生教授研究“五四”思想史的核心范畴,参阅林著《中国意识的危机》(中译本),贵州人民出版社1988年增订再版。

实施的全面控制,又成为“地方自治”论的潜在精髓。

从政治史角度看,地方自治论是晚清实施宪政所引发出来的政体选择问题,也就是说,它关系到实施宪政是自上而下,还是自下而上的不同途径。持前说者,自然坚持“大一统”论,主张由中央政府全权主持政体改革;持后说者则认为,宪政的基础在于国民需有相应的法律知识和参政意识,因此地方政治建设实为国家政体改革之前提。由此引申出国家政体采取“单一制”还是“联邦制”的优劣比较问题。从思想史角度看,地方自治论则是中国传统政治中“封建”与“郡县”体制之争的现代延续和发展,西方“分权论”的传入刺激和加速了这一过程。与古代不同的是,原有的“一姓天下”与“一君天下”的“公私之辨”,逐渐转化为国家权力的“合法性”与地方权力的“合理性”相互关系的体制命题。

由于传统政治伦理因素的影响,清末民初时期的地方自治论,总在某种程度上被“恶绅乡霸”和“分裂割据”的阴影所笼罩。议者左顾右盼,苦若寒蝉。以至于直到“五四”时期,人们仍然对其中苦衷不免感慨:“数年以来,我们国人所最怕的有两个东西:一是民主主义,一是联治主义。国体由君主变为民主了,大家对于民主主义才稍稍安心。这联治主义直到如今,提起来还是有些害怕。不是说联邦须先邦后国,就是说中国早已统一;不是吞吞吐吐的说我是主张自治,避去联邦字样,就是空空洞洞的说我是单谈学理,不涉中国事实。推本求原,一般人所以怕他的缘故,都是误认他是分裂的现象,所以避去他的名字不讲,都是怕人误认为他是个分裂的别名。”^① 此语道破了清末民初地方自治论的基本特点。

清末民初时期地方自治理论的发展,可划分为三个阶段:

第一阶段:从十九世纪六十年代至二十世纪初,关于地方政治制

^① 李大钊:《联治主义与世界组织》,《新潮》第1卷第2期,1919年2月1日。

度的讨论,一般流行于民间。从“乡职制”逐渐向“省自治”的方向发展,基本奠定了清末民初时期地方自治论的总体格局。

第二阶段:从1905年清廷五大臣出访,经1908年清政府宣布“筹备立宪”,到辛亥革命爆发。此间清政府主持实施“地方自治”,试图通过有限的政治动员,扩大政治参与范围,从而实现国家权力向社会渗透,间接实施社会控制的目标。

第三阶段:从中华民国成立至二十世纪二十年代中叶,这时,在概念上,“地方自治”明确被“联邦制”和“联省自治”所取代,以“分治”形式促进国家的统一和发展,成为占主导地位政治理论倾向。由于中央政府权力体系的脆弱,“联邦制”和“联省自治”论获得了短期的活跃空间。随着地方军事实力派政治角逐的加剧,以及政党意识形态的深化,“地方自治”论被“武力统一”论所最终取代。

一、从“复乡职议”到“地方自治”

清末政治理论发展的一个明显特征,是思想家论述的重心一般侧重于中央体制的变革,而对基层体制的关注相对滞后,这种情况的产生与中央集权的大一统政治传统有着直接关系。在这个意义上说,无论提出“分制”改革的议论是否构成了对中央集权的挑战,但它从另外的角度去理解“民主”的问题,则是确定无疑的。1861年冯桂芬提出的“复乡职议”,是清末较早关注“分制”的论著之一。该文开篇即说:“治天下者,宜合治宜分治,不合治则不能齐亿万以统于一,而天下争;不分治则不能推一及乎亿万,而天下乱。”明确提出了“合治”与“分治”的问题。但冯桂芬的论证却是古典式的。他说:考周制,乡大夫以下有州长、党正、族师、闾胥、比长,遂大夫以下又有县正、鄙师、酈长、里宰、邻长,“以乡人为之,皆官也”。考汉制,十里一亭,有亭长,十亭一乡,乡有三老(主教化)、啬夫(听讼收赋)、游徼(循禁盗贼),

“亦以乡人为之，亦皆官也”。清行保甲之法，十家一甲长，百家一保正，一乡一保长。但其社会治理功能远不如“团练民勇”有效，原因就在于“地保等贱役也，甲长等犹之贱役也，皆非官也。团董绅士也，非官而近于官者也。惟官能治民，不官何以能治民？”有鉴于此，冯桂芬建议采取“复乡职”的办法予以调整。具体方案是：每百家设一副董，每千家设一正董，每五千家设一巡检。民有公讼，先由副董一级处理，不服，报正董一级处理，再不服，复报巡检处理。上讼不得“越诉”，否则“不与理”。巡检有绩可升丞簿。各级乡职，皆有俸金，“全乎为官如公制”。政府给予乡官一定的独立权力，使其放手为政，“缉捕关正副董指引，而不与责成。征收由正副董劝导，而不与涉手”。这样，通过把“乡职”纳入“官制”的体系，从而促进社会的稳定与发展。“顾氏炎武曰：大官多者其世衰，小官多者其世盛。盖大官所以治治民之官，小官所以治民，分而又分，其数不能不多，其位不能不小。……如是则真能亲民，真能治民，大小相维，远近相联，无事而行保甲，必有循名责实之功，有事而行团练，更得偕作同仇之力，风俗有不日新，教化有不日上哉！”^①可见，“官小而位多”是冯桂芬倡“复乡职”的根本目的，这也是晚清士大夫对于“分权”概念的基本理解。但冯桂芬沉寂了30年，直到戊戌变法的高潮中才受到人们的重视。几十年间，除了偶尔有随介绍西方议会制时顺带提及其地方制度外^②，中国思想界很少有这方面的议论。直到十九世纪九十年代初叶，才打破了关于“乡制”议论的沉寂，由宋恕和陈炽分别再次对此予以关注。1891年被人

① 冯桂芬：《校邠庐抗议》卷上，光绪二十四年八月藩氏刻本。该书问世30年后，经翁同龢、孙家鼐呈荐，光绪帝于1898年7月允印1000部由各级官吏讨论，据清档签本，大小官吏327人签注，可见影响之大。参阅李侃：《戊戌变法时期对〈校邠庐抗议〉的一次评论》，载《中国近代史散论》，人民出版社1982年版。

② 如1866年被派旅欧的斌椿曾介绍说：英国“公议厅”由各乡公举六百人“共议地方公事（意见不合者，听其辩论，必俟众论全同然后施行，君若相不能强也）”。见斌椿：《乘槎笔记》，湖南人民出版社1981年版，第25页。

称为“东甌布衣识绝伦，梨洲以后一天民”^①的宋恕，在议论“民权”时，专章论及乡官民选的问题：“乡设一正（乡之户数因地制其多寡，每县分乡多不过八），掌一乡劝善惩恶诸务，由本乡公举。百家为聚，聚设一正，掌一聚劝善惩恶诸务，由本聚公举。十家为连，连设一正，掌一连劝善惩恶诸务，由本连公举”^②。1892年，陈炽在论议会制时波及“乡制”，以为仿照中央设议院，地方乡官也不应由官府委命，而应由民间选举。具体做法是：每乡设正、副乡官各一名，年满三十，财产达一千金。愿者出示晓谕，“置甌通衢”，期以三月，择保人多者用之。乡官每任二年。遇有大政疑狱，则聚而咨之；兴养立教，兴利除弊，有益国计民生之事，则分而任之。对于“贪婪专横者，官得随时撤之，檄令再举”，对于“贪婪、大失民心”的县官，乡官亦得会同赴省弹劾^③。宋、陈的“乡制”论，无论在设计框架方面，还是在论证理路方面，都并未超出冯桂芬的范畴，但却成为思想发展的一个阶梯。

十九世纪末二十世纪初，随着戊戌变法的失败，中国的地方政治理论产生了重要突破。这一转变来自两个方面：一方面表现为中国传统政治理论的某些论点在紧张情势下的激活；另一方面也表现为西方政治理论更为系统地对中国思想界产生影响。正是在这一时期，清末“地方自治”论在两种不同体系的思想融合中得以逐渐形成。

1899年章太炎作《藩镇论》和《分镇》两文，虽然由于他随着其策动李鸿章等地方督抚反清独立的幻想破灭，以及唐才常自立军起事失败而转向反清革命，以至于在1900年重版《馗书》时将《分镇》进行了删改，更名《分镇匡谬》，并列为“前录”，但却不能低估其作为一家之说的政治学价值。在论述地方政治的问题上，章太炎与大多数倡导

① 梁启超《广诗中八贤歌》，《新民丛报》第3号。

② 宋恕：《乡聚章》，《六斋卑议》，敬乡楼丛书，1928年版，第22页。

③ 陈炽：《乡官》，《庸书内篇卷上》，第7页。

恢复“乡官”制的论调不同，而是一反时论，提倡被人们视为“跋扈为忧”的古代“藩镇”制度。章太炎为“藩镇”式的地方自治提供了历史的理论根据。他说：“夫政不己操，而位不久假，其居官也，则无异于提举祠庙，其勿能跋扈，甚明白矣。然犹赖有数镇稍自奋厉，足以扶危而定倾。……且夫孤秦则犹有蒙恬以镇边塞也，陋宋则犹以刘、韩、张、吴诸子分镇而御女真也。敌国外患日冯陵而无已。盖虽猜忌如二代者，亦不得不分其大柄以归将帅，如议者之见，以跋扈为藩镇罪，则赵高之杀蒙恬，秦桧之杀岳飞，其功乃与黄帝戮蚩尤等也”^①。“满洲起朔方，因袭明旧，稍省督抚，小者不损一行省，使教令所下，渐及泰远，然犹禀命于六部，不敢自擅。咸丰之季，潢池日扰（《匡谬》改为“汉帝已立”，以下改动出处同此），重以外寇，天下之势（改“孤清之命”），阉阉如累九丸。赖袞职明圣（改“赖大酋明圣”），枢臣善方略，一昔举緘滕扁犒之智而破辄之。自征自抚，自生自杀，自予自夺，一切属其权于疆吏。是时知兵之臣，威令振肸，或出其境外，而上不以文法制之，卒能芟夷巨寇，俾民小惕（改为“卒能剪灭大平，盗其天球”）。由此言之，内外之重轻，所以为利害者，断可知矣。”^② 章太炎强调，要发挥“封建”和“藩镇”制度中“利不过幅，则用足也；思不出位，则虑周也；兵不外募，则士附也；吏不旁掣，则功立也”的优越性^③，提出了把中国“封建”为“六方镇”，实施独立行政的设想：

与不得已，官制不及改，则莫若以封建方镇为一，置燕、齐、晋、汴（改为“宋”）及东三省为王畿，注错（改为“注措”）无所变，其余置五道：曰关陇，附以新疆；曰楚蜀，附以西藏；曰滇黔桂林；曰闽粤；曰江浙。（谓三江浙江——原注）道各以督抚才者制之，

① 《藩镇论》，《章太炎政论选集》，中华书局1977年版，第100—101页。

② 《分镇》，同上书，第105页。

③ 同上书，第107页。

冠名以地,无以虚辞美称,行政署吏,惟其所令;岁入贡于泉府者数十万,毋有缺乏;扶寸地失,惟斯人是问。一受其爵,非丧土缺贡,终其身无所易,死则代以其属吏,荐于故帅而锡命于朝。其布于邻国,则曰:斯吾封建(改为“附庸”)之国也。交会约言在是,天室弗与知。(《匡谬》加注:“案联邦之制,虽同等联邦,外交固在中央政府也。不同等联邦无论。然清室之于朝鲜,任自遣使,既尝破其例矣。”)若是,则外人不得挟政府以制九域,冀少假岁月以修内政,人人亲其大吏,争为效命,而天下少安矣。^①

毋庸赘言,章太炎的思想资源来自中国的传统政治理论,其惊人的论述可谓前无古人。这种以复传统而反传统,以分藩镇而求凝聚的异调方式,在本世纪初的政治思想史上留下了耐人寻味的一笔。

与章太炎形成鲜明对照的是,几乎在同一时期,梁启超借助于法国著名政治理论家卢梭之口,从西学资源的角度,对欧美的联邦体制进行了介绍和解释,使中国始知有“联邦民主制”一词。1901年,在著名的《卢梭学案》一文的最后,梁启超在指出代议制本身存在的弊端后,顺理提及卢梭的“小国寡民”理想,并认为“联邦制”是减少代议制副作用的有效制度。梁文说:“如卢梭之言,则议定法律之事,凡为国民者,不可不躬自亲之,斯固善矣。然有一难事焉,在于大国之国民,果能一一躬握此权,而不托诸代人乎?卢梭曰:是固不能。是故欲行真民主之政,非众小邦相联结不可。难者曰:众小邦并立,则或有一大邦狡焉思逞,以侵犯之,其奈之何?卢梭曰:众小邦相联为一,则其势力外足以御暴侮,内足以护国人之自由,故联邦民主之制,复乎尚矣。卢氏又以为联邦民主之制,其各邦相交之际,有最紧要者一事。……所谓联邦民主制,殆取法于瑞士,而更研究其利弊也。卢梭以为瑞士联邦诚太弱小,或不免为邻邦所侵轶。虽然,使有一大邦,效瑞士之

^① 《分镇》,《章太炎政论选集》,第105页。

例，自分为数小邦，据联邦之制，以实行民主之政，则其国势之强盛，人民之自由，必有可以震古铄今，而永为后世万国法者”^①。姑且不论这里哪些话是卢梭的原意，哪些话是梁启超的想象，因为“介绍”本身就是“解释”的方式之一，我们所关心的，是通过卢梭，梁启超究竟期望读者领会些什么。

从上文中我们可以清晰地看到，梁启超介绍联邦制是与大国众民如何使议会选举成为可能的问题紧密相联的，换句话说，联邦制的合理性是以宪政民主制的合法性为依据的。一般来说，前提是依据，结论才是目的。但在这里，宪政的合法性既是前提也是目的，而联邦制仅仅是手段而已。因此，这里的联邦制功能，不仅不具有地方与中央“分权”的意义，恰恰相反，联邦制基础越巩固，就越能增加中央权威的合法性质量。所以，梁启超又说：“我中国数千年生息于专制政体之下，虽然，民间自治之风最盛焉。诚能博采文明各国地方之制，省省府府，州州县县，乡乡市市，各为团体，因其地宜以立法律，从其民欲以施政令，则成就一卢梭心目中所想望之国家，其路为最近，而其事为最易焉。”^②因此，梁启超的意图与章太炎关于中国与其让外人瓜分，不如自己瓜分的理论，不可同日而语。然而，不同的思想体系，在同一背景下，由于读者的“理解”所致，有时会产生共同的作用。世纪之交，章、梁对地方政治体制的不同设想，却从不同侧面引发了清末地方自治论的一个争论高潮，最终导致“地方自治”被纳入了国家的法律范围，尽管其结果与章、梁的本来意图均相差甚远。

1902年康有为发表于《新民丛报》上的《公民自治篇》，则是本世纪初论述“地方自治”问题最重要、最系统的理论文献之一。梁启超在刊载案语中评价说：“其〔文〕推重民义，以地方自治为立国之本，可谓

^{①②} 梁启超：《卢梭学案》，《饮冰室合集·文集之六》。

深通政术之大原，而最切中国当今之急务也。”^①

康有为论述“地方自治”是从“政治参与”的角度入手的。他认为，今欧美各国之所以势至富强，“皆以民为国故也。人人有议政之权，人人有忧国之责，故命之曰公民。人人皆视其国为己之家，其得肥瘠皆有关焉。夫家人虽有长幼贵贱，而有事则必聚而谋之，以同利而共其患”。“盖其分责一大任于数千万人也，乃所以陶融铸冶数千万人而为一体也。夫以数千万人而共担一任，其政安得不美密易举哉；以数千万人共治一体，则其力安得不坚固洪大哉；以人人自谋，安得不亲切哉。故弊无不克去，而利无不能兴，事无不能举，而力无不能入。”因此“分责”于众人，鼓励社会的政治参与，是今日欧美诸国兴盛发达的重要条件。而中国的政治体制则相反：“举中国万里之土地，四万万之人民，内治外交之繁夥剧迹，而人人不分任，惟政府一二人任之，虽圣人亦有不周者矣。士民睹国政之不善，则叹惜痛恨曰，此地方官之不善也。外而守令，内而诸曹，睹国政之不善，国体之削弱，则又叹惜痛恨曰，此大官之不善也，吾辈小臣不得与焉。若京卿司道，近于大官矣，则又叹惜痛恨国政之不善，国体之削弱，曰公卿督抚之责任也，吾辈闲曹何与焉。其大学士、尚书、侍郎、督抚，睹国政之不善，国体之削弱，则叹惜痛恨曰，此枢臣之责也，吾辈何与焉。其枢臣睹国政之不善，国体之削弱，亦痛心蹙额叹惜痛恨曰，此首辅之责也，吾辈随班何与焉。……而所谓首辅者，则类皆以亲王、国戚、旗人为之，身未尝学问，足未出国门，其才仅足以奉君上之意旨。而以尊宠弹压百僚而已。故中国虽有四万万人，而实得一二人，且得一二瞽聋暗跛心疾之人。以此政体，投之季世乱时，已不能立矣。”^②

① 《新民丛报》第5号，1902年4月。

② 康有为：《公民自治篇》，《新民丛报》第5、6、7期，1902年4—5月。以下凡不注明者，均出此篇。

康有为的论述非常形象,也非常犀利。特别有意思的是,这里,康有为实际上给自己出了一道冒险的难题,如果他再推论一步,那么“首辅”也可推辞,因为决策大权并不在他们手中,最后,政弊之结点只能落到“孤君”自身了,但这是康有为即使敢想,也不敢言、不愿言的事了。这样,康有为的笔锋转向了地方制度,转向了基层政权的政治动员和政治参与的方向上去了,尽管康有为并没有使用这些现代政治学的词汇。

在这个角度上,康有为大有发挥的余地。经过中西比较,政治体制孰优孰劣已一目了然。西方政体之所以优,究其要害,在于他们实行“人人分责”的地方自治,凡户籍、死生、婚姻、产业、警察、保卫、治安、审判、议税、印花、办学、筑路、市场、桥梁、筑室、防火、消水、卫生、救贫、医院、狂院(公园和娱乐场所)、选兵、公债、山林、铁路、银行等,“皆一乡所有之政。其繁密纤悉,精详琐细,几同小国之体。”康有为说,由于以上诸事“盖皆听民自举人而治之,故其自为谋也至当且周,其趋公也至勇且热,故其民志意腾踔,心思发越,神气王长,学识开明,技械精巧,政体皆随时议决;故其气象新而体理生,租债皆量力公定;故其输将乐而作事举,民安而乐之,动而翔之,进而扬之”。而中国政体之所以劣,则在于自己放弃了传统,从三代、汉、晋、六朝实行过的“地方自治”,逐渐变成了隋、唐以后的“官代民治”。如隋以后,簿尉皆命于天子,官守令以上,行崔亮停年之格,孙丕扬抽签之制,一切由中央全面控制。于是,“乡政由是尽隳,乡官由是不举,自治之法废。而地方不修,民治不举,国本不立,职是之由。自上言之,则督抚司道守令,层级累重;自下言之,则乡州党族里闾,无一官焉。有大官而无小官,有国官而无乡官,有国政而无民政,有代治而无自治。故政事粗疏芜荒,人才不进,地利不辟,而财用匱乏。盖立法之意,但以为国,非以为民,但求不乱,非以为治。故即有循吏,至于桴鼓不鸣,庞吠无警,余粮栖亩,讼狱少囚,则以为治效之至矣。……夫所求不过如是,乃与今

竞争之理相反。故谓举国守令皆吕父杜母阳元而国必亡也”。

在列举了中国封建、井田、学校之制,以及欧美、日本地方制度的优越性和具体办法后,康有为的结论是:

“夫民者国之本,乡者治之本。……今吾中国地方之大,病在于官代民治,而不听民自治也,救亡之道,听地方自治而已。”“故兵权与外交集权之益最大,民治与竞争集权之害最大。”“故凡集国之大权者惟恐其不一,而民之分权者,惟恐其不多,分之愈多愈细则愈灵活,否则臃肿蹒跚而不能行,故集权与分权相反而相成者也。古者以封建,而治民可以纤悉;后世不能行封建,故遂疏阔不修。唐行口分、世业之田,其制至善,由无封建之故,故旋踵不能行。然儒生开口言三代即及封建、井田、学校,夫地方自治,即古者之封建也。但古者乱世,封建其一人,则有世及自私争战之患,此所以不可行也;今者升平,封建其众人,听民自治,听众公议,人人自谋其公益,则地利大辟,人工大进,风俗美而才智出。……故通地方自治之制,知古人之所以胜于今者,在有合乎封建之意;欧美之所以胜于中国者,在以民自治而不代治之也。”

对于地方自治的实施构想,康有为也设计得极为周详:首先,他把黎黎大众划分为两大部分,一部分为“公民”,一部分为“齐民”。就像秦汉时代授爵位那样,在二者之间形成新型的等级差序,使“齐民”对“公民”具有一种崇慕心和荣誉感。在这种新型的社会秩序和结构中,促进社会的整体发展。因此,“举公民”是地方自治的前设之举。康有为对成为“公民”的基本条件、政治权利以及社会功能都作了初步规定:“凡住居经年,年二十以上,家世清白,身无犯罪,能施贫民,能纳十元以上公民税者,可许为公民矣。”“凡为公民者,一切得署衔曰公民,一切得与齐民异。如秦汉之爵级然矣。既为公民,得举其乡、县议员,得充其乡、县、府、省议员,得举为乡、市、县府之官。”“公民者,担荷一国之责任,共其利害,谋其公益,任其国税之事,以共维持其国

者也。”“有公民则合数千万而为一，此其胜败之数也。”

依据欧美和日本的经验，康有为规划“地方自治”的总轮廓为“城”和“乡”两个层次。在省、府、县城，设“总局”，由总办、会办和帮办充之。这一层次的“议事局”，由各段公民中推举议员。其属地人口3万以下者，每500人选1人；人口10万以下，每1000人选1人；人口30万以下，每2000人选1人；人口50万以下，每3000人选1人。其中，地方“贵官”和“绅士”为天然上议员，其他议员以公民投票公举。总办由“议事局”公举，报官府备案，其余各官由总办和“议事局”各举半数而组成。同时，给予各官以相应职衔：“万人以上者，长给正九品乡正下士衔诸职，给从九品从下士衔；万人以上者，给正从八品乡中士职衔；三万人以上者，给乡上士职衔；五万人以上者，给六品乡大夫职衔；十万人以上者，给五品公大夫职衔。”县议会由县公民选举，每70万人出议员30人，100万人以上者每增5万人，加议员1名。自知县举人以上的“绅士”，可特别选举为议员。对于“议员”的资格，康有为给予了较严格的规定：“凡公民住居一年，年二十五以上，大农、大工、大商家产万金，或曾游历外国，或在大学毕业诸生士人有学者，能创学校、工艺院、医院、善堂者，一市一乡选一人，大者或二三人”。议员皆任期三年，一年去二留四，以资谙练。

在县以下实行“乡制”。人口万数，地方十里为一局，或曰邑。每局立局长一人，总任局事，兼理学校；设判官一人；审理本区讼狱，延用古名“士”、“嗇夫”或“乡平”皆可；设警察一人，巡捕奸宄盗贼，维护治安；设税官一人，收赋税管户籍；设邮官一人，主通信兼印花。“乡局”五官，由县议会选举，局长由议长定夺。各村各约，以千人为度，立正副二人，董任其事。“乡局”各职凡十，示例于下：

第一职立警察。简禁盗贼奸宄，有风火大灾皆当救之，以保卫闾里。

第二职修户籍。凡生死、婚姻、葬埋及礼乐、吉凶、歌舞之事。

第三职修道路。分国道、县道、乡道,分别敷设石路,俾远近易通;其有水利,开浚设桥梁、筑堤堰陂塘;其有民所走集,设市场、筑广场以合民众;其有可为铁道、马车道者,皆议开通焉;以及种植树木之事。

第四职凡人民通信及电报电话事。

第五职收赋税。凡土地、舟车、烟酒、出产、制造、营业、买卖,因其旧俗地宜,随时公议。

第六职学校。凡男女中小学塾及工艺院之募开,增长鼓励。令凡民七岁皆入学,否则罪其父母。

第七职劝农业。凡耕地、种植、山林、原野,酌土宜,觅新种,开农会以劝垦辟。

第八职助工商。开劝工场、技艺院,以鼓励百工,振兴商务,而设法资金以补助之。其有民间乞丐,驱入技艺院教之,俾其糊口,不听者判官禁之园土。其穷老者付之恤贫院。

第九职讲卫生。洁净室屋道路,俾免痼疾,疾病则设公医院医之。

第十职开善堂。举恤贫、养病、癡狂之会,开院养之。拓增经费,收禁乞流,无使有乞丐颠连者。并开讲堂以诱导愚蒙。

稍后我们将会看到,康有为的理论,对1908年以后清政府筹办的“地方自治”运动,产生了直接的思想影响。

言及世纪之初的“地方自治”思潮,不应忘记两篇影响极大的议论文章,一为欧榘甲发表于1902年的《新广东》,一为杨笃生发表于1903年的《新湖南》。相比章、梁、康而言,这些后生的叙述模式不仅仅表现得更为激进,洋洋数万言,几乎近于口号式的喧嚷。更为重要的是,他们的论述具有极为强烈的地方色彩,关于本省历史、人物、资源、优势等被反复强调,从而突出了其论述的“省区主义”(Provincialism)倾向。欧榘甲激进地说:“广东人实为广东地主,则广东之政

权、财权、兵权、教育权、警察权、铁路矿山权、土地所有权、森林权、海权,莫不宜自操而自理之。以广东之人,办广东之事,筑成广东自立之势,以建全中国自立之起点。”^① 将私有自爱观念和竞争进步意识引进地方自治模式,是欧榘甲论述的最突出特点,这显然来自边沁和达尔文的两大支点,是他区别于前人以及理论设立的主要资源。他说:“夫治公事者不如治私事之勇,救他人者不如救其家人亲戚之急,爱中国者不如爱其所生省份之亲,人情所趋,未如何也。故窥现今之大势,莫如各省先行自图自立,有一省为之倡,则其余各省,争相发愤,不能不图自立。各省既图自立,彼不能自立之省,必归并于能自立之省。省省自立,然后公议建立中国全部总政府于各省政府之上,如日耳曼联邦、合众国联邦之例,即谓全中国自立可也”^②。对此,美国学者杜赞奇(Prasenjit Duara)评价说:“欧榘甲的魅力在于他有本事把渐趋炽烈的省籍意识,融合到国家生存的论调中,使之名正言顺。此后的二十年,中国目睹省籍意识的社会和体制基础随着民族主义意识驰骤骰骰。”^③

与章太炎近似,欧榘甲主张联省成国,把中国划分为八国:直隶总督所辖直隶、山东、山西、河南四省为一国;两江总督所辖江苏、安徽、江西三省为一国;两湖总督所辖湖南、湖北两省为一国;云贵总督所辖云南、贵州两省为一国;陕甘总督所辖陕西、甘肃两省为一国;闽浙总督所辖浙江、福建两省(兼台湾)为一国;两广总督所辖广东、广西两省为一国;四川总督所辖四川一省为一国^④。这已成为日后“联省自治”理论之滥觞。

① 欧榘甲(原文署名:太平洋客):《新广东》(一名广东人之广东),引自《辛亥革命前十年时论选集》第1卷上册,三联书店1960年版,第287页。

②④ 《新广东》,引自《辛亥革命前十年时论选集》第1卷上册,第309—310页。

③ 杜赞奇:《民国的中央集权主义和联邦主义》,《二十一世纪》(香港)1994年10月号,第30页。

杨笃生的论述则建立在物质的不同组合形态的基础之上。他说：凡物的组合有两种形式。一种是“质点排列之混合物”，另一种是“亲和力构造之化合物”。“混合物者如积沙，然遇风而扬，随流而荡，受外力不及锚铉，而已有离绝播散之象矣；化合物则不然，非依其本来亲和力之原则，决不足以改变之。”基于这个道理，如果各人只认识“公”，而无自己之利益，各省也只认“公”，而没有各省之利益，那么这种共同体就只能是“混合物”；如果“在公共之湖南中，必使各人自任一部之位置，各个人发见其独体之亲和力，则湖南独立矣。在公共之中国中，必使各分省自任一部之位置，各分省发见其独体之亲和力，则中国独立矣”。现在，中国散成 18 个省，18 个省再散为 1500 个州县，1500 个州县再散为 4 万万人，其中缺乏利益纽带联结，“名虽集合，形虽庞大，而腐朽霉烂，终于瓦解”。因此，在杨笃生看来，个体利益是政治共同体的存在基础，是处于政治组合要素中的优先因素，舍此则各“质点”机械组合，随时可以拆卸，没有内在“亲和力”的有机融合，“国”、“省”均为空号而已。所以，“由吾党之说，则四万万分子，聚而为千五百分子，千五百分子，聚而为十八分子，十八分子聚而为中国。质点愈密，则团结力愈强固，非自成为一部，必不能于全体中占一部之位置，不能于全体中占一部之位置，滋所以病全体者也”^①。

在省际意识的带动下，一时间，以省名命名的刊物纷纷面世。继《新广东》、《新湖南》之后，像《浙江潮》、《湖北学生界》等许多刊物，都把颂扬地方传统和建立地方自治作为宣传的主题。例如，1907 年出版的《扬子江》杂志的一篇署名文章，就曾把“自治”视为勿庸论证的自然公理：“自治之界说曰：自治之制天理也，公例也，操自由之权，顺自然之势，人不得而干涉之束缚之，此之谓自治。……欧美近世政界

^① 杨笃生（署名：湖南之湖南人）：《新湖南》，引自《辛亥革命前十年时论选集》第 1 卷下册，第 642—643 页。

改革进步之大原因，不曰非我族类，不得犯我主权；即曰中央政府，不得夺我民权而已。主权之一不一，由于民权之伸不伸”^①。可见，此时“地方自治”已形成了带有普遍意义的思潮。同时，这一思潮与某种阶级意识相结合，构成了明显的内在紧张趋向，“自治”甚至远远超出了地方制度范围，变成了政治和社会矛盾的代名词。试看《扬子江》杂志同一篇文章的表述：

一，平民之于贵族 平民有任意自建之权，贵族必不能故事阻挠。

一，公民之于政府 公民有组织枢务之权，政府当引为公共事益。

一，国民之于他族 国民有建立自主之权，他族不许有毫末侵占。

一，下民之于长官 下民有啾啾部分之权，长官不得用非分压抑。

一，吏民之于官府 吏民有参预鞅掌之权，官府不应有特别要挟。

一，教民之于教会 教民有信仰某教之权，教会当听其自由崇奉。

一，贫民之于绅富 贫民有劳动自食之权，绅富不当以奴隶呵斥。^②

以上思想表明，到清政府实施“地方自治”的前夕，在一代青年人的观念中，“自治”概念被无限地放大了。它不仅与“乡官制”不可并提，而且与“地方自治”也相去甚远。一方面，“自治”与“民族自决”混淆到一起了；另一面，它又与“独立人格”和增长“民气”合为一谈。虽然“自治”概念本身的确含有“自由”的因子，但在政治发展的角度上

①② 趣园：《论民族之自治》，《扬子江》第3期，1907年8月25日。

看,把二者联系到一块,并不是一个吉祥的信号,特别是当国家权威已形成明显递减的情况下,尤其如此。当然,1908年以前,在总体上讲,清末“地方自治”的理论,基本被框束在国家权力向社会渗透的范围内,“自治绝不是一种分配权力的方案,而是一条加强内部纪律、充实整个国家的途径。虽然没有官吏从‘外部’统治他们,但是民众会最终统一为一系列的社会法则激励,朝着他们共同的目标迈进,这个目标就是国家的团结和强盛”^①。

二、清末立宪中的“地方自治”论

戊戌失败之后,清政权迫于形势压力,于1905年8月至1911年辛亥革命爆发,开始了历时6年的“清末立宪”运动,“地方自治”是这一运动的重要章节。1905年8月镇国公载泽等五大臣先后考察了日、美、英、法、德等十余国家,共奏考察报告十余件,就有关西方政治体制(包括制度、机构及职能等),逐一详细梳理、介绍。五大臣出洋考察的基本结论是,在中央,论“国体”则实行君主制,论“政体”则行立宪制,是谓“君主立宪”^②。至于地方政治,则由载泽、尚其亨、李盛铎考察英国后,提出具体建议:“至其一国精神所在,虽在海军之强盛,商业之经营,而其特色实在地方自治之完密。全国之制,府分为乡,乡分为区,区有长,乡有正,府有官司,率由各地方自行举充,于风土民情,靡不周知熟计。凡地邑居民,沟渠道路,劝工兴学,救灾恤贫诸事,责其兴办,委曲详尽,纤悉靡遗。以地方之人,行地方之事,故条规严密,而民不嫌苛;以地方之财,供地方之用,故征敛繁多,而民不生怨。

① 孔斐力:《地方政府的发展》,载《剑桥中华民国史(1912—1949)》下卷,中国社会科学出版社1993年中译本,第380—381页。

② 《考察宪政大臣达寿奏考察日本宪政情形折》,《清末筹备立宪档案史料》上册,中华书局1979年版,第26页。

而又层累曲折以隶于政府，得稽其贤否而奖督之，计其费用而补助之，厚民生而培民俗，深合周礼之遗制，实为内政之本原。”^①

1906年6月15日和7月18日南书房翰林吴士鑑和出使俄国大臣胡惟德又分别上奏，请试行“地方自治”。吴士鑑说：“司法行政之道，不外两端：曰中央集权，曰地方分治。中央集权者所以尊主柄也，其法权操诸君主，事虽经上下议院允行，非得君主俞允，则不成为法律。若既经君主许可，以敕令布之全国，则中央政府得时时监督之，辟阖张弛，惟其所令，而全国不敢自为风气。然又恐权集中央，彼国臣民或但知有服从之义务，而不知有协赞之义务也，则又有地方分治之制以维之。其法凡郡县町村悉举明练公正之士民以充议长，综赋税、学校、讼狱、巡警诸大政，各视其所擅长者任之，分曹治事，而受监督于长官。其人之不称职，事之不合法者，地方长官得随时黜禁之，遇有重大事件，则报告于中央政府，以行其赏罚。……新政事宜，犹不尽此，然皆分治则利，合治则害；分治则益，合治则损；分治则成，合治则败。……如谓士民预政，积久或滋流弊，则就近有地方长官之监督，其上有行省大吏之监督，又其上有中央政府之监督。况政体既定，立法乃归之于上，通国臣民无非奉行成法，分治之举，职分而权不分。”^②

胡惟德的论证与吴士鑑不同，他认为目前中国的政治体制，治权浮于官场，鞭长莫及，难以抵达基层，以至于乡绅舞弊蒙塞，实际上潜伏着政治危机，因此必须对县以下政治机构进行调整、革新，从而实施有效的政治控制。“中国幅员辽阔，户口殷繁，一省之中，州县数十，大或千里，小亦数百里，统治之权，仅委诸一二守令，为守令者又仅以

① 《出使各国考察政治大臣载泽等奏在英考察大概情形暨赴法日期折》，《清末筹备立宪档案史料》上册，第11页。

② 《南书房翰林吴士鑑请试行地方分治折》，《清末筹备立宪档案史料》下册，第711—713页。

钱谷、狱讼为职务，民间利病漠不相关，重以更调频仍，事权牵掣，虽有循吏，治绩难期。至于编户齐民，散而不群，各务私图，遑知公益，为之代表者，不过数绅士，又复贤愚参半。其出入官署因缘为奸者无论矣，即有一二搢绅，表率乡里，或由族望科名之殊众，非必才能学识之过人，以故府县之中，遇有应与应革事宜，守令以一纸公文移知绅士，绅士以数人武断对付守令，转辗相蒙，而事终不举。夫治天下自郡县始，今郡县之治，疲散颓茶如此，而望国民有公德之感情，具参政之能力，以日进于盛治之无疆，是何异南辕而北其辙也。”^① 有鉴于此，胡惟德提出两条措施：一为加强府县行政机构，由守令于本辖范围内挑选能人，使行政效率加强；二为设立府参事会和县议会。县议会由本县人民选举议员组织之。每府参事会则由府县守令及各县选出的参议员组成。其功能均为本地年财政预算、决算，及征收地方税等。这实际上是将中央的议会制下移府、县而已^②。

在此期间，各地纷纷开设自治局和自治研究所，以为地方自治之准备。成立于1906年7月的“上海总工程师局”，很快制定出四大《章程》：一是《城厢内外总工程师局总章》，凡4章22节，内容为设局目的、区域规划、议参会权限和预算决算程序等；二是《总工程师局议会章程》，凡4章42节，内容为议会的组织与选举、议会职责与权限、议会会期及细则；三是《总工程师局参事会章程》，凡5章21节，内容与议会相仿；四是《总工程师局各区分办处章程》，凡5章，主要是划定各分处职责、名称及其范围^③。在一定意义上说，上海总工程师局的四大章程，成为日后清政府正式颁布的地方自治章程之滥觞。

1908年8月27日（光绪三十四年七月二十八日），光绪帝钦准

^{①②} 《出使俄国大臣胡惟德奏请颁行地方自治制度折》（1906年7月18日），《清末筹备立宪档案史料》下册，第715—716页。

^③ 见《东方杂志》第3卷第12期。

《城镇乡地方自治章程》，1909年1月18日（光绪三十四年十二月二十七日）由清政府宪政编查馆核议上奏颁行。宪政编查馆奏折中称：“臣等查地方自治之名，虽近沿于泰西，而其实则早已根莖于中古，周礼比闾、族党、州乡之制，即名为有地治者，实为地方自治之权舆。下逮两汉三老、嗇夫，历代保甲乡约，相沿未绝。即今京外各处水会、善堂、积谷、保甲诸事，以及新设之教育会、商会等，皆无非使人民各就地方聚谋公益，遇事受成于官，以上辅政治而下图辑合，故言其实，则自治者，所以助官治之不足也。……言其名，则自治者，与官治相对待而言也，无官治，则无所谓自治，犹无二物，则无所谓彼此。自治之事渊源于国权，国权所许，而自治之基乃立。由是而自治规约，不得牴牾国家之法律，由是而自治事宜，不得抗违官府之监督，故自治者，乃与官治并行不悖之事，绝非离官治而孤行不顾之词。惟立宪国之所异者，彼于官治、自治之界限，郑重剖晰，勒为法典，上下相信，守之不渝，民固不得奋私智以上渎，而官亦不得擅威福以下侵，用能互相系属，而齟齬不生，各守分限，而责任亦无所贷，于是乎特立地方自治之名，使与官治相倚相成，而自治与官治，乃有合则双美、离则两伤之势矣。”^①

清末地方自治的政治目的非常清楚，名义上它是试图通过城、镇、乡一级的地方选举，调动乡绅力量，在基层政权系统中实施自我管理，以减轻中央实行君主立宪制的阻力，或者说是以此巩固君主立宪的社会基础，但实际上却是通过地方自治，使中央的控制权以变相的形式不断向地方渗透，将以前县以下国家权力干涉不到的广大区域规范于国家可控的范围之内，从而通过社会组织国家化和民间生活政治化的方式，达到全方位的社会控制的目的。

以下列“城镇乡地方自治章程”各章、节目录，以观其基本结构：

^① 《宪政编查馆奏核议城镇乡地方自治章程并另拟选举章程折》，《清末筹备立宪档案史料》下册，第724—725页。

城镇乡地方自治章程

第一章 总 纲

第一节 自治名义(第 1 条)

第二节 城镇乡区域(第 2—4 条)

第三节 自治范围(第 5—7 条)

第四节 自治职(第 8—14 条)

第五节 居民及选民(第 15—22 条)

第二章 城镇乡议事会

第一节 员额及任期(第 23—35 条)

第二节 职权权限(第 36—42 条)

第三节 会议(第 43—53 条)

第三章 城镇董事会

第一节 员额及任期(第 54—67 条)

第二节 职权权限(第 68—72 条)

第三节 会议(第 73—78 条)

第四章 乡 董

第一节 员额及任期(第 79—86 条)

第二节 职权权限(第 87—89 条)

第五章 自治经费

第一节 类别(第 90—93 条)

第二节 管理及征收(第 94—97 条)

第三节 预算决算及检查(第 98—101 条)

第六章 自治监督(第 102—103 条)

第七章 罚 则(第 104—106 条)

第八章 文书程式(第 107—109 条)

第九章 附 条(第 110—112 条)

作为政治理论,《章程》的“总纲”部分最为重要,因为它规定了“地方自治”范围和性质。

关于“地方自治”的性质,《章程》定义为:“地方自治以专办地方公益事宜,辅佐官治为主。按照定章,由地方公选合格绅民,受地方官监督办理。”(第1条)

这种地方自治体的行政事务由政府规定,自治体本身既不是独立的政治组织,更不是拥有主权的政治实体,而是“辅佐官治”、“专办地方公益事宜”的社会团体。同时,这一团体,要按规定程序,“受地方官监督办理”。而其自身权限仅在于那些“官治之不足”的事务性问题上。

《章程》对地方自治实施范围作了划定。凡府、州、县,城厢地方为“城”;人口满五万以上者为“镇”;人口不足五万为“乡”。这里,地域划分标准虽然仍保留着清行政区划的影子,但居住人口已成为新的评价指标。由于以居住人口作为更为主要的评价指标,因而血缘、亲族、文化习惯等因素就占有更为重要的地位,所以说,它确已体现出民族国家的政治要素与地方风习的社会要素相互融合的重要倾向。

至于“地方自治”的具体内容,《章程》则有八项明确规定:

“一、本城镇乡之学务:中小学堂、蒙养院、教育会、劝学所、宣讲所、图书馆、阅报社,其他关于本城镇乡学务之事;

二、本城镇乡之卫生:清洁道路、扫除污秽、施医药局、医院医学堂、公园、戒烟会,其他关于本城镇乡卫生之事;

三、本城镇乡之道路工程:改正道路、修缮道路、建筑桥梁、疏通沟渠、建筑公用房屋、路灯,其他关于本城镇乡道路工程之事;

四、本城镇乡之农工商务:改良种植牧畜及渔业、工艺厂、工业学堂、劝工厂、改良工艺、整理商业、开设市场、防护青苗、筹办水利、整理田地,其他关于本城镇乡农工商务之事;

五、本城镇乡之善举:救贫事业、恤嫠、保节、育婴、施衣、放粥、义

仓、积谷、贫民工艺、救生会、救火会、救荒、义棺义塚、保存古迹,其他关于本城镇乡善举之事;

六、本城镇乡之公共营业:电车、电灯、自来水,其他关于本城镇乡公共营业之事;

七、因办理本条各款筹集款项等事;

八、其他因本地习惯,向归绅董办理,素无弊端之各事。”(第5条)

在这一辅助官治的非行政独立自治体内部,其运作机构由“议事会”和“董事会”组成。“议事会”之议员,由本城镇乡选民选举,再由议员中选出议长、副议长各一名。但“董事会”选举则须官方核准,“总董以本城镇乡选民,由该城镇议事会选举正陪各一名,呈由该管地方官,申请督抚遴选任用之”(第55条)。“董事以本城镇乡选民,由该城镇议事会选举,呈请该管地方官核准任用之”(第56条)。为避免家族势力渗透“议事会”决策事务,《章程》规定,“父子兄弟不得同时任为议员,若同时当选者,以子避父,以弟避兄。若有父子兄弟现为城镇董事会总董事或乡董乡佐者,不得为该议会议员”(第25条)。而且“议事会”、“董事会”都有关于议会会议涉及到议长、副议长、议员本身或者涉及其父母兄弟妻子者,以及关系董事会职员本身及其父母兄弟妻子者,该员均不得兴议(第49条、第77条)。

关于地方自治的议员和董事的入选资格,《章程》规定了刚性指标四项和弹性指标七项,以及限制指标五项。其内容如下:

“城镇乡居民具备左列资格者为城镇乡选民:一、有本国国籍者;二、男子年满二十五岁者;三、居本城镇乡接续三年以上者;四、年纳正税或本地方公益捐二元以上者。居民内有素行公正,公望允孚者,虽不备第三、四款之资格,亦得以城镇乡议会之议决作为选民。若有纳正税或公益捐较本地选民内纳捐最多之所纳尤多者,虽不备第二、三款之资格,亦得作为选民。”(第16条)

“有左列情事之一者，虽具备……所定资格，不得为选民：一、品行悖谬，营私武断，确有实据者；二、曾处监禁以上之刑者；三、营业不正者，其范围以规约定之；四、失财产上之信用，被人控实尚未清结者；五、吸食鸦片者；六、有心疾者；七、不识文字者。”（第 17 条）

“左列人等，不得选举自治职员及被选为自治职员：一、现任本地方官吏者；二、现充军人者；三、现充本地方巡警者；四、现为僧道及其他宗教教师者。”（第 19 条）“现在学堂肄业者，不得被选为自治职员。”（第 20 条）从以上具体条规和《章程》的框架结构看，“地方自治”实是清政府精心策划、深思熟虑的政治举措，其《章程》也出于行家里手。应当注意到，当《城镇乡地方自治章程》正式颁布数个月后，光绪、慈禧相继驾崩，虽然宣统帝于次年（宣统元年二月十五日）发布《重申实行预备立宪谕》，但朝代更迭不能不对实施“地方自治”造成影响。由于多种因素，清政府用七年时间完成“地方自治”的计划并未实现，但在中国政治“大一统”的传统背景下，中央政府以官方法典的形式，承认“地方利益”的真实存在，无疑具有突破性意义。作为清末中国政治发展的重要事件，“地方自治”的实际政治效能极为有限，但其寓“统”于“分”，寓“绅”于“官”的政治精神，却丰富了晚清中国的政治理论。

三、联邦制论与“联省自治”

辛亥革命后，中国政局动荡，“统一”与“联邦”，“统治”与“分治”的问题，成为政治理论界争论的突出焦点。还在 1911 年武昌起义爆发，各省相继宣布独立之时，联邦制舆论就开始出现。例如，山东宣布独立时，山东咨议局在给清廷的八条建议中，最后四条就与“联邦制”有关：“（五）宪法须注明中国为联邦政体；（六）外官制和地方税皆由本省自定，政府不得干涉；（七）谘议局章程即为本省宪法，得自由改

定之；(八)本省有练兵保卫地方自治之自由。”^①同时，湖北、贵州、江西、广西等省也均于联邦政体有所表示，只是潜词和场合不同罢了^②。在临时革命政府的组织过程中，其通告中也明确载有：“美利坚合众之制度，当为吾国他日之模范。”^③代表的选派以省为单位；《临时政府组织大纲》，由各省区代表制定通过，临时总统的选举投票，也每省仅限一票。这些政治举措中都暗含着联邦体制的制度因素。“但自临时政府成立后，为求统一巩固的缘故，中央集权的思想，渐渐把联邦思想压倒了。”^④

“二次革命”后，联邦制论再起，这与袁世凯推行独裁政治有直接的关联。正是出于抵制袁氏政治独裁，拯救共和危机，进步社会人士慨然高举“联邦论”大旗，以“分治”二字揭示天下。自1914年5月至1924年十年间，《独立周报》、《中华》、《民国》、《甲寅》、《新中华》、《改造》、《东方杂志》、《太平洋》、《努力周报》等刊物，共发表论文数十篇，一时间“联邦论颇有‘甚嚣尘上’之势”^⑤。亲身经历过联省自治运动的李剑农先生，对这一运动曾作过较全面的概括。他说：“所谓联治运动，含有两方面的意义：第一，是容许各省自治，由各省自己制定一种省宪，依照省宪自组省政府，统治本省；在省宪范围以内，非但可以免去中央的干涉，便是省与省之间，也可免去互并的纠纷；……。第二，是由各省选派代表，组织联省会议，制定一种联省宪法，以完成国家的统一——就是确定中国全部的组织为联邦制的组织；如此既可以解决南北护法的争议，又可以将国家事权划清界限，借此把军事权

①④ 李剑农：《戊戌以后三十年中国政治史》，中华书局1965年版，第309—310页；又见全国政协文史资料委员会编：《辛亥革命回忆录》（五），第294页。

② 见胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》，台北正中书局1983年版，第47页；又见谢俊美：《政治制度与近代中国》，上海人民出版社1995年版，第276—277页。

③ 陈旭麓主编：《宋教仁集》上册，中华书局1981年版，第365页。

⑤ 李剑农：《戊戌以后三十年中国政治史》，第310页。

收归中央,免去军阀割据之弊。”^①

1914年5月,张东荪针对当时的所谓“废省论”,在《中华杂志》第7号上发表《地方制之终极观》一文,主张中国的地方政治应在现有省制的基础上,“发展自治精神之制度”,“事无巨细由省自办”,在此基础上,同时管理中央委任之事务。张氏断言:“吾以为中国欲图存且强,非采用英美派之自治不为功也。”但又说:“联邦制之精神在自治,吾人但求自治,不必有联邦之名。”^②随后,丁佛言在同一杂志第9号上发表《民国国是论》,对张东荪给予学理上的支援。他认为,就像美国的国基在于州一样,中国之国基当在各省。中国之“特别色彩”在于地方,如能“合各地方为国家之意思以成国家,则建设巩固;集地方势力以监督政府,则政治改良”,不改进省制,国家将无从发展。因此,宪法的制定须“注重中央与地方之权限,其大要中央取列举主义,地方取概括主义”。“除去今日各省之官僚政治,而地方得有自由发展也。”^③张、丁的文章引起了知识界的注意。

数月后,章士钊于1914年11月在《甲寅》杂志上发表了《联邦论》一文,1915年5月又在该杂志上发表《学理上之联邦论》一文。章士钊称赞张东荪文“甚有价值”,“实一篇联邦论也”;称丁佛言文“其言多可称”,亦“一绝明无翳之联邦论也”^④。在《学理上之联邦论》中,章士钊引用奥地利法学家耶律芮克的话说:“联邦者,合诸邦而为一体也。易词言之,凡联邦权限所能到达之处,诸邦所有各别存在之点,皆当消除,以是之故,诸邦之土地、人民皆收入联邦权限之中,凝为一体。邦之疆域即国之疆域也;邦之人民乃统一尊之人民也。”^⑤又说:

① 李剑农:《戊戌以后三十年中国政治史》,第311页。
② 张东荪:《地方制之终极观》,《中华杂志》第一卷第7号。
③ 丁佛言:《民国国是论》,《中华杂志》第一卷第8号。
④ 章士钊:《联邦论》,《甲寅杂志》第1卷第4号。
⑤ 章士钊:《学理上之联邦论》,《甲寅杂志》第1卷第5号。

“联邦国者，多数国家所组织之一主权国也。”“今之讲国家主义最显著者宜莫若德意志，而未闻以联邦故而有所妨……。且也，凡国之能外竞者必无内讧，联邦之制亦泯内讧最良之法已耳。苟其国自始绝无内讧，联邦问题自无从起，惟若内讧非以联邦不能圆满解决。以上乃废而不讲，徒欲勉强涂饰国家主义，以期国之统一坚强，其结果不至外面涂饰一分内面破裂一分，久而久之，所谓国家主义全坠于地不止。故知即以绝对之国家主义为的，而亦必熟察一国内情其能孕育此主义之量共有几何。果孕育之量仅及于联邦而止，易词言之，惟行联邦之制国家主义始得孕育适当，则联邦政治实乃发达国家主义最直最稳之途，采用他法都为迷误。此不可不细审也”^①。“近顷以来，统一之失，日益彰明，智者发策以虑难，贤者虚衷而求治，恍若联邦之制，行之有道，容足奠民生于安利，拯国民于纷纭。”^②

在章士钊的论证中我们再次看到，被晚清政治思想一再提及的“内竞”与“外竞”的关系问题，仍然是“统一”与“联邦”议题的核心。“内竞”与“外竞”关系问题的深层命题——“个”与“群”的相互关系，是章士钊联邦论的立论焦点。而正是在这个富有深刻性的角度上，章士钊的联邦论具有了崭新的政治学意义。

叙述民初“联邦论”的历史，不应忽略当时的青年政法史家，日后成为中国共产主义运动创始人之一的李大钊。作为《甲寅》杂志的编辑，他对章士钊的观点当然了解。他发表于1916年11月的论文《省制与宪制》，是当时“联邦制”思潮的重要理论文献，具有相当的深度。李大钊的论证是从“省制之渊源”切入的。他认为，“省”最早见于《汉书·昭帝纪》，说“长公主，共养省中”，有尊崇之意。后于唐设三省制，是省为官制之称。元于京师建“中书省”，又于京外设“行中书省”凡十

① 章士钊：《学理上之联邦论》，《甲寅杂志》第1卷第5号。

② 章士钊：《联邦论》，《甲寅杂志》第1卷第4号。

一。明洪武九年,内革中书省,政归六部;外革行中书省,而设十三布政使司,仍存行省之名。清沿明制,置行省二十二。“据上所述,是省制肇起原为内官,而扩张以及于外官。行省之制原为临时派遣之职,而递嬗之固著于地方。”李大钊又认为:“综观历代内外轻重之关系,外重内轻之倾向多,内重外轻之倾向少。而察地方官制之趋势又得四事焉:(一)自秦废封建为郡县后,中央与地方总有联络之枢介于其间;(二)纵其初无是等机关,而中央临时派遣之非地方官往往据其位置,渐变为固著地方之职,若为自然之趋势者;(三)七十、八十,乃至一百、二百、三百、四百州县之上,必置十或二十左右之监督官;(四)分理政务之职,渐趋于综合专一之方,递演递嬗省之位置,遂成今形。晚清督抚之权,且逾于联邦之首长。”显然,李大钊之意在于言明,省制变迁非人为所造,乃自然之势也。在详细历数历代封建、郡县之争的各家论点后,李大钊对持“外重内轻”的分权论者,表示出明显的偏爱,并对中国实行联邦表示出乐观的自信,明确指出,自己梳理中国历代封建、郡县之争论,目的是为了说明今天集权与分权之说的历史渊源,这“迥不同于洪宪时代复古之说,比附周官,规复五等,取媚于新莽之朝也”。李大钊力图区分历史上封建、郡县之争与当今统一、联邦之论的核心差别,他说:

封建郡县之争至今告终,而统一联邦之辩由今肇始,理或有同,势则相异。古人所虑为分权之害者,今则随主体而俱销;今人所虑为集权之患者,继今当并其根株而尽绝,此则惩前毖后不为无功者也。于此有研究所得者数端,次举于左:

(一) 昔人论封建以君主一姓为本位,吾人今日论分权以国家政治为本位。前者君为主,后者民为主。

(二) 昔人论封建着眼于王室之安危,吾人今日论分权则着眼于中央、地方权限之分配。

(三) 昔人有以封建为公者,其实诸侯各私其土地;有以郡

县为公者，其实君主奴隶其人民。惟在今日，公之一字允足当之。

（四）昔人主张内重者，为防地方之野心家危害王室；今人主张集权，则为防地方之离绝中央。昔人主张外重者，为制权奸之潜谋篡夺；今人主张分权，则为制泉雄之摧倾共和。

（五）昔者分权之难行，在于内虑君主尊严，外虑诸侯专擅；今则一由民治，二者均无足虑。

（六）内重则有内忧，外重则有外患，必内外相维以持其平，而后可言治安。至理名言，古今中外莫之或易。^①

总之，李大钊认为“联邦体制”是与民主政治相适应的政治体制建设的组成部分。依据“权无限则专，权不清则争，惟专与争，乃立宪政治之大忌，而制国民之常态也。故欲行立宪政治，必先去专与争”^②。以及“制宪之事，有不可失之二律焉：一即调和，一即抵抗是也。夫调和与抵抗，其用相反，其质则同。宪法实质之备二用者，惟在平衡”^③的政治原则，他坚持“联邦体制”的公平和优先立场。为此李大钊专门开示“省制宪法大纲”一份，供宪法会议参考，其文如下：

省制规定宪法之大纲

第 章 省 制

第 条 施行省制之各省，均为自治体。

第 条 省区划及其变更，须经本省省议会之同意，并两院各议员总额三分二以上之出席，出席三分二以上可决以法律定之。

第 条 省于内务行政之范围内，得自行处理关于本省公安、公益必要之事务，且得处理此项行政所需之财政。

① 以上均引自李大钊：《省制与宪法》，《宪法公言》第4册，1916年11月10日。

② 李大钊：《权》，《晨钟报》1916年8月29日。

③ 李大钊：《制定宪法之注意》，《宪法公言》第2册，1916年10月20日。

- 第 条 省依政府之编制,得自征警备队,其额数及经费由省议会议决。前项警备队,大总统于紧急必要时得调遣之。
- 第 条 省与中央政府有权限争执时,由参议院裁决之。省与省有争议时,准此。
- 第 条 省设省长一人,掌理省自治事务,并受中央政府之指挥,监督办理国家行政事务。省长之任用及职权,以法律定之。
- 第 条 省设省议会,为省立法机关;省议会之组织及职权,以法律定之。
- 第 条 省设省参事会,襄助省长;省参事会之组织及职权,以法律定之。
- 第 条 省议会对于省长认为违法溺职时,得以议员过半数之列席,三分二以上之可决弹劾之。省长受弹劾时,大总统应免其职;如认为不当,得咨交参议院审定之。
- 第 条 省长经参事会之同意,得呈请大总统解散省议会。但同一会期内,不得为二次之解散省议会。解散后,省长应于三月内,重行选举继续开会。
- 第 条 未行省制之地方,以特别法律规定之^①。

这个“大纲”可看作是李大钊对联邦体制的理想构图。

1916年袁世凯死后,中国陷入了军阀混战的黑暗之中。李剑农先生说:“此时(指1914—1916年——引者)鼓吹联邦论,鼓吹扩大省自治权的人,大概是有感于袁世凯的专制淫威,使得各派新人士全无活动插足之所,想假联邦自治之说,一方面挑动各省反袁的情感,一方面为新派人士谋活动的机会。所以一到洪宪帝制推翻后,甚嚣尘上

^① 李大钊:《省制与宪法》。

的联邦论,又反而消沉了。”^① 1920年7月爆发直皖战争,8月爆发了粤桂战争。这样南北双方都失去了统一全国的力量。这时实行“联邦制”的政治舆论再起,人们试图把“省自治”或“联省自治”作为“解时局之纠纷”,“去国家之宿弊”的济世良方^②。1920年至1923年,“联省自治”思潮达到了顶峰。当时,以《太平洋》杂志为主要阵地,发表了大量文章,其中具有代表性的有:唐德昌的《联省自治与现在之中国》;丁夔林、王世杰的《分治与统一商榷书》;李剑农的《民国统一问题篇三》;章太炎的《联省自治虚置政府议》和《弭乱在去三蠹说》;胡适的《联省自治与军阀割据》;孙几伊的《自治运动与联邦》;李大钊的《联治主义与世界组织》;杨端六的《中国统一之过去现在及将来》;张季鸾的《关于联治问题之片断的感想》;武培干的《联省自治与职业主义》;周鲠生的《时局之根本的解决》等。鉴于该思潮已有专文论及^③,此处只述要点。主要论据,概括有二:

(1)辛亥以降,中国实际上已是个“分裂”的局面,“现在的中国几乎是一种割据的形势,中央的力量,完全失坠”。“奉天是一国,吉黑是他的附庸;直隶是一大国,鲁豫是一小国。这样类推前去,简直是一省一国。中华民国虽则挂一块共和国单一国的招牌,实际〔是〕一省一国,一国一王”^④。“民国十年以来,各省武人,因欲巩固位置,争夺权利,多以兵力向外,发展势力扩张地盘,彼此日寻干戈,邻省视

① 李剑农:《戊戌以后三十年中国政治史》,第310页。

② 宁协万:《宪法宜采联省民主制》,《东方杂志》第19卷第21号。

③ 参阅高军、王榕林、杨树标主编:《中国现代政治思想评要》第六章,华夏出版社1990年版,第218—235页;〔美〕杜赞奇(Prasenjit Duara):《民国的中央集权主义和联邦主义》,《二十一世纪》(香港)1994年10月号,第27—41页;李润苍:《章太炎与“联省自治”》,《近代中国人物》第2辑,中国社会科学出版社和重庆出版社1985年版,第448—474页;Jean Chesneaux:“The Federalist Movement in China, 1920—1923”, Jack Gray ed.: *Modern China's Search for a Political Form*, Oxford University Press, 1969.

④ 孙几伊:《自治运动与联邦》,《改造》第三卷第五号,1921年1月15日。

同敌国。”^①十年以来，“国体变更，皮相者流，器然自得。一若共和之帜朝树，郅治之隆夕臻”。于是“各省督军司令之暴民专利，视前清更甚也；各省各地方政府之无道揆无法守，视前清更甚也；中央与各政府之断断倾轧，难以终日，视前清更甚也”^②。而这种实际上的“分裂”局面，恰恰既是实行“联邦制”的难得契机，又是改变“国势”、谋求发展的良好条件，“政情风格”必使之然也。“今若采联邦制，则各省行政首长，依照宪法，有一定之选举法，中央不得位置其私人；各省首长亦不至再有敢冒不韪，无故兴兵，侵及邻省之举；否则各省人民，必群起而驱逐之。此为解决各省纠纷，促进统一之根本方法。”^③因此，“久安长治之方，惟有仿北美合众国，及欧洲瑞士之制”^④。结束“分裂”应以“分治”予以解决。

(2)从“国情”看，“中国疆域太大，且交通阻滞，律以现代欧美各国之交通，中国边远各省与中央政府相距几同隔世”。同时，中国人口众多，民族杂居，但相对而言教育未能普及，人民参政意识薄弱，这些都给民主宪政建设造成直接的困难。如仿“联邦制”，实行联省自治，一方面“可以助长人民参政之智能”^⑤，“则人民参政之机会多，与政府较为接近，由此可激励人民政治上之兴趣而启发其爱国心”^⑥；另一方面，各省督军总司令之属，必然会受到各中立省和被侵害省的双重压力，且“一旦为本省人所唾弃必至举世无容身之地”，从而“可以阻遏野心家之专擅”^⑦，且可“免除复辟党之捣乱运动，而民国之共和政体，乃有一极永久稳固之保障”^⑧。最为重要的是，“联省自治”使地方自成系统，这样可促使该省上下“俾益尽力于公职”，“各省可自行

①③⑥⑧ 唐德昌：《联省自治与现在之中国》，《太平洋》第3卷第7号，1922年9月5日。

②④ 祉伟：《联省自治与中国政局》，《太平洋》第3卷第7号，1922年9月5日。

⑤⑦ 杨端六：《中国统一之过去现在及将来》，《太平洋》第3卷第7号，1922年9月5日。

筑路,自行兴学。因有竞争比较之心,必收事半功倍之效”。由此,“地方政治,有改良之希望”。^①

简而言之,上述观点认为,就中国的“政情”、“国情”而言,其基本情势恰与“联邦制”的内在优越性相互吻合。实行“联省自治”,由各省制订宪法,选举省长,自我管理、自我发展;然后各省联合组成中央政府,这才是“今日实行民主和统一的和平方法”。^②

至于如何实现“联省自治”的政治方案,则有多种见解,宏观归纳大致可概括为两种。

第一,以“统一”的精神发展地方自治。此种观点认为,在宏观角度讲,“中国”是一个大整体,各省自治必须在此大框架内谋求发展。划分中央、地方之政治权限,不等于各省可略去“中国”而各自为是,“国家”应始终是“自治”的凝聚中心。基于此论,张季鸾等认为,“自治”必须遵循四项原则:(1)“须应立国之需要”。联治“不当号召如何缩小中央权限,仅宜兼研究如何使国家能超越各部分之利益感情,而能谋全体之幸福,为整个的活动”。因为一个“真正有力之国家政府,一面各省民治自己自由发展,一面划中央政府据宪法赋与之权限,经各省代表组织之参议院及人民代表之众议院,以有效执行国家之政令”。(2)“须谋全国文化平均发展”。由于“各省之中,贫富不同,文化不同,若各个自主,不相辅助,则全国文化,不能平均发展”。“将来关于文化事业、交通事业以及开发大利源、建设大工程,应由国家通盘筹划,实际上乃以富省助贫省”。(3)“勿斫丧国民相互的感情”。中国土广民众,同一文字,教化血统皆以一贯,此为中国之强于他国之点。因此,虽然“自治”,但“更当发挥特色,见重世界。断不可以一时政象之刺激,而反自己斫丧之也”。(4)“应谋事实的便利。”中国自古用一

① 唐德昌:《联省自治与现在之中国》,《太平洋》第3卷第7号,1922年9月5日。

② 潘树藩:《中华民国宪法史》,商务印书馆1935年版,第106页。

法典,此乃中国之长,不必法西方而弃之,应“就中国国情立法,不必尽仿外国”。

顺理成章,实行自治主义,须在下述方面酌情办理。在行政方面:“民政事务,各省完全自主”;“各省人民如不信任其所选出之政府,而根据省宪事实上不能处分之时,得诉诸中央政府,经参议院协赞,以命令省政府之改选”;“参议院完全代表各省,……由各省选举同数之人,组织弹劾机关,得以多数同意,弹劾中央国务员以下各省省长以下全国官吏。受弹劾者,必须去职”。在军事方面:“军队悉作国军,直属陆军部;军需独立,以国税支出,但兵士就各该省募之。各省自设保安警察,其数额自定之。省长遇非常事故,得请驻在地之国军维持秩序。”在财政方面:“国税列举,但得经众议院之协赞,制定新税。”“边瘠省份,国家应略采从前协饷办法,以助其文化上之设施”。在外交方面:“外交权完全属之中央,但缔结条约,参议院有最后协赞权。”在司法方面:“司法用同之法典,但法官任免,各省得自为之。”^①

唐德昌也认为,制订“联省宪法”,应特别注意给中央立法权以较广的空间,这样涉及到关系全国利害的问题时,能够拥有超越省界的权力。同时,“中央大理院,须有解释联邦省宪法之权。凡省与省或省与中央政府关于事权之争执,均归中央大理院判决之”。为保证公平和均等的原则,“中央政府应采委员制”。可仿古罗马的“委员会”制。国家遇有战事,则可由委员们推举一名“留克特多”(意即“临时执政官”)执行政务,以战事停止为时限。“如此则在平时可免专制与争长之祸,危急时无掣肘与贻误之虞。计之万全,无过于此。”^②

① 张季鸾:《关于联治问题之片断的感想》,《太平洋》第3卷第7号,1922年9月5日。

② 唐德昌:《联省自治与现在之中国》。

第二,统一形式下的充分自治。这就是北京大学丁燮林、王世杰等六教授的“分治的统一”说。这种观点认为,所谓“自治”,首先应“划全国为若干联治区域。联治区域,得以省为单位,而不必以省为限”。“如北方诸省,愿联合组织一个中央机关于北京;西南诸省,愿联合组织一个中央机关于广州;则隶属于北京政府,及广州政府之区域,固不妨各认为一个联治区域。此外不愿隶属于北京及广州之独立诸省,亦各得自成一联治区域。”其次,在各联治区域之上,“组织极简单之中央机关于全国适中地点”,名曰“中央会议”。“由各自治区域所派遣代表组织之,凡划归中央直接处分之事件,即由该会议议决,而由该会议组织若干委员会执行之。此项中央会议,并为各联治区域之仲裁机关,各联治区域发生争议时有服其裁判之义务。”而西藏、蒙古和青海等区域等,可各自为一联治区域,对“中央会议”有遣派代表之权;但其表决权,应仅以关系各该联治区域之问题为限。在此基础上,有两条基本规则各方必须遵守:一是“各联治区域,不得缔结攻守同盟条约;且非得中央会议同意,不得脱离中央,宣告独立”。二是“中央职权,应缩减至极小限度;联治区域之职权,应扩充至最大限度”^①。另外,宁协万也提出了几乎相同的“虚国联省制”,主张“把中国分为二三十的准国家,使它自治,……但是不能完全独立,都要受中央统治权的支配,不过中央的权限不如从前那样多,各省的权限不如从前那样少”^②。

对“联省自治”问题,章太炎也持近似的观点,但在态度上显得更为激烈。1920年底,章太炎撰《联省自治虚置政府议》文,认为“民国成立以来,九年三乱。近且有借名护法,阴图割据者。……所以致乱

① 丁燮林、王世杰:《分治与统一商榷书》,《太平洋》第3卷第7号,1922年9月5日。

② 宁协万:《宪法宜采联省民主制》,《东方杂志》第19卷第21号,1922年11月10日。

者,皆由中央政府权藉过高,致总统、总理二职为夸者所必争,而得此者,又率归于军阀。攘夺一生,内变旋作,祸始京邑,鱼烂及于四方。非不豫置国会,以相监察,以卵触石,徒自碎耳”。由是,与其保留中央政府起反作用,不如将其“虚置”,而把实际权力交由地方,“是知敬恭桑梓,无滋他族,为人心所同然,亦事势所必至”。具体办法分为两方面:一方面,“自今以后,各省人民,宜自制省宪法,文武大吏,以及地方军队,并以本省人充之;自县知事以至省长,悉由人民直选;督军则由营长以各级军官会推。令省长处省城,而督军居要塞,分地而处,则军民两政,自不相牵。其有跨越兼圻,称巡阅使,或联军总司令者,斯皆割据之端,亟宜划去。此各省自治之大略也”。另一方面,“今宜虚置中央政府,但令有颁给勋章、授予军官之权;其余一切,毋得自擅。军政则分于各省督军,中央不得有一兵一骑。外交条约则由各该省督军省长副署,然后有效。币制银行,则由各省委托中央而监督造币,成色审核、银行发券之权,犹在各省。如是,政府虽存,等于虚牝,自无争位攘权之事。联省各派参事一人,足资监察,而国会亦可不设,则内乱庶其弭矣”^①。稍后,章太炎又提出“去三蠹”说。曰:“约法偏于集权,国会倾于势力,总统等于帝王,引起战争,无如此三蠹者。三蠹不除,中国不可一日安也。”在论及省议会联合会的组织形式时,章太炎主张采用委员合议制。他说:“今拟联邦制成后,明定中央政府,用合议制,以诸委员行之,员额既多,则欲得者自有余地;权力分散,则枭鸷者不得擅场;集思广益,则狂妄者不容恣言,而仁柔者不忧无助。”^②这时,章太炎承认中央权威在协调政治关系方面的功能。

从政治理论的角度看,此派理论比较理想化,或者说过于学究气

^① 《联省自治虚置政府议》,《章太炎政论选集》,中华书局1977年版,第752—753页。

^② 《弭乱在去三蠹说》,《章太炎政论选集》,中华书局1977年版,第758页。

质了。仅就丁、王方案的最后两条基本规则而言,在各方军阀持有武力的情况下,是没有任何实际保障的。在武力面前,“应当”、“必须”、“不得”这样的伦理词汇显得异常的脆弱和单薄。丁、王的方案不仅立即受到了向复庵等的逐条批评^①,而且似乎他们自己也意识到了这一点。因此在具体实施办法的考虑上,他们又把废除督军、国军,撤销客军,停办全国兵工厂,禁止武器进口,以及划定各联治区域之兵额,组织裁军机关等,看成是实施此方案的突破口^②。然而,在理论上这恰恰形成了一个循环。要实现废兵裁军就要有超越这些力量的强有力权威,而强有力权威的建立就意味着必须拥有更加强大且集中的武力作为后盾,实施方法对理论设计构成了深刻的“反叛”。相对来说,章太炎更具有政治经验,他一方面在实际政治中南北斡旋,另一方面继续寻找理论上的出路。1924年11月,他又提出“分治制”。他说他的主张是“以分立数国为正轨,以行政委员制为中策。盖以分立

之说,其责额少则五人,多则七人,不必兼领部务,如唐代之同平

章事,明代之内阁、清代之军机,而主席者犹首辅与领班,但当岁易

人,不得永久主席,以防专擅之过。但他又说“以行政委员制为差

善,要是救偏补弊之策,终非根本之治也。根本之治,终以分立为上

策。”这个“上策”就是:“所以各省自治而上,尚须分为数国,或分为

二,或分为三,或分为四、五,悉由形势便利、军民愿望而成,譬如兄弟

分财,反少内讧,此实今日观时立制之要点也。”可能章太炎也觉得这

种主张不易被常人所理解,因此特在文章结尾叹道:“雏形已成,人情

亦顺,但恐下士闻道,必将大笑耳。”^③

① 向复庵:《读〈分治与统一商榷书〉》,《太平洋》第3卷第7号,1922年9月5日。

② 丁燮林、王世杰等:《分治与统一商榷书》。

③ 《改革意见书——二》,《章太炎政论选集》,第798—802页。

第六节 政党理论及其演变

一、传统政治中的“党”

“政党”是现代政治学名词，它是伴随着议会政治而产生的。但是，“党”却是中国政治历史文献中常用的词。列举如下：

五家为比，五比为闾，五闾为族，五族为党。（《周礼·地官·大司徒》）

无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平。（《尚书·洪范》）

不比周，不朋党。（《荀子·强国》）

凤飞，群鸟相从以万数，故以为党字。（《说文解字》）

睦于父母党。（《礼记·坊记》）

君子群而不党。（《论语》）

诸侯有罪，傅相不举奏，为阿党。（《汉书·高五王传》）

究其词意，它可以指社会成员的基本居聚单位，可以指拥有首领的社会群体，可以指群体交往中的基本规则和相互关系，也可以明指官僚集团中的派系。笼而观之，“党”显然与“亲”、“近”、“群”、“偏”等义有关。

在中国传统政治系统中，“党”通常是指皇室官僚因政见相似、相同，或因血缘、地缘、师承、学派等关系而结成的争权夺利、排斥异己的集团。所谓的“阿党”、“朋党”历来与“小人”、“奸”、“恶”、“阴”等道德范畴相联系，被看成不能公开的营私勾当，在政治行为中则被视为“祸水”和不祥之兆。法家韩非认为“交众与多，外内朋党，虽自大过，其蔽多矣”（《韩非子·有度》），奉劝君主严加防范。儒家则更以为是，屡教“君子群而不党”，以免戚戚之苦。惧于“朋党”乱政之余悸，政治

统治阶层都明令禁绝。如《大明会典》中就有“若在朝官员，交结朋党，紊乱朝政者皆斩，妻子为妇，财产入官”的规定。清代也曾颁布禁止朋党令，“士习不端，结订社盟，把持衙门，关说公事，相煽成风，深为可恶，著严行禁止”^①。总之，“党”是中国传统政治中之大忌，因涉及“党祸”而身首分离的官吏、士大夫不计其数。另外，在下层民众社会中也普遍存在着结社结盟的现象。历代农民起义，无不以神谶福纬、替天行道为旗帜举义造反，或以行业为经，组成“会党”，为实现各自利益而聚众行事。尽管“朋党”、“会党”也在某些方面具有现代政党的若干要素，如领袖、纲领、纪律、义务、仪式、符号等等，但由于其与以选举制度为核心的现代政治体制无涉，因此不能称之为“政党”。

二、现代政党意识的萌芽与发展

中国人知晓现代政党这一政治现象是从近代开始的。

中国近代的有识之士，在了解和学习西方的过程中，将西方的政治、经济和文化，向国人作了介绍，其中现代政党政治，就是重要的内容之一。

在国外获得博士学位的马建忠和驻外公使郭嵩焘，曾对英、美、法的政党政治情况作过简要介绍：“英之有君主，又有上、下议院，似乎政皆出于此矣。不知君主徒事签押，上下议院徒托空谈，而政柄操之首相与二、三枢密大臣。遇有难事，则以议院为借口。美之监国，由民自举，似乎公而无私矣。然每逢选举之时，贿赂公行，更一监国，则更一番人物，凡所官者，皆其党羽，欲望其治得乎？”^②

^① 谢国桢：《明清之际党社运动考》。

^② 马建忠：《上李伯相言出洋工课书》，《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》（一），第164页。

“法人君党凡三，民党亦三，政论视他国犹繁。”^①

在这些最初的信息中，渗透着某种贬斥的色彩，看来传播者头脑中还顽固地残留着“朋党”的框架。

在马、郭稍后任驻外公使的薛福成，记载了英两党轮流执政和议会活动的情况，不仅在理解上更深了一步，而且态度也持平多了：“英国上下议院，公保两党，选为进退，互相维制。公党者，主因时变通，裨益公务。保党者，主保守旧章，勿使损坏。两党胜负之数，视宰相为转移。保党为宰相，则保党在院皆右，而公党皆居左；公党为宰相，则公党居右，亦如之，……一出一入，循环无穷，而国政适以济于平云。”^②

洋务运动时期，中国人对西方政党政治制度的认识，还处于朦胧状态，但这毕竟成为一个开端，现代政党意识由此萌芽。

1895年的中日甲午战争中国败北，北洋水师毁于一旦，宣告了洋务运动的失败，这给中国人以极大的刺激。于是“变法自强”成为社会变革的中心主题，“政治”越来越引人关注，“泰西政体”之魅力究竟何在，成为时人济世救国的热点话题。学习西方首先学习日本，这一时期，出国留学人数骤增，从不满百人一跃而为数千人，大部分为留日生^③。留学生的骤增，大大加强了传播媒介的渠道和规模。由是，西方政治理论，包括政党学说遂得以大量涌入并得以广泛传播。特别是对西方的政党制度，有了系统的认识，这是甲午之前所无法比拟的。

第一，区分“朋党”与“政党”之不同。

如前所述，在中国传统政治系统中，“党”为贬斥之词，但甲午以

① 郭嵩焘：《致李傅相》，《养书屋文集》第12卷。

② 薛福成：《出使英法比四国日记》。

③ 参阅实藤惠秀：《中国人留学日本史》（中译本），三联书店1983年版。

后这一观念得以改变,言“党”不再被视为“小人之事”了。1898年,严复作《论中国分党》,将中国“朋党”与西方“政党”作了明确区分:“《论语》称‘君子不党’,已以党义为非。屈原赋始用‘党人’为指斥之辞。至东汉之季,乃有党祸。自是以后,唐之牛李,宋之蜀洛,明之东林,几代代有之,而与国家之存亡相终始。近数十年,与欧美相通,乃知西人亦有类乎党者,如英之保党、守党,法之民党、王党,日之宪政党、自由党之类,不可悉数。此等之党,与中国昔时之所谓党者不同,不过译人偶以‘党’称之耳。中国之所谓党者,其始由于意气之私,其继成为报复之势,其终则君子败而小人胜,而国亦随亡。其党也,均以事势成之,不必以学识成之也,故终有一败而不能并存。西人之党,则各有所学,即各有所见;既各有所见,则无事之时,足以相安,及有所借手,则不能不各行其意而有所争于其间,其所执者两是,则足以并立而不能相灭。此中西各党之不同也。”^①

唐才常以“公”与“私”的立党目的区别“朋党”与“政党”。他认为“中国自汉迄明,讳私讳党;讳而私,私而轧,轧而两败,亦孤其国”。西方政党“明目张胆主张国事者”,而朋党“鼠伏狐媚以售其奸”。因此他说:政党,“党国”;朋党,“党党”。^②

还有人以“君子”和“小人”人格对“朋党”和“政党”作区别:“朋党者,小人之事,每以阴险为手段,在牵制君主之时,以营利于其间”,“朋党以互相倾轧为能,以互相诟病为得计者,中国之历史实多见之”;“文明各国之政党,有竞争之益无倾轧之害,有指摘之功无掣肘之弊”。^③

第二,对政党产生的认识。

① 《严复集》第二册,中华书局1986年版,第487页。

② 唐才常:《各国政教公理总论》,《湘学报》第9册。

③ 赵授:《说败》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷上册,第19页。

当时已有人把“政党”看成是不同利益集团的组织形式。政闻社总务员马良说：“欲完国家之责任，莫要于使国内之人各得所欲，此犹家族之责任，在使家内之人各得所欲也。虽然，一国之人，其所欲亦多矣。淆乱而不能统一，隔阂而不能相知，甚欲互相反对而莫审所适从，将何道以沟通之、别择之？于是有一部分人焉，揭橥其所欲者以告于天下曰：吾所欲者在是。夫人情固不甚相远也，我欲之，则必有其可欲者存，遍国中与吾同欲者，不知几何人也。前此各怀之于心而莫相知也，窃窃然忧吾道之孤而莫吾应也。及闻甲部分之人昌言曰，吾欲在是也，而乙部分、而丙部分、而丁部分，咸相说以解曰，吾欲固亦在是也；其余他部分之人，或前此并未知此之可欲，及见夫多数之欲之，乃寻其理由，而觉其中诚有可欲者存，乃恍然曰：吾昔所欲不及此，而今固亦欲之也，于是乎政党之机动。既群多数同欲之人，则必求所以履其欲，且必求所以去其所不欲，此非合输其心力、齐其步武，无从为功也，于是乎政党之形成。”^①

有人认为政党产生于议会斗争中，因政见不同，议员各自组成政党。“美国百余年来之政治史，实最有力之两大政党权力消长史而已。两大政党何自起？即起于会议宪法时也。……及华盛顿任大总统，网罗一时之贤俊，以组织内阁，而阁员之中，两派生焉。”^②“初次召集议院，而国会中之此两党已划然分明。”“及华盛顿退职后，而两党之形遂成。”^③

同时，还有人认为，政党是专制体制压迫而产生的。“世界文明之邦，其民之所以能单独裁专制之乱政，脱压抑羈絆之巨祸，享自由平

^① 马良：《政党之必要及其责任》，《政论》第3号（1908年4月10日）。又，章太炎专有《驳神我宪政说》一文，专此驳马良此文。但章主要依宗教信仰之不同，驳马良之国家起源论，而非非其政党说。见《章太炎政论选集》下册，第401—409页。

^{②③} 梁启超：《美国政治略评》，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册，第796—797页。

等之幸福,操代议监政之实权者,岂有他哉,是必先有豪杰之士,……以结成一公党为彼野蛮政府之劲敌,……一国骤至昌盛,此一定不拔之原因也。”^①“有专制然后有党派,有党派即以倾专制,相生而相克,功用良不诬矣。”“是故专制者,党派之母也。”^②

第三,对政党政治的内部机制的阐述。

资本主义的政党制度又称政党政治,当时的中国人对英、美、法等国的政党制度作了如下评介。

“凡一国党派之成立也,必有激烈、温和二派。激烈派对于社会一切之事务,主去敝生新,用猛烈之手段,以达其急进之目的;温和派对于社会一切之事物,主因势利导,用稳当之手段,以达其渐进之目的。此二派者,貌似相反,而实相成。”^③“美国统领定制四年一举。国有两党,一曰合众,一曰共和,各愿举其党人以任斯职。”^④英国“上戴万乘之君,下有二大政党,或进则群居政府,或退则伏在草野,一去一就,相与授受政权”^⑤。法国“共国之党三:曰君党,志在复君权者;曰民党,志保民权者;曰中党,中立两党之间,无成见者。三党遇事辄齟齬,然以可否之多数定义”^⑥。

值得注意的是,当时的中国人对两党制采取了肯定的态度。康有为说:“要而论之,党少者国安,党多者国危,党尤多者则国可亡。若仅两党,则人与天合,国以富强,在朝在野,旗鼓相当。以大党立朝,则党势坚而行政强,以大党在野,则朝党不敢专制而为殃。”^⑦

① 《中国灭亡论》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷上册,第85页。

② 《虚无党》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第697页。

③ 与之;《论中国现在之党派及将来之政党》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷下册,第608—609页。

④ 《美国共和党宣论新政》,《时务报》第3册。

⑤ 《政党论》,《时务报》第17册。

⑥ 《各国政教公理总论》,《湘学报》第1册。

⑦ 《康有为政论集》下册,第723页。

梁启超也说：“凡非在历史上有久发达而极强固之两大政党者，其国万不能有多数政治。夫政党而必限以两者何也？必全国中政治之原动力，仅划然中分为两中心点，然后有多数少数之可言。盖非甲多于乙，则乙多于甲，甲多于乙则甲为政，乙多于甲则乙为政；而非若党派分歧之国，甲为政而乙、丙、丁等从而挠之，乙为政而甲、丙、丁等从而挠之也。……夫一国政治动力集于两大政党，此决非可望诸未有政治思想、未有政治能力之国民，而秩序新破时，更愈不能望也。”^①

这些对西方政党制度的介绍与现实情况大致吻合，对两党制的认同反映了论者的认识深度，标明了中国实行政党政治的趋向。

第四，对政党在政治中的效用的阐述。

当时的中国人在分析中西贫富弱强原因时，肯定了政党在政治生活中的效用。他们认为，西方的强盛原因在于政治清明，政治清明又在于政党的积极作用；而中国由于没有政党，所以政治腐败，积贫积弱：

“今者政府腐败于上，人民沉酣于下，其所以有一线之生机者，唯有组织政党之一法。”^②“欲中国之强与亡乎，在今之党人。”^③ 并认为如果有了政党就可以“长国民之风，保和平之局，增国民政治上之智识，养国民政治上之能力，复可便宜民生，高尚人心，振国民之精神”^④。“监督政治之得失，而保其主权，使昏君悍辟无所得而行其私，其关系于国家者尚也。”^⑤ 政党“用以抗暴政，则暴政绝迹而不行；用

① 《申论种族革命与政治革命之得失》，《新民丛报》第76期。

② 《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷下册，第620页。

③ 《康有为政论集》下册，第723页。

④ 《清议报》第78号

⑤ 同上书第79号。

以代表民情,则民情无微而弗达。”^①

第五,关于领袖、规则和道德问题的阐述。

政党领袖在政党中具有重要作用,但在辛亥前人们对此论述不多。有史料证明,当时已有人予以重视。如“有党魁斯有政党矣!有声誉资格上以为党魁之人,斯人奉为党魁矣”。这一领袖必有“忠义奋不顾其身”、“魄力雄厚能包含一切”、“至死不变屡蹶不悔”、“宗旨一律无更换”、“诚实不欺无虚伪”等优秀品质^②。当然,对于建构现代政党理论的框架来说,这种感触式的议论是远远不够的。应当说,在中国近代真正构筑起政党领袖理论框架的人,非孙中山莫属。相对于领袖的合法性问题而言,当时人们似乎更重视政党内部的规则以及党员的素质。

其论浅者,认为党内应遵守道德,合理分工:“然则为党人者,不可不刚强坚忍安徐重固以图之也。图之则若为先后,若为奔走,若为游说,若为凶行,各如其意以行之。智者侠心,任侠心者组合为一朋;勇者侠命,任侠命者组合为一朋;富者侠财,任侠财者组合为一朋;贫者侠力,任侠力者组合为一朋;文儒侠辩,任侠辩者组合为一朋;妇女侠慧,任侠慧者组合为一朋。心与心竞,而经略出焉;命与命竞,而爆烈出焉;财与财竞,而资用出焉;力与力竞,而事业出焉;说与说竞,而流衍出焉;慧与慧竞,而奇秘出焉。……且夫以党人各自占其会党之一部分则会党立,……。”^③

其论深者,已自成系统。兹引录马良部分原著,示以志之:

一曰忠实。……人之于政党也,当如妇人之于所夫,死生以之,何以故?政党非以强迫而结合者也,人人各有其所信之主义,

① 《时务报》第1册。

② 《乌言报》,1911年4月26日。

③ 杨笃生:《新湖南》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第645页。

所信之主义适相同者，乃集合而为一党，谁信之？吾之良知信之也。故政党者，多数政党员之良知之结晶体也。人而不自服从其良知，时曰非人，故政党员之忠于政党，则我忠于我而已。其或徒挂名党籍，不思对于党而负责任，此非欺人，乃自欺耳！是不啻我对于我而怀叛逆也。吾侪之地位各不同，而党中应尽之义务亦至夥，苟诚忠焉，无论居何地位，而皆有得尽义务之余地，经济学上分劳之谊，实团体发达之第一要素也。

二曰忍耐。……非有百折不回之气，即罹一蹶不振之忧，当思个人之生命虽短，团体之生命甚长；个人之能力虽微，团体之能力甚大。蹶于此者，必兴于彼；挫于今者，必成于后；若徒恃一时客气，不旋踵而痿者，志行薄弱之鄙夫，非吾侪所以自处也。

三曰博爱。爱也者，神我之所攸托命也，岂惟一党，岂惟一国，天地赖兹立，万化赖兹出焉。有对于党中之爱，吾侪以主义结合，固也，然犹有附属之一胶质焉，曰感情。感情不相泮，中道涣之易易耳。故有手足相依、患难相共之情，然后可以永结于不散，此吾侪所各宜自勉者也。有对于党外之爱，道有阴有阳，数有正有负，吾是吾所是，而不能谓人之尽非，此国家所以能容两政党以上之对立也。故吾侪忠于本党，而不嫉视他党；可以为光明正大之辨难，而不可以为阴险卑劣之妨害。其中立之人，吾侪宜尽吾力之所及，使其表同情于吾党之主义；其有未肯遽表同情者，吾侪当谅其锢蔽之太久，启悟之不易，常怀矜悯之心，勿为厌弃之容；即对于吾主义之公敌，吾侪抗战，固不可不力，然有战时公法之可守，不尚诡遇，不罪降人，此亦所以行吾爱也。呜呼！吾侪苟非有此爱根，则遁世无闷已耳，遑问国家，遑问政治。既以爱故而结政党，若缘政党而伤吾爱，斯所谓进退失据也。^①

^① 《政论》第3号，1908年4月10日。

此外,1907年已有关于政党理论之专论,其中较为著名的有《论中国现在之党派及将来之政党》一文,具有史料价值,引录如下:

虽然,组织政党者,必非容易之业也。各国学者,论政党之得失利害,言人人殊。要之,概括各政党,言之者多,而对于特定之政党,下论断者少。中国组织伊始,关系至大,今对勘吾国人之性质,而举其有可注意之点,凡分为四:

(一)道德 道德一语,最为广漠,有个人之道德,有社会之道德,有政治之道德。兹所论者,政治道德也。虽然,自其观察之点不同,故所见为道德者亦异;要之,支配各种方面之道德,皆出于同一之源。而中国政治道德之所以腐败者,毋亦由于一般道德之腐败而来乎。故欲匡救政治道德之腐败者,先不可不匡救一般道德之腐败也。中国旧政治家,固不识有所谓政治道德者,今日之欲新登政治舞台者,吾恐因一般道德之腐败,遂致政治道德,亦因之而腐败,其为中国政界前途之蠹贼者,正未有限,故吾先以政治道德箴砭之也。夫有政治道德之人,其发于责任心而担当政治者,即其为公益之心,足以克制为己之心。无政治道德之人,其发于好名心而担当政治者,即其为己之心,压制其为公益之心。夫至于为己之心压倒为公益之心,则其源已误,弊害亦百出而不穷。明明有公益于此,而因其足牺牲自己之名誉,宁弃而不为;明知其于公益有损,而因其足以造成自己之名誉,则汲汲为之。在一党则争党魁之地位而奴隶他人;在各党中则妨害他党之行动而不择手段。其为好名心所驱迫,而以他人之无限的精力,供其野心的牺牲者,实政治道德中之最腐败者也。呜呼,吾党而有此也,庶几改之;吾党而无此者,其益勉之!

(二)智识 智识之范围,亦极无一定矣。自其广义言之,则凡宇宙之事物,为吾人脑力之所得知者,皆智识也;然狭义之智识,则由教育而来之智识。教育之种类不一,故其所得之智识亦

不同。今欲活动于政治方面，则法政教育者，其不可忽者也。夫政治上之智识者，亦至难言矣。各种之教育丽于实，循其顺序而求之，终必有智识完满之一日；法政之教育丽于虚，非善用其脑以受之，则智识不独不进化，反益形其闭塞。故法政教育者活的学问也，政治智识者亦活的智识也。政治之变化，瞬息万状而不可端倪，使执一定之政策以待之，而不知变通尽利之道者，则其失败也无疑矣。中国今日，当输入法政教育之时代，各国之学说及其政策，果可一一适用于中国乎？夫各国之学说及政策，皆应其社会之状态以发生者也，中国之社会状态，既不同于各国，则不能不分别采用之矣。虽然，吾观今之修法政学者，其解剖力之不强，其辨别心之不有，徒墨守一先生之言，而不知所以活用之者，比比皆是。以此种人而组织政党，不过多一盲从之分子而已。故吾以为智识者，不可不求其活泼，而政治能力之厚薄，即由之以为差等者也。

（三）感情 天下之能成事者，恃有感情而已。虽然，天下之最可畏者，亦莫如感情。方寸之地，戈矛生焉。立于党派之中者，感情尤易走于极端，对于异党之人，必极力攻击，而不为之稍留余地。问其何以如此，则曰我为增进党力计，不得不如此也。姑无论其主义之正当否，政见之确定否，而即此党派心之增长感情上之冲突，已足以祸国家而有余矣。今日之革命与立宪党，其立于绝对的之地位者，已如吾前所言。虽然，彼此既同认为救国，则各抱其主义政见，以进行于国中，任彼此之自由竞争，而不互相妨害，斯亦足以张一军之旗帜，而诉于国民最后之同情矣。乃革命党者，必不认立宪党为救国，且不许其同时生存，凡有可以倾陷诬蔑之者，不惜用种种卑劣之手段，以扑灭立宪党，为唯一之方针。呜呼，抑何酷也！革命党无论矣，今后以中国之大，凡立宪党之发生者，不知凡几，主义政见，既有不能悉同之点，则于立宪

主义之范围内,或主张急进,或主张渐进,各任其自由之竞争,而为分机之发达,勿为感情之奴隶,以戕贼国家于无形也!

(四)手段 夫所谓手段者,即以权济经之意也。故手段者,可用之于既正之目的,而不可用之于不正之目的,可用之于一时的,而不可用之于永久的。政治之事情,变化莫测,有时不得不以手段济其穷者,固无害于正当之目的也。虽然,政党之竞争,最易流于不正之手段。如各国党派之间,或以贿赂,或以威胁,其种种卑劣之状态,实足使有高尚之品性者,日远于政治。今返观中国之有政治思想者,若以手段为组织党派唯一之要素,无时而不用手段,无人而不用手段,遂至纤细之事,亦呈风云变幻之观,亲密之交,亦有同室操戈之叹,卒之其手段无不破露,而其事亦归于失败。夫以善用手段而论,宜莫如日本之星亨者,其破坏大隈、坂垣联有之内阁,及离间自由、改进两党之亲交,可谓收手段之效矣,然其于宪法上之功罪,果何如耶?吾愿今之组织政王者,其毋轻于用手段也!^①

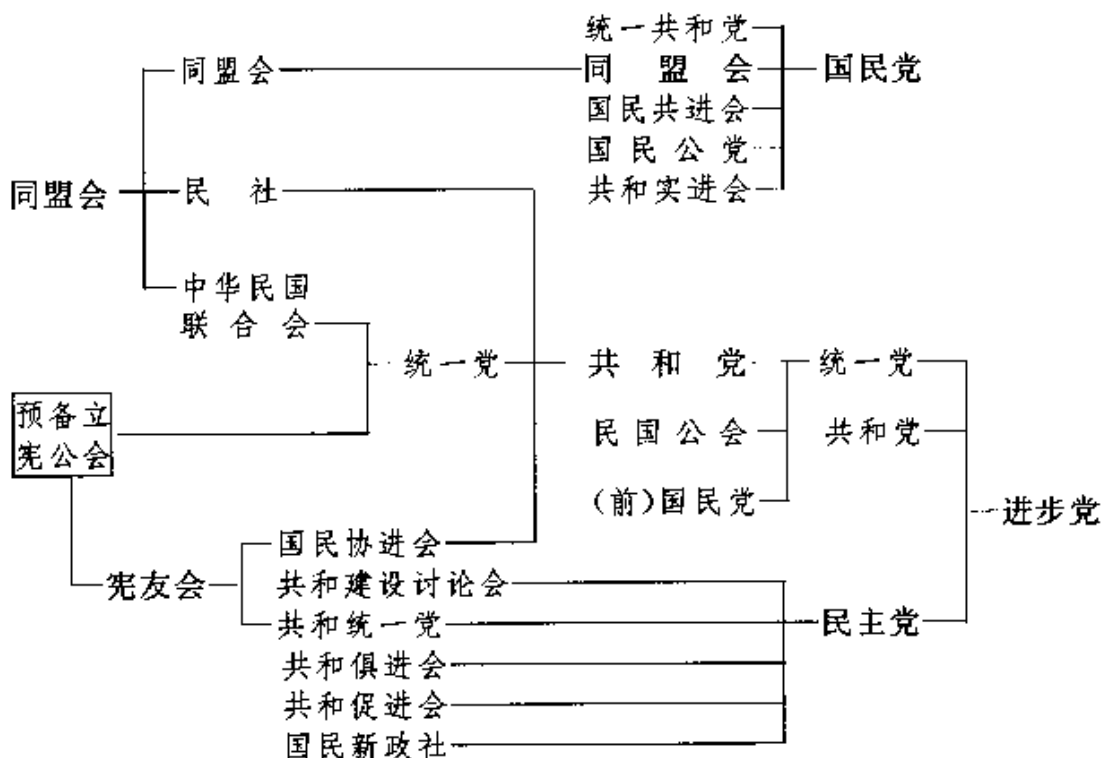
在结束本小节之前需要提及的是,民初时期,中国的政党理论第一次付诸实践。1912年1月1日宣告中华民国成立,至1912年2月12日清帝退位,再到3月10日袁世凯于北京宣誓就任大总统,4月5日临时政府迁都北京。这短短的几个月,在中国政治史上却是最富有戏剧性的时刻。此间中国政党的活动和变化情况,尽管不属政治学的理论范畴,但可将其视为清末民初政党理论发展的一个实际结果,故附录李剑农《戊戌以后三十年中国政治史》有关章节供参考:

因此当第一次正式国会议员选举时,竞选的党派,有最大的国民党,及与国民党相对抗的共和党、统一党、民主党:共计四

^① 《新民丛报》第92期,1907年5月。

党。以三个分立的小党,对抗一个大党,况且此时各省的政治机关,大半还是操在革命派的人手里,所以选举的结果,国民党大获胜利,其余三党皆归失败。于是三党为在国会里面对抗国民党起见,乃合并而为进步党。这便是进步党的大化合。

民国初期政党变化图



民国初期的政党,有几种特色,为欧、美各国政党所罕见的:

一、党员的跨党:往往一个党员,既挂名于甲党,同时又挂名于乙党,甚至并挂名于丙党的。这种跨党行为,有非出于本人的意思的,也有出于本人的意思的。前者大概为被拥戴的假领袖,在拥戴的团体,想用他作面子上的装饰品;被拥戴的碍于情面,也便以挂名于党作敷衍的应酬品。后者则直以入党为竞权牟利的工具,好比狡兔的三窟。此种党员,最为可耻,但在民国初期,却视为平常(到洪宪帝制推倒以后尤为特甚)。

二、党纲不过是空洞的招牌:在辛亥革命以前,革命党与立

宪党本各有鲜明特异的旗帜,及清帝制一倒,两方的旗帜,都变得不甚鲜明;渐至小党分立,党纲的异同更难识别。例如同盟会(在公开以后)、统一党、统一共和党,在未化合为两大党以前,各方所标举的政纲,实难找出多大的差别来,请看下表。

中国同盟会 (公开时代)政纲	统一党政纲	统一共和党政纲
一、完成行政统一,促进地方自治 二、实行种族同化 三、采用国家社会政策 四、普及义务教育 五、主张男女平权(只有此一条为他党所无) 六、厉行征兵制度 七、整理财政,厘定税制 八、力谋国际平等 九、注意移民开垦事业	一、团结全国领土,厘正行政区域(下段与同盟会略异) 二、完成责任内阁制度(虽为同盟会所未举,然同盟会决不反对) 三、融和民族,齐一文化(与同盟会第二项同) 四、注重民生,采用社会政策(与同盟会第三项同) 五、整理财政,平均人民负担(与同盟会第七项同) 六、整理金融机关,发达国民经济(同盟会所未举,然不反对) 七、整理海陆军备,倡征兵制度(与同盟会第六项略同) 八、普及义务教育,振兴专门学术(下段为同盟会所未举,然决不反对) 九、速设铁道干线,谋便全国交通(为同盟会所未举,然决不反对) 十、厉行移民开垦事业(与同盟会第九项同) 十一、维持国际平和,保全国家实利(与同盟会第八项略同)	一、厘定行政区域,以期中央统一 二、厘定税制,以期负担公平 三、注重民生,采用社会政策 四、发达国民工商业,采用保护贸易政策 五、划一币制,采用金本位 六、整顿金融机关,采用国家银行制度 七、速设铁道干线及其他交通机关 八、实行军国民教育,促进专门学术 九、刷新海陆军备,采用征兵制度 十、保护海外移民,厉行开垦事业 十一、普及文化,融和国内民族 十二、注重邦交,保持国家对等权利

我们试看前表,除了同盟会的“主张男女平权”一条,为当时的他党所难容许外,其他各项虽有详略的不同,绝少彼此不能容许的处所;即如同盟会所标举的“促进地方自治”,倘若在不妨碍中央应有的权力范围内,亦可为他党所容许。至于统一党和统一共和党所标举的条款,尤为相同;但在事实上,统一共和党老早便与同盟会提携,而统一党则一合于共和党,再合于进步党,而与同盟会为政敌。可见党纲自为党纲,政争自为政争,最初分党的真正原因,与所揭举的党纲,没有十分的关系。后来统一党并入共和党,再并入进步党,同盟会扩大为国民党,各方所揭举的党纲,都有变化。其最大的变化,就是彼此都采用至简单的项目,至有含蓄的语句,解释起来,很有弹性:可以立异,也未尝不可求同。请看下表:

国民党政纲	共和党政纲	进步党政纲
一、促成政治统一 二、发展地方自治 三、实行种族同化 四、注重民生政策 五、维持国际和平	一、保持全国统一,采用国家主义 二、以国家权力扶植国民进步 三、应世界之大势,以平和实利立国	一、采取国家主义,建设强善政府 二、尊重人民公意,拥护法赋自由 三、顺应世界大势,增进平和实利

观上表,国民党弃了同盟会的“男女平权”,把同盟会的“力谋国际平等”,变作“维持国际和平”,这是因为俯就被并合的他党,以扩党势,所以把党纲改就温和了。但与共和党及进步党的立异处,也只有“发展地方自治”的一项,对方认此足以减杀中央统一的权力,所以要与它立异;但它也主张“促成政治统一”,又未见得与对方的“国家主义”、“强善政府”绝对不相容了。总之,

当时分党的真意义,不能全从表显于外的党纲上去寻求,党员的精神上虽含有集权、分权的差别,但在国民党方面的最高领袖孙中山,却不是主张分权的,并且在特定时期以内也主张集权的(原来的革命方略,在军政、训政两时期中,当然要采用集权的办法),不过绝对不主张把国家一切大权,集于不可信托的枭雄一人身上;在对方的共和党及进步党方面,也未尝不赞成地方自治,但认此时居于中央的当局非有绝大的权力,不能维持统一。打开窗子说亮话,两方都只注意在袁世凯一人身上:一方防制袁世凯,一方拥护袁世凯。这便是两党对抗的真意义,党纲不过是一种空洞的招牌罢了。

三、一切党都没有民众作基础。中国的民众,几千年来,都在专制统治的压制之下,除了到最困苦的时候,不能不起来反对压制外,平常是谈不到对政治有什么意见能够表示的。自有政团以来,也都是没有真正考虑以民众作基础,政团不过是绅士阶级的专用品,因而也不可能以民众作基础。在辛亥革命以前,因为清廷的恶政与对汉民族的歧视,在民众心理上存在反清的情绪,所以革命党倚仗这种民众的反清情绪而推翻了清廷。清政府颠覆后,所有的政党,都因不能代表民众利益,成了水上无根的浮萍。而同盟会的部分党员,骄纵失态,更未免惹起别人的恶感,牵引民众消极反对的动机;其它的党派,更是一丘之貉,在民众中没有好的印象。加以当时民众有厌乱的心理,国民党因而首先处于危险的地位。国民党亡,而进步党等亦不能幸存。

上面三点,都是民国初年政党的一些特色。但比起洪宪帝制乱后,南北混争时代的政党来,却又有天渊之别了。因为民国初年的政党,虽然有党员跨党、党纲徒托空言、没有民众作基础的弱点,但尚有集权、分权宗旨上的差别可言,尚有标举出来的党纲可见;南北混争时代的政党,全然变为个人的私党,除了什么“韬

园”、“静庐”、“潜社”，什么胡同十二号，什么大街二百号，什么系什么系的名号以外，便只有金钱和官位，党纲两字，全然听不到有人说及了。所以我们虽不满意于民国初年的政党，比起后来的狐群狗党来，不能不承认前者还有政党的气味，还有受责备的价值^①。

三、孙中山：“以党治国”论之先驱

在清末民初时期有关政党理论的论述中，孙中山的学说独具特色，在有关政党的诸问题上，他作了必要的论述。

与“精英政治”论相适应，孙中山的政党起源和功能说，均与其人类智愚等级的划分有关(参阅本章第二节)。孙中山认为，国家“盖不外乎国民之合成心力”而成。正是“国民心力”之差距，导致了政党的出现：“唯是国民合成心力之作用，非必能使国民人人皆直接发动之者。同此圆顶方趾，其知识能力不能一一相等论者众矣！是故有优秀特出(殊)者焉，有寻常一般者焉，而优秀特出(殊)者视寻常一般者常为少数。虽在共和立宪国，其直接发动其合成心力之作用，而实际左右其统治权力者，亦常在优秀特出(殊)之少数国民。在法律上，则由此少数优秀特出(殊)者组织为议会与政府，以代表全部之国民。在事实上，则此少数优秀特出(殊)者集合为政党，以领导全部之国民。”^②

同时，孙中山也看到了议会政治中缺乏政党将不可运作的情况，“民国之政治若普问于国民之可否？岂不是行极繁之手续？故欲简而捷必赖政党。今与二三政党商量妥协，而国之政治即举”^③。通过“党

① 引自李剑农：《戊戌以后三十年中国政治史》，中华书局1965年版，第155—160页。

② 《总理遗教》“宣言”，第18—19页。

③ 《总理遗教》“演讲”，第561页。

争”，治理愈明，“须知政争也，非争势力乃争公道”。正是在这个意义上，“国家必有政党，政治始得进步。……若无政党则民权不能发达，不能维持国家，亦不能谋人民之幸福，民受其毒，国受其害。是故无政党之国，国家有腐败，民权有腐败之患”。^①

论及政党与议会关系时，孙中山明确说：“政党政治……在国民主权之国，则未有不赖之为唯一常规者。”^②就法律形式而言，议会是国家政治之代表，但就其实质而言，政党才是主持国事的“中心”和“脑海”：“欲求有完全国家，必先有完全议院，必先有完全政党。”^③“法律上之议会与政府，又不过借法律表其意思与行为，为正式有效之器械，其真能发纵指示为代议制机关或政府之脑海者，则仍为事实上之政党也。”^④“中华民国以人民为本位，而人民之凭借在政党。”^⑤

基于上述认识，孙中山引申出了政党的一般任务：“一，所以养成多数者政治上之知识，而使人民有对于政治之兴味。二，组织政党内阁，执行其政策。三，监督或左右政府，以使政治不溢乎正规。”^⑥

值得注意的是，在孙中山的政党理论中，“革命党”、“政党”和“以党治国”分属不同的概念。所谓“革命党”是秘密的组织形式，目的是通过暴力破坏，以摧毁旧政权，亦即“专门进行革命的党”。“政党”则为现代政治体系中的重要因素之一，正如宋教仁所解释的那样：“以前，我们是革命党；现在，我们是革命的政党。以前，是秘密的组织；现在，是公开的组织。以前，是旧的破坏的时期；现在，是新的建设时期；

① 《总理遗教》“演讲”，第 561 页。

② 同上书“宣言”，第 19 页。

③ 同上书“演讲”，第 469 页。

④ 《孙中山全集》第 2 卷，第 397 页。

⑤ 《总理遗教》“演讲”，第 28 页。

⑥ 《总理全集》第 3 集，第 251 页。

以前,对于敌人,是拿出铁血的精神,同他们奋斗;现在,对于敌党,是拿出政治的见解,同他们奋斗。”^①孙中山本人也表达过类似的意思:“同盟会虽成立于七年以前,基础虽非常巩固,而从事政党之生涯,乃转在他党之后。”^②

“以党治国”的概念,则是孙中山决定“以俄为师”以后,依照列宁主义建党原则而得出的新结论。孙中山曾认为,“各国到了代议政体,就算是止境”,“近来俄国新发明一种政体,这种政体,不是代议政体,是‘人民独裁’政体。这种‘人民独裁’政体……我们得到的材料很少,不能判断其究竟,惟想这种‘人民独裁’的政体,当然比较代议政体改良得多”^③。这种“人民独裁”模式运用到政党理论,就变成了“以党治国”论:“吾党此次改组,乃以苏俄为模范,……把党基巩固起来,成为一有组织、有力量的机关,和俄国的革命党一样。”^④“一切军国庶政,均由本党负完全责任。”^⑤“全国人民都遵守本党的主义,中国然后才可以治。”^⑥

孙中山晚年“以党治国”的理论,与他早年关于“真中华民国由何发生?就要以革命党为根本”、“使全国的人都化为革命党,然后始有真中华民国”^⑦的论点显得非常相似。尽管他“以党治国”的理论未形成体系,但却对以后的国民党,乃至整个20世纪的中国政治,都产生了重要影响。正如毛泽东1956年所说,孙中山在“政治思想方面留给我们许多有益的东西”^⑧。

① 《宋教仁集》下册,第456页。

② 《总理遗教》“演讲”,第68页。

③ 《孙中山选集》下卷,第722页。

④ 《孙中山全集》第9卷,第136页。

⑤ 邹鲁:《中国国民党史稿》,第336页。

⑥ 《孙中山全集》第8卷,第282页。

⑦ 同上书第5卷,第262页。

⑧ 《纪念孙中山先生》,1956年11月12日。

第七节 理想政治结构的憧憬与设计

对未来社会政治结构的憧憬与设计,是政治理论的重要组成部分。纵观人类思想发展史,其“大治”理想,古今中外,莫衷一是,但向往极乐世界的归址,则可谓别无二致。对理想的憧憬与追求,一方面是对现实世界的批判和否定;另一方面它又不可避免地带有传统的“胎痕”。在这个意义上,政治理想,无论作为现实发展的终极指向,还是作为现实压抑的扭曲表现,它都是现实政治理论的特殊要素之一。

就清末民初的社会政治理想而言,在最原则的意义上可分为两种类型:一是纯粹理念式的乌托邦设计,其理想与现实界限分明,不相混淆;二是依据某种理想,对现实政治社会进行规划、设计,融理想于现实之中。在中国,关于理想社会建构的假设,都建立在《礼记·礼运》的“大同”基础之上,但其理论内容以及价值倾向,却又大相径庭了。

一、《天朝田亩制度》:农业“均等”国的理想

1851年爆发的太平天国起义,是清朝晚期的重大政治历史事件。这次农民起义,历时14年,势力波及17个省,攻占过600余个城镇,并建都“天京”。

1853年3月太平军攻克南京,改名“天京”定为国都以后,就颁布了著名的《天朝田亩制度》,它既是太平天国的施政纲领,又是设计未来社会的理想蓝图。

《天朝田亩制度》共约三千字,内容涉及经济、政治、军事、社会生

活的方方面面。作为农民起义价值追求的最高理想,《天朝田亩制度》却给了我们关于“天国”政治要素的足够信息。概括来说,有三项内容:

第一,土地占有和社会财富的绝对公有,以及分配制度上的均平原则。关于土地公有,《天朝田亩制度》作了原则规定:

凡天下田天下人同耕,此处不足则迁彼处,彼处不足则迁此处。凡天下田丰荒相通,此处荒,则移彼丰处以赈此荒处,彼处荒,则移此丰处以赈彼荒处。务使天下共享天父皇上帝大福,有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖也。^①

同时,设“圣库”制度,社会财富,充为公有。1851年太平军攻占永安时,洪秀全即颁诏令:“各军各营众兵将,各宜为公莫为私,……凡一切杀妖取城,所得金宝、绸帛、宝物等项,不得私藏,尽缴归天朝圣库,逆者议罪。”^②太平军进攻长沙时,洪秀全再次诏令:“通军大小兵将,自今不得再私藏私带金宝,尽缴归天朝圣库。倘再私藏私带,一经察出,斩首示众。”^③“百姓之田,皆系天王之田,收取子粒,全归天王”;“铺店……本利皆归天王。”^④《天朝田亩制度》更对收获物实行公有,提出了明确规定:“凡当收成时,两司马督伍长,除足二十五家每人所食可接新谷外,余则归国库。凡麦豆苧麻布帛鸡犬各物及银钱亦然。盖天下皆是天父皇上帝一大家,天下人人不受私,物物归上主,则主有所运用,天下大家处处平匀,人人饱暖矣。此乃天父皇上帝特命太平真主救世旨意也。但两司马存其钱谷数于簿,上其数于典钱谷及典出入,凡二十五家中设国库一、礼拜堂一,两

① 《中国近代史资料丛刊·太平天国》(一),第321页。

② 《太平天国文书汇编》,第33—34页。

③ 同上书,第37页。

④ 《中国近代史资料丛刊·太平天国》(四),第750页。

司马居之。凡二十五家中所有婚娶弥月喜事俱用国库，但有限式，不得多用一钱。如一家有婚娶弥月事给钱一千，谷一百斤，通天下皆一式，总要用之有节，以备兵荒。”^①“鰥寡孤独废疾免役，皆颁国库以养。”^②

分配制度上采取均平的原则。《天朝田亩制度》的重要内容是土地配给办法，以此为标准进行“分田”：“凡田分九等，其田一亩，早晚二季可出一千二百斤者为尚尚田；可出一千一百斤者为尚中田；可出一千斤者为尚下田；可出九百斤者为中尚田；可出八百斤者为中中田；可出七百斤者为中下田；可出六百斤者为下尚田；可出五百斤者为下中田；可出四百斤者为下下田。尚尚田一亩当尚中田一亩一分，当尚下田一亩二分，当中尚田一亩三分五厘，当中中田一亩五分，当中下田一亩七分五厘，当下尚田二亩，当下中田二亩四分，当下下田三亩。凡分田照人口，不论男妇，算其家人口多寡，人多则分多，人寡则分寡，杂以九等，……凡男妇每一人自十六岁以尚，受田多逾十五岁以下一半，如十六岁以尚分尚尚田一亩，则十五岁以下减其半，分尚尚田五分，……”^③

第二，生产形式的重农倾向和社会生活方面的节欲禁奢倾向。《天朝田亩制度》规定：“凡天下树墙下以桑，凡妇蚕绩缝衣裳。凡天下每家五母鸡，二母彘，无失其时。……凡二十五家中陶冶木石等匠俱用伍长及伍卒为之，农隙治事。”^④ 勿庸赘述，这无疑就是千百年来“男耕女织”的小块土地经营的传统自然经济方式。太平天国前期的确企图废除商业活动，全面推行“圣库”制度。建都天京后也曾在城内实行“禁商”政策，称“凡物皆天父赐来，不需钱买”^⑤，并告示曰：“天

①②③ 《中国近代史资料丛刊·太平天国》(一)，第322、326、321页。

④ 同上书，第322页。

⑤ 同上书(四)，第716页。

下农民米谷,商贾货本,皆天父所有,全应解归圣库,大口岁给一石,小口五斗,以为口食而已。”^①同时,在天京城内,太平军曾全面地把私有房地产、金银、货物等收缴归公,将金银、珠宝、参茸、钱钞、贵重衣服归于国库,将粮米、布匹、油盐、南货等分别设栈堆藏,委派典官管理^②。取消私营商业后,其“朝内各官一切衣食,皆向各典官衙取给,军中亦然。”^③重农抑商的自然经济形态,在太平天国的政治理想中表现得相当明显。

节欲禁奢是与自然经济紧密联系的生活观念。既然《天朝田亩制度》的核心主旨在于“均平贫富”,那么,一方面,“富”本身就是被抑制的因素,由此与它相关联的“奢”,也必然在禁之列;另一方面,以“均”求“等”的目的在于泯灭差别。在相对低下的生产力条件下(这种生产力水平恰是产生“均平”意识的环境基础),试图维持均平可能是最简捷、最有效和最实际的方法。所以有学者认为:“均平法则和禁欲规范,是农民政治意识中的一对天然伴侣。”^④

《天朝田亩制度》对人们的消费数额只笼统规定,“所有婚娶弥月喜事,俱用国库;但有限式,不得多用一钱。”而国库对农户婚嫁礼仪的补贴数则为:“钱一千,谷一百斤”,而且“总要用之有节”。其实,以当时一千钱约折银半两,大约可买米一斗。结婚喜事只比日常生活多用“钱一千,谷一百斤”(折合115斤谷),可见其“用之有节”的具体内含。除了吃穿住行方面要“用之有节”外,洪秀全还曾在诏书中要求禁“妖”:“邪教、粉色、烟、酒、戏、堪輿、卜、筮、祝、命、相、聃、佛、娼、优、

① 《中国近代史资料丛刊·太平天国》(三),第275页。

② 参阅:《从空想到科学:中国社会主义思想发展的历史考察》,中国人民大学出版社1991年版,第96页。

③ 《中国近代史资料丛刊·太平天国》(三),第277页。

④ 程款:《晚清乡土意识》,中国人民大学出版社1990年版,第113页。

尼、女巫、奸、赌。生妖十九项。”^①

这“十九妖”中,有四“妖”属于异教信仰;十“妖”属于社会陋习;而“粉色”(非娼)、烟(非鸦片)、酒、戏、优则就属于生活习惯之例了。更为著名的是,天朝制度中,各分“男馆”、“女馆”,各自为营。为便利军事斗争,实行此制无可非议,但建都天京后,未经批准而夫妻相会,仍被视为“奸邪”。而实际上,男营、女营各自分住的制度,1855年已全面解禁,允许恢复家庭生活。

第三,社会管理方式上实行政、教、社合一的等级体制和王权至上的专制主义。还在太平天国起义军建都天京之前,洪秀全就制定颁布了各种条规,以对起义军的行为有所指导和约束。攻克永安后,洪秀全正式颁布《命兵将杀妖取城所得财务尽缴归天朝圣库诏》,同时颁布《太平条规》,不久又发布《封五王诏》,将五军主将杨秀清、萧朝贵、冯云山、韦昌辉、石达开封为东、西、南、北、翼五王,各王俱受东王节制。除了封王授官外,还制定了《太平礼制》,对不同等级的王、官及其亲属、宗族规定了一套繁琐的称号和礼仪。如对天王称“万岁”,对各王称“千岁”;对天王的第三子称“王三殿下千岁”,长女称“天长金”;对东王之第二子称“东二殿下万福”,第三女称“东三金”;对军师的妻子称“王娘”,丞相的妻子称“贵嫔”;对女丞相、女检点、女指挥、女将军统称“贞人”等。对不同等级的人,对其服饰、仪卫、舆马等都作了严格的具体规定。

《天朝田亩制度》更明确了官僚机构及其行政隶属关系。太平天国政权分中央、省、郡、县四级。天王为国家元首,军师总理朝政。天王以下设官职13级:军师、丞相、检点、指挥、侍卫、将军、总制、监军、军帅、师帅、旅帅、卒长、两司马。从军师到将军为“朝内官”。省、郡、县为地方政权,省一级一般由诸王统领,郡设总制,县设监军,这三级

^① 《太平天国史料丛编简辑》第2册,第132页。

地方官由中央委任,称为“守土官”,守土官必须接受将军直至天王的管辖。

县以下为基层政权。其组织结构是以人数为单位,累计而逐级上升。具体讲为:每5家设伍长,每25家设两司马,每100家设卒长,每500家设旅帅,每2500家设师帅,每12500家设军帅。“两”是行政系统的最低一层单位,同时又是乡村生产、生活的社会组织。两司马除了组织生产、分配产品外,还要主持操办所属“二十五家婚娶吉喜等事”,以及主持“祭告天父上主皇上帝”的仪式,“其二十五家中童子俱日至礼拜堂,两司马教读旧遗诏圣书、新遗诏圣书及真命诏旨书焉”。“凡礼拜日,伍长各率男妇至礼拜堂,分别男行女行,听讲道理,颂赞祭奠天父上主皇上帝焉。”而且,对于所辖的二十五家农户,两司马还有赏勤罚懒及判断调处各家间争讼的权力。

《天朝田亩制度》还规定了乡官公举和上级保举程序,以及乡官的升贬办法:“凡天下每岁一举,以补诸官之缺。举得其人,保举者受赏;举非其人,保举者受罚。”先由两司马保举于卒长,卒长审核再报旅长,这样层层逐级上报,最后由天王批准降旨,调选某人担任某级乡官。“凡天下诸官三岁一升贬,以示天朝之公。凡滥保举人及滥奏贬人者,黜为农。当升贬年,各首领各保升奏贬其统属。”监军以下各官,均由上级保升奏贬下级,详细写明其所属某人有何贤迹与劣迹及保升奏贬者姓名于上级,最后由天王主断。只有钦命总制一官,天王准其所统各监军保升奏贬。至于天朝内丞相、检点、指挥、将军、侍卫诸官,天王亦准其上下互相保升奏贬,以剔上下相蒙之弊。内外诸官若有大功大勋及大奸不法等事,则准上下不时保举奏贬,不必拘升贬之年。

《天朝田亩制度》作为太平天国定都天京后的纲领性文件,自然会坚定维护天王权力的合法性地位。有研究者指出,在这个三千字

左右的文件中，就有五处规定要由“天王主断”的军政要事，洪秀全个人握有生杀大权。例如：“凡一军一切生死黜陟等事，军师详监军，监军详钦命总制，钦命总制次详将军、侍卫、指挥、检点、丞相，丞相禀军师，军师奏天王，天王降旨，军师遵行。”“各家有争讼，两造赴两司马，两司马听其曲直。不息，则两司马挈两造赴卒长，卒长听其曲直。不息，则卒长尚（上）其事于旅帅、师帅、典执法及军帅。军帅会同典执法判断之。既成狱辞，军帅又必尚（上）其事于监军，监军次详总制、将军、侍卫、指挥、检点及丞相，丞相禀军师，军师奏天王。天王降旨，命军师、丞相、检点及典执法等详核其事，无出入，然后军师、丞相、检点及典执法等，直启天王主断。天王乃降旨主断，或生，或死，或予，或夺，军师遵旨处决。”

另外，这个文件有两处肯定了世袭制度，强调“功勋等臣世食天禄”；能遵守天条，报国尽忠者，“由卑升至高，世其官”。有六处规定把不合格的官吏“贬为农”或“黜为农”。由此不难看到，在《天朝田亩制度》所规定的政治体制的框架内，从“天王”到“农”之间存在着严格的政治等级，无论从哪方面看问题，这种情况都与起义者设想的“无处不均匀，无人不饱暖”的理想社会大相径庭了。在政治理论方面，平均主义与皇权主义有机地合在一起了。这是一种深刻的政治现象，其内在肌理有待于学术界进一步分析、探讨。

总而言之，在《天朝田亩制度》中反映出来的对公有制度的崇拜、生产生活方式的节欲禁奢倾向，以及政治结构上皇权主义，构成了太平天国政治理论形态的基本结构。史实证明，《天朝田亩制度》在太平天国的政治活动中完全实施的程度极其有限，但作为政治理想形态的一种类型，给中国政治学理论研究，留下了在广度和深度都足已值得重视的空间。

二、“桃花源”式的“求志社”

对理想社会的寻求古来已有，著名的《礼记·礼运》所描述的“大同”梦境和陶渊明的《桃花源记》，都是以令人神往的太平宁静、互助平等而为后人所向往。

早期改良派理论家陈虬，曾于1882年在浙江东南筹建了具有社会互助和清议倾向的“求志社”。据陈虬《求志社记》载，当时拟取名“安乐村”，由于讳清朝不“安”不“乐”计，乃取“隐居求志”意，曰《求志社》。陈虬在1893年所写《求志社记》开篇说：“始吾读《桃花源记》而悲之，悲夫以渊明之贤，坐视典午之覆，神州陆沉而莫之援，徒凿空为避地计，何遇之穷也！后读顾况《葬墟赋》，乃始怵怵然疑，以为吾瓯岂不亦真有所谓桃花源其地耶！”^①

据熊月之先生的研究，“求志社”的规划情况大致如下：“二十五家为一社，社中设大院，五楹三座。中堂榜曰‘求志堂’，东西序为住房。房各三楹，界以门墙，前后檐下，皆辟小门，直达大堂，前后左右各十二座。择中设阁如譙楼，轮值鸣角其上，定启闭爨食之节，中设神龕，祀各姓之祖先；廂以处社长。堂前为门，门有厅，厅左右有塾，备幼童读书之用。塾后左以置书籍，右以置仓库。堂后有室，便妇女工作。室外设草厂，堆放杂物兼作曝晒之场。四周围以土墙，去院门百余步外，在入境隘处建栅。署曰‘求志社门’。门前夹植松柏桧槐，就近结庐，以便过客小憩及归里者更衣之所。

辟田畴，修溪塘，艺瓜果，植花木。地约三顷。

合社各穿布衣，以示同方，戒罗绮（惟在外宦学者不禁）。

^① 《求志社记》，《治平通议》卷八，第22页。关于陈虬“求志社”有关资料，均见熊月之：《中国近代民主思想史》，上海人民出版社1986年版，第200—204页。

社推一人为长,负约束之责。选司会一人,采办二人,教读二人,按班轮值,皆给薪水。

全社计口给食米,大口一升,小口五合,其一应鱼盐琐屑之事,均各自便,交采办搭买公派。家不足以自贍者,有四方之志者,准许外出,而社中代办经纪其家。

社中制定统一的冠婚丧葬之礼。冠以十六为断;丧仍三年之制;婚则男女十六可以结婚。每年二月,父母取无丧病事故的,到了结婚年龄的男女(不准规避),笺书名氏,枚卜于祠堂,卜定旬日,然后结婚。婚事删六礼,禁奁费,省合婚之说。葬礼则仿族葬之例,按序平列,墓前修植荫木,勒碑碣。”^①

“求志社”几个骨干人物不仅“皆能修明绝学,供世驰驱,自天官、輿地、典礼、乐律、文章、掌故,以及算数、医卜、书画、篆刻、击刺、骑射等术,无不各输所长,挟一艺以自贍”^②,而且还“聚集城北槐吟馆,夜庐风雨,道古谈今,每漏下三鼓始归。半生友朋之乐,无逾斯时”^③,显然具有为官所忌的文人治学清议的结社性质。同时更值得注意的是,“求志社”还规定有相当多的社区集体服务功能:拥有一定数量人口、家庭和土地;主要生活资料“食米”统一分配,按人定量;耕、织、教、樵、渔等行业,由各人视能力自由选择,“可耕可樵,可仕可止”;虽有社长、司会、采办和教读等职“皆给薪水”,但却须由大家推举,仅尽管理功能;这里长幼有序、患难相扶,人均布衣,不尚侈糜,因此,“无父母室人之顾,疾病死亡之累,可耕可樵可仕,可止可来可去,身世俯仰,恹然自得。生人之乐备矣”^④。

①② 陈虬:《求志社记》,转引自熊月之:《中国近代民主思想史》,上海人民出版社1986年版,第201,202页。

③ 池志徽:《陈塾庐先生五十寿序》,转引自熊月之:《中国近代民主思想史》,第202页。

④ 陈虬:《求志社记》,转引自熊月之:《中国近代民主思想史》,第203页。

由于陈虬的“求志社”为体制外的异物,乃至远近数百里,“东瓯布衣”广为流传,甚至远在千里的京城也闻其风声。陈虬 1890 年进京会试时,座师就首先诘问此事。于是“求志社”成员因“为世所指摘,不克坚守旧约”,“社事遂散”。虽然由于政治、经济等种种原因,“求志社”不可能于闹世之中求一与世隔绝的“桃花源”,但其追求和谐、公平、宁静、安详的理想境况,特别是其中凝结着的社会结构憧憬,却给中国近代政治理论增添了值得思考的一页。

三、康有为的“大同”世界

康有为著名的《大同书》,是清末民初,乃至中国政治理论体系中最具有超越性和传奇性的天才著作之一。其想象之丰富,体系之完整,觉悟之深刻,均可谓罕见卓然。《大同书》融儒、释于一体,勘以西学,在政治理论领域直可与莫尔《乌托邦》、康帕内拉《太阳城》相媲美,是中国政治理论的一块奇特的瑰宝^①。

《大同书》思想形成较早,据康有为诗文、自编年谱及其弟子梁启超、谭嗣同等的记载看,早在戊戌以前“大同”思想就已形成。在写于 1885 年(光绪十年)冬的《礼运注》中,就被《礼运》篇那恢宏的世界所震撼:“读至《礼运》,乃浩然而叹曰:孔子三世之变,大道之真在是矣。大同小康之道,发之明而别之精,古今进化之故,神圣悯世之深在是矣。相对而推施,并行而不悖,时圣之变通尽利在是矣。是书也,孔氏之微言真传,万国之上上宝典,而天下群生之起死神方哉。”^② 康有为对《礼运》全篇通释,天下惟公之思虑,跃然纸上。他说:“惟天为生人

^① 关于康有为《大同书》著名的研究成果,参阅萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》(中译本),江苏人民出版社 1997 年版。

^② 康有为:《礼运注·叙》,《中国近代思想史参考资料简编》,三联书店 1957 年版,第 290 页。

之本,人人皆天所生而直隶焉。凡隶天之下者,皆公之,故不独不得立国界以至强弱相争,并不得有家界以至亲爱不广,且不得有身界以至货力自为。故只有天下为公,一切皆本公理而已。公者,人人如一之谓,无贵贱之分,无贫富之等,无人种之殊,无男女之异。分等殊异,此狭隘之小道也。平等公共,此广大之道也。”^①

梁启超后来在《清代学术概论》中回忆说:“有为虽著此书,然秘不示人,亦从不以此义教学者,谓今方为‘据乱’之世,只能言小康,不能言大同,言则陷天下于洪水猛兽。其弟子最初得读此书者,惟陈千秋、梁启超,读则大乐,锐意欲宣传其一部分。有为弗善也,而亦不能禁其所为,后此万木草堂学徒多言大同矣。”^②但《大同书》大约于1902年才部分成书,且一直没有最后完稿。戊戌政变后,康有为流亡海外,对《大同书》作了补充、修改。1913年于《不忍》杂志上发表甲、乙两部分。1935年,在康有为去世八年后,才由其弟子钱定安整理,出版了全书。1956年,古籍出版社出版了章锡琛、周振甫的校点本。

《大同书》全书分为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十部分,凡五十九章,二十余万字。

《大同书》以《春秋》公羊三世说和《礼运》“小康”、“大同”说,杂糅儒家“恻隐”和佛家“慈悲”,开宗明义,讨论“入世界观众苦”。康有为据佛学原理,释“入世”之六类凡三十八种苦难,如下是:

(一)人生之苦凡七:投胎、夭折、废疾、蛮野、边地、奴婢、妇女;

(二)天灾之苦凡八:水旱饥荒、蝗虫、火焚、水灾、火山、屋坏、船沉、疫疠;

(三)人道之苦凡五:嫠寡、孤独、疾病无医、贫穷、卑贱;

(四)人治之苦凡五:刑狱、苛税、兵役、有国、有家;

^① 康有为:《礼运注》。

^② 《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社1985年版,第67页。

(五)人情之苦凡八:愚蠢、仇怨、爱恋、牵累、劳苦、愿欲、压制、阶级;

(六)人所尊尚之苦凡五:富人、贵者、老寿、帝王、神圣仙佛。

在第一苦“投胎之苦”中,康有为认为,无论何人,不管其血缘、种姓、背景等是什么,帝王之子与奴隶之子,富人之子或穷人之子,均“同是天子,实为同胞”,在人格上是平等的,绝无贵贱之分。但“入世”以后就逐渐分化,有的贱若蝼蚁,有的贵极天帝,有的贫为乞丐,有的富比陶朱,这是“灿然列级”和世袭制度所造成的不平等。

不平等就意味着不合理。从“公理”出发,康有为认为必须“去九界”,以达平等:一曰“去国界合大地”;二曰“去级界平民族”;三曰“去种界同人类”;四曰“去形界保独立”;五曰“去家界为天民”;六曰“去产界公生业”;七曰“去乱界治太平”;八曰“去类界爱众生”;九曰“去苦界至极乐”。关于“去九界”之具体内容,学术界介绍颇多,此不赘述^①。梁启超曾简明扼要地将康有为“大同”社会模式概括为十三条,引录如下:

- 一、无国家,全世界置一总政府,分若干区域。
- 二、总政府及区政府皆由民选。
- 三、无家族,男女同栖不得逾一年,届期须易人。
- 四、妇女有身者入胎教院,儿童出胎者入育婴院。
- 五、儿童按年入蒙养院,及各级学校。
- 六、成年后由政府指派分任农工等生产事业。

^① 参阅:《中国近代著名哲学家评传·康有为》上册,齐鲁书社1982年版,第535—545页;熊月之:《中国近代民主思想史》,上海人民出版社1986年版,第232—242页;彭明主编:《从空想到科学:中国社会主义思想发展的历史考察》,中国人民大学出版社1991年版,第109—151页;李泽厚:《中国近代思想史论》,人民出版社1979年版,第127—160页。以及Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890—1911*. (California: University of California Press, 1987). The Chapter 2.

七、病则入养病院，老则入养老院。

八、胎教、育婴、蒙养、养病、养老诸院，为各区最高之设备，入者得最高之享乐。

九、成年男女，例须以若干年服役于此诸院，若今世之兵役然。

十、设公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其劳作所入自由享用。

十一、警惰为最严之刑罚。

十二、学术上有新发明者，及在胎教等五院有特别劳绩者，得殊奖。

十三、死则火葬，火葬场比邻为肥料工厂。^①

在政治方面，《大同书》从个性解放的自由理念出发，严厉抨击了“三纲”之说。他写道：“人者，天所生也，有是身体，即有其权利，侵犯者谓之侵天权，让权者谓之失天职。”^②“人皆天所生也，同为天之子，同此圆首方足之形，同在一种族之中，至平等也。”“凡人之情，身体受缚，则拘苦无量；魂知受缚，则神明不王。若夫名分之限禁，体制之迫压，托于义理以为桎梏，比之囚于圜圜尚有甚焉。君臣也，夫妇也，乱世人道所号为大经也，此非天之所立，人之所为也。而君之专制其国，鱼肉其臣民，视若虫沙，恣其残暴；夫之专制其家，鱼肉其妻孥，视若奴婢，恣其凌暴。在为君为夫则乐矣，其如为臣民为妻者何！”^③

对于专制君王恣意恃权，滥杀臣民，大兴文字狱，以及专制横行的恶行，《大同书》均言辞激烈，直言不讳，无以复加：“刘邦、朱元璋之流，以民贼屠伯，幸而为帝，其残杀生民，不可胜数，所谓‘天下汹汹为

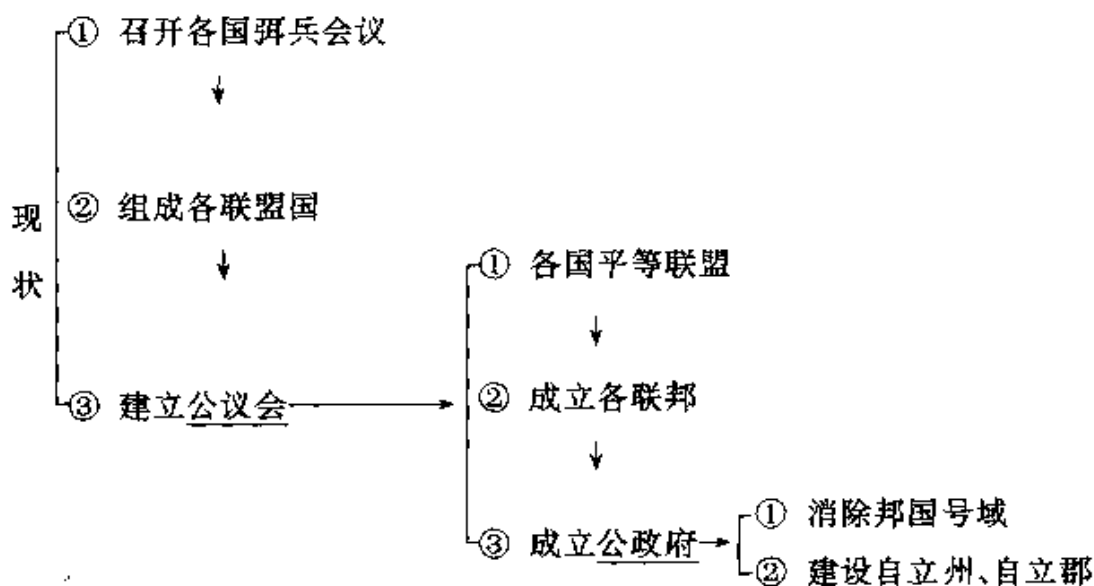
① 梁启超：《清代学术概论》，第66—67页。

② 《大同书》，中华书局1935年版，第199页。

③ 同上书，第65页。

吾两人’也。至于韩信、彭越之刍醢，李善长、蓝玉之诛戮，淫刑及于三族，党祸株连数万，甚至以一‘则’字音近‘贼’，中其忌讳，杀文士百余。其他廷杖下狱，淫及忠贤，妻子辱于乐娼，亲族死于流放。又或以文字生狱，失言语之自由；笞逮随时，无身体之保护；一言之失，死亡以之。即使不然，而长跪白事，行道辟人。或强选秀女于良家，或苛派征役于士庶，妄定宫室衣服车马之禁……政权不许参预，赋税日以繁苛，摧抑民生，凌锄士气，务令其身体拘屈，廉耻凋丧，志气扫荡，神明幽郁”。^①言及“国家”，《大同书》的“去九界”中第一界是“去国界合大地”，第七界是“去乱界治太平”。康有为认为，有国家就有战争，尔争我夺，一战而死千万，其害无穷，因此去国害必从弭兵破国界始。

如何破国界行联合呢？康有为用三句话（即是乙部第二章、第三章、第四章之标题）予以概括：“欲去国害必自弭兵破国界始”。“初设公议政府为大同之始”。“立公政府以统各国为大同之中”。其程序框架如下：



^① 《大同书》，第 65—66 页。

康有为设想,这个过程分两步走:首先,设“公议会”,只设议员,由各联盟国选派,立议长一,不设总统。该“公议会”纯为从事经济、文化管理的公共事务机构,其职能仅限于各国公律、交涉之事,绝无强制压迫之性质。如关税出入、度量衡划一、统一语言文字,以及裁军弭兵、办理国籍等。第二步,当全世界进入“大同”之时,遂将世界划分为十州,每州各为十界。以赤道为中心,南北、东西各五十度,每度又分十分,每分又分十里。这样,以度、分、里分别立界,每度实行地方自治。在各地方自治政府之上,有一全球性的“大同”公政府。公政府系由选举产生,首脑为总统,任期一年,不得再任,其职责是接受各“度政府”的报告,处理会计、品节、奖励诸事务。公政府下设民、农、牧、渔、矿、工、商、金、辟、水、铁、路、邮、电线、船、飞空、卫生、文学、奖智、讲道、极乐,共计 22 个部,部内再分曹。所有部长和曹主均由选举产生。

同时设上、下议院。议员为世界公民之代表,由各地人民从久居本地之人中选出。上议员由每界、每度选举产生,下议员按各地人数按比例而定。议会不设议长,实行服从多数原则。上议院除公议全球法律、职规等大政外,还主管大裁判,以及教育、文化、艺术等重要职能。

政府工作人员及其议员,“其职号有差异,但于职事中之行,职事之外,皆世界人,皆平等,无爵位之殊,无舆服之异,无仪从之别”。此外,人民虽然享有充分的权利和自由,“但受公议法律之限制”。虽然已废弃了刑罚,但道德起着重要的规范秩序的作用。军队已不复存在,但警察却有必要。同时,全世界皆以“大同”纪元,其前时皆以“大同”前某年倒数之。

“大同”世界中人,有过失而无罪恶,因此“大同之世百司皆有而无兵刑两官”。公政府立法四章,即四大禁:禁懒惰、禁独尊、禁竞争、禁堕胎。如有惰工者,则受罚款、削名誉、不得上职等处罚,严重者则进恤贫院作苦工。人人须为公服务三十年,四十岁以后,听其自由。禁

大同合世三世表

	大同始基之据乱世	大同渐行之升平世	大同成立于太平世
1	联合旧国	造新公国	无国而为世界
2	各国政府握全权,开万国公会,各国各派议使公议	始立公政府,有议员,有行政官,以统全国	全地皆为公政府,有行政官行政,有议员而议政,无有国界
3	有公议会,无公政府	割其国地或海上岛为公政府	世界全地尽为公国
4	陆地各归本国,海上无政府	海上为公政府之地,小岛屿亦然	全地海陆皆归公地
5	各国随时附入公会集议	各国可随时附入公国,不得以两国合成一国,惟许以一国分为数国	各国皆归并公政府,裁去国字
6	民服于旧国	人民渐脱旧国之权,归于统一公政府	无旧国人民,皆为世界公民,以公议为权
7	公议会有议长,无统领	公政府有议长,无统领,更无帝王,亦不得以各国帝王充议长,或不设议长	公政府只有议员,无行政官,无议长,无统领,更无帝王,大事从多数决之
8	各国帝王、统领,各有自立权	各国多为统领,亦略有帝王,而统于公政府	无各国,各地只有统领而统于公政府
9	各国全权自治公会,但有集议	各国限权自治,大事归于公政府	罢国,悉由民公举自治,而全统于公政府
10	无公政府,但有公议会,不能征用各国人民官吏	公政府得征用各国人民官吏,听其自便	无国,人民合为一公政府,而公任其事
11	有公议院无公政府之地	有公政府,其设都会,驻官司,制船立库,购用各国地,皆由各国许诺,其规则随时议定	公政府可在任何地设都会,驻官司,造船立库

(续表)

	大同始基之据乱世	大同渐行之升平世	大同成立于太平世
12	公议会不及各国内治,故各国内法全权无限	公政府虽不及各国内治,而兵、税、邮电、法律大政,皆有权限	无国,而各地小政府与公政府,各有权限,随时议定
13	公议会有调和、维持各国之责	公政府有保护各国之责,镇抚其内乱,调和其斗争	无国,公政府统治各界度
14	公议会条例为公法,驾各国法律之上	公政府法律在各国法律之上,各国法律不得背反之	全世界皆同属公法律
15	各国听公议会之法律审判	议院法律证明各国之法律	统归公政府法律
16	各国联盟条约	各国半条约半宪法	无国,但有宪法
17	各国可结条约,各国可订同盟	各国不许别结条约,各国不许别结同盟	无国,无条约,可称无国无同盟可言
18	公议会无权力限禁各国	公政府有权限禁各国	虽为公政府,而各界各度,自治不待限制
19	联邦政权及于各国,不及于民	公国政权达于各国,渐达于民	无各国,不分土,不分民,但合为一以治之
20	各国自有权,不归于公议会	各国政权皆视为公政府所出	无国,同出于公政府
21	不入公议会而驳攻者,不得为公议员	叛公政府而驳攻者,为最大罪	人人皆公政府,公民无驳攻者
22	国有不入公议会者,摈之,不与公法之权利	国有称兵,犯公政府者,视为叛国	凡人背公政府,有谋据地作乱,称帝王、君长之尊号,及欲复世爵者,皆为叛逆最大罪
23	各国自有法律出于公政府之外,公政府无大权	各国法律不能出公政府之外,公政府有无限之权	无各国法律,同出于公政府,公政府复散权于各界各度

独尊,用以防范专制复辟。因为“独尊”可导致专制复成,平等必乱,须立严律以预防,凡有独尊萌芽,人人共锄之。禁竞争,则人人视人如己,不存畛域,人人竞仁竞智,而以争气、争声、争词、争事、争心为大耻辱。至于建造兵器,则更为大逆不道,于公议所不齿。禁堕胎,则为保全人种,其罪比杀人更重一筹。

值得注意的是,康有为认为“大同进化不一,而自集议联邦之始至于大同,太平之时,更变甚多,不能一律”,因此需区别“据乱世”、“升平世”和“太平世”的不同情况而具体对待之。据此,他将国会、立法、事务、弭兵、处罚和人权五大部分,分别列表,详尽予以说明。按康有为设想,“国会”宜采取渐进的过程,“据乱世”的最后一项程序,与“升平世”第一项程序相互衔接,从“升平世”到“太平世”也如此。但三世的各项任务形式相同,只是层次上逐渐上升,当“太平世”最后一项任务完成时,就标志着“大同”社会最终成立。现引录其“大同国会三世表”的第一部。(见前页)

这就是康有为“大同”世界的政治设想。另外,“去家界为天民”是康有为的重要社会学思想,梁启超认为《大同书》“其最要关键在毁灭家族”。“去产界公生产”是康有为重要的经济学论述。特别是康有为的“去形界保独立”,以巨大的篇幅专释妇女解放,这在当时的政治学著作中是极为罕见的。最后,康有为在“去苦界至极乐”中,尽情描绘了一幅“大同”世界的陶陶美景,曰有“十乐”：“居处之乐”、“舟车之乐”、“饮食之乐”、“衣服之乐”、“器用之乐”、“净香之乐”、“沐浴之乐”、“医视疾病之乐”、“炼形神仙之乐”和“灵魂之乐”。摘引三“乐”,以观其浪漫畅想之风貌:

居处之乐 大同之世,人人皆居于公所,不须建室,其工室外则有大旅舍焉。当时旅舍之大,有百千万之室,备作数等,以待客之有贫富者。其下室亦复珠玑金碧,光彩陆离,花草虫鱼,点缀幽雅;若其上室,则腾天架空,吞云吸气,五色晶璃,云窗雾槛,贝

阙珠宫，玉楼瑶殿，诡形殊式，不可形容；而行室、飞室、海舶、飞船四者为上矣。

行室者，通路皆造大轨，足行大车。车之广可数十丈，长可百数十丈，高可数丈，如今之大厦精室然，以电气驶之，处处可通。盖遍地皆于长驱铁路外造此行屋之大轨，以听行屋之迁游也。盖室屋之滞碍在凝而不动，既无以吸天空之清气，又无以就山水之佳景，偶能择得，亦难遍纳清佳，此数千年之所苦也。惟屋可游行则惟意所适，或驱就海滨而挹海气，则岛屿沧茫；或驶向湖边江湄而饫波光，则天云潏潏；或就山中而听瀑，则岩谷幽奇；或就林野而栖迟，则草木清瑟。一屋之小，享乐无穷，泛宅浮家，于焉娱志。盖太古游牧，中世室居，太平世则复为游国，如循环焉。若夫为大舟之娱游，泛海舶以跌宕，此则易见矣。

飞屋、飞船者，汽球之制既精，则日推日大，可为小室、小船十数丈者，再推广则为百数十丈，游行空中，备携食品，从容眺咏，俯视下界，都会如垤，人民如蚁，山岭如涌波，江海若凝膏，飘飘乎不羽化而登仙焉。然是但供游行，不能常住也。凡兹行屋、飞船，一切大旅舍咸备，其余五步一楼，十步一阁，蜂房水涡，几千万落，大小高下，拱交绣错，听人之租之。故太平之世，人无建私宅者，虽大富贵逸老，皆居旅舍而已。

间或智士创新领赏，财富巨盛，亦只自创行屋，放浪于山岭水涯，而无有为坐屋者矣。盖太平之世，人好行游，不乐常住，其与古世百里鸡狗相闻而老死不相往来，最有智愚之反也。夫草木至愚者，故系而不动，羊豕之愚胜于草木，能动而不能致远者也，若夫大鹏、黄鹄，一举千里。古世老死不出乡者如草、木，中世游行如羊、豕，太平世则如大鹏、黄鹄矣。

凡公所、客舍、私屋，制造形式皆以合于卫生为宜，必经医生许可。凡公所、旅舍，夏时皆置机器，激水生风，凉气砭骨，冬时皆

通热电，不置火炉，暖气袭人，令气候皆得养生之宜焉。其四壁及天盖地板，绮交绣错，花卉人物，日月能变，皆如生者，中皆藏乐，抚机即作，以怡神魂而畅心灵焉。

衣服之乐 大同之世，衣服无别，不异贵贱，不殊男女，但为人也无不从同；惟仁智异章，以励进化耳。衣之从同者，裹身适体，得寒暑之宜，藏热反光，得养生之要，帽之前檐必蔽目，履之仰革以便走，贴身而裁以作工，戴章而荣以行礼，其时虽严寒盛暑，必有一新制足以一衣而却寒纳凉者。自此之外，燕居游乐，裙屐踟蹰，五采杂沓，诡异形制，各出新器，以异为尚，其时雾縠珠衣，自有新物，非人所能拟议矣。

炼形神仙之乐 大同之世，人无所思，安乐既极，惟思长生。而服食既精，忧虑绝无，盖人人皆为自然之出家，自然之学道者也。

于时人皆为长生之论，神仙之学大盛，于是中国抱朴、贞白^①丹丸之事，炼煞、制气、养精、出神、尸解、胎变之旧学^②，乃大光于天下。人至垂老，无不讲求，于是隐形、辟谷、飞升、游戏、耳通、目通、宿命通^③，亦必有人焉。若是者，可当大同之全运，或亦数千年而不绝益精也。惟人受公政府之教养二十年，报之作工亦须二十年，如乱世人之当报父母也。其有入山屏处者，必须四十岁之后，乃许辞工专学道也。盖神仙者，大同之归宿也。

对未来社会的乌托邦理想，其政治社会功能，就如其词意的两重

① 抱朴，晋代葛洪的别号，著有《抱朴子》、《神仙传》等。贞白，南朝陶弘景的谥号，他读了葛洪的《神仙传》，便想当神仙。

② 这些都是道家所谓修养的功夫。

③ 隐形，隐去形体，使人看不见。辟谷，不吃烟火食。游戏，能作出种种变幻。这些都是道家所谓的法术。耳通、目通、宿命通是其中之三种，但这不是道家之言，此引似有误。

性一样,^① 具有某种令人难以琢磨的矛盾性质。一方面,社会政治理想,作为一种令人沉思的超历史范型,作为一种理想道德判断的准则,其中永远隐含着对旧有社会基础和现存政治秩序的否定。正是在道德准则与历史发展之间存在的某种紧张,促使人类社会不断地在“无”的追求之中补充“有”的力量。“如果摒弃了乌托邦,人类将会失去塑造历史的愿望,从而也会失去理解它的能力。”^②只有人类才有可能与另一个并不存在的世界和时代“对话”,对未来的幻想体现出的恰恰是人本身的力量;但是,另一方面,假如对未来的幻想超出了理性批判的限度,换句话说,不在理想与现实之间拉开一定的距离,那么,对未来的幻想就将变成对现实的规定,人们会不自觉地省略掉许多必不可少的前提和过程。当用超越的激动去人为消除理想与现实之间的紧张感时,行动的破坏性或许恰恰践踏了其美妙的初衷。在这个二律背反的困境中,能否说康有为对“大同”理念的“秘而不宣”,具有耐人寻味的深刻之处呢?乌托邦理念永远是人类心灵的伟大艺术珍品,它吸引和鼓舞着人类永恒地保存着那股不懈寻求的渴望。这正是政治理想赖以确立的纯正价值,也是我们无法拒绝心理上乌托邦幻想的终极理由。

① 莫尔在其名著《乌托邦》中第一次将此词引入现代政治论述之中。Utopia 其来源为意义不同的希腊语:Eutopia(福地乐土)和 Outopia(乌有之乡)。正是这种语义二重性,才使“乌托邦”具有了非常的魅力。有人说,这个词可以用来指人类希望的顶峰,也可以用来指人类愚蠢的顶峰。

② Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt Brace, 1952, P. 236.

参 考 文 献

- 侯外庐：《中国思想通史》，人民出版社 1957 年版。
- 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社 1964 年版。
- 任继愈：《中国哲学发展史》，人民出版社 1983 年版。
- 吕振羽：《中国政治思想史》，黎明书店 1927 年版。
- 陶希圣：《中国政治思想史》，南方印书馆 1943 年版。
- 萧公权：《中国政治思想史》，中国文化学院出版部 1980 年版。
- 萨孟武：《中国政治思想史》，三民书局 1969 年版。
- 刘泽华：《先秦政治思想史》，南开大学出版社 1984 年版。
- 刘泽华主编：《中国政治思想史》（三卷本），浙江人民出版社 1996 年版。
- 侯外庐主编：《中国思想史纲》，中国青年出版社 1980 年版。
- 侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》，人民出版社 1984 年版。
- 刘泽华主编：《中国传统政治思维》，吉林教育出版社 1991 年版。
- 朱日耀主编：《中国古代政治思想史》，吉林大学出版社 1988 年版。
- 石峻等编：《中国近代思想史讲授提纲》，人民出版社 1955 年版。
- 侯外庐主编：《中国近代哲学史》，人民出版社 1978 年版。
- 李剑农：《戊戌以后三十年中国政治史》，中华书局 1963 年版。
- 辛冠洁主编：《中国近代著名哲学家评传》（上、下册），齐鲁书社 1983 年版。
- 王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社 1981 年版。
- 李泽厚：《中国近代思想史论》，人民出版社 1979 年版。
- 张磊：《孙中山思想研究》，中华书局 1981 年版。
- 熊月之：《中国近代民主思想史》，上海人民出版社 1986 年版。
- 何清涟：《人口：中国的悬剑》，四川人民出版社 1988 年版。
- 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，生活·读书·新知三联书店 1983 年版。
- 史华兹：《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社 1989 年版。

墨子刻：《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社 1990 年版。

余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社 1989 年版。

柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》，江苏人民出版社 1995 年版。

张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，江苏人民出版社 1993 年版。

韦克曼：《历史与意志》，中央文献出版社 1992 年版。

艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，贵州人民出版社 1992 年版。

张灏：《危机中的中国知识分子——寻求秩序与意义》，山西人民出版社 1988 年版。

萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社 1997 年版。

后 记

本志有关中国古代的内容,即导言,第一章第一、二、三、四、五节,第二章,第三章,第四章,第五章,第六章,由张分田独立撰写;其他部分由萧延中撰写,其中第七章第二节之一、二、三段,由张绪刚提供部分初稿。张鸣、程农、杨德山给予了热情的支持和帮助,特此鸣谢。

文中不妥之处,盼专家、读者不吝赐教。

一九九六年八月