

政体与政道

中西政治分析的异同

王绍光

[王绍光主编，《理想政治秩序：中西古今的探求》（北京：三联书店，2012年），第75-124页]

现在，无论是在国外，还是在国内，人们都非常重视政治制度，或政治体制，或简称政体。在不少人眼里，一切问题都与政体相关，诸如经济增长、社会公平、腐败、幸福等等，不一而足。政体好，其它都会好；政体不好，其它都好不了。欧美、印度的政体好，因此，那里不管存在什么问题，长远来讲，它们的问题都可解决；中国的政体不好，因此，不管取得了多少成就，长远来讲，都是靠不住的，迟早必须转换跑道。这种思维方式叫政体思维；它往往导致政体决定论。

政体思维和政体决定论到底对不对呢？它们听起来似乎很有道理，其实是似是而非。比如，在一些人看来，“民主”政体的特征是不同政党之间的竞争性选举，而这种政体是一种好东西。我在《民主四讲》一书中提供的大量证据表明，这种政体与经济增长、社会平等、幸福其实都没有什么必然关系。换句话说，政体未必有传说中那类神乎其神的决定性作用。¹

讨论任何问题，一定要跳出别人圈定的框框，包括流行的概念、分析框架、理论体系。尤其是政治问题，在这个领域里流行的概念、分析框架、理论体系都是意识形态的产物，一不小心就会陷入其隐形预设的结论。

本文第一部分将追溯西式政体思维的渊源，尤其是所谓“专制主义”这个概念的来龙去脉；在此基础上，这一部分将指出政体思维的致命弱点。第二部分指出中国历代先哲政治分析的基础不是政体，而是政道（包括治道与治术）。这一部分继而归纳了儒、法、墨、道各家各自主张的治道与治术。文章的结语部分点明，同样是进行政治分析，政体思维与政道思维的切入点十分不同：政体思维关注的只是政治秩序的形式，而政道思维的着眼点是政治秩序的实质。“横看成岭侧成峰”，如果我们把西式政体的视角换为中式政道的视角，无论是回顾中国历史上的政治、评判当代中国的政治，还是展望未来中国的政治，我们都会有不同

¹ 王绍光，《民主四讲》（北京：三联书店，2008年）。

的感受。

政体思维

什么是“政体”？它是指政治体制或政府的形式，英文叫 form of government。说到政体问题，我们可以从一个我认为非常有意思的观察谈起，即“政体”这个概念在中国历史上从来没有提出来过。

最早在中国引入“政体”概念的大概是梁启超，他在 1902 年发表的《中国专制政治进化史论》一开篇就指出：“政体分类之说，中国人脑识中所未尚有也”。² 开始时，他对政体这种东西无以名之。1897 年发表《论君政民政相嬗之理》时，他借用《春秋》三世说，把政体称为“世”。他说“治天下者有三世：一曰多君为政之世，二曰一君为政之世，三曰民为政之世。多君世之别又有二：一曰酋长之世，二曰封建及世卿之世。一君世之别又有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世。民政世之别亦有二：一曰有总统之世，二曰无总统之世。多君者，据乱世之政也；一君者，升平世之政也；民者，太平世之政也”。³ 梁启超这里说的“多君为政之世”就是贵族政体，“一君为政之世”就是君主政体，“民为政之世”就是民主政体。在同一篇文章里，他又借用严复的话说：“欧洲政制，向分三种：曰满那弃者，一君治民之制也；曰巫理斯托格拉时者，世族贵人共和之制也；曰德谟格拉时者，国民为政之制也”。⁴ 随着对西学了解的深入，梁启超后来开始使用“政体”这个概念，并最终放弃了《春秋》三世说。但与此同时，他还是时而把政体称作“级”，⁵ 时而把政体称作“专制”。⁶

1929 年，历史学家吕思勉发表的《中国政体制度小史》（后收入《中国制度史》）开宗明义第一句话也说“政体可以分类，昔日所不知也”。因此，无论是梁启超，还是吕思勉，谈到政体时都无法引证中国的先哲（因为他们从来没有讨论过政体问题），只能引证西方的先哲。

的确，在西方，早在公元前五世纪，有“西方历史之父”美誉的古希腊史学大师希罗多德（公元前 480-425）就已经开始谈政体分类。他以掌握城邦国家最

² 梁启超，“中国专制政治进化史论”（1902 年），见《梁启超全集》第 3 卷（北京：北京出版社，1999 年），第 771 页。

³ 梁启超，“论君政民政相嬗之理”（1896 年），见《梁启超全集》第 1 卷，第 96 页。

⁴ 同上，第 97 页。

⁵ 1901 年，梁启超发表的“尧舜为中国中央君权滥觞考”（1901 年）【见《梁启超全集》第 2 卷，第 461-463 页】把政体称之为“级”，共分四级：野蛮自由时代、贵族帝政时代、君权极盛时代、文明自由时代。次年梁启超发表《中国专制政治进化论》【见《梁启超全集》第 3 卷，第 771-787 页】认为政体演进先后共分六级：族制政体、临时酋长政体、神权政体、贵族封建政体、专制政体、立宪君主或革命民主政体。

⁶ 见 1905 年梁启超出版“开明专制论”，《梁启超全集》第 5 卷，第 1451-1486 页。本文的结语部分会论及梁氏此时对“专制”一词的特殊理解。

高权力之人数的多少为标准，对古希腊城邦政治制度进行了划分，一人独握大权的为“君主制”，少数人掌权的为“寡头制”，多数人掌权的为“民主制”。这种依据一两个简单标准划分政体的思维方式为后世西方许多思想家承袭下来。后来德漠克里特、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、西塞罗、阿奎那、马基雅弗利、博丹、斯宾诺莎、霍布斯、洛克、孟德斯鸠、卢梭，一直到近现代的詹宁斯、拉斯基、亨廷顿都把政体分类作为政治研究的基础，其中最著名的是柏拉图与亚里士多德的政体划分方式。

除了执政人数的多寡以外，柏拉图首次提出划分政体的第二个标准：执政者行使权力时是否依法行事？据此，柏拉图把政体分为六类：君主政体、僭主政体、贵族政体、寡头政体、民主政体、暴民政体。⁷

亚里士多德也认为仅用执政人数多寡一个标准划分政体过于粗鄙，于是也加入了第二个标准；但与柏拉图不同，他的第二个标准是统治者的执政目的，即统治者是以谋取私利为目的，还是以追求公共利益为目的。只要是追求公共利益，无论是少数人掌权，还是多数人统治，都是好的政体。反之，只要是谋取私利，无论是个人统治、少数人统治、还是多数人的统治，都是坏的政体。他说，“正确的政体会以单纯的正义原则为依据，而仅仅着眼于统治者的利益的政体全部都是错误的或是正确政体的蜕变。”⁸ 依据这两条标准，亚里士多德把政体分为两大类、六种形式：第一类正宗政体包括君主政体、贵族政体和共和政体；第二类变态政体包括僭主政体、寡头政体和平民政体。⁹ 其实，当亚里士多德谈到执政目的时，他关心的已不再是政体或政治制度的形式问题了，而是后面我们将讨论的政道。

中国的先哲们为什么从来不谈政体问题呢？梁启超与吕思勉的解释是一样的：因为中国古代几千年只有过一种政体，即“君主专制政体”，无从分类。从梁启超的时代开始一直到现在，每当人们谈到中国古代以至于中国现代的政体时，“专制主义”恐怕是最常用的标签。相当多的人认为，中国专制主义是从秦朝开始的；还有一些人认为，早在夏商周三代，中国已经是专制政体了。不仅中国政体是“专制”的，中国文化也是“专制”的。“专制”这个概念几乎控制了我们对中国历代政治与中国当代政治的想象，有点像沙特讲过的“词的霸权”。2008年，清华大学的侯旭东教授发表了一篇文章，题为“中国古代专制说的知识考古”。这篇文章的第一节回溯了、西方的“专制政体”说与“中国专制说”；第二、三节梳理了中国人接受“中国专制说”的过程。这篇文章在史学界引起了一场不大不小的风波。批评者坚持认为，中国历代政治都是“专制”的，这个标签恰如其分。

⁷ 柏拉图（洪涛译），《政治家》（上海：上海人民出版社，2006年），第70页。

⁸ 亚里士多德（颜一、秦典华译），《政治学》（北京：中国人民大学出版社，2003年），第84页。

⁹ 同上，第85页。

那么作为始作俑者，孟德斯鸠的“中国专制说”到底成不成立呢？

把专制政体作为一种主要政体类别是从孟德斯鸠开始的。而“专制”这个词早在古希腊就有了，它当时主要是指一家之主对其家奴的统治方式。我们知道，亚里士多德（前 384—前 322 年）是西方政体分类学说的集大成者，但在他的著作中，专制政体并不是主要类别。亚里士多德政体分类的基础是他对古希腊 170 多个城邦宪制的观察。这 170 多个城邦，大概相当于我们现在 170 多个村庄或集镇，每个城邦几千人或几万人。如柏拉图认为，理想城邦的规模应该以城市中心广场的容量为标准，限制 5040 户以内。¹⁰ 在小小的希腊半岛上，亚里士多德见过很多政体，但没有见过“专制”政体，他也没到过古希腊以外的地方，只是对波斯等地有所耳闻。那时交通不便，更没有现代通讯工具，他无法判断自己听说的东西是否可靠，但这并不妨碍他把“专制”的帽子扣在所谓“蛮族”头上，因为他认为，希腊人热爱自由，而所有（非希腊）的野蛮民族都比希腊民族富于奴性，而亚洲蛮族又比欧洲蛮族更富于奴性；奴性使蛮族愿意忍受专制统治而不起来叛乱。换句话说，专制政体是适合带有奴性民族的政体。¹¹

虽然亚里士多德关于“专制”的说法没有经过实证检验，但从他开始，西方的哲人便把“专制”与“东方”（或“亚洲”）连在了一起。

生活在十五、十六世纪之交的马基雅弗利（1461-1527）在《君主论》中区分了两种政体：“一种是由一位君主以及一群臣仆统治——后者是承蒙君主的恩宠和钦许，作为大臣辅助君主统治王国；另一种是由君主和诸侯统治——后者拥有那种地位并不是由于君主的恩宠而是由于古老的世系得来的”。¹² 前者以土耳其皇帝为例，后者以法兰西国王为例。马基雅弗利当然也没到过东方，虽然他在这里没有使用“专制”这个词，但意思与亚里士多德差不多。六十年后，法国思想家博丹（1530-96）在《共和六书》中再次把法国君主政体与亚洲的专制政体（他称之为“*monarchie seigneuriale*”）区分开来，后者存在的一个前提是人民的奴性十足。¹³

由此可见，在西方政治思想史上，“专制政体”是专门用于“东方”国家的一种标签。而那时西方思想家所谓“东方”主要是指西亚，尤其是波斯、土耳其、印度，后来又不经任何验证延伸至东亚，包括中国。现在中国人往往对“专制”与“暴政”不加区分，而西方思想家一般会加以严格区别，暴政（*tyranny*）可以用来形容任何地方坏君主的个人的行为，但是“专制”（*despotism*）是专门用来形

¹⁰ 柏拉图（张智仁、何勤华译）《法律篇》（上海：上海人民出版社，2002年），第148页。

¹¹ 亚里士多德，《政治学》，第103页。关于“专制”与“专制主义”这些概念的来源及其演变，见 R. Koebner, “Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 14, No. 3/4 (1951), pp. 275-302.

¹² 马基雅弗利（潘汉典译）《君主论》（北京：商务印书馆，1986年），第18页。

¹³ Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, Book 2, chapter 2, “Concerning despotic monarchy,” <http://www.constitution.org/bodin/bodin.txt>.

容东方政体的，叫做“东方专制主义”(Oriental despotism)。他们想象的东方是由奴性十足的人民组成的，只有在这种社会里，才适用“专制”。¹⁴

不过，在孟德斯鸠以前，西方的哲人都不曾把“专制政体”作为一种主要政体。今天人们使用的“专制政体”概念是从孟德斯鸠那儿来的(梁启超依据的便是孟德斯鸠)；是他第一次把“专制政体”当作三种主要政体之一：即共和政体(再分为贵族政体与民主政体)、君主政体、专制政体。他的《论法的精神》一开篇就讲政体。

说实在的，孟德斯鸠对政体的分类十分奇怪，让不少熟悉西方政治思想史的学者(如伏尔泰、涂尔干)一头雾水。柏拉图、亚里士多德划分政体都有简单明了的标准，如统治者的人数、是否实现法治、统治者是执政为公还是执政为私。而孟德斯鸠的概念比较乱，逻辑不清。一方面，如果依统治者的人数划分政体，君主政体与专制政体应该归为一类，贵族政体与民主政体则应该严格分开。另一方面，如果他想为政体分类引入法治或伦理标准，他不仅应该把君主政体与专制政体分开，还应把贵族政体与寡头政体分开，把民主政体与暴民政体分开。

中国社科院的许明龙先生大概是中国最权威的孟德斯鸠专家，他于2007年推出了《论法的精神》的最新译本。他在“译者附言”中说：“单就词义而言，君主主义与专制主义在汉语中几乎没有什么区别。《现代汉语词典》对‘君主专制’的释义是：‘君主独揽国家政权，不受任何限制的政治制度’，对‘专制’的释义是：‘君主独自掌握政权’。辞典的释义如此，人们通常的理解也是如此，很少有人会注意辨析这两个词的差异。因为在我们看来，只要是一个人掌握政权，那就是专制，例如，我们绝不会把隋炀帝在位时期的政体称作专制政体，而把唐太宗在位时期的政体称作君主政体”。¹⁵许先生在另一个地方说得更直白：“我们的理解是正确的，君主制与专制制本来就是一回事，只是君主专横的程度略有不同而已”。¹⁶由此可见，在中文语境中，孟德斯鸠的政体划分更容易产生混淆。

《论法的精神》不仅概念混乱，而且写得很长、很乱，上下古今无所不包，像是杂乱无章的读书笔记或随想录。作为译者的许明龙先生这样评价它：“《论法的精神》内容十分庞杂，结构凌乱，没有足够的勇气和耐心，难以卒读”。乱归乱，这本书的主要论点还是很清楚的。第一，政体非常重要，一个国家的政体影响它的一切，包括教育、法律、简奢、妇女地位、自由、税收等等。从柏拉图到亚里士多德一直到今天，西方政治思想一直认为政体非常重要，这也是为什么他们

¹⁴ 关于“专制”与“东方”的关系见 Franco Venturi, “Oriental Despotism,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 1 (Jan. - Mar., 1963), pp. 133-142; Joan-Pau Rubies, “Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu,” *Journal of Early Modern History*, Vol. 9, No. 1-2 (2005), pp. 109-180.

¹⁵ 以下有关孟德斯鸠的引文全部来自孟德斯鸠(许明龙译)，《论法的精神》(北京：商务印书馆，2007年)。

¹⁶ 许明龙，“孟德斯鸠不是封建叛逆：重读《论法的精神》”，《政治学研究》，1988年第6期，第69页。

反复讨论政体问题的原因。只不过很少人像孟德斯鸠那样把什么都跟政体扯到一起，是彻头彻尾的政体决定论。第二，政体与气候有关。据孟德斯鸠讲，东方（孟德斯鸠的书里一会儿用“东方”，一会儿用“南方”，一会儿用“亚洲”，让人不知所云）比较热，因此那里的人们很顺从，不敢反抗压迫；西方比较冷，因此那里的人们喜欢自由，敢于反抗压迫（这是一种毫无证据、毫无逻辑的断言）。人们奴性强的地方产生专制政体；爱好自由的人不可能接受专制政体。这可以叫做气候决定论。看来孟德斯鸠对别国的气候了解不多，大家想想，地处小亚细亚半岛的土耳其与地处伯罗奔尼撒半岛的希腊隔海相望，气候能有多大差别？即使与法国比，土耳其的气候能热到哪里去？如果气候真能决定政体，一切差别该如何解释？我们只能说孟德斯鸠的气候决定论不过是想当然耳。

那么孟德斯鸠所说的“专制”到底是什么意思呢？许明龙先生说得很对，在孟德斯鸠那儿，君主政体与专制政体是截然不同的两种政体。“君主政体是由一人以固定和确立的法单独执政的政体；专制政体也是一人单独执政的政体，但无法规，全由他的个人意愿和喜怒无常的心情处置一切”。除此之外，专制政体还有以下特点：第一，它只存在于“东方”；第二，它不仅是一种政体，也是一种社会形态，即那里的人们天生都是奴才，只配用专制的方式治理。当中国人把孟德斯鸠牌“专制”的帽子拿来就往自己头上扣时，他们是否意识到孟德斯鸠的专制学说还包含了这些内容？大部分使用孟德斯鸠概念的人也许对他的论点只是道听途说，从未认真读过《论法的精神》。这样糊里糊涂地把一套奇奇怪怪的理论拿来就用，实在是害死人。

孟德斯鸠的专制主义理论不仅论点荒谬，论据更是站不住脚。其实，孟德斯鸠有关专制政体的证据主要不是来自中国；只不过，我们中国人更关心他怎么讲中国，结果给人的印象好像中国是孟德斯鸠的主要证据。实际上，在他讨论专制政体时，讲得最多的例子土耳其、伊朗、印度，因为这些地方离欧洲近一些，当时西方的游客们，传教士也罢，商人也罢，去得最多是这些地方，还不是中国。孟德斯鸠本人当然没有到过这些地方，知识完全来自书本。问题是，即使依据当时有限的书本信息，这些东方国家，尤其是伊斯兰国家的情况也十分复杂，有些方面似乎暗合专制政体的特征，但另一些方面却完全与专制政体的特征挨不上。比如，土耳其被孟德斯鸠当作专制政体最典型的范例，然而，那时英国驻土耳其大使的夫人（Lady Mary Wortley Montagu）却依据自己的一手观察得出相反的结论。她认为，土耳其臣民享有比英国臣民更多的自由，土耳其法律的设置与执行比英国法律更佳。¹⁷ 更有意思的是，孟德斯鸠的老乡，法国驻土耳其大使（Comte de Choiseul-Gouffier）这样比较土耳其与他的祖国：“在法国，国王是唯一的主人，

¹⁷ Michael Curtis, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 62-63.

这里的情形却不一样。在这里，国王必需垂询阿訇、法律相关人员、高官、以及退职高官”。¹⁸《论法的精神》出版以后，相当多的人便指责孟德斯鸠对土耳其、伊朗、印度的描述太离谱。过去几十年，又有一大批研究表明，孟德斯鸠使用的论据太片面。¹⁹ 这里的关键是孟德斯鸠使用论据的方法。我们可以将之称之为主题先行：先有关于专制政体的结论，再找证据；符合自己结论的证据不管多荒唐拿来使用；不符合自己结论的证据要么干脆不用，要么加以贬低。如果今天学术界有人用这种方法做学问，一定会让人看不起，千夫所指。

说到中国，孟德斯鸠首先断定它是专制政体，并随手找了一些材料作为证据。他的不少所谓证据都是些天方夜谭似的海外奇闻，如“中国人根本没有荣宠观念”，“所有的文官武将都是太监”，“斯巴达允许偷窃，中国允许欺骗”，“那里的妇女与男子绝对分开”，“日本人和中国人几乎仅以鱼类为食”，“法律允许出卖或丢弃孩子”。他对台湾的认识更是离谱：“福摩萨人相信有一种地狱，不过，这个地狱是用来惩罚以下这些人的：在某些季节中没有赤身裸体的人、不穿丝绸而穿布衣的人、拾牡蛎的人、做事之前不先问卜于小鸟的人。所以，他们不但不把酗酒和调戏妇女视为罪恶，甚至反而认为，子女们的放荡行为能博得神明的欢心”。

不过，当时能看到的绝大部分材料并不支持他的中国专制论。这一定让孟德斯鸠感到颇为难堪。²⁰ 于是我们看到，在《论法的精神》中，他说着说着就会讲中国是一个例外。例如，他断定“专制政体不需要监察官”，但马上接着说，“这条常规对于中国似乎是个例外”。又如，他断定“专制政体国家里根本没有基本法，也没有法律监护机构”，但注意到“中国最初的立法者还是不得不制定优良的法律，政府也不得不遵守这些法律”。再如，他断定“共和政体需要美德，君主政体需要荣宠，专制政体则需要畏惧”，但发现中国立法者“把宗教、法律、习俗和风尚融为一体，所有这些都是伦理，都是美德”。在书中，我们不时可以看到这样的句子，“在这一点上中国的情况与共和政体和君主政体相同”，“中国的政体没有达到它所应该达到的腐败程度”，宽和政体出现的地方“主要有三类：

¹⁸ 同上，第 64 页。

¹⁹ 除了 Michael Curtis 的新书外，见 Ervand Abrahamian, “Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 5, No. 1 (Jan., 1974), pp. 3-31; David Young, “Montesquieu's View of Despotism and His Use of Travel Literature,” *The Review of Politics*, Vol. 40, No. 3 (Jul., 1978), pp. 392-405; Lisa Lowe “Rereadings in Orientalism: Oriental Inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu's 'Lettres persanes',” *Cultural Critique*, No. 15 (Spring, 1990), pp. 115-143; Thomas Kaiser, “The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture,” *The Journal of Modern History* 72 (March 2000), pp. 6-21, 33-4; Frederick G. Whelan, “Oriental despotism-Anquetil-Duperron's response to Montesquieu,” *History of Political Thought*, Vol. 22, No. 4 (Winter 2001), pp. 619-647; Ash C. irakman, “From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of the Turks,” *International Journal of Middle East Studies*, No. 33 (2001), pp. 49-68.

²⁰ 许明龙，“并非神话：简论 17、18 世纪中国在法国的形象及其影响”，《世界历史》1992 年第 3 期，第 22-31 页；许明龙，《欧洲 18 世纪“中国热”》（太原：山西教育出版社，1999 年）；龚鹏程，“画歪的脸谱：孟德斯鸠的中国观”《国学论衡》第三辑（2004 年），第 243-299 页；赖奇禄，《孟德斯鸠与魁奈对于传统中国专制政府思想之比较：一个方法论的反省》，[台湾]中山大学政治学研究所博士论文，2010 年 7 月。

中国美丽的浙江省和江南省、埃及和荷兰”。为了弥合其论点与论据之间的鸿沟，孟德斯鸠最后得出了一个看似怪异的结论：“中国的政体是一个混合政体，因其君主的广泛权力而具有许多专制主义因素，因其监察制度和建立在父爱和敬老基础之上的美德而具有一些共和政体因素，因其固定不变的法律和规范有序的法庭，视坚忍不拔和冒险说真话的精神为荣耀，而具有一些君主政体因素。这三种因素都不占强势地位，源自气候条件的某些具体原因使中国得以长期存在。如果说，因疆域之大而使中国是一个专制政体国家，那么，它或许就是所有专制政体国家中之最佳”。这听起来是不是有点不知所云？

其实，由于当时信息阻隔，孟德斯鸠提出一些莫名其妙的论点、论断也许可以理解，问题是他的这些论点、论断被西方一些后来的思想家不假思索地继承、发挥，在“专制主义”理论的基础上推出了诸如“极权主义”、“威权主义”的理论。更成问题的是，孟德斯鸠的学说被介绍到中国以后，他提出的“专制”概念（以及后来的“极权”、“威权”概念）在相当大程度上遮蔽了我们对古代中国以至于现代中国的想象，似乎异常复杂的中国古代政治与中国现代政治可以简单地用一两个有关政体的名词概括。说到底，孟德斯鸠学说的最大影响在于其政体决定论。孟德斯鸠不喜欢民主，认为只有受到贵族制约的君主政体才是个好政体（因为他本人就是贵族出身）。²¹今天的人们喜欢这种君主政体的人恐怕不多了，但这并不妨碍他们遵循孟德斯鸠的思路，导出新的政体决定论：只有以多党竞争为特征的所谓“民主”政体才是好政体；一切其它的政体都或迟或早必然垮台。

其实，即使在西方，从政体的角度去分析政治现象也是问题丛丛。因为政体思维有三大缺陷。

第一，把全方位观察复杂的现实化约为只看一两个简单的指标。最早的政体划分只用主权者的数量为指标。柏拉图、亚里士多德了解仅用主权者人数划分政体之不足，加入统治者的执政方式（是否以法治国）与执政目标（是否天下为公）。即便如此，柏拉图、亚里士多德对政体进行分类后，对其中任何一类都不甚满意，混合政体于是成为了一种选择。柏拉图认为他划分出来的六种政体都有毛病，都不是合适的选择。亚里士多德在《政治学》也讨论了各种政体的缺陷。在他看来，创造一种混合不同政体特征的混合政体是一条出路。

尤其是当政治实体的规模扩大以后，再采取任何一种纯粹的政体都是不切实际的。因此，政体思维也失去了意义。希腊人波利比奥斯（大约公元前 200-118 年）被带到罗马后马上认识到，大多数现实世界里的政府采取的都是混合政体，罗马共和国就是这样一种混合了君主、贵族、民主三种成分的政体。他同时把斯巴达也看作这样的混合政体。波利比奥斯对西塞罗产生了巨大的影响。西塞罗以

²¹ 许明龙，“孟德斯鸠不是封建叛逆：重读《论法的精神》”。

罗马共和国为例，力主混合政体才是最好的政体。在文艺复兴时期和启蒙时期，波利比奥斯与西塞罗关于混合政体的思想深刻影响了当时的思想家，如霍布斯、洛克、维科、卢梭、康德。共和主义就是这种影响的产物。美国宪法设计的政体（代表君主成分的总统、代表贵族的参议院、代表民主成分的众议院）与维多利亚时期英国的政体（代表君主成分的女王、代表贵族成分的上议院、代表民主成分的下议院）依据的也是混合政体的理念。其实，孟德斯鸠鼓吹的所谓“君主制”根本不是纯粹的君主制，而是君主制与贵族制的混合物，因为身为贵族的孟德斯鸠特别强调贵族在这种政体中的作用。与其同时代的思想家相比，孟德斯鸠强调的不是权力的混合，而是权力的区隔（the separation of powers），仿佛把不同的权力（立法权、行政权、司法权）严格区隔开来是可行的；他也因此而著名。实际上，在当今世界上根本不存在任何纯而又纯的政体，真正意义上的三权分立也是不现实的。西方国家总是标榜自己是“民主制”，这让当今世界最好的雅典民主学者之一、丹麦人莫恩斯·赫尔曼·汉森（Mogens Herman Hansen）看不下去，他于2010年发表论文证明：西方所谓“民主”国家无一例外都是混合政体，包含了君主制、贵族制和民主制成分，只不过有的国家这种成分多一点，有的国家那种成分多一点；而孟德斯鸠式的三权分立理论对我们理解当代西方政治体制毫无帮助。²²

第二，重形式、轻实质。²³ 政体思维隐含着一个未加言明的假设：政权的形式决定政权的实质。各国的历史与现实证明，这个假设根本不成立。正因为这个假设不成立，在讨论现实政治时，我们看到习惯政体思维的人不得不在所谓政体前面加上各式各样的形容词。

比如，抽象讨论民主政体时，一些人也许认为这个概念很清楚：它指的是以竞争性选举为特征的政治制度。然而，历史上和现实中有竞争性选举的政治制度很多，它们在实质上千差万别。面对复杂的现实，为了区分实质不尽相同的“民主”政体，人们发明这样一些带形容词的民主：Electoral democracy（选举民主）、authoritarian democracy（威权民主）、neo-patrimonial democracy（新世袭民主）、military-dominated democracy（军人主导的民主）、proto-democracy（原生民主）、pseudo-democracy（伪民主）、virtual democracy（虚拟民主）、illiberal democracy（非自由民主）、restricted democracy（受限民主）、controlled democracy（受控民主）、limited democracy（有限民主）、oligarchic democracy（寡头民主）、elitist democracy（精英民主）、elitist-pluralist democracy（精英多元民主）、low-quality democracy（低质民主）、semi-democracy（半民主）。除此之外，也许我们还可以

²² Mogens Herman Hansen, "The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy," *History of Political Thought*, Vol. 31, No. 3 (Autumn 2010), pp. 509-531.

²³ 参见徐祥民等，《政体学说史》（北京：北京大学出版社，2002年），第19页。

加上资本主义民主、社会主义民主。去掉这些形容词行不行呢？当然不行，因为这些被叫作“民主”的政治体制存在本质上的差别。但加上这些形容词本身就说明，仅看政权形式是多么片面。

同样，谈到威权主义政体，少了前缀的形容词也难以深入。于是我们看到这样一些带形容词的威权政体：Bureaucratic authoritarianism（官僚威权体制）、closed authoritarianism（封闭威权体制）、hegemonic authoritarianism（霸权威权体制）、competitive authoritarianism（竞争性威权体制）、populist authoritarianism（民粹威权体制）、electoral authoritarianism（选举威权体制）、hegemonic electoral authoritarianism（霸权选举威权体制）、durable authoritarianism（持久威权体制）、inclusionary authoritarianism（包容性威权体制）、open authoritarianism（开放式威权体制）、semi-authoritarianism（半威权体制）。

对比这两组带形容词的政体，不少人可能会十分困惑：Competitive authoritarianism 与 authoritarian democracy 哪一个更民主？Semi-democracy 与 semi-authoritarianism 有什么区别？仅看政治体制的某一形式特征到底有什么意义？

第三，因为只关注一两个指标、只关注形式，政体思维很容易忽略政治体制其它方方面面的变化，导致用静止的眼光看变化的现实。例如，我们常常听到这样一种说法：过去 30 年，中国只有经济改革，没有政治改革。实际上，任何不带偏见的人都清楚，中国政治在过去 30 年发生了巨大的变化或变革。为什么一些人对此视而不见呢？因为他们是用政体思维看中国。在他们看来，只要中国没有出现两党或多党竞争的局面（所谓“民主政体”的标志性特征），其它任何变化都不算政治变革。这是典型的一叶障目。

与国内某些学者一样，大部分研究中国政治的西方学者也难以摆脱政体思维的羁绊，在他们的研究中，贴在中国脑门上常见的标签是 totalitarianism（极权主义政体）、Leninist party state（列宁式政党国家）、authoritarianism（威权主义政体），其中“威权主义政体”最为时髦。然而，世界上可以被叫作“威权主义”的政体太多了，中国的所谓“威权主义”显然与其它那些“威权主义”大相径庭。即使只看中国，这个时期的所谓“威权主义”又与其它时期的所谓“威权主义”差别巨大。由于一个简单的“威权主义”标签说明不了任何问题，于是，在当代中国政治研究中，我们就看到了一大堆带形容词前缀的“威权主义”，其中最具有影响力、并至今被不少国内外学者引用的概念是由李侃如（Kenneth G. Lieberthal）与奥森伯格（Michel Oksenberg）于二十世纪八十年代末提出的 fragmented authoritarianism（碎片式威权主义）。²⁴ 除此之外，还有 soft authoritarianism（Pei

²⁴ Kenneth Lieberthal, Michel Oksenberg, *Policy Making in China: Leaders, Structures, and Processes* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

Minxin)、revolutionary authoritarianism (Liz Perry)、flexible authoritarianism (Jean-Pierre Cabestan)、resilient authoritarianism (Andrew Nathan)、adaptive authoritarianism (David Shambaugh)、populist authoritarianism (Edward Friedman)、legitimate authoritarianism (Gunter Schubert)、responsible government under authoritarian condition (Linda Li)、authoritarian yet participatory (A study commissioned by the German Government)等等，不一而足。奥森伯格已于2001年病故，辞世前他发表的最后一篇文章承认，“任何一个只言片语都无法抓住中国政治体制的特征”；各种流行的标签，包括他自己前几年提出的“碎片式威权主义”都难以把握中国复杂的政治现实，因为它们都是“静态”的概念。²⁵

在一篇分析中国公共政策议程设置模式变化的文章中，我曾得出这样的结论：“中国政治的逻辑已经发生了根本性的变化，而西方泊来的‘威权主义’(authoritarianism)分析框架则完全无力把握中国政治中这些深刻的变化。在过去几十年里，这个标签象狗皮膏药一样往往被随处乱贴，从晚清时代开始，一直到民初时代、军阀时代、蒋介石时代、毛泽东时代、邓小平时代、江泽民时代、胡锦涛时代无一幸免。中国政治在此期间发生了翻天覆地的变化，贴在中国政治上的标签却一成不变。如此荒唐的概念与其说是学术分析工具，不如说是意识形态的诅咒。现在已经到了彻底摆脱这类梦呓的时候了”。²⁶

政道思维

与西方的哲人不同，中国历代的先哲考虑最多不是政体，或政治体制的形式，而是政道，或政治体制运作的目标与途径。

在中文中，“政”包含两重含义。一方面，“政者，正也”（《论语·颜渊》），它是以“正”为内容并与“正”同音的音义结合体。这表明，中国古人认为“政”最重要的元素是“正”，亦即执政的目的必须“正”。另一方面，“政”字由“正”和“攴”组合而成，在甲骨文中，“攴”的写法是人手持棍之形，故从“攴”的字大都有致使他人如何、如何的意思，如“收”、“教”、“攻”、“改”、“放”、“救”。

“政”字从“攴”，意味着它与“权力”相关。“治”字从水，原义是水名，引申义为整治水利，疏通江河，再引申为处理、经营、修整、梳理、引导、改造、控制、统治。因此，“政治”一词的“政”偏重于行使权力的目的，而“治”偏重于实现目的的手段。中文中“道”的含义最为复杂，最难道明。《说文》的解释是：“道，所行道也，”本义是供人行走的道路，²⁷ 凡是道路就会有途径和方向，因

²⁵ Michel Oksenberg, "China's Political System: Challenges of the Twenty-First Century," *The China Journal*, No. 45 (Jan., 2001), pp. 21-35.

²⁶ 王绍光，“中国公共政策议程设置的模式”，《中国社会科学》，2006年第5期，第99页。

²⁷ 在英文中，“道”往往被译为“way”。例如，Jana S. Rosker, "Searching for the Way: Theory of Knowledge

此“道”又引申为道术（办法、方式、手段）、道理（法则）、道义（理念、终极目标）等多种含义。

在中国古代典籍中，“政道”一词并不常见，但与为政之道相关的词随处可见，例如，“政不得其道”、“无道之君”、“有道之君”、“君有道”、“君无道”、“国有道”、“国无道”等等。不过，这些“道”的含义十分庞杂，可以十分形而上、抽象；也可以十分形而下、具体。庄子在《天道》篇中区分了“治之道”与“治之具”，²⁸前者指治世的原则，后者指治世的手段。²⁹

在这篇文章中，我把两者统称为“政道”，把“治之道”简称为“治道”，把“治之具”简称为“治术”。³⁰

我理解的“治道”是指治国的理念，是政治之最高目的，是理想政治秩序。如董仲舒所说，这里的“道”是“天不变道亦不变”的“道”；³¹或如陆九渊所说：“道者，天下万世之公理，而斯人之所共由者也”。³²朱熹在《答陈同甫书》谈到“治国平天下之道”，他的看法是：“亘古亘今只是一理。顺之者成，逆之者败”。³³对此，冯友兰也谈了自己的理解：“每一事物皆有其理。国家社会之组织，亦必有其理。本此理以治国家则国家治。不本此理以治国家则国家乱。故此理即所谓治国平天下之道也”。³⁴

我理解的“治术”是指治国的方式，包括古代典籍中所谓“治制”（治理国家

in Pre-modern and Modern China (Hong Kong: Chinese University Press, 2008)。该书作者将中文书名叫作“求道”。

²⁸ “古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。骤而语形名，不知其本也；骤而语赏罚，不知其始也。倒道而言，迂道而说者，人之所治也，安能治人！骤而语形名赏罚，此有知治之具，非知治之道；可用于天下，不足以用天下，此之谓辩士，一曲之人也”。

²⁹ 黎红雷，“为万世开太平：中国传统治道研究引论”，《云南大学学报(社会科学版)》，第6卷，第6期，第36-45页。

³⁰ 换句话说，“政道”既是关于政权的道理，也是关于治权的道理。牟宗三在《政道与治道》（台北：台湾学生书局，1987年）一书却把两者分离开来。他开宗明义便说：“政道是相应政权而言，治道是相应治权而言。中国在以前于治道，已进至最高的自觉境界，而政道则始终无办法”（第1页）。这个结论是如何得出的呢？他首先把政道的定义为“关于政权的道理”（第1页），然后很快进入政体思维。他认为人类有史以来的政治形态，大体可以分为三种，即封建贵族政治、君主专制政治和立宪民主政治。在他看来，“唯民主政治中有政道可言”，“无论封建贵族政治，或君主专制政治，皆无政道可言”（第21页）。既然中国传统政治形态要么是夏至秦汉以前的封建贵族政治，要么是秦汉以来的君主专制政治，那么结论只能是：中国传统政治形态没有“政道”。由此可见，牟宗三实际上是把“道”与西方的“理”挂上钩，而不是分析传统中国政治哲学如何讨论政道。仅仅因为中国的政道不合西方的“理”，他便断言，中国的政道算不上“真正的政道”。这是一种莫名其妙的逻辑。难道中国的先哲从来没有讨论过关于政权的道理吗？徐复观对“治道”理解与牟宗三不同 [见其“中国的治道”，收入李维武编《徐复观文集》第二卷《儒家思想与人文世界》（武汉：湖北人民出版社，2009年）]。他把“治道”定义为“政治思想”，与我对“治道”的理解相似。他说，“中国的政治思想，除法家外，都可说是民本主义，即认定民是政治的主体。但中国几千年的实际政治，却是专制政治。政治权力的根源，系来自君而非来自人民；于是在事实上，君才是真正的政治主体。因此，中国圣贤，一追溯到政治的根本问题，便首先不能不把作为‘权原’的人君加以合理的安顿；而中国过去所谈的治道，归根到底便是君道”（第272页）。显然，中国圣贤们一直都在讨论关于“政权”和“治权”的道理，即“政道”。只不过，中国的政道“一直是在矛盾曲折中表现，使人不便作切当明白的把握”（第271页）。

³¹ 《汉书·董仲舒传》。

³² 陆九渊，《陆九渊集》（北京：中华书局，1980年），卷二十一，杂着，“论语说”，第263页。

³³ 朱熹，《朱子文集》（上海：商务印书馆，1947年），上册，卷一，“答陈同甫”，第17页。

³⁴ 冯友兰，《中国哲学史》，下册（北京：中华书局，1961年），第920页。

的法制、体制)；“治具”(治理国家的各项措施)；“治术”(治理国家的方针、政策、方法)。董仲舒曰：“道者，所由适于治之路也，仁义礼乐皆其具也”。³⁵这里所谓“道”其实就是“术”。与治道不同，治术未必能“一以贯之”。

例如，中国古代先哲往往把“政体”或政治体制的形式称之为“制”，属于“治术”。相对于“治道”而言，“制”是第二位的，从属性的。如朱熹论治道时虽然相信天下有不可泯灭之“道”，但并不主张古今必循一定之“制”。³⁶王阳明虽然推崇唐虞三代之治，但同时强调，后世君王应效法其“道”、“因时致治”，而不必拘受其“制”或“设施政令”。³⁷直到近代，康有为仍把政体特征看作治术：“夫所谓政党议会，民权宪法，乃至立宪共和专制，皆方药也。当其病，应其时，则皆为用。非其病，失其宜，则皆为灾”。³⁸他同时认为政道比政体重要：“若既得国为公有，则无论为君主民主，为独立半立，为同族异族，为同教异教，皆不深计”。³⁹他的结论是：“夫天下无万应之药，无论参术苓草之贵，牛溲马勃之贱，但能救病，便为良方。天下无无弊之法，无论立宪共和专制民权国会一切名词，但能救国宜民，是为良法。执独步单方者，必非良医，执一政体治体者，必非良法。故学莫大乎观其会通，识莫尚乎审其时势，《礼运》曰：‘时为大，顺次之，礼次之，协于时，宜于人，顺于地’”。⁴⁰

在中国，不仅思想家关心政道，历史学家同样关心政道，于是有了一大批《资治通鉴》、《贞观政要》、《读通鉴论》之类的史书。司马光就明确表示，他写《资治通鉴》的目的是要“鉴前世之兴衰，考当今之得失”。宋神宗热捧此书，也是因为它“鉴于往事，有资于治道”。除此之外，一些也君王留下了自己对政道的体会，如唐太宗李世民撰写的《帝范》、武则天撰写的《臣轨》、明宣宗朱瞻基撰写的《御制官箴》、南宋孝宗赵昚赐名的《永嘉先生八面锋》等。当然，还有从战国一直到清朝历代治理者们撰写的一大批标题各异的“官箴”。到清朝，它汇成了重要的政治文献教科书《皇朝经世文编》。总之，中国的先哲很清楚，哪怕政体相同，都是君主制，治国的理念、治国的方式可以非常不一样，其后果自然也会千差万别。因此，对中国的先哲来说，真正重要的是政道，而不是政体。

中国的先哲为什么不重形式而重实质？道理也许很简单，从商周开始，中国这个政治实体的空间规模与人口规模已经相当大，远非希腊那些小不点的城邦可以比拟。在这么庞大的实体中，治国之道亦必然比希腊那些小不点的城邦复杂得

³⁵ 《汉书》卷五十六，《董仲舒传》第二十六。

³⁶ 黎靖德编《朱子语类》(北京：中华书局，1986年)，第7册，第2678-2690页。

³⁷ 王阳明，《王阳明全集》(上海：上海古籍出版社，1992年)，知行录之一，传习录上，第9-10页。

³⁸ 康有为，《中国以何方救危论》(1913年3月)见汤志钧编，《康有为政论集》下册(北京：中华书局，1981年)，第821-822页。

³⁹ 康有为，《新世界只争国为公有，而种族君民主，皆为旧义，不足计说》，见汤志钧编，《康有为政论集》下册，第662页。

⁴⁰ 康有为，《中国以何方救危论》，第820页。

多，有无数个相互纠葛的维度，像柏拉图、亚里士多德那样以一两个简单的标准对政体进行分类，既无可能，也无必要。因此，我们看到从先秦诸子（老子、孔子、孟子、荀子、韩非子、庄子、管子等）一直到朱熹、顾炎武、黄宗羲，他们谈的都是政道的问题，或治道与治术问题。

政道分析思路

	治道	治术
儒家	贵民	德（礼）治
法家	贵君	法治
墨家	贵兼	贤治
道家	贵己	道治

治道

政治之最高目的（或治道）一直是历代先贤关注的首要问题。用章学诚的话说：“诸子纷纷则已言道矣，……皆自以为至极，而思以其道易天下者也”（《文史通义·原道中》）。如果用关键词高度概括各家治道的话，可以说儒家贵民、法家贵君、墨家贵兼、道家贵己。⁴¹

儒家 孔子推崇“先王之道”，并以“道”的标准来衡量现实国家。他反复说“邦有道”如何，“邦无道”如何，把“有道”与“无道”对立起来。但儒家的贵民思想在孔子那儿还不十分清晰。梁启超在《先秦政治思想史》第三章“儒家思想”中说：“儒家言道言政，皆植本于仁”。⁴² “仁”之字从二人，意味着世界上并不存在孤立的个人，人都生活在与他人的关系之中。孔子曰：“夫仁者，己欲立，而立人，己欲达，而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”这就是说，“仁”的实质是推自爱之心以爱人。孔子言仁，一方面欲人人将其同类意识扩充到极量，以完成所谓“仁”的世界（或“大同”）；另一方面“仁”又是有远近亲疏区分的。

虽然孟子的“仁心”、“仁政”说也是以这两方面为出发点，但他发展出“民贵君轻”的理论：“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”（《孟子·尽心下》）。这与孔子不同，因为孔子的“民可使由之，不可使知之”（《论语·泰伯篇》）明显带有轻民的意思。孟子敢

⁴¹ 张岱年说：“价值是后起的名词，在古代，与现在所谓价值意义相当的是‘贵’。贵字的本义指爵位崇高，后来引申而指性质优越的事物”。见《张岱年全集》第6卷（石家庄：河北人民出版社，1996年），第67页。

⁴² 梁启超，《先秦政治思想史》（北京：东方出版社，1996年），第81页。

于轻君，而孔子虽然没有明言绝对君权，但也从不轻君。

孟子的民贵君轻、民主君仆说对后世的政治思想影响颇大。如汉贾谊说，“闻之于政也，民无不为本也。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”（《新书·大政上》）。王符说，“故天之立君，非私此人也以役民。盖以诛暴除害，利黎元也”（《潜夫论·班禄》）。吕不韦虽然重视君长之功能，但断然否认尊君是国家的目的。在他看来，“天下非一人之天下也，天下人之天下也”（《吕氏春秋·贵公》）。贵为皇帝，唐太宗也认识到，“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·君道一》）。明方孝孺说，“天之立君，所以为民”；“人君之职，为天养民者也”（《逊志斋集·君职》）。明张居正以主张“尊主威，定国是，振纪纲，剔瑕蠹”著称，但他绝不否认“民为邦本”，“天之立君以为民也”（《张文忠公全集·人主保身以保民论》）。至于明代的激进思想家，“贵民”更是他们高举的大旗。李贽说，“天之立君，所以为民”；故“圣人无中，以民为中”（《温陵集》卷十九《道古录》）。黄宗羲说，“古者以天下为主，君为客。凡君之所毕世而经营者为天下也。”（《明夷待访录·原君》）。王夫之则说，“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也。”（《读通鉴论》）。

法家 主张民主君客、民贵君贱、君民共主的康有为总结道：“政治之体，有重于为民者，有重于为国者。《春秋》本民贵大一统而略于国。故孟子曰：民为贵，社稷次之。盖天下学者多重在民，管、商之学，专重在国。”⁴³ 冯友兰在《中国哲学史》也说，“儒墨及老庄皆有其政治思想。此数家之政治思想，虽不相同，然皆从人民之观点以论政治。其专从君主或国家之观点以论政治者，当时称为法术之士，汉人谓之为法家”。⁴⁴

所谓“专重在国”其实就是贵君或尊君，把尊君当作政治的头等大事。讨论尊君必要性的人并非只有法家，儒家也有尊君之论，荀子就是一个很好的例子。他说：“君者国之隆也；父者家之隆也。隆一而治，二而乱”（《荀子·致士篇》）。但荀子（或其他儒家思想家）尊君是因为君主在整个政治体系中扮演了不可或缺的职能，而不是因为君主是政治的最高目的。他不会要求臣民无条件地服从君主，也不会为尊君而牺牲掉臣民。反之，他申明：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”（《荀子·大略》）。他也充分肯定诛杀暴君的正当性：“臣或弑其君，下或杀其上，粥其城，倍其节，而不死其事者，无他故焉，人主自取之”（《荀子·富国篇》）；“天下归之之谓王，天下去之之谓亡”（《荀子·王霸》）。

法家与儒家最明显的区别不在于尊君，而在于把尊君本身当作政治的最终目的，而不是把尊君当作手段。康有为提到的管子就是君本位论者；用他自己的话

⁴³ 康有为，《中华救国论》，见汤志钧编，《康有为政论集》下册，第702页。

⁴⁴ 冯友兰，《中国哲学史》，上册（北京：中华书局，1961年），第383页。

说，“君尊则国安……君卑则国危。故安国在乎尊君”（《管子·重令》）。《管子》也谈“爱民”、“养民”，甚至说出“政之所兴在顺民心，政之所废在逆民心”（《管子·牧民篇》）这样的漂亮话。但爱民仅是手段，不是目的：“计上之所以爱民者为用之，故爱之也”（《管子·法法》）；“人主之所以令则行，禁则止者，必令于民之所好而禁于民之所恶也”（《管子·形势篇》）；“争天下者必先争人”（《管子·霸言》）。顺民只是为了更顺利地治民。

《管子》只是法家的先驱，严格的法家思想“必俟商鞅而后成立，韩非则综集大成，为法家学术之总汇”。⁴⁵ 商、韩尊君是因为他们从心底蔑视人民，认定人性恶，民智“犹婴儿之心也”“不可用”（《韩非子·显学》），且“民者固服于势”（《韩非子·五蠹》）。这样，社会秩序（“治”）必须靠立君、尊君来维系。据商鞅说，“古者未有君臣上下之时，民乱而不治，是以圣人列贵贱，制爵位，立名号，以别君臣上下之义”（《商君书·君臣》）；他又说，“古者民藪生而群处乱，故求有上也。然则天下之乐有上也，将以为治也”（《商君书·开塞》）。因此，“夫利天下之民者莫大于治，而治莫康于立君”（《商君书·开塞》）。韩非子完全同意这种看法，并把孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”颠倒过来，认为“国者，君之车也”（《韩非子·外储说右上》）；“尊君”最为重要，其次才是“安国”、“利民”。韩非子还进一步把尊君上升到“道”的层面：“道无双，故曰一，是故明君贵独道之容”（《韩非子·扬权》）。

既然尊君本身就是政治的最高目的，为确保君主享有绝对权力，商鞅主张“弱民”：“民弱，国强；国强，民弱，故有道之国务于弱民”（《商君书·弱民》）。为了“弱民”，就必须“胜民”、“制民”：“昔之能制天下者，必先制其民者也。能胜强敌者，必先胜其民也，故胜民之本在制民”（《商君书·画策》）。同样，韩非子主张，不管君王人品有多么不肖，行为多么糟糕，臣民都必须无条件服从，因为在他看来，再恶的君也是君：“冠虽贱，头必戴之，屨虽贵，足必履之”；“冠虽穿弊，必戴于头，屨虽五采，必践之于地”（《韩非子·外储说左下》）。

墨家 与先秦其他主要政治思想学说相比，墨家带有更多的平民色彩。也许正是因为这个原因，墨家政治思想的关注点就落到了普通人的利益上。《墨子·非命上》提出了一套评判任何政治理论的标准：“故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：‘有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也’”。冯友兰对此评论道：“此三表中，最重要者，乃其第三。‘国家百姓人民之利’乃墨子估定一切价值之标准”。⁴⁶ 其实，第二“表”又何尝不重要？它与第三“表”一脉相承。用这套标准评判墨家自身的政治思想，

⁴⁵ 萧公权，《中国政治思想史》（一）（沈阳：辽宁教育出版社，1998年），第178，208页。

⁴⁶ 冯友兰，《中国哲学史》，上册第117页。

倒是恰如其分，因为墨家思想体系的核心“兼爱”完全满足了这三条标准，尤其是后两条。⁴⁷

孔子提倡“泛爱众”（《论语·学而》）、“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）。不过，儒家的“爱人”与“仁”不可分离，“仁”又由“礼”来规定，是谓：“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》）。而“礼”的基本精神是明贵贱、别亲疏。换句话说，儒家虽以仁民爱物，兼善天下为最终目标，却强调必须以亲疏贵贱作为退恩先后的尺度。故曰：“仁者人也，亲亲为大”（《礼记·中庸》），“老吾老以及人之老，有幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），“家齐而后国治”（《礼记·大学》）。墨子兼爱之说，虽不否认家族伦理，但强调爱人如己：“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》）；“仁人之事者，务必求兴天下之利，除天下之害”（《墨子·兼爱下》）。而兴利除害必须以“兼相爱，交相利”为准则，“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》）。这种不分亲疏贵贱的“兼爱天下之人”，特别是“兼爱天下百姓”的思想显然与儒家不同，因此招致孟子的诋毁：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也”（《孟子·滕文公下》）。为了将“兼爱”的理念落实到政治生活中，墨子提出“尚同”原则，要求君长与人民都必须以公利作为其最终目的和行为准则。

道家 令孟子咬牙切齿的除了墨子，就是杨朱，因为当时“天下之言，不归杨，则归墨”。据孟子说，“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也”（《孟子·尽心上》）。“为我”或“贵己”（《吕氏春秋·不二》）直接与儒家学说相抵触：如果人人都“为我”，那君君臣臣父父子子的秩序怎么维系？⁴⁸ 孟子以“距杨墨”为己任（《孟子·滕文公下》），可见杨朱思想与儒家思想之间的矛盾有多尖锐。

“为我”显然也与墨子的“兼爱”是完全背道而驰的。作为法家的韩非子更是不遗余力地批判杨朱，原因很简单：因为如果人人都“贵己”的话，他们就不会乖乖地对君主惟命是从了。

杨朱只是道家思想的早期代表。从杨朱到彭蒙、田骈、慎到，再到老聃、庄周（《庄子·天下》），再到汉以后的其他道家思想家，“为我”是一条贯穿始终的主线。按照萧公权的说法，老子和庄子是“先秦为我思想最精辟闳肆而富于条理者也”。⁴⁹ 的确，老庄都重个人、轻社会、怀疑政治权威。老子说：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”（第十三章）。这就是说，只能把天下寄托给“为我”的人。庄子更把“为我”推至极致。他通过各种寓言阐发其“贵己”、“重生”之义（《庄子·人间世》，《庄子·养生主》，《庄子·山木》）；

⁴⁷ 从孟子、吕不韦到梁启超、张惠言都同意墨子“贵兼”。

⁴⁸ 子路批评隐者荷蓑丈人“欲洁其身而乱大伦”（《论语·微子》），依据的就是这个逻辑。

⁴⁹ 萧公权，《中国政治思想史》（一），第155页。

也就是说，一个人的首要的任务就是保护他自己。

“为我”是人生哲学，也是政治哲学。《列子·杨朱》虽然是伪书，未必能真实反映杨朱的思想，但它里面的两句话大概能准确反映道家的政治思想：“人人不拔一毛，人人不利天下，天下治矣”，“以我之治内，可推之于天下，君臣之道息矣”。既然人人为我，把自己管好，不管其他人，就可以达到天下大治，君主其实是不必要的。孟子指责“杨氏为我，是无君也”是有道理的，后世的道家传人王充、阮籍、刘伶、陶潜、鲍敬言、《无能子》的作者大谈无君之乐、有君之苦、君不必要、君不能要，正好提供了证据。

如果“君子不得已而临邪天下”，道家的忠告是：“莫若无为。无为也，而后安其性命之情”（《庄子·在宥》）。老子相信“为无为则无不治”（《老子》第三章），他希望君是个虚君，“处无为之事，行不言之教”（《老子》第二章），“清静为天下正”（《老子》第四十五章）。庄子则把这套政治思想总结为：“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉！”（《庄子·在宥》）。

总之，从“为我”出发，道家的政治理想是要么无君，要么有君无为。

治术

司马谈《论六家要指》曰：“《易大传》‘天下一致而百虑，同归而殊涂’。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”。这就是说，不管先秦诸子的学说看起来如何玄妙，他们最关心的其实都是如何“治”国、“治”天下。不过与西方相比，中国政治思想一个显着的特点是重实际而不尚玄理，“故二千余年之政治之献，十之八九皆论治术”。⁵⁰ 需要说明的是，这里所谓“治术”泛指治国方略（the way of governance）。古代典籍中被叫作“治道”的东西其实往往就是这里说的“治术”；而古代典籍中被叫作“治术”的东西往往仅指统治术、为君之术（the art of manipulation），在内涵、外延两方面，比这里所说的“治术”都要窄得多。

如果用关键词高度概括各家治术的话，可以说儒家强调德（礼）治、法家强调法治、墨家强调贤治、道家强调道治。这样说不过是举其荦荦大者，至于各家治术细部的差别，不可胜道。

儒家 在儒家形成以前，“德”和“礼”这两个概念早已出现，并且从一开始它们就是相互关联的。一方面，周初统治者已经提出“明德慎罚”（《尚书·康诰》）的主张，“德”成为当时政治思想的基石，成为解释朝代更替历史的原因。按照郭沫若的解释，“德”字“照字面上看是从直（古直字）从心，意思是把心思放

⁵⁰ 萧公权，《中国政治思想史》（三），第 824 页。

端正，便是《大学》上所说的，‘欲修其身者先正其心’”。⁵¹ 作为“正其心”的标准，“德”有广泛的含义，“在当时看来，一切美好的东西都可包括在德中”。

⁵² 另一方面，周公制《周礼》时说，“则以观德”（《左传·文公十八年》），说明“德”是以“礼则”为标准的，而“礼则”的核心是等级制。郭沫若从思想史的角度这样评说“德”与“礼”的关系：“德字不仅包括着主观方面的修养，同时也包括着客观方面的规模——后人所谓‘礼’……礼是由德的客观方面的节文所蜕化下来的，古代有德者的一切正当行为的方式汇集了下来便成为后代的礼”。

53

明言“吾从周”（《论语·八佾》）的孔子第一个提出了一套“德”“礼”结合的儒家治国方略，这反映在《论语·为政》的一句话里：“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”。对此，朱熹的理解是：“愚谓政者为治之具。刑者辅治之法。德、礼则所以出治之本，而德又礼之本也。此其相为终始，虽不可以偏废，然政、刑能使民远罪而已，德、礼之效，则有以使民日迁善而不知。故治民者不可徒恃其末，又当深探其本也”（《论语集注·为政》）。很明显，孔子关心的是政治秩序，不仅政、刑是“治民者”的“治之具”，德、礼也是，只不过孔子认为应强调不是前两者，而是后两者，尤其是德。

所谓德治，就是利用道德的内在约束力来达到稳定社会的目的，它有三层含义。

第一，为了具备治国的资格，执政者（包括君主与其他政治精英）应当注重自身的道德修养。对这些人而言，“修身之术”就是“治国之要”。因此，“古之欲明明德于天下者；先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；……心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”（《礼记·大学》）。尤其是对君主而言，“若安天下，必须先正其身，未有身正而影曲，上治而下乱者”（《贞观政要·君道》）。

第二，为了长治久安，执政者应当“为政以德”（《论语·子路》）、“施实德于民”（《尚书·盘庚上》）、“德惟善政，政在养民”（《尚书·大禹谟》）、“养民也惠”（《论语·公冶长》）。具体而言便是裕民生、轻赋税、止征战、惜力役，节财用。为什么要这样做？范仲淹的解释很到位：“圣人之德，推在善政，善政之要，推在养民，养民之政，必先务农。农政既修，则衣食足，衣食足则爱体肤，爱肤体则畏刑罚，畏刑罚则盗寇自息，祸乱不兴”。⁵⁴

⁵¹ 郭沫若，“先秦天道观之进展”，见《郭沫若全集》，历史编第1卷（北京：人民出版社，1982年），第336页。

⁵² 可以归纳为十项：1）敬天；2）敬祖，继承祖业；3）遵王命；4）虚心接受先哲之遗教，包括商先王先哲的成功经验；5）怜小民；6）慎行政，尽力治民；7）无逸；8）行教化；9）作新民；10）慎刑罚。见刘泽华，《中国政治思想史》（先秦卷）（杭州：浙江人民出版社，1996年），第24页。

⁵³ 郭沫若，“先秦天道观之进展”，第336页。

⁵⁴ 范仲淹，《范文正公政府奏议》卷上“答手诏条陈十事”，见范能浚编《范仲淹全集》（成都：四川大学

第三，为了有效地维护政治秩序，执政者应当“以德化民”，潜移默化地使被统治者内化统治者那一套道德理念，并以此约束自己的言行。一方面，教化要靠当政者以身作则，如孔子所说：“政者正也，子帅以正，孰敢不正”（《论语·颜渊》）；“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情”（《论语·子路》）；“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何”（《论语·子路》）？另一方面，教化要靠一套机制：“立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也”（《汉书·董仲舒传》）。

除了“道（导）之以德”外，孔子的治术也看重“齐之以礼”。“礼”是社会的典章制度。孔子主张“为国以礼”（《论语·先进》），因为“不知礼，无以立也”（《论语·尧曰》）。“德”的作用是抑制人的内心冲动，“礼”的作用是规范人的外在行为，尤其是与他人交往的方式。如《左传》所说：“礼，经国家，定社稷，序人民，利后嗣者也”（《左传》隐公十一年）。“礼”最重要的特点是“别”，也就是按贵贱、尊卑、长幼为不同的人规定不同的行为方式。孔子认为不这么做不行：“非礼无以辨君臣上下长幼之位也，非礼无以别男女父子兄弟之亲，昏姻疏数之交也”（《礼记·哀公问》）。在“德”失效的情形下，“礼”是一种重要的统治手段。因此柳宗元才会说，“礼之大本，以防乱也”（《驳复讎议》）。

在孔子看来，“德”的核心是“仁”；“仁”乃众德之首，且包罗众德。其它之德，如爱人、克己、忠恕、中庸、慈、孝、良、悌、惠、顺、勇、刚、直、恭、敬、宽、智、庄、敏、慎、信、切、俭、逊、让等等，都是内心之“仁”的外在表现。在《论语》里，“仁”和“礼”的出现频率都很高，似乎没有偏重，但二者在孔子思想体系中的排序是不同的：“仁”是“本”，而“礼”是“末”。故孔子曰：“人而不仁，如礼何？”

孔子死后，孟子继承发展了他的德治思想。除了“仁”之外，孟子提出了“义”这一重要的道德范畴：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也”（《孟子·尽心下》）。更重要的是，孟子提出了“仁政”这一概念：“以力假仁者霸……以德行仁者王……以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也”（《孟子·公孙丑上》）。不过，相比孔子，孟子却很少谈礼治。

先秦儒家思想家中把礼治推向极致的人非荀子莫属。《荀子》32篇，几乎篇篇谈“礼”，且《礼论》更是专门集中讨论“礼”。在《论语》中，“礼”字出现了75次，而在《荀子》中，它出现了342次之多，可见荀子对“礼”的强调远远超过孔子，更不用说孟子了。荀子之所以把“礼”放在首位，是因为与孟子不同，

他相信人的本性是恶的，道德的自我约束是靠不住的，必须求助于外在制度规范的强制性约束：“礼者、所以正身也”；“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”（《荀子·修身》）；“国无礼则不正，礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，正错之而人莫之能诬也”（《荀子·王霸》）。

可以说，孔子以后的儒家在治国方略上存在着两种主张，一派以孟子为代表，强调“德治”；另一派以荀子为代表，强调“礼治”。如汉儒董仲舒主张“以德善化民”，⁵⁵ 而贾谊主张“以礼义治之”（《治安策》）。⁵⁶

需要指出的是，孔子讲治国之道时，虽然强调“德礼”，但从未放弃“政刑”，他自己便说，“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”。⁵⁷ 强调“礼治”的那一派儒家虽然也讲“仁”为“礼”之本，但相对于强调“德治”那一派儒家，他们更重视法与罚。例如，荀子主张“隆礼重法”：“隆礼至法则国有常”（《荀子·君道》）；“治之经，礼与刑”（《荀子·成相》）；“明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之”（《荀子·性恶》）。大讲“刑政”、并称“礼”“法”的荀子，对后世历朝历代治国方式的实际影响很大。汉以后，人们谈到“礼”与“法”的关系时，经常引用的两句话就是明证：“礼者，禁于将然之前；而法者，禁于已然之后”；⁵⁸ “礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也”。⁵⁹ 这恐怕也是谭嗣同感叹“二千年来之学，荀学也”的原因。⁶⁰ 梁启超甚至说：“二千年政治，既皆出荀子矣”。⁶¹

法家 吕思勉对荀子治国思想的评价是“专明礼，而精神颇近法家”。⁶² 荀子“近法家”，但毕竟与法家不同。荀子“隆礼重法”是以礼治为主导，而法家对德治与礼治都持否定的态度，只主张“以法治国”（《管子·明法》）；“事断于法”（《慎子·君人》）；“据法而治”（《商君书·更法》）；“以法为本”（《韩非子·饰邪》）。

与儒家针锋相对，法家思想家都反对“先德而治”（《商君书·开塞》）。管子的理由是：“夫君人之道，莫贵于胜。胜，故君道立；君道立，然后下从；下从，故教可立而化可成也。夫民不心服体从，则不可以礼义之文教也。君人者不可以不察也”（《管子·正世》）。商鞅的理由是：“刑生力，力生强，强生威，威生德，德生于刑”（《商君书·说民》）。他的结论很清楚：“凡明君之治也，任其力不任其

⁵⁵ 董仲舒，“天人三策”，见《汉书·董仲舒传》卷五十六，第二十六。

⁵⁶ 关于汉儒的辩论，见陈苏镇，《汉代政治与春秋学》（北京：中国广播电视出版社，2001年），第二章“‘以礼为治’和‘以德化民’汉儒的两种政治主张”，第120-194页。

⁵⁷ 引自《左传·昭公二十年》。

⁵⁸ 参看《汉书·贾谊传》。

⁵⁹ 参看《后汉书·陈宠传》。

⁶⁰ 谭嗣同，《仁学：谭嗣同集》（沈阳：辽宁人民出版社，1994年），第70页。

⁶¹ 梁启超，“论支那宗教改革”，见《梁启超全集》第1卷，第264页。

⁶² 吕思勉，《先秦学术概论》（上海：上海书店，1992年），第83页。

德”（《商君书·错法》）。韩非子对德治的观点也一样：“无威严之势，赏罚之法，虽尧舜不能以为治”（《韩非子·奸劫弑臣》）；“威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也……故不务德而务法。”（《韩非子·显学》）

法家思想家更反对礼治，因为在礼治下“名位不同，礼亦异数”（《左传·庄公十八年》），而且礼被用来当作“定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非”（《礼记·曲礼上》）的标准。法家并不否认也不反对区别贵贱、尊卑、长幼、亲疏，但他们认为，这种区别与治国无关，甚至可能妨碍治国。⁶³管子说，“凡先王治国之器三，攻而毁之者六。三器者何也？曰：号令也，斧钺也，禄赏也。六攻者何也？曰：亲也，贵也，货也，色也，巧佞也，玩好也。三器之用何也？曰：非号令毋以使下，非斧钺毋以威众，非禄赏毋以劝民。六攻之败何也？曰：虽不听，而可以得存者；虽犯禁，而可以得免者；虽毋功，而可以得富者。凡国有不听而可以得存者，则号令不足以使下；有犯禁而可以得免者，则斧钺不足以威众；有毋功而可以得富者，则禄赏不足以劝民。号令不足以使下，斧钺不足以威众，禄赏不足以劝民，若此，则民毋为自用。民毋为自用，则战不胜；战不胜，而守不固；守不固，则敌国制之矣”（《管子·重令》）。如果“序尊卑、贵贱、大小之位”⁶⁴的危害如此之大，那么应该怎么办呢？管子的回答是“不为六者变更于号令，不为六者疑错于斧钺，不为六者益损于禄赏。若此，则远近一心；远近一心，则众寡同力；众寡同力；则战可以必胜，而守可以必固，非以并兼攘夺也，以为天下政治也，此正天下之道也”（《管子·重令》）。

法家之所以看重法，其最主要的原因就在于，法一视同仁，有功必赏，有过必罚，“不知亲疏、远近、贵贱、美恶，以度量断之”（《管子·任法》）；“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”（《史记·太史公自序》）。治国不仅在原则上要“一断于法”，而且在执法上，要做到“壹刑”：“所谓壹刑者，刑无等级。自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令，犯国禁，乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。忠臣孝子有过，必以其数断”。尤其对知法犯法者要严惩不贷，“守法守职之吏，有不行王法者，罪死不赦，刑及三族”（《商君书·赏刑》）。

法家之所以主张法治还有一个理由，设计治国之术不应着眼于最好或最坏的情况，而是要着眼于一般的情况。儒家的“德治”假设人性善、墨家的“贤治”假设可以找到贤者治国，这都不可取。“治也者，治常者也；道也者，道常者也”（《韩非子·忠孝》），因为“尧、舜、桀、纣千世而一出，是比肩随踵而生也，世之治者不绝于中……中者，上不及尧、舜，而下亦不为桀、纣”（《韩非子·难

⁶³ 瞿同祖，《中国法律与中国社会》（北京：中华书局，1981年），第282页。

⁶⁴ 董仲舒，《春秋繁露》卷第九，奉本第三十四。

势》)。对大多数既不是贤君、也不是暴君的中材之君而言，实行法治是他们唯一的选择：“抱法处势则治，背法去势则乱。今废势背法而待尧、舜，尧、舜至乃治，是千世乱而一治也。抱法处势而待桀、纣，桀、纣至乃乱，是千世治而一乱也”（《韩非子·难势》）。何况，“释法术而心治，尧不能正一国”，还不如“守中拙之所万不失”（《韩非子·用人》）。这种中不溜秋、笨拙但万无一失的治国之术就是法治。

除了“法”以外，法家也重视“术”与“势”。韩非子写了《定法》讨论“法”与“术”的关系；写了《难势》讨论“法”与“势”的关系。但在三者之间，“法”才是治术的主体，它是用来治民定国的。而“术”是用来“潜御群臣”（《韩非子·难三》）的，因为“明主治吏不治民”（《韩非子·外储说右下》）。但“徒术而无法”与“徒法而无术”（《韩非子·定法》）都不能治国。“势”不过是君主至高无上权力权威的别称。虽然“势”是治国不可或缺的前提，但“处势”还必须“抱法”。因此，韩非子的思想说到底是以法为本，兼摄术、势。

“法治”对治国如此重要，那么理想的法治是种什么样的状况呢？管子的描绘：“圣君亦明其法而固守之，群臣修通辐凑，以事其主；百姓辑睦听令道法以从其事。故曰：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”（《管子·任法》）。这里值得注意的是，虽然君主是立法者，但他的权力受到三重限制。第一，君主不能随心所欲，立法必须符合人性：“人主之所以令则行，禁则止者，必令于民之所好，而禁于民之所恶也”（《管子·形势解》）。而且，“令”和“禁”都不能过多（《管子·法法》）。第二，君主不能朝令夕改，“号令已出，又易之。礼义已行，又止之。度量已制，又颡之。刑法已错，又移之；如是，则庆赏虽重，民不劝也。杀戮虽繁，民不畏也。故曰：上无固植，下有疑心。国无常经，民力必竭”（《管子·法法》）。第三，君主本人要守法，“不为君欲变其令，令尊于君”（《管子·法法》）。这就是说，管子理想的“治世”要求“君臣上下贵贱皆从法”。

在其它方面，商鞅与韩非子的法家思想也许与管子没有多大差别，但他们不再主张“令尊于君”，使君主可以凌驾于法律之上，李斯则更进一步说，“贤明之主”应“独制于天下而无所制”（《史记·李斯列传》）。不过，李斯不过是“实行法家政术之殿军”。⁶⁵ 秦亡之后，李斯一直背着骂名，苏东坡指斥“李斯以其学乱天下”（《荀卿论》）。“申韩之学术亦终止理论上之进展”。⁶⁶

尽管主张“上法而不尚贤”（《韩非子·忠孝》），法家也重视“举贤任能”。管子警告君主，治国有四件事不可不慎，其中之一是“见贤不能让”（《管子·立政》）。韩非子有一篇《说疑》讨论有关治国的疑难问题，其中最大篇幅谈的是辨别、选

⁶⁵ 萧公权，《中国政治思想史》（二），第252页。

⁶⁶ 同上。

拔、使用人才的重要性。他列举了史上几十位著名的臣子，以此证明选对人、用对人对治国是多么关键，并提出了“内举不避亲，外举不避讎”的原则。当然，在韩非子看来，“所谓贤臣者，能明法辟，治官职以戴其君者也”（《韩非子·忠孝》）。

墨家真正把“尚贤使能”提高到治术首要地位的是墨家。墨家倡导的治术看似很多，但墨子认为施用治术时一定要因地制宜、对症下药，有所侧重，不必将全套治术一股脑都拿出来。《墨子·鲁问》记载了一段有名的对话：“子墨子游，魏越曰：‘既得见四方之君子，则将先语？’子墨子曰：‘凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家说音湛湎，则语之非乐、非命；国家遥僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻，故曰择务而从事焉’”。根据张岱年的解读，“墨子提出十个主义，合为五联，共成一个整齐的系统……每一联之二说，实有必然的关联。最重要者，为尚贤与尚同之关系。尚同实以尚贤为根本。尚同须‘选天下之贤可者，立以为天子’，离尚贤，则尚同不可讲”。⁶⁷

的确，在墨子推介的十种治术中，最重要的是“尚同”与“尚贤”，他把两者都称之为“为政之本”（《墨子·尚贤中》、《墨子·尚同下》）。

什么是“尚同”？从《尚同》篇里最频繁出现的关键片语——“一同天下之义”或“一同其国之义”——可以看出端倪，即统一全国上下对“义”的认识。据说，这便是“天下之所以治”的关键所在。⁶⁸

那么，如何才能达到“尚同”的目的呢？还得靠“尚贤”。具体而言，“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者，立为天子。天子以其知力为未足独治天下，是以选择其次立为三公。三公又以其知力为未足独左右天子也，是以分国建诸侯。诸侯又以其知力为未足独治其四境之内也，是以选择其次立为卿之宰。卿之宰又以其知力为未足独左右其君也，是以选择其次立而为乡长家君”（《墨子·尚同下》）。⁶⁹这也就是说，为了实现思想统一，首先必须组织统一，让“贤可者”担任各级领导岗位。离开了尚贤，根本谈不上尚同。⁷⁰尚同是目的、是结果，尚贤是必由之路，二者不可偏废，因此它们都是“为政之本”。

为什么非尚贤不可呢？墨子给出的理由很简单：“自贵且智者为政乎愚且贱者，则治；自愚贱者为政乎贵且智者，则乱”（《墨子·尚贤中》），即只有让高贵且智慧的人统治愚笨且卑贱的人，才能实现“国家之富也，人民之众也，刑法之治也”

⁶⁷ 张岱年，《中国哲学大纲》（北京：中国社会科学出版社，1982年），第594页。

⁶⁸ 萧公权认为，墨子的“义”是指公利。见萧公权，《中国政治思想史》（一），第129-130页。从治术的角度看，“义”的具体含义并不重要。因此，这里不纠缠这方面的讨论。

⁶⁹ 由于这里“选择”没有主语，一些学者认为墨子主张民选制度。有关讨论可参考徐希燕，“墨子的政治思想研究”，《政治学研究》，2001年第4期，第45-56页。

⁷⁰ 在这个意义上，任继愈说，“尚同是墨子政治理论中最薄弱的环节”。见任继愈，《墨子与墨家》（北京：商务印书馆，1998年）第68页。

（《墨子·尚贤下》）的目标；否则就会天下大乱。

既然贤良之士是“国家之珍”、“社稷之佐”，什么样的人才够格呢？墨子提出德行、学问、才能三项标准，即“厚乎德行、辩乎言谈、博乎道术”（《尚贤上》）。这里德行排在第一位，不言而喻，是否秉持“兼爱”理念是判断有没有德行的尺度，表现在行为上的“为贤之道”是，“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》）。

确定标准后，最后一步就是如何举贤任能了。墨子提出了“以德就列，以官服事，以劳殿赏”三个原则，其中“以德就列”排在第一，在当时极具革命性。

“以德就列”就是在举贤时要任人唯贤，“虽在农与工肆之人，有能则举之”（《墨子·尚贤上》）。这是针对当时贵族、世袭、专权政治提出的，也是针对儒家提出的。在《非儒下》篇中，墨子对儒家思想家坚持“亲亲有术，尊贤有等”，“寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益”等说法表示了极大的愤慨，称他们是“贼天下之人者也”。在墨子看来，“官无常贵，而民无终贱”（《墨子·尚贤上》）。因此，应该“不辩贫富、贵贱、远迩、亲疏、贤者举而尚之，不肖者抑而废之”（《墨子·尚贤中》）。

“以官服事”就是对通过了第一关的贤者们进行考察，并按其才干加以任命：“听其言，迹其行，察其所能，而慎予官，此谓事能。故可使治国者，使治国，可使长官者，使长官，可使治邑者，使治邑”（《墨子·尚贤中》）。

“以劳殿赏”就是给予担任公职的贤者适当的待遇，“高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令”，使他们“富之，贵之，敬之，誉之”（《墨子·尚贤上》）。

如果全国上下的官职都由贤者担任，就可以从组织上保证“一同天下之义”，从而实现天下大治了。

道家 儒家、法家、墨家倡导的治术虽然相互抵触，但它们都可以叫作“有为”之治，⁷¹ 都相信只要君主积极推行他们倡导的德（礼）治、或法治、或贤治，天下就太平无事了。

而在道家的代表人物老子和庄子看来，君王的有为之治（包括各式各样的制度建设）不仅不能解决任何问题，反而会给社会造成了极大的危害。老子断言，“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治”（《老

⁷¹ 实际上，先秦各家都曾憧憬某种“无为”之治。在中国远古政治观念与实践里，“垂拱之治”或“垂衣裳之治”就被当作一种治术。例如，《尚书·武成》有这样的句子“敦信明义，崇德报功。垂拱而天下治”。见王中江，“老子治道历史探源：以‘垂拱之治’与‘无为而治’的关联为中心”《中国哲学史》年第3期，第87-95页。冯友兰说，“无为是道家的观念，也是法家的观念。韩非和法家认为，君主必需具备一种大德，就是顺随无为的过程”。见冯友兰《中国哲学简史》，收入《三松堂全集》第六卷（郑州：河南人民出版社，2001年），第142页。例如，《韩非子·主道》曰：“明君无为于上，群臣竦惧乎下”；《韩非子·扬权》曰：“权不欲见，素无为也。事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效。虚而待之，彼自以之”。儒家当然也不例外，《论语·卫灵公》有这样的话：“子曰：无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣”。不过，其它各家理论中君王的“无为”之治只能在“有为”条件下，即实行了德（礼）治、法治、贤治以后，才能实现。

子》第 75 章)；庄子也《马蹄》篇借用牧马人伯乐、陶者、匠人的例子批判“治天下者之过”。

老庄不光抨击君王的有为之治，也对鼓吹有为之治的儒、法、墨三家展开了毫不留情的批判。对于儒家鼓吹的德（礼）治，他们指出，“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”（《老子》第 18 章）；“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”（《老子》第 19 章）；“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》第 38 章；也见《庄子外篇·知北游》）；“以智治国，国之贼”（《老子》第 65 章）。⁷² 对于法家鼓吹的法治，他们指出，“法令滋彰，盗贼多有”（《老子》第 57 章）。⁷³ 对于墨家鼓吹的贤治，他们相信，“不尚贤”才能“使民不争”（《老子》第 3 章）。⁷⁴

老子的理想社会是“小国寡民”（《老子》第 80 章），庄子的理想社会是“至德之世”（《庄子外篇·马蹄》），两者的共同特点是老百姓在其中自全自得，让人感觉不到有统治者的存在。其实，老庄都很清楚，他们的理想社会无非是乌托邦，不可能实现，只能谈谈而已，真正重要的问题是如何治理现实中的社会。不过，理想社会可以作为衡量治国水平的标杆：“太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之”（《老子》第 17 章）。最善治国者不扰民，老百姓只知道其存在，却不知道他干了什么；次一等的治国者亲近人民，因而受到他们的爱戴；再次一等的治国者让人民感到恐惧；最糟糕的治国者遭到人民的轻蔑。因此，最高明的治术是那种“功成事遂，百姓皆谓我自然”（《老子》第 17 章）的道治。⁷⁵

道家的信念是，“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第 25 章）。“老子在这里所列的有五项内容：‘人（王）’、‘地’、‘天’、‘道’、‘自然’，其中‘地’、‘天’、‘道’都只是过渡，他所要说明的，实际上只是两端——‘人（王）’与‘自然’的关系，强调人（特别是‘王’一人间的君王们）应该‘法自然’。圣人‘法自然’的具体做法就是‘无为’：‘圣人处无为之事，行不言之教’”。⁷⁶ 因此，道治就是无为而治，也就是“辅万物之自然而不敢为”（《老子》第 64 章），让人们自适其性。“故道化的治道之极致面是‘各然其然，各可其可，一体平铺，归于现成’，也就是庄子所说的‘无物不然，无物不可’”。⁷⁷

“无为而治”并不是无所作为，而是要因循自然，顺应事物的本性，不横加

⁷² 庄子在《盗跖》《马蹄》篇中对儒家礼教规范进行了鞭挞。

⁷³ 庄子在《胠篋》篇中指出，本来意图用于防止犯罪的设计反倒会盗贼利用。

⁷⁴ 庄子在《天下》《齐物论》篇中批评了墨家。

⁷⁵ 关于“道治”这个提法的讨论，见商原李刚，“‘道治文化’说”，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》，第 29 卷第 6 期（2005 年 11 月），第 30-34 页。

⁷⁶ 陈鼓应，《老子评传》（南京：南京大学出版社，2001 年），第 99 页。

⁷⁷ 牟宗三，《政道与治道》第 34 页。

干涉：“凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲”（《庄子外篇·骈拇》）。老庄鼓吹无为，是因为他们相信老百姓有自治（如自化、自正、自富、自朴）的能力：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放”（《庄子外篇·马蹄》）。“且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患”，老庄相信，人民一定比这两种动物更清楚如何好好活下去。既然如此，老庄对君王的忠告是：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化”（《老子》第37章）；“顺物自然，而无容私焉，而天下治矣”（《庄子内篇·应帝王》）。⁷⁸

君主怎样才能做到“无为”呢？老子的劝告首先是由一长串否定词（如“不”、“无”、“去”、“损”）组成的：⁷⁹“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争”（《老子》第22章）；“不以智治国，国之福”（《老子》第65章）；“是以圣人自知不自见；自爱不自贵”（《老子》第72章）；“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴”（《老子》第57章）；“是以圣人去甚，去奢，去泰”（《老子》第29章）；“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为”（《老子》第48章）。总之，君主要将“以己之所乐，立言制法而断制天下”⁸⁰的冲动降到最低点，使“其政闷闷”，以便“其民淳淳”（《老子》第58章）。

不过，“无为”决不是什么都不做，而是要不妄为。治国安邦也需要以“顺物自然”、不妄为的态度去“为”。老子把这叫作“以正治国”（《老子》第57章）、叫作“为无为则无不治”（《老子》第3章）。

综观老子的思想，“以正治国”具体包括下面一些治术：

以百姓心为心：老子相信，“贵以贱为本，高以下为基”（《老子》第39章）。因此，他认为，君王不应与民争利：“是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争”（《老子》第66章）。

损有余而补不足：在当时的现实生活中，满眼尽是“损不足以奉有馀”的现象，如“民之饥，以其上食税之多，……民之轻死，以其上求生之厚”（《老子》第75章）。老子借“天之道”之名主张“高者抑之，下者举之；有馀者损之，不足者补之”（《老子》第77章）。

使民无知无欲：在老子看来，浑厚与淳朴是自然的，机巧与欲望则是反自然的、蛊惑人心的、有害的：“民之难治，以其智多”（《老子》第65章）；“五色令

⁷⁸ 据刘笑敢分析，“无为”一词在《道德经》中一共出现12次，其主体基本上都是“圣人”，“是老子对理想的社会管理方式的一种表达”。见刘笑敢，“老子之自然与无为：古典意含与现代意义”，《中国文哲研究集刊》，第10期（1997年3月），第25-58页。

⁷⁹ 《道德经》共有244个“不”字，101个“无”字。

⁸⁰ 王船山，《庄子解》卷二十四“徐无鬼”，见《船山全书》第13册（长沙：岳麓书社，1993年），第386页。

人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎令人心发狂；难得之货令人行妨”（《老子》第12章）；“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”（《老子》第46章）。为此，他主张想方设法让老百姓返璞归真，“非以明民，将以愚之”（《老子》第65章）、“孩之”（《老子》第49章）。具体做法可以是“不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使心不乱”；也可以是“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，恒使民无知无欲，使夫智者不敢为也”（《老子》第3章）。这样才能让老百姓“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”（《老子》第19章）。“故知足之足，常足矣”（《老子》第46章）；“不欲以静，天下将自定”（《老子》第37章）。

使民常畏死：人天性怕死。如果人们产生了厌世情绪，这不仅是不自然的，也会给治国带来麻烦：“民不畏威则大威至”（《老子》第72章）；“民不畏死，奈何以死惧之”（《老子》第74章）？因此，培养人们的生存意识对治国甚为关键。为了防止民众厌弃自己的生命，以至于厌弃社会，老子主张创造条件让老百姓能够“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，“使民重死而不远徙”（《老子》第80章），也使他们“无狎其所居，无厌其所生”。“夫唯不厌，是以不厌”（《老子》第72章），亦即只有当政者不去压榨老百姓，老百姓才不会厌恶他们，社会才会安定，统治才会稳固。同时，只有当人们普遍珍惜自己生命的价值时，统治才能有效：“若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？”（《老子》第74章）

治大国若烹小鲜：治理国家要非常小心谨慎，切不可无事生非、折腾老百姓，也不可朝令夕改，让老百姓不知所措。

慎征伐：老子认为，“天下无道”最重要的特点是“戎马生于郊”（《老子》第46章），因为“师之所处，荆棘生焉；大军过后，必有凶年”。为此，老子警告：“兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处”（《老子》第31章）。对于治国者而言，最好是“虽有甲兵，无所陈之”（《老子》第80章）。既然兵者“非君子之器”，那么只能是“不得已而用之”（《老子》第31章）。如果实在不得不用兵，老子告诫：“善为士者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与”（《老子》第68章），“吾不敢为主，而为客；不敢进寸，而退尺。是谓行无行；攘无臂；扔无敌；执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣”（《老子》第69章）。

既然是依据“顺物自然”的原则设计其治术，老子一定希望他这套似有还无的治术能发挥“为之于未有，治之于未乱”（《老子》第64章）的功效，从而达到“爱民治国”（《老子》第10章）的目的。

虽然老子大谈“无为”，但他的目的是为“侯王”们指出一条与儒、法、墨不同的安邦之道。《老子》五千言基本上讲的都是治术。《庄子》则不同，⁸¹它谈无

⁸¹ 《庄子》并非一时一人之作，未必只反映庄子本人的思想。本文讨论的是《庄子》的治术思想，不是庄子的治术思想。在讨论《庄子》的治道观时，有论者认为，内篇继承发挥了老子的思想；《天地》、《天

为，说“故君子不得已而临莅天下，莫若无为”（《外篇·在宥》），但它对于“治国”没有什么兴趣，它更关心的是“治身”，是“治身奈何而可以长久”？因为它深信：“道之真以治身，其绪馀以为国家，其土直以治天下”（《杂篇·让王》）。

不仅不感兴趣，《庄子》认为天下根本没必要治。“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉”（《外篇·在宥》）。也就是说，只要统治者不试图改变人的自然本性，天下何须治理？

更进一步，《庄子》相信“治国”与“治身”是对立的，“治国”本身必然会危及“治身”。因此，它不仅抗拒暴君、昏君，甚至根本不相信会有明君、贤君存在。凡是涉及君王的地方，《庄子》几乎没什么好话，如“圣人不死，大盗不止……彼窃钩者诛，窃国者为诸侯”（《外篇·胠篋》）。说到圣人，《庄子》毫不留情：“世之所高，莫若黄帝，黄帝尚不能全德，而战涿鹿之野，流血百里。尧不慈，舜不孝，禹偏枯，汤放其主，武王伐纣，文王拘羑里”。又如“尧杀长子，舜流母弟，疏戚有伦乎？汤放桀，武王伐纣，贵贱有义乎？王季为适，周公杀兄，长幼有序乎？”（《杂篇·盗跖》）。如此说来，圣人之治肯定也好不到哪里去：“昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。非德也而可长久者，天下无之”（《外篇·在宥》）。如果圣人之治的结果都这么糟糕，天下就不可能有什么善治了。

既然天下不必治，治的结果比不治更坏，《庄子》的潜台词恐怕就是“无君”、或无政府主义了。⁸² 难怪，后世一些庄学思想家发展出“无君”之论。⁸³

总之，中国的先哲很清楚，哪怕政体相同，都是君主制，治国的理念、治国的方式也可以非常不一样，其后果自然也会千差万别。因此，对中国的先哲来说，真正重要的是政道（治道+治术），而不是政体。

正如在现实世界不存在纯粹政体一样，现实世界也不可能按照某种纯粹的政道来治理。汉宣帝说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”（《史记·元帝纪》）。这句话点破了理论上的政道与实际政治之间的差异。但有些迂腐的学者却往往缺乏这种洞见。过了一千多年以后，宋代思想家李觏还写了两首诗讽刺俗儒：“孝宣应是不知书，便谓先王似竖儒。若使周家纯任德，

道》、《天运》等篇近于黄老之学；而《胠篋》、《马蹄》则表达出一种反治思想。见陈政扬，“庄子的治道观”，《高雄师大学报》，第16期，2004年，第255-272页。

⁸² 崔大华，《庄学研究》（北京：人民出版社，1997年），第233-237页；刘笑敢，《庄子哲学及其演变》，第281-298页；刘荣贤，“《庄子·外杂篇》中的无君思想”，《静宜人文学报》，第13期，2000年9月，第81-105页。

⁸³ 萧公权，《中国政治思想史》（二），第345-350页、394-400页；（三），第852-857页。

亲如管蔡忍行诛”；“君道乾刚岂易柔，谬牵文义致优游。高皇马上辛勤得，总被儒生断送休”。⁸⁴

当然，儒、法、墨、道各家对政道的辩论也不是毫无意义。就治国理念来说，贵民、贵君（政治权威）、贵兼、贵己，各有各的道理；就治国方式来说，德治、礼治、法治、贤治、道治，各有各的优劣之处。围绕治国理念与治国方式的辨析与争论一定会影响权柄实际操作者的所作所为。因此，从先秦到满清，历代政治都或多或少受到儒、法、墨、道各家的影响。虽然从政体着眼，看似没有任何变化；但从政道角度看，中国政治史却跌宕起伏、斑斓多姿、引人入胜。

结语

尽管政体思维已传入中国，但本土政治思想家还是往往自觉不自觉地运用政道思维来思考问题。

梁启超是最早把政体思维引入中国的思想家，但他最终转入政道思维。1897年左右，梁启超开始接触政体概念，并很快把它运用到政治分析中去。例如，他颂扬“自由民政者世界上最神圣荣贵之政体也”。⁸⁵ 他自问：“我中国自黄帝以来，立国数千年，而至今不能组织一合式有机完全秩序顺理发达之政府者，其故安在”？其答案是政体：“吾国民以久困专制政体之故，虽有政治能力，不能发达”。⁸⁶ 他并“视专制政体为大众之公敌”。⁸⁷ 不过，梁启超后来发现运用政体思维方式思考现实政治难以行得通。

1903年2月至10月，应美洲保皇会之邀，梁启超去美国考察了八个月。到美国不久，他就对这个自己不久前还赞誉过的“世界共和政体之祖国”大失所望，并得出结论：“自由云，立宪云，共和云，如冬之葛，如夏之裘，美非不美，其如于我不适何！”⁸⁸ 从美国回到日本后，梁启超在《政治学大家伯伦知理之学说》一文中坦承：“吾醉心共和政体也有年”，“吾今读伯立波两博士之所论，不禁冷水浇背，一旦尽失其所据，皇皇然不知何途之从而可也”。⁸⁹ 也就是说，为了探求在中国建立“有机之一统与有力之秩序”的途径，梁启超开始认识到，政体未必有决定性的作用，并把视线转向影响实际政治的其它因素。

1905年梁启超出版《开明专制论》开宗明义便说：“制者何？发表其权力于形式以束缚一部分人之自由也”。因为权力的形式不同，国家制度可以分为“专制”

⁸⁴ 李觐，《李觐集》（北京：中华书局，1981年），第438-439页。

⁸⁵ 梁启超，“尧舜为中国中央君权滥觞考”（1901年）。

⁸⁶ 梁启超，“新民说”（1902年），《梁启超全集》第3卷，第20节“论政治能力”，第728-735页。

⁸⁷ 梁启超，“论专制政体有百害于君主而无一利”（1902年），《梁启超全集》第3卷，第788-794页。

⁸⁸ 梁启超，“新大陆游记”（1903年），《梁启超全集》第4卷，第1125-1229页。

⁸⁹ 梁启超，“政治学大家伯伦知理之学说”（1903年），《梁启超全集》第4卷，第1065-1076页。

与“非专制”两类。他这里的“专制”概念已于孟德斯鸠完全不同：“专制者，一国中有制者、被制者，制者全立于被制者之外而专断以规定国家机关行动者也。以其立于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”。⁹⁰在梁启超看来，“专制”有三类，即君主制，如当时的中国、土耳其、俄罗斯等；贵族制，如古代斯巴达、希腊、罗马的寡头政府等；民主制，如克伦威尔时代的英国、罗伯斯庇尔的时代的法国等。⁹¹很明显，这里的“专制”实际上与“政体”是同义词，而不是政体的一类。那么“非专制”是什么呢？梁启超把它定义为“一国中人人皆为制者，同时皆为被制者是也”。在他看来，非专制也有三类：一是君主、贵族、人民合体；二是君主、人民合体；三是人民。用今天政治学术语来说，梁启超所谓“专制”是指纯粹政体，“非专制”是指混合政体。

梁启超之所以划分这两类国家，是因为他认为亚里士多德、孟德斯鸠、以及其他近世西方学者的政体分类“实多刺谬”。⁹²“刺谬”之一是“专求诸形式”，忽略了“国家立制之精神”。而“精神”这个维度是用来评判政体的“良”与“不良”的标杆。梁启超举的例子是，说“朕即国家”的法王路易十四代表了野蛮专制之精神；说“国王者，国家公仆之首长也”的普王腓力特列代表了开明专制之精神。亦即“贵君”是“不良”的，“贵民”或“贵兼”是“良”的。换句话说，梁启超在这里正从政体思维转换到政道思维。

越往后，梁启超越重视政体以外的因素。辛亥前后，他开始强调政治好坏不能光看政体，更重要的是道德：“政在一人者，遇尧舜则治，遇桀纣则乱。政在民众者，遇好善之民则治，遇好暴之民则乱”。⁹³辛亥革命后，政体换了，但善政不立。经过亲身从政，梁启超对民国政治大失所望，也对政体决定论更加怀疑，认定政治之根本不在政体。民国四年，他发出了这样的感叹：“彼帝制也，共和也，单一也，联邦也，独裁也，多决也，此各种政制中任举其一，皆尝有国焉，行之而善其治者。我国则此数年中此各种政制已一一经尝试而无所遗。曷为善治终不可睹，则治本必有存乎政制之外者，从可推矣。盖无论帝制共和单一联邦独裁多决，而运用之者皆此时代之中国人耳。均是人也，谓运用甲制度不能致治者，

⁹⁰ 梁启超，“开明专制论”（1905年），《梁启超全集》第5卷，第1451页。

⁹¹ 有意思的是，梁启超这里的“专制”与美国学者迈可·曼的“专断性权力”（despotic power）相当接近。迈可·曼认为有必要区分两种类型的国家权力：专断性权力和基础性权力。前者指的是国家精英“无须同市民社会群体进行正常的协商”就可以实施的权力。国家的专断性权力以其干预性和广泛性来衡量。这种权力干预的范围可以非常宽泛，并且在非民主环境下有时毫无节制；但是在民主制度下，它往往程度不同地受到更多的制约。Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 59.

⁹² 梁启超，“开明专制论”，第1453页。

⁹³ 梁启超，“宪法之三大精神”（1911年），《梁启超全集》第9卷，第2560页。辛亥前一年，他还发表过“立宪政体与政治道德”（1910年），《梁启超全集》第7卷，第2066-2068页。

易以乙制度即能致治，吾之愚顽，实不识其解”。⁹⁴ 他的意思很清楚：改变政治的关键不在于改变政体；政体并非政治之本。

毛泽东在《新民主主义论》中也谈到过政体问题，即“政权构成的形式问题”。他同意“没有适当形式的政权机关，就不能代表国家”。⁹⁵ 不过需要注意的是，他所说的“政体”并不是亚里士多德或孟德斯鸠意义上的政体，而是一种政道。例如，他把其理想政体称之为“民主集中制”。显然，西式的政体理论决不会把“民主集中制”看作一种政体，它不过是中国共产党的一种治国之道。

同理，在与黄炎培的“窑洞对”中，当毛泽东说下面这段话时，他提到的“民主”并不是一种政体，而是一种政道：“我们已经找到新路，我们能跳出这[历史]周期率。这条新路，就是民主。只有让人民来监督政府，政府才不敢松懈。只有人人起来负责，才不会人亡政息。”⁹⁶ 可以说，中国共产党讲的“民主”从来都是政道层面上的民主，因此才会有诸如“民主作风”，“这个人比较民主”、“这次会议开得比较民主”之类的说法。如果仅从政体上理解民主，这些话毫无意义。

“民主”本来的意思是人民当家作主。既可以从政体的角度看民主，也可以从政道的角度看民主。从政体的角度看，民主与否的关键在于，政府是否有代表性 (representativeness)? 但从政道的角度看，民主与否的关键在于，政府能在多大程度上回应人民的需求 (responsiveness)?

现在世界上最流行的民主观是政体思维的民主观，其依据是熊彼特 1942 年出版的《资本主义，社会主义和民主》。在这本书中，熊彼特批判了所谓“古典民主观”；因为在他看来，原来的民主观把人民当家作主放在首位、而把他们对代表的挑选放在第二位是不对的。他把民主定义为，一些个人通过竞争人民选票来获得（公共）决策权的制度安排。这就彻底颠覆了民主的原意。他对此也毫不讳言，“民主不是、也不能意味着任何明显意义上的‘人民的统治’，民主仅仅意味着人民有机会接受或拒绝将统治他们的人，但由于人民也可以用完全不民主的方式来决定谁做领导人，我们必须再加上另一个标准以收窄我们对民主的定义，即候选人自由竞争人民的选票”。⁹⁷ 在熊彼特手里，“民主”完成了从“人民统治”向“人民选择统治者”的转型：“人民”变成了“选民”；“民主”变成了“选主”，即人民每隔四、五年在几个相互竞争的精英团体中进行选择。从这种观点看，凡是存在竞争性选举的政体就是民主的，凡是不存在竞争性选举的政体就是专制的，因为据说人民在前一种政体下“被代表”了。

然而，从政道的角度看民主，政府政策对人民需求的回应性更重要。当代西

⁹⁴ 梁启超，“政治之基础与言论家之指针”（1915年），《梁启超全集》第9卷，第2793-2797页

⁹⁵ 毛泽东，《新民主主义论》，《毛泽东选集》（北京：人民出版社，1991年），第二卷，第677页

⁹⁶ 黄炎培，《延安归来》（重庆：国讯书店，1945年），第65页。

⁹⁷ 熊彼特，《资本主义、社会主义与民主》（北京：商务印书馆，1999年），第269页。

方最著名的民主理论家罗伯特·道尔指出，“民主最关键的特征是政府对其公民偏好持续的回应力”。⁹⁸ 因此，他认为现实世界中没有真正的“民主”，只有一批“多头政体”（Polyarchy）而已。尽管道尔在西方学界名声很大，他的这个观点在主流话语中几乎完全被遮蔽了。

从普通民众的角度看，是代表性重要还是回应力重要？当然，两者都重要，但老百姓最关心的恐怕还是政府出台的政策能否反应他们的需求。环视当今世界，我们不难发现，有些政治体制从形式上的看，似乎有“代表性”，因为那儿有竞争性选举，但这类体制的回应力未必很高；有些政治体制没有多党竞争，但对人民需求的回应力比较高。⁹⁹

这篇文章之所以花这么大的篇幅对比西方的政体观与中国的政道观，目的是为了说明，把西式政体的视角换为中式政道的视角，无论是回顾中国历史上的政治、评判当代中国的政治，还是展望未来中国的政治，我们都会有不同的感受。

从政体的视角看，政治体制某一两项特征至关重要，例如，是君主治国还是贵族治国？是否存在多党竞争？似乎这几个特征可以决定政治体制其它方方面面的表现。从政道的视角看，政治体制内形形色色主体的行为模式以及他们之间的互动模式都非常重要，都可以影响政治体制的表现；某几种形式上的安排未必能左右全盘。

从政体的视角看，复杂的政治现实会被化约为几个简单的标签，如“民主政体”、“专制政体”等，仿佛它们决然不同、非此即彼。从政道的视角看，所有的政治体制都是混合体制，包含了各种成分，只不过成分的搭配各不相同。所谓“民主政体”都或多或少夹杂着一些非民主的成分；所谓“非民主政体”都或多或少夹杂着一些民主的成分。

从政体的视角看，某些政体必然优于另一些政体。从政道的视角看，不管是什么政体，它们都面临着种种挑战，其中相当多的挑战是类似的，完全可以相互借鉴治国之道，很难说这个政体优于那个政体。

从政体的视角看，只要它所关注的那一两项制度特征（如是否有多党竞争）没有变化，其它政治体制的变化（如决策过程的开放程度）都可以忽略不计，是

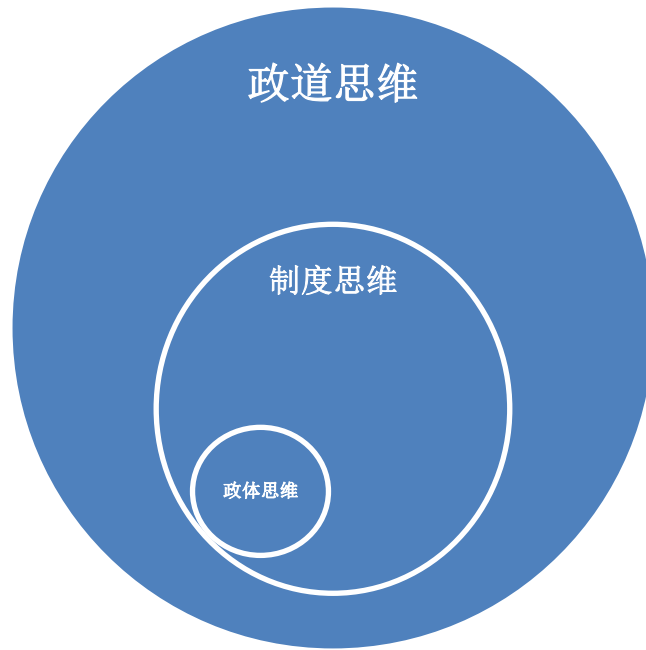
⁹⁸ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), p. 1.

⁹⁹ 在这段话中，我使用的概念是“需求”（needs），它与“要求”（wants）不同。“需求”是指满足人类生存与体面生活必需的那些东西，如消除贫困、教育、健康、环保等。当然，随着时代变化，人们的“需求”也会变化。“要求”则不同，它是指人们想要的东西，可以是任何东西，远远超出人类生存与体面生活的必要，比如“我想买一个LV牌的挎包”、“我想要一部法拉利跑车”。在消费主义盛行的当代，“要求”可以是被诱发，被制造出来的，是虚幻的，又是无止境的。可以说，以代表性为特征的“民主”至多有助于迫使政客回应选民（不是人民，因为投票率未必是百分之百，且各社会阶级的投票率相去很大）的“要求”。而以回应力为特征的“民主”着眼点是最广大人民群众、尤其普通老百姓的“需求”。联合国开发署的“人类发展指数”（Human Development Index 或 HDI）测量最基本的人类需求，如教育、健康。如果用各国人均GDP的排序减去各国HDI的排序，其差额可以测量在一定发展水平下，各国对人民基本需求的回应力强弱。以1980年为例，富得流油的中东石油国家回应力最弱，而几乎当时所有社会主义国家的回应力都很高，这不可能是偶然的巧合，详细数据见附表。

以静态的眼光观察动态的现实。从政道的视角看，治国之道必须随着条件的变化而变化，一切治国之道的变化都意义重大，是以动态的眼光看待动态的现实。

从政体的视角看，人们往往会寻求一揽子解决方案：既然政体被看得那么重要，有人就会以为换个政体（如开放多党竞争），一切问题都会迎刃立解。从政道的视角看，具体问题必须具体分析，换个政体也许可以解决某些现存的问题，但也可能带来一些新的、也许更大的问题，切不可幻想用简单的方法对付复杂的世界。

政体思维与政道思维最关键的不同是视野的宽窄。西式政体思维重政体，而政体只是各种制度的一小部分。中式的政道思维并没有忽略“制度”，如上文所示，“治术”即包括各种制度安排，当然也包括政治制度的形式。但制度只是政道的一部分。因此中式的政道思维不会陷入制度决定论，更不会陷入政体决定论。从下图看，两者思维的差异高下立判。如此说来，摒弃狭隘政体思维难道不是顺理成章的吗？



附表：人均收入与人类发展指数

国家	人均 GDP 排序	HDI 排序	两个排序之差
汤加	102	70	32
中国	131	103	28
亚美尼亚	94	67	27
越南	125	101	24
乌兹别克斯坦	103	80	23
吉尔吉斯斯坦	99	77	22
白俄罗斯	69	48	21
格鲁吉亚	60	42	18
爱沙尼亚	45	28	17
立陶宛	44	27	17
塔吉克斯坦	88	71	17
阿塞拜疆	77	61	16
日本	22	6	16
摩尔多瓦	84	68	16
保加利亚	63	49	14
圭亚那	96	82	14
蒙古	98	84	14
乌克兰	54	40	14
西萨摩亚	86	73	13
菲律宾	91	79	12
阿尔巴尼亚	73	62	11
老挝	123	112	11
波兰	46	35	11
智利	66	56	10
斐济	82	72	10

芬兰	23	13	10
法国	20	10	10
爱尔兰	33	23	10
俄罗斯	42	32	10
印度	117	108	9
印度尼西亚	107	98	9
肯尼亚	106	97	9
新西兰	25	16	9
西班牙	27	18	9
瑞典	16	7	9
津巴布韦	135	126	9
柬埔寨	132	124	8
加拿大	11	3	8
冰岛	17	9	8
牙买加	68	60	8
哈萨克斯坦	65	57	8
乌干达	129	121	8
美国	10	2	8
比利时	19	12	7
捷克	32	25	7
丹麦	15	8	7
以色列	28	21	7
莱索托	118	111	7
荷兰	12	5	7
挪威	8	1	7
英国	24	17	7
希腊	26	20	6
韩国	64	58	6
乌拉圭	50	44	6
阿根廷	41	36	5
刚果民主共和国	120	115	5
约旦	74	69	5
莫桑比克	133	128	5
奥地利	18	14	4
克罗地亚	34	30	4
加纳	113	109	4
马拉维	122	118	4
巴拿马	56	52	4
多哥	111	107	4
赞比亚	104	100	4
澳大利亚	14	11	3
孟加拉	128	125	3
布隆迪	134	131	3
哥斯达黎加	57	54	3

匈牙利	37	34	3
马达加斯加	108	105	3
尼泊尔	130	127	3
瑞士	7	4	3
意大利	21	19	2
马耳他	47	45	2
罗马尼亚	48	46	2
斯洛伐克	39	37	2
哥伦比亚	67	66	1
斯威士兰	95	94	1
刚果	85	85	0
中国香港	31	31	0
卢旺达	119	119	0
斯洛文尼亚	29	29	0
塞浦路斯	38	39	-1
厄瓜多尔	62	63	-1
洪都拉斯	87	88	-1
毛里求斯	76	78	-2
前南马其顿	51	53	-2
多米尼加共和国	78	81	-3
埃塞俄比亚	127	130	-3
尼加拉瓜	89	92	-3
巴拉圭	72	75	-3
黎巴嫩	55	59	-4
马来西亚	70	74	-4
喀麦隆	97	102	-5
巴基斯坦	109	114	-5
苏丹	112	117	-5
中非共和国	114	120	-6
秘鲁	59	65	-6
乍得	126	133	-7
埃及	92	99	-7
葡萄牙	35	43	-8
尼尔尼亚	101	110	-9
玻利维亚	80	90	-10
博茨瓦纳	81	91	-10
布基纳法索	124	134	-10
拉脱维亚	49	33	-10
马里	121	132	-11
墨西哥	40	51	-11
摩洛哥	93	104	-11
千里达及托巴哥	30	41	-11
委内瑞拉	36	47	-11
巴林	110	122	-12

巴西	52	64	-12
文莱	3	15	-12
卢森堡	9	22	-13
阿富汗	115	129	-14
突尼斯	79	93	-14
塞尔瓦多	71	86	-15
象牙海岸	90	106	-16
利比里亚	100	116	-16
塞内加尔	105	123	-18
尼日尔	116	135	-19
瓜地马拉	75	95	-20
科威特	5	26	-21
卡达尔	2	24	-22
土耳其	61	83	-22
吉布提	83	113	-30
阿尔及利亚	58	89	-31
伊朗	53	87	-34
巴林	13	50	-37
阿拉伯联合酋长国	1	38	-37
利比亚	4	55	-51
阿曼	43	96	-53
沙特阿拉伯	6	76	-70

注：用黄色标出的是当时的社会主义国家。

数据来源：UNDP，“2010 Report Hybrid-HDI data of trends analysis”，
http://hdr.undp.org/en/media/2010_Hybrid-HDI-data.xls