

# 中国古代的“权力”理念

## ——兼论中国古代社会的政体与法律

马小红

(中国人民大学法学院 北京 100872)

**内容提要:**中国传统社会的制度、价值观与西方确实有着诸多的不同。中国传统法律文化将“权力”视为治国工具,而西方先人一开始就对权力充满戒心。本文分析了孟德斯鸠、魁奈等西方启蒙思想家和梁启超等对古代中国政体的认识,并引申出一个问题,即如何定义中国古代社会的性质。中西不同的权力理念源于对人性认识的差异。先秦儒家认为“人性善”,对贤人始终寄予希望;先秦法家则认为“人性恶”,主张利用“人性”,加强君主的权力。西方先哲亚里士多德则坚持以法治限制人性,制约权力。中国古代社会的政权是一个畏惧、荣誉、品德兼而有之的“混合政体”,中国的“传统法”是“礼与法”的共同体。

**关键词:**权力 政体 法律

中国传统社会的制度、价值观与西方确实有着诸多的不同。对“权力”的认识也是如此。从西方先哲的著作中,我们可以看到早在古希腊时,西方人对权力,尤其是最高权力就充满了戒心。直到近代,权力的限制问题一直是西方政治学、法学研究的焦点。而在中国,“权力”是一个中性词,政治家、思想家更为关注的是掌握权力的“人”。

由此解析,对权力不同的认识造成了中西对法律认识的差异,西方社会将法律视为制约权力的法宝,而中国在强调权力对社会所产生的作用时则将目光投向统治者,尤其是最高统治者的素质——中国古人说,同样的制度,尧舜用之则治,桀纣任之则乱。如果再深入探究中西对权力认识差异的所以然,我们会感到,这种差异实际源于中西对人性认识的不同。对权力的限制,是希望通过法律遏制人们的贪欲,由表及里地达到社会的正义。而对人的关注,则是希望通过弘扬人之善性,使权力发挥正

面的作用,社会公平主要通过人们的自律而由里及表地实现。因此,尽管中西社会对权力有着不同的解读,但他们却有着相同的目标,所谓“天下一致而百虑,殊途而同归”。

一、问题的提出:“定义”中国古代社会的性质

自近代中西文化大规模地交融以来,中国古代社会的定性就是一个国际学界聚讼不已的话题。

在近代西方法治理论扛鼎之作《论法的精神》中,孟德斯鸠谈到了政体与政体原则的问题。在总结以往政治学的基础上,孟德斯鸠将政体划分为三类,即专制、君主、民主共和。这三种政体类型划分的依据是“权力”与法律关系的不同状态。“共和政体是全体人民或仅仅一部分人民握有最高权力的政体;君主政体是由单独一个人执政,不过遵照固定的和确立了的法律;专制政体是既无法律又无规章,由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。”<sup>①</sup>孟德斯鸠进一步阐述不同政体有着

**作者简介:**马小红(1958-),女,汉族,山东青岛人,中国人民大学法学院教授、博士生导师,法律文化研究中心执行主任。

本文为国家社会科学基金项目10BFX016“中华法文明模式研究”的中期成果;第七届中国文化论坛(2011年)研讨会论文。

① [法]孟德斯鸠《论法的精神》(上册)张雁深译,商务印书馆1987年版,第8页。

不同的原则,民主共和国的原则是“品德”,君主国的原则是“荣誉”,专制国家的原则是“恐怖”。值得注意的是,出于文化民族的偏见孟德斯鸠将中国划为“专制国”,但是,中国具有完备的典章制度,法律也不可谓不完善,这与他对专制国的描述是相矛盾的。为了解释这一矛盾,孟德斯鸠武断地下了这样的结论:“(中华帝国的)人们曾经想使法律与专制主义并行,但是任何东西和专制主义联系起来,便失掉了自己的力量。中国的专制主义,在祸害无穷的压力之下,虽然曾经愿意给自己戴上锁链,但都徒劳无益,它用自己的锁链武装了自己,而变得更为凶暴。”<sup>②</sup>

然而,同在西方,时代稍后于孟德斯鸠的启蒙思想家,法国重农学派的代表人物魁奈对中国政体的评价却与孟德斯鸠不同,在《中华帝国的专制制度》中,被弟子称为“欧洲孔子”的魁奈专设章节对孟德斯鸠的主张进行反驳。<sup>③</sup>针对孟德斯鸠将中国划归为专制国,魁奈说“我从有关中国的报告中得出结论,中国的制度系建立于明知和确定不移的法律之上,皇帝执行这些法律,而他自己也审慎地遵守这些法律。”<sup>④</sup>魁奈言,“专制君主”可以分为两种,即“合法的专制君主”与“为所欲为的或不合法的专制君主”,而中国的皇帝属于前者,即“合法的专制君主”,魁奈实际上是将中国划归为了“君主国”。

但有些令人遗憾和诡异的是,终结西方学界伟大思想家有关中国政体与法律问题争论的不是中西文化间更深入地融合与沟通,而是西方的炮舰。当十九世纪中叶以来,清政府一次次屈服于西方的武力,在战争中败北,割地赔款后,中国是野蛮专制的国家便成为学界以至于西方社会的共识。这种共识为西方对中国的殖民找到了依据。

受西学的影响,中国学界也开始对中国的“政体”进行研究,<sup>⑤</sup>十九世纪末二十世纪初,西学在中国政界与学界的影响深广,有披靡之势。鉴于中国“亘古未有”的变局,也鉴于中国当时“救亡图存”的迫切需要,当时思想先驱,如康有为、梁启超等基本接受了西方对中国政体的“定义”,对中国的“专制政体”进行了深刻地反省和批判。当时的反省与批判甚至在今天也被视为不刊之论,在学界的研究中被反复征引。然而,同样值得我们注意的是,随着时代的发展,中国古代社会的解体,一些戊戌变法时的思想先驱、领袖,开始对近代以来的反思进行了反思。这其中,戊戌变法领袖、开中国近代学术之风的梁启超的思想变化最具有典型意义。

1896年,戊戌变法前夕,为警醒国人,梁启超这样评价中西的局势“今吾中国,聚四万万不明公理,不讲权限之人,以与西国相处,即使高城深池,坚革多粟,亦不过如猛虎之遇猎人,犹不幸焉矣。乃以如此之国势,如此之政体,如此之人心风俗,犹鼯鼯然自居于中国而夷狄人,无怪乎西人以我为三等野番之国,谓天地间不容有此等人也。”<sup>⑥</sup>对中国科技、学术、国力落后于西方的担忧,对中国前途的深切忧虑,促使梁启超反思中国“政体”的理论基础,梁启超认为,自秦后两千年来所秉持的是荀子的专制之学,而反对独裁的孟子之学早已中断,孔子之学也处在衰败中。<sup>⑦</sup>正是基于这样的认识,梁启超才鼓吹变法。与其同时代的康有为、严复、谭嗣同等人,也无不以为中国二千年来实为君主专权的黑暗社会,“君权则日尊”,正是“国威则日损”的原因。<sup>⑧</sup>然而,民国时期梁启超的思想有了巨大的变化,在作于1920年的《清代学术概论》中,梁启超反思道“启超之在思想界,其破坏力确实不

② 同上注①。

③ 参见[法]弗朗斯瓦·魁奈《中华帝国的专制制度》,谈敏译,商务印书馆1992年版,第129页。此著第三章第一节“基于伦理的法律:正经,孟德斯鸠先生”、第七章第一节“孟德斯鸠先生的主张”,用较长的篇幅专门对孟德斯鸠《论法的精神》中关于中国的论述进行了辩驳。

④ [法]弗朗斯瓦·魁奈《中华帝国的专制制度》,谈敏译,商务印书馆1992年版,第24页。

⑤ 参见梁启超《饮冰室合集》中华书局1989年版,从目录中看,1896年至1905年间,梁启超作《变法通议》(1896年)、《论中国与欧洲国体异同》(1899年)、《各国宪法异同论》(1899年)、《中国专制政治进化史论》(1902年)等论著都论述过“政体”的问题。作者的观点前后稍有不同,戊戌变法前,作者基本以为中国为专制国,后以为中国介于专制与君主国间。

⑥ 梁启超《文集之一:论中国宜讲求法律之学》载《饮冰室合集》,中华书局1989年版,第93页。

⑦ 梁启超言“二千年间,宗派屡变,一皆盘旋于荀学肘下,孟学绝而孔学亦衰。于是专以黜荀申孟为标帜,引孟子重诛责‘民贼’、‘独夫’、‘善战服上刑’、‘授田置产’诸义,谓为大同精义所寄,日倡导之。”参见梁启超《清代学术概论》,朱维铮导读,上海古籍出版社1998年版,二十五“梁启超的今文学派宣传运动”,第84页。

⑧ 梁启超《文集之一:论中国积弱由于防弊》,载《饮冰室合集》,中华书局1989年版,第96页。

小,而建设则未有闻。晚清思想界之粗率浅薄,启超有罪焉。”<sup>⑨</sup>梁启超反省了当时对不加选择地吸纳西学,并将那种“无组织,无选择,本末不具,派别不明,惟以多为贵,而社会亦欢迎之”的西学输入称之为“梁启超式”的输入。<sup>⑩</sup>其实,在戊戌变法失败后不久,梁启超对西学在中国的适用与传统在现实中的作用就开始了反思。这一时期,梁启超对于“专制”的认识处在矛盾之中。一方面他将“专制”与“野蛮落后”、“无法无天”、“民权不申”相联系,指出中国与欧洲、日本在“政体”演进中的不同“欧洲、日本,封建灭而民权兴;中国封建灭而君权强。何也?曰:欧洲有市府而中国无有也;日本有氏族而中国无有也。”<sup>⑪</sup>而在1905年的《开明专制论》中,梁启超不再将“专制”简单地与“野蛮”相连接,而是将专制分“开明”与“野蛮”两类,“开明专制”是“由专断而以良的形式发表其权力”;“野蛮专制”是“由专断而以不良的形式发表其权力”。不独专制可以分为开明、野蛮,非专制政体也有“野蛮”与“开明”之分,即“以公意发表良形式者,谓之开明的非专制;以公意发表不良之形式者,谓之野蛮的非专制。”<sup>⑫</sup>更为重要的是,梁启超认为“儒家之开明专制论,纯以人民利益为目标”,他认为实行开明专制是当时的中国走向强盛的最佳选择。很多学者都注意到了梁启超的这种变化,美国学者张灏认为“在梁看来,开明专制不仅是世界历史的常有现象,而且还具有一段悠久和光荣的思想历史,在中国古代法家的思想中和近代欧洲如马基雅维利、波丹和霍布士等政治家的思想中都能找到。要是早几年,梁会严厉地指责这些思想家,而现在他却他们的著作里寻找为中国政治秩序所开的药方。”<sup>⑬</sup>

当我们研读中西前贤的经典著作时,我们会感受到中国文化在世界发展中的分量。在西方近代的进程中,中国的模式也曾经是西方思想家们绕不过去的“模式”,所以在孟德斯鸠、伏尔泰、魁奈、黑

格尔的著作中,对中国的解释都占有相当的分量。尤其是孟德斯鸠在有关“政体”论述结束时将“中华帝国”专门列出。因为中国,在孟德斯鸠政体的分类中很难套用,到过中国的传教士对中国政体的评介是“那个幅员广阔的中华帝国的政体是可称赞的,它的政体的原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之。”孟德斯鸠明白,如果不能合理地解释传教士的评介,“三种政体的原则的区别就毫无意义了。”<sup>⑭</sup>孟德斯鸠说“对于我上面所说的一切,人们有可能有所非难,所以我在未结束本章之前,必须加以回答(中华帝国的问题)。”但可惜的是孟德斯鸠的回答正如魁奈所言,充满了偏见。而这种偏见,又不幸为另一启蒙思想大家伏尔泰所言中,被传播到世界各地,中国被塑造成为独裁的“专制国”。<sup>⑮</sup>伏尔泰明确地表明,孟德斯鸠描述的“专制国”并不适用于中国,因为“独裁政府是这样的:君主可以不遵循一定形式,只凭个人意志,毫无理由地剥夺臣民的财产或生命而不触犯法律。”而中国的情况是“尽管有时君主可以滥用职权加害于他所熟悉的少数人,但他无法滥用职权加害于他所不认识的、在法律保护下的大多数百姓。”<sup>⑯</sup>

今天中国人对于“专制”与“君主”的理解,并没有那么复杂,这当然源于梁启超们前期对孟德斯鸠学说的接收,将中国“定义”为“君主”与“专制”的简单结合,即君主制必是独裁专制的,而专制必是法律简陋、统治野蛮的。戊戌变法前后,梁启超为中国思想界的翘楚,他对中国传统的批判与定性,无疑成为一种风尚。这也是直到现在许多人仍将中国古代社会认为是一个皇帝说了算的“专制独裁”社会的原因。而当民国时期,梁启超们开始反思自己“梁启超式”地输入西学并将中国古代社会定义为“专制国”,但可惜的是这时的梁启超在学界的影响已经日渐式微,而不复存在了的“中国古代”也已经离时代渐行渐远,加之西方文化的强势,中

⑨ 参见梁启超撰《清代学术概论》,朱维铮导读,上海古籍出版社1998年版,二十六“梁启超与康有为之分歧”,第89页。

⑩ 参见梁启超撰《清代学术概论》,朱维铮导读,上海古籍出版社1998年版,二十九“晚清西洋思想之运动”,第97页。

⑪ 梁启超《文集之九·中国专制政治进化史论》,载《饮冰室合集》,中华书局1989年版,第71页。

⑫ 梁启超《文集之十七·开明专制论》,载《饮冰室合集》,中华书局1989年版,第21页。

⑬ [美]张灏《梁启超与中国思想的过渡(1890-1907)》,江苏人民出版社1995年版,第150页。

⑭ 参见[法]孟德斯鸠《论法的精神》(上册),商务印书馆1987年版,第127页。

⑮ 参见[法]伏尔泰《风俗论》(上册),梁守锵译,商务印书馆1995年版,第221页。

⑯ [法]伏尔泰《风俗论》(下册),梁守锵译,商务印书馆1995年版,第461页。

国始终未能为自己“正名”。

西方启蒙思想家们的争论,梁启超们从批判到反思批判的学术历程,为我们留下了这样一个问题——如何“定义”中国古代社会的性质。

二、中西不同的权力理念源于对人性认识的差异

定义中国古代社会的性质,当然也要从中国古代的“政体”说起,即中国古代社会的权力,尤其是最高权力的状态是怎样的。而权力状态的背后,是人们权力理念的不同,而中西权力理念的不同则源于对人性认识的差异。

一说到“政体”,近代的中国思想家不免有些替祖先惭愧,因为“中国自古及今惟有一政体,故政体分类之说,中国人脑识中所未尝有也。”<sup>①</sup>而在西方,稍晚于孔子,与商鞅、孟子几乎同时代的亚里士多德就开始从权力的角度研究“政体”的形式。从亚里士多德的《政治学》中可以看出,“政体”是古希腊思想家们的重要研究论题。有关政体的研究反应了古希腊思想家的权力理念,从公元前先哲们的著作中我们可以看到中西思想家对权力的相同或相近的认识,也可以看到其中的差异。

公元前五、六百年到公元前二百年间,在世界不同的文明地域中,大思想家辈出。西方苏格拉底、柏拉图、亚里士多德,中国老子、孔子、商鞅,无不在人类思想发展史上占有不可替代的地位。

先哲们的思想有着相通,甚至是相同之处。先秦的儒家,孔子、孟子主张的“仁者宜在高位”的人治思想与西方柏拉图提出的“哲学王”统治并无二致。在孔子与柏拉图的理想国中,权力应该是与人的品德、智慧、才能甚至身体的健壮完美相联系的。对消除社会不公与犯罪,柏拉图与孔子的治理方案都似乎雷同。从亚里士多德对苏格拉底、柏拉图的批评中,我们知道苏格拉底、柏拉图主张财产“公有”,希望城邦建立“划一”的政治制度。<sup>②</sup>在阅读西方先哲们的“理想国”时,我们不自觉地就会想到

《礼记》托孔子之言所描绘的“大同之世”,甚至能具体地想到直到今天在中国也妇孺皆知的孔子名言“天下物不患寡而患不均”及孟子天下“定于一”的主张。柏拉图的“理想国”与孔子的“大同”充满了“哲学王”与“圣君”的奉献,充满了人性之“善”。因为相信“善”,所以无论是理想国,还是大同世界,所重视的都是教育,是人们心灵的净化。

问题在于,随后的发展,中西文化的主流开始分道扬镳。专家这样概括柏拉图的政治生涯“第一阶段是壮志雄心的幻灭时期。第二阶段困心衡虑,久而弥坚,相信哲学家确能兼为政治家,确能治理世界。其代表作《理想国》,不仅是哲学家的宣言书,而且是哲人政治家所写的治国计划纲要。第三阶段柏拉图垂垂老矣。事与愿违,不得已舍正义而思刑赏,弃德化而谈法治,乃撰《法律篇》。”<sup>③</sup>而在西方思想家反思以往的主张时,中国的儒家创始人孔子却老而弥坚,初衷不改。他坚持认为“善人为邦百年,亦可以胜残去杀。”<sup>④</sup>如果是善人治理国家,连续一百年,就会消除暴力和犯罪。而孔子自信,如果有君王能重用他来主持国家政事,三年之内,便会取得成效。<sup>⑤</sup>

柏拉图之后的亚里士多德,对“哲学王”的统治已经毫无兴趣,而“权力”在不同状态下的不同作用,促使亚里士多德开始了系统的“政体”研究。从亚里士多德的《政治学》中,我们看到了思想家对人性的不信任。在批评财产公有主张时,亚里士多德说“实际上,所有这些罪恶都是导源于人类的罪恶本性,即使实行公产制度也无法为之补救。”<sup>⑥</sup>有些人认为君主制的统治比较适合城邦,圣明的君主没有德才兼备的子孙可以传位时,君主可以传贤。而亚里士多德说“主张君主政体的人将起而辩护说:老王虽有传位于子嗣的法权,(但)他可以让庸儿继承。但很难保证王室真会这样行事;传贤而不私其子的善德是不易做到的,我就不敢对人类的本性

① 梁启超《文集之九·中国专制政治进化史论》,载《饮冰室合集》,中华书局1989年版,第60页。

② 参见[古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1996年版,第4461页。

③ [古希腊]柏拉图《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆2002年版,“译者引言”,第4页。

④ 《论语·子路》。

⑤ 《论语·子路》:“苟有用我者,期月而已可也,三年有成”。

⑥ [古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1996年版,第56页。

提出过奢的要求。”<sup>23</sup>在“研究了一百五十多个希腊国家的政制”<sup>24</sup>后,亚里士多德得出了结论,即由贵族集团或一部分人共同参与政治的共和民主“政体”与只依靠君主一人智虑的君主政体相比,共和政体更为可靠,也更为公正。而平等的人平等地参与政治的方法是“法治”;“依此见解所得的结论,名位便应该轮番,同等的人交互做统治者,也做被统治者,这才合乎正义。可是,这样的结论就是主张以法律为治了;建立[轮番]制度就是法律。那么,法治应当优于一人之治。遵循这种法治的主张,这里还须辨明,即使有时国政仍须依仗某些人的智虑(人治),这总得限制这些人们只能在应用法律上运用其智虑。”<sup>25</sup>亚里士多德对人治的否定实际上是对人性的否定,因为将人性恶视为人的本性,所以亚里士多德对权力充满了戒心,因为权力,尤其是最高权力,如果不受限制的话,就会随人性而成为一种“恶”势力,而这种恶,在亚里士多德看来是最大的犯罪。亚里士多德将人类“犯罪”分为三种:一是迫于饥寒而产生的盗窃;二是困扰于情欲的寻欢作乐;三是追求无穷权威的肆意放纵。亚里士多德言“世间重大的罪恶往往不是起因于饥寒,而是产生于放肆。”<sup>26</sup>因此,消除这种产生“放肆”的重大罪恶唯一方法,就是限制权力。对权力的限制,实际上就是对人性的遏制。

与西方不同,先秦儒家对人性,同时也对贤人始终寄予了希望。所以先秦儒家的理想始终是一个充满温情的、以教化为主的“礼治”社会。儒家的创始者孔子对人性的善恶并无明确的论断,他认为人性原本相近,是后天的教化与环境不同,使人性在发展中产生了差异,即所谓的“性相近也,习相远也”。<sup>27</sup>但孔子同时还认为“苟志于仁矣,无恶也”,<sup>28</sup>

表现了一定程度的性善主张。孔子之后,亚圣孟子明确提出了“人性善”的观点。孟子认为,无论什么人,若突然间看到一位孩童将跌落井中,都会“怵惕惻隐”。这种不自觉地唯恐孩童受到伤害的心情,便是“不忍人之心”。由“不忍人之心”而产生的“惻隐之心”为“仁之端”;“羞恶之心”为“义之端”;“辞让之心”为“礼之端”;“是非之心”为“智之端”。<sup>29</sup>源于“不忍人之心”的仁、义、礼、智四种美德是人之所以为人的根本所在。由于倾向或确认“人性善”,孔子与孟子都将拯救时弊的希望寄托于人性的恢复上。为此,孔子谆谆告诫弟子“入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众而亲仁。”<sup>30</sup>孟子也告诫世人“事孰为大?事亲为大。”<sup>31</sup>由于相信人性,儒家始终将天下治理的希望寄托在通过教育,使人保持良知并提高素质。

在此,我们不能不说到先秦的荀子与法家。在对人性的认识上,荀子、法家与西方亚里士多德有相同之处,即认为“人性恶”或“人之性,趋利以避害。”荀子与韩非同是“人性恶”论者,但在如何对待“人性”的问题上却不尽相同。荀子认为人性通过教化是可以得到改造的。人们在自省自律中可以抑制人性的膨胀,披上善良的伪装,这就是“化性起伪”,<sup>32</sup>即改造恶劣的人性,弘扬后天的伪装。而法家,尤其是韩非,对人性的改造并不抱有希望。他们不仅嘲讽孔孟的道德说教,而且也不相信荀子的“化性起伪”。韩非警告那些欲以礼教治国的统治者“严家无悍孥,而慈母有败子。”<sup>33</sup>对人性的改造不抱有希望,但是法家对国家的治理并不失望,因为“人性有好恶,故民可治也。”<sup>34</sup>法家强调国家、君主应顺应人性而设立制度,利用人趋利避害的本性,用刑赏建立起国家的秩序。法家认为,法家的治国

<sup>23</sup> [古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1996年版,第166页。

<sup>24</sup> 参见[古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1996年版,中文版译者吴恩裕前言“论亚里士多德的《政治学》”。

<sup>25</sup> [古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1996年版,第167-168页。

<sup>26</sup> [古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1996年版,第71页。

<sup>27</sup> 《论语·阳货》。

<sup>28</sup> 《论语·里仁》。

<sup>29</sup> 参见《孟子·公孙丑》。

<sup>30</sup> 《论语·学而》。

<sup>31</sup> 《孟子·离娄》。

<sup>32</sup> 参见《荀子·性恶》。

<sup>33</sup> 《韩非子·显学》。

<sup>34</sup> 《商君书·错法》。

良策是:一是设立制度,“缘法”而赏罚,有功必赏,有过必罚,使法取信于民;二是用刑须重,使其足以镇慑人心,用赏须厚,使其足以打动人心,让法在所及范围内产生最大的社会效益。三是刑须多于赏,刑多使人不敢因恶小而为之;赏少使人竭尽所能效力国家。法家对人性的利用可谓淋漓尽致,其重刑主张为后来的统治者实行“法外之法”提供了理论依据。可以看出,法家的治国主张,就形式而言,与亚里士多德有着形似之处,即强调制度(法治),但是,实质上却有着本质的不同。法家对制度的强调,目的在于“利用”人性,而加强君主的权力;亚里士多德的法治目的却在于限制人性,以制约权力。

问题还在于,西方在此后的发展中,对人性的认识基本秉持着亚里士多德的观点,而中国则坚持着孔孟的思想,虽然汉儒以后的“性三品”之说较先秦儒家更为现实,但大多数人经过教化可以从善则是中国人的共识。性三品的内容大致如唐代韩愈所总结的那样“性之品有上、中、下三。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。”情为性之表现,因而亦分上中下三品。上品之人,七情具合于善“动而处其中”。中品之人,经教化可以达到善。下品之人则“情发而悖于善”。<sup>⑤</sup>因此,就人类整体而言,有少数圣贤生而为善者;大多数人则善恶兼,得教则向善,失教则向善;亦有少数人冥顽不化,须以威震慑。鉴于这种对人性复杂的认识,统治者确立了礼法并举的治国方针。此处的礼与先秦孔孟所倡导的礼一脉相承,侧重于通过人情、人伦的教化,达到人性的恢复或维持。在汉之后的社会中,教化的内容被概括为“三纲五常”。<sup>⑥</sup>而法侧重于用严厉的刑罚扼制人性中“恶”的发展,其主要针对下品之人而设。简单地说,礼是一种由里及表的统治方式,法是一种由表及里的统治方式。礼以扬善,法以惩恶。

正是基于这种人性论,中国古人对权力,尤其是握有最高权力的人充满了敬意。因为在中国人的心目中,权力除了来自不可知的上天外,更为重要的是其源于统治者自身的品德修养。这一点我

们从儒家的经典《尚书》对夏、商、周三代“天命转移”的解释中可以看到。《尚书》记周初的政治家周公在解释周人“革”商人之“命”时提出了一个新的概念,即“德”。周公认为,上天降“天命”,即统治人间的权力给商人,是因为商人的祖先商汤是一个有德之人,而周人之所以夺商人之权,取代了商的统治,是因为商人的子孙纣王失去了“王”的道德,而周文王、武王却具备了这种品格,天命于是发生了“转移”。由此看来,有德、无德是检验权力是否正当的标准,但以什么来验证统治者获取权力的正当性呢?儒家认为是“民心”,而不是武力。孟子言:“以力假仁者霸,霸必有大国;以德行仁者王,王不待大:汤以七十里,文王以百里。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。如七十子之服孔子也。《诗》云‘自西自东,自南自北,无思不服。’此之谓也。”<sup>⑦</sup>孟子这段话的意思是:只有像先王那样以仁义、道理来统治人民,人民才会心悦诚服,统治者才会真正地获得天下。相反,像春秋时期的霸主那样以武力征服人民,虽然也可以取得政权,但是人民不会心服,其也无法真正获得天下。以理服人,还是以力服人是“王道”与“霸道”的区别所在。更为重要的是,孟子认为“霸道”的权力是不合法的权力,而“王道”的权力由于深得民心而正当。所以,有人问孟子,周人围困商纣王,夺商的天下,不是谋反吗?孟子说,我所看到的只是周人为天下讨伐“独夫民贼”,因为纣王失德,已经无资格掌握权力。正是基于这种对权力的认识,孟子提出了“民为贵,社稷次之,君为轻”的论断。

其实,我们不必为我们的祖先未能论及所谓的“政体”而抱歉,因为我们的祖先对人性始终抱有希望,他们始终没有放弃通过教化达到“人皆为尧舜”的理想。在中国,政权与社会、与文化是融为一体的,对权力的合理使用依靠着统治者的自觉和品德。一旦权力脱离了民心,“革命”便是合法的,这种“天命转移”对权力无疑是一种无形的制约。也许正是如此,中国古代对帝王的教育尤为重视,而官吏选拔、考绩、奖惩制度也格外地发达。与“西方

<sup>⑤</sup> 参见《韩昌黎先生集·卷十一·原性》。

<sup>⑥</sup> 三纲“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。”五常:仁、义、礼、智、信。

<sup>⑦</sup> 《孟子·公孙丑》。

人对政府权力久怀猜疑”因而不认同“人治”<sup>③</sup>不同,在中国,人们并不认为统治者与民众的关系是对抗的,社会的精英——士,无不希望通过接受教育而介入政权,以施展才能。

三、中国古代社会的政权是“混合政体”,中国传统法是“礼与法”的共同体

正是基于不同的人性论,西方将正义、公正的希望寄予对权力的限制上,而中国却将希望寄予“人”的良知与素质上。这种以人为本的文化与以教为主的统治,也许无法套用西方思想家们的“政体”分类。如果一定要套用政体分类来研究中国古代社会的“权力”,也许亲历过中国的西方传教士的看法更贴近客观,即如孟德斯鸠转述的那样,中国是一个畏惧、荣誉、品德兼而有之的混合“政体”。

显然中国不是共和民主政体,贵族民主在西周时期似乎存在过,但秦以后的集权使贵族“衣食租税”而已,为保障皇帝的权力,王室其他成员的政治发言权无法与重臣官僚相比。然而,中国古代对帝王品德的要求却是苛刻的,这一点甚至对中国并不欣赏的黑格尔都不掩饰。许多人认为中国古代的帝王,天下独尊,没有任何力量可以约束帝王的言行,事实并非如此。在朝中,帝王的言行受礼制的约束,服饰、饮食、甚至举止若不合礼,都会受到朝臣的规谏和评论。帝王的品行更是天下关注的焦点。黑格尔在评价中国皇帝时说“天子应该享有最高度的崇敬,他因为地位的关系,不得不亲自处理政事;虽然有司法衙门的帮助,他必须亲自知道并且指导全国的立法事务。他的职权虽然大,但是他没有行使他个人意志的余地。因为他的随时督察固然必要,全部行政却以国中许多古训为准则。”<sup>④</sup>“假如皇帝是个性竟不是上述的那一流——就是,彻底地道德的、辛勤的、既不失掉他的威仪而又充满了精力的,那末,一切都将废弛,政府将全部解体,变成麻木不仁的状态。”<sup>⑤</sup>中国古代虽然没有限制最高权力的具体制度,但并不是没有对帝王的约束。中国古代的“谏官”针对皇帝而设,“盖棺论定”的谥法更是帝王日常行事所必须考虑到的,而

民众的议政权利与天命转移的历史经验也会时时提醒皇帝在“有道”与“无道”中做出合乎道德的选择。

对于君主政体与专制政体而言,中国也许如魁奈所言,更类似于君主国。这不仅表现在中国有着完备的典章制度,而且表现为全社会对道德与声誉的珍视。这种对荣誉的珍视是礼教的特点。伏尔泰称赞中国法律有别于西方“在别的国家,法律用以治罪,而在中国,其作用更大,用以褒奖善行。若是出现一桩罕见的高尚行为,那便会有口皆碑,传及全省。官员必须奏报皇帝,皇帝便给应受褒奖者立牌挂匾。前些时候,一个名叫石桂(译音)的老实巴交的农民拾到旅行者遗失的一个装有金币的钱包,他来到这个旅行者的省份,把钱包交给了知府,不取任何报酬。对此类事知府都必须上报京师大理院,否则要受到革职处分;大理院又必须奏禀皇帝。于是这个农民被赐给五品官,因为朝廷为品德高尚的农民和在农业方面有成绩的人设有官职。应当承认,在我们国家,对这个农夫的表彰,只能是课以更重的军役税,因为人们认为他相当富裕。这种道德,这种宗法精神,加上对玉皇大帝的崇拜,形成了中国的宗教——帝王和士人的宗教。皇帝自古以来便是首席大祭司,由他来祭天,祭祀天上的神和地上的神。他可能是全国首屈一指的哲学家,最有权威的预言者;皇帝的御旨几乎从来都是关于道德的指示和圣训。”<sup>⑥</sup>伏尔泰说的中国古代这种独有的“褒奖善行”的“法律”,正是中国古代自西周时就有的旌表制度,这一制度的目的是弘扬人的善性,这一制度也说明中国古代社会治理的最大的特征是“教”而不是“刑”。

在此,我们也许应该对中国“传统法”做一个定义,即中国古代社会的礼,实际上就是我们近代以来所说的“法”。因为在历史的发展变革中,“法”字的内涵并非一成不变,我们今天说到“法治”的时候,会想到两个基本的含义,一是法的精神,比如公正、正义等等;二是法的制度和规范,比如部门法体系及一些具体的法律条文、规范等等。法的精神体

<sup>③</sup> 参见[美]郝大维、安乐哲《先贤的民主》,何刚强译,江苏人民出版社2004年版,第133-137页。

<sup>④</sup> [德]黑格尔《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第167页。

<sup>⑤</sup> [德]黑格尔《历史哲学》,王造时译,商务印书馆1963年版,第171页。

<sup>⑥</sup> [法]伏尔泰《风俗论》(上册),梁守锵译,商务印书馆1995年版,第217页。

现了人们对法律所寄予的希望,如维护人们应有的权利,主持社会正义,实现社会公正。法律的制度与规范,符合法的精神者,为“善法”,而违背法的精神者则为“恶法”。所以在法治体系中,法的精神应该是居于主导地位的,法的制度与规范一般情况下应该是法的精神的体现和维护,如此法治体系才能协调。如果我们从精神(或理念)与制度两个方面考察中国传统法,我们就会发现,中国传统法是“以礼为主”的,传统法中的“法”多为国家通过一定的程序所制定,就制度而言,其核心内容是律、令、例等等。而传统法的精神则是中国人数千年一脉相承而无所不在的“礼”。就精神层面而言,“礼”凝结了中国传统法的价值追求。因此,如果用现代法治的含义,或被近代以来社会变革而大大拓展了的“法”的概念回观中国传统法,可以说中国传统法是“礼法共同体”,礼为传统法之精神,而法为体现礼的制度与规范。与“混合政体”相匹配,礼不只是道德的宣教,而且更是法的制度及其社会效果的检验标准。“一准乎礼”的法,人们才会承认其为良法;

“礼律两不相失”的司法实践,才会为社会所认可。作为法的精神或灵魂,礼培育者君主国所必需具备的“荣誉”感,这便是伏尔泰感到当时中国的法律不同于西方的地方,其不仅仅只是禁止,而且更有“褒奖善行”。

另外,还有一点我们应该格外注意,中国古代社会虽然王朝更迭频繁,但“政体”、法律却以一贯之地延续了数千年,这也许正是得利于以上所述的那种“兼而有之”的混合。因为中国面对的是地域辽阔的疆域,按照孟德斯鸠“如果从自然特质来说,小国宜于共和政体,中等国宜于由君主治理,大帝国宜于由专制君主治理”<sup>②</sup>的分析,中国的先人们显然创造出了最适合当时中国的治理方式。中国古人对权力持有的中性认识、建构的兼而有之的混合政体、更为宽泛的法律领域无不充满智慧。在古代的西方,尽管亚里士多德不赞同,但与他同时代的西方“有些思想家认为理想的政体应该是混合了各种政体的政体。”<sup>③</sup>

## The Idea of Power in Ancient China

Ma Xiaohong

**Abstract:** Chinese traditional social system and values are different from western countries. In Chinese traditional legal culture, people regard “Power” as an instrument of administering a country. But Westerners are wary of power from the beginning. This article analyzes Montesquieu, Quesney and Liang Ch’ich’ao’s viewpoints towards the system of government of Ancient China, and it also invites a question: how can we define the nature of Chinese ancient society. The different ideas of power between Chinese and Westerners derive from the different cognitions of human nature. The Confucians believe “human nature is kind-hearted”, and they place hope on sages. The Legalists believe “human nature is evil” and Monarchs should strengthen their power by taking advantage of it. Aristotle believes that in order to restrict power, human nature should be limited by rule of law. The regime of Chinese ancient society is mixed with fear, honour and morality. Chinese “traditional law” is a community of “propriety and law”.

**Keywords:** power system of government law

(责任编辑:刘宇琼)

<sup>②</sup> [法]孟德斯鸠《论法的精神》(上册),张雁深译,商务印书馆1987年版,第126页。

<sup>③</sup> [古希腊]亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1996年版,第66页。