

中华政制要论

李若晖

(厦门大学 哲学系,福建 厦门 361005)

摘要:中华政制之研究,应从中国古代政治思想和政治制度的内在理路与内在联系入手,实现中华政制之内在建构。中华政制的核心为舜命契为司徒的“五教”。太史克释五教实即夫妻、父子、兄弟这家内三伦,即只要家内人伦和谐,就可化成天下。这就意味着以家为国,国家不是基于暴力而是基于伦理。但在周礼的政治实践中,亲情不但未能维系国家,甚至难以维系宗族。于是孟子以五伦释五教,由父子、兄弟去血缘亲情而得君臣、朋友,由家推及于国家与社会。整合五伦有两条进路。儒家国家以家为本位,以亲情为核心,以兄弟比拟朋友,以父子比拟君臣,以朋友节制君臣关系,君臣以义合。法家国家以国为本位,以等级为核心,以君臣比拟父子,由此形成以君臣、父子、夫妇为核心的家国一元化的严格等级结构。汉以后的儒学将等级内化于伦理之中,形成身份社会。另一方面,儒学的天下为公也深入人心。体现天下为公的政治制度便是宰相制为核心的君相分权制,尤其是唐宋中书政事堂制。天下为公的伦理承载,则是同居共爨的平民家族,正是这国家机器之下的民间自治,使普通民众得以养成道德承担。这也正是中华政制的当代价值所在:以制度与伦理的一致性为框架融摄外来思想,以分权制保障天下为公,以民间自治培养道德责任。

关键词:中华政制;三伦;五伦;身份社会;天下为公;分权制;道德承担

中图分类号:D691 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-022X(2018)06-0024-09

中华政制作为中国自生政治制度,传承数千年,对东亚地区有着深远影响。辛亥革命之后,中华政制虽然已非现实存在,但在今日仍有文化影响与借鉴意义。

古代对于中华政制的研究,以官制为主。近代以来的研究则多以西方为参照。如章太炎曰:“中夏政制,长于异国者四物:一曰仁抚属国,二曰教不奸政,三曰族姓无等,四曰除授有格。”^{[1](P168)}此四者都是针对异邦而言。仁抚属国,优于西方列强之掠夺殖民地;教不奸政,优于欧洲中世纪政教合一;族姓无等,优于印度种姓制度;除授有格,则指科举制优于欧洲、印度之贵族世袭。近数十年来,随着中国政治学学科的建立与完善,学者在政治学框架内对中国古代政制的特点与经验教训进行了若干总结。如张晋藩认为:“中国政治制度史除具备世界各国政治制度史的共同特征以外,还基于中国的特殊国情

而形成了一些不同于其他各国的特点:1、中国政治制度的历史经过四千余年的发展过程,从未中断,因此源流分明,沿革清晰;2、中国古代的政治制度受宗法制度的影响,渗入父权的观念,借助父权来加强皇权和行政权;3、调整伦理关系与等级秩序的礼制,得到行政法的确认而与政治制度结合;4、专制主义的政体始终是中国古代的基本政治制度,沿着螺旋式上升的轨道,不断强化;5、在漫长的政治制度的发展过程中,儒家经典是君主专制制度的理论基础,是封建政权各项制度与政策的依据;6、围绕着君权与相权的矛盾,中枢机构进行不断的调整,宰相制度终于废除;7、附着于皇权的亲军和内侍,也随着皇权的膨胀而干预祸国;8、科举与八股取士制度造成了中国后期教育与科学技术的衰落,以及政府官吏的无能。”^{[2](P3)}白钢总结中国政治制度的特征为:一是君主专制主义,二是中央集权制,三是官僚政治。其

收稿日期:2017-08-01

作者简介:李若晖,男,文学博士,厦门大学哲学系暨老子研究中心教授,福建省闽江学者特聘教授。

成功经验则为：一是有发达的政治分工和悠久的权力制衡观念，二是具有行政立法的传统，三是积累了一整套比较科学的人事管理的经验^[3]（《总论》，P35-56）。章太炎主要是以西方、印度政府行政的行为与后果为参照来凸显中夏政制之长处。近数十年对于中国古代政制研究，则是以西方政治学为基底，参照西方政治制度进行研究的。一言以蔽之，现有研究基本上是以西方政治学和政治制度为参照系，这一做法虽然在短时间内建构起中国政治制度研究的宏大体系，但是往往忽视了中国古代政治思想和政治制度的内在理路与内在联系。本文即尝试从中国古代政治思想和政治制度的内在理路与内在联系入手，实现中华政制之内在建构。

一、尧典五教

中华政制的核心具于《尚书·尧典》舜命契为司徒的命辞：“契！百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教，在宽。”^[4]（第1册，P44）这虽非史实，但作为经典，仍然表述了中华政制的理想。司徒相当于后世的宰相，《汉书》卷三十《艺文志》二《诸子略》儒家类小序：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。”^[5]（第6册，P1728）以为儒家之学即出于《尧典》司徒之职守。然舜命司徒的职守却并非政治，而是伦理。这就规定了中华政制之理想为：国家的手段和目的都是伦理。“五教”的内涵，《左传》文公十八年史克曰：舜“举八元，使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟共、子孝，内平外成”^[4]（第6册，P354）。吴承仕解释道：“《左传》中的‘父义母慈’，父母自相对，即是‘夫妻至亲’；‘父义母慈子孝’，即是‘父子至亲’；‘兄友弟共’，即是‘兄弟至亲’。”^[6]（P5-6）父母的关系为夫妻，加上父子与兄弟，实为家内三伦。太史克并认为由此就可达致“内平外成”，即只要家内人伦和谐，就可化成天下。这就意味着以家为国，国家不是基于暴力而是基于伦理。虽然一定程度的暴力手段被允许，但是如君主当真运用暴力将被视为君主自身的“德衰”。孔子就曾隐晦地表示，舜以禅让得天下是尽善，武王以征伐得天下则未尽善。《论语·八佾》：“子谓韶，尽美矣，又尽善也。谓武，尽美矣，未尽善也。”何晏《集解》引孔安国曰：“韶，舜乐名。谓以圣德受禅，故尽善。武，武王乐也。以征伐取天下，故未尽善。”^[7]（上册，P135）《礼记·乐记》：“干戚之舞，非备乐也。”郑玄注：“乐以文德为备，若咸池

者。”下即引《论语》此文。孔颖达疏释经曰：“言周乐干戚之舞，非如舜时文德之备乐也。”又释注曰：“郑之此注据异代。此经云‘干戚非备乐’，明以文德为备，故云‘若咸池者’，下文云‘若咸池备矣’是也。引《论语》，舜以文德为备，故云‘韶，尽美矣’，谓乐音美也；‘又尽善也’，谓文德具也。虞舜之时，杂舞干羽于两阶，而文多于武也。谓‘武尽美矣’者，大武之乐，其体美矣，下文说大武之乐是也；‘未尽善’者，文德犹少，未致太平。”^[4]（第5册，P670）

但在周礼的政治实践中，诸侯只知有国不知有天下，卿大夫只知有家不知有国，贼父弑君，问鼎窃国，亲情不但未能维系国家，甚至难以维系宗族。清儒顾栋高《春秋列国卿大夫世系表序》叹曰：“世卿之祸，小者淫侈越法，陨世丧宗；或族大宠多，权逼主上；甚者厚施窃国，陈氏篡齐，三家分晋；故世卿之祸几与封建等。”^[8]（中册，P1203）

当战国诸子兴起之时，如何在家伦理之上构建国伦理，以及如何整合二者，便是其必须回答的重大问题。

孟子用父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五伦解释“五教”。《孟子·滕文公》上释曰：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”^[9]（上册，P386）吴承仕释曰：“孟子于旧说‘三至亲’而外，又加君臣朋友二伦，以君臣表示不平等——统治与被统治——关系，以朋友表示平等关系，于是社会间一切伦理，包含无遗，而五伦说于此完全成立。”^[6]（P5-6）孟子实以太史克家内三伦为根基，由父子去血缘亲情而得君臣一伦以建构国家，于是君臣有等级尊卑——《孝经·士章》有谓：“资于事父以事君而敬同”^[4]（第8册，P24）；由兄弟去血缘亲情而得朋友一伦以建构社会，于是朋友为平等与责善。

但是严格地说，朋友的所谓“平等”并不能简单地等同于西方的“Equality”。《荀子·尧问》，吴起引申公巫臣曰：“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。”^[10]（下册，P548）这是将君主对大臣的态度与仪节分为四等，不以君臣之礼而执弟子礼者为最高，其次是朋友相处，再次是对等之礼，最次者为尊主卑臣。与朋友交实际上不是在态度与仪节上执对等之礼，而是要执礼略谦于对方。《尚书·康诰》对兄的批评为：“兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。”^[4]（第1册，P204）即以兄弟与朋友相比拟。《史记》卷七《项羽本纪》，鸿门宴的前夜，项伯往见张

良,于是沛公谓张良:“君为我呼入,吾得兄事之。”[11](第1册,P394)此“兄事之”即友道。“得疑者存”,杨惊注:“疑,谓博闻达识,可决疑惑者。”[10](下册,P548)但由上下文来看,既无整体性也无区分性;就整体性而言,四者皆应论君臣关系,不应此句独论臣之才能;就区分性而言,四者所论皆应为能决疑惑之贤臣,而非谓为师为友之臣即不能决疑惑,因此决疑惑不能与其他三者区分。“疑”当读为“拟(擬)”,谓比拟,即相同。《史记》卷五十八《梁孝王世家》:“得赐天子旌旗,出从千乘万骑,东西驰猎,拟于天子,出言辟,入言警。”[11](第6册,P2519)言梁孝王仪仗同于天子,即此。

由是,孟子将太史克的家内三伦予以改造与扩展,向上及于国家,向下及于社会,而以家为中心,整合三者为一体。

二、儒法五伦

如何将五伦整合为一,有两条进路。

儒家国家以家为本位,以亲情为核心,以兄弟比拟朋友,以父子比拟君臣。以朋友节制君臣关系,君臣以义合,“从道不从君”[10](下册,P529)。周礼儒学的君臣关系,决非如后世之尊卑悬隔。吕思勉《君臣朋友》曾言,《假乐》之诗曰:“之纲之纪,燕及朋友。”《毛传》:“朋友,群臣也。”此古义也。可见《孟子》所言孟献子、鲁缪公、晋平公之事,必非虚语矣(见《万章》下)。子游曰:“事君数,斯辱矣。朋友数,斯疏矣。”(《论语·里仁》)左儒曰:“君道友逆,则顺君以诛友。友道君逆,则率友以违君。”(《说苑·立节》)皆以君臣与朋友并言。然则若杜蕢之于晋平公者,亦朋友责善之道也(见《礼记·檀弓下》。《左氏》作屠蒯,见昭公九年)[12](P241-242)。吕思勉《古者君臣之义》上又云:朋友之间,所恶者,无信也。而君与臣之间,亦最贵信,即由以朋友之道推之也。荀息之对晋献公曰:“使死者反生,生者不愧乎其言,则可谓信矣。”《公羊》美其不食言。解扬之对楚庄王也曰:“君能制命为义,臣能承命为信,信载以而行之为利。义无二信,信无二命,受命以出,有死无陨,又可赂乎?臣之许君,以成命也;死而成命,臣之禄也。寡君有信臣,下臣获考,死又何求?”(《左氏》宣公十五年)皆所谓贵信者也。荀息、解扬之于其君,亦犹羊

角哀、左伯桃之于其友(刘孝标《广绝交论注》引《烈士传》),而程婴、公孙杵臼,则二者兼之者也(《史记·赵世家》)[12](P236)。以朋友节制君臣,使君臣等级必须基于伦理,于是伦理成为国家的结构与目的。

法家国家以国为本位,以等级为核心,以君臣比拟父子,夫妇、兄弟都是父子的附属产物。由此形成以君臣、父子、夫妇为核心的家国一元化的严格等级结构。朋友无法见容于这一结构,遂被去除。《商君书·画策篇》云:“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,故时变也。”^①尤其值得注意的是《淮南子·人间篇》:“百姓不亲,五品不慎,契教以君臣之义,父子之亲,夫妻之辩,长幼之序。”[13](P1897)本于《尚书》“五品”而仅及“四伦”。但朋友实际上无法真正去除,于是民间的会党和朝堂的朋党便成为君主挥之不去的梦魇。在法家国家内,不顾及亲情的等级必须以暴力维持,但暴力不可能公然作为国家的目的。这一外在于国家结构的国家目的由主宰国家的君主给予。当构造国家的暴力超出了国家结构,形成所在国的扩张,即以国家强盛为目的,便是秦制;如缘饰以儒术,即以伦理为国家目的,从而对国家暴力进行某种程度的限制,便是汉制。百代所行实为汉制而非秦制。

三、身份社会

汉制的真实内核,即暴力与伦理相抗衡的结果,不是暴力的伦理化,而是伦理的暴力化。汉以后的儒学不同于先秦儒学追求平等与责善,而是将等级内化于伦理之中:不再是“君君,臣臣,父父,子子”[7](下册,P499),而是“臣罪当诛兮,天王圣明”[14](P1158)。暴力与伦理的最终一致,是北魏孝文帝将游牧部落的绝对奴仆制规定于华夏,并在唐律中得到定型与确认。

作为秦制的起点,商鞅变法奠定了此后中国社会结构的基本格局。学界以往多聚焦于授爵于民的军功爵制所带来的社会流动,但是任何社会流动都必须以相对固定的社会等级为依托。商鞅令“僇力本业,耕织致粟帛多者,复其身;事末利,及怠而贫者,举以为收孥。”[11](第7册,P2696)国家强制规定农业为民之正业,农民为社会身份的基准。其上,耕而

^①《商君书》,蒋礼鸿《锥指》本,北京:中华书局,1986年,第107页。郑良树《商鞅及其学派》认为《画策篇》“受韩非思想的影响”,上海:上海古籍出版社,1989年,第113页。

能战者立功受爵；其下，不事生产，即从事商业等其他行业及不尽力务农者贬为奴婢贱民。其本意是对不服从者进行惩罚性政治剥夺，但后世发现使用低权利者进行生产可获更大利益。据《史记》卷六《秦始皇本纪》，秦始皇营骊山，“天下徒送诣七十余万人”^[11]（第1册，P333）。二世二年冬，陈涉遣将周章等西至戏，兵数十万。少府章邯曰：“骊山徒多，请赦之，授兵以击之。”^[11]（第1册，P338）可见这七十余万人皆为有罪刑徒。考虑到古代技术不发达，大型工程主要靠人力，因此以刑徒营造大型工程，无疑可以将成本降至最低。

以牺牲一部分甚至大部分人来获取发展的方式无法为王朝带来安定，承秦之弊的汉王朝最终求助于儒家。董仲舒引孔子曰“不患贫而患不均”，提出儒家之制：“故有所积重，则有所空虚矣。大富则骄，大贫则忧；忧则为盗，骄则为暴，此众人之情也。圣者则于众人之情，见乱之所从生。故其制人道而差上下也，使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧，以此为度，而调均之。是以财不遗^①，而上下相安，故易治也。”^[15]（第2册，P550）董引孔子曰见《论语·季氏》，朱熹释“均”曰：“谓各得其分。”^[16]（P170）至确！此“均”决非今日所理解的“平均”，不是每人所得完全相同，而是根据每人的身份地位各得其所应得。

汉承秦制，个人等级身份并不固定。魏晋南朝世家大族的特权也只是习俗性的而非法定的。真正以法律形式定社会等级的是北魏。《魏书》卷七《高祖纪》，孝文帝太和五年“班乞养杂户及户籍之制五条”^[17]（第1册，P151），正式划定良贱等级，并且将工匠列为杂户，与奴婢同入贱籍。至唐律明确规定“奴婢贱人，律比畜产”，“奴婢既同资财，即合由主处分。”明文规定奴婢等同于畜产，是私人财产。唐律规定“反、逆人家口合缘坐没官”，但同时又补充规定：“其奴婢同于资财，不从缘坐免法。”正可见不是将奴婢视为家人，而是视为畜产资财。其婚配只能“当色为婚”，即同等身份者才能婚配：“人各有耦，色类须同。良贱既殊，何宜配合？”唐律：“诸以赃入罪者，正赃见

在者，还官、主（转易得他物及生产蕃息，皆为见在）。”疏议解释“生产蕃息”曰：“谓婢产子、马生驹之类。”可见奴婢之子的身份仍然是奴婢，家生奴世代为奴。奴婢“其有愆犯，决罚致死，及过失杀者，各勿论”。反之，“诸部曲、奴婢过失杀主者，绞。”疏议：“部曲、奴婢，是为家仆，事主须存谨敬，又亦防其二心，故虽过失杀主者，绞。”^②

北魏均田制规定奴婢依良受田，《魏书》卷一一〇《食货志》，高祖太和“九年，下诏均给天下民田：诸男夫十五以上，受露田四十亩，妇人二十亩，奴婢依良”^[17]（第8册，P2853）。亦即可以通过奴婢多占田地，导致奴婢之制大盛^③。唐德宗建中元年行两税法，依户等收资产税，由于奴婢也视为资财，占有奴婢越多也就税负越重。李天石《中国中古良贱身份制度研究》指出：“在两税法下，定户等的财产同样包括了奴婢。在占有其他资产基本相同的情况下，占有奴婢愈多，其户等必然愈高，相应地其应缴纳的户税钱也就愈多。”^[18]（P358）于是奴婢制逐渐转变为典身制计佣折值以赎身。《新唐书》卷一六八《柳宗元列传》，柳宗元任柳州刺史时，改革当地风俗，“柳人以男女质钱，过期不赎，子本均，则没为奴婢。宗元设方计，悉赎归之。尤贫者，令书庸，视足相当，还其质。已没者，出己钱助赎”^[19]（P5142）卖身为奴者，命改为雇佣形式，确定佣值，待到做工积攒的佣值得以抵偿卖身钱时，买主就必须将奴婢放还。由此奴婢实质上转化为“雇工人”。其历史影响，一方面固然是奴婢制萎缩，另一方面则是“雇工人”一直未能摆脱奴婢制的阴影。受雇期间，主仆名分例于卑幼，罚罪比于奴婢。明律明确规定，家长对于“雇工人”，“若违犯教令而依法决罚，邂逅致死，及过失杀者，各勿论”^[20]（下册，P836）。显然雇主与“雇工人”之间不存在法律意义上的资本主义式“自由雇佣”。

部分技艺杂户在明清演变为最低等的世袭贱民，如山陕乐户、徽州伴当、宁国世仆、绍兴堕民、广东疍民等。这些世袭贱民的身份低于平民，甚至连乞丐都能欺侮凌辱。叶权《贤博编》：“浙之宁、绍、温、处、台、金、衢、严八府，俱有丐户，一名堕民，俗呼

① “遗”当作“匱”，参钟肇鹏主编：《春秋繁露校释》，石家庄：河北人民出版社，2005年校补本，上册，第510—511页。

② 《唐律疏议》，上海：上海古籍出版社，2013年，第106、226、69、227、225、69—70、348、349页。

③ 所以到北齐只能限制受田奴婢的数量。《隋书》卷二十四《食货志》：北齐清河三年定令“奴婢受田者，亲王止三百人，嗣王止二百人，第二品嗣王已下及庶姓王止一百五十人，正三品已上及皇宗止一百人，七品已上上限止八十人，八品已下至庶人限止六十人。奴婢限外不给田者，皆不输。其方百里外及州人，一夫受露田八十亩，妇四十亩。奴婢依良人，限数与在京百官同。”《隋书》，北京：中华书局，1973年，第2册，第677页。

大贫。盖国初不治生理，游手游食之人，著于版籍，至今不齿于庶民。民间吉凶事，率夫妇服役，鼓吹歌唱，以至舁轿、篦头、修足，一切下贱之事，皆乞丐为之。嘉靖初，会稽董大贫，家巨富，有女甚美，欲嫁良民，良民虽贫彻骨，不与为婚，婚即闾里不叙矣。”^[21] (P32)可见古代中国并非通常所认为的取决于财产权利的类西欧的阶级社会，而是政治身份高于财产权利的类印度的身份社会。举凡政治权力、生活待遇等都与身份相关。其最为典型的表现，是身份法成为财产法以至刑法的基础，即在法律上明确规定良贱身份作为定罪量刑的要件，良民侵害贱民减罪，贱民侵害良民加罪。在户籍制度上，贱民阶层专门立有贱籍。列入贱籍即被剥夺参政权力，最为典型的是不能参加科举，不能为官。清世宗雍正元年起陆续开豁贱籍，具有重要历史意义；政权的维系应基于人的自由而非奴役。然而心中贱籍难除。堕民的贱籍身份甚至低于乞丐，虽被开豁，却无以为业，只得仍旧依恃讨赏的“门眷”过活。鲁迅即感慨于其童年所接触的堕民：“每一家堕民所走的主人家是有一定的，不能随便走；婆婆死了，就使儿媳妇去，传给后代，恰如遗产的一般；必须非常贫穷，将走动的权利卖给了别人，这才和旧主人断绝了关系。假使你无端叫他不要来了，那就是等于给与地重大的侮辱。我还记得民国革命之后，我的母亲曾对一个堕民的女人说，‘以后我们都一样了，你们可以不要来了。’不料她却勃然变色，愤愤的回答道：‘你说的是什么话？……我们是千年万代，要走下去的！’就是为了一点点犒赏，不但安于做奴才，而且还要做更广泛的奴才，还得出钱去买做奴才的权利，这是堕民以外的自由人所万想不到的罢。”^[22] (P234)儒学之“均”，既让每个人都能在其所属等级中获取相应生活资料，更令每个人都必须寄生于其所属等级，无法离开所属等级独立生存，只得竭力维护等级制度，抗拒社会平等。

四、天下为公

另一方面，儒学的天下为公也深入人心。体现天下为公的政治制度便是宰相制，尤其是唐宋中书政事堂制。李华《中书政事堂记》：“政事堂者，君不可以枉道于天，反道于地，覆道于社稷，无道于黎元：此堂得以议之。”^[23] (P3202-3203)明确以政事堂制度约束君主。《宋史》卷四〇六《洪咨夔列传》载其上疏

曰：“臣历考往古治乱之原，权归人主，政出中书，天下未有不治。权不归人主，则廉陛一夷，纲常且不立，奚政之问！政不出中书，则腹心无寄，必转而他属，奚权之揽！此八政驭群臣，所以独归之王，而诏之者必天官冢宰也。”^[24] (P11265)可谓对君相分权制度的完美阐述。南宋宁宗绕开中书，以内批将朱熹逐出临安，监察御史吴猎上奏，痛陈“事不出于中书，是谓乱政。陛下毋谓天下为一人私有，而用舍之间，为是轻易快意之举！”^[25] (P51)

于是钱穆由秦汉以下政府之构成，讨论中国古代政体之性质，认为中国有一种自适国情之政制：“即所谓公忠不党之民主政治。‘公忠不党’者，乃超派超党、无派无党，或虽有党派而党派活动在整个政制中不占重要地位之一种民主政治，亦即所谓‘全民政治’。”^[26] (P4)并且，中国古代就是这样一种政制：“若论中国传统政制，虽有一王室，有一最高元首为全国所拥戴，然政府则本由民众组成，自宰相以下，大小百官，本皆来自田间，既非王室宗亲，亦非特殊之贵族或军人阶级。政府既许民众参加，并由民众组织，则政府与民众固已融为一体，政府之意见即为民众之意见，更不必别有一代表民意之监督机关，此之谓‘政民一体’，以政府与民众，理论上早属一体。故知中国传统政治，未尝无民权，而此种民权，则可谓之‘直接民权’，以其直接操行政之权。”^[26] (P6-7)进而，钱穆因汉初帝王将相多出自平民，因而称汉初政府为“平民政府”^[27] (P143)；又以“汉政府自武帝后，渐渐从宗室、军人、商人之组合，转变成士人参政之新局面”，而称昭宣元成一段之政府为“士人政府”^[27] (P166)。这两者构成钱氏“全民政治”的具体历史形式。

徐复观则对钱氏所谓“平民政府”、“士人政府”提出批评。对于“平民政府”，徐复观说道：第一，“他认为由平民出身取得政权的，便是平民政府；等于说本是由摆地摊而后来发大财的人，只能算是地摊之家，而不可称为豪富之家，是同样的可笑……大陆上幼稚地史学家，以为李自成们起自雇贫农，假定他们取得政权，便会以阶级成分改变政权的本质……这实是与钱先生的史学，同一血脉。”第二，“所谓代表一般平民的问题”。一个史学家应了解政治观念必须通过政治机构去实行，“随政治机构的好坏，而自然受到制约……秦所建立的一人专制，本是要以自耕农及小手工业者为政权基础的；但专制这套机构本身，因皇帝与人民的地位悬绝太远，要保护也保护不了。何况它必然很快地腐败堕落，并使皇帝自然

会骄奢昏暴,小人宦戚自然会得志,成为一切残毒人民的根源”。至于“士人政府”,徐复观反驳:“我们称政府的性质,必须就权力根源之地是由谁来运用而言,这应当是一种常识。通过二十四史一直到现代,都证明凡是站在平民的立场进入到仕途的人,地位愈高,与皇帝愈接近,他命运性的困扰、艰难,必定来自专制的机构与专制的观念”;宣元以后的儒生多受宦官外戚打击,“所以这是专制皇帝下的宦官外戚政府,如何可称为‘士人政府’。钱先生书中也叙述到外戚宦官之祸,但他决不肯指出外戚宦官,是专制下的必然产物”^[28](P107-109)。总结徐氏的观念,可以归结为:政府的性质应由其行为即施政来判断,政府的行为不取决于政府人员的来源,而取决于政府机构本身(的组织方式)。

张君劢甚且著专书《中国专制君主政制之评议》对钱穆之论进行全面深入批评。张君劢对钱说之总体评论为:“吾读钱著深有所感者,其书名曰‘传统政治’,意在探讨旧历史之真相,然其衷心所崇拜者,实为现代西方政治。其称宰相为副皇帝者,以西方责任内阁总理为背景者也。其称士人政府为平民政府者,以现代人民参政为背景者也。其所以重六部而抑九卿者,以现代西方内阁中各部为背景者也。钱著名曰‘探讨旧历史之真相’,而实对于旧历史上吾国之长处,为方今西方所无者,从未略举一二项……钱著不举自己之特长,独于西方今日所争所尚者,特造为副皇帝、士人参政之名以阴射之,实则,在名实两方面均不相符合。其所以如此,乃钱先生内心上之自卑感有以致之也。”^[29](P163)至于钱穆“平民政府”之说,张君劢论曰:“钱先生心中想像西方政制中贵族平民对立之状,乃择所谓平民政治之名,以明吾国不容贵族政治之存在。夫去贵族而代以平民,自然为一种进步。然在吾国除至尊之皇室外,其他人一律平等,无所谓平民非平民。如是平民云云,乃仅为自西方政治辞典中所采用之名辞,而无其他贵族平民对立之实质者也。”^[29](P91)“平民政府”必须相对于“贵族政府”才有意义,系指在存在着贵族势力的情形下,将贵族排除出政府,而任用平民。在中国历史上,大概春秋战国之交可算是平民取代贵族进入政府。严耕望详考史籍,认为秦“宗室贵族势力极盛,大庶长尤为其领袖,时操废立之权……成公以前,贵族权重;穆公雄才,外拓国土,内抑贵族而巩政权,是以父子相传,位宁八世,厉公以后,贵族复强,迄乎孝公,亦已八世;无虑皆为贵族所立所废,君权脆弱可知矣”^[30](P3-6)。商鞅变法之后,军功爵制

使得平民大量进入政府,导致“宗室亲贵起与客卿斗争不遗余力,是以孝公既歿,车裂商鞅,穰侯相秦,疾拒游士,及文信失势,贵族更乘机谋议,一切逐客……秦史传统,君主与贵族斗争至烈,雄主以客卿为爪牙以与贵族搏斗,贵族之势既夺,君主之威既隆,则客卿自亦因缘得势耳”^[30](P3)。但是由此造就的政府,却并非平民主导的政府,仅是专制君主主导的政府任用平民办事而已。平民没有政治背景,只能仰赖君主的威势,哪怕身居高位,也可为君主随时去除。张君劢云:“以云士人在各朝参加政局者,其最大难题,莫过于与专制君主之相处,乃至与帝王有关系人物之相处……越王勾践之于大夫文种,秦惠文之于商鞅,人臣之生死,皆决于君主一时之喜怒而又显然矣。及秦始皇统一天下,有吕不韦徙蜀自杀。汉高祖威加海内,杀黥布、彭越、韩信诸叛将,固不足怪,乃至发纵指示之功臣如萧何者,亦复投之狱中。其他创业之主如唐太宗者,平日固倚李勣为长城,于其临死之前,乃遗诏太子曰:‘如勣不受命,当杀之。’宋太祖惩五代诸臣之廉耻道丧,乃立不杀士大夫之戒,可谓得为君之体。至于明太祖之杀功臣,较诸前代尤惨酷矣。”^[29](P96)

《汉书》卷八《宣帝纪》,宣帝系由平民登立为帝。但在登基之前,“入未央宫,见皇太后,封为阳武侯”,师古曰:“先封侯者,不欲立庶人为天子也。”^[5](第1册,P238-239)可见汉政府并不以“平民政府”自居,甚且忌讳以庶人为天子。

《后汉书》卷七十八《宦者列传》张让传:“(灵)帝本侯家,宿贫,每叹桓帝不能作家居,故聚为私藏,复寄小黄门常侍钱各数千万。常云:‘张常侍是我公,赵常侍是我母。’”^[31](第9册,P2536)早年的贫穷并不必然导致关心民生疾苦,反而极有可能导致极端的贪婪。灵帝已是帝王之尊尚且如此,又何怪乎贪腐横行。正是基于此,我们反思钱穆所谓“全民政治”,平民进入政府是否必然保障政府关心平民?徐复观的反驳显然极有道理,“陈世美现象”就是最好的证明。一个人为了自己向上爬可以抛妻弃子,又怎能指望如此之人作为民请命呢!

至于“士人政府”,张君劢指出:“所谓士人,指读书人或士大夫言之,政治托之于读书人,自为一种长处。然历代以来,不读书不识字之人,占全国人十之八九,此十之八九即为不得预闻政治之人。彼西方国家中识字者,居十之八九,尽行使钱先生所谓间接民主而以为不足取法,我中国十分之一之人民,得因考试入官,而钱先生择美名以名之,曰直接民权。不

知其所称许者，乃士大夫之做官权而已，何民权可言哉！”^[29](P91)再而言之，士人经由科举进入政府便可称为“士人政府”吗？张君劢认为：“吾国由考试中选拔之文官所造成者，为官僚政治。其人职在奉令承教，自己无所主张，在法规之内，习于舞文弄法，上下其手，以便自己升迁，或且奉迎长官之意，蹂躏百姓……如是文官制，可以视同人民参政乎？可以代替民意机关乎？盖不待辨而自明矣。”^[29](P93)再从政府行政来看：“吾欲问钱先生者，所谓士人政府之政策之预备，事先有何调查，有何报告书乎？政策之决定，既由君主裁可，而何以立朝者各有主张乎？究竟谁有权赞成，谁有权反对，其准绳安在？如此一国三公我谁适从之局中，何制度可言乎？何种传统可为后人遵守者乎？”^[29](P110)

五、家国一体

天下为公的伦理承载，则是同居共爨的平民家族，正是这国家机器之下的民间自治，使普通民众得以养成道德承担，憧憬“修身齐家治国平天下”的君子修养，在科举制下培育出“以天下为己任”的士大夫阶层。

《左传》僖公二十四年富辰谏襄王述周公封建，有云：“昔周公吊二叔之不，故封建亲戚，以蕃屏周：管、蔡、郟、霍、鲁、卫、毛、聃、郕、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇，文之昭也；邢、晋、应、韩，武之穆也；凡、蒋、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。”^[4](第6册，P255)至少在西周时期，就已经形成了以宗族拱卫国家的观念。此后这一观念一直贯穿整个中国历史。

《史记》卷六《秦始皇本纪》，始皇一统六国称帝之后，“丞相绾等言：‘诸侯初破，燕齐荆地远，不为置王，毋以填之。请立诸子，唯上幸许。’始皇下其议于群臣，群臣皆以为便”^[11](第1册，P303)可见虽然天下大势已由封建变为郡县，但是“封建亲戚，以蕃屏周”的观念仍然牢不可破，且并非仅仅是几个不识时务的儒生的谬见，而是秦朝多数大臣的共识。

唐代中期均田制崩溃之后，国家再也无力授田。“中国古代社会的君民关系出现了前所未有的格局，不是贵族政治，不是门阀政治，也不是国家直接控制编户齐民。唐末五代，由流民武装建立的政权不能直接掌握土地，也就不能直接控制地方社会。而作为经济上的主体力量，富民、土豪阶层又不能获得政权，或者将自己的经济力量上升为政治力量，于是出

现了叶适所谓的‘民与君为二’的格局。也可以讲，这是国家与乡村社会分离的格局，或者说政治体系与经济体系分离的格局。”^[32](P15-16)宋儒往往将唐之亡归因于世族消亡，因此救弊之法就是重建宗族。张载《经学理窟·宗法》曰：“宗子之法不立，则朝廷无世臣……或问，朝廷何所益？公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？今骤得富贵者，止能为三四十一年之计，造宅一区，及其所有，既死，则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存。如此则家且不能保，又安能保国家！”^[33](P259)正是基于这一观念，宋儒最终构造出了有别于六朝世族的平民宗族。在户等上，有田者为主户，无田者为客户，均为编户齐民，身份相等。基于契约的佃农对于地主不再具有人身依附关系，避免了地主的贵族化。因此宋以后的家族囿于一隅之土，纵使族人获致高官，也仅仅是以个体身份入仕，其家族绝不可能成为国家政治力量。成为宋以后县以下乡村治理的基础。

当近代国家危亡之际，孙中山于1924年演讲三民主义，于民族主义一节，强调：“我们想要恢复民族的精神，要有两个条件：第一个条件是要我们知道现在处于极危险的地位；第二个条件是我们既然知道了处于很危险的地位，便要善用中国固有的团体，象家族团体和宗族团体，大家联合起来，成一个大国族团体。结成了国族团体，有了四万万人的大力量，共同去奋斗，无论我们民族是处于什么地位，都可以恢复起来。所以，能知与合群，便是恢复民族主义的方法。”至于合群之法：中国人对于国家观念，本是一片散沙，本没有民族团体。但是中国有很坚固的家族和宗族团体，此外中国人的家乡观念也是很深的。若是拿这两种好观念做基础，很可以把全国的人都联络起来。中国人照此做去，恢复民族主义比较外国人是容易得多。因为外国人是个人为单位，再由个人放大便是国家，在个人和国家的中间，再没有很坚固很普遍的的中间社会。中国国民和国家结构的关系，先有家族，再推到宗族，再然后才是国族，这种组织一级一级的放大，有条不紊，大小结构的关系当中是很实在的；如果用宗族为单位，改良当中的组织，再联合成国族，比较外国用个人为单位当然容易联络得多^[34](P238-242)。

六、结语

陈寅恪《冯友兰中国哲学史下册审查报告》曰：“夫政治社会一切公私行动，莫不与法典相关，而法

典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响,最深最钜者,实在制度法律公私生活之方面,而关于学说思想之方面,或转有不如佛道二教者……释迦之教义,无父无君,与吾国传统之学说,存在之制度,无一不相冲突。输入之后,若久不变易,则绝难保持。是以佛教学说,能于吾国思想史上,发生重大久远之影响者,皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者,若玄奘唯识之学,虽震动一时之人心,而卒归于消沈歇绝。近虽有人焉,欲然其死灰,疑终不能复振。其故匪他,以性质与环境互相方圆凿枘,势不得不然也。”^[35](P283-284)由于汉代形成了稳定的政教体系,因此在六朝佛教冲击之下,中华文化不但吸收了佛教精华,还在“沙门不敬王者”与“父母恩重”方面迫使佛教让步,退出世俗层面。此后,世界各宗教出入中华大地,只要不碰触制度与伦理的底线,都得到宽容对待。中华文化也得以遍采其长,熔铸伟辞。

这也正是中华政制的当代价值所在:以制度与伦理的一致性为框架融摄外来思想,以分权制保障天下为公,以民间自治培养道德责任。

参考文献:

- [1] 但焘记述. 荀汉雅言札记[A]. 章太炎全集[C]. 上海:上海人民出版社,2015.
- [2] 张晋藩,王超. 中国政治制度史[M]. 北京:中国政法大学出版社,1987.
- [3] 白钢主编. 中国政治制度通史:第一卷[M]. 北京:人民出版社,1996.
- [4] 阮元校刻. 十三经注疏[Z]. 台北:艺文印书馆,2007.
- [5] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
- [6] 吴承仕. 五伦说之历史观[A]. 吴承仕文集[C]. 北京:北京师范大学出版社,1984.
- [7] 刘宝楠. 论语正义[M]. 北京:中华书局,1990.
- [8] 顾栋高. 春秋大事表[M]. 北京:中华书局,1993.
- [9] 焦循. 孟子正义[M]. 北京:中华书局,1987.
- [10] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.
- [11] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,2013.
- [12] 吕思勉. 吕思勉读史札记:上册[M]. 上海:上海古籍出版社,2005.
- [13] 张双棣. 淮南子校释:下册[M]. 北京:北京大学出版社,2013.
- [14] 韩愈. 琴操十首·拘幽操[A]. 钱仲联. 韩昌黎诗系

- 年集释:下册[C]. 上海:上海古籍出版社,1984.
- [15] 董仲舒. 春秋繁露[A]. 北京图书馆古籍出版编辑组编. 北京图书馆古籍珍本丛刊:第2册[C]. 北京:书目文献出版社,1988.
- [16] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [17] 魏收. 魏书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [18] 李天石. 中国中古良贱身份制度研究[M]. 南京:南京师范大学出版社,2004.
- [19] 欧阳修,宋祁. 新唐书[M]. 北京:中华书局,1975.
- [20] 黄彰健. 明代律例汇编[Z]. 台北:中央研究院历史语言研究所,1979.
- [21] 叶权. 贤博编[M]. 北京:中华书局,1987.
- [22] 鲁迅. 我谈“堕民”[A]. 鲁迅全集(编年版):第7卷[M]. 北京:人民文学出版社,2014.
- [23] 李华. 中书政事堂记[A]. 董诰主编. 全唐文:第4册[C]. 北京:中华书局,1985.
- [24] 脱脱. 宋史[M]. 北京:中华书局,1977.
- [25] 魏了翁. 辅文阁直学士赠通议大夫吴公行状[A]. 曾枣庄,刘琳主编. 全宋文:第311册[C]. 上海:上海辞书出版社;合肥:安徽教育出版社,2006.
- [26] 钱穆. 政学私言:上卷[A]. 钱宾四先生全集:第40册[C]. 台北:联经出版事业股份有限公司,1998.
- [27] 钱穆. 国史大纲:上卷[A]. 钱宾四先生全集:第27册[C]. 台北:联经出版事业股份有限公司,1998.
- [28] 徐复观. 良知的迷惘——钱穆先生的史学[A]. 徐复观杂文——记所思[C]. 台北:时报文化出版事业有限公司,1980.
- [29] 张君勱. 中国专制君主政制之评议[M]. 台北:弘文馆出版社,1986.
- [30] 严耕望. 论秦客卿执政之背景[A]. 严耕望史学论文集:上[C]. 上海:上海古籍出版社,2009.
- [31] 范晔. 后汉书[M]. 北京:中华书局,1965.
- [32] 吴铮强. 科举理学化[M]. 上海:上海辞书出版社,2008.
- [33] 张载. 经学理窟[A]. 张载集[C]. 北京:中华书局,1978.
- [34] 孙中山. 三民主义[A]. 中国社会科学院近代史研究所,等. 孙中山全集:第三版第九卷[C]. 北京:中华书局,2011.
- [35] 陈寅恪. 冯友兰中国哲学史下册审查报告[A]. 陈寅恪. 金明馆丛稿二编[C]. 北京:三联书店,2001.

责任编辑:杨春梅

Outline of Political Institutions of Classic China

LI Ruo-hui

(Department of Philosophy, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

Abstracts: To investigate the political institutions of classic China, attentions should be paid to the interactions of Chinese political thoughts and political systems so as to construct the inner logic of political institutions. The essential part of political institutions of classic China is “wujiao” proposed by Shun when he appointed Xie. Taishi-Ke explained that “wujiao” implied three levels of family ethics about husband-wife, father-son and elder brother-younger brother. He further deduced that a harmonious family ethics would bring out a harmonious society order. That means the social order is not based on force but according to the family ethics. However, many researches had showed that in the political practices of rituals of Zhou Dynasty, family ethics was hardly to maintain the clan, not to mention the whole society. Therefore, Mencius explained “wujiao” with “wulun”. He claimed that without the factor of blood relationship, father – son relation would become monarch – subject relation, while elder brother-younger brother relation would become friend relationship. Thus, Mencius deduced family mode to the order of society and county. There are two ways to reconstruct “wulun”. On one hand, in Confucianism system, the county is based on family, and the blood relation is the core, which assimilated elder brother-younger brother relation with friend relationship, father – son relation with monarch-official relation. Then, to restrain the monarch-official relation with friend relationship because the monarch and officials work together based on moral principles as friends. On the other hand, in legalists system, the state was based on hierarchy and to assimilate monarch-official relation with father-son relation. Thus, a rigid hierarchy of family-country mode was formed with the core of monarch-official, father – son and husband-wife relations. After Han Dynasty, the Confucianism system interned the hierarchy into ethics institutions and formed a system of identity society. At the same time, the thoughts of taking the country for all became more prevailing. The political system to realize the thoughts of taking the country for all was decentralization between monarch and minister, and the typical one was zhongshu zhengshi tangzhi in Tang and Song Dynasties. The ethic principle to realize the thoughts of taking the country for all was civilian clan who live and eat together. It was the civil autonomy that enables the common people to formulate a sense of responsibility. To conclude, the article emphasizes that the contemporary value of Political institutions of classic China lay on the sense of responsibility of common people. Based on the consistency of political system and ethic principle, the political institutions need to absorb other thoughts and to guarantee the thoughts of taking the country for all with decentralization, to raise the sense of responsibility with civil autonomy.

Key words: political institutions of classic China; sanlun; wulun; identity society; the country for all; decentralization; sense of responsibility