

保育式政体

——试论帝制中国的政体形态

阎小波

摘要:帝制中国是封建社会与专制政体,似乎早已成为政治常识。然而,生成于特定的历史时期的常识难免有其历史的局限性。帝制中国的“专制政体说”产生于清末,源自外部对中国政体的观感与指认,进而被国人所广泛接受。“专制政体说”经由地方性知识到一般性知识的转换,使得帝制中国政体的独特性被忽略,且难以解释帝制中国与现代中国的特殊性 & 接续性。从地方性知识出发,重新考察帝制中国的政体属性,“保育式政体说”也许更能反映帝制中国政体的特质,且有助于摆脱长期以来中国学术界“削足适履”的思维习性。

关键词:社会形态;封建社会;政体类型;帝制中国;专制政体;保育式政体

近世以来,关于帝制中国的社会形态及政体类型的认定,以及中国究属“普遍”还是“特殊”的争论由来已久。若延续帝制时期国人的政治常识,中国与其周边的藩属只有文野之别,分别处于文明的高地与洼地。带着此种认知,晚清一些开眼看世界的国人均坚信中国是常识意义上的普遍,西方则是奇异意义上的特殊。随着中西交流的加深,高地与洼地在不经意间被反转。至甲午一战,中国遂定格于洼地之中。与作为“他者”的西洋文明相比,西方代表了现代性与普遍性,中国成了奇异的另类。其后,在救亡图存的艰辛历程中,国人努力为回归高地探寻学理上的支持。于是乎,中国必须从社会与政体类型的洼地奋力直追甚至赶超,回归乃至占据社会与政体类型的高地。近代以来有关中国政治发展的叙事也就成了告别封建社会,埋葬专制政体,建立民主共和政体的历史。这样一种叙事模式,固然可以在逻辑上达致自洽,却难以解释帝制中国与现代中国的特殊性 & 接续性。本文循着从外部与内部看中国的双重视角,梳理“专制政体”得名之由来及所受诘问,尝试用“保育式政体”命名帝制中国的政体形态。

一、专制政体:地方性知识与普遍性知识

在西方政治思想的谱系中,“政体”的用法通常要追溯到亚里士多德。他在对希腊各城邦的政体作类型学分析时提出了三种正宗政体(王制、贵族、共和)与变态政体(僭主、寡头、平民),其中虽无专制政体之名,但他提到劣质的“变态政体”具有专制的特征,主要表现为当权者“不顾城邦全体公民的利益”,“以主人管理其奴仆那种方式施行统治,而城邦却是由自由人所组成的团体”^①。亚里士多德还认为,波斯与希腊有着专制与自由之别。希腊人天生是自由的,东方人天生具有奴性。

亚里士多德的东方专制说不乏想象的成分,但他在评价希腊各城邦政体类型时是非常实证的,对各城邦的地方性特质有着高度的自觉与宽容。“最良好的政体不是一般现存城邦所可实现的,优

作者简介:阎小波,南京大学政府管理学院政治学系教授、亚太发展研究中心研究员(江苏南京 210023)。

^① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1981年,第134、132页。

良的立法家和真实的政治家不应一心想望绝对至善的政体,他还须注意到本邦现实条件而寻求同它相适应的最良好政体。……政治学术还该考虑,在某些假设的情况中,应以哪种政体为相宜;并研究这种政体怎样才能创制,在构成以后又怎样可使它垂于久远。”^①可见,亚里士多德不仅是政体类型学的鼻祖,且留下了一个理性、务实、尊重多样性的学术传统。

近代思想家中,对中国思想界影响最大的政体类型学的大师是孟德斯鸠。他将政体分为共和、君主、专制三类,前两类只存于欧洲,专制政体则是土耳其、波斯、中国等亚洲国家的特征。“共和政体是全体人民或仅仅部分人民掌握最高权力的政体;君主政体是由一人依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,但既无法律又无规则,全由他的个人意志和喜怒无常的心情处置一切。”不同的政体有不同的原则:“共和国需要美德,君主国需要荣宠,而专制政体则需要畏惧。”孟德斯鸠还认为,疆域的大小与政体类型相关联:“小国的自然特性宜行共和政体,稍大的国家的自然特性宜行君主政体,而大国的自然特性则宜由专制君主治理。”专制政体主要的特征是排他性的专横:“政体的性质要求绝对服从,君主的旨意一旦下达,就应立竿见影地发生效应,……根本没有调节、修正、妥协、交情、对等、商榷、谏议,根本就没有任何可以作为相等的或更佳的谏议提出,人只是服从于那个发号施令的生物脚下的另一个生物罢了。”^②

孟氏讨论的对象已覆盖到全球。他虽然将多样化的亚洲归类为东方专制主义,但秉承了亚里士多德的学术传统,即对“地方性知识”与“无限复杂性”有着高度的自觉,故而对其政体类型学的分析又留有余地。“专制政体尽管就其性质而言,到处都一样。但是,由于环境、宗教观点、成见、受到遵循的惯例、人的气质、风尚、习俗的不同,差异还是很大的。在专制政体之下确立某些思想是件好事。比如,中国人把君主视为人民的父亲,阿拉伯人在帝国初期把君主看作布道师。”^③“我们的传教士谈及幅员辽阔的中华帝国时,把它说成一个令人赞叹的政体,其原则融畏惧、荣宠和美德为一体。这么说,我所确立的三种政体原则,便是徒劳无益的区分了。”^④

孟德斯鸠时期西方有关中国的“地方性知识”更加丰富,其立论也留有余地。对照其三种政体的分类,孟氏在《随想录》中又觉得中国并不属正典意义上的某种政体。“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。”所谓“混合政体”其实就是一个另类政体,复杂而独特,自洽而矛盾,统一而紧张。令其困惑的是:“尽管中国的条件本应使之建立共和政体,事实上却连共和政体的影子也看不到。”^⑤

素有“欧洲的孔子”之称的魁奈虽然接受“中华帝国专制说”,他却给出了比孟氏更为正面的评价。“中国的制度是建立于明智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。”“皇帝的绝对权力受到制约”。中华帝国“所以能够长久维持,绝不当归因于特殊的环境条件,而应当归因于其内在的稳固秩序”,而稳固秩序的生成,是因为中华帝国建立了一种“保护性政权”。这种政权是建立在伦理原则的基础上:“尊敬父母就必然和尊敬一切可以视同父母的人物,如老人、师傅、官吏、皇帝(至高无上的人)等联系着。对父母的这种尊敬,就要父母以爱还报其子女。由此推论,老人也要以爱还报青年人;官吏要以爱还报其治下的老百姓;皇帝要以爱还报其子民(以

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,第176页。

② [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,许明龙译,北京:商务印书馆,2009年,第17-18、38、149、39页。

③ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,第249页。

④ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,第150页。

⑤ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》,第880页。

及造物主对待人类的宽厚仁慈)。所有这些都构成了礼教,而礼教构成了国家的一般精神。”^①

黑格尔承接了启蒙运动时期的“东方专制说”,笃信中国“政府的形式必然是专制主义”,但也注意到中国专制主义的地方性特征。“中国纯粹建筑在这一种道德的结合(即家庭关系——引者注)上,国家的特性便是客观的‘家庭孝敬’。中国人把自己看作是属于他们家庭的,而同时又是国家的儿女。”中国的皇帝“虽然站在政治机构的顶尖上,具有君主的权限,但是他像严父那样行使他的权限。他便是大家长,国人首先必须尊敬他”。中国的皇帝权力虽大,“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”^②。黑格尔的以上判断新意无多,他为西方汉学提供的学术增量主要是“中国停滞论”：“中国很早就已经进展到了它今日的情状;但是因为它客观的存在和主观运动之间仍然缺少一种对峙,所以无从发生任何变化”,中国“可以称为仅仅属于空间的国家——成为非历史的历史”^③。

不难发现,作为概念的“政体”,一开始就是人们基于对某些政治共同体政治特质观察后作出的一种总体性的、抽象的概括。孟德斯鸠在分析政体类型时始终强调相对性与有限性。人类文明分途演进,交互影响,异中有同,存同求异。孟德斯鸠、魁奈、黑格尔等对中国政体的讨论均非止步于“同”,而是着力探讨其“异”。如果忽略了政体的地方性特质,粗略归类,草率定性,势必将文明的多样性简约化。

其后,随着改变整个世界的“双元革命”(英国工业革命与法国政治革命)的驱动,西欧成了人类文明的领跑者。在全球化(西方化)时代,现代性就等于普遍性,当民主、自由被赋予越来越强的正当性时,非民主即专制也成为普遍的认知,且无需地方性知识的支持,专制政体渐渐由地方性知识转而成为普遍性的常识,学人及舆论对政体的评述也由审慎转而为自负。

美国文化人类学家吉尔兹在考察了伊斯兰世界、印度世界、马来亚世界等地人们对法律的不同理解后发现:“法律就是地方性知识。地方在此处不只是指空间、时间、阶级和各种问题,而且也指特色(accent),即把对所发生的事件的本地认识与对可能发生的事件的本地想象联系在一起。这种认识和想象的复合体,以及隐含于对原则的形象化描述中的事件叙述,便是我所谓的法律认识。”“法律是地方性知识而非无地方界限的原则。”^④同理,对政体类型的概括亦离不开地方性知识的支撑。

二、专制政体说之生成:推论与实然

对东亚地区来说,“专制政体”的概念出自明治维新时期日本化了的西学——“东学”,且于19、20世纪之交经由日本输入中国。

在类型学意义上给中国的政体形态冠名似乎不是古代中国人的兴趣所在。“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。”^⑤“惟有一政体”之说未免过于绝对。先贤有关轴心时代封建制、郡县制的争论延续了二千多年。自秦汉帝国以降,柳宗元、顾炎武、冯桂芬等人围绕封建与郡县的优劣之争亦时有发生,其论域涉及国家的政治体制及何种体制有利于王朝的长治久安。

在二千多年的帝制时期,王朝有兴衰,疆域有大小,秩序有治乱,夷夏有兴替,但鲜有对政体作总体性反思。换言之,观之帝制中国之政体,的确不像一个时间上的国家。“在中国,也许从公元前8世纪起,如果认为这个时间作为一个政体传统的起点过早,那至少是从公元前221年开始,直到20

① [法]魁奈:《中华帝国的专制制度》,谈敏译,北京:商务印书馆,1992年,第24、73、138、112、73页。

② [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999年,第127、129页。

③ [德]黑格尔:《历史哲学》,第123、112页。

④ [美]克利福德·吉尔兹:《地方性知识:事实与法律的比较透视》,邓正来译,载梁治平主编:《法律的文化解释》,北京:三联书店,1994年,第126、130页。

⑤ 梁启超:《中国专制政治进化史论》,《新民丛报》第8号(1902年5月)。

世纪,政体基本上没有发生什么变化。”^①政体的历史为何在公元前 221 年就终结呢?这是因为天朝的社会与政体形态不仅早已成型,且被理想化,甚至绝对化。现实中出现的诸多问题不过是对理想形态的短暂偏离,且纠偏有定势。在天朝人的视野里,有效的制度与学理资源只能取自华夏文明的源头活水,诸藩不具有作为“他者”存在的意义,这是天朝人的政治常识。可以说秦以后的帝制中国处在一个常识性与坚韧性的物理空间。

常识难以催生新知,但新知可以挑战常识。明末清初闯入天朝的西洋传教士带来的不只是“奇技淫巧”,更有颠覆常识的新知。当官绅们目睹利玛窦展示的《山海舆地全图》和传教士带来的地球仪时,莫不感到匪夷所思。“因为他们不知道地球的大小而又夜郎自大,所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论,他们不仅把所有别的民族都看作是野蛮人,而且看成是没有理性的动物。他们看来,世上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的。这种无知使他们越骄傲,则一旦真相大白,他们就越自卑。”^②然而,利玛窦过早地高估了新知改变常识的功效,或低估了常识的定力。

在一个知识与心态长期闭锁的社会,新知扩散的效用远非今人想象的那么快。与新知相比,残酷的战争对改变常识更显功效。甲午中国战败,反思中国社会形态与政体之得失、对中国政体形态的自我否定也由此开始。孙中山成立的兴中会率先用政治纲领来否定帝制:“驱除鞑虏,恢复中华,创立合众政府。”该纲领的前二句是重复常识,即改朝、换代,最后一句则是挑战常识——换制度、变政体,即用“合众政府”来取代“秦政”。

作为概念的“专制政体”其实是一个日语借词,“是戊戌变法后经日本传到中国的词汇”^③。1876 年,日本人何礼之根据英译本将孟德斯鸠的《论法的精神》译成日文《万法精理》时采用“专制政治”来译“despotism”。在该书卷 8 第 21 回“论支那帝国”中,译者明确将中国归为专制国家。“据此所见,支那是专制国,其精神是畏惧。”^④最早接触到专制政体说的中国人恐怕是首任驻日参赞黄遵宪(在任时间为 1877—1882)。“环地球而居者,国以百数十计,有国即有民,有民即有君,而此百数十国,有一人专制称为君主者;有庶人议政称为民主者;有上下分任事权称为君民共主者。”^⑤所著《日本国志》在成稿八年后(1895)才刊行,黄氏的用法只有知识考古学的意义。

甲午一战,国人对“中体”(秦政)的自信开始动摇。1897 年对新知最为敏感的梁启超读到严译《法意》,了解到欧洲政制有三种。“严复曰: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;曰德漠格拉时者,国民为政之制也。”^⑥从严复对 monarchy、aristocracy、democracy 的译名与解释来看,中国属于何种“政制”还是一个待解的难题。1898 年流亡日本的梁启超接受与传播“东学”极为神速,“东学”中的政体学说很快被他发现并大加阐发,难题亦随之解开。“政体之种类,昔人虽分为多种,然按之今日之各国,实不外君主国与共和国之两大类而已。其中于君主国内又分为专制君主、立宪君主之二小类。”^⑦如此,中国不难对号入座。

面对令人目眩的“东学”,梁氏及一批“精神饥荒”的留日学生对各种政体的差别与界限的理解其实是模糊的,但求索的取向很明确,积弱不振的中国实行的一定是世界上最糟糕的政体,不仅貌似,而且神似。基于这一取向,他们在向国内输入“东学”时具有很强的工具性考量。1900 年留日学生

① [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,王震等译,上海:华东师范大学出版社,2014年,第15页。

② [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》(上),何高济等译,北京:中华书局,1983年,第180页。

③ [日]佐藤慎一:《近代中国的知识分子与文明》,刘岳兵译,南京:江苏人民出版社,2006年,第206页。《时务报》上偶有“君主专制之国”、“专制之政”、“君主专制”等提法,大都来自日本人古城贞吉提供的译文。参见赵利栋:《中国专制与专制主义的理论谱系:从戊戌到辛亥》,章开沅、严昌洪主编,《近代史学刊》第4辑,武汉:华中师范大学出版社,2007年,第24—25页。

④ 参见侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

⑤ 黄遵宪:《日本国志·国统志一》,上海:上海古籍出版社,2001年,第25页。

⑥ 梁启超:《论君政民政相嬗之理》,《时务报》第41册(1897年10月6日)。

⑦ 梁启超:《各国宪法异同论》,《清议报》第12册(1898年4月20日)。

根据日译本《万法精理》向国内译介。编者称孟德斯鸠是“模范百世”、“古今第一”。“专制政治之所以为专制者，君主以一人而有无限之君权，又以行此君权之权力，举而再委诸一人。其人居至尊之地，其外皆仆妾也。彼其意一若万事唯我一身，一身之外，无复有他人者，则虽欲不骄盈矜夸，不涂聪塞明，不可得也。故专制君主，怠于政务而不顾，亦出于必然之势。当是时也，设官分职，以理庶事，同僚之间，争竞无已，莫不逞其私智，上以固其恩宠，下以恣其威福，故君主不得不亲揽大权，不得已，则举国而听之于冢宰，使之专决政事，其权与人主同。东方诸国，大抵如斯。”^①该刊同期还刊登日本学者的《政治学提纲》。“俄国、支那、土耳其等数国之专制政体，在今日已可称为各国例外之政体，将来亦不得不变。……今日之世界，专制政体居十分之一，立宪政体居十分之七八。专制已败，立宪已胜，故专制之后，必成立宪也。”^②如是，中国积弱之源与振兴之策一目了然。

梁启超发表于1901年的《立宪法议》，是20世纪初在中国知识界影响巨大的政论文之一。“世界之政体有三种：一曰君主专制政体，二曰君主立宪政体，三曰民主立宪政体。今日全地球号称强国者十数，除俄罗斯为君主专制政体，美利坚、法兰西为民主立宪政体外，自余各国则皆君主立宪政体也。……君主专制政体，朝廷之视民如草芥，而其防之如盗贼；民之畏朝廷如狱吏，而其嫉之如仇讎。”^③次年，梁氏又大谈亚里士多德的政体分类说：“亚氏最有功于政治学者，在其区别政体。彼先以主权所归，或在一个，或在寡人，或在多人，分为三种政体：一曰君主政体(Monarchy)，二曰贵族政体(Aristocracy)，三曰民主政体(Polity or democracy)。”接着梁氏基于普遍主义思维武断地说：“此实数千年来言政体者所莫能外也。”^④

随着《天演论》的刊行，进步主义历史观对中国知识界产生了颠覆性冲击。梁启超出于君宪救国论的痴狂，将君主专制、君主立宪与民主共和三种政体嵌入天演论，臆断出一个三种政体“次序井然，断难躐等”的政体进化论，在梁氏看来这还是不可抗拒的公理。当中国政体的历史坐标勘定后，在未来中国建立何种政体的议题上，革命派与梁启超展开大论战，孙中山举例痛斥中国“不能躐等而为共和”之说“亦谬”^⑤。“但是在对现状的分析上，各持不同的未来图景的论者之间，其意见却奇妙地一致。这就是将从秦始皇开始到20世纪初延绵不绝的中国的政治体制都一并视为专制政体。”^⑥

1903年，是观念市场上激进主义攻城掠地的一年，主攻手竟是一个思想尚不成熟的青年人邹容。《革命军》开篇就号召“扫除数千年种种之专制政体，脱去数千年种种之奴隶性质”。“自秦始皇统一宇宙，悍然尊大，鞭笞宇内，私其国，奴其民，为专制政体，多援符瑞不经之说，愚弄黔首，矫诬天命，揆国人所有而独有之，以保其子孙帝王万世之业。”^⑦其后，革专制政体之命遂成为时代的最强音：“今日中国救亡之道，首在改革政体。斯说也，固已成为今日舆论之势力。”^⑧其实，改革政体的“舆论势力”不只是“今日”，而且成了其后中国长期的政治主题，分歧在于“改革政体”的方式与目标。就方式而言，不外乎革命与改良；就“秦政”的替代品选取而言，则有君主立宪、民主共和、苏维埃制度等。概而言之，有关中国是专制政体的判断更多地是为救亡寻找理据。

回到词源，古汉语中的“专制”特指手握重权的大臣的擅权行为^⑨。20世纪汉语中频繁使用的“专制”，因其作为“民主政体”的对应名词，成了一个指认国家政体的特定术语，故而与古汉语中的

① [法]孟德斯鸠：《万法精理卷之二》，《译书汇编》第1卷第1期(1900年12月6日)，第54—55页；台湾学生书局1966年影印本。

② [日]鸟谷部铤太郎：《政治学提纲》，《译书汇编》第1卷第1期(1900年12月6日)，第24—25页。

③ 梁启超：《立宪法议》，《清议报》第81册(1901年6月7日)。

④ 梁启超：《亚里士多德之政治学说》，《新民丛报》第20号，1902年11月14日。

⑤ 孙中山：《在东京中国留学生欢迎大会的演说》，《孙中山全集》第1卷，北京：中华书局，1985年，第283页。

⑥ [日]佐藤慎一：《近代中国的知识分子与文明》，第236页。

⑦ 中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊：辛亥革命》(一)，上海：上海人民出版社，1957年，第334—335页。

⑧ 熊范舆：《国会与地方自治》，《中国新报》1907年第5期，第87页。

⑨ 王文涛：《“专制”不是表述中国古代“君主专制”的词语》，《史学月刊》2012年第8期。

“专制”是词同而义异。20世纪中国政治话语中的“专制”实是一个日语借词,或回归汉语借词。20世纪初,“随着放弃用古汉语作为翻译工具,随着中国学生大批去日本和将日文译著译成中文的潮流的出现,最省事的办法自然是大量采用日文新词汇”^①。然而,“最省事的办法”未必是确认中国政体类型的好办法。

三、围绕帝制中国究为何种政体的论辩

民国肇起,政体革故鼎新,自此政体形态与救亡的时代主题相对剥离,这为从学理上反思中国政体的类型提供了可能性。1930年代,钱穆对清季以来影响甚广的梁启超的国史叙事模式发出责难。“有志功业之士所渴欲改革者,厥在‘政体’。故彼辈论史,则曰:‘中国自秦以来二千年,皆专制黑暗政体之历史也。’彼辈谓:‘二十四史乃帝王之家谱。’彼辈于一切史实,皆以‘专制黑暗’一语抹杀。彼辈对当前病症,一切归罪于二千年来之专制。然自专制政体一旦推翻,则此等议论,亦功成身退,为明日之黄花矣。”他批评梁启超之辈将中国政体嵌入欧洲的类型说之中:“何以必削足适履,谓人类历史演变,万逃不出西洋学者此等分类之外?不知此等分类,在彼亦仅为一时流行之说而已。”梁启超等人其实是“借历史口号为其宣传改革现实之工具”,是史学界的“宣传派”^②。

钱氏的诘问随即招来了反驳。萧公权断言专制有两个要素:“一、与众制的民治政体相对照,凡大权属于一人者谓之专制;二、与法治的政府相对照,凡大权不受法律之限制者谓之专制。”^③萧氏提出的两个要素(议会与宪法)是西方近世的产物,有着鲜明的非民主即专制的思维定势。在一个革命及民主话语盛行的年代,也是国人急于摆脱弱国地位的岁月,救亡乃是最大的政治,学术必须为其助力,而任何揭示中国政体本真的努力,如果偏离了“民主革命”的目标,都显得不合时宜。

1949年以后,五种生产方式与社会形态说作为普遍主义被奉为圭臬,前近代的中国是封建社会和君主专制政体遂成定论,并不断地进行常识化的再生产。如此,孔子就被定格为封建主义的总代表,这也使得清末以来流行的批孔思潮不仅符合逻辑,且政治上绝对正确,行动上绝对必须,此种思维一直延续到1980年代末。自进入1990年代,反对历史虚无主义,弘扬传统文化的诉求在主流话语中渐成强势。与此同时中国综合国力快速提升,崛起中的中国不仅重新审视“他者”,也在反思自我。对常识化标签的反思成为其后史学研究的热点,“封建说”与“专制说”皆在其列。关于前者,有学者指出:“欧洲中世纪的 Feudalism,译为‘封建主义’、‘封建制度’等,是中国古典‘封建’的误译,已有一个世纪了。古典中国的‘封建’和不少‘封’,是说殖民建邦,封邦建国。今后应复其原说,不让西欧中世之 Feudalism 说强加于古典中国的‘封建’。”“Feudalism 问题,只能是中世纪的问题,这个问题无关于欧洲古代,也无关于中国古代。”^④历史常识提醒我们:将“封建”与“专制”合成,是一种强词夺理式的搭配,因为“封建统治是一种多元政治”^⑤。“封建制度代表了一种瓦解,一个曾经高度组织化的国家被分解。”^⑥

近年来“专制说”再次成为一个被检讨的话题。台湾学者甘怀真承接钱穆的学术理路,认为“皇权不是绝对的,但不是因为皇权受到法律制度的规范,而是它的权力运作方式是礼制式的。礼作为

① [美]史华兹:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,南京:江苏人民出版社,1989年,第88页。

② 钱穆:《国史大纲》(修订本),北京:商务印书馆,1994年,“引论”第3、12、2页。

③ 萧公权:《宪政与民主》,北京:清华大学出版社,2006年,第70页。

④ 日知:《“封建主义”问题(论 FEUDALISM 百年来的误译)》,《世界历史》1991年第6期。围绕“封建”的讨论已积累了不少学术成果,参见冯天瑜:《“封建”考论》,武汉:武汉大学出版社,2006年;中国社会科学院历史研究所等编:《封建名实问题讨论文集》,南京:江苏人民出版社,2008年。

⑤ [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷二,第274页。

⑥ [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第5页。

制君的规范,传统士大夫是深有自觉的”^①。大陆学者认为帝制中国是专制政体的论断,“并非科学研究的结果,而是亚里斯多德以来的西方人对东方的偏见。……这一说法实际未经充分的事实论证”^②。反驳者则认为“中国古代专制说”是以深厚的中国本土思想资源为基础,符合中国历史的特征。接受和传播“中国古代专制说”并不是中国人的“自我东方化”和“自我殖民”,而是中国人为了改造传统社会去深入认识中国社会^③。

论辩双方都承认“专制政体”一词来自西方,最早出自西方启蒙思想家对中国政体类型的指认。问题是这一强者对弱者的指认是否存在“污名化”之嫌?由盛而衰的中国在接受此说时是否存在工具性的意图?换言之,这一指认是否存在削足适履之嫌?余英时认为:“20世纪的中国史家是西方宏大理论的俘虏,破除这个长达一世纪之久的羁绊,此其时矣。”^④今天的中国,既非钱氏时代的民国,更不是梁氏时代有亡国灭种之虞的晚清,颇似“攻守之势异也”。国力由衰而盛,心态随之由自卑而自信,这也是当代文化自信说、国学热等兴起的缘由^⑤。

人类在对照“他者”审视自我时,优劣、强弱自然成为思考的题中之义。但人类不应短视,诚如20世纪30年代庄士敦在伦敦大学演讲时所提醒的:“仅仅把视野局限在中国那些灾难时期,而无视汉唐宋时期的中国是何等辉煌,难道这样是公平的吗?为什么单单拿今天混乱、屈辱的中国作标准来评判儒家思想,而不是以17世纪得到文明但欠发达的欧洲国家热情赞扬的安宁繁荣的中国为评判标准呢?”^⑥近世以降,中国国势呈“V”型走势,对自我的认知随国势之兴衰而变。“变”不应该是简单化地自我否认或再肯定,而是将对自我的认知、辨识置于一个更为开放的知识化与本土化的学术语境。如果说帝制中国不是专制政体,该是何种政体呢?

四、保育式政体:基于执政理念的知识化与常识化

学界围绕帝制中国政体类别的纷争,部分是源于着眼点的差异。从亚里士多德到孟德斯鸠,他们对政体的分类都是根据决策者人数的多寡,忽略了对政治过程、政治文化的关注;而用简单的举证方法来划分政体很容易被证伪。芬纳通过对历史上出现的各种政体的研究,给出了一个更具包容性的定义:政体就是“人们生活于其下的统治结构,以及与这种统治结构之关系”。在划分政体类型时,“我们还可以根据政策执行者的不同对其加以细化。这样,对于已经划分的政体类型,就又多了一个分析的标准”。芬纳还注意到“中华帝国的统治方式多种多样,十分复杂”^⑦。

中国是专制政体说实出自比对。蒂利提醒学人,选择一个与中国比较的对象很棘手:“中国仅幅员辽阔和历史悠久就让其他政权相形见绌,以致所有分析者都不知道和其他国家的历史进行什么样的比较才有意义。例如,我们是否应该放弃把中国和本书中描述的其他小得多、时间也短得多的国家进行比较,只是为了比较 a) 整个大陆或者 b) 大帝国和它们的后续者?和什么其他的历史,我们才能合理地、有益地比较中国的政治史?”^⑧蒂利的困惑也提醒我们,对帝制中国政体类型作名至实归的概念化判断应侧重内部视角,强调这一点,除了“地方性知识”思维之外,更是基于帝制中国独特性、持续性的考量。

① 甘怀真:《皇帝制度是否为专制?》,载《钱穆先生纪念馆刊》4(1996年9月);甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释——中国古代政治史研究》,台北:台湾大学出版中心,2008年,第546页。

② 侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

③ 黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期。

④ 余英时:《人文与理性的中国》,上海:上海古籍出版社,2007年,第416、397页。

⑤ 闫小波、赖静萍:《从反封建到发扬优秀传统文化——20世纪80年代以来中国共产党的历史认知》,《学术研究》2011年第9期。

⑥ [英]庄士敦:《儒学与近代中国》,潘崇等译,天津:天津人民出版社,2010年,第156页。

⑦ [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第2、37、92页。

⑧ [美]查尔斯·蒂利:《强制、资本和欧洲国家:公元900—1992年》,魏洪钟译,上海:上海人民出版社,2007年,“中文版序”。

芬纳认为,政体的稳定与长期延续,不仅需要社会分层和政治制度之间的某种一致,还需要看二者与“信仰系统”之间的关系。“‘信仰系统’通常要比宗教的范畴更广,虽然有些宗教或多或少包括了信仰系统的全部,如中世纪欧洲的天主教会就完全可以说做到了这一点。但是对于儒家思想来说,我们已经表明它不是宗教,但毫无疑问,它是一个与中世纪罗马天主教一样无所不包的信仰系统。”“信仰系统、社会分层和共同体的政治机构之间是一种三位一体的关系。”在帝制中国,儒家倡导的保育主义作为维系政体的“信仰系统”,其家国同构的政治想象造就了“共同体的政治机构”,而父权式的爱民思想将社会分成了官与民两大群体(“社会分层”)。帝制中国的政体得以延续,当归因于“这三者十分契合”^①。由此,造就了从执政理念到政治过程都渗透着保育主义。“保育式政体”之说正是基于独特的保育主义政治文化而得名。

首先,家国同构的政治臆想和父权式的爱民思想,是保育主义的两个重要组件。

1. 家国同构的政治臆想

所谓家国同构的政治臆想,简约地讲就是家国同形,管治同理,各安其位,德主刑辅,等差有序。在中国,政治共同体是一个想象中的“天下”,王朝的物理空间虽说延展至“率土之滨”,但管治理念与模式如同一个微小的家庭。“中国人则自有文化以来,始终未尝认国家为人类最高团体,……国家不过与家族同为组成‘天下’之一阶段。”^②

家国文化源于西周时期形成的“权力代理的亲族邑制国家”^③。“国家就像一个放大的家庭,国君君临天下但并不治民。卿大夫并不重要,因为他们只是占据那些职位。但他们显得重要并能得到职位,乃因为他们是国君的同宗或是强宗巨室之首。”^④从三代的王制到春秋战国时期的诸侯相争,再到秦以后的帝制,变化的不只是“家国”的物理形态,还有“家长”地位由弱势王权到强势王权的跃升。与这一过程相伴的是家国主义不断地学理化、知识化、系统化。

《礼记·大学》中的“齐家”→“治国”→“平天下”及孟子的“天下之本在国,国之本在家”(《孟子·离娄上》),构建了一个清晰的家国逻辑。汉儒董仲舒则努力为横空出世的强势帝王提供政治神秘主义的理据。天、地、人,万物之本。“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。”(《春秋繁露·王道通三》)先秦时期的圣人论、君主论,虽然强调人有等差,但圣人、君主可以为复数。“各种故事讲到,贵族当众责备君主,并吐口水,却没有受到他的训斥或处罚。”^⑤自秦汉以降,王权论之“王”则是唯一而排他的真命天子,但“王”不应专横虐民,而是要爱民勤政。“自是之后,顷公恐惧,不听声乐,不饮酒食肉,内爱百姓,问疾吊丧,外敬诸侯。从会与盟,卒终其身,国家安宁。”^⑥

2. 父权式的爱民思想

帝制中国的家国体制可以划归为韦伯所讲的家族制或家产制,它尽管不无一般意义上的家族制国家(苏丹制)赢利型经纪人的特征,但更强调履行保育型经纪人的天职,这缘于与家国同构的政治臆想所形成的互补互援的爱民、重民思想。

各种政治体系、政治结构都是围绕官民关系来构建的。就对民的重视而言,几乎所有的政治共同体都存在重民思想。在古希腊,“民”通常指自由民、公民,与奴隶相对应。“公民应有闲暇而不致为生计终日忙碌。”“在最优良的政体中,公民指的是为了依照德性的生活,有能力并愿意进行统治和

① [英]塞缪尔·E·芬纳:《统治史》卷一,第29-30、552页。

② 梁启超:《先秦政治思想史》,上海:东方出版社,2014年,“序论”第2页。

③ [美]李峰:《西周的政体:中国早期的官僚制度和国家》,吴敏娜等译,北京:三联书店,2010年,第299页。

④ 许倬云:《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》,邹水杰译,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第94页。

⑤ [美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源》第1卷,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第106页。

⑥ 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第58页。

被人统治的人。”^①古希腊的重民是尊重公民的自由与公民权。在古典中国，“个人没有希腊意义上的那种‘自由’”^②。就特指与泛指的频率来看，民在先秦时期特指多，先秦以降泛指多。特指是要区分职业、身份、地位等；泛指则是士农工商的总称。概而言之，在古代中国，民多指那些无公共权力的人，与民相对应的通常指官，如“官逼民反”，“当官不为民做主，不如回家卖红薯”。中国的重民思想强调为君、为臣、为官，岗位不同，职责如一，都要履行父母的养民之责，做到“爱民如子”。“陛下上为皇天子，下为黎庶父母。”（《汉书·鲍宣传》）“虽官有百职，职有百务，要归于养民。”^③官之于民是教养，民之于官是依恃。

中国式的父权制，不仅强调官要尽“黎庶父母”之职，还需要民对“父母”的忠爱。为此，儒家不仅高扬世俗礼仪中的生活伦理——“孝悌”，还通过祖先崇拜使其得以强固。“在维系家庭关系的所有制度中，祖先崇拜极为重要。家庭、阶级和村落被强加给个体，并在此基础上确立了政治关系模式。祖先崇拜仪式包含了父权制和家长式的作风。父权制在早期罗马同样存在，但是在新的法律规范之下逐渐消融。相比之下，中国引入新的法律是为了让祖先崇拜固定化。”^④

重民思想可追溯到《尚书》中的“民惟邦本，本固邦宁”，将其作为“民本”、“民本主义”之简称其实是后人之见，古代并无“民本”一词。在“主义”盛行的新文化运动时期，“民本主义”也是日语借词之一，起初只是“民主”的多个译名之一^⑤。1917年院府之争期间，日本媒体称“黎总统免段总理”符合宪法精神，为“民本主义之进步”^⑥。此间《申报》的新书预告也有同样的用法，如“《民本主义与教育》（Democracy and Education），美国 Prof. John Dewey 著”^⑦。

用“民本思想”、“民本主义”来概括先秦的政治思想始于梁启超。1922年他在《先秦政治思想史》附录三“民本思想之见于《书经》、《国语》、《左传》者”摘录了大量相关文献^⑧。此后“民本”一词广泛用于概括古代政治学说，“民本主义”由此成了一个极具包容性的概念。中国古代思想家虽有流派之别，思想脉络有断代之异，但“民本”成了一个超越时代与流派的公约性概念。由此，“民本主义”不再是民主的译名之一，而是成为区隔中西政治思想的两个相对应的概念（民本与民主）。其实，为因应构建现代科学术语，而用“民本主义”来概括中国古代政治思想，其外延模糊，内涵易生歧义，不是一个恰当的法。这也是今人在评价民本思想时存在严重歧见的原因之一。

基于不同的重民思想，西方在构建政治关系时，主要围绕不同主体的权力与义务来调适，强调职权匹配，权力制约，权力与义务的有限性；中国则是围绕官的权力与责任展开的，权力意味着担当，权力与责任都是无限的，如果为官失责或不作为，就会招致天怒人怨。概而言之，帝制中国的政治文化与其说是民本主义，不如说是保育主义更为恰当。

其次，仁政是保育式政体的原则。

在孟德斯鸠那里，美德、荣宠、畏惧分别代表了共和、君主、专制政体的原则。在中国，保育式政体的原则是仁政，其目标取向是养民、教民、保民。君民关系、官民关系与父子关系同型，爱民如子是其通则。由保育式政体衍生而来的核心概念（尊君、爱民、忠孝等），既不同于西方古典时期因抗争政治催生的权利、权力、法治，也不同于欧洲进入民族国家时期的国家、国际、主权等。

仁政的思想基因主要源自记录庙堂政治的《尚书》。“天子作为父母，以为天下王。”意思是说，

① [古希腊]亚里士多德：《政治学》，第238、78页。

② [英]塞缪尔·E·芬纳：《统治史》卷一，第486页。

③ 唐甄：《潜书·考功》，北京：中华书局，1963年，第110页。

④ [英]塞缪尔·E·芬纳：《统治史》卷一，第486页。

⑤ 朱志敏：《五四运动前后 Democracy 译语演变之考察》，《党史研究与教学》1999年第2期。

⑥ 《东报对于我国内哄之论调》，译自《东京国民新闻》社论，载《申报》1917年6月8日，第3页。

⑦ 《公民丛书出版预告》，《申报》1920年6月9日，第9页。

⑧ 梁启超：《先秦政治思想史》，第40—44页。

“圣人者，民之父母也。母能生之，能食之；父能教之、能诲之。圣王曲备之者也”^①。“天将有立父母，民之有政有居。”郑康成的释义为：“言将有立圣德者为天下父母，民之得有善政有安居。”^②父母者，谓天子也。“民之所欲，天必从之。”（《尚书·泰誓上》）此外，记录民间情愫的《诗经》也多有记载：“岂弟君子（君子品德高尚），民之父母。”（《诗经·大雅·洞酌》）

《尚书》、《诗经》中有关重民、爱民的阐述虽然是碎言片语，但为保育式政体的构建提供了思想资源。三代以降，礼崩乐坏，知识精英面对现实中的暴政、民变、列国争霸等乱象，肩负起重构理想政治秩序、为万世开太平的使命。诸子中以儒学为代表的一派学人，温故知新，上承《尚书》保育政治的思想基因，将天道政治日常化，神秘政治世俗化，保育政体学理化。

孔子为“保民开化之宗”^③，也是保育式政体之宗师。孔子言政，“皆植本于‘仁’”^④。“孔子所谓仁，乃推自爱之心以爱人之谓。”“仁之成就，始于主观之情感，终于客观之行动。全部之社会及政治生活，自孔子视之，实表现为仁行之场地。仁者先培育其主观之仁心，复按其能力所逮由近远，以推广其客观之仁行。始于在家之孝弟，终于博施济众，天下归仁。……孔子言仁，实已治道德、人伦、政治于一炉，致人、己、家、国于一贯。物我有远近先后之分，无内外轻重之别。”^⑤

养民是仁政的重要内容。养者，养育也。“子产有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”（《论语·公冶长》）养民者，不独养其身，还要养其心。《论语·子路》：“子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”教化之途，在正己。“政者正也。子率以正，孰敢不正。”“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“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。”这一思想也承接了《尚书》中“天佑下民，作之君，作之师”的君师合一思想。孔子寓教于养的思想，被后儒奉为正解。东汉王符曰：“明王之养民也，忧之劳之，教之诲之。”（《潜夫论·浮侈》）

孟子论政亦崇仁政，但论述重养民。“养”在《孟子》中出现了62次，其中40次谈“养育”^⑥。孟子要求君王应担当起保民、养民、教民的天职。养民首先要使民有恒产。“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”孟子推崇的“王道”是使民安居乐业：“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”（《孟子·梁惠王上》）王道当然不能止步于有恒产，还必须教民育民，即“设为庠序学校以教之”，如此可达致“死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦”（《孟子·滕文公上》）。胡适形象地将孔子的思想称为“爸爸政策”（Paternalism），“要人正经规矩，要人有道德”；孟子的思想是“妈妈政策”（Maternalism），“要人快活安乐，要人享受幸福”^⑦。梁启超将孟子的思想称之为“保育政策”^⑧。

荀子论政的基点也是仁政爱民。“天地生君子，君子理天地，君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”（《荀子·王制》）他主张君臣必须爱民、利民而后再使民。“有社稷者而不能爱民，不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求其为己用、为己死，不可得也。民不为己用，不为己死，而求兵之劲，城之固，不可得也。”（《荀子·君道》）

① 孙星衍：《尚书古今文注疏》，北京：中华书局，1986年，第308页。

② 孙星衍：《尚书古今文注疏》，第279页。

③ 章太炎：《驳建立孔教议》，《章太炎全集·太炎文录初编》，上海：上海人民出版社，2014年，第203页。

④ 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：东方出版社，2014年，第81页。

⑤ 萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第57页。

⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1984年，第464页。

⑦ 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，北京：商务印书馆，1987年影印本，第301页。

⑧ 梁启超：《先秦政治思想史》，第110页。

儒家建构的保育政体充满着温情与关爱。孟子告齐宣王：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心。”（《孟子·离娄下》）而墨子倡导的兼爱思想与儒学互补意合。“治天下之国若治一家。”（《墨子·尚同下》）“圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之；不知乱之所自起，则不能治。”“当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。”（《墨子·兼爱》）

先秦儒家言政，大多崇礼抑法，或德主刑辅。“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》）反映儒家政治理念的《礼记》从礼教的角度丰富了保育政治的思想内容。《礼记》将礼教细化为七情十义：“圣人耐以天下为一家，以中国为一国人者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者，弗学而能。何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利，争夺相杀，谓之人患。故圣人所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”（《礼记·礼运》）《礼记》倡导的“七情十义”可使家国主义、保育主义在日常生活中得到体验。

五、保育式政体的张力及韧性：民权与专制

从理念上观之，保育式政体的确让人心向往之，甚至不无民权政治的色彩。诚如梁启超所论，西方“所谓天帝化身者君主也，而吾中国所谓天帝化身者人民也。然则所谓天之秩序命讨者，实无异民之秩序命讨也，立法权在民也。所谓君主对于天而负责任者，实无异对于民而负责任也，司法权在民也。然则中国古代思想，其形质则神权也，其精神则民权也”^①。孙中山亦说：“两千多年前的孔子、孟子便主张民权。……由此可见，中国人对于民权的见解，二千多年以前已经早想到了。”^②梁、孙之论并非荒诞不经。“实际上，大多数社会都会具有某些民主的惯例与实践。民主并不是一种要么全有要么全无的事物，而是一种具有程度差异的事物。”^③但从正式制度来看，帝制中国既无精英投票的议决制度，亦无形式上的议会制度，只能说虽“早想到”，却未曾做到。

从实态上观之，皇帝九五至尊，保育政体式难免带有专制政体的体征，亦可举出诸多实例，但这是否支持孟德斯鸠式的君主专制政体说？其实，任何政体都多少带有专制的成分。“君主政体通常蜕化为一人治国的专制主义；贵族政体通常蜕化为多人治国的专制主义；民主政体通常蜕化为人民专制主义。”^④因此，在保育式政体下，就专制之有无而言是绝对的，就专制之强弱而言则是相对的。从这个意义上讲，“东方专制主义”说亦未尝不可，但若止步于东方专制说，也就无异于不求甚解的“拿来主义”。

征诸中国帝制史，保育式政体无疑不是民权政体，亦非正典意义上的专制政体，而是一个在理念上充满温情，在实践中极具张力的政体。惟其如此，严复在翻译《法意》时就对孟氏“中国专制说”的三个要件提出质疑：（1）专制政体无法制，但古典中国“法度之朝无论已，上有宵衣旰食之君，下有俯思待旦之臣，所日孳孳者，皆先朝之成宪，其异于孟氏此篇所言者超乎远矣！”（2）专制政体无荣宠，但中国的礼教就是荣宠，“礼之权不仅操于上，而亦臣下所可据之以为进退者也”。（3）专制政体以畏惧为精神，但历代儒家都要求皇帝敬天法祖，亲贤爱民。中国帝王宣誓：“吾奉天而法祖，吾勤政而爱民，吾即有所欲，而因物付物，未尝逾矩也。”^⑤严复对孟氏之中国专制说所作的证伪是有说服力的。

① 梁启超：《中国学术思想变迁之大势》，《新民丛报》第3号（1902年3月）。

② 孙中山：《三民主义·民权主义第一讲》，《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局，2006年，第262页。

③ [美]艾丽丝·M·杨：《包容与民主》，彭斌、刘明译，南京：江苏人民出版社，2013年，第7页。

④ [法]孟德斯鸠：《论法的精神》，第871页。

⑤ 严复：《法意》（复案），北京：北京时代华文书局，2014年，第21、31、80页。

在前近代的历史上,儒家对重民、爱民思想的强调几乎推到极致,这曾令启蒙运动初期的西方汉学家羡慕不已。经验表明,数千年来保育政体始终未出现向民权政体转型的迹象,若用发展的眼光看,保育政体基本上是停滞的,但保育主义也为帝制中国走向专制或极权主义式的政体设置了一道防火墙。这道墙的正面是对君臣保民、养民、教民的耳提面命式的告诫,背面则是暴政将招致“天谴”和替天行道式的反叛。如果说前者是靠君臣的自律,那么后者则是靠万民的他律;前者是温情脉脉的言说,后者则是血腥杀戮的造反。

据《左传·襄公十四年》载,师旷就曾揭示了保育式政体的两种可能的形态。一种是正宗形态:“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,神之主而民之望也。”一种是变态形态:“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?天生民而立之君,使司牧之,勿失其性。……岂其使一人肆于民上,以从其淫,而弃天地之性?必不然矣。”当然,师旷并非鼓动民众造反,但常识告诉人们,保育式政体并非天成与永恒,变态的保育政体难以避免。

秦由诸侯国到帝国,主要凭借暴力,其对暴力与集权的依赖延续到秦帝国时期。秦帝国的建立,还了先秦儒家期盼大一统的愿,但其崇法坑儒,又给了儒生一记耳光。令后儒深感欣慰的是,秦始皇奉行的极权主义,背弃保育主义,致使帝国大厦仅存十四年便轰然倒塌,这又印证了先秦儒士“困民之主,弗去何为”的政治预言。

秦帝国复杂而多元的遗产及对后世的影响与其短命极不相称。遗产之一是大一统的帝国体制从此越发坚固;遗产之二是不行仁政成为日后的反面典型。如贾谊所言,“以暴虐为天下始”,“山东豪杰并起而亡秦族矣”^①。自此,此种历史记忆非但未因时而冲淡,且被不断再生产。如果说先秦儒家有关保育式政体的阐述主要是一种学理的构建,那么汉儒董仲舒则通过对短命的秦王朝的剖析,证成了一个使保育政体长治久安的良方。

贾谊是一位笔端充满情感的年轻才子,董仲舒则是一位建构思想体系的庙堂帝师。贾氏重点在揭示秦皇之过,而董氏重点在思考如何避免秦之过,为保育式政体护航定向。董氏认为“天之生民,非为王也,而天立王以为民也。故其德足以安乐民者,天予之;其恶足以贼害民者,天夺之”。“故夏无道而殷伐之,殷无道而周伐之,周无道而秦伐之,秦无道而汉伐之。有道伐无道,此天理也。”^②革命符合天理的思想源自《易经》中的“汤武革命,顺乎天而应乎人”。商汤以来的“革命说”是基于朴素的官逼民反逻辑。董仲舒则基于天人感应论,将商汤革命说进一步学理化,建构了一个偏离保育主义的预警系统——“天谴灾异论”。

董仲舒的“天人感应说”将奉天承运的思想具象化:“受命之君,天意之所予也。故号为天子者,宜视天如父,事天以孝道也。”^③反之,如果天子违反天命,害民虐民,天将夺之。天何以知晓天子害民呢?在董仲舒那里,天子害民是可以验证的:“天地之物有不常之变者,谓之异,小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。……凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告之;谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之;惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”^④

“视天如父”、“事天以孝道”,是将“天谴灾异论”嵌入家国主义的思维程式之中。天对人君仁爱有加,天降灾异犹严父责子,也是仁爱的表现。“皇天所以谴告人君过失,犹严父之明诫。畏惧敬改,则祸福降;忽然简易,则咎罚不除。”(《汉书》卷八十五《谷永杜邺传》)其后,一旦出现灾异,皇帝就

① 贾谊:《新书·过秦中》、《过秦上》,《贾谊集》,上海:上海人民出版社,1976年,第5、3页。

② 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第220页。

③ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第286页。

④ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第259页。

得向皇天悔过。早年好大喜功的汉武帝，晚年曾下诏，“深陈既往之悔”，“务在禁苛暴，止擅赋，力本农，修马复令，以补缺”（《汉书·西域传下》）。征和四年（前 89）三月封禅泰山时又对臣下说：“朕即位以来，所为狂悖，使天下愁苦，不可追悔。自今事有伤害百姓，糜费天下者，悉罢之！”^①

在董仲舒看来，要避免君王“失德”而招致天谴，必须将倡导保育主义的儒学置于独尊的地位，让其他邪辟之说绝其道。“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。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。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。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》）自此，推崇儒学、践行保育主义成了日后王朝标榜的首要选项。

所谓天谴论，也许是古人智慧的极限。“近代对统治者权力的限制，求之于宪法；而董氏则只有求之于天，这是形成他的天的哲学的真实背景。”^②用现代政治的眼光审之，“君以民为贵的儒家思想，把负责制的原则带进了中国政府。但要注意，这个负责制不是正式或程序上的，而是基于皇帝自己的道德观念，而这个观念又是官僚机构所塑造的”^③。董仲舒为防范保育式政体沦为变态政体构筑的这道防火墙，其历史价值不在于从此可以杜绝暴政，而是为延展仁政提供了一剂智所能及的良方。

汉武帝、董仲舒联手扮演了将儒学由江湖（诸子时代）引入庙堂的角色。汉代以降，尤其是科举制度确立后，儒学不断体制化、社会化，这是一个保育主义政治文化重新回归江湖的过程，其中科举的应试者不只是儒学的布道者，也是保育式政体的践行者。1826 年朝廷举行朝考，考题为“政在养民论”。考生徐继畲对“养民”作如下阐述：“古者圣人陈谟赞化，不曰治民，而曰养民。养之云者，养其身，并养其心。是故教养二者，皆可以该之曰养。”^④

秦汉以降，随着家国同构的政治臆想与父权式的爱民思想的不断再生产，其理义也日渐通俗化，保育主义及保育式政体在朝野形成了高度的共识，就连入主中原的满族政权也无法抗拒。1723 年，雍正即位不到两个月，便以考试的方式，谕令臣工撰写“雍正宝座铭”进呈，用做座右。在 144 位进呈者中，诸多汉籍人士发出谦卑行政、保民爱民的忠告：“天命不易，天位匪轻。勿谓崇高，宜达民情。”“民欲天从，影随响应。”“保全骨肉，爱养臣民。”^⑤满籍人士也不例外，如翰林院检讨逢泰的进呈文告诫雍正：“惟兹百工，罔弗允厘。群黎遍德，并沐恩施。万邦协和，均戴仁慈。宵旰靡宁，旦明是饬。无逸勤民，幽图重穡。”^⑥如此，保育主义也就成了芬纳所讲的“信仰系统”的重要组件。

六、结 语

概而言之，保育式政体源于华夏农耕文明生成的独特物理空间。家国同构的政治臆想与父权式的爱民思想不仅催生了保育式政体，且在一定程度上规范这一政体的样式，但此种规范更多地表现在价值与理念上，并非精致而刚性的制度约束，故而不确定性是保育式政体的一大特征。保育式政体在理念上充满温情，在实践中则表现出不同的面向：仁政与暴政、爱民与虐民。诚如福山所论：帝制中国“设计的行政机构是理性的，按照功能而组织起来，以非人格化标准进行招聘和晋升，这绝对是世界第一。……在其他方面，中国政治制度又是落后的。它从没创立法治和政治负责制的机制”^⑦。

保育式政体的最大难题是皇位的有序转让及如何避免出现坏皇帝。从二千年来保育式政体运

① 司马光编著，胡三省音注：《资治通鉴》卷二十二《汉纪十四》，北京：中华书局，1987 年，第 738 页。

② 徐复观：《两汉思想史》第 2 卷，上海：华东师范大学出版社，2001 年，第 183 页。

③ [美]弗朗西斯·福山：《政治秩序的起源》第 1 卷，第 129—130 页。

④ 徐继畲：《政在养民论》，《清代徐松龛先生继畲年谱》，台北：台湾商务印书馆，1982 年，第 30—31 页。

⑤ 中国第一历史档案馆：《雍正宝座铭（上）》，《历史档案》1998 年第 1 期。

⑥ 中国第一历史档案馆：《雍正宝座铭（下）》，《历史档案》1998 年第 2 期。

⑦ [美]弗朗西斯·福山：《政治秩序的起源》第 1 卷，第 307—308 页。

行的实态来看,既不像正典的专制政体,更不是民权政体。韦伯观察到:“家产制的国家形式,尤其是管理与立法的家产制性质,在政治上造成的典型结果是:一个具有神圣不可动摇的传统王国和一个具有绝对自由的专横与仁慈的王国并存。”^①钱穆从中西比较的角度揭示了各自政治变迁的不同样式:“西方史常表见为‘力量’,而东方史则常表见为‘情感’。西方史之顿挫,在其某种力量之解体;其发皇则在某一种新力量之产生。中国史之隆污升降,则常在其维系国家社会内部的情感之麻木与觉醒。此等情感一旦陷于麻木,则国家社会内部失所维系,而大混乱随之。”^②列文森从摇摆于仁政与暴政之间的帝制中国看到了儒家与君主制之间的张力。“如果某个传统国家在它的时代保持了长盛不衰,那么,它的活力或许来自于对这种张力的宽容”。正是儒学与君主制之间的这种“既相互吸引,又彼此排斥的张力”,使君主制保持了长盛不衰^③。他们从不同角度观察到的中国君主制的特殊面相,其实也是对专制政体说的矫正。

帝制中国,保育式政体呈现出正宗与变态两种形态,并造就帝国的盛世或乱世。这两种形态可以共存于中华帝国的不同地区乃至不同层级,也可能在同一物理空间内交替出现。就大势而言,历史上新的王朝一旦建立,开国君主大多珍惜其来之不易而充满温情,但随着时间的推移,保育式政体应有的温情往往会不断流失,君臣开始骄横,王朝政治越来越偏离仁政爱民的轨道。尽管历朝历代都在倡导仁政,褒奖清官,鞭挞酷吏,但到了王朝末期终将难脱暴政的来袭,这既是保育式政体的宿命,也是其再生之机,否极泰来,治乱、兴衰遂成为保育式政体应然的逻辑,这就是黄炎培所讲的“历史周期律”。

在保育主义的政治文化中,庶民永远是婴儿,对这一思想的突破始于西方民权思想的输入。严复倡导的鼓民力、开民智、新民德,梁启超的《新民说》,陈独秀的《敬告青年》等,均在呼唤国人告别那种被保育的婴儿意识与奴隶习性,行使其“成年人”应有的政治权利。孙中山虽存保育情怀,但终极目标也是还权于民:“民国之主人者,实等于初生之婴儿耳,革命党者即产此婴儿之母也。既产之矣,则当保养之,教育之,方尽革命之责也。此革命方略之所以有训政时期者,为保养、教育此主人成年而后还之政也。”^④

自西方的民主话语植入中国以来,与家国同构的政治臆想和父权式的爱民思想交互影响,形成了一种混合型的独特政治话语,如“保家卫国”、“当家作主”、“为官一任,造福一方”等。20世纪以来,中国的制度安排不断刷新,但根深蒂固的保育主义的政治思维如何与民主政体兼容,民族性与现代性如何调适,进而创制出符合国情、彰显仁政、杜绝虐政、高效而稳定的体制与机制,不仅考验着政治领袖的智慧,更是从事中国政治研究的学人必须面对的大问题。

[责任编辑 刘京希]

① [德]韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,1993年,第120页。

② 钱穆:《国史大纲》(修订本)，“引论”第13页。

③ [美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华等译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第168页。

④ 孙中山:《建国方略之一·孙文学说》,《孙中山全集》第6卷,第211页。