

中国是如何成为专制国家的?

白彤东

摘要:传统中国专制说之所以流行,盖因西方普遍流行“东方主义”态度并对中国缺乏理解,而通过日本,该观念成为迫切寻求救亡之道的中国学人的主流观点。然而,上述观察无法解释为何在欧洲对中国充满好感的时代,孟德斯鸠提出了中国专制说。因此,欲反驳传统中国专制说,必须对始作俑者孟德斯鸠的中国专制说,进行批判性考察。实际上,中国专制说误解了传统中国政治,而近代中国基于这种误解的各种错误行动,恰恰可能为传统中国政治崩溃后中国走向专制埋下了伏笔。此极具反讽意味地命中了孟德斯鸠关于专制的理解。

关键词:中国专制说;封建制;君主制;极权;有效制衡;孟德斯鸠

一、中国专制说的源与流

最近一百多年的中国,人们先是对传统丧失信心,进而激烈地反对自己的传统。从器物层面对传统中国的怀疑,导致了洋务运动。洋务运动五十年后,中国却被日本打败,中国士人遂渐渐形成了一个共识,即中国传统政治也是有问题的,是坏的。很快,这种“坏政治”就获得了一个新名字:“专制”。在新文化运动中,“专制”不仅指代中国传统政治,还进而涵盖整个中国传统文化和生活方式^①。也就是说,只有更新中国的文化,中国才能从根源上告别旧“专制”,真正在制度上拥抱“现代”与“民主”。

将传统中国政体归入专制一类,这种观念来源于西方。耐人寻味的是,彼时的西方,有着颇为正面的中国印象。如程艾兰所述(这也是中西交流史的常识),“第一次从中国到欧洲的重大‘知识迁移’是从16世纪晚期开始由耶稣会教士们完成的”^②。与当今学界对中国哲学合法性充满怀疑不同,孔子在16-17世纪的欧洲被当作哲学家,儒家思想则被认为充满了理性的自然之光^③。这样的孔子和儒家深受欧洲(尤其是法国)启蒙精英(如伏尔泰)欢迎,德国路德宗哲学家(如莱布尼茨)亦接受上述中国形象^④。

孟德斯鸠及其《论法的精神》,是将中国正面形象转换为专制形象的始作俑者,或者至少是最重

作者简介:白彤东,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

基金项目:本文系上海高校特聘教授(东方学者)岗位计划、上海哲学与社会科学规划一般课题“中国传统政治哲学的现代意义”暨教育部基地课题“古希腊罗马政治伦理研究”(12JJD72001)的阶段性成果。

① 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第383页。

② 程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

③ 但是,耶稣会士以儒教为哲学,是为了论证中国没有宗教信仰,以便让中国的士大夫和人民接受基督教(天主教)。参见程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

④ 程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

要的一个早期推手^①。从此之后,西方对中国政体的主流印象,变得极为负面。如所周知,近一百五十年来,中国学习西方(包括学习西方偏见),常常假道日本^②。与此相关,侯旭东指出,日本学人在翻译孟德斯鸠《论法的精神》时,用“专制”译“despotism”,此为将中国政体称为“专制”的直接源头^③。梁启超在1899年已注意到这种翻译,而通过《论法的精神》的日译中版本(仅前四章),上述提法开始在中文世界出现^④。1903年,孙中山也开始用“专制”而非泛泛的“腐败统治”,来指称中国政体^⑤。这种认知甚至成为一些清朝官员的共识^⑥。

作为订正,万昌华指出,严复在1895年已有中国传统政治乃专制的说法^⑦。不过,作为孟德斯鸠《论法的精神》的译者,严复的这种说法,应该也是受了孟德斯鸠的影响。但值得一提的是,严复和梁启超起初用“专制”翻译的是“monarchy(君主制)”这个词,当时多数人实际上是将君主制与专制混为一谈的^⑧。而孟德斯鸠是区分君主制和专制的,所以在译孟德斯鸠《论法的精神》的时候,严复才开始区分君主制与专制^⑨。

总之,孟德斯鸠及后来西方人对中国政体的认识,通过日本以及严复等人的直接推动,传入了中国。但是,侯旭东指出,中国专制说并非科学研究的结果。法国启蒙哲学家对于中国只有道听途说,而大肆贬低中国的黑格尔,乃至对如何理解中国构成深远影响的韦伯,同样也是如此^⑩。确实,在孟德斯鸠时代的欧洲,中国是欧洲人最了解的异邦之一。但是,随着耶稣会在中国的传教活动被天主教当局禁止,欧洲长期不再输入来自中国的知识;最终,印度取代了中国,成为欧洲人更关注的异邦^⑪。鉴于此,笔者认为,用“东方主义”外加“无知”解释“中国专制”说在近现代西方之流行是成立的。而且,这种说法,迎合了军国主义日本取代中国成为东亚领袖的需要,此可进一步解释历史上的日本对于传播甚至发扬这种有时近乎种族主义的学说所起的作用。

讽刺的是,这种说法传入中国之后,迅速成为中国学人和政客的共识。据侯旭东考察,民国历史教科书均采用中国传统政治乃专制之说,相关作者大多受过五四运动的民主思潮洗礼。在那时,坚决反对这一说法的,只有钱穆。侯旭东认为,中国人这么快、这么广地接受中国专制说,明显不可能是学术研究的结果,乃是基于传统中国史家的成王败寇思维,在中国被西方乃至日本击败的现实下,所采取的立场^⑫。甘怀真认为,清末不论改革派还是革命派都希望改变中国政治,而中国专制说迎合了他们的需要,但这种说法并无学术基础^⑬。侯旭东更指出,按钱穆的说法,将传统中国政治当成专制,是“自鄙”;而按照侯旭东自己的说法,中国专制说本来是西方为了证明自己的优越、为了正当化

① 侯旭东指出,孟德斯鸠是“西方思想家中第一个将中国划入‘专制政体’的”(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)。但黄敏兰引述许明龙的研究指出(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),在孟德斯鸠之前,有法国人西鲁哀特指出“中国皇帝拥有专制权力”,但与此同时他“对中国的政治体制和以儒家学说为主题的中国人的道德观念备加赞赏”。这比孟德斯鸠的中国论述正面得多。更重要的是,后来的启蒙思想家和其他哲学家对中国印象的转变,更可能是追随孟德斯鸠的结果(程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版)。黄敏兰文章中提到的对中国持负面印象和说法的其他西方思想家,皆出于孟德斯鸠之后。

② 宋洪兵:《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。

③ 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。

④ 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 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。

⑥ 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。

⑦ 万昌华:《一场偏离了基点的“知识考古”》,《史学月刊》2009年第9期。

⑧ 宋洪兵:《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。

⑨ 宋洪兵:《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。

⑩ 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。

⑪ 参见程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

⑫ 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。

⑬ 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第382—384页。

自己的殖民活动而对东方的恶意贬低，中国人接受这样的说法则是“自我东方化”^①。

黄敏兰在其反驳侯旭东的文章中指出，当代西方对中国传统政治有了越来越多的正面、持平之论，此显非出于西方中心论立场^②。但是，这种声音即使在当代西方也并非主流^③。而与黄敏兰所试图反驳的侯旭东的论证更相关的是，从19世纪到当代中国开始重新崛起之前，“中国”在现代西方确实代表着专制、落后、停滞和黑暗。例如，程艾兰指出，“黑格尔的法国弟子维克多·库赞……提出了一个我们至今还难以摆脱的二元对立：‘地中海地区和希腊是自由和运动的土壤，而印中世界（即印度和中国）的高地是停滞和专制的领地’”^④。

又如，英国哲学家密尔认为，“不满足”是人类进步的动力，而“知足常乐”其实往往是无法遂欲之人对其嫉妒心的一种掩饰。接着，他一本正经地认为，这样的嫉妒心，在包括中国、印度在内的东方人那里是最厉害的，其次是在包括西班牙人和法国人在内的南欧人那里，而在“自助的和奋斗的盎格鲁—萨克逊人”那里自然是最轻的^⑤。这种“知足常乐”的、自由思考与创造力被压制的民众，恰恰为专制君主（despot）所喜爱，是专制制度的必然结果^⑥。我想，当代中国读者应该非常熟悉这类说法，因为它们仍是中国反传统者用以自鄙的惯常说法。

“东方主义+无知”虽然可解释中国专制说在西方的流行，但却难以解释它在始作俑者孟德斯鸠那里的产生。孟德斯鸠时代的欧洲，对中国充满好感，上述“东方主义”态度很难加在孟德斯鸠身上。黄敏兰在批驳侯旭东时指出，孟德斯鸠的专制说并非专门针对中国，而是同时指向欧洲所有的专制政体^⑦。并且，孟德斯鸠对中国也不是一味贬低^⑧。当然，孟德斯鸠对中国的了解，确实是间接地通过其他人，而非亲自学习中文，直接研究中国的历史与政治。但是，正如前面所指出的，孟德斯鸠时代的欧洲对中国充满兴趣，其对中国的了解甚至要多于后两个世纪的欧洲对中国的了解。孟德斯鸠是受过良好教育的贵族，曾当选为波尔多学院乃至法兰西学院的院士，对许多异域之事都很感兴趣。除了从当时社会上（尤其是通过耶稣会士）获得关于中国的知识外，孟德斯鸠还和一个中国来访者有过非常广泛的关于中国的交流^⑨。因此，较之当时其他欧洲思想家（包括主流“中国迷”），以及后来两个世纪的欧洲思想家，孟德斯鸠对中国的了解要更深入一些。于是，我们就面临这样一个问题：为什么孟德斯鸠对中国有如此负面的描述和评价？这是本文下节所要讨论的重点。

二、孟德斯鸠的中国专制说

在《论法的精神》第二卷第一章，孟德斯鸠将所有政体分成三类：共和制（republican）、君主制（monarchical）、专制（despotic）。孟德斯鸠对三种政体的本质进行了界定，并认为哪怕受教育程度最少的人也会持有这些界定。其中，共和政体是人民拥有主权的政体。在共和政体里面，如果是全体人民拥有主权，那就是民主政体；如果是部分人拥有主权，那就是贵族政体（aristocracy）。君主和专制政体，都是一个人统治的政体。它们的区别在于，前者通过确定的法律来统治，后者则是“一个人

① 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。

② 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。

③ 这种声音的出现，除了学术研究的深入之外，还与中国重新崛起有关。但与此同时，中国这种非西方式政体国家的崛起，也加剧了一些西方人对中国的敌意，并加剧了西方对中国、包括传统中国的偏见。由无知与东方主义造成的对传统中国的偏见，在西方，恐怕很长时间内还会是主流。

④ 程艾兰：《法国汉学与哲学》，《文汇报》2015年3月27日，第24版。

⑤ Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government* (New York: The Liberal Arts Press, 1958), 50.

⑥ Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government*, 37—39, 52.

⑦ 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。

⑧ 但黄敏兰称孟德斯鸠对中国是“褒多于贬”（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），恐怕就太随意了。

⑨ Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone eds. and trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), xiv.

自己,在没有法律和规则的情况下,从他自己的意志和随意的念头里面引出所有的事情”^①。

在接下来的讨论^②中,孟德斯鸠进一步指出,君主制中的法律掌管者需是君主自己的政务咨询会(council)之外的政治实体,否则法律就没有独立地位,就无法约束君主。并且,除了法律约束之外,君主的权力还要通过贵族来制衡。孟德斯鸠甚至指出,贵族制衡是君主制的本质。此外,他还提到了教士阶层和独立城镇对君主的约束^③。当这些制衡都不存在时,君主制就蜕变成了专制。

因此,孟德斯鸠区分专制与非专制政体(他有时称其为温和或有节制[moderate]的政府^④)的关键,在于是否存在有效的制衡。但很有意思的是,孟德斯鸠接着上面的讨论指出,专制中没有独立的法律制衡,而宗教和习俗就起到了替代性的制衡作用^⑤。如果是这样,那么专制与节制政府的差别何在呢?

所以,正如孟德斯鸠专家 Anne Cohler 所指出的,孟德斯鸠可能恰恰是要指出,“节制与专制是几乎可以在任何政府里面都能找到的特征——[它们只是在]分量上不同罢了”^⑥。这在深受孟德斯鸠影响的托克维尔的论述里也有体现。据 Cohler 的理解,在《旧制度与法国革命》一书中,托克维尔指出,法国绝对(专制)君主之下的官僚冲动对君主的绝对性有所制衡,而在《论美国的民主》里面,他又指出了这种民主的专制与暴政倾向^⑦。实际上,孟德斯鸠本人就曾明确指出,英国革命的共和政体去除了以前君主制里面的各种制衡因素,如果它无法保证自由的话,英国人“将会是地球上最被奴役的人”^⑧。王绍光认为,以上情况说明孟德斯鸠的政体划分充满混乱^⑨。但我想指出的是,这种划分之所以看似混乱,也许是因为我们先在地认定了民主与专制是对立的政体。但从孟德斯鸠角度看,这种认定恰恰是错的。没有制衡的民主,也是专制^⑩。

在讨论了不同政体的本质与结构、运作的动力(他称为“原则”,principle^⑪)及其他法律、规则之后,孟德斯鸠又探讨了导致不同政体蜕变的因素。他指出,有一些因素能非常有效地保护这些政体的原则,并宣称读者只有读过这些讨论之后才会真正理解他^⑫,这些讨论的重要性由此可见一斑。他在这里所讲的因素,是国家的大小。他认为,共和政体必须是小国,君主制国家需中等大小,而大国只能是专制或暴政(tyranny)。

① Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 10. 这种政体划分是相对明晰的。王绍光批评孟德斯鸠的划分混乱(王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,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80—81页),恐怕是因为他对孟德斯鸠的划分没有充分理解。当然,我们下面会看到,“专制”本身确实是一个易致混淆的概念。然而,这是现实本身的复杂性所致,并非孟德斯鸠的概念划分有问题。

② Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 18—19.

③ 孟德斯鸠这里讲的制衡与调节的力量,与当时法国政体中的军事贵族、议会贵族、教士阶层相呼应(Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxii). 伏尔泰因此攻击孟德斯鸠在这里无非是在为他所出身的那个阶级(孟德斯鸠是法国贵族)进行辩护。参见 Mark Hulliung 的评论,收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 322. 王绍光也提出了类似的影射,参见王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第84页。但是,对于贵族的作用,孟德斯鸠并非一味持正面观点。例如,他指出,与中世纪的法国类似,波兰和匈牙利的封建贵族势力并没有起到中介调节的作用;在西班牙,教士与贵族控制国家,占有土地,轻视商业,通过宗教教条阻碍经济,这使得西班牙无法发展出一套工作伦理。参见 Mark Hulliung 的评论,收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory*, 322. 总之,指责孟德斯鸠的立场受他本人出身背景影响,这种诛心之论本身似乎并不完全成立,而更重要的是,它似乎并不能对孟德斯鸠论证的正当性构成直接挑战。

④ 例如, Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 28.

⑤ Ibid., 19.

⑥ Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxvii.

⑦ Ibid., xxvii—xxviii.

⑧ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 19.

⑨ 王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第80—81页。

⑩ 王绍光本人其实也在挑战民主与专制截然对立的观点,但他可能没意识到,孟德斯鸠正是这种挑战的先驱。

⑪ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 22.

⑫ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 123.

顺便一提，在《论法的精神》里面，孟德斯鸠还列举了影响政体的其他因素，例如气候与地理因素（《论法的精神》第三部分，第十四至十九卷）^①。这些理论现在看来虽近乎荒诞，但试图提出不同因素借以理解政治的努力，却是值得肯定的。并且，他未曾说气候决定政体，因此并未陷入王绍光所批评的“气候决定论”^②。王绍光批评孟德斯鸠《论法的精神》充满混乱，根本原因可能在于：孟德斯鸠并非王绍光所指责的政体决定论者，而是认为，政治的好坏，必须把许多具体因素考虑进来。在这一点上，孟德斯鸠恰恰与近现代西方主流思想界过度看重政体有所不同，而这种考虑情境因素、非简单贴“民主”或“专制”标签的做法，恰恰是王绍光的文章所意图辩护的。

根据孟德斯鸠对专制的定义，以及他对中国的了解，我们不难明白，为什么他会认为中国是专制政体。传统中国最终似乎由一个人统治。而同为一个人统治，君主制与专制的区别在于有无贵族的制衡。中国自秦以降，就不复存在具有自治权力的、在主流政治架构中占据地位的血统意义上的贵族。中国也不存在孟德斯鸠提到的其他两种制衡力量：教士与独立城镇。并且，中国还是一个大国。因此，中国似乎只能是个专制国家。

不过，孟德斯鸠也因此遇到了麻烦，因为他的中国专制说与当时流行的中国形象（一个世俗的、道德的、开明的君主制国家）不符^③。对此，他先是指出，另有其他人提供了更符合他的理论的中国形象，一个充满欺诈、暴虐、残忍的国家。其次，他认为，那些对中国进行正面报道的教士可能心存偏见。因为天主教内部是等级制的，所以教士对中国的等级制度会有所偏好。中国由一个君主专制，这样，传教士只须说服君主，“得君行道”，即可以让中国人都皈依天主教。孟德斯鸠认为，这是他们盛赞中国制度的原因。此外，孟德斯鸠承认，中国政府可能没有一般专制政府那么腐败，但这可能是一些特殊因素所致。首先，在世界上所有国家当中，中国女人有着最高的生育率，中国的人口因而不像在一般专制与暴政政体下那么少。中国女人的子宫永远胜于暴君的屠刀。其次，中国依赖稻米生产，而稻米生产不稳定。这样，坏的统治者会因稻米生产不稳定造成的混乱被迅速替代，而不像一般的专制国家，同一个暴君可以长时间虐待其人民^④。

最后几个近乎荒诞的论述告诉我们，孟德斯鸠做了多么绝望的努力，以便削中国之实适他的理论之履。不过，除了理论上的自我辩护之外，孟德斯鸠贬低中国，可能还有另一个更深刻的动机。与其他法国启蒙思想家不同，孟德斯鸠为欧洲找到了一个更好的典范，即在英国刚刚萌芽的基于制衡的宪政体系（特别参考他在《论法的精神》的第十一卷第六章的描述）^⑤。甚至可以说，他是这套发展中的英国政治体系最好的早期理论总结者与发扬者，要比早于他的英国本土思想家如霍布斯、洛克，在理论上更好地总结和完美化了英国的宪政体系。对于英国的认同，强化了他对中国的不同认同，并促成了他心目中的负面中国形象。此后，欧洲乃至中国人自己关于传统中国的负面印象，恐怕也与这种观念，即英国或其他西方国家为世界提供了最好的政治模式的信念相关。此虽非直接出于西人傲慢与偏见的“东方主义”，或中国人自鄙的“自我东方主义”，但其背后的逻辑——“某一种西方是好的，因此其他各方都是坏的”——却与“东方主义”实相呼应。

三、专制、极权、封建

传统中国专制说肇始于孟德斯鸠，了解其对中国的描述之荒诞，也许会促使一些持中国专制说的人反思，甚至放弃这种说法。但是，对于多数持中国专制说的人来说，这恐怕不会产生什么实质影响。他们会说，英国的宪政制度就是好，所以，说传统中国制度坏并没有错。更重要的是，孟德斯鸠

① Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 231–307.

② 王绍光：《政体与政道：中西政治分析的异同》，王绍光主编：《理想政治秩序：中西古今的探求》，第81页。

③ 孟德斯鸠明确承认主流中国形象的正面性（Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 126–127）。

④ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 127–128.

⑤ Ibid., 156–166.

之所以提出上面的荒诞观点,是因为他要为传统中国进行有限的辩护,并回应当时流行的中国正面形象对他的中国专制说的挑战。当今主流反传统者,则通常认为传统中国是一个酱缸,其中并没有什么正面的东西,因此也就回避了对孟德斯鸠糟糕解释的需要。因此,要想从根本上驳倒传统中国专制说,我们就不得不直面如下问题:传统中国究竟是否专制?

在回应这个问题之前,我们需先澄清关于“专制”的几个常见误解与混淆。首先,“专制”尤其是其英语原词“despotism”,如今常与“暴政(tyranny)”等词混用。在日常语言中,它的含义则更加泛泛,可以指任何残暴、严苛的人物、行为等。而在英语里面,最适合表达这种意思的词汇是“autocracy(独裁)”,“absolutism(专制主义)”亦相对适合^①。现在,“专制(despotism)”被当成绝对的贬义词,乃是坏的人物与制度的代表。但是,相对另一些可能性,专制可能是个较好的制度。存在着比专制更坏的可能性,例如:所有人与所有人为敌的丛林政治,或者,像孟德斯鸠所理解的波兰和匈牙利那样,贵族专制其领地,而非君主专制整个国家^②。针对后一种可能性,孟德斯鸠特别指出,专制统治者所威胁的对象,首先并主要是那些高级官员和重要人物^③。较之更坏的可能性,在这种专制当中,人民反而可以得到喘息。

关于专制概念,政治理论研究一般倾向于从制度角度来理解它。因此,关于中国传统政治是否专制问题,我们要考察的是其制度,而非某些特定的人物和事件。作为反例,针对钱穆为中国传统政治所作的辩护,黄敏兰提出这样一些反驳:某朝某代某个君主或大臣如何滥用权力。几千年的传统中国政治,包括了太多的政治人物。并且,不同朝代的政治制度,甚至一个朝代内部不同时段的政治制度,相互之间都有很多不同。通过搜罗某某君主不受约束或罔顾制度约束行使权力的事例,论证中国传统政治是专制,只能说是“欲加之罪,何患无辞”。运用这种路数,我们甚至可以得出美国政治也是专制的结论,因为自美国立国以来,关于美国总统或者某些政要滥权乃至专制甚至暴政的指责,从未间断过。不从制度上考察专制,我们也可能犯相反的错误。正如甘怀真所指出的:“今天对于皇帝制度是否为专制(绝对)的研究,必须从制度层面谈,因为就个人的行为层面而言,没有任何人的权力可能是绝对的。”^④这一点,对于本文下面要讲到的极权政体及其独裁者,恐怕也是适用的。即使极权政体下的独裁者如希特勒,其权力同样难免受到其他人的限制。如果从个人而非制度层面考察,我们恐怕就要得出纳粹德国不是专制或极权政体的荒诞结论。

所以,中国(或任何一个政治实体)是否专制,需要从制度层面进行考察。如果传统中国曾经有过不同的制度,那么,我们就要考察其主流^⑤。如果很难说哪个朝代或者哪种倾向是主流,那么,我们就应该专论某个朝代或某个时段的中国是否专制,而非以偏概全,一棒子打死。后者是持中国专制说之人常犯的错误之一。

明确了上述“制度”意识之后,我们还是要回到那个根本问题,即何为专制。“专制”这个词在汉语中经常被用于各种不同的情境,此一事实意味着它在使用上的混乱^⑥。这里,我们不妨采用一个修

① 侯旭东援引北成的研究指出,专制用来翻译“absolutism”并不好(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)。但是,从孟德斯鸠对“专制”的定义看,absolutism(原意指君权的绝对性)确实与专制是一回事。

② 参见 Mark Hulliung 的评论,收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory*, 322。

③ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 28-29, 95。阎步克也指出,专制政体不一定是最坏的,参见阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2012年第6期。

④ 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第390页。

⑤ 比如,黄敏兰在其支持传统中国专制说的文章里,征引田余庆的研究指出,东晋门阀政治是皇帝与士大夫共治。但她接着断言,这是皇权政治的变态(她认定皇权政治是专制政治),是短暂的。参见黄敏兰:《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。关于后一点,我们稍后再讨论。

⑥ 例如,侯旭东在《中国古代专制说的知识考古》一文中提到,在1949年以前的教科书里,“专制”一词被加在不同时代的不同政治实体头上。又如,宋洪兵指出,严复、梁启超以及当时的很多人都混淆了“君主制”与“专制”(《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期)。

正版的孟德斯鸠定义，即专制即一个人或一个政治实体在一个政治系统内部享有不受制度限制的权力。不过，我们要把一般所说的“专制”，与 20 世纪才出现的作为专制之极端的“极权政体”区分开来。简单分析“极权政体”的英文“totalitarianism”可知，它是一种“全面(total)控制”，即对该政治系统内部所有人的所有生活方面进行控制。英国政治史家芬纳(S. E. Finer)即是如此定义极权统治，并将之与一般意义上的专制相区分的。他指出，极权主义或极权主义专制是“在所有时间，对所有人口，就所有事务，统治者都拥有不受约束，任意而为的自由”，而“这种政体的物质前提直到当前的世纪才出现”^①。纳粹德国是极权政体的代表。极权控制的一大特征就是，意图且确实能够相对有效地控制人的思想。

不区分极权与专制，我们就会经常做出错误的历史投射，借批古代来消解今人块垒。我们一提秦始皇焚书坑儒，就想到纳粹烧书与杀戮犹太人。但是，前者只针对精英，而且也并非以全民思想改造为目标。后者针对大众，并意图控制他们的思想。这并不是说韩非子或秦始皇等不想做后者所做的事情，而是他们做梦也想不到这是可能的。但不管是他们不想做还是没有条件和能力做，我们都不应该用 20 世纪的极权去想象前工业化时代的专制。反过来，我们也不能仅仅因为前工业化的政体不是极权，就说它(们)不是专制。芬纳明确指出了这一点^②。阎步克在其讨论中国专制主义的文章里，也引述并认同芬纳这个观点^③。

另一个常见的混淆就是混同专制与封建，这一混淆常被“封建专制”的提法所强化^④。这个词常常泛指中国传统政治，或者稍微精确一点，用来指秦以后的制度。按照侯旭东的考察，日本疑为“封建专制”说的源头^⑤。冯天瑜也指出，所谓陈独秀是“封建专制”说在中国的始作俑者，乃是一个在学术上明显站不住脚的观点：该说在当时几乎无人认同，后来却变成中国人的历史共识，而其学说来源其实是日本^⑥。到了 1939 年，毛泽东也开始用“封建专制”指称秦以降的中国传统政治^⑦，这种说法随着 1949 年革命的胜利，最终成为中国大陆关于中国历史的标准说法。当然，在台湾、香港等地区，这种说法也很常见，但似乎没有大陆用得那么广泛。

这种说法，在历史和概念上，均站不住脚。历史上，中国西周制度最接近欧洲意义上的封建制，尽管二者存在很多重要不同。秦以后中国实行的是反封建或非封建的郡县制。概念上，很多学人已经指出，古典封建制度恰恰不是专制的，或者常常不是专制的。

例如，意大利政治思想家拉吉罗指出：“‘在法国，自由是古典的，专制才是现代的。’斯塔尔夫人的这句话，颇道出了历史的事实。自由与现代君主制下的专制相比，确实更为古老，因为它植根于封建社会。”^⑧英国思想家阿克顿同样引述斯塔尔夫人的这句话，指出：“根据欧洲大陆最著名的女作家的一句名言——自由是古老的，专制才是新的。证实这一名言的正确性，已是最近之史学家的荣耀。希腊英雄时代证实了它，在条顿人的欧洲则表现得更加明显。”^⑨台湾学者甘怀真也明确指出，欧洲中世纪的封建君主，与后来的绝对(专制)君主不同^⑩。

① [英]芬纳：《统治史·卷一：古代的王权和帝国——从苏美尔到罗马》，马百亮、王震译，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 56 页。

② [英]芬纳：《统治史·卷一：古代的王权和帝国——从苏美尔到罗马》，第 56 页。

③ 阎步克：《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》，《北京大学学报》2012 年第 6 期。

④ 笔者在一篇通俗文章里，已经处理了这个问题，参见白彤东：《直面传统，去“封建专制”之污名》，《南方周末》2014 年 2 月 28 日。

⑤ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，第 13 页。

⑥ 冯天瑜：《“封建”考论(修订版)》，北京：中国社会科学出版社，2010 年，第 192—215 页。

⑦ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，第 24 页。

⑧ [意]圭多·德·拉吉罗：《欧洲自由主义史》，杨军译，长春：吉林人民出版社，2001 年，第 1 页。

⑨ [英]阿克顿：《自由的历史》，王天成等译，贵阳：贵州人民出版社，2001 年，第 7 页。

⑩ 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第 385 页。

虽然孟德斯鸠不同意这样的截然区分^①,但是这一区分确实可以在孟德斯鸠理论中找到某种支持。在西方中世纪乃至近代早期的封建政体以及中国西周的封建政体中,当上一级贵族(乃至一国之君主)和下一级贵族形成权力上的相互制约关系时,自由就产生了,这样的政体因而就不是专制政体(当然,孟德斯鸠会补充说,即使存在封建贵族,但相互之间若形不成制衡,则封建君主制度也可以是专制)。其实,在陈独秀、郭沫若等人罔顾中国历史、扭曲“封建”一词在中西方的通常用法之前,一些中国学人也意识到,西周君主制并非专制,而封建贵族的消亡,才为后来的君主专制奠定了基础^②。

就本文主题而言,不区分封建与专制,我们可能犯下“关公战秦琼”的错误。例如,黄敏兰在其综述中国专制说争论的文章中,虽然也引了前述“自由是古代的,专制是现代的”说法,但其对于“封建”一词的使用却是混乱的:一会儿是我们上面所说的历史和理论上的正确用法,一会儿又滑到经陈独秀、郭沫若扭曲之后的用法^③。在其更早的反驳侯旭东的文章中,黄敏兰长篇大论地谈到欧洲君主与中国的皇帝不同,即前者不具有绝对权力。但是,她所谓的欧洲君主,都是欧洲封建时代的君主。而按照上述历史与概念的分疏,如果要进行中西比较,那么,欧洲封建时代应和中国西周时代相应,欧洲后封建时代的君主则相应于中国秦以后的皇帝^④。

四、中国是否专制?

在厘清专制及其相关概念之后,我们回到问题的核心,即中国是否专制。这里所谓“专制”,采取上一节给出的修正版的孟德斯鸠定义。这个定义的关键在于,对统治者权力的制度性限制。而考察的对象,应该是秦以降的两千年传统政治,而不是西周的政治,因为如上一节所述,西周的封建贵族政治并非专制,这是任何明白专制的含义并了解西周制度的人都会得出的明显结论。

论到中国秦以降的传统政治,宋洪兵指出,严复和梁启超都反对中国专制说。梁启超尤其指出:“是故中国之君权,非无限也,欲有限而不知所以为限之道也。”^⑤但这种说法是模糊的,因为限制之制度的存在乃至有效与否,是区分专制与节制政体的核心,主观的期望不能算数。黄敏兰也在文章中指出,虽然费孝通和吴晗持中国专制说,但费孝通承认,中国皇帝的权力是受限制的。吴晗则反驳说:“虽然在理论上、在制度上,曾经有过一套以巩固皇权为目的的约束办法,但是,都没有绝对的约束力量。”^⑥不过,黄敏兰所引的吴晗这段话,实际上反驳了中国专制说,因为吴晗在这里承认存在着对皇权的制度性限制。同时,吴晗这里犯了一个理论上的错误:他给“非专制”加了一个过高的要求,即对皇权的绝对限制。

据侯旭东考察,在西方,利玛窦、维科、伏尔泰、魁奈等都对中国的专制说持保留态度。利玛窦认为,中国在一定程度上是贵族政体,其中,皇帝的权力是受到限制的^⑦。魁奈虽然用“专制”称呼中国政体,但是侯旭东指出,魁奈的“专制”其实更接近“君主制”的意思。特别地,魁奈认为,中国制度中有“明智和确定不移的”法律,皇帝只是执行者,必须遵守这些法律^⑧。按照我们修正过的孟德斯鸠定义,这样的制度,在法律的独立性有制度保障的前提下,肯定不是专制。其实,即便孟德斯鸠也指出

① 参见 Mark Hülling 的评论,收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory*, 322。

② 参见阎步克所引梁启超的说法(《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6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 顺便指出一点:按照这种制度比较,笔者近年来提出的一个看似极端的说法,即周秦之变乃是一种现代化,其实是一个很明显的事实。

⑤ 宋洪兵:《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。

⑥ 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。

⑦ 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。

⑧ 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。

了中国政体与典型的专制政体的许多不同^①。

那么,传统中国政体里面,到底存不存在有效的、制度性制衡?如前所述,在孟德斯鸠看来,这种制衡,来自贵族等因素(当然,如前所述,有贵族不一定有制衡)。“废封建,立郡县”之后的中国,总的来说并不存在欧洲中世纪以及近代早期的血缘性的、在其属地内有很大自治权的封建贵族。就此而言,似乎自然可以说,秦以后的传统中国是专制的^②。而在后封建时代,按孟德斯鸠的理解,英国发展出通过权力分立进行制衡的宪政体系。不过,在孟德斯鸠所讨论的英国政体里面,贵族依然存在。与此相应,孟德斯鸠自然而然地认为,传统中国没有这种权力分立的宪政体系。但是,孟德斯鸠并非政体决定论者,他(正确或错误地)注意到了传统中国制衡专制的一些因素,因此在对中国政体进行判定时,他还用了一些含混的说法。其实,是否存在制衡虽然似乎是专制与节制的区分之所在,但在前面我们已经看到,孟德斯鸠自己也认为,专制制度里宗教和习俗也有制衡作用^③。区别仅仅在于份量不同^④。阎步克也指出,“‘无限权力’并不是说君主权力不受限制,只是说限制的大小有别,权力的集中化程度有别”^⑤。也就是说,区别仅在于在从纯粹节制到纯粹专制这个光谱上的相对位置。

不过,阎步克还进一步指出:“‘中国专制主义’概念的反对者,至今没能提供这种谱系化的比较。”^⑥但问题是,坚持传统中国专制说的人,他们给出谱系化的比较了吗?并且,他们的比较是否是针对制度,又能否兼顾中国秦以降两千年各朝代甚至朝代内部明显不同的制度呢?从我们前面考察过的那些文章看来,持中国专制说的人恐怕并未达到这些要求。下面,我们就从“份量”上、从在“光谱”上的相对位置的角度,考察一下传统中国专制说是否成立。

我们首先回到孟德斯鸠。虽然他承认中国传统政治里面存在制衡因素,但是他坚持给中国传统政治贴上“专制”的标签。究其原因,大概是他觉得这些制衡因素至少是无法与运行良好的封建贵族君主制中的制衡因素相提并论,更无法与当时英国形成的制度相比。站在孟德斯鸠角度看,这个结论确实是有道理的。专制中的制衡因素是宗教与习俗。在西方启蒙运动者看来,中国是世俗国家,并不存在宗教(欧洲意义上的)。因此,制衡的因素就只剩下习俗,而习俗看起来确实不像强有力的制衡因素。

但是,正如钱穆先生所指出的:“贵族世袭的封建制度,早已在战国、秦、汉间彻底打破。然而东汉以来的士族门第,他们在魏晋南北朝时代的地位,几乎是变相的封建了。”^⑦如果我们接受钱穆(以及田余庆)先生的判断,并且,如果我们承认封建制与节制政权相关联,且承认运行良好的封建制是节制政体的话,那么,秦以后士族门第兴盛的时代,就不应该被归为专制。

那么,在士族门第不占主流的时代呢?前面提到的,受到孟德斯鸠影响的托克维尔就曾指出,法

① 对此,王绍光收集了很多相关说法,参见王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第83—84页。

② 按照黄敏兰的考察,梁启超就认为因为中国没有贵族政治,所以中国是专制的。参见黄敏兰:《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。宋洪兵对梁启超的看法与此不同,参见宋洪兵:《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。但上述黄氏说法本身,无论是不是梁启超的看法(或只是善变的梁启超在某一阶段的看法),其预设却符合孟德斯鸠对专制的理解。而这个说法的问题之一在于,梁启超(或者黄敏兰所呈现的梁启超)似乎忘了,欧洲非专制的贵族政体,在中国西周早就存在过。有意思的是,阎步克引用梁启超的说法意在展示,梁启超的意思其实是:西周是贵族政体,中国因而也曾有过非专制的阶段。参见阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。笔者非梁启超专家,兹将不同说法列在这里,供有兴趣的读者进一步探究。

③ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 19.

④ Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxvii.

⑤ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

⑥ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

⑦ 钱穆:《国史大纲》,北京:商务印书,1996年,第296页。前面提到,黄敏兰援引田余庆的研究,亦认为东晋是皇帝与士大夫共治,但她辩驳说这是传统中国政治的变态。参见黄敏兰:《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。但如果钱穆先生的讲法正确,则这个“变态”的持续时间还是挺久的。

国绝对(专制)君主之下的官僚冲动对绝对君权有所制衡^①。也就是说,官僚是替代贵族的一个可能选项。而孟德斯鸠本人可能没有看到这一点。这种制度,其实是现代国家的一个重要标志与普世特征;而理性官僚制在秦帝国已经引入,并且成为两千年中国传统政治无法放弃的制度。此为笔者近年提倡“秦以降的中国已经是现代国家”一说的主要依据之一。与此相对,欧洲的理性官僚制,是在现代早期才开始成长起来。在孟德斯鸠时代的法国,这种制度刚刚萌芽。因此,孟德斯鸠既不了解这样的体系,也不理解中国的官僚体系及其可能的制衡作用,乃是很正常的。实际上,当谈到包括中国在内的专制国家时,孟德斯鸠常用的词汇,往往是特指奥斯曼—土耳其帝国的词汇(例如,参见《论法的精神》第二卷第五章)^②。

在反驳钱穆的“有相权即非专制”的说法时,阎步克指出,“孟德斯鸠已指出,‘宰相’的存在恰好是专制政权的特征”^③。他没有指出孟德斯鸠这种说法的出处。我想,他所指的应该是我在前一段中给出的文献。但是,孟德斯鸠在那里的用的词是“vizir”,这个词是用来指称奥斯曼—土耳其帝国中的大臣的。孟德斯鸠给出了他自己对这种大臣的解释^④。他指出,专制者自然是“懒惰、无知、充满欲望的”,因此他就必须把对公共事务的管理“外包”出去。但这又不能外包给太多人,因为这样会产生争吵,君主将不得不进行裁断。因此,他就把所有事情委托给“vizir”,而这个被委托者不过是“第一奴隶”而已。

确实,在奥斯曼—土耳其帝国,确实有这样的传统:把希腊男童抓起来,培养成官员,但他们同时又是奴隶。孟德斯鸠这样理解奥斯曼—土耳其帝国,也许有一定道理^⑤。但这明显不符合传统中国的士大夫—官僚体系之基本事实,而这种体系在作为中国制度典型代表的汉、宋两代乃是主导性的。这些士大夫显然不是奴隶,宰相也不是绝对权力的实行者,后者权力受体制中其他士大夫—官僚的制约。

但是,余英时则认为,“君权是绝对的(absolute)、最后的(ultimate);相权是孳生的(derivative),它直接来自皇帝”^⑥。阎步克也认为,文官制的“发达反而是专制的条件”^⑦。这里的关键问题是,传统中国的官僚系统是不是孳生的,是不是专制君主的执行者乃至打手?我们需要意识到,“官僚”这个词有很大的误导性。官僚确实具有一定的被动执行者形象。但对于官僚的这种理解,直接与前面提到的托克维尔的理解相冲突。并且,这种被动执行者形象,恐怕更符合韩非子所描述的“北面委质,无有二心”、“从主之法,虚心以待令”(《韩非子·有度》^⑧)的臣下的特征。如果我们承认儒家对传统中国有重要影响的话,那么,传统中国官僚更准确的提法应该是“士大夫”。相关制度规定(注意,这里谈的是制度性保证),这些士大夫—官僚的教育与选拔以儒家经典作为依据;这些经典所内含的及其被解释出来的天道观、道统观,使得士大夫具有独立于皇帝的意志,而这种独立意志又通过制度得以伸张。这种独立而非孳生的士大夫—官僚体系,完全有可能对皇权起到制衡作用。

除了士权(包括相权)对皇权的制衡外,传统中国还有很多其他源自儒家的制约皇权的制度。例如:皇帝死后的万世名声由儒家通过谥号来控制;皇太子由儒家教育;除了秦制之外,传统中国的大部分时期,县以下由士人与乡绅自治;等等。当然,我们可以继续争论这些制度是否有效制衡了皇

① Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxvii—xxviii.

② Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 20.

③ 阎步克:《政体类型视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

④ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 20.

⑤ 孟德斯鸠对奥斯曼—土耳其帝国的描述中亦有很多批评,参见王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第82—83页。笔者对奥斯曼—土耳其帝国没有任何研究,对此无从判断。

⑥ 转引自甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第386页。顺便一提:余英时持此种论调,究竟在何种意义上可被称为钱穆的弟子?

⑦ 阎步克:《政体类型视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

⑧ 本文所引《韩非子》据陈奇猷:《韩非子新校注》,上海:上海古籍出版社,2000年。

权。然而，正如孟德斯鸠所认识到的那样，封建贵族政体也不能保证不专制。中国的士大夫一郡县政体（尤其考虑它在两千年中的不同形态），可能也无法提供这种保证。但分析至此，我们至少可以承认，这里的谱系差别并非黑与白的截然反差！

此外，上面的论述其实还存在一个问题：它似乎把皇权与专制君主等同起来。但是，钱穆早就有中国政权乃一种信托政权之说^①。甘怀真进一步发挥了其中的含义^②。他首先指出，今天中国史研究的一个危机，就是用西方历史的概念框架来套中国。其中，与本文相关的是，在专制问题的讨论上，把西方的主权观念及与此相关的家长制，套在了传统中国皇权与家长制上。在西方，作为主权者的君主或家长，拥有国与家内部的所有权力。甘怀真转引的法国专制君主路易十五（也是孟德斯鸠在世时的国王之一）的话，能够很好地说明这一点：“主权只存在我的人身，法庭的存在与权威只源于我一个人……立法权也完全属于我一个人……所有公共秩序也来自我，因为我是它的最高捍卫者。”^③如此绝对的君权，如果不加限制，当然就是专制。但是，在儒学作为官方主流意识形态的传统中国，其君主和家长，只不过是（国人或家人）公产的管理者。在这个框架下，君主、家长、臣民、家人各有其分，“皇帝没有权利决定别人的分，因为这些分在皇权出现前即已存在了”^④。

甘怀真在这篇文章中，把传统中国的安分、合礼与西方的守法观念进行了区分。其实，这种“分”、这种“礼”，与“法”是相关的。至少在有些朝代，合礼也即守祖宗之法，非个体君主所能改变^⑤。

前面提到，完全“孽生”于君主的官僚，更接近韩非子所代表的法家理想。韩非子欲使臣下进入“无为”、“听令”乃至“竦惧乎下”的状态（《韩非子·主道》），此常被视为韩非子支持君主肆意妄为的专制暴政的证据。但值得注意的是，韩非子同样要求君主“虚静以待令”（《韩非子·主道》）。君主所待的，是“道”的命令。臣下不敢违法，是因为君主手握二柄。君主不敢违道，是因为政治之道以国家兴亡为二柄控制着君主。按照韩非子的看法，臣下守法、君主守道，都有人性中根深蒂固的自利性作为根据。近一百多年来，亦有评论者强调：法家主张的是法治，而非专制^⑥。当然，正如本文第二节所展示的，对孟德斯鸠来讲，节制政权的关键在于法律有独立性，并且还要有独立的政治实体（比如贵族）来制衡君主。但是，我们同样应该注意到，在韩非子看来，君主与凡人一样具有根深蒂固的自利性，此会成为他守道、守法的根本动力，因此会保证法律的“一”与“固”。而且，我们还可以反问：欧洲的封建君主政体，以及近代早期涌现的绝对君主政体（专制政体），其中是否都有韩非子式“君主守道”的说法？如果有，并且如果其中还存在着孟德斯鸠所说的维护法律的独立机构以及制衡君主的贵族实体，那么，其实际效果是否真的就比韩非子的理想政体或是秦制要好？毕竟孟德斯鸠认为，除了这些制度性因素外，还有很多其他因素会让一个节制政权蜕变成一个专制政权。前面提到，节制与专制是一种谱系性的差别，而非黑白分明的差别。

除了与运转良好的封建政体进行比较之外，专制与否的另外一个标杆，是笔者前面所猜测的孟德斯鸠改变欧洲的中国印象的诱因，即被孟德斯鸠理想化了的英国式宪政政体。在孟德斯鸠对英国宪政政体的讨论中（《论法的精神》第十一卷第六章）^⑦，我们看到，在这种理想的节制政体中仍然存在着封建贵族。因此，上述很多比较，也可以转化为与英国宪政的比较。一般来讲，只要我们承认传统中国存在制度性的制衡，那么，传统中国制度，尤其是那些基于儒家的制度（其中吸收了法家“因道全法”（《韩非子·大体》）的法治精神），就与西方宪政有了可比性。限于辩护性目标，本文对此就不再进

① 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。

② 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第387—390页。

③ 转引自甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第390页。

④ 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第389页。

⑤ 例如，参见邓小南《祖宗之法：北宋前朝政治述略（修订版）》（北京：三联书店，2014年）的细致考察。

⑥ 宋洪兵：《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2009年第4期。

⑦ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 156—166.

一步展开了。简单来说,虽然笔者不同意一些当代儒者所谓儒家或传统中国一直存在宪政的说法,但是笔者同样不同意一些反对者把传统中国等同于专制,并因此将之与宪政对立起来的说法。传统中国试图对权力进行制度性制衡,在这一点上是可与西方宪政相比拟的,甚至我们可以说,它有宪政因素。或者,我们也许应该放弃宪政—专制这个对子,承认宪政之外还有其他节制政体。

五、结语:反对传统中国专制说的意义

本文并非简单地断言传统中国政体不是专制,而是说,两千年传统政治从理论到实践都是多元的光谱性存在。在此光谱中,某些时段的中国传统政体,可能比欧洲的所谓节制政体更不专制。缺乏对“专制”的深入理解,缺乏对传统中国之复杂性的认知,用“专制”标签把传统中国一棒子打死,这在理论上是幼稚、有害的,在实践上是危险的。其理论上的害处是:在“传统中国=专制”、“专制=坏制度”的前提下,得出“传统中国政治一片黑暗”的结论,从而使得我们无法正视传统中国的政治理论与实践资源,无法公允地评价中国政治的得失(乃至认为只有失没有得),更谈不上从其得失中吸取正面的经验和反面的教训。

一个典型的例子就是,在20世纪30年代,主流思潮强烈地否定传统中国政治,钱穆想开一门中国政治制度史的课,但性本谦和的历史学系主任反对,其理由大致是:“中国秦以下政治,只是君主专制。今改民国,以前政治制度可勿再究”。钱穆“屡争”才开出这门课,但开始居然没有学生正式选课^①。

传统中国专制说在理论与实践上的实际危害就是,误解了传统中国的问题,为近一百五十多年来的“有病乱投医”种下了祸根。我们已经看到,孟德斯鸠的中国专制说存在很多问题。实际上,我们是在西方以及日本的侵略下进退失据,出于一种弱者或失败者心态全盘接受了这种有问题的观点,甚至发展出“封建专制”这种言辞不通的说法。如果真正理解孟德斯鸠,我们应该知道:反封建,容易走向专制;而要制衡专制,封建恰恰是很好的手段。由此来看,中国百年来“反封建专制”不果,也就没有什么稀奇的了。

以儒家为背景的整套政治制度与社会组织,可能恰恰是中国很早地进入后封建社会后(比欧洲早了两千年)借以制衡专制的方式。至于这种制衡是否有效,我们需要对传统中国进行节制—专制的光谱分析,这是一个可以争论的问题。即使传统中国实际上更偏向光谱的专制一侧,我们也不应该去批儒家,因为儒家式制度与组织恰恰旨在制衡权力。但新文化与“五四”运动,恰恰以“孔家店”作为主要攻击对象,废除科举(1905)则是这种攻击在制度上的一个重要开端。当这些制衡性制度与组织被打击殆尽的时候,中国社会就只剩下原子化的个人,而在个性解放的旗号下,作为专制制度的极端形态的极权政治,便很容易不受制约地诞生^②。这恰恰是孟德斯鸠的理论预言。可惜的是,我们只学习了孟德斯鸠问题重重的传统中国专制说,却未能深入了解他对专制政体本身的正确分析。简言之,把传统中国错误地当做专制国家全盘否定,反而会因消解了制衡因素而导致真正的专制。

上述观点不可避免地会对其他学者相关论断形成挑战。例如,阎步克指出:“如果承认‘中国专制主义’的话,还能带来这样一个学术便利:有利于对当代中国的若干重大政治现象提供解释。清王朝瓦解仅40年,一个全新的中央集权体制即得重建。毛泽东掌握了巨大的个人权力,甚至出现了个人崇拜与‘文革’悲剧。这仅仅是外源因素造成的吗?”^③

① 钱穆:《八十忆双亲 师友杂忆》,北京:三联书店,1998年,第169—170页。对于传统中国政治的这种否定,在今天依然是主流。例如,政治理论学者唐世平最近一篇广为传播的文章,就号召大家少沉迷中国历史,多了解世界文明,因为“中国历史,特别是公元1840年前的历史,其实是非常乏味的”。参见唐世平:《多了解一点世界》,《南风窗》2015年第3期。

② 黑格尔对中国充满偏见,但是他所谓“中国人既然是一律平等,又没有任何自由,所以政府的形式必然是专制主义”(转引自侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期),既是对孟德斯鸠思想的继承,亦很好地(具有讽刺性地)描述了后“五四”的中国。

③ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

但如果本文的解释是正确的,那么,“文革”的悲剧确实不仅仅是外源因素造成的,新文化与五四运动以来国人对传统中国的错误理解,特别是“中国专制”说广泛流行是其重要内因(当然,这不是说新文化与五四运动反传统必然会导致“文革”悲剧)。而且,“文革”的一个重要攻击对象,恰恰是两千年来作为中国传统政治之核心的理性官僚系统,它的崩溃反过来加重了“文革”的恶果。此外,如果用清代的专制解释“文革”的专制,那么,如何解释世界上其他深受中国传统影响的国家或地区能够相对顺利地转型?这些国家或地区并没有直接经历新文化和“五四”洗礼,其领袖要比中国大陆的领袖更拥护传统,就此而言用清代专制解释“文革”专制乃是成问题的。

与阎步克从批判传统中国专制角度进行“文革”批判相反,本文屡次提到的王绍光的文章则通过批判“传统中国专制”说进而批判“(传统与当代)中国专制”说。笔者虽然同意他对中国专制说的一些分析,但也提出了一些不同的观点。其中最重要的一个不同在于,虽然本文反对传统中国专制说,但笔者同时认为,“文革”时的中国,确实出现了专制乃至极权的现象。而传统中国专制说,是要为此负责的。

在周秦之变中,中国可能已经早于西方两千年,提前进入了后封建社会。当然,这种早熟不能保证中国一直领先。西方在公元1500年左右迈向后封建社会,其中一些制度尝试,中国历史上已经出现过。其真正的创新,是在英国发展出来的宪政^①,以及此后的工业革命。相应地,传统中国则需要从早熟版的后封建社会,向另一种版本的后封建社会过渡。简单地用“中国专制”论,从理论和实践上否定传统中国政治,等于直接割断了这种过渡的线索。早熟版的后封建中国社会中包含许多好的东西,如以科举为基础的理性官僚制、乡绅自治等制度与实践,以及为接引工业化社会而有必要进一步加强的“书同文,车同轨”、“编户齐民”等传统做法。这些好的东西,有源自儒家的,也有源自法家的。我们错误地去学习法国、日本等从封建社会进入后封建社会的方法,在割断中国固有线索的同时,却并没有顺利地学到我们应该去学习的东西。这可能是百年来中国问题的最终根源。

简而言之,改正我们的错误,应该从质疑“传统中国专制”说开始,应该从与新文化与五四运动告别开始。

[责任编辑 李 梅 邹晓东]

^① 因此,与启蒙时代的其他思想家不同,孟德斯鸠选择英国而非中国作为理想目标,这一点是有道理的。他的错误在于,为了争夺话语权,去贬低中国。更大的错误则是,中国的学人与政客,吸取了他的错误,却拒绝了他的正确方面。