导言

一、文化也会遗传,传统仍然活着

2004 年，我国现行宪法通过了第四次修正案，其中的一个亮点就是增加了建设社会主义政治文明的内容。政治文明决非空中楼阁可凌空而建，正如鲁迅先生在《文化偏至论》里所言“必洞达世界之大势,权衡较量,外之既不后于世界之思潮,内之仍弗失固有之血脉”,既不能孤立于人类政治文明主流,也必须充分保留和借鉴中国传统的政治文明智慧。

借鉴传统离不开对传统的深刻体悟和洞察。其实，传统非但没有过去，而且还是现实的重要部分，传统以文化无意识或集体无意识的方式不知不觉地支配着人们的思想、语言和行为。以近年媒体频频使用“上书”一词为例来分析。在 2004 年两会开幕之前,《中国青年报》报道了某一全国人大代表的‘上书”,实际上是某代表给政府总理递交了一份建议书。同一日的《南方都市报》上有一篇文章,题目是‘三度‘上书’扩大特区,在深人大代表拟再提议案”,报道的是深圳代表在即将召开的全国人大上要递交的一个议案。使用“上书”措辞的报道,还有孙志刚事件中有三位法学博士‘上书”人大常委会要求审查《收容审查办法》的合宪性,继而五位法学教授再次建议,也被媒体称为‘上书”。

“上书”,令人自然而然联想起历史上有名的西汉缇萦上书,以及清末康有为的公车上书。“上书”指的是居于权力等级的下位者向最高统治者递交建议的行为,而且是非经正常程序的非常行动。

那么,代表的议案、公民的建议在什么意义可称为‘上书’呢 在现有政治制度设计中,谁居于权力上位,谁居于权力下位 ?《中华人民共和国宪法》第 2 条规定：“中华人民共和国的一切权力属于人民。人民行使国家权力的机关是

需要全本请访问 www.er

全国人民代表大会和地方各级人民代表大会。”第 3 条规定“:国家行政机关、审判机关、检察机关都由人民代表大会产生,对它负责,受它监督。”第 41 条规定:“中华人民共和国公民对于任何国家机关和国家工作人员,有提出批评和建议的权利。”

可见,把人民代表在人大会议上行使人民权力的行为称为‘上书’,把作为最高权力机构成员的人大代表向行政机关领导人递交建议称为“上书”,把公民行使宪法明确规定的建议权称为‘上书’,以上对‘上书’的概括与宪法观念直接相悖,与宪政精神背道而驰。这实质上折射出了报道者的一个无意识:他们仍把公民视同传统政治中的子民,永远居于权力的下位。

也许有人会归结为这是个别报道者的偶然现象,实则不然。因为记者在选择措辞时还有一个基本的考虑:媒体是注意力经济,他使用的是能吸引人们视线的词汇,他会选择能被公众认可、引起其共鸣的词汇。这一词汇被频繁使用,甚至连人大代表自己也使用这一词汇,反映了这仍然是今天人们普遍的无意识。

这个例子虽小,却能说明问题。现代的政治制度已经完全不同于封建社会的政治制度,现代是民主政治,封建时代是专制政治,但传统政治意识在不自觉中却仍然在支配着我们。制度是现代的,意识却是传统的 制度是新的,意识却是旧的。

可见,传统不是过去的同义词,它被压抑到了现代人的集体无意识中,还在支配着我们的思维和语言,并进一步影响着我们的行为。只是传统起作用的方式更隐蔽,隐蔽得连我们自己也无法意识到,然而这才更需要我们认真地去梳理和辨析。

也就是说,传统是我们不得不面对的现实,文化也会遗传,传统仍然活着。这就是我们认识传统、分析传统的最重要的原因之一。

二、中国古代政治也出彩

传统还活着,文化会遗传,不意味着存在的都是合理的,传统的都是精华。我们的传统无疑有着十分优秀、合理、积极的东西,也有糟粕、过时、消极的东西。正确的态度是存其精华,去其糟粕。就泛泛而言,无人会对此心存疑虑。但是,说到传统政治、政治文化,不少人的疑问会油然而生 中国的传统政治除了糟粕,还能有别的吗 ?传统政治不就是集权专制、王权主义、三纲五常、人治吗 ?

不仅一般人如是想，就是持此论者的思想家们也不在少数。

然而,把传统政治看得一无是处,则与事实相悖。

事实一：为什么日本的现代化模式不同于欧美的模式？为什么新加坡、韩国和我国的台湾地区、香港地区的现代化模式不同于欧美的模式？因为这些国家和地区的文化传统包括政治文化不同于欧美，它们是在自己的文化传统上实现自己的现代化的，建成的是有本地区、本民族特色的现代化。居于儒家文化圈的国家和地区的现代化是吸取了包括传统政治文化在内的积极因素而建成的。

事实二：中国古代的政治智慧也为西方的政治家和一些著名的管理者所借鉴。出自《道德经》第 60 章的“治大国,若烹小鲜”是句非常有名的治国名言，不仅为中国人所熟知，即使在欧、美、日等地亦被一些政治家及企业家奉为治国、管理企业的重要法则。如美国前总统里根在 1987 年国情咨文中就引用了老子的这句话“治大国,若烹小鲜”,给远在大洋彼岸的里根以启迪,他成功地实现了“中为洋用”。事实上,从 16 世纪开始,西方人就把《道德经》翻译成了拉丁文、法文、德文、英文等版本。据西方学者统计,从 1816 年至今,各种西文版的《道德经》已有 250 多种，如今几乎每年都有一到两种新的译本问世。据联合国教科文组织统计,被译成外国文字发行量最多的世界文化名著,除了《圣经》以外就是《道德经》。在美国,《道德经》一书曾经畅销到“纽约纸贵”的程度。1992 年,在已有多种英文译本的情况下,一种新的《道德经》英译本又在美国被多家出版商争夺出版权，最后哈泼公司以 13 万美元买下，创下了美国出版权交易费用的最高记录。

事实证明,中国古代政治也出彩,中国古代政治智慧在今天仍有恒常价值。

三、政治智慧辨义

如何看待中国古代政治智慧 首先需要辨明什么是政治,何为政治智慧？

政治这个词是从希腊语 Politikos(意为“从城市中来”)演变过来的,日本人翻译西方语言时用汉字创造了这个词,意为治理政务,即处理国家事物。在古代中国,“政治”一词早在《尚书》、《论语》、《周礼》等古代典籍中就已经出现,只是“政”和“治”往往分而言之。中国古代的“政”不外两重含义:一是“政令”或

“法令”。孔子云“：导之以政，齐之以刑，民免而无耻。”①老子云“：以政治国，以奇用兵，以无事取天下。政者，名法是也。”②都是此意。二是“政事”或“行政活动”。孔子云：“为政以德”，“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”③。孟子说“：善政得民财”；“无政事则财用不足”④。《管子·法法》“：政者，正也，所以正定万物之命也。是故圣人精德立中以生正，明正以治国，故正者，所以止过而逮不及也，过与不及，皆非政也。”讲的是行政手段或活动。这两种含义合起来，就是权力或国家根本大权“：天下有道，则政不在大夫。”⑤权力发而为政令，行而为政事。或者说，政令、政事的源泉为政权。

何为治？《周礼·乡师》郑注“：治，谓监督其事。”《国语·齐语》韦注“：治，理也。”治，是指具体的政治活动。从某种意义上说，中国传统学说最终都可归结于“治”的问题的讨论。几乎每一个在历史上留下文字的人都曾参与过“治道”问题的讨论。如老子曾向君王们提出过“治大国，若烹小鲜”；“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”；“治人事莫若啬”⑥的具体政治谋略性建议；庄子也提出过“以道观分而君臣之义明，以道观能而天下之官治”⑦等具体政策性建议。

“政”与“治”由分而言之到合而用之是在近代，由民主革命的先驱者孙中山先生率先使用，他认为“：政就是众人之事，治就是管理，管理众人之事就是政治。”可见，从词源来说，政治是一种治理国家事务的活动。

从实质上说，政治是建筑在经济基础之上的上层建筑，是经济的集中表现，是以政治权利为核心的各种社会活动和社会关系的总和。政治的核心问题是政权的问题，主要是政权的获得和运用的问题。前者为政，后者为治。

何谓智慧？智慧一般被等同于神性或佛性。在柏拉图的《斐德罗篇》中，苏格拉底说“：我认为‘智慧’这个词太大了，它只适合于神；但‘爱智’这个词倒适合于人。”中国人说的“佛”这个字是从印度梵文翻译过来的，含义颇多，其中之一即“智慧”，指的是对宇宙人生彻底明了的智慧，对过去世、现在世、未来世无

①《论语·为政》
②《尹文子·大道下》
③《论语·颜渊》
④《孟子·尽心》
⑤《论语·季氏》
⑥《老子》第五十七、五十九、六十章
⑦《庄子·天地》

所不知的智慧。作为神性和佛性的智慧，对于凡尘肉身之人来说，似乎遥不可及，高不可攀。在现代人的理解中，智慧就是一种从超越的视角来观照或关注世界和人自身生活的方式。它并非上帝之眼，而无非是拥有理性和抽象思维能力的凡人具有的一种能力。

所谓政治智慧，也就是从超越的角度来审视治理国家事务活动的积极、合理的具有启迪价值的政治思想。中国古代政治智慧是古代政治思想和政治理性的结晶。

中国历史上的政治思想家，尽管没有像西方的亚里士多德那样，建立起比较完整的政治学说体系，但不容否认的是，中国古代政治思想家对政治的思考和所提出的思想，为中国传统社会形成一套比较完善的政治制度和比较有效的政治治理方式起到了重要的作用。所以，尽管以政治为研究对象的政治学直到19 世纪末才作为“ 西学 ”开始传入中国,但中国古代的政治学遗产仍然十分丰富。而且，我国几千年来丰富的政治理论和治国经验，绝大部分被完整地用文字保存了下来。虽然其中有许多已不合时宜的消极因素，但也有直至今天仍然闪耀着智慧光芒的瑰宝。

四、中国古代“ 政道 ”之来路追思

如果把“ 政治 ”一词分而论之,探讨前者可称为政道,后者称治道。政道讲的是政权的来源、权力的制约和监督、权力的更替等问题，称为权力的合法性问问题。治道讲权力如何运作、如何治理国家的原则和艺术等。对于中国古代政治思想“ 现代新儒家 ”的著名学者牟宗三先生的观点颇有代表性。在其《论中国的治道》一文中,他指出,传统的中国政治理论,有治道而无政道。在他看来，无论是儒家的德化的政治，道家的道化的政治，或是法家的物化的政治，它们所指出的都只是为政者应该采取的治理方法及他们所该具备的德性。对于政权的合法性(Legitimacy)及合法化(Legitimation)的问题,传统的理论几乎没有碰到过。这种说法被许多人所认可，认为切中了中国传统政治理论的核心问题。牟宗三的观点大致是精当的，但也并不尽然。

“ 政道 ”最核心的问题,就是政权的合法性问题。人们如何存在,决定人们如何思维。中国古代,从“ 家天下 ”到漫长封建社会的“ 朕即国家 ”,中国古代的

需要全本请访问 www.er

政治制度是君主专制制度。与此相应，中国古代政治思想家的共识是“天下应一人主之”。但是，改朝换代的历史事实，使政权的更替、政权的合法性问题自然地进入了政治思想家的视域。

西汉初年汉景帝时期，发生过这样一件事：辕固，齐人也。以治诗，孝景时为博士。与黄生争论于上前。黄生曰：‘汤、武非受命，乃杀也。’固曰：‘不然。夫桀、纣荒乱，天下之心皆归汤、武。汤、武因天下之心而诛桀、纣，桀、纣之民弗为使而归汤、武，汤、武不得已而立，非受命而何？’黄生曰：‘冠虽敝必加于首，履虽新必贯于足。何者？上下之分也。今桀、纣虽失道，然君上也；汤、武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣不正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立南面，非杀而何？’固曰：‘必若云，是高皇帝代秦即天子之位，非邪？’于是上曰：‘食肉毋食马肝，未为不知味也；言学者毋言汤、武受命，不为愚。’遂罢。是后学者莫敢言受命放杀者。”①

辕固与黄生的观点代表了中国政治思想史上有关政道的两种基本观点。

辕固的观点：政权的合法性在于受命于天，而受命于天在于因天下之心。即政权的合法性在于是否顺天因民。得民心是得天下的前提。天下是顺应天下人的天下。

黄生的观点：君臣上下等级关系绝对不可移易。现实的就是合理的。天下无疑是君主的天下。

汉景帝的观点：学术禁区，不得讨论。

从当权者角度来说，这个问题涉及到现政权的合法性，而这是个中国传统政治哲学无法解决的二律背反的难题：否认汤、武革命，等于否认现政权的合法性，因为每一王朝均系推翻上一王朝即‘革命’而建立；肯定汤、武革命，又等于承认现在及将来的人们有推翻本朝政权的权利。所以，当辕固按照黄生的逻辑推论，得出的结论必然是‘高皇帝代秦即天子之位，非邪’。景帝当然只能是下令禁止讨论，并宣告此一问题为“马肝式问题”（有毒问题），并令学者不得讨论。

辕固的观点是儒家的：这是一种温和的君主专制观点。儒家承认君主专制制度本身是合法的，但是，君主不得妄为，君权还有一个更高的制约力量，即天命、民心。这就是儒家的‘政道’观。它包括了三个方面的内容：

①《史记·儒林列传》，《汉书·儒林列传》也有记载，两者记载略有不同。

第一，君主专制制度具有合理性。事实上儒家也是君主专制的维护者和论证者。孔子的‘君君、臣臣、父父、子子’礼制就是维护这一制度的具体设想，董仲舒的三纲五常、宋明理学的天理都旨在论证君主专制的天然合理性。批判儒家这一政道观的著作已汗牛充栋。

第二，儒家清醒地认识到君主专制的危险性，以民心、天命等予以制约。儒家以仲尼为宗，但孔子云‘吾从周’，认为周公才是儒家思想的真正渊源。周公主张受命于天，同时他的‘敬天保民’思想主张天意自民情中体现，所以受命于天的统治者要怀抱小民，否则天命不常。周公确立了儒家以天命、民心制约君权的基本思路，从孔子的德治，孟子的仁政，董仲舒的天人感应、灾异，宋明理学的天理观，都试图对君主专制下君权可能的独断擅行以天命、民心予以制约。

但是，是否敬天保民，因天顺民，则完全依赖于君主的道德品性。可见，这种制约不是制度的制约，是否有约束力，完全依靠君主个人的品德和自觉。所以，儒家政治的设计，以内圣为外王的前提。因此，能否避免君主专制下的暴政，完全系于君主的修己、正己，这是一个极其理想主义的设计。这种理想君主，法家韩非认为是‘千世而一出’的。儒家的内圣外王设计，使社会之治乱系于君主一己之德性，这种政治制度的内在缺陷是中国古代治世少、乱世多的根源之一。

第三，儒家的政治思想中蕴含着反专制的可能性。儒家强调天命、民心的另一面，是使儒家思想自身蕴含走向自己反面的因素。《礼运篇》描写的‘天下为公’的大同理想，是儒家王道政治追求的最高目标。在这个大同理想的描述中，天下非一姓一家之天下，而是天下人之天下。在‘天下为家’的小康社会里，天下仍是天下人之天下，而非一二武夫借武力可征可逐之私物。儒家的大同、小康理想，反映了其反君主专制独裁的一面，也成为反专制的思想依据。戊戌变法前，康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》。他说，人类社会是依‘据乱世’——‘小康世’——‘大同世’的循序渐进的。一人专制是‘据乱世’，君主立宪是‘小康世’，民主共和是‘大同世’。他认为这才是孔子的真经。

以民心为君权合法性的最终根据的思想，到了孟子演化为民贵君轻论。他提出‘民为贵，社稷次之，君为轻’。从民贵君轻论出发，孟子如此评论汤、武放伐桀、纣：‘贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’他把桀、纣这样的君主看作残害人民的独夫民贼，诛杀他们只是

处死一个独夫。以至明朝朱元璋读《孟子》大惊失色,把孟子赶出文庙,后来才恢复其配享孔子的亚圣地位，但他下令必须将《孟子》删改后再作为儒学的教科书。孟子的民贵君轻论、暴君放伐论，同样也有反君主专制独裁的含义。

到了明清之交,黄宗羲提出天下非一家之天下的观点。《原君》是他的《明夷待访录》的首篇。这是一部乾隆年间就被列为禁书的著作。黄宗羲在开篇就阐述人类设立君主的本来目的,即是为了“使天下受其利”“使天下释其害”。也就是说,产生君主,是要君主负担起抑私利、兴公利的责任。对于君主,他的义务是首要的，权力是从属于义务并不是为履行其义务服务的。君主只是天下的公仆而已:“古者以天下为主,君为客,凡君之毕世而经营者,为天下也”。然而,后来的君主却“以为天下利害之权皆出于我,我以天下之利尽归于己,以天下之害尽归于人”,并且更“使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私,为天下之大公”;“视天下为莫大之产业,传之子孙,受享无穷”①。黄宗羲对君主“家天下”的行为从根本上否定了其合法性。明清之际启蒙思想家对于封建政治制度的批判，明确地提出了立君的合法性问题。从君权合法性基于因天顺民，到天下为主、君为客,有其逻辑上的必然。

与儒家的政道观不同，黄生的观点是法家的：君主的至尊地位不容置疑。法家是立场鲜明的极权主义,推崇个人的绝对专制主义,主张高度的君主集权。

法家思想的集大成者韩非的观点最集中体现了法家对君主专制制度的维护。《韩非子》五十五篇,其政治思想的立论围绕君权而展开。如《主道》篇论证做君主的原则;《有度》篇告诫君主治理国家要有法度;《二柄》着重论述君主独制必须掌握刑赏二柄的重要性；《安危》篇论证国家安危的关键在于君主能否“以法治国”;《备内》篇提醒君主如何防备后宫、儿子等人弒君篡位;《十过》篇列举了历史上一些君主由于十种过错而铸成“穷身”“亡国”“绝世”之祸,告诫君主以此为鉴,避免重蹈覆辙等。君主成了韩非政治思想体系的出发点和归宿点。

韩非的政治思想围绕君为至尊、君主的利益至高无上来展开。君与国的关系,韩非说:“国者,君之车也。”②君与臣的关系,韩非的一切主张旨在加强君权,限制臣权。君与民的关系,韩非认为,民众的存在价值在于能为君主所利

①《明夷待访录·原君》

②《韩非子·外储说右下》

用“君上之于民也,有难则用其死,安平则尽其力。”[1]韩非以君主利益为中心的政治理论，无疑是对民贵君轻思想的反动。

介于二者之间的是墨家，墨家的观点可以称为民主集权主义。墨子主张君主以民主的方式产生，却以集权的方式进行统治。

君主的产生,墨子《尚同篇》中说:古代没有政长之时,一人则一义,十人则十义。天下之乱,若禽兽然。了解天下之乱在于无政长后,“是故选天下之贤可者立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者置立之以为三公”。

这样就产生了政府,政府中上面有天子,有三公、诸侯,下面有乡长、里长。“……政长既已具,天子发政于天下之百姓,言曰:‘闻善而不善,皆以告其上。上之所是,必皆是之;所非,必皆非之。上有过,则规谏之。下有善,则傍荐之。上同而不下比者,此上之所赏,而下之所誉也。意若闻善而不善,不以告其上。上之所是弗能是,上之所非弗能非。上有过弗规谏,下有善弗傍荐。下比不能上同者,此上之所罚,而百姓所毁也。’天子唯能壹同天下之义,是以天下治也。”

在墨子看来,天下治与不治,就在于能否通过“尚同”来一同天下之义。他的具体设想就是:政府产生后,下级绝对服从上级,即里长听乡长的,乡长听县长的,县长听国君的,国君听天子的。这叫做“尚(上)同”,最终达到天子一同天下之义的天下大治理想。

但是怎样才能达到上同呢?用现代的话来说，就是用“特务制度”,使数千里外有人做好事坏事,他的妻子邻人尚不知情,而天子已经知道。《尚同篇》中有一段说：“古者圣王唯而后审以尚同以为政长，是故上下通情。上有隐事遗利,下得而利之;下有蓄怨积害,上得而除之。是以数千万里之外,有为善者,其室人未遍知,乡里未遍闻,天子得而赏之。数千万里之外,有为不善者,其室人未遍知,乡里未遍闻,天子得而罚之。是以举天下之人皆恐惧振动,惕栗不敢为淫暴,曰:‘天子之视听也神!’”,墨子认为:“故古者圣人之所以济事成功垂名于后世者,无他故异物焉,曰唯能以上同为政者也。”这就是一种最高的民主集权制度。这种思想一旦实行，也是一种极权政治。只不过后来墨子并没有机会实行他的政治哲学。

[1]《韩非子·六反》

与儒、法、墨不同，道家的政道观具有自己的鲜明个性。道家反对君主视天下为一己之私物，是诸子百家中离无君论最近的一种观点。道家思想的演化也说明，无为离无君仅一步之遥。

在诸子百家中，道家的政治思想与西方政治理念以及现代政治理念有较多的相通之处。我们可以从老子对理想政府的观点来看。老子说："太上，下知有之。"就是说最高的政府，使下面的人仅仅知道有这个政府。另外一个本子把这句话多加了一个字，作"太上，下不知有之"。就是说上面有个政府，下面的人民还不知道有政府的存在。后面又说："其次，亲之誉之；其次，畏之；其次，侮之。"就是说，比较次一等的政府，人民亲近他，称誉他；第三等政府，人民畏惧他；第四等政府，人民看不起他。"太上，下知有之"六个字，有人说是无政府主义，有人说是不干涉主义，还有人称为"自治主义"，不一而论。但无疑的是，这是人类政治思想史上一个伟大的观念。这种政治思想，比世界上任何一个有思想文化的民族都还要早。

老子的观点，在公元前5世纪，实际上就已道出了近代西方政治自由主义的某种重要旨意。西方在19世纪受到普遍肯定的"自由放任主义"坚持认为，个人最清楚自己的利益所在，最了解自己的处境，因此在追求自己的利益时，就能取得最好的成效。正是在千万人的这种"具体"的有目的的活动中，最终形成一种事先并没有"整体目的"预设和安排的政治秩序。斯密所说的"看不见的手"和哈耶克所说的"自发秩序"，也很容易令人想到似曾相识的道家的"无为而治"和"自治主义"。边沁对政府所提出的"要安静"的忠告、杰斐逊所肯定的"管得最少的政府就是最好的政府"和诺齐克所要求的"最弱意义的国家"中，也很容易让人回忆起道家的"清静无事"、"治大国，若烹小鲜"的劝告。道家有关政道之政治智慧与现代政治智慧的确有所契合。

但是，道家政道观也有根本的局限性。道家的最大问题，是跟儒家一样，最终只能期望统治者的个人自觉。"无为而治"有四个基本原则，这是对统治者的要求。即："以无为取天下……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。"这四个原则就是要求统治者"无为"、"好静"、"无事"、"无欲"。要一个坐拥天下的九五之尊无事无欲，只能在不得已而为之的情况下才有可能。如果统治者达不到自觉，一切都是空的。可见，道家与儒家一样，其理想政治设计，也无非是"内圣外王"。道家看到君权至上的危害，却没能提出

限制统治者权力的有效的制度设计。而西方现代自由主义的最大贡献在于，认识并找到了限制统治者的“权力”或“分权”和保护个人“权利”的系统制度和“法治”秩序。

道家思想混乱虽然不是无政府主义，但是却离无政府主义只有一步之遥。中国历史上比较少见的无君论思潮的思想渊源就是出自道家。两晋时期的鲍敬言认为：“古之无君，胜于今世”，认为君主的统治违背人民的意愿，是人民头上的枷锁。即使是最开明的君主统治，也比不上没有君主。两晋之际的无君论思潮的思想渊源就是道家，特别是庄子。

五、中国古代“治道”智慧举要

如果说，中国古代无政道之说被广泛认同，那么中国古代治道思想之丰富也同样被认可。任何文化都有一个中心，中国传统文化可称为政治中心化的文化。政治中有关治道的思想，是中国历史最为丰厚的积淀，是中国传统文化中最为核心的内容。在中国，哲学、历史学、文学、经学的讨论，都是以不同的方式对政治的阐释。在中国古代，抽象的思辨实际上是具体的问题，神的问题实际上是人的问题，自然的问题实际上是社会的问题，历史的问题实际上是现实的问题，哲学的问题实际上是政治的问题。条条道路通罗马，整个传统文化讨论的核心问题都是有关治道的。笔者择其要而言之，分别选取对中国政治影响最深的儒、道、法的某一方面来例举说明。

1. 政治思维：儒之“中庸”不平庸

中国人的政治思维独具特色，儒、法、道各家又各有个性。其中，儒家之“中庸之道”无疑影响最为深远。

中庸，《论语》里说：“中庸之为德矣，其至矣乎！民鲜久矣。”实际上“中庸”在儒家思想中，不仅是一种德性，还是一种政治思维方式。

中庸的含义主要有三：一是中和。《论语》说：“礼之用，和为贵。”“和”是与“同”相对立的思维方式。孔子甚至把“和”作为君子与小人之别的标准：“君子和而不同，小人同而不和。”“和”指的是不同的事物、因素、成分的相成相济，就像厨师把五味调配好成为美味佳肴，也如乐师把五音调谐好奏出美妙动听的乐曲；“同”则是相同事物的相加，逢迎附和。齐国的晏婴对“和”与“同”运用到政治的分析十分精辟。他说，君臣关系应和而不同：“君所谓可而有否焉，臣献

需要全本请访问 www.er

其否以成其可 君所谓否而有可焉,臣献其可以去其否。是以政平而不干,民无争心。”君主说可行,其中有不可行的部分,臣指出其不可,而使其可行的更加完备。君说不可行的，其中有可行的部分，臣指出其可行的，而去掉不可行的。这样就可以达到政治平稳、民心无争的状况。所谓“同”,就是君说可,臣亦说可 君说不可,臣亦说不可。结果使君主犯错,愈演愈烈。

可见,中和思想强调“和为贵”,体现了重和谐的价值取向,但又反对一味曲意奉迎。“和为贵”绝对不是一味随声附和。孔子就把随声附和、不分是非、谁也不得罪的好好先生称为德之贼。“乡愿,德之贼也”。

中庸的第二个含义是“用中”,或者叫“中正”。就是保持正道。也就是坚持原则性。孔子所说的“用中”，指的是中庸之道要求人们按照礼的规范和准则，自觉地调节个人的思想感情和言论行动，使之不偏不颇，无过无不及，严格保持在儒家规定的道德规范所许可的范围之内。儒家政治强调“从道不从君”就是中正原则的体现。

中庸的第三个含义是“时中”。就是坚持原则也要考虑具体的情势,采取策略的方法,懂得权变。也就是不死抱教条,能审时度势。

这种中庸之道的政治思维，蕴藏着宝贵的政治智慧和政治艺术，对于处理好当代政治关系、国际关系具有恒常的价值和作用。 2004 年早春,朝、美、韩、日、俄、中六方再次聚首北京,破解朝鲜半岛的核难题。在这个问题上,人类的智慧正在经受着严峻的考验。古往今来，多少国际间矛盾总要激化到诉诸武力。而在朝鲜半岛核问题上，无论是从地缘政治、大国关系还是盘根错节的地区利益关系来看，朝鲜都不是伊拉克，动起武来对谁都无益。六方再次选择聚谈北京，还是表现出了人类政治智慧中的理性抉择。事实上，第二轮北京六方会谈之所以能够启动，很大程度上在于朝美双方在一系列问题上表现出了灵活性。而作为六方会谈的东道国，中国已经表现出了令国际社会首肯的政治智慧。在推动有关各方重回谈判桌前的进程中，中国作出了既深明大义又细致入微的促和促谈外交努力。中方公开申明希望六方会谈开起来、开出成果、开下去，让人真切感受到中国是国际社会中一个负责任、有着良好和平意愿的成员。决意“和平崛起”的中国正在以自己扎扎实实的努力推动着本地区乃至世界的和平与稳定。中国正在以自己的政治智慧为这个世界的和平作出贡献。这次六方会谈,证明了“和为贵”这一古老中国的政治智慧远远没有过时。

2. 治国思想 道家之无为而治

老子说“:以无为取天下……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。”要求统治者以‘无为’、‘好静’、‘无事’、‘无欲’的方式为政治民。

“治大国,若烹小鲜”这个说法喻示为政在于安静无为。烹小鱼,最忌不停翻动,治理国家就像烹小鱼,应小心不扰民为上。这个比喻形象地概括了‘无为而治’的治国谋略 如果以个人的主观愿望去改变社会,朝令夕改,百姓则无所适从，国家就动乱不安。相反，如果国家制定的政策法令能够得到坚定不移的贯彻执行，就会收到富国强兵的效果。

无为而治并非乌托邦。汉初，统治者信奉黄老学说，实行无为而治，采取“轻徭薄赋”、“约法省禁”政策,造就了封建社会的第一个盛世——“文景之治”。“萧规曹随”就是无为而治的一段历史佳话。

西汉丞相萧何去世后，推荐曹参继任。曹参到任后，要求丞相府的官员对萧何所制定的政策法令,照章执行,不得随意改动 对萧何时所任用的官员,不加以变动，原有官员依然各司其职。曹参对他们按职权处理的事情，从不加以干预。因此在朝廷丞相变动的关键时刻,朝中君臣和原来一样的相安无事,朝政井然有序。他担心官员扰民、害民，就苦心地把自己装扮成一个什么事也不做,成天只是喝酒、聊天的丞相,引起了许多官员的不理解。

刚即位的汉惠帝看到曹丞相好像无心为他治理国家似的，感到很纳闷，以为是曹相国嫌他太年轻,不愿意尽心尽力辅佐他。汉惠帝就问他“:你有什么想法,请照直说吧!”曹参想了一下就大胆地回答惠帝说“:请陛下好好地想想,您跟先帝相比,谁更贤明英武呢?”惠帝立即说“:我怎么敢和先帝相提并论呢?”曹参又问“:陛下看我的德才跟萧相国相比,谁强呢?”汉惠帝笑着说“:我看你好像是不如萧相国。”

曹参接过惠帝的话说“:陛下说得非常正确。既然您的贤能不如先帝,我的德才又比不上萧相国，那么先帝与萧相国在统一天下以后，陆续制定了许多明确而又完备的法令，在执行中又都是卓有成效的，难道我们还能制定出超过他们的法令规章来吗?”接着他又诚恳地对惠帝说“:现在陛下是继承守业,而不是在创业,因此,我们这些做大臣的,就更应该遵照先帝遗愿,谨慎从事,恪守职责。对已经制定并执行的法令规章，就更不应该乱加改动，而只能是遵照执行。我现在这样照章办事不是很好吗？”

曹参在朝廷任丞相三年,极力主张清静无为不扰民,遵照萧何制定的法规治理国家,使西汉政治稳定、经济发展、人民生活水平日渐提高。他死后,百姓们编了一首歌谣称颂他说:"萧何定法律,明白又整齐 曹参接任后,遵守不偏离。施政贵清静,百姓心欢喜。"这就是史称的"萧规曹随"。

"治大国,若烹小鲜"这一无为而治的至理名言,在今天仍然值得为政官员们谨记。原安徽省副省长王怀忠就是一个过于"有为"而害民的典型。20世纪90年代初,王怀忠提出了将阜阳建成淮北大都市的设想,与之相匹配的是"大机场"计划,目的在于提升阜阳的"国际形象"。与大机场相媲美的是建设世界上最大的动物园的计划,里面养千只老虎万头巨鳄。王怀忠在没有规划设计甚至没有一个成熟思路的情况下,圈地数百亩,发动数万干部、教师、学生去做开挖"龙潭虎穴"的义务劳动,毁了不少良田,工程历时3年,耗资千万,最终半途而费。竭泽而渔、劳民伤财自然引起民怨。王怀忠开挖龙潭虎穴毁了不少良田,致使土地被占的村民成群结队前往市委市政府上访请愿。1995年飞机场扩建工程正式动工,阜阳市的政府工作人员、教师、农民每人被摊派了数百元的机场建设费。从当年起,阜阳市委市政府开始下达硬性财政收入指标,以至发生了某乡镇一乡长带枪强收提留款打死村民的恶性事件。

这些任意妄为造成的损失触目惊心。据估计,王怀忠任意妄为的一系列"政绩工程"使阜阳到期财政负债达20多亿元,相当于2003年阜阳财政可支配收入的5倍,至少透支了阜阳未来10年的财力。从1995年到2000年6年间,阜阳GDP同比没有任何增长。

但是,用王怀忠"恩师"的话说,这叫"有开拓精神"。王怀忠是因为贪被绳之以法,而不能继续"开拓"。如果他不贪,很可能会继续"开拓",继续升迁,直至"鞠躬尽瘁,死而后已"。如此"有为",给百姓带来的危害可想而知。

3."政者,正也",为政者的表率作用

孔子曰:"政者,正也。"可谓千古名言。这一治道思想,包含了坚持正道,正人先正己的基本含义。孔子说:"其身正,不令而行 其身不正,虽令不从。"这同俗语所说的"上梁不正下梁歪"是同一道理。统治者本身行为不端,不能作出表率,即使三令五申,百姓也不会信从。儒家提倡的"正身",本身包含着对于君主德行的批判和对"圣人无过"观念的否定,把民看成是有一定自觉的独立人格的人的新观念。从"治道"来讲,也是政治治理经验的总结,并为后来的政治经验所证明。

历史上的几个盛世时期，有一些共同的特点，如统治者都采取了休养生息的政策。统治者爱民，从其个人来说，这些统治者都能以身作则，起到表率作用。如汉文帝带头严格执行法制，在皇帝“口含宪法”的封建时期，这是难能可贵的。他节俭敦朴，严于律己，在封建帝王中是做得比较好的。汉文帝在位期间，宫室、苑圃、车骑、服饰很少增添。有一次他想修筑一座露台，一算需花费黄金100斤，相当于中等人家10户的家产，就作罢了。他反对厚葬，其陪葬品全用陶器，不准用金银等贵重金属。在他在位的23年间，出现了政宽人和、经济发展、生产恢复的局面，为汉朝跨入全盛时期创造了条件。史学家们把汉文帝和汉景帝统治时期，称做“文景之治”。

隋朝的隋文帝和隋炀帝作出了不同的表率，治理结果完全不同。隋文帝登基后，提倡节俭，从自身做起，延及后宫，服饰器用均以节俭为务。损坏的东西一概修补再用，不许更新。有一年关中饥荒，他遣官员视察灾区，得知民间食糠吃菜，自己将近一年带头不食酒肉。皇子杨俊指使属吏放高利贷，敲诈勒索，残害百姓。他还大建宫室，寻欢作乐。文帝不仅贬杨俊为庶人，还予以禁闭处罚。

隋文帝以身作则，当时任用的官吏也能执法严明。刑部侍郎辛亶好穿红色短脚袜，认为这样能官运亨通。隋文帝认为他犯了“厌蛊”罪，下令斩首。刑部侍郎赵绰进谏说，据《开皇律》，犯“厌蛊”罪不应当处死，臣不敢奉诏。文帝怒道：“你惜辛亶的命，却不惜自己的命！”赵绰说：“陛下宁可杀臣，不能杀辛亶。”说完就走下朝堂，解开衣服，等待斩首。隋文帝派人问他有无悔意，他说：“执法一心，不敢惜死。”隋文帝第二天嘉奖了他，赐给他绸缎300匹。隋初，君臣身体力行，依法办事，一度政治清明，出现了良好的社会局面。

但是，隋文帝晚年喜怒无常，自己带头破坏法制，经常在殿廷行刑杀人，不纳劝谏。他允许各级官吏以“律轻、情重”为由，公开提倡法外用刑，致使冤狱遍地。隋炀帝更是历史上有名的荒淫无度的君主，他制定的法律《大业律》比隋文帝的《开皇律》更为宽简，却有法不依，滥用法外酷刑，好大喜功，对外征伐，对内大兴土木，以至怨声载道，天下大溃。

虽然一个时期的治乱并非完全由为政者个人的品德言行所决定，但是，为政者的个人素质和形象是政治中的一个重要因素却是显而易见的。

4. 法家政治精华

法家治道中有许多令人诟病的东西，如重刑主义、文化专制等，但也有许多值得今天的民主政治借鉴的东西，如立法要信的观念与现代树立法律权威

的意识就是相通的。再如“王子犯法,与庶民同罪”虽然不能等同于法律面前人人平等的观念，但于当时是一大进步，且对后世产生的影响也是积极的。法家术治观中不仅有阴谋，也有阳谋，可以为为政理国的策略和艺术所借鉴。法家强调君无事而臣有事，主张君臣各司其职，各尽所能，无疑包含着政治治理和管理的合理成分，是政治智慧的体现。即使恶评不断的势治观中也有积极因素可供今人吸取。

法家认识到“势”的客观存在,强调利用“势”的政治资源。

韩非说：“千钧得船则浮,锱铢失船则沉,非千钧轻而锱铢重也,有势之与无势也。”[①]千钧重的东西放在船上就可以浮在水面上，锱铢直接放在水里则会沉没,其原因不是千钧轻而锱铢重,而是有势与无势的区别。又如：“立尺材于高山之上,下临千仞之溪,材非长也,位高也。”把一尺高的小树种在高山上,下临千仞的山谷,这也不是树高于山,而是它所处的地势造成的。在政治上,韩非认为势是客观存在的,而且至关重要。他说：“桀为天子,能制天下,非贤也,势重也 尧为匹夫,不能正三家,非不肖也,位卑也。有势之与无势也。”[②]

势,是因居高位而产生的一种统治力量,不仅在专制社会里“势”至关重要,韩非称为“人君之渊”,如“鱼不可以脱于深渊”。在现代政治中“势”同样也是客观的存在。与现代政治学说中的权力、权威的合法性接近。权威的存在是客观的，作为一种有效的资源和工具，权威对于任何人或集团都是极端重要的。只是在运用上因人而异，在效果上也各有不同。

恩格斯早在《论权威》中就用大量的实例和不可辩驳的逻辑论证了权威存在的客观性和必然性。“把权威原则说成是绝对坏的东西，而把自治原则说成是绝对好的东西，这是荒谬的。权威与自治是相对的东西,它们的应用是随着社会发展阶段的不同而改变的。如果自治论者仅仅是想说,未来的社会组织只会在生产条件所必然要求的限度内允许权威存在，那也许还可以同他们说得通。但是,他们闭眼不看一切使权威成为必要的事实,只是拼命反对字眼。”[③]

韦伯指出,权威是政治生活的焦点之一。一旦政治权威出现危机,往往就是一种根本的政治危机。在历史和现实的政治中,政治危机往往同时表现为政

①《韩非子·功名》

②《韩非子·功名》

③《马克思·恩格斯全集》第 18 卷,人民出版社 1972年版,第 344 页

治权威的危机、政治规则的危机和相当大规模的社会动荡。构成这种政治危机的主要政治原因之一就是政治权威缺少认受性。

对中国这样一个发展中国家，一个处于初级阶段的社会主义国家，在相当长的一个阶段中，仍需要政治权威，需要决策权力的相对集中。否则难以保持国家统一。所以，中国的现实要求必须有一个承担责任的权威中心，权威制度仍为现实所需要。这个问题是否很好地解决，甚至危及维持社会的基本稳定问题。

5. 法家的势治观对树立政治权威有启迪作用

慎到认为权势必须以“众”为基础。君主要使自己手中的权力不旁落，最重要的一点是使自己在民众中树立威信。法家强调“势”，不是要国君当孤家寡人，相反，国君保持“势”必须要“得助于众”。《慎到·威德》里说：“爱赤子者，不慢于保 绝险历远者，不慢于御。”民众对于君主来说，就像赤子的保姆和驾车的御夫一样重要，只有得助于民众，君主的统治地位才能稳固。

根据韦伯的分类，政治权威不外乎三种类型：一是所谓的传统型，比如父死子继，依赖人们传统上形成的认受来实现其合法性；二是所谓的“魅力”型，即依赖某种特殊性格而形成其广泛的认受性；三是所谓的“理性”型，比如民主制度，就是诉诸人们的理性而建立政治权威的合法性基础。

现代的政治权威只能是法理型权威，这是现代民主政治的基本条件和重要标志。当代中国从政治发展的角度讲，也应当实现从个人魅力型权威向体现现代民主精神的法理型权威的转换，即由人治到法治，确立和重塑社会所需要的新型公共权威。而这个公共权威的确立，依然少不了来自民众力量的支撑。

所以，今天解读法家的有关势治的观点，不能只看到其尊权处势的一面，其中仍然有积极的因素，只在于我们怎么利用这份资源罢了。

六、本书对中国古代政治智慧的解读

对中国古代政治智慧的解读方式可以是多侧面、多角度的。梁启超的《先秦政治思想史》是开拓中国古代政治思想史学科新领域的代表作，他提出了政治思想的研究方法有三种：问题的研究法、时代的研究法和宗派的研究法。他采用了“时代的研究法”和“宗派的研究法”相结合的研究方法，为后世中国政治思想的研究提供了一个范式。①

①梁启超：《先秦政治思想史》，天津古籍出版社 2003 年版，第 15~16 页

需要全本请访问 www.en