

中国近代 社会变革的政治分析

朱俊瑞摇吴秋华摇著

黑龙江人民出版社

摇图书在版编目(CIP)数据
摇中国近代社会变革的政治分析 朱俊瑞,吴秋华著
—哈尔滨:黑龙江人民出版社,2009.12
摇ISBN 978-7-207-07400-0

摇Ⅰ. 朱俊瑞Ⅱ. 吴秋华Ⅲ. 社会发展—
政治—研究—中国—近代摇Ⅳ.D619.2

摇中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第123456号

责任编辑:王裕江
封面设计:李摇梅

中国近代社会变革的政治分析
Zhongguo Jindai Shehui Biange De Zhengzhi Fenxi
朱俊瑞摇吴秋华摇著

出版发行摇黑龙江人民出版社
通讯地址摇哈尔滨市南岗区宣庆小区 员号楼
邮摇编摇员摇愿
网摇址摇憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎憎
印摇刷摇黑龙江阿城制版印刷厂
开摇本摇愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿
字摇数摇愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿
印摇数摇愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿
版摇次摇愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿
书摇号摇愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿愿

定价:员愿愿愿元
(如发现本书有印制质量问题,印刷厂负责调换)

近代社会变革的复杂 关系的政治视角 (代序)

翟作君

在近代中国,整个社会进入了急剧的变动时期,在这个过程中,“都市化、工业化、世俗化、民主化、教育以及传播媒介的参与等等,并不是零散的偶然发生的”,“这些因素如此紧密地联系在一起,使人难以相信它们是完全独立的因素。它们经常有规则地一起出现,在历史上看,也许是因为它们必须并肩而行”。^①从鸦片战争开始的百余年间,中华民族面临着前所未有的文化挑战和民族危机,中国社会发生了甚至春秋战国时代也难以相比的激烈动荡和深刻变迁。冯契先生形象地指出 这是一个由封闭走向开放,由专制走向民主,由中世纪走向现代社会的转折时期,围绕着“中国向何处去”的历史中心问题,中国的思想界不断掀起轩然大波,形成了一幅政治救亡思潮蜂起、波澜壮阔的历史画卷。略举其荦荦大端,其中有经世致用思潮、洋务思潮、维新思潮、革命思潮、无政府主义思潮、乡村建设思潮、法西斯主义思潮、社会主义思潮等等。在短短百年间,特别是在 19世纪末至 20世纪前半叶的数十年间,如此多的政治思潮的纷呈涌动,在中华民族数千年的文明史上是罕见的。^② 各种政治救亡思潮或此起彼伏,交相呼应 或旧潮未落,新潮又起 有的蹒跚前进,有的

① 塞缪尔·亨廷顿:《变革社会中的政治秩序》,华夏出版社 1989年版,第 140-141页。

② 参见冯契:《中国近代社会思潮研究丛书·总序》,上海人民出版社 1989年版。

急转直下,形成了嬗递多变的景观,就其主流来说,各种政治思潮的风云激荡集中表现了中华民族在半殖民地半封建社会的历史条件下,走向现代化的曲折道路,表现了近代中国民族精神的高扬。虽然当时参与中国社会近代转型的人们不可能先验地网罗出社会转型的所有因素,但诸多思想家对构成中国近代化基本要素尤其是各要素间的关联都曾作出过的认真求索。不少思想家都比较清楚地认识到近代社会变革诸要素间的相互依赖和相互制约的关系而提出的“整体改革”方案。在近代改革思想家那里,原本没有单一的改革器物或改革政治的方案,燃眉之急的民族矛盾和生存危机促使他们不断把“骤变”、“尽变”、“全变”的呐喊转化为包括政治、经济、军事、文化在内的综合改革方案,或多或少地认识到从传统社会向近代社会的过渡是政治改革、经济改革、文化改革等相互推动的整体变迁过程,在通向近代化的道路上,各社会构成要素间相互协调具有决定意义,深藏着近代社会整体改革的自觉意识,梁启超在《与严幼陵先生书》中,十分赞同严复“一思变甲即须变乙,至欲变乙又须变丙”的见解,称自己“论此事也,每云此事先办,然后他事可办”,当“论彼事也,又云彼事先办,然后余事可办。毕而观之,固已矛盾,而其实互为先后,迭相循环。百举毕兴,而后一业可就”^①。针对社会各要素间“互为原因,互为结果”的改革难题,他们只能选择“全体并举,齐力合作”的改革方案^②。上升到理论的层面,梁启超规定了作为一项政策或改革方案应该具备的基本要件,即“当问其政策系统之组织何如”。他解释说:“国家之政务,非各各独立也,而常与他政务相连属,故凡政策必须组织为一系统。系统云者,就其消极的方面言之,则使各政策勿相矛盾也,就其积极的方面言之,则使各政策相辅为用

① 《饮冰室合集·文集之一》,中华书局 1989 年版,第 55 页。

② 《饮冰室合集·文集之二十二》,中华书局 1989 年版,第 8 页。

也。苟无系统,则虽良政策亦变为恶政策。或分之虽得名曰政策,而合之则不复成为政策。例如以振兴教育为政策,而于师范学校及教科书等之设备,全不注意,是不能积极的以成就此政策也。立保奖及考试得官之制,是反消极的从而破坏之也。以奖励实业为政策,而于金融机关之设立,生计常识之普及,全不注意,是不能积极的以成就此政策也。不撤厘金,滥增新税,稍有利之业即攘归官办,是反消极的从而破坏之也。以改革币制为政策,而兑换制度不确立,租税征收法不更变,是不能积极的以成就此政策也。犹复滥铸铜元,滥发纸币,是反消极的从而破坏之也。以整理财政为政策,而不思建设统一机关,不思改革租税制度,是不能积极的以成就此政策也。日日增置冗缺冗差以养冗员,竭泽而渔,以涸税源,是反消极的从而破坏之也。此亦随举数端,他可类推。”^①这种整体的改革思路构成了思想家社会变革的基本思路。

整体改革方案具体到政治、经济、文化领域必然会有新的视野。尤其是整体的改革思路必然是借助当时的政府之手付诸实施。在中国政治的现实条件下进行社会改革方案,最好往往要从政治的层面予以总结和归纳。在政府的作为与不作为之间,古往今来最多的思想家进行了自己的探索,而中国近代思想家的探索又有了新的西学的背景。迄今为止,经济学家和政治学家们发明了许多分析社会政治现象和经济生活的理论框架。而“经济分析”是历史唯物主义的基本内容,是马克思主义政治经济学以及西方许多经济学派经常使用的方法。它一般从两个层面透视社会政治现实:一是挖掘政治现象背后的经济动因和经济基础,从经济发展的逻辑去推演政治发展的结果;二是追溯政治力量对经济基础的反作用。中国近代思想家

^① 《梁启超全集》第四册,北京出版社 1999 年版,第 1004 页。

摇源

中国近代社会变革的政治分析

ZHONGGUOJINXIANDASHEHUIBIANGEGEDZHENGZHIFENXI

反复论述政治革新在经济发展中先导作用。所以,以中国社会问题的政治分析为分析路径,能够比较准确地把握住中国近代社会变革的脉搏。当然,这是一个难度很高的、综合性很强的研究课题。在一定意义上,本专著是他们长期思考的集成,体现了较好的一种学术个性,即有青年学者比较敏锐的问题意识,又有较厚实的学术功底的支撑,相信会让导师有更高的期待。

二〇〇九年 五月 某日于上海寓所

目 录

- 一、传统社会的政治观与政治秩序分析 录员
- 二、传统政治秩序颠覆的内在理路 录员
- 三、“知耻兴邦”：忧患意识与近代中国的救亡运动 录员
- 四、中国近代知识分子的“国家”意识 录员
- 五、近代经济变革的政治分析 录员
- 后 记 录员

一、传统社会的政治观与政治秩序分析

按照马克思主义的观点,政治的核心问题是国家问题。中国古代政治思想家对国家问题的探讨虽然没有贡献出像西方国家有机体说那样的系统理论,但从传统经典尤其是儒家经典中就能发现在国家问题上中国早期思想家“天才的闪烁”。

(一)

学术界一般认为,中国古代思想中只有“天下”观念而没有近代意义上的“国家”观念,但也有学者(钱穆先生)认为中国很早就有国家观念。但这两种观点并未形成交锋。因为谁也不会认为近代知识分子积极传播近代国家理论的热情和实践是无的放矢或是无病呻吟。另外,钱穆先生也没有列举出先秦时期存在近代意义上的国家观的事实,倒是承认了当时国家观的匮乏。譬如,他指出:“中国人很早便知以一个民族而创建一个国家的道理,正因为中国民族在不

断扩展中。因此,中国的国家亦随之而扩展。中国人常把民族观念消融在人类观念里,也常把国家观念消融在天下或世界观念里。他们只把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,民族与国家都只为文化而存在,因此,两者常如影随形,有其很亲密的关系”。又说,“中国古代人,一面并不存着极清楚极明显的民族界限,一面又信有一个昭赫在上的上帝”。从此两点上,我们可以推想出他们对于国家观念之平淡或薄弱。^①

“国家”、“邦国”、“社稷”、“天下”在中国政治文化的语境中是一些语义相近的概念,但先民仍对它们之间的细微差异做了说明。古文中又常以“邑”来称“国”;而“邑”在甲骨文中即象征人的安居状,《说文》即以国释邑:“邑,国也。”随着文明的发展,最早的居住区就变成较为发达的城市,称为“国”,有时又称作“中国”,它常作为国之都城的称呼,其周围地区则成为相对落后的边缘地带,先人称之为“野”。“国”与“野”合称作“邦”,意指全部的国家领土。《说文》有“邦,国也”。段玉裁于此注说:“封疆之内曰国曰邑,析言则国、野对称,《周礼》体国经野是也。古者城郭所在曰国曰邑,而不曰邦,邦之言封也。古邦、封通用……邦调土界。”后世也常以“社稷”来指称国家的。《白虎通义》有“社稷”条,专门做了解释:“人非土不立,非谷不食。土地广博,不可遍敬也;五谷众多,不可祭也。故封土立社,示有土也;稷,五谷之长,故立稷而祭之也。”由此可见,“社”与“稷”均是一种象征性的指代,是出于对人的生存不可一日或缺的食物与土地的崇敬而虚拟的两种神灵。人们崇拜它们,显然是希望由此而获得福佑。先民都是以群居的部落的形式而生存的,“社稷”实也是一国人民的寄托所在。没有“社稷”,就意味着群体失去保护神,从而面临着灭亡的威胁。故此,在历史的演进中,“社稷”也就由一种泛神迷信,转而成为国家的代称。历史上也常把国家灭亡称作“社稷不血食”,如《左传·庄公六年》有这样的文字:“若不从三臣,抑社稷实

① 《钱宾四先生全集》第 四册,台湾联经出版公司 1988 年版,第 160 页。

不血食”，其意即为国家必亡。

中国文化中“国”与“家”的连带曾引起后世学者的广泛研究，从人的社会关系形成的序列来看，家庭是早于国家的，可以想象，最初的部落必由一定的组织起来的两性关系构成的，那就是最早的家庭。《说文》认为家就是人居住的地方，“家，居也”。甲骨文中之所以以豕置屋中，有学者以为，早期社会崇尚祖先崇拜，经常使用的祭品是家养的猪，故而猪对先民来说，是极为重要的，屋中的猪形，实是象征家族的先祖崇拜，也是对家族之血缘绵绵不绝的一种乞求与保证。

在中国古代的政治文化中，“家”不仅是指一家一户的家庭，也特指诸侯的封地，如“天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人工商，各有分亲，皆有等衰”（《左传·桓公二年》）。春秋战国以降，天子分封的各诸侯领地则称作“国”，而天子控制的更广泛的地域则为“天下”，“天下，谓天子之所主，国，谓诸侯之国；家，谓卿大夫之家”。可见“天下”是比诸侯国更大的地区，是诸侯国的集合，所以史称齐“桓公九合诸侯，一匡天下”（《史记·货殖列传》）。后世随着先民活动区域的扩大，“天下”概念的实指范围更广了，秦统一后即称：“六合之内，皇帝之土……人迹所至，无不臣者”（《史记·秦始皇本纪》）。换句话说，“天下”的实际内容也就是中央权力所及的地区。

中国古代国家何时出现，其确切时限学术界尚有争议。从文献记载来看，“国家”一词最早见于《尚书·立政》，其文是：“其惟吉士，用励相我国家。”这儿的“国家”指的是西周。看来商、周之际“国家”这一概念就已出现了。值得注意的是，在我国先秦文献中“国家”一词又常用来指称诸侯，如《韩非子·爱臣》有“社稷将危，国家偏威”。作为人类一种社会生活的特别组织形式“国家”的称呼虽然晚出，但其实际形式很可能早就出现并成型了。当然，其间肯定有一漫长的孕育与发展的过程。古代先哲对此有过很多精彩的描述。

关于“中国”早期的状况，孟子曾有大胆猜测。他曾经说过“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下。草木畅茂，禽兽繁殖，

五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道，交于中国”（《孟子·滕文公上》），“当尧之时，水逆行，泛滥于中国。蛇龙居之，民无所定。下者为巢，上者为营窟”（《孟子·滕文公下》）。由此看出，孟子认为尧之时，“中国”还是一片未开化之地，人与禽兽混居，一派原始与荒蛮的景象。

孟子这一见解，为后人所认同，并得以继续深化。如《礼记·礼运》中就有这样的记述：“昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢，未有火化，食草木之实、鸟兽之肉，饮其血，茹其毛，未有麻丝，衣其羽皮。后圣有作，然后修火之利，范金合土，以为台榭宫室牖户，以炮以燔，以亨以炙，以为醴酪，治其麻丝，以为布帛。”《吕氏春秋》也认为远古是无礼义、无宫室的蒙昧状态，“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼，无衣服履带宫室畜积之便，无器械舟车城郭险阻之备”（《吕氏春秋·恃君》）。唐大儒柳宗元则认为上古时代，是一个充满血腥味的野蛮时代，“被其初与万物皆生，草木榛榛，鹿豕狉狉，人不能搏噬，而且无毛羽，莫克自奉卫”（《柳宗元集·封建论》）。初民彼此之间充满敌意，动辄互相厮杀，“孰称古初朴蒙空洞而无争，厥流以讹。越乃奋夺斗怒振动，专肆为威？曰：是不知道。惟人之初，总总而生，林林而群。雪露风雨雷霆暴其外，于是乃知架巢空穴，挽草木、取草皮，饥渴收牡之欲驱其内，于是乃噬禽兽，咀果谷，合偶而居。交焉而争，睽焉而斗。力大者搏，齿利者啮，爪刚者决，兵良者杀。披技藉藉，草野涂血”（《柳宗元集·贞符》）。清代大学者王夫之则由前人的研究而猜测，洪荒漠古之时，“中国”尚未出现文明：“燧农以前，我不敢知也；君无适主，妇无适匹；父子，兄弟，朋友，不必相信而亲。意者其仅颖光之察乎？昏垫以前，我不敢知也。鲜食艰食相杂矣。九州之野，有不粒不火者矣——毛血之气燥，而性为之不平。轩辕之治，其犹未宣乎”（《诗广传》卷五）。

当然，初民的原始状况的蒙昧与野蛮性，并非儒家的一家之见。其他学派中的先哲也有类似的看法。较有代表性的如《墨子·尚

同》中的见解：“古者，民始生未有刑政之时，盖其语人异义，是以一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义亦兹众，是以人是其义以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合，天下之百姓，皆以水火毒药相亏害，至有馀力不能以相劳，腐朽馀财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长，是故选天下之贤可者立以为天子。”庄子也认为古代人少而兽多，“古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之。昼拾橡栗，暮栖木上。故命之曰‘有巢氏之民’。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰‘知生之民’”（《庄子·盗跖》）。法家韩非子也持相近的观点，“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害，而民悦之，使王天下，号曰‘有巢氏’”（《韩非子·五蠹》）。不过儒家尤为强调的是初民社会不仅物质文明缺乏、精神文明更是一片荒漠——无伦无序，人与人之间弱肉强食。

（二）

“中国古代政论的核心是君主论”，“君主论的基本思路是君为政本”。^① 历史被蒙上神学色彩后，本来就扑朔迷离的历史本相就更难以看清其面目了。至于在以追求“政治神秘性”为特征（黑格尔语）的传统东方社会里，君主的面目自然成了最需要破解的对象。以反专制为特征的中国近代政治文化必然是否定君主的专制为主要内容。从传统的“非君论”到近代民主的确立，传统政治文化中的优秀部分之一的非君思想完成了自己的升级和转型。

在中国传统政治文化的资源中，非君论的思想往往借助于传统文化中的“公天下”思想，通过确立了君主“私”的形象，在道统上的

^① 刘泽华、张分田：《政治学说简明读本》（中国古代部分），南开大学出版社 1985 年版，第 145 页。

宣布了君主的“非正当性”。

依据史籍记载,“公天下”思想的成熟形态出现在《礼记·礼运》篇中:“大道之行也,天下为公选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己,力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃贼乱而不作,故外户而不闭,是谓大同。”这里对“公天下”的描述是对我国古代“公天下”思想的一种典型描述“大同”社会,体现了先贤对“天下为公”的追念和对未来社会的期盼。这种“公天下”制度的确立虽然要依赖全社会的共同努力,但是主要应取决于人君不得将社会权力据为一己之私或一家之私,即变“公天下”为“家天下”。后世的思想家在批判专制思想时,总是以这种原典的“天下”思想为尺度而层层展开批判的。

与原典的“公天下”思想相比,后世的一些具有历史知识和创造性思维的思想家和政治家们,从各自占有的思想资料和各自的利益立场出发,对传统的“公天下”概念作出自己的解释,提出了种种旨在摆脱“家天下”,建立“公天下”的理论和设想。

一些具有“古代的民主”思想的儒家和“异端”思想家,站在反对暴君政治和土地兼并立场上,提出的具有积极进取精神的“公天下”思想。这种“公天下”思想的特点是 不是一概地反对私有制和封建剥削制度,而是只反对暴君政治以及在暴君政治下的疯狂的土地兼并,强调人君应行天下之大公,坚持相对“均平”原则,以确保庶民的基本利益;只有为庶民所拥戴的人,才能成为人君,否则,就理应被庶民推翻而让贤能者取而代之;天下是天下人的天下,不是谁一家一姓的天下。战国时期的孟子似可属于这种“公天下”思想的滥觞者。孟子倡导行“仁政”,而“仁政”的基础是划定经界,“夫仁政必自经界始”(《孟子·滕文公上》)和“制民恒产”。“是故明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以蓄妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡”(《孟子·梁惠王上》)。显然,这些都是要求实行土地所有权相对“均

平”的原则。不仅如此,孟子的“公天下”思想还特别表现为在相当程度上对“家天下”的否定。他从“民贵君轻”的原则出发,尖锐地指出,人君只有行“仁政”,亲爱人民,才能取得人民的拥戴,“得乎丘民而为天子”;相反,如果人君施行暴政,即使被人民推翻,“身弑国亡。”(《孟子·离娄上》)那也是无可非议的。所以,当有人问他武王伐纣,是否符合君臣之礼时,孟子回答说:“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)如果说,在孟子那里,具有“古代的民主”思想的儒家“公天下”思想阐述得还不那么明确的话,那么,秦汉之际的《吕氏春秋》便是最早明确提出“公天下”概念的一部著作。在《贵公》篇中,作者明确写道:“昔先圣王之治天下也,必先公,公则天下平矣……凡主之立也,生于公……天下非一人之天下也,天下之天下也。”在《圉道》篇中还说:“尧舜,贤主也,皆以贤者为后,不肯与其子孙,犹若立官,必使之方。”《吕氏春秋》的作者们没有限于只从经济上提出实行诸如“井田”一类的方案,而是面对私有制存在的现实,着重从君权的角度阐释“公天下”的含义,强调“公天下”的实质就是君主之“立”必须“生于公”。人君只有出以“公心”,以确保庶民的基本生存利益,而不是以一家一姓之私利作为运用权力的出发点和归宿,才能为人民所拥戴,否则就理当为人民所唾弃。这就是《吕氏春秋》所说的“天下非一人之天下也,天下之天下也”的真正内涵。西汉《六韬》一书是赞成《吕氏春秋》的上述观点的,但又做了某种发挥。它说:“天下非一人之天下,乃天下之天下也。同天下之利者则得天下,擅天下之利者则失天下”,“天下者非一人之天下,唯有道者处之”。这就是说,“公天下”虽然直接表现为人君如何运用国家权力,但其实质则是一个“利”字。权与利是相互联系的。只有能“同天下之利”的“有道”之君,才能成为国家政权的掌握者,并确保政权的巩固;否则,如果“擅天下之利”,将天下利益据为一己之私或一家之私,其丧失政权是必然的,也是合理的。自汉以后,直至宋代,随着封建制度的巩固和发展,在意识形态和政治、经济领域的情况发生了重大变化:一方面,从汉武帝实行“罢黜百家,独尊儒术”的文化

政策以后,董仲舒鼓吹的“君权神授”和“三纲五常”封建神学教条,经过白虎观会议和石渠阁会议,终于被确立为封建社会的正宗道统,或谓正统儒学,由之而形成的绝对君权论完全迎合了封建君主独裁政治和“家天下”的要求,“古代的民主思想”从此发生了演变。另一方面,封建经济发展的客观规律使得土地兼并现象以不可遏止的趋势曲折地向前扩张、发展。由此引起连绵不断且规模愈来愈大的“民变”,严重地威胁着封建君主的统治。在此形势下,儒家学派内部的思想状况也发生相应的变化。虽然在正统儒学熏陶下,许多人都把“家天下”和“忠君”视为最高的政治标准和道德原则,但在重民思想的传统影响下,一些人又希望通过诸如“限田”(如董仲舒)、“均田”(李觏),以及实行某种新的“井田”(如张载)等方式抑制日益严重的土地兼并。后者看起来像是属于“公天下”思想,实际上,由于他们提出的种种旨在实现所谓“均平”原则的解决土地问题的方案,都以承认“家天下”为前提,缺乏“社会民主”的思想基础,因而这些主张和方案就还只应属于“家天下”的一种积极政策。到了宋代以后,中国社会的封建制度逐渐由兴盛走向衰落,异族连年入侵,汉族危机日趋严重,朝廷政治腐败,以皇室为主体的土地兼并不断扩展,“民变”频仍,社会危机空前加剧。这一切都激荡着封建制度的根基。而在这时,中国社会商品经济又在艰难中获得发展,逐渐形成了市民阶层,在日益扩大的商品流通过程中,人们的信息更为灵通,视野与思路都大为开阔,由此便出现了一批多少反映了市民阶层利益的“异端”(相对于儒家而言)思想家。他们以大无畏的理论勇气和新的思维路数,探究国家积弱的原因,寻求救国救民的道理,穷根究底,认为封建社会诸种祸害的总根源,在于一家一姓的“家天下”,于是便又回复对“公天下”的思考,重新从古代文献中寻找解决现实问题的思想武器。北宋王禹偁应是最初背离儒家正统,站在“异端”立场上,揭露“家天下”弊端,推崇“公天下”的人。他说:“夫天下者非一人之天下,乃天下之天下也”,“理之得其道则民辅,失其道则民去之。民既去,又孰与同其天下乎?故帝尧不授予子而授予大舜,大

舜不传于家而传于先帝（指禹），盖恐失其道而失民矣。是知亲一子则不能子兆人，戒一家则不能家六合，圣人之用心也”（《小畜外集》卷十一）。王禹偁把是否以“理”治国，赢得民心，作为取舍君主的基本标准，坚决批判“家天下”，其论述的旨归是显而易见的。如果说，王禹偁的论述大体还是对汉以前“公天下”思想的重复，没有新的发挥，那么，宋元之际的邓牧就将问题深入了一步，其“异端”倾向更为鲜明。邓牧尖锐指出：“古之有天下者，以为大不得已，而后世以为乐，此天下之所以难有也”（《伯牙琴·君道》），“彼所谓君者，非有四目两喙，鳞头而羽臂也。状貌咸与人同，则夫人固可为也……奈何以四方之广足一夫之用也”（《伯牙琴·吏道》）。他还指出：“天之生斯民也，皆所以食力也”，“凡为饮食之侈，衣服之备，宫室之美者，非尧舜也，秦也；为分而严，为位而尊者，非尧舜也，秦也”（《伯牙琴·君道》）。邓牧把“公天下”思想集中放在对君主享受政治与经济特权的批判上，指出，从生理上说，君主与庶民一样，“状貌咸与人同”，并非有“四目两喙，鳞头而羽臂”，因而人人都可充任君主之职，凭什么有的人当了君主便可以独霸天下财富为己有呢？从社会需要上说，君主与庶民只是“为业不同”，分工不一样，他们同样也应依靠自己的劳动生活，在经济上和社会地位上理应与他人平等，如果因为当了皇帝便“为饮食之侈，衣服之备”、“为分而严，为位而尊”，奢侈无度，居高恃权，欺压百姓，那就不是尧舜一类的圣贤之君，而是秦始皇一类的暴君。对于暴君，人民是应该予以推翻的。在邓牧看来，古代（指三代以前）的人担任君主乃是出于社会需要，人们不得已要牺牲自己的利益为社会谋福利，可今天的人却把当皇帝看作是攫取私利的手段，这正是天下之所以难以长治久安的根本原因。

（三）

政治决策是政治管理的基础，是政治文化的核心内容之一。中国传统社会虽然没有现代科学意义上的决策机构，但同样存在着经

过长久的政治实践而发展起来的决策思想。

传统社会中有关君王治国的决策思想是在诸子百家的争鸣中建立起雄厚的哲学基础的。儒家把君王决策建立在对人性的充分肯定和对社会等级秩序认真维护的基础上,突出人的作用,尤其是肯定帝王将相在治乱兴衰中的作用,从而推崇“人治”。儒家提供的决策哲学的出发点是“为政在人”,强调以礼规范人的道德,以任贤施仁政来争取民心,以每一个人的道德完善来达到政治的清明和社会的稳定。

从绵延几千年的封建社会来看,直接指导统治者进行决策选择的是法家的“法治”思想。法家学派主张用法令制止那些有害于国家和社会的行为,从而有效地治理国家。所谓“法者,王之本也”,“当今之时,能去私曲就公法者,民安而国治”(《韩非子·有度》)。当然,从总体上讲,单纯的人治或法治在传统治国决策中难以有效实施,更多的是礼法结合的治国纲领。所谓“以善至者待之以礼,以不善至者待之以刑”(《荀子·王制》),这一主张反映了思想家们对国家政权管理的认识有了进一步的提高,也为历代统治者的决策提供了基本的理论依据。

封建社会的发展过程也是中国传统决策智慧进一步丰富的过程。秦汉以后的多数政治家、思想家都接受了“用贤才”、“明法度”两者缺一不可的观点,但对两者在政府决策中的地位问题上却存有争议。

作为统治者决策哲学,应该看到人与法的作用都有一定的限度,如果超越限度,无论是人干扰法还是法束缚人的主动性,都会对政治造成危害。南宋叶适、明朝海瑞都认为法的作用诚然重要,但实行效果要取决于执法者的素质,“任其足以行吾法之人,而不任其智不足以知法与力不足以行法者”(叶适:《水心别集》卷十四《新书》)。合格的官吏执行良好的法律,才能治好国家,即“人法兼资,而天下之治成”(《海瑞集》上编《治黎策》)。这种观念无疑对治国者产生了重大影响。