

中国君主专制政体下的皇位 嫡长子继承制新论

张 星 久

作 者 张星久, 武汉大学政治与行政学院副教授; 武汉, 430072。

关键词 中国君主专制政体 皇位继承制 嫡长制 合法性

提 要 嫡长制继承制是我国古代国家政治组织发展到一定阶段上的产物, 它对于减少政治继承中的冲突、维护君主专制制度的稳定有序具有不可替代的作用, 同时也符合儒家思想的家族本位观念和最低政治目标, 因而被视为专制时代皇位继承制度基本的和理想的形式, 并在漫长的历史过程中获得了政治文化方面的“卡里斯玛”合法性。然而, 这种非智能型选择方式又会直接导致君主的权力与实际政治能力之间的脱节与矛盾, 从而对于中国君主专制政体内部自我调节机制的发育成长以及专制政体的内部矛盾运动都产生了深远的影响。

皇位继承制度在当代政治学中属于政治继承或政治录用的范畴^①。它直接涉及中国君主专制国家最高权力的过渡与运作等问题, 从而也直接和间接地涉及到君主专制制度的方方面面, 因而对这一问题的研究不能不在整个中国君主制度研究中占有十分重要的地位。目前, 学术界对这一问题的研究已经取得了许多成果^②, 但某些深层次的问题尚需要进一步探讨。诸如: 对于君主专制制度来说, 嫡长子继承制度具有什么样的历史合理性? 在以儒家为核心的传统政治文化当中, 这一继承制度的合法性基础是什么, 其政治功能如何, 它对于君主专制制度的实际运行具有什么样的影响? 本文拟对这些问题作初步探讨, 切望藉此得到批评教正。

一、皇位嫡长子继承制的历史背景

众所周知, 皇位嫡长子继承制并非秦汉以后统治阶级的发明, 而是从先秦承袭下来的旧制。

根据学术界比较一致的看法, 嫡长子继承制源于西周时期周公的创制, 是周公“制礼作乐”的重要内容。在这方面, 王国维的观点颇具代表性。他在著名的《殷周制度论》中指出, “中国政治与文化之变革, 莫剧于殷、周之际”, 其中“周人改制最大者”, 就是“立子立嫡之制”。他根据《史记·殷本纪》及地下出土文物的记载断定: “殷以前无嫡庶之制。……商之继统法, 以弟及为主而以子继辅之, 无弟然后传子。自成汤至于帝辛, 三十帝中, 以弟继兄者凡十四帝, ……其以子继父者, 亦非兄之子而多为弟之子。”只是到了周成王时期, 才由摄政的周公创制新制, 立嫡立子之制“实自周公定之”, 并从此成为“百王不易之制”^③。

也有的学者对于王国维的上述观点提出质疑，认为在商朝帝王继承中已经存在区别嫡庶的迹象，周公创立嫡长子继承制的说法并不确切。不过，目前这种质疑似乎还不具有颠覆性的意义。因为严格说来，任何一种制度的创立都要在既定的条件基础上进行。从某种意义上说，创立制度无非就是把以前不系统、非制度化的一些做法加以系统化、正规化和制度化。从这一角度理解周公制礼作乐，应当是符合历史事实的。

至于周公所定嫡长制的具体内容，《春秋·公羊传》隐公元年条下有这样的概括：“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长。”汉代何休对此又作了更为详细的解释：“嫡谓嫡夫人之子，尊无与敌，故以齿；子谓左右媵及姪娣之子，位有贵贱，又防其同时而生，故以贵也。《礼》：嫡夫人无自立右媵，右媵无子立左媵，左媵无子立嫡姪，……皆所以防爱争。”^④另外，《春秋·左传》对于嫡长子继承制的解释略有不同：“太子死，有弟则立之，无则立长，年均择贤，义均则卜。”对于通过占卜来决定继承人的一说，史家吕思勉先生则根据具体的史实提出支持性意见，认为“古之立君者，年均以德，德均则卜”^⑤。

对于上述记载，王国维认为何休的注疏过于详密，“顾皆后儒立类之说。当立法之初，未必穷其变至此。”最重要的是，周代“所谓立子以贵不以长，立嫡以长不以贤者，乃传子法之精髓。”^⑥王国维此说可谓确论。就嫡长子继承制的基本精神而言，它是要在君主多妻制的情况下，根据母亲身份的贵贱尊卑将王子区分出嫡子和庶子，以确立王位继承人的资格，并依照先嫡后庶、先长后幼的顺序，把王位继承人的资格限制、压缩在一个人的范围之内，来保证国家最高权力在一家一姓内部和平过渡。

为什么到周公时会产生嫡长子继承制，并且被延续为“百王不易之制”？直接的原因是基于商代的教训。商代的王位继承制度以兄弟相继为主，在实际操作上具有很大的含糊性和不确定性。正如王国维《殷周制度论》所说，传弟既尽之后，则嗣立者应该为兄之子，还是弟之子？理论上似乎应该传位于兄之子，但在家族观念和私有观念日益增强的现实当中，“兄弟之亲本不如父子，而兄之尊有不如父”，习惯规范与现实的逻辑发生了冲突，势必造成继承人选择标准的紊乱。商朝自中丁以后“弟子或争相代立，比九世乱”^⑦，就与继承制度的紊乱有很大关系。相反，“自康丁以下，四世传子，王室比较安定。”^⑧两种继承法的不同治乱后果，对于以周公为代表的西周统治者不能不是一个明显的对比。正是为了矫正商朝继承制度混乱的弊端，巩固新王朝的统治秩序，西周的统治者才在总结前人经验教训的基础上，正式创立了嫡长制的继承制度。

其次，嫡长制的出现也是社会发展到一定阶段上的必然产物。正如钱杭在《周代宗法制度研究》中所指出的那样，从深层次上看，嫡长制的出现主要取决于两个因素：一是宗法制度和宗法观念本身的发展水平，一是国家政治组织的发展完善程度。宗法制度和宗法观念不是从来就有的，而是私有制和家族制度发展到一定阶段的产物。为了使家族的财产权利能够在后代子孙中平稳地继承，特别是为了确定家族领袖的继承资格以确保家族血缘共同体的延续，势必要形成一套维系和调节家族内部成员相互关系的规则体系，这就是后来所说的宗法。其中，父家长地位的继承问题又是宗法制度的核心。各种资料说明，家长不仅是生产和生活的组织者，更重要的是拥有祭祀权，担负着奉祀祖先、传承家族的功能，并不单单涉及财产继承问题^⑨。按照《仪礼·丧服经传》的说法，家长是家族中的“正体”，也就是说，家长是关系到家族传承的根本所系。因此，作为家族共同体的首领，家长的地位本身就具有排他性和独占性。也正是由于这个原因，世界各国家族继承制度的一般发展趋势都是采取长子继承制。如西欧早期基本上采取的是诸子分地析产继承制，但在庄园制确立之后，领主在领地内开始担负部分国家政治统治功能，庄园领主的贵族地位具有了马克思所谓的“政治特质”，便逐渐过渡到长子继承制^⑩。另外，西方历史法学派的代表人物亨利·梅因在其著名的《古代法》一书中谈到印度的继承权时也说：父亲的财产虽然由诸子均分，但“他所传下的政治官职或政治权利，几乎普遍地根据‘长子继承权’的规定而进行”；所以，“宗法权不仅是家庭的而且是政治的，它在父死之时不在所有的子嗣中分配。它是长子的天生权利。”^⑪总之，出于平稳延续家族的需要，必然要求采取更为严密的继承之法，使诸子中唯有一个人拥有继承资格，而将其他诸子排除在外。中国的嫡长制虽然与西欧长子继承制略有不同，但共同的精神都在于：使具有政治特质的家族共同体领袖的继承权严格地限制于一人。由商代以兄弟相继为主的、不太规范的继承制度过渡到周代的嫡长子继承制度，正是体现了这一客观要求。

再次，由于中国的君统与宗统是密切结合的，故从另一角度上看，嫡长制的出现也意味着国家政治组织

的发展与完善。根据行政生态学家雷格斯的理论,人类社会的政治组织恰如光源传播一样,一般都会经历由最初的高度融合型到棱柱型,再由棱柱型到绕射型的演变阶段,总的趋势是国家内部的次级结构和组织分化得日益细密,各级机构和官职的分工和专门化程度越来越高,国家政权组织的活动也日趋规范和制度化,国家作为一种组织力量(而不是高度人格化的力量),在政治生活中的作用日益突出。在这种情况下,政治体系对于个体政治角色的要求也在发生变化,基本的走势是“官僚系统越完备,对君主个人的品德、才能要求就越低,‘君主’也就愈表现为一个纯粹的权力符号,之靠他一人的血缘身份便可以推动整个国家机器的运转。”^②也就是说,没有整个西周国家某种程度的组织化、制度化发展,就不会产生嫡长制的王位继承制度。从这个意义上说,王位嫡长子继承制的确立,确实是适应了古代国家政治组织由粗疏融合向制度化、精密化发展的潮流。史家钱穆评价周代嫡长子继承制则是“王统观念超于家属观念之上”,因而是进步的;牟宗三也认为,周代的王位继承制度标志着“法制的自觉”,是“华族文化一大发展”,确实都是精辟之论^③。

二、嫡长子皇位继承制的实际运用

嫡长制一经确立之后,就作为国家最高权力继承过渡的基本或理想的形式,为后来的专制王朝所继承。秦汉以后,除了秦王朝因短命而亡未及确立太子、清朝采取秘密建储制之外,大多数王朝都将其奉为“万世正法”。在正常情况下,嫡子是取得皇位继承人最过硬的条件。如明太祖朱元璋因太子早逝,于是选立太子的儿子(嫡长孙)为法定继承人,理由就是“皇孙世嫡,富于春秋,正位储极,四海系心。”后来明成祖舍去功勋卓著的次子朱高照,立嫡长子高炽为太子,也是基于“长嫡承统,万世正法”的认识^④。

然而,就具体实行情况看,由于条件不具备或人为的因素,嫡长制在实际操作上不得不大打折扣。

首先,由于无法控制的生理方面的原因,历史上许多皇后往往不生儿子,或者虽有嫡子,但因医疗保健水平的落后而患病早夭,使得“立嫡”的首要条件得不到保证。故秦汉两朝28个皇帝中,嫡出者仅3人,东汉皇帝竟无一人嫡出;宋代18个皇帝中仅3人嫡出;明代16个皇帝中也仅5人嫡出。嫡子在历代君主总数中的比例很小^⑤。这样,在不能“立嫡”的情况下,只能退而求其次,采取“立长”的原则,在其他庶出的皇子中按照年龄顺序选择继承人。

其次,君主也常常出于个人的好恶而干扰破坏嫡长制的实行。从根本上说,任何政治制度都是为了统治集团的利益而存在的,统治者一旦觉得某种制度妨碍其利益时,就会千方百计规避和破坏这种制度。在君主专制政体下,皇位继承人问题本来就是事关“国本”的重大问题,这决定了作为掌握最高统治权力的君主必然要想方设法施加自己的影响力,而不会绝对拘泥于既定的制度。另外,专制制度说到底还是一种人治的政治,这决定了它的任何具体制度都具有弹性或伸缩性,至多都只能是一种礼法或习惯法,而缺乏现代法律制度的刚性。从这一意义上说,专制君主往往既是制度的创制或推行者,同时又是制度的规避与破坏者。具体说,君主对太子好恶往往是影响嫡长制能否实行的重要因素。如汉武帝晚年喜爱少子刘弗陵,常常对人夸他“类我”,后来果然将其立为太子^⑥。后世君主也常常以此为理由废嫡立爱。^⑦另外,皇帝对于太子生母的感情变化,也是其中的一个重要变数。因为,嫡长制下的继承人资格最终是根据生母的身份贵贱确定的,一旦皇位继承人的生母因失宠而动摇皇后地位,势必连带危及太子的地位。而在皇帝多内宠的情况下,受宠对象往往随时而变,必然使嫡长制不断遭到破坏。如汉武帝时卫后宠衰,太子刘据于是不保;光武帝刘秀由郭氏而移宠阴丽华,太子刘强只有惶恐让位与阴氏之子(明帝刘庄),都是著名的事例。

最后,各种权贵势力如干政的宦官、外戚后妃集团常常出于各自的利益,干扰嫡长制的实行。如东汉时期一些外戚后妃为了把持朝政,乃至故意“贪立幼主以久其政”;唐代中后期,宦官不仅把持朝政,甚至出于政治斗争的需要而对皇帝废立生杀,当然也就谈不上严格实行嫡长子继承制了。

在这种情况下,势必出现嫡长制的某些变通或变态的情况:其一是兄弟相及。如唐敬宗无子传位于其弟文宗,文宗无嗣传位于另一皇弟武宗,宋哲宗无嗣传位于徽宗;其二是选择宗室子弟入继。通常是在皇帝无

嗣的情况下，从皇室近亲子弟中过继一人，以填补皇位继承人的真空。如西汉宣帝、哀帝，东汉的安、质、桓、灵诸帝，宋代的英宗、孝宗、理宗，明代世宗等等，都属于这种情况。

应当说，仅就皇位嫡长制本身来说，其弊端也是显而易见的。在这种继承制度下，无论是“立嫡”还是“立长”，都公开放弃了才德方面的要求。可以说，它是一种典型的非智能型的皇位继承方式，势必在嫡长制的“产出”与君主专制政体的需求之间造成严重的脱节：一方面，君主专制制度毕竟是一种人治形式，在制度的设计上，君主被赋予至高无上、不受法律限制的绝对权力，被摆在“一言以兴邦，一言以丧邦”的位置，这要求君主必须是至圣治明、至善至美的全能人物；然而嫡长制恰恰是立嫡、立长而“不以贤”，从而在君主所拥有的制度化权力与其实际的政治能力之间发生了严重的冲突或不对称问题。历史上幼童、白痴、昏庸之徒不断登位的事实，在很大程度上就说明了这一点。至于嫡长制实行中的一些变通和变态方式，有的原本就是君主个人好恶或者权贵势力争夺权力的产物，当然也不可能解决君主权力与能力不平衡问题。

三、皇位嫡长子继承制的历史合理性

既然嫡长制存在着十分明显的弊端，且又在实际操作中面临诸多问题，为什么又能够为历代封建专制王朝所继承，并被奉为“正法”、奉为皇位继承制度的基本形式？这首先是因为，秦汉以后的封建君主专制制度是在先秦基础上发展而来的，是先秦君主制度发展演变的必然结果和更高阶段。虽然在春秋战国时期也发生了剧烈的社会变动和频繁的、大规模的兼并战争，但它们所导致的文化交流基本上属于华夏各民族内部的同质文化的交流，并未遭到异质文化的大规模冲击与挑战，因而不会打断中国文明发展的连续性过程，使得传统的东西更容易继承和保存。西周以来的宗法制度虽然也在“礼崩乐坏”的历史动荡中遭到很大冲击，但其观念和基本原则却以新的形式保存下来。特别是，君主专制制度本身就是一种讲求君尊臣卑的体制，宗法制所体现的嫡长尊卑等级观念，恰恰适应了日趋强化的君主集权运动的客观需要；君主专制制度肯定国家最高权力由一人私有独占，表现出前所未有的“私”的性格，它似乎比任何政治制度都强调对政治权力、政治职位的排他性与独占性，而作为西周宗法制度集中体现的嫡长制，则为满足这类需要提供了现成的法宝。

嫡长制之所以被历代专制王朝奉为正法，还因为它比较能够减少争夺皇位的冲突，对于政治秩序的稳定最为有利。在皇帝多妻多子的情况下，除嫡长制之外，选择继承人的可能方式理论上还有“选贤”与兄弟相继。但贤与不贤本身就是一个主观评价的问题，标准不容易把握，实际上等于无标准。而在私有观念深入人心的情况下，采用兄弟相继的方式也缺乏硬性的约束力。因为“兄弟之亲本不如父子，而兄之尊又不如父，故兄弟之间常不免有争位之事”，兄终弟及的原则事实上无法抵挡住权力私有欲、独占欲的冲击^⑦。只有根据“嫡、长”这些先赋的或“天定”的条件，把皇位继承资格最大限度地限制在一个人身上，才能确立起比较明确的、可操作性的标准，才可能杜绝其他皇子的非分之想，较好地避免诸子争立、骨肉相残的局面，在一定程度上“绝庶孽之窥窬，塞祸乱之本源”^⑧。对此，王国维在《殷周制度论》中分析说：“盖天下之大利莫如定；其大害莫如争。任天者定，任人者争。……故天子诸侯之传世也，继统法之立子与立嫡也，后世之用人之以资格也，皆任天而不参以人，所以求定而息争也。古人非不知官天下之名美于家天下，立贤之利过于立嫡，人才之用优于资格，而终不以此易彼者，盖惧夫名之可藉而争之易生，其弊将不可胜穷，而民将无时或息也。故衡利后取重，挈害而取轻，而定为立子立嫡之法，以利天下后世。”这一分析是非常精当的。尽管嫡长制也存在着种种缺陷，但在当时的条件下，人们确实找不到比它更能“息争”的办法，来保证最高统治权的和平继承。对于君主专制政体来说，嫡长制虽然不是最好的，却是害处最小的。虽然历史上夺嫡另立的事件屡有发生，但是它毕竟提供了一种正常的或“理想”的皇位继承形式，为皇位的继承过渡提供了起码的规则和依据，使君主专制达到某种无序中的有序，在一定程度上减少了皇位继承中内部动乱的频率。而历史上西欧各国经常发生旷日持久的王位争夺战，很大程度上就与这些国家的王位继承制度不够严密有关。在中国的元朝，也由于蒙古旧俗的影响，皇位继承制“在汉制和旧俗之间摇摆”，从而未能确立起相对固定的嫡长

子继承制,导致争夺王位的战乱频频发生^⑧。另外,正像人们熟知的那样,历史上的阿拉伯国家由于缺乏严格的权力继承制度,同室操戈、骨肉相残的现象更为严重。据说,有的人一旦为王,便将其他兄弟全部杀死,甚至被立为王储者不得不将自己关进高墙深宫,直到登基才敢出来^⑨。

四、皇位嫡长子继承制的合法性分析

本来,在儒家的理想中,一直把“传贤”奉为圭臬。如《韩诗外传》所说:“五帝官天下,三王家天下。官以传贤,家以传子。”^⑩把传贤与传子作为区别两种政治境界、即王道(官天下)与帝道(家天下)的主要依据,可见君权继承制度在儒家思想中占有重要的地位。然而嫡长制恰恰就是一种家天下的“传子”制,它显然不符合儒家“传贤”的理想。但在事实上,嫡长制却又是得到了儒家肯定的。一个明显的事实是,嫡长制本身就是创自周公,是周公制礼作乐的一个重要内容。并且,周公是本“先孔子而升”的儒门圣人,孔子一生仰慕周公,在文化制度方面奉周制为正统,一意“从周”。孔子“克己复礼”中所复之“礼”,当然也包括作为周公改制重要内容的嫡长制,以及与此相联系的宗法制。还有儒家中的公羊学派,更是把嫡长制作为孔子的“王义”、“王心”所托,是孔子作为一个伟大的改革家“改制创新”的重要内容^⑪。这样一来,原本是权力私有化的产物,原本是家天下的继承制度,似乎又寄托了儒家的理想,具有了文化上的某种神圣意义,在以儒家为核心的政治文化中获得了合法性。那么,这两者的内在一致性如何理解?

我们知道,儒家推崇王道与三代盛世,但其提出和解决问题是以现实为出发点的,具有平和实际的特点。对此,学者们曾从不同的角度对此作过分析,如李泽厚提出著名的“实用理性”加以概括,牟宗三称之为“常道性格”,是“家常便饭‘一般’普遍于全人类”的道理^⑫。这种实用理性决定着儒家思想始终对现实政治保持双重态度:一方面承认现实,对现实具有妥协性,一方面又力求在此基础上改造现实,超越现实。所以肖公权先生说,儒家是“承认时君之政权,又非以现状为满足”;徐复观先生说儒家“不是以打倒现实去改造现实,而是钻入到现实之中,采用脱胎换骨的方法去改造现实。”^⑬这种双重性决定了后世儒家对于现实政治的包容性,使之不仅有可能接受嫡长子继承制,而且有可能接受君主专制制度。

其次,儒家思想中的“孝道”和“亲亲”观念本身就与嫡长制的精神具有内在联系。

儒家可以说是一种关于常情常理的思想体系,它十分重视人类社会亲情、伦理等原始感情联系,并将这种情感联系视为社会赖以存在的基础,视为“人道”,即人之为人、人区别于动物的根本所在。在儒家的“人道”观看来,最值得重视的“亲亲”、“尊尊”的家庭关系,是纵向人际关系上的“孝”与横向的“悌”。为此,必然会十分重视用以区分尊卑长幼、增强家族认同意识的宗族之法。正如钱穆先生曾分析说的那样,中国人的“终极目标是父母子女永恒联属,使人生绵延不绝,短生命融于长生命。家族传袭几乎是中国人的宗教安慰。”^⑭从这一意义上看,嫡长制可谓儒家亲情伦理、家族延续观念在政治领域中的自然延伸。汉高祖刘邦有一次不无得意地说,这种世袭制是“父有体系传归于子,子有天下尊归于父,此人道之极也。”^⑮

在儒家的观念中,“亲亲”、“尊尊”从另一个角度看就是“仁”,就是“行仁”的必由之路。因为,“仁者,人也”,从根本上说就是要象人一样地活着。其中最重要的就在于知道“亲亲”、“尊尊”,懂得“孝悌”,由重视家族的尊卑长幼之序,亲亲尊尊之情,推广为对他人之爱,即由爱有差等到“泛爱众”。而嫡长制出现的直接目的,就在于通过制定某种较为客观化的“天定”法则,实现权力的和平继承,避免兄弟骨肉相残,维护家庭亲情仁爱,以期收到“笃于亲”的功效。实现了这种层次的“亲亲”、“尊尊”,也就在某种程度上实现了起码的仁爱。这和儒家“为仁由己”、“亲亲,仁也”的观念是一致的。

另外,从儒家所预设的社会政治发展模式来看,嫡长制虽是“家天下”的传子之法,却是通往“官天下”的现实起点。如儒家公羊“三世说”就认为,在孔子的意识中,人类社会将依次经过三个发展阶段,即:由据乱世到升平世(小康世),再到太平世(大同世)。在孔子所处的春秋时代,由于周政不行,周礼崩坏,各国诸侯完全以个人好恶解决立嗣问题,故立嫡、立庶者有之,立子、立弟者有之,立贤、立爱、乃至以占卜

立嗣者也有之。王位继承方式的混乱加剧了臣弑君、子弑父、父杀子的政治动荡，使父子、君臣等“亲亲”、“尊尊”关系受到严重破坏。因此，孔子所面临的当务之急是恢复周礼，重建起码的社会政治秩序，其中就包括恢复周代的王位嫡长子继承制，减少由立嗣所引起的纷争，而非空想地、不切实际地急于实现大同社会的“立贤”之制。所以，在坚持公羊学派立场的学者看来，嫡长制虽然不甚理想，不甚美善，但这在“小康之世人性尚欠完满的情况下则是不得已的事，因而也是必要的制度。”^②

孔子也曾说过，夏商周三代是“大人世及以为礼”。按照当代新儒家的代表人物牟宗三先生的解释，这句话就是在谈“家天下之意”：大人即指天子诸侯，世及即子孙世袭相承也。传子曰世，传弟曰及。就此而言，则是说政权在私，三代只能为小康之局^③。

可见，在孔子的思想中，确实存在着一种由低到高、由小康到大同的社会发展模式，只不过他将大同理想社会置于三代以前的历史开端而已。在这样的发展思路下，嫡长制的世袭制虽属小康之制，但具有“息争”、“笃亲”之功，是由乱返治的起点。先圣周公已经通过这类制度建立过统治秩序，为后圣孔子树立了榜样。所以，在“从周”与“复礼”的大前提下，儒家肯定嫡长制恰恰反映出其对大同世界的理想寄托。

总之，就儒家的立场上看，嫡长制符合家族本位的伦理要求，也具有“成仁”的道义基础，是孔子“王心”、“王义”和政治理想所托。从而，作为一种政治继承制度同时也是一种政治传统，嫡长制在历史中获得了“百王不易之制”和“万世正法”的地位，具有了神圣的、“卡里斯玛”（Chrisma）合法性^④。这样一来，本来只是基于利弊权衡、适应统治者私利最大化需求、最大限度实现权力独占的嫡长制，便在儒家政治文化的“魔化”或“磁化”作用下，点铁成金，化腐朽为神奇般地获得了文化上的意义。

还需要补充说明的是，儒家肯定嫡长子继承制，并不意味着放弃了尚贤的理念。在不能从继承制度上保证君主质量的情况下，事实上儒家是采取了一种退而求其次的补救办法。如倡导君主尊师重道、研习儒家经典等等，借以充实君主的政治智慧，提高其政治素质。自宋朝以致明清专为皇帝举办的经史讲座一经筵制度就是这方面的一个制度化体现^⑤。另外，也正因为无法保证君主的贤明，儒家也就格外重视在选官用人方面贯彻尚贤任能要求。科举制度在中国获得成熟的发展就很可以说明这一点。

五、皇位嫡长子继承制的政治功能与影响

从上面的分析已不难看出，嫡长制确实为专制政体的皇位继承提供了起码的、基本的规则与秩序，标志着我国君主制度在制度化水平方面确实走在当时世界各国前列，也在一定程度上减少了皇位继承方面的政治动荡，发挥了维护政治稳定的功能。同时，它也是在充分权衡各种继承制度利弊优劣的基础上，所采取的一种不失明智冷静选择，表现了我国传统政治文化中的较高理性成分。

嫡长子继承制对于中国君主专制政体的具体运行方式更具有无比深远的影响。

无论是嫡长制本身还是它的各种变态形式，在专制政治这一大前提下，都只能流于一种非智能的选择方式，都必然导致君主在权力和实际能力之间发生严重的脱节和矛盾。因为，现实中根本就找不出全智全能、三头六臂式的人物来胜任君主所拥有的无限权力。人类的无数经验业已证明，面对无限繁重的政治事务和无限复杂的政治世界，任何君主个人都注定不能胜任，都注定是“无能”的，只有合理的法律制度设计“才是最优良的统治者”^⑥。更何况在嫡长制为主干的皇位继承制度下，经常会把幼儿、白痴、昏庸之乃至性格变态者推上皇位，这与专制政体所要求的全智全能君主、伟人政治更是相距甚远。在这种情况下，客观上势必需要某种机制，以便对君主制度的这种内在矛盾和缺陷加以适当调节和弥补，如利用儒家伦理规范对君主加以熏陶约束，同时借助组织和制度的力量，即利用官僚制度的理性和智能因素弥补君主才智上的不足。这样就造成了中国君主制度的一个奇特现象：在制度的规定层面上，君主被赋予无限的权力，并且随着中国历史的延续，这种“制度化”的权力似有不断加强之势；而在制度的运行层面上，则往往由于君主事实上的“无能”而使君主的专制权力流于“象征化”的状态。从中，正可以看出中国君主专制政体的复杂性格和内部矛

盾运动的轨迹。同时,也正是这种矛盾运动,使专制君权有可能突破“家天下”的、“私”的格局,在客观上成为一种代表统治阶级整体利益的“公共权力”^②。

注 释:

- ① 参见 A·阿尔蒙德等《比较政治学:体系过程和政策》,上海译文出版社 1987 年版。
- ② 有关这方面的情况,参见刘绍春《中国古代皇帝制度研究综述》,载《中国史研究动态》1992 年 1 期。
- ③⑥⑭ 《王国维文集》,文史出版社 1997 年版。
- ④ 《十三经注疏》,中华书局影印本。
- ⑤ 吕思勉:《读史札记》(上册),上海古籍出版社 1986 年版,第 560 页《探筹》条。
- ⑦ 《史记·股本纪》
- ⑧ 顾颉刚:《周公执政称王》,见中华书局《文史》第 23 辑。
- ⑨ 参见瞿同祖《中国法律与中国社会》,中华书局 1996 版,第 5—20 页。
- ⑩ 参见满永谦《中西继承制的比较研究》,载《世界史研究》1988 年 3 期。
- ⑪ 梅因:《古代法》,商务印书馆 1984 年版,第 133 页。按:这里所引梅因“长子继承权”的观点,仅仅是就其家长的“政治特质”而言的。如果就财产继承权来看,各国的情况是很复杂的,有的采取嫡长子继承制,有的采取兄弟相继制度,有的实质采取少子继承制。参见林惠祥《文化人类学》,商务印书馆 1996 年版,第 204 页。
- ⑫ 钱杭:《周代宗法制度研究》,学林出版社 1991 年版,第 40 页。
- ⑬ 钱穆:《中国文化史导论》(修订本),商务印书馆 1994 年版,第 104—105 页;牟宗三:《政道与治道》,台湾学生书局 1991 年版,第 1 章第 5—6 页。
- ⑭ 参见《明史纪事本末》卷 15、卷 26
- ⑮ 参见杨鸿年等《中国政制史》,安徽教育出版社 1988 年版,第 25—26 页。
- ⑯ 《汉书·外戚传》
- ⑰ 《旧唐书》卷 71《魏征传》
- ⑱ 参见周良霄《蒙古选汗仪制与元朝皇位继承问题》,载《元史论丛》第 3 辑,中华书局 1986 年版。
- ⑲ 参见蕾伊·唐那希尔《原始激情——人类性爱史》,云南人民出版社 1988 年版,第 127—128 页。
- ⑳ 《太平御览》卷 159
- ㉑ 参见蒋庆《公羊学引论》,辽宁教育出版社 1995 年版,第 155—158 页:《孔子所改之制举例》。
- ㉒ 见前揭《政道与治道》中的新版序言
- ㉓ 肖公权:《中国政治思想史》(上卷),台湾联经出版事业公司 1986 年版,第 62 页;徐复观:《中国思想史论集》三版重编,台湾学生书局 1977 年版,第 121—122 页。
- ㉔ 见前揭《中国文化史导论》,第 50—51 页。
- ㉕ 《汉书·高祖本纪》
- ㉖ 参见前揭蒋庆《公羊学引论》,第 158—164 页。
- ㉗ 见前揭《政道与治道》,第 11—12 页。
- ㉘ 关于传统也具有卡里斯玛性格或卡里斯玛合法性一说,系由著名社会学家希尔斯提出的,见《论传统》(中译本),上海人民出版社 1991 年版。
- ㉙ 参见张帆《中国古代经筵初探》,载《中国史研究》1991 年 3 期。
- ㉚ 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆 1983 年版,第 171 页。
- ㉛ 参见拙稿《中国古代官僚制的自主性分析》,《政治学研究》1997 年 4 期。

(责任编辑 叶娟丽)