



儒、法互补与传统中国的治理结构

朱汉民 胡长海

摘要: 国家治理的能力和民意是国家稳定和延续的基本条件。春秋战国时期的儒家、法家分别继承了三代时期的王道与霸道,发展出强调民本的儒家学说和强调权势的法家学派。儒家偏重国家的民意基础而相对缺乏治理效能,不能成为诸侯争霸的思想指导;法家偏重君王治理能力而缺乏民意对君权的制约,最终导致秦帝国的暴政和快速灭亡。汉代以后的国家治理希望实现民意与效能的结合,逐步形成了儒法互补、霸王杂之的治理结构,奠定了古代中国的国家治理体系。

关键词: 国家治理;春秋战国时期;儒法互补

中图分类号: K21/27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-881X(2017)02-0069-07

“治理”原来是一个政治经济学概念,后来被引申到公共管理学、政治学领域。治理理论主要创始人之一詹姆斯·N. 罗西瑙指出:“与统治不同,治理指的是一种由共同的目标支持的活动,这些管理活动的主体未必是政府,也无须依靠国家的强制力量来实现。换句话说,与政府统治相比,治理的内涵更加丰富。”^①我们同意这样的看法:政治学所讲的国家“治理”不同于“统治”:其一,统治是实现统治者目的的单一目标,而治理则强调政治共同体的共同目标;其二,政治统治是自上而下的单项过程,而政治治理是上下互动的双向过程。由此,国家治理理论不仅强调政府运用强制力量的治理能力,还特别关注国家的民意体现(共同目标、双向互动)。应该说,国家的治理能力和民意体现不仅是国家实施治理的政治合法性依据,同时还是国家权力系统得以稳定和延续的基本条件。二者如何能够得到均衡发展,其实也是古今中外的政治家和政治学家们所关注的重要问题。

本文以“治理”代替“统治”来讨论中国传统政治,是基于秦汉以来中国较早完成了以官僚机构代替家族统治的历史事实,正如弗朗西斯·福山所说的:“西汉的中国政府几乎符合现代官僚机构的全部特征。”^②福山所说的“现代官僚机构”的特征是由马克斯·韦伯定义的。为什么西汉以来的历代政府能够有效地实施国家治理?儒、法两家的政治思想对传统中国的国家治理的实际运作过程影响很大,特别是在两汉以后逐渐形成了儒法互补(王霸并用)的政治思想体系和国家治理结构。在中国传统政治历史上,国家的长期稳定和发展,往往是依靠这一套独特的儒法互补的治理方式,能够在一定程度上满足国家治理的能力和民意的两个基本要求;与之相反,国家出现政治动乱,往往又是由于儒法互补的国家治理结构的失衡和瓦解。这一套儒法互补治理结构及其历史经验,能够帮助我们理解:为什么传统中国君主政体的帝国政治,能够维持十分庞大而又延续两千多年之久文明体的发展?这确实是世界文明史上一个十分罕见的政治现象,值得我们深思。

① 詹姆斯·N. 罗西瑙. 没有政府的治理. 南昌:江西人民出版社,2001:10.

② 弗朗西斯·福山. 政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命. 南宁:广西师范大学出版社,2014:124. 福山这一本书的第8章“伟大的汉朝制度”的提要中,也使用了“秦汉时期的中国治理”的说法。

一、三代王朝的霸道和王道

中国传统国家政治经历了夏、商、周三代分封的王国政治和秦、汉以后的中央集权的帝国政治。尽管夏、商、周和秦、汉以后的政体形式不同,但是这两个阶段的治国理念与实践有相通的地方。夏、商、周三代实行以血缘为依据分封的封建制,为了维持共主、诸侯的长久统治,各个时期的朝廷或王国积累了霸道和王道相结合的政治经验。

一方面,夏、商、周三代推行霸道。夏、商、周三代实行的霸道统治,首先是指对外族的军事征讨、暴力征服。夏、商、周能够建立以血缘为依据的封建制,其首要条件是通过对外族的军事征讨、暴力征服来实现的,夏、商、周的王朝更迭与王朝对周边民族的征服都体现三代统治的霸道内涵。夏、商、周推行霸道的国家统治,同时也是指共主、诸侯对内部臣民的严酷刑罚、暴力统治。盘庚说:“我乃剿殄灭之,无遗育无俾易种于兹新邑。”(尚书·盘庚)对不忠的人要赶尽杀绝。武王伐商时对作战不力的也要杀掉,他说:“尔所弗勗,其于尔躬有戮!”(尚书·牧誓)夏、商、周三代建立了“五辞”“五刑”“五罚”“五过”刑罚原则,落实下来“墨罚之属千,劓罚之属千,剕罚之属五百,宫罚之属三百,大辟之罚其属二百,五刑之属三千。”(尚书·吕刑)这一系列刑罚,可以强化王权的暴力统治。夏、商、周三代以刑罚制度建构王权统治基础,形成严酷刑罚、暴力征服相结合的“霸道”统治方式。

另一方面,夏、商、周三代政治也推行王道。在后来儒家推崇的“先王”谱系中的尧、舜、禹、汤,均是能够推行王道的有德者,特别是周人从商的覆灭中认识到“天命靡常”,看到了人民的武装倒戈,才使西周打败了商王朝,故而产生了民本思想。他们把民意与天命联系起来,将民意的力量理论化为天命,客观上制约着王权统治。太保论证殷商灭亡说:“天亦哀于四方民”(尚书·召诰)。《尚书·康诰》强调天命在于“惟人”。皋陶将天人关系概括为:“天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威。”(尚书·皋陶谟)认为天与民相互通达。所以统治者强调“施实德于民”(尚书·盘庚),以真心善待民众,认为“天惟时求民主”(尚书·多方),“民之所欲,天必从之”(尚书·泰誓,“天视自我民视,天听自我民听”(尚书·泰誓)。这些民本思想,来自统治者认识到民众力量后的道德觉悟,所以他们继而提出“皇天无亲,惟德是辅”(尚书·蔡仲之命),强调“敬德”而可以“保民”。这一王道的治理方式开启了春秋战国时期民本思想的先河。

西周王朝总结了国家的政治经验,必须采取霸道和王道相结合的治理方式,其实这就是现代政治学所关注的如何形成使治理能力和民意表达达的平衡,这是三代时期许多王朝能够维持长治久安的根本原因。但是,夏、商、周三代的国家还不是官僚机构而是家族统治,这种治理效能和民意表达是非制度化的,历史上更多暴君滥用权力,导致很严重的政治后果;甚至还有许多昏君迷信权力,他们往往是既无治理能力,又不能表达民意,故而导致国家政权快速崩溃。

二、儒家的国家治理目标:民意

春秋战国时期社会急剧变化,诸子百家均在为未来的世界探寻治理国家的方案。其中的儒家和法家提出最为重要的治理国家天下思想,并且对后世的政治制度、政治活动产生重大影响。其实,他们是分别继承了三代时期的王道和霸道的不同国家治理经验,他们分别关注国家的民意表达或治理能力的不同方面,故而分别提出各自不同的国家治理目标、政治治理方法。

孔、孟、儒家继承了夏、商、周三代王道政治的治理经验,他们将三代先王的民意为天、以德配天的政治经验,发展为以民为本、为政以德的儒家政治思想体系。先秦儒家并不否认君主在现实政治活动的行政权力,但是他们又特别强调君主的政治权力其实来源于人民,故而要求对君主权力作出“民意”的限制,建构了一套人民本位的民本主义政治思想,表达了儒家士人的政治立场和思想视角。先秦儒家追求“先王”的王道政治主张,他们继承了三代时期留下的文献典籍中有关民意为天、以德配天的观念,发展为系统的民本主义政治思想体系。他们提出的民本思想,包含着一系列表达“民意”的政治价值理念。

首先,儒家强调君主权力来源于民。君主权力来源问题,涉及政治权力合法性的依据,是儒家政治

哲学十分关注的重要问题。三代王朝的君主们普遍认为,君主的权力来源于“皇天上帝”,他们也因此而具有天命的合法性。但是,在儒家子学的不同学派的著作中,均提出了君主权力来源于民意的民本思想。在孔门弟子诸多学派中有子游一派,《礼记》中的《礼运》篇,就是子游一派的著作,这一本书十分鲜明地表达了儒家民本思想的政治立场。《礼运》说:“故君者所明也,非明人者也。君者所养,非养人者也。君者所事也,非所以事人也……故百姓则君以自治也,养君以自安也,事君以自显也。”^①一方面,君主掌握国家权力,人民必须服从君主,君主也应该被人民所奉养;但是另一方面,君主的权力来自人民,人民奉养、服从君主的目的和理由,是为了“自治”“自安”“自显”。这就肯定了人民是国家权力的最终来源。孟子在讨论尧舜禅让的问题时,表达了自己不赞成的态度,也涉及到君主的政治权力的来源问题。孟子说:“使之主祭而百神享之,是天受之;使之主事儿事治,百姓安之,是民受之也。天与之,民与之。故曰:天子不能以天下与人。”(孟子·万章上)他认为君主并无权力私自将天下转让他人,因为这一个神圣的政治权力不是他自己的,而是“天与之,民与之”,虽然这里仍然谈到君主的权力是“天与之”,但是这个“天与之”只是指祭天的神权,而真正国家治理的政治权力则主要是“民与之”。孟子认为,君主不可以将“民与之”的政治权力私自转让他人。

其次,儒家强调君主权力的目的是为人民。君主掌握权力的目标问题,涉及政治权力正义性的依据,也是儒家政治哲学十分关注的重要问题。从孔子开始,儒家学派一直强调一切政治权力,必须以人民的利益和福祉为目标。要如何突显人民利益的重要性,孟子提出了一个十分重要的思想,他说:“民为贵,社稷次之,君为轻。是故得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫。”(孟子·尽心下)这里,孟子将政治目标的重要程度、政治价值的等级系列,作了一个十分大胆而鲜明的排序:人民第一,社稷次之,君主更次之。这一个排序恰恰是和孟子时代的现实政治相反。从夏、商、周三代,到春秋战国时期,一切刀光剑影的战场厮杀、礼乐刑政的国家治理,无不是将君主权力、社稷江山的夺取和巩固作为一切军事、政治的目标之首,而人民的生命、财产,则成为那些政治野心家获取权力的手段。正如孟子所批判的政治现实:“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城。”(孟子·离娄上)孟子旗帜鲜明地提出,在政治目标的重要程度、政治价值的等级系列里,人民是最为珍贵、最为重要的。儒家诸子的其他学者,也同样坚持君主权力的目的是为人民的思想。譬如荀子说:“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也。”(荀子·大略)虽然荀子肯定君主的权势,肯定其“势位至尊”(荀子·正论),但是,君主权力的目的仍然是人民。

总之,民本思想深刻揭示了政治治理目标的民意要求,儒家希望能够通过民本的政治原则而限制君主的政治权力,最终能够顺应和表达民意。

如何才能实现民本的理念,让民意主宰政治权力?如何提升国家的治理能力,落实以民为本的治理目标?儒家继承了西周先王提出的以德配天思想,他们进一步针对现实而提出更加广泛而严格的道德要求,要求诸侯君主能够通过自我修养成为理想的圣王,要求士人能够通过自我修养而成为君子。总之,如果统治阶层能够自上而下地自觉追求圣贤、君子化的道德理想人格,那么天子、君王就可以实现垂拱而天下治的国家治理。孟子强调一切自觉追求君子、大人这种道德人格的人,一旦掌握了国家权力,就一定能够自觉地坚持“民惟邦本”“民贵君轻”“敬天保民”“仁民爱物”政治理念,故而必然能够达到理想的国家治理目标。孟子的仁政,就是这种由圣贤、君子治理天下的理想国。

因此,儒家政治理想的实现必须依靠自上而下的道德力量。其一,孔子强调统治阶层的道德自觉性。孔子指出君子“为仁由己”,认为仁者应“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(论语·颜渊)。自觉遵循礼的规范。孔子还强调“君子无终食之间违仁”(论语·里仁),通过人格的升华,达成对德性的自觉。其二,儒家特别强调统治者的道德表率作用。孔子说:“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)主张上位者应为道德表率,引导民众自觉遵循周礼。孔子对为政的理解:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正。”(论语·颜渊)故而孔子强调为政者的道德修养,他说:“其

①郑玄.礼记注疏.北京:北京大学出版社1999:686-687.

身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”(论语·子路)又说:“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”(论语·子路)孔子对统治者提出严格的道德要求,从而实现自上而下的对德治的示范与推行。

为论证君主、士人的德性自觉的必然性,孟子提出了性善论来论证儒家道德。孟子说“君子所性,仁义礼智根于心”(孟子·尽心上)“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(孟子·告子上),认为仁义礼智乃是人之天赋本性。仁义礼智之性与口目耳鼻之性的关系上,孟子说“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。”(孟子·尽心下)尽管孟子不否定人普遍具有的自然之性,但他认为君子应该有天命的承担,故不以口目耳鼻之欲为性;仁义礼智本君子承担的天命,故以天命而言仁义礼智为性。对君子而言,仁义礼智是天命之性,体现君子人格的道德规定。孟子强调“所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳。”(孟子·告子上)认为仁义礼智之性人皆有之,贤者能够做到不失而已,强调君子、士人的德性自觉。

儒家的国家治理思想强调了政治的民意基础和治理目标,但是在诸侯争霸的春秋战国时代,并不能为统治者所接受,因为它是一种并不关注国家治理效能的学说。春秋战国时期诸侯争霸,是一个诸侯国家参与竞智角力的时代,一个崇尚实力而追求富国强兵的时代,一个依赖军事征讨、暴力征服而获得权位的时代,一个躲避道德而崇尚霸道和权谋的时代。这个时代完全不具备推行儒家王道的政治环境,儒家重民意、讲仁政的国家治理思想,只能成为一种理想主义的政治学说。

三、法家的国家治理目标:效能

法家继承了夏、商、周三代先王的政治经验,他们看到了霸道在掌控政治权力、维护社会秩序、实现国家目标的特别效能,所以法家提出不同于儒家以民为本的政治思想,而倡导一种国家主义的以君为本的政治理论。显然,法家吸收了三代先王对外族实行军事征讨、暴力征服和对内部实行严酷刑罚、暴力统治的历史经验,并将其发展为追求权势、运用权术、严刑峻法的君本政治理论,并以富国强兵作为君本政治的权力合法性依据。应该说,在传统政治体系中,法家的政治思想确实能够强化君主政治的治理能力,在强化国家治理的效率方面有着特别的优势,故而对争霸的诸侯国有着极大的吸引力。

法家提出的法、术、势的政治理论,确实是一种强调处于国家核心地位的君主的治理能力和治理效率的政治理论。我们会发现,这一个学派虽然以“法家”命名,但是其思想体系包括法、术、势三个方面,而其中的“势”才是这个学派思想的核心,因为是否有“势”,其实是君主实施治理国家的前提条件,也是君主是否具有国家能力和实现治理效率的体现。

法家特别重视势。势是指君主的权力、权势、威势。法家为什么推崇势?因为传统中国的政治制度就是君主政治,君主的治理能力、治理效率是国家稳定、发展的根本条件。在法家看来,势是君主治理能力的体现,也是国家治理具有效率的保证。所以,《商君书》特别指出“先王不恃其强,而恃其势”(商君书·禁使)“先王贵势”(商君书·禁使)。韩非子说:“君持柄以处势,故令行禁止。柄者,杀生之治也;势者,胜众之资也。”(韩非子·八经)“凡明主之治国也,任其势。”(韩非子·难三)他把势看成统治者胜众之资即治理能力的体现。韩非比较了德与势在治国效率上的差别:“圣人德若尧舜,行若伯夷,而不载于势,则功不立,名不遂”(韩非子·功名)。他认为,势是统治者国家治理具有效率的保证,君王之所以能够“制贤”“王天下”,是因为他拥有势,故而能够有效地治理国家。

法家也特别重视法,因为法维护势的重要手段,严刑峻法是君主治理能力体现,是君主治理国家的有效保证。韩非子强调明主必须执柄以处势,“明主之所导制臣者,二柄而已矣。二柄者,刑、德也”(韩非子·二柄)。严刑峻法能够使得“行刑重其轻者,轻者不至,重者不来,是谓以刑去刑”(韩非子·赏令)。通过严刑峻法而减少犯罪,能够体现君主治理国家的能力。韩非不认同孔子以忠顺孝悌之道去管理社会、治理国家,他说:“孔子本未知孝悌忠顺之道也。”(韩非子·忠孝)韩非认为倡导仁爱孝悌是君主缺乏治理能力的结果,而他相信君主掌握严刑峻法才能获得治理效率:“其治国也,正明法,陈严刑,将以救群生

之乱，去天下之祸，使强不陵弱，众不暴寡，耆老得遂，幼孤得长，边境不侵，群臣相亲，父子相保，而无死亡系虏之患。”（韩非子·奸劫弑臣）可见，法家认为，君主能够制定和推行刑罚，其实是反映了君主治理国家的能力和效率。

韩非认为，一个君主掌握了法、势、术，就可以治人而不治于人，就是明君。韩非的治理理论以自然人性为基础，认为“夫民之性，恶劳而乐佚”（韩非子·心度），民之性“饥而求食，劳而求佚，苦则索乐，辱则求荣”（商君书·算地），“夫安利者就之，危害者去之，此人之情也”（韩非子·奸劫弑臣），“好利恶害，夫人之所有也”（韩非子·难二）。法家反对儒家的性善论，他们强调人性中趋利避害的特质，相信人的一切行为皆出于利益，人际关系不是互爱关系而是一种利益关系：“君以计畜臣，臣以计事君，君臣之交，计也。”（韩非子·饰邪）“臣尽死力以与君市，君重爵禄以与臣市”（韩非子·难一），君臣在进行死力与爵禄交易。因为趋利避害的人性特征，所以“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用”（韩非子·八经）“赏莫如厚而信，使民利之；罚莫如重而必，使民畏之”（韩非子·五蠹）“赏厚则所欲之得也疾，罚重则所恶之禁也急”（韩非子·六反）。法家提出的厚赏重罚是依据于人的趋利避害本性，他们相信君主掌握了厚赏重罚的权术，就可以“国安而暴乱不起”（韩非子·奸劫弑臣）从而实现天下大治的政治目标。

与儒家强调国家治理的民意基础和治理目标完全不同，法家强调君主的治理能力和治理效率。春秋战国恰恰是诸侯争霸的竞智角力的时代，法家关于治理能力和治理效率的政治思想，能够满足诸侯国家对富国强兵、军事权谋、争权夺利的霸道需求。法家思想特别获得秦国国君的认同，经过一系列变法之后，秦国空前强大起来，并且很快统一六国，建立了中国历史上第一个中央集权的强大帝国。

四、汉以后儒法互补的治理结构形成

春秋战国时期，儒家与法家分别继承了三代先王的王道和霸道。儒家特别强调王道与霸道的区分，孟子说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大。”（孟子·公孙丑上）王道与霸道其实是代表儒、法两家的不同国家治理模式。儒家总是以仁义道德作为国家治理原则和方法，他们提倡以民为本的政治思想，体现的是王道的国家治理模式。法家的政治思想则是君主、朝廷为中心的政治原则，总是以强化君主对国家的掌控能力为政治目的，故而是霸道的国家治理模式。儒家的政治治理思想强调了政治的民意基础和治理目标，但是却非常缺乏治理能效而不为任何诸侯国所采用；而法家继承三代先王的霸道，主张富国强兵以统一，严刑峻法以制民，这适应了诸侯国希望统一天下、强化集权的政治需求，故而在秦国得到有效的实践。

但是，法家和秦帝国太迷信政治权力，片面地以国家治理能力为政治的目的，完全蔑视普遍民意在国家治理体系中的根本地位，否定道德与文化的作用。秦王朝蔑视普遍民意的政治意义，推崇暴力，崇尚霸道，让法律、权术成为专制皇权的工具，证明法家片面强调效率是有严重缺陷的。秦王朝统一中国后却突然崩塌，这与其政治治理结构的严重缺陷和失衡有关。正如历史学家所说：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法。”^①秦始皇强化国家治理能力反而激化了政治矛盾：“设刑罚，为车裂之诛，以敛奸邪，筑长城于戎境，以备胡、越，征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国，蒙恬讨乱于外，李斯治法于内，事逾烦天下逾乱，法逾滋而天下逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众、刑罚太极故也。”^②秦王朝之所以迅速灭亡，因为全社会出现了“奸邪并生，赭衣塞路，圜墙成市，天下愁怨，溃而叛之”^③的政权局面。可见，在中国传统的国家治理体系中，仅仅是儒家或法家任何一方，均不能建构有效的国家治理体系。

汉以来的历代帝国，开始探索儒法互补的治理方法，这种治理体系能够相对维持长期有效的国家治理。所以，我们在此对汉以后儒法互补的国家治理体系的建构过程，做一简要的考察。

① 司马迁. 史记. 北京：中华书局，1959：283.

② 王利器. 新语校注. 北京：中华书局，1986：62.

③ 班固. 汉书. 北京：中华书局，1962：1096.

汉代吸取秦亡教训,推动儒法互补的国家治理体系建构的结构,当然,汉朝的国家治理体系的建构是在政治实践中摸索出来的。一般来说,国家治理方法在推翻旧王朝的攻的阶段和建立新王朝的守的阶段是不同的。攻和守的不同阶段,往往会有不同的治理目标,故而采取不同的治理手段。具体来说,在推翻旧王朝的攻的阶段,必须依赖政治、军事、经济等硬实力,必须拥有这些硬实力才能够在血腥的暴力和权势的争夺中征服政敌、开创霸业。故而攻的阶段推崇暴力、权势、强兵的法家更有吸引力,作为国家治理手段也更有效率。秦始皇采用法家学说治理国家并且取得统一六国的胜利,其原因在此。但是,到了新王朝建立以后,国家逐渐进入到社会稳定的守的阶段,这时就必须倡导社会和谐、人心安定、人文化成等软实力,儒家的国家治理方法,更有益于稳定民心、维护秩序、巩固政权。秦始皇所以能够成功地成就辉煌的霸业,与他采用法家的政治治理学说有密切关系。但是,由于他在建立统一帝国后仍然迷信暴力和权势,实行严刑酷法、横征暴敛、以吏为师等法家政策,造成强大帝国很快被农民起义所推翻的严重后果。西汉政治思想家贾谊在《过秦论》中对此作了深刻分析,他强调开创霸业的战争年代和维护王朝的和平年代,国家采用的治理策略是不同的。他在分析秦王朝迅速灭亡的原因时说:“秦王怀贪鄙之心,引自奋之智,不信功臣,不视士民,废王道,立私权,禁文书而酷刑法,先诈力而后仁义,以暴虐为天下始。夫并兼者高诈力,安定者贵顺权,此言取与守不同术也。秦离战国而王天下,其道不易,其政不改,是以其所以取之也,孤独而有之,故其亡可立而待也。”^①法家与儒家的国家治理手段是不同的,贾谊认为是“攻守之势异”,政治治理需要儒、法两家学说相互补充,这实际上就是儒法互补的问题。

到了汉武帝时代,统治者和儒生们的国家治理思想进一步成熟。汉武帝接受了董仲舒的建议,采取了“罢黜百家,独尊儒术”文化政策,将儒家治理思想提高到一个重要的地位。汉武帝崇拜三代先王的国家治理理念,他推崇儒家《五经》,正是希望建构一种新的国家治理体系。但是,西汉名义上是“罢黜百家,独尊儒术”,其实在有关国家治理方法方面是融通儒家、法家等不同的政治思想,奠定了“儒法互补”“王霸杂之”的新的国家治理结构。汉武帝所确立的意识形态和国家治理结构,是将儒家、法家的不同政治思想融为一体,他们希望以法家的政治理念去制约臣民与保障王权,以儒家的道德理念去制约王权与体现民意,达成了相对平衡稳定的国家治理体系。所以,汉在秦统治基础之上建构起多元一体的治理模式。

汉代逐渐形成的儒法互补、王霸杂之的治理思想,汉帝国以此为依据建构起相对稳定的政治原则和治理方法,这一国家治理模式一直延续下来,奠定了传统中国的国家治理模式。以后,历代统治者在严峻的政治现实中认识到儒法互补的重要性。东汉初年的桓谭就强调,国家治理的成功离不开王霸并用的原则。一方面,他主张“先除人害,而足其衣食;然后教以礼仪,使知好恶去就”;另一方面,他又强调“尊君卑臣,权统由一,政不二门,赏罚必信,法令著明,百官修理,威令必行”。^②“王道”总是以民意为基础;霸道则是以权位为政治前提,但是王道和霸道的并用则能够实现国家治理的目标。三国时曹操提出:“治定之化,以礼为首;拨乱之政,以刑为先。”^③也是王道和霸道并用的主张。儒、法互补在自发地调节着王朝的建立与国家的建构。唐初魏征也主张:“德、仁、功、利……兼而行之。”^④德、仁、功、利兼行,其实就是王霸并用。

政治家们在国家治理的实践中推动了儒法互补、王霸杂之的治理方法,而儒家学者也在思考、讨论王霸并用问题,他们从国家治理的角度肯定了王霸并用的必要性。南宋时期,事功学派特别坚持王霸并用的政治治理,陈亮认为霸道是和王道联系在一起的。他提出,禹、汤、文、武等三代先王如果没有征伐、谋位的霸道,则无法成就其王道。而汉唐以来的君主虽然是推行竞智角力的霸道,但是“其德义又真足以君天下”^⑤,可见,王霸并用是一切有作为的君子在国家治理体系中必须是兼而有之的。与事功学派

① 阎振益,钟夏. 新书校注. 北京:中华书局,2000:14.

② 王谦之. 新辑本桓谭新论. 北京:中华书局 2009:3.

③ 陈寿. 三国志. 北京:中华书局,1964:683-684.

④ 谢保成. 贞观政要集校. 北京:中华书局,2003:153.

⑤ 陈亮. 陈亮集. 北京:中华书局,1974:32.

不一样,理学家在对历史上的汉唐君主的评价不同,他希望对政治上的君主们的霸道保持警惕。所以,理学家朱熹批评汉唐以来君主推行霸道。尽管如此,理学在本质上要求内圣与外王统一起来,所以,理学家们一讨论实际的国家治理,也不能不是王霸并用:“政者法度也,法度非刑不立,故欲以政道民者,必以刑齐民。”^①可见,朱熹在有关现实政治治理方法上,他并不反对王道霸道并用。

五、结 语

因此可见,传统中国的政治治理结构是儒法互补。《荀子·君道》云:“明分职,序事业,材技官能,莫不治理,则公道达而私门塞矣,公义明而私事息矣。”^②荀子的治理目标是实现“明分职,序事业,材技官能”与“公道达”“公义明”,恰恰是追求国家的治理效能和民意基础。而荀子的君道正好与儒家、法家均有内在联系,兼有两家的政治思想。中华文明能够成为世界上惟一未曾中断的文明,必然依赖其独特的国家治理思想与实践。西汉以来的国家治理是儒道互补:儒家主张统治者道德自觉,推行仁政,体现了民众利益;法家强调君主集权,要求建立刑赏政治制度,大大提高国家治理的效能。传统中国的治理是儒法结合,是一种兼顾民意与效能的治理模式。严法是儒家善政的制度保障,儒家道德信仰是法家制度的价值导向,从而实现社会长治久安。当下世界动荡不安,政治治理成为一个世界性难题,探究传统中国的儒法互补治理思想,以提高国家的治理效能,实现国家治理体系的理论与制度创新,对中国乃至世界的长治久安都有重要的意义。

Combination of Confucianism and Legalism and Structure of Traditional Chinese Administration

ZHU Hanmin & HU Changhai (Hu'nan University)

Abstract: Governing ability and the will of the people are fundamental to the survival and stability of a country. In the Spring and Autumn period, Confucianism and Legalism carried forward the two thoughts-way of the humane authority and the rule of power respectively. The former emphasized the people and the latter focused on power. Confucianism, laying particular stress on the will of the people and lacking efficiency of governance, was not the first choice for the feudal lords in wars; Legalism, emphasizing the governing of the ruler and lacking the will of the people restricting the power of the ruler, led to the tyranny and the fall of Qin State. Chinese administration after Han dynasty was expected to take into account the will of the people and the efficiency of governance. An administration structure, combining Confucianism and Legalism and integrating Wangdao (way of the humane authority) and Badao (the rule of power), came into being gradually, laying the foundation for traditional China administration.

Key words: administration; the Spring and Autumn period; combination of Confucianism and Legalism

● 收稿日期: 2016-06-13

● 作者地址: 朱汉民, 湖南大学岳麓书院; 湖南 长沙 410018. Email: zhuhanm@163.com

胡长海, 湖南大学岳麓书院. Email: 443261584@qq.com

● 基金项目: 国家社会科学基金重点项目(15AZD032)

● 责任编辑: 桂 莉

① 朱熹. 朱子全书. 第22册, 上海: 上海古籍出版社, 2002: 1865.

② 王海天. 荀子校释. 上海: 上海古籍出版社, 2005: 547.