

治体论的思想传统与现代启示*

任 锋

内容提要:现代学人对于中国政治体系的概括判定受到了西方民主政体论的支配性影响,而治体论作为中国源远流长的思想传统相应提供了一个切实厚重的反思性理论视野。这个传统经历发端、成长、成熟与中落,从汉初贾谊到晚清《皇清经世文编》,深刻影响了大一统郡县制国家的思想和政制实践。治道、治法和治人是其理论三要素,并衍生出多样形态,显示出实践者本位的思考视角,在治理体系上形成了任人、任法、任礼等类型划分。治体论在“内圣外王”等流行论说之外指出理解传统秩序思维的体系性理路,同时为反思现代政体论的缺陷开启了丰富且更为完备的宪制论资源。

关键词:治体 经世 纪纲法度 政体

把握中国政治发展的内在逻辑与特质,并将其现实表达与更为悠久丰富的传统进行有效联结,这一重大问题随着中国走向现代化愈来愈需要做积极应对。而这首先需要对中国政治传统的自身理路做出精准而系统的知识整理与思想提炼。治体论作为政学传统的核心秩序范畴,经历了至少两千多年的演进发展,与中国政治社会的秩序实践紧密相关。这一思想传统,对于当下开掘政治学乃至社会科学的本土理论资源,形成基于中国传统的有关话语体系,无疑具有特别重要的学术启示和实践价值。

一、中国政治传统的体系认知与治体视角

现代转型以来,对中国政治传统的特质判定与国人的政治现实理解往往紧密联系。相当长一段时期里,我们的认知受制于从现代西方引进的思想资源,这有一定的历史合理性。但是,对待中国这样一个超大规模的悠久文明政治体,不能忽视源自于自身传统的经验性思想表达,需要透过纷繁复杂的现实去把握今人与古人之间的延续和变异。所以,提升我们对于中国政治传统自身延续性的认知,与继续吸取西方理论资源的精华智慧,应当成为现代政治学人兼容并蓄的双重资源。

牟宗三先生对于中国政治思维特质的总结性反思以《政道与治道》为典型。^① 笔者曾指出,“政道”与“治道”的提出代表了现代文化保守主义的“概念突破”^②,它是现代学人在西方民主主

* 本文为国家社科基金项目“中国治道传统中的公共理念及其现代转换研究”(15BZZ016)的研究成果。

① 牟宗三:《政道与治道》,台湾学生书局,2003年版。

② 任锋:《作为天理的民主:从〈政道与治道〉到政治儒学的开展》,《天府新论》,2015年第3期。

义的刺激下对于中国政治传统的反省。政道以现代民主为准,应体现出政权共有,以一种和平稳定的制度化方式实现政权的转接交替。牟先生认为,中国政治传统集中于权力的操作性和工具性运用,多属治道层面,缺乏政道意义上的突破。

这一对分析概念颇具思想代表性。现代中国学人多是在中西比较背景下,以民主政体为理所当然的标准,进行跨文化、跨社会的比较政治分析。我们会在梁启超、康有为,乃至现代革命思潮中发现此类比较判断的普适运用,而牟宗三以简练扼要的思想概括方式将其提炼了出来。

王绍光教授近年来的论述与此相映成趣。^①他认为,西方政治传统重政体论,中国重政道论。自梁启超以来,国人受西学智识支配,过于关注政体,将其看成解决中国问题的关键。这一政体决定论思维不仅影响对于中国传统的事实认知,也影响对于中国现实问题的分析判断。政体论关注的政治层面过于狭窄,主权归属与权力分配形式远不能把握人类政治生活中更为重要的问题。王绍光通过中国政治思想传统的概要分析,指出以治道和治术为核心的政道论才是中国传统思维的精髓。治道提出了人类政治生活的目标和理想,治术则是实现这些理想的方法。

究竟用什么样的概念工具来指引我们的政治传统判定?王绍光先生的问题意识十分敏锐。晚清以来,受西学挑战,国人方寸大乱,逐渐形成反传统而尚西方的智识取向。这一思维习惯,一直延续到改革开放以来。^②伴随着中国在政治和文化上的自主性增强,人们开始反思,除了西学资源以外,我们有没有经历传统检验的理论工具?

治体论是中国传统中源远流长且积淀深厚的资源,对政治制度和政治思想的发展影响深远。^③张灏先生的经世传统研究对此提供了深具启发性的线索。^④他提出传统经世思想包含三个层面:首先是儒家入世代表的基本文明取向,其次以政治为经世中心,阐述政治基本原则和原理,即“治道”;第三层面是“治法”所包涵的客观政治制度和礼俗。运用中国传统脉络的这些范畴,我们可以由此而俯瞰汉宋以来的政治传统,透视治体论的历史演进。

二、治体论的界定、分期与源流

治体论出于一种政治秩序构造的体系意识,围绕秩序关键要素及其构造演进提出诸多概念、观念与议题,进而形成一个秩序理论范畴。治体论的问题意识是要理解一个政治体的根本构成要素以什么方式组织起来,形成了什么形态的整合性关系。它大体经历了四个发展阶段:先秦时期属于渊源阶段,三代礼乐文明是其根基,儒、法、道等诸家提供思想元素;由汉至唐,围绕大一统郡县制国家的形成,儒、法、道诸家竞争融合,衍生古典形态,属于成长阶段;由宋至明清鼎革之际,治体论在宋学兴起中又充分建构和分化,属于近世成熟阶段;之后直到晚清,治体论在思想建构上承袭传统规模,罕有突破,可视为中落阶段。

治体论的渊源在于三代礼乐文明,以尧舜三代之治为典范建立起了磅礴深厚的经典系统,如《尚书》《易》《诗经》等。春秋战国时期的诸子百家,以儒、道、法、墨为主,基于三代文明及其文

^① 王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,《理想政治秩序:中西古今的探求》,生活·读书·新知三联书店,2012年版。

^② 任锋:《新启蒙主义政治学及其异议者》,《学海》,2015年第5期。

^③ 笔者曾对此传统提出初步回顾,参见任锋:《中国政学传统中的治体论:基于历史脉络的考察》,《学海》,2017年第5期。

^④ 张灏:《儒家经世理念的思想传统》,《幽暗意识与转型时代》,上海人民出版社,2018年版。Chang Hao, *The Intellectual Heritage of the Confucian Ideal of Ching-shih*, in Tu Wei-ming ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Harvard University Press, 1996, pp. 72-91.

献在论辩中先后提出治体论的诸多端绪。《论语》《孟子》《荀子》关于礼与仁、三代文质、君子小人、徒善徒法、道揆法守、治端法原的论述值得特别注意。道家基于自然之道深化了政治秩序反思,在治道论上提供了超然的反思维度;法家顺应世变,相对在治法层面丰富了制度性资源。《管子》云“君之在国都也,若心之在身体也。道德定于上,则百姓化于下矣”,“四肢六道,身之体也。四正五官,国之体也”(《管子·君臣下》)。文中以人之身体为譬喻,阐述政治社会中权威与服从关系的确立,以此为国家的核心构成,体现出传统治体意识的发端。管子对于任法、法法的专门探讨,为秦汉之际新秩序缔造提供了重要思想线索。^①

治体论由贾谊首发其端。经历了战国以来的长期动荡,如何在政治实践中辨识秩序根本,可以说是秩序根基意识的历史动因。在秦汉之际如何构建一个和平有序的大规模政治体,这一具有世界政治意义的大挑战,触动了当时最卓越政治心灵的思维意向。明确论述“治体”的《新书》《俗激》篇,开端就批评汉初的大臣和刀笔吏“不知大体”,只重视国家行政,忽视人心风俗。^②君主和大臣如何执政?分封制与郡县制如何协调共存?匈奴强敌如何应对?对于这些问题,只有立足综合性的秩序视野,才不至陷入就事论事的局促和纷乱。《数宁》篇批评那些妄言天下已达治安者,“皆非事实知治乱之体者也”(《新书·数宁》)^③。要达到政治上的“治”,需把握通向秩序之“体”,“夫本末舛逆,首尾横决,国制抢攘,非有纪也,胡可谓治!”(《新书·数宁》)。贾谊陈言,“以陛下之明通,因使少知治体者得佐下风,致此治非有难也”(《新书·数宁》)。

贾谊强调“治天下”不同于“取天下”,需具公共精神的“至仁”与显示创制能力的“至明”,政治精神与礼法制度并重。尤其是后一方面,“立经陈纪,轻重周得,后可以为万世法程,后有愚幼不肖之嗣,犹得蒙业而安”(《新书·数宁》)^④。“经纪”“法程”“政法”“国制”,都指向一个稳定持久的礼法秩序。

《俗激》篇论述治体直接引用管子,“管子曰:‘四维:一曰礼,二曰义,三曰廉,四曰耻。’‘四维不张,国乃灭亡’。云使管子愚无识人也则可,使管子而少知治体,则是岂不可为寒心?”(《新书·俗激》)“知治体”被视为古今政治家的重要智慧。《新书》在思想来源上以儒为宗,摄取黄老道家、法家,对于《管子》颇多称引。“四维”语出《管子》首章《牧民》的“国颂”“四维”,指国家构成的根本大法,“国有四维,一维绝则倾,二维绝则危,三维绝则覆,四维绝则灭。倾可正也,危可安也,覆可起也,灭不可复错也。何谓四维?一曰礼,二曰义,三曰廉,四曰耻。礼不逾节,义不自进,廉不蔽恶,耻不从枉。故不逾节,则上位安;不自进,则民无巧诈;不蔽恶,则行自全;不从枉,则邪事不生”(《管子·牧民》)^⑤。纪纲大法养成政治社会礼俗,这是比政令更为根本的秩序要素。

贾谊多用“经纪”“经制”指称治体。《俗激》篇结尾主张“岂如今定经制,今主主臣臣,上下有差,父子六亲各得其宜,奸人无所冀幸,群众信上而不疑惑哉!此业一定,世世常安,而后有所持循矣。若夫经制不定,是犹渡江河无维楫,中流而遇风波也,船必覆败矣”(《新书·俗激》)^⑥。后世讲求经制,多称引阐发。其治体论已呈现出道法相维的复合构造,尤其是强调法度纪纲的重要地位。^⑦

① [齐]管仲:《管子》卷十一,《文渊阁四库全书·子部35》,《君臣下》篇,第729册,第125页,台湾商务印书馆,1986年版。

② 贾谊著,阎振益、钟夏校注,《新书校注》,卷三,《俗激》篇,第91页,中华书局,2000年版。

③ 贾谊著,阎振益、钟夏校注,《新书校注》,卷一,《数宁》篇,第29~31页。

④ 贾谊著,阎振益、钟夏校注,《新书校注》,卷一,《数宁》篇,第31页。

⑤ [齐]管仲:《管子》卷一,《文渊阁四库全书·子部35》,《牧民》篇,第729册,第12页,台湾商务印书馆,1986年版。

⑥ 贾谊著,阎振益、钟夏校注,《新书校注》,卷三,《俗激》篇,第92页。

⑦ 牟宗三初步揭示出贾谊治体观念的理论意义,“他能以理导事,以超脱的理性心灵以鉴别时势,匡正时势,故常能提起而综合地、建构地涌现观念理想以开始治体之规模”,牟宗三:《历史哲学》,第278页,台北:联经出版事业有限公司,2003年版。

贾谊一方面继承吸收三代形成的优良传统,一方面针对汉朝时政强调国家权威和制度稳定,以礼法为核心进行政治创制,促进古今融贯。他施展其英年天纵的政治智慧,以实践为根本导向而熔炼儒、道、法资源于一炉,揭示出秦汉之际大一统国家所需要树立的秩序体系意识,也代表了汉儒应对新政治进行思想整合的精神气质。刘向评价贾谊“言三代与秦治乱之意,其论甚美,通达国体,虽古之伊、管未能远过也”(《汉书·贾谊传》),明代李梦阳也以其“炼达国体”而视之为“管、晏之俦”(《贾子序》)^①。贾谊经此而把握到汉代克服秦弊、由乱向治的关键,如班固所言“谊之陈略施行矣”,移风易俗、教养太子、尊礼大臣、削弱封藩等政见陆续得到采用,中央集权的大一统政治秩序逐渐建立起来。牟宗三先生盛赞贾谊代表了汉代“精神或理想上的开国”^②。

汉魏之际,献帝时期的荀悦(148-209)著有《申鉴》,以“政体”为首篇。荀悦“政体”论的大旨是,“惟先哲王之政,一曰承天,二曰正身,三曰任贤,四曰恤民,五曰明制,六曰立业,承天惟允,正身惟常,任贤惟固,恤民惟勤,明制惟典,立业惟敦,是谓政体也。”(《申鉴·政体》)^③政体指向政治领域的核心构成活动(承天、正身、任贤、恤民、明制、立业)及其体要所在(允、常、固、勤、典、敦),比起贾谊的家国四维,扩及事天、修身、贤良民众、典制事业,以天、己、人、法形成综合体系。其关键,是兼摄政治德行与领域架构,德行维度更透显其理论重心。

稍后,三国时期的杜恕(198-252)撰有《体论》。陈寿(233-297)曾称赞“恕屡陈时政,经论治体,盖有可观焉”(《三国志·杜恕传》),可作为汉唐过渡时期治体论的范例。此书从君、臣、言、行、政、法、听察、用兵八个主题来申论各自的“体”。杜恕批评“今之从政者,称贤圣则先乎商、韩,言治道则师乎法术”(《体论·君第一》),强调君臣一体、相须而成,批驳申韩的尊君卑臣论,显示出基于秩序大体对此二者的辨析和整合仍处进行中。其问题意识可能又结合了汉魏时期法术之家的时政挑战,着力论证任人、任礼、任德如何优于任术、任法、任刑。

“体”在《体论》中的涵义侧重是政治秩序意义上的原理和法则。如其论君体,“夫设官分职,君之体也;委任责成,君之体也;好谋无倦,君之体也;宽以得众,君之体也;含垢藏疾,君之体也;不动如山,君之体也;难知如渊,君之体也”。如其论臣体,“夫为人臣,其犹土乎,万物载焉而不辞其重,水渍污焉而不辞其下,草木殖焉而不有其功,此成功而不处,为臣之体也”(《体论·臣》)^④。治体涵括制度权力运作和政德智慧养成。杜恕以“礼”提摄大纲,“人伦之大纲,莫重于君臣;立身之基本,莫大于言行;安上理民,莫精于政法;胜残去杀,莫善于用兵。夫礼也者,万物之体也,万物皆得其体,无有不善,故谓之《体论》。”(《体论·自叙》)^⑤

杜恕以礼为体,顺承先秦经典系统和儒家,将其提升到万物本体的理论高度。这个礼本位的治体论,发扬了贾谊《新书》“礼”篇的端绪(“故仁人行其礼,则天下安而万理得矣”《新书·礼》),并透过深化的儒法辨析将治体的礼本价值彰显出来。^⑥

需要注意的是,“体用”作为一对兼用概念始于东汉晚期较早一些的魏伯阳《周易参同契》,后来也多在《易》、魏晋玄学、佛学中运用,形而上学的抽象程度一步步提升。^⑦杜恕、陈寿等人的

① 于智荣:《贾谊新书译注》,附录二,第325页,黑龙江人民出版社,2003年版。

② 牟宗三:《历史哲学》,第276、277、283页,称其“开国之盛音,创建之灵魂,汉代精神之源泉也”;第278页,赞其“精神开国”。

③ [汉]荀悦:《申鉴》卷一,《文渊阁四库全书·子部2》,《政体》篇,第696册,第435页,台湾商务印书馆,1986年版。

④ [魏]杜恕:《体论》,《群书治要》卷48,(唐)魏征等辑,《臣》第二篇,团结出版社,2016年版。

⑤ [魏]杜恕:《体论》,《群书治要》卷48,(唐)魏征等辑,《自叙》篇,团结出版社,2016年版。

⑥ 贾谊著,阎振益、钟夏校注,《新书校注》,卷六,《礼》篇,第217页。

⑦ 景海峰:《中国哲学体用论的源与流》,《深圳大学学报》,1991年第1期。

治体意识,更接近于中国古典体系就事论理的体论思维,如《礼记·礼器》言“礼也者,犹体也,体不备,君子谓之不成人”,《仲尼燕居》记载“子曰:‘礼者何也?即事之治也。君子有其事,必有其治’”。东汉末年的刘熙(约160年)在《释名》中也训诂“礼”为“体也,言得事之体也”^①。《体论》拓展并深化了治体论的论述空间,经由儒法之辩夯实了儒家以礼为本的治体观念,将身、家、国、天下的政治实践和制度权力运作置于礼的条理秩序之中。

杜恕的《体论》对于唐初魏征等人影响颇大,《贞观政要》或隐或显地吸收了前者的观点。^②《贞观政要》作为唐代开国政论辑集,首二篇为《君道》《政体》。《君道》透过为君之道阐发政治体的凝成之道,揭示出由一身之理扩展到事物进而治国的基本逻辑,这是治体之大者;《政体》篇直指国家之所以治理得当的逻辑,展示出对于政制设计与治人德行的双向重视,如强调防止君主独断,中书、门下要做到“相防过误”,在位者须“灭私徇公,坚守直道”(《贞观政要·政体》)^③。对于政制的重视是《政体》特色,也是古人运用“政体”概念的应有之义,然而始终展现出对于政制和政德的双重关注。对于政德,特别指出治人主体中君臣“义均一体,宜协力同心”(《贞观政要·政体》),官员要任用“学业优长,兼识政体”的“经术之士”,批评任官重视武人、法吏而轻儒。《贞观政要》综合了荀悦、杜恕的治体论思绪,把对于君、臣、民、人、法、天的体要论述予以整合,褒扬“仁义之治”而批评“任法御人”(《贞观政要·仁义》)^④。如《贞观政要》卷三“君臣鉴戒第六”中,魏征强调君臣“合而成体”“义均一体”,反对“具体成理”,与《体论》论君之体就有十分明显的思想延续性,阐明儒法之辨而以礼为归依。

三、近世治体论的思想竞争和整合

宋明时期,治体论走向成熟,在理论系统性和纵深度上达到一个高峰。宋学有两个鼎盛阶段,即仁宗后期至神宗变法、南宋孝宗乾道至宁宗嘉定年间,这也是治体论的双轴时代。

北宋前期形成了维系宋代家法国法的保守成宪传统,治体意识在其中非常活跃。如反对君主不经中书门下而发令,“命令斜出,尤损纪纲。此事最重,实系国体”(《续资治通鉴长编》)^⑤，“凡命令之出,先自中书省一人宣之,一人奉之,一人行之。次由门下省一人读之,一人省之,一人审之。苟有未当,则许驳正,然后由尚书省受付施行。纪纲程序,其密如此,盖以出命令而尊国体也。……夫国家所以维持四海而传之万事者,惟守法度而已。”(《续资治通鉴长编》)^⑥纪纲法度的制度化是治体中心,宰相中枢、台谏系统组成的成宪体制是国体所系。

王安石新学的核心问题意识出自对于北宋治体论的辨析,大多数对于荆公新法的批评则在捍卫祖宗成宪传统的治体、国体,北宋儒学如洛、蜀、朔诸派顺此脉络而推进治体义理论述的升华与深化。性理之学的兴起显示出治体论在治道层面有纵深突破,治体与道体、心性、理事、体用之间的关联得以充分讨论,形成近世治体论的理论结构。

司马光重视经义与历史传统的结合,致力于阐发治体的传统与秩序维度,代表了宋代治体论

① [汉]刘熙:《释名》,《释言语》篇,第47页,中华书局,2016年版。

② 参见[唐]吴兢:《贞观政要》卷五,《文渊阁四库全书·史部165》,《公平》篇,第407册,第458~468页,台湾商务印书馆,1986年版。

③ [唐]吴兢:《贞观政要》卷一,《文渊阁四库全书·史部165》,《政体》篇,第407册,第355页,台湾商务印书馆,1986年版。

④ [唐]吴兢:《贞观政要》卷五,《文渊阁四库全书·史部165》,《仁义》篇,台湾商务印书馆,第407册,第448页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》,第15册,卷371,第8970~8971页,中华书局,2004年版。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》,第15册,卷371,第8997页。

的传统精神。其《论体要疏》指出,治体或曰政要在于上下相维,内外相制,妥当处理君臣上下之间、中央政府和地方之间的宪制型关系。^①这一治体意识继承了贾谊以来聚焦政治社会上下等级、内外权力关系的经制传统,以更明确的语言加以概括。这在宋代解析政制结构的话语中十分流行,也形成了对于宋代秩序的有力阐释和辩护。王安石的变法主张则由政治家认定价值原则,进行创制性政治决断,谋求宪制重构。相比起来,朔学、洛学、蜀学的治体论,更侧重对于悠久传统、当代经验的维系和辩护,提出的变革建议大多在祖宗之法内部进行调适。

二程兄弟提出“体用同源,显微无间”、“理一分殊”,高扬天理经世精神,贬黜霸道法术。他们将政治秩序的关键置于人心道德的革新,形成了影响深远的治体论取向。集中反映宋代理学思想的《近思录》就以治体(治道)、治法(制度)为编纂范畴。治体的逻辑前提安置在道体、心体,体现出由内而治外的基本逻辑。书中也表达了北宋成宪传统的基本共识,如对于共治的肯定,以程颐“天下治乱系宰相,君德成就系经筵”(《近思录》)的宪制概括为代表。^②理学治体论的特点在于,将政治根本指向诚心立志的工夫,强调政治体系中格正君心之非的关键价值。程颐提出“治道”与“治法”这一对区分,前者指《大学》模式代表的修、齐、治、平之基本政治原则,后者指向相应的礼法架构。治道与治法的关系,趋于转化为精神与法度的治体双层。理学家的历史政治哲学认为,治道和治法本是一个整全系统,三代代表了道法兼备的政治理想,三代之后则逐渐丧失治道,缺乏正当道义指导的治法支配了现实生活。三代与后世的对比也代表了天理流行与人欲横肆的政治社会形态。在关于三代之后的政治鉴别中,理学家发展出依据大纲和具体结构来评判治体的思想,认为汉代大纲正、唐代万目举,前者又优于后者。

近世政学传统中有两部讲授帝王之学的理学代表作,即南宋真德秀的《大学衍义》与明代丘濬的《大学衍义补》。《大学衍义》“格物致知之要”卷二十五有“审治体”,在基本义理层面辨析德刑先后、义利轻重。真德秀认为,“臣惟《大学》一书,儒者全体大用之学也。原于一人之心,该夫万事之理而关系乎亿兆人民之生,其本在乎身也,其则在乎家也,其功用极于天下之大也”(《自序》)。理学以理为体,强调心性本位的修身治平逻辑,重视道义内圣,严判理欲义利之辨,以此为“二帝三王以来传心经世之遗法”(《大学衍义补·原序》)^③。《大学衍义补》仿真氏所衍之义,补充以“治国平天下之要”。在丘濬看来,“盖前之所审者治平之体,言其理也;此之所论者治平之政,言其事也。一主于知,一主于行,盖必知于前而后能行于后,后之行者即所以实其前之知者也。理与事、知与行,其实互相资焉”(《大学衍义补·原序》)。“治平之体”即治体,偏于理。丘濬是要强调理和事、知和行的相辅相成,而其分层在理论意味上又的确指向体用二分,趋于抬高理的本体地位。

南宋浙东儒者把北宋形成的公法成宪观提升到了理论总结的新境界,是司马光等人代表的保守治体论之“胤子”。他们对于道法关系的均衡处理,避免了治体论中治道维度的心性化、抽象化,将纪纲法度视为治体的本位表达,近世治体论对于宪章典制的探索由此而得畅发。他们不赞同理学家采纳体用范畴解析道与法,倾向于用一种更为均衡、动态的思维来理解秩序构成中的精神与法度,并以法度化作为治体关键。

在宪章典制的中心视角下,浙东学派将治道看作连续不断的政教实践,在不同历史阶段和政

^① 司马光:《应诏论体要》,收于吕祖谦:《皇朝文鉴》,《吕祖谦全集》,第十二册,卷四十九,第955~962页,浙江古籍出版社,2008年版。

^② 《吕祖谦全集》(第二册),《近思录》卷九,第105页,浙江古籍出版社,2008年版。

^③ [明]丘濬:《大学衍义补》,《文渊阁四库全书·子部18》,《原序》篇,第712册,第1页,台湾商务印书馆,1986年版。

治社会造就了自有特质的传统。这一点不同于理学家那种突显历史断裂的道统观,也使得二者的历史哲学与政治传统视野迥异其趣。宋人喜以三代之法、汉唐之法与本朝祖宗之法做比较。在这三阶段法度论中,理学家多持二元对立论,突显三代与三代之后不同,浙东多以宪制演进为中心平视其得失跌宕,重视通贯延续。由此,浙东经制事功学发展出了对于政治传统的精深阐释,尤其是对于宋代立国和保守传统的解析,体现出深邃的政治反省意识。^①

经制事功学对于治人政德的理解,也显示出自身的思维特质:一方面,强调治人的实践意识,主张仁智勇多方面的事功磨练,不喜空谈阔论;另一方面,密切结合秩序机理的治体意识加以审视,从民物存异共生的社会有机论来解释儒家礼法秩序。陈亮在汉代史论中提出,“古之圣人,其图回治体,非不欲震之而使整齐也,然宁纾徐容与以待其自化,而不敢强其必从”(《陈亮集》)^②。经制事功学提出并集中辨析了任人、任法、人法并行,以法为治等治理类型。这一辨析围绕着汉、唐、宋以来政治传统的剖析,对宋代任法、以法为治的统治特征进行了深切反思。^③

理学和经制事功学代表了近世治体论的两个基本范式,蕴涵处理治道与治法关系的两个进路,引导了后世以心性为本位与以事理为中心的治体论思维,此后二者逐渐有某种汇流。宋理宗淳祐时期的吕中撰有《宋大事记讲义》,显示二者初步糅合。吕中提出治体论、制度论和国势论作为全书纲领,强调治体是仁义精神与纪纲法度的综合体。吕中强调治体论的范畴价值在于超越古典的宽猛治国论,“仁意之与纪纲二者并行而不相离,则不待立宽严之的而治体固已定矣”。此书对于纪纲法度,在陈亮、叶适基础上又进一层,如指出开国纪纲在人主威权,真宗仁宗时期纪纲渐移至共治公论。总体上,吕中认为宋代立国规模“厚仁意于纪纲整饬之中,振纪纲于仁意流行之际,本相为而不相病也”^④。他继承了北宋司马光以来对于王安石大变法的批判反思,也可视之为保守成宪传统在治体论上的总结探讨。

类似汇流在宋元之际马端临的《文献通考》中也有表现。马端临强调对于历史演变的探讨,除了理乱兴衰的人事研究,更注重经制宪章的通贯性考察。“典章经制,实相因者也,殷因夏,周因殷,继周者之损益,百世可知,圣人盖已预言之矣。爰自秦汉以至唐宋,礼乐兵刑之制,赋敛选举之规,以至官名之更张,地理之沿革,虽其终不能以尽同,而其初亦不能以遽异。”(《文献通考·自序》)^⑤他视此为通儒应有之学养。他对于统纪、纪纲法度、经制典章的强调,没有宋代治体论、南宋经制事功学的滋养支援,是难以想象的。在《文献通考》中,可以看到他对于浙东儒者学术的频频称引,也侧面印证这一思想意识的渊源流脉。

理学与经制事功学的结合,在明清之际经世儒学中有较为成熟的表达,可以说是近世治体论经历长期积淀之后的精彩释放。黄宗羲、王夫之扬弃理学大传统的道理性命之论,强调儒家经世旨要,力求道理与事物器用之间的辩证结合,并依据大公至诚原则围绕君主制提出了逼近极限意义的治道原理反思,同时在经制事功学的传统脉络中重视对于历史制度的治法考察,展开来自理学历史批判意识的检讨,重启传统内部的宪制新构思。《明夷待访录》“原法”篇“有治法而后有治人”的论点颇受称道。我们理解其创新性应看到治体论传统中源远流长的纪纲法度思维,黄宗羲是在治人和治法辩证互动的框架内强化了经制事功学一脉的法度论证,而非在民主先驱的

① 任锋:《重温我们的宪制传统》,《读书》,2014年第12期。

② 《陈亮集》,第197页,中华书局,1987年版。

③ 任锋:《以法为治与近世儒家的治道传统》,《文史哲》,2017年第4期。

④ 吕中著、张其凡、白晓霞整理:《类编皇朝大事记讲义 类编皇朝中兴大事记讲义》,第35~36页,上海人民出版社,2014年版。

⑤ [元]马端临:《文献通考》,《钦定四库全书·史部368》,《自序》篇,第610册,第7页,台湾商务印书馆,1986年版。

意义上开辟了体制决定论。《明夷待访录》《读通鉴论》《宋论》体现了近世治体论汇流的精神。这一发展也构成晚清民初政学秩序解体的催化资源,近代以来人们喜欢用启蒙、民主、自由来回溯解释之,实应看到他们在治体论传统中的本来面目。

明清鼎新革故后,治体论的发展在学术思想上罕见突破,基本盘桓在理学范围,并受有清朴学削弱,进入中落阶段。最晚进的系统呈现,见于魏源等编纂的《皇清经世文编》^①。这部清代中前期经世文献的汇编,以学术、治体为编纂纲领,具体类别按六部分工编排。治体部分八卷包含了原治、政本、治法、用人和臣职,反映出治体论中的治道、治法与治人三要素。理学治体论是主导思路,间有经制事功学的因子浮现。在晚清理学政治团体如曾国藩等湘军集团那里,也主要从理学治体论的体用传统出发,针对空言义理而纠以明体达用,强调经世事功,重视礼法统政。潘耒《日知录序》云,“自宋迄元,人尚实学,若郑渔仲、王伯厚、魏鹤山之流,著述具在,皆博极古今,通达治体,曷尝有空疏无本之学哉!”^②理学意义上的实学,取代宋以来经制事功学成为治体论典型,由此可见义理范式转移的资源遮蔽与视野窄化。

四、治体论的理论蕴涵和现代启示

治体论作为中国政治传统的重要思想资源,蕴涵了如下理论启示:

首先,治体论体现出一种思维自觉,即对于政治社会秩序的系统判定和要素辨知。治有体,政有要,秩序的形成和建构包括哪些要素,价值比重和组合逻辑是什么,这是治体论的核心意识。现代中国重视政体、体制,意涵虽经西学转舶,基本的思维意向恐与治体论的悠久积累遥遥关联。

在治体论的核心要素中,治道指向基本秩序原理和原则,治法指向体系性规则和制度,治人指政治主体,涵括其德行、智识和技艺。治体论的要义在于这三个要素的整合关系,避免单向度思维(如制度决定论)的局限。具体治体论模式的角力,就在于三要素的构成方式及内合逻辑,并展现为不同历史观、时政分析、治理类型论。

治体论代表了政治传统中更具实践性和系统性的理论资源,可以促使我们思考:“内圣外王”代表的内外兼修的人格理想如何转化为行之有效的秩序形态,在客观架构的意义上证明秩序建构和演进;如何看待“通三统”在历史传统视野中处理不同阶段的政治社会秩序,将文质之变在道、法、人互动关系中给予更具结构性的阐释;如何理解经史政治理念与历代经世实践之间的具体融合。

其次,治体论显示出一种自觉的实践者本位视角。这个实践者本位是依托于秦汉以来士大夫这一独特的思想和行动主体。治体论的系统性,乃是结合他们所处一代之治的传统脉络来说。贾谊、董仲舒内在于汉代政治中,魏征、唐太宗内在于唐代政治中,司马光、朱子、浙东儒者内在于宋代政治中,他们分别在自身的政治传统中以秩序构建者和阐释者的身份来阐明其治体论。这提醒我们,避免把他们作为现代知识分子或专业型哲学从业者,而是作为秩序体制的能动建构角色来看待。

第三,治体论传统衍生出了多个思想形态和模式。儒、道、法等流派孕育了基础性议题,特别是儒家和法家,对于治道、治法和治人提供了竞争性的基本范式。他们触及了治体论的关键议题,即人作为政治主体与道、德、礼、法在政治社会秩序中的角色和比重。儒法关系是老问题,但

^① 魏源:《皇朝经世文编》(卷一至十四),《魏源全集》,第十三册,岳麓书社,2005年版。

^② 魏源:《皇朝经世文编》(卷一),第47页。

若采取治体论视角,图景可能别有蕴涵。儒法之辨贯穿整个郡县制大一统国家的缔造期,核心聚讼区域就是人、道、德、礼、刑的次序问题。

近世理学与经制事功学推动了治体思维的成熟发展。就天人关系来论,汉唐政治思维偏重天人外合,阴阳五行、宇宙论的思维方式非常强烈。近世以来,天人关系更趋向一种理性化说明的方式,阴阳五行的宇宙论思维逐渐弱化。理学和经制事功学分享关于天理天道的诸多共识,但治体论取向有别。二者分别以心性、事理为本位来思考政治秩序建构。理学治体论极大深化了治道层面的义理涵义,强化了心性伦理在治体中的关键价值,元明以降成为主导形态。另一个治体论形态即经制事功学其实是北宋新儒学的主流,但宋以后逐渐成为一个被遮蔽的、被遗忘的传统。牟宗三先生的《政道与治道》,特别是《心体与性体》,提及浙东在治体论上的开创性价值,认为他们下启明清之际的王船山和黄宗羲。但牟先生站在理学本位的立场上对其哲学思维进行了激烈批评,认为他们陷入经验主义、现象主义,完全以王者事功作为价值标准,忽视孔孟德教心性的中心地位。这些偏见性评论未能真切内在地理解经制事功学,却从竞争性立场反向揭示出近世治体论的内在丰富性。^①

第四,依据治道、治法和治人的不同组合,治体论为政治分析提出了一套类型学。任人、任法、任道、任德、任礼、任刑等概念,就是治体论意义上的政治类型分辨。“任”乃指某一种统治方式在一个政治社会秩序中占据了主导地位,往往易于流向某种偏颇性政治形态。这种分别,在先秦诸子里已经出现,如《管子》所论“任法”。近世治体论中,这类运用更为活跃。宋代儒者每每指陈其时政治特征是所谓“任法”,进而从儒家立场提出纠偏。如陈亮指出,汉代任人,唐代人、法并行,宋代任法。^② 相比之前流行的宽猛、文质或忠敬文之论,这突显出了治体论核心要素的分析比重。问题的复杂处,在于如何理解某一类型中人、道、法如何构造整合关系。

第五,从法度纪纲视角看,政治传统观中有一个三阶段的法度论,或可曰“法三世”。以近世宋儒为例,他们喜言三代之法、汉唐之法、本朝之法(祖宗之法),在三者间进行比较。由于缺乏有价值的横向比较对象,这就形成了治体论传统中十分常见的纵向政治比较,并引导现实政治理解。公羊春秋学的“通三统”强调对于既往王制的辩证继承,所谓“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕”(《论语·卫灵公》)。近世儒者中理学与经制事功学又分别促成两种历史政治心智,一个强调三代与后世之间的断裂、紧张,一个强调二者之间的贯通、损益。三阶段法度论实则建立了一个政治理想模式,强调政治传统维度,致力于时政的纵深透视。

与此相关,最后一点,治体论提醒我们从政治传统逻辑去理解政治社会秩序的动态演进过程。一个政治体立国、变法、维新、更化、革命,如何在治体论分析中呈现,是否体现出与现代西方政治学不同的理路,值得我们认真探讨。如更化,在朝代鼎革之后的立国过程中,政治变迁是否必然意味着政体制度的大规模变迁?从汉兴、唐兴、宋兴这几个代表案例中看,传统更化思维并未采取大规模替换旧制的模式,而是着力于治人和治道的变化,以此带动制度层面的渐变。^③ 这种包含多维度、多要素的政治变迁理论,引导我们对传统政治实践进行充分了解。

晚清以来虽有经世之学的复兴,在思想上治体论传统却逐渐淡出人们的视野。进入二十世纪,经过日本的接引转手,中国思想界接受了源自西方传统的一套政体学说以及日本高度改造后

① 牟宗三:《心体与性体》,第一册,第五章,正中书局,1990年版。

② 任锋:《“以法为治”与近世儒家的治道传统》,《文史哲》,2017年第4期。

③ 任锋:《革命与更化:立国时刻的治体重构》,《云南大学学报》,2018年第3期。

的国体论。^① 政体也好,国体也好,本来都是从古典中文移植入日本语言中的概念,在现代经过西学洗礼,输入二十世纪的中国,支配了现代国人的政治思维。

从治体论视角,我们可提出一些反思,为什么传统思维面对西学冲击未能展现出积极的鉴别吸纳功能,逐渐隐没不彰?为什么我们会接受经过日本改造过的国体和政体观念,这个接受过程有何得失利弊?一个粗略的比较可见,现代国人的国体和政体观,帮助我们引入了现代西方的主权论与立宪法治论。尤其是政体观,专制与否的标准促使我们接受了一种关于政治体制的现代理解。体制意识仍存,但只大体对应于治体论中治法的制度部分。治体论传统对于治人、治道、治法的丰富思考似乎难以在现代中国的政体观中延续下来。换一个角度,我们还可询问,现代中国政治思维中,治体论传统是否仍有传承延续?一个初步观察是,至少在对传统政治资源有明确自觉和尊重的思想谱系中,治体论可能还有现代的接续与转化。如梁启超在辛亥革命之后基于共和政治实践生发的政治与学术思考,提出公共信条、政治习惯、主体技艺相对于政体移植的根基性价值,在学术上以礼治与法治的比较形式表达其睿思。^② 再如对于君主专制论说始终予以反驳的钱穆,基于中西文化系统的基本差异,对于主权说和法治说并未轻易挪用,而是努力揭示传统政治思维的精神。^③ 对于这类思想者,治体论的客观影响值得分析,也是我们观察传统之现代变迁的有利视角。

国人从西方的现代理论库中拿来了不少利器,直至今日,政体理论仍然是政治分析的重要工具。但是,面对愈来愈复杂的现代世界和中国事实,这一工具也显示出捉襟见肘、不敷应用的困境。^④ 中国作为一个超大规模的文明政治体,发展出了非常丰富悠久的政治思想传统,为了应对现代挑战需要重新激活这一宝贵资源。治体论显示出了超越政体中心论的问题意识,治道维度关乎秩序的精神道义、政教关系和意识形态问题,治法维度涵括了丰富的礼法制度资源,治人维度提醒我们注意实践主体和人事的重要性。三者整合的体系视野,有利于国人审视政治宪制的价值、德行和法度。重新激活这一资源,既是为了周全地理解自身与世界,也是为了更稳健地安顿传统与现实。

作者:任锋,中国人民大学国际关系学院(北京市,100872)

(责任编辑:孟令梅)

① 林来梵:《国体概念史:跨国移植与演变》,《中国社会科学》,2013年第3期。

② 梁启超:《说国风》,《饮冰室合集》文集之二十五,中华书局,1989年版。梁启超:《先秦政治思想史》,中华书局,2016年版。

③ 任锋:《钱穆的法治新论及其启示:以〈政学私言〉为中心》,《西南大学学报》,2018年第5期。

④ 杨光斌:《政体理论的回归与超越——建构一种超越“左”右的民主观》,《中国人民大学学报》,2011年第4期。