

中国权力观念的四种类型： 兼评俞可平先生的《权力和权威》

何包钢^{*}

摘 要： 中国对原始权力的恐惧导致了一个理想化的权威政府的观念。中国人对原始权力的恐惧来自几千年历史中王朝崩溃时的天下大乱。中国历史中始终贯穿着一个不受限制的理想化的权威，确定天子的至高无上的权力地位，形成一个超稳定的权力规则：只能有一个权威；最高权力不能竞争。由此中国又发展了典仪的权力观，道德的权力观，势、术、法的权力观；分别从礼仪，道德，势、术、法三个层面来控制人们的原始权力。三者旨在建立和强化一个强有力的中央权威来维持政治秩序，避免因政治失序而退回到人与人之间争斗的原始权力占上风的状态中。本文讨论并补充了白鲁恂对中国权力文化的研究成果，提出了四种中国权力观念的类型。

关键词： 原始权力；理想化的权威；典仪；道德；势、术、法；白鲁恂

Abstract: Chinese people's fear of primitive power, resulting from the chaos of Tianxia when dynasties repeatedly collapsed in the long history of China, creates

^{*} 何包钢，1986年获中国人民大学哲学硕士学位，1994年获澳大利亚国立大学政治学博士学位，现为澳大利亚迪肯大学国际与政治学院讲座教授、澳大利亚社会科学院院士、华中师范大学中国农村问题研究院特聘教授，曾任新加坡南洋理工大学人文与社会科学学院公共政策与全球事务系主任。主要从事西方政治理论、比较政治学、国际政治和中国乡村政治研究。何包钢教授是罗尔斯《正义论》的中文译者之一，出版了7部英文著作、85篇国际社会科学引证期刊英文文章。他的中文著作包括《民主理论：困境和出路》，法律出版社2008年版；《协商民主：理论、方法和实践》，中国社会科学出版社2008年版；《寻找民主与权威之间的平衡：浙江村民选举之经验研究》（与郎友兴合作），华中师范大学出版社2002年版。

the perception of an idealized authoritative government. This unrestricted idealized notion of authority throughout Chinese history constructed the supreme power position of emperor as an ultimate power ruler who does not tolerate any political rivalry and power competition. To strengthen and defend the idealised authority, China has developed three corresponding perceptions of power: ritual power, moral power and governance power, so that the idealised authority can control primitive power effectively from etiquette, morality and governance ability. The three perceptions of power aims to establish and strengthen a strong central authority maintaining political order, and preventing political disorder from returning to a state where primitive power prevails in struggle among people. This article critiques and supplements Lucian Pye's research on Chinese political culture and political psychology, and proposes the four types of power in the context of China.

Key words: Primitive power, Idealized authority, Etiquette, Morality, Governance ability, Lucian W. Pye

一、导言

当代中国学者一般都认同对权力的理解必须基于现代权利的观点，因而在理解权力的概念上，过多依赖于洛克那种以同意为基础的权力观，以规范性的权力观来理解中国政治。可是我们只从规范意义上强调权力的合法性还是远远不够的，我们必须理解权力在现实中是如何运转的。因此，我们必须用历史的、经验的方法来研究中国权力的观念的类型。

从近代到现代，我们中国学者都过多地强调了理性的作用。我们都认为人们可以用理性来规范权力，我们可能低估了人类情感在权力运作当中的作用，比如说仇恨、恐怖。实际上，中国的政治统治和权力的运作都是基于人类的恐惧，而不是基于对人的尊严。以对人的尊严来发展一种政治，这是一种理想的价值。基于上述看法，让我们回顾 20 世纪 80—90 年代盛行的一种

观点，即经过改革开放以后，市场慢慢会占据中国社会生活中的主导地位，“官本位”思想的价值应该慢慢地消失、退让。可是这些年来，“官本位”思想却依然存在，有待破除。

由此就提出一个很重要的问题，我们怎么样来认识中国的权力观的演化？历史上中国人的权力观点是怎么演化的？在中国历史长河中，哪些权力观点是最基础的、恒久的、很少变化的？这种不变的权力观是如何与俞教授所提倡的新的权力观相对立的？本文旨在回答上述问题，讨论并补充白鲁恂（Lucian W. Pye）对中国权力文化的研究成果，提出了四种中国权力观念的类型。中国对原始权力的恐惧导致了一个理想化的权威政府的观念；由此又发展了典仪的权力观，道德的权力观，势、术、法的权力观；分别从礼仪，道德，势、术、法三个层面来控制人们的原始权力。三者旨在建立和强化一个强有力的中央权威来维持政治秩序，避免因政治失序而退回到人与人之间争斗的原始权力占上风的状态中。

二、对原始权力的恐惧和一个理想化的权威政府

在《亚洲权力和政治：对权威的文化考察》中，白鲁恂考察了中国人的权力、权威、合法性的观念对政治发展的影响。他一再强调政治权力对文化差别特别敏感。因此，文化变量是决定政治发展道路的关键因素。在不同的时空中，人们用十分不同的方法思考权力，确切地说，正是这些差别构成了决定不同政治发展道路的控制因素。例如，亚洲人习惯于把权力与地位、尊敬、尊严相联系，而西方人习惯于把权力当作一种决策机制并与利益竞争相联系。粗略地说，中国权力观的历史演变有三个基本阶段。“在古代，权力一般与那个维持世界秩序的权威角色的信念有关。”一开始，对原始权力的恐惧导致了一个理想化的权威观念；然后发展到典仪化的权力观；接着是道德化的权力观。第二阶段是地位化的权力观念。“由于更多的世俗观点的发展，权力一般被认为是与社会地位一样的东西。”第三阶段，“权力一直被看成是首要的功利之物。确切地说，对于维持社会秩序的任务来说，权力是有用的”。白鲁恂上述观点忽略了势、术、法的权力观。我将详细讨论《韩非子》的权

力理论，作为对白鲁恂的权力观的一个补充。

白鲁恂在考察亚洲权力观念的演化时，提出一个有关原始权力和理想化的权威政府的假设。他认为，原始权力（primitive power）是一种非常令人恐惧的、原始的、残忍的暴力。这种暴力横行无忌，并与掠夺和强盗相联系。这种原始权力相当于纯粹的进攻性驱力（pure aggression），它与那个以冷静、算计方式来运用且完全缺乏进攻性情感的力量构成鲜明对照。^①我们可以把原始权力理解为在原初状态中人与人之间为争夺自然资源以求生存而发生的暴力斗争，它是无序的、依赖于强暴的力量。虽然这是一种原始权力，但其实这种原始权力在今天仍然存在。一旦政治失序，人们固有的原始驱动力会使原始权力如洪水般地爆发。

原始权力与理想化的权威政府的兴起、维持有密切的关系。政府的基本功能就是处理这些构成人性基础的进攻性情感。当原始权力被控制时，一个强大的权威政府就出现了。理想化的权威政府的开始正好就是原始权力统治的结束；或者说，理想化的权威政府的结束正好是原始权力统治的开始。中国人对原始权力的恐惧导致并形成了一个不受限制的理想化的权威。^②这种权威不能被削弱，至高无上，否则就会导致无政府主义，使原始权力逃出“潘多拉盒子”来制造战争、动乱和灾难。对原始权力的恐惧可能构成集体心灵的核心，并优先选择一种强大的合法权威，其他选择被看成是绝对的恐怖。即使这个权威被认为是不尽如人意的、严酷的，但是这种权威政府也可以被接受。^③

中国文化不愿意确定遥远过去的原始权力，而把原始权力看成是永远潜伏在今天和未来的一种危险。当一个现存的权威政府崩溃时，原始权力的主要危险就必定存在了。中国人对原始权力的恐惧来自几千年历史中王朝崩溃时的天下大乱。所以，在中国思辨政治哲学中占支配地位的主题是关于各种形式的理想权威。孔子前，就有三皇五帝。中国人的想象力集中在对政治人物的理想上。

① 白鲁恂（Pye, Lucian W.）、玛丽·W.派伊（Pye, Mary W.）：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》（*Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*），哈佛大学出版社1985年版（Harvard University Press, 1985），第32—33、33、35、37页。

② 白鲁恂、玛丽·W.派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版。

③ 白鲁恂、玛丽·W.派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版。

中国人对原始权力的恐惧并非只是幻想的，而是来自于历史中的真实教训。每一个朝代结束之时都有大暴乱、大动荡，比如，五代十国期间，或元末之时，或清末之时，都有各路人马争夺权力。由此中国形成了一个大一统的观点，即权力必须是高度一元化的、集中的，权力是不能公开竞争的。

《春秋公羊传》自始至终贯穿着一个不受限制的理想化的权威，一种“大一统”的政治主张，即张大君权一统天下。大一统的权力观确定天子至高无上的权力地位，以及一条超稳定的权力规则：只能有一个权威；最高权力不能竞争。大一统的权力结构观念可概括为金字塔式的，有四个特点：这个结构是单元的；它是从上到下的中央集权；它是非竞争的等级结构；金字塔顶峰的最高首领权力，不受权力限制和制约。“王者无外”^①，臣民无不在天子的统辖范围之内；“王者以天下为家”^②，国家是天子的私有物；天子无可争辩地拥有对全国土地的最高占有权。“有天子存，则诸侯不得专地也。”^③这一切都是确认天子为全国唯一最高权力中心。天子的权力中心地位体现在君臣等级关系中。在处理君臣关系上，《公羊传》提出一个总的原则——“大夫不敌君”^④，这个原则肯定了君臣之间的主属关系，限定了臣的等级身份和职位。它要求臣必须遵照君主的命令行事，否则便是反叛。由此对臣的禁律有“大夫之义，不得专执也”^⑤“不得专废置君也”^⑥“诸侯之义不得专讨也”^⑦“不得诸侯专封也”^⑧等等。其核心就是要抑制臣的权势，强化君的权威。

大一统的权力观还包括“君统”的合法性观念。君权政治不只要求维护和强化君主权威，而且要求君权的延续有“法”可依，有所保障。这样就引出了君统问题即君权继承的合法性问题。“君统”就是指君权只依严格的血缘脉系延绵，父死子继。维持“君统”，就要求反对卿大夫权力世袭，因此，《公羊传》提出“世卿非礼”的主张，因为卿大夫是君权最直接的挑战者，他

① 《公羊传》，隐公元年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

② 《公羊传》，隐公元年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

③ 《公羊传》，恒公元年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

④ 《公羊传》，恒公二年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

⑤ 《公羊传》，定公元年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

⑥ 《公羊传》，文公十四年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

⑦ 《公羊传》，宣公十一年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

⑧ 《公羊传》，隐公三年，中华书局 2016 年黄铭、曾奕译注本。

们往往经过几代人扩张权势，一俟羽翼丰满，就要与国君争权。

中国人对权力竞争和地方王国有深切的恐惧感。由对原始权力的恐惧而确定的理想化权威政府的合法性、至上性的观念在中国仍然存在。一元化的权力结构和理想化的权威是通过现代政党制度的形式出现的。

当代中国改革主题之一就是加强和改善党的领导。改革不能削弱党的权威，否则就会引起动乱。这里包含着对原始权力肆行的防范。中国人的文化传统不是“摆脱爸爸，这样我们就能干自己的事情”，而是“我们需要一个更强、更好的爸爸”。对中国来说，政治发展的基本问题一直是在社会和政治生活中谋求一种新的权威形式。它既能满足那种增强历史上的自我信心的需要，又能提供一个可用现代术语使社会有序化的基础。^①

中国的理想化权威的观念排斥了政治竞争：分歧的、多元的权力竞争不利于更快的现代化。^② 在中国的理想化权威的观念中，权力从上往下赋予的纵线表现为一种权力大小不同的等级系列，其权力源头只有一个，即最高的中央权威；而到中、下层就可分叉为无数不同的权力机构。因为它们来源于一个权力中心，下属的、平行的、多元的权力就不存在自由竞争的局面，最多只有上面指定的为提高行政效率的“竞赛”。问题是权力斗争自始至终存在。然而在近代中国的权力观念中，权力斗争（角逐）不能公开化、制度化、竞争化。另一方面，近代中国的权力文化却可容忍暗中的阴谋诡计。这样在权力运作上有两套不同的做法：在公开、正式的情况下，提倡政治统一，反对分裂、反对权力竞争；在实际、暗中的情况下，又不得不允许政治山头和政治角逐的存在。这种把权力斗争隐藏起来的观念基于下述理由：从儒家文化的视角来看，争权夺利是一件丢面子的事情；从政治价值上说，中国人有统一优先性的倾向，统一高于多元、分歧，宁肯要表面的统一，也不要公开的分歧；如果人们知道权力斗争，就会使人们不知如何适从，有损权威的威望，会激发权威危机。上述三点可归结为一点：这种隐藏化的权力运作方法有助于维持一个理想化的权威。

① 白鲁恂、玛丽·W. 派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版。

② 白鲁恂、玛丽·W. 派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版，第199页。

与之相比，西方历史中也有过理想化权威的观念。但是，自14世纪以后，绝对主义的权威原则动摇了，权力观来了一个历史性的转换：政府一定要受到约束、限制。这样，对权威的崇拜、对原始权力的恐惧就发展为对政府的越来越多的限制。当代西方的权力观已经不担心原始权力的复兴会削弱国家的权力；原始权力的统治地位已成为一种与过去相联系的遗迹。^①但是，在中国，原始权力不仅存在于文明之初，而且还继续潜伏着，具有某种危险性；在中国，人们常通过诉诸绝对的、理想的权威来防止原始权力的破坏力。限定在上述意义上，我们可以说，中西权力文化差异的根源之一可部分追溯到对原始权力危险性的不同理解及不同处理方法上。

三、典仪式化的权力观

白鲁恂指出，亚洲政治中第一个值得注意的问题就是典仪（ritual）。几乎所有亚洲文化都把权力看成是某种典仪形式。这就是说，亚洲文化较早地发展了这样一种观点：正确进行典仪活动就会产生最高类型的权力。那些按规定能够参与典仪活动的人是社会中最有权势的。典仪行为和统治之间存在着这种符号关系；从中国到东南亚，从印度河到日本列岛的考古遗迹中都可以发现这一点。^②

在祭司政治中，宗教性的祭礼活动具有决定作用。帝王的权力来自对天的祭祀，在仪式背后是一种宇宙秩序。从这个意义上，可以说，正确操作宗教典仪影响了最高类型的权力。谁在祭祀仪式中占据重要地位，谁在世俗政务中就拥有较大的权力。权力来自典仪。确切地说，权力合法性来自这一典仪形式。君王有珍贵的皇统血脉，受祖神的保佑，祖神在唯一天神那里获得合法性。祭天就是由天神授权于皇帝的一个合法性过程。在封禅祭天时，皇庙中配享先祖，先祖是皇统血脉源头，因此是合法性之源。

在这种观念中，权力受到天的支配。天变成了一种超自然的力量。天比

① 白鲁恂、玛丽·W.派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版。

② 白鲁恂、玛丽·W.派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版，第39页。

皇权更大，由此天也构成对皇权的限制。不同场合有不同的天。昊天是最高之天。在唐代，对“祭天是祭一个天还是五个天”曾有争议：一个天是皇族宇宙观，五个天是贵族的宇宙观，背后涉及权力是一元的还是多元的。礼仪的制定并非皇帝说了算。士大夫掌控了礼仪的制定权。礼仪本身是长期文化积淀发展而来的，皇帝一人不能随便修改。宋太祖曾衣冠不整、跣足而座会见大臣，翰林学士窦仪不进，力谏皇帝，“以礼示天下”，宋太祖改容谢之，从此以礼会见大臣。明朝嘉靖时期以杨廷和和毛澄为首的正德旧臣以礼仪来限制新君的权力；上百官员在左顺门抗争皇帝，指责其做法不符礼仪，利用典仪来抗争是对君权的一种软性的约束。士大夫还掌控了对天的解释权。对天意的解释既可制造一个新皇权，也可削弱或限制皇权。古代可用天灾地灾来劝奉皇帝改变政策，甚至来限制某项权力。但当代，人们已经不信天谴说，用汶川地震来谴责政府，缺乏理性，没有根据。

在中国，仪式与权力统治有密切联系，祭天、祭祖的仪式总是权力合法化的工具；仪式是否正确地操作，关系到最高统治者的权威性。因此，中国尤其重视仪式设计。周公摄政六年，述文武之德，制周官仪礼。周公制礼这一史实，背后潜含了当时权力精英对权力操作、运行的看法。以“觐礼”为例。《觐礼》是《周礼》中的第十篇，属“宾礼”，系诸侯秋天见天子之礼。《周礼》说：春日朝，夏日宗，秋日觐，冬日遇。可见，不同季节见天子有不同称谓，“觐”是秋天时见天子的称谓，“觐礼”规定了天子的使者戴皮弁，以天子璧玉慰劳诸侯。它还规定诸侯以二拜接待天子的使者，而使者以不拜三揖还礼。“觐礼”还规定诸侯前朝时，与天子同姓的诸侯立于西面北上，与天子异姓者则立于东面北上。此外，天子设有绣斧文，乘龙载大旗而出。^①孔子在《中庸》中称赞，“春秋修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食”。

由上可见，天子与诸侯的上下等级关系凝结在一种特殊的礼仪中。如果这种礼仪被遵守了，权力的等级关系也就比较稳固了。礼仪构成了一种权力的象征符号，一种维持权力统治、追求政治秩序的手段。礼仪是权力合理操

^① 见胡培翬：《仪礼正义》第9部，第20卷，台湾商务印书馆1965年版，第48—81页。

作的标准，遵守礼仪的权力操作是合法的，反之则是不合法的。需要强调的是，周王制礼把权力合理操作与政治生活、日常生活的礼节和规范相联系，由此来确保一种有序的、和谐的社会。这种把权力关系生活方式化的做法充分体现了古代人的政治智慧。毛泽东领导的革命对封建仪式进行了猛烈的抨击，提倡不以个人名字给城市命名，主张火葬；取消小姐、太太等称谓，一律改称同志。但是，这些并没有彻底摧毁典仪的权力观。

四、道德化的权力观

（一）道德权力观的起源

用道德诉求来解决权力腐化的政治设计或政治措施，至少可追溯到孔子。孔子所处的时代是：自周室东迁以来，礼崩乐坏，王政日衰，人伦失序，世衰道微；臣弑其君、子弑其父之事，屡见不鲜。这种变动的实质是权力关系的大调整，周天子的权力中心地位受到了挑战。“礼乐征伐”不由天子出，而“自诸侯出”；政不在天子，而是“政在大夫”了。与此相关的是，维持原有权力关系的“周礼”受到了挑战，例如季氏违反“礼”的规定而“八佾舞于庭”。“礼”是一种行为准则，生活规范，它以某种仪式来规定权力的等级关系。权责关系，其实质是一种典仪化的权力观（power as ritual）。“礼”被动摇了，权力操作失去了依据，权力混乱现象就层出不穷。于是，孔子见而疾惧，笔削《春秋》，以为世教。一方面他试图恢复周礼，另一方面则以提倡修史来制约那些篡权者（所谓“孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧”），用道德来指导政治活动（例如“道之以德，齐之以刑”）。

（二）道德权力观的基本内容

道德权力观认为政治权力具有某种道德意义或属性，权力操作、政治行为是为达到仁义世界的手段，仁义道德原则高于现实的权力，并指导政治管理，约束、限制君、臣的权力操作。仁义道德原则也是权力合法性的基础（即只有君主的权力运用符合“道统”，才是合法的）。道德权力观有下述几个基本特征：

1. 权力运作与道德修养的统一

孔子提倡统治者的个人道德自觉，要诚意、正心、修身，先“内圣”后“王天下”。他看到权力运作好坏与执政者的道德修养有直接的关系，于是他把合理化的权力运作过程看成是个人的道德修养的过程。孔子强调：“为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。”^① 如果做到德治，那么君王的权力就得到巩固，犹如“北辰，居其所而众星共之”。这样，政治管理或权力操作首先需要诚意、正心、修身。对君王而言，他的行为必须遵奉道统。“凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。”^② 对群臣而言，“忠”这个道德标准是一个绝对的戒律，“臣事君以忠”^③。所以，“尽忠尽孝，廉洁奉公”是对官吏的评估、考核、升迁的主要道德标准，也是政治标准。而对百姓而言，“道之以政，齐之以刑，民免而耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”^④。这就是说，通过德治，使百姓在内心深处建立道德情感（耻辱感）来自觉服从统治。概言之，权力运作与道德修养的统一是一种德治（virtuocracies），而不是才治（meritocracies），其实质是通过强调道德修养来使权力操作合理化。

2. 政治与家族的合一

《大学》强调，“欲治其国者，先齐其家”^⑤；又说，“治国在齐其家”^⑥。“家”是社会组织的基本单位，它的无数集合构成了“国”。从小到大，治理好“家”才有资格治好“国”。治家的基本伦理原则是“孝”，“孝”确立了家长制权威。“移孝作忠”，从“家”扩散到“国”，就是“忠”，它确立了大家长——君主的绝对权威。因此，道德权力观着眼于政治与家庭的内在统一，从人伦关系的家庭出发，扩散到社会组织中去，最后确认至高无上的君权，即从家族本位衍化为皇权本位，人伦关系成为政治关系中的主要构架或

① 《中庸》，见《华英对照四书》，理雅各（James Legge）译，台北文源书局 1965 年版，第 7、18—19 页。

② 《中庸》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局 1965 年版，第 7、18—19 页。

③ 《论语》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局 1965 年版，第 19、7 页。

④ 《论语》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局 1965 年版，第 19、7 页。

⑤ 《大学》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局 1965 年版，第 1、12 页。

⑥ 《大学》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局 1965 年版，第 1、12 页。

主要维系力。这样，这种人伦秩序中的政治，就成为一种家族政治。政治管理、权力操作变成家族的人伦关系或道德关系，于是处理父子、夫妇、兄弟的道德原则也就成为国家政治的指导原则；家族内人伦关系理顺了，道德化了，国家也就太平而治。所以孔子强调五伦（君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友）是“天下之达道也”。

3. 权力运作和知识、致知的统一

在韩非那里，权势与知识、贤能无关，君主只要处势，就可以支配有识、有贤之士；反过来，有识、有贤却不能支配权势者。孔子与法家的思路截然相反，他强调通过格物致知来建构道德心（即诚意、正心、修身），以合理地使用权力。所以《论语》说，学而第一，为政第二。孔子开创了道学政的传统，他强调：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”^①即格物致知在于把握、学习“道”，在于建构个人的道德自觉心，只有这样，才能“为政以德”。有“道”，才可参与政治（入仕），才可批评政治、指导政策的制定、约束君王的私欲。孟子深得孔子道学政的意旨，阐发道统思想，批评时政，就是这个传统的体现。需要指出，这里的“学”“知”与道德知识有关，是学“道”知“善”。只有这种道德化了的知识与权力运作融为一体，才能实现权力的合理操作。当然这里的“知”，与现代专门的政治管理知识相差甚远，不可混淆。在道德化权力观指导下，权力只能恰当地被使用，并符合有关既定角色的规范。当某人为了谋取自己利益而使用权力，他就可能被认为是不合法，整个社会将反对他，由此危及了他的地位。因此，那些有野心的公开的最大限度追求权力的操纵者，将不会得到尊敬并丧失权力。^②

把上述三个特征综合起来看，我们可以看到这样一幅画面：孔子设计了一个乐融融的道德世界，在这个世界中，政治活动井然有序，国安民定，君臣融洽，君民同亲；这个政治秩序的维系靠道德，道德构成一套权力约束机制以防止权力的滥用和腐化；在这个政治秩序中，君王是权力关系的中心，他犹如北斗；而臣民犹如群星，围绕北斗而转（“为政以德，譬如北辰，居

① 《大学》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第1、12页。

② 白鲁恂、玛丽·W. 派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版，第47—48页。

其所而众星共之”^①)。不过，君主为政必须按“德”而办，不能随心所欲，而且“众星共之”的向心力是由道德构成的。另外，诸侯、大夫必须依“礼”循“道”，不能超出自己的权职范围，所以孔子强调：“天下有道，则礼乐征伐，自天子出；天下无道，则礼乐征伐，自诸侯出。天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。”^②这里，孔子始终强调天子的中心地位。

道德权力观（或德治）有两个基本前提：（1）哲学前提。孔子在处理人与机构、人与权力运作的关系上，假设了人是最主要的，人的作用决定一切。所以他说，“为政在人”^③，“文武之政，布在方策，其人存，则其政举；其人亡，则其政息”^④。另外，“贤者用之（这指权势），则天下治；不肖者用之，则天下乱”^⑤。而且，“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也”^⑥。简言之，道德化的人格比权力更重要。这是德治的哲学前提。（2）人性论前提。孟子的“四端说”把道德建立在同情基础之上。他举例说，人人看见一小孩将掉入井内，都有恻隐之心去救；救小孩并不是为了巴结小孩的父母，或以此获得声誉。由此孟子得出结论：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”^⑦这样，恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，构成仁义礼智的人性基础。人之所以为人，就在于具有仁义礼智的道德本心。所以孟子强调：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”^⑧

（三）道德约束机制的失效

如上所述，道德权力观的初旨是用道德来约束权力，可是道德约束力在实际政治中并没有发挥其应有的作用。相反，权力控制了对道德的解释，并

① 《论语》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第7、145页。

② 《论语》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第7、145页。

③ 《中庸》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第18页。

④ 《中庸》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第18页。

⑤ 《难势》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第709页。

⑥ 《孟子》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第70、75页。

⑦ 《孟子》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第70、75页。

⑧ 《孟子》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第70、75页。

约束了道德的发展。在中国政治中，反贪官污吏是一个主要的内容，德治总伴随这个主题而不断地被强调。可是“德治”导致政治腐败是通例，而导致政治清明则是特例。这说明道德约束机制失效了。推究其原因，大概有二。

1. 从道德本身来说，道德是一种精神性的原则，它可以成为人们行为的动机、准则。但是，当道德被用来约束强大的权力系统时，它则显得单薄、无力，势不均敌；而且，“以道德为榜样的统治本质上是反政治的（antispolitics），这就是说，它排斥了用来支持不同价值的与竞争性权力操作有关的各种活动”^①。更重要的是，儒学的道德过分强调人性善的方面，而忽略了人性恶的层面；只强调国家利益、君主权威的至上性，而否认个人私心（倡义不倡利）的合法性；并且人的自私、自我利益受到儒家伦理、道德的压抑，不能公开化。这样，政治活动中的阴谋、策略、不道德的活动就转入“地下”发生作用。人们在实际行为中根据个人利益来待人处事，而在公开场合下却用仁义礼智来装门面。这样的道德只是一个花瓶，是一个极其虚伪的东西，显然这种道德很难起到钳制、约束权力的作用。

2. 白鲁恂认为，在亚洲权力观演化过程中，当道德化权力观世俗化时，权力就与现存社会秩序的合法性一致了。权力就变成一种社会地位，使用权力就意味着扮演高级地位的角色。在地位政治中，人们首先考虑尊重、敬畏。中国统治者的权力来自他们的地位。有地位的人，比其他入更有影响力。人们的地位升迁了，就意味着拥有更大的支配权，也就获得更多人的尊敬、敬畏；反之，丧失权力就意味着丧失地位、尊严。^②从权力系统来看，权力自身是一种强大的物质力量，是支配一切价值的价值，它在现实政治机构中可以控制意识形态，垄断对道德的解释权。用一个软弱的道德机制去约束这种强大的物质力量，是不能奏效的。权力只有通过权力自身的约束才能奏效，这也就是西方分权制衡防止行政权力腐化的秘诀。当中国皇权垄断了对道德的解释，道德就沦为巩固权力的工具，这种维持皇权的工具怎么能够反过来限制皇权本身呢？而且，权力自身还是一种腐化剂，它会使有道德心的人丧

① 《中庸》，见《华英对照四书》，理雅各译，台北文源书局1965年版，第42页。

② 白鲁恂、玛丽·W. 派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版，第47—48页、第48页。

失道德；当有权者面对着权力所带来的利益时，往往是谋利的欲望压倒了对道德的考虑，何况在人们深层心理结构中有时会认为道德本身就是嘴上说说的。这样，一个不受权力自身限制的权力，尽管有道德的“制约”，但是仍然服从“绝对的权力导致绝对的腐败”的规律，在缺乏权力制约机制下走向腐化之路。

（四）道德权力观的恶果

道德权力观的实质在于道德和政治的一体化、整体化，即政治伦理化、伦理政治化；政治权力运作和道德意识形态纠缠在一起，交融为一个整体。这种双向交融的整体结构在中国皇权主义的牵引下走上了一条与孔子设想相反的道路，表现在两个方面。

1. 道德的政治化

道德本来是指导权力运作的原则，但是在皇权主义的运用下，道德失去了自身的独立性，失去了“道统”的原意，而成了维持皇权的工具。中国的皇权专制垄断了对道德的解释权，它把道德变成压制、约束人民的内在生命冲动、物质欲求的桎梏，要求臣民对皇权专制的绝对忠诚和无条件的服从（君要臣死，臣不得不死，否则即谓不忠）。这样，道德就成了一种强行的戒律，变成了一种他律的道德，从而阻碍了中国伦理学自身的逻辑发展。此外，专制者声称自己的行为是施仁政，符合伦理纲常，并且豢养一批伦理学家来做论证，做赞歌式的注解，这样，伦理学就沦为专制统治的精神工具。当伦理学丧失自己的独立性，并且它的一切命题、判断都富有浓厚的政治色彩时，这种伦理学就不能发展成为西方的基于个体的自律道德，也不能发展到罗尔斯的社会正义和平等的伦理学。

2. 政治的伦理化

由于政治权力的合法性要诉诸道德，而且用道德标准来选择官吏（例如，汉代的“举孝廉”），政治自身也失去了个性，政治运作不按照“政治规律”办事，而是按照“道德规律”办事，这样政治权力运作就不能走向多元化、竞争化、客观化，政治不能公开成为权威性价值或利益的表达和分配。

“这样官场生活就建立在虚伪的基础上。”^①更为糟糕的是，政治的“大治”要期待圣人，孟子说“五百年必有王者兴”；政治讨论或决策都要披上伦理、道德的外衣，或转化为一种伦理、道德的语言。于是，在中国政治舞台上，常常可以看到这样的事情：当政策上出了差错时，人们常常怀疑制定或执行政策者的道德品质，而不是埋怨他的才能；打败政敌的最佳方式就是攻击对手的道德败坏，于是每次权力斗争总伴随着某人生活腐化的小道消息。

（五）当代中国政治中的道德权力观

新中国成立初期，中国共产党以崭新的面貌出现在人民面前：禁妓院、关赌场，社会风气焕然一新。毛泽东还不主张搞军衔制。这是共产党“德治”成功的一面。可是，新中国成立后，少数干部丧失理想信念，腐化堕落。毛泽东大力反对权力腐化。他在20世纪60年代初倡议向雷锋学习，要干部、人民学习雷锋大公无私的共产主义道德品质。“文革”期间，他又提倡“斗私批修”。毛泽东想用改造人的自私性来解决权力腐化问题，解决党风、民风问题。

20世纪七八十年代以后，追求实利之风兴起。与此伴随的是权力腐化问题的变化。如果说70年代末有权可“开后门”（这时权力只成为准商品化的价值，可换到当时匮乏的热门商品）的话，那么80年代，权力就作为商品直接进入了市场交换中，表现为“官商皮包公司”、“权力入股”（如深圳等地的许多公司高薪聘请高干子弟当经理）等。

面对这种权力腐化现象，对策主要分为两方面。一方面是用道德机制来防止、避免权力腐化，要求领导干部廉洁克己；另一方面是以制度化机制进行反腐败斗争，坚持和完善党和国家监督体系。

五、势、术、法的权力观

韩非所面临的时代问题是君弱臣强，王权削弱，诸侯篡权，列国争霸。

① 白鲁恂、玛丽·W. 派伊：《亚洲的权力与政治：对权威的文化考察》，哈佛大学出版社1985年版，第47—48页、第48页。

他以为儒学道德政治方略不能解决时弊，而且儒士自身就是一弊。他吸收、改造、综合了申不害的“术”、商鞅的“法”、慎子的“势”，提出了势、术、法三者统一的权力理论，形成了一个系统的、有哲理基础的、蔚然一观的中央王权专制的理论体系，旨在建立一个金字塔式的君主中央集权的政治结构和一个阴森森的“法治”社会。他的政治设计体现了从血缘政治（家族政治）向刑治政治，从道德化的权力观向势、术、法的权力观的转变。

（一）势——权势建构论

韩非强调君主要“执柄守势”或“抱法处势”，即君主要建构一种逼使臣民服从统治、安分守己的一元化的君主独断的权力机制。“势”既是一种权力结构，又是一种权力功能（势能），“势”是权力结构和权力功能二者统一的权力机制。

韩非说，“夫势者，名一而变无数者也”^①，这就是说，“势”这个名称有无数不同的意义。“势”是一种强制性的工具，“势者，性从之资也”^②。韩非对“势”有很多比喻，他把“势”比喻为载物之船，“千钧得船则浮，锱铢失船则沉，非千钧轻锱铢重也，有势与无势也”^③。他又把“势”比喻为君主驾驭国家之“马”，故曰：“国者君之车也，势者君之马也。”^④

“势”能控制、命令、支配人的行为。所以，韩非同意慎子的观点，“尧为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下”，关键在于“贤智未足以服从，而势位足以诎贤者也”。^⑤在这里，韩非强调，权势的支配、强制与知识、道德无关，关键在于有没有权势。所以“经人德若尧舜，行若伯夷，而位不载于势，则功不立，名不遂”^⑥，“吾以此知势位之足持而贤智之不足慕也”^⑦。值得注意的是，如果说孔子开创了使道德与权力合理运作统一的传统，那么

① 《难势》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 711 页。

② 《八经》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 803 页。

③ 《功名》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 367 页。

④ 《外储说右下》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 661 页。

⑤ 《难势》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 706—707 页。

⑥ 《功名》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 370 页。

⑦ 《难势》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 706 页。

韩非则开创了使道德与权力操作相分离的传统。他强调抛弃政治领域中所有的道德戒律——仁义礼智信，这内含了中国政治可以摆脱伦理强制而走上“工具理性化”的发展道路。

韩非还指出权势的另一特点——伸延性。他生动地讲了这样一个历史故事：靖郭君为齐相，和故人作了一次长谈，便提升了故人的地位，并使他富起来；他送左右官僚小物件，他们就被看重了。^①既然权势的延伸尚且有如此之大的魅力，更何况权势本身的强制性。所以周天子“有主名而无实，臣于法而行之（关键在于臣）偏借其权势，则上下易位矣”^②。基于周天子式微的历史教训，韩非强调处势、守势。这里他又把“抱势”看成一种权力结构的“地势”，“故立尺材于高山之上，则临千仞之溪。材非长也，位高也”^③，只要君主保持至高至尊的地位，居高临下，就能保持君主的势能、威望。所以韩非说，“势重者，人主之爪牙也”^④，“主之所以尊者，权也，故明君操权而上重”^⑤。

正是出于对“势”的这种认识，韩非提出他的权势建构理论，以形成一种迫使臣、民屈服于君的权力机制。“圣人之治国也，固有使人不得不爱我之道，而不恃人之以爱为我也。恃人之以爱为我者危矣，恃吾不可不为者安矣。夫君臣非有骨肉之亲。正直之道，可以得利，则臣尽力以事主。正直之道，不可以得安，则臣行私以干上。”^⑥出于对这种冷酷的君臣关系的考虑，韩非主张，君处必尊之势，以必服之臣。为此，他设想在一个一元化的中央王权专制的权力结构中，君主“事在四方，要在中央”，处于最高、最核心的权力中枢，这样就会形成“君主执要，四方来效”的局面。^⑦

需要指出，韩非这里所说的是一种“人设之势”，即通过“法”“术”双管齐下的方略来建构的一种体现人的主动性的权力机制，而不是“自然之

① 《内储说下·六微》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第424—425页。

② 《备内》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第200页。

③ 《功名》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第376页。

④ 《人主》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第890页。

⑤ 《心度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第900页。

⑥ 《奸劫弑臣》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第165页。

⑦ 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第75、76页。

势”。所谓“自然之势”，是指通过王位继承而天生获得的权力机制，所以韩非说：“夫尧、舜生而在上位，虽有十桀、纣不能乱者，则势治也。桀、纣亦生而在上位，虽有十尧、舜而亦不能治者，则势乱也。……此自然之势也。”^①

韩非的“人设之势”有一个鲜明的特点，即君主独揽大权的一元化的权力结构。管仲强调，威不两措，政不二门。韩非继承、发展了管仲的思想，他说：“权势不可以借人，上失其一，臣以为百。”^②他的论证是：“一栖两雄，其斗颜颜；豺狼在牢，其羊不繁。一家二贵，事乃无功；夫妻持政，子无适从。”^③

（二）术——权力操作论

君主要守“势”，就必须“用术”。如果说权势是君主之马的话，“术”就是御马之术，也就是君主运用权力的法。韩非说：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”^④他又说：“术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣也。”^⑤韩非还有七术之说：“一曰众端参观，二曰必罚明威，三曰信赏尽能，四曰一听责下，五曰疑诏诡使，六曰挟知而问，七曰倒言反事。”^⑥我们根据韩非用术思想对后世权力文化的主要影响，概括出三点。

1. 君独操赏罚之大权。韩非以为，权威来自君主独揽大权，赏和罚是君主的“二柄”，不可授以臣下。“明主之所导制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。……今人主非使赏罚之威利出于己也，听其臣而行其赏罚，则一国之人皆畏其臣而易其君，

① 《难势》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 711 页。

② 《内储说下·六微》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 418 页。

③ 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 86 页。

④ 《定法》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 726 页。

⑤ 《难三》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 690 页。

⑥ 《内储说上·七术》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 375 页。

归其臣而去其君矣。”^①这就是“权制独断于君则威”。

2. 权力操作的非公开化、神秘化。韩非强调“法莫如显而术不欲见”^②，君主运术深藏腹海之中，使政治活动不透明，使君主的形象神秘化，从而达到“以偶众端”，或“众端参观”，如此便可“潜御群臣”了。此术，用韩非的话来概括，就是“邦之利器，不可以示人”^③。儒家书中的权力观不同于帝王治国中的权力观。后者权力操作术大多不可言说。

韩非主张，权柄不可授人，权柄独操于君，并且权力运作要深藏不露。这种权力操作过程就是一种“用术”过程，权力被当作一种阴谋诡计、策略，是台下秘密交换的某种筹码。权力使用的神秘性，就是权力使用的非公开性，这特别表现在掩盖不同意见、不同派别存在的事实。历史上，宗教的神秘性根源于宗教为少数人所操纵；在古代，国家权力的神秘性也根源于政治为少数人所垄断。维持国家权力的神秘性的目的在于使中央成为普通人无法接近的“彼岸生活”，从而使那些靠垄断政治为生的少数政治“祭司”能够长期存在。

3. 君主权责分离，臣之权责相符。韩非主张，“明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事；故君不穷于智；贤者效其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名”^④。正是通过君主的权责分离使君保持一贯正确的英名和权威。另一方面君主对下臣要“循名而责”“一听责下”，使臣下各负专职，不得互相推诿。

这种有权无责和权责分离的观念和现象的形成大概有两个原因。（1）对家长制的绝对权威的崇拜：君主完美无缺。因此即使君主犯了错误，也要下属来承担，以维护权威的绝对性、神圣性。（2）最高权力不受限制的观念，这样君主可以运用权力把责任推给下属官员。在金字塔式的权力结构中，权力责任的扩散显现为复杂的面貌。一般来说，权最大者责任却最小。往下就分权推责，中层领导对上有责任，但对上无权，而对下则有权，又可不承担

① 《二柄》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第68页。

② 《难三》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第690页。

③ 《喻老》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第276页。

④ 《主道》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第50页。

责任。权力往下走时，权力越小的人责任越大。权责分离，是官僚政治的弊病。在权力观念中，对下面要求严格的责任观点，要求个人的奉献和忠诚。结果是，当官的舒服“办公”，手下的人拼命干活，成绩是当官的功劳，失败是手下人的过错。有一首民谣对官僚主义做了生动的刻画：“一杯香茶一支烟，一张报纸混半天。来了文件划个圈，实际问题不沾边。”

（三）法——权力制约论

韩非之“法”最遭人争议，且被后人所曲解。他所说的“法”主要用于对付庶民的造反（如采用商鞅的连坐法）和对付贵族、臣下的叛乱和篡权（如楚国“三世而收爵禄”之法）。这里着重从对君权制约的角度来讨论“法”。需要指出，“法”是韩非关于合理使用政治权力的蓝图，是一种使权力操作合理化的手段和标准，是制约行政权力的某种机制。“法”更是韩非苦心设计用来约束、限制君主肆用权力的方法。

首先，“法”是君主处理君臣权限、权责关系的一种客观化、制度化的手段。上面讲到君主独揽刑赏大权，如果这样，岂不使君主累死于权力操作之中吗？正如韩非所说：“夫为人主而身察百官，则曰不足，力不给。且上用目，则下饰观；上用耳，则下饰声；上用虑，则下繁辞。先王以三者为不足，故舍己能而因法数，审赏罚。先王之所守要，故法省而不侵，独制四海之内。”^①韩非还说：“人主使之臣虽有智能，不得背法而专制；虽有贤行，不得逾功而先劳；虽有忠信，不得释法而不禁。此之谓明法。”^②这样使“君臣守职，百官有常”，……明君就可以“无为于上”，而君臣则竦乎下，明君可以“虚静无事，以暗见疵”。^③这是用“法”来制约、监督下臣的权力，使下臣不能结党营私，组成权力关系网来篡权谋反。

但是，“法”更具有“矫人主阿辟之心”^④的苦心。韩非有感于君主滥用刑赏之权，出于偏心，私用亲信，以致丧权毁身的惨痛教训，一针见血地指

① 《有度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 64 页。

② 《南面》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 202 页。

③ 《主道》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 50—51 页。

④ 《孤愤》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 135 页。

出“人主之患在于信人”^①，他要君主抛弃“信”这种富于感情色彩的主观尺度，而采取“法人”这种客观尺度。他指出君主“喜之则多事，恶之则生怨，故去喜去恶，虚心以为道舍”^②。他强调“明主使法择人，不自举也；使法量功，不自度也”^③。在这里，韩非强调君主运用赏罚大权时，必须依“法”为事，必须排除君主的情感和偏见。就在这里，韩非试图用某种“法”来制约君主的行政权力的运用，并使这种权力运用合理化，即他所说的“使法择人，使法量功”，“法”要限制君主的个人意志。如果“人主释法用私，则上下不别矣”。^④韩非强调“法”治，还出于对君主的道德、才能的考虑。他以为，时经千世，才一遇尧、舜、桀、纣，世上君主大多为中材，“中者，上不及尧、舜，而下亦不为桀、纣，抱法处势则治，背法去势则乱”^⑤。在这里，韩非不期待善良君主，而是在假设君主为中材的情况下，用“法”治理国家，追求他所企望的最佳政治秩序。所以韩非强调，“法者，王之本也”^⑥。君主以法为本，本治就“名尊”，就大治，“奉法者强，则国强；奉法者弱，则国弱”^⑦。

“法”还有某种相对的客观性。韩非常把“法”比喻为量物之衡量、裁木之绳、照容之镜。这些衡、绳、镜都是衡量、比较和评价的客观尺度。“悬衡而知平，设规而知圆，万全之道也。”^⑧统治者应该提衡而立，持平而治。“故镜执清而无事，美恶从而比焉；衡执正而无事，轻重从而载焉。夫摇镜则不得为明，摇衡则不得为正，法之谓也。”^⑨君主对下臣的赏罚必须根据“法”，考虑名实、功事、事言的一致。所以韩非强调：“功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。故群臣其言大而功小者则罚。非罚小功也，罚功不当名也。群臣其言小而功大者亦罚，非不说于大功也，

① 《备内》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第195页。

② 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第81页。

③ 《有度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第61、67页。

④ 《有度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第61、67页。

⑤ 《难势》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第74页。

⑥ 《心度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第902页。

⑦ 《有度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第56页。

⑧ 《饰邪》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第218、219页。

⑨ 《饰邪》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第218、219页。

以为不当名也，害甚于有大功，故罚。”^①

韩非还强调“法”的平等性，“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羨齐非，一民之轨，莫如法”^②。

与“术”的封闭性相反，韩非强调“法”的公平性即“法莫如显”，“法者编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也”^③，另外“法”还必须内化到庶民心中，“法者，宪令著于官府，刑罚必于民心”^④。

韩非强调“法”的客观性、标准性、平等性、公平性，不仅如现代人所说的为君主专制服务，而且还企图限制君权。他深知君主滥用权力的危害，自身的悲惨遭遇也促使他深思如何限制君权。于是，他诉之于“法”。但是他并没有解决法律自身的正义性、合理性问题。他所说的“法”不过是由君主任自己的意图而制定的法令、政策。从这点上说，韩非之“法”根本不能与现代意义的“法治”相提并论。更为重要的是，韩非陷入一个不可解决的矛盾之中。在他的政治设计中，君操法于上，以君定“法”。然而这种钦定之“法”如何有如此大的效力来限制君权呢？此外，以“势”“术”来巩固绝对的君权，又以“法”来限止君权，这也是韩非权力理论中的一个内在矛盾。“法”处在这种矛盾中如何能保证自身的客观性、平等性呢？恐怕韩非自己也感到“法”的权威性不足以约束君权的滥用，于是他又诉诸建立在哲学本体基础上的“道”。

（四）权力论的哲学基础之一：恶的人性论

在韩非对恶的人性的深刻洞察中，表现了他的冷酷的理性。韩非说：“夫民之性，恶劳而乐佚，佚则荒，荒则不治，不治则乱。”^⑤又云：“夫民之性，喜其乱而不亲其法。”^⑥针对庶民的天性——好逸恶劳、喜乱远法，韩

① 《二柄》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 71 页。

② 《有度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 66—67 页。

③ 《难三》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 690 页。

④ 《定法》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 726 页。

⑤ 《心度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 902、900、900—901 页。

⑥ 《心度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 902、900、900—901 页。

非提出，“故治民者，刑胜，治之首也”，“严刑则民亲法”，“明法而治不烦”。^①

对于下臣，韩非以为：“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得事也。”^②一旦君主授大权于臣，“贵之富之”，那么大臣就有“彼将代之”^③之野心，劫君弑主的祸事就会降临。“弑其主代其所，人莫不与。”^④为此韩非主张列贵贱、制爵位、立名号，以别君臣上下之义。“夫立名号，所以为尊也；……设爵位，所以为贱贵基也。”^⑤出于这种考虑，韩非强调君主独操权柄，依“法”制臣，“故度量之立，王之宝也；党与之具，臣之宝也，臣之所不弑君者，党与不具也”^⑥，这就是说，如果君主设法守势，不让臣下结朋为党，就可以避免遭弑君之祸，避免欺君诈伪之事。“故审得失有法度之制者，加以群臣之上，则主不可欺以诈伪；审得失有权衡之称者，以听远事，则主不可欺以天下之轻重。”^⑦

对于君主，韩非不视与经人同一。他以为世上君主多为中材，感叹“今人主不合参验而行诛，不待见功而爵禄”^⑧，以致“法术”之说不能为君主所赏识；他总结了许多君主丧失政权的教训，在于人主“好宫室台榭陂池，事车服器玩，好罢露百姓，煎靡货财”，或者“缓心而无成，柔茹而寡断，好恶无决而无所定立”，等等。^⑨就在这种认识的基础上，韩非提出“矫上之失……莫如法”^⑩。

由上可知，在人性恶的哲学基础上，韩非形成了权势建构论、权力操作论和权力制约论。他的政治主张就是顺应这种恶的人性。“凡治天下，必因人

① 《心度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第902、900、900—901页。

② 《备内》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第195页。

③ 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第86页。

④ 《主道》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第52页。

⑤ 《诡使》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第756页。

⑥ 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第85页。

⑦ 《有度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第58页。

⑧ 《孤愤》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第137页。

⑨ 参见《亡征》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第181—182页。

⑩ 《有度》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第67页。

情”^①，“法通乎人情，关乎治理也”^②。

（五）权力论的哲学基础之二：道的本体论

韩非在吸取黄老哲学中“道”的思想的基础上，通过诉诸一种形而上的本体性质的“道”来论证他的权力理论的正确性、可靠性。这样，他的政治设计不仅基于对人性恶的认识，而且基于对“道”的认识。“道不同于万物，德不同于阴阳，衡不同于轻重，绳不同于出入，和不同于燥湿，君不同于君臣。——凡此六者，道之出也。道无双，故曰一。是故明君贵独道之容。”^③一元化的君主专制政治结构就建立在这种一元化的“道”的本体特点之上。当代学者李友广认为韩非通过“援道入法”的做法弥补了法家思想在哲学构建上的不足。^④

韩非还把“法”建立在“道”的基础之上，用一种形而上的原则来指导形而下的政治实践，从而使“法”具有更大的权威性，以约束、限制君主滥用赏罚大权。他说：“道者万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。”^⑤“故先王以道为常，以法为本，本治者名尊，本乱者名绝。”^⑥在这里，韩非强调，“道”是万物的起源，从而也是判断是非的标准。君主要按照“道”这种具有普遍客观性的标准来治理国家，把“法”当作治国的根本原则。

韩非还强调，“道者，弘大而无形，德者，核理而普至”，“虚静无为，道之情也”。^⑦出于对“道”的这种属性的认识，韩非把“用术”主张建立在“道”的无形、虚静之上。这样，君主用术的神秘性、封闭性是“道”的体现。所以韩非说，君主“喜之则多事，恶之则生怨。故去喜去恶，虚心以为道舍。上不与之共，民乃宠之；上不与之义，使独为之。上固闭内，从

① 《八经》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 802 页。

② 《制分》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 907 页。

③ 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 79—80 页。

④ 李友广：《法家如何看待道德——基于〈韩非子〉文本的考察》，见唐代兴主编：《哲学探索》第 1 辑，中国社会科学出版社 2020 年版，第 247—260 页。

⑤ 《主道》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 48—49 页。

⑥ 《饰邪》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 219 页。

⑦ 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院 1978 年版，第 79、81、81—82、75 页。

室视庭，咫尺已具，皆之其处”^①。韩非又说，“权不欲见，素无为也”^②。

总之，在韩非的权力理论和人性恶的关系中，有这样一个构想：以人性恶为起点，而以制度化的权势结构，或者说一种迫使庶民守法、下臣尽职的权力机制为终点；以君主的中材为出发点，而以制度化、“法”律化的政治秩序为终点。简言之，从较坏或最坏的可能性出发，谋取较佳或最佳的政治秩序，这就是韩非基于人性恶的政治设计。

六、结论

面对原始权力的破坏和失序，中国始终持有一种理想化的权威政府，由此不会把权力自身看成是最大的邪恶。此外，为了控制原始权力的破坏力，中国一直把权力看成是某种典仪形式，把王道看成是一种道德化的权力观，把霸道看成是一种势、术、法的权力观。中国权力文化的本质在于从礼仪、道德，势、术、法来限制、管理、甚至压制原始权力。上面四种传统的权力观点对今天的中国依然有深刻的影响，占据着主要的地位。

很明显，以人民之同意为基础的权力观念还没有成为人们普遍所接受的新的权力观点。在这个方面，俞可平先生从规范层面讨论了中国权力观的应有转变，提出了民主化网络化条件下的权力观和权威观，非常有价值。确实，中国需要从官员权力本位的观点转化为一种公民权利本位的观点，权力必须建立在人民普遍同意的基础之上，只有这样的权力才是合法的，具有权威性。^③但是我认为，中国权力观的应有转变必须基于历史和经验，特别是如何从上述四种传统的权力观点中实行创造性的转变。从这个角度来看，我希望我的这篇文章能够为这个问题的讨论提供一个前提性的知识条件。

① 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第79、81、81—82、75页。

② 《扬权》，见《韩非子》，竹内照夫注，日本明治书院1978年版，第79、81、81—82、75页。

③ 俞可平：《权力与权威：政治哲学若干重要问题》，商务印书馆2020年版。