

# 现代转型中的礼法新说与治体论传统

任 锋

**【摘要】**严复的西学译介透露出治体论语言和思维的系统性影响,以“治制”对接西学中的政体,同时显示出政制化、法治化作为主导逻辑成为现代政治思维的重心。这导致了治体论的概念重塑和理论重组,治道与治人的比重大为降低,制度和组织维度得以强化。礼作为治理模式被吸纳到君主政体之中且居于次要地位。政体论经由严复和梁启超的启蒙学术奠定了现代地位,而治体论则在他们的晚期立国思维中生机再现,《先秦政治思想史》的礼法重估蕴涵了共和谏言的丰富启示。钱穆顺其遗绪将礼法新说和治体论推至新境,始于以法治为中心的政体论阐发,归于推重礼治而反思法治,并确立了以礼治涵括法治的立国主导取向。治体论传统在现代转型以来为先贤阐发礼法新说提供了思想脉络和资源,有助于再思国家治理传统及其秩序机理,从而形成兼具传统智慧和现代活力的中国政治学话语。

**【关键词】**治体论;礼法;政体;严复;梁启超;钱穆

**【作者简介】**任锋(1977-),男,山西介休人,中国人民大学国际关系学院教授、博士生导师,主要研究方向为中西政治思想史、政治学理论(北京 100872)。

**【原文出处】**《江苏行政学院学报》(南京),2022.1.72~80

中国政治传统中的治体论为理解大一统国家的思想、制度和政治实践提供了中心性视野<sup>①</sup>。本文进一步聚焦治体论传统的现代展现,试图探讨治体论传统在现代转型以来如何成为严复、梁启超与钱穆等人提出礼法新说的理论脉络和资源。对于礼法新说与治体传统的考察,不仅能够推进对于国家治理体系、法治文明等当代实践命题的理论透视,而且从学理上有助于深入辨识传统资源在现代政治理论创新中蕴涵的丰富启示。

## 一

在中国政治传统中,治体指向由治道、治法、治人三类要素整合形成的善治秩序。依据现代语言表述,我们可以将其理解为由政治原则、制度方略和政治主体三类要素构筑的宪制性关系。自汉初贾谊肇始,治体论经历两千多年演进,在近世政学实践中逐渐成熟,一直到晚清魏源编纂《清朝经世文编》,形成了源远流长的国家治理传统。对于治体论及其演进的充分认知,是我们重新理解现代法政思考的必要前提。

严复在晚清以极富创发性的翻译引进为现代法

政思考奠定了基础。相比后起的西学翻译,严译更丰富地展示出中国思想传统在新生之际的古今融会样貌,也为探讨中西法政词汇和观念的对接转化保留了珍贵的资源和线索。既有严复研究多以西学范式作为评解基准,比如革命与自由主义,对中国思想传统在其间的作用缺乏系统纵深的探讨。严复在翻译中大量运用治体论语言,并用治制、治体来解释西学政治核心概念。我们这里透过《社会通论》和《法意》提出初步探讨。

在1904年初将甄克思(Edward Jenks) *A History of Politics* 翻译为《社会通论》时,严复《原序》译文称其为“言治制之书”,认为该书“真得失之林,而言治道者之所镜也”<sup>[2](P271)</sup>。严复翻译第一章(“开宗”),将 *politics, the business of government* 翻译为“治制”,“治制者,民生有群,群而有约束刑政,凡以善其群之相生相养者,则立之政府焉。故治制者,政府之事也”<sup>[2](P275)</sup>。同时,他将没有历史、没有组织的偶合之众翻译为“经制不立,无典籍载记之流传,若此者,几不足以言群,愈不足以云社会矣”<sup>[2](P275)</sup>。“经制”一词兼指普遍治道与具体治法,在古典传统中以《周礼》

为典范,是治体论典型概念,贾谊、王通、南宋经制学派、马端临、丘濬等人自汉以降尤为重视。严复将其与现代西方的组织观念对接起来,契合点在于政治社会秩序的制度化 and 权力化建构。这个契合是治体论传统中重视制度纪纲一脉在现代西学催化下的凸显。至于组织能否对应经制治体,后来钱穆对此有深入反思。

在“开宗”篇,严复将 institutions 具体翻译为法度经制和治制。经制、法度是涵括治道和治法的概念,严译借此指“社会之机枢也,得此而后有其组织之事。礼刑政教,官府兵赋,伦位爵禄,皆此物也”<sup>[2](P279)</sup>。第九章“国家初制”开头提出施行政治事务的组织与制度,严复增加自己的解释,“法度者,凡其所以经纬纪纲,以善其生养,行其政教者是已”<sup>[2](P412)</sup>。民生政教作为规范性维度被赋予西学中的组织。

《社会通论》特别注重的是“合群驭众”的治制(“the business of government”、“the origin and development of the institutions of government”),“生养之制,行政之经,将溯其最初以驯至于今有,则以是为吾书之义法云尔”<sup>[2](P280)</sup>。严复进一步以“治制”翻译 form of government。政体类型学,被概述为治制、国制的不同。“盖治制本无优劣,视与其民程度相得何如”<sup>[2](P520)</sup>。对照治体论的概念系统,广义上的国家政府、狭义上的政治制度和组织被严复视为经制法度之下的治制,相当于治体中的治法维度,有时称为经制<sup>[2](P521)</sup>,有时称为治术,有时则以治体概称,运用还不统一。如亚里士多德的《政治学》被严复翻译为《治术论》<sup>[2](P520)</sup>。孟德斯鸠诸贤“皆深明法学之士,其论治制也,尝低徊流连于英之宪法”<sup>[2](P531)</sup>。

援引治体论来译介政治制度和组织,礼乐政刑、经制法度这类传统观念很自然进入其中,在面临中国以外更为丰富的政治现象时被延展来发挥其阐释功能。第六章“耕稼民族”总结部分肯认亲睦与遵从是 kinship 和 lordship 的两大组织原则<sup>[2](P376)</sup>。严复译文远溢原文,论述群体秩序天演的“大例”,指出从民族到乡村、强国、五洲,都离不开礼乐原理的亲亲和尊尊。人类群体和谐有序的根基,在于“序以为礼,和以为乐”、“陶钧民质,久道化成”<sup>[2](P361)</sup>。严复将礼引入现代西学话语的翻译中,一方面使陌生的外来事物借由读者熟悉的本土语言得以接受和理解,另

一面也为本土的特有语言和观念赋予了潜在的普遍性格。换言之,礼乐政刑、礼刑政教成为可以指称多元文明现象的一般化概念。第五章“种人群制”论种人官制中的庶长(the council),严复视其为“后世国会之滥觞”,特别强调庶长的职能,“其极重者,在传守典常,议礼布教,兼秩宗、司徒之所为”。“其极重者”、“兼秩宗、司徒之所为”都是严复的增文。甄克思认为这是后世立宪政府的源泉(the germ of future constitutional government),严复译为“其寓立宪治体之始基”<sup>[2](P335)</sup>。

严复在《法意》中的翻译和评论揭示出治体论传统的延续与新变有了深入丰富的表达。一方面,严译透露出治体论语言和思维的系统性传统影响,另一方面,治体论传统在西学引入过程中显示出内涵与形式架构的巨变。治制对应西学中的政体,成为现代政治思维的重心,而治道与治人的比重大为降低。表现在围绕礼的论述上,法、国法、公法、宪制的范畴和权力逻辑成为主导,中国传统礼的意义内涵(如亲亲、尊尊)历史化、相对化,被吸纳到了现代政体论中。

在《法意》中,“治体”概念指政治国家的基本层面,运用频次远不及“治制”。孟德斯鸠引用意大利格拉维那(Gravina)的名言,严复将其翻译为“惟小己之合力,成国群之治体”,此处治体对应“政治的国家”<sup>[3](P11)</sup>。“治制”被用来对应翻译西学中的政体,而且强调政体与法制之间的紧密关联。政体性质与政体原则,就是治制的形质和精神。严复以形质为体,即政体主干,指示从政府本质直接产生的法(of the laws directly derived from the nature of governments),是根本法典,而精神为用,表达人情民心道德<sup>[3](P13)</sup>。严复特别将此章标题中的政府性质(of the nature of the three different governments)翻译为“立国三制”,揭示出思考的立国关切,并且强调政制对于国家构成的核心意义。亚里士多德的《政治学》被严复确定翻译为《治制论》。

孟德斯鸠对于中国政体的讨论大量涉及礼,严复由此展开的辨析显示出政体论维度的法律优先视野。《法意》第一卷第一章通论法律,严复在按语中指出:“西人所谓法者,实兼中国之礼典。中国有礼、刑之分,以谓礼防未然,刑惩已失……故如吾国《周礼》

《通典》及《大清会典》、《皇朝通典》诸书，正西人所谓劳士。”<sup>[3](P10)</sup>在另一段按语中，严复指出，“孟氏之所谓法，治国之经制也。其立也，虽不必参用民权，顾既立之余，则上下所为，皆有所束。若夫督责书所谓法者，直刑而已。”<sup>[3](P24)</sup>严复对于法家的刑法与礼做出了区隔，治国经制才是孟德斯鸠意义上的法。

在“支那特别之治术”一节，孟德斯鸠认为中国的礼综合了宗教、法典、仪文和习俗四者，是政府经制。严复盛赞孟氏伟识，指其呼应了曾国藩围绕先圣制礼之体的言论，进一步认为中国的礼更综合了现代的科学和历史<sup>[3](PP331-332)</sup>。严复对于儒者经世以礼深有观察，日用实践呈证人心、寻求治理，这是传统政学主流，近世以来的永嘉经制之学为其代表。然而近世理学受佛老影响，在这一点上有所偏差，认为礼学逐物破道。这一点线索极为重要，后来钱穆从宗教论衡中把握礼治精义，确立礼教文明系统视野，在严复这里已有端倪。

严复主要依照政体类型学的君主制和君主专制来讨论中国传统的礼。礼治对应君主制政体，代表能够对君主统治形成规范的大法，君主专制政体则连礼治都付之阙如<sup>[3](P30)</sup>。严复把宗教典常和传统民谣风俗视为“为民所重，埒于宪章”的“无法之法”<sup>[3](P23)</sup>。“无法之法”，黄宗羲在《明夷待访录》“原法”篇用来指三代之法。严复引介政体论，遂认为中国自炎黄以后都是君主制，秦以后治世少而乱世多，显然也是承接黄梨洲之说。针对孟德斯鸠以专制论中国传统政治，严复认为：“以是而加诸中国之治制，不必尽如其言也，亦不必尽不如其言。”从治乱来说，政治清明，礼是先朝成宪，政治出于法度之朝，及至政治衰乱，就落入孟氏所谓专制政府。严复在按语中悲叹，作为政治衰乱的专制政治，多主导历史趋势<sup>[3](P72)</sup>。礼作为君主政体中根本性的法则，相当于宪章典制，所谓“有恒旧立之法度”<sup>[3](P25)</sup>。礼是儒者治天下的名器。而作为名器的礼，相对于朝代制度，重要性是第二义的，尤其是相比君主、民主这样的政体论根本问题<sup>[3](P33)</sup>。

礼对应君主政体，既包涵国法成宪，也蕴涵治制精神(政体原则)，即孟德斯鸠所谓荣宠。严复在按语中又从权力角度解析作为荣宠精神的礼，“礼之权不

仅操于上，而亦臣下所可据之以为进退者也”<sup>[3](P34)</sup>。进一步，严复对于立宪的古今形态做出严格辨析，礼属于古典传统的宪章，而现代立宪的一个关键要素是民权参与，能够保障立法得到统治者遵循。他倾向于以现代民权宪法作为模板，礼治的古典宪制特征未得其表彰，因此使得君主制良治更接近于人治。在论述君主专制的“权力授受”时，严复在原文之外特别增添了一句，“此专制者，所以云‘有治人无治法’也”，用来描述君主以自己意志为法律的政体<sup>[3](P82)</sup>。这句话出自《荀子》“君道”篇，原意是强调没有能够自动实现优良治理的法度，需要有君子之类的治人作为政治主体，是治体论最具原典性的论点之一。严复详细辨析了专制治制的名与实，认为君主制如果没有民权伸张，结果或者是依赖明主的有道立宪即礼治，或者是中材之主的无道专制<sup>[3](P79)</sup>。“中国以政制言，则居于君主专制之间”<sup>[3](P121)</sup>。

儒家往往尊礼治为常法，而道家高据道德对之批判。严复按语屡屡称引道家语，而批评视角则引用了现代政体论。他翻译“立宪之国，臣子所以畜其君者以礼”，而礼因时损益，代有因革，按语称读后“然后恍然于老子道德、仁义、礼刑递降为治之说，而儒者以礼为经世之纲维，亦此意也”<sup>[3](P37)</sup>。在礼为古典君主制宪章的意义上，严复为儒家礼治提出了新解说。新义之一就在于牢固地将礼治对应君主政体，所谓“民主者，以德者也。君主者，以礼者也。专制者，以刑者也”。儒家礼治优于法家刑治，然而四千年仅成一治一乱之局，缺乏进步<sup>[3](P147)</sup>。

严复的思想经历揭示出，治体论在西学引进过程中仍发挥重要影响，其现代转型的关键在于现代政体化和法治化成为支配逻辑，这导致了治体论语言的概念重塑和理论重组，产生了朝向制度和组织维度的强化。新的观念要素(如政体、主权、民权、立宪)与传统中多样化的思维模式产生了现代融合，礼作为治理模式被吸纳到君主政体之中，相对于政体制度居于次要地位，同时也在全球史视野中被普遍化和历史化了。

## 二

梁启超是现代中国政治学的莫立者，他对礼法关系的开创性论述影响深远，所开启的治体论复兴

值得重视。钱穆对梁启超的晚年“契悟”高度推崇，顺其遗绪将礼法新说和治体论推进到了新境界<sup>[4]</sup>。

《先秦政治思想史》完成于1922年，被视为梁启超法治论说的成熟作品<sup>[4]</sup>。梁启超自陈治中国政治思想20多年，初期“粗疏偏宕”，晚年“还治所业，乃益感叹吾先哲之教之所以极高明而道中庸者，其气象为不可及也”<sup>[6](P1-2)</sup>。任公特别批评辛亥共和以来，国人汲移植欧洲政治制度，不能注重制度的思想根基，新思想建设的大路应该是“从本社会遗传共业上为自然的浚发与合理的箴贬洗练”<sup>[6](P9)</sup>。中国传统政治思想对于我们的现代立国，价值不言而喻。

礼法之辨是梁启超先秦政治思想叙事的主线。春秋末叶，随着成文法制定的出现，礼治和法治之争出现。任公以儒、墨、道、法为春秋战国“百家语”的四大流派，儒家为人治主义、德治主义或礼治主义，法家为法治主义或物治主义，道家为无治主义，墨家为新天治主义的教会政治。法家学派成立较晚，而法治思想的发生早在宗法政治瓦解之际，春秋时期的管仲、子产等政治家即已施行法治，法家之学至韩非子集大成。

梁启超指出，儒家以“人能弘道，非道弘人”为主要信条，依据同类团结意识、爱亲观念为源泉的人道是其根本，其政论以人生哲学为出发点<sup>[6](P100)</sup>。这与现代西方的国家主义、唯物斗争史观不同。梁启超在书中特别设问，儒家的人治主义是不是世俗所谓的贤人政治？任公认为，儒家政治精神乃是迈向民治。他在民治导向的政治视野中来理解儒家理念。健全政治的必要条件是健全的人民，儒家重视的是多数人的政治道德、政治能力及政治习惯，即所谓“国民人格提高”，这主要依靠任公概括的礼治主义<sup>[6](P119)</sup>。人治离不开礼治，这是儒家政论的精髓。

梁启超是现代中国政体论的最早阐发者之一，也是法治论最有力的推动者<sup>[7]</sup>。他认为礼治依靠社会制裁力，而法治依靠政府制裁力(制度号令)，社会制裁力倚赖社会公论，强调的是政治习惯和政治道德。他以学校和国家为例，特别举出英国宪制，指出英宪主要是一种深入人心的无文字信条，“无文字的信条，谓之习惯，习惯之合理者，儒家命之曰‘礼’”<sup>[6](P117)</sup>。政治领导者在礼治主义中的作用，在于

化民成俗，最终使民自得，而非事事亲为、专权夺利。其作用类似教育家，任公称之为“君师合一主义”<sup>[6](P117)</sup>。值得注意的是，梁启超辨析礼治的政治主体绝不仅仅是上层政治领导，而是全体人民，教化修身涵括全民<sup>[6](P119)</sup>。

他特别指出，荀子的“有治人，无治法”并不错谬，实际上就是“人能弘道，非道弘人”的意旨。梁启超特别引证民初实践，“如曰法不待人而可以为治也，则今欧美诸法之见采于‘中华民国’者多矣，今之政，曷为而日乱耶？”<sup>[6](P119)</sup>这样的反思突破了制度移植论和制度决定论，从政体中心主义的制度理解中走出，有利于展开对于治人、治道的综合思考。这提醒我们，需要关注梁启超政治思维的治体论面向。梁启超对于“有治人，无治法”的理解，注意到了诸子学说中政治原则、政治主体与制度方略等层面的区分和联系，礼治和法治被视为属于制度方略即政治手段和路径，对应不同的原则和主体。礼治相对于法治，豁现出政治实践中制度组织以外更为广阔精微的领域，即理念、精神、行为、性情等多要素的交互影响及其客观化。梁启超的礼治新说不属于专制论，也非道德主义，而是置于公共政治的政治习惯和道德层面，归属于共和治体论。

梁启超为孟子的性善论和义利论辩护，就是立足于治道和治人的层面来反驳功利论、效率论(如权利观念)，质疑西方文化中的对抗斗争精神能否成为理想秩序的根基<sup>[6](P127)</sup>。他依据孟子批评国家主义、各种专制主义(君主专制、中产阶级专制、劳农阶级专制)，强调仁政保民是“治本”，绝非民主主义者曲解的“奖励国民依赖根性”，不能在民主优越论的高地上将其贬为民本治术<sup>[6](P131-132)</sup>。在治人与民权问题上，梁启超揭示出儒家的复杂面向，在现实政治中民众主要是受治客体，不是能治主体，政治重视民意，但不等同于直接肯定民权。在原则上，儒家区分治人主客体，不是依据阶级，而是本于人格德行的“成人”。从理想来说，儒家重视教育教化，人人皆成君子构成其“全民政治”的远景。民权以教育为条件(“以人格的成人为限制”)，否则，就如任公批评的，“今之中华民国冒民权之名以乱天下者，岂不以是耶？”<sup>[6](P264)</sup>

儒家礼治主义至荀子大成，同时滋生流弊。礼

在物质欲望上的量度价值凸显,注重身份差等上的分际之义。梁启超认为,荀子的礼论在认定权利度量分界上,不如法家的法治明白彻底。更为重要的是,作为政治习惯的礼贵在以社会个体为基本,从个体互动的活力中形成适应环境和时代的“活的良好习惯”,具有超越成文法的弹性。政治家在礼治中发挥积极的人格引导作用,能在民众中形成风化效应。而荀子的礼更接近于成文法,缺乏损益弹性,与法家机械性的制度方略相比没有优势,活的礼容易僵化为死的规则<sup>[6](PP139-140)</sup>。

梁任公认为,法家思想由儒道墨三家的末流嬗变汇合而成,从儒家这里接受了正名礼数说,荀子是其中衔接。法家中的术治、势治推崇权势专制,不是法治正宗。法治批驳人治,不仅恶人恶治,即使明主仁智也在反对之列。它追求的是客观法则的公平治理(“以物为法”、“任法”的物治主义)<sup>[6](P205)</sup>。法治以人性恶为理论基础,以法律为绝对神圣,由此确定政府边界,并通过人民法律智识的普及作为保障。

梁启超针对民初政局,批评法家的非民治面向,“颇有似今日军阀官僚反对民治主义者之所云,今语军阀官僚以民治,彼辈辄曰‘国民程度不足’”,把治者和被治者截然区分为高等低等,“殊不知良政治之实现,乃在全人类各个人格之交感互动而并进”<sup>[6](P219)</sup>。法家从物的角度看待人,法治走到极致遂轻视人的因素。梁任公再次引申《荀子》的“有治人,无治法”之论,肯定孟子的“徒善不足以为政,徒法不能以自行”,强调“法不能独立”。任公的法家批判重新激活了治体论资源,再度彰显了儒家对于治人、治法、治道的辩证思考。作为启蒙思想家,梁启超与严复在晚清引进了现代西学的政体论,治体论在严复笔下仍显示出传统遗存。当其语言遗响都将消退之际,又借梁启超晚年思付得以复活。

礼法之辩经由梁启超在民初政局中的政学反省,得以奏鸣其共和新声。法家“道之以政,齐之以刑”,在儒家看来是“案乱而治”的苟且政治。任公批评民初政治,“不见今日之民国乎?案乱而集国会,国会集滋益乱。案乱而议联省,联省建恐滋益乱。案乱而言社会主义,社会主义行恐滋益乱。何也?法万变而人犹是人,民不新,世不易,安往而可也”<sup>[6](P238)</sup>。儒家移风易俗,在现代就是革新社会,学

术思想改良成就新人新民。梁启超重新诠释礼治主义,看到礼的社会习惯根源上具有强大的传统力量,但他不只是从尊重传统的基调上对此作保守主义褒扬,而且指出共和革新必须从礼治的革新改良开始,其实也触及了与新文化运动类似的变革逻辑,让我们窥见礼治新说的时代蕴意<sup>[6](PP295-296)</sup>。

法治是否代表了优良政治的最高理想?任公指出:“就令人人不作弊于法之中,人人能奉法为神圣以相检制,而其去治道也犹远。”<sup>[6](P221)</sup>法治的物治理念,不能尊重人的个性自由,远于《中庸》“能尽人之性”的理想。梁启超认为由活泼性灵的人生观支撑的儒家礼治主义,明显优于法家机械唯物物的法治主义。任公在法治批判中重申“人能弘道,非道弘人”这一“儒家最精深博大之语”,并将其引申为“人能制法,非法制人”。这是对于治体论传统的汲汲援引,也是共和语境下对于治人和治法两个维度的新论<sup>[6](P222)</sup>。

梁启超立足实践中现代国家的确立和巩固来发掘并整合既有的思想资源,无论儒法,都是服务于实现优良共和秩序这一根本议程。他的思考不是纯然书斋性的,而是实践导向的立国思维。《先秦政治思想史》论述儒家正名思想,梁启超举民国国号为例,希望国人认真对待“共和”属性,力求名实相符,殊非闲笔<sup>[6](P111)</sup>。相对于启蒙思想家的早年定位,民国创立之后梁启超的政治思考愈发走向成熟,注重国体稳定、政治渐进与宪制系统审慎,更加体现出立国思维的特质。在晚清启蒙思潮中,梁启超曾将中国的统一与政治和文化专制主义紧密绑定在一起,从进化竞争角度批评大一统。到了《先秦政治思想史》撰写“统一运动”一章,评价标尺发生巨大转变,他认为中国以统一为常态、分裂为歧出,根本原因在于政治心智上能够提供一种牢固的普遍纽带。这也构成钱穆后来对于梁启超晚期新变大为激赏的重要一点。严复在1914年中华民国参政院会议提出《导扬中华民国立国精神议》,强调“治制有殊,而砥节首公之义,终古不废”、“治制虽变,纲纪则同”,同样揭示出治体论的共和启示<sup>[8](PP288-291)</sup>。这些启蒙巨子在共和新建之初从国家建构角度有选择地、有引申地激活传统智慧,将其融会冶炼于共和伟业之中,都是在借由治体论导向一种共和共识的凝成。

## 三

梁启超晚期思想透显的治体论生机经由钱穆拓展,在与政体论对话的维度上将其推向深化,并结合中西文明类型论在立国视野中给予了充分阐释<sup>[9]</sup>。钱穆先生的礼法论说可分前后两阶段,20世纪40年代的《政学私言》《中国文化史导论》代表了前期论述,20世纪80年代的《现代中国学术论衡》《晚学盲言》是其晚年定论。《政学私言》收录的《人治与法治》《法治新论》《中国人的法律观念》是其早期礼法论说的代表性作品。

《政学私言》诸篇的论证方式显示出,它们很大程度上是在应对晚清以来形成的法治挑战,钱穆处于时论浪潮中不得不对法治提出基于中国传统的解说。针对政治传统属于君主专制的流行论调,钱穆认为,在事实层面上中国有法治而且向来重法治,但是,为了纠正实践中的尚法之弊,在思想言说上形成了以儒家为代表的人治导向。时潮排斥人治,趋赴法治规模,以英美为取法典范。然而,我们应该从国家的实际构成来平实理解。就国家形态来说,中国广土众民、历史悠久,而西方古希腊罗马以来主要是城邦政治和帝国政治的形态。如果没有统一的法将人口、土地、风俗民情等多种异质要素整合起来,中国怎么能够实现在东亚大陆历史上的不断扩展?钱穆的法治新说揭示出法的三个层次,包含普遍性规则和制度、立国宪制与政体制度<sup>[10]</sup>。

从政治实情来看,中国自周秦以来依靠一系列普遍性法度(如土地、赋税、兵役、选举)实现了国家整合,形成了以法为治的传统。周秦以来的治乱兴衰可以从法的建构、偏至、分裂与不适用来解释。与梁启超不同,钱穆首先是从政治实践即国家构成视角而非观念史来探讨,严格区分法治的做法与说法。观念史属于说法,治国从不能单纯按照某一家主张来施行。中国政治注重法治,钱穆对这一点相比梁启超更为确定。这个法治不只是法家意义上的法治,也与西方法治不同,而是礼法传统的法治。周礼是法治的早期封建阶段,秦制是法治的郡县型构,都对应对应着中国作为超大规模国家的立国形态。封建礼治作为周的代表性遗产,在秦以后被吸收入郡县形态中,形成了礼法政治。

现代国人普遍批评人治,而钱穆却从治人与治

法的治体论传统进行了视野调整。从法治政体论来看,需要区分的是立宪与专制问题。治体论的命题却是政治主体与制度方略的相对关系。钱穆承认中国政治历史存在专制,但不赞成以此一概论定传统。他认为中外国家统治都有法度治理的部分,但法的形态不一样,政治主体的角色也不一样。法治政体论下的中国政治议程是对标立宪、推翻君主专制、引进西方政制如三权分立和政党政治,这是基于政体论进化思维的中西优劣成见。站在治体论上看,政体论视野的历史政治理解处理中国实情过于粗略,没有把握到中国政治的尚法积习。不明于此,一味强调尚法来引导其现代转型,只能是“昧于名实”、“以火救火”<sup>[11]</sup>。真正应当思考的是,怎样克服尚法传统的积弊,这方面可以吸收现代西方政治的成功经验,使民情民气与法治演进的对应性转换更加紧密。可以说,《政学私言》相对《先秦政治思想史》是一个呼应,激活了治人和治法的辩证视野,从治体论架构来审视法治主题,更加全面和积极地评估法治传统对于现代国家建设的价值。法治传统既有值得继承的部分,也需要改进,而非依据专制判决全盘打倒。另外,政治主体的信念、习惯和道德是政治实践的源头活水,需要释放其政治活力,而不能陷入法度主义的教条。现代立国要为人民的精气活力设置制度化的空间和渠道,这是钱穆与梁启超的共识。

钱穆强调法的规范目的是“人尽其才,物尽其用,官尽其职”,相比梁启超《先秦政治思想史》标举“人尽其性”作为法治宗旨,可以视为同一逻辑的拓展。钱穆对于治人和治道的理解,更体现出历史政治思维上的深化与成熟。梁启超解释治人的法治价值,对于政治主体的政治习惯、道德和公共信条,仍然是附着在西学宪制模式如政党内阁上来理解。钱穆更能结合中国历史政治传统的实践来体会民情民风,进一步思考政治主体与政体制度的适配关系。如果政体制度在具体模式上对于西方不必亦步亦趋,在政制精神上可自成一格,在政治主体构成上也应在中国传统本位的基础上形成自身特质,如政民一体、尊尊贤贤、协和尚理、行重于言。

在关注钱穆的法治论之际,我们需要了解到钱穆后期的礼治论述逐渐占据了更多的比重。《中国文化史导论》论周代祭祀礼制时指出:“礼治只是政治

对宗教吸收融和以后所产生的一种治体。”<sup>[12](P43)</sup>周代封建、宗法和井田紧密联系的礼治是一种将政治制度、伦理文化与经济利益融凝合一的治体<sup>[13](P157)</sup>。严复在孟德斯鸠政体论的视角中将礼看作是君主制下具有古典宪制意义的规则和制度,相比政体制度居于第二义。梁启超对于礼治的解释强调了制度法律以外的政治习惯和道德层面,并开始脱离政体论束缚,在一种激活了的治体论视野中重新肯定礼治所蕴涵的根基价值。钱穆进而将任公的共和谏言回溯为一种历史政治维度的重构,着眼于更悠久视野的大群秩序构建、立国宪制来提出演进性解释。

《晚学盲言》有“礼与法”专篇,提出“中国重礼治,西方重法治”,强调西方社会不是没有礼,中国政治也不是没有法,但二者在中西社会中有主从轻重之别<sup>[14](P429)</sup>。这个判断的重心与前期的法治论已然不同,并非追求法治肯认之上的治体辨析,而是指向法治反思之上的治体重构。礼就是体,是衣食住行等维生手段以外的、表征人类文化精神的群体客观实践(人文大体)。“尚礼则主者与受者,人我易成为一体,尚法则执法者与犯法者,彼此敌对。故礼启和,法启争。礼即是此大群之生之体,礼以处群。仁是人生群居之情”。以儒家语言来说,礼是仁的精神的实践表征<sup>[14](P431)</sup>。《灵魂与心》曾有精彩阐释,“凡使小我融入于大群,使现世融入于过去与未来,使人生融入于自然,凡此层层融入,俾人类得以建造一现世界大群体之文化生命者,还以小我之一心之敏感灵觉操其机,而其事乃胥赖以礼乐。凡所以象征此文化生命之群体,而以昭示于小我,使有以激发其内心之敏感灵觉者,皆礼也”<sup>[15](PP32-33)</sup>。严复强调群学,梁启超注重政治习惯和道德,而钱穆则从秩序本体维度对礼治进行了阐释。

晚年钱穆往往在与法治对比的视角中映衬礼治特性,并反复强调其对于群体长治久安的根基价值。从人类群体的基本关系结合来看,以婚姻为例,“法制双方之外,礼则实根于双方之内,而相通相和,成为一体”,礼厚而法薄。钱穆指出,现代国人只知道从王权专制的角度批判历史政治,“不知专制民主,皆西方语,皆从法律制度言。中国则崇礼”<sup>[14](P435)</sup>。钱穆强调礼的规范精神在于为相对关系中的双方各留地位而共成一体,而非支配与服从,

“礼之流衍,有各种制度。一切限制与度数,皆为对方留地步,与掌握权力以把持其下之意义大不同”<sup>[16](P11)</sup>。要达到治理的优良境界,不能只依靠法治,必须认识到礼的重要性。现代性个人主义主张独立平等自由,其逻辑若贯彻到底,难以立群,“群日大,争日烈,唯有绳之以法,而法亦终难以作长久之维持”<sup>[14](P436)</sup>。社会如果仅重经济,不重礼俗,“上下无礼,何以言治。此为西方历史演进与中国大不同处”<sup>[14](P435)</sup>。

中国政治传统重礼乐,尊尊、贤贤、亲亲,轻视财权刑罚,而西方则尚法不尚礼,“大资本大企业大组织皆赖法”<sup>[14](P420)</sup>。礼治利于形成社会政治上下一体化的大群秩序,周代宗法是其历史典型形态,这代表了比政制形态更为基本的秩序底盘。钱穆认为中国政治社会融合一体,公私关系上务求融合,这一点并未随着政制上的封建郡县转型而有根本分别。今后中国如求大国长治久安,这个传统也不应该伴随政制形态而大变。中国作为大一统国家的可大可久及其在现代的维系发展是钱穆的核心关怀。他针对新文化运动的科学和民主主张而追问:“中国文化大传统中之所谓礼,则与商业与宗教信仰皆有扞格不相容处。仅言民主科学,似非穷源探本之图,此有待善言历史文化者有以阐发之。”<sup>[14](P438)</sup>钱穆辨析了秩序机理上西方的组织逻辑与中国的生发逻辑,对于礼法之辨提出了更为深刻的阐释。严复将组织翻译为节制,而钱穆认为西方的组织逻辑与节制表征的礼治逻辑大为不同。西方秩序构建主要依靠组织和法律,宗教也是这样,“亦仍是西方社会一形态,一组织,乃必附带有法律。苟非法律与组织,即不能维持此信仰之存在”。西方社会建基于“分裂性之组织”,或称“组织性之分裂”<sup>[14](P556)</sup>。个人与组织争,组织与个人争,这个争斗状况贯彻国家政治、社会经济、宗教信仰和学术思想。礼治并不遵循组织的权力和法律逻辑,而是强调人事物关系深层情性的和谐融合,以促成连贯绵延的大生命。中国政制变迁,并没有根本改变深层的礼治逻辑,并且受这个逻辑支配,在政制形态上也注重和合成体。中西秩序精神分别,就在于中国“由其生命生发出组织,非由组织可以产生出生命”,其特质在于群体内部的公共生发涵括了外部组织性,而西方“以组织代替生命”,组织逻辑吞

噬机体生发<sup>[14](PP559-565)</sup>。西方权力分立、政党竞争,都从组织分裂逻辑上演生出来,不利于政治社会一体化。钱穆不具名地褒扬梁启超的礼治法治论,认为其已基本把握到中西这一区别<sup>[14](P559)</sup>。

政体论对制度、法律和组织的强调往往关联团体,而礼治敦促人们去思考制度、法律和组织以外的政治主体、政治原则及其关联转化,注重人的主体实践属性。孟德斯鸠依据政体论解释中国礼治,已经触及礼代表的治理模式不同于政体之处,钱穆的分析将这种不同引申到治体论与政体论的比较范围<sup>[17]</sup>。钱穆特别指出中国文明是从礼法和道法的复合结构维度来理解法,显示出内在的治体论视野。“但言‘礼法’,不言法礼,则法亦必统于礼”“乃从一体中生法,非由法以转成此一体”,同时,“中国人又言‘道法’,则法必统于道。法则为一种力,其力在己之外。礼与道则为一种情,一种意,此情意则在人之心”<sup>[16](PP19-20)</sup>。对于理解礼治与法治,治体论提供了比政体论更为广阔深邃的框架,引导我们去探究制度法律之外的构建性要素。政体论强调法治,礼在其中仅为附丽,对于政治原则和政治主体的关注依附于制度与法律,而治体论对于治法的理解相对宽阔,礼涵括法又不限于法,对于政治原则和主体的理解也呈现出广袤视野。如在政治主体上不限于掌握政治权力的直接主体,统摄民族与天下,在政治原则上能够深探至政治体的文明基层(宗教和信仰体系)。

启蒙转型以来,严复和梁启超等人都经历了转向,这不是晚年的保守化,而是在共和立国的激发下复归对于中国实践传统的审慎评估,同时在国家建构与文明竞争中激活传统生机,这种转向在现代转型中颇具代表性。他们铸成的启蒙教条对于转型时代以降的中国人产生了支配性影响,导致在民主、专制、法治等议题上很难对政体时刻的耀眼光照投以反思。治体论的现代再生为我们提供了反思性资源,钱穆接续了严复的议论端绪,对梁启超晚年反省大力申发。观察者往往顾及钱穆的专制异议,而忽视其建构性一面的治体论思考。钱穆的新说始于以法治为中心的政体论阐发,最后

归于推重礼治而批评法治,将二者内置于治体论模式予以辨析。法治是现代秩序要素之一,然而,只依靠法治能否确保治理秩序的长治久安,现代礼法新说为我们提供了值得汲取的传统智慧。对于作为“‘治理’概念的引介者和治理价值的倡导者”的政治学人,治体论或许蕴藏着国家治理研究有待开发的宝贵资源<sup>[18]</sup>。

#### 参考文献:

- [1]任锋. 立国思想家与治体代兴[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2019.
- [2]严复. 社会通论[A]. 王宪明. 语言、翻译与政治: 严复译《社会通论》研究[C]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [3]严复. 法意[A]. 严复全集[C]. 郑有国, 薛菁点校. 福州: 福建教育出版社, 2014.
- [4]任锋. 历史政治学的双重源头与二次启航: 从梁启超转向到钱穆论衡[J]. 中国政治学, 2019, (2).
- [5]喻中. 梁启超与中国现代法学的兴起[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2019.
- [6]梁启超. 先秦政治思想史[M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [7]张昭军. “中国式专制”抑或“中国式民主”——近代学人梁启超、钱穆关于中国古代政治制度的探讨[J]. 近代史研究, 2016, (3).
- [8]严复. 卢华, 吴剑修编. 严复论学集[M]. 北京: 商务印书馆, 2019.
- [9]任锋. 国有与立: 钱穆的历史政治思维析论[J]. 江苏行政学院学报, 2021, (1).
- [10]任锋. 钱穆的法治新论及其启示: 以《政学私言》为中心[J]. 西南大学学报, 2018, (5).
- [11]钱穆. 政学私言[M]. 北京: 九州出版社, 2005.
- [12]钱穆. 中国文化史导论[M]. 北京: 九州出版社, 2011.
- [13]钱穆. 周公与中国文化[A]. 中国学术思想史论丛(一)[C]. 台湾联经出版有限公司, 1998.
- [14]钱穆. 晚学盲言[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2011.
- [15]钱穆. 灵魂与心[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004.
- [16]钱穆. 现代中国学术论衡[M]. 北京: 九州出版社, 2012.
- [17]李猛. 孟德斯鸠论礼与“东方专制主义”[J]. 天津社会科学, 2013, (1).
- [18]杨雪冬, 季智璇. 政治话语中的词汇共用与概念共享——以“治理”为例[J]. 南京大学学报, 2021, (1).