

## 權威落差與政治穩定

◎ 吳稼祥

作為船長或大副，誰都不希望自己開的船搖晃顛簸，更不希望它像泰坦尼克號那樣撞上冰山沉沒。國家就是一艘航行中的船，國家領導人就是在開這艘船的船長和大副。船長的最基本的職責是保持船隻安穩航行，政治家的第一追求便是政治穩定。天下大治，或太平盛世，從來都是歷代中國政治家的理想，要實現這個理想，政治穩定是一個必要條件。

中國歷史上的許多政治思想家都把政治穩定作為自己的主要研究課題，宋代大政治家和政治思想家司馬光便是其中的一個。他所著的《資治通鑒》，並不是一部教人玩弄政治權謀的宮廷秘笈，也不是一部圖解儒家政治教條的案例彙編，在我看來，它是一部講授如何實現政治穩定的皇家教科書。當代某些政治家拒絕閱讀這部偉大著作，以為它教的就是宮廷權術，這是一個讓人惋惜的誤解。

司馬光在卷首便開宗明義地寫道：「天子之職莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？紀綱是也。何謂分？君臣是也。何謂名？公、侯、卿、大夫是也。」<sup>1</sup>這幾句話雖然簡單，卻是從作者的豐富政治經驗，以及從他對中國數千年治世經驗和亂世教訓的深刻研究中提煉出來的。

他說的其實是一個政治穩定的前提條件問題。前提條件是甚麼？是權威落差。他列舉了國家元首——天子必須全神貫注的三個核心政治概念：禮、名、分。一個政體或王朝有了禮名分，就有了權威落差。有了權威落差，社會才有秩序，政治才能穩定，王朝才能長壽；失去禮名分，就會失去權威落差，政治就將無序，社會便會動亂，王朝必將傾覆。

這就是整部《資治通鑒》的總綱。看不到這一點，很難說讀懂了這部巨著。

雖然中國古代的權威落差理論豐富多彩，但司馬光的概括確實點到了儒家權威落差理論的精髓，對這個問題的詳細討論留待本文的第五部分。第一部分定義並分析權威，第二部分簡要闡述不同於韋伯和丹尼·朗的權威類型學；第三部分討論權威落差與政體模式，第四部分定義政治穩定，並對不同類型權威的穩定性進行評估；五、六、七三個部分運用本文提出的理論對中國兩千年的政治史進行宏觀分析，提出了兩次政體危機的設想，並介紹了當時政治思想家們為克服這些危機而進行的探索，最後一部分是本文的結論，指出政體危機的最終解決已經大有指望。

### 一 甚麼是權威

要了解甚麼是權威落差，首先要理解甚麼是權威。

在中國語境和西方語境裏，「權威」這個詞的原始含義有很大差別。在漢語裏，「權威」是一個組合詞，由「權」和「威」兩個字組成。「權」的最原始含義是一種樹木的名稱<sup>2</sup>，後引申為「秤」和「秤錘」的意思<sup>3</sup>，可能古代的秤是用黃樺木做的。比較早把「權」納入政治範疇的大概是孔子，他引述並評論《周書》時說：「百姓有過，在予一人。謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。」<sup>4</sup>不過，這裏的「權量」，指的還是度量衡，孔子只是認為，規範度量衡是執政者的一項重要工作。根據這個含義，「權」當動詞用時，表達的是「權」作為秤砣的作用，比如，「稱量」、「衡量」和「平衡」<sup>5</sup>；當名詞用時，則可以把權的作用抽象為某種決定性的力量，這種力量不僅可以衡量天下，規範事物，保持公平，而且舉足輕重。這個東西就是政治學意義上的「權力」<sup>6</sup>。

「威」字的起源更有趣。如果你了解了中國傳統社會裏婆婆腰間那串鑰匙的價值和力量，如果你體會到了小媳婦在婆婆面前的戰戰兢兢，你就理解了「威」的含義。「威」在古代漢語裏就是丈夫的母親，也就是婆婆<sup>7</sup>。從婆婆這個角色可以引申出兩方面含義，第一是尊嚴，因為婆婆位尊<sup>8</sup>；第二是威力和權勢<sup>9</sup>，因為婆婆權重。

把「權」和「威」組合成一個詞，是晚近的事情了。編纂於1915–1935年，於1936年出版的中華書局版《辭海》裏就沒有「權威」這個辭條。編纂於1956–1959年，初版於1960年，修訂於1977年的商務印書館版的《現代漢語詞典》裏雖然有「權威」辭條，但它對權威既沒有作詞源學上的考據，也沒有進行學術解釋，差不多是對英文「authority」一詞的簡單翻譯<sup>10</sup>。

英文「權威」（authority）一詞，起源於「author」（創造者、創始者，創作者等）。上帝是人類的創造者；立法者是法律的創始者；馬克·吐溫是《湯姆·索亞歷險記》的創作者。理解了這三種角色，你就理解了「authority」一詞的含義：主宰、統治和聲望。不過，在當代英語語境裏，「authority」幾乎是「當局」的同義詞。在google網頁上鍵入「authority」搜尋，有1.05億個網頁與該詞有關，相關度最高的頭十幾頁，都在「當局」的意義上使用這個詞。

從學術上對權威下定義有許多不同的角度。

最簡單的定義是從實質上下的定義。簡單中最簡單的定義可能要算《權力論》一書的作者鄧尼斯·朗（Dennis H. Wrong）下的了：「權威的實質就是發佈命令。」<sup>11</sup>當然，權威中最權威的定義當然來自德國社會學家馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864–1920年）：「按照定義，『權威』<sup>12</sup>應該叫做在一個可能標明的人的群體裏，讓具體的（或者：一切的）命令得到服從的機會。」<sup>13</sup>看來，他是從關係上下的定義：命令與服從。

法國著名學者莫里斯·迪韋爾熱（Maurice Duverger）給權威下的定義可能是所有權威定義中最寬泛的了：「權威（用複數）就是掌握權力的人，單數的權威則是權力本身的同義詞。」<sup>14</sup>而權力，在某些英文權威文獻中裏，幾乎就是「潛能」的同義詞<sup>15</sup>，潛能則不僅涉及控制他人的能力，還涉及控制自我和控制自然的能力。最狹義的定義可能要算英國維琪網上百科全書下的了：「在政治上，權威一般指的是獨立於執法權之外的立法的能力，或者是許可做某事的能力。」<sup>16</sup>在這個定義裏，政治權威幾乎只等同於立法權，是三種分立的政治權力之一。

關於權威的定義就像海一樣浩瀚，作為一篇論文，在適當的地方止步是明智的。所有的定義都是權宜之計，都是對自己研究物件的一種界定。根據本文論題的需要，我想從權威的功能上給它下定義。所謂權威，特別是政治上的權威，就是能為特定人群提供秩序<sup>17</sup>的人（單數或複數）、機構或制度。關於秩序，美國最出色的政治思想史教科書的作者喬治·霍蘭·薩拜因說過一段非常精闢的話：

十一世紀後期，人們重新對自古以來保存在基督教教父傳統中的一套政治與社會思想加以研究並開始取得了進展，在爾後的一些世紀裏產生了極其輝煌而又生氣勃勃的文化。從混亂中再次呈現出秩序，特別在諾曼第諸國中，秩序開始預示著行政效率及政治穩定，這是自從羅馬時期以來歐洲人從未有過的經歷。<sup>18</sup>

這段話最值得注意的地方是秩序所預示的東西：行政效率和政治穩定。這正是任何政治權威所必須提供的公共政治產品，這也正是為它的存在勉強進行辯護的理由。如果不是結束了戰國時代的長期動亂，預示了（而不是提供了）可能有的行政效率和政治穩定，秦始皇在中國歷史上的地位便很可悲，絕不可能被稱為甚麼「英雄」。

## 二 權威的分類

與對權威的定義而言，本文更關心對權威的分類。最著名的分類還是韋伯的，他把權威分為三種類型：合法型權威、傳統型權威和魅力型權威。最詳盡的分類則是鄧尼斯·朗提供的，他一共列舉了五種類型的權威：強制性權威、誘導性權威、合法權威、合格權威和個人權威。

這麼多名目，聽起來有點繁雜。但只要弄清了他們的分類標準，就簡單明瞭了。韋伯的分類標準是權威的人格化程度。根據韋伯的介紹，合法型權威是完全非人格化的權威<sup>19</sup>，傳統型權威是半人格化的權威<sup>20</sup>，魅力型權威則是完全人格化的權威<sup>21</sup>。鄧尼斯·朗的分類標準則是服從權威的不同動機：服從強制性權威的動機是畏懼；服從誘導性權威的動機是趨利；服從合法權威的動機是履行義務；服從合格權威的動機是信任；服從個人權威的動機是愛<sup>22</sup>。

本文對權威進行分類的標準既不同於韋伯，也不同於鄧尼斯·朗。我根據權威的不同來源把權威分成五種類型：血緣權威、暴力權威、神授權威、德性權威與民授權威。

血緣權威是來源於血統關係的一種權威，它最接近於古漢語「威」的含義：婆婆。「威」從「女」從「戌」。「戌」在甲骨文和金文裏象廣刃兵器形，與鉞（無金旁）、戌、戚相近；在《說文》裏是陰盛陽衰的意思<sup>23</sup>。這正是血緣權威中母權的寫照：臉上是滅殺的陰氣，手是鋒利的傢伙，當然，靠的是不可抗拒的輩分和高齡。

血緣權威遵循兩大原則：第一是「長尊幼卑原則」，這裏的「長」，一是指輩分，「長輩」；二是指年齡，「長者」。這個規則是說，晚輩或後生服從長輩或長者的權威。不過輩分比年齡重要，雖然我有個侄女比我年長（大一歲），但她並不能要求我服從她，因為我輩分高，這就是說，輩分不同時按輩分排序，輩分相同時按年齡排序；第二是「親貴疏賤原則」，最高權威的直系親屬的權威大於旁系親屬，更大於遠親，更更大於庶人，簡單的說，就是最高權威的兒子的權威大於侄子，侄子大於外甥，外甥大於在血緣上不相關的人。

所以，血緣權威是天生的權威，與後天的努力沒有關係。你再努力，也不會由兒子變成自己

父親的父親，或變成自己伯父的兄弟。費孝通先生對此有一個精闢的說明：「血緣所決定的社會地位不容個人選擇。世界上最用不上意志，同時在生活上又是影響最大的決定，就是誰是你的父母。誰當你的父母，在你說，完全是機會，且是你存在之前的既定事實。」<sup>24</sup>

對暴力權威最精闢的說明來自毛澤東：「槍桿子裏面出政權」<sup>25</sup>。這個論斷再清楚不過地說明，暴力權威來源於暴力，在熱兵器時代，它來源於槍桿子；在冷兵器時代，它來源於刀把子。但是，由暴力獲得的政權不一定用暴力治理，只有不僅由暴力獲取而且靠暴力統治的政權，才是完整意義上的暴力權威。在中國歷史上，暴力權威的最典型的樣本就是秦帝國政權。

要了解德性權威，先要了解甚麼是德性。關於德性，有廣義和狹義兩種定義，亞里斯多德對德性的定義是廣義的，他認為，德性就是「被稱讚的品質或可貴品質」<sup>26</sup>。他定義的德性可以分為兩類：「一類是理智的，一類是倫理的」，「智慧和諒解以及明智都是理智德性，而慷慨與謙恭則是倫理德性」<sup>27</sup>。中國儒學創始人孔子對德性的界定接近於廣義，他把德性稱為「明德」。他所謂的「明德」既包括理智德性，也包括倫理德性。要使德性彰顯出來（「明明德」），要在八個方面努力：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下<sup>28</sup>。中國道家思想大師老子則不會接受一個廣義的德性概念，他不僅不把理智看作德性，反而將其視為禍根（「智慧出，有大偽」，「絕聖棄智，民利百倍」<sup>29</sup>；「民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福」<sup>30</sup>）。老子最看重的是三種德性，他稱之為「三寶」：「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」<sup>31</sup>，不敢為天下先，就是謙讓的意思。這三方面德性（仁慈、勤儉和謙讓）顯然都屬於倫理範疇。

不論廣義還是狹義，德性權威的實質就是憑藉自己卓越<sup>32</sup>品行而在特定人群中獲得擁戴與順從。不同的是，廣義德性權威比較接近孔子的聖君、柏拉圖的哲學王、韋伯的魅力型領袖和當代現實政治中存在的全能獨裁者；而狹義德性權威則是老子所謂的「聖人」，無為而治，與民不爭，現實中最接近他的理想的德性權威大概就是傳說中的堯、舜、禹諸皇了。據說他們結廬而居，垂拱而治，相互禪讓，是慈、儉、謙的完美典型。

神授權威就是上天賦予的權威。上天可以是人格化的神，比如猶太教裏的耶和華、基督教裏的基督、伊斯蘭教裏的安拉；也可是非人格化的「天」，它存在於中國傳統政治意識中：打天下時，為了獲取神授權威，自稱「替天行道」，治天下時，為了宣示神授權威，自稱「奉天承運」。天意的象徵是「龍」，獲得神授權威的人通常被認為是龍的化身，或天的兒子（天子）。在古代猶太民族裏，神意的象徵是頭上的油，上帝把王權授給誰，就讓先知在誰的頭上塗油<sup>33</sup>。而早期基督徒則相信，凡人間的權柄都是上帝授予的，至少聖保羅是這樣認為的：「在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的，都是上帝所命的，所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命。」<sup>34</sup>

第五類權威是民授權威。民授權威的實質就是《中華人民共和國憲法》總綱第二條所說的：「中華人民共和國一切權力屬於人民」，但民授權威的表現形式則必須是一切權力來源於公民的選票。否則，民授權威就不能區別於其他類型的權威：因為人民是個集合名詞，是個群體，沒有代表不能說話，沒有領袖不能行動，如果代表不是產生於經過統計的選票，而是產生於模糊的擁戴，那就接近於德性權威；如果領袖不是數人頭數出來的，而是砍人頭砍出來的，不是誕生於會場，而是誕生於戰場，即使受到被保護人的愛戴和無條件服從，那也只能

是暴力權威；如果新任首腦不是經過選舉人提名參選，而是被前任首腦指定為繼任者，雖然經過良好施政也能獲得人民普遍好評，它也更接近血緣權威而不是民授權威。

民授權威實際上就是被廣泛稱為民主的政治設施，關於民主，羅伯特·達爾下過一個非常簡單的定義：「民主必須在實際上確保每一個成年公民都擁有投票權。」<sup>35</sup>這個定義指明了民授權威的兩大技術特點：明晰性和廣泛性。明晰性要表現在選票的可清點上，廣泛性則表現在所有成年公民的投票權上。

### 三 權威落差與政體模式

我們討論了權威的實質、功能和來源，這些都是定性研究，本節對權威進行定量考察。從量上衡量權威大小的主要尺度是權威關係的強度，簡稱為權威強度。權威強度指的是甚麼呢？是權威關係雙方的不平等程度。

法國政治學家莫里斯·迪韋爾熱在其名著《政治社會學》一書裏著重從不平等角度解釋權力與權威，他認為：「社會結構的第一要素是不平等。不平等有兩種不同的表現形式：領袖與集團成員之間的個人不平等，階級或階層之間的社會不平等。」<sup>36</sup>在談到權威時，他指出，「有些情況符合前面描述的那種不平等關係，即權威把他的意志強加於集體的其他成員，後者服從，因為他們認為他的權力是合法的。」<sup>37</sup>

不平等意味著在當權者和服從者之間存在著社會和政治地位上的落差，我們把這個落差稱為「權威落差」。當落差等於0時，不存在權威關係，或者說，權威強度等於0，這時，發生關係的雙方，如果不是彼此獨立的，就是相互平等的，或者說，是自由的，最接近這種自由關係模式的是相互愛著對方的戀愛關係。但單相思不是自由模式，而是丹尼爾·朗所說的個人權威模式，在他看來，「非對稱的愛情關係可能變成不平等交換關係」，特別是施虐狂和受虐狂的愛戀關係，就是一種權威關係。<sup>38</sup>當權威落差趨於無窮大時，權威強度極大化，發生關係的雙方就是奴役和被奴役的關係，一方對另一方擁有生殺予奪之權，最接近這種奴役模式的是奴隸主和奴隸之間的關係，以及戰爭法誕生前戰勝者與俘虜之間的關係。

如果用K來表示權威落差，用A表示權威，F表示自由，我們可以列出權威落差的三個公式，用它們可以描述出不同的權威模式，或者稱為政體模式：

$$K=A/F$$

$$\text{變式一：} F=A / K$$

$$\text{變式二：} A=KF$$

從公式 $K=A / F$ 可以得知，權威落差與權威成正比，與自由成反比；

從變式一 $F=A / K$ 可以推導出上文的「奴役模式」，即當K趨於無窮大時，F趨近於0，用當代政治學術語來說，就是「極權模式」。

從變式二可以推導出上文所說的「自由模式」，當K趨近於0時，A也趨近於0，這也可以稱為「無政府模式」。

這是對權威模式的粗略描述，要進行更進一步描述，就要對權威關係形式進行更細緻的分析。政治權威關係有三種基本形式：第一種就是迪爾韋熱所說的「領袖與集團成員之間的個

人不平等」關係；第二是政府與公民個人或國家與社會之間的權威關係；第三是中央政府與地方政府之間的權威關係。

當上式的中 $K$ （權威落差）趨近於無窮大時，則表明：

第一，最高統治者握有對其統治集團成員的生殺予奪大權，後者不過是聾子的耳朵和腳上的第十一個趾頭；

第二，政府剝奪了人民的所有權利，從政治權利到經濟權利，從社會權利到文化權利，從生的權利到死的權利；

第三，中央政府集中了地方的所有權力，地方政府打二兩油買三斤醋，建個廁所修條路，都要向中央寫請示打報告。

如果上述三種情況同時發生，就意味著地方的權力都在中央手裏，人民的權力都在政府手裏，中央和政府的權力都在最高首腦一個人手裏，這種政體我們稱之為「獨裁全權政體」。如果最高首腦的權威是「神授權威」，那就是類似加爾文政權的「教主極權主義」；如果是「民授權威」，就是「暴民極權主義」；如果既不是「民授權威」，也不是「神授權威」，該政體就是「僭主全權政體」，當代的法西斯和納粹政體，蘇聯模式，符合上述定義。顯然，獨裁全權政體是人類有史以來權威強度最大的政體。

如果上述三種情況只發生後兩項，即人民的權力都在政府手裏，地方的權力都在地方手裏，但中央和政府的權力不在首腦一個人手裏，而是在一批人手裏，則該政體就是「寡頭全權政體」，一個拒絕變革的獨裁全體政體在其獨裁者去世之後，很容易衰變為這種政體。

如果上述三種情況只發生第二項，即人民的權力都在政府手裏，但地方的權力並不在中央手裏，中央和各級政府的權力也不在一個手或一批人手裏，而是被地方政府官員分享，這種政體可以叫做「諸侯全體政體」，一個沒有體制改革，只有首腦和中央權力衰落的舊獨裁全權政體可能演變這種政體。

在上述三種全權政體中，獨裁全權政體是權威強大最大的政體，寡頭全權政體次之，諸侯全權政體又次之。從獨裁全權政體，到寡頭全權政體，再到諸侯全權政體，可以看成是獨裁全權政體的衰變過程和權威落差的喪失過程，這個過程必定伴隨著政治穩定的喪失和社會動盪。

讓我們再來討論一下另一種極端情況，即 $K$ （權威落差）趨近於0的情況。當這種情況發生時，則表明：

第一，最高首腦大權旁落，或者根本不存在最高首腦個人，只存在一個誰說了都不算的決策集體；

第二，政府形同虛設或根本沒有常設的政府機關，人民為所欲為，這有點接近於西方契約派政治學家們所設想的契約前狀態，人人為戰的霍布斯狀態，或無知之幕後的羅爾斯原子狀態，也有點像古希臘城邦直接民主政體；

第三，中央政府沒有任何支配地方政府的權力，就像中國春秋後期和戰國前期的周政府那樣，它不僅不能發號施令，自己的生存都要依賴有實力的地方諸侯的利用、同情和憐憫。

上述三種情況只要發生第二項，其他兩項必然發生，這時，如果不是完全的無政府狀態，便是沒有政府常設機關的直接民主政體；如果只發生第一種情況，則是寡頭政體或貴族共和政體；如果只發生第三種情況，則是中國式的春秋諸侯政體；如果第一、第三種情況同時發生，則是共和制的領主政體。

所有上述幾種政體都是政體發展史上的某些極端形式，都是權威落差或權威強度失當造成的。這些政體都缺乏保持政治穩定的能力。這就是說，政治權威維持政治穩定的能力不僅與權威的形式有關，也與權威的強度有關。

#### 四 權威的穩定性評估

無論何種形式的權威，都必定存在權威落差。既有名義上的權威落差，也有實際上的權威落差。名義權威落差是指制度上和法律上規定的權威落差，實際權威落差是指這些規定的實施結果。實際權威落差可能大於也可能小於名義權威落差。一個不善於行使權力的人處在權威的位子上，可能在實際上失去名義規定的權威落差；一個精於權術的人處在權威位子上，可能超過規定範圍行使權力或塑造權威。因此，我們也可以將名義權威落差稱為「政體權威落差」，實際權威落差稱為「政權權威落差」。

一般來說，權威形式決定名義權威落差，當權者的能力決定實際權威落差。因此可以說，一個政體的穩定性，取決於這個政體所依據的名義權威落差的有效性；一個政權的穩定性，既取決於其政體名義權威落差的有效性，也取決於掌權者保持名義權威落差的能力。

名義權威落差的有效性是指它被相關人群的認可程度。顯然，只有有效的名義權威落差才具有維持政治穩定的功能。但要維持政治穩定，僅有有效的名義權威落差還不夠，還需要其他條件，在列舉這些條件之前，先定義一下「政治穩定」是必要的。我以為，關於政治穩定，《政治學導論》的兩位美國作者提供的定義非常完善：「在大多數情況下，決策權的執掌者的主要目的就是使制度保持穩定，這意味著既要限制社會變化的發生，又要鼓勵社會變化的發生，以使制度保持在一種相對的穩定的平衡狀態，或被稱之為可容忍的不平衡狀態。」<sup>39</sup>

這個定義表明，政治穩定不等於死水一潭，「穩定意味著不斷的變化，因為一成不變地保持現狀是不可能的。」<sup>40</sup>但是變化不能過大，不能擾亂社會與經濟群體之間的基本關係，也就是說要有秩序，不能出現混亂，按照哈耶克的定義，變化不能破壞大量不同類型的要素有序的相互聯繫<sup>41</sup>。政治穩定在這裏等同於秩序，而秩序既意味著穩定，也意味著效率。

這樣看來，能維持政治穩定的權威必須符合下述條件：

- 第一，具有名義權威落差；
- 第二，名義權威落差具備有效性；
- 第三，名義權威落差的相對穩定性；
- 第四，名義權威落差對變化的適應性；
- 第五，最高權威的可繼承性。

用這五個標準來衡量我們在第二節裏列舉的五種權威，可以看出：穩定性最強的是血緣權威，其次是神授權威，再次是民授權威，德性權威又次之，最不穩定的是暴力權威，因為德性權威與暴力權威沒有名義權威落差，不具備前四項條件，最高權威也不具備可繼承性：一

個人的德性和軍事領袖的軍事才能並不必然遺傳給他的兒子或移交給他的繼任者，因此，德性權威與暴力權威的生存能力最差。歷史上的各民族只有在別無選擇的情況下才採用這兩種權威來進行統治，而且都很短命：中國歷史上傳說中的德性權威堯舜禹只維持了三代，秦帝國的暴力權威還沒有活完兩代。

在剩下的三種權威中，名義權威落差最有效最穩定的當然是血緣權威，「我是你父親」，這個論斷永遠有效；而且祖父、父親和兒子之間的相對權威落差也是不會變化的；神授權威的穩定性主要表現在名義權威落差的有效性上，只要人們相信人間的權力起源於上帝或上天，臣民們就要虔誠地服從受上帝或上天委託在人間進行統治的君王，聖彼得就是這樣告誡信徒的：「你們為主的緣故，要順服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派、罰惡賞善的臣宰。」<sup>42</sup>在神授權威的政治結構裏，誰統治並不重要，重要的是他代表誰在統治。愚蠢如阿斗，幼小如福臨者，都可以繼承帝位。

民授權威的穩定性不如血緣權威和神授權威，但強於德性權威和暴力權威。民授權威的有效性來源於人們對權威職位（名義權威落差）和當選首腦（實際權威落差）的雙重認可，但它本身並不能保證權威落差或權威強度的穩定和恰當，有時權威落差過小，不能保持政治穩定和行政效率，像魏瑪政權；有時權威落差過大，像後來的希特勒政權，把文明世界變成屠宰場。因此，民授權威必須配備政治上的配套設施，那就是憲政。所謂憲政，就是制度化的權威落差，既不讓權威落差過大，損害公民自由；也不讓權威落差過小，造成社會動亂。

但是，如果用第四項條件（對變化的適應性）來衡量，原來的冠軍血緣權威落差恐怕就要墊底了。血緣權威可以說是人類剛出生時穿的一套嬰兒服裝，天經地義，柔軟舒服，遺憾的是它不是人的皮膚，不能隨著人體一道成長，人一長大，它就小了，還要穿它，人就不便於行動。它最適合治理一個家庭，也勝任治理一個家族，治理一個氏族就有點費勁，治理一個國家更勉為其難，要管理中國傳統意義上的天下，則無法想像。天下有百姓，並非一家，很難用血緣關係來維繫。

最能適應變化，或者說彈性最大，靈活性最強的權威類型是暴力權威，其次是德性權威，民授權威再次居中，名列第三。神授權威結構中的首腦通常是君主，按照韋伯的看法，它應當屬於傳統型權威，它具有相當大的自由度和靈活性，因為傳統型統治下存在「一個雙重王國，即：a) 實質上受傳統約束的統治者行為的王國；b) 實質上不受傳統約束的統治者行為的王國。」<sup>43</sup>我想孟德斯鳩是同意韋伯的看法的，他認為，統治一個大帝國，必須有專斷的權力，君主的決定必須迅速，法律必須出自單獨個人，這樣才能按照所發生的偶然事件不斷變更，用隨意性來對付偶然性，因為帝國越大，偶然性越多<sup>44</sup>。

但是，神授權威的適應性只是政權的靈活性，與君王的個人能力有關，而不是政體的靈活性，一旦宗教意識衰落，神授權威的有效性便會喪失。

簡單的結論是，民授權威雖然不是最穩定的權威，也不是最靈活的權威，拿不到單項冠軍，但它卻是穩定權威中最靈活的，靈活權威中最穩定的。

## 五 中國歷史上第一次政體危機和儒、法、道三家的解決之道

中國歷史上，治亂交替，有太平盛世，也有天下大亂。歷史上有兩個時期的動亂特別劇烈而且持續時間長，一個是春秋戰國時期（下稱第一時期），另一個是辛亥革命後的軍閥混戰時

期（下稱第二時期）。這兩個時期之所以特別動盪不安，與當時政治與社會的全面轉型有關。從社會結構上說，第一時期是氏族社會向階級社會過渡的時期，第二時期是傳統社會向現代社會過渡的時期。與此相適應，在第一時期，政治上的血緣權威趨於崩潰，在第二時期，一統天下的神授權威已然失效。

周族和秦族是中國歷史上最後兩個發展為最高統治集團的氏族。它們都曾經試圖把新的政治統治納入舊的血族倫理框架，但都不得不向現實讓步。按氏族地位進行分封和行賞的原則，漸漸讓位給按績效和戰功進行賜爵和行賞的原則。秦商鞅變法後實行「首功」政策（以砍頭論功，在戰場上斬一顆首級，晉一級爵位），是一個極端的例子。這表明，當時血緣原則已經退位，武功原則開始登基。血統的高貴和氏族地位的尊崇，已經不是權力的唯一來源了。為了恢復社會政治秩序，結束連年戰亂，中國先秦學術界展開了中國歷史上第一次政治思想大討論，真正是百家爭鳴，各抒己見，出現了空前絕後的政治學術繁榮，其中最具有成就的三大學派是孔子為代表的儒家、韓非為代表的法家和老子為代表的道家。

### （一）儒家的「禮、名、分」與改良型血緣權威

名義上的血緣權威落差在先秦被稱做「禮」。錢穆先生在《國史大綱》裏認定：「禮本為祭儀」。<sup>45</sup>祭甚麼？祭神<sup>46</sup>，祭先祖。而在我們中國人的概念裏，先輩一旦去世，便視同於神。關於這一點，孔子說得非常清楚：「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。」何為宗廟之禮？孔子解釋說：「宗廟之禮，所以序昭穆也；序爵，所以辨貴賤也；序事，所以辨賢也；旅酬下為上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。」<sup>47</sup>顯然，祭祖先就是要重申血緣原則的神聖不可侵犯，同時，序列並顯示參加祭祀者的上下尊卑關係。而祭祀時的上下尊卑，只能按輩分、嫡庶和長幼排序。因此，禮，從根本上說，是記載並憲法化的一套血緣權威落差的規範體系。

在孔子及其門生看來，禮的喪失，是犯上作亂、社會失范的根源。對策是，第一，強調禮的重要性；第二，克己復禮。

禮的重要性是怎麼強調也不會過分的。《左傳》稱：「禮，經國家，定社稷，序人民，利後嗣者也。」<sup>48</sup>《禮記》載：「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」<sup>49</sup>孔子說得更詳盡周全：「民之所由生，禮為大，非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也，非禮無以別男女、父子、兄弟之親，緡姻、疏數之交也。君子以此之為尊敬然。然後以其所能教百姓，不廢其會節。有成事，然後治其雕鏤、文章、黼黻以嗣。其順之，然後言其喪算，備其鼎俎，設其豕臘，修其宗廟，歲時以敬祭祀，以序宗族，即安其居，節醜其衣服，卑其宮室，車不雕幾，器不刻鏤，食不貳味，以與民同利。昔之君子之行禮者如此。」孔子的結論是：「為政先禮，禮其政之本與！」<sup>50</sup>

如果說述禮還屬於學術範圍，複禮就屬於政治範疇了。在孔子看來，政治的核心是「仁」，而「仁」就是克己復禮，具體地說，就是「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」<sup>51</sup>這說的是君子的自己以身作則，如果是別人非禮，能用語言制止的用語言，比如他老人家曾經憤怒地指責季氏僭用天子之禮：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」<sup>52</sup>必須用手制止的，他老先生也絕不手軟，他在任魯國的司法部長（大司寇）時，就親自主持撤毀了三個實力派人物季孫、叔孫和孟孫的都城，因為他們的都城過大，侵犯了諸侯的權威，

在形式上縮小了彼此之間的權威落差。

但是，孔子的複禮運動在魯國沒有進行到底，在別的國家也不受歡迎。有時為了稻粱謀，不得不做一些為五斗米折腰的事情。他的政治活動失敗的原因在於：他沒有看到或者說不願意承認血緣權威落差形式已經過時，奉行這個原則，勢必任親黜賢，重戚輕功，在政治上喪失治理國家的能力，在軍事上削弱軍隊的戰鬥力，結果是亡國破家。

但是，以孔子為代表的儒家學派為重建權威落差所創立的以禮、名、分為構架的權威落差理論體系具有不朽的價值，它經過後世的儒學家們的改進之後，成了中國傳統王朝宗法政治制度的理論基礎：禮，是建立名義權威落差的原則，在孔子那裏，就是把血緣原則引申到政治制度中，後世的「三綱五常」就是這個原則的發展和改進；分，是君臣之間的權威關係，即國家最高元首與整個官僚集團之間的關係，「分」要求的是，國家元首必須在制度上擁有統治集團其他成員不可僭越的權威，君與臣之間的權威落差是固定的、不可更改的；名，是權威落差的分級制度，在朝廷裏，是君以下的廷臣等級劃分，在朝廷外，則是中央和地方的權力等級劃分，州、道、縣等。這些落差，不僅用文字加以表達，而且在衣食住行樂各個方面加以限制和規定，既細緻又繁雜。

不難看出，儒家學派看重的是名義權威落差，而非實際權威落差；是權威的形式，而非權威的實質。這是儒家權威理論的一個缺陷。晚清時，光緒皇帝有名義上的權威，其母慈禧有實際上的權威。光緒有志無權，成大事不足；慈禧有威無德，禍國家有餘。這種政治弊病是儒家學說無法克服的。

## （二）法家的「法、術、勢」與暴力權威

最早看清血緣權威落差衰落趨勢的是法家學派，最早看到儒家忽視實際權威落差的也是法家。法家觀察到，舊的氏族權威偶像已經破碎、坍塌，正在沒入歷史的黃昏夕照之中。

法家是暴力權威落差的鼓吹者。這個主張在亂世有其合理性，也有其可行性。在儒門弟子四處碰壁之時，法家諸君卻到處走紅。李克在魏，吳起在楚，申不害在韓，商鞅、李斯在秦，都受到重用。韓非遭到既是同學又是同行的李斯的暗算，否則，他大有希望幫助秦國滅了自己的祖國——韓國。

法家的暴力有內外之分。對內的暴力，就是嚴刑峻法；對外的暴力，就是戰勝攻取。西周的戒條是「禮不下庶人，刑不上大夫」。這是血緣權威下的戒條，因為大夫是以君主為首的一個大家庭的成員，對家庭成員當然不能用刑；而庶人則是異姓之人、族外之人、被征服之人或遠房、偏房親戚，對他們當然不適用家族內部的禮節。正是這個「刑不上大夫」，在法家看來，是君主失去權威落差的根本原因。大夫們利用這一點違法犯禁、擴張勢力而不受懲罰。要保持君主對臣子的權威落差，就一定要刑上大夫。

西周之禮之一是，諸侯之間嚴禁動武。因為諸侯們大多是同一個祖先的後裔，不是兄弟，就是叔侄，不應同室操戈。要相親相愛，要「朝聘以相交，饗宴以相樂，會盟以相結」。確實，終春秋之世，很少有像後來的秦伐中原那樣，動不動就斬首數萬，甚至數十萬。中原諸侯之間也經常征伐，但大多是耀武揚威，擺擺樣子，讓你服從。

法家大行其道的秦國、楚國、魏國和韓國，可以完全不理這一套。秦、楚一直被中原諸侯目為非我族類的異族，而魏國和韓國則是魏大夫和韓大夫從姬姓的晉君手裏盜取來的。特別是

秦國，把自己建設成中國歷史上最早的軍國主義國家，暴政於內，黷武於外，秦君很快就威服國內，秦國不久就稱雄海內。到戰國末期，各國君臣，一提到秦國就心寒齒冷。最後終於滅六國，一天下，弭戰亂，建立起了空前（不能說絕後）的暴力權威大帝國。

這是法家理論的成功。猶如禮是儒家權威落差理論的核心概念，法，則是法家暴力權威落差理論的核心概念。法是暴力權威的集中表述。所謂立法，就是樹立暴力權威。韓非說：「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓也。」<sup>53</sup>可見，法定的權威是成文的。

法仍然是名義上的權威落差。不過，法家遠比儒家更注重實際和理論的可操作性。他們從不空談理想狀態。他們極為重視循名責實，重視實際權威甚於重視名義權威。「勢」，指的就是實際權威落差。而「術」，則是擴大和保持實際權威落差的方法和手段。韓非給「術」的定義是：「術者，藏之於胸中，以偶眾端，而潛禦群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。」<sup>54</sup>

韓非主張人主的名義權威和實際權威要保持統一。為此，他提出了「四美」的理論。所謂「四美」，就是「身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也。」<sup>55</sup>身貴位尊是名義權威，威重勢隆是實際權威。君主要時時刻刻防備臣子暗中削弱自己的權威。他警告說：「千乘之君無備，必有百乘之臣在側，以徙其民而傾國。萬乘之君無備，必有千乘之家在其側，以徙其威而傾國。是以奸臣蕃息，主道衰亡。是故諸侯之博大，天子之害也；群臣之太富，君主之敗也。」<sup>56</sup>

因此，「人主無法術以禦其臣，雖長年而美材，大臣猶將得勢擅事主斷。」<sup>57</sup>結果是「有主名而無實」。

用甚麼「術」來防止大權旁落呢？第一要學會「虛靜」，讓臣子無法揣摩你的意圖，那就沒有辦法打著你的旗號為他們自己謀權牟利。你反而可以觀察他們，你在暗處，他們在明處，很容易現出原形；第二要學會操作杠桿，用刑與德這兩個槓桿（二柄）來操縱臣下，刑德是最重要的權柄，絕不可授柄以人，誰抓住了它們，誰就是實際上的權威；第三要搞平衡，不要專信一人，專信一人，他就會組織黨羽，使他的腳比你的腰粗，尾巴比腦袋大，樹枝比樹幹壯，一陣風，就把你刮倒了；第四，要輕臣，要使臣下輕飄飄的像根鵝毛，你往哪兒吹，他往哪兒飄，不能讓臣下握重權，要擴大自己與臣下之間的權威落差，讓他們的頭頂夠不到你的腳後跟。<sup>58</sup>

秦始皇和李斯對上述四大權術中的第四術活學活用。平定六國之後，丞相提出，燕、齊、楚三國又大又遠，為了便於統治，建議始皇帝封諸子為王去鎮守。廷尉李斯反對，認為周文王封了許多同姓子弟為侯，結果相攻如仇，戰亂不已，不如皆為郡縣。始皇帝大為贊許，說：「天下共苦戰鬥不休，以有侯王。賴宗廟，天下初定，又復立國，是樹兵也；而求其寧息，豈不難哉！」<sup>59</sup>

始皇帝以為這樣一來，就可以建立起穩如泰山的權威落差，他的江山就成了鐵打的，可以二世三世千萬世地傳下去。他錯了。我們前面已經指出，暴力權威靈活性最強，長於戰勝攻取；但最不穩定最難讓人認可，所以最短命。它像一場熱帶風暴，勢不可擋，但不會賴著不走。就像老子說的，「飄風不終朝，驟雨不終日」<sup>60</sup>。暴力不是西施，赤裸並無美感。應該給它穿一件外衣，神聖的外衣。僅僅把自己的武功歸結為「賴宗廟」是不夠的。

秦帝國的內部動亂和旋踵而亡，暴露了法家暴力權威落差理論的局限性。赤裸裸的暴力只能改變動亂的形式，不能消除動亂本身。

### （三）道家的「慈、儉、謙」與德性權威

道家探索的是另外一條路線。他們反對儒家一以禮為核心恢復權威落差的理論。老子頗有針對性地說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」<sup>61</sup>可見，禮不僅是等而下之的東西，而且是致亂的原因。用禮來治亂，不是抱薪救火嗎？

他們也反對暴力權威。暴力手段的極限就是殺人。老子有點輕蔑地指出：「民不畏死，奈何以死懼之？」<sup>62</sup>就算能使老百姓怕死，你能通過殺人治亂立威，但是，只要你不親自動手殺人，而要通過別人的手來殺人，那隻手也可能殺你。

從根本上來說，道家是反任何政治權威的。在他們看來，政治和社會動亂的最終原因是人和社會的發展。人的智慧發展了，就會鬥智；人的體力發展了，就會鬥狠。社會財富增加了，就會誘導大家去爭去偷去搶。前東德領導人可能是個道家信徒，當東德居民紛紛逃往西德時，他們譴責西德人在誘惑東德人。似乎東德人逃亡的根本原因，不是東德自己沒有搞好，而是你西德搞得太多。這等於說，強姦罪的真正誘因，不是獸性，而是美色。如果讓一個道家法官來執法，他極有可能這樣來宣判一宗強姦案：強姦者無罪釋放，被強姦的美女當即毀容。

因此，讓社會和人倒退，是消除動亂的治本之法。人愚昧到看不出甚麼東西好，他就不會去爭奪；社會純樸到沒有悅耳的聲音，沒有炫目的色彩，沒有餡口的美味<sup>63</sup>……人們就會不爭不取，和睦相處，社會也沒有搞得那麼大，那麼複雜，那麼富裕，「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」<sup>64</sup>，既團結，也安定。

道家思想家也知道，要讓所有人都廢棄他們已獲得的東西談何容易。但至少治國者應當能夠做到。能夠清心寡欲、與世無爭、大智若愚的只有道家所謂的聖人，所以，太平祥和的理想國應該是以聖人為元首的國家。這有點像柏拉圖的哲學家國王。柏拉圖生活在戰亂頻仍的希臘城邦時代的晚期，老子生活在內亂外患的春秋末期，道德淪喪和社會動亂強化了他們對人格權威的需求。不同的是，哲學家國王是理性的化身，聖人君主則是道德的典範。

老子對聖人君主之道德實踐的期望是三條：第一是「慈」，第二是「儉」，第三是「不敢為天下先」，也就是謙。他在《道德經》第六十七章裏把這三條稱為他的「三寶」。這是道家關於建立一個無為的「守夜人」國家的道德綱領。老子在道德上絕不是無為論者。他明確反對「以智治國」，主張「以德治國」。他說：「故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」老子在骨子眼裏是主張以道德治天下的。

以我看，三大法寶中最重要法寶是儉。聖人要帶頭過儉樸的生活，這樣才能不與民爭利，才能在利益面前退讓，不為天下先，才能慈愛得起來。

用好了這三大法寶，聖人就能樹立起絕對的德性權威，受到人民的愛戴。江海為百川之王，

是因為它善於處在下面；聖人為民之王，是因為他不為天下先，如同百川樂於歸海一樣，眾人也樂於歸附聖人。

老子的道德理想國沒能建立起來，德性權威在戰國時代也很難找到。不是說老子的德性權威落差理論沒有價值，而是說他的理論不合時宜。道德可以使治世更治，但很難讓亂世變治。如同補藥可以強壯身體，但不能解熱退燒。一個當了國家元首的人突然失去德性權威，可能導致社會動盪，但出現一個德性權威卻不能立即使天下大亂變成天下大治。由亂變治還需要許多別的條件。

## 六 神授權威的確立與第一次政體危機的終結

儒、法、道三家學說的命運耐人尋味。讓秦王朝成功的法家學說隨著秦王朝的成功而失敗，被秦帝國焚燒和活埋的儒家以及被其遺棄的道家學說，卻隨著秦帝國的失敗而成功。原因或許是，法家學說是打天下的學說，儒道學說是治天下的學說。叔孫通就對漢高祖說過：「夫儒者難與進取，可與守成。」<sup>65</sup>

對於秦的滅亡，很多人總結過很多教訓，比較著名的是賈誼的《過秦論》。「秦以區區之地，千乘之權，招八州而朝同列，百有餘年矣。然後以六合為家，崤、函為宮。一夫作難而七廟墮，身死人手，為天下笑者，何也？仁義不施，而攻守之勢異也。」<sup>66</sup>這是千古不刊之論。

賈誼提出了一個極其重要的命題：以暴力奪取的政權，不能以暴力守。這比古希臘大哲學家亞里斯多德的同類命題要妥貼些，亞氏說，暴力產生的政權是速朽的。支持他的論據是他的學生亞力山大大帝的實踐，不支持他的論據更多。中國從商朝開始，幾乎所有王朝都產生於暴力，但速朽的主要是秦朝和隋朝。

速朽的不是暴力取得的政權，而是以暴力治理的政權。不是不能用暴力，恰恰相反，暴力只能用暴力來清除；而是不能用持續的暴力。這就是攻守異勢：攻用暴力，守用仁義。以仁義守天下是仁政，以暴力據天下是暴政。

但是，秦、隋滅亡的原因並不完全相同。秦朝是政體危機與政權危機同時爆發，隋朝則只有政權危機，沒有政體危機。政體危機是名義權威落差失效的結果，政權危機則是實際權威落差不當造成的。

秦改分封制為郡縣制，徹底廢除了舊的政體權威落差形式——氏族血緣權威落差，但是，它並沒有著力建設新的政體權威落差，它依賴暴力。這也是它過分使用暴力的一個結果。

新的政體權威落差是神授權威落差。在中國，神授權威的建立以龍與皇權的統一為標誌，即所謂「真龍天子」是也。此前的血緣權威的崇拜物則不是龍。這可以從歷代王朝始祖的傳說中看到。據《史記》記載，殷商的始祖契是「玄鳥」的化身（契的母親吞下一顆玄鳥卵而懷契）<sup>67</sup>；周的始祖棄是巨人的化身（棄的母親不小心踩了巨人的腳印而懷上了他）<sup>68</sup>；秦的始祖大業也是玄鳥的化身（其母也是吞玄鳥卵而懷大業）<sup>69</sup>。秦始皇的血緣來歷則很可疑，他連玄鳥的後裔都夠不上，史載他可能是鄭國商人呂不韋與其出身於歌妓的小妾的私生子。

這樣一個很不神聖的身世，要建立萬代不易的基業本就很難。可統一中國後，秦始皇非但不

神化自己的政體，反而只吹噓自己的武功，到處勒碑刻石，耀武揚威。他對自己王朝的壽命其實並不感興趣，他感興趣的只是他自己的壽命，到處求神拜仙，尋丹覓藥，勞民傷財，上當受騙。

漢王朝則不同，它神化自己的工作做得很細緻。首先，漢高祖不再被描繪為怪鳥巨人的私生子，而直接就是龍種。《史記》說，「其先，劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖。」<sup>70</sup>其次，龍種又進一步得到印證。作為亭長，劉邦有一次押送囚徒，夜行澤中，親手斬一大白蛇。有老婦夜哭，說是她的兒子乃白帝之子，被赤帝之子殺了云云。而秦始皇也常說「東南有天子氣」。劉邦逃亡藏匿在山澤岩石之間，其妻帶人找他，一找一個准，人們奇而問之，她說劉邦所居之處的上空常有雲氣，潛台詞是，雲從龍，風從虎，找到了雲就找到了真龍天子劉邦。第三，把這一神話廣為傳播，並樹為旗號。劉邦被推為沛公時，祠黃帝，旗幟皆赤，以表示是赤龍之子的軍隊。

從此之後，龍就成了皇家的專利。妄言自己與龍正當或不正當關係的，不是當上了皇帝，就是掉了腦袋。曾國藩的家人也只敢說他是蟒蛇精投胎。想陷害他的人故意誣告他妄稱自己是龍種。漢王朝基本上完成了神授權威的建設工作，解除了政體危機；並廢除了秦苛政，緩解了政權危機，使漢代成了中國歷史上最穩定、最強盛的王朝之一。從漢朝以後，兩千年裏沒有發生過政體性的權威落差危機，原因是沒有人對神授權威提出過致命的質疑。其間所發生的動亂，都是民族入侵和政權危機導致的。

## 七 神授權威的失效與近一個世紀的探索

如果說中國血緣權威是得了慢性病在漫長的歷史時期裏慢慢死亡的話，那麼，神授權威則是得了從西方進口的急性政治傳染病，突然死亡的。它的訃告是辛亥革命者們撰寫的。

有過一次借屍還魂的嘗試，那就是袁世凱唱的一出恢復帝制的鬧劇，沒有幾天就收了場。真龍天子的神話在人們心目中成了想當皇帝的鬼話。

從此開始了中國的第二次政體危機。這次危機帶有世界性。所有廢除了帝制而又沒有完成向民授權威過渡的國家，都陷入了這一危機。於是，開始了艱難而痛苦的探索。

某種規律在起作用。中間又插入了暴力權威或德性權威的政權形式或兩種權威的混合形式。法西斯政權、軍人獨裁政權和共產主義政權相繼問世。在中國，從北洋軍閥政權到蔣介石的獨裁政權，到毛澤東的延安革命政權，都是槍桿子裏面出的政權，因而也都屬於暴力權威。

可以想見，這樣的政權不可能並存，不是你死，便是我活。在一個消滅另一個之前，在所有這樣的政權都由暴力權威轉變為民授權威之前，相互之間使用的暴力是不會結束的。蔣介石統一軍閥之後，他和軍閥之間的武力衝突變成了權力摩擦。毛澤東把蔣介石打到台灣之後，相當一段時間內，各自都沒有放棄消滅對方的決心。暴力衝突給暴力權威落差的存在提供了合理性和有效性，國共兩黨各自為對方的存在提供了合法性。消滅對方的必要性和隨時動武的可能性，使各自在自己政權內部保持暴力權威落差成為必要和可能。國共兩黨就是這樣一對俏冤家：誰也容不得對方，但誰也少不了對方。曾經隔著海峽互射的炮火，成了為對方提供合法性的「選票」。炮火一停，就表明兩岸的權威落差形式開始發生改變。

一條台灣海峽成了暴力權威落差的軟化劑。武力衝突始終沒有發生，而暴力權威政權內部的問題卻層出不窮。在第一代靠槍桿子走上權力頂峰的老人謝世以後，第二代領導人很早就開始樹立自己的道德形象，他們試圖完成從暴力權威向德性權威的過渡。蔣介石的去世和蔣經國的上台有著新舊混雜的政治史含義。首先，它標誌著台灣政治由暴力權威落差轉向德性權威落差，蔣經國的一生都在塑造自己的道德形象，而且不能說沒有成就；其次，它還包藏著舊權威落差形式的尾巴，即恢復世襲制權力繼承方式。世襲制是血緣權威和神授權威下的最高權力繼承方式，血緣代代相承，龍種世世相傳，不世襲是不行的。但是，暴力權威和德性權威與世襲制並不相容，與民授權威更不相容，這三種權威都與特定的人格相聯繫，並不與該人格的兒子相聯繫。這就是世襲制在當代主流政體中絕跡的一個原因。

可以假定蔣經國看到了這一點。暴力權威和他父親一起壽終正寢，德性權威也將和自己同歸西天。他塑造自己的道德形象耗盡了一生的時間，他對自己的兒子們的道德形象並不抱幻想，對世襲制的名譽也不抱幻想。讓他們繼承自己的權力，台灣政體就將喪失所有的權威落差，混亂和動盪就會來臨。這使他作出了兩項重大決定：第一，徹底廢除世襲制，不讓自己的兒子接班；第二，開放黨禁，為實行真正的民主政治、建立民授權威創造條件。

與此同時，大陸的第二代領導人鄧小平為尋求暴力權威的替代形式也進行了艱苦探索，通過經濟改革，他確實找到了一種過渡型權威形式：發展型權威。他把政權從目的變成了手段。在毛澤東時代，階級鬥爭是中心，保持著手中的政權就是目的，用毛澤東的話說，就是不能讓江山改變顏色。鄧小平把經濟建設作為中心，把促進經濟增長作為政權的目的，用他的話說，發展是硬道理。<sup>71</sup>只要目的是正當的，是被人們廣泛認可的，作為完成該目的之手段的政權就獲得了有效性和合法性。

這種在特殊歷史條件下，因推進體制改革和促進經濟增長而獲得人們廣泛支持的政治權威，我們可以稱之為「發展型權威」，我在八十年代末叫它為「新權威」。對這個問題，鄧小平本人有很清醒的認識，他在1992年的南方系列談話裏明確指出：「如果沒有改革開放的成果，『六·四』這個關我們闖不過，闖不過就亂，亂就打內戰，『文化大革命』就是內戰。為甚麼『六·四』以後我們的國家很穩定？就是因為我們搞了改革開放，促進了經濟發展，人民生活得到了改善。所以，軍隊、國家政權，都要維護這條道路、這個制度、這些政策。」<sup>72</sup>這段議論再清楚不過地說明了發展的道理到底硬在哪里，硬就硬在它能提供一種新型權威，在神授權威向民授權威過渡過程中維持社會穩定。這種權威雖然還不是常規型權威，但歷史作用不可低估。

## 八 民權政治取向的戰略意義

雖然發展型權威在穩定改革時期的中國社會居功至偉，但它自身的穩定性需要驗證。任何一種類型的政治權威，其自身都是一個系統。根據政治系統分析大師大衛·伊斯頓分析，政治系統由系統本身和它所出的環境組成，「這個環境本身可以分成兩個部分：社會內部和社會外部。前一部分由與政治系統同處於一個社會中的那些系統所組成。根據我們關於政治系統相互作用的性質的定義，那些系統不是政治系統。社會內部的系統包括諸如經濟、文化、社會結構、人的個性之類的種種行為、態度和觀念。」<sup>73</sup>

因此，政治權威系統必定面臨兩項基本任務：第一，維持其他社會內部系統的穩定，其次，設法讓自己持續生存。而且第二項任務是完成第一項任務的前提，如果政治系統自身不能生

存下去，它非但不能應付其他社會系統的動亂，而且自身就是動亂的根源；不僅不能治亂，反而添亂。

對於一個政治權威系統來說，最高權威的維持和更迭總是決定該權威系統持續生存的關鍵環節之一，最高權威地位越鞏固，更迭得越順暢、越制度化，該權威系統自身的生存能力就越強，維持穩定的功能也就越強。

在所有各種類型的權威中，在權威有效期內，最高權威最穩固、更迭得最順暢的是血緣權威，首先，最高權威的地位不受挑戰，因為誰也沒有辦法把長輩變成晚輩，或把晚輩變成長輩；其次，繼承規則也是簡單清晰的：在嫡生諸子中，長子優先，在所有子嗣裏，嫡生優先。

神授權威也不容易發生權力繼承困難並能有效地阻止對最高權力的爭奪。無論君主之下的人們如何經營，要想通過和平的方式篡奪真龍天子的權力，是幾乎沒有可能的。中國歷史上，只發生過屈指可數的幾次，人所共知的是武則天篡唐，王莽篡漢，都不長久。在神授權威落差下，對最高權力只能盜竊，不能公開佔有。對最高權力的盜竊，一直是神授權威下的痼疾，宦官專權和外戚專權是中國神授君主政治的兩個致命傷。

但是，君主制下最高權威的穩定的持續性在一定程度上是以犧牲效率為代價的。君主政治制下的權力繼承奉行的是血緣原則：有嫡立嫡，無嫡立長，嫡中立長。違反這個原則，就難免發生宮廷鬥爭，嚴重時還會釀成天下大亂。在兩種情況下，會發生長幼之爭：一是因為愛，皇帝想立自己最寵愛的妃子的兒子為太子，比如漢高祖想立戚夫人的兒子趙王；二是因為賢，幼子比長子更有才德，比如唐高祖想立秦王李世民。假如君主生出了一個像劉禪那樣的獨子，那就不只是君王自己的悲劇，也是所有臣民的悲劇。三國之爭，某種意義上成了兒子之爭。曹操感歎：「生子當如孫仲謀」，這是家國之歎，而非人才之歎。

與血緣權威和神授權威相比，暴力權威和德性權威自我穩定的能力就比較差。它們既解決不好最高權力的爭奪問題，也解決不好最高權力的繼承問題。從來源上看，血緣關係中的最高權威和被神選中的最高權威都具有唯一性，因而不受挑戰，他與他的助手和統治集團之間的權威落差基本上是固定的。暴力權威和德性權威都是人格化的權威，他與助手和統治集團之間的權威落差是變動的，他們之間的權威落差是擴大還是縮小，取決於他們相互之間道德威望和使用暴力的技術的相對變化：最高權威的道德威望下降，使用暴力的技術衰退，他與下屬的權威落差會縮小，從而會鼓勵下屬產生取而代之的欲望。

更嚴重的問題發生在最高權威的更迭上。由於道德威望和運用暴力的才能既不能遺傳給自己的兒子，也不能轉讓給自己的學生或下屬，所以德性權威和暴力權威很難保證更迭後權威品質的穩定。由於保持權威落差的必要性，德性權威和暴力權威的承擔者還必須使用那些道德威望和個人才能比自己低得多的人，讓他們在自己在任時做助手，自己卸任時來接班。一旦他選定的接班人威望增長過快，威脅到他的權威落差，他就將更換那個潛在的挑戰者。這種政體下的第二把手不斷被更換是該政體的常態。這種狀態可以被稱為「第二把手更換律」。

這樣，最高掌權人更迭後的德性權威和暴力權威常常會遭遇深刻危機。由於「第二把手更換律」的作用，新首腦的人格威望一般遠遠低於去世或卸任的首腦。這就很容易誘發政體和政權的雙重危機。人格性權威落差的政體，其權威人格突然失去了威望，政體合法性成了問題；首腦威望不高，建立不起對下屬的權威落差，才能有限，應付不了各種挑戰，結果，既不能保證政治穩定，也不能保證行政效率，還不能保證決策正確。由於這個原因，德性權威

和暴力權威很少能生存過三代。德性權威堯舜禹生存了三代，秦帝國沒有活過兩代，希特勒政權還沒有它的創始人的壽命長。

總而言之，血緣權威和神授權威作為政體是穩定的，但不能保證它每個政權的偉大，政權狀況，要看遺傳學和醫學上的運氣。一旦一個王朝攤上了一個長壽的惡棍、庸才當皇帝，或一個好皇帝像清朝某些皇帝那樣染上了難言且不治之疾，國家的苦難便難有盡頭。在中國歷史上，偉大皇帝寥寥無幾，庸主、暴君、昏皇、淫帝不計其數。德性權威和暴力

在所有的政治權威中，唯有憲政格局下的民授權威既有政體的穩定，也有政權的效率。非人格化的制度保障其穩定，國家首腦的可選擇和可更換保障其效率。從這個角度來看中國當前政治發展中的民本和民權傾向，就能理解其長治久安的戰略意義。

2005年9月於北京

## 參考書目

[美] 鄧尼斯·朗 (Dennis H. Wrong)：《權力論》(Power: its forms, and uses)，中文版，第42頁，陸震綸、鄭明哲譯，中國社會科學出版社，2002年1月，北京。

[古希臘] 亞里斯多德 [Aristotle (希臘語：Αριστοτέλης)]，約前384年–前322年]：《尼各馬科倫理學》，第一卷 (1103a)，參見《亞里斯多德全集》，中文版，第八卷，第26頁，苗力田譯，中國人民大學出版社，1992年版，北京。

[法] 莫里斯·迪韋爾熱 (Maurice Duverger)：《政治社會學：政治學要素》(Sociologie de la politique: Eléments de science politique)，中文版，第120頁，楊祖功、王大東譯，華夏出版社，1987年，北京。

[德] 馬克斯·韋伯 (Max Weber)：《經濟與社會》(Wirtschaft und Gesellschaft) 上卷，中文版第238頁，或第81頁，林榮遠譯，商務印書館，1997年版，北京。

[美] 喬治·霍蘭·薩拜因 (George H. Sabine)：《政治學說史》(A history of political theory, fourth edition, Hinsdale Illinois, Dryden press, 1973) 上冊，中文版，第270頁，盛葵陽、崔妙因譯，商務印書館，1986年版，北京。

[美] 羅伯特·達爾 (Robert A. Dahl)：《論民主》(On Democracy, 1999 by Yale University Press)，中文版，第4頁，李柏光、林猛譯，商務印書館，1999年，北京。

[美] 傑佛瑞·龐頓、彼得·吉爾 (Geoffrey Ponton and Peter Gill)：《政治學導論》(Introduction to Politics)，中文版，第90頁，張定淮譯，社會科學文獻出版社出版，2003年7月，北京。

《諸子集成》第3卷、第5卷，上海書店影印出版，1986年版，1994年7刷。

[宋] 司馬光：《資治通鑒》第一卷，中華書局出版，1956年版，1992年湖北8刷。

[美] 詹姆斯·A·古爾德、文森特·V·瑟斯比 (James A. Gould and Vincent V. Thursby)：《現代政治思想》(Contemporary political thought)，中文版，第252–253頁，楊淮生等譯，商務印書館，1985年，北京。

《新刊四書五經·四書集注》，中國書店出版，1994年5月。

## 註釋

1 [宋] 司馬光：《資治通鑒》，卷1，「周紀1，威烈王23年（前403年）」，中華書局版，第1冊，正文第2頁，1956年6月第1版。

- 2 《說文·木部》：「權，黃樺木。」
- 3 《廣雅·釋器》：「錘謂之權。」；《廣雅·仙韻》：「權，稱錘也。」
- 4 《論語·堯曰》，引文見《新刊四書五經·四書集注》，[宋]朱熹注，第175頁，中國書店版，1994年5月第1版。
- 5 1、《孟子·梁惠王上》：「權，然後知輕重。」，這裏的「權」是稱量的意思；2、《呂氏春秋·舉難》：「且人固難全，權而用其長者，當舉也。」，這裏的「權」是衡量和比較的意思；3、《廣雅·仙韻》：「權，平也。」這裏的「權」是平均和平衡的意思。
- 6 1、《莊子·天運》：「親權者不能與人柄。」這說的是權力和權柄；《逸周書·大戒》：「權先申之。」孔晁注：「權，謂勢重。」這說的是威勢和權勢。
- 7 《說文·女部》：「威，姑也。從女，從戍。」《說文》：「姑，夫母也。從女，古聲。」
- 8 《論語·學而》：「君子不重則不威，學則不固。」（引文見《新刊四書五經·四書集注》，[宋]朱熹注，第45頁，中國書店版，1994年5月第1版）此處的威，就是尊嚴和威嚴的意思。
- 9 1、《廣雅·釋詁二》：「威，力也。」2、《商君書·去強》：「刑生力，力生強，強生威。」這裏指的就是威力和權勢的意思。
- 10 該辭條對「權威」的解釋是：1、使人信從的力量和威望；2、在某種範圍裏最有地位的人或事物。
- 11 [美] 鄧尼斯·朗 (Dennis H. Wrong)：《權力論》(Power: it's forms, and uses)，中文版，第42頁，陸震綸、鄭明哲譯，中國社會科學出版社，2002年1月，北京。
- 12 這個詞的德文原文是「Herrschaft」，許多英文和中文譯者將其譯成「統治」，在我所引用的林榮遠翻譯的馬克斯·韋伯的名著《經濟與社會》中，「Herrschaft」就被譯了統治。
- 13 [德] 馬克斯·韋伯 (Max Weber)：《經濟與社會》(Wirtschaft und Gesellschaft) 上卷，中文版第238頁，或第81頁，林榮遠譯，商務印書館，1997年版，北京。
- 14 [法] 莫里斯·迪韋爾熱 (Maurice Duverger)：《政治社會學：政治學要素》(Sociologie de la politique: Eléments de science politique)，中文版，第120頁，楊祖功、王大東譯，華夏出版社，1987年，北京。
- 15 [美] 鄧尼斯·朗 (Dennis H. Wrong)：《權力論》(Power: it's forms, and uses)，中文版，第1頁，及以下各頁，陸震綸、鄭明哲譯，中國社會科學出版社，2002年1月，北京。
- 16 "In politics, authority generally refers to the ability to make laws, independent of the power to enforce them, or the ability to permit something. People obey authority out of respect, while they obey power out of fear. For example, "*the congress has the authority to pass laws*" vs "*the police have the power to arrest law-breakers*". Authority need not be consistent or rational, it only needs to be accepted as a source of permission or truth."，引自——<http://en.wikipedia.org/wiki/Authority>。
- 17 此處的秩序，我接受哈耶克 (F. A. Hayek) 對它的定義：秩序是「大量不同類型的要素相互聯繫在一起的一種狀態」。載于他出版於1973年的《法律、立法和自由》，轉引自【英】邁克爾·H·萊斯諾夫 (Michael H. Lessnoff)：《二十世紀的政治哲學家》(Political Philosophers of the Twentieth Century, 1999)，中文版，第198頁，馮克利譯，商務印書館出版，2001年，北京。
- 18 [美] 喬治·霍蘭·薩拜因 (George H. Sabine)：《政治學說史》(A history of political theory, fourth edition, Hinsdale Illinois, Dryden press, 1973) 上冊，中文版，第270頁，盛葵陽、崔妙因譯，商務印書館，1986年版，北京。
- 19 「合法統治的最純粹類型，是那種借助官僚體制的行政管理班子進行的統治。」「而社會方面，官僚體制的統治一般意味著：……3.形式主義的非人格化的統治」。參見馬克斯·韋伯：《經濟與社會》，中文版第245頁，以及第250頁，林榮遠譯，商務印書館，1997年版，北京。

- 20 在傳統型統治下「存在著一個雙重王國，即：a) 實質上受傳統約束的統治者行為的王國；b) 實質上不受傳統約束的統治者行為的王國。」參見馬克斯·韋伯：《經濟與社會》上卷，中文版第252頁，林榮遠譯，商務印書館，1997年版，北京。
- 21 按照韋伯的解釋，魅力型權威的完全人格化表現在9個「沒有」上：「不存在『等級制度』，……沒有『職務轄區』和『許可權』，……沒有『薪金』，也沒有『俸祿』，……沒有固定的『機構』，……沒有規章，沒有抽象的法律原則，沒有以法律原則為取向的尋找合理的律例，沒有以傳統的先例為取向的司法判例和司法判決……」參見馬克斯·韋伯：《經濟與社會》上卷，中文版第271頁，林榮遠譯，商務印書館，1997年版，北京。
- 22 參見鄧尼斯·朗：《權力論》，中文版，第3章，第42-70頁，陸震綸、鄭明哲譯，中國社會科學出版社，2002年1月，北京。
- 23 《說文·戌部》：「戌，滅也。九月，陽氣微，萬物畢成，陽下入地也。五行，土生於戌，盛於戌。從戌含一。」
- 24 費孝通：《鄉土中國》，第12章：血緣與地緣。摘自如下網頁：  
<http://www.chinaelections.org/readnews.asp?newsid=%7B76C08B75-6DDD-4A93-95FB-EB3600369E4A%7D>。
- 25 毛澤東第一次提出這個思想是在1927年8月7日於漢口召開的「八七會議」上，當時的提法是「須知政權是由槍桿子中取得的」。1938年11月，他在在中共六屆六中全會上作題為「戰爭和戰略問題」的結論，正式提出這一論斷，他說：「每個共產黨員都應懂得這個真理：『槍桿子裏面出政權』。」（《毛澤東選集》，第2卷，第547頁，人民出版社，1991年第2版，北京）
- 26 【古希臘】亞里斯多德[Aristotle (希臘語：Αριστοτέλης)]，約前384年-前322年]：《尼各馬科倫理學》，第一卷（1103a），參見《亞里斯多德全集》，中文版，第八卷，第26頁，苗力田譯，中國人民大學出版社，1992年版，北京。
- 27 亞里斯多德：《尼各馬科倫理學》，第一卷結尾與第二卷開頭（1103a），參見《亞里斯多德全集》，中文版，第八卷，第26、以及第27頁，苗力田譯，中國人民大學出版社，1992年版，北京。
- 28 《論語·大學》，參見《新刊四書五經·四書集注》，[宋]朱熹注，第3-4頁，中國書店版，1994年5月第1版。
- 29 【西周】老子：《老子》第十六章（魏源撰《老子本義》版），參見《諸子集成》，第3卷，第13頁，上海書店影印出版，1986年，上海。
- 30 【西周】老子：《老子》第五十六章（魏源撰《老子本義》版），參見《諸子集成》，第3卷，第55頁，上海書店影印出版，1986年，上海。
- 31 【西周】老子：《老子》第五十八章（魏源撰《老子本義》版），參見《諸子集成》，第3卷，第57頁，上海書店影印出版，1986年，上海。
- 32 按照《德性之後》（也有人譯作「追尋美德」，英文原文是：「After virtue: A study in moral theory」）的作者A.麥金太爾(Alasdair MacIntyre)的理解，在荷馬史詩裏，希臘語的「德性」一詞用來表達任何一種卓越，即使是一個快速跑步者所展現的雙腳的卓越（參見《德性之後》，中文版，第154頁，龔群、戴揚毅譯，中國社會科學出版社，1995年版，北京）。按照這個理解，世界短跑冠軍的德性在腳上。
- 33 參見《聖經·舊約》，《撒母耳記（上）》，第8-10章，先知撒母耳在被上帝選中的以色列國王掃羅的頭上塗膏油，中國基督教協會發行的中文版《聖經》，1998年版，舊約第264-266頁。
- 34 《聖經·新約》，《羅馬書》，第13章，第1-7節。中國基督教協會發行的中文版《聖經》，1998年版，新約第180頁。
- 35 [美] 羅伯特·達爾 (Robert A. Dahl)：《論民主》(On Democracy, 1999 by Yale University Press)，中文版，第4頁，李柏光、林猛譯，商務印書館，1999年，北京。
- 36 [法] 莫里斯·迪韋爾熱 (Maurice Duverger)：《政治社會學：政治學要素》(Sociologie

- de la politique: Eléments de science politique), 中文版, 第106頁, 楊祖功、王大東譯, 華夏出版社, 1987年, 北京。
- 37 [法] 莫里斯·迪韋爾熱: 《政治社會學: 政治學要素》, 中文版, 第121頁, 楊祖功、王大東譯, 華夏出版社, 1987年, 北京。
- 38 鄧尼斯·朗: 《權力論》, 中文版, 第3章, 第67頁, 陸震綸、鄭明哲譯, 中國社會科學出版社, 2002年1月, 北京。
- 39 [美] 傑佛瑞·龐頓、彼得·吉爾 (Geoffrey Ponton and Peter Gill): 《政治學導論》 (Introduction to Politics), 中文版, 第90頁, 張定淮譯, 社會科學文獻出版社出版, 2003年7月, 北京。
- 40 [美] 傑佛瑞·龐頓、彼得·吉爾: 《政治學導論》, 中文版, 第90頁, 張定淮譯, 社會科學文獻出版社出版, 2003年7月, 北京。
- 41 哈耶克對秩序的定義是「大量不同類型的要素相互聯繫在一起的一種狀態」, 轉引自【英】邁克爾·H·萊斯諾夫 (Michael H. Lessnoff): 《二十世紀的政治哲學家》 (Political Philosophers of the Twentieth Century, 1999) 中文版, 第198頁, 馮克利譯, 商務印書館出版, 2001年, 北京, 原文載于哈耶克出版於1973年的《法律、立法和自由》。
- 42 聖經·新約, 《彼得前書》, 第2章, 第13節。中國基督教協會發行的中文版《聖經》, 1998年版, 新約第261頁。
- 43 參見馬克斯·韋伯: 《經濟與社會》上卷, 中文版第252頁, 林榮遠譯, 商務印書館, 1997年版, 北京。
- 44 [法] 孟德斯鳩 (Montesquieu): 《論法的精神》 (De l'Esprit des Lois) 上冊, 中文版, 第126頁, 張雁深譯, 商務印書館, 1987年6月第4次印刷, 北京。
- 45 錢穆: 《國史大綱》, 上冊, 第95頁, 商務印書館, 1994年6月, 北京。
- 46 《說文·示部》: 「禮, 履也, 所以事神致福也。」
- 47 引自《中庸》, 第十九章, 載《新刊四書五經·四書集注》, 第26頁, 中國書店出版, 1994年5月。
- 48 引自《左傳·隱公十一年》, 載《新刊四書五經·春秋三傳(上)》, 第38頁, 中國書店出版, 1994年6月。
- 49 引自《禮記·曲禮上第一》, 載《新刊四書五經·禮記集說》, 第2頁, 中國書店出版, 1994年6月。
- 50 引自《禮記·哀公問第二十七》, 載《新刊四書五經·禮記集說》, 第424、426頁, 中國書店出版, 1994年6月。
- 51 引自《論語·顏淵第十二》, 載《新刊四書五經·四書集注》, 第119頁, 中國書店出版, 1994年5月。
- 52 引自《論語·八佾第三》, 載《新刊四書五經·四書集注》, 第55頁, 中國書店出版, 1994年5月。
- 53 引自《韓非子·難三第三十八》, 載《諸子集成》第5卷, 《韓非子集解》第290頁, 上海書店, 影印本, 1986年版, 1994年7刷。
- 54 引自《韓非子·難三第三十八》, 載《諸子集成》第5卷, 《韓非子集解》第290頁, 上海書店, 影印本, 1986年版, 1994年7刷。
- 55 引自《韓非子·愛臣第四》, 載《諸子集成》第5卷, 《韓非子集解》第16頁, 上海書店, 影印本, 1986年版, 1994年7刷。
- 56 引自《韓非子·愛臣第四》, 載《諸子集成》第5卷, 《韓非子集解》第16頁, 上海書店, 影印本, 1986年版, 1994年7刷。

- 57 引自《韓非子·奸劫弑臣第十四》，載《諸子集成》第5卷，《韓非子集解》第76頁，上海書店，影印本，1986年版，1994年7刷。
- 58 參閱《韓非子》「主道第五」、「二柄第七」、「揚權第八」等諸章。
- 59 參閱〔宋〕司馬光：《資治通鑒》第一卷，「秦紀二」，第236頁，中華書局出版，1956年版，1992年湖北8刷。
- 60 引自老子《道德經》，第二十三章，載《諸子集成》第3卷，《老子道德經》，第13頁，上海書店，影印本，1986年版，1994年7刷。
- 61 引自老子《道德經》，第三十八章，載《諸子集成》第3卷，《老子道德經》，第23頁，上海書店，影印本，1986年版，1994年7刷。
- 62 引自老子《道德經》，第七十四章，載《諸子集成》第3卷，《老子道德經》，第44頁，上海書店，影印本，1986年版，1994年7刷。
- 63 引自老子《道德經》，第十二章，載《諸子集成》第3卷，《老子道德經》，第6頁，上海書店，影印本，1986年版，1994年7刷。
- 64 引自老子《道德經》，第八十章，載《諸子集成》第3卷，《老子道德經》，第46—47頁，上海書店，影印本，1986年版，1994年7刷。
- 65 參閱〔漢〕司馬遷：《史記》卷99，「劉敬叔孫通列傳第39」，中華書局版第八冊，第2722頁，1982年第2版，1994年湖北13刷。
- 66 參見〔漢〕賈誼：「過秦論（上）」，載〔清〕吳楚材、吳調侯編：《古文觀止》上冊，第237頁，中華書局出版，1959第1版，1978年3月遼寧1刷。
- 67 參閱〔漢〕司馬遷：《史記》卷3，「殷本紀第3」：「殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取而食之，因孕生契。」中華書局版第一冊，第91頁，1982年第2版，1994年湖北13刷。
- 68 參閱〔漢〕司馬遷：《史記》卷3，「周本紀第4」：「周後稷，名棄。其母有邵氏女，曰姜原。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子。」中華書局版第一冊，第111頁，1982年第2版，1994年湖北13刷。
- 69 參閱〔漢〕司馬遷：《史記》卷3，「秦本紀第5」：「秦之先，帝顓頊之苗裔孫曰女修。女修織，玄鳥隕卵，女修吞之，生子大業。」中華書局版第一冊，第173頁，1982年第2版，1994年湖北13刷。
- 70 參閱〔漢〕司馬遷：《史記》卷8，「高祖本紀第8」，中華書局版第二冊，第341頁，1982年第2版，1994年湖北13刷。
- 71 引自鄧小平：「在武昌、深圳、珠海、上海等地談話要點」，載《鄧小平文選》第三卷，第377頁，人民出版社，1993年版，北京。
- 72 參見《鄧小平文選》第三卷，第371頁，人民出版社，1993年10月第1版，北京。
- 73 大衛·伊斯頓 (David Easton)：「系統分析：功能主義的一個例子 (Systems analysis: An example of functionalism)」，轉引自詹姆斯·A·古爾德、文森特·V·瑟斯比 (James A. Gould and Vincent V. Thursby) 所編《現代政治思想》 (Contemporary political thought)，中文版，第252—253頁，楊淮生等譯，商務印書館，1985年，北京。

本文於《二十一世紀》網絡版第五十期（2006年5月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。