

# 皇权与绅权(1)

## 论绅士

绅士是封建解体，大一统的专制皇权确立之后，中国传统社会中所特具的一种人物。它的发生有着它的社会背景，从这背景中我们可以了解它的特性。

### 帝王本无种

这种我们所谓绅士的人物也常被称作士大夫。因之，它也常被认作和封建时代的大夫和士一类的人物，其实士大夫和大夫士却有很重要的区别。

在封建制度中，大夫和士是统治阶级的一层，虽则在统治阶级中说是很低的一层，但是究竟还是统治者，是握有政权的。封建制度中，政权并不集中在最高的王的手上。这是个一层层重叠着的权力金字塔，每个贵族都分享着一部分权力。王奈何不得侯，侯也奈何不得公，一直到士，都是如此。他们在一定的范围之内，各层有各层的政权。所以我们可以说大夫和士也是握有政权的统治阶级的一部分。封建解体，在政治上说，是政权不再像金字塔一般的从上逐渐一层层地分下来，而集中成了大一统的皇权，皇帝是政权的独占者，“朕即国家”。他在处理政务时固然雇用着一批助手，就是官僚。可是官僚和贵族是不同的。官僚是皇帝的工具，工具只能行使政权而没有政权。贵族是统治者的家门，官僚是统治者的臣仆。

封建解体之后，政治上还有一个重要的变化，那就是：“帝王本无种”。封建的政权是依血统来分配和传袭的。不生在贵族之门的庶人，轮不到这些“宝座”，看不到这些“神器”。没有人能在出生之前挑选他的血统，也没有人在出生之后能改变他的血统，所以不在其位的，也不会去觊觎此位。正如生而为女的不会想变为男的一般。可是封建解体之后，人人得而为皇帝了，换一句话说，政权成了个可以夺取的对象了。在秦末的时候，封建初废，“彼可取而代之”的心理是既新鲜而又生动，所以太史公在《史记》里借了项羽之口，还要写下这一笔有声有色的口号。这口号是划时代的。从项羽这样一说，争夺政权的事也就没有停止过。政权在一般人眼中似乎成了一个宝贝。做大买卖的就干这个。

可是不幸的，封建里解放出来的政权，固然不再专属一姓，万世一系了，但是中国却到现在还没有找出一个夺争政权的和平方式。我们一说起夺取政权，也就忘不了“揭竿而起”的武力手段。武力争夺的方式下，政权成了“成则为王，败则为寇”的夺宝。夺来夺去，以暴易暴，总是极少数人统治着其他的人民，专制的皇权并没有在政权的转移中发生任何性质上的改变。我们不像英国，杀一个皇帝，皇权减少了一些，民权抬了一些头；赶走一个皇帝，皇权又减少了一些，民权也又抬了一些头；昀后竟变了个挂名皇帝，取消了皇权。在传统中国只有“取而代之”的故事，流的是人民的血，得到宝座的却是少数幸运的流氓，像刘邦，朱元璋一派人物。在御定的国史上，固然似乎真有着一线相承的正统；事实上，恐怕大小规模的内战是经常的现象，史不绝书的。

## 天下之大不韪

以武力争夺政权是危事。成固然可以称王，败则只有一死，非但一死，而且可以灭族。在争夺的时候是“寇”是“匪”，被剿被戡，面对着武力的威胁。这是必然的，用武力得来的天下，怎肯随意拱手让人？许由、务光也不是既得政权之后而逃走的，尧舜的谦让和我们熟知的辞职也许差不多；无论如何，这些本是无可考证的传说，从有记录的历史看，马上得的天下也必须在马上失之。

宝座的代价是命拼来的，当然要世世代代尽力保持着。别的罪都可以因皇恩浩荡而赦免，惟有“篡逆”却在一切可赦者之外。所以这是“天下之大不韪”。念过明太祖对付这些敢于侵犯政权者的酷刑记载，无疑是“地狱历程”，我们在城隍庙里所见的十八层地狱的形象，据说是写实的，是明史标本。希特勒比了明太祖还是小巫见大巫。

威胁是皇权自保的手段。我记得幼年时曾经不知怎么在小朋友面前夸口自称起皇帝来，祖母在旁边赶紧很严厉地呵斥：“这是不能说的！”——用现代名词说是tabu，即是孩子们戏言都不能触犯这个威权。这不是迷信，历史上，至少是传说的历史上，有着屠杀据说命中有做皇帝可能的孩子的说法。

威胁却从来不曾是政权有效的保险，因为“人不畏死，奈何以死惧之”。只要是政权可争，皇帝的宝座具有引诱，是一笔大买卖时，冒天下大不韪的人还是会接踵地相望于道。威胁只吓得住一部分人，不是全体。在予取予夺，想什么有什么的专制皇权下，政权可以用来谋取私人幸福的时候，社会也可以从顺逆的界线上分出不敢冒大不韪的人和敢于冒大不韪的人。敢不敢是怎样决定的呢？

在专制政体之下，人民只有义务而没有权利。皇帝的话就是法律。他如果想要大兴土木：建宫殿，营陵墓，造长城，开运河，不管

人民愿意不愿意，他就可以用政权来向人民要钱要人；他如果想开边扩地，所谓好大喜功，或是要戡乱平变，所谓安内，不管人民愿意不愿意，他又可以用政权来向人民要钱要人。纳税当兵之成为义务，在专制政体下生活的人是明白的。这也是孔子所谓“苛政猛于虎”的根源——可见其由来已久。这政治老虎出了槛，就会逼人上梁山了。

## 逃避权力的渊藪

政治老虎对于每个解除了武装的被统治者的威胁是一般的。但是他们对这老虎的反应却不同。

从接受政治老虎威胁的能力上说，愈是经济基础薄弱，愈是承担不起要钱要人的征发。假如经济基础比较稳固些，他还可以忍痛耐一下，所谓逆来顺受，花些冤枉钱免得惹是非，拉长了看，还是上算的。而且在我们的传统里“要人”总是可以转变为“要钱”，骨肉离散、春闺梦里人、白骨填沟壑之类的事不至于发生在富豪之家，原是事实。如果要逼到非上梁山不可，也是偶然的。所以在贫富之间有着顺逆之别。

可是经济基础较稳固的人家，也有他们不利之处，所谓“人怕出名猪怕壮”，如果政治老虎择肥而噬时，情形可比一身之外无长物的贫民更为尴尬。这时财产和较安乐的家庭却成了“家室之累”了。所以，有产的家室不能不更担心着政治老虎的威胁。

在平民，穷到没有办法时，可以硬干。在有家室之累的资产阶级却不方便硬干。于是他们要开辟一个逃避这老虎的渊藪了。可是“率土之滨莫非王土”的时代，没有租界；交通不方便，海禁未开，也不能去华府或巴西，连香港都没有，在空间想找逃避是不太容易的。也许

这也不是断不可能，因为逃之四夷的在早年还是有例子可举。范蠡，张良，都会神龙见首不见尾，可能是走了的，像老子一般骑了青牛也可以出关。但从普通人说，逃避之所还得在社会制度中去创造。

大一统的专制皇权中被这批人发现了一个漏洞。握有无上政权的天子，固然可以在政权的占有上一丝不让人，但是幅员辽阔的天下，却不能一手经管。他虽则未始不想凡事亲理，天子还是人：还是有实际的限制，所以他不能不雇用大批官僚。

我已说过官僚并非天子的家门，并不和皇上分享政权，他们不过是臣仆。当大一统局面形成之前，曾有些人认真地想建立一个富有效率的行政机构，这是法家。他们的理论是一点都不错的，有效率的行政机构必须是一个法治的机构，一切人都得在法律之内。商鞅实验着这理论而且有了成效，可是他有一小点疏忽，有一个人没有收入法律之内，那就是天子。这留在法律之外的一个人却把法家的理论作废。商鞅自己把生命牺牲了，而且还给后世看成了个“现世报”的傻子。“作法自毙”在历代论者的笔下是件愚不可及的殷鉴——这是现实的批判：如果昀高的权力不受法律的拘束，整个有效率的行政机构可能成为无可抵御的老虎了。从被统治者着想，官僚自己也在内，这决不是个理想，理想刚刚和这个相反，而是一个瘫痪的行政机构。从官僚的怠工做到无为而治的、“天高皇帝远”的、不发生作用的、被软禁了的皇权——这才是孔孟老庄合作努力达到的理想政治。

皇权被软禁的理想也不易充分实现，退而求其次，为了自身的安全，这些官僚即使不能怠工，也得为自己和自家亲戚朋友们开一个方便之门。他们可以利用着他们在行政机构里的位置作掩护，一个不受权力所威胁的租界地。

这个发现给那些有家室之累，不敢冒天下大不韪的资产阶级找到了一个逃避权力的渊藪了。有一些像纳尔逊的战略：“靠近敌人。”可是这些欲求自保的资产阶级靠近政权、为皇帝当差、进入官僚的战略，却并不是攻势，而是守势；不是积极的目的，而是消极的目的——并不想去“取而代之”，而是想逃避，“吃不到自己”。官僚和他们所掩护下的亲亲戚戚构成了中国社会所特有的“法律所不及的区域”，他们有免役免税的特权，但并没有政权。

## 官僚和绅士

靠近自己想逃避的对象是一件需要极机警的动作。官僚是奴才，“君要臣死，不得不死”，“臣罪当诛，天王圣明”——这角色是不易当的。他们不能全部怠工，一旦给皇帝识破，就会斩头。于是他们得行使出两套面目，在执行向平民要钱要人时得特别卖力，把整个政治的担负转嫁到平民身上，使自己所掩护下的亲亲戚戚都可以豁免。但是一旦平民被逼到铤而走险时，首当其冲的却又是这些人。天纵神明是不能错的，官僚成了替罪羊。卖劲也不好，不卖劲也不好。在这里，中国官场中，经了几千年的磨练，虽则已有种种传统的“宦术”，但是做官并不是一件太容易而没有风险的事，宦海也可没顶。

做官并没有太大的直接的好处。利用官职直接发财的行为，在皇帝看来，不但是腐化皇权所依赖的行政机构，而且是和自己争利，在一个不太糊涂的皇帝手上是不会容忍的。像贾政这样的循吏，加上内宫里还有着裙带的联系，为了侄媳的受贿，竟免不了抄家，可见吏治在专制皇权之下的严厉了。普通官吏不能不勉为其难做到两袖清风的地步。做官既没有太大好处，而多风险，为什么大家还是争着要做官呢？

陶渊明是够得上清高的标准了，他有着诗人的天才，有着独到的风雅，可是他尽管这样，还是勉强去折过腰的。如果折腰不是必要的话，他何必不早一些在田园里负锄往来呢？这是中国社会所不许可的。如果他真的看不起官职，他不去折腰，可能的他已成了折臂翁了。折腰和折臂之间的选择，使人体悉了非做官不可的原因。

做官是得到安全和保障的必要手续，有一点像打防疫针，在打针期间可能有反应，做官是有风险的，可以被抄家，被斩头，皇上是难侍候的。可是反应受过，就可以免疫了。当然，这个譬喻有一点不太确切，防疫针只能自己免疫，而做官所能掩护的领域却不止个人。于是又发生了一种办法，就是一个集团遣派代表去做官；一人升官，鸡犬安宁。

传统社会里的大家族就是这种团体。全族人合力供给一个人去上学，考上了功名，得了一官半职，一族人都靠福了。在朝廷里没有人，在乡间想保持财产是困难的。像顾亭林这样德高望重的学者，改换了朝代，宁可闭门读书，简从旅行，但是为了安全和保障还是不能不派他外甥到朝廷里去侍奉异族。他这种做法，其实在逻辑上并不矛盾。中国的官僚并不是分享政权的，他们和政权本来是处于敌对的地位。侍奉它，就在软禁它，逃避它，并不改变其敌对的地位。这是美国社会学家孙末楠所谓敌对的合作。外甥做官，保障了舅舅的安全，甚至可以使舅舅能安心去下革命的种子。在他们看来可以毫不矛盾。

中国传统的官吏并不认真做官，更不想终身做官；打防疫针的人决不以打针为乐，目的在免疫，和免了疫的康健。中国的官吏在做官时掩护他亲亲戚戚，做了一阵，他任务完成，就要告老还乡了，所谓“归去来兮”那一套。退隐山林是中国人的理想。这时，上边没有了随时可以杀他的主子，周围是感激他的亲戚街坊，他的财产有了安

全，面团团，不事耕种而享受着农业的收益。这是“衣锦还乡”的景况，是中国专制政治之下的特权人物的享有。他们决不冒险去觊觎政权，他们的孩子都不准玩着“做皇帝”的游戏。他们更不想改革社会制度，因为他们一旦把皇权的威胁消除了，或推远了，他们就不能靠这制度得到经济的特权。他们在农业经济中是不必体力劳动的既得利益者，他们可说是不劳而获的人——这种人就是绅士。绅士是退任的官僚或是官僚的亲亲戚戚。他们在野，可是朝内有人。他们没有政权，可是有势力，势力就是政治免疫性。政治愈可怕，苛政猛于虎的时候，绅士们免疫性和掩护作用的价值也愈大。托庇豪门才有命。

绅士和官僚互相联起来才发生上述的作用，于是我们可以了解为什么我们会一直沿用着封建时代所传来的大夫和士这两个名称，而且自从颠倒了次序成为士大夫之后，我们一直把这两个名称联用着竟成了一个名词了。

绅士是士，官僚是大夫。士大夫联成了中国传统社会结构中一个重要的层次，就是到现在还是如此。

---

(1) 20世纪40年代后期，费孝通与历史学家吴晗等为探讨中国社会结构问题，在清华大学组织了一个讨论班，同时在校内开设了“社会结构”课程。1948年，费孝通应储安平出版的要求，将各位同仁撰写的有关文章汇编成册，书名为《皇权与绅权》，署名吴晗、费孝通等著。全书文章14篇：《论绅士》、《论“知识阶级”》、《论师儒》（费孝通著）、《论皇权》、《论绅权》、《再论绅权》、《论士大夫》（吴晗著）、《论天高皇帝远》、《皇权下的商贾》（袁方著）、《论王权与兵权》、《论“家天下”》（全慰天著）、《论绅权》（胡庆钧著）、《绅权的本质》、《绅权的继替》（史靖著）；《后记》由费孝通撰写。1984年，天津人民出版社将该书列入《社会史丛书》重印。本文仅辑录了费孝通撰写的部分。后面《乡土重建》有几篇是属于“皇权与绅权”范畴的，可以结合本文先行阅读。——编者



# 论“知识阶级”

知识阶级已是一个很流行的名词。这名词指示了中国社会在“知识”上发生了分化，其中有一部分人以“有知识”作为异于他人的特性。这里发生了问题：“知识”怎么可以成为社会分化的基础呢？可以分化社会的知识是什么性质的呢？这类知识怎么会独占在某一部分人的手里？这种独占有什么好处？怎样加以维持？这一部分怎样在社会里构成阶级？这种结构对于中国现代化有什么影响？这些是我想在本文里提出来讨论的问题。

## 知者的知识

可以成为社会分化基础的必须是可别的标识。男女两性常是分化基础，因为他们是可别的。现代社会中主要的分化是根据经济的，但并不是贫富，贫富是相对的“差”而不是“别”。分化现代社会的是生产工具所有权的有无。握有生产工具和没有生产工具的形成两种不同而且对立的阶级。这样说来知识怎么能成为社会分化的基础呢？世界上岂能有毫无知识的人呢？如果没有人能毫无知识而继续生活，知识也决不能成为一部分人所特具的了。我们凭什么可以说“知识阶级”呢？

知识是所知，知是人类所共具的能力，所以知识是凡人皆有的。但是在古书里也有并不把作名词之用的知字广泛地包括一切所知，而且用知字作为形容词时，如知者的知字，意义也更狭。现代所流行的知识分子一词可能是相近于古书所谓知者。

我们不妨以《论语》里知字的用法作例：

知字作为动词时是和我们普通所说“知道了”的知字是相同的。例如：

父母之年不可不知也。

殷因于夏礼，所损益，可知也。

但是知字成为名词时却可以有狭义的用法了。例如：

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”

子曰：“盖有不知而作之者，吾无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之——知之次也。”

樊迟……问知。子曰：“知人。”樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”

这里所谓知，显然不单是“知道了”，而是指“懂了道理”。在第二条文里孔子说明了行为的普通过程：先是闻、见；接下去是择、识；于是知，知才有作。知之异于闻见是在有所择识。择的根据是善，识是加以辨别；因之我们可以说知是明白了行为标准加以择识的作用。所谓行为标准就是“举直错诸枉”里的直字。知了之后，对己还要“从之”，对人还要“使直”，那是“作”。所以孔子可以直接以标准行为的规范来说明知。凡是对民能“务本”，对鬼神能“敬而远之”的就可以说是知了。知在这里不只是人的能力，而是人的德性，可以和仁勇并称。因之，知者并不是指聪明人，智力高的人，或是见闻极广的人，而是指明白道理的人，道理就是规范。

在人类所知的范围里本来可以根据所知的性质分成两类，一是知道事物是怎样的，一是知道应当怎样去处理事物。前者是自然知识，

后者是规范知识。《论语》里所申述的知是属于规范知识。依孔子看来，凡是专长于规范知识的人可以不必有自然知识。孔子所代表的知者是“四体不勤，五谷不分”的人物。分辨五谷是自然知识，对于知者是不必要的。

樊迟请学稼。子曰：“吾不如老农。”请学为圃，曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也。上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”

这段话不但说明自然知识对于和孔子一般的人是没有价值的，而且从此可以看到这种人的社会地位。他们是在“上”的，在他们之下的是“民”，民是种田种菜的人。在上的人所要的是获得这些民的敬服，方法是好礼、好义、好信。礼、义、信是规范，明白这些规范而实践是知。有规范知识的人不必亲自劳作的。这种社会结构到了孟子口上说得 clearer。有一次有个叫陈相的在孟子的面前宣传许行的“贤者与民并耕而食”的主张。孟子听了大不以为然。他认为社会必须分工：耕、织、机器、陶冶不能由一人经营。这是从经济原理立论的；但是他一转，却用分工的原理去维持政治上统治者和被统治者的分化了。在这里他说明了“在上”者的特权。他说：

百工之事，固不可耕且为也。然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事；且一人之身而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。

我引用了上面的两段话，目的是在想指出，自然知识和规范知识的分别包含着社会分化的意义，自然知识是农圃百工所赖以生的知识，用普通的话说，是利用自然来生产的知识。规范知识是劳心者治人的工具，统治别人的可以“食于人”，由生产者供养，所以自己可不必生产；不事生产才能四体不勤，才能五谷不分，“焉用稼”？

## 规范带来了威权

孟子虽则说这种社会分化是“天下之通义”，但并没有说明那些劳心的，或如我在上面的解释，那些具有规范知识的为什么可以在上，可以治人，可以食于人。我们如果要分析这些知识分子怎样得到他们这种社会地位，通义两字是不能满足我们的。我觉得知识分子的地位有一部分是从规范知识的性质里发生出来的，因之，在这里我们还得再分析一下规范知识的性质。

人们生活上的需要，衣食住行，在在得用自然的物资来满足。可是人并不能任意取给于自然，像神话里的仙女一般说什么就有了什么；人得依顺着自然运行的原则，才能以自然物资为己用。要能依顺自然原则，必然先须明白知道这些原则，自然知识是这些原则的认识。譬如摩擦可以生火是人类很早也是很重要的自然知识。但是要生火的人并不是随意把东西摩擦一下就可以得到火的。生火的知识的内容必须包含用什么东西，怎样摩擦，摩擦多久等等许多条件。在这些条件下才能实现摩擦生火的自然原则。这许多物质条件和手艺是技术。技术规定了在一定程序下得到一定的效果。它可决定火生得起生不起来。

在人类生活中，我们并不是为生火而生火的。生火是为了要达到另外的目的：煮饭、取暖、照明、敬神——于是发生了另外一套问

题：为了某种用处应当在什么时候、地点、场合，由谁去生怎么样的火？生火在这里已不是一件孤立的活动，而是整个社会制度中的一部分。在和生活的关联上，生火的活动附着了价值观念，有着应当不应当的问题。这是孔子的所谓礼。同一件事，同一种动作，在不同情形中，有时是应当的，有时是不应当的。

“管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼！”

决定“应当这样不是那样”的是我在本文中所述的规范知识，和技术所根据的自然知识性质上是不同的。

自然知识有正确不正确，不正确就达不到所要的结果。不明白，或明白了不遵守摩擦生火的技术，结果是生不出火，因之我们不需要另外一种力量去防止人们不遵守正确的自然知识。规范知识则不然。人们不遵守应当的规范，虽则也会引起有损害于社会的结果，但是这损害并不很容易看到，而且对于个人可能是不受损害的。所以为了保障社会共同生活的人大家的利益，不得不对于不遵守规范的人加以制裁，使“应当这样”成为“不敢不这样”。制裁作用需要威权的支持。威权的来源是社会共同的意志，可是社会上所有的人不能大家参加制裁的工作，所以得把威权授予若干人物去代理大家执行这任务。这种人是相当于上节里所提到的知者。

在一个变动很少的社会中，从实际经验里累积得来的规范时常是社会共同生活有效的指导。规范对于社会生活的功效不但是它存在的理由，也是受到社会威权支持的理由。社会威权的另一面就是人民的悦服。悦服的原因是在从此可以获得生活上的满足。社会结构不变动，规范成了传统，以往的成效是规范取信于人的凭借。

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

子曰：“甚矣，吾衰也。久矣，吾不复梦见周公。”

子曰：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”

他认为他所做到的不过是把传统说说罢了，传统是古时传下来的规范，周公是传说中创立这些规范的人物。

传统的社会也可以称作威权的社会。在这种只要遵守现存的规范就可以解决生活上各种问题的社会里做人，他们不必去推究“为什么”的问题，只要问“应当怎么办”或是“以前人曾经怎么办的”就够了。“民可使由之，不可使知之”的时代是传统规范有效的时代，也是社会结构不常变动的时代。那时的问题是谁知道规范？谁知道传统？他们服从规范和传统，像一个工匠服从技术一般，技术由师傅传授，师傅是知道技术的人，他具有威望。同样的，知道传统的人具有社会的威望。

在这里我得加上一个注解，这威望和政权可以是不同的。我在《论绅士》一文中着重地说，中国的士大夫并不是握有政权的人。在中国，政权和这里所记的社会威权是很少相合的。政权是以力致的，是征服者和被征服者的关系。这里所讲的威权是社会对个人的控制力。儒家固然希望政权和社会本身所具的控制力相合，前者单独被称为霸道，相合后方是王道。但是事实上并没有成功的。孔子始终是素王，素王和皇权并行于天下，更确切一些说，是上下分治。地方上的事是素王统治，衙门里是皇权的统治。皇权向来是不干涉人民生活的，除了少数暴君，才在额定的赋役之外扰乱地方社会的传统秩序。

## 文字造下了阶级

在生活比较简单的社会里，规范的知识并不是少数人所特有的，凡是在行为上表示出有这种知识的就可以享受传统的威权，并不须特殊的资格。

子夏曰：“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”

没有特殊资格的原因是在每个人都有和这种知识接触的机会。这种知识是在世代间和社会里口口相传，人人相习的。《论语》开宗明义的第一句里就用习字来说明学。接着提到曾子的三省，最后一句是“传不习乎？”《论语》里充满着闻、问这一类直接口头交谈的方式。孔子自己是“不耻下问”，“入太庙，每事问”。到现在学术和“学问”还是相通的，在那时文字显然并不占重要的地位。“行有余力，则以学文”。

但是生活逐渐复杂，去古日远，口口相传的规范发生了派别的出入时，就有“征实”的问题，那时文献才成了定讞的凭证。

子曰：夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也，文献不足故也，足则吾能征之矣。

文献却不是大家可以得到的，文字也不是大家都识的。规范，传统，文字结合了之后，社会上才有知道标准规范知识的特殊人物，称之为君子，为士，为读书人，为知识分子都可以。

我在《再论文字下乡》（见《乡土中国》）里曾说乡土社会是有语无文的。中国的文字并不发生在乡土基层上，不是人民的，而是庙堂性的，官家的。所以文字的形式，和文字所载的对象都和民间的性格不同。象形的字在学习上需要很长的时间，而且如果不常常用，很

容易遗忘；文言文的句法和白话不同，会说话的人不一定会作文，文章是另外一套，必须另外学习；文字所载的又多是官家的文书，记录和史实，或是一篇篇做人的道理，对于普通人民没有多大用处的。这类文字不是任何人都有学习的机会。没有长期的闲暇不必打算做读书人。闲暇在中国传统的匮乏经济中并不是大家可以享有的。尽量利用体力来生产的技术中，每个从事生产的人为了温饱，每天的工作时间必然很长，而且技术简单，收入有限，一年中也不能有较长的假期。因之，如我在《禄村农田》里所描写的：生产者没有闲暇，有闲暇的不事生产，生产和闲暇互相排斥。换一句话说，除非一个人能得到生产者的供养，是不能脱离劳作的。在以农为主的中国经济中，这种人大多是地主，而且是相当大的地主，大到能靠收租维持生活的地主。有资格读书的必须有闲暇，只有地主们有闲暇，于是读书人也就限制在这一个经济阶级中了。

孟子所说劳心者食于人的通义，并不是说劳心是一种应该受到供养的服役，食于是他们应得的报酬；而是说非有食于人资格的不配劳心。

不劳力的人本来并不是非劳心不可的，换一句话说，一个靠着特权而得到生产者供养的人，不但不必有生产所需要的技术知识，也不必有任何其他知识，他可以优哉游哉地过他寄生的日子。如果他这样，他的特权可就不安全了。特权是要靠力量来维持的：暴力、政权或社会威权。文字是得到社会威权和受到政权保护的官僚地位的手段。于是不但只有这种阶级有资格读书，而且这种阶级亦有读书的需要。两相配合而成了这种阶级的特点了。

这种配合的结果却发生了技术知识和规范知识的分化。我的意思是：并不是因为知识本身可以有这两类的分别，好像男女之别一般，



发生为社会的分化；而是因为社会上不同的阶级因为他们不同的地位、需要和能力吸收了不同性质的知识，而使上述两种知识分离在两种人里面。

如我在上面所说的，技术知识和规范知识本是相关相联的。但是规范知识和文字一旦结合而成了不事生产者的独占品时，它和技术知识脱离了。这样一脱离，技术也就停顿了。我已说过自然知识一定要通过社会才能被应用而成为有用的技术。社会必须决定某种自然知识怎样去安排在社会制度里来增加那些人的生活享受。安排这事的人必须是明白技术的人，不然就无从安排起。那些“四体不勤，五谷不分”的人如果有着决定应当怎样去应用耕种技术权力的话，他只有反对“淫巧”以阻止技术的改变了。现代技术的进步是生产者取得了决定社会规范的权力之后的事。一旦这权力脱离了生产者，技术的进步也立刻停顿。

传统社会里的知识阶级是一个没有技术知识的阶级，可是他们独占着社会规范决定者的威权，他们在文字上费工夫，在艺技上求表现，但是和技术无关，中国文字是均不适宜于表达技术知识的文字；这也是一个传统社会中经济上的既得利益的阶级，他们的兴趣不是在提高生产，而是在巩固既得的特权，因之，他们着眼的是规范的维持，是卫道的。眼睛里只有人和人关系的人，他不免是保守的，人和人的关系要安排到协调的程度必须先有一个安定的基础，这基础就是人和自然的关系。所谓保守是指不主张变动的意思。眼睛里只有人和自然关系的人，单就技术上打算的，他不免是不肯停的、前进的、要变的；在经济，在效率上讲，那是没底的。技术的改变使人和人的关系不能不随着改变，于是引起不断的社会的变动，变动中人和人可能

得不到协调，发生冲突，增加生活上的痛苦。中国的传统知识分子是前一种人，他不了解后一种人，因为他们是没有技术知识的人。

## 现代知识分子

当中国被西洋的经济政治的扩张力量带进现代世界时，在社会上握着威权，指导着“在下者”应当怎样应付环境的人物，就是我在上面所分析的知识阶级。中国接受外来文化的影响并不自现代始，印度文化曾经有力地进入过中土，但是这种外来文化并没有引起社会结构上的紊乱，也许是因为所传入的正是中国知识分子所熟习的那一套，象征性的、文字的、思想的那一套。他们明白怎样去应付，怎样去接收，怎样去加以汉化。可是现代从西洋所进来的那一套却不同了。工业革命之后所发生的那一套西洋文化是以自然知识和技术作重心的。那恰巧是我们知识分子的外行，不只是外行，而且瞧不起的那一套。

文化的传播是受到社会结构的限制的。我们用了这个自然知识和规范知识分化的格局去和西洋文化相接触时，西洋文化的重心也就无法传播进来。中国具有自然知识，依赖技术为生的人，限于他们的财力和社会地位，不容易和西洋文化相接触。他们可以从西洋运来的货品和工具上间接地去猜想西洋的技术，但是很少机会可以直接去传授技术（中国匠人模仿洋货的能力是惊人的）。和西洋文化有机会直接往来，懂他们的文字，能出洋的却多是知识分子。在这阶级里发生了“中学为体，西学为用”的公式。这公式不过是中国社会结构本身格式的反映。在这公式下，“在上者”看到西洋技术的效用，但是他们依旧要把这种知识割裂于规范知识，他们要维持社会的形态而强行注入新的技术——一件做不通的事。中国知识分子并不是不能明白西洋也有一套所谓精神文明的。西洋的历、数、哲、理，都比了我们自己的

强。这套东西，在纯粹理论方面，是中国传统知识分子所能接受的。以我个人所熟悉的社会科学说，穆勒、斯宾塞、孟德斯鸠、亚当·斯密等名著很早已有严复的译本。这些理论是工业革命之后西洋现代文明的理论基础，但是当这些理论传进中土，却并没有激起工业革命。这说明了这套理论一定要和现代技术配合了才发生作用，一旦脱离了技术，只成了一篇文章罢了——知识分子不能看重西洋文化的理论或是技术，他们同样的并不能把握住二者的关联。他们不能这样，因为他们生活所倚的社会结构是一个把知识分化了的结构。

中国知识分子受着这种传统社会结构的拘束，使他们不能在中国现代化的过程中担当领导的责任。我这样说并不单指已经过去的一代，我很有意思包括我们自己这一代在内。在我们这一代里，学习工程和技术的人数是多了，他们而且已经有机会直接到西洋去学习。但是当他们学习的时候，他们却时常只注意自然知识和技术，生火怎么生法一类的问题，并不想到火应当生在什么场合里，对于社会的影响怎样。等他们“学成”了衣锦荣归后，他们会一转而成为食于人，治人的人物，他们继承着传统知识阶级的社会地位，是“在上者”。他们的祖宗是没有技术知识的人物，但是他们有适合于当时社会的规范知识。现代的知识阶级有了不加以实用的技术知识，但是没有适合于现在社会的规范知识。这种人物在社会里是不健全的。不健全的人物去领导中国的变迁，怎能不成为盲人骑瞎马？

或者有人会觉得我这种学说是过分的。我但愿如此，希望现代的知识分子不致这样的不健全。但是我的看法却是从我在现有的工厂里观察出来的。在我们所研究过的工厂里，凡是学校出身的，决不愿意当技工，一定要做职员。职员不但是一个社会地位，而是动笔，动嘴，不动手的人物。工程师和技工的区别是前者经过别人的手去运用

机器，而后者用自己的手去运用机器。我们且不必去问一个不直接用自己的手接触机器的人是否真的能熟习技术，我觉得特别关心的是这些学工程出身的工程师并不知道怎样去有效地利用别人的手；那是工厂管理，人事重于技术的职务，也正是中国新工业里所缺乏的人才。

为什么？这是传统的知识分化还是活着的缘故。

最近哈佛大学费正清教授曾说：现代技术进入民间是中国现代化所急需做到的事，但是传统的社会结构却一直在阻挠这件事的发生。他是从中国前途着眼而说的。如果我们回头看到知识阶级的本身，我们不免会为他们担心了。以整个中国历史说，也许从没有一个时期，在社会上处于领导地位的知识分子曾像现在一般这样无能，在决定中国命运上这样无足轻重的。我这篇分析是想答复这个问题：为什么他们会弄到这个地步？

中国知识分子是否还有前途，要看他们是否能改变传统的社会结构，使自然知识，技术知识，规范知识能总合成一体，而把他们所有的知识和技术来服务人民，使知识不成为一个社会阶级的独占品，也就是说打破这知识成为阶级的旧形态。

## 论师儒

我在《论绅士》一文里曾想对那种被称为士大夫的人物在传统政治结构中的地位加以分析。我的看法是认为自从大一统的集权政治确立之后士大夫并没有握过政权。我所谓政权并不指做官，而是政策的决定权，也就是国家的主权。在封建时代，主权属于贵族；在“朕即国家”的皇权时代，主权属于皇帝。我自己问自己：为什么中国的历史里不曾发生中层阶级执政的政治结构？这问题使我对士大夫阶层的政治意识发生兴趣。他们怎么不去和皇帝争取政权？中国怎么不发生有如英国大宪章一类的运动？这种在经济上是地主，社会上是绅士的阶层怎么会在政治上这样消极？这些问题显然可以从多方面去研究，我在《论绅士》一文中已经提出过一些意见，在这里我想再挑一点出来发挥引申，所挑出来的一点是他们自己对于自己政治地位的看法。这种看法并不是士大夫阶层不去争取政权的“造因”，只是一种维持传统结构，那种“朕即国家”的政治结构的意识，本身是一种支持结构的力量，使这结构不易改变。

任何一种社会结构必然包括一套意识，就是认为应当如此的态度。它支持着那种结构。我在这里想说明被皇权所控制的士大夫用什么态度来认取他们和皇权的关系。我把这种士大夫的基本政治意识加以说明绝不包含我本人赞同这种意识的意思（因为有一部分不太明白社会分析工作的读者曾为了我分析这套传统结构和意识而认为我在提倡这套结构和意识，所以不得不加这一句话）。我认为惟有明白这种意识的内容，我们才能在要求改革社会结构时，克服这种阻碍改革的力量。

## 道统和政统

传统士大夫的政治意识中有一个很重要的观念就是道统。道统这个观念在皇权确立之前已经发生，而且我们也可以说，这观念的成熟才使皇权的结构能够确立。因之我们在分析这一直到现在还发生作用的传统政治意识时，不能不推到皇权确立之前，尤其是封建和皇权交替的过渡时期。

论师儒乡土中国我并不愿意把一种社会意识的形成归原于一二思想家的言行。在我看来，一个时代的思想家，他们的言行能被社会所接受，主要的是因为他们反映了社会上一般的观点，他们不过把已经由客观的社会事实所造成的观点用比较明白和肯定的言行表达了出来罢了。在封建过渡到皇权时，能反映出这趋势的思想家是儒家。儒家后来能超过其他百家而成为皇权时代有力的思想体系，可以说是因为它所表达出来的观点是适合于皇权时代政治结构中所需的意识形态。

道统这个观念有它所根据的社会事实，这社会事实就是发生了一个没有政治权力的士大夫阶层。把这观念说出来，而且组织成有系统的理论的是儒家。儒家的理论是跟着社会事实的演变而逐渐发展的。为了传统社会中威权寄托在传统，“过去的前例”，所以凡是要取信于民的，不能不常常“托古”，所谓“述而不作”，其实是修改史书。在那种时代，历史并不一定是实际社会事实演变的记录，它和神话是并不相分的。正因为这个缘故，理论，史实，神话混合的程度高，它们反映这时代实际需要的程度也高。我们读一节记载，对于它的“寓意”应当看得比“事实”更重〔所谓“寓意”是指这故事在当时（说这故事的时候）社会上发生的作用，所谓“事实”是指故事内容的真实性〕。

我说这一段话是要指明我虽则在下面要引用若干有关于孔子的言行，来说明儒家道统观念的内容，但是这些言行是否系孔子当时实有

的记录，并不是重要的。孔子是生在封建和皇权交替过程的前期，他后来在皇权确立时期被推崇为“万世师表”，所推崇的却是在皇权时代有关孔子的传说，其中无疑地有许多附会和神话。并不一定是实有的孔子一生的事迹。但是在这些附会和神话中却更可以使我们看得出儒家和皇权在推崇孔子的时代的关系来。我知道有一部分读者可以说孔子是皇权确立以前的人物，不能用来说明皇权时代士大夫的意识；所以我要作上述的说明。我在这里所提到的孔子，主要的是汉代士大夫所奉以为师表的孔子，这是个传说或神话性的孔子，正是这个孔子才真正象征了皇权时代士大夫的表率，一直到现在还没有完全死去的模型。

道统观念的形成是因为社会上发生了一种新的人物，这种人物已经被排斥于握有政治权力的圈子，但是在社会上却还保持着他们传统的威望；他们没有政权不能决定政治，但是他们要维持他们经济的特权，有他们政治的主张。这一套主张用文字构成理论，对政治发生影响。他们不从占有政权来保障自己的利益，而用理论规范的社会威望来影响政治，以达到相同的目的——这种被认为维持政治规范的系列就是道统。道统并不是实际政治的主流，而是由士大夫阶层所维护的政治规范的体系。

当士大夫阶层要用道统来驾驭或影响皇权，以规范牢笼现实的时候，孔子被抬出来作为道统的创始者，因之得到“素王”的尊号。传承道统的被称为师儒——“道在师儒”。

传说中的孔子身世正可以看成这道统和政统分离的象征。从政治结构的演变说，从部落的文化英雄燧人，神农，传到部落的政治领袖五帝，再传到封建的帝国——这个系统：三皇，五帝，尧，舜，禹，汤，文，武，都是在其位，谋其事的。在儒家对于这些标准政治人物

的推崇上看去，可以说，他们是知道政治规范而同时又是实际在这规范里治理天下的。那是道政合一的时代。但是接下去，儒家却推出了个周公。他们推崇周公，在我这里所要提出来的理论上去看，是有很重大意义的。周公在封建宗法上是并没有得到的高权力资格的王叔，但是他却执了政，他的摄政固然并没有改变当时的政治结构，但是却些微发生了一点变化，就是在实位的人如果没有能力，可以由有能力，知道怎样去治理天下的人去代替，这些微的变化推论下去，政统和道统成了可以分离的两件事了。也许就是这一点意义，使孔子的潜意识里念念不能忘记这位周公了。在关于周公的传说里，政统和道统在事实上固然没有多大的距离，王叔在宗法上本是有地位的，而且摄政也是很普通的办法，但是后来在儒家所承认的标准统治系列中，却在文、武之后联接着周公，由周公引出孔子，构成了和政统分离的道统。

道统和政统的分离，依儒家的传说看去，要到孔子才完成。这位“素王”据说也是贵族之后，但是离开贵族的系统太远，在封建体系中，是微不足道的。在这一点他是不能和周公相比的。依宗法来决定政治权力的所属时，孔子是无法从血统的身份上得到任何“统治”的。于是神话性的传说发生了。这传说的作用是在为“素王”找一个离开封建系统的来源。《史记》上对孔子的身世就露出可疑之意。先说是“野合”，再说是他母亲不把父亲的墓地告诉他，后来他母亲死了，才从别人那里打听出来，使父母合葬。当时的人也很怀疑他的身份：“季氏飨士，孔子与往。”——这是说孔子自认是贵族之后——可是“阳虎绌曰：‘季氏飨士，非敢飨子也。’”——这是说不承认他。后来《史记》上又说“祷于尼丘得孔子”——这是神授。由出身的可疑，进而找到神话性的来源。更进一步又有“履大人迹”的说法。



这段神话的作用是在要为孔子的道统找来源。这里表示了孔子并不是从贵族血统中获得他的地位的，并不直接来自政统，但是他的地位却并不低于有位的王，因为他是“素王”，“素王”是授命于天。从这位素王推出另一系列的人物，这一系列是道统，和实际得政权的政统不同。二者分离了。

## 用之则行舍之则藏的卫道者

实际执政的系列——政统——和知道应该这样统治天下的系列——道统——的分别是儒家政治理论的基础，也是中国传统政治结构中的一个重要事实。这和西洋中古时代的政治和宗教的分权有相似之处，但也不完全相同。在理论上，耶稣说：“恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝。”他也是指权力的双重系统。有一次祭司长和文士并长老责问耶稣，“你仗着什么权柄做这些事？”耶稣回问他们：“约翰的洗礼是从天上来的，是从人间来的？”这些人不肯回答。耶稣说：“我也不告诉你们，我仗着什么权柄做这些事。”——这里说明了在耶稣的眼睛里做事的权柄有二：一种是从天上来的，一种是从人间来的。二者可以并行。但是欧洲中古的历史里人间的权力却降服在天上的权力之下。降服在宗教之下的是皇权。政教分离的结果是民权的抬头。在西洋政治意识中，权力不从天上来就得从人间来，人间即是民间；在他们似乎不易有“天纵神明”的自足的皇权。

在中国，孔子也承认权力的双重系统，但是在他看来，这两个系统并不在一个层次里，它不是对立的，也不必从属的，而是并行的，相辅的，但不相代替的。恺撒的一个系统，就是政统，是相同的，而另一系统在西洋是宗教，或是教统；在中国却并不是宗教，是道统。有人把儒家看成宗教，或是无神之教，因为它自成一个系统，不过这

系统和教统有性质上的区别，区别也不只是理论里有没有个神，而且在和人类行为的关系上。耶稣的确用一种“权柄”，做一些“事”，因之在大家要做事的领域里，上帝和恺撒的冲突还是会冲突的。冲突的结果是有一个克服另一个。在儒家道统是一个“理”，一个应当这样做的规范，一个依着这样做就能王天下的路子，并不是“事”，因为按不按理做和有没有理是分得开的。事归政统，而理则归道统。这一点孔子说得很清楚：

孔子曰：“回，诗云‘匪兕匪虎，率彼旷野’吾道非邪？吾何为此？”颜回曰：“夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病，不容然后见君子！夫道之不脩也，是吾丑也。夫道既已大脩而不用，是有国者之丑也。不容何病，不容然后见君子！”孔子欣然而笑曰：“有是哉颜氏之子！使尔多财，吾为尔宰。”

这里说明事实上在“匪兕匪虎，率彼旷野”的乱世，道还是可以“既已大脩”的，那是说事与道是两回事，道是可以离事而脩的。道脩之后，用道于事，并不是“不在其位”的人的责任，而是“有国者”的责任。“有国者”可以用道，也可以不用道；“不在其位”的维持道统者可以设法“推而行之”，以见“容”于有国者，但是却不能直接行于事。所以“推而行之”只在取得有国者的“用之”的一层里，而并不进入“仗着权柄，做这些事”的一层里。政统和道统，一是主动，一是被动；站在被动的地位才会有“用之则行，舍之则藏”。用舍是有权的，行藏是无权的。

在持执规范的人看去，实际的政治有些和有时是合于规范的，有些和有时是不合于规范的，于是分出“邦有道”和“邦无道”。尧舜是有道的例子，桀纣是无道的例子。皇权可以失道，当失道之时，卫道的

人并没有意思去改正它，只要勤于自脩，使这规范不湮灭。依孔子的看法，明白规范的人可以在被用的时候把道拿出来，不被用的时候好好地吧道藏好。师儒就是和这道统不相离的人物。皇权和道接近时，师儒出而仕，皇权和道分离时，师儒退而守。所以他一再说：

笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵，耻也。

邦有道穀，邦无道穀，耻也。

直哉史鱼，邦有道如矢，邦无道如矢；君子哉蘧伯玉，邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。

## 道统消极地等待机会

关键是在政统和道统怎样接得通。师儒的理想是王道，王道可以说就是政统加道统。怎么去实现这理想呢？这里埋着孔子的矛盾。他是封建的后裔，他注意社会秩序，一个定于一尊，按着礼治的秩序，静态的社会。封建的传统使他想不到政统可以脱离血统；静态的理想使他厌恶改变社会结构的革命，这是这过渡人物的上半身。因之他对于政统是看成既成和不变的因素。可是同时他又以道统自负，死守那个王天下的理，也是不能变的。关于这一层子贡曾劝过孔子，而孔子很固执。

子贡曰：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盍少贬焉？”孔子曰：“赐，良农能稼而不能穡；良工能巧而不能顺；君子能脩其道，纲而纪之，统而理之，而不能为容。今尔不脩尔道，而求为容，赐，而志不远矣。”

这样说来，这两个不变的因素怎能碰头呢？于是要碰机会了。一方面要有耐心的等待，一方面要不辞劳苦的游说。他等待的心情在和子贡的谈话中说得很露骨：

子贡曰：“有美玉于斯：韞椟而藏诸，求善贾而沽诸？”子曰：“沽之哉，沽之哉，我待贾者也。”

孔子的周游列国，据史记，他曾“干七十余君”。“君命召，不俟驾行矣。”他那种不肯错失机会的心情在下列一段史记的记载中更可见到：

孔子年五十，公山不狃以费畔季氏，使人召孔子。孔子循道弥久，温温无所试，莫能己用。曰：“盖周文武起丰镐而王，今费虽小，倘庶几乎！”欲往。子路不说，止孔子。孔子曰：“夫召我者岂徒哉？如用我，其为东周乎！”然亦卒不行。

当孔子得到了有人用他的时候，他是想做事的：

孔子年五十六，由大司寇行摄相事，有喜色。门人曰：“闻君子祸至不惧，福至不喜。”孔子曰：“有是言也。不曰‘乐其以贵下人’乎？”于是诛鲁大夫乱政者少正卯。与闻国政三月，粥羔豚者弗饰贾；男女行者别于涂；涂不拾遗；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以归。

但是像孔子所代表的儒家在别人眼中却是：“滑稽而不可轨法，倨傲自顺，不可以为下。崇丧遂哀，破产厚葬，不可以为俗。游说乞贷，不可以为国。”所以尽管有耐性，尽管到处碰机会，与闻政事的机会还是不多。即使碰着了，如果不把政统屈服，还是没有把握使王道能继续下去的。孔子自己还是“优哉游哉，维以卒岁”的离开了鲁国。

他感慨得想“乘桴浮于海”。但是如果他真的“三年有成”，怎样呢？他在窆鸣犊，舜华之死看到了所谓学而仕的师儒人物的结局了：

孔子临河而叹曰：“美哉水，洋洋乎！丘之不济此，命也夫！”子贡趋而进曰：“敢问何谓也？”孔子曰：“窆鸣犊，舜华，晋国之贤大夫也。赵简子未得志之时，须此两人而后从政；及其已得志，杀之乃从政。丘闻之也，刳胎杀夭则麒麟不至郊，竭泽涸渔则蛟龙不合阴阳，覆巢毁卵则凤凰不翔。何则？君子讳伤其类也。夫鸟兽之于不义也尚知辟之，而况丘哉！”

可是这教训并不能改变孔子对政权的消极态度，因为他和以后的士大夫一般认为“道理”可以存在于“真际”，不必一定要出现于“实际”。让我再引一段《史记》来点出这种儒家的根本的看法：

及西狩见麟，曰：“吾道穷矣！”喟然叹曰：“莫知我夫！”子贡曰：“何为莫知子？”子曰：“不怨天，不尤人。下学而上达，知我者其天乎！”“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐乎！”谓“柳下惠、少连降志辱身矣”。谓“虞仲、夷逸隐居放言，行中清，废中权”。“我则异于是，无可无不可。”子曰：“弗乎弗乎，君子病没世而名不称焉。吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？”乃因史记作春秋。

春秋是一部政治典范，但存在于真际，不必存在于实际的。所谓道统和政统也就平行着。孔子的尊号是“素王”。这个没有位的“王”是中国政治概念中的特色。这也是我所谓士大夫没有握过政权的意思。素王的后裔是师儒。

## 奉天以约制皇权企图的流产

道统如果永远不能控制政统，尽管在道统的立场骂这些失道的有国者不知耻，政统自己并不觉得如此。邦无道时，师儒们固然不妨把道卷而怀之，可是其如苍生乎？师儒们尽可以说：“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”但是同样可能的是：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。”这是说师儒们并不是月亮上的人物：世界上好，下一次凡；世界不好，拂然上天。皇权的统治是“率土之滨，莫非王臣”。道统可以自求不辱的合则留，不合则去。政统却“有着权柄做这些事”，它可以焚书坑儒，可以兴文字狱，可以干涉道统。孔子的矛盾并没有解决。只要是在一个世界上，道统和政统在实际上是无法各行其是的。道统不争政统，政统却可压迫甚至消灭道统。如果情形是这样，师儒们怎么办呢？积极的出路是走上西洋的方向，制约皇权，把政统压在道统之下。但这和封建里所养成的传统不合。在中国过去的历史上并没有采取过。所采取的却是另一套。

孔子呼天，这个天是空洞的，即使有知也是不干涉人事的。可是在到了道统被压迫得没有翻身的时候，这个天却被请出来干涉人事了。孔子的道统是没有什么权柄的，不做什么事的，做事的只有政统。但到了董仲舒手里，道统却直接通了一个干涉人事的天了。孔子的春秋和董仲舒的春秋因之也有了这基本的差别。董仲舒吓唬皇权说：


臣谨案春秋之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也。

臣谨案春秋之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者天之所为也，正者王之所为也。其意曰：上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔……孔子曰：凤鸟不至，

河不出图，吾已矣夫。自悲可致此物，而身卑贱，不得致也。今陛下贵为天子，富有四海，居得致之位，操可致之势，又有能致之资，行高而恩厚，知明而意美，爱民而好士，可谓谊主矣。然而天地未应，而美祥莫至者，何也？凡以教化不立，而万民不正也……故南面而治天下，莫不以教化为大务，立太学以教于国，设庠序以化于邑。

在董仲舒的公式里上是天，中是皇，次是儒，末是民。他抬出天来压倒皇权，使皇权得有所畏。谁知道天意的呢？那是师儒。他特别主重师道，师道必须归于一统，然后才能代表天意。这一点和从民意去看天意的民主萌芽是不同的，虽则大家都保留着听不听天意的权柄给皇权。依着董仲舒所代表的天人之际的符兆主义，师儒不过是帮着皇权去应天。天要降刑罚时，并不用民，而用自然的灾异，先是警告，然后是打击。在这套理论中，虽则对皇权增加了一项压力，但是利用这压力的并非师儒，更非人民。

如果董仲舒再走一步，也许可以到宗教的路子上去，就是由师儒来当天的代表，成为牧师，或主教。师儒再加组织，形成一个教会，获得应归于上帝的归之于教会的权柄，发展下去，可以成为西方的政教关系。但是这并没有发生在中国历史上。董仲舒的灾异说发展到不利于皇权时，先就受到压迫。

仲舒治国，以春秋灾异之变，推阴阳所以错行。故求雨闭诸阳，纵诸阴；其止雨，反是。行之一国，未尝不得所欲……先是辽东高庙长陵高园殿灾，仲舒居家，推说其意，稿未上。主父偃侯仲舒私见，嫉之，窃其书而奏焉。上召视诸儒。仲舒弟子吕步舒，不知其师书，以为大愚。于是下仲舒吏。当死，诏赦之。仲舒遂不敢复言灾异。

灾异论虽则没有做到控制皇权之功，但是给民间一个重大的刺激，因为这种理论把皇权的绝对性给打击了。如果“天厌之”时，皇权就得改统。于是在汉之后，每一次皇权的动摇，农民的暴动都得借符瑞来取信于民。这也表示了这种理论被民间所接受的情形。灾异论成了改统的根据，但没有改变皇权的性质。

## 道统的屈服

和董仲舒同时的，跟董仲舒到胶西去的阴谋家，公孙弘，也是学春秋的儒者。但是他却另开出一条纳师儒入官僚的道路。在当时正统的儒林看来是出卖了孔子卫道的传统，不肯迁就皇权的90老人辕固生，罢归的时候，公孙弘侧目而视固。固曰：“公孙子务正学以言，无曲学以阿世！”师儒有着维持道统的责任，不能投机。但是以曾做过狱吏，又牧过豕以卒伍身分致显朝廷，封为列侯，做到宰相的公孙弘却并不这样看，他看到的是出卖道统，屈服于皇权的投机利益。其实这早就注定的命运：孔子的矛盾，只有两个可能的解决，一是道统制服政统，一是政统制服道统。辕固生，董仲舒不肯屈服，被放逐了；公孙弘屈服了，做到宰相。

公孙弘所主张的是由皇权来利用师儒去统治人民。他说：

夫虎豹马牛禽兽之不可制者也，及其教驯服习之，至可牵持驾服，惟人之从。臣闻揉曲木者不累日，销金石者不累月。夫人之于利害好恶，岂比禽兽木石之类哉。期年而变。

公孙弘的“做官”、“事上”也开了官僚的风气。《汉书》里描写得很逼真：



每朝会议，开陈其端，使人主自择，不肯面折庭争。于是上察其行慎厚，辩论有余。习文法吏事，缘饰以儒术。上说之。

弘奏事有所不可，不肯庭辩，常与主爵都尉汲黯请问。黯先发之，弘推其后。上常说，所言皆听。

尝与公卿约议。至上前皆背其约，以顺上指。汲黯庭诘弘曰：“齐人多诈而无情，始为与臣等建此议，今皆背之，不忠。”上问弘。弘谢曰：“夫知臣者以臣为忠，不知臣者以臣为不忠。”上然弘言。

汲黯曰：“弘位在三公，俸禄甚多。然为布被，此诈也。”

弘自见为举首起，徒步数年至宰相封侯。于是起客馆，开东阁以延贤人，与参谋议。弘身食一肉脱粟饭。故人宾客仰衣食，俸禄皆以给之，家无所余。

然其性意忌外宽内深。诸常与弘有隙。无近远虽阳与善，后竟报其过。杀主父偃，徙董仲舒胶西，皆弘力也。

这是一个，不讲原则，揣摩上意，不守信用，出卖朋友，沽名钓誉，阴结私党，维持高位的形式，一直到现在还是我们常见的官僚面目。

从公孙弘所开创的官僚路线上，孔子所维持的道统，已不复成为王天下的规范而成了歌功颂德支持皇权的饰词了。韩愈虽则自以为是开八代之衰，直承道统的人物，而他的道统却完全变了质了。在他的《争臣论》中简直把谏诤的意义训作了为皇帝获取美誉的手段了。他说：

夫阳子本以布衣隐于蓬蒿之下，主上嘉其行谊，擢在此位，官以谏为名，诚宜有以奉其职，使四方后代知朝廷有直言骨鲠之臣，天子有不僭赏，从谏如流之美。庶岩穴之士闻而慕之，束带结发，愿进于阙下，而伸其辞说，致吾君于尧、舜，熙鸿号于无穷也。

韩愈已不再问皇权是否合于道，这已不是他的问题。政统既然即是道统，帝皇就有责任起用这些士人，士人也有责任自荐于朝廷。二者也应合而为一。他的理由是这样：

古之士，三月不仕则相吊，故出疆必载贄，然所以重于自进者，以其于周不可则去之鲁，鲁不可则去之齐，于齐不可则去之宋，之郑，之秦，之楚也。今天下一君四海一国。舍乎此则彝狄矣，去父母之邦矣。故士之行道者，不得于朝，则山林而已矣。山林者士之所独善自养，而不忧天下者之所能安也，如有忧天下之心，则不能矣。

他甚至责备40余日不复他自荐信的宰相说：

今虽不能如周公之吐哺握发亦宜引而进之，察其所以而去就之，不宜默默而已也。

从韩愈自承的道统起，中国之士，已经不再论是非，只依附皇权来说话了。所谓师儒也成了乡间诵读圣谕的人物了。

师儒和政权的关系曾有着这一段演变的历史。昀初是从政统里分离出来，成为不能主动顾问政事的卫道者。这个不能用自己力量去维护自己利益的中层阶级，在皇权日渐巩固和扩大的过程中，曾想过借

传统的迷信，或是思想体系，去制约这随时可以侵犯他们利益的皇权，但是在中国显然并没有成功。于是除了反抗只有屈服。士大夫既不是一个革命的阶级，他们降而为官僚，更降而为文饰天下太平的司仪喝彩之流。这一段演变的历史也许可以帮助我们了解绅士在政治结构里的地位。他们并不是积极想夺取政权为己用的革命者，而是以屈服于政权以谋得自己安全和分润一些“皇恩”的帮闲和帮凶而已，在政治的命运上说，他们很早就是个失败者了。

## 后记

储安平先生在暑假里到北平来，他希望我把在《乡土重建》后记里所预告的《中国社会结构》早一点整理出来，我对这件工作着实踌躇，因为这件工作要做到自己能满意的程度决不是这几年内可以完成的。

我这一年多来，为了四乡不安靖，一向想做的实地研究工作停顿之后，曾想借此转变一个研究的方向，费几年读读中国历史，所以想到这个“雄心太大”的题目。在今年上半年，我曾跟读历史的老朋友商量，跟他们从头学起。为了交换意见的方便，约了辰伯兄一同组织了一个讨论班，聚集了一些对这问题有兴趣的朋友一起切磋。同时还在学校里开了一门“社会结构”的课程，使同学也有机会参加。实际的目的还是在想借朋友们和同学们的督促，让自己多读一点中国历史，而且希望能和实地研究的材料连串配合起来，纠正那些认为功能学派轻视历史的说法。

这个讨论班继续了有半年，每两星期有一位朋友宣读一篇论文，这些论文也陆续在各种刊物上发表过。但是这些只是我们初步的尝试，目的偏重在提出问题，不在获得结论。若把这些尝试的结果拿出来，对于行家固然是不够成熟，无其所取；对于初学甚至可以有盲人带瞎子的危险。储先生要我编这本书，真为难了我。

但是，如果读者明白了这集子里所收的论文只是一些年轻朋友相互学习过程中的记录，而且愿意就这里所提出的问题自己下手去研究的话，这个记录也有参考的价值。我和辰伯兄讨论是否值得编这集子时，他也认为这里所提出的问题是值得继续研究的。虽则他同时也

承认有很多理论还没有足够的事实予以支持。本来，科学的发展是需要一些大胆的假设的，这些假设日后可以完全被取消，但是如果这些假设能引起研究者的兴趣，集结许多人的努力，它对于科学的发展也大有帮助。我在这种认识之下，日后答应了储先生把曾在我们讨论班里宣读过的论文编成这一本《皇权和绅权》的讨论集。我希望读者也从这个了解下去接受这本集子。

因为这是讨论集，所以各人不厌求异。很多时候我们有意地采取了相反的立场，使我们的辩论可以更周到。在这集子里，我们还保持着当时各人所发表的意见，有的是补充的，有的是相反的，虽则我知道经过了这半年的讨论，各人的看法多少都有了一些变更。我相信，多一些假设也可以帮助读者看到一些不同的说法，因而引起他们自己对这问题下手研究的兴趣。

我们的讨论班在事先并没有“讨论大纲”一类的计划。一个人宣读过一篇论文，大家发表了意见之后，常常发生需要深入讨论的新题目，参加的朋友们中对这新题目有兴趣的常常自动地担任了下届宣读论文的责任。有时一个人连接读了几篇，也有时自愿把旧题目再度提出来讨论一次。因之在编这集子时，我并不能根据题目间本身的相关性作次序，也不能用宣读的前后作次序，结果只能采取了一个折中办法，以人作单位，大体上顾到一些内容和宣读的次序以编成此集。

依书名说，应当是论皇权在前，但是因为在这个讨论班组成之初，朋友们要我第一个开口，我提出了绅权的题目；同时我又在别的地方发表了《基层行政的僵化》和《再论双轨政治》等文章，论到绅权和皇权的关系。当时这几篇文章曾引起过各方面的反应，讨论班上的朋友们意见也极为分歧，所以成了我们讨论时的中心兴趣之一。后来好几篇论文多少都针对着我在这几篇文章中所提出的假设而立论

的。因之我想写好还是把这几篇编在前面。至于有关基层行政的论文因为已经收入《乡土重建》一书中，所以不再在这里重复了。

很多朋友重述我的意见时，有时也未免有过分的地方。但是为了讨论方便起见，把对方说得过分一些，辩论时比较容易有声色。因之，我也安于被配作反角的地位，使讨论本身更有兴趣。我觉得我们重要的任务不是在审判皇权和绅权，定他们什么罪名，而是在了解中国传统结构中这两种权力怎样合作和冲突？它们的性质如何？它们的演变如何？对它们多一分了解，我们也就算多做了一步工作。我们的工作分析，不是批判。至于有人以为我们在提倡什么，那是更远得不着要点了。

这里不过是一个开端，如果还有机会的话，我很愿意继续对中国社会结构多作讨论。我在《乡土重建》的后记里已经说过，从权力结构上看去，我们至少可以在传统中国找到四种重要的成分，皇权、绅权、帮权和民权。这里我们不过讨论到前面两种中的若干方面，整个结构中极小的一部分。如果这个既不成熟又不完整的开端能引起广大读者的兴趣和讨论，则这本集子的出版也可以说是没有白费纸张了！

1948年8月28日