## 秦晖：法家与“秦制”

#### 一、影响“中国社会”的思想在哪？

　　传统的思想史研究主要关注典籍中的思想，尤其是这些典籍中思想的形而上层面。这种关注当然是有意义的。但是历史进程中真正关键性的还是"社会思想"而不是"典籍思想"。并且这里所谓的社会思想不仅是有别于精英的“民间思想”，也包括精英们通过“行为”而不是通过言论著述表达的、往往对社会实际影响更大的那些思想。这主要就是指落实在制度设计与政策思维层面上的思想。

#### 二、思想史研究

　　在关注典籍和形而上层面的同时，有必要从“制度化的思想”的角度考虑问题。

　　其一：中国社会之“制度化”的思想安排：儒表法里，法道互补。

　　毛泽东：《读〈封建论〉呈郭老》

　　劝君少骂秦始皇，焚坑事业要商量。

　　祖龙虽死秦犹在，孔学名高实秕糠。

　　百代都行秦政法，十批不是好文章。

　　熟读唐人封建论，莫从子厚返文王。

　　1、"儒表"与"法里"

　　制度设计与经典认同

　　过去人们常把儒家文化当成“中国文化”的同义词，但毛泽东却强调“百代都行秦政制”，而“秦政制”恰恰从理论到实践都是极端反儒的。自汉武帝"独尊儒术"以来，"汉承秦制"的制度设计与"独尊儒术"的经典认同之间始终有很大反差。

　　在吏治问题上，儒、法两家的吏治思想几乎是两个极端。儒家的吏治观建立在性善论基础上，以伦理中心主义为原则，主张行政正义优先。而法家的吏治观则建立在性恶论基础上，以权力中心主义为原则，主张行政安全优先。

　　儒家

　　儒家思想产生于东周，那时的中国社会是个以血缘族群为组织形式的社会，《左传》所谓"帅其宗氏，辑其分族，将其类丑"就是当时"国家"的真实面貌。

　　儒家之社会基础

　　那时周天子、诸侯、卿大夫到士的层层分封实际上等于一个大家族的辈份、长幼、嫡庶序列，天子之尊主要是伦理性的，并不具有科层化的行政权力结构。这样的族群社会，由"天生的"血缘亲情推出人性本善，由伦理上的长幼尊卑推出一种"人各亲其亲、长其长，则天下平"的政治秩序，而且这种秩序是由五服、小宗、大宗这类族缘亲疏观念决定的一种"小圈子"原则，也就是费孝通说的"差序格局"。族群社会为血缘纽带的结合、宗族亲情—父权的伦理关系起重要作用。应当说，这种"小共同体本位"特征是儒家社会理论不同于法、道、墨、杨等时论、 也不同于现代公民文化的最关键之点。亲疏不同，人际关系中的权利与义务也不一样。这些权利与义务表现为一种温情脉脉的父权——父责统一体，君臣间也如父子一样，受“君君、臣臣、父父、子子”的关系支配，即君要像个君，臣才能像个臣；父要像个父，子才能像个子；君不君则臣不臣，父不父则子不子。“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠"。

　　伦理政治并不“绝对专制”显然，这种关系对双方都有约束，所以原始儒家虽然讲君权父权，但并不等于绝对专制。相反，从上述原则中还可以推出“民为贵，社稷次之，君为轻”，“闻诛一夫纣矣，未闻弑其君”之类的“民本思想”。后世儒家由此发展出一套"仁政"学说：儒为帝王师、教君行仁政，君命来自"天意"，而"天意"非神意，"天听自我民听"，"顺天应民"之类的说法，都强调行政正义原则的重要性。儒家行政正义优先的原则在吏治观念上的体现，就是强调官吏本身要清操自守、廉洁自律，其施政要以“仁德”为本，反对严刑峻法，以所谓“吏治循谨”排斥法家的所谓“吏治刻深”。但行政正义优先的原则如果贯彻到底，对"家天下"的专制王朝是不利的。原初儒家理想中的很多东西甚至很难为皇权容忍。

　　根据儒家“贤者居位”的观念，让贤不传子的三代“禅让”之制始终作为理想而受到推崇，后世一些儒家“原教旨主义”者甚至由此推出一种类似柏拉图“哲人王”式的“君儒”观念："春秋时皇帝该孔子做，战国时皇帝该孟子做，秦以后的皇帝该程朱做，明末皇帝该吕子做，今都被豪强占据去了。君儒最会做皇帝，世路上英雄他那晓得做甚皇帝？" 这样的言论可谓异端之尤，无怪乎清帝雍正会把这种"贤者居位"说骂为"狂怪丧心之论"。

　　“圣王”理想中产生"从道不从君"的人格追求根据儒家“圣道”高于君命、儒为王者师、信仰高于权位的观念，从“圣王”理想中产生“从道不从君”的人格追求。一些天真的士大夫不把自己仅仅看成帝王的家臣，而自认为有“替天行道”之责，由此形成那种东林、海瑞式的清流、清议传统，对君权表现出一定的独立意志。所谓“文死谏”、“强项令”。

　　“洁己沽誉”的“巧宦” 海瑞罢官、海瑞骂皇帝式的事情，无论在道德上怎样受到儒家价值观的称许，现实中却很难为君王接受。雍正就特别反感那些"操守虽清"却不太听话的儒臣，把他们斥为"洁己沽誉"的"巧宦"，认为他们比贪官还坏。

　　儒家“人各亲其亲、长其长，则天下平”的观念，体现的是一种“特殊主义”而非“普遍主义”观念，由此导致行政中讲人情、分亲疏、形成小圈子和“差序格局”的弊病，这对中央集权的大一统体制显然是不利的。儒家赞赏"容隐"、禁止"告亲"的观念，就与法家禁止容隐、鼓励告亲的做法尖锐对立。

　　儒家之用人：伯乐和千里马。从性善论与伦理中心主义出发，传统儒家在用人上讲究一种由德高望重的伯乐出以公心地推荐贤德之人为官的模式。这种自下而上的荐举加上朝廷自上而下的按伦理标准征招"孝廉"、"贤良方正"、"至孝"、"有道"之人为官的做法便形成了东汉至隋这一时期官吏选拔的主流方式，即察举、中正之制。

　　奈何人心之“不可靠”？这种做法固然形成了全社会“讲道德”的风气，但却流于虚假，而且实践证明性善论假定的那种"出以公心"的荐举（所谓"内举不避亲，外举不避仇"）也不可靠，它往往变成出于私心的拉帮结派、门阀自固，不仅贻害吏治，而且不利于皇权。

　　儒家：有内圣而无外王？如此等等，这些弊病以往常被看成是儒家高调理想与现实社会的差距，即所谓有内圣而无外王。但实际上，“贤者居位”、“从道不从君”固然可以说是高调理想，小圈子主义与门阀式荐举却是十分庸俗的。它们各自对传统吏治形成正反两面的影响：前者培育出清正刚直之士，后者则造成门阀式腐败。然而有趣的是，这二者在传统吏治中却往往互为因果。例如东汉魏晋时弊端百出的门阀制度，就是从东汉前中期的清流“党人”把持中正发展而来的。那时的清流以道义自许，不畏强权，痛斥宦官、外戚专政的政治黑暗，因此受到残酷迫害，同时也由此积累起巨大的道德声望。后来正义伸张，清流得势，便由他们按道德标准“黜贪进贤”，选用“寒素清白”之人。但是，大权一旦在握，清流很快在"权力腐蚀律"作用下变得不清了，按道德标准打分的"九品中正"之制很快变成了既不"中"也不"正"，"上品无寒门，下品无士族"。而民间则传开了"寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡"的政治幽默。 如今我们不难找到这种高调理想趋于堕落的原因。然而在当时，皇帝们主要是从巩固“家天下”的角度去总结经验教训的，他们自然不会从“权力腐蚀律”着眼，而只认为是书生意气过于迂腐乃至狂妄。于是儒家的吏治思想往往只是在纸上受到"独尊"，而实际吏治则按法家的一套运作。

　　 “百代都行秦政制”，而秦制是法家之制。

　　法家思想是在中国由血缘族群时代转向大一统帝国的历史转折中形成的。这一转折意味着专制皇权打破族群纽带直接控制“编户齐民”，意味着天子与诸侯间的"伦理关系"变成了皇帝与臣僚间的科层关系。 儒法之别从社会学意义上讲，就是宗法制与反宗法的。

　　“编户齐民”之制在观念上的区别：在宗法制下“人各亲其亲，长其长”，分属于成千上万个小家长。天子虽有大宗嫡派总家长之名，毕竟“我附庸的附庸不是我的附庸”，不可能越过各级家长直接控制臣民。同时各级家长与家属间的关系都是伦理性的长幼尊卑关系，而不是、至少不完全是行政上的上下级关系，更不是雇用式的主仆关系。打个比方说：儿子固然有孝敬父亲的义务，父亲却不能随意"任免"儿子。

　　法家改革的重要内容便是把"长者政治"变为“强者政治”。法家采用极端的反宗法措施：“不得族居”、“民有二男不分异者倍其赋”、“父子兄弟同室共息者为禁”，强制解散大家庭、切断家族纽带。法家鼓励"告亲"，禁止"容隐"，秦律规定妻子告发丈夫，妻子的财产可免遭抄没；丈夫告发妻子，不但他的财产可以保全，妻的财产也可以用来奖赏他。 汉儒曾这样描绘秦的民风：儿子借父亲一把锄头，父亲的脸色便很难看；母亲来儿子家借个扫帚簸箕，儿子一家便骂骂咧咧；媳妇生了男孩便得意洋洋，不把公公放在眼里，婆媳一语不合，便"反唇相讥"。 家好族好不如权势好，爹亲娘亲不如皇上亲，这样的民风简直比据说儿子到父亲家吃顿饭还要付钱的现代西方还要“个人主义”了。然而这种"个人主义"当然不具有近代反对父权族权的那种个性解放性质，这种家好族好不如权势好，爹亲娘亲不如皇上亲的状态便于皇权一竿子插到底地对社会实现直接控制。

　　编户齐民：集中人力物力。朝廷可以通过任免如意的官僚组织和闾里保甲的户口管制系统把一盘散沙的民户编制起来，从而最大程度的集中人力物力。2000万人口的秦朝，可以调50万劳动力去修长城，70万人去修始皇陵，70万人去修阿房宫，50万人戌五岭……，这是宗法时代的周天子绝对不敢设想的。

　　否定宗族的法家因而也就建立了极端的性恶论。儒家的性善论是建立在血缘宗族内“天然”亲情基础上的，否定宗族的法家因而也就建立了极端的性恶论。针对儒家"人各亲其亲长其长"之说，法家提出"亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱"。为了否定亲亲、性善之说，《韩非子》甚至认为"夫以妻之近及子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣！""子、父，至亲也，而或谯、或怨者，……皆挟自为心也。" 既然连父子、夫妻之间也不可信，一般人之间的仁义忠信就更不足恃了。在法家看来，唯一可信的是——法、术、势。

　　法：（普遍主义的赏罚规定）、

　　术：（通过分权制衡驾驭群臣的权术）、

　　势：（严刑峻法形成的高压）。

　　上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力（权力）。法家认为人间是个社会达尔文主义式的权力竞争场："上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力（权力）" ；"上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官"。

　　性恶论、权力中心主义而导出的行政安全至上，因此君王安排吏治，首先考虑的就不是如何顺天应民，实现行政正义，而是确保大权在我，居重驭轻，强干弱枝，防止权臣窃柄、君位架空，致使法、术、势失灵而危及“家天下”。于是由性恶论、权力中心主义而导出的行政安全至上，便成为吏治的首要原则。臣下的忠顺比清廉更重要。法家君主当然也希望臣僚清廉公正得民心，但绝不会把行政正义置于行政安全之上。这种吏治观认为臣下的忠顺比清廉更重要，而且与儒家不同，法家要求这种忠顺是无条件的，即“臣忠”不能以“君仁”为条件。把这种观念推到极端的是清朝的雍正帝，他甚至连臣下"君恩深重，涓埃难报"的献媚之语都作反面理解，申斥说："但尽臣节所当为，何论君恩之厚薄"，即君不君时,臣也不许不臣。

　　但作为性恶论者，法家实际上也并不相信君臣关系中有什么信仰、忠诚可言。韩非就曾一再讲："人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。"“臣之所以不弑其君者，党与不具也。”他还举例说：佣夫卖力地给主人干活，不是因为爱主人，而是因为活干得多可以多挣到钱。同样地，臣之所以能为君用，是因为他们期望以此得富贵。而臣之所以不叛君，是因为他们害怕杀头。所以毫不奇怪，一个人如果竟然不图富贵又不怕杀头，那他在君主眼中就有造反的嫌疑，儒家傻呵呵地提倡的那种不贪财不怕死的海瑞式人物，还是少些为好："若此臣者，不畏重诛，不利重赏，不可以罚禁也，不可以赏使也，此谓之无益之臣也，吾所少而去也。" 海瑞式的清官，在儒家看来是吏治的典范，在法家看来却是吏治之癌。在现实吏治中海瑞之所以罕见，在儒家看来是理想太完美，曲高和寡，大音希声。而在法家看来没有海瑞才是理想的吏治，有那么一两个，是为“无益之臣”，如果有更多那就是危险之征了。于是历史上常常有这种情景：即臣子故作腐败状，以使君主放心。或者是君主故意鼓励臣子腐败，以消弥其过分的"大志"。前者如汉之肖何，为释刘邦之疑而故意霸人田产，自毁声誉。后者如宋太祖"杯酒释兵权"后规劝权臣们纵情声色犬马，而放弃政治抱负。

　　用人互相钳，为了行政安全至上，有时不仅行政正义可以放弃，连行政效率也可以牺牲。一般来讲，法家吏治观是欣赏那种能办实事而不空谈道德的“能吏”、甚至雷厉风行的“酷吏”的。然而在性恶论下，吏太能权太重事功太盛又会让朝廷感到难以控制。于是法家之“治术”的一个重要方面就是有意分割事权，使其相互牵制，即所谓"用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺"。 这与所谓“用人不疑”的儒家观念是相反的。

　　法家："用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺"。这种为了确保皇权安全的“分权制衡”往往比近代民主制下为了保护民权而设立的分权制衡还要复杂得多，以致十羊九牧，政出多门，相互掣肘，严重影响行政效率，也是导致冗官冗吏、编制膨胀的重要原因。不过从另一方面讲，这种互相监视的分权制度在确保吏权不能威胁君权的同时，也有可能使某些官吏侵犯民众利益的行为受到一定制约。

　　法家之“法制”。法家既然反对“人各亲其亲，长其长，”就必然会以“法制”上的普遍主义取代儒家“礼制”上的特殊主义。

　　儒家认为每个小共同体中都有长幼亲疏上下贵贱之别，不平等是普遍的，"物之不齐，物之情也"。这当然与现代平等观念相悖。而法家则主张"不知亲疏、远近、贵贱、美恶"，一以法度律之。然而这与现代法治的普遍主义与平等观念绝不是一回事，它讲的不是公民权利的平等而是“臣民义务的平等”，率土之滨莫非王臣，人人都是皇上之奴，因此彼此不得相互依附。极而言者甚至把人人都视为皇权之下的"无产者"："三代子百姓，公私无异财；人主擅操柄，如天持斗魁；取予皆自我，兼并乃奸回，奸回法有诛，势亦无自来。而现实中的"人主"（君王）权力如果说还达不到把全社会的财产都垄断在自己手里的地步，那他至少也要有调剂这些财产的能力，"令贫者富，富者贫"。法治下的“平等”乃“为奴的平等”而儒家则认为皇权膨胀到如此地步是不公平的：它“使天下人不敢自私、不敢自利，”仅仅是为了满足君主个人的贪婪，"以我之大私为天下之大公"。

　　法家的“录用”法家的普遍主义反映在吏治上就是反对儒家的“小圈子”倾向。法家从性恶论出发，不相信推荐"贤者"为官的做法，主张所有人都以个人身份，摆脱一切人事关系的影响，直接由朝廷按客观标准考察任用。从秦代以"甲首"（战场上割下的敌人的脑袋）计数的军功爵制，到明清以高度形式化的"智力测验"为实质的科举，都体现了这一原则。

　　反对“小圈子”政治的另一办法就是“回避制”。从性恶论出发，法家相信人们抱成一团就会导致串通作弊弄奸，因此发展了越来越复杂的回避规定。如本地人不得做本地官、富庶地方的人不得在中央财政部门做官等等，此外还有亲属回避、师生回避。回避制与考试制在非民主政治中对吏治应当说是能起到好作用的，起码比那种小圈子政治、门阀政治要来的合理。儒法两大传统吏治观的区别乃至对立是很明显的

　　哪个是现实的中国政治传统？我认为那种一讲“中国传统”就归之于儒家传统的看法是很成问题的。事实上在帝制中国的两千多年中，虽然也有短时期儒家吏治观比较落实的情形，如东汉后期至南朝这一段，但从秦至清的整体看，中国吏治传统的主流是"儒表法里"，即说的是儒家政治，行的是法家政治；讲的是性善论，行的是性恶论；说的是四维八德，玩的是"法、术、势"；纸上的伦理中心主义，行为上的权力中心主义。

　　什么是“表里”？我国传统中这种“表里”差异，是世界各文化中极为罕见的。任何文化都有“思想家的理想主义与现实生活中的实用主义”的差异，有典籍中价值观(有人称之为“元典精神”)与社会现实间的差异。印度文化的典籍视人生为苦，基督教典籍视人生为罪，但为脱苦赎罪而舍弃尘世快乐、投身寺庙或隐修院的也只是少数。这就是所谓"取法乎上，仅得乎中，取法乎中，风斯下矣"。不是“表里”，是“阴阳”。但是传统中国的“儒表法里”却不同，它的表里间并不仅仅是思想家的原则与生活中的实用主义之差，“取法”与“仅得”之差，而根本就是两种原则、两种“取法”。法家并不是儒家理想原则在现实中“仅得乎中”或“风斯下矣”的结果，它本身就是一种价值体系，一种在形而上层面就与儒家截然不同的思维与行为方式。

　　多数国人不会像韩非那样把“性恶论”理解到了连父子、夫妻之间都“不可信”，都要搞“法、术、势”的程度，但只要“仅得乎中”，也会把人性理解得十分阴暗，并进而影响到其为人行事。这与对儒家伦理的"仅得乎中"是完全不同的。 传统中国一直存在着法家制度文化与儒家典籍之间的明显紧张。汉以后法家著作传播面可能远没有享有“独尊”地位的儒家著作那样广（但在上层权力精英中法、术、势之书都是必读的），然而“百代都行秦政制”，制度对人们行为方式的影响决不亚于典籍。虽然董仲舒以后儒学已多次被改造，但"表里"矛盾并没有消除。在这种矛盾下，人们说的是一套，做的却是另一套，而且两套的差异远不是"取法"与"仅得"的问题。

　　这种状况的第一个后果是造成传统国人的人格分裂或双重人格。这可以理解儒法之外的第三种传统即道家传统为什么如此重要。但如果不是就道言道，而是就诸家互动形成对国人行为的综合影响而论，则道家（主要是在庄周以后的形态中）实际上是一种"思想润滑油"，具有很浓的犬儒色彩。汉人司马谈把道家归纳为“以虚无为本，以因循为用”是很准确的。道家在知与行两方面都倡导“无为”。

　　无为之“双重性”：单就“无为”而论本无所谓对错。强者对弱者“无为”可以理解为宽容，弱者对强者“无为”就沦于苟且。权力对权利“无为”意味着自由，而权利对权力"无为"则意味着奴役。道家恰恰是一种主要面向弱者的“贵柔”学说，这就把无为等同于苟且了。庄周曾自比"腾猿"："其得楠梓豫章也，揽蔓其枝而王长其间，虽羿、 蓬蒙不能眄睨也。及其得柘zhe4棘枳枸之间也，危行侧视，振动悼栗，此筋骨非有加急而不柔也，处势不便，未足以逞其能也。" "处势不便，未足以逞其能"。亦即人当得势时是有为的，所谓无为，就是"处势不便，未足以逞其能"时的生存方式："今处昏上乱相之间而欲无惫，奚可得邪？"无物不然，无物不可。恢诡谲怪，道通为一。"物无非彼，物无非是。""彼出于是，是亦因彼。""方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。""是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？""恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。……无物不然，无物不可。…… 止恢诡谲怪，道通为一。"

　　指鹿为马之“高，实在是高！”法家指鹿为马，儒家曰此非马，则被坑矣；曰此马也，则非儒矣。而庄子曰：马亦鹿也，鹿亦马也，所谓“万物一齐”也。是故指鹿为鹿者，儒也；而指鹿为马者，尤大儒也。言“大”者何？谓其超越是非之俗见，是为“真人”、“至人”也。故曰：法家儒也，儒家法也。而儒表法里者，其旷世之大儒乎！——庄周的逻辑适足以论证如此"高尚的无耻"。

　　似是而非、似非而是、难得糊涂、玩世不恭。道家提倡“顺其自然”，以“逍遥游”的态度对待世事，“不谴是非，以与世俗处”。把一切矛盾都化解为虚无，化解在庄生梦蝶、蝶梦庄生、似是而非、似非而是、难得糊涂、玩世不恭的态度之中。何必“较真”？有了这种游戏人生的心态，人们就可以在“儒表”与“法里”的巨大反差之间表现得漫不经心，以无所谓、何必较真的姿态适应那种说的一套做的另一套的生存方式。我们“心安理得”也。在其他文化中这样大的人格分裂或双重人格恐怕要造成严重的精神分裂症、甚或造成因幻灭而自杀的社会病。但在中国有了老庄的这种犬儒哲学作为"儒表"与"法里"之间的润滑剂，人们就会心安理得。

　　因此尽管儒学是一种强调入世、有为的学说，有“内圣外王”的强烈要求，但在正常情况下，面对有霸道而无王道的现实，汉以后的历代儒者也都接受了"内圣外霸"的状态。这种就制度与典籍而言是“儒表法里”，就理念与行为而言是“内圣外霸”，就总体文化而言，是儒法道三者互补的情况。构成了过去两千年间、至少是在近代西学传入前的常态。

　　儒家，中国文化之“阳”；法家，中国文化之“阴”；道，一阴一阳之“化”。而在这样一种三元互补结构中，儒家的地位可以说是最为尴尬的：表面上它的地位最为尊崇，无论是“儒表法里”还是“儒道互补”，都以儒为首而且非儒不可，或法或道，都只是叨陪末座而已。但实际上它作为一种价值却又最为虚悬，它不象基督教价值观之于传统西方真能主宰人们的内心世界，只是受外在结构的制约才出现"取法"和"仅得"的差距。而在传统中国，不仅外在结构一直是“百代都行秦政制”，从来只有“霸道”而不见“王道”，而且内心世界也很难说真有儒家圣贤的多少地位。千百年来多少大儒都感慨"内圣"难以开"外王"，其实真正的问题是国人的"内"心本无"圣"，何以谈"外王"？"其上申韩者，其下必佛老。" 在传统中多数情况下就“内圣”而言，儒的实际地位未必赶得上法、道；用明儒王夫之的话说："其上申韩者，其下必佛老。"

　　一般地讲，中国历史上有权者自己真正相信的是“法、术、势”，而要别人相信仁义道德，中国人不傻啊！但人们并不是傻子，那些成仁取义殉道存德的理想主义者如东林、海瑞之类人的下场有目共睹，那个通过文字游戏挑选聪明人而对道德并无分辨力的科举制度之奥妙也人所共知，那些"操守虽清"却奴性不足，只想为万世开太平而不懂得趋炎附势的书呆子不仅多灾多难，有时还被公开批判为只知"洁己沽誉"而受惩戒。"识时务者为俊杰"。不仅精英层熟谙“难得糊涂”，大众更长期从俗文学中接受"奸臣害忠良"的教育，得到"山中有直树，世上无直人"的启蒙，明白"识时务者为俊杰"的道理。年深日久，国人越来越聪明（鲁迅在“聪明人与傻子”的著名杂文中解释的那种聪明），“糊涂”者越来越少；同时又越来越糊涂（老子“绝圣弃智”那种意义上的糊涂），价值理性越来越萎缩。

　　老庄的"逍遥"之道、犬儒主义和所谓"圆融通透"的行为方式大行于世。同儒家的道德说教形成了鲜明对比。在价值观念上便出现了“一管就假，一放就恶”的怪圈。专制王朝常以剥夺臣民自由而厉行法禁来维护“纲常名教”，以“罢黜百家”来“独尊儒术”。但"罢黜百家"只能导致假话泛滥，厉行法禁只能培养法吏人格，而法吏人格在价值观上只能导致犬儒化。法禁一旦松弛，人们便由申韩而老庄、"逍遥"地大纵其欲，从而出现礼崩乐坏、纲常扫地的局面，犬儒哲学转化为痞子行为。早就“看透了一切”的聪明人，从“存天理灭人欲”的高调一变而为“人不为己天诛地灭”，只转眼间事耳。这样的例子不胜枚举。

　　汉代在罢黜百家后，到东汉时形成了虚伪道德泛滥的第一个高峰，矫情造作，沽名钓誉的表演盛行于世。有守墓数十年的“至孝”却在墓庐中纳妾生子的，有受征召十余次而不就、以博清高之名，而私下走“权门请托”、“以位命贤”之路的，不一而足。当时流行的民谣有"举孝廉，父别居"、"寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡"之讥。然而到汉季大乱、礼崩乐坏，“至孝”、“有道”之风即一变而为“逍遥”至极、寡廉鲜耻的“魏晋风度”，士大夫侈谈老庄，竞效犬儒，以痞相尚；社会风气腐败到了变态的程度。裸体交际、乱伦性交见怪不怪。

　　在经济凋敝、谷帛为市、市场机制严重萎缩的背景下这一时期却连续出现鲁褒、成公绥等多人竞作《钱神论》的怪现象，称钱"为世神宝，亲爱如兄"，"钱之所在，危可使安，死可使活；钱之所去，贵可使贱，生可使杀"；"有钱可使鬼，而况于人乎"。乃至"死生无命，富贵在钱"，"天有所短，钱有所长"……。

　　人们以申韩之术待下，以老庄之道待上，以申韩之权求治，以庄周之滑处乱。在上者指鹿为马，在下者难得糊涂。

　　在中国历史上的专制时代，尽管真正的儒家理想主义作为一种思想血脉一直不绝如缕，到现在也仍然不失其光华。但实际上就整体而言，传统文化的主体结构与其说是"儒道互补"，不如说是尊儒表象下的"法、道互补"更确切。这应当是传统吏治积弊的文化根源。其特征是：以追求专制权力为中心，在强权之下唱高调，说假话。强权不及之处，则痞风大盛，道德失范，几成丛林状态。而正如经济上因乱而管、因死而放，遂使"死""乱"互为因果一样，在"文化"上恶欲横流成为"管"的理由，假话连台又成为"放"的依据，于是假与恶也就互为因果，形成怪圈。法道互补形成了我国历史上的专制传统。

　　连续的历史，循环的怪圈……

　　其二：中国政制的一些常态，非法之法。

　　“后世之法，藏天下于筐箧者也。

　　利不欲其遗于下，福必欲其敛于上。

　　用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私。行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺。

　　天下之人共知其筐箧之所在，吾亦鳃鳃然惟筐箧是虞。故其法不得不密，法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也。"

　　制其私，防其欺——中国式的权力统御术，对人性的不信任，不信是常态。如上所述，这种以人制人、设事防事的制衡之术也是源自人性观念上中国式的“性恶论”——犹如西方的权力制衡论源自西方传统的性恶论一般。都说儒家传统讲究人"性本善"，可是在儒表法里的中国，人们对人性的真实看法实际上更近似于韩非。西方人信“人有罪”，所以“总统是不可靠的”。因为，西方文化相信“上帝”。而我们不信人，信谁啊？于是咱们的疑人之心与防人之法也发展到人类诸文明中如果不是惟一的、至少也是罕见的程度。

　　何处探询“传统”？在这方面人们与其从"四书五经"中、不如从更讲"大实话"、更普及也更对社会有实际影响的那些从娃娃教起的"蒙学"作品中去探寻真正的"传统" ，“蒙学”作品中的“启蒙”：“经典”上讲读书做官是为了“修身齐家治国平天下”，而蒙学作品《神童诗》的大实话是"书中自有千钟粟"，"书中自有黄金屋"，"书中有女颜如玉"！“经典”上讲性善论，而蒙学作品《增广贤文》的大实话是“知人知面不知心”、“防人之心不可无”，“逢人只说三分话，未可全抛一片心”，"守口如瓶，防意如城"，"山中有直树，世上无直人"，"人情似纸张张薄"，"谁人背后无人说，哪个人前不说人"，"人善被人欺，马善被人骑"……人君南面之术“更精更黑”

　　蒙学作品是面向大众的，而统治大众的“精英”，尤其是精英中之最“精”者皇上自然决不能比大众更傻，他们的"人君南面之术"更是以极端的性恶论为基础的。欧洲中世纪的统治结构是以封主与封臣之间的层层"效忠"为原则的，于是每一级封主都似乎很放心地让效忠他的封臣在其领地内专断一切，形成那种"我主子的主子不是我的主子"的傻乎乎的制度。这在咱们的皇上看来简直太愚蠢了！

　　"世上无直人"，朝中无忠臣。家奴总是要通奸的，于是只有把他们阉了；朝臣总是要结党营私的，于是除了靠阉奴（宦官）当特务来监视他们外还要靠身边的亲信秘书来分他们的权，形成了“内朝”（从汉之尚书直到明清的内阁、军机处）架空外朝的制度；地方官总是要割据称雄的，于是不断派中央工作组去分他们的权，形成了巡察之官架空常设之官的制度；人心莫测而必分其权，政出多门办不成事又不得不集中事权，形成了集权——分权往复循环之例。

　　千年以来我国传统政治中的许多特色现象，如宦官专权、外戚干政等等，都与这种极端性恶论导出来的防人之术有关。由法家式的性恶论传统产生的"分权制"愈演愈烈。分相权、分朝官之权、分外官之权，除分兵、民、财、法诸权外，在明代司法之权也由刑部、都察院、大理寺等“三法司”分掌，兵权则由兵部、五军都督府及非常设总兵分掌。甚至出现监察之监察、特务之特务：先设锦衣卫以监视百官，又设东厂以监视锦衣卫，再设西厂，最后又设内行厂并锦衣卫及东西厂皆归其监视之。

　　由于皇上什么人都不相信，又什么事都想管，于是总无万全之制，事权分而复始，形成中国历史上独特的“分权循环”……

　　一是内外朝的循环。历代皇帝总疑心朝臣搞鬼，宰相弄奸，因而用身边的亲信秘书（内朝）分外朝之权，乃至架空外朝而取代之。然而这些原先的近侍奴才一旦权重事繁，又演变为新的"外朝"，引起皇帝的疑心。于是皇帝又另建一个秘书班子来架空之。如汉之丞相统公卿而主朝政，皇帝便培植“尚书”（原仅为管理文牍的秘书）而分其权。演变为汉以后至隋唐之尚书省，秘书已成了新的宰相，于是唐帝又重用“同中书门下”的近臣，使其架空尚书省。到宋朝“同中书门下平章事”（简称同平章事或平章）又演变新的宰相并出现以他为首的外朝“中书省”，于是明代皇帝又用身边的一些“大学士”组成“内阁”来架空中书省，乃至取消丞相。然而明代后期"内阁"又已坐大，象严嵩、张居正那样的"大学士"又已从秘书变成了实际上的宰相乃至"权相"。于是清朝又出现了南书房、军机处之类的秘书班子，以架空内阁。我们免于这样的“循环”了吗？若无辛亥之变，可以想见以秘书架空外朝的游戏还会周而复始地循环下去——即使有了辛亥，我们不是在60多年后又一次看到了以一个秘书班子"中央文革"架空政治局并威胁相权的事吗？

　　二是中央巡视员与地方"诸侯"的循环。历代皇上总认为地方官居心叵测，不断派出中央工作组巡行地方并授予钦差重权。于是这些中央代表便由干预地方政务发展为越俎代庖，由分诸侯之权到架空诸侯，临时的特派员成了地头蛇，又演变为新一代诸侯。而皇上又要派新的中央代表来巡视这个地盘了。中央巡视员与地方"诸侯"的循环。

　　三是地方分权与地方集权之循环。同样由于皇上对“诸侯”的猜疑，历代朝廷常常分割地方事权，将军事、民政、财政、司法诸权分授不同的官员并使之互不统属，各自平行隶属于中央的相应上级，以使其相互牵制。然而这样的体制往往极无效率，平时政出多门，终日扯皮，一旦有事则相互推委，甚至造成政府职能瘫痪。于是不得不另设一首长总掌诸政，统一事权。然而这样又导致尾大不掉，威胁中央集权，不久又不得不再度分权。

　　秦汉时的郡一级本是分权的：郡守掌行政、郡尉主军事、监御史管司法与监察，“三权分立”而互不相属。然而到东汉至隋，州刺史（州牧）便大权独揽，兼统军民，自专财政与司法，俨然一方之土皇帝。于是到宋时在路一级分设帅司（安抚使）、漕司（转运使）与宪司（提点刑狱使），路下的州军又设通判以分知州知军之权，实行了典型的地方分权制。到了元代之行省，事权再度集中，行省平章为一省军民之共主，据地自雄，早在元中叶便发生了诸行省军互相攻伐的"天历之乱"，元末更酿成了行省军阀群雄割据之局。于是明鉴元弊，废行省平章之职而在一省分设三司，即隶属于中书的布政使司（藩司）掌民政，隶属于都察院的按察使司（臬司）掌刑狱，隶属于五军都督府的都指挥使司（都司）掌军政。

　　三司分立而互不相属。然而割据之弊虽除，扯皮内耗之弊又生，到明末不得不普遍设立巡抚以统一三司的事权，入清后巡抚（以及同时增设的总督）遂成威震一方的封疆大吏，延及清末民初又成军阀割据之势……。

　　地方分权与地方集权之循环，这样一种以私制私、设事防事、乱极立法、法密生乱、用人而疑、疑人而用、六道轮回、循环千年的政治怪圈，岂是"君君臣臣父父子子"这样温情脉脉的理论所能解释的？这种吏治上的精巧设计在传统政治条件下确实是十分成熟、甚至是十分"现代化"的或高度"理性"的：当西方中世纪的封主与封臣间还是一片混沌的“忠诚”时，中国人早已把防人之术发展得炉火纯青了。而西方的文官制之取代贵族制，不仅时代远晚于我国的科举官僚制之取代门阀士族制，形式上也借鉴了我国科举的某些做法，而且最终也拉不下面子，没有派出大兵来一对一的盯住应考者，以防他们为"千钟粟"、"黄金屋"与"颜如玉"而偷奸耍滑。中西方“性恶论”与“权力制衡”毕竟是形虽略同而质全异。

　　法家的“性恶论”导出的是极端专制——比贵族制更专制。而近代西方的"性恶论"导出的是反专制——比贵族制更民主。法家的“权力制衡”是皇权本位的，如黄宗羲所见，以私制私、设事防事是为了“藏天下于筐箧”，即置天下于一家之私囊而不允许他人染指；而近代西方的“权力制衡”是民权本位的，以权力制约权力是为了防止独夫们垄断公共领域。

　　前者捍卫的是神授皇权，而后者捍卫的是天赋人权。因此毫不奇怪：这两种“性恶论”、两种“权力制衡”之间的距离，比它们各自与性善论及和谐论（我国的宗法伦理与欧洲中古的恩主—附庸关系）的距离还要大的多。因此不难理解：当我们在那个"批儒扬法"的时代把儒家仁义之说与温良恭俭让的"传统"反掉之后，我们离民主与宪政却不是更近、而是更远了。

　　从实用角度讲，这样的“理性化”制度却在两方面都经受了世界历史中罕见的时间考验：

　　从正面讲，它由于高度重视行政安全而具有突出的生命力，同时它的十分复杂的分权机制虽然主要是基于政治防范，但对规范吏治、抑制官吏个人的害民行为也还是有一定的积极作用。皇朝盛世是“辉煌”的。这两点使得这一制度从秦以来一直延续了两千多年而没有遇到真正可以取代的另外的选择，并在长时期的延续中积累了辉煌的文明成就。

　　从反面讲，这个制度内在的根本缺陷是不可解决的，因而它的延续并不是在“长治久安”、而是在上述的几重循环中实现的。而这些循环实际上是弊端长期积累后的大释放，它造成的大破坏与中国的文明成就同样惊人，两千多年的历史就这样一次次重演这种“分久必合，合久必分；乱极生治，治极生乱“的活剧。

　　其三：“法道互补”的后果：——行政不正义

　　传统吏治的首要危机就是行政不正义，也就是我们一般所讲的"吏治腐败"。 为什么贪风仍然不止？？

　　在传统时代的世界诸文明中，作为意识形态，象我国的儒家这样强调为官道德修养与民本意识是十分罕见的。作为制度安排，象法家这样把官场监督防范搞得如此严密也是罕见的，然而为什么贪风仍然不止？贪官却越杀越多，为什么？

　　历史上明初朱元璋重典治贪，连“剥皮实草”这样的酷法也大量使用，不仅官场上层层设防，还授权老百姓举报、乃至自行扭送贪官污吏进京治罪。几次大案如郭桓案、空印案的株连动辄上万计。然而贪官却越杀越多。朱元璋最后也不得不自认失败。这又为什么？原因就在于"儒表法里"体制在文化价值上与制度上都存在缺陷，使得儒家的道德防线与法家的严刑峻法对吏治的正面作用都大打了折扣。法家的价值观本身是排斥不怕死不爱钱的"清官"价值的。它不仅不相信人可以不利己（这一点它与西方的“性恶论”相似），而且事实上认为不利己的人是有害的（这一点是西方的“性恶论”没有的）。于是传统政治中一直就有诱人追求利禄享受以权谋私而放弃道德自律的机制。

　　"饮醇酒，近妇人，即为贤王。" 萧何故意“表现”腐败以释刘邦之疑和赵匡胤公开劝谕诸臣及时行乐而放弃政治抱负，决不是孤立的例子。明代成祖朱棣为防止宗室中有人象他那样"胸有大志"，也是一面公开鼓励他们腐化作乐，一面严密防范他们参与政事。

　　所谓"饮醇酒，近妇人，即为贤王。" 晏子治东阿，三年，景公召而数之曰：'吾以子为可，而使子治东阿，今子治而乱，子退而自察也，寡人将大诛于子。'晏子对曰：'臣请改道易行而治东阿，三年不治，臣请死之。' 景公许之。于是明年上计，景公迎而贺之曰：'甚善矣，子之治东阿也‘晏子对曰：'前臣之治东阿也，属讬不行，货赂不至，陂池之鱼，以利贫民。当此之时，民无饥者，君反以罪臣。今臣后之治东阿也，属讬行，货赂至，并重赋敛，仓库少内，便事左右。陂池之鱼，入于权家。当此之时，饥者过半矣，君乃反迎而贺臣。臣愚，不能复东阿，愿乞骸骨，避贤者之路。'再拜便辟。

　　晏子治理东阿的前三年，廉洁奉公，百姓获利，却遭到君主严厉处分，第四年徇私纳贿，欺下媚上，君主反而大加奖赏。有人分析这个故事时认为原因在于受仁政之惠的老百姓没有发言权，而受恶政之利的权贵垄断了信息通道，因而君主得到了错误的信息。这当然是对的。但是假如君主知道真相，他就能奖廉惩贪么？从儒家看应当是的，因为民为邦本。但如果法家来看待此事，他很可能怀疑你"洁己沽誉"、"市恩于民以彰君非"。这个逻辑十分明白：虽然在理想状态下

　　我、君（上司）、民（下属）三者利益应当一致，但倘若三者不幸有悖又当如何？ 为己害民既是理所当然。

　　儒家（无论实际做不做得到起码理想如此）从“从道不从君”、“民贵君轻”的观念出发认为应当舍己为民不惜违君，法家却认为绝对应当为君违民。然而实际上法家从性恶论出发又并不相信官吏会舍己为君(如同不相信他们会舍己为民)，只认定他们是利己而为君用，因而“为君违民”在逻辑上就只能理解为为己害民。为己害民既是理所当然，"不畏重诛不利重赏"的清流又被视为"无益"有害，"儒表法里"对吏德的影响由此不难想见。

　　儒家相信道德说教忽视制度防范，并且推崇小圈子和“特殊主义”，这当然不利于改善吏治。法家针对性地强调分权、监视等制度并且以普遍主义打破小圈子，这本来似乎应当有利于行政正义的。但是如上所述，法家这两个政策的出发点却并不是行政正义而是行政安全。这就决定了那些制度设置和普遍性原则不仅对奖廉惩恶作用有限，而且还有反作用。

　　以监督机制而言，我国古代的官场监督机制应当说是各大传统文明中最发达的。不但从中央到地方都设有监督机关，有大批常驻的或巡视的监督人员，许多朝代还热衷于发展秘密监督系统即所谓"特务政治"，如明代的锦衣卫与东西厂等。但是这些监督第一主要是为了行政安全，而不是为了行政正义，第二因此它主要以政务官、而不是以事务官作为监督对象。

　　我们知道，现代政治中的机构监督主要是针对受雇于国家的事务官（公务员）的，至于受权于民的政务官则主要靠社会（民众）监督和舆论监督，因为你对老百姓如何，老百姓自然最有发言权。掌权人的权力是选民给的，选民自然要监督他如何行使权力。而职业性办事员是国家考查雇用的，雇主自然要负监督之责。传统中国则正好相反，对衙门办事人员即所谓“吏”的监督几乎空白，因为他们的贪廉一般来说很少威胁皇权，制度设计就很少考虑治吏的问题，甚至往往造成“官”受制于“吏”的状况。例如拥兵大将需要巴结、贿赂兵部书吏，否则军功就报不上去等等。而对"官"的监视却很严密，有时到了动辄掣肘的地步。这些监视主要是防止你尾大不掉于皇权不利，却并不很关心你对百姓如何。因此这样的监督机制对行政正义的作用有限。"察弊适以滋弊"也。这种监督往往就是腐败之源，监督者受贿问题历来是传统吏治中最突出的问题之一。御史出巡，地方官争相巴结；厂卫纳贿，科道受托；台垣稽察之职皆成肥差。叠床架屋互相掣肘的监督机制不但未收澄清吏治之效，反而增添无数创收机会。究其根源，缺少社会监督这一块，“监督监督者”的问题的确是很难解决的。

　　其次是回避制。回避原则可以说是我国传统官制的一大特色，历唐宋明清愈益完善。明清两代厉行回避制、“流官”制，全国除土司地区和规定必须由孔姓掌权的曲阜县外，其余所有县官都必须由外省人担任，（本省外县的也不行，甚至即便是跨省为官，任职地距离本人原籍在500里内也在禁列，有的朝代不仅回避原籍，还要回避寄居地、居止处、自家和妻家田产所在地）而且任期很短。这样，朝廷政令可以一竿子插到底，地方上盘根错节的关系网可以削弱到最小限度。县太爷之外的其他"县直干部"（县丞、典史、主薄等）虽没有那么严格，但也尽量实行回避原则，只有管教育的"学官"规定可用本地人——但这种"教化之官"实际权势是很小的。

　　回避制的优点是明显的。在隋唐以前回避尚未成为定制，官员多来自本地，却不受本地民意的制约，年深日久，形成牢不可破的“关系网”，互相“提携”，近亲繁殖，一损俱损，一荣俱荣，上枉国法，下干民怨。回避制下这些弊端可以大为减少。贯彻了朝廷旨意，却回避了百姓安危，不过这样的体制又有另外的毛病：它虽强化了中央集权，却严重压抑了地方自治活力，贯彻了朝廷旨意，但并未考虑民权民心与百姓利益，因此它能减少瞒上却不能减少欺下。弊端积重难返后也会导致严重后果。因为这种制度下官员完全对上负责，就特别容易出现“酷吏”，而回避、轮换制下官员没有“兔子不食窝边草”的限制，更容易滋生“短期行为”，为官一任，刮了地皮走人，“三年清知府，十万雪花银”。甚至为了哗上取宠、显示政绩以求早日升迁，还会匿灾不报、冒歉为丰、苛征钱粮、虐民媚上，招致严重后果。由于"流官"难以熟悉地方事务，导致胥吏弄权。而胥吏恰恰是不经科举考试凭关系录用的，素质很差。于是胥吏的舞弊便使得“土官”枉法之害未除，“流官”酷法之害又加之。明清两代我国一些地区"改土归流"后往往吏治更坏，导致保守的土官势力借此煽起叛乱， 就是这个缘故。

　　用科举制取代推荐、考察制（察举征辟制），全国士子都摆脱一切血缘、地缘、业缘、教缘关系，以个人身份直接接受中央政府的制度化"智力测验"，以达到"天下英雄入吾彀中"的效果，这的确是一大创造。

　　科举制是一种极为典型的“儒表法里”之制，即所谓"表面上是吏的儒化，实质上是儒的吏化"。 隋间盛行基于儒家性善论与“伦理中心主义”的效忠——信任型官制，即由德高望重的地方元老（朝廷相信他们会出以公心）向中央政府推荐道德模范（“孝廉”、“贤良方正”、“至孝”、“有道”等等。）为官的察举征辟和中正官之制。到宋以后这种信任已经荡然无存，察举之制也为朝廷直接通过排除任何人际关系的智力测验（不是道德测验！）而控制天下能人（不是贤人！）的办法取代了。

　　科举：对人性的不信任，和对乡里关系的摧毁，这就是科举。——据说相信性恶论的西方人直到19世纪以后才向我们学会了这种办法并赖以建立文官制，从而改变了他们对人际忠诚关系的傻帽式的轻信。

　　科举：功名利禄而已。无怪乎科举考试虽然以儒家经典为题库、为标准答案，但从朱熹直到黄宗羲的历代大儒都对它批评甚厉，不少人主张“擇賢以久任中外之官；罷科舉而行乡舉里選”。尤其宋明之间科举本身经历了从偏重"策论"到专重八股的过程，而越来越成为一种形式化、标准化的记忆力测验、文字技巧测验乃至书法测验，并成为谋取官禄富贵的门径后，它不仅距离经世致用的治国知识

　　越来越远，距离儒家修身养性的道德教化之学也越来越远了。

　　科名声利之习，未尝有志于圣贤之道。顾炎武曾痛言“八股盛而六经微，十八房兴而廿一史废”，把八股对儒学的损害比之于焚书坑儒。黄宗羲认为科举“别是法门，而非儒者之所与也”，为否定科举他甚至主张恢复“落后的"察举征辟之制！清朝乾隆皇帝也指出："科名声利之习，深入人心积习难返，士子所为汲汲皇皇者，惟是之求，而未尝有志于圣贤之道。这还谈得到什么信仰？梁启超举例说：四书五经在科举中“为考试之题目耳，制艺之取材耳，于经无与也，于教无与也”，而像《礼经》这样重要的儒家典籍，由于官方不用为考题，几乎已被士人遗忘。

　　“科举在事势上只能着眼于文字，文字与一个人的义行名节无关，这便使士大夫和中国文化的基本精神脱节，使知识分子对文化无真正的责任感。文字的好坏，要揣摩朝廷的好恶，与社会清议无关，这便使士大夫一面在精神上乃至在形式上完全弃置乡里于不顾，完全与现实的社会脱节，更使其浮游无根。科举考试都是'投牒自进'，破坏士大夫的廉耻，使士大夫日趋于卑贱，日安于卑贱，把士与政治的关系，简化为一单纯的利禄之门，把读书的事情，简化为单纯的利禄的工具。" 西方人难道会把《圣经》当敲门砖，可以考出高官厚禄就看看、不考就不看了？

　　科举的"非儒家化"，实际上就是科举的法家化。科举制那种"不知亲疏、远近、贵贱、美恶"，一以法度律之的普遍主义，那种使士人"完全弃置乡里于不顾"的做法，对于打破儒家的小圈子传统却有重大的作用；那种使士人脱离"社会清议"、一味"揣摩朝廷的好恶"的做法更是培养法家理想中"利重赏畏重诛"的"有益之臣"的绝妙途径，亦即"儒的吏化"之途径。唐太宗早就坦率地讲过科举之妙在于“天下英雄（不是天下善人或天下忠孝之人）入吾彀中”。而今人也已指出那种设计奇巧的八股程式意在测验人的智力（记忆力与文字游戏技巧），至于你的信仰与道德并不是这种测验所真正关心的因素，那些批评八股考试墨守儒家思想的人自己倒是太迂太夫子气了！

　　科举应试者都是以个人身份、脱离家族、村社与其他小共同体背景而直接面对朝廷的测验并接受浩荡皇恩的。把科场防弊之制设计得严密如同防范狱中之囚，而朝廷也不因其应“圣贤”之试而信其贤，宁可以小人之心度之，把科场防弊之制设计得严密如同防范狱中之囚："诸生席舍，谓之号房，人一军守之，谓之号军。“更有“巡绰监门， 搜检怀挟”，弥封糊名，严隔内外，“试官入院，辄封钥门户”。

　　如今的高考、西方的文官考试，哪里会有这般景象？什么伦理中心，什么泛道德主义和性善论，咱只是说说罢了，只有那少不更事的洋鬼子才会信以为真哩！

　　于是在这一千年里我们的防人之法愈来愈密。科场之防密到每个考生派个兵看守的地步，官场之防严到本省人不许在本省为官的地步。对社会上的人际关系，朝廷也常持以怀疑眼光，尽量限制人与人之间、个人与社区之间的依附关系。专制国家对“强宗右族”的疑惧与礼教对大家族的褒奖始终是表里并存的。

　　对儒家理论上极力褒奖的家族组织，专制国家也不象表面声称的那样欣赏。别看朝廷常给累世同堂的“义门”赐匾立坊，那只是因这些大家族实际上罕如珠玑。一旦“义门”真的多起来就是另一回事了。

　　明清间方孝标的《钝斋文选》记载了明初"浦江郑氏九世同居"被皇帝疑忌为"以此众叛，何事不成？"而险遭杀身之祸。 清代一些地方官府也曾"毁祠追谱"，压制宗族势力。 防人，人也不“自欺为人”，“法道互补”下儒的"吏化"和"痞化" 。

　　科举制在内的"儒表法里"则在这两个方面都抵消了儒家的影响。它一方面在很大程度上瓦解了儒家的道德自律，造就了一大批缺少“廉耻”、一心奔竞“利禄之门”、不择手段追求“黄金屋”“千钟粟”和“颜如玉”的庸吏、墨吏，另一方面也在很大程度上打破了小圈子政治的弊端，不仅保持了大一统的延续，而且使裙带式、乡党式的"关系学"腐败受到限制。

　　科举制好的一面是打破身份限制，提供了“朝为田舍郎暮登天子堂”的机会；坏的一面是科举时代的教育完全是一种高投入的应试技巧训练（不仅不是知识教育，甚至也不是道德教育），当时没有完整的公共教育体系，教育功能主要由家庭（或家族）承担，从入馆求师到赴省赴京考试都需大量投资，而所学除应试为官外并无其他谋生用途，这就势必产生强大的激励，使人一心从官场上获取最大限度利益以收回投资，得到“利润”。

　　这种激励就是大批贪官污吏的重要产生机制。大批贪官污吏的产生的激励机制又由于两个原因被放大了：一是当时官吏正式待遇方面的低薪制，不靠各种“陋规”的清官很难生存。二是我国古代财政制度下"强干弱支"传统造成的"加派"激励。

　　我国古代财政制度下"强干弱支"传统：

　　一）国家财政（朝廷财政）所占的比重？"天下郡县之赋，郡县食之不能十之一，而解运京师者十之九"

　　二）朝廷的“汲取”本身需要支付成本。 “非法横征”又有多少？？

　　——在朝廷横征暴敛不仅使百姓遭殃，连地方也对中央失去耐性的情况下发生了王朝崩溃和社会爆炸。

　　官吏欲廉而不贪，其可得乎？本来官吏低薪就容易刺激贪污，加之地方合法财政尽被中央收走 ，如果不靠非法横征，连这点低薪也未必能发得出来。而加派既然反正已是乱来，自然是能多征就不会少征。低薪惩廉，横征奖贪，加上"儒表法里"之下的道德防线破裂，官吏欲廉而不贪，其可得乎？存而不论：“行政无效率”传统吏治危机的第二个表现是行政无效率，这主要是“以私制私，设事防事”的事权分割不当造成的 ，这里姑略不论。

　　其四：“法道互补”的危机：——行政不安全。

　　传统吏治危机的最严重问题则是行政不安全。传统法家吏治思想、乃至后世“儒表法里”的吏治实践都是以行政安全至上为圭臬的。它们也的确在一定时期内可以比传统时代的其他安排更能保障行政安全。我国主要王朝一般都有比较长的太平岁月，即所谓"治世"，在这个时期，政治秩序比例如欧洲中世纪的一般状况要好得多，中国传统文明的成就就是在这种条件下创造的。

　　稳定压倒一切；而一切又在摧毁千秋万代的稳定。但是这样的“治世”通行的不是解决矛盾而是延缓矛盾的机制，一般是社会矛盾的积累时期。而积累到临界点后一旦爆发，“行政安全至上”很快就转化为极端的行政不安全。“国破”意味着“家亡”，便成为中国传统时代的突出特点。

　　法道互补传统中的君权虽然极端专制，却并不神圣。中国文化中缺少一些文化中突出的那种“神圣家族”。历代帝王虽然也声称受命于天，但王权神圣的观念在中国比基督教、穆斯林国家乃至日本这样的神道国家都淡漠得多。事实上中国文化中所谓受命于天的“天”也不是、至少不完全是超越性的宗教概念，而带有浓厚的世俗色彩。"天人合一"、"天听自我民听"，"天"更多地是此岸而不是彼岸的东西，"天意"常常被解释为人心、民意。所谓"汤武革命，顺乎天而应乎人" ；"文、武创业，顺天应人"； "赵氏既昌，合当顺人应天" ；"应天顺人，以定大业"；"应天顺民，拨乱夷世"； "应天顺民，君临宇内"； 诸如此类的说法，主要都不是把君主当成彼岸上帝的代表、而是当成此岸的"人民领袖"来描绘的。君主需“以德配天”，君主如果不能以德（真正的或表演出来而又能够哄得住人的）服人，就只能以“法、术、势”服人。在君主并无真德（这是多数情况）时，前者依赖于人们的愚昧，后者依赖于人们的犬儒，但两者其实都不依赖于超越性信仰和对彼岸世界的敬畏。获罪于天，无所祷也！

　　一点思考：

　　这里，君与天之关系，天子之身份，来自“儒家”的传统；这里儒并非全是“表面功夫”？

　　治统，还要有法统，最基本的还是在“道统”，中国的“道统”还是“儒家传统”？儒法关系，用中国传统的解释，“阴阳”关系理解，也许更贴切？阴极则阳萌？“君君臣臣父父子子”。原初儒家的“君君臣臣父父子子”之说实际上把君臣关系看成一种契约，君不君则臣也就可以不臣。因此"闻诛一夫纣矣，未闻弑其君；“民为重，社稷次之，君为轻。" 朱元璋那样的皇帝对这种观念则恨之入骨，朱曾删改《孟子》，并恨恨地宣称孟子如生当此世也该灭族。清代雍正帝的类似言论也十分典型。

　　法家是坚决反对儒家“民本”思想的，他们主张君不君时,臣也不许不臣。但作为性恶论者，法家实际上也并不相信君臣关系中有什么信仰、忠诚可言。前引韩非关于"人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也"之类的思想就是证明。

　　人无信不立。《论语》子贡问政，“足食足兵，民信之”。儒法两家实际上都看到君臣关系的不稳定和缺少神圣性的支持。纯儒如黄宗羲者认为君臣不能类比父子，而法家如韩非则认为连父子也不可互信。纯儒认为君贤才能指望臣忠，而法家认为只有靠法、术、势的威胁臣才能畏服于君。

　　为给君权增添一些神性，汉以后的“法儒”借助于阴阳家，从五行相生相克之说中推导出君权的天命依据。从汉代谶纬之学大兴，直到明清之际水德（清）代火德（明）之说，都不离这一窠臼。对于阴阳五行之说，贬者斥之为巫魅迷信，褒者谓含有"科学"成分，但巫魅迷信也好，科学萌芽也罢，都不是宗教，缺乏终极关怀的内核。

　　以五行相生相克来解释其缘由的君权虽然很有些神秘，但并不怎么神圣；它可能令人恐惧，但却并不令人敬畏。这就导致中国传统君权的一种千年悖论：

　　一方面君权专制的力量之强大、组织之严密、制度设计之殚精竭虑都堪称人类文明史上的奇观；

　　另一方面那既不神圣又不令人敬畏的宝座人人想坐，以至觊觎皇位者之多也是人类诸文明中罕见的。

　　 "皇帝轮流做，如今到我家"。不仅皇族、外戚、权臣军阀等显贵中不乏觊觎者，垄上耕夫也有“鸿鹄之志”，市井无赖也想“杀到东京夺了鸟位”。所谓天下如产业，君主得而私，而"人之欲得产业，谁不如我"，"市井之间，人人可欲。" 帝王将相，宁有种乎！？彼可取而代之！江山如此多娇，引无数英雄竞折腰；属风流人物，还看今朝！又一个怪圈，这可以说是中国历史的一个突出特点。反过来说，也正是因为觊觎皇位者之多，使"法不得不密"，性恶论、防人之术与法道互补的传统也日益强化。二者互为因果，形成了又一个怪圈。

　　从古埃及直到后来的欧洲、日本诸国都没有造反的民众争当君主的，俄罗斯历史上的哥萨克造反者如拉辛、普加乔夫等倒是想夺权，但也不敢否认罗曼诺夫王朝的正统，只能冒名顶替，求为混珠之鱼目而已。甚至我国藏、傣、彝和维吾尔等民族的土司制或神王制下，也没有下层民众造反称王的现象。然而在汉族传统中，上下各阶层都不乏做皇帝梦者。"不知几人称帝，几人称王"矣。

　　秦始皇时代一方面专制的酷烈以“暴秦”著名，另一方面平民陈胜心目中“王侯将相宁有种乎”、贵族项羽更想着“彼可取而代之也”。一旦"法术势"的堤防溃决，就如曹操所言："不知几人称帝，几人称王"矣。

　　从这点上看，我们倒是有极为悠久的“平等”传统。但这不是人人平等相待的传统，而是在丛林法则下"平等地"争夺奴役他人之权力的传统。“成者王侯败者贼”（又有“成王败寇”、“窃钩者诛，窃国者侯”等说法）就是人们对这种“平等竞争”的描述。在这种观念中除了"成败"之外，"王"与"贼"就没有其他区别。这样的"平等"与支持君主立宪的那种"平等"可以说刚好相反：

　　在后者，个人之间的基本人权是平等的，谁也不能奴役谁；但代表共同体的象征资格却专属于某个“德高望重”的家族，不是谁都可以竞争的。

　　而在前者，这种象征资格因缺少神圣性而成为众人"平等"争夺的对象，但个人之间全无基本人权平等可言，取得共同体象征资格者因而可以奴役每一个人。

　　这样我们也就知道为什么我们一方面早在辛亥革命中就成了亚洲第一个共和国，另一方面千年怪圈在此之后仍然延续。君主立宪与我们的真实传统严重相悖。

　　如今有人责怪辛亥革命太激进太反传统了，他们认为君主立宪才适合国情顺应传统。其实，辛亥的局面完全可以用传统逻辑来解释，倒是君主立宪与我们的真实传统严重相悖。

　　试观英、日等君主立宪成功的国家，传统上王室不仅没有我们的这般专制，而且更重要的是远比我们的更受敬畏。不说是“万世一系”，但起码没有“市井之间人人可欲”。即使在自由平等之说盛行的今天，即使是激进的左派执政，人们也还尊敬王室（正如即使是保守的右派执政，也还尊敬工会）。而我们那神秘却不神圣、令人恐惧却不敬畏的传统王朝，本身就有"汤武革命"的传统周期。清朝至辛亥已历时260多年，即使无西学传入，也是“气数”该尽了。若无西学影响，也会改朝换代。有了西学影响，清朝之后便不再有新王朝，尽管仍然有专制，但若还打清朝旗号，这本身就已违反传统了！

　　我们已经看到，在真实的传统中，国人之所以尊崇君主，与其说是基于对纲常名教的信仰，不如说主要是慑于"法术势"。

　　一山不容二虎，立宪制度下失去了法术势的“虚君”是很难得到英、日等国立宪君主所受到的尊重的。那些国家在近代立宪制度之前的历史上就常有不掌握实权的“虚君”，也形成了尊重虚君的传统。而我们历史上的君主一旦大权旁落，哪怕是旁落到至亲如母（如唐之武则天）、弟（如宋太祖之于赵光义）、岳父（如西汉末之王莽）、外祖父（如北周末的杨坚）之手，便难免性命之虞。所以我们的皇帝要么是“实君”，要么是命运悲惨的废君，而“虚君”比共和离“传统”更远。废清皇室在民初还能保有一定地位而没有落入墙倒众人推的没顶之灾，从历史上看已属难得了。

　　要之，法道互补形成了我国历史上的专制传统。而儒家价值并不支持虚君制，它除了导出众所周知的“贤君”、“王道”理念外，与共和的距离也并不比与君主立宪的距离大。所以我国在受到西方影响后成为亚洲第一个共和国而没有走上君主立宪之路，是毫不奇怪的。共和理想的“文化渊源”如果说共和理想在政治上显得很激进，那么它在“文化”上倒似乎很“保守”。它的很多内容可以在传统儒家价值（即原始儒家所代表的、与法道互补的传统主流体制相对的一支非主流传统）中找到支持。传统吏治本身存在着行政安全至上和极度不安全互为因果的悖论。它与我国历史上“治极生乱，乱极生治”、"分久必合，合久必分"的状况是对应的。那种把清亡后出现混乱局面简单归结为“西化”与“激进”所致的看法是肤浅的：

　　如果清亡后的混乱是因为西化，那以前的历代王朝灭亡时产生的混乱又是为何？

　　换言之，清亡后的乱世究竟有几分是现代化"欲速则不达"的结果，几分只是"治乱循环"传统怪圈的一环？

　　中国政治历史之“治极生乱，乱极生治”、“分久必合，合久必分”——如何走出“怪圈”？