

# 余英时：反智论与中国政治传统

## ——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流

### 一 引言

中国的政治传统中一向弥漫着一层反智的气氛；我们如果用“自古已然，于今为烈”这句成语来形容它，真是再恰当不过了。但是首先我们要说明什么叫做“反智”。

“反智论”是译自英文的 anti-intellectualism，也可以译做“反智识主义”。“反智论”并非一种学说、一套理论，而是一种态度；这种态度在文化的各方面都有痕迹可寻，并不限于政治的领域。中国虽然没有“反智论”这个名词，但“反智”的现象则一直是存在的。因为这个现象可以说普遍地存在于一切文化之中，中国自然不是例外。研究这一现象的学者都感到不易给“反智论”下一个清晰的定义，不过一般地说，“反智论”可以分为两个互相关涉的部分：一是对于“智性” (intellect) 本身的憎恨和怀疑，认为“智性”及由“智性”而来的知识学问对人生皆有害而无益。抱着这种态度的人我们可以叫他做“反智性论者” (anti-intellectualist)。但是在西方，“反智性论者”和“反理性论者” (anti-rationalist) 一方面颇相牵缠，而另一方面又有分别。神学史和哲学史上颇不乏反理性 (reason) 之士，此在西方即所谓恃理性不足以认识“上帝”或“真理”；而在佛家，即所谓恃分别智不能证真如。所以一般地说，反理性论者只是对“理性”的使用际限有所保留，并非完全抛弃“理性”。“智性”

在通常的用法中则含义较“理性”为广，并可以包括“理性”；反理性论者之不必然为反智性论者，其道理是显而易见的。至于这两者之间容易牵混不分，则是因为反智论者往往援引反理性者的思想学说以自重。例如尼采、柏格森、詹姆士(William James)诸人的反理性论，便常成为政治和社会上反智运动的思想武器。

反智论的另一方面则是对代表“智性”的知识分子(intellectuals)表现一种轻鄙以至敌视。凡是采取这种态度的人，我们称他们作“反知识分子”(anti-intellectuals)。必须指出，“反知识分子”和“反智性论者”之间的区别主要只存在于概念上，而在实践中这两者则有时难以分辨。我们之所以提出这一区别，是因为社会上一般“反知识分子”常常以知识分子为攻击的对象，而不必然要直接触及“智性”的本身，虽则对知识分子的攻击多少也含蕴着对“智性”的否定。在下面的讨论中，我们将尽量用“反智论者”一词来兼指“反智性论者”和“反知识分子”两者，非十分必要时不再进一步加以区别，以免引起理解上的混乱。

中国政治上的反智传统是一个非常复杂的历史现象，我在本篇中只能从政治思想史的角度提出一些初步的看法，详论且俟将来。首先必须说明，本文虽以讨论反智论为主旨，但我并不认为中国的政治传统是以反智为其最主要的特色。相反地，至少从表面上看，中国的传统政治，在和其他文化相形之下，还可以说是比较尊重智性的。自汉武帝以来，尤其是隋、唐科举制度建立之后，政治上用人遵守一定的知识标准。明、清以八股文取士最受现代人攻击。然而撇开考试的内

容不谈，根据学者统计，明初百余年间进士之来自平民家庭(即三代无功名)者高达百分之六十。这样一种长时期吸收知识分子的政治传统在世界文化史上是独一无二的。

但是判断一个政治传统和智性的关系，不能仅从形式方面着眼，也不能单纯地以统计数字为根据。最重要的还得看智性对于政治权力是否发生影响？以及如果发生影响的话，又是什么样的影响？贾谊虽曾受到汉文帝的特别赏识，但是如果真如李义山所说的，“可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”，则这种赏识并不足以说明汉文帝的政治具有智性的成分。所以我不想根据历史上知识分子有考试入仕这一途径，而对中国政治传统中的智性成分加以渲染。

政治上的反智传统不能孤立地去了解，一般地说，它是由整个文化系统中各方面的反智因素凝聚而成的。本篇之所以选择政治思想为讨论的基点，并不表示我认为思想是中国反智政治的最后来源，而是因为政治思想一方面反映当时的政治现实，而另一方面又影响后来实际政治的发展。中国先秦时代的政治思想虽然多彩多姿，但主要流派只有儒、墨、道、法四家。而四家之中，墨学在秦以后几乎毫无影响，可以不论。因此本文的分析将限于儒、道、法三家对智性及知识分子的政治态度。

## 二 儒家的主智论

从历史上看，儒家对中国的政治传统影响最深远，这一点自无疑的余地，但是这一传统中的反智成分却和儒家政治思想的关涉最少。先秦时代孔、孟、荀三家都是本于学术文化的立场来论政的，所

以礼乐、教化是儒家政治思想的核心。无论我们今天对儒家的“礼乐”、“教化”的内容抱什么态度，我们不能不承认“礼乐”、“教化”是离不开知识的。所以儒家在政治上不但不反智，而且主张积极地运用智性，尊重知识。

儒家在政治上重智性的态度更清楚而具体地表现在知识分子参政和论政的问题上。孔子是主张知识分子从政的，他自己就曾一再表示有用世之志，他当然也赞成他的弟子们有机会去改善当时的政治和社会。但孔子心中的知识分子参政却不是无原则地去作官食禄。他的出处标准是能否行“道”，即实现儒家的政治理想，如果只为求个人富贵而仕宦，在孔子看来是十分可耻的事。所以他说：

天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。（《论语·泰伯》）

单纯地为了做官而去读书求知更是孔子所最反对的。他曾慨叹地说：

三年学，不至于毂，不易得也。笃信好学，守死善道。（同上）

这句话最足以澄清现代人对孔子的恶意歪曲。他称赞读了三年书尚不存作官食禄之念的人为难得，正是因为他要纠正当时一般青年人为“仕”而“学”的风气。（现在许多人拿论语《子张》篇“学而优则仕”这句话来攻击孔子。姑不论这句话如何解释，首先我们要指出这句话是子夏说的，根本不出自孔子之口。）总之，孔子一方面主张知识分子应当有原则的参政，另一方面又强调当政者应当随时注意选拔贤才，这对春秋时代的贵族世袭政权是有挑战意味的。在他的政治

观中，智性显然占有很大的比重。

下逮战国，百家争鸣，是中国历史上知识分子最活跃的时代。儒家在知识分子参政的问题上也相应而有所发展。这可以用孟、荀两家的言论来略加说明。孟子和陈相讨论许行“贤者与民并耕而食”的主张时曾提出一种分工论，那便是所谓“劳心者治人，劳力者治于人”的“天下之通义”（见《滕文公上》）。从现代民主的立场来看，这当然是不能接受的论点。但是从历史的观点说，孟子的分工论也有其时代的背景，即在战国士气高涨的情形下，为知识分子参政寻找理论的根据。他认为政治是知识分子的专业，他说：

士之仕也，犹农夫之耕也。（《孟子·滕文公下》）

他又对齐宣王说：

夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰：姑舍女所学而从我，则何如。今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰：姑舍女所学而从我，则何以异于教玉人雕琢玉哉！（《孟子·梁惠王下》）

孟子在这里更是明白地主张“专家政治”了。治国家的人必须是“幼而学，壮而行”的专门人才，正如雕琢玉石者必须是治玉专家一样。而且治国既需依赖专门的知识，则虽以国君之尊也不应对臣下横加干涉。和孔子相较，孟子所划给知识分子的政治功能显然是大得多了。

荀子生于战国末期，知识分子在各国政治上已颇炙手可热。故荀子所关心的已不复是如何为知识分子争取政治地位，而是怎样为知识分子的政治功能作有力的辩护。这便是他的《儒效》篇的中心意义。

在《儒效》篇中，荀子主要在解答秦昭王向他提出来的一个问题，即“儒无益于人之国？”必须指出，荀子此处所说的“儒”是狭义的儒家之儒。当时各家争鸣，在政治上尤其激烈，法家、纵横家之流用“无益于人之国”的理由来攻击儒家，自是情理中所可有之事。这也是《儒效》篇的另一可能的历史背景。荀子则举出许多史例来证明儒者对国家最为有益。他指出儒者之可贵在其所持之“道”；这个“道”使得“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”。可见荀子仍严守着儒家“礼乐教化”的传统未失。荀子把儒者分为俗儒、雅儒、大儒三类，而尤其值得重视的是他的划分标准乃在学问知识的深浅。他特别强调知识是政治的基础。他说：

不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。

又说：

闻见之所未至，则知不能类也。

知识必须到了能推类、分类的阶段才是系统的知识。（按：“类”在儒、墨两家的知识论中都是最重要的概念。）而荀子的“大儒”，其特征之一便是“知通统类”。照荀子的意思，惟有这样“知通统类”的“大儒”，才能负最高的政治责任。所以他说：“大儒者，天子三公也。”儒家主智论的政治观至荀子而发展到最高峰。在荀子之世，政治上的当权者已对知识分子抱着很大的疑忌，所以，稍后秦统一了中国就采取了打击知识分子的政策。荀子大概已感觉到风雨欲来的低

气压，因此他一再强调国家必须尊重知识分子才能兴盛和安定。他在《君道》和《强国》两篇中曾重复地说道：

故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。

荀子在这里已不只是为儒家说话了，他是在主张一种普遍性的士人政治！

儒家政治思想的另一个重要的智性表现则在于对政治批评所持的态度。儒家论政，本于其所尊之“道”，而儒家之“道”则是从历史文化的观察中提炼出来的。因此在儒家的系统中，“道”要比“政”高一个层次；而儒家批评现实政治时必然要根据往史，其原因也在这里。孔子承继了古代士、庶人议政的传统，而提出人民可以批评政治。他说：

天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏篇》）（按：左传襄公十四年，师旷对晋侯语，谓“自王以下，各有父兄子弟以补察其政。”便提到“士传言”和“庶人谤”。《国语·周语上》载召公与厉王论“防民之口，甚于防川”一段也说到“庶人传语”。这些话应该就是孔子此语的历史渊源。）

这句话的反面意思显然是说“天下无道，则庶人议。”但是孔子一生都在嗟叹“天下无道”、“道之不行”，他当然是主张“庶人议”的，他自己也从来没有停止“议”过。事实上，孔子曾留下了一部有系统的议政的著作，就是《春秋》这部书。孟子告诉我们：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。春秋，天子之事也。是故孔子曰：知我者其惟春秋

乎?罪我者其惟春秋乎?(《孟子·滕文公下》)

我们今天当然不能毫无批判地接受汉代公羊家的说法,认为《春秋》一书中充满了种种“微言大义”,但是如果我们说,孔子曾经用史官成法对鲁史旧文加以纂辑,并藉此表现他对时政的批评,似乎是一个相当合理的推测。孟子距孔子不过一百余年,他的记录应该是有根据的。至少我们可以说,孔子以后的儒家都相信春秋是一部议政的著作;而且从孟子开始,这一议政的传统一直在扩大发展之中,至西汉公羊学家的禅让论而益见精彩。

孟子自己就继续并大大地发挥了孔子春秋的批评精神。他的许多创见,如“民为贵,社稷次之,君为轻。”如“闻诛一夫纣,未闻弑君也。”等等,在中国政治思想史上一直是光芒四射的。秦代统一以后,博士、儒生等人的“以古非今”、“各以其学议政”,也正是儒家批评精神的一种具体表现。事实上,孔子以后的儒家早已不拘守春秋的原始精神,他们的批评已不限于“乱臣贼子”,即使是大一统的皇帝也在批评的范围之内。董仲舒说:

周道衰废,孔子为鲁司寇,诸侯害之,大夫壅之,孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表。贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。(《史记·太史公自序引》)

董仲舒的“贬天子”说来自公羊家,而公羊家是齐学;汉初齐学中颇有坚持儒家批评精神的人,如辕固生的“汤武革命”论便是“贬天子”的一种具体表现。董仲舒在这一点上似乎和辕固生有思想的渊源(详后)。其后西汉的儒生更援引五德终始之论,公开指责汉德已衰,



要汉帝禅位于贤者。最显著的例子是昭帝时(公元前 78 年)的眭孟和宣帝时(公元前 60 年)的盖宽饶都因上书言禅让而诛死。这尤其是“贬天子”精神的最高度的发挥。东汉以后,禅让论已离开儒生之手,变成权臣篡位的理论工具,知识分子也从此不敢再说“贬天子”了。儒家议政的精神虽遭挫折,但是在东汉到明末这一长时期中,中国知识分子所发动的几次大规模的政治抗议和社会抗议的运动,则仍然是受了儒家“庶人议政”的传统的影响。东汉太学生的清议和明末的东林运动便是两个最显著的史例。在这种运动中我们看不见道家和法家的影响(理由详后)。17 世纪的黄宗羲说:

学校所以养士,然古之圣王,其意不仅此也。必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备。……天子之所是未必是,天子之所非未必非。天子遂不敢自为非是,而公其非是于学校。是故养士为学校之一事,而学校不仅为养士而设也。(《明夷待访录·学校篇》)

黄宗羲要人民不以天子的是非为是非,并且要天子不敢自为是非,这是西汉儒家“贬天子”的精神的复活。他又认为学校不应仅为养士之地,更应为批评政治是非的所在,这当然是古代的“庶人议政”精神的进一步发挥。按《左传·襄公三十一年》条云:

郑人游于乡校,以论执政。然明谓子产曰:毁乡校如何?子产曰:何为?夫人朝夕而游焉,以议执政之善否。其所善者吾则行之;其所恶者吾则改之,是吾师也。若之何毁之?我闻忠善以损怨,不闻作威以防怨。岂不遽止,然犹防川。……仲尼闻是语也,曰:人谓子产不仁,吾不信也。

可见黄宗羲是以古代的“乡校”为他学校理想之所寄，而他的“议政”精神也正是上承子产和孔子而来。所以在他看来，东汉的太学清议、宋代的太学生论政都是值得称许的“三代遗风”。黄宗羲显然不希望知识分子都变成皇帝所驯养的政治工具；东林和复社的精神仍然活在他的心中，他要知识分子负担起批评政治的任务。儒家政治思想中的主智传统在黄宗羲的手上获得了一次最有系统的整理。

### 三 道家的反智论

道家 and 法家的政治思想虽然也有不少与儒家相通之处，但在对待智性及知识分子的问题上却恰恰站在儒家的对立面。道家尚自然而轻文化，对于智性以及知识本不看重。但老、庄两家同中亦复有异：庄子对政治不感兴趣，确是主张政府越少干涉人民生活越好的那种“无为主义”。他以“堕肢体，黜聪明，离形去智”为“坐忘”（“大宗师”），这显是反智性的。他又说：“庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？”（“齐物论”）这便陷入一种相对主义的不可知论中去了。但是他在“不知”之外又说“知”，则仍未全弃“知”，不过要超越“知”罢了。所以庄子的基本立场可以说是一种“超越的反智论”（transcendental anti-intellectualism）。而且庄子也并未把他的“超越的反智论”运用到政治思想方面。因此我们可以说，庄子的思想对此后政治上的反智传统并无直接的影响。而老子则不然。老子一书可以说是以政治思想为主体的，和庄子之基本上为一部人生哲学的作品截然异致。老子讲“无为而无不为”，事实上他的重点却在“无不为”，不过托之于“无为”的外貌而已。故道家

的反智论影响及于政治必须以老子为始作俑者。老子的反智言论中有很多是直接针对着政治而发的。让我们举几条比较重要的例子：

是以圣人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也，使夫如不敢，弗为而已，则无不治矣。

绝圣弃知，民利百倍。

民多智慧，而邪事滋起。

为道者非以明民也，将以愚之也。民之难治也，以其知也。故以知知(治)邦，邦之贼也；以不知知(治)邦，邦之德也。

(按以上引文主要系根据马王堆汉墓出土《老子》写本甲、乙两本释文，见《文物》，1974年，11期)

老子在此是公开地主张“愚民”，因为他深切地了解，人民一旦有了充分的知识就没有办法控制了。老子的“圣人”要人民“实其腹”、“强其骨”，这确是很聪明的，因为肚子填不饱必将铤而走险，而体格不健康则不能去打仗或劳动。但是“圣人”却决不许人民有自由的思想(“虚其心”)和坚定的意志(“弱其志”)，因为有了这两样精神的武器，人民便不会轻易地奉行“圣人”所订下的政策或路线了。老子的“圣人”不但不要一般人民有知识，甚至也不愿意臣下有太多的知识。所以老子说：

不尚贤，使民不争。

“尚贤”本是墨家的主张，而儒家也主张“举贤”和“选贤任能”。这是相应于战国时代各国政治竞赛的形势而起的。其结果则是造成游士(即有知识和才能的人)势力的高涨。老子既持“以知治邦，邦之贼

也”的见解，他当然不愿意看见因政府“尚贤”所造成的人民之间的才智竞争。显然地，这种竞争必然会使得人民越来越“明”，而不是越来越“愚”。老子不鼓励人民和臣下有知识，可是他的“圣人”却是无所不知的；“圣人”已窥破了政治艺术的最高隐秘。因为“圣人”已与天合德了。老子说：

圣人恒无心，以百姓之心为心。

儒家有“天视自我民视，天听自我民听”的观念，西方原始基督教也有 *Vox populi vox Dei* (人民的声音即上帝的声音) 的谚语。但一个是指“天”，一个是指“上帝”。老子的“圣人”岂不即相当于儒家的“天”或基督教的“上帝”的化身了吗？否则他怎么能随时随地都确切地知道“百姓之心”呢？难道百姓都把心交给了“圣人”吗？当然，必须指出，老子说的是“百姓”，不是“人民”，而百姓在古代只是指“百官”而言。但是这种分别也许并不像字面上那么重大。近来已有人说，儒家经典上的“人”都是“贵族”、“奴隶主”，更有人辩孟子“民为贵”的“民”是“丘民”，亦即“大人”或“巨室”。只要真的“言之成理，持之有故”，我们也不必否认这种说法的成立的可能性。从严格的思想观点分析，西方学者也曾指出，原始基督教所说的“人民” (*Populi*) 大概是指的古代犹太民族中的“长老” (*Elders*)，并非当时全部以色列的居民。事实上，自古至今，对“人民”这个名词的运用是一切政治魔术家所必变的戏法之一。但是通过思想史的分析，我们便可发现，这个名词的内涵从来就没有全面的包容性。美国宪法起草时所用的“人民”一词原义便极为狭窄，有些英

国作者所说的“人民”实际上即是地主阶级。对于希特勒而言，则只有纯雅利安种人才算是真正的“人民”。(详细讨论请看 George Boas, “The People”一文，载其所著 The History of Ideas 一书中，纽约，1969 年版；及同氏所撰 “Vox Populi”一文，载 Philip P. Wiener 主编，Dictionary of the History of Ideas，第四册，1973 年版。) 无论老子的“百姓”所指为何，总之是当时政治上直接起作用的人群。老子的“圣人”则自信随时能集中这些“百姓”的意见，并制订永远正确的政治路线。“圣人”既无所不知，掌握了事物的最高规律——道，则他之“以百姓之心为心”是无人能加以怀疑的。“始悟颜回叹孔氏”，谁敢说自已比圣人知道得更多呢？

但是老子这部书虽然对政治运用的观察分析入微，它毕竟只是一套抽象的理论，而不是行动的纲领。所以老子说：

吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。

又说：

夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。

《老子》一书，言简义丰，向来解者不一。我在上面所说的绝不敢谓尽得老子本旨。但自战国末年法家攀附老子以来，老子思想的政治含义确是愈来愈权谋化了。后世帝王之注《道德经》者如明太祖便不期而然地从权谋方面用心。所以讲思想史与写个别思想家的“学案”不同，必须兼顾到思想的历史发展。(见《唐、宋、明三帝老子注中之治术发微》。)

老子在政治上发生实际作用，要等到所谓黄老政治哲学的发展成

熟以后，而且更重要的是要等到黄老和法家的一套办法结合起来之后。黄老一派的所谓道家曾经过一个相当长的发展阶段，大约是从战国晚期到西汉初年。黄老思潮在政治上得势则在汉初六七十年之间。传统学者对于黄老的认识大体上仅限于它的“清静无为”的一方面；但是司马迁却在史记中把道家的老、庄和法家的申（不害）、韩（非）合成一传。他并明言“申子之学本于黄、老而主刑名”，又说韩非“喜刑名法术之学，而归本于黄老”。此外从战国到秦、汉，兼治黄老与刑名之学的人还很多，不必一一列举。然则黄老与法家之间的关系究竟如何呢？这也是中国政治思想史上一直悬而未决的一个重要问题。主要的原因是文献无征，《汉书·艺文志》上所载属于黄老一派的著作差不多都失传了。最近长沙马王堆汉墓出土了好几篇古佚书，大体上可以断定是属于黄老一系的作品。因此我们对这个问题的解答便有了比较可靠的线索。

我们初步地考察这些新发现的佚文，便可知黄老之能流行于大一统时代的汉初，决不是单纯地因为它提出了“清静无为”的抽象原则，而是黄老与法家汇流之后使得它在“君人南面之术”的方面发展了一套具体的办法，因而才受到了帝王的青睐。本文不能对道、法关系作全面的深入检讨。这里，我们仅从反智论的角度来看看黄老学派的基本态度，《经法》的《大分》篇说：

王天下者，轻县国而重士，故国重而身安；贱财而贵有知（智），故功得而财生；贱身而贵有道，故身贵而令行。（《文物》，1974年，第10期）

这段话中，作者既说“重士”，又讲“贵智”、“贵道”，似乎在政治上很能尊重智性和知识分子的样子。但事实上这段话不能如此孤立地去了解。黄老派要向帝王推销他们的“道”，并推荐他们自己，当然希望人主“重士”而“贵智”。等到这种“士”变成了臣下之后，他们的“智”便将完全为人主效忠，决不会发挥任何批判的力量，以致对政权有危害性。所以同篇又说：

为人主，南面而立。臣肃敬，不敢蔽(蔽)其主。下比顺，不敢蔽(蔽)其上。

《十大经》的《成法》篇说：

黄帝问力黑(按：史记“五帝本纪”黄帝的大臣有力牧，即是此处的“力黑”。“黑”假为“墨”。)：唯余一人兼有天下，滑(猾)民将生，年(佞)辩用知(智)，不可法组。吾恐或用之以乱天下。请问天下有成法可以正民者。力黑曰：然。……吾闻天下成法，故曰不多，一言而止。循名复一，民无乱纪。黄帝曰：请问天下猷(犹)有一摩(乎)?力黑曰：然。昔者皇天使冯(风)下道一言而止。……黄帝曰：一者，一而已乎?其亦有长乎?力黑曰：一者，道其本也，胡为而无长?□□所失，莫能守一。一之解，察于天地。一之理，施于四海。何以知□之至，远近之稽?夫惟一不失，一以驺化，少以知多。……夫百言有本，千言有要，万(言)有匆(总)。万物之多，皆阅一空。夫非正人也，孰能治此?罢(彼)必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺(持)民之所宜。

上引这一段文字讲的正是思想统制的问题，特别值得注意。唐兰

(《〈黄帝四经〉初探》，《文物》，1974年，第10期)断定《经法》、《十大经》、《称》及《道原》4篇佚文便是《汉书艺文志》中的“黄帝四经”，大概可信，但他把这4篇佚文的制作时代定在公元前4世纪，则似嫌过早。他的根据是文中若干成语在公元前3世纪上半已被人引用。但是我们并不能确定这类的成语是在“四经”中第一次出现的。现在看本段有“余一人兼有天下”的话，很像是秦统一以后的语气。何况“四经”中又有“黔首”这个名词呢？尽管《吕氏春秋》中已屡见“黔首”的字样，但《吕氏春秋》已显然经过汉代人的整理。所以我相信这4篇佚文的撰成最早也在秦统一的前夕，即公元前3世纪的中叶，或者竟在秦统一以后。时代背景的确定有助于我们对本文的了解。

这里所提出的问题是统一了天下的君主如何应付不同政治观点的人的批评。因为在大一统的君主的心中，这种批评具有高度的政治危害性，即可以“乱天下”。其所以如此，则是由于“佞辩用智”。

“佞”是价值判断，可以不论。“辩”即有说服力，与传说中少正卯“言伪而辩”的“辩”字相当。但归根结底，毛病是出在“用智”。统治者对于无法征服的“智性”或“理性”总是最感到头痛。黄老学派对“智性”及批评政治的知识分子所采取的态度在这里表现得毫不含糊，“庶人议政”或现代所谓“乱说乱动”是决不允许的。

但是即使是拥有绝对权力的统治者也绝不能不需要一套政治思想来作他的精神武器，黄老学派于是便提出了他们所谓的“道”。这个“道”极简单，所以是“一”。当然“一”也有惟一的真理的意思。



但这个“一”只是一个最高原则，并非一成不变的。它可以“长”，即可以引申而施之于一切的具体情况，具有无穷的妙用。这大概就是所谓“放之则弥六合，卷之则藏于密”吧。“一之理，施于四海。”换言之，它是“放诸四海而皆准”的普遍真理。掌握了这个惟一真理的人便能“操正以正奇，握一以知多”——他不但永远正确，而且几乎懂得一切事物的规律。那么谁才能全知全能而永不犯错误呢？答案是“正人”——“夫非正人也，孰能治此？”“彼必正人也”。这个“正人”，的“正”，除了可作“正确”解以外，也有“政”的含义。所以《经法》的《君正》篇说：“法度者，正(政)之至也”。(按：可能与秦代译“政”字有关。)这样的“正人”自然非人君莫属，而且在黄老的思想系统中，也惟有人君始能掌握“道”。“帝王者，执此道也。”(《经法论》篇)人王和教主，内圣和外王，耶稣和恺撒在这里已合而为一了。

除了《黄帝四经》之外，马王堆还出现了一篇《伊尹·九主》，也是黄老学派的作品(见凌襄，《试论马王堆帛书〈伊尹·九主〉》，《文物》，1974年，第11期)，全篇的主旨在讨论君臣的关系，也就是君主怎样控制臣下，使得大权不致旁落。其中和我们的反智论的题旨最有关系的是下列一段：

得道之君，邦出乎一道，制命在主，下不别党，邦无私门，谗李(理)皆塞。

这番话和前引《十大经》的《成法》篇相近，但似乎用意更深一层。《成法》篇所担心的是“处士横议”，而《伊尹·九主》则对臣

下的诤谏或诤议也要严加禁止。黄老学派在这里适与儒家的立场相反。儒家是主张有诤谏之臣的，荀子《臣道》篇云：

有能尽言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能尽言于君，用则可，不用则死，谓之争。（参看刘向《说苑·臣术篇》）

而《汉书·刑法志》也说：“圣王置谏争之臣。”儒家的“道”是超越性的，所谓“不为尧存，不为桀亡。”它绝非帝王所得而私的。黄老的帝王则至少在理论上是“道”的垄断者，他的一言一动都是合乎“道”的，因而也是永远正确的，“圣王是法，法则明分。”他自己便是一切言行的最高标准，谁还能对他有所诤谏或批评呢？儒家分“道统”与“政统”为二，而且肯定道统高于政统，因此根据道统的最高标准，臣下可以批评代表政统的帝王。这是“二道”而非黄老的“一道”。黄老则不然，《伊尹·九主》说：

二道之邦，长诤之李（理），辨党长争……主轻臣重，邦多私门……以命破威（灭）。

这段文字颇多残缺，但意思仍很清楚：如果在帝之道以外还存在着另一个“道”的系统，那么就会造成争议，引起党争。其结果则是“主轻臣重”，政权不保。这是黄老一派最担心的事。故《九主》篇又说：

□主之臣成党于下，与主分权，是故臣获邦之半，主亦获其半，则……危。

这种顾虑现在看来也确有远见，后世东汉的党争、明末东林的党争，都可以为这段话作注脚。但朝臣和太学生批评政治的争议从来就

被看做是中国知识分子的一种光辉传统，而在黄老的系统中竟只有负面的意义，黄老思想的反智立场在这种地方表现得再清楚不过了。从理论上说，黄老的反智论的根源乃在于它的“一道”论。在《九主》篇里，“道”和“政”是一而二、二而一的观念。下面是两条最显著的例证：

剽（专）授（按：“专授”是指君主把权柄给予臣下），失道之君也。

剽（专）授，失正（政）之君也。

可见“道”、“政”两字完全可以互训。黄老的“道统”和“政统”是彻底地合而为一的。阿基米得曾说：“给我一个地球以外的立足点，我可以把地球翻一个身。”但阿基米得找不到地球以外的立足点，所以他终不能转动地球。在“二道”或“多道”的社会，人民（包括知识分子在内）可以批评政府，可以攻击国家领导人，因为他们有政治以外的立足点。然而在黄老的“一道”的社会，只有帝王可以持“一”以“正”臣民，臣民是无法批评帝王和他所制定的路线的。政统和道统既已集中在帝王一人之手，试想臣民更从何处去寻找政治以外的立足点呢？

汉初黄老和儒家之间曾有过一场最著名的争论。从这一争论中，我们可以更深刻地认识到黄老学派的根本立场。《史记·儒林传》记载：

黄生曰：汤武非受命，乃弑也。辕固生曰：不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而

归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？黄生曰：冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也，汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，伐立践南面，非弑而何也？辕固生曰：必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？于是景帝曰：食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。遂罢。是后学者莫敢明受命放杀者。

辕固生是有名的儒者，他主张汤武诛桀纣的革命，显然是承继了孟子所谓“闻诛一夫纣，未闻弑君”的传统。黄生即《太史公自序》中所说“习道论于黄子”的黄子，是汉初黄老学派的一个重要人物，他反对汤武革命，其理论根据乃在于绝对化的政治秩序，尤其是绝对化的政治名分。原始儒家的君臣关系是以“义合”的，是荀子《臣道》篇所谓“从道不从君”，是相对的，故有“君不君则臣不臣，父不父则子不子”之说。这种相对的（也可以说是契约性的）关系可以逻辑地转化出“闻诛一夫纣，未闻弑君”的理论。黄老和法家则相反，认为君臣关系是绝对的，永不能改变的。所以帽子虽破了仍要戴在头上，鞋子虽是新的仍然得穿在脚上。这是“天下无不是的君主”的观念。黄生所用“冠履”的论证不但见于《太公六韬》的佚文，而且也还两见于《韩非子·外储说左下》，可见此说为黄老与法家所共持。这里泄露了黄老之所以得势于汉初的一项绝大秘密。两千年来许多学者都不免被黄老的“清静无为”的表象所惑，没有抓住它“得君行道”的关键所在。辕固生最后不得已提出刘邦代秦的论据来反驳，大约才塞住了黄生的嘴。但最值得注意的是景帝的态度。景帝显然偏袒黄生，

不喜欢辕固生谈汤武受命，所以说“学者毋言汤武受命不为愚”。从此以后汉廷的儒生便再也不敢碰这个题目了。（《汉书·儒林传》删去末句“是后学者莫敢明受命放杀者”，遂使后人看不到儒家政治理论在汉初受迫害的实况。这是很值得深思的。）

#### 四 法家的反智论

中国政治思想史上的反智论在法家的系统中获得最充分的发展。无论就摧残智性或压制知识分子言，法家的主张都是最彻底的。更重要的，从秦汉以后的历史来看，法家的反智论在中国的政治传统中造成了持久而深刻的影响，绝不是空谈“仁政”的儒家所能望其项背的。

首先让我们看看法家关于一般性的愚民政策的主张，因为这是在政治上排斥智性的一种最清楚的指标。前面我们曾经指出老子具有明显的愚民思想。但以老子与法家相比，则前者只提出了一种高度抽象的原则，而后者则策划了一套具体的实施办法。韩非子《五蠹》篇说：

故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽于军。（按：我所根据的是陈奇猷校注的《韩非子集释》，1974年）

这是说，除了“法”以外不许有任何书籍存在，而历史记载（先王之语）尤在禁绝之列，当然更没有人敢在“法”的范围以外乱说乱动了。在这一路线的领导之下，全国只有两种人：劳动人民和军队，因为前者可以“富国”，后者可以“强兵”。人民要学习文化吗？各层的国家干部便是他们的老师，法家的政治路线便是他们惟一的学习

对象。但是我们必须记住，韩非这里所说的并不是空话，在秦始皇统一中国之后，他的同学李斯把这些办法都一一施行了。

韩非之所以主张愚民是因为他根本就认定人民是愚昧无知的，无法了解国家最高政策的含义。如果再让他们有一些足以批评国家政策的知识和思想，则只有更增加政府执行路线时的困难。他在《显学》篇中说道：

今不知治者必曰：“得民之心”。欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也。……婴儿不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；徵赋钱粟以实仓库，且以救饥谨备军旅也，而以上为贪；境内必知介，而无私解，并力疾斗所以治安也，而以上为暴。此四者所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通之士者，为民知之不足师用。昔禹决江浚河而民聚瓦石，子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤圣，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。

这番话真是说得痛快之至，动人之至，使孔子“民可使由之，不可使知之”那句话显得黯然失色。人民都像无知的婴儿一样，政府要他们吃点小苦以谋求永久的大利，他们竟全然不能了解。以当时法家的四大基本政策而言，促进农业生产是为了解决人民的经济问题；加重刑罚是为了镇压坏分子；征税征粮是为了备荒备战；在全国范围内要人民破私立公、国而忘家是为了准备痛击一切来犯之敌或进行统一

中国的战争。但是人民对这四大基本政策竟都有怨言。在这种情况下，政府如果再重视知识分子的批评或适应人民的政治水平，那么国家便必然要陷入混乱的局面。

战国晚期所集结的《商君书》也是一部重要的法家著作。其中对愚民政策有不同重点的发挥。《垦令》篇说：

无以外权爵任与官，则民不贵学问，又不贱农。民不贵学问则愚，愚则无外交，无外交，“则国安而不殆。民不贱农，则勉农而不偷。”国安不殆，勉农而不偷，则草必垦矣。（按：引文据高亨，商君书注释，1974年）

高亨解“外权”为“外国势力”，大致可从。当时战国竞相招养游士，人民有了知识便有机会跑到外国的政治舞台上去，因此本国政府也就不得不“礼贤下士”，予以重用。这类在政治上可以兴风作浪的知识分子多了，便有动摇法家政治路线的危险，而人民放弃农耕去追求知识学问，对本国的农业劳动力也是一个损失。懂得了这个历史背景，便可知《垦令》篇作者的愚民论主要是为了防止知识分子和国外发生联系，影响到国内的政治路线。朱师辙《商君书解诂定本》注此段首句云：

权，势也。《管子·君臣》篇：以援外权；《任法》篇：邻国诸侯，能以其权置子立相。此管仲政策，禁臣民借外力干政得官。故商君亦用其策。言不以民之有外交势力者，而任爵与官，则民不贵学问，从事游说，而重农。（1974年重印本）

朱诂引《管子》为旁证，使我们知道法家路线的贯彻必须以禁止

人民，特别是知识分子，与国外交通为其先决条件。理由很简单，法家是政教合一的，国内只有一种思想的标准，故能收“万众一心”之效。但国外的多重标准则无法加以控制。国内知识分子和国外的接触一多，在思想上便有了其他的立足点，就不免要对法家的路线提出种种疑问以至批评了。

《商君书》中的反智论以《算地》篇所言为最具代表性，其说如下：

夫治国合势而任说(当做“谈”)说，则身修而功寡。故事诗书谈说之士，则民游而轻其君；事处士，则民远而非其上；事勇士，则民竞而轻其禁；技艺之士用，则民剽而易徙；商贾之士佚其利，则民缘而议其上。故五民加于国用，则田荒而兵弱。谈说之士资在于口；处士资在于意；勇士资在于气；技艺之士资在于手，商贾之士资在于身。故天下一宅，而圜身资。民资重于身，而偏托势于外，挟重资，归偏家，尧舜之所难也；故汤、武禁之，则功立而名成。圣人非能以世之所易胜其所难也；必以其难胜其所易。故民愚，则知(智)可以胜之；世知，则力可以胜之。臣(按：“民”字之形误)愚，则易力而难巧；世巧，则易知而难力。故神农教耕，而王天下，师其知也。汤、武致强，而征诸侯，服其力也。(按：末段自“故民愚”以下可参看《开塞》篇)

这段议论中特别提出战国时代五类分子(“五民”)来加以攻击。

“诗书谈说之士”显然是指儒家，“勇士”则是游侠。儒、侠两种人是法家路线的大敌，故韩非子有“儒以文乱法，而侠以武犯禁”(《五



蠹》篇)的名言。“处士”当指一般不做官的知识分子，自然可以包括一部分的儒家和道家在内。最后两类人即是工与商，法家和儒家同把他们看做社会上的寄生虫。所以韩非又说：“夫明王治国之政，使其工商游食之民少。”（《五蠹》篇）但在这五类分子之中，知识分子（包括在朝的和在野的）显然是攻击的首要目标，因为喜欢批评的知识分子对法家政权的危害性最大，他们会导致人民“轻视国君”和“诽谤朝廷”。至于其他三类分子，细察其罪状，也都是属于动摇政权的基础一方面。追溯到最后，这五类分子的政治危害性无疑是来自一个共同的根源，即他们的专门知识或技能。所以最理想的情况是人民都普遍地愚昧无知，这样他们就可以俯首贴耳地接受有智慧的君主的领导。但是如果情况不够理想，国内已有了大批的知识分子和专门技术人才，又怎么办呢？法家也并不在乎，他还有一套最后的法宝，那就是用武力来镇压。分析到这里，我们才能真正的懂得，为什么在法家政治路线之下，只有两类人是最受欢迎和优待的：农民和战士（可看《商君书》的《农战》篇）。在法家看来，前者不但是国家财富的创造者，而且还比较地缺少知识，安分守己；后者则是政权存在的最后保证。至于知识技能，虽然也很需要，但终以坏的影响太大，只好割爱。“故遣贤去知，治之数也。”（《禁使》篇）

用武力来镇压上述五类分子仍不过是法家路线的消极的一方面。法家另有一套巩固统治的积极办法，更值得我们注意。《商君书》的《赏刑》篇说：

圣人之为国也，一赏，一刑，一教。一赏则兵无敌。一刑则令行。

一教则下听上。

什么是“一赏”呢？

所谓一赏者，利禄官爵转(专)出于兵，无有异施也。夫固知愚、贵贱、勇怯、贤不肖，皆知尽其胸臆之知，竭其股肱之力，出死而为上用也。

这是说，高官厚禄之赏专保留给有军功的人，使人人都肯为政府拚命。什么是“一刑”呢？

所谓一刑者，刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。

这是说，所有的人，除了君主以外，如有犯上作乱之事都一律判处死刑。纵使以前立过再大的功劳，做过再多的好事，也不能减轻刑罚。

最后，同时也是和本文的论旨最有关系的，什么是“一教”呢？

所谓一教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊，不可以富贵，不可以评刑，不可以独立私议以陈其上。坚者被(破)。锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴，则不能以非功罔上利，然富贵之门，要存战而已矣。

我们记得，上面曾经分析过黄老学派的“一道”论，法家的“一教”在精神上正是和“一道”相通的。“一教”便是统一教育、统一思想、统一价值标准。“一赏”和“一刑”则是“一教”的双重保证。这三者是三位一体的，合起来便相当于黄老的“一道”。反过来看，

我们也可以说“一赏”、“一刑”、“一教”是“一道”的“一黑化三清”。那么谁才能制定这种统一的教育呢？当然只有那位“治国”的“圣人”了。《农战》篇云：

故圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。

《靳令》篇云：

圣君知物之要。故其治民有至要。

这岂不就是黄老“十大经”所说的“握一以知多”的“正人”吗？“圣君”既掌握了一切事物的规律，他所立之教，人民便只能遵奉，不许批评，也不许向君主提出“独立私议”。现在“圣人”除了农业劳动者以外，只需要战士，因此法家的政权只对有军功的人开放。此外对于一切有德行、学问、技能的人，政权的门则永远是关闭的。

在这些主张的后面，暗藏着法家对于人性的基本假定。第一，法家假定人性是好权势、好财富的。因此只要“圣人”全部控制了这两样法宝，他就可以诱导人民追随他的政治路线。第二，法家假定人性是贪生怕死的，因此“圣人”的严刑峻法便可以阻吓人民不敢乱说乱动。在这一点上，法家是和老子分歧了。他们不接受老子“民不畏死，奈何以死惧之”的论断。韩非子《解老》、《喻老》两篇都没有提到这个问题。相反地，《解老》篇还对老子“祸兮福之所倚”作了如下的解说：

人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，心成功则富与贵，全寿富贵之谓福。

恰好可以证实前面所指出的法家关于人性的两个基本假定。而且这里还透露了法家对于人的思想的想法：人的思想是永远在趋利避害的。这又是法家相信思想可以通过威胁利诱来加以控制的理论基础。法家之所以肆无忌惮地公开提倡反智论，其一部分的根据也在这里。

法家的反智论是和他们要树立君主的领导权威分不开的，用法家的名词说，即所谓“尊君”。在君主的心中，知识分子（无论是在朝的还是在野的）最不可爱的性格之一便是他们对于国家的基本政策或政治路线往往不肯死心塌地接受；不但不肯接受，有时还要提出种种疑问和批评。对于这类疑问和批评，即在今天号称是民主国家的执政者也不免闻而生畏，至于大权独揽的极权国家的领袖及其党徒更是有“是可忍孰不可忍”之感了。赫鲁晓夫的回忆录曾特别提到知识分子的异端是苏联最感头痛的一个问题。近来索尔仁尼琴和萨哈洛夫的言论便充分地证实了赫鲁晓夫的说法。以今例古，我们就更能够了解古代法家“尊君”论的心理背景了。

“尊君”论包括积极和消极两方面的内容。在积极方面，君主必须把一切最高的权力掌握在自己的手上，不能容许有大权旁落、君弱臣强的情况发生。在消极方面，君主必须超乎一切批评之上，君主纵有过失，也要由臣下来承担责任。所以在实践中“尊君”必归于“卑臣”。臣愈卑则君愈尊，而且非卑臣亦无以见君之尊。《管子》的《明法》篇开头就说：

所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君卑臣，非亲也，以势胜也。百官论职，非惠也，刑罚必也。故君臣共道则乱，

专授则失。（文字据戴望校正）

《明法》篇有“解”，当是较早的法家著作，至少当在《韩非子》之前。（罗根泽《管子探源》定此篇袭自韩非子《有度》篇，但举证不坚，未可从。）可见法家“尊君卑臣”的观念在战国中晚期已经出现。《明法》解释之云：

明主在上位，有必治之势，则群臣不敢为非。是故群臣之不敢欺主，非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。故明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。

这是主张君主用绝对的权力来制服臣民，使他们不敢稍有异动。

《韩非子》的《主道》篇说：

明君无为于上，群臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正，臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

“尊君卑臣”论发展到韩非才真正鞭辟入里，深刻周至；反智论发展到韩非才圆满成熟，化腐朽为神奇。“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”，这就是后世所谓“天王圣明，臣罪当诛”。尊卑之分还能过于此吗？西方基督教徒说：“一切荣耀皆归于上帝。”韩非的“明君”正是这样的上帝。“不贤而为贤者师，不智而为智者正。”这才真是“天下英雄入吾彀中”。有知识有才能的人只要肯听“明君”的话，规规矩矩地“考虑”、“守职”，他们的知识、才能便都变成了

“明君”的知识、才能。“富贵”是不在话下的。但是如果居然不相识，自高自大，兴风作浪，乱提意见，妄发议论，那么，不要忘了，“明君”还有镇压的力量在后面。(世智，力可以胜之。)眼前的例子，像上面提到的萨哈洛夫，早年为苏联的氢弹发展做出了重大的贡献，得过斯大林奖金，三度被封为“社会主义劳动英雄”；但后来忘了分寸，讲什么“学术自由”(intellectual freedom)，讲什么“人类生存，匹夫有责”(No one can shed his share of responsibility for something upon which the existence of mankind depends)。现在呢？萨哈洛夫垮了，臭了，头上的帽子正式换了牌子，叫做“反爱国者”(antipatriot)，叫做“反动分子”(reactionary)。这样的反智论才合乎“人尽其才”的经济原则。苏联的文化沙文主义是出了名的，什么东西都说是俄国人第一个发明的。但是惟独在发明一套控制知识分子的精密设计这件事上，他们无论如何不能再争第一，中国的法家确确实实地比他们占先了两千年。

法家的反智论从来不是玄想，也不是情绪，它是从战国(特别是中晚期)的政治经验中逐步发展成熟的；韩非则运用他的冷酷的理智(cool reason)总结了以往的一切经验，而加以系统化：使它变成了专制政治的最高指导原则之一。秦始皇和李斯则又根据韩非所总结的原则而在全中国的范围内开创了一个反智的新政治传统。“焚书”和“坑儒”这两件大事便是法家反智论在政治实践上的最后归宿。“坑儒”一案另有曲折，而且是偶发的事件，姑置不论。“焚书”则是秦代的基本政策，让我们看一看它的具体内容。《史记·秦始皇本纪》

载李斯的奏议说：

古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗、书、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令，以吏为师。（按：引文据李斯传校订）

显见“焚书”令是完全针对当时一般知识分子批评法家路线而起。儒家当然首当其冲，那是毫无问题的。但诸子皆在焚毁之列，也已由“百家语”三个字完全证明了。（也许法家的著作是例外。）明令不去的书籍只有秦代史乘和技术性的东西，则这一措施的思想性之强烈可想而知。秦廷发动“焚书”的惟一理由即是“主势降乎上，党与成于下”。那就是说，如果让以“私学”攻击皇帝所立之“法教”这种运动继续演变下去，上面将损害人主的威信，下面将造成知识分子的团结，其必然的结局便是“君弱臣强”。我们在这里清楚地看到，法家的“尊君”论被它自己的逻辑一步一步地推向反智论：尊君必预设卑臣，而普遍地把知识分子的气焰镇压下去正是开创“尊君卑臣”的局面一个始点。

“焚书”政策的实施是韩非的反智论的彻底胜利。李斯的奏议不

但在精神上完全忠实于韩非的理论，而且在用词遣字等细节方面也谨守着韩非的原文。这一点，郭沫若在“韩非子的批判”中早已举例证明了。《韩非子》的《和氏》篇曾提到商鞅“燔诗书而明法令”。此说虽不见于《史记》或其他先秦典籍，然后世学者多信其为实录。这样说来，秦国已早有焚毁儒书的传统，韩非思想的影响也许不像想象中那么大。但是我很怀疑这是后世法家或韩非本人的“托古改制”。秦国一向是所谓“西戎之地”，在文化上很落后。在纪元前四世纪的中叶，儒家的诗、书纵已传至秦地，也不可能有太大的影响，以致成为商鞅变法的阻碍。若说《尚书》中有“秦誓”、《诗经》、《国风》中有“秦风”，即是商君所燔的诗、书，但那是秦人自己的东西。以“史官非秦记皆烧之”一条推之，可断其必无此事。所以我认为“焚书”的观念虽未必始于韩非，但李斯、秦始皇的推行焚书政策则恐怕正是受了韩非“燔诗书”一语的启示。

两千年来，韩非对于中国人政治生活的影响，远超出一般的常识了解之上。

## 五 儒学的法家化

秦朝亡了，汉朝代之而起，而法家所建立的制度却延续了下去。汉代一直被古今历史家认作是儒学得势的时代，尤其是从汉武帝接受了董仲舒的贤良对策，正式“罢黜百家，独尊儒术”以后，中国的思想界似乎已成了儒家独霸的局面。因此近代学人攻击儒家在历史上与君主专制互为表里，便往往以汉武帝的“复古更化”为始点。

在秦始皇时代已不容存身的儒学，过了几十年，在汉武帝的时代



不但卷土重来，而且竟“定于一尊”。这真是思想史上的一个奇迹。这个奇迹的出现说明了在这几十年中儒学本身和客观的政治情势都发生了重大的变化。详细解释这一段历史发展势将远远超出本篇的范围。我现在只能以本文论旨为中心，简单地说一说汉初儒学在政治性格上所发生的一种基本改变。为了讨论的方便起见，我姑且把这一改变称之为“儒学的法家化”。但是我必须郑重地补充一句，“法家化”只是汉初儒学发展的一种特殊的方面，决不是它的全部。

所谓“儒学的法家化”，其意义不是单纯地指儒家日益肯定刑法在维持社会秩序方面的作用。远在先秦时代，荀子《王制》和《正论》两篇已给刑法在儒家的政治系统中安排了相当重要的位置。汉初儒学的法家化，其最具特色的表现乃在于君臣观念的根本改变。汉儒抛弃了孟子的“君轻”论、荀子的“从道不从君”论，而代之以法家的“尊臣卑臣”论。

汉代第一个在政治上得意的儒生是高祖时代的叔孙通。我们知道刘邦是最鄙视儒生的，但叔孙通居然用“朝仪”这件事得到了刘邦的常识。原来刘邦虽做了皇帝，而同他一齐打天下的功臣却都不知礼节。史称“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之。”（《史记·叔孙通传》）于是叔孙通提议由他到鲁地去征召他的弟子来“共起朝仪”。他说他愿意“采古礼与秦仪杂就之”。他是否有“古礼”作根据似乎大为可疑，因为鲁地有两个儒生便拒绝受召。他们对叔孙通说：“公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我！”但是叔孙通曾任秦廷博士，他所说的“秦仪”恐怕确是货真价实的。由此可见他为汉廷所

订的朝仪其实即是秦廷那一套“尊君卑臣”的礼节。难怪在施行了之后刘邦要说“吾乃今日知为皇帝之贵也。”南宋时朱熹便看穿了叔孙通的把戏。朱子说：

叔孙通为绵蕤之仪，其效至于群臣震恐，无敢失礼者。比之三代燕享，君臣气象，便大不同。盖只是秦人尊君卑臣之法。（《朱子语类》卷一三五）

叔孙通的“尊臣卑臣”手段尚不止此。后来汉惠帝继位，在长安的未央宫和长乐宫之间造一条路，已经动工了，叔孙通向惠帝指出这条路设计得不妥，会影响到高祖的庙。惠帝倒肯接受批评，立刻就要毁掉已造成的路段。但是叔孙通却又不赞成，他说：

人主无过举。今已作，百姓皆知之。次坏此，则示有过举。

这就是说，皇帝是永远不会犯错误的。即使真是错了，也不应公开的纠正，使人民知道皇帝也有过错。所以皇帝必须用其他曲折的方式来补救自己已犯的过失。“人主无过举”这句话从此变成皇帝的金科玉律，皇帝的尊严真是至高无上的了。（这句话据褚少孙补《史记·梁孝王世家》是周公对成王讲的，但我看正是叔孙通一类儒者造出来的，为的是和法家争结帝王之欢。）太史公说：

叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗。

这位“与时变化”的“圣人”把“尊君卑臣”变成儒家政治制度的一部分，他是汉代第一个法家化的“儒宗”。

中国历史上第一个“封侯拜相”的儒生是汉武帝时代的公孙弘。

《史记·平津侯列传》说：

丞相公孙弘者，齐菑川国薛县人也。字季。少时为薛狱吏……年四十余，乃学春秋杂说。……弘为人恢奇多闻，常称以为人主病不广大，人臣病不俭节。……每朝会议，开陈其端，令人主自择，不肯面折庭争。于是天子察其行敦厚，辩论有余，习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大说之。二岁中，至左内史。弘奏事，有不可，不庭辩之。尝与主爵都尉汲黯请闲，汲黯先发之，弘推其后，天子常说，所言皆听，以此日益亲贵。尝与公卿约议，至上前，皆倍其约以顺上旨。

公孙弘真可以说是中国政治传统中“两面派”的开山大师。他的“人主广大，人臣俭节”的主张把“尊君卑臣”的原则更进一步地推广到君与臣的生活方式之中；他不肯“面折庭争”便是要阉割先秦儒家的“谏诤”传统。总而言之，在任何情形之下他都不愿意损伤君主的尊严。

清代的学者如何焯和沈钦韩都力辨公孙弘本是杂家或刑名（法）家，并非真儒者，其实这一点并非关键的所在。公孙弘的同乡老前辈，即景帝时和黄生争“汤武受命”的辕固生，曾同他一道被征到汉庭，辕固生那时已九十余岁，他警告公孙弘道：

公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！（《史记·儒林传》）

可见这位坚持原则的老儒早已知道公孙弘是靠不住的了。但是公孙弘之所以能致身卿相，却正是由于他打的是儒家的招牌。《儒林传》中保存了他请立太学的一篇文献，读起来岂不句句讲的是儒家“礼乐教化”的道理？《儒林传》说：“公孙弘以春秋，白衣为天子三公，封以平津侯。天下学士靡然乡风矣。”大批的法家改头换面变成了儒

生，更加速了儒学的法家化。

汉武帝最欣赏公孙弘以儒术缘饰吏事，而《汉书·循吏传》序也说：

孝武之世……惟江都相董仲舒、内史公孙弘、儿宽居官可纪。三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事。天子器之。

那么什么才是“缘饰”或“润饰”呢？《史记·张汤传》说：

是时上（即武帝）方乡文学，汤决大狱，欲传古义，乃请博士弟子治尚书、春秋，补廷尉史。

据《汉书·儿宽传》，儿宽便是因习尚书而补为张汤的“廷尉史”的。可见帝王要杀人，除了引据法律条文以外，还要在儒家经典中找根据。现在让我举一个实例来说明“儒术缘饰”的作用。《史记·淮南王传》：

赵王彭祖、列侯臣让等四十三人议，皆曰：淮南王安甚大逆无道，谋反明白，当伏诛。胶西王臣端议曰：淮南王安废法行邪，怀诈伪心，以乱天下，荧惑百姓，倍畔宗庙，妄作妖言。春秋曰：臣无将，将而诛。安罪重于将，谋反形已定。臣端所见，其书节印图，及他逆无道事验明，甚大逆无道，当伏其法。

懂得汉代法律的人一定知道，“大逆无道”、“谋反”等罪名已足够置淮南王于死地，而胶西王更引春秋“臣无将，将而诛”之文，显见为架床叠屋，似无必要。其实不然，中国历史上有些帝王杀人，不但要毁灭人的身体，更要紧的是毁灭人的精神。戴震说：

酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无

可救矣。（《与某书》）

又说：

人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？（《孟子字义疏证》）

汉代的“经义断狱”比戴东原所说的还要可怕，人不但死于法，而且同时又死于理。这才是“更无可救矣”！董仲舒著了一部《春秋断狱》（又叫《春秋决事比》），把《春秋》完全化为一部法典，更是“儒学法家化”的典型例证。王充说：

董仲舒表春秋之义，稽合于律，无乖异者，然而春秋汉之经，孔子制作，垂遗于汉。论者徒尊法家，不高春秋，是暗蔽也。（《论衡·程材》篇）

所以“缘饰”两字，我们万不可看轻了，以为只是装潢门面之事。其实法律只能控制人的外在行动，“经义断狱”才能深入人的内心。硬刀子和软刀子同时砍下，这是最彻底的杀人手段。清代的赵翼说“汉初法制未备”，所以才要用“经义断事”（《廿二史札记》卷二），那简直是不着边际的历史断案。叔孙通尝“益律所不及，傍章十八篇。”（见《晋书》三十卷《刑法志》）这显然是在为统治者扩大并加密法网，竟至傍及律外，更不可视为“法制未备”了。马端临论《春秋决事比》时曾沉痛地说：

决事比之书与张汤相授受，度亦灾异对之类耳。（武）帝之驭下，以深刻为明；汤之决狱，以惨酷为忠。而仲舒乃以经术附会之。王（弼）、何（晏）以老庄宗旨释经，昔人犹谓其深于桀、纣，况以圣经为缘饰淫刑之具，道人主以多杀乎？其罪又深于王、何矣。又按汉刑法志言，

自公孙弘以春秋之义绳下，张汤以峻文决理，于是见知腹诽之狱兴。汤传又言，汤请博士弟子治春秋、尚书者补廷尉史。盖汉人专务以春秋决狱，陋儒酷吏遂得因缘假饰。往往见二传（按：公羊、穀梁）中所谓“责备”之说、“诛心”之说、“无将”之说，与其所谓巧诋深文者相类耳。圣贤之意岂有是哉！（《文献通考》卷一八二）

这才真正揭破了汉代“春秋断狱”的真相。两千年来，中国知识分子所遭到的无数“文字狱”不正是根据“诛心”、“腹诽”之类的内在罪状罗织而成的吗？追源溯始，这个“以理杀人”的独特传统是和汉儒的“春秋断狱”分不开的。换句话说，它是儒学法家化的一种必然的结果。马端临责备董仲舒的话也许太过。董氏在主观愿望上很可能是想因势利导，逐渐以“德”化“刑”，但就此下汉代历史的实况说，马端临的论断是很难动摇的。汉以后虽不再用“春秋断狱”，但汉儒既已打开了“诛心”之路，程、朱的理学便同样可资帝王的利用。明太祖和清雍正便抽象地继承了汉武帝的传统。章太炎解释戴震“以理杀人”的历史背景道：

明太祖诵洛（程）闽（朱）言，又自谓法家也。儒法相渐，其法益不驯……洛闽诸儒制言以劝行己，其本不为长民。故其语有廉峻，而亦时时轶出。夫法家者辅万物之自然，而不敢为，与行己者绝异。任法律而参洛闽，是使种马与良牛并驱，则败绩覆驾之术也。清宪帝（雍正）亦利洛闽，刑爵无常，益以恣难。……吏惑于视听，官因于诘责，惴惴莫能必其性命。冤狱滋烦，莫敢缓纵，戴震生雍正末，见其诏令谪人不以法律，摭取洛闽儒言以相稽。覘司稳微，罪及燕语。九服非

不宽也，而迴之以丛棘，令士民摇手触禁。其壺伤深。（《太炎文录初编》卷一《释戴》）

章太炎对法家的看法，尚不免有理想化之嫌，因此他的论断，说“任法律而参洛闽”是“败绩覆架之术”，也还有讨论的余地。然而他所指出明、清两代儒、法在政治上互为表里的历史事实，则是无可否认的。儒学的法家化并不限于汉代，它几乎贯穿了全部中国政治史。[参看萧公权《法家思想与专制政体》（英文），《清华学报》新四卷第2期，1964年2月。]

汉代儒学的法家化，董仲舒曾在理论上提供了重要的基础。让我们稍稍检查一下他的政治思想中的法家成分。董仲舒在第三次“贤良对策”中说：

春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪僻之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。（《汉书·董仲舒传》）

我们把这一段文字和前面所引李斯的奏议对照一下，便可以看出这两者在形式上多么相似。两者都是要统一思想，都是要禁绝异端邪说，都是要“上有所持”而“下有所守”。所不同者，董仲舒要用儒家来代替法家的正统，用“春秋大一统”来代替黄老的“一道”和法家的“一教”而已。诚然，董仲舒没有主张焚书，激烈的程度和李斯有别。李斯对付异端用的是威胁，所谓“世智，力可以胜之。”董仲

舒则用的是利诱，只有读儒家的经书才有官做。《汉书·儒林传》说“武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄。”这正是给董仲舒所谓“绝其道，勿使并进”作后盾的。所以尽管董仲舒“复古更化”的具体内容颇与法家有异，尽管董氏的用心也许只是希望儒家之道可以藉此机会实现，但是对于大一统的帝王来说，他的主张却同样可以收到“尊君卑臣”客观效果。

先秦儒家的君臣观在董仲舒手上也经过了一番相当彻底的法家化。周辅成在《论董仲舒思想》中曾征引了以下几条《春秋繁露》中的材料：

是故春秋君不名恶，臣不名善。善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义比于地，故为人臣下者，视地之事天也。（《阳尊阴卑》。按：周氏书中误作《王道通三》）

人主立于生杀之位，与天共持变化之势……天地、人主，一也。（“王道通三”）功出于臣，名归于君。（《保位权》。按：苏舆《春秋繁露义证》卷六云：“此篇颇参韩非之旨。”）君者民之心也；民者君之体也。心之所好，体必要之；君之所好，民必从之。（《为人者天》）

他接着解释道：“这种尊君的程度，虽然太好，但是溯其来源，仍在先秦儒家。”周氏的解释是错误的，先秦儒家并无此类说法。董仲舒事实上是穷取了法家的“尊君卑臣”之论。前面所引韩非《主道》篇“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”之语，便是董仲舒“善皆归于君，恶皆归于臣”的思想之来源，不过董氏托其说于“春秋”而已。



这也是儒学法家化的一个显型。董氏的《春秋繁露》中，“尊君卑臣”的议论甚多，如《竹林》篇亦云：

春秋之义，臣有恶，君名美。故忠臣不显谏，欲其由君出也。书曰：尔有嘉谋嘉猷，入告尔君于内，尔乃顺之于外。曰：此谋此猷，唯我君之德。（按：此《尚书·君陈》篇语）此为人臣之法也。古之良大夫，其事君皆若是。

这正是“善皆归于君”的具体说明。叔孙通“人君无过举”，公孙弘“不肯面折庭争”、“有不可，不庭辩之”，在这里都获得了经典上的根据。《礼记·坊记》说：

子云：善则称君，过则称己，则民作忠。

《礼记》中纵有先秦材料，但其书至少曾经汉初儒者整理。魏张揖甚至说它是叔孙通所撰。无论如何，像“善则称君，过则称己”的话，大概可以断定是出于法家化了的汉儒之口。

董仲舒把“尊君卑臣”的原则推广到其他社会关系方面，于是就产生了著名的“三纲”之说，《春秋繁露》的《基义》篇说：

天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲可求于天。

这就是后世儒家所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”的教条。现代人攻击儒家，尤其集矢于“三纲”说。但事实上，“三纲”说也是法家的东西。韩非《忠孝》篇说：

臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。

儒家“三纲”之说渊源在此。(周辅成已指出此点。前引书，15页。)由此可见，董仲舒所要建立的尊卑顺逆的绝对秩序根本上是儒学法家化的结果。

韩非在《忠孝》篇中主张“定位一教之道”。他最反对孔子把君臣父子的关系解释为相对性的，以致鼓励了犯上作乱的行为。如舜之放父(瞽瞍)，汤、武之弑君(桀、纣)，都是万万不可以为训的。他说：

父之所以欲有贤子者，家贫则富之，父苦则乐之；君之所以欲有贤臣者，国乱则治之，主卑则尊之。

总之，他和黄老派一样，是坚决主张“冠虽敝，必加于首：履虽新，必关于足”的。韩非在君臣、父子之外又将夫妇关系纳入尊卑的系统之中，这是和他一向轻视妇女的思想分不开的。他在《亡徵》篇中一则曰：“男女无别，是谓两主；两主者，可亡也。”再则曰：“女子用国……可亡也。”他在《六反》篇中提及当时杀女婴的恶习，不但毫无同情的表示，而且还解释为当然。他说：

父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。

“三纲”说之由韩非发其端，决不是偶然的。(按：韩非在《五蠹》篇中曾说：“君之直臣，父之暴子。”又说：“父之孝子，君之背臣。”他因此认为公私相背，事君事父难以并存。这一点在表面似与《忠孝》篇兼言忠孝有矛盾。有人因此怀疑《忠孝》篇不出韩非子之手。但《忠孝》篇旨在驳孔子“未知孝悌忠顺之道”，与《五蠹》篇并无真正的冲突。这种辨伪是无根据的。《忠孝》篇所言是一般正

常的情况，所以要普遍地维持尊卑上下之分。《五蠹》篇所言是非常的情况，事君(公)事父(私)不能兼顾。在这种情况下，韩非当然主张“破私立公”。儒家也早就遭遇到这个“公私不能兼顾”的难题。孔子主张“父为子隐，子为父隐，直在其中。”孟子认为舜为天子，而瞽叟杀人，则舜当弃天下，“窃负而逃”。这种办法是否合理是另一个问题，但显然表示原始儒家不愿意轻易牺牲“孝”来成全“忠”。后来儒家在忠孝不能两全时提出了“移孝作忠”甚至“大义灭亲”的主张，那正是接受了韩非《五蠹》篇的原则，也是儒家法家化的一种结果。)

与法家合了流的黄老学派也同样是维护绝对性的政治、社会秩序的。马王堆发现的《称》篇说：

凡论必以阴阳口大义。天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳而无事阴。信(伸)者阳屈者阴。主阳臣阴。上阳下阴。男阳[女阴]。[父]阳[子]阴。兄阳弟阴。长阳少[阴]。贵[阳]贱阴。……制人者阳，制于人者阴。诸阳者法天，天贵正……诸阴者法地，地[之]德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。

像这样把宇宙间万事万物都按照“阳尊阴卑”的原则加以划分，岂不正是为“三纲”说提供了一种形而上学的根据吗？《经法》的《道法》篇说：

天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立(位)，畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四时、晦明、生杀、鞣(柔)刚。万民之恒事，

男农、女工。贵贱之恒立(位)，贤不肖(肖)不相放(妨)。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，却私而立公。

这里所描绘的是一个永恒不变而尊卑分明的社会秩序，这一秩序又是和宇宙的永恒秩序合而为一的。董仲舒在“贤良对策”的第三策中曾有“道之大原出于天，天不变道亦不变”的名言。这种说法也不见于先秦儒书。如果我们一定要为这句名言寻找思想史上的根源，那么它正可以从上引《道法》篇的议论中提炼出来。

我们在上面对董仲舒的援法入儒作了一番极简单的清理。我们不能不承认汉儒的法家化实已达到了惊人的程度。以往研究董仲舒的人都注意他吸收阴阳五行的学说的一方面，对于他受法家影响的部分则未能给予足够的重视。这也许是由于他“缘饰”的手段巧妙之故罢。但是我并不是说董仲舒只是一个阳儒阴法的思想家，从“贤良对策”和“春秋繁露”中，我们仍然可以看出他并未完全抛弃儒家的立场。他想用“天人感应”说来限制君权，一方面可见他的阴阳化的程度，另一方面却也可见他并不甘心把“道统”整个地托付给帝王。这在精神上尚符合先秦儒家的传统。就在这一点言，他和清初的“理学名臣”李光地是有本质上的区别的。后者则希望“治统”和“道统”在康熙的身上合而为一。董仲舒和辕固生在时代上是衔接的。因此他对汤武革命的理论依然加以肯定。(见《春秋繁露·尧舜不擅移，汤武不专杀》)正是由于这一思想背景，他至少还敢于假借“春秋之义”来“贬天子”，虽则所贬的只是历史上的天子。无论如何，董仲舒对后世儒家的“庶人议政”传统多少还有一些正面的影响。(按：苏舆《义证》卷七谓

《尧舜不擅移，汤武不专杀》篇“非董子文”，并疑此篇即辕固生与黄生争论之语。其论证之一谓景帝既不许人言汤武受命，而“董生笃学，岂容忽先帝遗言”？盖苏氏于清末主编《翼教丛编》反对变法、革命，此处辨伪殊不可从。）

然而事实终归是事实。汉武帝之所以接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，却决不是因为欣赏他的“贬天子”之说，而是因为他巧妙地用儒家的外衣包生了法家“尊君卑臣”的政治内核。当时有一位黄老学派的汲黯便当面揭穿了这一事实。《史记·汲黯传》说：

天子(武帝)方招文学儒者。上曰：吾欲云云。黯对曰：陛下内多欲而外施仁义，奈何欲效唐、虞之治乎？

“外施仁义”便是以儒术“缘饰”，“内多欲”则非做法家型“惟我独尊”的人主便无以操纵自恣。儒家所谓“礼乐教化”不但在武帝一朝未见实效，就是到了他的曾孙宣帝的时代也还是纸上空谈。下面是汉代一个极有名的故事，可以使我们知道所谓“独尊儒术”的真相。

《汉书·元帝本纪》载元帝为太子时：

柔仁好儒，见宣帝所用多文法吏，以刑名绳下。……尝侍燕，从容言；陛下持刑太深，宜用儒生。宣帝作色曰：汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教、用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任。乃叹曰：乱我家者，太子也。

请看宣帝骂儒生“好是古非今”的话，岂不完全是秦始皇、李斯的口吻，哪里有一丝“仁义”的味道？颜师古注引刘向《别录》云：

申(不害)子学号刑名。刑名者，以名责实，尊君卑臣，崇上抑下。宣帝好观其君臣篇。

可见西汉的皇帝从高祖到宣帝，基本上都采用了法家的路线；他们内心所最关切的问题可以说只有“尊君卑臣，崇上抑下”八个字。不但西汉如此，晋室南渡，已成君弱臣强之局，做皇帝的还是向往着法家路线。《资治通鉴》卷九十《晋纪十二》云：

(元)帝好刑名家，以韩非书赐太子。庾亮谏曰：“申、韩刻薄伤化，不足留圣心。”太子纳之。(元帝太与元年三月庚午条)

司马氏号称儒学大族，而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子，君统与法家关系之深，可以推见。历史上叔孙通、公孙弘之类的“儒宗”看清了这一点，“与时变化”，入法家之室而操其戈，逢君之欲而长其恶，才在表面上夺得思想界的统治地位。然而个别的儒家要真想当权，首先就得法家化，就得行“尊君卑臣”之事。他不但有义务帮朝廷镇压一切反对的言论，而且连自己的“谏诤”之责也要打一个七折八扣。理由很简单，“忠臣不显谏”，“善皆归于君，恶皆归于臣”，皇帝是不能公开骂的。这样的儒家在政治上最后也只能成为“反智论者”。所以“尊君卑臣”的格局不变，知识分子的政治命运也不会变。但是中国政治史始终陷于“尊君卑臣”的格局之中。

《朱子语类》载：

黄仁卿问：自秦始皇变法之后，后人君皆不能易之，何也？曰：秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变？(卷一三

四。按：《旧唐书》卷一三九《陆贽传》载陆宣公答唐德宗语曰：“古之人君称号，或称皇，称帝，或称王，但一字而已，至暴秦，乃兼皇帝二字，后代因之，及昏僻之君，乃有圣刘、天元之号。”朱子议论当即本于陆宣公此节奏语也）

朱子能议论及此，才真不愧是旷代臣儒。现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是恭维儒家还是侮辱儒家，至少韩非的“孤愤”之魂一定会委屈得痛哭的。现代人之所以读错了历史，一方面固然是由于叔孙通之流“缘饰”的成功，另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉宣帝、明太祖那样坦率可爱，肯公然地说：“决不施仁政”！

朱子答陈亮云：

老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐为此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。（《朱文公文集》卷三十六“答陈同甫”，四部丛刊初编缩本，579页）

从朱子到今天，又过了八百年，因此我们只好接着说：

二千三百年之间，只是架漏牵补过了时日。尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。

一九七五年十二月二十二日初稿

一九七六年五月二十四日改定

“君尊臣卑”下的君权与相权——“反智论与中国政治传统”余论

我写《反智论与中国政治传统》一文，主要是从政治思想的角度来检讨中国政治传统中的反智成分。在这样的限制之下，我所勾画出来的一些现象自不能不有所偏。这是由于历史分析的体裁使然，而不是我有意地深文周内。不用说，如果换一个角度和题旨，则我们观察所得的景象必将与此有异。所以该文既不是对中国的政治传统作全面性的论断，更不是对儒、道、法三家思想在整个中国文化史上的地位下任何“定评”。读者千万不要误会我轻率地用“反智”两个字来概括了一部中国的政治史和思想史(尤其是儒、道两家)。

以今天中国知识分子在全国范围内的遭际来说，反智的政治实已发展到了史无前例的程度。现代中国的反智政治当然有很大的一部分是来自近代极权主义的世界潮流，并不能尽归咎于本土的传统。但是潜存在传统中的反智根源也决不容忽视。如果没有传统根源的接引，我们很难想象中国反智政治的狂潮会在短短二三十年之中泛滥到今天这样的地步。正是基于这一认识，我才特别感到有在观念上清理中



国反智传统的必要。

为了免除一些不必要的误解，我愿意略略说一说我自己对于所谓“传统”的看法。自从德国社会学大师韦伯 (Max Weber) 以来，在一般社会学和政治学的用法中“传统” (tradition) 和“现代” (modernity) 久已成为互相排斥的对立性的东西，韦伯在社会学上影响之大、贡献之卓，自不待言。但他在观念上尚未能尽脱 18 世纪启蒙思潮 (Enlightenment) 的窠臼，即以理性和科学为近代的新兴事物，而传统的权威则主要是建筑在非理性的信仰甚至迷信的基础之上。如所谓“长老统治” (Gerontocracy)、“家长统治” (Patriarchalism) 都是属于传统的权威。这样把“传统”和“现代”在概念上加以对立化带来了一种甚不可喜的后果，使人认为“传统”与“现代”势不两立，非彻底摧毁“传统”便不能有所谓“现代化”。这个看法已在世界上所有要求现代化的地区中辗转而广泛地传播了开来，并不限于中国，但在中国则似乎更趋极端而已。目前流行的一些政治口号如“不破不立”、“破旧立新”便是最明显的例证，虽则制造这类口号的人未必直接地接触过韦伯的理论。

但是韦伯的二分法近年来已受到社会科学家的挑战。鲁道夫 (Lloyd I. Rudolph and Suzanne Hoeber Rudolph) 夫妇研究印度的传统及其现代化的过程便对此二分法提出了有力的驳证。照他们的分析，传统与现代化之间具有非常复杂，甚至可以称为“辩证的” (dialectic) 关系。不仅传统之中含有近代性的因子，而且现代化本身亦决非全属现代，其中也有脱胎于传统的成分。甘地便最善于运用

印度传统中的旧因子来诱发近代化的变革。(详见他们合撰的 *The Modernity of Tradition-Political Development in India*, Chicago, 1967。)事实上,任何传统都不是静止的,也不是单纯的;传统本身便包含着内在的矛盾,而足以导致改变。就传统和现代化的关系来说,传统内部自有其合理的成分,并能继续吸收合理性(rationality),因而可以与现代化接榫。(参看 Carl J. Friedrich, *Tradition & Authority*, Praeger Publishers, 1972。)我个人颇倾向于接受这一对韦伯的传统观的重要修正。根据这个新的看法,我们便不可能对传统采取任何笼统的论断,无论是全面赞美或一笔抹杀都同样是不符合实际的。相反地,我们必须从各种不同的角度对传统加以分解,然后再分别地衡量其得失。传统不是一朝一夕形成的,也无法毁之于顷刻。激烈的革命派在主观愿望上总想“速变”、“全变”。但若一察其思路及作风,则他们攻击传统的凭藉主要仍是传统的力量,而且由于要求速效往往不惜充分地运用传统中非理性的力量。今天中国反智政治的空前发展正应该从这个角度去作深一层的体认。

现在让我们再回到中国政治传统的本题。我在前文中曾强调,中国政治传统中的反智成分在思想上渊源于法家,与法家汇了流的黄老道家以及法家化了的儒家也都曾在不同的程度上给反智政治提供了理论的基础。而反智论的政治内核则可以归结到“尊君卑臣”这一最高的原则。我在前文中仅说明了这一原则在思想意识方面的发展,而完全没有涉及它在政治制度方面所表现的形态。这虽不是该文的主旨所在,但终不能不略作交待。

谈到“君尊臣卑”在政治制度上的表现，我们立刻就碰到了中国历史上所谓“君权”（或“皇权”）的问题，特别是“君权”和“相权”之间的关系。照传统的说法，理想的政治格局是所谓“圣君贤相”。圣君垂拱而治，贤相则负责处理一切实际的政务。这样，皇帝虽然世袭却不妨害政府领袖——宰相——可以永远在全国范围内选拔出最贤能的人来担任。这对于广土众民的古代中国而言，诚不失为一种良好而合理的办法。但可惜这只是传统儒生的一种理想和期待，历史的实际却不是如此。必须指出，在“君尊臣卑”的原则之下，君权与相权从来就不是平行的，其间也缺乏一种明确的界限。君权是绝对的（absolute）、最后的（ultima）；相权则是孳生的（derivative），它直接来自皇帝。换言之，与君尊臣卑相应，君权与相权是有上下之别的。

我们说君权是绝对的、最后的，是否意味着中国历史上的皇帝可以完全不受拘束而随心所欲呢？那当然也不是。事实上，自秦、汉以下，大一统的皇帝中也并没有像传说中所渲染的桀、纣一类的暴君。至少我们可以说是昏君远多于暴君。这是因为君权虽无形式化、制度化的限制，但仍有一些无形的、精神上的限制。首先是儒家一直想抬出一个更高的力量来约束君权，汉儒的“天”和宋儒的“理”都显然具有这样的含义。同时儒家又不断企图用教育的方式来塑造皇帝于一定的模型之中。这些努力虽然都不曾发生决定性的效果，但多少也起了一些驯化权势的作用。这里我们也可以看到，儒家通过文化教育所发挥的对政治的影响力远大于它在政治方面的直接成就。

其次是自秦、汉大一统帝国建立以后，君权本身逐渐凝成一个独特的传统，因而对后世的君主多少有些拘束力。前代帝王之失固当引以为戒，但以往在治道方面有建树的君主则亦须奉以为师。故唐太宗撰《帝范》十二篇以赐太子，并说：“汝当更求古之哲王以为师。”（见《资治通鉴》卷一九八，贞观二十二年条）至于在一代之内，由于开国之君始能立法垂统，因此所谓“祖法”对本朝的君权自然有更大的示范意义。张居正上明神宗奏说：

窃以为远稽古训，不若近事之可征；上嘉先王，不如家法之易守。……唐宪宗读贞观政要，竦慕不能终卷；宋仁宗命侍臣读三朝宝训及祖宗圣政录。前史书之，皆为盛事。……仰惟我二祖（按：明太祖及成祖）开创洪业，列圣纂绍丕图，奎章睿谟，则载之实训；神功骏烈，则记之实录。其意义精深，规模宏远，枢机周慎，品式详明，足以迈三五之登闕，垂万亿之统绪。此正近事之可征，家法之易守者也。（《张文忠公全集》，奏疏九“请敷陈谟烈以裨圣学疏”）

可见“家法”对君权的约束性确在“古训”之上。但另一方面，中国历史上变法的阻力也往往由此而来。所以张居正初为首辅时（1572年）即语明神宗云：“方今国家要务惟在遵守祖宗旧制，不必纷纷更改。”（同上奏疏二《谢壶见疏》）而王安石行新政之际，文彦博更是义正词严地对宋神宗说：“祖宗法制具在，不须更张，以失人心。”（李焘《续资治通鉴长编》卷二二一）

最后我们更应该指出，君权的行使在事实上所遭到最大的阻力则来自传统的官僚制度（bureaucracy），我这里用“官僚制度”一词绝

无贬义，也与传统所谓相权有别。相权如仅指宰相（无论为独相或并相）所拥有的权力而言，则它既直接出于君授，自不足以成为君权之限制。但宰相为“百官之长”、“群僚之首”，在这个意义上，他是整个官僚系统的领袖，因此当官僚制度对任意挥洒的君权发生一定程度的抗拒力时，相权往往首当其冲。在唐代三省制之下，皇帝的诏令、制敕必须经过中书门下副署。后来刘綽之得罪了武则天，则天借故下敕惩治他。綽之见敕文未经中书门下副署，遂说：“不经凤阁（中书）鸾台（门下），何名为敕？”（见《旧唐书》卷八十七《刘綽之传》）这个有名的故事从表面上看似是君权侵犯了相权，但深一层看则是君权的行使干扰了官僚制度的正常运作，因而受到这个制度的反弹之力。君权可以随时削弱（如汉武帝）以至废除（如明太祖）相权，但它不可能毁灭整个官僚制度。官僚制度是治理帝国所必不可少的一套行政机器，没有这套机器君权本身即无法发挥。所以明代可以废掉中书省（相权），但不能并六部而去之，而且在废相之后仍得代之以四辅官以至内阁。官僚制度最初虽然也是在君主授权之下建立起来的，但它既产生之后，本身即成一客观的存在，有它自己的发展和运行的轨道，不再完全随君主的主观愿望而转移了。韦伯是近代研究官僚制度的开山大师，他指出：拥有绝对权力的君主（absolute monarch）面对着官僚制度也是一筹莫展。普鲁士的腓德烈大帝（Frederick the Great, 1712—1786）下了许多废除农奴的诏令，都因受阻于官僚制度而终归无效；俄国的沙皇如得不到官僚制度的支持也不能有何作为（看 From Max Weber: Essays in sociology, translated and edited by H. H.

Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, 1946, pp. 232—235)。所以官僚制度有点像 Mary Shelley 在 1818 年发表的小说《佛朗肯斯坦》(Frankenstein) 里面的怪物(monster): 佛朗肯斯坦创造了一个怪物, 但怪物获得了生命以后便不再是主人所能控制的了。

在以上所说的君权的三种限制之中, 前两种的力量都相当微弱, 只有最后一种限制——官僚制度——比较真实。但是我们知道, 官僚制度毕竟只是传统政治体系中的一部机器, 它本身在很大的程度上仍是受君权操纵的。它只能要求操纵者遵守机器运行的合理轨道, 但是却无力阻止操纵者运用这部机器去达成甚至是相当不合理的任务。从反智论的观点出发, 我们可以这样说: 尽管官僚制度的运作必须预设一定程度的智性与知识, 但官僚制度所隶属的政治传统仍然可以具有反智的倾向。这两个不同的层次至少在概念上应该加以区别。

在中国的政治传统中, 君权和官僚制度的关系更是一部不断摩擦、不断调整的历史。当官僚制度的机器发展得不符合“君尊臣卑”的要求时, 君主便要在这部机器作一次基本的调整。由于相权是处在这部机器运转的枢纽地位, 因此每一次重大的调整便导致宰相制度的变更。自秦汉以下, 中国宰相制度一共经历了三个基本的发展阶段, 即秦汉的三公九卿制, 隋唐的三省制, 和明、清的内阁制(清代又加上军机处)。“君尊臣卑”的原则正是每一阶段发展的最后动力。章太炎先生是近代最先揭出此一历史真相的学者, 他曾从官名的变迁上对古今相制演进作过一番分析。兹将其中论及秦汉以下的部分摘录

如下：

相者、宾赞之官，畋在人主左右。舜举十六相宾于四门，明其所任传导威仪之事。……七国以下定箸相国、丞相诸名，于是故名始替。仆射者，周时侍御之臣也。记称：仆人师扶右，射人师扶左。秦时加于谒者博士之流，取其领事。……名位尚微也。尚书、中书者、汉时贛作诏版之官。尚书犹主书；中书乃以宦者为之。（英时按：此指汉武帝初用司马迁主中书事，唯其后成帝则用士人为之。）侍中者、汉时所以奉唾壶、执虎子，出则从法驾，入则应对，与中常侍齐体耳。自后汉以降，尚书渐重：魏世中书监令始参大政；讫晋之东，侍中始优矣。下逮宋、齐，三者皆为辅臣，而唐以三省分治，仆射既为尚书专官，其下亦不敢辄上犯名。本有三微，至是乃极贵。翰林者，唐时冗从杂技之官也。其后稍置翰林学士承旨，与入主周亲而掌内制。宋世或私名内相，其重乃与中书等夷。（英时按：翰林被目为“内相”已始唐德宗时之陆贄。见《旧唐书》卷一三九《陆贄传》。）明太祖嬖胡、汪（英时按：即胡惟庸与汪广洋），不欲以大臣光辅；成祖入，始简翰林官直文渊阁。其后阁职渐崇，所加或至保、傅、尚书，而其文移关白犹曰翰林院也。（原注：隆庆以前皆然。）以翰林名公辅又自此始也。略此数者皆以走使圉隶之臣、倡优之伍，渐积其资而为执政，大名通于四海。然自威权既亢，又迁其名以奉黄发祝哽，而新名代之。是故太保、太宰诸名，承闲置于魏晋；丞相、江左不以处异姓，独有王导，而三贵实秉国钧。唐、宋三省至尊，渐更屏置；置同中书门下平章事以摄焉。比明，更省中书不用，始以翰林直阁。清世内阁至第

一品，即复与寄录同流，令军机处蹴而居上。亦见入主之狎近幸，而憎尊望者之逼己也。（《检论》卷七《官统上》）

太炎这一番观察极为敏锐，近数十年来关于中国官制的研究大体上都倾向于支持他的断案。李俊所撰《中国宰相制度》一书，其结论即引太炎此文以解释“中国宰相制度变迁之法则”。李氏自己更对相权的发展作了一个简明而相当扼要的，总结。他说。

中国宰相制度，代不相同，然相因而变，有其趋势，亦有其法则。趋势维何？时代愈前，相权愈重；时代愈后，相权愈轻。法则维何？君主近臣，代起执政，品位既高，退居闲曹是也。（239 页）

1942 年日本学者和田清主编了一部由各朝代专家分章撰写的中国官制发展史。该书仅出版了上册，写到元代为止。但和田清本人则写了一篇很有见解的“序说”，综论中国官制的三种特色，第一个特色便叫做“波纹式的循环发生”。所谓“波纹式的循环发生”者，意即天子个人左右的微臣逐渐获得权力，压倒了政府的大臣，终于取而代之。但取代之后，其中又别有私臣变成实权者，再来取代现有的政府大臣。如此后浪推前浪式的往复不已。例如汉代的丞相初为尚书所取代；及曹魏时尚书省已正式成为丞相府，它复为中书长官所取代，再发展下去，门下侍中又渐握实权了。唐代三省长官的权力后来为拥有“同中书门下三品”或“同中书门下平章事”头衔的天子亲信所取去。下逮晚唐，“同中书门下平章事”已正式成为朝廷重臣，其实权遂又转入翰林学士及枢密使（宦官）之手。（详见和田清编著《支那官制发达史》上，中华民国法制研究会，1942 年，417 页。）和田清此



文是通论性质，并未注明参考文献，不知道他有没有受太炎的影响；但无论如何，他的结论大体上是和章氏相合的。

从上述宰相制度变迁的大势看，相权实在说不上有什么独立性，因为每当它发展到具有某种程度的客观形式的时候，君权便要出来摧毁这种形式，使之重回到“君尊臣卑”的格局。“圣君贤相”互相制衡的局面在历史上实在少见，也许只有史家艳称的贞观之治勉强可以接近这种理想。据我所知，君权在中国历史上从来没有明确的限制，但唐初三省制初行时却居然对君权的范围有所划定。李华（玄宗时人）的《中书政事堂记》说：

政事堂者，自武德以来常于门下省议事，即以议事之所谓之政事堂。……至高宗光宅元年（684）裴炎自侍中除中书令，执事宰相笔，乃迁政事堂于中书省。记曰：政事堂者，君不可以枉道于天，反道于地，覆道于社稷，无道于黎元。此堂得以议之。臣不可悖道于君，逆道于仁，黷道于货，乱道于刑，克一方之命，变王者之制，此堂得以易之。（《全唐文》卷三一六）（英时按：据《旧唐书》卷四三《职官志二》注，永淳二年七月，中书令裴炎以中书执政事笔，遂移政事堂于中书省。永淳二年即弘道元年<683>，因是年十二月改元也。《新唐书》卷六一《宰相表》上系此事于弘道元年十二月。《资治通鉴》卷二〇三从之。而《通鉴》卷二一二胡三省注则定为永淳元年<682>。但光宅乃武则天年号，且裴炎于是年十月被杀，故李华此处系年当有误）

此记明白规定君主有四“不可”，真是中国制度史上一项极其珍

贵的文献。更重要是最后一项，即君不可以对人民无道。（按：“黎元”当是避太宗之讳。）此记决非李华个人的意见，而是代表了唐初（特别是贞观）以来的政治传统。照这个传统，宰相（政事堂）至少有制度化的“议”君的权力。（此处须指出者，即政事堂对臣的制裁力更大，可以“易”之，此处下段尚列举了“诛”、“杀”之权，因文长未引。）当然，与古代宗法制度下的贵卿比，政事堂的权力并不算太大。因为齐宣王问孟子“贵戚之卿”，孟子说：“君有大过则谏，反复之而不听，则易位。”（《孟子·万章》下）而政事堂却并不能“易”君。但就秦统一后的情势言；“议”君之权见诸明文，已必极难得。因此，从这个文献看，唐初三省制度下的集体相权不但非宋以下可比，而且也超过了汉代，唐初君权之所以自动地做如此重大的让步当然与太宗个人关系极大。李世民的政治智慧和自制力都是古今少见的。但另一方面，历史的背景也不容忽视。

东晋南北朝是中国史上君权最低落的一个时代，社会上最有势力的世族高门把持着政治上的权位。北朝的君权须与胡、汉贵族妥协；南朝则君权益弱，所谓“士大夫故非天子所命”（《南史》卷三十六《江牧传》中语）。唐承其后，社会上高门世族的声势犹凌驾于帝族之上。所以贞观初太宗诏高士廉定氏族志，而博陵崔氏仍居第一（见《新唐书》卷九十五《高俭传》）。李唐的社会政治基础本在陈寅恪先生所谓“关陇胡汉集团”，故对山东旧族如崔氏者初欲加以压抑。但唐太宗毕竟是懂得政治艺术的人，他大体上仍主张平衡、调和各种社会势力。当初门下省政事堂议政的大权正当从南北朝以来的门阀政

治的历史背景中去求了解。(或谓门下省乃代表门阀贵族的意志的机构,而政事堂议政乃是一种天子与贵族的合议政治,则其说殊嫌过当,与唐统一后的情势不合。)(参看滨口重国《秦汉隋唐史研究》下卷,东京,1966年,889页。)《旧唐书》卷七十八《张行成传》云:

太宗尝言及山东、关中人,意有同异,行成正侍宴,跪而奏曰:臣闻天子以四海为家,不当以东西为限:若如是,则示人以隘陋。太宗善其言……自是每有大政,常预议焉。

显然地,太宗一定是在谈话中偏袒关中集团而贬抑山东旧族,所以才引出张行成的谏言,太宗立即明白了张行成的论点的政治含义,因此让他参加政事堂会议。张行成当时只是御史台中的一个小官(殿中侍御史,唐制从七品下)。太宗之所以破格要他加入最高层的议政机构,很可能因为他是定州(即博陵)人,比较了解山东旧族的观点。我们举此一例,以见唐初政事堂议权之重多少在制度上反映了当时不同地区社会势力的峙立。事实上,政事堂的光辉为时极暂。李华撰《中书政事堂记》时,相权已暗中由门下转移至中书,“君尊臣卑”的原则又在发挥制度化的效用了。自宋代以降,社会上更无足以威胁帝王的势力,君权的绝对化遂愈演愈烈。相形之下,相权则愈来愈微弱。传统相权的衰落,宋代是一关键时代。宋代宰相不仅失去了兵权和财权,而且连用人之权也被剥夺了。故宋代的中央集权已可谓是集于帝王之一身。(见钱穆《论宋代相权》,《中国文化研究汇刊》第二期,1942年9月。)据司马光说:

淳化中……太宗患中书权太重,且事众宰相不能悉领理,向敏中

时为谏官，上言请分中书吏房置审官院，刑房置审刑院。（《涑水纪闻》卷三，13页。学津讨原第164册，但据李焘《续资治通鉴长编》卷一二五，苏绅《陈便宜八事》，分中书之权，其议出自赵普）

可见宋太宗确是有意要削掉宰相的用人与司法之权。从这种发展的趋势看，明太祖洪武13年(1380年)废相之举可以说是水到渠成的事。(Frederic Wakeman, Jr. 论中国专制，谓宋代已废除宰相，那是不符事实的。见他的“The Price of Autonomy Intellectuals in Ming and Ch’ing Politics,” in S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard, eds., *Intellectuals and Tradition*, Humanities Press. 1973, p. 39. )

前面已指出，相权问题必须当做整个官僚制度的一个枢纽部分来处理，在这个意义上，章太炎、和田清诸人所指出的相权演变的法则却可以使我们对政治传统获得另一方面的体认。单从相权的角度看，我们所见到的是君权压抑相权，是君主不让宰相拥有客观化、制度化的地位和权力。但是从君权一方面着眼，相权托身所在的官僚制度也始终构成君主贯彻他个人意志的一重阻碍。在历史上君主必须一再重复地起用私臣、近臣来取代品位既高的相权，这正说明官僚制度本身具有相当强韧的客观化倾向。因为任何原属君主私臣的职位(如尚书、中书)在长期移置于“百官之长、群僚之首”的地位之故，这种私臣的性质便逐渐发生变化，终于转成官僚制度中的“公职”而具有一定程度的客观威权。所以明太祖废相而直接总揽政务才是最彻底的解决之道。但即使如此，明宣宗(1426~1435)以后内阁之权渐重，

当时的人便说阁臣虽无宰相之名而有宰相之实了。(参看山本隆义《中国政治制度の研究——阁制度の起原と发展》，京都大学出版，1968年，483页及526页注四三条。)

由私臣转化为公职是历史上官僚制度发展的型态之一。中国自战国以来即有此转化，至秦汉大一统而益为显著。上引章太炎“官统”之文已足说明此点，不须多赘。英国官僚制度的出现也循着类似的途径。在英国官制史上，财政大臣(exchequer)首先从王室中独立出来，成为政府机构之一支，其实在12世纪。英王的财臣也有称为“chamberlain”的，这种名号即显示其职初为国王私室中的执事。到了13世纪，英国的首相(chancellor)又逐渐由国王的私臣转化为政府的公职。Chancellor最初是为英王起草文书和保管王印的人，很像中国的“尚书”、“中书”之类。因为他是国王的秘书长，最得信任，因此久而久之便无形中成为大臣之首，即是首相(prime minister)。既成首相，职务日渐繁剧，便不能没有自己的办公处。于是相府终于从宫廷中分化了出来，而 chancellor 也不复能经常追随在国王的左右了。到爱德华三世(Edward I 一朝(1327—1377))首相府已正式成为独立自足的政府机构，有它自己的人员、传统和处理政务的方法，英王决不能再视首相为私臣。与中国不同的是英国的相权独立之后便没有受王权的干扰。这是由于英国的王权遭到封建贵族(barons)的对抗；封建贵族要求与英王有同样控制政府的权力。英国相权的发展及其客观化与这种特殊的政治情势有相当的关系。(见 T. F. Tout, “The Emergence of A Bureaucracy”，收在 Robert K.

Merton 等所编的 *Road in Bureaucracy*, The Free Press, 1952, pp. 70 — 71. )

中国的官僚制度虽经常受到“君尊臣卑”的原则的干扰，但由于统一帝国的规模庞大，组织复杂，与此一规模与组织相应的官僚制度也具有抗拒干扰的巨大潜力。这一点或可以解释何以君权一再打击相权，而终不能完全禁绝相权的潜滋暗长。中国传统的官僚制度虽与近代工业社会的官僚制度有别，但确已具有某种程度的自主性 (autonomy)。艾森斯达 (S. N. Eisenstadt) 研究历史上的各种官僚社会，对官僚制度的独立自主的倾向曾提出了一些经验性的总结。据他的综合观察，官僚制度的自主性表现在两个主要方面。第一，官僚制度通常都建立并维持若干普遍性的法度，这些法度多少是照顾到人民的一般利益的。对于要破坏此种法度的外来压力 (如君主或特殊阶级)，官僚制度则尽可能的加以抗拒。第二，官僚制度中的分子 (即官吏) 往往把自己看做是国家或社会的公仆 (即使“中国”是一王朝 dynasty 的形式，也不例外)；他们并不认为自己只是统治者的私臣。艾氏当然也承认官僚制度维持其自主性之不易，尤其在君主压力过于强大的情况下，整个官僚机构并非不可能仅成专制君主的统治工具。(见 *The Political Systems of Empires, The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*, The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 273—276. ) 艾氏的观察包括了中国传统在内，他所指出的两项特征，一般来说，在中国官僚制度史上是可以得到印证的，虽则印证的深浅在中国各历史阶段中颇有差异。其第二项所谓“公仆”

意识，尤有助于说明中国历史上相权反复浮沉的独特现象。君主近臣从宫廷走向外朝，取代相位之后，就立刻会接触到这种意识。这时他究竟还是君主的“私臣”呢？还是国家的“公仆”呢？他遇到了一个无可避免的认同问题。这个问题在平时也许可以拖延不决，但一旦碰到君主的私利和国家（或社会）的公益发生正面冲突的情况时，他就不能不有所抉择了。

以上关于君权与相权的讨论足以说明我们何以必须对中国政治传统加以分解，而不能笼统地下任何价值判断（无论是肯定的或否定的）。从权力结构方面着眼，我们首先应该将君权和官僚制度区别开来。这一区别非常重要，因为以反智而论，君权的传统才是反智政治的最后泉源（详后），而官僚制度的传统中倒反而不乏智性的成分。官僚制度本身要求客观而普遍的法度，要求对事不对人的态度（impersonality），要求上下权责分明，也要求专门分工（specialization of functions）。这些基本要求都必须通过理性的规划才能达到。中国传统的官僚制度无论在中央或地方的行政制度方面，都表现着高度的理性成分（rationality）。有些制度经过长期的运用和不断的改进，确已能将弊端减至最低的限度。即以科举制度为例，唐、宋以来曾发展出糊名、弥封、誊录种种防弊的方法，而科场回避亲族之制亦早始于唐代。至于明、清八股文为害之烈，有人绘图比之于“八瞽”，更有人因唐太宗“天下英雄入吾彀中”之语而作诗说“太宗皇帝真长策，赚得英雄尽白头”，那当然都是不可否认的事实。但这些事实恰好说明官僚制度只是一部机器，操纵的人可以把

它巧妙地运用到反智的方向而已。就制度本身而论，科学是具有高度的客观性的。

一般地说，中国传统的官僚制度有相当突出的成就。韦伯便认为它是使传统中国获致长期政治稳定的重要因素。有些古代帝国便因为缺乏这种组织而很快地退出了历史的舞台。（见 From Max Weber *Essays in Sociology*, p. 209.）我决不是无保留地颂扬中国官僚制度的传统。我只是想指出：传统制度里面确有一些理性的成分可以和我们所追求的“现代化”接榫。如果我们对“传统”和“现代”不采取斩截的二分法的话，则这个看法似乎没有太不合理的地方。前面举的鲁道夫夫妇研究印度现代化的例子便可资借镜。事实上，孙中山先生提倡“考试”和“监察”，两权，并主张“耕者有其田”的原则，早已指示了传统和现代接榫的途径。考试和监察是传统中国行政制度中的两个重要环节，“耕者有其田”则与古代的均田制精神相通。中山先生在这些地方显见是有斟酌的。

但官僚制度既是一部机器，本身不能决定运行的方向，则它的独立自主性便不免常常受到外来压力的侵蚀。以中国的情形来说，官僚制度的压力来自上下两个方面。从上面来的是君权，从下面来的则是社会上（特别是地方性的）各种势力。在未回到君权问题以前，让我先说一说来自下面的压力。

传统官僚制度的底层有一个极大的漏洞，那便是胥吏制度。中国官与吏之分途至少可溯至唐代。但唐代的吏尚有出身，可上升至卿相（较著名的例子有牛仙客、田神功等人），宋以后官吏乃截然两途。胥



吏并非经严格选拔而来，但由于他们熟悉旧牍成规，因此为正途出身的长官所仰赖。久而久之，一切行政业务便都落入他们的手上。无可否认，胥吏在制度史上也有其正面的功能。但不幸的是，这些人（尤其是县级的胥吏）和社会上的特殊势力（如豪强）最容易勾结在一起；官僚制度的客观性因此便遭到很严重的破坏。叶适在《吏胥》一文中已说：

何谓“吏胥之害”？从古患之，非直一日也。而今为甚者，盖自崇宁极于宣和，士大夫之职业虽皮肤蹇浅者亦不复修治，而专从事于奔走进取，其簿书期会，一切惟胥吏之听。而吏人根固窟穴，权势熏炙，滥恩横赐、自占优比。渡江之后，文字散逸，旧法往例，尽用省记，轻重予夺，惟意所出。其最骄横者，三省枢密院，吏部七司户刑，若他曹外路从而效视，又其常情耳。故今世号为“公人世界”，又以为“官无封建而吏有封建”者，皆指实而言也。（见《叶适集》第三册，808页，中华书局，1961年）

可见宋代情形已极为严重。下逮明、清，胥吏制度的弊害更为广泛，这已是历史常识了。顾炎武《郡县论八》便接着叶适的论点来讲明代的情况。（见《顾亭林诗文集》，17页，中华书局，1959年。并可参看黄宗羲《明夷待访录·胥吏》篇。）顾氏又指出：“天下之病民者有三：曰乡宦，曰生员，曰胥吏。”（《生员论中》，同上，24页）这一层尤为重要，因为乡宦、生员、胥吏三者正是互相勾结、把持地方的恶势力。胥吏虽在流外，不能算作官僚制度的一个正式组成的部分，但其影响所及有时竟足以使整个官僚制度为之失灵。这也是讨论

中国政治传统的人所万万不容忽视的。(关于明代情况犹可参看缪全吉,《明代胥吏》,嘉新水泥公司文化基金丛书,1969年出版。)

最后让我们对君权问题略作检讨,以结束本篇。我在前面曾说,中国君权的传统是反智政治的最后泉源,这句话有解释的必要。韦伯曾根据法译《史记》中的资料,推断战国相争促使各国发展出理性的行政机构,他又参考法译“周礼”,认为中央集权的官僚制度主要与水利灌溉有关(即“周礼”中的沟洫制度)。这是在经济生活中所表现的“理性行为”(rational conduct of economic life)。同时,他还解释,自从由知识分子(或“文士”literati)所构成的官僚阶层在战国时代出现以后,这批人便不断地思考行政技术和官僚组织等问题,以期有效地达到治理国家的目的。(见Max Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism*. tr. by Hans H. Gerth, The Free Press, 1951, p. 37.) 韦氏的说法有得有失,此处不能详论。但大体言之,他至少说明了何以官僚制度中具有理性成分这一事实。(按:韦氏中国传统虽多创见,亦谬误迭出。这是受了当时西方汉学水平和他自己的方法论所限。上引关于中国专制源于水利灌溉之论影响后世尤大。参看Otto B. Van der Sprenkel, “Max Weber on China”, *History and Theory*, Vol. III, No. 3, 1964, pp. 348—370, 特别是 pp. 351—352.)

但与官僚制度相对照,君权传统则显然缺乏同样的理性基础。君权的取得以至保持主要都仰赖于武力。所谓“马上得天下”、“一条杆棒打下四百座军州”,总之,君权是从枪杆子里出来的。历史上“得

天下以正”的皇帝如汉高祖、明太祖，也不过是说他们的天下是堂堂正正地用武力打来的，不是使阴谋诡计，取之于“孤儿寡妇”之手而已。君权的保持当然也要靠武力，历代的兵制就是最好的说明。保卫皇帝和首都的武力总是全国最精锐的军队；西汉的南北军在品质上远胜郡国兵及戍卒（东汉且罢郡国兵）；唐代府兵制“重首轻足”，折冲府多集中在关中地区，而长安的北军更直接关系君位的得失；宋代在“强干弱枝”的政策下，中央禁军尤非地方性的厢军所能比拟，后者仅堪供役而已。无论是“重首轻足”或“强干弱枝”，都可以说是“君尊臣卑”的原则在兵制上的具体表现。而唐、宋、明诸朝宦官监兵之制更说明皇帝对于维持君权的武力是决不肯放松的。所以，除非我们承认有天下者即是“天命所归”、“职德所在”或“民心所向”，否则我们不能不说，君权的传统中是以“力”为核心的。更重要的是，从制度史的观点说，两千年来君权问题是理性所不许施，议论所不敢到的领域。秦始皇统一之后可以让群臣在廷议中对“封建”与“郡县”的抉择公开作理智的讨论，但对于君主的问题，则议论仅限于名号，而绝不涉及权限职责。举此一例即可见何以官僚制度可以包含若干理性的成分，而君权传统中却容不得理性的充分施展。（个别思想家的私地议论当然是有的，但秦、汉以下也寥寥可数。）所以在实际历史过程中，除了用武力“取而代之”以外，没有任何其他资格可以使人配做皇帝（后世所谓“禅让”也都是先打好了武力的基础的）。雍正问曾静道：

你所著逆书《知新录》内云：“皇帝合该是吾学中儒者做，不该

把世路上英雄做。周末局变，在位多不知学，书是世路中英雄，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。若论正位，春秋时皇帝该孔子做；战国时皇帝该孟子做；秦以后皇帝该程、朱做；明末皇帝该吕子（按：指吕留良）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。”等语。孔孟之所以为大圣大贤者，以其明伦立教，正万世之人心，明千古之大义。岂有孔子、孟子要做皇帝之理乎？……使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有以韦布儒生要自己做皇帝之理？……开辟至今，无此狂怪丧心之论。可问曾静是如何说？（《大义觉迷录》卷二）

如果真是尧、舜在位，孔孟自无要做皇帝之理。但孔、孟之世何曾有尧、舜之君？汉代尚容许孔子为“素王”，雍正则只肯让孔、孟“自尽其臣子之常经”，可见君权的独占性愈往后便愈强烈。圣王的理想自有其令人永远向往之处，但可惜历史上未见圣人变成皇帝，只看到一个个皇帝都获得了“圣人”的称号。这正是萧公权先生所谓“下材凭势亦冒尧、舜之美名，以肆其倍蓰于桀、纣之毒害。”（《中国政治思想史》第二册 232 页，《现代国民基本知识丛书》1971 年 3 月再版。）我们不要以为雍正是异族之主才如此悍而肆。曾静要是落到了明太祖的手上，其命运也许更悲惨。《明史》卷一三九《钱唐传》云：

帝（太祖）当览《孟子》，至“草芥”“寇雠”语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰：“臣为孟軻死，死有余荣。”时廷臣无不为之危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配

享亦旋复。

清初万斯选考证此事，引《典故辑选》云：

上读孟子，怪其对君不逊。怒曰：“使此老在今日，宁得免耶？”时将丁祭，遂命罢配享。（见全祖望《结琦亭集》卷三十五《辨钱尚书争孟子事》所转引）

明太祖因“君之视臣如草芥，则臣视君如寇雠”这类的话，竟至对孟子动了杀心，他会让孔、孟做皇帝吗？（按：隋炀帝自负才学，每骄天下之士，尝谓侍臣曰：“天下皆谓朕承籍绪余而有四海，设令朕与士大夫高选，亦当为天子矣。”见《资治通鉴》卷一八二大业九年条。这句狂言倒表现了一个不寻常的概念，即以为帝位可以凭才学来竞争。但这种想法大概也只有在“士大夫故非天子所命”的时代才会出现。）所以归根结底，做皇帝的条件不是通过理性所能分析列举出来的。传统政治文献中把皇帝描写作“与天合德”、“天纵英武”、“天查聪明”之类，正表示他的品质中含有超人的、神异的成分。一般属于常人的语言和观念是无法用来形容这种品质的，这就是韦伯所讲的卡里斯玛(charisma)。但是谁具有做皇帝的 charisma 却永远无法事先断定，只有登上了皇帝宝座以后才知道。（关于韦伯对中国“天子”的 charisma 品质的讨论，请参看 Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, tr. by A. M. Henderson and Talcott Parsons, Oxford University Press, 1947, p. 360 and The Religion of China, pp. 30 — 32. ）

从静态方面看秦汉以来每一王朝的君权的夺取及其维持主要都

仰赖于武力，已如上述。从动态方面看，君权的运用有时也会脱出理性的常轨，而其后果则尤为严重，因为这会直接或间接地给国家和人民带来灾害。前面已指出君权虽受到一些无形的、精神上的限制，但这些限制并不能发生决定性的作用。当皇帝不是基于理性的考虑而决心要采取某些非常的行动时，天下没有任何力量可以阻止得住他。这时“天”或“理”固然可以置之一边，就是“祖法”也未尝没有弹性。如果阻力来自官僚制度，则皇帝至少有力量控制这部机器的总枢纽（相权），使之随我而转。从历史上看，有很多非理性的因素足以激动皇帝：上自夸大狂、猜忌狂，下至求长生、好奇珍，都可以把全国人民卷入苦难之中。

撇开这些特殊情形不说，在正常状态下君权对官僚制度的经常性的干扰也是传统政治不上轨道的一大原因。君权是独占性最强烈的东西；除非万不得已皇帝对于他使用不尽的权力决不肯交给宰相，而宁可让他的官奴去分享。这就是自汉至明，宦官之祸所以始终不断的症结所在。因此在中国的政治传统中，“明君”在位时是皇帝亲自操纵行政机器，而“昏君”当道时则这部机器便落到了宦官的手上。（罗马帝国后期 Later Roman Empire 也有类似的情形。4 世纪时尤为严重，宦官基本上控制了外廷官员，略见 Harold Mattingly, *Roman, Imperial Civilization*, New York, 1957, p. 133.）总之，官僚制度几乎无时不在承受着君权所施予的沉重压力。精明的皇帝只要稍识利害，至少还知道适可而止，不肯使政治秩序全面崩溃；宦官则由于心理不正常，往往作威作福，肆无忌惮，未有不导致大乱者。（按：

范曄对宦官的变态心理早就有深刻的把握，他说：“刑余之耽，理谢全生，声荣无晖于门阀，肌肤莫传于来体。”《后汉书·宦者传论》，这里隐伏着中国史上朝代兴亡、治乱循环的一个重要根源。）

君权长期地由宦官分享是它的独占性的最好说明，也是“君尊臣卑”的原则的必然归趋。汉初环绕在君权左右的至少还有宗室、外戚和宦官三股势力，宗室的分子最足以构成君权的威胁，所以首先遭到迫害的便是他们，君权的独占性排斥了一切家人骨肉之情。唐太宗残杀兄弟，逼老父退位；宋高宗为了阻止徽、钦二帝回朝，不惜对敌人奉表称臣。这都是尽人皆知的例子。其次对君权有危害性的则是外戚。西汉的霍光、东汉的梁冀都曾为废立之事，王莽且取而自代。（按：汉代外戚大概以孟子所谓“贵戚之卿”自许，故数易君位。赵岐注《孟子》即云：“贵戚之卿谓内外亲族也。”显是以汉事解《孟子》。实则孟子“贵戚之卿”本与“异姓之卿”对举，不能包括汉代的外戚。）所以自唐以后君主对外戚的防范也很严密。但宦官则是例外，他们得君主的宠信始终不衰。因为这种刑余之人无论如何是不可能觊觎帝位的，尽管他们可以视皇帝为“门生天子”，甚至可以弑君。在“君尊臣卑”的原则下，皇帝只有用至卑至贱的官奴为他办事才绝对不致有君权外流、一去不返的危险。相反地，如果使用不尽的君权都转化为相权，那么“君尊臣卑”的原则岂不从权力基础上发生动摇了吗？黄宗羲说：

或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰：不然。……吾以谓有宰相之实者，今之官奴也。盖大权不能无所寄，彼官奴者见

宰相之政事坠地不收，从而设为科条，增其职掌。生杀予夺出自宰相者，次第而尽归焉。（《明夷待访录·置相》）

其实相权原由君授，明代既废中书省，相权已尽收归君主之手，则宦官所掌握的正是君权。这一细微的分辨颇关重要。李俊说中国相权发展的总趋势是愈后愈轻，当然是不错的。其实换一个角度看，这正表示传统的君权是在不断扩大的过程之中。宦官之祸则显然随君权的增涨而加深。至明太祖废相，君主的绝对专制完全确立，宦官的势力也就发展到了空前的高度。君权扩大在制度史上的含义便是破坏官僚制度的自主性和客观性，而相权从低落到消失则适成为这种发展的一个最清楚的指标，官僚制度瘫痪于君权的巨大压力之下，政治还能走上合理的轨道吗？所以在这个意义上，我同意黄宗羲的论断，“有明主无善治，自高皇帝罢宰相始也。”（同上）

我们不要因为明太祖曾立下“内臣不得干预政事”的“祖训”便以为后来明代宦官之祸完全出于历史发展的偶然。明太祖所要防范的是宦官“弑君”和“门生天子”之类的情形。在官僚与宦官两者之间，明太祖仍然是偏袒后者的。李文忠因“言宦官过盛，非天子不近刑人之义”，终至忤旨而遭谴责。（见《明史》卷一二六本传）王世贞尝见一野史记此事说：

文忠多招纳士人门下，上闻而弗善也。一日劝上，内臣太多，宜少裁省。上大怒，谓若欲或羽翼何意？此必其门客教之。因尽杀其客。文忠惊悸，得疾暴卒。（《弁山堂别集》20卷“史乘考误一”。台湾学生书局影印本）



王氏考辨，仅认为太祖杀李文忠门客事不根，至于文忠忤旨事则有《明史》可证。可见明太祖清清楚楚地认识到宦官是君权的羽翼。事实上，明代宦官组织(十二监、四司、八局)的规模是太祖一手制定的，成祖篡位以后，宦官干政已全面展开。故《明史》说：

盖明世宦官出使、专征、监军、分镇、刺臣民隐事诸大权，皆自永乐间始。(《明史》卷三〇四《宦官传》序)

我们通观明代宦官的种种活动，似乎可以得到一种印象，即君权通过宦官来伺察并干涉整个官僚系统的运行。《明史》所谓“刺臣民隐事”，其实主要还是针对着文武官员而来。所以明代做官最没有安全的保障，京官清晨上朝甚至不知道晚上还能不能活着回来。(见赵翼《二十二史札记》三十二卷《明祖晚年去严刑》条引“草木子”。)明太祖父子大概懂得韩非所谓“明主治吏不治民”(《外储说右下》)的道理。明代是中国君权发展的最高阶段，同时也是反智政治的典型时代，这两者之间的关系真是再清楚不过了。(清代无宦官之祸，但君权所寄乃在满人，故满人对皇帝自称“奴才”，汉人连做“奴才”的资格也没有。又清代以内务府代替了明代宦官的组织，如曹雪芹的祖父曹寅由内务府郎中外调任苏州、江宁等处织造，织造在明代正是宦官的职务。曹寅任织造期间经常给康熙上密奏，报告南方地方官的活动情状，也正是代君主暗地伺察百官，和明代的宦官貌异心同。参看《关于江宁织造曹家档案史料》，中华书局，1975年，特别是16、44、135诸折的“朱批”。)

我在《反智论与中国政治传统》中曾指出，西汉的皇帝从高祖到

宣帝基本上都采用了法家路线。我这样说，当然决不意味着这些皇帝都曾对法家的理论系统作过缜密的研究、适当的体会，然后才制定他们的政治路线。我一向认为，一切理论思想，对于专制的统治者而言都具有工具的价值。他们从思想家著作中所吸取的主要只是有利于他们夺取并维持权力的某些基本观念。至于这些观念在原来的理论系统中的真义和位置究竟如何，大权在握的人是决无兴趣理会的。因此如果我们认真地把韩非的政治理论和个别的皇帝所推行的法家路线加以对照，那么我们也无法否认韩非的思想在后世的实践中也受到了歪曲。由韩非集其大成的法家思想是为君主专制而设计的，这一点是无可置疑的。不过在韩非的设计中，专制君主如果要长久保持他的权力必须兼用三种武器，第一是“势”，第二是“术”，第三是“法”。什么叫做“势”呢？韩非说：

夫有材而无势，虽贤不能制不肖。故立大材于高山之上，下临千仞之溪，材非长也，位高也。桀为天子，能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。（《韩非子·功名》）

所以“势”的主要含义便是人君自处于至尊之地，居高以临下。换言之，便是“君尊臣卑”。这种“势”是决不能与臣下共享的，“权势不可以借人，上失其一，臣以为百。”（《内储下》）韩非对“法”与“术”则是对照着讲的。他说：

人主之大物非法即术也。法者编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。故法莫如显而术不欲见。（《韩非子·难三》）

可见“术”即《主道》篇所说的“明君无为于上，群臣悚惧乎下”。因为深藏不露，所以表面上看起来好像是“无为”。后来像明太祖、成祖那种暗地伺察百官的办法便正是“术”的一种运用。

最值得注意的则是“法”。“法”当然含有现代所谓法律的意思，不过法家的法律是严峻的，是罚重于赏的。“法”的另一含义则正指客观化的官僚制度。从“编著之图籍，设之于官府”的话来看韩非此处的“法”字，决不能解释为狭义的刑法。治国必须有一套客观有效的行政系统，这个道理韩非是完全了解的。这个有效性当然要仰赖于君、臣、民上下都尊重这种公开建立的制度。诚然，在法家的理论中，君主是超乎法律、制度之上的。但是为了充分地达到专制的效果，君主只有尊重法度才能把他的权力发挥到最大的限度。

根据上面这个简单的陈述，我们不难看到，后世的皇帝对韩非的“势”、“术”两件武器都已运用得非常到家，惟独对于“法”这一项却不能接受韩非的建议。为什么是这样呢？原因并不难寻找。韩非是思想家，他用冷酷的理智为君主专制作了最有效的设计：因此这套设计的完全实现也必须以冷酷的理智为前提。但在行动中的人却无法永远保持他的冷酷的理智，而握有绝对权力的人在行动中则更容易失去他的理智。艾克顿(Lord Acton)的名言说：“权力腐蚀人，绝对的权力则绝对地腐蚀人。”韩非和后世皇帝的分别便在这里。

我在本篇中将中国政治传统作了一番很粗疏的分解。根据这种分解，中国政治传统至少有三个重要的组成部分，我们不妨姑且分别称之为“君统”、“官统”和“吏统”。关于“吏统”本文说得很少，

因为这不是主旨所在。“君统”和“官统”相当于通常所谓的“君权”与“相权”，但是，“官统”比“相权”似乎更能符合历史的实际。我肯定“官统”中有理性的成分，可以在传统与现代的接榫中发生一定程度的积极作用。但是对于“君统”我却看不出它的现代意义。现在中国所需要的政治领袖，决不应如黄宗羲所说的三代以下的“人君”：

以为天下利害之权皆出于我。我以天下之利尽归于己；以天下之害尽归于人……使天下之人不敢自利，以我之大私为天下之公。（《明夷待访录·原君》）

民国以来，皇帝制度已经从中国历史上消失了，但是无形的精神上的“君统”是不是也一去不返了呢？这个问题似乎并不能简单地回答。至少从形式上看，废除中书省、打乱行政系统之类的君权仍然存在。传统君权的绝对性，也许会在我们的潜意识里发生一种暗示作用，使人相信权力集中在一个具有 charisma 的领袖之手是最有效率的现代化途径。如果很多中国人（特别是知识分子）还有这种潜意识，那真是最值得忧虑的事。凭藉着传统中非理性的力量来从事现代化的变革，其结果只有使传统和现代越来越来距离越远。

前引鲁道夫夫妇的著述提出警告说：“关于如何使现代化与旧社会中相应的成分衔接起来，以适合新的需求，这决不是一件自然或必然的事。也许最后什么变化也不发生；传统和现代终于接不上榫。”（前引书，14 页）佛烈德教授（Carl J. Friedrich）在引述了这个警告之后，更接着指出：

这里面(按:指传统与现代的接榫)涉及了创造性那个因素,及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内。不单是宪法之类才与政治传统有关,更要紧的是思想的模式(modes of thinking)。(见 Tradition & Authority, p. 39. )

关心中国现代化而又尊重民族传统的人应该三思这位老政治学者之言!

### 附 言

本篇所讨论的仅限于中国专制君主和官僚制度之间的关系。其主旨唯在说明“君尊臣卑”不止是一个空洞的观念,而是制度化了的。但因系通论性质,故语焉不详,许多与此题旨相关的问题也都无法涉及。最重要的,如皇帝与国家究竟是何种关系,便是一个极具关键性的问题。黄宗羲引汉高祖“某业所就孰兴仲多”之语,似谓皇帝即视天下为其私产(《明夷待访录·原君》)。但另一方面,皇帝在汉代也不完全是公私不分的。早在1918年日本学者加藤繁便撰有专文讨论“汉代国家财政和帝室财政的区别”了。他指出大司农掌理国家(公)财政,少府和水衡都尉则掌理帝室(私)财政。他又指出,这一分别至少可上溯到秦代。(见《中国经济史考证》,吴杰译,商务印书馆,1959年,25~124页。)从制度上看,公、私财政的区分汉以后大体上依然存在。下逮晚清,户部与内务府两个系统的收支还是分得很清楚的。(见 Lien-sheng Yang 杨联陞 Studies in Chinese Institutional History, Harvard. 1961, pp. 89—90. )这样看来,我们似乎只能说中国的皇帝兼具公私两种身份,而不是公私混而不

分。又如荀子在“君道”篇中所讨论的“有治人，无治法”的问题，也极为重要。制度自然不能与人的因素截然划分，互不牵涉。像这一类的问题都和本文的题旨有密切的关系，但只有等到以后有机会再作进一步的分析了。希望读者不要对本文挂一漏万之处过于求全责备。

一九十六年三月十五日

中国人不爱读书也是好事，因为很多书有害甚至有毒，比如说儒家书，宣扬的都是封建思想、传统的遗毒。

儒家式教育最大的好处，就是能培养更多的阿 Q，更多的范进，更多的孔乙己，更多的闰土，更多的杨二嫂，更多的假洋鬼子，更多的脑 ... 残，更多的侏 ... 儒，更多的抑 郁 症 患者，更多的冷 ... 血 ... 动物，更多的药 ... 家 ... 鑫式的暴 徒 ... 培养出来这么多相互残害的货色，对人民百害无一利，对封建统治者最好，这一些货色不会造 ... 反！

说来说去都是老问题，儒毒不除，国难不已，中国历史上的任何一个王朝，为什么只要一旦陷入到“尊孔反孔”的这个周期律中，必然也就要陷入到兴衰更替时间极短的另一个周期律中。这其中的原因，就是由于儒家学说的本质才造成的。

孔子尽管被儒家传人尊为是鼻祖，是儒家学说的开创者，又被后世的许多人美誉为是平民教育的首创者，但是儒家学说的源头与核心内容却是周公所制定的《周礼》，而《周礼》的本身就是一部完整的维护王朝统治的纲常制度。所以，不管孔子为其增添了“成仁”，孟

子为其增添了“取义”，还是后世那些名儒、耆宿为之增添了多少诸如“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的内容，然而儒家学说都始终没有跳出为统治阶级效命的范畴，其根本的性质仍然是一种依附于皇权加官权的文化，所宣扬的仍然是一种极端的实用主义加机会主义的人生哲学。

任何依附于皇权加官权的文化的根本出路，只能是全心全意地为皇权加官权服务。在阶级社会里，文化为皇权加官权服务的根本途径，就只能是愚昧和麻醉被统治者，通过对被统治者进行思想麻醉和精神控制以及性格上的弱化，以达到接受、甚至是顺从地接受统治者的统治的目的。

儒家就是儒犬，是为了皇帝服务的虚伪君子的代名词！满嘴满篇仁义道德，全心全意吃喝嫖赌，天天呼唤礼义廉耻，时时不忘坑蒙拐骗

透过虚伪看本质，儒家能代表先进文化吗？儒家能给中华民族带来富裕繁荣吗？儒家能在世界文明的竞赛中成功、胜利吗？纵观历史，答案都是否定的。

儒家思想的精华在于用“礼”来模糊人权，糟蹋人权。将社会分成严密的有利于封建专制的等级奴隶式思想制度。将法律的社会地位逐渐降低乃至边缘化，让生存在等级社会中 最底层的人沦为“礼教的奴隶”。

儒家礼法治理下的社会，法律性同虚设，司法依附行政，平静的外表下隐藏着巨大的腐朽和无序，动乱一触即发，可万历十五年，一

一切都显得盛世安详，丝毫意识不到三十年后即将发生的一切。开朝的筚路蓝缕励精图治总是不可避免地走向陈腐没落积重难返，如何避开这个被诅咒的历史怪圈？只在于我们是否有尝试的信念。只在于今天的我们是否还有尝试的勇气。