

读史札记之二

中国古代的治国理念

国风 著

山西人民出版社



读史札记之二

中国古代的治国理念

国风 著



山西人民出版社

读史札记
PDG

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代的治国理念：读史札记之二/国风著．—太原：
山西人民出版社，2006.9

ISBN 7-203-05613-9

I. 中... II. 国... III. 政治思想史-中国-古代
IV. D092.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 056964 号

中国古代的治国理念

读史札记之二

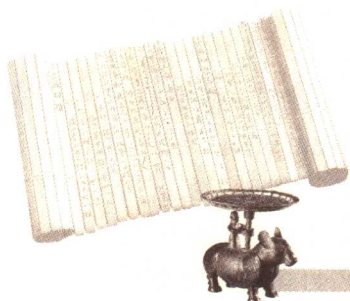
著 者：国 风	经 销 者：新华书店
责任编辑：郝文霞	承 印 者：山西新华印业有限公司
出 版 者：山西人民出版社	新华印刷分公司
地 址：太原市建设南路 15 号	开 本：960mm×787mm 1/16
邮 编：030012	印 张：15
电 话：0351-4922220 (发行中心)	字 数：171 千字
0351-4956022 (编辑部)	印 数：1-5 000 册
E-mail: Fxzx@sxskcb.com (发行中心)	版 次：2006 年 9 月第 1 版
Web@sxskcb.com (信息室)	印 次：2006 年 9 月第 1 次印刷
网 址：www.sxskcb.com	定 价：25.50 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

责任编辑 郝文霞

封面设计 田 玫





前 记

我们将在本书中探讨中国最早的合法性统治的观念——《尚书》天命观,以及后来许多政治思想家对同样问题的看法。我们发现《尚书》天命观包含三个元素:超越的天命、地上君王的德与人民。《尚书》天命观肯定君王因为具有保障人民福祉的德,因而获得天的认可,建立合法的统治。其后各家的合法性统治观念,基本上继承了《尚书》的天命观,再依思想理路的内在发展与外在环境的要求,呈现出不同的变形。

在先秦时期,一方面是实际统治阶层的崩溃,一方面是统治秩序瓦解而产生的开放环境,使得当时的政治思想家毫无顾忌地刻划他们理想圣王的意象。理想圣王成立的条件是其内在的德。因此有关德的讨论愈来愈深刻与丰富。德的主要内涵是人民的福祉,因此这些思想家赋予君王对人民的教养责任也愈来愈重大。我们甚至可以说,因为《尚书》天命观肯定道德的重要性,因而促成先秦儒者对内在道德的热衷。孔子(公元前551年-公元前479年)的仁道、孟子(公元前390年-公元前305年)的“四端之心”以及荀子(公元前313年-公元前238年)的“大清明之心”都是这个动因下的产物。对先秦儒者而言,心性之学是政治学的基础。由心性之学的拓展,产生了孔子的“德治主义”、孟子的“仁政”思想以及荀子的“绝对圣王”等合

法统治的观念。先秦儒者对人内在道德的探讨,最后促使荀子把君王的德看得比天命与人民两个因素更为重要。圣王是人间的的神,扮演了设计、主宰人间一切活动的角色。他本身的德使得他合法地君临天下。

《尚书》天命观朝向儒家心性论的发展,固然受到德的观念的影响,另外也受到天命观念世俗化的影响。《尚书》中的天是人格神,天命的表征是周灭殷的武力战胜。孔子不语“怪、力、乱、神”,人格神、武力战胜都为他所不取。他既承认周室,便规避了政权转移的问题。孟子身当封建制度完全崩溃之时,他热切地期望大一统这一新局面的出现。因此,他必须面对统治合法化的问题,前述《尚书》中的两个观念令他不安。他肯定统治权威的来源是超自然的天命,但天不再是人格神,而是命运神。天命的表征是民意。但孟子并未完全地以民意取代天意,天意仍有自己的方向。孟子的苦心产生了更多的矛盾,政权转移的合法性成了更不明确的概念。荀子生当大一统前夕,历史的发展走向已经明朗化,他不取任何天命,也不顾民意,径以君王本身的德主宰天下。但他否定了天命、民意,君子又与势位无缘,怎么建立政治权威呢?因此他的理想最具乌托邦的色彩。

汉朝以下,君主专制成了定局。君王的权力无限扩张,知识分子开始感受到沉重的压力。儒者的工作不再只是正面塑造理想君王所应具备的德,君权的限制成了他们最为关怀的课题。其实君权滥用的现象在先秦已经出现,孔、孟、荀都曾指斥过当代的君王,孟子还明确地指出这个问题:“不仁者在高位,是播其恶于众也。”但春秋、战国究竟是政治秩序瓦解的开放时代,他们体会不到日后儒者无所逃于天地之间的那种压迫感,他们对未来仍抱有乐观的理想。



Zhongguo Qindai Shi Shiqi de Zhiguo Lixian



► 孔子雕像碑



汉朝以后,“唯仁者宜在高位”的理想彻底破灭,政治思想家面对的是不可变易的“不仁者在高位”的情势,限制君权成了当务之急。董仲舒(公元前179年—公元前104年)重新搬出了人格神的观念。他希望借至高无上的天来压制君王,借灾异来警示人主。他的目的在于劝导君王修德爱民,建立合法的统治。至于政权转移的问题,他已无法多所论道。尽管如此,他的理想并未实现。黄宗羲(1610—1695年)扬弃神道设教的理念,希望更合理、更有效地矫正君主专制的弊端。他除了呼吁君王建立正确的职分观念外,还提出以法(制度)来抑制君权的滥用。但他的“制度”不是由外力推动的,仍是由“明王”认可而建立的。他的理想是君王不仅会听从内在之德的召唤,建立正确的职分观念;而且还会主动地接受外在制度的约束。但是这样的“明王”,只能期待命运的安排了。

在本书中,我们将讨论德国社会学家韦伯的三种合法统治的观念。以上所论以《尚书》天命观为原型的中国合法性统治观念属于哪一种类型呢?很明显,它们不属于传统性及理性统治两类。中国合法统治的理想是“圣王”,圣王具有特殊的资质——德。那么圣王的理想是否合乎韦伯的第三类呢?这是个有待于解决的问题。但在中国的圣王统治与韦伯的神圣性格性统治之间有一类似之处:两者都不是稳定的统治。神圣性格性统治必然牵涉到统治正常化的问题——政权合理转移的问题,圣王理想中最不易解决的问题也正是政权转移的问题。由以上讨论我们可以看出,中国哲人对这个问题简直毫无良策。在理论上,他们赞成有德者在位,但在历史的发展中,以血缘传承为合法的传统性统治却是常态。这种理想与现实之间的矛盾是中国道统与政统之间无尽冲突的原因,也是中国朝代循环的最重要的动因。

希腊哲人柏拉图早年也曾醉心于“哲王”(Philosopher King)的理想统治,但到晚年,他却拥戴如韦伯所谓的理性统治。大致说来,整个西方政治思想界对合法统治的看法也曾经



▲中国古代的统治者常常自命为“真龙天子”，这是一种典型的天命观的表现。

历过这样的变化。中国传统政治思想家却从未产生这样的变化（或革命），一直要到清朝中叶以后，西学东渐，中国的知识分子才改变了他们对合法统治的看法。笔者无意在此探求这种现象在历史上及思想上的成因。笔者只想提出一点：传统的圣王的合法统治观念与现代的民主政治的基本假定之间有相当紧张性(tension)的情形已然存在。抱持“圣王”思想的人认为只有道德高尚的人才足以养育人民、平治天下；现代的民主政治则假定任何人掌握无限的权力都会腐化，因而只有把权力交付给人民大众，政治才可清明。中国传统思想家坚持道德的权威主义，使得“民主”的思想一直不易产生，他们所作努力的最大结果不过是“民贵”而已。千百年来，中国人民一直被认定是呵护教养的对象，而不是掌握权力的主人。在这种情况下，政治权威的来源自然不得不诉诸道德性的超自然了。

尽管这种诉诸超自然的合法统治观念有其理论上的疑难，在现实中也影响了中国历史上的朝代循环，但它对中国传统文化的贡献却不可任意抹煞。中国哲学的精华——心性之学正是继承了《尚书》中的天命观而产生的。“民贵”的观念也使得中国历代的君王不若许多西方的君主那么残暴。最吊诡的是：这个影响中国朝代循环的合法统治观念也正是维持中华帝国稳定的最重要的因素之一。



目录

[CONTENTS]

1. 君主教育理论	001
2. 东宫组织的发展	005
3. 东宫历事与监国	014
4. 国学教育与学礼	021
5. 从侍讲、侍读到经筵日讲	029
6. 帝学的演变	038
7. 君主教育之得失	045



8. 帝制中国的德治与法治思想	048
9. 德主法辅思想的轮廓——德法兼施的必要性	054
10. 德主法辅思想的梗概及其理据	057
11. 唯德论	065
12. 法治论的理据性质与施行原则	068
13. 法治论中的进步思想	075
14. 德治与法治思想之概括	082

15. 儒家思想体系中的道德、政治与知识	086
16. 先秦儒家“道德政治”信念的创发及其转折	091
17. 汉唐儒者对于道德与政治之关系的思考	100



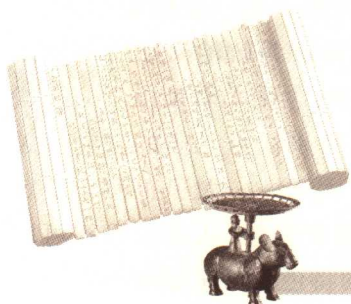
18. 宋儒对于道德与政治之关系的再安排 105
19. 关于道德与政治之关系的思考历程 114

20. 托古改制——历代政治改革的理想 118
21. 王莽的托古改制 122
22. 王安石变法 130
23. 戊戌变法 140
24. 对托古改制的评析 149

25. 仕与隐——传统中国政治文化的两极 152
26. 孔、孟、荀的“道仕”、“时隐”思想 154
27. 庄子的“反仕”、“身隐”与韩非的“禄仕”、“反隐”思想 ... 166
28. 帝国官僚体制下的仕与隐：两汉魏晋南北朝 173
29. 帝国官僚体制下的仕与隐：唐、宋 183
30. 仕与隐的政治文化思想 190

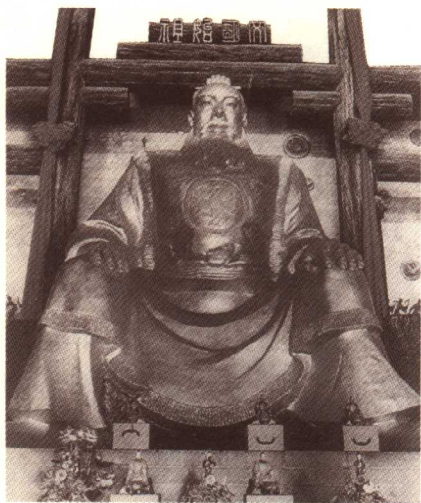
31. 天与人归——中国古代思想中
 政治权威合法性的观念 192
32. 《尚书》中的天命观 196
33. 孔子的德治主义 202
34. 孟子的“仁政”思想 208
35. 荀子的“绝对圣王” 215
36. 董仲舒的“天人感应”论 220
37. 黄宗羲的《原君》 226





1. 君主教育理论

在我国历代的君主政体中，国君位于整个政治架构的顶峰，统领万民，集政柄于一身，理论上享有绝对的权力，因此国君的素质几乎可以决定政治的良窳。上古时代尧舜禅让，选择具有贤德及才能的圣人为国君，蔚为后世所推崇的治世。自夏代开创了传子不传贤的家天下局面后，君位由禅让异姓转而为一家一姓的世袭。尤以嫡长子制度建立后，“立嫡以长，不以贤；立子以贵，不以长”，皇位的获得不再凭借德行才学，而是由天生不可改变的身份地位所决定。储君不必是贤才长者，可能是年幼无知、资质鲁钝，甚至是德行有亏的人。若想使国祚



▲尧 唐尧、虞舜为中国古代传说中的贤明帝王。由于当时政权的更迭是以禅让的方式进行的，贤能的圣人方可成为国君，因此，君主教育理论似无提出的必要。

长久而废立太子,又往往会造成政治上的不良后果,为万不得已的最下策。于是,如何培养“生于深宫之中,长于妇寺之手”,不知忧惧的储君的才德,使他的行为能合乎一定的规范,进而使其成为能治理国政的贤君圣主,遂成为政治活动中的重要课题。君主教育的理念由此发展而来,主张人君须由学习而成德,并认为君主教育应自幼年入手,特别注重太子的教育。盖太子为储君副贰,“天下之命,悬于太子……太子正而天下定矣”。这种以太子教育为主的帝王教育思想,认为人君不可以不学,实为我国古代政治中极重要的特色。君主制度不致过于黑暗专制,仍能保持一定的清明与理性,且历代不乏垂情古典、游意经艺的君主,他们的学识德行,正是经由教育而来。

我国的君主教育起源甚早,在周代已获相当的重视,然因年代久远,实际情形已难详论。战国以降,百家多喜托古。汉初儒者论君主教育亦多上托西周,彼等所论自不会是周初实际

实行的制度。然而儒者的托古,往往为后世建立制度之所本,故其内容虽未尽属实,却会产生一定程度的影响,不容忽视。从汉初洛阳少年贾谊(公元前200年-公元前168年)的《新书》、《礼记·文王世子》至《大戴礼记·保傅》等文字,可知儒者认为君主的教育始于尚在母体之时,此时身为后妃的人应当注意胎教。太子出生之后,须为之慎择保姆,并置保傅加以训导。稍长,须入国学受教,行学礼,以涵养其德行,增进其智能。弱冠之后,则可免于保傅严

◀周武王 周武王主要的历史功绩是终结了腐败的殷商政治,开创了周朝八百余年的基业。我国的君主教育早在周代已获相当的重视,然因年代久远,实际情形已难详论。



国 学

西周时期设立于王城及诸侯国都的学校。

教育内容为“六艺”，即礼、乐、射、御、书、数。分“小学”和“大学”。大学又分“辟雍”和“频宫”，前者为天子所设，后者为诸侯所设。

厉的教导，而由官吏负责规劝谏诤。迨即君位，更有视学之礼及大臣的辅佐。就整套程序来看，立保傅与国学教育实为帝王教育的两大支柱。贾谊曾说：“太子之善，在于蚤论教与选左右。……选左右、蚤论教最急。”立保傅是选左右，入国学是蚤论教。大臣辅弼及天子视学礼，不过是二者的延伸，使太子时期与国君时期的教育得以连贯起来，不至于脱节。

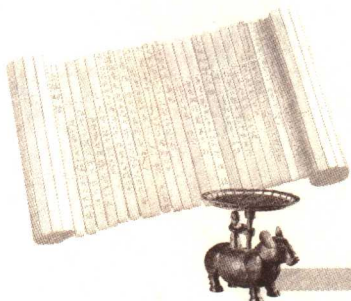
保傅指三公三少，即太傅、太师、太保及少傅、少师、少保。傅者，傅之德义；师者，导之教训；保者，保其身体。六职都由品学卓荦的人士担任，他们与太子一同起居出入，教之以父子君臣的道理，以陶铸太子的品德，并负有辅翼保护的责任。置三公三少，意在为太子创造一个良好的学习环境，前后左右都是品行端正的人，使太子见不到邪恶和不合法度的事，所听所闻皆是雅正的言论，所作所为也都符合正道，用潜移默化的方法，让太子少成若天性，习惯成自然，在耳濡目染中渐渐养成端正的品性。等到太子继承君位，当年的保傅就成为辅佐大臣。他们勤辅弼，备咨询，匡过谏邪，使天子的思虑不会有差谬，行为不会有过失。

除为太子设置保傅外，还须将太子送入国学接受教育。在国学中，太子不仅可以习得基本的智能——六艺诗书；更能经由学礼，诸如立学时的释奠先圣先师，养老、敬宾等礼，特别是齿胄礼（太子与公卿子弟以年龄而不以身份论尊卑），明了父

子君臣的道理,培养谦逊孝顺的德行。天子先行视学礼,翌日行养老礼。在天子视学、养老诸仪注中,以合语乞言修治最为重要,为礼之大者。诸老言父子君臣之道,合德音之致,教天下人民讲孝悌。若百姓都能明了人伦制序,则国可治,故视学、养老实际上兼具道德和治术教育的双重意义。君主在行学礼的过程中,须努力培养仁、义、礼、敬、孝的美德。若君主有良好的德行,那么国家就可以长治久安。学成治就,是儒者所强调的君主教育最根本的理论基础。

儒者的理想往往托言于封建时代的西周初期,而秦汉大一统帝国建立后,形势已殊,便难免失之高远,不切实际。儒者希望通过教育储君和帝王,达到以学术领导或影响政治的目的,提高君主的品质,所以着眼于君主道德的培养上,期盼君主以德来治国化民,为极端的德治主义思想。但就君主而论,他们主要追求的是统治技巧及处理政事的能力。时代愈后,政事愈繁,帝王所应具备的才能愈多,其所受教育的范围也日益广泛。诸如终其一生所有加诸太子及国君的礼仪,甚而宫殿的布置等,对君主而言,都属于学习的内容。本文自不可能涵盖君主教育的所有范畴,只拟就“东宫组织的发展”、“东宫历事与监国”、“国学教育与学礼”、“从侍讲、侍读到经筵日讲”及“帝学的演变”、“君主教育之得失”等方面说明君主教育的方式与内涵,指出历代君主教育的特色及成效。





2. 东宫组织的发展

东宫指太子的居所,或称青宫、春宫。“东宫”一词,最晚在春秋时代已经普遍使用,可惜由于资料不足,我们无法清楚地了解它最初的组织规制,只知道各国多为太子设立师傅,师傅司教育、辅导太子之职,对太子的行为要负责任。譬如商鞅在秦国推行变法的时候,太子犯了法,商鞅认为法令不行,就是

因为在上位的人不能以身作则,要惩处太子。可是太子是未来的国君,不便受刑,遂由太子的师傅公孙贾和公子虔代为受刑。一般而言,师傅会辅导翼护太子,但也有出卖太子者。如楚平王以费无忌为太子建之少傅,无忌不忠于太子,唯恐日后太子继位后杀己,遂巧进谗言挑拨平王父子的关系,逼得太子建亡奔宋国。时伍奢为太子太傅,伍奢即伍子胥(伍员)的父亲,由于无忌谗言惑主,子胥的父亲(伍奢)和兄长(伍尚)惨遭杀戮,历史上著名的伍子胥去楚投吴复仇的故事,就是由此引

商 鞅

战国时期著名的政治家。卫国人,亦称“卫鞅”。先后于秦孝公六年(公元前356年)和秦孝公十二年(公元前350年)两次实行变法,推动秦国走上了富强之路。

发出来的。

汉代立国之初，尊太子为皇太子，为之置太傅、少傅，属官有太子门大夫、庶子、洗马、舍人。另外仿效秦朝的制度，设詹事，属官有太子率更、家令、丞仆、中盾（允）、卫率、厨廐长丞。因此东宫组织为两元系统，一则负责教育事宜，一则管理宫中供给膳食等杂事，官长都是二千石的官，比列九



▲伍子胥

卿，地位颇高。不过，在西汉初期，二者职责并未明确划分，詹事府属官也负责教育太子。如文帝时任晁错为太子家令，以刑名数术之学教导太子（即后来的汉景帝）。到了宣帝时，疏受以贤良被举为太子家令，就只管宫中庶务。宣帝幸太子宫，疏受负责迎谒应对之事。置酒宴的时候，奉觞上寿，因为疏受好礼恭谨，反应敏捷，口齿伶俐，宣帝十分喜欢，不久就拜他为少傅。时疏受的叔父疏广任太傅，太子（即后来的汉元帝）每上朝觐见，太傅在前，少傅在后，完全依古制行事。叔侄同为帝王师，朝廷百僚视为无上之荣宠，羡慕不已。

如前所述，西汉的东宫组织是二元系统，在制度上，太傅、少傅与詹事互不统属；但事实上，太傅、少傅仍是东宫官僚的官长，其地位远非詹事可比。宫官的人选，多为有德有识的



▲晁错 晁错曾为太子家令，

以刑名数术之学教导太子（即后来的汉景帝）。





英俊之士,太傅、少傅更须以儒者或国之重臣充任。因为宫官设立的目的即在于教导辅翼储君,自然非第一流人才不可。如果皇帝心存私心,要以外戚担任东宫官职,往往会遭到反对。太傅、少傅既是太子的老师,太子又是未来的国君,因此两者利害与共。西汉时期,太子时常面临废易的危险,太傅、少傅每遇这种情形,总会挺身而出捍卫太子,当然也是维护自己的地位。例如汉高祖(公元前202年-公元前195年在位)想废嫡长立爱姬戚夫人之子赵王如意为太子,太子太傅叔孙通引用晋献公因骊姬废太子申生立奚齐,导致晋国数十年的乱事,及秦始皇不早立定扶苏,使得赵高得以诈立胡亥终于亡国的史实,谏阻更易太子,但未为高祖所采纳。后来吕后因用太子少傅张良的计谋,以谦卑的言辞、厚重的礼物,礼聘不肯为高祖所用的商山四皓为太子的宾客,辅翼太子,高祖见太子羽翼已丰,这才死了废易太子的心,刘盈的太子地位方得保住。

西汉时东宫组织完备,太子与师傅、宫官常常联合起来,形成一股独立的势力。在君主政体下,权力中心一旦分化,是很危险的事情。汉代就曾因此发生过一件宫廷惨事——汉武帝时的巫蛊之祸。汉武帝(公元前140年-公元前87年在位)于元狩元年(公元前122年)立卫皇后之子为皇太子(戾太子据),

► **秦始皇** 作为中国历史上的“始皇帝”,秦始皇的政治作为毋庸置疑。然而昙花一现的秦朝政权,又给人们留下了太多的深思。有人认为,这与他不早立太子扶苏,使得赵高得以诈立胡亥不无关系。

