

“东方历史研究出版基金资助项目”

孙家洲 著

两汉政治文化

窥要

泰山出版社



孙家洲，1955年出生于山东省莱州市东宋村。现为中国人民大学历史系教授。曾以高级访问学者身份，赴日本进行为期一年的专题研究。主要研究方向为秦汉史，已出版著作七部（其中三部为独立著作），发表史学论文四十余篇。目前，正在主持着一项得到国家哲学社会科学研究规划基金资助的史学研究项目。

新
子
部
船
PDR

目 录

前言	1
第一章 学术理念与政治实践	8
第一节 “复封建”思潮与汉初政体的演变	12
第二节 纵横之学与养客之风的盛衰	27
第三节 俯仰于学术与政治之间	57
第四节 “经权之辨”与“矫制”行事	80
第五节 “华夏本位”观与统一多民族国家的发展	101
第六节 “风俗论”与地方政教	122
第二章 政局·政论·政策	167
第一节 汉初的“过秦”思潮与道德教化本位的重建	167
第二节 董仲舒“更化”思想与汉武功业	177
第三节 审视汉武与休养生息政策的复苏	185
第四节 理智之光：东汉政论家的抗争与探索	191
第三章 神秘主义笼罩下的社会心态与行为	202
第一节 国家祀典：祭天礼仪与儒家文化	204
第二节 耸动人心的政治预言——谶语	221
第三节 鼓荡朝野的巫术与巫风	263
第四节 冥间观：本土民间信仰的发展与特色	276
后记	291

前 言

按照学术规范,总需要对所讨论的问题进行界定。那么,本书论题中“政治文化”的内涵,理应有个开宗明义的定义。

几乎与屡经推敲而选定这一论题同步,我心中就产生了一种近乎后悔的感觉:以“政治文化”为题,或许是自寻苦恼。因为学术界对什么是“政治文化”,存在着诸多不同的见解;又因为本人的思路,或许与学术界的一般看法稍有不同。在定义尚未明确的前提下,来讨论问题,确实会产生诸多不便。然而,返观既往的学术讨论史,又有几个问题是在先有了公认的定义之后,才开始井然有序的讨论呢?实际上,在不断讨论的过程中,逐渐深化主题,明确概念,大概倒是常见的现象了。那么,我们是否可以说,定义不妨稍涉宽泛,甚至带有几分“模糊”,但只要对讨论问题的对象、内容、范围有较为清晰的认定,就可以展开相关课题的学术讨论了。正是基于这种估价,我才决定仍然选用这一论题。

政治文化,作为目前学术界正在讨论的热点问题,有广义、狭义的诸多颇有异同的界定。以我的见闻所及,下述两个定义,应该引起我们的注意。

其一,徐大同先生所介绍“西方流行的政治文化概念”。“政治文化是政治体系的基本倾向或心理方面。它包括一个民族在

特定时期普遍奉行的一整套政治态度、信仰、情感、价值等基本取向。它由一个民族的地理环境、民族气质、宗教信仰、政治经济的历史发展进程等因素形成。影响甚至决定着一个民族或每个政治角色的政治行为方式、政治要求的内容和对法律的反应。作者把它视为政治体系的深层结构,是深藏于政治显秩序之下的隐秩序。政治行为是它的外部表现,政治制度是它的凝固形态,政治学说是它的理性升华。”^①

其二,任军先生所提出的定义:“政治文化应当包括所有以改造和治理人类社会为目的的精神活动、实践活动及其由此造成的一切文明成果,它们共同构成了庞大的政治运行系统。社会政治系统运作的目标在于:第一,更好地组织人们应付自然挑战。第二,协调人际之间的行为与冲突。第三,维护特殊利益集团的利益。总之,最主要的目的是维护社会秩序,推动社会运行和发展。然而,政治系统能否实现上述目标则取决于政治文化的结构,即政治文化的各构成要素之间的关系及其配置。传统政治文化中最主要的政治关系乃是以君主为核心的政治集团与社会大众之间的统治与被统治、管理与被管理之间的关系,其他关系或子系统均是围绕此关系展开的。”^②

我不惮其长地引用这两段论述,是因为其内容可视为本书

① 参见:徐大同先生为丛日云著《西方政治文化传统》所作《序言》,大连出版社1996年12月(增订本)第3页。此外,徐大同、高建主编《中西传统政治文化比较研究》一书,设有“政治文化概念的界定”一节,对中西学者的不同定义多所论列,可资参阅。见天津教育出版社1997年9月版,第1~9页。徐大同《政治文化民族性的几点思考》,对相关问题的讨论更加深入。见《天津师大学报》1998年第4期,第16~17页。邓剑秋、张艳国《中国传统政治文化发展的里程及其特点》,把秦汉时期列为中国传统政治文化的定型期,则有助于加深理解本书论题的学术价值。见《武汉大学学报》1998年第4期,第112页。

② 参见:任军《论中国传统政治文化的结构》,《人文杂志》1997年第2期第81页。

论题的重要参照系。

但是,我对于目前学术界把“政治文化”研究,看作来源于西方,在国内则属于近几年刚出现的研究课题这一通常说法,并不以为然。诚然,以美国学者阿尔蒙德和维巴为代表的西方学者,建立起政治文化的研究体系,它不仅被西方政治学界所普遍接受,并在当代中国比较敏感的学者中产生了很大的影响。问题在于,在西方的“政治文化”学说传入之间,中国是否就没有政治文化和对它的研究?答案显然是否定的。在这里,我还不得不“节外生枝”地稍作声明:几十年来,每当西方的某种学术流派、学术观点导入中国之后,几乎都有“本土文化”的守卫者,出来大喊:在华夏国粹中“古已有之”!不仅“民主政治”如此,甚至连与计算机文化相关的“二进制”,也被宣传为是源于《周易》。对于这种学风,我是不愿苟同的。但是,在“政治文化”方面,我认为确实可以说,在中国是“古已有之”的。因为在古代中国,文化的“泛政治化”,太过强烈了,几乎不存在不受政治主宰或影响的纯文化、纯学术。

为了避免被人误解我有“偷换概念”的嫌疑,便不得不再就“政治文化”的界定,略述已见。中外学者对“定义”总是力求其经典、完备,而读者在拜读难免冗长的一段文字之后,似乎总是要费一番心力去做“简化”的工作,即抓住它的核心内容。上引两段对“政治文化”的定义,似乎也存这种删繁就简的必要。那么,我们可否寻得一种或许并不完备、但却简捷明了的定义呢?上引徐大同先生的文章中,对“政治文化”的一个似乎“不经意”的表述,“对文化的政治方面,即本书的主体政治文化的认识”^①,引发了我的兴趣和共鸣。按照这一表述,政治文化可以被简化为“文化的政治方面”。对于经过简化的表达,总需要在具体阐

① 徐大同为从日云著《西方政治文化传统》所作《序言》,第2页。

述时有所展开。从我个人的理解而言,政治文化的核心内容应该是:对特定时期的国家政体、制度、法律等政治层面发生影响的价值观念、政治理想、个人信仰等文化心理层面,以及两个层面之间的互动关系。那么,我从文化的“泛政治化”角度入手,来论证政治文化在中国是“古已有之”,就不是在偷换概念了。当然,我并不认为古代中国就已有了系统的、完整的“政治文化”学说,将它与当代西方政治学家的理论体系相比较,确实显得破碎、零乱,甚至幼稚;在理论思维方面,两者决不处于同一水平上。研究历史问题,总应该注意把问题置于它所发生的时空坐标上,从这个意义上说来,中国古代的政治文化,纵然有诸多缺陷,我们也有理由倍加珍惜了;更何况,我国古代的政治文化中,还有许多令人自傲的光辉的片断,值得我们去探索和发掘。

中国古代的传统文化,特别是历史文化,在某种意义上来说,甚至都可以被视为政治文化。首先,几乎所有学说,包括人们的心理活动,都被纳入了服务于政治的轨道;其次,这种局面的形成,既出自于当政者的有意倡导和权力胁迫,也出于精神文化主创者——“士”阶层的济世理念和殉道精神。胸怀治国安邦的抱负,自己手中却无实现这一抱负所必需的权柄,那么,对于古代士人而言,靠拢当政者,以胸中所学服务于时局,就是无可奈何的选择了。仅以本书所讨论的两汉时期而言,这样的例子,不胜枚举。即以汉代文化学术的重镇——经学而言,表面上严守师法、家法,而作章句、训诂之学,实际上都成了社会政治实践的组成部分,以《禹贡》治河,以《洪范》察变,以《春秋》决狱,以三百五篇(《诗经》)当谏书。这是治史者所熟知的。那么,谁能否认,这不是一种政治文化?再如,初汉政治家陆贾、贾谊,都从论证强秦速亡的原因入手,为统治者提供治国的理论依据,其中多涉人的心态、价值观念等心理因素,又有谁能认定,这不是一种政治文化?

如果我们把“政治文化”作广义的理解,或是不苛责以完整的理论体系为标志,我们还得承认,中国当代学者中研究传统历史和文化,不乏从政治文化的角度探讨问题的名家和名作,他们尽管没有揭出“政治文化”的旗号,但讨论问题的着眼点、分析方法、甚至于结论,都与西方学者的政治文化学说,有异曲同工之妙。而他们进行这种有益的研究,却都是远在西方政治文化学说传入中国之前。仍以对两汉文化的研究为限,举例来看,顾颉刚先生早年间的一系列论著,如:《五德终始说下的政治和历史》、《汉代学术史略》、《三统说的演变》、《春秋时的孔子和汉代的孔子》;以及贺昌群先生的论文《论两汉政治制度之得失》,徐复观所著《两汉思想史论》,余英时《士与中国文化》,等等,如果我们尊之为研究传统政治文化的名作,有何不可?

基于以上考虑,我也就十分坦然地把自己对秦汉社会若干问题的思考,集中在本题之下,潜心撰写此书了。

本书分设三个层次来展开讨论:

第一章,学术理念与政治实践。是从有影响的学派、学问、学术思潮对汉代政治运作的影响立论的。

第二章,政局·政论·政策。是以政论为核心,即探讨具有时代特点的重要政论,是如何在相关政局的刺激之下产生,又如何对统治集团制定对应的政策产生了直接的影响。

第三章,神秘主义笼罩下的汉代社会。首先,重点探讨几种术数之学作为政治文化,在两汉社会中所发挥的作用。按照一般人的理解,术数之学被视为“迷信”,或至少也被列入社会底层文化,而在汉代却绝非如此。顾颉刚在论及不同朝代的学术特征时,曾称“汉代为术数之世”^①,诚为不刊之论。在汉代,术数之学兼有精英文化和社会底层文化两种属性,它上对国家政治,

① 顾颉刚《中国上古史讲义·世经》,中华书局1988年版,第205页。

下及吏治、风俗,都有不可忽略的影响,涉及政治行为、社会意识、思维定势等各个领域。其次,探讨与神秘文化直接相关并产生了重大影响的社会风俗问题。风俗可理解为某一时期社会群体所共同认可并遵守的行为规范。将风俗问题,纳入本题作研究,或许会招致非议。因为本世纪以来,不论中国,还是西方的文化学者,都把风俗看作一种反映基层文化的文化事象。如,三十年代北京大学颇有影响的风俗学会,就曾一度把工作重点放在收集民间的歌谣风诗上。而西方研究风俗问题素享盛名的美国学者威廉·格拉汉·萨姆纳,对风俗的定义,可以简化为“个人对同一行为方式的反复形成习惯,而群体对同一行为的反复形成风俗。”^①按照这一理解,风俗问题应列入社会学的讨论范围。然而,我却认为,在中国的传统之中,风俗问题却本属政治文化的重要分支。风俗从被先秦思想家论及之时,就是与“移风易俗”密切相关的,大量涉及到风俗与政令、教化的关系,而到汉代,这种趋势就更为明显,最典型的表述即为“为政之要,辩风正俗,最其上也。”^②其实这也正是中国古代文化“泛政治化”的又一例证。所以,我把风俗当作政治文化来讨论,想来读者是能够接受的。风俗一旦形成,就有很强的稳定性,它甚至可以与法律相悖而长存不衰。这是一个很有意义的文化现象。汉代士人对风俗理论的探讨,具有明显的时代特点和实践意义,我已经在第一章第六节中做了专题论证,可与第三章的相关内容互为补充。

书题以“窥要”收结,绝非寻常自谦之语。两汉时代的政治文化,不仅内容丰富,而且奥妙无穷。管见所及,一得之见,在读书自娱时纵有窃喜自慰之念,但在著书以求问世之时,却唯余志

① 转引自高丙中《民俗文化与社会生活》,社会科学出版社1994年版,第78页。

② 应劭《风俗通义·序》

恹不安之意！所窥是否为重要部分？所得结论是否公允精当？虽然自握管之时，就孜孜以求其善，但到杀青之日，仍不敢自认有多大的把握。由于汉代文化对于秦有直接的传承沿革关系，所以本书所论诸项，往往溯及于秦，这是读者当可认同的。

第一章 学术理念与政治实践

马克思曾把“人类童年时代”划分三种类型：“粗野的儿童”、“早熟的儿童”、“正常的儿童”^①。西方文化的源头希腊，被定性为正常儿童；以日尔曼人为代表的“蛮族”，则是粗野的儿童；而古代东方国家则被认定为早熟的儿童。那么，古代中国属于“早熟”的文明，当是确定无疑的。这种比喻性的划分，对于了解产生于不同时期、不同地域的人类文化的本质特征，应该具有启迪作用。首先，我们应该了解，马克思此处所说的“人类童年时代”，内涵是十分确定的，是指人类社会经由野蛮而进入文明的特定阶段。而且在这一时期所形成的文化特征，并不随着该时期的结束而消亡，相反，它会恒存于各个发展阶段，这就是马克思所说的“在每一个时代，它的固有性格不是在儿童的天性中纯真地复活着吗？”其次，我们应该探索，作为“早熟”类型，中国古代的政治文化具有哪些主要特征？这是大得令人望而却步的题目。而且，从不同的角度切入，完全可以得出各异的结论。我愿意按照这样的思路，展开讨论：从人体生理的“早熟”去认识人类文化的“早熟”。作为个体的“早熟”，与特殊的幼年遭遇（往往是遇挫思奋）、家庭背景、教育状况相关；与正常发育者相比较，

① 马克思《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，第114页。

早熟儿童有心智开发较早的特点,“少年老成”或许可以作为一种约定俗成的理解;同时,由于心理年龄与生理年龄的不和谐,早熟儿童势必承受着超出常人的困惑和苦恼;早熟儿童虽可获得“早慧”之誉,但成年之后,多数人却难成大器,在人生全程的竞争中,他们并无多少优势可言,俗语所说“小时了了,大时未必了了”,即是一种简捷的阐释。所以“早熟”,即意味着“非正常”,它并非一种幸运。那么,循此推论,一个国家的文化列入“早熟”,恐怕也难以令人引以自豪吧?中国古代的政治文化,最能体现“早熟”的特征的,至少应有两点,那就是崇大和尚智。它们对于整个中国的影响,无论如何估计,都不会嫌其过高。

崇大,首先是一种文化价值观念,同时也外延为政治设施,其共同作用的结果,就是造成了一种“大一统”的文化共识和历史趋势。历三代至秦汉,文化观念由多元归于统一,疆域由较小而臻于幅员广大,政治体制则定型为中央集权制。都是历史的显证。近年来,不少学者论证秦文化具有“崇大”的特点,并把它看作是秦王朝完成统一大业的心理依据,自然可言之成理。然而仔细思量,“崇大”又并非秦人所得以专享。《诗经》中“相土烈烈,海外有载”^①,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”^②等等名句,所表达的商、周两代的崇大意识,是何等强烈?继秦而兴的汉代,这种“大一统”的意识,可说无往而不在,“《春秋》所以大一统者,六合同风,九州共贯也。”^③六合、九州,实际为汉人所理解的全部空间范围,“一统”的内容,是兼有政治、文化、乃至于风俗的各个方面。后人每以“好大喜功”讥讽秦皇、汉武一流人物,实际上他们不过是一种时代价值观的集中体现者。

① 《诗经·商颂·长发》

② 《诗经·小雅·北山》

③ 《汉书·王吉传》

尚智,并非寻常所言的“智诈”、“谋略”,而是一种宏伟雄阔的人文理念,首先表现为礼文化。这以奠定华夏文化正宗的周代文化最为典型。战国时期,出现了以《老子》为代表的“反智”异端,恰好是从反面论证了主流文化传统的“尚智”特色。降及汉代,“尚智”表现出明显的阶段性,汉家政权兴起于兵革之中,故汉初崇尚谋略之“智”,极为明显;而文帝之后,特别是随着汉武帝褒尊儒术,崇尚礼治之智就成了一代风尚。诏书政令的制定与颁布,必多引古礼以为节文,在汉代并非全然流于形式虚套,也是社会各阶层(包括皇帝、高层权贵在内)所共有的心理需求。熟悉古典礼仪,并由此引伸出治国安邦的大智大略,正是儒者本色和专长,所以,汉代皇帝往往表现出向儒师垂询国政的诚意。当然,任何时代的统治者,为了使自己的政权趋于稳固,总要设法把读书人拉入统治体制之内,使之为自己服务。但是,从两者之间的相互信任程度而言,汉代无疑是一个较高的时代,或许正是由于这个原因,徐复观先生断言,汉代是“中国知识分子和政治关系最为合理的时代”^①。它的突出表征,主要有两条:

首先,汉代皇帝大多满足自居于政治权威地位,而不勉强去做学术、思想方面的权威,从而使学术与权力保持了某种程度上的距离感。皇帝以“对策”的方式,考核臣子,虽然政治关系上的尊卑关系十分鲜明,但从提问的形式而言,汉帝实际上处于“求教”的状态之下。试观武帝策问董仲舒的制书:“朕……欲问大道之要,至论之极。……子大夫其精心致思,朕垂听而问焉。……子大夫明先圣之业,习俗化之变,终始之序,讲闻高谊之日久矣,其明以谕朕。”^②说汉武帝求教心切亦无不可。东汉章帝时,原有的政治权威与学术权威相分离的格局,一度发生过动

① 徐复观《学术与政治之间》,(台)学生书局,1985年版,第184页。

② 《汉书·董仲舒传》

摇。在白虎观会议上，章帝亲临裁定经学歧疑，沿着以政治权力主宰学术命运的方向，跨出了危险的一步；好在章帝并非全然恃仗皇帝之尊出现，而是以师从名儒桓荣，尽得儒学“真传”面目出现。章帝对儒师张酺的态度，更有助于我们理解汉代皇帝尊师敬学的心理。张酺精习《尚书》之学，曾为章帝之师，侍讲之时，屡有谏正，因此而获得章帝的赞赏，后出为东郡太守。章帝巡狩至东郡，与张酺及其门生、属吏相会庭中，“帝先备弟子之仪，使酺讲《尚书》一篇，然后修君臣之礼。”^①以皇帝之尊而对儒师执弟子之礼，这种不以政治权力践踏学术的一丝诚意，足以令人感叹。

其次，汉儒有较强的独立意识。儒生阶层从其形成之日起，就自觉地担负起传承文化、拯救社会的重任，把关注天下兴亡、社稷安危，视作自己的历史使命。这种顽强的社会责任感，却不得不面对一个令人尴尬的事实：儒生在思想界、学术界无愧于巨人之称，而在政治运作领域，却根本无法成为一种独立的力量，于是只能依附于某一政治、军事集团，以一种依附者的身分，力图实现自己的政治理想。这种基本格局，与儒学的兴衰过程相伴始终。甚至直到本世纪，人们仍可用“皮之不存，毛将焉附”来讥讽知识分子缺乏政治独立性。汉代儒生同样无法从根本上突破这一局限，无法摆脱依附性的社会身分，但是，他们自有其可贵之处，一大批卓越之士，在服务于当政者的同时，在心态以及言论上，始终保持着一一种较为独立的思想意识，读书人的人格和自尊未曾泯灭，有时甚至于表现为对现实政治权力的蔑视和抗争。西汉初年，随何敢于力驳汉高祖“腐儒无益”的无赖之言，迫使他承认错误；陆贾、贾谊纵论古今得失，隐然以帝王之师自居；董仲舒倡言更化求治，把时人诵誉不止的汉初治世贬为无善制可言；东方朔、扬雄等人则对帝王权贵不尊重士人的行径痛加

^① 《后汉书·张酺传》

斥责,自叹生不逢时;特别是谷永,在“家天下”统治秩序早已确立,甚至成为社会常识(不幸的是,古今许多“社会常识”都是由权势者灌输给大众的,与真理相去甚远)之后,仍敢公开倡言:“天下乃天下之天下,非一人之天下”^①,雄迈之气,横盖一世;东汉则有桓谭和张衡,前后辉映,在专制君主的严威面前,高扬理性旗帜。诚然,历代都不乏敢于忠谏之士,其动机,大多限于忠于一姓之君,极而言之,不过是一种“忠仆”心态。而汉代儒生中的优秀代表人物,其立意要更为高远,所以他们的立论,中气充沛,绝无媚态,这是后儒可以艳羨,而很少有人可以企及的。这种较为鲜明的独立精神,虽然未曾凝聚为知识阶层的群体意识,但作为思想财富,它却有永恒的价值。

由于最高统治者和儒生阶层的上述两种文化心态的共同作用,汉代的学术理念、社会思潮与政治实践之间形成了密切相关的互动关系。以下所论六题,足以说明问题。

12

第一节 “复封建”思潮与汉初政体的演变

秦始皇“续六世之余烈,振长策以御海内”^②,完成了结束列国纷争、建立统一政权的历史使命。空前规模的大帝国,应以何种政体进行统治?当时朝臣中有“行封建”和“行郡县”的两种主张,廷尉李斯力主不可复行封建之制,深得始皇赏识:“天下共苦战斗不休,以有王侯。赖宗庙,天下初定,又复立国,是树兵也,而求其宁息,岂不难哉!”由此废止了由来已久的封邦建国之制,建立了“海内为郡县,法令由一统”^③的高度中央集权制的政体。

① 《汉书·谷永传》

② 《史记·秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》

③ 《史记·秦始皇本纪》

一时之间,似乎秦的统治固若金汤,将传之万世了。

不料,陈胜、吴广登高一呼,天下响应,貌似强大的秦王朝便土崩瓦解了。在反秦大起义及其后的楚汉之争中,六国之后和军事实力派纷纷称王;当时的社会舆论更形成了一股声势浩大的“复封建”思潮。这不仅在当时而且对后世都产生了十分深远的影响。本节拟从两个方面,对楚汉“复封建”的问题,进行探讨。

一、“复封建”的原因何在

1. “秦亡于废封建而行郡县”观点的出现并成为社会共识,是形成“复封建”思潮的重要原因。

秦王朝被推翻后,楚、汉之际的有识之士都致力于探讨秦短命而亡的原因。有些结论颇切中秦政之弊,如:认为秦亡于严刑酷法;亡于大兴土木、徭役繁重;亡于穷兵黩武、残贼百姓等。其中某些精辟的论述,还成为后代名君贤臣念念不忘的宝鉴。“从古至今,与民为仇者,有迟有速,民必胜之”,“民者,至贱而不可简也,至愚而不可欺也。”^①可谓千古至理名言。但在探讨中,所出现的废封建行郡县导致秦短命而亡的观点,却是片面的,而在当时,这种观点竟成为一种时代的共识。

汉代君臣对秦“废封建”的批评,有两层意思:一从“道义”而言,认为灭人之国,尽为郡县,违背了“兴灭继绝”的古训,是出自于贪鄙之心的无道行为。如,楚汉之争时,酈其食就指责秦“失德弃义,侵伐诸侯社稷,灭六国之后,使无立锥之地”。^②汉初的政论家贾谊指责秦始皇“废王道,立私权,禁文书而酷刑法”^③

① 贾谊《新书·大政上》

② 《史记·留侯世家》

③ 《史记·秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》

等暴虐行为,其中的“废王道,立私权”,即指“废封建,行郡县”一事。二是从“利害”而言,认为推行分封制度,可收到诸侯为王室屏藩的效益,秦废封建则至使皇室孤立无援,特别是重臣专权或天下叛乱时,这种“孤立”之弊,表现的尤为突出。其实,这个问题早有秦博士淳于越向秦始皇本人指出过:“臣闻殷周之王千余岁,封子弟功臣,自为枝辅。今陛下有海内,而子弟为匹夫,卒有田常、六卿之臣,无辅拂,何以相救哉?”^①其结论是否准确,暂且不论,仅就动机来说,确是为秦王朝考虑的长治久安之策,不料李斯借此建“焚书”之议,导致了中国古代文明的一次浩劫。秦的灭亡亦印证了淳于越的话,似乎颇有先见之明。秦二世时,赵高弄权,指鹿为马,专断朝政,最后又发动宫廷政变,杀二世,立子婴,其窃权欺君的行径,远甚于姜齐之田常,晋国之六卿。故汉人多把“子婴孤立无亲,危弱无辅”^②的原因,视为废封建的恶果。贾谊甚至有这样的假设:如果秦二世即位后,能“编素而正先帝之过,裂地分民以封功臣之后,建国立君以礼天下……”^③,还有希望稳定统治局面。贾谊把恢复分封制度放在应予纠正的始皇弊政的首位来谈论,可见,他是把废分封与秦的灭亡紧紧地联系在一起的。秦末大起义爆发后,各地守令,据地死守者少,自谋出路者多,造成这种状况的原因,本极复杂,但汉人却更多地解释为郡县制下的守令与皇帝没有血缘关系,因而不肯“屏藩王室”。他们往往通过直观的类比,做出如下结论:周代推行分封制度享国八百载,秦行郡县导致二世而亡。因为“秦不能分尺寸之地,欲尽有之耳,”贪以导致了统治基础的薄弱,“故陈胜一动而天下振”^④。这种观点不仅在汉初盛行,直到东汉时,

① 《史记·秦始皇本纪》

②③ 《史记·秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》

④ 《新书·属远》