

士大夫政治演生史論

• 閻步克

「士大夫政治」的 結構功能分析

在中華帝國的整個歷史之中，「士」或「士大夫」這一階層具有特別的重要地位，當我們着重觀察那些政治—文化性的事象之時，就尤其如此。至少自漢代以來，這一階層的特殊功能和社會地位，使我們有理由認為他們構成了中國社會的統治階級，並把中國古代社會的政治文化形態的獨特性，概括地表述為「士大夫政治」。士大夫政治的獨特運作機制，其所構成的獨特政治文化傳統，很可能還是影響中國歷史獨特性的主要因素之一。

這裏的討論重心，將置於中國士大夫階層和士大夫政治的演生與形成過程之上。其時限主要是先秦和秦漢之間，並將圍繞秦政與漢政、禮治與法治、王道與霸道、儒生與文吏等等問題而展開，當然也將涉及此前的追溯和此後的展望。儘管在中國歷史後期——大致說是在唐、宋、明、清的科舉時代，士大夫階層才真正進入了其高度成熟的發展形態，但我也相信，對一事物的演生與形成過程的考

察，可以使人由之理解為甚麼是「這樣一個」而不是其他結果，最終成了演化的定局，從而更深入地認識其特質與意義。如果這一考慮並非沒有道理，那麼，對士大夫政治的演生與形成的考察，較之對其典型的、成熟的形態的考察，或許就具有了同等的重要性。

我在《察舉制度變遷史稿》一書中，曾經把官僚科層組織的理性行政因素，官僚帝國政體下的特權分配和權力鬥爭因素，以及一個源遠流長的知識群體及其文化傳統因素這三者，設定為支配察舉制度變遷的主要動因。在此論題已不相同了，但基本的出發點依然與之相近。在此我設定，中國自秦以來的國家形態已是一個典型的官僚帝國了，官僚與皇帝共同構成社會統治階級。但中華帝國的官僚並不是純粹的職業文官，在大多數情況下，他們來自士人，來自知識文化群體。他們擁有深厚的文化素養，從事哲學、藝術與教育——特別是，他們維繫着正統的儒家意識形態。這種特殊類型的官僚，在中國有一個為人熟知的稱呼——「士大夫」。

中華帝國的官僚並不是純粹的職業文官，在大多數情況下，他們來自士人，來自知識文化群體。

如何表述士大夫的特徵，是個相當複雜的問題。相當權威的工具書《辭源》為之提供了三個義項：「一、古指居官有職位的人。……二、將帥的佐屬。……三、封建地主階級的文人、士族。……」其中第二項可暫且不管，但「士大夫」既是居官者又是文人，這種雙重義涵，卻是粗知中國歷史者也不陌生的。《辭源》為「文人」一義提供的語例並不準確，但其「士大夫」條後有「士夫畫」條，卻不妨順手拈來用為一證：「士夫畫：文人畫。以別於畫院待詔、祇候所作的院體畫。」「士大夫畫」是「文人畫」的別稱，與「院畫」相對，甚至被認為比「院畫」更為性靈、自然，也就是說士大夫的藝術旨趣較畫院畫師還更勝一籌。當然，歷代文獻中「士大夫」一詞遠較《辭源》所釋更為複雜，但如為這一階層作一最簡化的特徵概括，那麼就不妨說這就是文人與官僚的結合。

來自不同歷史文化傳統者的看法，對這裏的討論也很有意義，在英語中，「士大夫」可譯為 Scholar-official、Scholar-bureaucrat 或 literati-officialdom 等等，都反映了對學者（文人）與官僚二重角色的敏感。而且我們看到，英語中須用兩個詞才能表述「士大夫」一個詞的含義。利文森（J.R. Levenson）對士大夫另有一個有趣的稱呼：amateur。「在政務中他們是amateur，因為他們所修習的是藝術；而其藝術本身的偏好也是amateur式的，因為他們的職業是政務。」

來自外部的諸多同類看法的敏感之點，首先就反映了歷史的差異——那些社會的歷史上沒有一個對應的階層；同時也反映了時代的差異，眾所周知，現代社會的重大特點之一便是

專門化，由之知識分子與官僚之間發生了制度性的高度分離。利文森曾引及英國的情況以資比較——在英國人文修養也經常構成選任文官的資格，但他隨即就指出了其間的不同，因為英國是一個amateur幾乎在各種場合都要向專家讓步的高度專門化社會^①。

希爾斯認為知識分子源於人類的這一興趣：「通過言語、色彩、形體或音響，去理解、體驗與表達個別、具體事件的一般意義」，由此「與人、社會、自然和宇宙的最一般或最本質的方面，建立認知、道德和欣賞性的聯繫。」^②至於官僚，其經典定義大約是韋伯作出的——他們僅僅依專業資格受職任事，嚴格遵循並充分利用成文的法規文書，服務於以集權科層形式分配職能、資源與權威的行政組織^③。這些定義顯然都是純功能性的，在高度抽象中略去社會脈絡以凸顯其功能。這些定義之所以產生，本身就已反映了現代社會的高度專門化背景。

與現代社會知識分子與職業官僚的制度性的判然兩分相比，中國古代的士大夫二重角色形態顯然是缺乏分化的，表現了更多的功能混溶性和較低的形式合理性。可僅僅由這一點加以推演，只能說明部分事實（例如古已有之的對科舉制的批評之類）。至少，中國古代的士大夫政治也是高度發達的，也有其精緻微妙的獨特運行機制，而且，並不是每個欠分化社會都存在這種渾然一體的士大夫形態；尤其重要的一點是，在中國古代，知識分子和職業官僚之間並不是沒有過分化。

在此須加說明的是，知識分子與職業官僚是在近代才有了高度制度化

與現代社會知識分子與職業官僚的制度性的判然兩分相比，中國古代的士大夫二重角色形態顯然是缺乏分化的，表現了更多的功能混溶性和較低的形式合理性。然而，在中國古代，知識分子和職業官僚之間並不是沒有過分化。

的分離，但這並不是說，在歷史社會中就沒有與之相應的角色。在相當古老的社會之中也存在着後來由知識分子和職業官僚所分別承擔的功能(或其萌芽)，當然此期它們是高度混溶的、尚未分化的；但當文明進化到某一階段之時，社會分化就將使這些功能由初具專門性的角色與群體來承擔了。這樣，我們就以「社會分化」為中介，把知識分子與官僚概念用於古代，並由此來回答那些可能的批評者。而且，這種分化的程度、形態與歷程，因此還就成了我們考察的中心線索之一。

戰國秦漢間的儒生與文吏

在春秋後期和戰國，一個被稱為「士」的階層空前地活躍起來了。范文瀾將之分為學士、策士、方士以及食客四流，這是大致可以接受的分類。《漢書·藝文志》所錄著述6略38種、596家、13,269卷，其中包括大量先秦作品。策士與方士也不是沒有作品，但學士無疑是這一階層的文化代表。正如希爾斯所言，「甚至最不發達與相對不分化的社會，也為藝術和解釋事物的思考這類知識活動提供了場所，即使那裏還沒有從事這類活動的專門角色；在分工較為發達的社會裏，便已要求和提供着更具專業分工性質的知識分子角色了。」戰國學士的私學組織、義理研討和輝煌的思想成就，已足以使我們將之視為分立的知識文化角色與群體了。

但這裏所關注的並不只是這一階層的出現，還在於其獨特面貌：不僅是這一階層的自身分化，更在於它與職業官僚之間的分化程度。

戰國之變法運動，本質上可以視為一個「官僚制化」的社會轉型。至少對於秦帝國，學者已公認它是一個官僚帝國了。克里爾(H.G. Creel)在探討了中國早期官僚制度之後，提出了如下論斷：還在基督教時代開始之時，中華帝國就已顯示了與二十世紀的超級國家的許多類似之處：法家的理論在許多方面與現代官僚制理論已頗相接近了。他批判韋伯由於不熟悉中國歷史而對其官僚制的發達程度估計過低，指出即使按照韋伯的定義，中國秦漢的政府也頗具現代性了④。儘管帕森斯對克里爾這一論斷持有異議，可他也承認中國的官僚體制「非常先進」⑤。

戰國秦漢間的官僚制化轉型，造成了職業官僚的產生，當時他們被稱為「文吏」、「文法吏」或「文史法律之吏」。後世之「吏」多指吏胥、吏典，但本文所論則略有不同，治人理事者皆可謂「吏」。「文吏」時或與「武吏」相對而言，同時也經常出現在與儒生相對的場合，如漢元帝婉諷宣帝之「所用多文法吏」，以為「宜用儒生」；又如何武「問文吏必於儒者，問儒者必於文吏」，亦見朋黨的存在，以儒生文吏為大致分野。甚至王朝選官上也明有「諸生試書法、文吏課箋奏」的分途考試之制。文吏之「文」指「文法」，亦即「文吏法律」，這包括書寫、公文寫作和對法律簿書的精通。居延漢簡中記官吏闕閱，每有「能書會計、治官民頗知律令」之套語，反映了這是帝國政府對吏員素質的基本要求。文吏又被稱為「刀筆筐篋之吏」，「刀筆」即「能書」，「筐篋」指「會計」；至於「頗知律令」，是因為「吏道以法令為師」，「律令」中包含着基本的行政規程——「吏道」。又據大庭修揭示，

還在基督教時代開始之時，中華帝國就已顯示了與二十世紀的超級國家的許多類似之處：法家的理論在許多方面與現代官僚制理論已頗相接近了。



中國的士大夫，是文人和官僚的結合，自成一種獨特的形態。

「功」與「勞」是漢代官員昇遷的基本依據^⑥——實際上秦亦如此。那麼，這種以「明法」而得任用、以功勞而得昇遷，其工作遵循法令並充分利用文書簿記的文吏，確實就可以視為一個訓練有素的職業官僚群體。

王充《論衡》中有〈程材〉等七篇論文，專論儒生文吏之異同優劣：「文吏以事勝，以忠負；儒生以節優，以職劣」，「取儒生者，必軌德立化者也；取文吏者，必優事理亂者也。」那一時代的人對二種角色之間的分化，已有明晰認識。學人即使運思於政務，那也首先是義理性的，而非技術性的。

漢武帝之獨尊儒術，僅僅造成了儒生文吏並用之局。余英時着意剖析了與「酷吏」對立的「循吏」之傳播儒教的文化功能，但他也承認，「漢代循吏的人數畢竟是很少的，遠不及酷吏和俗吏那樣人多勢眾。」^⑦而且在大一統官僚帝國創建之始，即秦王朝時，更是文吏政治的鼎盛之時。所謂「秦尊法吏」、「獄吏得貴幸」、「秦任刀筆小吏」等記錄都說明了這一點。〈之罘碑〉：「普施明法，經緯天下。」〈梁父山碑〉：「作制明法，臣下修飭。」亦見

法律與法吏是這一帝國的主要維繫。學士在這一政府中僅僅處於陪襯位置，並且還受到了「焚書坑儒」這樣的沉重打擊。

商、韓一系的法家的官僚制精神，還特別體現在對學人從政和道德治國的堅決否定之上。商鞅列「孝悌」於「六虱」，韓非列「學士」於「五蠹」，後人稱之為「非道德主義」與「反智主義」。其實，法家在此首先是表明了一種強烈的分化意識。正如秦孝公謚之為「孝」一樣，「三綱」說與法家並非無關，法家與秦律並非不保障父權。但當家族生活與帝國行政已判為二事之時，孝子之德與文官規範也就必須視為二事而不容混淆了。同理，韓非主張「治官者智能也」，同時又力斥學士恍惚微渺之論，也是基於文化講論甚至道義闡發，都已與行政的技術規程涇渭分流了。這就表明了對「專門性角色與規範針對於特定情境」這一理性化原則的取向。儒家「君君、臣臣、父父、子子」的訓條，不僅有意使家族秩序混同於政府行政，而且還體現了一種對行政過程與行政結果不加區分、行政手段與行政目的不加區分的態度：只要行政中體現了忠信仁

義和愛，這種行政本身就被認為具有了至上價值；而法家就大為不同，他們不是沒有申明過「愛民」、「利民」的變法宗旨，但這僅是行政結果而不能直接用為手段。「吏於民無愛」具有某種「合理性」——韋伯所說的「工具理性」。它表現為目的明確的、可計算的、可控制的、合乎邏輯的、普遍主義的和系統化的達到目的的手段。最終，法家所追求的是富國強兵的「霸業」，是一個鉅大的軍事官僚體制的高度精密可靠的運轉本身，由此在目的上他們也與儒家劃清了界限。參用艾森斯塔特對官僚制式帝國的目標分類，儒家是「文化」取向的，法家則是「集體—行政」取向的。

我們就是在這一意義上理解秦政的「法治」的。這種「法治」不是rule of law而是rule by law，它不同於現代法治，但卻不是沒有現代性。昂格爾(R.M. Unger)稱之為「官僚制的法」，以與現代意義的法治相區別。他說法家的「法」具有實在性、公共性，其普遍性和特殊性則因統治者的政策目標而定^⑧。韋伯在討論中國官僚時使用了「功利理性主義」一語^⑨。確實，法家之「法」的立法原則不妨稱之為「官僚制的功利理性主義」，它把官僚制的行政目標、組織效能、運作便利和自身安全，作為出發之點。

韋伯指出，中國官僚的功利理性主義被禮教和孝道削弱了。然而我們看到，商韓之理論與秦之文吏政治中，很少禮教孝道影響。前面提及帕森斯不同意克里爾對韋伯的批評，其理由在於中國官僚以古典教育為居官資格，而非法律訓練與專業能力；而這也正是韋伯的意見：「君子不器」。然而我們也看到，在大一統官僚帝國初創之時，並不是由士大夫君子，而

是由訓練有素的專業文吏來承擔行政的。並且法家對文吏政治的理論闡釋，貫徹着一種明徹的政治理性和工具精神，以及對專門化—社會分化的清晰意識。

使人矚目的還在於這一事實，秦帝國固然代表了古代世界官僚組織的頂峰——克里爾認為它超過了羅馬帝國的行政水準——但它與唐宋明清的帝國政府相比，畢竟尚屬草創。然而正是在上述科舉時代，文人官僚的形態高度制度化了，並被韋伯等人視為專門化的對立物：偏偏是官僚帝國發軔之初的文吏政治，反而更具專門化性質。並且，至漢代儒生業已參政之時，仍不乏對其專業技術能力的懷疑，例如鹽鐵會議上對儒生「不明縣官事」的指摘，例如王充《論衡·程材》所言：「世俗共短儒生，儒生之徒亦自相少。何則？並好仕學宦，用吏為繩表也。……將以官課材，材以官為驗，是故世俗常高文吏，賤下儒生。」可是，最終仍然是士大夫政治而非文吏政治顯示了旺盛的生命力，並最終成了演化的定局。

那麼，從秦政到漢政這一「時間差」以及其間的過渡，對於此間的討論就有了特別的意義。我們也就理所當然地把這一點作為「士大夫政治的演生」這一論題的切入之處。

政統、親統與道統的三位一體

戰國秦漢間的學士與文吏這兩個群體的出現，當然是社會分化的結果。可是這兩個群體是從哪裏分化而來的呢？更準確地說，這兩個群體所分別承擔的功能，在此前是以甚麼方

法家之「法」的立法原則不妨稱之為「官僚制的功利理性主義」，它把官僚制的行政目標、組織效能、運作便利和自身安全，作為出發之點。

秦帝國固然代表了古代世界官僚組織的頂峰，但它與唐宋明清的帝國政府相比，畢竟尚屬草創。然而正是在上述科舉時代，文人官僚的形態高度制度化了，偏偏是官僚帝國發軔之初的文吏政治，反而更具專門化性質。

式、通過甚麼樣的角色來完成的呢？

當我們把視線向戰國以前追溯，我們發現至少在西周春秋之時就已經存在着「士」了。這使得對「士」的討論更為複雜，也更為有趣了。

「士」字本作斧形，斧兼為工具與兵器，「士」指部族兼事耕伐的成年男性成員。故「士」有武士一義，可為士鄉國人之稱，至漢時楚人猶呼士為武。「士」字用為軍事首領之稱則為「王」。後最高之首領稱王，較低之首領稱士，如甲骨文中之「多王」，文獻中之「多士」，其家族則形成士族或貴族。

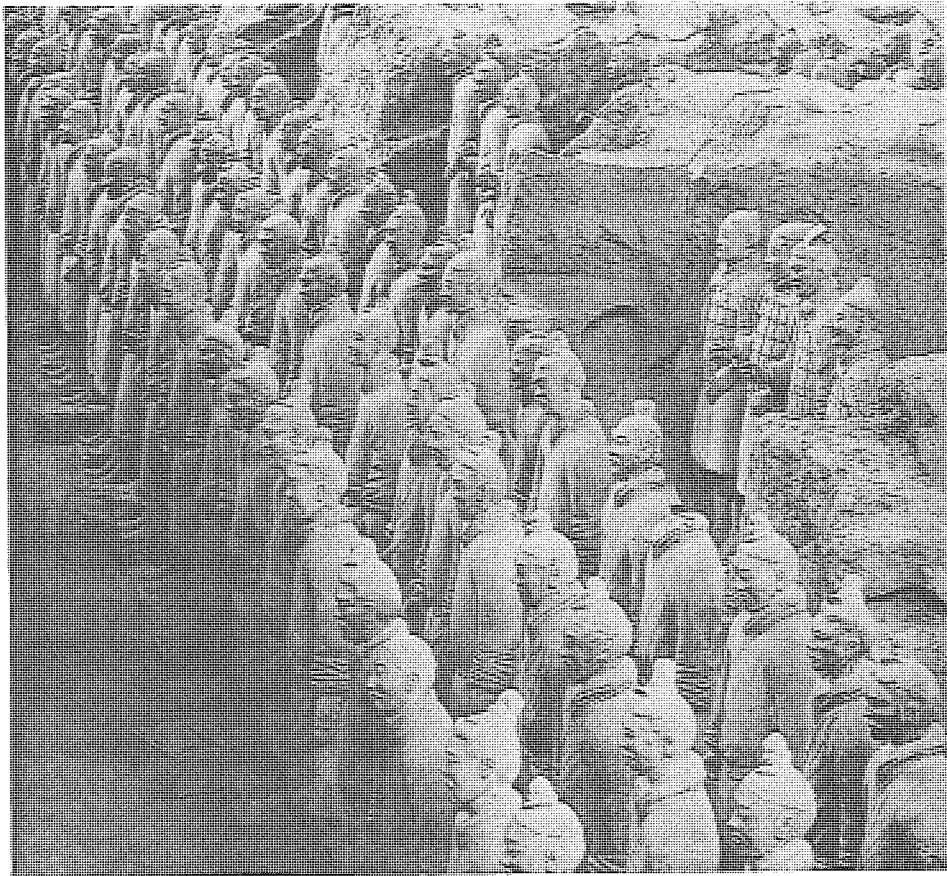
固然後人常以「士」指稱貴族的最低等級，但這裏也不妨在貴族與官員的總稱這一意義上使用「士」這一稱謂。廣義地說「士」可包括大夫在內，這是於史有證的。作為貴族成員的士可任為大夫，作為低級官吏的士亦可昇為大夫，如孔子經歷所反映的那樣。並且，《左傳》中已有「士大夫」之連稱，《考工記》、《儀禮》亦然。從居於君主之下而受職任事一點說，較之帝國時代的士大夫，西周春秋的士與大夫也處於相近的層次，所以我們還不妨就直接連稱為「士大夫」。而且從這裏所採用的觀察角度看，在政治文化傳統上，此期的士大夫還就是帝國時代的士大夫之前身。

西周春秋的國家形態是宗法封建體制，士或士大夫正是在這一體制之下，形成了其最初的政治文化特徵的。

儘管對宗法制至少存在着兩種解釋，但親緣關係與國家政制的高度混溶，在此期確是不爭的事實。儘管宗法不及於異姓，但異姓領主亦可因姻親甥舅關係被納入親緣網絡之內。親緣單位是最少分化的人群單位，它屬

於原生群體(primary group, 通譯初級群體或首屬群體)，在其中直接的、面對面的(face to face)、特殊主義的人際關係具有決定性作用。周之國家決不僅僅是一個「家的放大」，它確實已具有了公共行政的性質，但親緣關係與政治系統分化低下，尚未使一種更純粹的、次生的功能群體，即如同後世的「文吏」「學士」那樣的群體得以產生。承擔政務的士大夫處於「族」的制約之中，對之我們表述為親統與政統、父道與吏道的混溶。父道用以指示親權、父權以及村社中的長老權力（「鄉黨尚齒」之類），及其依賴於原生性人際關係的非正式控制。

侯外廬把周代氏族紐帶的保存歸結為「手無寸鐵」^⑩；張光直進而指出，首先不是財富的增長，而是政治途徑的財富集中構成了中國早期國家的基礎^⑪。周代已有了較發達的分職任事的官員體制。張亞初、劉雨所統計之西周官名，已達百餘種之多^⑫，甚至還有了「克用三宅三俊」之類官僚制原則的萌芽，這與那個國家的規模是相適應的。然而，在缺乏經濟力量和相關的社會結構的強力支持的情況下，政治手段未能獲得更純粹的分化形式，它經由自夏代建國以來的漫長時期，反而與以「族」為心的原生性人際關係互相滲透而獲得了一種獨特形態。這首先就是由「以親九族」進而「平章百姓」、「協合萬邦」的「克明俊德」政治形態。「德」最初指一部族的固有素質，所以說「同姓則同德」，「異姓則異德」。這種原生的混溶性決定了它最終也不僅僅是指個體道德，比如說，它還有「功德」之意，高於單純的「功」又籠括了「功」。「敬德」的政治精神，使孝、慈、忠、和、愛、仁、誠、恭、信、順、悌、友……這



以訓練有素的文史有效統治了遼闊國土的秦帝國，居然二世而亡，可見單是文史，並不足以維持中華帝國。

類辭語瀰漫於政治情境之中。那些事實上的政治關係，因而也在觀念上具有了不同意義，並反過來影響了事實上的政治行為。

如郭沫若所言，「德字不僅包括着主觀方面的修養，同時也包括着客觀方面的規模——後人所謂的『禮』。禮是由德的客觀方面的節文所蜕化下來的。」^⑬春秋之時論禮之語方漸多漸精，但亦如沈文倬所言，「過去有人主張禮書制作以後才有禮典的實行，這種說法與事實恰恰相反，因而是錯誤的。經過出土實物與先秦典籍各方面的檢驗，完全證實殷、西周與春秋，由禮物、禮儀所構成的各種禮典，自在奴隸主貴族中普遍地經常舉行。」^⑭後世禮書不免有踵事增華、損益「推致」的成分，然而其對「禮」細針密縷地加以編排和闡發的深厚興趣，卻決非無源之水、無本之木。

禮源於禮俗，如慎子言：「禮從俗。」越具原生性的社會，在其中禮俗就越是隱含着整個社會制度，這已是文化人類學的常識了——例如親屬稱謂禮俗對原始社會的意義，就全然不同於現代社會。進一步說，政治、法律、行政、生產、交換、消費、宗教、藝術、教育、科學、社交、家庭生活以至個體人生等等在高度分化的社會中判然有別者，在原始氏族那裏卻是互相混溶的，並未劃分為截然不同的人類活動領域。它們大抵要通過禮俗或禮俗的強化形式——儀典來進行與完成。我們可以斷定，氏族與禮俗在功能瀰散性質上相為表裏，在「族」的因素佔支配地位的地方，禮俗也必然具有決定意義。

周禮已不僅僅是禮俗了，它已因國家的存在而具有了政制的性質——慎子又謂：「政從上」——但其原生

周禮已不僅僅是禮俗了，它已因國家的存在而具有了政制的性質，但其原生性的一面卻依然與政制的一面溶為一體。

性的一面卻依然與政制的一面溶為一體。人們認為它有「經國家、定社稷、序民人」之政治功效，同時又經常以「禮」、「始於冠昏」、「始於飲食」一類論說強調其原生的方面。因而它頑強地保留了無所不包的性質，所謂道德仁義、教訓正俗、分爭辨訟、君臣上下、父子兄弟、官學事師、班朝治軍、官行法、禱祠、供給鬼神等等，莫不處於「禮」的約束之下。這使得這些不同的人類活動在觀念上具有了內在同一性，意味着它們應該或可以用同質的而非異質的方式與態度去處理。對這種方式與態度，費孝通對鄉土社會之「禮治」的那些闡說，可以提供部分說明^⑩。

但是，周禮固然缺少「法」那種因社會分化而產生的純粹政治性質，然而也正如周之社會已不能說是小型鄉土親族社會一樣，周禮畢竟也早已超越了「日用而不知」的鄉土親族禮俗。文明依然隨時間流逝而積累，隨人類活動而進步。於是，「禮」的原生性、混溶性，因文明的進化而昇華、而精緻化了，在「政」、「俗」之間，形成了一種相對於其分化水平來說是相當精緻的文化形態和相當豐厚的傳統。

貴族以「禮」來對財富、權力、威望作等級性的分配，以「禮」這種高級文化象徵其權威的神聖。這裏還要特別指出的則是這樣一點，「禮」的功能混溶性質與「君子」的角色瀰散性質，也正好相為表裏。「君子」原指貴族，後來卻成了有德賢人之稱。正如「賢」這個字眼兼涉「德」「能」一樣，「君子」既非守職奉法的能吏，亦非專研義理的學人，也非溝通神人的祭司——他可能承擔了某項職事，卻不是那種專門性的角色，然而他兼有了各種角色所不能兼及的綜合性功能：當「禮」

已成為理想秩序本身的時候，他能夠在一切社會活動中體現出他是「禮」的人格化形態。在此韋伯對「君子不器」一語的引喻，可以說顯示了卓越的洞察力。想像一個與世隔絕的小社群中眾望所歸的「好人」，那幾乎就是「君子」的雛形。圍繞賢人風範的那些心理效應——表率、感召、同情、理解、仁愛、信服等等，與「禮」的原生性方面莫不絲絲入扣，而與「法」所要求的專門化、非人格化、感情無涉(feeling free)，與形式主義分道揚鑣。士大夫已是統治階級了，其典型人格卻是「君子」角色。荀子以為「君子之效」在於「在本朝則美政，在下位則美俗」。「君子」溝通政、俗並使二者達致完美的功效，與周禮在政、俗之間的分化層次上發達起來、精緻起來的情況，合若符契。

君子的存在使「禮」成為「禮教」。這首先是因為「禮」文化的豐厚與精緻化，已使對之的專門修習和教育成為必要了。因而「禮」在周代既是教育手段，又是教育內容(如樂正以樂德、樂語、樂舞教國子之類)。社會生活的複雜化，也使士大夫們盡力去探討各種情況下「禮」與「非禮」的界限與意義。這些使教育和學術多少有了專門性——我們用「師道」指稱古代中國這一活動領域。可是這種專門性是有限的，因為此期的「禮」不僅是理念性的禮義而且還是實體性的禮制，在「禮」無時不包的性質制約下「君子」兼為治家治國者，這就決定了「禮教」的取向。而且，「禮教」意義上的「師道」進而表現在「君子」、「小人」的二元格局之中。「君子勤禮，小人盡力」，「君子有微猷，小人與屬」。等級分層同時也是道藝的分層，統治的關係同時又是教化的關係。君子以「師」的資

君子的存在使「禮」成為「禮教」。這首先是因為「禮」文化的豐厚與精緻化，已使對之的專門修習和教育成為必要了。社會生活的複雜化，也使士大夫們盡力去探討各種情況下「禮」與「非禮」的界限與意義。

格君臨萬民。那種「政治途徑的財富集中」不僅要借助於父道，還充分地利用了「師道」。吏道所不及之處，是以父道、師道的發達與強化作為補償的。「師」的初意是部族首領，如上古的雲師、火師、水師、龍師、鳥師之類；而「教」意為「效」，即上之所施與下之所效，後世長官之行政命令猶稱「教」，父之命亦名為「教令」。部族首領與家族長老承擔了訓戒屬眾、教誨幼童之責，這一淵源之影響於中國古代之「師」、「教」，特別地深刻。

《公羊傳》闡說《春秋》大義有「為尊者諱，為親者諱，為賢者諱」，這也正是「禮」之精義所在：尊尊、親親與賢賢。而且在封建制、宗法制與禮文化的配合之中，尊者也是親者，賢者也是尊者。政統、親統與道統三位一體，吏道、父道與師道相互混溶。「民生於三，事之如一，父生之、師教之、君食之。」春秋之人對此種一而三、三而一關係已有明確意識，因而承擔禮文化的士君子角色與士大夫階層，就成為聯貫三統的綱紐。

和而不同的政治精神

「天下大勢，合久必分，分久必合」是就空間而論的，然而也不妨用以借喻中國歷史社會的分化與整合。在春秋到戰國的社會變動之中，宗法封建國家體制崩解了。對於我們的論題，我們所注意的是這樣一點：文明與財富的增長已足以支撐社會的更大規模和更為複雜的組織，而這種複雜化必定對應着進一步的社會分化，這必將衝破宗法封建制的外殼。

我們看到，文化的積累、教育的發達和普及以及人之認識所達到的系

統化、理論化程度，使得一個分立的學士群體得以產生；與之同時，兵刑錢谷考課銓選等公共事務的繁雜，也使政府組織官僚制化而催生了一個職業官僚階層——文吏。儘管這兩個群體之間依然存在着中間性的角色，但二者中那些「兩極化」的要素，即那些最具專門性的成分，確實標誌着宗法封建時代的士大夫的解體。其時文明的繁榮、國家的規模以及社會的活化程度，似乎為這種分化帶來了一種非常之大的衝力，這不僅體現為學士的輝煌思想成就，尤其也體現於商、韓一系的法家「法治」對學士從政與道德治國的堅決否定，和秦帝國文吏政治在相當程度上排斥了舊式的士君子之上。秦帝國官僚組織較之歷史後期自然尚屬草創，但更重要的是這個「斷裂」時代的變革衝力，使中國官僚制度一度相當充分地顯示了韋伯所揭示的那些理性要求，包括以專門化的職業官僚承擔行政。

但是這個以訓練有素的文吏有效統治了遼闊國土的秦帝國，居然二世而亡。漢武帝以降，「公卿彬彬多文學之士矣」。明經入仕之途向儒生大開，而儒生——如人所知，是禮文化的直接承繼者。雖然「獨尊儒術」最初只是造成了儒生文吏並用之局，但「軌德立化」者與「優事理亂」者同居朝堂，這畢竟意味着帝國官僚體制的變質或轉向的開始。

更為重要的是，發揮着不同功能的儒生、文吏經常因方針與權力而衝突——例如鹽鐵會議上那種面對面的交鋒，但這種衝突卻是沿另一方向找到出路的，這就是二者的融合。這是一個漫長的過程。一方面許多儒生由「不明縣官事」轉而日益精熟了政務，甚至進而學習文法律令。文法逐

發揮着不同功能的儒生、文吏經常因方針與權力而衝突，但這種衝突卻是沿另一方向找到出路，這就是二者的融合。

漸不再是文吏獨擅的技能。王充就提到過「世俗學問者……義理略具，同趨學史書，讀律諷令」的時代風氣；後來鄭玄、馬融一類儒宗也開始為律令作章句了。另一方面，許多文吏甚至包括陳氏、郭氏這樣的律學世家成員也在兼習經術。儒生、文吏的界限日益含混，以致有鍾氏這種「世善詩、律」，「以詩、律教授，門徒千餘人」的世家出現。前述漢代孝廉察舉以儒生、文吏分科，這一制度最終在魏明帝「貢士以經學為先」的詔令之下廢止了。漢魏之交王粲作〈儒吏論〉曰：「執法之吏，不窺先王之典；縉紳之儒，不通律令之要。……先王見其如此也，是以博陳其教，輔合民性，達其所壅，祛其所蔽，吏服訓雅，儒通文法，故能寬猛相濟，剛柔克也！」所謂「儒通文法」不能不說是一個重大的變遷，這是數百年間儒生、文吏由分化、對立到融合這一演進的決定性條件。由此形成的那種「亦儒亦吏」又「非儒非吏」的角色，事實上就是帝國時代之士大夫階層的主要成員。與儒生並立的文吏，最終演化為士大夫之下的胥吏。

上面的敘述凸顯了這一圖景：儒生與文吏經歷了一個「分」「合」過程，而與這一過程兩端分別相接的是封建

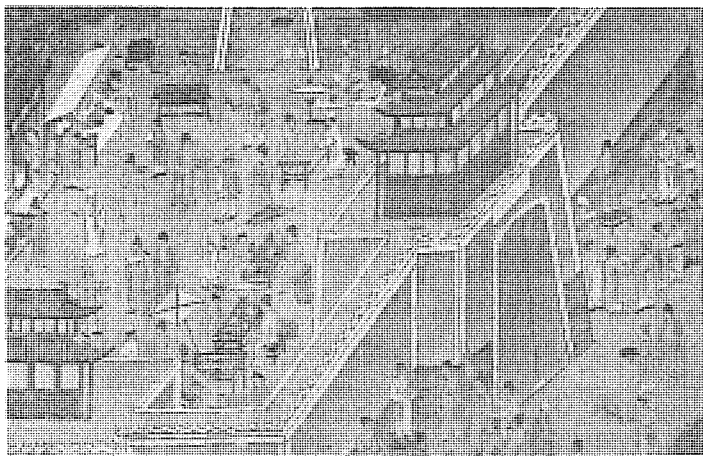
宗法士大夫與帝國官僚士大夫。秦帝國之興使其間的「分」達到了可能的極限，這個帝國之亡又使最終的「合」成為歸宿。

秦之軍國主義傳統使之在官僚制中較關東列國後來居上，說明其文吏政治的效能。然而其「法繁於秋荼而網密於凝脂」，反而自掘了這個巨大官僚專制機器的墳墓。漢儒隨即就開始解剖秦政之得失——其見解不可謂不深刻：它缺乏使權益分配合於仁義的最高道義準則，缺乏「綴萬民之心」的禮義教化，缺乏足以糾矯失誤約束君主的規諫機制。最終，漢儒認為，它缺乏一個能承擔道義、教化與規諫的君子賢人集團。

其實早在先秦之荀子，就已洞悉了秦政利弊。他頗為讚賞秦之吏治，同時又指出了秦「威強乎湯武，廣大乎舜禹，然而憂患不可勝較」，救治之方則是「節威反文，案用夫端誠信全之君子治天下，因與文正是非、治曲直」，以矯因「無儒」而遠於「主道」之「短」。章太炎稱孟子長於詩書而荀子長於制度，確是的論^⑩。但荀子之禮法兼綜，特別地體現在他既肯定了「法」之不可缺，又對「官人百吏」和「士大夫君子」加以區分之上——前者只知「法之數」，即「法」的技術方面；後者則兼知「法之原」、「法之義」，具有「以一持萬」的「類」的能力。這一設計，幾乎就是對帝國時代「士大夫—胥吏」格局的預言。

儘管傳統的「從血緣到地域」的國家形成論並非沒有道理，但我們尤其注意到，在希臘、羅馬建國時曾出現過以財產劃分其國民這樣一個環節，其在中國卻告闕如。在中國的政治文化觀念中，人群的分類主要是從尊卑、親疏和賢愚方面被考慮的，財富

當財富和生產力的發展足以支撐起一個更複雜的社會之時，禮治秩序已變得足夠豐厚和精緻，阻止「晚出的國民階級」成為擁有權利的公民。



的分配被認為應從屬於這些分類。當財富和生產力的發展足以支撐起一個更複雜的社會之時，漫長發展中變得足夠豐厚和精緻了的那個禮傳統，那個由士大夫所維繫的、兼綜吏道、父道和師道的禮秩序，已具有充分的力量阻止「晚出的國民階級」(借用侯外廬的用語)成為擁有權利的「公民」，而只能成為「臣民」、「子弟」或「士民」。

這是說，周代的禮秩序在戰國時瓦解了，可這種瓦解，是沿吏道、父道與師道的繼續分化這一路線推進的。政治系統的分化採取了「吏道」的形式，如艾森斯塔特所言，較之希臘，中國的官僚組織特別發達，自主的政治鬥爭通道(channel of political struggle)卻沒有出現^①：司法當然也未能分立。社會系統的分化保留了「父道」的獨尊，並使其它一些關係也成了父道的連帶物或擬化形式，如「居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不敬，非孝也；戰陣無勇，非孝也」這類論調所反映的那樣。「師道」則支配了文化系統的分化形態，「知人」謂之智，一切「以善言教人」者皆視為「師」，因「師」而成就「君子」，因「師」而成就「教化」。

社會分化所造成的斷裂，必然也要求新的整合。秦之法治，是周禮之「制」的方面的充分分化和理性化的產物。出於消除行政系統的功能混溶性的必要，秦之體制獨尊「吏道」而排斥父道、師道，然而其種種弊端——如漢儒所指出的那些弊端——卻使之不能整合社會。由於傳統以及傳統所決定的那種分化格局，漢廷最終乞靈於父道與師道，那幾乎就是一種「宿命」。

中國政治精神的要義就在於「和」——「禮之用，和為貴」。「和」所強調的當然不是「分」，但也決不是「同」。我們都知道那個「以他平他謂之和」的古老訓條。五聲、五味以至五行，皆「和而不同」。這一原則的提出是為了論證臣子的獻否成可、獻可去否的責任。而「有君而為之貳」、「自王以下，各有父兄子弟，以補察其政」的設計，進一步顯示了「和」所體現的是「吏道」對「父道」、「師道」的依賴。「和」是吏道、父道與師道的整合方式；而「和而不同」的原則，就保證了在「相濟」、「相成」的前提下，可以容納諸要素之間因時勢推移而產生的更大差異。

例如，在宗法封建時代，治家與治國有更多的一致性，不僅領主間存在着父兄子弟姻親甥舅關係，甚至君子以至天子的「作民父母」也有真實的一面，帝國時代家國兩分，但使二者相維卻不妨採取「擬化」的途徑，皇帝與官員依然是「民之父母」，他們的政治責任中滲透了父權和愛。師道方面亦是如此，天子不必才藝更高而士子依然是「天子門生」，官員不必德行更優而子民仍然要承其教化。這種「擬態」首先是一種意識形態的「認定」，意識形態本性就包含着曲解現實的力量。「禮」秩序具有無所不包的性質，並由於其是古之聖教而擁有了來自傳統的神聖權威，帝國時代中「禮」的實在性已因社會分化而大為削弱，但它轉而以意識形態的形式發達起來，並足以維繫那種「擬態」，由此使進一步分化了的政統、親統和道統繼續保持「相濟」、「相成」之「和」。

並且，那種「和而不同」在制度層面也獲得了保障，這就是由作為周禮承擔者的宗法封建士大夫脫身而來的文人官僚士大夫。戰國時代吏道、師

秦之法治，是周禮之「制」的方面的充分分化和理性化的產物。出於消除行政系統的功能混溶性的必要，秦之體制獨尊「吏道」而排斥父道、師道，然而其種種弊端卻使之不能整合社會。

道在制度上已有了長足分化，這種分化提供了艾森斯塔特所說的「普遍化權力」(generalized power)和「自由流動資源」(free flowing sources)，這都是帝國體制不可或缺的。因此，不能不在相當程度上認可並保障文人與文官各自的自主性和專門性。但是我們來看科舉制度，它以文人的標準選官，從而大大刺激了文化教育的繁榮；文人入仕後，則須嚴格依照官僚制的原則任職治事，並且有一個胥吏階層彌補其不足。漢代的明經入仕，何嘗沒有同樣的功效？儒生與文吏，便在這新的基礎上最終融會起來了。

換句話說，在帝國時代，文人之學藝和官僚之官務，都有了更大的專門性，但二者最終在保持必要差異的基礎上，「和」於「士大夫」這一角色之中。但士大夫除了兼事學藝和官務之外，還必須承擔第三功能，承擔意識形態——「禮」。意識形態「需要知識分子的領導作用」，因為它需要「宣傳」，必須通過解釋與批評才能顯現出來。儒家意識形態含有中華帝國政治體制的全部「編碼」，而這種「編碼」，在古老的禮文化中，就已編製成功了。士大夫政治便是這種禮文化的產物。

帝國時代中「禮」的實在性已因社會分化而大為削弱，但它轉而以意識形態的形式發達起來，使進一步分化了的政統、親統和道統繼續保持「相濟」、「相成」之「和」。

④ H.C. Creel: "The Beginning of Bureaucracy in China: The Origin of the Hsien," 見 *Journal of Asian Studies*, XXIII (1964), pp. 155-84.

⑤ T. Parsons: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, p. 75.

⑥ 大陸修：〈論漢代的論功升進〉，姜錫慶譯，《簡牘研究叢書》第二輯。

⑦ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入《士與中國文化》，（上海人民出版社，1987）。

⑧ R.M. Unger: *Law in Modern Society*, pp. 102-104.

⑨ Max Weber: *Economy and Society*, p. 1050.

⑩ 參見侯外廬等：《中國思想史綱》第一卷，第一章，第一節。

⑪ 張光直：《中國青銅時代》（三聯，1983）。

⑫ 參看張亞初、劉雨：《西周金文官制研究》（中華書局，1986）。

⑬ 顧沫若：〈先秦天籟觀之進展〉，《青銅時代》（人民出版社，1954），頁22。

⑭ 沈文倬：〈略論經典的實行與「儀禮」書本的製作〉（上），《文史》第十五輯。

⑮ 參看費孝通《鄉土中國》「禮治秩序」一節。

⑯ 參看辜大英《國學概論》頁55。

⑰ S.N. Eisenstadt: *Political Systems of the Empires* p. 108.

註釋

① F.R. Levenson: *Confucian China And its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 1, pp. 16-19.

② E. Shils: "Intellectual", *International Encyclopedia of the Social Science*.

③ 可參考 from Max Weber: *Essays in Sociology* 第八章，特別是第1, 2 節。

閻步克 1954年出生。歷史學博士，北京大學歷史系教師。主要著述有《察舉制度變遷史稿》、《秦政、漢政與文吏、儒生》、《荀子論士君子與官人百吏之別及其意義》等。