

中国古代对于君主专制的批判

李若晖

摘要:关于中国古代是否专制社会的讨论,君主是否专制为其中重要关节点。目前在学界比较流行的观点是,中国古代并无君主专制。这一观点的重要支撑点,即是中国古代并无君主专制的自我批评。具体而言,“中国古代并无君主专制的自我批评”又有两种不同的认识:一是“专制”固然是黑暗的,但是中国古代并未将“专制”用于君主,即中国古代并不存在“君主专制”的事实;二是中国古代认为君主就是应该“专制”,即中国古代虽然存在“君主专制”的事实,但在古人的自我认识中却给予了正面评价,“专制”的批判性仅仅针对臣下对于君权的侵夺,换言之,是在维护“君主专制”。通过对古代文献的仔细梳理,可发现数例将“专制”一语用于君主,并对“君主专制”进行抨击的论述。这说明在中国古代的自我认识中,中国古代不但存在“君主专制”的事实,而且还存在着对于“君主专制”的批判。中国古代对于“君主专制”的批判,包含两方面的内容:1. 中国古典政治哲学的根基,即是以天下为天下人之天下,而非君主一人之私有;2. 为了确保第一点不沦为空论,确立了君相分权的政治制度。君主如不经过宰相(中书省)擅自发布诏命,即是肆意妄为,以天下为一己之私有。

关键词:专制;君主专制;分权制

一

近年来,关于中国古代社会是否专制主义社会的争论,成为学界热点之一^①。虽然各种观点早已存在,不过激发争论的是侯旭东在《近代史研究》2008年第4期发表《中国古代专制说的知识考古》一文。侯文虽然一再强调其“只是对关于中国古代政体及皇帝本性的一种‘论断’的传播、发展历史的剖析。具体说属于词汇史、观念史,泛言之,属于思想史的范畴,并不是对帝制时代二千多年中实际运转的中国统治体制本身的研究”^②,但是侯文的倾向性是非常明显的,就是中国古代绝不是专制政体:“如果我们挖掘一下这一论断的根底,不难发现它并不是什么科学研究的结果,而是亚里士多德以来的西方人对东方的一种偏见,18世纪时个别西方思想家开始以此来描述中国,19世纪末以后则经由日本广为中国思想界所接受,并未经过充分的事实论证。”^③侯氏的结论过于仓促。其文论证的焦点集中在“专制”观念的传播史与接受史,这不能替代对于“中国专制主义”本体的论证之检讨。再进而言之,即便论证有问题,也不能绝对地证明结论一定错误。众所周知,“哥德巴赫猜想”在数学史上曾有过无数失败的证明,但是这些失败的证明却并不能用来证明“哥德巴赫猜想”的荒谬。要证伪“中国专制主义”,不能简单地指出现有证明之不足,而必须提供“中国专制主义”不成立的正面论证。

作者简介:李若晖,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

① 相关争论之述评,可参见黄敏兰:《近年来学界关于民主、专制及传统文化的讨论——兼及相关理论与研究方法的探讨》,《史学月刊》2012年第1期。

② 侯旭东:《古代中国专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。侯氏后来在其答辩文章《从方法看中国古代专制说的论争》中又重复了这一说法,参见《中华读书报》2010年5月26日第9版。

③ 侯旭东:《古代中国专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

针对侯氏之论,阎步克提出:“如果放弃‘中国专制主义’概念,可放弃的东西就可能有三:1.‘专制’概念的‘所指’不当,应予放弃,即不承认有这样一种政体;2.承认‘专制’为一种政体,但帝制中国不是那种政体,即只放弃‘中国专制’而已;3.大致承认‘中国专制’的‘所指’,但因某种原因,只放弃‘专制’之标签,另觅替代语词。”阎氏自己的观点很鲜明:如果要在“中国研究”中“放弃‘专制’术语,就应一视同仁,对所有同类政权一律免去‘专制’之名”^①。

就侯文而言,其所指斥的无疑是阎氏所言的第2点,即中国并非“专制主义”。当然其全文有多角度多层次的论辩,其中非常重要的一点是:“中国传统文献中‘专制’一词并不罕见,但其含义几乎都是指大臣或太后、外戚、宦官等掌管应属于君主的职权,具体又分为受命专制与不受命专制两类,前者是合法的,后者属于擅权,并非用来描述君主,更不是指一种政治体制。”^②侯文此论正如其注释所指明的,乃是来自日知、罗志田、王文涛,但其叙语明显承用王文涛的论文《中国古代“专制”概念解读》^③。

检王氏前后发表数文,内容大同小异^④。王氏论说不妥之处所在颇有,如言:“‘君主’和‘专制’连用的情况极少,在《四库全书》中只有一例,见于《道德指归论》卷六:‘君主专制,臣主定名。君臣隔塞,万物自明,故人君有分,群臣有职,审分明职,不可相代。’”^⑤这里充其量只能说是“君主”二字与“专制”连用,而非“君主”一词与“专制”连用。很显然《道德指归论》的原文应读为“君/主/专制,臣/主/定名”,“君”“臣”对言,各有所主,“主”为动词,主管、负责之意,因此下文才接着说“人君有分,群臣有职”云云。

王氏最大的失误,即在采用林志纯(日知)之说,断言“在中国古代,见于文献的‘专制’或‘颛制’,少得很,而且更多更主要地适用于人臣,而非用之于君后”^⑥。王氏通过《四库全书》全文检索,找到三处将“专制”用于君主的例子。1.《国语·楚语》,春秋楚国大夫子张借称赞商王武丁劝楚灵王虚心纳谏:“若武丁之神明也,其圣之睿广也,其知之不疚也,犹自谓未义,故三年默以思道,犹不敢专制。……今君或者未及武丁而恶规谏者,不亦难乎?”2.《周书·宇文孝伯传》,北周武帝宇文邕即位,“欲引置左右。时政在冢臣,不得专制”。3.《宋史·隐逸传》,宋神宗鼓励臣民上书言事,文州曲水县令宇文之邵上疏建议:凡是有所建置,皇帝一定要与大臣共同商议,“以广其善,号令威福则专制之”。神宗没有采纳^⑦。此外,《道德指归论·得一篇》说:圣人“与时俯仰,因物变化,不为石,不为玉,常在玉石之间,不多不少,不贵不贱,一为纲纪,道为桢干,故能专制天下而威不可胜,全活万物而德不可

① 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

② 侯旭东:《古代中国专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

③ 王文涛:《中国古代“专制”概念解读》,《中国史研究》2006年第4期。

④ 《中国古代“专制”概念解读》之外,尚有王文涛:《中国古代“专制”概念的历史考察》,崔向东等编:《王权与社会——中国传统政治文化研究》,武汉:崇文书局,2005年,第202—214页;王文涛:《中国古代“专制”概念述考》,《思与言》2006年第4期;王文涛:《中国古代的“人臣专制”》,《南都学刊》2007年第2期;王文涛:《“专制”不是表述中国古代“君主专制”的词语》,《史学月刊》2012年第8期。

⑤ 王文涛:《中国古代“专制”概念的历史考察》,崔向东等编:《王权与社会——中国传统政治文化研究》,第207页。

⑥ 林志纯:《东方专制主义问题是政治学、历史学二千多年来的误解》,李祖德、陈启能主编:《评魏特夫的〈东方专制主义〉》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第26页。王文涛:《中国古代“专制”概念的历史考察》,崔向东等编:《王权与社会——中国传统政治文化研究》,第206页。王文涛《中国古代“专制”概念述考》(《思与言》2006年第4期)引用林文,评论道:“林先生的判断是正确的,虽不十分恰切,却使笔者深受启发。”不过,此后发表的数文中,王氏处理方式却有不同。在《中国古代“专制”概念解读》(《中国史研究》2006年第4期)一文中该引语一字不差出现,但是未注出处,也未加引号。王氏《中国古代的“人臣专制”》(《南都学刊》2007年第2期)乃曰:“鸦片战争以前,汉语中的‘专制’一词并不用于君主,而是广泛用于人臣。”其《“专制”不是表述中国古代“君主专制”的词语》(《史学月刊》2012年第8期)一文则径云:“鲜有学者论及,‘专制’在中国古代不仅没有君主专制的含义,而且也不用于君主,而是主要用于臣下。”

⑦ 令狐德棻等撰:《周书》卷四十《宋文孝伯传》,北京:中华书局,1971年,第716页;脱脱等撰:《宋史》卷四五八《隐逸传中》,北京:中华书局,1985年,第13450页。

量”^①，王氏认为：“此处所言‘圣人专制’，可以理解为‘圣王专制’，即‘君主专制’，能‘专制天下’的不是君主，又能是谁呢？”^②王氏缺乏对这几条材料的分析。实则前三条史料都指向君主不得专制，而应当充分尊重大臣的意见，究其实，即君主的权力应受到大臣的限制。武丁的“不敢专制”，结合下文楚灵王“恶规谏”来看，自然是指武丁听从臣下的劝谏，而不敢独断专行。北周武帝“欲引置左右”，必须得到权臣宇文护的同意。第三条并非如王氏所言，是“宋神宗不采纳臣下要求他专制的建议”^③，恰恰相反，是宇文之邵划定了皇帝专制的范围，要求神宗听取大臣的意见。

至于《道德指归论》，即严遵《老子指归》^④中所出现的三处“专制”，需要重点分析。

二

《老子指归》共出现三处“专制”，原文如下^⑤：

A 是以圣人为之以反，守之以和，与时俯仰，因物变化。不为石，不为玉，常在玉石之间；不多不少，不贵不贱，一为纲纪，道为桢干。故能专制天下而威不可胜，全活万物而德不可量。贵而无忧，贱而无患；高而无殆，卑而愈安。审于反覆，归于玄默；明于有无，反于太初。无以身为，故神明不释；无以天下为，故天下与之俱。（《老子指归·得一章》）

B 故众人之教，变愚为智，化弱为强，去微归显，背隐为彰，暴宠争逐，死于荣名。圣人之教则反之，愚以之智，辱以之荣，微以之显，隐以之彰，寡以之众，弱以之强。去心释意，务于无名，无知无识，归于玄冥，殊途异指，或存或亡。是以强秦大楚，专制而灭；神汉龙兴，和顺而昌。故强者离道，梁者去神；生主以退，安得长存？不求于己，怨命尤天，圣人悲之，以为教先，书之竹帛，明示后人，终世反之，故罹其患。（《老子指归·道生一章》）

C 是以明王圣主，正身以及天，谋臣以及民。法出于臣，秉之在君；令出于君，饰之在臣。臣之所名，君之所覆也；臣之所事，君之所谋也。臣名不正，自丧大命。故君道在阴，臣道在阳；君主专制，臣主定名；君臣隔塞，万事自明。故人君有分，群臣有职，审分明职，不可相代，各守其圆。大道乃得，万事自明，寂然无事，无所不赅。臣行君道，则灭其身；君行臣事，必伤其国。（《老子指归·民不畏死章》）

让我们从材料 B 开始。“强秦大楚”，无疑指秦王朝与霸王项羽之楚国，《老子指归》多次言及秦楚。《老子指归·万物之奥章》：“古之将民，何弃之有？桀纣之吏，可令顺信；秦楚之卒，可令顺善。故能得其心，天下可有；不得其意，妻妾不使。”《老子指归·生也柔弱章》：“昔强秦大楚，灭诸侯，并郡邑，富有国家，贵为天子，权倾天下，威振四海，尊宠穷极，可谓强矣！垂拱而诸侯忧，蹠足而天下恐，发号而天心悲，举事而神明扰。亡国破家，身分为数。夫何故哉？去和弱而为刚强也。及至神汉将兴，遁逃龙隐，万民求之，遂不得免。父天母地，爱民如子，赏功养善，师于天士，当敌应变，计如江海，战胜攻取，降秦灭楚，天下欣欣，立为天子。夫何故哉？顺天之心而为慈小也。”^⑥可见材料 B 正是抨击秦始皇、秦二世、楚霸王项羽身为君主，一则在道理上倚仗一己之才智气力满足一己之嗜欲，是谓“刚强”。《老子指归·至柔章》对此有详尽的描述：“故地广民众，国富兵强，吏勇卒悍，主能将严；赏重罚峻，削直刻深，百官战栗，若在君前。势便地利，为海内雄，轻敌乐战，易动师众，合变生奇，凌天侮地，诸侯执服，靡不悬命，威震境外，常为梟俊，人忧物恐，感动天地。道德不载，神明是离，众弱同心，万

① 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 27 页。

② 王文涛：《中国古代“专制”概念的历史考察》，崔向东等编：《王权与社会——中国传统政治文化研究》，第 206—207 页。

③ 王文涛：《中国古代的“人臣专制”》，《南都学刊》2007 年第 2 期。

④ 《老子指归》当为西汉末严遵所作，其作者、时代、性质，可参见樊波成：《〈老子指归〉当为严遵〈老子章句〉》（《老子指归校笺》代前言），严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第 1—52 页。

⑤ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第 27、41、200 页。

⑥ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第 145、209 页。

民不附,身死国亡,族类流散。夫何故哉?体坚刚而积娇吝也。”二则政治上独断专行,不接受任何制约,亦即“专制”。《老子指归·得一章》论曰:“侯王有为,动不顺一,为贵得贱,为正得蹶,乱扰迷惑,事由己出,百官失中,丧其名实,万民不归,天地是绝。”^①这一对君主专制的批评并非孤例。《老子河上公章句》则有一个相对折中的见解,《老子》第三十一章:“夫乐杀人者,则不可以得志于天下矣。”河上公《章句》:“为人君而乐杀人者,此不可使得志于天下矣。为人主必专制人命,妄行刑诛。”“人君”即“人主”。身为人主而以杀人为乐,即是“专制人命,妄行刑诛。”检《老子》第四十三章:“无为之益,天下希及之。”河上公《章句》:“天下,人主也,希能有及道无为之治身治国也。”^②可见在河上公看来,人主去道远矣。后世有在“妄行刑诛”之上加“不”字者^③,乃是误以“人主专制人命”为正常,由此认为河上公应否定“妄行刑诛”,而不知“为人主必专制人命,妄行刑诛”整句乃承接上“为人君而乐杀人者”而来。因此,河上公此处无疑表达了对于“人主必专制人命”的否定。《庄子·外篇·在宥》:“其存人之国也,无万分之一;而丧人之国也,一不成而万有余丧矣。”郭象注:“己与天下,相因而成者也。今以一己而专制天下,则天下塞矣,己岂通哉!故一身既不成,而万方有余丧矣。”^④在郭象看来,如果君主专制,以一己独断天下之事,必然导致天下否塞,相应地一己也就无法顺畅,结果是一己和天下都归于丧败。毫无疑问,中国古代有对于君主专制的批判。

反之,“神汉龙兴,和顺而昌”。“和顺”亦屡见于《老子指归》。《老子指归·上德不德章》:“上仁之君,性醇粹而清明,皓白而博通。心意虚静,神气和顺,管领天地,无不包裹。……上礼之君,性和而情柔,心疏而志欲,举事则阴阳,发号顺四时。……顺心从欲,以和节之。”《老子指归·圣人无心章》:“及其寐也,心意不用,聪明闭塞,不思不虑,不饮不食,精神和顺,血气生息,心得所安,身无百疾,遭离凶害,大疮以瘳,断骨以续,百节九窍,皆得所欲。”《老子指归·道生章》:“是故宇宙之外,营域之内,拘以无禁,束以无制。安危消息,无有中外。同风共指,和顺仰制,全活姣好,靡有伤败。”《老子指归·善建章》:“治之于国,则主明臣忠,朝不壅贤,士不妒功,邪不蔽正,谗不害公。和睦顺从,上下无怨,百官乐职,万事自然。远人怀慕,天下同风,国富民实,不伐而强。”《老子指归·治大国章》:“是以民如胎穀,主如赤子,智伪无因而生,巧故无由而起,万物齐均,莫有盈损,和洽顺从,万物丰茂,鬼神与人,合而俱市,动于自然,各施所有。寂如无君,泊如无鬼,万物尽生,民人尽寿,终其天年,莫有伤夭。”《老子指归·用兵章》:“是以明王圣主,放道效天,清静为首,和顺为常,因应为始,诚信为元,名实为纪,赏罚为纲,左德右威,以应不祥,天下仰制,莫能毁伤,故国可保而民可全也。”《老子指归·言甚易知章》:“民若无主,主若无民,亡于知力,依道倚天,万国和顺,并为一君。”^⑤从君主角度来看“和顺”,大要有二,一是在道理上清虚自然,顺应天道。《老子》第四章谓道“渊兮似万物之宗”^⑥,能做到这一点,于是君主乃与道相似,为百姓之宗,成为百姓生息长养的总根据。在这一意义上,可以说君主成为圣人,事实上做到了“专制天下”。斯即《老子指归·天下有道章》所言:“是以得道之主,建心于足,游志于止,辞威让势,孤特独处。捐弃万物,唯神是秉,身存名荣,久而不殆,天下归之,无有不制。”^⑦此处“得道之主”的“无有不制”,即材料A的“圣人专制”,亦即材料C中的“君主专制”。这一正面的“圣人专制”,落实到政治操作层面,则成为第二点,在政治上无为而治,将具体政事交由百官各自履行其职守。这正是材料C所说的“君臣隔塞”,亦即君臣分职。《老子指归·善建章》也有

① 严遵撰,樊波成校笺:《老子指归校笺》,第44、26页。

② 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局,1993年,第126、173页。

③ 《老子道德经河上公章句》,王卡《校勘记》:“顾本作‘不可妄行刑戮’,强本作‘不妄行刑诛也’。”见王卡点校:《老子道德经河上公章句》,第129页。

④ 郭象注,郭庆藩集释,王孝鱼点校:《庄子集释》第二册,北京:中华书局,1961年,第392、394页。

⑤ 严遵撰,樊波成校笺:《老子指归校笺》,第16—18、77、94、106、133、174、180页。

⑥ 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,第14页。

⑦ 严遵撰,樊波成校笺:《老子指归校笺》,第62—63页。

类似的表述：“治之于天下，则主阴臣阳，主静臣动，主圆臣方，主因臣唱，主默臣言。正直公方，和一大通，平易无为，寂泊无声，德驰相告，神骋相传，运动无端，变化若天，不行而知，不为而成，功与道伦，宇内反真，无事无忧，太平自兴。”^①

由是可知，要避免出现负面“专制”的君主，必须在政治操作层面落实君臣分职。

三

对君臣分职进行系统阐述的政治理论，就是黄老道家“君无为而臣有为”之说。刘笑敢指出：“道家讲无为，但道家并不认为一切人都可能做到无为。事实上，老子讲的主要是圣人无为，庄子讲的主要是至人（真人、神人）无为，而黄老派讲的主要是君主无为。如果普天之下的人都真的实行起无为的原则，那么人类就只能回到穴居野处的时代，根本谈不上治天下。黄老之学是道家中最重视现实问题的一派，他们看到了这一问题，因而提出了君无为而臣有为的思想。”^②先秦诸子关于“君无为而臣有为”的论述甚多，择其要引于下：

夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用：此不易之道也。（《庄子·外篇·天道》）^③

心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰：上离其道，下失其事。毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼；毋先物动，以观其则：动则失位，静乃自得。（《管子·心术上》）^④

汉初推行黄老之治，故“君无为而臣有为”之论成为汉代治术之核心。其时以君拟天，以相配天（君），故有相不居职之论。《史记》卷五十六《陈丞相世家》：

孝文皇帝既益明习国家事，朝而问右丞相勃曰：“天下一岁决狱几何？”勃谢曰：“不知。”问：“天下一岁钱谷出入几何？”勃又谢不知，汗出沾背，愧不能对。于是上亦问左丞相平，平曰：“有主者。”上曰：“主者谓谁？”平曰：“陛下即问决狱，责廷尉；问钱谷，责治粟内史。”上曰：“苟各有主者，而君所主者何事也？”平谢曰：“主臣！陛下不知其弩下，使待罪宰相。宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉。”孝文帝乃称善。^⑤

《汉书》卷七十四《丙吉传》：

吉又尝出，逢清道，群斗者死伤横道，吉过之不问，掾史独怪之。吉前行，逢人逐牛，牛喘，吐舌。吉止驻，使骑吏问逐牛行几里矣。掾史独谓丞相前后失问，或以讥吉，吉曰：“民斗相杀伤，长安令、京兆尹职所当禁备逐捕，岁竟丞相课其殿最，奏行赏罚而已。宰相不亲小事，非所当于道路问也。方春少阳用事，未可大热，恐牛近行，用暑故喘，此时气失节，恐有所伤害也。三公典调和阴阳，职当忧，是以问之。”掾史乃服，以吉知大体。^⑥

陈平之“上佐天子理阴阳，顺四时”，乃是承袭阴阳家—《吕氏春秋》一脉的观念；而丙吉之“三公典调

① 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第106页。

② 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第280页。

③ 郭象注，郭庆藩集释，王孝鱼点校：《庄子集释》第二册，第465页。

④ 黎翔凤校注，梁运华整理：《管子校注》中册，北京：中华书局，2004年，第759页。

⑤ 司马迁：《史记》卷五十六《陈丞相世家》，北京：中华书局，2013年，第2490页。

⑥ 班固：《汉书》卷七十四《丙吉传》，北京：中华书局，1962年，第3147页。

和阴阳”，则是汉代吸收了阴阳家学说的儒学观念^①。董仲舒于此以五行理论加以阐述。《春秋繁露·五行之义》：

五行之随，各如其序，五行之官，各致其能。是故木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气。是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之数也。土居中央，为之天润。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一时之事，故五行而四时者。土兼之也。金木水火虽各职，不因土，方不立，若酸咸辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。五行之主土气也，犹五味之有甘肥也，不得不成。是故圣人之行，莫贵于忠，土德之谓也。人官之大者，不名所职，相其是矣；天官之大者，不名所生，土是矣。^②

其后班固袭董生言以论人主，《白虎通德论·五行》曰：

土在中央者，主吐含万物。土之为言吐也。……土所以不名时，地，土别名也，比于五行最尊，故不自居部职也。《元命包》曰：“土之为位而道在，故大不预化，人主不任部职。”……土尊，尊者配天。……土所以王四季何？木非土不生，火非土不荣，金非土不成，水无土不高。土扶微助衰，历成其道，故五行更王，亦须土也。王四季，居中央，不名时。……行有五，时有四何？四时为时、五行为节，故木王即谓之春，金王即谓之秋，土尊不任职，君不居部，故时有四也。^③

由是可知，汉代儒道政论，都承袭黄老道家“君无为而臣有为”之说，建构虚君之论，以君为“天/道”在人间世的象征，于是君成为一切政治规则的根据，亦即百姓生活方式的根据——“法原”。相应地，以相作为君在政府中的象征，因而间接地也就是“天/道”在政府中的象征，于是相在政府中成为一切政治施为的根据，亦即政府运作方式的根据——“权原”。《淮南子·主术》：“古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也；其立君也，所以副有司，使无专行也；法籍礼义者，所以禁君，使无擅断也。人莫得自恣则道胜，道胜而理达矣，故反于无为。无为者，非谓其凝滞而不动也，以其言莫从己出也。”^④

在这一架构中，相虽是作为君在政府中的象征而成为政府首脑，但是君却不能因此干涉政府的具体事务。《三国志》卷二十二《魏书·陈矫传》，魏明帝时，陈矫为尚书令，实居相位，“车驾尝卒至尚书门，矫跪问帝曰：‘陛下欲何之？’帝曰：‘欲案行文书耳。’矫曰：‘此自臣职分，非陛下所宜临也。若臣不称其职，则请就黜退。陛下宜还。’帝惭，回车而反”^⑤。这说明，“君无为而臣有为”的政治原则在具体政治制度中，集中表现为君相分职。

四

《吕氏春秋·贵公》有谓“天下非一人之天下也，天下之天下也”^⑥，这乃是秉承了早期周礼的观念^⑦。儒学继承了周礼国一君主观念。《孟子·万章上》：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否，天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否，天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者，如之何？”曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者，尧荐舜于天，而天受之；暴之

① 参见李若晖：《顺阴阳，明教化——〈汉志〉儒家小序引述〈尧典〉发微》，《孔子学刊》第3辑，上海：上海古籍出版社，2012年，第87—88页。

② 董仲舒：《春秋繁露》，北京图书馆古籍出版编辑组编：《北京图书馆古籍珍本丛刊》第二册，北京：书目文献出版社，1988年，第567页。

③ 班固：《白虎通德论》，上海：上海古籍出版社，1990年，第27—30页。

④ 刘安撰，张双棣校释：《淮南子校释》，北京：北京大学出版社，2013年，第988页。

⑤ 陈寿：《三国志》卷二十二《魏书·陈矫传》，北京：中华书局，1959年，第644页。

⑥ 《吕氏春秋》，浙江书局辑刊：《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年，第631页。

⑦ 参见李若晖：《尊·贤·亲——秦制崩溃探因》，《儒教文化研究》（国际版）第18辑（2012年8月）。

于民，而民受之。故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“敢问荐之于天而天受之，暴之于民而民受之，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者不之尧之子而之舜，讼狱者不之尧之子而之舜，讴歌者不讴歌尧之子而讴歌舜。故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《泰誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之谓也。”^①

禅让本来就被视为公天下的表现，但是孟子还有进一步的要求，就是必须以公天下的方式来实现表现公天下的禅让。其中的关键即是“天子不能以天下与人”，而是“天与之，人之与之”。在其具体实现过程中，“天不言”，最终是由民众的选择来决定谁为天子，此即“天视自我民视，天听自我民听”。

再来看道家。《老子》第四十章：“天下万物生于有，有生于无。”河上公注：“天地神明，蜎飞蠕动，皆从道生。道无形，故言生于无也。”^②河上公将“无”释为道。但“无”何以是道？河上公以“无形”为中介沟通二者。于是我们可以基于此推理：此“无”并非指空无一物，而是指有物无形，由是可知道为物。然则道为何物？这一问题可以转换为道何以“无形”。《管子·心术上》：“物固有形。”^③万物中的每一物都与他物相区分而成其自身，每一物与他物之区分亦即该物得以成其为该物者，每一物与他物之区分亦即该物作为物之“形”。由是可知，道“无形”，即道不与任何他物相区分，道无他——道包含万物之每一物，于是道直接是万物之全体。说“道直接是万物之全体”，意味着道赋予万物以整体性，对于每一具体之物而言，就是其得以在与他物的关系之中生活，此即“道生之”（《老子》第五十一章）^④。

与道物关系相对应的，则是圣人与百姓的关系。《老子》第四十九章：“圣人无常心，以百姓心为心。”河上公《章句》：“百姓心之所便，圣人因而从之。”^⑤严遵《指归》作“圣人无心”，云：“是以圣人建无身之身，怀无心之心，有无之有，托无存之存，上含道德之化，下包万民之心。……载之如地，覆之如天，明之如日，化之如神。……去我情欲，取民所安；去我智虑，归之自然。动之以和，导之以冲，上含道德之意，下得神明之心，光动天地，德连万民。民无赋役，主无职负，俱得其性，皆有其神。”^⑥道直接是万物之全体，与此相应，圣人自己无心，其心直接就是百姓之心。圣人仅仅在形而上层面作为百姓生存长养的根据，其于现实政治层面则是“无有之有，无存之存”，亦即圣人不进入现实政治层面，“主无职负”，于是乃至百姓不知圣人的存在，尤其是圣人不成为百姓的负担——“民无赋役”。

因此儒道两家便都认同这一基本的政制安排，即君相分职。

由此我们便可以进而探讨“专制”的基本内涵。

《说文解字》卷十二下《女部》：“嫗，壹也。”段玉裁注：“壹下云，嫗也。与此为转注。凡嫗壹字古如此作。今则专行而嫗废矣。”^⑦《左传·文公三年》：“与人之壹也。”杜预注：“壹，无二心。”^⑧是“专”之义为合二为一。《史记·田敬仲完世家》：“冯因转三国之兵”，司马贞《索隐》：“徐作‘专’，亦通。”裴骃《集解》引徐广曰：“音专。专犹并合制领之谓也。”^⑨本来秦韩魏三国之兵应该各由其本国将领指挥，现在却由韩冯一人统领，所以称之为“转（专）”。王凤阳指出，“专”的“引申义有专一、集中的意思。《孟子·公孙丑上》‘管仲得君，如彼其专也’，又《告子上》‘今夫奕之为数（术），小数也，不专心致

① 孟轲撰，焦循正义，沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第643—646页。

② 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第162页。

③ 黎翔凤校注，梁运华整理：《管子校注》，第764页。

④ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第196页。

⑤ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第188页。

⑥ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第75、77—78页。

⑦ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第620页。

⑧ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》第六册，阮元校刻《十三经注疏》本，台北：艺文印书馆，2007年，第305页。

⑨ 司马迁：《史记》卷四十六《田敬仲完世家》，第2286—2287页。

志则不得也’：‘专’都是专一而不杂、集中而不分散的意思。用在独占意义上，‘专’也同样表示独自占有，不分散给别人的意思。《左传·庄公十年》‘衣食所安，弗敢专也，必以分人’，和独自占有相对的是以之分人；《汉官仪·上》‘每朝会，与司隶校尉、御史大夫、中丞，皆专席坐’，‘专席’是独占座席，不与人共坐；白居易《长恨歌》‘承欢侍宴无闲暇，春从春游夜专夜’，‘专夜’是独占过夜之权，不分给其他嫔妃”^①。

由古代对君主“专利”的批判，也可见“专”之语义及君主不当“专”之思路。《国语·周语上》：

厉王说荣夷公，芮良夫曰：“王室其将卑乎！夫荣公好专利而不知大难。夫利，百物之所生也，天地之所载也，而或专之，其害多矣。天地百物，皆将取焉，胡可专也？所怒甚多，而不备大难，以是教王，王能久乎？夫王人者，将导利而布之上下者也，使神人百物无不得其极，犹日怵惕，惧怨之来也。故《颂》曰：‘思文后稷，克配彼天。立我蒸民，莫匪尔极。’《大雅》曰：‘陈锡载周。’是不布利而惧难乎？故能载周，以至于今。今王学专利，其可乎？匹夫专利，犹谓之盗，王而行之，其归鲜矣。荣公若用，周必败。”既，荣公为卿士，诸侯不享，王流于彘。^②

“专利”与“布利”相对，其重点在“专”，韦昭《注》：“专，擅也。”方以智《通雅》卷六《释诂》曾搜集汉代“辜较”之用例：“辜较，一作酤榷、辜榷、估较、辜榷，转为榷酤。《史·郑庄传》，为大司农馱人多逋负，注，馱人辜较也。《索隐》辜较作酤榷，榷，独也。酤，卖也。又《后汉·宦者·单超传》，姻亲为州郡辜较百姓，与盗贼无异。《董皇后纪》，辜较在所珍宝货赂，悉入西省。又《陈万年传》，浸入辜榷财物，注，辜，罪也。榷，专也。《翟方进传》，贵戚子弟多辜榷为奸利者，注，已自专利，他人取者辄有辜罪也，此随字作训耳。《后汉》灵帝光和四年，豪右辜榷马一匹，注，辜，障也。榷，专也。障余人买卖而自利也。又作估较。《晋书·南蛮传》，徼外诸国贡宝物自海路贸货，日南太守估较大半。又作辜榷。《王莽传》，滑吏奸民，辜而榷之。榷与榷同。按汉武帝始为榷酤之法，榷较通算也，官自酤酒计较专利也。私酤者有罪，故后转为辜较。凡官税民间一例科敛者，皆谓辜较一切之名。”^③“障余人买卖而自利”，“已自专利，他人取者辄有辜罪”，正是“专利”一语的绝佳解释。单超“姻亲为州郡辜较百姓，与盗贼无异”，则颇可与芮良夫“匹夫专利，犹谓之盗”之语对读，——《孟子·万章下》：“非其有而取之者，盗也！”^④

至于所谓大臣“专制”，《诗·郑风·狡童》序：“狡童，刺忽也。不能与贤人图事，权臣擅命也。”郑《笺》：“权臣擅命，祭仲专也。”孔《疏》：“权者，称也，所以铨量轻重。大臣专国之政，轻重由之，是之谓权臣也。擅命谓专擅国之教命，有所号令，自以己意行之，不复谘白于君。”^⑤《诗序》表述得很明白，正常的国家权力运行应当是君主与贤人共同执掌，但是郑昭公忽不幸任用祭仲，结果使得本应君臣分掌的权力被祭仲一人掌握，造成权臣擅命，国君被剥夺权力。

由是可知，中国古代正常（或理想）的权力结构为“君相分职”，倘若这一结构遭到破坏，则无论是权力被集中到了国君手中，还是大臣手中，都被视为“专制”。仅仅由于自战国以来，君权上升，权力日益集中到君主手中，所以“君主专制”成为常态，在基于君主应当“专制”的政论中，“专制”便被用来指斥大臣对于君权的“侵犯”，而忘却了君主“专制”本身即非正。

五

汉武帝时，用丞相多人，公孙弘“年八十，终丞相位。其后李蔡、严青翟、赵周、石庆、公孙贺、刘屈氂继踵为丞相。自蔡至庆，丞相府客馆丘虚而已，至贺、屈氂时坏以为马厩车库奴婢室矣。唯庆以惇

① 王凤阳：《古辞辨》，北京：中华书局，2011年，第639页。

② 上海师范大学古籍整理组校点：《国语》上册，上海：上海古籍出版社，1978年，第12—13页。

③ 方以智：《通雅》，侯外庐主编：《方以智全书》第一册，上海：上海古籍出版社，1988年，第265—266页。

④ 孟轲撰，焦循正义，沈文倬点校：《孟子正义》，第701页。

⑤ 毛公传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》第二册，阮元校刻《十三经注疏》本，第173页。

谨,复终相位,其余尽伏诛云”^①。君权对于相权的打击,可谓极矣。

至唐代,政事堂之设复定君相分职。李华《中书政事堂记》具言之:

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。故长孙无忌起复授司空,房玄龄起复授左仆射,魏徵授太子太师,皆知门下省事。至高宗光宅元年,裴炎自侍中除中书令执事宰相笔,乃移政事堂于中书省。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,尅一方之命,变王者之制,此堂得以易之。……故曰:庙堂之上,樽俎之前,有兵,有刑,有挺,有刃,有斧钺,有鸩毒,有夷族,有破家,登此堂者,得以行之。故伊尹放太甲之不嗣,周公逐管蔡之不义,霍光废昌邑之乱,梁公正庐陵之位。^②

唐宋制度至有诏书必经宰相,绕过中书省、门下省之君命称“墨敕”、“内批”,被视为不正、非制。唐垂拱三年(687),凤阁(中书)侍郎、同凤阁鸾台三品刘祎之被诬告,“则天特令肃州刺史王本立推鞠其事。本立宣敕示祎之,祎之曰:‘不经凤阁(中书)鸾台(门下),何名为敕?’”^③

西汉成帝元延元年(前12),谷永上奏,言:“臣闻天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之,方制海内非为天子,列土封疆非为诸侯,皆以为民也。垂三统,列三正,去无道,开有德,不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下也!”^④然而如无制度保障,则此但为空言。而在唐宋人看来,政事堂制度恰恰保障了天下乃天下人之天下。《宋史》卷二八二《李沆传》,真宗朝李沆为门下侍郎、尚书右仆射,“一夕,遣使持手诏欲以刘氏为贵妃,沆对使者引烛焚诏,附奏曰:‘但道臣沆以为不可。’其议遂寝。”^⑤南宋宁宗绍熙五年(1194),朱熹被宁宗以内批逐出临安,其时监察御史吴猎上疏曰:

陛下临御未数月,今日出一纸去一宰相,明日出一纸去一谏臣;其他令由中出,不知其几。

昨日又闻侍讲朱熹,遽以御札畀之祠禄。中外相顾皇骇,谓事不出于中书,是谓乱政。熹当世老儒,善类攸归,清议所出。陛下毋谓天下为一人私有,而用舍之间,为是轻易快意之举!^⑥

吴猎将君主必须通过中书省发号施令的政治意义讲得非常清楚:这意味着君主接受天下士大夫的制衡与监督,并由此表明君主不以天下为一己之私有。

明太祖非常清楚中书省的制衡和监督职能,并且在建国之初,也非常重视这一职能。其《谕中书省臣敕》:“中书,法度之本,百司之所秉承,凡朝廷命令政教,皆由斯出。事有不然,当直言改正,苟阿意曲从,言既出矣,追悔何及。《书》云:股肱惟人,良臣惟圣。自今事有未当,卿等即以来言,求归至当,毋徒苟顺而已。”^⑦此言等于公开宣布君主也会有错,坦言希望中书诸臣能勇于指出并纠正皇帝的错误,不要一味苟且顺从。但同时,明太祖也感到事事皆须通过中书,颇受束缚。《明太祖实录》卷五十九载洪武三年(1370)十二月己巳,儒士严礼等上书言治道,明太祖曰:“夫元氏之有天下,固由世祖之雄武;而其亡也,由委任权臣上下蒙蔽故也。今礼所言不得隔越中书奏事,此正元之大弊。人君不能躬览庶政,故大臣得以专权自恣。今创业之初,正当使下情通达于上,而犹欲效之,可乎?”^⑧最终,于洪武十三年(1380)罢中书省。《废丞相大夫罢中书诏》:

朕膺天命,君主华夷。当即位之初,会集群臣,立纲陈纪,法体汉唐,略加增减,亦参以宋朝之典,所以内置中书、都府、御史台、六部,外列都指挥使司、承宣布政使司、都转运盐使司、提刑

① 班固:《汉书》卷五十八《公孙弘卜式兒宽传》,第2623页。

② 李华:《中书政事堂记》,董诰主编:《全唐文》第四册,北京:中华书局,1983年,第3202—3203页。

③ 刘煦等撰:《旧唐书》卷八十七《刘祎之列传》,北京:中华书局,1975年,第2848页。

④ 班固:《汉书》卷八十五《谷永杜邺传》,第3466—3467页。

⑤ 脱脱等撰:《宋史》卷二八二《李沆传》,第9538页。

⑥ 引自魏了翁:《数文阁直学士赠通议大夫吴公行状》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第311册,上海:上海辞书出版社/合肥:安徽教育出版社,2006年,第51页。

⑦ 朱元璋:《废中书大夫罢中书诏》,钱伯城等主编:《全明文》第一册,上海:上海古籍出版社,1992年,第341页。

⑧ 《明太祖实录》第二册,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1967年,第1158页。

按察司及府州县,纲维庶务,以安兆民。朕尝发号施令,责任中书,使刑赏务当。不期任非其人,致有丞相汪广洋、御史大夫陈宁昼夜淫昏,酣歌肆乐,各不率职,坐视废兴。以致丞相胡惟庸构群小夤缘为奸,或枉法以惠罪,或执政以诬贤。因是发露,人各伏诛。特诏天下罢中书,广都府,升六部,使知更官定制,行移各有所归,庶不紊烦。于戏!周职六卿,康兆民于宇内;汉命萧曹,肇四百年之洪业。今命五府六部详审其事,务称厥职。故兹诏谕。^①

钱穆评曰:“明祖崛起草泽,惩元政废弛,罢宰相,尊君权,不知善为药疗,而转益其病。清人入关,盗憎主人,钳束猜防,无所不用其极,仍袭明制而加厉。故中国政制之废宰相,统‘政府’于‘王室’之下,真不免为独夫专制之黑暗所笼罩者,其事乃起于明而完成于清,则相沿亦已六百年之久。”^②痛哉斯言!

黄宗羲尝论曰:“有明之无善治,自高皇帝罢中书省始也。”^③作为君主专制体制在旧王朝的最后一次挣扎,戊戌变法颇有必要被重新审视。清德宗绝非维新皇帝^④,其新政期间最为重要的举措,即广开言路,允许司员士民上书,就是围绕军机处、总理各国事务衙门、六部等政府部门及大臣的“壅蔽”,亦即将明太祖对于中书省的憎恶扩及整个国家机器;整个变法最为核心的举措就是加强君主专制。光绪二十四年(1898)七月十六日,当礼部将王照上书两件及礼部劾王照的代奏上达时,光绪帝大怒,即日下达一道严旨,指斥礼部堂官怀塔布等人“即系徇于积习,致成壅蔽之一端”,令“怀塔布等均交部议处”。十九日,吏部上折“议以降三级调用”,光绪当即亲笔朱谕,将礼部六堂官悉数革职。七月二十四日刑部代奏该部候补笔帖式奎彰条陈附片言上书之难:“方今广开言路,日望进言之人多,岂知进言之人受尽折磨,始能上达宸听。”七月二十七日,光绪帝谕:“振兴庶务,首在革除壅蔽”,要求各衙门将代递各谕旨录写一道,“悬挂大堂,俾其触目惊心,不致复萌故态,以示朕力除壅蔽之至意”。当日光绪又谕,对全国之上书代奏作出要求:“总期民隐尽能上达,督抚无从营私作弊为要。此次谕旨并朱悬挂各省督抚大堂,俾众共观,庶无壅隔。”七月二十日,光绪谕杨锐等四卿“在军机章京上行走,参预新政事宜”,其职责即是处理新兴的司员士民上书。然而有趣的是,对于新政的指责,也使用了同样的语言,缪润绂在政变后上书控诉自己在新政期间上书被四人“抑格不报。皇上广开言路,若辈乃凭籍权势,任喜怒而弃取之,一似都察院专为若辈设者。群小蜂起,致变法之令日下日急,浮言骚动,民不聊生。盖使直言不得闻于皇上,而圣聪益为摇惑者,皆四人朦蔽之罪也”^⑤。七月二十九日,光绪帝赴颐和园向慈禧太后请安,趁机提出开懋勤殿事。虽然这名义上是皇帝的私人咨询机构,但是却必将由由此架空军机处和总理各国事务衙门等实权机构。这是走以皇帝内朝侵夺外朝权力的老路,自然被慈禧驳回。由于此事的实质是德宗直接向慈禧夺权,最终激起慈禧发动政变。虽然军机处一直在慈禧掌握之中,但是慈禧的政变,关键步骤却甩开了军机处。八月初六命步兵统领衙门捉拿康有为的谕旨,在军机处所有档案册中均无记载,档案中最早出现此旨,是八月十一日刑部尚书崇礼奏折的引用。因此应当是刑部尚书兼步兵统领崇礼直接从慈禧处领旨。这就意味着,无论对于新党还是旧派,作为国家权力中枢的军机处,都是其行事的障碍与累赘了。这更意味着,旧王朝的君主专制体制,已经宣判了自己的死刑。

清帝虽以程朱理学为正统,却对宋儒宰相之论恨之入骨,甚至不惜为此兴狱,以文字置人死地。

① 朱元璋:《废中书大夫罢中书诏》,钱伯城等主编:《全明文》第一册,第21页。

② 钱穆:《国史大纲》上册,北京:商务印书馆,1996年,“引论”第27页。

③ 黄宗羲:《明夷待访录》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第8页。

④ 胡绳即言:“拿光绪皇帝在百日维新期间的许多实行新政的诏书的内容来看,拿光绪皇帝对于维新派向他提出的具体主张的态度来看,光绪皇帝并不能够真正实行维新的政治路线。”见胡绳:《从鸦片战争到五四运动》下册,上海:上海人民出版社,1982年,第678页。

⑤ 本节所论戊戌变法的史实细节之考订及相关档案之引证,均取自茅海建《戊戌政变的时间、过程与原委——先前研究各说的认知、补证与修正》,《戊戌变法期间司员士民上书研究》二文,不再逐一注明。参见茅海建:《戊戌变法史事考》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第1—185、219—412页。

乾隆四十六年(1781)致仕大理寺卿尹嘉铨案颇具代表性。清高宗《明辟尹嘉铨标榜之罪谕》:

尹嘉铨所著各书内称大学士、协办大学士为相国,夫宰相之名自明洪武时已废而不设,其后置大学士,我朝亦相沿不改,然其职仅票拟承旨,非如古所谓秉钧执政之宰相也。……昔程子云“天下之治乱系宰相”,此只可就彼时朝政阙冗者而言,若以国家治乱专倚宰相,则为之君者不几如木偶旒纛乎?且用宰相者,非人君其谁为之?使为人君者深居高处,以天下之治乱付之宰相,大不可;使为宰相者居然以天下之治乱为己任,而目无其君,尤大不可也。至协办大学士职本尚书,不过如御史里行、学士里行之类,献谏者亦称之为相国。献谏者已可深鄙,而自为协办者亦俨然以相国自居,不更可嗤乎?……乃尹嘉铨概称为相国,意在谄媚而阴邀称誉,其心实不可问。^①

乾隆说得非常明白,如朝廷设置宰相一职,则宰相本人必“以天下之治乱为己任”,而天下士大夫,也会如程子般认为“天下治乱系宰相”——如此,岂非“目无其君”吗!至于尹嘉铨的处理结果:“经大学士等按律定拟,奏凌迟处死,家属缘坐。核其情罪即予磔诛亦所应得,光天化日之下,此种败类自断不可复留。尹嘉铨着加恩免其凌迟之罪,改为处绞立决,其家属一并加恩免其缘坐。”^②儒者如不能以天下为己任,则儒学不过奴学而已。

南宋陈埴《木钟集》卷七引陈傅良曰:“冢宰专一节制人主。若财计,若酒浆之类,虽各有司存,但有司不可与人主较可否。冢宰上行三公事,凡有司所不可较者,冢宰可谈笑而道之,乃是格君心之大者,不待事已出而有司纷争之——闻止斋说。”^③乾隆朝开三礼馆,自《永乐大典》辑佚稿辗转抄录《木钟集》此文。辑录稿上“节制”二字旁,有纂修官批语:“二字太重。”于是三礼馆所著钦定《周礼义疏》遂对此条摒弃不录^④。

此后,神州亿兆遂只知君权至上,不识天下为公。至鲁迅作小说《药》,其中夏瑜那句“这大清的天下是我们大家的”^⑤,不仅在小说中人物(也就是当时现实生活中的普通民众)听来极端悖谬,以致在茶馆引起公愤;甚而当今的研究者也纷纷表示此语“看出了夏瑜强烈的民主意识以及生活的历史背景”^⑥，“正是资产阶级革命纲领简要通俗的概括”^⑦，“鲁迅在构思时，显然是把社会思潮的新成果，和革命英烈的事迹结合起来”^⑧。一言以蔽之，这是舶来洋品，而不知这真正是我们祖上早就有的，且正是中华政制之核心与精义所在。

今特撰此文，表出中国古代对君主专制之理论批判与制度制约，冀还历史以真实。

[责任编辑 李 梅]

① 爱新觉罗·弘历:《明辟尹嘉铨标榜之罪谕》,《清代文字狱档》,上海:上海书店出版社,2007年,第373页。

② 爱新觉罗·弘历:《尹嘉铨免其凌迟之罪谕》,《清代文字狱档》,第372页。

③ 陈埴:《木钟集》,《影印文渊阁四库全书》第703册,台北:台湾商务印书馆,1988年,第668页。

④ 参见张涛:《乾隆三礼馆史论》,上海:上海人民出版社,2015年,第217—218页。

⑤ 鲁迅:《呐喊·药》,《鲁迅全集》第一册,北京:人民文学出版社,1981年,第446页。

⑥ 高建清:《从“阿Q”到“狂人”再到“夏瑜”》,沈春松、史秋红主编:《仰望星空》,杭州:浙江人民出版社,2008年,第81页。

⑦ 屈正平:《夏瑜的形象和〈药〉的主题》,屈正平:《论鲁迅小说中的人物》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1984年,第16页。

⑧ 易鑫鼎:《梁启超和中国现代文化思潮》,北京:首都师范大学出版社,2009年,第468页。