

儒家思想与中国君主专制的内在冲突

张 星 久

儒家思想的现实精神与乌托邦性格,使之与君主专制既结合又存在着深刻的紧张、摩擦与冲突,从而造成了对专制君主的某种内在的制约调节机制。

有关儒家思想与君权的复杂关系,尤其是二者之间的内在冲突与摩擦问题,目前已有不少论著从侧面触及,但从正面系统地探讨这一问题的文章尚不多见;并且就方法而言,已有的研究也多是从事思想史的角度,从儒家思想的原典本身来说明它与君权的关系,而对于从政治制度的角度,从中国君主制度的实际运行过程去考察两者之间的关系,则注意不够。本文拟从“作为思想体系的儒家”和“作为实际政治过程中的儒家”两个观察角度入手,对儒家思想与君主专制制度之间的潜在冲突及其在政治过程和政治制度中的实际表现,进行一些尝试性分析。

“出世”与“入世”: 儒家思想的二重性

提起儒家思想,首先使人想到它的“入世”性格。儒家自身也认为,它所揭示的“道”本不是什么刻意的发明臆造,而是客观存在的人之常情,譬如在家讲亲亲之情,在外忠敬君上,都是极其自然的事情。儒家学者常说“道不远人”、圣人之道虽“夫妇之愚可以与知焉”^①,都是要说明儒家思想是反映、揭示小民百姓的日常生活的。故从儒家的立场来看,它首先是一套具有平常性、大众性的道理,用当代新儒家大师牟宗三的话就是“常道”性格,即:儒家所揭示的道理一方面是“恒常不变”的,一方面就象“家常便饭”一样,“是普遍于全人类的”^②。既然它是人们不能须臾可离的“常道”,自然也就有其实践上的可行性,用儒家的话说就是“求仁得仁”;同时,它既然认定“道”内在地贯穿于社会生活、存在于每个人身上,人生的问题只有人自身才能得到解决,因而又必然强调要从每个人的内心修养开始去实践儒“道”,去安排社会、国家秩序,这就是所谓修、齐、治、平、“反求诸己”、“不由外铄”。

正如当代新儒家的另一位代表人物徐复观也承认的那样,儒家思想“不是以打倒现实去改造现实,而是钻入到现实之中,采用脱胎换骨的方法去改造现实”,这种思想性格确实存在着“易被腐朽的东西所假借利用”的问题^③。儒家坚信自己的“道”具有可践履性,并且执著地要在“此世”、在人的内心寻求实践之道,这种肯定现实、注重实践的精神,这种实践(行道)方式上的内在性,使之不可能根本逸出现实政治格局,走宗教的出世之路,也不能采用破坏现实政治格局而创造新制度的方法,而只能是循着一条“体制内”的路线来实现自己的理想。这是它与现实政治权威结合、拥抱君主专制制度的基本原因。

然而，在儒家“入世”的另一面，它确实又具有某种超越现实的、理想主义的和空想乌托邦的成分。

从整个思想体系看，儒家自以为完成了对整个宇宙和人类社会的终极解释，找到了对社会问题的彻底解救之道和对世界秩序的最佳安排。如《中庸》上说，“君子之道，本诸身，征诸庶民，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑”；用宋儒的话说就是，“圣人之意具载于经，而天地万物之理具管于是矣”^④。显然，世界上并不存在这种超时空的、终极的真理，它只能是波普尔所说的“乌托邦工程”。

儒家的理想人格、儒家心目中的圣人就是这种绝对真理的化身或载体。他们被认为是像尧、舜一样的“万善具备”的完人，而孔子甚至被认为是“其功反有贤于尧、舜者”，因而一直被捧到“万世师表”的最高楷模地位。所谓的“三代盛世”便是实现了儒家理想的时代：那里父慈子孝、君敬臣忠、兄弟友爱，没有罪恶与冲突，充满和谐与幸福，是一种“天下归仁”、“天下为公”的人类黄金时期。后来的人们要想成就所谓“圣王事业”，实现这种理想人格和理想社会，其途径也是不假外求，全凭个人的内心体悟、反省的修养功夫。

这些方面都说明，儒家在入世的同时，却又自命为绝对真理，处处从绝对理想的标准去设计人和社会，其绝对正确的自我肯定性格、绝对完美的目标取向以及完全诉诸内心修养和心灵体验的实践方式，使之不能不具有浓厚的超现实的“出世”性格和空想的宗教乌托邦精神，并因而被称为“儒教”。值得注意的是，牟宗三在肯定儒家思想的绝对永恒价值的同时，也看到儒家的缺陷在于“能上升不能下贯，能侔于天而不能侔于人；其侔于天者，必驯至远离飘荡而不能植根于大地”，以至于“蹈虚而飘荡”、“高明之道不能客观实现于历史”^⑤。如果根据通常的理解，把乌托邦精神的本质特征界定为一种超越现实的、空想的、追求完美无缺的理想社会的思想，则牟氏的这番话恰恰从一个侧面印证，儒家的确具有乌托邦精神的某些特征。

儒家的这种“入世”与“出世”、现实精神与乌托邦精神并存的二重性格，预示着它将在现实的政治生活中扮演极其复杂的角色，并为它和专制君主之间的冲突与摩擦埋下了伏线。

遭遇专制制度：儒家和君主制度的结合与冲突

众所周知，儒家虽然形成于先秦时期，但它真正深深地切入现实政治，成为对政治具有更直接影响的“实际政治过程中的儒家”，则在秦汉大一统的专制帝制确立以后。

从前述儒家的“入世”层面上，必然会导致儒家与皇权的相辅相成、相互利用关系。就儒家自身而言，它既然要想实践其“高明之道”，必须借助于一定的“器”、“势”作工具，这就不能不依赖于现实的政治权威。汉代刘向和明人王夫之都道破了这一层：前者在《说苑·指武》中，基于孔子在世时“天下不从”的事实，得出了“是故道非势不立，非势不行”的结论；后者也在《读通鉴论》卷6说，没有君这个“器”，“道则无所丽以行”。故从这一点看，儒家是无可选择地要与专制君主打交道的。而对汉以后的君主来说，儒家也至少有以下可“假借利用”之处：第一，它特别重视社会秩序、礼乐制度的设计，本质上是一种建设和守成的思想，而非革命与破坏的思想，正好适应统治者建立和巩固统治秩序的需要。刘邦之所以对叔孙通等儒生前倨后恭并采用了儒家的礼仪制度，就是因为他慢慢感觉到儒家虽然“难与进取”，但却“可与守成”^⑥；第二，它可以被用来为专制制度提供文化上的“包装”与“润饰”，比如借用儒家的语言，说自己是“替天行道”，是“仁政”，用朱熹的话就是“假仁借义以行其私”（译后），从而使其具有存在目的神圣性与权威合法性。如《汉书·循吏传》记载说，武帝时，董仲舒、公孙弘等人善于“以经术（儒术）润饰吏事”，所以深受天子的器重。这样，本来是“私天下”统治的君主专制，经过一番“润饰”便似乎获得了神圣的意义与价值。

需要说明的是，秦王朝的迅速灭亡，在促成儒家与专制制度结合方面起了十分重要的反面教员作用。在后人的眼里，秦的短命是大肆推行“焚书坑儒”、实行“暴政”的结果。这一事实就像是立下了一条可怕的咒语，经常被陆贾、贾谊、董仲舒等人用来“诅咒”和贬斥不行儒道的行为。汉武帝“独尊儒术”，最终完成双方的结合，在很大程度上就与秦朝灭亡的教训有关。

然而，一旦儒家和君主制度的结合成为现实，它们之间的冲突和摩擦也就不可避免。

这是因为,从一般意义上看,任何乌托邦思想都会产生与现实的不同程度的错位,都会具有不同程度的超越、批判现实政治权威的性格。著名宗教哲学家保罗·蒂里希就曾指出,乌托邦思想对现实“具有本体意义上的不满”,因而使人类具有一种永远要求改造现实的冲动;曼哈姆也将乌托邦定义为一种“与现实不一致”的思想,并肯定它在一定意义上“代表了人类的创新能力”。我认为,乌托邦思想之所以具有这种批判、否定现实的性格,不仅仅根源于它在追求方面的空想性与完美无缺性,还在于它那种执著的自我肯定的精神:在骨子头,它坚信只有自己的理念才是至高无上、才是绝对合理的。站在第三者的立场上,或许可以把乌托邦思想视为“人们对一个现实中不存在但却是完美无缺的理想社会之追求”,但是对于一个秉持乌托邦理念的人来说,乌托邦的首要特征就在于它的“真实性”,在于它体现了人类的“本质”^⑦。这样,此种自命为绝对权威的倾向就使它必然又具有一种批判、否定现实权威的冲动。

前面已经论及,儒家乌托邦精神也是既具有空想性、又自命为绝对真理和绝对权威,因而它必然也会和现实的政治权威产生深刻的、多方面的紧张与冲突。

首先,儒家思想和中国君主制度所奉行的基本理念、基本目标取向是有很大差异的。君主专制的突出特点和本质属性就在于它的“私”性,这一制度的很多具体层面,如嫡长子继承制、宦官专政、后宫制度等都与此直接有关,而君主也往往自觉地把国事当作“家事”:宋太祖在评论自己的养兵制度时就说,“吾家之事,惟养兵可为百代之法”;那位公开篡夺其侄子皇位的明成祖,在强迫方孝孺为他起草即位诏书时也说,“此朕家事”。所以,吕留良说,秦汉以后的制度“本心却决是一个自私自利,唯恐失却此家当”^⑧。受这种本质的制约,君主制不可能产生出超越现实功利的目标,而只能以实现家天下统治、以延续个人或家族的统治为最高宗旨。而儒家思想却不然,它与君权相结合的根本目的是为了现实“天下归仁”、“天下为公”的目标,故在治国方面要坚持“大公至正”、“君道,公而已矣”的理念^⑨。它并不满足于维持现有的君主制度,它更有自己的高远理想和终极关怀,这样在现实中它和君主制度之间的错位与冲突就是决不可免的了。

其次,儒家从自己的绝对权威地位和理想政治模式出发,必然会对现实采取永不满足、永远批判的态度,也必然会产生否定、蔑视现实君主权威的倾向。众所周知,君主专制制度的根本精神就在于,它肯定君主在国家事务的一切方面拥有绝对的、不受任何法律和制度限制的权力,肯定君主的意志高于一切,在一切方面拥有最高的发言权。故君主的“尊儒”绝非真的要把儒家思想奉为最高的指导原则,而仅仅是把它当成“治术”、工具。然而,儒家思想及其后继者则声称,“天地之间,至尊者道”(宋儒周敦颐语),“圣人之权”比“帝王之权”要“尊之又尊”(明人吕坤语),根本上只以儒家思想及其代表人物为最高权威,内心并不承认君主的绝对权威。从儒家的理想来看,现实的政治、现实的君主根本就不够格。程颐就断言,自周公以后“百世无善治”。朱熹则在与陈亮讨论秦汉以来政治情况时指出,即使汉高祖刘邦、唐太宗李世民也不能说是“得天理之正”,他们充其量也不过是“假仁借义以行其私”,并不无悲观地说:孔孟之后的1500年间,“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”。清代儒者曾静更是直言不讳地贬斥现实中的君主:“皇帝合该是吾学儒者做,不该把世路上英雄做。周末变局,在位者多不知学,尽是世路上英雄,甚至老奸巨滑,即谚所谓光棍也。若论正位,春秋时皇帝该程、朱做,明季皇帝该吕留良做,如今却被豪强占去了”^⑩。足见在儒家知识分子的心目中,儒家的“道”是高于君主之“势”的,只有儒家及其圣人才是绝对的权威,才拥有对现实一切的最高发言权,必须按照他们的面貌去塑造社会与国家才是合理的。就这一点而言,儒家思想与君主制度之间的分歧和冲突是相当深刻的。

第三,既然双方所追求的目标和理念不同,并且都自认为是绝对权威,必然也就会在具体的政治过程中发生冲突。比如,专制制度肯定君主的意志高于一切,而儒家知识分子却常常倡导以儒家思想为“正君之法”、“万世之法”去“格君心之非”,要求以儒家思想去指导、约束君主的行为,甚至要把儒家的经典直接当作治国的“律令格例”^⑪。在实际生活中,儒家士大夫还经常以“天”、“师古”、“法古”的名义来突出儒家对政治的指导地位,约束乃至抗拒君主的意志。就天命观来说,它一方面被君主利用来证明自己权威的合法性,另一方面,又被儒家用作制约君权的工具。按照儒家的说法,君主受天命掌握国家统治权,代表天来为民谋福利,即明人方孝孺所谓“天之立君,所以为民”。然而皇天无语,天意最终要以民意为依据,也就是《孟子

。万章上》所说的“天听自我民听，天视自我民视”。故儒家的天命观实质在于强调民心民意，是与其民本思想相联系的。在儒家看来，君主必须对天负责，受天的监督，用汉儒的“谴告”理论就是：如果君主失德无道，上天便会降灾异以示谴责警告，直至“更命有德”^⑩。而中国幅员辽阔，局部的自然灾害又几乎随时都有，每到这种场合，儒家官僚士大夫便往往借机展开对政治的批评。皇帝也常常为此下诏“罪己”，接受批评建议。故就实际作用来看，儒家的天命神权观确实为缺乏制度约束的皇权树立了某种外在权威和制约机制。正如已故著名学者肖公权在分析汉代天命观时所指出的那样，儒家大力宣扬天命神权观，“盖图以天权限制君权，藉防君主专制之流弊”^⑪。另外，儒家经常推崇“三代盛世”和尧、舜、周公、孔、孟等“圣人”，也具有抬高古人、贬抑和约束现实君主的深刻用意。在信奉儒家思想的官僚士大夫心中，三代盛世以及古代圣人寄托和代表着儒家的“仁政”思想，所以他们所谓的崇古、师古、法古，实际就是要推崇师法儒家，就是要君主承认儒家的绝对权威地位。比如，汉代陆贾在反驳刘邦的“马上得天下”思想时，就提出要“法先圣”与“行仁义”；贾谊劝汉武帝效法汤、武之治，也是要求“置天下于仁义礼乐”，而不是如“秦王置天下于法令刑罚”^⑫。而承认三代盛世的绝对完美性和先王的绝对权威性，这就意味着现实的君主必须承认自己具有可批评和指摘之处，必须在对先王的顶礼膜拜中永远知道自我收敛和自我约束。如《旧唐书》卷75《孙伏伽传》记载，唐高祖李渊即位不久，当时还只是万年县法曹的孙伏伽便提出一份长长的奏章，借总结隋朝灭亡的教训，讽喻李渊不要象隋后主那样，“自谓德盛唐尧，功过夏禹”便“不师古训”、“恣情不慎”、“穷奢极欲以恣其心”。又同书卷72《虞世南传》：太宗时有一次彗星出现，虞世南于是借机提醒太宗，说“愿陛下勿以功高古人而自矜伐，勿以太平渐久而自骄怠”云云。太宗听后不禁敛容向大臣们检讨说，“吾才弱冠举义兵，年二十四平天下，未三十而居大位，自谓三代以降，拨乱之主，莫臻于此。重以……当此之时，足为劲敌者皆为我擒……颇为自矜之意以轻天下士，此吾之罪也。上天之变，良为是乎？其秦始皇平六国，隋炀帝富有四海，既骄且逸，一朝而败，吾亦何得自骄也！言念于此，不觉惕焉震惧！”显然这里蕴含着这样一个“戒律”式的思维：君主如不法古、崇古，就会骄傲自大，恣情纵欲，以至“轻天下士”，逸出儒家的约束而自取败亡。正是基于这种思路，那位自以为功盖三皇五帝、公然“事不法古”的秦始皇永远成了反面典型，时刻受到儒家官僚士大夫的贬斥。历代崇古师古的言论真可谓有敲山震虎之妙，处处透出约束专制皇帝的良苦用心。许多人有昧于此，将儒家的崇古概斥为“倒退”，不免失之浮浅武断。

又比如说，专制君主在骨子里是“私天下”的，并且“富有四海”，比任何人更有条件满足个人私欲，然而我们如果仔细翻阅一下史籍就会发现，儒家及受儒家影响的官僚们似乎并不真正承认这一点。他们认为天下并不是哪一个人的天下，“天下乃皇天之下”，故治国要讲公道，“用下之心为心，不得自专快意而已也”。皇帝也不能放纵私欲，而应“存天理，灭人欲”、“正心窒欲”、“防未萌之欲”。如果“逞嗜奔欲”，则是“逆天害人”。为此，皇帝自然不能耽于后宫女色，也不能逸游、弋猎无度，要“操情欲之感无介乎容仪，宴私之意不形乎动静”；甚至也不能在臣下面前“自矜”、过分显示自己“强辩”的口才^⑬。

另外，在理论上，君主是可以随心所欲的；而儒家却认为，合格的君主应该如孔子所说的那样“无为而治”、“恭己正南面而已”，就是说要将权力委托给大臣，实行“委任守成”、“垂拱而治”。所以，历史上一旦皇帝揽权太多或太“有作为”，如大兴土木、对外用兵（如汉武帝、明武帝），或者亲理刑狱、对宠臣委以要职时，往往会遭到大臣的批评甚至抗议。

这样，如果君主完全按照儒家的要求行事，就实际上什么也不能作，等于被剥夺了在国家事务中的最高决策权。在儒家的治国思想影响下，历史上有些君主确实产生了一种被“剥夺”感。如汉成帝欲封太后之弟付商为侯，尚书郑崇以为“坏乱制度，逆天心”，坚持反对，付太后于是既愤怒又大惑不解地说：“何有为天子乃反为一臣所专制邪！”无独有偶，宋真宗时大臣王钦若未经奏明，自作主张地提升某人官职，真宗得知后也是大怒说：王钦若敢自操爵赏之柄，如此“朕须束手也”^⑭。君主当然不能容忍这种专制者反受臣下“专制”的局面，这就难免要和儒家思想影响下的官僚士大夫发生冲突，历史上许多政治风潮遂由此而起。

历史影响: 君主专制制度的内在制约与调节机制

儒家与君主专制制度之间的这种既溶合又冲突的错综复杂关系,首先不能不使儒家在某种程度上被御用化、被专制主义意识形态化。专制制度因儒家的“润饰”更具有欺骗性,君主更可能“假仁借义”行专制之实,儒家思想一旦由官方规定为绝对真理,便容易成为扼杀新思想的桎梏,出现戴震所谓的“以理杀人”的情况。见于论者对这一层注意较多,这里着重说明的是,在历史上儒家与专制制度结合与冲突过程中,存在着这样一种双向演变:即君主制度的儒家化、人文化与儒家的制度化,从而产生了深远的影响。

首先,儒家思想的存在,使得专制制度能够造成某种政治生态,发育出一定的批评监督机制和遏制力量。如前所论,儒家虽然为了行“道”而拥抱现实中的“势”,但它并没有放弃“道”高于“势”的地位,事实上,始终存在着一个与专制皇权并存、甚至高于专制皇权的权威系统,这就是以孔子为代表的儒家“道统”,而孔子的“素王”、“万世师表”形象即是这个权威系统的人格象征。儒家权威系统的存在,毕竟在专制时代还能够提供某些相对独立的思维空间,是非公允标准和相对稳定的舆论导向。人们至少不会因专制的高压而完全丧失起码的判断能力,不至于完全以君主的是非为是非,还能在官僚队伍中保持相当的批评政治的风气与传统,甚至还会像明儒那样,敢于“堂堂正正地做人”,像范仲淹那样,“宁鸣而死,不默而生”,敢“与天子争是非”^①,始终表现出对现实的永不满和勇于批判的精神。这样,必定会使专制制度在实际运行中维持一定的舆论开放,以及相对独立的批评、监督力量,从而降低了专制制度的封闭性和随意性。

儒家思想的存在,也使中国君主专制制度具备了一定的超越性和创造性。因为,儒家的乌托邦性格以及由此而来的批评精神,使它总是不满足于维护君主专制的“私”的格局,执著地追求未来的理想,从而给政治体制注入了一种超越与冲动精神。过去,人们往往批评儒家迂腐、不切实际,殊不知儒家思想中某些超越现实的东西,恰恰是它在专制制度下最有活力的部分。如果儒家真的使当权者感到得心应手般地“有用”,那必然是它已被彻底御用化为专制主义的思想体系而完全丧失活力,在这样的局面下,很难想象几千年来中国文化会有如此辉煌的成绩。还有的学者曾用“阿波罗精神”和“浮士德精神”来区别中国文化和西方文化,认为中国文化的精神只在维持现状,没有对现实的突破与超越精神,其实也是不恰当的。

另外,儒家与专制制度的结合与冲突导致了君主制的儒家化和儒家的制度化,造成了君主专制政体下官僚系统的某种“自主性”,使得缺乏外在制度约束的专制制度有了一定的内在制约与调节机制。诚如陈寅恪先生所指出的那样,“二千年华夏民族所受儒家学说之影响,最深最巨者,实在制度、法律、公私生活方面”^②,伴随着儒家独尊地位的确立,儒家的思想确实也逐渐在“制度化”,凝结成为政治运行中的活动原则。

比如在宰相制度方面,宰相作为百官之长,通常由儒学修养甚高者出任,宋明以后,更主要由科举考试取得进士者出任。宰相居官任事也主要以儒家思想为准绳,在君主利益与社会利益之间,宰相往往站在儒家所规定的角色意识上,充当为民请命的代表^③。在宰相制度的运行方式方面,也受儒家的治国理念所制约。如唐代李华的《中书政事堂纪》在记述宰相机构的功能时说,“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”^④云云,即是以儒家的“道”作为宰相施政的最高指导准则的。

至于一向颇受注意的科举制度,其儒家化的色彩就更为明显。它不仅体现了儒家选贤任能的“公”的理念,其考试内容也主要来自儒家经典。这种制度既为专制君主培养人才,也是一个从读经到科举入仕来培养儒家传人的制度化过程。科举制度在大约1000年的历史中,它本身所体现的理性化、制度化和普遍主义精神,对于克服专制制度的非理性、随意性确实起过某种淡化和疏解作用,并且在今天也不失其现代意义。

最后,不仅官僚制度为儒家思想所塑造,即便是君主本人,也是生活在以儒家为核心的政治文化之下,完成其社会化过程的。如汉唐以来就有儒臣为皇帝讲经说史的做法,宋明以后正式形成专为君主开设的御前读书制,即所谓经筵侍讲制^⑤。一则灌输儒家的思想与治国经验,弥补君主素质的不足;一则借此将皇帝置于学生的地位,彰显儒家的“帝师”地位和“道高于势”的理念:如《明史》卷139《钱唐传》载,钱氏奉

诏讲经，立而不跪，有人批评他不懂君臣之礼，钱正色回答说，“以古圣帝之道陈于陛下，不跪不为倨！”

总之，在儒家思想的影响下，必然会使君主制度下各层面形成一定的自主性和制度化因素，使君主专制具有了某种内在调节与制约机制，从而相对降低了它的随意性和非理性成分^②。

结束语

儒家的双重的性格使它与君主专制制度既结合又冲突，既“内在于”现实政治又超越于现实政治。这种复杂的关系，在很大程度上造成了中国君主专制制度的运行机制、演变方式和历史作用的复杂性。从制度的规定上看，君主专制确有不不断强化之势，如相权日益衰微，至明代竟至于取消宰相，似乎现实离儒家的理想越来越远；而从君主制度的实际运行上看，君权确实又无时不在经受着儒家持续的、制度层面与非制度层面的制约。这种“软约束”使专制政治又呈现出一定的开放性与活力，而皇权则往往流于象征层面。

注 释：

① 《中庸》

② 牟宗三：《政道与治道》序言，台湾学生书局 1991年增订版。

③ 徐复观：《中国思想史论集》三版重编，台湾学生书局 1971年版，第 121—122页。

④ 晁说之：《晁氏儒言·新》

⑤ 《道德的理想主义》，台湾学生书局修订 5版，第 3页。

⑥ 《史记·叔孙通传》

⑦ 保罗·蒂里希：《政治期望》，四川人民出版社 1989年版，第 214—216页；《布莱克维尔政治学百科全书》中译本，第 784—788页。

⑧ （宋）李涛：《续资治通鉴长编》卷 2；《明史·方孝儒传》；吕留良：《四书讲义》卷 29

⑨ 《明史》卷 139载叶伯巨语；《文献通考》卷 54引胡致堂语。

⑩ 《宋史·程颐传》；《朱文公文集》卷 36《答陈同甫书》；《大义觉迷录》卷 2

⑪ 真得秀：《真西山先生集》卷 3，《大学衍义序》

⑫ 《汉书·董仲舒传》、《汉书·谷永传》

⑬ 肖公权：《中国政治思想史》，台湾联经出版事业公司 1980年版，第 314页。

⑭ 《汉书·陆贾传》、《汉书·贾谊传》

⑮ 《汉书》卷 72《鲍宣传》；《宋史》卷 427《程颐传》；《旧唐书》卷 75《张玄素传》、卷 74《刘洎传》。

⑯ 《汉书》卷 77《郑崇传》；《续资治通鉴长编》卷 82

⑰ 语见范著《灵乌赋》。欧阳修《上范司谏书》，转引自李涵、刘经华著《范仲淹传》，第 202—204页。

⑱ 《金明馆丛稿》二编，第 250—251页。

⑲ 《中国文化新论·制度篇》，台湾联经出版事业公司 1983年版，第 121—122页。

⑳ 《全唐文》卷 316

㉑ 参见张帆《中国古代经筵初探》，载于《中国史研究》1991年第 3期。

㉒ 参见艾森斯塔得《帝国的政治体系》中译本第 10章；余英时《君尊臣卑下的君权与相权》，载《历史与思想》，联经出版事业公司 1976年版。

（责任编辑 叶娟丽）