

亦主亦奴

——中国古代官僚的社会人格

张分田 著

浙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

亦主亦奴:中国古代官僚的社会人格/张分田著.
- 杭州:浙江人民出版社,2000.1
(中国政治文化丛书/刘泽华主编)
ISBN 7-213-01802-7

I. 亦… II. 张… III. ①官制-研究-中国-古代
②政治-人格-中国-古代 IV. D691.42

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 52121 号

中国政治文化丛书 刘泽华主编

亦主亦奴

——中国古代官僚的社会人格

张分田 著

- 出版发行 浙江人民出版社
(杭州体育场路 347 号)
责任编辑 李 宁
封面设计 池长尧
责任校对 鞠 朗
经 销 浙江省新华书店
激光照排 杭州天天电脑信息处理有限公司
印 刷 浙江大学印刷厂
(杭州玉古路 20 号)
开 本 850×1168 1/32
印 张 9.375
字 数 22.5 万 插 页 2
印 数 1-4000
版 次 2000 年 1 月第 1 版
2000 年 1 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 7-213-01802-7/D·292
定 价 16.00 元
如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

序

说正题之前先讲明朝的两个故事。

其一，嘉靖帝是历史上有名的昏君，海瑞是历史上屈指可数的直谏名臣。嘉靖四十五年（1566年）海瑞有一个震惊朝野的上书，言词激烈，充满了理性和胆识，对皇帝进行了淋漓尽致的批评。嘉靖皇帝大怒，将海瑞下狱，拟判死刑。海瑞在上书之前已料到这一结局，早早把家眷送回家，遣散仆役，还买好了棺材。忽一日，狱主事设酒宴款待海瑞，他以为是临刑前的送别餐。由于他早已做好必死的准备，所以十分平静而坦然，痛快地大吃大喝一顿。饭罢，主事附耳告诉他：“宫车适晏驾，先生今出即大用矣。”按常人的心理，听到这个消息，至少会松一口气。然而海瑞却转坦然平静为悲恸，如丧考妣，将酒饭全吐出来，痛哭昏厥，栽倒在地。

其二，东林党人是晚明极富学养和理性的士绅，又是儒家文化塑造出来的典型的正人君子。在晚明激烈的党争中，他们遭到阉党魏忠贤与嗜利官僚集团的攻击。天启五年（1625年），魏忠贤等得到熹宗的支持，大兴诏狱。面对“君命”之诛，东林党人不仅毫无冤屈之怨，反而担心有损君王圣名，一再表白“皇上圣明，臣罪当诛”。杨涟说：“涟以痴心报主，不惜身家，久付七尺于不问矣。……雷霆雨露，莫非天恩。”高攀龙惟恐他人误解，在“遗表”中再表忠心：“君恩未报，愿结来生。”东林党的主要人物在死面前，没有一个揭发他人、推诿责任或称上当受骗的，而是一个

比一个铁骨铮铮,忠节烈烈,可谓感天动地,泣鬼神!

在今天看来,海瑞与东林党人的表现实在令人费解,这些人把自己的死置之度外,却为荒唐皇帝的声誉忧心忡忡,担心“徒使枉杀臣子之名,归之皇上”(杨涟语)。对这种现象很难用一般的历史研究方法说清楚,而用“政治文化”的方法则可以得到较合理的解释。

政治文化是现代政治学的一个分支,关于它的定义迄今众说纷纭,但所要研究的内容又是清楚的,要之,是政治系统赖以生存的文化条件或背景,即一个民族在特定历史时期流行的政治价值观念、政治信仰、政治情感和政治心理等。政治文化不仅仅是一个现实的问题,同时也是一个历史问题。于是有“传统”政治文化的提出。

当代政治文化属于一种行为科学,一般通过抽样调查、行为测量、心理分析、统计等方法进行研究。由于历史形态的政治文化的主体已消失,这些方法自然也难再使用,只能在历史的遗迹、遗物之中去寻找。

我不想先给“传统”政治文化下什么定义,而是先从问题出发,我认为有两方面的问题值得研究:

一是政治价值观念以及与之相关的政治信仰、心态和人格问题。这些无疑同政治思想史有极密切的关系,但又有明显的不同。政治思想史主要是解析政治理论,而政治文化则主要研究政治观念的文化结晶或凝固状态(如政治观念范式与情感信仰,成俗性的政治心理定势,无明确意识的政治行为准则,无须论证的当然前提,公认的政治形式、框框、套套等等);人们的政治行为方式;政治人格和政治心理等等。这些政治文化现象在历史上影响极大,一旦形成,常常成为控制人们的政治行为和思维方式的看不见的手。比如“君尊臣卑”、“君命臣从”观念,无疑是一个制度问题,也是一个理论问题,但更是一个政治文化问

题。说它是政治文化时,指的是人们不再对它进行思考,而是把它视为“当然”的事实,是一个无可怀疑的“前提”,是一种稳定的“心理定势”,从而也就成为公认的价值准则。于是在君主面前就没有任何主体意识和独立人格可言,在“圣旨”面前就没有是非可论,与“天子圣明”相对的是“臣罪当死”。许多历史现象很难用理性去分析,而用“政治文化”却很容易理解其中的蕴意。从海瑞和东林党人现象中可以看到“政治文化”的作用与意义。

第二个问题是文化政治化与政治文化化。其主要目的是探讨形成“政治文化”的历史过程。

文化政治化主要包括两层含义:其一,一定的政治体制的形成有赖于一定的文化背景;其二,一定政治体制的存在和运行受到文化因素的制约。仅仅从制度、法律、规定、强制等等范畴来谈政治是远远不够的,还必须结合一定的文化背景才能更深入地理解政治的运行和发展。以“权力”这一范畴为例,权力问题不仅仅是“硬件”的规定和运动,同时也是一个文化问题。比如有关权力的合法性与对权力的认同问题,在很大程度上说是一个文化问题。在传统政治思想与政治文化中,这方面的内容极为丰富。又如,儒家如何从“诸子”之学上升为统治阶级的意识形态,就是一个文化政治化的典型事例。历史上文化向政治扩展、渗透的事实极多,均属文化政治化现象。

文化政治化十分重要,同样,政治又会文化化。一定的政治制度和法律体系可以通过不断的社会化过程,逐渐内化为政治共同体成员所奉行的价值和行为准则。例如中国传统政治文化中的皇帝至上观念,即绝对权威崇拜,就是长期的君主专制制度社会化的产物。相对强大的、圣明的君主权威,平民百姓显得十分渺小和卑贱,几乎没有任何政治参与意识,以致在一些场合,且不说面对皇帝,就是只要见到皇帝和皇权的标记,便自然而然、不由自主地双膝跪下,成为一种条件反射。这种心理和行为

就是不断政治社会化的产物。

这套小系列书，就是围绕着上述问题而作的专题研究。这仅仅是开始，重头还在今后。我相信这几位作者以及有志于此的其他学人会进一步把研究推向深入。

刘泽华

目 录

序 1

导 言 1

第一章 以帝王崇拜为核心的绝对权威崇拜 5

第一节 天地君亲师 6

第二节 兼备各种权威属性的帝王崇拜 28

第二章 尽人皆奴与臣民依附观念 38

第一节 君臣之义与人的臣仆化 40

第二节 臣民卑贱论与工具论 52

第三节 忠孝规范与臣民绝对义务观念 63

第四节 信仰化的名分观念与臣民的犬马意识 76

第五节 恋君情结及其表现形式 93

第三章 道义的卫士与道义的奴隶 114

第一节 “从道不从君”与“从道即从君” 115

第二节 谏议：君之道、官之制、臣之忠 136

第三节 言罪、吻祸与说难 167

第四章	官僚政治角色与主奴综合意识	203
第一节	主奴双涵的“官僚”称谓	204
第二节	宦官意识：身为下贱，口衔天宪	210
第三节	后妃意识：贵为至尊，贱同奴婢	227
第四节	宰相意识：一人之下，万人之上	238
第五节	父母官意识：与一人分忧、为万民作主	253

第五章	主奴综合意识的泛化	269
第一节	角色转换与亦主亦奴社会人格	270
第二节	最高统治者的主奴综合意识	276
第三节	圣人：主奴根性的理想化身	283

后 记	294
-----	-----

导 言

社会人格，是指一定社会群体所共有的人格特质。亦主亦奴是中国古代最具普遍意义的社会人格，而官僚的政治人格又是主奴综合意识的典型代表。

作为文化符号，“官僚”一词既形象，又贴切。它准确地揭示了官僚群体的政治地位和人格特征。“官者，管也”，它曾是一种君主称谓，后来一直用于称呼拥有政治权势的支配者；“僚”，即僚属，它本是奴仆称谓，后来却用于称呼处于从属地位的被支配者。官与僚连缀在一起，就使得官长与僚属、支配者与被支配者两类不同的文化意义复合于一体。“官僚”称谓的内涵是：亦君亦臣、亦上亦下、亦主亦奴。

中国古代的高官显贵们，大多顶戴着原本十分卑微的头衔。这是一种很值得注意的政治文化现象。以号称“一人之下，万人之上”的大官宰执为例：他们最初被称为“宰”、“太宰”、“冢宰”，而这些字眼本是家奴总管的称谓。后来这些权臣又被称为“司徒”、“司空”、“司马”，而它们本是卑微家臣的头衔。魏晋唐宋，这些王之喉舌又先后有了“尚书”、“侍中”、“中书”、“仆射”、“枢密”之类的官衔，而寻根溯源，它们当初也都是卑微小臣的称谓，有的则是宫廷家奴的职务。即使作为最高文官头衔的太师、太傅、太保，最初也只是帝王或储君的保姆的称谓。宰相、宰执辅佐君王，宰制天下，位高、势尊、权重。然而就连这些“燮理阴阳”的权贵们也必须头顶卑微的冠冕，匍匐在帝王脚下，俯首称臣，

甚至自称“奴才”。他们效命于君王，还须口称“待罪丞相”，任凭驱使责罚。这就以极端的形式展示着官僚尊与卑、主与奴双涵的角色、规范与人格。

还有一类极端化的典型，人们称之为“宦官”。宦，其字形为屋下之臣，本义为家中仆隶。宦官之宦仍用其本义，这批刑余之人是地地道道的皇室家奴。在旧式的观念中，阉宦历来是最低贱、最卑劣的一群。言其贱，人们蔑之为昏聩、阉人；道其卑，人们贬之为宦寺、内竖。然而权力塔尖上的奴仆毕竟有与众不同之处。他们之中的许多人肩扛着官的头衔，跻身于职官行列。宦而为官，故称宦官。这一群体中历来不乏位高秩重者，有的甚至出将入相，封侯拜王，权大势重者竟能令公卿百官敬之畏之、歌之颂之，甚至拜倒其脚下，自称门生、义子，尊之为“九千九百岁”。更有甚者竟然奴恶欺主，玩帝王于股掌之中，以致许多至尊的皇帝自叹受制于家奴。宦而为官，官而为宦，这就集极卑与至尊于一体。宦官主奴双兼的地位最显然，其主奴综合意识的结构最清晰、层次最分明。主与奴形成强烈的反差，却又集于一身。“宦官”意识无愧为“官宦”意识的典型代表。

官僚的地位、角色、规范，称谓共同铸模着这一群体的精神世界。这必然使亦主亦奴成为官僚群体中广泛存在的人格模式。

如果把视野进一步拓展开去，就会发现亦主亦奴人格特质几乎为中国古代一切社会个体所共有。在生命过程、社会经历、文化观念和角色丛集等多种因素综合作用下，上至天子，下至奴婢，都会共时性或历时性地兼备主奴双重角色。泛化的君崇拜和尽人皆奴的社会结构注定了主奴综合意识是最具普遍意义的社会人格，就连至尊至贵至高至上的帝王也不能例外。

中国古代教育储君的方法很绝妙：将为人君者先学为子为臣。据说王者虽尊，若不善于为子为臣就无法成为垂范天下的

人格典范，更无法成为尧舜一类的圣王。君临天下者都必须兼通君道与臣道、父道与子道，亦即兼通主奴规范，等而下之者还能例外吗？

中华先人历来崇圣。“圣人”是理想人格的载体。据说，尧舜之所以为圣王，孔孟之所以为圣贤，是因为他们“备道”，即无思无虑便言与行皆与“道”契合。他们为君尽君道，为臣尽臣道，为父尽父道，为子尽子道，纵使角色千变万化，总能做得尽善尽美，自然而然。这就是说，大圣之人天生具备这种人格特质：做主子是最好的主子，做奴才是最好的奴才。人格典范尚且如此，芸芸众生还能逃脱亦主亦奴的精神桎梏吗？

在现实生活中，理想化的圣人绝无仅有，而兼备主奴综合意识的角色则尽人皆是。所谓圣人人格，正是这种社会人格的文化化、理想化。“圣人”是专制主义社会精神的最高抽象。

主奴根性的本质是奴性。奴性的精神根源是绝对权威崇拜。在中国古代社会，绝对权威遍布社会生活的各个领域和各个层面，由此而形成一种权威主义的政治文化。在各种绝对权威中，又以天地君亲师最为神圣不可侵犯。在观念上，天地为君，父母为君，师长亦为君。推而广之，夫为君、主为君、嫡为君……概言之，“上，君也”，凡在上者皆为君，这就形成以帝王崇拜为核心的泛化的君崇拜。君的泛化几乎为各种社会关系都注入了“君臣之义”。一切信仰、膜拜天地君亲师的人必定具有主奴根性。

君，其字从口从尹，其形其义皆为发号施令的主宰；臣，其字形如侧目而视，侧足而立，本义为屈身事人的奴仆。君臣即主奴，彼此是支配与被支配、奴役与被奴役关系。

泛化的君崇拜一方面把纷纭繁杂的社会角色简化为君与臣两大系列，另一方面又把主与奴两类规范同时注入每个社会个体。以君为信仰的人必然是奴在心者，因为他们认同臣道、子道、妇道、仆道。以君为信仰的人又必然是主在心者，一旦为君、为

亲、为夫、为主、为师、为嫡，便会自命为他人之天，摆出一副至尊的架势。原因很简单：在他们的心目中，为君则颐指气使，为臣则惟命是从，这是天经地义的。绝对权威崇拜内蕴着两种文化导向。主之尊与奴之卑反差强烈却又相通互补。绝对权威总是造就绝对服从，绝对服从总是造就绝对权威，两者犹如一枚硬币的两面，将它们统一在一起的精神锁链是绝对权威崇拜。明乎此，就不难理解为什么恶主几乎总是出身于恶奴。

奴性与主性都是不平等、不民主的产物。主奴根性归根结底是等级制度和等级观念在人格上的反映。君主制度、等级制度需要主性，也需要奴性，更需要主奴根性的综合。这种制度铸模着这种人格，这种人格也最适合这种制度。主奴根性是专制主义秩序得以维系的社会心理基础。

近代以来，中华民族的先驱者们为建立繁荣、富强、民主的新中国而前赴后继。在血与火的斗争中，他们发现旧时代留下的专制主义文化体系是一副十分沉重的精神枷锁，它严重阻碍着社会进步、民族振兴。于是他们在把武器的批判加诸旧制度的同时，把批判的武器对准了旧文化。先驱者们抨击专制主义、揭露吃人的封建礼教，清除主奴根性的流毒。他们对王权主义、孔孟道统的点评与定位，犀利、精辟、深刻、一针见血、入木三分。这在当时有振聋发聩之功，在今天有启发来者之效。

本书将综合利用历史学、政治学、文化学、社会学的研究方法，与成果，选用典型历史材料，多角度、多层面地剖析主奴根性的成因及各种表现形式，并着重阐明这样一个论点：在中国古代社会，主奴综合意识是最具有普遍意义的社会人格。

第一章

以帝王崇拜为核心的绝对权威崇拜

以帝王崇拜为核心的绝对权威崇拜是中国古代政治文化的基础与内核,也是亦主亦奴社会人格的文化根源。

权威意味着“尊严”和“权力”。权威以强制性权力为基础,把意志强加于人们,又以人们的服从为前提发挥其作用。它通过一定的人、集团、组织,对人们的信念和行动产生影响,调整或指导人类的社会活动。人类结为社会,组成团体,相互依赖,联合行动的首要条件是要有一个能处理一切所属问题的、起支配作用的意志,这就是权威。一定的权威和一定的服从,都是人类社会所必需的。不仅如此,在人类社会发展的任何阶段,都会在一定范围内、一定条件下需要绝对权威和绝对服从,甚至需要众人绝对服从于某一个人的意志。换句话说,只要人类结为社会,就必然需要带有强制性、支配性的权威。有时还需要一种真正的“专制”、“强制”。

权威与自治是相对的。权威意味着限制个人的独立活动。无论权威来自专制主义还是民主主义,它都不能不对个人独立活动的自由有所剥夺、有所限制。群体的自治也以建立代表群体意志的权威为首要条件,而自治体一旦形成,其成员就不再享有纯粹意义上的独立活动的自由,即没有无权威的自治,因而也没有纯粹意义上的个人自由。这一切是由人类的社会属性决定的。

问题的关键不在于是否有权威与服从,不在于是否有绝对

权威与绝对服从,而在于这种权威与服从是怎样形成的,以及其目的、性质与形式。

中国古代社会权威崇拜的特点是:几乎一切社会权威,无论虚拟的还是实在的,都被视为绝对权威;每一种权威总是由一个未经民主程序认定的个体来体现,并使之成为绝对的主宰;为了维护这类权威,总是力图彻底剥夺服从者的人格独立乃至一切权利和自由;权威者与服从者的关系实质是人身依附关系,即主奴关系。这种权威又大多被涂上神圣的油彩,以致成为全社会的信仰。

普遍性的绝对权威崇拜造就了两种典型的相辅相成的心态:(1)在支配者群体中普遍存在的主子心态;(2)在被支配者群体中普遍存在的奴才心态。两种心态都来自对绝对权威观念的认同、信仰乃至迷信。当支配者角色与被支配者角色历时性或共时性集于一身时,这一个人的人格中就会同时具有主与奴两种心态,即亦主亦奴人格。这种人格在古代社会广泛存在,因而是一种社会人格。

第一节 天地君亲师

天地君亲师,这是中国古代社会五种最重要的绝对权威,它们分别代表不同体系、不同关系中的绝对权威。天地是天人体系中的绝对权威,君是政治体系中的绝对权威,亲是宗族体系中的绝对权威,师是学术体系中的绝对权威。天地君亲师又是互拟、互类、互证关系,它们集中代表着各种绝对权威的基本属性和特点。参透了这五个字的来源、意义和作用,也就把握了中国古代权威主义政治文化的真谛。

一 天地君亲师崇拜的源与流

“每天清晨一炷香，谢天谢地谢君王。太平气象家家乐，都是皇恩不可量。”（《传家宝》卷四）至迟到明清时代，把“天地君亲师”的神牌供奉在家中，早晚焚香叩谢，已成为民俗。有些地区，“君”字写作“国”字。君国一体，两种写法并不意味观念上的差异。许多少数民族地区也有同样的风俗。清朝初年的石成基对这种信仰和风俗的解释是：“天地君亲师，此五件世上都该感激，都该设牌位早晚焚香叩谢，切不可懈怠，做个忘恩负义的人。”（《传家宝》卷一）

集“天地君亲师”于同一牌位，设案焚香供奉，虽是较晚的风俗，而将它们奉为绝对权威，相提并论，却源于先秦。作为绝对权威崇拜，其渊源更为久远。它们很可能是与文明的曙光一同降临于中华大地的。

早在以甲骨刻写卜辞，以钟鼎记述铭文的时代，人们就已把天神地祇、祖宗神灵、先王先哲奉为绝对权威而顶礼膜拜了。其中天地崇拜、祖宗崇拜、父权崇拜还可以追溯到史前时代。这一点有大量的考古材料、文献材料予以证明。宗教观念是对社会现实的曲折反映。这些信仰本身包含着后世天地君亲师崇拜的基本文化要素。

在殷周，上帝及各种神明的权威具有绝对性。只要看一看当时人们事鬼敬神的虔诚劲以及帝命（或天命）在社会政治生活中的地位便一目了然了。

在殷周，宗子与父家长的权威也具有绝对性。只要看一看宗法的专横、等级的森严，看一看大宗对小宗、宗子对族人、父家长对家庭成员的生杀予夺之权，看一看事父惟孝惟顺、不得违逆的道德信条和不孝则诛的律条，便一目了然了。

在殷周，君的权威，特别是帝王的权威更具绝对性。只要看

一看《尚书》中发布诰命的君主那副专断独裁的面孔，看一看以辅臣和奴隶为人殉的王者大墓，看一看各种标识君主权威的文化符号，看一看委质为臣、君命无贰的先王之制和道德准则，便一目了然了。

依据大量的文献和各种佐证，可以不无把握地推测：在殷周，师长的权威也具有绝对性。据说三皇五帝都是创造文化的圣贤哲人，他们以教化莅民。据说五帝三王皆立师傅，太子、世子皆须尊师重道。据说古之教民者皆于乡里置师，民之师亦即民之主……从春秋以降人们对师道尊严的论述看，师长权威的绝对性必定有更为古老的渊源。

大量的线索表明，早在春秋以前，上帝的权威、帝王的权威、宗法的权威、师长的权威之间就存在着互拟、互类、互证的关系。表现在：一是上帝权威是人王权威在天国的映象，而天赋君权观念又为人王权威的绝对性提供了文化依据。祖宗神权威与君主权威之间的关系亦大体相类。二是宗统与君统的直接合一，使宗法权威与君主权威属于典型的互拟、互证关系，两种权威往往统一在同一个体身上。由于政权体系的各个层次都由宗主与君主合一的角色实施统治，所以在观念上，两种权威的相类乃至统一便获得了广泛的认同。三是天无二日、土无二王、家无二主、尊无二上的观念源于三代，而其基本思维逻辑是将诸种绝对权威互类互证。四是在《尚书》、《诗》中，天、祖、王、父、圣的权威具有内在的一致性；敬天、尊祖、顺君、法圣也具有统一性，与此相应，尤天、骂祖、斥王常常有内在的联系。

这一时期，各种绝对权威向最高统治者的汇聚已经完成。人们称最高统治者帝、天子、元后、宗子、王、辟、君父、君师，以及《尚书》中天作君作师、天子为天下父母的说法，都使最高统治者在观念上集上帝权威、君主权威、宗法权威、师长权威于一身。

大量事实表明：不管天、地、君、亲、师诸字在甲骨、金文中是否全部出现，不管这些字的本义是否与后世相同，至迟到西周初年，后世“天地君亲师”崇拜的主要内容和基本逻辑已经形成。诸种绝对权威互相联属，并以帝王权威为核心，构成了一种信仰化的崇拜。作为主流文化，这种崇拜与信仰的真谛在中华大地上传承了数千年之久。

春秋时期，人们普遍尊奉天、地、君、父、师为绝对权威。“天经地义”是论证一切法则的终极依据。君、父、师则并为人世三尊，为臣、为子、为徒者必须事之如一，忠顺不贰。桀共子不事二君，以死殉之，他对这种行为的解释是：“成闻之：‘民生于三，事之如一。’父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知，生之族也，故壹事之。唯其所在，则致死焉。报生以死，报赐以力，人之道也。”（《国语·晋语一》）人们对君、父、师必须无贰命、无贰心，甚至以死相报。君臣、父子、师徒之间权威与服从的绝对性由此可见一斑。这类观念已经归纳为“民生于三，事之如一”的成语，且类似的言与行在《左传》、《国语》中司空见惯。这表明，互相联属、互类互证的天地君亲师是一种公认的绝对权威。

春秋以降，论证天地君亲师的绝对权威及其联属关系成为许多思想家的理论课题。《荀子·礼论》对先儒的有关思想有总结性的阐发：“礼有三本。天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生，无先祖恶出，无君师恶治。三者偏亡焉无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”文中还对天地、王者、祖宗、圣人的权威、尊严大加赞颂，所谓“天者高之极也，地者下之极也，无穷者广之极也，圣人者道之极也”。而体现天地法象、先王之道、圣人之道之礼则极尽天道人情，“忠臣孝子之极”亦存乎其中。在先秦诸子百家的共同努力下，天至上论、道至上论、阴阳法则至上论、君至上论、父至上论、圣至上论都发展到极致。