

权

权力的 黑光

——中国封建政治迷信批判

王子今 著

中共中央党校出版



权力的黑光

——中国封建政治迷信批判

王子今

中共中央党校出版社

·北京·

(京)新登字 100 号

图书在版编目 (CIP) 数据

权力的黑光：中国封建政治迷信批判/王子今著.
北京：中共中央党校出版社，1994.1
ISBN 7-5035-0907-4

I. 权… II. 王… III. ①封建制度：政治制度-研究-中国②政治制度：封建制度-研究-中国 IV. D691

中共中央党校出版社出版发行

(北京海淀区大有庄 100 号)

北京四季青印刷厂印刷 新华书店经销

1994 年 2 月第 1 版 1994 年 2 月第 1 次印刷

开本：850×1168 毫米 1/32 印张：8.375

字数：210 千字 印数：1—8000 册

定价：5.70 元

目 次

导 言	(1)
第 1 章 中国传统文化的泛政治主义特色	(6)
一 中国传统政治对社会生活的全覆盖功能	(6)
二 反权威主义文化支流的涸竭	(10)
三 政治迷信：中国传统文化灰黯的色调	(17)
第 2 章 祭政合一：神权与政权的结合	(25)
一 巫卜：早期政治与早期政治家	(26)
二 帝王之事莫重于祀	(31)
三 上下有序：祭事与政事的共同规范	(33)
四 借鬼神之威，以声其教	(35)
第 3 章 天道与天命	(43)
一 天命天道：政治权力的规范与保障	(44)
二 天灾的政治诠释与政治对策	(48)
三 天意从来高难问	(56)
第 4 章 先祖迷信的政治效应	(63)
一 中国政治的宗法秩序	(64)
二 孝以事君	(69)
三 先祖崇拜与尊古的政治原则	(72)
第 5 章 圣贤的政治偶像意义	(81)
一 理想政治的象征	(82)
二 政治人格的典范	(87)
三 “素王”：现世政治权力的侍从	(91)
第 6 章 等级制政体与全民性的权力崇拜	(97)
一 权力金字塔的构成	(98)

二	役天下以奉天子·····	(102)
三	民敬官长，比之父母·····	(109)
四	尊尊贵贵，上下有序·····	(114)
第7章	“大一统”政治模式与“一元”政治观 ·····	(120)
一	同一治而明一统·····	(121)
二	圣人治国，审一而已·····	(125)
三	关于大一统集权政治的合理度·····	(129)
第8章	长老崇拜与老年政治 ·····	(137)
一	老老而壮者归·····	(139)
二	政治生活中的尊老传统·····	(144)
三	少年政治与老年政治·····	(150)
第9章	功臣政治及其观念背景 ·····	(158)
一	功臣崇拜与功臣政治·····	(159)
二	艰难的转换：从功臣政治到贤臣政治·····	(165)
第10章	清官迷信的历史影响 ·····	(174)
一	清官迷信：民间最普遍的传统政治意识·····	(175)
二	清官政治的神话与现实·····	(180)
第11章	神道设教而天下服 ·····	(186)
一	星气之书的政治内涵·····	(187)
二	谶纬迷信与神秘主义政治·····	(193)
三	帝运与盭道·····	(199)
四	圣王必以鬼神为·····	(204)
第12章	忠：深痼的心理残疾 ·····	(217)
一	反理性的沉重枷锁·····	(218)
二	“愚忠”及其病理分析·····	(224)
第13章	在迷信与迷信之间：中国古代的政教关系 ·····	(230)
一	政统与道统·····	(231)
二	政权与教权·····	(236)
第14章	神界秩序的政治学透视 ·····	(245)

- 一 至尊之神的权威与神界的等级秩序…………… (246)
- 二 忠义之神的荣誉与神界的伦理秩序…………… (250)
- 三 叛逆之神的悲剧与神界的法纪秩序…………… (255)

圓則九重，孰營度之？

惟茲何功，孰初作之？

絳維焉系？天極焉加？

八柱何當？東南何虧？

九天之際，安放安屬？

隅隈多有，誰知其數？

天何所沓？十二焉分？

日月安屬？列星安陳？

屈原：《天問》

導 言

盧梭在《忏悔錄》第9卷中曾經這樣說：“我已看出一切都歸源于政治，而且，無論我們作什麼樣的解釋，一個民族的面貌完全是由它的政府的性質決定的。”“究竟是哪一種性質的政府才能使人民變成最道德的、最明智的、最富有學識的、最好的（最好二字應從廣義方面去理解）人民呢？”他發現了政治文化對於一個民族的總體文化形態的重要影響，甚至認為政治文化對於民族精神的形成具有某種“源”的意義。

中國是一個歷來予政治以特殊重視的古國。幾千年來，最有識見的中國人大多數幾乎把自己的全部才華和畢生精力都傾注於政治生活，即政治學說的創制與政治鬥爭的實踐中，為充實人類知識寶庫作出過積極貢獻。中國傳統政治文化於是以其內涵之宏富，在世界文明史進程中顯現出複雜多彩的特色。其中既存在可以繼承與借鑑的有益的內容，也有不批判與破除則不能推動歷史進步的腐惡的成分。

政治文化是中國傳統文化宏大體系中具有決定意義的一個重

要方面。对于它缺乏准确的认识，必然难以全面理解中国文化；了解了中国传统政治文化，方可以真正认识历史的中国，同时，也可以更真切地认识现今的中国。按照鲁迅的说法，对于中国传统政治文化作科学的说明，可以“给人明白我们的古人以至我们，是怎样的被熏陶下来的”^①，“以及遗留至今的奴性的由来”^②。鲁迅正是基于对这种积厚流广的文化遗存之阴暗与消极的深刻认识，提出这一见解的。显然，不“明白”这种历史的“由来”，必然不可能推进中国文化的现代化。

鲁迅说：“中国的文化，都是侍奉主子的文化，是用很多的人的痛苦换来的。”^③其重要特点之一，就是令百姓的灵魂都浸没在迷信中，从此毫无生气，奄奄一息，“这是太平的根基，从古至今，相沿不废，将来想必也不至于便废。”^④

中国传统政治心理中对于天命的迷信，对于先祖的迷信，对于圣贤的迷信，对于长老的迷信，对于功臣的迷信，对于清官的迷信，以及对等级制政体的无条件服从，对“大一统”政治模式的盲目尊崇等等，都是有利于专制统治的政治迷信，最终都可以归结为对政治权力的崇拜。最高统治者所百般推崇的最集中地体现封建政治迷信的“忠”这一政治道德准则，千百年来长久地影响着中国政治生活。

弗雷泽曾经指出：“在一些特定的部族和特定的进化阶段中，我们大家，或者我们中的绝大部分人，都认为有益的社会制度部分地是建筑在迷信这一基础之上的。”在历史的一定阶段，某些合理的制度建立在今天统统被斥之为迷信与愚昧的信仰的基础上。他特别强调：

在某些特定的部族和特定的时期内，迷信加强了人们对统治机构，特别是君主政体政府的尊重，从而大大有助于社会秩序的建立和延续。政治迷信曾经表现出其历史的合理性。然而弗雷泽又说，这一结论，“仅仅限于人类的某些部族及历史的某些时期”，而且当时那些制度“其主要基础极有可能是某些比迷信更坚实得多的东西”。

弗雷泽认为：

没有一种仅仅是建立在迷信，也就是建立在虚伪之上的制度是能持久的。一种制度，假如不是适应了人类某些实质性的需要，假如它的基础不是牢牢地建筑在事物的自然属性之上，那么它就一定会灭亡，灭亡得越早越好。^⑤

政治迷信与建立在政治迷信之上的政治制度必定一同灭亡。

雪莱曾经在一首政治诗《一个共和主义者闻拿破仑垮台有感》中说到政治迷信的丑恶，他写道：

……除开暴力和欺骗，
美德还有一个更长久的仇敌，
那就是陈旧的风习，合法的罪行，
和时间的最丑恶的产物：血淋淋的迷信。^⑥

政治迷信成为陈旧的风习，往往导致罪行合法，于是成为血淋淋的史剧中“暴力和欺骗”的最佳配角。

中国封建社会历代统治者都特别注重利用民众的政治迷信来加强其统治，“动为奸诈，托之经义，迷罔百姓，欺诬天地”^⑦。政治伦理、政治道德、政治法纪、政治秩序，都建立在政治迷信的基础上。正因为面对跪伏着的民众，皇权才显得高大。“在行政权力面前，国民完全放弃了自己的意志，而服从于他人意志的指挥，服从于权威。”^⑧历史上政治清明、国家安定的实现，基础正在于意识形态方面的“瞒和骗”。“要小百姓埋头治心，多读修身教科书”^⑨，“更令中国人更深地陷入瞒和骗的大泽中，甚而至于自己已不觉得”^⑩，这就是中国传统政治所谓“治之本”^⑪。《韩非子·心度》中也明确说，治国正如用兵，“服战于民心”，“夫国事务先而一民心”，“故明君操权而上重，一政而国治。”利用政治迷信以征服民心，统治民心，维护君权至上的地位，就可以实现政由一统，天下大治。

政治迷信在本质上是反理性的，是虚妄而且脱离历史真实的。恩格斯曾经在《英国状况》中写道：“历史的‘有神性’越大，它的非人性和牲畜性也就越大；不管怎么说，‘有神的’中世纪确实

使人彻底兽化，产生农奴制和 *jus primae noctis*〔初夜权〕等。”可是值得注意的是，中国古代的政治迷信却往往表现出一种静雅平和的特征。经过千百年专制帝王的刻意伪饰和一代代智学之士的巧妙装点，“金玉其车，文错其服”，具有繁华而雕蔚、新巧而修文、多元又归于一尊等特点，从而可以更有效地征服人心，产生粉饰政治暴力、掩盖政治罪恶的效用，对中国政治表现出悠久的历史影响。黑格尔曾说，“事实上，亚细亚洲全部”“都是专制政体，而且是恶劣的暴君政治的舞台”。印度“就是一种没有一个原则，没有什么道德和宗教规律的专制政体”，“所以在印度，那种最专横的、邪恶的、堕落的专制政治横行无忌”，然而与此不同，“中国是一种道德的专制政体”^⑩。其区别，或许就在于政治迷信的形态不同。

产生了迷信这种“**颠倒了的世界观**”的国家和社会，“**本身就是颠倒了的世界**”^⑪。如果分析中国古代政治迷信产生和发展的社会基础，还不能不考虑到千千万万个体的小农户共同托举着专制主义的神圣君权，以及长期以宗法关系作为政治基础等历史事实。恩格斯曾经说，应当意识到，“即使是最荒谬的迷信，其根基也是反映了人类本质的永恒本性，尽管反映得很不完备，有些歪曲”^⑫。农人相对舒缓的生产与生活节奏，也容易导致倾向于保守的文化传统的形成。这种传统往往具有强大的历史惯性，使社会的前进受到阻滞。恩格斯说，“在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量”，而迷信“一旦形成，总要包含某些传统的材料”，“但是，这些材料所发生的变化是由造成这种变化的人们的阶级关系即经济关系引起的。”^⑬非进取的、保守的、愚昧的政治观念的根源，在于落后的生产关系。

“传统是一种巨大的阻力，是历史的 *vis inertiae*〔惰性力〕，但是由于它只是消极的，所以一定要被摧毁”。“如果说，我们的法律的、哲学的和宗教的观念，都是在一定社会内占统治地位的经济关系的或近或远的枝叶，那末，这些观念终究抵抗不住因这种

经济关系完全改变而产生的影响。”^⑨任何自然发生与人为铺衍的迷信，都不能避免同样的结局。

政治迷信与政治民主是绝对难以并存的。“民主的确要以基本理性能力为前提，在任何社会里没有后者就没有前者。”^⑩要推进政治进步，建设民主政治，必须认真清理千百年来政治迷信的根基，努力洗刷种种政治迷信的残迹。

本书作者是力求遵照马克思提出的原则来进行这项工作的。马克思说：

相当长的时期以来，人们一直用迷信来说明历史，而我们现在是用历史来说明迷信。^⑪

- ① 鲁迅：《准风月谈·我们怎样教育儿童的？》。
- ② 鲁迅：《且介亭杂文·买〈小学大全〉记》。
- ③ 鲁迅：《集外集拾遗·老调子已经唱完》。
- ④ 鲁迅：《准风月谈·新秋杂识（二）》。
- ⑤ 弗雷泽：《魔鬼的律师——为迷信辩护》，东方出版社1988年版，第1~3页。
- ⑥ 《雪莱政治论文选》，商务印书馆1981年版，第164页。
- ⑦ 《潜夫论·忠贵》。
- ⑧ 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯全集》第8卷第214页。
- ⑨ 鲁迅：《南腔北调集·真假堂吉珂德》。
- ⑩ 鲁迅：《坟·论睁了眼看》。
- ⑪ 《管子·权修》：“民之修小礼，行小义，饰小廉，谨小耻，禁微邪，治之本也。”《刘子·九流》：“法者，慎到、李悝、韩非、商鞅之类也。其术在于明罚，讨阵整法，诱善惩恶，俾顺轨度，以为治本。”
- ⑫ 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1963年版，第204页。
- ⑬ 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯全集》第1卷第452页。
- ⑭ 恩格斯：《英国状况——评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》，《马克思恩格斯全集》第1卷第651页。
- ⑮ 恩格斯：《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版序言》，《马克思恩格斯全集》第22卷第360页。
- ⑯ 科恩：《论民主》，商务印书馆1988年版，第60页。
- ⑰ 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷第425页。

政行则事成，事成则
功立。

《礼记·祭统》

第 1 章

中国传统文化的泛政治主义特色

中国古时有以为史书不过是记述政变与战争的“相斫书”的说法^①。梁启超在《中国史界革命案》一文中也曾经说：“二十四史非史也，二十四姓之家谱而已。”中国古代的历史，在旧史家笔下，确实是一部政治史。从学术史的角度看，所谓“文以载道”的原则，也强调文化形态不过是“载道”，即承载政治内容的“车”^②。于是，哲学往往以政治哲学的面目出现，经济理论、军事理论也是服务于政治实践的仆从……。甚至历代统治者所推重的道德，也首先是政治道德。

政治地位高于一切，政治权力高于一切，政治力量可以向一切社会生活领域扩张，对社会文化的各个层面都表现出无与伦比的冲击力和渗透力。中国古代这种有人称之为“政治优先”，有人称之为“政治全能主义”的泛政治主义的文化倾向，在世界文明史的进程中，表现出独有的鲜明特色。

一 中国传统政治对社会生活的全覆盖功能

《淮南子·本经》说，“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。”于是尧乃使羿“上射十日”，而“万民皆喜”。《庄子·秋水》成玄英疏引《山海经》：“羿射九日，落为沃焦。”《山海经·海外东经》郭璞注引《淮南子》也说“羿射十日，中其九

日”。

《山海经·海内经》记述羿的事迹，说：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国；羿是始去恤下地之百艰。”可见羿这位神格英雄是文明初期颇有政治作为的部族领袖。那么，是不是也可以将“羿射九日”神话理解为体现早期政治权力上升过程的历史传说呢？

在中国传统社会，日，历来被看作最高权力的象征。所谓“圣王在上则日光明，五色而备”^③，所谓“夫日兼照天下，一物不能当也；人君兼照一国，一人不能壅也”^④，都体现出太阳崇拜与权力崇拜的融合。《礼记·曾子问》：“孔子曰：‘天无二日，土无二王’。”从这一角度出发，则可以理解“羿射九日”的神话，其实是政治权力演化至于独尊、独断形态的历史阶段的见证。

政治权力犹如“兼照天下”的太阳一样，监视着、主宰着一切社会文化现象。气象万千的社会生活都必须用政治尺度加以衡量评判，姹紫嫣红的文化风貌都被强行涂抹上阴黯单调的政治色彩，所有的文化产品都不得不统统打上整齐划一的政治包装，任何一种关于推动文化进步的理想，似乎都只有附系在政治的总纲上，才有实现的可能。

这种泛政治主义的文化倾向，最终导致“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”^⑤的局面。每一个社会人都由“自然人”沦变为“政治人”。于是，政治制度、政治力量对于社会文化的形态和方向表现出规定性的影响。例如：

1. 政治等级确定了社会结构的秩序

《左传·昭公七年》记述任芋尹之官的无宇对楚王说的一段话：

天子经略，诸侯正封，古之制也。封略之内，何非君土？食土之毛，谁非君臣？故《诗》曰：“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。”天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以待百事。

中国传统社会正是依靠这种政治等级制度维持着社会秩序的相对稳定。鲁迅在《坟·灯下漫笔》中曾满怀激愤地引述以上这段话，接着又写道：“但是‘台’没有臣，不是太苦了么？无须担心的，有比他更卑的妻，更弱的子在。而且其子也很有希望，他日长大，升而为‘台’，便又有更卑更弱的妻子，供他驱使了。如此连环，各得其所，有敢非议者，其罪名曰不安分！”对于这种靠政治关系和宗法关系维系的传统秩序，鲁迅还写道：“我们自己是早已布置妥帖了，有贵贱，有大小，有上下。自己被人凌虐，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。一级一级的制驭着，不能动弹，也不想动弹了。因为倘一动弹，虽或有利，然而也有弊。”古之政制，正在于“昭文章，明贵贱，辨等列，顺少长，习威仪也”^⑥。按照《管子·立政》的说法，这种政治地位的差异又导致文化生活方式的不同：“度爵而制服，量禄而用财，饮食有量，衣服有制，宫室有度，六畜人从有数，舟车陈器有禁，修生则有轩冕服位谷禄田宅之分，死则有棺椁绞衾圻塋之度。”

2. 政治动力影响着文化形态的衍变

中国古代，国家的主要行政机能称为“政教”，《荀子·王制》：“平政教，正法则，兼听而时稽之，度其功劳，论其庆赏，以时顺修，使百姓尽免（勉），而众庶不偷，冢宰之事也。”《史记·老子韩非列传》也说，申不害为韩相，“内修政教，外应诸侯”，以致“国治兵强”。“教”，意味着政治权力对于文化事务的直接干预。《史记·五帝本纪》记帝颛顼业绩，也说到“治气以教化”。《周礼·地官司徒》规定大司徒职能，即“施十有二教”。推行教化的主要方式，首先是所谓“宣传明教”^⑦；其次即旌表“善行”，如《续汉书·百官志五》所谓“三老掌教化，凡有孝子顺孙，贞女义妇，让财救患，及学士为民法式者，皆扁表其门，以兴善行”；第三就是监察惩戒，乡官“主知民善恶”，“里有里魁，民有什伍，善恶相告”^⑧，政府通过“小惩而大诫”^⑨来锤炼民众的顺从意识。政治动力影响文化形态方向的最突出的例证，莫过于秦始皇焚书坑

儒与汉武帝罢黜百家、独尊儒术。满族入关后颁行的薙发令，则是行政力量左右民俗文化的史例之一。

3. 政治意识成为民族精神的主体

对政治权力的无上尊崇和自觉服从久已成为中国国民性的突出性质之一。鲁迅曾经尖锐地称之为“遗留至今的奴性”^⑩。中国的历史，无非不过是这样一种所谓“一治一乱”^⑪的循环：一、想做奴隶而不得的时代；二、暂时做稳了奴隶的时代。鲁迅还说到罗素在《中国问题》一书谈到的所谓看到轿夫谈笑似无忧无虑的情景：“至于罗素在西湖见轿夫含笑，便赞美中国人，则也许别有意思罢。但是，轿夫如果能对坐轿的人不含笑，中国也早不是现在似的中国了。”^⑫按照鲁迅的说法，中国传统文化其实“都是侍奉主子的文化”^⑬。对政治事务的普遍关心，也是中国引人注目的文化现象之一。历代士人都以“治国平天下”作为最高理想^⑭，以仕途为唯一人生正途。作为人们终生博取的目标的所谓“三不朽”：“大上有立德，其次有立功，其次有立言”^⑮，从“大上以德抚民，其次亲亲以相及也”^⑯，以及“为政以德”^⑰而“国功曰功”^⑱的角度理解，可以知道最为注重的“德”与“功”，其实都是指政治范畴的成就，而并非一般的道德修养与文化创造的事功。所谓“立言”，往往也指创立“虽久不废”的有影响的政治学说。林语堂在《中国人》一书中说到中国社会对政治特权的普遍的仰慕：

社会对“状元”——科举考试的第一名——的拥戴和欢呼，使每一个母亲都动心。你看他骑着高头大马，由皇帝亲自装饰，作为全国第一也是最聪明的学者在街上走过，真正是一个名符其实的迷人王子。

这就是“一个中国官员所得到的荣耀”。“每每阅读中国的古典小说，我们总会看到这样的情景。”《尚书·泰誓》所谓“天矜于民，民之所欲，天必从之”，“天视自我民视，天听自我民听”，表明民众的政治意识对于政局的决定性作用为正统政治学说所承认。统治者“立敢谏之旗，听歌谣于路”^⑲，就是为了了解民众的政治倾向。从历史上看，没有任何一个国家象中国这样，隔不了多少年

就发生一次以社会动乱为外在形态的全民性的狂热的政治参与运动。政治意识形成为民族精神的主体，还表现在中国人习惯上普遍以政治尺度来评判善恶是非。如同从幼时起就执著地注重好人、坏人的区别一样，中国人自古以来就专诚地以所谓忠奸之辨作为品评人物的最主要的标准。政治形势的治与乱，也成为人们判定社会环境是否理想的唯一的尺度。以政治条件作为基本原则衡量一切，成为延续十分久远的文化传统。

在这种背景下，中国政治形态具有得天独厚的发育条件方面的优势，因而以完备的政治组织、密集的政治人才、成熟的政治权略为特征，表现出独有的足以高效能地主导一切的力量。

在政治权力的炎日下，赤地千里，满目枯焦，似乎没有任何文化观念和社会实体可以阻挡这普照一切的光芒，荫蔽一寸绿地。

二 反权威主义文化支流的涸竭

其实，中国历史上曾经兴起过主张削弱政治权威、淡化政治权威、乃至否定政治权威的学说。

富有代表性，并且对后世产生深远影响的是老子之学。

我们可以把《老子》书中反对政治权威、崇尚清静自然的内容摘列于下：

圣人处无为之事，行不言之教。(2章)

道常无为而无不为。侯王若能守，万物将自化。(37章)

圣人不行而知，不见而名，不为而成。(47章)

我无为，人自化。(57章)

民之难治，以其上有为，是以难治。(75章)

圣人无为，故无败；无执，故无失。(64章)

以辅万物之自然而不敢为。(64章)

人法地，地法天，天法道，道法自然。(25章)

夫莫之命而常自然。(51章)

成功事遂，百姓谓我自然。(17章)

我好静，人自正。(57章)

清静以为天下正。(45章)

夫惟不争，故天下莫能与之争。(22章)

圣人之道，为而不争。(81章)

我有三宝，持而宝之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。不敢为天下先，故能成器长。(67章)

特别是所谓“恬淡为上”(21章)、“长而不宰”(10章)，以及“圣人无心，以百姓心为心”(49章)等观点，都明确表述了反对强化政治权力的态度。

看来，老子心目中理想的政治形态，是所谓“圣人处上而民不重”(66章)、“圣人亦不伤人”(60章)，也就是“民不畏威，则大威至”(72章)，从而实现“治之于未乱”(64章)。老子指出无节制地扩张政治权力的危害，强调“法令滋彰，盗贼多有”(57章)，以为“天下神器，不可为也；为者败之，执者失之”(29章)。

《老子》成书于战国之世，是政治学术百家争鸣时代的产物。黑格尔在《哲学史讲演录》一书中注意到老子思想独树一帜的政治观和历史观，把老子思想作为中国古代意识和“东方精神”在当时历史阶段的代表进行了分析。黑格尔指出：

对中国人来说，他们的道德律正和自然律一样，乃是外来的实证命令，乃是强制权利与强制义务，或彼此之间的礼节。实体性的理性规定必须通过自由才会成为伦理的信念。——而这样的自由〔在中国人那里〕是缺乏的。……一个抽象主体的观念，即圣人的观念，构成这样的学说的顶点。

老子崇尚“自然”，而黑格尔指出：“这一自然精神还处于自然之中，而不是处于其自身之中，因此，它还不是自由的，还不是处于自由之过程中。”通过《老子》书中自然的权威和圣人的意向，可以看到：

在这第一个家长制的世界中，这一精神乃是一种实体性的东西，个人仅仅作为偶然者而为其补充。其他的人则作为儿童、下属而听从此一

人的意志。

从这一角度可以说，老子思想的清溪纵然千折百迴，时或涸竭，然而其中一部分化为潜水暗流，最终仍旧汇并入倾向于强化政治权威的泛政治主义的浊流之中。

秦始皇兼并六国，建立起空前统一又极端专制的秦帝国。这位企望“长承圣治”的帝王“未能恬佚”，自然不能容忍反权威主义的政治观念。不过，当时各派政治学说除秦王朝奉为指针的“法教”外，几乎玉石俱焚，同归于尽。秦始皇三十四年，李斯建言：“今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。”于是下令焚书，规定“若欲有学法令，以吏为师”。以具体的行政操作技术取代了政治理论。^②

秦短促而亡，印证了《老子》“物或损之而益，或益之而损”（42章），“为者败之，执者失之”（29章，64章），“法令滋彰，盗贼多有”（57章）的观点。汉初“拨乱反正”^③，诸学复兴，而主张无为而治的所谓“黄老之学”因其经过验证的政治预见性和与汉初国情相切近的适时性而备受青睐，一度成为西汉帝国指导思想的理论基础。司马谈《论六家之要指》称誉道：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”汉初胶西有盖公，善治黄老之学，倡言“治道，贵清静而民自定”。曹参为齐丞相，“其治要用黄老术”，于是相齐九年，齐国安集，大称贤相。萧何死后，曹参继任相国，“举事无所变更”，依然遵循清静无为的原则。百姓歌之曰：“萧何为法，颯若画一；曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”^④长沙马王堆汉墓出土帛书《经法·道法》所谓“名刑已定，物自为正”的思想，已经被汉初政治家应用于政治生活实践之中了。

以清静无为的政治思想为代表的反权威主义的文化支流的第二次涸竭，是在汉武帝时代。起初，汉景帝的母亲窦太后治黄老言，不好儒术，“景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术”^②。汉武帝即位后，倾慕儒术，任用贤良文学赵绾、王臧为公卿。以窦太后为后台的黄老学派和汉武帝支持的儒家学派直接交锋，结果赵绾、王臧被迫自杀，“诸所兴为者皆废”^③。窦太后死后，汉武帝终于宣布罢黜百家，独尊儒术，为多欲而有为的政治开辟了航道。

老子的思想在西汉中期以前备受重视，仅从《汉书·艺文志》看，传老子之学的就有邻氏、傅氏、徐氏三家，《老子》且称为“经”。甚至法家学说的集大成之作《韩非子》中，也有《解老》、《喻老》两篇。汉代画像石中也可以看到孔子见老子而师事之的画面。汉武帝之后，老子学说地位日下。然而著名汉儒刘向仍作《说老子四篇》，儒家学派部分接受了老子之学的渗透。东汉时，老子学说与神仙思想结合，经过张陵等人的加工修作，形成了道教。尽管道教也曾经短暂地指导过某些政治运动，道教思想在中国民间有久盛不衰的影响^④，而且自汉代到清代，注说《老子》的学者络绎不绝，然而老子之学作为政治文化中的一面大旗，确实久已偃卧不举。

中国古代有一种憎厌政治权威、避之唯恐不远的思想文化倾向，最有代表性的，是隐士的精神。

《易·蛊》中，有“不事王侯，高尚其事”，“不事王侯，志可则也”的内容。就连一向积极参政的儒学精神领袖孔子也曾经说：“天下有道则见，无道则隐。”^⑤“邦有道则仕，邦无道，则可卷而怀之。”^⑥体现出对“隐居以求其志”^⑦的理解。孔子本人也曾表示：“道不行，乘桴浮于海”^⑧。中国历代多有学者高士隐逸山林，远遁不仕，形成中国独有的文化现象。他们清高孤介，知命达理，视富贵若浮云。被称为“古今隐逸诗人之宗”^⑨的陶渊明，曾作以平淡而真实见胜的《归田园居》诗，表达了立志隐居的心愿：

少无适俗韵，性本爱丘山。

误落尘网中，一去三十年。
羈鸟恋旧林，池鱼思故渊。
开荒南野际，守拙归田园。
方宅十余亩，草屋八九间。
榆柳荫后檐，桃李罗堂前。
暧暧远人村，依依墟里烟。
狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。
户庭无杂尘，虚室有余闲。
久在樊笼里，复得返自然。

陶渊明曾为彭泽令，是因不愿束带折腰以迎督邮而挂冠归田的，诗中所谓“自然”，实有“自由”的含义。可见，隐士的风格和意向，是拼力摆脱权力世界“尘网”“樊笼”的束缚，追求人的自由。李白有《赠孟浩然》诗：

吾爱孟夫子，风流天下闻。
红颜弃轩冕，白首卧松云。
醉月频中圣，迷花不事君。
高山安可仰，徙此挹清芬。

所谓“弃轩冕”，所谓“不事君”，体现出风流迷醉的隐逸生活背后反权威主义的实质。

陶渊明曾作《桃花源记》，虚构了一处与世隔绝、人人丰衣足食的乐土，此中人“黄发垂髫，并怡然自乐”，“白云先世避秦时乱，率妻子邑人，来此绝境，不复出焉，遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋。”有的学者曾经指出，这种入“绝境”而避世的情形，在大规模社会动乱发生之后是确实存在的，这是新王朝所控制的民户数量往往大幅度骤减的主要原因之一。然而我们所注意的，是有识见的文士为什么要描画这种“桃花源梦想”，并着力强调避政乱乃至完全与政事“间隔”的宁静与安乐。

除了想通过“终南捷径”谋求更高的政治权力那种诡谲的“隐者”，以及隐居以待时择主，以“出则为王者师”为理想际遇的志士^⑩而外，大多数隐士的归隐动机一般不外乎如下几种：

1. 与当局政见不同。不食周粟，在首阳山采薇的伯夷、叔齐，就属于这种情形。孔子所谓“天下无道则隐”也同样。这样的隐士对当政的权力集团的行政活动淡漠视之，却不能对一切政治事务毫不关心。范仲淹《岳阳楼记》说：“处江湖之远，则忧其君。”其隐居的决心常常会因外来的政治影响而动摇。正如韩愈在《后二十九日复上书》中所说：“山林者，士之所独善自养，而不忧天下者所能安也。如有忧天下之心，则不能矣。”

2. 独立人格的自卫。《晋书·陶潜传》：陶潜为彭泽令，“郡遣督邮至县，吏白应束带见之，潜叹曰：‘吾不能为五斗米折腰，拳拳事乡里小人！’于是解印去县。他在《归去来兮辞》中也自称“质性自然，非矫励所得”。李白《梦游天姥吟留别》：“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜。”杜甫《官定后戏赠》所谓“不作河西尉，凄凉为折腰”，也说到在等级森严的政治结构中人格扭曲的痛苦悲辛。这种为求舒展，为求自由的超逸节行，韩愈在《伯夷颂》中称许为“士之特立独行”。

3. 反权威的理性觉醒。《史记·老子韩非列传》记述庄周事迹，说“其学无所不闾，然其要本归于老子之言”，“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。”庄周笑着对楚使者说：“千金，重利；卿相，尊位也”，然而“我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羈，终身不仕，以快吾志焉。”他的学说，“其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之”。晋代“竹林七贤”的领袖嵇康，是典型的最狂放的隐士，他在《与山巨源绝交书》中拒绝山涛让其代任尚书吏部郎的要求，提出著名的“有必不堪者七，甚不可者二”，说明不愿违逆散漫不拘的本性，所以不可为官。其实，我们通过嵇康在《太师箴》中对“凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私”的谴责，以及对“居帝王者，无曰我尊，慢尔德音；无曰我强，肆于骄淫”的警告，可以看到他不与当权者合作的政治倾向的基点，是与他提出的“越名教而任自然”^②的思想原则相一致的，即坚定地不妥协地反对专制与强权。历史上确实多有如巢

父、严光等人那样，以隐居山林的生活终其一生，无条件地始终坚持不从政的态度的隐士。陆游《过野人家有感》诗中说：“躬耕本是英雄事，老死南阳未必非”，肯定了这种看似恬淡闲适的生活的实际的积极意义。

总之，潜隐山林从本质上说，仍然是一种政治行为。这种与政治权力对立的独特的政治形式，体现出中国传统政治文化的另一构造层。它与政治权力之间，显现出一种假整合的接触关系。可是从对历史整体的作用力来看，它仅仅是一股断断续续的文化潜流。

隐士是历代受到尊崇的人格典范。他们以清名同神圣而强暴的君权抗衡，因而更多地受到中下层社会的肯定。他们具有较高的文化素养，不与俗流合污，其高雅的情趣又往往为上流社会的文化层所欣赏。他们为沉郁麻木的经传文化带来了一缕山野的清风。于是，学术和艺术都不同程度地受到流云松涛的洗拂，例如山水诗和山水画的成就就达到了令后人仰慕的高峰，一时形成了幽致清新的所谓水边林下气象。然而从总体上说，隐士生活对文化发展的推动作用是其有限的。他们以回复自然的方式实践反权威主义的政见，这种微弱无力的抗争也并没有留下鲜明的历史印迹。

反权威主义最为激烈的主张是对君权独尊的彻底否定。自《墨子·非攻中》对“王公大人，为政于国家者”“贪伐胜之名及得之利”，致使“国家发政，夺民之用，废民之利”的批判之后，这种思想传统不绝如缕。明清之际，黄宗羲在《明夷待访录·原君》中已经勇敢地提出“为天下之大害者，‘君’而已矣！向使无君，人各得自私也”的观点。唐甄《潜书·室语》又发表了“自秦以来，凡为帝王者皆贼也”的大胆政论，主张对帝王杀以处之。《潜书·抑尊》又指出君权“势尊”之蔽，明确提出“抑尊”，令君权“处天下之下”的主张。这种思潮长期被看作“大逆不道”的异端之说受到压抑，然而至于封建时代晚期终于发育出民主主义

思想的萌芽。

三 政治迷信：中国传统文化灰黯的色调

泛政治主义的文化特色，使得历史上形成的对政治、对国家、对权力的迷信，影响到社会生活的各个方面。

恩格斯在为《法兰西内战》1891年单行本所写的导言中说到，“在德国，对国家的迷信，已经从哲学方面转到资产阶级甚至很多工人的一般意识中去了”，他还指出：

按照哲学家的学说，国家是“观念的实现”，或是译成了哲学语言的尘世的上帝王国，也就是永恒的真理和正义所借以实现或应当借以实现的场所。由此就产生了对国家以及一切有关国家的事务的崇拜，由于人们从小就习惯于认为全社会的公共事业和公共利益只能用旧的方法来处理和保护，即通过国家及其收入极多的官吏来处理和保护，这种崇拜就更容易生根。

实际上，中国由于政治权力兼而代表神权，由于政治权力具有宗法制度的基础，由于政治权力巧妙摆弄圣贤这种政治偶像的特殊技艺，特别是由于政治权力对于零落分散的小农经济单位兼行生产组织规划的功能，政治迷信，也就是“对国家的迷信”，“对国家以及一切有关国家的事务的崇拜”更为突出，这种迷信更广泛地深入到民众的“一般意识中”，植根也更为深固。政治迷信，实际上已经成为中国传统文化的基本特质之一。

我们可以从这样几个方面认识中国古代政治迷信是如何全面影响社会文化面貌的：

1. 君主迷信的影响。

《管子·形势解》说：“主者，人之所仰而生也。”秦始皇建立皇帝制度后宣布：“六合之内，皇帝之土”，“人迹所至，无不臣者。”^⑧汉并天下后，刘邦置酒未央前殿，大朝诸侯群臣，奉玉卮起为太上皇寿，说道：“始大人常以臣无赖，不能治产业，不如仲力。

今某之业所就孰与仲多？”视国家为自己个人的私产。于是“殿上群臣皆呼万岁，大笑为乐”^④。君主受天下人敬畏，首先是由于握有国家这一特殊“产业”的所有权和经营权。

君主成为全社会崇敬的对象，从而具有绝对的权威，按照《礼记·经解》的说法，是因为：

天子者，与天地参，故德配天地，兼利万物；与日月并明，明照四海而不遗微小。其在朝廷，则道仁圣礼义之序；燕处，则听雅颂之音；行步，则有环佩之声；升车，则有鸾和之音。居处有礼，进退有度，百官得其宜，万事得其序。

帝王并不仅仅是具有超人的德与能，而主要是因为与天地日月的特殊关系而成为“神性权威”。《国语·晋语四》载晋寺人鞅语：“事君不贰是谓臣”，“君君臣臣，是谓明训。”楚克黄出使于齐，回国途中听说楚国发生内乱，若如期回国将面临生命危险，有人劝他暂时引避，他却说：“弃君之命，独谁受之？君，天也，天可逃乎？”^⑤

春秋时已经出现“忠”的观念。对于“忠”这种政治伦理的内容，起初有不同的理解，而最为流行的以臣尽力事君为“忠”的观点得到普遍认可。例如所谓“公家之利，知无不为，忠也”^⑥，就体现了自觉维护君主利益的意向。进入高度集权的专制政治时代后，忠，成为每一个臣民都必须遵行的政治规范。

《国语·晋语一》记载晋人丕郑关于“君”与“义”的关系的观点：“吾闻事君者，从其义，不阿其惑。惑则误民，民误失德，是弃民也。民之有君，以治义也。”认为民之所以需要君，是为了“治义”，“君”的地位，在“义”之下。《管子·法法》也曾提出“令尊于君”的命题。《孟子·尽心下》甚至说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”然而自秦汉之后，就普遍的社会意识说来，君权已经居于至高无上的地位，君主形成了“仁而威”的全能人格。《太平御览》卷六二一引应璩《百一诗》：“茫茫九州内，莫非帝者民；民有忠信行，莫非帝者臣。”所谓“立天子以父天下”，“役天下以

奉天子”^⑦的一人独尊而万姓仰止的政治格局已经牢不可破了。

2. 长官迷信的影响。

中国古代政治，是以各级官吏为统治骨干的官僚政治。帝王“张官置吏，以理万民”，或者“俊士充朝”^⑧，或者“长吏不贤”^⑨，官吏的品行才能，并不影响这种官僚政治对民众实行全面统治的权威性。

法律是统治阶层御民的工具，他们自己则不受其约束和制裁，这就是《礼记·曲礼上》所谓“礼不下庶人，刑不上大夫”。《荀子·富国》也说：“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”可见两个社会政治等级通行不同的行为规范，其违犯时的惩治方式也各自不同。

贾谊说：“君之宠臣虽或有过，刑戮之辜不加其身者，尊君之故也，此所以为主上豫远不敬也，所以体貌大臣而厉其节也。”^⑩可知长官迷信与君主迷信存在着内在联系，二者都是政治权力崇拜。《白虎通德论·五刑》说：“刑不上大夫何？尊大夫。”也说明长官崇拜的心理与长官的法律特权的关系。达到一定品级的官员可以不受司法机构和普通法律程序拘束。许多朝代的法律都规定司法机构不能擅自逮捕审问他们，除非得到皇帝的许可。汉代有“先请”之制，贵族及六百石以上官吏有罪，须先请方得逮捕审问。宋、明、清等朝都曾经有一定品级的官员犯罪须先奏闻取旨才许审问的规定。清律规定，无论大小官员，所司皆须开具事实封奏闻取旨，严禁擅自勾问。

云梦睡虎地秦简《日书》中，有关于“入官”的内容，如“入官吉”、“入官凶”、“入官有罪”、“入官必辱去”等等。类似内容，又见于年代稍早的天水放马滩秦简《日书》。《日书》，是当时人用以选择时日吉凶的数术书，其中包容可以体现当时社会精神风貌的丰富的文化内涵。对于“入官”吉凶的关心，反映出平民对官吏的敬畏。

在统治机构内部，品级上下之间也有明显的等级差异。《新

书·服疑》说：

奇服文章以等上下而差贵贱，是以高下异，则名号异，则权力异，则事势异，则旗章异，则符瑞异，则礼宪异，则秩禄异，则冠履异，则衣带异，则环佩异，则车马异，则妻妾异，则泽厚异，则官室异，则床席异，则器皿异，则饮食异，则祭祀异，则死丧异。

这 20 种“异”中，高下名号的差别导致的政治权力与事势的不同是决定性的，其他衣食住行等等诸条件的不同只不过是权力级差的表象。

在上下级之间，下级对上级只能表现出尊崇和服从。上级长官不仅在处理行政事务时握有决策权，而且在利益竞争中永远领先。在廉颇、蔺相如的故事中有蔺相如回避谦让，出行时望见廉颇则“引车避匿”的情节^④。大约当时惯例，行车相遇，地位低下者理应避让。陕西略阳灵崖寺宋代淳熙年间的石刻《仪制令》，是我国现存最早的关于交通法规的实物资料，其中第一条就是“贱避贵”。

云梦睡虎地秦简《日书》中有标题为《吏》的内容，用以预卜每日不同时辰晋见上级官员的不同情形，有“见，有告听”、“见，请命许”以及“见，不说（悦）”、“见，有恶言”等不同境遇，也有“见，禺（遇）奴”、“见，得语”、“见，令复见之”的情形，由此可以看到小吏面对长官战战兢兢、唯唯诺诺的谦卑之态。在这种倨傲以临下，谦恭以奉上的政治风气的作用下，造成了一道道横裂的文化断带，政治权力一层层逐级凌逼，使低级吏员承受着最大的屈辱，人格的完整受到破坏。所谓“区区牛马走，齷齪虬虱臣”（陆游诗），所谓“一为趋走吏，尘土不开颜”（白居易诗）等等，都表达出吏人在政治生活中悲苦酸辛的心理体验。

3. 政治万能迷信的影响。

政治建设优先于文化建设，政治改革引导着社会改革，政治操作取代了经济操作……，如此等等，在中国传统的文化观念中，政治的功用被夸大到万能的地步。

朱熹说：“能使人兴起者，圣人之心也；能遂其人之兴起者，圣人政事也。”^④又说：“天下事有大根本，有小根本。正君心是大本。”^⑤遵循正确的政治思想处理好政务，是天下事的大根本。因此，政治在社会生活中要体现出统率作用、先导作用。政治因此长久地居于“第一”的地位。

正是这种政治万能迷信的热风，煽起一代代文化人的政治参与激情。他们奋不顾身地投身宦海的动机，除了博取功名追求利禄之外，还在于确实认为只有从事政治，方能救国、济世、利民，推动文化发展这样一种历史误解。

政治万能迷信尤其突出地表现在承认君权至上合理的社会意识中。君主理所当然地具有超时空的无限的权力和职责。可是，君权的独占性往往是依恃军事力量得以实现的。所谓“马上得天下”，所谓“一条杆棒打下四百座军州”等等，都说政权出自枪杆子几成历史常规。而君权的维护当然也必须依靠武力。正是这一因素的作用，使得中国传统政治每每表现出军事化的色彩。而政治权力对各个文化领域的统制和干预，则一般带有军事强制的性质，因而往往是缺乏理性基础的，用历史主义的眼光看，其实质是反文化的。

政治万能迷信对世代人们的生活道路也曾发生严重的影响，从而也作用于民族传统心理素质的形成。大多数志行超拔的人们，从一开始，就以政治家的风范自律，以政治家的成就自励。政治理想成为其理想的全部，政治生活成为其生活的全部。如同在某个政治狂热时代将政治思想“融化在血液中”的口号所体现的那样，导致了一种精神的畸变。中国历史上绝大多数文化精英都几乎将生命的大部或全部轻掷，使其沉入漫流四野的政治洪波却极少激起浪花，这实在是中国文化的悲剧。

《史记·张释之冯唐列传》说，谒者张释之熟悉秦汉之间事，善言“秦所以失而汉所以兴者”。他曾经说：

秦以任刀笔之吏，吏争以亟疾苛察相高，然其敝徒文具耳，无恻隐

之实。以故不闻其过，陵迟而至于二世，天下土崩。

秦专注吏政，甚至在推行文化统制政策时，曾宣布“以吏为师”。可是这种以苛急为基本特征的吏政，其实“徒文具耳，无恻隐之实”，不过是一种既毫无人情又脱离世情的纯政治的文牍游戏，最终甚至成为导致秦亡的原因之一。嵇文甫先生曾经指出，“徒文具耳，无恻隐之实”这句话，“不仅指出秦朝的症结，并且道破了历代官僚政治的通病。”追求万能功用的政治，其实往往不过“是一种公文政治，是一种‘等因奉此’政治”，“总不免于‘徒文具’，总是缺乏‘恻隐之实’的”。^⑭

除了君主迷信、长官迷信、政治万能迷信之外，中国传统意识中同样带有浓重政治色彩的先祖迷信和圣贤迷信等等，也对社会文化形态产生着不容忽视的重要作用。对于中国封建政治迷信的不同形式及其特质，可以分别作专门的阐述。

- ① 《三国志·魏书·王朗传》注引《魏略》：“（鱼）豢又常从（隗）禧问《左氏传》，禧答曰：‘……《左氏》直相斫书耳，不足精意也。’”
- ② 周敦颐《通书·文辞》：“文所以载道也，轮轳饰而人弗庸，徒饰也，况虚车乎？”
题注：“此言文以载道，人乃有文而不以道，是犹虚车而不济于用者。”
- ③ 《太平御览》卷三引《易传》。
- ④ 《韩非子·难四》。
- ⑤ 《诗·小雅·北山》。
- ⑥ 《左传·隐公五年》臧僖伯谏言。
- ⑦ 《三国志·魏书·贾逵传》注引《魏略·李孚传》。
- ⑧ 《续汉书·百官志五》。
- ⑨ 《易·系辞下》。
- ⑩ 鲁迅：《且介亭杂文·买〈小学大全〉记》。
- ⑪ 《孟子·滕文公下》：“天下之生久矣，一治一乱”。
- ⑫ 鲁迅：《坟·灯下漫笔》。
- ⑬ 鲁迅：《集外集拾遗·老调子已经唱完》。
- ⑭ 《礼记·大学》：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

- ⑮ 《左传·襄公二十四年》。
- ⑯ 《左传·僖公二十四年》。
- ⑰ 《论语·为政》。
- ⑱ 《周礼·夏官·司勋》。
- ⑲ 《后汉书·邓恢传》。
- ⑳ 《史记·秦始皇本纪》。
- ㉑ 《盐铁论·诏圣》：“高皇帝时，天下初定，发德音，行三章之令，权也。非拨乱反正之常也。”拨乱反正，本《公羊传·哀公十四年》：“拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。”《史记·太史公自序》作“拨乱世，反之正，莫近于《春秋》”。
- ㉒ 《史记·曹相国世家》。
- ㉓ 《汉书·外戚传·孝文窦皇后》。
- ㉔ 《史记·武帝本纪》。
- ㉕ 鲁迅《致许寿裳》：“中国根柢全在道教，……以此读史，有多种问题可迎刃而解”（《鲁迅全集》第9卷285页）。他在《而已集·小杂感》中还指出：“人往往憎和尚、憎尼姑、憎回教徒、憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”
- ㉖ 《论语·泰伯》。下文又说道：“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”强调是否参与政治，取决于当时的政治背景，特别是最高统治者的政治态度。
- ㉗ 《论语·卫灵公》。
- ㉘ 《论语·季氏》。
- ㉙ 《论语·公冶长》。
- ㉚ 钟嵘：《诗品》。
- ㉛ 林逋《深居杂兴六首小序》：“诸葛孔明、谢安石畜经济之才，虽结庐南阳，携妓东山，未尝不以平一字内，跻致生民为意。”
- ㉜ 嵇康：《释私论》。
- ㉝ 《史记·秦始皇本纪》。
- ㉞ 《史记·高祖本纪》。
- ㉟ 《左传·宣公四年》。
- ㊱ 《左传·僖公九年》，又见《国语·晋语二》。
- ㊲ 《后汉书·逸民列传·汉阴老父》。
- ㊳ 《后汉书·桓谭传》：“张官置吏，以理万人”，《太平御览》卷六二三引文“人”作“民”。
- ㊴ 《汉书·董仲舒传》：“夫长吏多出于郎中、中郎，吏二千石子弟选郎吏，又以富营，未必贤也。”

- ⑩ 《汉书·贾谊传》。
- ⑪ 《史记·廉颇蔺相如列传》。
- ⑫ 《朱子语类》卷一六。
- ⑬ 《朱子语类》卷一一七。
- ⑭ 见嵇文甫 1942 年为任访秋《子产评传》一书所写的序。

维此文王，小心翼翼，
昭事上帝，聿怀多福。
厥德不回，以受方国。

《诗·大雅·大明》

第 2 章

祭政合一：神权与政权的结合

从文明初期起，神权就操在王者手中。神权与政权结合，也成为国家统治的工具。政令宣布为神意之后，就具有无上的权威。君主可以极其轻易地把自己的意志宣布为神的旨意。在德、刑等政治观念表现出相对独立的倾向之后，历代统治者仍然宣传“君权神授”的迷信，坚持“天子主祭”，集祭政大权于一身。

在世界各地许多文化系统中都曾经出现过神权与政权合一的情形。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》曾经说到古希腊军事民主制时代的王权代表 *basileia*〔巴塞勒斯〕：

巴塞勒斯除军事的权限以外，还有祭祀的和审判的权限；审判的权限没有详细规定，但祭祀的权限是他作为部落或部落联盟的最高代表而被赋予的。

亚里士多德在《政治学》一书中也说到，英雄时代的 *basileia* 是对自由人的统率，巴塞勒斯是军事首长、法官和最高祭司。类似的情形在中国古代表现得尤为突出，并且具有惊人的历史延续性。

著名人类学家弗雷泽在《金枝》一书中曾经指出，巫，是社会演进过程中最早出现的唯一专业化的阶级。“当其中最有力者赢得了首领地位并逐步发展成为神圣之王的时候，原来作为巫师的职能就越来越退为历史背景，而依巫术渐渐为宗教罢黜的程度

相应地被祭师或神的职务所替代。再往后些时候，王权的民事和宗教两方面的职权开始分开，有关世俗的权力归于一人，有关神权的职能归于另一人。与此同时，宗教的优势只能抑制，却不能根除。”弗雷泽还说：“我并不是说这一整个过程处处都是严格地循此路线发展的。在不同社会里无疑地会有很大的差异。我仅仅是想最概要地指出我所理解的它的总趋向而已。”

中国的情形，与弗雷泽所指出的“总趋向”之间，确实表现出“很大的差异”。

一 巫卜：早期政治与早期政治家

《旧唐书·刘禹锡传》说，刘禹锡贬朗州司马，朗州“地居西南夷，土风僻陋，举目殊俗”，而“蛮俗好巫，每淫祠歌舞，必歌俚辞。”对于巫的历史作用来说，所谓“蛮俗好巫”的记载，应该是较早的民族学资料。中国先秦古籍中也可以看到有关“巫”的内容。《山海经·海外西经》：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”又《大荒西经》：“大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”《大荒南经》：“大荒之中，又有登备之山。”郭璞注：“即登葆山，群巫所从上下也。”群巫因山升降，上下于天，为人神之中介。《说文·玉部》：“灵，巫也，以玉事神。”那么灵山也就是巫山^①。灵山“百药爰在”，《大荒南经》巫山“帝药，八斋”，说明巫事中有行医的成分。《世本·作》说“巫咸作筮”。巫咸，是传说中具有神性的巫人。其活动年代，有的说在神农时^②，有的说在炎黄时^③，或说“巫咸，尧臣也”^④，又有巫咸服务于殷帝大戊的记载^⑤。巫咸确切身世之莫可究诘，暗示从远古直至殷商时，都是巫人活跃的时代。

巫，是远古人群中最早分化出来的脑力劳动者阶层，他们的

活动促进了早期文明的发生以及政治生活的最初出现，于是往往身兼二任，成为最早的政治活动家。郭璞《巫咸山赋》说巫咸“生为上公，死为贵神”，正体现了这种双重身分。

《国语·楚语下》载观射夫对楚昭王语，说到早期巫的出现：

古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正。其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。

巫这种足堪沟通人神的品性，同时也是作为氏族领袖的基本素质。

传说中远古社会的部族首领，往往具有超人的神力。《史记》张守节《正义》引《龙鱼河图》说，“天遣玄女下授黄帝兵信神符，制伏蚩尤”。《山海经·大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”这种传说，体现出部族战争中巫术的运用。《尚书·尧典》记述，尧选择自己的继承人，对候选人舜进行了种种考验，最后让舜置身大山之麓的密林中，舜经历烈风雷雨而不迷失方向，即所谓“纳于大麓，烈风雷雨弗迷”，终于得到尧的认可，宣布：“汝陟帝位。”

相传夏王朝的第一代君主禹治水辛劳，身病偏枯，足行艰难，其行步之态，称作“禹步”。《尸子·广泽》说：“禹于是疏河决江，十年不窥其家，足无爪，胫无毛，偏枯之病，步不能过，名曰禹步。”《诗·唐风·杕杜》：“独行蹢蹢”，《说文·足部》：“蹢，疏行貌。”蹢，或许即与禹步有关。而禹步又成为巫师作法时的专有步法，亦称“巫步”。扬雄《法言·重黎》：“昔者姁氏治水土，而巫步多禹。”晋李轨注：“姁氏，禹也，治水土，涉山川，病足，故行跛也。”“而俗巫多效禹步。”巫步效禹，仅仅以禹为圣人的解说是缺乏说服力的，合理的解释是，禹这位被标榜为远古圣人的早期政治家很可能曾经兼有“巫”的身份。这一推断，与《史记·夏本纪》中所谓禹“致孝于鬼神”的说法恰恰是一致的。

云梦睡虎地秦简《日书》中有关于“禹步”的内容：

行到邦门，困，禹步，三勉，壹步谨臬，敢告曰：某行毋咎，先为禹除道，即五画地，掘其画中央土而怀之（785反—784反）

又有所谓“禹符”：

禹符左行，置右环曰囗囗口右环曰：行邦令行投符地，禹步三，曰臬：敢告口口口口口口口符上车，毋顾。（999—1002）

《日书》中还可以看到关于所谓“禹须臾”的内容（864及799反）。《后汉书·方术列传》说到“其流有挺专、须臾、孤虚之术”。李贤注：“须臾，阴阳吉凶立成之法也。”《日书》中还说：“此所谓（谓）艮山，《禹》之离日也。”（776）《禹》当是托名于夏禹的著作。《汉书·艺文志》有“《大令》三十七篇”，注“传言禹所作。”《日书》中说到的《禹》，应当与此有关。

这么多方术之学中的重要规范都以夏禹的名字命名，这至少告诉人们，夏禹这位先古圣王在巫术这一文化系统中居于崇高的地位。

郑振铎先生曾作《汤祷篇》，讨论殷商的开国之主汤在大旱时自为牺牲，祷于桑林的史事。《文选》卷一五张衡《思玄赋》：“汤黜体以祷祈”。李善注引《淮南子》：

汤时大旱七年，卜用人祀天。汤曰：我本卜祭为民，岂乎自当之。乃使人积薪，剪发及爪，自洁居柴上，将自焚以祭天。火将然（燃），即降大雨。

然而按照常规，天旱不雨，所焚本当为祈祷请雨的巫^⑥，汤“自当之”，很可能其自身也兼行巫的职任。^⑦

巫者为王与王者行巫，应当说是在一定历史阶段较为普遍的文化现象，然而象中国这样，由巫师最初推动的金车载着披着神秘主义外衣的政治权力持续行进数千年之久，则是世界历史上仅见的特例。

至于“卜”的作用，正如《礼记·曲礼上》所说的：“卜筮者，先圣王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也；所以使民决嫌疑，定犹与也。”可见最首要意义，在于政治方面。卜人作为早期活跃

的政治家运用卜术这种原始的政治预测学，在一定程度上指导着政治生活的方向。

殷墟所出的甲骨卜辞，绝大部分是殷王占卜的记录。商代占卜风气十分盛行，“贞人”所主持的政治预测程序，在国家政治生活中具有绝对重要的意义。当时，对于有关行政及殷王活动的祭祀、天时、征伐、田猎诸事，无不一一问卜，以确定吉凶祸福。占卜事宜由专门的机构和卜官来掌管。占卜之后的刻辞甲骨，都作为国家档案由史官保存。甲骨多出土于殷墟的宫殿区和王陵区，有秩序地堆置于窖穴之中。所谓“惟殷先人有典有册”^⑧，就是指这类殷王室的档案资料和历史文献。陕西周原遗址发现的大量的西周甲骨卜辞，说明殷周政治文化在某些方面具有一致性。

谈到巫卜的政治作用，不能不涉及源起于此的政治理论，也就是《易》的政治学。

《易》是周代卜筮用书。其中卦、爻辞是西周早期所作，所载史事及反映的政治生活状况除有早于周代者外，有不少属于西周初期。彖辞、象辞晚于《左传》，可能是战国时期社会政治状况的反映，系辞等篇则可能形成于秦汉之世。几千年来，治《易》者绵延不绝，或以《易》为经，看作万古不易的政治教条；或将《易》理解为卓越的政治哲学，用以指导政治实践；或从《易》这种神奇的政治方术大全中学习政治权略。总之，都把《易》看作先古政治智慧的结晶。《汉书·艺文志》中“《易》十三家”列于第一。班固还写道：

《易》道深矣，人更三圣，世历三古。及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传之不绝。汉兴，田何传之。讫于宣、元，有施、孟、梁丘、京氏列于学官，而民间有费、高二家之说。

《易》学作为巫卜参政或中国政治富于鬼神气息的象征，在官学、私学中受到普遍尊崇，体现出中国传统政治以突出其神秘性的手段放大其权威性的非凡的成功。

随着政治形式的成熟和完善，巫卜的作用渐次下降。《左传·

桓公十一年》：“卜以决疑，不疑何卜？”即所谓“圣人甚重卜筮，然不疑之事，亦不问也。”^⑨《论衡·卜筮》说：“世人言卜筮者多，得诚实者寡。论者或谓蓍龟可以参事，不可纯用。”《潜夫论·巫列》也说，“巫史祝祈者，盖所以交鬼神而救细微尔，至于大命，未如之何。”虽然政治权力的主要支柱是所谓“德”，但“巫覡祝请，亦其助也”，巫卜所具有的“神力”，始终是以军事、刑法力量为基础的政治权力的补充。

周厉王暴虐，受到国人的批评，“王怒，得卫巫，使监谤者，以告，则杀之。”^⑩这种最早的特务政治，竟然是通过巫的作用实现的。

汉初，天下已定，于是推行强化统治，稳定政治秩序的各种措施，其中就包括“长安置祠祀官、女巫”。《汉书·郊祀志上》列有任职于祠祀系统的梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫、南山巫各自的职能。汉武帝“尤敬鬼神之祠”，当时直接参予政治生活的又有上郡之巫、汾阴巫、粤巫、胡巫等等^⑪。

胡巫协助江充直接制造了西汉最大的政治冤案——巫蛊之祸。东汉末政乱中称雄一时的董卓军中，也有巫活动^⑫。匪气十足的董卓部将李傕也信用巫人^⑬。两晋南北朝时，巫在政治斗争中仍相当活跃^⑭。唐代甚至还有以巫事致位将相者^⑮。

巫术又常常成为历代农民斗争的工具。陈胜、吴广临起事，曾以“篝火狐鸣”作为鼓动同行戍卒的手段。《后汉书·刘盆子传》说，赤眉军中“常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求福助”。因“巫狂言景王大怒”，于是立刘盆子为帝。这种政治斗争形式被代代沿袭，形成一种沉重的传统力量，直至近世的义和团运动等更为晚近的农民革命中，依然可以看到它的影响。这种现象除了体现出农民政治的不成熟性而外，还明确地告诉人们，巫卜对于政治的作用，绝不可以简单理解为偶然性、策略性的个例，政治学者和历史学者应该认真思索，在文化的深层结构中寻求其原因。

二 帝王之事莫重于祀

中国古代始终把祭祀视作最重要的国家大政。

《左传·成公十三年》记载，成肃公参与集诸侯军伐秦，“受脤于社，不敬”，刘子就此发表了如下的议论：

吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养以之福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎。祀有执爨，戎有受脤，神之大节也。今成子惰，弃其命矣，其不反乎。

“国之大事，在祀与戎”，于是成为人所共知的点明中国古代政治重心的名言。祭祀列于首位，而“戎”这种军事行动之前又有祭社的仪式，也就是所谓“受脤于社”，祭毕，以社肉颁赐诸人，谓之“受脤”。执爨与受脤，都是“神之大节”。也就是说，通过这样的仪式，取得与神相交接的心理效应。

古有五礼——吉、凶、军、宾、嘉，又以祭为重。丧属凶礼。丧祭有一定关联。祭则属吉礼，列于五礼之首。古祭礼范围较宽，除祭祖外，还祭天地、社稷、神祇、山川、日月等等，先古圣贤有时也列入国祭对象。《论语·尧曰》说，“所重：民食，丧，祭。”《礼记·经解》：“丧祭之礼废，则臣子之恩薄；臣子之恩薄，则背死亡生者众矣。”祭礼，构成传统政治的一种基础。君主不重祭祀，就丧失了作为统治者的资格。汤征葛，武王伐纣，都曾提出这条罪状。^⑩

早期国家的政权组织，据说官职设置，仅足以应付祭祀事务而已^⑪。当时，祭祀几乎是行政机关的专务，国家的祭祀功能与行政功能曾实现完全的整合。也就是展禽所谓“夫祀，国之大事也；而节，政之所成也”，祀以成政，二者几不可分。展禽，春秋时鲁臣，也就是著名的柳下惠。有一次，一只“举头高八尺”的被称

为“爰居”的大海鸟落在鲁国东门之外，停栖三日，当时主持政务的臧文仲以为神异，“使国人祭之”。展禽批评臧文仲的作法，说了上面这段话。《国语·鲁语上》记录的展禽当时谈祭政关系的政论，还涉及祭祀对象的限定：

夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。

昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧鄣洪水而殛死，禹能以德修鲧之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧或宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王；曩，能帅颛顼者也，有虞氏报焉；杆，能帅禹者也，夏后氏报焉；上甲微，能帅契者也，商人报焉；高圉、大王，能帅稷者也，周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也。

加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所以为明质也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。

今海鸟至，己不知而祀之，以为国典，难以为仁且智矣。

对鸟的迷信，表现出远古东夷族图腾崇拜的心理遗存。所以可以说，关于爰居之祭的论争，透露出周文化祭祀观念与远古东夷族祭祀观念的矛盾。论争最终以臧文仲公开承认“信吾过也”结束，周人正统的所谓“无功而祀之，非仁也”的祭祀观念占了上风。

以政功受祀，尤其可以说明祭祀与政治之间的关系。

违反官方正统祭祀制度，即不合礼制的祭祀，称作淫祀。《礼记·曲礼下》：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。”中国古代历朝都有排斥淫祀的运动，以求祭权专一。即使如此，凡“太祝常主，以岁时奉祠之”的祠庙依然十分繁杂。秦始皇时代，仅雍地，就

“有日、月、参、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星、〔辰星〕、二十八宿、风伯、雨师、四海、九臣、十四臣、诸布、诸严、诸逮之属，百有余庙。”秦文化发祥之地“西亦有数十祠”。又有四时、西时、畦时、陈宝祠及山川之神等等，秦故地祀所，或可多达 200 余处。汉并天下，刘邦宣布：“吾甚重祠而敬祭，今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”全面继承了秦时祭祀制度，此后，历代又多有增设^⑮。

然而，历代帝王都不惮烦扰，特别注重祭祀活动的作用。他们认为，“凡治人之道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭”^⑯。就连秦皇汉武这样好大喜功的帝王，也不远千里，往复奔走于东西各祭祀圣地之间。而历代昏庸之君，也绝不轻易放弃主持祭祀的权力。《三国志·蜀书·后主传》注引《魏略》记载，蜀汉后主刘禅以诸葛亮为丞相，“委以诸事，谓亮曰：‘政由葛氏，祭则寡人。’”全部政务都可以委托他人办理，然而却绝不轻予祭祀之权。按照汉代政治家的认识，祭祀之事在帝王治业中是最为重要，必须“尽心极虑”认真对待的，即所谓：

帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重于郊祀，故圣王尽心极虑以建其制。^⑰

祭祀制度于是成为政治制度中至为重要的一部分。

三 上下有序：祭事与政事的共同规范

《国语·周语上》记载，祭公谋父谏周穆王征犬戎时，曾经说到西周制度中祭祀规范与政治规范的融合：

夫先王之制：邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭、月祀、时享、岁贡、终王，先王之训也。

在这种祭祀权力与行政权力共同发生作用的秩序中，“有不祭则修意，有不祀则修言，有不享则修文，有不贡则修名，有不王则修

德，序成而有不至则修刑。于是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，让不贡，告不王。”进而还有诸如刑罚、攻伐、征讨等严厉的政治措施，以保证天子的权威，“近无不听，远无不服”。祭祀权力是政治权力的象征，同时又是以政治权力提供保证条件的。

祭祀制度与政治品位制度同样，表现出鲜明的等级差别，即所谓“上下有序”的严格规范。《国语·楚语下》记载，观射父曾经向楚王这样谈到祭祀牲用所及：

祀加于举。天子举以太牢，祀以会；诸侯举以特牛，祀以太牢；卿举以少牢，祀以特牛；大夫举以特性，祀以少牢；士食鱼炙，祀以特性；庶人食菜，祀以鱼。上下有序，则民不慢。

这是关于祭品等级的规定。根据先秦典籍的有关内容并经考古资料证实，可以知道作为祭具的礼器的使用也有明确的等级规定。用鼎制度中使用三鼎、五鼎的“少牢”和使用七鼎、九鼎的“太牢”，也通用于祭祀活动中。用簋的数目，往往与列鼎相配合，其他有关盘、匱、壶等器的数目也都有相应的规定。

祭祀的规格和内容，也因政治等级的差别而有所不同。观射父对楚王说：

古者先王日祭、月享、时类、岁祀。诸侯舍日，卿、大夫舍月，士、庶人舍时。天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川，卿、大夫祀其礼，士、庶人不过其祖。

祭祀等级的差异，依然是为了有利于维护政治权力的等级制度，确定“上所以教民虔也，下所以昭事上也”的稳定秩序。

尽管祭祀方式、祭祀规格、祭祀对象都各不相同，然而社会上下对神的虔敬却是完全一致的：

天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自舂其粢；诸侯宗庙之事，必自射牛、剝羊、击豕，夫人必自舂其盛。况其下之人，其谁敢不战战兢兢，以事百神！天子亲舂禘郊之盛，王后亲纁其服，自公以下至于庶人，其谁敢不齐肃恭敬致力于神！

观射父在楚王问“祀不可以已乎”时，答道：“祀所以昭孝息民、抚国家、定百姓也，不可以已。”接着说了以上这番话，最后，他

说道：“民所以摄固者也，若之何其舍之也！”这种按照权力层次划分等级的祭祀制度，作为维护政治稳定的重要条件，是绝对不可以轻易废弃的。

《汉书·郊祀志上》说，祭祀制度等级最为严明的时期，是西周时期：

周公相成王，王道大洽，制礼作乐，天子曰明堂辟雍，诸侯曰泮宫。郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。四海之内各以其职来助祭。天子祭天下名山大川，怀柔百神，咸秩无文。五岳视三公，四渎视诸侯。而诸侯祭其疆内名山大川，大夫祭门、户、井、灶、中霤五祀，士庶人祖考而已。各有典礼，而淫祀有禁。

此后，“世益衰，礼乐废”，“各有典礼”的秩序随着政治形势的动荡而被打破。当秦文化的影响逐渐扩张时，原本“缙绅者弗道”的另一祭祀系统占据上风，“及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也”，其基本规范，依然是依据政治权力决定祭祀权力。汉承秦制，“始名山大川在诸侯，诸侯祝各自奉祠，天子官不领。及齐、淮南国废，令太祝尽以岁时致礼如故。”在诸侯国政权被取缔之后，祭祀权也随即统归中央。

据《汉书·郊祀志下》记载，西汉末年王莽专权时，屡次奏言改变祭祀旧制，“莽又颇改其祭礼”，以致“三十余年间，天地之祠五徙焉”。在传统史家看来，这是政治动乱的前兆，这种认识并不是毫无道理的。王莽又“崇鬼神淫祀”，在他统治的末年，“自天地六宗以下至诸小鬼神，凡千七百所，用三牲鸟兽三千余种。后不能备，乃以鸡当鸞雁，犬当麋鹿”。祭祀制度的纷乱多变，恰恰又与政治权力的窘困衰萎表现出历史的一致性。

四 借鬼神之威，以声其教

马克斯·韦伯曾经指出：“与中世纪欧洲的神圣罗马帝国相反，在中国的封建时代中，帝国的最高掌权者也是最高的祭司。作

为最高的祭司，皇帝是使地域大小不同、武力强弱不一、统一程度有别的许多国家在文化上融合的一个基本因素。宗教仪式使这种融合得到巩固。”^②。

祭政合一的制度当然对于文化史的进程有或许积极或许消极的影响，然而对于政治权力的直接作用，一般来说，都促进了其高度强化，有助于政治迷信的形成，从而推动了最高权力者政治事业的成功。

祭祀权力的专有，证明了政治权力的合法性。

在早期政治权力形成期间，政权不过是神权的延伸，政权须倚恃神权方能发生统治效力。政权主持者作为天神在世间的代表，于是以握有祭祀的专有权来证明其权力的合法性。《诗·大雅·大明》中，表现出这种政治文化现象的基本特征：

惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。
天监在下，有命既集，文王初载，天作之合。……有命自天，命此文王，于周于京。

所谓“有命自天”，“以受方国”，宣布国家的成立，最初是由于先王受命于天帝。金文中所谓“受民受疆土”与“受有四方”之“受”，也是说受之于天帝之命。又如《诗·周颂·昊天有成命》中“昊天有成命，二后（文王、武王）受之”，也是这个意思。于是，需要以“小心翼翼，昭事上帝”的姿态，证明受命于天这一权力起源神话的合理性。又《维天之命》所谓“维天之命，於穆不已”，《我将》所谓“我将我享，维羊维牛，维天其右之”等等，也说明了祭天与天命、天佑的关系。

《墨子·明鬼》说，“古者圣王必以鬼神为。其务鬼神厚矣，又恐后世子孙不能知也，故书之竹帛，传遗后世子孙；咸恐其腐蠹绝灭，后世子孙不得而记，故琢之盘盂，镂之金石，以重之。”为了以祭神的祝文作为行政的护照，于是“古圣王治天下也，故必先鬼神而后人”。而祭祀权力的僭越，几乎近同于政治权力的篡夺，要受到严厉的责罚^③。

祭祀权力的专有，显示出政治行为的正义性。

行使祭祀权力，不仅有助于说明其政治地位的合法性，同时有助于说明其政治行为的合理性。假神意而行政，又往往使其政治活动闪现出正义的光环，这就是《淮南子·汜论》所谓“借鬼神之威，以声其教”。

在进行重大政治活动之前，主政者往往要举行祭告仪式，并公布神的旨意。夏启伐有扈氏，将战于甘，在进行战前动员时，夏启宣布：“有扈氏威侮五行，怠弃三正。天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。”有扈氏倒行逆施，天帝因此要废绝其大命，现在我奉行天帝的意志去惩罚他们。军士都应奋勇努力，作战英勇者，将在先祖神位前行赏，否则将在社神前处罚，即所谓“用命，赏于祖；弗用命，戮于社”^②。商汤伐桀，在鸣条之野也曾宣告：“有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”出征的目的，在于“致天之罚”。^③周武王伐纣，先“上祭于毕”，出兵时，“为文王木主，载以车，中军。”“武王渡河，中流，白鱼跃入王舟中，武王俯取以祭。”^④牧野誓师，也宣布“今予发，惟恭行天之罚”^⑤。陈胜、吴广起义，斩将尉，号令徒属，“袒右，称大楚，为坛而盟，祭以尉首”^⑥。刘邦起兵反秦，也首先“祠黄帝，祭蚩尤于沛庭，而衅鼓”，衅，是一种寄托激烈狂热情绪的祭礼。^⑦

出军决战之前祭祀活动的意义，除了祈求天帝战神的助佑而外，还在于证明天神对这一行动的肯定，以其正义性寻求同情和声援，并且起到鼓舞士气的效果。

从汉代的历史看，许多与祭祀有关的活动，如汉武帝即位初“欲议古立明堂城南”，“草巡狩封禅改历服色事”^⑧，以及王莽“奏起明堂、辟雍”^⑨等等，都是为大政方针的重要变革所进行的准备，希望借助神的力量来保证新的政治路线的顺利推行。

这种政治观念传衍而下，对世俗政治文化形成影响，于是社会下层阶级也普遍借助神力以为政治斗争策略。汉末黄巾起义以“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”作为动员号令，后

世农民斗争又往往以“替天行道”作为政治口号^⑩。

祭祀权力的专有，还使统治阶层的政治活动具有神秘性。

文明初期，人类社会经历了政治秩序初步完善的过程。《尚书·吕刑》记述这段历史，说到上帝“乃命重黎绝地天通”。对于所谓“绝地天通”，曾经有各种不同的理解。《国语·楚语下》：“顓頊受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓‘绝地天通’。”重黎之后在尧时又受到信用，“以至夏、商，故重黎氏世叙天地，而别其分主者也”，周代仍“宠神其主，以取威于民”。

显然，令民“无相侵渎”的政治新秩序的建立，是通过“绝地天通”的形式实现的。夏商周各代，均以重黎氏作为政治安定的旗帜“以取威于民”，是颇能发人深省的。“重黎”这一神话形象，实际上是早期政治权力的象征。这一权力，是通过“司天以属神”和“司地以属民”两个方面来实现的。

统治者是天与人之间的中介。“人主之情，上通于天”^⑪，“王者承天意以从事”，“受天之佑，而享鬼神之灵”^⑫。这种特殊身分和地位，正由祭祀权力的专有得以体现。

于是，基于对天与神的无条件尊崇以及王者作为天神在凡世的代表的身分，中国古代的政治权力与政治行为体现出神秘主义的倾向。

卢生说秦始皇所谓“人主所居而人臣知之，则害于神”，“愿上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也”^⑬，还说明最高统治者的活动特点与当时的鬼神观念有一定的关系。社会上层政治行为的神秘性，还体现于“避讳”这一传统的文化规范，自“《春秋》为尊者讳”^⑭起，“避讳”，成为长期以来人为地强化政治权力神秘性的独特的文化形式。《左传·桓公六年》所谓“周人以讳事神”，说明“避讳”这种政治准则很可能起初原本是祭事中的禁忌。

祭祀权力的专有，使政治权力表现出更明显的权威性。

《易·彖》：“圣人以神道设教，而天下服矣。”《礼记·祭

义》也说：

因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。

这种令天下畏服的政治原则，钱钟书先生以为“古人政理之要言也”^⑧。《管子·牧民》说到“守国之度”、“顺民之经”，也强调“明鬼神”、“祗山川”、“敬宗庙”、“恭祖旧”。

《礼记·表记》：“子曰：齐戒以事鬼神，择日月以见君，恐民之不敬也。”祭礼活动的主要目的之一，是谋求下民的“畏”、“服”、“顺”、“敬”，维护其政治权威。

事实上，历代帝王恭谨虔敬的祭祀活动，常常只不过是一种虚伪的表演。《礼记·祭统》说：“夫祭有三重焉，献之属莫重于裸，声莫重于升歌，舞莫重于武宿也，此周道也。”“周道”，也就是周之礼。“凡三道者，所以假于外而以增君子之志也。故与志进退。志轻则亦轻，志重则亦重。轻其志而求外之重也，虽圣人弗能得也。”对祭祀活动的注重，其实在于增强统治者内心的自信，由此又决定其政治功业的“轻”与“重”。可见，祭祀的虚伪，不仅欺人，亦复自欺。所谓“祭极敬”^⑨，不过是说祭者在政治实用主义的利益观念基础上的有限的相对的虔诚。

恩格斯在《反杜林论》中曾经指出：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。……但是除自然力量外，不久社会力量也起了作用，这种力量与自然本身一样，对人来说是异己的，最初也是不能解释的，它以同样的表面上的自然必然性支配着人。最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻象，现在又获得了社会的属性，成为历史力量的代表者。”恩格斯论述了一般宗教的形成过程以及何以会对人具有必然的支配力量，他强调这种支配力量除了自然的属性而外，又具有“社会的

属性”。“神的形象后来具有的这种两重性，是比较神话学（它片面地以为神只是自然力量的反映）所忽略的、使神话学以后陷入混乱的原因之一。”恩格斯的论述，有助于我们深化对中国古代祭政合一制度的本质的认识。

作为祭祀对象的威加四海的神，同时也是反映社会的、历史的神秘力量的幻象，“人间的力量采取了超人间的力量的形式”，又使支配着人们日常生活的这种“人间的力量”进一步强化。

其实，祭祀与一般政治活动的这种关系，很早就有人注意到了。在春秋社会动荡时期，随着周王室的衰微，西周祭祀制度的权威性也受到挑战，许多政治家公开提出祭事轻于民政，民政为本而祭事为辅的思想。例如，《左传》中就可以看到这样的内容：

夫民，神之主也；是以圣王先成民而后致力于神。（桓公六年）

国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。（庄公三十二年）

吉凶由人。（僖公十六年）

祭祀以为人也。民，神之主也。（僖公十九年）

祸福无门，惟人所召。（襄公二十三年）

臣闻国之兴也以福，其亡也以祸。……国之兴也，视民如伤，是其福也。其亡也，以民为土芥，是其祸也。（哀公元年）

不过，在历史的长河中，这缕清溪立即为政治迷信的浊流所吞没。这是因为自秦汉以后，中国基本上一直为高度集权的专制主义政权所统治的缘故。

- ① 《楚辞·九歌·东皇太一》：“灵偃蹇兮睨服。”王逸注：“巫也。”《云中君》：“灵连蜷兮既留。”王逸注：“楚人名巫为灵子。”
- ② 《路史·后纪三》谓神农使巫咸主筮。
- ③ 《太平御览》卷七九引《归藏》：“昔黄神与炎神争斗涿鹿之野，将战，筮于巫咸。”
- ④ 《艺文类聚》卷七引郭璞《巫咸山赋》：“巫咸者，实以鸿术为帝尧医。”
- ⑤ 《太平御览》卷七九〇引《外国图》：“昔殷帝大戊使巫咸禱于山河。”
- ⑥ 《左传·僖公二十一年》：“夏，大旱。公欲焚巫、尪。”杜预注：“巫，女巫也，

主祈祷请雨者。”《礼记·檀弓下》：“岁旱，穆公召县子而问然”，先“欲暴巫”，后“欲暴巫”。

- ⑦ 弗雷泽在《金枝》中写道：“在古代，酋长曾是部落中的大祈雨师。”“传说总是把求雨法力作为古代酋长和英雄的基本的荣誉。这可能就是酋长制的起源：祈雨者自然而然会成为酋长。”（中国民间文艺出版社 1987 年版，第 131 页）
- ⑧ 《尚书·多士》。
- ⑨ 《潜夫论·卜列》。
- ⑩ 《国语·周语上》。
- ⑪ 《汉书·郊祀志上》：“天子病鼎湖甚，巫医无所不致。游水发根言上郡有巫，病而鬼下之。上召置祠之甘泉。”“汾阴巫锦为民祠魏后土营旁，见地如钩状，掇视得鼎。”《郊祀志下》：“命粤巫立粤祝祠”。《江充传》：“上以（江）充为使者治巫蛊。充将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠，视鬼染污令有处，辄收捕验治，烧铁钳灼，强服之。”《武五子传·刘据》：“（刘据）斩充以徇，炙胡巫上林中。”
- ⑫ 《太平御览》卷七三五引《幽明录》：“董卓信巫，军中常有巫。”
- ⑬ 《三国志·魏书·李催传》注引《献帝起居注》：“催性喜鬼怪左道之术，常有道人及女巫歌讴击鼓下神，祠祭六丁，符劾厌胜之具，无所不为。”
- ⑭ 《晋书·石季龙载记》：“石邃保母刘芝初以巫术进，既养邃，遂有深宠，通贿赂，豫言论，权倾朝廷，亲贵多出其门。”又《南史·齐本纪下》：“（郁林王萧昭业）在西州令女巫杨氏祷祠，速求天位。及文惠薨，谓由杨氏之力，倍加敬信，呼杨婆。宋氏以来，人间有《杨婆儿哥》，盖此征也。武帝有疾，又令杨氏日夜祷祈，令宫车早晏驾。”
- ⑮ 《旧唐书·王玚传》：“王玚少习礼学，博求祠祭仪注以干时。”玄宗时，“玚专以祀事希俸，每行祠祷，或焚纸钱，祷祈福祐，近于巫覡，由是过承恩遇。”肃宗时，“以祠祷每多赐贲”，“肃宗尝不豫，太卜云：‘崇在山川。’玚乃遣女巫分行天下，祈祭名山大川。”“玚以祭祀妖妄致位将相，时以左道进者，往往有之。”
- ⑯ 《史记·殷本纪》：“汤征诸侯，葛伯不祀，汤始伐之。”“汤曰：‘汝不能敬命，予大罚殛之，无有攸赦。’”《尚书·汤誓》中周武王公布殷纣王罪恶，首先就指责他“昏弃厥肆祀，弗答”。《史记·周本纪》说，武王克纣后“修社”时，尹佚筮祝也指责纣“侮蔑神祇不祀”。
- ⑰ 《国语·周语中》：“（昔我先王）内官不过九御，外官不过九品，足以供给神祇而已。”
- ⑱ 《史记·封禅书》，《汉书·郊祀志》。
- ⑲ 《礼记·祭统》。
- ⑳ 《汉书·郊祀志下》载汉成帝初即位时匡衡、张谭奏言。

- ⑲ 马克思·韦伯：《儒教官僚政治与中国资本主义萌芽：城市和行会》，《文明的历史脚步——韦伯文集》上海三联书店1988年版，第70页。
- ⑳ 《公羊传·僖公三十一年》：“鲁郊，非礼也。鲁郊何以非礼？天子祭天，诸侯祭土。天子有方望之事，无所不通；诸侯山川有不在其封内者，则不祭也。”
- ㉑ 《尚书·甘誓》。
- ㉒ 《尚书·汤誓》。
- ㉓ 《史记·周本纪》。
- ㉔ 《尚书·牧誓》。
- ㉕ 《史记·陈涉世家》。
- ㉖ 《史记·高祖本纪》。《集解》：“应劭曰：‘衅，祭也。杀牲以血涂鼓曰衅。’”《索隐》：“《说文》云：‘衅，血祭也。’《司马法》曰：‘血于鞶鼓者，神戎器也。’颜师古曰：‘凡杀牲以血祭者，皆名为衅。’”
- ㉗ 《史记·封禅书》。
- ㉘ 《汉书·王莽传上》。
- ㉙ 宋、元以来小说、戏曲所反映的农民斗争，常以“替天行道”作为鼓动群众的口号。如康进之《李逵负荆》：“涧水潺潺绕寨门，野花斜插渗青巾，杏花旗上七个字：替天行道救生民。”
- ㉚ 《淮南子·天文》。
- ㉛ 董仲舒：《天人三策》。
- ㉜ 《史记·秦始皇本纪》。
- ㉝ 《公羊传·闵公元年》。
- ㉞ 钱钟书：《管锥编》第1册第18页。
- ㉟ 《礼记·表記》。

天祚明德，有所底止。
成王定鼎于郊，卜世三十，卜年七百，天所命也。
周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。

《左传·宣公三年》

第 3 章

天道与天命

在中国传统意识中，政治生活的进退与政治事业的成败，都决定于天的意志，如《荀子·天论》所谓“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政”。

天的意志对于政治的规定作用，一般又称之为“天道”、“天命”。

《尚书·汤诰》：“天道福善祸淫。”《易·谦》：“天道下济而光明。”《礼记·礼器》：“天道至教。”《易·无妄》：“大亨以正，天之命也。”王弼注：“天之教命，何可犯乎？何可妄乎？”《论语·季氏》说，“君子有三畏”，首先就是“畏天命”。可见“天道”、“天命”迷信的深刻影响。《尚书·皋陶谟》所谓“天叙有典”、“天秩有礼”、“天命有德”、“天伐有罪”，于是“政事，懋哉懋哉”，也说明在这种政治意识规定下，政治秩序的演变和政治演变的秩序，都被看作由“天”的意志所决定。孔安国对这段话作解说时就指出：“言叙典、秩礼、命德、讨伐无非天意者，故人君居天官听政治事，不可以不自勉。”

“天道福善”，即天对政治权力的佑助，又称作“天福”^①、“天祚”^②、“天眷”^③、“天宠”^④。

“天道祸淫”，即天对政治权力的惩处，又称作“天谴”^⑤、“天罚”^⑥、“天讨”^⑦、“天诛”^⑧。

政治权力于是可以利用对“天道”、“天命”的迷信，奉天伐罪，锄灭异己，承天践祚，作威作福。

一 天命天道：政治权力的规范与保障

《史记·殷本纪》说，纣王统治末年，针对日益严重的政治危机，纣之臣祖伊不胜忧虑，奔告纣曰：

天既讫我殷命，假人元龟，无敢知吉，非先王不相我后人，维王淫虐用自绝，故天弃我，不有安食，不虞知天性，不迪率典。今我民罔不欲丧，曰“天曷不降威，大命胡不至？”今王其奈何？

纣回答说：

我生不有命在天乎！^⑧

祖伊的忧患意识与纣的盲目自信，都是基于所谓“天命”。

《史记·周本纪》说，周武王九年，组织了一次大规模的军事演习，“是时，诸侯不期而会盟津者八百诸侯。诸侯皆曰：‘纣可伐矣。’武王曰：‘女（汝）未知天命，未可也。’”于是还师而归。两年之后，听说纣昏乱暴虐有增无已，于是进行全面的军事动员，以东伐纣。“师毕渡盟津，诸侯咸会”，武王作《太誓》，指责殷王纣“自绝于天”，宣布“今予发维共行天之罚”。牧野誓师，又再次宣称“今予发维共行天之罚”。进入商国后，据说：

商国百姓咸待于郊。于是武王使群臣告语商百姓曰：“上天降休！”商人皆再拜稽首，武王亦答拜。

又修社，尹佚筮祝时陈述纣种种恶行，宣布“其章显闻于天上帝”，于是武王再拜稽首，曰：“膺更大命，革殷，受天明命。”

殷之败亡与周之兴起，被理解为完全是由于“天命”的作用。后来政治权力的兴替，也往往被解释为“善之代不善，天命也”。^⑨

在周人进行统治的时期，对“天命”的迷信曾经出现了新的形式。

经历了政权更迭的实践，周人意识到应当从新的角度解释“天命”，以说明其统治的合理性与正义性，于是产生了天命无恒，即并非永世凝固不变的思想，进而在政治生活中突出了人的作用，提出了“德”这一政治原则。有的学者以为，“周人根本在怀疑天，只是把天来利用着当成了一种工具”，而事实并非如此。周人“敬德”思想的根基，还在于对“天威”的畏惧。如周成王时的《班簋》铭文：

父身三年静东国，亡（罔）不咸敬天畏（威），否臬屯陟。公告厥事于上：佳（唯）民亡（氓）徂（拙）哉。彝恣（昧）天命，故亡。允哉，显。佳（唯）敬德，亡（毋）迨（攸）违。”

又如周康王时的《大盂鼎》铭文：

今我佳（唯）即刊廛于文王正（政）德，若文王令二三正。今余佳（唯）令汝盂詔癸敬雍德经，敏朝夕入谏，享奔走，畏天畏（威）。

必须谨心从政，明德慎罚^⑩，才能不冒犯天威，保证统治的长久。《尚书·召诰》中则明确地说：“天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其急敬德”，“王敬作所，不可不敬德”，“王其德之用祈天永命。”

忧虑“天命”不“永”，也就是《诗·大雅·文王》所谓“天命靡常”，《尚书·君奭》所谓“天不可信”，《函皇父簋》铭文所谓“天命不彻”，这种观念绝对不能说是打破了对“天命”的迷信，反而应当说是“天命”迷信在某种意义上的深化，导致统治者在某种程度上开始重视对自身的约束。《尚书·君奭》：

天不可信，我道惟文王德延。

《函皇父簋》铭文：

天命不彻，我不敢效我友自逸。

这种认识，实际上体现了中国古代政治思想史上早期政治理论的一种可贵的进步。

在春秋战国政治局势动荡不已，传统思想体系受到有力冲击的时代，天命观依然为各派思想家所承袭。孔子说：“唯天为大，唯尧则之”^⑪，“获罪于天，无所祷也”^⑫，并且自称“五十而知天命”^⑬。“天命”，其实是充满神秘性的政治规律。《老子》中也有“天之所恶，孰知其故？”“天将救之，以慈卫之”，“天道无亲，常与善人”这样的内容，在所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”这种新的宇宙观中，仍然肯定“天”的地位。据说《礼记·中庸》充分挹取了道家的精华，其中说道：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

又说：

诚者天之道也。诚之者人之道也。

而《孟子·离娄上》也说：

诚者天之道也。思诚者人之道也。

天道不仅决定国家的政治道路，也左右着人的政治意识。

在先秦具有浓重神秘主义色彩的政治观念中，天命、天道主宰着一切，对政治生活发生着直接的作用和影响。人们也把政治实践中所总结的带有规律性的认识，也归之于天命、天道。如《左传》所谓：

盈而荡，天之道也。（庄公四年）

盈必毁，天之道也。（哀公十一年）

君人执信，臣人执共，忠、信、笃、敬，上下同之，天之道也。（襄公二十二年）

古籍中多见所谓“天启之”的说法，例如《左传·闵公元年》：“天启之矣”，《左传·襄公三十一年》：“天似启之”。^⑭天启之，原意似乎是指“天”为政治权力开辟了道路。汉时避景帝刘启讳，称作“天开之”。《史记·晋世家》：“此天开子也”，“天实开公子”，“天之所开，不可当”，“天方开之，不可当”。《楚世家》：“天之所开，不可当。”《郑世家》：“天方开楚，未可伐也。”《魏世家》：“天开之矣。”《汉书·谷永传》：“以遇天所开右（佑）。天

启天开，体现出天命天道对于政治权力的指导作用和助佑作用。

春秋战国时期曾经出现对“天命”“天道”迷信怀疑乃至否定的倾向。《国语·周语下》记载，单子预言“晋将有乱”，鲁侯问道：“今君曰‘将有乱’，敢问天道乎，抑人故也？”单子答道：“吾非瞽史，焉知天道？”指出是“见晋君之容，而听三郤之语”，觉察出变乱之征的。《左传·昭公二十六年》说，齐有彗星，齐侯使禳之。晏子说：“无益也，祇取诬焉。天道不谄，不贰其命，若之何禳之？且天之有彗也，以除秽也。君无秽德，又何禳焉？若德之秽，禳之何损？”政治之得失非在天道，而决定于自身的“德”。《左传·昭公十八年》：“子产曰：‘天道远，人道迩，非所及也，何所知之？’”也强调切近的政治实践较虚远的“天道”更为重要。

然而，单子、晏子都不能完全否定“天道”的作用，子产也曾经大谈鬼神^⑮，正如郭沫若在《先秦天道观之发展》一文中所指出的那样：“春秋时代的智者对于天虽然取着不信的态度，但天的统治如周王仍拥有天子的虚位一样，依然在惯性中维持着。所以当时的诸侯强凌弱，众暴寡，完全在执行着以力为正义的霸道，而声罪致讨的时候，动辄便要称天”。在进入专制政治的历史阶段之后，“天命”“天道”的迷信愈益强化，成为政治权力的观念保障。“就直到二千年后的今天，对于‘老天爷’的信仰也依然是根深蒂固地存在于民间，只要有一‘替天行道’的狂信者出现便立刻可以造成一种教派。”^⑯

这种政治迷信所导致的直接结果，是政治权力自检、自制机能的严重弱化，是民众的政治能动性的日渐湮灭，以致缄默隐忍成为社会下层共同的政治态度，对于罪恶的暴政，也往往不怒，不爭，消极地等待着“天谴”与“天罚”。

二 天灾的政治诠释与政治对策

对于一个以农业为主体经济的古国来说，影响农作物收成的天灾无疑是对政治权力的巨大威胁。中国古代，天灾从来都被解释为天意对当权者的警告或惩罚而被赋予政治意义。

从目前见到的甲骨文的内容看，占卜雨的卜辞大约占甲骨文总数的 1/5。如卜辞中可以看到“不雨，帝佳莫（旱）我”（《龟》1.25.13），商王认为，天不下雨，是天帝针对自己降下旱灾。又如：

辛酉卜，贞：自今五日雨，壬戌雷，不雨。四日甲子允雨。王占曰，
佳鬼佳水。（《乙》7312 正 7313 反）

辛酉这天占卜，从当天起 5 日内有雨，第二天壬戌有雷未雨，第四天甲子果然落雨，商王占卜后惊叹，有鬼作祟，要发水了。又如所谓“帝其降莫（旱）”，是预言天帝会降下旱灾，“帝不我莫（旱）”，是祈求上帝不要使商国遭受旱灾。

公元前 519 年，周王属地南宫极地震，周臣苒弘发表政治评论说，周幽王时，三川皆震，导致西周的覆亡，“今西王之大臣亦震，天弃之矣！”^⑦

处理好天人关系，成为历代统治者必须遵行的政治原则。对天帝的意向，政治家必须小心翼翼地察颜观色，细心揣摩。西汉名相陈平的名言：“宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜”^⑧，其实是执政者阶层共同的政治信条。

汉武帝时代，是中国历史上社会生活节奏急促、民族精神格调高亢的英雄时代。这一时代的文化特点，是对先秦思想进行了总结。公元前 134 年，汉武帝刘彻策贤良文学之士，希望“闻大道之要，至论之极”，要求对天人关系、灾异性命、古今之变等政治哲学和社会历史的根本问题作出回答。董仲舒在《天人三策》和《春秋繁露》中，以儒学为基干，杂收阴阳家、黄老、法家思想，

建立了以天人感应为理论基础的政
治思想体系。这一政治思想体系
于是成为汉代的官方思想。

董仲舒在《春秋繁露》中这样论述“天命”对于政治权力的意义：

天者，百神之君也。（《郊义》）

受命之君，天意之所予也。（《深察名号》）

唯天子受命于天，天下受命于天子。（《为人者天》）

王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继仁，通以己受之于天也。（《三代改制质文》）

董仲舒强调，“夫王者不可以不知天”^⑨，而天意达人，往往以灾异形式先则谴告，继而惊骇，终以殃咎惩治。《春秋繁露·必知且仁》：

天地之物，有不常之变者谓之异，小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾异以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲害人也。

执政者必须通过灾异认识、领会天意，以充满“畏恐”之心的谨慎态度处理政务。

能够体现天意责罚的最普遍的“殃咎”是水旱之灾。这是因为水灾和旱灾直接影响农业收成，对于以农业为决定性经济形式的古代国家来说，构成引致政治衰败的关键性条件。

《汉书·五行志上》记录重大水灾6次，以为分别与政治失误所导致的政治危机相关：

灾 情	政 情
<p>高后三年夏，汉中、南郡大水，水出流四千余家。</p> <p>四年秋，河南大水，伊、雒流千六百余家，汝水流八百余家。</p> <p>八年夏，汉中、南郡水复出，流六千余家。南阳沔水流万余家。</p>	<p>是时女主独治，诸吕相王。</p>
<p>文帝后三年秋，大雨，昼夜不绝三十五日。蓝田山水出，流九百余家。汉水出，坏民室八千余所，杀三百余人。</p>	<p>先是，赵人新垣平以望气得幸，为上立渭阳五帝庙，欲出周鼎，以夏四月，郊见上帝。岁余惧诛，谋为逆，发觉，要斩，夷三族。是时，比再遣公主配单于，赂遗甚厚，匈奴愈骄，侵犯北边，杀略多至万余人，汉连发军征讨戍边。</p>
<p>文帝永光五年夏及秋，大水。颍川、汝南、淮阳、庐江雨，坏乡聚民舍，及水流杀人。</p>	<p>先是一年有司奏罢郡国庙，是岁又定迭毁，罢太上皇、孝惠帝寝庙，皆无复修，通儒以为违古制。刑臣石显用事。</p>
<p>成帝建始三年夏，大水，三辅霖雨三十余日，郡国十九雨，山谷水出，凡杀四千余人，坏官寺民舍八万三千余所。</p>	<p>元年，有司奏徙甘泉泰畤、河东后土于长安南北郊。二年，又罢雍五畤、郡国诸旧祀，凡六所。</p>

《汉书·五行志中之上》又记录西汉时“大旱”凡十三次：

灾 情	政 情
惠帝五年夏，大旱，江河水少，谿谷绝。	先是发民男女十四万六千人城长安，是岁城乃成。
文帝三年秋，天下旱。 后六年春，天下大旱。	是岁夏，匈奴右贤王寇侵上郡，诏丞相灌婴发车骑士八万五千人诣高奴，击右贤王走出塞。其秋，济北王兴居反，使大将军讨之，皆伏诛。 先是发车骑材官屯广昌，是岁二月复发材官屯陇西。后匈奴大入上郡、云中，烽火通长安，三将军屯边，又三将军屯京师。
景帝中三年秋，大旱。	
武帝元光六年夏，大旱。 元朔五年春，大旱。 元狩三年夏，大旱。 天汉元年夏，大旱；其三年夏，大旱。 征和元年夏，大旱。	是岁，四将军征匈奴。 是岁，六将军众十余万征匈奴。 是岁发天下故吏伐棘上林，穿昆明池。 先是贰师将军征大宛还。天汉元年，发适民。二年夏，三将军征匈奴，李陵没不还。 是岁发三辅骑士闭长安城门，大搜，始治巫蛊。明年，卫皇后、太子败。
昭帝始元六年，大旱。	先是大鸿胪田广明征益州，暴师连年。

续表

灾 情	政 情
宣帝本始三年夏，大旱，东西数千里。 神爵元年秋，大旱。 成帝永始三年、四年夏，大旱。	先是五将军众二十万征匈奴。 是岁，后将军赵充国征西羌。

此外，又有言雨雪不时者，如《汉书·五行志中之下》：

文帝四年六月，大雨雪。

景帝中六年三月，雨雪。

武帝元狩元年十二月，大雨雪，民多冻死。

元鼎二年三月，雪，平地厚五尺。

元鼎三年三月水冰，四月雨雪，关东十余郡人相食。

元帝建昭二年十一月，齐楚地大雪，深五尺。

建昭四年三月，雨雪，燕多死。

阳朔四年四月，雨雪，燕雀死。

又有“陨霜”、“雨雹”、“蝗”、“螟”等天灾，也都与一系列的政治变故相关联。如：

平帝元始二年秋，蝗，遍天下。是时王莽秉政。

除了影响农作物产量的灾变而外，当时人不能解释其形成原因的日食、星变、地震、风雷等等，也都被看作上天垂戒，视为震惊人心的灾异。

汉文帝二年（公元前178年）十一月，发生了一次日食，汉文帝于是下诏说：

朕闻之，天生民，为之置君以养治之。人主不德，布政不均，则天示之以灾，以诫不治。乃十一月晦，日有食之，适见于天，灾孰大焉！朕获保宗庙，以眇眇之身托于兆民君王之上，天下治乱，在朕一人，唯二三执政犹吾股肱也。朕下不能治育群生，上以累三光之明，其不德大矣。令至，其悉思朕之过失，及知见思之所不及，均以告朕。及举贤良方正直言极谏者，以匡朕之不逮。因各飭以职任，务省繇费以便民。朕既

不能远德，故恫然念外人之有非，是以设备未息。今纵不能罢边屯戍，又
伤兵厚卫，其罢卫将军军。太仆见马遗财足，余皆以给传置。^{②0}

后元年，文帝又下诏说道：“间者数年比不登，又有水旱疾疫之灾，朕甚忧之。愚而不明，未达其咎。意者朕之政有所失而行有过与？乃天道有不顺，地利或不得，人事多失和，鬼神废不享与？何以致此？将百官之奉养或费，无用之事或多与？何其民食之寡乏也！夫度田非益寡，而计民未加益，以口量地，其于古犹有余，而食之甚不足者，其咎安在？无乃百姓之从事于末以害农者蕃，为酒醪以靡谷者多，六畜之食焉者众与？细大之义，吾未能得其中。”动员丞相、列侯、吏二千石、博士进行讨论，“有可以佐百姓者，率意远思，无有所隐。”^{②1}

《左传·宣公十六年》：“凡火，人火曰火，天火曰灾。”灾，《说文·火部》作“𤇗”。《左传·宣公十五年》说：“天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱。乱则妖灾生。”灾，原本指不测之火，象征天力对人事的严重干预，体现天帝对政治危机的明确警告。正如京房《易传》所谓“君不思道，厥妖火烧宫”^{②2}。灾，一般指宫廷及政府机构、宗庙建筑的火灾。《汉书·五行志》记录西汉时重大火灾凡 25 次，都与政治变故相联系。汉武帝建元六年（公元前 135 年）辽东高庙及高园便殿相继发生火灾，董仲舒评论说，“天灾若语陛下，‘当今之世，虽敝而重难，非以太平至公，不能治也。’”“在外而不正者，虽贵如高庙，犹灾燔之，况诸侯乎！在内不正者，虽贵如高庙殿，犹灾燔之，况大臣乎！此天意也。罪在外者天灾外，罪在内者天灾内，燔甚罪当重，燔简罪当轻，承天意之道也。”

任何政府行使政治权力时都必须具有自我抑制、自我调节的功能。在中国古代，天灾可以说是迫使统治者自诫、自制的诸多重要因素之一。

当灾异频繁发生或灾情严重时，除帝王有时沉痛自谴外，主政的高级官员也往往承担责任，即所谓“推咎台衡，以答天眚”^{②3}。汉明帝时，因为“日有食之，三公免冠自劾。”^{②4}《后汉书·徐防

传》说，徐防永元十六年（公元104年）拜为司徒，延平元年（公元106年）迁太尉，安帝即位以定策封龙乡侯，“其年以灾异寇贼，策免就国。凡三公以灾异策免，始自防也。”《通典·职官二·三公总叙》也说：“太尉公主天，司徒公主人，司空公主地，而分部九卿，盖多以九卿为之，若天地灾变，则皆策免，自太尉徐防始焉。”据说“后汉本制：日食、星流及大雨雹等灾变者惟免太尉，自徐防为太尉，凡天地灾变，三公皆免”。其实，汉时三公很早就以调和阴阳引为本职。^{②5}汉宣帝时，丞相魏相曾上表自责：“臣相幸得备员，奉职不修，不能广宣教化。阴阳未和，灾害未息，咎在臣等。”^{②6}汉元帝永光元年，“春霜夏寒，日青亡光”，皇帝以诏条责，丞相于定国“惶恐，上书自劾，归侯印，乞骸骨”^{②7}。汉成帝时，薛宣任丞相，也因“变异数见，岁比不登，仓廩空虚，百姓饥馑”受到皇帝责问，被斥令“不忍致君于理，其上丞相高阳侯印绶，罢归”^{②8}。《汉书·王莽传中》也记载，天凤元年（公元14年）三月，大司马遂并因日食免，天凤三年（公元16年）七月，大司马陈茂因日食免。

地方行政长官有时也因灾变受到处罚。汉成帝时，杨彤为琅邪太守，“其郡有灾害十四”，受到丞相王商部属按问，尽管大将军王凤托情告语：“灾异天事，非人力所为”，仍被王商奏免^{②9}。

帝王因天灾而自谴的史例，仅汉代帝王临日食而公开下诏自责者，史书中就有如下记载：

汉文帝二年（公元前178年）诏：“人主不德，布政不均，则天示之以灾，以诫不治。”“日有食之，适见于天，灾孰大焉！”“朕下不能理育群生，上以累三光之明，其不德大矣。”（《史记·孝文本纪》）

汉宣帝五凤四年（公元前54年）夏四月诏：“皇天见异，以戒朕躬，是朕之不逮，吏之不称也。”（《汉书·宣帝纪》）

汉元帝永光二年（公元前42年）三月诏：“朕战战栗栗，夙夜思过失，不敢荒宁。惟阴阳不调，未烛其咎。委敕公卿，日望有效。至今有司执政，未得其中，施与禁切，未合民心。暴猛之俗弥长，和睦之道日衰，百姓愁苦，靡所错躬。是以氛邪岁增，侵犯太阳，正气湛掩，日久

夺光。乃壬戌，日有蚀之，天见大异，以戒朕躬，朕甚悼焉。”

永光四年（公元前40年）六月诏：“盖闻明王在上，忠贤布职，则群生和乐，方外蒙泽。今朕暗于王道，夙夜忧劳，不通其理，靡瞻不眩，靡听不惑，是以政令多还，民心未得，邪说空进，事亡成功。此天下所著闻也。公卿大夫好恶不同，或缘奸作邪，侵削细民，元元安所归命哉！乃六月晦，日有蚀之。《诗》不云乎？‘今此下民，亦孔之衰！’自今以来，公卿大夫其勉思天戒，慎身修永，以辅朕之不逮。直言尽意，无有所讳。”（《汉书·元帝纪》）

汉成帝建始三年（公元前30年）冬十二月诏：“人君不德，谪见天地，灾异屡发，以告不治。朕涉道日寡，举错不中，乃戊申日蚀地震，朕甚惧焉。公卿其各思朕过失，明白陈之。”

河平元年（公元前28年）夏四月诏：“朕获保宗庙，战战栗栗，未能奉称。传曰‘男教不修，阳事不得，则日为之蚀。’天著厥异，辜在朕躬。公卿大夫其勉悉心，以辅不逮。”

永始二年（公元前15年）二月诏：“乃者，龙见于东莱，日有蚀之。天著变异，以显朕邇，朕甚惧焉。公卿申敕百寮，深思天诫，有可省减便安百姓者，条奏。”

永始三年（公元前14年）春正月己卯日有蚀之，诏曰：“天灾仍重，朕甚惧焉。惟民之失职，临遣大中大夫嘉等循行天下，存问耆老，民所疾苦。”（《汉书·成帝纪》）

汉哀帝元寿元年（公元前2年）春正月诏：“乃正月朔，日有蚀之，朕咎不远，在余一人。公卿大夫其各悉心勉帅百寮，敦任仁人，黜远残贼，期于安民。陈朕之过失，无有所讳。”（《汉书·哀帝纪》）

据《后汉书》记载，东汉诸帝，又有光武帝建武六年（公元30年）十月、建武七年（公元31年）三月、同年四月，明帝永平三年（公元60年）八月、永平七年（公元64年）十月、永平十三年（公元70年）十月，章帝建初五年（公元80年）二月，和帝永元七年（公元95年）四月，都曾经因日食而发布过内容大致类似的诏书。当时这些帝王究竟有多少“深自引咎”的真正诚意固然很难准确评论，但他们毕竟名正言顺地得到了对政治秩序进行治理整顿的机会，通过这种自我修正的程序，政治统治可以进一

步加强，而种种关于自身德与智的谦辞，其实都得到反而更有效地扩张其政治威望的效果。

根据《汉书·王莽传》的记载，在王莽专政的时代，灾异频仍，连年不绝。这自然可以反映班固历史观的局限性，同时也说明了当时的政治权威已在全社会的怀疑之中动摇。在这种背景下，王莽已无法坚持沿用一般“深思天诫”，自谴自责的方式谋求政治安定。天凤三年（公元16年）二月，“地震，大雨雪，关东尤甚，深者一丈，竹柏或枯”，大司空王邑上书辞职，王莽答复说，“天地动威，以戒予躬，公何辜焉！”加以拒绝。而地皇元年（公元20年）二月“日正黑”，即所谓“日中见昧，阴薄阳，黑气为变，百姓莫不惊怪”，则归罪于兆域大将军王匡“遣吏考问上变事者，欲蔽上之明”，以为“是以适见于天”。同年七月，“大风毁王路堂”，王莽联系以往数次灾异，以为“深惟厥咎，在名不正焉”，采取的对策竟然是立二子王安、王临为王。地皇三年（公元22年）二月，霸桥毁于火灾，王莽竟因为次日立春，自称“予以神明始祖黄虞遗统受命，至于地皇四年为十五年。正以三年冬终绝灭霸驳之桥，欲以兴成新室统壹长存之道也。又戒此桥空东方之道。今东方岁荒民饥，道路不通。”灾异于是几乎化为祥瑞，甚至“更名霸馆为长存馆，霸桥为长存桥”，专权者的厚颜，由此明白昭示。

王莽的作法，独异于一般传统的方式，然而维护政治权力的出发点却是一致的。王莽较为直接的手法，或许正可以从另一个方面使人们洞见帝王们面临灾异沉痛自谴时的深层意识。

三 天意从来高难问

古代帝王祭告天地之最隆重的典礼称作“封禅”。在泰山上筑土为坛祭天，报天之功，称“封”；在泰山下梁父山上辟场祭地，报地之功，称“禅”。帝王通过这一仪式得到天地对最高政治权力的确认。相传古时封泰山、禅梁父者72家。秦始皇二十八年（公

元前 219 年), 行封禅事, 不用儒生所议古礼, 于是诸儒生讥嘲始皇上泰山“中阪遇暴风雨”, 暗示其未得天命^⑳。汉武帝封禅, 太史公司马谈未能随行, 竟然“发愤且卒”, 执司马迁手而泣曰: “今天子接千岁之统, 封泰山, 而余不得从行, 是命也夫, 命也夫!”^㉑父亲由于政治失意所引起的哀怨以及临终的嘱咐, 成为司马迁写作《史记》这部文史名著的动力之一。自秦汉以后, 历代王朝都把封禅作为宣示其政权合法性的国家大典。《大戴礼记·保傅》: “封泰山而禅梁甫, 朝诸侯而一天下。”《白虎通德论·封禅》: “王者易姓而起, 必升封泰山, 教告之义也。”“天以高为尊, 地以厚为德, 故增泰山之高以放天, 附梁甫之基以报地, 明天地之所命, 功成事遂, 有益于天地, 若高者加高厚者加厚矣。”都说明了借助对天地神权的迷信来强化政治权力的用心。

古代有以帝位让授于贤者的传说, 这种最高政治权力的和平转让, 称作禅让。禅让, 标示这种权力转换得到了天帝的认可。王莽取得汉家天下, 曾利用无耻之徒伪造铜符帛图、金匱金策, 有所谓“天告帝符”, 有所谓“天帝行玺金匱图”等等, 王莽于是宣告: “皇天上帝隆显大佑, 成命统序, 符契图文, 金匱策书, 神明诏告, 属予以天下兆民。赤帝汉氏高皇帝之灵, 承天命, 传国金策之书, 予甚祗畏, 敢不钦受! 以戊辰直定, 御王冠, 即真天子位, 定有天下之号曰‘新’。”^㉒汉献帝延康元年(公元 220 年), 皇帝逊位, 魏王曹丕称天子。献帝召群臣卿士告祠高庙, 诏太常持节, “奉策玺绶, 禅位于魏王。乃为坛于繁阳故城, 魏王登坛, 受皇帝玺绶。”^㉓献帝诏曰: “朕在位三十有二载, 遭天下荡覆, 幸赖祖宗之灵, 危而复存。然仰瞻天文, 俯察民心, 炎精之数既终, 行运在乎曹氏。”“今其追踵尧典, 禅位于魏王。”^㉔禅让, 宣告新政权得到了天的佑助。

政事纷乱所反映的“天命”无常, 使人们难免对“天道”的真正规律以及这种“天意”的可靠性产生疑惑。于是杜甫有“庙算高难测”^㉕、“天意高难问”^㉖的诗句。宋人张元干的名作《贺新

郎·送胡邦衡待制赴新州》中也写道：“天意从来高难问，况人情老易悲难诉！”其实，许多有识之士早已意识到，在所谓“天”的意志的背后，实际上是人的因素在起作用。汉元帝时，连续发生三次大地震，诏书曰：“治有大亏，咎至于此”，“深怀郁悼，未知其序”，翼奉论灾异之变与治道之失，指出：

臣闻人气内逆，则感动天地；天变见于星气日蚀，地变见于奇物震动。

而“天道有常，王道亡常，亡常者所以应有常也”，随即对政治的腐败进行了尖锐的抨击，警告君主：“执国政者岂可以不怀怵惕而戒万分之一乎！”^⑳

针对所谓“天道宁论”^㉑、“天道难知”^㉒的疑虑，很早就有人提出以“天意”与“民意”相结合而构成政治指导原则的思想，如《尚书·泰誓上》：“天矜于民，民之所欲，天必从之。”《泰誓中》：“天视自我民视，天听自我民听。”《管子》甚至说：“王者以民为天。”《史记·酈生陆贾列传》：“王者以民人为天。”唐代诗人王维则有“共欢天意同人意，万岁千秋奉圣君”的诗句^㉓，说明了这种“天意”与“人意”的结合同稳固的政治统治之间的关系。

从几千年历史的总体看，“天意”作为不为常人所解的政治规律的符号，始终起着相当重要的作用，因而也成为导致政治盲目性的重要因素。《管子·形势》说：“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天违之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。”所谓“天意”，对于违反历史潮流的某些政治行为固然有一定的约束与限制的作用，然而实际上“天意”的阐发权和解释权从根本上说仍然掌握在最高统治阶层手中，因而这种约束与限制往往只是相对的、有限的。

对于社会个体的政治行为来说，“天意难知”，一方面有可能使最高政治权力的握有者的政治言行更带有主观随意性，而一般政治参与者的活动则容易表现出明显的投机性；另一方面，对于具有积极历史意义的社会改革的主持者，又成为导致时时疑惧不

安的重要因素。

据说宋代力主改革的名相王安石曾经提出著名的“三不足”之说，即“天变不足畏，人言不足恤，祖宗之法不足守”。王安石确实曾经发表过“灾异皆天数，非关人事得失所致”的言论^④。针对反对派以“天变”攻击改革的作法，曾明确地指出：“天文之变无穷，人事之变无已，上下傅会，或远或近，岂无偶合？此其所以不足信也！”^⑤《续资治通鉴长编》熙宁七年四月己巳载：

上以久旱，忧见容色，每辅臣进见，未尝不叹息恳恻，欲尽罢保甲、方田等事。

王安石曰：“水旱常数，尧、汤所不免。陛下即位以来，累年丰稔；今旱暵虽逢，但当益修人事以应天灾，不足贻圣虑耳。”

上曰：“此岂细故，朕今所以恐惧如此者，正为人事有所未修也。”

可见，灾异常常导致改革派内部的动摇，而坚持“天变不足畏”的王安石，也一方面以“累年丰稔”证明改革的正确，另一方面也承认“益修人事以应天灾”，肯定了灾异对政治权力的警戒作用。而且他在对宋朝前代帝王的功业进行总结时，还曾明确对“畏天”的政治态度给予高度的评价。^⑥

当明代积极推行改革的政治家张居正遭到政敌攻讦时，万历皇帝下圣旨慰留，其中说道：“卿精诚可贯天日，虽负重处危，鬼神犹当护佑，谗邪阴谋，岂能上干天道。”强调改革之顺应“天道”。而张居正 58 岁时，逢彗星日食之变，于是上疏请求退休：

古有灾异，则策免三公，今廷臣之中，无居三公之位者，独臣叨窃此官。顷者苍彗出于西方，日食午阳之旦。伏思厥咎，惟在于臣，正宜罢免以应天变。

在灾异面前表现出对于改革事业的犹疑态度。张居正死后的遭遇，更可以说明改革家个人在“天意”庇护下的传统政治权力面前的衰弱无力。张居正身死不久，官荫、赠溢都被废除，甚至宅第遭到查抄。他的长子张敬修被迫自尽，临死前在血书上写道：“呜呼，天道无知，似失好生之德，人心难测，罔恤尽瘁之忠。”所谓“天

道无知”，成为历代改革家不尽忧虑的根由。

对于天灾异象是否体现上天对于现世政治的启示，汉代思想家王充在王安石之前很久就已经提出过否定的意见。《论衡·治期》：“在天之变，日月薄蚀。四十二月日一食，五六月月亦一食。食有常数，不在政治。”对于“天命”、“天道”是否可以左右政治方向，也不断有人提出怀疑。唐代诗人元稹在《人道短》一诗中提出“天道短”而“人道长”的观点：“古道天道长、人道短，我道天道短、人道长。”“天能天人命，人使道无穷。”“赖得人道有拣别，信任天道真茫茫。”

《诗·小雅·正月》：“民今方殆，视天梦梦。”朱熹《诗集传》：“民今方危殆，疾痛号诉于天，而视天反梦梦然，若无意于分别善恶者。”基于“天人相与”之说，对政治的失望往往导致对天的怨愤。《史记·伯夷列传》说：“或曰：‘天道无亲，常与善人。’若伯夷、叔齐，可谓善人者非邪？积仁絮行如此而饿死！且七十子之徒，仲尼独荐颜渊为好学。然回也屡空，糟糠不厌，而卒蚤夭。天之报施善人，其何如哉？”而盗蹠“日杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千人横行天下，竟以寿终”，面对这种鲜明的对比，司马迁叹息道：“余甚惑焉，佞所谓天道，是邪非邪？”晋康帝建元二年（344年），岁星犯天关，安西将军庾翼写信给他的哥哥庾冰说：“此复是天公愤愤，无皂白之征也。”^④《豆棚闲话》卷一一载《边调曲儿》更直接地抒发了由政治不满情绪所导致的对“天”的绝望：

老天爷，你年纪大，耳又聋来眼又花。你看不见人，听不见话。杀人放火的享着荣华，吃素看经的活饿杀。你不会做天，你塌了罢！你不会做天，你塌了罢！

然而，在一般情况下，对“天道”、“天命”的迷信，可以说长期对政治权力表现出强有力的支持作用。偶而对“天”的怨望怒骂，其私衷往往亦存回天之念，正如马丁·路德所说的：“吾人当时时以此等咒诅唤醒上帝。”

- ① 《汉书·宣帝纪》：“朕之不德，屡获天福。”
- ② 《左传·宣公三年》：“天祚明德，有所底止。”《国语·晋语四》：“周之大功在武，天祚将在武族。”
- ③ 《尚书·大禹谟》：“皇天眷命，奄有四海，为天下君。”
- ④ 《易·师》：“在师中吉，承天宠也。”南朝 陈徐陵《为陈高祖与周宰相书》：“猥以庸薄，遂膺天宠。”
- ⑤ 《北史·周宣帝纪》：“允叶人心，用消天谴。”
- ⑥ 《尚书·泰誓》：“尔其孜孜，奉予一人，恭行天罚。”《尚书·胤征》：“今予以尔有众，奉将天罚。”
- ⑦ 《越绝书·越绝外传记范伯》：“坏人之善毋后世，败人之成天诛行。”《汉书·陈汤传》：“将义兵，行天诛。”
- ⑧ 《史记·周本纪》：“紂曰：‘不有天命乎？’是何能为！”
- ⑨ 《左传·襄公二十九年》。
- ⑩ 《尚书·康诰》：“文王克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸祗祗，威（畏）威显民，用肇造我区夏。”
- ⑪ 《论语·泰伯》。
- ⑫ 《论语·八佾》。
- ⑬ 《论语·为政》。
- ⑭ 又如《左传·僖公二十三年》：“臣闻天之所启，人弗及也。”《左传·襄公二十五年》：“天诱其衷，启敝邑心。”
- ⑮ 参看《左传·昭公七年》。
- ⑯ 郭沫若：《青铜时代》，《郭沫若全集·历史编》第1卷，人民出版社1982年版，第362页。
- ⑰ 《左传·昭公二十三年》。
- ⑱ 《史记·陈丞相世家》。
- ⑲ 《春秋繁露·天地阴阳》。
- ⑳ 《史记·孝文本纪》。
- ㉑ 《汉书·文帝纪》。
- ㉒ 《汉书·五行志上》转引。
- ㉓ 《后汉书·安帝纪》。
- ㉔ 《后汉书·明帝纪》。
- ㉕ 《汉书·丙吉传》：“三公典调和阴阳”。

- ②⑥ 《汉书·魏相传》。
- ②⑦ 《汉书·于定国传》。
- ②⑧ 《汉书·薛宣传》。
- ②⑨ 《汉书·王商传》。
- ③⑩ 《史记·封禅书》：“始皇之上泰山，中阪遇暴风雨，休于大树下。诸儒生既绌，不得与用于封事之礼，闻始皇遇风雨，则讥之。”汉武帝议封禅事，齐人丁公也说：“秦皇帝不得上封。”
- ③⑪ 《史记·太史公自序》。
- ③⑫ 《汉书·王莽传上》。
- ③⑬ 《后汉书·献帝纪》注引《献帝春秋》。
- ③⑭ 《三国志·魏书·文帝纪》注引袁宏《汉纪》。
- ③⑮ 杜甫《夔府书怀》：“庙算高难测，天忧实在兹。”
- ③⑯ 杜甫《暮春江陵送马大卿公恩命追赴阙下》：“天意高难问，人情老易悲。”
- ③⑰ 《汉书·翼奉传》。
- ③⑱ 《文选》卷一六江淹《恨赋》：“人生到此，天道宁论。”
- ③⑲ 《左传·昭公十八年》：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”《论衡·偶会》：“天道难知。”
- ④⑩ 王维：《大同殿生玉芝龙池上有庆云百官共睹圣恩便赐宴乐敢书即事》。
- ④⑪ 《宋史·富弼传》。
- ④⑫ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二六九，熙宁八年十月戊戌记事。
- ④⑬ 王安石《本朝百年无事礼子》：“伏惟仁宗之为君也，仰畏天，俯畏人，宽仁恭俭，出于自然。”
- ④⑭ 《晋书·天文志下》。

夫继体之君，谨守祖宗之成法，苟不毁之以逸欲，败之以谗谄，则世世相承，无有穷期。

司马光：《五规·惜时》

第 4 章

先祖迷信的政治效应

在中国传统政治仪式——祭祀活动中，对先祖的祭祀是极其重要的内容。一个政权组织对于先祖，也就是该政治系统的最初开创者的无上尊崇，除了祭祀时的虔敬而外，还表现在对祖宗成法的严格遵奉。于是，当我们回顾历史时，可以看到表现出陈旧性、保守性的先祖的阴影，几乎永远笼罩着中国政治。

先祖迷信对于中国政治形态发生的重大影响，往往使旧有的制度长期保持着对行政政策的规定性作用，从而导致中国政治进步的滞缓。此外，先祖迷信也是传统的“尊古”的民族心理之所以形成的重要因素。

《尚书·咸有一德》：“呜呼！七世之庙，可以观德。”孔子也曾经说：

古者祖有功而宗有德，谓之祖宗者，其庙皆不毁。

《诗》云：“蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所憩。”^①周人之于召公也，

爱其人犹敬其所舍之树，况祖宗其功德而可以不尊奉其庙焉！^②

《左传·定公九年》：“《诗》云：‘蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇。’思其人，犹爱其树，况用其道而不恤其人乎！”对于先祖的爱敬与思念，不仅体现在对其政治功业的尊崇，而尤其在于对其

“德”其“道”，也就是对他们所倡导的政治原则以及他们所创建的政治体制的全面继承。历代统治者无不借此以宣示其政治权力的正统性。正象《白虎通义》中所说的：“王者立宗庙何？缘生以事死，敬亡若事存，欲立宗庙而祭之，此孝子之心，所以追继养也。”

先祖迷信的政治效应，是导致形成中国传统政治顽固的守旧性的重要因素之一。

一 中国政治的宗法秩序

商朝的统治者“尊神，率民以事神”^③，注重借助迷信的力量来维护并加强自己的政治权力。在他们尊崇的鬼神之中，就有先公、先王、先妣等宗主神。大量出土卜辞表明，殷人有严格的周祭先王的制度。先王的祭祀次序是以其即位世次为准进行安排的，无论直系、旁系，甚至曾立为太子而未及即位者都被祭祀。

祭祀只是一种表现形式，对祭祀的重视，本有更深层的内涵，这就是维护作为政治制度的根本基础的宗法秩序。

宗法制经周人的创造性发展，成为为当时经济基础服务的最完备的一种上层建筑，成为周代典章制度中最主要、最根本的内容，其作用，在于巩固以等级统治为特点的政治秩序。

古代文献和金文资料以及考古发掘的收获都可以证明，自西周以来，天子是天下的共主，同时又是同姓诸侯的大宗；诸侯是一国之君，同时又是同族卿大夫的大宗。当时，周王室的统治中心镐京称作宗周，标志天下的大宗在此，而鲁国也称为宗鲁或宗国，宗国，一说标志族人宗仰的地位，一说即指嫡长之国。天子、诸侯、卿大夫、士各个政治等级之间的关系都是用宗法制度加以维系的。距先祖血统的亲疏，决定了在“宗”这一系统中大小相对的等级层次。就是说，天子对诸侯与王朝卿士来说是大宗。诸侯对其同族是大宗，对天子则是小宗。诸侯之别子为卿大夫，对

诸侯来说是小宗，对其诸弟来说则是大宗。

儒学经典中反复强调“尊尊”、“亲亲”的政治规范。如《谷梁传·成公元年》所谓“尊尊亲亲之义也”，又《礼记·丧服小记》：“亲亲、尊尊、长长，男女之有别，人道之大者也。”《礼记·大传》：“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”而“亲亲”的重要，更先于“尊尊”。如：

亲亲为大。（《礼记·中庸》）

亲亲，则诸父昆弟不怨。（《礼记·中庸》）

亲亲以睦，友贤不弃，不遗故旧，则民德归厚矣。（《毛诗·小雅·伐木序》）

亲亲、与大，赏共、罚否，所以为盟主也。（《左传·昭公十三年》）

《小弁》之怨，亲亲也。亲亲，仁也。（《孟子·告子下》）

亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。（《孟子·尽心上》）

亲亲而仁民，仁民而爱物。（《孟子·尽心上》）

所谓“亲亲之道”，成为必须遵循的政治准则^④。通过“亲亲”，使上下等级分别，政治结构井然有序，而其中一个重要的环节，是所谓“尊祖”“敬宗”。《礼记·大传》说：

亲者属也。自仁率亲，等而上之至于祖；自义率祖，顺而下之至于称。是故人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。

这段话充分说明了宗法秩序对于政治安定的重要意义。关于这层意思，《吕氏春秋·慎势》是这样陈述的：“王也者，势也；王也者，势无敌也。势有敌则王者废矣。”“故先王之法，立天子不使诸侯疑（拟）焉，立诸侯不使大夫疑（拟）焉，立适子不使庶孽疑（拟）焉。疑（拟）生争，争生乱。是故诸侯失位则天下乱，大

夫无等则朝庭乱，妻妾不分则家室乱，适孽无别则宗族乱。”这里所说的王者之势、诸侯之位、大夫之等、妻妾之分、适孽之别，就是宗法秩序。如果没有明确的秩序，以致私相比拟，就会导致政治局势的变乱。^⑤王国维在论述这种宗法秩序时这样说道：“盖天下之大利莫如定，其大害莫如争。任天者定，任人者争；定之以天，争乃不生。故天子诸侯之传世也，继统法之立子与立嫡也”，“皆任天而不参以人，所以求定而息争也。”“周人嫡庶之制本为天子诸侯继统法而设，复以此制通之大夫以下，则不为君统而为宗统，于是宗法生焉。”^⑥这里所说的“任天”，或者“定之以天”，其实可以说是“任祖”，或者“定之以祖”。先祖所确定的政治准则使世世代代“求定而息争”，从而使“天下”得享“大利”。

马克思在《黑格尔法哲学批判》中论述“世袭的长子继承权”时指出，“在以长子继承制做保障的国家制度中，私有财产是国家政治制度的保障。表现在长子继承制中，这种保障就是特殊种类的私有财产。长子继承制只是私有财产和政治国家之间的普遍关系的特殊存在形式。长子继承制是私有财产的政治意义，是政治意义即普遍意义下的私有财产。”“掌管国家大事的权利等是统治者的私有财产”。“主权——这里指民族——是皇帝的私有财产。”“长子继承权的享有者，本身就已经是立法者，立法权是他们的经验人格的属性，所以他们并不是谁的议员，而只是他们自己。”^⑦在马克思所说的“凡是在我们看到长子继承制具有古典形式的地方”，长子继承制的享有者都因私有财产的背景而享有政治特权，握有绝对的政治权力。然而象古代中国这样依靠完备的宗法制度来保证政治权力的延续性和稳定性的政治形态，则是世界独有的。

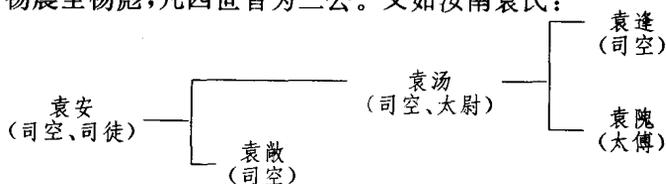
秦汉时代，随着统一帝国的建立，君权得以空前提高，同时出现了对于周代宗法制度的原有理解加以修正的意见。根据汉儒的解释，宗法制度只是卿大夫、士的继统法，与天子、诸侯无关。于是君统与宗统被分开，天子、诸侯继统为君属于君统，卿

大夫、士的继统才是宗统，而所谓宗法制度只是指后者而言。因此有“诸侯不敢祖天子，大夫不敢祖诸侯”的说法^⑧。在汉儒的理解中，“尊尊”之义超过了“亲亲”之义。除了表现出君权独断的历史特征之外，这一变化还体现政治史上另一重大演变，即其广度、深度、精度都远远超过前代的政治管理的实践，已经说明仅仅凭藉皇族本身的力量，是根本不能企望成功的。国家政治机器已经成为若干以特殊政治组织面目出现的家族的组合体。而皇族以及各个官僚贵族的家族内部，依然承袭严格的宗法制度。

经过春秋战国时期的社会动乱，旧有的世卿制度受到严重破坏，于是形成所谓“汉初布衣将相之局”。然而，随着官僚机构越来越庞大复杂，特别是汉武帝开始以儒学取士，官僚多因经术致身通显，官僚的实际政治能量又发生了变化。他们授徒讲学，以解说儒学经典中的政治哲学和政治历史来吸引天下学子，注籍的弟子门生，往往成千上万，形成了一种颇有社会影响力的政治力量。此外，由于他们的子孙往往可以绍继家学，以近水楼台的优势，世代接替，形成累世公卿的情形。例如，我们可以看东汉弘农杨氏世系：

杨震 —— 杨秉 —— 杨赐 —— 杨彪
 (太尉) (太尉) (司空、司徒) (司空、司徒、太尉)

自杨震至杨彪，凡四世皆为三公。又如汝南袁氏：



袁氏于是被称为四世五公。

自东汉巾叶以后，这种士族门阀政治渐次出现，并成为此后数百年政治史中最突出的现象。以往所谓“举人贡士，或起畎亩，不系阀阅”^⑨，已成前世遥远的回忆，现在则开始“选士而论族姓阀阅”^⑩，“贡荐则必阀阅为前”^⑪，“以族举德，以位为贤”^⑫了。名

门大族实际上已经成为常常可以左右政局的强有力的政治集团。曹魏初期，开始推行九品官人法，州郡大小中正都由当地著姓士族担任，九品如何定评，自然都由他们一手裁定，这样，官品的升降，总是凭藉“世资”，于是终于形成了“公门有公，卿门有卿”^⑬，“高门华阀，有世及之荣；庶姓寒人，无寸进之路”^⑭的情形。许多世家大族，往往数十百年间“衣冠”连绵不绝，成为累世富贵的“盛门”。以东晋南朝的显族琅邪王氏而论，自王仁仕汉至青州刺史，仁孙王祥仕魏至太傅，祥弟览亦历九卿，祥从子衍仕西晋官至太尉，览子导仕东晋位至丞相。所谓“王与马，共天下”，是说皇族与豪门的宗法势力共同构成了最高政治权力的牢固基础。

宗族常常作为凝聚力甚强的政治集团而投入权力争斗，于是古代刑法中有族、三族、七族、九族、十族等举族诛灭的严酷的惩处方式^⑮。保持这种凝聚力的重要方式之一，是世代对先祖政治光荣的反复追忆。晋人陆机有《祖德赋》，其中写道：“咨时文之懿祖，膺降神之录曜，栖九德以弘道，振风烈以增劭。”又有《述先赋》：

仰先后之显烈，懿晖祚之允辑。

应远期于已旷，昭前光于未戢。

抱朗节以遐慕，振奇迹而峻立。

时时热衷于炫耀先祖的功业，这种延续甚久的政治虚荣心成为我们民族心理的特质之一。

从汉代到唐代，崇尚门阀谱系的政治风气经久不衰。宋代理学家又多提倡恢复先秦宗法制度。张载曾经说：“管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族与立宗子法。宗法不立，则人不知统系来处。古人亦鲜有不知来处者，宗子法废，后世尚谱牒，犹有遗风。谱牒又废，人家不知来处，无百年之家，骨肉无统，虽至亲，恩亦薄。”^⑯南宋以后，家谱之学又盛行起来，成为维系宗族的纽带。事实上，历史上宗法制度的影响，在现代

政治生活中，依然可以看到明显的痕迹。

张载在《经学理窟·宗法》中说到宗法秩序对于稳定政治的作用：

宗子之法不立，则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中以至公相，宗法不立，既死遂族败，其家不传。宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。或问“朝廷何所益？”公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？今骤得富贵者，止能为三四十年之计，造宅一区及其所有，思死则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存，如此则家且不能保，又安能保国家！

保其家于是忠义立，朝廷之本借此得以牢固安定。

东汉至于魏晋南北朝时期，世家大族在战乱中多有聚族以自保，或举宗而避难者。李典“宗族部曲三千余家，居乘氏，自请愿徙诣邳郡”，“遂徙部曲、宗族万三千余口居邳”^⑦。北魏时，赵郡李显甫“集诸李数千家，于殷州西山开李鱼川，方五六十里居之，显甫为其宗主”^⑧。北齐时，“瀛、冀诸刘，清河张、宋，并州王氏，濮阳侯族，诸如此辈，一宗将近万室，烟火连接，比屋而居”^⑨。宗族，几乎形成独立的社会，其结构实质上已近似于微型的国家。值得注意的是，作为其政治领袖的所谓“宗主”，往往具有绝对的权威，北魏时甚至借助这种势力建立地方基层政权，正式承认宗主督护百姓的权力，称之为“宗主督护”。而宗主在宗族中的地位，是与握有祭祀先祖的权力这一特殊身份相一致的，先祖迷信，成为作为政治统治基础的宗法秩序的观念保障。

二 孝以事君

《礼记·坊记》：“子云：‘孝以事君’。”《大学》：“孝者，所以事君也。”孝，所以成为古代政治道德的基本规范之一，即《左传·文公二年》所谓“孝，礼之始也”，就是因为这种敬奉先祖的伦理原则，是有利于政治权力的维持与巩固的。所以孔子说：“夫

孝，德之本也。”²⁰“孝，德之始也。”²¹“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之，则天之明，因地之利，以顺天下，是以其教不肃而成，其政不严而治。”²²

孝的伦理涵义并不仅仅是善事父母。《尚书·文侯之命》：“追孝于前文人”，孔氏传：“继先祖之志为孝。”《周书·谥法》说：“协时肇享曰孝”，又说：“五宗安之曰孝。”在祭祀先祖的仪式中，行祭礼者统称孝孙。《诗·小雅·楚茨》：“孝孙有庆，报以介福，万寿无疆。”《礼记·郊特牲》：“祭称孝孙孝子，以其义称也。”

中国古代政治理论常有强调“天下为家”的观点，所谓“礼教之设，本为正家；家道正，而天下定矣。正家之道，不可以贰；总一定议，礼归本宗”²³，孝，也是原本作为“正家”的礼教，而演化为“定天下”的政治法则的。通过孝道的倡导，来追求“其政不严而治”的效用，是中国古代政治家的传统法宝。

历代帝王多有标榜“以孝治天下”者。汉代有自下而上推选人才为官的制度，称为“察举”，其中包括举孝举廉。汉武帝元光元年初令郡国举孝廉各一人，即举孝子举廉吏各一人，然而在两汉通常情形下，孝廉往往连称并混同为一科。汉武帝元朔元年曾经下诏严令必须察举孝廉，肯定了主管行政部门的奏议：

今诏书昭先帝圣绪，令二千石举孝廉，所以化元元，移风易俗也。不举孝，不奉诏，当以不敬论。

而“不敬”是相当重的罪名²⁴。察举孝廉为岁举，即郡国每一年都要向中央推荐这样的人才，孝廉于是成为汉代官吏进身的正途。许多名臣，如路温舒、王吉、韦彪、冯豹、周章、寒朗、张敏、袁安、霍谡、蔡衍、刘儒等等，都是孝廉出身²⁵。关于察举孝廉的史例，两《汉书》中可考者多达百余人。《汉书·衡山王刘赐传》记载，衡山王太子刘爽“坐告王父不孝”，被处以弃市之刑。曹操也正是以“不孝”作为主要罪名，杀了持不同政见者孔融²⁶。

《孝经·五刑》说，“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也。”对“孝”

的否定，如同要君无上一样，形成对政治权威的动摇。《公羊传·文公十六年》何休注：“无尊上、非圣人、不孝者，斩首梟之。”《唐律》“十恶”之中，“不孝”列于第七。云梦睡虎地出土秦简《法律答问》中也有：

免老告人以为不孝，谒杀，当三环之不？不当环，亟执勿失。

老人控告不孝，要求判以死刑，应否经过三次原宥的手续？当时法律明文规定：不应原宥，要立即拘捕，勿令逃逸。

显然，“孝”作为必须严格遵行的行为准则，实际上成为政治权力的主要支柱之一，历代都以法律手段加以维护。

严格地说，“孝”这种政治规范当与其他政治规范发生矛盾时，往往是以“孝”为最高基准的，其他原则不得有所避让。

云梦睡虎地秦简《法律答问》中有“父盗子，不为盗”的条文，又规定“子告父母”，“勿听”，子控告父母，不予受理，如仍行控告，控告者有罪，控告者已经处罪，又有别人接替控告，也不应受理。《唐律》：“诸告祖父母、父母者，绞。”《疏议》：“父为子天，有隐勿犯。如有违失，理须谏诤，起敬起孝，无令陷罪。若有忘情弃礼而故告者，绞。”除了缘坐之罪及谋叛以上的罪行，其他一切均按此处置。

这种看似慈和其实冷峻的“孝”道，能够支撑表现出极端保守性的政权达数千年之久，就是因为“敬祖”的伦理形式是与“法祖”的政治原则相一致的，所谓“祖宗之法，不可变也”，成为百世不易的安治之本，正如司马光在宋仁宗嘉祐六年（1061年）向皇帝奏进《五规》，其中《惜时》篇中所说到的：

夫继体之君，谨守祖宗之成法，苟不毁之以逸欲，败之以谗谄，则世世相承，无有穷期。

这种对先祖所创立的政治成规的盲目迷信，正是作为政治伦理规范的“孝”的真髓。依靠这种迷信所维持的政治权力，其成就的最理想的极点，也不过只是守护旧业。层层重裹的宗法迷信的浓雾，千百年来长期封锁着原本有希望在政治形态方面多所革故创

新的民族智慧的光辉。

从文字学的角度讲，教令、教化、教训、宗教、政教的“教”，其实都和“孝”有关。《孝经·开宗明义》中记录孔子对门徒曾子的谈话中，就说到：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”所谓“教”，按照《说文·教部》的解释，是“上所施，下所效也”。这种看起来由模仿得以推行，因习惯以致传衍的道德规范，实质上又首先是一种政治道德。孔子与曾子论“孝”时，还曾经说道：

身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。

“孝”的实践，最终是以政治活动为内容，以政治成功为目标的。

林语堂在讨论中国“文化的稳定性”时，曾特别注意到家族制度和家族观念的作用。他认为：“使种族稳定的文化因素之一首先是中国的家族制度。这种制度有明确的定义和优良的组织传统，使得人们不可能忘记自己的宗系。这种不朽的社会组织形式，被中国人视为珍宝，比任何其他世俗的财产都宝贵，甚至含有一种宗教的意味。向祖先表示崇拜的各种礼仪，更加增加了它的宗教色彩。对这一套东西的意识也已深深地扎根在中国人的心灵之中。”

这种文化特征，也是中国政治显示超常的稳定性的因素之一，当然也是中国政治的陈旧性与保守性的因素之一。

三 先祖崇拜与尊古的政治原则

考察中国政治的历史轨迹，可以清晰地看到追慕往古的文化倾向及其对于政治史进程的规定性影响。

在长期被看作政治文化的百科全书的儒学经典中，可以看到不少有关“承古”、“师古”、“学古”的文辞，例如在被看作中国最早的政治文献的《尚书》中，就有

今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈。（《盘庚上》）

学于古训乃有获，事不师古，以克永世，匪说攸闻。（《说命》）

惟稽古崇德象贤，统承先王，修其礼物，作宾于三家，与国咸休，永世无穷。（《微子之命》）

学古入官，议事以制，政乃不迷。（《周官》）

资富能训，惟以永年，惟德惟义，时乃大训，不由古训，于何其训。（《毕命》）

汉代大儒董仲舒说，“古之不可不用也，故《春秋》变古则讥之”。《公羊传·宣公十五年》：“上变古易常，应是而有天灾。”甚至《楚辞·九辩》也说：“变古易俗兮世衰”。

秦始皇统治晚期，曾经发生了中国文化史上著名的“焚书坑儒”的事件。事之起因，在于博士齐人淳于越当始皇置酒咸阳宫，周青臣进颂“自上古不及陛下威德”时，提出了恢复封建的建议，宣称“事不师古而能长久者，非所闻也”。丞相李斯当即指责“诸生不师今而学古，以非当世”，“语皆道古以害今，饰虚言以乱实”，建议焚书，严令“以古非今者族”。李斯的主张得以推行，然而“尊古”的观念作为传统政治思想的主体，却未曾根本动摇。贾谊《治安策》中就说到自己政策思想的形成，在于“稽之天地，验之往古，按之当今之务”^②。董仲舒在《天人三策》中更鼓吹“思惟往古”，强调儒学经典“古今之通谊”的意义，以为“古之天下亦今之天下，今之天下亦古之天下”，应当“以古准今”来确定政策，指出所谓“太古之道”，乃“天子之所宜法以为制，大夫之所当循以为行也”。于是，所谓“稽诸往古，制宜于今”^③成为治民行政的准则，而对于政治过失，则以“违经背古，不合时宜”^④表示非悔。除了最高统治者严格恪守“尊古”的原则之外，一般士人也都以“守经据古”^⑤作为人生的信条。

《庄子·外物》说：“夫尊古而卑今，学者之流也。”基于先祖崇拜而产生的“尊古”的意识，即迷信先古圣王之神明与先古制度之优越的心理，影响到政治形态的演进，并且形成了规定文化传统基本风格的强大力量。《淮南子·修务》说：

世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之于神农、黄帝，而后能入说。

《新语·术事》也说：

世俗以为自古而传之者为重，以今之作者为轻。

传统民族心理的这一特征体现在政治生活中，一般总是形成倾向于僵死、保守的沉重的历史惰性。正如杜甫《行次昭陵》诗所谓“文物多师古，朝廷半老儒”，中国政治的历史正是以这种沉重、缓滞的节奏迟迤而前行。

值得注意的是，在中国历史上作为改革运动主持者的革新派领袖们也几乎无一例外地在改革的舆论准备和改革的具体实践过程中，总是以先代圣王为号召，以先祖制度相标榜，形成发人深思的“托古改制”的政治文化现象。

《尚书》有《盘庚》三篇，学者多以为是无可怀疑的商朝遗文，内容记述盘庚动员贵族与民众迁殷的史事。迁都的主要原因之一，是为了革除“乱政”，“安定厥邦”。《盘庚》三篇是盘庚对“众”和“民”发布的谈话和命令，内容无异于态度鲜明的改革宣言。全文千余字，其中说到“先王”、“先后”^⑧凡 20 余次，不仅以“从先王之烈”、“绍复先王之大业”为鼓动口号，并且强调先王“不常厥邑，于今五邦”，“先王不怀厥攸作，视民利用迁”，以先王亦多迁徙的史实，作为迁都决策的依据。此外，还以先王“崇降罪疾”、“崇降弗祥”来威胁反对派。盘庚迁殷事，为后世改革家多所称引，盘庚实际也已成为使“殷道复兴”^⑨的贤明的“先王”。春秋时期，管仲主持齐国的改革，辅佐齐桓公创立霸业，起初也以“昔吾先王昭王、穆王世法文武远绩以成名”为号召，主张根据“昔者圣王之治天下”的法度，以昔圣王之处士、处工、处商、处农的方式来明确社会各阶层的等级和义务^⑩。商鞅变法是春秋战国时期改革成效最为显著者，秦国由此强盛，终于翦平六国，一并天下。商鞅曾提出“便国不必法古”，以回答反对派“法古无过，循礼无邪”的保守的政治主张^⑪，历来以为复古立新，彻底果

决。然而全面考察商鞅的言行，却仍然可以看出其中所贯通的慕古尊古的思想主脉。《商君书·画策》举“昊英之世”、“神农之世”、“黄帝之世”时势政治，以阐述自己的主张。《商君书·徠民》说到“先王制土分民之律”，认为尧、舜、汤、武“万世之所称也，以为圣王也”，然而“其道犹不能取用于后”，于是得出“听圣人难”的结论，惋叹世人不能遵奉先王的教示。《商君书·更法》中记载了商鞅驳斥保守派“法古”“循礼”思想教条的最精彩的论说：

公孙鞅曰：“前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲、神农，教而不诛；黄帝、尧、舜，诛而不怒。及至文、武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定，制令各顺其宜，兵甲器备各便其用。臣故曰：治世不一道，便国不必法古。汤、武之王也，不循古而兴；殷、夏之灭也，不易礼而亡。然则反古者未必可非，循礼者未必多也。君无疑矣。”

可见，商鞅仍然是以先王为政治榜样，不过更突出其“礼法以时而定，制令各顺其宜”的一面罢了。

西汉末年，社会危机日益严重，王莽在统治阶级一部分人拥戴下主持改良。他推行“王田”“私属”制度，宣称“此唐虞之道，三代所遵行也”，“敢有非井田圣制，无法惑众者，投诸四裔，从御魍魅，如皇始祖考虞帝故事”，制度改革，往往“法古”而仰“先圣”。对于王莽改制的性质和意义，历来存在不同的认识，然而人们一般都注意到王莽改制是历史上最著名的以“托古”手段进行改良的事例。史书说王莽“好空言，慕古法”^④，“伪稽黄、虞，缪称典文”^⑤，“动欲慕古，不度时宜”^⑥。王莽的失败，成为千古笑柄，然而其政治策略方式，对于我们认识中国古代政治史的某些带有规律性的特征，仍有重要的启示意义。

公元5世纪，统治中国北方的北魏孝文帝推行的改革，也是“准古”而确立新制度的^⑦。迁都洛阳并进而革除鲜卑旧俗，是孝文帝改革中受到鲜卑贵族最坚决抵制的措施。孝文帝于是托庇先

君以力排众议，当时诏群官曰：“昔平文皇帝弃背率土，昭成营居盛乐，太祖道武皇帝神武应天，迁居平城”，“卿等当奉先君乐德，光迹洪规。”^①

在北宋神宗时代推行新政的王安石，据说有所谓“三不足”的口号，即“天变不足畏，人言不足恤，祖宗之法不足守”。宋神宗曾当面询问王安石是否知道“三不足”之说。王安石虽然给予了否定的答复，然而就此阐述了自己的基本政治倾向，其原则与“三不足”是相合的。于是毁誉各方都以为“三不足”之说可以表明王安石坚毅的个性和斗争精神。但是，我们在王安石阐述变法主张的主要文件中，几乎随处都可以看到崇颂先王及“先王之法”的文字。褒扬权臣，则称颂其“以古之道治天下”^②，批评时弊，即指责其“不合乎先王之政”，认为所谓变法革新，“改易更革天下之事”，其根本宗旨是要求“合于先王之意”^③。

明代杰出政治家张居正在出任内阁首辅期间，曾主持一系列的改革，整饬政务，刷新吏治，使走向衰败的明政权一度振兴，出现了短暂的相对清新的政治局面。通过张居正的改革，也可以看到“尊古”倾向的显著的历史影响。张居正在宣传自己的改革主张时，常常追述明太祖朱元璋的事迹以为依据，并反复说到所谓“圣祖定制”、“祖宗之制”、“祖宗旧制”、“祖宗朝故事”^④，以为自己提出的政策所凭依的基础。

“尊古”心理的形成与影响，在很大程度上与古代宗法制度有关。宗法制度由远古父系家族公社的父系家长制演变而成，曾经作为国家统治机构的基础。在古代中国，宗法制度长期被作为确定政治制度的重要支柱。以血缘嫡庶确定家族的等级，同一家族中则以世序确定等级。历代帝王多标榜“尊祖”、“敬老”、“以孝治天下”，又往往将最遥远的先祖与神话人物相攀引，于是政权、族权、神权相结合，一方面规定了全民必须遵守的道德信条，同时又给种种社会改革预先加上了千万道古老的绳索。

“尊古”心理的形成与影响，又是以传统的小生产的经济结

构作为前提的。小生产的经营方式本质上是封闭的、狭隘的。农业生产经验的总结，至少以一个太阳年为周期，因而其节奏也是相对缓滞的。这些因素都决定了小生产者重视继承而轻视发明与创新的思想传统。小生产者的社会关系圈极其狭小，对他们来说，祖孙、父子这种纵的关系远远比乡邻友好这种横的人际关系重要得多。生产经验代代相传的情形，自然也有利于维护对据有经验优势的先祖的尊崇。农耕生活相对缓慢的节奏规律，也决定了个体农人相对迂缓的性格特征以及主张平和、反对激烈变动的心理倾向。而“尊古”心理相对保守、消极的特点，也恰恰与此相合。

“尊古”成为政治原则，从客观效应来看，有时可以对现世政治权力起到某种程度的限定、约束以至修正的作用。例如《汉书·贡禹传》说，汉元帝时，谏大夫贡禹针对奢僭之风的盛行，曾追述先帝事迹：“高祖、孝文、孝景皇帝，循古节俭，宫女不过十余，厩马百余匹；孝文皇帝衣绋履革，器亡珎文金银之饰”，期望“承衰救乱，矫复古化，在于陛下”，请求皇帝“深察古道，从其俭者”；“尽如太古难，宜少放（仿）古以自节焉”。值得注意的是，紧接着这番话，贡禹又说道：

天生圣人，盖为万民，非独使自娱乐而已也。故《诗》曰：“天难谄斯，不易惟王”，“上帝临女，毋贰尔心”^④。“当仁不让”^⑤，独可以圣心参诸天地，揆之往古，不可与臣下议也。

强调“不可与臣下议”，要求君王“独”从“深察古道”、“揆之往古”中寻求政治指针，这种政治观点，可以说从对腐败政治的批评，又走到了另一个极端。

除了通过“尊古”的方式来挽救衰乱之政，从而维护君权而外，历史上更多见直接以“尊古”形式装饰政治权力，使政治权力愈益膨胀的事例。

古来人祭、杀殉之典，体现出崇拜先祖与显示威权的一致性。推行所谓“事死如事生”的礼制，其实也包含有借先祖的默许来证明现世政治权力的正统性与权威性的意味。所以，从历史上看，

往往统治实力虚弱的帝王，都更为注重敬事先祖的仪礼。

“尊古”的政治原则经过千百年的过程凝化为民族意识的主要特征之一，这种文化现象在一般政治生活中的体现，首先在于尊奉先帝先君的礼仪程式的制度化。而先祖崇拜成为政治制度，又意味着任何一代帝王都将在身后享受精神上的威权并具有长久的政治影响力。许多帝王都在生前组织大量人力物力来修建规模宏大的陵墓以及用来供奉、祭祀、朝拜的建筑，即所谓“陵寝”，就是为了事先强化这种威权和影响力。有的帝王甚至迫不及待地在生前立庙。《汉书·文帝纪》：四年（公元前176年）九月，“作顾成庙”。注家指出，“文帝自为庙”，“身存而为庙”。庙，本用以供祀先祖，而赵翼《廿二史札记》指出，“汉帝多自立庙”。《易·萃》：“王假有庙，致孝享也。”《易·涣》：“王假有庙，王乃在中。”“先王以享于帝立庙。”而今王也在生前匆忙立庙，至少可以说明先祖崇拜对于政治权力的作用在现世可以看到明显的实际意义，于是对当政者表现出极强的诱惑力。《尚书·咸有一德》所谓“七世之庙，可以观德”，又说明现世政治权力通过先祖崇拜的作用，可以成为超历史的政治典范，永垂后世，悠远不息。

- ① 《诗·召南·甘棠》：“蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇。蔽芾甘棠，勿剪勿败，召伯所憩。蔽芾甘棠，勿剪勿拜，召伯所说。”
- ② 《孔子家语·庙制》。
- ③ 《礼记·表記》。
- ④ 《公羊传·庄公三十二年》、《公羊传·闵公元年》、《公羊传·闵公二年》、《谷梁传·隐公元年》。
- ⑤ 《管子·君臣》：“内有疑妻之妾，此宫乱也；庶有疑适之子，此家乱也；朝有疑相之臣，此国乱也。”《韩非子·说疑》：“孽有拟适之子，配有拟妻之妾，廷有拟相之臣，臣有拟主之宠，此四者国之所危也。”
- ⑥ 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷一〇。
- ⑦ 马克思：《黑格尔哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第1卷380至384页。
- ⑧ 《礼记·郊特牲》。

- ⑨ 《后汉书·章帝纪》建初元年诏。
- ⑩ 仲长统：《昌言》。
- ⑪ 王符：《潜夫论·交际》。
- ⑫ 王符：《潜夫论·论荣》。
- ⑬ 《晋书·文苑传·王沈》。
- ⑭ 赵翼：《廿二史札记》卷八。
- ⑮ 《左传·襄公二十三年》：“晋人克栾盈于曲沃，尽杀栾氏之族党。”又昭公十四年楚灭养氏族，二十八年晋灭祁氏、羊舌氏，宣公四年楚灭若敖氏情形与此类同。《史记·秦始皇本纪》：“以古非今者族。”《汉书·高帝纪》：“父老苦秦苛法久矣，诽谤者族”。《荀子·君子》：“一人有罪而三族皆夷。”《史记·秦本纪》：文公二十年，“法初有三族之罪。”《汉书·高帝纪》：“罪三族。”《刑法志》：“汉兴之初，虽有约法三章，网漏吞舟之鱼，然其大辟，尚有夷三族之令。”《史记·鲁仲连邹阳列传》：“荆轲之湛七族”。《论衡·语增》：“秦王诛轲九族”。《隋书·刑法志》：“及杨玄感反，帝诛之，罪及九族。”《明史·方孝孺传》：“孝孺之死，宗族亲友前后坐诛者数百人。”《通鉴辑览》注：《逊国名臣传》云，“孝孺大书数字，投笔于地曰：‘死即死，诏不可草。’帝大怒曰：‘汝焉能遽死？朕当灭汝十族！’”
- ⑯ 张载：《经学理窟·宗法》。
- ⑰ 《三国志·魏书·李典传》。
- ⑱ 《北史·李灵传》。
- ⑲ 《通典·食货典·田制》引宋孝王《关东风俗传》。
- ⑳ 《孝经·开宗明义》。
- ㉑ 《大戴礼记·卫将军文子》，又《孔子家语·弟子行》。
- ㉒ 《孝经·三才》。
- ㉓ 《旧唐书·礼仪志七》载太子宾客崔沔语。
- ㉔ 参看《汉书·外戚恩泽侯表》及《灌夫传》、《赵充国传》、《萧望之传》、《冯野王传》。
- ㉕ 各见《汉书》、《后汉书》本传。
- ㉖ 《三国志·魏书·崔琰传》注引《魏氏春秋》说，孔融见杀后，曹操宣示其言行以平众议，其中有：“以为父母与人无亲，譬若瓠器，寄盛其中，又言若遭饥馑，而父不肖，宁贖活余人”，以为“违反天道，败伦乱理，虽肆市朝，犹恨其晚”。
- ㉗ 林语堂：《中国人》（《吾土吾民》），浙江人民出版社1988年版，第19页。
- ㉘ 《汉书·董仲舒传》。
- ㉙ 《汉书·贾谊传》。
- ㉚ 《汉书·武帝纪》元狩六年六月诏。

- ③① 《汉书·哀帝纪》建平二年八月诏。
- ③② 《汉书·贡禹传》。
- ③③ 古时天子、诸侯皆称“后”，与后来特指帝王的配偶不同。
- ③④ 《史记·殷本纪》。
- ③⑤ 《国语·齐语》。
- ③⑥ 《商君书·更法》。
- ③⑦ 《汉书·王莽传》。
- ③⑧ 《汉书·叙传》。
- ③⑨ 《资治通鉴·王莽始建国四年》。
- ④⑩ 公元486年，给事中李冲上言建议“宜准古”而立三长制，并调整租调，孝文帝“从之，于是遣使者行其事”。事见《魏书·食货志》。
- ④⑪ 《魏书·神元平文诸帝子孙传·东阳王丕》。
- ④⑫ 《上相府书》，《王文公文集》卷二。
- ④⑬ 《上皇帝万言书》，《王文公文集》卷一。
- ④⑭ 《论外戚封爵书》，《张太岳集》卷四。
- ④⑮ 《诗·大雅·大明》。
- ④⑯ 《论语·卫灵公》：“子曰：‘当仁不让于师。’”

圣人盖人中之含明德，尽照精粹凝玄者，或三圣并时，或千载寂蔑。圣人遗情忘己，常以兼济为念，若不登九五之位，则其道不行，非以黄屋玉玺为尊贵也。

沈约：《辩圣论》

第 5 章

圣贤的政治偶像意义

对所谓“圣贤”的尊崇与效法是中国政治的突出特色。在某种意义上可以说，中国政治是一种圣贤政治。无论在理想的政治模式中，还是在现世的政治宣传中，都闪烁着圣贤的光辉。圣贤，经过历代政治论者的刻意描画，成为理想政治的神话的人格化形象，同时又成为政治伦理的典范。在中国几千年的历史中，圣贤，有越来越高大、越来越华贵、越来越神秘的趋向。在这一过程中，不难看到政治权力的微妙作用。

圣贤崇拜是具有政治历史意义的文化现象。圣贤尽管往往在世人心目中具有与帝王相并列甚至高于帝王的地位，却并不减损帝王至高无上的威权，而且往往可以增益这种权力对全社会的影响。

政治史上也有两种形象相迭合的情形，这就是所谓“圣王”崇拜。

尊崇“圣王”这种最伟大的政治楷模，各各以“圣王”事业与品格的继承者自居，成为中国帝王系列中百世不衰的政治传统。

《荀子·解蔽》说：

圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为开下极矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人。

实现“圣”与“王”的结合，就可以达到天下最高级的政治目标。向着这个目标努力的是“士人”，接近这个目标的是“君子”，完全自觉地意识到达到这个目标的意义，就是“圣人”。

《左传·昭公六年》：“《书》曰：‘圣作则。’”一方面中国传统政治思想中这种理想化的政治原则形成了法度式的规定性影响，另一方面，圣贤迷信的长期的历史作用，又导致统治者在获取权力的同时，就开始享用民众对圣者与贤者的尊崇。他们往往以自身的无行无能，自己打破了这种盲目的迷信，然而“圣贤”观念对于政治权力的维护作用，依然是中国政治实现所谓“超稳定”性的重要因素之一。

一 理想政治的象征

古人心目中“圣贤”的品格，体现出人们对理想的政治形态的向往。

《韩非子·奸劫杀臣》说：

圣人者，审于是非之实，察于治乱之情也。故其治国也，正明法，陈严刑，将以救群生之乱，去天下之祸，使强不陵弱，众不暴寡，耆老得遂，幼孤得长，边境不侵，君臣相亲，父子相保，而无死亡系虏之患，此亦功之至厚者也。

《管子·正世》也说：

圣人者，明于治乱之道，司于人事之终始者也。

《墨子·兼爱上》：

圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉（乃）能治之；不知乱之所自起，则不能治。

《老子》也说：

是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。

尽管各家主张不一，然而都赞同“圣贤”的职责在于治理天下的意见。也就是说，一致认为，“圣人”的成就，全在于成功地谋求治世。

“贤”，一般指辅佐帝王的有用人才。《公羊传·桓公十一年》：“何贤乎祭仲？以为知权也。”“贤人”的责任，仍然是掌握好政治权力，处理好政治事务。所以《墨子·尚贤上》说：

国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。”

“贤”的作用，最终还是落实在“国家之治”上。

我们通过儒学经典中对圣贤之治的鼓吹，可以分析正统儒家政治思想体系中理想政治的几个要素。

一曰安定。

《尚书·盘庚中》所谓“安定厥邦”，《左传·襄公三十年》所谓“安定国家”都体现对于政治安定的热切向往。《孟子·尽心上》说，“天下之生久矣，一治一乱”，而所谓“暴君代作”，“民无所安息”时，当归结于“圣人之道衰”。安定是圣者所追求的政治目的，也是圣者必然的政治成功。

二曰统一。

《易·观》：“圣人以神道观教而天下服矣。”《易·说卦》：“圣人南面而听天下，向明而治。”儒者关于先古圣王业绩的追述中，也可以看到对大一统政治的向往。如《易·系辞下》所谓“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”，“服牛乘马，引重致远，以利天下”，“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下”，《尚书·尧典》所谓“光被四表，格于上下”，“百姓昭明，协和万邦”等等，都体现出追求大一统的政治理想。董仲舒对儒学进行修整改装，又明确提出：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊。”①

三曰平和。

儒家政治思想所推崇的理想政治形态，是以“王道”为标志的平和的政治。《易·咸》：“圣人感人心而天下和平。”《孝经·圣治》也说：“圣人因严以教敬，因亲以教爱。圣人之教，不肃而成，其政不严而治。”后世统治者往往标榜“仁政”，追求《孟子·尽心上》所谓“善教者得民心。”这种政治方式显然充满了虚伪性，然而它对于加强政治稳定性的作用却是不可忽视的。《孟子·离娄上》说，“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”《公孙丑上》也推崇商汤和周文王的“王道”说：“以德行仁者‘王’”，“以德服人者，中心悦而诚服也”。唯有推行仁政，方能定天下于一。在这种政治秩序下，社会上下和睦相安。《礼记·大传》所说到的“存爱”以及“圣人南面而治天下，必自人道始矣”^②，也是对于这一政治原则的总结。

四曰富民。

儒学祖师孔子最先提出了作为政治思想的富民的主张。《论语·子路》：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶几哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”《孟子·梁惠王上》说：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子。乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。”《说苑·建本》：“夫谷者，礼义所以行，而人心所以安也。《尚书》五福，以富为始^③。子贡问为政，孔子曰：“富之，既富乃教之也，此治国之本也。”《申鉴·政体》也指出：“民不畏死，不可惧以罪；民不乐生，不可劝以善。虽使高布五教，咎繇作士，政不行焉。故在上者先丰民财以定其志，是谓养生。”《孟子·滕文公上》归纳这一政治主张时指出：“人之有道德也，饱食暖衣逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦。父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”《盐铁论·授时》：“贤良曰：‘周公之相成王也，百姓饶乐，国无穷人，非代之耕织也。易其田畴，薄其税敛，则民富矣。上以奉君亲，下无饥寒之忧，则教可成也。’”富民，是建立稳定

政治秩序的基础。“圣贤”所确定的先富而后教的程序可以说形成了中国传统政治文化的独特的模式。人们如果将历史上属于非常情形的横征暴敛的苛政误以为中国政治的典型形式，就不可能清醒地认识中国传统文化倾重政治而偏薄经济的本质特征。讨论中国政治史，应当注意到历代帝王以及整个统治阶层在常态下一般比较强调节俭而更注重强化统治权力的情形。

《礼记·礼运》说：“故圣人参于天地，并于鬼神，以治政也。处其所存，礼之序也；玩其所乐，民之治也。”“故圣人耐以天下为一家，以中国为一己者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。”所谓“圣人”“治政”，上合天地鬼神，下应天下民人，形成了一种尽善尽美的神话般的政治秩序。

于是可以实现称作“大同”的理想境界。人人自觉地约束自我，牺牲自我，以求得全社会的“修睦”。《礼记·礼运》：

孔子曰：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓‘大同’。”

“大同”，犹《诗经》所谓“乐土”，又与《老子》所谓“玄同”、《墨子》所谓“尚同”有接近之处，是一种理想的政治形态。而“大同”的理想，是与“圣贤”崇拜相联系的。“大同”的实现，有赖于“圣贤”所谓“大道之行”。“知道者谓之明，行道者谓之贤，且明且贤，此谓圣人。”^④认识这种“道”，实践这种“道”的，就是“圣贤”。

顾颉刚先生曾经著文论述“圣贤”观念和字义的演变。“圣贤”虽然后来成为高不可攀的偶像或超人，但是从语源学上看，原本不过只是聪明人的意思。它所有的各种崇高的和神秘的意义，完全是后人一次又一次地根据时代的需要加上去的。“圣”字原来与

“声”字相通。《艺文类聚》卷二〇引《风俗通义》：“圣者，声也，通也。言其闻声知情。”《诗经》和《尚书》中的“圣”，也只是聪明的意思。《左传》中的“圣人”，也指多知和明德的人。《逸周书·谥法》：“称善简赋曰圣，敬宾厚礼曰圣。”说明凡是精通一艺、通晓一方面的事情和对别人态度恭敬的人，就都可以溢为“圣”。《国语》中的“圣”，也是指通晓事理的聪明人。《周礼·大司徒》说到所谓“六德”：知、仁、圣、义、忠、和。郑玄注：“圣，通而先识。”《礼记》中的“圣”也只是“知”的代用辞。孔子对于“圣人”提出了更高的条件。他认为，“圣人”必须严格修己，有崇高的德行，又要能博施济众，安定百姓。孔子叹息道：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣。”^⑤“圣人”已经具有连孔子也感叹高不可攀的地位了。孟子说，“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，^⑥为“圣人”进一步增加了十分神秘的色彩。春秋、战国时代，各家政治学说中的“圣人”观念有一个共同点，就是都提出“圣人”应当是结束当时的兼并战争，实现大一统，开创历史新局面的伟人。经过人为的描画，圣人于是被赋予种种神秘的色彩。《易·系辞上》：

天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

圣人可以明察万物，未卜先知。到了汉代，纬书中关于圣人神异的记载，更是发展到了顶点。“贤人”，是有才能有德行的仅次于“圣人”的人。“贤”字从“贝”，原本是指多财。《庄子·徐无鬼》：“分人以财谓之贤。”后来“贤”又具有富有才能和德行的含义。《荀子·哀公》：“如此则可谓贤人矣”，杨惊注：“贤者，亚圣之名。”墨家最为推崇贤人，认为“贤人”是政治的根本。《墨子·尚贤上》说：

⁷ 故古者尧举舜于服泽之阳，授之政，天下平。禹举益于阴方之中，授之政，九州成。汤举伊尹于庖厨之中，授之政，其谋得。文王举闾天、秦颠于置罔之中，西土服。

“圣”与“贤”的结合，可以创造理想而完美的政治。^⑦

二 政治人格的典范

儒家政治思想体系提出以“德”为标志的政治伦理准则。《易·乾》：“见龙在田，德施普也。”《史记·秦始皇本纪》：“平一宇内，德惠修长。”^⑧“德”，是治世的象征，又特别用来体现“圣贤”之治的完美。德政，后来又成为各派政治思想共同赞美的政治形态。《尚书·盘庚下》：“式敷民德”，《大禹谟》：“德惟善政”，“好生之德洽于民心”，“惟德动天，弗远不届”，《旅獒》：“明王慎德”，《毕命》：“惟文王武王敷大命于天下”……，《尚书》凡2万5千余字，“德”字竟234见。《韩非子·难一》：

舜其信仁乎！乃躬藉处苦而民从之。故曰圣人之德化乎。

“圣人德化”，体现出“德”作为政治属性及政治家品性的公用符号的意义。

“德”，长期成为有志于成为政治家的人们修身立志的标尺。《礼记·中庸》：

故君子尊德性而道问学。

《易·乾·文言》：

子曰：君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。

必须诚意、正心、修身，然后才可以齐家、治国、平天下，也就是所谓“明明德于天下”^⑨。

对于从政者提出严格的道德修养的要求，可能也是中国政治的独特之处。

“圣贤”，几千年来一直为历代政治家们树立起崇高的人格典范。在儒学经典《孟子》中说道：“圣人，人伦之至也。欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以

事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。”^⑩“圣人，百世之师也”，“奋乎百世之上，百世之下，闻者莫不兴起也。非圣人而能若是乎？”^⑪“圣贤”所确立的行为标准又成为不可背离的规范，“由百世之后，等百世之王，莫之能违也。”^⑫

以《孟子》为例，全书7篇，每篇都提到“圣贤”，计有尧65次，舜97次，禹30次，汤34次，文王35次，武王10次，周公18次，孔子81次。以舜为例，《孟子》书中从这样几个方面称颂他的德行：

理想人格	德	行	出 处
为 公	1. 孔子曰：“……君哉舜也！巍巍乎有天下而不与焉！” 2. 天下大悦而将归己，视天下悦而归己，犹草芥也，惟舜为然。 3. 思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若已推而内之沟中——其自任以天下之重也。 4. 舜视弃天下犹弃敝屣也，窃负而逃，尊海滨而处，终身沂然，乐而忘天下。		《滕文公上》 《离娄上》 《万章下》 《尽心上》
爱 民	不教民而用之，谓之殃民。殃民者，不容于尧舜之世。		《告子下》
从 善	1. 大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。自耕稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者。取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。 2. 舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希；及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。 3. 鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。		《公孙丑上》 《尽心上》 《尽心上》

续表

理想人格	德	行	出 处
任贤	1. 舜以不得禹、皋陶为己忧。 2. 尧舜之知而不遍物，急先务也；尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。		《滕文公上》 《尽心上》
淡泊	舜之饭糗茹草也，若将终身焉；及其为天子也，被袵衣，鼓琴，二女果，若固有之。		《尽心下》
孝悌	1. 不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。 2. 舜尽事亲之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定，此之谓大孝。 3. 仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之，欲其贵也；爱之，欲其富也。封之有庠 ^⑬ ，富贵之也。身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？ 4. 孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养。为天子父，尊之至也；以天下养，养之至也。《诗》曰：“永言孝思，孝思维则。” ^⑭ 此之谓也。《书》曰：“祇载见瞽瞍，夔夔齐栗，瞽瞍亦允若。”是为父不得而子也？ 5. 尧舜之道，孝弟而已矣。		《离娄上》 《离娄上》 《万章上》 《万章上》 《告子下》

曹交曾经问孟子：“人皆可以为尧舜，这种说法能够成立吗？”孟子答道：“确实是这样的。”^⑮孟子还曾明确地说：“尧舜与人同耳。”他认为，“舜为法于天下，可传于后世”^⑯。他还曾指出，古代的圣人和后代的圣人，其道路是相同的^⑰。

显然，孟子颂扬前代圣人的目的，是在为后世的政治家提供遵行模范的政治伦理的崇高的榜样。

必须承认，孟子的这种政治宣传，取得了极显著的收效。我们在上文曾经引述《孟子·滕文公上》中因人无教而近于禽兽，“圣人有忧之”，于是“教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”那段话，“五伦”的观念，就是孟子首创，这种观念对中国社会文化产生了重大的影响，并且奠定了中国伦常观念的基础。以舜为孝子的典型，也肇始于孟子。孝道观念的初倡虽然不始于孟子，可是孟子对孝道观念有很重要的发挥，为舜虚构了几则流传甚广的生动的孝亲故事，就是发挥的方式之一。因为孟子的宣传，后世“二十四孝”的故事中，舜被列为首位。

当然，儒家对“圣贤”的推崇，在某些方面因过于理想化而难以在政治实践中效行。例如，所谓“无为而治”，所谓“逊位禅让”就是如此。

《论语·卫灵公》：“子曰：‘无为而治者，其舜也与！’”对此，董仲舒解释为舜按照尧的既定方针行政，“言其主尧之道而已”，以为“若夫大纲人伦道理政治教化习俗文义尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。”^⑧“改正朔，易服色，以顺天命而已，其余尽循尧道，何更为哉？”^⑨这种理解，当然未必合于孔子原意。经过这一番改装，“无为”政治原有的积极内容也被取消，竟然成了保守政治的装饰。事实上，在高度集权的专制主义政体形成之后，帝王多推行多欲政治，“无为”，已经成为一种遥远的追忆。另一种可以体现帝王崇高德行的政治行为是所谓“禅让”。《史记·五帝本纪》记述：“尧知子丹朱之不肖，不足授天下，于是乃权授舜。授舜则天下得其利而丹朱病，授丹朱则天下病而丹朱得其利。尧曰：‘终不以天下之病而利一人。’而卒授舜以天下。”“舜子商均亦不肖，舜乃豫荐禹于天。”于是“禹践天子位。”这种体现原始民主制时代的政治形态的传说，历经神化，成为圣王头顶辉煌无比的光环。后世重演“禅让”者，则授受双方都毫无圣气贤风，如汉献帝禅位于曹丕^⑩，魏元帝禅位于司马炎^⑪，前者不

免孱弱庸懦之讥，后者则以强恶横暴的形象在史册上永久定格。“禅让”的表演，往往被看作历史丑剧。

“圣贤”作为政治人格典范的广泛影响，使得有志于从政的人自觉不自觉地都必须先自具备“修身”的功夫。他们严格约束自己的思想与言行，使之合于“圣贤”的定模。这其中自然会出现人格的扭曲甚至人性的消泯。而“圣贤”的神性最终会战胜自然的人性，造就出一代代面孔阴冷的政治“非人”。

另一方面，有些政治家又会利用对于“圣贤”的迷信，以仿效“圣贤”的“德行”来增益自己谋取政治权力的实力。中国古代最著名的篡臣王莽，据说就曾“折节力行，以要名誉，宗族称孝，师友归仁，及其居位辅政，成、哀之际，勤劳国家，直道而行，动见称述”。班固指责说，就是这个王莽，“滔天虐民，穷凶极恶”，“害遍生民，辜及朽骨，自书传所载乱臣贼子无道之人，考其祸败，未有如莽之甚者也。”^②从王莽的言行，可以看到当时中国政治的虚伪性，也可以体会到“圣贤”观念的特殊功用。

三 “素王”：现世政治权力的侍从

古时以品格纯朴、志行高洁，以道德力量取得精神统治地位的“圣贤”称为“素王”。

《史记·殷本纪》说，商汤时代，有一位名叫伊尹的著名高士，商汤派人五次聘迎，方才答允为商汤的政权服务，于是，为之“言素王及九主之事”。《索隐》：“素王者太素上皇，其道质素，故称素王。”《史记会注考证》引中井积德说：“素王谓不居王位而有王德者。”《庄子·天道》：“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。”“素王”指德行高尚而其身“处下”的精神权威。

长期以来，“素王”成为称誉孔子的专用语汇。《淮南子·主

术》说，孔子“勇力不闻，伎巧不知，专行教道，以成素王”。《说苑·贵德》说，孔子以“德泽不洽，于是退作《春秋》，明素王之道，以示后人。恩施其惠，未尝辍忘，是以百王尊之，志士法焉。”王充也曾说，“孔子不王，素王之业在于《春秋》”^{②3}，“孔子之《春秋》，素王之业也”，“观《春秋》以见王意。”^{②4}。《孔子家语·本姓解》记载齐太史子与对孔子的赞辞：“昔者天将欲与素王之乎，夫何其盛也！”杜预《春秋左氏传序》也说：“说者以为仲尼自卫反鲁，修《春秋》，立素王。”

其实，所谓“素王”原本通指没有实际政治权力的“圣贤”。《陔余丛考》有“素王”条，其中指出，“盖古来原有此语。谓圣人之穷而在下者耳。”《抱朴子·博喻》也以为：“是以立素王之业者，不必东鲁之丘。”“素王”的境遇，可以部分体现在号称最为注重伦理力量的古代中国，仍难以掩饰道德在权力面前卑琐穷酸的窘促之态。

除“素王”而外，古时还有“素臣”、“素相”的说法。

《论衡·超奇》：“诸子之传书，素相之事也。”《论衡·定贤》还赞誉汉代思想家桓谭：“然则桓君山不相，素丞相之迹存于《新论》者也。”杜预在说到孔子“修《春秋》，立素王”之后，也称“左丘明为素臣”^{②5}。

“圣贤”虽不掌握政治权力却依然受到尊崇，“圣贤”虽受到尊崇却依然不能掌握政治权力。这是中国传统政治的悖谬，然而也体现出中国传统政治的神妙。

人们注意到，“圣贤”事迹及其学说的传播，往往在政治秩序出现危机的时代。春秋战国时期礼崩乐坏，成为先古“圣贤”“层累地”被夸大、抬高的一个关键原因。正在这时，以孔、孟、老、庄为代表的新的“圣贤”又应运而生。所谓“不趋势利，怀君子之道”^{②6}，体现出其人格相对独立的特点。然而当时“圣贤”们提出的主张，又表现出极强的政治参与意识。司马谈曾经指出：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”^{②7}种种异论，都归

结为谋求政治的成功。《荀子·非十二子》曾批评名家“辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。”《史记·孟子荀卿列传》也说阴阳家“闳大不经”。但是，可以肯定他们也极强烈地要求将其学说落实在政治生活实践中。因而邹衍的学说“要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施。”^⑧刘向《别录》也说名家“论坚白同异，以为可以治天下。”^⑨当时知识界有所谓“枉‘道’而事人”，“枉‘道’而从彼”^⑩的情形，即所谓以“道”来迁就、顺应和配合政治权势，让“圣贤”的主张尽可能直接地为政治权势服务。

朱熹曾经论述所谓“圣贤”“有为”：“圣人无有不可为之事，只恐权柄不入手。若得权柄在手，则兵随印转，将逐符行。”“圣人无不可为之时，若时节变了，圣人又自处之不同。”“苟可以仕则仕，至不可处便止。如今时节，台谏固不可做，州县也自做得。到得居位守职，却教自家枉道废法，虽一簿尉也做不得，便著去位。”朱熹甚至谈到“圣贤”具体的仕用：

“孔子若用，颜子亦须出来做他次一等人。如孔子做宰相，颜子便做参政。”

“龟山谓：‘孔子如知州，孟子如通判权州’，也是如此。通判权州，毕竟是别人事，须著些力去做，始得。”^⑪

不过，虽然“圣贤”“犹欲有为”，却往往始终“权柄不入手”。我们看儒家公认的“圣贤”，尧舜禹汤，周文周武，是先世圣王，周公亦得摄政，孔子以后，则每况愈下，“圣贤”们多不为世所用，往往只能游历山野，隐居蓬门，正如同一位朱熹所说的：

圣人固视天下无不可为之时，然势不到他做，亦做不得。^⑫

这个“势”，其实暗含着中国政治的强戾与阴鸷。从历史上看，峨冠博带的“圣贤”们的事迹及其理论，不过是强权的伪饰，是暴政的华衣。从实质上说，“圣贤”的光荣，其实是与政治实践并不直接相干的虚幻之光。

鲁迅曾经深刻地揭示“圣贤”与“权势者们”的关系。他指出，“孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的，是那些权势者们或

想做权势者们的圣人”，“种种的权势者便用种种的白粉来给他化妆，一直抬到吓人的高度。”“然而对于圣庙，那些权势者也不过一时的热心。因为尊孔的时候已经怀着别样的目的，所以目的一达，这器具就无用，如果不达呢，那可更加无用了。”其实，从本质上说，“圣贤”始终是“为权臣所轻蔑”^⑳的。

王莽在取得最高政治权力之前，是一典型的循循儒雅，言行无不以“圣贤”为典范。据说“折节行仁，克心履礼，拂世矫俗，确然特立；恶衣恶食，陋车驽马，妃匹无二，闺门之内，孝友之德，众莫不闻；清静乐道，温良下士，惠于故旧，笃于师友”，张竦为大司徒司直陈崇草奏章，称颂王莽功德，一一与“圣贤”言行相比照：

……孔子曰：“未若贫而乐，富而好礼”^㉑，公之谓矣。

……周公诛管蔡，季子鸩叔牙，公之谓矣。

……《诗》曰：“柔亦不茹，刚亦不吐，不侮鳏寡，不畏强国”^㉒，公之谓矣。

……《诗》云：“人之云亡，邦国殄顿”^㉓，公之谓矣。

……《诗》云：“惟师尚父，时惟鹰扬，亮彼武王”^㉔，孔子曰：“敏则有功”^㉕，公之谓矣。

……《书》曰：“知人则哲”^㉖，公之谓也。

……传曰申包胥不受存楚之报，晏平仲不受辅齐之封，孔子曰：“能以礼让为国乎何有”^㉗，公之谓也。

……《书》曰：“舜让于德不嗣”^㉘，公之谓矣。

……《诗》云：“温温恭人，如集于木”^㉙，孔子曰：“食无求饱，居无求安”^㉚，公之谓矣。

……昔令尹子文朝不及夕，鲁公仪子不茹园葵，公之谓矣。

……《诗》云：“夙夜匪解，以事一人”^㉛，《易》曰：“终日乾乾，夕惕若厉”^㉜，公之谓矣。

……《书》曰：“纳于大麓，列风雷雨不迷”^㉝，公之谓矣。

随即群臣百姓纷纷上书，将王莽与“殷之伊尹，周之周公”相比拟，以为“至德大贤”^㉞。然而王莽掌握最高政治权力之后，就开

始推行苛暴之政，追慕“圣贤”的假面被事实撕破，一时“天下愈愁”，“民穷，悉起为盗贼”，王莽最终归于“灭亡”，为“圣王”所“驱除”^⑳。

从王莽的政治道路，也可以看到“圣贤”观念只能服从于政治权力，只能服务于政治权力的历史事实。

- ① 《汉书·董仲舒传》。
- ② 《礼记·大传》提出：“圣人南面而听天下，所且先者五，民不与焉。一曰治亲，二曰报功，三曰举贤，四曰使能，五曰存爱。五者一得于天下，民无不足，无不赡者。五者一物絀缪，民莫得其死。”
- ③ 《尚书·洪范》：“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”
- ④ 贾谊：《新书·道术》。
- ⑤ 《论语·述而》。
- ⑥ 《孟子·尽心下》。
- ⑦ 参看顾颉刚《“圣”、“贤”观念和字义的演变》，《中国哲学》第1辑。
- ⑧ 秦始皇三十七年会稽刻石。
- ⑨ 《礼记·大学》。
- ⑩ 《孟子·离娄上》。
- ⑪ 《孟子·尽心下》。
- ⑫ 《孟子·公孙丑上》。
- ⑬ 有庠，象之封地。
- ⑭ 《诗·大雅·下武》。
- ⑮ 《孟子·告子下》：“曹交问曰：‘人皆可以为尧舜，有诸？’孟子曰：‘然。’”
- ⑯ 《孟子·离娄下》。
- ⑰ 《孟子·离娄下》：“先圣后圣，其揆一也。”
- ⑱ 《春秋繁露·楚庄王》。
- ⑲ 《汉书·董仲舒传》。
- ⑳ 《三国志·魏书·魏文帝纪》注引袁宏《汉纪》载汉帝诏曰：“朕在位三十有二载，遭天下荡覆，幸赖祖宗之灵，危而复存。然仰瞻天文，俯察民心，炎精之数既终，行运在乎曹氏。是以前王既树神武之绩，今王又光曜明德以应其期，是历数昭明，信可知矣。夫大道之行，天下为公，选贤与能，故唐尧不私于厥子，而名播于无穷。朕羨而慕焉，今其追踵尧典，禅位于魏王。”

- ① 《三国志·魏书·三少帝纪》：魏元帝咸熙二年“十二月壬戌，天禄永终，历数在晋。诏群公卿士具仪设坛于南郊，使使者奉皇帝玺绶册，禅位于晋嗣王，如汉魏故事。”
- ② 《汉书·王莽传下》。
- ③ 《论衡·定贤》。
- ④ 《论衡·超奇》。
- ⑤ 杜预：《春秋左氏传序》，《文选》卷四五。
- ⑥ 《淮南子·修务》。
- ⑦ 《史记·太史公自序》。
- ⑧ 《史记·孟子荀卿列传》。
- ⑨ 《汉书·艺文志》颜师古注引。
- ⑩ 见《论语·微子》及《孟子·滕文公下》。
- ⑪ 《朱子语类》卷九三《孔孟周程张子》。
- ⑫ 《朱子语类》卷一〇八《论治道》。
- ⑬ 鲁迅：《且介亭杂文二集·在现代中国的孔夫子》。
- ⑭ 《论语·学而》。
- ⑮ 《诗·大雅·蒸人》。
- ⑯ 《诗·大雅·瞻仰》。
- ⑰ 《诗·大雅·大明》。
- ⑱ 见《论语·阳货》及《尧曰》。
- ⑲ 《尚书·皋陶谟》。
- ⑳ 《论语·里仁》。
- ㉑ 《尚书·舜典》。
- ㉒ 《诗·小雅·小宛》。
- ㉓ 《论语·学而》。
- ㉔ 《诗·大雅·蒸人》。
- ㉕ 《易·乾》。
- ㉖ 《尚书·舜典》。
- ㉗ 《汉书·王莽传上》。
- ㉘ 《汉书·王莽传下》，此处“圣王”，指汉光武帝刘秀。

明明王轨，制为九秩。
君执常道，臣有定职。各
有攸司，非用不愚。

傅玄：《吏部尚书箴》

第 6 章

等级制政体与全民性的权力崇拜

卢梭在《论人类不平等的起源和基础》一书中论述“不平等的进展”时曾经指出：

法律和私有财产权的设定是不平等的第一阶段；官职的设置是第二阶段；而第三阶段，也就是最末一个阶段，是合法的权力变成专制的权力。

而第三个时期所认可的状态，是“主人和奴隶的状态”，这一状态“乃是不平等的顶点”。

《左传·昭公七年》说，“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。”这里所说的“臣”，指统属、役使。人格等次的高下，决定于政治权力的级差。“礼尊贵贵，不得相逾，所以为礼也。”至于“相贵以等，相谄以货，相赂以利”，以致“天下之礼乱矣”^①，则是正常政治秩序被打破时的非常情形。

历代稳定的政制，都特别注重所谓“昭文章，明贵贱，辨等列，顺少长，习威仪”^②，形成“贵有常尊，贱有等威”^③的等级次序。《左传·桓公二年》：

故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人工商各有分亲，皆有等衰。是以民服事其上，而下无觊觎。

因此“本大而末小，是以能固”。《汉书·游侠传》援引以上这段话之后，指出：“百官有司奉法承令，以修所职，失职有诛，侵官有罚。夫然，故上下相顺，而庶事理焉。”贾谊在那篇毛泽东称之为“西汉一代最好的政论”^④的《治安策》中，也曾经提出关于专制政体等级基础的理论：

人主之尊譬如堂，群臣如陛，众庶如地。故陛九级上，廉远地，则堂高；陛无级，廉近地，则堂卑。高者难攀，卑者易陵，理势然也。故古者圣王制为等列，内有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，后有官师小吏，廷及庶人，等级分明，而天子加焉，故其尊不可及也。

如此，“此业壹定，世世常安，而后有所持循矣”。

由极端的专制所体现的政治上的“不平等的顶点”，使得政治结构位列繁复，“等级分明”，于是君权“高者难攀”，“尊不可及”。

千百年来，因这种等级制政体而产生，同时又促使这种等级制政体进一步强化的政治意识形成了一种沉重的传统，这就是“群臣”与“众庶”的“顺”的观念，也就是形成所谓“守职奉上之义”^⑤的出自内心的对尊上的崇拜，对权力的迷信。

一 权力金字塔的构成

文明初期，社会经历了政治秩序初步完善的过程，《尚书·吕刑》这样描述当时的历史：

民兴胥渐，泯泯禁禁，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重黎绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明非常，齔寡无盖。

民人相欺，社会纷乱，信义沦丧，盟誓也往往被背弃。蚩尤以严刑镇压民众，民众向上帝申诉无辜受罚的冤屈。上帝了解到蚩尤不用德政、滥施刑罚的情形，同情民众的不幸，也用严酷的手段惩治蚩尤的暴行，取缔扰乱秩序的苗民，又命重黎“绝地天通”。此后历代帝王也都意识到以往弊政之害，于是政治清明，连齔寡

孤独也不再有什么忧患。

对于所谓“绝地天通”，曾经有各种不同的理解。《山海经·大荒西经》说：“帝令重献上天，令黎邛下地。”《国语·楚语下》录观射夫语：“颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓‘绝地天通’。”又说：“其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。以至夏、商，故重黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也。当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其主，以取威于民，曰：‘重寔上天，黎寔下地。’”《山海经》所谓“献”、“邛”，可据韦昭注《国语·楚语下》“重寔上天，黎寔下地”所谓“重能举上天，黎能抑下地，令相远，故不复通也”得到解释。“邛”当作“叩（抑）”。

显然，令民“无相侵渎”，而终于导致“明明棐常”的政治新秩序的建立，是通过“绝地天通”，即某种社会集团被“举上天”，而某种社会集团被“抑下地”这类分化过程而实现的。可能正是经过这一过程，开始了统治阶层与被统治的民众之间“相远”而“不复通”的历史。夏商周各代，均以重黎氏作为政治安定的旗帜“以取威于民”，是颇能发人深省的。《尚书·吕刑》不以重黎为二人。《国语·楚语下》也说：“故重黎氏世叙天地。”《史记·太史公自序》：“故重黎氏世序天地”。有的学者曾经指出，匈奴谓天为“撑犁”，应当也与“重黎”有关^⑥。“重黎”这一神话形象，实际上是早期政治权力的象征。

按照龚自珍的见解，“人之初，天下通，人上通，且上天，夕上天，天与人，且有语，夕有语”^⑦。当时或以为“民将能登天”，“民神杂糅，不可方物”^⑧。所谓“绝”“通”，所谓“世叙天地”或者“世序天地”，都说明以某种分化隔绝为特征的新的政治体制，取代了远古“民神杂糅”，权威观念淡薄的军事民主制度。

贾谊在《治安策》中说，君臣上下等级之形成，“此非天之所为，人之所设也。”以此而“令君君臣臣上下有差”。帝王之尊犹

如殿堂，群臣好比台阶，而众庶如地。台阶层次越多，就距离地面越远，殿堂于是高伟。相反如若没有台阶，殿堂靠近地面，则势必低卑。而“高者难攀，卑者易陵，理势然也”，于是帝王“制为等列”，以求“尊不可及”。

在基本可以反映先秦官制的《周礼》一书中^⑧，中央政府的官吏徒属为2万4千余人^⑨。秦汉时代大一统的专制主义帝国建立之后，官僚制度进一步健全起来。汉初，儒士叔孙通导演诸侯群臣试习朝仪，使汉高祖刘邦由等次的严明意识到皇权的尊贵，史籍中这样写道：

汉七年，长乐宫成，诸侯群臣皆朝十月。仪：先平明，谒者治礼，引以次入殿门，廷中陈车骑步卒卫官，设兵张旗帜。传言“趋”。殿下郎中侠陛，陛数百人。功臣、列侯、诸将军、军吏以次陈西方，东乡（向）；文官丞相以下陈东方，西乡（向）。大行设九宾，庐传。于是皇帝辇出房，百官执职传警，引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。自诸侯王以下莫不振恐肃敬。至礼毕，复置法酒。诸侍坐殿上皆伏叩首，以尊卑次起上寿。觴九行，谒者言“罢酒”。御史执法举不如仪者辄引去。竟朝置酒，无敢讙呼失礼者。于是高帝曰：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”

刘邦“乃拜叔孙通为太常，赐金五百斤”^⑩。尊卑等次明确的官僚制度以及由此产生的低卑者对尊贵者的“振恐肃敬”，托举起至高无上的皇帝的权威。随着中央集权的不断强化，官吏这一统治阶层也有逐渐扩大的趋势。据《汉书·百官公卿表上》，西汉王朝“吏员自佐史至丞相，十二万二千八十五人”，这已经超过西汉人口59594978人的0.2%^⑪。这一数字，自然还不包括地方基层政权的公务人员。汉墓壁画中标志人物身分的题榜多见所谓“食太仓粟”。“食太仓粟”者，是列入国家编制的正式官吏，此外，还有大量更为众多的低级行政人员，如地位相当于《周礼·地官司徒》中“乡大夫”、“党正”、“闾胥”、“里宰”一类的乡、亭、里的长官。《汉书·百官公卿表上》：“大率十里一亭，亭有长。十亭一乡，乡有三老、有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化。嗇夫职听讼，收赋税。游徼徼循禁贼盗。”《续汉书·百官志五》说，里的首长，

称作“里魁”。汉印中多有“某某里唯”印，有的学者指出“里唯”即“里魁”^③，可见这些不“食太仓粟”的行政人员也是肩负某种政治责任的专制政治的基础力量。

在中国封建时代，官制往往“交侵纷乱”，初则可以精密简易，终而不免繁而益冗。

《新唐书·百官志一》说：

初，太宗省内外官，定制为七百三十员，曰：“吾以此待天下贤材，足矣。”然是时已有员外置，其后又有特置，同正员。至于检校、兼、守、判、知之类，皆非本制。又有置使之名，或因事而置，事已则罢，或遂置而不废。其名类繁多，莫能遍举。自中世已后，盗起兵兴，又有军功之官，遂不胜其滥矣。

宋王朝在集中权力的同时，官僚机构变得空前庞大。宋太宗时，一科进士可以多到三、四百人，诸科多到七、八百人。三班院（供奉官，左、右殿直，合为三班）最初吏员不到300人，真宗时10数倍于初，达4千2百余人，仁宗时又2倍于真宗，达到1万1千余人。地方州县官吏也可以额外暴增，仁宗时，宋祁上疏说，“今天下有定官，无限员”，因此“州县不广于前，而官五倍于旧”。真宗时，一次裁减各路冗官，就多达195500多人。没有裁减的，当然更多。而真宗以后，冗官继续增溢，当时就有人指出：“自古滥官，未有如此之多！”

中国封建官制的另一突出特点，是等级的纷繁。

《宋史·职官志一》说，当时“凡文阶官之等三十，武选官之等五十有六，幕职、州县官之等七，散官之等九，皆以左右高下分属于四选。”《明史·职官志一》说，明代“凡文官之品九，品有正从，为级一十八。不及九品曰未入流。”又“文之散阶四十有二，以历考为差。”皇帝还可以随时增设官职，或者根据政治需要，削减或增益官吏法定的职权。即使在常规下，官吏的选试、拟注、资任、叙复、升移、荫补、酬赏、封赠等等，也是极其繁重又极其复杂的行政工作，吏部所以在六部中位列第一。

以官僚体制为基本结构，形成了帝王居其顶端君临天下，而百官僚佐作为紧密叠砌的基石，万民则“莫不虚心而仰上”^⑭的政治权力的金字塔。

二 役天下以奉天子

汉桓帝延熹年间，曾游幸竟陵，过云梦而临沔水，车列浩荡，百姓无不围观，只有一位老者独自耕作，依旧无动于衷。尚书郎张温深感惊异，派人问道：“人人都来观看，只有您不辍耕作，这是为什么呢？”老人笑而不答。张温于是下车，步行百步，亲自前往询问。老者答道：

我野人耳，不达斯语。请问天下乱而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？昔圣王宰世，茅茨采椽，而万人以宁。今子之君，劳人自纵，逸游无忌。吾为子羞之，子何忍欲人观之乎！

张温于是深自惭愧，问其姓名，不告而去。^⑮

这位“汉阴老父”不仅公开指责帝王“劳人自纵，逸游无忌”的行为，提出“立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？”这种对君权无上的怀疑，而且以“独耕不辍”的行动，表露出对普遍的皇权崇拜的轻蔑。

《礼记·曲礼下》说：“君天下曰天子。朝诸侯，分职授政任功，曰‘予一人’。”《诗·周颂·雍》描述祭祀场面：“有亲雍雍，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。”诸侯臣子“雍雍”“肃肃”，谦和虔敬，而“天子穆穆”，端重威严，其实又是中国古代理想的政治秩序的写照。《礼记·曲礼下》也说：“天子穆穆，诸侯皇皇，大夫济济，士跄跄，庶人僬僬。”郑氏注：“皆形容止之貌也。”“凡行容，尊者体盘，卑者体蹙。”孔颖达疏：“云‘天子穆穆’者，威仪多貌也。天子尊重，故行止威仪多也。”《荀子·正论》说，天子“执（势）至重”而“尊无上”。《淮南子·主术》也说，天子

“坦然南面而王天下”，“可谓至贵矣”。《帝王世纪》说，“天子，至尊之定名也，应神受命，为天所子，故谓之天子。”皇帝号称天子，置身于“天命”迷信织成的金伞之下，成为代表最高政治权力的“至重”、“至贵”、“至尊”的“予一人”，站立到权力金字塔的顶端。所谓“皇帝之明，临察四方；尊卑贵贱，不逾次行”^⑩，这种层次分明的等级秩序，就是中国传统的超稳定的政治结构的基础。然而同时，它又为阻碍中国政治的进步，套上了一重重沉重的锁链。

秦始皇兼有天下，立名为皇帝，即所谓“尊号大成”之后，就自称：“皇帝临位，作制明法，臣下修饬”，“治道运行，诸产得宜，皆有法式”，“职臣遵分，各知所行，事无嫌疑”，“贵贱并通，善否陈前，靡有隐情”^⑪。以皇帝为最高主宰的这种权力分配制度，开始了中国专制政治的历史。熊十力1951年5月22日致梁漱溟的信中所说到的“秦后二三十年，只有夷化、盗化、奴化三化，何足言文化，此宜替历史揭发，永为来者之戒”^⑫，意义或许正在于此。皇帝绝对专权的政治制度的建立，使中国政治从此落下沉重的黑幕。

尽管历史上有不少常常为后人所称道的所谓“从谏如流”^⑬的故事，皇权依然是无所制约的权力。而政治权力如若无所制约，必将导向黑暗的暴政。

在封建时代，维护基本政治秩序的法律也往往遵从帝王的私愿而具有明显的随意性。宋徽宗崇宁五年的诏书比较露骨地说到法令与“人主之威福”之间的关系。诏书说：“出令制法，重轻予夺在上。比降特旨处分，而三省引用敕令，以为妨碍，沮抑不行，是以有司之常守，格人主之威福。夫擅杀生之谓王，能利害之谓王，何格令之有？臣强之渐，不可不戒。自今应有特旨处分，间有利害，明具论奏，虚心以听；如或以常法沮格不行，以大不恭论。”在皇权之下，是没有什么绝对的“常法”的。皇帝的旨意，就是最高的法律。第二年，宋徽宗又下诏说：“凡御笔断罪，不许

诣尚书省陈诉。如违，并以违御笔论。”又规定：“凡应承受御笔官府，稽滞一时杖一百，一日徒二年，二日加一等，罪止流三千里，三日以大不恭论。”^{②③}贯彻落实，必须雷厉风行。

汉代律令中显然已经有关于对“废格天子之命”者施行严厉处罚的条文。《史记·平准书》：“而废格沮诽穷治之狱用矣。”《集解》：“如淳曰：废格天子文法，使不行也。诽谓非上所行，若颜异反唇之比也。”《索隐》：“格音阁，亦如字。按谓废格天子之命而不行，及沮败诽谤之者，皆被穷治。”汉武帝元朔五年，淮南王刘安就曾被指控“废格明诏”，以为“当弃市”^{②④}。杨可告缙，右内史义纵以为“乱民”，加以阻挠，汉武帝令杜式治其罪，“以为废格沮事”，论处弃市之刑^{②⑤}。《集解》：“《汉书音义》曰：武帝使杨可主告缙，没入其财物，纵捕为可使者，此为废格诏书，沮已成之事。”东汉时，朱祐也曾因“废诏命”而受到责难^{②⑥}。汉代对不能完全遵行帝命的“不如诏”、“议诏”^{②⑦}、“非议诏书”^{②⑧}、“不承用诏书”^{②⑨}等行为，都严加治罪。

传统戏曲中往往有所谓“欺君之罪”的说法，汉代类似的罪名有“诋欺”^{②⑩}、“谩”^{②⑪}、“诬罔”^{②⑫}、“罔上”^{②⑬}等等。帝王们一面自诩兼听万事、洞察一切，一面又永远处于担心被臣下所蒙蔽的恐惧之中。

在中国古代社会生活中最能够集中体现对尊者，尤其是对帝王政治权力迷信的最普遍的现象，莫过于“避讳”这种文化奇观了。

避讳，是中国古代特有的一种文化现象。避讳，就是规定臣下对当代甚至前代君主不得直称其名，而用其他方法称呼。

避讳最常见的方式是改字。如《史记·秦始皇本纪》：“二十三年，秦王复召王翦使将击荆。”据《正义》的说法，因为秦庄襄王名子楚，讳之，所以秦称楚为荆。秦始皇名嬴政，《史记索隐》在《秦楚之际月表》“端月”下注称因避始皇讳，于是改称“正月”为“端月”。东汉人荀悦说到汉高祖刘邦的避讳，“讳邦，字

季。邦之字曰国。”颜师古进一步解释说：“邦之字曰国者，臣下所避以相代也。”^④因为邦、国同义，因而原应称“邦”者都改称“国”。二十四节气中现在所谓“惊蛰”，在《左传·桓公五年》中作“启蛰”，为了避汉景帝刘启讳，从刘安的《淮南子》开始改称为“惊蛰”。避讳还采用空字的方式，即空其字而不书，或作空围，或曰“某”，或径书“讳”字。自唐代起，又出现避讳缺笔之例，唐碑中就有因避唐太宗李世民讳而将“世”字写作“卅”字的。

从避讳的种类看，有避讳改姓者，例如据《通志·氏族略》，籍氏避项羽讳，改为席氏；庄氏避汉明帝讳，改为严氏；师氏避晋景帝讳，改为帅氏；姬氏避唐明皇讳，改为周氏。又有避讳改名之例，如《汉书·孔光传》说，孔霸曾孙名莽，“后避王莽，更名均”；《南齐书·萧景先传》：“本名道先，建元元年乃改避上讳。”上，指南齐太祖萧道成。钱大昕《十驾斋养新录》卷一有“避讳改郡县名”条，收历代避讳改地名共194例，如汉元帝名恒，改恒山郡曰常山；隋炀帝名广，改广州曰番州；宋太宗名光义，改有“义”字的州、军、县名26处。有时官名也因避讳而有所改动，如晋代为避司马师讳，“置太宰以代太师之任”^⑤；隋避杨忠讳，改中书为内史，改侍中为侍内^⑥；《旧唐书·高宗纪》：贞观二十三年六月，“改民部尚书为户部尚书”，七月，“改治书侍御史为御史中丞，诸州治中为司马”，“治礼郎为奉礼郎”，则是避唐太宗李世民与唐高宗李治讳。物名也有因避讳而改动的情形，《史记·封禅书》：“野鸡夜雉。”《集解》：“如淳曰：野鸡，雉也。吕后名雉，故曰野鸡。”据《本草纲目》卷二七，薯蕷因唐代宗名豫，避讳改为薯药，又因宋英宗讳曙，改为山药。甚至儒学经典中的字句也可以因避讳而更改，汉代石经残碑中“邦”字多改为“国”，是避汉高祖刘邦讳；《考工记》中“堂修二七，广四修一”，在《北史·宇文恺传》中为避隋炀帝杨广讳，也被改成“博四修一”了。

因避讳而改姓名，说明皇帝所代表的最高政治权力的影响甚至远远超越了宗法权力。而地名、物名等因避讳而改动，说明皇

权能够压倒极悠久的传统的文化因素。避讳而改官名，又体现出世皇权对于过世政治权力影响的绝对优势。避讳而更动经传文字，则告诉人们圣贤崇拜最终仍不得不服从于皇权崇拜。

避讳之事起源于周代。秦汉时代，随着大一统的专制主义的政治格局的形成和巩固，避讳制度渐臻完备。到了唐宋时代，避讳的禁令更为严格。清代，特别是雍正、乾隆之世，讳禁之严，至于登峰造极的地步，清代文字狱中许多人都因触犯讳禁而致罪。

汉代已经有对皇帝“不敬”、“大不敬”的罪名，从具体案例看，往往与所谓“骄慢不谨”^④、“亡人臣礼”^⑤相联系。北齐及隋代刑律定“不敬”为重罪十条之一。唐代列“大不敬”为“十恶”之一，其罪行包括盗窃祭祀用品及皇帝用物、盗窃或伪造玉玺、合和御药错谬、造御膳误犯食禁、御幸舟船误不牢固、指斥乘舆情理切害、对捍制使而无人臣之礼等等^⑥。这种仅用以维护帝王天下一尊地位的律令，又为历代王朝承袭。

封建帝王拥有豪华的殿宇、广阔的苑囿、艳丽的嫔妃、驯顺的臣仆，“人君之尊，如在天上”^⑦。他们于是“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可”，“以我之大私为天下之大公”，“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然”，“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然”^⑧。易白沙曾著《帝王春秋》一书，揭举帝王是“吾国数千年残贼百姓之元凶大恶”，以人祭、杀殉、弱民、媚外、虚伪、奢靡、愚暗、严刑、奖奸、多妻、多夫、悖逆十二题，暴露帝王专制之祟孽。在序言中开篇即特别指出：

庄周曰：“侯之门，仁义存。”此言帝王宰制天下，不独攘夺人民之子女玉帛，并圣智仁义之号，亦盗而取之。^⑨

他们最恶劣的行径，是盗取“圣智仁义之号”，借用民众对其权力的迷信，为其狡黠残暴披上合理性的外衣。

与普遍的帝王崇拜心理相一致，传说中圣王降世，往往有异

兆奇征。汉高祖刘邦，据说“左股有七十二黑子”，正应火德七十二日之征，醉卧时“其上常有龙”^⑩。光武帝刘秀，据说出生时“有赤光，室中尽明”，“是岁嘉禾生，一茎九穗”^⑪。宋太祖赵匡胤出生时，“赤光绕室，异香经宿不散，体有金色，三日不变”^⑫。明太祖朱元璋出生之前，其母“梦神授药一丸，置掌中有光，吞之寤，口余香气，及产，红光满室，自是，夜数有光起”^⑬。为了使人们相信帝王应神受命，德感天地，大凡高踞皇位，都要造做这类神话。从我们摘举的几例，现今的人们当然一眼就可以看破皇权崇拜的虚妄，然而在当时的文化背景下，通过使皇权神秘化的方式促使这种迷信得以强化是非常自然的事。

史学界近数十年来关于中国古代农民战争中所谓“皇权主义”的分析，也可以从另一个角度帮助人们认识中国文化中这一重要基因的历史作用。

在陈胜、吴广发起的秦末大起义中，他们以“伐无道，诛暴秦”为目标，以“王侯将相宁有种乎！”作为鼓动口号，陈胜起初曾“自立为将军”，后来又称为陈王，以“张楚”为号^⑭。秦始皇出行，车骑威壮，项羽于是悄言：“彼可取而代之！”^⑮刘邦则感叹说：“嗟乎，大丈夫当如此也！”^⑯我们当然不能据此就简单地认为权力的诱惑是促使英雄振臂的主要原因，事实上，帝王之号往往作为一种旗帜，称帝称王也是宣示其政治上的正统性和正义性的一种策略。陈胜为王后，有以往庸耕时的伙伴至陈求见，直扣宫门，遮道而呼，言其故情，于是因“颡妄言，轻威”而被处斩。可见称王的目的在于强化其“威”。《史记·高祖本纪》说，诸侯将相与共请尊刘邦为皇帝，刘邦辞让再三，最后终于因“大王不尊号，皆疑不信”而被说服。在西汉末年的社会动乱中，刘氏宗族中的刘玄、刘婴、刘秀、刘盆子等相继被立为天子，或者因“众虽多而无所统一”，或者因“无称号，名为群贼，不可以久”，以为尊立为帝，则可以“挟义诛伐，以此号令，谁敢不服？”^⑰每临王朝末日，往往“僭逆伪王”蜂起，据《隋书》记载，隋末大起

义中较著名的农民军计有 57 支。在势力最大的 11 支队伍中，就有 10 支称帝图王。事实上，在历次大起义中，谋大事者都不得不利用在民众意识中植根极深的对皇权的崇拜。

斯大林在 1931 年 12 月 13 日与德国作家艾米尔·路德维希谈话时曾经说：“在说到拉辛和普加乔夫的时候，决不应该忘记他们都是皇权主义者：他们反对地主，可是拥护‘好皇帝’。要知道这就是他们的口号。”在 1667 至 1671 年斯捷潘·拉辛领导的农民战争中，起义农民一再公开表示对当朝沙皇阿历克赛·米哈依洛维奇的衷心拥护，他们“宣誓效忠于伟大的君主”，表示只打击“领主贵族和富有的老爷”，而且把这种行动说成是“为沙皇而战斗”，拉辛起义军甚至声称皇太子就在起义队伍中。叶美连·普加乔夫在他领导的 1773 至 1775 年的农民战争中，则直接僭称传说被女皇叶卡捷琳娜二世谋杀的彼得三世，一再以“全俄罗斯皇帝和专制君主”的名义发布诏书，向人民许诺自由和土地。中国史学界以往在研究中国古代农民战争的规律性时，曾经生硬地套用斯大林关于“皇权主义”的说法，对中俄农民战争的形式进行简单的比附。其实，应当注意到，中国古代农民战争中虽然也有陈胜“诈称公子扶苏”，元末红巾军宣称其首领韩山童为“宋徽宗八世孙，当主中国”，并“建国曰‘宋’”^⑧等情形，并且更多见接受朝廷招安，息兵求封事，可是从大量的历史材料的总和来分析，如果还要沿用“皇权主义”这一概念，那么，可以说中国古代社会的“皇权主义”的突出特点，似乎在于作为民众崇拜对象的，更主要的是最高政治权力本身，而并不是执行现世皇权统治的皇帝本人。

秦帝国、新莽政权以及隋、元、明几个王朝，都是大规模农民战争直接推翻的，西汉、东汉、唐王朝和清王朝，也都是在农民战争打击下动摇的。中国历史上在农民斗争风暴中建立的新王朝，有西汉、东汉、唐、明等等，以及未能延续许久的项羽、黄巢、李自成的政权，和更多的区域性的政权。乱世之中，“四方豪

杰，或跨州连郡，或称帝王”，是中国农民战争的独有特色。在中国古代，民众心理中富有历史合理性的最高政治权威的树立，除天命神授之外，还有更为实际的诸如时运以至体现后天素质的才力等等多方面的因素，而并不仅仅取决于血统继承关系。也可以说，他们对于皇权，一方面有盲目服从的传统意识，另一方面，又有更全面的、更理想化的要求。

尽管如此，每每动乱之后，旧的政治权威被打碎，新的政治权威起初只具有相对的政治规定作用，君主的形象表现出某种平民化的特征。刘邦称帝后，“悉去秦苛仪法，为简易”，于是“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱”^④。唐高祖李渊同样“每视事，自称名，引贵臣同榻而坐”。《资治通鉴·唐高祖武德元年》：

刘文静谏曰：“昔王导有言：‘若太阳俯同万物，使群生何以仰照！’今贵贱失位，非常久之道。”上曰：“昔汉光武与严子陵共寝，子陵加足于帝腹。今诸公皆名德旧齿，平生亲友，宿昔之欢，何可忘也。公勿以为嫌！”

其实，专制政体的正常运行是绝对不能容忍这种温情脉脉的反权威的倾向的。刘邦对于臣下“讙哗失礼”的言行终于“患之”“益厌之”，于是令叔孙通严明朝仪，令“御史执法举不如仪者辄引去”，于是群臣“皆伏抑首”，从而“知为皇帝之贵”。而向李渊谏言“今贵贱失位，非常久之道”，时任民部尚书的刘文静，也在第二年因“谋反”被处死，临刑曾发出“高鸟尽，良弓藏，果不妄”的感叹^⑤。在威严的皇权面前，什么“名德旧齿，平生亲友，宿昔之欢”，统统一如草芥。

三 民敬官长，比之父母

《礼记·曲礼上》所谓“礼不下庶人，刑不上大夫”，是众所周知的基本政治原则。《荀子·富国》说，“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”荀悦在《申鉴·政体》中也说：

“礼教荣辱以加君子，化其情也；桎梏鞭朴以加小人，治其刑也。君子不犯辱，况于刑乎？小人不忌刑，况于辱乎？”贾谊也曾经说：

臣闻之，履虽鲜不加于枕，冠虽敝不以直履。夫尝已在贵宠之位，天子改容而体貌之矣，吏民尝俯伏以敬畏之矣。今而有过，帝令废之可也，退之可也，赐之死可也，灭之可也。若夫束缚之，系继之，输之司寇，编之徒官，司寇、小吏詈骂而榜笞之，殆非所以令众庶见也。夫卑贱者习知尊贵者之一旦吾亦乃可以加此也，非所以习天下也，非尊尊贵贵之化也。夫天子之所尝敬，众庶之所尝宠，死而死耳，贱人安宜得如此而顿辱之哉！^①

显然，在封建专制时代，官吏与平民的政治待遇是不同的。官吏拥有法律特权，是为了维护“尊尊贵贵”的等级秩序。

许多时代的法律都有关于司法机构不得擅自逮捕审问贵族与官吏的规定，除非得到皇帝的特许。汉代有先请之制，贵族及六百石以上官吏有罪，须先请方能逮捕审问^②。宋神宗熙宁七年诏：“品官犯罪，按察之官并奏劾听旨，毋得擅捕系，罢其职奉。”^③明律规定，京官及在外五品以上官有犯皆须奏闻请旨，不许擅问^④。清律规定，无论大小官员，所司皆须开具事实实封奏闻请旨，不许擅自勾问^⑤。

历朝还规定，一定品级的官员可以不受拘系刑讯，在审问之后，法司也不能依照一般的司法程序加以断决。在判刑之后，官吏还可以利用种种优免的机会，以罚俸、收赎、降级、革职等方式抵刑。

唐、宋时期的官当法给予官吏无微不至的优待。以官当徒虽然最多可以比徒3年，但还可以以种种其他方式使犯官不致实徒实流，同时，还千方百计地保留犯官的官位，使其不致于因此而断送政治生命。明律和清律在这方面的优待虽然不如唐、宋，但官吏笞、杖等轻罪仍然可以免刑。

官吏在诉讼形式上也受到优待。由于士大夫以涉足公庭为耻，与平民涉讼因而对簿公庭，尤其有辱官体，所以法律一般都根本

否认士庶在诉讼上平等的地位。官吏无论是原告或被告，都不使与平民对质。平民不能当面控诉官吏，官吏也没有亲自在法官面前答辩的必要。

历代法律中关于官吏与平民间诉讼的规定，可以直接体现出官民贵贱之分。

平民如果以贱凌贵而加殴辱，属于不可轻恕的罪行，法律上也别立专条，不以凡论，采取绝对的从严惩办的态度。处罚的严酷程度是与官品的高下成正比的。按照唐、宋、明、清各代律令的规定，流外官以下及庶人殴辱三品以上官者，无伤徒二年，有伤加徒一年，折伤流二千里。如果殴伤的是四、五品官，就减三品以上罪二等，但减罪轻于凡斗伤的，须加凡斗二等论罪，如果殴伤六品以下、九品以上官，则各加凡斗伤二等^⑧。

如果是部民殴伤本属地方长官，则更被视为罪大难容，处罚更较殴伤非本管官吏者为重。南朝宋孝武帝大明四年，“改定制令，疑民杀长吏科，议者谓值赦宜加徙送”，尚书右仆射刘秀之说：

律文虽不显民杀官长之旨，若值赦但止徙送，便与悠悠杀人曾无一异。民敬官长，比之父母，行害之身，虽遇赦，谓宜长付尚方，穷其天命，家口令补兵。

刘秀之的主张被皇帝认可^⑨。显然，这种行为被看作不赦的重罪，是因为它违反了“民敬官长，比之父母”的传统的政治规范。

官和民的关系，是主子和奴隶的关系。鲁迅曾以“畜牧家”与猪、羊来比喻官、民之界^⑩。古代职官中或称“宰”，或称“牧”，似乎也能够说明这种关系。李大钊论中国政治，也曾经写道：“我说我们的政治，是宰猪场式的政治，把我们人民当作猪宰，拿我们的血肉骨头，喂饱了那些文武豺狼。”^⑪鲁迅指出，“中国的国魂里大概总有这两种魂：官魂和匪魂。”官，构成中国政治结构的基本。“得罪了官就是得罪了皇帝。”^⑫

同样在鲁迅那支犀利的笔下，从小说《故乡》“豆腐西施”杨二嫂的话里，我们可以看到平民意识中“官”的地位：“阿呀呀，

你放了道台了，还说不阔？你现在有三房姨太太；出门便是八抬的大轿，还说不阔？吓，什么都瞒不过我。”

阔，原有侈大之义。《晋书·成公绥传》载《天地赋》：“何阴阳之难测，伟二仪之寥阔。”俗语中“阔”多指富豪，然而也暗含壮伟之义。

长期的等级制压迫，导致民众意识中产生对官吏的敬畏。在某种意义上可以说，正是这种意识形成了保证政治安定的重要条件。

敦煌遗书中辑出的《王梵志诗》，多有真实反映社会现实的质直动人之作。如：“仕人作官职，人中第一好。行即食天厨，坐即请月料。得禄四季领，家口寻常饱。职田佃人送，牛马足踏草”，反映出民人对官长经济特权的称羨。又如“见贵当须避，知强远离他。高飞能去纲，岂得值低罗？”“典吏频多扰，从饶必莫嗔。但知多与酒，火艾不欺人。”从中可以看到对官吏敬畏而规避唯恐不远的心态。其中还有一组有关与“尊人”相关的诗，从“尊人立莫坐”，“侧立在傍听”，“不问莫多言”，“使唤须依命”等诗句，足可察见平民在官吏面前恭谨温驯，诚惶诚恐的情态。

我们说，民众对官吏的敬畏是中国古代政治迷信的一种重要表现形式，这还可以借用年代更早的材料得到说明。

云梦睡虎地出土秦简《日书》，是当时人用以选择时日吉凶的数术书，其中包容可以体现当时社会精神风貌的丰富的文化内涵。在《日书》中我们可以看到有关所谓“入官”的内容，例如：

入官	春三月丙寅丙子利入官	1119
	夏三月甲申甲辰乙巳乙未利入官	1120
	秋三月壬子壬辰壬申壬寅癸丑利入官	1121
	冬三月庚申庚子庚寅辛丑利入官	1122
	子丑入官久方徙	1123
	戌入官行	1124

亥入官傷去	1125
申入官不计而徙	1126
酉入官有罪	1127
卯入官凶	1128
实巳入官吉	1129
未辰午入官辱而去	1130
甲寅乙丑乙巳皆可见人·甲子到乙亥是右也利	1131
以临官立政是胃(谓)贵胜贱	1132

又如：

入官 久宦者毋以甲寅到室 1036

所谓“入官”，或以为指从政、作官。《尚书·周官》：“学古入官，议事以制，政乃不迷。”孔氏《传》：“言当先学古训，然后入官治政。”其实，这里的“入官”却是指为官府或官员服役。《越绝书·越绝请余内传》：“越王去会稽，入官于吴。”吴王说：“句践既服为臣，为我驾舍，却行马前。”同一事，《国语·越语下》记作：“（越王）与范蠡入宦于吴。”韦昭注：“宦，为臣隶也。”可见，“入官”或同“入宦”。从简 1036 所谓“久宦者”，可知睡虎地秦简《日书》中的“入官”，应当是指承当官府的仆隶。

对于“入官”这种直接与官吏相接触的劳作的卜问，透露出平民仰视官长时心中深切的不安。所谓“傷（伤），去”，“有罪”，“凶”，“辱而去”等等预言，都是与他们的恐惧心理相一致的。

睡虎地秦简《日书》中有关“请谒”（753）、“临官”（767）等内容，也可以体现大致相同的心态。

年代稍早于云梦睡虎地秦简《日书》的天水放马滩秦简《日书》中，也有所谓《入官忌》，例如：

入官远役，不可到室之日：庚午、丙申，……六旬龙日为入室，秋三月己未不可以西行。

乙 238

四 尊尊贵贵，上下有序

《续汉书·舆服志上》说：“夫礼服之兴也，所以报功章德，尊仁尚贤。故礼尊尊贵贵，不得相逾，所以为礼也。非其人不得服其服，所以顺礼也。顺则上下有序，德薄者退，德盛者缙。”

这就是说，在统治阶层内部，也要建立起等级严明，“不得相逾”的政治秩序。而这种秩序的维持，是以某种政治迷信为基础的，这就是坚信受到“尊”“尚”而居于“尊”“贵”之位，不是因为别的，是凭藉其“功”、“德”、“仁”、“贤”。处于下层的，是“德薄者”；居于人上的，是“德盛者”。

历代职官制度各有不同，然而都是利用繁复的阶次区别权力的等级。汉代的官阶是以官俸数量为标志的：

万石——中二千石——二千石——比二千石——千石——比千石——八百石——比八百石——六百石——比六百石——五百石——四百石——比四百石——三百石——比三百石——二百石——比二百石——百石——斗食

宋齐梁陈则以班次为标志：

十八班——十七班——十六班——十五班——十四班——十三班——十二班——十一班——十班——九班——八班——七班——六班——五班——四班——三班——二班——一班

北周则以“九命——八命——七命——六命——五命——四命——三命——二命——一命”的顺次排比。唐代实行九品官阶：

正一品——从一品——正二品——从二品——正三品——从三品——正四品上阶——正四品下阶——从四品上阶——从四品下阶——正五品上阶——正五品下阶——从五品上阶——从五品下阶——正六品上阶——正六品下阶——从六品上阶——从六品下阶——正七品上阶——正七品下阶——从七品上阶——从七品下阶——正八品上阶——正八品下阶——从八品上阶——从八品下阶——正九品上阶——正九品下阶——从九品上阶——从九品下阶

这样，九品共分 30 级。九品之内的称“流内”，即所谓“官”；九品以外的称“流外”，即所谓“吏”。明清时九品不再分列上、下阶，只分正从，官阶简化为总共 18 级。

历朝不同品级的官员，宅第、乘车、用物、服饰等等，都有严格的等级差别。而所谓“制为九秩”，决不仅仅单纯是为了说明“臣有定职”，更主要是为了以上驭下的方便，利用下级对上级“功”“德”“仁”“贤”的迷信，培养其盲目服从的心理，从而保证其专制主义权力机构的稳固性。

由于这种严格的等级制度的压抑，许多下级官吏在备极屈辱的情况下当然难以充分发挥其才能，他们大多只是成为整个政治机器中不能实现自主意志的冰冷的部件。白居易有“一为趋走吏，尘土不开颜”的诗句。陆游也曾自叹“区区牛马走，龌龊虬虱臣”。这种情绪，鲜明地体现出低级官吏千百年来在更高层重重叠叠的权力压迫下政治生活的灰黯色调。

历史上有刘备鞭杖督邮，弃官亡命^④以及陶渊明不肯为五斗米折腰，归隐山林^⑤的故事。可见有识有勇者有时能够打破盲目屈从等级压迫的传统。然而更多的人确实不能像李白那样高歌“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜！”他们被淹没在对上层政治权力的迷信中，个人的良知良能也因此而熄灭了。

云梦睡虎地秦简《日书》中有标题为《吏》的内容，从“请命”、“有告”等文语看，大致是吏人用以预卜每日“朝见”、“晏见”、“日覿见”、“夕见”，晋见上级官员的不同情形的。计有简 10 枚，文 50 条。我们可以试看数例：

子	丑	寅	卯
朝见有告，听	朝见有奴	朝见有奴	朝见，喜，请命，许
晏见有告，不听	晏见有美言	晏见说(悦)	晏见说(悦)
昼见有美言	昼见禺(遇)奴	昼见不得复	昼见有告，听

续表

子	丑	寅	卯
日覿见,令复见之	日覿见有告,听	日覿见不言得	日覿见请命,许
夕见有美言	夕见有恶言	夕见有告,听	夕见有奴
886	887	888	889

有“见，喜”；“见，说（悦）”；“见，有美言”；“见，有告，听”；“见，请命，许”的情形，也有“见，禺（遇）奴”；“见，有告，不听”；“见，有恶言”等情形。由此人们可以看到小吏面对长官战战兢兢、唯唯诺诺的精神状态。

《左传·庄公十八年》：“名位不同，礼亦异数。”随着政治地位的高下之差，礼这种封建政治制度，也表现出森严的等级性。《荀子·礼论》说，人生有欲，导致世上有争有乱，于是“先王恶其乱也，故制礼义以分之”。礼作为一种政治秩序，明确标志着等级的隔绝。这就是《礼记·礼运》所谓“国有礼，官有御，事有职，礼有序。”从所谓“礼以节民心”^⑥、“礼者因人之情而为之节文”^⑦，人们也可以联想到倨傲以临下，谦卑以奉上的心理积痼与这种等级制政治秩序的内在关系。

① 《续汉书·舆服志上》。

② 《左传·隐公五年》。

③ 《左传·宣公十二年》。

④ 毛泽东在1958年4月27日致田家英的信中说：“《治安策》一文是西汉一代最好的政论，贾谊于南放归来著此，除论太子一节近于迂腐以外，全文切中当时事理，有一种颇好的气氛，值得一看。”（《毛泽东书信选集》，人民出版社1983年版，第539页）

⑤ 《汉书·游侠传》。

⑥ 《汉书·匈奴传上》：“匈奴谓天为‘撑犁’。”

⑦ 《壬癸之际胎观第一》，《定盦集》卷二。

- ⑧ 《国语·楚语下》。
- ⑨ 顾颉刚在《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》（《文史》第6辑）中说：“（《周礼》）原是一部战国时的法家著作，在散亡之余，为汉代的儒家所获得，加以补苴增损”。刘起钊在介绍西周春秋战国史史料时指出，“今考此书中的官名，至迟不出春秋之世周王室及鲁、郑、卫三国的官制范围，没有受战国官制影响，惟各官的职掌有同于战国者”，“可知此书官制原本是春秋以前的，后来杂采了战国一些制度、办法。此书可分别作为春秋、战国两时代的史料。”（见《中国古代史史料学》第2章，北京出版社1983年版，第56页）
- ⑩ 顾颉刚在《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》（《文史》第6辑）中说，《周礼》书中，“王官和官属不下数万人”。今核计，《天官冢宰》“治官之属”吏员966人，徒属3081人；《地官司徒》“教官之属”吏员1137人，徒属2620人；《春官宗伯》“礼官之属”吏员1930人，徒属1912人；《夏官司马》“政官之属”吏员5281人，徒属3448人；《秋官司寇》吏员913人，徒属2862人；总计吏员10227人，徒属13923人，总数共达24150人。
- ⑪ 《史记·刘敬叔孙通列传》。
- ⑫ 西汉人口数字，据《汉书·地理志下》。
- ⑬ 劳干：《居延汉简考释》1.52下，南溪石印本，1944年。
- ⑭ 贾谊：《过秦论》。
- ⑮ 《后汉书·逸民列传·汉阴老父》。
- ⑯ 秦始皇琅邪台刻石，《史记·秦始皇本纪》。
- ⑰ 见《史记·秦始皇本纪》，分别为琅邪台刻石、泰山刻石、之罘刻石、会稽刻石。
- ⑱ 熊十力：《中国文化散论——〈十力书简〉选载》，深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学1987》。
- ⑲ 《汉书·叙传上》录班彪《王命论》：“（高祖）从谏如顺流，趣时如向赴。”韩愈《争臣论》：“使四方后代知朝廷有直言骨鲠之臣，天子有不僭赏从谏如流之美。”“从谏如流”是圣世贤政的基本标志之一。
- ⑳ 《宋史·刑法志二》。
- ㉑ 《史记·淮南衡山列传》。
- ㉒ 《史记·酷吏列传·义纵》。
- ㉓ 《后汉书·朱祐传》：“大司马吴汉劾奏祐废诏受降，违将帅之任，帝不加罪。”袁宏《后汉纪》：“吴汉劾朱祐云：‘秦丰狡猾，连年固守，当伏诛灭，以谢百姓。祐不斩截以示四方，而废诏命，听受丰降，大不敬。’”
- ㉔ 《汉书·高帝纪》：“五年，其令诸吏善遇高爵，称吾意。且廉问有不如意诏者，以重论之。”《吴王濞传》：“吴王兵既破，败走，于是天子制诏将军：‘其功士大夫击

反虏。击反虏者，深入多杀为功，斩首捕虏比三百石以上皆杀，无有所置。敢有议诏及不如诏者，皆要斩。”

- ⑳ 《汉书·夏侯胜传》：“于是丞相义、御史大夫广明劾奏胜非议诏书，毁先帝，为不道，丞相长史黄霸阿纵胜不举劾，俱下狱。”
- ㉑ 《晋书·刑法志》：“汉氏施行有小愆乏及不如令，辄劾以不承用诏书乏军要斩。”
- ㉒ 汉代有所谓“诋欺法”即“以诋欺成罪”事，见《汉书·哀帝纪》及《薛宣传》、《翟方进传》、《匡衡传》、《孙宝传》、《后汉书·陈忠传》。
- ㉓ 《说文·言部》：“谩，欺也。”据《汉书·王子侯表》，平城侯刘礼因“谩”“完为城旦”，离石侯刘绾和新利侯刘偃都因“上书谩”，前者“耐为鬼薪”，后者“免”。《汉书·景武昭宣元成功臣表》记载，随城侯赵不虞以“谩”免，众利侯郝贤坐“上计谩”免。“上计谩”，应当就是《汉书·宣帝纪》所载黄龙元年诏所谓“上计簿，具文而已，务为欺谩，以避其课”。《薛宣传》说到的“陷于谩欺之辜”，也说明当时有对“谩”治罪的法律条文。沈家本《历代刑法考·汉律摭遗》中指出：“欺谩者，事之对于君上者也。”
- ㉔ 《汉书》中因“诬罔”被治罪之例，有栾大（《武帝纪》）、刘齐（《景十三王传·广川惠王刘越》）、司马迁（《司马迁传》）、李仲季主（《百官公卿表下》）、张延年（《昭帝纪》）、成方遂（《雋不疑传》）、朱博（《外戚恩泽侯表》）、刘向（《楚元王传》）等。
- ㉕ “罔上”又称“附下罔上”。《汉书·武帝纪》：“附下罔上者死”。《说苑·臣术》引《泰誓》：“附下而罔上者死”。汉时因此致罪者有朱博（《汉书·朱博传》）、王嘉（《王嘉传》、《外戚恩泽侯表》）、李尚、孙宝（《孙宝传》）、刘庆（《王子侯表上》）、石籛（《外戚恩泽侯表》）、赵腾（《后汉书·杨震传》）等。
- ㉖ 《汉书·高帝纪上》注。
- ㉗ 《晋书·职官志》。
- ㉘ 《通典·职官三》。
- ㉙ 《汉书·王尊传》。
- ㉚ 《汉书·鲍宣传》。
- ㉛ 参看《唐律疏议》卷一。
- ㉜ 唐甄：《潜书·抑尊》。
- ㉝ 黄宗羲：《明夷待访录·原君》。
- ㉞ 易白沙：《帝王春秋》，岳麓书社1984年版。
- ㉟ 《史记·高祖本纪》。
- ㊱ 《东观汉记·世祖光武皇帝》。
- ㊲ 《宋史·太祖本纪一》。

- ⑬ 《明史·太祖本纪一》。
- ⑭ 《史记·陈涉世家》。
- ⑮ 《史记·项羽本纪》。
- ⑯ 《史记·高祖本纪》。
- ⑰ 《后汉书·刘玄刘盆子列传》。
- ⑱ 《明史·韩林儿传》。又《元史·顺帝纪五》：“监察御史彻彻帖木儿等言：‘河南诸处群盗，辄引亡宋故号以为口实。宜以瀛国公子和尚赵完普及亲属徙沙州安置，禁勿与人交通。’从之。”
- ⑲ 《史记·刘敬叔孙通列传》。
- ⑳ 《资治通鉴·唐高祖武德二年》，《新唐书·刘文静传》。
- ㉑ 贾谊：《治安策》。
- ㉒ 《汉书·高帝纪下》：七年春，“令郎中有罪耐以上，请之。”《宣帝纪》：黄龙元年四月诏：“吏六百石位大夫，有罪先请。”《平帝纪》：元始元年，令“公、列侯嗣子有罪，耐以上先请”。据《晁错传》、《丙吉传》、《萧望之传》，有司奏请逮捕晁错、丙吉、萧望之都未得到皇帝的批准。《后汉书·光武帝纪上》：建武三年七月诏：“吏不满六百石，下至墨绶长、相，有罪先请。”
- ㉓ 《宋史·刑法志一》。
- ㉔ 《明律例·名例上·职官有犯》。
- ㉕ 《清律例·名例律上·职官有犯》。
- ㉖ 《唐律疏议·斗讼一》；《宋刑统·殴皇亲》；《明律例·刑律二·斗殴》；《清律例·刑律·斗殴上》。
- ㉗ 《宋书·刘秀之传》。
- ㉘ 鲁迅：《华盖集续编·一点比喻》。
- ㉙ 李大钊：《宰猪场式的政治》，《李大钊选集》，人民出版社1959年版第167页。
- ㉚ 鲁迅：《华盖集续编·学界的三魂》。
- ㉛ 《三国志·蜀书·先主传》：“（刘备）有功，除安喜尉。督邮以公事到县，先主求谒，不通，直入缚督邮，杖二百，解绶系其颈着马柳，弃官亡命。”
- ㉜ 《晋书·隐逸列传·陶潜》：陶潜为彭泽令，“素简贵，不私事上官。郡遣督邮至县，吏白应束带见之，潜叹曰：‘吾不能为五斗米折腰，拳拳事乡里小人邪！’义熙二年，解印去县。”
- ㉝ 《礼记·乐记》。
- ㉞ 《礼记·孔子闲居》。

一人之心，千万人之心也。

杜牧：《阿房宫赋》

第 7 章

“大一统”政治模式与“一元”政治观

在对中国文化史的进程进行回顾时，除了中国人在精神方面和物质方面对人类文化作出的许许多多具体贡献之外，最令人们自豪的，可能就是中国“大一统”的政治格局了。

虽然有所谓“天下大势，分久必合，合久必分”的说法，从中国历史的总体趋势看，依然是以统一为主。自公元前 221 年秦始皇实现统一之后，到辛亥革命的 2132 年间，虽然历朝兴替时往往有数年乃至数十年的动乱和割据，但相对稳定的地区性政权的存在只有三国时期（46 年）、东晋十六国及南北朝时期（272 年）、五代十国时期（53 年）、南宋与辽金西夏并立时期（152 年）、总计 523 年，只占整个历史进程的 24.5%。其余则都是大一统的中央集权的王朝在汉文化的主要区域有效地行使着行政权。

中华民族文化的许多成就看起来都是同这种“大一统”的政体相联系的。

于是，人们多从积极的方面认识这种政治形式存在的意义。甚至可以认为，只要是“统一”，就必然顺应了历史发展的趋势；只要是所谓“分裂”“割据”，就必然背离了历史前进的方向。这种对于古代“大一统”政局的肯定，如同史书中记载的当时这种“大一统”的缔造者们的自我赞辞同样，几乎也是“天下翕然，一口颂歌”^①。

“天下归于一统”的政治结构是与“大政出于一元”的政治观念相一致的。以此作为设计原则的政治实践，2 千年来演示出中央

集权不断强化、专制政体日益完备的历史。有些相当普及的历史教科书甚至用这样的线条描画出政治史的轨迹：

统一的封建专制主义中央集权国家的建立→专制主义中央集权的巩固发展→(社会动乱)→封建中央集权制国家的再建→专制主义中央集权的加强→专制主义中央集权的进一步加强

似乎由此可以体现政治制度的进步。

可是，读者显然不可能永远轻信这种对中国政治进程的简单化的解释。

当人们清醒地回顾历史，就可以发现，这条漫长而曲折的大河，有洪流与深峡，也有沙渚与回湾，每一河段，又都有顺依山形地势的合理性。从历史事实出发，我们可以说，对“大一统”的盲目崇尚和对一元化集权体制的盲目推重，其盲点，也在于传统的政治迷信。

一 同一治而明一统

对于夏文化的内涵，学术界目前存在多种不同的意见，但大致都认为，中国历史上最早的以“夏”命名的国家，其实只是一个活动于黄河中游地区的部族为主体的文化共同体。商文化的影响北至大漠边缘，南至长江以南，周边各方国都受到其影响，然而商王直接统属的地区，依然只限于黄河中游。周王朝据说进行了“一统天下”的事业^②，然而事实上周王室与各诸侯国的关系相当松散，随着宗法制度的逐渐崩坏，又出现了“诸侯多畔(叛)王命”^③的局面。

正是在割据与动乱最剧的春秋战国时期，向往与要求“大一统”的呼声最高。

《论语·宪问》说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下。”《吕氏春秋·贵信》也说到管仲辅佐齐桓公实现了所谓“九合之而合，一匡之而听”。《新序·杂事》也赞颂齐桓公“九合诸侯，一匡天

下，功次三王，为五伯长”。《墨子》中则又有“一同天下”的说法。《尚同中》：“明乎民之无正长，以一同天下之义，而天下乱也。”又如《左传·襄公二十五年》：“且昔天子之地圻，列国一同。”《易·系辞下》还曾提出天下“一致”的说法^④。同样的意思，后来在《淮南子·主术》中被表述为“天下一齐”，“天下一俗”。

《公羊传·隐公元年》提出了“大一统”的政治主张：

何言乎王正月，大一统也。

何休解释说：“云政教之始。”徐彦《疏》：“令万物无不一一皆奉之以为始，故言‘大一统’也。”

孟子见梁襄王，梁襄王问：“天下恶乎定？”对曰：“定于一。”天下怎样才能安定呢？孟子回答：“天下归于一统，就会安定。”^⑤《荀子·王制》提出理想的政治形态，是“四海之内若一家”，“全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不顺比从服，天王之事也”，“天下不一，诸侯俗反，则天王非其人也。”“夫尧舜者，一天下也”，令天下一统，是圣王之圣事。荀子还说，“人主者，天下之利势也。”^⑥“大儒者，善调一天下者也”^⑦。儒学的政治理想，已经是辅佐人主实现“一天下”的伟业了。《韩非子》中，更明确提出“霸天下”^⑧、“制天下”^⑨、“治天下”^⑩、“王天下”^⑪、“一匡天下”^⑫、“强匡天下”^⑬、“兼有天下”^⑭的政治要求。“天下一力以共载之”^⑮，几乎成为政治家们共同的理想。《吕氏春秋·谨听》说，“乱莫大于无天子，无天子则强者胜弱，众者暴寡，以兵相残，不得休息。”《吕氏春秋·喻大》引《夏书》曰：“天子之德，广运，乃神，乃武乃文。”指出“凡谋物之成也，必由广大众多长久”，“定贱小在于贵大”，鼓吹有识者当进说“王术”，辅佐王者“以安天下”。

秦始皇兼并六国，建立起规模空前的中央集权的专制主义帝国，开创了历史的新纪元。“天下大定”，群臣“议帝号”时说：

昔者五帝地方千里，其外侯服夷服诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以

来未尝有，五帝所不及。

在讨论封建诸子之议时，廷尉李斯又指出：

周文武所封子弟同姓甚众，然后属疏远，相攻击如仇讎，诸侯更相诛伐，周天子弗能禁止。今海内赖陛下神灵一统，皆为郡县，诸子功臣以公赋税重赏赐之，甚足易制。天下无异意，则安宁之术也。置诸侯不便。

秦始皇以为“廷尉议是”，决定以郡县制度维护这种高度“一统”的政治局面^⑯。

历史发展有时表现出螺旋型的特征，经过西汉初年不得不分封诸侯的历史回旋，到汉武帝时代，“大一统”政治进入了更高级的阶段。汉武帝行“推恩令”^⑰，又“作左官之律，设附益之法”^⑱，并以种种罪名夺爵削地，销减可能割据分权的政治力量，还竭力打击“强宗豪右”，加强了中央政权对地方的控制。

为了适应新时代的政治形势，董仲舒对儒学进行了积极的修正与改造。这一工程的基本特点之一，就是使儒学可以为“大一统”政治进行理性的说明。

建元元年（公元前140年），刚刚即位，年仅16岁的汉武帝，诏举贤良方正直言极谏之士，以书面方式和他们讨论古今治道，应对者百余人。广川儒士董仲舒以“贤良”身分从容对策，以他的政治思想影响了中国历史。董仲舒指出：

臣闻天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。

他认为，寻求治道，应当认识其中的规律，并借《春秋》中“春王正月”语阐述自己的政治观：“臣谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰，上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端尔。然则王者欲有所为，宜求其端于天。”治道之奥秘全在于天：

道之大原出于天，天不变，道亦不变。

然而他认为“继治世者其道同，继乱世者其道变”，“今汉继大乱

之后”，应当适当调整自己的政治方针。

至于具体的政治原则，他提出了今天下归结为“大一统”的专制主义秩序的主张：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科之孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。^{①9}

颜师古为这段话作注时指出：“一统者，万物之统皆归于一也。”

显然，为汉武帝欣赏的董仲舒的“一统”观，较秦始皇、李斯的“一统”观又前进了一大步。

自汉武帝、董仲舒之后，“大一统”已经成为国家政治结构的定式；“大一统”观念，已经成为世代不移的正统的政治思想。

新莽末年，各地义军纷起。隗嚣为当地豪强拥立，割据天水、陇西。他曾与避难往从的班彪讨论天下形势，问道：“往者周亡，战国并争，天下分裂，数世然后定。意者从横之事复起于今乎？将承运迭兴，在于一人也？愿生试论之。”天下大势，是重新出现战国并立的局面，还是由某人继承汉家帝运，维持一统呢？班彪回答说，战国并立，是由于周人分封，“本根既微，枝叶强大”，而“汉承秦制，改立郡县，主有专己之威，臣无百年之柄”，王莽窃位，“危自上起，伤不及下”，所以“十余年间，中外搔扰，远近俱发，假号云合，咸称刘氏，不谋同辞”。隗嚣虽然不相信“汉家复兴”的预言，但承认班彪“言周、汉之势可也”^{②0}，天下终将归于一统，可能已经是政治活动家们共同的信念了。

东汉政权衰亡，魏、蜀、吴呈鼎足之势三分天下。然而这三个政治集团都以“大一统”为口号，自称正统，力争在统一战争中取得政治优势。曹氏集团曾“挟天子以令诸侯”，以“平天下”为己任，曹操自称“设使国家无有孤，不知当几人称帝，几人称王”^{②1}，曹丕代汉自立后，仍以“保大定功，海内为一”^{②2}作为政治目标。诸葛亮更是始终不渝地以“奖率三军，北定中原，庶竭弩

钝，攘除奸凶，兴复汉室，还于旧都”作为自己的“职分”^②。孙吴集团也以“普天一统”作为政治号召^③。

视“大一统”为绝对的正统，而视分治、割据为绝对的悖逆的这种严格说来也属于迷信意识的政治观念的形成，与历史上各地区经济交流与文化融合的发展有关，与有些学者所指出的中华民族的“内聚力”有关，然而也与政治家们对最高政治权力的渴求有关。

汉宣帝时，谏大夫王吉上疏曾说到：“《春秋》所以大一统者，六合同风，九州共贯也。”由此则可以“明王制”^④。蔡邕在《明堂论》中说：“譬如北辰，居其所而众星拱之，万象翼之，政教之所由生，变化之所由来，明一统也”，而“圣人南面而听天下，向明而治，人君之位，莫正于此焉。”有了“大一统”的政治，才有君主至高无上的权位。陆贾在《新语·怀虑》中更明确地说明了政治权力与“大一统”之间的关系：

举一事而天下从，出一政而诸侯靡。故圣人执一政以绳百姓，持一槩以等万民，所以同一治而明一统也。

在“大一统”的形势下，可以实现最高程度的专权。

当然，从另一方面来说，高度的极权也有利于强化“大一统”政治，有利于实现《礼记·乐记》所谓“政以一其行”，《荀子·议兵》所谓“政令以定，风俗以一”，《新语·明诚》所谓“平四海，分九州，同好恶，一风俗”。

二 圣人治国，审一而已

《说文·一部》：“一，惟初大极、道立于一，造分天地，化成万物。”值得注意的是，在先秦两汉各派政治哲学的经典著作中，大多都十分重视“一”的意义。

《老子》42章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《庄子·天地》：“泰初有无无，有无名，一之所起，有一而未形。”

“天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也”。“通于一而万事毕。”又《知北游》：“通天下一气耳，圣人故贵一。”《管子·幼官》：“必明其一。”《列子·天瑞》：“一者，形变之始也。”《淮南子·原道》：“所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野。”“道者，一立而万物生矣，是故一之理，施四海；一之解，际天地。”

可能还是董仲舒较为明确地阐述了这种政治观的内涵：

臣谨案《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不于一正，而亡有邪气奸其间者。是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷孰而草木茂，天地之间被润泽而大丰美，四海之内闻圣德而皆徯臣，诸物之福，可致之祥，莫不毕至，而王道终矣。②

这种“一元”政治观，所谋求的，已经不仅仅是地域行政权的“一统”，而是要实现包括思想、学术在内的整个文化体系的“一元”化，人君“正心”，然后“正朝廷”，“正百官”，“正万民”，“正四方”，“远近莫敢不于一正”，让全民的思想统一到一个人的思想上来，从而导致“天地之间”“大丰美”，“四海之内”“皆徯臣”，最终实现最理想的“王道”。

其实，这种政治思想在“大一统”政治的规划和建设时期已经初步产生。

《荀子·王制》中说：“‘义’以‘分’则‘和’，‘和’则‘一’，‘一’则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。”荀子主张“以一行万”，“一”的原则应当贯彻到一切政治行为与政治秩序中，“故丧祭、朝聘、师旅一也；贵贱、杀生、与夺一也；君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也；农农、士士、工工、商商一也。”如此，则可以实现“四海之内若一家”的理想的政治局面。

《商君书·赏刑》：“圣人治国也，审一而已矣。”治国之要术，在于真正贯彻“一”的原则。“圣人之为国也，一赏，一刑，一教。一赏则兵无敌；一刑则令行；一教则下听上。”

《韩非子》中也提出“圣人执一以静”，“用一之道”^{②7}，“夫国事务先而一民心”的主张。并且认为：

夫国之所以强者，政也；主之所以尊者，权也。故明君有权有政，乱君亦有权有政，积而不同，其所以立异也。故明君操权而上重，一政而国治。^{②8}

种种强调“一”的政治论说，其实最终均服务于君主的专权。

《吕氏春秋》有《执一》篇，其中写道：

王者执一，而为万物正。军必有将，所以一之也；国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必执一，所以转（专）之也。一则治，两则乱。今御驷马者，使四人，人操一策，则不可以出于门间者，不一也。

要求得“正”，求得“治”，必须“执一”而“专之”。同书又有《不二》篇，同样强调“一则治，异则乱；一则安，异则危”，认为：“夫能齐万不同，愚智工拙，皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！”谁能够保证政治的一律，使民众尽为所用，谁就是实现天下大治的“圣人”。

为大一统的专制政治规定“一”这种基本原则的论述，多出自法家著作中。董仲舒在他的儒学改造工程中吸取了这一因素，将其与对《公羊传》“春王正月”语的神学解释相糅合，使儒学政治原理适应了高度集权的专制主义政治体制的需要。

这种政治原则在实践中的推行，使得政治权力表现出对于整个社会文化的空前强大的影响力，它瓦解了古老的家族关系，消除着传统的地方主义观念，它创造了诸如长城、驰道、大规模灌溉系统、徭役组织制度以及大军团远征等历史奇迹，在它的旗帜下，中央帝国的政治影响不断向周边拓展，区域文化的封闭与隔绝日益成为不可能。

由于“大一统”事业的重重阻力，其推行者不得不通过军事集权的方式谋求成功，于是，“一元”政治观成为他们习用的法宝。

据《史记·秦始皇本纪》，李斯肯定秦始皇实现统一后建立的专制主义秩序：“今天下已定，法令出一”，“今皇帝并有天下，别黑白而定一尊”，他认为，“古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作”，建议烧诗书，禁以古非今，以保证舆论一律。侯生与卢生相与谋时，也说到当今“天下之事无小大皆决于上”。赵高也曾经对秦二世说，“先帝临制天下”，“群臣不敢为非，进邪说”。

法家学派的思想家们在最初勾画其理想政治的蓝图时，曾经认为“一”的基础应当是“法”。《韩非子·五蠹》说：“法莫如一”。《吕氏春秋·不二》说：“同法令所以一心也。”然而在具体的政治实践中，常常导致以“一人之心”控驭“千万人之心”，即完全以帝王意志实行思想统一的情形。即使按照某些人的说法，秦王朝的统治不过是法家政治思想的一次失败的社会实验，但仍然不能否认中国古代2千年历史所提供的经验——“大一统”体制加上一元化集权形式，常常会导向最严酷的黑暗政治。

“一元”政治观影响最为久远的原则，是对思想统一的追求。《韩非子·显学》说，孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，皆为“愚诬之学、杂反之行”，“杂反之行，不两立而治，今兼听杂学缪行同异之辞，安得无乱乎？”以为兼听异学，必然导致混乱。《吕氏春秋·不二》也说：“听群众人议以治国，国危无日矣。”这是因为“老耽贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，儿良贵后”等等，各持一见，如果兼听并行，必然导致危乱，所以治国者不得二其说而必同其法也，这就是所谓“不二”。自汉武帝罢黜百家、独尊儒术之后，这种文化专制主义在舆论控制、政令宣传、社会教化、教育管理、文字监禁、艺术统制等各个方面有更突出的体现。人们似乎还感觉到，愈是有效地实践“大一统”政治原则的王朝，对于这种“一元”与“不二”的政策贯彻也往

痊愈为彻底。

但是，人们如果打破对“一元”、政治必然合理的迷信，从历史的总趋势观察，就可以发现，强令思想绝对一致，强令舆论绝对一律，并且必须统一到“王者”的“一元”那里，毫无疑问是弊政的表现。

三 关于大一统集权政治的合理度

“大一统”政治和“一元”的集权政治作为历史的存在当然有其不容否认的合理性。

“大一统”的实现一般标志着战乱纷争的终结，安定和平有益于文明的进步，而交往活动冲破地区之间的屏藩，也可以促进经济、文化的发展。但是，统一国家的疆域规模和集权的程度在不同的历史条件下应当有不同的合理度。例如，对于所谓“大一统”来说，就必然与当时的人口数量、经济状况、文化水平、交通条件等等密切相关。究竟在什么样的背景下，能够实现什么样规模的统一，这种统一又有利于推进历史的发展，其中应当是有一定的规律性可以探寻的。这或许可以作为政治学者和历史学者认真讨论的课题。而我们在这里只是想指出，以往流行的那种认为无论在什么条件下，都是“大一统”为好，统一的规模越大越好；以及无论在什么条件下，都是集权为好，集权的程度越高越好的观念，也是一种应当破除的政治迷信。

我们可以从几个方面举出历史事实。

事实 1：大一统集权政治强化时经济文化发展也会出现停滞乃至倒退

人们首先会想到秦代和隋代的历史。

秦始皇在公元前 221 年终于一翦灭六国，完成了统一，于是“履至尊而制六合，执棰拊以鞭笞天下，威振四海”，建立起大一统的专制主义帝国，并且“焚百家之言，以愚黔首；堕名城，杀

豪俊，收天下之兵聚之咸阳，销锋铸镞，以为金人十二，以弱黔首之民”^{②9}。然而人们看到，随着大一统集权政治的强化，导致了文化的荒芜和经济的崩溃。特别是兵事与徭役的频繁，终于引起了空前规模的社会大动乱。秦始皇“遣蒙恬筑长城，东西数千里，暴兵露师常数十万”，“又使尉佗逾五岭攻百越”^{③0}，“又使天下蜚刍挽粟，起于黄、睡、琅邪负海之郡，转输北河，率三十钟而致一石。男子疾耕不足于粮饷，女子纺绩不足于帷幕。百姓靡敝，孤寡老弱不能相养，道路死者相望。”^{③1}秦政权表现出空前强有力的行政组织能力，“为驰道于天下”，建设了以全国为规模的交通道路网，“起咸阳以西至雍，离宫三百”，“又为阿房之殿，殿高数十仞，东西五里，南北千步。”“死葬乎骊山，吏徒数十万人，旷日十年。”据估计，秦时可统计的人口大约有2千万，而每年征发徭役竟多达300万人，以一家五口计，所余从事正常生产的丁壮已极其有限。所以，汉代人说，秦始皇“贵为天子，富有天下”，然而“赋敛重数，百姓任罢，赭衣半道，群盗满山”^{③2}。高度强化的大一统集权政治，导致了经济的崩溃，经济崩溃又促使政权走向覆灭。大一统的专制主义的秦帝国仅仅存在了14年。

自东汉末年的社会动乱起，连续战乱纷争大约370年（其间有西晋王朝短暂的统一）之后，公元589年，隋灭陈，再次建成了大一统的帝国。隋朝统治者曾经进行一系列的政治改革，使中央集权得到进一步的加强。例如，隋确立了三省六部制度，地方职官则实行州、县两级制，加强了中央对地方的控制，地方官吏都由中央任命，“六品以下官吏，咸吏部所掌，自是，海内一命以上之官，州郡无复辟署矣。”^{③3}隋朝还将军事统率权集中到中央来，通过对府兵制的改革，使统治中枢的政治权力进一步上升。隋文帝废九品中正制，“炀帝嗣兴，又变前法，置进士等科”。^{③4}科举制的创建，将选举权力集中到吏部，削弱了地方士族的势力。然而，在大一统事业得到突出进展的另一面，是社会经济在得到一定发展之后又遭受惨重破坏。隋营建东都，每月役使200万人，死

者大半。《隋书·食货志》说：“东都役使促迫，僵仆而毙者十四五焉。每月载死丁东至城皋，北至河阳，车相望于道。”修筑长城、开通运河的工程也耗费了无尽的民力，开永济渠时，丁男不足，不得不征调妇人。为了把至于极致的政治强权推展到域外，又发动了远征高丽的战争。当时，在东莱海口造船的役丁“昼夜立于水中，略不敢息，自腰以下无不生蛆，死者十三四”^⑤。转运军需物资的民夫“往还在道，常数十万人，填咽于道，昼夜不绝，死者相枕，臭秽盈路，天下骚动”。沉重的徭役负担，使农业经济受到严重破坏，一时“耕稼失时，田畴多荒”^⑥，“黄河之北，则千里无烟；江淮之间，则鞠为茂草”^⑦。隋王朝的统治，终于被农民大起义推翻了。时距灭陈战争的胜利，仅仅才 29 年。

事实 2：大一统集权政治的衰微未必对于经济文化的进步有决定性的影响

西汉中期的汉武帝时代，大一统集权政治得到进一步加强。汉帝国通过武力扩张表现出空前的强盛，一时南越归服，夜郎入朝，朝鲜置郡，匈奴俯首。汉武帝严厉打击地方割据势力，使各地王侯封土而不治民，又限制丞相的权力，亲自过问一切政事，令九卿不通过丞相而直接奏事，并且提拔一批中下层官员作为高级侍从和助手，于是朝官中出现中朝（又称内朝）和外朝之分。由尚书、中书、侍中等构成的中朝成为真正的决策核心，而以丞相为首的外朝官，则逐渐成为执行一般政务的机构了。汉武帝时代大一统集权政治的发展，却未能保证当时经济、文化的同步发展。长期的兴师暴众和严刑峻法，特别是在经济领域中推行的加强集权的种种措施，如改革币制、盐铁官营以及均输平准等等，导致民间财力的匮乏，中央政府也终于面临严重的财政危机，汉武帝甚至不得不采用“算缗”、“告缗”^⑧等粗暴的掠夺式方式来缓和危机，“府库并虚”、“县官大空”^⑨的情形虽然暂时有所缓解，但社会经济却受到严重的破坏，“富者空减，贫者称贷，是以民年急而岁促”^⑩。汉武帝征和四年（公元前 89 年）67 岁时，终于颁布了被史家誉为

“仁圣之所悔”的轮台诏，深陈既往之悔，决意思富养民，宣布将政策方针转变为“禁苛暴，止擅赋，力本农”^④，才扭转了危亡之局，使西汉王朝的统治得以延续近百年之久。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，在文化专制方面，也是一位“始作俑者”。司马光说，“武帝好四夷之功，而勇锐轻死之士充满朝廷”^⑤，从人才吸引的趋势看，文化发展导向的偏畸也是显而易见的。

然而，在西汉王朝昭宣时代直到一般认为中央集权削弱，“权柄外移”^⑥，“奸臣萌乱”^⑦的元成哀平之世，“中外殫微，本末俱弱”，帝王“不为士民所尊，势与富室亡异”^⑧，可是据史书记载，“神爵、五凤之间，天下殷富”^⑨，“成帝时，天下亡兵革之事，号为安乐”，哀帝时，“宫室苑囿府库之臧已侈，百姓皆富虽不及文、景，然天下户口最盛矣。”“王莽因汉承平之业，匈奴称藩，百蛮宾服，舟车所通，尽为臣妾，府库百官之富，天下晏然。”^⑩特别是在西汉末年，中央政府控制的户口数字达到顶峰，而户口是标志封建王朝经济实力的主要指数。可见，当时虽然大一统集权政治出现危机，可是经济文化的发展仍明显呈现上升的趋势。

类似的事例，历史上还有许多。

事实 3：分裂割据时期地方经济文化的发展

最突出的史例是江南的开发与发展。

在司马迁笔下，江南地区是经济文化相当落后的地区。《史记·货殖列传》说，“江南卑湿，丈夫早夭”，“楚越之地，地广人稀，饭稻羹鱼，或火耕水耨，果隋赢蛤，不待贾而足，地执饶食，无饥馑之患，以故凿窳偷生，无积聚而多贫。”吴王刘濞在其短暂割据的时期，曾利用资源的优势，据豫章郡铜山铸钱，煮海水为盐，于是“积金钱”，“聚谷食”，“国用富饶”^⑪。然而吴楚七国之乱被平定，王国的基本政治权力又收归中央政府之后，这一发展的势头没有能够延续。以《史记·货殖列传》和《汉书·地理志》中的材料相对照，可以看到《汉书》的记载几乎是重复《史记》，似乎司马迁对江南经济文化的描述，到了班固所处的时代并

没有显著的改变。江南地区经济文化的真正跃进发生于六朝时期。当时的割据政权在政治上采取偏安东南的守势，并不全力谋求“大一统”帝国的营建，往往被正统政治论者视为卑琐儒钝。然而江南经济文化正是在这种政治条件下得到了发展，“良畴美柘，畦畎相望，连宇高甍，阡陌如绣”^④，江南已经逐渐成为全国经济最发达、财富最丰盈的地方了，全国的经济重心，完成了由北方向南方的转移。隋灭陈统一南北之后，开始开凿贯通南北的大运河，就是要依仗江南的经济实力以维护北方的中央政权。唐代各地对朝廷的经济贡献，有“扬一益二”的说法^⑤，即以扬州为第一。当时人说，“当今赋出天下而江南居十九”^⑥。江南经济又受到大一统集权政治的摧残性掠夺。杜甫《后出塞》诗：“云帆转辽海，粳稻来东吴”，描写了运河水运对于大唐帝国的支持作用。唐代诗人李敬方有这样的诗句：“汴水通淮利最多，生人为害亦相和。东南四十三州地，取尽脂膏是此河。”大一统政权使东南富足之地受到“取尽脂膏”的损害。江南经济文化的又一次突出发展，是在五代十国时期的割据政权吴、南唐、吴越、南汉、闽、楚、南平等国治下。

所谓“扬一益二”中的“益二”，是说以四川盆地为主体的益州的经济地位位于天下第二。益州自古富庶，号称“天府”，而与其他地区的相对隔绝，或许也是其经济进步的因素之一。由于其地理条件的特殊性，大一统帝国的中央政权往往只能对这一地区实行有限的控制。东汉时，甚至有朝廷宣布改元9个月之后，蜀地仍沿用旧年号的事。^⑦

恩格斯1853年谈到“不存在土地私有制”是“东方全部政治史和宗教史的基础”时，曾经这样分析其原因：“我认为，这主要是由于气候和土壤的性质，特别是由于大沙漠地带，这个地带从撒哈拉经过阿拉伯、波斯、印度和鞑靼直到亚洲高原的最高地区。在这里，农业的第一个条件是人工灌溉，而这是村社、省或中央政府的事。在东方，政府总共只有三个部门：财政（掠夺本国）、

军事（掠夺本国和外国）和公共工程（管理再生产）。”^④对于中国是否不存在土地私有制，对于中国古代大一统集权政治的形成是否主要与管理“公共工程”的机能有关，史学界有不同的意见。对于大一统集权政治以及对这一政治形态的迷信所产生的原因，人们似乎更注意恩格斯的这一段话：

各个公社相互间这种完全隔绝的状态，在全国造成虽然相同但绝非共同的利益，这就是**东方专制制度**的自然基础。从印度到俄国，凡是这种社会形态占优势的地方，它总是产生这种专制制度，总是在这种专制制度中找到自己的补充。^⑤

马克思在谈到印度的村社制度时也曾经指出：

我认为，很难想象亚洲的专制制度和停滞状态有比这更坚实的基础。^⑥

无论是农村公社或者宗族、家族组织，其相互间几乎“完全隔绝”的状态，确实是导致大一统集权政治形成与存在的重要因素之一。

① 《新唐书·张玄素传》。

② 《文选》卷三七曹植《求自试表》：“方今天下一统，九州晏如。”李善注：“《尚书大传》曰：‘周公一统天下，合和四海。’然一统，谓其统绪也。”

③ 《史记·鲁周公世家》。

④ 《易·系辞下》：“天下同归而殊塗，一致而百虑。”

⑤ 《孟子·梁惠王上》。

⑥ 《荀子·王霸》。

⑦ 《荀子·儒效》。

⑧ 《韩非子·喻老》。

⑨ 《韩非子·功名》。

⑩ 《韩非子·外储说右上》、《难一》、《难势》、《问田》。

⑪ 《韩非子·难势》、《八经》、《五蠹》。

⑫ 《韩非子·十过》、《奸劫弑臣》、《外储说右下》、《难二》。

⑬ 《韩非子·饰邪》。

⑭ 《韩非子·初见秦》：“秦之号令赏罚，地形利害，天下莫若也。以此与天下，天下

不足兼而有也。”

⑮ 《韩非子·功名》。

⑯ 《史记·秦始皇本纪》。

⑰ 汉武帝于元朔二年（公元前127年）颁布“推恩令”，鼓励诸侯王分封子弟为侯。《汉书·武帝纪》：“于是藩国始分，而子弟毕侯矣。”据《史记·汉兴以来诸侯王年表》，“天子观于上古，然后加惠，使诸侯得推恩分子弟国邑”，于是“诸侯稍微，大国不过十余城，小侯不过数十里”。

⑱ 《汉书·诸侯王表》：汉武帝“作左官之律，设附益之法，诸侯惟得衣食租税，不与政事。”即规定仕于诸侯者为左官，地位低于在中央政府任职的官吏，对于阿媚王侯的官吏，以重法究办。

⑲ 《汉书·董仲舒传》。

⑳ 《后汉书·班彪列传上》。

㉑ 《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏武故事》。

㉒ 曹植：《庆文帝受禅表》。

㉓ 《三国志·蜀书·诸葛亮传》。

㉔ 孙权嘉禾二年春正月诏，《三国志·吴书·吴主传》。

㉕ 《汉书·王吉传》。

㉖ 《汉书·董仲舒传》。

㉗ 《韩非子·扬权》。

㉘ 《韩非子·心度》。

㉙ 贾谊：《过秦论上》。

㉚ 《史记·淮南衡山列传》。

㉛ 《史记·平津侯主父列传》。

㉜ 《汉书·贾山传》。

㉝ 《通典·选举二》。

㉞ 《唐会要·制科举》。

㉟ 《隋书·元弘嗣传》。

㊱ 《资治通鉴·隋炀帝大业七年》。

㊲ 《隋书·杨玄感传》。

㊳ 算缗，是向大商人、高利贷者征收高额财产税，规定商人财产每2千钱抽税一算，经营手工业者的财产，每4千钱抽税一算。告缗，即鼓励对隐匿不报或自报不实者揭发，揭发属实，没收被告全部财产，罚戍边一年，告发者可得到没收财产的一半。于是，据《汉书·食货志下》记载，“商贾中家以上大抵（抵）破”，百姓争竞消费，“不事畜臧之业”。

- ③⑨ 《汉书·食货志下》。
- ④⑩ 《盐铁论·国疾》。
- ④⑪ 《汉书·西域传下》。
- ④⑫ 《资治通鉴·汉武帝征和四年》。
- ④⑬ 《汉书·哀帝纪》。
- ④⑭ 《汉书·王莽传上》。
- ④⑮ 《汉书·诸侯王表》。
- ④⑯ 《汉书·王褒传》。神爵、五凤是汉宣帝年号。
- ④⑰ 《汉书·食货志上》。
- ④⑱ 《史记·吴王濞列传》。
- ④⑲ 《陈书·宣帝纪》。
- ⑤⑩ 《资治通鉴·唐昭宗景福元年》。
- ⑤⑪ 韩愈：《送陆歙州诗序》。
- ⑤⑫ 洪适在《隶释》卷一介绍《益州太守高朕修周公礼殿记》时说：“献帝初平五年正月朔已改元‘兴平’矣，此碑书九月事尚用‘初平’者，天下方乱，道路壅隔，置邮到蜀稍晚也。”
- ⑤⑬ 恩格斯：《致马克思》（1853年6月6日），《马克思恩格斯全集》第28卷，第262页。
- ⑤⑭ 恩格斯：《流亡者文献》，《马克思恩格斯全集》第18卷，第618页。
- ⑤⑮ 马克思：《致恩格斯》（1853年6月14日），《马克思恩格斯全集》第28卷，第272页。

文王祖父寿百二十而
没，王季百年而没，文王
寿九十七而没。^①

《太平御览》卷
三八三引《六韬》

第 8 章

长老崇拜与老年政治

中国传统文化历来推崇尊老的美德，这一原则在政治生活中体现为长老崇拜。于是，中国政治发展历程中许多幕曲折动人的活剧，都被历史的“场记”标示为“老年政治”。

老年政治曾经是世界许多文化系统分别体验过的政治形式。

古亚述城邦的执政组织是所谓“长老会议”。埃及古王国时代，行政权也由某些“长者”所握有，在《普塔霍特普教谕》中，学生、助手和未来的职务代理人被称为“长者的支柱”。中王国末期，本意为“王宫”的“法老”一词频繁出现于对国王的颂词中（如：“王宫，祝其长寿，健康无恙”），新王国时期成为国家政权最高代表的神圣称号。拉普逊的《剑桥印度史》引用路德维希的论点说，古印度的行政机构形式之一，“是类似荷马史诗中的长老会议”。古希腊斯巴达人最早的政治制度中有称作“长老会议”的决策机构，长老会议的成员，后来是 28 人，据研究者分析，最初应是 27 人，即代表着 3 个部落的 27 个胞族的 27 位长老。后来来库古立法，宣布长老会议由旧的各胞族长老代表（27 人）组成的机关变为包括二王在内并由“民选”长老（28 人）组成的机关了。来库古立法的基本内容，见于被称为“瑞特拉”（Rhetra，法令）的神谕：

建造〔献〕与希腊宙斯和希腊雅典娜的殿堂，

组成新的部落和奥巴，
创立 30 人的元老院，包括二王，
时常在 Babuka 和 Knakion [两河间] 举行人民大会，
在这些条件下提出和废止 [法案]，
而人民拥有发言权和 [表决] 权力。

后来据说在“瑞特拉”中又有追加的条款：“如果人民曲解了 [法案]，长老和国王应当作为废止人。”这样，根据斯巴达这一部新的宪法，国王只是长老会议的成员，而人民大会的决议可以由元老院轻易推翻，全部权力属于终身职的年 60 岁以上的元老。斯巴达诗人提尔太在《哀歌》IV 中写道：

元老院应由神所尊敬的
管理这可爱的斯巴达城的君王
以及高龄的长老开其端，
而后由人民大会的成员
来回答那正直的法令 [瑞特拉]。

古罗马也早在军事民主制时期已经存在“元老院”这一政治机构。罗马共和国又有“元老院和罗马公社”的名称。罗马帝国的创建者仍然利用元老院的政治权威，自称元老院首席。元老院作为罗马政府机构中历史最悠久的组成单位，一直维持到罗马帝国的灭亡。不过，元老院这一古老机构的实际作用，在后期已仅仅是军事独裁的陪衬了。

卢梭在《论人类不平等的起源和基础》一书中曾经指出，人们最初选举官员，“是根据他的功绩，因为功绩给人以自然的威望；同时也根据他的年龄，因为年长的人处理事务富有经验，议决事情头脑冷静。希伯来人的‘长者’，斯巴达的‘元老’，罗马的‘元老院’，甚至我们所谓领主一词的字源上的意义，都指明在从前年老是如何受人尊敬。”“领主”原文是 Seigneur，由拉丁文 Senior 演变而来，而后者本义是“长者”、“长老”。以“长老”、“元老”所主持的政治，很可能是文明初期各个地区、各个民族普遍经历的历史阶段。大多数文化系统都或先或后完成了对这一阶段的超

越，采用了效率更高、更为合理的政治形式。

然而，我们进行对中国政治史的分析时则可以发现，中国传统意识中“长老崇拜”的倾向具有更为深厚的文化基础，对于政治生活也表现出更为强大的影响力，其经久不衰的历史惯性也是举世罕见的。

一 老老而壮者归

《礼记·大学》说，“孝者所以事君也，弟者所以事长也，”“上老老而民兴孝，上长长而民兴弟。”《荀子·修身》也说：“老老，而壮者归焉。”孝、悌，被看作一种政治秩序，而实现这种秩序的方式，是“老老”与“长长”，即敬事老者和长者。孟子也曾经说：“老吾老，以及人之老”，“天下可运于掌”^②。《管子·入国》说到“始有国，入而行化”，应当“四面五方行而施九惠之教”^③，而第一条就是“老老”。接着又解释说：

所谓“老老”者，凡国都皆有掌老。年七十以上，一子无征，三月有馈肉；八十以上，二子无征，月有馈肉；九十以上，尽家无征，日有酒肉；死，上共棺槨。劝子弟精膳食，问所欲，求所嗜。此之谓“老老”。

这里所说的“老老”，不过都是在社会福利意义上的物质生活方面的尊老敬老。

那么，这样的措施又何以会促进政治的成功，使“天下可运于掌”呢？

这是因为敬事长者，是传统道德中最基本的信条之一。

汉武帝元狩六年，立皇子刘旦为燕王，由于地当北土，所以有“保国艾民”的责任，策书中于是有严厉指斥匈奴的文字，其中说到“荤粥氏虐老兽心”，就是以正统的道德观来批评匈奴的民族风习^④。《史记·匈奴列传》说到匈奴习俗有贵壮贱老的特点：“壮者食肥美，老者食其余。贵壮健，贱老弱。”汉家使臣责备

“匈奴俗贱老”时，原为燕人后降于匈奴的中行说反驳说：“匈奴明以战攻为事，其老弱不能斗，故以其肥美饮食壮健者，盖以自守为卫，如此父子各得久相保，何以言匈奴轻老也？”他还反问道：汉人风俗，往远方从军屯戍即将出发时，其亲人长老难道不是也把自己最温厚的衣装和最肥美的饮食拿出来送给行戍的子弟吗？中行说的言谈表现出对匈奴文化的一种宽容的理解，但实际上还是应当承认，在对待长者、老者的态度上，汉文化与北方草原文化有截然不同的传统。

此外，班超经营西域，年老思土，上疏陈“不敢望到酒泉郡，但愿生入玉门关”之意，也说到“蛮夷之俗，畏壮侮老”^⑤。《后汉书·乌桓传》说乌桓风俗：“贵少而贱老，其性悍塞，怒则杀父兄。”《北史·突厥传》：其俗“被发左衽，穹庐毡帐”，“贱老贵壮，寡廉耻，无礼义”。显然，华夏文化的继承者在这种风俗比较中，是将“尊老”作为“礼义”的重要内容而自伐自矜的。

农业文化特别注重世代承继式的知识传递方式。生产经验和生活经验以及几乎一切社会文化信息，一般都经由祖——父——子——孙这样的直线型系统代代相传。前代似乎总是在文化上居于优越于后代的地位，后代必须仰视前人，对其文化权威的身份尊崇不疑。生产关系以及一切社会关系中这种尊老抑少的倾向，是我们民族文化的重要特色之一。

以农业为经济主体的社会，由于农业大体以太阳年为生产周期，生产程序依季节天时安排，因而形成了社会生活节奏以至文化节奏较为舒缓的传统，于是对宁静与稳定的追求也形成了强大的传统意识。在这种文化背景下，长者矜持稳重的风格，自然会成为社会道德的典范。

我们不准准备在这里全面讨论这种文化特征的历史合理性及其保守、消极、僵化的倾向，只准备指出它对于政治生活的某些重要影响。

这种影响的突出表现之一，是历代执政者对于“养老”这一

民政内容的特殊重视。

《礼记·王制》说三代养老制度：

凡养老，有虞氏以燕礼，夏后氏以飧礼，殷人以食礼，周人修而兼用之。五十养于乡，六十养于国，七十养于学，达于诸侯。八十拜君命，一坐再至，警亦如之。九十使人受。五十异粢，六十宿肉，七十贰膳，八十常珍，九十饮食不离寝，膳饮从于游可也。

有虞氏“深衣而养老”，夏后氏“燕衣而养老”，殷人“缟衣而养老”，周人“玄衣而养老”。据说地方学校往往被作为养老的处所：

有虞氏养国老于上庠，养庶老于下庠；夏后氏养国老于东序，养庶老于西序；殷人养国老于右学，养庶老于左学；周人养国老于东胶，养庶老于虞庠。

以学校养老不仅显示用情庄重，还说明尊老作为礼义的基本原则被规定为教化的主课。《礼记·乐记》：“食三老五更于大学”。郑氏注：“三老、五更，互言之耳，皆老人更知三德五事者也。”《礼记·祭义》也说：“食三老五更于大学，所以教诸侯之弟也。”又说：“食三老五更于大学，天子袒而割牲，执酱而馈，执爵而酹，冕而搢干，所以教诸侯之弟也。是故乡里有齿而老穷不遗，强不犯弱，众不暴寡，此由大学来者也。”^⑥班固《辟雍诗》：

皤皤国老，乃父乃兄。

抑抑威仪，孝友光明。

於赫太上，示我汉行。^⑦

辟雍，即大学，取四周有水，形如璧环为名。《续汉书·礼仪志上》中可以看到皇帝“帅群臣躬养三老、五更于辟雍”仪式的具体规程，可见，养老于学似乎已经成为一种传统。根据《太平御览》卷一四引蔡邕《月令章句》中的意见，“五更当为五叟，叟，长老之称也。其字似更，书有转误。”

《周礼·地官司徒·大司徒》列述大司徒诸职能，包括“保息六，养万民”，即六条安民使其蕃息的责任，其中第二条就是“养老”。“养老”与尊老的民族传统文化传统相顺应，所以历来被看作贤政、德政、美政的标志。据说姜太公吕尚投奔周文王，就是因

为“闻西伯贤，又善养老”^⑥。所谓“老老，而壮者归焉”，就是总结了这一政策对于争取民心的效用。

关于“养老”的物质生活待遇方面的具体的资料，比较可靠的有汉代人的有关记载：

汉文帝元年诏曰：“老者非帛不煖，非肉不饱。今岁首，不时使人存问长老，又无布帛酒肉之赐，将何以佐天下子孙孝养其亲？今闻吏稟当受鬻者，或以陈粟，岂称养老之意哉！具为令。”有司请令县道，年八十已上，赐米人月一石，肉二十斤，酒五斗。其九十已上，又赐帛人二疋，絮三斤。赐物及当稟鬻米者，长吏阅视，丞若尉致。不满九十，啬夫、令史致。二千石遣都吏循行，不称者督之。（《汉书·文帝纪》）

汉文帝“礼高年，九十者一子不事，八十者二算不事。”（《汉书·贾山传》）

汉武帝建元元年，“年八十复二算，九十复甲卒。”夏四月，诏曰：“古之立教，乡里以齿，朝廷以爵，扶世导民，莫善于德。然则于乡里先耆艾，奉高年，古之道也。今天下孝子顺孙愿自竭尽以承其亲，外迫公事，内乏资财，是以孝心阙焉。朕甚哀之。民年九十以上，已有受鬻法，为复子若孙，令得身帅妻妾遂其供养之事。”

元狩元年诏：朕“哀夫老眊孤寡鰥独或匮于衣食，甚怜愍焉。其遣谒者巡行天下，存问致赐。”“年九十以上及鰥寡孤独帛，人二匹，絮三斤；八十以上米，人三石。”

元封元年，“加年七十以上孤寡帛，人二匹。”

元封二年，“赐孤独高年米，人四石。”（《汉书·武帝纪》）

汉宣帝地节三年诏：“鰥寡孤独高年贫困之民，朕所怜也。前下诏假公田，贷种、食。其加赐鰥寡孤独高年帛。二千石严教吏谨视遇，毋令失职。”

元康二年，赐高年帛。

元康三年，赐高年帛。

神爵元年，赐高年帛。

神爵四年，赐高年帛。

五凤三年，加赐高年帛。

甘露二年，赐高年帛。（《汉书·宣帝纪》）

汉元帝初元元年，遣使“循行天下，存问耆老”。

初元四年，赐高年帛。

永光元年，赐高年帛。

建昭四年，遣使“循行天下，存问耆老”。（《汉书·元帝纪》）

汉成帝鸿嘉元年，加赐高年帛。

永始三年，遣使“循行天下，存问耆老”。

永始四年，赐高年帛。（《汉书·成帝纪》）

汉平帝元始四年，赐高年帛。（《汉书·平帝纪》）

通过西汉一代的资料，我们看到大多数帝王都曾有尊老的表现，对“高年”“耆老”的特殊待遇，似乎被普遍看作政治昌明的标志。

汉代还曾实行“王杖”制度，以肯定长者老者的社会地位。《续汉书·礼仪志中》：“仲秋之月，县道皆案户比民。年始七十者，授之以王杖，哺之糜粥。八十九十，礼有加赐。王杖长九尺，端以鸠鸟为饰。鸠者，不噎之鸟也。欲老人不噎。是月也，祀老人星于国都南郊老人庙。”甘肃武威汉墓曾出土“木鸠杖”实物4件，并出土关于“王杖”的诏令册。诏令规定，高年长者持王杖，犹如天子使者持节，可以出入官府，行走驰道，市上买卖免除租税，殴辱者按大逆不道罪论处。诏令册还附有对于殴辱老人者处罪的案例。1981年发现的武威磨咀子汉墓出土的“王杖诏令册”木简中，记录因殴辱王杖主而处“弃市”之刑的，除5人是庶民百姓以外，其余11人都是官吏。可见对老人保护的法令，确实是有效的。

“尊老”政策在法律上的体现，除了对蔑视老人的行为给予严厉处罚而外，还保证老人在法律面前享有某种特权。

汉惠帝即位初，就宣布“民年七十以上若不满十岁有罪当刑者，皆完之”^①。汉景帝后元三年诏：“高年老长，人所尊敬也，”“其著令：年八十以上……当鞠系者，颂系之。”即宽容相待，不加以枷锁桎梏。汉宣帝元康四年诏：

朕念夫耆老之人，发齿堕落，血气既衰，亦无暴逆之心，今或罗于文法，执于囹圄，不得终其年命，朕甚怜之。自今以来，诸年八十非诬

告杀伤人，它皆勿坐。^⑩。

甘肃武威汉墓出土“王杖诏令册”中，也有相类似的内容：

制诏御史：年七十以上，人所尊敬也，非首杀伤人，毋告劾，它毋所坐。年八十以上，生日久乎？^⑪

罪行由“诬告杀伤人”改定为“首杀伤人”，处罚的范围缩小了；年龄由80岁又改为70岁，优待的范围扩大了。

如果说，以上所谓“耆老之人”所受到的种种优待的社会意识根源还主要是一种“怜愍”之心的话，那么，我们下面将要谈到的他们的政治特权，则分明体现出一种普遍的“敬畏”之心。

二 政治生活中的尊老传统

《太平御览》卷三八三引《鬻子》：“鬻子年九十，见文王。文王曰：‘嘻！老矣。’鬻子曰：‘若使臣捕虎逐鹿，则老矣。使臣策国事，则臣年尚少。’因立为师。”类似的故事，又见《韩诗外传》卷一〇：

楚丘先生披蓑带索，往见孟尝君。孟尝君曰：“先生老矣，春秋高矣，多遗忘矣，何以教文？”楚丘先生曰：“恶将使我老？恶将使我老？意者将使我投石超距乎？追车赴马乎？逐麋鹿搏虎豹乎？吾则死矣，何暇老哉？将使我深计远谋乎？役精神而决嫌疑乎？出正辞而当诸侯乎？吾乃始壮耳，何老之有！”孟尝君赧然，汗出至踵，曰：“文过矣！文过矣！”所谓“春秋高”，对于“策国事”、“深计远谋”来说，似乎反而是一种优越条件。所谓“老成”、“老练”、“老谋”^⑫，成为这种政治优势的赞辞。

姜太公吕尚，是老年从政而取得非凡成功的典范。他与周文王“阴谋修德以倾商政，其事多兵权与奇计，故后世之言兵及周之阴权皆宗太公为本谋”，后来武王“迁九鼎，修周政，与天下更始”，主要是吕尚谋略的胜利。^⑬据说吕尚遇文王之前，年已七十^⑭，辅周克商时，已是九旬老人^⑮。先秦多老年政治家。《尚书·吕刑》：“惟吕命。王享国百年，彘，荒度作刑，以诘四方。”

《吕刑》作于周穆王时。据《史记·周本纪》，“穆王即位，春秋已五十矣”，“立五十五年崩”。“享国百年”，将即位前的50年也计算在内。《周本纪》还说，“西伯盖即位五十年”。厉王在位34年，宣王在位46年，平王在位51年，敬王在位42年。实际上周敬王在位共44年。周显王在位也长达48年。周赧王竟长达59年，作为王朝的最高首脑，其在位年数仅次于康熙（61年）和乾隆（60年）。

春秋战国时期多高年国君。据《史记·十二诸侯年表》，365年间，享国40年以上者24人，享国50年以上者，除周平王51年外，还有：

- 卫武公姬和，55年；
- 齐庄公姜欸，64年；
- 秦文公，50年；
- 曹桓公姬终生，55年；
- 楚武王，51年；
- 齐景公姜杵臼，58年；
- 楚惠王章，57年；
- 宋景公子头曼，64年。

这里只是指出享国年数，有的国君虽然享国不久，但即位时已年长。如晋文公姬重耳享国仅9年，但即位时已经62岁，当然是一位老年国君。据《史记·六国年表》，255年间，享国40年以上者8人，50年以上者，除周赧王59年以及楚惠王章57年已见《十二诸侯年表》外，还有：

- 赵简子，60年；
- 齐宣公田就，51年；
- 秦昭襄王嬴稷，56年。

先秦多年迈政治家，可能有多方面的因素，而距古未远，政治生活中保留某些军事民主制时代遗存，于是老人专政可以维持稳定，或许也是重要因素之一。

秦汉之际，四海英雄风云际会，政治领域多见推陈出新的气象，然而尊老的传统依然表现出强有力的影响。陈胜、吴广起义，攻破陈后，“号令召三老、豪杰与皆来会计事”，因三老、豪杰的拥戴，乃立为王，号为张楚^⑩。刘邦举兵，沛父老的支持也起了决定性的作用^⑪。项羽少年起事，“威震楚国”，“诸侯皆属”，然而军国大计，往往仍遵从被称为“亚父”的70高龄的谋士范增^⑫。刘邦政治集团的基本骨干是所谓“少年豪吏如萧、曹、樊哙等”，而刘邦本人则被看作“宽大长者”^⑬，而且其主要谋臣是张良，张良所以“为王者师”，传说得力于神秘老者黄石公所授《太公兵法》^⑭。

刘邦入关，首先与当地“父老”进行政治协商，“召诸县父老豪杰曰：‘父老苦秦苛法久矣，诽谤者族，偶语者弃市。吾与诸侯约，先入关者王之，吾当王关中。与父老约，法三章耳：杀人者死，伤人及盗抵罪。余悉除去秦法。诸吏人皆案堵如故。凡吾所以来，为父老除害，非有所侵暴，无恐！’”^⑮显然，“父老”的政治态度在地方政治中具有不容忽视的决定性作用。汉惠帝元年，曹参任齐丞相，“天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸生，问所以安集百姓”，后来得到胶西盖公的指点，“相齐九年，齐国安集，大称贤相”。甚至在任汉相国后，仍选择“木拙于文辞”的“重厚长者”以为丞相属员^⑯。老年从政人员的政治经验，也被看作实现政治安定的重要保证。

可以体现政治生活中尊老传统的，还有汉初著名的“商山四皓”的故事。

汉初有名叫东园公、角里先生、绮里季、夏黄公的四位名士隐居商山，“年皆八十有余，须眉皓白”，称为“商山四皓”。刘邦久求不仕。后来刘邦宠爱戚夫人，欲废太子刘盈，立戚夫人子赵王如意。吕后用张良计，近四皓，使辅太子。一日高祖置酒，太子侍，四人从太子，刘邦大惊，对戚夫人说：“我欲易之，彼四人辅之，羽翼已成，难动矣。”又为戚夫人歌：“鸿鹄高飞，一举千里。羽翮已就，横绝四海。横绝四海，当可奈何！虽有矰缴，尚

安所施！”于是罢废太子之议。^②一旦赢得有威望的长者的支持，就可以渡过危难，“一举千里”，“横绝四海”。

在中国古代，一个政权的最高统治者假若少不更事，则往往难以树立真正的权威。这就是所谓“主少国疑”^③。而老迈之君即使德才平平，也因年龄优势容易使群臣亲附，百姓顺服。同样，一般认为，臣子的年齿与资历，也是与他的政治能力大体一致的。《礼记·王制》：“属于天子之老二人”。《仪礼·聘礼》：“授老弊。”《仪礼·士昏礼》：“授老鴈。”《礼记·曲礼下》：“五官之长曰伯”，“自称于诸侯，曰天子之老。”又：“诸侯使人使于诸侯，使者自称曰寡君之老。”可见，上自公卿，下至大夫家臣、群吏之尊者，“老”曾经普遍被作为执行政治勤务的职称。韩愈有“中朝大官老于事”的诗句^④。《礼记·王制》说：

五十杖于家，六十杖于乡，七十杖于国，八十杖于朝，九十者，天子欲有问焉，则就其室，以珍从。

年事愈高者，相应地也有更高的政治地位。所谓“元老侑坐须眉古，虎臣立侍冠剑长”^⑤，帝业需由元老辅助，已经成为一种政治常规。

《国语》记载，“子奇年八十，齐君任为东阿。既行，而君悔焉，使人追之。嘱使者曰：‘未至，追令还。已至，勿追。’追未至东阿，使者反之。齐君问故，使者曰：‘臣见子奇同载者皆白首矣。夫老者之智，少者之决，此必能治东阿矣！’王曰：‘善哉！’”^⑥对于政治生活中“老者之智”的迷信，使得年齿与资历成为重要的政治资本。

中国古代评定官吏的政治条件时，历来重视所谓“劳绩”。《周礼·夏官司徒·司勋》：“事功曰劳。”《诗·大雅·民劳》：“无弃尔劳，以为王休。”“劳”有与“功”接近的作用，因而有“劳苦功高”的说法^⑦。然而事实上极常见“劳而无功”^⑧的情形。从汉代考绩制度看，“劳”与“功”确实是有严格区别的。居延汉简中多有考核登记官吏“功”“劳”的记录，如：

张掖属国司马赵繁功一劳三岁十月二十六	53.8
信都相长史口尊功一劳三岁六日	53.7
□侯官穷虏队长簪袞单立中功五劳三月	89.24
□都尉丞何望功一劳三岁一月十日北地北部都尉杜旦功一劳三岁	336.13, 336.12
显美传舍斗食畜夫莫君里公乘谢横中功一劳二岁二月	10.17

等等。又如：

肩水候官并山队长公乘司马成中劳二岁八月十四日	13.7
肩水候官执胡隧长公大夫奚路人中劳三岁一月	179.4
□日口水都尉李由劳二岁五月二日	131.12

汉简中专有所谓“伐（阅）阅簿（258.11），其主要内容可能就是关于“劳”的记录。《汉书·朱博传》：“赍《伐阅》诣府”，所谓《伐阅》应当是同一类功劳簿。

“劳”这种从政时间的积累也成为一种政治资本，平庸者也可以凭藉“劳”的长期储蓄，年长时终于“累日积劳，取尊官厚禄，以为宗族交游光宠”^⑩。《汉书》中可以看到由此升迁的实例。赵禹“以刀笔吏积劳迁为御史，上以为能，至中大夫”^⑪。杜邺“祖父及父积功劳皆至郡守”^⑫。丙吉“治律令为鲁狱史，积功劳稍迁廷尉右监”^⑬。汉昭帝时田千秋“无他材能术学，又无伐阅功劳，特从一言寤意，旬月取宰相封侯”，被看作是“世未尝有也”的特殊情形^⑭。董仲舒《春秋繁露·考功名》说：“考绩之法，考其所积也。”时日的积累，使年长者处于政治上的优势地位，最终总是“以耆年重望，居表正之地”^⑮。

政治待遇、政治地位常与年齿相关，于是古语政治位列称为“齿列”，政治优遇称为“齿遇”，收录、叙用即政治身份的肯定也称为“齿录”。《国语·晋语四》说，晋文公使狐偃为卿，狐偃辞谢说：“毛之智，贤于臣，其齿又长。毛也不在位，不敢闻命。”文公于是使狐毛将上军，狐偃佐之。可见，选官时齿长者优先已不成定律。官职的任定，长期以来，“选人常以年劳为制”^⑯。于是官场上往往形成“时辈推迁年事到，往还多是白头人”^⑰的情形。

《南齐书·虞玩之传》说，虞玩之“世历三朝”，“以久宦衰疾，上表告退，曰：‘臣闻负重致远，力穷则困，竭诚事君，智尽必倾，理固然也。四十仕进，七十悬车，壮则驱驰，老宜休息。’朝露未光，宁堪长久。且知足不辱，臣已足矣。”历史上这样主动谢政乞还的事例并不多，更多的政治活动家希望高官丰禄，终其天年，从志于履行历史职责的积极意愿说来，叫作“鞠躬尽瘁，死而后已”^③。古有“年老致仕”制度，即辞官归居。《公羊传·宣公元年》：“古之道不即人心，退而致仕。”注：“致仕，还禄位于君。”《汉书·疏广传》说，疏广、疏受父子并为师傅，俱上疏乞骸骨，上以其年皆老，许之，加赐黄金二十斤。皇太子赠以五十斤。公卿大夫、故人邑子设祖道，供张东都门外，送者车数百辆。由此可见“致仕”享受的优惠。汉平帝元始元年，规定“天下吏比二千石以上年老致仕者，参分故禄，以一与之，终其身”^④。级别相当于二千石的官僚年老致仕，可以终身享有在职时俸禄的三分之一。南宋时由于居官致仕必有恩礼，常常有既死以后其家方乞致仕的古怪现象，《宋史》列传中多见于卒后书致仕者。

当所信用的大臣“老笃请免”、“告老致仕”、“谢病称老”时，皇帝往往执意挽留。即使一度退免，又可以再次启用，甚至可能晋升。《后汉书·胡广传》说，胡广“每逊位辞病，及退免田里，未尝满岁，辄复升进，凡一履司空，再作司徒，三登太尉，又为太傅”。这样，实际上许多官员都在任职寿终。将两汉书列传中官员寿终的情形进行分类统计，可以看到离任而卒于家中的仅占29%，除刑诛、下狱死、自杀而外，卒于任上者高达50.2%。^⑤而且，“以老病辞归”的官员往往对政事还有“顾问”的责任。《汉书·董仲舒传》说，“仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法。”所谓“耆艾而信，可以为师”^⑥，所谓“国有大事，访咨耆老”^⑦，形成了影响久远的政治传统。

三 少年政治与老年政治

古语有所谓“老医少卜”。《鹖冠子·世贤》：“不任所爱，必使旧医。”注：“语曰：‘老医少卜’，盖老医更病多矣。”明人都印《三余赘笔》说：

世言“老医少卜”，则医者以年高为贵，卜者以年少为贵。“老医”人皆知之；问之“少卜”，不知何谓。按王彦辅《麈史》云：“老取其阅，少取其决。”乃知俗语其来久矣。

“老取其阅，少取其决”体现在政治生活中，也就是元稹《授韩皋尚书左仆射制》中说到的“夫一邑之政而犹资老者之智，用壮者之决，况朝廷之大，得不以耆年重望，居表正之地，以仪刑百辟乎？”在中国古代政治的演进过程中，人们更多地看到的是以稳健保守的老年政治为本，而以峻急激进的少年政治为用的文化传统。

也就是说，中国传统政治文化的主流，是老年政治。

《国语·晋语六》记述，赵文子行冠礼而成为士，他往见栾武子、中行宣子、范文子、郤驹伯、韩献子、智武子、苦成叔子、温季子以及张老，人们大多给予勉励和教诲，中行宣子感叹道：“美哉！惜也，吾老矣。”唯有郤驹伯说：“美哉！然而壮不若老者多矣。”这种被张老称作“亡人之言也，何称述焉！”以为不足称述的“壮不若老”的观点，在中国古代，其实已经成为具有迷信意味的成见。

老年政治最突出的特点是可以保证对于传统的全面继承。老人往往思故怀旧，对于往事满怀依恋之情，因而容易对于陈旧的政治方式眷顾向往。司马迁在《史记·五帝本纪》中写道：“余尝西至空桐，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮矣，至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉，总之不离古文者近是。”这位伟大的史学家显然已经注意到了中国政治史事传继方式的这一重要特点。苏轼有“犹闻蜀父老，不忘舜讴歌”的诗句^④。远古政治

形式永远为“长老”、“父老”们念念不忘，长久地发发出理想政治的光辉，或许也是中国传统政治文化的突出特色之一。

老年政治的另一显著特点是容易导向僵化凝死的政治形态。《论语·季氏》：“孔子曰：‘君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。’”是从生理条件的差异分析心理的不同特征。得，大约是指对利益的贪味。所以“奢”有时与“嗜”同义，《礼记·月令》就有“节奢欲”语。《淮南子·诠言》也说：“凡人之性，少则猖狂，壮则强暴，老则好利。”老人对既得利益的系恋，加上对旧事的无尽追怀，以及精神老化所形成的偏执、顽固、自我封闭和自我压抑等心理特征，一旦作用于政治权力，往往会使政治生活脱出常轨。而这种老年政治的最普遍的倾向，是趋于保守乃至倒退。所谓“耄朽不达治体”^④，就是说老年政治往往是与开明政治所应有的灵活性和进取性相抵触的。

老年政治还往往表现出低能、低效的特点，并且极其容易导致失误以造成政纲紊乱。老年人的生活节奏和生理基础已经很难与青年、中年相比。老人自称“老拙”、“老朽”，以及所谓“耆老之人，发齿墮落，血气衰微”^⑤，都是发现并承认了老年投入紧张的政治活动时，在生理上的劣势。《史记·封禅书》：“黄帝且战且学仙”，“百余岁然后得与神通”。其实，以老年心理学的观点分析，这种所谓“得与神通”，很可能是进入了恍惚昏乱的境界。《尚书·微子》：“我其发出狂吾家，耄逊于荒。”郑玄注：“耄，昏乱也。”全句说：我将回归我的封地，我要装扮成糊涂的老人，遁避于荒野。东方朔《七谏·怨世》：“吾独乖刺而无当兮，心悼怵而耄思。”王逸注：“耄，乱也，九十曰耄。”以为“耄思”是说“思志为耄乱”，即老年人的思维混乱。《礼记·曲礼上》：“八十、九十曰耄”，郑玄注：“耄，昏忘也。”《左传·昭公元年》说到当时有这样的民谚：“老将知而耄及之”^⑥。知，即智。耄，也是指神智不清。《左传·隐公四年》：“老夫耄矣，无能为也。”就是哀叹自

己已如八十多岁的老人，精力衰竭，不能再在政治上有所作为了。《宋书·范泰传》：“实欲尽心竭诚，少报万分，而愒耄已及，百疾互生”，上官仪《为太仆卿刘弘基请致仕表》：“但犬马之齿，甲子已多，风雨之疾，愒耗日甚”，表述的也是大体相同的意思。

我们已经说到，在中国传统政治体制中，很难矫正任官终身制的弊端，而封建帝制，更要保证绝对的终身执政。因而，当最高统治者年事愈高，至于衰老昏耄时，难免导致《荀子·成相》所说的“世之殃，愚闇愚闇堕贤良”，“愚而自专事不治”，“愚而上同国必祸”^⑦，一次次地重演老年政治的历史悲剧。

中国古代，虽然老年政治大体上形成了政治史的基本定式，但是在社会动荡时期，也曾经有富于进取性和开拓性的少年政治居于主导地位的情形。项羽斩上将军宋义，率师破釜沉舟，钜鹿一战，击破秦军主力^⑧。汉武帝 16 岁即位，任用儒生，以儒学为主构架规划汉文化的建设^⑨。李世民 18 岁策动李渊起兵反隋，屡为主将统兵，所战多胜，27 岁时发动玄武门之变，得为太子，二月后受李渊传位为帝^⑩。这些都是少年政治压倒老年政治的史例。

然而，人们可以看到，少年政治在老年政治的强大压力下只能取得有限的成功。

项羽虽然百战百胜，终于于垓下一役被“怀王诸老将”称作“素宽大长者”的刘邦彻底击败^⑪。汉武帝推崇儒术的政治计划也因太皇窦太后好黄、老言，不悦儒术而受挫。武帝信用的儒生，御史大夫赵绾和郎中令王臧皆下狱，自杀，倾向于儒学的丞相窦婴、太尉田蚡也被免职，前一年招致的赵绾的老师申公也以疾免归，于是“进用英雋，议立明堂，制礼服”等诸所兴为皆废^⑫。李世民诛杀李建成、李元吉，而国史“语多微文”。李世民自辩说：“昔周公诛管、蔡而周室安，季友鸩叔牙而鲁国宁，朕之所为，义同此类，盖所以安社稷、利万民耳。史官执笔，何烦有隐？宜即改削浮词，直书其事。”^⑬可是对于逼迫唐高祖李渊退位一事，却不置一辞。事实上，少年政治始终未能挣脱老年政治的强大的压迫。

曾经作为少年政治的代表的汉武帝，后来又曾成为老年政治的代表。晚年汉武帝所主持的政治，“辟地广境”，“军旅数发”，使民众承受着徭役和兵役的沉重压力。在社会危机逐渐严重的背景下，汉武帝征和二年（公元前91年），即汉武帝65岁时，发生了史称“巫蛊之祸”的政治动乱。汉武帝曾为卫太子刘据立博望苑，使通宾客，从其所好，于是宾客多以异端进者，形成了以与汉武政见多有不同的刘据为中心的，主张推行宽松温厚的执政方针的政治集团。汉武帝信用并赋予特殊权力的直指绣衣使者江充利用这一矛盾，制造了太子宫埋木人行巫蛊的冤案。刘据愤而起兵杀江充，与政府军战于长安市中，后兵败东逃，在追捕中自杀。事变之后，汉武帝有所悔悟，于是在刘据丧生之地营造思子宫及归来望思之台。征和三年，汉帝国的远征军西征失利，汉武帝利用这一时机开始了政策的转变。征和四年，发表了被誉为“仁圣之所悔”的著名的轮台诏，深陈既往之悔，否定了桑弘羊等人继续致力经营西域的请求，不复出军，并封丞相田千秋为富民侯，以明休息，思富养民。又以赵过为搜粟都尉。赵过创代田法，又创制了新农具耦犁和耧车等，代田法和新农具的推广，使农业生产实现了新的进步，“用力少而得谷多”。于是，政策方针急剧转变为“禁苛暴，止擅赋，力本农”。汉武帝颁布轮台诏，澄清了纷乱局面，稳定了政治秩序，为后来的“昭宣中兴”奠定了基础。实际上，这也可以说是作为少年政治之代表的悲剧人物刘据用生命换取的社会进步。

司马光评价汉武帝说，“孝武穷奢极欲，繁刑重敛，内侈宫室，外事四夷，信惑神怪，巡游无度，使百姓疲敝，起为盗贼，其所以异于秦始皇无几矣。然秦以之亡，汉以之兴者，孝武能尊王之道，知所统守，受忠直之言，恶人欺蔽，好贤不倦，诛罚严明，晚而改过，顾托得人，此其所以有亡秦之失而免亡秦之祸乎！”^④汉武帝终于在最后一两年完成了政策转变，他敢于承认自己“所为狂悖，使天下愁苦，不可追悔”，尽最大可能挽回老年政治造成的危

局，仍然不失为一个伟大的历史人物。

不过，在晚年能够公开承认“朕之不德”、“朕愧之甚”^①的帝王确实少有。中国史籍中，充斥着大量耆硕耆英德行异能的记载，他们所主持的政治，放射着明耀千古的光采。人们还常常通过诸如老将廉颇与“少学兵法”的赵括以及老将王翦与“年少壮勇”的李信的比较^②，认识政治生活中老人永远优胜于少年的定理。

李大钊 1919 年在为“五四”新文化运动呐喊时，曾经把经过“创造的冲动”和“改造的运动”所要建立的新中国称作“少年中国”，呼吁人们用“少年精神”来努力实现这一目标。他宣布：

我们的理想，是在创造一个“少年中国”。

我们“少年中国”的理想，不是死板的模型，是自由的创造；不是铸定的偶像，是活动的生活。

他号召青年们“携手同行，沿着那一线清新的曙光，向光明方面走”。“那光明里一定有我们的‘少年中国’在。我们各个不同的‘少年中国’的理想，一定都集中在那光明里成一个结晶，那就是我们共同创造的‘少年中国’。仿佛象一部洁白未曾写过的历史空页，我们大家你写一页，我写一页，才完成了这一部‘少年中国’史”。

70 年后，要推进这一理想的实现，把“那些静沉沉的老村落”“变成活泼泼的新村落”，依然还要经历“一条长路程”^③。例如，在政治观念中，就必须首先破除千百年来根深蒂固的老年政治永远优越的迷信。

① 《礼记·文王世子》：“文王谓武王曰：‘女何梦矣？’武王对曰：‘梦帝与我九龄。’文王曰：‘女以为何也？’武王曰：‘西方有九国焉，君王其终抚诸。’文王曰：‘非也。古者谓年龄，齿亦龄也。我百，尔九十。吾与尔三焉。’文王九十七而终，武王九十三而终。”

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《管子》尹知章注。

- ④ 《史记·三王世家》。
- ⑤ 《后汉书·班超传》。
- ⑥ 《礼记·乐记》也说：“食三老五更于大学，天子袒而割牲，执酱而饋，执爵而醑，冕而搢干，所以教诸侯之弟也。若此，则周道四达，礼乐交通。”孔颖达疏：“冕而搢干者，谓天子亲自着冕手持干盾而亲舞也。”
- ⑦ 《后汉书·班固传》。又见《文选》卷一、《太平御览》卷五三四。
- ⑧ 《史记·齐太公世家》：“周西伯拘羑里，散宜生、闋夭素知而招吕尚。吕尚亦曰‘吾闻西伯贤，又善养老，盍往焉’。三人者为西伯求美女奇物，献之于纣，以赎西伯。西伯得以出，反国。”“周西伯昌之脱羑里归，与吕尚阴谋修德以倾商政。”“西伯善养老”，又见《史记·周本纪》：“伯夷、叔齐在孤竹，闻西伯善养老，盍往归之。”
- ⑨ 《汉书·惠帝纪》。
- ⑩ 《汉书·刑法志》。
- ⑪ 武威县博物馆：《武威新出王杖诏令册》，《汉简研究文集》，甘肃人民出版社1984年版。
- ⑫ 《诗·大雅·荡》：“虽无老成人，尚在典刑。”老成，指练达世事，有政治声望。欧阳修《论杜韩范富》：“仲淹老练世事，必知凡百难猛更张，故其所陈志在远大而多若迂缓，但欲渐而行之，以久，冀皆有效。”老练，指熟识政治局势，富有政治经验。《国语·晋语一》：“既无老谋，而又无壮事，何以事君？”老谋，指深远周密的政治谋略。
- ⑬ 《史记·齐太公世家》。
- ⑭ 《艺文类聚》卷六六引《说苑》：“吕望年七十，钓于渭渚”，“初下得鲋，次得鲤，剖腹得书，书文曰：‘吕望封于齐’，望知当贵。”
- ⑮ 苏轼《赐太师平章军国重事文彦博上第一表乞致仕不许批答》：“昔师尚父九十，乘旄杖钺，犹未告老。”
- ⑯ 《史记·陈涉世家》：陈涉入据陈，“数日，号令召三老、豪杰与皆来会计事。三老、豪杰皆曰：‘将军身被坚执锐，伐无道，诛暴秦，复立楚国社稷，功宜为王。’陈涉乃立为王，号为张楚。”
- ⑰ 《史记·高祖本纪》：“刘季乃书帛射城上，谓沛父老曰：‘天下苦秦久矣。今父老虽为沛令守，诸侯并起，今屠沛。沛令共诛令，择子弟可立者立之，以应诸侯，则家室完。不然，父子俱屠，无为也。’父老乃率子弟共杀沛令，开城门迎刘季。”诸父老又拥立刘季为沛公。
- ⑱ 《史记·项羽本纪》：“居鄆人范增，年七十，素居家，好奇计”，往说项梁，投入义军，后以多谋为项羽信用，被尊称为“亚父”。

- ①⑨ 《史记·高祖本纪》。
- ②⑩ 《史记·留侯世家》：“良尝闲从容步游下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直堕其履圯下，顾谓良曰：‘孺子，下取履！’良鄂然，欲殴之。为其老，强忍，下取履。父曰：‘履我！’良业为取履，因长跪履之。父以足受，笑而去。良殊大惊，随目之。父去里所，复还，曰：‘孺子可教矣，后五日平明，与我会此，’良因怪之，跪曰：‘诺。’五日平明，良往。父又先在，怒曰：‘与老人期，后，何也？’去，曰：‘后五日早会。’五日鸡鸣，良往。父又先在，复怒曰：‘后，何也？’去，曰：‘后五日复早来。’五日，良夜未半往。有顷，父亦来，喜曰：‘当如是。’出一编书，曰：‘读此则为王者师矣。后十年兴。十三年孺子见我济北，谷城山下黄石即我矣。’遂去，无他言，不复见。旦日视其书，乃《太公兵法》也。良因异之，常习诵读之。”张良强忍叱辱而长跪从教，体现出政治经验承继关系中老人的权威。
- ②⑪ 《史记·高祖本纪》。
- ②⑫ 《史记·曹相国世家》。
- ②⑬ 《史记·留侯世家》。
- ②⑭ 《史记·孙子吴起列传》：“主少国疑，大臣未附，百姓不信。”
- ②⑮ 韩愈：《石鼓歌》。
- ②⑯ 苏轼：《赠写御容妙善师诗》。
- ②⑰ 《太平御览》卷三八三引《国语》。
- ②⑱ 《史记·项羽本纪》：“劳苦而功高如此，未有封侯之赏。”
- ②⑲ 《庄子·天运》：“是犹推舟于陆也，劳而无功。”《管子·形势》：“与不可，强不能，告不知，谓之劳而无功。”《汉书·萧望之传》：“不以义动发兴，恐劳而无功。”
- ③⑩ 《汉书·司马迁传》。
- ③⑪ 《汉书·赵禹传》。
- ③⑫ 《汉书·杜鄠传》。
- ③⑬ 《汉书·丙吉传》。
- ③⑭ 《汉书·车千秋传》。
- ③⑮ 元稹：《授韩皋尚书左仆射制》。
- ③⑯ 《北齐书·文襄帝纪》。
- ③⑰ 白居易：《四年春》。
- ③⑱ 《三国志·蜀书·诸葛亮传》注引张俨《默记》载诸葛亮《出师表》：“臣鞠躬尽力，死而后已。”“鞠躬尽力”，后多作“鞠躬尽瘁”。
- ③⑲ 《汉书·平帝纪》。
- ④⑩ 采用黄留珠《汉代退免制度探讨》（《秦汉史论丛》第4辑）一文中提供的数据。
- ④⑪ 《荀子·致士》。

- ⑫ 《国语·晋语八》：叔向见宣子曰：“吾闻国家有大事，必顺于典刑，而访咨于考老，而后行之。”
- ⑬ 苏轼：《怀锦水居止》。
- ⑭ 《三国志·蜀书·孟光传》。
- ⑮ 《汉书·宣帝纪》。
- ⑯ 《左传·昭公元年》：“刘子归，以语王曰：‘谚所谓老将知而毫及之者，其赵孟之谓乎！’”
- ⑰ “上同”，指臣下阿附君主的意志。
- ⑱ 《史记·项羽本纪》：宋义“遣其子宋襄相齐”，其子已经成年。《史记会注考证》：“梁玉绳曰：《汉纪》云：宋义故楚令尹。《大事记》曰：怀王义为元帅者，非特喜其知兵，亦以楚耆旧大臣，故尊任亲倚之。《史》《汉》不载为楚令尹，荀氏所据，必《楚汉春秋》也。”看来宋义可能确是楚国老臣。
- ⑲ 汉武帝即位初，以董仲舒为江都相，又以窦婴为丞相，田蚡为太尉，而婴、蚡俱好儒，武帝雅向儒术，终于用董仲舒策，罢黜百家，推崇儒学至于独尊的地位。
- ⑳ 李世民为争夺皇位继承权，626年发动玄武门之变，杀李渊长子李建成及齐王李元吉，李渊遂立李世民为太子，二月后传位世民，自称太上皇。
- ㉑ 《史记·高祖本纪》。
- ㉒ 《汉书·礼乐志》。
- ㉓ 《贞观政要·文史》。
- ㉔ 《资治通鉴·汉武帝后元二年》。
- ㉕ 《汉书·车千秋传》。
- ㉖ 《史记·廉颇蔺相如列传》，《史记·白起王翦列传》。
- ㉗ 李大钊：《“少年中国”的“少年运动”》，《李大钊选集》，人民出版社1959年版，第235页。

太史公曰：古者人臣功有五品，以德立宗庙定社稷曰勋，以言曰劳，用力曰功，明其等曰伐，积日曰阅。封爵之誓曰：“使河如带，泰山若厉。国以永宁，爰及苗裔。”始末尝不欲固其根本，而枝叶稍陵夷衰微也。

《史记·高祖功臣侯者年表》

第 9 章

功臣政治及其观念背景

《汉书·高惠高后文功臣表》说，“自古帝王之兴，曷尝不建辅弼之臣所与共成天功者乎！”汉并天下，“始论功而定封，”“侯者百四十有三人”，“封爵之誓曰：‘使黄河如带，泰山若厉，国以永宁，爰及苗裔。’于是申以丹书之信，重以白马之盟，又作十八侯之位次。”据《汉书·高后纪》，高后二年，又颁布诏书，希望功臣的权利和声望都可以世代相继，传至久远。诏曰：“高皇帝匡飭天下，诸有功者皆受分地为列侯，万民大安，莫不受休德。朕思念至于久远而功名不著，亡以尊大谊，施后世。今欲差次列侯功以定朝位，藏于高庙，世世勿绝，嗣子各袭其功位。”丞相陈平等于是议定“以功次定朝位”，并将功籍藏于宗庙，副本存于有司。功臣除封爵分地之外，又取得相应的政治地位和政治咨议权乃至政治决策权，并且可以使之传于后世。

后来，历代封建王朝大都经历过类似的功臣政治的阶段。虽然法度有更替，制度有变迁，分别采取不同的措施纠正功臣政治的弊病，然而这种政治形态始终保持着不容忽视的历史影响。

功臣政治是以盲目“敬重功勋”^①的政治迷信为观念背景的。这种政治迷信的产生，又与恋故怀旧的民族传统心理和倾向于追求凝定化的思维定势相关。

往往在王朝初期，功臣政治最为炽盛。司马迁说：“始未尝不欲固其根本，而枝叶稍陵夷衰微也。”^②认为其后之衰微，并非合于开国帝王的本意。实际上，功臣政治最终被取代，其根本原因在于它的存在已经不再具有历史的合理性了。

不过，从历史上看，从功臣政治向更为进步合理的贤臣政治的转变，往往要经历艰难的过程。这种现象，也是与相应的政治迷信有关的。

一 功臣崇拜与功臣政治

《说文·力部》：“功，以劳定国也。”“勋，能成王功也。”皆“从力”。不过，对创建功勋的功臣的崇敬不同于直接对政治权力的膜拜，而是对另一种在非凡的政治实践中表现出来的权威力量的景仰。

禹，据说是“劳身焦思”，终于“定高山大川”，成就功业的先古圣王，“于是帝锡禹玄圭，以告成功于天下，天下于是太平治。”^③《尚书·大禹谟》：

帝曰：来禹！降水儆予，成允成功，惟汝贤。克勤于邦，克俭于家，不自满假，惟汝贤。汝惟不矜，天下莫与汝争能。汝惟不伐，天下莫与汝争功。予懋乃德，嘉乃丕绩，天之历数在汝躬。汝终陟元后。

这种建立了功勋，“功业著于百姓”^④，于是又利用民众对功业的敬仰，最终掌握政治权力的过程，成为政治史中的一种定式。

“敬重功勋”的心理，或者说功臣崇拜，是中国古代传统政

治观念的基本内容之一。马克思·韦伯说：“权力是处于适当位置的某一社会成员不顾一切排除阻力来贯彻自己意志的可能性。”^⑤而中国人是按照传统的倾向于实用主义的方式，从以往的政治实践中认识这种可能性，即通过以往的功业来发现和肯定功臣的相应的德行和能力的。通过认识而产生的敬畏心理，可以将功臣推举到相应的权力等级。这就是所谓“以功次定朝位”的观念基础。

《周礼·夏官司马·司勋》：“司勋掌六乡赏地之法，以等其功。王功曰勋，国功曰功，民功曰庸，事功曰劳，治功曰力，战功曰多。凡有功者，铭书于王之大常，祭于大烝，司勋诏之。大功，司勋藏其贰。”功次各有等级，司勋分叙其等级，其姓名和功次铭书于王旌，祭祀先王时，逝世的功臣从祭，司勋在一旁祝告。记载大功勋的册书，专藏于皇家档案馆，副本由司勋收藏。司马迁在《史记·高祖功臣侯者年表》中也说到“功有五品”：“以德立宗庙定社稷曰勋，以言曰劳，用力曰功，明其等曰伐，积日曰阅。”从“敬重功勋”的心理出发，功勋被通过各种方式褒扬于世。铸于鼎铭^⑥，著乎竹帛^⑦，或者图画功臣其身，以便后人瞻仰。王充《论衡·别通》：“人好观图画者，图上所画，古之列人也。”《汉书·苏武传》说，汉宣帝甘露三年，“上思股肱之美，乃图画其人于麒麟阁，法其形貌。”并列的功臣还有霍光、张安世、韩增、赵充国、魏相、丙吉、杜延年、刘德、梁丘贺、萧望之。据说未央宫麒麟阁为萧何所建，图画功臣事或许自西汉初年始。司马迁在《史记·留侯世家》中写道：“余以为其人计魁梧奇伟，至见其图，状貌如妇人好女。”司马迁所看到的，可能就是汉宫中的功臣图像。这种表彰方式一直影响到后代，在政治上建树功业的人，往往都可以“身著图象，名垂后世”^⑧。另一种更为普及的纪念功臣的方式是设立祠庙，甚至于野巷祭祀。诸葛亮去世后，民间纷纷要求立庙，朝议以为不合礼秩而不准许，“百姓遂因时节私祭之于道陌上”。有人建议可从民意立庙于成都，后主不许。步兵校尉习隆、中书郎向充上表说：

臣闻周人怀召伯之德，甘棠为之不伐；越王思范蠡之功，铸金以存其像。自汉兴以来，小善小德而图形立庙者多矣。况亮德范遐迹，勋盖季世，王室之不坏，实斯人是赖，而蒸尝止于私门，庙像阙而莫立，使百姓巷祭，戎夷野祀，非所以存德念功，述追往昔者也。今若尽顺民心，则渎而无典，建之京师，又偏宗庙，此圣怀所以惟疑也。臣愚以为宜因近其墓，立之于沔阳，使所亲属以时赐祭，凡其臣故吏欲奉祠者，皆限至庙。断其私祀，以崇正礼。

刘禅于是从此议，为诸葛亮立庙于沔阳。^⑨由此可以看到，民间功臣崇拜的强大力量甚至可能压倒皇权崇拜，以致引起最高统治者的疑惧和忌恨。

封建政权成立之初，往往依据参与缔造新朝的功绩进行政治权力的分配，“论功劳，行赏罚”^⑩，“循功劳，视次第”^⑪，“功力未见于国者，则不可以授以重禄”^⑫。这就是《韩非子·饰令》所谓“国以功授官与爵”。这种政治惯例体现出成功的政治集团的首领与其他成员的人情债务的清算，“录功而与官”^⑬，也是使这一政治集团内部的利益关系进一步强化的方式。《韩非子·守道》：“治世之臣，功多者位尊，力极者赏厚，情尽者名立。”给功臣以较高的地位，实际上也是对其“力”与“情”的偿报。

王朝初年功臣政治的成立，当然也有动乱之后人才匮乏等方面的原因，不过一般说来，旧王朝解体之后直接导向彻底的政治空白的现象几乎是不可能的。新王朝往往必须利用旧的政治基础，必须大量地任用旧人。刘邦占领咸阳，宣告了秦王朝的败亡，然而“诸吏人皆案堵如故”，与父老约法三章后，“乃使人与秦吏行县乡邑，告谕之”^⑭。可是新政权只能由功臣主持，这除了因为在传统意识中官职如同金帛子女土地一样也是赏赐的内容之外，还由于传统的功臣崇拜心理使得“无功庸者，不敢居高位”^⑮。

由于功臣的文化素质和政治意向的限制性影响，功臣政治一般都表现出反文化的和非进取的性质。

赵翼《廿二史礼记》卷二论“汉初布衣将相之局”：

汉初诸臣，惟张良出身最贵，韩相之子也。其次则张苍，秦御史；叔

孙通，秦待诏博士。次则萧何，沛主吏掾；曹参，狱掾；任敖，狱吏；周苛，泗水卒史；傅宽，魏骑将；申屠嘉，材官。其余陈平、王陵、陆贾、酈商、酈食其、夏侯婴等，皆白徒。樊哙则屠狗者，周勃则织薄曲吹箫给丧事者，灌婴则贩缿者，娄敬则挽车者，一时人才皆出其中，致身将相。

刘邦本人也“不事家人生产作业”，“好酒及色”，于是：

汉祖以匹夫起事，角群雄而定一尊，其君既起布衣，其臣亦自多亡命无赖之徒，立功以取将相。

所以群臣可以“饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱”，致使皇帝“患之”“益厌之”^⑩。甚至有“骂坐不敬”，席上殴斗的情形^⑪。六朝出身寒微的素族功臣，“皆御武戡乱，为国家所依赖。而所谓高门大族者，不过雍容令仆，裙屐相高，求如王导、谢安，柱石国家者，不一二数也”^⑫。功臣文化素养多低乏，往往导致王朝初期的功臣政治时代出现武备立而文教不宣的文化断裂带。《后汉书·南匈奴列传》说东汉初年事，“及关东稍定，陇、蜀已清，其猛夫扞将，莫不顿足攘手，争言卫、霍之事。帝方厌兵，闻修文政，未之许也。”就体现了这种情形。

《史记·萧相国世家》记述汉高帝五年平定天下，论功行封事：

高祖以萧何功最盛，封为酈侯，所食邑多。功臣皆曰：“臣等身被坚执锐，多者百余战，少者数十合，攻城略地，大小各有差。今萧何未尝有汗马之劳，徒持文墨议论，不战，顾反居臣等上，何也？”高帝曰：“诸君知猎乎？”曰：“知之。”“知猎狗乎？”曰：“知之。”高帝曰：“夫猎，追杀兽兔者狗也，而发踪指示兽处者人也。今诸君徒能得走兽耳，功狗也。至如萧何，发踪指示，功人也。”

于是“群臣皆莫敢言”。刘邦论功，未必只看到战时“功人”、“功狗”的区别，很可能已经意识到建设新政权与摧毁旧政权相比，需要更高层次的政治人才。刘邦军进入咸阳时，“诸将皆争走金帛财物之府分之，（萧）何独先入收秦丞相御史律令图书藏之”^⑬，就体现出其政治素质的不同。而实际上，历史上的开国功臣绝大多数

都类似于“功狗”之臣。其追求常常只限于求田问舍，聚敛财物，他们在政治生活中的表现，也往往以短期行为作为主要行政方式，因而绝难对政权建设的推进和政治学说的发展作出真正的贡献。

中国古代的功臣崇拜与功臣政治，常常表现为军功崇拜与暴力政治。

由于新政权一般都是以军事方式奠立基础的，所以，功臣成分往往多军人出身。虽然有“野绩不越庙堂，战多不踰国勋”^{②①}，“大功未必野战也”^{②②}的说法，可是军人在战争中的特殊地位，使得他们不能不成为战后建立的新王朝的主要支持力量。于是，“有军功者各以率受上爵”^{②③}，成为普遍的情形。如若以军功授官，则更容易导致军吏以军事管理方式强力推行苛政的政治局面。

《汉书·刑法志》说，秦始皇兼并六国，“灭礼谊之官，专任刑罚”。可见秦统一后，关东地区行政人员的成分发生了变化。当时相当一部分地方官可能出身军人。据考证，云梦睡虎地秦简中说到的秦南郡守腾与伐韩“尽内其地”的内史腾应为一入。云梦睡虎地 11 号秦墓墓主喜作为文吏，也曾长期从军。秦始皇东游海上，“行礼祠名山大川及八神”，八神之中，天神地神之次即为兵神：“三曰兵，主祠蚩尤”^{②④}，由此似乎亦可窥见军人在关东行政中的作用。秦始皇琅邪台刻石称：“东抚东土，以省卒士”^{②⑤}，说明东巡的目的之一，是省视慰问留驻关东的部队以及因军功就任地方官吏的“卒士”。《韩非子·定法》曾经对秦国“斩一首者爵一级，欲为官者为五十石之官；斩二首者爵二级，欲为官者为百石之官”的商君之法提出批评：

今有法曰：“斩首者令为医、匠。”则屋不成而病不已。夫匠者，手巧也，而医者，齐药也。而以斩首之功为之，则不当其能。今治官者，智能也；今斩首者，勇力之所加也。以勇力之所加而治智能之官，是以斩首之功为医、匠也。

秦王朝以军人为吏，必然使各级行政机构都易于产生极权苛暴的倾向，使统一后不久即应结束的军事管制阶段实际上无限延长，终

于酿成暴政。秦末起义时，“山东郡县少年苦秦吏，皆杀其守、尉、令、丞以反”。甚至秦地方官如沛令、会稽守通等愿意发兵响应也为起义者所不容。蒯通说范阳令：“足下为范阳令十年矣，杀人之父，孤人之子，断人之足，黥人之首，不可胜数，……”武臣评论当时形势，也说：“家自为怒，人自为斗，各报其怨而攻其仇，县杀其令丞，郡杀其守尉。”^{②6}汉代人谷永回忆这一段历史时也指出：“秦居平土，一夫大呼而海内崩析者，刑罚深酷，吏行残贼也。”^{②7}所谓关东民众“苦秦吏”，所谓“吏行残贼”等等，都标志秦王朝以军功任官的功臣政治的失败。

中国古代的功臣政治还有另一个显著的特点，就是功勋与政治权力皆可以世袭。

汉初分封功臣，有“国以永宁，爰及苗裔”的誓约，吕后诏书，也令“世世勿绝，嗣子各袭其功位”。就是说，功臣本人创立的功勋及其相应的权位，都可以世代承继。这种政治现象的普遍影响，使得原意为功绩和政治经历的“阀阅”一语，后来逐渐转而专指封建贵族的世家门第了^{②8}。

功勋及相应权位的世袭制度其实很早就已形成。《左传·隐公八年》：“官有世功，则有官族。”先世功臣的官职因世袭而逐渐成为族姓，如司马氏、司空氏、司徒氏、司城氏、士氏、中行氏等。《孟子·梁惠王下》：“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄。”《礼记·王制》疏引《春秋纬》：“官有世功，则有世禄。”《史记·平准书》说汉初形势，仍有“居官者以为姓号”的情形。《诗·大雅·文王》疏引郑玄《箴膏肓》：“公卿之世，立大功德，先王之命，有所不绝者，是大功特命，则得世位也。”^{②9}所谓“积功劳世以相传”^{③0}的制度，使得功臣政治之后，紧接着又出现“功臣子政治”。

《汉书·百官公卿表下》所列汉初，即汉武帝以前高惠文景时代公卿计81人，其中姓名不具者24人。其余57人中，功臣受封者或继承封爵的功臣子共43人，占57人的75.4%。可见功臣

与功臣子参与高层政治活动是相当普遍的情形。司马迁在《史记·高祖功臣年表》中说的一段话，可以作为由功臣政治向功臣子政治转化过程的写照。

汉兴，功臣受封者百有余人，天下初定，故大城名都散亡，户口可得而数者十二三，是以大侯不过万家，小者五六百户。后数世，民咸归乡里，户益息，萧、曹、绛、灌之属或至四万，小侯自倍，富厚如之。子孙骄溢，忘其先，淫嬖。至太初百年之间，见侯五，余皆坐法陨命亡国，耗矣。罔亦少密焉，然皆身无兢兢于当世之禁云。

到了功臣子的时代，经济实力实际上上升了，然而绝大多数终于陨命亡国，其主要原因，在于其自身素质的进一步蜕化。所谓“当时享其功利，后世赖其英声”^⑩，可是这些“骄溢”“淫嬖”的子孙却用自己的恶行污损了这种所谓“英声”，从而也用现实打破了功臣崇拜的迷信观念。

在具体的政治活动中，他们也重演着同样的蜕化过程。《史记·张丞相列传》说：

自申屠嘉死之后，景帝时开封侯陶青、桃侯刘舍为丞相。及今上时，柏至侯许昌、平棘侯薛泽、武强侯庄青翟、高陵侯赵周等为丞相。皆以列侯继嗣，娓娓廉谨，为丞相备员而已，无所能发明功名有著于当世者。

他们中的优秀者，也不过做一名平庸的吏员而已，不能为促进政治的进步有任何重要的建树。

二 艰难的转换：从功臣政治到贤臣政治

在政治形式逐渐进步的历程中，功臣政治的弊病越来越突出地显现出来。在功臣政治与功臣子政治的影响下，“长吏多出于郎中、中郎，吏二千石子弟选即吏”，正如董仲舒在《天人三策·对策二》中所指出的：“未必贤也。”而和平时代以功劳升迁，又导致“累日以取贵，积久以致官，是以廉耻贸乱，贤不肖浑殽，未得其真”。当权者于是逐渐注意到，要完善政治，必须有效地吸引

和任用贤能之士。

于是,《韩非子》书中对功勋之臣和贤能之臣区别对待的主张受到重视。

《韩非子·人主》中说:“明主者,推功而爵禄,称能而官事,所举者必有贤,所用者必有能,贤能之士进,则私门之请止矣。”“夫有功者受重禄,有能者处大官”,“此所以聚贤能之士。”《韩非子·八奸》也强调对“功大者”和“贤材者”应当分别授以爵与官:

明主之为官职爵禄也,所以进贤材功有功也。故曰:贤材者处厚禄任大官,功大者有尊爵受重赏。官贤者量其能,赋禄者称其功。是以贤者不诬能以事其主,有功者乐进其业,故事成功立。

授功勋之臣以爵禄,褒奖其以往的政治贡献。任贤能之臣以官职,期待其未来的政治建树。

从秦王朝行政的特点看,当时中央政府的构成体现出倾向《韩非子》主张的政策方针。统一战争中著名的功臣大多不在秦王朝的统治中枢任职,而统一后征召的博士却极其活跃地参与议事。于是,汉初政治学者对秦始皇曾经有“不信功臣”的批评^④。

对汉代政治形势的分析,可以看到由功臣政治向贤臣政治的转变过程。

我们可以看一看西汉历任丞相的成分与政治背景的比较^⑤:

	丞相	功臣	功臣子	外戚宗室	掾史文吏	经学之士	其他
高帝朝	萧何	○					
惠帝朝	曹参	○					
	王陵	○					
	陈平	○					
	审食其	○					

	丞相	功臣	功臣子	外戚宗室	掾史文吏	经学之士	其他
文帝朝	周勃	○					
	灌婴	○					
	张苍	○					
	申屠嘉	○					
景帝朝	陶青		○				
	周亚夫		○				
	刘舍		○				
	卫绾						以戏车为郎， 击吴楚有功封侯
武帝朝	窦婴			○			
	许昌		○				
	田蚡			○			
	薛洋		○				
	公孙弘				○		
	李蔡						击匈奴有功封侯
	严青翟		○				
	赵周		○				
	石庆		○				
	公孙贺						击匈奴有功封侯
	刘屈氂				○		
田千秋						高寝郎，谄卫太子冤见信用	

	丞相	功臣	功臣子	外戚宗室	掾史文吏	经学之士	其他
昭帝朝	王訢				○		
	杨敞				○		
	蔡义				○		
宣帝朝	韦贤					○	
	魏相				○		
	丙吉				○		
	黄霸				○		
	于定国				○		
元帝朝	韦玄成					○	
	匡衡					○	
成帝朝	王商			○			
	张禹					○	
	薛宣				○		
	翟方进					○	
	孔光					○	
哀帝朝	朱博				○		
	平当					○	
	王嘉					○	
	马宫					○	
平帝朝	平晏					○	

除零星以外戚、宗室身份得相位者外，我们看到，西汉相权归属大致呈现这样的转移趋势：

功臣→功臣子→掾史文吏→经学之士

与这一趋势相一致，西汉政治进行着由功臣政治向贤臣政治的转

化。

前期功臣及功臣子为相者，较多被免去相职。后期掾史文吏及经学之士为相者，则较多“薨”于丞相职任，被免职者往往也享受优遇，如“赐金免”，“赐金安车驷马免”等等。由此或许也可以体现政治安定程度的不同。特别值得注意的是，出身于“功臣子”的8名丞相，除1人“薨”于任上外，5人被罢免，1人“有罪自杀”，1人“下狱死”。从总的形势看，继承侯位的功臣子孙们，也正是大致在这一时期绝大多数“坐法陨命亡国”。这一事实，或许正说明了从功臣政治向贤臣政治转化的艰难。

司马迁在《史记·高祖功臣侯者年表》序中说到汉初功臣受封者百有余人，而至汉武帝太初时期百余年间，仅余五侯。他接着说道：“居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。帝王者各殊礼而异务，要以成功为统纪，岂可绳乎？观所以得尊宠及所以废辱，亦当世得失之林也，何必旧闻？”徐孚远说，“此数语无注，盖不敢斥言汉家少恩，故为隐语也。”其实，司马迁所谓“未必尽同”，“何必旧闻”，可能是暗示汉世功臣“枝叶稍陵夷衰微”与以往所谓“为将三世者必败”^③，“君子之泽，五世而斩”^④不尽相同，这一过程似乎意味着政治结构的重要转变。司马迁说：“后有君子，欲推而列之，得以览焉。”如果我们从功臣政治向贤臣政治的转化这一角度分析这一过程，可能是较为接近历史真实的。

正是在汉武帝时代，察举确立了在仕进制度中的主体地位，辟除亦盛行，选举与教育也实现了早期的结合。功勋之臣不得不退出关键的政治权位，贤能之臣得到了更多的上升的机会。赵翼《廿二史札记》卷四有“东汉功臣多近儒”条，说到“西汉开国，功臣多出于亡命无赖，至东汉中兴，则诸将帅皆有儒者气象”，以为“亦一时风会不同也”。他说：“光武诸功臣，大半多习儒术，与光武意气相孚合。盖一时之兴，其君与臣本皆一气所钟，故性情嗜好之相近，有不期然而然者，所谓有是君即有是臣也。”实际上，这种现象未必可以用“意气”、“性情”简单化地理解，而应当看

作政治形式出现历史性进步的一种表现。就是说，政权主持者对贤能的敬重，使得有可能介入上层政治活动的社会阶层普遍开始重视自我政治素质的修养了。

将功臣政治修正为贤臣政治，往往不得经历艰难的转折过程。这是因为，这种转折需要克服以权力酬功勋的传统政策的强大历史惯性，特别是需要破除功臣当然参与执政以及功勋具有永久政治效力等等迷信观念。

这种迷信观念的产生，是与我们民族传统心理中恋故怀旧的特质有关的。人们乐于频繁地回顾往日的政治经历，反复地追述昔日的功业，“陈其功苦，以歌乐之”^⑤，于是使功勋几乎可以产生永久的政治效能。所谓“夙夜永思，追维勋烈”，“章叙旧德，显兹遗功”，就是这种普遍的政治心理的体现，于是形成“成功于一时，垂业于万世”^⑥的政治史的定式。“子袭功位”、“门籍勋荫”，都自然而然地被看作合理的政治现象。期求安定宁静的政治秩序的传统心理，又希望新王朝的制度能够恒定化，如秦始皇会稽刻石所谓“初平法式，审别职任，以立恒常”^⑦，于是产生辨功苦以定朝位的权力分配现状也能够凝死不变的愿望。此外，功臣政治体现出“苟富贵，无相忘”^⑧的政治人情关系，这种关系，是维系政治团体的生命的纽带，同时，它又是以被看作中华民族国民性的典型特征之一的人情观念为基础的。如果没有维护这种关系的“信”与“义”的道德原则，也就难以形成真正有凝聚力的政治集团。

正是在这样的政治土壤中，生长出以盲目“敬重功勋”的政治迷信为基干的根深柢固的功臣政治的古树。按照“以功伐决智行”^⑨的原则，功劳成为衡量政治条件的最主要的标尺。“功名”，也成为所有从政者全部追求的一种概称^⑩。

对于功臣政治的弊病，历代王朝采取了各种补救方式。汉武帝采取的对功臣权力严酷剥夺的政策，为许多统治者所沿用。汉高祖刘邦诛杀彭越、韩信、英布的作法或许客观上也有近似的效用，也为后世帝王所继承。明太祖朱元璋就曾两次对功臣大规模

杀戮。洪武十三年（1380年）胡惟庸案，牵连被杀的功臣多达3万余人。洪武二十六年（1393年）蓝玉案，牵连被杀的也有1万5千余人。朱元璋还屡次戒饬功臣“持身有礼，谦让不伐”，并对其生产经营和生活消费，颁布了严明的定制，严禁踰越^①。

较为平和而又相当有效的作法，是建立散官、勋官制度。这种制度，接近《韩非子》中的主张，将爵禄与官职分授，即对功臣给予其荣誉和物质奖励，却不给予与其实际行政能力不相称的政治权力。

散官即有官名而无固定职事的官。汉代制度，朝廷对重臣于本官之外加赐名号，而实无官守。魏晋南北朝承因这一作法。隋代始定散官之制，唐、宋、金、元因之。文散官名号有开府仪同三司、特进、光禄大夫等。武散官有骠骑将军、辅国将军、镇军将军等。

勋官制度始于南北朝，授功臣官号，名位极高，却无实职。起初只称散官，到唐代始别称为勋官。勋官名号有上柱国、柱国、上护军、护军、上轻车都尉、轻车都尉、上骑都尉、骑都尉、骁骑尉、飞骑卫、云骑卫、武骑卫十二等，自正二品至从七品。明代分列文勋官、武勋官。武勋官名号大致与唐制相同，文勋官有柱国、正治上卿、资治尹、赞治尹等。从“资治”、“赞治”之称，可以知道其身份虽高，权力却仅接近于顾问，未能对行政事务握有决策权。

尽管有散官、勋官制度，然而相当数量的功臣仍然身居职事官的地位，而散官、勋官也可以再度把持政治实权。从历史上看，功臣政治总是不能完全绝迹，贤臣政治往往不能彻底施行。究其意识方面的根源，盖在于功臣崇拜这种政治迷信的深刻影响。

① 《汉书·五行志上》：“说曰：火，南方，扬光辉为明者也。其于王者，南面乡明而治。”“贤佞分别，官人有序，帅由旧章，敬重功勋，殊别適庶，如此则火得其性

矣。”

- ② 《史记·高祖功臣侯者年表》。
- ③ 《史记·夏本纪》：“禹伤先人父鲧功之不成受诛，乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。薄衣食，致孝于鬼神。卑宫室，致费于沟渎。陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘桴。左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山。”
- ④ 《史记·殷本纪》。
- ⑤ 马克斯·韦伯：《社会组织和经济组织的理论》，1947年纽约版，第152页。
- ⑥ 《礼记·祭统》：“夫鼎有铭”，“铭者，论譏其先祖之有德善、功烈、勋劳、庆赏，声名列于天下。”《左传·襄公十九年》：“铭其功烈，以示子孙。”
- ⑦ 《吕氏春秋·情欲》：“（楚庄王）尽傅其境内之劳与诸侯之忧于孙叔敖，孙叔敖日夜不息，不得以便生为故，故使庄王功迹著乎竹帛，传乎后世。”
- ⑧ 《三国志·魏书·臧洪传》。
- ⑨ 《三国志·蜀书·诸葛亮传》注引《襄阳记》。
- ⑩ 《管子·地图》。
- ⑪ 《战国策·韩策一》。
- ⑫ 《管子·立政》。
- ⑬ 《韩非子·外储说左下》。
- ⑭ 《史记·高祖本纪》。
- ⑮ 《国语·晋语七》。韦昭注：“国功曰功，民功曰庸。”
- ⑯ 《史记·刘敬叔孙通列传》。
- ⑰ 《史记·魏其武安侯列传》。
- ⑱ 赵翼：《廿二史札记》卷一二。
- ⑲ 《史记·萧相国世家》：“汉王所以具知天下阨塞，户口多少，强弱之处，民所疾苦者，以何具得秦图书也。”
- ⑳ 《三国志·魏书·荀彧传》注引《彧别传》载太祖表。
- ㉑ 《艺文类聚》卷五一引《魏志》太祖与荀彧书。《三国志·魏书·荀彧传》注引《彧别传》载太祖与荀彧书作“夫功未必皆野战也”。
- ㉒ 《史记·商君列传》。
- ㉓ 《史记·封禅书》。
- ㉔ 《史记·秦始皇本纪》。
- ㉕ 《史记·张耳陈余列传》。
- ㉖ 《汉书·谷永传》。
- ㉗ “阅阨”即“伐阅”，本指功绩和资历。《左传·成公十二年》：“郤至骤称其伐阅。”

- 《史记·高祖功臣侯者年表》：“功有五品：……明其等曰伐，积日曰阅。”“伐阅”又作为“伐阅簿”即功劳档案记录的简称，《汉书·朱博传》：“王卿忧公甚效，檄到，赉伐阅诣府。”后来转而指世家门第。《后汉书·韦彪传》：“士宜以才行为先，不可纯以阀阅。”皮日休《奉献致政裴秘监》诗：“既无阀阅门，常嫌冠冕累。”
- ⑳ 《诗·大雅·文王》郑玄笺：“其臣有光明之德者，亦得世世在位，重其功也。”
- ㉑ 《史记·秦始皇本纪》：赵高谓秦二世曰：“先帝之大臣，皆天下累世名贵人也，积功劳世以相传久矣。”
- ㉒ 《文选》卷一—何晏《景福殿赋》。
- ㉓ 贾谊《过秦论》：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。”认为“不信功臣”是秦始皇的政治特色之一，也是导致秦王朝覆亡的因素之一。
- ㉔ 本表制作，参考了许云倬《西汉政权与社会势力的交互作用》一文的附表，见《历史语言研究所集刊》第35本。
- ㉕ 《史记·白起王翦列传》。
- ㉖ 《孟子·离娄下》。
- ㉗ 《诗·小雅·四牡》序郑玄笺。
- ㉘ 《后汉书·冯异传》。
- ㉙ 《史记·秦始皇本纪》。
- ㉚ 《史记·陈涉世家》。
- ㉛ 《韩非子·孤愤》。
- ㉜ 《庄子·山水》：“削迹捐势，不为功名。”《荀子·强国》：“上下一心，三军同力，是以百事成而功名大也。”岳飞《满江红》：“三十功名尘与土”。功名都指功绩声名。进入科举时代后，功名又成为科第的代称。《儒林外史》第二回：“功名大事，总以文章为主。”
- ㉝ 金继登《典故纪闻》卷二：“太祖一日罢朝，坐东阁，召诸武臣，谕之曰：‘尔等退朝之暇，亦尝亲近儒生乎？往在战阵之间，提兵御敌，以勇敢为先，以战斗为能，以必胜为功。今居闲无事，勇力无所施，常与儒生讲求古之名将成功立业之后，事君有道，持身有礼，谦让不伐，能保全功名者何人，骄淫奢侈暴横不法不能保全始终者何人。常以此为鉴戒，择其善者而从之，则可与古之贤将并矣。’”又卷五：“太祖以功臣之家不循礼，往往奢侈自纵，以致覆亡，虽屡加戒飭，终莫之省。乃命翰林儒臣取唐宋旧制及国初以来所定礼仪，参酌损益，编类成书。凡勋旧之家，坟墓碑碣丈尺，房屋间架，及食禄之家货殖禁例，皆有定制。命曰：‘稽古定制，颂功臣之家，俾遵行之。’”所谓“亲近儒生”以及命“翰林儒臣”定制抑功臣，都体现出由功臣政治向贤臣政治转变的倾向。

能吏寻常见，
公廉第一难。
只从明府到，
人信有清官。

元好问：《薛明
府去思口号》

第10章 清官迷信的历史影响

清，是中国传统意识中理想政治品格的基本特征之一。

《尚书·尧典》说：“夙夜惟寅，直哉惟清。”《易·豫》：“圣人以顺助，则刑罚清而民服。”《论语·公冶长》说，子张问孔子：“崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之，至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之，之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”孔子回答说：“清矣。”又问：“仁矣乎？”孔子说：“未知，焉得仁？”对于荒乱之政，不惜弃家财而远避之。这种政治态度，孔子赞誉为“清”。所谓“清”虽然没有达到“仁”的境界，但也是世人景仰的盛德高行。

于是，史书中可以频繁地看到对于“清淳”^①、“清真”^②、“清介”^③、“清白”^④、“清公”^⑤、“清廉”^⑥等政治品德的赞颂。政治风格清高纯美，被称作“清尚”^⑦、“清节”^⑧、“清德”^⑨、“清操”^⑩。德行如此高洁的人，被誉为“清士”^⑪、“清人”^⑫，若举步仕途而有政治成就，则称作“清绩”^⑬、“清政”^⑭，因此获得“清官”的高名。

清官的政治品行，一般以清正、清明、清廉为主要特征，也就是公正、开明、廉洁。这几乎是各种不同的政治形态下站在不

同政治立场的人们所共同给予肯定的政治标范。不过，处于社会底层的受压迫民众可能对于清官怀有更真诚的崇敬。他们在政治权力方面的彻底的贫贱，致使他们渴望较为和缓的清官政治。而温良谦恭的民族传统心理所导致的抗争意识的薄弱，也使得他们把维护其最低政治权利的幻想，寄托在清官的作用上。

清官行政，历来被看作非理想政治形态的一种补充，在某些历史条件下，也是有益于纠正种种政治弊病的一种调节方式。然而，通过政治史的总体观察，人们发现，真正的清官确实只是凤毛麟角，其突出的历史作用，一方面是树立了一种政治典范，另一方面则在于即使在政治最腐恶的年代，也足以造成犹如鲁迅在小说《白光》中说到的在“朝笏一般黑黢黢的挺立着”的黑山前面那“浩大闪烁的白光”^⑮。

清官政治的致幻作用表现出深远的历史影响。无论在任何一代王朝的盛世以及末世，民间政治意识中对于清官的崇敬心理和期待心理，都是规定当时政治形势的重要因素之一。

清官迷信的历史影响，无疑也是中国传统政治文化值得特别重视的特色之一。

一 清官迷信：民间最普遍的传统政治意识

中国民间历来有自发议政的传统，其中包括对于行政人员品行与政绩的评判。

周厉王时，邵公有“防民之口，甚于防川”的政见^⑯。郑国也有子产不毁乡校的故事^⑰。开明的政治家对于这种民间政治舆论并不简单禁止，而加以巧妙的利用，借以作为修正政策的镜鉴。有的帝王还专设“诽谤之木”以吸引批评，据说后来的华表，就是由“诽谤之木”演化而成^⑱。东汉时，知识分子中有定期品评政治人物的风习，《后汉书·许劭传》称之为“月旦评”。“月旦评”除了褒贬品学而外，也多有对政治行为的评论。

于是对于官员的政行，有了清浊之辨。

齐桓公向管仲请教何以置吏，管仲的回答中说到“清洁于货”这一政治条件^{①9}。陈奇猷解释说：“清洁于货，谓不贪污财货也。”《韩非子》记述的这段文字与《管子·小匡》略同，《管子》中却没有“清洁于货”的文句。大约清廉这一政治条件，是在经济发展到一定阶段后方才受到重视的。《韩非子·奸劫弑臣》强调要让百官之吏明确必须“以清廉事上而求安”，“以清廉方正奉法”的道理，“安危之道若此其明也，左右安能以虚言惑主，而百官安敢以贪渔下？是以臣得陈其忠而不弊，下得守其职而不怨，此管仲之所以治齐，而商君之所以强秦也。”当时评价官吏的品行，也已经出现了“清洁之吏”的说法^{②0}。《论衡·累害》说到所谓“清正之仕”，并且指出：

将吏异好，清浊殊操。清吏增郁郁之白，举涓涓之言，浊吏怀恚恨，徐求其过，因纤微之谤，被以罪罚。

对于所谓“清吏”，历代史家及政治学者赞颂不绝。《后汉书·宣张二王杜郭吴承郑赵列传》赞：“宣、郑、二王，奉身清方。”《后汉书·陈球传》：“以廉干知名，在朝清忠。”《北史·崔伯谦传》：“清直奉公，真良佐也。”

《史记·滑稽列传》中，称孙叔敖为“廉吏”。《后汉书·杨震传》则称杨震为“清白吏”。隋唐人又称其为“清吏”。《隋书·侯莫陈颖传》：“时朝廷以岭南刺史、县令多贪鄙，蛮夷怨叛，妙简清吏以镇抚之，于是征颖入朝。”《旧唐书·杜暹传》：“补婺州参军，秩满将归，州吏以纸万余张以赠之，暹惟受一百，余悉还之。时州僚别者，见而叹曰：‘昔清吏受一大钱，复何异也！’俄授郑尉，复以清节见知。”当时又有“清良吏”、“清流宰”、“清平官”诸称。《新唐书·张柬之传》：“增嵩屯兵，择清良吏以统之。”^{②1}李朝威《柳毅传》：“父名浩，常为清流宰。”元稹《连昌宫词》：“长官清平太守好，拣选皆言由相公。”宋代还曾有“清白宰相”之称^{②2}。生活在13世纪的诗人元好问作《薛明府去思口号》诗：“能

吏寻常见，公廉第一难。只从明府到，人信有清官。”大约在这一时期，已经开始正式通用“清官”一称。元代李行道《灰阑记》杂剧：

我这衙门里问事，真个官清法正，件件依条律的。还有那个清官，清如我老爷的。

“清官”，逐渐成为广大民众普遍承认与支持的政治权力的代表。

《三国志·魏书·李通传》注引王隐《晋书》：“（李）秉尝答司马文王问，因以为《家诫》曰：‘昔侍坐于先帝，时有三长吏俱见。临辞出，上曰：为官者当清，当慎，当勤，修此三者，何患不治乎？……又问曰：必不得已，于斯三者何先？或对曰：清固为本。’”宋人吕本中在《官箴》中也提出：“当官之法，唯有三事：曰清，曰慎，曰勤。知此三者，可以保禄位，可以远耻辱，可以得上之知，可以得下之援。”强调“清”是官吏必须给予第一位的重视的最重要的政治准则。赵翼《陔余丛考》卷二七“清慎勤匾”说，“各衙署讼堂多书‘清慎勤’三字作匾额”，所本即李秉《家诫》。这一方面说明“清”往往被作为标榜公正开明的宣传手段，另一方面也透露出民间对“清”的崇敬已经形成足以影响政治活动家基本行为倾向的强大的心理力量。

我们以宋、明两代最著名的清官包拯、海瑞为例，可以分析当时清官迷信在民众心理中的深刻影响。

宋仁宗时，包拯由江宁府召权知开封府，迁右司郎中。《宋史·包拯传》记载：“拯立朝刚毅，贵戚宦官为之敛手，闻者皆惮之。人以包拯笑比黄河清，童稚妇女，亦知其名，呼曰‘包待制’。京师为之语曰：‘关节不到，有阎罗包老。’”周密《癸辛杂识》说，开封府题名，独包拯姓名为人所指，“指痕甚深”。

《明史·海瑞传》说，海瑞“抚吴甫半岁，小民闻当去，号泣载道，家绘像祀之”。去世时，“小民罢市，丧出江上，白衣冠送者夹岸，酹而哭者，百里不绝”。梁云龙《海忠介公行状》说，“公所莅咸口碑尸祝，所至皆争道塞途，瞻望之，处留都时，有不

识姓名远方老者，求供帚除一月二月去，又有相率求貌公像以去”，士大夫中也有“焚香事公，每事必卜”者。张萱《疑耀》说：海瑞“入京之日，黄童白叟，填溢街巷以观公。凡乡民适其第者，必求一见，踵相接也。”“乡民叩首言无事，愿一见海爷颜貌耳。自朝至暮不少休。及卒于官，人争画其像，画士亦多致厚资。还槎之日，老幼提携顶炉香，夹道呼海爷爷，号泣如丧考妣。倾城皆至舟次，罢市数日。今江南郡邑相传公已为神。”

清官的形象，凝聚着民众对理想政治的向往，甚至往往成为自己生存希望的象征，于是终于幻化为民间政治信仰中高大的“神”。

这就是清官迷信。

《续夷坚志》里有这样一则故事：世俗传包拯以正直主东岳速报司。山野小民，无不知者。太安界有一被劫掠女子颇有姿色，娼家欲高价买之，女子守死不从，主家贪财，严加逼迫，邻里虽同情而不能救。里中有一巫女，悄悄对人说：“我能救此女子脱险，嫁与良人。”于是来到主家，闭目吁气，屈伸良久，作神降之态，少顷瞑目咄咄，呼主人出，大骂之。主人具香火俯伏请罪，问何处触犯尊神。巫女又大骂：“我速报司也！汝何敢以我孙女为娼？限汝十日，不嫁之良家，吾灭汝门矣！”主者百拜谢罪，不数日嫁之。

“山野小民”都把驱除邪恶、伸张正义的希望，寄托在清官的神力上。

人们甚至称清官为“青天”。明代况钟任苏州知府，廉明公正，人称之为“况青天”^②。所谓“青天大老爷”，成为最通行的对清官的颂辞。可见，清官在民众心目中，已经具有可与最受尊崇的“天”相比列的地位。

在以往关于清官的讨论中，有人将清官与正史中所谓“循吏”、“良吏”相比拟。这种比拟其实是不妥当的。循吏、良吏，是最高统治集团奖掖表彰的模范官吏，其主要特征是忠于职守，行

政有效。《史记·太史公自序》：“奉法循理之吏，不伐功矜能，百姓无称，亦无过行，作《循吏列传》第五十九。”司马迁所说的“循吏”，虽然也有如子产者，“治郑二十六年而死，丁壮号哭，老人儿啼”^②，然而他强调的主要是“奉法循理”的一面，其政治标准是“百姓无称，亦无过行”，而清官则在民间享有盛誉。“清官”称誉本身，已经体现出民心的倾向，体现出社会舆论的力量。与循吏、良吏受到官方的肯定不同，清官的政治影响几乎完全是民间促成的。包拯死后，“赠礼部尚书，谥孝肃”^③。海瑞死后，“赠太子太保，谥忠介”^④。官方对清官的评价，仍然要纳入忠、孝这种封建政治道德的框架，与民众的尺度是并不相同的。

何良俊《四友斋丛说》卷一三写道：“海刚峰不怕死，不要钱，不吐刚茹柔，真是铮铮一汉子！”所称颂的或许是不同阶层共同推崇的政治道德。然而接着他又批评道：“但只是有些风颠，又寡深识，动辄要煞癩，殊无士大夫之风耳。”他还指责“海刚峰第一不知体。既做巡抚，钱粮是其职业。岂有到任之后，不问丈田均粮，不清查粮里侵收，却去管闲事。”可见清官最终往往为上层社会所不容，就是因为他们站在接近民众的立场上。“海刚峰之意无非为民”，正是这种政治品质，使得清官迷信得以形成。

清官的作用，销减着专制政治的历史恶迹。实际上在专制政治时代，清官迷信始终表现出广泛的社会影响。大约专制愈烈，清官迷信的表现也愈突出。

清官的作用，也销减着腐败政治的历史恶迹。对清官的景仰和期待，在政治腐败时期尤其殷切而炽盛。

60年代，历史学界就清官问题曾经展开热烈的讨论。否定清官在历史上的进步作用，断定“清官不清”，甚至认为“清官比贪官更坏”的观点，一度据有优势。这种武断的结论当然不能丝毫削弱“清官迷信”这种遗存至今的传统政治意识的影响。1976年以后，又有一些学者著文反对对清官的彻底否定，肯定历史上确实存在清官，清官“清廉不苟”，“持法平慎”，多少减轻了一些人

民的痛苦，多少在一定程度上推动了生产的发展。

然而，讨论似乎并没有涉及到这样一个重要方面：为什么少数“清官”会在政治生活中形成广泛的政治影响，为什么数千年来对“清官”的尊崇久盛不衰，成为中国民间最普遍的传统政治意识的“清官迷信”的基础与渊源究竟是什么？

二 清官政治的神话与现实

鲁迅在《中国人失掉自信心了吗》一文中曾经说过：

我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人，……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓“正史”，也往往掩不住他们的光耀，这就是中国的脊梁。

鲁迅是从理想与行为的正义性上肯定其“光耀”，赞颂支持着中国民族精神的“脊梁”的。其实，“正史”中“埋头苦干”、“拼命硬干”、“为民请命”、“舍身求法的人”，其形象又何尝不是在民众观念中支持着中国政治的合理性的“脊梁”呢？

善良的百姓总是深怀着“清官”的幻想期待新任官吏施行德政，而一旦他们现露贪虐昏庸的恶迹，就又怀着同样的幻想期待职位更高、权力更大的官僚惩治贪官，并且再一次热切地期待着新任的“清官”临政，如此往复，世代无穷。

即使在所有的幻想都被打破，最后奋起反抗黑暗政治时，清官迷信依然难以根除。《九朝编年备要》中有这样的记载，方腊起义军攻陷休宁，逮捕了知县麴嗣复。嗣复大骂起义军，起义军不但没有杀他，反而表露敬仰之情，说道：“我休宁人也，公宰邑有善政，前后官无及公者，我忍杀公乎？”

晚清一位学者刘鹗在《老残游记》第16回中，提出“清官尤可恨”的见解：“脏官可恨，人人知之；清官尤可恨，人多不知。盖脏官自知有病，不敢公然为非；清官则自以为不要钱，无所不可，刚愎自用，小则杀人，大则误国。吾人亲自所见，不知凡几

矣。”语虽不无偏执之嫌，然而却指出了清官政治毕竟不能脱离封建体制的主根，仍然要表现出专断的特征。但是人们世世代代却以此为满足，尽管政治史中不乏“小则杀人，大则误国”的事例，仍然把全部政治理想，寄托在清官政治的神话中。

只要清醒地看历史，自然就会注意到历史现实总是一次次把这一神话打得粉碎。

首先，所谓“清官”在封建政体的浩荡浊流中绝对无力扭转专横腐恶的大趋势。顾炎武曾经指出，官吏贪污的风气，已是“胶固于人心而不可去”^⑳。毛泽东也说过，“在土豪劣绅霸占权力的县，无论什么人去做知事，几乎都是贪官污吏”^㉑。与脏官、昏官相比较，清官不过千万分之一^㉒，其力量并不足以在黑暗政治中投射光明。

其次，所谓“清官”也绝不可能超越封建法统给予民众更多的政治权利。清官作为封建官吏道德行为的典范，更自觉更忠实地维护着封建政治体制。他们彻底地为最高权力集团的利益工作，在贯彻执行其指令时往往表现出更高的行政效能。从历史上看，清官未必不酷吏，他们在本质上是封建政治秩序更可靠的支柱，在政治斗争的关键时刻，他们往往成为民众更为坚定的对立力量。

第三，所谓“清官”的许多事迹难免有虚美增饰的成分。人们对清官的热切渴望，使得传说中的清官的事迹经过了一次次理想化的加工。在狂热崇拜的情感的作用下，人们还往往只是片面地夸大其“清正”的一面，对于其迎附世风，与官场鬼域相共的黑暗的一面，甚至视而不见。

清官迷信，是民众在政治上力量微弱的表现。

在长期的专制制度下，下层民众不具有决定政治方向、影响政治进程的能力。中国古代有政由天子的时代，有政由诸侯的时代，有政由权臣的时代，却绝无政由庶人的时代。虽然儒家经典承认“民者君之本也”^㉓，“民为贵，社稷次之，君为轻”^㉔，然而统治者总是认为“民未知义”、“民未知信”、“民未知礼”^㉕，缺乏

参与行政的素质。由于长期被排除于政治活动之外，下层民众于是只得把自己的政治理想、政治要求，全盘寄托于“清官”的政治活动之中。民众甚至无权选择清官与贪官，无权影响其进退，至多攀车塞道，试图挽留^③。歌颂清官的民谣，有时也可以曲折地发生效用，然而握有决定权的，其实是高级官僚或者皇帝。民众对清官的尊崇，按照《汉书·循吏传》的说法，叫作“所居民富，所去见思，生有荣号，死见奉祀”。特别是所谓“所去见思”与“死见奉祀”，尤其可以体现民众政治上的无力。子产死，“丁壮号哭，老人儿啼”。《后汉书·循吏列传·王涣》说，王涣任温令，“境内清夷，商人露宿于道”，后迁为洛阳令，“以平正居身，得宽猛之宜。其冤嫌久识，历政所不断，法理所难平者，莫不曲尽情诈，压塞群疑”，于是“京师称叹”。病卒后，“百姓市道莫不咨嗟，男女老壮皆相与赋敛，致奠醊以千数”，“涣丧西归，道经弘农，民庶皆设槃桉于路”，“民思其德，为立祠安阳亭西，每食辄弦歌而荐之。”诸葛亮去世后，“所在各求为立庙”，百姓“因时节私祭于道陌上^④，数十年后，仍“国人歌思，如周人之思召公也”^⑤。明代被称为“况青天”的清官况钟死后、也引起同样的情感震动，“吏民聚哭，为立祠”^⑥。海瑞死后，百姓“白衣冠送者夹岸”，“号泣如丧考妣”。直到近世，这种情形依然是中国政治生活中特别引人注目的文化现象，往往给人留下刻骨铭心的精神印迹。可是人们从这种凄切悲怆的政治情绪中，最突出地感受到的是一种对政治前景无能为力的哀怨。

清官迷信，还意味着自卑自弱意识的强化，意味着对合理的政治权利的自我放弃。

《商君书》有“弱民”篇，其中论述了为历代统治者所遵行的政治原则——弱民。鼓吹“民弱国强；民强国弱”，并且特别强调民之强弱与官僚地位的关系：民“弱则尊官”，“民有私荣，则贱列卑官”。对清官的盲目崇拜的基础，当然是人格的自我压抑。把政治生活中的一切希望，都寄托在清官的政行上，于是只是消

极地期待，不可能再有任何积极的作为了。对改进政治形态、推进政治进程的权力的自我放弃，为数千年暴君与酷吏的横行提供了条件。《韩非子·亡征》说：“官吏弱而人民桀，如此则国躁，国躁者，可亡也。”可能因此“亡”的，当然是专制制度。

清官迷信，最终体现出我们民族文化缺乏民主传统的特质。

科恩在《论民主》一书中指出：“为了免于常出错误，为了必要时可迅速挽回有害的影响，被选出的官员的公职行为与决定必须由公众经常加以评论。”且不说官员应当民主地选出，就是已经在任的官员，清官迷信就已严重限制了对其应有的监督与批评。科恩说：

有的人自然会这样设想：“他们”——这些官员——都是有名望、受尊重的人，最有资格对重大问题作出判断，他们的决定是无需怀疑的。前提是合理的，但不能得出这样的结论。领导人的判断应当得到尊重，但也应加以怀疑，否则，公众就会失去对公职人员的控制，随之也会失去公众应有的不间断的最后决定权。^②

与对一般官吏的“畏”不同，民众对清官怀有真诚的“敬”。然而仅仅基于这种“敬”就放弃“对公职人员的控制”，放弃“公众应有的不间断的最后决定权”，显然是非理性的、反民主的谬误。可是这种情形却与中国的政治传统完全切合。在中国传统政治观念中，清官，是“把那为官事都参透”的全能政治家，清官临政，百姓“就是拨云见日，昏镜重磨”。清官戏中常见到的“须与孩儿每做主咱”的央告^③，就分明透露出在专制政治面前的奴性心理。正是这种心理，构成了专制政治得以存在的重要的观念基础。马克思曾经说：“君主政体的原则总的说来就是轻视人，蔑视人，使人不成其为人；而孟德斯鸠认为君主政体的原则是荣誉，他完全错了。他竭力在君主政体、专制制度和暴政三者之间找区别，力图逃出困境；但是这一切都是同一概念的不同说法，它们至多只能指出在同一原则下习惯上有所不同罢了。哪里君主制的原则占优势，哪里的人就占少数；哪里君主制的原则是天经地义的，哪里

就根本没有人了。”^⑨清官政治与脏官政治，其实也“都是同一概念的不同说法，它们至多只能指出在同一原则下习惯上有所不同罢了”。只要是封建政治，本质上都是专制的、反民主的，都导致人性的泯灭。而狂热的清官迷信，意味着对自在且自为的“人”的品格的自我毁灭。

- ① 《后汉书·朱穆传》：“更选海内清淳之士，明达国体者，以补其处。”
- ② 《世说新语·赏誉上》：“清真寡欲，万物不能移也。”《宋书·周续之传》：“清真贞素，思学钩深。”
- ③ 鱼豢《魏略》有《清介传》。《宋书·王僧绰传》：“从兄微，清介士也。”
- ④ 《庄子·渔父》：“能不胜任，官事不治，行不清白，群下荒怠，功美不有，爵禄不持，大夫之忧也。”《东观汉记·高翊传》：“在朝以清白方正称。”
- ⑤ 《三国志·魏书·毛玠传》：“少为县吏，以清公称。”
- ⑥ 《庄子·说剑》：“诸侯之剑，以知勇士为锋，以清廉士为镞，以贤良士为脊，以忠圣士为镞，以豪桀士为夹。”
- ⑦ 《三国志·蜀书·杨戏传》：“尚书清尚，敕行整身。抗志存义，味览典文。倚其高风，好侔古人。”
- ⑧ 《汉书·王贡两龚鲍传》赞：“春秋列国卿大夫及至汉兴将相名臣，怀禄耽宠以失其世者多矣！是故清节之士，于是为贵。”
- ⑨ 《后汉书·杨彪传》：“杨公四世清德，海内所瞻。”又《朱穆传》：“穆前在冀州，所辟用皆清德长者。”
- ⑩ 《后汉书·高翊传》：“（翊）以信行清操知名。”又《尹勋传》：“独持清操。”
- ⑪ 《史记·伯夷列传》：“举世混浊，清士乃见。”
- ⑫ 刘向《关尹子序》：“寂世清人，能重爱黄老，清静不可阙。”
- ⑬ 《后汉书·陈蕃传》：“时李膺为青州刺史，名有威政，属城闻风，皆自引去，蕃独以清绩留。”
- ⑭ 《新唐书·尹思贞传》：“思贞前后为刺史十三郡，其政皆以清最闻。”
- ⑮ 鲁迅：《呐喊·白光》。
- ⑯ 《国语·周语上》：“厉王虐，国人谤王。邵公告曰：‘民不堪命矣！’王怒，得卫巫，使监谤者，以告，则杀之。国人莫敢言，道路以目。王喜，告邵公曰：‘吾能弭谤矣，乃不敢言。’邵公曰，是障之也。防民之口，甚于防川。川壅而溃，伤人必多，民亦如之。是故为川者决之使导，为民者宣之使言。”

- ①7 《左传·襄公三十一年》：“郑人遵于乡校，以论执政。然明谓子产曰：‘毁乡校，何如？’子产曰：‘何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？’”
- ①8 崔豹《古今注下·答问释义》。
- ①9 《韩非子·外储说左下》。
- ②0 《韩非子·八说》。
- ②1 《旧唐书·张柬之传》：“增诸府兵选，择清良宰牧以统理之。”
- ②2 《渊鉴类函·设官部·宰相》：“宋庆历中，杜衍为相，苞苴货殖，不敢到门，时号清白宰相。”
- ②3 刘昌：《悬笥琐探摘抄》；都穆：《都公谭纂》上。
- ②4 《史记·循吏列传》：子产“治郑二十六年而死，丁壮号哭，老人儿啼，曰：‘子产去我死乎！民将安归？’”
- ②5 《宋史·包拯传》。
- ②6 《明史·海瑞传》。
- ②7 顾炎武：《日知录·俸禄》。
- ②8 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》第1卷第31页。
- ②9 李曰华在《从阶级本性看清官》（《学术研究》1966年3期）一文中分析，明代地方官约3万人，而清官数目，在《明史》卷二八一《循吏传》和卷一六一未标循吏传的循吏传中，略计170人左右，“加上散见其他各卷的，估计至多亦不能上250人。有明一代，275年，平均每年不到1人。3万人中仅一人，真是少数！”而贪官，则“滔滔者天下皆是！”
- ③0 《谷梁传·桓公十四年》，《左传·僖公二十六年》。
- ③1 《孟子·尽心下》。
- ③2 《左传·僖公二十七年》。
- ③3 《后汉书·循吏列传·孟尝》：“以病自上，被征当还，吏民攀车请之，尝既不得进，乃载乡民船夜遁去。”又《循吏列传·刘宠》：“以仁惠为吏民所爱。母疾，弃官去。百姓将送塞道，车不得进，乃轻服遁归。”
- ③4 《三国志·蜀书·诸葛亮传》注引《襄阳记》。
- ③5 《三国志·蜀书·诸葛亮传》注引《袁子》。
- ③6 《明史·况钟传》。
- ③7 科恩：《论民主》，商务印书馆1988年，第180页。
- ③8 元人杂剧《陈州糶米》。
- ③9 马克思：《摘自“德法年鉴”的书信》，《马克思恩格斯全集》第1卷第411页。

神也者，变化之极，妙
万物而为言，不可以形诘
者也，故曰“阴阳不测”。

《易·系辞上》

韩康伯注

第 11 章

神道设教而天下服

1821 年出版的黑格尔《法哲学原理》一书，表明作者的政治思想在封建反动势力的影响下转向保守。黑格尔在这部著作中提出，国家是“神自身在地上的行进”，他要求“人们必须崇敬国家，把它看作地上的神物”。

所有专制政权都十分注重通过对政治权力的神化来增强其权威性。中国古代的政治学者甚至早在 2 千多年以前就提出了所谓“神道设教”的政治思想。《易·观》：

观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣！

王弼注：“统说观之为道，不以刑制使物，而以观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时，而四时不忒；不见圣人使百姓，而百姓自服也。”孔颖达疏：“神道者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之神道。”“‘圣人以神道设教而天下服矣’者，此明圣人用此天之神道以观设教而天下服矣。天既不言而行，不为而成，圣人法则天之神道，本身自行善垂化于人，不假言语教戒，不须威刑恐逼，在下自然观化服从，故云‘天下服’矣。”朱骏声《六十四卦经解》进一步强调了“以神道设教”利用神权加强政治统治的主旨：“王道可观，在于祭祀”，“君德有威容之貌，诚敬内充，斋庄之容，颀颀外见，则与祭者皆观感而

化矣，使民如承大祭，不动而敬；不言而信。”与《周易》成书年代更近的汉代人，更明确指出其原意是假托鬼神之道以治人。《后汉书·隗嚣传》：“（方）望至，说嚣曰：‘足下欲承天顺民，辅汉而起，宜急立高庙，称臣奉祠，所谓神道设教，求助人神者也。’”

《易·系辞上》：“阴阳不测之谓神。”韩康伯注：“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诘者也，故曰‘阴阳不测’。”不断通过对政治权力的神秘化盛饰来强化政治迷信，增益其权威性，借助神力，自欺欺人，从而令“天下服”，这也是中国传统政治文化的突出特色之一。

一 星气之书的政治内涵

中国古代典籍中保存有世界最丰富最精确的天文现象观测记录。公元16世纪以前中国天文学的这一领先地位，是世界公认的。

中国历史上的日食记录，有约1100次之多。商代的甲骨文中已经可以看到这样的内容：

癸酉贞日夕又食，佳若？癸酉贞日夕又食，非若？^①

意思是说：癸酉日占，黄昏有日食，是吉利的吗？癸酉日占，黄昏有日食，是不吉利的吗？汉代日食的观测记录，已经详尽到日食时太阳的方向、初亏和复圆的时刻以及亏起方向。例如：“征和四年八月辛酉晦，日有食之，不尽如钩，在亢二度；晡时食从西北，日下晡时复。”^②关于彗星以及和彗星相联系的流星雨，史籍中也有丰富的记录。现在世界公认最早的太阳黑子记录是《汉书·五行志下之下》中所谓：“（成帝河平元年）三月乙未，日出黄，有黑气大如钱，居日中央。”与太阳黑子活动有联系的极光现象，当时也有明确的记录，《汉书·天文志》：“孝成建始元年九月戊子，有流星出文昌，色白，光烛地，长可四丈，大一围，动摇如龙蛇形。有顷，长可五六丈，大四围所，诘折委曲，贯紫宫西，在斗西北子亥间。后诘如环，北方不合，留一刻所。”

中国古代天文学的成就，还体现在天象观测仪器的制作以及星图、星表的编制上。汉武帝颁定太初历前后，落下闳改进了浑仪，并以此重新测量了二十八宿的距度。汉宣帝时，耿寿昌用铜材制成用以演示天象的仪器——浑象。东汉时，张衡还制成了水运浑象。大约在西周时期，已经将太阳和月亮所经天区的恒星分为二十八宿。战国时，甘德著《天文星占》八卷，石申著《天文》八卷，分别记载了许多恒星的位置，这是世界上最早的星表。《晋书·天文志》记载，孙吴、西晋的太史令陈卓综合前人的认识，“总甘、石、巫咸三家所著星图”，绘制了圆型盖天式星图，图中收有 283 官，1464 星。洛阳西汉壁画墓以及山西平陆枣园村东汉墓中，都曾发现汉代的星图^③。

中国古代在气象学方面也有引人注目的成就。殷墟甲骨文中，已经多有占问阴晴雨雪的卜辞。在春秋战国时期的文献中，已经可以了解当时二十四节气的确定，分至启闭定期风云的记录和对桃李开花、候鸟往来的观察。《吕氏春秋》、《夏小正》、《礼记·月令》等，是世界上最早讲物候的几本书。自西汉以后，关于特殊的气候，如大旱、大水、大寒、霜、雪、冰、雹等记载不但继续增加，而且记录的地域范围也不断扩大。除了观测范围的推广和深入以外，在气象仪器的创造和应用，各种天气现象的理论解释等方面，也体现出气象学的发展。直到明代以前，中国人在气象学方面的认识，许多地方都是超越西洋各国的。

在《史记·天官书》中，天文和气象是混为一谈的，其规律称作“天数”，其异象称作“天变”。

不能否认，中国古代天文学与气象学的发展，与它们为政治权力服务的特殊功用有关。气象学的早期发展当然直接与农业经济的进步相联系，可是因天时影响，“岁熟”、“有年”都被看作天神对于现政权的佑护，而水、旱、风、雹等天灾导致的“岁饥”，都被看作天神对于现政权的惩戒。

《史记·天官书》司马贞《索隐》解释“天官”二字时说：

“天文有五官。官者，星官也。星座有尊卑，若人之官曹列位，故曰天官。”天文实际上与人文相应。《史记·天官书》中这样记述天星中的至尊：

中官天极星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子属。后句四星，末大星正妃，余三星后官之属也。环之匡卫十二星，藩臣。皆曰紫官。

而“北斗七星，所谓‘旋、玑、玉衡以齐七政’”^④，“斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”紫宫“后六星绝汉抵营室，曰阁道”。秦始皇营建宫庙，就仿象天上星列，“焉作信宫渭南，已更命信宫为极庙，象天极”，又“为复道，自阿房渡渭，属之咸阳，以象天极阁道绝汉抵营室也”^⑤。汉长安城的设计规划，也有人认为是仿象星斗，于是称其为“斗城”^⑥。

按照《汉书·天文志》的说法，所谓“天变”者，都是人文现象的反映，“其本在地，而上发于天”：

凡天文在图籍昭昭可知者，经星常宿中外官凡百一十八名，积数七百八十三星，皆有州国官物类之象。其伏见蚤晚，邪正存亡，虚实阏隘，及五星所行，合散犯守，陵历斗食，彗孛飞流，日月薄食，晕适背穴，抱珥虹蜺，迅雷风祲，怪云变气：此皆阴阳之精，其本在地，而上发于天者也。

天象可以警示政治之失：

政失于此，则变见于彼，犹景之象形，乡之应声。是以明君睹之而寤，伤身正事，思其咎谢，则祸除而福至，自然之符也。

天变与世间政事相应，就象影之象形，响之应声。政治家观星望气，可以及时纠正政治的失误。

所谓“天垂象，见吉凶，圣人象之”^⑦，“天垂象”，“取法于天”，“天垂象”，“圣人则之”^⑧，并非仅仅指据天象修正政治的情形，史籍中更多见的是依据天象进行政治预测的大量事例。

例如，《汉书·天文志》中就有这样的记述：

孝惠二年，天开东北，广十余丈，长十余丈。地动，阴有余；天

裂，阳不足；皆下盛强将害上之变也。其后有吕氏之乱。

（孝武建元）六年，荧惑守舆鬼。占曰：“为火变，有丧。”是岁高祖有火灾，窦太后崩。

元鼎中，荧惑守南斗。占曰：“荧惑所守，为乱贼丧兵；守之久，其国绝祀。南斗，越分也。”其后越相吕嘉杀其王及太后，汉兵诛之，灭其国。

太初中，星孛于招摇。《星传》曰：“客星守招摇，蛮夷有乱，民死君。”其后汉兵击大宛，斩其王。招摇，远夷之分也。

（孝昭元平元年）三月丙戌，流星出翼、轸东北，干太微，入紫宫。始出小，且入大，有光。入有顷，声如雷，三鸣止。占曰：“流星入紫宫，天下大凶。”其四月癸未，宫车晏驾。

（孝宣）黄龙元年三月，客星居王梁东北可九尺，长丈余，西指，出圜道间，至紫宫。其十二月，宫车晏驾。

（孝成）绥和元年正月辛未，有流星从东南入北斗，长数十丈，二刻所息。占曰：“大臣有系者。”其年十一月庚子，定陵侯淳于长坐执左道下狱死。

上文说到的孝成建始元年九月戊子关于极光现象的记录：“有流星出文昌，色白，光烛地”，占曰：“文昌为上将贵相。”相应的政治现象是：“是时帝舅王凤为大将军，其后宣帝舅子王商为丞相，皆贵重任政。凤妒商，谮而罢之。商自杀，亲属皆废黜。”

在当时人看来，天变的启示，“未有不先形见而应随之者也。”^⑨天文占、气象占作为占验政治前途的一种方技，也成为政治学术中备受宠用的一流。司马迁说：“星气之书，多杂糺祥，不经；推其文，考其应，不殊。”^⑩帝王往往虽内心仍半信半疑，表面上却不得不对“候星者”、“望气者”^⑪虔诚敬事。除了“公车方士、太史治星望气”^⑫之外，从事政治预测的专业人员“候星者”、“望气者”们的意见对于政治决策有重要的影响。

长沙马王堆汉墓出土的帛书《五星占》和《天文气象杂占》，应当就是司马迁所谓“星气之书”的实物遗存。《五星占》占文部分保存了甘氏和石氏天文书的一部分，末尾列出了从秦始皇元年

到汉文帝三年70年间木星、土星和金星的位置，并描述了三颗行星在这一会合周期内的动态^⑬。《天文气象杂占》，内容用以从天文、气象占验吉凶，大致可分云、气、星、彗四个方面^⑭。其中占文多涉及军事，如：

云如此，战胜。

口口又（有）兵车至。

天觉出，天下起兵而无成，十岁乃已。

军兴，大败。

攻城入之。

是是蒿彗，兵起，军几（饥）。

围邦见日月军（晕）中有白云出，城降，兵不用。

九月上丙，候日旁见交赤云，下有兵起。

等等。也有关于国家政事的内容，例如：

天子立。

又（有）柏（霸）者。

又（有）王者。

不出一月，又（有）使至。

赤虹冬出，主口口不利人主。白虹出，邦君死之。

圣王出，霸。

贤人动。

白灌见，五日，邦有反者。

蒲彗，天下疾。

蒲彗星，邦疾，多死者。

是是竹彗，人主有死者。

小人代为王。

翟星，出日春见岁孰（熟），夏见旱，秋见水，冬见口。

邦君争立，唯日所当。

邦君得祀。

赤日黑日皆出，大盗得。

日有珥，邦君有行。有行而珥，行不成。

有云刺（刺）月，当者邦君式（弑）死。

赤日出，岁孰（熟）。

日出赤云口之，岁饥（饥）。

彗星出所，其邦亡。

等等。可见，候星望气之术服务的主要对象，是王、霸、邦君、贤人等政治活动家。

候星、望气之术由于可以预见政治兴亡，受到执政者的特别重视。传说远古掌管历时星象的官羲氏和氏^⑬，因失职未能及时预报星变竟被处以死刑。《尚书·胤征》：“乃季秋月朔，辰弗集于房，瞽秦鼓，鼗夫驰，庶人走。羲和尸厥官，罔闻知，昏迷于天象，以干先王之诛。政典云：先时者杀无赦，不及时者杀无赦。”明代律目中，也明确有“失占天象”条。不过，许多帝王对于候星望气亦未必深信。《史记·秦始皇本纪》：

秦法，不得兼方，不验，辄死。然候星气者至三百人，皆良士，畏忌讳谏，不敢直言其过。

这一方面透露出帝王内心的疑虑，一方面表明星气之学最终只能是现世政治权力驯良的仆从这一事实。

执政者往往都千方百计地利用对天变的解释来维护并力图扩大自己的政治权力。《汉书·天文志》记述，汉哀帝建平二年，“彗星出牵牛七十余日。传曰：‘彗所以除旧布新也。牵牛，日、月、五星所从起，历数之元，三正之始。彗而出之，改更之象也。其出久者，为其事大也。’其六月甲子，夏贺良等建言当改元易号，增漏刻。诏书改建平二年为太初元年，号曰陈圣刘太平皇帝，刻漏以百二十为度，”“其后卒有王莽篡国之祸。”据《汉书·李寻传》，“初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言‘汉家逢天地之大终，当更受命于天’”，并以此教授夏贺良等，夏贺良等于是向汉哀帝反复陈说“汉历中衰，当更受命”，“今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也”，在为王莽篡政进行政治准备的过程中，很可能也利用了彗星出现这一“改更之象”。另一方面，当对于天变的理解不利于执政者时，往往严加禁

绝。汉代称之为“左道”，唐代称之为“袄言”，执“左道”及造“袄言”者均处以极刑^①。于是史载有“术士妄谈禄命，陷于大戮”者^②。元世祖至元三年十一月，诏禁天文图讖等书^③。元英宗至治元年五月，因益都、胶州饥，霸州蝗，“太白犯鬼积尸气，太阴犯轩辕”，“太阴犯明堂”，又“濮州大饥”，于是“禁日者毋交通诸王、驸马，掌阴阳五科者毋泄占候”。六月又有“日有食之”，“泾州雨雹”，“太阴犯虚梁”，“滁州霖雨伤稼”，“太白经天”等天变，“仍禁妄言时政”。至治二年六月，“壬申，荧惑犯心。癸酉，申禁日者妄谈天象。”星变次日，就匆匆明令禁议天象^④。元泰定帝泰定二年正月，“辰星犯天鸡”，乃“禁后妃、诸王、驸马，毋通星术之士，非司天官不得妄言祸福”^⑤。显然，当发生按照传统理解不利于现行统治的天变时，最高统治者往往运用行政力量将天变的公布权和解释权牢牢握在自己手中，以免危及政权的安定。

二 讖纬迷信与神秘主义政治

讖，是假托神意的政治预言；纬，则以儒家经义附会人事吉凶祸福。讖纬，是讖语与纬书的合称。作为秦汉时代兴起的政治神学的标志，讖纬迷信也体现出中国传统政治文化的某些突出特征。

讖纬同作为中国传统思想之正统的儒学之间有相互沟通、相互融汇的关系。讖纬显著影响着中国封建王朝的政治生活，为封建皇权的合法性和封建王朝的法统提供了以神秘主义为内涵的理论依据。讖纬作为一种主要以社会下层为文化基础的思潮，在一定程度上长期影响和引导着极其广阔的社会层面上的民众心理，有时甚至也成为下层群众反抗现世皇权的一种思想武器。

有人认为，秦始皇时代所谓“楚虽三户，亡秦必楚”以及“亡秦者胡也”、“今年祖龙死”、“始皇帝死而地分”等等传言^⑥，就是见于史籍的年代较早的讖语。《史记·陈涉世家》说，陈胜吴广

起义起初也曾借助神权进行宣传鼓动：“丹书帛曰：‘陈胜王’，置人所罾鱼腹中，卒买鱼烹食，得鱼腹中书，固已怪之矣。又间令吴广之次所旁丛祠中，夜篝火，狐鸣呼曰：‘大楚兴，陈胜王’。卒皆夜惊恐。旦日，卒中往往语，皆指目陈胜。”汉高祖刘邦起义，也有夜经泽中斩蛇的故事。明人杨循吉说：“斩蛇事，沛公自托以神灵其身，而骇天下之愚夫妇耳。大虹、大霓、苍龙、赤龙、流火之乌、跃舟之鱼，皆所以兆帝王之兴起者，此斩蛇之计所由设也。”^{②③}刘邦即皇帝位后，有人就利用谶纬宣传所谓“汉为尧后”的说法，例如：

《尚书中候》：“尧之长子监明早死，不得立，监明之子封于刘。”^{②④}
“卯金刀帝出，复尧之常。”^{②⑤}

《诗含神雾》：“含始吞赤珠，刻曰玉英生汉皇，后赤龙感女媪，刘季兴也。”^{②⑥}

《春秋握成图》：“刘媪梦赤鸟如龙，戏己，生执嘉。”^{②⑦}

《帝王世纪》说：“汉昭灵后含始游洛池，有宝鸡衔赤珠出炫日，后吞之，生高祖。”颜师古则批评“皇甫谧等妄引谶记，好奇骋博”，“盖无取焉”。

《史记·封禅书》说，汉武帝时，有齐人公孙卿持札书，“其书不经”，自称“受此书申公”，“申公，齐人，与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书。曰：‘汉兴复当黄帝之时’。曰：‘汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。……’”大约在汉武帝之前，谶纬之学还基本处于“无书”的初级阶段。然而自此之后，“纬候稠叠”，“篇条滋蔓”，所谓“时历二汉，朱紫腾沸”^{②⑧}，形成谶纬盛炽一时的文化奇观。谶纬成为文化正统，甚至董仲舒这样的大儒也满身方士气息，被称作“神人大巫”^{②⑨}。

汉成帝时，河决东郡，泛滥兖豫四郡三十二县，没官民屋舍四万所。御史大夫尹忠以不忧职致河决，自杀。汉史案图纬，以为“当有能循禹之功”，于是在榑柯之资阳求之，得资中人王延世，征拜河堤谒者，治河，“三十六日堤防成，帝嘉之，改年曰‘河

平’，封延世关内侯，拜光禄大夫，仍赐黄金百斤。”^②于是伪作图讖谋取富贵形成风气。《汉书·王莽传上》：“梓潼人哀章学问长安，素无行，好为大言。见莽居摄，即作铜匱，为两检，署其一曰‘天帝行玺金匱图’，其一署曰‘赤帝行玺某传予黄帝金策书’。某者，高皇帝名也。书言王莽为真天子，皇太后如天命。”王莽“至高庙拜受金匱神嬪”，乘机下书宣布改制。哀章就封“国将，美新公”^③。王莽时，卜者王况为李焉作讖，有“荆楚当兴，李氏为辅”语^④，李通后来就利用这一讖语宣传“刘氏复起，李氏为辅”^⑤，鼓动刘秀起兵。刘秀平定天下后，李通以“布衣唱义，助成大业”而“特见亲重”，引拜为大司空^⑥。

利用讖纬思想取得最高政治权力的典型代表是王莽与刘秀。《汉书·王莽传上》这样记述王莽宣布改制时的虚伪表演：

莽至高庙拜受金匱神嬪。御王冠，谒太后，还坐未央宫前殿，下书曰：“予以不德，托于皇初祖考黄帝之后，皇始祖考虞帝之苗裔，而太皇太后之末属。皇天上帝隆显大佑，成命统序，符契图文，金匱策书，神明诏告，属予以天下兆民。赤帝汉氏高皇帝之灵，承天命，传国金策之书，予甚祗畏，敢不钦受！以戊辰直定，御王冠，即真天子位，定有天下之号曰‘新’。其改正朔，易服色，变牺牲，殊徽帜，异器制。以十二月朔癸酉为建国元年正月之朔，以鸡鸣为时。服色配德上黄，牺牲应正用白，使节之旄旛皆纯黄，其署曰‘新使五威节’，以承皇天上帝威命也。”借皇天上帝之威，宣示新皇朝统治的合法性。王莽在称假皇帝之前，就已经制造了十二道符命，又造丹书著石，文曰：“告安汉公莽为皇帝”。王莽及其亲信热衷于符讖的制作，还曾网罗天下通“图讖”的所谓“异能之士”，于是伎数之人，附以诡术，掀起了呼唤王莽“受命”代汉的舆论高潮。

东汉光武帝刘秀的崛起，也得力于讖纬迷信。王莽末年，有道士之士蔡少公颇学图讖，言：“刘秀当为天子”。有人说：“是国师公刘秀乎？”^⑦光武戏曰：“何用知非仆邪？”^⑧刘秀决意起兵，直接原因是“宛人李通等以图讖说”，而李通“初事刘歆，好星历讖记”^⑨。《后汉书·光武帝纪上》这样记述刘秀称帝经过：“行至郾，

光武先在长安时同舍生强华自关中奉《赤伏符》，曰：‘刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主’。群臣因复奏曰：‘受命之符，人应为大，万里合信，不议同情，周之白鱼，曷足比焉？今上无天子，海内淆乱，符瑞之应，昭然著闻，宜答天神，以塞群望。’光武于是命有司设坛场于鄗南千秋亭五成陌。六月己未，即皇帝位。”告天祝文中还说到民间流传的谶语的作用：“谶记曰：‘刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子。’秀犹固辞，至于再，至于三。群下金曰：‘皇天大命，不可稽留。’敢不敬承。”^⑧刘秀以谶纬兴，即位之后，似乎更崇信不疑，甚至用谶语来决定嫌疑^⑨。所以刘勰在《文心雕龙·正纬》中说：“至于光武之世，笃信斯术，风化所靡，学者比肩。沛献集纬以通经^⑩，曹褒撰谶以定礼^⑪，乖道谬典，亦已甚矣。”

《孔丛子·连丛子下》说：“今朝廷以下，四海之内，皆为章句内学。”内学，即谶纬之学。《后汉书·方术列传上》：“后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。”“自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣。”李贤注：“内学谓图谶之书也。其事秘密，故称内。”《后汉书·苏竟传》：“夫孔丘秘经为汉赤制，玄包幽室，文隐事明。”李贤注：“秘经，幽秘之经，即纬书也。”谶纬政治，往往是通过一种不光明的方式来达到不光明的目的，同时，又采取极力强化其神秘性的手法来增益其效应。所以范曄在分析其特点时指出：“斯道隐远，玄奥难原”，“或开末而抑其端，或曲辞以章其义，所谓‘民可使由之，不可使知之’。”^⑫

谶纬之隐秘，是与政治的非公开性与专制性相联系的。谶纬恰恰在大一统的专制主义政治逐渐健全的汉代兴起，绝不是偶然的。

谶纬，很容易成为阴谋政治的手段，当然也可以为反正统的政治活动家所利用。汉昭帝元凤三年，“泰山有大石自起立，上林有柳树枯僵，自起生”^⑬。眭弘“推《春秋》之意，以为石柳皆阴

类，下民之象，而泰山者岱宗之岳，王者易姓告代之处，今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有匹夫为天子者。”“汉家尧后，有传国之运，汉帝宜谁差天下，求索贤人，檀以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。”眭弘以“妄设袄言惑众，大逆不道”而伏诛^④。汉宣帝时，盖宽饶又上书，“引《韩氏易传》言‘五帝官天下，三王家天下’，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人，则不居其位。”于是也以“大逆不道”论，被迫自杀^⑤。“汉为尧后”之说，本来是谶纬制作者宣传汉家受命于天的基本论据，被眭弘、盖宽饶更换一个角度，就解释为宜禅让贤人的依据了。甄寻积极为王莽篡权制造符谶，后来竟然伪造符命：“言故汉氏平帝后黄皇室主为寻之妻”，侵夺至于王莽的女儿，于是激怒王莽，下令收捕。“寻手理有天子字，莽解其臂入视之曰：此一大子也，或曰一六子也。六者戮也，明寻父子当戮死也。”^⑥甄寻手纹据说有“天子”字，王莽则认定是“一六子”，谓父子当戮死。可见，谶语的制作与解释，本来就具有随意性，其本质的谬妄无稽，自然也由此暴露无遗。与甄寻类似，后来公孙述也曾经刻其掌，文曰“公孙帝”，遂自立为天子^⑦。

在两汉之际的社会动乱中，很少有政治领袖不利用谶纬的。最初利用图谶起事，终于取得成功的刘秀，在中元元年“宣布图谶于天下”^⑧，从而标志着谶纬正统化、法典化、定型化的意识形态改造过程终于完成。张衡说：“《河洛》、《六艺》，篇录已定”^⑨，李贤注：《衡集》上事云：“《河洛》五九，《六艺》四九，谓八十一篇也。”据说即《河图》九篇，《洛书》六篇，还有假托从伏羲到孔子演绎的三十篇，另外加上所谓“七纬”三十六篇^⑩，合计八十一篇。《文心雕龙·正纬》说，“而八十一篇，皆托于孔子”。汉明帝时，“诏东平王苍正《五经》章句，皆命从谶。俗儒趋时，益为其学，篇卷第目，转加增广，言《五经》者，皆凭谶为说。”^⑪汉章帝建初四年，大会诸儒于白虎观，以谶纬释经，制定官颁政治理论教材《白虎通义》，其中仅现存所见的内容中，引述谶纬就达 20

余处。讖纬之学，已经成为汉王朝以政治法律权力加以维护的正宗神学。

讖纬的最初意义，在于证明政治权力的正统性和合法性，宣示“神器有命，不可以智力求”^②。在得到最高政治权力的肯定与崇信之后，这种政治迷信影响政治生活的程度更愈益强化。当时，不同经学流派的歧见也必须按照讖纬的尺度来统一。凡私作图讖及私改讖记者，都受到严厉惩处。汉明帝永平年间，楚王刘英“大交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞”，以“招聚奸猾，造作图讖”，议为“大逆不道”之罪，终于自杀^③。淮阳王刘延也因与谢弁、韩光“招奸猾，作图讖，祠祭祝诅”犯“大逆”之罪，“光、弁被杀，辞所连及，死促者甚众”^④。

可是，人们看到，在讖纬迷信甚嚣尘上时，仍有一些清醒的政治学者表现出反迷信的识见与勇气。《后汉书·桓谭传》说，“当王莽居摄篡弑之际，天下之士莫不竞褒称德美，作符命以求容媚，谭独自守，默然无言。”光武帝刘秀听纳讖记，桓谭书奏明言其误，以为“其事虽有时合，譬犹卜数只偶之类”，并曾当面向刘秀“极言讖之非经”。刘秀以尹敏博通经记，令校图讖时，尹敏也对曰：“讖书非圣人所作，其中多近鄙别字，颇类世俗之辞，恐疑误后生。”^⑤张衡也曾经“以图纬虚妄，非圣人之法”，上疏建议“宜收藏图讖，一禁绝之，则朱紫无所眩，典籍无瑕玷矣”^⑥。

魏晋开国，都曾附会符命。宋武帝刘裕、齐高帝萧道成等帝王即位，也都曾假托图讖。然而他们似乎仅仅是利用讖纬迷信，并非信而不疑，在巩固政权之后，往往立即严禁图讖，以防他人重演故伎，成为现政权的威胁。曹魏曾“科禁内学”^⑦。《晋书·武帝纪》记载，晋武帝泰始三年，“禁星气讖纬之学”。《魏书·孝文帝纪上》说，北魏孝文帝太和九年发布诏书：“图讖之兴，起于三季。既非经国之典，徒为妖邪所凭。自今图讖、秘纬及名为《孔子闭房记》者，一皆焚之，留者以大辟论。”南朝宋大明年间，曾禁止图讖。梁武帝也禁藏讖纬文字^⑧。特别突出的是隋代统治者对讖纬

态度的急剧转变。隋文帝杨坚取代北周时曾宣称：“河洛出革命之符，星辰表代终之象”，“朕应篆受图，君临海内。”^{②9}杨坚受禅后，著作郎王劭数次上表言符命，以为“今于大隋圣世，图书屡出”，并引述纬书一一印证，鼓吹“明皇道帝德，尽在隋也”，杨坚大悦，“以劭为至诚，宠锡日隆”^{③0}。然而《隋书·高祖纪上》记载，当隋王朝的政权刚刚巩固，就于开皇十三年下令“私家不得隐藏纬候图讖”。据《隋书·经籍志一》，“炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与讖纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内，亦多散亡。”此后，虽然仍有查禁图讖史事^{③1}，但讖纬迷信作为政权力量支持的神学正宗的地位已经改变，图讖已经不再作为“经国之典”，而更经常被下层民众所利用，作为反抗封建政治权力的武器，即所谓“徒为妖邪所凭”了。

三 帝运与蛊道

中国古代政治生活中还有一种古怪的文化现象，就是蛊道，或者称作巫蛊。巫蛊，是一种残虐与愚昧交汇而形成的一种政治方术。这种以迷信为基础的魔法应用于政治斗争中，使许多妄念演成恶行。

《红楼梦》第25回《魔魔法叔嫂逢五鬼》中写道，马道婆受赵姨娘賄买，用道法暗害凤姐和宝玉：

赵姨娘不及再问，……将首饰拿了些出来，并体己散碎银子，又写了五十两欠约，递与马道婆道：“你先拿去作供养。”马道婆见了这些东西，又有欠字，遂满口应承，伸手先将银子拿了，然后收了契。向赵姨娘要了张纸，拿剪子铰了两个纸人儿，问了他二人年庚，写在上面；又找了一张兰纸，铰了五个青面鬼，叫他并在一处，拿针钉了：“回去我再作法，自有效验的。”

随后果然生效，“宝玉大叫一声，将身一跳，离地有三四尺高，口内乱嚷，尽是胡话”，“一发拿刀弄杖寻死觅活的，闹的天翻地

覆”，而“凤姐手持一把明晃晃的刀，砍进园来，见鸡杀鸡，见犬杀犬，见了人，瞪着眼就要杀人”。叔嫂二人果真为魔法所魔，狂乱之后，过了三四天，竟然“连气息都微了。合家都说没了指望了，忙的将他二人的后事都治备下了”。“又写了五十两欠约”一句，“庚辰本”作“果然写了个五百两银子欠契来”，并有“脂批”写道：

所谓狐群狗党是也。大族在所不免，看官着眼。

贾府是钟鸣鼎食的“大族”，《红楼梦》中“魔魔法”的故事，其实也是作者运用艺术才华加以形象描绘所勾画出的政治历史的一幅剪影。

马道婆所为，就是所谓“巫蛊”之术。

《说文·虫部》：“蛊，腹中虫也。”段玉裁注：“腹中虫者，谓腹内中虫食之毒也。自外而入故曰中。自内而蚀故曰虫。”《左传·昭公元年》：“晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰：‘疾不可为也，是谓近女室，疾如蛊。非鬼非食，惑以丧志。良臣将死，天命不佑。’”又说：“淫则生内热惑蛊之疾。”对于“何谓蛊”的疑问，和又作出了这样的解释：

淫溺惑乱之所生也。于文，皿虫为蛊。谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男、风落山谓之“蛊”䷑。皆同物也。

蛊，总与“惑”相关，所谓“蛊疾”，大约是指神志惑乱之症。《左传·宣公八年》：“晋胥克有蛊疾”，于是被废，说明蛊疾所导致的昏昏迷乱，是绝对不适宜于执掌政治权力的。“蛊疾”，杜预注：“惑以丧志。”是说已经不具备作为领导者起码的生理条件的健全神经了。

以伴有邪术的诅咒等方式加害他人者，称作巫蛊。

巫蛊之术，即所谓“蛊道”，其实是历代通行的政治斗争的方式之一。《史记·淮南衡山列传》：衡山王刘赐“立徐来为王后，厥姬俱幸。两人相妒，厥姬乃恶王后徐来于太子曰：‘徐来使婢蛊道杀太子母。’”《后汉书·皇后纪·和帝阴皇后》：“有言后与（邓）

朱共挟巫蛊道”。《后汉书·章帝八王传·清河孝王庆》：“后于掖庭门邀遮得贵人书，云‘病思生菟，令家求之’，因诬言欲作蛊道祝诅，以菟为厌胜之术，日夜毁譖，贵人母子遂渐见疏。”直到清代，宫廷斗争中仍频繁可见类似巫蛊的“咒诅”、“镇魔”之术。《东华录》康熙四十七年十一月记云：

以大阿哥（直郡王）胤禔令蒙古喇嘛巴汉格隆咒诅废皇太子用木镇压，革去王爵，幽禁于其府内，凡上三旗所分佐领尽撤回，给与胤禔，……以废皇太子病由魘魘，至是治疗已痊，谕众释之。

同书康熙二十八年二月记康熙《上谕》云：

皇太子胤礽前染疯疾，朕为国家而拘禁之，后详察被人镇魘之处，将镇魘之物俱令掘去，其事乃明。今调理痊愈，始行释放。朕将此情由，俱曾朱笔书出，详悉谕诸大臣，今譬有人由染疯狂，持刀砍人，安可不行拘执；若已痊愈，亦安可不行释放，而必欲杀之乎？

所谓“将镇魘之物俱令掘去”，说明其具体方式与汉代相比，仍无大的变化。

本书第8章中说到的“巫蛊之祸”，就是汉武帝时代因巫蛊迷信而激发的一次震动整个王朝的事变。

晚年汉武帝多病善忘，“意多所恶，以为左右皆为蛊道祝诅”，于是“穷治其事”。征和二年，丞相公孙贺父子、阳石公主、诸邑公主以及皇后弟子长平侯卫伉都因巫蛊处死^⑧。巫蛊之狱初起，是因为有人揭发公孙贺父子与阳石公主“使人巫祭祠诅上，且上甘泉当驰道埋偶人，祝诅有恶言”^⑨。汉武帝用法苛严，而戾太子刘据仁恕温谨，政见多有不同，而且刘据身边已经集合起一个以修正汉武帝的政策为目标的政治集团。汉武帝信用的急进之臣江充利用了这一矛盾，“奏言上疾祟在巫蛊”，于是汉武帝令江充为使治巫蛊。江充“将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠，视鬼染汗令有处，辄收捕验治，烧铁钳灼，强服之。”于是“民转相诬以巫蛊，吏辄劾以大逆亡道，坐而死者前后数万人。”江充又利用汉武帝年老体病对巫蛊的疑惧，宣称“宫中有蛊气”，“先治后宫希幸夫人，

以次及皇后，遂掘蛊于太子宫，得桐木人。”当时汉武帝居甘泉，太子无以自明，于是起兵杀江充^⑥。太子率众与政府军在长安城中激战数日，最终失败，后被迫自杀。后来汉武帝终于悔悟，颁布“轮台诏”以纠正政治偏失，并且在太子刘据丧生之地建思子宫，筑归来望思之台。

巫蛊之祸，是巫蛊影响帝王政治命运的最突出的史例。

巫蛊之术应用于政治斗争，往往被用作弱者的武器。《红楼梦》里马道婆的话：“明里不敢罢咧，暗里也算计了”，说明这种特殊的政治斗争形式阴鸷幽暗的性质。从历史上看，正统政治权力的代表者总是对巫蛊之术取明确否定和严厉取缔的态度。

《六韬·文韬·上贤》：“伪方异伎，巫蛊左道，不祥之言，幻惑良民，王者必止之。”衡山国王后徐来“坐蛊杀前王后乘舒”，被处以弃市之刑。和熹邓后“挟巫蛊道”，有关者也都以“大逆无道”定为死罪。汉武帝时江充主持的巫蛊之狱，当然更是规模空前的大狱。汉代史籍中可以看到对与巫蛊有关的“祝诅”、“左道”的处置。《汉书·诸侯王表》：广陵厉王刘胥“坐祝诅上自杀”。东平炀王刘云同。《济北王传》：济北嗣王刘宽“祠祭祝诅上，有司请诛”，“以刃自刭死”。《王子侯表上》：安檀侯刘福“坐为常山太守祝诅上，讯未竟，病死”。酈侯刘舟“坐祝诅上，要斩”^⑦。同样因“祝诅”处死的，还有《高惠高后文功臣表》缪嗣侯酈终根、埤山嗣侯其仁、戴嗣后彭蒙、按道嗣侯韩兴，《景武昭宣元成功臣表》迺嗣侯陆则、容城嗣侯徐光、襄城嗣侯桀病已、散嗣侯董贤、臆嗣侯毕奉议、外石嗣侯吴首、下酈嗣侯黄奉汉、开陵嗣侯禄、承父侯续相如，《外戚恩泽侯表》宜陵侯息夫躬，《百官公卿表下》汉武帝朝大鸿胪戴仁等等。汉代还多见因“左道”治罪的大臣，其具体罪行或称“假鬼神罔上惑众”^⑧。《礼记·王制》：“执左道以乱政，杀。”“假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀。”郑玄注：“左道，若巫蛊及俗禁。”

巫蛊这种充满神秘主义色彩的“伪方异伎”，原本起源于早期

人类与现今有着根本区别的原始思维。巫，是兼有神力的超人。在原始人的意识中，“巫师可能施展的巫术是不可数计的”，“巫术有‘无穷的可能性’，它一有机会就要表现自己的力量。”^⑥巫术活动的领域，包括“梦想着权力和成功，畏惧着危险和不幸”的心理环境^⑦。弗雷泽在《金枝》中写道：“在各种不同的时代，许多人都曾企图通过破坏或毁掉敌人的偶像来伤害或消灭他的敌人。他们相信，敌人将在其偶像受创伤的同时，本人也受到伤害，在偶像被毁掉的同时，本人也会死去。”“数千年前的古代印度、巴比伦、埃及以及希腊、罗马的巫师们都深知这一习俗，今天澳大利亚、非洲和苏格兰的狡诈的，心怀歹意的人仍然采用这种做法。”“当一位奥吉布威印第安人企图加害于某人时，他就按照那仇人的模样制作一个小木偶，然后将一根针刺入其头部或心部，或把箭头射进去。”“如他想马上杀死这个人，便一面念咒语，一面将这个木偶焚烧过埋葬；秘鲁的印第安人用脂肪和谷粉捏制出他所讨厌或惧怕的人的塑像，并在那位受害者将要经过的路上把它烧毁，他们将此称为‘烧掉那人的灵魂’。”^⑧

相近的巫术形式体现出共同的文化基础。列维—斯特劳斯说：“野性的思维能够理解的性质与科学家关心的性质不同。他们是分别从对立的两端来研究物理世界的：一端是高度具体的，另一端是高度抽象的；或者是从感性性质的角度，或者是从形式性质的角度。”^⑨巫术思想是独立于现代科学体系的另一文化体系。对于其丰富内涵的认识至今仍有待于深化。现今的认识水平似乎还不足以提供全面理解巫术文化何以具有持久生命力的基础。

不过，人们还是会就这一问题进行思索：为什么看似成熟而完善的中国政治形态中竟然可以长久地保持这种远古风习的遗存呢？

人们自然会注意到，这一事实除了表现出中国传统文化的神秘主义特色而外，似乎还可以给人以这种启示：中国传统政治结构在某种意义上说，是建筑在迷信的文化基础上的。

应当指出，巫蛊之术，在中国古代是应用极其普遍的政治技术。甚至看来对巫蛊深恶痛绝，兴巫蛊大狱以致酿成动乱的汉武帝，史书中也有在政治斗争中运用巫蛊之术的记载。《史记·封禅书》：太初元年“西伐大宛”，“丁夫人、雒阳虞初等以方祠诅匈奴、大宛焉”。《汉书·郊祀志下》应劭注：“以诅军为功。”苏轼《仇池笔记》卷上对此评论道：“汉武帝恶巫蛊如仇讎，盖夫妇、君臣、父子之间，嗷嗷然不聊生矣！”然而“已且为巫蛊，何以责其下？此最可笑。”司马迁著入《封禅书》，班固著入《郊祀志》，显然是将巫蛊诅军之事列于“自古以来用事于鬼神者”^②之中，以为足可与封禅、郊祀诸“古今盛典，皇王能事”^③相比列。正如钱钟书在《管锥编》中所指出的：“祝此之寿考者即可诅彼之死亡，如反覆手之为云雨。堂皇施之郊祀，则为封禅；密勿行于宫闱，则成巫蛊，要皆出于崇信方术之士。巫蛊之兴起与封禅之提倡，同归而殊途者欤。”巫蛊与封禅，恰恰可以从两个方面体现出鬼神迷信作用于政治生活的力量。

四 圣王必以鬼神为

《墨子·明鬼》说：“今若使天下之人偕若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉？”又说：“古者圣王必以鬼神为。其务鬼神厚矣，故书之竹帛”，“故琢之盘盂，镂之金石以重之。”《管子·牧民》也说所谓“守国之度”、“顺民之经”，在于“明鬼神”、“祇山川”、“敬宗庙”、“恭祖旧”，即对政治迷信的强化，而“明鬼神”居于首位。《礼记·祭义》：

因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。

更突出地强调了这一政理之要。

《淮南子·汜论》历举俗忌如“飡大高者，而彘为上牲；葬死人者，裘不可以藏；相戏以刃者，太祖拊其肘；枕户櫺而卧者，

鬼神蹠其首”，又进而说：“凡此之属，皆不可胜著于书策竹帛而藏于官府者也，故以襍祥明之。为愚者之不知其害，乃借鬼神之盛，以声其教。”所谓“借鬼神之盛，以声其教”，正与《易·观》所谓“圣人以神道设教，而天下服矣”主旨相同。利用对鬼神的迷信来加强政治权力的威势，是封建统治者世代相传的法宝。《论衡·四讳》也说：“夫忌讳非一，必托之神怪，若设以死亡，然后世人信用。”鬼神的威慑力量，成为执政者推行专制的辅助。所以魏源《古微堂集》内集卷一《学篇》说：

鬼神之说有益于人心，阴辅王教者甚大；王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之。

所谓“阴教”，可以说是对于这种富于潜在力量的政教形式的恰当定义。“于是赏罚之柄，乃移之冥漠之中，而蚩蚩之氓，其畏王铁，不如其畏鬼责矣。”李商隐《过故崔兗海宅》中所谓“莫凭无鬼论，终负托孤心”，更表明对鬼神迷信的利用，已经成为一种政治原则，一种政治惯例，一种政治传统。

《荀子·天论》中有这样一段话，有人断言为对“儒家的天命论”的“批判”，其实毋宁说是对统治者所宣扬的政治迷信的较冷静的评议：

雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

雩，即求雨的祭祷仪式。荀子可以说揭破了一种虚伪的政治权术。百姓以为代表正义、公理、道德的象征力量，统治者不过“以文之也”而已，仅仅用作政治权力的一种虚美的装饰。

当然，这并不是说绵延数千年，有时达到极度狂热的政治迷信不会对政治权力本身造成相应的影响。事实上，历史上的许多例证可以说明，在强大的政治迷信的作用下，包括帝王们的人格，以及政府的基本行政内容、政治形态的某些基本特质等等，都可能随之发生某种畸变。

例如，封建政治迷信对于帝王人格塑造和帝王心理变态的影响，就表现在这种社会意识使帝王理所当然地居于独尊的地位，从而形成独夫的性格。其虚伪、愚暗、偏执、狂悖，显然淹没了正史中反复赞颂的仁政与德音。帝王心理其他方面的表现，诸如性意识、人伦观念、文化倾向、处世态度、民族情感等等，也往往都发生相应的变异，于是成为心理怪异、行为失度的“非人”^⑤。特别应当指出的是，在鬼神迷信作用下帝王的神仙观以及求仙探索对于政治史也发生过一定的影响。

秦始皇兼并天下，二十八年，东行郡县，“并勃海以东”，在琅邪居留三月，开始接受滨海地区文化的影响。“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。”三十二年，秦始皇至碣石，又派燕人卢生求古仙人羡门、高誓，并“使韩终、侯公、石生求仙人不死之药”。^⑥汉武帝更是一位虔信鬼神的帝王，在他的政治生涯中，每每爱重方士，信用不疑，自李少君后，拜“以鬼神方见”的少翁为文成将军，又拜栾大为五利将军，又令“佩天士将军、地士将军、大通将军印”，并以卫长公主妻之，授以“天道将军”印，一时“海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣”。元光二年，开始派遣方士入海求蓬莱仙者，并多次东巡海上“冀遇蓬莱”，“复遣方士求神怪采芝药以千数”，后来又在建章宫北治太液池，中设蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁，“象海中神山龟鱼之属”。传说“仙人好楼居”，汉武帝于是令长安作蜚廉桂观，甘泉作益延寿观，“乃作通天茎台，置祠具其下，将招来仙神人之属”。所以司马迁说汉武帝“尤敬鬼神之祀”^⑦，以为他在推崇鬼神迷信方面是一位史无前例的帝王。王莽执政，广置“鬼神淫祠”，《汉书·郊祀志下》说，“至其末年，自天地六宗以下至诸小鬼神，凡千七百所，用三牲鸟兽三千余种。后不能备，乃以鸡当鹜雁，犬当麋鹿。”并“数下诏自以当仙”。《汉书·王莽传下》记载，传说黄帝时建华盖以登仙，王莽于是也造九重华盖，“载以秘

机四轮车”，出行时令此车在前，“挽者皆呼‘登仙’”。显然也是一位狂热的求仙者。历史上许多帝王毕生探求长生不死之药，甚至中毒丧生。《旧唐书·郝处俊传》说，唐太宗之死，就与服胡僧灵草秘石有关。后来唐宪宗、唐武宗都因服方士丹药而死。明嘉靖皇帝甚至退居西苑万寿宫达 20 余年，长期不问朝政，专意炼丹求仙。他不仅自己如此，还强令其臣下效法其行，“入直西苑诸臣，帝皆令乘马，又赐香叶束发巾，用皮帛为履”，内阁首辅夏言以为“非人臣法服，不受”。后来夏言被处以弃市之刑，“前不戴香冠事”竟然是嘉靖帝一直耿耿于怀，终以为不可宽恕的重要因素⁷⁹。

在鬼神迷信的作用下，封建国家将祠祭神鬼作为最重要的行政内容之一。《左传·成公十三年》说：“国之大事，在祀与戎。”在被看作最重要的国事的祀礼中，除了敬事天地、日月、山川诸神之外，还有其他一些类似的活动，其组织规程也形成定式，成为国家政治制度的一部分。

例如定期的逐疫避邪等仪式。汉代有祓禊仪式：“（三月）上巳，官民皆絮于东流水上，曰洗濯祓除去宿垢疢为大絜。”⁸⁰杜笃《祓禊赋》：“巫咸之徒，秉火祈福。”应劭《风俗通义》以为这一仪式与《周礼》所谓“女巫掌岁时以祓除疾病”有关。《续汉书·礼仪志中》还说到“浚井改水”，“钻燧改火”，此事也在政府安排下进行。居延汉简中有这样的内容：

御史大夫吉昧死言丞相上大常昌书言大史丞定言无康五年五月二日壬子日夏至宜寝兵大官抒

井更水火进鸣鸡谒以闻布当用者·臣谨案比原泉御者水衡抒大官御井中二千石令官各抒别火

10·27

“更水火”，也就是“改水”、“改火”⁸⁰。这件事竟然在太史丞确定时日后，要由御史大夫丙吉、丞相魏相、太常苏昌共同部署。至于最隆重的逐疫仪式“大傩”，《续汉书·礼仪志中》这样写道：

先腊一日，大傩，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为侏子。皆赤帻卓制，执大鼗。方相氏黄金四月，蒙

熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角。中黄门行之，宄从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。夜漏上水，朝臣会，侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将执事，皆赤帻陞卫。乘舆御前殿。黄门令奏曰：“侂子备，请逐疫。”于是中黄门倡，侂子和，曰：“甲作食殍，腩胃食虎，雄伯食魅，腾筒食不祥，揽诸食谷，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，拙女肺肠。女不急去，后者为粮！”因作方相与十二兽傩。嗑呼，周徧前后省三过，持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五营骑士传火弃雒水中。百官官府各以木面兽能为傩人师讫，设桃梗、郁橛、苇茭毕，执事陞者罢。苇戟、桃杖以赐公、卿、将军、特侯、诸侯云。

所谓“避疫”，其实是驱逐一切恶鬼。参加仪式者包括百官、宦者、骑士等等，甚至皇帝本人也在这场表演中担任角色。大傩，既是一种民俗展览，也可以说是一种富有神秘色彩的政治游戏。

在以农业为基本经济方式的中国古代，政府不能不对决定农产丰歉的降水情况寄予特别的关注。殷墟甲骨文中已经多见卜问降雨的卜辞。云梦睡虎地秦简《田律》中规定，对于受雨地亩、雨量多少，都要及时上报，发生水旱等天灾，也要报告详细灾情，距离近的县，文书由走得快的人专程递送，距离远的县由驿站传送，在八月底以前送达^⑧。与此相联系，我们又看到汉代政府官员主持“请雨”的制度：

自立春至立夏尽立秋，郡国上雨泽。若少，郡县各扫除社稷；其旱也，公卿官长以次行雩礼求雨。雩诸阳，衣皂，兴土龙，立土人舞僮二佾，七日一变如故事。反拘朱索〔紫〕社，伐朱鼓。禘赛以少牢如礼。^⑨

《汉旧仪》：“求雨，太常祷天地、宗庙、社稷、山川以赛，各如其常牢，礼也。四月立夏旱，乃求雨祷雨而已；后旱，复重祷而已。”求雨似乎有时还由作为九卿之首的太常来主持。

鬼神迷信的影响，又是中国传统政治形态内在封闭性特质所以形成的重要因素之一。

这种内在封闭性特质的突出表现之一，是政治活动的隐密性即非公开性。

《史记·秦始皇本记》：卢生对秦始皇说：“臣等求芝奇药仙者常弗遇，类物有害之者。方中，人主时为微行以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。真人者，入水不濡，入火不热，陵云气，与天地久长。今上治天下，未能恬佚。愿上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也。”秦始皇于是“令咸阳之旁二百里内宫观二百七十复道甬道相连，帷帐钟鼓美人充之，各案署不移徙。行所幸，有言其处者，罪死。”复道是类似天桥的高架道路，甬道两侧筑壁，都是为了使行踪不为臣民所知而出现的特殊的道路形式。秦始皇曾幸梁山宫，从山上见丞相车骑甚众，“弗善也”。身边侍从或有人私告丞相，丞相随即减损车骑，于是：

始皇怒曰：“此中人泄吾语。”案问莫服。当是时，诏捕诸时在旁者，皆杀之。自是后莫知行之所在。听事，群臣受决事，悉于咸阳宫。

叶适《习学记言序目》卷一一论《左传》记晏子与齐侯问答事，说道：“春秋以前据君位利势者，与战国秦汉以后不同，君臣之间差不甚远，无隆尊绝卑之异。”这种君臣之间相对的平等与亲近，在秦始皇时代被彻底粉碎。自秦以后，行为力求隐密，成为历代帝王多所遵行的政治原则。《南齐书·明帝纪》说，南齐明帝萧鸾“性猜忌多虑”，“南出则唱云西行，东游则唱云北幸”。《隋书·炀帝纪》记载，隋炀帝“性多诡譎，所幸之处，不欲人知”，有的帝王甚至隐身宫闱，减省政事。明万历四十年，南京各道御史就曾经对皇帝提出批评说：“上深居二十余年，未尝一接见大臣。”^⑧

在中国古代专制制度下，历来“宫禁至重”^⑨。汉律规定，如泄露宫禁之内秘事，要处以重刑。汉元帝建昭二年，淮阳王舅张博、魏郡太守京房因“窥道诸侯王以邪意，漏泄省中语”，前者被腰斩，后者被处以充市之刑^⑩。汉元帝任命的御史中丞陈咸也“坐漏泄省中语，下狱”，后“减死，髡为城旦”^⑪。贾捐之也被指控“漏泄省中语”，“竟坐弃市”^⑫。汉元帝河平元年，京兆尹宋登也

“坐漏泄省中语，下狱自杀”^⑧。汉安帝元初四年，袁敞“坐子与尚书郎张俊交通，漏泄省中语，策免”，后自杀^⑨。所谓“漏泄省中语”，本原指私传宫禁中议政的内容，然而实际上扩大到宫廷生活的几乎一切方面。《汉书·孔光传》说，汉成帝时，孔光“典枢机十余年”，“周密谨慎”，休假日与家人闲谈，“终不及朝省政事”。有人问他：“温室省中树皆何木也？”孔光“嘿然不应，更答以他语，其不泄如是”。“温室”，是未央宫中殿名。孔光模范遵行“周密谨慎”的言行规范，甚至连宫中所植树木也不随便议论。

《唐律》规定：“诸漏泄大事应密者，绞。非大事应密者，徙一年半；漏泄于蕃国使者，加一等。”《疏议》以为“大事”指涉及重要军政情报者。而所谓“非大事应密者”则范围极宽。沈家本《汉律摭遗》说：“所漏泄者如关于军事国政自当重论，否则寻常燕私之语，乌可遂以杀人哉？”可惜这是近代人的认识，在古代专制制度下，事实上处置的严厉，往往超过法律条文。政治权力与政治行为神秘化的倾向，曾经与当时的鬼神观念有关。神仙百求，仍“隐”而“不见”^⑩。而帝王求仙行为，也往往“其事秘，世莫知也”^⑪。主管神鬼祀祝的官员，称为“秘祝之官”^⑫，祠所称“秘祠”^⑬，与此有关的典籍则称作“秘书”^⑭。由此形成的文化传统，影响到政治生活，正如《易·系辞上》所指出的，“密”，逐渐成为一种上下共同遵循的政治原则：

君不密则失臣，臣不密则失身。凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。

在这一政治原则以及由此所导致的政治参与的有限性^⑮和政治机构的隔闭性^⑯的作用下，形成了高度密闭而毫无公开性的政治传统。于是，政治形式长期体现出极端专制的性质，只有帝王和少数权臣才能够决定政治的方向和国家的命运。与这种政治特征相关，中国古代还出现了后妃外戚政治与宦官政治交替作用于政治史进程的怪异现象。

- ① 《殷契佚存》374。
- ② 《汉书·五行志下之上》。
- ③ 夏鼐：《洛阳西汉壁画墓中的星象图》，《考古》1965年2期；山西省文管会：《山西平陆枣园村壁画汉墓》，《考古》1959年9期。
- ④ 《史记索隐》：“案：《尚书大传》云‘七政，谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以为政也。人道政而万事顺成’。”
- ⑤ 《史记·秦始皇本纪》。
- ⑥ 《三辅黄图》卷一：汉长安故城“城南为南斗形，北为北斗形，至今人呼汉京城为斗城是也”。
- ⑦ 《易·系辞上》。
- ⑧ 《礼记·郊特牲》。
- ⑨ 《史记·天官书》。
- ⑩ 《史记·太史公自序》。
- ⑪ 秦汉时期，帝王身边多有“候星者”、“望气者”服务。《汉书·天文志》：“（汉武帝）元光中，天星尽摇，上以问候星者。对曰：‘星摇者，民劳也。’后伐四夷，百姓劳于兵革。”又记有“燕王候星者吴莫如”事。《汉书·宣帝纪》、《丙吉传》都记载汉武帝后元二年时，“望气者言长安狱中有天子气。”《郊祀志上》：“入海求蓬莱者，言蓬莱不远，而不能至者，殆不见其气。上乃遣望气佐候其气云。”又有“望气王朔”事迹。《李广传》也记述李广“与望气王朔语”事。《沟洫志》：“（田）蚡言于上曰：‘江河之决皆天事，未易以人力强塞，强塞之未必应天。’而望气用数者亦以为然，是以久不复塞也。”《外戚传上》：“武帝巡狩过河间，望气者言此有奇女。”《王莽传下》：“望气为数者多言有土功象”。
- ⑫ 《汉书·西域传下》。
- ⑬ 参看刘云友：《中国天文学史上的一个重要发现——马王堆汉墓帛书中的〈五星占〉》，《文物》1974年11期；马王堆汉墓帛书整理小组：《〈五星占〉附表释文》，《文物》1974年11期。
- ⑭ 参看顾铁符：《马王堆帛书〈天文气象杂占〉简述》，《文物》1978年2期；席泽宗：《马王堆帛书中的彗星图》，《文物》1978年2期；《西汉帛书〈天文气象杂占〉释文》，《中国文物》第1期。
- ⑮ 《尚书·尧典》：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”《传》：“羲氏和氏，世掌天地四时之官。”
- ⑯ 《汉书·王莽传上》：王莽上奏太后，说到“及前孝哀皇帝建平二年六月甲子下诏

书，更为太初元将元年，案其本事，甘忠可、夏贺良讖书威兰台。臣莽以为元将元年者，大将居摄改元之文也，于今信矣。”

- ①7 《礼记·王制》：“执左道以乱政，杀。”《汉书·李寻传》说，夏贺良等就因“执左道，乱朝政，倾覆国家，诬罔主上，不道”而伏诛。《唐律》：“诸造祆书及祆言者，绞。”原注：“造，谓自造休咎及鬼神之言，妄说吉凶，涉于不顺者。”《疏议》：“‘造祆书及祆言者’，谓构成怪力之书，诈为鬼神之语。‘休’，谓妄说他人及己身有休征。‘咎’，谓妄言国家有咎恶。观天画地，诡说灾祥，妄陈吉凶，并涉于不顺者，绞。”
- ①8 《金史·宗文传》金世宗大定十二年诏。
- ①9 《元史·世祖纪三》。
- ②0 《元史·英宗纪一》。
- ②1 《元史·泰定帝纪一》。
- ②2 《史记·秦始皇本纪》。
- ②3 沈川贤言《史记会注考证》引。
- ②4 《古微书》。
- ②5 《公羊传·哀公十四年》疏引。
- ②6 《艺文类聚》卷九八引。
- ②7 《史记·高祖本纪》正义引。
- ②8 《文心雕龙·正纬》。
- ②9 章太炎：《检论·学变》。
- ③0 《华阳国志·先贤士女总赞·犍为士女》。
- ③1 《汉书·王莽传中》。
- ③2 《汉书·王莽传下》。
- ③3 《后汉书·光武帝纪上》。
- ③4 《后汉书·李通传》：李通“素有消疾，自为宰相，谢病不视事，连年乞骸骨，帝每优宠之。令以公位归第养疾，通复固辞。积二岁，乃听上大司空印绶，以特进奉朝请。有司奏请封诸皇子，帝感通首创大谋，即日封通少子雒为召陵侯。每幸南阳，常遣使者以太牢祠通父家。十八年卒，谥曰恭侯。帝及皇后亲临吊，送葬。”
- ③5 《汉书·楚元王传》：“（刘）歆以建平元年改名秀。”应劭注：“《河图赤伏符》云‘刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主’，故改名，几以趣也。”《后汉书·窦融传》：“汉承尧运，历数延长，今皇帝姓号，见于图书，自前世博物道术之士，谷子云、夏贺良等，建明汉有再受命之符，言之久矣，故刘子骏改易名字，冀应其占。”
- ③6 《后汉书·邓晨传》；《后汉纪》卷一。
- ③7 《后汉书·李通传》。

- ③⑧ 《后汉书·光武帝纪上》注：“卯金，劉字也。《春秋演孔图》曰：‘卯金刀，名为劉，赤帝后，次代周。’”
- ③⑨ 《后汉书·桓谭传》：“是时，帝方信讖，多以决定嫌疑。”
- ④⑩ 东汉沛献王刘辅善于讲解《京氏易》、《孝经》、《论语传》及图讖，作《五经论》，时称《沛王通论》。事见《后汉书·光武十王列传·沛献王辅》。
- ④⑪ 东汉曹褒受命制礼，杂以《五经》讖纬之文。见《后汉书·曹褒传》。
- ④⑫ 《后汉书·方术列传上》。
- ④⑬ 《汉书·昭帝纪》。
- ④⑭ 《汉书·眭弘传》。
- ④⑮ 《汉书·盖宽饶传》。
- ④⑯ 《汉书·王莽传中》。
- ④⑰ 《后汉书·公孙述传》。
- ④⑱ 《后汉书·光武帝纪下》。
- ④⑲ 《后汉书·张衡传》。
- ⑤⑩ “七纬”，即相对经书而言的七种纬书，即“《易》纬”、“《尚书》纬”、“《诗》纬”、“《礼》纬”、“《乐》纬”、“《孝经》纬”、“《春秋》纬”。均伪托孔子所作。《后汉书·方术列传·樊英》李贤注列出“七纬”三十五种，即：

《易》纬	《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、 《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》
《尚书》纬	《璇机铃》、《考灵耀》、《刑德放》、 《帝命验》、《运期授》
《诗》纬	《推度灾》、《记历枢》、《含神务》
《礼》纬	《含文嘉》、《稽命征》、《斗威仪》
《乐》纬	《动声仪》、《稽耀嘉》、《汁图征》
《孝经》纬	《援神契》、《钩命决》
《春秋》纬	《演孔图》、《元命包》、《文耀钩》、 《运斗枢》、《感精符》、《合诚图》、 《孝异邮》、《保乾图》、《汉含掌》、 《佑助期》、《握诚图》、《潜潭巴》、 《说题辞》

关于“七纬”书目，有不同的说法。《隋书·经籍志》甚至以“《诗》纬”、“《孝

经》纬”为杂讖，而以《河图》、《洛书》足“七纬”之数。

- ⑤1 《隋书·经籍志一》。
- ⑤2 班彪：《王命论》。
- ⑤3 《后汉书·光武十王列传·楚王英》。
- ⑤4 《后汉书·光武十王列传·阜陵质王延》。
- ⑤5 《后汉书·儒林列传·尹敏》：尹敏所言，“帝不纳，敏因其阙文增之曰：‘君无口，为汉辅。’帝见而怪之，召敏问其故。敏对曰：‘臣见前人增损图书，敢不自量，窃幸万一。’”
- ⑤6 《后汉书·张衡传》。
- ⑤7 《三国志·魏书·常林传》注引《魏略》。
- ⑤8 《隋书·经籍志一》：“至宋大明中，始禁图讖，梁天监已后，又重其制。”
- ⑤9 《隋书·高祖纪上》。
- ⑥0 《隋书·王劭传》。
- ⑥1 如《元史·泰定帝纪一》：泰定二年十二月，“申禁图讖，私藏不献者罪之。”
- ⑥2 《左传·昭公元年》孔颖达疏：“蛊者，心志惑乱之疾，若今昏狂失性。”
- ⑥3 《汉书·武五子传·戾太子据》。
- ⑥4 《汉书·公孙贺传》。
- ⑥5 《汉书·江充传》。
- ⑥6 颜师古注：“禴，古诅字也”。
- ⑥7 《汉书·李寻传》。
- ⑥8 列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆 1981 年，第 378 页。
- ⑥9 马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社 1987 年，第 64~65 页。
- ⑦0 詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年，第 21~22 页。
- ⑦1 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆 1987 年，第 308 页。
- ⑦2 《史记·封禅书》。
- ⑦3 《史记·封禅书》索隐述赞。
- ⑦4 顾炎武：《日知录》卷二《罔中于信以覆诅盟》。
- ⑦5 《左传·昭公七年》：“孟（紫）非人也，将不列于宗，不可谓长。”杜预注：“足跛，非全人，不可列为宗主。”心理与精神情态失常者也称为“非人”。《庄子·应帝王》：“而未始出于非人”。《庄子·田子方》：“孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，热然似非人。”
- ⑦6 《史记·秦始皇本纪》。
- ⑦7 《史记·封禅书》。
- ⑦8 《明史·夏言传》。

①⑨ 《续汉书·礼仪志上》。

①⑩ “改火”，《周礼·夏官司马·司燧》称作“更火”。《论语·阳货》：“钻燧改火，期可已矣。”《集解》引马融：“《周书·月令》有更火之文。”

①⑪ 云梦睡虎地秦简《秦律十八种》：

雨为澍〔澍〕，及诱（秀）粟，辄以书言澍〔澍〕稼、诱（秀）粟及稂（垦）田囷毋（无）稼者顷数。稼已生后而雨，亦辄言雨少多，所利顷数。旱〔旱〕及暴风雨、水潦、蚤（蠹）虫、群它物伤稼者，亦辄言其顷数。近县令邮行之，远县令邮行之，尽八月口口之。

田律

①⑫ 《续汉书·礼仪志中》。

①⑬ 《明史·神宗本纪》。

①⑭ 《后汉书·皇后纪·和熹邓皇后》。

①⑮ 《汉书·元帝纪》。

①⑯ 《汉书·朱博传》及《陈万年传》。

①⑰ 《汉书·贾捐之传》。

①⑱ 《汉书·百官公卿表下》。

①⑲ 《后汉书·袁安传》。

①⑳ 《史记·封禅书》：少君言：“安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”公孙卿曰：“仙人可见，而上往常遽，以故不见。”

㉑ 《史记·封禅书》。

㉒ 《汉书·郊祀志上》。

㉓ 《史记·封禅书》：“上又上泰山，自有秘祠其巅。”

㉔ 《史记·封禅书》：“封泰山下东方，如郊祠太一之礼。封广丈二尺，高九尺，其下则有玉牒书，书秘。”《后汉书·郑玄传》：“遂博稽六艺，粗览传记，时睹秘书纬术之奥。”

㉕ 在中国封建时代，参政者受到门第等级、资历等级、年齿等级等多方面的限制，还要经过以“忠”、“孝”等封建政治道德为标尺的择选，特别是如若政见有所不同，则绝对不允许参与行政。在专制制度下，中国长期难以形成影响政治方向的社会舆论力量。人们不仅看到整个社会政治参与的不充分，即使在统治阶级内部，也表现出参政机会的不均等。从历史上看，下级官吏直接批评国家大政，只有在例外情况下才可以不受责罚。而且一个官员要了解更高等级的政治内幕，本身就是非法的。甚至包括政治资料、政治情报的各种文化信息的拥有量，历代也都有相应的等级限定制度。例如，最完整的先古政治典籍和本朝政治档案，都秘藏在皇家图书档案馆中，金匱石室，重絨封之，一般人无权接触。

⑨ 历代王朝都注重通过政治机构之间相互隔绝、相互牵制的关系来加强政权的稳固性。秦设九卿之官，各自并立，不相统属。汉武帝时，中央政权出现由大将军、尚书等官组成的中朝和以丞相为首的外朝的区别。东汉光武之后，为进一步强化君主集权，尚书台正式成为总理国家政务的中枢。尚书台的六曹，后来发展为吏、户、礼、兵、刑、工六部尚书。六部之间表现出横向的隔阂性。六部虽然是中央行政机关，各部长官却没有直接向地方长官发布命令的权力。在清代，各部长官尚书与侍郎，各有单独的上奏权，意见分歧时只有奏请皇帝裁决。各省督抚作为地方行政长官，同时也是全体政务的监督官，他们可以互相参劾，当意见不合时，也只能奏请皇帝裁决。中国历史上还不乏专门设置“典签”、“通判”等副贰之官对主官行监视牵制之职的史例。整个官僚机器，正如李剑农在《最近三十年中国政治史》中所指出的：“没有一个机关可以宰制别一个机关”，“无论甲机关与乙机关，就是一个机关内的甲人员与乙人员，都有互相监视与互相牵制的意味。”

夫天地之大德曰生，
圣人之大宝曰位。由生所
以尽孝，因位所以立忠。事
君事父，资敬之理宁异；为
臣为子，率由之道斯一。忠
为令德，实所景行。今将
发篋陈书，备加论讨。

梁元帝：《忠臣传序》

第12章

忠：深痼的心理残疾

忠，是封建政治道德的主体。

自有专制制度以来，就有了对“忠”的无穷尽的要求和无休止的褒扬。

黑格尔曾经说，“封建”和“忠诚”是连在一起的，所有的封建统治者都无一例外地要求臣属们对他们绝对“忠诚”。黑格尔指出：“这种忠诚乃是建筑在不公平原则上的一种维系，这种关系固然具有一种合法的对象，但是它的宗旨是绝对不公平的；因为臣属的忠诚并不是对于国家的一种义务，而只是一种对私人的义务——所以事实上这种忠诚是为偶然机会、反覆无常和暴行所左右的。”^①

对君主的无条件的“忠”，也是中国传统政治道德的基本原则。在某些历史阶段，“忠”甚至扩衍成为全民的伦理倾向。“忠”，对于臣民来说，是一种压抑人性的心理枷锁；对于帝王来说，则是维护政治秩序的主要纲纪。在以“忠”为主要支柱之一所设立的舞台上，封建专制主义政治的凶虐、愚鄙、黑暗连续演出了2千

年。

通过对中国传统政治文化中“忠”这种道德规范的内容、背景及历史作用的分析，可以进一步认识中国封建政治迷信的某些特点。

一 反理性的沉重枷锁

早在春秋时期，已经出现了推崇“忠”的政治思想。“忠”往往与“贞”、“信”并提，起初是指一种始终不渝的政治责任感。

晋献公宠爱丽姬，欲立其子奚齐为嗣，使荀息为奚齐师。献公有疾，托孤于荀息，并问荀息将何以事之。荀息稽首而对曰：

臣竭其股肱之力，加之以忠、贞。其济，君之灵也；不济，则以死继之。

献公又问：“何谓忠、贞？”对曰：

公家之利，知无不为，忠也；送往事居，耦俱无猜，贞也。^②

为了君主的利益，当竭力而为，就是“忠”^③；先君新君，都无从猜疑，就是“贞”^④。献公死后，里克等欲发动政变，迎立重耳。荀息以“吾与先君言矣，不可以贰”拒绝了里克的争取，终于以死相殉。

《左传·昭公元年》：“临患不忘国，忠也；思难不越官，信也；图国忘死，贞也；谋主三者，义也。”忠、信、贞三者兼备，就实现了所谓“义”。晋国的大臣叔向还说到“忠信”和“礼”的关系：“忠信，礼之器也。”他认为所谓“忠信”是理想政治形态“礼”的基础^⑤。楚人钟仪为郑国囚系，又献于晋，仍“南冠”，抚琴则“操南音”，言谈仍尊楚君。范文子评论说：“不忘旧，信也；无私，忠也”，“信以守之，忠以成之”，兼以仁、敏等素质，则“事虽大，必济”^⑥。

“忠”既是伦理观念，又是政治思想。我们看到，春秋时期人们对“忠”有不同的理解，也就是说，“忠”的定义曾经是相对

模糊的。

当时，“社稷”与“君主”往往被视为一体，尽力为其服务都称作“忠”。《左传·襄公十四年》：君子谓：子囊忠。君薨，不忘增其名；将死，不忘卫社稷，可不谓忠乎？忠，民之望也。《诗》曰：“行归于周，万民所望，忠也。”在经济上克己以维护“公室”，也得到“忠”的美称。《左传·成公十六年》：“季孙于鲁，相二君矣。妾不衣帛，马不食粟，可不谓忠乎？”季文子之死时，据说家无私积。《左传·襄公五年》：“季文子卒。大夫入敛，公在位。宰庀家器为葬备，无衣帛之妾，无食粟之马，无藏金玉，无重器备，君子是以知季文子忠于公室也：‘相三君矣，而无私积，可不谓忠乎？’”^⑦“忠”，大致还有公正^⑧、耿直^⑨、宽厚^⑩等多种含义。当时还有“远图者，忠也”^⑪的说法。君主“利于民”也可以称为“忠”。随国的大臣季梁说：“所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也。”^⑫鲁庄公将与齐师战，曹刿入见，问何以战。“公曰：‘衣食所安，弗敢专也，必以分人。’对曰：‘小惠未徧，民弗从也。’公曰：‘牺牲玉帛，弗敢加也，必以信。’对曰：‘小信未孚，神弗福也。’公曰：‘小大之狱，虽不能察，必以情。’对曰：‘忠之属也，可以一战。’”^⑬“忠”，似乎曾经被作为一切理想政治态度的共同标识。

战国时期是中国古代政治思想走向成熟的时期。当时的思想家不仅建立起各派政治哲学的基本构架，而且已经开始设计新的政治制度的蓝图。随着高度集权的专制主义政体的初步形成，“忠”这种政治规范于是有了新的确定的内涵。

我们可以试举《韩非子》中有关“忠”的部分内容：

知而不言，不忠。为人臣不忠，当死。（《初见秦》）

国有擅主之臣，则群下不得尽其智力以陈其忠，百官之吏不得奉法以致其功矣。（《奸劫弑臣》）

群臣持禄养交，行私道而不效公忠，此谓明劫。（《三守》）

事上不忠，轻犯禁令，则刑法之爪角害之。（《解老》）

下尽忠而少罪。（《用人》）

忠臣尽忠于公。（《难三》）

君明而严，则群臣忠。（《难四》）

王曰：“夫人知我爱新人也，其悦爱之甚于寡人，此孝子所以养亲，忠臣之所以事君也。”（《内储说下六微》）

尽力守法，专心于事主者为忠臣。（《忠孝》）

“忠”，成为专门针对臣子的政治道德标尺。为人臣者必须“忠于主”^⑭，必须“以忠信事上”^⑮，否则“当死”，至少“则刑法之爪角害之”。由多见“忠贞”、“忠信”并提到出现“忠顺”一语^⑯的变化，似乎也可以说明人们对“忠”的理解，已经转而更重视其服从的一面。至于“忠孝”以及“孝悌忠顺之道”的提法以及将“忠臣之所以事君也”与“孝子所以养亲”并列，都如同《礼记·祭义》所谓“事君不忠，非孝也”一样，一方面反映出宗法政治的深刻影响，另一方面也体现出人臣对于君主绝对依附与绝对驯从的关系。

《韩非子·十过》说：“行小忠，则大忠之贼也。”其主旨或许与《左传·襄公二十八年》“远图者，忠也”相近。《韩非子·饰邪》也强调“小忠不可使主法”：“小忠，大忠之贼也。若使小忠主法，则必将赦罪以相爱，是与下安矣，然而妨害于治民者也。”这里所谓“忠”，残留有人际间相互诚爱的意义^⑰，然而“小忠”、“大忠”之区分，说明“忠”已经是较为成熟的政治观念了。《荀子·臣道》还说到“有大忠者，有次忠者，有下忠者”；“以德覆君而化之，大忠也；以德调君而辅之，次忠也；以是谏非而怒之，下忠也。”“若周公之于成王也，可谓大忠矣；若管仲之于桓公，可谓次忠矣；若子胥之于夫差，可谓下忠矣。”《韩诗外传》卷四第三章中，也有大体相同的内容。“忠”，被划分为不同的层次。

在大一统的中央集权的专制主义帝国形成之后，君权之专断至于极点，“天下之事无小大皆决于上”^⑱，新的政治体制规定了新的君臣关系，“忠”于是有了无条件服从与无条件献身的新的含义。

理想的政治格局，应当就如“昔在文武，聪明齐圣，大小之臣，咸怀忠良”^{①9}。

“忠”作为政治规范对臣民形成了更苛严的要求。儒学典籍中甚至开始提倡“杀身以成其忠”^{②0}。

“忠”成为一种反理性的政治原则。这一原则意味着对君主意志不经过思索、不需要理解的完全的盲从。《管子·七臣七主》说到所谓“愚忠谗贼”^{②1}，当时形容为“谗贼”的“愚忠”，后来却长期受到普遍的欣赏。汉武帝时，博士狄山与御史大夫张汤在御前争辩，张汤斥狄山“愚儒无知”，狄山说：“臣固愚忠，若御史大夫汤，乃诈忠。”^{②2}枚乘上书吴王，也说：“臣乘愿披腹心而效愚忠”^{②3}。都以“愚忠”为荣。臣下对于帝王的服从是无条件的。《汉书·礼乐志》：“立君臣，等上下，使纲纪有序”。而“君为臣纲”是所谓“三纲五常”中首要的政治教条^{②4}。在这种纲纪的束缚下，臣下几乎没有思想的自由，特别是没有政治思想的自由。上层执政者“所在操纲领，举大体，能使群下自尽”^{②5}而已，而“群下”仅仅是政治机器中无知无欲的冰冷的部件。《后汉书·马廖传》说，马廖“质诚畏慎”，“尽心纳忠”。由“畏慎”二字，可以看到“忠”这种政治道德规范中体现的奴性基因。

《白虎通义·三教》论圣王设三教之义，以为王者设立三教，是在继承前代衰乱之后，为了补救前代的弊病，使人民回到正道上来，三代圣王施行的“三教”，形成相互补救的连环关系：

王者设三教者何？承衰救弊，欲民反正道也。三王之有失，故立三教以相指受。夏人之王教以忠，其失野；救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼；救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄；救薄之失莫如忠。继周尚黑，制与夏同。三者如顺连环，周而复始，穷则反本。夏代之王以“忠”为教，其缺点是鄙野；矫正鄙野最好的方式莫如“敬”。殷代之王以“敬”为教，其缺点是迷信鬼神；矫正迷信最好的方式莫如“文”。周代之王以“文”为教，其缺点是浇薄；矫正浇薄最好的方式莫如“忠”。这样就构成了“三教”的连环：



周季之后，又“周而复始”，回复到对“忠”的推重。

如果这种说法能够成立，那也不过是“在高级阶段上重复低级阶段的某些特征”，只不过“仿佛是向旧东西的回复”^{②9}。秦汉以后对“忠”的宣传，除了强调“忠不违君”^{③0}的服从的一面而外，《吕氏春秋·权勋》中所谓“忠不可兼”即不能尽忠于二君的观点得到发扬。《诗·邶风·北风》郑玄笺：“事君无二志”，“勤身以事君，何哉，忠之至”。传东汉马融所著《忠经》中也说：“忠也者，一其心之谓也。”郑玄注：“一则为忠，二则为僻。”^{③1}“忠”则“不贰”的观念，显然是由于一统一元的政治体制的形成才凝定为一种政治法则的。而在此之前，“高层政治家可以自由地从效忠于这个王侯转向效忠于另一个王侯。”^{③2}

《白虎通义·三教》还说：“教所以三何？法天、地、人；内忠，外敬，文饰之，故三而备也。”可见“三教”的核心和基本点仍然是“忠”。这部汉代官定政治理论教程还提出“忠法人”的命题：

人道主忠；人以至道教人，忠之至也；人以忠教，故忠为人教也。人道的主旨是“忠”；用最完善的道理去教人，是“忠”的极致；人以“忠”相教，所以说“忠”是人教。

然而事实上人们却看到，“忠”的实质，严格来说是违背人道的，是反人性的。

《逸周书·谥法》：“危身奉上曰忠。”《左传·昭公元年》：“临患不忘国，忠也。”“忠”的原则不仅要求臣下为君主临危赴险，而且还要求他们为君主无条件地献身。《礼记·文王世子》：“为人臣者，杀其身有益于君则为之。”这就是被被誉为“大忠”的周公为后人臣树立的政治典范。东汉人任延说：“忠臣不私，私臣不

忠。”^⑳诸葛亮说：“忠志之士，忘身于外。”^㉑都强调忠臣应全心全意为帝王献身的责任。帝王对于臣民，有生杀予夺之权，而忠臣当然只能顺从。历史上以“忠”为谥的政治活动家，确实大多归于悲剧结局。清代官吏正式冠服均系所谓“忠孝带”，有一种说法，认为其作用在于皇帝赐死时，臣子用以自尽：“或曰如以获罪赐尽，仓猝无帛，则以此带代之，故曰忠孝。”^㉒

古来有所谓“许国养亲不两立”^㉓以及“忠孝不并”^㉔的说法，指出忠教难以两全。尽管有“移孝作忠”之说^㉕，指出忠孝之间的联系，然而当二者确实相抵触时，传统道德更倾向于牺牲“孝”而成就“忠”。也就是说，“忠”的政治原则，是要求在必要时断然割断亲情的。在“忠”的政治框架内人性的压抑和扭曲，还体现在它对民族心理的深刻影响。《说苑·臣术》：

卑身贱体，夙兴夜寐，进贤不解，数称于往古之行事，以厉主意，庶几有益，以安国家社稷宗庙，如此者忠臣也。

忠臣首先必须“卑身贱体”，也就是进行人格的自我贬抑，谦恭地跪拜在专制政治面前。无论“忠”的政治观念在历史上曾经表现出何等积极的作用，这种奴性精神都是必须明确加以指斥、批判的。韩非在谈到如何处理君臣之间的这种关系时，提出在不同的场合可以讲不同的假话，可以讲违心的话。《韩非子·说难》中就介绍了讲假话和违心的话的技巧，并且借伊尹与百里奚事辩解道：

伊尹为宰，百里奚为虏，皆所以干其上也，此二人者，皆圣人也，然犹不能无役身以进，如此其汙也。今以吾言为宰虏，而可以听用而振世，此非能仕之所耻也。

“我的言论被看作教人们在君主面前做奴隶，低三下四地讲假话和违心的话，然而，只要这样做能够达到振世救弊的目的，那么也就算不得耻辱。”虚伪、污漫以及其他种种人以为耻的行为，只要是在“忠”的旗号之下，似乎自然就具有了合理性。

二 “愚忠”及其病理分析

“忠”，在中国封建政治长期演进的过程中，逐渐成为政治伦理的最基本的内容。“忠”的观念，在其内部精神上，实质上已经成为一切政治品德中的中心品德，一切政治义务中的中心义务。人们以“忠”为尺度衡量一切政治言行，实际上否定了臣民个人的政治权利。狂热的“忠”的情感及其在政治史中表现出来的辉煌功用，使政治伦理中的其他内容统统黯然失色。

这种现象之所以形成，当然不能否认封建专制政权宣传倡导的作用。所谓“旌忠”、“褒忠”、“劝忠”、“励忠”，都使这种正统政治观念深入人心。可是这种观念的社会影响之绝对广泛，特别是经过近代对传统思想怀疑、扬弃的历史大潮之后，“忠”的观念并没有被否定、被革除，甚至更盛炽一时的事实，说明它的存在和影响，具有更为深刻的文化渊源。

托西亚·罗伊斯在《忠之哲学》一书中说道：“‘忠’决不是纯然的情感。崇拜和感情，虽可与‘忠’相随，然决不能单独构成忠德。而且忠义之士的尽心，是含有将其自然欲望，加以一种约束，或将其屈服于主义之下的。没有自制，‘忠’不可能。忠义之士，志为人役。这就是说，忠义之士，不纯然顺从他自己的冲动。他是拿主义做指导的。主义命做何事，即做何事。他的尽心也是全部的，毫无保留的。主义所命，生死是不计的。”^⑧他认为，成为“忠”的基础的，是某种“主义”，也就是说，是某种政治信仰。

在中国民间，尽管史籍中看不到明确的定义，可是这种政治信仰确实存在并且往往发生着决定性的作用。这就是对政治清明与政治安定的向往。

忠臣，就是理想政治的人格代表。在民间较为普及的文艺形式诸如变文、话本、杂剧中忠臣受到的热烈赞颂，就体现出这种

向往的执著与热切。

值得注意的是，历史上在民间影响最广的忠臣大都是坚持盲目而狂热的“愚忠”而走向悲剧结局的。如比干、苋弘、屈原、范增、杨业、岳飞、文天祥等等。主上或者昏暗，或者庸懦，而他们“竭忠诚而事君兮”^⑳，“虽九死其犹未悔”^㉑。当然不能忽略其“冤屈”与“苦怀”^㉒打动人心的作用，但是最根本的原因，还在于人们把政治开明与政治安定的期望，寄托在忠臣身上。“忠”对于他们来说，象征着公正与廉明。在前民主时代，这显然是代表着人民性的正义的要求。在民众没有权利影响政治进程、没有力量决定政治方向的情况下，只能通过情感倾向来表达自己的政治意念。不过，他们往往只能百般惋惜地看着忠臣在政治舞台上消失，并且通过对忠臣的深切缅怀来寄托更迫切的期待之情。

尽管民众的政治能动性往往仅仅局限于对崇拜对象的选择，但是这种崇拜千百年来却终于导致“忠”几乎成为全民共同的政治心理倾向。

有的学者分析这一历史现象时指出，中国政治的“权威系统”，养成了所谓的“权威性格”^㉓。这一观点应当是能够成立的。马克思在论述封建官僚政治时指出：

权威是它的知识原则，而崇拜权威则是它的**思想方式**。

“在官僚界内部”，“盲目服从”，“对权威的信赖”等等，已经形成了一种基本的政治定式。“国家已经只是作为由从属关系和盲目服从联系起来的各派官僚势力而存在。”^㉔这种“对权威的信赖”和“盲目服从”，就是中国传统政治文化中“忠”的实质。

“忠”以及它特殊的极端形式“愚忠”，意味着对君权的无条件服从。盲从和依赖，表现出消极、保守的倾向，意味着生机与创造力的衰竭。“忠”这一政治观念在中国文化中影响之深刻与久远，正是与中国政治形态的保守与陈旧相一致的。

《论语》是孔子言行的记录，后来成为儒学最高的经典。《论语·八佾》：

定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”

孔子对曰：“君使臣以礼；臣事君以忠。”这是儒学关于君臣关系的权威性论述。《礼记·礼运》：“君仁臣忠”，大意也相同。孔子关于“忠”的论述还有可以作其他理解的内容，如“为人谋而不忠乎？”^{④2}“孝慈则忠”^{④3}等等，可是唯有“臣事君以忠”成为法典性的圣贤之言，就是因为它适应了专制主义官僚政治的需要。封建专制政治对“忠”的观念的利用，直到明清之际在新的资本主义生产关系的最初冲击下方始动摇。王夫之否定专制主义的“正统”，指出：“天下非一姓之私也！”^{④4}黄宗羲也把批判的矛头指向封建君主：“为天下之大害者，‘君’而已矣！向使无君，人各得自私也。”^{④5}他说：“臣之与君名异而实同”，“出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。”^{④6}从而从根本上否定了忠于帝王的合理性。

托西亚·罗伊斯的《忠之哲学》将日本人的“忠”与其他民族的“忠”作了比较。他认为，“日本人的忠德，不纯然是为压迫者所用的工具”，指出它与“那种无知的俄国农民之盲目而可怜的忠德，是截然不同的”。日本人的忠德，曾造成其民族精神之一种惊人的诚心的团结。“这种忠德，曾把粗野的自我肯定加以阻碍，则这种忠德，却没有把个人的判断加以压抑。因为日本现代的维新，确依乎个人技巧和个人可能性之最大发展。这不仅是理智的，而且是道德的。这种忠德，自然没有为人造出机器，然而却使个人才智产生一可惊的发展。”^{④7}其实，日本人这种与现代民主政治并存的“忠”的观念，已经经过了现代政治生活的改造，表现出“理智的”特征。科恩在论述“民主与忠诚”时曾经说：“因为民主的实质要求我和所有公民一样有同样权利参与社会的指导性决策，因此，民主可以赢得其公民自然的而且合乎理性的忠诚。”在民主的政治环境中，“对社会保持忠诚的那种义务”，“不是任何高层权威强加于我的”。“这种忠诚部分是由于社会赋予我参与政府权利”。^{④8}假若中国传统政治文化中“忠”的观念在民主政治的影

响下转换为“理性的忠诚”、“对民主的忠诚”，可以设想在政治生活中将会发生积极的作用。

- ① 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆 1963 年，第 417 页。
- ② 《左传·僖公九年》。
- ③ 《国语·晋语二》作“可以利公室，力有所能无不为，忠也。”
- ④ 《国语·晋语二》作“葬死者，养生者，死人复生不悔，生人不愧，贞也。”《韩非子·难三》：“死君复生，臣不愧而后为贞。”
- ⑤ 《左传·昭公二年》。
- ⑥ 《左传·成公九年》。
- ⑦ 早期“忠”的观念常作为处理“公”“私”关系的准则。《左传·文公六年》：“以私害公，非忠也。”
- ⑧ 《左传·文公六年》：夷之蒐，贾季戮夷骈，夷骈之人欲尽杀贾氏以报焉。夷骈曰：“不可。吾闻《前志》有之曰：‘敌惠敌怨，不在后嗣，忠之道也。……’”
- ⑨ 《国语·晋语六》：“武子曰：‘吾子勉之，成、宣之后而老为大夫，非耻乎！成子之文，宣子之忠，其可忘乎！夫成子导前志以佐先君，导法而卒以政，可不谓文乎！夫宣子尽谏于襄、灵，以谏取恶，不憚死进，可不谓忠乎！吾子勉之，有宣子之忠，而纳之以成子之文，事君必济。’”
- ⑩ 《左传·定公九年》：郑驹歃杀邓析，而用其《竹刑》。君子谓：“子然于是不忠。苟有可以加于国家者，弃其邪可也。《静女》之三章，取彤管焉。《箜篌》‘何以告之’，取其忠也。故用其道，不弃其人。”
- ⑪ 《左传·襄公二十八年》。
- ⑫ 《左传·桓公六年》。
- ⑬ 《左传·庄公十年》。
- ⑭ 《韩非子·外储说左下》。
- ⑮ 《韩非子·奸劫弑臣》。
- ⑯ 《韩非子·忠孝》：“天下皆以孝悌忠顺之道为是也，而莫知察孝悌忠顺之道而审行之，是以天下乱。”“忠顺”并列，又如《礼记·冠义》：“孝弟忠顺之行，立而后可以为人。”《孝经·士》：“忠顺不失，以事其上。”《荀子·君道》：“请问为人臣？曰：以礼待君，忠顺而不懈。”
- ⑰ 《论语·学而》说到“吾日三省吾身”，首要一条“为人谋而不忠乎？”以及《论语·子路》樊迟问仁，子曰：“与人忠”的“忠”与此义近。《汉书·京房传》也说到“小忠”、“大忠”，则明确是指对君主的“忠”。

- ⑮ 《史记·秦始皇本纪》。
- ⑯ 《尚书·罔命》。
- ⑰ 《韩诗外传》卷一第八章：“王子比干杀身以成其忠。”
- ⑱ 《管子·七臣七主》：“重赋敛，多兑道以为上，使身见憎而主受其谤，故记称之曰愚忠谗贼，此之谓也。”
- ⑳ 《汉书·张汤传》。
- ㉑ 《汉书·枚乘传》。
- ㉒ 《论语·为政》：“周因于殷礼……”，何晏《集解》引汉马融：“所因谓三纲五常。”三纲谓君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。五常即仁、义、礼、智、信。见《白虎通义·三纲六纪》及《情性》。
- ㉓ 《三国志·魏书·陈矫传》。
- ㉔ 列宁：《辩证法的要素》，《列宁选集》第2卷第608页。
- ㉕ 《三国志·魏书·臧洪传》。
- ㉖ 《忠经》旧题东汉马融撰，郑玄注，《宋史·艺文志》始著录。清人丁晏《尚书余论》以此书“民”字均作“人”，“治”字均作“理”，以为避唐太宗、高宗讳，疑作者为编写《纬囊经》的唐人马雄。
- ㉗ 马克斯·韦伯：《儒教官僚政治与中国资本主义萌芽：城市和行会》，《文明的历史脚步——韦伯文集》，上海三联书店1988年，第70页。
- ㉘ 《后汉书·循吏列传·任延》。
- ㉙ 《三国志·蜀书·诸葛亮传》。
- ㉚ 徐珂：《清稗类钞·服饰》。
- ㉛ 《新唐书·韦陟传》。
- ㉜ 《封氏闻见记·定谥》。
- ㉝ 《孝经·广扬名》：“子曰：‘君子之事亲孝，故忠可移于君。’”
- ㉞ 托西亚·罗伊斯：《忠之哲学》，商务印书馆1943年，第9页。
- ㉟ 屈原：《九章·惜诵》。
- ㊱ 屈原：《离骚》。
- ㊲ 屈原：《九章·怀沙》：“抚情效志兮，冤屈而自抑。”“冤屈”，《史记·屈原贾生列传》作“俛拙”。《文选》卷四二《应璩与侍郎曹长思书》：“自然之数，岂有恨哉，聊为大弟陈其苦怀耳。”
- ㊳ 文崇一：《从价值取向谈中国国民性》，《中国人的性格——科际综合性的讨论》（中央研究院民族学研究所专刊乙种第4号）。
- ㊴ 马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第1卷第302页。
- ㊵ 《论语·学而》。

- ⑬ 《论语·为政》。
- ⑭ 《读通鉴论》卷三。
- ⑮ 《明夷待访录·原君》。
- ⑯ 《明夷待访录·原臣》。
- ⑰ 托西亚·罗伊斯：《忠之哲学》，商务印书馆 1943 年，第 38～39 页。
- ⑱ 科恩：《论民主》，商务印书馆 1988 年，第 232～235 页。

皇明执东曜，
帝宸居北辰。
小乘开治道，
大觉拯苍民。
殊塗同义路，
分流合智津。

庚肩吾：《和太子重云殿受戒诗》

第13章

在迷信与迷信之间： 中国古代的政教关系

与西方的历史不同，中国古代始终没有形成足以与政权抗争的宗教势力。被有的人称之为“儒教”的儒学思潮，实际上属于政治权力的补充力量。源远流长的道教以及传自外域的佛教，都曾经拥有世界上最众多的信徒，并且对中华民族的文化形态产生过重要的影响，也曾对专制主义政体形成过冲击，可是，却从来没有表现出压倒政治权力或者对政治权力构成威胁的实力。

政治权力的握有者或是崇尚，或是毁抑，巧妙地利用着宗教势力的文化影响，用行政方式规定其方向，修正其内容，使其成为君权的精神装饰。在被称为“政教混同体”的文化结构之上，政治权力居于更为神圣而崇高的地位，同时在精神统治方面表现出更为强劲而致密的控制能力。

历史上许多次农民的反抗斗争，都是在宗教旗帜下进行组织联络，用宗教口号进行宣传鼓动的。

可见，政治力量对宗教的利用，已经形成了一种文化传统。事实上，政治迷信虽然同宗教意识等其他迷信交织在一起，相互错综，结成了几乎包罗一切的大网，而其中政治迷信作为主纲的作用，是显而易见的。

一 政统与道统

章学诚在《文史通义·原道中》里说的一段话，可以为帮助我们认识与理解中国政治与中国文化的关系提供某种启示：

盖官师治教合，而天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思；官师治教分，而聪明才智不入于范围，则一阴一阳入于受性之偏，而各以所见为固然，亦势也。夫礼司乐职，各守专官，虽然离娄之明、师旷之聪，不能不赴范而就律也。今云官守失传，而吾以道德明其教，则人人皆以为道德矣。

历史上曾经有官与师、治与教绝对合而为一的情形，“其所习者，修齐治平之道，而所师者，守官典法之人，治教无二，官师合一”。秦始皇焚《诗》、《书》，“若欲有学法令，以吏为师”，^①就是要实行绝对化的“官师治教合”。不过，从历史的主流看，独立于“政统”的所谓“道统”，始终还是存在的。

从《论语》中的有关内容可以看到，孔子在他的时代已经表现出诚笃的以“道”自任的精神：

笃信善学，守死善道。……天下有道则见，无道则隐。邦有道贫且贱焉，耻也；邦无道富且贵焉，耻也。（《泰伯》）

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。（《里仁》）

君子谋道不谋食。……君子忧道不忧贫。（《卫灵公》）

他强调士的价值取向必须以“道”作为最根本的依据。“道”，其实是包含着理想主义与牺牲精神的对社会政治的深切关注。士对“道”的执著态度，用章学诚的话来说，就是“皆自以为至极，而思以其道易天下者也”，“道”的表述方式，也往往与政治实践相联系，“即身示法，因事立教，而未尝于敷政出治之外，别有所谓教法也。”^②

《孟子·尽心上》说：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。”可见在“道”之中，寄寓着一种近似于宗教信仰的精神。或许正因为如此，后世有人称儒学为“儒教”^③。而“道统”与“政统”之间，也确实往往发生类似于西方政教之争那样的矛盾。孟子说：“士穷不失义，达不离道。”“达不离道，故民不失望矣。”于是又宣布了“达则兼善天下”的宏愿。他还明确提出了“道”绝不屈从于“势”，“道”尊于“势”的观点：

古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？
后来理学家讲“理”尊于“势”，就是对孟子所提出的原则的发扬。
明儒吕坤说：

故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天下不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辩，而敢于任斯道之南面也。^④

不过，这一见解虽然明示“道统”之存在，可是“理又尊之尊也”之说，其实只不过体现了儒者的一种自尊。“政统”往往用强力打破这种尊严感。在君主专制至于极盛的时代，“道统”的维护者也不能不正视“道”屈于“势”的现实。清代家居不仕，专心述作的名儒焦循，在《理说》一文中就曾引吕坤之说而痛斥之，以为其大逆不道^⑤。

荀子强调“君子也者，道法之总要也”^⑥的作用，并且一再坚持“从道不从君”^⑦的原则。然而他所说的“道”，却并不能脱离现实政治，“道”最终仍归结于“治”，他甚至鼓吹借政治权力以“禁非道”，使儒家之道在政治学领域独占垄断地位。《荀子·解蔽》：“天下无二道，圣人无两心。”“心知道然后可道。可道然后能守道而禁非道。以其可道之心取人，则合于道人而不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非道，治之要也。”《荀子·儒

效》又说：“圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣；故《诗》、《书》、《礼》、《乐》归是矣。”“天下之道毕是矣。乡是者臧，倍是者亡。乡是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未尝有也。”“道”的力量，也是需要通过政治史的事实来说明的。

“道统”，也就是儒学正统。韩愈《原道》：“斯道也，……尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。”^⑧儒家所谓圣道按照这一统系世代承继。朱熹《中庸章句序》说：“自是以来，圣圣相承，若成汤文武之为君，皋陶伊傅周召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。”^⑨“道统”在“禁非道”的同时，还期求影响“政统”，指导“政统”。

秦统一天下后，建立起极端专制的政治体制。秦王朝明确否定了“道统”干预“政统”的企图。《史记·秦始皇本纪》记载了秦始皇令廷议封建事时李斯的主张，他说：“今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。”他主张“法令出一”，“别黑白而定一尊”，谴责“人善其所私学，以非上之所建立”，指斥“私学而相与非法教”，建议焚书。于是儒学受到抑制，“诸生皆诵法孔子”，而秦始皇“皆重法绳之”，“博士虽七十人，特备员弗用”，贾谊在《过秦论》中这样评价秦始皇的政策：“废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义。”

不仅是儒学，其他种种“务为政治者”^⑩，“以为可以治天下”^⑪的诸学派，如阴阳、墨、名、法、道德等等，也都属于被取缔的对象。

这种反文化的倒行逆施理所当然地难以持久。汉武帝即位之后，最高统治集团重新认识到儒学“道统”对于专制主义“政统”可以发挥的补充作用和修正作用。在董仲舒建议“罢黜百家，独尊儒术”之后，“道统”与“政统”就开始携手共建大一统的专制主义的新政体了。

《春秋繁露·楚庄王》：“所闻天下无二道，故圣人异治同理

也。古今通达，故先贤传其法于后世也。”所谓“道”，直接被统治者付诸“治”的实践。《春秋繁露·玉杯》：“《春秋》之法，以人随君，以君随天。曰：缘民臣之心，不可一日无君。”“屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”“道统”承认君作为天与民的中介的地位，同时，又提出“政统”应当在“道统”的协助下完善自身，以成就真正的“王道”。董仲舒说：“号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也”。君主不但应当按照儒学的指示认识自己的政治责任，而且其政治观念、政治行为的各个方面都不应超脱“道统”的约束。“君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。是故君意不比于元，则动而失本；动而失本，则所为不立；所为不立，则不效于原；不效于原，则自委舍；自委舍，则化不行；用权于变，则失中适之宜；失中适之宜，则道不平，德不温；道不平，德不温，则众不亲安；众不亲安，则离散不群；离散不群，则不全于君。”^⑧“故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方，四方正，远近莫敢不壹于正而亡有邪气奸其间者，是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷孰而草木茂，天地之间，被润泽而大丰美，四海之内，闻圣德而皆徕臣，诸福之物，可致之祥，莫不毕至，而王道终矣。”他主张以《春秋》“一元”的理论正君心，“王道之端，得之于正”，此后才可以一步步实现政治的完美。他强调：“道者，所由适于治之路也，仁、义、礼、乐皆其具也。”^⑨这里所说的“道”，显然是儒学的正统。

董仲舒的意见为汉武帝所采纳。汉武帝由是采取的推崇儒术，抑黜百家的方针，对以后 2 千多年儒学成为历代指导政治思想的理论基础这一历史事实，有着重要的影响。

此后“政统”与“道统”之间的关系，常常体现为作为“政统”代表者的帝王总是千方百计地与士大夫争夺代表“道统”的地位。

历代专制政府将儒学作为统治思想，尊奉孔子本人为至圣先

师，在各地兴建奉祀孔子的孔庙。北齐时，各地群学开始在坊内立孔颜庙。唐武德二年，于国子学立孔庙，贞观四年各州县也普遍建立孔庙。明清时孔庙又称文庙，学宫设于其旁，每年春秋设祭。在“论者皆云孔门之徒”^⑭的时代，这些举动，通过对“先圣”、“先师”^⑮的尊崇，证明自己代表着儒学的正统。

历代帝王为了宣示自己是“道统”的人格化身，还特别注重将儒学的教条作为在民众中施行教化的主要内容。《唐律》规定，“德礼为政教之本。”帝王们除了规定各级行政部门将社会教化作为日常政事和主要职责之外，往往还亲自发布诏书和圣谕，宣讲儒学政治理论。清康熙帝有圣谕十六条，雍正时又在每条下加注释，称《圣谕广训》。此后，各府州县学官，按例于每月初一、十五日，聚集士庶，宣讲《圣谕广训》。

将儒学的原则应用于政治实践，尽管有时出现实用主义及庸俗化的倾向，如董仲舒所谓“春秋决狱”^⑯，然而这种努力却表露出要将“政统”与“道统”结合为一的真诚意愿。在科举制形成之后，经学的水平与政治的能力也被等同看待，研习儒学的士人大批地充实到政权机构中。

然而，自以为真正代表着“道统”的知识界人士却早已有独立于政权的传统，他们“不治而议论”^⑰，“不任职而论国事”^⑱，孟子还提出不能“枉‘道’而从彼”^⑲，即不允许“道统”屈从于“政统”的主张。他们还往往结成集团，推举自己的精神领袖，并且频繁地指责帝王“失德”、“离经”，背离了真正的“道统”。

“政统”需要“道统”的支持，却决不能容忍“道统”对行政的干扰，因此总是采用严厉的专制手段打碎这种企图。秦始皇焚书坑儒，就是最突出的例证。历史的总趋势似乎总是表现出“势”长“道”消的倾向。实际上最终总是导致“政统”压倒“道统”，政治权力愈大，则愈可以证明自己是“道统”的真正代表的历史结局。

二 政权与教权

清人赵翼在《书所见》中写道：“孔教所到处，无不有佛教。佛教所到处，孔教或不到。”^{②③}是说佛教较之儒教在覆盖面及影响深度等方面，曾给予中国文化以更显著的影响。

鲁迅也曾经写道：“中国根柢全在道教”，“以此读史，有多种问题可迎刃而解”^{②④}。“人往往憎和尚、憎尼姑、憎回教徒、憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”^{②⑤}又说道教在中国文化史中的重要地位。

佛教与道教在中国历史上都曾经如“风行草偃”一般征服过亿万人心，并且留下了至今仍十分深刻的文化印痕。

由于我们在本书第1章中论述的原因，佛教与道教都曾经参与政治，并且以其深厚的文化底蕴和社会基础，明显影响了政治史的进程。许多专制帝王利用这种宗教迷信，有效地强化了政治权力的作用。然而当政治迷信与宗教迷信相抵牾时，又总是利用传统的政治迷信来否定宗教迷信。历史上多次的“毁佛”、“灭佛”运动就是绝好的例证。

于是，中国未曾出现如同西欧中世纪时期的教会那样的神权政体，教权未能具有足以冲击政权、压倒政权的实力。

佛教最初就是借助政治权力传入中土并且流布全国的。

关于佛教的输入曾经有种种传说，比较可靠的资料有楚王刘英奉佛与东汉明帝感梦遣使求法的记载。《后汉书·光武十王列传·楚王英》说，楚王刘英年轻时好游侠，交结宾客，晚年“更喜黄尧，学为浮屠，斋戒祭祀”，汉明帝永平八年，诏令天下有死罪者可用缣赎罪，刘英于是派人奉缣繄，自称：“托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛，以赎愆罪。”汉明帝下诏书说：

楚王诵黄尧之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓。何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞、桑门之盛饩。

“伊蒲塞”即优婆塞，也就是男居士。“桑门”即沙门。关于汉明帝感梦遣使求法的记载有很多，说法也不尽相同，其中最早的记载是成书于东汉的《四十二章经序》：

昔汉孝明皇帝，夜梦见神人，身体有金色，项有日光，飞在殿前。意中欣然，甚悦之。明日问群臣，此为何神也？有通人傅毅曰：“臣闻天竺有得道者，号曰佛，轻举能飞，殆将其神也。”于是上悟，即遣使者张騫、羽林中郎将秦景、博士弟子王遵等十二人，至大月支国，写取佛经四十二章，在十四石函中，竖起立塔寺。于是道法流布，处处修立佛寺，远人伏化，愿为臣妾者不可胜数。国内清宁，含识之类蒙恩受赖，于今不绝也。

佛教的最初传入，时间可能还要早些。大致在西汉末年至东汉初年，佛教逐渐传入我国内地，一部分统治阶级上层人士专心信奉，为佛教进一步广泛传播创造了条件。

魏晋南北朝时期，佛教得到空前广泛的传布。这一时期佛教文化的艺术性创造在各地留下丰富的遗存，成为一种永久的纪念。在北魏都城平城附近修建的云岗石窟，初凿五窟，每窟“镌建佛像各一，高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一世”^③。在此之前，文成帝兴安元年，曾造石像令如帝身。兴光元年又于五级大寺为太祖以下5帝（道武、明元、太武、景穆、文成）铸释迦立像5身。道武帝时的统法果，曾带头礼拜皇帝，声称皇帝即当今如来，拜天子也就是礼佛^④。北魏佛教空前兴盛，成为维护皇权、扩张皇权的工具。

在奉佛的帝王中最为突出的或许就是梁武帝萧衍了。他采取各种方式提倡佛教，抬高佛教的地位。称帝后第3年，他亲制《舍道事佛文》发愿信奉佛教，并要求王公贵戚以至平民百姓都信仰佛教。其愿文说：“公卿百官、侯王宗族，宜反伪就真，舍邪入正”，“愿使未来世中，童男出家，广弘经教，化度含识，同共成佛。”^⑤这实际上是宣布了以佛化治国的原则，凭借最高统治者的权力几乎将佛教钦定为国教。梁武帝广建佛寺，还施送大片土地

给寺院，例如曾强买江南世族王骞在钟山的田产 80 余顷，施赠给大爱敬寺^②。他还提倡和鼓励大造佛像。并且动辄举行法会，亲自讲经说法，甚至宣布大赦天下，并因此而改元。梁武帝还多次舍身为寺奴，自愿入寺为僧众执役，最后一次长达 47 天。梁武帝舍身事佛，扩大了佛教的声势，进一步兴起了信佛的热潮。而且群臣每次都筹集亿万钱奉赎他回宫，极大地充实了寺院经济。同时，采用这种方式又可以检验皇族与官僚对自己的忠诚程度，并进一步树立自己的绝对权威^③。

人们可以看到，帝王对佛法的推崇，无论多么狂热，最终仍然是要利用佛教的力量来进一步强化政治迷信。当佛教信仰威胁到政治权威时，最高执政者必然要毫不犹豫地使用行政力量打击乃至取缔佛教。

北魏太武帝拓跋焘于太平真君五年下诏，谴责“沙门之徒，假西戎虚诞，生致妖孽”，下令自今以后，“自王公已下至于庶人，有私养沙门、师巫……在其家者，皆遣诣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，过期不出，师巫、沙门身死，主人门诛”。七年三月，“诏诸州坑沙门，毁诸佛像”^④。虽然四方沙门纷纷走避，宝像佛经也大多得以转移，然而寺庙建筑几乎破坏殆尽^⑤。

北周武帝宇文邕于建德三年又再次下令灭佛，“融佛焚经，驱僧破塔”，“宝刹伽蓝皆为俗宅，沙门释种悉作白衣”^⑥。僧人慧远曾以地狱相威胁：“陛下今恃王力自在，破灭三宝，是邪见入。阿鼻地狱不简贵贱，陛下何得不怖！”^⑦周武帝没有屈从于这种恫吓，毅然下敕并断齐境佛教。《历代三宝记》记述：

（周武帝）毁破前代关山东数百年来官私所造一切佛塔，扫地悉尽。融刮圣容，焚烧经典。八州寺庙，出四十千（四万），尽赐王公，充为第宅。三方释子，减三百万，皆复军民，还归编户。

这一次禁断佛教，进一步巩固了皇权，导致形成了“自废以来，民役稍希，租调年增，兵师自盛”^⑧的局面。

唐武宗李炎于会昌五年又再一次下令禁断佛教，“大毁佛寺，

复僧尼为民”^④。

这就是中国佛教史上著名的“三武之厄”，加上五代时周世宗毁佛的事件，又有人称之为“三武一宗”。

佛教曾经借助于政治权力而扩大其影响，然而其声势一旦达到前所未有的煊赫程度，又会使政治权力受到一定的威胁。毁佛、灭佛的事件，就是在这种情况下发生的。

有人以“孔、老治世为本，释氏出世为宗”^⑤来说明佛教脱离世俗束缚的特征。可是事实上许多佛教徒都是积极入世的，道教的情形也同样。《后汉书·襄楷传》说到道教经典《太平经》“以阴阳五行学家，而多巫覡杂语”。白云雾《道藏目录详注》卷四还说它“内则治身长生，外则治国太平”。因此，有人指出《太平经》“看起来好象是一本披了神学外衣的政治教科书”^⑥。

道教形成一个成熟的宗教体系，是在公元4世纪前后。它刚刚形成，就表现出一个突出的特点，就是其内部构筑了一个等级森严的神的谱系。道教最早，然而也是最完善最有系统的神谱，是南朝梁代陶弘景所撰的《真灵位业图》。其中，诸神有条不紊，各就其位，排列为7个层次：

- 第一层次，以元始天尊为首；
- 第二层次，以大道君为首；
- 第三层次，以太极金阙帝君为首；
- 第四层次，以太清太上老君为首；
- 第五层次，以张奉为首；
- 第六层次，以中茅君为首；
- 第七层次，以酆都北阴大帝为首。

其结构，显然是依照现世政治体制而设计的。

道教仪式法术中有所谓“斋”、“醮”。以“斋”为例，虽“斋”法各有不同，但都具有神奇的威力。《要修科仪戒律钞》卷八引《圣纪经》说，灵宝斋可以“上消天灾，保镇帝王，下攘毒害，以度兆民”^⑦。《清微斋法》说，金篆斋可以“安国家”，玉篆

斋可以“保佑六官”，黄箬斋可以“拔度兆民”，洞渊斋可以“解禳疫疠”^④。可见斋仪之进行，往往含有政治目的。“醮”的仪式，据说是在夜静月出，心凝神降之时，道士们依世俗见尊上之礼，叩首跪拜，上呈醮文。可见这种由早期巫觋仪式演变而来的道法程式中，也透露出世间政治等级制度的影响。道教咒语中或符篆文字中句尾常见所谓“急急如律令”，也是袭用汉代官府公文以“如律令”结尾的格式^⑤。早期天师道是由其创始人张陵的后胤世代继任首领，祭酒等职，也是父死子继，与封建王朝并无二致。

方士的活动与原始道教有关，他们以神仙迷信和长生之术干政，曾经在政界高层进行过各种表演。自两汉之际起，他们开始注重在社会下层活动，并且逐渐形成了不容忽视的政治势力。东汉末年的黄巾起义、五斗米道割据，以及后来的孙恩、卢循之乱，都与道教风行、方士“惑众”有关。按照《广弘明集》卷八中北周释道安的说法，叫作“黄巾鬼道，毒流汉室，孙恩求仙，祸延皇晋，破国害民，惑乱天下。”

另一方面，民间道教又表现出逐步演变为官方的政治工具的趋势。有的统治者刻意“招引方术之士”^⑥，起初在于“聚而禁之”，防止他们成为政治上的反对派^⑦。继而又有教权屈服于政权，甘心为封建专制效力的情形。《魏书·释老志》说，北魏太武帝始光初年，控制天师道教权的寇谦之主动送上门去，“奉其书而献之”，司徒崔浩首先“师事之，受其法术”，随后太武帝拓跋焘“乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行。”又改元泰平真君，“亲至道坛，受符箓。备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也。”宣告从道家系统接受了天命。从北魏太武帝起，北魏每一位皇帝即位时，不论其内心如何信奉佛教，都必须亲临道场，参加道士所主持的受符箓仪式。道教据有这种近似于国教的地位，一直持续到北周。《隋书·经籍志四》说：“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧”，然而“寻与佛法俱灭”，隋代道教乍沉乍浮，“开

皇初又兴，高祖雅信佛法，于道士蔑如也”，而“大业中，道士以术进者甚众”。初唐与盛唐，道教进入鼎盛时期，对于当时的时代精神产生了明显的影响。此后，道教或兴或衰，皆为政治权力所左右。这个可以呼风唤雨、撒豆成兵的宗教，最终仍然不过只是专制主义政治权力焚香执礼的侍从。

为了迎合执政者的需要，出现了儒道释三教圆融、三教交渗并且共同为封建政治服务的文化现象。即所谓“唤是道教，恰是儒规，唤为道法，即是王法。”“于入世之中，达身于省身之内。实有佐于王化，绳人于众善也。”^①道教在强大的政治专制下能够生存发展，关键在于所谓“道法”可以起到相当于“王法”甚至远远超过“王法”的作用，从而“有佐于王化，绳人于众善”。而有时失宠于最高执政者，除了仙丹无验、法术失灵外，更主要的原因，在于“佐”之不力，“绳”之不严。

恩格斯说：“在新教国家里国王就是（*summus episcopus*）〔总主教〕，他把教会和国家的最高权力集于一身；这种国家形式的最终目的就是黑格尔所说的政教合一。”^②在中国历史上只有西藏地区曾经出现过这种国家形式。马克思曾经指出：“所谓基督教国家，它从政治的角度对待宗教，又从宗教的角度对待政治。它既把国家形式降低为假象，同时又在同样的程度上把宗教降低为假象。”他还指出：“所谓基督教国家，它需要基督教补充自己成为国家。而民主国家，真正的国家则不需要宗教从政治上补充自己。”^③中国古代传统的政治形态当然与确立基督教为国教，并且排斥其他一切宗教的所谓“基督教国家”不同，然而它与“不需要宗教从政治上补充自己”的“民主国家”，相距却更为遥远。

① 《史记·秦始皇本纪》。

② 《文史通义·原道中》。

③ 《晋书·宣帝纪》：“博学洽闻，优膺儒教。”

- ④ 吕坤：《呻吟语全集》卷一之四。
- ⑤ 焦循：《雕菰集》卷一〇。
- ⑥ 《荀子·致士》。
- ⑦ 《荀子·臣道》：“君有过谋过事，将危国家、殒社稷之惧也，大臣、父兄有能进言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能进言于君，用则可，不用则死，谓之争；有能比知同力，率群臣百吏而相与强君矫君，君虽不安，不能不听，遂以解国之大患，除国之大害，成于尊君安国，谓之辅；有能抗君之命，窃君之重，反君之事，以安国之危，除国之辱，功伐足以成国之大利，谓之拂。”“伊尹、箕子可谓谏矣，比干、子胥可谓争矣，平原君之于赵可谓辅矣，信陵君之于魏可谓拂矣。传曰：‘从道不从君，’此之谓也。”又《子道》：“孝子所以不从命有三：从命则亲危，不从命则亲安，孝子不从命乃衷；从命则亲辱，不从命则亲荣，孝子不从命乃义；从命则禽兽，不从命则修饰，孝子不从命乃敬。故可以从而不从，是不子也；未可以从而从，是不衷也；明于从不从之义，而能致恭敬、忠信、端悫以慎行之，则可谓大孝矣。传曰：‘从道不从君，从义不从父。’此之谓也。”
- ⑧ 《韩昌黎集》卷一一。
- ⑨ 《朱文公集》卷七六。
- ⑩ 《史记·太史公自序》：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为政治者也。”
- ⑪ 《汉书·艺文志》名家“毛公九篇”条下，颜师古注引刘向《别录》曰：“论坚白同异，以为可以治天下。”
- ⑫ 《春秋繁露·深察名号》。
- ⑬ 董仲舒：《天人三策·对策一》。
- ⑭ 王充：《论衡·问孔》。
- ⑮ 《新唐书·礼乐志五》：“孔子为先圣”，“众儒为先生”。
- ⑯ 《后汉书·应劭传》：“故胶西相董仲舒老病致仕，朝廷每有政议，数遣廷尉张汤亲至陋巷，问其得失。于是作《春秋决狱》一百三十二事，动以经对，言之详矣。”《汉书·艺文志》有“《公羊董仲舒治狱》十六篇”。《隋书·经籍志一》有：《春秋决事》十卷”，董仲舒撰。《新唐书·艺文志三》有：“董仲舒《春秋决狱》十卷”。据玉函山房辑本，可以看到有如下内容：“时有疑狱曰：‘甲无子，拾道旁弃儿乙养之以为子，及乙长，有罪杀人，以状语甲，甲藏匿乙，甲当何论？’仲舒断曰：‘甲无子振活养乙，虽非所生，谁与易之。《诗》云，螟蛉有子，蜾蠃负之。《春秋》之义，父为子隐。甲宜匿乙，诏不当坐。’”
- ⑰ 《史记·田敬仲完世家》。
- ⑱ 《盐铁论·论儒》。
- ⑲ 《孟子·滕文公下》。

- ⑲ 赵翼：《瓯北诗抄·五言古三》。
- ⑳ 鲁迅：《致许寿裳》，《鲁迅全集》第9卷第285页。
- ㉑ 鲁迅：《而已集·小杂感》。
- ㉒ 《魏书·释老志》。
- ㉓ 《魏书·释老志》：“初，法果每言，太祖明教好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼，遂常致拜。谓人曰：‘能鸿道者人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳。’”
- ㉔ 《广弘明集》卷四《梁武帝舍事道法诏》。
- ㉕ 《南史·王鸾传》。
- ㉖ 据《梁书·武帝纪下》：“（大通元年）三月辛未，輿驾幸同泰寺舍身。甲戌，还宫，赦天下，改元。”“（中大通元年秋九月）癸巳，輿驾幸同泰寺，设四部无遮大会，因舍身，公卿以下，以钱一亿万奉赎。冬十月己酉，輿驾还宫，大赦，改元。”“（太清元年）三月庚子，高祖幸同泰寺，设无遮大会，舍身，公卿等以钱一亿万奉赎。”“夏四月丁亥，輿驾还宫，大赦天下，改元。”由此可知梁武帝3次舍身同泰寺情形：
- 第1次，公元527年，时年64岁，第4日还宫；
- 第2次，公元529年，时年66岁，第17日还宫；
- 第3次，公元547年，时年84岁，第48日还宫。
- ㉗ 《魏书·世祖纪下》。
- ㉘ 《魏书·释老志》：太武帝下诏曰：“（佛教）至使王法废而不行，盖大奸之魁也。有非常之人，然后能行非常之事。非朕孰能去此历代之伪物！有司宣告征镇诸军、刺史，诸有佛图形象及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之。”“是岁，真君七年三月也。恭宗言虽不用，然犹缓宣诏书，远近皆豫闻知，得各为计。四方沙门，多亡匿获免，在京邑者，亦蒙全济。金银佛像及诸经论，大得秘藏。而土木宫塔，声教所及，莫不毕毁矣。”
- ㉙ 隋费长房：《历代三宝记》。
- ㉚ 《广弘明集》卷一〇《叙释慧远抗周武帝废佛教事》。
- ㉛ 《广弘明集》卷一〇《叙任道林辨周武帝除佛法诏》。
- ㉜ 《新唐书·武宗纪》。
- ㉝ 《南齐书·顾欢传》。
- ㉞ 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年，第19页。
- ㉟ 《道藏·洞玄部戒律类》。
- ㊱ 《道藏·洞真部方法类》。
- ㊲ 汉代官文书中结尾用“如律令”语，如《史记·三王世家》：“御史大夫汤下丞相，丞相下中二千石，二千石下郡太守、诸侯相，丞书从事下当用者。如律令。”居延

汉简中也可见“如律令”格式的实例，如《甘露二年御史书》（74·E.J.T1：1—3）等。又有作“如诏书律令”者，如简74·E.J.T31：64。论及道士符咒“急急如律令”与汉代官文书“如律令”文式的关系的，有唐李济翁《资暇集》、宋程大昌《演繁露》、赵彦衡《云麓漫钞》等。

- ③⑨ 《三国志·魏书·武帝纪》注引张华《博物志》：曹操“又好养性法，亦解方药，招引方术之士，庐江左慈、谯郡华佗、甘陵甘始、阳城郗俭无下毕至。”
- ④⑩ 曹植在《辩道论》里写道：“世有方士，吾王悉所招致”，“本所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也。”
- ④⑪ 《道藏辑要·初真戒》吴序。
- ④⑫ 恩格斯：《普鲁士国王弗里德里希—威廉四世》，《马克思恩格斯全集》第1卷第537页。
- ④⑬ 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第1卷第431~432页。

悉征灵圉而选之兮，
部署众神于摇光。使五
帝先导兮，反太一而从
陵阳。左玄冥而右黔雷
兮，前陆离而后滴皇。厮
征伯侨而役姜门兮，诏
岐伯使尚方。祝融警而
蹕御兮，清雾气而后行。
屯余车其万乘兮，綈云
盖而树华旗。使句芒其
将行兮，吾欲往乎南嬉。

司马相如：《大人赋》

第14章

神界秩序的政治学透视

中国封建政治迷信的影响渗透到社会文化生活的各个角落。

例如，《荀子·解蔽》说：“心者，形之君也而神明之主也，出令而无所受令。”就是用现实政治生活中君与臣的关系来比喻“心”与“形”的关系。中医用药，有“君臣佐使”的说法，药物中起主治作用的为“君”，起辅佐作用的为“臣”，治疗兼症和起制约作用的为“佐”，引药直达病所者为“使”。《神农本草经》：“上药一百二十种为君，主养命；中药一百二十种为臣，主养性；下药一百二十种为佐使，主治病。用药须合和君臣佐使。”可见封建政治文化对传统医学也产生了影响。如果要举出更为突出的实例，我们还可以谈谈世俗世界的政治秩序在鬼神世界中的映象。

马克思说，神话“也就是已经通过人民的幻想用一种不自觉

的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”^①。恩格斯在谈到宗教的性质时指出：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”“最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻象，现在又获得了社会的属性，成为历史力量的代表者。”^②对于神界秩序进行政治学的透视，可以通过超人间的幻象认识这种“人间的力量”，通过其超时空的权威影响，认识这种“历史力量”。

一 至尊之神的权威与神界的等级秩序

人间世界出现了帝王，鬼神世界中就出现了至尊无上的最高神。

自商周时代起，对于最高神天帝的信仰已经有了相当广泛的社会基础。在先秦文献中，这一最高神，称作天、皇天、帝、上帝、皇天上帝、昊天上帝。最高的天神称“帝”^③，专主一方的崇高的天神也称“帝”^④，而传说中作为人间世界政治领袖的五帝，也得到了“帝”的尊号^⑤。可见天神人格化与世间君王神化留下了双向运动的轨迹。秦始皇令臣下议名号，亲自决策“著‘皇’，采上古‘帝’位号，号曰‘皇帝’”^⑥，就是要匆忙跻身其列。《史记·封禅书》说，刘邦曾经询问：“故秦时上帝祠何帝也？”对曰：“四帝，有白、青、黄、赤帝之祠。”刘邦又问：“吾闻天有五帝，而有四，何也？”众人无可解释，于是刘邦说道：“吾知之矣，乃待我而具五也。”于是又立黑帝祠。刘邦的心情，似乎更为急迫。

天帝之下，有各方山川之神以及主管百业万物诸神，形成了有序的神系。这种神界系统的形成，是与世间大一统政治的成立相一致的。正如恩格斯所指出的：“没有统一的君主就决不会出现

统一的神”，“神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映”^⑦。

在中国古代天文观念中，也可以看到这种秩序。

《论语·为政》：“子曰：‘为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。’”桓谭《新论》也说，北极即天枢，枢，天轴也，天转周匝而斗极常在，“知为天之中也”。《史记·天官书》：“中宫天极星，……环之匡卫十二星藩臣，皆曰紫宫。”紫宫即紫微垣，居北天中央位置。紫微垣各星象征统治的中枢，包括北极（含太子、帝、庶子、后宫、北极五星）、四辅（又称四弼）、左垣（左枢、上宰、少宰、上弼、少弼、上卫、少卫、少丞）、右垣（右枢、少尉、上辅、少辅、上卫、少卫、上丞）、尚书、女史、柱史、御女、天皇大帝、五帝内座、天厨、内厨、文昌、三师和三公、天床、天牢、辅、北斗（《史记·天官书》称：北斗是帝车之象）等等，多以近卫官职命名。按照《晋书·天文志上》的说法，叫做“紫微，大帝之坐也，天子之常居也，主命主度也”。《宋史·天文志二》：“紫微垣东蕃八星，西蕃七星，在北斗北，左右环列，翊卫之象也。”而“太微，天子庭也，五帝之坐也，十二诸侯府也。其外蕃，九卿也”。天市垣则“主权衡，主聚众”^⑧。其变化，象征着宗支、诸侯、贵人、将军、宦者、百官的政治态度和政治命运。天市东西两藩，都用各地方诸侯命名。

这样，我们看到，所谓紫微、太微、天市三垣，也就是环绕着北极和比较靠近头顶天空的星象，完全被理解为地上政治结构的象征。正如李约瑟在《中国科学技术史》中所指出的：在中国“时圈从天极向周围展开，正和地面上帝王的势力向四方伸展一样”，“天上的北极星相当于帝王，官僚政治农业国家的庞大组织自然是不知不觉地围绕帝王打转的。”^⑨

中国古天文学中体现世间政治秩序的例证还有许多。例如东汉明帝时，在南宫云台图画追随光武帝刘秀的二十八位功臣的肖像，称为“云台二十八将”，就是上应黄道恒星二十八宿之数，民间即称之为“云台二十八宿”。又如对老人星的崇拜，也与政治生

活中的长老崇拜有关^⑩。世间功臣政治与老年政治，竟然也都在古代天文观念中有所反映。《尚书大传》载《卿云歌》：

卿云烂兮，纠纒纒兮。

日月光华，旦复旦兮。

明明上天，烂然星陈。

日月光华，弘于一人。

日月有常，星辰有行。

四时从经，万姓允诚。

于予论乐，配天之灵。

迁于贤圣，莫不咸听。

《史记·天官书》正义引张衡曰：“众星列布”，“在朝象官”，“其以神著有五列焉，是有三十五名：一居中央，谓之北斗；四布于方各七，为二十八舍；日月运行，历示吉凶也。”星象几乎是地上政治结构的完整映像。司马迁说：“自初生民以来，也主曷尝不历日月星辰？”“仰则观象于天，俯则法类于地。”实际上天文的布列变化反映了人文的政治秩序，“天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域。三光者，阴阳之精，气本在地，而圣人统理之。”^⑪

先秦、秦汉时期广泛流行的最高神天帝的信仰，自东汉以后，随着道教与佛教影响的逐渐扩大，开始发生了变化。尽管历来受到尊崇的“天帝”依然在封建帝王的祭祀大典中接受礼拜，然而在民间的影响却逐渐淡化。民间越来越广泛地接受道教与佛教的神祇体系，“天帝”偶像的权威性明显衰减。唐宋时代，以道教思想家为总设计师，完成了至尊之神的形象改造工程。传统的“天帝”信仰被纳入道教的神祇体系，重新塑造为称为“玉皇上帝”亦即“玉皇大帝”的最高神。玉皇上帝这一神学形象不仅继承了传统信仰的内容，而且更为贴切地与现实政治生活中帝王的形象相吻合。以玉皇上帝为统治核心的鬼神世界的构成，也与中国封建专制王朝的政治结构相仿佛。

《太平广记》卷一《木公》据《仙传拾遗》说到神话传说中的

“玉皇君”：“木公，亦云东王父，亦云东王公”，“百物之先也”，“亦号玉皇君”。“所谓王者，乃尊为贵上之称”。其在神界的权威，使崇拜者形成层次分明的政治社会：

以紫云为盖，青云为城，仙童侍立，玉女散香。真僚仙官，巨亿万计，各有所职，皆禀其命，而朝奉翼卫。

《云笈七签》也说到玉皇道君的地位：

万仙受事于玉台，五帝北朝于灵轩矣。

《大洞真经》也说：

上皇玉帝君，制命九天之阶级，征召四海五岳之神王也。

“玉皇”、“玉帝”之称，与道教食玉长生的说法有关。唐人心目之中的玉皇已与后代无大的差异，其宫殿、仪仗、权势、作用皆俨然人世皇帝。到了宋代，道教关于玉皇上帝崇拜的构想得到官方承认。宋真宗时，民间信仰的玉皇正式被列为国家奉祀的对象^⑫。宋徽宗又把玉皇与传统奉祀的昊天上帝合为一体，上尊号曰昊天玉皇上帝。

在民间信仰中，玉皇又逐渐冲破国家正统祀典与道教教义的束缚，成为至高无上的天神，号称昊天金阙至尊玉皇上帝，总管三界十方，是鬼神世界全知全能的帝王。在明人神魔小说《西游记》中，三清及西方佛老皆居于玉皇大帝之下，玉皇大帝被崇奉为大天尊。这位大天尊总理佛教与道教以及中国民间信仰中的所有的神鬼，成为神界秩序的最高代表。

《西游记》中，是如此描述那位“驾坐金阙玉宫灵霄宝殿”的“高天上圣大慈仁者玉皇大天尊玄穹高上帝”的威风的：

那南天门，碧沉沉，琉璃造就；明幌幌，宝玉妆成。两边摆数十员镇天元帅，一员员顶梁靠柱，持钺拥旄；四下列十数个金甲神人，一个个执戟悬鞭，持刀仗剑。……这天下有三十三座天官，乃遣玉宫、毗沙官、五明官、太阳官、化乐官，……一官官脊吞金稳兽；又有七十二重宝殿，乃朝会殿、凌虚殿、宝光殿、天王殿、灵官殿，……一殿殿柱列玉麒麟。……朝圣楼前，绛纱衣，星辰灿烂；芙蓉冠，金壁辉煌。玉簪珠履，紫绶金章。金钟撞动，三曹神表进丹墀；天鼓鸣时，万圣朝王参

玉帝。……那凌霄宝殿，金钉攒玉户，彩凤舞朱门。复道回廊，处处玲珑剔透；三檐四簇，层层龙凤翱翔。上面有个紫巍巍，明幌幌，圆丢丢，亮灼灼，大金葫芦顶；下面有天妃悬掌扇，玉女捧仙巾。恶狠狠，掌朝的天将；气昂昂，护驾的仙卿。……金阙银銮并紫府，琪花瑶草暨琼葩。朝王玉兔坛边过，参圣金乌着底飞。

按照“把神学问题化为世俗问题”的思路^⑬，自然可以理解这种天宫中至尊之神的绝对权威，不过是世间专制帝王绝对权威的写照。

民间信仰中还有主阴间地下世界的神王，起初为东岳神^⑭，佛教传入之后，始有地藏王主冥之说。阎罗王则是中国民间最知名的冥司主宰。阎罗为古梵语音译，原为古印度神话中的阴间神王，后佛教有地狱轮回说，此神遂被借为地狱主。出身于道教的酆都大帝，也是在民间有一定影响的阴世之王^⑮。所谓“臣佐十八人，领百万之众”^⑯，所谓“领仙官仙女九万人”^⑰，以及所谓“百鬼之帅也”^⑱等说法，都告诉人们，地下世界的等级秩序，与世俗世界也是一致的。

二 忠义之神的荣誉与神界的伦理秩序

《隋书·韩擒虎传》说，韩擒虎“有文武才用，夙著声名”，率军灭陈，实现一统，“以名臣之功，成太平之业”，55岁死于“恩礼殊厚”之时。关于他的死，有这样的记述：“无何，其邻母见擒门下仪卫甚盛，有同王者，母异而问之。其中人曰：‘我来迎王。’忽然不见。又有人疾笃，忽惊走至擒家曰：‘我欲谒王。’左右问曰：‘何王也？’答曰：‘阎罗王。’擒子弟欲拯之，擒止之曰：‘生为上柱国，死作阎罗王，斯亦足矣。’因寝疾，数日竟卒。”忠义之臣死后主持阴界的传说极普遍，最著名者有寇准^⑲、范仲淹^⑳、包拯^㉑等等。《酉阳杂俎》前集卷二《玉格》说：

夏启为东明公，文王为西明公，郟公为南明公，季札为北明公，四时主四方鬼。至忠至孝之人，命终皆为地下主者，一百四十年，乃授下仙之教，授以大道。有上圣之德，命终受三官书，为地下主者，一千年，

乃转三官之五帝，复一千四百年，方得游行太清，为九宫之中仙。又有为善爽鬼者，三官清鬼者，或先世有功，在三官流。逮后嗣易世炼化，改氏更生。此七世阴德，根叶相及也，命终当道遗脚一骨以归三官，余骨随身而迁。男左女右，皆受书为地下主者，二百八十年，乃得进处地仙之道矣。

《池北偶谈·谈异四》中，说到这种迷信观念在清代仍广为流传：“世传赵定字、冯具区皆为阎罗王。近闻比部张屏公四维言：癸丑秋，居保定，忽夜梦至一官署，堂庑宏壮，见有官府衣冠坐于堂上披览文书，视之，乃先兄西樵也。张与先兄昔同官，交甚厚，因前问：‘此何地？君所览是何文书？’先兄笑曰：‘此非人间。我已死为神，主此文书，察世人善恶耳。’”“倏而梦觉。张时未闻先兄之讣，特至京师问之，王太史曰：‘西樵以今年七月死矣。’先兄歿时，遍体作种种香，当已证菩萨果位，然平生忠厚正直，死作阎罗王理亦有之。《释典》谓阎罗是嗔相报身，先兄以悲愤歿，岂其征乎！”

忠义之神为阴间主宰的传说，体现了期求在另一世界看到公正的政治的愿望。缺乏政治抗争力量的民众，自然会产生对死后“冥报”的期待心理，他们幻想主持冥司者奖善惩恶，使自己在人世久埋藏在心底的冤屈和耻辱、愤怒和绝望都得到洗刷和偿报。可见，“地下主”身分的获得，并不是什么“七世阴德，根叶相及”，也并不完全是什么“嗔相报身”，即由于易于激愤的性格。这种传说之所以产生并广泛流布，更为重要的基础是民众对“平生忠厚正直”的“至忠至孝之人”的崇拜。他们是理想政治形态的人格代表。

世间的政治伦理秩序，同样影响着神界。

有许多忠义之神在神鬼世界中居于备受尊崇的地位，例如：
伍子胥

《史记·伍子胥列传》：“（伍子胥）自刭死，吴王闻之大怒，乃取子胥尸盛以鸱夷革，浮之江中。吴人怜之，为立祠于江上，因

命曰胥山。”《越绝书·德序外传记》：“王使人捐于大江口。勇士执之，乃有遗响，发愤驰骋，气若奔马，威凌万物，归神大海。仿佛之间，音兆常在。后世称述，盖子胥水仙也。”子贡曾评价说：“胥执忠信，死贵于生。”^②《论衡·书虚》：“传书言：吴王夫差杀伍子胥，煮之于镬，乃以鸱夷囊投之于江。子胥恚恨，驱水为涛，以溺杀人。今时会稽丹徒大江、钱唐浙江，皆立子胥之庙。盖欲慰其恨心，止其猛涛也。”王充说：“言其恨恚驱水为涛者，虚也。”立祠立庙，无非寄托着某种思情。《后汉书·张禹传》：张禹“拜扬州刺史，当过江行部，中土人皆以江有子胥之神，难于济涉。禹将度，吏固请不听。禹厉言曰：‘子胥如有灵，知吾志在理察枉讼，岂危我哉？’遂鼓楫而过。”《三国志·吴书·孙綝传》：孙綝“侮慢民神，遂烧大桥头伍子胥庙”。伍子胥作为“民神”的声威，至于唐宋仍不衰^③。元成宗大德三年二月，又加封伍子胥为“忠孝威惠显圣王”^④。

屈原

所谓“正道直行，竭忠尽智以事其君”，其志“虽与日月争光可也”^⑤的屈原，自沉汨罗之后，世代奉祀不绝。《史记·屈原贾生列传》正义：“（罗城）县北有汨水及屈原庙。”又引《续齐谐记》云：“屈原以五月五日投汨罗而死，楚人哀之，每于此日以竹筒贮米投水祭之。汉建武中，长沙区回白日忽见一人，自称三闾大夫。谓回曰：‘闻君常见祭，甚善。但常年所遗，并为蛟龙所窃，今若有惠，可以练树叶塞上，以五色丝转缚之，此物蛟龙所惮。’回依其言。世人五月五日作粽，并带五色丝及练叶，皆汨罗之遗风。”《荆楚岁时记》：“五月五日竞渡，俗为屈原投汨罗日，人伤其死，故并命舟楫以拯之，至今竞渡是其遗俗。”^⑥历代都多有题屈原庙、屈原祠、三闾庙的诗作。如苏轼《屈原塔》：“楚人悲屈原，千载意未歇”，“遗风成竞渡，哀叫楚山裂。”陆游《楚城》：“江上荒城猿鸟悲，隔江便是屈原祠。”范成大《早发周平驿，过清烈祠下》：“三呼独醒士，愧肯酬吾觞”等等。正所谓“相传历千祀，哀

悼延八区”^②，“雉鼓咚咚匝庙门，可怜楚俗至今存”^③。宋神宗元丰六年“封楚三闾大夫屈平为忠洁侯”^④，朱熹曾作《修三闾忠洁侯庙奉安祝文》：“遗祠锡号，帝有愍书。吏情不供，神用弗宇。乃今修奉，亦既迄功。敢撰灵神，敢陈椒醕。惟神降鉴，永奠厥居。”张孝祥《金沙堆庙有曰忠洁侯者，屈大夫也，感之赋诗》：

伍君为涛头，妒妇名河津。

那知屈大夫，亦作水主神。

以屈原为江神，又见《三教源流搜神大全》卷二及《月令广义·岁令一》。

颜真卿

安史之乱时颜真卿为平原太守，起兵平乱，附近 17 郡响应。后唐德宗时，李希烈反，陷汝州，颜真卿受命前往劝喻，持节不屈，被害。颜德学俱高，兼以忠义，为世人祀为神。传说死后归罗浮为仙道，或说任为“北极驱邪院左判官”^⑤。

岳飞

岳飞死后，也多有降神显圣的传说。如“临安西溪寨军将子弟因请紫姑神而岳侯降之，大书其名，众已惊愕，请其花押，则宛然平日真迹也”^⑥，“伯颜兵至，是夕大电雷，伯颜望见四山旌旗闪烁，皆作‘精忠岳家’字”^⑦等等。《涌幢小品》还记述安陆州岳武穆祠故地“见一伟丈夫跃白马冉冉乘云而上”直入天门，“众欢呼以为武穆露形”的故事。《三柳轩杂识》中，还有“太学守土之神，岳侯也”的说法。

《集说诠真》还说到，民间有以“岳鄂王”作门神者。近代民间流传最广的武士门神，则是秦琼和尉迟恭^⑧。

忠义之神声名最为显赫者，莫过于“关圣帝君”了。关圣帝君，或称关公、关帝，其原型是三国时蜀汉名将关羽。关羽受君恩知效报，曹操曾称誉其“事君不忘其本，天下义士也！”^⑨关羽死后，追谥为壮缪侯。千百年来，“关壮缪之祠，至遍于天下，封为帝君”^⑩，世人崇奉之虔敬，达到了惊人的地步。

赵翼在《陔余丛考》卷三五中谈到关羽歿而为神，先则冷落，后则显扬的情形：

关壮缪在三国、六朝、唐宋皆未有禋祀。考之史志，宋徽宗始封为忠惠公，大观二年，加封武安王；高宗建炎二年，加壮缪武安王；孝宗淳熙十四年，加英济王，祭于荆门当阳县之庙。元文宗天历元年，加封显灵威武安英济王。明洪武中，复侯原封；万历二十二年，因道士张通元之请，进爵为帝，庙曰英烈；四十二年，又勅封三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君，又封夫人为九灵懿德武肃英皇后，子平为竭忠王，兴为显忠王，周仓为威灵惠勇公，赐以左丞相一员，为宋陆秀夫，右丞相一员，为张世杰。其道坛之三界馘魔元帅，则以唐尉迟恭代。刘若愚《荒史》云：太监林朝所请也，继又崇为武庙，与孔庙并祀。本朝顺治九年，加封忠义神武关圣大帝。今且南极岭表，北极寒垣，凡儿童妇女，无有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。于是，赵翼提出这样的疑问：“何其寂寥于前，而显烁于后，岂鬼神之衰旺亦有数耶？”

其实，关圣帝君之祀由衰而旺的事实，正说明越来越强化的专制政治对于“忠义”的要求越来越急切了。执政阶层人为地抬高关羽在神界的地位，是要为全社会树立一尊作为政治道德楷模的偶像。

而另一方面，我们还应当注意到，关羽香火之盛，又是以一定的民间意识基础为条件的。民众倾向的形成甚至未必与官方的尊崇同步，前者或许可以先于后者。赵翼就注意到“宋时关王庙亦已多”的事实^⑧。吴仰庵《小菀庵诗话》也发现早在明万历年间关羽“进爵为帝”之前，元诗中已有“关帝”二字，以为元代诗人“不应用后世事，疑必元代先已封帝，今不可考矣”^⑨。

通过这些现象，或许也可以察见我们民族传统政治心理的某些特征。例如“忠”的传统意识之根深柢固，显然又可以得到新的补充例证。

三 叛逆之神的悲剧与神界的法纪秩序

中国古代较为早期的君主曾经表现出颇可称许的政治度量。他们对于敌对政治势力的首领有时可以表示一种相对的宽容。他们甚至允许将其列入神圣的作为祭祀对象的诸祠之中。于是，一些非正统的神祀往往也可以长期延续不绝。

秦在雍地有周天子祀。汉初祀所中，有所谓“南山巫祠南山秦中”，而“秦中者，二世皇帝”^⑧。汉并天下，以“始楚怀王初封项籍为鲁公，及其死，鲁最后下，故以鲁公礼葬项王谷城，汉王为发哀，泣之而去。”^⑨这当然是一种虚伪的表演，然而也说明民众对政治角逐中失败者的同情致使胜利者不能放纵自己的残虐之心。

专制统治的强化与政治斗争的严酷是一致的。

尽管民众心理富于同情，尽管儒学教义讲究恕道，高度集权的专制主义政治所要求的对政敌的无情打击，成为政治进行曲主旋律中激越的强音。与此相应，在神的政治业绩中也充满了以“正”压“邪”，以“道”镇“魔”的血光。

通过叛逆之神的命运，尤其可以帮助人们认识神界的这种法纪秩序。

《国语·周语下》中有太子晋的一段话，他说：“晋闻古之长民者，不堕山，不崇藪，不防川，不塞泽。”“昔共工弃此道也，虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙廋，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。”韦昭注引贾侍中云：“共工，诸侯，炎帝之后，姜姓也。颛顼氏衰，共工氏侵陵诸侯，与高辛氏争而王也。”看来，所谓“堕高堙廋”，应当理解为对旧有政治等级秩序的破坏，于是导致“祸乱并兴”，发生了严重的政治动乱。《淮南子·天文》中则有共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山的故事：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。

旧统治的“天柱”、“地维”被摧毁，政治秩序面临倾危之势。《史记》司马贞补《三皇本纪》也说到女娲为政，“以其功高而充三皇”，“当其末年也，诸侯有共工氏，任智刑以强，霸而不王，与水承木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维缺。”

毛泽东在为其著名诗句“不周山下红旗乱”作自注时，站在革命家的立场上，从鼓动“造反”的原则出发，以为《淮南子·天文》说可取，热情赞扬“共工是胜利的英雄”。他据旧例而发矇，揭示古神话中的政治内涵，并随即赋予新义，确实表现出一种伟大的识见。

相反，在传统的政治观念中，共工却是叛争不休，发起祸乱，破坏安定，最终自取败灭的典型。于是史书有“共、鯀之败”的说法^④，《尚书·尧典》中共工甚至与驩兜、三苗、鲧并称为四凶，被尧流放到幽州^⑤。

远古传说中还有一个与叛逆行为相联系的神话形象——蚩尤。

关于蚩尤的身分与事迹，也有与共工类似的记载。《山海经·大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝使应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”《初学记》卷九引《归藏·启筮》也说，蚩尤“登九淖以伐空桑，黄帝杀之于青丘”。一说“蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石子”^⑥，一说“七十二人”，“食铁石”，“耳鬓如剑戟，头有角”^⑦，显然已形成一個破坏力甚强的叛逆集团。据《山海经·大荒南经》，传说宋山枫木，即“蚩尤所弃其桎梏”。郭璞注：“蚩尤为黄帝所得，械而杀之，已摘弃其械，化而为树也。”《皇览·冢墓记》说，“蚩尤塚在东平寿张县阌乡城中”，又有“肩脾冢，在山阳巨野县重聚”。“传言黄帝与蚩尤战于涿鹿

之野，黄帝杀之，身体异处，故别葬之。”罗泌《路史·后纪四·蚩尤传》说：“黄帝传说执尤于中冀而殊之，爰为之解。”“解”，即令“身体异处”。传说解州盐泽卤色泛红，就是蚩尤的血^④。

那吒也是一位在民间影响相当大的富有叛逆色彩的神魔。《三教搜神大全》卷七说，“那吒生五日，化身浴于东海，脚踏水晶殿，飞身直上宝塔宫。龙王以踏殿故，怒而索战。帅时七日，即能战，杀九龙。老龙无奈何而哀帝，帅知之，截于天门之下而龙死焉。不意时上帝坛，手搭如来弓箭，射死石记娘娘之子，而石记兴兵。帅取父坛降魔杵，西战而戮之。父以石记为诸魔之领袖，怒而杀之。”《西游记》第83回也说，“这太子三朝儿就下海净身闯祸，踏倒水晶宫，捉住蛟龙，要抽筋为绦子。天王知道，恐生后患，欲杀之。”那吒的叛逆精神，尤其表现在“割肉刻骨还父”，或曰“将刀在手，割肉还母，剔骨还父，还了父精母血”的举动上，这一举动完全打破了宗法政治结构基础上形成的“孝”的道德规范，在封建时代，显然具有革命性的意义。那吒死在亲父刀下，复生之后，又不得不随侍于其父身边，“早晚随朝护驾”^⑤。

最为世人所熟知的叛逆之神的形象，可能就是《西游记》中的神话英雄孙悟空了。孙悟空出身山石，从来无法无天，他挥舞金箍棒，打上灵霄宝殿，闯入兜率天宫，又曾大闹冥司，勾掉生死簿上的姓名，“躲过轮回，不生不灭”。他全然不把天宫中的尊神们放在眼里，在玉皇大帝面前，他也口称“老孙”，或者只是“唱个诺”罢了。面对“十万天兵，一十八架天罗地网”，“大圣一条如意棒，翻来复去战天神”。直到在老君的八卦炉中炼了七七四十九日，“把一双眼焯红了”，一旦脱身，“即去耳中掣出如意棒，迎风幌一幌，碗来粗细，依然拿在手中，不分好歹，却又大乱天宫，打得那九曜星闭门闭户，四天王无影无形”。这位将天宫地府的政治秩序统统搅踏破的神猴，最后终于被如来压在五行山下。事后得以解脱，代价却是万里行役，护送唐僧西行，并且时时要受那“紧箍咒”的约束。

富有反抗性与叛逆精神的诸神的命运，体现出神界严酷的法纪秩序。神界的这种秩序，当然又是现实政治秩序的投影。

耐人寻味的是，叛逆之神最终往往“心猿归正，六贼无踪”^{④⑥}，心悦诚服地归顺到专制者的王旗下。

共工“死了没有呢？没有说。看来是没有死”^{④⑦}。他尽管“贪恶愚顽”^{④⑧}，仍然成为水神。《左传·昭公十七年》：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”《管子·揆度》：“共工之王，水处什之七，陆处什之三，乘天势以隘制天下。”蚩尤死后，也被他曾顽强与之抗争的代表正统政治的专权者所利用。《龙鱼河图》：“后天下复扰乱，黄帝遂画蚩尤形象，以威天下。”这位既“贪”^{④⑨}且“暴”^{④⑩}的叛逆者又化身为战神，加入到传统供祭的神系中。《史记·高祖本纪》记刘邦起兵，“祠黄帝、祭蚩尤于沛庭”。《史记·封禅书》说齐祀八神，“三曰兵主，祀蚩尤”。那吒回生，“遂能大能小，透河入海，移星转斗”，于是“玉帝封三十六员第一总领使天帅之领袖，永镇天门也”^{④⑪}。孙悟空则护卫唐僧西天取经，“在途中炼魔降怪有功，全终全始，加升大职正果”，成为“斗战胜佛”^{④⑫}。

诸神档案中最终总是接近于美满的政治结论，一方面含有现世执政者期望劝诱世人除恶归善的意愿，另一方面也透露出民众心理的深层仍存有对政治权威忠顺不贰的迷信倾向。

孙悟空头上的金箍可以说是这类生动的政治活剧中最引人注目的道具了。《西游记》第14回写道，孙悟空戴上金箍，“伸手去头上摸摸，似一条金线儿模样，紧紧的勒在上面，取不下，揪不断，已此生了根了。”唐僧念动《紧箍咒》，悟空立刻“痛得竖蜻蜓，翻筋斗，耳红面赤，眼胀身麻。”

行者道：“我这头，原来是师父咒我的。”三藏道：“我念的是《紧箍经》，何曾咒你？”行者道：“你再念念看。”三藏真个又念。行者真个又痛，只教：“莫念！莫念！念动我就痛了！这是怎么说？”三藏道：“你今番可听我教诲了？”行者道：“听教了！”——“你再可无礼了？”行者道：“不敢了！”

曾驰骋九界、大闹天宫的叛逆之神孙悟空于是终于“死心塌地”，“再无退悔之意了。”

吴承恩设计这一金箍，确实寓意深长。对思想的束缚、箝制、羈勒，可以导致最大限度的情发于衷的服从，即所谓“使皆降心以相从也”，^⑤从而有效地消除不安定因素。正如孙悟空戴上金箍，前往责备观世音菩萨时，这位将《紧箍咒》授与唐僧的菩萨所说的：“你这猴子！你不遵教令，不受正果，若不如此拘系你，你又逛上欺天，知甚好歹！再似从前撞出祸来，有谁收管？”

具有久远影响的种种政治迷信，正恰如一道古老的金箍。在反复完成的限禁——驯从——天下大治的政治程序中，政治迷信的“拘系”作用具有不容忽视的重要意义。

- ① 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷第113页。
- ② 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第354~355页。
- ③ 《尚书·洪范》：“帝乃震怒，不畀洪范九畴。”《诗·商颂·长发》：“帝命不违，至于汤齐”。
- ④ 《周礼·春官·大司马·小司寇》：“兆五帝于四郊。”据纬书《春秋文耀钩》，天上五方之帝为东方苍帝，名灵威仰；南方赤帝，名赤熛怒；中央黄帝，名含枢纪；西方白帝，名招拒；北方黑帝，名汁光纪。
- ⑤ 关于“五帝”，传说不一，大约有这样几种说法：1. 伏羲（太皞）、神农（炎帝）、黄帝、尧、舜，见《易·系辞下》；2. 黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜，见《世本·五帝谱》、《大戴礼记·五帝德》、《史记·五帝本纪》；3. 少昊、颛顼（高阳）、高辛、尧、舜，见《帝王世纪》。
- ⑥ 《史记·秦始皇本纪》。
- ⑦ 恩格斯：《致马克思》（1946年10月18日），《马克思恩格斯全集》第27卷第65页。
- ⑧ 《晋书·天文志上》。
- ⑨ 李约瑟：《中国科学技术史》天学第1分册，科学出版社1975年，第142页。
- ⑩ 《史记·天官书》：“狼比地有大星，曰南极老人。老人见，治安；不见，兵起。常以秋分时候之于南郊。”《正义》：“老人一星，在弧南，一曰南极，为人主占寿命延长之应。”“见，国长命，故谓之寿昌，天下安宁；不见，人主忧也。”

- ⑪ 《史记·天官书》。
- ⑫ 《宋会要》：大中祥符七年正月，真宗率天下臣庶奏告上皇玉皇圣号。《真宗实录》：天禧元年正月辛丑朔，帝诣太极殿恭上玉皇大帝圣号曰太上开天执符御历合真体道玉皇大帝。章衡《纪年通载》：大中祥符八年正月壬子朔，上玉皇大帝号。
- ⑬ 马克思《论犹太人问题》：“我们不把世俗问题化为神学问题，我们要把神学问题化为世俗问题。”（《马克思恩格斯全集》第1卷第425页）
- ⑭ 《风俗通义·正失》：“俗说岱宗上有金篋玉策，能知人年寿修短。”《孝经援神契》：“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。主招人魂魄。东方万物始成，知人生命之长短。”另可参看《日知录》卷三〇、《陔余丛考》考三五。
- ⑮ 《茶香室三钞》卷三〇引梁陶弘景《真诰·阐幽微第一篇》云：“罗酆山在北方癸地，山上有六宫，洞中有六宫，是为六天，鬼神之官也。”注云：“此北酆鬼王决断罪人处。”又云世人知有酆都六天宫门名，则百鬼不敢为害。欲卧时，常北方祝之三遍，祝云：吾是太上弟子，下统六天，六天之官，是吾所部，故得长生，敢有犯者，太上斩汝形。”
- ⑯ 《法苑珠林》卷一二。
- ⑰ 《五岳记》：“东岳泰山神天齐王，领仙官仙女九万人。”
- ⑱ 《云笈七签》：泰山君领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也，血祀庙食所宗者也。世俗所奉鬼祠邪精之神而死者，皆归泰山受罪考焉。泰山君服青袍，戴苍碧七称之冠，佩通阳太平之印，乘青龙，从群官。
- ⑲ 《翰苑名谈》：“寇准卒，有王克勤者，见公于曹州境上。问从者，曰：‘阎罗处政。’《涌幢小品》：“蒲桃随南迁，再移光州，蒲桃泣曰：‘妾前世师事仙人，为侠，今将别去，敢有所託，愿葬杭州天竺寺。吾向不言，恐泄阴理，今欲去，言亦无害。公当为世主者，阎浮提王也。’公不久亦亡。有僧克谨见公于曹州境上，拥驴北去。克谨询问后骑，曰：‘阎浮提王处政也。’”
- ⑳ 龚明之《中吴纪闻》卷五：“曾王父捐馆至五七日，曾王妣前一夕梦其还家，急令开篋笥，取新公裳而去。因问之：‘何匆促如此？’答曰：‘来日当见范文正公，衣冠不可不早正也。’又问：‘范公何为尚在冥间？’曰：‘公本天人也，见司生死之权。’既觉，因思释氏书，谓人死五七则见阎罗王，岂文正公聪明正直，故为此官耶？”
- ㉑ 《续夷坚志》卷一：“世俗传包希文以正直主东岳速报司，山野小民，无不知者。”
- ㉒ 《越绝书·外传记策考》。
- ㉓ 《隋书·高励传》：“后拜楚州刺史，民安之。先是，城北有伍子胥庙，其俗敬鬼，祈祷者必以牛酒，至破产业。励叹曰：‘子胥贤者，岂宜损百姓乎？’乃告谕所部，自此遂止，百姓赖之。”《旧唐书·狄仁杰传》：“充江南巡抚使，吴、楚之俗多淫”

祠，仁杰奏毁一千七百所，唯留夏禹、吴太伯、季札、伍员四祠。”《宋史·马亮传》：“江涛大溢，调兵筑堤而工未就，诏问所以捍江之策。亮袖诏禱伍员祠下，明日，潮为之却，出横沙数里，堤遂成。”

⑭ 《元史·成宗纪三》。

⑮ 《史记·屈原贾生列传》。

⑯ 《荆楚岁时记》又引郢都淳《曹娥碑》云：“五月五日，时迎伍君。逆涛而上，为水所淹。”以为“斯又东吴之俗，事在子胥，不关屈平也。”

⑰ 孟郊：《旅次湘沅，有怀灵均》。

⑱ 刘克庄：《湘潭道中即事二首（其一）》。

⑲ 《宋史·神宗本纪三》。

⑳ 《列仙全传》卷六。

㉑ 郭象：《睽车志》。

㉒ 朱国桢：《涌幢小品》。

㉓ 《西游记》第10回《二将军官门镇鬼，唐太宗地府还魂》中写道，秦叔宝与胡敬德把守官门，“头戴金盔光烁烁，身披铠甲龙鳞。护心宝镜幌祥云，狮蛮收紧扣，绣带彩霞新。这一个凤眼朝天星斗怕，那一个环睛映电月光浮。他本是英雄豪杰旧勋臣，只落得千年称户尉，万古作门神。”

㉔ 《三国志·蜀书·关羽传》注引《傅子》。

㉕ 《日知录》卷三〇。

㉖ 《陔余丛考》卷三五《关壮缪》：“《独醒志》：李若水初为大名府元城尉，有村民持一书来云，梦金甲神人告我到关大王庙侧，遇铁冠道士，以其书下李县尉。《夷坚志》：明椿都统自立生祠于关王庙侧。是宋时关王庙亦已多。”

㉗ 吴仰贤《小匏庵诗话》：元张师廉宪诗云：“张侯生冀北，关帝出河东。”关帝二字竟入诗，大奇。关公灵迹自隋始显，历宋元加封为王，至明万历十八年封协天护国忠义帝，四十二年封三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君。自是始相沿有关帝之称。师廉不应用后世事，疑必元代先已封帝，今不可考矣。

㉘ 《史记·封禅书》。

㉙ 《史记·项羽本纪》。

㉚ 《国语·周语下》。

㉛ 《左传·文公十八年》所谓“四凶”为：浑敦、穷奇、檮杌、饕餮。或说浑敦即驩兜、穷奇即共工、檮杌即鲧、饕餮即三苗。

㉜ 《太平御览》卷七八引《龙鱼河图》。

㉝ 《述异记》。

㉞ 沈括：《梦溪笔谈》卷三。

- ④5 《西游记》第 83 回《心猿识得丹头，姹女还归本性》。
- ④6 《西游记》第 14 回。
- ④7 毛泽东：《渔家傲·反第一次大“围剿”》自注。
- ④8 《神异经·西北荒经》。
- ④9 《大戴礼记·用兵》。
- ⑤0 《史记·五帝本纪》。
- ⑤1 《三教搜神大全》卷七。
- ⑤2 《左传·僖公二十八年》：“今天诱其衷，使皆降心以相从也。”