



道教与封建王权政治交流研究

Research on the Political Communication
between Taoist and the Chinese Feudal Royalty

周德全 著



人民出版社

道教与封建王权政治交流研究

Research on the Political Communication
between Taoist and the Chinese Feudal Royalty

周德全 著

人 民 出 版 社

责任编辑:夏 青

图书在版编目(CIP)数据

道教与封建王权政治交流研究/周德全 著. -北京:人民出版社,2015.4
(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-01-014602-7

I. ①道… II. ①周… III. ①政治制度-历史-研究-中国-古代②文化史-研究-中国-古代 IV. ①D691②K230.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 047834 号



道教与封建王权政治交流研究

DAOJIAO YU FENGJIAN WANGQUAN ZHENGZHI JIAOLIU YANJIU

周德全 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京市文林印务有限公司 新华书店经销

2015 年 4 月第 1 版 2015 年 4 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:42.5

字数:735 千字

ISBN 978-7-01-014602-7 定价:98.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金项目主要类别之一,旨在鼓励广大人文社会科学工作者潜心治学,扎实研究,多出优秀成果,进一步发挥国家社科基金在繁荣发展哲学社会科学中的示范引导作用。后期资助项目主要资助已基本完成且尚未出版的人文社会科学基础研究的优秀学术成果,以资助学术专著为主,也资助少量学术价值较高的资料汇编和学术含量较高的工具书。为扩大后期资助项目的学术影响,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

2014年7月

自序

本书立足于道教与中国封建王权之间政治互动的历史实际,以“世俗性为中国传统文化统一的基础”为视角,以“神圣性”和“合法性”这一对范畴为核心,考察中国道教与中国封建王权之间基本的政治关系及其演变历史,以揭示其发展的基本特点和规律。本书所谓的“世俗性”,是指中国传统文化以人为本位来思考与解决自然、社会、人生以及其相互关系这样一种经验事实、思维方式和价值取向,其所关注的核心始终是“社会”与“人”的善如何在现实中实现的问题。所谓“神圣性”,是指中国传统文化中的宗教以“神”为本位来思考和解决自然、社会、人生以及其相互关系所体现出的思维方式、价值取向以及对社会理想的设计等,其所关注的是宗教文化语境中“理想的人”与“理想社会”如何实现的问题。所谓“合法性”,特指中国传统世俗文化对宗教文化合法存在的法律许可和对宗教文化合理性的价值认同,宗教(主要是道教)文化对世俗政权神圣性的认同和对世俗文化合理性的价值肯定。

中国传统社会中的道教与王权的政治关系,可简称为“政一道”政治关系,属于中国传统社会“政一教”问题的一个方面。中国传统社会中的“政一教”关系,涵括王权与儒学、与佛教、与伊斯兰教、与基督教的关系等广泛领域,道教与王权的政治关系研究,涉及这些领域,但主要以“政一道”之间的政治关系为研究对象。政治的核心问题是权力,权力的本质是支配力,获取权力、巩固权力、运用权力构建相应的社会秩序,实现一定的政治理想,就是通常所说的社会政治的要义了。由此来理解道教与封建王权之间的“政一道”政治关系,其实质就是“帝王大”还是“神仙大”,即帝王与神仙谁决定谁、谁支配谁,“君权神授”还是“神权君授”的问题。这一问题又与人类社会“政教合一”和“政教分离”的社会制度的发展历史相联系,“政教合一”和“政教分离”问题又取决于社会经济与文化发展水平及其特定的历史环境。“政教合一”是政权与神权结合而以神权为核心支配社会生活的一种社会制度或社会政治生活方式,这在人类封建社会历史时期比较普遍,如中世纪的欧洲、伊斯兰教国家、中国西藏等都是“政教合一”的典型,在政教合一制度下,神权是世俗政权合法性的基础。欧洲通过资产阶级革命,实现了政教分离,中国西藏也通过民主改革实现了政教分离,但伊斯兰教国家的

政教分离的发展则比较复杂,在资本主义民主政治和商品经济的冲击下,多数阿拉伯国家实行了政教分离的制度,但相当一批国家仍然维持“政教合一”的制度,而当代中东地区的宗教激进组织,信奉原教旨主义,反对现代化,反映了伊斯兰文化对现代化认知的复杂性。总之,“现代化—现代性”对“政教合一”与“政教分离”在社会历史中的进退尺度具有决定性的影响。

中国封建社会历史比较特殊,一是其存在的历史时间超长;二是其结构超稳定;三是其发展具有周期性特征;四是其社会政治与文化始终以世俗性为主。中国封建社会既非单一“政教合一”型,也非纯粹的“政教分离”型,我们姑且称之为“圣俗合一”的大一统社会,其最突出的特征是社会的权力中心——帝王——被视为“天之子”,具有“国王”与“大祭司”的双重身份、人性与神性双重人格,既垄断政权,又垄断神权。总之,中国传统社会文化的发展尚未达到人神分离的程度,宗法性笼罩着社会生活的各个方面与各个领域。

中国封建社会的“政”与“教”从未发生过断裂性的分化,这主要是因为整个社会的社会分工极不发达,经济上耕织结合一家一户单一的小农生产方式没有什么大的变化,宗法是社会生活的根本纽带,故社会政治也就一直沿着“父权—君权—神权”合一的“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”的轨道运行。可以想象,如果没有西方文化的嵌入,中国封建社会仍然会按照自己的运行周期运转,即耕织结合的一家一户的小农生产方式经过土地兼并后,进入危机阶段,社会出现改朝换代的暴动,某一领袖最终夺得政权,成为新的帝王,帝王运用政权再次在全国实行“均田制”,再次复制小农经济生产方式的简单再生产,接着一个新朝代出现短暂盛世景象,然后土地兼并卷土重来,农民失去土地成为流民,社会进入改朝换代的动荡阶段……这就是中国传统社会发展的周期现象。中国封建社会建立在“土地—地租”的基础上,每一次改朝换代不过是重新调整土地的所有权与经营权的关系,如果没有资本主义文明的冲击,很难想象中国社会会改变已经运行了几千年的社会制度。在这样的社会历史环境中,封建君王仍将身兼“国王”与“大祭司”的双重身份、人性与神性双重人格和垄断政权与神权,中国传统社会仍将维持“圣俗合一”的状态。实际上,由于现代中国社会基本上抵抗住了资本主义、帝国主义的政治、经济、文化的冲击,这种“圣俗合一”文化得以顽固存在,并不时以整体或局部方式再现于中国社会之中,对中国的“现代化”进程产生了重大消极的影响。

故中国封建大一统社会的“圣俗合一”特征,就成了我们研究道教与封建王权关系的切入点。“圣俗合一”,是中国传统社会自然进化与政治选择两

种力量综合作用的结果。

中国上古时代的历史与世界其他地区人类社会的早期历史并无不同,也是逐草而居、逐水而居的氏族社会,氏族社会是以天然的血缘关系为纽带而构成的社会共同体。在世界其他地区,氏族社会解体后,血缘关系在社会生活中的作用也就减弱了,但中国社会历史的发展情形不同,在三皇五帝时代起决定作用的血缘等级关系,在夏商周时代,直接转换成了国家社会政治管理的基本制度,宗法血缘关系得以系统而完整地保持下来,因此,夏商周三代的国家社会具有突出的宗法性。

从春秋战国开始,中国社会历史进入封建时代,春秋战国时期进行争霸的诸侯,主要还是周天子的分封诸王,要么与姬姓具有直接的血缘关系,要么是异姓功臣,再就是得到周天子承认的如秦朝这样新崛起的诸侯国,它们在政治和文化方面与周朝社会的政治和文化具有直接或间接的宗族血缘关系,故传统的宗法血缘关系以及在此基础上形成的社会政治与文化的制度与价值观念,仍然是诸侯争霸的合法性与合理性来源。

秦汉建立的封建大一统社会,是以家族为权力中心,家族宗法是诠释家族权力合法性与神圣性的基础,至宋元明清,中国封建社会君主专制政治逐渐成熟,宗法文化进一步社会化,成为制约整个社会风貌的基础。

故我们可以将中国传统社会的历史文化划分为三种类型:第一,三皇五帝时代的氏族宗法大一统社会,政治上实行“禅让制”;第二,夏商周三代包括春秋战国时期的宗族宗法大一统社会,政治上实行“分封制”;第三,秦汉至宋元明清时期的家族宗法大一统社会,政治上实行“封建制”,中国传统社会的历史发展,主要是“国家所有,私人使用”这一“土地”社会管理方式的自我完善过程,宗法社会孕育了“家天下”一体,或者说“家一国”一体的历史与意识,形成了以世俗帝王为核心的社会权力体系,这决定了中国传统社会政教关系的基本格局,当然也成了影响道教与王权交流的关键因素。

国内外众多学者对中国宗法文化进行了卓有成效的研究,最新的成果如刘广明先生著的《宗法中国——中国宗法社会形态的定型·完型和发展动力》,试图摆脱长期以来以西方封建社会的研究范式诠释中国封建社会历史的弊端,认为中国传统社会的本质是宗法社会,中国宗法社会形态的建构经历了从“孔子型宗法文化”原型的定型到“普及型宗法家族文化”的完型过程,“孔子型宗法文化”经历了可操作性的历史转化,完成了从理论到宗法社会形态实体的过渡,汉朝成为中国宗法社会形态定型的社会,此后,中国宗法社会形态由定型走向完型,宗法文化原型的社会基础演绎为“普及

型宗法家族”，形成与原型一脉传承的“普及型宗法家族文化”模式，宗法社会形态由此而完成。^①

在学术上，中国传统社会是宗法社会已成定论。中国传统社会之所以被称为宗法社会，其关键在于中国传统社会的社会组织形式、社会的政治与文化生活较多地保留了宗法血缘的特征，至西周时，中国的宗法文化趋于成熟，宗族血缘等级与宗法等级制是这种社会文化与社会组织的精神和制度核心，《礼记》是描述西周宗法社会教科书般的文献，古代学者将其概括为“礼制”，我们将其称为宗族宗法大一统社会，这一社会形成了主要包括长子继承制、分封制和宗庙祭祀制等制度文化，尤其重要的是，帝王被视为“天之子”，具有国王与大祭司双重身份，具有人性与神性双重人格，集神权与政权于一身。

祭祀是宗法文化的具象体现，“鬼神”信仰、自然崇拜、图腾崇拜等是宗法社会中社会行为与社会思想的合理性与合法性来源。祭祀在三皇五帝时代就已经产生了。《史记·五帝本纪》载黄帝擒杀蚩尤后，“诸侯咸尊轩辕为天子”，“万国和，而鬼神山川封禅与为多焉”。黄帝具有了“天之子”的地位并多次封禅以酬谢“鬼神”；颛顼“依鬼神以制义，治气以教化，絜诚以祭祀”；帝尝“明鬼神而敬事之”。

《礼记》系统地阐释了周朝的祭祀文化，其《王制》《祭法》《祭义》《祭统》诸篇阐述最为详细，祭祀构成了周朝社会文化的基础，上至天子下至庶人，依照等级，凡事必祭。天子祭祀等级最高，《礼记·祭法》曰：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。”也就是说，凡是处理国家大事，必借祭祀这一形式来说明其处置行为的合理性与合法性。

祭祀具有明确的等级之分，《礼记·王制》载：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。”《礼记·曲礼》记述道：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀。祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先，凡祭，有其废之莫敢举也，有其举之莫敢废也。非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。支子不祭，祭必告于宗子。”

《礼记·王制》记载的西周爵禄制包括“公、侯、伯、子、男，凡五等，诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等”。其分封制大致为：“天子

① 参见刘广明：《宗法中国——中国宗法社会形态的定型、完型和发展动力》，南京大学出版社2011年版。

之田方千里,公、侯田方百里,伯七十里,子男五十里。不能五十里者,不合于天子,附于诸侯,曰附庸。天子之三公之田视公侯,天子之卿视伯,天子之大夫视子男,天子之元士视附庸。”而“王”是制定分封制的权力核心。可见,西周依赖血缘等级制、祭祀等级制与社会等级制构成了一个以天子为核心的社会权力与管理综合系统。

从宗教学的角度看,中国传统的祭祀对象经历了从“多”到“一”的历史发展过程。中国传统的祭祀属于生殖崇拜、祖先崇拜等自然宗教的“自然崇拜”范畴,是中国农耕文明孕育的特殊文化类型,是诠释中国传统文化所有特点的历史与逻辑起点,集中体现了中国传统社会人对自然的依赖、人对人的依赖、人对社会的依赖关系,并将这一切依赖关系演化成了以天神、地社、人鬼三种崇拜对象为主,以天、地、君、亲、师为宇宙等级秩序的一套自然宗教文化体系,其最主要的社会功能有二:一个是诠释社会行为的合法性,另一个是强化血缘宗族认同,增强氏族、宗族、家族的凝聚力。《春秋左传》在“成公十三年”部分的一段文字,较好地叙述了这种自然宗教文化的一般特点,曰:

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,祀有执鬯,戎有受脤,神之大节也。

这段文字认为,人是天地合和的产物并生活于天地之间,这是一种自然事实,但人并不是随心所欲的,一切行为都要受“礼义威仪之则”的约束,承担相应的社会责任,这样的社会生活才会有秩序,顺应“礼义威仪之则”者昌,逆之者亡,所以,君子务必怀着虔敬之心勤礼,这样才能获得神的眷顾,稳固社会的秩序,小人务必踏踏实实尽力,这样才能守住家业。平时的社稷祭祀,战时举行的出征祭,是国家的头等大事,君子在祭祀社稷时务必诚心奉献胾肉,举行出征祭务必虔敬受用脤肉,这是与神沟通的要义。简要说,这段文字叙述了“人—事”与“神—祀”之间的关系,认为人的存在地位介于天地之间,人又分为君子与小人两种,君子与小人的社会活动都要遵守“礼义威仪之则”,小人的社会责任是“敦笃尽力”,君子的社会责任是“在祀与戎”,君子祭祀或出征,都要向神致敬。这里的“神”,主要指“社神”和“稷神”,社神指土地之神,稷神指五谷之神,且特指能生长五谷的土地神祇——原隰之祇。

秦统一天下后,李斯等人根据“古有天皇,有地皇,有泰皇,泰皇最贵”的观念,建议上嬴政尊号为“泰皇”,秦始皇说:“去‘泰’,着‘皇’,采上古‘帝’位号,号曰‘皇帝’。”秦始皇的眼光显然比李斯高明,李斯只看到秦始皇“人帝”的重要性,而秦始皇本人则将“人帝”与“神帝”视为一个绵延的整体,故“皇帝”称号才能体现与上古崇拜的“天帝”,即“神帝”相通之意,嬴政显然有着清醒的“天之子”即“国王”与“大祭司”的自我认知意识。《礼记·经解》曰:“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。”这里指明了天子是以“德”而成为与天、地鼎立而三的超级力量。经过诸子百家的鼓吹,“天之子”观念得到社会的广泛认同。

到了西汉,“布衣皇帝”的出现,导致了祭祀文化时代性改制。《史记·封禅书》载:“今天子所兴祠,太一、后土,三年亲郊祠,建汉家封禅,五年一修封。”太祝主持太一、后土、三一、冥羊、马行、赤星的六祠,八神诸神祭祀,包括“方士所兴祠,各自主,其人终则已,祠官不主。他祠皆如其故。”西汉的天子祭祀,主要是社稷祭祀,余者由专门的祭师施行,西汉天子祭祀对象的集中化与天子强化中央集权的历史进程是一致的,由此,西汉帝王也具有了与夏商周天子一样的帝王和大祭司双重身份和人性与神性双重人格。西汉董仲舒的《春秋繁露》,进一步突出了“天子以德配天”的政治伦理,通过“天人感应论”,进一步论证了帝王的人性与神性的关系。

到了东汉,《白虎通义》统一今文经义,从“礼—法”角度对“天之子”说进行了系统化,对以“天子”为中心的社会秩序进行了全面论述。《白虎通义·爵》谓:“王者父天母地,为天之子也”,“天子作民父母,以为天下王”,“帝王之德有优劣,所以俱称天子者何?以其俱命于天,而王治五千里内也”。这时的“天之子”论,已经成为礼法的规定,在中国传统社会中,礼具有法的地位,法与礼是约束社会思想与社会行为的规范原则。帝王为“天之子”,实际上拥有了立法、司法、行政的无限权力。

这种以“天人合一”观念为基础、以“法天敬祖”为核心的宗族宗法祭祀文化,既具有世俗性——满足人的愿望诉求,又具有神圣性——诉诸神灵的庇佑。春秋战国打破了夏商周三代构建起来的宗族宗法大一统社会秩序,这种宗族宗法祭祀文化也随之分化,孕育了中国传统两大分支文化:一是世俗性文化,即王道与诸子百家学说;二是神圣性文化,即道教与诸民间宗教。春秋战国时期诸侯争霸的原因,在于诸侯国政治经济发展的不平衡性和血缘关系纽带的自然蜕化,其不自觉的目的在于建立家族宗法大一统,即君主与郡县制结合的天下社会秩序。如果说宗族宗法是夏商周大一统社会秩序的骨骼的话,那么家族宗法则是春秋战国各争霸诸侯欲建立的新的大一统社会的骨

貉。春秋战国时期诸侯争霸的历史活动和诸子百家思想,是中国传统文化世俗性的历史与精神在封建社会时期发展的最初体现。

诸侯王普遍实行耕战结合的政策。对内,他们将土地使用权出租给地主和农民,鼓励开荒,并实行新的赋税制度,鲁国宣公十五年(前594年)的“初税亩”政策就是这一历史有文字记载的开端,这极大地刺激了农民的生产积极性,各诸侯国实力也迅速发生变化;在文化上,争霸诸侯模仿周天子,纷纷建立了自己的以血缘等级制为基础的社会政治等级制,初步形成了“家庙制度”,在政治上,建构了君权与郡县制结合的政治制度,推行选贤用能的取士制度,血缘等级的作用大为下降;对外,则主张“争霸”,竭力扩大自己的国土和政治影响。从本质上讲,诸侯所欲建立的家族宗法大一统社会,扩大了君权的社会政治统治基础,更能适合小农经济的发展,因此蕴含了极大的历史合理性。

诸子百家针对诸侯争霸的社会新政治与伴随着铁制农具牛耕而出现的社会新经济的历史现实,从理论上来探讨国家及其社会政治生活的合法性与合理性。诸子百家舍弃了宗法祭祀文化中将“神鬼”作为仲裁社会思想与社会行为依据的观念,而普遍诉诸实用理性——道——来构建自己的思想体系。

纵横家认为社会秩序应当建立在诸侯“实力”的基础上,“并诸侯,吞天下,称帝而治”就是他们的政治理想,他们的思想与诸侯争霸的现实要求最为接近,因此曾经辉煌一时。法家认为社会秩序的基础是“法律”,实行法治,才能“定纷止争”,并主张“天下之事无小大皆决于上”,认为君主专权是“以法治国”的基础。

儒家主张“礼治”,并将仁义礼智信视为人性的五常,这种思想试图从人性本质的高度来探讨社会秩序的基础,其形上的理性比纵横家、法家强得多了,如《孟子·尽心上》曰:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”儒家思想是对中国传统社会宗法伦理道德作用的理论总结,儒家将人道心性与天道自然联系起来,以寻求思想、道德的普遍依据,形成了一套“穷理尽性,以至于命”,最后将天命作为命运终极仲裁的道德哲学。

墨家认为社会秩序的基础是“兼爱”,兼爱,也就意味着“非攻”,表明墨家反对诸侯争霸。墨家主张“治天下之国,若治一家;使天下之民,若使一夫”,这显然是一种博爱观,墨家又主张“上之所是皆是,上之所非皆非”,还是将帝王的是非观作为仲裁社会是非的权威。墨家还主张“天志”与“明鬼”,认为“天”同样怀有“兼爱”之心。故墨家实际上将“兼爱”视为一种普

遍道德,贯穿于天、人、鬼三个世界,墨家欲为现实社会政治构建一种普遍的思想与道德基础,其价值取向含有神学理性的成分,但由于现实社会中“人—人”的关系分化尚未达到断裂的程度,春秋战国时期“天—人”、“人—神”分界也很模糊,故墨家的这种努力半途而废;名辩家惠施的“合同异”与公孙龙的“离坚白”思想,代表了中国传统学术重视“归纳综合”与重视“演绎分析”方法论的分歧,也含有对“大一统”这一政治理想的不同评价,他们的思想本来旨在深化人们说理辩论的思辨逻辑性,却也包含了中国传统文化中“科学”理性的萌芽,名辩家们思想的中断,葬送了中国传统文化中“科学”文化发展的可能性;阴阳家邹衍的“五行生克”说也极为流行,阴阳家在此基础上形成了“五德终始说”,认为历史的嬗变即遵守“五行相生相胜”之道。司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中称邹衍“称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹”,《汉书》作者班固云:“阴阳家者流,盖出于羲和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,此其所长也。”阴阳家以天道诠释人道的思维方式对中国传统思想与文化的发展影响至深。

再有就是道家,道家在中国社会文化发展的历史上,首先在哲学上用“道”来概括世界的存在,在世界观中排除了“天帝”或“天神”的传统地位,并用“德”来描述“道生万物”的价值和意义,为现实社会中的“道德”确立了一个普遍性的自然基础,并力图证明“自然而然”是天道、地道和人道的共同本性,也是君王治理天下和个体生命修身养性追求的至上目标。道家哲学世界观和道德观代表了诸子百家思想的最高水平。

诸子百家思想努力将“道”作为立论的依据,其思想与价值取向呈现出显著的世俗性。从理论上讲,诸子百家的思想都根源于古老的“天人合一”观念,他们对传统的“天帝”观念进行了理性改造,通过类似韦伯所讲的“祛魅”环节,努力证明“天”不过是一种自然存在,“帝”不过是人类社会中拥有最高权力的统治者,他们竭力证明“天道”是“人道”的基础,人道只有符合“天道”时才是合法的,才具有合理性。

总体上看,诸子百家各自在哲学上或多或少地将“天”这一观念进行了理性的诠释,形成了内涵各异的“道”的观念;在经济上,诸子百家都赞同“普天之下,莫非王土”的国家所有制和一家一户的小农业生产方式;在政治上,他们赞成郡县制、“家国一体”论,认同君主权威,崇尚“率土之滨,莫非王臣”的天下大一统理想;在人际关系上,“君臣—父子”的观念得到普遍认同,血缘关系因此而泛化为一切社会关系的基础。德国思想家卡尔·雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》一书中将公元前500年前后同时出现在中国、西方和印度等地区的人类文化突破现象称之为“轴心时代”,其核心是

这一时期人类文化实现了“哲学的突破”[帕森斯(Talcott Parsons)语],诸子百家之说大体上可以是“轴心时代”中国传统社会文化的历史结晶,他们的思想价值观继承了传统的宗法祭祀文化的合理性,同时在一定程度上实现了用“道”取代“天”、用“德”取代“命”的重大理论革命。

春秋战国诸侯霸王与诸子百家进行了复杂的政治与文化的合作,此前,“学在官府”,此后,私学逐渐发达,中国传统社会中的诸子之“学”与帝王的统治之“术”呈现出新的混融趋势。中国封建大一统王权先后与儒家、黄老道、道教(包括佛教)建立了形式各异的政治与文化同盟,中国封建社会最终形成了以君权至上为核心、以“人神合一”信仰为基础、儒释道三足鼎立而构成的政治与文化基本格局,“圣俗合一”成为中国封建社会的突出特征。

秦朝成功建立了君主与郡县制结合的家族宗法封建大一统社会。秦王权选择法家思想作为其社会政治统治的基础,这是因为法家提出的“奖励耕战”政策,为秦朝一统天下奠定了坚实的物质基础。秦王权与法家的合作,是为封建王权与中国传统文化建立的第一种政治与文化同盟,法家的“道—法”思想使秦王权的“霸道”有了一层理性的外衣。

到了两汉,王权与黄老道和儒家先后建了政治与文化同盟,西汉董仲舒的今文经思想,吸收了法家、阴阳家和道家的思想,政治上主张尊今王,以“天不变,道亦不变”之论为基础,系统论证了“天—人”、“君—臣”、“父—子”等关系,《春秋繁露》的“天人感应”论在历史上首次较为系统地论证了王权的合法性与神圣性。

三国两晋南北朝出现的玄学,将道家之“道”与儒家之“仁”融为一体,以“自然”诠释“名教”,儒家思想初步将自然观、政治历史观与人生观融摄成了一个统一的思想体系,在玄学后期,玄学还融摄了佛教的中观思想,其哲学思辨性就更强了,也更适合政治统治的需要了。此后,经过隋唐至宋元明清的历史嬗变,帝王的王道与儒家的仁道融合程度不断加深,将中国传统文化的世俗性演绎至极致,从而铸造了中国传统社会文化的基本品质,成为中国传统文化的“大传统”(罗伯特·雷德菲尔德语)文化体系的代表。

中国传统宗教文化的发展则比较复杂曲折。古老的宗法祭祀文化中被世俗性的诸子文化舍弃的“神灵”信仰,并没有消失,恰恰成为了中国传统文化中宗教文化发展的基础。宗法祭祀文化中的“神鬼”信仰发展成为道教的“神仙”信仰。这一变化过程所用的时间相对漫长,其中,方仙道对这种转化起到了至关重要的作用。

所谓方仙道,依据《史记》言,其信仰特点主要为“形解销化,依于鬼神

之事”。方仙道没有特定的政治价值目标,他们主要依赖“方术”谋生并影响社会。方术包括方技与术数。所谓“方技”,主要指医经、经方、房中、神仙这些“生生之具”,即延长生命的长生术。所谓“术数”,指天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法等,在中国传统社会文化中,方术将方技术数融合,竭力用自然运行规律、阴阳五行说等来诠释人事与社会的祸福穷达,对社会日常生活影响巨大。

方仙道从其构成或起源看,可主要分为以下几种:第一,祭祀系方仙道。传统宗法祭祀文化中的天神、地祇、人鬼以及相关礼仪,天人合一、祖先崇拜、自然崇拜、英雄崇拜等观念以及帝王的“泰山封禅”、汾阴的“祭祀后土”是祭祀系方仙道所模仿的最典型的崇拜模式,其中某些成分成了后来道教神仙信仰和斋醮科仪的直接来源。第二,海岛系方仙道。它所提供的“仙药”、“仙山”、“仙境”等要素被后来道教所吸收,最典型的就是《史记·封禅书》中的“燕齐海上之方士”。第三,山岳系方仙道。以《庄子·逍遥游》“藐姑射之山,有神人居焉”等的记述为典型,庄子的“真人”观为后来道教所推崇。第四,神话系方仙道。以刘向的《列仙传》所记述的七十二位仙人为典型,其所突出的“长生久视”、“飞行”、“精气神”等观念成为后来道教塑造神仙的直接材料。第五,谶纬系方仙道。谶纬之学将儒家经典、阴阳五行说等加以谶纬化,竭力突出帝王与天命运数的因果关系,代表了方仙道的最高水平。但谶纬之学的“天命运数”思想对王权合法性与神圣性的诠释包含了极大的不确定性、随意性,甚至含有否定性的因素,故后屡遭禁止,《通志略·艺文略》总结道:“谶纬之学,起于前汉。及王莽好符命,光武以图谶兴,遂盛行于世。汉时又诏东平王苍正五经章句,皆命从谶。俗儒趋时,益为其学,惟孔安国、毛公、王璜、贾逵独非之。……隋炀帝发使四方,搜天下书籍,与谶纬相涉者皆焚之,为吏所纠者至死,自是无复有其学。”^①尽管如此,其神学思维方式、占卜预言、符图等对后来道教还是产生了深远的影响。

东汉的《太平经》以及东汉末产生的五斗米道(正一盟威道)、太平道和失传的维曜道将方仙道整合进了道教的神仙信仰体系,形成了由主神信仰、神学经典、教团组织、斋醮科仪、道治方治、符图篆书、祈福禳灾等要素构成的宗教文化体系,标志着道教的正式产生。东汉末形成的原始道教,具有“拯救”社会的显著特征,至魏晋南北朝,神仙道教问世并逐渐取代原始道

① (宋)郑樵:《通志略·艺文略第一》,载王云五主编:《万有文库》本,商务印书馆,第150—151页。

教,道教的发展进入到一个新的历史水平。神仙道教将“成仙”视为个体生命的理想,将帝王“以道莅天下”视为社会政治理想。总之,诉诸“神”,是道教文化的核心,道教文化实际上是中国传统文化“小传统”的集大成者。

王权是社会政权与神权的当然拥有者,故在中国传统社会中,“政一教”不是两个权力独立的体系,而是王权这一整体在社会政治与文化生活两个方面的体现。中国传统社会中的帝王根源于远古时代的氏族部落首领,帝王既是“大祭司”又是“国王”,具有神性与人性双重人格。这是中国传统社会的大一统政治理想与天人合一、人神合一、人道合一的文化观念之“历史一逻辑”一致性的生动体现。

从理论上讲,“君权神授”还是“神权君授”构成了中国传统社会道教与世俗王权之间“政一道”交流的内在张力。

“君权神授”在唯一神信仰的文化体系中,这个神具有至上性,是世俗王权的合法性唯一来源。然而,在中国传统社会中,“君权神授”论有两个体系:一个是源自祭祀文化的“君权天授”论,这个“天”,主要是一非人格的神。另外就是道教文化鼓吹的“君权仙授”论,这个“仙”,是一种人格神,这本来是两种不同的文化体系和权力体系,然而,由于中国传统社会的“圣俗合一”性,世俗王权具有至上性,在君王看来,宗教的神权不过是他的政权的一部分,因此,帝王对神权具有天然的统治权,这就是中国传统文化体现出来的世俗性特征。在“圣俗合一”的社会文化环境中,“政一教”既非处于完全的“分离”状态,也非处于完全的“合一”状态,而统一于社会文化的世俗性,在归根结底的意义上讲,即统一于王权王道。道教的“君权仙授”论,在理论上是主张神权高于政权的,然而一旦进入社会历史实践领域,“君权仙授”论便会与王权主张的“神权君授”论发生激烈的政治与文化对抗。原始道教就试图以“君权仙授”论抗衡“神权君授”论,结果遭到了历史性的失败。后来神仙道教在教义方面不断自我改造,协调“道”与“天”、“仙”与“王”的关系,才渐渐削弱了“政一道”彼此之间的义理和政治冲突。以寇谦之通过“符箓授命”成功进入北魏宫廷这一历史事件为标志,道教也逐渐成为了王权的政治与文化同盟。

在中国传统的“圣俗合一”的历史环境中,任何宗教,不管是土生土长的还是外来的宗教,其所崇尚的政治价值取向,必须符合王权的“君权天授”的政治意蕴,才能得到帝王的扶助,获得合法性的社会存在权利,一种政治上独立自在,否认王权地位,仅仅信仰神的至上权威性的宗教,不可能被君王接受。比如原始道教、传入中国的早期佛教、近代传入中国的基督教等。主张“天一人”相分、“人—神”分离、“人一道”相异的文化(尤其是宗

教)观念,会动摇帝王身兼“大祭司—国王”双重身份与神性和人性的双重人格集于一体的合法性与神圣性,这样的宗教文化必然会遭到王权的贬斥,甚至禁毁。“神道设教”是王权控制异质文化,尤其是异质宗教文化的行之有效的,是“神权君授”在社会文化实践中的具体体现,如果一种宗教无法纳入“神道设教”体系,不承认王权的至上性,那就只能被视为“异端”,必然遭到帝王的坚决镇压。“神道设教”这一制度设计,与“科举制”的制度设计一样,也体现了中国封建王权一定程度的开放性,为王权过滤、融摄和接受异质文化、外来文化提供了基本通道。

一言以蔽之,世俗性成为中国传统文化的统一基础。中国传统文化的世俗性既是“宗法文化”自然进化的结果,也是中国封建社会王道政治的自觉选择。

道教以“神”为核心来阐释世界的本质、社会历史发展的意义和人生的终极价值,是中国土生土长的宗教文化的代表,但道教始终主要是中国封建社会中社会底层尤其是农民的政治、思想、精神的话语体系,与王道和儒道虽然具有文化的同源性,但与之并不具有政治、经济、文化价值地位的平等性。

道教曾在东汉末欲建立“政道合一”的神权政权,但遭到了王权在政治上的残酷镇压,儒家在文化上的无情批判,道教遂改变了自己的历史存在方式,从东汉末原始道教追求“政道合一”独立政权的“左道”,演变成了魏晋以后追求“人道合一”的仙人道教,此后道教经历了从外丹而内丹的道法义理的进化,从道派林立到正一道与全真道得道派整合,从社会边缘到政治文化正统等复杂的历史变化,道教基本上维持了其在以君权至上为核心、以“人神合一”论为基础、儒释道三足鼎立构成的这一中国传统社会政治与文化基本格局中的地位,从南北朝至宋元明清,道教“尊王”与王权“尊道”基本上维持了历史性的平衡状态,但随着中国封建君主专制的不断深化,王权世俗性权重不断加大,双方的均势平衡逐渐变成了王权“一头重”、道教“一头轻”的非均势平衡,王权逐渐成为了控制“政—道”关系的绝对主宰。

在中国传统社会中,道教文化的“神圣性”始终未能撕破中国世俗文化“世俗性”的束缚(普世性的佛教传入中国后,与中国传统文化的世俗性相适应,演变成了中国佛教后才得以生存和发展),道教文化“神圣性”所蕴含的事实世界与价值世界,未能超越世俗性文化所认知的事实世界和价值世界的边界,它仅仅在世俗性文化所划定的事实世界和价值世界的范围内,隔离出了一个超越的“神仙世界”,换句话说,道教建立的神仙世界不过是一种世俗世界中的“国中国”而已。道教在中国传统社会中,不是一种义理与

经教活动完全独立、社会地位的合法性与信仰价值的崇高性可自我决定的社会文化,而只是中国传统文化体系派生的一种特殊类型,道教与中国传统社会中王道、儒道,乃至佛道,形成了一条犬牙交错的文化边界,这条边界在历史中的进退涨缩,决定了道教社会地位的高低。

中国传统文化的“世俗性”,类似一张皮,将道教文化紧紧包裹于其中,使中国道教止于“民族性的宗教”的发展水平,道教不具备成为普世性宗教的可能性。学界关于“普世性宗教”和“民族性宗教”连同“普世价值”论的争议从未停止过。佛教、基督教和伊斯兰教的教义具有超民族性特征,具有道教这类民族性宗教所不具备的广谱性的社会适应性,可以讲,任何宗教都具有民族性,但并非任何民族性的宗教都具有普世性的价值,宗教的教义,尤其是宗教崇拜的圣神适用文化边界的宽窄广狭和其文化所蕴含的道义高度,是决定民族性宗教与普世性宗教的分界限。

人类作为一个统一体,不可能没有共同的价值认知,宗教是人类在特定的历史条件下对自然、社会历史和人的普遍本质的神学认知,尽管这种神学认知已经被科学认知所遮蔽或取代。道教不是没有任何普世性宗教的元素,而是因其含量不够,故不能与佛教、基督教和伊斯兰教相提并论。道教是中国“民族性的宗教”,体现了中华民族对自然、社会和人本质的神学理解,道教对理想社会与理想人生的神学建构,及其人道合一论、人神合一论、斋醮科仪,尤其是道教“以术证道”的方法论,集中体现了道教文化的民族性,这一尺度也是合理把握道教与中国封建王权“政一道”交流的基础。

从人类社会文化的发展历史看,所有的社会文化最初都根源于“万物有灵论”。“事实上,万物有灵观既构成了蒙昧人的哲学基础,也同样构成了文明民族的哲学基础。虽然乍一看它好像是宗教的最低限度枯燥无味的定义,但实际上我们发现它是十分丰富的,因为凡是有根的地方,通常都有支脉的产生。”^① 社会文化据此形成了神中心、人(社会)中心和人神合一三大文化类型,并形成了宗教文化与世俗文化的分野。

社会文化的世俗性与神圣性的关系类似“皮”与“肉”的关系,社会文化如果以“神圣性”为皮而将“世俗性”包裹于其中,大概就形成了“神中心”的宗教文化体系;反之,社会文化如果以“世俗性”为皮而将“神圣性”包裹于其中,大概就形成了“人(社会)中心”的世俗性社会文化体系;而社会文化如果呈现为“神圣性”与“世俗性”相互包裹的情形,大概就形成了“人神合一”的特殊文化类型。这三种不同文化体系的区别在于:普世性的宗

① [英] 爱德华·泰勒:《原始文化》,连树生译,上海文艺出版社1992年版,第414页。