

图书在版编目(CIP)数据

权力的谎言：中国传统的政治宗教 / 张荣明著. - 杭州：浙江人民出版社，2000.1

(中国政治文化丛书/刘泽华主编)

ISBN 7-213-01805-1

I. 权… II. 张… III. 政治-关系-宗教-研究-中国-古代 IV. D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 52123 号

中国政治文化丛书 刘泽华主编

权力的谎言

——中国传统的政治宗教

张荣明 著

- 出版发行 浙江人民出版社
(杭州体育场路 347 号)
- 责任编辑 李 宁
- 封面设计 池长尧
- 责任校对 张振华
- 经 销 浙江省新华书店
- 激光照排 杭州天天电脑信息处理有限公司
- 印 刷 浙江大学印刷厂
(杭州玉古路 20 号)
- 开 本 850 × 1168 1/32
- 印 张 9.125
- 字 数 22 万 插 页 2
- 印 数 1 - 4000
- 版 次 2000 年 1 月第 1 版
2000 年 1 月第 1 次印刷
- 书 号 ISBN 7-213-01805-1/D · 270
- 定 价 16.00 元
- 如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

序

说正题之前先讲明朝的两个故事。

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

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

比一个铁骨铮铮，忠节烈烈，可谓感天动地，泣鬼神！

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

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

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

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

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

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

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

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

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

目 录

序 1

导 言 1

- 第一节 什么是“政治宗教” 1
- 第二节 “政治宗教”概念的界定 5
- 第三节 政治宗教的普遍性和中国传统政治宗教的历程 9
- 第四节 中国传统政治宗教研究的现状和本书的任务 14

第一章 中国传统政治信仰的发展历程 16

- 第一节 初创与诞生 16
- 第二节 上帝:终极的政治权威 22
- 第三节 “天”的信仰 30
- 第四节 发展与危机 34
- 第五节 复兴与再建 43
- 第六节 “天”:政治新理念 46
- 第七节 理:包摄儒道佛的新信念 58

第二章 祖训与经义 72

- 第一节 祖训与占卜 72

第二节	孔子与经学	80
第三节	经学的庸俗化和僵化	99
第四节	“伪经”与“新经”:封建经学的终结	112

第三章 神圣的统治者 125

第一节	王:上帝的嫡子	125
第二节	皇帝:真龙天子与奉天承运	140
第三节	工具化的祭司机构	154
第四节	君主:祥瑞与灾异的承担者	163
第五节	王莽:一个符命皇帝	177

第四章 祀与政:政教合一的制度 184

第一节	封禅与郊祀	185
第二节	祖庙与宫廷	204
第三节	四时·五行·星象	219

第五章 教徒及其组织 237

第一节	“地缘国家”假说的破灭	237
第二节	血缘组织内的信徒	244
第三节	地域组织内的信徒	253
第四节	异端的挑战	261
第五节	驯服与归顺	274

后 记 282

导 言

公元前 219 年,自以为横扫宇内、建千古功业的秦始皇带着文武百官浩浩荡荡开往东岳泰山。他要做一件惊天动地的大事,以此向世人和神灵昭显他的丰功伟业,这就是“封禅”。来到泰山顶上,他命人竖起一块功德碑,盛赞其统一中华、勤治天下的政绩,然后来到泰山脚下,禅于梁父。封禅的重要内容之一是皇帝作告天文书禀告上天,即向上天神灵“汇报”自己的工作。秦始皇向上天汇报的内容,世人不得而知,也不允许世人得知。封禅之后,他踌躇满志地返回京城。人们不禁要问:秦始皇为什么要这么做?

第一节 什么是“政治宗教”

政治是一种理性的行为,宗教则是非理性的行为,两者无论如何也扯不到一起。然而当我们回首政治历史的时候,却惊人地发现事实不是这样,展现在我们面前的是一幕又一幕愚昧荒唐的画面。导致这种历史现象的原因,我们过去曾简单地归之为思想的落后或心智的不达,认为随着人类文明的成长,宗教现象将永远地成为过去。但事实告诉我们:在政治历史的演进过程中,政治宗教的形态也在不断地升级换代,由低级走向高级,由粗陋走向精致,由具体走向抽象。这种演进是伴随着人类思维水平的不断提高而发生的。对特定的历史时代来说,政治宗

教必须具有充分的“说服力”，否则它就不能完成“惑众”的任务，从而为政治服务。

对人类来说，现实的社会生活既不是天堂，也不是地狱。政治的功能在于协调社会各阶层的利益和关系，化解冲突，维持秩序，为社会的经济主体服务。国家既是阶级压迫的工具，也是阶级调和的工具。权力是政治的集中体现，是社会主体意志的反映。过去的历史表明，社会的主体始终是少数人，他们控制着社会中的绝大部分财富和利益。而且，经济水平愈发达，这种倾向就愈严重——这就是文明。文明意味着社会冲突，也意味着社会整合。要实现社会整合，就需要特定的价值认同。

价值认同是一种信念。当一个社会中的绝大多数人一致认为这种行为是妥当的，那种行为是丑恶的，这表明该社会已经形成了一种特定的社会价值观。社会价值观反映了对一定社会状况和政治结构的认可，这种社会状况既包括生产方式，也包括生活方式、社会结构、家庭结构。在多数情况下，人们接受一种社会价值观并非独自思考后的理性选择，而是在一种外在环境中不自觉地、无可奈何地完成的。在一个社会中，人们的社会价值观不完全相同，但在基本社会准则方面却大体一致。就如同人不能不吃饭、不睡觉一样，没有一定的社会价值观，人就不能置身于一个特定的社会。价值观是一种“思想锁定”，它告诉你应该怎样做，不应该怎样做。价值观或生活的信念是一种生活的宗教，它使人的精神得以安宁，安宁到极点，便归于寂灭。反之，勤于思考的人总是对自己对社会不满。在思想家的眼睛里看不到一个现实的理想社会，而又有人认为思想家是疯子——这就是思想家往往不被社会所容的原因。任何一种社会价值观都是先天设定的，被大多数人认为是理性的，然而它却不容讨论，在理论上它是一个“盲点”，是“纲常”和“原则”。春秋战国时期受人们猛烈抨击的商周的鬼神观念，在当时却被作为“哲”和理性认同；同

样,受近代新文化运动痛斥的传统的“天理”和孔教,在中古时期却被人们奉为思想的主臬。事实告诉我们这样一个规律:生活于特定社会条件下的人们思想有一种局限性,可称之为“蛙井效应”。“蛙井效应”是宗教信念的反映。

政治宗教信念的形成既是一个自然的社会过程,也是一个权力操作的政治化过程。历史上社会形态几番更迭,每一种社会形态的初期都发生过新旧信念的冲突,旧的信念被淘汰是一种无可奈何的必然结局,人们不得不默认它。这并不是说政治工具——政府及其权力不发挥作用,它在利用一切可能的机会向臣民、国民宣传自己所需要的价值观。在每一个大的历史时代初期,我们都可看到政治管理者所作的这种努力。

政府是贯彻一定的价值观、社会信念的工具。可是,政府本身也需要权威,一个没有权威的政府形同虚设。权威的获得有两种途径:一是运用暴力,强制社会成员顺从一定的价值观念;二是使自己神圣化、偶像化。事实表明,单独运用其中的一种手段并不能成功,它往往导致政治工具本身的毁灭,在大多数情况下是二者并用。这样一来,作为传布社会宗教信念的工具——管理者和统治者首先被信念化,成了价值体系的中枢。于是,在中国政治历史中历代帝王的神话层出不穷。

政治宗教有广、狭二义。从狭义上说,政治宗教就是国家宗教。在各民族历程中几乎每个国家都有国教,国教的教义是政治信念的灵魂。某些民族、国家之间经久不息的争端和冲突,在相当大的程度上是国教的冲突。当两种势均力敌的政治信仰并存在同一权力区域内的时候,政治信念的冲突必定导致政治力量的冲突。这种冲突古代世界有,当今世界仍然有。从政治宗教研究的立场看,有政治就有宗教,有国家就有宗教。我们从国人和域外学人两个方面听到过一个相同的观点:中国是世界上绝无仅有的没有国教的国家。我们曾对这一看法深信不

疑,因为同其他民族的国教形式相比,中国确实不同:缺乏宗教精神,富于人文理性。既是人文的,当然就不应是宗教的。这种把“人文”与“宗教”静止化、对立化的做法,使我们在相当长的时间内感到困惑不解。随着对政治文化研究的深化,特别是学术视野的开阔,一种动态的、历史的图景展现在我们眼前。今日之国人指着北京故宫周围的天坛、地坛、社稷坛等贬斥道:此等完全是政治迷信的产物;战国时代的人们对商周时代的占卜、政治祭祀亦不认可;而上古时期的人们又对远古的“家为巫史”嗤之以鼻。每一个历史时期的人们都认为自己最具理性,前一个时代的政治不理性。这种不断的否定构造了政治文化逐级升高的过程。如果我们从理论上承认任何一种政治理性都不能达到绝对的“人文主义”的话,那么我们就无法否认任何政治理性都必定带有宗教的性质。这种理论上的推导与我们观察到的历史实际是完全一致的。因而可以说,有政治就有国家,有国家就有国教。

从广义上说,政治宗教不仅包括国教,还包括异端的政治宗教。在一个特定的国家中,有时还会存在异端的与政府相对抗的宗教,它之所以会发生与政府的“对抗”,正在于它具有“政治性”。佛教是出世的、非政治性的,佛教从未发生过与政府大规模的正面冲突。早期道教和近代拜上帝会则不然,它们的教义中包含着显而易见的对现实政治秩序的敌意,并有意寻求、建立一种新的政治秩序,事实上也在某种程度上做到了,例如五斗米教和拜上帝会,它们就是从一种异端的政治宗教演变为局域性的国教的。在太平天国政权建立之前,拜上帝会不是官方的,却是政治的,这是它与同时并存的中国基督教的原则区别。

在一个宗教多元化的国家中,民间宗教的生存是以它自身的“非政治化”为代价的。一个国家只能容许一种国教存在,这种国教要求每一个臣民或公民都是它的信徒。这意味着国教精神

必须渗透到每一种民间宗教中去。任何一种民间宗教都可以有独具特色的信仰内容和崇拜方式，但它同时必须具有现行的政治伦理所要求的道德内容，在现实问题和政治问题上与国教一致，成为为国教服务的子宗教。民间宗教摆脱国教精神的任何企图都是不能被接受的。就这一点来看，民间宗教也有政治倾向，只不过这种倾向与国教完全一致而已。具有强烈政治倾向的民间宗教与完全没有政治倾向的民间宗教一样，都是十分危险的，都可能与国教相对立，后者可能因其于世无补而归于毁灭。因此，民间宗教一定程度上的政治性，是民间宗教在中国得以存在和发展的重要条件之一。

第二节 “政治宗教”概念的界定

宗教，是人类的精神现象和社会现象。很久以来，对宗教有神学和非神学两种截然相反的理解，对宗教的定义也颇为对立。正像现代宗教学、哲学和心理学家注意到的那样，从根本上讲，宗教同人类的心理机制及其对超自然存在的体验有关。也就是说，宗教是一种主观经验，它产生于人们的内心之中，体验于人们的主观世界。在现代宗教文化中，宗教更多地反映为主观先验，即主观地认定某种过去或未来的存在，而不管这种认定是真实的还是虚幻的。当然，在主观先验之外，还有其他的宗教要素。根据宗教史学、宗教社会学和宗教现象学诸领域多数学者的意见，宗教大致有以下几个方面的要素：宗教组织，宗教权力机构，宗教制度（规范、礼仪等），宗教信仰和观念。

政治宗教是以超现实的政治理想和最终的政治目标为政治理性和政治价值的信仰体系，以及为贯彻这一政治信仰而建立的一套组织、权力形态和仪式制度。政治宗教是政治与宗教的自然而有机的结合。政治宗教是一种特殊的宗教形态，既与一

般宗教相关,又与之有别。所谓与一般宗教相关,是说政治宗教具有宗教的某些特征。但是,政治宗教又不同于一般的宗教形态,它只涉及宗教的政治层面,关涉在政治发展的不同阶段宗教与政治的相互关系,政治宗教与其他宗教之间的关系,政治宗教本身的特点及其发展规律。

具体说来,政治宗教具有如下主要特征。第一,政治信仰。任何一种成熟的政治形态都有自己的信仰和观念体系,这套观念体系既与业已存在的政治状况相关,又超离当时的政治现状,被当做政治的长远目标。在身处其中的人们看来,这一预期的目标是可以实现的,而在政治宗教研究看来,这种政治目标永远不可能实现。可以实现的不是政治宗教信仰。中国上古时代的政治家把体现鬼神的意志作为政治取向,中古时代的政治家把“尽天理”当做政治的最终极的,近代政治家把实现某种“天赋人权”的“正义”当做政治的最终方向。从历史发展的宏观进程看,鬼神是粗浅的信念,“理念”、“道义”是精致的信念。其名有二,其实则一。在政治实践中不存在“天理”,同不存在鬼神是一样的。从政治现实中虚化出政治理想,又把政治理想进一步设定为政治理性,这是政治宗教产生的基本路径。第二,政治信仰的传输机制。为了完成社会整合的任务,每个时代的政府都通过特定的政治机制宣传自己的政治理想,竭力使之成为每一个国民的政治信念和自觉的政治追求。通过传输政治信仰,使每一个国民认同政治管理者,认同所处社会的政治体制。秦王朝的“以吏为师”政策是最典型的例子。在中国以往政治传统中,不允许百姓随意议论政治,而百姓又必须关心政治。所谓关心政治,就是按照政治管理者的要求去做,保持政治上的高度统一。第三,权力神圣。传统中国百姓认为,管理者之所以能拥有行政权力,是因为只有他(们)能最大限度地体现神的意志,或者说最富于智慧。在中国政治文化中,绝大多数统治者都是尽善尽美的。《诗》

反映的西周时代的王是这样，琅邪刻石歌颂的秦始皇是这样，汉武帝、唐太宗等等都是这样。古代中国人习惯于对活着的帝王说“万岁，万岁，万万岁”，而不习惯批评帝王。这是几千年的高压政治造成的。就观念形态而言，政治权力不是来源于现实，而是得自于天国。没有政治信仰，政治权力就会裸露为歇斯底里的经济权力，社会就时刻面临着动荡不安。第四，一定的礼仪形式。在政治活动中，一定的政治礼仪形式是政治宗教的外在象征，它时刻向人们昭示着政治权力的存在和神圣。当然，在不同的历史时代，政治宗教仪式的繁琐程度不一，愈是趋向现代仪式愈是简单，但无论如何这种仪式都不会可有可无。上古时代，进行重大的政治活动之前，君主都举行祭祀神灵的典礼。众所周知，“国之大事，在祀与戎”，祀是第一位的。清朝皇帝祭祀天、地，这不是他个人的私事，而是公务。政治仪式和典礼是一种身份的认定。在政治仪式中，不同的人有不同的政治角色。上述四点特征，第一点最重要，其他几点都是为第一点服务的。

古代的政治思想家早已注意到，建立政治宗教对于维护政治的稳定是十分必要的。一个社会要进步，就要砸碎旧的社会秩序和思想模式；反之，一个社会若要稳定，就需要有一种完善的社会秩序和思维范式。我们知道，春秋战国是中国古代社会的转型期。从战国中期开始，随着社会转型的即将完成，思想的一统和社会的稳定逐渐成为政治家思考的大问题。正是在这种背景之下，人们提出了建立政治宗教的主张。《管子·牧民》是专门讲政治策略的，它说：“凡有地牧民者，……顺民之经，在明鬼神、祇山川、敬宗庙。……不明鬼神，则陋民不悟。”所谓“陋民不悟”，是说下层人民不明白政治秩序和政治权力的合理性。《周易·彖传》把设立政治宗教称为“神道设教”，指出只有使现实政治神秘化、理想化，才会“天下服”。《礼记·礼运》也说：“圣人参于天地，并于鬼神，以治政也。”但是，直到西汉王朝前期，系统的

政治宗教理论仍然没有确立。正是在这种背景之下，汉武帝从现实的政治需要出发提出了“策问”，要文人学士们论证“君权神授”的道理。董仲舒在对策中反复强调天子受命于天，人民应该听命于天子。要想把这一观念贯彻到人们的心灵深处，就必须实施神道教化。他指出，自周衰以来，政治失教，思想失统。“法出而奸生，令下而诈起，如以汤止沸，抱薪救火，愈益亡益也。……汉得天下以来，常欲善治，而至今不能善治者，失之于当更化而不能更化也。”（《汉书·董仲舒传》）“更化”就是改变既存的政治精神。在《春秋繁露·立元神》中，董仲舒进一步提出“尊神”，他说：“体国之道，在于尊神。尊者，所以奉其政也；神者，所以就其化也。故不尊不畏，不神不化。”只有神其政而化其民，政治才能真正稳固。也就是说，政治的稳定是从思想的僵化开始的。从19世纪末期开始，中国社会又开始了一次新的转型过程。戊戌变法的倡导者康有为“托古改制”，其重要举措之一就是建立维新宗教。他提出，人类没有宗教就如同禽兽，政治必须有宗教。孔教的特点是近乎人道，国人若循人道，就必须用孔教。“孔教毁，人道亡。”^①康有为所举的“六经”已经被赋予了近代政治内容，与宋明理学的经是根本对立的。康有为畅言：“事鬼神上帝，乃大地生人之公理。”康氏把孔教与人道并提，与孟子抨击杨朱、墨子“无君”、“无父”、“是禽兽”，完全出乎一辙，都注意到了国教对政治社会的重要意义。

为了深刻地认识人类过去的政治历史，有必要展开政治宗教研究。政治宗教研究的主要内容包括：政治信仰的历史和现实，政治信仰起源和演变的规律，政治信仰的社会化过程，政治信仰与民间信仰的关系，异端政治信仰的出现及其与官方政治信仰的关系，政治信仰与政治道德和政治伦理的关系，政治信仰

^① 《重印〈新学伪经考〉后序》，见康有为：《新学伪经考》，古籍出版社1956年版，第378页。

的传播手段和方式,权力的神圣化过程,政治信仰的外化过程——政治宗教组织、政治宗教典礼仪式,等等。政治宗教的研究手段是,搜集、归纳、分析客观资料,对政治宗教精神和现象作出评价。政治宗教研究的成果具有客观性,应该是可以验证的,因而政治宗教研究是科学,不是神学。

第三节 政治宗教的普遍性和中国传 统政治宗教的历程

在人类历史上,政治宗教是普遍存在的。在对古埃及社会的研究中,著名学者威尔·杜兰(Will Durant)发现,古代“埃及的一切,可以说彻里彻外都带有浓厚的宗教色彩”,“文学、艺术、政府,以及一切的一切,莫不受到宗教的影响。我们可以这样说:你不研究埃及的神,便休想了解埃及的人!”在古埃及,法老被认为是太阳神的儿子,唯有法老有资格为神庙奠基,也只有法老可以进入神殿奉献祭品。古埃及人相信,法老本来住在天上,为了治理万民才来到人间。在古巴比伦,人们认为“伊斯达”(Ishtar)是“万都之王”,人们向她祈祷说:“伊斯达,众神之神,万都之王,全人类的主宰;你是地上的光,天上的光,月神的爱女;……你所作的一切判决都公正无比,你的意旨就是法律。”尼布甲尼撒二世向神所作的祷告说:“神啊!你信托我治理万民,我会使万民受到你的恩惠。”公元前3000年美索不达米亚的城邦王自称是神的后裔,人民把城邦王视为神遣的救星。在古希腊,每一个城邦都有自己的守护神,城市中心的最高处是神庙所在地,参加祀典是每一个公民的权利和义务。希腊的城邦神是一种官方崇拜,不允许任何公民亵渎神灵,违者严惩不贷。苏格拉底就是因为不敬城邦之神,结果招致杀身之祸。日本大化革新时,苏

我石川麻吕称：“首先祭祀神祇，然后再议政事。”^①在欧洲中世纪，宗教法庭和宗教审判是宗教与政治结合的典型范例。即使在现代政治生活中，宗教仍未退出政治舞台。美国是高扬政、教分离旗帜的国家。1976年6月，吉米·卡特在对记者的谈话中称：“我们有责任去尝试建立政府，使其能体现上帝的意旨。”^②

中国传统政治宗教的发展大致经历了两个大的历史阶段。第一阶段，上古政治宗教，大约相当于夏、商、周三个王国时期；第二阶段，中古政治宗教，大约相当于秦汉至清朝灭亡。

中国上古政治宗教是中国政治宗教的古典形态。由于资料的限制，这里主要对商（或称殷）周时代的政治宗教作些讨论。商周政治宗教具有以下几个特征。

第一，一元多神的信仰体系。商周政治宗教一方面沿袭了原始宗教的自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜；另一方面则创造了具有时代特征的至上神崇拜。所谓“一元”，是指政治信仰中的天国是至上神——上帝的一统天下，上帝是中心，他不但是自然万物（包括人类）的缔造者，而且是社会秩序的主宰者。所谓“多神”，是指虽然上帝是全能的至上神，但它并未排除其他神灵的共存，如祖先神、自然神，等等。如同现实世界中王—诸侯—大夫的关系一样，政治信仰的天国中同样形成了上帝—祖先神、上帝—自然神这样一种“结构”。虽然各个部族都信仰祖先神，但祖先神是上帝的“臣”，听从上帝的命令。所以“一元”与“多神”的政治信仰结构，决定了殷周政治宗教信仰是体系化的。殷周政治宗教信仰有一个突出的特点，即人们虽然把上帝摆到了至高无上的地位，但在日常生活中，人们更信赖祖先神，并把祖先神作为祈祷的主要对象。过去，有的学者说商代是“祖宗一元神”崇拜，

① 村上重良：《国家神道》，商务印书馆1992年版，第29页。

② G.R. 哈切森：《白宫中的上帝》，中国社会科学出版社1992年版，第6页。

也有学者说商周是上帝和祖先“二元神”崇拜，正是上述特点造成的认识上的分歧。宗教情感与一定历史时代的特定的信仰对象相关，最信赖的神灵未必是最高神灵。认识“一元”与“多神”这样一种信仰结构，是把握殷周政治宗教的关键。殷周政治宗教没有“圣经”。如果说应该有“教义”的话，宗教领袖的诰命、对祖先的赞美诗正好具有教义的性质。

第二，商周政治宗教的组织形式，利用了从原始氏族组织发展而来的宗族组织，以此为基础，形成了半天然的政治宗教组织和准政治宗教组织。商周时期普遍存在“族”组织。在周代，各级贵族生活于各级“族”组织之中，各级“族”组织中的人都必须尊祖敬宗，而“祖”正是商周政治信仰的重要内容，是上帝信仰的一个环节。每一级“族”组织的成员不但要尊祖，还必须承担相应的政治宗教义务，如助祭。周代的庶民虽不生活在“族”组织中，但他们的人身不自由，是一种依附性人群。从主流看，他们中的多数是从“族”组织中排斥出来的失去贵族身份的人。他们依存于贵族和贵族组织。从社会关系看，庶族对贵族具有政治宗教义务，为贵族耕种“公田”（具有政治宗教含义），修缮宫庙等。所以，庶人虽不在“族”组织内，但具有一定程度的“族”的属性，故我们把庶民的政治组织称为“准政治宗教组织”。无论贵族还是庶族，人们都不能摆脱“族”的束缚，因而都是天生的宗教信徒。

第三，商周政治宗教的各级管理者，就是各级“族”组织的宗主，他们的身份地位由血缘而定，是一身二任的君主。对于一个部族、家族内部的人们来说，当时的政治宗教几乎可以说就是“祖宗”宗教，各级宗主是该宗族祖先的嫡系子孙，是天生的君主。对祖宗的祭祀活动要由这些宗主持持，其他人没有这一权力；另一方面，族众又必须尊祖，为了强化他们对自身政治宗教身份的认同，他们必须履行政治宗教上的某些义务。各级族长是祖先神在人间的代言人，对族人和庶民的统治具有神权的性