

中国政治思想史集

◇ 刘泽华 著

第三卷

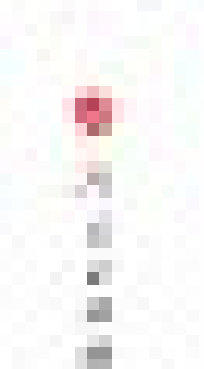
王权主义与思想和社会



人民出版社

中国现代思想史文集

第一卷 中国现代思想史论



◇ 刘泽华／著 第三卷 王权主义与思想和社会

中国政治思想史集

泽华无属戊子年夏

弁言

本卷收入三十四篇文章，最早的刊于一九八〇年，最晚的是二〇〇五年，前后相隔二十五年之久。

这些文章都是围绕一个中心而展开的，这就是要论证中国传统思想文化的主脉与核心是王权主义（或曰君主专制主义、封建专制主义等）。为把问题深化，我主要从两方面进入：一是剖析政治哲学与王权主义的内在统一性，如论天、道、圣、王的“四合一”等；二是分析社会普遍观念（如礼、乐、法、人性、人论、臣民论、谏议、公私论、党论、清官崇拜等等）的王权主义的归宿。

我的这些文章是有针对性的，就是对现代封建主义作历史的解剖。这种作法有点绕弯子，但在一定环境下，这未必不是一种表达方式。另外也是针对新儒家、崇儒和“发扬传统”的大思潮。这种思潮或避而不谈中国传统的专制主义，或掩饰专制主义，或曲解历史，把本来是专制主义的东西说成是什么美好的东西。这种学术误导应该说已经造成了很大的危害，是现代封建主义泛滥新潮的重要原因之一。

本卷的各篇文章，或从一个角度、或从一个层面、或就一个问题为切入点来解析传统政治思想的种种“范式”，这些“范式”相当稳定，以致可以说都形成了“定势”，成了人们政治思维的当然前提和出发点。因此对人与社会具有极大的控制力，成为一种社会惰性。对这种惰性如不用极大的力量进行清理，就会“死的拖住活的”，成为前进的绊脚索。对此应有警惕。

二〇〇七年五月谨记。

目 录

弁言	(1)
第一章 王权主义：中国思想文化的历史定位	(1)
第二章 中国传统的人文思想与王权主义	(7)
第一节 传统人文思想的表现	(7)
第二节 王权主义	(12)
第三节 使人不成其为人	(17)
第三章 王权主义的刚柔结构与政治意识	(23)
第一节 中国传统政治文化的总体特征	(23)
第二节 王权主义的刚柔结构	(26)
第三节 王权主义刚柔结构下的政治意识	(35)
第四章 中国传统政治文化导论	(39)
第一节 政治价值取向的普遍性	(39)
第二节 政治价值系统与政治化过程和政治一体化	(40)
第三节 研究传统政治文化的五种视角	(45)
第四节 政治文化的转型	(48)
第五节 附：政治文化化与文化政治化	(49)

第五章 天人合一与王权主义	(51)
第一节 天人的神性合一与帝王的教主义义	(51)
第二节 奉天承运与帝王的合理性	(53)
第三节 天人秩序的统一：帝王是秩序的枢纽	(55)
第四节 天与道德理念的合一及其王权主义精神	(61)
第六章 王、道相对二分与合二为一	(65)
第一节 道、王相对二分	(65)
第二节 得道而得天下	(73)
第三节 王对道的占有	(77)
第四节 道的王权主义精神	(84)
第五节 余论	(86)
第七章 王、圣相对二分与合二为一	(87)
第一节 文化转型：从神化到圣化	(87)
第二节 圣人“知道”与圣、神相通	(89)
第三节 圣、王合一	(96)
第四节 王、圣同体两千年	(100)
第五节 结语	(102)
第八章 圣人——中国传统文化的本体	(104)
第一节 由崇神向崇圣的转变	(104)
第二节 圣人作为文化本体的基本内涵	(106)
第三节 圣人崇拜与教条主义	(108)
第四节 圣人文化结构上的“浑沌”性质	(109)
第九章 战国百家争鸣与王权主义理论的发展	(110)
第一节 宇宙的本根同君主相配合与合德论	(110)
第二节 君主赞天地之化、成历史之变、握必然之理	(112)
第三节 君主一人独裁论	(116)
第四节 道高于君、内圣外王与强化君权	(119)

第十章 先秦人性理论与君主专制主义	(122)
第一节 人性问题的提出	(123)
第二节 人性的中心内容是探讨人的自然性与社会性的关系	(128)
第三节 人性说与人的价值问题	(133)
第四节 扭曲人性与专制主义	(138)
第十一章 先秦时代的谏议理论与君主专制主义	(143)
第一节 谏议是君主专制制度的一种补充	(143)
第二节 谏议理论	(144)
第三节 进谏态度	(151)
第四节 强谏多悲剧的原因	(154)
第十二章 春秋战国的“立公灭私”观念与社会的整合	(157)
第一节 “公”、“私”由人指向社会观念的拓展	(157)
第二节 “公”、“私”的社会价值分析	(159)
第三节 公私关系：立公灭私	(169)
第四节 立公灭私与社会和政治公共理性的发展	(175)
第五节 立公灭私与君主专制制度的发展	(179)
第六节 立公灭私与国家和社会领域的对立	(185)
第七节 立公灭私与道德的绝对化	(187)
第十三章 先秦时期的党、党禁与君主集权	(189)
第一节 关于党的普遍性	(189)
第二节 党与政治斗争史	(193)
第三节 无党论的提出	(196)
第四节 党禁与君主专制的发展	(200)
第十四章 王权至上观念与权力运动大势	(205)
第一节 权力一统于天子的“五独”观念	(206)
第二节 传统政治制度的特点：家天下与武力控制	(210)
第三节 权力运动与向帝王集中	(214)

第十五章 先秦民论与君主专制主义	(224)
第一节 关于民在政治中地位的诸种理论	(224)
第二节 君主与民关系的诸种理论	(228)
第三节 关于民性的认识与对民的政策原则	(235)
第四节 结语：重民不是民主	(238)
第十六章 先秦礼论与君主专制主义	(239)
第一节 关于礼的价值的诸种理论	(240)
第二节 关于礼之质的理论	(246)
第三节 关于礼之源的诸种理论	(250)
第四节 礼的主旨是维护君主专制	(255)
第十七章 礼学与等级人学	(257)
第一节 礼仪等级中的个人	(258)
第二节 礼对人际关系的制约	(262)
第三节 “社群主义”与等级人学	(265)
第十八章 论乐的等级思想及其社会功能	(270)
第一节 “乐”受“礼”的制约	(271)
第二节 乐的等级性	(275)
第三节 乐与等级的和谐	(280)
第十九章 儒家人论与王权主义	(285)
第一节 人的本质——伦理道德性	(285)
第二节 “人道”原则与对个体人的压抑	(289)
第三节 道德理想人格与王权主义	(294)
第二十章 儒家的理想国与王权主义	(300)
第一节 理想的“有道之世”	(300)
第二节 道义与统治者的自我认识和自我调节	(306)
第三节 封建专制主义是儒家政治学说的必然归宿	(310)

第二十一章 不宜从儒学中刻意追求现代意识·····	(314)
第一节 等级原则与中和精神何者为主·····	(314)
第二节 尊君与人格尊严何者为重·····	(316)
第二十二章 先秦法家关于君主专制主义的理论·····	(319)
第一节 圣化君主的理论·····	(319)
第二节 君主一人操权任势·····	(322)
第三节 法是君主专制的工具·····	(325)
第四节 控制人民的生计·····	(327)
第五节 禁绝百家、言轨于法、以吏为师·····	(330)
第二十三章 先秦法家立法原则初探·····	(333)
第一节 顺天道·····	(334)
第二节 随时变·····	(336)
第三节 因人情·····	(337)
第四节 循事理·····	(339)
第五节 定职分·····	(340)
第六节 明开塞·····	(341)
第七节 重刑罚·····	(342)
第八节 量可能·····	(343)
第二十四章 道、王与孔子和儒生·····	(346)
第一节 道——政治理性原则·····	(346)
第二节 道与王的统一和矛盾·····	(349)
第三节 道、王与孔子和儒生·····	(354)
第二十五章 君主名号穹庐性的政治文化意义·····	(360)
第一节 君父：全社会的宗法大家长·····	(361)
第二节 王辟：法律和秩序的化身·····	(363)
第三节 天子：君的神格和君命的神圣化·····	(366)
第四节 圣人：与道同体的文化权威·····	(368)

第五节 皇帝：天地君亲师的集体	(371)
第二十六章 帝王尊号的政治文化意义	(376)
第一节 谥号尊号的历史发展	(376)
第二节 帝王谥号尊号的政治文化意义	(379)
第三节 从唐代尊号析君尊臣卑意识	(382)
第二十七章 论中国古代的亦主亦奴社会人格	(387)
第一节 “官僚”的主奴综合性格	(387)
第二节 主奴综合意识的社会根源和文化根源	(392)
第三节 主奴意识的泛化	(395)
第四节 圣人：理想化的亦主亦奴人格	(397)
第二十八章 臣民卑贱论	(401)
第一节 臣民卑贱的定位与工具论	(401)
第二节 忠孝规范与臣民绝对义务观念	(407)
第三节 臣民的罪错意识	(411)
第二十九章 臣民的罪感意识刍议	(416)
第一节 臣下“自愚”、“自罪”与“请死”	(417)
第二节 恩赐与负罪	(420)
第三节 忠孝与顺从	(422)
第四节 诛心与恐惧感	(422)
第五节 “唯上”与“风派”	(423)
第三十章 帝王对“学”与士人的控制	(425)
第一节 王权对“学”的支配与控制	(426)
第二节 士大夫——中国传统知识分子的主体	(428)
第三节 中国传统思想文化的政治性与学理的非一贯性	(432)
第三十一章 论处在政治与思想文化复杂关系中的士人	(434)
第一节 两个不同的运动规律	(434)

第二节	两个规律交错中的知识分子与独立之士悲剧的必然性·····	(436)
第三节	政治要为思想文化多元发展让路和提供保障·····	(443)
第四节	兼论知识分子的历史命运·····	(445)
第三十二章	“天地之性人为贵”与王政·····	(449)
第一节	“天地之性人为贵”·····	(449)
第二节	“人为贵”与“王为大”·····	(452)
第三节	民为王政之本·····	(457)
第三十三章	清官问题评议·····	(459)
第一节	清官不是评价历史人物的科学概念·····	(460)
第二节	清官产生的土壤与清官思想的封建主义的本质·····	(462)
第三节	宣传清官思想有消极作用·····	(467)
第三十四章	先秦诸子与统治者在政治上的自我认识·····	(470)
第一节	关于政治指导原则的认识·····	(471)
第二节	关于政治基本路线的认识·····	(483)
第三节	关于统治者安危条件的认识·····	(490)
第四了	关于理想国的理论及其在政治中的作用问题·····	(494)
第五节	结语：为统治者提供了指导思想·····	(499)
后 记	·····	(502)

第一章 王权主义：中国思想文化的历史定位

马克思在说到法国中世纪的特点时，曾说过这样一句话：“行政权力支配社会。”^① 马克思虽然没有详细展开论述，但这句话对我认识中国传统社会却起了提纲挈领的指导作用。我稍加变通，把“行政权力”变成“王权”二字。我认为中国传统社会的最大特点是“王权支配社会”。与“王权”意义相同的还有“君权”、“皇权”、“封建君主专制”等等。

从历史的总过程看，我仍相信生产力的发展状况与生产关系决定着社会的基本形态。这是最基础性看法。王权支配社会问题是在此基础上提出的一个具体的社会运行机制问题。这是既有联系又有区别的两个不同层次的问题。前者要回答这个社会何以是这样？后者则是回答这个社会运动的主导力量是什么？就中国古代社会而言，我认为区分这两个不同层次对更真实地把握历史过程是有意义的。

在社会生产力发展缓慢的历史时期，在生产力还没有突破现有的社会关系以前，社会的运动主要是受日常的社会利益关系矛盾驱动的。这里所说的日常利益是指形成利益的社会条件没有什么大的变化，利益的内容大体相同，利益分配和占有方式大体相同。社会利益无疑有许多内容，但主要的还是经济利益。在长达数千年的中国传统社会中，经济利益问题主要不是通过经济方式来解决，而主要是通过政治方式或强力方式来解决的。这样，政治权力就走到历史舞台的中心，并在相当长的时期内成为社会运动的主角。

中国从有文字记载开始，即有一个最显赫的利益集团，这就是以王—贵族为中心的集团，以后则发展为帝王——贵族、官僚集团。这个集团的成员在不停地变动，而其结构却又十分稳定，正是这个集团控制着社会。这是一个无可怀

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年，第693页。

疑的事实，我的问题就是以此为依据而提出的。

这种王权是基于社会经济又超乎社会经济的一种特殊存在。它是社会经济运动中非经济方式吞噬经济的产物，是武力争夺的结果，所谓“马上得天下”是也。这种靠武力为基础形成的王权统治的社会，就总体而言，不是经济力量决定着权力分配，而是权力分配决定着社会经济分配，社会经济关系的主体是权力分配的产物；在社会结构诸多因素中，王权体系同时又是一种社会结构，并在社会的诸种结构中居于主导地位；在社会诸种权力中，王权是最高的权力；在日常的社会运转中，王权起着枢纽作用；社会与政治动荡的结局，最终是回复到王权秩序；王权崇拜是思想文化的核心。而“王道”则是社会理性、道德、正义、公正的体现，等等。过去我们通常用经济关系去解释社会现象，这无疑是有意义的；然而从更直接意义上说，我认为从王权去解释更为具体，更恰当。

王权主义是上述现象的总称，我所说的王权主义既不是指社会形态，也不限于通常所说的权力系统，而是指社会的一种控制和运行机制。大致说来又可分为三个层次：一是以王权为中心的权力系统；二是以这种权力系统为骨架形成的社会结构；三是与上述状况相应的观念体系。

王权为中心的权力系统有如下几个特点：其一，一切权力机构都是王的办事机构或派出机构。其二，王的权力是至上的，没有任何有效的、有程序的制衡力量，王的权位是终生的和世袭的。其三，王的权力是无限的，在时间上是永久的，在空间上是无边的，六合之内，万事万物，都属于王权的支配对象；或者说，王权的无限并不是说它包揽一切，而是说，王权恢恢，疏而不漏，它要管什么，就可以管什么；就某些人事而言，可以同它拉开一定距离，所谓“不事王事”，但不能逃脱它。其四，王是全能的，统天、地、人为一体。所谓的大一统是也。

在王权形成的过程中，同时也形成相应的社会结构体系。王权无需经过任何中介，直接凭借武力便可以拥有与支配“天下”，所谓“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，“六合之内，皇帝之土”，“人迹所至，无不臣者”，“天子以四海为家”，“土地，王者之有也”等等，并不是虚拟之词，而是历史事实的反映。在那个时代，政治统治权和对土地与人民的最高占有、支配权是混合在一起的。也可这样说，对土地和人身都是混合性的多级所有，王则居于所有权之巅。这种观念和名义上的最高所有，有时是“虚”的，但它随时可以转化为“实”，“虚”“实”结合，以“虚”统“实”。因此权力的组合与分配过程，同时也是社会财产、社会地位的组合与分配过程。王权——贵族、官僚系统既是政

治系统，又是一种社会结构系统、社会利益系统，集政治、经济、文化为一体。这个系统及其成员主要通过权力或强力控制、占有、支配大部分土地、人民和社会财富。土地集中的方式，主要不是“地租地产化”，而是“权力地产化”。这个系统在社会整个结构系统中居于主要地位，其他系统都受它的支配和制约。

在观念上，王权主义是整个思想文化的核心。各种思想，如果说不是全部，至少是大部，其归宿基本都是王权主义。春秋战国的百家争鸣可以说是中国历史上的思想文化转型时期，诸子百家创立的学说和思维方式开其后两千多年的先河，后来者虽不无创造，但直到近代以前，基本上没有能突破那个时代创造的思想范式和框架，以致可以说，承其余绪而已。因此对诸子百家的思想作一个总体估计，对把握其后两千年的思想是极有参考意义的。这里我只提两个问题：一、诸子百家思想的主流和归宿是什么呢？应该说是政治。对这一点，司马谈有很好的概括：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。”^①班固的看法承司马氏，他认为诸子是“王道”分化的结果，归根结蒂又为王服务，“使其人遭明王圣主，得其所折中，皆股肱之材已”^②。诸子百家所论，可以说是上穷碧落下至黄泉，无所不及，但最终归于一个“治”字，这应是一个无可怀疑的事实。我们可以从现代学科分类出发对过去的思想进行相应研究，但不能忽视当时的思想是一个整体，它有自己的特定的逻辑和结构，而政治思想则是其核心或主流部分，忽视这个基本事实，就很难贴近历史。道家中的“庄学”颇有点排除政治的意味，主张回归自然，那么从哪里回归呢？最主要的是要抛却政治才能谈回归，为此就必须不停地讨论如何同政治拉开距离，也就是说，必须议论政治，应付政治，庄子的千古名篇《应帝王》就是既想离又离不开的一篇奇文。二、政治的中心是什么？我认为只能有一个结论，这就是王权和王制。在中国的历史上，除为数不多的人主张无君论以外，都是有君论者，在维护王权和王制这一点上大体是共同的，而政治理想几乎都是王道与圣王之治。

作为观念的王权主义最主要的就是王尊和臣卑的理论与社会意识。

我们的最伟大、最杰出的思想家几乎都在为王尊编织各种各样的理论，并把历史命运和开太平的使命托付给王。

天、道、圣、王合一，简称“四合一”，置王于绝对之尊。“四合一”是传

① 《史记·太史公自序》。

② 《汉书·艺文志》。

统一思想中的普遍性命题，只要是能称得上是思想家的，几乎没有不论述“四合一”的。如何“合一”，固然有种种说法和理论，但所追求的都是“四合一”。关于这些问题我在多篇文章中进行了讨论，书中有专论，这里仅撮要说几点：一、“四合一”把王神化、绝对化、本体化；二、把王与理性、规律一体化；三、把王与道德一体化；四、把理想寄希望于王。从历史评价上看，天、道、圣同具体的王不一定契合，甚至相背，但是同理想的王或圣王则是一体关系。人们尽管在“四合一”中包含了无限的美好理想，并以此为依据对许多具体的君主进行了批评，甚至鞭挞，可是归结点依然是王权和“王制”。只要没有超出这个大框框，也就说明还没有走出王权主义。这不是苛求古人，而是对一种事实的判断。理想的王权主义同现实的王权没有不可逾越的界限。历史似乎同人们开了一个玩笑，越是寄希望于圣王，就越难摆脱现实的王。“四合一”是传统文化的一个支脉，不可忽视。现在有些学者离开具体历史内容大谈“天理”、“心性”，使人如坠十里云雾，我期期以为不可也。

传统思想文化对帝王的社会与历史定位几乎也是一致的。首先，人类的文明和制度都是那些圣王们创造的，没有圣王，人就不能成为人，王是社会秩序的体现。其次，王只能有一个，一切权力只能集中于王之手，这就是所谓的“天无二日，民无二王”和“大一统”。王贵“独”：势位独一，权力独操，决事独断，地位独尊，天下独占。这“五独”是诸子百家的共同主张，也是社会的共识。在理论上，“五独”同君主要开明、要纳谏、要虚心、要用贤、要听众、要有罪己精神等并存不悖。后者对前者无疑有某种制约和规范意义，但更主要的是完善和补充，即使最严重的“革命”，也没有突破“五独”体制。再次，王为民之父母。从表面看，这是极高的要求，也充满了脉脉的温情，然而恰恰在亲情的帷幕下所有人都变成了王的子民，变成为被养育者，于是“皇恩浩荡，臣罪当死”，成为不移之论。还有，开太平的历史重任也只有通过王才能实现。在中国的历史上，众多的思想家编造了太平盛世的理想，那么如何实现呢？大凡都寄希望于圣王。正是在这种无限的寄情中，帝王变得更加伟大和神圣。

与王尊相应的是臣卑的理论和观念。

臣民卑贱是天秩所决定的。所谓天秩指的是宇宙的结构或万物秩序之类的事物关系。在各式各样的结构和秩序中，君主都处于至尊至上之位，臣民与君主相对而处于卑下之位。“君臣相与高下之处也，如天之与地也。”^①千姿百态的阴阳

^① 《管子·明法解》。

论无一例外地把君主置于阳位，把臣民置于阴位，虽然阴阳相对相成而不可分，但同时又有主次，阳为主，阴为辅。于是臣民为地、为阴、为卑、为下，这是天秩，是命定，是必然。

臣民在社会与历史上只能为子民、为辅、为奴、为犬马、为爪牙、为工具。“主者，人之所仰而生也。”^①“为人臣者，仰生于上也。”^②君主是天下人的衣食父母，生养万民。既然臣民是被君主恩赐才能生存的下物，那么属于君主自然是理中之事。以至像柳宗元这样有个性的大文人在皇帝面前也要说这样的话：“身体发肤，尽归于圣育；衣服饮食，悉自于皇恩。”^③这类的话不仅仅是谀词，而是一种社会认同的政治文化和观念。正如臣下对君主自称“犬马”一样。是一种无意识的自然的文化认定。社会硬件（权力、等级等等）对君臣主奴地位规定无疑具有强制的性质，而成为习俗的主奴观念则使人变为自觉的臣仆。从这个意义上说，成为习俗的政治文化对人的规范作用更为突出。

面对着君主，在认识上臣下虽然有某种自主性，比如以道事君、以道谏君等。但这种认识的自主性是有限的，决没有在认识对象面前认识平等的意义，相反，在文化观念和心理上深深存在着一种错感和罪感意识。从理论和社会观念上说，君主是圣明的，无所不知，无所不通，臣下只能是君主的学生和受教育者；在是非的判断上，君主是最高的裁决者，因此臣下的进谏固然包含着对君主的批评，然而这种批评在观念上又是一种错误和罪过，于是在臣下的上疏中，开头、结语常常有这样一些语句，诸如“昧死以言”、“臣某诚惶诚恐，顿首顿首”、“愚臣”、“愚见”、“惴惶无措”、“惟圣心裁鉴”、“臣不胜惓惓之至”、“彷徨阙庭，伏待斧钺”等等。这决不是空洞的客套话和形式主义，而是社会和认识定位的真实写照。历史上无数因进谏而致罪的事实便是这类词语的历史内容和证据。如果说到臣民的认识能力和知识从哪里来，在君主面前大抵都要归功于君王，正如韩愈所说：“得备学生，读六艺之文，修先王之道，粗有知识，皆由上恩。”^④就事实而论，韩愈的知识与皇帝何干？可是他必须把自己的知识归功于君王。这就是那个时代的臣民的精神！在君王面前，臣民生就的错感和罪感意识对传统的思想文化有着巨大的影响，是造就思想贫乏、缺乏创造力和想象力以及人格普遍萎缩的重要原因之一。

① 《管子·形势解》。

② 《管子·君臣上》。

③ 《柳完元集·为耆老等请复尊号表》。

④ 《韩昌黎文集校注·请上尊号表》。

中国传统社会的运行机制和历史过程，无疑比以上所说的要丰富得多，但就“主要的”而言，我自信，我的看法离历史真实不远！

（原载《天津社会科学》1998 年第 3 期）