

主编
刘泽华

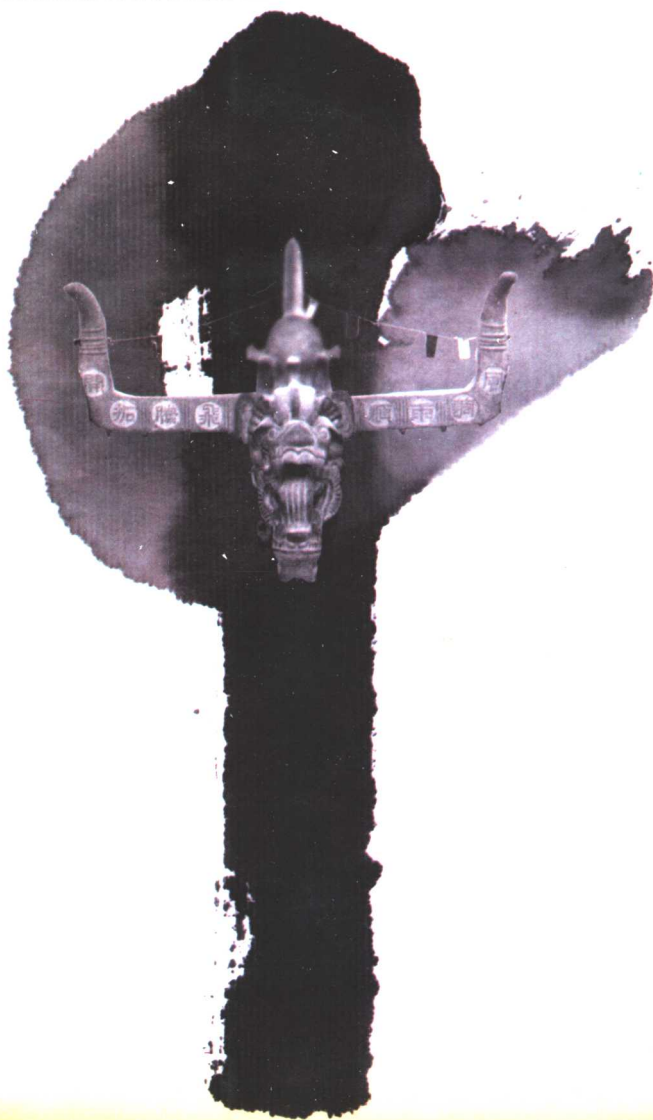


ZHONGGUO
中国政治文化丛书
ZHENGZHIWENHUACONGSHU

《王权的图腾化》
杨阳 著
浙江人民出版社

王权的图腾化

——政教合一与中国社会



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。

卡尔·马克思：《论犹太人问题》





王权的图腾化

—— 政教合一与中国社会

杨 阳 著

浙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

王权的图腾化：政教合一与中国社会 / 杨阳著. - 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 7-213-01806-X

I.王… II.杨… III.政教合一-研究-中国-古代
IV.D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 52124 号

中国政治文化丛书 刘泽华主编

王权的图腾化

——政教合一与中国社会

杨 阳 著

- 出版发行 浙江人民出版社
(杭州体育场路 347 号)
责任编辑 李 宁
封面设计 池长尧
责任校对 鞠 朗
经 销 浙江省新华书店
激光照排 杭州天天电脑信息处理有限公司
印 刷 浙江大学印刷厂
(杭州玉古路 20 号)
开 本 850 × 1168 1/32
印 张 9
字 数 20.9 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 7-213-01806-X/D · 271
定 价 15.00 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，痛快的大吃大喝一顿。饭罢，主事附耳告诉他：“宫车适晏驾，先生今出即大用矣。”按常人的心理，听到这个消息，至少会松一口气。然而海瑞却转坦然平静为悲恸，如丧考妣，将酒饭全吐出来，痛哭昏厥，栽倒在地。

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

比一个铁骨铮铮，忠节烈烈，可谓感天动地，泣鬼神！

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

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

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

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

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

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

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

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

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

就是不断政治社会化的产物。

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

刘泽华

目 录

序 1

导 言	王权:中国传统文化的图腾	1
第一节	“盲人摸象”:中国传统文化研究	1
第二节	皇帝的新衣:理念化的文化	4
第三节	思想与社会:大象背上和下面的两个世界	11
第四节	王权主义:从政治到思想的本质表象	15
第五节	“政教合一”:王权主义进入信仰世界的桥梁	20
第六节	圣王:“政教合一”社会结构中诞生的文化偶像符号	23
第七节	结语:写在切入主题之前	27

第一章	概念:基于常识性假设	31
第一节	假说不假	31
第二节	秩序关切:从人存在的张力说起	33
第三节	政治体系与意识形态:守护秩序的双剑	37
第四节	意识形态:掀起你的盖头来	43

第二章	概念分析:历史的比较与抽象	51
第一节	中世纪西欧:“政教分离”的典型模式	51

第二节	“政教合一”:积淀在语词中的社会结构模式	55
第三节	品格定位:作为政治宗教的儒学	59
第三章	结构与功能:以历史现象破解为例	65
第一节	整合的合力:“大一统”背后的秘密	65
第二节	一治一乱:历史循环中的宿命	71
第三节	透支的传统:改革的悲剧	77
第四节	王莽的“卤莽”:儒家乌托邦与社会重构的冲动	85
第四章	命运之门:模式的发轫与生成	98
第一节	酋邦社会:早期文明的基因	98
第二节	征服与说服:文明起源的不同路径	102
第三节	史前的记忆:战鼓催生的中国文明	106
第四节	斧钺与王权:战争魔盒孵化出的文明标记	110
第五节	绝地天通:王权与巫术的新婚	114
第六节	巫术的垄断:“政教合一”与三代王权	119
第五章	巫术与礼教:黄金时代文化模式透视	128
第一节	礼制传统:父权的放大与泛化	128
第二节	礼教:父权的巫术化	133
第三节	祖灵与人文:商周之际的宗教变迁	137
第四节	宗法的症结:枝的繁盛与根的危机	142
第五节	神圣与凡俗:超越的匮乏与仪式的凸显	147
第六章	弑父的冲动:中国轴心时代的来临	155
第一节	怨天尤人:《诗经》时代的退隐	155
第二节	礼崩乐坏:仪式象征功能的失落	160
第三节	非道德:无规则社会诞生的法家怪胎	170
第四节	权力囚禁社会:法家设计的一元化社会结构样态	173

第七章	迂远与永远:先秦儒家的“政教一体化”思维	180
第一节	继往与开来:轴心时代的儒家立场	180
第二节	立于礼:将政治嵌入人本质的孔子思维	185
第三节	性善预设:孟子的内在超越理路	193
第四节	性恶预设:荀子对外在权威的关切	196
第五节	性善与性恶:无关大局的孟荀之争	202
第八章	千年轮回:“政教合一”体制的重铸	205
第一节	中央集权:植根于乡土社会的帝国	205
第二节	秦帝国:一座没有避雷装置的高塔	209
第三节	清静无为:以黄老调节秦政的局限	212
第四节	独尊儒术:儒学的意识形态化	219
第五节	“政教合一”:儒法结合与社会激励机制的转铸	222
第九章	圣化与王化:宗教与政治生活的一体化	229
第一节	巫师与通人:圣人的历史原型与一般特征	229
第二节	儒化圣人:寓神妙于凡俗之中	233
第三节	政治与人伦:圣人人格的结构样态	238
第四节	功能分析:圣人人格的示范意义	242
第五节	圣光普照(上):宗教人伦领域的政治化	247
第六节	圣光普照(下):政治的宗教人伦化	254
第七节	理想与现实:政治宗教人伦化的操作界面	262
余 论	270	
后 记	274	

导 言

王权：中国传统文化的图腾

第一节 “盲人摸象”：中国传统文化研究

自 80 年代中期以来，中国传统文化已经成为中国学术界最时髦的话题，所发表的各类研究著述一时很难作出精确的统计，而且这一趋势可能还要延续到下一个世纪。到目前为止，有关中国传统文化基本精神或特点的看法已经提出了不少，可以归结为以下几种类型。

一是将中国传统文化基本精神定位为“人文主义”。庞朴认为作为中国文化精神的“人文主义”是群体本位和社会本位的，与西方启蒙时期的人文主义有着明显的不同，从价值认识上来说，它既是一笔精神财富，也是一个不小的包袱。^①这一概括后来为许多学者所沿用，但是，对于“人文主义”的具体描述和功能认识，学者们有着不同的看法，如刘泽华认为从中国文化重人而不重神这一点上看，将其基本精神概括为“人文主义”是可以接受的，但这种“人文主义”以政治化的伦理消融了自然，也消融了个体，不仅使自然不成其为自然，而且还使人不成其为人。^②

二是将中国传统文化基本精神概括为“实用理性”。李泽厚

^① 庞朴：《中国文化的人文精神》，《光明日报》1986 年 1 月 6 日。

^② 刘泽华：《中国传统的人文思想与王权主义》，《南开学报》1986 年第 4 期。

认为“中国实用理性不仅在思维模式和内容上,而且也在人生观念和生活信仰上造成了传统,这两者是不可分割的”。这种“实用理性”在信仰层面排斥了宗教信仰上的非理性迷狂特征,使得中国人始终保持乐观豁达的生活态度。因此,“实用理性”不仅是中国人的思维模式,并且还作为行为原则而存在,它赖以形成的现实基础就是中国“传统社会”中长期存在的血缘宗法关系。^①尽管很少有学者同意将“实用理性”作为中国传统文化的基本精神,但确有不少学者同意将其作为中国人的传统思维模式或行为特征。

三是许多学者对中国传统文化的所谓“伦理型”的定位。虽然这一结论是针对中国传统文化的类型作出的,但事实上仍可看做是对中国传统文化基本精神的认识。^②不过,有关“伦理型”的概括在不同的学者那里存在着明显的差别。例如,针对中国传统文化独特的人与自然的建构方式,有学者提出“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”共同构成了一个以人际关系为中心的囊括世界的“伦理型”知识系统。^③有些学者同意关于中国传统文化的基本精神是“人文主义”的定位,但他们并不满足于“人文主义”这一过于笼统的概念,而是试图作出更清晰的描述,于是便在“人文主义”和伦理类型之间建立起联系,创造出“伦理的人文主义”的说法。^④当然也有学者认为单纯的“伦理型”无法准确

① 参见李泽厚:《浅谈中国人的智慧》,载《中国古代思想史论》,人民出版社1985年版。

② 在80—90年代的中国文化研究中,许多学者将中国文化定位为“伦理型”,比较有影响论述有冯天喻:《中国古文化的伦理型特征》,《江海学刊》1986年第3期;张慧彬:《中国传统文化人文精神的特点》,《新华文摘》1987年第12期;许苏民:《民族文化心理素质是不同文化类型的基本内核》,《江汉论坛》1986年第10期等。

③ 汤一介:《论中国传统哲学的真善美问题》,《中国社会科学》1984年第4期。

④ 唐君毅:《中华人文与当今世界》,台湾东方人文学会1975年版。

描述中国传统文化的基本特征,遂在“伦理型”之上加了一个“审美型”。^①

四是将中国传统文化的基本精神归结为几个特征。早在 80 年代初,就有学者从中国历史上各民族的形成与融合的角度,将中国传统文化的基本精神概括为“融合与自由”。^②当时还有一位学者撰文认为刚健有为、和与中、崇德利用、天人协调等“就是中国传统文化的基本精神之所在”。^③在稍后的一篇论文中,他又概括说:“‘自强不息’、‘厚德载物’是中国文化传统的基本精神。”^④与这一说法相类似的观点有很多,如有人认为中国传统文化的基本精神是“尊祖宗、重人伦、崇道德、尚礼仪”。^⑤

与上述做法相类似,还有一种做法,即在不同的层次上将中国文化归结为不同的观念形态,例如,有学者将中国传统文化的基本精神归结为讲究人格,伦理价值的充实与发扬,仁民政治,爱好和平与忍耐等特征。^⑥有学者认为中国传统文化的基本精神在不同的层面上表现为三种观念形态,即群体观念、向心观念和中庸观念,群体观念包括“和”和“中”,向心观念包括“孝”和“忠”,而中庸的观念正是群体观念和向心观念的合乎逻辑的结果。^⑦有学者将中国传统文化或民族精神概括为理性、自由、求实和应变等四种精神特征。^⑧也有学者在承认中国传统文化“以

① 周来祥:《中国文化是中和主义的》,《文史哲》1987年第4期。

② 许思园:《论中国文化二题》,《中国文化研究集刊》第1辑,复旦大学出版社1984年版。

③ 张岱年:《论中国文化的基本精神》,《中国文化研究集刊》第1辑,复旦大学出版社1984年版。

④ 张岱年:《文化传统与民族精神》,《学术月刊》1986年第12期。

⑤ 司马云杰:《文化社会学》,山东人民出版社1986年版。

⑥ 成中英:《中国哲学与中国文化》,载《中华文化之特质》,台湾世界书局1969年版。

⑦ 吾淳:《中国传统文化的特质及其背景》,《学术月刊》1987年第5期。

⑧ 刘纲纪:《略论中国民族精神》,《武汉大学学报》1985年第1期。

人文主义为内核”的前提下，认为这种人文精神表现在自强不息、正道直行、贵和执中、民为邦本、平均平等、求是务实、豁达乐观、以道制欲等八个方面。^①

在近 20 年的讨论中，上述观点一直都是存在的，并且很少出现彼此直接对话以达成整合的努力，这些讨论大多处于“自说自话”的状态。因此也就不难理解某些学者对这一讨论的所谓“盲人摸象”的概括。^②

从表面上看，“盲人摸象”的尴尬在于瞎子自身的局限，盲人由于视觉上的障碍而无法形成对大象的整体性观感，于是便囿于一隅而产生了根深蒂固的偏见。那么学者们在中国传统文化的研究中产生的尴尬又是哪些原因造成的呢？

第二节 皇帝的新衣：理念化的文化

造成中国传统文化研究中“盲人摸象”的尴尬，其原因是多方面的。由于中国传统文化的命运事实上一直与中国社会的现实出路纠缠在一起，所以学者们对这一问题的学理探讨几乎都是以某种价值选择作为事先之预设，甚至以自己主观上的情感偏好作为立论基础。于是，主观的情感、对中国社会（包括世界的）命运的主观估计便占据了主要的位置，而学理的探讨往往是为了论证早已预设的目标，甚至服从早已存在的情感需要，这就使得讨论根本无法进入真正的学理探讨的境界。

虽然学理的探讨并不一定非采取“价值中立”的立场，而且中国传统文化与中国社会现代化的关系，这个关涉到中国未来

① 李宗桂：《中国文化概论》，中山大学出版社 1988 年版，第 348—363 页。

② 陶东风撰文批评中国文化研究犹如“盲人摸象”，他以为造成这一现象的原因是学者们离开政治权力系统来谈论文化问题（陶东风：《文化研究与中国国情》，《天津社会科学》1998 年第 3 期）。

社会发展目标和途径设定的战略性问题——首先就内含着一个无法回避的价值抉择，它绝不是单纯依靠实证就能解决的。但问题的关键是，对传统文化作出价值选择有一个基本前提，那就是必须建立起有关中国传统文化的真正的知识系统。价值判断只有建立在可靠的事实判断的基础上，才有可能是一种正确的选择。

建立中国传统文化真正的知识系统，并不像某些研究者认为的那样容易。中国传统文化即便是从传说中的黄帝时代算起，绵延至今也已经将近 5000 年了，其间的文化业绩是无法统计的，仅留下来的典籍就已是汗牛充栋了。过于丰富以至繁杂的资料对学者来说无疑增加了研究的难度，不过造成这 20 年来中国传统文化研究“盲人摸象”的主要原因并不在此。

任何问题的讨论都必须以明确的概念为基础，这一点，不论是对现代的社会科学，还是对传统的形而上学来说都是最基本的规则。在这 20 年来中国传统文化问题的讨论中，对“文化”概念的理解，根据学者们的态度大体可以归纳为六种情况。

一是根本不辨析概念，对概念的内涵和外延只有一个较模糊的轮廓，换言之，他们对文化概念的认识大体还处于引入常识的水平上。

二是沿袭苏联一些学者的做法，将文化区分为广义和狭义两种，认为广义文化包括文艺创作、哲学著作、宗教信仰、风俗习惯、饮食器服之用；狭义文化则专指代表一个民族特点的精神成果。^①

三是明确而直接地从观念形态来理解文化，认为“文化是代表一定民族特点的，反映其理论思维水平的精神风貌、心理状

^① 任继愈：《民族文化的形成与特点》，《中国文化研究集刊》第 2 辑，复旦大学出版社 1985 年版。

态、思维方式和价值取向等精神成果的总合”。^①

四是将文化看做是一种经过长期“积淀”而成的，属于一定民族的特定的“文化—心理结构”。^②

五是将文化理解为一种属于某一特定民族的生活模式。认为“文化即是人类生活之大整体，汇集起人类生活之全体即是‘文化’”，^③“文化即是长时期的大群集体公共人生”。^④

六是将文化理解为一种多层次的传统文化现象。如将文化划分为“物质的一制度的一心理的”等三个层次，提出文化的物质层面，是最表层的；而审美趣味、价值观念、道德规范、宗教信仰、思维方式等，属于最深层次；介乎两者之间的，是种种制度和理论体系。

上述六种界定，前三种表现了强烈的从观念形态来理解文化的倾向。将文化理解为“民族的心理结构”或“集体公共人生”的情况则稍显特殊，如果假定民族心理结构与其所在的社会结构有着直接的关联，并承认两者构成了互为因果的关系（即承认民族心理结构并不仅仅是由某些思想家的思想所造就的），则这种对文化的理解在空间上就有可能超越观念或典籍的界限，将研究的视域拓展到社会结构模式以及活生生的历史运动上来。如果假定造就某种公共人生的直接原因不仅仅是思想家的思想，而是特定的社会结构样式和具体的历史时空，那么这一界定也并不必然趋向于将文化仅仅理解为某些思想观念。至于最后一种将文化分成不同的层次，在这一前提下所展开的文化研究，

① 《中国文化概论》第8页。

② 在《中国古代思想史论》中，李泽厚一再表明了他对文化概念的这一界定。

③ 钱穆：《文化与生活》，载《中国文化之特质》，台湾世界书局1969年版，第113页。

④ 钱穆：《中国文化精神》，台湾三民书局1979年版，第2页。

在逻辑上当然不应仅仅局限于观念形态。

然而，令人遗憾的是持有后面三种观点的学者在研究中国传统文化时，他们关注的课题和凭借的资料也都是思想家的思想和古代典籍，关注的问题主要集中在某些先存的思想观念或理念，与中国传统社会结构形态的历史性关联、以及在特定历史时空中的个案分析，却没有给予足够的重视。于是在近 20 年的中国传统文化研究中，学者们对传统文化的破译和定位都表现出强烈的观念化倾向。

离开具体的历史运动，将中国传统文化抽象为一些主观预设的观念，并用其来涵盖中国传统文化或中国文化精神是新儒学几十年来一以贯之的做法。据说这是为了“不断地强调和凸显儒家思想的超越意识和宗教精神”，“重建儒家理性的理想主义的哲学系统”。^①然而，既然“重建”是出于对儒学的情感需要，那么“重建”这一直接的目的也就使得新儒学对儒学的阐释变成了超时空的任意演绎，他们所回答的与其说是“儒学是什么”，还不如说是“儒学应该是什么”。

近 20 年国内学者在中国传统文化研究中也普遍存在着上述的倾向，这一倾向最基本的特征就是从纷纭复杂的历史世界中剥离出一些思想家或思想流派，再从这些思想家们沉积着特定历史内容的思想体系中剥离出几个概念，进行所谓的现代诠释，然后便将其“想象”成为中国传统文化的根本特征或基本精神。由于这样的处理，复杂的历史存在和生动的社会运动都变成了无关紧要的“现象”，变成了不能展现“文化本质精神”的东西，被研究者们有意无意地遗忘了。于是，在相当一些学者的研究中，中国传统文化被简化为儒家思想和几本线装的典籍，儒家思想和这几部典籍又被简化成为“人文主义”、“道德理性”等几

^① 郑家栋：《理性与理想：中国现代人文主义哲学的基本精神》，《哲学研究》1993 年第 8 期。