

中国

传统政治思维 探源



何平 著

天津人民出版社

中国传统政治思维探源

何平 著



天津人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国传统政治思维探源 / 何平著. —天津:天津人民出版社, 2003. 7

(社会史丛书)

ISBN 7 - 201 - 04271 - 8

I. 史... II. 何... III. 政治思想史 - 研究 - 中国
IV. D092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 058388 号

天津人民出版社出版

出版人: 刘晓津

(天津市西康路 35 号 邮政编码: 300051)

邮购部电话: (022) 23332446

网址: <http://www.tjrm.com.cn>

电子信箱: tjrmchbs@public.tpt.tj.cn

高等教育出版社印刷厂印刷 新华书店经销

*

2003 年 10 月第 1 版 2003 年 10 月第 1 次印刷

850 × 1168 毫米 32 开本 8 印张 2 插页

字数: 190 千字 印数: 1 - 3,200

定价: 20.00 元



序

“天地父母”，这是中国人的口头禅。《辞源》对“口头禅”作如下解：

本佛教语，指不能领会禅理，只是袭用禅宗和尚的常用语作为谈话的点缀。宋王楙《客话丛书》附录《王先生圜临终诗》：“平生不学口头禅，脚踏实地性升天。”后来指说话时经常挂在嘴边但并无多大实际意义的词句。

“天地父母”，同上述情况近似。在哲人那里是一个深奥的命题；在常人那里多半是挂在嘴边上的口头语而已。这个问题的两极性正说明了它具有雅、俗的普遍性。认识上最可贵之处，是在众人停止思考的地方把认识推向深入；在大众化了的不假思索的口头禅中挖出它的底蕴和深层的文化内涵。何平的这部著作就是发常人之不思，见常人之不见的别具慧眼之作。以往对“生生”哲学有过不少著述，有的学者把《易传》讲的“生生不息”视为中华文化的精髓，这无疑都使人开智增慧。我认为何平在此基础上把认识推向更具体、更深入，而且更抽象的境地。这就是“天地一父母”文化原型论的提出与论证。

从中国传统文化是围绕“人”而展开这一点看，作者并不反对把中国传统文化视为“人文主义”。但他同时又进一步提出：



“确定一种民族文化的特质,关键不在于指出其文化要素是如何围绕人的,而应当视该文化是如何认识人本身的。就是说,对人的认识中隐含着对该文化的规定性,这种认识是人文的重心所在。”“围绕人”与“人本身”虽不可分,但把握点显然有别。“人本身”无疑更具有核心性质。何平指出,中国的传统思想对“人本身”的基本观念是:

人既是天地的造物,又是父母的造物,于是人便成了天地二元和父母二元的结合体。这种自然及血缘的互渗和纠缠构成了中国传统人文精神的特色。

何平把“天地—父母”同构与统一,视为中国传统文化的原型,并且以此为理论元点展开了自己对中国历史上“轴心”时代思想文化的逻辑分析与论证。何平在文中指出,“‘天地’与‘父母’的同构和统一,既赋予‘天地’以血缘生殖的特性,又赋予了‘父母’以自然本性特征,由此成了代表中国文化主体的儒、道两家的基本精神,具体地说,道家以天地为父母,强调对天地自然的因循……而儒家则以父母为天地,强调孝顺父母、尊祖敬宗的天经地义和绝对至上性”。对何平的看法无疑会有仁智之见。在我看来,不仅能成一家之言,而且对解释传统文化的产生、发展具有很强的说服力。

在这里我想指出一点,何平的“天地—父母”文化原型论,无违于传统所说的“天人合一”、“生生哲学”,但却把问题推向深入。“天人合一”、“生生哲学”比较宽泛,评价时也可以比较宽泛,“天地—父母”文化原型论却有“文化”定位意义。所谓“定位”,可以从两方面讲:

其一,即何平提出的传统文化中的“子道”特征。何谓“子



道”，何平在文中有详细论述。依我看，说白了，在“天地—父母”这只大盖下的人，大抵皆是成群成堆的长不大的“小小孩”和“老小孩”，很难成长出有自立意识的人。

其二，虽然传统文化中有不少“天地间、人为贵”的哲谈深论，令人敬佩和叹服，然而何平在肯定它的同时，又揭示了它的弱点：“传统的关于人的理论隐含着—个矛盾，就群体及其与他物的比较而言，人是自然界中最伟大的生灵，但就个体而言，离开了天地、父母，人的灵肉便没有着落，因此人也就成了一种虚无。”这个论断不无绝对，然其大旨我是赞同的。

“天地—父母”文化原型论，从文化观念上讲，具有普遍意义，作为人上人的帝王称“天子”，对“天地”也要行“子道”。但先哲们又为帝王留下特殊地位，他是天地的化身或代表，甚而把帝王径称为“天”，“君者，天也”；同时，帝王又是天下人的“大父母”，也就是说帝王又是“天地—父母”文化原型的人格化。帝王的这种性格显然又超出了何平的“子道”论。何平文中对这一点缺乏应有的重视。

在研究中没有高度的理论概括和抽象就不能把认识推向深入，然而任何高度的概括与抽象又不能不舍弃许多东西，甚至要伤害许多东西，这是无可奈何的事实。何平的“天地—父母”文化原型论是不是舍弃和伤害了一些东西呢？我想，同样在所难免。

历史学作为一种认识，有它的特殊性，且不说别的，单单是认识主体与认识对象之间无法弥合的时间差与空间差，就会带来无数的麻烦，而研究古人的属于“形而上”的文化观念，麻烦事尤多，把握起来自然就更难。为了防止认识主体想象力的过分张扬，我认为在这种研究中尤应特别强调实证，一句话，立论要拿出证据来。何平的这部书，可以说在理论抽象与出示证据两



个方面做到了有机的结合,有理而不空,有据而不烦。这当然不是说何平所立之理与所示之据无懈可击,相反,仁智之争所在多有。何平这部著作的贡献与其说是解决了什么问题,不如说在学术之林中又增加了新枝。像这样的大问题,说谁人的研究成果是惟一正确的,不仅很难,在我看来简直是不可能的。只要言之有理,持之有故,增人智慧,就是可喜的上乘之作。

何平在大学本科学的是考古,考取硕士研究生后从事通常说的历史学研究,攻读博士时,却又去研究玄虚的文化哲学。我常与他戏言:你从脚踏实地的“形而下学”跌入了“形而上学”的万丈深渊。“形而上学”明明言“上”,我却要说跌入“万丈深渊”,是有一点用意的。时下,有些搞“纯历史学”的研究者对搞“形而上学”的人常常示以“白眼”,嗤之以鼻,甚至大言曰:“那算什么学问?”我不想过多介入这种争论,这里,只想说一点,在传统观念中,“形而下学”属于“器”学,“形而上学”属于“道”学,“君子坐而论道”。当然,这种观念无论从哪个角度看都过时了,应抛弃,但也不必反其道而行之。学问有各式各样,互相之间要宽容、宽容、再宽容。一花独放不成春,万紫千红才是春。如果还借用“形而上”与“形而下”这个词,我倒主张应把两者结合起来,即使有所侧重,不妨多从对方吸收一些有益的东西。互相尊重比排斥更有利于学术的发展。何平对“形而下学”与“形而上学”都有一定的基础,且富有文采,我预祝他在今后的研究中更好地发挥自己的特长,写出更富有特色的著作,以饕读者。

刘泽华

于南开大学再思斋



前言



1

说来可笑,这本书的直接写作动机来自十年“文革”中的一首歌曲,当时其流程度决不亚于“凡有井水饮处即能歌柳词”,歌名已经忘了,只记得第一句是“天大地大不如党的恩情大,爹亲娘亲不如毛主席亲”。于是我想,为什么词作者一下子就托出“天地”、“父母”这两组比兴呢?我相信那个时代的情感流露是质朴而自然的,这种流露是否有某种文化上的规定性呢?由此我又想起至今仍行于某些乡村的古旧婚俗——拜堂仪式,其中不也有“天地”、“父母”么?所谓天地、父母不正是中国传统文化中天伦(指自然秩序)与人伦之荦荦大者么?真是“礼失求诸野”啊!

有趣的是,古代思想家曾经以“天地一父母”的对应复合形态给出了“人”的定义,说人无论从群体还是个体,灵魂与肉体,都只是天地与父母的造物。而这一精神又规定了中国人文精神的基本走向,例如,道家强调“天而不人”,儒家强调以孝亲为核心的报本返始的绝对至上性,并由此展开了所谓大学之道的“三纲八目”。如此等等,不一而足。因此,从文化定位的意义出发,我把“天地一父母”这一关于人的定义确定为“文化原型”,无非



想说明,传统人文的主流精神正是围绕这一点而生发的。

这使我对中国古代文化中的“天人合一”有了一种确切的方位感——这种感觉是我过去读过不少高头讲章之后所没有过的。以往的研究不是将“天人合一”作为现成的标签贴在古代文化现象上,就是再拿一个别国的标签贴在“天人合一”上,却疏于解释在中国祖先那里,天、人是何以能够合一的。其实古代关于人的定义中已隐含了“天人合一”的理由,即天地与父母共同创造了人类(群体与个体、灵与肉),二者在“生生”这一点上同构而且融合了。对此的解释和演绎构成了中国古代哲学的主要内涵,居于古代经典之首的《易经》将这种天、人的同一性抽象表述为“生生之谓易,成象之谓乾,效法之谓坤”,“乾,为天……为父”,“坤,为地、为母”。

上述生生转易的根本命题渗透于古代哲学的本体论、认识论等各个方面,同时由于古代思想家对政治的终极关怀(“务为治”),这一命题又与传统政治思维(理性的与神话的)有着至为紧密的联系,于是才会发生圣与神、帝王与“天子”、君臣父子与天地设位、治道与天道、子道与子民等等的对应和统一。

上述思路明晰之后,我较顺手地写完第二、三、四、五章,本想作结,但我又对这种“原型”的共时性产生了怀疑,这种二元对称(王夫之称之为“乾坤并建”)是否为殷周已有呢?带着这一疑问,我便又回过头来,在殷周文化中作了一次艰难的爬梳,于是写成第一章,对我个人而言,也不失为一次路途虽不遥远却荆棘丛生的“文化苦旅”。结果发现,殷周先民那里已有的是一种一元的生生哲学,周代以后这种原生的一元哲学才逐渐转换成二元哲学,这一转换与周代“维新”的政治、宗教思维深有关联。

追溯起来,本书的写作动机更应隐含于1984年前后我对孝道与周秦伦理政治的研究之时(见附录),在写作过程中,我发现



古人除了从伦理与政治角度论述孝道外,还有一种使孝道本体化的倾向,如说“元气混沌,孝在其中”,这种本体化何以能够成立?当时百思不得其解,其实这与前述天、人何以能够合一几乎是同一个问题。由此看来,在古人那里本属毋庸置疑的“天人合一”,在我们现代人的思维中倒成了“天人之隔”(片面的唯物论训练与学术的条块分割加深了这种隔阂),因此,作为研究者,如果不拆除自身的天、人之间的畛域,我们对古代不少文化现象便无从解释;同时,如果带着这种隔阂去研究“天人合一”,更无异于离开古人的思路而欲说明其所思,是一个再明显不过的逻辑悖论。

与此相关,在思想史和文化史研究中,对传统的范畴和语境应引起足够的重视。方克立先生曾经倡行对古代哲学范畴作出系统整理与阐释,受此影响,我倾向于尽可能地利用本土既有的范畴来定位本土文化,即在古代的语境中寻绎传统思想文化的理路,先听古人把话说完,然后再自己说。

另外,我之所以撰写有关古代政治神话一章,是因为我注意到在“天人合一”覆盖下古代政治思维的另一面,即非理性思维——往往也是理性思维合乎逻辑的延伸。同时,有多少种光怪陆离的神话,就有多少种光怪陆离的造神心理,这一点或许是以往的研究所忽略的。对于古代政治神话的猜谜射覆般的探究也引起我历久不衰的兴趣。

这本书的对象和内容颇似古代宗教、哲学、伦理及政治思想等方面的一个“杂拌儿”,或许难免学书学剑两不成之讥,又强属之于“政治文化”,不知刘泽华师以为然否?

谨志数语,深望贤哲有以教我。



目 录



前言	(1)
----------	-----

第一章 经天纬地与化育众生

——殷周“合天人”之旅	(1)
一、殷人之帝	(3)
二、周人政治思维：敬天、法祖、祀土	(11)
三、从“地—母”崇拜到“天命”观	(22)
四、天地阴阳：二元生生哲学之成型	(39)

第二章 自然与人伦

——“文化原型”与传统人文	(47)
一、“文化原型”：自然与祖先的合一	(49)
二、天地四时与人间秩序	(54)
三、血缘认同与家国同构	(60)
四、哲学与科学思维之表征	(72)



第三章 万物之始,是非之纪

——道家与“文化原型” (77)

一、老子“自然”与无为 (79)

二、庄子的境界 (95)

三、韩非子援老入法 (110)

第四章 仁义礼智,风化天下

——儒家与“文化原型” (117)

一、孔子的礼与仁 (119)

二、内圣外王 (126)

三、外王内圣 (140)

四、孟、荀异同的背景 (151)

第五章 畏天命,畏圣贤

——“文化原型”与古代政治神话的主体模式

..... (157)

一、政治神话:非理性的政治思维 (159)

二、礼法天地、五德终始的神话范式 (164)

三、圣人与圣王神话 (177)

附录:孝道与周秦伦理政治 (210)

一、孝道考源 (210)

二、孝的泛化及其对周政的覆盖 (219)

三、孝的萎缩——宗法冻土与融层 (228)

后记 (241)

第一章

经天纬地与化育众生

——殷周“合天人”之旅





一般说来,我国文明史始于夏代,但由于文字记载的阙略及其与古史神话的掺糅,兼之有关夏代的考古收获尚显得零散和迷离,故目前还难以建立较完备可信的夏史系统。因此我们讨论中国文明时代的思想文化时,也只能由殷周入手。殷周文化在中国传统文化中的地位,略与古希腊文化在欧洲文明中的地位相当,中国文化的若干个性特征皆可在殷周文化中寻得其初始的成因。在本章中,我们准备探讨殷周至上神观的异同及其背景和影响。事实上,古代社会的宗教、哲学、政治及伦理等方面的思维之间并不具有明确的边际,而至上神观则往往是各种思维的集中表现,就古代社会而言,我们不妨说,知其神而后知其人。

一、殷人之帝

(一)帝非天神说

“帝”或“上帝”是殷人的至上神,已无可疑,但殷人之帝的性质究竟如何,似有必要进一步明确。据卜辞,殷代宗教主要分为自然崇拜及祖先崇拜两种。作为至上神,帝的功能确乎超越于众神及人类之上,这种功能在周代以后的古代宗教中,惟有“天”及时或相属的“帝”可以当之。故学界几乎无可置疑地认为殷人之帝同样是天神之最者。此观点可以陈梦家先生的《殷虚卜辞综述》为代表。

《综述》将殷代神系分为三类:1. 天神(包括帝或上帝、日、东母、西母、云、风、雨、雪等);2. 地祇(包括社、四方、四戈、四巫、山川等);3. 人鬼(包括先王、先公、先妣、诸子、诸母、旧臣



等)。这种分类的根据是《周礼·大宗伯》。^①据《诗经》的《雅》、《颂》部分及《尚书》周诰类,周人确已有天、地、人三界神的概念,并有以帝为天之人格神的。但据此推言殷人之帝也是天神,却是不正确的。

首先要确定“帝”与“天”的关系,其根本依据只能是卜辞而非文献。因为:1. 卜辞是有关殷人观念的最原始材料,其不可由后人增饰改窜明矣;2. 卜辞主要作为殷人祭祀及卜问等“神事”的记录,对至上神问题自然最多关涉。

甲骨文有所谓“天”字,徐中舒先生主编的《甲骨文字典》“天”字条云:

《说文》:“天,颠也,至高无上。从一大。”自罗振玉、王国维以来皆据《说文》释卜辞之天、夭、𠂔为天,谓“𠂔”像人形,“二”即上字,“口”像人之颠顶,人之上即所戴之天,或以“口”突出人之颠顶以表天。卜辞中仅个别辞例用为颠顶之义,其余各处皆当读为大。

又,“大”字条云:

像人正立之形,与像幼儿形之𠂔(子)相对,其本义为大人,引申之为凡大之称而与小相对。多省略头形而作𠂔,是为金文及《说文》篆文大字所本。头形不省者其头形笔划互异:或作虚框,如𠂔、𠂔,或填实作圆点,如𠂔,或作一二短划,如𠂔、𠂔、𠂔,间亦有作𠂔者,如𠂔。𠂔、𠂔、𠂔等形为后世天字所本,𠂔为后世夫字所本,在卜辞中则均为大字。然

^① 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第562页,中华书局,1988年版。



𠂔亦偶作“顶颠”意之指事字。

依此可见,1. 甲骨文所谓“天”,后世“大”、“天”、“夫”三字均为其孳变;2. 所谓“天”无周以后自然天宇之义;3. 所谓“天”亦无周以后神学上的至尊意义。其与殷人之帝不仅在字面上,在意义上亦不相关联。

既然如此,我们即不能谓帝为天神了。于是同上书言帝字“像架木或束木燔以祭天之形,为帝之初文,后由祭天引申为天帝之帝及商王称号”(见“帝”字条),在帝与天的关系上,则是从众臆测之说了。

此为帝非天神说之一证。

其次,传统观点认为帝为天神说之最直接的证据是甲骨文中“帝”偶与“上”字相属而称“上帝”,而甲骨文中又有“上”、“下”相对之文,故“上帝”必指“天帝”无疑。但甲骨文中“上”、“下”明确所示者:1. 相对而成之方位概念,此以上下本字(𠂔𠂔)及上下合文(𠂔𠂔)最能说明;2. 与“示”结合,指庙主或神主之尊卑高下之分,“上示”(及“大示”、“元示”)为上甲至示癸六位直系庙主之统称,“下示”(及“小示”、“它示”)为包括旁系先王之集合庙主的统称,“上示”与“下示”或省称“上下”。^①据此仅知“上下”意义之明显者,惟与上下方位观及殷人祖先神在受祭中的等级有关。那么《甲骨文字典》“上”字条引辞例“乙未贞佳上下蚩𠂔𠂔”(甲 502)及“癸丑𠂔贞勿佳王正𠂔方下上弗若,不我其受又”(佚 116),而谓其中“上指上帝(按,即天帝),下指地祇百神”,不知何所依据。如将其中“上”、“下”释为“上示”及“下示”之省称

^① 见徐中舒主编:《甲骨文字典》“上”字及“示”字条,四川辞书出版社,1988年版。