

传统中国的政治合法性思维析论

——兼及恩宠政治文化性格

葛 荃

摘要:中西方政治文化的差异之一是政治合法性思维特点不同。西方以思辨理性为主,中国则表现为浓重的信仰理性。中国上古三代时期的政治合法性思维具有鲜明的原始宗教信仰因素,春秋战国时期提升了其中的理性认识,至西汉时代则达成了政治信仰与政治理性的高度融合,从而形成了中国化信仰理性的政治合法性思维特点,以及相关的恩宠政治文化性格。恩宠政治文化性格主要表现为,浓重的政治信仰促成了强势的政治权力崇拜;人们的最佳生涯规划是介入体制,获得君权恩宠,分享权力与利益;以及在社会层面的政治情感、心态等深层结构中,形成了遍在的“造神”情结。这些特点的影响在当代中国仍然存在,需要予以关注。

关键词:思辨理性;信仰理性;政治合法性;政治信仰;恩宠政治文化性格

一、合法性理论与中国上古时代政治合法性思维特点

政治合法性理论具有世界性,无论古今中外,大概只要存在着政治生活和政治统治,在思想文化的层面,就会形成关于政治合法性的认识。由于不同民族的文化个性相异,有关的认识和理念也有相当的区别。中西方之间就有着明显的差异。

(一)西方文化传统中的合法性理论范式

相对于中国文化而言,“合法性”的概念是舶来品。西方文化关于合法性的思考其来有自,有研究者总括其说,以为主要是三种形态。

一是规范主义范式:“在从柏拉图、亚里士多德到启蒙思想家一脉的古典政治哲学传统中,正义、善、公共幸福等规范概念居于核心地位,规范主义是当时合法性思想的基本范式。”二是经验主义范式:“随着19世纪末以后传统规范哲学的衰落,以及现代政治科学的兴起,合法性概念的提出者韦伯所开创的经验主义就成为合法性研究的主流范式。”三是程序主义范式:“20世纪七八十年代以后,西方先后出现了规范政治哲学和审议民主理论复兴的热潮。这两股浪潮为合法性理论开启了一种新的范式图景——程序主义合法性。程序主义合法性模式的特点是既重视传统政治哲学中的价值规范,同时更注重价值规范形成确立的实践过程——公共审议;其实质是主张经由审慎理性的辩论协商程序以达致一种‘辩论的共识’。”^①

上述的认识大体上概括了从古希腊到当代的西方文化传统中有关合法性思考的基本状况。这些所谓“范式”内涵着的是以下几个问题。

作者简介:葛荃,山东大学威海分校法学院教授(山东威海 264209)。

^① 张娟:《规范主义、经验主义、程序主义——西方合法性理论的范式演变》,《甘肃理论学刊》2008年第3期。

其一,规范主义范式提出的问题是:政治合法性应该是什么样的?在人们的理念中,合法的政府应该是什么样子的?这是一种应然的思考,其中具有某种理想化的思绪。如苏格拉底说:“政治秩序的基础乃是正义,而正义乃是老百姓的利益而不是统治者的利益”;“正义是智慧与善”^①。洛克认为,政治权力乃是由人民委托以用来谋求其福利和保护其财产的。“这种权力只是起源于契约、协议和构成社会的人们的相互同意。”“只有这样,才创立了或能够创立世界上的任何合法政府。”^②其二,经验主义范式把自己的想象力集中在当下的社会政治生活中,他们关注的是实际存在的实事,追问“事实”是什么。他们向公众展示“在实际社会政治生活中,合法政府是什么样子的”。例如G·A·阿尔蒙德认为:“如果某一社会中的公民都愿意遵守当权者制定和实施的法规,而且还不仅仅是因为若不遵守就会受到惩处,而是因为他们确信遵守是应该的,那么这个政治权威就是合法的。”^③S·M·李普赛特则认为:“合法性是指政治系统使人们产生和坚持现存政治制度是社会的最适宜制度之信仰的能力。”^④其三,程序主义范式的认识更加具有现世性。他们不只关注事实,而且进一步考察事实达成的路径。因而在合法性问题上,他们思考的是具体操作的步骤与过程,他们的追问是“怎么做即通过怎样的程序,才能够获得政治合法性”?譬如乔舒亚·科恩指出:“什么是善只有通过公共审议,通过深思熟虑的自主的判断、包括审议能力的运用来加以确定,而不是先在于公共审议。”^⑤埃米·古特曼则强调:“合法性最根本的源泉是人民的集体判断,但这种集体判断不是未经调解的大众意志的表达,而是扎根于按照审议理想来加以组织的各种实践中。”^⑥

这些认识的着眼点有所不同,不过在思维方式上,却具有相近之处。也就是说,西方政治文化传统的合法性思维主要基于规范与事实,而这些规范与事实是思想家、政论家们在实际社会政治生活中理性思维的结果,其思维的过程是对于现世的政治事实的认知、想象、推理和确认。

(二)中国上古三代政治合法性认识的思维特点

与西方相较,中国传统社会的政治合法性思维独有特色。总体而言,我们不能说传统中国的合法性认识不具有政治理性,但是,这种合法性认识的初始,却是充满了非理性的原始崇拜的色彩。

据文献载,上古三代时期,中国的先民具有浓重的原始宗教崇拜风尚,《礼记·表记》:“殷人尊神,率民以事神。”^⑦殷商统治者崇拜的至上神是帝,同时也崇拜逝去的祖先。他们无论战争田猎还是年成,每事必卜,以期从神启中获得吉兆,确认自信。西周时代,统治者以天作为本族的保护神。周公曾多次宣讲“小邦周”之所以灭掉了强大的殷商王朝,是因为殷纣王倒行逆施,失去了天的眷顾,周族的文王有德,所以拥有了天下。如《尚书·大诰》:“已,予唯小子,不敢替上帝命,天休于宁王,兴我小邦周。”^⑧

这些说法,无论是殷人尊神还是周公的说教,都是那个时代中国统治者关于政治合法性的某种表达。这种方式也常常通过祭祀天地神明体现出来。在中国古代社会君主政治条件下,大凡祭祀天地神明的理念、仪式和行为,都不能排除其中的原始崇拜或迷信的成分。但是,作为举国最为重大和隆重的政治活动,所谓“国之大事,在祀与戎”^⑨,绝不是人们通常认为的简单的迷信。

马克斯·韦伯认为:“合法统治有三种纯粹的类型。它们的合法性的适用可能首先具有下列性质:1.合理性的性质:建立在相信统治者的章程所规定的制度和指令权利的合法性之上,他们是合

① [古希腊]柏拉图:《理想国》,北京:商务印书馆,1986年,第25、37页。

② [英]约翰·洛克:《政府论两篇》,赵伯英译,西安:陕西人民出版社,2004年,第228、187页。

③ [美]阿尔蒙德:《比较政治学:体系、过程和政策》,上海:上海译文出版社,1987年,第35-36页。

④ [美]李普赛特:《政治人——政治的社会基础》,张绍宗译,上海:上海人民出版社,1997年,第55页。

⑤ 转引自谈火生编:《审议民主》,南京:江苏人民出版社,2007年,第183页。

⑥ 转引自谈火生编:《审议民主》,第8页。

⑦ 孙希旦:《礼记集解》下册,北京:中华书局,1989年,第1310页。

⑧ 孔颖达:《尚书正义》,《十三经注疏》阮元刻本,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第199页。

⑨ 杨伯峻:《春秋左传注》第二册,北京:中华书局,1981年,第861页。

法授命进行统治的(合法型的统治);2. 传统的性质:建立在一般的相信历来适用的传统的神圣性和由传统授命实施权威的统治者的合法性之上(传统型的统治);3. 魅力的性质:(建立在)非凡的献身于一个人以及由他所默示和创立的制度的神圣性,或者英雄气概,或者楷模样板之上(魅力型的统治)。”^①根据韦伯的类分,殷商西周统治者认定的政治合法性当属于传统型。由此我们可以断言,殷周帝王之所以热衷于崇拜和祭祀天地神明,正是需要通过这样的仪式,对于其政治合法性予以一再的昭示与确认。

这一传统历经时代变迁、王朝更迭而延续下来,后世帝王无不效法前朝,将祭祀天地神明视为国之大事。新君即位,也必定要举行封禅之礼,祭告天地,为的是将继承、掌控了最高权力的合法性昭告于天下。时至今日,天坛依然在,成为中国传统社会政治合法性论证方式的重要物证。

与西方的文化传统相较,中国上古三代时期的政治合法性论证方式呈现出鲜明的特点。主要表现为:统治者利用原始崇拜的形式完成了政治合法性的论证,使得这种合法性表述方式从一开始就具有浓重的“信仰”色彩。最高政治权力的正当与合理不是依据理性的逻辑推理、论证和证明,而是依赖于神祇的庇护。殷周时期的帝王对于政治统治的正当性已经具有了清醒认识,譬如盘庚所言:“勉出乃力,听予一人之作猷。”“予迓续乃命于天,予岂汝威,用奉畜汝众。”“明听朕言,无荒失朕命。”^②然而他们的政治合法性论证方式却将理性与神性融为一体,从而为嗣后信仰理性的强化与政治信仰泛化留出了宽敞的空间,成为中国化信仰理性形成的原发性起点。

二、先秦诸子的政治合法性论证方式

春秋战国时代思想巨人辈出,先秦诸子的思维视野很宽广,他们延继着殷周以来的合法性认识,在理论上作了不少精致的文章。约略言之,先秦诸子有关政治合法性的论争主要涉及了以下几个方面的问题。

(一)“圣化”思想

“圣化”是诸子论证君权合法性最普遍的命题形式,就是把君主和圣人等同起来。

先秦时代,圣人的内涵相当纷杂,略作归纳,可以划分为二种类型。一种是道德型的圣人。这类圣人最根本的特征是道德品行极其高尚^③,本质上与凡人没有什么异样,所谓“圣人,与我同类者”^④。道德型圣人既包括有德之君,诸如上古帝王尧、舜、禹、汤等等,也包括著名的贤臣、学者。孟子就把伊尹、伯夷、柳下惠、孔子列为圣人。另一种是智慧型的圣人。这类圣人的基本特征有二。一是其聪明才智远超常人之上,既明察秋毫,又高瞻远瞩,具有先知先觉的本领^⑤。所谓“圣人上知千岁,下知千岁也”,是为大智大慧的化身^⑥。二是这类圣人曾经为人类社会的文明进步作出过巨大贡献,立下了不朽功勋^⑦。包括礼义规范等等也都是“圣人之所生也”^⑧。这就是说,人类社会向着文明迈进的

① [德] 马克斯·韦伯:《经济与社会》上卷,北京:商务印书馆,1997年,第241页。

② 孔颖达:《尚书正义》,《十三经注疏》阮元刻本,第170、171、170页。

③ 譬如墨子认为,能摒弃喜乐悲爱等情欲,自觉遵行仁义道德规范的人“必为圣人”(《墨子·贵义》);韩非认为圣人是能坚持恭行礼义的非凡人物。他说:“上礼神而众人贰。……众人虽贰,圣人之复恭敬手足之礼也不衰。”(《韩非子·解老》)孟子曰:“圣人,人伦之至也。”(《孟子·离娄上》)荀子也说:“圣也者,尽伦者也。”(《荀子·解蔽》)儒家则把这类圣人视为理想道德伦理的终极体现。

④ 杨伯峻:《孟子译注》下册,北京:中华书局,1960年,第261页。

⑤ 《荀子·礼论》:“祭者,志意思慕之情也,忠信爱敬之至矣,……苟非圣人莫之能知也。”《管子·四时》:“唯圣人知四时。”

⑥ 许维通:《吕氏春秋集释》上册,北京:北京市中国书店(据1935年清华大学版影印),1985年,第11卷第14页A。

⑦ 《易传·系辞下》:“上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室”;“古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,……后世圣人易之以棺槨”。《韩非子·五蠹》篇也说:“上古之世,人们忍受着禽兽侵害之苦,‘不知熟食’,‘有圣人作’,为民‘构木为巢’,‘钻燧取火’,人们才解脱野蛮愚昧,走向文明。圣人不仅给人类创造了物质文明,还带来了精神文明。”《易·系辞下》:“上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察。”

⑧ 荀况:《荀子》,《百子全书》上册,扫叶山房1919年石印缩印本,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第67页下。

每一步都离不开圣人。

智慧型圣人的本质特征决定了他们在人类社会政治生活中的特殊定位。他们“明于治乱之道”^①，“审于是非之实，察于治乱之情也”^②。于是有人提出，要把智慧型圣人看作君主平治天下的倚仗：“明主之治天下也，必用圣人，而后天下治”；“明主与圣人谋，故其谋得；与之举事，故其事成”^③。也有人提出，圣人既然才智非凡，就应当把天下全部交与圣人主宰。荀子说：“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王。”^④

荀子的认识是有一定代表性的。先秦诸子多把智慧型圣人树为人间君主的楷模，倚为能将自己绘制的政治蓝图付诸实施的理想统治者^⑤。智慧型圣人作为君主的楷模，有时被诸子明确指为古代杰出的帝王，如尧舜禹汤文王武王等等，但更多的时候并无所指，而是与人君、人主混用，成了君主的通称。

先秦诸子把智慧型圣人与君主等同起来，完成了君主在政治理念及意识上的“圣化”过程，根本用意是为了肯定君主的政治权威，为君主政治的统治合法性提供理论依据。他们竭力向社会展示并证明了圣人生性聪慧，开创了人类社会的文明史，能够准确无误地把握政治生活的命脉。那么，由圣人治理天下难道不是理所当然的吗？《慎子·威德》：“圣人之有天下，受之也，非敢取之也。”^⑥在圣人光环的笼罩下，君主政治的合法性是毋庸置疑的。

(二)“君天同极”论

春秋战国时代，人们对天的认识在一定程度上冲破了神秘主义的束缚，常常被用于涵指自然规律或自然界本身。这样一来，有关的论证便更显得理直气壮。

通常的一种说法是把天视为自然。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^⑦自然之天广大无垠，世间万物无一不禀受着天的化育之恩，服从天的统辖，唯有理想的圣王能与天相匹配。孔子说：“大哉，尧之为君也。巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”^⑧依孔子之见，由圣王治理天下最具合法性，因为圣王能效法自然，他的权威源于天。另一种说法是以天作为自然规律。《管子·形势解》说：“天，覆万物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也”，与此相应，“主，牧万民，治天下，莅百官，主之常也”^⑨。常者恒也，规律也，君主君临天下就如同自然规律的运行，是合情合理的事情。

再有一种说法是通过比较天(地)和君主基本功能的相同或相异，来论证政治合法性。例如，《周易·颐·彖传》说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”^⑩圣人和天(地)的功能都在一个“养”字。天养育万物，就能统属万物；同理，圣人养育万民，当然有资格统属天下。再如荀子说：“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。”^⑪荀子认为圣人与天(地)的功能不一样。天地生育万物，却无能治理，后者是君主独具的功能。对于人类社会来说，天、地、君三位一体，缺一不可，君权的政治合法性是不言而喻的。

① 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1987年版，第68页。

② 《韩非子》校注组：《韩非子校注》，南京：江苏人民出版社，1982年，第133页。

③ 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1980年，第189、188页。

④ 荀况：《荀子》，《百子全书》上册，扫叶山房1919年石印缩印本，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第61页上。

⑤ 例如孔子就认为，能推行仁政者“必也圣乎！尧舜其犹病诸”（《论语·雍也》）。韩非向往的圣人则是法治的楷模：“其治国也，正明法，陈严刑，将以救群生之乱，去天下之祸。”（《韩非子·奸劫弑臣》）老子也认为，圣人能“处无为之事，行不言之教”（《老子·第二章》），是推行“无为之治”的理想人物。

⑥ 慎到：《慎子》，《百子全书》下册，扫叶山房1919年石印缩印本，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第762页。

⑦ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第188页。

⑧ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第83页。

⑨ 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1987年，第177页。

⑩ 高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1979年，第260页。

⑪ 荀况：《荀子》，《百子全书》上册，扫叶山房1919年石印缩印本，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第63页下。

也有的人不讲什么功能,直接用天地“比类”君臣,藉以证明政治合法性。例如《管子·任法》:“夫君臣者,天地之位也。”^①《吕氏春秋·圜道》:“天道圜,地道方。圣王法之,所以立上下。”君法天道,臣拟地道,“主执圜,臣处方,方圜不易,其国乃昌”^②。《圜道》的作者从天地运行的差异来说明君臣统属关系,颇有特色。

以上认识具有共同的特点,天不论表现为自然规律,抑或自然界本身,在诸子看来都是一种强大的超社会权威。“法象莫大乎天地”^③，“必者,天之命也”^④。天的威力不可抗,无可逃。“君天同极”在逻辑上使人间主宰与自然天道合而为一,成功地论证了君主政治的政治合法性。

(三)“主阳臣阴”说

阴阳的本初含义是人们对于某些自然现象的描述,以太阳照射的一面为阳,相反的一面为阴^⑤,展现了中国先民最初的朴素辩证认识。随着文明的演进,阴阳遂渐被人们用来概括事物的关系,形成了一个认识公式:事物均由对立的双方构成,有阴必有阳,反之亦然。“是故阴阳者天地之大理也”^⑥。同时,人们还归纳出阴阳现象的二个基本特点。一是“阴阳变化,一上一下,合而成章”^⑦。阴和阳之间形成不间断的有规律的交替运动。这就叫做“一阴一阳之谓道”^⑧。二是“凡物不并盛,阴阳是也”^⑨。阴阳之间等差有序,阳为正、主、尊;阴是负、辅、卑,阳制约着阴。

阴阳学说与天地、五行观念融为一体,可以用来解释自然现象,说明事物之间的关系和秩序,也可以用来比附人事,论证君主政治的政治合法性。

黄老帛书《称》篇是这种论证方式的典型代表。作者用阴阳概括自然现象,诸如“天阳地阴,春阳秋阴,夏阳冬阴,昼阳夜阴”。继而描述各种社会关系,譬如“男阳[女阴],[父]阳子[阴],兄阳弟阴”等等。在这样的认识基础上,作者概括出了一些原则性的认识:“贵阳贱阴”,“上阳下阴”,“制人者阳,制于人者阴”。进而以此为基础,提出了论说的主题:“主阳臣阴”^⑩。

《称》篇作者精心描绘了一个阴阳构成的世界,阳为主为尊,阴为辅为卑被视为普遍法则,实际社会政治生活中的君臣政治关系当然要受到相应的制约。这样一来,君主的主宰地位及其合法性论证得到了贯穿整个社会与自然的阴阳序列的深层维护。

(四)“君道同体”观

先秦诸子有关道的论述最为繁富,不过总括而论,不外乎三种观点。1. 道是万物的本原;2. 道是事物的运动规律或根本法则;3. 道是诸子理想政治的总纲或总则。不论什么样的道,在诸子手中都可以用来说明君权合理。论证的基本方式是强调君主和道具有同一性,此之谓“君道同体”。

例一,韩非认为“道不同于万物”,道是兼及万物本原、政治总则是是非标准的综合体。他说:“道者,万物之所然也,万理之所稽也……万物之所以成也”;“道也者,生于所以有国之术”^⑪;“道者,万物之始,是非之纪也”^⑫。君主则是“道之出也”,即是道的衍生之物,从而形成了“君道同体”。道的权威是独一无二的,“道无双,故曰一”,在实际政治生活中,“明君贵独道之容”^⑬。道乃“万物之始”,君主

① 赵守正:《管子注译》下册,南宁广西人民出版社,1987年,第57页。

② 许维通:《吕氏春秋集释》上册,北京:北京市中国书店(据1935年清华大学版影印),1985年,第3卷第16页B-第17页A。

③ 《周易·系辞上》,高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1979年,第539页。

④ 王玉哲:《齐黄老书》(齐文化丛书第8册),济南:齐鲁书社,1997年,第475页。

⑤ 参阅庞朴:《阴阳五行探源》,《中国社会科学》1984年第3期。

⑥ 赵守正:《管子注译》下册,南宁:广西人民出版社,1987年,第36页。

⑦ 许维通:《吕氏春秋集释》上册,第5卷第5页A。

⑧ 高亨:《周易大传今注》,济南:齐鲁书社,1979年,第514页。

⑨ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,南京:江苏人民出版社,1982年,第186页。

⑩ 王玉哲:《齐黄老书》(齐文化丛书第8册),第512页。

⑪ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,南京:江苏人民出版社,1982年,第199、194页。

⑫ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,第35页。

⑬ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,第65页。

就“守始以知万物之原”；道为“是非之纪”，君主遂“治纪以知善败之端”^①。君主能凭藉和道的特殊关系，为其政治存在的合法性建立牢固的逻辑支点。

例二，《管子》中的《心术》、《内业》和黄老帛书《道原》等篇都把万物的本原称为道。如《内业》：“万物以生，万物以成，命之曰道。”^②道的特征是摸不着、看不见，如黄老帛书《道原》所说：“恒无之初，迥同太虚。”^③“动不见其形，施不见其德”，高深莫测，“莫知其极”。《心术》、《内业》等篇认为，道若化作气，就会衍生万物，“下生五谷，上为列星”，如果“藏于胸中”，便“谓之圣人”，圣人是道的化身，从而和道息息相通。道能生物，就能制物，道的得失关乎人之死生，事之成败，同理，“圣人裁物，不为物使”^④，圣人的权威和道一样崇高。

《道原》篇认为道的特点是“精微之所不能至，稽极之所不能过”，凡夫俗子根本无从把握。唯圣人“能察无刑[形]，能听无[声]”，“知人之所不能知，服人之所不能得”，故而能与“万物莫之能令”^⑤的道相互沟通，取得主宰天下的资格。

诸子有关“君道同体”的认识特点是，道无论表现为什么，在他们看来都是一种强大的，非人力所能制约的外在权威。基于这样的前提，然后通过各种途径设法使君主与道联为一体。与道相通的君主当然有理由也有资格统治天下。君主政治有了道的依托和庇护，益发显得强大，神圣和崇高。

(五)从君主的产生论证政治合法性

这是先秦诸子论证君权合法性的最后一种理论形式，主要有三种观点。

其一，君主是某种激化的社会矛盾的产物。持这种看法者有墨子、《管子·君臣下》、《吕氏春秋》中的《恃君览》、《荡兵》等篇。他们认为上古之时，人们处于愚昧野蛮状态，“未有君臣上下之别，未有夫妇妃匹之合，兽处群居，以力相征”^⑥，争夺、诛伐残酷无情。“内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害”，“天下之乱，若禽兽然”^⑦。总之，他们描绘了一幅可怖的图景，人类陷入了争斗冲突之中不得解脱。正当此时，君主来到人间，给人们带来了秩序和文明。“故为天下长虑，莫如置天子，为一国长虑，莫如置君也。”^⑧君主是人类社会冲突的必然产物。

其二，君主是历史阶段性进化的产物，《商君书》可为代表。《商君书》作者用分期进化的观点说明历史的进程，认为伴随着社会发展，社会冲突的内涵及形式相应发生变化，“世事变而行道异也”，解决的手段也随之更新。于是，贤者、圣人、君主相继产生。作者描述说，人类社会进入“中世”后，建立了管理制度，但缺少管理者，“不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君”^⑨。可知君主是解决社会矛盾的最高手段，其产生具有必然性。

其三，君主产生于某些条件。除了君主个人的才智品德等内在条件，更重要的是取决于机遇、时机等外部条件。《吕氏春秋·长攻》：“汤武虽贤，其王遇桀纣也。遇桀纣，天也，非汤武之贤也。”《首时》：“时至，有从布衣而为天子者，有从千乘而得天下者。”^⑩这些作者认为机遇或时机对于君主的产生有着决定性意义。时机未至，一筹莫展，俟之来也，又不可遏止，意在说明君主的产生是不受人们的主观愿望约束的，而是某种必然趋势。

① 《韩非子》校注组：《韩非子校注》，第35页。

② 赵守正：《管子注译》下册，南宁：广西人民出版社，1987年，第77页。

③ 王玉哲：《齐黄老书》（齐文化丛书第8册），济南：齐鲁书社，1997年，第516页。

④ 赵守正：《管子注译》下册，第3、77、12页。

⑤ 王玉哲：《齐黄老书》（齐文化丛书第8册），第516页。

⑥ 赵守正：《管子注译》上册，第291页。

⑦ 孙诒让：《墨子间诂》上册，北京：中华书局，1986年，第67页。

⑧ 许维遹：《吕氏春秋集释》下册，北京：北京市中国书店（据1935年清华大学版影印），1985年，第20卷第2页B。

⑨ 高亨：《商君书注译》，北京：中华书局，1974年，第73—74页。

⑩ 许维遹：《吕氏春秋集释》下册，北京：北京市中国书店（据1935年清华大学版影印），1985年，第14卷第21页B，第16页A。

(六)先秦诸子政治合法性论证的理论特点

从以上五种论证方式来看,无论圣化、君天同极、主阳臣阴、君道同体还是君主起源说,其运思之巧,理论之精,显然已经远远超出以往三代之论,作为合法性论证方式,其特点有二。

其一,政治理性特征明显,极大地提升了合法性论证的说服力。譬如,诸子以圣人作为君主的摹本,而圣人是具有一定理想色彩的。在实际社会政治生活中,理想与现实总是有一定距离的,现实中的君主不一定是圣人,有时还会出现类同桀、纣的昏庸残暴之君。儒家学派认为,这些君主是“独夫”,他们不是合格的统治者,因而与君主政治统治没有必然的联系^①,只有圣化了的君主才是君主政治合法性自身的证明。圣化了的君主对于在位之君具有一定的批评和约束意义,不过,这种批评和约束并不导致对君主政治的质疑或否定,反而在理念或理论的层面促使“君主”政治角色更为规范化和标准化,从而使得君主政治的合法性证明更加充分。

再如,阴阳学说的核心是一种矛盾观。先秦时代的思想家们运用阴阳二分法对杂乱无章的社会及自然现象进行归纳、抽象,试图发现其中的内在序列结构,这是认识和思维上的理性的提升。先秦诸子运用阴阳学说论证君臣关系,描绘了阳为正、为尊,阴为负、为卑的永恒格局。不仅证明了君主政治的政治合法性,同时,更重要的是,阴阳学说中的理性-合理成分还能极大地增强这一理论自身的生命力,“主阳臣阴”的秩序格局便难以否定。

总之,天、道及君主起源诸说,无不具有一定的理性内涵。先秦诸子在论证君主政治合法性过程中,普遍利用了人们对于事物矛盾性、规律性和必然性的认识作支点。这些认识在一定程度上排斥了神秘主义,易之以某些自然力量,或是事物的法规和规律,无不或多或少地体现着当时人们对于事物必然性的某种认识。这里需要我们关注的是,先秦诸子认识事物的必然性并不是为了了解和驾驭自然,探求真理,而是运用比类逻辑^②把本属风马牛的事物联在一起,使君主政治与天、道、阴阳融为一体,利用人们有关事物必然性的认识,将理性的揣摩与政治荒谬掺杂在一起,给私有化的政治权力贴上了合理的标签。其理性认识越深刻,有关的论证就越显得合情合理。在那个时代,大凡规律性、必然性的事物在一定程度上超出了人的主观驾驭能力,如像春花秋实,除了肯认与顺应而别无选择。因而,理性认识成分的介入,对于君主政治合法性认识而言,具有某种强势的固化作用。

其二,上古三代合法性思维中的政治信仰成分,并没有伴随着天的地位下降而削弱,在诸子的合法性认识中反而愈加强化。正如人们所熟知的,在春秋战国的历史剧变中,权力是统治者们争夺的中心。混乱之中,君权受到来自各方的威胁和挑战。史载当时“弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数”^③。时势造英雄,也造就思想,解答时代的课题是思想家的宿命。先秦诸子纷纷“著书言治乱之事,以干世主”^④,前文有关政治合法性的种种思考,正是他们交出的答卷。其中不乏理性认识,同时,也延续着上古三代以来的政治信仰思维特点。

诸子眼中的圣人、天、阴阳和道,无不是超越人自身的外在权威,被他们用来与君主勾连起来,使得君主的政治存在具有了超悬于人类社会之上的权威性。一般社会成员对于君主政治的礼敬、崇拜和信仰,伴随着君主权威的提升而继续强化,政治信仰在这样的过程中得以不断加强。换言之,春秋战国时代的天、圣人及阴阳与道,本质上不过是上古三代的“上帝”、天神等神秘性外在权威的某种再现形式,只是其中的神性信仰因素被更加巧妙地隐匿在了理性论证的背后,凸显的则是浓重的政治信仰。因之,三代以来政治合法性论证中的政治信仰成分非但没有稍许削弱,反而凭藉理性认识的

① 《孟子·梁惠王下》：“闻诛‘一夫’纣矣，未闻弑君也。”《荀子·正论》：“桀纣无天下，而汤武不弑君。”

② 所谓“比类逻辑”是一种以“类推”、“类比”为主要论证方式的逻辑思维，它不具有类如西学那样形式严密的抽象逻辑认识，而是表现出鲜明的直观性和具象性，类比的逻辑环节之间常常具有跳跃性，因而显得粗略而便捷。参阅拙文：《比类逻辑与中国传统政治文化思维特点析论》，《华侨大学学报》2004年第2期。

③ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959年，第3297页。

④ 司马迁：《史记》，第2346页。

包装而愈益加强。

换言之,先秦诸子利用某些认识上的理性积极因素作为立论的支撑点,这种做法较之单纯依仗神秘权威要巧妙得多。理论内涵的合理性因素能够极大地增强理论自身的说服力,造就社会层面的整体崇拜和由衷信服。显而易见,这样的理论对统治者更有利。同一种理论认识在不同领域和不同条件下,其价值判断有时会截然相反。正像神秘主义的宗教迷信会成为农民反抗暴政的批判武器一样,人们有关事物规律性的认识反而成了诸子用以强化政治信仰的理论工具。

先秦诸子的合法性论证增强了理性内涵及政治信仰成分,这一特点延续到了汉儒手中则得到了进一步的融合与完善。

三、汉儒的合法性论证方式

汉代学术大势与先秦略有不同,主要特点是驳杂而不纯。所谓“百家余绪”,正是诸子学说复兴和相互影响融合的发达迹象。被班固誉为“儒者宗”的董仲舒综合阴阳五行与儒学,可以作代表。史载董仲舒治学勤奋如痴,足不出户,“三年不窥园”。历经了多年的潜心琢磨,在理论上为汉帝国成功地解决了政治合法性论证,以及与合法性相关的理论问题。

(一)从天人关系论证政治合法性

与先秦诸子的立论方式相左的是,董仲舒一反春秋战国以来重视人事之风尚,在理论上重新树立了天的神秘性至上权威。

西汉初年的统治者是多神崇拜,天的主宰地位未能凸显。董仲舒从《春秋》中总括出一条基本原则:“《春秋》之道,奉天而法古”^①,宣称尊奉天的权威是孔子的教诲,实属圣人之道,这样就可以堂而皇之地把天举奉出来。为此,董仲舒做了三方面的工作。

一是在观念上树立天的至上神地位。他说:“天者,百神之大君也。”“王者之所最尊也。”^②在崇尚多神的西汉时代,董仲舒确立了天是诸神主宰,地位至上。

二是将天与人紧密地联系起来,在理论上为利用天的权威解决人类社会政治问题做好准备。董仲舒创造性地提出了两个论点。一曰“天有十端”。即天之浩大,涵容着整个宇宙和社会,由十项内容构成一个体系,谓之“天地阴阳木火土金水,九,与人而十者,天之数毕也”^③。“十端”有着内在的生成关系。一边是天,一边是人,天人之间,由阴阳五行作为中介,将二者连为一体。二曰“人副天数”,即人的形体构造与“天数”相同。例如人有四肢,天的运作是一年四时(季)。人的四肢共有十二节,天运行一年有十二个月。这就叫“人之形体,化天数而成”。不仅如此,人的内在的道德、情感、意志等等都是从天那里演化而来的^④。这样一来,人和天之间似乎就形成了某种类似宗亲血缘的必然联系,于是董仲舒断言:“为生不能为人,为人者天也,……天亦人之曾祖父也,此人之所以上类天也。”天和人在外相同,内在相通,小而为人,大而为天,“以类合之,天人一也”^⑤。

董仲舒重新树立天的至上神地位,显然是继承了西周天神崇拜的理念。不过,董仲舒并不是简单地重复历史。在他看来,当年周公提出的“惟命不于常”成功地解决了政治合法性问题,可还是有些粗糙。譬如关于天人联系的中间环节,天的运作行为方式等等,周公语焉不详。他则在这些方面做足了文章。董仲舒提出,天的运动形态是气,人则涵容在天地之中,“天气上,地气下,人气在其

① 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第15页。

② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第502、507页。

③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第597页。

④ 比如《春秋繁露·为人者天》:“人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时。”

⑤ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第385、418页。

间”。天通过阴阳五行的环节与人沟通,于是天不再是单纯的自然物,而是具有人一样的意志感情,“天亦有喜怒之气,哀乐之心”,如“春,爱专也;夏,乐志也;秋,严志也;冬,哀志也”。天的运行规律也含有道德意义,“天道之常,一阴一阳。阳者天之德也,阴者天之刑也”^①。这样一来,董仲舒重新塑造的天,就成为某种神秘主义的人格化权威。既不同于原始神秘主义的神灵崇拜,更不同于自然天道,而是融自然规律、伦理原则和神秘性权威为一体,成为一种理性与神秘主义的混合物。

在这样的理念建构过程中,政治理性与神秘——迷信权威崇拜被强行融合在一起。天的权威从孔子期许的“不予言说”的自然权威,所谓“天何言哉”,越位精进而成为富于情感、意志和道德属性的人格神。这样的权威凭借着其人格表象,将神秘主义的信仰与崇拜转化为极端强势的政治信仰,而且能被一般社会成员轻易地信奉和接受。

三是将天的权威与君主结为一体,完成了政治合法性的论证。董仲舒在确立了天人合一的前提下提出,不是什么人都可以与天对话,只有王即君主才有资格代表人类与天沟通。他说:“圣人何其贵者?起于天至于人而毕。”对于天来说,君主是芸芸众生的总代表,“下至公侯伯子男,海内之心悬于天子”;对民而言,“王者承天意以从事”^②,君主代表天治理人间社会。

在上述的天人关系基础上,董仲舒成功地展示了两项政治原则。一是“君人者国之本也,夫为国,其化莫大于崇本”。君主是国家的主宰,帝国的政治核心。二是“《春秋》之法,以人随君,以君随天”。董仲舒搬出了圣人经典,君主的权力是天所赋予的。兹所谓“唯天子受命于天,天下受命于天子”^③,君主的权力来自天。这样,经过一连串的理论再造,董仲舒成功地将君主与天的权威连接在一起,为君主政治的政治合法性提供了完整的理论论证。

(二)与政治合法性相关的理论问题

政治合法性论证在观念上解决了君主政治的统治合理性与正当性。不过,政治思想的学理特点之一是实践性,君主政治的政治合法性需要在实际社会政治生活中予以确认。为此,董仲舒还要在理论上解决保障君主政治统治得以实现的相关问题,主要有以下三项。

一是相对政治制约问题。在赋予了君主以最高政治权威的同时,董仲舒也意识到,如果君主的权力过于强大而为所欲为,有时也会造成政治混乱,甚至导致帝国倾覆,这是有违于统治阶级整体利益的。夏桀和殷纣就是最典型的案例。有鉴于此,董仲舒便试图利用天的权威给君主以一定的约束。董仲舒认为,君主治理天下必须遵循天的法则。假如君主滥用权力,有悖天道,天就会给予责罚,这就是所谓“天谴”说。董仲舒说:“灾者,天之谴也;异者,天之威也。”当君主的政策选择或政治行为导致政治动乱,引发某种危机时,天就“先出灾异以谴告之。谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至”。君主见到“五行变至,当救之以德,施之天下,则咎除”^④。否则就会出大乱子。

在权力私有的君主政治时代,天谴说不无合理之处,大体上可以视为先秦以来“相对政治制衡”思想的某种延续。据文献记载,政治制衡的理念至迟在西周晚期即已出现,典型者如周幽王时的太史伯阳父论“和同”。伯阳父认为,君主应该善于接受不同意见,“择臣取谏工而讲以多物”^⑤,有如“土与金、木、水、火杂”而生成天地万物一般。嗣后,晏子、孔子、荀子继承了这种认识。

以“和同论”为基本内涵的政治制约理念是以“道义”原则为动力的,可以称之为“道义制衡”^⑥。在君权至上的时代,批评君主会招来杀身之祸,董仲舒以天作为批评君主的工具,利用天的权威给君

① 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第439、410、418、417页。

② 班固:《汉书》第八册,北京:中华书局,1962年,第2502页。

③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第208、28、386页。

④ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第318、483页。

⑤ 上海师范学院古籍整理组校点:《国语》下册,上海:上海古籍出版社,1978年,第515页。

⑥ 关于“道义制衡”,请参阅拙文:《中国传统制衡观念与知识阶层的政治心态》,《史学集刊》1992年第3期。

主以一定的制约,在当时不失为一种明智之举,既避免了臣对君的直接冲突,又维护了君主的至上权威。

天谴论通过对君主权力的相对制约,为防范君主因决策不当而对政治合法性形成某种冲击提供了一定的保障。

二是基本政治秩序问题。董仲舒的天是一个具有内在秩序的运动体系,阴阳之道作为天的运行规律,直接规范着人们的社会政治关系和统治者的政策原则。首先,董仲舒运用阴阳之道概括人们的社会政治关系,提出了“阴阳合分论”：“物莫无合,而合各有阴阳。”“君臣父子夫妇之义,皆与诸阴阳之道。”然后,董仲舒指出阴阳之道的内在秩序是阳制约阴,具体的社会政治关系中,表现为事物的一方对另一方的掌控或统属。基于这样的理论,整个社会就被一分为二,又合二为一,形成了相互区别又相关联的两方:一方是君、父、夫,是天生的主宰;另一方是臣、子、妻,是天生的从属。这三对关系是最基本的社会政治关系,称为“三纲”,“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”。“王道之三纲,可求于天。”^①人类社会就由无数这样的主从关系叠垒而成,君主则居于顶端。

身份等级秩序是君主政治的基本秩序,自先秦以来,礼亦成为儒家学派的基本政治主张。董仲舒将这一基本政治秩序也纳入阴阳之道:“礼者,继天地,体阴阳,而慎主客,序尊卑、贵贱、大小之位,而差外内、远近、新旧之级者也。”^②如果说身份等级制是君主政治赖以生存的制度原则,董仲舒则为此而提供了较之先秦儒家更具说服力的精巧理论。

从阴阳合分论到三纲说的提出,董仲舒在理念上将纷繁杂乱的社会等级身份约简为三种关系。这三种关系构成了君主政治时代身份等级秩序的基础性结构。无论时代变迁,文明进步,还是改朝换代,只要公权力的私有化状况没有根本性的改变,只要身份等级制度仍然作为最主要的社会政治制度,三纲说就能够给予这种政治秩序以完美的阐释和论证。

董仲舒之所以在政治秩序问题上花这么大的工夫,显然是要为维系政治合法性提供制度原则保障。

三是政策原则问题。德治仁政“先教后杀”等等是孔儒倡导的政策主张。董仲舒运用阴阳之道予以再造,基本遵循着德刑兼备,以“德治”为主的思路。在他看来,天道的特点是“任德不任刑”,君主遵循天道治国,也要推行德治。德与刑的施用比例是百与一,恰如天之“暖暑居百,而清寒居一。德教之与刑罚,犹此也”。

董仲舒认为的德治主要有两层含义。一是行教化。所谓“圣人之政,不能独以威势成政,必有教化”^③。二是施仁政。董仲舒秉承了先秦以来“民本”思想最正面的内涵,希望经由某种政策上的调整或限制,使得“民财内足以养老尽孝,外足以事上共税,下足以畜妻子极爱”^④,给予民众最起码的生存保障,以维系稳定。

董仲舒通过政策原则的设定给君主政治的实现规定了“下限”。汉代及其以后的历史证明,这一“下限”的突破,便意味着统治者政策调整的努力失效,政治合法性也将受到质疑和颠覆,社会冲突日益加剧,以至酿成“诸侯蜂起,天下大乱”的局面,一代王朝也就走到了末路。

综上,以董仲舒为代表的汉代儒学在政治合法性论证方面特色独具,既承续先秦,也有所“创新”。董仲舒从天人关系入手,重新编织了君主政治合法性理论;同时,又从相对制约、秩序原则和政策原则的角度,为加固理论围栏打下了三个桩,提升了合法性理论的操作性。相对制约与秩序及政策原则相互照应,在社会政治实际过程中相互补充,使得汉代以及后世帝王得以从容应对实际政治

① 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第432、434页。

② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第341页。

③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第434、387页。

④ 班固:《汉书》第四册,北京:中华书局,1962年,第1137页。

运作中可能出现的各种状况,能够在比较长的时间内保持政治调节的相对有效,以及统治秩序的相对稳定。

在思维方式上,董仲舒将神秘主义的信仰崇拜与政治理性成功地糅和在一起,水乳交融,传统政治文化的“政治信仰模式”基本形成。

四、传统中国的信仰理性与恩宠政治文化性格(代结语)

政治合法性思维是人类社会的政治生活发展到了一定阶段,人们在反思和寻求政治定位中形成的。其中内涵着的政治理性既有经验的成分,也有思辨的内容。不过,民族文化的个性导致了中西方在合法性思维上的差异,这种差异在政治文化层面的体现即是思维理性的倾向有所不同。简言之,西方即欧美政治文化传统的合法性思维主要受到希腊式思辨理性传统的影响,虽然宗教信仰的积淀不可谓不深厚,然而在政治文化的层面上,则表现出了相对强势的理性思维倾向。中国的状况恰好与之相左。先秦诸子的理性思维几达登峰造极之势,然而在此后的王权“大一统”皈依过程中,被浓重的政治信仰所笼罩,于是在政治文化层面上,呈现出明显的“中国化信仰理性”思维倾向。

(一)思辨理性与中国化信仰理性的规定性分析

所谓思辨理性,一般是相对经验而言,指的是人的理性认知的高层形态。这种理性特点与一般意义上实践或经验的认知不同,人们获取知识不是通过实际感受、经验或感性等等,而是通过理性认识,通过逻辑的认知与思考,诸如推理、归纳等等获得确切的知识。黑格尔说:“思辨的真理不是别的,只是经过思想的理性法则(不用说,这是指肯定理性的法则)。”^①也就是说,思辨理性是崇尚理性思维的,并且肯认人是认识的主体。思辨理性认为单纯从感性经验是不能获得可靠和普遍的知识,而是必须经过思考即逻辑推理。这种理性思维特征凸显了人作为认识主体的判断力的展现,以及在认识事物和获取知识方面的主体地位,确认了人的逻辑推理能力^②。

如果说,人的认识自然而然地包含着理性、感性和信仰的层面,那么,西方主流文化的发展与接续,则始终保持着思辨理性的主导性影响,形成了西方政治文化的传统特性。这种理性特征在政治合法性思维领域,走过了一条从应然到实然的发展路径。本文前述“规范主义范式”到“程序主义范式”,以及20世纪80年代以来的审议民主理论等等,显然都是这一思维传统的延续与发展。

所谓信仰,严格地说,不只是主观或情感的表达方式,也是一种认知方式,而且是一种哲学意义上的认识方式。不过,与理性认识不同的是,信仰不是认识主体对于事物的认知、思考与判断;而是,人作为认识的受体,接受并相信“被给予”的信念或观念。也就是说,这些信念或观念之所以被接受,是基于事先已经形成了的,对于“给予方”的“确切和绝对的相信”。显然,这些信念或观念往往来自“神启”。

在西方经院哲学中,长期以来始终存在着调和信仰与理性的努力,比如被“有些人”视为“奠定了经院哲学的基础”的安瑟尔谟,以及阿柏拉尔等,而圣托马斯·阿奎那于此用功尤著。正如黑格尔所言:“经院哲学家进一步的努力在于:第一,把基督教会教义的教义建筑在形而上学的基础上。其次是对教会的全部教义加以系统的研究。”^③20世纪以降的科学发展,并没有令这种努力减弱,在科学统领的时代,上帝的存在更需要理性的证明。因而我们不能不看到这样一种现象,即在“神启”的信念的背后,在确定的信仰的内里,长期存在着对于既定的信念或观念的理性认知与逻辑论证。固然,信仰

① [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1980年,第183页。

② 参阅顾肃:《自由主义基本理念》,北京:中央编译出版社,2003年,第15页。作者关于“唯理主义”的论述,对于进一步理解思辨理性的认知特点很有助益。

③ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第三卷,贺麟、王大庆译,北京:商务印书馆,1959年,第289页。

的根基在于“确信”，但是人类的认识史足以表明，信仰并不能完全脱离理性而单独存在，否定了理性的信仰将成为无本之木，简约为单纯而狂热的迷信。所以，安瑟尔谟“认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他说：‘为了理解我相信’”^①。对于这种认识方式或曰思想观念现象，本文以为可以概括为“信仰理性”。当然，这里说的理性是特指的和有限的。

进而言之，本文所界定的“信仰理性”可以作两层理解。其一，如果说信仰是确切、坚定的信奉与敬仰，那么信仰理性是在确信的前提下所接受的理性化了的系统的知识。作为一种认识方式，信仰理性内涵着的是经由逻辑思维而达成的信念和意识，人们的思维活动只是在给定的信念和知识框架中进行。所谓“思不出其位”，说的正是这样的情形。亦如罗素概括经院哲学的“鲜明特征”：“它被各该作者局限于自己视为正统教义的范围之内。”^②信仰理性的认知过程包含着理性的逻辑推理，但是无论是归纳、演绎还是类比，这种逻辑思维不能超越已然给定的认知边界，被限定为对于既定权威和价值准则的阐释与论证，兹所谓“代圣贤立言”，因而其基本排斥了认识主体的创造性思维与判断。其二，信仰与理性交融为一体，共存于人的认识之中。在信仰的非理性意识表达中涵容着理性的认识及逻辑推理的结果。正如前述先秦诸子从天、道、圣人等多个层面论证君权合法性那样，他们恰恰是用逻辑论证的方式证明了政治信仰的正当性。

在中国传统的政治合法性论证中，从先秦以至汉代，我们真切地看到了其中的理性思维，也觉察到了浓重的信仰气息。依据这种状况所提示的思维特点，我们可以将其概括为“中国化信仰理性”，这一思维特点的理论规定性含有以下三个层面。

其一，信仰的前提是“信”。

这是一种“绝对的相信或信奉”。上古三代的统治者对于这层内涵已经有了比较清楚的意识，曾经专门在这方面下功夫。譬如周公就不辞劳苦，一再宣讲，“小邦周”之所以拥有天下是得到了天的眷顾。天看到了殷纣王“失德”“少德”，而周文王“有德”，遂将天下交给了“小邦周”。西周统治者利用天的权威，树立对于“天意”的绝对相信，以此为前提阐述合法性，取得了成功。

春秋战国战乱频仍，天的权威伴随着周天子的式微而衰弱。诸子便在力所能及的范围内，举出了他们能够找到的任何一种权威。诸如圣人、天、道、阴阳等等，以之与君主相比类，强化“相信”前提的绝对性，以促使一般社会成员确信君主政治的合法与正当。进入汉代，董仲舒有意再造“天”的至上权威性，为汉统治者的政治合法性提供更为牢靠的理论论证。然而，西汉初年的学风是对秦朝“别黑白而定一尊”思想文化专制政策的“反动”，汉惠帝四年（公元前191年）废“挟书律”，百家之学复兴，史称“百家余绪”。在汉初诸子诤辩融合、新论迭出的文化氛围中，怎样才能压倒各方而把握住最高“话语权”呢？董仲舒在推出天人合一政治论的时候，将其立论的判断方式设定为“异同判断”。

董仲舒提出，构造人类社会有三个基本要素：“曰天、地、人，万物之本也。”为什么这样说呢？他认为，“天生之以孝悌”，人若“无孝悌则亡其所以生”；“地养之以衣食”，人“无衣食则亡其所以养”；“人成之以礼乐”，“无礼乐则亡其所以成”。这三方面是构成人类社会不可或缺的内容。倘若“三者皆亡”，人类社会将不复存在，“民如麋鹿，各从其欲，家自为俗”。国家政治行将覆灭，“父不能使子，君不能使臣，虽有城郭，名曰虚邑。如此者，其君枕块而僵”^③。在这一番论述中，董仲舒判定天、地、人是“万物之本”，涉及到了人存在的基本条件和生存事实。这不是一般性的“是非对错”问题，而是说，如果不能以此为本，则人类无法生存。这里表达的是“异同性”的否定。

本文所说的“异同性”否定“是非判断”的绝对化方式，对事物的评判不是普通意义上的优劣中差，选择的方式也不是“是则可，非则否”。“异同性”否定的评判标准是人类社会或本民族的基本价

① [英]罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第438页。

② [英]罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，第529页。

③ 董仲舒著，凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第209页。

值准则,诸如上文的“万物之本”云云,涉及到人们存在于社会的根本条件,亦即所谓“大是大非”问题,选择方式是“同则接纳,异则排斥”,非此即彼。基于这种判断方式,人们倘若不能相信董仲舒奉奉的天是至上权威,就会被视为“异己分子”而被剥夺了自身的正当性,被排斥并驱逐出其赖以置身的社会群体。当人们习惯于群体的存在,并将社会或群体的认可与评价作为其存在的正当性依据的时候,一旦被评定为“异类”,对于当事人而言,不啻“精神放逐”,使得其人难以继续生存。这就是说,当信与不信关系到人的生存事实的时候,要求“确信”就具有了必然性意义上的强制性!^①

其二,构成信仰的基本信念是“被给予”的。

信仰作为一种认识方式,是人们在相信的前提下,接受被给予的信念、观念或理念。固然,从人类社会的认识发展过程来看,基于相信而“接受”,也是一种认识事物的方式。不过,这种认知方式的主动性、逻辑推理、思考及理性判断等等均与思辨理性不同。当然,我们认定在“接受”的过程中,思维活动是依然存在着的。但我们可以断言的是,人们在接受“给予”的过程中,获得的是他人的信念或理念,而不是通过思考与判断所得出的自己的认识。既然是在相信中接受的信念与理念,那么就不再需要质疑和设问。信仰理性内涵着的信念和理念只需接受和相信,无需思考或再认识。

董仲舒在论证政治合法性的时候,充分表达了这一点。譬如,他提出“人副天数”,说“为生不能为人,为人者天也”。自殷商以来,就有了对于天的崇拜。西周初年,周公强化天的权威,在论证上也只是认可天的至上性和无所不能,指出天能根据王的德行来决断“大命”的归属,谓之“惟命不于常”。董仲舒却编造了天人之间的血缘关系:“天者万物之祖”,“天亦人之曾祖父也,此人之所以类天也”^②。这种说法逻辑荒诞,本来经不起推敲。可是,其时天神崇拜的传统已然形成,董仲舒重申天是所有神灵的至高主宰,人们对于这一点确信无疑。在这样的认识前提下,天与人的血缘关联、天有情感有意志、天随时关注着人间的活动与行为等等说法,就都能够被人们欣然接受。如前所述,人们对天的至上权威的确信为所有的具体论断构建了前提——被给予的信念、理念和理论无论多么荒唐,都会被受众接纳。在“相信”的前提下,面对“被给予”的信念、观念和理念,受众可以顺向论证,丰富其说,却不会逆向质疑,显然这里是不需要自由思维的。

其三,“迷信-信仰”与理性的高度融合:中国化信仰理性的关键之处。

中国传统政治文化语境中的信仰理性,其最显著的特点是迷信-信仰与理性巧妙地融合在一起,我们从两个层面略作分析。

层面一:在信仰理性的思维视域内,信仰的信念话语只能来自有如神启的最高权威。上古三代的最高权威是“帝”、“祖”和“天”,神灵和逝去的祖先显示了至上的神秘性权威。进入春秋战国,政治格局呈多元化状态,诸子之论的主要目的是“干世主”,说服君主以介入政治。他们寻找到的最高权威是圣人、道、阴阳等等,其思绪的现世理性压倒了神秘性。所以春秋子产有“天道远,人道迩”之论,孔子则“不语怪力乱神”。

汉儒董仲舒设计的最高权威则是神性、人性与自然性的集合体。如前所述,天是最高神,又有意志和情感,同时,又是自然规律的体现:“若暖清寒暑,当其时不可不出也。”与天相对应的是君主。既然是“君权天予”,“故曰王者配天”^③,那么君主也就同天一样,具有了某种神性。

汉代以后,不论是天还是帝王,都是神性与人性的聚合体。帝国首脑借助于天的权威而神圣化,他们口含天宪,金口玉言。他们的意志和话语,被称为“圣旨”、“上谕”、“口谕”,实际就是“神启”,以至于“放之四海而皆准”,一句顶一万句,容不得丝毫的疑虑。

^① 中国历史上也有胆敢坚持独立思考,向神圣权威质疑和挑战的特立独行之士,如三国时的嵇康,明代的李贽,结果当然是均无“好下场”。

^② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第518、385页。

^③ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第438页。

如果说,完全意义上的神灵掌控着人的精神世界与过去未来之世;那么神圣与世俗结合,理性与信仰交融,其掌控的领域便没有了边界,无论精神世界还是日常琐细,全都处在其主宰和掌控之中。自先秦以至汉代,终于达成了神秘权威与理性认识高度完美的交融合一。

层面二:无条件的话语转换。理性与信仰的融合在理论的表述上很有特点,表现为讲述者经常并擅长运用话语转换的方式,将理性认识与迷信盲从融合起来。这种话语转换的特点是,在讲述的起始,是实事或实践经验,往往是真实可信的。然后,笔锋一转,以想象替换了事实,以编造取代了经验,甚而诉诸权威,从而将理性与迷信-信仰糅和为一体。

譬如,董仲舒讲论“阴阳合分论”,用“合”来概括事物的普遍关系,显然是有事实依据的^①,这里含有理性认识。随后,董仲舒迅速将话语纳入“阴阳之道”,用来解释社会政治关系,概括出“王道之三纲,可求于天”的身份等级秩序原则。从初始的事实到其后的编造,其间的话语转换几乎不露痕迹。

董仲舒在政治理念上秉承了孔儒以来最正面的表达,主张实行德治仁政,向往某种程度的公正与均衡。但是,所有这些具有正当性的政治理念无不与天道阴阳混合在一起。譬如董仲舒清楚地认识到,贫富严重分化蕴含着极大的政治危机。“大富则骄,大贫则忧,忧则为盗,骄则为暴”,为此统治者要予以调整,“使富者足以示贵而不至于骄;贫者足以养生而不至于忧。以此为度,而调均之,是以财不匮而上下相安,故易治也”^②。同时,他还提出了诸多政策主张^③。所有这一切,在他的话语中,皆与天道连为一体,理性与迷信的话语转换无需条件。如:“夫天亦有分子。予其齿者去其角,傅共翼者两其足。”“圣明君主依天施政,“使诸有大奉禄亦皆不得兼小利,与民争利业,乃天理也”。“天志仁,其道也义,为人主者,予夺生杀,各当其义,若四时;列官置吏,必以其能,若五行;好仁恶戾,任德远刑,若阴阳;此之谓能配天。”^④

这些话语用意象取代了逻辑,理性与信仰的“话语转换”收放自如,讲论者的表达已然达到了浑然一体的境界。当这种状况形成了惯常的话语模式,那么在思维上,理性与迷信-信仰便会混为一体,“你泥有我,我泥有你”,达成了高度融合。

理性内涵增强了信念的正当性,信仰成分则强化了“相信”的威势,信仰理性的强势覆盖藉此显现,对中国传统政治文化形成了深刻的影响。

(二)恩宠政治文化性格:权力崇拜与“造神”情结

如果说,自先秦至汉以来的政治合法性思维促成了政治信仰与政治理性的“天作之合”,那么,此后的历史和文化遗产过程中,受到这种具有原发性的信仰理性的影响,在社会政治生活层面,政治权力日益彰显;在思想和精神层面,则形成了极度泛化的政治信仰。此二者相互作用,形成“叠加状态”,促成了传统中国的恩宠政治文化性格。这里的“性格”一词,指的是传统政治文化在发展过程中形成的某种特性,具有“后天性”和相对稳定性。

其一,以儒家思想为主体的中国传统政治文化具有浓厚的信仰色彩,但儒学不是宗教。如果我们以世界三大宗教作为摹本,那么,以儒家思想为主体的传统政治文化没有产生严格意义上的宗教。儒学特色独具的是浓厚的政治信仰,却并不是类如基督教、佛教那样的宗教信仰。儒学与宗教在信仰层面上有着明显的不同。

简言之,宗教信仰崇拜的至上神是唯一的和亘古不变的。无论是上帝、佛陀还是真主,概莫能外。政治信仰崇拜的却是实际社会政治生活中的最高统治者,伴随着权力更迭,政治信仰的崇拜物

① 《春秋繁露·基义》:“凡物必有合;合必有上,必有下,必有左,必有右,必有前,必有后,必有表,必有里,有美必有恶,有顺必有逆,有喜必有怒,有寒必有暑,有昼必有夜,此皆其合也。”

② 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第282页。

③ 《汉书·食货志》:“限民名田,以赡不足,塞并兼之路”;“簿赋敛,省徭役,以宽民力”;“盐铁皆归于民”;“去奴婢”;“除专杀之威”等等。

④ 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,北京:中华书局,1975年,第600页。

是常常替换的。换言之,正是由于经常性的改朝换代,中国古代的帝王们才需要一再地确认其权力的合法性,有关政治合法性理论丰富,仪式庄严。

再有,宗教信仰期待和向往的前生来世是难以印证的,为了使受众坚信,讲论者便会诉诸神学的话语,以叙述故事,讲述并展示神迹来说服听众。宗教信仰的印证依据无非就是“坚信”。政治信仰期盼和向往的是当下有序政治和未来理想政治——譬如中国传统政治文化的“内圣外王”。作为某种政治局面的向往,基本是现世的和可印证的。一方面,讲论者举出有如神启的至上权威使受众“确信”。在政治权力的强制操控下,有关的信念、理念及其内涵的价值观念被灌输给受众。另一方面,政治权力所具有的强制力足以进行广泛的社会动员和政绩营造,通过建设、推动和制造,能生产出足够的政绩和“奇迹”,给当下及未来的期盼、向往以充足的印证。这就是说,现世政治权力作为政治信仰的崇拜物,其自身就可以成为政治信仰的印证手段。君主政治通过政绩和仪式,以印证“真命天子”与“明君”。

另外,儒学没有严整的教阶系统和宗教膜拜仪式。《周礼》、《仪礼》所记述的以及后世帝王举行的封禅等祭礼,则是典型的政治崇拜仪式。

在传统中国,有多种域外宗教长期浸入,并广泛传播。有的宗教——如佛教,信众甚广。但宗教信仰并不能压倒或取代政治信仰。以至于时至今日,有研究者还将没有宗教信仰作为阻碍中国发展现代经济与文明的“拒马”^①。

浓重的政治信仰促成了强势的政治权力崇拜,这是恩宠政治文化性格的第一层规定性。

其二,在传统政治文化浓重政治信仰的笼罩下,世俗王权相应地急剧强化。以君主为首的特殊政治利益集团不仅掌控了全部社会政治资源,而且,其政治触角深入到家庭姻亲生活的私密空间,父家长作为君权的实际代理人,将专权与强制“代入”了日常生活中。

与浓重政治信仰及强势政治权力相伴行的是极端化的权力崇拜和身份等级观念。一般社会成员习惯于服从和礼敬权威,同时,人们也确认政治权力是评定或提升其身份地位、获取利益,并主宰其一生的最高权威。于是在社会政治心态方面,“介入体制,获得君王恩宠,以谋得恩泽与利益”的政治理念得到一般社会成员的肯认。读圣贤书,做明主臣,以光宗耀祖成为普遍观念。如蒙学读物《神童诗》的教诲:“少小须勤学,文章可立身;满朝朱紫贵,尽是读书人。”“一举登科日,双亲未老时;锦衣归故里,端的是男儿。”此即谓“习得屠龙术,货与帝王家”。只要有可能会,实现孔儒的“学而优则仕”,作为理想人生的首选在某种程度上得到社会的共识。

千方百计地介入体制,以得到君权的恩宠,分享权力与利益——成为人们的最佳生涯规划。这是恩宠政治文化性格的第二层规定性。

其三,中国传统政治文化内涵的浓重政治信仰如同宗教信仰一样,需要权威崇拜。这种禀性孔儒们已然具有了。如孟子引“《传》曰:‘孔子三月无君,则皇皇如也。出疆必载质。’公明仪曰:‘古之人三月无君则弔。’”^②。然而,芸芸众生多是凡夫俗子,未必就有孔儒们的“思想觉悟”。巩固政治信仰需要持续提升权威崇拜的强度,而权威的神化则最能激发庶民政治信仰的虔诚。

秦汉以及后世,君主的最高政治权威被符号化,凡是与君主有关联的事物,包括颜色、图形、器物等等,都成为君主权威的象征,亦成为人们礼敬和崇拜的对象。就连帝王的诞生也有如神迹。如《汉书·高祖纪》:“高祖,沛丰邑中阳里人也,姓刘氏。母媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,父太公往视,则见交龙于上。已而有娠,遂产高祖。”又如《宋史·太祖纪》:“后唐天成二年,[赵匡胤]生

^① 马克斯·韦伯就认为:“中国人没有优秀的清教徒的那种受宗教制约的、中心的、内在的、理性的生活方法论”:“儒家君子只顾虑表面的‘自制’,对别人普遍不信任,这种不信任阻碍了一切信贷和商业活动的发展;与此相对的是清教徒对教友的信任,特别是从经济上信任教友的无条件的、不可动摇的正当性,因为它是受宗教制约的”。参见[德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆,1995年,第296页。

^② 杨伯峻:《孟子译注》上册,北京:中华书局,1960年,第142页。

于洛阳夹马营，赤光绕室，异香经宿不散。体有金色，三日不变。既长，容貌雄伟，器度豁如，识者知其非常人。”

现世的帝王被神化，载入了正史，在社会观念层面则形成了具有迷信色彩的帝王传说，流传广泛。这时的君主便被赋予了全知全能的神力，按照信仰理性的思路整塑形象，以满足政治信仰的需要。

据此可知，何以传统政治文化总是要赋予政治权威以神性。如果崇拜的权威老化或是过于陈旧，讲论者与倡导者们就会重塑一个政治权威。这样一来，在社会层面的政治情感和政治文化深层结构中，即形成了遍在的“造神”情结。这是恩宠政治文化性格的第三层规定性。

综上，在恩宠政治文化性格的影响下，渴望得到体制的肯认，获取最高政治权威的恩宠就成了人们最大的政治期盼和最高层次的人生理想。这种政治文化特点的积淀与延传一直影响到今天。20世纪60年代政治运动中的个人崇拜与造神运动就是明证。无庸讳言，在中华民族20世纪的历史上，确乎曾经出现过这样的情景：“革命群众”人人佩戴领袖像章，手握“小红书”，集体跳“忠字舞”。政治信仰的浓烈程度几达极致——虽然，不排除当时也有人并不真的相信。换言之，何以中国历来多“造神”？当与政治合法性思维特点——信仰理性的张扬与泛化有着深刻的关联。

恩宠政治文化性格顺随着文化的积淀而延传下来，其影响所及，表现在很多方面。譬如关注政绩营造，官场风行“避邪”迷信观念等等。其中影响至为深远的一点是，恩宠政治文化性格化解了人的独立思维与创造性。

如前所述，信仰理性的认识方式是相信和接受，基本排斥质疑和独立判断。在浓烈的政治信仰氛围中养成的恩宠政治文化性格，致使人们着力于权威崇拜、介入体制以获得政治恩宠。在这样的政治文化性格影响下，自汉以降，以相信和接受知识，严守师承，信守“代圣贤立言”为基本特点的“注疏之学”渐次形成。如果说先秦子学的突出特征是争鸣与创新，那么汉唐以来经学的学风平实，注重注解、解释和传承，或有发挥，却很少创新。其所谓发挥，其实也是在整体框架允许范围内的阐释。在注疏之学成为文化传承主流形式的条件下，人们原本应有的独立思维与创造性思维逐渐被弱化、软化，以至被化解。

因而统观传统中国，大凡具有某种独立人格和思辨能力的士人，要么归隐山林，“不求闻达于诸侯”，有所著述，也要“藏之名山，传诸后世”。要么就会名噪一时，惊世骇俗，最终受到体制的严厉制裁。其实，中华民族不乏才智，只是，具有原发性特点并一脉相承的信仰理性思维桎梏了原本即有的创新精神。而独立思维与创新，则是当代中国现代化发展的关键性“驱动力”。

[责任编辑 刘京希]