

封建时代中西君权神化现象的比较研究

孟 广 林

内容提要：中国与西欧的封建时代，都曾盛行过表面类似、实则相异的君权神化现象。西欧“王权神授”学说与中国“君权天授”理论都视帝王为神命的君主，但前者植根于基督教神权政治文化传统，强调宇宙唯一的人格神“上帝”对国王终身的“授职”；后者则基于儒学政治文化传统，宣称君主是神命“天子”。但由于其所谓的“天”只是神灵意志、自然规律与道德理性的融合体，不仅难以赋予君主以浓厚的“神命”光环，而且还包纳着“天命转移”的意蕴。与此相应，西欧国王即位的涂油加冕典礼，具有鲜明的“王权神授”的政治象征意义，成为其取得“神命”身分与地位的合法依据。中国的封禅则是少数帝王以功德告“天”，并无由神“授职”的严格意义。在西欧，王权的充分神化推动了封建君权的形成与发展，但也使之受到神权的制约，避免了剧烈的政治动荡。而在中国，君权神化的不充分，既使君权缺乏神权的约束而易于高度集权，但却未能使君权托庇于神权，由此而常常陷入“大治”与“大乱”交替轮回的政治格局。这些现象，无疑是造成中西封建社会不同发展进程的一个重要原因。

关键词：“王权神授” “君权天授” 涂油加冕典礼 封禅

有关封建时代中西君权神化的异同及其影响，迄今为止尚无人进行比较考察。我国学术界有关中国封建政治史的论著，在涉及中国古代这一重要问题时多流于一般的介绍与评论。近年来有史家开始注重从思想观念的层面深入分析^①，却未论及相关的礼仪制度及其影响。而对西欧封建时代的有关情况，我国学者则甚感陌生而鲜有探讨。实际上，对封建时代中西君权神化之异同进行系统的比较考察，将有助于深化对有关问题的认识。笔者兹就此作一初步尝试，以求教于学界同仁。

一、“王权神授”与“君权天授”

在东、西方许多地区或民族的历史上，君权神授的观念或理论，曾经借助于政治或宗

^① 刘家和先生在从思想层面对商周至秦汉时期这一现象深入考察后发现，“在中国古代王权发展的过程中，天命一直是神化王权的重要手段。以人心解释天命和以五德代谢解释天命曾经体现为神化王权的思想中的两种合于理性的因素。在古代世界其他各国史中，我们很容易发现王权神化的现象，但很不容易发现如此精致的含有理性成分的神化王权思想”。见刘家和《论中国古代王权发展中的神化问题》，载施治生、刘欣茹主编

教强权的渲染与灌输而一度流行于世。封建社会前期的西欧和中国，君权神授的思想尤为浓烈，成为社会占据主导性的政治文化意识形态。当时，西欧盛行的是基督教的“王权神授”的神权政治理想，国王被视为是上帝的“神命国君”（Lord's Anointed），是“承蒙上帝的恩典”（by the grace of God）来进行统治的国王。中国古代的“君权天授”理论，则将皇帝视为代表“天意”来统治国家的“天子”，所谓“天子受命于天，天下受命于天子”乃是神圣的政治谛理。中西君权神授的思想都把神权当作君权的源头，视君主为神命的政治代表，但其内涵和底蕴其实存在着较大的分野。

中西君权神授思想所赖以酝酿的政治文化传统的不同，导致了其对君主“神命”身分与地位界定上的明显差异。中古西欧“王权神授”的理想，直接源于基督教的神权政治文化传统，它是在基督教“神人相分”的宗教哲学基础上萌发的。公元前后产生并逐渐兴起的基督教，是西方有史以来的一个层次最高、影响最大的“一神”教。它不仅包蕴了东方犹太教的教义以及两河流域神话传说的某些营养，而且吸纳了希腊罗马的柏拉图学派与斯多葛学派等唯心主义哲学的思想，形成了完整、严密的“神本”宗教哲学。它从以“上帝”为轴心的宇宙本体论出发，通过对“上帝创世”、“原罪”、“三位一体”等教义的阐发，将“灵魂”与“肉体”、“现世”与“来世”截然分离与对立起来，形成了一种浓厚的“神人相分”的宗教哲学思想。在这一思想中，“上帝”被视为一个法力无边、至尊无上的宇宙唯一的人格神，他不仅创造了世界与人类，而且绝对支配着世界与人类的命运。而自从亚当、夏娃因偷吃禁果被驱出伊甸园后，人类就永远都带有其始祖所“遗传”下来的原罪，人类生存的这个世界也是充满邪恶的、短暂的，在“世界末日”来临时还必须接受上帝的审判。在整个宇宙中，人类处于绝对渺小与被动的地位，没有能力来改变自己的命运，而只能将希望寄托于神的拯救。正是这种“神人相分”的宗教学说，逐渐酝酿出基督教的神权政治文化传统，促激了“王权神授”理想的勃发。早在基督教的原典《圣经》中，这一理想就开始发端。《旧约全书·申命记》的第17章，已载有摩西要求以色列人让耶和华神为其选立国王的告戒。《新约全书·罗马人书》第13章则对信徒宣称，任何权柄皆为神所命定，故应对世俗权威恭敬服从，“纳粮上税”。否则就是违抗神命而要受到惩罚。到了公元4—5世纪时，早期拉丁教父们通过对《圣经》中有关“微言大义”的诠释，开始较多地阐发出基督教的“王权神授”理想。按其解释，人类因其“原罪”而堕落，需要上帝所设的神命权威来加以惩罚与拯救。与教会一样，国家是一个神权统治机构，上帝为了统治人间，专为国王设立了“职位”（Office），并“授权”给国王使其就职。国王有“上帝的影像和映像”，是上帝的代表（Vicar of God），是“承蒙上帝的恩典”来统治的“神命”的君主^①。这一神权政治思想在封建前期的西欧广泛流播，影响深远，到了12世纪，又被索尔滋伯尼的约翰等著名神学家所系统阐发。在其《论政府原理》一书中，约翰声称，君主制度是一种“神命”的合理制度，“国王权力来自上帝，王权是神权的一部

^① R. W. 卡莱尔与 A. J. 卡莱尔：《中世纪西方政治理论史》（Carlyle, R. W. & Carlyle, A. J. A History of Mediaeval Political Theory in the West），伦敦，1903年版，第148—150页。

分”。他进而强调，王权之所以是神权，除了因为王的“职位”系上帝所设外，还在于上帝的授权并非是永久性的分权，而是临时的赐予且常予之监督，不让它与自己完全分离。因此，君主统治表明的是“上帝仅通过一支下属的手来行使这种权力”。既然王权是上帝神权之一部分，国王就拥有至尊与神圣的政治权威，就可为维护国家安全和公共利益而行使神赋予的权力。由此，约翰提出，“王的意志将具有一种决断力量，最恰当的是，在他满意的地方就拥有法律的力量”；人人都须尊崇和服从君权，不得轻视与违抗。因为“谁抵抗统治权力，谁就是抵抗上帝的命定”，就要受到严惩^①。

与西欧相比，中国上古时代虽然没有产生基督教的那种神学思想，但仍然存在着一个“神本”观念与“王权神授”观念弥漫的时代。夏、商两朝，随着国家的形成与君主制的初步确立，在信奉诸多神灵的基础上，“上帝”或“天”支配世界与人类的“神本”意识开始形成，“政由天启”的君权神授观念随之酝酿。其时，“上帝”又被称赞之为“天”，成为有感觉、有情绪、有意识的最高人格神，它赫赫照照，孔武有力，既统率群神，又是人间一切祸福的最高主宰，也被君主视为其统治权力的恩赐者。夏朝的统治者始称“君权天授”，故有“有夏服（受）天命”^②一说。“成汤灭夏”后，商朝的国君自诩为是“替天行道”，故称“有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝不敢不正”^③，后又言“予迓续乃命于天”^④。

不过，夏、商时代的这一套宗教神学思想并没有完整地延续下来。自西周开始，周朝的国君及有识之士从商为周灭这一王朝鼎革中，逐渐意识到了“天命”与“民心”的密切关系，“敬天保民”、“以德配天”的思想开始萌生。“天”作为君临尘世的最高人格神的形象渐趋淡化，“天意”也并非完全是神命的体现，而在相当大的程度上已是“民心”、“民意”的凝聚与升华。所谓“天视自我民视，天听自我民听”^⑤、“民之所欲，天必从之”^⑥，就足以为证。随着社会经济与政治的大变动，周朝国运日渐式微，诸侯国家不断崛起，传统的神秘“天命”观进一步受到冲击。在春秋战国时期“百家争鸣”中，道家将“天”与“自然”等同起来，视之为宇宙的本体，断定“天道”的变化并无神灵支配，而是其自身运行的表现，由此从根本上否定了有意志且具人格的“天”的存在。儒家对“天”有不同的理解。孔子不语“怪力乱神”，而将“天”看作是一种贯穿在四时变化、万物兴衰之现象中的流动不息的理，认定是民众而不是什么“天意”影响到人事与国运。故《左传》云：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”孟子以“天人合一”的理论构架为“天”注入了

① J. 狄根森译：《索尔滋伯尼的约翰的政治家之书》（The Statesman's Book of John of Salisbury, Translated and Edited by Dickinson, J. 此书系将约翰的《论政府原理》一著的主要卷次编译而成），纽约，1927年版，第3—5、9、260—263页。

② 《尚书·召诰》，《十三经注疏》中华书局影印本，1980年版。

③ 《尚书·汤誓》。

④ 《尚书·盘庚上》。

⑤ 《尚书·泰誓中》。

⑥ 《尚书·泰誓上》。

人性与民心的价值源泉，不仅断定“尽心知性”的内心道德修养可以使人“与天地参”，而且更强调“天意”乃是“民心”的体现。

正是在这“百家争鸣”的思想文化的分化聚合中，儒学政治文化传统逐渐酝酿出来。作为这一传统之底蕴的“天人合一”思想，与基督教“神人相分”的学说大有殊异，其中的“天”不再是西方“上帝”那样的宇宙唯一的人格神，而是神灵意志、自然规律与道德理性的融合体；人也不是西方的那种带有“原罪”而与“上帝”对立、被动地要受到上帝惩罚并拯救的人，而是能与“天”和谐相处、能以道德心性与力量参天地而化育万物的人。这一哲学思想将自然与人、“天意”与“民心”融为一体，排除了蒙昧禁欲的宗教信仰与迷狂，形成了一种以完善人的道德心性为立足点，以解释自然变换与社会兴衰为目的的哲学体系。到了秦汉时期，为适应封建君主中央集权制度的需要，新的“天命”观又渐兴起，并与根源于原始宗教而形成的神仙方术观念汇合，形成了以董仲舒为代表的新的“天人合一”的神学理论及其所开启的谶纬神学思想，但其基本的理论框架与思想主旨实际上仍然继承了先秦儒家传统的底蕴。封建时代中国的“君权天授”理论，正是这一思想体系中酝酿出来的。

与西欧基督教“王权神授”的主张一样，中国古代“君权天授”思想的一大目的也是神化君权。早在商、周交替之际，西周统治者就自诩奉“天命”灭商，是受“天命”的天之“元子”。故《诗经·大明》曰：“有命自天，命此文王……笃生武王，保右命尔，夔伐大商”；《诗经·昊天有成命》则曰：“昊天有成命，二后受之”。到了秦、汉时期，随着封建君主中央专制集权的形成，“君权天授”思想渐趋神秘化与理论化。在《春秋繁露》中，西汉儒学大师董仲舒以儒家“天人合一”的哲学为理论基础，充分吸纳周秦以来各种政治学说，将“君权天授”的思想阐扬到了一个空前的高度。为了给君权的神圣与尊严及相关的纲常伦理抹上一道“天命”的光环，他竭力宣称，“唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。君命顺则民有顺命，君命逆则民有逆命。故曰一人有庆，万民赖之”^①；“天以天下予尧舜，尧舜受命于天而王天下”^②；“受命之君，天意之所予也”^③。董仲舒还认为，“受命”之君不仅在人世至尊无上，而且在整个“天人合一”的宇宙—人类社会中处于中枢地位。故他进而指出，“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者天地与人也。而连其中者通其道也，取天地与人之中以为实而参通之，非王者孰能当”^④？既然如此，君权的稳固与否就事关重大，这直接关系到民众命运的吉凶。因此，民众应当尊崇君主，服从君主，“君者民之心也，民者君之体也。心之所好，体必安之；君之所好，民必从之”^⑤。因此，他力倡在国家政治生活中奉行“以民随君，以君随天”、“屈民而伸君，屈君而伸天”的政治原则。在董氏看来，君主是秉承“天命”来统治天下的，具有神圣尊

① 《春秋繁露》卷一一《为人者天》，上海古籍出版社影印本，1990年版。

② 《春秋繁露》卷七《尧舜不擅移汤武不专杀》。

③ 《春秋繁露》卷一〇《深察名号》。

④ 《春秋繁露》卷一一《王道通三》。

⑤ 《春秋繁露》卷一一《为人者天》。

严的身分与权力。能否“受命”是一个君主是否具有合法性的关键，而“受命”之君也须按“天意”来革旧创新，立章建制。故曰“王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继仁，通以己受之于天也”^①。

封建时代中国的“君权天授”思想，就其理论化与系统化之程度而言，并不亚于中古西欧的“王权神授”学说。然而，它却缺乏后者在神化君权方面的思想内涵。从根本上讲，它所植根的“天人合一”的哲学体系，具有中庸调和的品性与模糊混沌的思维方式，其中的“天”不仅是一个具有神圣意志的“神灵”的天，也是一个物质性的且苍黄变换、阴阳交错的天，还是一个包蕴着人间道德理性的天，并不是西方的“上帝”那一类宇宙唯一的最高的人格神。与此相应，“天命”也就是一个由神意、天象物候与民心诸要素相互混融，且具有伸缩性与变通性的“法则”，而不具备西方“上帝”神命那样的强制性与永恒性意义。在这样的哲学土壤上酝酿出来的“君权天授”思想，其“神权政治”的特征也就十分淡薄，不可能真正为君主提供“神命”的宗教光环。尤其值得注意的是，正是基于这种特有的“天命”法则，中国古代哲人在鼓吹“君权天授”时，必然要将“天命”、“民心”与自然现象有机地融汇起来，对王朝的兴衰更替作出“合理”的诠释，由此提出极其富有弹性的“变”与“通”的政治原则，这一原则可以概括为以“君位可革”为论旨的“天命转移”论，即任何“受命于天”的君主如果不尊“天意”而为政苛暴，其尊严崇高的神圣地位就将失去了“天”的确认与庇护，就会有新的“受命于天”的君主来取而代之。正是基于这种理论，周朝取代殷商被说成是“皇天上帝，改厥元子”^②。元子意即首子或长子，后人对之解释说，“言首子者，凡人皆云天之子，天子为之首耳”^③。梁启超则认为：“元子者何？众子之长也。人人共以天为父，而王实长之云尔。元子而常常可以改，则元子与众子之地位原非绝对的。质言之，则人人皆可以为天子也。”^④梁氏将此称之为“人类平等的大精神……后世民本主义之总根芽”。这种从近代“立宪政治”理想演绎出来的观点，很难说是妥贴之论，但梁氏无疑洞察到，由于包纳着“天命转移”的规则，中国古代“君权天授”思想，并未给君主奠定一个终身统治国家的神圣与崇高的地位。孟子“诛暴君”的主张与发端于战国的“五德终始”说，当属这种“天命转移”论的不同反映。而董仲舒在鼓吹“君权天授”的同时，对“天命转移”论同样也作了深刻阐发：“天之生民非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安民者，天子之；其恶足以贼害民者，天夺之。”^⑤在景帝时，朝廷中曾经发生儒士关于汤武诛伐的大辩论。景帝亲自裁决，说“食肉不食马肝，不为不知味”，认为讲“汤武革命”是愚蠢的。董仲舒则坚持孟子的“诛暴君”思想。他断定，作为暴君的夏桀、商纣王之流，已经不再是“天”的代表，丧失了“天子”的身分，该当被诛伐，这也是“天意”之所在。“故夏无道而殷伐之，殷无道而周

① 《春秋繁露》卷七《三代改制质文》。

② 《尚书·召诰》。

③ 孔颖达：《尚书正义·召诰》，《十三经注疏》本。

④ 梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版社1996年版，第36页。

⑤ 《春秋繁露》卷七《尧舜不擅移汤武不专杀》。

伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之，有道伐无道，此天理也。所从来久矣。”^①

中国古代哲人的“天命转移”论，如果用西欧神学家的“王权神授”原则来考量，无疑是违背“神意”的荒唐之论。在他们看来，“上帝”只为国王设立了一个神圣的“职位”，国王就职后就超脱于所有臣民之上，代表“上帝”进行统治。不论君主的举措如何，都是执行“神”的旨意。苛暴的君主是代表“上帝”惩罚人类的罪恶，而仁慈的君主则代表“上帝”拯救民众，他们都是任何人必须无条件服从的“神命”之君，君主绝不会因其苛暴而丧失上帝赐予他们的“职位”。此外，“王位本是神性的，它原本置于天国”，上帝将王位赐给王以后，任何人都不能改变王位的内容和性质，“甚至不能触及到它”。因此，王位也是终身的、不可让渡与不可篡夺的。国王一死，这一“职位”就自动回归到上帝那里，等候新的王位继承人的出现^②。中古西欧国王由此而获得的终身神命君主的合法身分与地位，当然是中国古代君主所难以企及的，因为中国“君权天授”思想中的“天命转移”论断绝了他们获享这一“幸运”的理论依据。

在中古西欧，基督教的“王权神授”理想当然也并非是要赋予国王独断专制的统治权力。基督教的神权政治文化传统本来就包含着教、俗“二元对立”的因素，它在神化王权的同时，也力图将其所包含的“王在神下”的意蕴化作“王在教下”的神圣规范，给王权以十分确定的限制。在基督教“神人相分”的信仰看来，“灵魂”得救高于“肉体”生活，而作为神的另一统治机构的教会，负有上帝赋予的拯救人们“灵魂”的天职。因此，在权力属性上，教会优于国家，教权高于王权，统治俗界的国王，要严格地循守“神法”，在宗教信仰与道德上要听从教会的指导。这一主张实际上是要将王权的运作纳入基督教传统神学伦理政治的轨道，限制王权对教会的侵害与干预，确保教会的独立性与自决权。在《论政府原理》一书中，约翰在论证国王神命权威的同时，对“王在教下”的神权政治原则也作了诸多论证。他对教、俗权的地位作了形象比喻：在整个社会等级制度之中，城乡劳动者是脚，军队和中央行政官吏是手，法官和地方统治者耳、舌、目，王廷会议是心脏，财政官员是肠胃，国王是头，而教士则是灵魂，“头由灵魂刺激和支配”^③。据此约翰断定，“就象人的事务低于神的事务那样，那些在人的法律范围内的上帝的大臣，低于那些在神的法律范围内的上帝的大臣”^④。由是，他既要求臣民服从神命的王权，同时又指出，这种服从应“根据宗教得到遵守为条件”^⑤。为此，他呼吁应倡导“王道”政治，反对“暴君”政治，要求国王循守神学政治伦理，听从教会指导，尊重法律与教会，施行仁德之政，并以法律特别是神法来统治国家，尤其要尊重和保护教会应享有的独立自由。

相比之下，中国古代的儒学政治文化传统，既没有将君权充分地神化，也就不可能提

① 《春秋繁露》卷七《尧舜不擅移汤武不专杀》。

② N. 扎考尔：《中世纪制度导论》(Zacour, N. An Introduction to the Medieval Institution)，伦敦，1978年版，第97页。

③ 《索尔滋伯尼的约翰的政治家之书》，第64—65页。

④ 《索尔滋伯尼的约翰的政治家之书》，第79页。

⑤ 《索尔滋伯尼的约翰的政治家之书》，第370页。

出用神权来限制君权的主张。在当时，“君权天授”当然也包含着“君在天下”的意蕴，但这个属性本来就朦胧的“天”所具有的神灵色彩却十分淡薄，以“天命”来限制王权也就不可能将君权置于一个真正神权的约束之下。因此，中国古代哲人只得基于“民心”与征诸天象物候来强调“天命转移”，用以警示君主的行为。在不少大儒的视野中，既然君主是国家的最高政治权威，君主的思想与举措也就是决定国家运势兴衰的根本之所在。君主除了以其事功来印证“天命”与儒家纲常伦理外，无须受到任何外在政治势力的限制。在《春秋繁露》中，董仲舒也曾对君主的地位做了形象的比喻：“一国之君，其犹一体之心也。隐居深宫，若心之藏于胸；至贵无与敌，若心之神无与双也。其官人上士高清明而下重浊，若身之贵目而贱足也。任群臣无所亲，若四肢各有职也。内有四辅若心之有肝肺脾肾也。外有百官若心之有形体孔隙也。亲圣近贤若神明皆聚于心也。上下相承若肢体相为使。”^①董仲舒将君主与臣属的关系比之于“心”对身体五官以及肢体的关系，与中古西欧的神学家约翰将此比喻为“头”与身体五官以及肢体的关系相类似。不过，约翰还主张作为“头”的君主应当受到作为“灵魂”的教士的支配，而在董氏看来，“君主”本身就是身体的灵魂，是一切支配力量之所在。既然君主的地位与权力是举世无匹的，他也就只能受“天命”的制约。由此，董仲舒进一步将抽象而神秘的“天命”形象化，提出了其著名的“天人感应”论。他宣称，如果君主不行仁政德政，“天”就会发怒，就要以各种灾异现象来警告君主：“灾者天之谴也，异者天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾异以谴告之。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。以此见天意之仁，而不欲害人也。”^②在这里，灾异谴告既是对君主的警示，也是对他的关心与爱护。由于“天谴”是非常规的自然现象，与君主的举措并不一定契合，这样的比附甚为牵强，也就难以真正地限制君权，故董仲舒仍不得不将“民心”与“天命”融合起来以应对因限制不足而难以解决的“暴君”问题，最终只得求助于改朝换代式的“汤武革命”。

从上可见，中西封建时代的君权神授思想虽然具有类似的表象，但其深层次的意涵却颇有殊异。西欧的神学家在理论上借助“上帝”旨意对王权所给予的神化与限制，无疑是相当充分与确定的，而中国的儒家却始终难以用“天命”为君权罩上神权的保护伞，当然也就难以置君权于神权的羁勒之下。正是为了弥补“君权天授”思想在神化君权方面的先天缺失，当时的儒者还常常沿袭某些原始图腾崇拜的残余观念，编造某些传奇或神化故事来渲染皇帝家族或皇帝本人身世的神圣性。而自董仲舒以后，他们更倡行谶纬之风，通过符命、谶语等不伦不类的方略来达到目的。这些做法与中古西欧那种严格意义上的神权政治理念大相悖逆，更不可能真正地为君主的神圣权威提供合法的理论依据。

① 《春秋繁露》卷一七《天地之行》。

② 《春秋繁露》卷八《必仁且知》。

二、涂油加冕与封禅

封建时代中西君权神化现象反映在制度层面上，就是双方都产生了旨在树立或确认神命君主之身分与地位的宗教—政治仪礼制度。基于其特定的意涵，西欧“王权神授”的思想晶化为新王即位的涂油加冕典礼，中国“君权天授”的思想则导出帝王的封禅大典。这两种既有某些类似更有实质区别的礼仪，鲜明地展示了基督教神权政治文化传统与中国儒家政治文化传统的重大分野。

在中古西欧，国王的涂油加冕典礼是王国中一项最重要的宗教—政治礼仪。这一典礼的历史渊源难以稽考，但其端绪在基督教的原典中却隐约可见。在《旧约全书》中，曾载有最早的先知撒母耳让希伯莱人的大卫涂油为王以取代另一国王扫罗的故事，以及另一先知让耶户涂油为王以摧毁亚哈王朝的故事。由此可以推断，在当时的犹太教那里，新王被神秘地涂油大概是耶和華神通过其代表先知将统治权授予新王的象征之一。不过，这一仪式在基督教形成初期并未被保存下来，因为当时的基督教与罗马皇帝存在着严重对立。到了罗马帝国后期，罗马皇帝虽然改宗基督教，但仍未采用何种形式的涂油加冕。其时，基督教徒中流行着一种基本的宗教社团礼仪——涂油礼，凡入教者都须被涂以一种由芳香植物剂与橄榄油调和的圣油，以示脱俗入教。离教成员被再次接纳时，还得重新被施礼涂油。因此，这一涂油礼被史家视为当时教会的“团体象征”^①。中古之初，随着基督教与日耳曼蛮族王权政治联盟的建立和基督教“王权神授”思想的传播，教、俗权通过精心策划，将作为教会团体象征的涂油礼，改造成一种赋予少数人以特殊政治权力和身分的涂油加冕典礼。在教界，它成了教皇和主教的教职就任礼，以显示上帝对其宗教神权的授予；而在俗界，它成了国王即位时独享的重大政治礼仪，以显示君主统治权为上帝所授。国王的涂油加冕典礼大约在7世纪末首先出现在西班牙的西哥特王国，半个世纪后又为法兰克加洛林王朝的君主所采用，并且传到英格兰。到了11世纪，这一典礼已在西欧主要封建国家流行。其时，有关这一典礼的仪式规程书和连祷文纷纷问世，使它的内容和程序逐渐规范化；任何新王即位都必须举行这一典礼，王之统治纪年的计算，也必须从该典礼举行之日算起。有关史籍记载展示了这一典礼的大致情况。

在教堂祈祷大厅的祭坛前面，王位继承人身披王袍出场，由大主教将圣油涂抹在他的头上、脖子上乃至手上。然后又将象征王国统治权的王冠为王戴上，并将权杖、宝剑、徽章诸类物品授予新王。接着，大主教吟颂表示祝愿的连祷文，完毕后向所有参加者宣布已将王的神圣“职位”从上帝那里传递给新王。王随之登上临时设置的御座，教、俗贵族则由王族成员引导步列于王之前，庄严向王宣誓效忠。王紧接着发表加冕誓词，保证要遵循神命，保护教会和臣民，施以良法仁政。之后所有在场者向王三呼“国王万岁”（vivat

^① J. 纳尔逊：《中古初期欧洲的政治与仪礼》（Nelson, J. Politics and Ritual in Early Mediaeval Europe），伦敦，1986

rex), 以表示祝贺和拥护。最后为隆重的弥撒仪式与欢宴, 新王接受圣餐^①。

与西欧相比, 封建时代前期的中国皇帝, 也举行过类似的宗教—政治礼仪, 这就是为了表明其“君权天授”的封禅大礼。封禅起源于何时, 史籍中并无确切记载。春秋时代, 齐、鲁的有术之士热衷于谈论这一典礼。在他们的眼中, 泰山乃五岳之首, 是世界最高的山岳, 它上接于天, 既是阴阳交替之所, 也是人间离“天帝”诸神最近的地方。故登泰山顶上筑土为坛祭天, 敬告上天曰封, 在泰山下的云云、亭亭、梁父、社首、肃然诸山劈土祭祀土地神曰禅。人间君主在建功立业后就应当到泰山去“封禅”。最早记载此礼的要算《管子》, 其中的《封禅》篇早已失传, 只有司马迁的《史记·封禅书》载有其中一些片段。具有确切记载的封禅始于秦始皇, 《史记·封禅书》只载有他在山颠刻石颂其德明其得封一事。到汉武帝封禅时, 开始在泰山上筑封坛, 其中置敬告“天帝”的“玉牒书”, 并在泰山及诸山下修祠设堂, 天子逐一祭祀之, 此后封禅大典就逐渐完备起来。各朝封禅的内容与程序不尽一致, 而有关典籍的记载或语焉不详, 或相互抵牾, 难以简洁而准确将封禅大典的场景勾勒成统一的典礼模式。不过, 依据有关唐朝玄宗开元十三年封禅的记载, 这一过程的梗概如下。

事先, 皇帝诏令有关的官员议定有关礼仪, 并在泰山上立圆坛为祭坛, 制作刻有牒文的玉牒与盛牒的金匱以及系有金绳的玉册、玉匱、石检等物, 其尺寸皆有考究。在圆坛之东南方设燎台。山下也相应建有圆坛、燎台, 并建皇帝的临时行宫。封禅前三日, 参加典礼的王公大臣、文武官员及朝贺者要前往山下驻扎。前二日, 宫廷的礼官、乐官则要详细布置重要参加人员的位置、乐舞演奏、牲口诸什物的献祭等事宜。一切准备就绪后, 皇帝率重要人员与礼官、乐官登山。接着, 就是极其烦琐的“荐玉币”、“山下封祀坛”、“进熟”、“燔燎”。此后进入所谓的“封玉册”阶段, 皇帝由太常卿导引, 从南陞升祭坛北向而立, 由太尉步至“昊天上帝神座”前跪取玉册案进, 皇帝受册并以金绳金泥缠封之; 侍中则取“受命宝”在皇帝面前跪进, 皇帝“取宝以印玉匱”, 由众臣将其置于坛上的用方石垒成的石窟中封好。然后, 皇帝在燎台就位, 点火后, 群臣齐呼万岁。此后, 皇帝率人马下山禅社首。事毕, 皇帝在朝觐之帐接受群臣与诸来宾的朝拜, 其间众人要三呼万岁, 祝皇帝万寿无疆^②。

古代中国是一盛行礼教的泱泱大国, 能够为各种礼仪的实施提供雄厚的人力与物力。因此, 封建帝王的封禅大典十分隆重。封禅在远古发端时, 大概是相当简朴的, 故司马迁说“三代”的君主封禅, “江淮间一茅三脊为神籍”, “四牛犀象之属不用”。但自汉代始, 封禅典礼日渐宏大与奢华。这既为唐玄宗的封禅中得以证明, 更可从宋真宗的封禅中得窥一斑。大中祥符元年十月, 宋真宗行封禅大典, 事先“遣官告天地、宗庙、社稷、太一宫

① J. 纳尔逊:《中古初期欧洲的政治与仪礼》, 第335页; W·乌尔曼恩:《中世纪政治思想》, (Ullmann, W. Medieval Political Thought), 纽约, 1975年版, 第90页; J. 坎伦与 R. A. 格雷菲斯:《牛津插图英国王权史》(Cannon, J. & Griffiths, R. A. The Oxford Illustrated History of British Monarchy), 牛津, 1988年版, 第117页。

② 《旧唐书·礼仪志三》、《旧唐书·玄宗本纪上》, 中华书局点校本, 1975年版。《文献通考》卷八四《郊社考一七·封禅》, 浙江古籍出版社影印本, 1988年版。

及在京祠庙、岳渎”，并命殿臣详定仪注，任命“封禅经度制置使”一官。然后令有关官员准备大量的兵马粮草其他所需物品，修建行宫。又在泰山与社首下，修建一些在建筑式样、空间尺度乃至颜色上都有讲究的封台、祀坛，并制作小巧精致的玉牒、玉匱与玉册、金绳等物。此外，封台、祀坛还设有鼓乐队列。根据诏令由各部门人员组成的皇帝的仪仗队人数众多，其中太常寺 352 人，兵部 566 人，殿中省 91 人，太仆寺 299 人，六军诸卫 468 人，左右金吾仗各 176 人，司天监 37 人。而在封禅过程中，皇帝在大量随员的簇拥下登山时，“以回马岭至天门路峻绝，人给横板二，长三尺许，系彩两端，施于背，膺选从卒，推引而上。卫士皆给钉鞵，供奉马止于中路。自山趾盘道至太平顶，凡两步一人，彩繡相间，树当道者不伐，止縶以繒。帝每经狭险，必降辇徒步。”从皇帝出京师领大队人马浩浩荡荡赴泰山，到封禅完毕返回，沿途地方官员与社会贤达更是竭诚迎送与供奉，前后共花费 47 天时间。^①

中国封建帝王的封禅大典，其规模之庞大，场景之壮观，礼仪之烦琐，耗费之奢靡，是小国寡民、财力有限的中古西欧国王所难以望其项背的。然而，由于政治文化传统的差异，封禅却始终难以彰显西方国王之涂油加冕典礼的那种“君权神授”的政治象征意义。

从表象上看，封禅与西欧国王的涂油加冕典礼一样，其主旨都是为了神化君权，但细加辨析则不难发现，封禅与涂油加冕的政治意涵差异颇大。在中古西欧，国王的涂油加冕典礼被看作是基督教的一项重大圣礼。按照当时教会主张的而又被国人所普遍认同的神权政治理念，在这一圣礼中，新王被涂以“圣油”意味着他分享了上帝“圣灵”的神性，由俗人转化成为具有教士品格的“新人”，拥有了与上帝沟通交流的超自然的神秘力量。加冕则表示新王接受了上帝为国王专设的“职位”，获得对国家统治的“神授”权力^②。而在封禅中，“荐玉币”、“山下封祀坛”、“进熟”、“燔燎”、“封玉册”等烦琐程序虽然确有某种程度神化君权的宗教色彩，但却缺少涂油加冕典礼所深寓的那种神权政治的意蕴。封禅之本义，按《白虎通·封禅》的说法，即“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受受之日，改制应天，天下太平，功成封禅，以告太平也”。《续汉书·祭祀志上》刘昭注引袁宏曰：教化、农桑诸事都须禀告“昊天”，而王朝的更替更要如此。“是故王者初基，则有封禅之事，盖以其成功告于神明者也。崇其坛场，则谓之封；明起代兴，则谓之禅。”而杜佑则更明确地指出，“古之帝王之兴，每易姓而起以致太平，必封乎泰山，所以告成功也……封讫而禅梁甫亦以告太平也”^③。显然，封禅的政治基调，乃是皇帝在顺应“天命”创建新朝或治世成功后对“天”的敬告，并无由“天神”授职予权的意义。整个封禅的过程只是用来证明帝王的“天之元子”的身分与地位及其对“天意”的崇拜与顺应，并不意味君主据此而获得了神授权力。由于自认为在封禅之前就已经是神命“天子”，

① 《宋史·礼志五七·封禅》，中华书局点校本 1985 年版。

② F. 科恩，《中世纪的王权与法律》(Kern, F. Kingship and Law in the Middle Ages)，牛津，1939 年版，第 36—37 页；乌尔曼恩《中世纪政治思想》，第 90 页。

③ 《通典》，卷五四《封禅》，中华书局影印本 1988 年版。

举行封禅的帝王并不十分在意这一典礼中的一些意味神圣的规范。例如，在封禅中，皇帝敬告上天的文书“玉牒”，旨在表明君主是“天”神与民众之间的唯一沟通者，也反映了君主秉承“天命”的神圣资格，故这一上告神灵的文件必须秘不外宣，在秘密撰写后要以金绳石泥包好，并以玉玺封之，藏于玉册之中。但唐玄宗偏偏不愿将此文书神秘化。开元十三年秋，玄宗封禅泰山，与礼官学士贺知章对讲有关仪注时间：“玉牒之文，前代帝王，何故秘之？”知章答曰：“玉牒本是通于神明之意。前代帝王，所求各异。或祷年算，或思神仙，其事微秘，是故莫知之。”玄宗曰：“朕今此行，皆为苍生祈福，更无秘请。宜将玉牒出示百僚，使知朕意。”该玉牒辞曰：“有唐祠天子臣某，敢昭告于昊天上帝。天启李氏，运兴土德。高祖、太宗，受命立极。高宗升中，六合殷盛。中宗绍复，继体不定。上帝眷佑，锡臣忠武。底绥内难，推戴圣父。恭承大宝，十有三年。敬若天意，四海宴然。封祀岱岳，谢成于天。子孙百禄，苍生受福。”^①从其玉牒所陈之词看，唐玄宗的封禅，与其说是“为苍生祈福”，毋宁说是通过此举来宣扬其秉承“天意”所创建的“功德”，树立其行“天道”的政治形象，以确保唐王朝的长治久安。而这样的旨意其实正与封禅的本义相契合。

由于缺乏由神对君主授职予权的意义，封禅很难发展成为一种制度化的政治礼仪。除了秦始皇、汉武帝、光武帝、唐玄宗、宋真宗等少数人外，大多数帝王都没有举行过封禅。这种情况，按古人的解释，是因为只有那些建有显赫文治武功而感应上天并且天为之下降符瑞以示嘉奖的伟大帝王，才有通过封禅禀告上天的资格。据《史记·封禅书》记载，齐桓公既霸，会诸侯于葵丘，欲行封禅之礼。管仲劝阻道：古代的帝王，从无怀氏到周成王，“皆受命然后得封禅”。这些帝王在位时，皆见到各种不召而至的祥瑞才行封禅。“今凤皇麒麟不来，嘉谷不生，而蓬蒿藜莠茂，鸱枭数至，而欲封禅，毋乃不可乎？”袁宏说：“封禅者，王者开务之大礼节也。德不周洽，不得辄议斯事；功不弘济，不得仿彿斯礼”^②。古人都把事功和德行视为帝王封禅的必备条件，但绝大多数帝王未举行此礼，表面上是因为有各种现象的干扰，但实际上与封禅对他们并无重大的政治意义有关。这也就是封禅没有成为封建王朝之礼仪定制的根本原因。

正是由于没有制度化，有关封禅的资料多有缺失。《史记·封禅书》说封禅一事“厥旷远者千有余载，近者数百载，故其仪阙然湮灭，其祥不可得而记闻云”。马端临更认为，文中子所说的封禅始于秦汉较妥当，而《史记》引用管仲答齐桓公之语以为古封禅七十二家、自无怀氏至三代俱有之一说，“盖出于齐鲁陋儒之说，诗、书所不载，非是实也，当以文中子之言为正”^③。也正是由于没有制度化，固定的封禅礼仪程序远未形成，帝王要举行时只得临时查找古籍记载来作设计，各行其是。秦始皇即位后，为封禅而问于齐鲁的七十位儒生博士，其中有人告诉他，“古者，封禅为蒲车，恶伤山之土石草木；扫地而祭，

① 《旧唐书·礼仪志三》。

② 《续汉书·祭祀志上》。

③ 《文献通考》卷八四《郊社考》。

席且言其易遵也”。始皇认为此说荒谬难用，由此而退儒生，开辟车道上泰山封禅，“其礼颇采太祝之雍祀上帝所用，而封藏皆称之，世不得而记也”。汉武帝伐南越后，与公卿诸生议封禅事，因“封禅用希旷绝，莫知其仪礼”，群儒只得从《尚书》、《周官》、《王制》中寻找出“望祀射牛事”作为礼仪依据，帝听信方士的建议，让人制作出“封禅器”展示，群儒又认为“不与古同”，有人还攻击有关的公卿，甚至欲自搞一套，结果均遭到罢免^①。封禅未成定制而不易实施，且要讲究规模而耗费颇大，帝王们也就更有理由不将它作为非行不可的大典。东汉光武帝刘秀统治后期，群臣上表要求他封禅，却被下诏书斥之云：“即位三十年，百姓怨气满腹，吾谁欺，欺天乎？曾谓泰山不如林放，何事汗七十二代之编录！”从此群臣不敢复言。只是在两年后，刘秀夜读时，看到《河图会昌符》有曰：“赤刘之九，会命岱宗。不慎克用，何益于承。诚善用之，奸为不萌。”遂召臣下议封禅事，行此典礼^②。魏明帝时，中护君蒋济请求封禅，明帝表面拒绝，却又让高堂隆草拟封禅仪，但终因高堂隆逝世而未能成行。隋开皇十四年，群臣请封禅，文帝曰：“此事体大，朕何德以堪之？但当东狩因拜泰山。”^③唐太宗贞观六年，天下太平，社会富足。群臣固请封禅。太宗曰：“议者以封禅为大典。如朕本心，但使天下太平，家给人足，虽缺封禅之礼，亦可比德尧、舜；若百姓不足，夷狄内侵，纵修封禅之礼，亦何异桀、纣？昔秦始皇自谓德洽天心，自称皇帝，登封岱宗，奢侈自矜。汉文帝竟不登封，而躬行俭约，刑措不用。今皆称始皇为暴虐之主，汉文有德之君。以此而言，无假封禅。礼云：‘至敬不坛。’扫地而祭，足表至诚，何必远登高山，封数尺之土也。”后太宗虽曾萌发了封禅之意，并数次要礼官查询汉朝的有关仪注，并派人寻访古之封禅遗址，任命封禅使负责有关事宜，但却因黄、淮水灾与天上彗星显现，以为不祥，乃罢此事^④。宋太宗即位八年后，“泰山父老千余人诣阙，请东封。帝谦让未遑，厚赐以遣之”。次年，文武百官、僧道、耆老又三次上表奏请，太宗乃允。但不久因宫殿火灾而诏停封禅^⑤。

反观中古西欧，由于举行涂油加冕典礼是任何新王都必须具备的根本的合法依据，这一重大典礼也就日趋制度化，有关的仪式规程也逐渐形成。西欧第一部有关此典礼的仪式规程书，大约在公元960—973年间由英国的坎特伯雷大主教顿斯坦编撰而成的，它详细地记载了这一典礼的具体程序，包括为王涂油与佩冠、授予王以权杖、在场者的欢呼与誓忠、王发表加冕誓词等，并附有为国王吟颂的宗教祈祷词^⑥。也正是出于这个缘故，西欧的国王将涂油加冕典礼视为一项不可缺失的神圣大典，绝对不会像中国的许多皇帝对待封禅那样等闲视之，漠然对之。公元1066年，诺曼底公爵威廉率军渡海征服不列颠。当激

① 《史记·封禅书》，中华书局点校本1982年版。

② 《续汉书·祭祀志上》。

③ 《通典》卷五四《封禅》。

④ 《旧唐书·礼仪志三》。

⑤ 《文献通考》卷八四《郊社考》。

⑥ B·莱昂：《中世纪英国政治与法律史》(Lyon, B. A Constitutional and Legal History of Medieval England), 纽约, 1980年版, 第40页。

烈的征服战争尚在进行之际，戎马倥偬的威廉为了取得神命君主的身分与地位，迫不及待地是在是年的圣诞节让牛津大主教在伦敦的西敏寺为其举行了涂油加冕典礼，由此而成为英王威廉一世。公元1100年，享有主持涂油加冕典礼特权的坎特伯雷大主教安瑟伦不在国内，部分贵族的武装反叛仍在进行。面对如此紧急的形势，作为英国王位继承人的亨利一世仍然将涂油加冕作为头等大事来抓，设法让伦敦与温彻斯特主教为其举行了此典礼。这是因为在当时的西欧，封建国王在没有举行涂油加冕典礼前，他只是一个王位继承人，还不能被称之为国王。只有通过这一典礼，他才能确立其神命君主的合法地位，其统治纪年才有了一个社会公认的起点。

由于在确立君主身分与地位上并无特殊意义，封禅不仅未受到许多帝王的重视，而且也时常遭到朝廷大臣的反对。梁武帝天监中，有臣属请封会稽禅国山，帝命诸儒草拟有关礼仪，著作郎许懋认为有关封禅的礼仪乃是“纬书之曲说”，不足为信。他指出，“若圣主不须封禅，若凡主不应封禅。秦始皇曾封泰山，孙皓曾封国山，皆由王好名于上，臣阿旨于下，非盛德之事，不可为法也”。梁武帝听后嘉许，乃罢此事^①。对此，后人赞曰：“封禅之事，汉唐之君往往行之，曾无一人建议明白如许懋者。贤哉懋乎！其学可为正也！汉唐以来，纬书行而经学弛……遂使有天下者于无事时肆其侈心，千乘万骑，巡狩侈费；登山琢石，夸大功德。或有秘祝以祈不死，取笑当代，贻讥后来。彼梁武帝之资未必如汉光武帝之英也，一闻懋言遂遏欲行之意。推广其意以答请者，则贤于光武远也！”^②贞观六年，群臣奏表请唐太宗封禅，秘书监魏征更是力排众议，坚决反对。他力谏道，“隋末大乱，黎民遇陛下，始有生望。养之则至仁，劳之则未可。升中之礼，须备千乘万骑，供帐之费，动役数州。户口萧条，何以能给？”^③据载，太宗曾反问魏征曰：“朕欲卿极言之，岂功不高耶？德不厚耶？诸夏未治安耶？远夷不慕义耶？嘉瑞不至耶？年谷不登耶？何为而不可？”魏征对曰：“陛下功则高矣，而民未怀惠；德虽厚矣，而泽未滂流；诸夏虽安，未足以供事；远夷慕义，无以供其求；符瑞虽臻，^罽罗犹密；积岁丰稔，仓廩尚虚，此臣所以窃谓未可。臣未能远譬，且借喻于人。今有人十年长患瘵，治且愈，此人应皮骨仅存，便欲使负米一石，日行百里，必不可得。隋氏之乱，非止十年，陛下为之良医，疾苦虽已久安，未甚充实，告成天地，臣窃有疑。且陛下东封，万国咸萃，要荒之外，莫不奔走。今伊、洛以东，暨乎海岱，灌莽巨泽，苍茫千里，人烟断绝，鸡犬不闻，道路萧条，进退艰阻，岂可引彼夷狄，示以虚弱，竭财以赏，未厌远人之望；重加给复，不偿百姓之劳。或遇水旱之灾，风雨之变，庸夫横议，悔不可追。岂独臣之恳诚，亦有舆人之诵。”^④这些朝廷大臣之所以反对封禅，是因为他们认识到，封禅固然有敬告上天，求神庇护之旨意，但帝王实际上常常借此炫耀其文武功，有的进而以此去寻求长生不死、福祉绵延的成

① 《文献通考》卷八四《郊社考》。

② 《文献通考》卷八四《郊社考》。

③ 《旧唐书·礼仪志三》。

④ 《旧唐书·魏征列传》。《文献通考》中也有此记载，但略有差异，见《文献通考》卷八四《郊社考》。

仙之道，由此而倾天下之人力物力，劳民伤财，理所不容。而在王朝鼎革之后，民众尚处休养生息之机，要行封禅更属荒谬之举。

史实表明，与中古西欧的那种旨在展示上帝对神命君主“授职”予权的涂油加冕典礼不同，中国封建王朝的封禅虽然也有某种神化君权的含义，但其基调是君主以功德告“天”，这与君主身分与地位的确立干系不大，当然也就不会受到统治集团的一致认同与普遍重视。尽管少数“有为”之君不惜倾国力大行封禅，但他们从中获得的至多也只是对其“天子”资格的一次模糊的印证，而不可能是西欧封建国王头上所笼罩的那种浓厚的“神命”光环。

三、君权神化与封建君主政治

中西君权神化现象的差异，对君主的权威地位与权力运作、臣属与民众的政治心态与政治行为等等，都产生重要的影响，由此从一个侧面揭示了中西封建君主政治的不同历史特征。

从根本上讲，封建君权是封建主阶级意志的集中体现，是封建国家最高统治权力的象征，封建君主政治始终都是围绕着君权这一政治权力轴心而展开的。不过，由于社会背景的不同，中西封建君权在发展路径、运作方式与社会影响等方面都颇有殊异。在日耳曼蛮族部落原始民主传统与军事封土制的基础上成长起来的西欧封建君权，大多经历了一个从弱到强、平稳发展与演进的过程，但君权的实施却受到诸多因素的限制，呈现出“有限君权”的特征。而奠立于宗法血缘关系网络与封建地主土地所有制基础上的中国的封建君权，大体保持着不断过度集权的趋向，显示出“专制君权”的特征，君主个人的独断意志得以极致发挥，但日益强化的君权却每每经受剧烈的政治动荡。这一明显的差异，从政治文化传统的角度看，与不同的君权神化现象存在着必然联系。

基督教神权政治文化传统对西欧封建王权的确立、发展及其演进趋势，具有不可低估的重要意义。

中古之初，基督教的“王权神授”理想及其国王的涂油加冕典礼，有力地突破了日耳曼原始军事民主制传统残余对国王的束缚，推动了日耳曼蛮族的“异教”王权向基督教封建王权的历史性转变。在没有完全接受基督教之前，日耳曼蛮族国王的统治地位并不稳固。从某种意义上讲，他们还只是部落的酋长或军事首领，尚无一国之君的权威和尊严。其时，“国王”（king）一词之本意是家族（kin）或部落之子，“王（rex）只是一个户主（household-lord）的古书的大写”^①。随着王位世袭和王权的加强，蛮族国王渐将富有战争英雄色彩的日耳曼部落战神“瓦丹”或“蒂勿”等视为他们的先祖，以之作为其权力神圣的依据。这些国王的即位仪式也相当原始，届时新王被引向一个小山岗或一个大土堆，由

^① F. 巴洛：《诺曼征服及其他》（Barlow, F. *The Norman Conquest and Beyond*），伦敦，1983年版，第1页；纳尔逊：《中古初期欧洲的政治与礼仪》，第264页。

原部落的长老授予他头盔或某种武器，到场的亲兵和贵族接着向王大声欢呼以示认可。显然，将王族血统溯源至原始部落战神那里，远不能赋予国王统一的神圣政治权威，而带有部落成员大会遗风的简陋的即位仪式，更不能树立国王受庇于神的尊严形象。因此，国王的权力多受到贵族“贤人会议”的制约，甚至常常被废黜和杀害。随着蛮族王权对基督教的皈依与教、俗权政治联盟格局的形成，教会“王权神授”的神权政治理想广泛传播，国王的涂油加冕典礼也就出现并不断完善。在基督教浓厚的神学氛围中，涂油加冕典礼将“王权神授”的理想化为生动而形象的礼仪场景，赋予了国王神命君主的身分与地位。蛮族的国王不再是日耳曼原始异教部落神的后裔，也不再被看着是部落的首长或军事领袖，而是上帝“授职”的君主。从此，国王开始突破部落原始旧制的束缚，以神化其权威为契机来强化权力，逐渐树立一国神命之君的地位。对此，有史家认为，“基督教王权的兴起，无疑是中古初期西欧王权所经历的最深刻和最重大的变革”^①。

君权神化对西欧封建王权的巩固与发展也发挥了重要作用。随着土地分封的普遍推行，新兴的封建王权开始受到封君封臣某些权利义务关系的限制。作为最高封君的国王，被其分封的贵族视为宗主。按照封建习惯，封君对封臣的各种贡金的收缴、军役的征调等都不超过一定数量与时间的范围。一些大封臣在其领地中还享有不同程度的司法审判权与行政统治权。在不少地区，甚至出现“我的附庸的附庸不是我的附庸”的约定，君主对其封臣的封臣不能实施权力。一些势力雄厚的封建大贵族正是利用这样的封建习惯来扼制王权，阻碍王权的发展。大约从11世纪始，英、法等国的国王在政治集权的过程中，充分利用其作为神命的一国之君的身分和地位，借托“神意”不断超越封建宗主权的狭小权限，打破封建等级制中居间权力的障碍，推动封建王权向完整意义的国家君权发展。

而在中国古代，在“天命”外衣下的封建君主专制不仅具有“早熟”的特征，而且更有不断高度集权的态势。尽管如此，由于“君权天授”理论及封禅等典礼对君权的神化远不充分，皇帝虽然号称神圣的“天子”，并借助“天意”推行各种集权政策，但皇帝所蒙上的“神命”光环其实并不浓厚，其权威也就缺少神权政治的牢固屏障，剧烈的政治动荡势不可免。如前所指，“君权天授”理论本身并不确认一个皇帝终身在职和一个王朝的永世长存，而且包纳着“天”可改其“元子”的深层意涵。与之相应的封禅不仅没有严格的由神授职的政治象征意义，而且也因此而未能制度化。这样一来，皇帝作为神命君主的身分与地位也就必然要受到种种怀疑与挑战，其君权乃至其身家性命常常遭到种种严重威胁，不时成为某种政治势力在“天命转移”外衣下进行僭越或反叛的牺牲品。因此，尽管中国古代王位嫡长子继承制与世袭制早已确立，君主专制制度也比较集中与严密，但统治集团内部争夺君位的斗争却连绵不断，异常激烈。任何一位王公诸侯，只要有争夺帝位的实力并欲登上“天子”之位，就可以寻找种种理由兴兵犯上；任何一个强大的政治集团，只要为了达到其特定的政治目的，就可以用刀剑、乃至一杯毒酒和一根绳子毫不留情地行“弑君”之举。西汉末期的政局变动，东汉末期的权力纷争，西晋的“八王之乱”，南北朝

^① 坎伦等，《牛津插图英国王权史》，第19页。
(C)1994-2022 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

时期和五代十国时期封建王朝的频繁更替乃至建宋的“陈桥兵变”，无数在“天意”的名义下演绎的“汤武革命”或“禅让”即可证明。每当社会大动荡来临，君主的“神命”护身符竟然成为一张众所鄙夷的废纸。“新”朝的皇帝王莽在农民起义浪潮席卷而来时，听臣下之“告天以求救”的建议，曾率文武百官至南郊向天诉说曰：“皇天既命授臣莽，何不殄灭众贼？”^①但最终仍被杀于渐台。

反观中古西欧，“先天不足”封建君主在政治集权方面要比中国的帝王困难得多，始终没有构建起中国古代那样完备的财政制度、官僚制度与强大的常备军，封建政治分裂割据的局面也就时有显现。而且，由于王位嫡长子继承制尚未牢固建立，国王的诸子、诸女乃至侄子、外甥、外孙等等，都可以血缘亲属关系要求继承王位，封建统治集团中的权力斗争更不可避免。然而，由于基督教的神权政治文化传统赋予了国王神命之君的确身及其终身任职的规定性，王权却获得了神权的有力庇护。因此，无论封建贵族的反叛与王位之争乃至封建内战的形势多么险恶，都难以动摇国王作为神命君主的政治身分与合法地位。只要王位继承人争取到教会的支持，就能获得主动权；而一旦他举行涂油加冕典礼成为国王，其“神授”的王位就不可能被篡夺。在“神命”的宗教光环下，国王的身家性命更有了牢固保障，“弑君”现象极其鲜见。即便在封建割据严重、王权长期处于孱弱状态的德意志也是如此！在此情况下，即便是那些为权力欲所驱使的某些王族或大贵族，至多是以“上帝”的名义抨击和反叛国王，但却不敢冒天下之大不韪行“弑君”之举。例如，在英国1135—1154年的封建内战中，以亨利一世之女马蒂尔达为首的“安茹派”为夺取王位而战。他们在1141年的林肯战役中俘虏了斯提芬王之后，竭力鼓吹这是“上帝审判的结果”，但却始终不敢让马蒂尔达称王，而只是建议选她为“英格兰和若曼底的夫人”^②。此外，“安茹派”首领格罗彻斯特伯爵罗伯特等人在囚禁国王时不但不敢贸然加害于王，而且一直怀有冒犯神灵的罪感。因为按照当时通行的“王权神授”的原则，只要斯提芬王还活着，涂油加冕典礼赋予他的权力仍然有效，任何人都无权去攫夺神授予他的权力；而杀害神命国王乃是冒犯上帝的罪恶，无人敢也无人想到要“大逆不道”。正因为如此，在10至14世纪这一典型“封建时代”，西欧大多数国家王位的传递始终处于比较平稳的状态，而封建王朝的交替，几乎都缘于国王死而无嗣所致。这与笼罩在血雨腥风之下的汉魏至隋唐时期帝位交替与王朝鼎革相比，实在是大相径庭。

不同程度的君权神化现象，对中西封建时代臣民的政治心态与政治行为也深有影响。在西欧，各阶层普遍崇拜神命的国君，将其视为上帝在世界的代表，迷信其“神授”权威的神圣至尊与不可剥夺。在英国1135—1154年的封建内战中，尽管斯提芬王曾一度被反叛的“安茹派”贵族所俘，王权的政治统治也曾一度瘫痪，但国王在民众心目中的崇高形象并未因此消解。当时流行着的一首诗歌就引用了民间熟悉的一句俚语：“狂暴的大海波

^① 《汉书·王莽传上》，中华书局点校本1990年版。

^② H. A. 克伦勒：《1135年至1154年的斯蒂芬时代》（Cronne, H. A. The Reign of Stephen 1135—1154），伦敦，1970年版，第15页。

涛汹涌，却不能冲刷掉一个涂油国王头上的芳香”^①。在当时的英国和法国，民间还普遍盛行着这样的说法：神命的国王与基督教的圣徒一样，都从“圣灵”那里获得了一种“妙手回春”的神奇力量，可以治好淋巴结核、腹痛、白内障等不少疑难病症，这些疾病还一度被称之为“国王病”，意即只有国王才能将其根治。甚至连宫廷大臣也总是虔诚地认为，“国王是一个圣者与上帝的基督，他所受的涂油礼并非徒然。如果谁没有意识到他或怀疑他的权力，股股沟瘟疫和淋巴结核病的消除便确可对此作证”^②。英王亨利一世、亨利二世甚至也被其大臣官员们看作是神医，而法国国王路易九世在巡视南方的普罗温斯地区时，沿途有许多民众都纷纷赶来争相触摸他的衣裳，据说这样可以消除病魔和灾祸，求得平安和幸福。正因为如此，中古西欧的不少农民起义，如英国的瓦特·泰勒起义与法国的“扎克雷”起义，都把斗争矛头主要指向封建贵族而不是王权，都没有将改朝换代看作是其反抗的终极目标。相反，他们却笃信神命的国王是正义和善良的化身，要求国王按“上帝”的旨意铲除人间的不平等，实现普遍的公正。

较之封建的西欧，中国古代的各阶层对作为“天子”的帝王，同样也深怀一种神秘的敬畏感去崇拜，把皇帝视为国之“神器”或“天下”的神圣主宰者，将君权、王道乃至君主个人的德行与国运之兴衰、社会之治乱紧密联系起来。且也都渴求君主能“君临四海”，“替天行道”，实施仁政德政，惩奸除恶，确保天下太平，社稷久安。然而，在人们的心目中，“天子”固然是“受命于天”的君主，但能行“天道”则是君主能否终身执掌国家权柄的前提。如果君主不循天道，不尊天命，那他就不是合法不称职的君主，而是失去了“天”之眷顾与庇护的暴君昏君，就应当被推翻，也能够被推翻，让能行天道的“贤君”、“明君”取而代之。正因为如此，中国的封建君主不仅时常面临着各种政治集团在“天意”标签下的有力挑战，而且也要不断经受各种社会政治舆论的批判，甚至遭到彻底否定，东晋时期鲍敬言之《无君论》的问世即是典型一例。

在中国古代社会底层屡仆屡起的农民大起义风潮中，“天命转移”的政治理念旗帜在潮头中也隐约可见。起义军领袖常常以受“天命”自居，以“替天行道”相召唤，为改朝换代、建立自己的政权而斗争。刘邦曾声称，“吾以布衣提三尺剑取天下，此非天命乎！”^③ 东汉黄巾起义军则提出的“苍天已死，黄天当立；岁在甲子，天下大吉”的口号。唐末黄巢在长安建立大齐政权即皇帝位，加尊号为“承天应运启圣睿文宣武皇帝”，说是“殆天意欤”^④！这些都足以表明，农民起义领袖并不相信“受命于天”的君主就取得了终身统治的合法地位，他们在推翻违背“天道”的昏暴帝王后，也可以成为“受命于天”的君主。

与西欧一样，中国的起义农民也希望有一位好君主作为“救星”高高地位居于他们的

① H. A. 克伦勒：《1135年至1154年的斯蒂芬时代》，第15页。

② 小杜泰利斯：《法国和英国的封建王权》(Petit-Du taillis, Ch. The Feudal Monarchy in France and England)，伦敦，1936年版，第115页。

③ 《史记·高祖本纪》。

④ 《新唐书·黄巢列传》，中华书局点校本1975年版。

头上,保护他们的利益,赐予他们雨露和阳光。从这个意义上讲,中国与西欧的农民都是“皇权主义”者,但这两种“皇权主义”的观念却有着一个关键的区别:前者在对君主的苛政暴政深感绝望后,就起来斗争要求“天子”易人,改朝换代;后者在反抗的过程中虽然也常常借用“上帝”的名义,却始终希望神命的国君主持公道,清除奸邪,建立一个好的国王政府,而从来都没有提出改朝换代的要求。因为中古西欧的农民一般都笃信,神命的国王不应当也不可能被推翻。可以说,封建君权的充分神化,正是西欧农民起义领袖从未成功地改朝换代、建立君主制政权的一个重要原因,中国古代的情况却正好相反。

由于缺乏神权政治的庇护,中国皇帝的“神命”权威乃至身家性命时常面临严重的威胁,但这并不意味着他们的统治权受到有力限制而孱弱无力。相反,既然“天命”不具有鲜明而严格的神法意义,它对皇权的神化与支撑是有限的,它对皇权的限制也同样是有限的。在无强大神权约束的情况下,皇帝个人的意志也就有了可以随意发泄和泛滥的广阔空间。另一方面,对一个并无多少宗教意识和宗教心理的中国皇帝来说,“天”既然不是一个能惩罚人类罪过、并能将人们从现世苦难中拯救出来并引渡到彼岸天国的尊威无比的最高人格神,“天道”既然只是一种并无浓厚“神意”的抽象而富有弹性的自然—社会法则,“天”实际上也是不可畏惧,“天道”更是可以任意诠释的。因此,中国的皇帝一旦宣称“受命于天”而获得君位且掌握了实权后,就必然会立即将其意志化作天理,视为法律,迅速走向高度的个人专制独裁。

中古西欧的情况则大有所别。基督教神权政治文化传统在神化与巩固封建王权的同时,也力图将它置于教会神权的限制之下。基于“神人相分”思想中教、俗权的二元统一与对立的固有内涵,教会神学家在鼓吹“王权神授”的同时,也常常从“灵魂”高于肉体、现世从属于“来世”的宗教信条出发,要求俗权听从教会的指导。因此,在教会“王权神授”的理想中,也包纳着“王在神下”的深层意蕴。既然国王的职位由上帝所赐,国王就成了上帝的臣仆,王权就应处于神权之下。而在国王的涂油加冕典礼中,大主教所扮演的王之职位传递者的角色,则客观上为这一深层意蕴作了“王在教下”的形象诠释。故有人指出,在此涂油加冕典礼中,“隐藏着一种神权政治的立宪主义”^①。中古初期,由于教会托庇于王权,教、俗权对立因素也就处于沉潜状态。但随着教会势力的逐渐成长,这一潜在的对立日趋明朗。到了11世纪中期,罗马教廷借助于克吕尼改革运动而拓展其宗教神权,力图摆脱王权的控制,由此便将神权政治文化传统中“王在神下”的意蕴化为“王在教下”的神圣信条。为此,罗马教皇及其神学家鼓吹一套有别与传统的新神权主义理论。12世纪的教会法学家所提出的“双剑”论,就声称上帝将象征着宗教神权的“灵魂之剑”与象征着世俗权力的“物质之剑”都授予了教皇,教皇留下前者来统治教会,而把后者转授给君主,“在君主不听从神命时,教皇可以废黜他”^②。13世纪初,教皇英诺森

① C. 道森著、长川某译:《宗教与西方文化的兴起》,四川人民出版社1989年版,第86页。

② B. 蒂尔莱:《1050年至1300年教会与国家关系的危机》(Tierney, B. The Crisis of Church and State 1050—1300),新泽西,1980年版,第120页。

三世更提出其“日、月”说，将教皇比作太阳，将各国君主比作月亮，宣称教皇代表上帝行使一切权力，是“万主之主，万王之王”，“在上帝之下，但在众人之上”，有权让各国君主臣属于自己^①。与此同时，罗马教廷还与封建王权展开了数百年的教职任命、授予权的激烈斗争，一些国家的教会也乘机而为了教务自决而与国王发生冲突。尽管这些纷争并不可能从根本上改变君主的神命身分与地位，但毕竟在一定程度上遏止了西欧封建王权的膨胀，使其始终难以迈进高度专制集权的政治轨道。

君权神化与中西封建君主政治的不同历史走向，的确是耐人寻味与值得深思的！中国儒家政治文化传统在神化君权的理论与实践方面，显示出了一种颇具中庸特征的价值取向与富有弹性的政治原则，包纳着比较理性的“人文”与“民本”精神，这在规范政治秩序、缓和社会矛盾方面无疑具有重要作用。但正是由于它缺乏严格意义的神权政治“法则”或“律令”，也就难以有效制约君主与各阶层的政治行为，为君主的政治意志与臣民的政治情绪留下了比较宽泛的渲泄余地，由此而势必潜蕴着一种巨大的极端主义的对抗隐患。因此，封建君主政治的历史走向，也就总是伴随着天下太平与社会动荡的不断交错和位移，在大一统的超稳定格局与大裂变的无序纷争中曲折延伸。与之相比，基督教神权政治文化传统始终立足于“神本”学说，带有浓厚的宗教蒙昧色彩与机械僵化的“神法”特征。不过，它在为封建王权乃至整个社会等级秩序罩上“神命”灵光的同时，也将之置于神权的强制性约束之下。这样的神权政治氛围当然不可能消除社会矛盾与权益冲突，然而，它却为中古西欧社会提供了一种能够避免急风暴雨式的大冲突与震荡的缓冲剂。尽管中古西欧的封建混战，教、俗权斗争与民众反抗也时有发生，但一般都不会酝酿出中国古代封建王朝鼎革时的那种“神州陆沉”、“禹域鱼烂”的巨变。因此，西欧封建君主政治虽然没有酝酿出中国的“文景之治”、“贞观之治”、“开元之治”那样的太平盛世，但却避免了大治大乱相互轮回的历史轨道，呈现出步履蹒跚却又相对稳定的演进状态。

中西“君权神化”现象及其影响下的封建君主政治之差异的产生，从文化与制度的层面上看，主要在于中国始终没有一个像西方基督教那样的具有真正意义的宗教。自进入阶级社会以来，中国逐渐形成了高度集中而又异常严密的宗法—政治体制，而自周秦以后，在此基础上建立的封建君主中央专制集权制度又日显巩固与强化。这就对包括宗教神权在内的任何“异己”政治势力形成有力扼制。由此，中国本土的宗教观念几乎都停留在朴素而原始的层次上，对天地诸神的崇拜与对祖宗神灵的崇拜乃至某种形式的图腾崇拜密切地纠葛在一起，难以形成像基督教那样的既有理论化的哲学与“出世主义”的信仰，又有严密的神权组织的强大教会。另一方面，随着以积极入世为职志的儒家政治文化传统的形成与积淀，凝聚着父权与君权意志的宗法—政治的纲常伦理对社会成员的规范与驯化日益加强。这也就使得支配全体社会成员的宗教思想与神权失去了滋生的社会土壤。由是，中国

^① T. F. 图特：《918年至1273年的神圣罗马帝国与罗马教廷》（Tout, T. F. The Empire and the Papacy 918—1273），伦敦，1920年版，第127页；H. 蒂理曼：《教皇英诺森三世》（Tilman, H. Pope Innocent III），北荷兰出版公司，1983年版，第329页。

本土道教的旨趣并非是要超越现实的人生和社会，去寻觅彼岸世界的永恒，而是要通过某些修炼方式来达到现实人生的极乐化和永恒化，其对社会政治的影响甚微。而佛教自“西土”传来后，其出世苦修的谛理与热忱也没有在社会上引起普遍而持久的呼应。最初，佛教“无君无父”的主张与中国儒家的纲常伦理曾严重冲突，双方曾就“沙门应否敬王者”而展开了长期争论。但在这一反映了俗权与神权斗争的观念交锋中，佛教最终认输。既然中国的宗教始终保持着对皇权的依附性格，神权自主性与独立性都相当孱弱，那它就不可能发挥西方基督教那样既神化君权又限制君权的神权政治功能。深入探讨中西封建政治史上的这一巨大差别，也是解开中西封建社会发展进程大相殊异之“谜底”的一把重要锁钥。

〔作者孟广林，1956年生，中国人民大学历史系副教授〕

收稿日期：2000年11月23日

本刊重要启事

自创刊以来，本刊一直严格实行三级审稿制。为了进一步提高本刊的学术水平，向广大读者奉献更高水平的学术成果，本刊决定从2000年开始，实行匿名审稿制度，聘请专家审读稿件。敬请学界同仁垂注：凡为本刊赐稿的作者，请不要在文章中标署姓名。作者简况（包括作者姓名、发表时用名、性别、出生年、工作单位、职称、通信地址、邮政编码、联系电话）等请另纸附上。

谢谢学界同仁理解、支持。

中国史研究编辑部

2000年1月