

■ 政治思想史

论帝制中国的君权合法性信仰

张 星 久

(武汉大学 政治与公共管理学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 张星久(1956-), 男, 山东成武人, 武汉大学政治与公共管理学院政治学与国际关系学系教授, 法学博士, 博士生导师, 主要从事政治制度与政治思想研究。

[摘 要] 根据文化人类学中拟剧理论和当代文化叙事学的某些视角, 帝制中国所有与君权合法性相关的制度、行为、政策、言论、神话、仪式、名号等, 都可以理解为一种合法性叙事与表演, 透过这种民族集体的或文化整体的连续表演和叙事, 就可以发见绵亘于古代思想世界中的君权合法性信仰系统。其中, 基于君德的合法性信仰为其核心, 而基于君主受命于天的合法性信仰、基于君主显赫功绩的合法性信仰以及基于君主正当名分的合法性信仰则是其重要内容, 它们在君权合法性的生成过程中也发挥着不容忽视的功能。

[关键词] 合法性信仰; 合法性叙事; 君权合法性

[中图分类号] D09 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2005)04-0482-08

关于帝制中国的君权合法性信仰问题, 是在几年前思考君权合法性^①问题时进入研究视野的。我们知道, 所谓统治合法性, 一般是指一个政权或一种政治权力被相信是正当的、合乎道义的, 从而获得人们自愿服从或认可的属性和能力。这也就是说, 是人们心中的合法性信仰直接导致了合法性, 合法性不过是人们内心的合法性信仰的直接结果和表现形式, 因此, 合法性问题实际上就可以转换为合法性信仰问题。职是之故, 研究国史上的君权合法性问题势必牵扯到合法性信仰, 从而经由合法性信仰来研究君权合法性问题也就不失为一个可操作的路径。

研究历史上的合法性信仰, 以往常用的方法是尽量搜集、“穷尽”材料, 然后过滤、呈现出其中蕴涵的“客观”结论。然而, 面对浩繁的史料, 若无恰当的方法, 我们如何着手搜集材料、如何辨别哪些是有用的材料, 又如何解释材料才能避免解释的偶然性和随意性? 鉴于这一点, 本文借鉴文化人类学中拟剧理论和当代文化叙事学的某些视角, 尝试着提出一种讨论君权合法性信仰的分析框架, 希望它在推进这一问题的研究方面能够有所裨益。

一、拟剧理论与文化叙事: 进入合法性信仰世界的理论路径

为了便于把握“德”在合法性信仰系统中的地位, 让我们首先着眼于整体的讨论和描述, 以揭示、呈现古代中国的君权合法性信仰世界。可是, 面对已经逝去的历史, 应如何呈现、如何证明那深藏于历史之中的合法性信仰的存在呢?

透过文化人类学中拟剧理论的启示, 同时借鉴当代文化叙事学的观点, 可以大致得到一个分析解决该问题的理论模型。我的方法是: 首先把历史上所有与君权合法性相关的制度、行为、政策、思想、神话、

仪式、名号等都理解为一种“合法性叙事”，它是在整个文化传统中通过言论的明示或行动、制度、象征符号、仪式等暗示，直接或间接地传达出有关君权合法性看法、信念的过程。那些直接表达合法性信仰的神话、思想言论(如天命)自然是一种直白的叙事和言说，而那些能够唤起人们合法性信念和联想的制度(如嫡长制)、政策、象征符号、仪式等也是一种叙事，一种表白，它也是在从方方面面向我们讲述、诉说，告诉我们什么样的“君”不成其为君，什么样的君主才是值得敬重和服从的“好皇帝”。然后，我们将进一步追问，这些合法性叙事是如何发生、如何在一种共同的信仰结构中讲述“合法性故事”的，从而不难发现，正如一个民族的语言系统是在匿名状态下、在历史的长河中生成的一样，这种合法性叙事也不是由哪一个人、哪一些人、甚至也不是哪一个朝代任意完成的，而是一种在历史的积淀中、在既定的文化背景中集体匿名完成的，是一种关于合法性的集体大合唱。虽然作为一种合法化过程，合法性叙事会被某些统治者当成一种获得合法性的策略，从而使合法性叙事引起“被叙事”、引起增强合法性信仰的后果，但这种叙事却必须是在一定的合法性信仰结构中产生的，本身又在呈现、表达着既定的合法性信仰结构。如果一个社会根本不存在“天”、“神”之类的信仰，则有关“君权神授”的合法性故事就成了无源之水，既无从讲述也失去了讲述的对象。

这一合法性叙事很像戏剧表演过程：在戏剧表演中，首先剧本是被按照观众的欣赏需求或心理预期创作出来的，然后演员按照剧本、同时也是按照他所理解的观众欣赏需求进行互动性演出，整个的演出过程就是以后台人员、舞台演员和观众三者共同的“剧本期望”为基础而展开的；而在合法性叙事的表演过程中，合法性故事的“剧本”是由舞台背后的社会体系—文化传统匿名创作的，它反映的是一定社会体系—文化传统中普遍的合法性信仰模式，而其中的演员多半以统治者为主角，观众则主要由大众充当，双方在一定的合法性信仰模式这一共同的“剧本期望”基础上进行互动。而且我们还可以想见，这种叙事和表演既可以是发生在同时代的人们中间的共时性互动，也可以是超越时空的、发生在不同时代的人们中间的历时性互动，即：在共同的文化传统的“舞台”、共同的合法性信仰“剧本”以及共同的“剧本期望”中，今人和古人(祖先)之间也会构成一种信仰或想象的共同体，也会互为表演者和观众。所以，如果我们想要知道一个社会中占主导地位的合法性信仰系统是什么，比较可操作的办法就是：看看一个社会在合法性问题上表演了什么，讲述了什么，即：看其合法性叙事是什么。一旦找到了合法性叙事与合法性之间的内在联系，通过有关君权的合法性叙事，就可以进入帝制中国的君权合法性信仰世界。

二、从文化叙事的主题看帝制中国的君权合法性信仰

从合法性叙事的角度去思考合法性信仰，首先可以大大开阔人们的视野，让人们能够从原来意想不到的方面去思考问题。我们将发现，有关君权合法性的叙事和表演其实俯拾皆是，弥散于传统文化与政治生活的各个方面。它可以见于统治者当局的正式表白，如谈话、即位诏书、文告、官方文献等对合法性的直接辩护，可以见之于大臣、士大夫、儒家学者们对于什么是“好皇帝”的议论以及对历代君主的褒贬，也见之于君主的有关行为举措以及一些政治人物在废立君主时的说辞，也可以表现为各种仪式、艺术图像、名号等，乃至在许多通俗小说、笔记野史、民间歌谣谚语、启蒙读物、戏剧等形式中，都存在着合法性的叙事。

先看统治者对自身合法性的正式表白。

在这方面最容易让人想到的就是历代帝王诏令、谈话中常常出现的“奉天承运”、“天与人归”、“皇天无亲，唯德是辅”一类的话，它们看似套话，实际上决非无意义。就连一些篡位者假借前朝君主之口颁布的即位诏书，对我们了解古人心目中的君权合法性信仰也是很有价值的。比如曹丕在篡汉登基时，就逼汉帝发表了这样一个“禅让”册书：

昔者帝尧禅位于虞舜，虞舜亦以命禹。天命于不常，惟归有德。汉道陵迟，世失其序，降朕躬，大乱兹昏，群凶肆逆，……赖武王(此指曹操—笔者按)神武，拯兹难于四方……敬逊尔位。

于戏!天之历数在尔躬,允执其中,天禄永终。^[1]《魏志文帝纪》)

这和我们在唐太宗《帝范》一书中所见到的观念几乎完全一致。在这本专门教育子孙如何当皇帝的书中,李世民开篇就说,“树之君臣,所以抚育黎元,陶均庶类,自非克明克哲,允文允武,皇天眷命,历数在躬,安可滥握灵图,叨临神器”,也是强调,够格的君主应是既能得到皇天眷命,又有允文允武的功德。

更为值得注意的是,就连在人们印象中信奉法家、崇尚实力的秦始皇,也在玉玺上镌刻着“受命于天,既寿永昌”,并且该玉玺还成为后世帝王们争夺的传国之宝^[2]《舆服志》),也要把自己的宫殿命名为“天极宫”以“象天极”,还要刻石于泰山、会稽,向天下万世宣告“皇帝并一海内,以为郡县,天下和平,昭明宗庙,体道行德”、“治道运行,诸产得宜,皆有法式,大义修明,垂于后世”、“功盖五帝,泽及牛马”,表白“皇帝修烈,平一字内,德惠修长”云云^[3]《秦始皇本纪》),也是强调天命、君德与功业等,能都折射出当时人们思想中根深蒂固的、共通的合法性信仰。

再看大臣、儒家士大夫和正统史家们对君主的褒贬议论。

南陈一个大臣这样对皇帝说:“夫人君者恭事上帝,子爱下民,省奢侈,远谄佞,未明求衣,日昃忘食,是以泽被区宇,庆流子孙。陛下顷来酒色过度,不虔郊庙大神,专媚淫昏之鬼,小人在侧,宦竖弄权,恶忠直如仇讎,视生民如草芥……神怒民怨,众叛亲离。”^[4]《第 176 卷》)

这是采用了一种二元对立叙事结构,先讲在“道理”上一个好皇帝(具备合法性的)应该是敬天、爱民、勤政等,再从反面讲一个不好、不称职的皇帝是什么,通过正反两方面共同传递了同一种合法性信仰的信息。

在隋末瓦岗军李密声讨炀帝十大罪状的檄文中,也是首先历数古代尧舜禹汤“祇畏上玄,爱育黔首”,百姓“爱之如父母,敬之如神明”,而隋炀帝则“暴虐临人”,鸩杀父皇,逼幸公主妃嫔,实乃“禽兽之行”;圣王明君“平章百姓,一日万几”,炀帝则“荒淫于酒,俾昼作夜,式号且哭,甘嗜声伎,常居窟室”,“广立池台,多营宫观,金铺玉户”;圣王明君“轻徭薄赋,不夺农时”,炀帝则“利税繁猥,不知纪极”,致使“万户则城郭空虚,千里则烟火断灭”云云。炀帝之罪既已“罄竹难书”,则“皇天无亲,惟德是辅”,必然出现“国祚将改”的各种征兆,显示上天对隋氏“厌德之象已显”;而魏公李密则是“聪明神武”、“姓符图纬,名协歌谣”、“赤符至自长安”、“六合所以归心”等等^[5]《李密传》)。这一正一反的对比、褒贬,涉及的仍是天命、君德、人心主题,在呈现君权合法性的信仰方面非常生动、全面。

历史上一些权臣在废立皇帝时的言论说辞,也是这种叙事方式。如董卓欲行废立,对袁绍说,“皇帝冲暗,非万乘之主。陈留王犹胜”。而袁绍则驳斥说,“汉家君天下四百年,恩泽深渥,兆民戴之来久。今帝虽幼冲,未有不善。宣闻天下,公欲废嫡立庶,恐众不从公之议也”^[1]《董卓传》)。董卓和袁绍一正一反的观点,反映了占主导地位的合法性信仰除了涉及“德”(未有“不善”以及汉家“恩泽深渥”)之外,还包括立嫡原则。

宋朝欧阳修在《新唐书·太宗本纪》中称赞唐太宗“盛哉太宗之烈也!其除隋之乱,比迹汤武,致治之美,庶几成康。自古功德兼隆,自秦汉以来,未之有也”,则是一种正面叙事。类似的议论像:

“古之人君,德合于天曰皇,合于地曰帝,合于人曰王,父天母地以养人治物,得其宜者曰天子。”^[6]《陆贽传》)

“王者受命于天,作主于人,必大一统,明所受,所以正天下之位,一天下之心。”^[7]《东晋元魏正闰论》)

“立嫡以长,礼之正也。”^[4]《第 191 卷》)

“仲尼有言,化合神者称皇,德合仁义者称王。斯并穹昊有命,历数在躬,大庇生民,奄宅区宇者也。”^[8]《闰位部总叙》)

这些议论也是强调,判断一个君主是否具有合法性或“正统”性,不外乎得自天命与功德,具体说就是能够保民爱民、天与人归、建立统一天下的武功,还要以正当的名分、通过一种合乎惯例的权力继承形式和程序——如人们熟知的嫡长制的皇位继承制度取得君位,继位君主的权力才是“明所受”、

有正当来历的。

历代君主的尊号和死后的谥号,也是把握君权合法性信仰的重要途径。

根据汪受宽对公元前209年至1911年间历代君主谥号的统计,君主中受美谥者占89.3%。这些美谥的基本内容就是宣扬君主是天命有归的统治者,是具有非凡智慧、功绩和品德的超人等等^[9](第51, 261-263页)。参照另外一些学者的研究,再结合考察历代的实际情况也可看出,历代帝王尊号、谥号所使用的词语主要有四类:一是关于歌颂君主盛德大功方面的,最常用的如“文”、“武”或“文”、“武”兼用,而按照谥法,“文”即“经天纬地”、“道德博闻”、“慈惠爱民”等义,“武”则是指“克定祸乱”、“威强敌德”等统一天下、平定纷乱的显赫武功;二是评价君主个人美德方面的,如穆、昭、章、德、仁、慈、惠、孝、顺、敬、恭、睿、哲、明等;三是强调帝王非凡的智慧、品格、功业等神圣属性方面的,用的最多的是“神”、“圣”之类;四是肯定君主受命于天,又能够“体天”、“敬天”、按照天的意志行事的,如“体天行道”、“法天”、“仪天”、“绍天”、“继天”、“天佑”、“天圣”、“天皇”、“天宝”等^[10](第11期)。这四种情况实际上还是反映出对君主三个方面的评价,即得天命、有德和有功。固然这些帝王的尊号、谥号首先满足的是帝王“自我美化”的需要,也寓有劝善惩恶的褒贬功能,但却是以社会上已经流行的、关于“好皇帝”或“合格皇帝”的普遍判断标准为前提的。

再如通俗小说,其中也不乏这种合法性信仰的叙事。

如《三国演义》提到刘备就是“汉朝皇叔”、“帝室之胄”、“仁义充塞四海”之类。第43回“诸葛亮舌战群儒”中,有的人认为“汉传世至今,天数将终。三分天下,曹公已有其二,人皆归心。刘豫州不识天时,强欲与争,正如以卵击石”;有的则认为刘备“虽云中山靖王苗裔,却无可稽考,眼见只是织席贩屨之夫”。诸葛亮则正义凛然,称刘备为“堂堂帝胄”、“躬行仁义”,斥对方“无父无君之人”、“小儿之见”,直说得孙权手下一班人“满面羞惭不能对答”、“低头丧气不能对”。虽然观点针锋相对,但依据的却是当时共同的合法性评判标准如“德”(仁义)、“天数”、名分(帝胄)和功业等。《三国演义》能够在民间广为流传,也反映出民间存在着接受这种叙事的信仰基础。而苏轼《东坡志林》也记载说,宋朝时期甚至一些“薄劣”的“途巷小儿”,在听讲有关“说三国”的鼓书时,“闻刘玄德败辄蹙眉有出涕者,闻曹操败,即喜唱快”。这可以说是对这种民间信仰的更直接具体的反映。

最后,在古代政治生活世界中,尤其是围绕着帝王生活世界发生的一些象征系统,如:渲染某个君主降生奇迹、超人功业的神话,强调君尊臣卑、等级森严的礼仪制度,能够引起人们神圣、辉煌和庄严感的宏大叙事的音乐,精巧绝伦、作为当时技术和财富结晶的器皿珍宝(如古代青铜器),与天穹中以北斗星为代表的宇宙秩序相对应、象征着人间秩序中心的宫廷建筑群(如故宫),还有凸显君主神异禀赋的龙图腾和古代各种器皿上动物的图纹^②,以及对特定“服色”的崇拜等等^③,也是以君主如何具有“首出庶物”、出类拔萃的超人德性、超人控制力,如何具有沟通天地、受命于天的独特地位为叙事主题。它们也是一方面在强化、建构着这种合法性信仰,同时又无时不在以集体、以文化整体的形式连续地表演、讲述着这种合法性信仰。

总之,弥散于传统文化与政治生活各个方面的合法性叙事与表演,都是从不同的角度、以不同的方式讲述着基本雷同的“好皇帝”故事,其叙事的主题大致包括以下方面:(1)君主“受命于天”、“代天理民”,有独特的相貌、超人的能力等某些神的禀赋,围绕他们会发生种种灵异和奇迹;(2)“天命有德”,有德者有君位,“天命”以是否有德(表现为人心向背)为转移;(3)有德之人得天命、人心为君,又往往表现为外在的丰功伟业,如江山一统、四海澄清等;(4)有德有天命,也意味着取得皇位的手段是正当的,是按照符合礼法的名分和程序(嫡长制继承原则)“明受”的。

这些被连续表演、讲述和不断建构出来的主题,就是绵亘于古代思想世界中君权合法性信仰的内容。它包括基于君德方面的合法性信仰、基于君主受命于天的合法性信仰、基于君主辉煌功业方面的合法性信仰,以及基于君主获得皇位的正当程序(名分礼法)方面的合法性信仰。

三、以德为本位的君权合法性信仰结构

在以往的国内学术界,虽然正面研究中国君权合法性问题的论著尚不及见,但从散见于各种论著中的议论来看,往往一谈到君权合法性,遂直接归因于天道或“天”的观念,似乎这已是毋庸置疑的定论。而本文的讨论似乎首先就可以澄清一点:天道或“天”的信仰固然在帝制中国的合法性信仰世界中占有重要地位,但绝非这种信仰的全部。事实上,帝制中国的君权合法性信仰世界是一个包含有多种构成成分、多个层次的系统,而不是只限于某种单一的成分。

现在要进一步思考的是,在上述合法性信仰世界中,几种构成成分之间的关系是怎样的,是否存在一种占主导地位的信仰?笔者的基本结论是:从典型的意义上说,传统中国的君权合法性信仰模式可以说是以德为本位的、以德为核心的,“有德”是一个君主获得认可、取得合法性的优先条件。其他的几方面如天命、功业、合乎礼法的即位程序等,虽然和“有德”的信仰存在着某种相互证明的关系,但更重要的是它们都是在德的信仰基础上展开的。

首先从“天命”与“德”的关系上看,这种信仰强调“天命有德”,“天命”、“天意”只是君权合法性在形式上的终极源头,实际上却是“皇天无亲、惟德是辅”,“天命”以“德”或“君德”为其现实内容,是一个君主获得合法性的实质性要件。

学术界比较一致的看法是,与域外其它文化系统相比,中国文化突出的特征在于其伦理性。而这种伦理性在政治上即表现为高度重视道德教化作用、高度重视统治者道德表率作用的“德治主义”,它不只是某一学派的信念,而且是整个中国汉文化系统的共同特征^[11](第 257, 260 页)。正是在这种浓厚的“德治”文化氛围下,自商周以来的古代国家就是奉行以“德”作为政治统治的伦理基础与合法性依据的。尽管在传统的合法性信仰体系中,对“德”的要求与对“天命”、“功业”、皇位继承惯例等方面的要求是密不可分的,但在这中间最重视的却是“德”。有的学者就注意到,和西方传统政治文化以“正义”作为理想政治的合法性基础的情形十分近似,在中国,“德”是影响君主能否得到上天青睐的决定性因素,实际上也就是一切政治秩序和政治统治的“基本合法性”来源。

这种以德为本位的统治合法性信仰在儒家那里得到了最为集中的体现。可以说,儒家的政治观、儒家的君主论无处不是以“德”为基础、以“德”为出发点的。在儒家那里,一方面“天”在形式上仍是最高主宰神和创造神,它对于人仍然具有绝对性、神秘性和可敬可畏处,“天命”、“天意”在形式上仍然是君权的终极依据,故《尚书·吕刑》有绝地天通的故事。基督教《圣经》中巴别塔的记载也表明人神天隔,存在着不可超越的两个世界。另一方面,天和人又是互相感通的,“天在民中”^[12](《安帝十八》),天意最终还是落实在人事上,最终是以“德”为依据、以“德”为转移的。《礼记·中庸》篇所谓“皇天无亲,惟德是辅”,“大德必得其位”;《易·系辞下》所谓“圣人之大宝曰位,何以守位,曰仁”,都说明“德”是君主取得统治权并赢得人们支持的实质性、根本性条件。而“君德”的根本要求就是在施政时做到顺从民意,以民为本。如《尚书·泰誓》所说“民之所欲,天必从之”,“天视自我民视,天听自我民听”;《孟子·尽心下》强调“得乎丘民而为天子”等。

其次就“德”与外在“事功”这两种合法性信仰的关系说,以儒家为核心的传统文化虽然也讲究“事功”或“功业”,提倡君主的履行某种事功方面的使命,但这种“功”起初就是从尚德保民的基本规范中引申出来的,是行德之“功”,是古人常说的“行其善志而式隆大业”、“兴衰拨乱,宣武昭德”,而不是随便别的什么“功”。《大学》开宗明义列出“明明德”、“亲民”、“止于至善”三条最高原则,然后强调以“修身为本”而收“治国平天下”之功,就勾画出了儒家“内圣外王”的道德实践过程。宋人叶适就曾据此标准批评汉高祖唐太宗说:“尧舜三代之统既绝,不得不推汉唐。然其德固难论,而功亦未易言也。汤武不忍桀纣之乱,起而灭之,犹以不免用兵有惭德。谓之功则可矣。……汉高祖唐太宗与群盗争攘竞杀,胜者得之,仅为己富贵。何尝有志于民?以人命相乘除,而我收其利,犹可以为功乎?”^[13](《水心学案》)王夫之也说,

“天子者,天所命也。非一有功而可祇承者也”^[12](第14卷)。“帝王之受命,其上以德,商周是已;其次以功,汉唐是已。……德足以绥万邦,功足以勘大乱,皆足以莫民者也。得莫民之主而授之,授之而民以莫,天之事毕矣。”^[14]《太祖》)所以就传统思想的主流来看,“事功”信仰说到底还是强调道德实践之“功”,是君德的外在表现或“外王”事功,因而也还是从“德”的基础上提出、并以实践“德”为归宿的。一方面“德”自然要见诸实践、见诸功效,另一方面“功”的价值是本于“德”的规范的。离开了德这个根本,离开了“志于民”这个目的,单纯以暴力打天下、谋求一己私利,就只是一种霸道的事功。

从历史上看,正因为“有德”是合法性信仰的根本要求,所以历代开国者在登基称帝之前都要先由群臣劝进,劝进书中除列举武功、天命方面的理由外,几乎无一例外地称颂其仁圣之德。如说刘邦是“存亡定危,救败继绝,以安万民,功盛德厚”,“行威德,诛不义,立有功,平定海内……德施四海”^[15]《高帝纪》;说刘备“圣姿硕茂,神武在躬,仁覆积累,爱人好士,是以四海归心”^[1]《蜀先主传》;说东晋皇族司马睿(元帝)“玄德通于神明,圣姿合于两仪,应命世之期,绍千载之运,符瑞之表,天人有征”等等^[16]《元帝纪》。而那些夺取天下的君主们,也往往以不够仁德贤圣为由,对臣下的劝进“谦逊”地推辞一番。如刘邦在群臣劝进时就推辞说,“帝者贤者有也”,自己称帝是“虚言亡实”;曹丕一面迫使献帝“禅位”,一面又说自己“德至薄也,人至卑也”,“恩未被四海,泽未及天下”;刘备也说“备虽否德,惧忝帝位”云云,表示不具备为君之德。

最后,有关即位手段的合法性信仰也是在“德”的合法性信仰统摄下展开的。从理想层面上说,传统合法性信仰之所以强调取得君主名位的手段要“正”,如遵守“有嫡立嫡,无嫡立长”的原则,就是从“德”的要求上提出的。其强调手段之说到底还是为了体现和保证德性之正。如果君主自己取位的手段就是不“正”的,也就不可能“修己正人”、以德化民。同时这也意味着,与手段之正相比,“德”仍是最高的要求,是最合乎理想的合法性标准的。比如,虽然历代继位的君主实际上是根据有嫡立嫡、无嫡立长的嫡长制确立的,但在确立继承人时还是会列出贤、德、仁、孝等理由。如西汉文帝为代王时,臣下分析他能够被确立为皇位继承人的理由,其中就说到,“方今高帝子淮南王与大王,大王又长,贤圣仁孝,闻于天下,故大臣因天下之心而欲迎立大王”;宋代胡安国为了论证钦宗“得正而居”,除了说他的嫡长子身分之“正”外,也说他“有温恭之德,有俭约之行,有忧勤愿治之诚,有好谋纳谏之善”等美德。又如明太祖朱元璋虽然已经按照惯例确定了嫡长孙的继承人身份,但还是遗诏留下说,皇太孙“仁明孝友,天下归心,宜登大位”。遇到某些君主想要夺嫡另立,大臣们往往也是从嫡长子的正统身份和美德两方面加以阻止。如《汉书·叔孙通传》载:刘邦欲废太子而立赵王如意,大臣叔孙通就坚决反对说,“今太子仁孝,天下皆闻之……陛下必欲废嫡而立少,臣愿先伏诛”。又据《晋书·王导传》记载:晋元帝“将有夺嫡之议,以问导。导曰:‘夫立子以长,且(司马)绍又贤,不宜改革。’帝犹疑之,导日夕陈谏,故太子卒定。”这些事例都说明,即使实际上嫡长子已经是很过硬的条件,还是没有放弃更高的“德”的标准。

总之,帝制中国的君权合法性信仰的基本结构,是一个以德为本位、以德为核心,同时以“天命”、“功业”、手段之“明受”等方面相配合的信仰模式。这也就是说,如果一个君主具有内圣之德,而这种内圣之德又显现为外王之功、上天之命,同时又能做到“取位以正”,那么他一定是最符合合法性信仰标准、从而也一定是合法性程度最高的君主了。

需要说明的是,这种将君德置于核心地位、同时兼顾其他要素的合法性信仰结构只是一种表达古人政治理想的典型模式,是在整个文化传统中积淀起来的集体愿望与信念的原型,在现实生活中自然难以找到完全符合这种信仰结构的君主。这一方面是由于“鬼神不能自成,须待人而生”^[3]《三代世表》,“天”不会自己说话,所谓“天命有德”、“天与人归”最终还须靠人的功绩和人的解释去显现,最终还是要落实到外在的事功、体现在人的自我证明中,另一方面也与传统政治文化中对“君德”的要求缺乏清晰明确的可操作性有关。作为一种对君主的定性分析、一种对君主内在素质(内圣)的要求,“君德”虽然被抬得很高,但它和“天命”一样也无法单独存在和自动呈现,也必须依靠君主外在的功绩或表现(如武力统一中国)才能加以说明。司马光在其《资治通鉴》第69卷魏黄初二年纪事中曾有过一段议论,不同意一

些学者按照五德相胜的思想把某些朝代定为闰位或正位,认为如果依道德标准评判是否为正统王朝,则“蕞尔之国必有另主,三代之季,岂无僻王?是以正闰之论,自古及今,未有能通其义,确然使人不可移夺者也。”其结论是“苟不能使九州合为一统,皆有天子之名而无其实者也。”虽然司马光在这里讲的是从道德角度判断“正闰”无法做到使人信服,但从中也不难想见,古代合法性信仰中有关君主的道德要求所面临的同样的现实困境。正是由于存在着这样一些问题,我们在历史上常常看到一些退而求其次的情形。

最常见的是采用化约主义和后果主义的办法,用事功方面的条件来化约、替代天命与君德等方面的条件。比如根据《元史》第 161 卷《刘整传》的记载,刘整在向元世祖进言伐宋时就说,“宋主弱臣悖,立国一隅,今天启混一之机……自古帝王非海内一家不为正统。圣朝有天下十七八,何置一隅不问,而自弃正统耶?”而世祖则表示:“吾意决矣!”可见,统一天下就意味着有天命、得正统。正是这种普遍的合法性信仰,往往成为开国者谋求统一的直接驱动动力。在历代关于“正统”问题的讨论中,也越来越倾向于上述司马光“使九州合为一统”式的思维,根据能否在空间上一统天下、在时间上维持较为持久有效的统治,作为判断是否为“正统”王朝、实即是否具有合法性的主要标准^[1](第 74, 75 页)。

其次是离开德的要求而单讲天命、命数,将从“天命有德”的“天人感应”论蜕变为命定论。比如历朝宫廷政治生活中盛行的五德终始说和“符命”、“祥瑞”信仰,就是相信金木水火土五种元素的循环对人间秩序、历史变迁的决定作用,相信某人当皇帝是由于某种神秘的力量,是命中注定。

再就是当人们找不到其它更有说服力的合法性依据时,符合嫡长制所规定的身份就可能成为获得人们自愿服从、从而唤起合法性信仰的惟一条件。比如陈寿在《三国志·魏三少帝纪》中所说,“古者以天下为公,唯贤是与。后代世位,立子以嫡,若嫡不嗣不继,则宜取旁亲明德,若汉之文、宣者,斯不易之常准也。”可见在实际操作中,嫡子往往是取得权力合法性最过硬的条件,在没有嫡子的情况下才有可能考虑“贤”或“明德”的因素,这已成为“不易之常准”。另外,像司马光在《资治通鉴》第 191 卷谈到初唐高祖的权力继承问题时也说,“立嫡以长,礼之正也”,也是这种观念的反映。

总之,一方面在帝制中国存在着一个绵亘于整个古代思想世界、以德为核心君权合法性信仰体系,它持久而稳定,强调以天配德、以功配德、以合乎理礼法的名分配德;另一方面,在这一反映着整个古代世界集体愿望与信念的理想原型之下,在统治者回应这一集体愿望而进行合法化的实际表演和叙事的时候,也不排除天命信仰、功绩信仰和名分信仰在君权合法性生成过程中的独立功能。

注 释:

- ① 如果以合法性信仰的指向对象为标准,中国古代的统治合法性实际上可以分为三种情况或三个大的层次。首先是君主制政体的合法性,它基于人们将整个君主制政体视为天经地义的信念。按照这种信念,皇帝为代表的君主制被视为宇宙秩序的体现,是人类普遍、惟一的政体形式,因而在过去也曾被俗称为皇权主义。也正是由于这种信仰,使得君主制直到辛亥革命前一直是中国历史上惟一的政体类型。第二种情况大体属于阿尔蒙德所谓的政权合法性,它基于人们将某一王朝的政权视为历史文化正统、正义化身的信念。而判断一个政权是否为正统,主要取决于该政权(王朝)开创者的身份,比如至少不是“篡臣、贼后、夷狄”为中国之君,一个政权才可能是正统的;此外还要根据该政权“功业”,如时间上统治的久暂(是否实行了“长久之御”)、空间上是否实现了疆域的一统(“居天下之正,合天下于一”)而定。第三种情况是君权的合法性,意指那些拥有君主名号的、当政者本人的权力合法性,它除了以前面的两种合法性信仰为前提之外,还取决于一些和当政君主本人禀赋(天命、功德)、出身(嫡长子)等直接相关的合法性信仰,这也就是近年来笔者所主要关注和讨论的问题。
- ② 关于古代青铜器及其艺术品中动物纹样与合法性之间的相关性,详细的考证可参见张光直:《美术、神话与祭祀》,辽宁教育出版社 2002 年出版。
- ③ 就连崇尚武力、自认为超过三皇五帝的“始皇帝”秦始皇,也是按照当时流行的信仰,定本朝为“水德”,尚黑色,以示秦朝取代“火德”的周朝乃天道所致。

[参 考 文 献]

[1] 陈 寿. 三国志[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.

- [2] 范 晔. 后汉书[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [3] 司马迁. 史记[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [4] 司马光. 资治通鉴[M]. 北京:中华书局,1995.
- [5] 魏 征. 隋书[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [6] 欧阳修. 新唐书[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [7] 皇甫湜. 皇甫持正集[Z]. 台北:台湾商务印书馆,1983.
- [8] 王钦若,等. 册府元龟[Z]. 北京:中华书局,1960.
- [9] 汪受宽. 谥法研究[M]. 上海:上海古籍出版社,1995.
- [10] 刘泽华,侯东阳. 论帝王尊号的政治文化意义[J]. 学术月刊,1993,(11).
- [11] 冯天瑜. 中华原典精神[M]. 上海:上海人民出版社,1994.
- [12] 王夫之. 读通鉴论[Z]. 北京:中华书局,1996.
- [13] 叶 适. 习学纪言[Z]. 北京:商务印书馆,1986.
- [14] 王夫之. 宋论[M]. 北京:中华书局,1964.
- [15] 班 固. 汉书[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [16] 房玄龄,等. 晋书[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [17] 饶宗颐. 中国史学上之正统论[M]. 上海:上海远东出版社,1996.
- [18] 陈 来. 古代宗教与伦理—儒家思想的根源[M]. 北京:三联书店,1996.
- [19] 杨士奇,等. 历代名臣奏议[Z]. 台北:台湾商务印书馆,1986.
- [20] 张廷玉. 明史[M]. 上海:上海古籍出版社,1986.
- [21] [美]戈夫曼. 日常生活中的自我呈现[M]. 黄爱华,等译. 杭州:浙江人民出版社,1989.

(责任编辑 叶娟丽)

The Legitimacy Belief in Monarchical Power in Imperial China

ZHANG Xing-jiu

(School of Politics & Public Administration, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: ZHANG Xing-jiu (1956-), male, Doctor, Professor, Doctoral supervisor, School of Politics & Public Administration, Wuhan University, majoring in political systems and political thoughts.

Abstract: According to “drama-imitating theory” in culture anthropology and the viewing angle of contemporary cultural narratology, all of the systems, behavior, policy, speech, myth, rites, titles related with monarchical legitimacy in imperial China can be regarded as legitimacy narrative and performance. Through this kind of continuous performance and narrative of cultural integration or national collective, the system of legitimacy belief in monarchical power lasting in the ancient thinking world may be discovered. The core of this system is legitimacy faith based on the monarch’s morality, while legitimacy belief based on monarch being instructed by God, legitimacy faith based on monarch’s brilliant merits, legitimacy belief based on monarch’s legitimate birthright are its contents, which played a part to be reckoned with in the course of generating of monarchical legitimacy.

Key words: legitimacy belief; legitimacy narrative; monarchical legitimacy