

中国传统政治的合法性和革命发生的心理条件——以晚清政治合法性危机为个案

[作者] 魏万磊

[单位] 中国人民大学国际关系学院政治学系

[摘要] 中国传统政治中也有合法性问题,但合法性概念在中国传统政治中有个适用性问题,合法性危机的解释必须依据特定的方法来进行,尤其是政治心理学层面的解释。中国传统政治合法性的论证经历了几次较大的转变,从而形成特有的中国传统政治思维,这种思维在一定程度上阻滞了革命的发生,晚清政治合法性危机的发生说明,危机暴露人性,革命伴随着心理危机的出现。

[关键词] 晚清,合法性,方法论,政治合法性危机,心理条件

关于合法性问题的专著和文章比比皆是,但是很少有从政治心理学层面对合法性问题做出解释的,合法性牵涉到服从问题,这首先是一个心理问题。本文依托晚清合法性危机的发生为个案,采用症候阅读法提示的方法论,拟从政治心理学层面对合法性问题做出解释。

概念界定与适用

合法性的概念十分庞杂,许多政治学家乃至其他领域的专家学者都曾对合法性的概念做出自己的理解,从而使合法性与有效性、合理性、正当性、民意性、资格等概念绞合在一起[1],虽然在一定程度上丰富了人们的认识,使人们对概念的复杂性有更深的体会,但同时也增加了人们理解概念的难度,降低了概念的精确性。本文所讨论的合法性是指政治秩序的合法性(也可以称为政治合法性或者统治合法性,以下简称为合法性),在政治领域与此概念相区别的是政府行政的合法性,它的所指是整个政治统治,而不单单指向政府。

合法性(Legitimacy)的内涵古已有之,但其概念是近代才被表述出来的,卢梭在《社会契约论》中明言:“即使最强者也决不会强得足以永远做主人,除非他把自己的强力转化为权利,把服从转化为义务。”[2](P.9)这里,卢梭把统治与服从关系建立在权利与义务的基础上,成为合法性在近代的最早表述,卢梭因为把权力作为合法性的基础而被称为关于合法性的权力理论;马克斯·韦伯也没有关于合法性的明确定义,他也是在权力、统治和纪律关系中讨论合法性的:“权力意味着在一种社会关系里哪怕是遇到反对也能贯彻自己意志的任何机会,而不管这种机会是建立在社会基础之上。”“统治应该称之为在可以标明的一些人当中,命令得到服从;纪律应该称之为在可以标明的很多人当中,根据约定俗成的态度,一个命令能够得到不假思索的、自动的和机械的听从。”[3](P.81)韦伯提出了权威合法性的基础有三种类型:合法型、传统型和魅力型。虽然韦伯主张价值祛除和工具理性,但我们从他的叙述中仍然感觉到他的倾向性所在,他极力推崇法律的统治意义而被称为法律实证主义者,在韦伯那里,合法性就是法律性。与此同时,韦伯强调信仰对合法性的意义,他认为习俗或利害关系不可能构成一种统治的可靠的基础,在这些因素之外,必须加上对合法性的信仰才能使统治稳定,因此构成了关于合法性的信仰理论。卡尔·施密特深受学长韦伯的影响,把合法性理解为法律性:“一个完整的合法性体系说明了要求服从的理由,并且表明排除任何抵制的权利是正确的。法的特殊表现形式在这里就是法律,对国家强制的特殊辩解就是合法性。”[4](P.248)哈贝马斯认为韦伯等人的解释是片面的,因为单凭法律所具

有的技术手段不可能保证合法性的形成，否认合法性的价值层面是对合法性概念本身的歪曲。“如果合法性信念被视为一种同真理没有内在联系的经验现象，那么，他的外在基础也就只有心理学意义。至于这些基础是否足以稳定住既有的合法性信念，则取决于有关集团的先见机制以及可以观察到的行为倾向。但是，如果每一种有效的合法性信念都被视为同真理有一种内在联系，那么，它的外在基础就包含有一种合理的有效性要求，这种有效性要求可以在不考虑这些基础的心理作用的情况下接受批判和检验。”[5]（P. 127）哈贝马斯把政治系统的投入危机称为合法性危机，产出危机称为合理性危机，政治系统需要投入忠诚才能运转，合法性危机说到底就是民众对政治统治的信任危机。让·马克·夸克对合法性的概念做出梳理，他认为这个概念应该包含赞同、法律和规范三个层面的含义，即被统治者对统治的首肯、统治合乎法律和社会基本价值观得到认同。“合法性这一观念首先并且特别地涉及到统治权利。合法性即是对统治权利的承认。从这个角度来说，他试图解决一个基本的政治问题，而解决的办法则在于同时证明政治权力与服从性。”[6]（P. 12）这就把合法性概念建立在权力和服从的基础上，在硬权力、软权力和人性三个维度上构建了关于合法性的立体模型。

任何一个略知中国传统文化的学者都会发现，这样一种合法性的概念并不适合中国，因为这种合法性概念建立的基础是西方近代的权利本位观，旨在说明个人服从统治的前提是一系列个人权利的实现，一种统治如果不能保障个人权利的实现就丧失了合法性，它是文艺复兴以降高扬人性的产物。然而在中国，特别是传统中国，一直强调的是义务本位观，君仁是君对臣的义务，臣忠是臣对君的义务；父慈是父对子的义务，子孝是子对父的义务；兄良是兄对弟的义务，弟悌是弟对兄的义务；夫义是夫对妻的义务，妇听是妻对夫的义务；长惠是对年长者的要求，幼顺是对年幼者的要求。儒教十义的“义”在很大程度上讲是“义务”，就连对子女、学生行使体罚都被看成是义务，“棍棒出孝子、严师出高徒”，“子不教，父之过”都是在讲权威对后生的义务。但是，所有这些都说明传统政治中没有合法性问题[7]，合法性是与政治相伴而生的，不仅仅是亚里士多德在论证政体优劣、关注人心向背，同样的问题在孔子那里也被提上教程：

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”[8]

这就是中国传统对政治合法性的理解，从某个侧面来看，中西方传统政治哲学所理解的合法性更集中于对统治与服从关系的价值层面论证，古今中外的合法性观念都涉及到三个要素：统治者、被统治者、统治行为，合法性就是对统治者对被统治者实施统治行为的解释和说明体系，中国传统政治合法性通俗一点说就是统治主体和统治客体对统治进行或臧或否的价值评判时所依据的标准。

很少有人对中国传统政治合法性做过专门的论述，比较系统和深刻的论述散见于对儒家思想体系的抽象与概括之中。蒋庆在《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》一书中，认为以公羊学为代表的政治儒学是原典儒学，有别于政治化的儒学和心性儒学，是能够在“仁”和“礼”的层面都能实现创造性转化的儒学本义，批判新儒学极端个人化、内在化、超越化、形上化，已经进入死胡同，唯有行政治儒学之道方能振衰起疲，建成自立于中国独有政治文化基础上的中国式民主。这种政治儒学在政治观上是王道政治的外王理想：“此理想以‘天下归往的为民思想’来确立政治秩序合法性的民意基础，以‘法天而王的天人思想’来确立政治秩序合法性的超越基础，以‘大一统的尊王思想’来确立政治秩序合法性的文化基础。无论古今中外，凡政治秩序欲合法，必同时具有此三重合法性的基础，即必同时具有民意（世俗）、超越（神圣）、文化（传统）的合法性基础，缺一必不可能合法。”[9]（P. 210）蒋庆认为政治秩序合法性建立的基础不可能是单纯民意的基础上，即使是西方当代政治秩序的合法性也是建立在宗教、道德、习俗的基础上的，而宗教、道德和习俗又是建立在神意的

基础上的。民意只能赋予政府权力的合法性，却不能赋予政治秩序以合法性。归根结底，政治秩序合法性必须有一个形而上的本源，在中国，这个形上本源就是大一统思想。

应该说，蒋庆对中国传统政治的理解是深刻而富有见地的，但是，蒋庆并没有真正开出现代意义上的“外王”来，对于政治儒学要实现的制度框架和步骤策略他语焉不详，究竟中国式的民主该如何一步步得到实现，我们不得而知。换言之，蒋庆是在一个曲折迂回、布满岔道的大路上手指一点：“那边，那边。”但自己却置身事外，不管人们误入歧途的危险，让人兴奋激动却又不踏实，他所起的作用是在一个黑屋子里投进了一束光线，不能也无法把人们从黑屋子中解放出来。我们说，政治学发展到现代，其科学性并不在于它的研究对象和关注领域有什么进步，因为政治哲学关注的是形而上，是人本身的依归和升华问题，具有前现代和后现代的双重性质，在这一点上来说，实证主义政治学甚至有后退的味道。说政治学发展为政治科学的进步在于也只能在于它采用了类似于数学科学的逻辑推演法则，避免了大而无当的论证模式，有着自己严密的论证过程和解决问题的方式、方法、步骤、策略，让人们在这个过程中体验到实实在在的感觉，从这个意义上说，蒋庆在方法论上是复古的。

本文的方法论基础

思想史的研究在于发现事物背后的意义，而意义的存在主要是通过“看、听、说、读”四种行为实现的，要实现对事物深层的发掘就不能仅仅停留于表面的阅读，因为那些都是人们有意识的产物，阅读要像弗洛伊德一样发现人们的无意识，读出字面下的含义：“只因为弗洛伊德，我们才开始怀疑自己听到的东西，怀疑所说（或保持沉默）的东西意味着什么；说和听的这种‘意味’揭示了在言词清白背后的东西，听到了该受责备的、附属的、完全不同的话语——无意识的话语——的深层意义。”[10]拉康也认为能指与所指之间存在这一个永远无法逾越的障碍，欲望永远不可能通过诉说呈现出来，诉说中许多的转喻和隐喻都表明了一种实存的压抑状态在不断游移和展现[11]。阿尔都塞将拉康和弗洛伊德式的精神分析方法运用到对文本的阅读当中，试图通过这种阅读方式发现文本背后的无意识症候，这就是所谓的“症候阅读法”。这是一种问题式阅读，人们的阅读是阅读另一种阅读的双重阅读，也可以成为互阅读性策略[12]。阿尔都塞告诉人们，思维的方式和现实生活中认识事物的方式完全不同，后者是由具象到抽象的过程，前者却是由抽象到具象的过程。“从整体表象中进行抽象，而后进入具体，具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一，在思维中是综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是现实中的起点，因而也是直观和表象的起点。”[13]（P. 70）我们撇开关于阿尔都塞的争议不谈，就“症候阅读法”本身给我们的启示是，方法论集体主义和方法论个人主义在思维过程中是可以融合的，没有离开个人的集体，也没有脱离集体的个人，方法论个人主义是关于人的具象，方法论集体主义是关于人的抽象，人们在群居生活中固然会发生有别于纯个人的行为：群居生活中所养成的思维习惯和心理积习影响着个人行为的改变或固执，在群集行为中还会导致理性思维降低和感性感情因素加强[14]；但同时集体也可能按照与个人相类似的行为方式活动，集体也在进行自己的理性选择，在与其他群体和个人的博弈中实现自己的利益。

职是之故，蒋庆先生关于中国传统政治合法性的论述可以作为本文将要论述问题的起点，那是一个整体表象中的抽象，但是，以此为标准衡量晚清政治危局不是本文的志向所在，对该观点作进一步论证只会是问题变得更加复杂，我们更不会去关心为什么会出现合法性问题，因为对事物为什么起源的追问只会导致无意义的循环往复。我们所关注的是合法性的运转原理，这是我们能否改进或者避免问题出现的基础和前提，在政治心理学层面，该问题就表现为一种心理发生条件。

这里我们不得不提到制度主义给我们的方法论启示，首先，必须承认新制度主义对结构

- 功能主义的改进是科学的，它把人们的目光转向了人与结构之间的互动，环境的改变导致主体利益的改变，主体利益的调整引起所选择策略的改变，在各种有条件的互动中导致制度悄无声息的变迁，古人也有理性，也会计算自己的利益得失，为自己利益而斗争的事情不是近代才有的事情，这是自明之理，无需论证。然而，新制度经济学忽视了人们在行动时的非理性因素，尽管我们不可能把每一种可能的影响因素都涵盖其中，但我们首先应该明了人们在行动之前所浸淫日久的习惯性思维，一种可以被称作“路径依赖”的思维定势，依此作为出发点将会有助于我们理解行为动机。基于此，我们不妨在理性选择路径中加入传统思维作为人们在面对新环境做出新的策略选择时的无意识动机，这样，我们的分析模式如下：(略) 我们将从中国传统政治思维出发，分析统治者与被统治者在面临环境改变时所产生的不同心理状态，这使得双方必须调整各自的策略才能实现自己的目的，当按照新的策略实现目标时，人们就会努力改变传统思维，当不能实现时，就会维持这种思维传统不变；同样，对制度和环境的影响也大致如此。合法性危机就发生在人们采取新的策略也无法实现既定目标的关键时刻，它首先是统治者的心理震惊，进而带动普通民众的恐惧心态，使整个社会陷入无序状态中，政府又无力通过创造有效的政绩或者其他手段摆脱这种状态这种局面，从而人心思变，谁都想通过冒险赌一把自己的命运，不成功便成仁。

中国传统政治合法性的转变历程和中国人的政治思维

由于夏史难考，中国传统政治秩序合法性大多从殷商论起。按照甲骨文和《史记》的记载，殷人崇拜“帝”，这是殷人的图腾、始祖神和发祥地方望之神的集合体。其中，始祖神的观念遮蔽了其他两种神圣，殷商统治合法性的来源是祖先神。但是，祖先神是建立在血缘基础之上的，其至上性离不开特定的血缘组织，这就限制了殷的宗教征服，因此，这就“构成了殷人在宗教心理上的自信与自卑的冲突，而以自卑情结尤为坚固，由此决定了殷人的心理上对祖神的强烈依附感和奴性。” [15] (P. 11)

西周行分封之制，分封标志着土地的分割，而各级政权组织形式和权力的传递与分配主要依据宗法之制的原则，这种血缘与地缘的结合形成了“法祖”与“敬天”相互缠绕和嫁接的二元宗教形态，以“地—母”为原型的生化观和天易哲学一起构成了自然与人伦相互交织的阴阳二元哲学 [16] (P. 40)。在此基础上，何平先生考察了历代君主尤其是开国之君出生时所记载的奇异场景，从中发现了一个共同的规律：君主的政治合法性无非是通过天父与人母的错位交接所导致的血缘生长来获取的 [17]。“天地父母”背后的禅机被何平一语道破，理性思维的无限延伸导致非理性思维的泛滥，光怪陆离的神话背后是形形色色的造神心理，利益和心理相勾连使社会整合起来异常复杂。“因此，官方意识形态所反映的政治思维就有两种倾向：一是从政治系统及其运行机制的本然性质和规律出发去思考问题；一是从心理整合出发，或强化政治权威在大众心目中的崇信程度，或力图消弭被统治集团由利益分配上的不平均或地位上的不平等所致的对于统治集团的心理疏离甚至敌对情绪。” [18] (P. 160)

春秋时期对天命和祖先的崇拜有了些许改观，孔子对“礼”的强调体现了儒家士子的入世情怀，孔子归“礼”入“仁”，把“礼”看成“仁”的外化，使得道德权威从天命和王的双重束缚中游离出来，开始了从神到人的思维转型，五德终始的历史循环观保障了君主政治认同意识的内在稳定性，使君主政治在历次改朝换代中延续和保留下来，“皇帝轮流坐，明年到我家”成为农民起义依赖的经验型思维，而这种经验型思维“不是以现实的客观世界作为认识的起点和获取知识的来源，而是以历史知识和对历史的认识作为认识现实世界的必要前提，从传统的经验中演绎出制约现实的逻辑。” [19] (P. 221) 把君主作为自己生活的“主心骨”，崇拜权威和圣人，形成中国古代政治思想中占主体地位的崇圣理念，把圣人看成联结天与地的中介 [20]，用习俗常规和特有的文化形式作为判断是非的标准，削弱了认识主体

的主观能动性，积淀成为一种“肉食者谋之”的精英政治思维。

如果说君主是“仁”的载体，封建官僚则成为“礼”的执行人，“牧民之官”、“父母官”把人民当作牛羊和子女一样来管教，“教”的左半部分是“孝”，是儿子把老子供起来，右半部分是“刀”，老子对儿子主要作用就是规训和强制。生活在权威主义家庭拓展化的国家形态中，对清官的渴望是溢于言表的。清官是现实生活中的死亡线和生存线上的平衡点，其根本出发点是维护统治，他们对待革命的态度往往比贪官更残忍，无形中延缓了封建制度的寿命[21]；在君主制度下，关注国家政势必与王权相连，设计理想的君主制度成为中国传统政治思想家的惯性思维，他们考虑的不是政体变革，而是治道之方。“政治思维的这个特征对人们的政治意识有重大影响。其中最突出的表现是，每当世道衰败、宗国危亡、天下板荡之时，反思政治、救衰图治的人们总是把批判的锋芒指向暴君暴政，把对未来的企盼寄予圣王明君。”[22]（P. 726）这种尊君思维当然也对君主德行提出了比较高的要求，从而使君主的行为失范时遭致无情的批判，形成中国特有的“尊君——罪君”的政治文化范式。

崇礼的一脉发展到宋明理学已经没有进路，成熟的理学家个人修养理论也成了为“天理”服务的工具。陆王新学对“仁”彰扬进入此岸到彼岸的“玄虚”之境，把对“天理”的追求纳入到个人“良知”之中，合法性成为人们用主观可以衡量的事物。明末清初三大思想家的社会批判思想和社会进化思想更使君主的权威一落千丈，对君王的要求近乎苛刻：黄宗羲视君主为独夫民贼；顾炎武民主主义启蒙思想超脱了一家一姓的封建统治模式；王夫之“后胜于古”的历史进化观使王位“可禅、可继、可革”的观念深入人心。所有这些，虽然在主观上仍旧未能摆脱封建地主阶级的立场，从批判的角度维护统治，但在客观上给人民的思想解放提供了理论基础。

综合以上中国传统政治中关于合法性的大致理论路径，我们可以发现，中国传统政治思维有如下特点：（1）浓厚的崇圣思维，把圣人作为“大一统”的人格化身，而“大一统”就是中华民族的民族精神，也是“非我族类，其心必异”的民族认同感之基础，这种“文化DNA”是社会共同体集体精神的表征[23]。（2）强烈的耻感思维，对礼义廉耻的强调到达了极端化地步，面子、脸面在人际交往和社会生活中占据了第一要位[24]，因为面子问题引发的冲突事件不绝如缕。本尼迪可特对东方文化中的耻感文化分析深刻：“在以耻为主要强制力的文化中，对那些在我们看来应该是感到犯罪的行为，那里的人们则感到懊恼。这种懊恼可能非常强烈，以至不能象罪感那样，可以通过忏悔、赎罪而得到解脱。”[25]（P. 154）（3）外闭而内开的思维特征，中国人的思维如同中国建筑中的四合院，对外封闭，内部却畅通无阻，这种思维有着很强的血缘和家族观念，“打虎亲兄弟，上阵父子兵”、“家丑不可外扬”成为排斥异己的潜意识。同时，在内部讲关系和人情，为了人情可以僭越法度。（4）层次性的思维结构，核心家庭对大家庭而言相对开放，大家庭对而言邻里相对开放，本村对于邻村相对开放，层层外推，成为人伦结构状态的差序格局，“在差序格局里，公和私是相对而言的，站在任何一圈里，向内看可以是公的。”“中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家，为了家可以牺牲党，为了党可以牺牲国，为了国可以牺牲天下。”[26]（P. 99）（5）政治—文化型的思维方式，无论道家的“执一”、法家的“作一”、墨家的“一天下之义”，还是儒家的“定于一”，其核心都是讲文化统一，政治是文化统一的后盾，从“华夷之辨”的政治理论到绥近服远的羁縻政策，在理论和实践中都是文化中心论的思维方式，是否尊崇华夏文化是合法性的基石，这有别于经济—军事型的西方发展思路，决定了任何社会变革必须以“道统”的名义进行。从百家争鸣到“独尊儒术”，政治统一要求文化统一，这就形成贯穿整个社会生活的文化霸权，士大夫干预政治的热情埋葬了他们的思想自由，“从这个意义上说，董仲舒的文化一统主张是秦代思想文化专制的新发展，独尊儒术固然促进了以儒学为主体的中国传统文化的形成，但更重要的是，它又毫不留情地压制了人们政治思想的自由度和创造性，使得汉以后的政治认识长久地徘徊在中世纪！”[27]（P. 115）天道一统、江山一统、治

权一统、政令一统、帝位一统、王道一统、文化一统、华夷一统走到避讳和文字狱的极致，文化成为残酷的“普洛克儒斯忒斯之床（procrustean bed）”，缺乏足够的人本精神。

当然，对中国传统政治文化所造成的思维方式的概括远不止于此，我们也可以参照某些西方政治文化类型做出比较研究，这些研究都将给我们研究中国传统政治的心理发生条件提供有益的启示[28]。

晚清合法性危机展现的心理博弈

前近代政治思想发展到嘉道年间，对社会积弊的体察在每个思想家心里都深有感触，龚自珍警告统治者说：“山中之民有大声音起，天地为之钟鼓，神人为之波涛。”[29]（P. 88）他预感到社会变革即将来临，认为人类社会的变易无庸讳言：“天道十年而小变，百年而大变。”[30]龚自珍把这种情况归结为贫富不齐的结果，希望用他所谓的“农宗论”构建宗法等级的土地占有关系，这不是诸子平分型的土地分配制度，而以宗法嫡长子继承制为基础[31]，客观上可以避免土地过于分散而导致“富不过三代”的恶性循环。魏源把社会变迁的动力归结为矛盾斗争，指出：“逆则生，顺则天矣；逆则圣，顺则狂矣。”[32]对清政府的闭关政策提出严厉批判，主张用疏导而不是堵塞的办法维护统治。鸦片战争对清政府的心理震撼也是巨大的，“天朝上国”竟然为远涉重洋的蕞尔小国打得一败涂地，时代的变动使人们的心理失衡，生活的困窘，精神上的无所适从，在各阶层人们的心理上产生了持久的忧患感、屈辱感和挫折感，由于当局者的高压，没有正常的渠道加以排解，这是他们自身无法调节的，“大传统”失去了对“小传统”[33]的指导作用时，人们便自动产生一种心理防御机制，或者试图在彼岸世界找到精神慰藉，或者幻想彼岸力量同本体合一，来对抗和诅咒罪恶的现实世界。所有这些都成为晚清在遭遇“千古未有之大变局”时的思想和社会背景。

史学上的“中心—边缘”理论告诉我们，当中心文明承平日久，就会孳生出昏庸颓废之气，阻滞了社会发展的活力，必须有一种力量打破这种状态才能有新的发展，而这种力量无法从自身中发展出来，这时，处于边缘的野蛮民族往往凭藉其在与自然斗争中发展出的独特的军事技术而摧毁中心文明，犬戎、鲜卑、匈奴、突厥、蒙古、女真都曾势如破竹，横扫中原，使乾坤倒转、朝代更迭，他们的野蛮力量为死气沉沉的中心文化带来一股强劲的活力，人类历史就在一次次的危机中汲取能量。然而，要统治一个比自己文明发展高得多的汉民族，就必须实现自身的改造甚至被同化，这对一个外来民族说来是一件及其痛苦的事情，自身不愿接受被同化的命运与国族意识整合的需要之间的矛盾。加上更大的殖民侵略，使得人们政治认同出现了以地缘关系为特征的地方主义特点，在此基础上杂入了血缘关系上狭隘民族观。应该说，清朝各代皇帝都是战战兢兢、如履薄冰的尽心而为，但是他们个人的性格已经呈现出某种惰性，失去了开国之君的坚毅勇武，整体上显现出颓废的气象。道光帝的柔弱无定见、犹豫善变和咸丰帝的依赖意识是出了名的，鸦片战争中道光帝就“先之以操切，继之以畏葸”[34]（P. 85）君主的利益不是做出成绩而是维持统治，而君主的首鼠两端直接导致了民众心理愤怒的积累。

中华民族有一个最大的特性就是民族性格的韧性强，除非威逼到无法生存的地步，不会起来反抗政府，即使反抗也是只反贪官不反皇帝，这种脾性类似于“老实人脾气”，不急则已，一急就是惊人之举，他们在群集行为中常常失去理性，形成“集体无意识”的困境，一贫如洗的农民是最彻底的革命者，他们普遍的想法是，革命无非三种可能：一是彻底改变生活，成为最大的受益者，升官发财；一是维持现状，革命不成继续回家种地，也算轰轰烈烈的作了一回人；三是被杀头，这会结束上不能养双亲、下不能抚幼子、生不如死的痛苦。三种可能都会促成农民参加革命的选择。农业社会中，官僚体系内部腐化，社会资源集中于上层，官商用腐化得来的钱财购地保值，土地集中，百姓更苦。当农民对政府感到绝望时就会

把忠诚献给新的政治组织，求助于外界的权威，当出现超凡魅力的（charismatic）的反政府新领袖，人们出现了暂时的倾向，政府则视之为敌人，以严刑峻法相威胁，使人们无法回头，把潜在的敌人转化为现实的敌人，官民冲突的两极化对立格局形成[35]。

由于政治变迁加剧，上升流动太紧，使统治精英自身无法适应，内部产生分化。从社会发展趋势来看，大抵在社会负功能增加时，百姓的无规范感增加，而无权力感也随之增加，便成为分离主义和革命运动的主力。这时，高度无权力感、低度无规范感的知识分子流就会搭上革命运动的便车，以自己的学识分享运动可能会带来的权力补偿；而另一部分无权力感较低、无规范感较高的改革取向者则有可能倒向既得利益者集团，成为维护原来统治的中坚力量，于是革命就造成了这样的分化：政府派与反政府派的对立。卢瑞钟先生就社会内部渐增的疏离感、无权力感、无规范感、无意义感和孤立感建立了这样一个矩阵：（略）

资料来源：卢瑞钟：《太平天国的神权思想》，【M】台北：时英出版社，1985，53页

不但统治阶级官僚产生了分化，即使知识分子内部也产生了分化，根据何炳棣《明清社会史论》的统计分析，清末仕途颇有壅塞现象，尤其是宦宦世家出身的比率增加，平民子弟晋身的机会相对降低[36]。游离于体系外的知识分子大脑一旦和农民的数量相结合，就有酿成革命的可能性。在这种情况下，知识分子是意识形态的创造者和阐释者，他们有将利益冲突转化为思想冲突的能力，会为特定的冲突提供道德基础，他们皓首穷经只为博得功名以光宗耀祖或施展抱负，有很深的权力动机，渴望分享权力资源，一旦最低的功名欲无法实现，文弱者对统治精英口诛笔伐，强悍者不甘雌伏，冒险犯禁，产生异志。形成政府合法性的减弱 群众认同降低，皇谕政令难以说服百姓合作 政府越来越依靠强制性权力，以惩罚、限制等强制来迫使被统治者服从 政府威信更低的恶性循环。

以上，对君主、民众、封建官僚、知识分子等阶层面对变局所产生的心理状态做了简单概括，他们从既有的政治思维和利益取向出发，相互之间展开了一场心理博弈，这场博弈注定是零和博弈，不会出现所谓的“双赢”局面。

简短结语

由晚清政治合法性危机的心理博弈可以看出，在面对一场突如其来、无法预料的大危机面前，人性便赤裸裸地显现出来了，人们不再利用仁义道德掩盖自己的利益诉求，社会出现了真正的分化，但是，作为社会主流意识形态的价值规范和道德观念也成为人们利益表达的心理障碍，形成“超我”的存在。传统的思维方式和观念无法彻底摆脱，从而使全面创新的激进改革也不可能发生，人们无法适应一个自己完全陌生的领域，在传统中国要进行革命，无论形式多么激烈和新颖，其内容都只会是渐进的。

另外一个潜在的推演是，人民要革命，要把自己置于圣人的位置，心理压力将会是巨大的，这些在以前他们敢想都不敢的事情只有在政治出现合法性危机时才会彰显出来，下层民众要革命，在自身心理上不经历一场危机也是不可能实现的，革命领袖自身的反社会人格不是从来就有的，高度刺激引起的迷狂状态麻醉了自己的罪感心理，耻辱引起的“面子”问题极有可能成为革命爆发的偶然因素，政治社会化的功能渗透到人心，“超我”的存在如此之强，使革命领袖举事之前总会出现或病或疯的奇异状态，太平天国起义印证了这一点。

注析

[1] 如赵心树：《“合法”与“合法”的困惑及其他》，【R】北京：政治文明与中国政治现代化国际研讨会，2004年6月11-12日。在报告中，赵对合法性、民意性与正当性、资格的

关系展开论述，他认为，中国目前任何一个单纯的词汇都无法解释西方关于合法性的概念，还提出“正当的必须合法，合法的未必正当”的观点，就合法性、民意性和正当性的关系列出矩阵，从这个矩阵中，我们可以发现，赵把合法性与合法律性等同起来。参见赵心树：《选举的困境》，【M】成都：四川人民出版社，2003

[2] 【法】卢梭：《社会契约论》，何兆武译，【M】北京：商务印书馆，2003

[3] 【德】马克斯·韦伯：《经济与社会》（上卷），林荣远译，【M】北京：商务印书馆，1997

[4] 【德】卡尔·施密特：《政治的概念》，刘宗坤等译，【M】上海：上海人民出版社，2003

[5] 【德】尤尔根·哈贝马斯：《合法性危机》，刘北成、曹卫东译，【M】上海：上海人民出版社，2000

[6] 【法】让·马克·夸克：《合法性与政治》，佟心平、王远飞译，【M】北京：中央编译出版社，2002

[7] “在传统专制政体下，政治权力也要受到规则的约束，政治权力也面临着合法性论证的问题。”见马宝成：《政治合法性研究》，【M】北京：中国社会出版社，2003，66页。这本书里马宝成是按照合法性的制度基础、政绩基础、理念基础构造体系的，这实际上承认了西方关于合法性的价值预设

[8] 《论语·颜渊》第十二，四书五经，宋元人注，【M】北京：中国书店，1990

[9] 蒋庆：《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》，【M】北京：生活·读书·新知三联书店，2003

[10] Louis Althusser, Reading Capital, trans. By Ben Brewster, London: Verso 1979, P. 15-16

[11] Vincent B. Leitch, Deconstructive Criticism: an Advanced Introduction, Columbia University Press 1983, P. 11 - 1

[12] 张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态——关于阿尔都塞的一种文本阅读》，【M】北京：中央编译出版社，2003，73页

[13] 孟登迎：《意识形态与主体建构：阿尔都塞意识形态理论》，【M】北京：中国社会科学出版社，2002

[14] 参见【法】古斯塔夫·勒庞：《乌合之众：大众心理研究》，冯克利译，【M】北京：中央编译出版社，2000。在赖希看来，人们进入社会后，心理上表现为表层、中层、深层等三层结构，试图依此说明集体和个人的相互影响，倡导把社会结构和个人心理潜意识相结合的社会心理学，参见【奥】威尔海姆·赖希：《法西斯主义群众心理学》，张峰译，【M】重庆：重庆出版社，1990

[15] 何平：《中国传统政治思维探源》，【M】天津：天津人民出版社，2003

[16] 同上

[17] 值得注意的是，渲染皇帝出身以证明符合天命的类型不同，开国皇帝多是托梦型、托神型或者秉气型、龙子型；中兴皇帝则是讖符型、异貌型；政变皇帝往往渲染其子出身的异象。起义失败的农民政权肯定也要受命造说，如陈胜、吴广起义的“篝火狐鸣”和“鱼腹丹书”，但由于后来成为正统的成功王朝不容许存在而没有流传下来。参见刘泽华主编：《中国传统哲学与社会整合》，【M】北京：中国社会科学出版社，2000，18 - 25页

[18] 同上

[19] 刘泽华主编：《中国传统政治思维》，【M】长春：吉林教育出版社，1991

[20] “古之造字者，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、地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？”见《春秋繁露·王道通三》

[21] 参见刘泽华：《中国传统政治思想反思》，【M】北京：生活·读书·新知三联书店，1987，170 - 174页

- [22] 张分田：《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君——罪君”文化范式》，【M】北京：中国人民大学出版社，2004
- [23] 参见业师萧延中先生的《中国传统文化中崇“圣”现象的政治符号学分析：一项关于起源和结构的逻辑解释》一文，载于2004年台湾《政治学报》，业师的另一本专著对此做了详尽的解释，参见萧延中：《“天命”与“德行”——中国政治思想中的正当性问题》，【M】北京：中国人民大学出版社，2004
- [24] 对此，许多学人都有过专门论述，金耀基在《关系和网络的建构——一个社会学的诠释》中甚至把面子看成是理解中国社会结构的关键性的社会——文化概念，见金耀基：《金耀基自选集》，【M】上海：上海人民出版社，2002，93页。另见佐斌：《中国人的脸与面子——本土社会心理学探索》，【M】武汉，华中师范大学出版社，1997
- [25] 【美】鲁思·本尼迪可特：《菊与刀》，吕万和、熊达云、王智新译，【M】北京：商务印书馆，1990
- [26] 费孝通编选：《费孝通选集》，【M】天津：天津人民出版社，1988
- [27] 葛荃：《权力宰制理性——士人、传统政治文化与中国社会》，【M】天津：南开大学出版社，2003
- [28] 如陈炎所作的儒家思想、道家思想和日神、酒神崇拜的比较研究，指出了古代中国人在理性和感性分裂上显得不够充分，形成民族特有的心理结构。喻阳把中国人的良知观与西方的日性良知和月性良知做了比较，对我们研究心理整合有深刻的启发意义，参见陈炎：《多维视野中的儒家文化》【M】北京：中国人民大学出版社，1997，111 - 112页；【美】默里·斯坦因：《日性良知与月性良知——论道德、合法性和正义感的心理基础》，喻阳译，【M】北京：东方出版社，1998，译者前言1 - 30页
- [29] 龚自珍：《尊隐》，载《龚自珍全集》，【M】上海：上海人民出版社，1975
- [30] 龚自珍：《拟上今方言表》，载《龚自珍全集》，【M】上海：上海人民出版社，1975
- [31] 王处辉主编：《中国社会思想史》，【M】北京：中国人民大学出版社，2002，573页
- [32] 魏源：《默觚下·治篇五》，载《魏源集》，【M】北京：中华书局，1983
- [33] “在一个文明中，思辩性的大传统比重少而非思辩性的小传统比重多。大传统完成其教化在学校或寺庙中，而小传统的运作及传承则在其无文的乡村生活中。” Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropologist Approach to Civilization*. Chicago. Univ of Chicago press, 1956. p70-71, 转引自张鸣：《乡土心路八十年》，【M】上海三联书店1997年版
- [34] 赵尔巽等：清史稿，本纪一九，宣宗本纪，台北：新文丰出版社，民国七十年四月影印
- [35] 卢瑞钟：《太平天国的神权思想》，【M】台北：时英出版社，中华民国七十四年（1985年）版，22 - 27页
- [36] Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*(New York: Columbia University Press, 1962), pp. 123-124

<http://www.pssw.net/essays.asp?id=371>