

政治知识化与知识政治化：中国传统政治形态探析

[作者] 刘建军

[单位] 复旦大学国际关系与公共事务学院

[摘要] 本文是从知识发生学的角度，运用知识社会学的方法，对中国传统政治形态的探析。本文认为，中国传统政治形态是对圣人政治伦理语言世界中的真理世界的模仿与复制，帝王联结天地，是合法性的赋予者。而知识贵族作为真理世界的确证者和实践者，在文人与官僚之间获得了二重角色统一，这使得他们既是知识化秩序的维持者，又沦为政治收购的对象。而真理世界在沉淀到社会机体之中的时候，并没有将整个社会完全纳入到经典知识体系之中。中国传统政治形态在知识的政治化与政治的知识化之间既包含着一种神奇的统一，又潜藏着一种内在的紧张。

[关键词] 真理世界，知识政治化，政治知识化

本文是从知识发生学的角度，探讨古典知识体系是如何在天人相与的背景中逐渐生长起来，并构成传统政治形态之知识基础的。

天人相与：古典真理世界诞生的知识背景

在中国人看来，宇宙是单一的实体，在天与天体、地与其创造物、人与其活动这几大领域之间没有严格的分野。浑然一体的宇宙观使人把自己安放在一种整体性的秩序之中。天人关系就是从中引发出来的，天人感应对于人们的生活乃至政治统治都是异常重要的。[1]天人关系构成了中国古典知识体系孕生和演展的最原始也是最持久的一道背景。[2]《说文解字》中说：“天，颠也，至高无上”。在这里，我们看到的不仅仅是一个方位之天，即高与广的结合，同时作为一种意志象征的预设之天呈现在我们面前。《尚书》中说道：“天佑下民，作之君，作之师。”[3]

如果说方位之“天”是一种直观的话，那么作为国家意识形态中的“天”就是来源于人造和预设，这就是独特的“造天”现象。预设之天导致了一般知识和经典知识中的神秘感，因为它把人造的社会秩序（社稷）看作与天然的自然秩序等义等值的存在，从而是某种不须讨论的自在者。[4]

对天人关系的思索构成了中国古典知识体系的源头，首先表现为天文学知识的累积。以研究中国古代科学技术史而闻名的李约瑟和爱利亚德也曾指出，古代中国的天文学知识，通过象征、暗示与种种相关的仪式，把一种据说是正确的、符合自然规则的空间格局传达给人们，使他们建立合理的思想的基础，并使他们的各样观念与思想在这个基础上保持着统一与和谐。[5]这种人文主义色彩异常浓厚的天文学并不是以对自然的探知作为关怀的，而是在浩瀚的天穹中寻求人类自身的定位，把自己投放到苍穹之中，同时又把宇宙安放在心灵之间。在这里看不到西方理性化的知识体系中主体与客体的对立，而是人与外在世界的合一。所谓“天数已定”，“命数难逃”就是揭示了一种主宰世界的冥冥之力。可见方位之天已被内化到人生和政治的架构之中，成为推断政治命数的工具，天文学也不再展现着探究自然奥妙的魅力，而转化为测定人事吉凶和政治合法性程度的手段。

方位之天一旦转化为预设之天，便注定了人世间的延续实依赖于一种天数，因为人事吉凶、社会兴替、生老病死均是通过天象来展现的。这就导致了古典时间观的产生。崇高的天数左右着世间的沉沦，古往今来的流变不过是苍天在人间导演的循环往复的一幕幕剧目而

已。顺应天命之人可以促使国泰民安，违背天命之人在剔除、淘汰之列。世间的流变不过是天命从旧人身上游离出去再降临新人身上的循环过程。在这里，我们看到的是支配世界的真理世界是凝固的、恒常的、不变的，而时间的流逝不过是重新与真理世界相通和相离的循环往复的交替而已。时间在人们的心目中也就是一个圆圈式的复归原点的运动。所以，在天人相与这一知识背景之下，历法时间、历史时间都是对中国古典知识中恒定不变的循环观念的直观表达。无论是天干地支的纪年还是按一个王朝年号的纪年，都是始而复终，终而复始的，一个个逝去的王朝像一个个大圆圈，而一个个接替的皇帝像一个个小圆圈，王朝告终或皇帝死去，纪年即重新开始。它们没有如公元（亦即西元）纪年法那种以一个年份将历史截然分成两段，又不断指向未来的直线和屡加迭进的性质。[6]于是，以天人关系为中轴而形成的一整套把所有要素同构在一起的知识体系就成为中国人判定一切事物的出发点。其中以天人感应和天人相与为主干的思维方式把人们纳入到了无所不包的知识体系之中，它不仅是构成国家意识形态的核心要素，而且也是主导一般知识形态的核心要素。

绝地天通：发现真理世界的资格限定

既然作为政治形态合法性之原生点的真理世界不为所有人所共享，那么它又是怎样与人相通的呢？要回答这一问题，还得要从神话时代的颛顼的“绝地天通”讲起。传说中的颛顼是一位能继修皇帝之功的古帝，他进行的“绝地天通”的宗教改革为政治的知识化和秩序化提供了一个不断追认的源头。在颛顼宗教改革之前，“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史”，谁都可以通神降神，结果便是人人都沉陷在迷醉之中失去理智，而且人人都不能建立起权威与秩序，这样神也就没有意义。[7]人人都能通神，传达神的意志的话，必然影响联合体的统一意志，统一行动。所谓“九黎乱德”、“九黎之乱”，或许就是由此引起的动乱，[8]正是这一知识的分立和政治的无序才呼唤英雄出世，颛顼所进行的“绝地天通”的宗教改革就是把政治纳入到一个秩序化和知识化状态中的改革。于是人人有天相通的渠道被切断，这一权利被归拢到执掌祭祀大权的巫觋阶层之中。绝地天通以后，人类如何按照天道的要求生活呢？也就是说如何模仿天道呢？这就导致了早期的贵族——巫觋阶层的出现。巫觋之人必须具备一些主观条件，即聪明圣智，拥有超乎常人的感觉能力，神明降附其身是巫觋角色的认可和体现。女成为巫，男成为觋。所以，中国原始宗教经历了三个阶段，第一阶段，已有专职事神的人员，而一班人则从事其他社会职业，不参与事神的活动，这叫做民神不杂，民神各业。在第二阶段，人人祭祀，家家作巫，人意通天，这叫做民神杂糅、民神同位。其结果是祭品匮乏，人民不再得到福佑，第三阶段，绝地天通，恢复民神不杂的秩序。一旦绝地天通，民神不杂，便导致了等级的出现，贵族与平民的出现，“礼”的制度开始出现。[9]这一阶层的形成及其与“王”的卡里斯玛的合一，虽然破坏了上古平静的气氛、简单的心情和平等的社会结构，但是，它却真正使“思想”从实用的、个别的、具体的、一般的意识活动中分离出来，一方面提升成为具有普遍性的、指导性的“观念”，一方面具体化为制度性的、可操作性的“知识”。[10]于是与天相通的器物技术，成为拥有权力和知识的人的专利，一种金字塔式的社会分层结构开始出现，当然这一结构是以对与天相通的器物知识作为分层界限的。近来考古学的一些成果也已证明法器在那时演化为象征统治权力的礼器。[11]政治开始被纳入到一个知识化的轨道上去了。

考古发现的卜辞为我们提供了一个秩序化的知识系统，它通过知识的载体——文字，确认了发现真理世界的资格限定。在殷商那个中国古典知识体系开始孕发的时代，我们看到了中国政治知识化的源头。在天人关系逐渐集中到王一人身上的时候，并没有导致王权的无限扩展和恣意延伸，因为王与天相通的权利总是在祭祀这一政治仪式中得到确认的。而王并不是自己完成祭祀仪式的，祭祀中需要有祝有巫，主持祭祀的是那个时代最具有知识、

技术和最具有文化意义的象征性人物。[12]于是我们会看到，作为历史和知识源头的承载真理世界的天道，从时隐时现的状态解脱出来，赋予了人间一种制度化、秩序化的存在状态。西周在承继殷商时代之知识传统的基础上，对天命与人的关系进行了更加实用化的解释，周公的“唯命不于常，唯德是授”的革命观把那个支配世间的恒常的真理世界与人的德性联结在一起，中国传统政治变迁的动力机制就在德性所知的知识形态中被确立下来，历史在中国古典知识体系内的展开至此才被真正确立了可以信赖的源头。所以葛兆光说：“西周时代最引人注目的，就是一切都在进一步合理化与秩序化过程中”。[13]后世的历史不过是对这一时代的不断追认和摹仿而已。

春秋战国时期的平民化运动再度引发了中国古典知识体系的危机，在众人皆迷、唯我独醒的时代，真理世界就只能向老子、孔子等人敞开，于是对“道”的呼唤便成为与群霸相争之局面并不和谐的“灵异”。如果说在轴心时代真理世界向部分人的敞开是取决于一种文化的觉醒的话，那么在两汉之后随着儒学的法典化，真理世界向部分人的敞开，就取决于一种体制的规定和权力的保护了。科举制的推行则更加剧了这一传统的延续和再生。古典知识的传承和发现真理世界之人的再生，证明了在王朝兴替的背后，潜伏着一种以一贯之的力量，正是这一力量使传统政治体系的合法性基础不会因权力占有者的变革而被阻断。这一局面一直延续到近代西力东渐和西学东渐打破了传统政治形态的知识基础为止。

圣人：真理世界的言说者和构成者

以终极依据体现出来的真理世界如何为中国古典知识体系缔造了供后人持续追忆和不断确认的源头？这是我们要研究的又一个重要问题。因为在明晰了真理世界的内在规定性及其发现这一世界的资格限定之后，我们又面临着这样一个问题，即由儒学构筑的真理世界为什么能够成为中国古典知识体系的起点？我们知道，在中国人的时间观中，政治权力执载者的变更仅仅是意味着一段“王朝时间”的终结，新的权力执载者必须要重新到赋予其合法性的真理世界中去汲取营养，并成为这一世界的主人及其在人间的复制者。这一回溯式的思维方式驱使后人必须去圣人之道中去寻求供以持续追忆和不断确认的知识源头。因为一旦作为政治所供奉的真理世界得以确立之后，后世的历史都不过是以此为源头而展开的。在老子看来就是“悟道”的历史，孔子看来就是“闻道”的历史。那么为什么在虚拟的天道消失之后，孔子会成为道的代言人呢？换言之，为什么后世的知识增量必须要以对孔子的阐释作为原点呢？所有这一切都根源于孔子角色的转变，即孔子由一位“教师”转变为“圣人”。孔子的神话化在历史的神话化中不断被强化，确立了孔子作为古典真理世界之言说者和构成者的地位。随着文字的出现，知识通过文字可以传承，历史通过言说得以延续的局面得以终结，随即进入了能够被记载的时段。[14]知识通过文字固定下来，历史也通过文字符号得以传承。因此，夏商周三代在孔子的知识视域中，并不是作为神话出现的，而是作为信史出现的。而周礼也就成为他续补已经断裂的真理世界的摹本。

西汉时期儒学的法典化标志着神秘性、道德性、政治性和入世性的中国古典知识体系正式诞生。支配后世演展的圣人神话系统便成为赋予传统政治体系之合法性的知识基石。这就是出现于汉代纬书中的政治神话。如果把三代以前的神话时代视为是人类渴望与神性相通、赋予社会和人生以原初意义的话，那么纬书政治神话的诞生则直接预示着一一种意识形态的构建，正是这一“意识形态的突破”导致了古典知识作为一种道德的宗教而存在着，[15]在这里看不到超感性的上帝，只有天道与圣人合二为一并为人感知的真理世界的化身，知识体系中的王国也就是世俗的王国。于是圣人便成为真理世界的言说者和承载者。政治形态的道德底线由此而铸立。

但自儒学法典化之后，孔子的形象就由一个道德说教家转变为“圣人”。一个圣人神话

谱系就在后人的不断阐释中逐渐生长起来。正如梁启超所言：孔子渐渐的变为董仲舒、何休，渐渐的变为马融、郑玄，渐渐的变为韩愈、欧阳修，渐渐的变为程颐、朱熹，渐渐的变为陆九渊、王寿仁，渐渐的变为顾炎武、戴震。[16]假孔子替代真孔子的过程也恰好是中国古典知识体系日渐丰满的过程。在孔子肉体失灭之后依托孔子灵魂再生的“孔子”，就是要担负起赋予他所处时代以终极意义的责任。而其思考的原点则是神话化的圣人——孔子。作为终极依据的天道实际上已与圣人同体，黑格尔把它称之为“实体精神与个体的直接统一”。[17]在“天下无道，礼乐征伐自诸侯出”的时代，圣王难以产生，天道的承载者就只能由“圣人”来承担了。孔子成为统治者与天相通的梯子，只有通过孔子的占有才能实现对天道的占有，因为孔子是真理世界的言说者和承载者。一旦被神话化的孔子出现在人们的知识视域中，由孔子所担负的道德理想和终极依据便成为古典知识体系的生长点和价值承担者。与君统、政统、治统相即相离的师统、道统便成为赋予政治形态以合法性的知识源泉。孔子由一学派创始人转变为古典知识体系的创制者，由真理世界的言说者进而成为真理世界的构成者。此后的历史不过是对孔子解释权进行争夺的历史。

经学：藏在典籍中的真理世界

冯友兰先生说：春秋战国是子学时代，以后则是经学时代。建元五年（公元前136年），汉武帝置五经博士，把儒学抬高为官学。[18]学术再度官学化强化了知识政治化的传统。[19]古典知识成为国家意识形态，已经被神化了的孔子，也就成为古典知识体系的灵魂。不管经的范围和领域有何变化，经典之学成为通向理想之国的唯一阶梯，更诱使士人认定它是一切知识的基本来源，是确证无疑的。它一方面是人格与精神的支柱，另一方面它又是知识与技术的总汇。稽古能够取青紫如拾地芥，又能从中学到基本的人文知识到最高深的宇宙知识，于是经学成了绝对的显学，而对绝对权威的经典的解释之学也就成了中国精英思想中知识的来源与真理的凭据；在经典及其注释中人们可以获得所有的知识，在经典及其注释中真理则拥有了所有的合理性。[20]由文字组合而成的客观知识世界在后人的解释中，构成了一系列的陈述，这一陈述不仅成为人们争夺的对象，而且人们通过对陈述复制、修正和诠释，使其内部意义充分扩散出来。在知识边界不是轻易逾越的时代，对陈述本身的占有就直接意味着对权力的占有。

经学之所以能够将真理世界隐藏在典籍之中，使之成为一般大众难以进入的高雅之地，关键在于它是以艰涩的文字组合而成的难以理解的知识世界。费孝通先生在《乡土中国》一书中曾经指出中国乡土社会是一个无文字的社会，[21]因此汉字在中国是作为一种知识奢侈品确立了其高贵的地位。既然经学是由艰涩的文字组合而成的难以理解的知识世界，那么对典籍的阐释就成为真理世界得以不断传承的基础。经学说到底就是依靠对典籍的解释为政治体系之合法性提供知识论证的一门学问。可见，传统中国政治形态依靠由文字构筑起来的边界将庙堂之知和乡俗之知隔离开来。这是一个依靠文字构筑权威的国度。但是对文字的注解和微言大义的阐发又不自觉地将神秘主义的知识要素融会其中，由此导致了中国古典知识的理智化程度并没有得到逐步的提升和强化。这一进程直至近代西学输入中国才告终结。自汉武帝独尊儒术以来，由孔子删定的典籍就开始成为中国古典知识的主干。它不仅是真理的化身，而且也为士人提供通往真理世界的工具。无论是经书的注释还是其他古籍的注释，所追求的目标都是阐释和理解作品的意义。自古以来的传统观念认为，作品的意义就是作者的原意，注释的目的就是把作者寄托在作品中的原意揭示出来。在千百年来的经典的注释活动中，经师们皓首穷经，诚惶诚恐地追求圣人寄托在经典中的微言大义。他们真诚地相信，经典中蕴藏着大量的圣人平治天下教化人民垂范后世的遗训。[22]故我们在汤一介先生提出的中国解释经典的三种方式中，看不到知识类型更新的动力机制。[23]首先，经学在中国古典知识

体系中主干地位，自然是因为它处于“经”之地位，典籍不是文字机械的组合，而是蕴藏义理的载体。政治形态所赖以存在的常理就隐藏其中。故对典籍的解读过程便是发现真理世界的过程。其次，经学也为士人承载治国之权力提供能力上的储备。当经学被提升为构筑国家意识形态的显学地位时，通过解读典籍发现真理世界的刚勇就逐渐为通过对典籍的机械掌握以占据权力所压抑，尽管后世不时有那些通经致用之人，在引经据典和联系实际的过程中把矛头机智而巧妙的指向帝王，以捍卫道统之地位。但是把知识和权威融为一体的经学的确是在塑造着一种“经学化的被动性思维方式”。真理世界被政治权力固定在一个始终不变的状态上，由此便导致了居于最高层的帝王成为真理世界的秉承者，而士人则下降为真理世界的实践者。尽管知识与权力的抗争并没有因政治知识化和知识政治化的合一而彻底剔除，但知识仅仅是在承担着对无道之帝王进行道德讨伐、对秉承天道之新君进行道德论证这一剩余功能罢了。宪章文武，称祖道圣这一回溯式思维方式使传统中国的政治变迁周而复始地去追寻古典知识的源头。这一局面一直延续到近人提出“革天”之观念为止。

帝王：真理世界的秉承者和复制者

帝王是中国传统政治形态的核心。帝王与天相通之同时发生的逆向结果便是以占有天道为前提。“占有”包含着杜撰和欺骗之意。所谓天君一体、圣王相通、道王同体就是这一“占有”的直接结果。[24]于是君主作为全社会的主宰者，以禀承天道、推广人道、践行天道为己任。由此可见，在帝王对天道的占有过程中，君主、圣人、天道相通并逐渐一体化，道通过圣人的环节与君主的权力实施相沟通，成为君主至上权威的根源。基于道的不可亵渎性和禀承天道之绝对权威的君权，就具有强烈的专制色彩，他把自己视为政治形态的最后一道屏障。实际上帝王对天道的占有，仅仅是特定时段中的现象，并没有阻止古典知识所构筑的真理世界在既定政治权力之外的延续性，也就是帝王对天道的占有在长波段的历史时间中始终抗拒不了这一传统，更不能注定他的永久性占有，一旦他秉承天道的资格在大众知识世界和道统体系中中遭致怀疑乃至否定，就会促发权力占有主体的更替。

所以，我们说在中国古代存在着一种道义和功能意义上的政治辩证法。道义辩证法就体现在帝王对真理世界的秉承和占有中。功能辩证法就体现在帝王对真理世界的曲解、修正和士大夫阶层的卫道之中。帝王正是经受着道义这两重辩证法的制约，才使其虽作为政治实践中的无限体，但缺乏无限的恣意扩张的空间存在。所谓帝道就是在古典神学知识中对帝王的道德限定，得道意味着对真理世界的禀承，失道则意味着对真理世界的背弃。可见，在中国古人的知识视域中，天下并不始终是系于一家一姓，它是外在于帝王之家的“共有物”，当然能够代表众人分享这一共有物的只能是真理世界的秉承者。这与日本万世一系的传统显然是不同的。按照福泽谕吉的说法，日本在中古武人执政时代，形成了至尊未必至强、至强未必至尊的观念，于是没有一种思想能够居于垄断地位，自由的空间从中生长出来。这与中国人一直拥戴绝对的集至尊与至强于一身的帝王显然是不同的。[25]至尊是其有秉承真理世界的资格，至强是其有把真理世界复制到人间的力量保证。至尊与至强必须融为一体。因此，我们就会发现这样一个奇怪的现象，一方面无道之君不断为革除，另一方面却又是一个替天行道的帝王的诞生，一个无限体的人格化身消失了，另一个无限体的人格化身又诞生了。天下总是被笼罩在帝王这一无限体之下。这就是我们一再强调的，在权力占据者的背后是古典真理世界的再生和传统政治形态的连续复制。帝王作为这一世界的禀承者是不断再生产出来的。

知识贵族[26]：真理世界的确证者和实践者

帝王仅仅是依靠对真理世界的秉承而确立了政治形态之制度底线的地位，置于真理世界在人间的展开过程，即天道如何落实为人道，则是由儒者这一功能性的集团来承担的。由儒者构成的文官集团成为居于帝王和一般大众之间的联结者和实践者。

我们治道，在封建的世袭社会自春秋解体以来，封建意义上的身份贵族就不复存在了。但是一个新兴的知识贵族却应运而生，它起源于战国时期“士”之地位的上升，至西汉独尊儒术之后，开始作为一种政治力量得以诞生。在经过魏晋南北朝时期的边缘化地位之后，随着科举制的推行，这一力量又重新抬头，并主导着传统政治政治形态的运用。

知识贵族不是世袭的，也就是说它不是以身份作为区别于其他阶层的边界。可见，它是凭借承载知识这一资源来区别于其他阶层的，也正是凭借对知识的执掌来确立其社会、政治地位的。

继知识在春秋战国时期经历了短暂的分立状态之后，儒学在西汉的法典化使政治再度被纳入到知识化的轨道上去，与之相适应，知识政治化的现象也应运而生。士者经世致用的道德使命便在政治知识化和知识政治化共存的状态中逐渐发轫出来，并且这一传统一直被奉为神圣化的法则一直延续下来。它在真理世界与世俗生活相联结的状态中确定着士者的定位和知识的价值。

儒者历来以经世致用而显示其处世的價值。经世致用往往是在两种状态下进行的，一是士降格为屈从于帝王的实践者，与作为真理世界之秉承者的帝王在功能上相配。此种状态的展开以知识贵族对帝王的政治确认作为前提，以权力和优势地位的诱惑作为驱动力量。二是以真理世界的确证者这一角色，贯彻“行义以达其道”的宗旨。此种状态的展开是以知识贵族对真理世界的发现、捍卫和对帝王秉承真理世界之资格与能力的确认与论证作为其前提的。事实上在具体的势态中，以上两种状态往往是交合在一起，难以完全割裂开。正是因为这一原因，对知识贵族在中国传统政治形态中的定位与功能产生了许多截然相反的判断。要么将其推至崇高，要么将其贬为奴仆。任何极端的判断都是因为没有进入特定情势下的士人的知识视域所致。事实上，儒者所期待的“王者”与现实中儒者所认可的“王者”在他们特定情势下的知识视域内，往往是合二为一的，于是才有“学成文武艺，货与帝王家”之说。如果期待的王者与现实中的王者是分离的，那就是对帝王之政治认可和道义认可的中断，帝王的离经叛道最终只能导致天道游离于帝王肉体，他不再拥有天下便是必然的结果。

士者承担者将真理世界沉淀到民间的政治责任，这直接导致了中国传统政治形态的外在表现就是一种典型的教化体系，探知自然的技术和逻辑概念对于这一体系来讲都是一种累赘与多余。从《尚书》中的“洪范九畴”中，我们可以得知，作为树立人间规范所借用的依据——九畴这一中国式的规范，是以伦理主义为核心特征的。它排斥“多于的技术”。[27]在这里，我们看到真理世界在人间的落实经历了这样一个线路：通过帝王的秉承、知识贵族的实践再到在民间的沉淀，于是在教化体系中按照品性和知识把人分为不同的等级序列。天道与人道的相通就在这一等级序列中得以实现。由学校、士绅、政府官员等构成的教化体系，借助于政治权力的效力，使中国传统政治形态弥漫在古典知识的氛围之中。[28]知识就是在这一完整的教化体系中流动着、传承着。[29]

结论：知识的政治化与政治的知识化

1. 知识的政治化

知识政治化对于中国来说是一根深蒂固的传统。知识体系的分裂也就是政治与社会的分裂，依靠权力对知识的回收，就成为知识政治化的外在形式。在这一传统中，知识成为治国所利用的一项重要资源，而且承载知识的主体——士人，也成为治国所依赖的最为重要的一种政治力量。士者既是真理世界的论证者，同时又是真理世界的实践者（即阎步克先生所说的“文人”与“官僚”），[30]他们在出世和入世、分与合之间获得了二重角色上的统一。

从以上观之，知识的政治化并没有完全导致士者的奴仆化，他们不仅作为真理世界的确证者为政治形态的合法性基础进行道义上的论证，而且在功能上又作为一种现实的政治力量，使帝王之无限体的地位在一定意义上成为一种象征。与此同时，儒者因为把经世致用视为唯一的人生正途，故他们在现实的权力配置体制中，又往往抵挡不住权力和优势地位的诱惑，这又为帝王控制士者提供了得天独厚的便利。以致于韦伯认为科举制度因“引发生员们为俸禄和官职的竞争而斗争”，防止了绅士们起来一致反对政府。[31]科举制也就被视为是权力对知识的体制性回收，它把知识政治化推至最高限度，科举制成为传统政治形态存续的生命线。科举制的推行使中华帝国的规模在古典的轨道上达到了极限。此可见，知识的政治化是在两个层面上展开的，一是士者作为真理世界的确证者和实践者，在展示着知识在道义上的崇高；另一方面士者作为政治权力的工具，丧失了催发知识不断丰满和知识类型更新的动力，而专注于通过对考试内容的机械性掌握作为求取功名利禄的途径，科举制成为士者工具化的渊藪。这样我们就可以得出这样一个结论：知识的政治化导致了士者作为真理世界的确证者和实践者在捍卫纯正的经世致用之道的同时，也引发了士者工具化倾向的扩展，而且两者往往是交合在一起的，因为儒家学说在西汉经过了法典化的加工和政治确认之后，儒者明白“一种思想学说要成为世间的制度法律或意识形态，必须借助策略而不能单凭理想”，以知识与权力分庭抗礼，甚至希望超越权力的想法，在许多情况下并不能真正实现，理性主义的固执与昔日王者师的尊严，在现实领域中往往是遭致有限的遗弃。[32]

2. 政治的知识化

在知识政治化的同时，政治也被知识化了。如果说知识的政治化意味知识和执掌知识之主体的政治工具化，那么政治的知识化则意味着政治形态必须在文字组合而成的知识体系中得到令人信服的解释和证明。

政治的知识化首先表现为政治形态的合法性基础来自天命的降临，来自对圣人之道的秉承。而天命的降临必须在人们对天的认知框架中获得从得分确认。于是便有了祭天这一政治仪式的产生。中国古代的祭天大典便成为最隆重、最神圣的政治仪式。站在科学的角度，可以把祭天斥为“无知”，但站在古人的角度，祭天恰恰体现了“有知”，它是在人们对天的认知基础上将政治纳入知识化轨道的第一步。祭天是在中国古人“天人关系”这一永恒的知识背景下，将政治形态构筑在不容怀疑的知识基础之上的最初尝试。其次，当儒家学说充当了国家意识形态之后，祭孔便是成为与祭天相配的一种政治、文化仪式。如果说祭天是为政治形态的合法性提供一种终极依据上的确证的话，那么祭孔则是为政治形态的合法性提供一种世俗化的知识基础。祭孔也就成为历代帝王崇拜知识的象征，故祭孔逐渐演变为对尊奉孔孟之道、熟读圣贤之书而有所作为的前代文人的合祭。[33]在古典知识把天道和圣人之道推至

至高无上的地位的时候,祭天和祭孔是就成为在知识化轨道上构筑政治合法性基础的最为重要的政治仪式。其次,政治的知识化表现为政治形态的架构和运作都是以经典知识作为支撑力量的。最后,政治的知识化表现为它对规范知识的崇仰和提升来展示其道义形象的。经典知识在中国古代作为求取功名和在政治生活中立足的一元化的资源,不仅是德治体系和教化体系的装饰品,而且也是政治形态立足的文化象征。

当然,在知识政治化和政治知识化一体性的状态中,始终潜伏着一个难以破解的矛盾,即知识传承的逻辑和权力传承的逻辑之间的潜在抗争。尽管在汉武帝之后知识通过一种体制性的力量被政治收购过去,选举制度特别是科举制不过是在技术上强化了权力对知识的收购能力,但是“士志于道”“君子谋道不谋食”的传统却潜藏着滋生异端的因子。虽然这一因子在传统政治形态中并不拥有无限扩展的空间,但它对政统的监视作用始终是统治者惴惴不安的缘由。可以说,正是中国传统政治形态的最为突出的特征就表现为对知识的政治收购和对异端的铲除和打击这两个方面。中国传统政治的演进之路可以从这一矛盾中得到解释。

参考文献

- [1] 参见[英]崔瑞德、鲁惟一编:《剑桥中国秦汉史》,中国社会科学出版社,第760页,第730-731页。
- [2] 俞晓群:《数术探秘》,北京:三联书店,1994,第57页。
- [3] 俞晓群:《数术探秘》,北京:三联书店,1994,第57-58页。
- [4] 玄峻:《联想与印证》,北京:东方出版社,1994,第103页。
- [5] 参见李约瑟:《中国科学技术史》第二卷,《科学思想史》,科学出版社与上海古籍出版社,1991。
- [6] 何怀宏:《选举社会及其解体》,北京:三联书店,1998,第9页。
- [7] 葛兆光:《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(第一卷),上海:复旦大学出版社,1998,第126页。
- [8] 李学勤主编:《中国古代文明与国家形成研究》,昆明:云南人民出版社,1997,第203页。
- [9] 陈来:《古代宗教与伦理》,北京:三联书店,1996。
- [10] 葛兆光:《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(第一卷),上海:复旦大学出版社,1998,第89页。
- [11] 李学勤主编:《中国古代文明与国家形成研究》,昆明:云南人民出版社,1997,第205页。
- [12] 葛兆光:《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(第一卷),上海:复旦大学出版社,1998,第100页。
- [13] 葛兆光:《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(第一卷),上海:复旦大学出版社,1998,第125页。
- [14] 对中国文字形成的研究,是考古学面临的一个重要问题。近年来热烈讨论的山东邹平县丁公村龙山文化陶器上的刻划符号,是否就是“四千年前中国的文史纪实”,或招租护佑驱邪的卜辞?还很难说,至少我们现在还不能说出符号的意义,所以它是图画还是文字,它是偶然性刻画还是有意识写字,就不可能有结论。但是,殷商的甲骨文、商周的铜器铭文,却已经是极为成熟的文字,从这一点来看,文字的起源要比商周早很多。参见葛兆光:《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(第一卷),上海:复旦大学出版社,1998,第114页。
- [15] [德]夏瑞春编:《德国思想家论中国》,南京:江苏人民出版社,1995,第103页。

- [16] 参见梁启超：《清代学术概论》，北京：东方出版社，1996。
- [17] [德]夏瑞春编：《德国思想家论中国》，南京：江苏人民出版社，1995，第117页。
- [18] 汤志钧等著：《西汉经学与政治》，上海古籍出版社，1994，第18页。
- [19] 参见周谷城：《中国通史》（上卷）第十一章“随社会而演变的学术思想”中第三节“统制学术思想的诸策略”的“汉的表彰经典”。上海人民出版社，1999，第225 - 227页。
- [20] 葛兆光：《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》（第一卷），复旦大学出版社，1998，第413 - 414页。东汉以降，天下裂变，道术又面临着为天下裂的局面，尤其是王室贵族不言而喻地占据着政治权力和文化权力的中心之外，接近王权的宦者集团与外戚集团则利用王权进行着激烈的角逐，并不拥有思想与学术的人凸显于历史的中心地带，而拥有思想与学术的人却被挤到了历史的角落。魏晋玄学作为一种边缘化的知识形态得以产生，自然是知识与脱离政治收购的逍遥性后果。道教的复兴，佛教的传入，在很大程度上就是知识载体不能进入权力中心在知识类型变迁上的反映。随着科举制的设立，两汉政治知识化的传统又在制度上得以展现，知识又成为占据权力的唯一可靠的资源，通过探寻藏在典籍中的真理世界，以重铸士人之政治地位的局面一直延伸到清朝科举制废除之时。
- [21] 参见费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店，1985。
- [22] 董洪利在《古籍的阐释》一书中认为，追求原意说在学理上是难以成立的，它在理论和实践上的缺陷根源于以下几点：（1）尽管每一位作者都希望把自己的意图原原本本地、毫无保留地反映在作品之中，但由于作品语言的局限，作者的意图不可能充分地、完全地表达出来，言不尽意是作者与作品关系中存在的普遍现象。（2）随着作品的完成和作者语境的消失，作者所要表达的意义只有宣示义能完整地固定在上下文结构的语境之中；而作者认为十分确定的启示义，则失去了使其确定的语境，进入意义未决或曰多义待决状态。（3）作品一旦脱离了作者的语境，就成为自主性的客体，面向此后任何时代的任何读者（解释者）开放。（4）由作者意图所规定的作品和意象是作品意义得以实现的决定性因素，但它只能决定解释的大致范围和走向，无法限定解释的具体内容和方式。（6）解释者无论受到作品语言和意象多么大的引导和启示，仍然只能在个人的社会文化背景、传统观念、风俗习惯、知识经验等基础上，也就是个人前理解的基础上展开他的解释。而个人前理解具有不可替代和不可完整的特性，因而个人的解释也不可能完全相同。故董洪利认为以追求作者原意为目的的解释是一种不切实际的幻想。正是在这种幻想的笼罩下，注释的本质被掩盖了，注释的作用被歪曲了。因为理解作品的意义是一种创造性的解释活动，董洪利同意加达默尔的观点，即在理解过程中总是存在着两种视界，作品所表达的内容是作品的视界，解释者的前理解是解释者的视界。视界融合既不是解释者完全抛弃自己的视界而进入作品的视界，也不是把作品的视界完全纳入并服从于解释者的视界，而是两者相互融合成一个新的视界。这个全新的视界把二者完全融为一体，不分彼此，超越了各自独立的状态和相互间的距离，形成了新的意义。加达默尔描述的“视界融合”既是理解的过程，又是一切解释活动最基本的方法。理解的客观性只有依赖“视界融合”才能实现。参见董洪利著《古籍的阐释》一书中的第二章“注释的目的”，辽宁教育出版社，1993，第41 - 82页。当然如果从纯粹的解释学的原理来看，中国古代对典籍的阐释并不是一种创造性的理解。但是如果把典籍的阐释置于当时的政治权力结构和社会结构中来审视，则会发现追求原意恰恰是追认古典真理世界的回溯式运动过程，正是这一回溯式的知识复原过程，才决定了中国古典知识体系不会因为权力执载者的更替而中断。在此，我们还是把本文多次提及的观点作如下表达：如果从纯粹学术知识的角度来看，追求原意说的解释方式无疑是背离了为知识而知识的创造性，但是如果从中国古典知识体系内在的政治属性来看，则会发现追求原意说正是支配中国历史演展的终极依据所在。尽管中国古代在对典籍的阐释过程中，尽管不乏“异端邪说”，但它终究是处于边缘化的地位，由于圣人和经书得到了统治者的推崇而具有至高无上的权威地位，所以发现和重建圣人

寄托在经书中的微言大义就成为官方法定的正统标准。

[23] 汤一介先生提出中国历史上主要有三种不同的解释经典的方式，即以《左传》对《春秋经》、的解释为代表的叙述事件型的解释；以《易传·系辞》对《易经》的解释为代表的整体性哲学的解释；以《韩非子》的《释老》《喻老》对《老子》的解释为代表的社会政治运作型的解释。参见汤一介：《再论中国的解释学问题》，载《中国社会科学》，2000年第1期。

[24] 参见刘泽华主编：《中国政治思想史》，浙江人民出版社，1996，第201-211页。

[25] [日]福泽谕吉：《文明论概略》，商务印书馆，1994，第17页。

[26] 余英时将士称之为“知识阶层”，费孝通称之为“知识阶级”。本文将其称之为“知识贵族”，根据有二：(1)支撑他们具有政治和社会优势地位的是知识，故其在中国社会阶层结构中的定位非常特别，与其他阶层的分野使其处于一种贵族化的地位；(2)其自身的知识容量一旦通过制度化的途径（如科举制）得到认可，便具有诸多特权。参见张仲礼：《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中的作用》一书中第一章第五节“绅士的特权”，上海社会科学院出版社，1991。

[27] 玄峻：《联想与印证》，北京：东方出版社，1994，第107页。

[28] 参见汤志钧等著：《西汉经学与政治》，上海古籍出版社，1994。

[29] 在民间沉淀下来的真理世界，构成了一般大众思维世界中的构成要素之一。他们的政治判断就是在今天，仍然受制于这一古老的教化传统。由统治者所建构的教化体系并不能将一般大众的思维世界完全囊括在内。对此问题笔者会另撰文分析。

[30] 参见阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996。

[31] [德]马克思·韦伯：《社会学文选》，转引自张仲礼：《中国绅士关于其在19世纪中国社会中作用的研究》，上海社会科学院出版社，1991，第2-3页。

[32] 葛兆光：《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》（第一卷），复旦大学出版社，1998，第368-369页。

[33] 刘晔原、郑惠坚：《中国古代的祭祀》，商务印书馆国际有限公司，1996，第141-145页。

<http://www.pssw.net/essays.asp?id=3>