

【文章导读】

何为“中国”？中国的国家、政治、文明形态有何特殊性？这是我们理解当今中国绕不开的话题。本文作者直面夏商周断代的争议问题，选择从中国经史传统的解读方式出发，揭示了以“三代”为中国文明历史开端的思想史内涵。这种解读视角跳出了考古学、政治学界争论的局限性，既从“历史”出发，也从“理念”出发，专注于探讨“三代”为文明史贡献的理论意义。作者认为，“三代”的历史，构成了儒家价值形成的历史前提。“三代”创立的王朝政治形态、天下秩序和“天下一家”的价值理念决定了中国文明的根基和基本走向。经过历代儒家的发展，“三代”的政治思想最终形成一套高度成熟的、以政治为中心进行的信仰建构模式，也就是中华政教传统。正是在这个过程中，以“大一统”为理想的、作为“天下”国家的“中国”，与西方学界定义的现代领土国家相比，在立国原理和政治信仰上有着本质区别，并在历史的漫漫长河中延续至今。

“三代”与中国文明政教传统的形成*

张志强

【关键词】

三代
政教传统
中国文明史

历史的开端从来都不是自在的，而是一个由后代不断确认的起点。历史上，当中国人选择夏、商、周三代作为文明历史的开端，“三代”就成为构成中国文明主体性的重要内涵；在中国的经史传统中，这也就意味着作为历史的“三代”在其后的历史发展中不断被原理化。“三代”所蕴含的政治原理与三代的历史之间有何关联？在中国思想史上作为王道理想出现的“三代”，又与历史进程之间存在什么样的张力？本文选择从中国经史传统的解读方式出发，既从“历史”出发也从“理念”（道）出发来探究“三代”的文明史意义。这种解读方法，也希望延续由孔子开辟的经史传统的基本旨趣和信念：“即器明道”“因事求理”，从实际历史当中探求理想与意义，并以义理来导引历史的前行。

何谓“中国”的“中”与“国”

孔子删述三代政教文献为“六经”，在一定意义上就是对三代历史的经典化和原理化，是“持之有故、言之成理”地将三代之“事”提升为三代之“理”。孔子所开辟的儒家，之所以在其后历史中一直居于中国文化的主流，一个重要

的原因即在于儒学思想对三代历史文化传统的完整继承和深刻发扬。

当我们以“三代”作为中国历史的开端，意味着“三代”是“中国”这个国家形态的开端。只是，中国这个国家形态比较特殊，不是近代欧洲民族国家的概念所能够涵盖的。中国的国家形态，首先，它内涵着“天下”的意味，“三代”意味着世界秩序的开端；其次，它还意味着“大人世及”的王朝政治形态的开端；更重要的是，“中国”这一语词内涵着在自己漫长的历史中形成了一套文明的价值原理和理想，这套理想和价值既是历史的结果，在某种意义上也是历史的前提。

这种文明的价值原理和理想，在文明起源的“三代”是如何体现的呢？

在中国这块土地上，自新石器时代有着很多不同的文明遗存。恩格斯说，国家是文明的概括，文明形成的标志是国家的出现；而国家形成的标注包括文字的发明，铜器的使用，城市以及大型宗教礼仪建筑的涌现。苏秉琦先生曾提出新石器时代中国文明的“漫天星斗说”，即在至今仍然大致是中国境内不同文化地理区有六大考古区系；这六大考古区系的成形，又都伴随着国家的形成。例如，红山文化距今 5500 年到 4500 年，考古发现有坛、庙、冢，坛是祭坛，庙是女神庙，冢是专门埋葬氏族首领的坟墓。在氏族首领随葬中有很多玉器，表明这些首领很可能也是大巫，这说明红山文化已处于所谓具有神权性格的“古国”阶段。新石器时代的多元文化区系从封闭走向交流和融合的过程，正是中国文明形成以及“中国”诞生的历史过程。

苏秉琦先生把最早产生的国家称为原生型国家，而把在原生型国家的刺激下出现的国家称为次生型的国家。柄谷行人认为，一个国家的产生是另一个国家产生的原因，因为面对国家这样一个政治组织的时候，任何其他社会政治组织都无法子然自立，或者被其征服，或者成为与它一样的国家。在柄谷行人世界史的架构中，互为他者的国家，会以某个国家为中心经过一系列的征服而逐渐形成大规模的国家，也就是所谓的“帝国”；互为他者的国家之间的征服，

当我们以“三代”作为中国历史的开端，意味着“三代”是“中国”这个国家形态的开端。“三代”意味着世界秩序的开端；其次，它还意味着“大人世及”的王朝政治形态的开端。



“三代”是中华文明的起源，也是“中国”这一国家形态的开端

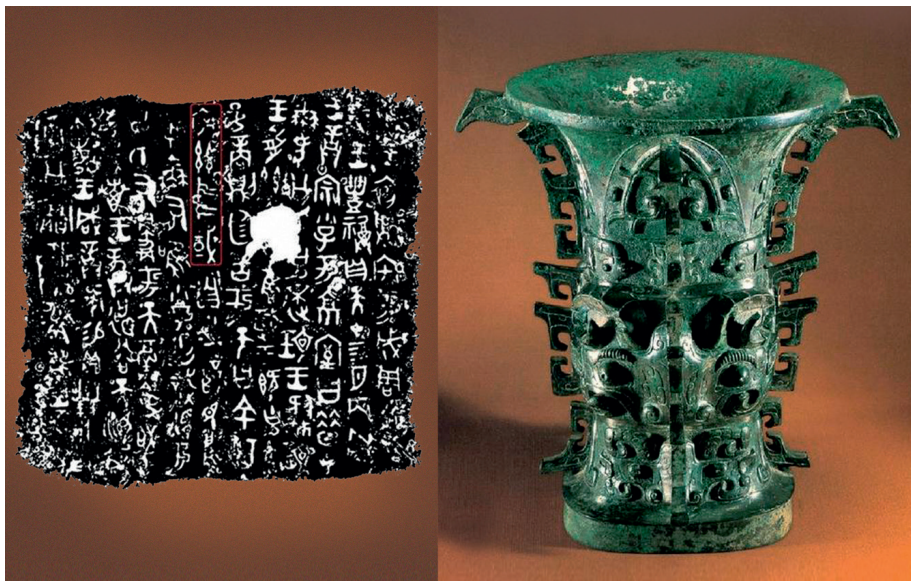
就容易形成一种大国对峙的局面。但是，在多元文明区块形成“中国”的过程中，并没有形成国家之间的对峙，而是以一个单一大规模国家的形态出现的。之所以出现这种单一大规模国家，很可能是在共同应对更大规模的他者的挑战中，通过征服或联合的方式而形成的。苏秉琦先生有一个大胆假设，他认为中原地区形成单一大规模国家，应付洪灾和治水是极其重要的推动力。也就是说，促使中原单一大规模国家、一个文明意义上中国的形成，乃是以灾异形式所表现的“天”。

因而，“中国”的创生离不开对“天”这一观念的自觉。正因为无所不包、无所不在的“天”的挑战，使得至大无外的“天下”必须凝结为一个共同体，“天下”由此成为一种有着中心秩序的世界。在我们的经史文献中，我们经常可以看到这一作为原理的“天”的存在，“天下”，也就成了一个具有宇宙论意义的政治共同体。这一共同体具有如下特点：其政治连带方式是团结合作，而不是征服；其方法论是立足于“天下”、立足于整体来理解个体和部分；其目的是为了回应“天”之挑战，但目标不是人定胜天，而是“天人合一”，即恢复天本来的秩序，寻回人与天合一的和谐状态。“中国”这一“天下”共同体的产生，蕴含着恢复的、返本的政治目标，这一目标也是中国作为国家存续的自觉动力和价值追求。

“中国”这个称谓，最早出现在西周成王时期的“何尊”铭文中。其中“宅兹中国”的中国，是指成周所在的地区。苏秉琦先生认为，与陶寺文化所对应的尧舜禹时代，活动中心在晋南一带，也就是说“万邦”中已经有一个不十分确定的中心。夏商周三代，则标志着在“方国”之间出现了具有中心政治联盟意义上的“中国”，夏商周成为能够领有天下的“共主”。胡厚宣认为，商对四方称“中商”，开了后世“中国”称谓的先河。

“中国”的“中”反映了当时什么样的观念与意义？据武家璧的说法，

“中国”这一“天下”共同体的产生，蕴含着恢复的、返本的政治目标，这一目标也是中国作为国家存续的自觉动力和价值追求。



“中国”一词最早出现在何尊铭文中

上古盛行盖天说，天之中极对应“土中”或“地中”，在“地中”可以实现王与上帝之间的沟通，这是王于地中建都的原因。何弩指出，“中国”的最初含义是在由圭表测定的地中或土中所建之都、所立之国。“中国”出现的物化标志应当是陶寺文化中的大型观象台和圭表，它是王者居中以绍上帝之观念的直接物证。通过实验，考古学界还确认了周公卜洛的夏至影长为 1.5 尺，就是说，周人所求之地中即今天登封告成；可能是禹都阳城的王城岗遗址的夏至影长即为 1.516 尺至 1.519 尺。王者所居之“中”是地中，也是天下之中；“王者居中”的政治含义就是依据天的秩序来建立天下秩序，“中国”的创生就是天下秩序之确立的象征。如果说，天下秩序出现的时期是陶寺文化所对应的传说中的“五帝”时代，那么当时其所涵盖的地理范围并不大，然而，在其后的历史进程中，这一王者居中建立天下秩序的“求中”意识，成为中国不断扩大背后的价值驱动。

我从考古材料出发对“中国”之创生所具有的原理性意义所做的这一解释听上去很大胆，但依据的仍然是自孔子以来的经史传统所反复强调的思想内容。考古发现的文化遗存并非一种自在的遗存，而是活跃在这块土地上的先民们的历史遗迹，是被文献、被经典反复书写、记忆的内容，我们的经史传统，就指引我们在文化遗存和历史记忆之间找到一种相互质询与相互导引的关系。

“三代”如何为中国文明确定根本定向

考古学界关于夏是否存在一直有争议。冯友兰先生针对疑古史学，特别是否定夏为信史的观点，有一个非常有意思的批评，他说“虽查无实据，但事出有因”——即我们不能因为没有能证明夏存在的考古学证据，就怀疑夏的存在，夏，已经被我们的经史传统记忆了几千年。为疑古而疑古是没有意义的，疑古应当是释古的开始，释古则是使历史成为具有主体性的历史的途径。我在这里想继续讨论的是，夏商周三代在中国创生的过程中，提供了什么样的原理？

借用许宏教授的说法，与五帝时代相比，夏是作为一种“广域王权国家”而出现的，“广域王权国家”意味着统治范围的广大和大规模王权的确立，它将五帝时代“共识的中国”及其天下秩序在一定程度上落实下来。而这一统治广域的王权，是以王位世袭制度稳定下来的。因此，夏是“家天下”的开端，是王朝体制的开端。如果说传说中的五帝时代就已经出现了天下秩序的话，那么这种秩序应当基本呈现为一种部落联盟的形式，禅让制就是联盟首领的选举制度，基本取决于领袖个人的个人品质和能力。因此，当一个联盟失去具有克里斯玛的领袖之后，无法形成稳定的制度性的权力交接，政治结合往往破裂。“家天下”的王位世袭制度则是一种稳定的例行化的政权交接形式。这种制度之所以可能，说明当时已经存在着相对稳定的官僚制度和队伍，使得国家权力

考古发现的文化遗存并非一种自在的遗存，而是活跃在这块土地上的先民们的历史遗迹，是被文献、被经典反复书写、记忆的内容，我们的经史传统，就指引我们在文化遗存和历史记忆之间找到一种相互质询与相互导引的关系。

可以在一定程度上摆脱领袖肉身的限制。

关于政权的转移方式及其正当性，在古代思想史上是有许多讨论的，比如东晋史家干宝在《晋纪》中“论晋武帝革命”里将王者“有天下”的政治方式分为六种：“柏皇、栗陆以前，为而不有，应而不求，执大象也；鸿、黄世及，以一民也；尧舜内禅，体文德也；汉、魏外禅，顺大名也；汤武革命，应天人也；高光征伐，定功业也。各因其运而天下随时，随时之义大矣哉！”他已认识到，“世及”之制——也就是汉儒所谓“家天下”之制——其正当性在于“以一民也”，即有利于稳定民心，有利于政治的例行化和理性化。夏在中国历史上的开端意义，正在于其确立了大规模王权统治的稳定性。

由于甲骨文的释读与商代都邑的确定，《史记·商本纪》一般被认为是信史。法国汉学家汪德迈对于甲骨文的研究认为：甲骨文是商王和上帝之间进行沟通的语言，它既是神的语言，也是王的语言。这种语言不同于人的日常语言，它是一种具有宗教性、神秘性的政治语言。为了了解王的政令，了解神的意思，远方的人们需要学习王的语言和神的语言，这种学习其实就是对神的权威和王的权威的接受过程，也是学习者自身语言系统与王的语言系统发生关系的过程。如果说王的语言是“雅言”，地方性语言则逐渐在学习“雅言”的过程中变成“方言”。文字的政治使用，是统一的中华世界形成的重要基础。

在文字之外，商代的天命观念，在中国政治史和文明史上具有极其重要的意义。根据王国维的说法，卜辞和金文中的“天”字是人首的象形，郑吉雄指出：“等于说‘天’字喻指上天之意，实是‘人’之形体引申譬喻的用法。……其潜在的意涵，则是‘人’和‘天’二者具有引申譬喻的关系。这种关系，扩而充之，必将为中国思想‘天人合一’的观念，揭示一新页。”上文所说陶寺遗址中圭表测影以求中建都，正是王者居中以绍上帝之天人相关观念的反映。到了商代，天人互动特别是由王所独占的天人沟通关系，已经成熟到形成了一整套祭祀礼仪。许多学者都指出，在商人的天人关系中，不管是否经过了一个演变的过程，至上神都有一个显著的特点，即它是专门眷顾商人的神，甚至与祖先神合一。

张光直认为，商王通过允许异姓方国的首领参加宗庙祭祀，以形成在精神领域对他们的控制；松丸道雄也认为，商联盟是通过“虚构的血族关系”建立的，在这个体系中，不同邑制国家的首领被看作是商族祖先名义上的子孙以及商王的兄弟，并将商王的父祖当作自己的父祖进行祭祀。商人这种独占至上神之眷宠，并最终将至上神转化为祖先神的观念，一方面特殊化了自己与至上神的关系，从而保障商王王权的永固——殷纣王“我生不有命在天”的说法，正是来源于此；另一方面，商人将祖先神打造为异姓方国之共同祖先的做法，也形成了一种精神权威，为政治秩序蒙上了一层宗教的色彩。虽然“天命”一词最早见于周成王时期的何尊铭文，但商人已经形成了一种可称之为天命眷宠的观念以及“天下一家”的价值秩序和观念萌芽。

王国维在《殷周制度论》说：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。”

虽然“天命”一词最早见于周成王时期的何尊铭文，但商人已经形成了一种可称之为天命眷宠的观念以及“天下一家”的价值秩序和观念萌芽。

在他之后，不断有学者阐发殷周变革以及“天命”观的突破对于中国文明发展极其重要的定向意义。周之克商，不只是一场军事和政治的胜利，更带来一场精神上的革命：商王天命眷宠观念的破产，是否意味着天命的破产呢？周人必须对天命进行重新解释。《尚书·周书》就记载了周人这种精神上的震惊以及对天命的重新解释。首先，“天命靡常，惟德是辅”：“天命靡常”并没有带来虚无主义，周人进而提出如何重新认识天命把握天命的问题，“德”即是他们认为认识天命、把握天命的途径。其次，“天不可信，我道惟宁王德延”：宁王就是文王，即文王的作为告诉我们怎样能够赢得天命。李峰教授的研究发现，周人有一种上天特别授命于文王的观念；从西周中期开始，武王亦被列入其中，但没有任何铭文提及武王之后的其他周王也接受天命。这就是说，在周人的观念中，在位周王的王权是被文王和武王所接受的天命所保障的，那么，在位周王必须遵行、学习文王和武王的作为，以求继续保有天命，这就是所谓“帅型祖考之德”。第三，对天命的敬畏，对德的追求，带来对于历史的高度重视，“惟尔殷人有典有册”，“殷鉴不远，在夏后之世”，这些《诗》《书》中的名言都标志着周人历史意识和政治理性的高度自觉。不过，值得说明的是，尽管殷周之际发生的变革具有十分重大的历史意义，但这种变革并非历史的断裂，而仍然是历史在损益中的发展，是通过天命认识的演进而再次把历史纳入一个连续的框架当中。

相较于夏商更迭过程中的“汤放桀”，商周之交“武王伐纣”的“汤武革命”，则开启了更为丰富的中国思想史命题。

“汤武革命”是一种解释历史变化的模式，也是一种历史观。干宝说：“禹平治天下，及桀而乱之，汤放桀，以定禹功也；汤平治天下，及纣而乱之，武王伐纣，以定汤功也。”“汤武革命”不是对前朝的整体否定，恰恰相反，是对前朝先王之“平治天下”的再次肯定和实现：“汤武革命”的改朝换代是对

“汤武革命”不是对前朝的整体否定，恰恰相反，是对前朝先王之“平治天下”的再次肯定和实现：“汤武革命”的改朝换代是对天道的回归，是对固有天下秩序的恢复。



商人已经形成“天下一家”的价值秩序和观念萌芽

天道的回归，是对固有天下秩序的恢复。这既是返本的政治、恢复的政治，也是董仲舒所说三代之更迭“有改制之名而无异道之实”的道理。“汤武革命”之所以“顺天应人”，是因为汤、武适应历史状况的变化而实现了“天命”，维护了“天道”，“汤武革命”正是“道”穷变通久的表现和实现，是天道生生的表现和实现。

由此，三代之所以必须是“三”代，乃在于三代政治文化传统的不同，恰恰构成天道适应历史变化而变化的完整体现，是“天道”经历穷变通久的一个完整过程。三代在同样是“天道”之展现的意义上是“一”，但这个“一”又在不同的历史状况下演化为“三”——这既是干宝所谓“各因其运而天下随时，随时之义大矣哉”的“随时之义”，也是汉儒所谓“三统”说的思想含意。当“三代”成为“三统”，成为“天道”在变化中的完整体现，中国文明的价值根基、根本定向也就成形了。

“天下一家”：三代所昭示的中华政教传统

三代是中国文明历史时间上的开端，也是一种空间秩序和价值秩序的开端——这就是连续而统一的天下秩序及“天下一家”的价值秩序和政治原理。正如傅斯年以来的学者们研究所示，夏、商、周本来是三个不同的族群、不同的政治集团，也是三个不同的政治文化中心，它们交替成为天下之“中”，最终形成一种纵向的、连续的关系，成为“三代”。

周代的宗法封建制以及建立其上的天子制度，是三代之“家天下”的完成。在中国历史上关于三代的讨论，从汉代儒学起就潜伏着一条以“公天下”的理想来批判“家天下”之制度的思想暗流，并时不时地演化为公开思想和政治运动。

在中国历史上关于三代的讨论，从汉代儒学起就潜伏着一条以“公天下”的理想来批判“家天下”之制度的思想暗流，并时不时地演化为公开思想和政治运动。



孔子所开辟的儒家依据于三代历史的大传统

《韩氏易传》中说：“五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人，则不居其位。”谷永说：“臣闻天生烝民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”（《汉书·谷永传》）根据这些汉代儒生的意见，“皆以为民”的“公天下”与“私一姓”的“家天下”是矛盾对立的。近代以来，尤其是“五四”以来，人们多从家族政治之私性的角度批判皇帝制度之以天下私一姓，梁启超曾有一句著名的口号：“二十四史非史也，二十四姓之家谱矣。”那么，“汤武革命”所确立的继承制度，是否就是违背“公天下”之理想的制度，是“私一姓”“不为民”的制度呢？

王夫之的《读通鉴论》这样评价郡县制的设立：“郡县者，非天子之利也，而为天下计，害不如封建之滋也多矣。呜呼！秦以私天下之心而能罢侯置守，而天假其私意行其大公，存乎神者之不测，有如是矣。”王夫之之所以为郡县制辩护，因为他认为问题的实质在于辨析封建制和郡县制究竟哪种制度更符合“公天下”的“天意”。根据王夫之的看法，是否具有公天下之意是判断一种制度为公为私的关键，即使是家天下的制度形式，也有可能具有公天下之意。

近代的批判虽然针对传统社会政治之弊病，但其根据则有着西方政治哲学的影响。在古希腊罗马的政治生活当中，家庭领域和公共领域是分开的，家庭是所谓的私领域，政治则属于公共领域，因此，所谓“家族政治”，就是私领域对公共领域的侵占。然而，中国古代的王朝政治，从政治原理上来说，并非家族政治，而是一种在家族原理下的政治。

所谓家族原理下的政治，就是宗法制的政治运用。周的天子制度是宗法制之政治运用的最高层次。《尚书·召诰》记载，周公在“保文武受命”的第七年三月甲子，在洛邑向“四方民”宣告：“皇天上帝，改厥元子”，周成王成为皇天上帝的新“元子”。天子制度是以皇天上帝为最高家长，以周王为“元子”，把宗法制扩展运用于天下所有人，形成“天下一家”的理念。天子制度是对宗法制原理最大规模的运用，但这并不是家族政治，而是通过“天下一家”展现出最大的公共性。日本学者尾形勇的研究表明，秦汉以后，天子对天自称时不称姓，臣子给天子上表也不自称其姓，这种现象意味着，代表自己小家的姓在面对“天下”这个大家时，是必须隐去的，天下人都共有一个姓，这个姓就是“天下号”，即汉、唐等王朝号。以汉、唐而非刘、李为王朝号，就是说，汉、唐之天下并非一姓之私有，而是天下人之天下。中国王朝之命名是“天下一家”的价值原理的呈现，“天子”必须把自己作为天的代理者和天下人的“元子”来行使权力。历代的儒者也正是以“天下一家”的道理来制约和批判现实中的“家天下”。

“天下一家”的政治是立足于天下整体性的政治，超越族群，超越任何一种特定的集团，始终是中国文明的核心价值追求。《公羊春秋》的“大一统”义，刘家先生据《说文》解释说：“这个一统不是化多（多不复存在）为

天子制度是对宗法制原理最大规模的运用，但这并不是家族政治，而是通过“天下一家”展现出最大的公共性。“天下一家”的政治是立足于天下整体性的政治。

一，而是合多为一。……而此‘一’又非简单地合多为一，而是要从头、从始或从根就合多为一。”《说文》中统与纪“义互相足”，“纪”是把一根一根的丝线头分开，“统”是把这些一根一根分开的丝线头再绾和起来，拧成一股绳。所谓“一统”，就是把不同的族群和集团团结起来；所谓“大一统”，也就是重视团结的意思。“大一统”是统纪别丝的“丛结体”，费孝通“中华民族多元一体格局”的提法，借鉴了史禄国“心智丛结”（psycho-mental complex）的概念，“丛结体”可以说是对“大一统”理想的描绘，“多元一体”就是“大一统”的现代表达。

“大一统”之“一体”不是要破坏内部的差别性，差别恰恰是沟通的前提，差别才使得沟通成为必要；同样的，一体是差别之间的和谐与团结，是对差别的一体贯通。这正是儒家所谓的“仁”。“仁”就是对覆载无私的“天”的价值提炼。“仁”的价值是贯穿中国文明对于制度、个人生命、历史乃至整个生活世界的构造性力量。仁者境界，就是像天地一样“曲成万物而不遗”，包容万物，一视同仁。所谓“天地万物一体之仁”，并不是取消万物自身的个别性，而是恰当地安排个别性，使得个别性能够彼此和谐共处以形成秩序，即“弥纶天地之道”。

经史传统与中国文明的政治信仰

三代的历史，构成了儒家价值形成的历史前提，也构成了“六经”的实际内容，孔子通过对三代历史的损益而提炼出后世儒家的价值理想。孔子所开辟的儒家依据于三代历史的大传统，得古人道体之全。

有了这种认识，我们再来重新理解汉武帝时代的“罢黜百家，独尊儒术”——《汉书》中说的是“罢黜百家，独尊六经”。作为具有高度历史自觉的帝王，汉武帝对儒家的独尊，是对三代历史传统的肯定，是继承秦制而否定秦政，是“复古更化”，是把自己看作三代的因应历史需要的继承者。汉代儒生的思想运动，一方面将汉代放置于三代历史传统中来看待汉代的历史地位；另一方面，则通过对汉代与三代之历史关联的重建，使汉代形成历史和政治自觉，通达历史，通达天命转移的道理，主动改制以实行自我革命，从而达到天下一统之局的长治久安。汉代经学，无论今古，皆共享这一基本的思想、政治倾向。号称“究天人之际、通古今之变、成一家之言”的司马迁，也内在于汉代这一思想、政治运动之中。在汉代，史学属于“六艺略”之“春秋家”，司马迁的通史撰述，在《春秋》经史合一、以史为经的意义上发挥着经学的作用。一方面是三代历史的经典化，另一方面是经典进一步导引后世的历史，让后世的历史发展不断自觉自己的价值目标，由史及经，由经及史，这就是中国文明中的经史关系。我们要避免把经学仅仅看作是一种超越历史的价值理想，一种与历史无关的教义系统，一种用来批判历史和现实的价值标杆，而是要看到经学是对中国文明历史所内涵价值的高度自觉的产物。

我们要避免把经学仅仅看作是一种超越历史的价值理想，一种与历史无关的教义系统，一种用来批判历史和现实的价值标杆，而是要看到经学是对中国文明历史所内涵价值的高度自觉的产物。

中国文明中的经史传统，要求我们内在于历史理解价值，把价值看成是既来自历史又能够在历史当中导引历史的力量。内在于历史，意味着背负历史传统的缺陷，置身于现实历史的局限，脚踏实地去寻找落实理想的具体的也是有限的途径。这种负重感应该是现实批判和政治批判的内在品质，也是中国经史传统的政治智慧。

三代历史所奠定的文明世界及其所蕴含的一套道理、一套价值，作为一种政教模式，我姑且称之为“政治信仰”。这种政教模式不同于宗教性文明及其“宗教政治”。所谓“政治信仰”，所强调的不是一种以普世真理为前提来改造现实的政治，而是把政治所建立的秩序本身作为最高价值，来调适价值观的冲突，是围绕政治、以政治为归属进行一整套的宗教建构，是对政治的宗教化。而“宗教政治”则是围绕对于普世真理的认识或信仰而展开的政治，也可以说是“信仰的政治”。普世宗教建立一种高于秩序本身的价值作为建立秩序的根据，也就是说把更高的真理作为政治的根据。“宗教政治”最为彻底的形态，是一神教的政教合一体制。这种政教合一体制具有强烈的排异性格，价值观是其政治行动的标准，因此，价值观冲突会成为其政治的主要内容。

中华政教传统是“政治信仰”最为彻底的形式，是高度成熟的、以政治为中心进行的宗教建构模式。这一政教模式的核心，是天、天下、天子三者之间构成的原理性关系。“天”是最高的范畴，也是最高的价值，它从来没有获得纯粹的神格特质，也不具有纯粹的自然属性，而是自然与意志没有充分分化而相互融合的范畴，“天”是至大无外的存在，是无所不包的整体；“天下”就是天下一切事物所构成的整体，超越任何一个特定的共同体；“天子”是天下一切事物的代表者，作为天之元子又是天的代理者，“天子”代理天的同时又代表天下人来实现天的目的，维持天下整体的存续，他不仅是政治力量的枢纽，同时也是天地秩序的枢纽。获得“天子”之“位”之“号”，意味着获得天下共同体的认可，从而获得政治正当性。“天子”作为天下人的代表者毕竟

中华政教传统是“政治信仰”最为彻底的形式，是高度成熟的、以政治为中心进行的宗教建构模式。这一政教模式的核心，是天、天下、天子三者之间构成的原理性关系。



“天子”代理天，也代表天下人实现天的目的

也是天下人的一员，但是，作为天的代理者，他却不能从任何具体的天下人出发，不能从任何具体的阶级、集团和个人出发，甚至不能仅仅考虑某个历史时期的人民的需要，他代表的是天下共同体的整体，这是一种包含了过去、现在和未来的整体性，这一整体性就是天所意味的最高价值即“大公至正”。“大一统”不过是天下共同体实现其自身整体性的状态。

这个以“大一统”为理想的、作为“天下”国家的“中国”，其立国原理与现代领土国家在根本上是不同的。康有为曾经以“独将守孤城”来形容现代领土国家，说那是一种必须“将卒同心”才能勉强维持的状态，而中国人所谓的治理天下则是“设帐驱蚊，以利安睡”的“安宁之术”。康有为准确刻画了中国作为“天下”国家之立国原理与现代领土国家之立国原理的不同，是所谓“安宁之术”与“富强之术”的不同。现代领土国家一方面向外追求国家之间力量的平衡；另一方面则向内追求对资源的无限动员，领土边界正是国家间力量制衡的结果。领土国家之间在原理上是敌对的，每个国家都在本质上是他国的“假想敌”，只有竭举国之力才能取得国际的有限平衡，而对内无限动员的重要前提则是国民身份的齐一化，这就是民族主义发生的历史条件。而“中国”作为天下秩序的中心，意味着它并没有本质主义的敌人，而只有秩序的扰动者，资源动员和武力运用的目的仅在于维持稳定的秩序，因此，对内也不以消灭“群分类别”、建立统一身份认同为前提。“中国”作为“天下”国家的政治目标是“和而不同”“不齐而齐”，或者说是“差异中的和谐”“差别中的平等”，是天下生民自然生存权利的平等维护。

“中国”作为“天下”国家的政治目标是“和而不同”“不齐而齐”，或者说是“差异中的和谐”“差别中的平等”，是天下生民自然生存权利的平等维护。

“三代”历史，历史上的“三代”，经由孔子之损益，经由“六经”之价值提炼和义理化，成为中国文明历史的开端，为中国文明奠定了价值根基和根本定向，是中国文明既久且大的内在原理。中国历史中的人们总是能够“贵约六经之旨，随时撰述以究大道”，通过不断地创新和转化而保持和延续着中国。三代的原理，使得历代的圣贤总是有气魄、有能力使发生在中国的历史最终成为中国史，正是在这个意义上，可以说我们至今仍然存续在以“三代”为开端的的中国历史中。■

作者单位：中国社会科学院哲学研究所
(责任编辑：张文倩)

* 本文是根据2017年底在清华大学新雅学院所做“三代理想与儒家传统”演讲修改而成。感谢汪晖老师的邀请，也感谢汪晖、吴增定、唐文明等师友在讨论中提出的意见。

参考文献：

- 苏秉琦：《中国文明起源新探》，人民出版社1999年版。
柄谷行人：《世界史的构造》，中央编译出版社2012年版。
何弩：《怎探古人何所思——精神文化考古理论与实践探索》，科学出版社2015年版。
许宏：《何以中国》，生活·读书·新知三联书店2014年版。
汪德迈：《新汉文化圈》，江西人民出版社2007年版。
郑吉雄：《释“天”》，载《中国文哲研究集刊》第46期。
尾形勇：《中国古代的“家”与国家》，张鹤泉译，中华书局2009年版。
刘家河：《史苑学步：史学与理论探研》，北京大学出版社2019年版。