

对于中国政治的文化论接近: 文化代码与政治倾向

A Cultural Approach to China's Politics: Cultural Code and Political Orientation

周长焕(韩信大)*

Jang-hwan Joo (Hanshin University)

Abstract

This article examines China's political characteristics from a cultural perspective. First, it demonstrates the usefulness of the semiotic model through comparative analysis of various political and cultural research methods. Next, this model is used to analyze the representative religions of China, Confucianism and Taoism. Lastly, it analyzes the influence of the cultural codes derived through this on Chinese politics. In conclusion, China has a monolithic cultural code that seeks harmony with transcendental order centered on secular order. It is analyzed that the cultural code of this characteristic had an influence on the orientations of non-rationalization and realism.

Keywords

Cultural Approach, China's Politics, Cultural Code, Political Orientation

* 韩信大学中国学科教授, 韩信大欧亚研究所所长. Email: joojh@hs.ac.kr. 本文由韩信大学2020研究补助金支持(This article was supported by a Hanshin University Research Grant 2020).

1、问题的提出

中从十九世纪末，文化开始在研究原始社会的人类学中成为核心概念，到最近新制度主义对文化的重视，文化虽然在社会科学的很多领域当中成为主要关注部分，但是到目前为止对其概念的界定仍然没有公认的定义。在众多对文化的社会科学的认识当中，对文化的政治学的探讨主要是通过传统的研究方法和行为主义研究方法来进行的。

另外，还有一个值得注意的学术界的动静。当代解释人类学派的创始人格尔兹（Clifford Geertz）提出了文化的符号学定义，即一种通过符号在历史上代代相传的意义模式，它将传承的观念表现于象征形式之中。通过文化的符号体系，人与人得以相互沟通、绵延传统，并发展出对人生的知识及对生命的态度。¹⁾ 以对文化的符号学定义为基础，结合历史和比较社会学的方法，贝蒂（Bertrand Badie）提出对政治的文化论研究方法的符号学模式，即通过文化要素诠释各个政治体系的独特性。²⁾

文化论研究方法的符号学模式把文化看成一个社会的成员们所熟知的、使用于他们之间的相互作用的意义体系，它有助于解决上述两种文化研究方法所具有的问题，并为研究文化与社会现象的关系提供了更有效的方法。首先，社会关系和相互作用不是以社会行为者之间同一的价值体系为前提维持和进行的，而是像格尔兹所看穿的那样，以在互相理解和容忍对方行为之时所适用的一种意义体系为前提进行的。因此，摆脱了传统研究方法里面的规范的定义的局限。其次，作为意义体系的文化虽然是由一个社会的历史打磨出来的，但是因为它是一种高度抽象的构成物，所以也能

1) Clifford Geertz. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

2) Bertrand Badie. (1991). Democracy and religion: Logics of Culture and Logic of Action, *International Social Science Journal*, 43, 501-543.

够经得起社会变动、革新、歷史的中断等衝击，并反过来为这种歷史的变化和变动赋予意义，从而能动地对歷史变动过程起作用。因此，弥补了将文化定义为一个被动的形塑体的传统研究方法里面的歷史的定义的缺陷。再次，对文化的符号学定义明确地区别文化和行为，把文化看成为行为的结构化提供原则的一种类似语法的规则。因此，它认为正如一个社会里的成员虽然用的语言相同，但可以运用出很多种说话方法一样，虽然一个社会的成员共有的文化只有一种，但可以拥有很多相互有差异的行为模式。这样，它解决了对文化的行为主义定义的非一贯性、非潜在性、非持续性等问题。³⁾

贝蒂把这一模式的基本要键概括为：要究明既具有控制一个社会的政治过程和社会过程变动的功能，同时由一个社会的歷史形成的文化代码。具体地说，他接受杜尔凯姆 (Emile Durkheim) 的观点，认为一个社会的文化，即意义体系是以界定神圣事情的宗教为前提形成的，并且主张通过比较分析每个社会都具有的信仰体系来导出各个社会的独特的文化代码 (Cultural Code)。这种文化代码在探究一个社会的社会物件，如：权力、共同体、法、规范等的独特意义和取向的时候，起像钥匙一样的作用，使研究者可以解释一个政治体系的独特性和政治变动的特徵。另外，文化不是一个固定不变的东西，因此对文化的研究需要歷史的方法。但是，作为表现一个文化的整体性的文化代码具有基本不变的特性，因此通过歷史的方法，可以区分出可变的和不变的部分。⁴⁾

政治作为一个包含权力的正当化过程等高度象徵性层次的范畴，与意义体系直接相关。因此，作者认为，贝蒂结合视文化为意义体系的符号学视角和比较歷史的方法提出来的文化论研究方法的符号学模式，对政治研究很有意义。比如说，为了使被统治者能够理解和接受统治者的命令和要

3) Clifford Geertz. *Ibid.*, pp. 17-18, 98-100.

4) Bertrand Badie. (1997). *Comparative Analysis in Political Science: Requiem of Resurrection?*, *Political Studies*. 37, 344-345.

求，这些命令和要求必须具有适当的象征样式。当这一象征样式符合统治者和被统治者共有的意义体系的时候，它才获得有效性，否则被统治者无法理解和接受统治者的命令和要求。因此，贝蒂主张不同的宗教因不同的文化背景而产生，同样，不同的文化背景造成社会变化的不同方式。比如说，具有不同文化背景的第叁世界国家的现代化过程各有特点，政治民主化的过程也存在很大差异。⁵⁾

从以上内容来看，如同历史社会学试图通过对各国具体历史的比较分析来究明各政治体系独特的变化过程，探究其特殊性，对政治的文化论研究方法的符号学模式注重的也不是各政治体系的普遍性，而是它的特殊性。以前的比较政治学批判是以功能主义方法为基础，按照西方的标准追求政治体系的普遍特征和一般化知识，进行比较分析的历史社会学对之持批判态度，对政治的文化论研究方法的符号学模式也体现了这种精神。

下面，首先为了明确本文的中国文化代码导出方法，介绍和批评了采用文化论研究方法对政治进行研究的两位学者（S. N. Eisenstadt和 Bertrand Badie）的研究成果。其次，主要以儒教和道教为中心，通过历史的和比较文化的方法，从两个角度，即对于圣界与俗界之间矛盾的认识和化解这种矛盾的方式，导出中国的文化代码。再次，首先假定中国文化的定型是在秦汉时期完成的，同时中国文化代码也是在这个时期形成的，随后提出中国传统时期，由中国文化代码形成的政治领域中的特征，即非理性化倾向和现实主义倾向。

5) Bertrand Badie. (1991). *Ibid.*, pp. 521-530.

II、文化的比较：以艾森斯塔德和贝蒂的比较研究为中心

1. 艾森斯塔德的世界宗教分类论

艾森斯塔德接受雅斯贝尔斯关于轴心时代 (Axial age) 的见解, 主张在西元前1000年左右, 开始有了超越秩序和世俗秩序的严格区分, 出现了一些以超越秩序 (即神的世界) 和世俗秩序 (即人的世界) 之间基本张力为核心的宗教。它们产生于古以色列、古希腊、早期基督教、琐罗亚斯德的伊朗、早期帝制中国以及印度教和佛教文明, 从而结束了以古埃及的法老 (pharaoh) 制和古日本的天皇制为代表的神王时代。这意味着一个理念 (ideo-logy) 时代的到来。人类自身的独特领域从神王统治下解放出来, 围绕如何对之进行管理, 展开了有关正当性的各种争论。他认为这一事件对于主要文明, 甚至对于人类的歷史, 都具有不可逆转的革命性的影响。⁶⁾ 这就是他所指出的轴心革命。从轴心革命以后, 正当性根据 (即权威) 开始被认为是由神赋予的。因此, 君主不再享有过去神王时代的无限制的正当性, 只能在完成由神委任的责任的范围内期待正当性。从此以后, 君主既要负责完成交给人的活动, 也要负责处理和超越者之间的关系。因此, 权力和权威变成为两个不同的概念。与此同时, 犹太教的先知和长老、希腊的哲人和智者、中国的文士、印度的婆罗门、佛教的僧侣以及伊斯兰教的乌里玛等新类型的精英出现, 他们与前轴心时代诸文明中曾经作为礼仪、巫术、神事等专家的精英在性质上截然不同。新的精英, 即知识份子与传教士, 前者作为权力的拥护者, 后者作为权威的代理人, 在理念上进行激烈的争论和竞争。

然而, 在超越秩序与世俗秩序的张力以及化解该张力的方式上, 轴心时

6) S. N. Eisenstadt. (1981). Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Mode of Ideological Politics, *British Journal of Sociology*, 32, 156-158.

代以后产生的世界各文化圈的宗教都有各自的立场，这是各文明不同的社会和文化脉络所导致的。与此同时，按照各自不同的立场和方法给人类活动赋予的意义也不一样。韦伯（Max Weber）认为各宗教都设计了自己的救赎方式，并且由此影响到人的行为和社会关系。艾森斯塔德借鉴了这一看法，按照文化的倾向、精英的结构以及他们的支配方式，把世界性宗教分为以下叁种类型：第一，在超越秩序和世俗秩序的关系方面，以后者为中心设计的世俗秩序取向型，主要包括古希腊和中国的宗教。这种世俗取向型宗教和一神教相比，超越秩序和世俗秩序之间的张力不太大。例如，中国文明的宗教框架追求世俗秩序和超越秩序之间的调和。这些宗教认为超越秩序和世俗秩序之间的张力，可通过完成伦理和哲学规定的义务来解决。与同时代的欧洲和拜占庭帝国的精英不一样，中国没有出现承担人与超越秩序之间关系的独立的宗教精英，而只出现了负责掌管世俗秩序中伦理的整合和合法性的实现的官僚精英。因此，他们的自律性不太高，只能辅助通过天命被赋予了权力和权威的世俗君主，在世俗秩序里实现道德秩序。天命为世俗君主赋予了正当性的基础，除了自然灾害或者很严重的政治失策以外，世俗君主的权威不会受到实质性的威胁。因此像古代日本和埃及一样，中国没有发展出围绕君主的正当性展开争论的理念政治（ideological politics）。

第二，在世俗秩序与超越秩序之间的关系方面，完全以形而上学的超越秩序为中心设计的超越秩序取向型。古代印度的印度教和佛教都属于这一类型。这一类型的宗教认为，可以通过从精神上为非人格的超越秩序做准备，来化解超越秩序和世俗秩序之间的张力。这一类型的社会往往形成巨大的宗教精英，世俗君主不能拥有由超越秩序赋予的权威，只能通过世俗秩序中维持秩序和保护信仰生活，仅仅获得权力的正当性。此外，正如澹比亚（Tambiah）所描述的银河系政治体，这种超越秩序取向使整个社会和政治结构与其他取向的社会比起来，文明化的共同体和下位结构的自主性更高，同时使地方和民族的共同体比中央的共同体更大。因此，到

目前为止，印度社会中经常发生民族和地方共同体之间的社会经济斗争。

第三，世俗秩序和超越秩序之间的关系处于持续的矛盾冲突状态的类型。犹太教、伊斯兰教及基督教属于这一类型。此类型宗教化解超越秩序和世俗秩序之间张力的方法，是人在世俗秩序里实践和实现超越秩序的掬理，即一神的掬理。救赎是通过由人来调整两个秩序的关系这一过程获得的，因此掌管超越秩序的宗教精英和经营世俗秩序的政治精英同时出现。他们往往围绕调整两个秩序的内容和形式发生对立和斗争，在这两个精英集团发生矛盾冲突的过程中，个人和其他社会集团经常被鼓动参与到各自的阵营中去。在拥有这种取向的社会中，一方面，与宗教精英和政治精英一样，文化精英或知识精英等也对世俗政治秩序进行批评和评价，对个人和社会集团进行理念上的动员工作。在保证相对自主性的基础上，许多关心世俗秩序的社会集团同时出现。另一方面，这些拥有不同理念的集团由于见解上的对立很容易发生纷争，比如说宗教战争。⁷⁾

2. 贝蒂对艾森斯塔德的观点的批评和修正

贝蒂对艾森斯塔德的分析有如下批评。他认为虽然艾森斯塔德的世界宗教分类论在分类基准的妥当性和分类物件的包容性方面很出色，但是因为追求过度的一般性而犯了将一神教内完全不同性质的宗教（即基督教和伊斯兰教）划分为同一类型的错误。⁸⁾虽然各种宗教都以世俗秩序中人的行为为实现{救赎的唯一方法，但在救赎的具体条件和它赋予人类行为的意义上存在着根本性的区别。在此以被艾森斯塔德视为同一类型宗教的伊斯兰教和基督教为例，贝蒂认为伊斯兰教完全否定了基督教的叁位一体论和圣者与福者间秩序等多元化理论。它坚持安拉（Allah）没有把他的儿子送到世俗，也没有委託给任何人任何使命，而是作为宇宙万物的创造者排他

7) S. N. Eisenstadt. (1986). *The Origins and Diversity of Axial Civilizations*. New York: State University of New York Press, pp. 41-58.

8) Bertrand Badie. (1991). *Ibid.*, 512.

地管理和掌握宇宙万物。伊斯兰教承认由本教信徒组成的共同体乌马(Umma)，乌马不仅是伊斯兰教徒的宗教集团，更是政治集团、经济集团和军事集团。君主哈里发只拥有最低限度的确保世俗秩序的权力。伊斯兰教认为人类只有通过世俗秩序中实现神的旨意才能得到救赎。因此它要求以超越秩序为中心将两种秩序融为一体。⁹⁾而基督教主张超越秩序和世俗秩序之间存在本质区别，它要求通过超越秩序和世俗秩序之间的分工来实现上帝的东西给上帝（即教会），凯撒的东西给凯撒（即君主），即宗教与政治的分离。因此在基督教国家中往往并存着以教皇为首的圣职者集团教会和以君主为主的官僚集团。行使政治权力时，君主在超越秩序问题上基本依附于教会的判断，但在世俗秩序中却保有自己的许可权。基督教认为人的救赎可以通过在教会主导下个人的信仰来实现，信仰既可与维持世俗秩序的活动并存，也可与其相区分。由此，贝蒂认为虽然这两个宗教的共同点都是以世俗秩序中人的行为为救赎的方法，但是以完全相反的方式设定了世俗秩序中宗教与政治的关系，即基督教文化圈以分化(differentiation)的方式而伊斯兰教文化圈则以融合(fusion)的方式设定了两者间的关系。贝蒂得出一神教按其矛盾衝突结构的不同形式，分成伊斯兰的一元论文化代码和基督教的二元论文化代码。在不同的文化圈里，文化代码对人类社会不同领域赋予的意义也各不相同。基督教的二元论意义体系，把宗教和政治分为两个独立的领域，并认为它们可以形成各自的精英集团。相反，伊斯兰的一元论文化代码将宗教和政治融入同一领域，并认为不能发展出独立的圣者组织和自律的官僚组织。

以上简要介绍了艾森斯塔德和贝蒂对世界宗教及其对各自文明圈的政治影响的分析，他们从文化的脉络来解释社会行动和政治特征的方法，对于本文的研究很有参考价值。但是，艾森斯塔德对宗教分析的缺点在于，把各宗教分类的基准局限于超越秩序和世俗秩序之间的关系，偏向于过度的

9) Bertrand Badie. (1997). The impact of the French Revolution on Muslim Societies: evidence and ambiguities, *International Social Science Journal*, 44, 7-9.

一般化。贝蒂所指出的化解超越秩序和世俗秩序之间矛盾冲突的方式，也是一个很重要的划分各宗教的基准，这样才能看清楚作为文化脉络的宗教，怎样影响了社会行动和政治特征。贝蒂的研究成果虽然有很强的分析力，但也有不足之处。他的研究仍旧局限于世界大宗教和世界大民族或文明圈。必须进一步研究的是，这些世界大宗教在各国或各民族里怎样发展和变型，以及如何影响各国或各民族的政治和行动样式。否则，贝蒂的研究也会犯与艾森斯塔德同样的错误，即追求过度的一般化。

III、中国文化代码

国艾森斯塔德认为，一神教的信仰体系中，神的领域（即超越秩序）与人的领域（即世俗秩序）是绝对地互相区分和对立的，人只有通过神绝对地服从才能获得神的恩宠（即救赎），才可以接近超越秩序。贝蒂则进一步考虑了一神教内基督教和伊斯兰教之间的差异。结合两者的观点，作者认为可以把基督教文明的文化代码视为一种二元论的文化代码，它把超越秩序和世俗秩序看作是分离的，并在各自的领域中追求完善和发展。伊斯兰教文明的文化代码则可被看成为一种一元论的文化代码，它强调超越秩序高于世俗秩序，以超越秩序为中心，追求与超越秩序全面的融合和统一。

其他的宗教文明，如佛教和印度教，虽然也像伊斯兰教那样未设定超越秩序与世俗秩序之间的分离，但这种一元论的文化代码否定世俗秩序的意义，以形而上学的超越秩序为中心，把世俗秩序看成超越秩序的准备期，只追求超越秩序的价值。总之，本文的文化代码导出方法是从两个角度来考虑的。一方面，按照是否认定超越秩序与世俗秩序的独立意义，即按照各自宗教文明对超越秩序和世俗秩序之间矛盾冲突的认识，可以分为一元论和二元论的文化代码；另一方面，按照化解超越秩序与世俗秩序之间矛盾

盾衝突的方式，可以做更具体的区分，即虽然佛教、伊斯兰教文明都拥有一元论的文化代码，但是它们化解超越秩序和世俗秩序之间矛盾衝突的方式不同，因而其文化代码并不相同。在轴心革命之前，中国一些王朝的宗教观（即天观）随着王朝的变化而愈来愈带上试图赋予政权以正当性的意识形态的色彩，到周代，在与天的关系上已经肯定民，即人的作用。

公元前600年左右在全世界范围内发生的轴心革命，意味着人类文明从早期的迷信阶段进入带有理性色彩的时代。这是人类文明的一大突破。这个大突破不仅具有宗教上的意义，在社会、政治、文化各个方面也都有深远的意义。这个时代的到来导致了一系列变化，如犹太教的先知、中国的文士、印度的僧侣等新阶层的出现，政治权威和宗教权威的分化等。在中国历史上，艾森斯塔德所提出的轴心革命大约发生在春秋战国时期。如孟子所言：“诗亡，然后春秋作”，¹⁰ 轴心革命之前的中国处于诗的时代，上下没有一定的分裂，如权力的运用，理性和神秘，凡俗和神圣，超越和世俗，没有很大的分歧，更无大小传统之分。经过轴心革命，中国也进入新的历史时代，即理念（ideology）的时代。¹¹

下面，主要从两个方面，即对超越秩序与世俗秩序之间矛盾衝突结构的认识和化解其矛盾衝突的方式来考察以儒教和道教为中心的中国宗教，¹² 同时与其他文明的宗教作比较，从而导出轴心革命以后的中国文化代码。

10) 《孟子离娄下》。

11) S. N. Eisenstadt. (1978). *Revolution and the Transformation of Societies*. New York: Free Press, pp. 187-188.

12) 儒家是不是一个宗教？关于这个问题由来争讼已多。作者接受当代基督教神学家田立克（Paul Tillich）对宗教的新定义，即宗教信仰是人对「终极之关怀」（Ultimate Concern）。他认为，任何人无法避免终极关怀的问题。自然，每个人有他自己不同的终极关怀。在这一意义下，人的宗教的祈响是普遍的，因为每个人必有他自己的终极的关怀。问题在有怎么样的终极关怀才是真正的终极关怀。这样看来，儒家和道家都有其独特的终极关怀。参见景海峰编（1993）。*儒家思想与现代化——刘述先新儒学论着辑要*。北京：中国广播电视出版社。pp. 50-66；汤一介主编。（1992）。*中国宗教：过去与现在*。北京：北京大学出版社，pp. 267-282。

1. 从对超越秩序与世俗秩序之间矛盾冲突结构认识的角度

对超越秩序和世俗秩序之间关系的认识 and 解释，构成了所有宗教的思想精神或理论体系的主体。各个宗教的人生观尤其突出地反映在这一方面。从某种意义上说，宗教是对人生的一种看法。佛教、伊斯兰教、基督教基本上都要求人们信仰来世天堂的美好生活，泯灭或者牺牲为现世美好生活的努力，以永恒的生命换取、断送人的有限生命。当然在程度上有所差别。佛教的人生观是一种忽视现世意义的出世的人生观。它要人们厌恶现世的人生，泯灭一切欲望与追求，以换取来世的极乐和解脱。¹³⁾ 所以，佛教可以说拥有完全忽视世俗秩序意义、只重视超越秩序的一元论的文化代码。

基督教则把世俗秩序中的苦难归于‘原罪’，它不主张逃避现实，而主张面对现实，视苦难为‘大喜乐’，采取积极接受苦难的试练的人生态度，以实现来世进入天国的极乐世界。因此，我认为从基督教的人生观来看，它拥有既重视超越秩序，也重视世俗秩序，认定两个秩序都有自己的价值的二元论的文化代码。伊斯兰教的人生观略不同于基督教，它并不完全否定现世的幸福。但这种幸福是以建立类似于超越秩序的理想村为基础。因此伊斯兰教的人生观体现{的是直接把超越秩序建立在世俗秩序中、以超越秩序为中心的一元论的文化代码。¹⁴⁾

与上述宗教的人生观不同，中国的宗教，即儒教和道教的人生观重视的是今世。以道教来讲，它的人生观是现世的幸福和成仙得道。虽然道教也将世界分为超越世界和现实世界，即承认人间之上存在神界，但它又强调人仙相通。道成仙并不只能在死后，在现世中长生、升飞下也可实现。道可以因修而得，神与道合，修道愈深，道行愈高。道教把得道成仙者分为道人、仙人、真人、神人。道教认为只要努力修道，凡人即使不成仙亦可避

13) 李宗桂. (1998). *中国文化概论*. 广州: 中山大学出版社, pp. 185-192.

14) 郑春苗. (1994). *中西文化比较研究*. 北京: 北京语言学院出版社, pp. 160-182.

免灾祸；中贤修行可以长寿；上贤修行可得度世。可见，道教是以今世为重的。¹⁵⁾

儒教的人生观不同于道教的调和出世与入世的人生观，它更注重入世。儒教将生死视为一种社会责任，而道教将生死定为顺应自然的行为。¹⁶⁾ 儒教生死观是“生死有命，富贵在天”，¹⁷⁾ 重视生前，少论死后，孔子曰：“未知生，焉知死”。¹⁸⁾ 生时应尽自己的责任实现其和谐社会的理想，“人能弘道，非道弘人”，¹⁹⁾ 人应以传诵天道为已任，这些都反映了儒教的人生态度。事实上，儒教的大同理想，内圣外王之学，正己正人，成己成物的主张，以及“穷则独善其身，达则兼济天下”²⁰⁾ 的心态，也无不是这种积极入世精神的表现。儒教直接把封建伦理道德奉为天理，认为只要遵从叁纲五常，正心诚意，便可上达于天。

虽然儒教和道教都重视世俗秩序，但在教义上都承认超越秩序的存在，即礼的世界和道的世界。而对于解决两者间矛盾冲突的场所上都选择了现世，这是儒道区分于其他宗教的根本所在。²¹⁾ 在中国的创世神话中并没有出现像耶稣这种外在的造物主，它认为世界是从混沌中发展而来，又以内在的规律即‘道’的塬理继续运作下去。²²⁾ 因此，通过对超越秩序与世俗秩序之间矛盾冲突的认识，不难看出中国宗教体现的是以世俗秩序为中心的一元论文化代码。²³⁾

15) 何光沪·许志伟。(1998). *对话：儒释道与基督教* 北京：社会科学文献出版社，pp. 437-470.

16) 黄绍伦编。(1991). *中国宗教伦理与现代化* 香港：商务印书馆有限公司，pp. 77-79.

17) 《论语·颜渊》.

18) 《论语·先进》.

19) 《论语·卫灵公》.

20) 《周易象传》.

21) 冯友兰·郑仁在译。(1998). *中国哲学史* 汉城：萤雪出版社，pp. 216-229.

22) 艾兰·王涛·范毓周主编。(1998). *中国古代思维模式与阴阳五行说探源* 南京：江苏古籍出版社，pp. 107-108.

23) 李宗桂。(1998). *Ibid.*, pp. 193-203.

2. 从化解超越秩序与世俗秩序之间矛盾冲突方式的角度

所有宗教都试图化解各自所设定的超越秩序与世俗秩序之间的矛盾冲突。其化解的方式也各不相同，而且其化解的方式当然与上述对矛盾冲突的认识有关联。就认定超越秩序与世俗秩序各自的独立性的基督教而言，它不仅给超越秩序，也给世俗秩序赋予了肯定的意义，从而形成二元论的文化代码，即既重视对上帝的服从，也认可世俗秩序里的幸福和繁荣。甚至到新教成立时，世俗秩序里的幸福和繁荣成为直接反映对上帝服从的一个尺度。²⁴⁾可见，基督教根据分离的塙理 (Principle of Separation) 试图化解两个秩序之间的矛盾冲突。

就伊斯兰教而言，通过直接在世俗秩序中实现超越秩序的理想乡的方式来化解两个秩序之间的矛盾冲突。穆罕默德创立的伊斯兰共同体乌马，是一个政教合一的神权政体组织。穆罕默德既是乌马的宗教领袖，又是行政首脑。同时伊斯兰教教法与民法一体化，宗教规范与道德、法律规范一体化。伊斯兰教还具体规定了婚姻、妇女地位、财产继承乃至饮食起居等社会生活规范。²⁵⁾可见，伊斯兰教以超越秩序为中心、追求世俗秩序与超越秩序的全面统一和融合，即根据「统一的塙理」 (Principle of Unity) 来化解其矛盾冲突。

佛教从其基本教义来讲，是一种主张彻底出世而非入世的宗教。佛教认为人生是一大苦海，因此要求脱离现实世界而达到涅槃境界。即人生之痛苦在于有生，有生则精神和肉体联接在一起，精神得不到解脱，在得到涅槃之前精神仍在轮回之中，只有神与形离，超脱轮回，精神永归寂灭，才能脱离苦海而得解脱。因此，它根本没有为世俗秩序赋予任何肯定的意义。²⁶⁾可见，佛教化解超越秩序与世俗秩序之间矛盾冲突的方式，是完全忽视世俗秩序的意义，离开世俗秩序，只追求超越秩序，即成佛的道路。

24) 何光沪·许志伟主编。(1998). *Ibid.* pp. 273-296.

25) 南文源。(1992). 论传统伊斯兰政治文化的社会基础和特徵. *宁夏社会科学*, 2, 30-32.

26) 何光沪·许志伟主编。(1998). *Ibid.* pp. 422-430.

这显然是由超越的塬理 (Principle of Transcendency) 来支配和设计的。

而在中国, 传统的思维模式要求人们从总体认识事物, 将世界视为一个不可分割的有机整体, 并用这种观念去解释和说明一切事物, 这一过程中当然也包括对超越秩序与世俗秩序间矛盾冲突的化解, 由此形成了所谓的‘天人合一’的有机整体论宇宙观。这种宇宙观及其运作方法是以追求整体的和谐与均衡为本质, 也就是《中庸》中所说的致中和。²⁷⁾ 儒教中, 孔子虽然主张多言人事少言天命, 但这并不否定对天命的认可。他说: “唯天为大, 唯尧则之”,²⁸⁾ 圣人效法天, 作为君子应先知天命, 后 “随心所欲不逾距”。²⁹⁾ 这些都表明孔子以天人合一作为认识世界的基本出发点。孟子还提出完整意义的天人合一思想。他说: “尽其心者, 知其性也。知其性, 则知天矣。存其心, 养其性, 所以事天也”。³⁰⁾ 又说: “诚者天之道, 诚之者人之道也”。³¹⁾ 天的本质是诚, 人的职责是实现天道, 因而作为君子就应该是“所过者化, 所存者神, 上下与天地同流”,³²⁾ 即将天和人看成一个整体。荀子虽然讲“明天人之分”,³³⁾ 但他最后的结论还是“制天命而用之”,³⁴⁾ 就是说要从人的方面去追求与天的和谐与统一, 去把握天的规律。《周易》把天、地、人并列, 提到: “易之为易也, 广大悉备。有天道焉, 有人道焉, 有地道焉”。³⁵⁾ “立天之道, 曰阴与阳, 立地之道, 曰柔与刚, 立人之道, 曰仁与义, 兼叁才而两之, 故易六画而成卦。”³⁶⁾ 所以, 人可以与天地并列为叁。由此可见, 从孔子到《周易》所要解决的都是天

27) 李亦园. (1995). *传统中国宇宙观与现代企业行为*. 载乔健主编 *中国人的观念与行为*. 天津: 天津人民出版社, pp. 17-19.

28) 《论语·泰伯》.

29) 《论语·为政》.

30) 《孟子·尽心上》.

31) 《中庸》, 第二十章.

32) 《孟子·尽心上》.

33) 《荀子·天论》.

34) *Ibid.*

35) 《周易·繫辞下》.

36) 《周易·说卦》.

和人的问题，所要求索的都是有关天人合一的有机整体的关系。

相比之下，道教有过之而无不及，它认为天、地、人应属统一系列，都归为道。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。³⁷⁾ 又说：“道生一，一生二，二生叁，三生万物”。³⁸⁾ 他用一个系列来描述了整个宇宙之间的统一关系。庄子说：“天地与我并生，万物与我为一”，³⁹⁾“泛爱万物，天地一体也”。⁴⁰⁾ 作为最高境界的至人，也是独与天地精神相往来的。后来，道教继承了这些观点，将修仙的最高境界定为追求人道和一，达到超脱生死的真人境界；盖在修仙的人心中，别有一个世界，这就是天人合一、物我无分的最高的人生艺术境界，也就是道的境界。

儘管儒教和道教它们各自的立足点不同，但都是以天人合一的有机整体论为其共同特点。和谐是中国文化化解超越秩序与世俗秩序间矛盾冲突的塆则。即在天人合一的有机整体论宇宙观的基础上追求宇宙与万物（包括超越秩序与世俗秩序之间的关系）的和谐。这种和谐的思维方式划定了中国文化与其他文明的本质差异。⁴¹⁾ 换言之在化解超越秩序与世俗秩序间矛盾冲突的方式上，中国的宗教与其他文明的宗教不同的是它不区分两个领域，或者排他地选择一个领域，而是用和谐的塆理 (Principle of Harmony) 来化解其矛盾与冲突，并将两者融入一体。

总之，从以上两个角度来看，基督教文明拥有追求超越秩序与世俗秩序相分离、认定两个领域的独立性的二元论的代码，伊斯兰教文明拥有以超越秩序为中心、追求与世俗秩序全面统一的一元论的代码，佛教文明拥有忽视世俗秩序的意义、只追求形而上的超越秩序的一元论的代码。中国文化与上述文明不同，拥有以世俗秩序为中心、追求超越秩序相和谐的一

37) 《老子》，第叁十五章。

38) 《老子》，第四十二章。

39) 《庄子齐物论》。

40) 《庄子天下》。

41) 胡孚琛·吕锡琛 (1999). *道学通论：道家·道教·仙学*. 北京：社会科学文献出版社, pp. 259-266.

元论的代码。42)

IV、中国文化代码影响下的政治的非理性化、现实主义倾向

体现于中国文化深层结构的以世俗秩序为中心、追求与超越秩序相和谐的一元论文化代码，通过儒教和道教的宇宙观及人生观的体系化过程，作为文化的核心凝结而成。这种文化代码一直影响着传统中国社会的所有领域，尤其是政治领域。

这里需要指出的是，以这种文化代码为核心逻辑的中国的意义体系，是在轴心革命以后，经过春秋战国时期到秦汉时期，才被定型化的。43) 换句话说，秦汉时期所形成的经济制度、官僚政治制度、文教制度以及伦理规范，奠定了此后中国文化，即其意义体系的基础。秦汉之制，秦汉思想文化风貌成为后世遵循的楷模。当然，这一形成过程中，政治、经济及文化要素之间是一个互相补充和互相渗透的关系。

所以，下文在中国文化代码是秦汉时期被定型化的的假定下，从文化要素，即中国文化的代码着眼，试图考察由它所形成的传统中国政治的特征。

1. 非理性化倾向

在传统中国的政治领域里，依作者来看，最突出的特征之一就是政治行为的非理性化倾向。追求超越秩序与世俗秩序相和谐的中国文化代码，对这一倾向产生了直接的影响。由于追求与超越秩序相和谐的中国文化代码是基于天人一体、天人相与及天人感应等假设，它具有重视整体，而不是

42) 张岱年·程宜山。(1998). *中国文化与文化论争*. 北京: 中国人民大学出版社, p. 212.

43) 李宗桂。(1998). *Ibid.*, pp. 18-22; 杨春时。(1994). *中国文化转型*. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, pp. 3-15.

个体；重视综合，而不是分析；重视直观，而不是理性的特点。举基督教的例子来说，基督教既然认定上帝的存在及天国（即超越秩序）与人世（即世俗秩序）的分离，那么它就必须用各种方法论证这一点。为此，基督教文明的歷史上曾有许多神学家对之作出种种论说。许多人围绕本体论、宇宙论、目的论及道德论进行了论证。这种种论证，不仅推动了基督教文明某些学术的发展，而且使抽象的理性思维成为基督教文明的特点。

相比之下，中国宗教缺乏这种理性的思维方式和特点。中国宗教是建立在神（即超越秩序）与人（即世俗秩序）相通的基础之上的。对神的存在，主要不是靠论证、靠逻辑的把握，而是主体依其价值取向在经验基础上的直觉体悟。诸如孟子讲尽心、知性、知天，养至大至刚的浩然之气；庄子讲“天地与我并生，万物与我为一”；魏晋学家讲的“言不尽意”，“得意忘象”等等，⁴⁴⁾ 都是一种说不清的境界，只能靠体悟而无法用明晰的逻辑加以说明。儒教和道教所说的气、道，内涵相当丰富，不同的人可以有不同的理解，但都难以言喻。至于理学家所讲的理更是包罗一切，万象森然已具的。可见，以经验为基础的直觉体悟这种认知方式，与抽象的理性思维全然不同。抽象的理性思维是用逻辑分析的方法，而直觉体悟的具象思维则以物件为整体，借助经验完成主客之间的彼此认同。

其实，关于中国文化所具有的非理性的特点，很多学者有着比较接近的看法。金春峰认为，能够反映中国古代民族文化和思维特质的最典型、最普泛、影响并支配一切的形式或模式，是以月令为代表的、以阴阳五行为核心的文化和思维模式。这个模式包含着如下特徵：农业生产居于中心地位，国家的全部政治活动都服从时令的安排；图式的时间、空间观念是以自我（主体）为中心，以五为单位，以农业生产为内容和标志，主客观双方有机联系的具体时间和空间；支配时空变化的内在力量是五行，是阳与阴，是气，形成了与现代控制论相类似的思维方式；天人一体，天人相

44) 《孟子公孙丑上》；《周易略例明象》；《遗书》，第十五卷。

与，天人感应。45)

张岱年认为中国传统思维方式主要有两点：整体思维与直觉。整体思维是中国古代的系统观点，但不重视分析，成为一个严重的缺点。直觉就是反观，反求诸己，反省自己。直觉就是灵感，在认识中具有重要作用，但它不是科学研究的基本方法。直觉与实测相对立，中国传统思维不重视实测，也是一个大缺点。46) 的确，可以说，中国文化具有与基督教文明的理性化相反的非理性化倾向。这一非理性化倾向导致了社会各方面正规程度低的现象。而且，使中国政治不具备西方意识中那种规范化、理性化的制度结构，非正式的行为规则和具体情况下的随机的行为控制居支配地位，而忽视与具体情况无关的一般性的正式规则的建立与实施。47) 在作者看来，在政治方面，非理性化倾向的最突出的表现是人治和权威主义。

人治，是政治方面由中国文化代码派生出来的非理性化倾向导致的最突出的特征之一。它的涵义是个人意志和个人权力凌驾于一切法律、伦理、组织和制度之上。人治在历史上是起过进步作用的，这样的专制权力曾为中国水利农业社会的治理带来很高的效率。48) 其特点如下：

第一，决策权高度集中于一人之手，没有任何制约，既可以为善也可以为恶，而且为恶的效率不低于为善的效率，国家命运如何，全繫于统治者的个人能力和品行，造成了所谓人存政举，人亡政息的局面。所以，自古以来中国的君主被认为是半神圣化的天子，他在符合天意的限度内拥有无限的权力。此外，他主要以按照天意、天命行事而成为道德模范的方式，使老百姓服从他，标榜为一个能够理解和感觉老百姓苦衷的存在。有人把这种特征称之为温情主义 (paternalism)。49)

45) 金春峰. (1992). *月令图式与中国古代思维方式的特点及其对科学、哲学的影响*. 中国文化与中国哲学. 北京: 东方出版社, pp. 110-149.

46) 张岱年. (1987). 中国传统哲学的批判继承. *理论月刊* 1.

47) 樊纲. (1994). 中华文化, 理性化制度与经济发展. *二十一世纪* 4.

48) Wittfogel. Karl. (1957). *Oriental Despotism : A Comparative Study of Total Power*. New Heaven: Yale University Press, pp. 13-26.

第二，层层的人治，导致人们普遍需要和寻求权力的庇护，从而结成了复杂的政治利益关系网络，除最高统治者以外，每一社会成员都有特定的政治依附，形成一种跟人的文化，最终导致体制固化和社会僵滞。这种现象对派别的形成起到关键的作用，即派伊 (Lucian W. Pye) 提出的因多种原因保持亲密的关系、认为可以相互信赖和彼此忠诚、针对共同敌对势力的人们的关系网。⁵⁰⁾ 而且，为以这种派别的运行和互相作用为核心的派别主义 (factionalism) 政治提供了基础。

第三，人治政治有强烈的随意性、偶然性和神秘性，人们对社会政治生活很难形成稳定的预期，权力运行黑箱化，升迁法则是唯唯诺诺、因循旧习。所以，中国的人治政治非常强调德治和礼治，最终使权力崇拜和道德崇拜结合在一起，法的作用更见衰微。在传统的中国，人治的传统一直是一个重要的特点。在新中国成立以后，人治政治仍有重要的影响。从1988年到1989年进行的中国公民政治素质调查与研究的结果来看，甚至改革开放以来人治传统也得以继续，即中国公民在对人治和法治的偏好方面，仍然显示出彻底的法治意识。在对政治体制改革目标的想法方面，人们也仍然取向于政策性目标而不是制度性目标。⁵¹⁾

在中华人民共和国成立初期的草创阶段，中国政府的法制建设事业就遇到了严重的困境，即1957年开始批判法律至上，以后整个立法工作的速度逐渐放慢，国家很少制定调整行政关系的各种法律、法规。到了文革时期，整个国家法制遭到空前毁灭性的破坏，宪法实际上被废除，公民的自由民主权利毫无保障，刑法无法可言，罪名可以随意设定，刑罚可以任意施加等。虽然1978年12月中国共产党十一届三中全会以后，中国的政府

49) Lucian W. Pye. (1992). *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, pp. 16-24.

50) Lucian W. Pye. (1981). *The Dynamics of Chinese Politics*. Cambridge, Massachusetts : Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publishers, Inc, p. 6.

51) 张明澍. (1994). *中国政治人*. 北京：中国社会科学出版社, pp. 34-48.

法制建设取得了明显的成就，政府的各项管理工作日趋法制化，人民的民主权利和各项利益受到法律的尊重和保护，特权和腐败现象受到法律的严格控制，⁵²⁾ 但是直到1999年九届第二次全国人民代表大会上，才把中华人民共和国实行依法治国，建设社会主义法治国家的规定增加为宪法第五条，这一事实反映出此前中国政府对法治的认识并不高。

权威主义是在政治方面中国文化代码的非理性化倾向所导致的另一个突出特点。重视整体、强调和谐、反对分裂的中国文化代码的非理性化倾向，使中国政治权力不仅拥有力量意义上的权力，也拥有权威意义上的权力。自古以来，中国的政治统治者被认为既是世俗秩序的管理者，也是超越秩序的代表者。而且，他的主要任务就是使超越秩序和世俗秩序保持和谐的状态。所以，中国的统治者与其他宗教文明相比，拥有很高的正当性。伊斯兰教文明严格地把权威和力量区分开来，全面否定政治权力的权威性，世俗秩序的政治统治者只依靠力量意义上的权力来统治，政治统治者根据力量的强弱，随时可能面临正当性的挑战。基督教文明虽然把政治权力规定为由神委託的，确保了君主力量意义上的权力和一定程度的权威意义上的权力，但是为了争夺后者，君主主要与教会进行竞争。因此，与中国相比，其他文明的政治统治者的正当性基础相对薄弱。

中国传统社会里的人际关係，基本上是从垂直关係而不是水平关係出发，表现出对权威的从属关係。在这里，政府是一个代表最高的、绝对的道徳的象徵物。而且，基于这种道徳的政治权力总是具有很高的权威性。⁵³⁾ 在中国，所有的权力都是从上面、中央及唯一的最高领导者派生出的，地方政府只是绝对的中央政府的代理者和集中化的权力的从属者。⁵⁴⁾

52) 谢庆奎、燕继荣、赵成根。(1995). *中国政府体制分析* 北京: 中国广播电视出版社, pp. 32-44.

53) Jack Gray. (1979). *China : Communism and Confucianism*. Archie Brown and Jack Gray ed., *Political Culture and Political Change in Communist States*. London : Macmillan Press Ltd., pp. 199-200.

54) Lucian W. Pye. (1985). *Asian Power and Politics : The Cultural Dimensions of Authority*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, pp. 183-184.

这种对权威的感情和态度，通过社会结构的基本单位，即家庭生活的经验来形成。权威的权能通过对孝的强调世代继承下来，对权威的态度是以对年长者，特别是父权的绝对性服从的方式表现出来。在儿童期，对权威的最初经验是从接受父权的权能开始的，个人感觉到自我的价值与对父权的尊敬的表现有着非常密切的关系。由此认为权威等同于父权的绝对性，对父权的否定是反道德的、罪恶的。⁵⁵⁾ 这种在家庭生活里对父权的自觉，就成为社会团结和政治服从的心理基础，而且非常强调对父权的绝对性服从等同于或者应该发展到对官权和皇帝的服从和忠诚心。⁵⁶⁾

特别是，在家庭生活里孝的实践是一种对政治权威服从的表现。同时，对中国人而言，革命这一概念被认为不是要废除权威而是要求更强大的权威。⁵⁷⁾ 新中国成立以后，这种权威主义传统继承下来，在对政治的看法上仍然保留了敬而远之的一种矛盾态度，即既尊重政治、崇尚政治，又回避政治、不愿意参与政治。在这种情况下，很难建立一个像西方那样的多元化社会。⁵⁸⁾

另外，权威主义使国家领导者可以在没有具体或特别的说明和道歉的情况下改变政策，而且这样的行为很容易被国民接受。历代中国领导者在否定以前的政策而采取新政策的时候，常常不是采用获得国民的同意和参与的方式，而是以新的政策才是正确的逻辑进行说服和宣传。同时，易于接受领导者的政策变化方式的中国人的态度也是基于对领导者的忠诚、对权威的服从。⁵⁹⁾

55) Lucian W. Pye. (1985). *Ibid.*, p. 92.

56) Jack Gray. (1979). *Ibid.*, p. 201.

57) Lucian W. Pye, (1988). *The Mandarin and the Cadre : China's Political Cultures*. Michigan : Center for Chinese Studies The University of Michigan, pp. 138-139.

58) 张明澍. (1994). *Ibid.*, pp. 125-139.

59) Lucian W. Pye. (1988). *Ibid.*, pp. 80-86.

2. 现实主义倾向

现实主义倾向也是传统中国政治领域里最突出的特征之一。这与中国文化代码中以世俗秩序为中心的特征直接相关联。佛教、伊斯兰教及基督教等宗教都把生死问题看作一个非常重要的问题，关心死后如何如何。但是，儒教和道教则把生死看作自然的过程，认为对死后问题不必考虑。它们关注的中心是如何好好地生活下去，如何建设好现实的秩序。

举基督教的例子来说，许多学者喜欢说西方文化是罪感文化，这自然是强调基督教在西方文化中的作用。基督教徒相信上帝创造了宇宙和人，人的始祖亚当和夏娃背叛了上帝，所以人人有罪，人类生活的目的在于向上帝赎罪，人应该征服自然、改造自己以邀神宠，方可回归上帝怀抱。《圣经》中耶和与撒旦的斗争，不是人世现实的纠纷，而是人类灵魂中的自相冲突，基督教徒追求的超越是灵魂的洗礼。在基督教中，人神关系高于现实的人际关系。基督教徒是以灵与肉的分裂、灵与肉的双重痛苦为代价来追求意念超升、心理净化以及与上帝感通的狂热与陶醉，现实生活中却是默默地忍受痛苦，当别人打你左脸时，把右脸也转过来让他打。他们把人生的意义寄托于上帝，寄托于超越此世，寄托于来世的天国。现世的痛苦被视为通向幸福彼岸之桥，被钉上十字架、鲜血淋漓的耶稣是人人崇拜的偶像。⁶⁰⁾ 这在中国人是难以理解的。

相比之下，中国人追求的是现实世界的快乐，而不是把幸福放到遥不可及的彼岸世界。儒教的创始者孔子否认鬼神的存在，不承认死后问题是值得讨论的。孟荀都未谈到死后的问题，只谈到如何生的问题。关于生死问题，庄子认为：“死生，命也，其有夜旦之常，天也；人之有所不得与，皆物之情也”。⁶¹⁾ 生死犹如昼夜，都是自然而然的。庄子认为以无为首，以生为畸，以死为尻，生死存亡之一体。生死存亡乃是统一过程的不同阶段。

60) 何光沪·许志伟主编。(1998). *Ibid.*, pp. 470-499.

61) 《庄子·大宗师》。

可见，中国文化少有对死的极端恐怖，也就缺乏对彼岸天国的热望。中国人信教不是为了解决死亡这种生命中根本的问题，而是解决现实生活中实实在在的问题。所以，在中国，没有发生过像西方的神圣罗马教皇和萨克森诸侯、英王和法王、西班牙和荷兰之间那样因宗教信仰而爆发的战争。

总之，在中国文化里，现实的世界就是眼前的这个人的世界，个人得救的方式就是能够养活以及安置自己的这个身，依靠传宗接代获得身体化的延续，使个人不朽，或者以立德、立言、立功的方式，使自己在后世获得心的不朽。因此，中国人最高的宗教经验是在人间世中保持人与人之间的和谐，而中国式的天国也只能是人间世中的太平或大同，也正因为这样，中国式宗教行动主要是平天下的政治行动，而最具代表性的中国式僧侣集团是政治挂帅的士大夫阶层。⁶²⁾ 中国文化代码的这种现实主义倾向在政治领域里比较突出的表现，是实用主义和实力政治的特点。

实用主义是中国文化代码的现实主义倾向在政治领域里所导致的最突出的特征之一。重视现实问题的倾向造成了不重视理论和形而上问题，而重视实际效果和强调灵活性与适应性的实用主义特点。

中国人相信人的因素是第一位的，并认为只有在社群中的实践行为才是检验真理的唯一标准。因此，中国人对过分形而上的抽象理论不太感兴趣，中国文化中这一方面也不发达。十四世纪以前，中国在实用技术方面的贡献远远地压倒西方，这一事实充分证明了这一点。⁶³⁾ 在传统中国的政治方面，这种实用主义造成官僚和学者们的关注点不是形而上的、纯粹的政治理论，而是形而下的治国术。为了巩固传统统治者的地位，直接把人们所习惯的现实伦理关系和社会生活方式当作政治关系的基础，即君臣关系。君臣或君民关系是父子关系、家庭关系在政治上的伸延与扩大，政治关系具有情感化、伦理化等特征。⁶⁴⁾

62) 孙隆基. (1993). *中国文化的深层结构*. 台北: 唐山出版社, p. 400.

63) 孙隆基. (1993). *Ibid.*, pp. 427-430.

64) 郑春苗. (1994). *Ibid.*, pp. 42-46.

在当代中国政治里，实用主义最突出地体现于毛泽东和邓小平对马克思列宁主义的工具性解释。毛泽东和邓小平看重的都不是马克思列宁主义的纯粹理论侧面，而是为实践所需的工具意义。他们都认为符合实践的课题，即中国社会的变革和发展的理论才是真正的理论，否则只不过是一些教条。对于不适合当时实践问题的理论，他们果断地对理论进行再创造，使之适应当时的现实。因此，从这一方面来看，他们所创造的中国式社会主义理论具有非常明显的实用主义特征。具体地说，毛泽东努力创造符合中国具体情况的马克思列宁主义，强调能够解决中国革命具体问题的实践性的马克思列宁主义。这一点在邓小平的理论里也可以发现。但是，他为了批判毛泽东思想的庸俗化、绝对化以及毛泽东晚年的错误，提出实现现代化和经济发展的目标，强调创造性地把中国现实和马克思列宁主义结合起来。⁶⁵⁾

这种不求形式，只重内容」的实用主义文化，在中国实行改革政策的时候很明显地表现出来，是所谓渐进式制度改革方式 (incremental approach) 较容易被采纳，并且行得通的一个重要原因。这种渐进式方式的实质就是在先不争论的条件下、在正式制度可能还未改变的情况下，通过非正式的、逐步的 (piecemeal) 制度变迁，使社会经济体制发生部分的变化，然后再开展正式制度的变革，让这些非正式的变革获得正式的法律形式。比如，农村集体经济的形式没有变，但通过家庭承包责任制，使得中国农村事实上改变为一种农户经济；正式的市场交易不允许进行，就在私下里先发展起灰市 (grey market)⁶⁶⁾；在私有产权仍然被歧视的制度结构中，许多私有企业就变通地采取了集体、合作的形式，戴一顶红帽子；许多正式的改革方案在争议，就采取先看一看、不下结论的政策，允许其在旧的规章制度不变的情况下先自发地发展；更多的情况则是通过搞试点、搞特区的方式，绕开一些总体规则修改的难题。⁶⁷⁾

65) 【韩】徐镇英。(1992). 中国的马克思主义. 理论. pp. 95-97.

66) 姚永抗等主编。(1994). 当代新术语. 上海: 上海人民出版社. p. 214.

中国文化代码的现实主义倾向也造成了政治领域里翬调实力的特徵。这就是说，政治权威的取得和维护都要以暴力为后盾，血缘和选票的作用是辅助性的，军事实力实际上构成统治者政治权力的核心部分，这种现象在前现代社会和转型中的社会非常普遍。实力政治的最大流弊，在于社会动乱和战争的频繁，世代累积起来的文明成果常常在狂风骤雨般的变乱中毁灭殆尽，传统中国政治始终没有发展出一种能够有效地避免战乱的机制。

在当代中国，虽然避免了传统中国时期的不断战争状态，但是重视实力的特点还存在。这一点在以下事实中可以得到证明：与许多国家不同，中国人民解放军是由中国共产党的中央军事委员会控制和指挥的，中央军事委员会相对处于国家行政机关之外，作为国务院一个组成部分的国防部的职能则只是管理国防建设事业。⁶⁸⁾文化大革命那样的天下大乱的情况下，居然没有发生全面内战而保持一定程度的秩序，其原因是毛泽东仍然控制着军部。在军部主导下的党和国家的重建过程中影响力增加的林彪，想趁这次机会夺取国家领导权而最终失败的事实，也表现出实力政治文化在当代中国政治里依然存在。另外，有的学者指出，邓小平对军部的控制和掌握是中国改革开放政策成功的塥因之一，否则很难为中国改革开放政策提供稳定的政治环境。⁶⁹⁾

实力政治文化的另一个特点是，由于它是一种全输或者全赢的零合博弈 (zero sum game)，从根本上讲它只有斗争而无妥协。妥协都是策略性的和阶段性的，而是非制度化的和非稳定化的，得不到斗争各方的心理认同和自觉遵守。中国的政治斗争史，要么是叁足鼎立，要么是两虎相争，要么是一方佔据绝对优势，即绝对专制，代表不同利益的政治集团总

67) 丁晓翠等. (1995). *邓小平与中国文化现代化*. 南昌: 江西人民出版社. pp. 274-280.

68) 谢庆奎主编. (1996). *当代中国政府*. 沈阳: 辽宁人民出版社. pp. 161-165.

69) Susan Shirk. (1989). *The Political Economy of Chinese Industrial Reform*, Victor Nee eds., *Remaking the Economic Institutions of Socialism : China and Eastern Europe*. Stanford, California : Stanford University Press. p. 351.

难以用谈判方式来解决分歧。在天安门事件的过程中，学生坚持要政府承认自治组织，政府拒绝这个要求，因此形成一个僵局。事实上官方与学生不但有接触，而且进行过多次谈判，从理论上或从西方的角度来看，可以达到优于各自按自己的利益选择的结果。但是，双方都对对方能否遵守双方之间的协定没有把握，需要解决的困难是如何保证双方都遵守协议。然而，这一过程中，双方没有找到解决的方式以及恢复互信。此外，在谈判中不能得到妥协的原因是民运的领导权，愈来愈落在激烈分子手中，较为稳健、对现实估计较为正确的人物都被排挤在领导圈之外。于是一部分激烈分子取得了整个民运的领导权，拒绝接受其他人士提出的和解妥协方案。加之政府坚决拒绝任何一个要求，最后造成民运本身和中国的悲剧。

谈判不能获得妥协的原因之一，就是中国文化代码的现实主义倾向所引起的全赢全输的实力政治文化。至少有一方要全赢，另外一方害怕全输，学生在要求承认学生组织和取消四·二六社论的问题上要全赢，否则宁愿全输。政府怕一旦对学生做出让步，就会全输，认为再退就要把中国送给他们了。全赢全输，还派生出另外一个作风，这就是秋后算帐。胜利的一方，在不能全赢的时候，暂时作策略上的让步，等到局面对自己有利，对方力量削弱的时候，再去算帐，最后还是造成一个全赢全输的局面。学生害怕秋后算帐是有历史和思想上的根据的，这就是最典型的实力政治的全赢全输的文化导致的例子。⁷⁰⁾

70) 邹谠。(1994). *二十世纪中国政治——从宏观历史与微观行动的角度看*. 香港: 牛津大学出版社. pp. 238-244.

V、结 语

本文主要探讨的是，从政治研究中文化论研究方法的符号学模式的角度出发，导出中国文化代码，并考察由它形成的中国政治的一些特徵。当然，必须承认在界定当代中国社会性质的问题上，虽然当代中国社会也存在以世俗秩序为中心、追求与超越秩序相和谐的倾向，但是其表现的程度远远不如传统社会。然而，本文的基本观点认为文化不能革命、文化有不可选择的一面，如同孩子不能选择母亲一样，⁷¹⁾文化可能受到政治变动和社会变化的影响，但它同时也为参与变化的社会成员的行为赋予意义和取向，以此方式主动而积极地介入变化。所以，本文旨在提出，形成于中国轴心革命之后、定型于秦汉时期的以世俗秩序为中心、追求与超越秩序相和谐的一元论文化代码，儘管在19世纪痛苦地遭遇到与西方异质性外来文化之间的交流和衝突，但它仍然是当代中国的意义体系的基础。

基于上述观点，本文主张，在政治领域里中国文化代码所具有的非理性化和现实主义倾向形成了人治、权威主义和实用主义、实力政治等特徵，并且这些特徵无论在传统中国还是当代中国都非常明显。应该承认，用中国文化代码来解释中国政治的特徵，只是研究中国政治的方法之一。在做具体事件和时期研究的时候，尤其要联繫中国社会的结构性要素及具体的状况要素做进一步研究，这样才能摆脱文化决定论的偏差。作者相信，这种对政治的文化论研究方法能够证明中国政治的独特性，并且为中国政治正在努力开拓的有中国特色的道路提供有效的基础性认识。

71) 刘梦溪. (1992). 社会变革中的文化制衡——对五四文化启蒙的另一种反省. *二十一世纪* 4, 29-30.

Reference

- 艾兰·王涛·范毓周主编. (1998). *中国古代思维模式与阴阳五行说探源*. 南京: 江苏古籍出版社.
- 丁晓翠等. (1995). *邓少平与中国文化现代化*. 南昌: 江西人民出版社.
- 何光沪·许志伟. (1998). *对话: 儒释道与基督教*. 北京: 社会科学文献出版社.
- 胡孚琛·吕锡琛. (1999). *道学通论: 道家·道教·仙学*. 北京: 社会科学文献出版社.
- 黄绍伦编. (1991). *中国宗教伦理与现代化*. 香港: 商务印书馆有限公司.
- 金春峰. (1992). *月令图式与中国古代思维方式的特点及其对科学、哲学的影响*. *中国文化与中国哲学*. 北京: 东方出版社.
- 景海峰编. (1993). *儒家思想与现代化——刘述先新儒学论着辑要*. 北京: 中国广播电视出版社.
- 李宗桂. (1998). *中国文化概论*. 广州: 中山大学出版社.
- 李亦园. (1995). *传统中国宇宙观与现代企业行为*. 载乔健主编 *中国人的观念与行为*. 天津: 天津人民出版社.
- 刘梦溪. (1992). 社会变革中的文化制衡——对五四文化启蒙的另一种反省. *二十一世纪* 4.
- 南文源. (1992). 论传统伊斯兰政治文化的社会基础和特征. *宁夏社会科学* 2.
- 樊纲. (1994). 中华文化, 理性化制度与经济发展. *二十一世纪* 4.
- 冯友兰·郑仁在译. (1998). *中国哲学史*. 首尔: 萤雪出版社.
- 孙隆基. (1993). *中国文化的深层结构*. 台北: 唐山出版社.
- 汤一介主编. (1992). *中国宗教: 过去与现在*. 北京: 北京大学出版社.
- 姚永抗等主编. (1994). *当代新术语*. 上海: 上海人民出版社.
- 谢庆奎·燕继荣·赵成根. (1995). *中国政府体制分析*. 北京: 中国广播电视出版社.
- 谢庆奎主编. (1996). *当代中国政府*. 沈阳: 辽宁人民出版社.
- 杨春时. (1994). *中国文化转型!* 哈尔滨: 黑龙江教育出版社.

- 张岱年. (1987). 中国传统哲学的批判继承. *理论月刊* 1.
- 张岱年·程宜山. (1998). *中国文化与文化论争*. 北京: 中国人民大学出版社.
- 张明澍. (1994). *中国政治人*. 北京: 中国社会科学出版社.
- 郑春苗. (1994). *中西文化比较研究*. 北京: 北京语言学院出版社.
- 邹谠. (1994). *二十世纪中国政治——从宏观历史与微观行动的角度看*. 香港: 牛津大学出版社.
- 《老子》
- 《论语》
- 《孟子》
- 《荀子》
- 《遗书》
- 《中庸》
- 《庄子》
- 《周易》
- Bertrand Badie. (1991). Democracy and religion: Logics of Culture and Logic of Action. *International Social Science Journal*, 43.
- Bertrand Badie. (1997). Comparative Analysis in Political Science: Requiem of Resurrection?. *Political Studies*, 37.
- Bertrand Badie. (1997). The impact of the French Revolution on Muslim Societies: Evidence and Ambiguities, *International Social Science Journal*, 44.
- Cliford Geertz. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Eisenstadt. S. N. (1978). *Revolution and the Transformation of Societies*. New York: Free Press.
- Eisenstadt. S. N. (1981). Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Mode of Ideological Politics. *British Journal of*

- Sociology*, 32.
- Eisenstadt. S. N. (1986). *The Origins and Diversity of Axial Civilizations*. New York: State University of New York Press.
- Jack Gray. (1979). China : Communism and Confucianism. Archie Brown and Jack Gray (ed.), *Political Culture and Political Change in Communist States*. London: Macmillan Press Ltd.
- Lucian W. Pye. (1981). *The Dynamics of Chinese Politics*. Cambridge, Massachusetts: Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publishers, Inc.
- Lucian W. Pye. (1985). *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lucian W. Pye, (1988). *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures*. Michigan: Center for Chinese Studies The University of Michigan.
- Lucian W. Pye. (1992). *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Susan Shirk. (1989). The Political Economy of Chinese Industrial Reform, Victor Nee (eds.), *Remaking the Economic Institutions of Socialism: China and Eastern Europe*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Wittfogel. Karl. (1957). *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Heaven: Yale University Press.