

周長煥

一 從文化的角度研究政治

從 九世紀末，文化開始在研究原始社會的人類學中成為核心概念，到最近新制度主義對文化的重視，「文化」雖然在社會科學的很多領域當中成為主要關注部分，但是到目前為止對其概念的界定仍然沒有公認的定義¹。

在眾多對文化的社會科學的認識當中，對文化的政治學的探討主要是通過「傳統的研究方法」和「行為主義研究方法」來進行的。

「傳統的研究方法」是指通過氣候、地理條件、傳統、習慣和人種的特徵來考察各國的民族性、民族精神或者各民族的思維方式、意識結構等，以說明各國或者各民族的文化特徵。在「傳統研究方法」裏對文化的定義有兩種，分別是「規範的定義」和「歷史的定義」。「規範的定義」把文化看成在某一個社會裏所有成員都具有的一些價值，主要適用於對共同體整合程度比較高的原始社會的研究。「歷史的定義」則把文化看成從一個世代到下一個世代繼承下來的，主要適用於對按照傳統維持社會秩序的傳統社會的研究。雖然這一研究方法的提出源於 九世紀末的人種學、二 世紀初的社會心理學的影響，主要用於對集體意識和現象的研究，但是有的學者根據直觀論的解釋和主觀論的說明，區分出優越、強大的民族和劣等、脆弱的民族，由此得出人種中心的結論。因此，在 九世紀末和第二次世界大戰時期被人種差別主義者利用過²。

「行為主義研究方法」將政治文化界定為「各個政治體制所具有的多種政治行為傾向的特定形式」³，將精煉的社會調查技術與發達的測量化方法運用於文化的實證性研究。雖然「行為主義研究方法」內部存在著各學者之間的差異⁴，但是以阿爾蒙德（G. A. Almond）和維巴（S. Verba）共同完成五個國家政治文化的實證性探究、寫成《公民文化》為開端，到目前為止，這一方法對政治文化的研究做出了很大的貢獻。

政治發展理論的代表者阿爾蒙德提出，與結構的分化一樣，文化世俗化也是一個政治體制發展的重要指標，政治文化的發展是整個政治體制發展的尺度⁵。因此，政治文化成為當代比較政治學的主要領域，眾多研究都是運用「行為主義研究方法」來進行的。

最近，當代「解釋人類學派」的創始人格爾茲（Clifford Geertz）提出了文化的符號學定義，即「一種通過符號在歷史上代代相傳的意義模式，它將傳承的觀念表現於象徵形式之中。通過文化的符號體系，人與人得以相互溝通、綿延傳續，並發展出對人生的知識及對生命的態度」。⁶以對文化的符號學定義為基礎，結合歷史和比較社會學的方法，貝蒂

(Bertrand Badie) 提出對政治的「文化論研究方法的符號學模式」，即通過文化要素詮釋各個政治體系的獨特性。

「文化論研究方法的符號學模式」把文化看成一個社會的成員們所熟知的、使用於他們之間的相互作用的意義體系，它有助於解決上述兩種文化研究方法所具有的問題，並為研究文化與社會現象的關係提供了更有效的方法。

首先，社會關係和相互作用不是以社會行為者之間同一的價值體系為前提維持和進行的，而是像格爾茲所看穿的那樣，以在互相理解和容忍對方行為之時所適用的一種「意義體系」為前提進行的。因此，擺脫了傳統研究方法裏面的「規範的定義」的局限。

其次，作為「意義體系」的文化雖然是由一個社會的歷史打磨出來的，但是因為它是一種高度抽象的構成物，所以也能夠經得起社會變動、革新、歷史的中斷等衝擊，並反過來為這種歷史的變化和變動賦予意義，從而能動地對歷史變動過程起作用。因此，彌補了將文化定義為一個被動的形塑體的傳統研究方法裏面的「歷史的定義」的缺陷。

再次，對文化的符號學定義明確地區別文化和行為，把文化看成為行為的結構化提供原則的一種類似語法的規則。因此，它認為正如一個社會裏的成員雖然用的語言相同，但可以運出很多種說話方法一樣，雖然一個社會的成員共有的文化只有一種，但可以擁有很多相互有差異的行為模式。這樣，它解決了對文化的行為主義定義的非一貫性、非潛在性、非持續性等問題⁷。

貝蒂把這一模式的基本要鍵概括為：「要究明既具有控制一個社會的政治過程和社會過程變動的功能，同時由一個社會的歷史形成的文化代碼」。⁸ 具體地說，他接受杜爾凱姆 (Emile Durkheim) 的觀點，認為一個社會的文化，即「意義體系」是以界定神聖事情的宗教為前提形成的，並且主張通過比較分析每個社會都具有的信仰體系來導出各個社會的獨特的「文化代碼 (Cultural Code)」。

這種「文化代碼」在探究一個社會的社會物件，如：權力、共同體、法、規範等的獨特意義和取向的時候，起像鑰匙一樣的作用，使研究者可以解釋一個政治體系的獨特性和政治變動的特徵。

另外，文化不是一個固定不變的東西，因此對文化的研究需要歷史的方法。但是，作為表現一個文化的整體性的「文化代碼」具有基本不變的特性，因此通過歷史的方法，可以區分出可變的和不變的部分⁹。

政治作為一個包含權力的正當化過程等高度象徵性層次的範疇，與「意義體系」直接相關。因此，作者認為，貝蒂結合視文化為「意義體系」的符號學視角和比較歷史的方法提出來的文化論研究方法的符號學模式，對政治研究很有意義。比如說，為了使被統治者能夠理解和接受統治者的命令和要求，這些命令和要求必須具有適當的象徵樣式。當這一象徵樣式符合統治者和被統治者共有的「意義體系」的時候，它才獲得有效性，否則被統治者無法理解和接受統治者的命令和要求¹⁰。

因此，貝蒂主張不同的宗教因不同的文化背景而產生，同樣，不同的文化背景造成社會變化的不同方式。比如說，具有不同文化背景的第三世界國家的現代化過程各有特點，政治民主化的過程也存在很大差異¹¹。

從以上內容來看，如同歷史社會學試圖通過對各國具體歷史的比較分析來究明各政治體系獨

特的變化過程，探究其特殊性¹²，對政治的文化論研究方法的符號學模式注重的也不是各政治體系的普遍性，而是它的特殊性。

以前的比較政治學批判是以功能主義方法為基礎，按照西方的標準追求政治體系的普遍特徵和一般化知識，進行比較分析的歷史社會學對之持批判態度，對政治的文化論研究方法的符號學模式也體現了這種精神¹³。

下面，首先為了明確本文的中國文化代碼導出方法，介紹和批評了採用文化論研究方法來對政治進行研究的兩位學者（S. N. Eisenstadt和 Bertrand Badie）的研究成果。其次，主要以儒教和道教為中心，通過歷史的和比較文化的方法，從兩個角度，即對於聖界與俗界之間矛盾的認識和化解這種矛盾的方式，導出中國的文化代碼。再次，首先假定中國文化的定型是在秦漢時期完成的，同時中國文化代碼也是在這個時期形成的，隨後提出中國傳統時期，由中國文化代碼形成的政治領域中的特徵，即非理性化傾向和現實主義傾向。

二 文化的比較：以艾森斯塔德和貝蒂的比較研究為中心

（一）艾森斯塔德的世界宗教分類論

艾森斯塔德接受雅斯貝爾斯關於「軸心時代（Axial age）」的見解，主張在西元前1000年左右，開始有了超越秩序和世俗秩序的嚴格區分，出現了一些以超越秩序（即神的世界）和世俗秩序（即人的世界）之間基本張力為核心的宗教。它們產生於古以色列、古希臘、早期基督教、瑣羅亞斯德的伊朗、早期帝制中國以及印度教和佛教文明，從而結束了以古埃及的法老（pharaoh）制和古日本的天皇制為代表的神王時代。這意味著一個理念（ideology）時代的到來。人類自身的獨特領域從神王統治下解放出來，圍繞如何對之進行管理，展開了有關正當性的各種爭論。他認為這一事件對於主要文明，甚至對於人類的歷史，都具有不可逆轉的革命性的影響¹⁴。這就是他所指出的「軸心革命」。

從「軸心革命」以後，正當性根據（即權威）開始被認為是由神賦予的。因此，君主不再享有過去神王時代的無限制的正當性，只能在完成由神委任的責任的範圍內期待正當性。從此以後，君主既要負責完成交給人的活動，也要負責處理和超越者之間的關係。因此，權力和權威變成為兩個不同的概念。與此同時，猶太教的先知和長老、希臘的哲人和智者、中國的文士、印度的婆羅門、佛教的僧侶以及伊斯蘭教的烏里瑪等新類型的精英出現，他們與前軸心時代諸文明中曾經作為禮儀、巫術、神事等專家的精英在性質上截然不同。新的精英，即知識份子與傳教士，前者作為權力的擁護者，後者作為權威的代理人，在理念上進行激烈的爭論和競爭¹⁵。

然而，在超越秩序與世俗秩序的張力以及化解該張力的方式上，「軸心時代」以後產生的世界各文化圈的宗教都有各自的立場，這是各文明不同的社會和文化脈絡所導致的。與此同時，按照各自不同的立場和方法給人類活動賦予的意義也不一樣¹⁶。韋伯（Max Weber）認為各宗教都設計了自己的救贖方式，並且由此影響到人的行為和社會關係¹⁷。艾森斯塔德借鑑了這一看法，按照文化的傾向、精英的結構以及他們的支配方式，把世界性宗教分為以下三種類型¹⁸：

第一，在超越秩序和世俗秩序的關係方面，以後者為中心設計的世俗秩序取向型，主要包括古希臘和中國的宗教。這種世俗取向型宗教和一神教相比，超越秩序和世俗秩序之間的張力不太強。

例如，中國文明的宗教框架追求世俗秩序和超越秩序之間的調和。這些宗教認為超越秩序和世俗秩序之間的張力，可通過完成倫理和哲學規定的義務來解決。與同時代的歐洲和拜占庭帝國的精英不一樣，中國沒有出現承擔人與超越秩序之間關係的獨立的宗教精英，而只出現了負責掌管世俗秩序中倫理的整合和合法性的實現的官僚精英。因此，他們的自律性不太高，只能輔助通過天命被賦予了權力和權威的世俗君主，在世俗秩序裏實現道德秩序。天命為世俗君主賦予了正當性的基礎，除了自然災害或者很嚴重的政治失策以外，世俗君主的權威不會受到實質性的威脅。因此像古代日本和埃及一樣，中國沒有發展出圍繞君主的正當性展開爭論的理念政治（ideological politics）。

第二，在世俗秩序與超越秩序之間的關係方面，完全以形而上學的超越秩序為中心設計的超越秩序取向型。古代印度的印度教和佛教都屬於這一類型。這一類型的宗教認為，可以通過從精神上為非人格的超越秩序做準備，來化解超越秩序和世俗秩序之間的張力。

這一類型的社會往往形成強大的宗教精英，世俗君主不能擁有由超越秩序賦予的權威，只能通過在世俗秩序中維持秩序和保護信仰生活，僅僅獲得權力的正當性。

此外，正如澹比亞（Tambiah）所描述的「銀河系政治體」，這種超越秩序取向使整個社會和政治結構與其他取向的社會比起來，文明化的共同體和下位結構的自主性更高，同時使地方和民族的共同體比中央的共同體更強大。因此，到目前為止，印度社會中經常發生民族和地方共同體之間的社會經濟鬥爭。

第三，世俗秩序和超越秩序之間的關係處於持續的矛盾衝突狀態的類型。猶太教、伊斯蘭教及基督教屬於這一類型。此類型宗教化解超越秩序和世俗秩序之間張力的方法，是人在世俗秩序裏實踐和實現超越秩序的原理，即一神的原理。救贖是通過由人來調整兩個秩序的關係這一過程獲得的，因此掌管超越秩序的宗教精英和經營世俗秩序的政治精英同時出現。他們往往圍繞調整兩個秩序的內涵和形式發生對立和鬥爭，在這兩個精英集團發生矛盾衝突的過程中，個人和其他社會集團經常被鼓動參與到各自的陣營中去。

在擁有這種取向的社會中，一方面，與宗教精英和政治精英一樣，文化精英或知識精英等也對世俗政治秩序進行批評和評價，對個人和社會集團進行理念上的動員工作。在保證相對自主性的基礎上，許多關心世俗秩序的社會集團同時出現。另一方面，這些擁有不同理念的集團由於見解上的對立很容易發生紛爭，比如說宗教戰爭。

（二）貝蒂對艾森斯塔德的觀點的批評和修正

貝蒂對艾森斯塔德的分析有如下批評。他認為雖然艾森斯塔德的世界宗教分類論在分類基準的妥當性和分類物件的包容性方面很出色，但是因為追求過度的一般性而犯了將一神教內完全不同性質的宗教（即基督教和伊斯蘭教）劃分為同一類型的錯誤¹⁹。

雖然各種宗教都以世俗秩序中人的行為為實現救贖的唯一方法，但在救贖的具體條件和它賦予人類行為的意義上存在著根本性的區別。在此以被艾森斯塔德視為同一類型宗教的伊斯蘭教和基督教為例，貝蒂認為伊斯蘭教完全否定了基督教的三位一體論和聖者與福者間秩序等

多元化理論。它堅持安拉（Allah）沒有把他的兒子送到世俗，也沒有委託給任何人任何使命，而是作為宇宙萬物的創造者排他地管理和掌握宇宙萬物。伊斯蘭教承認由本教信徒組成的共同體烏馬（Umma），烏馬不僅是伊斯蘭教徒的宗教集團，更是政治集團、經濟集團和軍事集團。君主哈里發只擁有最低限度的確保世俗秩序的權力。伊斯蘭教認為人類只有通過在世俗秩序中實現神的旨意才能得到救贖。因此它要求以超越秩序為中心將兩種秩序融為一體²⁰。

而基督教主張超越秩序和世俗秩序之間存在本質區別，它要求通過超越秩序和世俗秩序之間的分工來實現「上帝的東西給上帝（即教會），凱撒的東西給凱撒（即君主）」，即宗教與政治的分離。因此在基督教國家中往往並存著以教皇為首的聖職者集團教會和以君主為主的官僚集團。行使政治權力時，君主在超越秩序問題上基本依附於教會的判斷，但在世俗秩序中卻保有自己的許可權。基督教認為人的救贖可以通過在教會主導下個人的信仰來實現，信仰既可與維持世俗秩序的活動並存，也可與其相區分。

由此，貝蒂認為雖然這兩個宗教的共同點都是以世俗秩序中人的行為為救贖的方法，但是以完全相反的方式設定了世俗秩序中宗教與政治的關係，即基督教文化圈以分化

（differentiation）的方式而伊斯蘭教文化圈則以融合（fusion）的方式設定了兩者間的關係。貝蒂得出一神教按其矛盾衝突結構的不同形式，分成伊斯蘭的一元論文化代碼和基督教的二元論文化代碼。在不同的文化圈裏，文化代碼對人類社會不同領域賦予的意義也各不相同。基督教的二元論意義體系，把宗教和政治分為兩個獨立的領域，並認為它們可以形成各自的精英集團。相反，伊斯蘭的一元論文化代碼將宗教和政治融入同一領域，並認為不能發展出獨立的聖者組織和自律的官僚組織。

以上簡要介紹了艾森斯塔德和貝蒂對世界宗教及其對各自文明圈的政治影響的分析，他們從文化的脈絡來解釋社會行動和政治特徵的方法，對於本文的研究很有參考價值。

但是，艾森斯塔德對宗教分析的缺點在於，把各宗教分類的基準局限於超越秩序和世俗秩序之間的關係，偏向於過度的一般化。貝蒂所指出的化解超越秩序和世俗秩序之間矛盾衝突的方式，也是一個很重要的劃分各宗教的基準，這樣才能看清楚作為文化脈絡的宗教，怎樣影響了社會行動和政治特徵。

貝蒂的研究成果雖然有很強的分析力，但也有不足之處。他的研究仍舊局限於世界大宗教和世界大民族或文明圈。必須進一步研究的是，這些世界大宗教在各國或各民族裏怎樣發展和變型，以及如何影響各國或各民族的政治和行動樣式。否則，貝蒂的研究也會犯與艾森斯塔德同樣的錯誤，即追求過度的一般化。

三 中國文化代碼

艾森斯塔德認為，一神教的信仰體系中，神的領域（即超越秩序）與人的領域（即世俗秩序）是絕對地互相區分和對立的，人只有通過對神絕對地服從才能獲得神的恩寵（即救贖），才可以接近超越秩序²¹。貝蒂則進一步考慮了一神教內基督教和伊斯蘭教之間的差異。結合兩者的觀點，作者認為可以把基督教文明的文化代碼視為一種二元論的文化代碼，它把超越秩序和世俗秩序看作是分離的，並在各自的領域中追求完善和發展。伊斯蘭教文明的文化代碼則可被看成為一種一元論的文化代碼，它強調超越秩序高於世俗秩序，以超越秩序為中心，追求與超越秩序全面的融合和統一。

其他的宗教文明，如佛教和印度教，雖然也像伊斯蘭教那樣未設定超越秩序與世俗秩序之間的分離，但這種一元論的文化代碼否定世俗秩序的意義，以形而上學的超越秩序為中心，把世俗秩序看成超越秩序的準備期，只追求超越秩序的價值。

總之，本文的文化代碼導出方法是從兩個角度來考慮的。一方面，按照是否認定超越秩序與世俗秩序的獨立意義，即按照各自宗教文明對超越秩序和世俗秩序之間矛盾衝突的認識，可以分為一元論和二元論的文化代碼；另一方面，按照化解超越秩序與世俗秩序之間矛盾衝突的方式，可以做更具體的區分，即雖然佛教、伊斯蘭教文明都擁有一元論的文化代碼，但是它們化解超越秩序和世俗秩序之間矛盾衝突的方式不同，因而其文化代碼並不相同。

在「軸心革命」之前，中國一些王朝的宗教觀（即天觀）隨著王朝的變化而愈來愈帶上試圖賦予政權以正當性的意識形態的色彩，到周代，在與天的關係上已經肯定「民」，即人的作用。

公元前600年左右在全世界範圍內發生的「軸心革命」，意味著人類文明從早期的迷信階段進入帶有理性色彩的時代。這是人類文明的一大突破。這個大突破不僅具有宗教上的意義，在社會、政治、文化各個方面也都有深遠的意義。這個時代的到來導致了一系列變化，如猶太教的先知、中國的文士、印度的僧侶等新階層的出現，政治權威和宗教權威的分化等。

在中國歷史上，艾森斯塔德所提出的「軸心革命」大約發生在春秋戰國時期²²。如孟子所言：「詩亡，然後春秋作」²³，軸心革命之前的中國處於詩的時代，上下沒有一定的分裂，如權力的運用，理性和神秘，凡俗和神聖，超越和世俗，沒有很大的分歧，更無大小傳統之分。經過「軸心革命」，中國也進入新的歷史時代，即理念（ideology）的時代。

下面，主要從兩個方面，即對超越秩序與世俗秩序之間矛盾衝突結構的認識和化解其矛盾衝突的方式來考察以儒教和道教為中心的中國宗教²⁴，同時與其他文明的宗教作比較，從而導出軸心革命以後的中國文化代碼。

（一）從對超越秩序與世俗秩序之間矛盾衝突結構認識的角度

對超越秩序和世俗秩序之間關係的認識和解釋，構成了所有宗教的思想精神或理論體系的主體。各個宗教的人生觀尤其突出地反映在這一方面。從某種意義上說，宗教是對人生的一種看法。佛教、伊斯蘭教、基督教基本上都要求人們信仰來世天堂的美好生活，泯滅或者犧牲為現世美好生活的努力，以永恆的生命換取、斷送人的有限生命。當然在程度上有所差別。

佛教的人生觀是一種忽視現世意義的出世的人生觀。它要人們厭惡現世的人生，泯滅一切欲望與追求，以換取來世的極樂和解脫²⁵。所以，佛教可以說擁有完全忽視世俗秩序意義、只重視超越秩序的一元論的文化代碼。

基督教則把世俗秩序中的苦難歸於「原罪」，它不主張逃避現實，而主張面對現實，視苦難為「大喜樂」，採取積極接受苦難的試練的人生態度，以實現來世進入天國的極樂世界。因此，我認為從基督教的人生觀來看，它擁有既重視超越秩序，也重視世俗秩序，認定兩個秩序都有自己的價值的二元論的文化代碼。

伊斯蘭教的人生觀略不同於基督教，它並不完全否定現世的幸福。但這種幸福是以建立類似

於超越秩序的理想村為基礎²⁶。因此伊斯蘭教的人生觀體現的是直接把超越秩序建立在世俗秩序中、以超越秩序為中心的一元論的文化代碼。

與上述宗教的人生觀不同，中國的宗教，即儒教和道教的人生觀重視的是今世。以道教來講，它的人生觀是現世的幸福和成仙得道。雖然道教也將世界分為超越世界和現實世界，即承認人間之上存在神界，但它又強調人仙相通。道成仙並不只能在死後，在現世中長生、升飛下也可實現。道可以因修而得，神與道合，修道愈深，道行愈高。道教把得道成仙者分為道人、仙人、真人、神人。道教認為只要努力修道，凡人即使不成仙亦可避免災禍；中賢修行可以長壽；上賢修行可得度世。可見，道教是以今世為重的²⁷。

儒教的人生觀不同於道教的調和出世與入世的人生觀，它更注重入世。儒教將生死視為一種社會責任，而道教將生死定為順應自然的行為²⁸。儒教生死觀是「生死有命，富貴在天」²⁹，重視生前，少論死後，孔子曰：「未知生，焉知死」³⁰。生時應盡自己的責任實現其和諧社會的理想，「人能弘道，非道弘人」³¹，人應以傳誦天道為己任³²，這些都反映了儒教的人生態度。事實上，儒教的大同理想，內聖外王之學，正己正人，成己成物的主張，以及「窮則獨善其身，達則兼濟天下」³³的心態，也無不是這種積極入世精神的表現。儒教直接把封建倫理道德奉為天理，認為只要遵從「三綱五常」，正心誠意，便可上達於天。

雖然儒教和道教都重視世俗秩序，但在教義上都承認超越秩序的存在，即禮的世界和道的世界。而對於解決兩者間矛盾衝突的場所上都選擇了現世，這是儒道區分於其他宗教的根本所在³⁴。在中國的創世神話中並沒有出現像耶穌這種外在的造物主，它認為世界是從混沌中發展而來，又以內在的規律即「道」的原理繼續運作下去³⁵。因此，通過對超越秩序與世俗秩序之間矛盾衝突的認識，不難看出中國宗教體現的是以世俗秩序為中心的一元論文化代碼³⁶。

（二）從化解超越秩序與世俗秩序之間矛盾衝突方式的角度

所有宗教都試圖化解各自所設定的超越秩序與世俗秩序之間的矛盾衝突。其化解的方式也各不相同，而且其化解的方式當然與上述對矛盾衝突的認識有關聯。

就認定超越秩序與世俗秩序各自的獨立性的基督教而言，它不僅給超越秩序，也給世俗秩序賦予了肯定的意義，從而形成二元論的文化代碼，即既重視對上帝的服從，也認可世俗秩序裏的幸福和繁榮。甚至到新教成立時，世俗秩序裏的幸福和繁榮成為直接反映對上帝服從的一個尺度³⁷。可見，基督教根據「分離的原理」（Principle of Separation）試圖化解兩個秩序之間的矛盾衝突。

就伊斯蘭教而言，通過直接在世俗秩序中實現超越秩序的理想鄉的方式來化解兩個秩序之間的矛盾衝突。穆罕默德創立的伊斯蘭共同體烏馬，是一個政教合一的神權政體組織。穆罕默德既是烏馬的宗教領袖，又是行政首腦。同時伊斯蘭教教法與民法一體化，宗教規範與道德、法律規範一體化。伊斯蘭教還具體規定了婚姻、婦女地位、財產繼承乃至飲食起居等社會生活規範³⁸。可見，伊斯蘭教以超越秩序為中心、追求世俗秩序與超越秩序的全面統一和融合，即根據「統一的原理」（Principle of Unity）來化解其矛盾衝突。

佛教從其基本教義來講，是一種主張徹底出世而非入世的宗教。佛教認為人生是一大苦海，因此要求脫離現實世界而達到涅槃境界。即人生之痛苦在於「有生」，「有生」則精神和肉體聯繫在一起，精神得不到解脫，在得到涅槃之前精神仍在輪回之中，只有神與形離，超脫輪回，精神永歸寂滅，才能脫離苦海而得解脫。因此，它根本沒有為世俗秩序賦予任何肯定的意義³⁹。可見，佛教化解超越秩序與世俗秩序之間矛盾衝突的方式，是完全忽視世俗秩序的意義，離開世俗秩序，只追求超越秩序，即成佛的道路。這顯然是由「超越的原理」（Principle of Transcendancy）來支配和設計的。

而在中國，傳統的思維模式要求人們從總體認識事物，將世界視為一個不可分割的有機整體，並用這種觀念去解釋和說明一切事物，這一過程中當然也包括對超越秩序與世俗秩序間矛盾衝突的化解，由此形成了所謂的「天人合一」的有機整體論宇宙觀。這種宇宙觀及其運作方法是以追求整體的和諧與均衡為本質，也就是《中庸》中所說的「致中和」⁴⁰。

儒教中，孔子雖然主張多言「人事」少言「天命」，但這並不否定對「天命」的認可。他說：「唯天為大，唯堯則之」⁴¹，聖人效法天，作為君子應先「知天命」，後「隨心所欲不逾距」⁴²。這些都表明孔子以「天人合一」作為認識世界的基本出發點。孟子還提出完整意義的「天人合一」思想。他說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」⁴³又說：「誠者天之道，誠之者人之道也。」⁴⁴「天」的本質是「誠」，人的職責是實現「天道」，因而作為君子就應該是「所過者化，所存者神，上下與天地同流」⁴⁵，即將「天」和「人」看成一個整體。荀子雖然講「明天人之分」⁴⁶，但他最後的結論還是「制天命而用之」⁴⁷，就是說要從「人」的方面去追求與「天」的和諧與統一，去把握「天」的規律。《周易》把「天」、「地」、「人」並列，提到：「易之為易也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。」⁴⁸「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義，兼三才而兩之，故易六畫而成卦。」⁴⁹所以，人可以與天地並列為三。由此可見，從孔子到《周易》所要解決的都是天和人的問題，所要求索的都是有關「天人合一」的有機整體的關係。

相比之下，道教有過之而無不及，它認為天、地、人應屬統一系列，都歸為「道」。老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」⁵⁰又說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」⁵¹他用一個系列來描述了整個宇宙之間的統一關係。莊子說：「天地與我並生，萬物與我為一」⁵²，「泛愛萬物，天地一體也。」⁵³作為最高境界的「至人」⁵⁴，也是「獨與天地精神相往來」⁵⁵的。後來，道教繼承了這些觀點，將修仙的最高境界定為追求人道和一，達到超脫生死的真人境界；蓋在修仙的人心中，別有一個世界，這就是天人合一、物我無分的最高的人生藝術境界，也就是道的境界⁵⁶。

儘管儒教和道教它們各自的立足點不同，但都是以「天人合一」的有機整體論為其共同特點。和諧是中國文化化解超越秩序與世俗秩序間矛盾衝突的原則。即在「天人合一」的有機整體論宇宙觀的基礎上追求宇宙與萬物（包括超越秩序與世俗秩序之間的關係）的和諧。這種和諧的思維方式劃定了中國文化與其他文明的本質差異⁵⁷。換言之在化解超越秩序與世俗秩序間矛盾衝突的方式上，中國的宗教與其他文明的宗教不同的是它不區分兩個領域，或者排他地選擇一個領域，而是用「和諧的原理」（Principle of Harmony）來化解其矛盾與衝突，並將兩者融入一體。

總之，從以上兩個角度來看，基督教文明擁有「追求超越秩序與世俗秩序相分離、認定兩個領域的獨立性的二元論」的代碼，伊斯蘭教文明擁有「以超越秩序為中心、追求與世俗秩序全面統一的一元論」的代碼，佛教文明擁有「忽視世俗秩序的意義、只追求形而上的超越秩序的一元論」的代碼。中國文化與上述文明不同，擁有「以世俗秩序為中心、追求超越秩序相和諧的一元論」的代碼。

四 中國文化代碼影響下的政治的非理性化、現實主義傾向

體現於中國文化深層結構的「以世俗秩序為中心、追求與超越秩序相和諧的一元論文化代碼」，通過儒教和道教的宇宙觀及人生觀的體系化過程，作為文化的核心凝結而成。這種文化代碼一直影響著傳統中國社會的所有領域，尤其是政治領域。

這裏需要指出的是，以這種文化代碼為核心邏輯的中國的意義體系，是在軸心革命以後，經過春秋戰國時期到秦漢時期，才被定型化的⁵⁸。換句話說，秦漢時期所形成的經濟制度、官僚政治制度、文教制度以及倫理規範，奠定了此後中國文化，即其意義體系的基礎。秦漢之制，秦漢思想文化風貌成為後世遵循的楷模。當然，這一形成過程中，政治、經濟及文化要素之間是一個互相補充和互相滲透的關係。

所以，下文在中國文化代碼是秦漢時期被定型化的的假定下，從文化要素，即中國文化的代碼著眼，試圖考察由它所形成的傳統中國政治的特徵。

（一）非理性化傾向

在傳統中國的政治領域裏，依作者來看，最突出的特徵之一就是政治行為的非理性化傾向。追求超越秩序與世俗秩序相和諧的中國文化代碼，對這一傾向產生了直接的影響。由於追求與超越秩序相和諧的中國文化代碼是基於天人一體、天人相與及天人感應等假設，它具有重視整體，而不是個體；重視綜合，而不是分析；重視直觀，而不是理性的特點。

舉基督教的例子來說，基督教既然認定上帝的存在及天國（即超越秩序）與人世（即世俗秩序）的分離，那麼它就必須用各種方法論證這一點。為此，基督教文明的歷史上曾有許多神學家對之作出種種論說。許多人圍繞本體論、宇宙論、目的論及道德論進行了論證。這種種論證，不僅推動了基督教文明某些學術的發展，而且使抽象的理性思維成為基督教文明的特點。

相比之下，中國宗教缺乏這種理性的思維方式和特點。中國宗教是建立在神（即超越秩序）與人（即世俗秩序）相通的基礎之上的。對神的存在，主要不是靠論證、靠邏輯的把握，而是主體依其價值取向在經驗基礎上的直覺體悟。諸如孟子講盡心、知性、知天，養至大至剛的「浩然之氣」⁵⁹；莊子講「天地與我並生，萬物與我為一」；魏晉學家講的「言不盡意」，「得意忘象」⁶⁰等等，都是一種「說不清」的境界，只能靠體悟而無法用明晰的邏輯加以說明。儒教和道教所說的氣、道，內涵相當豐富，不同的人可以有不同的理解，但都難以言喻。至於理學家所講的「理」更是包羅一切，「萬象森然已具」⁶¹的。可見，以經驗為基礎的直覺體悟這種認知方式，與抽象的理性思維全然不同。抽象的理性思維是用邏輯分析的方法，而直覺體悟的具象思維則以物件為整體，借助經驗完成主客之間的彼此認同。

其實，關於中國文化所具有的非理性的特點，很多學者有著比較接近的看法。金春峰認為，能夠反映中國古代民族文化和思維特質的最典型、最普泛、影響並支配一切的形式或模式，是以「月令」為代表的、以陰陽五行為核心的文化和思維模式。這個模式包含著如下特徵：農業生產居於中心地位，國家的全部政治活動都服從時令的安排；圖式的時間、空間觀念是以自我（主體）為中心，以五為單位，以農業生產為內容和標誌，主客觀雙方有機聯繫的具體時間和空間；支配時空變化的內在力量是「五行」，是陽與陰，是氣，形成了與現代控制論相類似的思維方式；天人一體，天人相與，天人感應⁶²。

張岱年認為中國傳統思維方式主要有兩點：整體思維與直覺。整體思維是中國古代的系統觀點，但不重視分析，成為一個嚴重的缺點。直覺就是反觀，反求諸己，反省自己。直覺就是靈感，在認識中具有重要作用，但它不是科學研究的基本方法。直覺與實測相對立，中國傳統思維不重視實測，也是一個大缺點⁶³。

的確，可以說，中國文化具有與基督教文明的理性化相反的非理性化傾向。這一非理性化傾向導致了社會各方面正規化程度低的現象。而且，使中國政治不具備西方意識中那種規範化、理性化的制度結構，非正式的行為規則和具體情況下的隨機的行為控制居支配地位，而忽視與具體情況無關的一般性的正式規則的建立與實施⁶⁴。在作者看來，在政治方面，非理性化傾向的最突出的表現是人治和權威主義。

1 人治

人治，是政治方面由中國文化代碼派生出來的非理性化傾向導致的最突出的特徵之一。它的涵義是個人意志和個人權力凌駕於一切法律、倫理、組織和制度之上。人治在歷史上是起過進步作用的，這樣的專制權力曾為中國水利農業社會的治理帶來很高的效率⁶⁵。其特點如下：

第一，決策權高度集中於一人之手，沒有任何制約，既可以為善也可以為惡，而且為惡的效率不低於為善的效率，國家命運如何，全繫於統治者的個人能力和品行，造成了所謂「人存政舉，人亡政息」的局面。所以，自古以來中國的君主被認為是半神聖化的「天子」，他在符合「天意」的限度內擁有無限的權力。此外，他主要以按照天意、天命行事而成為道德模範的方式，使老百姓服從他，標榜為一個能夠理解和感覺老百姓苦衷的存在。有人把這種特徵稱之為「溫情主義」（paternalism）⁶⁶。

第二，層層的人治，導致人們普遍需要和尋求權力的庇護，從而結成了複雜的政治利益關係網絡，除最高統治者以外，每一社會成員都有特定的政治依附，形成一種「跟人的文化」，最終導致體制固化和社會僵滯。這種現象對派別的形成起到關鍵的作用，即派伊（Lucian W. Pye）提出的「因多種原因保持親密的關係、認為可以相互信賴和彼此忠誠、針對共同敵對勢力的人們的關係網」⁶⁷。而且，為以這種派別的運行和互相作用為核心的派別主義（factionalism）政治提供了基礎。

第三，人治政治有強烈的隨意性、偶然性和神秘性，人們對社會政治生活很難形成穩定的預期，權力運行黑箱化，升遷法則是唯唯諾諾、因循舊習。所以，中國的人治政治非常強調德治和禮治，最終使權力崇拜和道德崇拜結合在一起，法的作用更見衰微。

在傳統的中國，人治的傳統一直是一個重要的特點。在新中國成立以後，人治政治仍有重要

的影響。從1988年到1989年進行的「中國公民政治質素調查與研究」的結果來看，甚至改革開放以來人治傳統也得以繼續，即中國公民在對人治和法治的偏好方面，仍然顯示出不徹底的法治意識。在對政治體制改革目標的看法方面，人們也仍然取向於政策性目標而不是制度性目標⁶⁸。

在中華人民共和國成立初期的草創階段，中國政府的法制建設事業就遇到了嚴重的困境，即1957年開始批判「法律至上」，以後整個立法工作的速度逐漸放慢，國家很少制定調整行政關係的各種法律、法規。到了文革時期，整個國家法制遭到空前毀滅性的破壞，憲法實際上被廢除，公民的自由民主權利毫無保障，刑法無法可言，罪名可以隨意設定，刑罰可以任意施加等。雖然1978年12月中國共產黨一屆三中全會以後，中國的政府法制建設取得了明顯的成就，政府的各項管理工作日趨法制化，人民的民主權利和各項利益受到法律的尊重和保護，特權和腐敗現象受到法律的嚴格控制⁶⁹，但是直到1999年九屆第二次全國人民代表大會上，才把「中華人民共和國實行依法治國，建設社會主義法治國家」的規定增加為憲法第五條，這一事實反映出此前中國政府對法治的認識並不高。

2 權威主義

權威主義是在政治方面中國文化代碼的非理性化傾向所導致的另一個突出特點。重視整體、強調和諧、反對分裂的中國文化代碼的非理性化傾向，使中國政治權力不僅擁有力量意義上的權力，也擁有權威意義上的權力。自古以來，中國的政治統治者被認為既是世俗秩序的管理者，也是超越秩序的代表者。而且，他的主要任務就是使超越秩序和世俗秩序保持和諧的狀態。所以，中國的統治者與其他宗教文明相比，擁有很高的正當性。伊斯蘭教文明嚴格地把權威和力量區分開來，全面否定政治權力的權威性，世俗秩序的政治統治者只依靠力量意義上的權力來統治，政治統治者根據力量的強弱，隨時可能面臨正當性的挑戰。基督教文明雖然把政治權力規定為「由神委託的」，確保了君主力量意義上的權力和一定程度的權威意義上的權力，但是為了爭奪後者，君主主要與教會進行競爭。因此，與中國相比，其他文明的政治統治者的正當性基礎相對薄弱。

中國傳統社會裏的人際關係，基本上是從垂直關係而不是水平關係出發，表現出對權威的從屬關係。在這裏，政府是一個代表最高的、絕對的道德的象徵物。而且，基於這種道德的政治權力總是具有很高的權威性⁷⁰。

在中國，所有的權力都是從上面、中央及唯一的最高領導者派生出的，地方政府只是絕對的中央政府的代理者和集中化的權力的從屬者⁷¹。

這種對權威的感情和態度，通過社會結構的基本單位，即家庭生活的經驗來形成。權威的權能通過對孝的強調世代代繼承下來，對權威的態度是以對年長者，特別是父權的絕對性服從的方式表現出來。在兒童期，對權威的最初經驗是從接受父權的權能開始的，個人感覺到自我的價值與對父權的尊敬的表現有著非常密切的關係。由此認為權威等同於父權的絕對性，對父權的否定是反道德的、罪惡的⁷²。這種在家庭生活裏對父權的自覺，就成為社會團結和政治服從的心理基礎，而且非常強調對父權的絕對性服從等同於或者應該發展到對官權和皇帝的服從和忠誠心⁷³。

特別是，在家庭生活裏孝的實踐是一種對政治權威服從的表現。同時，對中國人而言，「革命」這一概念被認為不是要廢除權威而是要求更強有力的權威⁷⁴。

新中國成立以後，這種權威主義傳統繼承下來，在對政治的看法上仍然保留了「敬而遠之」的一種矛盾態度，即既尊重政治、崇尚政治，又回避政治、不願意參與政治。在這種情況下，很難建立一個像西方那樣的多元化社會⁷⁵。

另外，權威主義使國家領導者可以在沒有具體或特別的說明和道歉的情況下改變政策，而且這樣的行為很容易被國民接受。歷代中國領導者在否定以前的政策而採取新政策的時候，常常不是採用獲得國民的同意和參與的方式，而是以「新的政策才是正確的」邏輯進行說服和宣傳。同時，易於接受領導者的政策變化方式的中國人的態度也是基於對領導者的忠誠、對權威的服從⁷⁶。

（二）現實主義傾向

現實主義傾向也是傳統中國政治領域裏最突出的特徵之一。這與中國文化代碼中以世俗秩序為中心的特徵直接相關聯。佛教、伊斯蘭教及基督教等宗教都把生死問題看作一個非常重要的問題，關心死後如何如何。但是，儒教和道教則把生死看作自然的過程，認為對死後問題不必考慮。它們關注的中心是「如何好好地生活下去，如何建設好現實的秩序」。

舉基督教的例子來說，許多學者喜歡說西方文化是「罪感文化」，這自然是強調基督教在西方文化中的作用。基督教徒相信上帝創造了宇宙和人，人的始祖亞當和夏娃背叛了上帝，所以人人有罪，人類生活的目的在於向上帝贖罪，人應該征服自然、改造自己以邀神寵，方可回歸上帝懷抱。《聖經》中耶和華與撒旦的鬥爭，不是人世現實的糾紛，而是人類靈魂中的自相衝突，基督教徒追求的超越是靈魂的洗禮。在基督教中，人神關係高於現實的人際關係。基督教徒是以靈與肉的分裂、靈與肉的雙重痛苦為代價來追求意念超升、心理淨化以及與上帝感通的狂熱與陶醉，現實生活中卻是默默地忍受痛苦，當別人打你左臉時，把右臉也轉過來讓他打。他們把人生的意義寄託於上帝，寄託於超越此世，寄託於來世的天國。現世的痛苦被視為通向幸福彼岸之橋，被釘上十字架、鮮血淋淋的耶穌是人人崇拜的偶像⁷⁷。這在中國人是難以理解的。

相比之下，中國人追求的是現實世界的快樂，而不是把幸福放到遙不可及的彼岸世界。儒教的創始者孔子否認鬼神的存在，不承認死後問題是值得討論的。孟荀都未談到死後的問題，只談到如何生的問題。關於生死問題，莊子認為：「死生，命也，其有夜旦之常，天也；人之有所不得與，皆物之情也」⁷⁸。生死猶如晝夜，都是自然而然的。莊子認為「以無為首，以生為脊，以死為尻」，「生死存亡之一體」⁷⁹。生死存亡乃是統一過程的不同階段。可見，中國文化少有對死的極端恐怖，也就缺乏對彼岸天國的熱望。中國人信教不是為了解決死亡這種生命中根本的問題，而是解決現實生活中實實在在的問題。所以，在中國，沒有發生過像西方的神聖羅馬教皇和薩克森諸侯、英王和法王、西班牙和荷蘭之間那樣因宗教信仰而爆發的戰爭。

總之，在中國文化裏，現實的世界就是眼前的這個「人的世界」，個人得救的方式就是能夠養活以及安置自己的這個「身」，依靠傳宗接代獲得「身體化」的延續，使個人不朽，或者以「立德、立言、立功」的方式，使自己在後世獲得「心」的不朽。因此，中國人最高的宗教經驗是在人間世中保持人與人之間的和諧，而中國式的天國也只能是人間世中的「太平」或「大同」，也正因為這樣，中國式宗教行動主要是「平天下」的政治行動，而最具代表性

的中國式僧侶集團是政治掛帥的士大夫階層⁸⁰。

中國文化代碼的這種現實主義傾向在政治領域裏比較突出的表現，是實用主義和實力政治的特點。

1 實用主義

實用主義是中國文化代碼的現實主義傾向在政治領域裏所導致的最突出的特徵之一。重視現實問題的傾向造成了不重視理論和形而上問題，而重視實際效果和強調靈活性與適應性的實用主義特點。

中國人相信人的因素是第一位的，並認為只有在社群中的實踐行為才是檢驗真理的唯一標準。因此，中國人對過分「形而上」的抽象理論不太感興趣，中國文化中這一方面也不發達。四世紀以前，中國在實用技術方面的貢獻遠遠地壓倒西方，這一事實充分證明了這一點⁸¹。

在傳統中國的政治方面，這種實用主義造成官僚和學者們的關注點不是「形而上」的、純粹的政治理論，而是「形而下」的治國術。為了鞏固傳統統治者的地位，直接把人們所習慣的現實倫理關係和社會生活方式當作政治關係的基礎，即君臣關係。君臣或君民關係是父子關係、家庭關係在政治上的伸延與擴大，政治關係具有情感化、倫理化等特徵。⁸²

在當代中國政治裏，實用主義最突出地體現於毛澤東和鄧小平對馬克思列寧主義的工具性解釋。毛澤東和鄧小平看重的都不是馬克思列寧主義的純粹理論側面，而是為實踐所需的工具意義。他們都認為符合實踐的課題，即中國社會的變革和發展的理論才是真正的理論，否則只不過是一些教條。對於不適合當時實踐問題的理論，他們果斷地對理論進行再創造，使之適應當時的現實。因此，從這一方面來看，他們所創造的中國式社會主義理論具有非常明顯的實用主義特徵⁸³。

具體地說，毛澤東努力創造符合中國具體情況的馬克思列寧主義，強調能夠解決中國革命具體問題的實踐性的馬克思列寧主義。這一點在鄧小平的理論裏也可以發現。但是，他為了批判毛澤東思想的庸俗化、絕對化以及毛澤東晚年的錯誤，提出實現現代化和經濟發展的目標，強調創造性地把中國現實和馬克思列寧主義結合起來⁸⁴。這種「不求形式，只重內容」的實用主義文化，在中國實行改革政策的時候很明顯地表現出來，是所謂「漸進式」制度改革方式（incremental approach）較容易被採納、並且行得通的一個重要原因。這種「漸進式」方式的實質就是在「先不爭論」的條件下、在正式制度可能還未改變的情況下，通過非正式的、逐步的（piecemeal）制度變遷，使社會經濟體制發生部分的變化，然後再開展正式制度的變革，讓這些非正式的變革獲得正式的法律形式。比如，農村集體經濟的形式沒有變，但通過「家庭承包責任制」，使得中國農村事實上改變為一種農戶經濟；正式的市場交易不允許進行，就在私下裏先發展起「灰市」（grey market）⁸⁵；在私有產權仍然被歧視的制度結構中，許多私有企業就變通地採取了「集體」、「合作」的形式，戴一頂「紅帽子」；許多正式的改革方案在爭議，就採取「先看一看、不下結論」的政策，允許其在舊的規章制度不變的情況下先自發地發展；更多的情況則是通過搞「試點」、搞「特區」的方式，繞開一些總體規則修改的難題⁸⁶。

2 實力政治

中國文化代碼的現實主義傾向也造成了政治領域裏強調實力的特徵。這就是說，政治權威的取得和維護都要以暴力為後盾，血緣和選票的作用是輔助性的，軍事實力實際上構成統治者政治權力的核心部分，這種現象在前現代社會和轉型中的社會非常普遍。

實力政治的最大流弊，在於社會動亂和戰爭的頻繁，世代累積起來的文明成果常常在狂風驟雨般的變亂中毀滅殆盡，傳統中國政治始終沒有發展出一種能夠有效地避免戰亂的機制。

在當代中國，雖然避免了傳統中國時期的不斷戰爭狀態，但是重視實力的特點還存在。這一點在以下事實中可以得到證明：與許多國家不同，中國人民解放軍是由中國共產黨的中央軍事委員會控制和指揮的，中央軍事委員會相對處於國家行政機關之外，作為國務院一個組成部分的國防部的職能則只是管理國防建設事業⁸⁷。

在文化大革命那樣的天下大亂的情況下，居然沒有發生全面內戰而保持一定程度的秩序，其原因是毛澤東仍然控制著軍部。在軍部主導下的黨和國家的重建過程中影響力增加的林彪，想趁這次機會奪取國家領導權而最終失敗的事實，也表現出實力政治文化在當代中國政治裏依然存在⁸⁸。

另外，有的學者指出，鄧小平對軍部的控制和掌握是中國改革開放政策成功的原因之一，否則很難為中國改革開放政策提供穩定的政治環境。⁸⁹

實力政治文化的另一個特點是，由於它是一種全輸或者全贏的零合博弈（zero sum game），從根本上講它只有鬥爭而無妥協。妥協都是策略性的和階段性的，而非制度化的和非穩定化的，得不到鬥爭各方的心理認同和自覺遵守。中國的政治鬥爭史，要麼是三足鼎立，要麼是兩虎相爭，要麼是一方佔據絕對優勢，即絕對專制，代表不同利益的政治集團總難以用談判方式來解決分歧。

在天安門事件的過程中，學生堅持要政府承認自治組織，政府拒絕這個要求，因此形成一個僵局。事實上官方與學生不但有接觸，而且進行過多次談判，從理論上或從西方的角度來看，可以達到優於各自按自己的利益選擇的結果。但是，雙方都對對方能否遵守雙方之間的協定沒有把握，需要解決的困難是如何保證雙方都遵守協議。然而，這一過程中，雙方沒有找到解決的方式以及恢復互信。此外，在談判中不能得到妥協的原因是民運的領導權，愈來愈落在激烈分子手中，較為穩健、對現實估計較為正確的人物都被排擠在領導圈之外。於是一部分激烈分子取得了整個民運的領導權，拒絕接受其他人士提出的和解妥協方案。加之政府堅決拒絕任何一個要求，最後造成民運本身和中國的悲劇。

談判不能獲得妥協的原因之一，就是中國文化代碼的現實主義傾向所引起的全贏全輸的實力政治文化。至少有一方要全贏，另外一方害怕全輸，學生在要求承認學生組織和取消四二六社論的問題上要全贏，否則寧願全輸。政府怕一旦對學生做出讓步，就會全輸，認為「再退就要把中國送給他們了」。全贏全輸，還派生出另外一個作風，這就是「秋後算帳」。勝利的一方，在不能全贏的時候，暫時作策略上的讓步，等到局面對自己有利，對方力量削弱的時候，再去「算帳」，最後還是造成一個全贏全輸的局面。學生害怕秋後算帳是有歷史和思想上的根據的，這就是最典型的實力政治的全贏全輸的文化導致的例子⁹⁰。

五 結 論

本文主要探討的是，從政治研究中文化論研究方法的符號學模式的角度出發，導出中國文化代碼，並考察由它形成的中國政治的一些特徵。當然，必須承認在界定當代中國社會性質的問題上，雖然當代中國社會也存在以世俗秩序為中心、追求與超越秩序相和諧的傾向，但是其表現的程度遠遠不如傳統社會。

然而，本文的基本觀點認為文化不能革命、文化有不可選擇的一面，如同孩子不能選擇母親一樣⁹¹，文化可能受到政治變動和社會變化的影響，但它同時也為參與變化的社會成員的行為賦予意義和取向，以此方式主動而積極地介入變化。

所以，本文旨在提出，形成於中國軸心革命之後、定型於秦漢時期的「以世俗秩序為中心、追求與超越秩序相和諧的一元論」文化代碼，儘管在19世紀痛苦地遭遇到與西方異質性外來文化之間的交流和衝突，但它仍然是當代中國的意義體系的基礎。

基於上述觀點，本文主張，在政治領域裏中國文化代碼所具有的非理性化和現實主義傾向形成了人治、權威主義和實用主義、實力政治等特徵，並且這些特徵無論在傳統中國還是當代中國都非常明顯。

應該承認，用中國文化代碼來解釋中國政治的特徵，只是研究中國政治的方法之一。在做具體事件和時期研究的時候，尤其要聯繫中國社會的結構性要素及具體的狀況要素做進一步研究，這樣才能擺脫文化決定論的偏差。

作者相信，這種對政治的文化論研究方法能夠證明中國政治的獨特性，並且為中國政治正在努力開拓的有中國特色的道路提供有效的基礎性認識。

註釋

- 1 由於對文化的定義不同而形成了不同的學派，到目前為止大概有五個學派。參見【韓】綾部恒雄著，李鍾遠譯：《關於文化的五個理論》（漢城：INGANSARANG出版社，1995）。
- 2 【韓】金掛秀主編：《韓國政治研究的物件和方法》（漢城：HANWOOL ACADEMY，1993），頁147-148。
- 3 Gabriel Almond, "Comparative Political Systems", *Journal of Politics*, Vol.18, No. 3 (August, 1956): 396.
- 4 這些差異主要表現在各學者對政治文化的界定上。參見 James A. Bill and Robert L. Hardgrave, Jr, *Comparative Politics: The Quest for Theory* (Merrill Publishing Company, 1973), 76-88; Lowell Dittmer, "Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis", *World Politics*, Vol.24 (July, 1977): 566-583.
- 5 Gabriel Almond and Bingham Powell, *Comparative Politics: A Developmental Approach* (Boston: Little Brown, 1969), 57-58, 215-216.
- 6 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 89.
- 7 Clifford Geertz, *Ibid*, 98-100, 17-18.
- 8 Bertrand Badie, "Comparative Analysis in Political Science: Requiem of Resurrection?", *Political Studies*, Vol. 37: 344-345.
- 9 Bertrand Badie, *Ibid*: 345-347.
- 10 Bertrand Badie, "Democracy and religion: Logics of Culture and Logic of Action",

International Social Science Journal, Vol. 43 (1991): 511-513.

- 11 Bertrand Badie, Ibid: 515-516.
- 12 參見, T. Skocpol, 「Sociology's Historical Imagination」, in T. Skocpol eds., *Vision and Method in Historical Sociology* (Cambridge : Cambridge University Press, 1984), 1-2.
- 13 Bertrand Badie, "Comparative analysis and Historical sociology", *International Social Science Journal*, Vol. 44: 319-320.
- 14 S. N. Eisenstadt, "Cultural Traditions and Political Dynamics : The Origins and Mode of Ideological Politics", *British Journal of Sociology*, Vol. 32, No. 2 (June, 1981): 156-158 ; *The Origins and Diversity of Axial Civilizations* (New York : State University of New York Press, 1986), 1-2.
- 15 S. N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Civilizations* (New York : State University of New York Press, 1986), 4-5.
- 16 S. N. Eisenstadt, "Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Mode of Ideological Politics", *British Journal of Sociology*, Vol. 32, No.2 (June, 1981): 162-163.
- 17 參見何景熙、王建敏主編：《西方社會學說史綱》（成都：四川大學出版社，1995），頁 111 - 114。
- 18 S. N. Eisenstadt, Ibid: 164-178.
- 19 Bertrand Badie, "Democracy and religion : logic of culture and logic of action", *International Social Science Journal*, Vol. 43: 512.
- 20 Bertrand Badie, "The impact of the French Revolution on Muslim Societies : evidence and ambiguities", *International Social Science Journal*, Vol.44: 7.
- 21 S. N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Societies* (New York : Free Press, 1978), 187-188.
- 22 杜維明：《現代精神與儒家傳統》（北京：三聯書店，1997），頁 51；陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996），頁 1 - 3。
- 23 《孟子 離婁下》。
- 24 儒家是不是一個宗教？關於這個問題由來爭訟已多。作者接受當代基督教神學家田立克（Paul Tillich）對宗教的新定義，即宗教信仰是人對「終極之關懷」（Ultimate Concern）。他認為，任何人無法避免終極關懷的問題。自然，每個人有他自己不同的終極關懷。在這一意義下，人的宗教的祈禱是普遍的，因為每個人必有他自己的終極的關懷。問題在有怎麼樣的終極關懷才是真正的終極關懷。這樣看來，儒家和道家都有其獨特的終極關懷。參見景海峰編：《儒家思想與現代化——劉述先新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1993），頁 50 - 66；湯一介主編：《中國宗教：過去與現在》（北京：北京大學出版社 1992），頁267 - 282。
- 25 參見李宗桂：《中國文化概論》（廣州：中山大學出版社，1998），頁 185 - 192。
- 26 參見鄭春苗：《中西文化比較研究》（北京：北京語言學院出版社，1994），頁 160 - 182。
- 27 參見何光瀟、許志偉：《對話：儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁 437 - 470。
- 28 黃紹倫編：《中國宗教倫理與現代化》（香港：商務印書館有限公司，1991），頁77 - 79。
- 29 《論語 顏淵》。
- 30 《論語 先進》。

- 31 《論語 衛靈公》。
- 32 《周易 象傳》。
- 33 《孟子 盡心上》。
- 34 參見，馮友蘭：A Short History of Chinese Philosophy，鄭仁在譯：《中國手哲學史》（漢城：螢雪出版社，1998），頁216 - 229。
- 35 參見艾蘭、王濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁107 - 108。
- 36 參見李宗桂，同上書，頁193 - 203。
- 37 參見何光瀛、許志偉主編，同上書，頁273 - 296。
- 38 南文源：論傳統伊斯蘭政治文化的社會基礎和特徵，載《寧夏社會科學》（1992年 第2期），頁30 - 32。
- 39 參見何光瀛、許志偉主編，同上書，頁422 - 430。
- 40 李亦園：傳統中國宇宙觀與現代企業行為，載喬健主編：《中國人的觀念與行為》（天津：天津人民出版社，1995），頁17 - 19。
- 41 《論語 泰伯》。
- 42 《論語 為政》。
- 43 《孟子 盡心上》。
- 44 《中庸》，第二章。
- 45 《孟子 盡心上》。
- 46 《荀子 天論》。
- 47 同上。
- 48 《周易 繫辭下》。
- 49 《周易 說卦》。
- 50 《老子》，第三 五章。
- 51 《老子》，第四 二章。
- 52 《莊子 齊物論》。
- 53 《莊子 天下》。
- 54 《莊子 逍遙遊》。
- 55 《莊子 天下》。
- 56 參見胡孚琛、呂錫琛：《道學通論：道家·道教·仙學》（北京：社會科學文獻出版社，1999），頁259 - 266。
- 57 張岱年、程宜山：《中國文化與文化論爭》（北京：中國人民大學出版社，1998），頁212。
- 58 參見李宗桂：同上書，頁18 - 22；楊春時：《中國文化轉型》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1994），頁3 - 15。
- 59 《孟子 公孫丑上》。
- 60 《周易略例 明象》。
- 61 《遺書》，第五卷。
- 62 參見金春峰：月令圖式與中國古代思維方式的特點及其對科學、哲學的影響，收入《中國文化與中國哲學》（北京：東方出版社，1992），頁110 - 149。

- 63 參見張岱年：《中國傳統哲學的批判繼承》，載《理論月刊》（1987年第1期）。
- 64 參見樊綱：《中華文化，理性化制度與經濟發展》，載《二十一世紀》（1994年4月號）。
- 65 Wittfogel, Karl, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Heaven: Yale University Press, 1957), 13-26.
- 66 Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 16-24.
- 67 Lucian W. Pye, *The Dynamics of Chinese Politics* (Cambridge, Massachusetts: Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publishers, Inc, 1981), 6.
- 68 在對於人治和法治的偏好調查中，偏好人治的人佔9.3%，偏好制度的人佔21.4%，偏好既要人也要制度的人佔61.9%。嚴格來講，中國公民的這種態度正處於從傳統的人治向現代的法治轉變的過程之中，即具有一種不徹底的法治意識。在對於政治改革目標的看法的調查當中，取向於政策性的目標，即政府廉潔、消除官僚主義、實行黨政分開、保障公民自由和權利、提高人民生活水平、解決領導人接班問題的人佔80.8%，取向於制度性目標的人只佔14.5%。這一結果也表示中國公民仍然有很強的非制度取向而不是制度取向。參見張明澍：《中國政治人》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁34 - 48。
- 69 參見謝慶奎、燕繼榮、趙成根：《中國政府體制分析》（北京：中國廣播電視出版社，1995），頁32 - 44。
- 70 Jack Gray, "China: Communism and Confucianism", in Archie Brown and Jack Gray ed., *Political Culture and Political Change in Communist States* (London: Macmillan Press Ltd, 1979), 200.
- 71 Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), 183-184.
- 72 Lucian W. Pye, *Ibid*, 92.
- 73 Jack Gray, *Ibid*: 201.
- 74 Lucian W. Pye, *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures* (Michigan: Center for Chinese Studies The University of Michigan, 1988), 138-139.
- 75 從1988年到1989年進行的「中國公民政治質素調查研究」的結果來看，有將近一半的人（46.6%）對政治持「敬」的態度，明確地認為政治「是一件好事情」；有63.4%的人對政治給予積極的評價。有49.5%的人對政治持「遠之」的態度，認為對待政治的最好態度是盡可能少參與或者不介入；對選舉人民代表抱著積極態度的人只有21.7%。這裏我們可以看到：在對政治「敬而遠之」的兩極中，「敬」是觀念上的，「遠之」是行為上的。參見張明澍，同上書，頁125 - 139。
- 76 Lucian W. Pye, *Ibid*, pp. 80-86.
- 77 參見何光瀟、許志偉主編：同上書，頁470 - 499。
- 78 《莊子 大宗師》。
- 79 同上。
- 80 孫隆基：《中國文化的深層結構》（台北：唐山出版社，1993），頁400。
- 81 孫隆基：同上書，頁427 - 430。
- 82 參見，鄭春苗：同上書，頁42 - 46。
- 83 【韓】徐鎮英：《中國的馬克思主義》，《理論》（漢城），1992年冬季號，頁95。
- 84 【韓】徐鎮英：同上，頁97。
- 85 本來指在資本主義國家當市場需求大於供給時（戰爭等）過高的價格現貨成交稀缺商品的市場。後來在社會主義國家裏，指不是按照國營計劃市場和競爭市場的方式和原則進行的，而是

靠關係或「後門」進行交易的市場。比如，在前蘇聯，國營經濟被稱為「紅市場」，自由市場被稱為「黑市場」，而那種靠關係或「後門」購買商品的交易方式則被稱為「灰市場」。參見姚永抗等主編：《當代新術語》（上海：上海人民出版社，1988），頁 214；金哲等編：《新學科辭海》（成都：四川人民出版社，1994），頁591。

- 86 參見丁曉強等：《鄧少平與中國文化現代化》（南昌：江西人民出版社，1995），頁274 - 280。
- 87 參見謝慶奎主編：《當代中國政府》（瀋陽：遼寧人民出版社，1996），頁 161 - 165。
- 88 參見【韓】徐鎮英：《現代中國政治論》（漢城：NANAM出版社，1997），頁45 - 49。
- 89 Susan Shirk, "The Political Economy of Chinese Industrial Reform", in Victor Nee eds., *Remaking the Economic Institutions of Socialism: China and Eastern Europe* (Stanford, California: Stanford University Press, 1989), 351.
- 90 參見鄒讜：《二 世紀中國政治 從宏觀歷史與微觀行動的角度看》（香港：牛津大學出版社，1994），頁 238 - 244。
- 91 參見劉夢溪， 社會變革中的文化制衡 對五四文化啟蒙的另一種反省 ，載：《二 一世紀》（1992年 4月號），頁29 - 30。

周長煥 韓國人，中山大學政治與公共事務管理學院講師。

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》網絡版第二 五期 2004年4月30日

© 香港中文大學

本文於《二 一世紀》網絡版第二 五期（2004年4月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。