

“禅让—鬼神—天命”的舆情认知与先秦政道的价值观生产

骆正林

【摘要】“天理民心”是公众对社会舆情的习惯指称。从社会治理角度看,“天理”主要指的是统治权的合法性和道德性基础,即政道;“民心”体现的主要是治者的“驭民之术”和治理观念,即治道。“天理”概念是在宋明时期发展定型的,但作为“天理”的前置概念的“天命观”,在先秦时期就已成为主导的舆情观。先秦政道落实到“天命观”是一个历史的发展过程,是原始自然法在舆情观念中的进化和沉淀。先秦政道的认知路径是“禅让—鬼神—天命”,它从集体心理感知到的、体现“多数人意见”的禅让制开始,以抽象的完美的“天命观”结束,最终为先秦王权寻找到坚固的政道基石。成熟的“天命观”包含着系列具体的价值观,它们都是“王—巫—士”联盟制造的精神产品。王、巫、士是先秦的意见领袖群体,他们协同制造的这套主流价值观,通过精心包装和传播,最终成为大众意识形态的坚定信仰。

【关键词】先秦社会舆情;王权统治的政道;天命观;意见领袖;价值观生产联盟

社会舆情通常被人们理解为“天理民心”。从社会治理角度看,“天理”主要指的是统治权的合法性和道德性基础,即政道;“民心”主要指统治者“驭民之术”和治理观念,即治道。“天理”概念是在宋明时期定型的,但作为“天理”的前置概念的“天命观”,在先秦时期就已成为主导性的舆情观。舆论是公众的情绪、意见和态度,是公众对公共事务的意见表达;舆情则是多元舆论构成的时空环境,是公共舆论与社会治理之间的互动关系和状态。康德认为,“我们没有任何知识是先行于经验的,一切知识是从经验开始的。”^①同样,“天命”作为一种经验性的舆情观念,它是经验表象和知性活动的复合物,既有经验活动的直接表现,也有人类先天的道德追求。

一、舆论、舆情与中国古代王权统治的政道

舆论和舆情是现代政治生活中的重要概念,是相互关联又区别明显的两个概念。舆论指社会群体对公共事务、社会现象所表达的信念、态度、情绪和意见的总和。舆论在微观层面是个体表达权的

骆正林,传播学博士,南京大学新闻传播学院教授、博士生导师(南京 210023)。本文系国家社科基金重大招标项目“我国青少年网络舆情的大数据预警体系与引导机制研究”(20&ZD012)的阶段性成果。

①[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,第1页。

体现,在宏观层面是社会整体知觉和集体意志的反映。舆情是社会群体的政治态度和意见表达,以及这些态度和意见对社会治理的作用状况。舆情的核心部分依然是公众的态度和意见,但它的目标不是体现公众的表达权,而是追求治者对社会的有效治理。我国历朝历代都非常重视社会舆情,并采取有效手段积极引导、巧妙利用舆情。

1. 我国古代社会对舆论、舆情概念的认知

我国古代典籍中有着丰富的舆论、舆情思想,但直接用舆论、舆情这些概念来表达的并不太多,更多以各种变体的方式表现。中国古代知识分子的一大贡献是,他们营造了一个天命、民心的舆情氛围,天命、民心就是舆情在现实生活中的具体表现,它是维系中国古代社会稳定的舆情共识。

我国的“舆论”概念有着漫长的演化过程。西周时期,“舆”指的是“车厢”,后来指“造车子的人”,《周礼·考工记·舆人》便有“舆人为车”的说法。再后来“舆人”逐渐泛指“众人”,《吕氏春秋·淫辞》有“今举大木者前呼舆诩,后亦应之”的记载。“诩”原本是齐声歌唱的意思,此处“舆诩”是指劳动过程中的力量协调,其中包含了集体活动中的意见表达。《三国志·王朗传》有个“谏东征疏”的故事:孙权违背向魏遣送质子的承诺,魏文帝准备借此讨伐吴国,王朗上书劝谏其停止东征。王朗上书中涉及了“舆人”“舆论”两个词汇:“今六军戒严,臣恐舆人未畅圣旨”,“设其傲狠,殊无入志,惧彼舆论之未畅者,并怀伊邑”。^①这是现有文献中最早出现“舆论”的记载。此后,《后汉书·杨震传》《旧唐书·本纪第十八》《宋史·列传第二百二十·方技上》《明史·本纪第十八·世宗二》等文献开始大量使用“舆论”一词。

中国古代文献中有很多“舆论”的变体,如“明四目,达四聪”“天聪民威”“庶人之言”“谋及庶人”“天视、天听”“民怨、谤讟”“民本、民心”等。《尚书·洪范》告诫君王:“凡厥庶民,极之敷言,是训是行,以近天子之光。”“汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。”这里的“庶人”指的是底层贵族而非普通国民,“庶人之言”虽然不能简单等同于“舆人之论”,但其中也包含了一定的尊重、收集民意的色彩。《尚书·泰誓》中说:“民之所欲,天必从之。”“天视自我民视,天听自我民听。”这里将民众的意见摆在“天视、天听”之上,表明了舆论在先民早期决策中的重要作用。

古代文献中“舆情”主要指民众的情绪、意见或态度,最早出现“舆情”的现有文献是《旧唐书·崔慎由》。公元897年,唐昭宗下了一道怒斥崔慎由的诏书,唐昭宗在诏书中自称:“朕采于群议,询彼舆情,有冀小康,遂登大用。”^②意思是皇帝治国采纳群臣的意见,询问老百姓的看法;(任何臣子)只要有益于国家安康,可委以重任。唐昭宗在治理国家、任命官员时,比较重视百姓的感受和评价。昭宗在历史上第一次使用“舆情”,反映的是“舆情”的官方色彩。《旧五代史·末帝纪下》中石敬瑭给唐末宗的奏章中也出现了“舆情”:“明宗社稷,陛下纂承,未契舆情,宜推令辟。”^③石敬瑭威逼唐末宗:唐明宗的社稷虽然由你继承,但并没有得到天下百姓的认同,你应该辞让皇位。此后,古文中使用“舆情”主要有三个方面的意思:“一是反映民众的情绪,如舆情欢戴、舆情怡悦、舆情慰悦、舆情震骇、舆情愤闷、抚顺舆情等;二是反映民众的意愿和意见,如未契舆情、未惬舆情、察舆情之背、博采舆情、舆情尽达等;三是表达民众的疾苦,如体访舆情、俯徇舆情、俯察舆情等。”^④

中国古代社会对舆论、舆情的认知是粗浅的。舆论并不太在意公众的知情权、表达权,而是更多重视舆论对王权统治的影响;舆情则更加明显地体现社会舆论与王权统治的关系,期望通过舆情引导维护国家的长治久安。

^①陈寿:《三国志》,北京:线装书局,2006年,第161页。

^②刘昫等:《旧唐书(一四·传八)》,北京:中华书局,1975年,第4585页。

^③薛居正等:《旧五代史(二)·唐书(一)》,北京:中华书局,2016年,第759页。

^④王建明:《我国近代舆情概念的使用及其思想内涵的历史嬗变》,《天津师范大学学报(社会科学版)》2019年第6期。

2. 舆论、舆情与古代王权统治的正当性基础

以牟宗三、徐复观等为代表的海外新儒学在考察中国古代政治的时候,提出了政道和治道两个概念。牟宗三在《政道与治道》一书的开篇就指出“政道是相应政权而言,治道是相应治权而言”^①。“道”在中国文化中有着丰富的内涵,古代中国文人心中的“道”,更多指万物运动变化的轨迹和规律。因此,政道是关于政权的来源渠道和正当理由(right reason)的道理和信仰,它是通过对政权正当性(legitimacy)的追问和反思,为统治阶级的统治提供道德根基和精神信仰。古代社会的政道主要靠道德和舆论的力量来体现,现代社会的政道则体现民主共和、三权分立等政治思想。治道是统治阶级维护和巩固政权的策略和方法,是政权的组织和运行的谋略和智慧。政道是约束政府行为的力量和规则,治道是管理社会的策略和智慧,政道和治道共同构成政权的意识形态和价值体系。

牟宗三最早提出政道和治道的概念,但“牟先生是以民主观政道,从而得出只有民主才是政道,古代中国没有民主政治,因此就没有政道”^②。任何政权都要论证自身的正当性和合法性,并使这种正当性和合法性成为整个社会的信仰。如果一个政权的正当性和合法性受到质疑,那么这个政权就可能遭遇到治理危机。将社会治理的价值系统划分为政道和治道,这是牟宗三新儒学研究的重大贡献,但牟宗三“没有能够客观地站在历史的角度和背景来看待中国古代政治正当性问题”,^③他狭隘地用现代民主思想来套古代的社会治理,从而得出“中国传统政治只有治道而无政道”的草率论断。近现代以来,传统政权受到民主自由思想的挑战,专制时代的国家权力逐渐完成了祛魅化过程,权力的正当性成为政治哲学的中心问题。现代国家机器需要向社会不断宣传它的政道,“正当性和社会义务的基础必须对每一个个体予以说明,因为一旦神秘的盖头已然解开,每一个人都想要一个答案。”^④中国古代社会缺乏良好的公共空间,民众没有机会接受教育、没有渠道参政议政,更多时候他们只是处于蒙昧状态的臣民。但中国古代王权从来没有忽视政权的正当性问题,他们用血缘说、宗法制和鬼神论、天命论、天理论等思想丰富了政道的内涵。中国古代社会的政道基础薄弱,甚至经常出现政道和治道杂糅的状态,但这不足以否认中国古代社会缺乏政道。

无论政道还是治道,它们均属于官方的意识形态。一方面需要有特定的群体将其生产出来,形成一套概念化、体系化的价值体系;另一方面还要被广泛地传播出去,成为社会的舆情氛围和民众的行为规范。任何事物都是在特定的时间和空间中存在的,人类需要在时空统一的基础上获得感知和理性。先秦时期(旧石器时代—公元前221年)是中华文明的璀璨开篇,也是国家权力酝酿到成型的时期。先秦通常可分为两个阶段,即远古文化时期(约公元前5700年—公元前2100年)和夏商周三代时期(公元前22世纪末—公元前256年)。远古社会是无宪法、无牢狱、无天启的宗教社会,原始舆论是早期先民最初的法律,它起着管理和协调社会关系的作用。在夏商周时期,中华先民带着氏族的脐带踏进文明的门槛,建立起小国寡民的邦国政治体制。在先秦辉煌的文明画卷中,“巫”和“士”成为两个耀眼的知识群体,他们扮演着意见领袖的角色,制造出“天命”和“民心”两个主导性舆情观,为邦国政权的建立和维护提供有效的政道和治道。秦汉以后,历代知识分子在“天命”“民心”的基础上,不断根据时代发展进行观点修正,最终形成了影响至今的“天理民心”舆情监督机制。

^①牟宗三:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第1页。

^②韩炜强:《古典中国的政道——兼议牟宗三先生的〈政道与治道〉》,《电子科技大学学报(社科版)》,2013年第1期。

^③屈永刚:《儒家政治正当性观念发展研究》,北京:中国传媒大学出版社,2016年,第2页。

^④唐飞:《政道、治道与现代政治的正当性——儒家式的公共理性何以可能?》,《兰州大学学报(社会科学版)》2018年第5期。

二、禅让—鬼神—天命：先秦的舆情认知与王权政道的内涵演变

舆情首先是公众对社会实践的反映,是公众对经验世界的认知。人类的认知是从经验开始的。如果没有经验事物来触动我们的感官,并激发我们的思维和理智活动,我们将不可能认识任何事物。经验只是一种感性的认知,它只会捕捉到事物存在的自然状态,不会给我们带来缜密的普遍规律。华夏社会的公共权力产生于部落社会,它是先民基于公共生活的一种经验选择,是靠禅让来维持的一种政治权力。随着国家机构的出现,国家形态的成熟,政治权力变得更加精致而强大。文明演化丰富了先民对权力合法性的认知,原先直观的、感性的、经验的认知,逐渐开始向知性的、理性的、逻辑的层次嬗变。先秦政道的认知路径是“禅让—鬼神—天命”,它从集体心理感受到的、体现“多数人意见”的禅让制开始,以抽象的完美的天命观结束,最终为古代王权寻找到坚固的政道基石。

1. 禅让制与“自然型自然法”在部落社会治理中的作用

“文明的第一个结果就是数目相当可观的一部分人能够共同生活在一个集体中。”^①集体生活可以凝聚分散的个体力量,实现人类控制外部世界的梦想;但集体生活需要建立共同的行为规范,需要个体行为服从于集体生活的要求。恩格斯指出:“氏族制度是从那种没有任何内部对立的社会中生长出来的,而且只适合于这种社会。除了舆论以外,它没有任何强制手段。”^②当原始人组成部落社会时,地球上还没有国家机器和暴力机关,“多数人的意见”成为最早的社会调控机制。人是一种社会性动物,他人的意见表达和无形观念,是人的成长无法回避的环境要素。每个具有正常思维的人,都能够感受到外部世界的精神力量,并在生活中尽可能地避免与“多数人”发生冲突。“多数人的意见”是最原始的自然舆论,它们虽然没有形成文字或法律,但违反“多数人的意见”会被认为是一种耻辱,也必然会承担巨大的道德和精神压力。

“多数人的意见”是人类最先找到的约束机制,它是公共生活给人类带来的经验启示,也是自然法最早的思想来源和精神体现。孟德斯鸠认为,“法是源于事物性质的必然关系”,“一切存在物都有属于自己的法”,上帝有上帝的法、物质世界有物质世界的法、人类有人类的法。^③自然法不是真实的法律,它是独立于实体法而存在的正义体系,是人类为追求纯粹幸福而产生的政治假说。自然法首要目标是保护人的自然权利,人人平等是自然法成立的基本前提。现代自然法的研究成果可谓汗牛充栋,这里我们没有篇幅深究它的复杂理论,只能从自然、超然和道德三个维度来大致了解它的内涵。在自然层面,自然法关注人的自然权利(或天性),向往淳朴、和谐和理性的自然生活;在超然层面,自然法寻求超自然力量的庇佑,期望获得众神的启示和上帝的恩典;在道德层面,自然法发现人性的固有美德,并通过社会契约补救德行的不完美。自然法是经验社会的理性结晶,是人类社会普遍的、客观的道德理想,是调节社会和自然和谐关系的规范。原始先民没有文明时代系统的理性思维,但他们对共同生活的美好向往却始终存在,“多数人的意见”实际上就是现实生活中的自然法,是原始人追求纯粹幸福生活的舆情表现。

弗洛伊德认为家庭是人类最早的社会组织,家长制曾是维持家庭秩序的主要制度。氏族就是以“同一血缘”为基础所形成的“大家庭”,是原始社会最原始、最初级的社会组织形态。部落是两个以上氏族结成的社会组织,它是“不同血缘”“相邻血缘”氏族的联盟体,是原始社会晚期较为高级的社会形态。

①[奥]西格蒙德·弗洛伊德:《文明及其缺憾》,傅雅芳、郝冬瑾译,合肥:安徽文艺出版社,1987年,第44页。

②《马克思恩格斯全集》(第21卷),北京:人民出版社,1965年,第192页。

③[法]孟德斯鸠:《论法的精神(一)》,许家星译,北京:中国社会科学出版社,2007年,第3页。

霍布斯认为原始的自然状态是弱肉强食、残酷野蛮的状态,人和人的关系就像狼和狼的关系,处于一种为了利益随时爆发冲突的战争状态。当原始人开始集体生活、共同劳动时,他们必须控制“未经驯服的生物冲动”^①,通过达成社会共识避免最坏的处境、获得最好的生活。部落拥有自己的地域、语言、习俗和宗教,建立起了管理内部事务的公共机构,因此部落制成为人类踏入文明社会的第一种政体。部落或部落联盟的领袖掌握着公共权力,他们以“公天下”为目标管理着部落或部落联盟。从家庭、氏族到部落,再到原始国家、文明社会,人类社会的组织化过程也是一种“自然”的演化过程,因此人类社会最初的理性选择就是对“自然”的尊重,即对宇宙规律、自然规律的观察与顺从。

部落领袖处理公共事务靠的不是强权,而是“靠历来的习俗和自己的威望”^②。部落领袖的继承采取的是“禅让制”,禅让工作主要由部落会议主持,长老们按照德才兼备的标准提出候选人,然后经过集体公议确定最终的当选者。我国古史常将远古文化阶段概括为“三皇五帝”时期,“三皇”(燧人、伏羲、神农,或伏羲、神农、黄帝)时期(约前 3077—前 2338 年),部落最高领导主要采用“父死子继、兄终弟及”方式从风姓(我国最古老的姓氏)家族内部产生;而到“五帝”(太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼,或黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜)时期(约前 2697—前 2037 年),部落王位是在“不同姓”中的有为者之间禅让的。禅让是一种原始的民主选举制度,社会舆情既是决定“由谁当选”的重要力量,也是挑选首领公共权力的合法性基础,是原始社会公共权力的政道。

禅让制是原始自然法思想的产物,是人们在自然状态对正义的期盼,是保障现世美好生活的制度规范,也是人类精神追求的第一个理性成果。当代人赋予自然法以丰富的、完美的内涵,而原始社会自然法思想是原始的、粗糙的,它不可能形成现代自然法的系统理论,但它却包含了对自然权利、契约精神的朴素追求。在原始的自然法思想下,舆论成为社会治理的“真正法庭”,“多数人的意见”成为一面精神之镜,它为社会秩序的维护生产出系列的道德标准。

2. 鬼神崇拜、英雄崇拜与社会舆情中的“超然型自然法”

自然法思想主要有两种用途:一是成为人定法立法的理论基础和思想资源,即作为法理的自然法;二是成为人类“社会合作”的道德规范和正义原则,即作为规范的自然法。法理的自然法是立法的理论基础,规范的自然法是现实的社会规范。“多数人的意见”属于规范的自然法,是建立现实秩序的观念依据。人类总是向往大同社会、良序社会,“良序社会中人人都是通情达理的,这种通情达理基于共同的正义感。”^③最早的自然法是自然层面的感性认知,是集体生活的直观的经验总结,是人们对公共生活美好秩序的向往。因此,孟德斯鸠认为和平、觅食、自然爱慕和社会生活,是人类最早的四条自然法原则。然而,仅仅依靠“把个体力量聚集起来”的自然想法,人类依然无法抗衡暴虐的自然环境,于是先民们开始从“自然层面”向“超然层面”延伸他们的自然法。

经验生活激活了人类的感官系统,人们开始积累对世界的经验认知。然而,人类的思维不会只停留在经验层面,还将向更加丰富的理性世界挺进。康德认为,“在经验完全不能提供任何线索、更不能给予校正的地方,就有我们的理性所从事的研究。”^④原始社会的社会生产力极端低下,人在自然界面前显得异常渺小,无法逃离自然界的沉重压迫。在现实生活中倍感无力的人们,开始在精神世界构建起系统性防线,期望通过“超人间力量”来改变人类的命运。于是,先民们开始信仰鬼神,认为万物有灵、灵魂不灭,万事万物均有神祇支配。“超自然力量”毕竟是人类构想出来的力量,如果这种力量没有现实世界的载体,就会成为虚无的、缥缈的存在。中国古代先民具有强烈的现实主义精神,

①[美]罗伯特·K. 默顿:《社会理论和社会结构》,唐少杰等译,南京:译林出版社,2008 年,第 223 页。

②程世寿:《公共舆论学》,武汉:华中科技大学出版社,2003 年,第 31 页。

③黄芳:《自然法:作为社会秩序主张的解析》,《社会科学家》2021 年第 3 期。

④[德]康德:《纯粹理性批判》,第 5 页。

没有停留在自己构想的鬼神世界,而是功利性地从鬼神崇拜中发展出英雄崇拜、祖先崇拜。

首先,部落社会盛行图腾崇拜,敬畏自然神的巫术舆论盛行。原始宗教最早信奉的是多神崇拜,人们崇拜的对象是具体的、直观的、广泛的,只要是人类无法抗拒的自然现象,人们就直接把它想象成是“神的存在”。因为日月星辰、天地山川、花草树木等都是“神”,所以人们要向不同的神去祈求“风调”和“雨顺”、祈求“平安”和“长寿”。随着人类抽象思维的不断进步,部落社会开始出现了图腾崇拜。图腾崇拜不再是泛化的多神崇拜,而是对象化的一神崇拜。特定氏族崇拜的图腾不再是“个体”,而是将某类事物的全体作为崇拜对象。在氏族社会的巫术舆论中,氏族成员都承认自己与图腾有着血缘关系,人们常把图腾视为本族的祖先或守护神。《左传·昭公十七年》记录了我国早期主要部落集团的图腾情况:“黄帝氏以云纪”“炎帝氏以火纪”“共工氏以水纪”“大皞氏以龙纪”“少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟”。在我国原始部落的巫术舆论中,云、火、水、龙、凤鸟等,都相继成为不同部落的图腾,成为部落成员共同崇拜的对象。

其次,英雄成为部落的救世主,部落首领成为神话舆论主角。图腾崇拜是先民从超然视角来观察社会形成的,上帝和神仙的超然力量是先民崇拜的对象。部落首领是公推公选出来的杰出带头人,因此原始宗教、原始舆情逐渐将鬼神崇拜转向了人间英雄,人们期望部落首领像天神一样具有超人的力量。《淮南子》中记载的女媧补天、后羿射日、鲧禹治水等故事,都是“幻象政治”和现实生活结合的精妙文本。“当母系氏族社会进入到父系氏族社会以后,男性由于成为生产的主要承担者,而在氏族中升到主导地位。”^①原始公社通过“禅让”选拔出来的男性首领,往往在生产和生活中有重大创造,能够带领族人征服自然环境、壮大氏族力量,如钻燧取火的燧人氏、架巢的有巢氏、驯化动物的伏羲氏等等。氏族首领都是受人尊重和爱戴的长辈,那些贡献巨大的首领很容易被后人当成神话式祖先,于是图腾崇拜开始向祖先崇拜过渡,并推动氏族制社会向宗法制社会转变。此时社会舆情认为部落首领必须具有某种超然的力量,“神性”成为部落首领的合法性基础;同时,那些能够带领族人征服自然的领袖,总会被氏族和部落当成神话英雄来赞誉。

3. 从祖先崇拜到天命观念,“道德型自然法”进入舆情

张光直认为夏商周三代“也许并不是时代上简单相续的朝代,而可能是长期以来就作为‘相互重叠的政体’而存在的。”^②夏商周最早可能都是部落社会,他们后来交替并行进入城邦社会;历史上夏商周三代的相继性,更多体现的是华夏主导文化的相继性。从现有资料来看,夏朝主要停留在传说阶段,商朝前期体现更多的部落色彩,直到周代才形成了较为完备的城邦政体。周代是中华文化初步成型的时期,作为中华文化基因的“天命观”,就是在西周初年逐步形成的一个舆情观念。舆论和理论是社会稳定的两个基石,舆论是感性的、理论是理性的,如果舆论和理论“同源同流、融合共进”,就能够“打造出思想含量和话语魅力兼具的‘表达共同体’”。^③“天命观”是舆论和理论同频共振的产物,也是“周贵族”作为舆论领袖的一大贡献,它为周时兴起的城邦政体夯实了民意基础。

首先,天命观起源于原始的鬼神崇拜,“天”在求神占卦中进入人间生活。原始社会末期,鬼神崇拜、求神祈福是一个普遍的社会现象。进入城邦社会,社会生产力虽然有所发展,但仍然处于较低的水平。因为人们对很多自然现象依然没有清晰的答案,所以,先民们的日常生活只好听命于“天”的旨意和安排。殷商时期神本文化浓厚,“殷人尊神,率民以事神”,^④商王对“天”极度重视,凡事均要向上帝卜问,“天”进入了日常生活和政治生活。在甲骨卜辞中商王朝逢事必卜,祭祀占卦成为日常

①李宗桂:《中国文化概论》,广州:中山大学出版社,1988年,第34页。

②转引自[美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2008年,第22页。

③双传学:《建议新型主流媒体:理路与进路》,南京:南京大学出版社,2021年,第14页。

④陈澧注编,金晓东点校:《礼记集说》,上海:上海古籍出版社,2016年,第608页。

生活的重要内容,商王一切活动都要顺从神意,如风雨变化、战争胜负、收成好坏、行动吉凶等等。

其次,通过“祖先”与“天”的联姻,超然的“天命”打上了社会烙印。人在自然界面前并不总是卑躬屈膝,人总会抓住时机给自然界立法、给人类自己立法。“天”是一个宏大而虚无的存在,于是,强势部族纷纷制造本族神话,通过让“祖先”与“天”攀亲,将本族祖先神化为神人同体的英雄,从而用祖先崇拜全部或部分取代天神崇拜。《诗经·商颂·玄鸟》记载:“天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。”殷商的先祖契是简狄吞鸟蛋而生,这种天人结合产下的普世之王,在先民的“远古心灵”中很容易获得“政治权威”。《诗经·大雅·生民》记载“厥初生民,时维姜嫄。生民如何?克禋克祀,以弗无子。履帝武敏歆,攸介攸止,载震载夙。载生载育,时维后稷。”周王室祖先后稷同样是天人共同的杰作;处女姜嫄参加祭祀活动,偶然踩到上帝的足拇趾印,于是身体有了感应最终生下后稷。

与“天”攀亲解决了氏族内部的权力来源的合法性,而“替天行道”则成为部族向外部扩张的舆论基础。在夏商周政权的更替中,胜利者总是把对手描绘成逆天的暴君,而把自己塑造成受命于天的“天子”。如成汤伐桀时作《汤誓》,声称“有夏多罪,天命殛之。……夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。”武王伐纣时作《泰誓》,曰“今商王受,弗敬上天,降灾下民。……皇天震怒,命我文考,肃将天威。”在三代的日常政治统治中,统治者更是自觉用“天”作后盾进行暴力统治。如夏统治者常以“天”的名义实施惩罚,相关的惩罚被称为“天讨”“天罚”,“天”成为悬在国民头上的巨大帷幕。

再次,周初“天命观”成为主导舆情,政道“天命”开始渗入治道内容。夏商统治者顺应自然宗教的需要,以“天”的名义发号施令、实施统治,“天”成为夏商时期舆情的核心观念。然而,“天命”作为一个影响中国社会二千多年的舆情概念,是在西周时期由周王室首创的。余英时认为,“天命”经历过一个漫长的历史演变过程,“天命”概念定型于西周初年,但“天命”思潮却贯穿于整个三代历史。周王室创造“天命”概念,目的是告知天下周灭商是奉天行事,周朝取代商朝具有坚固的政治合法性。周王室对“天命”有两大贡献:一是它清晰地提出“天命”的概念,并使之成为整个社会的共识性舆情;二是它逐渐将“人事”加入“天命”,从而使“道德型自然法”成为舆情力量。国家和人民是一对辩证统一的概念,国家需要人民进行财富生产、提供兵役税赋,人民需要国家维护社会公正、提供安全保障。夏商时期粗陋的“天”的概念更多侧重于“政道”,解决的是部落王权、邦国政权的合法性问题。西周之后成熟的“天命观”更加注重政道和治道的结合,“天命”中开始更多渗透人本、民本等“道德型自然法”的思想。

周公在谈论殷商先王时指出,“在昔殷先哲王迪畏天显小民,经德秉哲。”(《尚书·酒诰》)中国历史上充满着眷念往古、钟情先王、托古改制的故事,周公感叹殷人先王敬畏天命和百姓的往事,寄托的是自己施行德政、恭敬治国的理想。周政权建立后天命、天道成为流行舆论,统治者更加自觉地将人事附会到天命,把主体的伦常情感灌注于天命。统治者努力将“天”人格化,用人的价值去装扮“天”,“人格天”成了理性和道德的化身,天道成为人道的投影。《左传》记载:“礼以顺天,天之道也”,“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”周礼是周统治者官方意识形态,是统治者治国的典章制度和行为规范,当“周礼”与“天道”杂糅在一起后,它一方面解决了周政权的政治合法性,另一方面通过挟“天”治民禁锢国民思想、提高治理水平。

4. 禅让—鬼神—天命:先秦舆情体现了系统的自然法思想

人类社会本没有法律,现有法律都是人制订出来的。自然法是人定法的基础和前提,因此西塞罗认为法律源于自然、源于人的本性。“自然法本是人人心中之理”,“是人类对其自身利害关系的思考。”^①自然法不是实在法、成文法,它是人类寻求和平、秩序和正义的理性精神,是人类追求的绝对公

^①黄芳:《自然法:作为社会秩序主张的解析》。

理和终极价值。在混乱的、残酷的原始状态、战争状态,个体的权利和生命受到威胁;只有社会处于稳定、和谐、有序的状态,个体的权利才能得到有效保障。原始社会末期没有成文的法律体系,因此,自然法成为部落共同体的共同基础。自然法源于社会的认同和共识,自然法本身没有强制力去保证实施,社会舆论和公共道德成为维系自然法的根本手段。因此,自然法才被人们看成天道、天命,是永恒的、绝对的、无条件的,是不以人的主观意志而改变的客观规律。

自然法是人类对自然和社会规律的理性认知,它是一个从简单到复杂的系统化的思想观念和理论体系。原始部落社会体现“多数人意见”的禅让制,属于自然层面的自然法原则。传说中的大禹将王位让给了儿子启,结束了禅让制,中国社会由“公天下”的部落社会进入“家天下”的奴隶社会,此后王权的合法性不再由“多数人意见”来维持,而是由更加复杂的鬼神崇拜、祖先崇拜来维持。然而,中国古代先民是现实的、功利的,他们不会长期停留在超然的世界,而是将超然的、神启的力量复制到祖先身上,从而使超然的崇拜有了现实的载体。“夏主要是通过对自然、祖先的敬畏与崇拜获取对其政治正当性的支持。商人对上帝敬仰,对祖先崇拜,对鬼神和自然的畏惧也是如此。”^①西周初年一种更加系统的“天命观”出现,这是一种更加系统的自然法思想,它既包含自然型、超然型的自然法,也增加了更多的道德型自然法。周代有着更加广阔的治理区域,也有更加成熟的教育系统,因此周代出现的天命观以人为核心,从而使周代天命观打上了更多的社会烙印。通过下表可以直观地看到禅让、鬼神、天命的自然法属性。

表 1 “禅让—鬼神—天命”舆情观体现的王权的自然法来源

合法性类别 舆情观类别	自然型自然法	超然型自然法	道德型自然法
禅让制	√		
鬼神观	√	√	
天命观	√	√	√

禅让制是自然型自然法的体现,鬼神观是超然型自然法和自然型自然法的复合。而天命观则是自然型、超然型、道德型三种自然法思想的综合,是天意、民意、权威、贤能等混合在一起的自然法。“天命观”是“天道”与“人事”的结合,它既有自然的纯粹的权利观,也有超然的独立的天之视角,还有周初社会的道德规范。因此,周代的政权既敬畏天意也尊重民意,它为后来的治道思想的形成播下了种子,并最终发展出以“民心”为中心的治道思想,从而使天命民心、天理民心成为社会舆情最强大的力量和功能。时间是我们“内在直观”的形式,一切现象和关系均在时间中展开。“时间是条件,如果没有时间,我们不可能对它们有任何经验。”^②权力关系是一种自然的社会现象,权力的合法性也是在时间流逝中寻找的,权力寻找合法性的过程就是获取舆情支持的过程。禅让制、鬼神观、天命观是时间的结果,是政治实践的结果,也是先民“向内心追问”的结果。

三、作为意见领袖的巫、王、士与政道价值观的生产联盟

部落社会没有国家、没有法律,自然法是部落社会的“法律”,舆情则是部落社会的法庭。部落时代、城邦时代的王权的合法性,主要来自自然法理想和道德关系准则,它们是原始政治共同体创制的基础,是原始政治共同体的权威来源。自然法和道德准则靠社会共识和社会契约来维持,但每个个

①韩炜强:《古典中国的政道——兼议牟宗三先生的〈政道与治道〉》。
②[德]汉斯·约阿西姆·施杜里希:《世界哲学史》,吕叔君译,济南:山东画报出版社,2006年,第286页。

体对社会共识的贡献不是平均的,那些具有高贵身份和社会影响的意见领袖,能够在社会共识达成过程中起到更重要的作用。从部落社会到城邦政体,先秦社会最具影响力的意见领袖主要有巫(祭司)、王和士。理想的自然法是规范治者与被治者之间的关系,实际的自然法则有利于治者的社会治理,它为王权统治提供必须的合法性和权威性。因此,占据舆论场核心位置的巫、王、士代表着上层统治者的利益和意志,是舆论场中“生产主流价值观”的同盟军。意见领袖们生产出来的主流价值观虽以自然法思想和道德准则面目出现,但却是先秦舆情中的主导型舆论。这些主流价值观能够影响公众的政治态度,能够在舆论场中酝酿出强大的舆情力量,能够为王权的合法统治奠定政道基础。

1. 巫师既是“神人”“天人”的中间媒介,也是最早影响原始舆情的意见领袖

先民们崇拜鬼神、敬仰上天,目的是要得到鬼神的庇佑,获得人间生活的平安幸福。原始先民认为鬼、神、天具有灵性和人格,神人、天人之间存在着神秘的联系,人通过积极的行为可以影响和感化神和天。巫术就是神人、天人之间的交感活动,先民们通过巫术既可以向鬼神祈求恩典,也可以让鬼神帮助解除人间的种种灾祸。我们可以给巫术下一个标准的定义:巫术是通过一定的仪式性、象征性的表演唤醒并借助某种超自然的力量,实现对外部世界和人类生活的控制与征服的原始宗教活动。巫术不能简单地等同于装神弄鬼、招摇撞骗,它是灵魂崇拜、图腾崇拜的经验性反映,是人类不屈不挠的抗争精神的体现。“图腾崇拜是与交感巫术联系在一起的,部落中的成员普遍相信,通过一种‘相似’的联想(顺势巫术)或‘接触’联想(接触巫术)就能够控制自然现象。”^①

英国人类学家弗雷泽将巫术分为顺势巫术(或模拟巫术)和接触巫术两种。顺势巫术(模拟巫术)的思想原则是“相似律”,即“同类相生”“同类相治”或“果必同因”。即两个事物之间有“以太”相联,人们通过模仿就能够实现愿望,或者说“通过模仿相似事物可以达到事物本身”。如工匠们给他人造房屋时,如果他们在屋基下暗藏秽物,就会使房屋的主人灾祸连连。这里的“镇物”被人们看成凶器,将它埋在屋下就能够产生灾祸,“镇物”和“灾祸”之间就产生了“同类相生”或“模拟”的现象。中国先民认为“雨”是由诸神主宰的,各神在不同季节各司其职,因此先民们春季需要祭祀共工,夏季需要祭祀蚩尤,这样才能保证不同季节都风调雨顺。求雨需要选派祭祀人员,需要准备祭祀贡品,人们通过“精细的模拟”感化诸神,期望在“人情交往”中得到满意的结果。接触巫术的思想原则是“接触律”或“感染力”,即“物体一经相互接触,在中断实体接触后还会继续远距离的相互作用。”^②也就是说,通过某人接触的东西或者某人身体的一部分可以产生巫术效应。姜嫄踩到上帝的脚印后,生下后稷就属于接触巫术,“脚印”只是上帝身体的一个部分的接触物,但是它却产生了与上帝的直接联系。弗雷泽发现在未开化民族,巫师常用一个人的名字或者头发、指甲等来诅咒人,这里的“名字”或“身体的某个部分”均是巫师接触思维的对象。从实际功效来看,巫术还可以分为白巫术和黑巫术,白巫术以赞美神明和向神祈福为主,黑巫术以诅咒和巫蛊为主。

因为天和神具有崇高的地位,普通人不能直接和天、神交流,所以天人、神人之间必须要有中间媒介,这个中间媒介就是巫师阶层。因为巫术活动需要进行复杂的仪式表演,需要使人和天、人和神产生灵魂感应,所以成为“巫”需要诸多必要的技艺条件,如舞蹈技艺、表演才能、话语能力等等。“巫”可分为女巫、男巫,女者称为“巫”,男者称为“觋”。也许因为巫术需要歌舞技艺,所以巫师以女性为主。只有德才兼备的部落成员才能成为巫觋,《国语·楚语下》认为巫觋需具备“智、圣、聪、明”等品质,这是对“成为巫觋”所开出的苛刻条件。巫觋作为社会的精英分子,他们要专注不二而又恭敬中正,他们的才智能使天地上下各得其宜,他们的圣明能够烛照四方,他们的目光能洞察一切,他

^①赵林:《告别洪荒——人类文明的演进》,上海:东方出版中心,1998年,第101页。

^②刘桂秋:《工匠“魮镇”——顺势巫术之一例》,《民俗研究》1989年第3期。

们的听觉能通达四方。作为巫术的主持者、天在人间的代理人,“巫”阶层在原始公社享有很多特权,他们大多担任氏族内部的重要官职,掌管祭祀、医治、部族历史传承等事务。他们作为沟通神人、天人的桥梁和纽带,能够自由往返于天上与人间,能够将民间的祈愿上传给神灵,也能够将神明的旨意下达给民众。因此,巫觋阶层是人类最早的文化人,他们不仅承担宗教仪式、文化传播、历史传承等任务,而且是人类历史上最早的布道者、传播者;同时他们也垄断着人类早期的文化技艺,他们通过学习和实践建构起知识壁垒,从而使自己成为令人尊重的意见领袖。

商周时期社会各阶层普遍进行占卜活动,现在出土的甲骨文、金文、帛书等文物中,记载了大量属于上层社会的巫术活动。在甲骨卜辞中,占卜者向自然神祇和祖先神灵提问,甲骨的裂纹则代表着天、神的启示。解释甲骨中的天启、神启,不是任何人都能够承担的,它是巫师们的专职工作。巫师们对甲骨神启的解释,一方面建立起天人、神人之间的联系,另一方面也深刻影响到先民们的生活态度和政治观点。在原始巫术舆情中,部落首领的权力既是世俗的也是巫术的。作为世俗的权力,首领拥有德高望重的口碑,他得到多数人的认同和拥戴;作为巫术的权力,首领具有某种“超自然力”,他是部落祭祀的主持者。首领和巫师是部落社会的两种力量,首领掌握着部落的公共权力,巫师掌握着部落的精神话语权。作为上古时代最早的意见领袖,巫师通过“神道设教”“自神其说”,和部落长老们共同维护着原始社会末期的社会秩序。

2. 颛顼宗教改革将巫师纳入王权管理范围,王、巫合流制造出舆论一律的现象

舆情既包括能够被社会感知的显性的情绪、态度和意见,也包括深藏于公众内心深处的隐性的社会心理、文化信念和宗教信仰。隐性舆情是显性舆情产生的心理根源,它是舆情中最难把握和测量的部分,也是对社会治理影响最深的力量。在原始部落社会,公推公选出来的“王”“帝”是部落首领,他们大多是部落祭祀的主持人,或者说他们兼职承担部分巫师的工作。然而,在这个社会的日常巫术、祭祀活动中,深入社会底层的巫师们属于意见领袖,他们既能够影响先民的文化信念和宗教信仰,也能够对部落王权构成潜在的挑战和威胁。颛顼是传说中的“五帝”之一,他通过“绝地天通”的原始宗教改革,实现了王权对巫术、祭司的直接管理和控制,进而实现王权对话语权的垄断和社会舆情的治理。《国语·楚语下》是这样记载颛顼的宗教改革的:

古者民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰觋,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服,而后使先圣之后之有光烈,而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服,而敬恭明神者,以为之祝。使名姓之后,能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出,而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官,是谓五官,各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德,民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮。

及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。^①

颛顼的宗教改革有个宏观的历史背景,就是原始公社“私有财产”的出现。早期原始公社实行的是财产集体所有制,氏族成员之间的关系是平等的。这种平等的经济关系反映到原始宗教观念中就是:神权是氏族集体所共有的,每个人都有与神灵发生关系的权利。因为氏族成员没有单独的私有

^①陈桐生译注:《国语》,北京:中华书局,2013年,第621—623页。

财产,所以个人无需成为巫师亲自去祈福,只需“民之精爽不携贰者”的“巫”代理即可,这样氏族社会就出现了“古者民神不杂”的局面。然而,随着社会生产力的不断发展,氏族成员开始有了自己的私有财产,每个家庭都渴望得到“天”“神”“鬼”的庇佑,于是出现了“夫人(人)作享,家为巫史”的局面,也就是进入“原始巫师全民化”的时代。“及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。”因为少皞氏的衰落,九黎族扰乱德政,所以导致民和神相互混杂、名和实难以分辨。

氏族成员人人皆为“巫”,对巫觋集团构成威胁,人人都认为自己可以通天神、知神意,使部落社会的话语权出现了分散,也大大降低了神权对基层社会的约束力。同时,氏族成员人人日夜求神,导致生产荒废、占卜成风、巫祝泛滥,客观上造成社会财富耗散、社会秩序混乱。面对氏族统治集团的治理危机,颛顼挺身而出重整社会秩序,设计出“绝地天通”的宗教管理制度,结束了“民神杂糅”“家为巫史”的混乱局面。“绝地天通”的具体做法是:切断天地之间直接交流的渠道,抬高巫师就业的职业门槛,剥夺底层民众、普通巫师与天神交往的权利;重组原始宗教,将神事与民事分开管理,选派信任的巫师事神,劝导百姓专事垦田生产。颛顼的宗教改革表面上是“使复旧常,无相侵渎”,本质上却堵死了“草民”成为“巫师”的道路,所有巫师都被纳入王权管理之下,结束了部落首领与巫师的分权状态,完成了氏族统治集团对祭祀权的垄断。宗教改革还给颛顼本人带来巨大的实惠,他建立了自己与天神直接交流的管道,使自己成为“绝地”的“群巫之首”,进而成为“通天”的最后且唯一的媒介。

为了整顿天神与凡人的秩序,颛顼设立了两个官职“南正”“火正”,并任命“重”和“黎”,将神、人分开治理,即“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”。南正重作为神的代言人,垄断了神人沟通的权利;火正黎作为地的代言人,集中了管理农事的权利。这种神事和人事分开治理的制度和西方的一句谚语有异曲同工之处,即“上帝的事情归上帝,凯撒的事情归凯撒”。这种神事、人事分开管理无疑增强了部落联盟的凝聚力,也实现了“绝地天通”宗教改革的最终目的。南正“重”可谓是中国历史上最早的文化官员、政工干部,他代表颛顼对巫觋集团进行集中统一领导,把意见表达的众声喧哗引导成“舆论一律”,帮助王权在舆论场中传播了主流意识形态。那些原本由“多数人的意见”遴选的巫觋,开始转化为官方培养的意见领袖,他们开始成为真正的意识形态工作者。宗教改革、舆情治理促使部落社会发生深刻变化,即由“自然秩序”逐渐转向“自主秩序”,自然法原则开始向人定法思想悄悄过渡。

3. 城邦政权强化了王巫联盟、创制出祭祀制度,“余一人”获得了至高的神权

政治是人与人之间的一种权力关系,国家是依据特定规则形成的政治共同体。列宁认为“国家是维护一个阶级对另一个阶级的统治的机器。”^①随着私有财产的不断增加,部落社会逐渐出现阶级分化,氏族贵族出于自身利益的需要创建了国家。国家可以凭借暴力统治来维持运转,但仅仅依靠暴力的政权往往是短命的。“政治正当性是政治稳定和有效统治的重要基础。”^②任何国家都需要建立一套治者与被治者共同接受的价值观,这套价值观就是政治统治的正当性来源。欧洲中世纪强调“君权神授”,启蒙运动倡导“权力源于人民”等,都是国家运转的价值观基础。人类最早出现的国家是城邦国家,城邦共同体出现是人类进入文明时代的重要标志。城邦政体有两个特点:一是多邦林立,二是拥有共主。城邦政体是一种分权模式,每个城邦都具有高度的自治权;城邦诸侯之间经常发生利益纠葛,他们之间的斗争给舆情表达提供了公共空间。城邦政体的形成还与原始宗教关系密切,“最初的城市国家都是以庙宇为中心而发展起来的,他们的建造者和治理者都是神庙里的祭司。”^③城市萌芽和庙宇诞生几乎同时发生,这也说明了价值观对共同体维护的基础性作用。

^①《列宁全集》(第37卷),北京:人民出版社,2017年,第68页。

^②屈永刚:《儒家政治正当性观念发展研究》,第1页。

^③赵林:《告别洪荒——人类文明的演进》,第100页。

从夏朝开始,我国的原始父权制逐渐解体,松散的邦国制开始建立。“夏商是邦国文明的开始和发展阶段,西周更加完善的宗法制和分封制,将这种文明推至顶峰,是其典范形态。”^①传说商代有3000多诸侯国,西周初年诸侯国也有800多个。先秦邦国政权有这样几个特点:首先邦国政权都是围绕某个城市而形成,城市的中心位置是祖先陵墓、治者宫廷和祭祀神龛。陵墓、宫廷、神龛成为神权和王权的符号象征,这说明城邦仍然信奉鬼神崇拜和祖先崇拜。其次我国城邦文明没有清算氏族制的血缘传统,它带着“氏族脐带”迈进文明的门槛,这为宗法制度的出现奠定了基础。鬼神崇拜、祖先崇拜是氏族社会的产物,血缘亲族关系是它的生理和心理基础,因此,“天命神权是夏殷统治者尊奉的宗教世界观”^②,当然它也是城邦政体合法性的首要来源。先秦城市几乎都是祖先崇拜的产物,城市的观念基础是人为设计的敬祖宗教,城市的观念秩序是王家谱系、贵族谱系。“舆论跟着理论走,理论靠着舆论推”^③,先秦政治实践使祖先崇拜变得更加系统化、理论化和生活化。这种经过精心策划的城市精神信仰被加载进舆情的核心观念时,就会成为王权统治的坚实基础,也为先秦政体的超强稳定性做出了贡献。祖先崇拜首先联想到的不是王权而是族权,祖先不是超然领域的鬼神,他们仍然扮演着家族成员的角色;氏族成员跨越了生死之间的界限,活人和死人继续保持着有机联系,他们共同结合成一个家族共同体。先秦社会的大多数人都生活在方圆几公里的范围内,他们一生基本上不会离开自己的家园,因此先秦“国民”大多数都是生物学意义上的亲属,这也是祖先崇拜能够盛行的地理学、生物学基础。祖先崇拜在舆情上重视血缘纽带,亲属关系成为舆情观念中的核心要素,因此“祖先崇拜支持长者的司法权威”^④。

夏商周邦国政权建立后,统治者拥有了征伐杀戮、设官立职、封土建邦的最高权力。“尺地莫非其有也,一民莫非其臣也”。^⑤任何政权都不会允许其他权力来挑战它的权威,夏商周的邦国政权当然也不例外。然而在传统的鬼神崇拜、祖先崇拜的舆情环境中,巫觋才是天人、神人沟通的媒介,只有他们才知道天、神的旨意,他们才是“天命”“天道”的传达者、解释者。当夏商周的君王们建立邦国政权时,他们需要“天”赐予其统治的权威性和合法性,而巫觋掌握的“神权”对君王的“王权”构成威胁。于是,君王们继承颛顼的宗教改革事业,他们抛弃了巫觋这个沟通的中间媒介,毫不犹豫地自己充当起“群巫之长”。商代的甲骨文中出现了“余一人”的记载,《尚书》中多处出现商王自称“余一人”。号称“余一人”的商王专享“与天交通”的特权,限制其他人与“天”直接沟通的资格,商王统辖了天地间一切的神事和人事。“在商代甲骨文所包含的五个时期中(公元前1200—公元前1041),商王均扮演占卜者,而到了第五期,商王更是资料中唯一的占卜者与预言者。”^⑥甲骨史料表明,商代华夏大地存在多个国家雏形或政体雏形,他们的统治者都声称拥有普世王权。最终商王在竞争中获得了比较优势,他整合了这些“高等文明”,使商王能够成为拥有至上权威的“余一人”。在这种政治整合过程中,原始宗教无疑给商代政权提供了“神授”的政道解释。

君王直接掌握与“天”沟通的渠道,表面上可以实现话语权的垄断,但在现实政治中却存在诸多弊端。首先,君王用“天”给自己的权力做注解,难免会给人“自说自话”“自我吹嘘”的感觉,导致权力正当性的传播效果不佳。其次,君王掌管国家的各种政务,而一国大大小小的祭祀活动很多,君王无力去频繁参与各种祭祀活动。再次,巫术活动总有失败的风险,一旦公众认为巫术活动失败,巫师可能会遭遇惩罚甚至被杀,显然这不是君王所愿承担的后果。鉴于传播效果和失败责任的考虑,君

①黄留珠:《周秦汉唐文明》,西安:陕西人民出版社,1999年,第12页。

②肖萋父、李锦全:《中国哲学史》(上),北京:人民出版社,1982年,第31页。

③双传学:《建设新型主流媒体:理论与进路》,第14页。

④[美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,第29页。

⑤《孟子》,方勇译注,北京:中华书局,2015年,第45—46页。

⑥余英时:《国学与中国人文》,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第222页。

王们找到了两种规避的方法：“一是国王不再直接参与巫术，由其他的巫师代其施行巫术；另外一个方法则是寻找替身，代己受过。”^①随着国家制度的完善，君王们在强化王巫联盟的同时，也在对巫师的职业进行改造，改造的方法就是将他们纳入政府的官僚系统，使巫觋成为“吃财政饭”的政府官员。当巫师们穿上体制的外衣时，他们就成为国家认可的祭司，他们的工作就是作为官方祭祀的主持人、发言人，通过祭司管理、舆情管理保证神权为王权服务。夏殷时期王权和巫师掌握了“天命”的解释权，统治者可以根据自己的需要解释“天命”。神权垄断和王权巩固是两项同步推进的事业，它推动了自发宗教向人为宗教的转变，自然法原则中开始渗透人定法的内容，“天命神授”成为夏殷舆情中流行的世界观，它成为维护宗教秩序、政治秩序的重要精神力量。

4. 西周初年“天命观”得到舆情认同，王、巫、士形成观念生产联盟

随着巫术退出主流社会生活，献祭和祈祷成为与神沟通的主要形式。“伴随着个体巫术的减少，公共巫术开始增多，也即意味着‘宗教’渐渐取代了巫术，巫师开始让位于祭司，巫师的巫术活动最终转变为祭司的祈祷献祭职能。”^②随着君王对巫师、祭司的整顿和收编，巫师、祭司最终都成了“王”的得力助手。在殷商时期随着邦国政权的建立和稳固，君王们开始对巫师集团进行整治收编，穿上“体制马甲”的巫觋们摇身而成祭司，他们被授予主持官方的祭祀礼仪活动的权利。没有穿上马甲的巫觋，仍然可以主持民间的巫术活动，但必须在官方允许的范围内“作法”。西周时期官方需要频繁举行各种祭祀活动，因此祭司的身份比原先的巫师身份更加高贵，他们很快成为官僚体系中的重要官员，也成为西周社会的特权阶层。西周还对祭司工作进行拆解分工，赋予他们史官、卜官、礼官等官衔。先秦典籍中经常出现的祝、宗、卜、史、瞽等，都是由巫师、祭司转变而来的行政职位。在国家收编前“巫”的身份是“社会性”的，他们的大智大能主要由先民的口碑认定；邦国体制下的“巫”（包括巫师、祭司）的身份具有“制度性”，“巫”需要到官僚体系中去寻找权威。收编后的巫师祭司自主权受到限制，他们只能根据王的意图、权力的需要，分别掌管着宗教信仰、世俗生活、祭祀祖先等事务。西周王权对巫师祭司集团的收编，使祭祀机构成为强大的舆论机关，他们全力维护着邦国政权的政道。巫师、祭司成为周王的臣子，他们依据周王室的要求，持续向民间传播“天命观”。当然，巫师祭司很难超越限制发出原创的声音和思想，他们大多沦落成“为王权服务”的工具，甚至像卫巫一样成为“弭谤”的特务。只有商代的巫贤、周代早期的史佚等少数人，能够在特定的历史环境中小有作为。春秋战国后“巫”失去了舆情主导权，但他们作为一种隐性的社会力量，一直左右着中国古代的官方和民间舆论场。

在考古发掘的甲骨卜辞和彝器铭文中，出现了多次“受命于天”的刻辞，这说明殷商时期“天命”已进入人们的头脑，成为干预政治生活的重要舆情。周王朝诞生之前，周部族上层贵族已经接受了商王朝的权力声明。当周代商后，周公等统治者完善了“天命观”，以此来建立稳定的政权，巩固自己的统治。春秋战国时期诸子蜂起，“士”阶层登上历史舞台。作为中国最早的知识分子，“士”并没有成为王权的挑战者，他们以更加自觉的态度服务于王权，并帮助王权丰富和发展了“天命”思想。诸子百家在承认“天命”是政权的合法性的基础上，反复强调从三皇五帝到夏商周，政权的建立和更迭都是“天命”的结果，都有其历史必然性和合法性。与此同时，诸子们不断为“天命”增加治道的内容，进而使天命成为政道和治道结合的概念。《礼记·中庸》认为“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”天的旨意就是性，遵循天性就是道，依道修身就是教。诸子们还将“天命”看成自然规律或自然法则，并鼓励君王和臣民顺应天命，治理好国家、改善好生活。孔子

^①屈永刚：《儒家政治正当性观念发展研究》，第27页。

^②屈永刚：《儒家政治正当性观念发展研究》，第28页。

宣扬“死生有命,富贵在天”,“不知命,无以为君子”,他把生死存亡、富贵贫贱等都归于“天命”。《荀子·天论》认为“从天而颂之,孰与制天命而用之!”荀子告诫人们不要盲目地称颂天意、天命,而是要积极地控制天命、利用天命。荀子倡导一种积极的天命观,鼓励人们遵循自然规律,开辟更好的社会生产效果。经过君王、巫师、祭司和诸子(士)的加工和宣传,天命观终于成为先秦舆情中最强大的观念力量、思想力量,从统治者到平民百姓刮起了信奉天命之风,在老百姓眼里政权更迭、人生多舛均被看成“命数”。

政道是建立在自然法原则和公共道德基础上的政权的合法性。牟宗三从西方政治思想史出发,认为民主是政道的不二法门,由此判定中国古代“有治道而无政道”。在 15 世纪大航海时代之前,地球被分割成相互隔离的“小世界”,每个国家因为所处的自然和社会环境不同,所采取的政治体制和治国理念也不同。牟宗三认定民主是政道的唯一选项,其目的是推广他的新儒学思想,即回应和延续新文化运动,构造“内圣新外王”的政治理想。然而,牟宗三的民主政道论渗透了西方中心主义色彩,他把西方特殊的政治经验、政治道路抽象成无差别的普世政治标准,显然这“在理论和实证层面未透露对民主议题的复杂性感知”^①。先秦处在华夏特有的自然环境、社会环境中,在相互隔绝的古代政治版图里,三代时期的中国无法复制西方的古典共和体制。在先秦城邦政体的形成过程中,王、巫、士形成的意识形态联盟、价值观生产联盟,从部落社会的禅让制出发,逐渐发展出鬼神崇拜、祖先崇拜,并最终使先秦政道落实到“天命观”上。天命观从自然、超然和道德三个层面,将原始自然法思想融合成一个系统,它既体现了华夏早期先民的公共意志,也体现出早期精英对政治体制的构造。在构造“天命观”的过程中,王、巫、士结成了价值观生产的联盟,他们主导“天一王”“王一巫(祭司)”“巫(祭司)一民”“士一民”等之间的意见互动,利用话语资源维系着先秦社会的基本政治秩序,如图 1 所示。

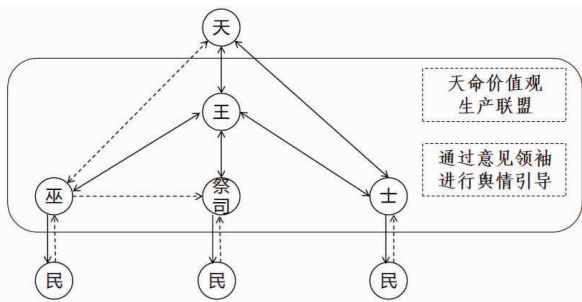


图 1 先秦意见领袖形成的价值观生产联盟

从图中可以看出,自称“余一人”的王处于联盟的核心位置,他把握着与“天”交流的权利。在邦国政权体制内,高端“巫”人才转变成祭司,祭司成为官僚体系的重要组成部分,巫师却依然活跃在民间的祭祀活动中,但祭司、巫师都自觉接受王权的管理。“士”作为新兴的知识分子阶层,他们对天人关系有着独到的见解,但“士”阶层具有强烈的家国意识,他们自觉地用自己的观点来服务于王权。在“王”的权威和领导下,王、巫(祭司)、士形成了价值观生产联盟,他们不断丰富和发展“天命”的内涵,从而为王权统治提供系统的政道思想。因为政道需要体现公共性,需要得到多数人的认同,所以巫、祭司和士作为意见领袖,还要通过巫术、祭祀和说理,向广大的“民”做好宣传和说服工作,从而使“天命”成为主导的社会舆情。西周治者与诸子合作,将“天命”思想进一步体系化,形成了为君之道、为臣之道、贵民、德治等具体的价值标准,进而使政道和治道有机地融合在一起,为西周创造了五

^①任锋:《“作为天理的民主”:从〈政道与治道〉到政治儒学的开展》,《天府新论》2015 年第 3 期。

百多年稳定的社会环境。汉唐时期天命成为各种政权的政道,宋明时期天命发展成“天理”,其价值体系更加完备和系统,也为政治共同体提供了基本的构造原则。有学者认为,天命、天理的构造,是古代社会“客观的构造、社会的组织、政事的进行”^①的根本来源。先秦以后,天命、天道中又生发出民本、民心思想,民本、民心是政治共同体的治道策略。政道和治道的复合,形成了天命民心、天理民心的舆情氛围,它确立了古代政治的公性义道,也创造了后世政治的典范根基。天命、天理政道虽然达不到近现代民主的高度,但它体现了三代先民的政治智慧,也体现了原始的初级民主思想,更成为后来儒家政治哲学的重要内容。

四、结 语

任何政权都要得到民意的认可方能长治久安,因此,重视和研判舆情是每个政权都要做的常规工作。天命、民心是先秦舆情最重要的两个方面,天命体现的是先秦王权的政道,民心体现的是先秦王权的治道。天命和民心、政道和治道是一体两面,它们在现实政治中始终缠绕在一起,即“天命”中包含诸多“民心”的因素,而“民心”依托于“天命”的根基。限于篇幅本文主要考察的是“天命”,而“民心”留待后续研究去讨论。

先秦天命思想不是突然出现的,而是一个漫长的自然法演变过程。原始先民最早信奉的是“多数人意见”,舆论成为维持社会秩序的“真正法庭”;鬼神崇拜是先民对“超自然力量”的敬畏,巫术祭祀、神话迷信是其长久的伴生物。“天命观”既是对“多数人意见”“超自然力量”的抽象,也是对自然型、超然型和道德型自然法的综合,更是感性自然法向理性自然法的嬗变。“天命观”既有对自然规律的尊重,也有对超然力量的敬畏,更有对道德法则的推崇。以“天命”为基础搭建的王权政道,一方面保留了超然力量的神秘性、权威性,另一方面增添了理性力量的系统性、可信性。成熟的“天命观”包含着一系列具体的价值观,这些具体的价值观都是“王—巫—士”联合制造的精神产品。“王—巫—士”联盟是先秦的意见领袖群体,他们制造的价值观通过精心策划和传播,成为社会舆情中占据优势地位的观点。春秋战国时代崛起的“士”阶层完善了“天命观”,他们通过口头传播、著书立说等说理方式,使“天命”深入大众意识形态的深处,从而为中国古代王权夯实了政道基础。

成熟的“天命观”内置了两个主导性的力量:一是人类敬畏未知世界的超然力量,二是人类征服生活世界的理性力量。当天命观成为社会舆情中的普遍信仰时,“天命”不仅能够束缚被治者的社会心理,而且能够对治者产生威慑和制衡作用。先秦以后历朝开国君主都很重视天命,他们在黄袍加身时总不忘告知天下“他们的权威来自上天无形的神明”^②,期望新生的政权能够得到舆情的接受和认可。历代有为君主为了歌颂太平盛世或祈求天降祥瑞,都渴望到泰山举行封禅天地的大典,如秦始皇、汉武帝、汉光武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗等。明清两代则在北京城内修建天坛,作为帝王们祭祀皇天后土、祈求五谷丰登之场所。汉朝董仲舒创造了天人感应学说,这套学说延续了“天命”的宗教情怀,神话了汉武帝的政权,为地上王权提供了神学基础。同时,这套理论既将外在的、超人的力量套在民众的心头,也用宗法伦理、三纲五常来规范民众的观念和思想。宋明理学汲取佛教的思辨手法,将佛教思想与传统“天命”相结合,最终发展出一个“总括天地万物”的“理”,并营造了“存天理、灭人欲”的社会舆情。中国古代舆情总是认为天理至高无上,“替天行道”的天子才是真命天子,天子必须“顺乎天而应乎人”。纵观中国古代政治史,“天命”(后发展为“天理”)是古代王权存在的

^①任锋:《“作为天理的民主”:从〈政道与治道〉到政治儒学的开展》。

^②[英]崔瑞德、鲁惟一:《剑桥中国秦汉史》,杨品泉等译,北京:中国社会科学出版社,1992年,第99页。

认识论基础,“民心”是古代王权稳固的方法论手段,天理民心成为国人对輿情力量最精炼的概括,是社会价值的基本共识。在历代百姓心中能够契合“天理民心”的政权就是有为的王权,相反“伤天害理”“失去民心”的政权终将会被历史所淘汰。

(责任编辑:张 升)

The Cognitive Path of “Abdication-Worship of Ghosts and Gods-Belief in the Mandate of Heaven” and the Value Production of Pre-Qin Political Ideals

LUO Zhenglin

Abstract: “Heavenly principles and popular feelings” is a common term for public opinion in society. From the perspective of social governance, “heavenly principles” primarily refer to the legitimacy and moral foundation of authority, which constitutes political ideals; “popular feelings” mainly reflect the ruler’s methods of governance and the concept of governance itself, known as the governed way. The concept of “heavenly principles” took shape during the Song and Ming periods, but its precursor, the “view of *tianming* (mandate of heaven)”, already dominated public opinion in the Pre-Qin era. The implementation of the Pre-Qin political ideals through the “view of *tianming*” was a historical development, representing the evolution and consolidation of primitive natural law in public opinion. The cognitive path of Pre-Qin political ideals follows the progression from “abdication-worship of ghosts and gods-belief in the mandate of heaven”, beginning with the abdication system recognized through collective psychology, embodying “majority opinion”, and concluding with the abstract, perfected “view of *tianming*”. This eventually established a solid foundation for Pre-Qin kingship. The mature “view of *tianming*” embodies a set of specific values, which were spiritual products created by the “king-witch-scholar” alliance. The king, witch, and scholar were the opinion leaders of the Pre-Qin period. The mainstream values crafted by their alliance, carefully packaged and disseminated, ultimately became a steadfast belief in mass ideology.

Keywords: Pre-Qin public opinion; political ideals of kingship; view of *tianming*; opinion leaders; value production alliance

About the author: LUO Zhenglin, PhD in Communication, is Professor and PhD Supervisor at School of Journalism and Communication, Nanjing University (Nanjing 210023).