

绪 论

第一节 传统中国的政治形态与伦理结构

一、伦理型政治形态

传统中国政治的基本形态可以概括为伦理型政治。这种政治形态的机制运转内驱力在于道德人格的直接塑造。伦理价值具有政治意义，伦理价值的选择直接转换为政治功用，伦理手段成为这种政治形态的主要调控手段。在这种政治形态中，人们普遍存在的道德判断就是，政治清明可以直接归于道德人格的完善。因此，这种政治形态对道德人格的设计与塑造成为维系政治体制正常运转的头等大事。

这种政治形态对道德人格设计的要求是，人作为道德主体的价值，其来源在于政治共同体的价值。儒家所宣扬的理想人格——孔颜人格是“修齐治平”的政治意识与自我价值的消融。然而理想状态往往为纷繁复杂的现实世界所打破。在伦理型政治形态中，理想的道德人格从来就没有真正实现过，道德说教的华美词藻掩盖的是人欲横流的暗河。真正现实的道德人格则是建立在利益追求基础上的私人绝对本位的主奴根性。这

种人格是一种既无个性自尊又不尊重他人的道德人格。所以，伦理型政治的现实运作就最后归于这种现实的道德人格。这种人格是一种权威主义人格，不可避免地带来政治运作上的专制主义倾向。

家国同构是传统中国伦理型政治的具体结构表现。在传统中国社会，宗法制是以血缘宗族关系为纽带的、涉及社会各领域的社会体制。在这种社会体制下，家族本位是人们最基本的道德判断。它赖以产生的经济基础是生产力水平极端低下的小农经济。自然，小农无力保护自己，首先就在社区中寻求生存的根基，于是一宗一姓的家族得以在人的自然繁衍中起到强大的文化聚合作用。家族最基本的道德规范是孝，由孝然后引申出对国家进而对君主的绝对的忠。“修齐治平”的内圣外王之道，正是家国同构的道德理想追求。孝与忠的道德意义最终转化为政治统治的功能。在这一功能转化过程中，宗法制起到了关键性的中介作用。家长从家庭走向国家。从权力运作的受动体来看，宗法制更多的是造就了权力国家化获得更多合法性基础的契机。

而权力的国家化表现在经济领域，就是国家作为所有权的主体直接管理经济活动。在传统中国社会，生产力水平极端低下，小农经济极其分散，国家作为绝对权力实体对小农实施超经济强制。而“朕即国家”，封建君主是整个国家的人格代表。“普天之下 莫非王土 率土之滨 莫非王臣。”天下的物质资源从最终的所有权归属上都可以成为君主一家一姓、一宗一族的私有财产。

从权力发生学的意义上说，传统中国伦理型政治形态又具体表现为伦理的权力化与权力的伦理化。伦理关系本是人们在

日常人际关系中所表现的价值判断和价值选择的过程，善与恶的评判构成伦理关系的主要内容。伦理道德就其本质而言，应是人依据自己的理性去识别善恶的过程，然而在传统中国社会，这一本质却遭到扭曲。本来是人的自由自主的道德领域却受到外来压力的干预，道德不仅不能成为人自身发展的条件，反而成为束缚人自由发展的桎梏。在这一过程中，人自己不能判定价值，人的价值变成了权力的作用过程。

为什么会出现这一现象呢？原因在于中国社会的宗法血缘关系成为伦理关系的价值主导。宗法血缘关系的秘密实际上就在于将伦理关系纳入家长制的一元化结构之中，使价值判定和价值选择从人自身游离出去。人一旦失去自己的道德选择能力，那么在伦理关系中就必然表现出对外在权威的消极服从。

与伦理的权力化相对应，权力的伦理化则从反向构造了权力的人格化。即是说，使权力客体自觉地趋向于对权力主体的服从，这需要一套完整的有助于宗法制度的伦理体系去灌注个体的灵魂，让民众通过道德自觉主动认可现存秩序，使权力关系转化为一种道德顺从关系。

二、传统中国的伦理结构

中国文化是一个以社会为本位的价值体系。以社会为本位，是一种文化本体论意义上的假设，社会群体需要成为一切价值实体的源泉。个人永远成为被给定的对象，个体需要的道德意义根植于虚幻的共同体整体需要之上，没有独立的价值意义。同时，又以社会整体需要为标准来判定个体行为的道德

参见肖雪慧：《主体的沉沦与觉醒》，贵州人民出版社 1988 年版，第 15 页。

意义。因此，中国文化从本质上讲是一种社会本位的伦理型文化。

从文化运作的层次看，这是一种宗法伦理本位的价值体系。在宗法型国家，任何个人皆不是独立的价值主体和权利主体，不存在一个通过国家的政治形式以实现个体价值、保护个人权利的问题。这种宗法伦理本位的价值体系，伴随着道德相对主义与泛道德主义共生。所谓道德相对主义，其实质是家族伦理，家族圈子以内的人伦关系是人们道德情感流入的主要领域，其道德情感的表现是“爱有差等”。在家族伦理圈子里，个人既从价值上否定了自己，又在利益追求中绝对地以自我为本位。所以，我们以往所看到的道德生活史，往往是在国家、家族整体利益名义下的道德美名与个人私欲横流相伴而生。所谓泛道德主义，则是宗法本位价值体系中道德越位的表现。即是说，道德被赋予了权力化色彩，从个人的私生活空间走向政治过程，一切皆以道德来评判，于是产生了政治道德化与道德政治化。

价值体系要通过一定的行为规范体现出来，这就要有一套相应的规范体系。中国传统的伦理道德总是以社会群体的秩序为价值目标，因而传统的仁、义、礼、智、信的道德规范，就只是为了实现社会的利益，维持群体的秩序。因此，道德规范的主导是义务规范而非权利规范。个人对家族、国家负有尽不完的义务。“无我”便是义务规范调节道德行为的最高境界。人丧失了对权利追求的欲望，把自己不断地消融在对象化的世界里，便由此获得一种道德的奖掖。对个体欲望和权利的克制越强烈，人作为社会分子的道德价值就愈大。

伦理价值、道德规范总要有一定的角色去贯彻、去履行。

问题是，角色应服从于主体发展的需要，然而在传统中国伦理结构中，角色反而成为决定主体的所谓“名分”。人被戴上现成的角色套子，正所谓“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间”（《二程遗书》卷五），在角色活动中，社会角色代替了个人生活的一切方面，如衣食住行等物质生活问题，总是与个人的名分角色联系起来，甚或由国家法律作了规定。

伦理型政治形态将政治运作寄于泛化的道德生活，实际上是将政治清明寄托于幻想中的圣王理想道德人格，这不能不说是一件很危险的事情。表面看来，伦理型政治形态中政治权力的运作具有泛化的道德意义，但却较少合法性基础。也正是如此，历代统治者越是要通过政治手段建立道德教化的社会控制体系，希图从伦理秩序中寻求政治权力的合法性资源。而儒家“内圣外王”的政治理想，与现实的伦理结构和政治形态存在着结构性的契合，故也长期成为传统中国政治统治的基本理念。因而，儒学与政治就像连体婴儿一样，有着割舍不断的联系，儒学的命运也随着现实政治的变迁而得以改变。

第二节 儒学与传统中国政治

孔子、儒学作为中国传统文化的主体，与古代中国政治、经济与社会各方面的结构与发展结下了不解之缘。没有孔子、

参阅 [美] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社 2000 年版 黄顺兴：《优入圣域 权力、信仰与正当性》 陕西师范大学出版社 1998 年版；牟宗三：《政道与治道》，载郑家栋编《道德理想主义的重建——牟宗三新儒学论著辑要》 中国广播电视出版社 1992 年版 余英时：《道统与政统之间——中国知识分子的原始型态》 载余英时著《士与中国文化》 上海人民出版社 1987 年版。

儒学，也就不会形成具有特殊历史特征的古代中国，甚至现代的中国。孔子、儒学与封建社会的中国政治的关系更是密不可分，几乎达到了两者的一体化。这一特点，在整个中国封建社会的两千多年历史中始终没有改变。

要深刻认识孔子、儒学与古代中国政治的关系，必须把握中国封建社会结构的基本特点，这就是：在国家最高所有权支配下的小农经济；以专制王朝为核心的庞大的官僚系统；以血缘关系为纽带的宗法关系。这三者的结合是形成中国传统政治文化的基础，也是我们解开孔子、儒学与传统中国政治关系之谜的钥匙。

一、儒学的基本内容

孔子创立的儒学基本上是政治学说，是中国传统社会的统治思想与精神支柱。

孔子（前 551—前 479 年）是春秋战国时期伟大的思想家、教育家 儒家学派的创始人。编订《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等文化典籍 但代表其思想的主要文献是《论语》。在天、帝、神、鬼等等逐渐退隐的时代，他发现了人，强调了人对于社会、国家的主体性，建立了以人为中心的学说，提出了一套完整的、具有很浓的保守主义色彩的政治学说。其要点可以用六个字概括。

一是“仁”。这是孔子政治思想的核心，提出了怎样做人，怎样处理人与人之间的关系问题。人，要“仁”；“仁者，爱人”。人与人之间应恭敬、宽厚、诚信、谦让、互惠。行“仁”还必须重“孝悌”，并遵循“忠恕之道”，提倡“己所不欲，勿施于人”；“己欲立而立人，己欲达而达人”。他把“仁”看做

是做人的最高原则、标准与模式，其目标是优化人际关系。

二是“礼”。“礼”与“仁”相互为用。“礼”是“仁”的表现形式，也是实行“仁”的规范与目的。“克己复礼为仁”，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，这是实行“礼”的规则。为此，孔子主张“正名”，说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴。”（《论语·子路》）“正名”的具体规定是“君君、臣臣、父父、子子”，以“忠”“孝”为本。这些规定便构成了致力于社会安定、等级森严、名分有别的宗法关系。

三是“中”，即“中庸”。这是“仁”实行的标准。它要求遵循“中庸之道”，凡事应“执其两端，用其中于民”（《礼记·中庸》），过犹不及。做各种事情、处理各种问题要适度，无过无不及。这既是儒家的思想方法，也是他们的处世哲学。

四是“德”。主要是指治国方略上的“仁政”、“德治”，批评“苛政猛于虎”。孔子主张统治者自己必须“修德”、“为政以德”、“道之以德，齐之以礼”；反对苛敛，主张适度使用民力，提出“省刑罚”、“薄赋敛”、“节用爱人”、“使民以时”、“博施济众”等思想，设计了从修身到治国平天下的政治路线。但这种“仁政”、“德治”也不是宽大无边，而是要宽猛相济，对犯上作乱者，必须“纠之以猛”。这就是孔子、儒家的“王道”。

五是“教”。孔子不仅提出了建立私学、有教无类、因材施教等教育思想，而且还推而广之，主张施教于民，认为民是可以教化的，以易于接受“王道”的治理。

六是“修”。要加强个人心性修养，“克己”、“修身”，以提高执行仁德的自觉性，培养与完善理想人格。

由于孔子、儒学的政治思想极为重视人及人与人的关系，所以又被称为“人学”；极为重视礼，又被称为“礼学”；极为重视心性修养，又被称为“心学”；极为重视政治，又被称为“治国平天下”之学。其实，孔子学说基本上可归纳为“内圣”与“外王”两方面：一是修身，人人都可以通过个人修养而成为道德上的圣人贤者；一是经世，人人都可以通过这样的努力，而实现个人的理想和国家的理想。前者是修身、齐家的范围，内化为修己之道；后者是治国平天下的范围，外化为治人之政。所以历史上皆把孔子、儒学归之为修齐治平之学，“内圣外王之道”。

孔子、儒学这种政治文化，具有维护王权，调节矛盾，安定社会，加强建立在自然经济与血缘关系基础上的宗法封建制度的特殊社会功能；是统治者维护与延续以统一、集权、专制为特征的大封建帝国统治的最有效的工具。它在思想上维护宗法制、等级制与君主专制的特点，有利于政治的长期稳定，符合统治阶级的长远利益，最适合于封建专制主义的需要。所以它为历代封建统治者尊奉为治国经典、施政法宝，成为中国封建社会的统治思想、精神支柱。

二、儒学与政治的结合

孔子、儒学与政权力量联姻，形成“政儒合一”的独特文化政治结构。

正由于孔子思想具有以上特点，并在维护封建专制主义统治中发挥了巨大理论与精神作用，所以历代统治者竞相尊孔，以至于达到了无以复加的程度，使孔子、儒学发挥越来越大的政治作用；另一方面，历代统治者都提倡“学而优则仕”，把

大批儒家门徒吸收到各级政权机构中来，形成了一个不断延续的庞大的儒家官僚统治集团——儒家政治化，政治儒家化。随着历史的发展，儒家与政治的结合越来越紧密，孔子的政治地位也越来越高，逐步升级，经过四个台阶，达到光辉顶点。这四个台阶分别为：

一是学问家。春秋战国时期，孔子学说并未受到多大重视，只是诸子百家学说中的一家，与墨、道、法、兵等各家不断“争鸣”，而且还不时受到排斥，遭受厄运。这种状况是与春秋战国时期的政治纷争与社会动荡分不开的。

二是圣贤。从西汉起，孔子、儒学的地位发生了重大变化。汉武帝时，文治武功，国势强盛，为加强中央集权封建国家的统治，必须加强思想统治。于是维护君权、主张大一统的儒家学说便被看重。汉武帝接受了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，使儒学取得了独尊地位，成为封建社会惟一的正统思想。随着孔子、儒学在维护封建统治中重大作用的发挥，孔子在封建政治中的地位随之提高，以至被逐步抬上了“圣人”的宝座。

三是王侯。从西汉平帝元始元年（公元 1 年）就以官本位的惯例把孔子政治化，给他戴上官衔的桂冠，封其为“褒成宣尼公”，贵为公爵，开了中国历代帝王以官爵封孔的先河。到了唐朝开元二十七年（739 年），更追封孔子为“文宣王”。宋朝则先后追封为“玄圣文宣王”、“至圣文宣王”等。元朝封为“大成至圣文宣王”，地位仅次于皇帝。给孔子加上“王”的桂冠，这不仅意味着对孔子、儒学的更加重视，也是封建统治者与儒家结为一体的生动体现。

四是精神领袖。明清时期，帝王们对孔子不再封王，而是

封为“师”称“先师”和“至圣先师”。康熙进一步把孔子拔高为“万世师表”。褒封孔子由“王”到“师”的变化，不是地位的降低，恰恰是提高，即把孔子由世俗贵族抬高到“精神领袖”的地位。到了清末，康有为等更把孔子尊为儒教的“教主”，使其“精神领袖”的地位进一步得到巩固。

中世纪的西欧，由于基督教势大徒众，形成政教合一的社会特点。在中国封建社会，则没有形成类似于欧洲国家的统一宗教，所以也就没有如西方的政教合一。但是，中国封建社会的儒学，不是宗教又似宗教，同样也把孔子当作神崇拜，所以中国封建时代的政儒合一，与欧洲中世纪的政教合一有某些雷同之处，可谓中国式的政教合一。但儒学毕竟不是完全意义上的宗教，它仍是一种学说、一个学派；孔子也只是一位杰出的思想家，教育家。所以中国封建社会的政儒合一又具有自己的历史特点，并对整个中国社会的发展产生了重大深远的影响。其中比较突出的一点是，由于政治与儒学的结合，使中国形成了“道德国家”的传统。

孔子学说的中心是重视道德价值，即把道德看做是最有价值的东西。孔子思想的核心“仁”就是最高的道德规范。而道德与政治互为表里。中国封建社会的政治与国家制度是靠宗法伦理关系建立起来的，而约束家族上下尊卑关系的宗法伦理道德，就成为统治者进行政治治理的根本法规。所以，宗法伦理成了中国的传统道德，中国传统政治的特点就是宗法伦理政治。

宗法伦理政治又和中国政治的人治特点分不开。人治是以家国一体为基础，以家族统治为本质的。西欧在建立文明社会时打破了原有的氏族关系，建立了以区域为中心的政治关系。

中国与西欧不同，它在建立文明社会时没有打破原有的氏族关系，相反却以氏族关系为依据，以血缘关系为纽带建立起国家制度。这样的国家是以家族的宗法关系为主干的，所以国便是家，家便是国；家为国的本位，国是家的放大。这样的国家既有明确的政治本质，又有浓厚的家族色彩；并且只能建立家长制的统治体制——人治体系。人治是中国传统政治的突出特点，它不仅以法、还以合情合理作为处理政治问题的准则。所以，人治也就是礼治。礼治把伦理秩序转变为政治制度，即把伦理政治化，政治伦理化，伦理与政治一体化。从另一个角度说，人治也就是德治，由道德化的人进行统治，即圣人之治，推行修齐治平的“内圣外王”之道。

这种治统（政统）与学统（道统）的结合，使两者相辅而行，相互加强。历代王权可借助儒术高扬德治，又可以卫道的名义诛灭异端；儒学可借助政治力量抬高自己地位，实现仁政德治理想。两者的紧密结合与发展，使中国封建社会长期延续，形成了血缘宗法与政治伦理紧密结合的特殊而深刻的社会文化结构。中国传统政治文化的许多秘密可以在这里得到揭示。

三、儒学的历史演变

为适应政治变化的需要，儒学本身也在不断自我改造与发展。

孔子思想之所以能与中国古代政治长期结合得那么紧密，并一直保持独尊地位，这除了传统的小生产的社会经济基础外，还由于儒学本身具有强大的现实保守力量与开放性的特点，能够不断根据封建君主政治的需要与变化，既保持住自己

的本质特点，又能吸收、同化掉其他（包括外来的）思想，不断修改、改造、发展自己。儒学自身的这种发展演变经过了三个阶段。

（一）汉唐经学

汉武帝在排斥了黄老之术与刑名之学，罢黜百家，独尊儒术后，使儒家经学兴盛起来。为适应君主专制与大一统帝国的需要，董仲舒在中国历史上第一次对儒学进行了大改造。他首先通过注解经学，对儒学给以神学解释，认为“天”是至高无上的，主宰人间一切；提出天人感应说、君权神授论；宣称儒学伦理道德是“道”；“天不变，道亦不变”，把儒学变为神学经学，把孔子本人装扮成半人半神的偶像。在伦理关系上发展了孔子的“君君、臣臣、父父、子子”思想，重申“三纲”说，即君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，特别提出臣对君要绝对顺从，甚至“委身致命”，使儒学转变为君主专制主义的精神支柱。董仲舒对孔子学说的这种改造，是儒学的向右发展。它对巩固汉朝君主专制统治与大一统局面、促进中华民族的凝聚起过积极作用，并使儒学的发展出现了历史上第一个高峰时期，维持汉朝统治达 400 余年。但是，由于汉儒独尊，株守一经，汉代之后儒学便由极盛开始走向僵化与衰落，遂被儒学与道家相妥协的产物——魏晋玄学所代替。

（二）宋明理学

这是儒学发展的最高阶段，主要指程朱理学和陆王心学。自魏晋以来，儒学中衰，佛道兴起。隋唐时期，儒、佛、道三教鼎立，互有矛盾。这不符合君主专制统治的要求。所以到了唐中期，韩愈力排佛、道，鼓吹儒家道统，力求维护儒家的正统地位，为宋明理学之发端创造了条件。北宋周敦颐融合儒、

道、佛，阐释心性道理概念，奠定了理学的基础。其弟子程颢、程颐在此基础上进一步提出了以“天理”为基本概念的理学体系，认为“理”或“天理”是世界的最高主宰，万物产生的最后根源，创立并发挥了性理学说。南宋朱熹集理学之大成，把理学发展为庞大的新儒学体系，被称为“程朱理学”。它以孔孟之道为主要基础，批判吸收佛、道营养，强调仁、义、礼、智之理为世界的逻辑根据与万事万物的本性；坚持以三纲五常为中心的政治理论；把天理与人欲对立起来，鼓吹“存天理，灭人欲”的道德说教，并张扬每个人的道德自觉性操守与气节。朱熹的理论创造，使儒学在中国传统文化发展史上达到了第二个高潮时期，对维护封建秩序、巩固封建统治、延缓封建制度的瓦解起到了重大作用。同时，也使儒学借助“天理”、“神意”的权威并受到“国法”、“家规”的保护，其统治地位更加巩固。至元代，朱熹的“理学”与陆九渊的“心学”合流。明代中后期，王阳明的心学大盛，程朱理学渐趋僵化，走向衰落。

儒学在其发展过程中虽然被汉代董仲舒以谶纬思想改造过，宋明时期程朱理学也吸收了佛、道的宗教思想，极力神化儒学，企图使儒学宗教化，但由于不时遭到一些名儒的反对与抵制，儒学始终未能完成其宗教化的过程。儒学的确出现过宗教化倾向，但它的主流仍然是哲学。儒学不讲出世，不讲来世、彼岸世界；儒家也没有教规、教义与宗教经典，孔子本人也没成为宗教意义上的教主；儒家经典不是神的启示录，而是真实的历史文化典籍。所以儒学从总体讲还不能算是宗教，而是“人学”。儒教之教是泛指学说、教化。儒教即儒学。西方基督教的特点是“崇主”，中国儒学的特点是“崇祖”。“祖”

有半神（灵魂、祖神）半人的属性。所以中国儒学至多具有半宗教的性质。

（三）清代实学

这是儒学在衰落时期的变革。这一发展阶段与汉唐经学和宋明理学，无论从规模、影响或学说本身的发展来说都是无法相比拟的。所以许多论者在谈及儒学的发展史时，都重视前两次演变，对清代新经学一般不作为一个独立发展阶段来看。这有一定道理。但考虑到儒学发展的衰落时期及其特点，还是有必要把清代新经学看做儒学发展演变的第三个阶段来认识。

清代乾嘉时期兴起的实学是对宋明理学的否定。清初名儒顾炎武、黄宗羲、王夫之等，痛感明亡是心学泛滥的结果，便起而高举孔孟旗帜，批判宋明理学，提倡经世致用的实学。他们继承汉唐经学传统，重考据，遍注儒家经典，欲以经学代替理学，被称为新经学（或新汉学）。乾嘉以后，考据学由于过于烦琐而逐渐走下坡路；到了鸦片战争前夕，社会动荡，戴震、龚自珍、魏源等进而提出了改革朝政的要求。清代实学与以往儒学相比具有新的特点。

一是对宋明理学进行了尖锐的批判，特别对它扼杀聪明才智与空疏无用进行了激烈抨击。

二是提倡经世致用，贬斥时弊；反对宋明理学只空谈性命、义理，对各种社会问题不闻不问的脱世态度。

三是反对君主专制，主张“众治”，要求改革朝政，进行自上而下的改良，缓和激化的阶级矛盾，延缓封建衰世的到来。实学思想家以讲求时务、通权达变作为自己的行动指南，但他们受传统的影响太深，只能在师古、泥古中向先贤借鉴，走不出新的道路；虽然后期的实学思想中还包含了一些资产阶

级启蒙思想。

清代实学有一定的反封建、反专制与主张改革的思想，有一定的民主与启蒙性质，已走上了与传统儒学相背离的道路。儒学虽仍在极力维护摇摇欲坠的封建专制主义统治，但它已与封建专制主义政治一起衰落，已不能再恢复儒学在其发展史上第一、第二次高峰时期的盛况了。这时，儒学仅仅由于政治的力量而仍维持其统治地位，但不久随着西方文化的传入，就日落西山，逐步走向崩塌的道路。

儒学的全部发展演变过程表明，虽然两汉的神学经学与宋明的儒教经学或清代的新经学，与孔子本人所主张的学说有许多不同，或有重大改造，但这种多元化的分殊发展，却总是沿着同一方向前进，总是一脉相承，都围绕着儒家尊王道、严宗法、重等级、兴德治、明教化的圈子转。哪一派也没有跳出为封建专制主义服务的三纲说的框架，更绝不能绕过“忠”、“孝”这两个作为儒学特征的关口。这就是说，儒学在其发展过程中，为适应当时政治的需要，不断改换自己的服饰，但儒家学说的核心、体系、基础没有变，儒学的传统没有变。它只是被补充、改造得更加完善、更加细致，“变为至高无上和永恒不变的神圣道理，变为强迫人们盲从迷信的僵死教条。而这样做，正是在发展以‘礼’为中心的孔子学说。”^①所以不能把儒学在两汉、宋明时的发展形态说成是与孔子学说有原则区别的“假孔子”，历史上也不存在什么“真孔子”与“假孔子”。儒家学说由于强调理性自觉，注意对历史遗产的继承和

徐大同、高建：《试论中国传统政治文化的基础与特征》，载《天津社会科学》1987年第5期。

对外来文化的吸收，重视对自身理论的加工和对“异端”思想的涵化，而不断地进行自身的演变，这才能使它长期处于正宗地位；不能说在两汉、宋明时期是“假孔子”坐在正宗道统的宝座上。

四、儒学与阶级斗争

儒学与政治的关系，换一个角度说，也就是儒学与阶级斗争的关系。它应阶级斗争的需要而产生与发展，它也因阶级斗争的需要而受到毁誉与批判。不同阶级或同一阶级在不同时期对儒学有不同的态度，这需做具体分析。

儒学自产生之日起，就一直存在着毁誉褒贬之争。各个时期的统治者对孔子及其学说大都取尊奉的态度，但同时也不乏批孔之人，孔子学说不时受到挑战。这主要来自统治阶级内部和起义农民方面。

在统治阶级内部，早期有儒法斗争，也有秦始皇的焚书坑儒。儒学取得统治地位后，仍有不同学派、不同教派的斗争。一些封建统治者口头尊孔，实际行动上却很少按孔子学说行事。一些有见识的名儒也不满儒学的某些伦理说教而公开批判之。如明李贽竭力反对将孔子当作神圣的偶像崇拜，反对“以孔子之是非为是非”反对将六经、《论语》等儒家经典当作万古不变的教条；痛斥儒家“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘”（《续焚书·三教归儒说》）的丑恶行径。清戴震的“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之？”酷吏以法杀人，后儒以理杀人”（《孟子字义疏证》）的名句，更是深刻地揭露了儒学的本质一面，反映了时代的变化与社会下层的要求。

农民阶级与儒学，是一个比较复杂的问题。过去一直认为

被统治被压迫剥削的农民阶级是反孔的，其实，不全是这样。农民阶级对儒学的态度具有二重性。

农民阶级处于政治稳定时期，冲不破儒家思想的束缚，从总体上看是不反孔的。这是因为：

第一，儒学作为封建社会统治思想，必然具有广泛的社会性，也必然影响中华民族文化的形成与发展；反过来这又必然影响农民阶级的文化思想，从而形成了中华民族文化的大圈子与农民阶级文化的小圈子的关系问题，农民阶级的文化处在以儒家思想为核心的中华文化圈内，农民文化跳不出封建文化的圈子，两者具有割不断的共性关系。

第二，建立在小农经济基础上的农民阶级言论、思想的本质是家族主义与宗族关系。这种家庭本位思想使农民对儒家的宗法人伦学说在本质上是支持的、合拍的，特别是儒家的重孝道、崇祖先、信灵魂等思想，更为广大农民所接受。

第三，孔子、儒学的某些政治主张，如仁政德治、轻赋薄敛等，受到农民的欢迎。农民总希望“贤人政治”，希望能有“好皇帝”、“清官”出现。然而，从根本说来，农民阶级及其文化思想与儒家维护封建统治的文化思想是对立的，有着根本的利害冲突，蕴藏着尖锐的矛盾危机。但是，由于整个社会还处于稳定时期，封建阶级与农民阶级的关系总体上还处于调和状态中，这种阶级对立与矛盾还没有达到尖锐、爆发的程度，一些矛盾、对立与冲突还只是个别的、一时的，没有影响总体的阶级关系稳定状态。所以，在长期的封建社会中，农民文化思想与儒家文化思想往往处于胶合状态。在一潭死水中很难对其中的清水浊水加以区分。

然而，当农民阶级发动起义时，情况却又完全不同。起义