

本书由孔子文化大学（曲阜师范大学）

深见东州儒学研究基金资助出版

目录

绪论	1
第一节 传统中国的政治形态与伦理结构	1
第二节 儒学与传统中国政治	5

上编 儒学与晚清政治

第一章 鸦片战争的炮火对儒学的挑战	27
第一节 夷夏世界的颠倒与中国社会的危机	27
第二节 晚清今文经学派与“经世致用”思潮的兴起	33
第三节 反侵略斗争与更法、改制主张	44
第二章 太平天国时期反孔与尊孔的较量	59
第一节 洪秀全对孔学的批判	59
第二节 起义农民反孔斗争的局限性	65
第三节 曾国藩的尊孔与卫道	72
第三章 洋务运动与“中体西用”论	81
第一节 洋务派和洋务思潮的兴起	81
第二节 洋务派的“中体西用”思想	92
第三节 洋务派与顽固派的争论	106

第四章 维新变法与托孔改制·····	113
第一节 维新变法思潮的兴起·····	113
第二节 康有为对儒学的改造·····	125
第三节 康有为的大同理想与孔学·····	143
第四节 维新悲剧与儒学情结·····	156
第五节 清末“新政”与立宪运动·····	161

中编 儒学与民国政治

第一章 孙中山与儒学·····	173
第一节 辛亥革命前期革命派的儒学观·····	173
第二节 孙中山的民权主义与儒家的民本主义·····	177
第二章 北洋军阀政治与儒学的命运·····	194
第一节 北洋军阀政治结构的历史社会学分析·····	195
第二节 孔子偶像的重塑与北洋军阀政治·····	208
第三章 “打倒孔家店” ——五四批孔真相探源·····	226
第一节 五四批孔真相及发展历程·····	226
第二节 再论五四批孔·····	262
第四章 陈独秀与儒学·····	283
第一节 少年时代：儒家叛逆·····	283
第二节 辛亥革命前后：开始“非孔”·····	286
第三节 五四新文化运动前期：“非孔”猛将·····	290
第四节 五四新文化运动后期：批孔深入·····	307
第五节 晚年时期：“重新”评价孔子·····	312
第五章 李大钊与儒学·····	318

第一节 李大钊的儒学观·····	318
第二节 李大钊对儒家理想社会观的继承与创新·····	334
第六章 青年毛泽东的伦理政治观·····	363
第一节 尚动求变，斗争造反·····	363
第二节 个人本位与利他主义伦理价值的选择·····	366
第三节 圣贤精神与平民意识·····	369
第七章 蒋介石的儒学观与“新生活运动”·····	376
第一节 蒋介石的儒学观·····	376
第二节 寻求合法性：“新生活运动”述评·····	380

下编 儒学与当代中国政治

第一章 社会主义革命与建设时期对儒学的研究与批判·····	391
第一节 建国初期面临的政治文化任务·····	391
第二节 过渡时期对儒学的研究与批判·····	397
第三节 “以阶级斗争为纲”对儒学研究的干扰·····	407
第二章 “文革”与“批孔”·····	422
第一节 “评法批儒”与影射史学·····	422
第二节 “批林批孔”与批“现代大儒”·····	429
第三节 “文革”批孔的历史评价·····	434
第三章 改革开放新时代与儒学研究的新局面·····	443
第一节 改革开放与对儒学的重新评价·····	443
第二节 儒学研究的新局面与新成果·····	453
第四章 儒学与中国现代化·····	467
第一节 儒学与中国现代化的历程·····	467
第二节 儒学发展的新阶段：“现代儒学”·····	474

第三节 儒家人文精神·····	480
第五章 儒家义利观的古今演变·····	486
第一节 古代：重义轻利·····	486
第二节 近代：从“重义”向“重利”转变·····	490
第三节 现代：义利并重·····	496
第六章 儒家治国方略及其与法家、道家之比较·····	504
第一节 儒家以“德”治国论·····	504
第二节 法家以“法”治国论·····	508
第三节 道家以“无为”治国论·····	512
第四节 儒、法、道三家治国方略平议·····	518
第七章 儒学继承中的一些认识问题·····	526
结语 儒学在中国的历史命运·····	540
后记·····	551

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。从权力运作的受主体来看，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^①。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

^① 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，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、道德规范总要有了一定的角色去贯彻、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^①。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、

^① 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，甚至现当代的中国。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、