导 言

知识与制度和权力:制度化儒家[①]的基本结构和近代命运

儒家在中国传统文化和社会生活中一直扮演着极为重要的角色。当然，随着社会的发展，儒家的角色也处于不断变化之中。如孔孟儒学和董仲舒的儒学就有很大的不同。即使同时代的儒家代表人物，其立场也有很大的差异，如孟子之注重心性和荀子之注重制度建设，孟子之主性善和荀子之主性恶。

不过，经过宋明儒者融合佛老和“接着”宋明儒学讲的现代新儒家的反复强调，儒家已经被“改造”成一种观念化

①曾经有学者对是使用“制度化儒家”还是“制度化儒学”这一指称提出过商榷。一般而言，“儒学”指的是儒家所持的理念，而通常我们所用的“儒家”一词，既包含了儒者，也包含了儒家思想观念即“儒学”。儒家的制度化是全方位的。同时，余英时、金耀基等学者在讨论该问题时也使用的是“制度化儒家”或“建制化儒家”，表明这种称呼有一定的普遍性。因此本书倾向于使用“制度化儒家”的说法。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

的思想流派[①]，其修身齐家治国平天下的豪情更多地被限定在对于心性的修治之上。对于孟子的推崇和对于荀子的摒弃，凸显了宋明之后的儒家对于以道德控制社会的向往和对于曾经倾心的制度设计的回避，这是儒生们面对时代的需求所做出的自觉的选择。经过汉唐一系列的制度建设之后，儒家所要解决的问题逐渐转移到解决人的修身养性上，因为在“治心”和“治身”方面，佛教和道教（家）在唐以后显示出越来越大的优势。

对于这些问题的辨析不是本书的重点，提出这些问题是为了说明，由于儒学在宋明的这种转折，使我们需要费许多的工夫来进入所要讨论的正题，即制度化儒家的问题。

从整个儒家的发展史而言，在传统中国社会，儒家更多的是一种制度化的存在。制度化儒家包含有“儒家的制度化”和“制度的儒家化”两个层面，所谓“儒家的制度化”是通过孔子的圣人化、儒家文献的经学化和科举制度等一系列制度设计来保证儒家的独尊地位及其与权力之间的联系；而“制度的儒家化”则是儒家观念在社会控制体系和制度设计中的渗透和呈现，具体地说就是体现着儒家观念的国家意识形态、宗族制度、政治社会结构等现实的制度的建立。这两个层面通过权力、真理和制度之间的互相配合而长期影响着中国人的生活。但是自近代以来这种稳定的结构由于中国社会

① 对于这种改变，钱穆先生有过确当的论述，他说：“伊洛兴起，那时的学术风气又变了。他们看重‘教’更过于看重‘治’。因此他们特别提出《小戴记》中《大学》这一篇，也正为《大学》明白地主张把‘治国’、‘平天下’包括到‘正心’、‘诚意’的一条线上来。于是孟子和孔子更接近，周公和孔子则更疏远。在韩愈以前，常还是‘周孔’并称的，到伊洛以后，确然变成为‘孔孟’并称了……他们之更可看重者，也全在其内圣之德上，而不在其外王之道上。于是远从《尚书》‘十六字传心诀’，一线相传到孔孟，全都是‘圣学’，不再是‘王道’。”（钱穆：《孔子与春秋》，载钱穆：《两汉经学今古文平议》，296～297 页，北京，商务印书馆，2001）

自身的原因和外力的刺激而开始崩溃，并最终导致了制度化儒家的解体。毫无疑问，制度化儒家的解体在根本上影响了近代中国社会和思想的基本面貌。因此，对于制度化儒家解体的分析，一方面会使我们对于儒家的真实的存在状态及其对中国人的精神和生活之间的关联有更深入的了解和体察，另一方面也可以促使我们对儒家在现代中国的作用及命运做出更符合实际的了解。

一、价值体系和制度建构：从权力[①]和真理的互动看儒家的制度化

儒家制度化问题关涉的是一个价值体系和制度[②]建构的问题。

毫无疑问，一种理想的制度应建立在这一制度所要规范

① “权力”（power），是一个含义十分丰富、复杂的概念。在帕森斯那里，“权力是为了实现系统的目标，使资源流通的一般能力。权力的产生和利用构成了任何社会袭用的基本强制功能之一”（［美］帕森斯：《现代社会的结构与过程》，34页，北京，光明日报出版社，1988）。但在福柯那里，权力有了更丰富的内容、他认为权力“不是指保证一个特定国家的公民的服从的一组机构与机制，也不是与暴力对立的以法规面目出现的征服手段……这些只是权力的最后形式。我认为权力首先是多重的力量关系，存在于它们运作的领域并构成自己的组织。权力是通过无休止的斗争和较量而转化、增强或倒退着的过程；权力是这些力量关系相互之间的依靠，它们结成一个链锁或体系，或者正相反，分裂和矛盾使它们彼此孤立；最后权力如同它们据以实施的策略，它的一般构思或在组织机构上的具体化体现在国家机器、法律条文和各种社会领导权中”（［法］福柯：《性史》，90页，上海，上海科学技术出版社，1987）。当然本书并无意如吉登斯那样对各种权力的定义做评述（参见［英］吉登斯：《社会的构成》，376～378页，北京，三联书店，1998），只是要说明，我们在使用权力概念时，更多关注的是政治领域的强制功能，并以此来说明儒家依赖权力获得独尊地位而使自己拥有了某种控制能力

② “制度”包含有多种层次，我比较接受这样一种简练的描述：“制度是已有的社会惯例、结构的储存，通过这种储存我们使集体记忆、表述、价值、标准、规则等外部化。”（［美］马克斯·布瓦索：《信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架》，390页，上海，上海译文出版社，2000）也就是说，任何一种基本的制度性架构，它首先来自于已存的或许是零星的惯例和松散的结构，

的人群的价值体系之上。同样，一种思想观念之所以能够成为制度的合法性依据，本身就意味着这一思想观念代表着该群体的主导性的价值观念。

如此这般，我们说儒家之所以能够成为漫长的中国传统秩序的价值支撑，并不仅仅是因为它得到了权力的支持。传统的制度设计之所以更多地符合儒家的理念，当然也在于儒家的理念在实践中的效果。

儒之作为一种职业存在应该是在孔子以前的事，对于这个问题我们在后面还会详细讨论，但是儒家作为一种学派的形成应该是在孔子所处的时代。可以说诸子百家的形成本身就是“学在王官”即贵族对于礼仪、祭祀等知识垄断结束之后的产物。在春秋战国这一“礼崩乐坏”的秩序重建时代，各家利用自己认为最有利于现实政治的思想资源，力图为当时处于制度变革之中的社会

它必然是符合人们自然而然生成的情感和价值观。也就是说制度作为一种使社会运行秩序化的机制，它是建立在某种特殊的价值取向和文化心理之上的。

在一般的制度研究中，对于制度通常有三个层次的界定，即惯例、制度、机构。可以说现有的社会秩序是建立在各种各样的层次不同的制度架构之上的。我们在这里讨论的主要是在社会制度层面，也就是从第二层次来讨论制度问题。按照《国际社会科学百科全书》的解释：“社会制度通常被考虑为社会组织的基本核心方面，所有社会所共享的基本核心方面和为有条理的社会生活而处理某些基本普遍问题的核心方面。制度（institute）强调的基本有三点。第一，由制度控制的行为模式，这里的制度是指制度化地处理任何社会的一些长期反复出现的基本问题的行为模式。第二，根据一些明确、连续和有组织的模式，社会中个体行为的规则。第三，这些模式涉及一明确标准的管理和规则，也就是说按照正常标准和经过被这些正常标准使之认可而合法支持的规则。这些制度的要素，以多样化的方式，被大部分现存的定义所强调了。因此制度或制度化模式在这里可以定义为：解决任何社会中一些长期反复出现的基本问题的或者使社会有秩序生活的（行为）制约机制。”（David. Ⅰ. Shils editor, *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Volum 15. Crowell Collier and Macmmilan, INC 1968）因此说，在通过这种“制度”的储存使集体记忆、表述、价值、标准、规则等外部化之后，制度便体现为一种权威性和强制性。它不再是一些没有严格的奖惩标准的惯例。

提供有效的价值支持和制度设计。而儒家凭借其对于古典文献和礼仪熟悉的背景，通过孔子等人对于“六经”的重新整理，以“仁义”作为治理社会的基本立场，以“三代之治”作为治国平天下的理想，而成为变革时代的主流学派。无论是与墨家同处“显学”还是与法家争锋，儒家在坚持其基本立场的前提下，不断调整、损益，他们“坚信道德和政治密不可分，统治者的修身和对人民的统治密切相关，使人们难以将政治理解为独立于个人伦理之外的控制机制”，“他们对礼仪、行为规范、保存常识信条、为人类价值提供超越基础的关怀，引导他们在社会中发生可与教士相比拟的作用。他们对知识、智慧、做人的尊严、社会准则、理想生活的追求，又促使他们扮演哲学家的角色”①。儒家始终在道德标准和现实秩序之间寻求平衡：既强调君权的至上性，又指出道德和民意是判别君权合法性的依据；既积极地寻求参与现实政治的机会，又试图坚持独立的人格。这样就比之于法家或道家那种极端的立场有更大的施展空间。儒家在先秦始终是最具影响力的学派，进而言之，也最能体现中国人的价值理想。秦汉之际，他们更是利用秦国短暂存在的事实，对法家的治国方略进行彻底的攻击，而董仲舒等人借用阴阳五行的思想对于等级和大一统的天然性的证明以及对于古代礼仪秩序的了解②，使得他们特别符合进入稳定发展阶段的汉王朝的需要。历经孔孟的失意，终于在汉武帝时代得以获得权力的支持而取得独尊的地位。

由此可见，一种观念的制度化首先是观念本身必须具有

① 杜维明：《道·学·政》，6、11页，上海，上海人民出版社，2000。

② 王亚南说：“‘最便于专制’的儒术，或者当作一种专制官僚统治手段来看的儒家学说，稍微仔细分析起来，就知道它具备有以下这三项可供利用的内容：（一）天道观念；（二）大一统观念；（三）纲常教义。这三者对于专职官僚统治的维护，是缺一不可的。”（王亚南：《中国官僚政治研究》，69～70页，北京，中国社会科学出版社，1981）

需要全本请访问 www.ertongbook.com

统摄人心、观照现实的力量，而不可能仅仅通过权力强制来达成。儒家的制度化就是儒家内在的超越性的力量和其建立在对中国人的人性的了解基础上的秩序感相结合的产物。“制度只能在所有有关人员可以理解的共同设想或世界观的基础上建立起来。它不是政体内自发产生的，而是在共同的象征逐步清楚表达的基础上产生的，而这种象征本身也是通过积累慢慢确立的。因此制度代表一种长期的集体投资，旨在降低社会交换的信息成本——这是较为狭窄地专注于经济过程的制度经济学家所称的交易成本。”①

无论是孔子被圣人化、神圣化还是儒家文献的经典化，其内在的逻辑还在于儒学在一定程度上体现了当时的时代精神。“经典的神圣权威性不是先验决定的，而是在共同体的文化生活实践中历史地实现的，是在人与人、人与历史的关系中建立起来的。在中国，更是在文化交往、语言交往和礼仪实践中建立起来的。一个经典之成为经典，在于群体之人皆视其为神圣的、有权威的、有意义的，在这个意义上，经典的性质并非取决于文本本身，而取决于它在一共同体中实际被使用、被对待的角色和作用。”②

一种思想与权力的结盟而获得独尊的地位，意味着思想自由发挥的时代的结束，同时，这是由政治的逻辑决定的。儒家的制度化正体现着这种政治和思想之间的逻辑关系。既然儒家已经成为这种制度的象征性资源，那么为了使这种制度保持稳定性，就要设置一些更为具体化的制度对知识的流动进行控制。因为“对社会现实的竞争性解释的无节制竞争会产生四分五裂的社会秩序和主观现实与个性的短暂聚合。这样，所有的世界都被看成相对的，包括我们自己的社会。

① ［美］马克斯·布瓦索：《信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架》，189 页。

② 陈来：《中国文化早期经典的形成》，载武汉大学哲学宗教学系编：《哲学评论》，第一辑，161 页，武汉，湖北人民出版社，2002。

任何东西迟早会消亡的感觉导致在现有制度秩序的可感受到的合法性方面的危机’①。儒家的制度化改变了自先秦以来思想的自由表述现象，通过以利益和制裁相结合的手段，有效地遏制了其他知识的流传，使“个人的思想和经验因而被引导入一套概念和范畴，这些概念和范畴是和周围的社会秩序相匹配的，被引入一种稳定的无可置疑的精神世界，它随后就在这个世界里定居，没有什么逃离的可能性’②。

儒家在汉初十分强调“创业”和“守成”在政治策略上的差别，无论是陆贾关于“马上得之”不能“马上治之”的分疏，还是叔孙通关于儒家不适合“进取”而能够“守成”的自我指认，都透露出这样的信息，就是如要达到长治久安，单凭武力和严酷的刑罚是难以做到的，必须建立一种象征系统，这种象征系统就是一整套关于政治合法性③的说

① ［美］马克斯·布瓦索：《信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架》，191页。

② 同上书，483页。

③ “合法性”（legitimacy）是一个内涵非常复杂的概念。最初韦伯的论述将合法秩序（a legitimate order）描述成由道德、宗教、习惯（custom）、惯例（convention）和法律（law）等构成的系统。广义的合法性概念涉及广泛的社会领域，比法律、政治范围更广，并且潜含着广泛的社会适用性。一般认为，合法性是指符合某些规则，这些社会规则包括规章、标准、原则、典范以及价值观、逻辑等，而法律只是其中一种比较特殊的规则。因此，合法性的基础可以是法律程序，也可以是一定的社会价值或共同体所沿袭的先例。有关分析可参见哈贝马斯对于韦伯合法化概念的讨论。（［德］哈贝马斯：《合法化危机》，127～133页，上海，上海人民出版社，2000）这方面，韦伯的分析模式具有广泛的影响力，他提出：“合法统治有三种纯粹的类型，它们的合法性的适用可能首先具有下列性质：1. 合理的性质：建立在相信统治者的章程所规定的制度和指令权利的合法性之上，他们是合法授命进行统治的（合法型统治）——或者，2. 传统的性质：建立在一般的相信历来适用的传统的神圣性和由传统授命实施权威的统治者的合法性之上（传统型统治）——或者最后，3. 魅力的性质：［建立在］非凡的献身于一个人以及由他所默示和创立的制度的神圣性，或者英雄气概，或者楷模样板之上（魅力型的统治）。”（［德］马克斯·韦伯：《经济与社会》，上卷，241页，北京，商务印书馆，1997）

明。说到底，就是建立起权力和知识之间的联盟。

在现代的思想家中，福柯对权力和思想之间的关系的描述最具有吸引力。他说：“我想说，在一个像我们这样的社会里（不管怎样，在任何一个社会里都一样），复杂的权力关系穿过和建立这社会实体，并规定其特征；它们相互不可分离，也不能在没有真理话语的产生、积累、流通和运转的情况下建立和运转。如果没有真理话语的某种经济学在权力中，从权力出发，并通过权力运行，也就不能行使权力。我们屈服于权力来进行真理的生产，而且也只能通过真理的生产来使用权力。在所有的社会中都是如此，但我相信在我们的社会中，权力、法律和真理之间关系的组织方式非常特别。’① 对于权力、法律和真理，福柯指出：“一方面，法律的规定从形式上划定了权力的界限；另一方面，另一个极限，另一个限制，就是这个权力产生出并引导真理的效力，而后者又反过来引导这个权力。这样形成一个三角：权力、法律和真理。”② 当然，正如吉登斯所指出的，福柯的权力论容易让人觉得权力先于真理。③ 真理和权力之间究竟是谁决定了谁的命运是一个复杂的问题，但是福柯的分析引导我们认识到权力、法律和思想体系（真理）之间存在着复杂的互动关系，最经常性的表现方式是这三者之间的互相证明。

这种互相证明的最通常的做法就是价值系统和思想观念的制度化。④ 所谓思想观念的制度化（institutional-

① ［法］福柯：《必须保卫社会》，23页，上海，上海人民出版社，1999。

② 同上书，22～23 页。

③ 参见［英］吉登斯：《社会的构成》，377 页。

④深受韦伯影响的帕森斯说：“在任何既定层次产生的权力，都依赖四个条件，第一个条件是价值系统的制度化。这种价值系统使组织的目标和组织发挥功能去实现组织目标所运用的基本模式合法化。”（［美］帕森斯：《现代社会的结构与过程》，35 页）

ization），就是在权力的支持下，将一种思想体系转化为一种具有强制性的法律、习俗、实践系统。按《说文解字》的解释，制就是“裁”。引申义中有禁止、制服、帝王的命令等。制度可以被理解为控制的规则，也就是帕森斯所说的：“制度是规范的一般模式，这些模式为人们与他们的社会及其各式各样的子系统和群体的其他成员互动规定了指定的、允许的和禁止的社会关系行为的范畴。在某种意义上，它们总是有限制的模式……制度在社会中处于与权利和义务相对的地位，与既定地位的个人所处的情境结构相对，并且它们规定了制裁和使之合法。”② 因此，我们说儒家的制度化就是以儒家的学说为基准，建立起一套法律和实践系统，并通过传播逐渐深入到习俗之中（即通常所谓的“移风易俗”）。儒家制度化的最高表现形式就是儒学的意识形态化。③ 这样就能使统治权力资源得到稳定的保障，同时作为一种回馈，价值体系的创立者也获得相应的物质或精神的利益，成为特权阶层的一部分。“权力的正当合法性不能只是权力精英本

① 戴维·波普诺说：“当一个组织成功地吸纳到了成员，并且得到了他们的信赖，能富有效率地实现其目标，能被更大的社区所接受，它就通常能在相对稳定的结构中在一整套目标和价值观的指导下，形成有序的运作模式。简言之，它就制度化了。”这当然是从组织行为学的角度来分析的，但其对于制度化的本质的揭示有助于我们理解思想观念的制度化问题。（［美］戴维·波普诺：《社会学》，194 页，北京，中国人民大学出版社，1999）

② ［美］帕森斯：《现代社会的结构与过程》，144～145 页。

③ 意识形态是个相当有歧义的概念，本书在使用这个概念时基本上认同这样的定义：“政治意识形态是一个信仰体系，它为既存的或构想中的社会，解释与辩护为人所喜好的政治秩序，并且为其之实现提供策略（过程、制度、计划）。政治意识形态包括一套与人性及社会有关的规范性与经验性的基本命题。这些命题用来解释与辩护人类的情况，及指导或维护人们所喜好的政治秩序之发展。意识形态提供了对于过去的一种诠释，对现在的一种解释，以及对未来的见解。它的原则表明了政治生活与权力的目的、组织与界限。”（［美］恩格尔：《意识形态与现代政治》，5～6 页，台北，桂冠图书股份有限公司，1986）对于这个概念的更为详细的讨论，可以参见［德］曼海姆：《意识形态与乌托邦》，北京，商务印书馆，2000。

身的吃言，而必须由政治权力之外围而又具有权威可信度的成员来加以肯定。知识分子在社会中从事象征意义之诠释的合法角色，无疑地使得他们成为政权拥有者竭力争取、拉拢的对象。政权拥有者能否获取他们的支持，他们如何为政治权力的合法性提供诠释，很自然地为政权拥有者所关心，说来，这是社会角色分化后不可避免的结果。”①

将一种学说制度化并确立为这个社会的意识形态，其根本目的是为了建立一套能够证明现有的社会秩序合法性的有说服力的解释系统。杰姆逊说：“统治阶级的意识形态的任务是合法化和领导权；换句话说，没有任何一个统治阶级能够永远依靠暴力来维护其统治，虽然暴力在社会危机和动乱时刻完全是必须的。恰巧，统治阶级必须依靠人们某种形式的赞同，起码是某种形式的被动接受，因此庞大的统治阶级意识形态的基本功能就是去说服人们相信社会生活就应该如此，相信变革是枉费心机，社会关系从来就是这样，等等”②。意识形态宣传者的一种通常的做法就是宣称自己是真理的代言人，他们使用的是一种近乎宗教式的语言，将一种政权的合法化证明上升到信仰的高度。对此，马克思的分析绝对具有超越时代的意义。他说：“每一个企图代替旧统治阶级的地位的新阶级，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成惟一合理的、有普遍意义的思想。”③ 宣称自己思想的普遍性和真理性特征，也就是宣称自己是自然和社会的普遍规律的惟一

① 叶启政：《社会文化和知识分子》，115 页，台北，东大图书公司，1984。

② ［美］杰姆逊：《后现代主义与文化理论》209 页，西安，陕西师范大学出版社，1987。

③ 《马克思恩格斯全集》，中文 1 版，第 3 卷，54 页，北京，人民出版社，1960。

正确的揭示者和全体人民的共同愿望的真正代言人。因此，一种思想学说一旦被制度化并上升为意识形态之后，便具有强烈的排他性，如秦始皇之“焚书”、“坑儒”和董仲舒所主张的“罢黜百家，独尊儒术”。而且，这种排他性是通过国家的权力机构来保证的，如法家偏信暴力的力量，而儒家则更多地用“利禄”之途来劝诱。

制度化使得某种秩序得到合理性的证明，从而构成民众服从的愿望或习惯，因而发挥出超乎武力的威力。格尔兹说：“宗教思想、道德思想、实践思想、美学思想也必须由强有力的社会集团承载，才能产生强大的社会作用。必须有人尊崇这些思想，鼓吹这些思想，捍卫这些思想，贯彻这些思想。要想在社会中不仅找到其在精神上的存在，而且找到其在物质上的存在，就必须将这些思想制度化。”① 通过制度化的过程逐渐形成一种社会的心理期待和价值观念，在这一点上，制度和心理之间的互动关系得到了进一步的确认。

那么，朝廷和儒生是如何建立起这种思想和权力之间的互动机制，从而最终使儒家制度化而成为一种意识形态，并建立起如福柯所说的权力、法律和真理之间非常特别的组织方式的呢？这点将在下面详细展开。

二、儒家制度化的前奏：秦皇和汉武的思想统一运动

秦始皇和汉武帝这两位中国历史上的杰出君王，在短短的一百年左右的时间里，各进行了一次思想统一的运动，这两次运动都与儒家相关，只是儒家的遭遇截然不同。

在秦始皇统一中国前后，吕不韦就献策说“听众人议以治国，国危无日矣”（《吕氏春秋·不二》），因此要“执一”，

① ［美］格尔兹：《文化的解释》，359 页，上海，上海人民出版社，1999。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“不二”。韩非也有类似的建议。不过，秦国统一初期还是允许博士官“国有疑事，掌承问对”（《汉书·百官公卿表》）。博士最早出现在战国时期，当时的博士学术背景比较多元[①]，并不负责具体的事务，而是“不治而议论”，但是问题就出在这“议论”上。因为在极权制度建立之后，类似于稷下学官那样的自由议论便越来越不合时宜。秦始皇三十四年（公元前213年），在秦始皇于咸阳宫举行的寿宴上，儒家博士淳于越提出“事不师古而能长久者，非所闻也”。这段带有明显儒家“法古”意味的言论，招致了李斯等人的猛烈反击。李斯认为：“古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教，人闻令下，则各以学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。”在列举思想多元的这些危害之后，李斯提出了“焚书”和“以吏为师”的措施：“臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪，令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有学法令，以吏为师。”这就是充分体现了法家暴力精神的“禁书令”。没过几年，秦始皇又因为方士侯生和卢生的诽谤，下令“使御史悉案问诸生，诸生传相告引，乃自除犯禁者四百六十余人，皆坑之咸阳。使天下人知之，以惩后”（《史记·秦始皇本纪》）。生生将那些“多嘴多舌”的儒生和方士给活埋了。

①一般来说，博士中儒家背景的人比较多，同时也有别的学派如法家、阴阳家、名家等背景的人。史称秦始皇时博士至少有七十多人，据王国维的考证，能弄清背景的只有七人。（参见王国维：《汉魏博士考》，载干春松、孟彦弘编：《王国维学术经典集》，下卷，37～58页，南昌，江西人民出版社，1997）

秦始皇是一个有远大抱负的君主，秦王朝是中国由贵族政治向王权政治转化的关键。秦始皇的许多制度性设计，如以郡县制取代分封制、统一文字和建立丞相制等，与之前的贵族政治相比有很大变化，并为秦以后的政治体制定下了基本规则。以儒家为代表的具有守成主义色彩的势力“不师今而法古”，“语皆道古以害今，饰虚言以乱实”，会对秦始皇实现远大目标起一种制约和阻碍作用。极权制的特点就是可以为了某个极权者自己设定的目标而以暴力的手段消除意见上的分歧，而达到民众对于这个目标的自觉或不自觉的认同。儒家经典和以儒生为代表的知识者“被焚”、“被坑”的悲惨命运便成为为了实现这个目标而做出的一种“必要的牺牲”。

法家“不法常古”的指导思想显然是过于激进的，因为在“古”即传统中保存的是一个民族的习俗和习焉而不察的思维方式。相反，对于习俗和建立在习俗基础之上的“礼”的了解正是儒家的强项。[①] 因此，法家对儒家的压制其实是对整个社会习俗的挑战。秦始皇的公子扶苏曾对坑儒的行为表示出自己的担忧，“天下初定，远方黔首未集，诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安”（《史记·秦始皇本纪》）。这意味着秦始皇的制度设计脱离当时的社会的承受力，势必会造成社会的强烈反弹。但法家过于相信法律的威力，而最终导致了秦“不二世而亡”。

秦的暴政可能使儒生们开始了解政治的残酷一面，了解到大一统的社会与战国时期群雄并争、“画地为王”的时代已经截然不同，因此知识者在社会中所扮演的角色也由苏秦、张仪式的“战术家”转向建构型的角色。《吕氏春秋》和《淮南子》都体现了这种综合众家之长的建构新理论的倾

①关于礼和俗、法之间的详细讨论，可参见阎步克：《士大夫政治演生史稿》，第三章，北京，北京大学出版社，1996。

向。从具体的行为方式来看，儒生和方士们在严酷的现实面前逐渐开始务实，他们开始从战国时期的自我表现以求明主欣赏向迎合主上的爱好的方向转化。从方士们不断制造关于“不死药”、“长生术”的舆论到叔孙通为建立帝王权威而设计的仪式都是具体的例子。

在汉初以黄老道学为指导的无为而治、休养生息的宽松环境下，儒学始终在扩展着自己的生存空间，除了在为汉代制定朝仪、确立太一神为核心的信仰体系之外，儒生通过成为太子太傅等有利条件，不断通过反思秦国的速亡来提倡儒家的学说。

据记载，带着一点流氓色彩的刘邦对儒家一直不太看得上眼，他的一个恶作剧是见了儒生，便扯下他们作为身份标志之一的帽子，并往里面小便。在以武力为本的战争状态下，人们对于儒家在社会生活中的作用持怀疑态度。在汉家王朝建立之初，陆贾跟刘邦讲起《诗》、《书》之时，刘邦还骂他。不过陆贾的解释触及了我们在这里所要讨论的关键。他说：“君马上得之，宁可以马上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。”（《史记·郦生陆贾列传》）这段话的意思是说，单纯的武力和物质利益的劝诱（如封官晋爵）并不能构成一个统治的稳定的基础，而必须仿效先王“逆取而以顺守之”的原则。用马克斯·韦伯的说法就是“一般还要加上另一个因素：对合法性的信仰”①。儒生们不断强调这样一种理念，权力的合法性不能依赖武力和严峻的法律，而是要以更符合国人习俗的“礼”来确立社会秩序。儒生们为汉王朝所提出的合法性的依据就是“仁义”。

“仁义”是儒家的一贯主张，如何使其真正成为汉王朝统治的合法性依据，需要儒家和统治系统的配合。一方面，

① ［德］马克斯·韦伯：《经济与社会》，上卷，239 页。

儒家利用当时流行的天人感应思想，强调自己的思想的普遍性、神圣性和实践性。如董仲舒说：“仁义制度之数，尽取之天。天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之……故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。”（《春秋繁露·基义》）同时，又宣称儒家的理论是孔子“为汉制法”，具有实践性和现实性。另一方面，秦朝的教训和七国之乱，也使汉代的帝王们逐步认识到儒家的功用，因此既认定儒家思想的经典地位，同时又依赖国家的资源，以具体的制度性设计如察举制度和吸收经学人士进入统治层，吸引民众了解掌握儒家的思想。这样，儒家的真理性得到了权力的支持，而儒家依据这种真理性为现实统治的合法性提供意义支持。这一点汉代人已经看得很明白。“道非权不立,非势不行。”（《说苑·指武》）元代思想家曹元用则有更为具体的发挥。他说：“孔子之教，非帝王之政不能及远；帝王之政，非孔子之教不能善俗。教之不能远，无损于道；政之不能善俗，必危其国。”① 这可以说是对儒家之发展和权力之间的关系的精辟的阐述。

汉代在制度设计上基本上沿袭了秦国的体制，但是由于帮助汉高祖夺得政权的军功集团的存在和重新裂土分封亲属，造成了汉初政府成了“‘封建制度’与‘军人政府’的混合物”②。因此，权力的分散成为当时重要的问题，在吕后的势力和吴楚七国之乱被削平之后，统一思想成为一种需要，儒家强调社会秩序和尊卑观念的观点日益受到重视。先是汉武帝建元元年（公元前 140 年），“诏举贤良方正直言极谏之士，丞相（卫）绾奏所举贤良，或治申商韩非苏秦张仪之言，乱国政，请皆罢！奏，可”，传达出对于百家异论的

① 孔贞丛：《阙里志》，卷十， 40 页， 《遣官祭阙里庙碑》，天历二年（1329 年）。

② 钱穆：《中国文化史导论》， 100页，北京，商务印书馆， 1994

摈斥之意。几年之后，董仲舒以建立皇帝的权威为核心的“天人三策”又被汉武帝所接受。关于董仲舒如何结合阴阳家的思想，将汉家王朝的合法性依据挂钩于“天”，这里暂且存而不论，我们先看一看董仲舒独尊儒术的政策性建议。“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科，孔子之道者，皆绝其道，勿使并进，邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）其所用的理由与李斯劝秦始皇焚书的理由何其相似，只不过这次儒家成了赢家。所以钱锺书先生认为两者“均欲‘禁私学’，‘绝异道’，‘持一统’，‘定一尊’；东西背驰而道路同轨，左右易位而照影随形。然则汉人之‘过秦’，非如共浴而讥裸裎，即如劫盗之伤事主耳”①。

这表明在如何维护大一统政权的稳固这一点上，秦皇汉武之间有共同的认识，即不能容忍多元化的指导思想的存在，认识到必须有一种主导性的价值观念来维护一种稳定的社会秩序。但秦汉这两次思想统一的运动，存在着巨大的差异，主要是手段上的。这一方面是源于儒法之间立场的差异，如法家信暴力，儒家较折中；法家注重随机性，儒家注重观念上的延续性。但关键在于儒家认识到了仅仅依靠武力和严酷的法律无法长久地保持统治的合法性，要使价值系统制度化，从而为现存的秩序提供支持，而成为民众的自觉的行为。沿着这个思路，儒生们开始寻找一条思想和权力之间互动的途径，即一方面儒家竭力为现实政权的合理性做出证明，同时又依托极权的力量确立儒家学说的正确性和有效性，从而既巩固儒家的独尊地位，又为现存统治的稳定性找到根基。

① 钱锺书：《管锥编》，第一册，201 页，北京，中华书局， 1986

三、儒家制度化的基本形态

儒家的制度化有着多种向度和层次①，如前所述，本书所主张的制度化儒家的存在主要有两个层次，简单地说就是儒家的制度化和制度的儒家化。

第一，儒家文本的经学化。儒家文本的经学化意味着儒家的政治理想和对于社会秩序的理念被确立为正统的、为官方所承认的信仰系统。儒家文本的经学化是儒家制度化的基础和关键环节，因为“价值系统自身不会自动地‘实现’，而要通过有关的控制来维系。在这方面要依靠制度化、社会化和社会控制一连串的全部机制”②。以儒家思想为标准的科举制度、以儒家学说为基本内容的教育制度和法律的儒家化，都是实现儒家价值的制度性构成，它导致了儒家的话语霸权和儒生成为社会精英阶层。

当然，儒家文本的经学化本身也是一种制度设计，其开端是汉武帝建元五年（公元前 135 年）的“置五经博士”。这绝对是中国制度史和思想史的转折性事件。首先，它使《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》正式被钦定为“经典”，其正确性和权威性已无从怀疑。其次，它将本来有许多学派背景的“博士”头衔转变为儒家的独享。最关键的是不仅博士成为官秩，博士弟子也有了正式的出身，而且博士是专门

①按金耀基先生的说法：“制度化儒学是制度和文化的复合体，它所指的主要是以下三个方面：（一）政治制度，包括作为国家系统之基石的皇权；（二）作为帝制国家之工具的庞大的官僚机器；（三）文人学士和地方绅士，他们作为一个身份群体将‘国家’与‘社会’联为一体。所有的制度性结构都同儒家文化的价值交融在一起。”（Ambrose Y. C. *State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan*, in Tu Wei-ming ed., *Confucian Tradition in East Asia Modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996, p.230.）这种理解的问题在于对于儒家学说本身的制度化考量不够充分，而过分把注意力集中于儒家对于社会统治机构的影响上。

② 〔美〕帕森斯：《现代社会的结构与过程》，141 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com