



胡发贵·著

儒家文化 与 爱国传统

Rujiawenhua yu Aiguochuantong

上海社会科学院出版社

胡发贵·著

儒家文化 与 爱国传统

Rujiawenhua yu Aiguochuantong

上海社会科学院出版社

责任编辑 华 华

封面设计 闵 敏

儒家文化与爱国传统

胡发贵 著

上海社会科学院出版社出版

(上海淮海中路 622 弄 7 号)

新华书店上海发行所发行 上海新文印刷厂印刷

开本:850×1168 1/32 印张 8.375 插页 2 字数 200 千字

1998 年 2 月第 1 版 1998 年 2 月第 1 次印刷

印数:1—2000 册

ISBN 7-80618-421-X/B·81

定价:14.00 元

序

当代英国著名历史学家汤因比,在论及中国历史、文化时,曾有这样的感叹:“几千年来,中国人比世界任何民族都成功地把几亿民众从政治文化上团结起来,显示出这种在政治上文化上统一的本领,具有无以伦比的成功经验”(汤因比、池田大作:《展望二十一世纪》,第294页,国际文化出版公司1989年版)。汤因比这句话实际上也就触及到了中国文化中的一个“大传统”,即历史悠久的爱国主义传统。

中国是人类历史上最为古老的文明古国之一,她虽历经数千年风雨激荡,却一直生生不息;古代中国虽屡经分裂,遭受多少回分分合合的顿挫磨难,但国家始终没有瓦解,相反,它不断走向统一,并一度成为世界古代文明中最为强盛的国家。为什么古代中国有如此“成功”的“统一本领”呢?这是一个极富挑战性的问题。因为,这一问题的回答不仅牵涉到对古代中国存在与发展的之所以然的探讨,而且也将引入对文化“大传统”的思考。

有论者指出,中国古代之所以国家观念强烈、爱国思想浓郁,在于中国地理环境的相对封闭性,即三面环山、一面向海的地理条件,使得先民的交往范围有限,人们所能认同的只能是同一地域的华夏之民。但即使如此也不能排除文化凝聚的作用。因为作为一种外在的客观条件,地理的作用必须经人的行为才能表现出来,而人如何实践,则有其能动性的精神文化因素在起作用;况且,即就古代中国相对封闭的地理环境而言,其辽阔的疆域里,既有地理阻隔的地缘问题,也有八里不同风、十里不同俗的差异,更有不同种

姓与民族的认同问题。要超越这些差异,就必需一种价值尺度与政治理想的引导,于是,文化的介入就是不可避免的。缘此,相同或相近的地理环境,只是一个社会实现“成功统一”的初步条件,而要真正实现这一统一,则尚需强有力的文化上的所抟聚。

从中国古代的历史实际来看,儒家为此文化上的凝聚做出了最为显著的贡献,换句话说,古代中国的统一与古代爱国思想的形成与发展,儒家思想起到了至关重要的作用。首先,儒家文化构成了古代社会认同的基础。所谓基础,其间又涵括了这样三层意思:其一,儒家为古代社会的形成,提供了基本的秩序保证。人类群体生活的出现,必以某种规则的出现为前提,即如先哲荀子所说,人之所以能“群”,赖其能“分”,能制礼设序;如果无此礼序,人人一是非,则只能是混乱,甚至是争乱而亡的灭绝,而不可能造就井然有序的社会。儒家关注人伦,提出并强化了一系列的名教、纲常与规范,如五伦、三纲五常、忠恕仁爱义利等等价值理念,它们均成为古代社会“一是非”的基本标准,是为古代社会共同秩序的核心支撑;很难想象,如果缺少了儒家的礼教贡献,古代社会仍能保持“群”的和谐与社会的有序与稳定。从此意义上说,儒家文化为古代社会的凝聚,创造了基础性的价值依据。其二,儒家文化为古代社会的认同,提供了主要的情感与文化纽带。所谓情感纽带,即儒家指出华夏民族在其生命的渊源上是同一的,均同出一共同始祖,即黄帝。因此,天下芸芸众生,虽有贫富不均,虽有门阀之异与天南地北的地缘悬隔,但同作为炎黄子孙,彼此又是同承共同血脉的“一家人”,即四海之内皆兄弟。同为炎黄后人的同种意识,为古代社会的认同,提供了一种似隐而实的情感纽带。而所谓文化纽带,即是儒家所强调的“夷夏大防”观念。其间固然有种族意识,但主要的是文化上的先进与落后之别,“夏”意味着“中国有文”的文化昌明,而“夷”则是“文不备”的野蛮与简陋。于是“夷夏大防”在划出夷、夏间

清晰界线的同时,也为华夏人民的彼此认同,提供了一种足以自豪的文化标志,所以宋大儒邵雍说“一乐生中国”。其三,儒家文化为古代社会的凝聚,还指证了形而上的理由。这就是其凡人皆同类说。儒家固然也承认现实生活中人的等级与尊卑,但在理论上,儒家同样强调人的价值是同等的,都为享有天地间至上灵杰美名的“至贵”;因此,不管具体的人存在怎样的差异,人在本质上是等质的,也就是同等的。正因为人皆为同类,所以儒家倡导仁者爱人,宣扬“民胞物与”。尽管在古代世界这类主张只是种“思想”,但它所揭示的人的价值的同一性,却为在重“别”的封建社会里实现人与人的认同,进而实现社会的亲和与凝聚,指明了一种超越的哲学依据。

其次,儒家文化为古代社会的“统一”与凝聚准备了动力。众所周知,儒家文化是入世的,并一直以兼济天下为己任,其修齐治平的政治抱负,充分显示了儒家文化的现实关怀。因此,儒家尤其推崇“先天下之忧而忧”的“大丈夫”人格,鼓吹“公而后私”、“先国后家”;紧急时甚至以“杀身成仁”尽忠报国。在儒家文化的这种思想的影响下,位卑未敢忘忧国已成为古代社会一种普遍的心声和追求,著名的东林党人的“家事、国事、天下事,事事关心”就生动地展示了这一点。不难看出,儒家的治平理念所突出的是国家与社会整体利益,是为实现这一利益的一往无前的奋斗精神;史实证明,儒家这一政治情怀,一直激励着无数仁人志士为“国家、天下事”而拼搏,而此拼搏的指向,显然是维护国家利益,其所导致的当然是国家更坚强的“统一”。

又其次,儒家文化为古代社会的认同,提出了切实可行的“忠君”途径。“忠君”与“报国”的必然联系,这一点在古代中国几乎是不言而喻的。虽然“忠君”也有强化专制统治的负面影响,但同时它也突出了国家利益。在古代中国,天子作为一种政治象征,既是一

个王朝的政治权力的代表,也是国家与社会利益的人格体现,在历史文献中,天子常直称为“国家”,两者是合而为一的。因此,儒家的“忠君”思想,从其所导向的对国家利益的追求,实也就为古代社会的认同指出了切实的途径。特别值得指出的是,儒家的“忠君”,并不着意于对君主个人的迷信,而是以批评的态度视之为实现天下利益的一种中介和手段。这一点也就决定了古代爱国思想的某些独特的性格与特征。

最后,儒家文化为古代社会的“统一”设计了目标与蓝图。关于社会的未来图景,古代先哲有种种说法,其间最为著名的则是儒家“大同”世界。其既“公”又“平”博爱仁慈的基本准则,虽然在古代社会不可能实现,但却不能否认它对现实政治的影响。因为“大同”作为一种政治范式,一直是现实政治的楷模。儒家“致君尧舜”的从政理想就生动显示了这一点。因此,“大同”的政治理念,实有修正、制约封建专制无限暴虐化的倾向,从而有利于政治理性的生长与开明盛世的出现;而盛世总是人们所向往的,在此意义上,“大同”理想则蕴藉着促进人心凝聚、社会团结的重要向心作用。

基于上述认识,本书认为古代中国之所以能实现“成功统一”的更为重要的内在因素,即是儒家文化所酝酿和激发的伟大的爱国传统;这一传统鼓舞人们为国家与民族的利益而自强不息,它呼吁无条件的捍卫民族与国家的尊严,它为处于严重利益分化状态的封建专制社会,创造出了一条人们彼此沟通与认同的纽带,为社会的融合提供了一种极具感染力与号召力的精神依托。总之,古代中国的成功统一,其精神渊源即在于儒家文化所孕育的爱国传统。

笔者学识浅陋,书中不当与纰漏之处,尚望读者诸君不吝教正。

目 录

序 (1)

第一章 儒家与古代社会(1)

1. 礼崩乐坏(2)
2. “儒”与儒家(3)
3. 走向显学(9)
4. 道统(15)
5. 儒如五谷(17)

第二章 心忧天下,兼济人世(22)

1. 蒿目忧世(22)
2. 入世与救世(26)
3. 济世安民(30)
4. “君子”人格(38)

第三章 民为邦本(52)

1. 家、国、天下(52)
2. 国家的起源与形成(54)
3. 民为邦本(60)
4. 重民与爱民(69)

第四章 大公与爱国(80)

1. 公、私探源(80)
2. 环己为私,背私为公(82)
3. 贵公贱私(84)
4. 公者,天道(90)
5. 大公无私与爱国(100)

第五章 忠君与爱国(105)

1. 忠之探源(105)
2. 事君以忠(109)
3. 君为臣纲(114)
4. 从道不从君(118)
5. 忠君与爱国(124)

第六章 亲亲与爱国(140)

1. 善事父母为孝(140)
2. 亲亲为仁(142)
3. 孝与《孝经》(146)
4. 孝的愚话、神话(149)

5. 哀哀父母,生我劬劳(151)

6. 亲亲与爱国(164)

第七章 大同理想与普世关怀(173)

1. 远逝的“大同”(173)

2. “大同”之梦(175)

3. 适彼乐土(183)

4. 天下为天下人之天下(188)

5. 致君尧舜(195)

6. 大同与博爱(198)

第八章 夷夏大防、民族意识与文化关切(202)

1. 洪荒皆夷狄(202)

2. 中国有文(203)

3. 夷狄文不备(208)

4. 夷夏分其疆(210)

5. 夷夏大防(212)

6. 尊王攘夷(218)

7. 扶长中夏(223)

第九章 儒家与社会认同(231)

1. “群”的两大理由(231)

2. “群”与文明(232)

3. “群”的扩张与社会凝聚(234)

4. 儒家与社会认同(239)

结语:传统与现实(250)

后记(258)

第一章 儒家与古代社会

在世界文明史上,曾先后出现过许多古老的文明,像古埃及、古罗马、古巴比伦、古玛雅等,但在历史的进程中,它们或中断、或消失、或毁灭;与此形成鲜明对照的是,作为人类文明发源地之一,且有着五千年以上历史的中国古代文明不仅没有衰亡,相反是历久弥坚,至今绵延不绝。尤令后人赞叹与深思的是,作为这一文明的主体象征和现实载体的以中华民族为主体的多民族的统一国家——中国,虽历经分分合合的波折与磨难,但却日趋统一与进步,在近代工业革命以前的古代世界中,她堪称是强大与发达的国度。对于中华民族这一顽强的生命力和伟大的凝聚力,海外学人也深感惊叹,汤因比与池田大作在他们的《展望二十一世纪》一书中,曾如此评述道:“几千年来,中国人比世界任何民族都成功地把几亿民众从政治文化上团结起来,显示出这种在政治上文化上统一的本领,具有无以伦比的成功经验。”

不少学者指出,中华民族之所以有如此持久和强大的凝聚力,先人所生存的地理环境的封闭性是一个重要原因。中国东、南临海,西、北则是群山和无垠的沙漠,古代简陋的交通工具极大地限制了先人的交往范围,在缺少不同文化交流的情形下,本民族的文化认同感自会得以逐渐强化。这类分析当然有道理,不过我们以为,地理的因素固然是很重要的,但它毕竟是一种外在的环境,并非内在的决定因素;从中国古代的历史实际来看,促进华夏民族的团结和凝聚,推动国家的统一和发展的内在原因是儒家文化,它

不仅提供了先民彼此认同的最广泛的思想基础,而且也成为中国古代国家的理论支柱和精神依托。在古代中国,完全可以说,没有儒家,也就难言国家。

1. 礼崩乐坏

在说儒家思想之前,先来看看这一思想产生的历史背景。儒家思想的创始人是孔子(公元前 551—前 479)。从他的生卒时间可见,他生活于春秋时期。儒家思想所孕生、形成的这一历史时刻,又是怎样的一种状况呢?

春秋恰是中国古代史上充满变革与动荡的年代。周在灭商后,曾形成一广大集权王国,“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”所歌咏的正是这一景象。为巩固自己的统治,周天子还大封同姓诸侯,“封建母弟”,形成了众多藩屏的诸侯国。不曾料想的是周平王东迁后,天子权威一落千丈:臣不再听命于君,相反,各路诸侯纷纷割地称雄,网罗人才,耕战强兵,互相征战,扩张自己的势力范围,根本不把周天子放在眼里。到了春秋末期,经过数百年的厮杀,只剩下秦、楚、齐等十几个势力较强的诸侯国了。此时情形恰如孔子所说的是礼乐征伐不自天子出:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣”(《论语·季氏》)。文中的“无道”,一方面表现了孔子对“陪臣执国命”的不满,同时却也显示了当时周天子权威的衰落。这是春秋社会的一大现状。

其次则是礼崩乐坏的秩序紊乱。它主要是指等级制度的被破坏。如季桓子用天子乐舞而“八佾舞于庭”,三桓家族送宾、祭祖时唱天子专用的赞礼诗《雍》。凡此种种,都是一种非“礼”的表现,孔子就此曾愤怒地说过“是可忍,孰不可忍!”所谓“礼”乱,亦即是名分的不清。

又其次,在此亘古所未有的社会大变局中,“周礼”以及从更远的年代传下来的“人文”,都受到了严峻的挑战,如犯上作乱、伤天害理、草菅人命的现象,比比皆是:“世衰道微,……臣弑其君者有之,子弑其父者有之”(《孟子·滕文公下》),“春秋之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者,不可胜数”(《史记·太史公自序》)。孟子说过“春秋无义战”,并揭露争霸的诸侯是在以人民的尸骨来扩充地盘,来谋取霸主的地位:“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”(《孟子·离娄上》)。

最后,则是夷夏矛盾显露。所谓“夷”,即是指经济、政治、文化均较落后的各少数民族;而所谓“夏”,即意指生活在中原地区的文明程度较高的华夏族,汉以后则主要指汉族。夷夏问题,以后会有专门的讨论,这里不作展开。夷夏之间本就有纷争,春秋时期,各路诸侯忙于彼此间的兼并,于是周边四夷趁机蚕食、入侵中原,一度还曾出现了“夷狄也亟病中国,南夷与北狄交,中国不绝若线”(《春秋公羊传·鲁僖公四年》)的危急局面。

高岸为谷,深谷为陵的春秋时期,社会处于风云激荡之中。生存与毁灭,希望与绝望,光明与黑暗交错互映,呈现出一派光怪陆离的复杂景象;社会的大分化与大组合,一方面固然透现出了新的历史生机,但另一方面却又使三代以来所积累的礼乐文明产生了严重危机。于是重整社会秩序,制止残酷的战争,巩固华夏文明,探讨历史发展的方向,成为当时所有智者共同面临的任务;孔子尚仁重礼、正名辨华夏的思想特色,无疑正是这一社会现实的反映。总之,这一特定的历史环境,就已预决了儒家学说的入世本性和思想特色。

2. “儒”与儒家

何谓儒家?别看它是一个人们经常引说的名词,似乎妇孺皆

详,但其实由于其间所包容的丰富历史内涵,却又是难以轻易界说的。大体上可以说儒家就是古代的职业知识分子,“所谓儒,是一种有知识有学问之专家,他们散在民间,以为人教书相礼为生”(冯友兰:《中国哲学史·原儒墨》)。那么是否古代的知识分子都可称作儒家呢?这却不能。因为与儒家同时活跃在历史舞台上的还有其他诸学派,如道家、墨家、农家等等,他们中大都是知识分子,但彼此思想差异却甚大。从文献记载来看,儒家不仅是知识分子,而且还有着自己特殊的政治见解与学术主张。这一点先秦时的哲人就已见出。如庄子在综述天下纷纭的学术大势时,就指出“邹鲁之士”崇仁尚义(《庄子·天下》);荀子在议论诸子时,称孔子学术尚古、重秩序与和谐(《荀子·非十二子》)。其后对儒家思想的评述更多。如《史记·太史公自序》说:“夫儒者以六艺为法,六艺经传以千万数,累世不能通其学,当年不能究其礼,故曰博而寡要,劳而少功。若夫列君臣之礼,序夫妇长幼之别,虽百家弗能易也。”这是说儒家学说内容固然繁琐,但有些方面是别家不可替代的,所谓“百家弗能易”,即指“列君臣之礼,序夫妇长幼之别”为儒家所独创、独享;又如《汉书·艺文志》在讨论历史上六大学派的特质时,这样概述儒家学术:“游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道为最高。”这儿不仅肯定儒家学术地位杰出,也道出了其要意在“仁义之际”;而其间尤重人的价值。宋儒陆九渊在辨析儒与释的差异时,曾这样写道:“儒者以人生天地之间,灵于万物,贵于万物,与天地并而为三极”(《陆九渊集·王顺伯》);而佛教的要义则是:“释氏以人生天地间,有生死,有轮回,有烦恼,以为甚苦,而求所以免之”(《陆九渊集·王顺伯》)。

由上可见,古代的儒家不仅是知识分子,而且是有其特别的学术倾向和政治偏好的知识分子,即学宗尧舜周孔,要在重人而关注人伦建设,倾心于国家治理。

任何事物的形成和发展都有其客观的过程,儒家的出现也当如此。大家知道,孔子是儒家的开创者,史籍中也是这样说的:“武王立,三年而崩,成王在襁褓之中,未能用事,蔡叔管叔辅公子禄父而欲为乱,周公继文王之业,持天子之政,以股肱周室,辅翼成王。惧争道之不塞,臣下之危上也,故纵马华山,放牛桃林,败鼓析枹,播笏而朝,以宁静王室,镇抚诸侯。成王既壮,能从政事,周公受封于鲁,以此移风易俗。孔子修成康之道,述周公之训,以教七十子,使服其衣冠,修其篇籍,故儒者之学生焉”(《淮南子·要略》)。如果说孔子从“成康之道”和“周公之训”中创造出儒学,那么显然,儒家思想的源头就远在孔子以前的先哲言行中,在此意义上,作者以为陈来先生的“儒家思想是接续着三代文化的传统及其所养育的精神气质的,儒家思想的一些要素在三代的发展中已逐渐形成,并在西周成型地发展为整个文化的有规范意义的取向”(《古代宗教与伦理》,三联书店1996年版)的说法,很有见地。

如果再往上追寻,儒家竟与上古时的巫祝迷信活动有不解之缘。原来儒家是从“儒”蜕变而来的。当代学者冯友兰先生指出:“照我们现在的说法,儒家与儒两名,并不是同一的意义。儒指以教书相礼等为职业的一种人,儒家指先秦诸子中之一派。儒为儒家所自出,儒家之人或亦仍操儒之职业,但二者并不是一回事”(《中国哲学史·原儒墨》)。教书好理解,大体即为私塾先生;而所谓“相礼”则何意呢?原来先民重丧葬,其间有许多程式和礼仪,一般人难以掌握,故而也就出现了一种专门为人操办丧事的人,古称“儒”,孔子“出则事公卿,入则事父兄,丧事不敢不勉,不为酒困,何有于我哉”(《论语·子罕》)所言正是“儒”之业;墨子曾就此讥讽“儒”道:“富人有丧,乃大说喜曰:此衣食之端也”(《墨子·非儒》)。至于此“儒”的前身,古今中外的学人虽有很多不同的见解,但大都承认其本意与先民的神灵崇拜有关,即原始之“儒”是巫师一类的神

职人员。甲骨文中有“需”和“濡”字，一般认为，此即“儒”字原形，因为“濡”与“儒”在古代互用，如段玉裁就这样注解《说文解字》中的“儒”字：“又儒者濡也，以先王之道能濡其身。”《风俗通》也肯定“儒者，濡也。”据徐中舒先生解释，甲骨文中“需”之意为“斋戒沐浴”，实即从事巫祝一类活动的神职人士。日人白川静所谓的“需，系含有为需求降雨而断发髡形之巫的意思，如此的巫祝，乃儒之源流也”（《中国古代文化》）也是此意。

古文献中又常以“柔”释“儒”，如《说文解字》：“儒，柔也。术士之称。从人，需声。”对此“柔”，有学者视之为柔逊的处世态度，如胡适就认为儒作为殷遗民，亡国的历史背景迫使儒小心做人。杨向奎先生则以为“柔”体现着“儒”的形体特征：“他们的宽衣博带，……给人们的印象是迟滞缓慢，而且相礼职业的本身要求也是如此。”本文以为，“儒”所从事的“祝宗相礼”职业，在鬼神迷信盛行的时代，必定是一种神圣和庄严的职业，而且通鬼神大概也要具备一定的知识和专长，否则也难以沟通此岸和彼岸。故而从事神职之“儒”，是既有文化修养又久受程式礼仪熏陶的人士，因此他们的“柔”实是其庄重、严肃、有知识的职业性质的表现；故视“柔”为彬彬有礼，恐怕更符合其本意与历史实情。后来孔子突出强调他心目中的理想人格的外在特征为“彬彬有礼”，怕就是早期“儒”的历史遗迹。

如果说早先（殷商以远）的“儒”是事神的话，后来的儒家则是以事人为旨归了。关于儒家的起源，《汉书·艺文志》又有出于“司徒”之说：“儒家者流，盖出于司徒之官。”而在古代社会，“司徒”是掌教化之官，《周礼》中明确“大司徒”有“十二教”：“一曰以祀礼教敬，则民不苟；二曰以阳礼教让，则民不争；三曰以阴礼教亲，则民不怨；四曰以乐礼教和，则民不乖；五曰以仪辨等，则民不越；六曰以俗教安，则民不偷；七曰以刑教中，则民不鹵；八曰以誓教恤，则

民不怠；九曰以度教节，由民知足；十曰以世事教能，则民不失职；十有一曰以贤制爵，则民慎德；十有二曰以庸制禄，则民兴功。”儒家出于“司徒”，则显然与“人文”教化有关，而且他们也必然拥有这一领域的专门知识。上引《史记》所说的“列君臣之礼，序夫妇长幼之别”，《汉书》所指称的“助人君顺阴阳之教化”等等，都显示了此时的儒已不再是事神的巫师，而是通古今之变，化成天下的专门学者了；换言之，此时儒所倾心的是人伦世事。

这一历史性转变的标志，大概就是孔子思想形成。此如前引《淮南子》所谓的“孔子修成康之道，述周公之训，以教七十子，……修其篇籍，故儒者之学生焉。”此时的儒学就意在事人而不是事鬼了。到了百家争鸣的春秋战国时代，众所周知，儒家以其仁政、以其内圣外王、以其论人不问鬼的学术旨趣，彻底告别了其早期的事神迹象，而成为一关注“王化”与“人文”的“显学”。

由事神到事人的这一历史性转变是如何发生的呢？为什么会出现从“儒”（需）到儒家的这一大变迁？这些问题甚为复杂。作者以为，这与上古的社会变化以及由此所引起的天人关系的裂变，有着密切的联系。从甲骨文以及中国早期史籍的记载可以看出，上古时先民有着严重的天命鬼神崇拜，大凡刮风下雨、庄稼丰歉等一切天象人事，都认为是由人格神“天”来主宰和控制的；当时的统治者也深信自己的权位有天命的护卫，如胡作非为的纣王，在灭亡的前夜仍不知悔改，仍然叫嚣：“我生不有命在天乎”（《史记·殷纪》）。但是，汤武革命却打破了天命的幻影。汤武中兴的事实也雄辩地证明：天命不是万能的，民心的向背才是最终的決定力量。故此，商周以降，“天命有德”的思想迅速滋生、扩散开来，在社会政治和人事领域，“吉凶由人，自求多福”与事在人为已成为普遍的共识；主宰的天命日渐崩落，人的地位与作用日渐突出，这在先秦诸子的著述中可得到广泛的印证，其突出的代表就是孟子所说的“得民心者得

天下”之论。在天命信仰未被破除的情形下，事鬼神自是不可避免的，“儒”（需）只是广大信众的代表，专职于奉神而已。而一旦天命破灭，社会既不再需要“儒”的这一作用，“儒”本身也会从世事巨变中体悟“天道远，人道迩”的奥义，转而潜心于“人道”的运作探讨，以服务于新的社会需要，否则其自身的存在也就失去了理由。儒家鼻祖孔子罕言“怪力乱神”，力主“事人不事鬼”，都切实地表现了这一趋势和结果。总之，站在思想史的层面上看，从“儒”到“儒家”的演变，实是古代天命观念陨落的一种历史折射。

从“儒”到儒家有一渐进的形成过程。其实儒家学派诞生后，在历史上也有一个曲折发展的经历。孔子在世时，儒学是统一的，孔子一过世，儒学就呈现出了分裂的趋向。据《韩非子·显学》的说法，是儒分为八派：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”在以后的历史演变中，更是形态各异。如在两汉，儒学又主要表现为经学，在魏晋则展现为玄学，在宋明时期则以理学的样式出现，而在清朝则是朴学（汉学）。学派是由学者支撑和推动的，如先秦儒学是由孔子、孟子、荀子代表和体现的，思想大旨是尚仁尚礼；后世由于儒学代表人物学术风格的差异，使得不同时期的儒家思想有着不同的特色。如西汉的董仲舒，他以其“天人感应”而使其时的儒学带上了不少神学神秘主义色彩；宋明之际的诸大儒——如程氏兄弟、朱熹、张载、王阳明等等，由于他们喜谈天理、心性，固使此时的儒学呈现出极为浓厚的“道学”思辨性。另外，从学术上看，儒家在自身的发展中也吸收了其他学派的思想。传说中孔子就曾求学于老子，魏晋时期的儒者更是出入于儒、道之间，王弼、何晏之类的学者，其思想就是儒、道的混合物；佛学传入后，儒家虽然奋力抗击，如唐朝的韩愈、清朝的王夫之，但不少著名的大儒都曾倾心于佛学，如刘禹锡、张载、朱熹等，在某些特殊的历史