

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

先秦儒家的专制主义精神

——对话新儒家


李宪堂 著



主编 刘泽华
中国
社会
史
研究
丛书

第二卷

政治理论与
中国社会

 中国人民大学出版社


中国社会史研究丛书·第二辑·政治理念与中国社会 主编 刘泽华

先秦儒家的专制主义精神

——对话新儒家

李宪堂 著



 中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

先秦儒家的专制主义精神：对话新儒家/李宪堂著。

北京：中国人民大学出版社，2003

(中国社会史研究丛书，第二辑，政治理念与中国社会/刘泽华主编)

ISBN 7-300-04830-7/C·210

I. 先…

II. 李…

III. 儒家-研究

IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 072902 号

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

中国社会史研究丛书·第二辑·政治理念与中国社会

主编 刘泽华

先秦儒家的专制主义精神

——对话新儒家

李宪堂 著

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号 邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室) 010-62511239 (出版部)

010-62515351 (邮购部) 010-62514148 (门市部)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京东方圣雅印刷有限公司

开 本 890×1240 毫米 1/32

版 次 2003 年 10 月第 1 版

印 张 13.5 插页 2

印 次 2003 年 10 月第 1 次印刷

字 数 332 000

定 价 26.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

总 序

刘泽华

20世纪末，经专家评议和教育部核准，南开大学组建了“中国社会历史研究中心”，它是教育部在全国高校建立的百所“人文社会科学研究基地”之一。当时确定了两个重大研究课题，其中之一便是“政治理念与中国社会”。这套书就是这个课题的研究成果。在三年的时间里，参加课题的同仁们尽了最大的努力，所得的成果是否合格，这需要由读者来评判。

我在这个序中简单说四个问题。

一是提出思想与社会互动的初衷问题。

应该说，思想与社会互动不是一个新问题，无论哪种流派都会程度不同地给予关照。在20世纪50年代至70年代，阶级分析最为盛行，无论什么思想都要分析出它的阶级性及其社会意义。对这种做法大家后来有些倒胃口。随着改革开放与学术环境的变迁，学术风气有了很大变化，多数人向专门化发展，研究思想的只注重思想逻辑；研究社会的大抵限于问题的本身，与思想无大干系。有鉴于这种情况，我们提出要加强思想与社会互动的研究。我们提出“互动”有如下几层意思：其一是针对时下学界思想研究与社会研究不搭界的现象而提出的；其二在思想与社会的关系问题上，我们既要与社会决定思想有别，又要与思想决定社会有别，我们所强调的是：思想与社会是“鸡生蛋和蛋生鸡”的关系；三是强调思想与社会的汇通关系，在这里作为关键词的“思想”不宜视为一个独立的、自主的领域，思想关联着特定的语境（社会）；同样，作为关键词的“社会”也不是与思想分隔的，而是思





想文化建构的结果。在南开大学举办的“思想与社会学术讨论会”上，庞朴先生有一段更凝练的概括，我引述于下：“照我的理解，就是不仅不能将思想与社会视同两截，不仅要二者互相关联，而且，更重要的，是将思想当作观念化了的社会、将社会当作物质化了的思想来看待，来研究，来说明。这样的研究，将既不属于社会史，也不属于思想史；既可视作思想史，也可视为社会史。准确地说，它是思想与社会互动的历史。具体点说，它将注意于社会的思想（观念）化和思想的社会（物质）化的形态、过程、现象、问题等等的研究。”

问题提出来了，在研究中我们也朝着这个方向做了努力。如果有人问，你们做得如何？我只能说：仅仅是开了个头。

二是选题的思路。

本套丛书的每本书各有自己的主题，但又都沿着“政治理念与中国社会”这个大思路展开自己的触角。大致说来我们是沿着以下的思路来设计选题的：1. 政治哲学问题；2. 政治思维方式与政治文化范式；3. 政治理念的社会化问题；4. 政治理念与政治制度；5. 人物的政治理念与行为。

三

每本书虽不是按题做答，但大体说来，各侧重一个问题来进行论述。

三是关于课题成员的组合问题。

从书名上看，一望可知，这套丛书每本之间并没有直接的关联，更谈不上有机的构成，而是一个拼盘。这个盘子就是“政治理念与中国社会”。如果为了某种完美，比如历史的系统性，在这个题目下可以写出一卷或多卷本通史，但这不是短期所能做到的，也不是我们能力所及的。对于我们普通人来说，做学问宜于“接着做”，不宜“跳着做”，因此我聘请人加盟，首先考虑的是他们前期在做什么，能否与课题联系起来“接着做”？因此加盟的作者，除了几位年轻的博士外，都是胸有成竹之士。基于这种情况，我们采取了“散点”透视的手法，以发



挥作者的专长。每本书之间尽管没有直接的关联，但都围绕政治理念与中国社会这个主题来展示自己的个性。

四是关于研究方法问题。

一定政治理念的形成是社会诸种因素综合作用的产物，当我们说综合的时候，决不排除社会阶级、阶层和特定身份的内容，但我们的意思也很清楚，它又不是一定社会阶级、阶层和特定身份的直接的对应物。比如说本丛书中有一本《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君—罪君”文化范式》，帝王观念就是社会诸种因素综合作用的产物。依照我们多年以前习惯的阶级分析方法，我们会毫不犹豫地说这是剥削阶级的意识与观念，毫无疑问，至今我们仍认为这种分析在一定程度上是有效的，有其不可颠破的合理性内核，但如果仅仅如此，显然把复杂的历史现象简单化了。帝王观念不仅仅是剥削阶级的产物，同时又是整个社会的产物，也就是说，社会各阶级、阶层、个人在主流上都认同帝王观念。正因为如此，所以在那个时代，政治斗争的归宿除了走向帝王体制，不可能有其他的出路。于是，我把上述观察问题的方法概括为“阶级—共同体分析法”。当我们用“阶级—共同体分析法”来看待各种政治理念时，我们既想打破习惯的阶级分析法的狭隘性和直线性，但又要保留它的合理性内核；我们既想吸取社会分析法，又想避免只谈社会不谈阶级的泛泛性。时下社会科学在研究方法上呈现多元状态，这自有其道理，但也有一个值得注意的问题，这就是淡化或抛开了合理的阶级分析。对此，人们的看法可能是很不一样的，但我认为，当务之急是创造性地、适度地运用阶级分析方法。参加丛书撰写的同仁们未必在理论上都同意我这个概括，但我这个概括是容纳诸位同仁的个性的。

我们期待着读者的批评和指正。

目 录

绪 论	(1)
第一章 概念分析：专制的内涵与外延	(25)
第一节 专制是什么	(25)
一、专制的定义	(26)
二、专制的形而上基础	(33)
三、专制的伦理基础	(36)
第二节 专制不是什么	(38)
一、民主	(38)
二、极权、独裁、专政	(43)
第二章 朝圣的旅程：儒学的历史与逻辑	(47)
第一节 孔子：人间秩序的重建者	(48)
第二节 思孟学派与《易传》： 通向绝对者之路	(60)
第三节 荀学：专制王权的人世宣言	(70)
第四节 董仲舒：儒学的意识形态化	(72)
第五节 宋明理学：最后的献祭	(75)
第三章 向绝对者的投诚：儒家的价值取向	(83)
第一节 被给予的尊严：道德主义的实质	(85)
第二节 吞噬星光的黑洞：真善美的统一	(94)
第三节 归依与献祭：仁义礼智信	(98)
一、仁：空洞的爱	(99)





二、义：绝对者的裁割 (110)

第四章 绝对者的话语：

儒家的语境、语法、词根与修辞 (119)

第一节 没有缝隙的世界：大一统宇宙图式 (122)

一、绝对者的坛场 (123)

二、自我中心幻觉 (139)

第二节 主动的被动：儒家的语法 (146)

一、参天、乐群、安位、顺时 (147)

二、敬（畏）与文（饰） (153)

第三节 权力的词根：

“中”、“和”观念的实质 (156)

一、中 (156)

二、和 (168)

第四节 对象化的技术：儒家的修辞 (173)

一、风格化陈述：正心诚意格物致知

修身齐家治国平天下 (173)

二、戏剧化自我赋彩：圣人意象 (176)

第五章 真理的生产与权力的生产 (179)

第一节 事君以道：交易者与合伙人 (180)

一、权力的商品化与权力货币的生产 (180)

二、真理与权力的交易与合谋 (185)

第二节 志道与弘道：

权力资本（真理）的生产与维护 (188)

一、自然的伦理化和伦理的自然化 (188)

二、历史大叙事：绝对者的叙说 (195)

第三节 学以致道：战斗的阵地与秩序的生产 (202)

一、致知明德之学 (203)



- 二、笃行立身之学 (216)
- 三、新民之教 (224)

第六章 礼乐教化与以民为本：

专制秩序的建构方略 (229)

第一节 礼：专制王权的解码器 (230)

一、道的格式化：节与序 (231)

二、人的符码化：饰、喻、利 (238)

第二节 乐：专制王权的催眠术 (243)

一、秩序的创生者 (244)

二、对主体性的剥夺 (250)

三、静音机制：乐作为统治手段 (256)

第三节 专制王权的编程机制 (264)

一、建中立极 (265)

二、分类、设对、弥合 (270)

第四节 民本与君本 (277)

一、民本是专制权力的题内应有之义 (279)

二、民本是农本的另一个说法， 是一种修辞术 (289)



第七章 自我主体的沦丧 (293)

第一节 类人：个体的消弭 (294)

一、此在的本源：天命之性 (296)

二、人之被代表的依据：性善论 (299)

三、人之被规训的理由：性恶论 (303)

第二节 关系中的存在：自我的确立与沉沦 (307)

一、焦点区域式自我 (308)

二、成仁成圣与健行君子 (316)

第三节 被统筹的存在 (319)



- 一、自愿的顺从 (321)
- 二、双向度的嵌入 (324)

第八章 语言清洗与意识过滤：

- 专制权力的营卫功能 (327)

第一节 语言清洗 (327)

- 一、修辞立诚 (328)
- 二、春秋笔法与微言大义 (332)
- 三、思无邪 (337)

第二节 意识过滤 (341)

- 一、华夷之辨 (343)
- 二、公私之辨 (348)
- 三、乌托邦与革命论 (356)
- 四、明君与清官神话 (366)
- 五、卑贱意识 (370)



综 论 (377)

参考文献 (397)

后 记 (413)

绪 论

仅仅把儒学作为一个干枯的理论体系，或作为一个抽象出来的学术传统进行研究，是当前学术界存在的根本性问题。波普尔曾把人类的世界分为三部分：世界1是物理世界，包括所有物理对象及其状态；世界2是精神世界，包括心理素质、意识状态、主观经验等；世界3是客观知识世界，包括一切见诸客观物质的精神产品。这三个世界无疑是紧密相关的。任何有生命的思想体系，都是一棵根深叶茂的大树，它的根深扎在民族潜意识的土壤里，从悠久的传统中吸收营养；它的基干挺立于现实世界，以崇高的道德法则抵抗着人间的堕落；它的叶冠则伸向想象的高处，吸收和转化来自精神宇宙深处的光能。因而，对儒学的研究，就应当是一种包括“环境学”、“植物学”、“分子生物化学”在内的综合性研究，而不应当仅仅局限在“物理学”范畴。然而，迄今为止，人们所做的只是把它连根拔起，拖进波普尔第三世界中的手工作坊里，对它进行纯材料学上的分解，各依其所好取舍、





发挥。其结果是，不同学术流派甚至不同的研究者都有各自的儒学，儒学的面貌因之变得越来越混沌、越来越模糊；不同观点之间势同水火，这么多年来人们孜孜矻矻上下求索的结果，似乎只是增加了更多的问题。

在众多的儒学当中，现代新儒家的儒学无疑是最具魅惑力的。它经过了现代观念的精心包装，使古老的中华传统具有了指向未来的普遍适应性，不仅可以抚慰无家可归的现代人的寂寞乡愁，而且能够增强早已底气不足的民族自信心，因而近年来行情不断看涨。

本书将从历史现象学的角度，历史地描摹出儒学的真面目，严格地拷打新儒家的每一块理论基石，从而得出结论：儒学从一开始就带有强烈的实践倾向，全面参与到了权力机制的建构之中，因而全息地带有专制主义的元素。



一、新儒家的儒学：一个虚构的神话

对新儒家的观点，《中国传统哲学与现代新儒家》一书的作者韩强做过相当精要的概述：

现代新儒家极力把五四新文化运动所提倡的科学民主精神纳入传统儒学的内圣外王模式之中。他们认为只有在对中国传统文化价值认同的基础上，才谈得上对西方新潮的适应。儒家传统与科学民主并不矛盾，由儒家心性之学的“内圣”可以开出科学、民主的“新外王”，或谓之“反本开新”（反儒家之本，开科学、民主之新）。他们极力从儒家人文主义中寻找“适应”现代化的因素，认为中国古代就讲的“正德、利用、厚生”、民贵君轻和“人皆可以为尧舜”包含着大平等的精神，



科学与民主正是中国文化的道德精神发展的必然要求。为此，现代新儒家提出了各种内圣外王的新方案，如熊十力的“断染成净”，以自由平等改造儒家礼制的设想；冯友兰的道德方面继往、科学方面开来的中体西用论；贺麟的儒化西洋文化，以西洋的哲学、基督教、艺术充实儒家的理学、礼教、诗教的方案；牟宗三由良知主体“自我坎陷”出知性主体和政治主体的“三统说”，都沿袭了传统儒学内圣为体、外王为用的思维模式。^①

新儒家内部的观点并不一致，每个人在不同时期也可能有所改变。大致说来，第一代新儒家普遍认为中国古代亦有民主制度，儒家思想即一种民主思想。如钱穆就坚持，古代中国非但没有专制，而且奉行着一种理想的民主制度——“君主立宪制”。^②梁漱溟则认为“中国非无民主，但没有西洋近代国家那样的民主”，即缺乏“政治上之民主”和近代法律上之民主，特别是缺乏个人本位权利观念。梁氏认为民主即承认旁人、平等、讲理、取决多数、尊重个人自由，前三点，中国人并不缺乏。^③贺麟认为，中国儒家传统本来就有民主精神，他称之为民治主义，比如“天视民视”、“天听民听”和“民贵君轻”等说法就是儒家的民主思想，与西方近代的民主政治是一致的。贺麟认为，华盛顿、富兰克林、林肯等人“皆有儒者”气象，其推行的民主政治，即儒家所说的“王道”。^④熊十力的观点是，孔子的外王说，本应为“同情天下劳苦小民，独持天下为公之大道，荡平阶级，实行民主，以臻天下一家，中国一人之盛”，但是，自汉代以来，朝廷之宣扬与社会上师儒之疏释或

-
- ① 参见韩强：《中国传统哲学与现代新儒家》，140~141页，天津，理论与现代化编辑部出版，1993。
- ② 参见启良：《新儒学批判》，221页，上海，上海三联书店，1995。
- ③ 参见宋仲福等：《儒学在现代中国》，245页，郑州，中州古籍出版社，1991。
- ④ 参见启良：《新儒学批判》，197页。



推演，皆以六经外王之学为拥护君主统治阶级与私有制，而使下安其分以事上，而上亦务抑其狂逞之欲，有以绥下，将以保小康之治。这都不符合孔子六经之本义。天下为公之大道，是六经外王学之一贯旨趣。^①熊十力认为，孔子删六经，而“六经广大，无所不包通，科学思想，民治思想，六经皆已启其端绪”^②。他甚至认为“明儒陈白沙所言天自信天，地自信地，吾自信吾就是独立”；孔子“我欲仁，斯仁至矣”就是自由最精义；而孔子的“当仁不让于师”和孟子的“人皆可以为尧舜”就是平等之意。^③张君勱的观点稍微有点不同，与牟宗三等人的看法相近。他的意见是：“自孔孟以至宋明儒者之所提倡者，皆偏于道德论，言乎今日之政治，以民主为精神，非可求之于古代典籍中也……与其今后徘徊于古人之墓前，反不如坦白承认今后文化之应出于新创。”^④他认为，中国儒家思想是中国现代化的理论基础，它可以为中国当代的科学民主建设提供基本的方法。儒家思想中的一些基本原则，如理智的自主、智慧的发展、思考反省的活动以及质疑与分析的方式等，都是指导科学与民主建设的思想基础。因此，“儒家思想的复兴足以致一种新的思想方法，这种新的思想方法将是中国现代化过程中的基础。”^⑤

第二代新儒家一般不再直接从儒家思想中寻求民主内容，而是致力于论证儒学中内含着“民主的种子”。这种观点以牟宗三为代表。牟宗三认为，中国文化“在全幅人性的表现上，从知识方面说，它缺少了‘知性’这一环，因而也不出现逻辑

① 参见宋仲福等：《儒学在现代中国》，293页。

② 熊十力：《读经示要》，149页，重庆，南方印书馆，1945。

③ 参见方克立、李锦全主编：《现代新儒学研究论集（一）》，60页，北京，中国社会科学出版社，1989。

④ 转引自启良：《新儒学批判》，166页。

⑤ 吕希晨、陈莹：《张君勱新儒学思想初探》，见方克立、李锦全主编：《现代新儒学研究论集（一）》，232页。



数学与科学；从客观实践方面来说，它缺少了‘政道’之建立这一环，因而也不出现民主政治，不出现近代化的国家政治与法律”^①。但他又认为“中国不出现科学与民主，不能近代化，乃是超过的不能，不是不及的不能”^②，只要道德理性让开一步，从往上讲转为往下讲，由直通转为曲通，便可以推出外王事功来。在牟宗三看来，“民主政治之实现就是道德理性之可观地实现”，因而，“我们若真知道道德理性必须被广被出来，必须要客观化，则即可知民主政治即可从儒家学术的发展中一根而转出”^③。唐君毅亦以为，民主乃中国文化的内在要求，内圣外王的基本格局不变，民主是要在内圣基础上开出“新外王”。^④徐复观的见解是，民主政治“可因儒家精神之复活而得其更高的依据”^⑤，因为“儒家德与礼之思想，正可把由势逼成之公与不争，向上推到道德之自觉，民主政治至此才真有其根基”^⑥。

第三代新儒家仍处在分化与形成之中。与其师辈不同，他们一般来说不再迷恋于儒家文化的德性、智慧和情趣，也不再纠缠于儒家是否内含着民主与科学的问题，而是主张保守和发扬儒家思想中最具普遍性的价值。如刘述先就认为，儒家的典章制度都已经过时，真正的精神是生生不已的“仁”心，他主张把安身立命与终极关怀相联系，强调“我们如今所惟一要保留的，乃是儒家‘仁心’的托付与‘生生不已’的精神。如能将其贯注在现代科学人文的成果之内，则生命不至于流落到无

五

-
- ① 牟宗三：《历史哲学》，191页，台北，学生书局，1984。
 - ② 转引自启良：《新儒学批判》，309页。
 - ③ 同上书，307页。
 - ④ 参见韦政通：《当代新儒家的心态》，载“中国论坛”（台北）第15卷第1期，1982。亦见罗义俊：《评新儒家》，165~166页，上海，上海人民出版社，1989。
 - ⑤ 转引自乐炳南：《徐复观对儒家思想的诠释与创发》，载“中华杂志”（台北），1982（5）。
 - ⑥ 同上。



意义的境地”^①。蔡仁厚主张“保内圣而开外王”^②，把现代社会需要的民主与科学，增益到儒家的常道上去，以实现常道表现方式的变通。余英时^③、杜维明、成中英诸人主要致思于儒学的哲学和信仰层面，力图在人类文明的广阔视阈内，审视和肯定作为一种价值取向和生活方式的儒家传统的现代意义。

总之，在新儒家那里，儒家思想是一个超越于历史现象的、自成一体的伟大传统，是历史的洪流上云帆高挂驶向未来的福音船队。它的基本价值具有普遍性意义，是人类自我救赎的希望所在。他们把儒家的基本价值归结为人文主义精神，认为自孔子诞生后，中国的历史便充满了人性的温情，道义的光辉。尽管儒家没有提出明确的民主观念，没有开出系统的民主政治制度，但儒家在精神上是民主的，至少包含了民主的种子，从中完全可以生出现代民主的价值和实践。

一些国外学者也基本接受了新儒家的观点。如狄百瑞认为，中国的理学知识分子存在着个人自主性，存在先知式的启示^④，实际上承认儒学中具有“准民主”成分。孟旦（Donald J. Munro）对儒家的平等观和“等差之爱”表示了相当程度的欣赏。^⑤而罗思文（Henry Rosemont, Jr.）的观点则别具一格，在《谁的民主？何种权利——一个儒家对当代自由主义的批评》一文中，他审查了西方自由与民主观念的历史根源与哲学、伦理基础，指出儒学是另一个话语体系，不能用西方的标准进行

-
- ① 刘述先：《儒家哲学的现代意义》，见封祖盛编：《当代新儒家》，244页，北京，三联书店，1989。
- ② 转引自蒋国保：《儒学的现代走向》，见方克立、李锦全主编：《现代新儒学研究论集（一）》，107页。
- ③ 余英时本人不承认自己是新儒家，但他的基本观点与新儒家相比并无二致。
- ④ 参见[美]狄百瑞：《中国的自由传统》，7页，香港，香港中文大学出版社，1983。
- ⑤ 参见[美]孟旦：《一种证明伦理规则的现代方式：约翰·斯图亚特·穆勒、孟子和当代生物学》，见哈佛燕京学社、三联书店编：《儒家与自由主义》，201～212页，北京，三联书店，2001。



衡量。儒学意味着人类走向未来的另一条途径，是“自由与民主”的另一种方式。

这种观点不能不令人怀疑。在一个两千余年来一直是权力支配一切的社会里，却孕育出了一个具有现代民主精神的伟大传统！难道一个思想流派能够从社会中分离出来而获得其自足性？难道一个理论体系只是思想家们向壁虚构的结果？

我不接受这样的解释。我认为，理论既不超越于、独立于实践，也不简单的是实践的产物。理论就是实践，是人类社会历史现象的有机组成部分。一个民族进入世界的角度和途径，就是他们思考和行动的方式与方法，“思”与“行”是一致的。理论与实践的划分不过是一种“理论”抽象。实际上，实践时刻生发为理论，而理论则反过来像催化剂一样生成着实践。理论与实践的辩证关系，构成了人类社会生生不已的自催化机制。

显然，新儒家所装扮的儒学是一种脱离了历史实践的理论虚构，是一个精心杜撰的神话。不同于盲人摸象式的偏执和固陋，新儒家充分表现了思辨中的深邃、机智和理论上的成熟。但是，当我们期待着他们的大象站起来演一个杂耍，或者哪怕打一个喷嚏时，我们看到的只是活灵活现的关于大象的皮影戏。本书的写作，在某种意义上可以说是跟新儒家进行的一次对话：各人把各人的大象牵出来（如果能牵出来的话），看谁的大象能用鼻子卷起一只马铃薯或一个皇帝。

我的意见是，儒家思想作为一个源远流长的思想体系，既不是天启的教言，也不是圣人的道统，而是一种文化编程机制、社会能量运作系统。它像人体上的经络，可以被抽象出来，但不能被剥离。

新儒家远离了思想与社会历史的复杂关系，就儒学而论儒学，自然可以毫无阻碍地为它涂上一层美丽迷人的色彩。他们的做法是，把自己的解释（他们心目中的儒学）作为根据，然后大加发挥（他们主张研究传统文化要“怀着敬意的同情”）。