

刘泽华 罗宗强 主编

中国思想与社会研究

第二辑

中国社会科学出版社

刘泽华 罗宗强 主编

中国思想与社会研究

第二辑

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国思想与社会研究(第二辑)刘泽华,罗宗强主编. —北京:
中国社会科学出版社,2009.3

ISBN 978-7-5004-7682-5

I. 中… II. ①刘…②罗… III. 社会科学—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 037798 号

责任编辑 郭 媛
责任校对 李小冰
封面设计 毛国宣
技术编辑 戴 宽

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450(邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2009 年 3 月第 1 版 印 次 2009 年 3 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16

印 张 37.75

字 数 939 千字

定 价 81.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

编委会

(以姓氏笔画为序)

王利华 王处辉 王南湜 王新生 刘泽华 李治安
李翔海 乔以钢 朱光磊 陈 洪 张分田 张 毅
张荣明 罗宗强 常建华 侯欣一

主 编

刘泽华 罗宗强

执行主编

张荣明 张 毅

主 办

南开大学中国思想与社会研究哲学社会科学创新基地

缘起

《中国思想与社会研究》是南开大学“中国思想与社会研究”哲学社会科学创新基地主办的学术年刊。该创新基地是教育部批准的南开大学“985工程”二期建设的项目之一。该项目依托中国古代史、中国近现代史、经济史三个国家重点学科和教育部人文社会科学重点研究基地“中国社会史研究中心”，以南开大学历史学、文学、哲学、政治学、社会学等一级学科为基础，旨在共同建设一个“中国思想与社会”为主题的新型的跨学科研究平台。

自从卡尔·马克思和马克斯·韦伯先后发表其关注社会存在、关注思想文化的学说以来，“思想与社会及其互动研究”近年已成为国际上重要的学术前沿和热点。南开大学刘泽华、罗宗强等教授率先开展思想史和社会史及其互动的研究，取得了国内外公认的突出建树。两年前申报成功的“中国思想与社会研究”创新基地正体现了这种学术前沿和优势特色。我们相信，该基地能够实现校内文、史、哲、政、社、经、法相关学术队伍的整合，通过“强”“强”学术联合，凝聚和发展南开“思想与社会”学术品牌，产生一批前沿性的学术成果，取得若干理论突破，努力建设国际一流的“中国思想与社会”研究重镇。

近百年以来，人文社会科学的划分越来越专业化，文学、史学、哲学等成为各自独立的学科。毫无疑问，这是学术研究规范、科学发展和深入进步的需要。但是，随着研究工作的深入，学者们逐渐发现学科之间互为壁垒、缺乏沟通，也在一定程度上影响了学术的交流和发展。况且，在中国学术传统中，文史哲本来是密不可分的。因而，在现代学术环境下，打破学科界限，在新的基点上实现文史哲等不同学科之间的交流和整合，又成为推进学术发展的新趋势。在这样的宏观形势下，“中国思想与社会研究”创新基地的应运而生，恰恰可以弥补以往的缺憾，从史学、文学、哲学等不同学科的交叉融汇的层面，实现新的学术提升。

“中国思想与社会研究”创新基地建立以来，召开了数次大型的国际、国内学术会议，延请了一批海内外著名专家学者莅临访问交流，取得了令人瞩目的成果。创新基地在《南开学报》开辟了“中国思想与社会互动研究”栏目，“中国思想与社会研究”网站及数据库也在建设之中。

编辑出版《中国思想与社会研究》学术年刊，是“中国思想与社会研究”创新基地建设的工作之一。计划每年出版一辑，目标是办成国内外探讨中国思想与社会及其互动关系的高水平学术年刊。

这次编辑出版的《中国思想与社会研究》第一辑，选自2006年8月创新基地举办的“中唐以来思想文化与社会演进”国际学术研讨会的论文。所选取的论文涉及领域

广泛，学术信息丰富，似有百家争鸣之状。现根据内容粗略分为：跨学科研究的理论和方法的探讨、民本思想、华夷正统思想、佛学与宗教哲学、宋明理学、现代新儒家、史学思想与科举教育、道德主义与术数、近代新意识与知识层等九个部分，刊载于后，以飨读者和方家。

从多学科角度探讨中国思想与社会及其互动关系，是一项新的学术尝试，需要学界同仁的共同努力。我们衷心期待着同仁的参与、建议和支持。

《中国思想与社会研究》编委会

2007年3月

目 录

研究中国政治思想史的思路与心路	刘泽华 (1)
从孝由观念到社会规范的发展看思想与皇权的协调	
——孝观念从孔孟到《白虎通义》的转变	方光华 (10)
“儒家民本”与“南瓜之喻”	
——关于现代中国人是否应当研读儒家经典之我见	张分田 (20)
儒家的伦理观念及其道德教化论	
——古典观念、历史实践及其现代转向	林存光 (32)
信息传播·人君耳目·监视环境	
——从传播学视角看中国古代的监察文化	陈 谦 (42)
对皇权与家天下的解构	
——论“天下为天下人之天下”	胡发贵 (54)
“本”“末”关系:一个始终未能正确解答的命题	王 谨 (60)
中国古代社会救助思想析论	牛 磊 (69)
共和与专制:罗马与中国古代文化遗传基因考异	米辰峰 (75)
中华帝王思想与中华“龙”崇拜	
——从“龙”的产生与发展谈起	曹定云 (92)
荀子“君道”论的现代心理学意蕴	何晓明 黄造煌 (117)
汉代皇帝观念形成的背景、过程和性质	张荣明 (124)
“读经”与汉代社会道德建设	孙 妍 (131)
《太平经》的孝治思想	张 鸿 (140)
嵇康与陶渊明政治人格特征之比较	刘明辉 (147)
唐玄宗与“天子之孝”	商爱玲 (155)
试论李靓的君主观念	任 锋 (166)
真德秀《大学衍义》的人君之学	陈 东 (176)
朱元璋与儒士	陈寒鸣 (185)
从利害考量看官箴民本思想的文化认同	王忠春 (195)
包山简“州加公”、“州里公”身份述论	陈 絮 (204)
从“都”的性质看《周礼》与齐国的关系	李 晶 (215)

重识秦汉时期编户齐民的皇权主义	刘 敏 (224)
帝王观念与汉代社会福利	王文涛 (247)
东晋皇权与士族权力博弈的两条线索	
——以王敦之乱为个案	罗 骧 (270)
唐朝前期的太子教育	刘成栋 (277)
试论唐代“乡”的行政地位及作用	张玉兴 (282)
唐代藩镇问题再认识	
——以藩镇与州的关系为中心	夏 炎 (300)
唐宋变革期乡村管理模式的转变	刁培俊 (318)
元代汪古马氏家族的居地变迁	张沛之 (329)
明清时期的村规民约与乡村治理	
——以徽州为中心	卞 利 (340)
清朝基层社会权力结构的嬗变	
——由定州管窥中国基层社会群体分层与利益整合	李伟中 (366)
官绅合作与地方秩序之维持	
——一个传统区域绅士阶层的考察	刘方玲 (377)
清人吸烟风气之考察	黄志繁 陈维国 (387)
晚清《公司律》推行过程的几个片段	李 玉 (402)
清末民初秘密教门向会道门的转变	
——以政府法令为视角的探讨	唐雁超 刘 平 (413)
试论《临时约法》对庙产问题的影响	许效正 张华腾 (422)
君主与共和:国体之争的再认识	
——以《甲寅》、《新中华》为中心的考察	邓丽兰 (432)
传统与现实:民事习惯与社会建设	郑永福 (444)
试论山东抗日民主政权的社会保障政策	蔡勤禹 (452)
教育机构的地理分布与乡村人才流失的历史性思考	郝锦花 (466)
新时期女性文学与现代国家意识	乔以钢 (472)
周代礼辞与中国社会的“慎言”观念	沈立岩 (482)
传统思维原错意识探源	刘 畅 (493)
屈原的君臣观	王 志 (509)
宋代诗人之禅观二题	张培锋 (519)
帝王观念的情感维度	
——对苏轼“乌台诗案”诗文的政治文化解读	刘学斌 (529)
“女国民”的兴起:近代中国女性主体身份与文学实践	乔以钢 刘 堃 (537)
李约瑟问题的中医学解读	李建珊 乔文娟 (546)
李约瑟问题的新制度经济学解读	刘树君 (551)
伊壁鸠鲁哲学与魏晋玄学的同异比较	董 华 张晓芒 (558)

清代朴学与实证科学方法之比类研究	赵 华 (570)
“帝王观念与中国社会”学术研讨会综述	吕庙军 (577)
生态—社会史研究圆桌会议述评	王利华 (580)
“中国社会建设的历史与现实”学术研讨会综述	曹 循 倪 彬 (589)

研究中国政治思想史的思路与心路*

刘泽华

这三卷本的《中国政治思想史集》，是我近三十年来研究成果的汇集。第一卷系统地论述先秦政治思想史，第二卷是秦以后的政治思想散论，这两卷是基础性的研究。第三卷是论述传统政治思维方式以及形成的范式问题，这些范式贯通古今，在现实依然有广泛的影响。在这个总序中简要说几点我的思路与心路。

一 研究政治思想史的主要目的之一是为解析国情

研究中国的政治思想与政治精神是了解中国历史与现实的重要门径之一。然而遗憾的是，由于1949年以后中国特殊的政治环境和大学专业设置的片面性，政治思想史的研究在很长时间里几乎中断，上个世纪80年代以后，情况逐渐有所好转，但至今仍未引起人们的足够关注。

我从事政治思想史的学习与研究可以追溯到上个世纪60年代，但集中精力则是在70年代末以后。这与反思“文革”中的封建主义大泛滥有极大的关系。细想想，那些封建主义的东西不仅仅是“文革”的创造，而且是历史封建主义的继续和集成。专制权力支配中国社会有二、三千年的历史，其影响是相当广泛的，它不仅形成了一套体制，也形成一种文化心态。我们要从这种体制和心态走出来，不是一蹴而就的。为了走出来，首先要正视历史，确定历史转变的起点。我们经常说要了解和熟悉国情，而历史就是国情最重要的组成部分。我的研究目的之一就是为解析中国的“国情”，并说明我们现实中封建主义的由来。

二 中国传统社会的特点：王权支配社会

1983年我在《论中国封建地主产生与再生道路及其生态特点》一文中提出，中国社会数千年中一个根本的特点是：“政治特权支配社会、支配经济”，“暴力和政治虽然不能创造出封建经济，但在封建经济关系基础上，它可以在很大程度上影响乃至决定封建地主成员的命运及其存在形式”。沿着这一思路我又写了多篇文章，后来我用“王权主义”来概括中国历史的特征。我所说的王权主义既不是指社会形态，也不限于通常所说的权力系统，而是指社会的一种控制和运行机制。大致说来又可分为三个层次：一

* 此文原为刘泽华著：《中国政治思想史集》序，人民出版社2008年版。

是以王权为中心的权力系统；二是以这种权力系统为骨架形成的社会结构；三是与上述状况相配的观念体系。具体内容主要表现为：

1. 中国从有文字记载开始，即有一个最显赫的利益集团，这就是以王—贵族为中心的集团，以后则发展为帝王—贵族、官僚集团。这个集团的成员在不停的变动，而其结构则又十分稳定，正是这个集团控制着社会。这是一个无可怀疑的事实。

2. 这种王权是基于社会经济又超乎社会经济的一种特殊存在。它是社会经济运动中非经济方式吞噬经济的产物，是武力争夺的结果，所谓“兵胜者王”、“马上得天下”是也。这种政权也可以说是武力或暴力政权。

3. 这种以武力为基础形成的王权统治的社会，就总体而言，不是经济力量决定着权力分配，而是权力分配决定着社会经济分配，社会经济关系的主体——皇室、贵族与官僚地主是权力垄断与分配的产物。

4. 在多种社会结构（权力结构、经济结构、等级结构、血缘结构、族群结构等等）中，王权体系居于主导地位。

5. 在社会诸种权力（政权、族权、父权、夫权、宗教权、行会权、经济主体权、绅权等）中，王权是最高的权力。

6. 在日常的社会运转中，王权起着枢纽作用，主要表现在人身支配、赋税、徭役、兵役、某些经济垄断等方面。

7. 社会与政治动荡的结局，最终是回复到王权秩序。

8. 王权崇拜是思想文化的核心，而“王道”则是社会理性、道德、正义、公正的体现，等等。

过去我们通常用经济关系去解释社会现象，这无疑是有意义的；然而从更直接意义上说，我认为从王权去解释更为具体，更便当。从整体上说，我仍然承认经济关系是社会的基础，但我认为不能忽视政治力量在经济中的地位与特殊作用。比如在社会资源分配等方面，政治一直起着决定性的作用。中国的土地买卖很普遍，并形成土地集中。有人从经济上概括为是“地租地产化”，我认为买卖是表象，内在的决定因素主要是“权力地产化”。

三 王权主义是传统思想文化的主脉

在我近三十年的著作中，“王权主义”的含义有宽窄两种内容，宽的即上述的含义，窄的是在思想观念上使用它。就后者而言，我认为王权主义是传统思想文化的主脉。关于这一点可从几方面说。

第一，先秦诸子的主旨都是王权主义。

春秋战国的百家争鸣可以说是中国历史上的思想文化定型时期，诸子百家创立的学说和思维方式开其后两千多年的先河，后来者虽不无创造，但直到近代以前，基本上没能突破那个时代创造的思想范式和框架，甚至不妨说，承其余绪而已。因此对诸子百家的思想作一个总体估计，对把握其后两千年的思想是极有参考意义的。诸子百家思想的主流和归宿是什么呢？应该说是政治。司马谈有很好的概括：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之

异路，有省不省耳。”^① 班固的看法承继了司马氏，他认为诸子是“王道”分化的结果，归根结底又为王服务：“使其人遭明王圣主，得其所折中，皆股肱之材已。”^② 诸子百家所论，可以说是上穷碧落下黄泉，无所不及，但最终归于一个“治”字。“治”的中心是什么？我认为只有一个结论，那就是王权和王制，也就是君主专制主义或王权主义。战国百家争鸣是争实行什么样的君主专制主义，并极大地丰富了君主专制主义理论。秦始皇的君主专制主义正是先秦诸子的承继和发展，是诸子君主专制主义理论的集中和实现，是先秦政治文化的集成，是其后两千多年帝制的祖师。有人说“历史文化传统对他们（秦朝君臣——引者注）而言是没有真实意义的”，这种看法是不符合历史事实的。

在中国的历史上，除为数不多的人主张无君论以外，都是有君论者，在维护王权和王制这一点上大体是共同的，而政治理想几乎都是王道与圣王之治。我们的最伟大、最杰出的思想家几乎都在为尊王编织着各种各样的理论，并把历史命运和开太平的使命托付给王。

第二，君尊臣卑是中华传统思想文化的骨架。

尊君的理论多多，有一点应特别注意，那就是把中华传统思想文化的最高理念都献给了帝王。每种思想文化都有一套纲纽性的概念来表达和支撑，这些纲纽性的概念集中体现了真、善、美以及更超越的精神。在中华思想文化里，表达超人和本体、本根的概念，如神、上帝、天、地、乾坤、日月、阴阳、五行、四时等；表达理智的，如聪、明、睿、智、英、谟、理、文、武等等；表达道德的，如仁、义、德、惠、慈、爱、亲、宽、恭、让、谦、休等；还有一些包含了上述诸种含义，如天、圣、道、理等等。这些纲纽性概念都奉献给了帝王，或变成了帝王的品性与功能。在此我把杰出文豪韩愈、柳宗元颂扬帝王的词组胪列一下，有：“神化”、“神功”、“大化”、“与天合德”、“法天合德”、“感通天地”、“参天两地”、“功参造化”、“整齐造化”、“政体乾坤”、“体乾刚”、“协坤元”、“体昊穹”、“移造化”、“革阴阳”、“仁化”、“德化”、“统和天人”、“顺时御极”、“幽明感通”、“王风”、“金风”、“帝力”、“皇化”、“皇灵”、“皇风”、“皇泽”、“皇慈”，等等。总之，帝王与造物主相匹，是人间的救世主，自然也就居于思想文化的顶点。

与尊君论相对的是臣民卑贱论。君主以下所有的人，上至达官贵人，下至百姓、仆隶，在君主面前尽人皆卑贱、皆奴仆，把思想文化中的下流的概念、词汇几乎一股脑地套在臣下头上。这里仍以韩愈和柳宗元的言论为例。臣民天生就属于卑贱者：“君者，阳也。臣者，阴也”，臣“身微命贱”，“性本庸疏”。臣下的社会地位、衣食、知识、寿命，皆来自“圣恩”。君主“子养亿兆人庶”，“身体发肤，皆归于圣育；衣服饮食，悉自于皇恩”^③。臣下愚昧无知，“至陋至愚，无所知识”^④。在君主面前臣下是天生的罪人，“皇恩浩荡，臣罪当死”。

① 《史记·太史公自序》。

② 《汉书·艺文志》。

③ 《柳宗元集·为耆老等请复尊号表》。

④ 《韩昌黎文集·御史台上论天旱人饥状》。

当然在传统思想文化中也有对昏君、暴主的斥责与批判，少数思想家还提出了无君论，但这不是主流；也有对臣民作用的肯定，但只能居于辅助地位。

君尊臣卑成为一种思维定势，成为人们一种不自觉的观念和认识的前提，影响深远。

第三，帝王的“五独”观念。

中国古代最高权力观念体现在“王”、“天子”、“皇帝”、“帝王”、“君主”等最高政治元首的观念之中。帝王的权力特征可以用一个“独”字来概括，具体说来有“五独”：天下独占，地位独尊，势位独一，权力独操，决事独断。所谓帝王“贵独”，大致说来也就是这“五独”。

“天下独占”指的是君主是全社会最高和唯一的主人。世上的一切存在物、全部资源以及所有的人都归王所有，而且王权的实施范围在时间与空间上都是无限的。《诗·小雅·北山》最早把上述观念作了最明确的表述：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”秦始皇统一中国之后几乎以同样的语言宣布：“六合之内，皇帝之土”，“人迹所至，无不臣者”。刘邦称帝后也同样把天下视为自己的“产业”。皇帝虽然像走马灯一样轮换不已，但上述观念却一脉相承。这不仅是皇帝的一厢情愿，同时也为整个社会所认同，形成全社会的普遍意识。宋儒程颐说的如下一段话可作为典型代表：“天子居天下之尊，率土之滨，莫非王臣……凡土地之富，人民之众，皆王者之有也。”^①应该说“王有天下”是中国传统社会最高权力观念的核心内容。不管社会任何成员拥有什么，只要与“王有”发生矛盾，必须无条件地服从王有，所谓“君于臣有取无假”是也。王有天下好像一个其大无外的穹庐，死死地扣在社会之上。君主们“无法无天”的理论依据就是王有天下。

“地位独尊”是说，在一切社会关系中，在社会身份普遍化的等级关系中，唯有君主的地位至高无上，至尊至贵。有关资料比比皆是。这里仅引《礼记·坊记》称孔子之语为例以示其要：“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上。”

“势位独一”是说在权力体系中帝王是独一无二的。在中国的历史上有否“二元”或“多元”权力结构，学界有不同的看法，我要说的是，至晚到春秋初已提出“国不堪贰”的问题。当时的政治家与思想家纷纷提出“国不可贰”，齐悼公说：“君异于器，不可以二。器二不匮，君二多难。”思想巨擘老子和孔子从宇宙体系上论证了君只能“一”，老子把王与“天”、“地”、“道”并列称为“四大”；孔子说：“天无二日，民无二王。”其后所有的思想家几乎都在这个思想圈子中颠三倒四，从不同角度论述只能有一个君主。董仲舒说：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而正二者，天之行也。”^②帝王就是人间的“一”。在传统思想界除了少数人主张无君论以外，都是“君一”论者。这个“一”不仅要凌驾于一国之上，而且要凌驾于天下之上。总之，权力结构的一元论是不移之论。历史上的先哲们关于政治结构的聪明才智在“一”面前可以说是走到了尽头。他们只知“一而治”，除极少数人如黄宗羲略有质疑外，基本上没有人深思过“一而乱”的问题，自然也就没有想过从“一”中走出来。

① 《伊川易传·周易上经》。

② 《春秋繁露·天道无二》。

“权力独操”是说一切权力属于帝王。孔老夫子率先教导：“唯名与器，不可以假人，君之所司也。”^①《周礼》中“五官序”把帝王的大权概括的更为清楚：“唯王建国，辨方正位，设官分职，以为民极。”《管子·七臣七主》说：“权势者，人主之所独守也。”《商君书·修权》说：“权者，君之所独制也。”董仲舒说：“君也者，掌令者也，令行而禁止也。”又说：“君之所以为君者，威也。”这一类的论述比比皆是。总之，权力独占是政治的核心。皇帝以下的所有权力机构，一无例外都是皇帝的办事机构、派出机构和服务机构。

“决事独断”是说在政治决策过程中，君主是最高、最后的决断者。中国传统政治决策过程的特点可以用“兼听独断”四个字来概括，这一点早在先秦已形成公论和定势。宋儒司马光一段话很典型：“古人有言曰‘谋之在多，断之在独。’谋之多，故可以观利害之极致；断之独，故可以定天下之是非。若知谋而不知断，则群下人人各欲逞其私志，斯衰乱之政也。”“终决之者，要在人君。”^②司马光在此提出了“独断”、“多谋”、“定天下之是非”、“人人之私志”、“衰乱”几者的关系，不难看出，君主的“独断”是决定性的，所谓“终决”就是最高和最后决断权，只归君主独有。陈亮在《论执政之要》中对宋代帝王的独断做了如下的描述：“发一政，用一人，无非出于独断；下至朝廷小臣，郡县之琐政，一切劳圣虑。”康熙说得十分绝对：“天下之权，唯一人操之，不可旁落。”^③乾隆也反复说：“本朝家法……一切用人听言，大权从不旁假”^④，“权衡悉出自朕裁”^⑤。

以上讲的君主“五独”是中国传统政治的基础和基本原则。帝王们自然不会放弃“五独”，臣民中除极少数主张无君论者外，几乎所有的人都认同君主的“五独”，连出家的和尚、道士也难逃其外。我们研究中国古代的权力运动和权力结构的变迁、调整等，绝对不可忽视君主“五独”观念的全局控制意义。

第四，帝王控制了“学”和士人。

春秋以前“学在官府”，其后“官学”解体，分化出诸子之学，“学”在王权之外获得了自由。诸子之学在学术上无疑是多元的，然而在政治上却又有惊人的一致性，在鼓吹君主专制这一点上是殊途同归。秦始皇的“以吏为师”无疑是太粗糙了。但与战国诸子的学术精神并无大违，而是诸子之学内在的专制主义精神的一次实现。这一点在前边已作了概述。

汉武帝的独尊儒术是秦始皇的以吏为师的继续和发展。李斯是以吏为师的倡议者，董仲舒是鼓吹独尊儒术的重要人物之一（在他之前鼓吹者多多）。乍然看去，李斯和董仲舒的政见差别很大，可以说是敌对的，李斯要打击儒家，董仲舒则要独尊儒术。可是调换一个角度看，分析一下他们的出发点和要解决的问题，却是惊人的一致，甚至所用语言也雷同。他们的目的都是为了尊王，实现大一统；在政治思想上一个讲“定一尊”，一个讲“持一统”，都是实行思想统一和专制；所尊之外一律排他，李斯提出，

① 《左传·成公二年》。

② 《温国文正司马公文集·体要疏》。

③ 《清圣祖实录》卷二五九康熙五十三年丙子。

④ 《清高宗实录》卷三二三乾隆十三年八月辛亥。

⑤ 《清高宗实录》卷一三一七乾隆五十三年十一月乙酉。

对非所尊实行“禁”、“烧”、“族”，董仲舒提出“皆绝其道”。所以我认为汉武帝的独尊儒术与秦始皇的以吏为师是一脉相承的，又都是“学在官府”的再建。当然，汉武帝比秦始皇高明，他有成套的措施，最主要的是把学和取士结合在一起。其后延续了两千多年。

儒家政治的基本原则是“三纲”。帝王制度就是建立在“三纲”之上的。也正是以此为据，我说儒学的主旨是维护帝王体系之学。人们当然不是事事必说“三纲”，但“三纲”就像一个天网笼罩在全社会之上。

汉武帝独尊儒术同秦始皇以吏为师一样，意在把社会的思想文化置于王权控制之下，使思想文化降格，成为王权的从属物。且不说被“罢黜”者，就被“独尊”的儒术而言，其恰恰因被尊而失去了原有的独立性格。因为它的被尊是皇权决定的，它被皇权宣布为独尊的同时，也就被置于皇权控制之下。儒术变成皇权政治的组成部分，成为皇帝需要的政治原则，儒家的“经典”是由皇帝钦定的，最高解释权也归皇帝。儒学既是官学，也就是官方的意识形态。这种官方意识形态借助帝王的政治力量推向全社会，从而使整个社会观念儒家化。儒学的社会化无疑有自身的濡化因素，但更主要的是政治推动的结果。特别是以经取士，把士人的多数吸引到儒家的轨道，并成为维护帝王体系的学人或政治工具。

四 政治思维的阴阳组合结构

中国传统的王权主义如铁板一块，十分坚硬，但又有柔性，刚柔相兼，这表现在政治思维的阴阳组合结构上。所谓“阴阳组合”结构，是说一个主命题一定有一个副命题来补充，形成相反而相成的关系。这里不妨先开列一些具体的阴阳组合命题，诸如：天人合一与天王合一，圣人与圣王，道高于君与君道同体，天下为公与王有天下，尊君与罪君，正统与革命，君本与民本，人为贵与贵贱有序，等级与均平，纳谏（听众）与独断，思想一统与人各有志，教化与愚民，王遵礼法与王制礼法，民为衣食父母与皇恩浩荡、仰上而生，等等。

我开列了这一大串，为了说明这种组合命题的普遍性。这里用了“阴阳组合结构”，而不用对立统一，是有用意的。在上述组合关系中有对立统一的因素，但与对立统一又有原则的不同，对立统一包含着对立面的转化，但阴阳之间不能转化，特别是在政治与政治观念领域，居于阳位的君、父、夫与居于阴位的臣、子、妇，其关系相对而不能转化，否则便是错位。因此阴阳组合结构只是对立统一的一种形式和状态，两者不是等同的。我上边罗列的各个命题，都是阴阳组合关系，主辅不能错位。比如在君本与民本这对阴阳组合命题中，君本与民本互相依存，谈到君本一定要说民本；同样，谈到民本也离不开君本，但君本的主体位置是不能变动的。这里只就“道高于君与君主体道”的组合命题稍作说明，以示其概。

“道”是中国传统思想文化的核心范畴之一，是理性（也包含程度不同的神性）的最高抽象，又是整个思想文化的命脉。“王”是最高权力者的称谓，同时又代表着以专制权力为中心的社会秩序以及与这种秩序相对应的观念体系。道与王是什么关系？就我拜读过的论著，特别是新儒家和崇儒者，十分强调儒家的道与王是二分的，常常把

“道高于君”、“从道不从君”作为理论元点来进行推理，认定道是社会的独立的理性系统，由儒生操握，对王起着规范、牵制和制约作用。就一隅而论，也不无道理；然全面考察，则多偏颇。在我看来，道与王是相对二分与合二而一的有机组合关系，分中有合，合中有分，分合相辅，以合为主。这不限于儒家，而是整个传统思想文化中的主干。“道高于君”、“从道不从君”只是组合命题一面，还有更重要的一面，那就是“君主体道”、“王、道同体”、“道出于王”。

先秦诸子把圣人、君子视为道之原，同时又认为先王、圣王也是道之原。在这一点上先秦诸子有着共识。这一理论为王与道一体化以及道源于王铺平了道路。秦始皇是历史上第一位把自己视为与道同体、自己生道的君主。秦始皇宣布自己是“体道行德”，实现了王、道一体化。秦始皇不仅体道，又是圣王，他颁布的制度、命令是“圣制”、“圣意”、“圣志”，永垂万世。先秦诸子创造的巍巍高尚的“道”一下子变成了秦始皇的囊中之物。秦朝虽然很快垮台了，秦始皇的思想却流传给后世。其后，贾谊提出“君也者，道之所出也”。董仲舒在《春秋繁露·王道》中说：“道，王道也。王者，人之始也。”他还有人所熟知的“王道通三”之说。道、王道、王混为一体，道由王出。在中国历史上，尽管人们可以把道捧上天，但一遇到“圣旨”，它就得乖乖让路。在漫长的年代里，帝王既要搞“朕即国家”，又要搞“朕即道”。宋明理学家高扬道统的大旗，道统俨然独立于王之外。然而恰恰在把道统说得神乎其神的同时，却又把这个神圣的道敬献给了帝王，这一点在帝王谥号中表现的尤为突出，诸如“应道”、“法道”、“继道”、“合道”、“同道”、“循道”、“备道”、“建道”、“行道”、“章道”、“弘道”、“体道”、“崇道”、“立道”、“凝道”、“明道”、“达道”、“履道”、“隆道”、“契道”、“阐道”、“守道”等等，汉语词汇实在太丰富了。在这里，都说明一个问题：帝王是道的体现者。

王对道的占有，或者说道依附于王，是整个传统思想文化的一个基本命题，几乎所有的思想家，甚至包括一些具有异端性质的人，都没有从“王道”等大框框中走出来。只要还崇拜“王道”等，那么不仅在理论上被王制和王的观念所锢，而且所说的道也是为王服务的。

其实，王对道的占有只是问题的一面，另一面更应注意的是道本身的王权主义精神，以致可以说，道的主旨是王权主义。这一点被我们的许多学者，特别是被新儒学所忽视。中国传统思想文化中的道无所不在，千姿百态，但影响最大、最具有普遍性的，要属有关宇宙结构、本体、规律方面的含义了。正是在这种形而上学的意义中给予王以特殊的定位。《易·系辞上》说：“一阴一阳之谓道。”阴阳相交而生万物，而君臣尊卑之位便是宇宙结构和秩序的一环。被形而上学化的伦理纲常的首位就是君主关系。程颐说：“天地人只一道也。才通其一，则余皆通。”“道之大本如何求？某告之以君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，于此五者上行乐处便是。”^①朱熹说：“三纲五常，天理民彝之大节，而治道之本根也。”^②又说：“道之在天下，其实原于天命之性，而行于君臣、父

① 《二程遗书》卷十八。

② 《晦庵集·戊申延和奏劄一》。

子、兄弟、夫妇、朋友之间。”^① 儒家所论的伦理纲常无疑比具体的君主更有普遍意义，但也从更高的层次上肯定了君主专制制度，用形而上学论证了君主制度是永恒的。我们不能忽视儒家的纲常对王的规范和批判意义，同时更不宜忽视这种规范和批判的归结点是对王权制度的肯定。张扬儒学的朋友对此实在有点漠视，或视而不见，真不知其可也！道、王相对二分与合二而一是有有机组合关系，同时也形成一种思维范式，历史上最伟大的思想家都没有从这种范式中走出来。这种思维范式的影响比具体内容的影响更为广泛和深远。

“阴阳组合”结构是古代政治思维的普遍事实，这种结构性的思维应该说是极其高明的，它反映了事物的对立与统一的一个基本方面。也可以说是“中庸”、“执两用中”思想的具体化。这种“结构”的思维方式和认知路线对把握事物非常有用，也非常聪慧，正是所谓的“极高明而道中庸”。就思想来说，这种结构的容量很大，说东有东，说西有西，既可以把君主之尊和伟大捧得比天高，但又可以进谏批评，乃至对桀纣之君进行革命。由于有极大的容量，以至于人们无法从这种结构中跳出来，至少在政治思想史范围内，直到西方新政治思想传入以前，先哲们没有人能突破这种阴阳组合结构。最杰出的思想家黄宗羲虽有过超乎前人的试跳，但终归没有跳过去。

在政治实践上，这种阴阳组合结构的政治理念具有广泛切实的应用性。以古代的君主专制体制为例，一方面它是那样的稳固，不管有多少波澜起伏，多少次改朝换代，这种体制横竖岿然不动；另一方面，它有相当宽的自我调整空间和适应性。我想这些应该说在很大程度上得力于政治思维的阴阳结构及其相应的政治调节能力。

这种思维范式影响至深，在我们现实生活中还广泛流行，依然笼罩着许多人的思维。在过渡时期，这些无疑具有很强的包容性和灵活性，但在学理上是需要分析的。1986年我曾写过一篇文章，题目是《除对象，争鸣不应有前提》，对以什么为指导与百家争鸣问题进行了辨析。我想，对类似的问题都应从理论上作进一步的辨析。只有通过辨析，指出其在历史进程中的局限性才可能更有效地推进政治改革。如果我们不从这种仍普遍流行的阴阳组合结构中走出来，就不可能有政治观念的突破，也不可能迈上历史的新台阶。

五 现代封建主义与传统封建主义一脉相承

封建主义对我们的时代有着广泛的影响，造成了惨重的后果，这是各层人士的共识。封建主义表现多多，其中危害最大的应该是“官本位”、“一言堂”、“独断专行”、“无法无天”、“严刑峻法”、“个人迷信”、“特权经济”、“以权谋私”等等。这些其实就是封建专制主义或王权主义的现代版，也可称之为现代封建主义。我们有过亲身经历的人都很熟悉，这些都不是简单的直白，而是有一套理论来支撑，并被这一套理论所折服、或征服、或屈服。且不说我辈普通人，就是那些大知识分子不是也有很多跟着跑或为虎作伥吗？

有另一种看法，他们认为中国传统思想文化的主流——儒学是人文主义的，是

^① 《晦庵集·徽州婺源县学藏书阁记》。