

中国古代儒学知识分子的结构与功能

□ 杜维明 [美]

〔内容提要〕本文对儒家知识分子在古代中国的结构与功能作了分析。作者提供了轴心时代一个重要历史事件的现象学描述,即儒家文化价值的制度化,并提出对于这一事件历史进行评估的一种方法,目的在于从总体上理解中国政治文化。

The structure and function of Confucian intellectuals in ancient China are analyzed in this paper. In order to have an overall understanding of Chinese politics and culture, an important historical event is described with a special method for appraising it.

在公元前六世纪古典儒家人文主义的兴起,是轴心时代的一种体现,它意义深远地决定了中国文代的伦理——宗教取向^①,尽管由孔子(公元前551-479年)和其众多传人中的两位,孟子(前371-289)、荀子(前298-238),所倡导的思想模式只不过是秦统一中国(前221年)前普遍流行的几种知识思潮之一,但它却成为使模糊不清的“中国文化”概念得以明确的主要精神力量。

冯友兰在中国文化大革命中参加了反儒家的运动,近来试图详细说明他对儒学的阐释。他注意到,儒学作为一个确实的文化存在,有助于激发中国人的自我意识。^②

冯友兰的看法并无新颖之处,只不过肯定了钱穆、唐君毅、徐复观、牟宗三和其他新儒家人文主义者几十年来一贯坚持的意见。^③不过,在李文森看来,他意欲重新审议儒学问题具有历史意义,因为这样就给马克思主义历史学者打开了一道门,可以用儒家术语来探索中国文化之根,而不用直面对儒学在当代中国的作用进行评估的问题。我们不知道,这样一步步的发问是否将不可避免地导致对儒学中国及其现代转型的彻底反思,但是,中国大陆的学者已经对儒家现象进行大规模研究,视之为更加精确地理解中国文化形成的必要步骤。^④

在新近复兴的儒家研究中,冯友兰的工作是打算彻底考查古代中国思想与社会的明确特征的集体计划的一部分。这项计划由一些最为睿智的中国知识分子所领导,如果不能导致对儒家中国及其现代转型的彻底反思,也必将导致对儒学内在逻辑、儒家人文主义在传统中国的作用、儒家伦理对当代中国的实用意义予以根本性的重新阐释。^⑤

对儒家伦理与工业化东亚创业精神之间关系的兴趣日益高涨,并就韦伯的论点提出了富有挑战性的问题,所依据的理由不仅是儒家伦理特别适合中国,而且它作为现代化进程的解释模式普遍有效。作为展现了廿世纪多元主义世界观的复杂性的一条道路,对韦伯式现代性解释的儒家回应,也许会导致出一个有助于比较文明研究的新的概念框架。^⑥

我发表这项有关儒家知识分子在古代中国的结构与功能的简要分析,有两个目的:提供轴心时代一个重要历史事件的现象学描述,即儒家文化价值的制度化;提出对于这一事件深远意义进行评估的一种方法,旨在从总体上理解中国政治文化。我知道,这是一项难以应付的任务,而且迄今为止我的研究只允许我对这些

问题浅尝辄止。然而,就我接触的近期东西方儒学研究论著而言,再一次坚定了我的信念:正是通过使旧事物复活,我们才能够获得新事物。^⑦我所说的“获得新事物”并非指儒学的未来,而是指某种更为恰当的方法,或我早就指出的,某种新的概念设置。

我在第一章中说道:

儒家学者在公众形象和自我定位上兼教士功能和哲学家作用,迫使我们认为他们不仅是文人,而且还是知识分子,儒家知识分子是行动主义者,讲求实效的考虑使他要正视现实政治(realpolitik)的世界,并且从内部开始改变它。他相信,通过自我努力人类本性可得以完善,美德固有内在于人类社会之中,天人有可能合一,使他能够对握有权力、拥有影响的人保持批评态度。^⑧

一般认为,儒家知识分子面对当时的权力结构显得相对软弱。作为权力游戏的参与者,他所持的道德理想主义更进一步侵蚀了他的有效性。商君起先没有能够接近秦王,劝说他遵循仁爱和公正之路,这并不是孤立的小事。^⑨孔子的丧家感,以及孟子无法和掌权者保持长久关系,都清楚地表明儒家知识分子,同时也暗示了儒家的方法,在政治舞台上是不灵验的。在这个意义上,胡适竭力要将“儒”的语源考定为“柔”,是最能发人深省的。^⑩

在古典儒家人文主义兴起,成为古代中国思想主要力量的时期,儒家未曾发挥出太大的影响力,这是不难理解的。东周(前八至五世纪)政治的特点是封建体系的崩溃,与儒家将包括君臣关系在内的所有人际关系加以道德化的计划格格不入。中国由于各种各样的经济和社会原因,逐渐地却又肯定地不再恪守繁复的礼仪秩序。礼仪曾经确定了统治精英的“工作方法”(modus operandi),而一般称为“霸”的新的权力结构采用不同的,即“现实政治”的规则。新结构的塑造者无所守的学者,知道如何随波逐流。^⑪前面提到的商君最终发现,当他谈论富国强兵的具体方法时,国王愿意垂听了。^⑫另一方面,孟子则拒绝提供“利”于齐国的建议。^⑬由于掌权者的语言占据了支配地位,因此,儒家知识分子至少从表面上看是“柔”的。

然而,通常的说法,即儒家在政治上是失败的,而法家如商君则在权力斗争中成功地影响了政治,是由与古代中国的政治实际上如何运作有关的狭隘观念所决定的。如果说政治活动可定义为跻身少数统治者的决策群体,那么,儒家确实输得很惨。不过,我们或许可以加上一句,他们是故意选择失败的。孟子谴责有权势的大臣,称其为“妾妇,”正是此例:

景寿曰：“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”孟子曰：“是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子！’以顺为正者，妾妇之道也。”^⑭

对这段话的一种解释是认为孟子不现实，面对权力自我尊大。孟子极愿意将自己的见解运用到当时的政治运作之中。他无法和掌权者沟通，似乎损害了其道德事业赖以建立的基础。孟子没有能够行使足够的权力以确立具有儒家特色的政治制度，从权力政治的角度来看，孟子似乎是失败者。他将掌权大臣形容为驯服的妾妇，也许反映了他自己的酸葡萄心态。

尽管儒家在战国时期（前403-221）从未跻身少数统治者的决策群体，但是，他们确实成了有力控制文化系统的令人瞩目的社会力量。这方面的成功主要是通过教育取得的。儒家对教育的垄断也许是儒家知识分子在汉代再度崛起的唯一重要因素，他们成了社会中意义的提供者，体制中权威合法性的辩护者。^⑮这并不是说只有儒家才为中国从封建转向帝国提供了符号象征资源。事实远非如此，法家、阴阳家，包括庄子、黄老等不同流派的道家以及墨者似乎都曾在这个转型期中发挥过重要作用。儒家特别注重礼仪，只不过代表了许多态度中的一种而已，而且相对来说还是缺乏色彩的一种。

然而，儒家在传播“斯文”——古人逐渐积累的智慧——方面是独一无二的。^⑯作为道的使者，他们使教育成了传布其影响的载体。孔子在教育方面起到了关键作用，原先只有贵族子弟才能接受教育，现在却向平民百姓敞开了大门。教育的民主化释放了社会下层的巨大能量，向上升迁的社会渠道一旦向文人打开，马上就意义深远地改变了特性。野蛮残暴的力量不再令权力的争夺者感到畏惧了，因为无论哪位国王的武力多么强大，还是要极度依赖文人来运转官僚体制：帮他登记户籍、征收赋税、与外国谈判、确立恰当的礼仪，简而言之，替他的政权带来法律和秩序，提高他在“国际”政治中的地位。^⑰毫无疑问，帝王是依仗武力才稳居权力中心的，但是，为了保持统治，他不得不利用文官来扩展影响，儒者陆贾被迫劝诫汉高祖，马上得天下不能马上治之，看起来有些过时了。^⑱因为，早在统一之前，文官已统治了中国数世纪之久。

儒家并不是中国历史上第一批官员。商代和周代早期（前十八至八世纪）的巫覡、史官、占星家都在古代中国起到过官员的作用。儒家也未曾充任战国时代的

封建官员。再者，他们承担了进行全方位教育的义务，传播儒家人文主义的文化规范，初衷也并非为政府服务。不过，儒家无可否认是古代经典，因此也是典籍精神的继承者。道家试图超越文字，法家试图将文献限定为法律典册，墨者试图把文献当作意识形态武器，阴阳家则试图将其神秘化，儒家与他们都不同，而是利用全部文献，凭借阐释的艺术将生命力注入其中，并将之作为神圣使命担负在自己的肩上。他们的解释学努力创造出了人类历史上包容最广的文学传统之一。结果，中国文官可用以未来发展的符号象征资源得以大大拓展，封建与帝国之间制度的连续性得以大大提高。当然，不能夸大儒家对中国官僚制度的认同与顺应。

从广义上讲，儒家教育对中国政治文化最具意义的冲击并非体现在文官制度上，而是体现为对知识分子政治作用的确认。这使我们回想起前面提到的孟子对有权势大臣的蔑视不屑。大臣并非“大丈夫”，部分原因是他没有自己的“家”。与“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”^⑲的真正大丈夫不同，掌权大臣离开了自己的疆域，在别人的屋子里服务。他的谨慎清楚表明他不是自己的主人。“女子之嫁”的比喻在此妥当贴切，因为迁就于国王旨令的大臣已然丧失了自尊、自主和独立意识。相反，儒家知识分子从不离家别居。换句话说，他从道德本体的中心出发，来确定政治是什么。由于他从不颠倒先后次序（道德先于政治），因此不受政治局限。甚至在需要从“权”——相当于佛家的“方便”（upaya）——之时，道德上的正直诚实依然是见机行事的先决条件。^⑳从这个角度看，儒家理想“内圣外王”^㉑意味着圣先于王，而且只有圣才有王的资格。

我在前面指出，由于孟子将“仁”定义为“人之安宅”、“人之正路”，因此，所谓“广居”、“正位”、“大道”都是儒家知识分子可以用来形容自己与众不同的生活方式的象征符号。^㉒具体而言，儒家知识分子为自己建造的家充满了诗、政、社会、史、形而上学的气息。他愿意亲近圣典、祖先的教导、模范教师、值得交的朋友，以及古人的礼乐。

此外，他和人民的基本感觉产生了内在共鸣，又与自己所属的社会群体心曲相通。确实，他是所属阶层的代言人。这样，他就看清了天命，正如古语所言：“天视自我民视，天听自我民听！”^㉓

超越的关怀使得儒家知识分子不受社会体系的局限，因此，他对政治的参与也不止于社会层面。一般印象是儒家官员只能表达自己的心声，不能发出超过其

社会角色的激烈抗议。这种观念没有考虑儒家直接诉诸超越原则,如天命或每个人道德意愿的指令,调动大众心理力量的能力。最可一般化的社会关系(人民的感情)和最可普遍化的伦理—宗教(天命)认可汇合起来,就允许儒家将政治看成是生命的终极意义和普遍人类存在的基本事实。

如是,儒家通过教育不仅为文官制度的发展,而且也古代中国政治的定义做出了贡献。不过,他们与有权的法家大臣不同,没有在由封建到帝国的转型中,在少数统治者中间起到积极作用。从现实政治的角度来看,可以认为他们相对较弱,但是,他们自觉地拒绝玩弄权力政治游戏的诱惑。在他们所奉的核心价值支配下,他们通过教育开创事业,从文化体系的外围着手。他们付出巨大努力,推行教育民主化,逐渐导致了古代中国政体的重要变化。矛盾的是,总是无法接近权力中心的弱者反而成功地提供了概念框架,而政治正是在其中才显出意义。

虽然如此,但是,如果将古代中国政体这一转型的特点归结为文官制度的儒家化,则是片面的。当儒家知识分子积极投身汉代文官制度时,他们所珍惜的价值也明显地政治化了。将儒家价值政治化以加强汉朝对意识形态的控制,以及加入政府的儒家知识分子出于理想主义的理由将政治道德化,是汉代政治文化中两股相互冲突的思潮。前面提到的陆贾、直言不讳的学者兼官员辕固生、著名的通人董仲舒、文人哲学家杨雄即是显例,都想让政治为他们的“道”服务。他们都关心学习圣贤在汉政府的实际运作中得到保证。他们想将政治道德化的意愿时常遭到挫折,但是,他们坚持传播儒家学说,大大有助于儒学逐渐确立为汉代的官方意识形态。从广义的文化角度来看,他们对政治语言,包括少数统治者在内所有政治人物的行为原则的发展做出了巨大贡献。值得注意的是,他们没有直接进入权力中心就做到了这一点。^④

不用说,高度思辩的哲学观念要转化为适用于政府政治行为的运作原则,其过程是长期而复杂的。汉代初创诸帝的法律和政治背景实际上设定了汉代体系,而他们决意不再遵循秦代官僚体制所依据的法家模式,而运作帝国的日常事务必须要有庞大的统治管理机器,法律与秩序也需要其他的先决条件,这些都促成了儒学的兴盛,并使之成为官方意识形态。儒家知识分子,尤其是有足够创新力和说服力以使儒学观念成为新生政治秩序的共同预设前提的那些人,更是全身地

促其实现。帮助儒学成为汉代中国主导思潮的,既不是徒劳无益的学究式玄想,也不是客观条件的需求。儒家知识分子共同努力,系统化、实用化地宣扬他们的学说为汉帝国最理想的意识形态,则是使之成为政治现实的关键因素。

通常认为,颇具影响的政治家公孙弘(卒于前121年)和杰出的学者董仲舒是使儒学在武帝(前141—87年)时期成为主导哲学的关键人物。据记载,他们的非凡成就在于成功地劝说野心勃勃而且如同秦始皇一样是彻头彻尾法家的汉武帝改奉儒学。在此转变过程中,并没有流血、没有军事政变(coup d'état)、没有明显的权力斗争,只有和平的转变。尽管这项广为接受的记载有一定的可信度,儒学的“复兴”实际上却是贯穿了整个汉代的长期艰辛努力的结果。从知识史的角度来看,儒学在逐渐变成占主导地位的宫廷哲学之后,不再是孔孟学说了,而是荀子的崇礼主义和法家观念、阴阳宇宙学说、道家思想,以及当时一大堆其他信仰的大杂烩了。

公孙弘的宣扬儒家意识形态和董仲舒的构建儒家宇宙论,属于明显不同的两种儒家模式,这就使情况更为复杂了。武帝采用儒学作为官方哲学,表明那些奋起凸出其统治权的儒者取得了胜利,他们是叔孙通精神的真正继承人,为了替自己和门徒在汉代官僚体制里寻求一个合适的位置,他们自贬儒家知识分子的身份,去设计旨在提高帝皇尊严的宫廷礼仪。^⑤叔孙通成功地以其实用礼仪的专门知识为职业,暗示了一条使儒家价值迁就政治需求的路径。

诸如陆贾、辕固生、董仲舒、杨雄等儒家知识分子,对儒家“道”的认识则截然不同。对他们来说,唯一值得占取的政府职位,须可据以运用道德影响,将政治转向有人性的秩序,一个沉浸在礼乐之中的世界。他们也许会充当大臣或教师,他们的基本关怀并非少数统治者的安稳,而是人民安居乐业。他们不是以帝王奴仆的身份,而是作为道德理想的使者加入政府运作的。他们认为,自己的道德理想承之天命,因此,他们既向超越之天又向人民吁求支持。虽然他们和掌权者之间并非敌对关系,却能够以教师、顾问、批评者或朋友的身份,对帝王保持一种独立的姿态。他们从来就不是妾妇。

和许多人所持的解释立场相反,董仲舒的宇宙论不是证明帝王神性的意识形态。他的名言“天人合一”并不意在替王权增添超越的重要性。确切地说,他想让帝王上对天下对民地考虑一下自己的行为。通过确立

天的至高无上和人事最终裁决者的地位，董仲舒领悟到帝王权力是一种相对权威。如果没有宇宙运行的合法化功能，帝王的领袖资格就有问题。董仲舒对吉兆凶象的解释在其哲学论著《春秋繁露》中占有突出地位，他在其中完全沉迷于政治批评的微妙艺术之中。整套理论基于如下假设：倘若国家治理得很好，那么，不仅人类世界会井井有条，宇宙也会协调和和顺；如果天行异常，那么，皇帝自己就要负责，为了改变这种异常，皇帝在统治时必须更加小心谨慎。^②董仲舒和其他汉代儒家都一致认为这种观点是不证自明的，这就足以说明它作为一种统治原则是特别有效的。大史家司马迁（卒于前85年）指责公孙弘曲学阿世，却称赞董仲舒是孔子的真正信徒，也就是可以理解的了。^③

公元前136年，朝廷设置五经博士，儒家学说的政治化进入了一个新的阶段。前124年，指派50名博士弟子从学于博士，促成了国立大学的发展。太学的学生人数据说在半个世纪内增加至数千人。到了汉代末年，太学生成了政坛上的一股重要力量。^④以儒家伦理和文学标准为基础的察举制度的实施进一步增强了儒家信仰的力量。到了公元1年，每年有100人通过由儒家学者主持的考试，成功地进入政府，而且人数稳定地随年而增。一个由受儒家经典教育而成的读书人组成的文官体系自然而然地出现了。从武帝时代起，儒家学成了培养中国官员的重要工具。^⑤作为教育中心的官学遍布全国，则就更有意义了。由于儒家经典被采用充作核心课程，孔子则被崇奉为学校的保护神。儒家伦理也就变成了招募政治精英的社会标准。^⑥《汉书》作者班固（卒于92年）评论说，儒学研究之所以取得优势，“盖禄利之路然也。”^⑦

儒家颠覆了法家的官僚制度，也许说儒家观念结合了法家实践更为恰当，结果体现为高度一体化的有机系统。无疑，政治化了的儒家极大地影响了政府的特性。例如，法律的儒家化，就始于汉代，逐渐成为中国式统治艺术的固定成份。^⑧王道、霸道相杂，汉代的一位皇帝坦承此为“家法”，^⑨产生出一种权力关系模式，后来成为中国政治的永久特征，应该象皇族的尊贵客人一样，对待官僚体制里负总责的宰相，这个观念在汉代政治史中得以部分实现，超然于政治之外者有权获得尊敬，也得到了权力精英的认可，整个中国历史上，政府都尽力争取隐士们的积极支持或默然承认。汉代重新制订这套古老而神圣的礼仪，为后来诸王朝确立了标准。尽管有关统治者对名流应该有礼貌、对学者应该

谦恭的儒家教导从未完全实现，但是，它仍然鼓励各行各业的人要尊敬受过教育的人。也许可以说，在汉代，有关读书人的观念在中国人的脑子里已经具备了特殊的意义。^⑩

然而，尽管政治化的儒家伦理在汉武帝以后的汉代集中体现了占主导地位的知识风尚，并且为儒家化了的法家政权服务，这却仅是儒家历史的一部分而已。儒家古典主义的兴起和儒家道德在社会中的传播不能归在作为政治意识形态的儒学的一般规则之下。它们和中央政府利用意识形态的说服力和法律的强制力维持法律和秩序的企图有着密切关联。但是，它们既非政治因素的附带现象，也非政治因素的独立变数。它们的发展过程是由非政治性质的冲动所决定的，这些冲动有可能而且经常具有政治意义。我们应该对儒家知识分子在那些领域里的作用予以特别注意。

儒家之学从一开始就以修身为出发点。儒家相信，人的本性通过自我努力可得以完善，这就为将修身当作学的一个项目提供了动力。学习经典不仅为了获得经验知识，也是为了加深自我意识。董仲舒自愿三年不观于舍园，由此可以全心全意地献身于学术工作，这既是一种精神追求，又是一种知识活动。^⑪他的名言“正其谊不谋其利，明其道不计其功”^⑫表明他之所以认真地阐释《春秋》，乃是受到了解圣贤真理的职任感所驱使，无关乎其有用与否。对董仲舒来说，选择公正和选择利益是泾渭分明的，个人尊严、自主、独立等真正的儒家信仰与假儒家在为公众服务的托词下对财富权力的兴趣是水火不相容的。为己之学要求将修身视作齐家、治国、平天下的前提。这种优先感是不可逆转的，坚持修身为本，齐家、治国、平天下为末，清楚地说明了政治服务应当是个人道德的自然生发。^⑬言外之意是，居于领导地位的人必须恪守严格的行为规则，以求与其崇高的地位相称。noblesse oblige（贵人行为理应高尚）的观念在此可称贴切，在中国不同的是，单凭出身高贵并不能保证一定拥有权力和影响力。一个人若想走上成功之路，就需要有文学才能、社会名誉和正直诚实。《大学》总结为“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”^⑭正表达了这种精神。

在政治文化领域中，这种所有人都必须以修身为本的普世主义要求导致了显而易见的结论：政治、道德不可分，而且道德比政治优先，然而，不可否认，“内圣外王”的儒家理想是无法付诸实践的，只有圣人才有资格为王的要求也是不现实的。实际上，汉代没有一个皇

帝,或者说中国历史上也没有一个皇帝是圣人。尽管据说武帝曾转而信奉儒学,但他仍然粗鄙残暴,完全依仗严刑苛法,最坏的是还出奇的迷信。儒家伦理在现实中极少触及统治者的内在生活,它经常被当作控制社会的意识形态武器而加以滥用。天子本人未必愿意修身,但是,他可以充分意识到确保大臣们修身的政治利益。虽然掌权的学者兼官员自己也许并不会将儒家伦理付诸实践,但是,他们肯定明白,倘若平民百姓真那么去做了的话,保持社会稳定的任务就相对容易完成了。

汉代实际发生的事情与本文吹毛求疵的考察所揭示的相比远为复杂。不过,有明显证据表明,宫廷里的学者兼官员意识到为全社会设定行为标准是可取的。博士们一致努力,谋求对反映在“三纲”、“五常”中的正确的人际关系具有统治上价值的认同,即是此例。精心组织的宫廷讨论旨在保证君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的权威得以确立,五伦(父/子、君/臣、夫/妻、兄/弟、朋/友)的至关重要性得以认识,这一事实有力地表明,朝廷相信向人民灌输伦理规范是政府的事情。^⑨

将儒学当作社会掌控机制,对于汉王朝来说,犹如一把双刃剑。确立君权、父权、夫权固然可能是在君主独裁制和父权家长制的支配下保证社会稳定的一种有效方法。但是,儒家意识形态强调言传身教和相互间的责任感,同时也要求君象理想之君、父象理想之父、夫象理想之夫。儒家知识分子在特定意义上通常被视作看家狗,不仅要看守王室,也要看守平民百姓。他们能够帮助少数统治者在社会中维持法律与秩序,拥有某种矫枉为正的强制力量。一般情况下,他们会以教师身份通过道德说教施展影响。同时,他们也会代表人民,向上级官员申冤。当他们认为王朝的过失尚可弥补时,就充当批评者和监察;假如他们觉得当今朝代的腐败过程不可扭转,也会预言新王朝的诞生。

儒家肯定没有将他们的皇帝看作圣王。他们也注意到,从历史上看,圣人并不一定会成为帝王。也许,他们尊称孔子为“素王”,正是圣王理想使然。^⑩不难看出此间的逻辑。如果只有圣人才具备为王的品质,那么,圣人为王是极其令人想往的。孔子是圣人,因为他通过修身体现了仁、义、礼、智、信等德性。他之所以未能成王,和他的个人品质无关。这是极其异常的。如果适逢其时,他应该成王。因此,尊崇他的最佳方法,莫过于将他当作王来尊敬。尊称孔子为“素王”的含义昭然若揭。不能展现出圣人品质的帝王至多只是试用的帝王,汉代这一儒家观点和中国后来历史上所见的愚忠大相

径庭。值得注意的是,帝王一旦对是否应该作圣感到犹豫,就会不可避免地采用更为脱离实际的方法去处理政事。儒家将注意力集中在既定皇位继承人的选择和教育上也是可以理解的。

不幸的是,尽管儒家知识分子实质性地改变了法家政体,却从未对君主制产生过怀疑。他们也许曾积极参与了将法家式官僚制加以礼仪化、人文化,却没有能力按照孔孟的政治观将之重组。儒家学者在《盐铁论》中的确对政治和社会的本质提出了具有挑战性的问题。他们选择了建立在相互尊重、劳动分工、多元主义、自然等级制、和平共处基础上的受委托型社会。然而,他们的理想主义被法家追求财富权力的冲动逐渐摧毁了。有关国家防御草原民族威胁和政府必要消耗的讨论压倒了一切。结果,儒家文人只能以一种怀旧的、历史的方式来珍爱自己的思想^⑪。圣王的观念堕落成王圣的实践,没有展现出圣人品质的帝王除了政治权力之外,还要求道德和意识形态的权威。王圣也许不象军事暴君那样有破坏性,但是,唯我独尊、唯我中心对孟子“大丈夫”的发展却特别有害。

儒家自从周代封建秩序崩溃瓦解以来,就企盼在普世王权下重现“大一统”。汉帝国为儒家观念的制度化提供了绝佳良机。然而,这是福祸参杂的。制度化了的儒家意识形态也许将法律礼仪化了,将官僚制道德化了,却从未将法家政体转变成受委托型社会。相反,基本运于意识形态控制的政治化儒家道德符号,而不是儒家知识分子教化政治的本意,成了汉代留给中国政治文化的遗产。王圣的实践,而非圣王的观念,成了中国文明中永久的政治现实。

(钱文忠、盛勤 译)

注释:

①关于“轴心时代”的概念,见K·耶斯贝斯《历史的起源与目的》(K·Jaspers, *Vom Ursprung und Zied der Geschichte*, Lurich: Teil weltgeschichte, 1949) PP. 15 - 16. 有关以“超越的突破”的观点对中国问题进行的讨论,见史华慈“古代中国的超越”,《戴达鲁斯》(1975年春季号),页57-69。(Benjamin I. Schwartz, “Tanscendece in Ancient China,” *Daedalus* [Spring 1975]: 57 - 69)

②他关于这个问题近期思考大致可参考他在哥伦比亚大学荣誉学位须授仪式上的答谢辞,刊于《海曼中心会议纪要》(Proceedings of the Heyman Center).

③对新儒家人文主义者共同假设的一般讨论,参见张灏“新儒家与当代中国的知识危机”,载夏洛特·福司编《改变的限度: 中华民国保守主义非主流派丛论》

(Chang Hao, "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China", in Charlotte Futh, ed, *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, mass: Harvard University Press, 1976).

④见中国社会科学院哲学研究所编的《中国哲学年鉴》(北京:中国大百科,1982),104-14。

⑤在这一方面特别值得注意的是李泽厚、庞朴、汤一介的著作。参见李泽厚:“孔子再评价”,载《中国社会科学》1980年第2期。

⑥有关对这一问题的总览,参见S.N艾森斯塔特:“现世超越与世界结构——韦伯《中国的宗教》和中国历史及文明的表现方式”(S.N.Eisenstadt, "This Worldly Transcendentalism and the Structure of the World - Weber's 'Religion of China' and the Format of Chinese History and Civilisation"). 该文的德文本收入W·施鲁赫特编《马克思·韦伯的儒教与道教研究》(W.Schluchter, ed, *Max Webers Studie uber Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983), 363-411。

⑦杜维明:《仁与修身:儒家思想论集》(*Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979), xxii。

⑧见本书边码页10-11。

⑨司马迁:《史记》(北京:中华,1959)7:2228。(原文误作8:2228—译注)。

⑩胡适:“说儒”,《胡适文存》(台北:远东图书,1953)4:1-103。

⑪许倬云:《转变中的古代中国:公元前722-222年间社会流动性的研究》(*Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222B.C.*, Stanford: Stanford University Press, 1965), 140-74。

⑫《史记》7:2228

⑬《孟子·梁惠王章句上》,英译 Mencius 1A: 1(英译未见,但《孟子》通行起首皆为孟子见梁惠王,与齐宣王之对话在稍后—译注。)

⑭《孟子·滕文公章句下》,英译 Mencius 3B: 2, 此段译文参刘殿爵译本,107。

⑮余英时:“古代知识阶层的兴起与发展”,载《中国知识阶层史论—古代篇》(台北:联经,1980),1-108。

⑯《论语·子罕篇》,英译见 Analects 9: 5。

⑰余英时:“道统与政统之间—中国知识分子的原始形态”,载《史学与传统》(台北:中国时报,1982),30-70。

⑱徐复观:“汉初的启蒙思想家——陆贾”,载《两汉思想史》(台北:学生,1976),2:85-108。

⑲《孟子·滕文公章句下》。

⑳《论语·子罕篇》,《孟子·离娄章句上、尽心章句上》,关于对“权”这一概念的解释,见赵纪彬:“释权”,

《中国哲学》(北京:三联,1983),9:18-29。

㉑见《庄子·天下篇》,参《庄子引得》(Cambridge, Mass.: Harvard - Yenching - Institute, 1947), 91/33/15。

㉒本书边码11页。

㉓《孟子·万章章句上》,有关这句话的历史学分析见刘殿爵 Mencius, 144。

㉔余英时:《道统与政统之间》,64-70。

㉕用“唯物主义”观点对此转型所做的普通历史研究,见侯外庐主编《中国思想通史》(北京:人民,1957)2:40-63。

㉖有关董仲舒研究,参见徐复观:“先秦儒家思想的转折及天的哲学的完成”,载《两汉思想史》,2:295-348。

㉗《史记》,10:3128。

㉘侯外庐上引书,2:331-63。

㉙上书,364-414。

㉚上书,50-55。

㉛这是班固对武帝设立五经博士之“赞”,引自侯外庐书,2:48。

㉜瞿同祖:《法律与中国传统社会》,英译本为 *Law and Society in Traditional China* (Paris: Mouton, 1961)。

㉝司马光:《资治通鉴》(北京:中华,1971)1880-81。

㉞余英时:“汉晋之际士之新自觉与新思潮”,载《中国知识阶层史论》205-30。

㉟《史记》,10:3127

㊱董仲舒对胶西王语,见《汉书·董仲舒传》。(《汉书》8:2524-译注。)

㊲《大学》,英译收入陈荣捷译编《中国哲学资料》87。

㊳同上注。

㊴侯外庐书,页232-47,《白虎通》英译本见 Tjan Tjoe Som(曾祖森). *Po Hu Tung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, (Leiden: Brill. 1949-52.)

㊵关于汉代“素王”此词的使用情况,见刘向《说苑·贵德》,详细索引见 Index to shuo Yuan, Harvard - Yenching Institute Sinological Index Series, No. 1 (reprint: Taipei: Chinese Materials and Research Aids Service Center, 1966), 5/2a。

㊶徐复观:“盐铁论中的政治社会文化问题”,载《两汉思想史》:117-216。《盐铁论》1-19篇英译见E·盖勒:《桓宽〈盐铁论〉:古代中国关于国家控制商业与工业的争论》(*Huan K' uan, Discourse on Salt and Iron: A Debate on State Control of Commerce and Industry in Ancient China*, trans, E. gale, Leiden: Brill, 1957),

杜维明:哈佛大学教授,本刊学术委员

责任编辑:李 杨