

传统政治结构中的儒家知识分子

谢 远 笋

[摘 要] “道义担当精神”这一共同特质使西方近代以来的知识分子和儒家士大夫可以联系起来考察。道尊于势,道统高于政统。士志于道,儒家知识分子代表人民,不断批判、抗议现实的政治权威,缓和了君主与人民的对立和冲突,对传统政治结构起到了稳定作用,形成中国的开明专制。秦汉以来的中国历史,表现为这两种政治主体的协调和冲突的循环。

[关键词] 儒家知识分子;道义担当;抗议精神;开明专制

[中图分类号] B222 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2009)06-0703-06

一、“知识分子”与“儒家知识分子”

(一)“知识分子”

“知识分子”(intellectual)这个源自西方的概念已被广泛使用。但是,对知识分子的定义则多有不同,社会大众心目中的知识分子形象更是不胜枚举,或认为知识分子是“社会的良心”,或认为知识分子是受过高等教育者,甚至是学者、大学教授,或以读书人言知识分子等等,莫衷一是。实际上,无论是从历史学的角度,还是从社会学的角度,学界一般把“知识阶层”当作一个西方近代以来的现象。英文中“intellectual”(知识分子)最初是在1898年的法国被使用。虽然可以在古希腊哲学家那里找到西方近代知识分子的原型,但西方近代的知识分子是伴随着西方近代文化的“俗世化”过程而产生的,特别是与18世纪的启蒙运动紧密联系在一起的。在古希腊,哲学家们并不热衷于批判现实,甚至改造现实等这些所谓“公共事务”;在中世纪,神父和教士更不会如此,他们虽然也有传承文化的使命感,但他们只是囿于宗教神学,而不是背叛它们;在西方,唯有近代的知识分子才具有这种道义担当精神。曼海姆的“知识分子的自由漂移说”认为,知识分子不依附于任何特定阶层,他们可以也应该成为意识形态谎言的特立独行的批判者。萨义德也说,知识分子永远是个思想上的放逐者和边缘人,永远对权势说真话。一般而言,知识分子除了具备专业知识和技能,从事专业工作之外,他更要有道义担当,坚守核心价值、关注公共事业、批判社会上不合理现象,和努力推动这些价值的充分实现的责任。

(二)“儒家知识分子”

中国的“士”和其他各国知识分子的原型一样,都是宗教的给事人。据《说文》载,“史,记者也。从右持中,中,正也。”从许慎到王国维,均从后世“史”的职务来推释史字的形和意。他们都“忽视了史的原始职务,是与‘祝’同一性质,本所以事神的,亦即原系从事于宗教活动的。其他各种的‘记事’职务,都是关联着宗教,或由宗教衍变而来。”^[1](第134页)比起其他的文明,中国人文思想的发展较早,与此相应,这些最初事神、以“记事”为职务者最早从宗教中解放出来,向人文演进,研究现世的知识,关注人间的事务。到了商、周时代,这些知书识礼者已被称为“多士”、“庶士”,在社会阶层结构中,他们逐渐成为贵族阶层。但是,他们处在贵族阶层之最低层,与庶人相衔接,职掌各个部门之基层事务。到了春秋时代,随

着周代封建秩序的解体,“士”阶层成为了贵族下降和庶人上升的集聚地带。士庶之间的界限因此越来越模糊^[3](第 600-601 页)。孔子本为殷遗民贵族之后,而自谓“少也贱,多能鄙事”。发展到战国时代,“士”已不再属于贵族,而成为了四民之首。从封建贵族中游离出来,这使得士人们能够从封建等级秩序的限定中获得解放,发展出一种超越精神——“道”,并“志于道”,“以天下为己任”。《尚书》云,“天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威”(《尚书·皋陶谟》)、“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓中》)。在儒家看来,“天”、“天下”的观念,最终具体落实于“民”的身上。“可以说神、国、君都是政治中的虚位,而民才是实体。”^[13](第 51 页)数千年来,“士”作为四民阶层的代言人,本着忠恕的立场,仁义的原则,为生民请命;必要时不惜挺身而战,甚至杀身成仁。“以天下为己任”,将道义化为人格尊严,“说大人则藐之,勿视其巍巍然”一直是士人知识分子的性格。中国知识分子的精神正体现了中国文化的精神,铸造了中国的国格,保证了中华民族的延续和发展。通过这种“道义担当精神”,我们很容易将西方近代以来知识分子和中国的“士”(“士大夫”)联系起来^[2](《引言》第 2 页)。传统的士大夫“以天下为己任”,知识分子关注公共事务。虽然“天下”和“公共事务”并不能完全划等号,但从思想史的角度来看,二者的精神无疑是契合的。因此,以二者在精神上的契合,用近代西方“知识分子”的概念来指称中国的“士”、“士人”、“士大夫”是合理的,他们中的主流无疑是儒家知识分子。较之古希腊的哲学家和中世纪的神学家,正是儒家知识分子担当道义,抗议威权,使得他们与历史的治乱兴衰更加紧密地联系在一起。

(三)儒家知识分子的“道义担当”和“抗议精神”

孔子言“庶、富、教”,以养民为第一要务。孟子倡言“仁政”,以“养”、“教”为主要内容。在孔子“养民”基础之上,孟子进一步发展出“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)的思想。孟子“贵民”思想极为重视民意,认为民心向背是政权转移和政策取舍的最后标准。可以说,儒家知识分子都认定民是政治的主体,都是主张民本主义的。“可是,在中国过去,政治中存有一个基本的矛盾问题。政治的理念,民才是主体;而政治的现实,则君又是主体。这二重的主体性,便是无可调和的对立。”^[14](第 308 页)“士”作为民的代言人,因此这种对立又表现为“君”与“士”的对立,政治结构中的君、民二重主体性又表现为君、士的二重主体性。儒家在政治上的努力,便集中体现于对人君在政治中主体性的消解、对君主专制的限制,以凸显、保障民的主体性。我们知道,“士”原本属于周制中的贵族阶层,在严格的社会等级序列中,他们的社会身份、政治职位被限定在封建贵族等级秩序之内,“思不出其位”(《论语·宪问》)。所以,他们对社会现实的批评只是局部的、具体的讥讽,如在《诗经》中所展示出来的那样。但是,儒家知识分子一旦摆脱了封建等级制度下社会身份的羁绊,得以持有一个更高的精神凭藉——“道”,进而越过个人职事和地位的限制,而以超越性的“道”自任,关怀整个社会的价值秩序。孔子所最先揭示的“士志于道”(《论语·里仁》),便规定了“士”是基本价值的维护者(《论语·泰伯》)。孟子倡言士“尚志”(《孟子·尽心上》),又说“尚志”就是行仁义之道,士要“居仁由义”(《孟子·尽心上》)。仁义是儒家之道,所以志于仁义也就是志于道。关于价值秩序的先后,孔子说“君子谋道不谋食”(《论语·卫灵公》)、“士而怀居,不足以为士矣”(《论语·宪问》);孟子强调“无恒产而有恒心者,惟士为能。”(《孟子·梁惠王上》)上述说法都强调,对士而言“道”在价值秩序上有绝对优先性。换言之,士作为道的担当者,能够超越他自己之个体、甚至群体的利害得失,而关怀整个人间秩序,因此他们持有比王侯更高的权威。这使得他们能够“斥诸超越原则,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”,发出超过其社会角色的激烈抗议^[5](第 520 页)。与超越性的道相联系的则是道统的思想。道论并不为儒家所独有,但是系统性的道统论则为儒家所建构。儒家将理想化的道统思想构筑在帝王现实政治统治之上,用历史的谱系法的典范形式来限制最高的政治权力。到了汉代,还将孔子树立为和帝王并列的素王,捍卫儒家知识分子的人格尊严,对抗皇权。道统高于治统,以道统来驯服治统,历来就是中国的传统。

在儒家看来,道是超越世间的,但又遍在于世间之中。儒家知识分子便是以超世间的“道”来过问人间的事务,明道和救世是不即不离的。他们不仅是思想家,也是行动者。儒家知识分子这一特征是与“道”的内向超越性有关的,“知识分子的性格,首先是关系于它所持载的文化的性格。”^[3](第 178 页)孔子

和孟子，就是担当道义精神的突出代表。孔子的思想学说、社会理想，在当时的社会中，并没有被各国执政者所采纳，很难得到切实的贯彻。但他依然孜孜不倦，“知其不可而为之”，奔走于卫、宋、陈、蔡、齐、楚等国，度过了十四年的流亡生涯，颠沛流离，屡遭灾祸。面对危难，孔子感叹说：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）这近乎是一种宗教情怀，儒家扮演了可与教士相比拟的作用。与孔子一样，孟子也有强烈的使命意识。他曾游说奔走于诸侯之间，为推行他的仁政理想而不遗余力。孟子说：“说大人则藐之，勿视其巍巍然。”（《孟子·尽心下》）孟子睥睨天下，不畏强权。儒家不仅能以人文化成天下，教训民俗；还能以“格君心之非”、“以德抗位”的气魄，不断地批判、抗议现实的政治权威，驯化专制^[6]（第249页）。这正是儒家知识分子的“道义担当”和“抗议精神”。

二、儒家知识分子的仕与隐

“仕”与“隐”^①是知识分子在社会上存在的两种状态：“仕”即“在朝”，“隐”则意味着“在野”。在朝的儒家知识分子，对政治威权该做何种抗争呢？《礼记》中的《曲礼》和《檀弓》，都从事君事亲之别，讲到了“犯颜”与“以去就争”。《曲礼》说，“为人臣之礼，不显谏。三谏而不听，则逃之。子之事亲也，三谏而不听，则号泣而随之。”而《檀弓》则说，“事亲有隐而无犯，左右就养无方，服勤至死，致丧三年。事君有犯而无隐，左右就养有方，服勤至死，方丧三年。事师无犯无隐，左右就养无方，服勤至死，心丧三年。”《礼记·丧服四制》说，“门内之治，恩掩义；门外之治，义断恩”，《郭店楚墓竹简·六德》也说，“门内之治恩掩义，门外之治义斩恩。”借用现在的概念来讲，二者对处理公私领域事务的原则有严格、清晰的划分。关于事亲，它本来就属私人领域，所以二者均主张“有隐而无犯”，讲法无异。父子关系以恩为重，所以一定要和颜悦色去解决亲情之间的矛盾。据孔颖达《疏》云，所谓“有隐”，只是“不欲闻亲有过恶”。这只是消极的“不欲”，不去“主动揭发”，并非积极地去掩饰。所谓“无犯”，只是“不欲违亲颜色”，这也是消极的讲法。“无犯”还被限制在“亲有寻常之过”的范围内，“若有大恶，亦当犯颜”^[7]（第1274页）。所以《孝经》说，“父有争子，则身不陷于不义。”“隐”的范围，在后世的《唐律》中已有了较完备的规定。

父子天然，理不可逃，所以，即使三谏而不听，也只能号泣而随之，至亲不去。但是君臣主义，有义则合，无义则离，如果三谏而不听，则以去就争。事君本来就属于公共领域，国君的过失错恶，为众人所同知，无所谓“隐”与“不隐”。只是对于“犯”，《曲礼》说“不显谏”，主张“几微”；《檀弓》说“有犯而无隐”，主张“犯颜”。表面上看起来，二种主张似乎是矛盾的。孔子也有上述两种的说法。子路问事君，孔子说，“勿欺也而犯之。”《论语·宪问》《家语·辩政》中，孔子又说，“忠臣之谏君有五义焉，一曰谏，二曰戇谏，三曰降谏，四曰直谏，五曰讽谏。唯度主而行之，吾从其谏乎。”孔颖达《疏》引何休云，谏有五种，即讽谏、顺谏、直谏、争谏和戇谏，讽谏为上，戇谏为下^[7]（第1267页），与《家语》中孔子说法近似。孔子所讲正名思想，是要使名与实匹配，权利和责任、义务相符合。就臣道而言，孔子说：“以道事君，不可则止。”（《论语·先进》）为臣事君，利在功义，有恶必谏，这是孔子讲的“以道事君”。与此同时，一旦为人臣，就必须遵循君臣这一伦的礼。所以“傍征曲谕，以讽谏为转移之道。在我不居谏诤之名，而君父不蹈过失之责，此乃臣子之大幸也。若三谏而不听，是无可为转移矣。”^[8]（第34页）毋宁说，“不显谏”是礼的要求。但是，如果臣三谏而君不听的话，那么臣唯有“逃”，以去就争，这是孔子讲的“不可则止”（《论语·先进》），也就是“犯”。孟子也讲到为人臣“就”、“去”的原则，“所就三，所去三。迎之致敬以有礼；言，将行其言也，则就之。礼貌未衰，言弗行也，则去之。其次，虽未行其言也，迎之致敬以有礼，则就之。礼貌衰，则去之。其下，朝不食，夕不食，饥饿不能出门户，君闻之曰：‘吾大者不能行其道，又不能从其言也，使饥饿于我土地，吾耻之。’周之亦可受也，免死而已矣。”（《孟子·告子下》）当权者礼貌恭敬地迎接他，并打算施行他的言论，士人便就职。最后一项，接受君主的暂时救济，只是为了免于死亡罢了。与孔子一样，孟子也认为一旦为人臣，就要有“官守”，有“言责”。孔子和孟子的这些论述都有公共性的内涵，是层次、秩序、原则、规范等制度上的考虑。

“去”即“在野”，意味着现实政治中君臣关系的废止，士人就不再是君主的臣下，而是师、友。同时，士人不在官僚系统之内，所以“无官守”，他们可以进入一个更大的公共领域，扎根于民间社会，明道救世。“去”并不是要“素隐行怪”。“去”本身不是目的，“去”的目的还是为了“争”。所以，孟子说：“我无官守，我无言责也，则吾进退，岂不绰绰然有余裕哉？”（《孟子·公孙丑下》）。道尊于势，道统高于治统，是中国早已具有的历史传统。孟子说：“惟大人为能格君心之非。”（《孟子·离娄上》）仗义执言，端正国君；以天降大任大命为自我的担当，以一身正气承担天下兴亡和人文传统的延续，这才是有道君子的道义担当。荀子也说，为人臣要“从道不从君”（《荀子·臣道》）。在朝的时候，士人要以“道”为最高的判准，“谏、争、辅、拂”。荀子对“谏”的解释是：“君有过谋过事，将危国家、殒社稷之惧也，大臣、父兄有能进言于君，用则可，不用则去，谓之谏。”（《荀子·臣道》）在先秦松散的分封制社会管理之下，“以去就争”可以说是常态。在实行郡县制的汉代，这种风气也很盛。西汉时期有很多士人不与朝廷污秽苟同，退而至野，躬耕自晦，形成了一种舆论道义的风尚。至东汉，朝野士人结合起来，“激扬名声，互相题拂，品覈公卿，裁量执政”（《后汉书·党锢列传》），史称“清议”。

唐宋以来的科举取士，通过制度化的方式将知识分子的命运与政治捆绑在一起。知识分子成为官僚，靠俸禄生活，因而大受其累。这种紧张使得知识分子与政治之间没有缓冲地带，从而造成了中国知识分子特有的仕与隐、出处进退的两难境地。我们应该注意到，科举取士的制度化并没有完全堵塞知识分子批判的管道。战国时代齐国稷下学宫的出现，已标志着知识分子批判传统的制度化。稷下先生们不任官职，不在官僚系统之内。他们“不治而议论”（《史记·田敬仲完世家》），享有极大的政治批判的自由。秦博士制度继稷下学宫而来，博士议政的风气也盛于一时。汉代则有了比较完善的谏官制度，这使得士人知识分子的批判传统取得了合法化的地位，已成为了政治秩序的一部分^[2]（第611页）。这种合法性体现了中国传统政治对知识分子政治作用的确认。我们知道，御史谏官制度中的合理因素已被纳入到当代民主政治之中了。由于有谏议制度为担任官职的士大夫所开辟的合法言路，所以，即使是在徐复观先生所言之唐宋以来的历朝历代，朝野的士人知识分子一样能发出声音，表现出对政治威权的抗议和批判。如韩愈，他因上《论佛骨表》而遭贬，士人们却因此更加尊重他。如陆贽，苏轼说他“上以格君心之非，下以通天下之志”（《乞校正陆贽奏议上进札子》）。范仲淹因谏议而三次遭贬，士人们觉得他愈发光荣。因为儒家认为“道”有绝对的价值优先性，无“道”的帝王只能代表世间的负面势力，士人们虽立身于朝政，仍以超世间的“道”自认，具有道德上的优越感，使得他们可以理直气壮地批评朝政。如朱子，因“经界”终未能推行，辞职离去，表达抗议。明末的东林党人事事关心，“讲习之余，往往讽议朝政，裁量人物”（《明史·顾宪成传》）。明清之际的士人知识分子，面对明朝的灭亡和异族的统治，深刻检视其中缘由，对专制主义威权政治进行了深刻的批判，掀起了一代启蒙思潮。特别是复社，宗经复古，切实尚用，关注国事民瘼，并实际地参与了政治斗争。明亡后，复社成员如顾炎武、黄宗羲等遁迹山林，屡拒清廷征召，总结明亡教训，潜心著述。顾炎武反对专制独裁，提出“分天子之权”（《日知录·守令》）的“众治”（《日知录·爱百姓故刑罚中》）的主张。黄宗羲批判专制主义政治，提出“天下为主，君为客”、“为天下之大害者，君而已矣”（《明夷待访录·原君》）的主张。他又倡言“有治法而后有治人”（《明夷待访录·原法》），主张限制君权，并把是非权还于集中公议的学校，“必使治天下之具皆出于学校”、“公其非是于学校”（《明夷待访录·学校》）。

三、开明专制与治乱循环

自清末以来，所谓儒家的专制主义常为人们所诟病，以几度“打倒孔家店”为最盛。实际上，正是儒家知识分子以其道义担当抗议威权，着力于消解君主的政治主体性，从而缓和了专制的程度，形成了开明专制，护持住了中国的历史进程和文化慧命于不绝，造成了中国传统政治的治乱循环。按照胡秋原的分析，世界各国，在政治上，除狩猎群和部落以外，大体经过这样的过程：（1）地方的封建国家；（2）统一的专制国家；（3）统一的民主国家^[9]（第250页）。由先秦的封建制到秦汉的大一统，无疑具有历史进步意

义。然而,伴随统一而来的是专制。中外历史上的各种专制政权,最终都不免腐化堕落,趋于贪鄙专横,甚至到残忍疯狂的程度。但是,比起世界上其他专制时代的情形,中国的情况要好得多。许多专制国家崩溃后,历史和文化中断。但是在中国,虽然有时政脉断绝于上,而教脉仍然延续天下,中国的历史、文化依然绵绵不绝。而且,中国的政治由治而乱后,还能由乱而治。尽管过去中国没有走到民主政制,而是陷于一治一乱循环历史,但是,使专制制度温和,并使中国存亡续绝的,不是圣祖仁宗,毋宁说是儒家思想和儒家知识分子的力量。在这个意义上,儒学其实是驯化了专制,形成所谓“开明专制”,从而也造成了中国专制长久的生命^[9](第249页)。儒家的成就与限制均在于此,他们保持了国家的统一,缓和了专制的程度,限制了专制,开化了专制;但是民本和开明专制毕竟不是民主,他们并不能从制度上防止专制的不开明,以及儒家知识分子自身的腐败和堕落。我们知道,儒家知识分子“格君心之非”,不是从外在客观制度的建构上去考虑,而是要从道德上去消解君民二重主体性的矛盾。对他们自己而言,儒家士大夫也只能诉诸于个人的内心修养,而缺乏外在的标准。因此,与法家相比,儒家的政治方法在政治舞台上并不灵验,可以说他们在实际政治中是失败的。另外,由于缺乏外在有形的约束力,儒家士大夫群体中的很多人并没有坚守住儒家的核心价值,孟子斥之为妾妇。不难看出,儒家对专制的限制是柔性的。直到近代,儒家最终也没有发展出一套限制皇权的民主制度,进而发展出民主政治,使中国彻底摆脱治乱循环的怪圈。秦汉以来的中国历史表现为皇朝和儒生两种势力的协调和冲突的循环。胡秋原将其做了这样的概括:“(1)凡政权(君主)与儒生(知识分子)合作时代,一定是国家与兴盛安定的时代。(2)政权与儒生矛盾的时代,一定是国家衰落的时代。(3)凡读书人对现实绝望的时代,一定是国家乱亡的时代。(4)但读书人在野之教化事业,常为国家复兴的源泉。”^[6](第251页)历史地看,秦国是一个统一的专制国家,续之而来的汉朝,之所以并没有进而成为一个民主制度的国家,是因为秦汉时代根本就不具备走向民主制的历史情势和地理环境。与古希腊城邦小国不同,中国是范围很大的陆地国,人口众多,技术上无法实行民主政治。而且,在大一统的政治形势下,“自由都市”无法产生。历代以来,工商业虽然有所发展,但是还不能够在国土广大的中国产生决定性的变化。中国的民主制度,只有等到近代机械工业发展之后才会产生。

正如中国历史陷于治乱循环一样,儒家知识分子也走不出仕隐循环的宿命。知识分子要走出这种循环,要么在政治上自己做主,要么彻底脱离现实政治,深入民间。但是,历史上大多数知识分子只想寻求一个明君贤主,认同以皇帝为主体的意识形态,即“客气”;要是想深入民间,他们又轻视生产营利,即“洁癖”,没有经济独立性,必然要依赖政权而生活。仕隐的尴尬与根深蒂固的“客气”与“洁癖”,相互影响,而造成了他们“感伤”、“狂狷”、“玩世”的“书生气”,而且很容易走到“欲盖弥彰之作伪,与寡廉鲜耻之躁进”的另一种极端^[9](第279页)。要走出这种怪圈,需要民主法制的确立。

在当今世界,民主政治已是不可逆转的大趋势,已从法律制度上对此做出了明确的规定,客观上对统治权力做出了限制。在不断迈向民主的过程中,人民的政治主体性的确立,民主和法律制度的不断完善,无疑是最为根本的任务。但是,“法律的维系,纵然维系得好,也只是一种外在的关系。外在的关系,要以内在的关系为根据,否则终究维系不牢,而且人性终不能得到自由的发展。”民主政治终究也无法生稳根,无法发挥其最高的价值^[3](第50、53页)。儒家的德治思想,以道德责任感来消融政治权利。其民本思想,使得民作为天与神的代表者,站在统治者之上,让神、国、君都成为政治中的虚伪,民成为实体。其礼制思想,强调因人自性之所固有而加以诱导熏陶,使其能自反自觉,以尽人的义务^[3](第51、52页)。正如从字源学上可以将“儒”解为“柔”一样,儒家对皇权本身的限制也是柔性的,不具有近代西方宪政制度那样的制度性和强制性。知识分子之于民主法制理论的构建及其最终在社会的确立,自然较其他人有重要的作用,这早已为人类的历史所证明。“他们的性格,一直到现在,依然可以决定中国历史的命运;因为决定命运的政治与文化还是在这般人手里。于是他们的命运,也几乎就是中国历史的命运。”^[13](第177页)知识分子是文化创造的担当者,知识传授者,道义维持者,他们传递文化火种,推动社会进步,主持社会正义。总之,一个国家的生命,在于其文化学术,而一个国家的生命力,在于知识分子,在于他们的责任和自尊心。中国的知识分

子是很早就有这种身份意识的。正是儒家知识分子的这些努力,减轻了暴君污吏毒素的作用,不至于让皇权无限伸张,而且维系了中国文化慧命的延续。只有在中国,知识分子与历史的治乱兴衰才有如此紧密的联系;也因此,只有在中国才有一部完整的知识分子史。儒家在历史上所表现出来的道义担当与抗议精神——并不限于思想层面,而是实实在在地体现在历朝历代的儒家知识分子的实际行动中,包括儒家的德治、民本、礼制的思想,这些都是我们可资借鉴的宝贵资源。

注 释:

- ① “仕”、“隐”所言之隐与后面将要谈到的“隐”、“犯”所言之隐是不同的。“仕”、“隐”分别指士人的“在朝”与“在野”；“隐”、“犯”是指对公、私领域两种不同的处理方式。

[参 考 文 献]

- [1] 徐复观:《两汉思想史》第3卷,上海:华东师范大学出版社2001年版。
[2] [美]余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社2003年版。
[3] 徐复观:《学术与政治之间》,台北:学生书局1985年再版。
[4] 徐复观:《中国思想史论集续篇》,上海:上海书店2004年版。
[5] [美]杜维明:《杜维明文集》第3卷,武汉:武汉出版社2002年版。
[6] 胡秋原:《古代中国文化与知识分子》,台北:学术出版社1988年五版。
[7] 《十三经注疏》,北京:中华书局1980年版。
[8] 黄 鞏:《曲礼为人臣之礼不显谏与檀弓事君有犯而无隐讲义》,载《船山学刊》1934年第4期。

(责任编辑 涂文迁)

The Role of Confucian Scholar-bureaucrats in Traditional Political Structure

Xie Yuansun

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072 Hubei, China)

Abstract: By analyzing the meaning of “undertaking of Dao and justice”, we can compare the class of modern Western intellectuals with that of Confucian scholar-bureaucrats. Dao is superior to the tendency, Confucian succession is therefore superior to political tradition. Devoting to Dao, Confucian scholar-bureaucrats are able to constantly criticize and protest the actual authority of politics on behalf of ordinary people. Their criticizing and protesting indeed contribute to the formation of ancient China’s enlightened despotism in the sense that their efforts alleviate the conflicts between people and emperor and stabilize the traditional political structure. Chinese history, since Qin-Han dynasty, has appeared a circle of conflicts and coordination between these two political subjects.

Key words: Confucian scholar; undertaking of Dao and justice; the spirit of protesting; enlightened despotism