

# 从政治分析的视角看儒家思想的“基本同一性”

——兼论专制政体下“道”、“势”冲突的实质

张星久

作者 张星久, 武汉大学政治与行政学院副教授; 武汉, 430072

关键词 儒家思想的基本同一性 宗法农业社会的智慧 政治思想母题 政治机制

提要 儒家虽经漫长的历史演变, 却始终能够保持自身的“基本同一性”, 即: 始终居于思想领域的“君主”地位, 始终在基本精神、特别是在政治理念和伦理观念方面保持“一贯之道”。维持这种基本同一性或持久生命力的“源头活水”在于, 儒家思想总结概括了宗法农业社会下生产、生活以及政治方面的最高智慧, 揭示了民族文化和传统政治思想中的母题, 造成了约束转换君权的政治生态与机制, 使专制君权能够大致成为社会“公共意志”的代表。

1996年, 笔者曾在本刊发表过一篇讨论儒家思想与中国专制君主之间内在冲突的文章<sup>①</sup>。因篇幅所限, 对一些重要问题未以展开。如我在使用“儒家思想与中国君主专制”这一提法时, 实际上是以肯定儒家思想传统的“基本同一性”为预设性前提的, 即: 认为儒家思想传统的基本精神或基本成分是前后一贯的, 具有不因具体王朝兴替而改变的基本稳定性和继承性。应该说, 这一预设首先是基于学术界大多数人的下列共识: 任何一种文化传统和塑造这种文化传统的轴心思想体系都有“变”与“常”(即稳定不变性)的两个方面; 固然儒家思想会随历史环境变迁而呈现不同的时代特点, 但在整个传统社会结束之前, 都会在本精神、基本观念等深层次方面保持其“恒常不变”的稳定性, 舍此便不会有儒家的持久延续。明人李贽曾有二千年无思想, “以孔子思想为思想”的名言, 晚清张之洞则说“圣教行于中土, 二千年无改”<sup>②</sup>, 虽则立场相反, 在肯定儒家一脉相传的连续性方面则是一致的。在五四新文化运动中, 反孔与批孔者虽然也是水火不容, 但都承认儒家思想的一贯之道或绵延至今的延续性, 否则就找不出儒家和当时中国问题的相关性和连接点, 喊出“砸烂孔家店口号”、去清算儒家思

想就毫无必要, 讨论儒家文化的优劣也就没有任何意义。当代学人中, 有的说儒家思想即使变化, 也是“以夏变夷, 而非变于夷”, 是“万变不离其宗”<sup>③</sup>; 有的说儒家是“中国的主导性文化”, “数千年来有其一脉相传的道德系统可寻”<sup>④</sup>; 还有人说儒家“就其在历史上的跨度和占有的空间来说, 或就其体系性、坚韧性和承续性来说”, 都是其他学说难以比拟的<sup>⑤</sup>; 又有人说尽管儒家经历了三个发展时期和三种形态, “但儒学之所以为儒学必然有其‘一贯之道’”<sup>⑥</sup>。此外还有的学者认为, 儒家思想已经积淀为中华民族的文化-心理结构, 构成了某种民族文化和民族心理的特征, 具有不完全服从于、依赖于政治经济变革的“相对独立性和自身发展规律”<sup>⑦</sup>, 等等, 不一而足。虽然立场不同, 角度各异, 却都明示或暗示了一个基本前提, 即肯定儒家思想传统中存在着一贯不变的东西, 或曰前后相续的“基本同一性”。这些议论虽然着眼于整体的儒家思想, 但对于我们从政治角度理解儒家思想也是适用的。

然而, 感觉到或者承认这种基本同一性是一回事, 如果进一步要问: 这种基本同一性具体表现在什么方面, 尤其是造成这种基本同一性的原因何在? 恐怕还是个具有一定挑战性的问题。基于目前尚未

见有专门的系统讨论，加之也并非所有人都承认这种基本同一性（事实上还不时会看到诸如“一个时代有一个时代的孔子”的质疑或反论），故草成此文，算是前文的续篇。作为一种尝试，本文试图突破以往那种单纯按思想家的著述和经典去描述政治思想史的视界（在笔者看来，这至多只能是政治学说史而不能算是完整意义上的“思想史”），力求从经典和思想精英、国家实际政治生活、各种以“民间话语”姿态出现的普及性读物等多个侧面所反映出的思想，透视儒家政治理念在实际生活中的积淀与实相<sup>⑤</sup>。其大体思路是，首先从整个儒家思想体系在历史上的主导地位，其次从它在基本精神、基本内容方面的“一贯之道”两个方面，说明儒家思想传统的这种基本同一性，最后分析其发生机制。

## 一、作为“思想君主”和权威话语系统的儒家

儒家思想传统的基本同一性，首先表现为它作为一种整体思想体系的稳定性和延续性。在整个君主专制时代，儒家在思想领域的支配地位和权威话语身份始终没变，特别在国家政治生活和人们日常伦理规范方面更是如此。孔子作为“素王”始终受到历代君主的顶礼膜拜，用冯友兰的话说，儒家作为中国人“思想的君主”始终受到尊崇<sup>⑥</sup>。这种情形在多数朝代是比较明显的，容易引起争议的是三国魏晋南北朝时期，在此需要重点说明。

魏晋南北朝可谓儒家正统地位遭到最严峻挑战的时期。但这是否就如有些学者所说的那样，是“老庄思想独尊的时代”<sup>⑦</sup>，或是“老学的时代”<sup>⑧</sup>，似乎老庄思想已经取代了儒家的统治地位？证诸史实，此说恐难以接受。

首先，尽管这个时期分裂动荡，各主要政权仍奉儒家为正统。曹操虽重申韩之术，但也认为“拨乱之政，以刑为先；治安之化，以礼为首”，心目中仍以儒家的治国理念为最终归依<sup>⑨</sup>。特别是他在建安八年发布命令说，“丧乱以来，十有五年，后生不见仁义礼让之风，吾甚伤之”，要求各地设置教官，讲授文学（经学），以“使先王之道不废而有益于天下”<sup>⑩</sup>。可见只要条件允许，还是要恢复名教礼治。曹丕称帝以迄西晋，左右政局的是陈寅恪先生视为“儒家正统”的司马氏集团，更以重振名教、推崇儒学为己任，故君主相率尊儒祭孔，讲习儒家经典<sup>⑪</sup>。至东晋虽迭遭战乱，仍大体相沿不改。《晋书·礼

志》所载曹魏正始年间至东晋诸帝祭孔读经、兴办太学的史实，就很能说明问题。南朝梁武帝虽然崇奉佛教，但他同时又是一位大经学家，曾撰写经义二百余卷，又在京师“开五馆建立国学”，令地方州郡立学教授诸生，并诏皇太子宗室王侯“就学受业”<sup>⑫</sup>。说明他在政治上仍以儒家为指导。至于北方各少数民族政权，为了争取汉族士族和儒者的支持以便在汉文化地区站稳脚跟，反而显得更为重视儒家文化，甚至以儒家文化继承人自居，因此北朝儒学“在政治上仍保持着崇高的正统地位”<sup>⑬</sup>。

其次，这一时期的政治制度也主要是根据儒家思想设计并在其指导下运行的。如曹魏的九品中正制，实际上就是延续了汉代“乡邑清议”的做法，而清议又“大体以儒家之名教为依据”<sup>⑭</sup>。特别在法律制度方面，魏晋更是堪称具有划时代意义的时期，中国的法律就是在这时完成其“儒家化”的。如：根据儒家的礼义以“八议”、“官当”入律，准五服治罪，以及君臣父子纲常伦理的十恶之罪等等，都肇始于此时，儒家思想从此在整体上支配了国家的立法。关于这一点，著名史家陈寅恪、瞿同祖先生已有非常精彩的考论<sup>⑮</sup>。此外还有这一时期的礼制，自然也是出自儒者的设计。史称魏晋礼制出自“名儒通学”，南朝各政权五礼的创制与损益修订，都是“事系群儒”<sup>⑯</sup>，制礼的依据当然也是来自儒家经典。

最后，正如学者们指出的那样，魏晋时期玄学流行，但也只限于少数士大夫范围之内，并未代替经学上升到主导地位，且玄学本身也逐渐纳于礼法的轨道。其代表人物如王弼、何晏对《周易》《论语》的注疏，后人誉为“独冠今古”的儒学名著<sup>⑰</sup>。尤为有趣的是，史载何晏曾于正始八年上奏，引用舜和周公等圣贤的告诫，要求君主放郑声、远小人、近君子，随时与大臣“讲论经义，为万世法”云云<sup>⑱</sup>。则谈玄似属一些士大夫的“个体语言”，进入政治统治领域仍是纯儒姿态，无法摆脱儒家的支配。此外，从这个时期流传下来的《颜氏家训》也可以略知一些情况。如该书虽然肯定了佛家与儒家有相通之处，但又指出，“自古名王圣帝犹须勤学，况凡庶乎。……士大夫子弟，数岁以上莫不被教，多者或至《礼》《传》，少者不失《诗》《论》”<sup>⑲</sup>作为专门写给子孙的家训，该书主要表达的自然是“民间话语”，更可以看出儒家在民间的影响。

魏晋南北朝时期儒家思想的地位既已如此，其他几个主要王朝的情况更可想见。这中间，固然不排除个别君主迷信佛、道，但也基本上属于个人的

精神寄托,并不能改变儒家在政治统治思想方面的支配地位,也不可能扭转整个社会“文化土壤”儒家化的既定事实。宋徽宗、明世宗迷信道教,当时和后来都遭到儒家官僚士大夫的批评;清朝雍正虽然兼崇儒、道、佛三家,但佛、道毕竟以出世为宗旨,不太切于统治实效,所以在政治上和道德教化方面基本上还是归宗儒家<sup>⑧</sup>。至于明清时期的王夫之、吕坤、顾炎武、黄宗羲等儒家学者,更是在他们的著述中孜孜不息地维护和彰显儒家“南面之尊”(思想上的君主)、“道”高于“势”的地位。如吕坤在《呻吟语》卷1写道:“天地之间,惟理与势最尊。虽然,理又尊之尊也。庙堂之上,则天子不得以势相夺,即相夺焉,而理常申于天下万世。……以莫大之权,无僭窃之禁,此儒者之不敢辞而敢于任斯道之南面也。”颇有象征意义的是,这些人在清代先后都受到朝廷的表彰,享受从祀文庙的荣誉。概言之,儒家在思想领域的一统天下格局始终未变。

## 二、儒家思想传统的“一贯之道”

儒家思想的基本同一性还表现为,其在基本内涵、基本精神方面存在着“一贯之道”,特别是在基本政治理念和道德伦理观念方面尤为明显。

作为支配中国几千年的思想体系,儒家的内容自然十分丰富。基于不同的角度和层面,人们既可以看到哲学的儒家,也可以看到经学的儒家,还可以看到道德伦理和政治思想体系的儒家。然而传统文化一向“六合之外,圣人存而不问”,注重实用,讲究人事,不过分追求理论思辨。故儒家关注的问题也主要集中在修身、治国、平天下等所谓不能“须臾可离”的政治和社会生活方面,统治者尊儒也主要是看重其政治统治方面的实用价值,他们向臣民灌输的只能是经过一定“过滤”的、最易于被接受的纲常伦理部分。这样,把儒家当作哲学和经学加以研究者毕竟只是少数专业人士,儒家影响中国人生活最直接、最持久的内容,当属于它的政治思想和道德伦理方面,这是首先需要强调的一点。

那么,这些持续支配中国人政治、社会生活的具体思想观念究竟有哪些呢?对此,当然不能遍检史书一一列举。为了方便、更有说服力地回答这个问题,这里不妨采取剖析案例的做法,选择两个历史过程中的“切面”试作分析。

首先,让我们以《贞观政要》为依据,看看唐代贞观时期支配当时政治生活的观念是什么。据对全书的粗略统计,涉及较原则性的观念主要有:

(一) 养民保民,以百姓为心。见卷1《君道》贞观初年、《政体》贞观6年条;卷4《直谏》贞观2年条;卷4《论规谏太子》贞观5年条;卷5《论公平》贞观元年条;

(二) 行仁积德。见卷5《论仁义》;卷2《直谏》附贞观7年条;卷4《论规谏太子》贞观5年条;卷8《辨兴亡》贞观初年;

(三) 维系纲常礼乐,褒奖忠孝。见卷5《论忠义》、《论孝义》、《论诚信》;卷7《论礼乐》;卷4《太子诸王定分》贞观13年、16年条;

(四) 清心节欲,省事安民。见卷6《论奢纵》、《论俭约》;卷1《君道》贞观11年条、《政体》贞观9年条;卷2《论纳谏》贞观4年条;卷10《论慎始终》贞观9年、13年条;

(五) 戒奢侈,尚俭约,薄赋敛。见卷6《论俭约》;卷6《论奢纵》;卷1《君道》贞观10年、贞观11年条;卷1《政体》贞观9年条;卷2《纳谏》贞观4年、7年条;卷4《论规谏太子》贞观14年条;卷10《慎始终》贞观元年、4年、11年、13年条;

(六) 戒游幸畋猎,禁献奇巧。见卷9《畋猎》;卷19《行幸》;卷8《禁未作》;卷1《君道》贞观13年条;卷2《纳谏》贞观7年条;

(七) 尊儒学,行王道。见卷4《敬师傅》;卷7《崇儒学》;卷1《政体》贞观2年、7年条;卷4《教戒太子诸王》;卷6《慎所好》贞观2年条;

(八) 崇古师古,法先圣。见卷7《崇儒学》;卷1《政体》贞观7年条;卷3《择官》贞观14年条、《封建》贞观11年条;卷6《慎所好》贞观2年条;

(九) 敬天畏民,守谦恭,天灾自省,不夸祥瑞。卷6《谦让》;卷2《求谏》贞观8年条、《直谏》附贞观6年条;卷6《仁恻》;卷10《灾祥》贞观元年、8年条;

(十) 纳谏兼听,戒君主独断。见卷1《君道》贞观初、11年、13年、15年条、《政体》贞观4年、6年条;卷2《求谏》贞观初年、2年条;卷3《君臣鉴戒》贞观3年、4年、14年条;卷4《教戒太子诸王》贞观7年、18年条;卷6《悔过》贞观18年条;

(十一) 任贤良,远小人。见卷2《任贤》;卷1《君道》贞观初条;卷2《纳谏》附贞观5年、7年、10年条;卷3《则官》;卷4《敬师傅》贞观18年条;卷5《公平》贞观11年条;

(十二) 重农务农。见卷8《务农》;

(十三) 公道平恕,不以私情坏法。见卷5《公

平》；卷2《直谏》附贞观7年、10年条；卷3《封建》贞观元年条；

(十四)慎刑明德，法尚简约。见卷8《刑法》；卷8《赦令》贞观10年条

这是贞观时期的情况。让我们再以《明史纪事本末》卷28所记载的明仁宗、宣宗两朝政事为例，看看当时政治生活中所反映的治国之道及较为原则性的政治观念：

(一)帝王应出席经筵，受儒学教育。宣德10年春正月杨士齐等奏；宣德9年12月：帝王学问为“社稷之福”。

(二)“恭俭爱民”。洪熙元年11月：禁止制造御用器物；宣德7年7月：人君恭俭则生齿日繁，财富足；宣德9年9月：人主以天下好恶为好恶

(三)清心省事，简政爱民。宣德4年10月：“寡学多欲，非君子也”；5年春正月：大臣论君主应清心、简事、省官以安民

(四)减税赈灾，体恤百姓。洪熙元年4月：“救民如拯溺”，减山东等灾区税额之半；宣德5年2月、7月再议减税恤民

(五)省巡狩，不扰民。宣德2年10月纪事；宣德6年7月：帝幸杨士齐宅，士奇以帝王“自重”为谏

(六)尊儒重学，提倡读经。永乐22年10月：赐衍圣公宅。督贵州县劝学，以儒经育人材；宣德3年2月：治国以“制田里，设学校为本”。

(七)褒奖忠孝，礼教为本。永乐22年9月纪事；宣德9年3月：帝王以礼教为本

(八)纳谏。永乐22年8月令阁臣直言，10月示大臣以“改过不吝”；洪熙元年正月：“直言为忠”；宣德4年正月：令直言君过，禁献谏辞

(九)劝农重农。洪熙元年1月：法先王率天下务农；宣德5年正月：作《耕夫纪》述稼穡之难；宣德7年7月：作《织妇词》纪农事艰难

(十)“守先王之法”，不“作聪明，乱旧章”。宣德元年5月谕大臣。

(十一)因地方官献祥瑞，拒绝大臣庆贺颂德。宣德4年正月、2月、7月纪事。

(十二)近君子，远小人。宣德5年2月纪事

(十三)慎刑。永乐22年10月告诫大理寺慎刑；宣德元年5月谕三法司审刑务在平恕

对比以上两个时期的记载不难看出，虽然前后相隔将近八百年，虽然有些内容的归类无法做到精确，但所反映的基本政治观念、基本精神却是大同

小异的。而且，这些观念最终都可以在儒经元典中找到依据。我们知道，“仁”是孔子思想的核心，实际上也是中国传统文化的“思想母题”。“仁”表现在伦理规范和国家政治过程方面，必然是利民保民，贵民尚德。为此要求当政者（尤其君主）必须崇儒守道，接受“道”的约束指导（“道”高于“势”），敬畏天意（实为民意），兼听纳谏，不放纵、不独断自用，并做到劝农桑，尚俭约，清静节欲（尤其节制帝王“兴事改作”追求事功的欲望），薄赋敛，师古守旧（尊重百姓既定的生活秩序），尚德慎刑，顺应民心民情，不生事扰民，不骄奢淫逸，肆志广欲，不游猎，还要推行道德教化，使天下归仁。由此我们大体上可以说，前面所列举的各项政治、伦理观念，实际上是儒家利民保民、贵民尚德的“仁政”思想的具体体现，也就是儒家思想积淀于历史传统中的“一贯之道”的具体内涵。

如果对于这一点还有疑问，不妨再留意一下当时民间流行的各种童蒙课本如流传最广的《三字经》《千字文》，以及流传于官员中间反映为官之道的书籍如《官箴》《西山政训》《为政九要》《牧民忠告》《从政录》《吏品》《为官须知》《仕的》，还有各种家训、族规等等。尽管它们多限于个人和家族成员立身处世的角度，也不可能象《贞观政要》和《明史纪事本末》那样全面、丰富地反映出儒家政治思想传统的积淀，但在涉及到基本的政治思想和社会伦理规范时，却也和上列唐代、明代的官方话语系统基本一致，如果把这些读物中所涉及到的政治与伦理观念集中起来的话，也能从不同侧面印证上列观念<sup>⑧</sup>。至于明清时期王夫之、顾炎武、黄宗羲等人的著作，更被视为出自大儒和纯儒之笔，其对儒家基本精神的继承自不待言。从以上事实来看，说儒家思想“万变不离其宗”并不为过。

### 三、儒家基本同一性的生成机制与“道”、“势”冲突的实质

儒家为何能够保持这种跨越时代的基本同一性呢？

首先，这是因为思想或意识形态具有相对独立性，使之能够在继承以往思想成果与材料的基础上，一定程度上超前或滞后于社会的政治、经济发展水平，形成“自己的独立的发展道路”<sup>⑨</sup>。在一定意义上说，这种相对独立性实际上是人类行为的主观能动性和自觉性的反映。因为，人一方面历史的“剧中人”——即历史和环境的产物，人的意识和所谓

最终要受到物质生活条件这种“原始的起因”的制约;另一方面人又是历史的主体,是历史的“剧作者”<sup>⑧</sup>。正是由于人的这种“自觉的能动性”,才是人之为人、“人之所以区别于动物的特点”<sup>⑨</sup>。而这种“自觉的能动性”首先就在于,人起码能在精神领域内相对地超越和疏离于现实,证明自己是一个具有多样可能性的“积极存在”,而非命运的奴隶、历史中的“消极存在”。表现于历史文化方面就是,人能够运用思维的触角和想象的能力,捕捉住涉及民族文化生命乃至整个人类命运根本的、具有永恒意义和普遍价值的“思想母题”,完成雅斯贝斯所谓的“轴心时代的突破”,确立起一种思想和文化体系的基本范式或轴心观念,并由此形成不同的文化模式和独特的民族精神,显示出一个民族在思想上的“独立的发展道路”。而儒家之所以能够长期保持“思想君主”地位和精神上的“一贯之道”,莫立起作为世界几大文化体系之一的华夏文化的基轴,原因之一就在于,它触及到了华夏民族在生产生活、文化心理方面带有共性和普遍性的问题,揭示了本民族文化传统的母题,乃至涉及到了“指向宇宙、社会和人生的普遍性问题”和“不朽的主题”<sup>⑩</sup>。

其次,儒家思想的这种基本稳定性和延续性,也是由于当时社会生产生活方式所造成的。

有关传统中国的性质和基本特征,虽然目前学者们存在着不同的表述与概括,但大概不会有人否认下列事实:一、中国自古以定居农业为本;二、以血缘宗法关系为纽带的家庭和家族是基本的生产和生活单位;三、传统农业生产是一种自给自足的小生产,生产规模小,经济力量脆弱,经济成分以男耕女织的自然经济为主。据此,大体上可称这种社会为“宗法农业社会”。在这种“土壤条件下”,自然会发育出相应的生活智慧、价值观念以及处理人际关系的规则体系。如重农事、求安定、尚节俭、尊重家长、老人等“长老”的权威和经验;重视家庭家族的和谐,强调家族成员的义务,讲究以家长为中心的尊卑等级秩序,以及强调父慈子孝的亲情,排斥竞争与追求个人功利等等。而前述反映儒家仁政思想的种种观念,就是这种宗法农业社会下日常生活智慧、价值观念和行为规范在政治领域的延伸,就是对它们的集中反映和总结。儒家自视其道“造端乎夫妇”、“虽夫妇之愚可以与知焉”<sup>⑪</sup>,是“常道”和“伦常”,近人也有“礼源于俗”的说法<sup>⑫</sup>,都从一个侧面反映了它的现实根源。几千年来,这种建立在宗法农业社会基础上的生产生活方式和社会组织结

构基本上没有变化,与此相应的君主专制政体也一直延续下来,所以反映这种政治经济生活的儒家思想当然也不会发生根本变化。

最后还有易为人们忽视的一点是,儒家思想不仅能够为统治集团提供丰富的政治智慧,也能够为各种政治力量提供表达政治诉求的理论依据和象征符号。特别是,它能在政治文化和制度中造成“道”、“势”的紧张与冲突,形成某种政治生态和机制,调节和约束皇权,使之在一定程度上体现统治集团的“公共利益”,也能在客观上反映劳动者的某些要求,因而具有强大的生命力。具体说:

第一,从儒家讲等级尊卑,特别是主张君尊臣卑以及正名分、大一统等方面看,儒家自然是“最便于专制”,因而能够受到历代君主的大力扶持<sup>⑬</sup>,但问题并不这么简单。儒家之所以得到君主们的青睐,最重要的是由于儒家思想实际上代表了宗法农业社会下中国传统政治智慧的最高成就,它所提出的问题如怎样安民保民、怎样维护宗法农业社会的基本秩序、怎样约束君主使之不骄情放纵等,确实触及到了当时政治思想的母题,因而具有普遍的适用价值。任何一个王朝要想完成“由征服向统治”的战略转变,要想在汉文化区域建立起有效即具有一定合法性的统治,都不能无视这些问题。秦帝国在完成暴力征服后依然以法家思想治国,过分迷信暴力恐怖的作用,结果短命而亡;朱元璋则利用刘基、宋濂等东南大儒开创了明朝的基业;特别是清朝的开国者们一开始就自觉利用儒生和儒术,以少数民族而能成功地在中国实现几百年的统治<sup>⑭</sup>,都充分地说明了这一点。

第二,正如达尔曾经形象地指出的那样,某种政治意识形态一旦在政治体系中被广泛接受,该意识形态的提倡者本人也会受其约束,成为它的“囚徒”<sup>⑮</sup>,儒家之于专制君主就是如此。儒家基于“道”尊于“势”的立场和得君行道的理想,力主君主施“仁政”、敬天畏民、师古崇儒、垂拱无为、节欲省事,希望以此“软化”君权<sup>⑯</sup>。这些观念又借助一整套制度化、社会化的渠道如科举、学校教育以至于教育君主的经筵制度等,转化为官僚组织、各项政治法律制度乃至官员从政活动的指导原则,从而造成某种约束、调节君权的政治生态和机制。有了这种生态与机制,才能形成所谓“王与马共天下”、“与士大夫共天下”的局面,才能使君权在一定程度上超脱“私”的局限,代表统治集团的整体利益和“公平”要求,客观上体现为一种“公共权

力”，而不至于沦为满足一己私利的工具。王夫之说秦人设郡县虽出于专制君主“私天下之心”，客观上却又是“天假其私以行其大公”<sup>①</sup>；顾炎武主张君主应保护天下人的私利“以成天下之公”、“以公心待天下之人”；吕坤呼吁君主应顺应“天下万世之公心”<sup>②</sup>；还有黄宗羲提出的“富民分权”主张，以及东林党人对明末专制政治的批判等等，都显示出士大夫这种力图约束软化君权的努力，反映了统治集团的整体利益特别是乡村“中坚地主阶层”的利益和要求<sup>③</sup>。另外，由于儒家尚德保民、以民为本的思想本身具有丰富的内涵和很强的包容性，起码在客观上也会成为下层劳动者表达政治要求的象征符号；而由儒家化政治生态所造成的专制政权“公共化”的趋势，不仅使君主的私利与统治集团的“公益”、与社会的精英阶层、有产阶层的利益之间保持大体平衡，也使君权在运行过程中产出某种有利于小农安居乐业的“外部性”溢出效应。正是由于这些原因，儒家思想才会具有广泛的社会支持，获得延续其生长发育的深厚土壤和源头活水。由此我们才会理解，为什么吕坤会自信地说：尽管历史上也曾出现君权对于儒家“以势相夺”的情况，但这只是暂时的现象，儒家之道最终会“申于天下万世”。

注 释：

- ① 见《武汉大学学报》1996年第5期。
- ② 《劝学篇》上《内篇同心》第1
- ③ ⑫ 王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社1997年版，第77-69页。
- ④ 金耀基：《中国现代化与知识分子》，（台）时报出版公司1991年版，第111页。
- ⑤ ⑬ ⑭ 吴江：《中国封建意识形态略考—儒家学说述评》，中央党校出版社1992年版，第4-79-80-75-78页。
- ⑥ 郑家栋：《现代新儒学概论》，广西人民出版社1990年版，第8页。
- ⑦ ⑮ 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第34-11页。
- ⑧ 这种想法最近从葛兆光的《七世纪前的中国知识、思想与信仰体系—中国思想史第一卷》那里得到了支持：该书可谓这方面的开创之作。参见该书《导论》复旦大学1998年版。
- ⑨ 冯友兰：《中国哲学史》上册，中华书局1984年版，第489页。
- ⑩ ⑯ 肖公权：《中国政治思想史》上卷，（台）联经出版事业公司1986年版，第389页。有趣的是，肖先生本人也承认九品中正制下的乡邑清议是“大体以儒家之名教为

依据”。见该书第402页。

- ⑪ 见梁启超《中国学术思想变迁大势》
- ⑫ 《三国志·高柔传》
- ⑬ 《三国志·魏武帝纪》
- ⑭ 参见《三国志》卷3卷4魏诸帝纪；《晋书·武帝纪》。
- ⑮ 见《南史》《梁武帝纪》、《儒林传》
- ⑯ 见瞿同祖《中国法律之儒家化》，收入《中国法律与中国社会》，中华书局1996年版。
- ⑰ 《宋书·礼志》1；《南史·梁武帝纪》；《南齐书·礼志》上。
- ⑱ 《三国志·魏三少帝纪》
- ⑲ 见《颜氏家训》卷上《勉学篇》
- ⑳ 参见高翔《康雍乾三帝统治思想研究》，中国人民大学出版社1997年版，第128页。
- ㉑ 关于族规、家训所反映的政治与伦理观念，可参见徐杨杰《宋明家族制度史论》，中华书局1995年版，第390~419页。
- ㉒ 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1976年版，第501-502-484-486页的有关论述。
- ㉓ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷第113页、第4卷第474页的有关论述。
- ㉔ 《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1991年版，第445页。
- ㉕ 冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社1994年版，第339页。
- ㉖ 《四书集注·中庸》
- ㉗ 详见孟森《明清史讲义》卷下第一章第三节，中华书局1981年版。
- ㉘ 罗伯特·A·达尔：《现代政治分析》，上海译文出版社1987年版，第80页。
- ㉙ 儒家主要对君主讲无为，意在重德政而“不生事扰民”（《朱子语类》卷23《论语》）。故孔子称颂舜能“无为而治”，称赞学生“行简”而“可使南面”为君；劭雍《皇极经世书·观物外篇下》：“用无为则皇也”；王夫之《读通鉴论》卷13《成帝》：“古之天子慎守先王之法而不任独断”，故“有天子若无，则无天子若有”。今人有关论述可参见牟宗三《道德的理想主义》，（台）学生书局1982年版，第50-51页；《徐复观集·中国的治道》，黄克剑等编，群言出版社1993年版；吴晗《论皇权》，载《皇权与绅权》，上海书店民国丛书三编14本；韦政通《中国的智慧》，和平出版社1988年版，第29页。
- ㉚ 《读通鉴论》卷1，中华书局1996年版，第2页。
- ㉛ 《亭林文集》卷1《郡县论》；《呻吟语》卷5
- ㉜ 参见（日）沟口雄三《中国前近代思想的演变》，中华书局1997年版，第431~437页。

（责任编辑 叶娟丽）