

导 言

知识与制度和权力:制度化儒家^①
的基本结构和近代命运

儒家在中国传统文化和社会生活中一直扮演着极为重要的角色。当然，随着社会的发展，儒家的角色也处于不断变化之中。如孔孟儒学和董仲舒的儒学就有很大的不同。即使同时代的儒家代表人物，其立场也有很大的差异，如孟子之注重心性和荀子之注重制度建设，孟子之主性善和荀子之主性恶。

不过，经过宋明儒者融合佛老和“接着”宋明儒学讲的现代新儒家的反复强调，儒家已经被“改造”成一种观念化

曾经有学者对是使用“制度化儒家”还是“制度化儒学”这一指称提出过商量。一般而言，“儒学”指的是儒家所持的理念，而通常我们所用的“儒家”一词，既包含了儒者，也包含了儒家思想观念即“儒学”。儒家的制度化是全方位的。同时，余英时、金耀基等学者在讨论该问题时使用的是“制度化儒家”或“建制化儒家”，表明这种称呼有一定的普遍性。因此本书倾向于使用“制度化儒家”的说法。

的思想流派^①，其修身齐家治国平天下的豪情更多地被限定在对于心性的修治之上。对于孟子的推崇和对于荀子的摒弃，凸显了宋明之后的儒家对于以道德控制社会的向往和对于曾经倾心的制度设计的回避，这是儒生们面对时代的需求所做出的自觉的选择。经过汉唐一系列的制度建设之后，儒家所要解决的问题逐渐转移到解决人的修身养性上，因为在“治心”和“治身”方面，佛教和道教（家）在唐以后显示出越来越大的优势。

对于这些问题的辨析不是本书的重点，提出这些问题是为了说明，由于儒学在宋明的这种转折，使我们需要费许多的工夫来进入所要讨论的正题，即制度化儒家的问题。

从整个儒家的发展史而言，在传统中国社会，儒家更多的是一种制度化的存在。制度化儒家包含有“儒家的制度化”和“制度的儒家化”两个层面，所谓“儒家的制度化”是通过孔子的圣人化、儒家文献的经学化和科举制度等一系列制度设计来保证儒家的独尊地位及其与权力之间的联系；而“制度的儒家化”则是儒家观念在社会控制体系和制度设计中的渗透和呈现，具体地说就是体现着儒家观念的国家意识形态、宗族制度、政治社会结构等现实的制度的建立。这两个层面通过权力、真理和制度之间的互相配合而长期影响着中国人的生活。但是自近代以来这种稳定的结构由于中国社会

^① 对于这种改变，钱穆先生有过确当的论述，他说：“伊洛兴起，那时的学术风气又变了。他们看重‘教’更过于看重‘治’。因此他们特别提出《小戴记》中《大学》这一篇，也正为《大学》明白地主张把‘治国’、‘平天下’包括到‘正心’、‘诚意’的一条线上来。于是孟子和孔子更接近，周公和孔子则更疏远。在韩愈以前，常还是‘周孔’并称的，到伊洛以后，确然变成‘孔孟’并称了……他们之更可看重者，也全在其内圣之德上，而不在其外王之道上。于是远从《尚书》‘十六字传心诀’，一线相传到孔孟，全都是‘圣学’，不再是‘王道’。”（钱穆：《孔子与春秋》，载钱穆：《两汉经学古今文平议》，296~297页，北京，商务印书馆，2001）

自身的原因和外力的刺激而开始崩溃，并最终导致了制度化儒家的解体。毫无疑问，制度化儒家的解体在根本上影响了近代中国社会和思想的基本面貌。因此，对于制度化儒家解体的分析，一方面会使我们对于儒家的真实的存在状态及其对中国人的精神和生活之间的关联有更深入的了解和体察，另一方面也可以促使我们对儒家在现代中国的作用及命运做出更符合实际的了解。

一、价值体系和制度建构：从权力^①和真理的互动看儒家的制度化

儒家制度化问题关涉的是一个价值体系和制度^②建构的问题。

毫无疑问，一种理想的制度应建立在这一制度所要规范

^① “权力”（power），是一个含义十分丰富、复杂的概念。在帕森斯那里，“权力是为了实现系统的目标，使资源流通的一般能力。权力的产生和利用构成了任何社会袭用的基本强制功能之一”（〔美〕帕森斯：《现代社会的结构与过程》，34页，北京，光明日报出版社，1988）。但在福柯那里，权力有了更丰富的内容，他认为权力“不是指保证一个特定国家的公民的服从的一组机构与机制，也不是与暴力对立的以法规面目出现的征服手段……这些只是权力的最后形式。我认为权力首先是多重的力量关系，存在于它们运作的领域并构成自己的组织。权力是通过无休止的斗争和较量而转化、增强或倒退着的过程；权力是这些力量关系相互之间的依靠，它们结成一个链锁或体系，或者正相反，分裂和矛盾使它们彼此孤立；最后权力如同它们据以实施的策略，它的一般构思或在组织机构上的具体化体现在国家机器、法律条文和各种社会领导权中”（〔法〕福柯：《性史》，90页，上海，上海科学技术出版社，1987）。当然本书并无意如吉登斯那样对各种权力的定义做评述（参见〔英〕吉登斯：《社会的构成》，376~378页，北京，三联书店，1998），只是要说明，我们在使用权力概念时，更多关注的是政治领域的强制功能，并以此来说明儒家依赖权力获得独尊地位而使自己拥有了某种控制能力

^② “制度”包含有多种层次，我比较接受这样一种简练的描述：“制度是已有的社会惯例、结构的储存，通过这种储存我们使集体记忆、表述、价值、标准、规则等外部化。”（〔美〕马克斯·布瓦索：《信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架》，390页，上海，上海译文出版社，2000）也就是说，任何一种基本的制度性架构，它首先来自于已存的或许是零星的惯例和松散的结构，

的人群的价值体系之上。同样，一种思想观念之所以能够成为制度的合法性依据，本身就意味着这一思想观念代表着该群体的主导性的价值观念。

如此这般，我们说儒家之所以能够成为漫长的中国传统秩序的价值支撑，并不仅仅是因为它得到了权力的支持。传统的制度设计之所以更多地符合儒家的理念，当然也在于儒家的理念在实践中的效果。

儒之作为一种职业存在应该是在孔子以前的事，对于这个问题我们在后面还会详细讨论，但是儒家作为一种学派的形成应该是在孔子所处的时代。可以说诸子百家的形成本身就是“学在王官”即贵族对于礼仪、祭祀等知识垄断结束之后的产物。在春秋战国这一“礼崩乐坏”的秩序重建时代，各家利用自己认为最有利于现实政治的思想资源，力图为当时处于制度变革之中的社会

它必然是符合人们自然而然生成的情感和价值观。也就是说制度作为一种使社会运行秩序化的机制，它是建立在某种特殊的价值取向和文化心理之上的。

在一般的制度研究中，对于制度通常有三个层次的界定，即惯例、制度、机构。可以说现有的社会秩序是建立在各种各样的层次不同的制度架构之上的。我们在这里讨论的主要是在社会制度层面，也就是从第二层次来讨论制度问题。按照《国际社会科学百科全书》的解释：“社会制度通常被考虑为社会组织的基本核心方面，所有社会所共享的基本核心方面和为有条理的社会生活而处理某些基本普遍问题的核心方面。制度（institute）强调的基本有三点。第一，由制度控制的行为模式，这里的制度是指制度化地处理任何社会的一些长期反复出现的基本问题的行为模式。第二，根据一些明确、连续和有组织的模式，社会中个体行为的规则。第三，这些模式涉及一明确标准的管理和规则，也就是说按照正常标准和经过被这些正常标准使之认可而合法支持的规则。这些制度的要素，以多样化的方式，被大部分现存的定义所强调了。因此制度或制度化模式在这里可以定义为：解决任何社会中一些长期反复出现的基本问题的或者使社会有秩序生活的（行为）制约机制。”（David. I. Shils editor, *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Volum 15. Crowell Collier and Macmillan, INC 1968）因此说，在通过这种“制度”的储存使集体记忆、表述、价值、标准、规则等外部化之后，制度便体现为一种权威性和强制性。它不再是一些没有严格的奖惩标准的惯例。

提供有效的价值支持和制度设计。而儒家凭借其对于古典文献和礼仪熟悉的背景，通过孔子等人对于“六经”的重新整理，以“仁义”作为治理社会的基本立场，以“三代之治”作为治国平天下的理想，而成为变革时代的主流学派。无论是与墨家同处“显学”还是与法家争锋，儒家在坚持其基本立场的前提下，不断调整、损益，他们“坚信道德和政治密不可分，统治者的修身和对人民的统治密切相关，使人们难以将政治理解为独立于个人伦理之外的控制机制”，“他们对礼仪、行为规范、保存常识信条、为人类价值提供超越基础的关怀，引导他们在社会中发生可与教士相比拟的作用。他们对知识、智慧、做人的尊严、社会准则、理想生活的追求，又促使他们扮演哲学家的角色”^①。儒家始终在道德标准和现实秩序之间寻求平衡：既强调君权的至上性，又指出道德和民意是判别君权合法性的依据；既积极地寻求参与现实政治的机会，又试图坚持独立的人格。这样就比之于法家或道家那种极端的立场有更大的施展空间。儒家在先秦始终是最具影响力的学派，进而言之，也最能体现中国人的价值理想。秦汉之际，他们更是利用秦国短暂存在的事实，对法家的治国方略进行彻底的攻击，而董仲舒等人借用阴阳五行的思想对于等级和大一统的天然性的证明以及对于古代礼仪秩序的了解^②，使得他们特别符合进入稳定发展阶段的汉王国的需要。历经孔孟的失意，终于在汉武帝时代得以获得权力的支持而取得独尊的地位。

由此可见，一种观念的制度化首先是观念本身必须具有

杜维明：《道·学·政》，6、11页，上海，上海人民出版社，2000。

^② 王亚南说：“‘最便于专制’的儒术，或者当作一种专制官僚统治手段来看的儒家学说，稍微仔细分析起来，就知道它具备有以下这三项可供利用的内容：（一）天道观念；（二）大一统观念；（三）纲常教义。这三者对于专职官僚统治的维护，是缺一不可的。”（王亚南：《中国官僚政治研究》，69~70页，北京，中国社会科学出版社，1981）

统摄人心、观照现实的力量，而不可能仅仅通过权力强制来达成。儒家的制度化就是儒家内在的超越性的力量和其建立在对中国人的人性的了解基础上的秩序感相结合的产物。

“制度只能在所有有关人员可以理解的共同设想或世界观的基础上建立起来。它不是政体内自发产生的，而是在共同的象征逐步清楚表达的基础上产生的，而这种象征本身也是通过积累慢慢确立的。因此制度代表一种长期的集体投资，旨在降低社会交换的信息成本——这是较为狭窄地专注于经济过程的制度经济学家所称的交易成本。”^①

无论是孔子被圣人化、神圣化还是儒家文献的经典化，其内在的逻辑还在于儒学在一定程度上体现了当时的时代精神。“经典的神圣权威性不是先验决定的，而是在共同体的文化生活实践中历史地实现的，是在人与人、人与历史的关系中建立起来的。在中国，更是在文化交往、语言交往和礼仪实践中建立起来的。一个经典之成为经典，在于群体之人皆视其为神圣的、有权威的、有意义的，在这个意义上，经典的性质并非取决于文本本身，而取决于它在一共同体中实际被使用、被对待的角色和作用。”^②

一种思想与权力的结盟而获得独尊的地位，意味着思想自由发挥的时代的结束，同时，这是由政治的逻辑决定的。儒家的制度化正体现着这种政治和思想之间的逻辑关系。既然儒家已经成为这种制度的象征性资源，那么为了使这种制度保持稳定性，就要设置一些更为具体化的制度对知识的流动进行控制。因为“对社会现实的竞争性解释的无节制竞争会产生四分五裂的社会秩序和主观现实与个性的短暂聚合。这样，所有的世界都被看成相对的，包括我们自己的社会。

^① [美] 马克斯·布瓦索：《信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架》，189页。

^② 陈来：《中国文化早期经典的形成》，载武汉大学哲学宗教学系编：《哲学评论》，第一辑，161页，武汉，湖北人民出版社，2002。

任何东西迟早会消亡的感觉导致在现有制度秩序的可感受到的合法性方面的危机”^①。儒家的制度化改变了自先秦以来思想的自由表述现象，通过以利益和制裁相结合的手段，有效地遏制了其他知识的流传，使“个人的思想和经验因而被导入一套概念和范畴，这些概念和范畴是和周围的社会秩序相匹配的，被引入一种稳定的无可置疑的精神世界，它随后就在这个世界里定居，没有什么逃离的可能性”^②。

儒家在汉初十分强调“创业”和“守成”在政治策略上的差别，无论是陆贾关于“马上得之”不能“马上治之”的分疏，还是叔孙通关于儒家不适合“进取”而能够“守成”的自我指认，都透露出这样的信息，就是如要达到长治久安，单凭武力和严酷的刑罚是难以做到的，必须建立一种象征系统，这种象征系统就是一整套关于政治合法性^③的说

① [美] 马克斯·布瓦索：《信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架》，191页。

② 同上书，483页。

③ “合法性”(legitimacy)是一个内涵非常复杂的概念。最初韦伯的论述将合法秩序(a legitimate order)描述成由道德、宗教、习惯(custom)、惯例(convention)和法律(law)等构成的系统。广义的合法性概念涉及广泛的社会领域，比法律、政治范围更广，并且潜含着广泛的社会适用性。一般认为，合法性是指符合某些规则，这些社会规则包括规章、标准、原则、典范以及价值观、逻辑等，而法律只是其中一种比较特殊的规则。因此，合法性的基础可以是法律程序，也可以是一定的社会价值或共同体所沿袭的先例。有关分析可参见哈贝马斯对于韦伯合法化概念的讨论。（[德]哈贝马斯：《合法化危机》，127~133页，上海，上海人民出版社，2000）这方面，韦伯的分析模式具有广泛的影响力，他提出：“合法统治有三种纯粹的类型，它们的合法性的适用可能首先具有下列性质：1.合理的性质：建立在相信统治者的章程所规定的制度和指令权利的合法性之上，他们是合法授命进行统治的（合法型统治）——或者，2.传统的性质：建立在一般的相信历来适用的传统的神圣性和由传统授命实施权威的统治者的合法性之上（传统型统治）——或者最后，3.魅力的性质：[建立在]非凡的献身于一个人以及由他所默示和创立的制度的神圣性，或者英雄气概，或者楷模样板之上（魅力型的统治）。”（[德]马克斯·韦伯：《经济与社会》，上卷，241页，北京，商务印书馆，1997）

明。说到底，就是建立起权力和知识之间的联盟。

在现代的思想家中，福柯对权力和思想之间的关系的描述最具有吸引力。他说：“我想说，在一个像我们这样的社会里（不管怎样，在任何一个社会里都一样），复杂的权力关系穿过和建立这社会实体，并规定其特征；它们相互不可分离，也不能在没有真理话语的产生、积累、流通和运转的情况下建立和运转。如果没有真理话语的某种经济学在权力中，从权力出发，并通过权力运行，也就不能行使权力。我们屈服于权力来进行真理的生产，而且也只能通过真理的生产来使用权力。在所有的社会中都是如此，但我相信在我们的社会中，权力、法律和真理之间关系的组织方式非常特别。”^① 对于权力、法律和真理，福柯指出：“一方面，法律的规定从形式上划定了权力的界限；另一方面，另一个极限，另一个限制，就是这个权力产生出并引导真理的效力，而后者又反过来引导这个权力。这样形成一个三角：权力、法律和真理。”^② 当然，正如吉登斯所指出的，福柯的权力论容易让人觉得权力先于真理。^③ 真理和权力之间究竟是谁决定了谁的命运是一个复杂的问题，但是福柯的分析引导我们认识到权力、法律和思想体系（真理）之间存在着复杂的互动关系，最经常性的表现方式是这三者之间的互相证明。

这种互相证明的最通常的做法就是价值系统和思想观念的制度化。^④ 所谓思想观念的制度化（institutional-

① [法] 福柯：《必须保卫社会》，23页，上海，上海人民出版社，1999。

② 同上书，22-23页。

参见 [英] 吉登斯：《社会的构成》，377页。

深受韦伯影响的帕森斯说：“在任何既定层次产生的权力，都依赖四个条件，第一个条件是价值系统的制度化。这种价值系统使组织的目标和组织发挥功能去实现组织目标所运用的基本模式合法化。”（[美] 帕森斯：《现代社会的结构与过程》，35页）

ization) ，就是在权力的支持下，将一种思想体系转化为一种具有强制性的法律、习俗、实践系统。按《说文解字》的解释，制就是“裁”。引申义中有禁止、制服、帝王的命令等。制度可以被理解为控制的规则，也就是帕森斯所说的：“制度是规范的一般模式，这些模式为人们与他们的社会及其各式各样的子系统和群体的其他成员互动规定了指定的、允许的和禁止的社会关系行为的范畴。在某种意义上，它们总是有限制的模式……制度在社会中处于与权利和义务相对的地位，与既定地位的个人所处的情境结构相对，并且它们规定了制裁和使之合法。”^② 因此，我们说儒家的制度化就是以儒家的学说为基准，建立起一套法律和实践系统，并通过传播逐渐深入到习俗之中（即通常所谓的“移风易俗”）。儒家制度化的最高表现形式就是儒学的意识形态化。^③ 这样就能使统治权力资源得到稳定的保障，同时作为一种回馈，价值体系的创立者也获得相应的物质或精神的利益，成为特权阶层的一部分。“权力的正当合法性不能只是权力精英本

戴维·波普诺说：“当一个组织成功地吸纳到了成员，并且得到了他们的信赖，能富有效率地实现其目标，能被更大的社区所接受，它就通常能在相对稳定的结构中在一整套目标和价值观的指导下，形成有序的运作模式。简言之，它就制度化了。”这当然是从组织行为学的角度来分析的，但其对于制度化的本质的揭示有助于我们理解思想观念的制度化问题。（[美]戴维·波普诺：《社会学》，194页，北京，中国人民大学出版社，1999）

[美]帕森斯：《现代社会的结构与过程》，144~145页。

^③ 意识形态是个相当有歧义的概念，本书在使用这个概念时基本上认同这样的定义：“政治意识形态是一个信仰体系，它为既存的或构想中的社会，解释与辩护为人所喜好的政治秩序，并且为其之实现提供策略（过程、制度、计划）。政治意识形态包括一套与人性及社会有关的规范性与经验性的基本命题。这些命题用来解释与辩护人类的情况，及指导或维护人们所喜好的政治秩序之发展。意识形态提供了对于过去的一种诠释，对现在的一种解释，以及对未来的见解。它的原则表明了政治生活与权力的目的、组织与界限。”（[美]恩格尔：《意识形态与现代政治》，5~6页，台北，桂冠图书股份有限公司，1986）对于这个概念的更为详细的讨论，可以参见[德]曼海姆：《意识形态与乌托邦》，北京，商务印书馆，2000。

身的代言，而必须由政治权力之外围而又具有权威可信度的成员来加以肯定。知识分子在社会中从事象征意义之诠释的合法角色，无疑地使得他们成为政权拥有者竭力争取、拉拢的对象。政权拥有者能否获取他们的支持，他们如何为政治权力的合法性提供诠释，很自然地成为政权拥有者所关心，说来，这是社会角色分化后不可避免的结果。”^①

将一种学说制度化并确立为这个社会的意识形态，其根本目的是为了建立一套能够证明现有的社会秩序合法性的有说服力的解释系统。杰姆逊说：“统治阶级的意识形态的任务是合法化和领导权；换句话说，没有任何一个统治阶级能够永远依靠暴力来维护其统治，虽然暴力在社会危机和动乱时刻完全是必须的。恰巧，统治阶级必须依靠人们某种形式的赞同，起码是某种形式的被动接受，因此庞大的统治阶级意识形态的基本功能就是去说服人们相信社会生活就应该如此，相信变革是枉费心机，社会关系从来就是这样，等等”^②。意识形态宣传者的一种通常的做法就是宣称自己是真理的代言人，他们使用的是一种近乎宗教式的语言，将一种政权的合法化证明上升到信仰的高度。对此，马克思的分析绝对具有超越时代的意义。他说：“每一个企图代替旧统治阶级的地位的新阶级，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成惟一合理的、有普遍意义的思想。”^③ 宣称自己思想的普遍性和真理性特征，也就是宣称自己是自然和社会的普遍规律的惟一

叶启政：《社会文化和知识分子》，115页，台北，东大图书公司，1984。

^② [美] 杰姆逊：《后现代主义与文化理论》209页，西安，陕西师范大学出版社，1987。

^③ 《马克思恩格斯全集》，中文1版，第3卷，54页，北京，人民出版社，1960。

正确的揭示者和全体人民的共同愿望的真正代言人。因此，一种思想学说一旦被制度化并上升为意识形态之后，便具有强烈的排他性，如秦始皇之“焚书”、“坑儒”和董仲舒所主张的“罢黜百家，独尊儒术”。而且，这种排他性是通过国家的权力机构来保证的，如法家偏信暴力的力量，而儒家则更多地用“利禄”之途来劝诱。

制度化使得某种秩序得到合理性的证明，从而构成民众服从的愿望或习惯，因而发挥出超乎武力的威力。格尔兹说：“宗教思想、道德思想、实践思想、美学思想也必须由强有力的社会集团承载，才能产生强大的社会作用。必须有人尊崇这些思想，鼓吹这些思想，捍卫这些思想，贯彻这些思想。要想在社会中不仅找到其在精神上的存在，而且找到其在物质上的存在，就必须将这些思想制度化。”^①通过制度化的过程逐渐形成一种社会的心理期待和价值观念，在这一点上，制度和心理之间的互动关系得到了进一步的确认。

那么，朝廷和儒生是如何建立起这种思想和权力之间的互动机制，从而最终使儒家制度化而成为一种意识形态，并建立起如福柯所说的权力、法律和真理之间非常特别的组织方式的呢？这点将在下面详细展开。

二、儒家制度化的前奏：秦皇和汉武的思想统一运动

秦始皇和汉武帝这两位中国历史上的杰出君王，在短短的一百年左右的时间里，各进行了一次思想统一的运动，这两次运动都与儒家相关，只是儒家的遭遇截然不同。

在秦始皇统一中国前后，吕不韦就献策说“听众人议以治国，国危无日矣”（《吕氏春秋·不二》），因此要“执一”，

[美] 格尔兹：《文化的解释》，359页，上海，上海人民出版社，1999。

“不二”。韩非也有类似的建议。不过，秦国统一初期还是允许博士官“国有疑事，掌承问对”（《汉书·百官公卿表》），博士最早出现在战国时期，当时的博士学术背景比较多元^①，并不负责具体的事务，而是“不治而议论”，但是问题就出在这“议论”上。因为在极权制度建立之后，类似于稷下学官那样的自由议论便越来越不合时宜。秦始皇三十四年（公元前 213 年），在秦始皇于咸阳宫举行的寿宴上，儒家博士淳于越提出“事不师古而能长久者，非所闻也”。这段带有明显儒家“法古”意味的言论，招致了李斯等人的猛烈反击。李斯认为：“古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教，人闻令下，则各以学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。”在列举思想多元的这些危害之后，李斯提出了“焚书”和“以吏为师”的措施：“臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪，令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有学法令，以吏为师。”这就是充分体现了法家暴力精神的“禁书令”。没过几年，秦始皇又因为方士侯生和卢生的诽谤，下令“使御史悉案问诸生，诸生传相告引，乃自除犯禁者四百六十余人，皆坑之咸阳。使天下人知之，以惩后”（《史记·秦始皇本纪》）。生生将那些“多嘴多舌”的儒生和方士给活埋了。

一般来说，博士中儒家背景的人比较多，同时也有别的学派如法家、阴阳家、名家等背景的人。史称秦始皇时博士至少有七十多人，据王国维的考证，能弄清背景的只有七人。（参见王国维：《汉魏博士考》，载于春松、孟彦弘编：《王国维学术经典集》，下卷，37~58页，南昌，江西人民出版社，1997）

秦始皇是一个有远大抱负的君主，秦王朝是中国由贵族政治向王权政治转化的关键。秦始皇的许多制度性设计，如以郡县制取代分封制、统一文字和建立丞相制等，与之前的贵族政治相比有很大变化，并为秦以后的政治体制定下了基本规则。以儒家为代表的具有守成主义色彩的势力“不师今而法古”，“语皆道古以害今，饰虚言以乱实”，会对秦始皇实现远大目标起一种制约和阻碍作用。极权制的特点就是可以为某个极权者自己设定的目标而以暴力的手段消除意见上的分歧，而达到民众对于这个目标的自觉或不自觉的认同。儒家经典和以儒生为代表的知识者“被焚”、“被坑”的悲惨命运便成为为了实现这个目标而做出的一种“必要的牺牲”。

法家“不法常古”的指导思想显然是过于激进的，因为在“古”即传统中保存的是一个民族的习俗和习焉而不察的思维方式。相反，对于习俗和建立在习俗基础之上的“礼”的了解正是儒家的强项。^①因此，法家对儒家的压制其实是对整个社会习俗的挑战。秦始皇的公子扶苏曾对坑儒的行为表示出自己的担忧，“天下初定，远方黔首未集，诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安”（《史记·秦始皇本纪》）。这意味着秦始皇的制度设计脱离当时的社会的承受力，势必会造成社会的强烈反弹。但法家过于相信法律的威力，而最终导致了秦“不二世而亡”。

秦的暴政可能使儒生们开始了解政治的残酷一面，了解到大一统的社会与战国时期群雄并争、“画地为王”的时代已经截然不同，因此知识者在社会中所扮演的角色也由苏秦、张仪式的“战术家”转向建构型的角色。《吕氏春秋》和《淮南子》都体现了这种综合众家之长的建构新理论的倾

关于礼和俗、法之间的详细讨论，可参见阎步克：《士大夫政治演进史稿》，第三章，北京，北京大学出版社，1996。

向。从具体的行为方式来看，儒生和方士们在严酷的现实面前逐渐开始务实，他们开始从战国时期的自我表现以求明主欣赏向迎合主上的爱好的方向转化。从方士们不断制造关于“不死药”、“长生术”的舆论到叔孙通为建立帝王权威而设计的仪式都是具体的例子。

在汉初以黄老道学为指导的无为而治、休养生息的宽松环境下，儒学始终在扩展着自己的生存空间，除了在为汉代制定朝仪、确立太一神为核心的信仰体系之外，儒生通过成为太子太傅等有利条件，不断通过反思秦国的速亡来提倡儒家的学说。

据记载，带着一点流氓色彩的刘邦对儒家一直不太看得上眼，他的一个恶作剧是见了儒生，便扯下他们作为身份标志之一的帽子，并往里面小便。在以武力为本的战争状态下，人们对于儒家在社会生活中的作用持怀疑态度。在汉家王朝建立之初，陆贾跟刘邦讲起《诗》、《书》之时，刘邦还骂他。不过陆贾的解释触及了我们在这里所要讨论的关键。他说：“君马上得之，宁可以马上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。”（《史记·郦生陆贾列传》）这段话的意思是说，单纯的武力和物质利益的劝诱（如封官晋爵）并不能构成一个统治的稳定的基础，而必须仿效先王“逆取而以顺守之”的原则。用马克斯·韦伯的说法就是“一般还要加上另一个因素：对合法性的信仰”^①。儒生们不断强调这样一种理念，权力的合法性不能依赖武力和严峻的法律，而是要以更符合国人习俗的“礼”来确立社会秩序。儒生们为汉王朝所提出的合法性的依据就是“仁义”。

“仁义”是儒家的一贯主张，如何使其真正成为汉王朝统治的合法性依据，需要儒家和统治系统的配合。一方面，

^① [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》，上卷，239页。

儒家利用当时流行的天人感应思想，强调自己的思想的普遍性、神圣性和实践性。如董仲舒说：“仁义制度之数，尽取之天。天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之……故圣人多其爱而少其严，厚其德而简其刑，以此配天。”（《春秋繁露·基义》）同时，又宣称儒家的理论是孔子“为汉制法”，具有实践性和现实性。另一方面，秦朝的教训和七国之乱，也使汉代的帝王们逐步认识到儒家的功用，因此既认定儒家思想的经典地位，同时又依赖国家的资源，以具体的制度性设计如察举制度和吸收经学人士进入统治层，吸引民众了解掌握儒家的思想。这样，儒家的真理性得到了权力的支持，而儒家依据这种真理性为现实统治的合法性提供意义支持。这一点汉代人已经看得很明白。“道非权不立，非势不行。”（《说苑·指武》）元代思想家曹元用则有更为具体的发挥。他说：“孔子之教，非帝王之政不能及远；帝王之政，非孔子之教不能善俗。教之不能远，无损于道；政之不能善俗，必危其国。”^①这可以说是对儒家之发展和权力之间的关系的精辟的阐述。

汉代在制度设计上基本上沿袭了秦国的体制，但是由于帮助汉高祖夺得政权的军功集团的存在和重新裂土分封亲属，造成了汉初政府成了“‘封建制度’与‘军人政府’的混合物”^②。因此，权力的分散成为当时重要的问题，在吕后的势力和吴楚七国之乱被削平之后，统一思想成为一种需要，儒家强调社会秩序和尊卑观念的观点日益受到重视。先是汉武帝建元元年（公元前 140 年），“诏举贤良方正直言极谏之士，丞相（卫）绾奏所举贤良，或治申商韩非苏秦张仪之言，乱国政，请皆罢！奏，可”，传达出对于百家异论的

^① 孔贞丛：《阙里志》，卷十，40页，《遣官祭阙里庙碑》，天历二年（1329年）。

^② 钱穆：《中国文化史导论》，100页，北京，商务印书馆，1994。

摈斥之意。几年之后，董仲舒以建立皇帝的权威为核心的“天人三策”又被汉武帝所接受。关于董仲舒如何结合阴阳家的思想，将汉家王朝的合法性依据挂钩于“天”，这里暂且存而不论，我们先看一看董仲舒独尊儒术的政策性建议。“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科，孔子之道者，皆绝其道，勿使并进，邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）其所用的理由与李斯劝秦始皇焚书的理由何其相似，只不过这次儒家成了赢家。所以钱锺书先生认为两者“均欲‘禁私学’，‘绝异道’，‘持一统’，‘定一尊’；东西背驰而道路同轨，左右易位而照影随形。然则汉人之‘过秦’，非如共浴而讥裸裎，即如劫盗之伤事主耳”^①。

这表明在如何维护大一统政权的稳固这一点上，秦皇汉武之间有共同的认识，即不能容忍多元化的指导思想的存在，认识到必须有一种主导性的价值观念来维护一种稳定的社会秩序。但秦汉这两次思想统一的运动，存在着巨大的差异，主要是手段上的。这一方面是源于儒法之间立场的差异，如法家信暴力，儒家较折中；法家注重随机性，儒家注重观念上的延续性。但关键在于儒家认识到了仅仅依靠武力和严酷的法律无法长久地保持统治的合法性，要使价值系统制度化，从而为现存的秩序提供支持，而成为民众的自觉的行为。沿着这个思路，儒生们开始寻找一条思想和权力之间互动的途径，即一方面儒家竭力为现实政权的合理性做出证明，同时又依托极权的力量确立儒家学说的正确性和有效性，从而既巩固儒家的独尊地位，又为现存统治的稳定性找到根基。

^① 钱锺书：《管锥编》，第一册，201页，北京，中华书局，1986

三、儒家制度化的基本形态

儒家的制度化有着多种向度和层次^①，如前所述，本书所主张的制度化儒家的存在主要有两个层次，简单地说就是儒家的制度化和制度的儒家化。

第一，儒家文本的经学化。儒家文本的经学化意味着儒家的政治理想和对于社会秩序的理念被确立为正统的、为官方所承认的信仰系统。儒家文本的经学化是儒家制度化的基础和关键环节，因为“价值系统自身不会自动地‘实现’，而要通过有关的控制来维系。在这方面要依靠制度化、社会化和社会控制一连串的全部机制”^②。以儒家思想为标准的科举制度、以儒家学说为基本内容的教育制度和法律的儒家化，都是实现儒家价值的制度性构成，它导致了儒家的话语霸权和儒生成为社会精英阶层。

当然，儒家文本的经学化本身也是一种制度设计，其开端是汉武帝建元五年（公元前 135 年）的“置五经博士”。这绝对是中国制度史和思想史的转折性事件。首先，它使《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》正式被钦定为“经典”，其正确性和权威性已无从怀疑。其次，它将本来有许多学派背景的“博士”头衔转变为儒家的独享。最关键的是不仅博士成为官秩，博士弟子也有了正式的出身，而且博士是专门

按金耀基先生的说法：“制度化儒学是制度和文化的复合体，它所指的主要是以下三个方面：（一）政治制度，包括作为国家系统之基础的皇权；（二）作为帝制国家之工具的庞大的官僚机器；（三）文人学士和地方绅士，他们作为一个身份群体将‘国家’与‘社会’联为一体。所有的制度性结构都同儒家文化的价值交融在一起。”（Ambrose Y. C. *State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan*, in Tu Wei-ming ed., *Confucian Tradition in East Asia Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, p.230.）这种理解的问题在于对于儒家学说本身的制度化考量不够充分，而过分把注意力集中于儒家对于社会统治机构的影响上。

② [美] 帕森斯：《现代社会的结构与过程》，141 页。

掌握儒家经典传授的，因此儒学便成为官学。

由此，儒学便逐渐由创造性的思想转向解释性的思想，而且任何重大的决定如何解释经典的行为，都已不复是单纯的思想行为而成为一种政治行为。按李申的说法：“中国自秦汉以后就是一个高度集中统一的国家，维护这个国家的集中统一，是儒教的基本责任。统一的国家需要统一的信仰，统一的思想，而儒经乃是儒教思想和信仰的核心。统一经文、统一对儒经的解释，就是非常重要的事情。所以从汉代起，儒教国家就不断地进行这样的工作。”^①如汉代“石渠阁”和“白虎观”会议，就是统一经义解释的会议，皇帝“亲称制临决”。这样王权便凌驾于思想之上。随后，如唐代的《五经正义》，唐玄宗亲自注《孝经》，还有，宋代将五经扩展至十三经，显然都是政治活动，因为编制这些经典的政治意义也十分明显，而权力在决定经典解释的过程中作用始终巨大。这种作用甚至在某种程度上决定着学说的发展方向。如唐代帝王对《孝经》的特殊兴趣就影响着唐代的儒学重点由唐以前的“仁义”转向“忠孝”。这便是经学的命运，这种命运是由文本被经学化的那一刻起就已经“预设”了的。当然，儒家也由此确立了它对中国文化和社会生活的影响。

与此相关，经学化的思维方式也成为中国人的思维定式之一。古代思想家自不用说，即使是曾作为激进先导的康有为在传统的制度模式面临现代性的激烈挑战之际，依然“执迷不悔”，对于经学的权威性不做丝毫的怀疑。“孔子创制立义，皆起自天数。盖天不能言，使孔子代发之。姑孔子之言，非孔子言也，天之言也；孔子之制与义，非孔子也，天之制与义也。”^②即便是经历“五四”和“文化大革命”两

李申：《中国儒教史》，上卷，823页，上海，上海人民出版社，1999。

② 康有为：《春秋董氏学》，111页，北京，中华书局，1990。

次巨大的针对传统文化的冲击，不用细检 20 世纪中国的思想历程，现代中国人经学化的思维何尝略逊于前人。

第二，孔子的圣人化和祭孔仪式的国家化。从某种意义上说，孔子在先秦已经是一个略具神性的人物，他已经被公众舆论塑造成圣人。无论是儒家思想的追随者还是反对者如墨家和道家，均将孔子作为议论的中心人物。

到了汉代，孔子的神性特征进一步被当时所盛行的谶纬之风所扩展，这或许是儒家为了确立其独尊地位而必经的一个阶段。汉儒吸收阴阳家和方士的知识，利用谶纬将孔子神化，客观上是为了确立其对于自然秩序和社会秩序的解释权，他们宣称孔子是“为汉制法”和“为万世制法”的“素王”，这样可以有效地确立儒家的合法性。

儒家基本思想倾向原本是“六合之外，存而不论”，不愿意牵涉更多的形而上和与现实的政生活秩序无关的方面，即使是祭神也只是为了达到某种敬畏，也即所谓的“神道设教”，因此孔子的神性的塑造并没有走得很远，在东汉末年谶纬之风消退之后，对于孔子的尊崇一般也都是保持在“人”、“师”范围而非将其视为“神”。^① 这一点我们从后世尊崇孔子的仪式活动中可以看到。我不想在此讨论儒家的宗教性问题，毫无疑问，在中国人的心目中，孔子不是耶稣和释迦牟尼式的“神”，而只是比一般人要伟大得多的“圣人”。

在汉武帝独尊儒术之后，随着儒学的制度化，作为儒家学说创始人的孔子的地位也就不仅仅是先秦诸子之一，而是

^① 关于这一点，清代的赵翼对于汉代儒生“灾异说”的评论说得明白：“降及后世，机智竞兴，权术是尚，一若天下事皆可人力致，而天无权。即有志图治者，亦徒详其法制禁令，为人事之防，而无复有求瑞于天之意。故汉自以后，无复援灾异以规时政者。间或日食求言，亦只奉行故事，而人情意见，但觉天自天，人自人，空虚寥廓，与人无涉”（转引自王树民：《廿二史札记校正》，49 页，北京，中华书局，1984）

成为整个制度合法性的代言人。因此，孔子本人不断被加封，直至被封为王和“至圣先师”。

孔子的后裔因为代表着圣脉的流传，同时作为尊孔的符号化标志，不断得到各种封号和赏赐。自汉代开始，孔家后裔便世职曲阜知县。唐开元二十七年（公元 739 年）更诏孔氏后裔出任乡官（州长史），而且是世袭的，其目的据说是为了使圣人的后代不受别人的“统摄”。

对于孔子的纪念由弟子的自发活动升格为国家的仪式，孔庙则由家庙上升为国庙。统治者通过对于儒学的尊崇强化统治的合法性，同时，儒生通过统治权力强化对儒学的宣扬和不断抬高孔子的地位。特别是南齐武帝和北魏孝文帝于公元 489 年各自在自己的统治中心设立孔庙，无意中使孔庙由阙里走向全国各地。到唐贞观四年（公元 630 年），太宗下诏在州县都设立孔庙，使得教育制度和儒家的传播建立了明确的联系。通过孔庙和学校的联系，开始了儒家教育的官学化的普及。

在孔庙的祭祀系统中，还有历代儒生从祀孔庙制度值得我们注意，虽然理论上说选择杰出的儒生配祀儒宗是对能弘扬师说的后辈儒生的肯定，但是由于孔庙祭祀属于少数国家祭典之一，因此决定谁应该进入孔庙享受至高的荣誉，并不是由儒生自己决定的，而均需得到朝廷认可，因此朝廷可以借此来引导儒生的言论，间接地制约儒家思想的发展方向。

虽然孔庙的祭祀仪式不断有一些变化，但作为儒家制度化的一个重要的方面，它从形式上强化了儒家的独尊性和神圣性。最为重要的是，仪式作为社会价值的重要载体，为社会行为树立榜样和模范，孔庙的祭祀仪式的变化其实传达的正是某种象征性的意义，它能有效地树立儒学在社会生活中的地位，从而为现实的社会秩序的稳定做出贡献。按罗伯孙·斯密斯的说法：“群体结构正是通过它建立在其上的基础社会价值的仪式化或神话符号化而得到加强和长期保持

方式。”^① 孔子的圣人化和祭孔的体制化毫无疑问是儒家仪式化和制度化的重要环节，通过这些仪式可以有效地将儒家的观念渗透到具体的社会生活中，从而反过来使儒学的价值观得到长期的保持。

第三，选举制度的儒家化和儒学传播的制度化。教育是人们获得一定社会地位的制度化方式和渠道，这在任何文化传统中几乎都是一样的。在中国，由于选举制度和教育制度之间的特殊联系，使得这种特征更加明显。

官员的选拔由分封制向选举制度的转变本身就体现着儒家“贤者居位”的观念，而汉代之后以儒家的原则作为选举的标准则使儒学和权力同时也就与利益有着直接的联系渠道，使得人们对于儒学的了解变成为改变现有生活方式的几乎是惟一的途径。吊诡的是，儒家本身是维护等级制度的，但在儒家“贤者居位”的观念下，这种等级并非是固定的，而是存在着虽然概率较小但却十分现实的上升通道，即科举制度。这就意味着改变自己地位的途径只有单一性的儒家“通道”。

汉武帝元光元年（公元前 134 年），“举孝廉”科的实施是以儒学作为取士标准的开端，经过不断的改革，最终到隋唐形成了比较完备的科举制度。其重要的特征是自由投考、时间固定、以儒家观念为基本标准。虽然唐宋明清时期科举的内容不断有变化，但是制度设置的基本原则一直没有变化。

通过科举来确立和传达对儒家观念的标准解释显然是传达权力阶层的意志的最好和最有效的途径。这样，从某种程度上说，科举制度有效地控制“真理”的产生。而将儒家以政治和道德为核心的学说确定为标准答案，则更完整地体现了在集权专制时代权力和“真理”之间的暧昧关系。以儒家

^① 转引自 [美] 格尔兹：《文化的解释》，165页。

观念为基础的选举制度的产生意味着儒家和权力之间的联系制度化。只要你通过了科举考试，且不论最终获得什么职位，就至少已经成为社会的特权阶层，即“士”或“绅士”。他们有特殊的服饰和称呼，无需纳丁税，可以参加官方的典礼，一般都是家族和地方的重要节庆活动的核心人物，平民不能随便咒骂绅士或指名道姓地称呼绅士。对绅士犯罪的处理也有特殊的程序，如对其行刑必须先革去其绅士的称号。

将儒家学说确立为取士和选举的惟一标准，必然会影响到教育制度的确立，因为教育是人的社会化的准备阶段，而人的社会化是以如何在社会中获得优势的生存位置为指标的，因此当儒学和权力与利益发生密切关系，成为强势的话语时，将儒家学说作为教育的主要内容便会成为官学和私学的自觉选择，从而使得儒家传播的制度化体系自然而然地建立起来。

中国古代所谓的学校，在秦汉之前主要是修习礼仪，包括练武的场所，而不是现代所谓的读书讲学之地。从先秦开始，由于原有的社会格局的变化，逐步开始出现了官学和私人教学的分化。

一般将孔子看做是“有教无类”的私人教育的鼻祖，我们大概可以认为在春秋战国时期便有了官学和私学两种知识传授体系。所谓官学就是由国家提供财政支持的教育体系，可分为太学、府学、县学、社学（乡学），它所传达的是官方所倡导的价值观念和社会规范。正如清人所言：“朝廷建立学校，选取生员，免其丁粮，厚其廩膳，设学院、学道、学官以教之，各衙门官以礼相待，全要养成全才，以供朝廷之用。”^①私学则是私自授徒的学校形式。这两种知识传播体系在春秋末期之后，随着社会分化和知识分化的加剧而出

^① 《皇朝掌故汇编》（内编），卷四十一，《礼政》十三，《学校》四，《直隶府州县学》。

现了新的格局，即私学的兴旺。在游士阶层的中介之下，私学和官学之间的互动日益频繁。

不过，这种知识的自由传播的局面随着秦朝的一统天下而消失，焚书坑儒就是国家意志对于自由言说的宰制。而在汉武帝独尊儒术之后，儒家变成了宰制性的思想，儒家由私学上升为官学，其直接后果就是其传播方式的官方化。一方面，对于别的学派的压制和以太学为代表的官学体系为儒学的传播提供了制度性的保证；另一方面，儒家与权力的结盟使得儒学对于读书人的吸引力大大加强。

因此，在以儒学为基准的选举制度确立之后，教育制度完全受到科举的影响而成为科举之一环，这样儒学的传播便得到了一种严密的制度上的保证。毫无疑问，这种保证的真正吸引力在于它和权力与利益之间的密切结合。由于选举和取士的制度日益单一化，导致教育制度和取士制度的合一化倾向，官方的知识传播系统自不用说，由于权力指向的惟一性，民间的知识传播体系日益向科举准备转向，到明清时代，整个教育体系包括儿童的启蒙教育都日益以科举为惟一取向，这样，权力、儒家知识和政治合法性之间的逻辑联系便完整地建立起来。

第四，政治法律制度的儒家化。儒家的根本目的在于为现实的政治和社会提供一种价值体系并建立起作为这种价值体现的社会秩序。因此，当儒家在汉代取得独尊地位之后，其产生的影响就不仅仅在于思想观念之上，同时也在于政治法律等制度的设计之上。

儒家的制度理想一直是以“托古”的方式来展开的，比如始终以继承三代之治作为自己合法性的依据。当然儒家以建立在继承传统“尊尊”、“亲亲”基础之上的“礼治”对应于法家的“当时而立法、因时而制礼”（《商君书·更法》），更具有文化上和习俗上的亲和力。儒家的立场其实是相当生活化的，儒家的许多结论都是从当时的生活现实中概括出来

的，在托古的包装之下加以类推。如儒家将家族作为社会的基本单位和维系社会安定的基本因子，显然这是符合农耕社会自给自足的经济形态的。

在这种思路之下，孝及由此而来的忠便是极为自然的，并天经地义地成为核心的道德。皇权和等级秩序在“礼”的笼罩之下，完全成为一种必然的、惟一可能的秩序形式。《礼运》说：“故圣人耐以天下为一家，以中国为一己者，非意之也。必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然而能为之。何为人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。何为人义？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义……故圣人之所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”这可以说是儒家社会秩序的基本理念，因而也成为儒家化制度设计的基本原则。

儒家的制度设计是全方位的，上至朝廷的礼仪、宗庙的祭祀、国家的组织与法律，下至社会礼俗乃至乡规民俗，都灌注着儒家的精神与思维原则。

儒家的制度化在汉代的极端表现形式就是所谓的“春秋决狱”、“禹贡治河”和“洪范察变”等。这种直接援儒典作为行为规则和判断是非的标准，当然可以看做是制度化初期，规则未定时不可避免的现象。清代的赵翼对“汉时以经义断事”发表评论说：“汉初法制未备，每有大事，朝臣得援经义以折中是非……此皆无成例可援，而引经义以断事者也。援引古义，固不免于附会，后世有一事即有一例，自亦毋庸援古证今，条例过多，竟成一吏胥之天下，而经义尽为虚设耳。”^①赵翼将直接援引经义的做法看做是法制未备的结果显然是正确的，但他认为在制度完备之后“经义尽为虚设”显然过于简单。因为儒家制度化的过程同时也是在现实

转引自王树民：《廿二史札记校正》，43页。

的制度中贯注儒家精神的过程，而一旦儒家精神变成某种制度而固定下来，其内在的精神便会变成常态，即人们只要遵守某些规章便自然符合儒家的精神。儒家的最高境界是让人在不知不觉中体认儒家的原则，即将之化为日常生活之常规，用法律去规范人们的行为是等而下之的做法，意味着教化的失败。儒家正是从这个角度来看待礼和法之间的关系的。

儒家制度化的关键是儒家的法律化。因为这是儒家所倡导的“礼治”秩序得以实现的基本保障。事实上，由于儒生是最为熟悉古代的礼仪规范的，而中国古代的法律和礼仪是互相依存的。“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也。”（《后汉书·陈宪传》）礼和刑正如事物的正反两极。

事实上儒家不但是古代礼仪的整理者，除了秦和汉初之外，同时也是法令的制定者。即使在秦汉时期，儒家也一直在以差别性观念（如等级、亲疏）对抗法家的同一性法律，特别是汉儒一直试图通过秦朝灭亡的事例来说明法家观念的不恰当，并不断进行以礼入法的努力。汉武帝时的《王制》和董仲舒的实践都逐步推进了儒家在法律事务中的影响。而到了三国的魏，制定法律的工作完全交由儒生。至此，儒家意识在法律中的影响便十分彻底，并一直延续到清末。瞿同祖先生指出：“更重要的是魏以后儒者参与了制定法律的工作，因而儒家思想在法律上起了决定性的作用，产生深远的影响。我们已经讲过除秦、汉律外，历代的法典都出于儒者的手笔，并不出于法家之手，这些人虽然不再坚持反对法治，但究是奉儒家为正统的，所以儒家的思想支配了一切古代法典，这是中国法系的一大特色，不可不注意。”^①

儒家的制度化具体形式有很多，本书侧重于从文本的经典化、选举标准的儒家化、传播方式制度化和政治法律制度

^① 《瞿同祖法学论著集》，352页，北京，中国政法大学出版社，1998。

的儒家化几个方面来讨论。从这几个方面大致可以窥测到儒家制度化的核心层面，同时也可以借此深化对儒家的认识。

因为儒家的制度化存在和观念化存在是互为依托的，观念化存在是制度化存在的基础，同时制度化的存在又强化了观念化的存在。

思想的制度化是思想发展的一种特殊的形式，因为大多数的思想是很难得到被制度化的机会的。一方面是因为在一定的社会条件下，尤其在专制的时代只能容许一种思想占统治地位，同时思想的制度化必须依赖现实的权力作为背景，思想的制度化过程本身是以权力压制别的思想的过程。思想通过意识形态化，转化为国家的意志，这时思想本身也会发生许多变化，正如葛兆光所说：“正是在这种政治权力与思想权力的相互作用中，儒学在逐渐变化。其中，相当重要的一点就是儒者自身的变化，‘通于世务，明习文法，以经术润饰史事’，通过选官制度，儒者成为官吏，其结果是将儒家思想学说中的价值观念与行为准则一方面由教育与管理传播到了平民，一方面由制度与文本渗透到了法律……实际上是把儒家思想学说世俗化、道德化，并作为一种荣誉和象征，向社会垂范，儒生成了整顿风俗与生活的教官……于是儒学成了刑法的内在核心，儒生成了政府管理的官员，儒学正在一步步地取得国家意识形态的地位。”^① 虽然这段话所描述的是汉代的制度化过程，但其实质是儒家借助权力获得话语霸权，而统治者依靠制度化的思想而获得合法性的依据，思想和权力在制度化的过程中达到了共谋。

四、制度化儒家的解体

思想观念的发展和思想观念的制度化是一个悖论。一方

^① 葛兆光：《中国思想史：七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，第一卷，387~388页，上海，复旦大学出版社，1998。

面，任何以社会现实问题为指向的思想流派，总是希望自己的政治理念和对于社会秩序的设计能够运用于现实生活中，而制度化则是保证这种思想观念现实化的最好途径。因为思想观念一经制度化，便通过权力确立起自己的真理地位，并通过制度性的设计，使自己的思想得到广泛的传播。另一方面，在通过制度化确立思想观念的真理性之后，对于思想本身的质疑便成为“非法”。对于儒家而言，尽管有“六经注我”和“我注六经”的不同的解释空间，但对于儒家的“经”的地位是不容有任何怀疑的。思想发展的动力在于不断与不同的思想观念之间进行“对话”和对于现实的问题做出切实的解释。但当一种思想被制度化之后，别的思想观念便处于被排斥的境地，而为了证明这种思想的真理性，现实的变化往往被曲折地屈服于理论的需要。这样思想的僵化便是不可避免的了。

对于儒家而言，制度化的过程便是经历这种由制度化带来的思想的悖论的过程。汉武帝采纳董仲舒的建议而确立了儒家的独尊地位，这是儒家制度化的开始。^①虽然，在漫长的历史过程中，儒家本身也一直在变化发展，但由于儒家已经作为封建专制统治的合法性依据，所有的发展本身就是“带着锁链的舞蹈”。任何的变革都不能对于思想本身的真理性提出质疑。后果是其对于现实问题的解释的有效性越来越小，最终导致了制度化的解体。

儒家制度化解体的深层原因是制度化本身所带来的思想的悖论。但放在中国近代的社会背景中，这种悖论又可以具体化为复杂的社会矛盾。这种矛盾归纳起来可以分为两类，其一是国内的社会矛盾所带有的社会变革对于制度化儒家的

虽然很多人指出，在魏晋时期和唐代，儒家的独尊性是值得怀疑的，但是我们不能否认的是，儒家的经学地位始终没有被怀疑，也就是说，将儒家作为解释的标准，始终没有被否定，而且儒家对于法律的渗透和权力参与儒家经典的解释（如唐代帝王亲自参与《孝经》的注解）这些典型的制度化行为都是在魏晋和唐代实施的。

冲击；另一类是因为西方文化的冲击所带来的现代和传统之间的冲突。

第一，国内的社会矛盾对于儒家制度的冲击。

近代以来国内所面临的最大的社会矛盾是皇权的危机。因为皇权是中国传统社会秩序的象征，而整个社会秩序的合理性依据是由儒家的观念所提供的。因此，皇权的危机必然会带来儒家的合法性危机。

对于皇权的最直接的冲击是从太平天国起义开始的。太平天国以一种外来的宗教作为反抗依据，本身就是近代复杂的思想、社会背景的一个缩影，同时也深刻地预示着儒家思想的危机。围绕着镇压太平天国起义的过程而出现的对于地方军事力量的支持和相关的财政制度的变化^①，使得地方势力逐渐成为晚清政治的主导力量。虽然，内战的结束，迎来了史书所称的“同治中兴”的时代，但作为战争遗产的地方势力的扩张却使得朝廷法度的权威性遭受空前的破坏。

到了光绪年间，地方势力越发强大光绪七年（公元1881年），张观在上疏中说：“近年以来，疆臣建议，每每立见施行，间有廷臣条奏饬部核定之件，部臣每以情形难以遥度，仍请交督抚酌议。而督抚则积习相沿，动以窒碍难行，空言搪塞，虽有良法美意，格而不行。内外相蒙，亦何怪国计之日绌也。”^②这就意味着在晚清时期实际的权力已

^① 与军队体制变化密切相关的是国家财政制度的变化。由于内战，原有的税收大幅度地减少，而军需则一天天地膨胀，因此国家的财政收支平衡被打破，国家财政中枢户部不堪重负，便改变原有的军饷一律由朝廷发放的制度，而是将筹集军饷的权力下放。与此同时，一种几乎完全脱离朝廷控制的税种——厘金税于1853年首先在江苏开征，其最初动机也是为了筹措镇压太平天国起义的经费而向通过运河的粮食征收过境税。到了1862年它几乎适用于所有的商品，而且几乎所有的省都开始征收厘金。这使得地方的财政开始有了相对的独立性。这种独立性所导致的地方势力的增强是十分明显的。

^② 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，1048页，北京，中华书局，1958。

经控制在地方势力手中。

如果说皇权的危机是从整体上威胁儒家的合法性的话，那么如财政制度的变革中所采取的扩大捐纳名额和在税源大省增设“永广学额”的做法则对制度化儒家的核心制度——科举制度造成了重大的冲击。捐纳名额的扩大说明通过儒家而获得的单一性上升途径已经不复存在，也就是说通过科举制度而建立起来的儒家和权力之间的联盟已经出现了破缺。这种做法的附带效应是，由于人们可以通过金钱获得功名，这样儒家的神圣性便逐渐淡化了。同时，一直在儒家秩序中处于底层的商人便可以通过财富获得原先只有“士”才能获得的社会地位，这样一来，儒家理想的士农工商的“四民社会”便从总体上瓦解，反过来也影响着儒家的确当性。

当然，科举的最大危机还来自于它自身。科举设立的基本前提是儒家“贤者居位”的理念，而且以儒学为基本内容的科举考试可以使儒家思想的传播制度化。但是科举制度的发展日益背离其出发点。以八股文为标志的日益技术化的倾向，使得科举的形式和内容日益分离，人们只需熟悉八股的套路而不必对经典本身的含义做深究。同样，科举和权力的结盟，使得读书人更多地将儒学看做是“利禄之途”，而统治者则将之视为收拾人心的好办法。严复在《论世变之亟》中说：

宋以来之制科，其纷争尤为深远，取人人尊信之书，使其反复沈潜，而其道常在若远若近有用无用之际，悬格为招矣，而上智有不必得之忧，下愚有或可得之庆，于是天下之圣智豪杰，至凡有思虑之伦，吾顿八紘之网以收之，即或有漏吞舟之鱼，而已暴腮断者，頽然老矣。尚何能推波助澜之事也哉。^①

第二，西方文化的冲击和儒家制度化的危机。

^① 王栻编：《严复集》，1册，2页，北京，中华书局，1986。

儒家观念作为中国人心理和习惯的凝聚，经过意识形态化的洗礼已经成为中国人的行为准则，许多已经转化为习焉不察的生活习惯。儒家文本在经典化之后，儒家的真理已经得到权力的支持，并被作为解释自然和社会的依据。然而，伴随着西方军事和经济强势而来的西方文化的传播，儒家的真理性受到前所未有的怀疑。首先动摇的是儒家以华夏中心主义为特征的世界秩序，它使得中国人逐渐认识到世界上有不同文明的存在。西方文明在船坚炮利下传入，使中国人开始认识到我们需要向一直被我们视为没有开化的“番鬼”学习。“师夷之长技以制夷”、“中体西用”都被用来作为这种转变的理论依据。其次，随着基督教根据条约所规定的特权在中国的传播，儒生作为精神导师的地位也受到了挑战。

不过，真正使中国人深刻感受到精神危机的是 1894 年中日甲午战争的失败和日本在 1905 年日俄战争中的胜利。中日甲午战争的失败使中国人产生了民族生存的危机，而日俄战争的结果，使得中国人认识到中国政治体制的改革已经迫在眉睫。在“保国、保种、保教”的焦虑心态下，建立在进化论基础上的社会达尔文主义在中国获得了广泛的认同。制度的变革被认为是解决中国危机的惟一出路。

尽管康有为领导的戊戌变法很快失败了，但是随后的更为惨重的失败终于使清政府开始了新政。新政的开始就是制度化儒家的末日。新政的第一项措施便是废除科举和建立新学堂，而科举不仅是儒家与权力联结的方式，也是儒家思想传播的最重要的途径。因此，科举的废除标志着儒家制度化的核心制度的退场。而新学堂的建立更是成为培养旧秩序的反对方量的温床。按罗兹曼的说法：“科举制度曾经是联系中国传统的社会动力和政治动力的纽带，是维护儒家学说是中国的正统地位的有效手段……它构成了中国社会思想的模式。由于它被废除，整个社会丧失了它特有的制

度体系。^①

随之而开展的官制改革、经济改革其原则大体上都是对西方的管理体制的模仿，所以新政的深入过程，特别是仿行立宪的进行，便是日益将儒家观念从制度体系中剥离的过程。如 1908 年的宪法虽然规定了皇权的至高无上性，但在传统的理念中皇权来自于“天意”，以现实的理性化的法律来对皇权做出规定，本身就意味着对皇权的至上性的限制。而资政院和咨议局的设立则是给本来已经显赫的地方势力提供了合法性。同时，模仿西方的法律对于中国传统法律体系的改革也是对法律中的儒家观念的清除。当时的朝臣对新法律的攻击正是看到了法和礼之间的距离：

伏惟皇上孝治天下，而新律导人不孝；皇上旌表节烈，而新律导人败节。该法律大臣受恩之深重，曾习诗书，亦何至畔道离经若此。臣反覆推求其故，则仍以所恃宗旨不同也。外国风教攸殊，法律宗旨亦异，欧美宗耶教，故重平等，我国宗孔孟，故重纲常。法律馆专意摹仿外人，值本国风俗于不问，既取平等，自不复顾纲常，毫厘千里之差，其源实由于此。^②

1911 年辛亥革命的成功和以《临时约法》为代表的新制度原则的确立，从根本否定了儒家作为统治的合法性的依据，从而宣告制度化儒家的解体。余英时说：“上自朝廷的礼仪、典章、国家的组织与法律、社会礼俗，下至族规、家法、个人的行为规范……凡此自上而下的一切建制之中则都贯注了儒家的原则。这一儒家建制的整体，自辛亥革命以来便迅速地崩溃了。建制既已一去不返，儒学遂尽失其具体的

^① [美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，338 页，南京，江苏人民出版社，1995。

^② 《大学堂总监刘廷琛奏新刑律不合礼教条文请严饬删尽摺》（宣统三年二月二十三日），《清末筹备立宪档案史料》（下册），888 页，北京，中华书局，1979。

托身之所，变成了‘游魂’。所以儒学在可见的将来似不可能恢复它以往那种主宰的地位。”^①

但是由于辛亥革命本身的妥协性和新制度与旧传统之间的巨大差距，有形的制度体系虽然解体了，无形的儒家价值观却时时显现在中国人的行为之中。如军阀们依然通过儒家来为他们的行为做辩护，以康有为为代表的保守主义者从中看到了儒家的意义，试图通过“国教”化对儒家进行重新制度化。无论是军阀还是康有为，其重建制度化的努力都依然是采取与权力结盟的方式，而非西方宗教世俗化那样的与世俗权力相分离，这客观上导致孔教会以宗教方式重建儒家制度化的努力与军阀政权寻求合法性的活动一直脱不开干系，如袁世凯、张勋复辟等事件，从中都能看到孔教会和康有为的身形。这一切在激进的知识阶层眼里，儒家日益与专制和愚昧结合在一起，成为中国进步的主要障碍物。因此，清除儒家观念在中国人内心深处的制度化情结，成为新文化运动的一种坚定的选择，陈独秀等认为民主、自由和儒家观念之间是一种非此即彼的关系。最典型的话语如陈独秀的“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学”^②。儒家作为现代化的对立面的形象就此确立。

制度化儒家之退出中国的历史舞台，决定了儒家在 20 世纪无所依托的状况，但是制度化儒家之解体并不意味着儒家已经成为“博物馆里的陈列品”，一方面，儒家这个“游魂”一直在寻找其附体；另一方面，现实的政治势力一直在发掘儒家的“现实意义”，如蒋介石在巩固南京政权的时候，

^① 余英时：《现代儒学论》，31 页，上海，上海人民出版社，1998。

^② 陈独秀：《本志罪案之答辩书》，载《陈独秀文章选编》，317 页，北京，三联书店，1984。

其官方的意识形态便充分利用儒家的一些价值原则，有人称之为“三民主义儒家化”^①。与此同时，现代新儒家则一直以充满“同情和敬意”的态度来试图寻求儒家和现代化之间的结合点。^②

即使在 1949 年之后，马克思主义成为中国社会主义建设的指导思想，但孔子思想似乎依然在发挥着作用。“文化大革命”期间，对林彪的批判也与批孔相结合，即所谓“批林批孔”，同时还牵涉以儒法斗争为主线解释中国的思想史。无论从何种角度，我们都不能认为这是一种随意性的事件。也就是说，1949 年之后，儒家依然不是一个单纯的学术问题，它也是一个政治问题。

在对待儒家的态度上，还有一点我们必须指出的就是理智和情感的问题。我们知道，在很长一段时间里，在保国保种的焦虑之中，中国新式知识分子接受了进化论和科学主义的思想方式，因此中国文化和西方文化的问题被转换成“新”、“旧”的问题，因而在文化认同和社会变革的选择中，他们的观点是应该以“理智”的态度去接受“新”的思想，而不应被情感上的认同所阻碍，而儒家作为主导性的思想流派，便成为无可逃避的替罪羊。虽然在我看来这种“理智”本身充满着情感，同样我们也不能用多元化和全球化的角度来责难他们但是，国家至上的观念在弱势民族和弱势文化国家总会成为否定民族文化历史的重要理由。儒家的命运也

参见贺渊：《三民主义与中国政治》，135～150 页，北京，社会科学文献出版社，1998。

② 刘军宁提出存在着一种“新儒家悖论”，即“他们既想重新建立一个以儒家为代表的新的正统，又不愿意让这种正统与钱、权、势所谓的‘三毒’结合起来，恐惧儒学的政治化；同时，他们又保持着极富攻击性的批判精神。他们既要使儒学成为新的正统，又要使自己成为以‘生命批判’为中心的知识堡垒。这就产生了深刻的角色冲突：他们既以建立儒学正统为己任，同时又对任何与权力相结合的儒家正统极其过敏，持有一种异教徒式的批判精神”（刘军宁：《共和·民主·宪政》，313 页，上海，上海三联书店，1998）。

正是在这种复杂的内心体验中被预定了。^①

中国现在正处于现代化的关键时期，对于儒家命运的关注依然是思想文化建设中核心的问题。尽管乐观者宣称已经发现了儒家和现代化之间的结合点，悲观者看到的依然是“花果飘零”的状况，但对于儒家，我们始终不能忽视它的存在。特别是作为一种制度化的思想而存在的儒家，对它的确立和解体的研究可以对我们的现实生活具有极大的启发，这便是我们仍然需要不断地深入地讨论儒家的理由。

金耀基说：“中国的现代化运动源于中国秀异分子（当然包括广大的民众）的雪耻图强的意识，源于追求国家的‘权力’与‘财富’。而要雪耻图强，其基本动念乃在保本，乃在使‘中国之为中国’有可能，亦即维持中国之‘认同’而要追求‘权力’与‘财富’，则中国必须有所‘变革’，亦即使‘中国之为中国者’有所变。这一百年来，中国秀异分子对中国现代化的认知，即自觉不自觉地环绕在‘认同’与‘变革’这两个观念上……假如过去中国一百年的现代化之试误之经验对我们有所教训的话，那就是不必把‘认同’与‘变革’观念放在理论的二极地位上，亦即‘认同’与‘变革’不必是完全冲突的。”（金耀基：《中国现代化与知识分子》，36、42页，台北，时报出版公司，1977/1988）

第一章

儒家的制度化和制度的儒家化（上）

关于儒家形象的定位可以有多种角度，我觉得以“道”、“学”、“政”^①这三方面的结合来讨论儒家是适当的。的确，在儒家身上我们经常可以看到理想和现实之间的矛盾所带来的紧张感。儒家对于政治模式的构思始终与现实中的政治操作发生着多种层面的冲突。孔子在先秦时期只是作为圣人被人推崇而在现实中难有大的作为就体现了这种冲突。

就儒家的政治理想而言，儒家坚持一种道德优先的政治立场，即我们通常所说的“仁政”。因为他们甚至有些固执地认为道德和政治之间是相辅相成的，统治者本身的德性对于社会秩序的稳定是至关重要的。因此，政府的重要职能是

杜维明的一本论文集就以《道·学·政》命名，从其中的篇章来看，显然是希望以更丰富的视角来讨论儒家。

进行伦理教化。

他们虽然认为帝王之权威的先赋性，但是至少在孔子和孟子那里，民众的接受也是合法性的依据，并且认为天意和民意之间有一致性。“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子·万章上》引《泰誓》语）

因此，我们讨论儒家的制度化并非是试图从儒家身上发现什么新的东西，或者说否定儒家与现实政治的紧张感，而是试图更全面地认识儒家在中国传统社会中的存在状况。显然，儒家是一种复杂的存在，因为儒家的原始形态就是结合观念形态和具体规范于一体的，也就是说，儒家并非只是一种观念化的存在，而更是一种制度化的存在。

一方面，这种制度化的存在是由儒家的本性所决定的。孔子及其后学并不只是试图构造出一套未来的蓝图，他们更关心的是如何去落实儒家关于政治和社会秩序的设计，套用杜维明先生的一个词，孔子是“行动中的儒家”，而非冥想家。现在有许多学者热衷于讨论“仁”和“礼”何者是孔子思想的核心问题，事实上我愿意将这个问题视为“伪命题”，因为“仁”和“礼”在孔子那里是合二而一的。如果没有行动，不落实在行为的规范上，按“礼”的原则去“践履”，那么“仁”便无所归依。“人而不仁，如礼何？”（《论语·学而》）

另一方面，随着儒家在汉代被确立为统治阶层的意识形态，首当其冲的是由思想的独尊地位而造就的学说经典化，创始人神圣化和传播制度化。同时，“历代的官吏居官治事所服膺之准绳，率以儒家思想为依归，儒家的政治思想以正名分、行仁义、尊德性、道问学为实质，于是政治与伦理结合为一”^①。因此儒家的思想不断地落实在具体的伦理准则和社会准则中，从而使得儒家思想不断以一种社会化的形态

^① 刘岱主编：《立国的宏观》，122页，北京，三联书店，1992

出现，因此儒家的制度化也就成为了其主要的存在方式。

具体地说，儒家的制度化不仅体现在儒家本身的存在方式的制度保证上，而且也体现在儒家观念在社会行为中的落实上。接下来的讨论将着眼于这两方面展开。

一、五经博士的设立和儒家典籍经学化

一种文明的形成，重要的标志之一就是其文化经典的形成。比如《诗经》和《尚书》等，在许多史料中，这些文献中的重要语句，已经被用来作为合法性和正确性的依据。按陈来的说法：“中国文化的第一次经典形成的过程或原始经典的形成，是在西周到春秋。在这一历史时期，诗书的文献体系和诗书的经典地位渐渐形成和确定。特别是诗（后代始用诗经的说法），在西周春秋的礼乐文化体系和礼乐文明制度中更享有明确的突出地位。”^①与此同时，经典传播的制度化也逐渐形成，有专门的机构和制度来保证这些经典流传。“在中国文化中，经典化与建制的因素也有关系。如‘诗’，除了《楚语》所说的太子教育的因素外，国家亦有掌诗之官。《周礼·春官》中宗伯谓大师‘教六诗，曰风曰赋曰比曰兴曰雅曰颂’，又言瞽矇‘掌九德六诗之歌，以役大师’。《礼记·王制》言‘命大师陈诗，以观民风’，又说‘乐师辨于声师’，还说‘乐正崇四术，立四教，以顺先王诗书礼乐以造士，春秋教之礼乐，冬夏教之诗书。王大子王子、后之大子，卿大夫元士之适子，国之俊选，皆造焉’。可见，诗之职掌由大师、乐师主之，诗教之主掌亦由乐正负责，在制度上诗书成为精英必须学习的知识课目。”^②当然我们还

^① 陈来：《中国文化的早期经典的形成》，载武汉大学哲学宗教学系编：《哲学评论》第一辑，126页。在这篇文章中，他通过对“引证”现象的考察，来说明文献经典化的形成过程，对于了解中国经典的形成有很大的意义。

^② 同上书，163页。

不能将这种早期经典的制度化传播方式称之为儒家的制度化的一种形式，最多可以称之为制度化的起源。在汉代制度化儒家形成之后，这种经典的传播方式很大程度上被继承下来。到了汉代，西周、春秋时期的礼乐制度和文献掌管制度已发生大规模的变化。作为儒家经典制度化最具标志性的事件则是五经博士的设立。

关于博士制度的兴起和流变，学者多有考察。在近代学者中，王国维的《汉魏博士考》和钱穆的《两汉博士家法考》论之甚详。王国维认为“博士一官盖置于六国之末，而秦因之”^①，而汉代又沿袭秦国的制度而有所变化。钱穆说：“《说苑·尊贤》篇称博士淳于髡，《五经异义》谓战国时齐置博士之官，是也。然他书皆称稷下先生，不称博士。二者盖异名同实。故汉祖拜叔孙通为博士，而号稷嗣君，此谓其嗣风于稷下也。郑康成书赞亦谓‘我先师棘下生孔安国’。棘下即稷下也。安国为汉庭博士，而郑君称其为稷下生，故知博士与稷下先生异名而同实。晚汉犹未堕此义……《史记·田齐世家》谓稷下先生不治而议论……《汉书·百官公卿表》：博士，秦官，掌通古今。《续志》：博士，掌教弟子，国有疑事，掌承问对。通古今，承问对，此即不治而议论也……博士既承问对，则易涉于议政。”^②

针对这两条材料，余英时先生评论道：博士制度虽是承接稷下先生，但已有根本的不同，首先是稷下先生不在正式的官制之内，仍保持自由知识分子的身份。而秦汉的博士，是太常的属官，已是官僚系统之一员。其次，稷下先生与君主之间的关系在师友之间，但博士既为官员，那么和君主的关系就是君臣关系，显然不能“不治而议论”，如果说了皇

① 见于春松、孟彦弘编：《王国维学术经典集》，下卷，37~38页。

② 钱穆：《两汉经学今古文平议》，192页，北京，商务印书馆，

上不中听的话，焚书坑儒便是其结果。^①

在汉武帝立“五经博士”之前，博士除了儒生之外，还有许多别的方面的人。“其中盖不尽经术之士，如《黄公》之书，《七略》列于法家。而《秦始皇本纪》云，使博士仙人诗；又有占梦博士。殆诸子、诗赋、术数、方伎，皆立博士，非徒六艺而已。”^②这些人“通古论今”、“议典礼政事”，是一些有级别但并无具体职位的随时备用的士人。一直要到汉武帝设立五经博士，博士才成为儒家的专属。

汉武帝设立五经博士后另一个重要的甚至是根本性的变化，就是博士弟子亦被列为仕途正式出身，儒家也就成为“官学”。对此周予同先生早就指出了，他说：

在汉武帝置博士弟子员前，博士原有弟子，如叔孙通拜博士，为汉定朝仪，与其弟子百余人为绵蕞野外习之。但这只是弟子跟从其师，和朝制无关。等到武帝准公孙弘议，才为博士官置弟子五十人，并选拔高第为郎中。这样，博士弟子便受到了国家的优待，列为仕途正式的身分，而和过去完全不同了。所以史称此后“学者益广”。这正是朝廷奖励儒术的一种重要措施。总之，自从汉武帝罢黜百家、独尊儒术以后，五部经书遂正式成为法定的儒家“经典”，所以博士也就限于儒生。并为博士置弟子员，借以奖励儒术。这样，汉武帝利用儒家学说，建成上层建筑，以巩固皇权，而博士也就专掌经学传授，成为“官学”了。^③

孔子首开中国私人讲学之风，因此在战国和秦汉很长的

^① 参见余英时：《古代知识阶层的兴起和发展》，载余英时：《士与中国文化》，64~68页，上海，上海人民出版社，1987

^② 余英时：《士与中国文化》，38页。

^③ 周予同：《博士制度和秦汉政治》，载《周予同经学史论著选集》（增订本），734页，上海，上海人民出版社，1996

时间里，儒家学说的传承完全是私人行为，虽有许多儒生因为精通儒家经典而被置为博士，但对于如何理解儒家经典本身，当权者并不多加干涉。但是汉武帝接受董仲舒以“六艺之科、孔子之术”来统一思想，设立五经博士之后，这五种儒家著作就成为惟一合法的思想基础，自此以后，中国的知识分子便没有了独创的权力，即便是要阐发自己的观点，也必须是依附于经典来做一些传、记、注释的工作。正如皮锡瑞所说：“盖凡学皆贵求新，惟经学必专守旧。经作于大圣，传自古贤。先儒口授其文，后学心知其意，制度有一定而不可私造，义理衷一是而非能臆说。世世递嬗，师师相承，谨守训辞，毋得改易。如是，则经旨不杂而圣教易明矣。”^①

为什么称“五经”？一方面是因为诗、书、礼、易、春秋这些经典是儒家的招牌，在战国时期的许多作品中都已经有了这种称呼。另一方面大概是受阴阳五行观念的影响，如《白虎通·五经》说：“经所以有五何？经，常也。有五常之道，故曰五经。”这段话里，顺便解释了经的含义是“常”，即规律和规则之义。清代的段玉裁在给《说文解字》的“经”所做的注中说：“织之从丝谓之经。必先有经，而后有纬，是故三纲、五常、六艺谓之天地之常经。”

从众多的儒家典籍中确立这五部经典，当然是为了突出重点，有利于贯彻。但是，即使是五经，由于战乱、秦朝焚书和书写的局限，缺乏统一的版本，加上各人理解的差异，因此解释多有不同，如《汉书·郑玄传》说：“自秦焚六经，圣文埃灭。汉兴，诸儒颇修艺文。及东京，学者亦各名家。而守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诡激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言。学徒劳而少功，后生疑而莫正。”除此而外，还有今文经和古文经

^① 皮锡瑞：《经学历史》，139页，北京，中华书局，1959

的争议。^①这时候皇帝便常常亲自出面来裁定采用何种解释或增设博士事宜。这就表明自从儒家的著作被帝王们定为“经”，其最终的解释权就不再在儒生们手中，而完全取决于政治形势和皇帝自己的爱好。

汉代直接确定经义同异的重要讨论有两次，即西汉宣帝三年（公元前 51 年）的石渠阁会议和东汉章帝建初四年（公元 79 年）的白虎观会议。这两次会议当朝皇帝都“称制临决”，而不是光听听意见。虽然从现有史料来看讨论本身还是自由的，但是由于裁判是皇帝，所以讨论的结果是皇帝下最后的结论。如石渠阁会议事实上是公羊春秋和谷梁春秋之争，由于谷梁春秋受到汉宣帝的赏识，所以就立于学官，而儒门中的显学也由公羊学转向谷梁学。

至于白虎观会议由于有班固的会议记录《白虎通》^②，所以我们能更明晰地了解这次会议的结果。《白虎通》对于当时的许多重要的问题做出了定义性的解释，最核心的便是确立了“三纲六纪”：“三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。又曰敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有信。何为纲纪？纲者，张也。纪者，理也。大者为纲，小者为纪，所以疆理上下，整齐人道也。”（《白虎通·三纲六纪》）“整齐人道”这句话道出了皇帝将儒家著作经典化的缘由，而由于对经典的解释权最终掌握在皇帝手里，因此儒家

^① 古文经学和今文经学，不仅仅是因为所据之经典不同而产生的分歧，关键还在于双方立场的差异。对此周予同的描述富有启发性：“今文学以孔子为政治家，以‘六经’为孔子致治之说，所以偏重于‘微言大义’，其特色为功利的，其流弊为狂妄；古文学以孔子为史学家，以‘六经’为孔子整理古代史料之书，所以偏重于‘名物训诂’，其特色为考证的，而其流弊为繁琐。”（转引自皮锡瑞：《经学历史》，序言）

^② 有多个名称，如《白虎通》、《白虎通义》、《白虎议奏》和《白虎通德论》。

思想本身的复杂性通过裁定而单一化，越来越倾向于为现实的统治服务，并通过这种统治将被修正后的儒家观念以“天意”的方式推广。难怪陈寅恪先生说：“吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说。”^①

很多人对《白虎通》中明显的讖纬色彩有异议，其实在天人感应的宇宙观依然是普遍常识的时代，讖纬有效地建立起儒家经典的神圣性和神秘性，而这两者在当时的思想背景下，是确保儒家思想的真理性所必须的。

在汉代，讖纬的重要性和合法性是不容置疑的，它甚至被认为是孔子所作。《隋书·经籍志》就转述了一种流行的说法：“说者又云：孔子既叙六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及讖以遗来世。”除此而外，我们可以做这样的分析，统治者需要讖纬，在确定了五经作为思想和行动准则之后，问题也随之而来了，这一方面是因为现实中有许多问题五经中并没有给出答案，或者是统治者有意识地要做一些违背经典的事，这时讖纬的作用就显示出来了。讖纬可以为他们的行为的合法性提供证据。这也就是在王莽变法和刘秀恢复刘氏帝国时期，讖纬特别兴盛的原因。“王莽矫用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。（《后汉书·方术传》）因此，虽然讖纬很快就走向衰落，但经学中的讖纬现象表明早期的经学需要一些巫魅的成分来为其权威性做保证。不过，等到统治权巩固了的时候，这种神秘性便变成危险，即统治者害怕别人继续使用这种手段，所以反而要“去魅”，比如光武帝在建立东汉后不久，就公布图讖于天下，消除其神秘色彩。

由此可见，讖纬在汉代是五经的重要补充，一度是儒生的基本修养，神秘化是制度化初期寻求思想神圣性的重要手

^① 陈寅恪：《寒柳堂集》，附录《寅恪先生诗存》，6页，上海，上海古籍出版社，1982。

段。思想和权力之间的关系由此洞若观火。儒学在政治权力的支持下成为制约社会生活的因素和力量，反过来其走向便并不能完全由自己所决定，谏诤便是其服务于权力的最明显的标志。儒学走向经学使得思想被制度化了，其权力和责任便完全与政治权力结合在一起，这是所有经学的本性。^①

儒家经典一旦被经学化，对于儒家经典的解释权就不完全掌握在儒生手中，由此而来，类似于汉代的一部经典有几个博士的情况便不复存在，所有的解经体系必须符合当时的政治需要，而大规模的经典编制也都成为朝廷的有组织运作，如明永乐年间的《永乐大典》和清代的《四库全书》。

虽然经典的重心不断在发生着变化，如汉代之重视《春秋》、《孝经》，宋明之重视《四书》，这中间有思想发展的内在逻辑，并不是全由权力而实施的转移，但是经典解释的最终被接受与否依然受统治者的控制。即使是对于程朱的重视，也依赖着科举和其他的“行政行为”。艾尔曼通过明代儒者对于“周公辅成王”的解释阐发出儒家在权力体系中的紧张，说明了种种似乎是表明儒家之独立性的制度性设计，其实，其限度一直受统治者的容忍度的控制，这是由专制制度的本性所决定的。他指出：“当统治者的统治权系基于一种从上而下的政治权力观点时，忠诚的道德标准便预定了政治批评的范围。儒家学者若不同意统治者的政策，则异议表

这种说法显然不能为杜维明所接受他指出：“儒家经学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。我们应该特别注意儒家知识分子在那些领域里的作用”（杜维明：《道·学·政》，25~26页）对于儒家知识分子的称呼本身就是一个值得讨论的问题但过分强调经学的“独立性”是缺乏事实上的依据的。儒家对于现实政治的制约性影响，经常被新儒家所夸大，比方说宋代的“经筵”制度，我认为其象征意义远远要超过现实作用。

达的形式便在意识形态上受到限制。在国内政事上，统治者可享有极高的道德立场，决定朱熹理论可接受到何种程度。然而，对于自我修养之关切——在程颐及朱熹等宋儒著作中十分突出，也是永乐帝在 1402 年后首先倡议——再给予儒家学者某些政治自治及道德声望上也很可能确实发挥重要作用，而经由道德劝谏之途径被制度化。作为政治异议的一种形式的劝谏，转作为依据普遍之儒家标准判定统治者之用。^①但明代的政治实践表明，这种异议的表达与对于统治者的忠诚之间实在是一种极大的矛盾，从而使异议本身只成为一种道德行为，而不具备政治制约的力量。

同样，我们也可以看到，对于经典，历史上有“五经”、“六经”、“十三经”种种称呼，这也完全是受权力控制的结果。周予同先生说：“自汉武帝罢黜百家，独尊儒家，设立五经博士从而《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》‘五经’就被封建专制政府所‘法定’。又汉代‘以孝治天下’，宣传封建宗法思想，利用血缘作为政治团结的工具，于是再将《论语》、《孝经》‘升格’称为‘七经’。到了唐代，处于封建帝国极盛时期，把极力主张贵贱尊卑区别、认为阶级社会的秩序是‘天道使然’的《五经正义》‘钦命’为科举取士的标准书；又在‘明经’科中设‘三礼’（《周礼》、《仪礼》、《礼记》）‘三传’（《左传》、《公羊传》、《谷梁传》）连同《易》、《书》、《诗》而有‘九经’之称。宋儒保护家族宗法制度，提倡‘忠、孝、节、烈’，把《礼记》中的《大学》、《中庸》抽出来和《论语》、《孟子》配为四书，它是为中央集权的君主专制制度服务的，完全符合统治阶级的需要，于是《孟子》升格为‘经’，而有所谓‘十三经’之名（‘九经’加《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》）明成祖永乐十

^① [美] 艾尔曼：《经学视野中的“周公辅成王”》，载《中华文史论丛》，59 辑，54 页，上海，上海古籍出版社，1999。

二年（公元 1414 年）‘御敕’胡广等修《五经四书大全》‘颁行天下’，用封建教条来束缚思想。清康熙、乾隆年间又将这些经书多次‘御纂’、‘钦定’。可知‘经’是封建专制政府‘法定’的古代儒家书籍，它的扩张是随着封建专制政府的需要而日渐扩张的。^①

二、孔子的圣人化

孔子的圣化和祭孔仪式的国家化与经常化是儒家制度化的重要组成部分。与先秦其他的思想家一样，孔子本人认为“意义和价值产生于作为仁人表率圣人”^②。因为圣人是天意的传达者和执行者，如果从词源来考察，“圣人”就意味着他已经有别于常人，是一个能够了解上天的旨意的人，而不是对人的道德品行的肯定。侯外庐等人指出：“‘圣’字，始见于西周文献。考‘圣’字本义，与‘哲’字可以互训。称‘圣’称‘哲’，都是指配天的美德，而没有知能教养的意义。”^③《说文解字》是这样来解释“圣”的含义的：“圣，通也。”我们再对照《白虎通》的解释：“圣者通也、道也、声也。道无所不通，明无所不照。闻声知情。与天地合德、日月合明、四时合声、鬼神合吉凶。”（《白虎通·圣人》）这就是说，圣人是能够了解“天意”、掌握自然规律的人，也就是天意和人情的沟通者。因此他便具有“独见前睹”的能力。这样我们也可以理解为什么“君子有三畏：畏天命、畏大人、畏圣人之言”（《论语·季氏》）

孔子本人由于其非凡的成就，在他活着的时候就已经被视为是圣人和“先知”式的人物，在汉代确立儒家的独尊地

^①《周予同经学史论著选集》（增订本），654页。

^②郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，180页，南京，江苏人民出版社，1996。

^③侯外庐等：《中国思想通史》，第一卷，34页，北京，人民出版社，1957。

位之后，孔子的圣化更成了必需的，因为只有确立孔子“为汉制法”的“奇里斯玛”（*charisma*）^①式的魅力，儒家价值的合法化才能作为汉室权威的保证。

1. 圣人孔子

孔子之与众不同在先秦的文献中已经充分表现出来。即使是孔子自己，也并没有将自己等同于一个普通的熟悉礼仪的人。他有很高的自我期待，孔子将自己看做是上天意志的传达者，所以尽管他“不语怪力乱神”，但却期待着凤鸟和河图这些祥瑞的出现而接受天命。因此在晚年他会发出如此的叹息：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”（《论语·子罕》）孔子也让他身边弟子切身感受到他的魅力，子贡甚至认为“仲尼，日月也”（《论语·子张》）。将孔子视为圣人似乎在先秦已经是一种较为普遍化的看法。我们从墨、道、法等先秦诸子的典籍中可以明显地看得到这一点。

孔子在当时甚至被视为是殷遗民预言中那个复兴殷商的圣王。因为孔子距殷武庚的灭亡刚好五百多年。这听上去有点像《圣经》中有关“弥赛亚”的故事，但显然当时的人接受了这种看法。如《左传·昭公七年》记孟僖子临死时说：“吾闻将有达者，曰孔丘，圣人之后也。”而孟子的话似乎也印证了这种说法在当时是被普遍接受的，“由尧舜至于汤，五百有余岁……由汤至于文王，五百有余岁……由文王至于孔子，五百有余岁”（《孟子·尽心下》）

孔子的理想虽然没有实现，但孔子的学说却得到了广泛的传播。儒家和墨家的思想是当时的“显学”。《史记·儒林

在某种意义上，先秦时期对于圣人的认识与韦伯所谓的“魅力型”人物有许多相似之处。在韦伯那里，“魅力型”人物被视为（天分过人），具有超自然的或者超人的，或者特别非凡的、任何其他人无法企及的力量或素质，或者被视为神灵差遣的，或者被视为楷模，因此也被视为“领袖”。（参见〔德〕马克斯·韦伯：《经济与社会》，上卷，269页）

列传》说：“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不显。”另一方面，先秦诸子和后来的各种典籍，不载“夫子言行”的很少，既有墨子和法家的批评，也有庄子的寓言和调侃，儒家学派的作品自然以阐述孔子的理想为己任。

因此，当时的士人中有许多人修儒业，即使是在法家思想大行于世的秦朝，扶苏也说过“诸生皆诵法孔子”（《史记·秦始皇本纪》）。同时儒者以通晓古代的礼仪和典籍见长，因此当时的博士多为儒生。《史记·儒林列传》说：汉承秦制，依然设立博士制度。孝文帝时，对博士还“颇征用”，“及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者”。这也从反面说明了战国、秦、汉初的博士中，大多数是儒生。

到汉武帝时，受七国之乱等事件的刺激，采纳了董仲舒“独尊儒术”的策论，这样儒家正式成为汉代统治合法性的依据。^①孔子本人作为儒家思想体系的集大成者，成为有德无位的“素王”，儒家经典则成为“百王之道”。董仲舒说：“（孔子）西狩获麟，受命之符是也。然后托乎《春秋》正不正之间，而明改制之义。一统乎天子，而加忧于天下之忧也，务除天下所患，而欲以上通五帝，下极三王，以通百王之道。”（《春秋繁露·符瑞第十六》）司马迁在《太史公自序》中也说孔子“为天下制仪法，垂《六艺》之统纪于后世”。因此孔子在今文经学和谶纬之风的合力的浓厚的神秘气氛

钱穆先生认为汉代将孔子作为“新圣人”乃是时代的需要。“汉代则真算是新圣人受命了，但又有其位，而无其圣。汉高、吕、惠，几十年来，一切法制，都沿袭了秦之旧，这在汉初是无可讳言的。如是，则汉王室虽是一朝之新王，而实无一朝新王之制度与文物。这在文帝后，一辈学者早都明白提出此意见了。于是‘孔子《春秋》为汉制法’之说，正合时代之需要。因此汉武帝听受了董仲舒意见，兴太学、立博士，尽罢诸子百家，而专主五经。五经成为汉代之王官学。”（钱穆：《孔子与春秋》，载钱穆：《两汉经学古今文平议》，277页）

中，逐渐走上神坛。

与西方宗教中人和神之间存有严格的界限不同，中国人的观念中此岸和彼岸之间的桥梁一直畅通，而且在中国的神灵谱系中，更多的是由人升迁上来的“神”。^①也正是如此，中国人很自然地将人间的政治和自然事件之间紧密地联系起来，在吸收了阴阳家的思想之后，儒家的“天人感应”论显然是解释天人之间关系的最佳方式。而孔子当然也就是最了解神意的人了。

这中间讖纬中的孔子形象^②对后世影响很大。讖纬家所采用的手法与神仙方士并无两样。首先，孔子的出生被说成是其母感黑帝而生，其姓名也像其他圣人一样是“吹律听声”而得来的。《春秋演孔图》说：“孔子之胸有文，曰：制作定世符运。孔子长十尺，大九围；坐如蹲龙，立如牵牛；就之如昴，望之如斗。”（《太平御览》，卷三百七十七，人事部，十八引）《孝经钩命诀》说，孔子“海口”、“牛唇”、“骈齿”、“辅喉”、“舌理七重”、“虎掌”（《太平御览》，卷三百六十七、三百六十八、三百七十）。

当时的儒生们认为孔子有帝王的才干，也具备帝王的德行，但是他却没有帝王的命运，所以只能做“素王”。而他

关于这一点可参见拙著《神仙传》（北京，社会科学文献出版社，1998）中的相关分析。

关于讖纬中的孔子形象，周予同先生有过详细的考察，参见周予同：《讖纬中的孔圣与他的门徒》，载《周予同经学史论著选集》（增订本），292~321页。本书的叙述参考了周先生的文章及（清）孙星衍等辑、郭沂校补的《孔子集语校补》（济南，齐鲁书社，1998）。对于讖纬中的孔子的神圣化问题，韦伯（Marx Web）和希尔斯（Edwards Shils）关于 *Chrisma* 的理论颇具参考价值。韦伯在界定权威的类型时，用此来描述那些具有特殊资质的人，他们被认为有得之于神，或别的宇宙中的最有威力的禀赋。而希尔斯对之进行了发展，认为 *Chrisma* 不仅是指人具有的特殊的资质，并且指社会中被视为与产生秩序的最神圣的泉源相接触的行为、角色、制度、符号与实际物体，它们能使人类的经验秩序化。孔子的神化和为汉制法的说法，都具有此类权威类型的特征。（参见林毓生：《中国意识的危机》，27页，贵阳，贵州人民出版社，1986）

生下来的主要工作就是为汉制法。他生下来时胸前就有文字“制作定世符运”。《春秋演孔图》说：“圣人不空生，必有所制。以显天心。丘为木铎，制天下法”（《礼记·中庸正义》引）后来上天又以“获麟”的祥瑞来启示孔子为汉代制定法度。孔子所制的法就是《春秋》和《孝经》，还有《诗》、《书》和《易》。因此《春秋》和《孝经》的出现也被说得云山雾罩。如《越绝书》中说《春秋》是孔子“感精”而作。

孔子感精，知后有强秦丧其世，而汉兴也。赐权齐、晋、越，入吴。孔子推类，知后有苏秦也。权衡相动，衡五相发。道获麟，周尽证也。故作《春秋》以继周世也。此时天地暴清，日月一明，弟子欣然，相与太平。孔子怀圣承弊，无尺土所有，一民所子，睹麟垂涕，伤民不得其所，非圣人孰能痛苦若此（《越绝书·外传·纪十九》）

另一本重要的经典《孝经》则是“神示”而成如《孝经中契》说：

丘作《孝经》，文成道立，斋以白天。则玄云踊北紫宫开北门角亢星北落。司命天使书题，号《孝经篇》。云神星裔。孔丘知元命，使阳衢乘紫麟，下告地主要道之君，后年麟至，口吐图文，北落郎服，书鲁端门，隐形不见。子夏往观，写得十九字，余字退消。其余文飞为赤鸟，翔摩青云。

不仅孔子，而且孔子的弟子也有许多神异的形象，如子贡嘴边绕有斗星，曾子长着犀角，其他弟子不是额头就是手掌，都异于常人。

汉儒吸收阴阳家和方士的知识，利用谶纬将孔子神化客观上是确立了儒家对于自然秩序和社会秩序的解释权，通过独尊排斥别的话语权力。从此，地上的皇权虽依然是天意的体现，但皇帝的“神性品质”可以因为道德上的过失或仪式上的差错而丧失，因此，儒家通过对仪式的确定垄断

了对于神性的了解，终于达成了知识和权力之间的沟通。

在汉代的神秘主义色彩消散之后，孔子的神圣性便开始转入朝廷不断的加封的程序中，北魏时就封孔子为“宣尼公”，唐贞观时以孔子为“先圣”。唐玄宗“依贞观故事”，于唐开元二十七年（公元 739 年）诏孔子为“先圣”，并谥为“文宣王”。这是朝廷首次封孔子为王。宋代孔庙的礼仪进一步升格，宋真宗谥孔子为“玄圣文宣王”，后又改为“至圣文宣王”。宋仁宗时又封孔子后代为“衍圣公”，世代相传，直到民国时期才废止。宋徽宗将孔庙之正殿命名为“大成殿”，“并增文宣王冕十有二旒”，与天子相同，并将祭孔仪式看做与社稷大礼同等重要。元大德十一年（公元 1307 年）加号孔子为大成至圣文宣王。明嘉靖九年题至圣先师孔子神位。清顺治二年（公元 1645 年）定谥为大成至圣先师孔子，顺治十四年（公元 1657 年）改称至圣先师孔子。^①

2. 孔庙和祭孔仪式

与许多别的文化类型一样，中国人一直将祭祀活动看得十分重要，“国之大事，在祀与戎”（《左传》）。因为祭祀活动是人们表达对于神（天）的敬意从而了解神（天）的意志的机会，因此类似于祭天祀地的机会是由皇帝垄断的，因为皇帝本身是天意的体现。各阶层也可有自己的祭祀体系。孔庙本来是孔子的弟子为表达自己的感情而建立的“家庙”，随着儒家思想的官学化，孔庙也逐渐演化为“官庙”，对于孔子的祭祀也逐渐变成国家祭祀，这使得对于孔子的尊崇受到制度性的保护，表明儒家及成为儒家象征的孔子作为道统

^① 参见郭齐勇等：《诸子学志》，53 页，上海，上海人民出版社，1998。在封孔子为“王”或“师”的时候，显然是使统治者颇费踌躇的。作为一种价值象征和现实政治之间一直存在着一种张力，因而作为价值维护者的儒生和统治阶层之间也存在着一种矛盾。

的支持系统与权力系统日趋紧密的联系。我们考察孔庙的演变和对于孔子的尊崇程度的变化，就可以了解权力和知识之间的互动关系。这一点黄进兴先生等的概括颇为有力。^①

“孔教之普及化正是统治者与儒生相互作用的结果。作为孔教举行礼仪的制度，孔庙屡屡遭受政、教两股力量的波及，难免与时俱迁。其更动或不稳定的根源，恰是一方面，它为‘道统’的有形化身；另一方面却受制于代表‘治统’的君主”^②。不过，道统虽然也制约治统，但实际的情况是，在全能主义和极权主义的时代，作为权力化身的治统往往能决定道统的沉浮，这或许是专制时代知识体系的必然命运。

据《史记》记载，孔子死后，鲁哀公曾有谕文，但并没有说明有什么具体的仪式，只是说，孔子死后葬在鲁城北边的泗水边。孔子的弟子在墓边守丧三年之后，有的离去，有的依然留下守墓。“弟子及鲁人往从家而家者，百有余室，因命曰孔里。鲁世世相传以岁时奉祀孔子家，而诸儒亦讲礼乡饮大射于孔子家。孔子家大一顷。故所居堂、弟子内，后世因庙，藏孔子衣冠琴车书，至于汉二百余年不绝。”（《史记·孔子世家》）这与后世所谓的孔庙当然不是同一概念。虽然，“高皇帝过鲁，以太牢祀焉。诸侯卿相至，常先谒，然后从政”（《史记·孔子世家》）。但这更多地可以被理解为刘邦和其他官员对于声名远播的孔子和影响力很大的儒家学派的重视。整个西汉时期对于孔子的祭祀仅限于阙里，但对于孔庙的祭祀则逐渐由弟子自发的行为转向为朝廷的行为。其标志是从孔子第八代孙被封为“鲁文信君”始，孔子的后裔

黄进兴先生所著的《优入圣域：权力、信仰与正当性》及李申先生的《中国儒教史》二书对孔庙和祭孔仪式的历史和祭孔仪式和权力、统治合理性的问题进行了富有创造性的讨论，本书受惠良多。许多材料也转引自上述二书。

^② 黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，184页，西安，陕西师范大学出版社，1998。

开始领有官方身份。“迄十三代孙孔霸，因为‘帝师’之故，元帝特赐‘关内侯’，食邑八百户，号‘褒成君’，徙名数（户籍）于长安后因孔霸上书求奉祀先圣，元帝方令以所食邑祀孔子，还其长子名数于鲁……至平帝，方改封‘褒成侯’，专奉先圣之祭。自是孔子后裔世世封爵，且爵位与日俱增。”^①

虽然如此，儒生依然在为孔子的祭祀的升级继续努力。毫无疑问，对于孔子的祭祀与儒家的命运息息相关，后来的发展也证明了这一点。这中间匡衡和梅福等人的建议都甚为有力，而梅福的奏词得到了成帝的肯定。他说：“今仲尼之庙不出阙里，孔氏子孙不免编户，以圣人而歆匹夫之祀，非皇天之意也。今陛下诚能据仲尼之素功，以封其子孙，国家必获其福，又陛下之名与天亡极。”（《汉书·梅福传》）因此在平帝王莽执政之时，一方面立古文经，招收更多饱学之士，同时追谥“褒成宣尼公”。后来，光武帝刘秀虽然推翻王莽的政权，但是在尊孔和讖纬方面一仍其旧，并于建武五年（公元 29 年）派遣大司空祭祀孔子，开创后世帝王遣使祭孔的先例。后来，汉明帝又首开祀孔子弟子的先例，并命令郡县道的学校都要祭祀孔子。伴随着讖纬中孔子形象的神化，彻底烘托了孔子为汉代制法的神圣性，进而也彻底确立了儒家作为统治合法性证明的地位。

南北朝割据时期，双方为了证明自己的正统地位，争设孔庙，寻访圣人后裔，并开启依庙立学的新风气。例如，南齐武帝和北魏孝文帝于公元 489 年各自在自己的统治中心设立孔庙，无意中使孔庙由阙里走向全国各地。到唐贞观四年（公元 630 年），太宗下诏在州县都设立孔庙，使得教育制度和儒家的传播建立了明确的联系。通过孔庙和学校的联系，便开始了儒家教育的官学化的普及。汉代的博士员毕竟是小

^① 黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，195~196 页。

范围的，而庙学和从隋唐开始的科举，一方面有制度性的安排使士生的注意力集中到儒学，同时又垂悬利禄鼓励这种倾向，权力和知识彻底结盟，孔庙的功能也发生了些许变化。按黄进兴的说法：“孔庙遂是兼有正统文化宣导者，与国家教育执行者的双重功能。申言之，京师立庙，有别于原初孔庙，政治意图特为突显。但为维持奉祀之正当性，圣裔设立仍不可或缺。是故，不免染有家庙的残余性格。相对的，地方孔庙纯是遂行国家政教措施，而无此顾虑。这终使得孔庙完全脱离家庙性质，正式融入国家祭祀系统，成为官庙之一环。”^①

对于孔子的祭祀活动，始终是朝廷用权力控制思想的重要方式，因此经常会发生种种争论。问题聚焦于孔子、周公和孔子的父亲在孔庙中的位置。这些问题都关系到儒家理念系统的内在矛盾，这里不做展开。这里所要着重描述的是皇权对于孔子形象的设计，表明儒家在制度化之后，其内在的逻辑便会受制于权力的逻辑。对于这一点，初唐时期，在不到 50 年的时间里，孔子形象的三次变化可作为典型的例证。“武德二年（公元 619 年），唐高宗下令在国子学立周公庙和孔子庙，以周公为‘先圣’，孔子为‘先师’，而以孔子配享周公。就是说只承认他是教育家的鼻祖，不承认他有坐在主位单独享受致祭太牢的权利。但父亲的这一规定，却被儿子取消。贞观六年（公元 632 年），唐高祖尚在，唐太宗便下令废除周公庙，以孔子为‘先圣’，颜渊为‘先师’。就是说让孔子升座南面，享受救世主鼻祖的待遇，而把第一位教师的荣誉让给他的大弟子。贞观十九年（公元 647 年），即《五经正义》修撰期间，唐太宗又下诏为孔子增添一群配享者，都是以解说经典著名的孔门后学。岂知他的儿子唐高宗即位不久，大约在永徽六年（公元 655 年），便又下令取消

① 黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，230~231 页

父亲的规定，恢复祖父的规定，仍以周公为‘先圣’，孔子为‘先师’，改进之处在于保留颜渊、左丘明的‘从祀’地位。这一改制显然带有刚谋得皇后地位的武则天的个人印记，因而引起了元老重臣长孙无忌等的反对。他们在显庆二年（公元 657 年）集体决议，认为以孔子配享周公是降低了孔子的地位，而将左丘明作为‘从祀’，也是违反‘故事’的贬斥行为，懦弱的唐高宗只好服从，又取消了两年的决定。”^①

对于孔子的极度尊崇必然导致象征文化力量的“道统”和现实政治的“治统”之间的紧张感的出现。因为道统的力量上升到一定程度之后，必然会对皇帝的权势造成制约，这种制约性也是制度本身的悖论，因为观念系统一旦对象化便具有独立的意义系统，有时反而会成为制度的制约性和破坏性因素。对此明末吕坤的话极具启发性，他说：

故天地间，惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺，即相夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理，则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒之所不辞而敢于任斯道之南面也。^②

不过，“势”虽依“理”而存，但是如果理反过来压制势，便是权势者所不能容忍的。因此明太祖在即位的第二年便说，祭孔仪式只要在曲阜举行就行了，不必举行全国性的通祀。在看到孟子说过“君子视臣如土芥，则臣亦视君如寇仇”这样违背君臣之义的言论时，明太祖马上下令将孟子从孔庙中赶了出去，并审查经典，将那些有害于君权至上的观

朱维铮：《历史的孔子与孔子的历史》，载朱维铮：《走出中世纪》，224～225 页，上海，上海人民出版社，1987

^② 吕坤：《呻吟语》，卷一，11～12 页，台北，汉京文化事业公司，1981.

念删去。同时当然必须打压在宋代抬得“过高”的孔子的地位。到明嘉靖九年（公元 1530 年）大规模降低孔庙的祭祀规格，如“孔子不称王”、“毁塑像”、“消爵称”，改“大成殿”为“孔子庙”，以此与明代较为严厉的思想控制相一致。

清朝以“异族”入主中原，对思想的控制采取了残暴与温和相结合的办法，一方面是大开文字狱，使士人感受充分的生存压力，同时又开设“博学鸿词科”，笼络人心。对于孔子的态度也是既表示足够的尊敬，同时又强调君臣之义，抑制儒家民本思想的传播。如康熙皇帝在康熙二十三年（公元 1684 年）晋拜孔庙居然行三跪九叩这一历代帝王都不曾使用过的大礼，并特书“万世师表”以扬孔子之教。雍正皇帝也是即位伊始就追封孔子王爵，并在孔庙中新增大量的儒学名宿配祀。乾隆更是九次晋拜阙里孔庙，并将自己的女儿下嫁给七十二代衍圣公孔宪培。不过正如清帝中的“理论家”雍正所强调的，孔子之功在于“明伦纪、辨名分、正人心、端风俗。亦知伦纪既明、名分既辨、人心既正、风俗既端，而其受益者之尤在君上也哉？朕既表而出之，以见孔子之道之大，而孔子之功之隆也”^①。因此他对于曾静提出应该由儒林中杰出人士如程朱来做皇帝的说法，就不得不站出来辩论一番，让人“大义觉迷”：

孔孟之所以为大圣大贤者，以其明伦立教，正万世之人心，明千古之大义，岂有孔子、孟子要做皇帝之理乎？……使孔孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有以韦布儒生要自做皇帝之理！若依曾静所说，将乱臣贼子篡夺无君之事，强派在孔孟身上，污蔑圣贤，是何肺肠？（《大义觉迷录》，卷二）

由此，清代儒家的批判精神便在君臣大义中被消弭或转

转引自庞钟路：《文庙祀典考》，卷一，11 页，台北，礼乐学会，1977。

变成士人对于文字考据的热情。孔庙香火的明灭始终与现实的政治息息相关，这或许应了汉初叔孙通、公孙弘辈的“与时俱进”的说辞。在专制的时代，儒学始终在寻找自己与权力之间的定位，但最终权势决定着知识的方向。这或许就是为什么儒家始终强调命运的缘由吧？

第二章

儒家的制度化和制度的儒家化（下）

儒学作为一种制度化的思想观念，在为整个社会秩序的合法性提供支持的同时，儒家的观念本身也会通过建立某种社会秩序而使自己社会化。这里我们可以借用布劳的一个概念“制度化结构”来描述儒家的价值观在社会结构层面的制度化形式。按布劳的说法，制度化结构是指渗透着社会普遍文化价值、相对稳定和固定的社会关系规范体系。它们一般构成了某一社会结构体系的基本框架。^①儒家制度化之后，儒家的观念不断地渗入已有的社会结构中，造成社会秩序不断地与儒家的理念靠拢的状况。

^① 参见 [美] 彼得·布劳：《社会生活中的交换与权力》，319页，北京，华夏出版社，1987。

一、礼和法——儒家制度化与传统社会秩序的建构

由于长期的独尊地位，儒家对于中国社会文化的影响是全方位的，其原因就在于儒家的社会角色是全方位的，它既要为现实的政治生活和社会生活提供终极的意义，同时又要为政治生活和社会生活提供制度安排和秩序安排。

从儒家制度化的开端而言，在汉初它是通过建立朝仪等制度而进入现实政治层面的。在这方面，儒家对于古代的礼仪的熟悉、继承和改造是使他们在中国的政治和社会生活中占据重要地位的根本性原因。即使是在受法家思想影响至深的秦朝，儒家对于制度设计的重要性依然十分明显。如封禅这种重要的仪式必定是最先召集儒生来制定，尽管有时儒生已经很难对许多仪式达成共识。如陈寅恪先生就认为儒家对中国的影响集中于“制度法律和公私生活”。他说：“儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学，佐成秦治。秦之法制实为儒家一派学说之所附系。中庸之‘车同轨、书同文、行同伦’（即太史公所谓‘至始皇乃能并冠带之伦’之‘伦’）为儒家理想之制度，而于秦始皇之身，而得以实现之也。汉承秦业，其官制法律亦袭用前朝。遗传至晋以后，法律与礼经并称，儒家周官之学说悉采入法典。夫政治社会一切公私行为，莫不与法典相关，而法典实为儒家学说具体之实现。故两千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最钜者，实在制度法律公私生活之方面，而关于学说思想之方面，或转有不如佛道二教者。”^① 所以，我们更愿意将儒家的理想看做是通过对于古代礼仪的改造来体现其社会理想和秩序安排，由此决定了儒家的制度化既是儒学自

陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告三》，载《陈寅恪史学论文集》，511页，上海，上海古籍出版社，1992。

身发展的需要，因为儒家有强烈的入世倾向；同时，这种制度化也是稳固统治的需要，因为儒家所提供的意义支持是所有统治者所需要的。对此，我们可以做如下具体的分疏。

对于发生在春秋战国时期的学术分化过程的描述，以庄子《天下》篇中的“道术将为天下裂”最为传神。后来《淮南子·俶真训》则将之具体化：“周室衰而王道废，儒墨乃始列道而议，分徒而讼。”因此我们可以认为孔子所谓的“礼崩乐坏”的时代，其实是一个社会秩序和价值观念的重组时期，从文化的意义上说是一个“反思”时代的开始，即对于周代的自然、宇宙观念、人的观念、社会观念进行全面的检讨，而这种反思的结果便是产生了诸子百家。

然而诸子百家虽殊途而回归，即无论是离世远游的道家还是摩顶放踵的墨家，他们都将自己的注意力集中于旧制度被解构之际，如何安排新的社会秩序和重新安顿人们的价值观念，正如司马谈所言：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。（《史记·太史公自序》）而且，除了法家等少数学派外，为了增强自己学说的权威性和合法性，各家都标榜自己是先王成法的忠实继承者。“公见夫谈士、辩人乎？虑事定计，必是人也。然后不能以一言说人主意，故言必称先王，语必道上古。虑事实计，飭先王之成功，语其败者，以恐喜人主之志，以求其欲。多言夸诞，莫大于此矣。”^①当然各家之所以这么做，还有一个重要的原因是因为许多诸侯王喜欢将自己与那些传说中的伟大人物相类比。“世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后能人说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。”（《淮南子·修务训》）所不同的只是取舍不同，《韩非子·显学》

^① 《史记会考证》，卷六七，9~10页，转引自余英时：《士与中国文化》，48~49页。

说：“孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜。”

儒家一直以六经作为看家本领，《汉书·艺文志》说儒家“游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高”。六经的核心内容便是古代的礼仪和制度，而孔子在世之时最为人称道的或为人所批评的便是他对于礼仪的熟悉和继承。如《左传》昭公七年所说，孟僖子因为孔子对于礼的了解，而将之视为“达者”和圣人的代言人，墨子攻击儒家时火力点集中于礼乐，而晏子在劝阻齐景公任用孔子时所陈述的理由也是“礼”。“孔子盛容饰，繁登降之礼、趋祥之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼。”（《史记·孔子世家》），礼乐毕竟是圣王时代的标志，而孔子一方面“述而不作”，另一方面又对先王遗教加以“损益”，在后继者们“在本朝则美政，在下位则美俗”（《荀子·儒效》）的鼓吹下，儒学逐渐在诸子百家中占得先机，成为“显学”。

与墨子的“尚同”和法家强调以惩罚来整顿社会秩序的做法不同，儒家始终将“礼”作为政治活动的核心。《曲礼》说：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣上下，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝、治军、在官、行法，非礼威严不行；祷祠、祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭、敬、樽、节、退、让以明礼。”（《礼记·曲礼》）并且认为“礼”的合理性是由至高的天所决定的，是圣人所明示的。而儒家之所以始终在百家争鸣中成为最强音，关键还在于他们在繁琐的礼仪规范之后，关注到人的需求和习俗的延续性，即关注到死板的规范后面的人性因素，这也就是儒家的“仁义”的中心理念。司马迁说：儒家“乃知缘人情而制礼，依人性而作仪，其所由来尚矣！”（《史记·礼书》）正是因为儒家确信他们深刻地了解到国人文化心理的内核，所以他们才自信他们所掌

握的是万世不变之理。

那么儒家所自信的万世不变之理是什么呢？对此，各代的儒家学者都因其时代的需要和儒家学说本身的发展而各有不同的解释。但从落实到制度层面的内容来说则可以归结为一个字——“礼”。

1. “礼”和儒家的制度设计

中国向来以“礼仪之邦”自认，而且也颇引得外人的认同，法国的启蒙思想家孟德斯鸠就曾经说：“他们（中国的统治者）把宗教、法律、风俗、礼仪都混在一起。所有这些东西都是道德，所有这些东西都是品德。这四者的箴规就是所谓礼教。中国统治者就是因为严格遵守这种礼教而获得了成功。中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上，并把整个一生用在实践这种礼教上。文人用之以施教，官使用之以实行。生活上的一切细微的行动都包罗在这些礼教之内。所以当人们找到使它们获得严格遵守的方法的时候，中国便治理得很好了。”^① 尽管许多人会对“治理得很好”这个结论持保留态度，但是孟德斯鸠对于“礼”是融合了宗教、法律、风俗和礼仪的概括是极具穿透力的。的确，“礼”在中国传统社会里是融会在生活的方方面面的。

礼是社会秩序的规范体系，而在当时社会秩序的核心就是等级，所以礼的重要又基本的职能是辨别亲疏贵贱。《礼记·曲礼》说：“夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也。”《史记·礼书》对礼的解释是“君臣朝廷尊卑贵贱之序，下及黎庶车舆衣服宫室饮食嫁娶丧祭之分”。儒法之差异并不完全在于对等级和秩序是否认同，关键在于对如何维护秩序的方法的认识差异。在儒者看来，礼之劝戒性较之法之惩罚性更有利于收拢人心，因此，与墨家激烈地反对礼

[法] 孟德斯鸠：《论法的精神》，133页，北京，商务印书馆，1982。

乐思想和法家忽视人情的血腥政治相比，儒家有更大的宽容度。^① 加上儒家特别强调教育和社会教化，使得“儒术具有了与分化的社会政治相沟通的潜力和动能。事实上儒家在传承古‘礼’时已做出了创造性的转化，如荀子之学，就已经开通了使儒术适应三统之间更大局面的坦途”^②。

对“礼”的起源和作用做具体的考察并不是本书的任务，这里主要想要说明的是，“礼”是早期制度的体现，自从周公对于以往分散而杂乱的礼仪进行整理之后，礼就是一个囊括了宗法社会生活各个方面的整体性制度安排。

礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里……夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。故圣人以礼以示之，故天下可得而正也。（《礼记·礼运》）

礼虽然是一种规则性的制度，有别于同时代的具有血腥味的“刑”，但是我们也不能就此否认礼的强制性和制约力。

儒家对于礼的熟悉（确切地说，掌握繁复的“礼”，正

徐复观说：“礼是从宗法中的伯叔兄弟甥舅的亲亲关系中所规定出来的，所以在周旋进退之间，还有一种感情流注于尊卑上下之间，以缓和政治中的压制关系。亲亲的精神消失了，但由亲亲精神所客观化出来的礼，其所定的君臣上下间的分位，远没有由术由法所定出来的悬隔而冷酷。”（徐复观：《两汉思想史》，卷一，99页，台北，台湾学生书局，1980）对此，昂格爾的说法更可称得上是旁观者清，他说：“‘礼’不是实在的规则，的确，从某种意义上讲，它甚至根本就不是规则。由于它们不是作为脱离具体关系的东西而受到理解、规定或服从的，因而它们缺乏实在性品质，而那些具体的关系则确定了一个人的身份和他的社会地位。‘礼’不是人们制定的，它是活生生的、自发形成的秩序。”〔美〕昂格爾：《现代社会中的法律》，89页，南京，译林出版社，2001）

^② 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，322页，北京，北京大学出版社，1996。

是许多儒生的谋生之道^①)和对于礼的改造与了解使得他们在为新的社会环境创造一种新的制度模式时占据有利的地位,尤其是孔子赋予古礼以“仁”的内核,更使得其与与现实政治的结合提供了合适的外衣。

当时的儒生也并非如后世儒者那样纯粹,当时许多儒生是以儒为主,“兼学别样”,如汉初的晁错在跟随伏生学《尚书》之前,曾经学过“申、商刑名于轶张恢先所”(《史记·晁错列传》)。而对于五行、阴阳、地理、占卜等,一般儒生更是将其作为基本常识,按葛兆光的说法就是“一般的知识”。这是一套“有关礼俗、仪式的知识与技术,即从殷周一直延续着的解释宇宙与社会的知识,沟通人、神的技术,维持社会的礼俗和象征秩序的仪式”^②。这些一般的知识和技术是儒家制礼的最重要基础,这也就是为什么当时的儒生和一般的术士之间存在许多共同之处的原因。周予同先生将儒家的究天人之际的学问说成是“方十学”^③,显然是过于

^① 钱穆说:“儒为术士,即通六艺之士。古人以礼、乐、射、御、书、数为六艺,通六艺,即得进身贵族,为之家宰小相,称陪臣焉。孔子然,其弟子亦无不然。儒者乃当时社会一流品。”(《古史辨》,第4册序,1页)最近,阎步克先生对“儒”之起源又提出了新的说法,这正好表明儒之“兼学别样”之原型。他说:“所谓‘儒’,最初应该指受教于乐师、并参与以舞祈雨等事的青少年舞者,教这些青少年的人则相当于‘儒师’或‘师儒’。‘能从乐人之事’,在古代也就意味着做学士、受教育;教习礼乐和曾经受教而习礼乐者,便也逐渐以‘儒’为称了。‘儒’兼今之学者、学生之义,或古之所谓‘术士’。后世以知诗书礼乐者为‘儒’,而诗书礼乐正是乐师之所教,学士之所习者。”(阎步克:《乐师与史官——传统政治文化与政治制度论集》,28-29页,北京,三联书店,2001)

葛兆光:《中国思想史:第一卷——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,219页。按李零的归纳,这些技术可分为:与“天”有关的方术如天文历算、占星等;与“地”有关的方术,如“形法”,与“人”有关的方术,包括占梦、招魂、导引等(参见《中国方术考》,北京,人民中国出版社,1993)。

^③ 周予同:《纬书与今古文经学》,载《周予同经学史论著选集》(增订本),56页。

看重方术的独立性而忽视其依附性。^①章太炎认为阴阳家是儒家的支流，我认为是看到了两者之间的真实联系。^②将儒家与方术割裂是后世儒家理性化的一种手段，但并非是秦汉以前儒家的真面貌。

公元前 3 世纪前后，也就是战国末期到秦汉初，中国社会正由血缘国家转变为地域性的国家，旧秩序的瓦解需要一种新的制度来补充。在秦国的“以吏为师”的模式遭到失败之后，给了儒生阐发自己观念的极好机会。应该说儒生们是从两个角度来利用这样一种机会的。

一种是如叔孙通等人在制定朝仪和宗庙制度上做出了令刘邦这样的对儒家抱有成见的帝王满意的制度性安排；另一种则侧重于理论上的阐发，如贾谊和陆贾等汉初的儒家都坚持认为儒家以仁义为本的制度设计“礼”是国家长治久安的基础。

在秦末的陈胜起义时，鲁国的一帮儒生就手持礼器去投奔陈王，希望得到任用。这批儒生中的叔孙通明知刘邦看不

我一直认为先秦诸子之间并非是对等的，有些学派如阴阳家的阴阳五行、地理风物犹如现在的物理和地理，是一些公共的知识，而非一家所专有。对此李申的说法值得参考。他说：“战国时代的方士，可与任何学派都无关联。或者说，即使方士本人属于某家某派，但方士的活动内容，却并不是该派学说的产物。方士所面对的是神灵，所要解决的是今天自然科学所要解决的问题。前者是各家共同面对的对象，后者是各家少有兴趣的问题，使得方士能独立于各家之外，以‘方’为名，同时又可以依附任何一家。崇尚黄老时有他们，独尊儒术时他们的活动更是千百倍的隆盛。所以说战国到秦的方士是不属于任何一家的一般性问题，汉文帝时是一个黄老即道教的问题，汉武帝时是个儒教的问题。”（李申：《中国儒教史》上卷，283 页）

荀子的《非十二子》说：“案往旧造说，谓之五行。子思唱之，孟柯和之。”虽然我们在今天的《孟子》和据认为是子思的作品《中庸》中见不到有关五行的讨论，但我们知道儒家始终重视《洪范》、《周易》，并以其为重要的思想源头，而荀子以人事为重，对于怪异之论又非驳尽不可。因此我比较同意章太炎的说法：“今人但知阴阳家以邹衍为首，察荀子所云，则阴阳家乃儒家之别流也。”（章太炎：《国学讲演录》，176 页，上海，华东师范大学出版社，1995）

起儒生，有过往儒冠里撒尿等侮辱性行为，但他还是不顾鲁地一些固执的儒生的批评而转投汉高祖，他所做的最重要的事就是为强调帝王权威而制定朝仪。他说：“夫儒者难与进取，可与守成，臣愿征鲁诸生，与臣弟子共起朝仪。”刘邦当时还不怎么太放心，叔孙通又说：“五帝异乐，三王不同礼。礼者，因世人情为之节文者也，故夏、殷、周，礼所因损益可知者，谓不相复也。臣愿采古礼与秦仪杂就之。”（《史记·酈陆朱刘叔孙传》）结果是使刘邦体会到了帝王的威严。后来叔孙通又负责制定了宗庙礼仪，为儒生利用自己的知识而制度性地进入权力体系拉开了序幕。叔孙通也因此而被认为是“一代儒宗”^①。关于汉初到汉武帝这个阶段的礼仪制度建设，《史记·礼书》有一段描述，有助于我们了解其一般的经过。

至于高祖，光有四海，叔孙通颇有所增益减损，大抵皆袭秦故……孝文即位，有司定仪礼，孝文好道家之学，以为繁礼饰貌，无益于治，躬化为何耳，故罢去之。孝景时，御史大夫晁错明于世务刑名，数干谏孝景曰：“今大国专治异政，不禀京师，恐不可传后。”孝景用其计，而六国畔逆，以错首名，天子诛错以解难……是后官者养交安禄而已，莫敢复议。今上即位，招致儒术之士，今其定仪，十余年不就。或言古者太平，万民和喜，瑞应辨（遍）至，乃采风俗，定制作。上闻之，制诏御史曰：“盖受命而王，各有所由兴，殊路而同归，

我们在现在诸多儒家思想史著作上找不到叔孙通等人的名字，或许是因为他过于技术化而并没有在理论上留下什么，或许是因为他不惜调整自己的立场为权力服务。但如果从制度化的立场而言，叔孙通为儒家理念和制度的结合开了端绪。当然儒家参与仪式制定也经常会因为过于拘泥于古典或是各派之间的争论不休而失败。如秦始皇和汉武帝都曾经招集儒生商议“封禅”仪式，但均因儒生不知“损益”之道，而被放弃。所以在儒家内部始终有“经”和“权”的争论，并以此来处理原则性和灵活性的关系。因此将叔孙通称为儒宗或许会被富有宋儒情绪的人所不愿意，但这却是符合事实的。

谓因民而作，追俗为制也。议者咸称太古，百姓何望？汉亦一家之事，典法不传，谓子孙何？化隆者闳博，治浅者褊狭，可不勉与。”乃以太初之元改正朔，易服色，封泰山，定宗庙百官之仪，以为典常，垂之于后。

当然，汉初作为太子太傅的许多儒生^①也为统治阶层逐渐接受儒家的观念创造了背景。

终于，到了董仲舒时候，建立在天人感应论基础上的儒家制度设计被接受，而儒家作为这种秩序的化身，本身也被制度化，即获得一种独尊的地位，其合理性由权力作为保证，而别的学说则被制度性地排斥。阎步克说：“在代表古典文化上，儒者显然具有更充分的资格，这便使儒家学派在文化领域处于得天独厚的有利地位，对于那个社会的政权来说，它需要充分利用结晶于‘诗书’、‘礼乐’之中的高级文化来强化其合法性和整合社会，把它们转化为其政治象征；对于社会来说，也需要这种能够体现其基本道义的高级文化来自我维护，通过他们来形成政治期待，促使国家保障那些价值，并仅仅赋予这样的政权合法性。于是我们就看到，儒家的‘礼治’相对能够更全面地满足那个社会对意识形态的需求。同时那个社会也有其意识形态赖以生发的丰沃土壤。意识形态不同于宗教，它是‘入世’的。而‘礼’出自‘俗’的来源，不但赋予了‘礼’以无所不包的性质，而且还使‘礼’形成了不离人伦日用、不离政治人事的重大特征。”^②

董仲舒以“天人相类”的手法将礼仪和天道结合，以作为儒家神圣性的依据。因此，儒家思想到了董仲舒那儿，开始有了新的特征。按《汉书·五行志》的说法：“汉兴，承秦

汉初许多帝王的太傅多由儒生担任，这样使得许多皇帝有了研习儒经的习惯，并在诏书中自觉地运用经典作为依据。关于这个问题的讨论，可参见刘厚琴：《儒学与汉代政治》，13-18页，济南，齐鲁书社，2002。

^② 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，321页。

灭学之后，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推阴阳为儒宗。”而徐复观对之解释更为具体，他说：“他（董仲舒）有意识地发展《吕氏春秋》十二纪纪首，以建立无所不包的哲学系统的，并把他所传承的《公羊春秋》乃至《尚书》的《洪范》组入此一系统中去，以促成儒家思想的转折。”^①

在董仲舒完成了将儒学神圣化的制度建设之后，礼学家们则致力于将改造后的礼仪落实到具体的政治行为和日常行为之中。在儒家礼的思想国家化的过程中，后仓和他的六位弟子戴德、戴圣、庆普、萧望之、翼奉和匡衡的作用特别值得指出。他们在后仓学术的基础上，将流传下来的《礼经》编成两个选本，即我们熟悉的《大戴记》和《小戴记》，使得礼仪变得更具操作性和可行性。这大大提高了儒家在国家宗教领域的权威性。

萧望之、翼奉和匡衡更是将儒家的礼学付诸实践。翼奉曾在汉元帝时对皇家宗庙及郊祀的礼仪制度提出根本性的批评，匡衡等人则在汉成帝初年以《礼记》为依据，对国家的宗庙、郊祀体制进行了具体的改革。^②按王葆玟的说法：“二戴的著述活动与翼奉、匡衡的实践活动，构成了一股强大的冲击力量，其冲击的成效，是将西汉高、文、景、武、昭、宣时期的各种宗教制度及实施彻底废除，实现了国家宗庙祭祀礼仪的儒家化。”^③因此儒生在汉代的根本任务是确立儒家为国家意识形态的地位并将儒家的理想具体化，其方式和方法则是结合了汉代的思想状况和统治者的喜好。

^① 徐复观：《两汉思想史》，卷二，296页，台北，台湾学生书局，1976。

^② 参见《汉书·匡衡传》和《汉书·郊祀志》。匡衡的基本说法是原先的祭天地仪式比较繁琐而不简约，劳民伤财，因此提出“天地以王者为主，故圣王制祭天地之礼必于国郊。长安圣主之居，皇天所观视也”（《汉书·郊祀志》），这个在都城的南北郊祭天地的制度虽然经历了反复，但最终被统治阶层所接受。

王葆玟：《今古文经学新论》，106页，北京，中国社会科学出版社，

但是，在后世儒家的眼里，汉代儒家在儒学发展史上的地位经常被有意地忽视。从韩愈自认直接继承孟子的“道统”说一出，关注心性的儒家成为儒家的正宗，而其他的都是“歧出”，或者说是走了弯路。这种思路被宋明理学和现代新儒家所强化，至今几成定论。

李申说：“董仲舒以后，儒者们推阴阳、讲灾异、造语言、兴图纬、察祈禳祥、言祸福，不仅俨然方士，而且是地道的巫行，遂使后世儒者和今日的研究者引为儒者之耻辱。”^①因此自东汉以来注重将儒家的制度设计落实到现实政治中的荀子和汉代的儒家则长期被忽略，荀子也长期难以在孔庙中占有一席之地。难怪章太炎要为荀子抱屈，他说：“荀子和孟子虽是都称儒家，而两人的学问的来源大不同。荀子是精于制度典章之学，所以‘隆礼义而杀诗书’，他书中的《王制》、《礼论》、《乐论》等篇，可推独步”；而孟子则“疏于礼”、疏于“王政”，“简陋不堪，那能及荀子的博大”^②。

对于儒家所信奉的政治理想和现实中的政治实践之间的妥协^③，我们应该有清醒的认识。首先，我们不能从汉代儒家的政治性转折认定儒生们为了现实的政治利益而放弃了儒家的“圣王”理想和“从道不从君”的人格追求。自韩愈开

① 李申：《中国儒教史》，284页。

② 章太炎：《国学概论》，55页，成都，巴蜀书社，1987。其实这种清理家门的事件早在东汉就已经有了苗头，例如当时有一则讖语说：“孔子将死，遗讖书曰：‘不知何一男子，自谓秦始皇，上我之堂，踞我之床，颠倒我衣裳，至沙丘而亡。’董仲舒，乱我书”。（王充：《论衡·实知篇》引）。而蒙文通的《儒家政治思想之发展》一文，指出今文学家所提出的“改制”、“素王”、“井田”、“封禅”等是与已经确立的权威相违背的，因此到了东汉之后，就逐渐听不到了（参见蒙文通：《古史甄微》，成都，巴蜀书社，1987）。

③ 孔孟一直强调“君子谋道不谋食”（《论语·宪问》），“天下有道则现，无道则隐”（《论语·微子》），但同时孔子自己都认为君子是很难达到的目标，所以尽管他知道天下无道，但依然希望有人能给他实现自己理想的机会。所谓“士之失位，犹诸侯之失国家也”（《孟子·滕文公章句下》）。

始的对于道统的强调，的确显现了儒家试图在权力和制度化
的压力面前，确立自己的价值理想的努力。但是，我们不能
夸大这种理想和现实之间的“紧张感”，尤其不能夸大儒家
理想对现实政治运行的制约作用。这不仅是因为儒家的“天
命”概念已经为儒家圣王理想与现实的皇权之间建立了某种
沟通的渠道，还因为君主的绝对权力使儒家始终处于一种
“服务性”的地位。也就是说帝王对于儒道的尊重完全取决
于君主本身的贤与不贤；而儒家所坚持的圣王理想推到极
限，也只在于换一个君主，而不是君主制度本身。

随着大一统的政治体制的确立，对于何种制度是最合理
的制度的讨论显然是不合时宜的。统治者所关心的是如何通
过种种手段将儒生的精力引导到更好地证明已经存在的制度
的合理性而非讨论制度本身的合理性，由此，儒家的“礼”
被简单化为服从而非制约。在儒家文献经典化之后，儒家的
发展空间已经受到了限制，并由建设转向了解释。

由此可见，儒生在中国传统社会中的角色是多样化的。
他们既是“师”，又是“臣”，有时甚至是“方士”，如果我
们将儒学看成是一种宗教^①，他们还是教士。但我认为儒家
的基本角色可以确定为中国社会秩序的制定者和维护者。艾
森斯塔得说：“即使儒教是一种宗教的话，那它也是国家的
宗教，而不是个人的信仰体系。它没有发展出专门化的角色
或宗教组织，但是它贯透于国家组织之中，把中国变成了一
种特殊类型的教会国家。

在儒教兴起之时，儒教学者是作为礼仪专家开始其活动
的。尽管后来他们变成了政治、治国者和学者文人，但是并
没有放弃最初的角色。儒教独尊的政治身份，仅仅加强了他

对于儒学是否是一种宗教目前仍是一个有争议的话题，其间涉及一个
用什么标准来界定宗教的问题。将儒学视为宗教的典型观点可参见陈焕章的
《孔教论》（北京，商务印书馆，1923）和李申的《中国儒教史》（上海，上海
人民出版社，1999）。

们作为被采用的国家礼仪之合法代表的地位。”^①

2. 经典和社会秩序

表面上看，是皇帝在“替天行道”，但是“道”之运行机制的解释权则在儒生手中。如“三统”如何更替，五行如何相胜，如何“改服饰、易正朔”，这些都要倚重娴于礼仪又精通阴阳方术的儒生，所以在汉武帝“推明儒术”之后，儒生的仕途便开始宽阔起来，博士和博士弟子自不必论，同时朝廷还要求诸侯王国及地方每年向中央推荐敬长孝亲的人才，跟博士学习。这使得博士和博士弟子的数量不断扩大。在汉武帝时，博士加上弟子大约只有几十人，汉昭帝的时候上升到百人，汉宣帝时又增加一倍，汉元帝时增加到千人，汉成帝时有三千人（参见《汉书·儒林传》）

自从公孙弘因为精通《春秋》而直接由一介布衣直升至天子三公，封为平津侯，经师的地位就急剧飙升。仅以《汉书·儒林传》所载的以治《鲁诗》出身的儒生的情况为例。“（申公）弟子为博士十余人，孔安国至临淮太守，夏宽城阳内史，**砀**鲁赐东海太守，兰陵缪生长沙内史，徐偃胶西中尉，邹人阙门庆忌胶东内史，其治官民皆有廉洁称。其学官弟子行虽不备，而至于大夫、郎、掌故以百数。”^②其他门派的情况也大同小异。正如皮锡瑞所说：“自后公卿之位，未有不从经术进者……盖其时公卿大夫士吏未有不通一艺者也。”^③

儒家的经师一方面认为通晓经义是基本功，同时也激励学经的弟子说：“士病不明经术；经术苟明，其取青紫如**俛**拾地芥耳。学经不明，不如归耕。”（《汉书·夏侯胜传》）这

^① [以] 艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，58页，贵阳，贵州人民出版社，1992。

^② 皮锡瑞：《经学历史》，101页。

^③ 同上书，103页。

样一来，儒家的真理性地位和儒生的社会地位之间实现了良性互动，由于儒家经典地位的不断稳固，越来越多的掌握这些经典的儒生逐步被提升为各级官员，完成了由秦代和汉初的“以吏为师”向“以师为吏”的转变，即官吏阶层的儒家化。据有的学者统计，在汉武帝时，有史传的官员中，以儒生而担任地方长官的约有 12 位，占总数的 42%；而以军功、治功或其他途径担任官员的则有 16 位，占 58%。而到元成之后，儒生在地方官员中已经占绝对优势，有史传的 30 余位郡县长官中，儒生约占 80% 以上。^①

甚至连确定皇帝的继承人有时也以其对儒学的了解多少为标准。例如，元平元年（公元前 74 年）四月，昭帝驾崩，大将军霍光在奏议以病已继位时所具明的理由就是：“师受《诗》、《论语》、《孝经》操行节俭 慈仁爱仁。”（《汉书·宣帝纪》）而且当时皇帝所下的诏书也以经书上的话作为依据。如汉哀帝为了尊自己的母亲丁姬为恭皇后，下诏：“《春秋》‘母以子贵’，尊定陶太后曰恭皇太后，丁姬曰恭皇后，各置左右詹事，食邑如长信宫、中宫。”（《汉书·哀帝纪》）一旦有什么紧急的事情，也会召集博通经学之士问对。而朝臣上奏也必以经典为话头，“援经立说”。如匡衡在给汉元帝的一份奏文中一开始就引用《诗·周颂·闵予小子》“念我皇祖，涉降廷止”和《诗·大雅·文王》“无念尔祖，聿修厥德”。当然所引经文往往是为自己的立场做依据，有一定的针对性。而儒家的经师们也认为研究经典，其目的就是为了更好地安排现实的政治、社会、生活秩序。“索道于当世者，莫良于典。典者、经也，先圣之所制。先圣得道之精者以行其身，欲贤人自勉以入于道。故圣人之制经以遗后贤也……是故圣人以其心来造经典，后人以经典往合圣心也。故修经之贤，德近于圣也。”（《潜夫论·赞学》）因为经典中已经包含有解

^① 参见刘厚琴：《儒家与汉代社会》，37、39 页。

决现实问题的一切办法，所以明经可以致用，以经典的原则来解决问题，就可以接近圣人的想法。因此，一方面汉儒试图摹仿前圣创造出新的经典，如扬雄之《法言》，另一方面则以经典直接来对应现实。皮锡瑞说：“武、宣之间，经学大昌，家数未分，纯正不杂，故其学极精而有用。以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇当谏书，治一经得一经之益也。”^①

《禹贡》是《尚书》中的一篇，讲的是大禹治水的事，书中有大量关于各地的物产和地理、风土人情方面的内容。《汉书·平当传》中说平当因为精通《禹贡》，所以被任命为治理黄河的官员，效果如何便不得而知了。而以《洪范》察变则似乎言之凿凿。《汉书·夏侯胜传》说：“胜少孤，好学，从始昌受《尚书》及《洪范五行传》，说灾异……征为博士、光禄大夫。会昭帝崩，昌邑王嗣立，数出。胜当乘舆前谏曰：‘天九阴下雨，臣下有谋上者，陛下出曰何之？’王怒，谓胜为妖言，缚以属吏。”讖语和妖言之间的界限并非很清楚，但因为当时的执政霍光正与别人密谋废昌邑王，所以不免心虚，以为是谁走漏了消息，便去问夏侯胜。夏回答说：“在《洪范传》曰：皇之不极，厥罚常阴，时则下人有伐上者。”从此以后，朝廷更加看重通经的术士。

其实在西汉儒学灾异和谴告的理念中，所有经典都有预知功能，因为经典本身就是圣人预先“为汉制法”，而经师的主要任务是将圣人的预见展示给君主。如翼奉说：

圣人见道，然后知王治之象，故划州土，建君臣，立律历，陈成败，以视贤者，名之曰经。贤人见经，然后知人道之务则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异 皆列终始。推得失，考天心 以言王道之安危（《汉书·翼奉传》）

^① 皮锡瑞：《经学历史》，90页。“三百五篇”指《诗经》。

如果说以《洪范》察变、《禹贡》治河这类制度化设计仅仅是涉及社会上层的话，那么以《春秋》决狱则通过与人们生活密切相关的法律实践直接将儒家的观念深入至百姓的日常生活之中，最终影响中国人的具体生活习惯和道德风俗。

3. 礼法之间：政治法律制度的儒家化

梁治平说：“作为一种特定的道德立场，和谐的观念、无私的理想，对于人类大同的向往，以及因此制定出种种原则和制度，无不具有某种反技术的性格。在中国传统文化的语汇里面，有一个词足以表明这种道德的立场和要求，那就是‘礼义’。礼义的概念难以界定，它包罗万象，无所不在，既可以是个人生活的基本信仰，又可以是治理家、国的根本纲领；它是对他人作道德评判和法律裁断的最后依据，也是渗透到所有制度中的一贯精神。”^①的确，由于礼仪的复杂性，所以我们不能只是将“礼”局限于道德领域。在最初的意义“礼”就相当于“法度”。

许多人认为儒家和法家的根本对立是“礼治”和“法治”的对立，这有些过分的简单化。从根本上讲，儒家特别重视教化在控制社会活动中的作用，因为刑罚会不利于建立一种人性的尊严。所以孔子说：“导之以政，齐之以刑，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）但是儒家从来没有否定过刑罚对于惩罚“非礼”行为的必要性，《礼记·乐记》说：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸，礼乐刑政，其极一也。所以同民心而出治道也。”尽管在“无讼”的理想中，刑罚始终只是一种辅助的手段，但儒家明显地认识到没有惩戒性措施对于社会秩序的威胁。荀子说：“不教而诛，则刑繁而邪不胜；

^① 梁治平：《寻求自然秩序中的和谐》，222页，北京，中国政法大学出版社，1997。

教而不诛，则奸民不惩；诛而不赏，则勤励之民不劝；诛赏而不类，则下疑、俗险而百姓不一。”（《荀子·富国》因此儒法之间其实有许多共同之处，尖锐的对立在于法家主张在规则面前的一致性，而儒家则更强调差等和亲疏之别。因而儒家是温情的，而法家是冷酷的。

儒家所推崇的经典，被认为是对传说中的理想社会的社会价值的全面继承，所以它们也被认为是宇宙和人类生活的秩序的呈现。经典和法则之间有一种天然的联系，而这种联系随着儒生越来越多地介入社会管理阶层而被极大地加强了。是否了解、熟悉儒家经典成为一个人能否成为官员的标准，而儒家经典则越来越成为处理社会事务的标准，这开启了法律儒家化的序幕。

现在我们都接受这样一种说法，即中国古代对于社会秩序的控制方式与西方人有很大的区别，其关键之点在于中西有着极为不同的法律观念。正如艾斯卡拉（Escarra）所说：“从远古一直到 19 世纪终了，中国知道并且使用一种非常独特的、与大多数西方国家所接受的希腊、罗马观念极不相同的法的概念。这一中国的概念虽然不是儒者们创造，但至少是为他们异常精确地表述出来的。或许可以说，两千五百年来，中国是靠‘儒家的玄想’来维持的，靠着它关于人类秩序与自然秩序相互作用的理论，关于君主对社会和宇宙之间和谐负责的理论，关于依靠对礼仪的示范和遵守而非法律和惩罚而达于和谐的理论。中国实在法所特有的近代法典编纂之前的表征，就浸淫于这种玄想之中。”^① 如果并不存在翻译上的问题的话，我是比较接受“儒家的玄想”这样的表述的。因为儒家的基本工作就是对夏商周制度的整理。这种整理当然倾注视着儒家自身的社会理想和他们对社会控制方式的设想，这种理想和设想上升为儒家的“礼”观念，其核心表现为

转引自梁治平：《寻求自然秩序中的和谐》，3页。

对等级的肯定，对德治的推崇，在法律观念上就体现为“德主刑辅”。儒家和法家的根本对立之处就在于在“礼崩乐坏”的时代如何收拾人心，如何在变化了的社会中确立新的秩序准则。儒家认为“礼”是天意和人情的体现，人在内心深处就有遵守礼的念头，所以治理社会应以“劝规”为主，而法家则坚持人与人之争斗和内心之贪欲是社会发展的结果，因此只有严刑峻法才是出路。秦国在七国争雄中的胜利表面上看似是说明了法家的胜利。但是我们不能将事情简单化，认为儒家在现实的政治中绝对水火不相容。其实，礼仪在很大程度上是一种公共知识，为当时的士阶层所了解，只不过儒生将对礼的熟悉作为其谋生之道。作为礼之精神本质的“尊尊、亲亲”理念，既是当时社会普遍理念的反映，也符合当时的需要。^①因此秦始皇虽好法家，但所征用的博士多为儒生。近几年出土的湖北云梦秦简《为吏之道》中说：“君怀臣忠，父慈子孝，政之本也”，充分体现了儒家的意识。陈寅恪先生甚至认为“秦之法制实在儒家一派学说之附系”^②，实在是一种大胆而有启发的判断。

“汉承秦制”，汉代在制度设计上基本上是沿袭秦的规则。所以汉初很长一段时间里，虽然崇尚黄老之学，但儒家混杂的特点是十分明显的。即使是在独尊儒术之后，汉宣帝

这一点司马迁的说法可以作为证明：“儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从。然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也……法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改也。”（《史记·太史公自序》）

陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告三》，载《陈寅恪史学论文集》，511页。其实在先秦时期学派之间的界限并不是泾渭分明的。比方说作为法家代表人物的韩非，就是作为一代儒宗的荀子的学生。而且同一个人也会因为社会环境的变化或外在的需要而改变其学派立场。汉代事功集团在和儒生的争论中就引述了这种立场的变化，并以此来贬低儒生。“故商君以王道说孝公，不用，即以强国之道，卒以就功。邹子以儒术以干世，不用，即以变化始终之论，卒以显名。故马效千里，不必胡代；士贵成功，不必文辞。孟轲守术，不知世务，故困于梁宋。孔子能方不能圆，故饥于黎丘”（《盐铁论·论儒》）从这里我们可以了解儒家的理念为很多人所了解；同时学派之间并不存在一种非此即彼的关系，激烈的争论有时只不过是获得统治者注意的策略。

还自称自己的政策是“霸王道杂之”^①。但自窦太后死后，社会风气有了很大的变化，儒家在政治生活和社会生活中的影响越来越大，这种影响主要就是体现为经典已成为规则之内在依据。汉代依据经义来判断事物的正确与否，特别是以董仲舒为代表的《春秋》断狱已经使“秦尊法术而汉崇经术，形成了强烈的反差”^②。

据《汉书·艺文志》记载，董仲舒曾有《公羊董仲舒治狱十六篇》。东汉时期专门整理董仲舒著作的应劭说：“故胶东相董仲舒老病致仕，朝廷每有政议，数遣张汤亲至陋巷，问其得失，于是作《春秋决狱》二百三十事，动以经对，言之详矣。”（《后汉书·应劭传》）不过此书内容大多数已经不为人知了。沈家本的《历代刑法考》中根据古代文献整理了一些。例如，《太平御览》卷六四零卷记载了这样一个例子：“甲父乙与丙争言相斗。丙以佩刀刺乙，甲即以杖击丙，误伤乙，甲当何论？或曰：殴父也，当梟首。论曰：臣愚以父子至亲也，闻其斗，莫不有怵惕之心，挟杖而救之，非所以欲殴父也。《春秋》之义，许止父病，进药于其父而卒，君子原心赦而不诛。甲非律所殴父，不当坐。”董仲舒利用《春秋》的特殊地位，在判决时强调行为的动机，也就是希望用礼的观念来消除人们的犯罪动机，其实质是试图借此宣扬儒家重视内心的道德素养的理念，将儒家所提倡的礼的观念深入到实际的生活里去，重建古代法律的伦理结构。这种“诛心”、“原心”的法律原则，当然具有强烈的主观色彩和反技术倾向，但实则充分体现了儒家的政治原则：和谐。在儒家看来，所有的犯罪都是失去了人与自然之间的和谐而造成的。汉代的许多大案都是依据《春秋》来定的，如淮南王

^① 《汉书·元帝纪》。关于这一问题的详细讨论，可参见王葆玟《今古文经学新论》（北京，中国社会科学出版社，1997）一书中“关于‘罢黜百家，独尊儒术’的文献记载”一节。

^② 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，337页。

刘安谋反案、武帝和昭帝之间的假太子案、与匈奴和亲事件，等等。这对整个中国传统的法律、政治观念产生了巨大影响。梁治平说：“董（仲舒）氏以儒家典籍，六经之一的《春秋》作判案的依据，更是他为调和儒法两种思想实际做出的一种努力。从历史上看，这种努力对于中国古代法的发展意义重大。这不独是因为它满足了历史所提出的某种要求，也不只是因为引经断狱的流风余韵，延至唐代还不曾消绝，还是因为它以一种特殊方式开启了中国古代法律史上一个伦理重建的重要时期。在此期间，儒家以其价值重塑法律，系统地完成了儒家伦理的制度和法律化，结果是在继承先秦乃至青铜时代法律遗产的基础上，将礼崩乐坏之后破碎了的法律经验补缀成一幅完整的图景，最终成就了中国古代法的完备体系。这一过程亦即后人所谓的‘以礼入法’，我们名之为道德的法律化。”^①

这种将法律儒家化的行为，使得朝廷的官吏兼负管理和教化的责任，并通过循吏的工作进一步使儒家的观念深入到百姓的日常生活中。^② 官员们也开始有了自觉的儒家意识，以教化的方式来处理纠纷，寻求“无讼”的理想状态。瞿同祖先生说：“除了法典的内容已为礼所掺入，已为儒家的伦理思想所支配外，审判决狱受儒家思想的影响，也是可注意的事实。儒者为官既有司法的责任，于是他常于法律条文之

^① 梁治平：《寻求自然秩序中的和谐》，251～252页。

^② 关于这一点，余英时先生的《汉代循吏和文化传播》一文有详细的讨论。他说：“汉代的大传统以儒教为主体，而儒教基地则在社会而不在朝廷。因此循吏在发挥‘师’的功能时，他实际上已离开了‘吏’的岗位；他所奉行的不复是朝廷法令，而是大传统的中心教义。由于中国的大传统并非寄身于有组织的宗教，所以它的传播的任务才落到了俗世人物的循吏的肩上。汉代大传统的传播者，借用《周礼》的名词，可称之为‘师儒’；循吏便是以‘师儒’的身份从事‘教化’工作的。循吏自然不是大传统的惟一传播者，但在汉代，‘师儒’之中，循吏却是教化成绩最为卓越的一型”（余英时：《士与中国文化》，158页，上海，上海人民出版社，1987）。

外，更取决于儒家的思想。中国法律原无律无正文不得为罪的规定，取自由裁定主义，伸缩性极大。这样，儒家思想在法律上一跃而为最高的原则，与法律无异。”^①如《后汉书·循吏秦彭传》说：“建初元年（公元 76 年）迁山阳太守。以礼训人，不任刑罚，崇好儒雅，敦明庠序。每春秋飨射，辄修升降揖让之仪。乃为人设四诫，以定六亲长幼之礼。有遵章教化者擢为乡三老。常以八月致酒肉以劝勉之。吏有过咎，罢遣而已，不加耻辱。百姓怀爱，莫有欺犯。”毫无疑问，传记中存在着不同程度的夸张。但是循吏之移风易俗之举不可能完全是空穴来风。因为关于这方面的描述在汉代的文献中比比皆是。如东郡（颍川）太守韩延寿想以礼让来改变当地百姓互相争夺的风气，因此召集民望很重的老人数十人，亲自了解百姓的疾苦，并提出符合儒家礼义的解决方法，这样一来，老百姓便逐渐接受儒家的礼仪。有一次，韩延寿得知自己管区内的兄弟俩争田，他反而自责自己不能使儒家的教化深入人心，这使得兄弟俩觉得羞愧而和好。

事实上中国古代的法律和礼仪是互相依存的，“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也”（《后汉书·陈寔传》）。礼和刑正如事物的正反两极。瞿同祖先生的解释有助于我们对于礼和法律之间的关系理解。“礼是籍教化及社会制裁的力量来维持的……但礼亦未尝不可以法律制裁来维持、来推行，而无损其为礼。同一规范，在利用社会制裁时为礼，有法律制裁后便成为法律。成为法律以后，既无害于礼所期望的目的，也不妨害礼的存在。同一规范，不妨既存于礼，又存于法，礼法分治，同时并存在。儒家所争的主体，与其说是德治，毋宁说是礼治，采取何种行为规范自是主要问题，以何种力量来推行这种规范的问题是

^① 《瞿同祖法学论著集》，355 页。

次要的。”^①事实上儒家不但是古代礼仪的整理者，同时也是法令的制定者，即使是在秦和汉初也是如此。问题在于，儒家一直在以差别性观念（如等级、亲疏）对抗法家的同一性法律，特别是汉儒一直试图通过秦朝灭亡的事例来说明法家观念的不恰当，并不断进行以礼入法的努力。汉武帝时的《王制》和董仲舒的实践都逐步推进了儒家在法律事务中的影响。到了三国的魏，制定法律的工作完全交由儒生。从此，儒家意识在法律中的影响便十分的彻底，并一直延续到清末。瞿同祖先生指出：“更重要的是魏以后儒者参与了制定法律的工作，因而儒家思想在法律上起了决定性的作用，产生深远的影响。我们已经讲过除秦、汉律外，历代的法典都出于儒者的手笔，并不出于法家之手，这些人虽然不再坚持反对法治，但究是奉儒家为正统的，所以儒家的思想支配了一切古代法典，这是中国法系的一大特色，不可不注意……清末制定民刑律草案时，大遭卫道士的反对，便是因为这些草案完全是法家的精神，——而且是西方法律的精神，不曾考虑礼教的因素，不再含有两千年来儒家所拥护的礼教思想在内。”^②中国的法律一直呈现着家族主义、等级制、特殊主义的礼教观念和建立在习俗之上的“无讼”追求，以此表达着儒家的社会控制理想。

二、皇权、绅权和地方权力的建构：儒家制度化 and 传统中国的国家与社会

从关于“礼”的讨论中我们可以了解到，儒家通过对于古代礼仪规范的整理，也就是孔子所谓的“损益”，取得了其显学地位。孔子及其后来者不断地根据社会的需要，将儒家的理念贯穿于具体的制度设计中。可以这么说，儒家的文

① 《瞿同祖法学论著集》，354页。

② 同上书，352页。

化理念就是在不断社会化的过程中形成了自己的制度化结构。这里需要特别指出的是，我们并不是说，因为儒家的出现，所以中国才有了家族制度和专制政治，而是说是儒家使得中国的家族制度和专制政治变成了这个样子。它们之间不是源和流的关系，而是一种塑造关系。

任何思想学说的制度化的形成都必须借助于权力的支持，而权力通过制度化的学说获得合法性的支持和权威性的承认，这样可以降低社会统治成本而有利于社会的稳定。对于儒家而言，这个过程也意味着许多儒家的主张在具体的政治体制设计和社会秩序的建立过程中得到实现，而儒生作为儒家理念的传达者和实践者，在传统的社会秩序中占据一种特殊的地位。我将这个过程称之为制度化的“外在形式”或扩展状态。本书并不是要详细讨论中国传统社会的秩序架构，而是试图从儒家与这种秩序之间的关系来说明儒家对于传统中国的社会秩序的意义。

1. 君权至上和大一统

从认识论的视野看，儒家具有浓厚的自然主义色彩，即他们从自然界的种种差别（包括血缘的远近和物种的贵贱）来论证他们把特殊主义^①作为确立社会秩序的依据的合理性。比方说从物种的不同来证明差别的天经地义，从内心的体验来说明道德原则的天然性。无论是孔子对于“三年之丧”必要性的说明还是孟子对于性善的证明都是循着这样的思路。

^① 这个概念在很大程度上吸收了帕森斯的观点，帕森斯在区别传统和现代的时候将特殊性和普遍性作为一项重要的标准，这是就对待人的态度是区别对待还是一视同仁。儒家强调“缘情制礼”，按血缘的远近来确定自己的行为方式，是一种典型的特殊主义理论。（参见拙著《现代化与文化选择》，141页，南昌，江西人民出版社，1998）费孝通先生使用的“差序格局”更具有形象性。（参见费孝通：《乡土中国·生育制度》，北京，北京大学出版社，1996）

孔子认为，政治的本质和首要的任务就是“正名”，他说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《论语·颜渊》）所谓正名也就是确定每个人在社会上的名分，确定的原则就是“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·子路》），这个原则有一种更形象的表达即：“亲亲”和“尊尊”，“亲亲”是就血缘而言的，“尊尊”是就等级来说的。其核心就在于对差别性的认同。

在处理统治的合法性，也就是王权的合法性问题时，儒家推崇的是“贤者居位”的“天命”观念，他们推崇“三代之治”的时候，统治权力的过渡是“禅让”而非继承。虽然这种主张在大一统的专制制度建立之后，便日益收敛，但君主应“以德配天”的理念不断通过“谴告”等立论方式以比较曲折的形式提出。即使到明末，黄宗羲在攻击君主制的时候，其理据还在于此。他说：“昔者伊尹周公之摄政，以宰相而摄天子，亦不殊于大夫之摄卿，士之摄大夫耳。后世君骄臣谄，天子之位始不列于卿大夫之间……古者不传子而传贤，其视天子之位去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子，天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救，则天子不失传贤之意。宰相既罢，更无与为贤者矣！”^①

但事实上在秦始皇建立皇帝制度之后，皇权的合法性问题便如余英时先生所说，成为“理性所不许施，议论所不敢到的领域”^②。而汉代儒家在制度化之后，其主要的着眼点便在于利用天命观念论证皇帝“受命于天”，如董仲舒说：“惟天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。”（《春秋繁露·为人者天》）《白虎通·号》说：“或称天子，或

黄宗羲：《明夷待访录·置相》。

^② 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，116页，南京，江苏人民出版社，1995。

称帝王，何？以为接上称天子者，明以爵事天也。接下称帝王者，明位号天下，至尊之称，以号令臣下也。”“以天下之大，四海之内，所共尊者一人耳”。这种以天来证明现存秩序合理性的方式，到了宋代进一步被引申来证明这种方式本身的合理性，即试图通过对儒家本身的天理化来证明儒家所维护的秩序的合理性。这就是理学的关键所在。朱熹说：“宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不存。”（《朱文公文集》卷七十，《读在纪》）

儒家同时也试图对王权进行一定的限制，儒家一直希望通过教育的方式使皇帝的行为符合一定的规范。同时，“天”和“理”既可作为合法性的依据，也可以作为对皇帝无道行为的无形的约束。

其实儒家对于现实的政治秩序一直存在着理想和现实的矛盾。从现实的政治架构而言，“在世袭的君主制国家，政府是按着家长和家仆的关系组织起来的，官员们都是个别地依附并效忠于皇帝。他们的官职就像个人财产一样是皇帝赐予的”^①。而从儒家的价值理想的层面来说，儒家虽然主张积极参与到现实的政治活动中去，但是这种参与是以君主的行为是否符合儒家的政治理想为标准的。如孔子说：“天下有道则现，无道则隐。”（《论语·泰伯》）孟子也有类似的说法：“君子之事君也，务引其君以当道。”（《孟子·告子下》）以儒生为主的官僚制度，虽然官员的任命来自于皇帝的权力，但是官员并不经常将自己仅仅视为皇帝的家臣，而是“替天行道”的使者。如果君主背离了“道”，儒生应该谏诤。列文森说：“儒家不得不把皇帝当作道德的化身，但是

黄宗智：《清代的法律、社会与文化：民法的表达与实践》，217页，上海，上海古籍出版社，2001。

通过那种能为皇帝加冕的道德体系，儒家在道德上对皇帝的责难则部分地掩盖了官僚们对于国家的损害，而国家又是官员们所需要的。‘天命’理论并不能保护人民，但由于它削弱了专制主义，因此保护了士大夫，这些人在治理国家时与皇帝存在着一种合作和冲突的关系。”^①

但是，我们只能以求乎上而取乎中的眼光来看待儒家参与政治的标准，而不能以孔孟的标准来要求儒生的实际行为。从历史的现实来看，在君权至上的理论框架下，皇权的制约力量呈越来越弱的趋势，而儒家理想中的“贤者居位”的理论则在皇权的打压下隐而不闻，即使是面对无道昏君的谏诤本身，也存有一个底线，即不能跨越君君臣臣的名分。最大的抗议就是逃避，因而我们不能夸大儒家作为君之“师”对于君本身的制约力。即使是对儒家抱有极度同情色彩的杜维明亦不能否认儒家对于现实政治更多是合作而非对抗。他说：“儒家从未建立起完全成熟的教士制度。无论是出于选择或由于疏忽，儒家文化中从未有过政教分离。儒家视知识和精神上的自我定位而发展出来的政治风格看来好似一种混杂的认同。一方面，儒家有能力使政治道德化，使崇尚严刑峻法或由军人统治的社会变成道德社会，我们看到了给人深刻印象的有关历史记载。然而，我们也必须认识到，儒家的道德价值经常被政治化，为残暴的极权统治服务。同时，儒家的政治道德化成了中国政治文化的显著特征，儒家符号以极权主义施控的意识形态为形式而政治化，一直是中国政治史的重要传统。”^②

而在家天下的皇帝那里，德政和“罪己诏”无非只是做做样子。他们需要的是儒家对于现实秩序的维护而不是颠

^① [美] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，233页，北京，中国社会科学出版社，2000。

^② 杜维明：《道·学·政》，10~11页。

覆，所以儒家著作中的革命性和民本主义色彩的语句便会被指为不经之论，不管其来源于孟子还是别的儒家祖师，因为在思想观念被制度化之后，思想的逻辑必须服从于政治的逻辑。雍正就直接指出，“贤者居位”是一种“狂怪丧心之论”。他针对曾静《知新录》中的相关言论说：

你所著逆书《知新录》内云：“皇帝合该是吾学中儒者做……若论正位，春秋时皇帝该孔子做，战国时皇帝该孟子做，秦以后的皇帝该程朱做，明末皇帝该吕子做。今都被豪强占据去了。君儒最会做皇帝，世路上英雄他那晓得做甚皇帝”等语。孔孟之所以为大圣大贤者，以其明伦立教，正万世之人心，明千古之大义。岂有孔子、孟子要做皇帝之理？……使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣之常经，岂有以韦布儒生要自做皇帝之理？……开辟至今，无此狂怪丧心之论。（《大义觉迷录》卷二）

2. 家族制度和地方社会秩序

“政权和财富通过血缘家族联系起来，这可以说是中国社会面貌最重要的特征之一”^①。按徐扬杰的说法：“家族就是同一个男性祖先的子孙，若干世代相聚在一起，按照一定的规范，以血缘关系为纽带结合而成的一种特殊社会组织形式。”^②虽然中国的家族制度一直在发生变化，但其核心精神并没有变化，那就是以父子关系为中心，以血缘关系为纽带，以孝和服从为基本规则，也就是我们前面所说的“亲亲”和“尊尊”。

^① [美] 巴林顿·摩尔：《民主和专制的社会起源》，北京，华夏出版社，1988。类似的看法很多，如韦伯将中国社会称为“家族结构式的社会”；罗兹曼说：“家庭和血缘关系有一切理由能构成研究前现代中国问题的第一主题。”

（[美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，215页）

^② 徐扬杰：《宋明家族制度史论》，1页，北京，中华书局，1995。

人道，亲亲也。亲亲，故尊祖；尊祖，故敬宗；敬宗，故收族。收族，故宗庙严；宗庙严，故重社稷；重社稷，故爱百姓。（《礼记·大传》）

家族制度在中国经历了几个典型的发展阶段，典型的如西周的宗族制度，从魏晋到唐的世家大族式家族制度，宋明之后出现的聚族而居的家族组织近代以来人们所经常批评的家族主义^①主要指的就是宋明以来的家族制度。“所有的家族，都有祠堂、家谱和族田三件东西联结起来。族田是家族制度赖以存在的物质条件，依靠它为钓饵把族众团聚在一起，叫做‘收族’；祠堂和家谱则用以尊祖敬宗，强调血缘关系，规定家规家法，从上层建筑和意识形态方面维系家族制度，这三者是近代家族制度的主要特点。”^②儒家一直肯定家族对于社会稳定的巨大作用，虽然政府也采取一些措施以防范地方家族势力的发展，但也并不着力去扩张自己的机构，因为就中国的幅员而言，在当时的交通和通讯状况下，要控制一个规模巨大的国家机构的困难是可想而知的。

家族制和家族伦理的建构是儒家秩序观和伦理观的起点。《孝经·开宗明义章》说：“子曰：夫孝，德之本也，故教之所由生也。”认为孝是最高的道德原则。《孝经·圣治章》说：“子曰：天地之性，人为贵。人之行，莫大于孝……圣人之德又何加于孝乎！”根据儒家经典的阐述，孝的内涵可以用四个字来概括，即养、敬、谏、顺，而最高的层次就是

典型的论点如孙中山在《三民主义》中所说：“中国人最崇拜的是家族主义和宗族主义，没有国族主义，外国旁观的人说中国是一盘散沙，这个原因在什么地方呢？就是因为一般人只有家族主义和宗族主义，没有国族主义。中国人对于家族和宗族的团结力非常大，往往因为保护宗族起见，宁肯牺牲身家性命……所以中国人的团结力，只能及于宗族而止。还没有扩张到国族。”（《孙中山选集》，617页，北京，人民出版社，1981）到1927年，毛泽东在分析中国社会时依然将“家族系统”作为三种权力支配系统之一。

^② 徐扬杰：《宋明家族制度史论》，20页

顺，服从。在这个意义上，儒家强调家族伦理和社会伦理的一致性，孔子就说“其为人也孝悌，而为犯上者鲜矣。不好犯上，而好作乱者未之有也”（《论语·学而》），也就是说，由孝可以推导出对于君主的忠诚。《礼记·祭统》说：“忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也。”因此，求忠臣必上孝子之门。《臣轨·至忠》说：“欲求忠臣，出于孝子之门。非纯孝者，则不能立大忠。”正因为如此，历代的帝王特别是唐代的帝王十分热衷于对于《孝经》的注释。

到了宋代，原有的世家大族制度经过战乱和其他原因已经瓦解，这对于地方社会的控制是十分不利的，因此当时的儒家特别是张载、程颐和朱熹提倡恢复古代的家族制度。朱熹感觉到古代的礼仪废弛对于社会稳定的消极作用，他说：“呜呼！礼废久矣。士大夫幼而未尝习于身，是以长而无以行于家。长而无以行于家，是以进而无以议于朝廷，施于郡县，退而无以教于闾里，传之子孙，而莫或知其职之不修也。”（《跋三家礼范》，《朱文公文集》卷八十三）于是他编写了《家礼》和《古今家祭礼》两书，对于家族礼仪做了详细的说明。

经宋代的统治者和儒生的努力，近代的家族制度逐渐形成，但诸如族田的兼并，家谱的不受重视依然存在，因此明代丘濬等人主张以朝廷的力量，通过立法来制止族田的兼并和强制民间修家谱。同时他进一步推进朱熹的工作，将朱熹的《家礼》一书加以损益，并改名为《家礼仪节》，大量刻印、宣传、推广。他认为《家礼》一书，“诚辟邪说、正人心之本也。使天下之人，人诵此书，家行此礼，慎终有道，则彼自息矣，儒道岂有不振也哉！”（《家礼仪节序》，《丘文庄公集》卷二）

宋明以来，统治阶层开始有意识地利用家族势力，通过建祠堂、修族谱、立乡约等方式不断使家族势力组织化。明

代的朱元璋和清代的康熙、雍正等^①，均明确将强化家族的力量作为施政的重要内容。“宗族组织就是士绅地主以血缘伦理关系约束族众的社会组织，祠堂、宗谱、公产等均是族权系统服务的组织设施。涣散的血缘关系被宗族组织所强化，并加以伦理化，成为维护尊卑长幼之序的血缘伦理制度，以实现农业宗法社会晚期社会经济与专制王权对宗族组织的功能要求。”^②

近代中国社会变乱，龚自珍和冯桂芬等主张从家族制度中去寻找原因和解决办法，其中冯桂芬所提出的《复宗法议》，因为由光绪帝批准并责成全国的官僚学习而影响巨大，其核心思想就是强化族长的权威，同时设立义田对于族中鳏寡孤独进行帮助，并将家族制和保甲制相结合，以确保地方的稳定。“宗法以人人有所隶为主，是亿万户固已若在纲，条分缕析，于是以保甲为经，宗法为纬，一经一纬，参稽互考。”^③每当社会不稳定的时候，人们总是会强调家族的重要性，主要也是看到了家族利益和王朝利益的某种程度上的一致性。其实，中国人惯以忠孝并举，主要也是因为视国政为家政的扩大，虽然并没有将这两者混同，但也并不认为二者具有明确的界限。皇帝是整个国家的家长。对此，艾尔曼的说法是切中要害的，他说：“我们不难理解国家支持地方性宗族发展的原因。儒家系统化的社会、历史、政治观点都是围绕祖先崇拜展开的，宗族关系被奉为道德行为的文化基础。忠孝等宗法观念又被外化到国家层面。因此，宗族秩序的道德影响作为地方社会的建设性基石，被国家认

由康熙、雍正共同完成的《圣谕广训》十六条的前三条为：“一、敦孝弟以重人伦；二、笃宗族以昭雍睦；三、和乡党以息争讼”，均是针对巩固家族制度而发的

^① 林济：《长江中游宗族社会及其变迁》，7页，北京，中国社会科学出版社，1999。

^③ 冯桂芬：《复宗法议》，《校邠庐抗议》，卷下

为是有益的。”^①

虽然家族问题是儒家建构其理论的基础，但儒学作为一种国家的意识形态，所要处理的核心问题是统治权威的维护和统治的合法性问题。所以在对待家族和国家（孝和忠）利益冲突的时候，强调的是忠的绝对性和优先性。“天之所复，地之所载，人之所履，莫大于忠。”（《忠经·天地神明》）

在皇权至上的专制体系中，虽然一直存在着一种“乡里”^②制度来实施对乡村社会的管理和教化，但皇权的力量很难真正延伸到村一级。因此，将正式制度所不及的乡村的权力空间由家族制度来填充，这是一种行之有效的方法。虽然，统治阶层对于家族势力的膨胀，也保持着一种警惕，但是要实现了对农村的控制和管理，只能依靠民间的宗族势力。

“因宗法组织的最大特点，就是君权不可分，不可犯，就是父权夫权无限大，所以崇尚儒术，主张纲常教义，便必然要求变相恢复或加强宗法组织。同时，中国专制官僚统治，又如我们前面所说，一直需要以族长制为中心的宗法社会组织作为其政治组织的补充，于是浓厚的原始性的氏族制，便与专制官僚统治一同千古。”^③

在农村社会，虽然也设有乡里长，但乡里组织与家族组织往往合二而一，而真正的权威系统往往来自于家族的力量，作为权力核心的族长并非是“朝廷命官”，而是由地方的有威望或者说有实力的家族成员担任。其社会控制力量并不完全是法律体系，而是根据本地实情和习俗而制定的二级制度系统“乡约”。除非重大的事件，一般的纠纷都事实上在“族规”和“乡约”的框架内解决。因此，中国王朝统治

① [美] 艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，18页，南京，江苏人民出版社，1998。

② 关于“乡里”制度的详细讨论，可参见赵秀玲：《中国乡里制度》，北京，社会科学文献出版社，2002。

③ 王亚南：《中国官僚政治研究》，81页。

者在维系社会的正常秩序时，主要是凭借意识形态的力量和家族这种非正式组织。瞿同祖说：“在社会和法律都承认家长或族长这种权力的时代，家族实被认为政治、法律之基本单位，以家长或族长为每一单位之主权，而对国家负责。我们可以说家族是最初的司法机构，家族团体以内的纠纷及冲突应先由族长仲裁，不能调解处理，才由国家司法机构处理。”^①清代陈宏谋的一番议论也可以作为佐证：“如族众某房有不孝不弟，习匪打降等事，房长当即化导，化导不遵，告知族长，于祠中当众劝戒，如有逞强不率，许其报告惩处。至于口角争斗，买卖田坟，族长房长秉公处断，即为劝释。如与外姓争斗者，两造族长房长，秉公会议，应劝释者劝释。如经官司，两造族长房长，当堂公言，偏袒者分别罚戒。”^②也就是说即使是家族之间的冲突，也是希望先通过协商解决，只有实在解决不了的问题，才会涉及诉讼。而在很多家族的族规中，明确地将涉及诉讼之类的案件称之为家族的耻辱。^③

客观地讲，乡村社会虽有其独立性，但儒家思想却通过家族制度而得到了有效的传播，特别是在宋明之后，科举制与家族制相结合，进一步促进了儒学的传播和儒家价值观的推广。比方说在权力独占化的时代，家族势力的建立必须依赖行政的权威，而这种权威的确立只能通过科举这一途径，

^① 《瞿同祖法学论著集》，27页。类似的陈述如杨幼炯：“此种‘家族本位’之政治思想，其主要精神推家族而及于国家，由家族道德进化而及于国家道德，以国家作成一大家族，而发生种族同化之作用，实为中国民族特殊精神之所在。”（杨幼炯：《中国政治思想史》，16页，北京，商务印书馆，1998）

陈宏谋：《选举族正族约檄》，载贺长龄、魏源编：《清朝经世文编》，卷五十八“礼政五”；“宗法上”。

现在有的学者指出，在民间的法律事务中存在着叙述和现实之间的差异，即虽然儒家提倡无讼，但一些讼师会鼓励民众尽量多地通过法律来解决问题的。详细的讨论可参见黄宗智：《清代的法律、社会与文化：民法的表达与实践》，5-21页。

因此科举便成为一项公共事业。从童蒙教育和私塾开始，儒家的经典便成为基本的知识。而由家族公产所支持的“义学”制度，又使得家族中家境贫寒的秀异分子能够得到资助（虽然这项制度的实际运行情况被许多学者怀疑）。“及至科举考试日趋复杂，投考科举不仅要投入更多的精力，也需要相当的财力的支持，遂出现了以宗族或乡里的力量来培养族中或乡里中优秀子弟投考科举的情形。科举成为一种可以经营的事业，贫家子弟惟有依靠乡里、宗族的支援，始有入仕的机会。地方上的地主、豪家或已世代蝉联及第的世家望族，为保持其既有利益或地位，更是全力支持子弟参加科举……这种以宗族、乡里或家族的支持为背景，参加科举的仕子，及第后，其光荣属于全家、全家族、全乡里，这是因为投入者，不仅有他个人的才能与努力，还有庞大的经济力量。宋以后，士大夫的行动不再个人化，他们对支持他的宗族、乡里或家族有道义上的回报责任。”^①

儒家的社会控制理念基本上是“劝诱式”的，而非强制性的，加上乡村社会过于“天高皇帝远”的状况，所以，尽管儒家思想依然是制定乡村秩序的基础，但是作为维护乡村秩序的社会资源是相当多元化的。正如蒋梦麟所说，在乡下，“除了祖先崇拜之外，大家要信什么就信什么。上佛寺、拜神仙、供关公、祭土地，悉听尊便。没有宗教限制，也没有宗教迫害。你信你的神，我拜我的佛，各不相涉，并且还把各式各样的神拼在一起大家来拜。这就是通常所称的‘道教’。如果基督徒肯让基督与中国神祇并供在中国庙宇里，我相信村里人一定会像崇拜其他神佛一样虔诚地崇拜基督”^②。美国学者杜赞奇就通过对华北农村祭祀制度和水利组织的考察，观察到“乡村社会中的权威既不是为上层文化

刘岱主编：《立国的宏观》，404页，北京三联书店，1992

② 蒋梦麟：《西潮·新潮》，22页，长沙，岳麓书社，2000

所批准的儒家思想的产物，也不是某种观念化的固定集团所创造的。乡村权威产生于代表各宗派、集团以及国家政权的通俗象征的部分重叠及相互作用”^①。因此，他得出结论说：“我们不能只讲孔教、绅士或由绅士所操纵的体制。国家利用合作性的商人团体、庙会组织、神话以及大众文化中的象征性资源等渠道深入下层社会。”^②这种分析显然有助于我们对制度化儒家对于乡村社会的控制方式有更深入的理解。

儒家制度对于社会控制的开放性和对于异文化影响的容忍既有中国人实用理性的思维方式的原因，也与不同的文化阶层对于同样的规范有不同的理解有关。如对于儒家的祖宗崇拜，绅士阶层和普通老百姓的理解就会有差别。对此杨庆堃先生的分析可以作为很好的例证。他说：“祭祀是祖先崇拜的中心成分。儒家以祖先崇拜作为联结亲属团体的方法，这是实现儒家计划的社会组织的重要据点。祭祀的二重性质也同样表现在祖先崇拜上。祖先崇拜的世俗功能是培养亲属团体的道德，如孝道、忠诚、家族的延续等，对某些儒家学者来说，能达到这目的就算满意了，但对一般大众来说，祖先的灵魂会降福于生者是促使他们按时祭祀的重要原因，即使一些贫苦人家无力负担花费也得勉力为之。世途艰难，人情浇薄，寄望于超自然的帮助以及惧怕超自然的处罚是给予亲属系统稳定的有力影响。”^③

如果说对皇权和家族制度的讨论更集中于制度层面的话，那么有一个群体对于儒家的制度化可谓是至关重要的，从某种程度上，我们甚至可以将之视为儒教的“教士”集团，这便是绅士。

[美] 杜赞奇：《文化、权力与国家》，29、22页，南京，江苏人民出版社，1996。

转引自李亦园：《人类的视野》，146页，上海，上海文艺出版社，1996

3. 绅士的中间性角色

绅士^①阶层可以说是制度化儒家在中国社会顺利运行的基本保障。一般说来，这个阶层是科举制度的产物。^② 绅士集团一直要到明清时期才真正成为一个重要的社会集团，在此之前，在中央和地方之间的关系中，绅士集团发挥的作用受到种种限制。“隋唐开始用科举取士来冲击打击门阀贵族势力，中央逐渐控制了地方政权。但唐的藩镇制又导致了中央与地方的许多问题。宋朝冗官冗兵，把持地方权力的都是地头蛇似的幕吏之人，科举虽然起作用，但它没有同官僚制度结合起来……直到明清，科举制才与官僚制度结合起来，并通过中国家族制度和社会经济制度造就了一个重要的社会集团。”^③

由此可见，是科举制度的成熟使得传统中国的所谓“士

^① 对于绅士在中国社会结构中的特殊地位，孔飞力有着清醒的认识。他说：“士子—绅士指那些得到功名的人，他们没有官职，生活于家乡社会，凭借他们的身份、财富和关系操纵地方事务，而官僚—绅士则保有政府职位，常常离开家乡去任职。士子绅士虽然对社会事务的所有方面实施广泛的、非正式的影响，但他们在形式上却是站在国家政权机构之外，是国家控制和管理的对象。因此，从一个方面说，它们可以被看做地方社会最上层，受地方官僚机构的收税和治安权力的支配。但是官僚本身来自得到功名的绅士；在地方一级，这意味着士子—绅士的上层能够以平等的社会地位和共同的价值观与县官合作；而在全中国一级，则意味着绅士作为整体——做官的和不做官的——形成了一个普遍相互影响的有地位的集团，它由非正式的关系网结合在一起，那才是真正统治的名流。这两部分绅士的相互联系，意味着官僚和地方社会之间的严重冲突能够以最低限度的纠纷来解决；而在社会和思想上植根于名流的官僚政治制度，作为一个整体，能够平安度过上层国家事务所经历的风暴时期。”（孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，5页，北京，中国社会科学出版社，1990）

^② 按张仲礼的已经被广泛接受的说法：“绅士的地位是通过功名、学品、学衔和官职而获得的。凡属上述身份者即自然成为绅士集团成员……学品和学衔都是通过政府的科举考试后取得的，这种考试是证明受教育者资格的正式方法。因此人们常将经科举考试而成为绅士的那些人称为‘正途’。然而，功名可以由捐纳而获得。虽然捐功名的人一般也是有文化或受过若干教育的，但他们并不需要提供任何足证其受教育资格的证明。这些绅士人们常称之为‘异途’。”（张仲礼：《中国绅士》，1页，上海，上海社会科学院出版社，1991）

^③ 杨力伟：《士绅的产生、衰落与消亡》，载《社会学与社会调查》，1991（5）。

农工商”四民社会之间的互动有了一种固定的通道。绅士作为一个独特的群体的存在并不是以其职业作为其标志的。实际上，绅士们从事的职业活动千差万别，有执掌书院的山长，坐馆授徒的塾师，有经营地方公产的仓董，也有充当书吏、衙役者，更有以乡居行医、“包揽词讼”为业者。因而，严格地说，绅士不是一个社会职业集团。

胡庆钧在《论绅权》一文中认为，绅士要具备一些相同的条件，“这就是曾经受过相当的教育，具备着相同的经济基础——田产和房屋”，“绅士的经济基础只有从他在地主的结合才能了解的，大多数绅士便是地主”^①。虽然有些地主是绅士，但从经济地位来看，绅士不等同于地主，绅士中常有一些经济拮据的贫寒之士。“世之有绅衿也，因身为一乡之望，而为百姓所宜矜式，所赖保护者也”^②。由此看来，绅士之所以为绅士，并不因其是否占有大量土地，而是以其有无功名来决定的，是由绅士所处的社会地位和所扮演的社会角色决定的。具体地说，由科举制度和等级身份制度所赋予的功名、顶戴等名器是绅士群体社会地位和身份的标志，而身居乡里既要为百姓的道德楷模、行为表率，又要利用自己的特权地位维护地方利益，则是社会对绅士这一角色的要求和期望。“与非身份性地主相比，低级士绅与王权政治联系以及与农民的等级差别有助于提高他们的社会地位，而其乡村文教事业的身份又使他们具有较强的政治号召力。同时作为宗族利益的保护者和乡村秩序的维护者与公益事业的倡导者，有助于他们摆脱单纯的与农民经济对立的形象，使低级士绅与士子成为乡村宗族社会的领导阶层。”^③

据此，绅士这一社会群体具有两个显著的特征：第一，

^① 胡庆钧：《论绅权》，载费孝通等：《皇权与绅权》，120页，天津，天津人民出版社，1988

^② 《绅衿论》，载《申报》，同治壬申五月一日。

^③ 林济：《长江中游宗族社会及其变迁》，88页。

其构成的成分比较复杂，社会范围比较广泛，通过科举考试而获取的功名身份是判定其是否为绅士的惟一标准。第二，具有不同于平民和一般地主的独特地位。绅士是居于官僚统治阶层之下、平民之上的独特的社会阶层。^① 无论是谁，无论他是经由家族还是由别的力量支持，只要通过科举考试，就意味着他已经进入社会精英阶层，他们所能获得的社会资源包括：“一是对土地的拥有；二是他们所拥有的知识以及社会对他们学术地位的承认；三是他们与官府的密切关系（应该说他们中许多人就是政府的官员）；四是他们是正统意识形态和儒家道德伦理的主要载体；五是他们在兴办社会公益事业及维护乡民利益方面的作用。”^②

所以，绅士“并不是一个隔断而是粘连官民、上下、尊卑、贵贱的阶层，它甚至不是一个独立的、固定的阶层，而是一个自身面目不分明、总是在流动、变化的阶层……‘士’这一阶层并无自己独立的来源，它不过是由农、工、商，也包括官员的子弟构成。……必由选举而进身的‘士’这一后备队伍始终存在，赋予了官员阶层以某种活力，也许还有某种光荣，某种可以被较广泛接受的合法性”^③。

正是由于绅士阶层所具有的上述特征和独特品格，使其成为中央政权对地方进行有效控制的社会基础。“科举制的实施从制度上保证了‘绅士’力量的迅速发展，为皇权统治也为传统社会文明秩序的稳定浇塑了广厚的社会基础。”^④

伴随着科举制而产生的士绅阶层在基层社会中作用的充分发挥，是与分封制下的贵族政治的消亡相联系的，他们力

参见乔志强：《中国近代社会史》，172~173页，北京，人民出版社，1992。

^② 孙立平：《中国传统社会中贵族与士绅力量的消长及其对社会结构的影响》，载《天津社会科学》，1992（4）。

何怀宏：《选举社会及其终结》，142页，北京，三联书店，1997。

王先明：《近代绅士》，22页，天津，天津人民出版社，1997。

量的此消彼长必然对中国传统社会结构产生深刻的影响。在与皇权的关系上，“贵族特别是大贵族并不完全隶属于王权，而是可以在很大程度上与后者分庭抗礼。士绅则不然。在中国自秦至清的传统社会中，皇帝是统治权（或王权）的垄断者，其他人并不能与之分享，士绅的作用则在于以一种特殊的方式对这种政权的运作予以协助”^①。从制度设计而言，士绅阶层的存在，上可瓦解贵族势力，下可作为制约家族和地主的力量，正可谓一石二鸟。

从某种意义上说，绅士因为儒家的背景，使皇权得到了更大的延伸。皇权虽然具有至高无上的特性，但由于广阔的地域和统治的成本问题，“强大的皇权或中央集权国家的直接行政统治，从未真正深入到中国县以下的社会中；广大农村及农民的直接统治机构和统治者，是作为皇权延伸物的家族和士绅”^②。比如税收的收缴、地方社会秩序的维护、地方公共事务的处理都要由绅士来完成。因此，对于广大的乡村社会而言，皇权的统治要借助于绅士阶层来完成。^③这样的政治理念也与儒家一直秉承一种消极主义的做法一脉相承，传统中国政治以“政简刑清”作为政治清明的标志，以“无讼”和“不扰民”作为清官良民的标准，所以绅士虽然不直接从属于国家政权的体制之内，但他们实施的是对基层社会的真正控制，因此可以称为“政府的非官方部分”。

绅士阶层可以说是中国社会秩序顺利运行的基本保障。

孙立平：《中国传统社会中贵族与士绅力量的消长及其对社会结构的影响》，载《天津社会科学》，1992（4）。

李路路、王奋宇：《当代中国现代化进程中的社会结构及其变革》，181页，杭州，浙江人民出版社，1992。

^③ 虽然赋税和劳役是由政府制定的里甲和保甲按户来执行的，属于官府直接控制的范围。但由于甲的领导权一般控制在当地的乡绅手中，因此，绅士依然能发挥很大的作用。事实上绅士经常担负着完成税额的责任。所以，政府虽然一直致力于摧毁地方权威，但对于家族对社会的稳定作用和形成独立势力的疑虑始终是政府的一个难题（参见[美]罗兹曼主编：《中国的现代化》，78~79页）。

通过科举考试这种途径，皇帝将地位和政治权力授予绅士，当然绅士就会按照朝廷的意志来发挥作用，而另一些不能通过最高级考试（举人、进士）或退休的官员，一旦成为绅士也能获得诸如参与正式典礼、免丁税或者在法律纠纷中的种种特权。罗志田说：“科举制本具有‘通上下’这一重要的社会功能。在传统的士农工商四民社会中，士为四民之首的最重要政治含义就是士与其他三民的有机联系以及士代表其他三民参政议政以‘通上下’，而科举制正是士与其他三民维持有机联系的主要渠道。”^①

绅士群体之所以能成为地方权力的重要组成部分，还受益于中国古代的官制，按规定，官员必须异地就任并实行定期轮换制度，其本意或许是为了防止官员与地方势力的结合而使权力失控，但这客观上为绅士在地方事务中发挥作用创造了机会。因为官员们只能短期在某地任职，使他们难以很快熟悉当地的情况，因此他们也不愿意做出长远的计划。

“官与民疏，士与民近，民之信官，不若信士。朝廷之法纪不能尽谕于民，而士易解析，谕之于士，使转谕于民，则道易明，而教易行。”（汪祖辉：《学治臆说》，卷上“礼士”）所以，地方官员很多事务的处理往往需要依仗地方上的绅士。有一本类似于县令指南的书就告诫那些初为地方官的人说：“为政不得得罪于巨室，交以道，接以礼，固不可权势相加。即士为齐民之首，朝廷法纪尽谕于民，惟士与民亲，易于取信。”^②有时绅士们自行其是，官府也只能听之任之。

三、学校制度、选举制度和儒家学说传播的制度化

如果将董仲舒作为制度化儒家的重要的设计者，那

① 罗志田：《权势转移》，213页，武汉，湖北人民出版社，1999。

② 王凤生：《绅士》，载《牧令书》，卷16，26页。

么我们从他关于设立太学的主张中可以看到，将以儒家思想为内容的教育与权力的结合是确立儒家独尊地位的重要途径。周予同先生说：“董仲舒主张尊崇孔学罢黜百家，还只是表面文章；最有关于中国礼会组织的，是他主张设学校，立博士弟子，变春秋、战国的‘私学’为‘官学’，使地主阶级的弟子套上‘太学生’的外衣，化身为官僚，由经济权的获取进而谋教育权的建立与政治权的分润。董仲舒是中国官僚政治的定型者”^①。教育是人的社会化的主要方式和途径，它的重要功能除了传播知识之外，还有就是使人们了解和掌握主流的社会观念和规范。人类最初的教育功能是依赖于神话和礼仪活动来达成的。在西方和印度等国家，随着神话向宗教的转化，在很长的时间内，知识的合法性和传播方式一直由教会所控制。“如古代印度的婆罗门或欧洲中古的僧侣，乃是垄断当时教化权力的特殊阶级。其主要的功能是在为当时流行的世界观提供理论的根据，为当时的政治、社会秩序做辩护士。”^②

在中国，很早就建立起了独特的教育制度，当然这种教育制度主要针对贵族而非一般的民众。当时教育的等级性、知识的垄断性都很强，如天文、祭祀和礼仪等知识都垄断在少数人的手里，这就是所谓的学在“王官”^③。在西周时期

① 《周予同经学史论著选集》，502页

② 余英时：《士与中国文化》，2页。

③ 阎步克在讨论乐师和原始儒家的起源时，认为乐师的主要功能是教化。“但至少到了周代，这种文化教育已是相当‘人文化’了的，并直接服务于国家统治的需要。乐师承担着培训‘学士’的职责，而‘学士’则是未来的王朝政务承担者。在周代的政治文化传统中，业已形成了深厚的‘君子治国’与‘贤人政治’观念，所谓‘君子’、‘贤人’，则是掌握了道义理想、治国之术和诗书礼乐者……后世的儒者以‘养贤’‘举贤’为务，致力于官私学校的建设和发展，便是其前身——乐师职责的发扬光大”（阎步克：《乐师与史官》，31页）

大致已经形成了国学和乡学的教育体系^①，内容主要是礼、乐、射、御、书、数“六艺”，目的是要达到使人各安其位和“教民事君”的社会功能。

但到了战国时期，也就是通常所谓的“礼崩乐坏”的时代，这种文化秩序遭到了破坏，如《淮南子·俶真训》说：“周室衰而王道废，儒、墨乃列道而议，分徒而论”，即开始了私学时代。清人章学诚描述这种情况说：“至于官师既分，处士横议，诸子纷纷著书立说，而文字始有私家之言，不尽出于典章政教也。”（章学诚：《文史通义·经解上》）但这种“各执己见”的时间并不很长，到了秦统一六国，吕不韦和李斯都强调由各家争鸣所造成的思想上的多元化对于大一统帝国的危害，所以私学的传授在严禁之列，知识的传播重新进入制度化的途径。经历了焚书坑儒的磨难，秦的速亡为儒家在汉代的迅速反弹提供了充分的理由，在雄心勃勃的汉武帝那里，儒家开始了传播的制度化历程。

儒家作为一个学派是特别注重其学说的传播的，一般认为孔子是中国最早以私人资格教授学生的。章太炎在分析“儒”的词源时说：

类名为儒：儒者知礼乐射御书数。《天官》曰儒以道得民，说曰：儒，诸侯保氏有六艺以教民者；《地官》曰：联师儒，说曰：师儒，乡里教以道艺者。此则躬备德行为师，效其材艺为儒。^②

儒家以礼乐文化为本，以古代的典籍为依据，建立起尧

^① 国学由天子或诸侯设立，分为大学和小学。乡学包括设立于闾的塾、设立于党（500家）的庠，设立于州（约12500家）的序和设立于乡的校。国学的对象一般是贵族，而乡学的功能则是教化。参见毛礼锐主编的《中国教育简史》（北京，教育科学出版社，1984）和杨宽的《古史新探》（北京，中华书局，1965）中关于古代大学特点的描述。

^② 章太炎：《原儒》，载《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，338页，上海，上海远东出版社，1996。

舜禹周公的历史传说系统，因此在先秦有很大的影响力，为自己培植了深厚的社会基础，甚至许多别的学派，如法家也要以儒家的著作为基础。虽然其详细的传播轨迹我们已经不能十分清晰地掌握^①，但从崇尚法家的秦国所立博士多为儒，可知儒家思想的传播之广。同时儒生，特别是鲁地的儒生具有强烈的认同感，虽遭秦火之劫而不改，如在刘备取了项羽的首级攻打鲁国时，居然“弦歌之音不绝”。

及高皇帝诛项籍，举兵围鲁，鲁中诸儒尚讲诵习礼乐，弦歌之音不绝，岂非圣人之遗化，好礼乐之国哉？（《史记·儒林列传序》）

无论是鲁地、齐地还是楚地的儒家，不管是治《诗》的欧阳、大小夏侯，还是治《礼》的后氏、治《春秋》的公羊、谷梁，都是依赖于私学来传播的，但自从汉武帝立五经博士之后，出现了两个后果：其一是儒家之外的学说被“皆绝其道，勿使并进”（《汉书·董仲舒传》）；其二是儒家阵营有了官学和私学的分别。

在将儒家经典置于意识形态的地位之后，有三项制度性的设计（博士制度、察举制度和学校制度）对儒家思想的传播有决定性的影响。关于博士制度，已经在儒家典籍的经典化部分做了分析。下面，我们以互相关联的选官制度和以太学为代表的学校制度为中心来展开对儒家传播体系制度化的分析。

1. 以儒为本的选举制度

所谓的选举制度就是朝廷对于官员的选拔制度，在汉代至清代大致经历了察举制、九品中正制和科举制，从总的趋势来看，是越来越倾向于以对儒家经典的了解程度作为选举的主要标准。

虽然有“孔子之后，儒分为八”的说法，但其具体的情况并无详细的文献记载。

虽然汉高祖并不太喜欢儒生，后来的几代帝王也以黄老道学为立政之基，但汉高祖和文帝也举行过一些诏举“贤士大夫”、“贤良方正”等选官的活动，不过并无定制。在叔孙通、公孙弘、贾谊、晁错、董仲舒等人的努力之下，儒生离权力中心越来越近。汉武帝元光元年（公元前134年）设立的“孝廉”察举制度是以儒家标准选拔官员制度化的开始。六年之后，汉武帝又批准了有司所奏：“不举孝、不奉诏，当以不敬论；不察廉，不胜任也，当免。”（《汉书·武帝纪》）由此察举制度便得到了严格的执行。察举一般有四个科目：“一曰德行高妙，志节清白；二曰学通行修，经中博士；三曰明习法令，足以决疑，能案章覆问，文中御史；四曰刚毅多略，遇事不惑，明足决断，材任三辅县令”（《汉书·百官志下》）。虽是注重品德和办事能力的统一，但在实际的操作中，往往是以孝为先。阎步克的说法极具法眼：“尽管事实上孝廉察举标准在实施上有更复杂的情况，但是举十科目冠之以‘孝廉’，依然具有重大的象征意义。这种以居家之‘孝’举用治国之吏的制度，既为商、韩所斥，又于秦代无闻。它使政统和亲统的相互渗透，获得了相当制度化的形式。”^①

察举制在推行了200多年之后，其弊端日益严重，主要是弄虚作假，因此在东汉顺帝阳嘉元年（公元132年），采纳了左雄的建议，一方面要求所举之孝廉必须在40岁以上，同时必须经过考试。考试的内容是“诸生试家法，文吏课笺奏”^②。并正式确定“诸生通章句”才能应孝廉之选，这样就进一步将通晓儒家经典和选拔官员联系起来，为最终以科

^① 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，339页。

^② 《后汉书·左雄传》。其实，儒生和文吏的分别一直是汉代官员选拔制度中的一个焦点问题。按照一般的说法，儒生主张以德治，而文吏则在处理纷乱的事件上比较具有决断力，他们似乎更像是职业官员。而随着察举制的确立而出现的文吏和儒生的融合，是儒家思想进一步渗透到官员选拔制度中的标志。

举取士奠定了基础。

魏晋初期曹操所推行的“惟才是举”政策和随后的“九品中正制”可以说是察举制的变种。“惟才是举”显然是对察举制中道德至上主义的反拨，但“九品中正制”在制度设计上明显地向道德为本回归的倾向。由于对人物品评的权力在于中正官个人，因此在士族势力日渐强大的魏晋时期，这一制度很快演变为强化士族势力的方法，即通常所谓的“上品无寒门，下品无势族”（《晋书·刘毅传》）。察举和学校制度陷入了低谷。

到南北朝，随着士族势力被挫折，察举和学校入仕之途又开始恢复。而察举的方式也逐渐由举荐向考试转变，士人得官主要依据于策试和“明经”考试。察举的标准也由孝悌、吏能、经术并重，转向以考察对于儒家经典的熟悉程度的文化考试为主。由此察举制和学校制度的关联也更为密切。更为重要的是成为后来科举的根本性特征的自由投考制度在南北朝开始萌芽。^①

科举制度究竟起源于隋还是唐，至今学界并无定论。^②但科举的核心在于自由投考和一切以考试为准的原则。这些原则随着宋代的锁院、糊名、誊录和明代的提学官这些保证考试的公平性的措施的采取而得到进一步的落实。这里要强调的是由于规定考试的内容以儒家经典为基础，这样便将熟悉儒家经典与获得权力两者结合得更加直接和严密化了，另一方面使得学校制度和科举密切相关，另一方面儒家的学说成为做官的基本修养。

科举考试的内容主要包括三个方面：经义、杂文和策

关于由察举制向科举制转化的详细分析，可参见阎步克：《从曹魏黄初“三府议”看汉唐考试制度的发展趋势》，载教育部考试中心编：《中国考试史专题论文集》，551~562页，北京，高等教育出版社，1999。

关于科举制度起源的讨论，可参见何怀宏：《选举社会及其终结》，96~100页。

论。经义主要是儒家经典（在唐代进士科还需考《老子》、《尔雅》）。杂文则是考察考生的文学修养和写作水平。唐宋以诗赋为主，明以后则是八股文。策论主要包括策、论、表、判、诏、诰等政治性论文和公文。要求考生熟读经典又通晓事务。其实主要是运用经典来分析现实问题。

以儒家经典作为考试的基础和核心内容，主要目的是为了用儒家的观念来统一人们的思想。针对经典解释的多样化的状况，为了考试的方便，同时更主要是为了贯彻统治者的意志，必须对儒家的经义做统一的解释。其实，各时代对经典的取舍是依据需要而不断变化的。如唐代孔颖达主持编纂的《五经正义》，其核心是宣扬等级社会秩序的天经地义。宋代王安石编的《三经新义》。后来程朱把《大学》、《中庸》从《礼记》中抽出来，与《论语》、《孟子》配成四书，其核心的观念是维护宗法家族制的社会秩序，虽在朱熹生前并未得到重视，可到元仁宗皇庆二年（公元 1313 年）诏立明经科，规定从《四书》内出题，以朱熹所注的《四书集注》为标准，一直延续到科举废除为止，显然是适应了中国家族制度演变的新形势。由于绅士的身份不能继承，同时对参加科举考试没有年龄限制，所以建立在科举制度之上的社会流动方式是一种开放性的途径，这样便可以使更多的人接受儒家的观念。杜赞奇说：“中央集权和儒家思想在整个社会中起着凝聚力的作用，有少许财产并略受教育的人都希望科举入仕，这些人处于社会的各阶层，他们所处的特殊地位（介于大众和儒家精英之间）使其充当了沟通大众文化和儒家思想的媒体。”^①

2. 官学和私学：以传播儒家经典为核心的学校制度

虽然古籍中有许多关于夏商周的学校记载，但“古之

^① [美] 杜赞奇：《文化、权力与国家》，123 页。

言学校者，皆重行礼视化，非重读书讲学问也”^①。最初的学校主要功能是进行道德教化和建立人们的秩序感。我们可以认定一直存在着官学和民间（私学）两种知识传播体系。这两种知识传播体系在春秋末期之后，随着社会分化和知识分化的加剧而出现了新的格局，即私学的兴旺。在游士阶层的中介之下，私学和官学之间的互动日益频繁。一方面，有些原先属于官学的知识流传到民间，另一方面，儒家、法家等通过被统治者的任用而上升为官学。一种制度性的设计就是战国时期产生的博士制度，博士们以自己的知识而作为统治者的顾问。

不过这种知识自由传播的局面随着秦国的建立而消失，焚书坑儒就是国家意志对于自由言说的宰制。而在汉武帝独尊儒术之后，儒学变成了宰制性的思想，儒学由私学上升为官学，其直接后果就是其传播方式的官方化。一方面，对于别的学派的压制和以太学为代表的官学体系为儒学的传播提供了制度性的保证；另一方面，儒家与权力的结盟使得儒学对于读书人的吸引力大大加强。

董仲舒认为儒家教育与政治安定息息相关，所以主张设立学校来推行儒学，“今废先王之德教，独用执法之吏治，而欲德化被四海，故难成也。是故古之王者莫不以教化为大务，立太学之教于国，设庠序以化于邑。教化已明、习俗已成，天下尝无一人之狱矣”（《汉书·礼乐志》）这些建议很快被真正地落实。在汉武帝元朔五年（公元前 127 年），当时因精通《春秋》而为臣相的公孙弘提出，为博士设置弟子员 50 人，来推行儒家的“教化”功能，从而标志着以推广儒学为基本职能的官学体系的开端。与以前不同的是不但博士本身受到朝廷的优待，博士弟子也被列为仕途正式出身。后来又推出只要精通一径便可免去徭役的“优惠政策”。这

① 吕思勉：《吕思勉说史》，154 页，上海，上海古籍出版社，2000。

便使儒学的吸引力大大加强，难怪此后“天下学士靡然乡风矣”（《汉书·儒林传序》）。从此之后，博士数量和博士弟子数量日益增多，到东汉末年太学生达 3 万余人（《后汉书·党锢列传》）。

太学的建立标志着以儒家经典为主的官方教育体制的确立。太学的教师一般由博士担任，他们一方面精通一经或数经，另一方面其学术方向又得到官方的认可。太学以养士为目标，致力于网罗天下贤才和树立一种崇尚经籍的社会风气。太学生只要能通一艺以上，就可直接做官，因此到东汉，许多官员均有太学生的背景。

在地方上也广置学官^①，在职官僚也兼授五经，并利用地方名流的影响力来扩大儒学对民间社会习俗的影响。《后汉书·百官志五》记载：“三老掌教化，凡有孝子顺生、贞女义妇、让财救患，及学士为民法式者，皆扁表其门，以兴善行。”这样一来便使儒学的传播有了制度保障，儒学的观念便进一步融入到社会习俗之中。

不过在汉代私学也十分兴旺，只是私学所教授的内容已与官学一样，以儒经为本。由于被立为博士的只是众多解释、整理儒家经典流派中的少数几派，而且博士弟子又有限，同时由于察举制度的存在，未被立为博士的私学出身的经学家也有同样的上升途径，加上先秦私人讲学的遗风犹存，因此两汉时期，特别是东汉时私人讲学之风很盛。如《后汉书·儒林列传》说：“自光武中年之后，干戈稍戢，专事经学。自是其风笃焉。其服儒服、称先王、游庠序、聚横塾者，盖布之于邦域矣。若乃经生所处，不远万里之路；精庐暂建，赢粮动有千百。其名高义、开门授徒者，编牒不下

相比之下，郡县的规模就会小一些，有的地方甚至比不上私学的规模。而且这些学校的开办与期限的长短有时与郡县行政长官的任期有关系。参见于迎春：《秦汉土史》，306页，北京，北京大学出版社，2000。

万人。”当时的许多著名经师登记在册的学生有时上万人，著名的经师郑玄在马融门下学习，等了三年才见到老师。

汉代学术中最为引人注目的事件就是古文经学和今文经学之间的争论，汉代的官学和私学之争在某种程度上可以说对应于今文经学和古文经学之间的争论。但是今古文经学之间的争论是在儒学的独尊地位确立之后，发生在儒学内部的“技术性”而非“原则性”的争论。“实质上并不是危害圣道与否的争论，而是要不要立于学官的利益之争。”^①

由于有更多自由的空间，汉代的民间儒学教育十分兴旺。与此形成鲜明对照的是，被列为博士的官方儒学教育却陷入了困境，由于学派的独立性是其立于官学的资本，弟子们往往以得到老师的真传作为自己的立身之本，所以博士弟子们固守“师法”、“家法”^②，即只对老师之学说进行解释而不加创造，由此形成了繁琐的“章句儒”。《汉书·儒林传》说：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，迄于元始，百有余年。传业者浸盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。”实在是分析入骨之论。

经过魏晋时期的发展，到了唐代，官学制度达到相当完备的程度，建立起从中央官学到州县学的体系，并建立了专门的管理机构和教育管理体系，官学以推广儒学为基本原则，形成了国子学、太学、四门学和广文学这些专修儒经的学校，其他如医学等专门学校也必须修儒经。在中央官学中，儒经分正经与旁经，正经又分大经，包括《礼记》、《左传》各学三年，中经包括《诗经》、《周礼》、《仪礼》各

^① 李申：《中国儒教史》，470页。李申还指出，今古文之间的争论的严重性并不比同处于一个经学派别的不同学派之间争论更激烈。因为东汉时期有许多学者是兼通今古文经学的，如贾逵属于今文经学，通全部古文经学，而属于古文经学的郑玄则试图融合今古文经学。

^② 太学传经有遵从“师法”和“家法”的规定，“师法”重传授，明本源；“家法”重立说争派别。西汉注重“师法”，东汉注重“家法”。

学两年,小经,包括《易经》、《尚书》、《公羊》、《谷梁》,各学一年半。旁经有《论语》和《孝经》,共学一年。学生能通一经的,就可以出任国家官吏。同时责成孔颖达等人编写《五经正义》,以统一经典的解释。宋明之后,虽然在入学资格和传授的经典上有所不同,但是官学的基本格局并没有太大的变化

官学由于全部由国家提供财政支持,所以其兴衰往往会受到帝王本身的兴趣以及社会政治状况的影响,因此在汉代至清代的漫长历史中,起起落落,总体趋势是不断的衰落和僵化。

然而,隋唐以后科举制的确立,尤其是具有平等色彩的自由投考制度,为私学的发展创造了良好的条件,特别是许多名师硕儒既是官学的博士又私家授徒,更增加了私学的吸引力。如唐代大儒工通、孔颖达等都私人授徒讲学。到了宋明时期,由于理学和心学的出现,私学的发展达到了高峰,朱熹、陆九渊、王阳明等大儒都依凭书院、精舍聚徒讲学,支配和影响整个宋明时代的学术风气。

书院教育制度是我国特有的教育制度,虽然书院之名在唐代就有,但作为教育机构成熟于宋代。^①其兴盛的主要原因是因为五代十国直至宋初,官学系统长期的萧条。书院一般是私人创办的讲学场所,待有一定的社会影响,往往会得到官府和地方名流的支持,朱熹在《衡州石鼓书院记》一文中对此有明确的描述:“予惟前代庠序之教不修,士病无所于学,往往相与择胜地、立精舍,以为群居讲学之所。而为政者乃或就而褒表之,若此山,若岳鹿,若白鹿洞之类似也。”(《朱文公集》,卷七十九)

书院的兴衰也因为选举制度和朝廷对官学的重视与否出现反复,但书院从一开始就不是纯粹的学术研究机构,许多

^① 参见陈元晖等:《中国古代的书院制度》,1~13页,上海,上海教育出版社,1981。

学子上书院在很大程度上是为科举做准备。因此从宋代开始，很多书院就实行诸如“每月三课”这样的考试制度^①。其形式虽各有不同，但内容则直接与科举考试相一致。因此在科举成为读书人惟一上升通道的情况下，学校的教育，官学自不必说，即使是私学也不免成为科举的附属。到了明代，书院甚至逐渐官学化。据曹松叶先生统计，明代书院 1 200 多所，民办的仅 184 所，而地方官办的有 625 所，督抚办的 135 所，京官办的 58 所，合计达 828 所。^② 随着书院的官学化，官方对书院的控制也就加强了，如明末曾经四次禁毁书院，主要矛头便是针对王学，指斥其通过书院而流传或通过书院“群聚党徒”（张居正语，载《张文忠全集·奏疏卷六》）。最为典型的还是魏忠贤禁毁东林书院。为了适应科举的需要，书院也不再以讲学为主，而是组织学生准备举业，书院实行考课制度，其成绩要送知府审定，优越者给予奖赏，这都接近于官学的“廩给制度”。明末还实行过一种“洞学科举”，即在乡试的年份有书院保送学生参加科举，这样与州郡学校便完全一样了。

虽然清初曾一度禁止创办书院，但顺治末年和康熙初年，改变了对书院的政策，其办法是在各省会设立书院一所，经费由政府提供，与此相应，书院的山长和讲学者由督抚聘请，学生的考核也由官员负责，民办书院则由官府审查。这样就进一步确立了书院的官学化体制。在这样的体制下，书院完全与科举相一致。因为当时以八股取士，所以许多书院的学生甚至连传统的训诂和义理之学都置之不理，而埋头于八股时文。八股的技术化倾向使得儒家经典的内涵被

如《明道书院规程》十一条：“每月三课，上旬经疑，中甸史疑，下旬举业。”徐元杰《延平郡学及书院诸学榜》也有：“每月三课，上旬本经，中甸论，下旬策。”

^② 参见《宋元明清书院概况》，载《中山大学语言历史研究所周刊》，第十集，111~115 期，1929 年 12 月至 1930 年 1 月。

忽视，因而通过教育传播儒学理想的制度由此走人绝境。

这里需要顺便提及的是，中国传统蒙养教育的儒家化和科举化。中国传统社会缺乏一套公共教育体系，官学体系中并没有蒙养教育这一项，因此启蒙教育的责任主要由民间私学来承担。方式比较多样化。教师开馆收学生，称私塾；有钱人则直接聘教师在家教自己的孩子；还有一种是地方家族设置的义学，帮助族中贫穷但有前途的孩子上学。元代之后还有一种官办和公助相结合的学校，称为社学，在农闲时开课。^① 蒙养教育的内容也因时代的发展而不同。

其实，自汉代起，儒家的一些基本经典就已经是中国古代蒙养教育的核心内容。王充在《论衡·自纪》中回顾自己小时候的学习经历时，就说因为自己喜欢学习，又很少捣乱，所以八岁就“受《论语》、《尚书》，日讽千字”。在汉代的文献中可以看到大量的从小学经的记载。

从现存的教材看，唐五代之前，以识字为主，综合一些道德、常识和礼仪知识。而宋代之后，蒙养教材开始了专门化的倾向。但是在科举考试对教育内容的主导作用越来越大的情况下，蒙养教育逐渐演化为科举启蒙教育。首先是在观念上确立读书（读儒家的典籍）和做官之间的联系。如广为流传的《神童诗》中充满着这样的句子：“学乃身之宝，儒为席上珍；君看为宰相，必用读书人。”“遗子黄金屋，何如教一经；姓名书锦轴，朱紫佐朝廷。”

其次，教材内容也以科举内容为核心。南宋以后，由于朱熹的《四书集注》是科举的必考内容，因此儿童在略为识字之后，就必须开始背诵《四书》。元代又出现了更为通俗的理学读本《性理字训》。

再次，由于科举考试中的各种文体，无论是诗赋还是策论，都要求对仗工整，尤其是在八股文作为标准的考试文体

^① 参见毛礼锐：《中国教育简史》，56~67页。

之后，蒙学阶段便开始了八股文的写作训练，并有专门的教材指导儿童学作八股文。比方说有一时期，考试的书法流行馆阁体，儿童们练字便也采用这种字体。

因此，在以儒为本的选举制度确立之后，学校制度完全受到科举的影响而成为科举之一环，这样儒家的传播便得到了一种严密的制度上的保证。毫无疑问，这种保证的真正吸引力在于它和权力与利益之间的密切结合。

3. 科举制使儒家和权力结盟

一般认为，《大学》中修身齐家治国平天下的理念是最能揭示儒家的精神方向的。“从历史的观点看，儒家的最初和最后的向往都是在政治社会秩序的重建上面。”^① 我们可以看到孔子借助三代的传说而对于“道”的执著，所谓的“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》）。但是对于安顿社会政治秩序的“职业特征”和“中庸”的思维特征使得儒家与现实政治势力之间具有很大的妥协性。特别是汉之后，对于君主神性（天子）的认定使这种妥协性有了“道”的保证。因此，儒家往往将得到当世君王的任用作为弘道的途径。这种思路体现在儒家的教育观念中，就是将学习的目的固定于成为君王的辅佐。汉之后的选举和儒家教育的结合便是这种思路的合理延伸。按照《礼记·王制》的描述，儒家的理想教育模式是这样的：

司徒（管教育）修六礼（冠、昏、丧、祭、乡、相见）以节民性，明士教（父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客）以兴民德。一道德以同俗，养者老以致孝，恤孤独以逮不足，上贤以崇德，简不肖以绌思……命乡论秀士。升之司徒，曰选士。司徒论选士之秀者，而升之学，曰俊士……乐正（管国学）崇四术、立

^① 余英时：《士与中国文化》，127页

四教，顺先王诗书礼乐以造士。春秋教以礼乐，冬夏教以诗书……大乐正论造士之秀者以告于王，而升诸司马，曰进士。司马辨论官材，论进士之贤者以告于王而定其论，论定然后官之，任官然后爵之，位定然后禄之。^①

因此，当汉代独尊儒术的政策确定之后，其制度设计的要点便是确立儒家和权力与利益之间的关系，确立儒家理念和现实政治之间的互相促进关系。儒家将现实政治的合法性基础确定于至高的天道之上，而帝王则通过对官员选举方式的确立，确立了儒生在进入权力机关时的优先地位，并逐步过渡到科举时代（唐之后）的“单一性”机会。何怀宏说，所谓的“单一性”机会，“第一，它是一种最优的机会，一旦入仕就会带来最大好处、最大利益，不仅获得权力，也获得声望和财富；第二，它越来越成为社会上的一种主要上升机会，虽然还有其他途径出人头地，但那些却是异途，后期只有科举才是正途，对于贫寒者还可以说是惟一的上升之阶；第三，它接近于单一的制度性机会……只有它提供了一种稳定的、一贯的希望。‘单一’意味着把社会上的主要和最高的价值欲求整合为一个：即仅仅指向官场。‘单一’还意味着古代选举和取人的途径和标准也日趋为一”^②。从前面的介绍中我们知道，由于选举和取士的制度日益单一化，导致教育制度和取士制度的合一化倾向，官方的知识传播系统自不用说，由于权力的指向的惟一性，民间的知识传播体系日益向科举准备转向，到明清时代，整个教育体系包括儿童的启蒙教育都日益以科举为惟一取向，这样，权力、儒家知识和统治合法性之间的逻辑联系便完整地建立起来。布迪

转引自李安宅：《仪礼与礼记之社会学的研究》，93~94页上海，商务印书馆，1931。括号内的注释也为李先生所作。

^② 何怀宏：《选举社会及其终结》，139~140页。

厄说：“由于长久的灌输工作产生愈来愈完整的对教育学行动的双重独断的误认，也就是承认教育学权威与其所提供的产品的合法性，因此教育工作系经由制造合法的消费者，也就是具备合法产品的社会定义与合法形式的消费禀性，不但制造产品的合法性，同时也制造这些产品的合法性需求。”^①

科举制作为儒家与权力的中介，在很大程度上已经化解了儒家理想与现实政治之间的紧张，因为儒家在很大程度上已经由以自己的理想去改造社会现实变成成为现实的政治合法性提供依据，而儒生所获得的权力便是这种妥协的回报。孔子说：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）但在科举制度化之后，儒家之“道”已经成为儒生获取功名（弘人）的手段。由于每次考试都是以皇帝的名义举行的，所有的考生可以被广义地认为是“天子门生”，我们可以想见唐太宗发出“天下英雄尽入我彀中”时内心的得意。这便是思想被制度化之后，“道”臣服于权力之下。因此科举的制度化表明了国家以权力为交换获得了对合法性证明的控制。

儒家对礼（仪式）的执著，使作为秩序符号的礼，反过来成为控制自己的符咒。按布迪厄的说法，国家就是通过这些仪式确立权力和知识之间的秩序的。“归根结底，国家是符号权力的集大成者，它成就了许多神圣化的仪式，诸如授予一项学位、一份身份证、一件证书——所有的这些仪式，都被一种权威的授权所有者用来判定一个人就是他在仪式上所展现的那种身份，这样就公开地确定他是什么，他必须是什么。正是国家，作为神圣化仪式的储备银行，颁布并确保了这些神圣化的仪式，将其赋予了仪式所波及的那些人，而且在某种意义上，通过国家合法代表的代理活动，推行了这些仪式。因此……我认为：国家就是垄断的所有者，不仅垄断着合

^① 转引自邱天助：《布尔迪厄的文化再制理论》 199页，台北，桂冠图书股份有限公司，1998

法的有形暴力，而且同样垄断了合法的符号暴力。”^①

儒家因而成了“国家合法代表的代理”，因此我们可以理解选择官员的考试在很大程度上排斥了对于实用技艺的内容，而儒家的法律化等方式又决定了读书人只要掌握了儒家的原则就可以应付所有的现实问题。正如韦伯所说：“中国的考试，目的在于考察学生是否完全具备经典知识以及由此产生的，适合于一个有教养的人的思考方式。”^②

科举制度的长期存在，使得儒家学说的传播已经成为一种习惯，同时也因为考试的不断“技术化”倾向，又使这种传播不断地与内容相脱离。我们或许可以这样说，在八股下的科举中，儒学已完全演化为一种道具，对于什么是儒家之理想和本性恐怕许多读书人并不十分关心，这也是思想制度化之后必然会导致的悖论。即随着思想的制度化和意识形态化，其内容日渐被固定为一些口号和语录，至于其真正的内容反而被掩蔽了，从而思想便失去了其内在的活力而走向僵化甚至僵死，儒学便由此转化为利禄之途。^③朱熹作为科举制的焦点人物之一（虽然并非出于本意），他对由科举而带来的儒家传播体系的制度化并由此造成的对儒家理想的异化

^① [法] 布迪厄等：《实践与反思——反思社会学导引》，202页，北京，中央编译出版社，1998。

^② [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，143页，南京，江苏人民出版社，1993。

近年来以张灏先生和墨子刻先生等为代表，特别强调儒家的君师理念的紧张性问题，即儒家道德理想和现实政治秩序之间的紧张感的问题。我认为对于这种紧张感不能十分强调。我们不否认儒家一直试图以自己的理想来规范现实的政治活动，但这种冲突和紧张是有限的，完全是以维护等级秩序为出发点的。尤其在科举之后，成为帝师，已成为儒家的下意识，也就是帮助现实生活中的君主走向圣王，而不是要改变现存秩序。即使是以批评君主专制闻名的黄宗羲，他的目标也只是希望德治能够制度化，而非改变尊卑秩序。过度夸大内在超越是没有历史根据的。（参见张灏：《幽暗意识与民主传统》，台北，联经出版公司，1989；墨子刻：《摆脱困境——新儒家与中国政治文化的演进》，南京，江苏人民出版社，1995）

的看法不能不说是切中要害的。光宗绍熙三年（公元 1192 年），朱熹在《学校贡举私议》中说：“所谓太学者，但为声利之场，而掌其教事者，不过取其善为科举之文而尝得隗于场屋者耳。士之有志于义理者，既无所求于学，其奔竞辐凑而来者，不过为解额之滥，舍选之私而已。”（《朱文公文集》，卷六十九）其实，不仅官学如此，整个中国传统的教育体系何尝不是如此。“在教育资格被以一种官方特殊的方式进行投资时，它就会合法地接近数量不断增长的地位的条件，尤其是会成为接近统治地位的条件”^①。但是，我们或许不能过于责备儒家的制度化存在。儒家强调“缘情制礼”，许多规范的生命力存在于中国人的情感和习俗之中，制度性的设计不能完全违背社会现实。从制度化的儒家存在了近两千年的事实看，儒家的合理性正是存在于道统和政统的妥协上，这种特色从孔子身上已经表现得很明显了，这或许就是儒家的本色。

^① 包亚明：《文化资本与社会炼金术——布迪厄访谈录》，210～211 页，上海，上海人民出版社，1997。

第三章

儒家还是真理的代言人吗： 儒家观念体系的危机

虽然儒家从汉代开始通过制度化确立了其独尊的地位，然而从某种意义上说，儒家的危机也始终存在，这种危机一方面来自于儒家如何适应不断变化的社会形势，另一方面则来自于别的思想观念如道教、佛教还有基督教对于话语权力的争夺，因此儒家必须不断发展其理论体系来保持其对现实问题的解释的有效性。不过这种变化是限制在儒家可以承受的范围内的。

在儒家的解释体系中，本身就存在着对儒家观念进行多样化理解的可能性，至少在儒生们认为需要的时候，他们经常这么做。这一点在经学体系中以主张“微言大义”的公羊学派最为明显。在儒家的观念体系中，《周易》中“变”、“通”和“道器”、“理气”的立论方式，为儒学在可能的范围内进行变革提供了理论上的支持。当然，这种多样化的范围只是一个“可能的范围”，所有的多样化最根本的目标就

是要维护纲常名教的秩序，正所谓“器不离道”，“器”之变化不能脱离“道”的制约。

在 19 世纪中叶前，虽然也出现了许多对于政治和行政模式甚至是法律条文的变革，但这种改变对儒家的政治体制的影响很小，说到底只是对儒家政治模式的调整，并未影响到儒家作为国家意志代言人的地位。正如刘小枫所说：“华夏帝国自汉以降未遇到制度理念的正当性危机。朝代的更替是政权的更换，制度理念及正当性形式没有变。虽然各代都在具体的制度安排方面有所变革，为制度问题忧心的儒生代不乏人，然而，凡此变革和忧心，都是在儒家的制度理想的框架中生发的，儒家的政制理念的正当性本身，从未受到挑战。佛教义理入华，对作为国家宗教的儒教的义理有很大的冲击，以致促动了儒家革命精神气质的演化，没有佛理的冲击，陆王心性圣学不会成为这个样子。但佛教入华，并未携带一套政制理念，从而未激起儒学在政制理念选择上的反应。”^①

从 19 世纪上半叶开始，中国社会开始进入一个前所未有的阶段，一方面，外力的入侵和无力抵抗的现实，使得清政府的统治的合法性面临激烈的挑战。儒家所要处理的问题就不仅仅是明末清初就开始出现的中西、夷夏的问题，同时也是传统的生产方式和现代生产方式，也就是传统的国家如何面对席卷世界的现代化潮流的问题。另一方面，为了平定国内此起彼伏的起义，清政府不得不依靠地方的势力，使得地方军事力量壮大和地方自治权限加强，大大制约了中央政权的控制力。而清政府为解决财政困境而被迫采取的出售“名器”（捐官、捐功名）的方式，毫无疑问是一种饮鸩止渴的自杀性行为，它最终使统治的神圣性被“去魅”，

刘小枫：《个体信仰与文化理论》，532 页，成都，四川人民出版社，1997。

削弱了国人对于政权的认同和对于社会精英阶层的应有尊重。

导致传统政权和制度化儒家的危机，既有中国自身发展中的原因，又有外力影响的原因；既有自身社会结构变化的因素，也有现代性冲击的原因。在这错综复杂的矛盾中，清政府逐渐走向了它所竭力想避免的结局，而制度化的儒家，也逐渐失去了它的生存根基，而开始“悬浮”。太平天国居然毁坏孔子塑像并以外来的“上帝”作为其合法性依据，可见中国内生的思想资源之号召力已经降到了历史的最低点。借用艾森斯塔德的一段话说：“这种各式各样的发展冲击着家庭领域，缩小了它的活动范围和功能，造成了代际间的紧张和疏远，其影响程度之大可能是史无前例的……政治上的中央集权、民主化以及政治平等的扩大，降低了旧式精英和掌权者的身份地位，减少了对他们的传统效忠和许多中间团体（如各种各样的贵族集团，或传统的地方性和专业组织）的重要性。包括世俗化在内的文化现代化进程，降低了长期以来形成和公认的价值、传统及其载体和代表性的可靠性。”^①

对于中国传统社会而言，长期以来形成的公认的价值、传统及其载体主要就是儒家思想和作为儒家理想的体现的现实政治社会结构。其“代表性”和“可靠性”的失去，当然也不会是一朝一夕的事，因此我们不可能确切地认定从什么时候开始，制度化儒家开始面临危机。

1894年甲午战争及随后开始的维新运动可以看做是制度化儒家解体的真正起点，原因在于向来被中国人所轻视的日本人将中国苦心经营几十年的洋务运动的成绩一石击碎，国人由此开始认识到日本之强盛是由于仿行西法。当时《申

^① [美] 艾森斯塔德：《现代化：抗拒与变迁》，24页，北京，中国人民大学出版社，1988。

报》的一篇文章指出：日本“其幅员不及中国二三省，土地之大，人民之众，财力之富，物产之多，皆不足与中国抗衡。乃自数十年来，日本尽弃其旧习，而专学西国之所长，仿效西法、崇尚西学、练兵购舰、制械理财，一切惟西人之言是从，即西人亦笑其变法之太亟。毅然行之，日增月盛”^①。反观中国，虽名曰学习西方，实际上则因循守旧，因此面临灭顶之灾。中国人由此开始认识到变法是民族自强的惟一出路，并展开了以戊戌变法为标志的真正意义上的“制度创新”，也就是对西方政治、社会制度的模仿和对于西方思想观念的接受。

对于 1840 年之后，中国人学习西方的观念的变化过程，晚清的曾廉在写给朋友的信中做了简明的概括：“变夷之议，始于言技，继之以言政，益之以言教，而君臣父子夫妇之纲，荡然尽矣。（《蠡庵集·上在先生书》，卷十三）对此，梁启超在他写于 1923 年的《五十年中国进化概论》中有更具体的描述：

第一期，先从器物上感觉不足。这种感觉，从鸦片战争后渐渐发动，到同治年间借了外国兵来平内乱，于是曾国藩、李鸿章一班人，很觉得外国的船坚炮利，确是我们所不及，对于这方面的事项，觉得有舍己从人的必要，于是福建船政学堂、上海制造局等等渐次设立起来……第二期，是从制度上感觉不足。自从和日本打了一个败仗下来，国内有心人，真像睡梦中着了一个霹雳，因想道，堂堂中国为什么衰败到这田地，都为的是政制不良，所以拿‘变法维新’做一面大旗，在社会上开始运动……第三期，便是从文化根本上感觉不足……革命成功将近十年，所希望的件件都落空，渐渐有点废然思返，觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制

^① 《论自强宜稍变旧法》，载《申报》，1894-09-26。

度，决计不可能，渐渐要求全人格的觉悟。^①

所谓的“言政”期或梁启超所谓的“从制度上感觉不足”而开始维新的时期大概就是 1894 年到 1912 年的阶段。我认为，如果要讲晚清政治体制的改革和儒家制度化的崩溃联系起来讨论，其中又可以分为两个阶段，即 1894—1905 年的危机阶段和 1905—1912 年的解体阶段。1894—1905 年期间所进行的科举和教育体制改革截断了儒家和权力体系之间的联结及儒家延续近千年的传播方式，但儒家制度化的核心部分纲常及体现这种观念的社会秩序只是伤了点皮毛。这个时期，对于儒家制度化而言值得关注的问题是诸如商人和军人这些新的社会群体的出现，这些传统社会的弱势群体开始与传统的精英群体——绅士分享社会权力，并出现了“绅商”这一绅士和商人的结合体，这完全改变了儒家的社会秩序，使得儒家与权力之间的联盟出现危机。而从 1905 年开始的预备立宪到 1911 年的辛亥革命则是完全改变了儒家政治和社会原则，从而使儒家和现实的政治制度分离。^②这就是制度化儒家的解体阶段。下面将从政治、教育改革出发，讨论儒家制度化是如何散架的。

一、中体西用：突破旧的制度框架的角度

18 世纪以来中国的内外双重矛盾，使得固有的制度难

梁启超：《五十年中国进化概论》，载梁启超：《饮冰室文集》之三十九，44 页，台北，中华书局，1979。后来的许多论者如殷海光、金耀基基本上都接受了这种说法，对此可参见杨念群：《儒学地域化的近代形态》，94 页，北京，三联书店，1997。在我看来，这个概括基本上是反映了中国近代社会变迁的实际的。

^② 需要指出的是，我在这里强调的分离是法理上的分离而非观念上的分离，我们可以说儒家思想至今影响着中国人的生活，自然也影响着中国人的政治活动，但这种影响对儒家而言是非制度化的。也就是说现代的中国政府并不会宣称自己的政治实践是在实施着儒家的政治理想相反，在很多时候我们虽然在实施着儒家的原则，但往往需要在口头上反对儒家的观念。对此，需要专文论述。

以应付，按照现在的话来说，就是“有效制度供应匮乏”。也就是说，原先对社会行为具有绝对权威的社会规范和意义系统已经缺少广泛的认同，社会不再具有先前所有的稳定和凝聚力。固有的制度体系已经不能给出现实生活的意义和价值，因此政治家、社会舆论和学术界从各自的角度提出了变革现存制度的问题，以便适应变化了的社会现实。

从儒学内部来说，常州今文学派从清代的考据之学中突破出来，以公羊学微言大义的手法，试图对儒家经典的意义进行重新解释，为日益僵化的制度形式提供新的可能性。而一些开明政治家们则开始了以洋务运动为核心的制度创新，如设立同文馆、制造局等，希望“以夷制夷”。但是在“立国之道，尚礼义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺”（倭仁语）这种带有原教旨色彩的晚清儒生那里，儒学已简化为制度层面的“三纲五常”和中外关系中的“夷夏之辨”，任何的变革都会导致对于儒家原则的破坏，如“用夷变夏”，因此，制度变革现实需要和现有的意识形态之间的矛盾逐步激化。张之洞说：

今日之世变，岂特春秋所未有，抑秦汉以至元明所未有也。语其祸，则共工之狂、辛有之痛，不足喻也。庙堂 旰食，乾惕震厉，方将改弦以调琴瑟，异等以储将相。学堂建，特科设，海内志士发愤捭腕，于是图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一。旧者因噎而食废，新者歧多而羊亡。旧者不知通，新者不知本。不知通则无应敌制变之术，不知本则有非薄名教之心。夫如是则旧者愈病新，新者愈厌旧……学者摇摇，中无所主，邪说暴行横流天下。（张之洞：《劝学篇·序》）

这时候，一种建立在传统的体用、道器范畴之上的新的思想方法“中体西用”，便为中国人接受西方的制度文化提供了理论基础。梁启超说：

甲午丧师、举国震动。年少气盛之士，疾首扼腕言

维新变法。而疆吏若李鸿章、张之洞辈，亦稍稍和之。而其流行语，则有所谓‘中学为体、西学为用’者，张之洞最乐道之，而举国以为至言。^①

其实，最初学习西方的“洋务派”一开始想出来用以自圆其说的道理是“西学中源”说。这一方面符合一直以天朝上国自居，以为自己文化独步天下的中国人的心理，同时也可以“礼失而求诸野”的逻辑来回应反对者的声音。因此在一段时间内西学中源论居然成为洋务派及其反对者共同的思想武器。这种观点的经典文本可推李鸿章于 1865 年为论证向西方学习机器制造技术所提出的理由。他说：

无论中国制度文章，事事非海外人所能望见，即彼机器一事，亦以算术为主，而非西术之借根方，本于中术之天元，彼西士目为东来法，亦不能昧其所自来。尤异者，中术四元之学，阐明于道光十年前，而西人代数之新法，近日译出于上海，显然脱胎四元，竭其智慧不出中国之范围，已可概见。特其制造之巧，得于西方金行之性，又专精推算，发为新奇，遂几于不可急。中国亦务求实用，焉往不学？学成而彼将何所用其骄？是故求遗珠不得不游赤水，寻滥觞不得不度昆仑。^②

但这种观点的想象空间极其有限，因此为了扩大容纳兼制度的空间，道器观和体用论便被提出来。李鸿章在 1876 年写给朋友的一封信中说：

中国所尚者道为重，而西方所精者器为多……欲求御外之术，惟有力图自治，修明前圣制度，勿使有名无实；而于外人所长，亦勿设藩篱以自隘，斯乃道器兼备，不难合四海为一家。（《庸庵全集·文编》卷二）
在当时的社会氛围和思想观念中，儒家的合理性是“先

梁启超：《清代学术概论》，71 页，北京，中华书局，1954

^② 见《海防档·机器局》，14 页，台北南港，1957。

在”的，不可怀疑的，所以道器和体用观的核心并非是要证伪儒家的合法性，而是试图通过一些调整来恢复儒家处理现实问题的有效性。因为张之洞和李鸿章都认识到现在他们遇到的是“千古未有之变局”，因此，因循旧法只能进一步自取其辱。从这个意义上说中体西用的提出就是儒家的制度自救行为。由于儒家的合法性与现实的政治制度的合法性的同一性，中体西用论所关注的必然是试图在保存现有社会秩序和统治合法性的前提下，引入西方的制度文化。张之洞说：“今欲强中国，存中学，则不得不讲西学。然而不先以中学固其根柢，端其识趣，则强者为乱首，弱者为人奴，其祸更烈于不通西学者矣。”（《劝学篇·内篇·循序第七》）因此任何的变革行为“必先通经以明我中国先圣先师立教之旨，考史以识我中国历代之治乱，九州之风土，涉猎子集以通我中国之学术文章。然后择西学之可以补吾阙用者用之，西政之可以起吾疾者取之，斯有益而无其害”（《劝学篇·内篇·循序第七》）。张之洞所谓的西学之害就是激烈人士所提倡的“民权”、“自由”和“议会”等主张。因为平等和民权思想与儒家化制度的根本原则是不相容的，“故知君臣之纲，则民权之说不可行也；知父子之纲，则父子同罪，免丧废祀之说不可行也；知夫妇之纲，则男女平权之说不可行也”（《劝学篇·内篇·明纲第三》）。

对于自由，张之洞说：

夫一闾之市必有平，群盗之中必有长。若人皆自主，家私其家，乡私其乡，士愿坐食，农愿鬻租，商愿专利，工愿高价，无业贫民愿劫夺，子不从父，弟不尊师，妇不从夫，贱不服贵，弱肉强食，不尽灭人类不止。环球万国必无此政，生番蛮獠亦必无此俗。至外国今有自由党，西语实曰里勃而特，犹言事事公道，于众有益。译为公论党可也，译为自由非也。（《劝学篇·内篇·正权第六》）

至于议院，则因为“民智未开”，不可超前实行，而开公司和设学堂则原有的制度从未禁止过，所以要做的只是改善而已。

但张之洞的折中观点，还是为突破旧制度提供了有限而重要的空间。他强调学习西方不能停留在一些技艺上，而是要从制度上突破，“西艺非要，西政为要”（《劝学篇·序》）；尽管在他那里“西政”的范围只是很小一部分，“学校、地理、度支、赋税、武备、律例、劝工、通商，西政也”（《劝学篇·外篇·设学第三》），但他认为只要存有“圣人之心”，那就还是“圣人之徒”。他说：

中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事……如其心圣人之心，行圣人之行，以孝弟忠信为德，以尊王庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也。（《劝学篇·外篇·会通第十三》）

因此，中体西用解决了中西之间的相容性，特别是为打破“夷夏之辨”提供了思想基础。在此基础上许多更为大胆的设想就逐步提出来了，如郑观应、钟天纬等人提出了仿照西法进行经济体制和政教法度全面变革的主张。这种观念在当时的革命性是不容置疑的。虽然现在人们经常提到严复用逻辑观点批驳中体西用违反“公例通理”，认为“中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则两立，合之则两亡”^①，但在我看来，严复的批评显得有点书呆子气，因为现实的政治策略从来不是从逻辑中推出来的，同时策略的有效性也并非以是否合乎逻辑为前提。

杜维明显然是继承了这种严复式的思路，他似乎是愿意将“中体西用”看做是“停止思想的借口”。他说：

将朱熹思想中的体用二分法和张之洞的名言“中学

^① 严复：《与“外交报”主人论教育书》，载《严复集》，第三册，563页，北京，中华书局，1986。

为体、西学为用”加以比较，就可以清楚地看到，精妙的能动范畴如何变成停止思想的借口。当然，这并不是说张之洞努力将传统的中国哲学中诸如“体用”之类的范畴与近代情势联系起来，是毫无意义可言的。他的这句话也许是缓和西方冲击的巧妙方法，不过，就创造性思想而言，张氏的二分法显然缺乏从儒学角度对西方文化挑战做出回应。^①

在我看来，中体西用或许是最具有中国特色的回应方式，因为从现实的发展看，正是“西用”为西方知识的传入提供了条件，并促使人们思考西方强大的深层原因。西学本身对于建立在中国“天人合一”的自然观上的知识体系和作为这种知识体系延伸的政治结构的消解，更是极为严厉的。这一点，1895年宋育仁就有了清醒的认识。他说：

其（指西学）用心尤在破中国祖先之言，为以彼教易名教之助，天为无物，地与诸星同为地球，俱由引力相引，则天尊地卑之说为诬，肇造天地之主可信，乾坤不成，两大阴阳，无分贵贱，日月星不为三光，五星不配五行，七曜显于不伦，上祀诬为无理，六经皆虚言，圣人为妄作。据此为本，则人身无上下，推之则家无上下，国无上下，从发源处决去天尊地卑，则一切平等，男女决有自由之权，妇不统于夫，子不制于父，祖性无别，人伦无处立根，举宪天法地，顺阴阳，陈五行诸大义，一扫而空……夫人受中天地，秉秀五行，其降曰命，人与天息之相通。天垂象见吉凶，微人改过迁善，故谈天之作，以推天象，知人事为考验，以畏天命修人事为根本，以阴阳消长，五行胜建皇极，敬五事为作用，如彼学所云，则一部周易全无用处，洪范五行，春秋灾异，皆成替说，中国所谓圣人者，亦无知妄人耳，

^① 杜维明：《道·学·政》，148页。

学术日微，为异端所劫，学者以耳为心，视为无关要义，从而雷同附和，人欲塞其源，而我为操器，可不重视之乎^①

中体西用作为解决中国文化和西方文化冲突的一种折中性的思想方法，有效地调节着中国人的自尊和自卑之间的平衡，可以说是中国人面对西方文化的冲击所产生的理智和情感复杂矛盾的最好写照。这种思路事实上为现实中的政治和社会变革提供了一种思想与操作上的空间。更为重要的是，在西方思想学术的影响之下，中国人对待外国文化的态度也逐渐发生了根本性的变化。如后来的“国粹派”代表人物在论述他们的主张时，也指出：“本我国之所有而适宜焉者国粹也，取外国之宜于我国而吾足以行之者，亦国粹也。”^②即使在现在，我们依然能感受到这种思维的现实影响力。

二、经学的末路：托古改制和维新变法对儒家制度化的全面冲击

甲午战争的失败，使中国人从日本看到了一个因变法而成功的例子，制度性的缺陷被更多地强调，因此一种古老的解释经典的方式——今文经学——被用来作为改革合理性的证明，但是客观的结果却是使象征儒家神圣性的经学本身被人抛弃，中国由此进入了“后经学时代”^③。

艾尔曼对于儒家经典和中国政治的关系有着极为深入的

转引自张颢：《中国近代思想史的转型时代》，载《二十一世纪》，1999（4）。

^② 黄节：《国粹保存主义》，载《壬寅政艺丛书》，政学文篇，卷五。

^③ 冯友兰先生将自董仲舒到康有为期间的中国的学术传统称为“经学时代”，后来陈少明先生将康有为之后的中国思想称为“后经学时代”，从讨论经学和制度之间的关系来看，这种分别是极具意义的（参见冯友兰：《中国哲学史》，上卷，485页，北京，中华书局，1984；陈少明等：《被解释的传统》，81页，广州，中山大学出版社，1995）。

体察，“引自经典的政治语言是晚期帝国意识形态主张的体现。皇帝、朝臣、军官和士绅都借经典为他们对公共及私人事务的垄断辩护。经学研究被作为一种系统化的政治话语，成为一种为国家政权合法性辩护的具有意识形态封闭性、排他性的系统。晚期帝国的政治权力通过儒家道德、政治哲学反射到令人仰慕的制度和符号系统之中”^①。的确，虽然今文经学和古文经学因时代需要和学术自身的逻辑各领风骚，但是经学和政治权力之间的互动关系始终如一地存在着。在清帝国的晚期，从以庄存与、刘逢禄为代表的常州今文学派，经由龚自珍、魏源的发展，一种“通经致用”的风气逐步形成，经学也逐步成为社会变革的依托。这种依托在康有为那里，被用作维新运动的思想武器，但由于康有为为了自己的目的，使用公羊家微言大义的家法，通过《新学伪经考》和《孔子改制考》等著作对儒家著作做了“过度诠释”使得儒家经典的神圣性被破坏。经学的没落自有复杂的原因，但可以这么说，维新运动之后，经学彻底走下了神坛。

《新学伪经考》完成于 1891 年，对于其主要的观点，梁启超的概括是准确而简明的。他说：

“伪经”者，谓“周礼”、“逸礼”、“左传”及“诗”之“毛传”，凡西汉末刘歆所力争立博士者。“新学”者，谓新莽之学，时清儒诵法许郑者，自号曰“汉学”，有为以为此新代之学，非汉代之学，故更其名焉。《新学伪经考》之要点：一、西汉经学，并无所谓古文者，凡古文皆刘歆伪作；二、秦焚书，并未厄及六经，汉十四博士所传，皆孔门足本，并无残缺；三、孔子时所用字，即秦汉间篆书，即以“文”论，亦绝无今古之目；四、刘歆欲弥缝其作伪之迹。故校中秘书时，于一切古

^① [美] 艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，223 页。

书多所紊乱；五，刘歆所以作伪经之故，因欲佐莽篡汉，先谋湮乱孔子之微言大义。^①

康有为首先将古文经学置于无所依着的状态，同时宣称刘歆的所作所为，使人们看不到孔子作为“制宪者”的形象，并导致人们由于惧怕“非圣无法”而不敢存有改革的想法。康有为说：

始作伪，乱圣制者，自刘歆；布行伪经，篡孔统者，成于郑玄。阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千年亿衿纓之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行，违者以非圣无法论，亦无一人敢违者，亦无一人敢疑者。^②

康有为将一些经典判定为伪经是有他现实的目的，就是要将孔子塑造成改革家和为万世立法的制宪家。在他看来，三代之治只是孔子为后代人树立的样板，而非实有其事。刘歆的做法是将孔子的功劳错安在周公的头上，使孔子的真实意图得不到呈现。他说刘歆“夺孔子之经以与周公，而抑孔子为传，于是扫孔子改制之圣法，而目为断烂朝报”。这样一来，六经的真意便被误解。所以他强调：“凡后世所指目为‘汉学’者，皆贾、马、许、郑之学，乃新学，非汉学也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。”^③在视儒家经典为万世不易之真理的时代，康有为居然将一部分经典判为“伪经”，这对中国人思想观念的冲击之巨大是不难想象的，以致当时许多人要求禁毁这部书籍。梁启超将之比喻为当时思想界的一阵“飓风”。梁启超对阎若璩的《尚书古文疏证》的一段评论拿来放在康有为身上也极为合适，他说：

梁启超：《清代学术概论》，56页。

^② 康有为：《新学伪经考序》，载《康有为政论集》，上册，93页，北京，中华书局，1981。

^③ 同上。

夫辨数十篇之伪书，则何关轻重，殊不知此伪书者，千余年来，举国学子人人习之，七八岁便都上口，心目中恒视为神圣不可侵犯，历代帝王，经筵日讲，临轩发策，咸所依据尊尚，毅然悍然词而辟之，非天下之大勇固不能矣。自汉武帝表章六艺而罢黜百家以来，国人之对于六经，只许征引，只许解释，不许批评研究。韩愈所谓“曾经圣人手，议论安敢到”。若对于经文之一字一句稍涉疑议，便自觉陷于非圣无法，蹙然不自安于其良心，非特畏法网惮清议而已。凡事物之含有宗教性者，例不许作为学问上研究之问题，一作为问题，其神圣之地位固已动摇矣。今不惟成为问题而已，而研究之结果，乃知畴昔所共奉为神圣者，其中一部分实粪土也，则人心之受刺激起惊愕而生变化，宜何如者……以旧学家眼光观之，直可指为人心世道之忧。^①

对此，维新派的对手们看得也十分清楚。他们预感到《新学伪经考》牵一发而动全身，势必对儒家经典的神圣性产生颠覆性的影响。叶德辉的反应直接而强烈，他说：“宁可以魏忠贤配享孔庭，使奸人知特豚之足贵，断不可以康有为扰乱时政，使四境闻鸡犬之不安。”^②当时朱一新给康有为写了五封信，明确指出，古文经学和今文经学虽有许多不同之处，但其基本原则是一致的，即旨在阐明“君臣、父子、兄弟、夫妻”的永恒义理。但如果站在今文的立场将古文经视为伪经，那就有可能造成连锁反应，进而使人怀疑所有儒家经典的价值。他说：“自伪古文之说行，其毒中于人心。人心中有一六经不可尽信之意，好奇而寡识者遂欲黜孔学而专立今文。夫人心何厌之有！六经更二千年，忽以古文为不足信；更历千百年，又能必今文之可信耶？欲加之罪，

梁启超：《清代学术概论》，11页。

^② 《叶吏部与南学会皮鹿门孝廉书》，载苏舆编：《翼教丛编》，卷六。

何患无辞，秦政既未焚书，能焚书者岂独秦政，此势所必至之事，他日自有仇视圣教者为之。吾辈读圣贤书，何忍甘为戎首。”^① 历史的发展使朱一新的判断成为了事实，只是所用的时间不是千百年而是数年而已。

《新学伪经考》只是康有为维新理论的基础之一，在此基础上，他又进一步发挥今文学的传统，写成以《礼运注》、《春秋董氏学》和《孔子改制考》为代表的一系列著作，利用公羊学的“通三统”、“张三世”的观点，提出系统的历史进化观念，构造了一个“托古改制”的理论体系。

按照董仲舒和何休的发挥，《春秋》的主要思想是“三世说”即所谓的“所见”、“所闻”、“所传”，这是孔子为人类发展所做的一个描述。康有为根据“三世说”和《礼记》中的《礼运》篇中的“大道之行也，天下为公”这一段话^②，提出人类社会是由“据乱世”、“升平世”向“太平世”不断进化的过程，并认为《礼运》中的“小康”相当于“升平世”，“大同”相当于“太平世”。他说：

人类进化，皆有定位，自族制而为部落，由部落而成国家，由国家而成大统。由独人而渐立酋长，由酋长

① 《朱侍御答康有为书》，载苏舆编：《翼教丛编》，卷一。

② 《礼运》中的这段话是这样的：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分。女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固。礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也，以著其义，以考其信，著有功，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执者去，众以为殃。是谓小康。”康有为将这与进化论相结合，而发展其维新理论，实在是经学化的中国思想之奇特的典型。而有趣的是，康有为明确说这么做的原因是为了找挡风牌，可见经学的神圣性已经完全的异化了。

而渐至君臣。由君臣而渐为立宪，由立宪而渐为共和。由独人而渐为夫妇，由夫妇而渐定父子，由父子而兼锡类，由锡类而渐为大同，于是复为独人。盖自据乱进为升平，升平进为太平，进化有渐，因革有由，验之万国，莫不同风。（《论语注》，卷二）

康有为认为孔子生活的时代是“据乱世”，所以孔子的言论都是根据当时的条件而发的，现在时代已经变了，如果不知变化，那么便会产生“大乱”。他说：

孔子之法，务在因时，当草昧乱世，教化未至，而行太平之制，必生大害。当升平而仍守据乱，亦生大害也。譬之当今升平之时，应发自立自主之义，公议立宪之事，若不变法，则大乱生。（《中庸注》）

康有为认为，从刘歆到朱熹，不管他们的著作是真是假，有一点是共同的，那就是他们讲的都是“小康”的道理，根据进化论的观点，这些道理显然已经过时了，因此，再固守这些道理，便是违背了儒家的真义。他说：

吾中国二千年来，凡汉唐宋明，不别其治乱兴衰，总总皆小康之世也。凡中国二千年先儒所言，自荀卿、刘歆、朱子之说，所言不别其真伪精粗，总总皆小康之道也……今者中国已小康矣，而不求进化，泥守旧方，是失孔子之意，而大悖其道也，其非所以安天下，乐群生也；其非所以崇孔子，同大地也。^①

那么，孔子之道在当时的真意应该是什么呢？按康有为的说法，就是实行“君主立宪”。他说：

东西各国之强，皆以立宪法，开国会之故。国会者，君与国民共议一国之政法也。盖自三权鼎立之说出，以国会立法，以法官司法，以政府行政，而人主总之，立足宪法，同受治焉。人主尊为神圣，不受责任，

^① 《康有为政论集》，上册，193页。

而政府代之，东西各国皆行此政体，故人君与千百万之国民，合为一体，国安得不强。^①

在他看来，实行宪政便可把《春秋》中已经存在的立宪之意落到实处。

其实康有为并非不知道，把《春秋》和现代西方的制度比附在一起的牵强之处，但这也是不得已而为之。按韦伯的说法：“在严格的传统主义适用的时代，如果没有对制度做出新的默示，新的制度亦即被视为‘新的’制度的产生，只能通过这样的途径，即把这些制度当做在实际上历来就适用，只是尚未被正确地认识，或者一时被埋没，现在又被重新发现。”^②康有为使用的就是这种今文经学惯用的偷梁换柱的方法，他甚至在给光绪帝的奏文中直接地道出了他之所以托古的原因：

诚以守旧者不欲变法，实为便其私途，而往往陈义甚高，动引孔孟程朱，以籍人口……臣故博征往籍，发明孔子变法大义，使守旧者无所借口，庶于变法自强，能正其本，区区之意，窃在于是。^③

图穷匕见，康有为一系列理论活动的核心是为了给习惯于从经典中寻找依据的中国人接受西方的制度提供一种心理上的依据，这便出现了两种情况，都对儒家的制度化产生了毁灭性的影响。其一，大规模地修正人们已经习惯的经学系统使人们对经学本身的神圣性产生怀疑。比如，维新派中最为激进的谭嗣同就直接从重新解释“仁”出发，来攻击儒家的制度性基础“三纲五常”，他说：“仁之乱也，则于其名……名本无实体，故易乱。名乱焉，而仁从之，是非名罪

① 《康有为政论集》，上册，338页。

② [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》，上卷，67页。

③ 康有为：《恭谢天恩并陈编纂群书以助变法请速筹全局折》，载《杰士上书汇录》，故宫藏本。有关《杰士上书汇录》所收录的康有为奏稿的情况，可参见王晓秋等编：《戊戌维新与清末新政》，北京，北京大学出版社，1998。

也，主张名者之罪也。俗学陋行，动言名教，敬若天命而不敢逾，畏若国宪而不敢议。嗟呼！以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五常之惨祸烈毒，由是酷铅矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者，得乎？”^①其二，引入的制度模式与中国古代固有的制度模式在根本理念上的不同，使儒家体制的合理性陷入困境。

或许我们可以从更深一层来说，康有为自己也只是为了堵住反对派的口而假借孔子之名，这说明即使是儒门中的精英分子也开始认识到，已有的儒家资源已经难以提供解决现实问题的有效制度供应，这种产生于信众本身的信仰危机才是儒学最根本的危机之所在。

《孔子改制考》引起了比《新学伪经考》更大的社会反应，即使是一些曾经赏识康有为的人也为这种对于儒家经典的肆无忌惮的解释而感到震惊和恐惧。如张之洞在《劝学篇》中就专门批驳了他，并责斥他“忘亲”、“忘圣”、“欲举世放恣黷乱而后快”（《劝学篇·内篇·明纲第二》）。一直向光绪推举康有为并对整个戊戌维新运动起着关键性作用的翁同龢在读了《孔子改制考》之后，也对光绪皇帝说“此人居心叵测”^②。反对派也明显感受到了康有为的做法与现存制度理念的根本对立及其对于现有秩序的威胁。苏舆说：“邪说横溢，人心浮动，其祸实肇始于南海康有为。康有为人不足道，其学则足以惑世。招纳门徒，潜相煽诱……其言以康之《新学伪经考》、《孔子改制考》为主，而平等、民权、孔子纪年诸谬说辅之。伪六籍，灭圣经也；议改制，乱成宪也；倡平等，堕纲常也；伸民权，无君上也；孔子纪

① 《谭嗣同全集》，下册，299页，北京，中华书局，1981

② 《翁文恭公日记》，光绪二十四年（公元1898年）四月初七日。

年，欲人不知本朝也。”^① 在许多反对的声音中，文悌的奏文经常被引用，也是最能深刻地揭示出隐藏于托古改制背后的西学、西政和旧体制的尖锐矛盾的。文悌宣称自己很早就留心西学，但他和康有为立场不同。他说：

惟中国此日讲求西法，所贵使中国之人明西法为中国用，以强中国，非欲将中国一切典章文物废弃摧烧，全变西法，使中国之人默化潜移，尽为西洋之人，然后为强也。故其事必修明孔孟程朱、四书、五经、小学、性理诸书，植为根柢，使人知孝弟忠信、礼义廉耻、纲常伦纪、名教气节以明体，然后再习学外国文字、语言、艺术以致用。则中国有一通西学之人，得一人之益矣。若全不讲为学为政之本，如迩来《时务》、《知新》等报所论，尊侠力、伸民权、兴党会、改制度，甚则欲去跪拜之礼仪，废满汉之文字，平君臣之尊卑，改男女之外内，直似止须中国一变而为外洋政教风俗，即可立致富强。而不知其势，小则群起斗争，召乱无已；大则各便私利，卖国何难！^②

可以说无论是维新派还是其反对派，虽着眼点不同，但面临的困惑是同样的，即在新的文化样式的冲击之下，如何协调旧的文化样式和新的制度因素之间的关系。

不管怎么说，康有为、梁启超等人的主张感动了一个有心无力的皇帝，尤其是康有为“速成”的许诺，使光绪看到了希望。康有为说：“大抵欧美以三百年而造成的治体，日本效欧美，以三十年而摹成治体。若以中国之广土众民，近采日本，三年而宏轨成，五年而条理备，八年而成效著，十年而图霸定矣。”^③ 因此光绪在光绪二十四年即 1898 年 6 月

苏舆编：《翼教丛编》，序。

^② 《戊戌变法》（二），484～485 页，上海，上海人民出版社，1957。

^③ 《康有为政论集》，上册，224 页。

11 日下了一道“明定国是”的诏书，宣布变法。到 9 月 21 日，在变法的 103 天内，共发出新政的诏书和谕令 110 多道，内容包括废除八股，改革科举；设立学堂，学习西学；派人出国留学；奖励新著作的出版和创办报刊；保护农工商业；开路设矿；精简机构和军队改革，等等。按康有为的想法，要变就得变得彻底。“方今累经外患之来，天下亦知旧法之敝，思变计图存矣。然……枝枝节节而为之，逐末偏端而举之……必至无功……臣以为不变则已，若决欲变法，势当全变。”^①但很显然，诏书中的内容主要是关于教育和经济方面的，康有为所着力的关于立宪等的政治改革并没有相应的措施出台。

很快，康有为便从皇帝的座上客变成了通缉犯，谭嗣同等六人更是血溅北京城南的菜市口。对于远离政治核心的老百姓来说，这或许只是很平常的一件事。蒋梦麟是这么描述这件事在地方上的反应的，他说：“一八九八年，我在学校里听到一个消息，说是光绪皇帝听了康有为和梁启超的话，已经决定废科举，办学校。这使老一辈的学人大惊失色。但是康、梁的维新运动如昙花一现，不久慈禧太后再度垂帘听政。康有为和梁启超亡命日本。中国又回到老路子，我放假回到乡村时，看到大街的墙上张贴着黄纸缮写的圣旨，一面是汉文，一面是满文，写的是通缉康、梁的命令。看起来，维新运动是寿终正寝了。”^②可以这么说，这段话是我见过的有关描述中最令人难忘的。

维新运动的寿终正寝意味着一个新的时代的开始。虽然康有为依然被视为叛逆，但实际所推行的改革事实上已超越了康有为所能承受的程度。这样，曾引领风骚的康有为在短短几年内被视为落伍者。不过康有为虽然被视为“逆党”，

康有为：《敬谢天恩并请统筹全局折》，载《戊戌变法》（二），215页。

^② 蒋梦麟：《西潮·新潮》，48页。

而且张之洞等人也反复强调他们的措施与康党“乱法”完全不同，但在成为晚清新政基础的张之洞等人的《江楚会奏三折》中，我们明显看到“采西法”已成为共识，而且戊戌期间的许多改革措施也得到了落实，如设立学堂、开办报馆、组织学会等。

落实到制度化儒家的命运，维新运动绝对是一个转折点。康有为对儒家经典的重释和对于孔子形象的重新塑造，客观的结果是使经学走向末路，原有世界观和制度化的价值观崩溃了，而孔子和儒家经典一起被认为是进步的障碍。同时一些具体的改革措施，使得儒学存在的社会基础被抽空。比如由于科举的改革，使得儒学原有的传播途径被堵塞。而新学堂的设立，产生了一代新的知识分子。他们与传统的知识阶层的根本不同在于，他们已经疏离于中国的知识传统，其活动方式和生存方式也与视儒家价值观为天经地义的传统知识阶层不同。制度化的儒家正因为如此这般的制度性转变而逐渐呈“游离”之态。在 20 世纪初的很长一段时间里，儒学在大部分时间和大部分人那里，其存在的惟一理由就是成为中国落后和积弱的替罪羊，虽然人们采取的手段不同，知识立场不同，但却从各自的方向给儒家以最猛烈的攻击。

三、中国在世界中：作为儒家的世界体系的天朝模式的解体

中国人的世界体系曾经包含有浓厚的文化中心主义色彩，以文化的亲近和接受与否来确定世界的秩序是中国人对于世界秩序的描绘，这种描绘有一个中心词汇就是“夷夏”。近代以后，中国人逐渐认识到中国只是世界众多国家之中的一个，随着文化上的优越性的丧失，“夷夏”观念便失去了根基。

1. 夷夏之辨的终结

随着社会经济的变迁特别是西方人的入侵，中国人固有

的对于世界的观念在发生着深刻的变化。由于地理上的局限和文化优越感的影响，中国人一直视自己为中央之国，而将周边的民族称之为“夷”，这是一种带有强烈的文化中心色彩的观念。

在这种观念影响下，中国的传统中并无明确的民族国家概念，处理不同民族之间关系的原则是对于中国文化传统的了解程度，并以此作为区分文明和野蛮的标志。

“夷夏之辨”的一种极端的发展便是人与禽兽的区分。从孟子开始，儒家便认为接受“亲亲尊尊”的儒家观念的人才可以称之为“人”，而违背了这些观念的人则等同于禽兽。在很多情况下，中国人并没有将儒家文化圈之外的人视为真正的人，而是视之为“番”，并以他们对于中国文化的熟悉程度区分为“熟番”和“生番”。孟子说：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”（《孟子·滕文公上》）明末大儒顾炎武关于“亡国”和“亡天下”的区分的一段话更是极具代表性。

“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”（《日知录·正始风俗》）这种观念体现为儒家的一个重要原则就是“夷夏之辨”。在这个原则下，中国便不仅仅是一个国家，而是文明本身，儒家的理念便是“天理”。

因此，中国的对外关系原则便只是国内的社会和政治制度的诸原则的扩大。它有一套具体的制度化设计即“朝贡制度”^①。这种多少有些虚拟的朝贡关系规定朝贡国（中国视之为藩属）的义务是定期派遣使节觐见中国皇帝；朝贡国若发生内乱或遭外力入侵时，可请求中国派兵协助。朝贡制度基本上是由中国所制定的外交游戏规则（中国与朝贡国，只

^① 朝贡制度在汉代已经形成，朝贡国主要来自东北亚诸国。在魏晋南北朝时期，随着中国南部地区的开发，朝贡国也扩展至南亚与东南亚。在国力强大和文化高度发展的情况下，中国的朝贡制度获得邻近诸国的接受。

有朝贡贸易和朝贡关系，并没有类似西方的外交和经贸关系)。这项制度吸引朝贡国的地方是，朝贡国可以获得中国皇帝许多赏赐，朝贡国的商人与中国商人可借此进行商贸交易。对中国而言，万邦来朝可以显示皇帝的威仪，以及展示自身的国力。

在朝贡制度之下，当然也没有平等处理对外关系的机构，只有“理藩院”。因此 1840 年之后的一系列条约中，一般都有一个条款，即中外双方应以平等的地位相待，比如 1856 年的《中英天津条约》中第 51 条款规定：“嗣后各式公文，无论京外，内叙大英帝国官民，自不得提书夷字”^①。

在遭受了军事上的失败和新的地理观念的引入后，建立在“夷夏之辨”上的天下观念和朝贡体系便自然崩溃。^②虽然在很长一段时间内，中国人的内心深处依然将西方人看做野蛮人，但由于军事上的失败，与朝贡制度相对的新的制度性设计开始出现。除了“同文馆”之外，最具象征意义的是在 1861 年，由于西方列强的要求，清政府被迫设立“总理各国事务衙门”，这是朝贡体制瓦解的标志，也是中国逐步走向世界的标志。1873 年 6 月 29 日，同治皇帝在过去接见贡使的中南海紫光阁首次接见了英、法、美、俄、日等国的公使及代表，各国代表行鞠躬礼并送交国书，由此开始了以西方礼节接见外国使节的历史。

这种新的制度设置的产生，由于是建立在不平等的条约之上的，使中国的主权受到了严重的侵害，造成了中国近代民族主义的高涨。同时新体制意味着天朝帝国的神话的破

^① 转引自王铁崖：《中外旧约章汇编》，1 卷，102 页，北京，三联书店，1957。

^② 其实在条约时代到来之际，中国对西方国家和东亚传统藩属国采取了两种不同的处理方式，即一方面开始接受与西方的建立在条约基础上的关系，但与东亚传统藩属国依然保持朝贡关系（参见芮玛丽：《同治中兴》，276 页，北京，中国社会科学出版社，2002）。

灭，严重地损害了清政府的权威。对于儒家的制度而言，朝贡制度被自由通商制度所取代则是一种古老的观念面对现代性所必然要付出的代价。它所凸现的问题，对儒家的普遍有效性是一种致命的打击，它导致一种对于儒家体制的怀疑态度。^①

可以这么说，朝贡制度及作为朝贡制度依托的“夷夏”观念是最早被西方的武力所直接消解的儒家制度。这种变化甚至从人们用词的变化中也可以得到印证，如与西方的有关事务在 19 世纪 60 年代之前，一般称之为“夷务”，而在 70 年代之后则改称为“洋务”，相关的知识称之为“西学”或“新学”。由“夷夏”观念所承载的民族优越感在不断的失败面前逐渐变成一种苦涩的回忆，大清官员们甚至不惜掩耳盗铃般地自欺欺人。如在《中英天津条约》签订之前有一广东籍的官员对于人们用“洋务”代替“夷务”很是不满，上奏皇帝说：“缘人心愤夷已极，而地方官自夷入城以来，每言夷务，甚至文移公牒，称夷务为洋务，又称外国事务，不敢直言夷字。臣等再四商酌，应于关防内明刻‘办理夷务’字样，方足鼓舞人心，现今刊刻完竣，业已随时盖用。”^②用称外国人为“夷”来鼓舞人心，所引来的势必只能是狭隘的民族主义情绪，而根本不足以解决实际的问题。

同样，中国的老百姓也有这种心理。比如对于 1873 年中国皇帝首次用西方礼节接见外国使节的情形，中国民间的描述便颇为可观：

^① 由于中国曾经有过多个少数民族政权，所以夷夏观念经常会面临挑战。但元、清这些时代所要做的只是将种族的概念抽象为礼仪概念，即是否接受中国礼仪作为夷夏之辨的标准。这样，儒家的正统观念依然有效。但是鸦片战争以后，条约时代的来到，则意味着儒家正统观念和儒家思想的效用的普遍性成为疑问。关于这一问题的讨论也可参见汪晖：《礼仪中国的观念与帝国的合法性》，载《中国社会科学评论》（香港），第一卷，2002（1）。

^② 《筹办夷务始末》，咸丰朝，第 3 册，812~813 页。

先一日，在总理衙门演礼，尚偃蹇笑谈，不以介意。至日……法、米、英、俄、布（德）、日本六国，共十二人……总理大臣引上阁阶，皇上登宝座，使臣行六鞠躬礼，不跪，阶旁设黄案，使以次立读国书。居首者读至数句，即浑身发战，不能卒读。皇上又问，屡次求见，有何话说，亦不能答。其次者则奉书屡次坠地，而不能开声。经恭亲王当众嘲笑“草鸡毛”，令人掖之下阶，不能动步，坐地汗喘。十二人摇头私语，不知所云。延之就宴，亦不能赴，仓皇散出……举国以为笑谈。^①

随着中国人对于外国的了解的增多，特别是晚清之际，西方的地理学的传入，中国人逐渐认识到中国是世界诸多国家中的一个，同时中国也并不是处于世界的中心，加上对于西方强势经济文化的逐渐折服，一部分中国人特别是有过海外经历的知识阶层如郭嵩焘、曾纪泽、黄遵宪等，逐渐开始批判和抛弃“夷夏”观念，将之视为“狭隘之见”。19世纪90年代中期之后，对于夷夏观的批评更为深入。如谭嗣同说：

地既是圆的，试问何处是中？除非南北两极，可以说中，然南北两极又非人所能到之地。我国地处地球北温带内，何故自命为中国，而轻人为外国乎？然而此亦不可厚非也。中者，据我所处之地而言。我既处于此国，即不得不以此国为中，而外此国者即为外。然则在美、法、德、日、俄各国之人，亦必曰其国为中，非其国必为外。是中外亦通共之词，不得援以骄人也。而我我国不惟好以中国骄人，且又好以狄夷诋人，《春秋》之所谓夷狄中国，实非以地言，故进于中国则中国之，流于夷狄则夷狄之。惟视教化文明之进退何如耳。若以地

平步青：《霞外摭屑》，卷二，《各国使臣觐见》。

言，则我湘、楚固春秋之夷狄，而今如何也？^①

显然，谭嗣同受到了从西方传入的地理概念的影响，虽然这种新传入的观念受到了守旧人士的攻击，但是它对于儒家的文化秩序的冲击是不言而喻的。进一步，人们指出“夷夏”观念必将会成为中国人学习西方的障碍物，应予以抛弃。在种种批“夷夏”观念的言论中，易鼎的立论颇有点以其人之道反治其人之身的意义。他说：

中土之谈风俗者，于同洲各国，率鄙之曰四夷，或曰四裔，或曰异域，侈然以华夏自居。小者以藩属待之，大者以狄夷视之。懵然不知《春秋》之义，夷狄不以地而以人。风俗不善，无礼无义，乃曰夷狄。是故中国而类乎夷狄，则降而夷狄之；夷狄而合乎中国，则进而中国之。斯义既昧，于己国之风俗，美者益夸大而张皇；劣者乃弥缝而掩盖。虽其极陋甚弊者，亦举国习以为然。沉锢蜷缚于其内，莫能冲破其藩篱。一语及他国之风俗，较胜于己者，嫉之忌之，而不宣诸口。恶者则援之以为谭柄，且过当其实。近者海禁宏开，万方辐辏，无识者仍欲以其夷狄同洲之故伎，夷狄他洲也。^②

随着主流的知识阶层逐渐接受西方的理论，中国人的夷狄观念又走向了另一极端，即民族虚无主义。在民族自强的紧迫心情的驱使下，中国人失去了自信心和对于自己文化传统的价值的认同，虽不甘心，但已将自己看做是“降而夷狄之”的化外之民。

2. 谁拥有真理：洋教和孔教、传教士和儒生

近代以来，儒家所面临的在思想上和民间社会中的最大的对手便是基督教的概念体系和切入儒家一体化社会之中的

① 《谭嗣同全集》，下册，401页。

② 易鼎：《五洲各国风俗考》，载《湘学新报》，第35期。

基督教组织。

对于基督教和中国本土思想之间的关系，自明末以来一直是中国知识阶层所必须面对的问题；同样，作为外来的传教士，他们在中国活动的经验也提醒他们必须认真处理基督教的基本教义和儒家观念之间的冲突。清初关于传教士是否尊重中国的礼仪和风俗的“礼仪之争”^①事件，直接导致了清政府对于耶稣会士在华传教活动的禁令。鸦片战争之后，传教士通过武力又重新获得了在华传教的权力。1844年签订的《中美望厦条约》，规定美国人可以在“贸易港口租地自行建设礼拜堂”。同年《中法黄埔条约》规定，法国人在通商口岸“可以建造礼拜堂、医人院、周急院、学房、坟地”。根据最惠国待遇条款，上述条约之规定适用于所有与中国签订条约的国家。为保证传教自由，道光皇帝还两次发布谕令，一是声明华人可自由信教，同时归还康、雍禁教时期被没收的教民财产。由此传教士不必再像利玛窦那样以迂回的方式传教，更为严重的是，因为他们有治外法权，这样便在中国社会中出现了一种不受儒家权力系统约束的新的权力组织。我们不难理解传教士在获得这种机会之后的激动。1842年2月14日，有一个在澳门活动的天主教传教士

关于“礼仪之争”，法国学者席微叶夫妇的解释比较简明而直接。他们说，这场争论在17世纪、18世纪达到高峰，最终的结果是使雍正于1724年发布了禁止传教的谕令。“大家指责耶稣会士们奉利玛窦为楷模，并过分地屈服于中国风俗和礼仪。不满情绪来自两个基本方面：一方面是据说神父们允许新归化的教徒尊孔和祭祖。这与天主教的正宗是水火不相容的。另一方面是他们为了翻译‘上帝’而使用了具有物质意义的‘天’的汉文术语。由此而指责耶稣会士们离崇拜偶像只有一步之远了。神父们对此做出了回答：‘天’字并不是指物质的天，而是‘天主’，因此完全适用于真正的上帝。崇拜祖宗主要是一种世俗而不是宗教礼仪，禁止这种礼仪就意味着放弃归化中国人，从而会冒引起皇帝怒斥教徒的危险”。但是结果似乎是耶稣会士的这种折中主义的做法失败了。1715年，教皇就下令停止任何迷信的做法。而在教皇通谕约10年后，他们又被中国的皇帝赶到了广州。（参见安田朴、谢和耐编：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，6~8页，成都，巴蜀书社，1993）

在给另一传教士的信中写道：

一次我信步走到城门口，城墙上似乎永恒地写着：“洋人莫入”……我是一个洋人，又是一个传教士，我看到了墙上写的那句话，可是我不顾一群在场的中国人的惊诧，闯进了城门。

时候已经到来，我们已沉默到今天，现在是可以到中国城市的大街上，提高我们的嗓门大喊大叫的日子了。^①

传教士来华的意图便是希望将基督的福音传达给一切需要拯救的灵魂，对于在中国的传播活动而言，其最大和直接对手就是在中国人观念中占主导地位的儒家思想。虽然他们有着他们的先行者所没有的通过条约规定的合法性，但他们所要面临的却是与他们先行者们一样的问题，即如何让一直在儒家和其他宗教影响下的中国人将“灵魂”交给上帝。杨格非对这种宗旨有着明确的说法：

我们在中国不是为了开发这个国家的资源，不是为了促进商业，不是仅仅为了增进文明，而是为了和黑暗势力作战斗，拯人于罪孽和为基督征服中国。^②

毫无疑问，基督教所要宣扬的是一种与儒家不同的对于世界的理解方式，用宗教的说法就是完全不同的信仰方式。“基督教的世界观，认为人生来都是有罪的，只有信奉上帝，履行上帝所规定的义务，死后才能升入天堂。这也是一种道德观，它使教民放弃原先的伦理观念，奉行基督教的伦理准则。这样，教会权威结构通过其信仰体系改变了教民的道德观，继而改变教民的行为方式。如中国人入教之后，必须放弃传统的偶像崇拜信仰，不得参加例行的民间宗教节日活动。”^③ 这里面争论的焦点无疑就是一直以来争论不休的对

^① Cary-Elwes, Columbia O. S. B., *China and Cross. Studies in Missionary History*. Longmans, 1957

^② 《新教在华传教士大会记录》，32页，上海，1877。

^③ 孙江：《十字架与龙》，55页，杭州，浙江人民出版社，1990。

于祭祖和祭孔是否是偶像崇拜的问题。这两点既是儒家的命门，也是儒家和基督教发生正面冲突的地方。

说祭祖和祭孔是儒家的命门，是因为它们是中国人观念系统的核心部分。按照最为通行的说法，祭祖是儒教的核心仪式，又是家族制度的思想基础。它们是儒家制度建构的基本原则，也理所当然地是基督教征服中国的最大障碍。当年的礼仪之争的核心问题也正在此。中国人攻击基督教最有力的武器也就集中在“无君无父”这一点上。如《湖南闾省公檄》中说：“该教不敬祖宗及诸神灵。所奉之神，惟吠氏而已。行教者为教父，名为黑老爷。奉敬之时，令人自誓身为吠氏所出，必先毁其祖考神主，以示归心。噫，自绝其本也。”^①

与明末清初的耶稣会士所面对的问题一样，对于是否将祭祖和祭孔作为必须废除的“偶像崇拜”范围，在传教士内部存在着争论。1877年的上海传教士大会之后，传教士开始对儒家表现出一定程度的宽容，这通常被称之为“孔子加耶稣”。但这种“宽容”最多只能被视为是一种策略，而非传教观念上的变化^②，也就是说传教士并没有放弃他们以基督教改变儒家的基本策略和文化征服的基本使命。如谢卫楼的说法就非常具有代表性：“基督教到中国来，不是作为儒学的一种补充，而是要取而代之。基督教是这样一种结构体，它本身并不需要儒学，不论是作为基础，还是作为装饰物。”^③

所以，尽管许多早期的教会学校开设了儒家的课程，一

^① 吕实强：《中国官绅反教原因（1860—1874年）》，载《“中央研究院”近代史研究所专刊》（16），25~27页，1966。

^② 关于“孔子加耶稣”是一种传教的策略还是观念上的变化，胡卫清在其《普遍主义的挑战》一书（上海，上海人民出版社，2000）183~255页有详细的分析，本书基本接受他的结论。

^③ D. Z. Sheffield, “A Discussion of the Confucian Doctrine Concerning Man's Nature at Brith”. *The Chinese Recorder* . Vol, 1X (1878). p.23.

些传教士也撰写了一些有关儒学的文章，但其基本立场是以基督教的教义为准绳来评判儒学的。这种做法，“从消极的意义上说，这种分析批判展现了基督教教育哲学的内在张力，是传教士和教会学校被迫适应中国社会文化的一种表现。从积极的意义上说，传教士系统地批评儒学，正是为了真正贯彻基督教的教育哲学，因此被纳入基督教教育体制的儒学，实际上可以看成是传教士彻底改造一种异端宗教的一种实验对象”^①。

由此，我们或许可以了解到近代以来层出不穷的教案发生的深层原因。传教士进入中国自由传教所依据的是由武力而签订的不平等条约，因此它的传播本身就带给中国人一种屈辱感，加上有一些传教士和外国人在进入中国之后所持有的不正常心态，他们带有一种明显的种族和文化上的优越感。许多中国人能明显地感觉到西方人来到中国之后所表现出来的傲慢。杨荫杭说：

西人有一病：一旦移居东方，则视人如豕，偶不如意，即拳足交下。其意若曰：“此乃苦力国也，殴一苦力，与殴一人类不同”，于是积习成性，居中国越久，离人道益远。此不特未受教育者为然，即在本国曾受教育者，亦如入鲍鱼之肆，久而不觉其臭。^②

还有一点必须强调的是，早期的教会由于其影响力的限制，所吸收的往往是那些社会边缘人物，要么是极度贫困的人，要么是品行不端的人，企图依仗教会的势力与官府和乡民作对，这进一步扩大了主流民众与基督教之间的距离。

而传教士中的许多人在解决与本土地方势力的冲突时，往往也会自觉不自觉地利用军事和外力的强势来压制和打击由绅士群体所构筑的一体化的权威体系。这都为教案的爆发

① 胡卫清：《普遍主义的挑战》，204页。

② 杨荫杭：《老圃遗文辑》，741页，武汉，长江文艺出版社，1993。

埋下了种子。曾国藩就曾说过：“凡教中犯案，教士不问是非，曲庇教民；领事不问是非，曲庇教士。遇有民教争斗，平民恒屈，教民恒胜。教民势焰愈横，平民愤郁愈甚，郁极必发，则聚众而思一逞。”^①这种情况到了 20 世纪的初年依然没有改变，如山西乡绅刘大鹏 1901 年 5 月 22 日的日记中就记载了洋人办理教案时对于地方权威的威逼：

洋夷有入晋者，系办教案而来，自三月初旬进犯固关以后，晋抚与夷讲和，准其陆续入晋保护各处教民，修理各处教堂，严惩各处拳民，凡去岁练习义和拳者，无不锁拿治罪，其为教民素日所恶之人，即未练拳，亦乘此气焰甚炽之时，指为去岁抢其财物，而控告之，官虽深知其然，而亦不敢违教民之意，必将被告黎民锁拿治罪……邻里乡党悉受蔓延之害。

太原一郡之州县官无他政之可办，惟是办理教案，听教民之指挥而已。当此之时，差役四出，恫喝乡民，乡民恐惧，贿役求免，而役遂出无厌之求，间巷何以能安乎！^②

近代教案的详细情况不是本书所要讨论的内容，但人们普遍认定反对基督教的中坚势力是绅士和权威受到直接挑战的地方政府。^③说到底，是因为教会的势力对制度化的儒家造成了直接的威胁，特别是对一直在社会生活中处于绝对支配地位的绅士群体的权威构成了挑战。这正是近代以来儒家和基督教冲突的最基本的原因。柯文说：传教士之所以在很长一段时期内被仇视，其原因在于：

对许多 19 世纪的中国人来说，传教士是独一无二的有形象征，人们可以把反对外国入侵的情绪倾注在这

① 《筹办夷务始末·同治朝》，卷七十六

② 刘大鹏：《退想斋日记》，97 页，太原，山西人民出版社，1990。

③ 关于这一点的详细分析，可参见顾卫民：《基督教与近代中国社会》，201~214 页，上海，上海人民出版社，1998。

个象征身上。

传教士遭受攻击的另一部分原因，看来是由于1860年后他们使中国人感到其存在的方式几乎是存心要冒犯中国人。比如，他们慷慨激昂地攻击中国是人类文化惟一泉源的思想。此外，还更加具体地攻击中国文化的许多方面，从而直接地侵犯了绅士阶层的文化统治。而且他们还通过种种方式对绅士阶层惯于视为禁裔的社会领导权造成了威胁。在地方一级，除了绅士以外，传教士是惟一的一批被允许以平等的社会身份和地方当局往来的人，而且他们享有治外法权，而绅士阶层却从未享受过这么多免遭中国法律处分的权利。

比这些具体侵犯绅士特权的现象更加重要的，可能是传教士本身就是教师这一事实……有一位新教传教士曾恰当地总结了这些做法对文人学士的影响：“要想不触犯他们是不可能的。传教就是侮辱他们，因为传教本身就说明你窃居了教师的地位。发表一本有关宗教或科学的书也是侮辱他们，因为这种做法的前提，是认为中国并不是世间所有真理与知识的宝库……鼓吹进步是侮辱他们，因为你暗示中国并没有达到文化的顶峰，而且你竟比他们高出一头。”^①

传教士们有时也会借助于已有的儒学传播体系作为传教的途径，如他们借用清代宣讲《圣谕广训》的方法，经常采取露天演讲的方法来传播福音。他们还发现了一个更为行之有效的办法，就是每次州县的考试期间，他们必然会在人烟密集处宣讲，同时散发《圣经》或其他宣传教义的著作。“凡遇州县考试，教士亦必出现于贡院附近通衢大街人烟众多之处，露天宣讲。若熟知清代法令者即不能等闲视之。视

[美] 柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，33～

34页，北京，中华书局，1989。

学全省各州县最高考试官学政，按临到县，势必到学宫拈香祀孔，同时即登坛宣讲圣谕，并讲经籍，而今西洋教士也到临宣讲，对象也是地方学子，真不免是唱对台戏。”^①这种做法影响很大，是对儒家权威的极大挑战，所以曾经遭到管理当局的抗议。如张之洞就曾经警告乘考试之际在湖北黄州传教的传教士：“现值考试之期，各处考童云集，体察民情，甚不愿洋人在彼传教，若必勉强，久住势必激成事端”^②。但事实上，这种警告的效果很一般，因为传教士依然我行我素。这种因地制宜的方式得到了差遣会总部的肯定，而实际的效果也是不错的。典型的例子是洪秀全便在参加科举考试的时候获得《劝世良言》这本书，最终在屡试不中的绝望之中创立了“拜上帝会”。

传教士很快发现了一种更为稳妥的传教方法，即兴办教育。如果我们将教会势力依靠武力和其他强力手段来消解儒家的权威看做一种解构性的途径的话，那么传教士们通过兴办教育，传播新知识，鼓吹社会政治改良和习俗变革所导致的对儒家在中国社会影响的减弱则可以称之为一种建构性的途径。

尽管在西方，近代科学的发展极大地冲击了教会的权威，传教士一般对传播科学知识和传教之间的关系存有疑虑，但是，按照美国长老会传教士狄考文的看法，学生学习科学知识有利于破除迷信思想，毕业后有能力左右中国社会的发展，而且宣传科学知识有助于提高教会的声望。^③所以他们通过办报刊、建立新式学堂和翻译西书等种种活动，在

^① 王尔敏：《近代中国的文化生态》，25页，南昌，百花洲文艺出版社，2002。

张之洞：《札江汉关道照会英领事饬黄州教士回汉》（光绪十九年七月初四），载《张文襄公全集·公牍》。

^③ 参见顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，295页，上海，上海人民出版社，1985。

传播“福音”的同时，将西方的自然科学知识和政治法律思想传播到中国。如康有为等人所提出的许多改革主张就是来自于林乐知主持的广学会的《万国公报》。“如所周知在戊戌变法以前，在华欧美人士的著译诸书，有几种对于中国士人的政治意识的激变，起了特别强烈的警钟效应，例如花之安的《自西徂东》，林乐知编译的《中东战纪本末》、《文学兴国策》，李提摩太编译的《泰西新史揽要》、《新政策》，艾约瑟的《富国养民策》，李佳白的《尚贤堂文录》，一般都是先在《万国公报》连载，再由广学会出版单行本……还在1897年，便有读者给《万国公报》写信，承认它给中国开了风气，‘变法之端，皆广学会之所肇始’。广学会的确有理由得意。姑举数例，以见其从甲午后到戊戌中的影响。第一是《万国公报》已经成为帝国的政客文士的必读刊物，甚至款动了光绪皇帝，要求上海招商局按期呈览。第二是李提摩太惊奇地发现，康有为事前找他商酌的新政奏折，‘举凡余从前所有之建议，几尽归纳结晶，若特异之小指南针焉’。^①这些新政措施对于后来的制度化儒家的解体有直接的影响。

当时人的西学知识主要来自于由传教士所主持的译书局的译作。对制度化儒家冲击最为强烈和特别值得提出的是通过建立教会学校而出现的新的教育观念和新的教学模式。这种新知识的传播方式直接威胁着儒家单一性的知识传播体系。在现代工商业传入的推波助澜之下，建立在科举制基础上的教育体制成为制度化儒家最先被废除的制度性设计，显然与基督教的教育有着密切的关联性。

早在19世纪初年基督教传教士就开始在中国创办新式学校，最初办学的目的纯粹是为了传教。根据顾长声先生的说法：“为了扩展教会势力，因此有必要培植一批中国籍的

朱维铮编：《万国公报文选》，导言，24～25页，北京，三联书店，1998。

传教助手。为了达到这个目的，不论是天主教或是基督教开办的教会学校，他们的主课就是宗教。天主教办的学校里强迫学生读《教义问答》（《教会问答》），内容是讲述天主教的主要教义和教规；基督教办的学校里学生要读《圣经》，主要选读其中有关创世论、赎罪论和耶稣生平教义，宗教课不及格不能升级。此外，他们还强迫学生参加弥撒或做礼拜以及其他各种宗教集会，经过一段时期的训练和考核，让他们接受洗礼入教。传教士通过宗教课和宗教活动，严格控制学生的思想，若有越轨活动，轻的则处以体罚，停止领圣体或不给饭吃，重的则开除教籍，开除学籍和追回学杂费。”^①这种模式在 1860 年之后依靠条约的力量得到了很大的发展。但由于文化上的差异，这种方式的效果很差，所以传教士们便逐步调整他们的策略。他们的思路是尽可能发现能更有效地影响中国人的思维方式的途径。如李提摩太担任同文书会督办（后改称总干事）后所做的第一件事，就是调查中国上层社会究竟有多少人可以作为同文书会的读者对象。他对中央和地方的高级文武官员、府学以上的礼部官员、举人以上的在职和在野的士大夫以及全国的秀才、应试书生进行了统计，共有 4 万多名。^②

李提摩太说：“我们提议，要把这批人作为我们的学生，我们将把有关对中国最重要的知识系统地教育他们，直到他们懂得有必要为他们的苦难的国家采取更好的方法为止。”^③与此同时的裨治文（Elijah Coleman Bridgman）也相信教育是改变中国人思维方式的最佳方式。他充满自信地说：“只要给我们机会和充足的经费来教育整个一代人，正如支配思

顾长声：《传教士与近代中国》（增订本），229 页，上海，上海人民出版社，1995。

^② 参见《中国基督教差会史》（1896），308 页。

^③ 《广学会五十周年纪念特刊》，转引自顾长声：《传教士与近代中国》（增订本），159 页。

想之律世世代都肯定是相同的那样，教育也肯定地可以在道德、社会、国民性方面比同一时期内任何陆海军力量，比最繁荣的商业刺激，比任何或者一切其他手段联合行动，要产生更为巨大的影响。”^①

但真正形成具有现代教育特征的基督教教育则是在 1877 年之后。此后，基督教教育并非单纯以传教为目的，而是“首先在教育思想上，它以实施现代普通教育为目标，教育本身成为目的；其次它采用了现代学制系统，正规的年级教育制被确立起来；第三，在课程结构上，现代知识占有重要位置，自然科学知识被系统地讲授，而这一切是以系统编纂现代教科书为前提的；第四，师资队伍逐步专业化，非信徒教师的人数逐步增加；第五，在体制上，教会学校在差会制内部逐步成为一个相对独立的系统，由专门的部门管理，某些超宗派的联合大学甚至脱离了差会体制”^②。

在 1903 年之前，基督教教育是中国现代教育的主力。即使到了 1905 年废除科举之后，政府的新式学校的学生人数也只有 102 767 人，而同时期基督教教育的学生则达 57 683 名。到了 1909 年，人数分别为 1 301 168 人和 76 725 人。^③ 到 1914 年，中国的官立学校共有 57 267 所，学生共约 163 万，与教会学校的比例，学校是五比一，学生是六比一。^④ 1918 年，在华的教会学校学生总数约 35 万名，而公立学校的学生约有 430 万名，教会学校所占的比例约为 7%，在数量上比例有所减少。^⑤ 看起来似乎基督教教育在

① 《中国丛报》，1836 年 12 月。

胡卫清：《普遍主义的挑战》，52 页。

③ 以上数字根据胡卫清《普遍主义的挑战》62~63 页提供的数字综合而成。

④ 参见 James W. Bashford, *China: an Interpretation*. New York and Cincinnati, 1916, p.113.

⑤ 参见顾长声：《传教士与近代中国》（增订本），334 页。

中国新式教育中的地位变得不很重要。但如果我们从另一个角度来看待这个问题，就会有不同的结论。中国的新教育模式很大程度上来源于基督教教育的模式，虽然这种模式很大程度上淡化了儒家和基督教到底谁是真理的拥有者这样的问题，但这种新的被认为是培养中国急需人才的教育模式与传统的儒家教育模式，在教育内容、目标和方式等各个方面完全不同。这种新的教育模式的建立意味着儒家教育模式的死亡。制度化儒家便首先在这方面出现破缺。

更重要的在于基督教教育逐渐开始走向两极，一是在大城市提出以质量取胜的方针，其次是将目标转向政府教育所不及的边远地区。这种战略性的教育重点转移，首先使得基督教的信教人数有了大幅度的增长。如从 1913 年开始，美国人穆德组织“学生志愿国外传教运动”，在 1886—1918 年间派到中国来的传教士达 2 500 多名，约占传教士总数 8 000 多人的三分之一。这个活动极为重要的基础工作是对亚洲、非洲和拉丁美洲的传教情况进行调查。在中国，1913 年成立了“中华续行委员会”，对中国的各方面情况进行调查。自 1913 年开始，到 1918 年进行实质性的搜集整理，经过三年多的编辑整理，其中的一部分以《中华归主》（英文版名为 *The Christian Occupation of China*）为名正式出版。该调查表明，从 1900—1920 年的 20 年间，基督教徒从 8 万余人发展到 36 万余人。教堂从 300 余座增加到 1 万座，遍布中国各战略要地，发展最快的省份是湖南、湖北、云南、直隶、广西、江西和贵州。基督教差会从原有的 61 个增加到 1919 年的 130 个，到 1921 年又增加到 150 多个不同的差会团体。教会学校大量发展，大学有 14 所，基金 600 万元，常经费为 120 余万元。天主教至 1920 年已有 190 余万教徒^①

^① 参见顾长声：《传教士与近代中国》（增订本），261~262 页。

其次，基督教教育也实现了以教育的方式来改变中国人的思维方式，培养一批亲基督教的社会势力的目的。由于教会学校较强的经济实力和师资力量，使得教会学校更具有国际化特色，从而吸引了一大批上层人士的子弟入学，这样就容易为社会悬置一个榜样性的标准。“1926 年的一个统计，圣约翰大学的毕业生在中国政府任职的有 43 人，其中内阁部长级的 7 人，局长级的 16 人，外交官 6 人，铁路官员 14 人；在商界任职的共有 158 人，其中当经理的有 24 人，当各种买办的有 107 人，在银行界任职的有 27 人；另外在教育界任职的共有 72 人，其中大学校长 2 人，大学教员 65 人，中学校长 5 人。”^①而基督教教育对于边远地区和政府教育力所不及地区的投资则直接从社会底层来改变国人对于基督教的看法。对此杨懋春的感受是很有代表性的，他说：

英美各国的传教士既发现不能在居住在城市的人中做有效宣传，引人信主，就转移目标，到农村中对农民、小手艺人及小商人宣传。因为这些属于所谓低社会阶级的人，心理比较单纯，生活比较朴素，传统文化的拘束力也比较薄弱，所以能收到比较好的效果……

传教士们除了宣讲基督教的教义与信仰外，更想法改善中国乡民的现实生活并开启他们的知识……在开启知识上，他们设立新式小学、中学及职业技术学校等。当时我们自己的乡村绅董们还不知或不能普遍的做这类事。政府因限于财力与人才，仅能在县城中设立少数高级小学与更少数的初级中学。在乡村中，只能在较大的集镇上设立模范小学……所以在那时候，基督教徒在我们的农村中及集镇上设立甚多小学，在市镇上设立工业及农业技术训练学校，也在县城中设立中学，此外还设立各级女子学校，使我国女子得受正式学校教育。

这些在开中国农村社会的新风气上，实在有极大贡献。

又因为当时中国家庭之有社会地位与传统文化者多不愿意使子女进教会所办的学校，所以教会学校的学生绝大多数是农村中贫寒家庭中的子女。为使这样家庭的子女能入学校读书，教会就供给他们一切费用，包括膳宿书籍等。因为基督教会的这些善意与资助，初期的新式教育才能以相当高的比率到达农村的贫寒之家。有不少自 20 世纪四五十年代的社会领导人物与科学人才是出身于那些早期农村集镇上的教会学校。^①

有些方面更可以说是附带效应。比如说传教士在传教活动中带入的一些生活用品，它们是中国边远地区的人感受西方物质文明的重要途径，它激起人们对于新的生活方式的向往，从而增强了人们对于新事物的接受态度。这一切都使得人们对于偏离儒家轨道的改革表现出足够的宽容。^② 蒋梦麟说：“基督教传教士无意中把外国货品介绍到中国内地。传教士们不顾艰难险阻，瘴疠瘟疫，甚至生命危险，遍历穷乡僻壤，去拯救不相信上帝的中国人的灵魂。他们足迹所至，随身携带的煤油、洋布、钟表、肥皂等等也到了内地。一般老百姓似乎对这些东西比对福音更感兴趣。这些舶来品开拓了中国老百姓的眼界，同时也激起了国人对于物质文明的向往。传教士原来的目的是传布耶稣基督的福音，结果却无意中为洋货开拓了市场。”^③ 毫无疑问，他们不仅仅是为洋货

^① 杨懋春：《近代中国农村社会之演变》，93~94 页，台北，巨流图书公司，1980。

^② 近代的社会变革，中国农村始终似乎没有足够的参与性，原因是多方面的。主要是传统的国家和社会体制，使得一般的乡村社会远离政治活动。另外乡村的文化网络也并非完整的儒家一体化结构，而是民间习俗和各种信仰的综合体，其中传教士作为一种外来文化的传递者，在诸如医疗、男女平等、革除陋习方面起到了重要作用，而正是这种潜移默化的作用，使得人们对以西方文明为指向的社会变革有了一定的心理基础。

^③ 蒋梦麟：《新潮·新潮》，42 页。

开拓了市场，中国人在使用洋货的时候，思考问题的方式也在不知不觉中发生了变化。

总之，基督教凭借条约的支撑，分享甚至超越了绅士群体在民间社会中的权力。同时，他们通过传教和兴办教育等措施，与儒家争夺对于“真理”的拥有权，教会通过对西方政治制度和科学技术的介绍，有效地占据了转型期中国的知识和信仰高地，致使儒生们受到屈辱，儒学的经典性被消解。

而儒学在不知不觉中，也受到了基督教的影响，在民国建立后，康有为等人建立孔教会的努力中，其所摹仿的建制对象恰恰就是基督教的教堂和教会体制，儒家在失去了对政治架构的影响力之后，其自身的理论框架也开始依附于非自发的机制之中，于是，其在近代众声喧哗的话语权竞争中，儒家自然越来越“音调未定”，失去其固有的节奏。

第四章

难以维持的秩序：儒家 制度体系的危机

观念性的冲击，使儒家对“真理”的“独立”地位的影响肯定是巨大的，特别是面对基督教，当时的儒生因无可奈何而产生的仇教情绪，体现了儒生的内心焦虑。与此同时，制度化儒家的种种制度体系也开始出现障碍甚至“失灵”。地方势力的增长和科举日益技术化，均不同程度地体现了儒家的控制力的降低，这是整个制度体系瓦解的前兆。

一、地方势力的崛起对儒家秩序的冲击

与儒家的观念系统受到全面冲击相伴随，中国社会和政治结构的变化，使得制度化儒家扎根的土壤进一步地“流失”，加深了制度化儒家的危机。“从 19 世纪中叶开始，西方的影响虽然削弱了清政府的权威，但是，清政府真正的权威危机是来源于农民的造反运动与内部阶层的分

离倾向。①

所谓的农民造反运动指的是太平天国农民起义和随后的捻军起义。洪秀全等以外来的宗教作为合法性的依据，显示出儒家在中国近代作为被攻击对象的端倪。我在这里要着重讨论的是由于镇压起义而引发的地方势力的增强和王权的衰落，特别是军队和财政体制的变化。作为这种变化的结果，军人和商人的地位空前提高，从而造成的原有社会层级的变化。这种变化决定了近代中国的政治格局，同时也更直接地导致儒家制度化的危机。

清朝传统的军队由八旗兵和绿营军两个部分组成。八旗出现较早，原是兵民合一的组织。在满族人入关之前，它兼有社会组织、政治组织和军事组织的多重功能。随着清朝统治的稳固，八旗制逐渐演变成为一种专门的军事组织，作为巩固其统治的核心力量。而绿营则是在 1644 年清朝“定鼎中原”之后，以明朝的军制、军人为基础建立起来的以汉族人为主的军队，当然其主要的将领由满族人担任。为了防范满族亲王拥兵自重而削弱皇权，军费开支均由国库支付。同时在 18 世纪初，清朝的皇帝就定下了这样的制度，即佐领（300 人设一佐领）以上的八旗高级将领每隔三至五年在各驻地之间调防。绿营兵也有相应的规定，即兵士是世袭的，但中级以上将领必须在三至五年内轮换，且根据回避原则，将领不准在本省任职。这种制度有效地阻断了兵和将领之间的联系，同时也阻断了绿营各部之间的联系，使得各地武装分别对皇帝负责。这种制度在和平年月当然极为有利于维护皇权的至上性，但这种制度所导致的各自为政的缺点在太平天国起义面前便有点束手无策了。对此，曾国藩的体会极为深刻。他说：

① 许纪霖等：《中国现代化史》，上卷，89 页，上海，上海三联书店，1995。

今日之兵极可伤恨者在败不相救四字。彼营出队，此营张目而旁观，侈口而微笑，见其胜则深妒之，恐其得赏银，恐其获保奏；见其败则袖手不顾，虽全军覆没，亦无一人出面援手拯救于生死呼吸之顷者。以仆所闻，在在皆然。盖缘调兵之初，此营一百，彼营五十，征兵一千，而已抽选数营或十数营之多，其卒与卒已不相习矣，而统领之将又非平日本管之官。一省所调若此，他省亦如之。即同一营也，或今年一次调百人赴粤，明年一次调五十赴楚，出征有先后，赴防有远近，劳逸亦遂乖然不能以相入，败不相救之故半亦在此。^①

正是在这样的环境下，一种符合中国人的文化心理的新型军队开始出现并走上历史舞台，当时人们称之为“勇营”，它包括湘军、淮军等，最多时达 30 余万人。这种制度与以前的军事制度的最大区别在于它强调上下级之间、官兵之间的私人联系。其优点是恰如曾国藩所言：“口粮虽出自公款，而勇丁感营官挑选之恩皆若受其私恩。平日既有恩谊相孚，临阵自能患难相顾。”（《曾文正公全集·奏稿》，卷二十八）很快湘军便获得了善战的声誉。

当绿营军在太平军面前溃不成军之时，咸丰皇帝屡次颁发命令，号召各地官绅筹办团练。1853 年 1 月，在太平军直逼武昌之时，正在家“丁忧”的曾国藩奉旨办理湖南的团练事务。他摹仿前人的成法加以改进，确立了组织湘军的两个原则：首先是在军队来源上，用薪金吸收诚实的农民，以儒家之名教作为凝聚力；其次是在编制上以各级将领为中心，先设官，然后由官召兵。这样每一级的士兵为上司所私属。这就构成了近代军阀的雏形。

与军队体制变化密切相关的是国家财政制度的变化。杨国强说：“内战促成了兵制的变化，然而成千上万的军队从

^① 《曾国藩全集》，书信（一），192 页，长沙，岳麓书社，1985

团练中脱胎而出，又使养兵成为一个难题。于是，在营制抉破旧规之后，饷制也抉破了旧规，牵连所及，遂使国家度支之法大变。^①这种财政制度的变化与军队体制的变化一样，无一例外地导致了王权的衰落。

由于内战，原有的税收大幅度地减少，而军需则一天天地膨胀，因此国家的财政收支平衡被打破。^②国家财政中枢户部不堪重负，便改变原有的军饷一律由朝廷发放的制度，而将筹集军饷的权力下放。咸丰四年（公元 1854 年）谕旨允许地方截留漕粮并采取别的办法以充军饷。

现在贼氛未靖，各路军营饷需浩繁，部库筹拨银两实形支绌。叠经降旨，并由户部奏明，行知琦善、向荣、胜保等军营，运储米石，以充军食。湖北等省漕粮，均准截留接济；山东折漕，因恐出入折耗，令将米石拨营备用；各处仓社米石，均准关支。

其有漕省分，征存未用漕粮，均准各地粮台就地动用；其无漕省分，均令于所属仓谷项下酌量关支出。

（《文宗实录》，卷一三九）

与此同时，一种几乎完全脱离朝廷控制的税种——厘金税于 1853 年首先在江苏开征。最初是为了筹措镇压太平天国起义的经费而向通过运河的粮食征收过境税。到了 1862 年，它几乎适用于所有的商品，而且几乎所有的省都开始征收厘金。这使得地方的财政开始有了相对的独立性。这种独立性所导致的地方势力的增强是十分明显的。连当事人曾国藩也发出这样的感叹：

前代之制，一州岁入之款，置转运使主之，疆吏不得专擅。我朝之制，一省岁入之款报销听候部拨，疆吏

^① 杨国强：《百年嬗蜕》，71 页，上海，上海三联书店，1997。

解决财政问题的一个重要的办法是出卖功名和捐官，这对儒家制度化打击更为直接，这些问题将在下面讨论科举的危机时做详细的考察。

亦不得专擅。自军兴以来，各省丁、漕等款，纷纷奏留本省军需，于是户部之权日轻，疆吏之权日重。^①

内战的结束虽然迎来了史书所称的“同治中兴”的时代，但作为战争遗产的地方势力的扩张却使得朝廷法度的权威性遭受空前的破坏。朝廷并非没有认识到这种权威的流失对于自己的威胁，也做过一些努力来阻止这种权势的转移。一方面试图改造八旗和绿营，如组建“洋枪队”，精简整编，但始终收效甚微；另一方面采取一些办法对地方势力进行限制。薛福成记载的一件事就很有代表性：

粤贼之据武昌、汉阳也，进陷岳州以逼长沙，曾文正公以丁忧侍郎起乡兵，逐贼出湖南境，进克武汉黄诸郡，肃清湖北。捷书方至，文宗显皇帝喜形于色，谓军机大臣曰：“不意曾国藩一书生，乃能建此奇功。”某公对曰：“曾国藩以侍郎在籍，犹匹夫耳。匹夫居间里一呼，蹶起从之者万余人，恐非国家福也。”文宗默然变色者久之。由是曾公不获大行其志者七八年。（《庸庵文续编》，《书宰相有学无识》）

但是时局的艰难迫使朝廷接受权力下移的现实。曾国藩在 1860 年之后被任命为两江总督兼钦差大臣，成为地方势力中权势最盛者，湘军也由地方武装上升为正规军。与此同时，曾国藩为了便于指挥，将一大批湘军的将领和自己幕府中的成员如李鸿章、左宗棠等举荐为封疆大吏，最终形成了与朝廷分庭抗礼的地方势力集团。成书于光绪十五年（公元 1889 年）的《湘军志》罗列了湘军军功集团转换成地方首领的情况。

自广西寇发，海内骚动，新宁江忠烈公忠源，实倡义旅。而王壮武公鑫，罗忠节公泽南以诸生起，其后李忠武公续宾、胡文忠公林翼、左文襄公宗棠、刘武慎公

^① 《曾国藩全集》，稿（七），1997 页，长沙，岳麓书社，1985。

长佑、蒋果敏公益^澧，暨今总督曾公国荃、尚书彭公玉麟、总督杨公岳斌、巡抚刘公锦棠，征伐四出，用兵遍十八行省，一时湘人由战功任封折者，总督则有刘公岳昭、刘公坤一、杨公吕浚；巡抚则有李勇毅公续宜、刘果敏公典、刘公蓉、唐公训方、陈公士杰；其以提督权巡抚者，则有田公兴恕、江诚恪公忠义。而劳文毅公崇光、侍郎郭公嵩焘、总督谭公钟麟、巡抚黎文肃公培敬，虽起家翰林，亦皆涉历兵事。其他专^阃、监司，以勋伐昭著于世者，不可胜数。

曾国藩虽然是利用儒家的信念来抵抗太平天国拜上帝教所带来的“名教之奇变”，但是在强调传统制度有效性的最后一次努力之中，我们看到的恰恰是许多覆盖在传统制度上面的巨大的阴影，这种阴影毫不留情地侵蚀着传统的秩序，并无情地消解着制度背后的理念。虽然儒家有足够的解释空间来为改朝换代前夕的种种不合常规的行为做出解释，但是也有足够多的理由让人相信“天意”已经不属于这些从关外凭着武力进入中原的满族人。对于儒家本身而言，任何解释的多样化都会影响到思想本身的感召力，这就好比一种液体经过反复稀释其浓度就会大大降低一样。

尊尊是儒家对社会秩序的基本观点。军功集团所引发的朝廷的威严的丧失，实际上是对现实秩序的破坏，而这种秩序一直被儒家强调为是天经地义的。当皇权必须迎合疆吏的意愿时，统治的合法性便已经发生了严重的危机。与此相应，作为意识形态的儒家观念的普遍性便开始受到怀疑。王闿运是这样描述李鸿章兄弟的权势的：

自咸丰以来，节镇权重，以喜怒为曲直，以爱憎为生死。湖广居江湖要脊，官（文）相态^睢专断者一十二年。而合肥李氏（鸿章、瀚章）兄弟先后相继为总督，湖广官吏之视总督，一若封此土。凡有建议，朝廷不敢支吾。李君起家州县，以持重镇物为务，然不喜清议，

听察旧之言，不如属吏；属吏之言，又不如左右。尝枉断光化一狱，再诉西台，辄下复奏，终不得一直，湖北之人，悚息权势。^①

到了光绪年间，地方势力越发强大。

地方势力与朝廷力量的对抗最典型的表现是在 1900 年。当八国联军攻打北京，朝廷要求各地消灭洋鬼子的时候，李鸿章、刘坤一、张之洞等人却公开宣布东南互保，表明自己既不倾向于政府也不倾向于外国人。据《抱冰堂弟子记》的说法，张之洞在这关键时刻，居然“径电各国外部，及各国外来华水师提督，与约保护东南，勿扰东南，勿惊乘輿；并联合各省督抚十余人，电各国外部。与刘忠诚（坤一）会同，与沪上各国领事立约，不得犯长江”（《张文襄公全集》，卷二二八）。在朝廷要求杀洋人的谕令下，地方势力居然保持“中立”，这显然是一种典型的叛变行为，这一点我们姑且存而不论。虽然儒家的理念依然是大家表面上的精神归属，但人们对作为这种理念的体现的中央集权的专制体制的漠视已是一个不争的事实。面对这种现象，如果说曾国藩等人在内心深处还有很深的矛盾感，那么对于袁世凯这些更新一代的地方强豪而言，他们只是视儒学为为我所用的工具，很难说有发自内心的尊重感。否则我们便不好理解为什么 1911 年武昌起义的零星枪声，能引出那么多省纷纷宣布独立，实在是儒家的“大一统”观念已经完全失去了对人们的制约力。

自汉代以来，儒家的权威性一直受专制政体的支持，但是晚清的危机并非只是像以前的危机一样，“仅仅是提供了既存价值结构的非主流解释，却没有创造出任何激进的新取向”^②。这一次完全不同，这次所要面临的是一种对于世界

^① 《湘绮楼日记》（光绪元年十月十三日），转引自杨国强：《百年嬗蜕》，107 页。

^② [以] 艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，331 页。

的全新解释，因此激进的新取向很快便形成了。失去了政治权威保护的儒家，作为一种失效的解释方式，它的命运便是一步一步地走向被抛弃的归宿。

二、科举的衰落和儒家通往权力之途的堵塞

科举制度是制度化儒家的最基本和最核心的制度性设计，因为它既是儒家观念和经典传播的基本渠道，同时也使儒家和权力的联系变得十分具体。经由科举制而构建的绅士群体成为皇权和民众、国家和社会之间的中介。因此一旦科举制度陷入困境，那就意味着儒家制度化的全面危机。清政府为解决社会矛盾，率先废除了科举，结果是失去了政权的基本支持者，所涌现的恰好是皇权的反对力量。最终是整个清王朝的“突然死亡”。由此可见科举和传统社会稳定之间的关系。

从另一个角度来说，废除科举到了清末已是历史的必然。一方面，科举的日益技术化倾向背离了其“传道”功能，同时人口和财政的危机迫使朝廷出卖本来必须经过科举才能获得的上升通道，使科举贬值。更为严重的是儒家求道的反技术主义教育观与现代社会的人才观之间有着不可调和的矛盾。可见儒家的命运正是中国传统秩序的命运的缩影。下面试做具体的分析。

1. 人口、财政危机和科举的没落

科举制度是儒家制度化的核心和枢纽。一方面，正是通过科举制度，儒家经典成为中国正式教育的惟一内容而得到一种制度化的传播，并使儒学作为国家的意志能顺畅地传达到社会各个层面。另一方面，科举作为一种官吏的选举制度又使对于儒家思想的了解成为社会上升流动的惟一途径。

作为一种制度性的设计，科举有许多可取之处，特别是在保持某种程度的公平性和破除门阀势力等方面尤为显著。诚如吕思勉先生所总结的：

科举之善，在能破朋党之私。前此九品中正之制无论矣，即汉世郡国选举得之者，亦多能奔走标榜之人……惟科目听其投牒，而试之以一日之短长，当其初行时，尚无糊名易书之法，主司固得采取誉望，士子亦得托人荐达，或竟自以文字投谒。究之京城距士子之乡土远，试者与所试者关系不深，而黻之下，众目昭彰，拔取苟或不公，又可加以复试，亦不敢显然舞弊。前此选举，皆权在举之之人，士有应举之才，而举不之及，夫固无如之何，既可投牒自列，即不得不就而试之，应试者虽不必其皆见取，然终必于其中取出若干人。是不能应试者，有司虽欲徇私举之而不得。苟能应试，终必有若干人可以获举也。此实选举之官徇私舞弊之限制，而亦人人有服官之权之所以兑现于实也。^①

然而，随着时间的推移，科举制度本身出现了许多问题。首先是科举制度的日益形式化倾向，特别是明清之后的八股文体的确立，使得科举考试的形式日益与内容相脱离。其次，由于人口的不断增长，而各省录取人数却是相对固定的，这就导致科举竞争日趋激烈，与之相应的是科举腐败也日益严重。为解决财政困境而出现的功名的买卖，使科举作为上升途径的惟一性受到了挑战，这样既破坏了科举的神圣性，也导致合法途径的儒生的叙用的困难。这意味着，即使没有外来力量的冲击，科举的前景也已经十分暗淡。制度化儒家在晚清已经面临着自身难以解决的困境，这种制度的解体似乎只是在等待一个外来的猛烈推动力。

有人指出：“晚清和近代中国社会史的最显著特点是人口的增长。”^②清代人口由清初的不足一亿，到道光三十年

^① 吕思勉：《中国制度史》，731页，上海，上海教育出版社，1985。

^② [美]费正清编：《剑桥中国晚清史》，上卷，115页，北京，中国社会科学出版社，1985

(1850年)已达到约四亿三千万。这对于整个社会都造成了严重的压力。对于科举考试而言,其压力更大,因为从清初的顺治年间到清末的光绪年间,虽然乡试的举人名额每朝有所不同,但一般都在1000到1500名之间波动^①,虽然人口增长和考生增长之间并不存在绝对的比例关系,我们现在也无法确实地了解考生和考中人数的比例,但是人口增长所带来的考生增长造成了科举竞争白热化,科举之途越来越窄则是毋庸置疑的。

升迁之途的超级压力,“促使人们诉诸非法途径……在非私人的制度中掺进些私人关系”^②。说白了就是科举中的各种各样的舞弊行为。这就出现了一种尖锐的矛盾,即在选择社会的道德的代言人的时候,其选择过程中存在着过多的非程序化、非道德的成分。尤为严重的是,因为考生太多,导致考官的工作量加大,加上阅卷时间的限制,这些考官挑选出规定的人数之后,不管后面的考生水准如何,均弃之不顾,因此在江苏居然发展出“短快明”三字诀。

今之督学使者,按临各郡考试生童,每次须分十余场,往往因公事繁冗,期限迫促,不能从容评阅,悉心搜校……江苏为人文渊薮,闻昔学院有以快短明三字衡文者,大抵交卷愈快愈妙,篇幅愈短愈妙,而意义则取其明白轩爽。题纸一下,不可构思,振笔疾书,奔往交卷,取额一满,则不待终场而出案。往往考者方据案呓唔,研墨润笔,忽鼓吹聒耳,龙门洞开,始知出红案

^① 全国乡试举人名额,顺治二年为1228名,十七年为736名;康熙三十五年为988名,五十年为1223名;乾隆九年为1143名,嘉庆廿五年为1493名;道光十四年为1371名;咸丰元年为770名;同治元年为1566名,同治九年为615名;光绪七年为1254名,光绪十一年为1521名(参见王德昭:《清代科举制度研究》,63页,中华书局,1984)。

^② [美]费正清编:《剑桥中国晚清史》,上卷,121~122页。

也，乃皆踉跄不终卷而出。^①

这对于科举的打击或许还不是致命的。在我看来，对于科举的最沉重的打击在于朝廷为了解决财政的困境出售功名和官职。在亦官亦师的中国传统社会，这种作为统治基础的制度性设计由于金钱而销蚀了其神圣性，由此整个统治的合法性依据便自然受到了极大的毁坏，建立在儒家基础上的共同价值观被瓦解。大量通过金钱而获得功名者的存在，使正途者有一种“剥夺感”。按布劳的看法：“由于统治制度不能实现价值观，从而产生剥夺感，因此在某种条件下，冲突和变迁就会在社会系统中发生。”^② 金钱和功名之间的交换，导致制度化儒家的异化和偏向力量的逐渐积聚，最终的结局是整个制度本身的崩溃。

大规模的金钱和功名之间的交换是从太平天国起义后开始的。为筹集镇压太平天国起义所需的巨额军费开支，1853年咸丰皇帝下达谕旨：

现在大江南北军营，援剿之兵，数逾十万。连日捷音迭奏，大挫凶锋。近复调集各路重兵，克期赴剿。合之前调之兵，不下二十余万。朕不惜帑金，为民除害，统计所拨，已及二千七百余万两。际兹大兵云集，需饷尤殷，仍不能不借资民力，以济军储……著照大学士等所请，由各省督抚，妥为劝导，无论已捐未捐省分，凡绅士商民，捐资备饷，一省至十万两者，准广该省文武乡试中额各一名。一厅州县，捐至两千两者，准广该处文武试学额各一名。如应广之额，浮于原额，即递行推展。倘捐数较多，展至数次，犹有盈余者，准其于奏请时声明，分别酌加永广定额。加额银数，及如何归并划

薛福成：《学使以快短明衡文》，载《庸庵笔记》，卷三。

② 转引自〔美〕特纳：《社会学理论的结构》，334页，杭州，浙江人民出版社，1987。

除之处，悉照大学士等所议办理。其捐生本身，应得奖叙，仍准奏请，另予恩施。^①

太平天国前后文生员学额情况见表 4—1。

表 4—1 太平天国前后文生员学额简表

各省分配	太平天国前学额	太平天国后学额		
		正额	因捐输永广学额	总数
八旗	109	100	33	133
奉天	71	130	29	159
直隶	2 845	2 848	40	2 888
江苏	1 402	1 408	360	1 768
安徽	1 289	1 289	315	1 604
浙江	1 800	1 803	374	2 177
江西	1 350	1 350	670	2 020
福建	1 187	1 208	347	1 555
河南	1 631	1 633	235	1 868
山东	1 830	1 830	123	1 953
山西	1 536	1 542	84	1 626
湖北	1 087	1 107	427	1 534
湖南	1 219	1 229	418	1 647
陕西	两省合计	1 133	103	1 236
甘肃		882	7	889
四川	1 366	1 374	544	1 918
广东	1 326	1 339	409	1 748
广西	1 019	1 027	105	1 132
云南	1 323	1 369	3	1 372
贵州	753	766	1	767
商籍	81	89	21	110
总计	25 089	25 456	4 648	30 104

资料来源：张仲礼：《中国绅士》，86页，上海，上海社会科学院出版社，

1991

这么做的结果是使不经过正常考试渠道^②而成为绅士

① 《清文宗实录》，卷八十九，10～13页

② 进入生员层次有“正途”和“异途”两种。正途即正常的考试，异途就是通过捐纳。

的人数大大增加了，从 19 世纪上半叶到下半叶，增加了 50%。

或许是因为他们的经济背景，捐输得功名的人反而更容易获得官职，这里面比较容易让人联想到钱和权之间的交易。这样，老老实实而又穷困的儒生所能获得的机会就大大减少。蒋琦龄在同治元年（公元 1862 年）所上的《应诏上中兴十二策疏》中就抨击说，不仅捐纳出身的官吏已经太多，而且各省督抚更喜欢任命“异途”，而不愿意给贫穷的从正途上来的官员以实际的职位。加上军功集团挤占，因此事实上许多人一辈子只能做个“候补”，而很难充任实际的职位。

到了晚清，由于战败而承担的种种赔款不但加重了老百姓的负担，而且使整个国家财政困难加剧，因此出卖禄位和朝廷的名器成为解决财政困境的一种重要的手段。山西乡绅刘大鹏在日记中说：

为赔洋款，山西一省共捐二百余万金，凡出捐输金者，皆赏给实职官阶。现在因捐输而得官者纷纷，上至道台、知府，下至知县、教官杂职，皆因捐输而得，名器之烂，如此之极，无论至贱之人，亦有官职在身，良可慨也。^①

这么做的结果是使“正途”也就是通过合法途径获得功名的人获得任用的机会更加渺茫。且看何刚德的描述：

从前举人不中进士，即可截取，以知县按省分科分名次，归部轮选。当时举人何等活动！乾隆年间，以此项选缺尚欠疏通，乃加大挑一途，凡举人三科不中，准其赴挑。每挑以十二年为一次，例于会试之前，派王公大臣在内阁验看，由吏部分班带见，每班二十人之内，先剔去八人不用，俗谓之跳八仙，其余十二人，再挑三

人，作为一等，带领引见，以知县分省候补，余九人作为二等归部，以教谕训导即选，行之数科。逐渐拥挤，外省知县，非一二十年，不能补缺，教职亦然。光绪以来，其拥挤更不可问，即如进士分发知县。名曰“即用”，亦非一二十年，不能补缺，故时人有以“即用”改为“积用”之谚，因县缺只有一千九百，而历科所积之人什倍于此，其势固不能不穷也……有清时代，一科举时代也，二百余年，粉饰太平，祸不作者，不得谓非科举之效，所谓英雄入吾彀中是也，大抵利禄之途，人人争趋，御世之术，饵之而已，乃疏导无方，壅塞之弊，无以宣泄，其尾间横决，至不可收拾，末季事变纷歧，何一不因科举直接间接而起，而究其始，特一着之错，不知不觉耳。^①

到了晚清，即使中了状元，其金榜题名的喜悦也很快被现实的窘迫所冲淡。

光绪一朝，所取状元皆不得意。陈冕早逝，黄恩永以无罪陷狱，昭雪后亦不得大用。赵以炯、刘福姚、骆成骧皆偃蹇终身，并不得开坊晋一阶。夏同龢、刘春霖、王寿彭皆俯首入学堂而充生徒；夏复游学东洋，毕业亦竟不用。张建勋、吴鲁得外放提学使，已为多幸，然与捐纳之候补道，其升途正相似耳。惟张謇以经营实业起家，以视先代鼎甲由清贵而直跻清要，盖不可以道里计。殆科举将废之先兆欤？^②

这样就使儒家和权力与利益之间的固定联系被打破，造成制度本身的缺口，也就是说制度本身已经不能最大限度地保证体制内人员的利益，这种制度的正当性和吸引力自然会受到影响。据张仲礼的研究，“从理论上说，文生员和平民

何刚德：《客座偶谈》，卷二，上海，上海古籍出版社，1983。

② 夏仁虎：《旧京琐记》，79页，北京，北京古籍出版社，1986。

不得捐官。因为文生员是在学的学生，理应努力进取更高的荣誉，并由此而谋‘正途’出身。平民不应平步青云，一跃而为上层绅士。然而在实际上生员和平民都允许捐监生和贡生衔，他们可由此再进而捐官。其中有的人从未真正成为监生和贡生，因为他们捐官时，将监生和贡生捐银和官职的捐银同时缴纳，因此在官员们的奏报中，往往将捐官者的出身分别为官吏、绅士、商人或富豪”^①。这就好比说是直接在街上买一张毕业文凭再去买一个官职，这样的结果就是谁有钱谁就可以当官。如此这般，通过科举制度所建立的权力—真理—利益的架构的平衡被打破，这就导致了整个社会对于儒业的疏离，同时老百姓对于传统功名的尊重感也就大大地减弱了，转而对于富人表现出仰慕。据刘大鹏日记说：

顷闻太谷大富王姓者年二十余，先捐一道员，改捐莫部郎中，于本月初八日赴京供职，钱行者络绎不绝，路旁之人莫不欷然倾慕。嗟乎！富家之子不读书而可列于朝廷，贫囊之士抱学问而终困于朝野。^②

民意的转变就是社会风气的转变，而这种转变是建立在现实的利益结构之中的，其实我们从晚清几代状元所经历的遭遇就可以了解到科举已失去其基本的生命力，也就是说制度化儒家的核心制度已经失去其有效性。

2. 科举的形式化和儒家与“真理”的疏离

科举制度对于儒家观念的传播是十分关键的。当儒家的价值观成为一种社会流动的必要的和前提性的条件时，对于这种价值观的认同便成为一种自觉的行为。以对知识的流动实行控制为主要特征的思想观念的制度化本身，意味着它对于社会秩序的各种竞争性的解释的控制甚至排斥，正如“罢

张仲礼：《中国绅士》，26～27页。

^② 刘大鹏：《退想斋日记》，145页。

黜百家，独尊儒术”所明确标榜的。这会导致两方面的后果：其一，因为“社会的凝聚要求适当地建构核心模式，以向更大的受众传送”^①，所以考试的内容越来越集中在少数的儒家经典如《四书》上。这样，儒家的观念其实只能部分地被表达。其二，由于对竞争性解释的排斥，使主流的观念因缺乏内在的发展动力而僵化。科举的发展便是这样，在不断形式化的过程中导致其形式和内容的不断背离。

科举考试作为一种以传达儒家观念为核心的选举性考试制度，在不同的时代有不同的考试形式和内容。自北宋的王安石改革科举内容后，一种根据儒家的经典阐发义理的“经义”之试便确立了。按康有为的说法，“推王安石之以经义试士也，盖鉴于诗赋之浮华寡实，帖括之迂腐无用，故亦借先圣深博之经文，令学者发精微之大义，以为诸经包括人天，兼该治教，经世宰物，利用前民，苟能发明其大义微言，自可深信其通经致用。立法之始，意美法良”^②。到了明代，这种“依经按传”代圣贤立言的考试方式被延续下来，只是依据的经典变成了朱熹的《四书集注》，并发展出一种严格的考试文体“时文”，或称制义，即通常所说的八股文。

对于八股文这种形式的本意和实际作用的评价是一个十分复杂的问题。我们起码不能仅仅简单地用现代教育的目光来衡量这种制度。^③ 这里所要讨论的是，这种出于“通经致用”为目的而设立的制度逐渐僵化和技术化，进而演化为一

^① [美] 马克斯·布瓦索：《信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架》，192页。

^② 《康有为政论集》，上册，268页。明清两代的科举形式基本上一致。“乡试三场，首场试四书义、经义，另一场试论、判、诏、诰、章、表，一场试经史策论。三场所重在首场，首场的经义或称五经文，仿四书文，亦用八股文式。所以论者称明以时文或四书文取士者，乃就其所重者而言。”（王德昭：《清代科举制度研究》23页）

对于这个问题的分析可参见何怀宏：《选举社会及其终结》。

种表面上和形式上的东西，而儒家经义的内容反而成了一种点缀。因此，科举发展到明末已经越来越非儒家化。这也是自明末开始人们攻击以八股为特征的科举制度的主要着力处，有人甚至要八股为明代的灭亡负责。

对于科举因日益技术化而导致的对于经典真意的疏离批评最力的要数顾炎武和黄宗羲等人。顾炎武对于读书人醉心于“十八房”、“坊刻”的考试辅导书而无心于从经典文本去寻求儒家精神的做法特别愤怒，他说：“八股盛而六经微，十八房兴而廿一史废”（《日知录》卷十六“十八房”）。顾炎武将科举对于儒学的损害等同于焚书坑儒。对此黄宗羲的分析更为理性化。他说：

儒者之学经纬天地，而后世乃以语录为究竟……治财富者目为聚敛，开闢扞边者则目粗才，读书作文者则目为玩物丧志，留心政事者则目为俗吏，徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论，铨束天下，一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾！世道以是潦倒泥腐，遂使尚论者以为建功立业，别是法门，而非儒者之所与也。（《南雷文定后集》，卷三，《赠编修弁玉吴君墓志铭》）

清代沿用明代的考试方法，将儒家经典作为科举考试的标准文本，本意是通过这种制度性的手段，将儒家的义理贯彻到社会各个层面，以维护社会统治的体制和秩序。如清高宗在命方苞选辑《钦定四书文》时说：

国家以经义取士，将使士子沈潜于四书、五经之义，含英咀华，发摅文采，因以覘学力之深浅与器识之淳薄，而风会所趋，即有关气运。诚以人心士习之端倪，呈露者甚微，而征应者甚钜也。（《钦定大清会典事例》，卷三三二）

即通过对儒家经义的体会来激发内心的秩序感。但这一点连乾隆自己都不信，他在乾隆五年（公元 1740 年）给太

学下的谕令中就说：

独是科名声利之习，深入人心，积习难返，士子所为汲汲皇皇者，惟是之求，而未尝有志于圣贤之道。

（《钦定大清会典事例》卷一〇九九）

在科举成为惟一的上升通道的时候，我们可以理解对于考试技巧的研究必然会超过对于考试内容的关注。学校作为与科举相联系的儒家传播途径，也必然会演变为科举的预备机构而不是圣贤之道的推广渠道。“自明科举之法兴，而学校之教育废矣。国学、府学、县学，徒有学校之名耳。考其学业，科举之法外，无他业也；窥其志虑，求取科名之外，无他志也。”^① 近人王德昭也说：“于科举制度下，清代学校所肄习者为科举之学，而科举之学尤重者为四书文，即时文或八股文。不仅如此，为清代学校的主体的国学和府、州、县学，直可谓有考课，无教学。”^② 到了晚清时期，人们对于考试形式的看重和对于内容的忽视已经到了有点偏执的地步，如考生对字体的讲究。当时发展出一种特别的“小楷”，对此有许多的记载，如有人描述说：“读卷诸臣，率多偏重书法，于策文取无疵类而已。敷奏以言为拜献先资。如文义醇茂，字画端楷，固为及格之选；若字在丙而文在甲，视文字均属乙等，自当使之出一头地。”^③ 因此读书人用功的主要内容变成了“练字”。据刘大鹏 1896 年 9 月 12 日的日记说：

我朝开科取士，乡试会试外，大率以字取者居多。殿试则是取字，朝考亦然，京都凡取士，总以字为先，以诗赋为次，文艺又次之。故用功之士，写字为要务，一日之中写字工夫居其半，甚且有终日写字者。京师之

汤成烈：《学校篇》，载《皇朝经世文续编》，卷六十五。

② 王德昭：《清代科举制度研究》，112 页

③ 王庆云：《石渠余记》，卷一，40 页。

人相见问曰：近日用功否？即问写字也，并不问所读何书。若见一生人，阴问此人书法如何，善写钦仰，不善写则轻视，风气使然也吁。①

如果说由于科举的形式化造就了儒家和真理之间的距离的话，那么这种危机是内在的，是由制度化本身的逻辑所决定的。科举的不断形式化和技术化倾向势必使科举的内容和形式之间产生巨大的分离。一个人的“德性”只有通过行为而不能通过一种形式上的检验而测量出来，因此科举的腐败是必然的。这是由科举这种形式和内容之间的先天的矛盾所决定的。列文森说：“儒家的需要导致了科举制度的形成，但科举制度形成后似乎又违背了儒家的需要，它甚至按照那些想成为官员之人的愿望把文化提升到了品质之上，因为毕竟学问是能够系统检验的，而品德则不能。”② 制度在运行过程中产生的违背制度原则的次级制度，是制度化儒家在晚期最大的危机。

科举制度的宿命在于它不仅产生出一系列的次级制度行为，而且它本身也因为日益严重的腐败而进入了制度退化阶段。这种制度的优越性越来越被制度的负面因素所掩盖。一方面考官将之视为一条敛财之路，同时考生为了获得考试的成功而不择手段，因而考试与传播儒家理念之间的关系越来越远。

儒家的制度化决定了从事“儒业”的声望，因为声望本身可以对社会地位的差异进行再细致化和补偿，以保持儒家的象征意义。按清代的制度，教职需有专门的选拔途径，教授必须出身进士、举人，而学正、教谕、训导，也要有进士的身份。但是在雍正的时候，首开将不胜任的官员改任教职的先河，并逐渐变成了一个成例，即教职“殆成为庸劣人员

① 刘大鹏：《退想斋日记》，61页。

② [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，197页。

的安置之所”^①。这表明在正式的以儒家为核心的制度之下，产生了极具操作性的次级制度，这种制度虽然并不直接与核心制度相冲突，但因其实用性而极大地消解着核心制度的神圣性。它对制度化儒家的打击随着人们将科举视为近代人才匮乏的原因时，越发明显。

科举考试本来有一套严密的考试制度以保证考试的平等，乡会试的主考官也是由皇帝从朝廷大员中钦点，但随着时间的推移，各个环节都开始出现问题。首先是考官监守自盗，“勾通内帘收掌书吏，预传红号，竟将某卷直送书房，以便呈荐”^②。这种风气使得考生和考官之间的沟通逐渐交易化。据薛福成的记载：“当咸丰之初年，条子之风盛行，大庭广众中不以为讳。敏给者常制胜，朴讷者常失利。往往有考官夙所相识，闱中不知而揆之，及出闱而咎其不递条子者。又有无耻之徒，加识三圈五圈于条上者，倘获中式，则三圈者馈三百金，五圈者馈五百金考官之尤无行者，或歆羨之。余不知此风始于何时，然以余所见，则世风之下，至斯极矣。”^③终于在 1858 年爆出了轰动一时的“戊午科场案”。当年顺天府的乡试中出现了撤换试卷、戏子中式和递条子（使考官能辨认是谁的考卷）数案并发的现象，被处以斩决、戍边的就有包括大学士、户部尚书和左副都御史等在内的朝廷重臣。咸丰皇帝还专门发布上諭说：“朕此次严惩，正为士林维持风气，尔在廷诸臣当能默喻朕衷也。”^④虽然自戊午严办考官之后，一度没有人敢明目张胆以条子相授受，但在科举成功的巨大诱惑面前，人们势必还会铤而走险，考试的腐败依然严重。仅 1893 年大的科场案件就有三件，其中就包括鲁迅的爷爷周福清。

王德昭：《清代科举制度研究》，117 页。

② 《清朝续文献通考》卷八十六“选举三”。

薛福成：《戊午科场之案》，载《庸庵笔记》，卷三

④ 《清朝续文献通考》卷八十六“选举三”。

光绪癸巳，科场案凡三：陕西主考丁惟禔，尝贿通内监，谋四川主考。过付人有编修饶士腾，及二酉堂书肆。为御史林绍年揭参。饶畏罪服毒毙，丁则案未结而病死；浙江主考殷如璋，赴浙途中，有浙籍中书周福清拜谒，商贾关节，为殷举发，定斩监候之罪。北闱则揭晓后，新举人数名，为台谏纠以枪替，因命复试。文字相符，准一体会试者一人，即周学熙也，余停科及黜革有差。^①

科举考试除了为朝廷选举服务人才之外，其重要的功能还在于造就一批社会的榜样人物，通过赋予他们特殊的地位和相应的权威而作为转变民众观念和维持社会安定的重要力量。如嘉庆十九年（公元 1814 年）上谕说：

向来直省各学政、岁科考试，取进童生，覆试时定有敬谨默写《圣谕广训》之条。诚以士为民倡，果能平时服诵，相与宣讲，内而砥砺躬行，外而化导乡俗，自见薰德善良，风气日臻醇厚。（《钦定大清会典事例》，嘉庆十九年下）

但事实上，由于投考者与录取者之间巨大的差额以及在科举所能带来的现实的功利面前，读书人早已将“化导乡俗”而使民风醇厚的责任置之一边，而是想尽一切办法以达到出人头地的目的。齐召南说：

士子以四书五经为干禄之具，而不知其为修己治人之方；其所为人，悉是剿说之余，而不足为躬行心得之验。仁智之性，既塞其源，恻隐羞恶是非之良，亦仅存而无几。本实拨矣，枝叶何观。（《皇朝经世文编》，卷十）

正是因为参加考试的士子们已视“四书五经为干禄之具”，因而身上便少有道德承当意识，因此诸如“冒名顶替”

^① 《凌霄一士随笔》，载《国闻周报》，第 6 卷，第 50 期

(即所谓雇枪手)、“垫塞”(即将大量写好的文章缝在衣服里,或放在考生带饭的篮子里)、“传递”(一旦大考官将题目公布,立刻有人将之传给在场外等待的人,然后着手写文章,再通过看守和监考人员将之传递到需要的人手中,毫无疑问这种做法需要预先沟通)等手段层出不穷。到晚清的最后几年甚至发展成聚众闹事和借机生事的理由。在我看来,康有为借会试之机,“公车上书”,显然也是受清末科场这种无序状态的影响。我想借徐复观先生的一段话来说明科举作为儒家理念传播系统的中心环节逐渐异化的实质:“科举在事势上只能着眼于文字,文字与一个人的行义名节无关,这便使士大夫和中国文化的基本精神脱节,使知识分子对文化无真正底责任感;使主要以成就人之道德行为的文化精神,沉没浮荡而无所谓。文字的好坏,要揣摩朝廷的好恶,与社会清议无关,这便使士大夫一面在精神上乃至在形式上完全弃置乡里于不顾,完全与现实的社会脱节,更使其浮游无根……科举考试都是‘投牒自进’,破坏士大夫的廉耻,使士大夫日趋于卑贱,日安于卑贱。把士与政治的关系,简化为一单纯的利禄之门,把读书的事情,简化为单纯的利禄的工具。”^①

3. 求道和学艺:科举与现代教育之矛盾

儒家的榜样性形象是圣人,而现实目标则是成为君子。“圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。”(《论语·述而》)虽然君子和圣人之间的关系,以及何为君子等有许多种解释的可能性,但有一点是可以确定的,君子之所以成为君子并非是他擅长于做什么具体的工作,而是说他能够对上天通过自然和人体现出的宇宙秩序“道”有所体会,因此孔子说“君子不器”(《论语·为政》)也就是说君子无须也

^① 徐复观:《学术与政治之间》,甲集,144页,台中,中央书局,1956。

不应该关注那些“技术性的知识和工艺”。与此相关，孔子认为了解宇宙秩序的关键是处理“人事”，而非对自然现象本身的兴趣。“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’问知。子曰：‘知人。’”（《论语·颜渊》）正是在这种基本背景之下，中国人的知识指向更多是关注社会秩序的建立及与之相关的内容，包括人如何维护这种社会秩序。因此，起码从制度化儒家确立的汉代开始，中国的教育内容便是如何贯注儒家的这种思想倾向，即《中庸》所谓“修道之谓教”。正因为儒家所要造就的是“君子”，因此作为儒家制度化的核心内容的科举，所要选拔的便不是专门的管理人才或技术人员，而是一种对于儒家的秩序观念有着深刻认同的“君子”。马克斯·韦伯对于中西考试的内容的分析，充分说明了它们之间的巨大差别：“中国的考试，并不像我们西方为法学家、医师或技术人员等所制定的新式的、理性官僚主义的考试章程一样确定某种专业资格……中国的考试，目的在于考查学生是否完全具备经典知识及由此产生的、适合于一个有教养的人的思考方式。”^①

在鸦片战争的屈辱面前，已经日趋腐败的科举制度乃至整个中国的教育制度和知识倾向都面临着更为彻底的挑战，因为依据儒家范型所着力培育的人才无力应对洋人的坚船利炮，当时参加《南京条约》谈判的黄恩彤，谈到中国的海防时说：“无论昔之言战言防、均成画饼。即今之言造船，言铸炮，言练水勇，言筑台堡者，亦复毫无把握。”^②在民族的尊严遭受严重的侵犯之时，原有的教育方式和人才选拔机制并不能提供应付现实之需的人才，因此，一方面，人们试图对儒学的内容进行重新理解，儒学经世致用的一面和具备

① [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，143页。

② 《抚夷论》，载《鸦片战争》，第五册，434页，上海，上海人民出版社，1962。

更大的解释可能性的今文经学成为思想界的主流。如曾国藩对儒学的解释就突出了经世的一面：“有义理之学，有词章之学，有经济之学，有考据之学。义理之学即宋史所谓道学也，在孔门为德行之科；词章之学在孔门为言语之科；经济之学在孔门为政事之科；考据之学即今世所谓汉学也，在孔门为文学之科。此四者阙一不可。”^①另一方面，改革学校和科举的内容成了当时许多人急迫的想法。

在学校方面，鉴于与外国交涉需要外语人才，所以在建议设立“总理各国事务衙门”之时，奕訢还建议设立专习外国文字的“同文馆”，并于1862年正式建立。此后上海的广方言馆和洋务学堂开始出现。1867年同文馆奏请招收正途的学生，虽受到倭仁等人的严厉攻击^②，但无论如何制度化知识传播途径中非儒学的成分逐渐进入，使得儒家固有的传播渠道被堵塞。

不过，当时对于科举的改革的想法主要是想在原有的考试内容上做一些变动^③，也有人主张特设一科，来专门选拔造船、制造、驾驶、测量人才。在经过无数次的质难和辩驳之后，1888年举行的戊子乡试，首开算学科，并决定只要报名人数在20名之上者，就可以开考。虽然以后数次均因报名人数达不到要求而作罢，但这毕竟对儒家的“求道斥

《曾文正公全集·求阙斋日记》，卷上，“问学”。

^② 倭仁的攻击在很大程度上昭现了儒家教育与西方教育的不同取向，并且倭仁的观点在那时有很大的影响力。他说：“立国之道，尚礼义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺。”他认为向夷人这种不断“称兵犯顺”的人学习是一种情感上的耻辱，更是文化上的耻辱。“今求一艺之末，而又奉夷人为师，无论夷人诡，未必传其精巧，即使教者诚教，学者诚学，所成就者不过术数之士，古来未闻有恃术数而能起衰振弱者也。”（《筹办夷务始末》，同治朝卷四七，24~25页）

如道光年间的潘德舆在《与鲁通甫书》中说：“窃以为今之三场校士不必变，变之徒骇俗，无裨于治术。但变其所校者而已矣。”（《皇朝经世文续编》，卷六六“礼政六·贡举”）

器”的教育理念是一种重大的冲击。

随着中外冲突的不断加剧和中国一次比一次惨重的失败，许多人逐渐将社会批评的矛头指向科举。特别是甲午战争的失败，使科举成为中国人的出气筒。严复说：“逮甲午东方事起，以北洋精炼而见败于素所轻蔑之日本，于是天下愕胎，群起而求所以然之故，乃恍然于前此教育之无当，而集矢于数百年通用取士之经义。”^① 在十分情绪化的年代里，人们已经不仅将目标对准科举的内容，甚至主张连科举这种形式也应该废除。如康有为说：“学八股者，不读秦汉以后之书，更不考地球各国之事……今群臣济济，绝无以任事变者，皆由八股致大位之故。古台辽之割……胶州、旅大、威海、广州湾之割……（皆）割于八股。”^② 而梁启超的分析开始意识到了“君子不器”的科举理念和西方的教育体系在提升国民素质上的不同之处。在他看来，中国的科举考试是趋中国人于愚昧的境地，因此应该废弃。他说：

且科举之法，非徒愚士大夫无用已也，又并其农工商兵妇女而皆愚而弃之。夫欲富国，必自智其农工商始，欲强其兵，必自智其兵始。泰西民六七岁，必皆入学，识字学算，粗解天文舆地，故其农工商兵妇女，皆知学，皆能阅报。吾之生童，固农工商兵妇女之师也。吾生童无专门之学，故农不知植物，工不知制造，商不知万国物产，兵不知测绘算数，妇女无以助其夫，是皇上抚有四万万有用之民，而弃之无用之地，至兵不能御敌，而农工商不能裕国，岂不大可痛哉！^③

梁启超显然意识到了科举和儒学传播之间的关系，他从

① 《严复集》，第一册，166页，北京，中华书局，1986。

② 康有为：《自编年谱》，19页。转引自萧公权：《近代中国与新世界》，332页，南京，江苏人民出版社，1997。

③ 梁启超等：《公车上书请变通科举折》，载《戊戌变法》（二），345页，神州国光社，1953。

现代教育的立场指出科举不利于儒学的传播，而且是使儒家思想与民众阻隔的主要障碍。

中国之孔子之教，历数千载，受教之人，号称四百万，未为少也。然而妇女不读书，去其半矣，农工商兵不知学，去其十之八九矣，自余一二占毕^呀呀以从事于《四书》、《五经》者，彼其用心，则为考试之题目耳，制艺之取材耳，于经无与也，于教无与也。其有通人志士，或笺注校勘，效忠于许郑，或束身自爱，归命于程朱，然于古人之微言大义，所谓诵《诗》三百可以授政，《春秋》经世先王之志者，盖寡能留意，则亦不过学其所学，于经仍无与也，于教仍无与也。故号为受教者四万万人，而究其实能有几人，则非吾之所敢言也。故吾尝谓今日之天下，幸而犹以经义取士耳，否则读吾教之经者，殆几绝也。此言似过，然有铁证焉。彼《礼经》十七篇，孔子之所雅言，今试问缀学之子，能诵其文，言其义者，几何人也。何也，科举所不用也。然则堂堂大教，乃反借其疲敝之科举以图存，夫借科举之所存者，其与亡也相去几何矣。而况今日之科举，其势必不能久。吾向者所谓变亦变，不变亦变，与其待他人之变，而一切^渐灭以至于尽，则何如吾自变之，而尚可以存其一二也。记曰“下无学，贼民兴，丧无日矣”。传曰：“小雅尽废，则四彝交侵，而中国微。”^忤我儒教，爱自东京，即已不竞。晋宋之间陷于老，隋唐以来沦于佛，外教一入，立见侵夺，况于彼教之徒，强^聒不舍，挟以国力，奇悍无伦。今吾盖见通商两岸之商贾，西文学堂之人士，攘臂弄舌，动曰《四书》、《六经》为无用之物，而教士之著书发论，亦侃侃言曰，中国之衰弱，由于教之未善。夫以今日帖括家之所谓经，与考据家之所谓经，虽圣人复起，不能谓其非无用也。则恶能禁人之不轻薄之而遗弃之也。故准此不变，吾

二十年以后，孔子之教，将绝于天壤，此则可为痛哭者也。^①

在这种社会氛围之下，朝廷开始接受有关国家知识治理制度重构的建议。光绪二十一年（公元 1895 年）设立“官书局”，以选择翻译外文书籍和各国报纸，传播新知识。光绪二十二年（公元 1896 年）于京师设立大学堂，在各省、府、州、县设立学堂的建议也被采纳。光绪二十四年（公元 1898 年）经济专科设立，这样在传统的科举之外又别设一途，与正途相类。同年，科举中的八股文体被废除，而改试策论。

虽然因为戊戌政变，许多新政的措施很快被废止，不过京师大学堂因为外国教习已经聘任等原因而继续，其他的教育改革措施从光绪二十七年（公元 1901 年）开始也陆续恢复。清廷在西安宣布将在光绪二十八年（公元 1902 年）废除时文诗帖，而用经义和策论来考试，并停止武科。回北京之后又下令“将宗室、觉罗、八旗等官学，改设小学堂、中学堂，均归入大学堂办理……各省驻防官学、书院，一律改

梁启超：《学校总论》。转引自舒新城主编：《中国近代教育史资料》，下册，931~932 页，北京，人民教育出版社，1981。在晚清之谴责小说《孽海花》中，曾朴对于读书人沉醉于科举所做的抨击特别有力：“我如今要说一种特别异样的迷信，为全世界各种人所无，而一种人所独具。他的势力极大，能叫全国人如痴如狂，生命可以弃，国家可以亡，种族可以乱，而惟此一点迷信，山崩雷震也不能唤醒他。你道有这个迷信的是那一国，迷信是什么事呢？原来那国非别，就是爱自由者最崇拜的、神圣的不可犯之支那大帝国。全国国民别无嗜好，就是迷信着‘科名’两字，看得似第二个生命一般。当着那世界人民都擲头颅，糜血肉，死争自由最剧烈的时代，正是我国民呕心血，绞脑汗，巴结科名最高兴的当儿。列位，你们猜猜，这‘科名’两字是什么东西？难道是天地生成，祖宗养成我这四万万人的特别原质，应当迷信这个的吗？咳！咳！这便是我国民一段最痛心的历史，受了一千多年海洋深的大害。到如今尚不肯醒来，还说是百年养士之鸿恩，一代搜才之盛典哩！呸！呸！什么鸿恩？什么盛典？这便是专制君主束缚我同胞最毒的手段。”（转引自王尔敏：《近代文化生态及其变迁》，249 页，南昌，百花洲文艺出版社，2002）

为小学堂”（《清德宗实录》，卷四八六）。

学校教育和以科举为核心的教育其实是完全不同的两种教育类型，借用何怀宏的说法：“由旧科举向新学校的转变，实质上是一个由选拔少数道德文化精英从政的制度（即它甚至还是一种精英的教育培养制度，而只是一种初步的选拔制度），向一个普及全民教育、广泛实施专业、技术训练制度的转变，前者是依附于一个等级社会，而后者是走向一个平等社会；所以前者必须严格精选，限制数量，保证质量，而后者则不妨广开学路，尽量吸引人受教育，各学一技术，各习所业。”^①虽然在19世纪末以西学为主的学堂已经具有了一定的号召力，但在将科举作为上升途径的中国士人那里，科举的吸引力远大于前途未卜的学堂，况且在当时的制度下，所谓的科举“出身”依然是一种巨大的社会资源，否则当时的商人也不会那么热衷于购买这种头衔。因此，许多新派人士均将科举视为学堂的敌人，张之洞就说过：“夫学堂虽立，无进身之阶，人不乐为也。其来者必白屋钝士，资禀凡下，不能为时文者也。其世族俊才，皆仍志于科举而已……使乡试会试仍取决于时文，京朝官仍絮长于小楷，名位取舍惟在于斯；则虽日讨国人而申黜之，告之祸至无日，戒以识时务、求通才、救危局，而朝野之汉暗如故，空疏亦如故矣。故救时必自变法始，变法必自变科举始。”（《劝学篇·外篇·变科举第八》）因此，光绪二十九年（公元1903年）袁世凯、张之洞等人以科举阻碍学堂为名，要求逐年减少学额，直至到最后“舍学堂别无进身之路”。到1905年科举被最后废除。

废除科举所造成的儒家传播系统和儒家与权力结合途径的解体，我们将在下一章给出更具体的解释，这里主要想阐明的是，由于科举本身的危机和近代学堂的冲击，绅士群体

逐渐分化瓦解，而且绅士身份的社会吸引力减弱，导致了实际和潜在的儒家群体的力量削弱，儒家越来越失去了民众基础，而这正是统治了中国近两千年的思想体系失去力量的关键。

三、报纸杂志等公众媒介的发展和知识传播的新途径

对于近代中国大众传媒与中国社会变迁的关系，国内外已经有了很多的研究，近年来人们又借助哈贝马斯关于“公共空间”的概念做了更进一步的探讨。^① 本节试图从大众传媒的普遍特性和中国近代媒介的特殊性来考量公众媒介的发展对于制度化儒家解体所产生的不容忽视的影响。

1. 中国报刊的政论倾向对于政治体制的冲击

中国近代报刊的发展以传教士和商人贡献最大。在 1865 年第二次鸦片战争之后，中文报刊逐渐形成了一定的规模。自 1865 年到 1895 年，全国共新办中文报刊 86 种，外文报刊 91 种。^② 虽然其中大多数属于宗教性、商业型和知识类的报纸，但已经有一些报纸开始有一定的政治倾向，其间影响最大的当数《申报》和由广学会主办的《万国公报》。如《申报》就认为言论对于国家振兴的意义重大。

国内学术界近年来对于近代中国的公共空间的讨论源自于哈贝马斯的《论公共领域的结构转移》一书在英语世界的风行，特别是海外的汉学家借此范型对于近代中国的研究。报纸杂志和其他诸如救火队、善堂救济组织等作为公共空间的重要个案而受到论者的关注。对此问题的讨论可参见杨念群：《近代中国史学研究中的“市民社会”》，载《二十一世纪》，1995（12）。

^① 参见李倬宇等：《晚清报刊的发展历程》，载《杭州大学学报》，1996（12）。

本馆尝言，泰西各国振兴之所由，大半由于准民间多设新闻纸馆。盖新闻纸之所述，上则国政之是非得失，皆准其论列；下则民间之善法美器，亦准其胪陈，故能互相采用，互相匡救，以成其振兴之道焉。中国昔日不知此事之有益于国家也……近来少知此事之有益……新报之设，非能上达九重也，惟求其能邀各当道之青盼耳。若录有上益于国，下益于民之事，各当道有以采择而行之，而后新报方为有益之物也……吾谓中国不欲取用西法则已，若欲取用西法，必先自阅报始。^①

而《万国公报》则以改变中国人的思维方式为己任，积极刊登支持维新的言论，并将发行重点确定为各级官员和上层人士。如 1891 年广学会制定的一个发行计划，就是准备将《万国公报》发行到下列人员手中：

道台以上的高级文官 2 289 人；

尉官以上的高级武官 1 987 人；

府学以上的礼部官吏 1 760 人；

专科以上学校的教授 2 000 人；

居留在全国各省会，具有举人资格的候补官吏 2 000 人；

下列各方面知识分子的百分之五：（1）来京会试的人员；（2）在 20 行省内投考举人的人员；（3）在全国 253 个府县投考秀才的人员，这三方面共 3 000 人；

某些特别官吏及士大夫阶层的女眷及子女 4 000 人。

以上共计 17 306 人。^② 《万国公报》对于维新运动的影响在前面有关传教士的部分中已有所论及。康有为在组织强学会之后，于 1895 年 8 月 17 日创办了一份体现维

^① 《申报》，1875-02-04。

^② 参见《创办广学会计划书》，转引自刘志琴主编：《近代中国社会文化变迁录》，第一卷，362页，杭州，浙江人民出版社，1998。

新派主张的报纸，也命名为《万国公报》。而创办于 1896 年 8 月，作为晚清知识阶层鼓吹改革的喉舌之一的《时务报》，由于其主要的管理人员汪康年和主笔梁启超的西政西学知识都主要来自《万国公报》，所以其内容和风格都与《万国公报》如出一辙，这甚至引起了林乐知等人的不满。^①

1895 年对于中国历史而言是一个具有重要意义的年份，对于传媒的发展来说也是如此，因为 1895 年是中国民间媒体兴起的开端。1895—1911 年，这短短的十几年，各类中文报刊达七八百种之多，虽然商办的报纸逐年上升，并日渐占据统治地位，但就内容而言，政论性的内容一直是晚清媒介的主体，相反，报道新闻事实反居其次，这不能不说是由中国近代特殊的历史条件所决定的。元冰峰说：“在民主政治的国家之内，报刊成为民主政治的锁钥，是供给消息的主要系统，必须以独立客观的精神作为支柱，不应存任何偏见，否则它所供给的消息，非但不真实，而且有毒。但在清末中国的报人就不作如是观了，他们办报是发自悲时忧国的心情，或者为了宣传自己的主张，因此他们重视言论，而不注意新闻。如果我们打开当时的报纸或杂志来看，就可看到这种真相。杂志的内容注重论说，时评或纪事附于每期之末自不必讲，即是日报的第一版也全是论说，新闻栏反被挤在不重要的地位。因此，论说成了报纸的主体，新闻仅视为它的附属物。”^②

近代以论说为主流的中国媒体对于社会变革的作用可以说是至大至伟，如 1895—1900 年间的维新报刊和维

参见朱维铮编：《万国公报文选》，导言，25 页，北京，三联书店，1998。

元冰峰：《清末革命和君宪的论争》，载《“中央研究院”近代史研究所专刊》（19），243 页，台北，1980。

新运动^①，由《苏报》案所进一步激发的以排满为特征的民族主义革命，以《新民丛报》和《民报》为阵地的保皇党和革命党的论战，都直接影响到中国近代社会的发展。虽然我们并不能由此得出中国的走向完全由论战所决定的结论，但是舆论和民意之间的互动关系是不容否认的。张元济说：

光绪己亥以后，东游渐众，聪颖者率入其国法科，因文字之便利，朝受课程于讲堂，夕即移译以饷祖国。斯时杂志之刊，前后相继，称为极盛。鼓吹之力，中外知名大吏，渐为所动。未几而朝廷有考察宪政之使命，又未几而仿行立宪政体之国是定矣。溯厥原因，虽至复杂，然当时输入法学，广刊杂志，不得谓无丝毫之助力也。^②

在这方面，尤以《民报》与中国革命之间的关系更为明显。孙中山先生在《民报》的发刊词中就说：“非常革新之学说，其理想灌输于人心而化为常识，则其去实行也近。”因此每期的《民报》都刊载其“倾覆现今之恶劣政府”等六大主张。在日本，由于学生天生的革命性和以《民报》为代表的革命报纸的宣传，原先康、梁的信徒都转向革命。《民报》创办后的第二年，梁启超在写给康有为的信中就承认了《民报》在革命宣传上的效果，并强调争夺舆论强势的重要性，所以特别将与《民报》的辩论放在攻击政府之前。信中说：

革党现在东京占极大之势力，万余学生从之者过半，前此预备立宪诏下，其机稍息，及改革官制有名无

如戊戌变法之后，慈禧自是知道报刊的厉害，所以在光绪二十四年（公元 1899 年）就下谕说：“莠言乱政，最为生民之害。前经降旨意将《官报局》、《时务报》一律停止。近闻天津、上海、汉口等处，仍复报馆林立，肆口逞说，妄造谣言，惑世诬民，罔知顾忌，亟应设法禁止。著各该督抚认真查禁。其馆中主笔之人，率皆斯文败类，不顾廉耻。即饬地方官严行访拿，从重惩办，以息邪说，以靖人心。”（转引自张静庐编：《中国近代出版史料初编》，93页，群联出版社，1953）

^② 《法学协会杂志序》，载《东方杂志》，第8卷，第5期。

实，其势益张，近且举国若狂矣。东京各省人皆有，彼播种于此间，而蔓延于内地，真腹心之大患，万不能轻视者。近顷江西、湖南、山东、直隶到处乱机蜂起，皆彼党所为。今者我党与政府死战，犹是第二义，与革党死战，乃是第一义。^①

虽然民国前的媒体也有直接将儒家与专制政体联系起来进行攻击的，如《童子世界》第 31 期发表君衍的《革命书——法古》一文说：“那些民贼为什么这样尊敬孔子呢？因为孔子专门叫人忠君服从这些话，都是很有益君的，所以那些独夫民贼喜欢他的了不得，叫百姓都尊敬他。”但当时的主流媒体的热情还在于是改良还是革命的争论之中，他们的关注点在于是采取妥协式的君主立宪还是彻底推翻旧政府建立新政府。而《民报》动员社会力量的主要方式和重点是将现有政治制度的不合理和不合法性转换为种族问题，即所谓的异族统治问题，而不去深究当时的社会秩序和儒家之间的依赖关系。^②

我们说当时的主流舆论并不将重点直接放在对儒家的批判上，并不表明他们对于政治改革的设想和行动不会触及儒家，恰恰相反，正是因为现有政权的合法性是建立在儒家的观念之上的，所以任何政治改革与革命的设想和行为势必直接影响到儒家本身存在的合理性。任何对于现存政府的攻击都毫无例外是对其合法性依据的意识形态的解构。尤其是《民报》的革命主张，其合理性依据主要来自于西方近代启蒙思潮，因此《民报》的许多主张，直接就是针对儒家的观念的，只不过是顾及当时的社会心理并没有直接将儒家拉出来而已。如果我们参照《民报》第三期号外所列的“《民报》

转引自丁文江：《梁任公先生年谱长编初稿》，218 页，台湾，世界书局，1959。

对于儒家和旧秩序与中国人观念之间的关系的揭示和批判是以《新青年》为代表的新一代媒体的中心活动，这将在后面讨论。

与《新民丛报》辩驳之纲领”^①，便可体会其中的关联性。戈公振在《中国报学史》中说：

自报章之文体行，遇事畅言，意无不尽。因印刷之进化，而传布愈易，因批判之风开，而真理乃愈见。所谓自由平等博爱之学说，乃一一输入我国，而国人始知有所谓自由、博爱、平等。故能于十余年间，颠覆清社，宏我汉京，文学之盛衰，系乎国运之隆替，不其然欤！^②

在国民革命成功之后，传统的政治制度和社会秩序解体，儒家便日益成为“无根基”之“上层建筑”，这种根本制度的变化也意味着作为制度化存在的儒家的解体。在论述辛亥革命成功的原因时，许多人都将之归结为舆论的力量。当时舆论界的风云人物梁启超说：

去秋武汉起义，不数月而国体丕变，成功之速，殆为中外古今所未有。南方尚稍烦战争，若北方则更不劳一兵一折一矢矣。问其何能如是，则报纸鼓吹之功最

① 一、《民报》主共和；《新民丛报》主专制。二、《民报》望国民以民权立宪；《新民丛报》望政府以开明专制。三、《民报》以政府恶劣，故望国民之革命；《新民丛报》以国民恶劣，故望政府以专制。四、《民报》望国民以民权立宪，故鼓吹教育与革命，以达其目的；《新民丛报》望政府以开明专制，不知如何方副其希冀。五、《民报》主张政治革命，同时主张种族革命；《新民丛报》主张政府开明专制，同时主张政治革命。六、《民报》以为国民革命，自颠覆专制而观，则为政治革命；自驱除异族而观，则为种族革命；《新民丛报》以为种族革命与政治革命不能相容。七、《民报》以为政治革命必须实力；《新民丛报》以为政治革命只须要求。八、《民报》以为革命事业专主实力不取要求；《新民丛报》以为要求不遂，继以惩警。九、《新民丛报》以为惩警之法在不纳租税与暗杀；《民报》以为不纳租税与暗杀不过革命之一端，革命须有全副事业。十、《新民丛报》诋毁革命而鼓吹虚无党；《民报》以为凡虚无党皆以革命为宗旨，非仅以刺客为事。十一、《民报》以为革命所以求共和，《新民丛报》以为革命反以得专制。十二、《民报》鉴于世界前途，知社会问题必须解决，故提倡社会主义；《新民丛报》以为社会主义不过煽动乞丐流氓之具。

转引自 元冰峰：《清末革命和君宪的论争》，载《“中央研究院”近代史研究所专刊》（19），244 页，台北，1980。

高，此天下公言也。世人或以吾国之大，革数千年之帝政，而流血至少，所出代价至薄，讹以为奇。岂知当军兴前军兴中，哲人畸士之心血沁于报纸中者，云胡可量！然则谓我中华民国之成立，乃以黑血革命代红血革命焉可也。^①

2. 公众媒体对儒家知识传播体系的冲击

前面已经论述过，通过科举所建立的知识与权力之间的关联，由官学和私学所共同构成的以儒家经典和儒家观念为惟一学习内容的知识传播体系得以建立。张仲礼分析说：“皓首穷经和习八股文，使之充塞绅士的头脑，以致几无时间来独立思考和读书……将他们的思想导入官方思想的渠道，这些官方思想所强调的正是儒学名教这些方面。君君臣臣这些儒学教义的基本内容不仅在考试中，而且在学校里一再强调，这都是与科举制度攸关的。”^②这种知识传播系统由于受到权力机构的支持，因此同时会设立各种正式或非正式的制度安排来阻止不利于自身统治的合法性基础的知识生产和传播。如《大清律例》中虽无对于报纸的专门规定，但有“造妖书妖言”的条款，并在审判《苏报》案中加以引用。即使是1914年制定的民国《出版法》和《报纸条例》都规定有“一、淆乱政体者；二、妨碍治安者；三、败坏风俗者”^③等八条要禁止，这就为控制言论自由提供了法律上的依据。

但是近代以来的社会变革，使这种知识治理体制难以真正地落实。

梁启超：《鄙人对于言论界之过去及将来》，载梁启超：《饮冰室合集》，第十一册，1页，北京，中华书局，1989。

② 张仲礼：《中国绅士》，201页。

③ 张之华：《中国新闻事业史文选（公元724—1995年）》，157页，北京，中国人民大学出版社，1999。

首先，近代以来的国门开放和由租界所造成的治外法权地区的存在，使得清政府无法真正对报纸和出版物进行严密的控制。事实上，自《苏报》案之后，随着留学热潮的兴起，主要的反政府的报刊都是在境外主要是在日本出版发行的，如对中国社会影响至巨的《民报》和《新民丛报》就是如此。蒋梦麟先生在回忆中说到了革命党的更加激烈的刊物在国内受欢迎的情况。他说，虽然许多主张革命的杂志被清政府禁止，“但是日本政府却同情中国留学生的革命运动，因此这些被禁的杂志仍不断地从日本流入上海租界。因此上海就成为革命思想的交易所，同情革命的人以及营求厚利的人再从上海把革命刊物走私到其他城市……浙江高等学校本身就到处有宣传革命的小册子、杂志和书籍，有的描写清兵入关时的暴行，有的描写清廷的腐败，有的则描写清廷对满人和汉人的不平等待遇。学生们如饥似渴地读着这些书刊，几乎没有任何力量能阻止他们”^①。

其次，传播内容的多元化。前面已经论述过思想的制度化过程就是一种压制异己思想的传播的过程，它通过确定某种思想的真理性和自足性而排斥别的思想形态的存在，如汉武帝时期的“罢黜百家，独尊儒术”的做法即是如此。因此，对于儒家制度化的解构，教育体制和教育内容的变化当是最主要的因素，但是在中国近代教育体制新旧交替的时候，媒体可以说也是一种重要而又特殊的知识传播渠道。比方说戊戌维新前中国人对于西方知识的了解，就主要来自于《万国公报》等一些传教士办的报纸。当时《万国公报》的每一页上都有这样的一行说明：“本刊是为推广与泰西各国有关的地理、历史、文明、政治、宗教、科学、艺术、工业及一般进步知识的期刊。”另一家影响巨大的报纸《申报》创刊号所标明的宗旨是：“凡国家之政治、风俗之变迁，中

^① 蒋梦麟：《西潮·新潮》，57页。

外交涉之要务，商贾贸易之利弊，与夫一切可惊、可愕、可喜之事，足以新人听闻者，靡不毕载，务求其真实无妄，使观者明白易晓，不为浮夸之辞，不述荒唐之语。庶几留心时务者于此可以得其概，而出谋生者于此亦不至受其气欺。此新闻之作固有大益于天下也。”^①

在“开民智”的口号之下，晚清时大量的白话报刊开始出现。据统计，在 1897 年，就出现了两份白话报刊。在 1900 年以后，数量大增，从 1900 到 1911 年间，共出版了 111 种白话报。^② 同时一些重要的报刊如天津《大公报》和北京的《顺天时报》都附设有白话的附页。当时知识分子的一种普遍看法是，由于中国的文字古奥深涩，难以为下层的民众所了解，因此创办白话报刊，为的就是那些没有受过多少教育的人也有机会来接触新的思想和新的观念。当时白话报的内容主要是以破除迷信和劝善惩恶等内容为主，这些内容当然更容易为那些为生计而奔波的人所接受。间或有一些攻击旧的制度的文字，如陈独秀就将《安徽白话报》当做攻击传统婚姻制度、鼓吹妇女独立的阵地。这些都成为五四新文化运动社会启蒙的源头。

在日益被西方文明所折服的中国知识分子眼中，报纸的作用多少有些被夸大，当时有人甚至撰文指出：“地球各国之衰旺强弱，恒以报纸之多少为准。其报纸愈多者国愈强，报纸愈少者国愈弱，理势之必然也。”^③ 这多少有些本末倒置，但我认为当时的许多报人的确是本着“开通民智”、“浚导文明”、“改良风俗”的意图来办报的，他们相信报纸是使国家强盛的重要工具。

在这样的社会氛围中，当时的报纸具有强烈的社会责任

① 《申报》，1872-04-20。

② 参见李孝悌：《清末的下层社会启蒙运动：1901—1911》，17页，石家庄，河北教育出版社，2001。

③ 《论报章宜改用浅说》，载《警钟日报》，1904-04-25、26。

感，同时也的确为中国人了解世界，了解科学知识提供了窗口。这样，一方面使得知识阶层有了更多的接受知识的渠道，了解到除了儒家的经典之外，还有许多应该了解和值得了解的知识。另一方面，正是在这些偏离了主流意识形态的报纸的影响之下，一个具有开放视野的新的知识阶层逐渐成长。加上科举的废除，他们中的许多人逐渐成为儒家的批评者。毫无疑问，许多在民国以后对于中国发展影响巨大的人物，其成长的过程中都能看到这些报纸的影响。如蒋梦麟回忆说：“梁启超在东京出版的《新民丛报》是份综合性的刊物，内容从短篇小说到形而上学，无所不包。其中有基本科学常识、有历史、有政治论著、有自传、有文学作品。梁氏简洁的文笔深入浅出，能使人了解任何新颖或困难的问题。当时正需要介绍西方观念到中国，梁氏深入浅出的才能尤其显得重要……我就是千千万万受其影响的学生之一。”^①

应该说明的是，由于报纸提供的知识的多样性，一方面冲击了传统的知识传播体系的单一化倾向；另一方面，报纸和别的宣传形式同样也可以吸引人们对于儒家知识表现出兴趣，培养儒家的维护者，如梁漱溟就是从接触报纸开始进入他的思想之途的。“我的自学，最得力于杂志报纸。许多专门书或重要典籍之阅读，常是从杂志报纸先引起兴趣和注意，然后方觅它来读底。即如中国的经书以至佛典，亦都是如此。他如社会科学各门的书，更不待言。”^②

最后，就传播形式来说，以报纸和杂志为代表的新的媒

蒋梦麟：《西潮·新潮》，57页。毛泽东显然也是深受《新民丛报》影响的人之一，据李锐的说法，1910年，毛泽东进入了一个新式学堂，“尤喜读《新民丛报》，深受《新民说》的影响，‘欲维新我国，当先维新我民’，这种必先‘变化民质’的思想，同五四时期的‘改造国民性’是一脉相通的。他还师法急切锐利，常带感情的梁氏新文体”（李锐：《毛泽东的早年与晚年》，3页，贵阳，贵州人民出版社，1992）。

② 梁漱溟：《我的努力与反省》，14页，桂林，漓江出版社，1987

介的出现，不仅有了普适性的传播方式，而且媒介以读者需要为存在之本的特性使得它与传统意义上的具有排他性和权威性的经典传播系统大异其趣。比如晚清的报纸也刊载科举的时文，但这并不表明办刊人具有传播儒学的信念，完全可能是因为这方面的内容能吸引那些谋取功名的人。“晚清之报纸适应读者需要，对于科考颇为重视，常刊载时文典范供士子揣摩。特别是改试策论后，因为‘主事者以报纸为蓝本，而命题不外乎是；应试者亦以报纸为兔园册子，而服习不外乎是’。所以士子‘虽在穷乡僻壤亦订，结数人合阅沪报一份’。”^①

传统的儒家传播模式与一切统制性的知识传播模式一样，它所要传达的是一种已经证明或者说是无须证明的真理系统，接受者不能对之做出否定性的评论。而报纸媒体作为一种公共的传播系统，所提供的恰好是自由讨论的空间。这样就打破了国家通过其权力和利益的配置对于正当性知识的垄断。刘小枫说：“知识媒介的变化则是公共论域赖以为基础的知识生产样式的条件：新闻业、出版业的出现，才使公共论域的结构得以形成。其基本的性质是：论说者以私人或自愿团体的身份参与社会制度的正当性论证域的建构，而不是由国家统治者及其代言人垄断社会制度的正当性知识。”^②

报纸为了吸引更多的读者，一方面要尽量通俗化，这也是近代中国大量白话报刊出现的内在原因，因此需要将吸附于经典之上的知识的神秘性和高尚感做一番“去魅”的工作；另一方面，媒体因为吸引读者的内在需要，有时甚至故意会以一种反正统的面目出现，这就从本质上构成了与儒家的精英主义路线和意识形态地位的矛盾。所以，近代媒介的出现对

罗志田：《权势转移》，173页，武汉，湖北人民出版社，1999。

② 刘小枫：《现代性社会理论绪论》294页，上海，上海三联书店，1998。

于儒家的影响绝对不仅仅是知识内容的多元化所带来的儒学的边缘化，而且它还与儒家绵延已久的生存方式构成了天然的对立。

杨誉先生在讨论《申报》主编黄协坝的文章对大众传媒对于儒家精英文化体系的结构悖论所做的分析，对于我们理解现代传播方式和儒家传播体系之间的内在矛盾有很大启发。他认为，虽然传统的儒家知识对于进入报界是必须的知识背景，但是，正是报纸确定了儒家的文化精英制度的终点。他说：“在以后常被鄙弃的四书教育在当时的上海仍是文人赖以谋生的主要资本。文人由此得到的文学修养是办报纸的前提，而恰是报纸催化了基于此文化精英的制度的终结。报纸本质是争取广泛读者的媒体，而正是报纸的此特点决定了文人从事报业的时间是有限的）文人对报纸的文化借用（culture appropriation）起了关键的作用，而报纸对普及教育起了关键作用。文人很成功地借用了报纸，又往往因此而销蚀了自己享有特权的社会地位。同时，他们为‘新式’知识分子铺设了一条道路。以后的知识分子对其社会责任的理解不再是扮演‘上通下达’式的公众角色，而是扮演为某个社会团体的利益而服务的公众角色。”^①

当然我们对于媒体的结构力量也应该有正确的反思，由于公共舆论必然会有一定数量的意见领袖（opinion leaders）出现，而且在舆论的影响下，容易诱发群体中的集体无意识行为，所以往往会出现另一种形式的思想控制。

媒介所追求的是最有效的影响方式而不是最合理的影响方式，如近代对于立宪的追捧和以种族革命作为攻击清政府不合法性的致命武器，都体现了媒体由于对效用的追求而置恰当性于一边的特征。媒体的政治热情可以借用托克维尔的

张仲礼主编：《中国近代城市企业·社会·空间》，274页，上海，上海社会科学院出版社，1998

一句话来概括：“每种公众的激情都乔装成哲学；政治生活被强烈地推入文学之中，作家控制了舆论的领导，一时间占据了在自由国家里通常由政党领袖占有的位置。”^①

媒体的这种特性同样出现在《新青年》对于儒家的攻击之中。由于他们的知识背景，由于他们急于寻找使中国富强的方法，由于他们对于现实的极度失望，由于他们中的许多人逐渐没有了他们的先辈身上的那种将儒家观念融入在自己血液中的精神气质，因此五四青年们的最后觉悟，便是将儒家作为国家富强的障碍物，必欲丢弃而后快。《新青年》作为最具影响力的媒介，陈独秀作为极富魅力的“意见领袖”，他们的联手围攻，使儒家在失去了合法性的前提后，又失去了存在的合理性。分析儒家的现代命运，媒体的影响是绝对不能忽视的。

四、剪发辫和中山装：社会习俗和观念的变化对于制度化儒家的颠覆

社会习俗和制度存在之间有一种互为因果的复杂关系。一方面，习俗作为一种“地方性知识”是制度产生和运行的基础，也就是说，任何制度的产生和运行都要依托于当地的习俗，因为习俗总是文化和社会心理的体现。另一方面，制度化存在对于社会习俗有规范和调节作用，如中国古代改朝换代的同时就会“改正朔，易服色”。

关于制度、规范和生活习俗之间的关系，体现在中国古代的语境之中，最集中的就是“礼”和“俗”之间的关系。学者们大体认定作为制度性存在的条理清晰、责任鲜明的“礼”，来源于界限不明的、原生性的、一般地说对于人们生活起着“指导性”而非“指令性”作用的规范形态——习

^① [法] 托克维尔：《旧制度和大革命》，175页，北京，商务印书馆，1992。

俗。这一点有早期如战国时的文献作证。如慎子说：“礼从俗，政从上”；而从管子所说的“乡有俗，国有法”，我们可以了解到法典和习俗不同的作用范围。或许马克斯·韦伯的区分更为明晰。他说：“惯例应该称之为在一定范围内的人当中被称为‘适用’而赞同的、并且通过对它的偏离进行指责而得到保证的‘习俗’。与法相反，这里没有专门为了强制而设立的人的班子。”^①

社会习俗往往与具体的制度化存在有关联，但作用范围又不相同。不过，在中国传统社会中，社会习俗所诉求的义务和权力也正构成了中国传统社会制度的实质部分。而且，由于中国人的思维方式中对于人和自然关系的独特理解，在天人合一的观念支配下，中国人的许多习俗都是包含着“神圣意义”的，这种“神圣意义”在社会生活中则可称之为“泛政治性”，即许多社会习俗的变化往往可以与现实的政治发生明显的关联。比如说 20 世纪 70 年代末 80 年代初中国的领导人由中山装改穿西装，被国际社会和中国人理解为一种开放或“西方化”的倾向。

进一步说，对于习俗本身也需要做出分辨。自雷菲尔德的《乡民社会与文化》^②一书出版以后，关于“大传统”和“小传统”的说法就为我们理解制度性规范和习俗之间的关系提供了一种更为有效的框架。

在雷菲尔德看来，在较为复杂的文明之中，存在着两个不同层次的文化系统。所谓的大传统指的是社会上层和知识阶层所代表的文化，这些是由思想家或宗教家经过深思熟虑而提炼出来的文化样式。它的体现方式是体现精英意志的制度和被这种制度推崇的经典作品。而与之相对的小传统则指的是

[德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》，上卷，64页

② Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*. Chicago University Press,

一般社会大众，特别是民间日常生活中所体现出来的习俗性的生活文化。^①这两个不同层次的文化之间虽然体现方式不同，而且文化的指向也有很多的不同，但却是互相影响的。

对于习俗而言也是如此。正式的礼仪规范肯定影响着民间的习俗。中国古代习俗的严肃性是受到法律保护的，而且许多正式的习俗本身就具有相当的制约性，有时甚至相当于法律。但是对于同样的习俗不同的阶层有着不同的理解，其执行的严格程度也不一样。

民间习俗和正式礼仪之间的区别无论是象征性和严格性都有很大的差别。民间的习俗具有不稳定性及所指模糊的特性，因此民间的习俗的变化往往是社会变革的前兆，特别是意识形态变化的前奏，“盖既专制矣，则其国本无法度。非无法度也，虽名有之，而实可以专制权力变之，犹无之也。然而无法度矣，而其国有礼俗。礼俗者何？所习惯而公认为不可叛者也。苟一旦以为可叛，则其国乃无一存，而革命之运以至，此历史所累验者矣”^②。下面的例证或许可以呈示给我们一度融化在中国人生活中的儒家观念是如何逐渐从中国人的日常生活中被离析出去的。

在中国近代，习俗变化的最大动因来自于对西方的摹仿，而且这种对于西方的由摹仿到崇拜的过程在 20 世纪初期达到了高峰。“在 1911 年以前约十年间的中国精神生活中，最突出的特点就是外国的影响。中国人对外国生活怀着好奇心理并且倾向于采用外国思想，这种情绪自从 1860 年前后已在慢慢地增长，到 19 世纪 90 年代以后又加速发展了。而在 1905 年以后达到了发狂的程度。”^③我觉得这个概括并无多大的夸张成分。在人们还在为华夷之分争论不休的

参见李亦园：《人类的视野》，143 页，上海，上海文艺出版社，1996。

[法] 孟德斯鸠：《法意》，404 页，北京，商务印书馆，1981。

③ [美] 费正清编：《剑桥中国晚清史》，下卷，568 页。

时候，西方的习俗则更为顺利地进入了平常百姓的生活中，并在潜移默化中改变着中国人的观念。如海禁初开，洋货就以其新奇、实用而吸引了中国人。特别是在一些通商口岸，形成了一批穿西装、吃西餐、信基督的人群，这样就在相对稳定的习俗中搀入了异己的成分，使得珍视文化传统的保守人士难以接受。

对于洋货的反对或许只是从考虑国家的财政和老百姓的生计就业出发。但是由洋货而进一步引发的习俗改变则带有明显的政治色彩。同时，19世纪末20世纪初中国的精英思想家也惯于借用传统改朝换代时“改元”的象征信息，通过对于旧习俗的批评和新习俗的提倡来体现他们的政治立场和改革愿望，如剪发辫、改纪元、变服色。因此，从某种程度上说，洋习俗的流行可以称得上是制度性变迁的标志。我们在本书中就试图通过几个典型事件来分析近代的社会变革，并以此来窥探儒家观念和在这种观念影响下的生活规则在近代社会生活中隐退的轨迹。

1. 剪发辫和合法性危机

中国近代最具颠覆意义的习俗改变当数剪辫运动。中国古代素有身体发肤受之父母，不能轻易毁伤的说法。而剃（脑门上大部分）发留辫则是满族人的习俗。但随着满族势力不断向中原扩展，头发问题便成为服从与反抗的标志。1621年，努尔哈赤在攻克辽沈之后，曾下令强迫汉族人剃发留辫。在1645年清廷入主中原之后，发辫问题就进一步成为一个至为关键的问题。清政府下令“叫官民尽皆剃头”，否则“杀无赦”，还有“一个不剃全家斩，一家不剃全村斩”的连坐法令。^①对于汉族人而言，就有“留头不留发”和

① 参见于壘：《金沙细唾》，载《清史资料》，第2辑，158页，北京，中华书局，1981。

“留发不留头”这种非此即彼的生死抉择。因此，这种习俗的形成本身就包含有征服和被征服的含义。毫无疑问，太平天国起义军的蓄发行为可以被视为是对清政府统治合法性的对抗的重要标志，所以，在南方一带往往称太平军为“长毛”。但随后出现的剪发辫的行为则原因更为复杂，既有与西方社会风俗靠拢的含义，也有表示与清政府决裂的颠覆性意义，并成为近代习俗改革中最具革命性的行动。

最早的剪辫者是定居海外的中国人，原因是为了与当地的风俗靠拢或者是为了工作中的便利。当 1898 年新加坡华人倡议集体剪辫时，有家报纸转引新加坡报纸的报道，对剪辫的理由进行了颇为详细的综述：“南洋新嘉坡《叻报》载华人割辫会一事，言之甚悉，兹录其大略云：有生长叻地之华人，召集党类，议于去岁除日，各将辫发剪去，以示不服大清之意，并登西报，议论纷然。有谓辫发为不雅观者；有谓辫发久而不洗即觉臭秽难堪者；有谓辫发貽害甚大，如机器房中执役者一时不慎，致为机器所掣，不免性命之虞者；有谓辫发或被车轮牵扯，致受辗转者；有谓此物似禽兽之尾者；有谓如铁链之状者。”^① 对于新加坡华人的剪辫事件，当时的《申报》等有影响的报纸都做了报道，但只是表示惊诧而并无立场鲜明的评论。

除了久居外国的侨民之外，剪辫者主要是流亡的革命者、维新派及留学生。如当时“兴中会”领袖人物孙中山和陈少白早在 1895 年就剪掉了发辫。不过明确地将剪辫易服与制度变革联系起来并产生强大社会影响的是康有为。康有为专门向光绪皇帝进呈《请断发易服改元折》，在讲了一大通辫子的“坏处”之后指出，俄国的彼得一世的改革和日本的明治维新，“皆先行断发易俗”，以振民族精神和表示与过

^① 《割辫趣闻》，载《益闻报》，1898-02-23。

去的决裂。^①

随着屡战屡败所导致的清政府的合法性危机的加深，剪去发辫的行为日益成为激进的留学生表示反叛的举动，到了1905年甚至成为留学生的时尚并逐渐传入国内。当时山西同盟会会员景定成（梅久）对于1905年一次剪发事件的记述，有很强的象征意义。

山西第二次派来的学生里头，很有几位老先生，保守辫子，好像一条生命似的，宁死也不肯剪掉。我一天借着同乡开恳亲会，发了一段议论，便说道：“这头发本是一种烦恼的东西，弄成一条辫子，搁在脑背后，已经不成个体统；如今人把他挽在头上，作了个盖顶势，好好一个头颅，让他盘居在上面（影射清政府），压制得全身不爽快（影射不自由），如今请大家下一个决心，痛痛快快地一刀两断，剪除了他（影射革命），不但一头圆光，而且通身快活，大家有什么顾忌，不肯决然舍去呢？！”这一席话，革命同人，自然领会得来，拍掌喝彩地欢迎。惟有那老先生大不快意。^②

在江南一带留学生比较集中的地区，比较快地受到海外剪发风气的影响。加上许多留学生回国后到各地的新式学堂去教书，因此在当地的青年学生中剪发者已不乏其人，但官府似乎并不严加追究，这或许从一个侧面表明了统治的衰弱。尽管如此，剪发辫还是一种不受保护的行为，如参加体制内的活动还需要发辫这一合法标志，青年学生要参加乡试就得弄个假辫子带上。而执法机构对于剪去发辫者还存有比对一般人更多的戒心，在处罚上会比一般人更严厉。

^① 参见《康有为政论集》，上册，368~369页。

^② 景梅久：《罪案》，载中国史学会主编：《辛亥革命》，第2册，246页，上海，上海人民出版社，1957。

但在全社会的崇慕西方倾向的影响之下，剪辫之风从中心城市不断蔓延，甚至波及政府官员。据报载 1905 年出洋考察的政府大臣端方、戴鸿慈的 40 多名随员中，“剪辫者已居其半”，其中“有翰林、有道府、有教员、有武员，一切皆有职衔者”^①。

当时剪辫之风比较盛行的还有军队，特别是在 1905 年 6 月，新编陆军实行改服制，一些官兵为了便于戴新式军帽，便将发辫剪去一部分。一些新式的警察也纷纷仿效。朝廷禁止军队剪辫，其中理由便是认为后脑勺的辫子是“我朝制度所系”，关系重大。其禁止命令是这样说的：“新军改易服章，非关慕外，乃取其便于习操，足以振精神而壮形式。若发辫，乃我朝制度所系，倘并此亦并改革，将何以殊异外人。虽脑后拖垂，操时动多窒碍，而自来标兵防勇，莫不盘辫包头，新兵自当仿照变通，将发辫戴于帽内，不准擅自截割，违背定制，貽笑外人。”^② 同样，学部也发布了严厉的禁剪令，使得剪辫之风受到暂时的抑制。

但随着 1908 年慈禧的去世，清王朝的控制力进一步削弱，剪发之风又重新盛行。朝廷的高官包括军机大臣载涛等也支持剪发。1910 年 10 月 3 日，作为预备立宪成果的资政院召开第一届常会，会上即有两位议员提出准予剪辫的议案，得到了大多数议员的支持，从而大大地推动了民间的剪辫风潮。

其实，皇亲们敏锐地体察到了发辫和他们的统治之间的关联。某皇亲在听到资政院奏请剪发易服时，不无伤感地说：“发辫亡，中国虽不亡，大清国已亡。”^③

武昌起义之后，朝廷很快地批准了资政院的奏请：“资

转引自刘志琴主编：《近代中国社会文化变迁录》，第二卷，608 页
杭州，浙江人民出版社，1998。

② 《饬禁兵士剪辫》载《大公报》，1905-06-24。

③ 《闲评》载《大公报》，1911-11-28

政院奏请降旨，即行剪发，以昭大同一折。凡我臣民，均准其自由剪发。”^① 1911年12月13日，当时身为内阁大臣的袁世凯剪掉了辫子，以此为契机，京官陆续剪辫，并逐渐影响到地方官员。但是作为一种延续几百年的社会习俗，想要在短时间内取消，还是很困难的。正是因为辫子的特殊意义，它和当时盛行的民族主义观念是如此的格格不入，因此，1912年3月，当时的南京临时政府虽然处于复杂的政治社会环境之中，但还是专门就剪辫下了一道命令，说：“兹查通都大邑，剪辫者已多。至偏乡僻壤，留辫者尚复不少。仰内务部通行各省都督，转谕所属地方，一体知悉。凡未去辫者，于令到之日，限二十日一律剪除净尽。”^② 当然民国毕竟已经不是专制的封建王朝，在许多人享受着没有辫子的自由自在之时，辜鸿铭依然可以托着他稀疏的发辫走上北京大学的讲台，只是不知辜鸿铭的辫子是对已经崩溃的王朝的依恋，还是对于日渐失去规范力的文化传统的怀念。

虽然说清政府的合法性不可能只系于一条小小的辫子，看上去辫子事件与儒家制度化的解体的关系似乎不是很直接，但习俗的变化是制度性变迁的前兆。辫子事件所凸现的清政府的合法性危机典型地体现出制度规范能力的丧失，从而也表明作为制度之守护者的儒家，其规范力也不断地降低。可以这么说，制度的存在和作为制度存在合法性依据的观念体系是互相依存的，儒家地位的确立是思想本身的力量和权力体系交互作用的结果，儒家的发展与统治权力的保护和推行不可分，当统治权力受到冲击的时候，儒家同样会受到冲击。而对这种冲击最为敏感的反映就体现在习俗的改变上。

① 《清实录》（宣统三年十月下）。

② 《中华民国档案资料汇编》，第2辑，32页，南京，江苏人民出版社，

2. 洋货和洋学

当时中国人的大众心理已经形成了这样的思维定式，凡西方的就代表文明和进步，因此社会习俗就尽量摹仿和学习西方。我们可以从新式“中秋月饼”广告中看出当时的社会心理。“本号不惜工本，置有外国机器，聘请旁通泰西化学饼师，选买上等洋面，精制各式面包、饼食、咸甜疏打、各样罐头、饼干，已蒙远近贵客光顾……今再改良，以西式饼之材料制造中秋月饼，不独适口，而且花样新奇，至于一切人物、花草，均用外国糖浆推凸，玲珑异常，食之既见爽心，观之更觉悦目。”^①而且这种习俗的改变不断地由沿海地区向内地扩展。当时，刘大鹏在日记中记载了这种变化：

近年来为学之人，竞分两路，一曰守旧，一曰维新。守旧者惟恃孔孟之道，维新者独求西洋之法。守旧则违于时而为时人所恶，维新则合于时而为人所喜，所以维新者日益多，守旧者日渐少也。^②

而到 1913 年这种习俗变化更加深入。在 1913 年 2 月 8 日（正月初三）的日记中，他说：

自变乱以来，一切新党竟袭洋夷之皮毛，不但遵行外洋之政治，改阴历为阳历，即服色亦效洋式，而外洋各国之夷蚕食鲸吞，日甚一日……新党虽推倒大清夺其政柄，号令天下，而对于外交，终无妙策足以控制洋夷……又说财政奇绌，内则剥削群民脂膏，敲骨吸髓，亦不足以供其用。日向洋商借款，经年未成，其将何以立国乎？

来拜年者五十余人，皆系便衣便帽，无一顶戴之人，间有洋帽之人，较上年之情形迥然不同。^③

① 《新式中秋月饼》，载《大公报》，1906-09-09。

② 刘大鹏：《退想斋日记》，143 页

③ 同上书，175 页。

在晚清，似乎所有的习俗都在发生着变化，比如反对缠足的“天足运动”的兴起，白话文和外语热的兴起，特别是家庭、男女、婚姻观念的变化与制度化儒家的生存状态直接相关。这里特别要重点讨论服装与制度之间的关系。可以这么说，由层次分明的服装体系向中山装的转变，所否定的便是儒家所最为强调的建立在等级和服从之上的秩序体系。

服装的样式和颜色在中国文化观念中具有特殊的意义。比如有一种“明堂说”，认为天子应住在明堂里，明堂的结构是东南西北各有一正厅，每一正厅又各有两个厢房。天子每个月应住在不同的房间里，按某种秩序穿不同的衣服，吃不同的食物，办不同的事，祭不同的神。还有一种说法是天子每季度抽出 18 天去住。当然我们现在无法确证这种制度真正被哪个君主实施过或是如何实施的，但作为一种儒家的制度性设计的确是存在的^①，从中可以了解儒家天人观的核心内容。

儒家的服色和制度之间的关系主要体现在两个方面。其一，根据中国古代的天人观，某一朝代的兴衰与某种颜色密切相关，而且这种颜色之间的变化是按照五行的相生相克的规律运行的，是上天的意志的体现。因此，“王者易姓受命，必慎初始，改正朔，易服色，推本天元，顺承厥意”（《史记·历书》）。这种观念是儒家的基本观念，如董仲舒说：“王者必受命而后王，王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。”（《春秋繁露·三代改制质文》）

历史上鼓吹这种观点最积极的是阴阳家，这种观点也是先秦和秦汉时期的共同信仰。汉儒所主张的“三统说”只不过是其变种，基本理念并没有什么变化。下面一段话最能体现这种信仰的内容。

^① 《孟子·梁惠王下》有这样一段话：“齐宣王问曰：‘人皆谓我毁明堂，毁诸已乎？’孟子对曰：‘夫明堂，王者之堂也。王欲行仁政，则勿毁之矣。’”

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时先见大螾大蝼。黄帝曰：土气胜。土气胜故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋东不杀。禹曰木气胜。木气胜故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金，刃生于水。汤曰：金气胜。金气胜则其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书，集于周社。文王曰：火气胜。火气胜故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜则其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备将徙于土。（《吕氏春秋·应同》）

虽然汉代以后，由于儒家的日趋理性化，那种天意和人情之间的直接对应关系似乎不再被强调，但是颜色的禁忌与服装和器物的使用限定依然存在，只是转变了方式，由世俗的法律和礼仪代替了“谴告”和“灾异”之类的特殊惩戒手段，成为儒家所强调的等级制度的象征。

与许多别的方面（比如饮食、房舍、舆马）的限制^①一样，服饰的限制是区别人的贵贱的重要标识，共目的是要“见其物而知贵贱”^②。官服自不待言，依其级别有不同的式样、颜色和不同的装饰物，让人一眼就能看出官员的等级。据瞿同祖先生的考察，虽然哪几种颜色被确定为上色要依那个朝代所尊崇的颜色的不同而有所变化，“但以颜色来指示衣者的身份，其意义则一。有些上色是品官专用的，所以这几种颜色对于庶人便是禁忌，不许服用，他们只能穿用这些上色以外的颜色”^③。

做衣服的材料也有限制，人们并不是想穿什么就能穿什

对此的详细讨论可参见瞿同祖：《中国法律和中国社会》（第三章），他描述了在中国古代的礼和法中对于不同等级的人所应遵循的不同生活方式的规定（参见《瞿同祖法学论著集》，152~217页）。

① 《新书》，卷一。

③ 《瞿同祖法学论著集》，156页。

么。就拿清代的規定來說，官員五品以下就不能用蟒緞、妝緞；八品以下不得用大花緞紗（《禮部則例》）。而一般老百姓做衣服，可以用絲、綾、羅、綢、絹、素紗，但不能用金綉。婦女也不能裁制花樣金線裝飾（《清律例》“服舍違式”條例）。同時帽子、鞋和其他的裝飾品也都有具體的規定。我們熟悉的清代的頂戴就只是品官和生員所專用，即使是雨帽也不能亂用。很顯然，對具體的社會行為做如此具體的規定，一方面表明儒家的觀念深入到社會生活的每一個細節；另一方面，之所以儒家的觀念對中國人的日常生活能產生如此巨大的影響，是因為這種觀念的推行得到了社會力量和法律保障。按福柯的話來說是“規訓和懲罰”並施。

在儒家的觀念中，社會规范和法律所要維護的就是“序上下、正人道也”（《白虎通·禮樂》）。因此，對於行為规范的具體而細緻的規定，正是以儒家觀念规范社會生活的具體方式。這種儒家的觀念和體現這種觀念的行為方式受到一種強制的力量的保護，“這些瑣細的規定不僅規定於禮書中，且編入法典中。我們所以重視這些規定，便是因其不僅有社會制裁的支持，更重要的是還有法律制裁，決不僅是一些散漫的零亂的習慣風俗，而是制度化了的成文规范——禮與法”^①。

儘管在每個時代都會有違背條例的行為，特別是宋明之後，商人因經濟力量和社会地位之間的巨大反差，時常有僭越行為的發生。北宋的蘇洵曾說：“先王患賤之凌貴而下之僭上也，故冠服器皿皆以爵列為等差，長短大小，莫不有制。今也工商之家曳紈錦，服珠玉，一人之身循其首以至足，而犯法者什九。此又舉天下皆知之而未嘗怪者三也。”（《嘉祐集·申法》）明清時代，隨着工商業的進一步發展，加上紳商的出現，這種現象不在少數。

^① 《瞿同祖法學論著集》，176頁。

这种僭越虽然对人们的观念也会造成巨大的影响，但这种影响还不能说是解构性的。首先是当时的法律对这些行为有着严厉而具体的惩罚措施，更为根本的是这种对于秩序的僭越所反对的不是秩序本身而是有钱的工商阶层对贵族地位的向往，并不具有革命性的意义。但是，近代的服装的变化就不一样了。由于西方的服装是与西方的器物及其他文化样式同时传入的，其服装所体现的平等意味本身就是对于显彰差等的旧服装符号的消解。因此，近代服装的变化是对儒家观念的颠覆，具有特殊的意味。

在儒家看来，易服色是接受上天的意志而改朝换代的一种标志，所以服装的变化所具有的革命性意义是来自于传统的。近代以来，一些有志于改革的人正是从这种传统的理念出发来提倡变革的。如 1892 年，宋恕便主张“易西服”是一切改革的基础。他说：“变法之说，更仆难终，请为相公先陈三始：盖欲化满汉文武之域，必自更官制始；欲通君臣官民之气，必自设议院始；欲兴民农水火之学，必自改试令始。三始之前，尚有一始，则曰欲更官制、设议院、改试令，必自易西服始。”^①后来的康有为为了给他的变法寻找社会基础，不止一次地上书，提出中国“守旧者固结甚深，非易其衣服不能易人心，成风俗，新政亦不能行”^②。这也反证了服装与中国人社会心理之间的关联。近代中国的服装改革起自公共权力部门的服装，如军队和警察，主要是摹仿西方和日本的制度样式。后来学生开始穿一些“洋服”。民国建立之后，随着旧的服装规定的废弃和当时复杂的社会风尚，中国人的服装穿着进入多元化时期，有的穿西服，有的穿长袍马褂，也有西服中服混穿的，反映了当时新旧交替的

宋恕：《上合肥傅相书》，载《万国公报》，第 1 卷，第 1 期。

② 康有为：《波兰分灭记》，卷六，转引自陈旭麓：《中国近代社会的新陈代谢》，329 页，上海，上海人民出版社，1992。

社会情状。

而且，以往的改变服色只是儒家所坚持的天人观念的一种体现，从某种程度上说，所变化的只是形而下的层面，而儒家之道则是万世不易的。但是 19 世纪末的服装改变所意味的是对于儒家秩序本身的颠覆，是对于“道”的消解。因此，许多人在剪掉了辫子的同时，也改变了服装的式样。西装和其他新式服装所要破除的是原有在服装上体现的等级，所要体现的是人人平等的观念。

民国初年出现过一股强烈的服装崇西潮流，原因当然在于辛亥革命的整个制度构想是直接来源于西方的，同时当时的革命党人大都有在西方生活的经历，因此在生活方式包括服装特色上都比较西方化，这些都直接影响着当时的社会时尚。民国后的社会舆论强调：“民国新建，亟应规定服制，以期整齐划一。今世界各国，趋用西式，自以从同为宜。”^①但由于当时西式服装的主要原料是进口的，为了保护民族工业，因此民国政府在制定新的礼服式样时，保留了一款传统的中国服饰作为礼服，但是帝制时期通过服装便可辨认身份的特征已经彻底没有了。1912 年 10 月颁布的正式的男女礼服规定是这样的：

男子礼服为两种：大礼服和常礼服。大礼服即西方的礼服，有昼夜之分。昼服用长与膝齐，前对襟，后端开衩，用黑色，穿黑色长过踝的靴。晚礼服似西式的燕尾服，而后摆呈圆形。裤，用西式长裤。穿大礼服要戴高而平顶的有檐帽子，晚礼服可穿露出袜子的矮筒靴。常礼服两种：一种为西式，其形制与大礼服类似，惟戴较低而有檐的圆顶帽，另一种为传统的长袍马褂，均黑色，料用丝、毛织品或棉、麻织品。

女子礼服用长与膝齐的对襟长衫，有领，左右及后

^① 《申报》，1912-08-20。

下端开衩，周身得加以锦绣。下身着裙，前后中幅平，左右打裱，上缘两端用带。^①

这种礼服的样式在民国初年颇为流行，而且完全是中国由专制社会走向民主社会的标志物。但这种服装在民间影响甚微，因为穿什么衣服虽有许多社会含义在，但对普通老百姓来说有衣穿都是很勉强的事，礼服和平等在很多时候就只能是次要的了。

比较具有历史意义的服装应该说是中山装。就在民国初年多种服装混杂的情势下，中西合璧的中山装开始流行。中山装之得名当然是因为其创始人是孙中山先生。对于中山装是从何种服装改造而来，有许多种说法^②，这不是本书所要讨论的。这种直翻领的四贴袋服装，其五粒纽扣据说象征着五权宪法，很快在文官和学生中普及开来。据记载，民国初年许多县城的公务人员多穿着西装、短制中山装。^③到 20 世纪 20 年代末，当时的国民政府将中山装确定为正式礼服。

由等级分明的顶戴到中山装，体现在服装上的制度化成分完全消失了，说明平等的观念正在逐步确立，习俗中的政治化、儒家化色彩逐渐淡去。

3. 新礼仪和新秩序

对于大变革时代的去儒家化的日常生活方式的建立，或许还有两件事值得一提，一是历法改革，一是礼节改变。

历法在中国人的思想观念中，特别是在儒家的观念中始终不只是一种计时的方法。李申的一段话可以说是正确地概括了历法在儒家学说中的意义。他说：“改正朔，修订历法，并不是为了准确授时，而是为了表示受命于天，为了顺天

《政府公报》，第 157 号，1912 年 10 月。

^② 参见刘志琴主编：《近代中国社会文化变迁录》，第三卷，11 页，杭州，浙江人民出版社，1998

^③ 参见《新繁县志》，卷四。

意。因为授时的时，就是天的安排，是天意、人的活动，必须准确地奉天时而行，才算顺承天意。要奉天时，就要明确天时，把天时定正确。^①其实这个意思司马迁在一千多年前就已经有了明确的说明。司马迁考察了传说中的黄帝以来修订历法的过程，对中国人对于历法的认识做了切中要害的说明。他说：“神农以前尚矣。盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余，于是有天地神祇物类之官，是谓五官。各司其序，不相乱也。民是以能有信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，灾祸不生，所求不匮。”（《史记·历书》）这一点又为《白虎通义》所强调：“王者受命必改朔何？明易姓，示不相袭也。明受之于天，不受之于人，所以变易民心，革其耳目，以助化也。”（《白虎通·三正》）

正因为如此，中国古代所采用的都是帝王纪年不过在近代这种纪年的方式受到了普遍的怀疑，当时提出了许多新的纪年方案，如康有为提出的孔子纪年，章太炎提出的西周纪年，刘师培主张的黄帝纪年，还有一些人提出用耶稣纪年。这一切所要破除的都是统治者与天意之间的联系，也就是说将儒家学说中以天意作为现实政治合法性依据的观念做了消解。1912年1月2日，在孙中山就任临时大总统的第二天，就正式通电改用阳历，即按照国际惯例以公元纪年。“各省都督鉴：中华民国改用阳历，以黄帝纪元四千六百九年十一月十三日为中华民国元年元旦。经由各省代表团议决，由本总统颁行。订定于阳历正月十五日，补祝新年。请布告。孙文。”^②由于习俗的原因，虽然在很长时间内阳历和阴历并存，但是皇帝的纪年已经不存在了，同时在日常生活中，星期也逐步推广。中国人从此失去了自己的节

李申：《中国儒教史》，上卷，261页

② 《孙中山个集》第2卷，5页，北京，中华书局 1981

奏，而开始了按照西方人的节奏生活的时代。

与历法的变革相比，礼制改革似乎更为顺乎人心。如前所述，礼仪规范的建设可以说是儒家制度化的关键部分。

“儒家鼓吹的理想封建社会秩序是贵贱、尊卑、长幼、亲疏有别，要求人们的生活方式和行为符合他们在家族内的身份和社会、政治地位，不同的身份有不同的行为规范，这就是礼。”^①落实到具体生活中就变成各种各样的规矩，在当时这种种规矩是不能破坏的。不过这种不能破坏的规矩到了晚清其制约力已经十分松弛了，一些朝廷的仪式活动和祭祀活动，参加者寥寥，有时连皇帝自己都不出席。如 1908 年（光绪三十四年）十月初一孟冬，朝廷祭享太庙，由恭亲王替代皇帝行礼。各衙门到班陪祀的人很多，但宗人府自镇国将军以下应到 29 人，实到仅一人。应呈递职名的学士、尚书侍郎、都察院御史均未按礼递职，可谓草草了事。^②这种风气自然很快影响到地方官员。

清末官员对于旧礼法的厌倦，同时意味着对于新礼仪的向往。礼仪作为辨别尊卑的标准，是与传统的等级制度相一致的。但在预备立宪之后，一些地方官员开始了自发的礼仪改革，其核心是废除跪拜礼节，禁止用“卑职”的称呼。这场影响至远的改革始于两广总督岑春煊在 1906 年 1 月 24 日发布的一条措词委婉的示谕：

照得臣工之事，皇上属员之奉上官，在尽心不在屈膝。徒以文貌相承而情谊不通，必多壅塞之弊。况屈膝请安之礼，实钦定礼部则例百官接见礼仪条例所不载。司、道、府、厅、州、县佐杂，于督抚常见之礼与初见不同，止有三揖而无屈膝。无论婢膝奴颜，有伤气节，

① 《瞿同祖法学论著集》，383 页。

② 《礼部会奏遵议御史贵秀等陪祀参差参差不齐请严定处分折》，载《大清宣统新法令》，第一册。

且钦定则例所不载者，而臣下贸贸然行之，延久不改，未免违犯王章，习非胜是。受此仪者，迹近矜高；而行此仪者，亦先卑屈；一举两失，甚为无谓，本部堂心窃非之。自明年正月为始，文武大小官员，入见概用长揖，普免屈膝请安俗仪，以符定制而挽颓风。锄除札行两司外，合行出示晓谕，一体遵行毋违。特示。

这一措施显然受到了社会舆论的支持，当时的《大公报》于 1906 年 2 月 18 日在《粤督文明之示谕》的标题下，全文刊载了这则示谕，并视之为“文明的气象”，而且得到了许多人的响应。据《大公报》的消息，湖北、江苏、河南、江西，均于当年废除了跪拜的礼节，而改为初见三揖，常见一揖。^①

民国成立之后，旧式的繁琐礼节进一步受到批评，当时的政府首先采取的措施是用鞠躬代替原有的拜跪、拱手等礼节，在上海甚至审犯人都免去了跪。1912 年 8 月 17 日，袁世凯正式公布了民国《礼制》：

第一章 男子礼

第一条 男子礼为脱帽鞠躬。

第二条 庆典、祀典、婚礼、丧礼、聘问，用脱帽三鞠躬礼。

第三条 公宴、公礼及寻常庆吊、交际宴会用脱帽一鞠躬礼。

第四条 寻常相见，用脱帽礼。

第五条 军人警察有特别规定者，不适用本制。

第二章 女子礼

第六条 女子礼适用第二条、第三条之规定，但不脱帽。寻常相见，用一鞠躬礼。

关于这一问题的更详细的材料，可参见刘志琴主编：《近代中国社会文化变迁录》，第二卷，513~517 页。

第七条本制自公布日施行。

显然，这较之过去的礼节有了明显的不同。首先在《礼制》中没有了上下级、长辈和晚辈之间的不同的礼节规定；其次，礼节大大地简化；最后，对于不执行礼制并无明确的惩罚性规定。这就意味着模糊了几千年的礼和法之间的界限开始有了分野，也就是说人们开始有了更多的私人空间。

据当时的报纸报道，新的礼节很快在社会上流行。鉴于中国社会发展的不平衡性，我们不能特别详细地了解中国民间社会的礼节变化状况，但是可以肯定的是，种种附着在礼节上的等级和秩序观念开始剥离。正如许多论者已经指出的，社会的变迁使得许多习俗和仪式的象征意义变得模糊，最终导致习俗、仪式的消失或变革；或者习俗依然存在，但其含义已经发生了根本的变化。^① 因此习俗的变化最能体现出社会变革的进程和实质。

^① 习俗总是通过一些仪式体现的。参见 [美] 格尔兹：《仪式与社会变迁：一个爪哇的例子》，载 [美] 格尔兹：《文化的解释》，165~194 页。

第五章

清末新政和制度化儒家的解体

在甲午战争之后严酷的民族危机面前，一部分中国人的内心深处已经意识到了这样一个问题，即必须在坚持自己的文化价值理想还是保存这个国家之间做出选择。张之洞在那篇至今仍被广泛讨论的《劝学篇》中，就明确提出了保种和保教、保国之间的关系，他认为：“保种必先保教，保教必先保国。”但在张之洞那里，国家、清王朝和儒家的文化价值之间是三位一体的，所以他说：“今日时局，惟以激发忠爱，求富强、尊朝廷、卫社稷为第一义。”（《劝学篇·同心》）在儒家作为政权合法性依据还未受到怀疑的张之洞那里，保国和保教之间显然有着内在的一致性。

庚子事变后，在丧权辱国的耻辱和“物竞天择，适者生存”的进化论思想的影响之下，民族的生存即保种问题已成为中国人关注的首要问题。对于清政府的失望导致了民族主义情绪的日益高涨。在《清议报》等报刊的宣传之下，近代

国家的概念开始被一些人所接受和推广，他们认识到国民并非皇帝的奴仆，而是国家之主人，国土也非皇帝之私产，而是国民之“公产”。梁启超则进一步提出，国家和朝廷不能混为一谈。^①这样一来，便在理论上将忠君和忠于国家有效地区分开来。而这种思路的进一步发展就是激进主义者所持的民族主义立场，即以朝廷的非汉族身份作为颠覆其统治合法性的依据。在邹容的《革命军》之后，排满在青年学生中迅速传播开来。用康有为的话来说：“谈革命者，开口必攻满洲。”^②这种建立在汉族中心论基础上的民族主义本身的合理性，引发了康有为和章太炎之间的激烈争论。^③这种民族主义的观念进一步成为革命的重要理由，种族革命成为社会革命的最大的聚焦点。

1905年，同盟会在东京正式成立，国民革命更进一步有了统一的中心组织，并于是年11月26日发刊《民报》，作为同盟会的喉舌。中山先生在发刊词中正式揭载民族主义、民权主义与民生主义。^{*}这是三民主义付诸文字的开始。而且前此又有香港《中国日报》及上海《苏报》做革命排满的宣传，使革命的意识深入人心，海内外对革命党的看法，幡然改观。革命的风潮，

参见刘志琴主编：《近代中国社会文化变迁录》，第二卷，169~173页。

康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书》（1902年），载《康有为政论集》，上册，487页。

康有为以立宪派的立场反对以民族主义作为革命依据和章太炎之反击可参见康有为的《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书》（1902年）和章太炎的《驳康有为论革命书》。

^{*}事实上在很长的一段时间内，起码在1911年之前，三民主义往往被人简化为“民族主义”，如柳亚子回忆说：“同盟会是提倡三民主义的，但是实际上不消说，大家对民主主义都是莫名其妙，连民权主义也不过是装装幌子而已。一班半新不旧的书生们，挟着赵宋、朱明的夙恨，和清朝好像不共戴天，所以最卖力的还是狭义的民族主义。”（转引自王人博：《宪政文化与近代中国》，288页，北京，法律出版社，1997）

真是一日千里。至此外国政府也对中国革命“刮目相看”。^①

在保种观念的影响下，保教也要以保种为前提。“教”（儒家）所体现的文化价值是否应该坚持，其衡量的标准就要看它是否符合保种的最终目的，否则一切都是可以而且应该是应该改变的。我们可以从当时舆论界最富魅力的“意见领袖”梁启超对于“革”字的解释来理清当时的思想逻辑。

新民子曰，革也者，天演界中不可逃避之公例也。

凡物适于外境者存，不适于外境者灭。一存一灭之间，学者谓之淘汰。淘汰复有两种：曰天然淘汰，曰人事淘汰。天然淘汰者，以始终不适之故，为外风潮所旋击，自渐自斃而莫能救者也。人事淘汰者，深察我之有不适焉者，从而易之，使底于适，而因以自存者也。人事淘汰，即革之义也。外境界无时而不变，故人事淘汰无时而可停。其能早窥破于此风潮者，今日淘汰一部分焉，明日淘汰一部分焉，其进步能随时与外境界相应，如是则不必改变，但改革可矣。而不然者，蛰处于一小天地之中不与大局相关系，时势既奔轶绝尘，而我犹瞠乎其

^① 元冰锋：《清末革命和立宪的争论》，载《“中央研究院”近代史研究集刊》（19），台湾，1966。对于孙中山先生及革命党的看法的改变，可以参照吴敬恒先生的一段回忆：“我知道中山先生的姓，是在戊戌以前，彼时我虽已自命为维新党，其实传统的腐头巾气习没有一毫变动。所以甚么《申报》等等，讲到孙文，都要把‘文’字旁边加上三点水，作‘汶’，形容他与强盗乱贼一样。我的意中，也就以为这位姓孙的，有甚么红毛绿眼睛，是最厉害的公道大王，想不到是美秀而文，真是不愧为文。于是再过了四五年，经过了孙文在惠州的起义，身份便大了，我的心中，就不当他是绿林豪杰。以为他确要成功洪秀全第二。但其时我虽然也进了一步，从温和的维新党，变成了剧烈的维新党，我始终还忘不了光绪皇帝（我却不是保皇党），觉得那种反叛的事业，做呢未尝不可，终不像正着……我起初不满意孙汶，就是因为他不是科中人，不是经生文人，并且疑心他不识字。”（吴敬恒：《我亦讲一讲中山先生》，载《中华民国开国五十年文献》，第一编，第九册，11~13页）从中我们还可以了解到传统的儒家士人的自我感觉。

后，于是而甘自湮灭则亦已耳。若不甘者，则诚不可不急起直追，务使一化今日之地位，而求可以与他人之适于天演者并立。夫我既受数千年之积瘤，非从根底处掀而翻之，廓清而辞辟之，乌乎可哉？乌乎可哉？此所以 Revolution 之事业，为今日救中国之独一无二之法门，不欲由此道而欲以图存欲以图强，是磨砖作镜，炊沙为饭之类也。^①

尽管梁启超本人一直主张用“变革”而非“革命”来翻译 Revolution，但无论如何，“变”已经不仅仅是一种口号，而是逐渐付诸行动。中国传统的制度体系在传统社会向现代社会的转化中，在抗拒和抵制中，发生着种种的解体，最终与中国传统脱节。艾森斯塔德说：“现代化需要社会所有的主要领域产生持续变迁这一事实，意味着它必然因接踵而至的社会问题、各种群体间的分裂和冲突，以及抗拒、抵制变迁的运动，而包含诸种解体和脱节的过程。”^②

一、新政：儒家根本制度的退场

1900年8月14日，八国联军占领北京，慈禧太后和光绪皇帝从京城出逃，开始了所谓的“西狩”。路上的惶恐和艰辛冲决了清王朝统治者最后的心理屏障，意识到自己不再是世界秩序的制定者和维护者，他们所要面对的最现实的问题是能不能或如何能将他们的统治维持下去。而朝廷重臣和社会舆论也纷纷强烈呼吁“变法”。朝廷在1900年7月和8月连续发布诏书，提出要进行全面改革，希望社会各界踊跃提出建议。

1901年1月29日发布的变法谕旨正式拉开了“新政”的序幕。这道以光绪的名义发布的谕旨说：

梁启超：《释革》，载《新民丛报》，第23号。

② [以]艾森斯塔德：《现代化：抗拒与变迁》，23页。

世有万古不易之常经，无一成不变之治法。穷变通久见于大易，损益可知著于论语。盖不易者三纲五常，而可变者令甲令乙。伊古以来，代有兴革……播迁以来，皇太后宵旰焦劳，朕尤痛自剖责，深念近数十年积习相仍，因循粉饰，以成此大衅。现今议和，一切政事尤须切实整理，以期渐图富强。懿训以为，取外国之长，乃可补中国之短；前事之长，乃可作后事之师。康逆之谈新法，乃乱法也，非变法也……今者恭承慈命，一意振兴。严禁新旧之名，浑融中外之迹。查中国之弊在于习气太深，文法太密；庸俗之吏多，豪杰之士少；公事以文牍相往来，而毫无实际人才，以资格相限制，而日见消磨，误国家者在一私字，祸国家者在一例字。至近之人学西法者，语言文字、制造器械而已。此西艺之皮毛，而非西政之本原也。居上宽，临下简，言必信，行必果。我往圣之遗训，即西人富强之始基。中国不此之务，徒学其一言一行、一技一能，而佐以瞻徇情面，自私身家之积习；舍其本原而不学，学其皮毛而不精，天下安能富强？……总之，法令必更，锢习必破，欲议振作，当议更张。著军机大臣、大学士、六部九卿、出使各国大臣、各省督抚，各就现在情形，参酌中西政要，或取诸人，或求诸己，如何而国势始兴，如何而人才始出，如何而度支始裕，如何而武备始修，各举所知，各抒所见，通限两个月，祥悉奏议以闻。^①

为了推行新政，光绪二十七年三月（公元 1901 年 4 月），清廷设立了专门的机构“督办政务处”，来统筹安排有关新政的各项事宜。政务处由庆亲王奕劻、李鸿章、荣禄、王文韶、昆冈、鹿传霖等人组成。刘坤一、张之洞、袁世凯

^① 《光绪政要》，第 27 卷。

以地方总督的身份参与。在此后的五年中，政务处负责制定了新政的各项具体措施，掌管各地官员呈交的有关新政的奏章，并具体办理官制、科举等各种事务。

在改革诏书发布之后，清政府收到了许多各种各样的建议。^①其中以张之洞最为活跃，在慈禧和光绪回到北京之前，他致电西安行营军机处，指出要救中国，只有变法一条路，而变法则只有“变西法”一条路。他说：

大抵今日环球各国大势，孤则亡，同则存。故欲救中国残局，惟有变西法一策……益必变西法，然后可令中国无仇视洋人之心；必变西法，然后可令各国无仇视朝廷之心；且必政事改用西法，教案乃能消弭，商约乃不受亏，使命条约乃能平恕，内地洋人乃不敢逞强生事；必改用西法，中国吏治、财政积弊乃能扫除，学校乃有人才，练兵乃有实际，孔孟之道乃能久存，三皇五帝神明之胃乃能久延，且康党、国会之逆党乱民始能绝其煽惑之说，化其思乱之心……若不趁早大变西法，恐回銮后，事变离奇，或有不及料者。^②

全面改用“西法”已被认为是解决现实困境的惟一出路，从后来的发展看，以张之洞领衔的几位大臣连续递上的三份奏议，即通常所说的《江楚会奏变法三折》最受到朝廷的重视，因为这些奏议中的许多建议如改革教育、整顿吏治、振兴实业等都被接受了，并被付诸实施。

《江楚会奏变法三折》的提出经过了仔细的准备。一方面，1901年3月张之洞给各督抚发出了函电，提出了自己对变法的主张，算是征求他们的意见。另一方面，张謇、汤寿潜、沈增植、郑孝胥等绅商中的重要人物直接参与了奏议

^① 许纪霖认为，在诏书发布后，各地官员反应冷淡（参见许纪霖：《危机中的变革》，131页，上海，上海三联书店，1998）

^② 张之洞：《致西安鹿尚书》，载《张文襄公全集》，电牍50，第171卷，23页。

的起草。因此，该奏议比较全面地代表了晚清社会中最具实力阶层的利益和要求，其最重要的特点是既主张全面改革，又希望循序渐进。

在熟悉近代文献的人看来，无论是谕旨还是张之洞奏折中的内容，都并无多少新鲜之处。因为其中许多内容与戊戌变法中提出的许多主张相比并无明显的进展。我之所以在这里不厌其烦地引述这道“新政动员令”，原因在于这里提出的关键性的原则与儒家制度化的解体关联至为密切。第一，这是几千年来首次以皇帝谕旨的形式提出要“取外国之长，乃可补中国之短”。这里蕴涵着两方面的意思：其一是中国人的国家观念开始由以文化认同作为依据、以中国为中心的天下观，转变为以地域和种族为基准的现代民族国家观念；其二是承认中国有许多需要向国外学习的地方。第二，认识到洋务运动的学习“西器”，只是“皮毛”，而西方富强的根本在制度，所以必须要学习“西政”。因此“法令必更，辄习必破”。第三，因为清末新政的基本出发点是如何修复和维护日益失去合法性依据的君主专制政体，这就决定了它只能是一次有限的变革，尽管新政开始涉及体制层面的问题，但是对于制度的核心，即与儒家观念密切相关的以君权为核心的等级制度并无改变的愿望，“盖不易者三纲五常，而可变革者令甲令乙”^①。

不过在晚清特殊的社会环境和大众心理面前，新政的任何措施事实上都走向了其目的的反面。“大变革的浪潮已经渗透到中国人的生活之中，作为异族势力的满清

^① 有论者认为从中可看出改革“不再局限于‘体’‘用’之间的种种争论，而是进行文化、教育和政治的全面改革”，显然是过于乐观的比喻。虽然我们可以看到“严禁新旧之名”的说法，但其实这只是晚清体用之辨的一种变体，因为对于“不变之常道”的确信，告诉我们晚清统治者只是将“用”的范围扩展了一些而已（参见吴春梅：《一次失控的近代化改革》，30～31页，合肥，安徽大学出版社，1998）。

王朝企图竭尽全力左右这种变革，然而，反清的思潮、军队的涣散已在所难免。事实上，最后灭亡清朝的恰恰就是这些军队。政府在国外培训的留学生，国内训练的新军队，它所鼓励的从事国内经营的商人，各省组织的咨议局，所有这种种势力都或早或晚地掉转了矛头，直指清王朝。^①比方说我们看到皇帝的谕旨中依然认定儒家的原则是万世不易的，却又强调了具体的行为原则需要做出根本性的变化，并明确提出“祸国家者在一例字”，正是为了破这一“例”，所以在实际运作中必然会挖空儒家赖以存在的土壤，这使得儒学在“政制理念”上受到前所未有的冲击。而将西方模式和传统体制绝对对立起来的思维方式，导致了儒家未及做出合理的调整，便已无容身之所了。

本书无意对清末新政本身做过多的分析，而是试图结合具体的制度变革过程，来分析制度化的儒家是如何随着社会运行理念的变化和传统政体的解体而逐步崩塌的，以此来阐明制度化儒家与传统制度之间一荣俱荣、一损俱损的互存关系。

1. 废除科举：制度化儒家核心制度的解体

清末新政的开场戏就是以改革科举为核心的教育制度改革。1901年7月26日，张之洞和刘坤一所上变法三折的第一折便是：“筹议变通政治人才为先折”。其中提出了四条具体措施，即：（1）“设文武学堂”，具体内容是建立由小学、中学、大学构成的现代教育体系，毕业后授予相应的功名。（2）“酌改文科”，其内容是改革考试的内容，主要内容是增设实用性的科目，大大减少四书五经的比重。同时更为关键

^① [美] 费正清：《东亚文明：传统与变革》，741页，天津，天津人民出版社，1992。

的是逐年减少科举取士名额，扩大学生出身名额，将科举和学堂合流，以十年为期废除科举制。^①目标是“生员、举人、进士皆出于学堂矣”。（3）“停罢武科”，改变军事人才的培养模式。（4）“奖励游学”。^②

这些措施在同年就看到了效果。清廷于 1901 年 8 月 28 日发布诏书，提出从 1902 年开始，“嗣后乡会试，头场试中国政治史事论五篇，二场试各国政治艺学策五道，三场试四书义二篇，五经义一篇”。并特别指出，凡四书五经义一律不准用八股文。1901 年清廷还下诏，一是永远停开武举；二是重开经济特科；三是要求“各省所有书院，于省城均改设大学堂，各府及直隶州均改设中学堂，各州县均改设小学堂，并多设蒙养学堂”^③。

尽管动机不同，起码在江浙一带，办学堂已经成了名流绅士们最热心的事，“仕宦中人，竟言开学堂，不知学堂为何事也；地方绅士，竟言开学堂，则以学堂为利藪也；士林中人，竟言开学堂，只以学堂为糊口也”^④。在这股兴学之风的影响下，各种学堂纷纷建立起来。但是由于科举不废，学堂的发展还是受到种种制约，如每遇科举之年，官立学堂

在这之前袁世凯就上奏提出，科举不必尽废，只要增设“实科”，逐年减少传统科举方式的取中人数，增加实科取中人数，最终转变到实科取士。这与张之洞提出的方案本质上是一致的。（参见王德昭：《清代科举制度研究》，237页）

② 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，4728页，北京，中华书局，1958

③ 同上书，4719页。

侯生：《哀江南》，《江苏》（1903年4月），载《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一（下），537页，北京，三联书店，1960。类似的说法还有：“庚子重创而后，上下震动，于是朝廷下维新之诏，以图自强。士大夫惶恐奔走，欲副朝廷需才孔亟之意，莫不曰新学。虽然，甲以问诸乙，乙以问诸甲，相顾错愕，皆不知新学之实，于意云何。于是联袂城市，徜徉以求其苟合，见士大夫特书曰‘时务新书’者，即麀集蚁聚，争购如恐不及。而多财善贾之流，翻刻旧籍以立新名，编纂陈见以树诡号。学人昧然，得鱼目以为骊珠也，朝披夕哦，手指口述，喜相告语：新学在是矣，新学在是矣。”（冯自由：《政治学序言》，《政治学》前附，广智书局，1902）

便全都停课，教育秩序难以保证。^① 有些学堂则因为学生准备参加科举退学而致使学生流失严重。如山西大学堂中斋于1902年开办时共招生200人，经壬寅、癸卯两届科举考试，中举共70余人，均退学入仕，加上因留学、生病等原因而退学的，已经所剩无几。^② 即使是京师大学堂，已经明确地规定学生预科毕业奖举人，正科毕业奖进士，学生们依然难以抗拒科举的吸引。“（1903年）3月为癸卯会师，先期乞假者十之一二。至四月间乡试渐近，乞假去者盖十之八九焉。暑假后人数寥落如晨星。迨9月中，各省次第放榜，获隽者利速化，视讲舍如蓬庐，其失意者则气甚馁，多无志于学，胶胶扰扰者先后殆九十，阅月而一星终矣。竭管学大臣、中外教习、管理诸员之心思才力，一岁之春秋两试堕之于无形，顾谓学堂能与科举两存焉。”^③ 因此科举和学堂之间的矛盾越发受到关注。

1903年3月袁世凯和张之洞再度上奏，强调要逐年递减科举中额的办法。奏折说：

（今日各省于与设立学校一事）大率观望迁延，否则敷衍塞责……其患之深切著明，足以为学校之敌而阻碍之也，实莫甚于科举。盖学校所以培才，科举所以抡才，使科举与学校一贯，则学校不劝自兴；使学校与科举分途，则学校终有名无实。何者？利禄之途，众所争趋；繁重之业，人所畏阻。学校之程期有定，必累年而

蒋梦麟的传记中讲到他在浙江高等学堂读书期间，回绍兴参加乡试，乡试结束之后，“马上又埋头读书，整天为代数、物理、动物学和历史等课而忙碌，又如饥似渴地阅读革命书刊，并与同学讨论当时的政治问题”。一边参加科举考试，一边读革命书，也称得上是晚清学堂的一大奇观（参见蒋梦麟：《西潮·新潮》，61～63页）。

^② 参见桑兵：《晚清学堂学生与社会变迁》，140页，上海，学林出版社，1994。

^③ 王仪通：《京师大学堂同学录》，序，转引自刘海峰：《科举考试的教育视角》，185页，武汉，湖北教育出版社，1995。

后成材；科举之诡弊相仍，可侥幸而期获售。虽废去八股、试帖，改试策论、经义，然文字终凭一日之长，空言究非实谊可比……人见其得之易也，群相率而为剽窃抄袭之学，而不肯身入学堂，备历艰苦。盖谓入学堂亦不过为得科举地耳。今不入学堂而能得科举……又孰肯舍近而图远，避易而求难……请俟万寿恩科《为纪念慈禧七十寿辰而特别举行的考试——作者注）举行后，将各项考试取中之额，预计均分，按年递减。学政岁、科试，分两科减尽；乡会试分三科减尽。即以科场递减之额，酌量移作学堂取中之额，俾天下士子，舍学堂一途，别无进身之阶，则学堂指顾而可以普兴。①

但无所不在的危机感造就了近代中国人的激进心理，同时科举和学堂由于其教育目的的根本不同，势难并行不悖。1904年1月，张之洞、荣庆、张百熙等乘重新修订学堂章程之机，再度联名上奏，要求递减科举和推广学校。1905年日俄战争以日本的胜利而告终，进一步引起了中国人的震动。因此光绪三十一年（1905年）八月，袁世凯会同张之洞、岑春煊、端方等人，指出现在的国家形势，比以前更为紧急，如果不停止科举，那么士人的侥幸心理就不会改变。他们指出，人才的培养是个过程。“就目前而论，纵使科举立停，学堂遍设，亦必需十数年之后，人才始盛；如再迟至十年甫停科举，学堂有迁延之势，人才非急切可求，又必须二十余年后，始得多士之用。”因此，应该立即停止科举。他们对于学堂和科举的差别有了更为明确的认识。

朱寿朋编：《光绪朝东华录》，4998~4999页。我认为：这段话至少有两点特别值得我们注意：其一，他们对于科举的描述，已然明确地将之视为“利禄之途”，从而认同了士人投身科举是希望“侥幸”、“获售”，而非对于儒家理念的认同；其二，既然指出了“利禄之途”的负面效应，但依然希望将学校变成新的“进身之阶”。这里面的逻辑矛盾是十分明显的。

且设立学堂者，并非专为储才，乃以开通民志为主，使人人获有普及之教育，具有普通之智能，上知效忠于国，下得自谋其生也。其才高者，固足以佐治理；次者，亦不失为合格之国民。兵、农、工、商，各完备其义务，而分任其事业；妇人、孺子，亦不使闲处，而兴教于家庭。无地无学，无人不学。以此致富奚不富？以此致强奚不强？……故欲补救时艰，必自推广学校始；而欲推广学校，必先自停科举始。^①

在权臣势力日涨和内外危机的双重影响之下，光绪三十一年八月初四（1905年9月2日），清廷接受袁世凯等人的奏请，正式下令，立即停止科举。这样，延续一千多年的以儒学为标准的选官制度就此走向了末路，同时这也意味着儒家和权力的联系的中断。我们先来看一下，具有革命性意义的诏文是怎么说的：

方今时局多艰，储才为急。朝廷以近日科举每习空文，屡降明诏，飭令各省督抚，广设学堂，将律全国之人，咸趋实学，以备任使，用意至为深厚。前因管学大臣等议奏，已准将乡、会试中额分三科递减。兹据该督等奏称：科举不停，民间相率观望，欲推广学堂，必先停科举等语，所陈不为未见。著即自丙午科（1906年）为始，所有乡、会试，一律停止；各省岁、科考试，亦即停止。其以前举、贡、生员，分别量予出路，及其余各条，均照所请办理。^②

在废除科举的同时，新的教学行政机构——学部 and 新的学堂管理办法相继推出。传统的政治架构中，主管教育的是礼部，教育的目的是“兴行教化”和选拔官员。新式学堂的目的是开通民智和教育普及，因此需要有新的机构来管理。

朱寿朋编：《光绪朝东华录》，5390~5391页。

^② 《清德宗实录》卷 548，光绪三十一年（1905年）八月，谕内閣。

在中央设立学部，各省裁撤儒家色彩浓厚的学政，改以提学使，统辖学务。至于府、州、县学，则形同废置。而儒学教习，有的转任学堂教师，有的充任蒙学教师，如果空缺也不再补充，任其自生自灭。

教育宗旨和教育体系也发生了变化。1904年颁布的《奏定学堂章程》，即《癸卯学制》，提出了以普及教育为目的的新教育观，制定了从蒙养院、初等小学、高等小学、中学堂、高等学堂、大学堂直至通儒院的普通教育体系；从初级师范学堂到优级师范学堂的师范教育体系；从初等农工商实业学堂、中等农工商实业学堂到高等农工商实业学堂的实业教育体系。虽然这套体系几乎完全是照搬日本的模式，但这毕竟标志着由以科举为特征的旧教育体系向新教育体系的转变。

但恰是这几种措施，打着了制度化儒家的要害处。因为科举制度是制度化儒家的核心部分。正如前面已经说明的，一方面，因为作为通往权力之途的科举考试以儒学为基本内容，儒家和权力的关联是通过科举来实现的。正如张之洞等人所说，科举对于从事儒业的人来说是一条“利禄之途”，废除了科举，也就是切断了儒家和权力之间的内在联系，儒业自此无人问津也就自然而然了。另一方面，由于在科举时代学校制度和科举制度实际上的一致性，所以科举体制其实就是儒家的传播体系，因此以废除科举、建立现代学堂为中心的教育改革必然使得原有的儒家传播系统崩溃。虽然张之洞等人主张儒学教育和新式教育并重，但实际上“学堂……所学皆洋夷之学，孔孟之学俱弃之而不一讲求”^①。按罗兹曼的说法：“科举制度曾经是联系中国传统的社会动力和政治动力的纽带，是维护儒家学说在中国的正统地位的有效手段……它构成了中国社会思想的模式。由于它被废除，整个

社会丧失了它特有的制度体系。”^①

2. 从书院到新学堂：儒家传播系统的中断

科举废除和新的教育管理机构与规则出台之后，由于规定学堂毕业，特别是留学归国人员可以获得相应的功名，所以学堂和留学已经成为新的上升性社会流动的主要途径，在新的官员选拔制度没有制定出来之前，的确如张之洞等人在要求废除科举的奏议中所希望的那样，“俾天下士才，舍学堂一途，别无进身之阶”。在这样的形势下，兴学和出洋留学成为一时之趋，这使得中国的近代学堂数量和入学人数有了迅速的增长。当时的学部总务司编定的教育统计表（表 5—1）可以让我们知道当时学堂飞速发展的状况。

表 5—1

时间	学堂数	在校学生数	毕业学生数	教师数
1902		6 912		
1903	769	31 428		
1904	4 476	69 475	2 167	
1905	8 277	258 873	2 303	
1906	23 862	545 338	8 064	
1907	37 888	1 024 988	19 508	63 556
1908	47 995	1 300 739	14 846	73 703
1909	59 117	1 639 641	23 361	90 095
1910	42 696	1 284 965		
1911	52 500	1 600 000 (约)		

资料来源：沈云龙编：《近代中国史料丛刊》，第一、二、三次教育统计图表。

但这种变化对于制度化儒家来说却不见得是一件好事。由传统教育向新教育的转变对于儒家来说，一个最严重的后果是使得已经延续一千多年的儒家传播系统由此而中断。

^① [美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，338页。

在清末新政之前，中国并没有完整的公共教育体系，教育的功能主要由家庭（家族）负责。礼部、学政和教谕^①（儒学教官）等教育机构的设置，主要的功能是组织科举考试、举行祭孔仪式并以此来推行儒家教化。^②即使是相对有一些独立性的书院，也逐渐演变为科举“培训班”，这在清代尤为明显。^③

在新的教育模式下，儒家很快便发现自己的容身之处已经越来越狭窄。尽管在 1903 年的《重订学堂章程折》中，张之洞等人提出“至于立学宗旨，无论何等学堂，均以忠孝为本，以中国经史之学为基础。俾学生心术壹归于纯正，而后以西学谙其知识，练其艺能，务期他日成材，各适实用，以仰国家造就通才，慎防流弊之意”^④。1906 年学部又制定了“忠君、尊孔、尚公、尚武、尚实”的教育宗旨，但正如张之洞自己所看到的：

近数年来，各省学堂建设日多，风气嚣张日甚。大率以不守圣教礼法为通才，以不遵朝廷制度为志士。即冠服一端，不论文武各学，皆仿效西式，短衣皮鞋，扬扬自诩……至于学堂以内，多藏非圣无法之书，公然演

蒋梦麟的说法可以让我们了解传统教育机构的运作状况。一般乡试成功之后，便成为最初级的绅士，但这并不表明他进入了高一级的学校。他说：“所谓‘县学’只有一所空无所有的孔庙，由一位‘教谕’主持。事实上这位‘教谕’并不设帐讲学。所谓‘县学’是有名无实的。按照我们家庭经济状况，我须呈缴一百元的赞敬，拜见老师。不过经过讨价还价，只缴了一半。也并没有和老师见过面。”（蒋梦麟：《新潮·新潮》，63 页）太学虽是比较正式的教育机构，但其学生人数一般才 300 人左右。

^② 据《清史稿·职官志》，有关学校贡举之事，由仪制清吏寺负责，他们“掌嘉礼、军礼。稽彝章，辨名教，颁式诸司。三岁大比，司其名籍。四方忠孝贞义，访愆族闾”。

近代以来书院改革一直是教育改革的先行者，著名的粤海堂、万木草堂和湖南的时务学堂均产生过重要影响。参见谢国桢：《清代书院学校制变迁考》，影印版，台湾，文海出版社，1972。

转引自舒新城编：《中国近代教育史资料》，上册，197 页。

说，于读经讲经功课钟点，擅自删减。以及剪发胶须诸弊层出，实为隐忧。^①

学生之反抗精神当然原因很多，但儒学之不被人重视主要是因为新的教育制度和社会流动机制决定了作为上升性通道的主要标准是科学而非儒学。而儒家观念的传播则日益失去了其合适的渠道。

下面我们将以 1903 年到 1912 年前后的教育宗旨的变化和课程安排为背景，来系统考察现代教育是如何将以经学为基础的儒家的知识摈弃出正常的知识传播系统的。正是因为儒学和新教育系统之间的断裂造成了儒学在现代中国人知识体系中的地位日益降低，最终使儒家失去了基本的信仰群体。

光绪二十七年（1901 年），清廷颁布了“兴学诏书”，提出“兴学育才，实为当务之急”，并要求“除京师大学堂应切实整顿外，着各省所有书院，于省城均改设大学堂，各府厅直隶州均设中学堂，各州县均设小学堂，并多设蒙养学堂”^②。1902 年颁布了《钦定学堂章程》，提出建立学堂和国民通识教育体系。清末的教育改革显然并不只是单纯将书院改为学堂，而是从教育宗旨到教育内容都发生了极其重大的变化，虽然一直要到 1905 年废除科举，这种变化才有了质变。

在 1902 年颁布具有近代意义的《钦定学堂章程》时，科举虽有所改革，但并没有被废除，所以儒家经典的传播还是教育的主要内容。《钦定蒙学堂章程》第一章第一节规定：蒙学堂之宗旨，在培养儿童使有浅近之知识，并调护其身体。直接与儒学有关的课程有修身和读经。如规定的修身内容是：教以孝悌忠信、礼义廉耻、敬长尊师、忠君爱国。

^① 《光绪朝东华录》，5676 页。

^② 同上书，4719 页。

从必须阅读的儒家经典来说，第一年是《孝经》和《论语》，第二年是《论语》和《孟子》，第三年是《孟子》，第四年是《大学》和《中庸》。当时每周按 12 天计算。修身和读经时间为所有课时的三分之一弱。第三、第四年每周的修身课由每天一小时减为隔天一小时。

《钦定小学堂章程》第一章第一节规定：小学堂之宗旨，在授以道德知识及一切有益身体之事。小学也设修身和读经课程，课时也大体占所有课时的三分之一。其中修身课以《曲礼》和朱子《小学》为依据。读经则是第一年读《诗经》，第二年读《诗经》和《礼记》，第三年也是读《礼记》。高等小学堂的读经和修身时间有所减少。课程安排上，每周（12 天）每三天中有一天是两小时的修身和读经课程，其他每天有一小时的读经课。总课时由蒙学堂的三分之一减少至九分之二。读经的内容则进一步深化，第一年是《尔雅》、《左传》，第二年是《左传》，第三年是《公羊传》、《谷梁传》。

在 1903 年颁布的《奏定初等小学章程》和《奏定高等小学章程》中，对于课程安排和读经的内容有了进一步的具体说明，所占课时也有所提高。

如当时的初等小学课程设立有：修身（每周 2 小时）、读经讲经（12）、中国文字（4）算术（6）、历史（1）、地理（1）、格致（1）、体操（3）。每周共 30 小时，其中修身和读经占 14 小时。并规定：

现在定以《孝经》《四书》《礼记》节本为初等小学必读之经，总共五年，每年除假期外以二百四十日计算。

第一年，每日约读四十字，共读九千六百字；

第二年，每日约读六十字，共读一万四千四百字；

第三、四年，每日约读一百字，共读四万八千字；

第五年，每日约读一百二十字，共读二万八千八

百字。

总共五年，应读十万零一千八百字；除《孝经》（二千零十三字）、《四书》（五万九千六百七十七字）全读外（共六万一千六百字），《礼记》最切于伦常日用，亟宜先读。惟全经过于繁重，天资聪颖学生可读江永《礼记约编》（约七万八千字），其或资性平常，或以谋生为急，将来仅志于农工商各项实业，无仕宦科名之望者，宜就《礼记约通》择初学易解而人道所必应知者，节存四万字以内，俾得粗通礼意而仍易于毕业。

高等小学的课程有：修身（每周 2 小时）、读经讲经（14）、中国文学（8）、算术（3）、《中国历史》（2）、地理（2）、格致（2）、《图画》（2）、《体操》（3）。每周 36 小时。并规定：

现在定以《诗经》《书经》《易经》及《仪礼》之一篇为高等小学必读之经。总共四年。每年除假期外以二百四十日计算，每日约读一百二十字，每年应读二万八千八百字，四年应共读十一万五千二百字。除《诗》（四万零八百四十八字）、《书》（二万七千一百三十四字）、《易》（二万四千四百三十七字）全读外（共九万二千四百七十七字），合《诗》《书》《易》共九万六千八百五十四字，余暇甚多，易于毕业。

《钦定中学堂章程》的第一章第一节规定：中学堂之设，使诸生于高等小学毕业后而加深其程度，增添其科目，俾肆力于普通学之高深者，为高等专门之始基。中学的课程设置有：修身、读经、算学、词章、中外史学、中外舆地、外国文学、图画、博物、物理、化学、体操。但修身和读经所占的课时较之小学大大减少。中学分四年，头两年每周 37 小时，后两年每周 38 小时。修身和读经的课时均为每周 5 小时，而外国文则占每周 9 小时。

1904 年颁布的《奏定中学堂章程》中对修身和读经有

更具体的说明。读经时间也略有不同。

现在所定的读经讲经钟点，计每星期读经六点钟，挑背及讲解三点钟（间日背讲一次），合计九点钟；另有温经钟点，每日半点钟，在自习时督课，不在表内。

因学生皆系高等小学毕业生，故应读《春秋左传》及《周礼》两部，每日读二百字，每年除假期外，以二百四十日计算，应读四万八千字，五年共读二十四万字。计《春秋左传》（十九万八千九百四十五字）、《周礼》全本（四万九千五百一十六字），合共二十四万八千四百六十一字。若用黄叔琳《周礼节训本》（约二万五千字）则合计不过二十一万三千余字，尚有余力温习。

《钦定高等学堂章程》第一章第一节规定：高等学堂之设，使学生于中学毕业后欲入大学分科者，先于高等学堂修业三年，再行送入大学肄业。

在 1903 年颁布的《奏定高等学堂章程》中，将高等学堂的学科分为三类：

第一类学科为预备入经学科、政法科、文学科、商科等大学者治之；第二类学科为预备入格致科大学、工科大学、农科大学者治之；第三类学科为预备入医科者治之。

这三类学科中，人伦道德和经学大义这两门与儒家思想直接关联的课程作为公共课在每周 36 小时中占 3 小时，均低于外语课的课时量。人伦道德课主要内容是“摘讲宋元明国朝诸儒学案”。经学大义第一年讲《钦定诗义折中》、《书经传说汇纂》、《周易折中》；第二年讲《钦定春秋传说汇纂》；第三年讲《钦定周礼义疏》、《仪礼义疏》、《礼记义疏》。

《钦定京师大学堂章程》第一章第一节指出：京师大

学堂^①之设，所以激发忠爱开通智慧，振兴实业；谨遵此次谕旨，端正趋向，造就通才，为全学之纲领。在1903年颁布的《奏定大学堂章程》中指出：大学分为八科：经学科、政法科、文学科、医科、格致科、农科、工科和商科。其中经学分11门：周易学门、尚书学门、毛诗学门、春秋三传学门、周礼学门、仪礼学门、礼记学门、论语学门、孟子学门、理学门。但考量其他七科的课程安排，我们并不能发现有专门的涉及儒家思想的训练课程。即使是文学科中的中国文学门中，所关注的也是经典的文法而非义理。

学生毕业之后的安排直接关系到教育体制是否由传统的以培养官员为目的的教育转变为职业培训和科学、人文教育。

1902年颁布的《钦定京师大学堂章程》第四章“学生出身”，专门就由科举向学堂转变之后的学生学成之后的安排做了说明。“恭绎历次谕旨，均有学生学成后赏给生员、举人、进士明文。此次由臣奏准，大学堂预备速成两科学生毕业后，分别赏给举人进士。”而小学毕业则给予附生文凭，中学堂毕业给予贡生文凭，高等学堂毕业给予举人，大学堂

^① 关于京师大学堂和儒家教育体制的解体之间的关系，因为所涉内容较多，需另做专文分析。总之，京师大学堂最初是集学堂和新的教育行政机构于一体，是戊戌维新惟一得以保存的成果。虽为新学堂，但只是当做科举的改造补充，当时的“大部分学生承袭科举陋习，以读书为做官的阶梯，仕学馆录取的又是在京官吏，大学于是乎与官场没有多大差别。学生可能地位显赫，因迎接驾而挂牌请假；运动场上教官小心翼翼地喊口令：‘大人向左转’、‘老爷开步走’，这些轶闻，全都查有实据”。而管学大臣孙家鼐在提出办学宗旨时，也十分强调名教的地位。“先课之以经史义理，使晓然于尊亲之义，名教之防，为儒生立身之本；而后博之以兵农工商之学，以及格致测算语言文字各门。”（陈平原：《老北大的故事》，12、49页，南京，江苏文艺出版社，1998）可见当时教育改革的立足点是补儒家之不足，但改革的结果是使儒家在短短的10年中，便在学校中没有立身之处。难怪康有为和张之洞这些改革的提倡者必须回过头来强调儒家教育的重要性，因为事实的发展已经完全“失控”了。

毕业生则“侯旨赏给”进士。

而已经是进士的人员，则可以去京师大学堂的“仕学馆”，三年毕业后“有教习考验后，管学大臣复考如格，择优保奖，予以应升之阶，或给予虚衔加级，或咨送京外各局所当差，统俟临时量才酌议”^①。

师范生亦给予相应奖励，师范四年毕业后，经考核“如原系生员者准作贡生，原系贡生者准作举人，原系举人者准作进士”^②。

1906年废除科举之后，新的学部成立，对教育宗旨做了重新界定。这个新的教育宗旨分为两类五条，第一类是“忠君”、“尊孔”；第二类是“尚公”、“尚武”和“尚实”。从《奏请宣示教育宗旨折》中对于这些条文的解释，可以看出明显的时代特征和中体西用的色彩。如“忠君”就是要“使全国学生每饭不忘忠义，仰先烈而思天地高厚之恩，睹时局而涤风雨飘摇之惧”。这样就会使在当时已经不可收拾的“一切犯名干义之邪说皆无自而萌”。所谓“尊孔”则是要让学生在儒学的熏陶之中，“以使国教愈崇，斯民心愈固”^③。但是尚公和尚武等条文，虽然其解释的依据依然是从儒家的经典出发，但已经明显与传统的儒家教育观有一定的距离，而是更有着时代性，并带有明显的西方教育观的影子。

1911年辛亥革命之后，儒学已经不再作为统治合法性的依据，随之，教育的目的发生了根本的变化，连带着教育制度和课程的设置也发生了根本性的变化。比如1911年蔡元培任教育总长时，发表的《对于教育方针之意见》，就明显是针对1906年的教育宗旨而发的。他说：“忠君与共和政体不合，尊孔与信教自由相违。”1912年7月召开的临时教

^② 引自舒新城编：《中国近代教育史资料》，556页

^③ 同上书，221页

育会议通过了新的教育宗旨：“注重道德教育，以实利教育、军国民教育辅之，更以美感教育完成其道德。”很显然，新教育观体现了蔡元培先生的教育思想。

中华民国元年（1912年），教育部公布普通教育暂行办法，改称学堂为学校，令上海各书局将旧存教科图书暂行修改应用，并令废止读经，并禁各校用《大清会典律例》等。当年5月，又由教育部宣布普通教育暂行办法，条文很多，对于学校和教科书特别提出：

（一）各项学堂改称学校。（二）各种教科书务合共和民国宗旨。前清学部宣布所颁及民间通行教科书中，有崇清及旧时官制避讳抬头字样，应逐一更改。教员遇有书中有不合共和宗旨者，可随时删改，并指报教育司，或教育会，通知书局更正。（三）师范中小（学）一律废止读经。^①

1912年9月颁布的《教育部公布小学校令》，在第一章“总纲”的第一条中指出：“小学校教育以留意儿童身心之发育，培养国民道德之基础，并授以生活所必需之知识技能为宗旨。”在11月颁布的《教育部订定小学校教则及课程表》中，与儒家有关联的是修身、国文和历史。在“教则”中对这几门课的教育目的做了说明。

第二条：修身要在涵养儿童之德性，导以实践。初等小学校，宜就孝悌、亲爱、信实、义勇、恭敬、勤俭、清洁诸德，择其切近易行者授之；渐及于对社会对国家之责任，以激发进取之志气，养成爱群之精神。

高等小学校宜就前项扩充之。

对于女生尤须注意于贞淑之德，并使知自立之道。

教授修身，宜以嘉言懿行及谚语等指导儿童，使知

^① 引自张静庐编：《中国近代出版史料初编》，242页。

戒勉，兼演习礼仪；又宜授以民国法制大意，俾具有国家观念。

从 1915 年起，启蒙教育又分为国民学校和高等小学校。但在教育宗旨和课程设置上并无大的变化，国民学校和高等小学校的修身课的内容与 1912 年的基本一致。惟一值得指出的是，在 1915 年的课程设置中，均加上了“读经”课。如 1916 年 1 月颁布的《国民学校令实施细则》中指出：国民学校学生的“读经要旨，在遵照教育纲要，使儿童熏陶于圣贤之正理，兼以振发人民爱国之精神。宜按照学年程度讲授孟子大义，务期平正明显，切于实用，勿令儿童苦其繁难”。同时颁布的《高等小学校令实施细则》指出，“读经宜照教育纲要讲授《论语》”。而在同年 10 月颁布的修正稿中，均删除了有关读经的条目。

1912 年 9 月，国民政府的教育部公布了中学校令，明确指出：“中学校以完足普通教育、造成健全国民为宗旨。”而在同年 12 月公布的实施细则中，对于传统意义上与儒家有关的课程“修身”课做了如下规定：“修身要旨在养成道德上之思想情操，并勉以躬行实践，完具国民之品格。修身宜授以道德要领，渐及对国家社会家族之义务，兼授伦理学大要，尤宜注意本国道德之特色。”其课时均为每周 1 小时。在 1913 年教育部公布的中学校课程标准中，对四年中的修身课内容做了更具体的说明。第一学年，讲授“持躬处世，待人之道”。第二学年：“对国家之义务，对社会之责任。”第三学年：“对家族及自己之义务，对人类及万有之义务。”第四学年：“伦理学大要，本国道德之特色。”虽然很多内容与儒家思想关系密切，但是可以明确看出，各项规定有意避免使用儒家的标识。但对于外语课则是一如既往的重视，中学四年。1902 年和 1912 年中学课程课时比较见表 5—2。

表 5-2 光绪二十八年（1902 年）《钦定中学堂章程》和
1912 年《教育部公布中学校令实施细则》所规定
的中学课程课时比较

1902 年公布的中学课程表（每周学时）

第一年		第二年		第三年		第四年	
修身	2	修身	2	修身	2	修身	2
读经	3	读经	3	读经	3	读经	3
算学	6	算学	6	算学	6	算学	6
词章	3	词章	3	词章	3	词章	3
中外史学	3	中外史学	3	中外史学	3	中外史学	3
中外地理	3	中外地理	3	中外地理	3	中外地理	3
外国文	9	外国文	9	外国文	9	外国文	9
图画	2	图画	2	图画	2	图画	2
博物	2	博物	2	博物	2	博物	2
物理	2	物理	2	物理		物理	
化学		化学		化学	3	化学	3
体操	2	体操	2	体操	2	体操	2
共计	37		37		38		38

资料来源：舒新城：《中国近代教育史资料》，494 页。

1912 年公布的中学课程表（每周学时）

学科/学年	第一学年	第二学年	第三学年	第四学年
修身	1	1	1	1
国文	7	7	5	5
外国语	7	8	8	8
历史	2	2	2	2
地理	2	2	2	2
数学	5	5	5	4
博物	3	3	2	
物理化学			4	4
法制经济				2
图画	1	1	1	2
手工	1	1	1	1
乐歌	1	1	1	1
体操	3	3	3	3
总计	33	34	35	35

资料来源：舒新城编：《中国近代教育史资料》，523 页。

虽然当时另公布了针对女生的课程表，但只是有一些小的差别，并不影响我们所要推导的结论

1912年教育部公布了大学令，指出：“大学以教授高深学术、养成硕学闳才，应国家需要为宗旨”^①。1913年教育部公布了大学规程，规定大学分文科、理科、法科、商科、医科、农科、工科。原有的经学科没有了。有关儒家思想的研究和传播，我们可以在哲学门中的中国哲学类、国文类和中国史类中找到。当时列入课程表的儒家经典有：列入中国哲学类的有《周易》、《毛诗》、《仪礼》、《春秋公羊传》、《春秋谷梁传》、《论语》、《孟子》。列入国文类的有《尔雅》等。列入中国史类的有《尚书》、《春秋左传》等。原来将大学毕业后继续深造的机构称为“通儒院”，这时也已经改为“大学院”。学生从高等学校毕业授予相应的学位。

从上述教育宗旨和课时变化的情况，我们可以看出废除科举之后，儒家的价值观和儒家经典在现代教育体系中越来越找不着自己的位置，最终随着民国建立和儒家制度的合法性的消失而失去了其存在的空间。大学以下的各级学校取消读经课，即使是大学里的有关儒家经典的内容，也已经是作为中国文学和中国历史学的文献，已经完全“非经学化”了，只是作为众多知识中的一部分，只是众多课程中的一门。在全面引入西方的学科体制之后，运行了一千多年的以察举、科举等选举制度为依托建立起来的儒家传播体系，也终于因选官制度的废除和新式教育的建立而宣告中断。

《剑桥中国晚清史》对于废除科举之后的教育内容是否有实际的变化持怀疑态度^②，其所依据的理由主要是：第一，由于难以找到合格的老师，如1909年，在教初等小学的教师中，有84%的人有传统功名，他们难免会按传

[美] 费正清编：《剑桥中国晚清史》，下卷，440~441页。

统的旧课程上课。第二，几乎所有私立学校均由绅士开办。第三，制度中保留了尽量多的旧东西，如学堂毕业授予相应的功名和对于留学生的奖励办法都能明显看到这种连续性。

我们不能否认这些理由的重要性，例如前面所列举的新学堂的课程设置和课程内容，由于教师和资金的问题，在具体的操作中可能变样。同样，我们也必须正视习惯的力量，因为很多人依然是以对待科举的心态来对待新教育的。这可以从众多的学生钟情于法政科得到证明。^①而且学校的课程设置也并不能适应社会的需要，以至于社会上更欢迎那些学徒而非学生。范源廉抱怨说：“近时内外交通，渐知凡百事物，莫不有学；而振兴实业，提倡教育之声，亦常闻于远迩。然按诸社会实际，则似学术知能之需要，仍未见殷切也。中小学校之毕业生，其受工场商店之信任，常逊于寻常之学徒。专门学科之毕业生，即学行优长，而在社会中每苦无可就之职业。其足以容纳群材，而又为世俗欣慕者，厥惟官吏之一途。以是学子之志于为官，几同于流水之归壑。”^②但我们不能否认废除科举和建立新学堂所造就的是一种全新

因为法政学堂的毕业生更容易入仕，所以当时的学生更多选择上法政科。1907年法政学堂的学生人数占新学堂学生总数的44%，次年升至56%，1909年高达63% [参见陈剑华：《清末民初法政学堂之研究》，载《教育史研究》，1993（1）]。在1911年之前不断有人提出恢复科举的奏议。一直到1919年后，为了平息五四以后学生的情绪，当时的安徽省主席吕调元提议应该立刻举行一项特别的文官考试，公开让所有的学生参加。很显然，“这项建议的目的是要争取一些有才干和有抱负的学生到政府部门去。这样可以达到软化减弱学生运动的目的……这计划反映了当时已被人感觉到的社会问题。自从科举制度废除之后，却没有建立新的人事铨叙制度来取代，十多年过去了，新的知识分子还是找不到正式的途径——通过它，可以进入政府部门工作，而进入政府部门服务，正如社会传统所鼓励的，仍然是他们的生活的理想。如果认为学生运动的目的就是要进入政府部门工作，当然是不正确的，但是某种情绪上的触发则是完全可能的。”（周策纵：《五四运动史》，218页，长沙，岳麓书社，2000）

^② 《中华教育界》，民国三年（1914年）十一月第二十三号。

的教育体系。^①

随着摹仿西方的教育制度的建立，从西方传入的科学知识逐渐变成教育的核心内容，并形成了对中国近代思想影响巨大的“唯科学主义”，这使得以儒学为核心的人文知识被日益挤到边缘性的位置。其实，当西学被冠之以“新学”的时候，我们已经隐约能感觉到在新式知识分子那里，儒学已经被视为“旧学”，已经不适应时代的需要，因而难以承担保国保种的任务。^②而作为新学之代表的科学，已经获得了“无上的尊严”。胡适说：

近三十年来，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位，无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是“科学”。这样几乎全国一致的崇信，究竟有无价值，那是另一问题。我们至少可以说，自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤“科学”的。^③

在这种气氛的影响之下，新学堂所采用的教材基本上都

刘大鹏在 1906 年 9 月 13 日的日记中说：“学堂之害，良非浅鲜，自学堂设立以来，不但老师宿儒坐困家乡，仰屋而叹，即聪慧弟子，亦多弃儒而就商。凡入学堂肄业者，莫不染乖戾之习气，动辄言平等自由，父子之亲，师长之尊，均置不问，为父兄者知其悖谬，不愿子弟入学堂，遂使子弟学商贾。”（刘大鹏：《退想斋日记》，162~163 页）

^② 熊月之考察了近代中国人对外国人和外国文明由“夷”向“洋”到“西”的用词变化，指出这蕴涵了中国人对于外国文明由鄙视到崇拜的转变。“如果说‘夷学’带有强烈的贬义，‘西学’基本上是中性的，那么，‘新学’则带有明显的褒扬之义，有赞赏、效法的意味。”（熊月之：《西学东渐和晚清社会》，730 页，上海，上海人民出版社，1994）

^③ 胡适：《科学与人生观》，序，上海，亚东图书馆，1923。这种社会氛围的变化也体现在像俞樾这样的旧学大师对孩子的教育上。1907 年俞樾在临终遗言中写道：“吾家自南庄公以来，世守儒业，然至今日，国家既崇尚西学，则我子孙读书之外，自宜习西人语言文字，苟有能精通声光化电者亦佳子弟也。”（转引自俞润民等：《德清俞氏》，99 页，北京，中国人民大学出版社，1999）。

是外国教材的翻译和改编本^①，而当时的教员也大多请的是外国人，主要是日本人。西方的自然科学和人文社会科学知识便是随着这些新的教科书的使用而流传的，当然西方的地理概念、男女平等思想、进化论观念、民主观念也随之而深入到新学生的内心世界。而中国本土的知识似乎越来越无关紧要。^②如胡适回忆他小时候的学习生活时说：

二十五六年前，当我在上海做中学生的时代，中学堂的博物，用器画，三角，解析几何，高等代数，往往都是请日本教员来教的。北京，天津，南京，苏州，上海，武昌，成都，广州，各地的官立中学师范的理科工科，甚至于图画手工，都是请日本人教的。外国文与外国地理历史也都是请青年会或圣约翰出身的教员来教的。我记得我们学堂里的西洋历史课本是美国十九世纪前期一个托名“Peter Parley”的《世界通史》，开卷就说上帝七日创造世界，接着就说“洪水”，卷末有两页说中国，插了半页的图，刻着孔夫子戴着红缨大帽，拖着一条辫子！这是二十五年前的中国学堂的现状。^③

即使在农村和集镇的初级学校，教师的状况一方面由于不断的新学生的毕业而有所改变，同时旧绅士也经过适当的培训逐渐改变了他们的观念，开始接受新的观念。杨懋春的回忆可以作为佐证。他说：

当时（1915年）县政府在其辖境内每一较重要或中级以上的集镇上设一公立模范小学。校舍多是镇上的

^① 对于教科书的有关内容，可参见熊月之的《西学东渐和晚清社会》中的“教科书新貌”一节（663-672页）。实藤惠秀的《中国人留学日本史》中有留学生翻译日本教科书的详细材料，也可参看。

^② 有人评论说，新知识分子是用旧知识者崇拜尧舜禹的态度来对待西方的知识的。参见Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West (1872-1949)*, p. 371. University of North Carolina Press, 1966

^③ 胡适：《悲观声浪里的乐观》，载《胡适论学近著》，389页，济南，山东人民出版社，1998

庙宇、祠堂，或其他不被使用的公私宅院。管理员（或校长）是由地方人士公推的绅董教员是县政府聘请或委派者。教员的资格多数是由省立师范学校毕业，年龄在廿五到卅五岁之间。也有不少是清末科举制度下的秀才，后在县立或省立师范讲习所进修两年者。这类教员的年龄多在五十岁左右。模范小学的课程都是新的，包括国文、算术、博物（或常识）、修身、劳作、音乐及体操。国文与算术两科分量最重，教学时数也最多。其次是修身。年轻的老师也会注重音乐。爱国情操浓的老师也多用体操课培养学生的尚武精神，要学生练习军操，一备长大后，从军保卫国家。因为那时候以日本为首的列强正想瓜分中国。

在各农村中，那些传统式的村塾或族塾，大多自行改造，成为半新半旧的村小学。说它半新半旧，是因为其中多数是原来的塾师，到县城去接受半年到一年的师范教育讲习，能使用阿拉伯数字，教极简单的算术，又能使用《国文教学准备》教初级的国文课本，就可获得县教育局认可，回到本村原来的学校，做惟一的老师，做原有的教书工作。这些村教员中也有不少是中年人。他们在县城接受师范讲习所教育时，吸收了一些新思想、新知识、国家观念与国家现势等。回到本村后，也会反复思想。^①

^① 杨懋春：《近代中国农村社会之变迁》，89～90页。这种新学堂在农村被接受的程度一直是一个值得探讨的问题，特别是完全西化的教学模式和教学内容，始终有些水土不服。这种现象即使到20世纪20年代还存在。毛泽东说：“‘洋学堂’，农民是一向看不惯的。我从前做学生时，回乡看见农民反对‘洋学堂’也和一般‘洋学生’、‘洋教习’一鼻孔出气，站在洋学堂的利益上面，总觉得农民未免有些不对。民国十四年在乡下住了半年，这时我是一个共产党员，有了马克思主义的观点，方才明白我是错了，农民的道理是对的。乡村小学校的教材，完全说些城里的东西，不合农村的需要。小学教师对待农民的态度又非常之不好，不但不是农民的帮助者，反而变成了农民所讨厌的人。故农民宁欢迎私塾（他们叫‘汉学’），不欢迎学校（他们叫‘洋学’），宁欢迎私塾老师，不欢迎小学教员。（《毛泽东选集》，2版，第1卷，39～40页，北京人民出版社，1991）

而在公费教育力所不及的地方，教会学校开始发挥他们的作用。林耀华是这样来描述那时候遍布全国的教会学校的教育方式的：

学校由传教士和教师来规划，在组织者颂南和教师的领导下，选择了一整套现代课程，然而家庭和乡村学校的老传统还多少存在着。有一次成清背诵文章，他像旧式学生那样背过脸朝着老师。他背到一半时停了下来，那一半记不起来了。坐在旁边的小哥就小声告诉他，没想让老师听见了，立即用白粉笔在地上画了两个圈儿，成清和小哥各站到一个圈中，罚站是在孔夫子圣龛前“跪香”的变更形式。孔夫子没有了，因为在教会学校中，除了耶稣基督之外禁止崇拜其他神。^①

而从实际的情况来看，新教育培养的就是旧制度的敌人和旧传统的解构者。就在科举废除（1905年）后的第五年，清王朝便在一次失败的炸弹试验事件后崩溃。十年后，以彻底清除中国人观念中的儒家遗存，为西方的观念腾出空间为主要目的的新文化运动爆发，彻底改变了中国历史的走向。也正因为如此，有人直接将废除科举作为中国现代化的真正起源，的确是深得其中三昧。如罗兹曼所说：

（1）它把中国人探索社会问题的答案的方向转到向国外寻求知识，致使大批学生出国留学，这批人对辛亥革命和五四运动的发生十分重要；（2）它割断了已经被削弱的地方与中央政权之间的联系（通过在官和在野的精英），从而使国家行政管理进一步腐败，军阀随之蜂起；（3）它导致了地方资源的再分配，原来掌握地方资源的是具有责任感和公益心的人士，他们有切身利益去寻求外来帮助以造福乡里，现在掌握资源的是一批只有个人和局部利益之徒，科举的废除还鼓励许多人去寻找

^① 林耀华：《金翼》，49～50页，北京，三联书店，1989

与国家利益无关的职业；（4）它摧毁了现存的社会等级制度，使城市和乡村之间的界线更加固定，对城市和农村的整合能力造成了长期的消极影响；（5）它大大地改变了教育在中国发展过程中的地位，形成了明显的文化中断。引起人们就究竟哪种教育形式更适合新时代需要这一问题进行了长期的争论就其现实和象征性意义而言，科举制度的改革代表着中国已与过去一刀两断。^①

二、立宪和新法律：儒家观念在新制度中的退场

如果说科举的废除标志着儒家制度化的解体的话，那么由“新政”开始的社会控制系统的西方化则标志着儒家观念在现实的政治制度中逐渐退出。

在传统的中国社会，国家政权的一项主要的职能是推进礼仪教化，这也是儒家式的理想社会的控制方式，即政治制度通过道德的方式来管理民众。而新政则是试图以西方和日本已经取得成功的政治制度和管理制度为蓝本，来逐渐取代原有的浸透着儒家理念的旧制度，建立起一种专业化的现代国家制度体系。这种取代和变化，有些是被迫的，如八国联军攻占北京，在议和的大纲中就明确规定：“总理各国事务衙门必须革故更新，及诸国钦差大臣觐见中国皇帝礼节，亦至一体更新。其如何变通之处，由诸国酌定，中国照允施行。”^②清政府被迫接受，并于1901年将总理各国事务衙门扩充为外务部，专门办理中外交涉的事务。有些是为了争取国际平等，如改革传统法律的很大一部分动机是为了取消西方列强借口中国法制未备而要求的“治

[美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，634~635页。

② 转引自吴春梅：《一次失控的近代化改革》，61页。

外法权^①。但最根本的原因则在于随着中国由传统社会走向现代社会，需要有一套相应的社会制度来适应之。无论是出于何种原因，从清末新政的种种具体措施和所带来的后果看，儒家的一些核心观念，如上下尊卑、重农抑商、礼治等逐渐被平等和法治等现代观念所取代。这就意味着儒家从政治法律制度中“退场”了。

1. 仿行宪政和儒家与中国政治制度的分离

在刘坤一、张之洞领衔提出的《江楚会奏变法三折》中，除了改革科举制度的提议外，还对发展工商业、整顿吏治、建立新的法律制度和改善满汉关系等提出了具体的操作性建议。这些措施与改革教育制度的措施一样，逐渐得到推行和实施。

在行政制度和法律制度上，在 1901 年将总理各国事务衙门改为外务部之后，又在 1903 年设立商部，并在 1906 年将之扩充为农工商部，全面负责推动国家经济的发展。针对西方列强对于中国法律的批评和新的社会变化对于法律的需求，1902 设立了修律馆。1906 年撤销国子监，设立学部，并在军事体制和警察制度等方面进行了一系列的改革。

这些改革措施都毫无例外地在损害着儒家价值观在制度结构中的意义，从最初的理藩院到总理各国事务衙门到外务部，建立在儒家夷夏观念之上的处理国家间事务的原则失去了效用。而商部的成立，发展工商业，虽说是为了应付数额巨大的赔款，但客观上则是为了推动商业和实业的发展，并从制度上改变了传统的崇本抑末的政策，使得商业的发展得

^① 1902 年，清政府在与英国商约大臣马凯订立的《通商行船条约十六款》第十二款规定：“中国深欲整顿本国律例，以期与各西国律例改同一律……一俟查悉中国律例情形及其审断办法，及一切相关事宜皆臻妥善，英国即允弃其治外法权。”（朱寿朋编：《光绪朝东华录》，4919 页）

到合法性依据。这等于是对儒家重本抑末政策的否定，并彻底改变了商人在社会群体中的地位。至于建立学部对于儒家的影响，前面已有详细的说明，兹不赘述。

对于儒学的没落而言，这一切似乎只是开始。1905年日俄战争的结果和以同盟会为代表的革命势力日趋兴盛，极大地推进了清政府对于制度改革的力度，患有深度生存焦虑的中国人迷恋上了“立宪”，并在“制度决定论”^①的幻影之下，将立宪视为解决中国问题的灵丹妙药。

1905年在中国土地上进行的日俄战争，小小的日本居然打败了国土数倍于自己的俄国。对于这一事件，中国人在惊叹之余，舆论界很快将之阐释成立宪与专制之战。日本被理解成因立宪而强大，而俄国则被理解成因专制而落后的范型。当时的《东方杂志》称：“甲辰日俄战起，识者咸为之说曰：此非日俄之战，而立宪专制二政体之战也。”自日本“以小克大，以亚挫欧，赫然违历史之公例，非以立宪不立宪之义解释之，殆为无因之果”^②。

“制度决定论”是萧功秦提出的概念，其基本特征是：“在肯定异质文化中的某一种制度的功效的同时，却忽视了该种制度得以实现其效能的历史、文化、经济和社会诸方面的前提和条件。换言之，‘制度决定论’仅仅抽象地关注制度的‘功效’与选择该制度的‘必要性’之间的关联，而没有或忽视了‘功效’与实现该功效的种种条件的关联。一种制度实施的可行性与实效性，又恰恰不能脱离这些条件。”（萧功秦：《危机中的变革》，156页，上海，上海三联书店，1999）当时一个日本人也很形象地描述了中国人的这种情绪：“至于立宪派政党，他们之中的绝大多数人则胡乱相信，只要有了立宪国会，一切都是可能办得到的：宪法一经制定，国会一经成立，失政误国的岁月就将立刻一扫而光，财政竭蹶可以补救，国债可以偿还，军备可以扩充，国力将进而充沛，人民权利将被恢复。而多年来中国所蒙受的民族耻辱将被扫除，国家的威信将广被全世界。”（转引自周锡瑞：《改良与革命》，115页）

② 《东方杂志》第三年临时增刊。这种说法在当时有很普遍的代表性，如《中外日报》也有相似的评论：“甲辰日俄之战，知微之士闻之曰：此非俄日之战也，乃立宪专制二治术之战也。自海陆交绥以来，日无不胜，俄无不败、至于今，不独俄民群起而为立宪之争，即吾国士大，亦知其事之不容己，是以立宪之议主者愈多。”[《中外日报》，光绪三十一年（1905年）八月二十二日]

在这种观点的影响下，人们便逐渐将中国改革之种种挫折归因于没有实行立宪，也就是说认识到制度已经成为改革的瓶颈，并真诚地认为如果能像日本那样实行立宪政体，那么中国的问题便可迎刃而解。当时发表在《南方报》后被当时的主流媒体《东方杂志》转载的一篇文章的标题就是《论立宪为万事之根本》。文章说：

甲午以近，士大夫之言变法者，其肩背相望也。然其立论至易，大抵胥举故实，取泰西各国现行之制度，杂然而陈之……已而更历渐广，学说亦渐近，微有鉴于欧美诸国治法之源，其精神固不尽此也……手足而教育之说兴，一切行政之事，亦稍稍有所建革。一切行政之事，亦稍稍有所建革，固自以为治其本矣。然而数年以来，群治之不进也如故，民智之不开也如故。求之政界，则疲玩愈甚，而蒙蔽日深。征诸社会，则奸蠹滋多，而公德益坏……其弊之所至，乃至凡百措施，创之于列邦而为善治者，及其行之中国，几无不与初意相左，而利害适相反焉……其故何在？一言以断之曰：政体不立之害。欲救其弊，固非改定政体不可，则立宪之说是已。治国者如操舟然，必先定其向之方，而后有达陆岸之日，故立宪政体之于国，犹舟之有指北针也，否则迷阴而丧其行矣。^①

就连张謇也主动给绝交 20 年的袁世凯写信，希望他能推动立宪进程。他在信中说：“日俄之胜负，立宪专制之胜负也。今全球完全专制之国谁乎？一专制当众立宪，尚可幸乎？日本伊藤、板垣诸人，共成宪法，巍然成尊主庇民之大绩，特命好耳。论公之才，岂必在彼诸人之下？”^② 在这样

^① 《南方报》，光绪三十一年（1905 年）七月二十三日；《东方杂志》，第十期。

^② 《张季直传记资料》，5 页，台湾，天一出版社，1985。

的社会气氛之下，1905年朝廷派出以载泽为首的五大臣出洋考察，同时又设立专门的“考察政治馆”，选择各国法制中与中国国情相适宜者供朝廷参考。载泽在考察回国之后，给慈禧上了一道密折，提出立宪的三大好处为“皇位永固”、“外患渐轻”、“内乱可弭”^①，这种种因素使朝廷下定了立宪的决心。1906年9月1日发布了《预备仿行宪政》的谕令，立宪从此成为新政的核心内容。谕令说：“各国之所以富强者，实由于实行宪法，取决公论，君民一体，呼吸相通，博采众长，明定权限……时处今日，惟有及时详晰甄核，仿行宪政，大权统于朝廷，庶政公诸舆论，以立国家万年有道之基。”^②同时指出由于民智未开，只能先做一些预备，待条件成熟而推行之。^③并进一步提出了改革官制、修订法律等一系列措施。

在新政初期，官制改革就是重要的内容。而这次的官制改革则更彻底地摹仿了西方的政治制度，其核心内容是仿行

^① 这道使慈禧痛下决心的密折是这样的：“以今日之时势言之，立宪之利有重要者三端：一曰皇位永固。立宪国之君主，神圣不可侵犯，故于行政不负责任，由大臣负之，即偶有行政失宜或议会与之反对，或经议院弹劾，不过政府各大臣辞职。故相位旦夕可迁，君位万世不改。大利一。一曰外患渐轻。今口外人之侮，我虽由国势之弱，亦由我政体之殊，故谓之专制，谓之半开化，而不以同等之国相待。一旦改行宪政，则鄙我者转而敬我，将变其侵略政策为和平之邦交。大利二。一曰内乱可弭。海滨洋界，会党纵横，甚者创为革命之说。顾其所以煽惑人心者，则曰政体专务压制。故从之者众。今改行宪政，则世界所称公正之正理，文明之极轨，彼虽欲造言，而无词可藉；欲倡乱，则人不肯从。大利三。”（《清末筹备立宪档案史料》，174页，北京，中华书局，1979）

^② 《清末筹备立宪档案史料》，43页。

^③ 1906年端方“请定国是以安大计折”说：“中国数千年来，一切制度文物虽有深固之基础，然求其与各国立宪相合之制度可以取而用之者实不甚多，苟不以若干之预备（指三权分立体制，推行义务教育以启蒙西学——引者注），而即贸然从事仿各国宪法而颁布之，而上无此制度，下无此习惯，仍不知宪法为何物，而举国上下无奉行宪法之能力，一旦得此，则举国上下扰乱无章，如群而之戏舞，国事紊乱不治且有甚于今日，是立宪不足以得安，而或反以得危矣。”〔故宫博物院明清档案部（藏）：《端忠敏公奏稿》，卷六〕

三权分立和设立责任内阁。根据三权分立的原则，要改变原先以行政权兼有立法权和司法权所导致的不平等与权职不分的状况。因此提出，立法权在议院，在议院设立之前，由资政院代行职能。行政权归内阁和各部大臣。司法权属于大理院，不受行政节制。地方政权也以此为模式，以省议会为立法机关，以总督、巡抚为地方行政机关，以高等审判厅为最高审判机关。在省议会成立之前由咨议局代行职能。省以下各级政府也以此为模式进行改革。

仿行宪政是清政府试图在重大的社会变革和皇权的合法性受到普遍怀疑的时候做出的重建其权威性的努力，其核心目标是重新使“大权统于朝廷”，因此在有关议院职责的说明中明确指出：“夫议院乃民权所在，然其所谓民权者，不过言之权，而非行之权也。议政之权虽在议院，而行政之权仍在政府。”^① 所以许多新的制度推出后受到了广泛的批评，连小说家都拿立宪做谈资：

特笑曰：“原来改换两个官名，就叫做立宪。早知如此，我们前次放七返火丹，未免多事了！”龟曰：“不然，他这是头一着下手，以后还不知如何呢？”特曰：“你不看此外不再更动，诸天神佛，一律照旧供职一句么？据此看来，我们的饭碗，是不必多虑的了。”群畜闻言，不觉一齐大喜，亦同声高呼“立宪万岁”、“立宪万岁”。^②

虽然清政府对于议院做了种种限制，而且，特别在“地方自治”为基础的地方政治架构中，新政设置和传统绅士设置之间有着连续性，因为咨议局的资格要求就意味着只有绅士才有可能入选。但这些限制并不能保证这些新政机构和中央政府之间的意见统一。其实清政府试图借助立宪来达

^① 《清末筹备立宪档案史料》，668页。

^② 吴趼人：《立宪万岁》，原载《月月小说》，第5期，转引自阿英：《晚清小说史》，93页，北京，东方出版社，1996。

到“上下同心”、“皇权永固”的目标恰如缘木求鱼。因为支撑皇权合法性的资源是以君臣纲常为核心的儒家意识形态，而立宪制度则是以契约和法制为基础的政治制度，其统治原则是权力制衡。因此，在新政实行中，资政院特别是咨议局对于原先的权力体制的制约作用立即显示出来了。“代议机构的建立为各省精英提供了对中央政府表示久已有之的怀疑的渠道，结果旨在为中央政府提供支持和建立更强大共识的机构，反而导致地方对朝廷的集权动机表示疑虑。贯穿上述一切的是，不断扩大的参与规模和对于敌视性国际环境更强烈的意识，促使危机加剧起来。”^① 最典型的事件如 1909 年起由咨议局组织的几次速开国会的请愿活动和 1911 年由四川等省的咨议局领导的保路运动，这都极大地冲击着清政府的权威性。传统皇权统治的合法性是建立在权威性之上的，这种权威性经由制度化儒家做出充分的保证，而新政则意味着对权威的重新定义，权威资源的丧失必然导致统治的瓦解，这是专制统治的必然逻辑。

更为现实的困境是，新政的推行很大程度上已经超越了本来已经不堪重负的中央财政的承受力。解决的途径只有两个，进一步增加税收和借外债。增加税收造成了民众对于新政的敌视^②，而借外债则增加了学生群体的反抗性，这些因素都促进了更为广泛的抗议和对于革命的认同。

对于整个政治制度而言，新政的最重要的成果是制定和

[美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，296 页。

^② 当时汉口的报纸的评论反映了这种情绪：“命令下来，征集印花税和军需开支，不考虑人民的负担能力。所有这些都是无人敢于反对的一片改良声的喧哗声浪中进行的……但是，绝大部分的新政仅是赝品，我们尽其所有的千百万钱财花掉了，却没有得到一点实际报偿。这样的新政，仅仅是一个蒙蔽我们的弥天大谎，以此作为由头来经常榨取我们的财富而已。”（《公论新报》，

颁布了两个“宪法性文件”^①，即《钦定宪法大纲》和《重大信条十九条》。

1908年《钦定宪法大纲》（以下简称《大纲》）颁布并提出了九年实行的期限。毫无疑问，《大纲》是以维护皇权的至上性为其基础的。其对于皇帝的权力是这样规定的：

一、清皇帝统治大清帝国，万世一系，永永尊戴。

二、君上神圣尊严不可侵犯。

三、君上有钦定颁行法律及发交议院之权（凡法律虽经议员议决而未经诏令批准颁布者不得施行）。

四、君上有召集、关闭、停展及解散议院之权。

五、君上有设官制禄及黜陟百官之权（用人之权，君上握之，大臣辅弼之，议院不得干预）。

六、君上有统帅海陆军及编定军制之权（调遣全国军队，制定常备兵额，得以全权执行之；凡一切军事，皆非议院所得干预）。

七、君上有宣战、媾和、订立条约、遣派使臣及认受使臣之权（国交之事，君上亲裁之，不俟议院议决）。

八、君上有宣告戒严之权，当紧急时，得以诏令限制臣民之自由。

九、君上有爵赏及恩赦之权。

十、君上有总揽司法权；惟委任审判衙门遵钦定法律行之，不以诏令随时即改。

十一、君上有发命令及使发命令之权，惟已定之法律，不以命令更改或废止。

十二、在议院闭会时，遇有紧急之事，得发代法律之诏令。并以诏令筹措必需之财用，惟至次年会期，需

^① 已有学者指出，《钦定宪法大纲》并非真正意义上的宪法，而只是一个纲领性的文件，作为将来编纂正式宪法的依据（参见殷啸虎：《近代中国宪政史》，90页。上海，上海人民出版社，1997）。

交国会协议。

十三、皇室经费，应由君上制定常额，自国库提支，议院不得置议。

十四、皇室大典，应由君上督率皇族及特派大臣议定，议院不得干预。

《大纲》对于臣民权利义务做了如下的规定：

一、臣民中有合于法律命令所定资格者，得为文武官吏及议员。

二、臣民于法律范围内，所有言论、著作、出版及集会、结社，均准其自由。

三、臣民非据法律所定，不得逮捕监禁处罚。

四、臣民得请司法官审判其呈诉案件。

五、臣民应专受法律所定审判衙门之审判。

六、臣民之财产及居住，无故不加侵害。

七、臣民按照法律所定，有纳税、当兵之义务。

八、臣民现纳之赋税，不以新定之法律变更时，悉照从前之数纳付。

九、臣民皆有遵守国家法律之义务。

对于这部大纲的性质和意义，人们有不同理解，但其对于儒家意识形态在政治统治中的地位的打击是前所未有的。

儒家虽然一直致力于构造出一套理想的治理国家的模式作为对皇权的制约，但是在儒家被作为统治合法性的依据之后，儒家更多的时候则是在论证在位皇上与儒家的圣王理想之间的一致性。^①而且，皇权的合法性和神圣性是不容讨论的。因此《大纲》虽依然规定皇权至上，但这种至上性一旦需要文字的规定，其神圣性便已经受到了巨大的损害，附着

^① 即使是被认为较有独立性的宋儒，其言论中也经常称君王“道同尧舜”，尽管他们所称之人往往明显是昏君。（参见刘泽华：《中国王权主义》，448页，上海，上海人民出版社，2000）

于皇帝身上的神秘魅力便被消解。换句话说，在传统政治体系中，皇帝是介于神和人之间的中介，一旦落入现实的法律之中，无论其权力如何被规定，他就已经被认同于一般的人，最多只是现实中的最高统治者，而非“奉天承运”的天人合一体。

况且，《大纲》对于皇权还做了一些限制，如“惟已定之法律，不以命令更改或废止”。更进一步的是对臣民的权利也有了明确的规定。在旧的纲常体系中，由于国家是皇帝的私有物^①，所以个人的权利本身就是一个不存在的概念。而《大纲》中则有了私有财产不可侵犯、非依据法律不能拘禁等条文。这是对差等观念的根本否定。巴斯蒂说：“1908年的《宪法大纲》就为皇帝权力提供了一个法律基础……尽管没有特别规定对违宪的处罚，但规定了政府必须遵守宪法的安排，这样法律实际被置于皇权之上，从而导致政府性质的变化。”^②

即便如此，《大纲》还是受到了广泛的批评。该《大纲》公布之后，宪法编定者由于受“巩固君权”的既定方针的制约，未能满足全国人民对于立宪的期望，因此舆论对之深感失望，并对以杨度等人为代表的留学生提出了尖锐的批评：“该馆（指宪政编查馆）人才，号称济济，凡东西洋留学生，平日热心宪政，而又廷试及第者，莫不投身其内。溷陋无识，以夤缘进者，或亦间有其人，然多数人中又率皆为法政出身人员，秀杰之士当亦不乏其选。况宪政一科又为彼辈夙日留心之件，盖此宪法之编纂，竟荒谬若此极！平日逢人立宪之口头禅，果安在耶？且立宪政治，固以打破专制为要素目的，彼辈悉政治中人，宁不知之，盍拥护专制之毒，尤竭

按韦伯的说法就是“家产制社会” 参见 [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，120页。

② [法] 巴斯蒂：《晚清的皇权观念》，载《开放时代》，2001（1）。

忱不遗力！”^①特别是漫长的预备立宪期限和“皇族内阁”的出台，更使社会对于新政完全绝望。武昌起义之后，全国响应，面对危局，摄政王载洋只能让渡部分权力来试图维护统治权，因此在1911年九月初九下令，取消当时的内阁章程，改组内阁，并命令资政院立即起草宪法，解除党禁，认革命党为正式党，并下“罪己诏”。到了十一日，庆亲王奕劻组成的内阁被解散，十二日任命袁世凯为内阁总理大臣。十三日，资政院将宪法的《重大信条十九条》议决呈上，这次朝廷已经十分爽快，马上就接受并宣布了。

与《大纲》相比，《重大信条十九条》对于皇帝的权力做了进一步的限制。

第一条大清帝国之皇统万世不易。

第二条皇帝神圣不可侵犯。

第三条皇帝之权，以宪法所规定者为限。

第四条皇帝继承之顺序，于宪法规定之。

第五条宪法由资政院起草议决，皇帝颁布之。

第六条宪法改正提案之权属于国会。

第七条上院议院，由国民于法定特别资格中公选之。

第八条总理大臣，由国会公选，皇帝任命之；其他国务大臣，由总理大臣推举，皇帝任命之；皇族不得为总理大臣、其他国务大臣并各省行政长官。

第九条总理大臣受国会之弹劾，解散国会即内阁总理辞职，但一次内阁不得为两次国会之解散。

第十条皇帝直接统率海陆军，但对内使用时，须依国会议决之特别条件。

第十一条不得以命令代法律，除紧急命令之外，

^① 荪楼：《宪法大纲刍议》，载《辛亥革命前十年间时论选集》，第3卷，690～691页，北京，三联书店，1977。

以执行法律及法律所委任者为限。

第十二条国际条约，非经国会之议决，不得缔结；但宣战、媾和不在国会开会期内者，由国会追认之。

第十三条官制、官规，以法律定之。

第十四条本年度之预算，未经国会议决，不得适用前年度预算；又预算案内规定之岁出，预算案所无者，不得为非常财政之处分。

第十五条皇室经费之制定及增减，依国会之议决。

第十六条皇室大典不得与宪法相抵触。

第十七条国务裁判机关，由两院组织之。

第十八条国会之议决事项，皇帝颁布之。

第十九条以上第八、第九、第十、第十一、第十二、第十三、第十四、第十五及第十八各条，国会未开以前，资政院适用之。

从条文中我们可以看到，皇帝的权力必须“以宪法规定为限”，重大的决策必须由国会做出，皇帝只是象征性地发布，甚至连皇室的经费和典礼都需国会讨论并不得与宪法相抵触。这样，皇权的神秘感便被彻底消除。不过，还未等老百姓明白这中间的差异，清王朝就已经寿终正寝了。皇权的合法性基础已经被摧毁了，这也就决定了民国成立之后，统治者试图重新依靠传统资源复辟帝制的行为，只能以失败告终。

2. 礼法分离：新法律对儒家秩序观念的颠覆

改革旧的法律制度，制定新的法律，一直是晚清新政的重要内容。其根本原因是由于近代以来许多新的事物的出现，已经非旧的法律体系所能涵盖。而现实的起因则是西方国家在一系列谈判中，将中国整顿本国法律和取消“治外法

权”相联系，这极大地刺激了清政府的修律热情。

1902年，清廷下诏提出：

中国律例，自汉唐以来，代有增改。我朝《大清律例》一书，折衷至当，备极精详。惟是为治之道，尤贵因时制宜。今昔情势不同，非参酌适中，不能推行尽善。况近来地利日兴，商务日广，如矿律、路律、商律等类，皆应妥议专条。著各出使大臣，查取各国通行律例，咨送外务部。并著责成袁世凯、刘坤一、张之洞，慎选熟悉中西律例者，保送数员来京，听候简派，开馆纂修，请旨审定颁行。总期确实平允，中外通行，用示通变宜民之主意。^①

1902年修律馆成立，并任命沈家本和伍廷芳为修订法律大臣，中国的法律改革才算真正开始。基于当时的经费和人才情况，一系列新法律的制定主要是在日本专家的指导下，移植经日本改造的西方法律体系。^②在短短的几年中制定了《商律》、《刑事民事诉讼法草案》、《法院编制法》、《违警律》、《大清新刑律》、《国籍法》、《大清刑事诉讼律草案》、《大清民事诉讼律草案》、《大清民律草案》、《大清现行刑律》等法律。这种以救亡图存为目的，大规模将西方的法律及与之相应的观念移植到依然以农业社会为主导地位的中国社会和被儒家的礼治观念熏染了几千年的中国人的生活中的做法，其所带来的不适应是自然的。因此，围绕礼教准则和新

^① 《清德宗实录》，卷四九五。

^② 傅秉常说：“修订法律馆所需的一切，主要是从日本借来的，这样做的原因也很简单……成千上万追求现代知识的中国人进了日本大学，主要是法政学校。两国语言极其相似，也便于他们学习。当时日本已经以德国法律为主要样本，写成了自己的民法和商法，创造了日本的法律术语、词汇，翻译了大量欧洲一流的法律学教材，出版了大量日文的法律文献，中国人可以在日本找到适合远东思想、又代表当时西方科学的法律科学最先进的东西，而在语言上又是密切相连的。”（转引自任达：《新政革命与日本》，202～203页，南京，江苏人民出版社，1998）

法律的关系在晚清上层统治者中间展开了争论。^①

这种争论的核心并不在于具体的法律条文，而是两种完全不同的法律观念和社会控制理念之间的争论，说到底就是如何看待儒家所一直提倡的“出礼入刑”即将法律作为礼教补充的观念的问题。

儒家一直主张以礼作为治国之本，而礼的基本原则，就在于通过对建立在血缘自然关系之上的等级人伦秩序的强调，而达到一种和谐稳定的社会秩序。惩罚性的刑罚只是作为礼教的补充，只有在“礼”不及之处，才看得到刑罚的作用。如果说礼是从规劝的角度让人来遵循儒家的价值观的话，那么刑罚就是以强制的方式来惩罚对于儒家秩序的破坏。由于在这样的规则面前，不同的人所获得的权利和承担的义务并不相同，即所谓“礼不下庶人，刑不上大夫”^②。因此很多人根本不承认中国古代存在类似于西方的法律，如果存在也只有刑法部分相似。

与此相关的则是有关制度建构的问题。如果按现代意义的司法系统来衡量的话，中国也不存在专门的独立的司法系统。在中央政府虽然设有刑部，但它最多被看做是政治权力的附属品。在地方政府如府、县一级，刑事事务往往由地方官员担任。

而西方近代的法律观念则是建立在个人而非家族基础上的，其核心的价值是平等和自由。在制度设计上司法是独立的，而不受制于任何政治权力。对于中西法律从观念到制度

关于这一问题的更详细的叙述，可参见李贵连：《沈家本传》，297～356页，北京，法律出版社，2000。

^② 《礼记·曲礼》。当然不是说贵族就不会受到刑罚的处置，只是有一个转折。贵族和一般的平民处于不同的社会阶层，所以在等级社会中享受不同的权利。但是贵族如果触犯了“礼”，照样有专门的条例如“五听”、“八议”来处置。之所以在刑律里面不设计对士大夫的条目是因为假如士大夫也会违背刑律，则意味着君主不能判断一个人的品德。因为这些官员理论上都是由皇帝自己选定的。

的差异，严复有明确的分疏：第一，法的来源不同，西法由民众选举出的议会或由君民共同制定，而中法则根据皇帝的谕旨和诏令；第二，西法对本国的君民都有约束力，而中法只约束其臣民，君主则超轶于法律之上；第三，西法遵守三权分立，而中法则立法、司法、行政皆由皇帝一人统摄；第四，西法是国法，与私法分开，而中法是公私律混同、民法和刑法不分；第五，所奉行的宗旨，在西法是“首明平等”，而在中法则最重三纲。^①

所以当沈家本等人试图根据“中外通行”的原则制定新法律交由大臣们讨论的时候，其所产生的反应想必已在他们的预料之中，因为这的确关系到“万古不移”的王道的命运。

1906年，沈家本等人编就的《刑事民事诉讼法草案》，在下发给大臣讨论的时候，张之洞便做出了措辞严厉的批评，其理论根据就是儒家的法律观念。他说：“盖法律之设，所以纳民于轨物之中，而法律本原，实与经术相表里，其最著者为亲亲之义，男女之别，天经地义，万古不刊。”^②在张之洞看来，法律所要维护的无非就是儒家的亲亲、尊尊的社会秩序，而法律的本原就是儒家的经典。因此，“今日修

^① 参见张国华主编：《中国法律思想史》，462~463页，北京，法律出版社，1982。

^② 《张文襄公全集》，卷六十九。包万超对儒家的法律观念也做了概括，他说：“在儒教看来，法律意味着教民的工具，而掌权者自身是超乎法律之上的，因为实质上，它是用强制手段教化人民的一种形式。对掌权者自身有可能‘异化’的克服办法主要诉诸自律，透过内在的道德培养，由一个完美的人格来净化权力的滥用。其次法律的目标是维护统治之秩序而非个人的自由权利，因此刑法最为发达……再次，法律是实现某个社会目标和某个完善社会的一种工具。强调权力的集中和自由运用，突出公民服从义务和牺牲精神”（包万超：《儒教与新教，百年宪政建设的本土情结与文化抵抗》，载《北大法律评论》，第一卷，第二辑，535页，北京，法律出版社，1999）这种分析虽然是清晰的，但是对于法律和经学之间的内在联系缺乏体会，总觉得有点“隔”的感觉，对照张之洞的观点自能看到其间的差别。

订法律，自应博采东西诸国律法，详加参酌，从速厘订，而仍求合于国家政教大纲，方为妥善办法”^①。张之洞显然已经认识到了修订法律和儒家基本制度之间的内在联系，也就是说意识到了以西方为摹本的新法律对于制度化儒家的基础的颠覆性。

在遭受如此严厉的攻击之后，《刑事民事诉讼法草案》很快便销声匿迹了，但是对于新法律和旧制度之间的争论则随着修法活动的深入而更为激烈。作为礼教秩序的主要理论代言人，张之洞对清末法律改革中出台的最重要的法律《大清新刑律草案》的攻击更为猛烈。据当时参与制定法律的董康的回忆：“学部大臣张之洞，一刑法内乱罪，不处惟一死刑，指为袒庇革党，欲兴大狱，为侍郎宝煦所阻，复以奸非罪章，和无奸无夫妇治罪明文，指为败坏礼。”^②我们从张之洞的攻击中可以看到，新的法律虽然尽量照顾到中国习惯和规范，但由于两种法律根本出发点的差异，因此任何的改变都会导致根本的冲突。这意味着儒家的价值已不再是法律的基本依据，也就是说，儒家秩序将失去对于国人行为的强制规范力。这一点，张之洞等人看得一清二楚。

张之洞的攻击可谓切中了新旧法律之间的根本不同之处。他说：

窃维古昔圣王，因伦制礼。凡伦之轻重等差，一本乎伦之秩序，礼之节文，而合乎天理人情之至者也。

《书》曰：“明以五刑以弼五教。”《王制》曰：“凡听五刑之讼，必原父子之亲，立君臣之义以权之。”此我国立法之本也。大本不同，故立法独异。我国以立纲为教，故无礼于君父者，罪罚至重。西国以平等立教，故

^① 《前清法制概要》，载《法学季刊》，第2卷，第1期。

董康：《前清法制概要》，转引自李贵连：《沈家本传》，304页，北京，法律出版社，2000

父子可以同罪，叛逆可以不死。此各因其政教习俗而异，万不能以强合者也。今将新定刑律草案与现行律例大相刺谬者，条举于左：

——中国即制刑于明君臣之伦，故旧律于谋反大逆者，不问首从，凌迟处死。新律草案则于颠覆政府僭窃土地者，虽为首魁，或不处以死刑；凡侵入太庙宫殿等处射箭放弹者，或科以一百元以上之罚金。此皆罪重法轻，与君为臣纲之义大相刺谬者也。

——中国即制刑以明父子之伦，故旧律凡殴祖父母父母者死，殴杀子孙者杖。新律草案则伤害尊亲属，因而致死或笃疾者，或不科以死刑，是视父母与路人无异。与父为子纲之义大相刺谬者也。

——中国即制刑以明夫妇之伦，故旧律妻殴夫者杖，夫殴妻者非折伤勿论。妻殴杀夫者斩，夫殴杀妻者绞。而条例中妇人有犯罪坐夫男者独多，是责备男子之意，尤重于妇人，法意极为精微。新律草案则并无妻妾殴夫之条，等之于凡人之例。是与夫为妻纲之例大相刺谬者也。

——中国即制刑以明男女之别，故旧律犯奸者杖，行强者死。新律草案则亲属相奸，与平人无别。对于未满十二岁以下之男女为猥亵之行为者或处以三十元以上之罚金；行强者或处以二等以下有期徒刑。且曰犯奸之罪，与泥饮情眼同例，非刑罚能为力，即无刑罚制裁，此种非行，亦未必因是增加。是足以破坏男女之别而有余地。

——中国即制刑以明尊卑长幼之序，故旧律凡殴尊长者，加凡人一等或数等。殴杀卑幼者，减凡人一等或数等。干名犯义诸条，立法尤为严密。新律草案则并无尊长殴杀卑幼之条，等之于凡人之例。是足以破坏尊卑长幼之序而有余也。

窃意今日改律之要，当删繁减轻。减轻一节，已经明谕罢除凌迟枭首等刑，而且停止刑讯，整顿监狱，朝廷仁厚恻恒之至意，已为各国所同钦，万民所共仰矣。要在内外刑官实力尊行。至于删繁一节，前此修律大臣奏请删定现行法律，实为扼要办法。拟请飭下该大臣将中国旧律旧例，逐条详审，何者应存，何者可删。再将此项新律草案与旧有律例逐条比较。其无伤礼教只关罪名轻重者，斟酌至当，择善而从。其有关伦纪之处，应全行改正。总以按切时势而仍不背于礼教为主，限期修改成书，再行请旨交宪政编查馆核议后，恭呈钦定，颁行海内，庶几收变法之益，而不貽变法之害。（《清朝续文献通考·刑改六》）

由此可见，张之洞的攻击重点就在于新法律对于礼教的违背。因此他要求沈家本等人将“有关伦纪之处，应全行改正。总以按切时势而仍不背于礼教为主”。

张之洞并不缺乏喝彩者。劳乃宣在攻击《修正刑律草案》时向宪政编查馆所上的《修正刑律草案说帖》（1910年）中，对于儒家的法律观念有着极高的认同感。他说：“且夫国之有刑所以弼教，一国之民有不遵礼教者，以刑齐之，然后民不敢越。所谓礼防未然，刑禁已然。”而新的刑律“其立论在离法律与道德教化而二之，视法律为全无关于道德教化之事。惟其视法律为全无关于道德教化之事，故一味模仿外国，而于旧律义关伦常诸条弃之如遗”。因此“上谕内‘凡我旧律义关伦常诸条不可率行变革’之宗旨，必当以恪守矣……收回领事裁判权之说，道德法律不当浑而为一之说，乃说者特以抵制纲常名教之说之坚垒也，今既已摧陷廓清，无复余蕴矣，则旧律有关伦纪礼教各条，万无另辑中国人单行法之理，必应逐一修入刑律正文无疑矣”。因此劳乃宣提出的办法是“本旧律之义，用新律

之体”^①。

大学堂总监刘廷琛也明确要求将新法律中与礼教不合的内容尽行删除。相比之下，刘的立场更为明晰，所凸现的问题也就更集中。他说：

窃维政治与时变通，纲常万古不易，故因世局推移而修改法律可也，因修改法律而毁灭纲常则大不可。盖政治坏，祸在亡国，有神州陆沉之惧；纲常坏，祸在亡天下，有人道灭绝之忧，宗旨不可不慎也……

乃查法律馆所修新刑律，其不合吾国礼俗者，不胜枚举，而最悖谬者，莫如子孙违犯教令及无夫奸不加罪数条，去年资政院议员彼此争持，即以其不合人心天理之公，稍明大义者，皆未肯随声附和也。今年为议民律之期，臣见该馆传钞稿本，其亲属法中有云，子成年能自立者，则亲权丧失，父母或滥用亲权及管理失当，危及子之财产，审判廷得宣告其亲权之丧失。又有云，订婚需经父母之允许，但男逾三十，女逾二十五岁者，不在此限等语，皆显违父子之名分，溃男女之大防。管子曰：礼义廉耻，国之四维；四维不张，国乃灭亡。此等法律使果得请施行，窃恐行之未久，天理民彝渐灭寝尽，乱臣贼子接踵而起，而国家随之矣。盖天下之大，所恃以保安者，全赖纲常隐相维系。今父纲、夫纲全行废弃，则人不知伦理为何物，君纲岂能独立，朝廷岂能独尊。理有固然，势所必至。伏惟皇上孝治天下，而新律导人不孝；皇上旌表节烈，而新律导人败节。该法律大臣受恩之深重，曾习诗书，亦何至畔道离经若此。臣反覆推求其故，则仍以所恃宗旨不同也。外国风教攸殊，法律宗旨亦异，欧美宗耶教，故重平等，我国宗孔孟，故重纲常。法律馆专意模仿外人，值本国风俗于不

劳乃宣：《初斐自订年谱》。

问，既取平等，自不复顾纲常，毫厘千里之差，其源实由于此……

臣今请定国是者，不论新律之可行不可行，先论礼教可废不可废，礼教可废则新律可行，礼教不可废则新律必不可尽行，兴废之理一言可决……^①

的确，新法律和礼教之间的不同，并不仅仅是社会控制和社会治理方式的不同，更实质的是价值观的不同。刘廷琛将礼教和新法律之间的关系看做是你死我活的关系，绝对是先知先觉之语。

面对强有力的反对，修律大臣和法部被迫将涉及纲常伦纪的违法行为的处罚加重，并在全律中加以凸显。但争论并没有结束，而是转移到家族主义和国家主义的话题上。焦点在于，法理派认为应将道德和法律分开，而礼教派则认为两者之间并没有根本冲突。在预备立宪的强大外在力量推动下，《大清新刑律》终于在 1910 年获得通过，而守旧者的意见被搁置。

但是礼和法之间的问题并不仅仅是一个理论问题。不管张之洞等人如何强调伦纪和新法律之间的冲突，但是在晚清的现实生活中，礼和法之间的分离已成不争的事实。传统上建立在家族主义基础之上的法律规范在操作过程中不得不做适当的调整。比如旧的刑律体系中对子孙对于长辈的犯罪，总是从重从快从严，即使是无心的误杀也必须处斩。如乾隆二十八年曾发生一起一人拿猎枪打贼，误伤继母致死的案例，地方官拟按过失处置，但乾隆则认为这件案子与伦纪孝道相关，虽属无意，但子孙对长辈应十分小心，不应至于过失，这与臣子于君父不得称误一样，所以今后碰上这类事件

^①《大学堂总监刘廷琛奏新刑律不合礼教条文请严饬删尽摺》（宣统三年二月二十三日），载《清末筹备立宪档案史料》，887～889 页，北京，中华书局，1979

一律“拟绞立决”^①。同样的案件发生在清末，所受的惩罚则完全不同。“祁门县民许纪发和许连才口角揪扭，经其父许大有喝阻不即放手，以至许大有走进拉劝，被许连才误行踢跌毙命。虽非该犯意料所及，究由其与人争扭所致，例无如何治罪专条，自应比附酌加问拟。许纪发比依子孙违犯教令杖一百。律拟杖一百，再酌枷号两个月。恭逢恩旨，照章准予减免。”^②这种变通同样体现在诸多其他涉及伦纪的案件之中。

这种变化当然是一种历史的进步，或许可以说明儒家观念本身的变化，但是从某种意义上说，又可以说是原有制度的一种“失范”，表明在实际的生活中，儒家制度体系对于社会生活的规范力的降低。

任何制度性的设计首先体现的都是一种利益关系，即它确保一些人占用社会稀缺资源，从而获得权力或利益。其次，任何制度化的设计还必然会有一种惩治机制，以保证对违犯者施以惩罚。对于制度化儒家也一样。科举制度可以说是制度化儒家的利益机制，它以相应的权力和利鼓励人们信仰儒家的真理。而传统的法律制度则是其惩戒机制，它以强制的手段制裁那些违背儒家价值规范的行为。如果说废除科举是瓦解了制度化儒家的利益机制的话，那么新法律的出台则是瓦解了制度化儒家的惩戒机制，从而使制度化儒家彻底失去其有效地规范社会行为的效能。梁治平说：“法律的西方化，却始于清末的法律改革，这个事实是不容否认的……如果说，鸦片战争以后，中国人迫于西方列强的压力所进行的改革一般只具有‘器’或‘用’的意义的话，那么，法律的改革意味着中国开始在‘道’或‘体’的根本的问题上动摇了。”^③

① 《驳案新编》，卷二十五，《王录》。

② 《新增刑案汇览》，卷十二，《刑律·诉讼·子孙违犯教令》。

③ 梁治平：《寻求自然秩序中的和谐》 357 页

虽然许多新法律由于种种的原因，颁布并不及时，而且这些法律由于与中国的传统习俗有很大的距离，因此在实际的执行上往往有很大的偏差^①，但是这些法律在民国成立后的相当长的一段时间内一直有效，如以修订后的《大清刑律》为基准的《核定现行刑律》直到 1928 年依然有效。而且这一切都没有影响到这样一个基本事实，即作为制度化的儒家已经不再存在了。我们能够听到的有两种声音：军阀和怀旧者认定因为纲常伦理的崩溃，所以人心不古，社会混乱；而激进的知识分子则认为完全是因为儒家的流风不散，致使社会进步的脚步总是被束缚，所以必须继续清算。这便是民国成立后前十年的思想基调。儒家在失去其制度化的形式之后，并没有从中国人的生活和思想中消失，借用一句流行歌词的说法，其“游魂”依然是中国人内心深处的“痛”。

陈志让举了许多例子来说明新的法律制度的限度。他说：“1913年的善后大借款，必须经过临时参议院的通过，而临时参议院通过了，于是那次借款合法。但 1913 年的国会组织法规定新选的国会执行临时参议院的职权。那次借款没有经过国会追认，于是国会认为不合法。在讨论那次借款的过程中，湖南、江西、安徽、广东四省的都督和一些地方领袖通电反对借款，他们反对行为的法律依据又是什么哩？因为这些人是有权有势的地方官员，袁世凯总统不能根据法律否认在职人员公开批评政府的权力，而只是根据事实问他们——‘为什么省款不解到中央？’没有钱不能治国，国不治就是无道。与其无道不如违法。1913 年袁世凯任命汪瑞闿为江西民政长，江西都督李烈均不能接受。袁的任命合法，李的拒绝不合法。李反对袁的理论基础是袁无道，说袁是‘民贼’。最显著的法与统的矛盾是 1917 年张勋的复辟政变，那显然不合法。但张勋的理论根据是‘以纲常名教为精神宪法，以礼义廉耻收决溃之人心’。宪法和传统格格不入，于是制造一个‘精神宪法’”（陈志让：《军绅政权》，106～107 页，北京，三联书店，1980）

第六章

儒家承载群体的丧失： 绅士的分化和转型

正如前面所述，在面临保国、保种的危机时刻和日本成功的示范效应下，清末新政的所有制度性设计完全是西方化的，或者说是日本模式的西方化的。以平等为核心的新的法律观念和以更大的参与权为核心的立宪运动，都对儒学作为国家意识形态的正当性提出了尖锐的挑战。但对于制度化儒家而言，最尖锐的问题还在于以废除科举制度为核心的教育制度的改革，一方面，它使得以儒家为支撑的上升通道被堵塞；另一方面，随着教育宗旨、教育内容的改变和学校体制的建立，儒家的固有的制度化传播方式也告终结。

废除科举几乎被一致认定为培养国家需要的人才的重要步骤。但是，在中国传统的制度体系中，科举制并非只是一项教育制度，而是整个儒家化的政治体制的核心制度设计。刘小枫指出：“在分析这一统治精英的构成机制时，值得充分注意的是其意识形态化的政治权威身份，即政治权威的正当

当性来源以及获得这一精英资格的意识形态化条件……儒教国家意识形态通过科举制实际上强化了精英构成的儒家伦理特殊主义原则。统治阶层的官僚所需具备的知识必须是儒家意识形态。‘修身’不仅是获取精英成员资格的条件，亦是精英成员自身责任伦理（修身方能治国、平天下）。‘明（儒）理’可谓精英资格的首要条件，这个‘理’恰是国家统治正当性的基础。”^①因此，虽然张之洞等人在提出废科举、兴学堂的主张时，其原初的出发点无一不是为了维护儒家化的制度体系，但是历史的进程表明其结果或许是更快地导致了这一制度体系的崩溃。1905年废除科举，1911年清政府便在辛亥革命的枪炮声中倒台，其间虽无直接的对应关系，但谁也不能否认这两个事件之间的内在关联。

清政府之所以如此不堪一击，原因当然很多，如果从国家体制来说，一个重要的原因在于清末的社会变化和以西方制度为摹本的制度改造，导致了作为儒家制度基本维护力量的绅士群体的逐渐消失，确切地说，就是以绅士为核心的儒家精英群体逐渐分化瓦解。

近代以来社会强势群体以军人和商人的崛起最值得关注。因为新兴的强势群体的出现，使得传统上由绅士所垄断的对价值和统治合理性的解释被更多的群体分享，因而多元化和权力分散的局面便出现了。国门开放的一个重要的后果是新的生产方式和新的价值观念的引入，其直接后果是原有的“士农工商”的社会秩序被打乱。如近代工商业的发展使得一大批儒门中人投身于此，状元张謇的“下海”便极具象征性。而抵抗外力和镇压国内动乱的需要使军人由传统社会的边缘性人物走向了近代历史舞台的中心。这两个群体的崛起也可以说是在儒家和权力之间的连接途径被堵塞后出现的

刘小枫：《现代性社会理论绪论》，408~409页，上海，上海三联书店，1998。

新的上升途径。

另一个值得关注的群体是随着新的教育体系的建立而出现的学生群体和知识分子群体。与传统中国社会中以弘道和辅佐君王为己任的士相比，现代知识分子是一些专业性的人士，他们从事的也是新型的职业，如大学教授、编辑、作家和研究者，他们与权力之间的联系方式并非是制度性的。^①就整体而言，知识群体越来越走向边缘罗志田说：“四民社会的解体使一些原处边缘社群（如商人和军人）逐渐进据中心，而知识分子在中国社会中则处于一种日益边缘化的境地。”^②这些社会精英群体的权势转移的轨迹各不相同，但有一个特点却是一样的，即它们都越来越脱离了与儒家的关联。这样一来，儒家逐渐失去了其以信念和利益而组合起来的承载系统。皮之不存，毛将焉附？我们不难想象以儒家作为合法性依据的制度体系，在失去其核心的支持群体时其生命力有几何，我们也不难想象新的知识群体在失去其中心地位之后，与儒家“反目为仇”的结局。

“一批批发挥新的社会作用的人是变革的先驱者，但是他们只是在晚清才逐渐出现。在传统的士、农、工、商四种社会集团以外，这时还要加上形形色色的成分。受过训练的军官集团产生了学者—军人。外国大学送回了一批学者—知识分子，其中许多人被排斥在官方机构之外。科学训练造就了学者—工匠这种技术人员。同时，商人不但继续捐官，有些官员也变成了商人—企业家。与新闻工作者和现代类型的

^① 当时张之洞所提出的授予新式学堂和留学回国人员以功名的奏议被采纳，同时也有材料显示国民党政府时期的官员有 70% 以上有留学背景。从中可以看到新教育和权力之间的新的联系，但这种联系并非如科举那样是制度性的。而且，大多数的知识分子从事的是自由的职业，他们与秩序之间甚至是一种批评者与被批评者的关系。这需要专门的讨论。其理论上的阐述可参见[法]鲍曼：《立法者与阐释者》，上海，上海人民出版社，2000。

^② 罗志田：《思想观念与社会角色的错位：戊戌前后湖南的新旧之争》，载罗志田：《权势转移》，103页。

从政者一样，革命者也作为一个独立的职业集团崛起。总之，现代生活的专业化，拆散了旧的社会结构，专业化使得靠经典学识而团结起来的精英集团的儒家理想成为不可信。’^① 费正清的话道出了新的社会群体的出现对于儒家价值观念的冲击。正是在这些因素的冲击下，制度化儒家的解体成为不可逆转的大趋势。

一、从士到知识分子

汪一驹说：对于儒家而言，“应该将人、观念和制度作为一个整体来考量”^②。这也是考察科举废除对于制度化儒家的影响的正确的立场。^③ 主要以科举为纽带而建立起来的儒家绅士集团随着晚清以来中国社会矛盾的激化一直处于不断的分化过程中。正如前面已经说到的，由于通过纳捐而获得功名和通过军功而上升的人越来越多，正途出身的人并不容易获得职位，而且有时还不如那些有经济实力的捐得功名的人更容易获得“补缺”的机会，所以人们发现儒家和权力利益关系的日益疏远，通往权力之途呈现出多元化倾向。原本只能通过科举才能实现的流动，现在无论是通过经商、从

[美] 费正清编：《剑桥中华民国史》，上卷，7页，北京，中国社会科学出版社，1998。

② Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West (1872-1949)*. p. 3, University of North Carolina Press, 1966.

杜维明对于儒家的定位过于抽象，受到过多的“知识分子”形象的影响。这可能会影响我们对儒家真正存在状况的错觉。他描述的儒家学者的公众形象显然有着过多的“包装”。他说：“儒家学者在公众形象和自我定位上兼具教士功能和哲学家的作用，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，讲究实效的考虑使其正视现实政治的世界，并且从内部着手改变它。他相信，通过自我努力人性可以得以完善，固有的美德存在于人类社会之中，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。”（杜维明：《道·学·政》，11页）我们必须对儒家理想对现实政治的影响的限度有足够的认识，否则便会将主要是秩序维护者的角色改造成秩序的批评者。

军还是新学堂，均可实现。经常性的现象是经商或从军^①反而是获得功名的捷径。“当此之时，四民失业者多，士为四民之首，现在穷困者十之七八。故凡聪慧子弟悉为商贾，不令读书。古今来读书为人生第一要务，乃视为畏途，人情风俗，不知迁流伊与胡底耳。”^②传统功名步入日趋困穷的现实境况，其直接后果是参加科举考试的童生数量的减少，这在有商业传统的地区如山西表现得更为明显。对此罗志田根据山西乡绅刘大鹏的《退想斋日记》做了统计。“从 1898 年起，‘应试之童不敷额数之县，晋省居多’（清代科举是预定各地录取人数，然后据此扩大数十倍为考生数额）。以太原县为例，光绪三年（公元 1877 年）应童生试者百数十人，次年则八十余人，‘自是而后，历年递减’，光绪二十二年（公元 1897 年）45 人，比上年少十余人。40 人左右的数目保持到光绪二十五年（公元 1900 年），光绪二十六年（公元 1901 年）则只有 20 人，光绪二十八年（公元 1903 年）23 人，到废除科举的前一年即光绪三十年（公元 1905 年），考童生者 18 人。”^③这种情况在当时已有一定的普遍性。据 1905 年 4 月 19 日《中外日报》报道：“自遍设学堂以来，往时热心功名者，已知科举无益，往往趋重学堂，讲求实学。本届科试，广府所属各县循例考试，而应试者无不因之大减。其中人数之最减少者，以番禺为最。昨该县初复时，与考者不过八百余人，以视往岁人数众多，殆有天壤之别。其余如南海、顺德、香山、东莞各处，人数亦较前略减。”只有越来越少的人专心于功名应该是事实，更多的情况则是既上新式学堂，又参加科举，这也是袁世凯等奏议提前废除科举的主要原因。

直接导致绅士群体分崩离析而最终消亡的是科举的废

关于绅士和军人与商人之间的关系的讨论将在本章的后半部分展开。

② 刘大鹏：《退想斋日记》，131 页

罗志田：《科举制的废除与四民社会的解体》，载罗志田：《权势转移》，

除。由于废除科举，使得绅士的形成机制不复存在，就像一个失去造血机能的生命体一样，其结局只能是灭亡。

绅士群体分化瓦解的主要形式是身份转换。袁世凯等人在奏议中对于科举废除后，绅士阶层的出路做出了安排，“至旧日举贡生员，三十岁以下者……可令入学堂。三十至五十，可人仕学、师范速成两途。其五十至六十于三十以上不能人速成科者，应为宽筹出路”^①。当时绅士阶层转换其身份的主要途径是新式教育。据统计，湖北地区在清末 20 年间总共约有 4 万名进士，至少有两万余人是通过新式教育参与社会流动的，约占绅士人数的 43%。^② 由于新教育的职能是作为传授知识的场所而非传统教育的官员培训所，因此，经由这个途径参与社会流动的绅士的职业选择方向也呈多元化倾向。即使是已经获得功名的上层绅士也不例外。应星通过对清末湖南 40 名上层绅士的研究，发现他们之中始终坚持走科试道路或在书院执教而保持传统文人身份的只有 5 人，其他 35 人，有 13 人赴日留学或考察，18 人在新式学堂或学务处任职，7 人曾参与创办公司，2 人致力于新军或警务，还有 7 人投身革命。^③

这样在当时的社会中形成了既有功名又有新学历的“新绅士”^④ 阶层。新绅士不论在地位上还是在影响上都远远超过旧绅士。

① 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，4998 页

转引自王先明：《近代绅士》，173 页。

③ 参见应星：《社会支配关系与科场场域的变迁：——1895—1913 年的湖南社会》，载《中国社会科学季刊》，1997 年春季卷。

从群体构成来说，新绅士是一个相对宽泛的说法，它包括由传统绅士转化而来的新的知识群体、绅商和军人。他们大多有儒家教育的背景，但因为已经受新的思想的洗礼，“精英们对于一个削弱的朝廷已经不太理睬，对于自己所受的儒家教育中所包含的利他主义动机已经感到淡漠，对于自己通过高尚行为而艰苦赢得的精英地位也感到没有什么庆幸的必要……在精英自己和社会看来，他们的地位变得更加稳定了，合法性下降了，而剥削性却加重了”（[美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，381 页）他们与中国社会传统价值观的距离，使得他们在新的意识形态中成为“劣绅”和“卖国者”。

清末新政起码有两项制度设计直接与绅权的扩大有关：一是设立咨议局作为建言机构，二是筹备“以专办地方公益事宜，辅佐官治为主”的地方自治。这两项制度设计为新绅士群体更大范围地参与政治活动确立了制度和法律上的根据。因为如果要投票或被选为咨议局的成员，除了年龄的限制以外，还必须具备以下条件之一：有举贡生员以上出身者；曾在本国或外国中学堂及与中学平等或中学以上之学堂毕业，得有文凭者；曾任实缺职官，文七品、武五品以上未被参革者；在本省地方办理学务及其他公益事务满三年以上著有成绩者。^① 所以被选人的咨议局成员大部分是绅士。各省绅士在咨议局中所占的席位，最保守的估计也在 90% 以上。^② 对于地方自治，由于规定“由地方公选合格绅民，受地方官监督办理”，这样绅士在地方的权威便被合法化。咨议局距真正的议会还有很远的距离，但却在晚清的政治舞台上有着巨大的影响，如国会请愿运动等，皆与之相关。其中许多人在辛亥革命之后成为各地领导阶层的重要人物。

由体制转轨所带来的利益的转移及其相关问题是不能一一安排妥当的。在大规模的制度变革面前，能由旧的既得利益者转换为新的既得利益者的往往是上层绅士。由于新教育相对集中于城市，以及由于较高的教育费用和较长的教育时间所带来的诸多后续的难题，使得下层子弟上升的可能性反而降低了。周锡瑞说：“科举制度的废除，截断了原有的社会流动机制，看上去新学堂的开设可以为更多的人提供上升的通道，但是由于财政上的问题，新学堂的数量还是很少的。以比较开放的湖北而言，在 1908 年只有 1 200 所初等小学，这样算起来，每 24 000 人当中，还不到一所配备两名教员的学堂。因此在新的教育机制之下，进入上流阶层地位的

① 参见《清朝续文献通考》，《宪政》二

② 详细的材料，可参见王先明：《近代绅士》，299~301 页

机缘，只对这样的人是适用的：他们的家庭，有能力把他们输送到城市里面去，供他们食物、衣服和住宿津贴，并交付学费、书费和学校补给费用。经常有意见反映出来，新的教育制度降低了社会的阶级流动性，和旧式的科举制度比较，甚至更加有利于富人。^① 这种说法同样见之于何炳棣对于相关问题的评论之中。他认为废除科举之后，传统的教育体系急剧衰落，但因为种种原因，现代教育并没有相应地发展，更多的人并没有享受到现代教育所带来的机会。这样的结果是使人才的上升途径越来越被上层社会的子弟所占据。他说：“虽然还缺乏中华民国初期和国民党时期的系统的精英流动资料，但《中国名人录》和其他散见于各种索引文献中的资料表明，在中华民国初期和国民党时期，很少有杰出人物是来自于下层社会的家庭中，只有少数出身于下层社会的军人例外。”^②

受教育体制改革冲击最大的是大量的从事儒家教育的塾师，他们所面临的直接后果就是“失馆”。刘大鹏的日记清楚地反映了底层的以儒为业者所面临的窘境。他在 1905 年 10 月 23 日的日记中说：

昨日在县，同人皆言科考一废，吾辈生路已绝，欲图他业以谋生，则又无业可托，将之如何？

吾邑学堂业立三年，而诸生月课尚未曾废，乃于本月停止，而寒峻无生路矣。事已至此，无可挽回。^③

同年 11 月 3 日他又叹息道：

科考一停，同人之失馆者纷如，谋生无路，奈之何者！

12 月 25 日的日记中他写道：

顷闻同人失馆者多，家有恒产者尚不至于冻馁，若藉舌耕度岁者，处此变法之时，其将何以谋生乎？^④

周锡瑞：《改良与革命》，178页。

转引自孙立平：《传统与变迁》，121页，哈尔滨，黑龙江人民出版社，1992。

刘大鹏：《退想斋日记》，147页。

同上书，147~148页。

1906年3月19日他写道：

去日，在东阳镇遇诸旧友藉舌根为生者，因新政之行，多致失馆无他业可为，竟有仰屋而叹无米为炊者，嗟乎！士为四民之首，坐失其业，谋生无术，生当此时，将之如何？^①

由于财政和师资上的问题，许多地方无力支撑新学堂，或者有了新学堂却因缺乏教师而有名无实，这样便使许多人成为既无法进入新学堂又不能走传统功名之路的边缘人。这些人中的许多人直接参加了会党等秘密的社会组织，成为社会的颠覆性力量，对此也引起了统治阶层的担心。“前闻举贡生监，以考试既停无所希冀，诗书废弃，失业者多，大半流入会党。”^②这绝非空穴来风。

近代中国所经历的是由传统社会向现代社会转化的过程，许多人都将自洋务运动以来的社会变革作为中国进入现代化探索的过程。作为一个后发型的现代化国家，这种变革说到底就是中国人不断地接受西方近代以来的理想主义价值观的过程。在这种转换中知识的形态和知识分子的定位的转变是极其重要的环节。因为传统社会和现代社会之间无论在其统治合法性的依据和社会控制手段方面都有根本的不同。因此，就知识阶层本身来说其存在的状态、角色定位和社会功能有着很大的变化。^③如果说儒家是倾向于非专业性的、维护性的，那么现代知识分子则更倾向于专业性和批评性。

① 刘大鹏：《退想斋日记》，149页。

② 《清末筹备立宪档案史料》，995页

康德对于启蒙的解释，依然可以成为这种转化的理解途径。康德将启蒙看成是一种出口，即人类由“未成年”向“成年”转变的通道。康德认为“当书本代替我们的知性时，当某个精神首领代替我们的意识时，当医生为我们决定我们的特定食谱时”，我们就在未成年状态，我们就此很容易看出人类的成年状态是什么。在此福柯的观念应当被强调，他愿意将启蒙看做是一种状态，一种过程。这对于中国的现代化的历程来说有更重要的意义。参见《福柯集》、530~543页上海，上海远东出版社，1998。

比方说，儒家基于其独特的对于自然和社会的理解方式，将自己关注的重点集中于对生命意义的追寻和人格的完善，对自己的角色期待是成为“君子”。因此，从总体上看儒家鄙视一切具体的技术和知识，这决定了儒家教育的整体特征。如费孝通所说：“传统社会里知识阶级是一个没有技术知识的阶级，可是他们独占着社会规范决定者的威权。他们在文字上费工夫，在艺技上求表现，但是和技术无关，中国文字是最不适宜于表达技术知识的文字；这也是一个传统社会中经济上既得利益的阶级，他们的兴趣不是在提高生产，而是在巩固既得的特权，因之，他们着眼的是规范的维持，是卫道的。”^①

儒生作为现存秩序的维护者，在塑造皇权的神圣性的时候自己也分享着某种神性的魅力。^②对此，胡庆均的分析是十分明晰的。他认为，由于儒生几乎可以说是传统社会中惟一识文断字的人，而当时的书主要讲述的就是儒家的道理，因此对于文字的崇拜便转移到了儒家那里，在民间社会儒家的权威性或许正是这么建立起来的。他说：“在传统社会里，教育的性质和现代社会很不同。教育或者知识的传授是以文字作工具的。现代社会里面的文字是用来传达意见，或者解释和分析意见科学的事实，教育的普及使文字不再成为一件稀罕的东西，它本身也不再具备神秘的魔力。可是在传统社会里，只有少数绅士地主稳拿着地租，他们的弟子就获得了充分的受教育机会。大多数农民的子弟没有这种福分，文字知识几乎变成了绅士的独占品。对于一个大字不识的农民，

费孝通：《论“知识阶级”》，载吴晗、费孝通：《皇权和绅权》，19页，天津，天津人民出版社，1988。

^② 这种观念即使在现在也不能说完全绝迹。我至今还清楚地记得，我小的时候，我奶奶依然不允许我们随便丢弃上面已经写上了字的纸片。在鼓励我们学习的时候，讲的还是天上的文曲星。我会经常坐在河边，望着夏日的星空，寻找属于自己的那一颗星星。

文字是具有神秘性的。‘敬悉字纸，功德无量！’对于文字的敬重就附会在这种神秘性上面。文字是教条，绅士的话成为金科玉律，权力也从这种神秘性里面出来。因此我们看出：独占了文字知识的绅士在任何场面下扮演了一个重要角色，能力也从这里面训练出来。因为只有绅士才知知识礼，懂得地方上的一切规矩。”^①这种社会角色和附着在他们身上的“魅力”决定了儒生作为四民之首的地位。而近代中国新的教育体制的建立，其核心是“开民智”，因此，人们所获得的是谋生的技能和具体的科学知识，新知识群体所获得的更多的是专业化职业。由于教育过程和官员选拔制度的相对分离，新知识群体与统治权力之间并不具有直接的依存关系，因此他们并不天然就是现存秩序的维护力量。最主要的是现代教育以西方近代理想主义的价值观和科学主义的思想方法为主要内容，造成了新的知识阶层与传统价值和知识之间的距离。这种距离随着现实社会的矛盾的激化而不断扩大，最终造成了新文化运动对于传统文化的全面否定。“新旧知识分子集团与中国文化传统的关系，也是大异其趣的。中国士大夫对自己的文化传统感到自满。对他们来说，这种传统是天地间知识的惟一源泉，它能提供指导人类心灵和社会活动的智慧和准则。因此，他们对自己的文化遗产十分自豪，对从过去延续下来的思想源流有一种特别强烈的意识。如果士大夫有时为自己和秉政当局之间的关系感到烦恼的话，那么，他们之间的文化一体感是不太会出现问题的。然而，当维新时代开始时，和西方文化的五十年接触已经大大开拓了许多受过教育的中国人的文化视野，同时使他们与自己的传统出现了疏远感。由于各种各样的文化信仰从外部纷纷涌进中国，中国知识分子在现代世界中迷失了他们的精神方向。因此，在产

^① 胡庆均：《论绅权》，载吴晗、费孝通：《皇权和绅权》，120页。

生中国知识阶层的同时，其成员不但有了开拓的文化视野，而且还经常受着怎样与自己文化打成一片这一深深令人苦恼的问题，而这个问题是过去士大夫几乎是闻所未闻的。”^①这种“迷失”是后发国家知识阶层的常态，按吉登斯的说法，这种与传统的“断裂”是“现代性的后果”^②。我们可以这么说，整个 20 世纪中国知识分子的主要关注点一直在于如何将现代性与中国的思想资源对接。身处 21 世纪的我们依然能明显地体会到中国的知识分子依然在为如何与自己的文化传统打成一片而苦恼。

二、学生和留学生

这里所讨论的学生群体指的是近代中国通过兴办现代教育和留学而出现的新兴社会群体。虽然早在 19 世纪初，就有基督教的传教士在中国沿海地区设立学校，但真正意义上的现代教育的开端是 1862 年北京同文馆和上海广方言馆的成立。在科举一枝独秀的时代，以西方语言 and 知识为主要教学内容的学校只能作为一种体制外的存在，发展很慢。20 世纪初张之洞等人提议废除科举的一个重要理由就是科举阻碍学校的发展。

1905 年科举退出历史舞台之后，新式学校得到了迅速的发展，这可以以学生人数的猛增来说明。1902 年学生人数是 6 912 人，到 1909 年则达到 1 638 884 人，1912 年更达到 2 933 387 人，“加上未计算在内的教会学堂、军事学堂，日、德等国所办非教会学堂及未经申报的公私立学堂学生，总数超过 300 万人，成为一股重要的社会力量”^③；据 1916 年教育部刊布的统计，不包括川、黔、桂三省和未立案的私立学校，学生已达 3 974 454 人。1912—1922 年“中华基督教教育调查

[美] 费正清编：《剑桥中国晚清史》下卷，391～392。

② [英] 吉登斯：《现代性的后果》，4 页，南京，译林出版社，2000

团'的报告表明,五四前夕中国学生总数为 570 424人^①。

这个规模巨大的新学生群体的出现,引起了中国社会各阶层的结构变化。一方面,学生群体消化了科举时代正在奔向正途的士人的相当部分,同时又吸纳了科举的后备力量,使绅士群体成为无源之水;另一方面,新的教育体制和理念所造就的学生群体与传统的士相比已经有了很大的变化。

首先,他们虽然也学习儒家的知识,但他们的知识主体已经是声光电化这些西方传入的知识内容。蒋梦麟 1917 年从美国回乡探亲,谈到他的大祖母对学堂学生的看法,有某种代表性。

但是她发现进过学校的青年男女有些事实在要不得。他们说拜菩萨是迷信,又说向祖先烧纸钱是愚蠢的事。他们认为根本没有灶神。庙宇里的菩萨塑像在他们看来不过是泥塑木雕。他们认为应该把这些佛像一齐丢到河里,以便破除迷信。他们说男女应该平等。女孩子说他们有权自行选择丈夫、离婚或者丈夫死后有权再嫁。又说旧日缠足是残酷而不人道的办法。说外国药丸比中国草药好得多。他们说根本没有鬼,也没有灵魂轮回这回事。人死了之后除了留下一堆化学元素的化合物之外什么也没有了。他们说惟一不朽的东西就是为人民、为国家服务。^②

其次,虽然这些新学堂的学生还保留着许多科举时代的思维定式,但与传统的儒生相比,他们的价值理想已经发

陈景磐:《中国近代教育史》,271、305页,北京,人民教育出版社,1979;桑兵:《晚清学堂学生与社会变迁》,2页。

蒋梦麟:《现代世界中的中国》,51页,上海,学林出版社,1997。

③ “在清末民初时代,人们还是把学校教育当成为变相的科举。哪一级的学校毕业,等于哪一级的科举功名,人们都有一个算盘。上学校是为了得文凭。得了哪一级学校的文凭,就等于得了哪一级的科举功名。学术成了种做官向上爬的梯子。(冯友兰:《三松堂自序》,323页,北京,三联书店,1984)

生了很大的变化。“虽然仍是士的以天下为己任的传统精神，却并不认同于传统的士；既不以士自居，也不自诩为道统的载体。”^① 比如在民族国家观念的影响之下，学生们已经将对于国家的爱和对于某一姓的皇帝和以皇权为核心的旧权威秩序的忠诚分开。

在中国现代化的特殊历史背景下，最先系统接受西方文化体系的学生群体，在中国由传统社会走向现代社会的过程中的作用显得尤其重要。对于这一点，学生群体也有着强烈的角色认同和自我期待。他们将自己设置于与官僚阶层所代表的“上等社会”和以农工为主体的“下层社会”之间的“中等社会”的地位，其使命是改造日趋萎靡的“上层社会”，提升下层社会的自主性。对此，李书城所撰的《学生之竞争》一文观点，颇具代表性。他说：

上等社会既误于前，崩溃决裂，俱待继起者收拾之。为今日之学生者，当豫勉为革新之健将，使异日放一大光彩，以照耀于亚洲大陆之上，毋使一误再误，终罹亡国之祸，以为历史羞。前途茫茫排山倒海之伟业，俱担荷于今日学生之七尺躯，则对上等社会所负之责任重也。下等社会为一国之主，如何使完其人格，如何使尽其天职，必养其独立自营之精神，而后能为世界之大国民，以立于万马奔腾潮声汹涌之竞争场而不踣。今日之学生，即下等社会之指向 铖也，则对下层社会所负之责任重也。^②

与别的制度改革一样，新的教育制度的建立，本意是为了造就新的维护皇权秩序的人，但很快统治者就发现学生们是整个社会中最不安分的一个群体。

罗志田：《近代中国社会权势的转移；知识分子的边缘化和边缘知识分子的兴起》，载罗志田：《权势转移》，218页

② 李书城：《学生之竞争》，载《湖北学生界》，1903（2）。

学生群体成为近代社会变革的重要力量其实是一种必然的结果。学生群体作为社会最敏感、最富热情和幻想的群体，满怀着改造社会的理想，集中到政治活动最为活跃的城市。这样一来，便将学生们从具体的社会环境中离析出来。与此同时，在各种报刊和宣传品的影响下，城市已然变成讨论政治、批评政治的中心。在这样的环境下，学生便容易将因自己的前途不确定而产生的不安和对于国家现状的不满通过学潮及其他反政府的行为表现出来。刘大鹏在 1906 年 4 月 14 日的日记中是这样看待这些学生的：

昨日午后谢凌云来……又言：省城学堂林立，其中学生服色以洋式为重，凡为古貌者辄屏逐之，议论毫无忌讳，指斥时政得失，此犹小焉者。竟敢直言“排满”二字，叛逆情形业已呈露矣。数年来学堂中所培植之学生，此类固多，闻之寒心。^①

对于清王朝更为不利的是，学生的流动性使得他们有着更多的机会与别的群体沟通，并通过种种机会宣传他们的颠覆现有秩序的主张，他们和新军、秘密会党和革命党之间都有着深入的接触，这使得反清的各种力量在晚清能够有机地结合。艾恺说：“这类学校的新奇不仅在于它采取了西方的组织形式，设置了科学、数学和外语等课程，还在于它把各地的中国青年长期聚集在一起。当时，中国很早便有学校了，但传统的学校是在家族关系和地区关系的基础上组织起来的。新式学校的学生有着一种新的、前所未有的身份——‘中国人’。他们建立的学生组织也在另一种前所未有的运动——群众性民族主义浪潮——的兴起中起到了极其重要的作用。在清末第一次大规模的民族主义运动中，新生的学生阶层超越其他阶层之上成为运动的中坚。”^②

^① 刘大鹏：《退想斋日记》，150页。

[美]艾恺：《最后的儒家》，29页，南京 江苏人民出版社 1996

由于学生是一个相对独立于社会环境和具体利益关系之外的群体，因此相比于别的社会群体，学生显然更容易接受激进的和理想化的制度设计，因此自由、平等的观念很早就成为学生界流行的时髦用语和用以反对各种形式的压制的武器。他们对于西方文明的接触和信奉促使他们越来越多地认同外来的文明，并越来越远地离开自己的文化传统。蒋梦麟说：“到了 1902 年，胃口最佳的学生已为时代精神所沾染，革命成为新生一代的口头禅。他们革命的对象包括教育上的、政治上的、道德上的，以及知识上的各种传统观念和制度，过去遗留下来的一切，在这班青年人看起来不过是旧日文化的骸骨，毫无值得迷恋之处。他们如饥如渴地追求西方观念，想藉此抵消传统的各种影响。”^① 他们所想抵消的说到底主要的就是儒家的影响。

因此，无论是 1903 年所颁布的“以忠孝为本，以中国经史为基”的教育宗旨，还是 1906 年以“忠君、尊孔、尚公、尚武、尚实”的教育宗旨，都没有改变儒学被学生所抛弃的命运。正如刘大鹏所叹息的，“今之学堂，所教者以西学为要，能外国语言文字者，即为上等人才，至四书五经并置不讲，则人心何以正，天下何以安，而大局将有不堪设想者”^②。衡量一个知识人的标准，不再是道德、知识和人品，而是接受西学的多少，并以出国留学为最高标准。

因此我们在讨论学生群体的时候，不能不提到学生群体中的特殊组成部分——留学生群体。

留学生在中国近代社会变革中的地位极为特殊。在中国人日益失去对自己的文明的信心时，留学生的身份在一段时间内几乎被赋以神话色彩，人们认为：“中国人如果想要保全自己的国家，惟一的道路就是学习西方的知识，而谁能完

蒋梦麟：《现代世界中的中国》，142页

② 刘大鹏：《退想斋日记》，140页。

成这个重任，只有那些在西方受过教育的人”^① 张朋园对于戊戌之后几代知识分子的评价很能说明问题。他说：

戊戌变法（1898）是西洋思潮影响下的改革运动，推动此一运动的人物几为清一色的士绅阶层。据估计，领导人物有传可考者四十八人，其中进士二十八人，举人八人，贡生三人，生员二人。无功名而有捐纳官位者四人。他们的西方知识得自一些翻译作品，或因于西方人士的接触，或游历西人的殖民地和通商口岸，得到一些一鳞半爪的印象。可说所知有限，甚而一知半解。真正到过西方的（五人曾游欧美，一人游日本），又因语言文字的隔阂，未必能有深入的观察。能提出变法观念的不过二三人，但并不在变法运动的中心（如马建忠、严复）或因本身已进入统治阶级，缺乏积极进取的观念，虽有所知，亦保留而不敢流露。如黄遵宪，尝谓太平世在民主，但不敢明言。

戊戌之后，接着有立宪运动（1906—1911）。立宪派人的背景，以咨议局（1909年成立）和资政院（1910年成立）的一千六百余名议员为例，出身亦大多来自士绅阶级。百名议员中九十一名具有传统的功名，其中进士占 4.7%，举人 19.1%，贡生 43.1%，生员 24%。留日或受过新式教育者约当 20%。

与立宪运动同时的革命党，亦多由知识分子组成。以同盟会为例，该会成立时（1905）基本会员七十人，一年之后发展为六千余人，辛亥年已超过二万人。其中的领导人物大多数为留日学生，具有传统功名者比例甚微。有传可考之革命党人三百二十八人，其中有传统功

^① Y.C. Wang, *Chinese Intellectual and the West (1872—1949)*. University of North Carolina Press, 1966, p.93

名者，进士二人，举人六人，贡生二人，生员三十三人。

五四时代（1916—1921）的知识分子与辛亥前的知识分子有了实质性上的不同，传统的士绅已渐渐失势，代之而起的是新生的一代。这一代的特色，由于留学日本和欧美人数相等，发生巨大影响力量的是这一批留学生。^①

就 20 世纪初来说，对中国影响最大的留学生群体是当时在日本的留学生，“中国从古典思想向现代思想转变，从传统的标准和注重传统向西方的标准和注重西方转变，在这些方面，日本起了关键的作用”^②。经过不成功的洋务运动和甲午战争的失败，中国人感觉到日本在明治维新之后的迅速发展得益于他们善于吸收西方文化，因此便将去日本留学作为改变中国积弱地位的重要途径。加上文化和距离上的优势和政府的组织^③，在世界留学史上也极为罕见的留学日本狂潮便由此拉开。留日人数 1896 年为 13 人，到 1899 年增加到 200 名，1902 年达四五百人，1903 年 1 000 人，到 1906 年最高峰达一两万人^④。青柳笃恒对此的描述极

① 张朋园：《清末民初的知识分子（1898—1921）》，载徐复观：《知识分子与中国》，331～332 页，台北，时报出版公司，1980。

[美] 费正清编：《剑桥中国晚清史》，下卷，403～404 页。

② 当时张之洞的一段话被称为是留日的宣言书，他在《劝学篇·游学》中说：“出洋一年，胜于读西书五年……入外国学堂一年，胜于中国学堂三年……日本小国也，何兴之暴也。伊藤、山县、榎本、陆奥诸人，皆二十年前出洋之学生也。愤其国为西洋所胁，率其徒百余人，分诣德、法、英诸国，或学政治工商，或学水陆兵法。学成而归，用为将相。政事一变，雄视东方……至游学之国，西洋不如东洋。一、路近费省可多遣。一、去华近，易考察。一、东文近于中文，易通晓。一、西书甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。中东情势风俗相近，易仿行，事半功倍，无过于此。”

④ 参见 [日] 实藤惠秀：《中国人留学日本史》 1 页，北京，联书店，1983。该书仔细考察了当时的各种记录，最高有说 2 万的，也有说 6 000 的作者得出的结论是，1905 年和 1906 年是留日学生最多的两年，确切的数字我们现在已经不好了解，但每年“八千人左右大概是不会错的”。

为形象：

学堂虽得开设，代替昔时科举，惟门户狭隘，路径险阻，攀登甚难，学子往往不得其门而入，伫立风雨之中；惟舍此途而外，何能跃等龙门，一身荣誉何处而求，又何能讲挽回国运之策？于是，学子互相约集，一声‘向右转’，齐步辞别国内学堂，买舟东去，不远千里，北自天津，南自上海，如潮涌来。每遇赴日便船，必制先机抢搭，船船满座。中国留学生东渡心情既急，至于东京各校学期或学年进度实况，则不暇计也，即被拒以中途入学之理由，亦不暇顾也。总之分秒必争，务求早日抵达东京，此乃热中留学之实情也。^①

作为新政重要产物的留学生群体，从许多方面冲击着传统的制度化儒家体制。

首先，随着科举的衰落和废除，留学成为最直接的上升性途径，不仅是因为借此能获得许多新兴行业的就业机会，同时也可以分享原先只有通过科举才能获得的功名。1901年清政府决定对留学生进行考察，对优秀者给予进士、举人出身。1903年10月6日，张之洞奉旨拟定《奖励游学毕业生章程》。由于当时的留学生主要的目的地是日本，所以奖励办法主要是针对留日学生的。奖励的核心原则是以科举的功名来比照相应的国外文凭。其要点是：第一，“在文部省直辖高等各学堂暨程度相等之各项实业学堂三年毕业得有优等文凭者（在学前后通计八年），给以举人出身，分别录用”。第二，“在日本国家大学堂暨程度相当之官设学堂，三年毕业，得有学士文凭者（在学前后通计十年，较选科学问尤为全备），给以翰林出身”。第三，“在日本国家大学院五年毕业，得有博士文凭者（前后在学通计十六年），除给以

^① 转引自 [日] 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，37页

翰林出身外，并予以翰林升阶”^①。虽然因为种种原因，这个措施并没有立即实施，但是，1905年6月4日，清政府对14名毕业归国的留学生进行考试，并授予进士、举人出身，分配给各衙门任用。到1911年，清政府共进行此类考试7次，合格者共1388人，其中留日学生1252人，留学欧美的136人。^②

近代以来由儒家所独占的权力资源日益为由军人、商人和新式知识者所分享。当时政府不仅让有功名的人短期出国考察，同时也特设速成班。梁启超说：

同时还应注意的一件事，是范（静生）源廉所倡的“速成师范”、“速成法政”。他是为新思想普及起见，要想不必学外国语言文字而得有相当的学识。于是在日本特开师范法政两种速成班，最长者两年，最短者六个月毕业，当时趋者若鹜，前后人数以万计。这些人多半人已长大，而且旧学略有根柢，所以毕业后最形活动。

辛亥革命成功之速，这些人与有力焉。而近十年来教育界政治界的权力，实大半在这班人手里，成绩如何不用我说了。^③

甚至一位远在山西的乡绅也感受到了留学生势力对于儒家权威的侵蚀。刘大鹏在1905年9月11日的日记中说：“现在出洋游学者纷纷，毕业而归即授职为官，其学孔孟之道并一切词章家，俱指为顽固党，屏之黜之。”^④

朝廷希望通过以权力来吸纳新的知识群体，同时借此化解留学生中越来越严重的离心倾向。反过来，广大的学生也

张之洞：《筹议约束鼓励游学学生章程折》，载《张文襄公全集》，卷六十一，奏议第61。

② 更具体的叙述可参见刘志琴主编：《近代中国社会文化变迁录》，第二卷，413~418页。

梁启超：《中国近三百年学术史》，30~31页，北京，中国书店，1985。

刘大鹏：《退想斋日记》，145页。

将留学看做是达到权力的重要途径。“到科举改革时，留学已渐成学子的众矢之的。严复在 1902 年观察到‘近今海内，年在三十上下，于旧学根柢磐深，文才茂美，而有愤悱之意，欲考西国新学者，其人甚多。上自词林部曹，下逮举贡，往往而遇’。胡适自己在 1910 年赴京考试前给母亲的信中就曾说，‘现在时势，科举既停，上进之阶惟有出洋留学一途’。这种心态到民国后已成普遍现象，民国‘以官费留学为赏功之具’（许多人愿领此赏，就最说明问题）。胡适在美国读书时‘留学界官费者居十之六七’。他注意到：今日‘国内学生，心目中惟以留学为最高目的’。他们‘以为科举已废，进取仕禄之阶，惟留学为最捷’。那时一旦得一本科学学位归即被‘尊之如帝天’。世风的转变是极为明显的。^①

其次，留学生对改变中国人的思想观念和知识结构，起到了特殊的中介作用。其中，他们通过翻译和编写教科书来介绍西方的思想作用最为直接。在洋务运动时期，曾国藩等人就在制造局和同文馆设立了专门的译书机构，但由于当时翻译的图书侧重于技术，同时国人对于西学仍存有偏见，所以销量很小。甲午失败之后，中国人认识到了制度改变的重要性，对于西学的态度也有了根本性的改变。当时的孙家鼎和李端棻都提出开设翻译局的奏议。

今请于京师大学堂设大译书馆，广集中西书之言政治者、论时局者、言学校、农、商、工矿者，及新法学近年所增者，分类译出，不厌详博，随时刻布，廉值发售，则可以增益见闻开广才智。^②

说到翻译，我们当然会想起严复翻译的西方学术名著和林纾“翻译”的西方小说。严复翻译的《天演论》的出版，

罗志田：《近代中国社会权势的转移：知识分子的边缘化和边缘知识分子的兴起》，载罗志田：《权势转移》，202页。

^② 转引自〔日〕实藤惠秀：《中国人留学日本史》，209页。

成为习惯于以普遍主义^①的立场来思考问题的中国人改变自己对于西学态度的转折点。在面临生死存亡的选择的时候，人们终于开始认同西方文化的优越性，价值取向也由普遍主义的儒学转向了“更适合生存竞争”的西学。胡适在他的《四十自述》中说：“《天演论》出版之后，不上几年，便风行到全国，竟做了中学生的读物了……在中国累次战败之后，在庚子辛丑的大耻辱之后，这个‘优胜劣败、适者生存’的公式确是一种当头棒喝。”^②

由于 20 世纪初留学生的群体构成主要以留日学生为主，因此大量的关于西方文化的书主要转译自日本。^③梁启超说：“壬寅、癸卯（1902—1903 年）间，译述之业特盛，定期出版之杂志不下数十种。日本每一新书出，译者动辄数家，新思想输入如火如荼矣。然皆所谓‘梁启超式’的输入，无组织、无选择，本末不具，派别不明，惟以多为贵，而社会亦欢迎之。”^④当时所用的教科书大多也是译自日文。

虽然有种种缺憾，但由于中文和日文的共通性，许多新的术语随着转译自日本的新的思想而迅速传入中国。语言是思想的载体，新的语言代表着新事物和新的思维方式，留学生通过翻译改变了中国人理解世界的方式。毫无疑问，其中儒家的观念所受到的冲击是最大的。当时许多人都觉察到了新学说对于儒家信仰的冲击。

乃自吾国媚外轻中之留学生，学得一二不该备之科

关于儒家普遍主义立场及其有关问题可参见拙文：《从“良知坎陷”到“理一分殊”》载《思想学术评论》第二辑 沈阳 辽宁大学出版社，1998。

^② 转引自 [美] 史华兹：《寻求富强：严复与西方》，91 页，南京，江苏人民出版社，1995。

当时对于西方思想文化的吸收，已经有点病急乱投医的意思，这不仅体现在译者那里，同样也体现在政策制定者那里。如张之洞在他那本影响很大的《劝学篇·外篇》中就明确地说：“若学东洋文、译东洋书，则速而又速者也是故从洋师，不如通洋文，译西书不如译东书”

^④ 转引自任达：《新政革命与日本》 136—137 页

学名词，大张其虚骄浮薄之气，盛倡推倒孔教之论。夫我国本孔教宗邦，其教化所涵濡、礼乐之所渐被、赐福于吾民者，已非一日，乃欲一举而破坏之乎？近日西洋留学之士，见彼中保存国粹，深有慨乎我国废弃旧学，必与忘国灭种为媒介，乃提倡孔教不遗余力，如高要陈焕章者，亦其一也。然世风既坏，保存者之谨守常不敢破坏者之粗暴。一二新进时髦，又鼓其似是而非之言论，以煽惑乎其间。呜乎，学得外人物质文明而废弃本国道德，尚不足以立国于世，而况学其皮毛，遗其精髓，仅取得他人之三数口头之名词，以髦弁唾弃本国数千年之道德信条，吾有以知其必亡也。^①

最后，许多人指出，清末新政的许多制度性设计主要是摹仿日本。因为朝廷推行新政的目的就是试图在风雨飘摇中保存皇权，而驻日公使杨枢和宪政考察团的报告（由留日学生杨度起草）都指出，只有日本的宪法中明确地规定了皇帝的特权。同时“中国与日本地属同洲，政体、民情最为相近，若议变法之大纲，似宜仿效日本。盖法、美等国皆以共和民主为政体，中国断不能仿效。而日本立国之极，实遵夫中国先圣之道，因见列强逼处，非变法无以自存”^②。在保存皇权和维护中国先圣之道的心理安慰之下，清政府开始了新政之路。

由于大量的留学人员逐渐进入政府，建立新制度的工作主要是由留学生完成的。当时为“仿行宪政”所设立的考察政治馆、官制编制馆、宪政编查馆和修订法律馆，其主要的成员都是留学生（主要是留日学生）。在随后出现的咨议局和资政院中，留学生也一直是主要的参与力量。

留学生与新制度之间的关系不仅仅在于清末新政的许多

尘厂：《孔教救亡议》，载《孔教十年大事》，金册，29页。

② 《清光绪朝中日交涉史料》，卷六十八，34页。

具体的制度设计都是由留学生来完成的，更重要的还在于留学生是旧制度退出历史舞台的重要推动力量。^①

留学生由于能够深切地感受到西方文明的力量和清王朝之软弱所带来的屈辱，容易激发出激进的民族主义情感，有着强烈的推翻传统秩序的决心。由于地理上的邻近和留学生人数的众多，日本成为中国近代革命舆论的发源地。邹鲁在《中国同盟会》中说：“时（1905年）各省学生皆有学生会，会中多办一机关报，报以不言革命为耻。”^②同时，日本还是革命情绪的培育地和革命人才的训练基地，“无论维新党也好，革民党也好，一旦失败，则逃亡日本，这似成为当时的公式。这固然是基于地理的缘故；不过，他们对日本有所信赖也是一个原因。亡命客周围常有留日学生相从，有如众星捧月，为了追随亡命客而赴日留学的人，更如铁之为磁石所吸引，尤其是那批政治犯，他们亡命日本之后，多真正成为留日学生，他们也可以说是追随大亡命客的小亡命客”^③。国内的一些舆论也逐渐认识到留学和革命之间的内在联系。刘大鹏在其1907年9月1日的日记中记载了当时《晋报》的一篇文章的内容，颇具代表性。

阅本月初六（8月14日）晋报：东洋游学毕业生，多系革命党，装束皆为洋式，私运军火回华，专与国家为仇，各省学堂之学生入其党者亦众。该党渠魁孙文，广东人，出游日本，遂昌革命，现在声势甚大，行踪诡秘，封疆大吏饬各属文武，一体严密防范，认真搜捕，凡获该党，即行正法。^④

不过无论进入清政府成为新政体制的设计者，还是成为

详细的讨论可参见尚小明：《留日学生和清末宪政改革》，载王晓秋主编：《戊戌维新与清末新政》，143~168页，北京，北京大学出版社，1998。

转引自 [日] 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，345页

同上书，342页。

刘大鹏：《退想斋日记》，162页。

革命党以推翻封建秩序为己任，对于制度化的儒家而言，留学生的意义只在于令其逐渐让渡还是让其“突然死亡”。在“只许全变”的社会潮流面前，所有的制度设计都已经西方化，儒家越来越失去了它在整个中国社会秩序中的位置，其价值理念也由于缺乏制度的支撑而越发“虚拟”化。地处内地山西的乡绅刘大鹏站在儒家的立场上，对于留学和儒学之间此消彼长的趋势有着冷静的洞察他在 1916 年 3 月 17 日的日记中写道：

自光绪庚子以后，改设学堂，不数年停止科考，并派学生出洋留学以学洋夷之学，留学日本者至数万人之多，赴西洋各国之学生数亦不少，均系官费，其自费者不过百分之一。洋学既盛，孔孟之学遂无人讲，中国人士均尚西学，则父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信皆置诸如何有之乡，遂养成许多叛逆，未越十年，占据要津，至宣统三年，突然蜂起，革我清之命，改称民国，号曰共和，而乱臣贼子乘势行其素志，窃据神器，号令天下。暴敛横征，民不堪命。民国四年，改民主为君主，此举一行，而乱党又藉口弄兵，宣告独立，扰民不安，则是以贼攻贼，以暴易暴，民不聊生，无治安之日，岂非孔孟之学不行而洋学是尚之所致乎？^①

三、绅士阶层的分化和军人势力的中心化

以湘军为代表的地方军事势力，在镇压太平天国起义中获得成功，其结果是出现了一大批以军功入仕的官僚群体，这可以说是近代以来军人势力崛起的开端。而随着以“船坚炮利”为感性特征的西方文明对于中国的尊严和主权的践踏，国民对军人社会角色的定位有了很大的变化。特别是甲

^① 刘大鹏：《退想斋日记》，227 页

午中日战争的失败，以梁启超为代表的舆论界指出，仅仅依靠购买的先进的武器装备，并不能使缺乏灵魂的军队担负起保卫国家的责任。因此重塑国魂和构筑现代军魂是当务之急。日本之成功，在于有以武士道为核心的日本魂的支撑，因此，“今日之最要者，则制造中国魂是也。中国魂者何？兵魂是也。有有魂之兵，斯为有魂之国，夫所谓爱国心与自爱心，则兵之魂也”^①。

这种观点被直接运用到学校教育中。1904年1月，张百煦、荣庆、张之洞等人在《奏定学堂章程·学务纲要》中便提出“各堂兼习兵学”。1906年3月，学部在《奏请宣示教育宗旨折》中又规定：“凡中小学堂各种教科书，必富于军国民主义，俾儿童熟见而习闻之。国文、历史、地理等科，宜详述海陆战争之事迹，绘画炮台、兵舰、旗帜之图形，叙列戎穷边、使绝域之勋业。”^②在音乐和体操课程中，也有大量有关军队的内容。这些措施及宣传，使得朝野上下以尚武之风为尚，极大地改变了普通民众对于军人的看法。

因此，在国难面前，中国民间的社会观念中，也逐渐抛弃了“好铁不打钉，好男不当兵”的心理。蒋梦麟的一段描述体现了当时中国人在国难面前对军人看法转变的心理基础。

最要紧的是救中国——北方有陆路来的和东南由海道来的强敌都得应付。那么，怎么办？赶快建立一支装备现代武器的现代化军队吧！士兵必须训练有素，而且精忠报国。我们怎么可以瞧不起军人呢？他们是报国卫士的英雄，是中国的救星，有了他们，中国才可以免受西方列强的分割。鄙视他们，千万不可以——我们必须提高军人的地位，尊敬他们，甚至崇拜他们，不然谁肯

^① 《中国魂安在乎》载《清议报》，1899-12-23

^② 引自陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》，上册，567页
上海，华东师范大学出版社，1988。

当兵 ①

中国真正意义上的现代军队——新军的操练开始于甲午战争之后，最为大家所熟知便是袁世凯在天津小站的练兵。在 1905 年到 1907 年之间中国主要有两支新军，即中央政府委任袁世凯编练的北洋军和张之洞在湖北编练的自强军。

作为新政的一部分，旧式的武举在 1901 年被废除，而代之以新式的武备学堂，作为培养新式军官的机构。作为清代军队主体的八旗兵和绿营兵则被大幅度地裁减和改编。

与湘军、淮军这些过渡阶段的军事组织相比，近代的新军无论是操练形式还是组织方式都有了很大的变化。与此同时，从军者本人的观念也在发生着变化。湘军中的许多绅士虽然身在军营，但依然将士人的名望作为追求的终极目标，而近代的军人则直接从军事行为中寻求到意义。苏云峰的相关研究表明，新军中的知识阶层虽依然崇尚儒家的伦理思想，但其行为方式已经十分的职业化。他指出，从 19 世纪末到 20 世纪初，有 1 500 名士人经过严格的军事教育和军事训练，转化为新军的军官，但“他们现在已经是十足的军人，不许穿长袍、坐轿子、抽鸦片，并得亲自练兵，指挥演习。校阅演习时，不许坐着，这种生活，‘旧士绅’在办理团练时偶或尝过，但一般而言是被视为畏途的。这种军人性格——军人生活的特质——是与‘旧士绅’的生活形态迥异的”^②。他们同时也失去了传统的儒生的许多特征和价值观念，这种区别或许我们从曾国藩和袁世凯之间可以很清楚地看出来。^③

蒋梦麟：《西潮·新潮》，111 页。

② 张玉法：《中国现代化的区域研究（1860—1916）湖北省》，473 页，台北，“中央研究院”近代史研究所，1983。

曾国藩和袁世凯都是有传统功名的人，曾的势力获得当然是因为他所带领的湘军的成功，但曾国藩自始至终以儒臣自许。而袁如他在光绪二十九年（1903 年）四月二十八日给徐世昌的信中所说：“自军国主义风靡全球……公法非御人之具，铁血为经国之谋。吾自握兵符，常持此旨。”

导致大量已经具有儒家功名的人和下层民众选择从军的主要原因是科举制的废除和近代教育的高成本。

1905年科举制度的废除，断绝了通过获得儒家功名而上升的途径，这导致原先的绅士群体的大规模分流。而日益改善的军人形象和军队快速的升迁机会都使得绅士将流向军队作为重要的选择。周锡瑞分析说：

在此时期，军事职业的地位是被自觉地、实质性地提高了。报纸提倡尊崇军事。立宪派政党都有“提倡尚武教育”的纲领。新军的军官，特别是那些在日本高级的士官学校受过训练的军官，被大规模地从保有功名的绅士家庭征集。湖南和湖北有若干例子，新的上流阶层文官的儿子，成了新军中的军官，及至成为军事上流阶层的一员。这样，和新的教育政策一样，征集上流阶层的方式改换了，并且出现了多样化：军官的职业，正好和在官僚政权服务的文官一样值得尊敬。身着西方型军装的自尊的青年，取代了受人轻视的头戴草帽、脚穿芒鞋的“油渣”军人。^①

许多绅士进入新军固然是因为新军作为一个新的机构，有着许多空缺的因素，但关键还在于军人地位的实际提高。

清朝实行的一直是“以文制武”^②的策略，但自湘军开始这种制度便不断被破坏。后来张之洞又提倡“寓功名于行伍”，因此军人的实际地位与太平天国前相比已经不可同日而语。1909年11月颁布的文武官职对照表（见表1—1）显

^① 周锡瑞：《改良与革命》，129页。

^② 科举时代武举的地位明显地要低于生员。这既有政策上的原因，也有参加武举者的社会背景的原因。马彞初在《清代试士琐记》说：“武生率为工农子弟，无力攻读，乃以力自奋，学艺既成，遂得请试。以其家贫，故率衣冠如敝，不成威仪。前代又重文轻武，武者亦不敢与文者比伍。虽同年为一学部弟子，不相通谒也。余尝至学堂，观文武生员行初谒礼，文者蔑视武者若恐洩焉。”（转引自陈从周《梓室余墨》，253页，北京，三联书店，1999）

示，武官的地位已经明显优于文官。

表 6 1 武官与文官品秩对照表

武职		文职	
官衔	品秩	官衔	品秩
大将军（元帅）	正一品	太师、太傅、太保、殿阁大学士	正一品
正都统（上将）	从一品	总督兼兵部尚书	从一品
副都统（中将）	正二品	总督或巡抚兼兵部侍郎衔	正二品
协都统（少将）	从二品	巡抚或布政使	从二品
正参领（上校）	正三品	按察使	正三品
副参领（中校）	从三品	都转盐运使司运使	从三品
协参领（少校）	正四品	道员（守道、巡道）	正四品
正军校（上尉）	正五品	同知、直隶州知州	正五品
副军校（中尉）	正六品	京府通判、京县知县	正六品
协军校（少尉）	正七品	知县、县丞	正七品
正目（军士长）	正八品	州学正、教谕	正八品
副目（上士）	从八品	知事、训导	从八品

资料来源：《光绪政要》，卷三十。

重新确定后的官职对照，使得一个堂堂的道员只能与一个少校营长平行，而知县只相当于一个连长，像教谕这样的意识形态官员的地位则与班长相类似。通过正途获得的地位与从军获得的地位相比不断下降是一方面，同时收入状况也呈同样的趋势。见表 6—2。

表 6—2 清末绿营、新军与文职官员实际法定收入比较

（单位：两）

绿营	实际法定 年均收入	新军	实际法定 年均收入	文官	实际法定 年均收入
提督	2 605.68	镇统（师长）	4 800	按察使	3 800
总兵	2 011.65	协统（旅长）	2 400	道员	2 242
副将	1 177.44	标统（团长）	2 400	知府	1 531
参将	743.28	管带（营长）	1 200	知州	773
游击	631.32	队官（连长）	600	知县	740

资料来源：熊志勇：《从边缘走向中心》，62 页，天津，天津人民出版社，

由此我们可以看到一个州县的父母官，其收入居然只和队官（连长）差不多，远低于管带（营长）。造成军官收入迅速增长的主要原因是国家的军费开支在 20 世纪初有了飞速的提高，而同时期教育开支和其他行政事业的开支则增长缓慢。

以 1911 年为例，当年政府财政收入约为 2.6 亿多两白银，全部军费则为 1 亿两左右，其中新军、新军学堂和海军就占 7 200 多万两。从这组数字我们可以看到，军费开支已经占到全部财政支出的三分之一，新军的支出又占到全部军费支出的 70%，而在晚清近 100 万的军队人员中，新军的人数为 15 万人。^① 这样庞大的军费开支，在民国建立之后并没削减，而是不断扩大，1913 年是 1.2 亿元，1918 年为 2.03 亿元，1925 年达到 2.61 亿元。如果以占财政支出的比例来看，1923 年军费开支占中央政府财政支出的 64%，而当年湖北省的军费开支竟占财政总支出的 94%。与此相比，教育支出就显得十分的可怜。晚清的时候，虽然种种建立学堂的谕令一道接着一道，但是学部获得的年教育经费只有 200 余万两白银（当时的年财政收入约 2 亿两）。民国初期，教育经费也只有三四千万两。^② 在这样的社会背景之下，我们不难理解一批已经获得绅士头衔的人为何纷纷投入军营。据陈孝分的回忆，1905 年和他一起在黄陂应募入伍的 96 人中，有 36 人是廪生或秀才。^③

从军所能获得的较高的社会评价和实际的好处，使得入军校成为当时学生的首选。熊秉坤说：

南皮张之洞督鄂时，兴学练兵，同时并举，其学务

参见熊志勇：《从边缘走向中心》，165~166 页。

以上的数据由熊志勇《从边缘走向中心》（232~234 页）的论述综合而得。

参见中国人民政治协商会议湖北省委员会编：《辛亥首义会议录》，第一辑，68 页，武汉，湖北人民出版社，1957。

之规程，军队之编制，多效法如欧美，致引起莘莘学子之兴趣，莫不籍来省，期以有所造就。惟读书固可致其显贵，究不如从戎来得捷径。如是，以无用之秀才、贡廩诸生，今日入营，不出三月，而升调之令获矣。厚其禄而宠其身，较之于六年小学、六年中学，然后始获得一教职员清职，自不啻万万倍耳。^①

更为严重的问题还在于，新式教育实际使得通过教育而改变自己处境的机会减少。这样使得许多人，尤其是乡村和中小城镇的青年把寻找出路的希望寄托在当兵这条路上。

在旧式教育体制下，因为教学的形式比较简单，而且地方学校甚至村学都可以使有志的人通过科举考试而获得上升途径。“但在摹仿西方的教育制度下，读到大学毕业，需要16年时间；而对于有志青年来说最要紧的还是必须离开家乡到大城市才能接受高等教育。这个变迁不仅需要学习新的生活方式，而且花钱也要多得多，因此就连许多小康人家也无力送儿子进大学受高等教育，把他培养成新中国最受欢迎的人。”因此，“就在这一时期，农村和小城镇的大部分壮丁外流了；据人口迁徙的登记，这些迁出的壮丁中大约有73%是外出服兵役的。军官和士兵的出身往往不同，前者来自中上级士绅家庭，后者来自农民家庭。两者的主要动机都是为了经济利益。军队中晋升快也容易，速成的功绩常常紧接着就使一个人变成了军官和士绅，军校免费，许多人就走这条路”^②。

由上面的分析我们可以看到，晚清以来的军人势力的中心化从几个方面对制度化的儒家起到了瓦解作用：

第一，军阀势力的崛起，一方面使得儒家所竭力维护的

^① 转引自丘权政、杜春和编：《辛亥革命史料选辑》，383～384页，长沙，湖南人民出版社，1981。

^② 周德荣：《中国社会的阶层与流动》，7页，上海，学林出版社，2000。

皇权体制瘫痪，同时社会权力阶层逐渐由儒家精英阶层过渡到军功集团，到辛亥革命之后形成了“军绅政权”^①。

我们可以分析一下武昌起义后各地新都督的人员构成，从中我们便可以了解到军人势力在新政权中的比重。在不到一个月的时间内，各省的新旧军阀首领纷纷挂上革命的招牌，加入革命和独立的一方。当时占三分之二的新都督都是由军人所担任。见表 6—3：

表 6—3

地方	日期（农历）	都督
长沙	九月初一	焦达峰（会党首领）
九江	初二	马毓宝（新军标统）
西安	初四	马凤翔（新军管带）
太原	初九	阎锡山（新军协统）
云南	初九	蔡锷（新军协统）
南昌	初十	吴介璋（新军协统）
上海	十三	陈其美（民党）
苏州		
杭州	十四	程德全（江苏巡抚）
广西	十四	汤寿潜
安庆	十六	沈秉坤（广西巡抚）
福建	十八	朱家宝（安徽巡抚）
广州	十八	孙道仁（新军统领）
山东	十九	胡汉民（民党）
四川	廿三	孙宝琦（山东巡抚）
甘肃	十月初七	蒲殿俊（咨议局长）
	十一月十八	

资料来源：周谷城：《中国近代经济史论》，132页，上海，复旦大学出版社，1987。

“军绅政权”是陈志让先生所使用的概念，他以此来概括 1912 年之后的中国政治秩序。他说：“1912 年以后，军人的势力壮大，中国的行政机构从上到下，却变成了军人领导绅士的政权。北京的总统、总理、国务院、国会受军人操纵，各地方的县长、乡长也受军人的操纵。这种政权我们叫做军—绅政权。”（陈志让：《军绅政权》，4 页）

军人占据中国的领导阶层的局面延续了很长一段时间，“甚至在军阀时期之后的 1927—1937 年，省级领导仍然绝大多数是军人。这十年当中的省督有 63% 受过军事教育，多达 84% 的人经历过戎马生涯，只有 13% 的人受到普通大学教育，18% 的人担任过文职。在此之前的正常时期，中国大部分领导人终身只从事一种职业，或从政，或治军，而现在，其进身的职业只有治军一途”^①

虽然军功集团中许多人是从绅士群体中分化出来的，他们中的许多人也标榜儒学，提倡儒家的价值^②，但他们与绅士在价值观和行为方式上已经有了很大的变化。如他们也强调忠诚，但这与儒家所看重的家庭、宗族和乡土情谊无关，而只是一种建立在下级对上级的服从基础上和以派系为核心的忠诚，这都将儒家的理念恶俗化。后来的事实证明这种提倡恰好成为陈独秀等人猛烈攻击儒家的引爆点，结果是进一步加速了儒家影响力的减弱。

在军阀势力的影响之下，即使许多有儒家背景的官员继续担任官职，但他们也不再以儒家的价值观来作为自己的行为规范，他们必须遵循军阀的命令，而这些命令已不是将儒家理念作为出发点，尽管儒家语录有时依然被引用地方社会的控制也逐渐按一种新的规则进行，尽管新规则是如此的不确定。H.M. 田说：“在帝制统治时期，县令通过竞争性

① [美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，338 页

“吴佩孚认为‘民国成立首废礼教’是大乱的根源，1924 年他和市村瓚次郎谈话时说，礼教是‘天之四柱，孝弟忠信；地之四维，礼义廉耻’。要恢复这八德，五伦，三纲，中国才能到‘升平之世’。礼教要保存的是传统的道德，社会的结构，中国的旧秩序。吴佩孚把旧秩序叫做‘分’，每个人的‘本分’。他的一部书题名是《循分新书》。凡是想改变旧秩序的学说都是造成混乱的学说，应该打倒。因此吴佩孚反对孙中山的三民主义，认为孙文‘祖述太西’，过分注重权利而忽略了义务。他这种反西方的态度在段祺瑞的《内感篇》里可以找到，也在张宗昌重印《十三经》的序文里可以找到。”（陈志让：《军绅政权》，144 页）

的科试获得自己的地位。1905年的科举制的废除和1911年帝国秩序本身的垮台震撼了县令的官位基础，并铲除了他们的权威和权力的来源。尽管县官在许多省份仍然继续任职，但他们现在必须按照一套不同的规则行事，这些规则归根到底只是地方军阀个人定出来的。县令们已不再有任何确定的程序或行为规范可以遵循。^①

第二，军人的新形象和新教育体系的高成本使得许多人转而投向成本较低的军校。事实证明清政府在维护现有秩序的意图下建立起来的新军，走向了其本意的反面。因为受到民族主义和种种新的思想教育的新军特别是南方的新军，对于建立在儒家观念之上的旧秩序的认同感并不强，他们和革命党、学生运动之间的互动，成为颠覆现有秩序的主要力量。

四、绅商，新的社会势力

作为典型的农业社会的中国，据认为在商代，人们已经对士、农、工、商的社会阶层定位比较习以为常了。这种社会分层也是1912年之前中国社会的基本阶级结构。“凡民有四，一曰士，二曰农，三曰工，四曰商。论民之行，以士为尊，农工商为卑。论民之业，以农为本，工商为末。”^②在追求稳定的农业社会中，商人的流动性、出于利润的动机而对于惯常的人情的拒斥，使儒家主张对商人进行限制；商人通过中介而获得的利润被认为是不劳而获，其高于一般生产者的生活方式更容易受到妒忌，其重利轻义的本性则被指认为对于淳朴的社会风气的破坏。在这一点上儒家和法家的观点惊人地一致。所以几千年来中国的基本国策一直是“重本抑末”，也就是重视农业，抑制工商业特别是商业。

转引自 [美] 罗兹曼主编：《中国的现代化》，384页

② 谢阶树：《报富·约书》，卷八。

在儒家制度化确立的汉代，“商人的权利和社会地位在社会流动性、生活方式等方面，被法律严厉地限制。他们缴纳重税，不能穿丝绸，不能拥有土地。甚至他们的后代也禁止进入官场”^①。其原因正是由于商人的理念和儒家正其义不谋其利的君子理念相去甚远。在等级分明的儒家秩序中，商人依靠其财富而拥有的僭越其地位的物质享受一直是儒生和官员们猛烈抨击的对象。^②

然而，商人虽然受到种种限制，但其社会地位从宋代开始就有了悄然的变化。清代学者沈垚在他的《费席山先生七十周年双寿序》中对这种变化的原因及其对社会结构变化的影响做了有价值^③的分析。

宋太祖乃尽收天下之利权归于官，于是士大夫始必兼农桑之业，方得贍家，一切与古异矣。仕者既与小民争利，未仕者又必先有农桑之业方得给朝夕，以专事进取，于是货殖之事益急，商贾之势益重。非父兄先营事业于前，子弟则无由读书以致身通显。是故古者四民分，后世四民不分。古者士之子恒为士，后世商之子方能为士。此宋元明以来变迁之大较也。天下之士多出于商，则纤啬之风益甚。然而睦婣任卹之风往往难见于士大夫，而转见于商贾，何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。为豪杰则洞悉天下之物情，故能为人所不为，不忍人所忍。是故为士者转益纤啬，为商者转敦古谊。此又

^① 陈锦江：《清末现代企业与官商的关系》，20~21页，北京，中国社会科学出版社，1997

^② 对此，瞿同祖先生的《中国法律和中国社会》中有详细的例证，可参见《瞿同祖法论著集》，180~184页。

^③ 对于该段话的“价值”，余英时先生的分析颇为周详。参见余英时：《士与中国文化》，520~521页；另可参见杨国强先生在《百年嬗蜕》中的有关分析。

世道风俗之大较也。^①

虽然我不太同意沈垚“古者士之子恒为士，后世商之子方能为士”这种极端性的论断，但结合中国商业在宋代开始蓬勃发展的历史背景，我们大概可以相信沈垚对于商人地位变化的大势的判断。即在宋代之后，许多商界子弟由于有雄厚的财力支持，有更多的机会获得功名。同时由于有许多才智之人从商，导致商人群体的素质有了根本性转变。

这种新的社会分层和儒家的社会结构之间的错位随着中国商业的进一步发展而加剧。士商结合的典型形态便是“绅商家族”的形成，即在家族内的职业分工出现多样化，比如家族内有读书潜力的人去争取功名，而有经商才能的人则去经商。这种分化至少在宋代就有了记载，到明清时代有了更大的发展。这种搭配可以说是真正的“优势互补”，作为官员的家族成员可以为家族的商业发展提供必要的保护，而作为商人的家族成员则可以为官员保住位置和获得提升提供经济上的支持。

到了19世纪，虽然主流的观念依然以读书人仕为首务，但是儒家体制内的人的生存环境进一步恶化。首先是越来越多的花钱买功名者和“捐官”者进入为绅士所珍视的特殊阶层，这使得传统的以儒家思想作为“单一性”的晋身之阶的社会流动途径被破坏，从而使得儒家与权力之间的联结出现障碍。同时，即使是已经通过这一选举体制而进入上层绅士行列的儒生，其生存境况也十分困难。由于清代以薄俸养官，因此官员如果只是依赖俸禄，则难以维持开支，这就导致了地方官员“私征浮收”，一方面采取各种手段截留捐税，另一方面滥用名目增加税捐种类。而京官则因缺少如此这般的生财之道而生计困顿。如曾国藩虽然官至翰林院检讨，但在道光二十一年（公元1841年）八月却是这么向家里禀告

^① 《落帆楼文集》，卷二十四。

的：“男目下光景渐窘，恰有俸银接续，冬下又望外官例寄炭资，今年尚可勉强支持。至明年则更难筹划。借钱之难，京城与家乡相仿，但不勒迫强逼耳。”^①正是由于地方官和京官之间的这种落差，以至于在晚清，京官巴结地方官成了官场一景。

以开馆授徒为业的下层绅上其生计更是艰难。当时社会上已经流传着这样的谚语：“家有三石粮，不做孩子王”。常年以坐馆为业的山西乡绅刘大鹏对此深有体会。他在 1896 年 12 月 28 日的日记中说：“近来教书之人，往往被人轻视，甚且被东家欺侮，而尤坐馆而不去，作东家者遂以欺侮西席为应分。”^②常年充当乡村学究而饱受困苦的蒲松龄甚至认为圣贤所讲的那些安贫乐道的道理都是些饱汉不知饿汉饥的空谈。他借一穷学究之口说：

圣贤千言万语叫那读书人乐道安贫，所以说“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐在其中矣”，“一箪食，一瓢饮……不改其乐”，“泌之洋洋，可以乐饥”，“并日而食，易衣而出，其仕进必不可苟”。我想说这样话的圣贤，毕竟自己处的地位也还挨的过得日子，所以安得贫，乐得道。但多有连那一亩之宫，环堵之室，负郭之田半亩也没有的，这连稀粥也没得一口呷在肚里，那讨疏食箪瓢？这也只好挨到井边一瓢饮罢了，那里还有乐处？孔夫子在陈，刚绝得两三日粮，那从者都病了，连这等一个刚毅不屈的仲由老官尚且努唇张嘴，使性傍气，嘴舌先生。孔夫子虽然勉强说道“君子固穷，小人穷斯滥矣”。我想那光景一定也没甚么乐处。到还是后来人说得平易，道是“学必先于治身”。^③

① 《曾国藩全集·家书》（一），10页，长沙，岳麓书社，1985。

② 刘大鹏：《退想斋日记》，65~66页

转引自王振忠：《学究慨世》，载《读书》，1994（4）。

与从事儒业的人日渐潦倒的生活相反，商人们尤其是江淮一带的盐商们则极尽奢华。

衣物屋宇，穷极华靡；饮食器具，备求工巧。俳优伎乐，恒舞酣歌；宴会嬉游，殆无虚日；金钱珠贝，视为泥沙。甚至悍仆家奴，服食起居，同于仕宦，越礼犯分，罔知自检；骄奢淫佚，相习成风。各处盐商皆然，而淮扬尤甚。^①

这段话出自一份诏书，应该说情况已经非常严重，但是在严峻的财政形势下，朝廷不但容忍了富商“越礼犯分，罔知自检”的不合规矩的行为，反而容许或者说是鼓励商人们用钱来获得为儒家所强调的朝廷名器。中央政府的控制能力在这种以金钱购买“神圣”的“捐纳”的过程中被日益削弱。原有的儒学和权力之间的稳定性结构由于商人的介入而被打乱，虽然我们不能说绅士的力量被商人所取代了，但是商人在社会控制的力量构成中已经占据重要的地位是毫无疑问的。而这一点正是儒家所一直反对的。

“国家或政治权力的合法性和有效性，主要取决于普遍的社会赞同程度，以及相应的制度化规则和规范。能否获得普遍的社会赞同，又取决于国家所保护的社会资源和利益的制度化分配结构。”^②商人势力的不断增强说明原先国家所保护的社会资源和利益的制度化分配结构发生了根本性的变化，而当时的制度已经不能完全保证作为制度的维护者的儒生们的利益。这样，原有政治权力的合法性和有效性自然受到冲击。

19世纪的有识之士面对西方现代文明的冲击，而提倡“商战”（郑观应语），其主旨是激发中国人的商业精神。按杨国强的分析：“他们用民族主义把读书人心中原本形象

^① 《清朝文献通考》，卷二十八。

李路路等：《当代中国现代化进程中的社会结构及其变革》，177页。

委琐的商人们热心扶起来，然后在这些读书人的肩头放上救国重任。从那个时候起，岌岌乎向西方追求真理的人们怀着一片苦心，比照彼国商人的模样，总想在中国塑造出一个同样的商人群体来。于是借助于西潮的涌荡冲刷，士与商之间板结的社会界限一点一点变得模糊漫漶。当其潮头高高扬起之时，连状元张謇也半路出家，入市做了‘绅商’。这是一个通达之士普遍崇商的时代。”^① 我们当然不能简单地将商人阶层的崛起视为民族主义的产物，但是，人们通过商业活动就可以获得原先只有通过科举渠道才能获得的地位、权力甚至财富，因此从 19 世纪 70 年代开始，许多人虽然依旧是官员，但他们的兴趣已经转移到了经营企业上了，有些人甚至正式退出官场全力经商。“同光以来，人心好利益甚，有在官而经营商业者，有罢官而改营商业者。”^② 这就是说儒家所能带给人的利益已经远不及经商所能获得的利益。

“绅商^③ 这个词可以说是 19 世纪末使用频率很高的一个词，这标志着一个新的阶层的形成。这种介于传统的绅士和现代的商人之间的新阶层可以说是当时中国新型商人群体的典型形态。

这种绅士和商人的综合体的形成与当时的社会、政治环境有关。洋务运动中产生的中国近代工商业最初是以军火工业为主的政府行为，在进入民用产品的制造时，当时最普遍的做法是“官督商办”以及换汤不换药的“官商合办”。与西方的以自由主义为信条的工商业原则不同的是，由于国家

^① 杨国强：《百年嬗蜕》，264 页。

徐珂：《清稗类钞》，第四册，1672 页

^③ 对于“绅商”这个词的含义，李恩涵先生的描述有代表性“所谓绅商，即士绅与股商的合称。各省绅权，存在已久，咸（丰）同（治）以后，士绅在地方上的地位愈为提高，原有的特权也更为扩张。商权则自五口通商后，发展至为迅速，尤上海为盛，沿海沿江诸通商大埠次之。‘绅’与‘商’之间并无严格的界限，或以钜绅而兼营商务，或以富商藉捐纳膺获翎监道卿等衔，因而荣耀乡里，跃登缙绅之列”（转引自 卞先明：《近代绅士》，242 页）

的富强是中国当时发展工商业的主要原因，因此，一方面，无论是像李鸿章、张之洞这样的官员还是开明的自由知识分子，都认为若没有政府的支持和保护，现代企业的发展是不可能的。与此相关的是国家对企业的利润具有优先获取权。这对于现代企业发展的损害是显而易见的，因为政府对于利润的优先获得权会极大地挫伤投资者的欲望。事实上，当时企业招股的困难正是这种境况的体现。如当身为总督的刘坤一被要求就采用官督商办方式修铁路发表意见时，他便说：“若徇于官督商办之说，无事不由官总其成，官有权，商无权，势不至本集自商、利散于官不止。招股之事叠出，从未取信于人。即招商、织布等局，成效可观，究之经理归官，利又无几，于商情总形隔膜。”^① 官员对于官督商办的执著还在于官员从内心深处对于商人的能力的轻视，或对于商人的人格怀疑。如张之洞在 1895 年曾说过：“商人不顾大局，或知洋务而不明中国政体，或易为洋人所欺，或任事锐而鲜阅历，或敢为欺谩但图包揽而不能践言。皆不足任事。”^② 张之洞甚至不信任他自己任命的督办。因此很奇特、有趣的是他把他的炼铁厂开办在紧挨在他衙门的地方，即使那里既不靠近煤矿，也不靠近铁矿。他后来对盛宣怀道出其原委，说这么做是为了保持紧密的监视，他担心别人用工厂来谋私利。张之洞说：“这是中国方式，而非西方方式。这种有害的习俗和弊病自来就已存在于中国，人们必须警惕起来防范它们。这就是我为什么要采取中国方式。”^③ 将什么事都归之为“中国方式”，实在是中国特色之一。

其实，无论从商业观念还是商业规模来说，直到 19 世纪末中国的整个经济环境还是非商业环境。“在各级市场上

转引自李国祁：《中国早期的铁路经营》，131 页，台北，“中央研究院”近代史研究所，1961。

② 转引自盛宣怀：《愚斋存稿》第 24 卷，24 页。

③ 转引自陈锦江：《清末现代企业与官商的关系》，114 页。

出售的商品主要是一些日常消费品、生产工具与生产原料。据记载，当时交易的主要是粮食、棉花、棉布、丝、丝织品、茶、盐、铁、瓷器、铜等商品。前七种每年的商品值都在 1 000 万两以上，后三种的商品值在 100 万两以上。城乡的商品交流基本上是由乡到城的单项交流，整个市场还是一种以粮食、布、盐为主的小生产者之间的交流的市场模式。”^①因此，确切地说，现代意义上的商人群体是在 19 世纪之后才产生的。

然而，一切都出现了转机，只不过这一次的转机与洋务运动的出现一样，依旧是由于外侮所引起的。由于甲午战争的失败，在《马关条约》中有允许日本在中国设厂的条款，所以中国出现了一个“设厂自救”、“实业救国”的近代工业化运动。而八国联军在北京的劫掠使清政府已经到了难以自保的程度。慈禧太后或许有些后悔当初对于戊戌变法的弹压，因此在 1901 年的逃亡途中宣布要“刷新政事”。实际上是开始实施康、梁在百日维新中提出的一些纲领。如在法律上公开承认私营工商企业，设立工商行政管理机构，颁布工商法规。这样，中国工商业者在 20 世纪初开始了现代化进程。

由于不平等条约需支付大量的赔款，因此，要求进一步提高商人的地位、发展工商业的呼声越发高涨。1901 年 7 月两江总督刘坤一、两湖总督张之洞奏议应“修农政”、“劝工艺”、“讲求农工商”。1902 年 1 月，山西巡抚岑春煊也奏请“振兴农工商业以保利权”。依据这些建议和现实的形势，清廷在 1902 年向各地委派大臣专办商务，并责成各省督抚认真兴办农工要务，并任命袁世凯为督办商务大臣。1902 年袁振提出设立商部，1903 年 4 月，清廷命袁振制定商律。1903 年 9 月 7 日，正式设立商部，其地位仅次于外务部而列于其他各部之前，并将路矿总局并入。

^① 许纪霖等：《中国现代化史》，上卷，37 页

由此而来的是对于商人地位的重新确立。朝廷开始力图消除商人和官员之间的距离。如 1903 年，在批示设立商部的有关提案时，皇帝颁布了这样的谕令：

通商惠工，为古今经国之要政。自积习相沿，视工商为末务。国计民生，日益贫弱，未始不因乎此……总期扫除官习，联络一气，不得有丝毫隔阂，致启弊端。保护维持，尤应不遗余力。庶几商务振兴，蒸蒸日上，阜民财而培邦本，有厚望焉。

这道谕令其实是彻底推翻了传统的视商业为末业，视商人为末等公民的旧观念，同时也表明商人凭借其经济实力和倚仗日益提高的社会地位，正不断地扩大自己在整个社会生活中的话语权力。这样，商人开始与绅士分享社会权威，这无形之中削弱了绅士的社会形象。而商部颁布的以授予官衔来鼓励投资的政策，则进一步将商人和权力资本联系起来。这样，通过学习儒家经典而获得权力的途径便被分解，从而大大降低了青年人对于读书应试的兴趣。尽管这种影响在城市表现的比农村要严重一些，但绝不仅仅限于城市。山西老秀才刘大鹏在他的日记中是这样描述当地青年人的选择的：“近来吾乡风气大坏，视读书甚轻、视为商甚重，才华秀美之子弟，率皆出门为商，而读书者寥寥无几，甚且有既游庠序，竟弃儒就商者……当此之时，为商者十八九，读书者十一

① ②

商部建立之后，便宣布了一个以官衔和地位来鼓励资本投入现代企业的章程。该章程说：“向来官场出资经商者颇不乏人，惟狃于积习，耻言贸易，或改姓换名，或寄托他人经理，以致官商终多隔离。现在朝廷重视商政，亟宜破除成见，使官商不分畛域，合力讲求，庶可广开风气。如有世家

① 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，27~28 页

② 刘大鹏：《退想斋日记》，17 页

巨族出资凑集公司，办有成效者，亦准按照以上章程给奖；其或已有官阶，职分较崇者，分由臣部随时酌量情形，奏明请旨给奖，以示优异。”^① 朝廷在 1903 年和 1907 年多次颁布了对倡办企业者和投资者的具体奖励办法，其核心的原则就是“以权势换投资”。这从表 6—4、表 6—5 中可以明显地看到。

表 6—4 对倡办者的奖励（1903 年，1907 年）

奖励	倡办者已集资本的最小额(元)	
	1903	1907
农工商部头等顾问加头品顶戴双龙金牌，世袭四等顾问官至三代止	50 000 000	20 000 000
头等顾问官加头品顶戴，世袭头等议员至三代止	40 000 000	15 000 000
头等顾问官加头品顶戴，世袭二等议员至三代止	30 000 000	10 000 000
二等顾问官加二品顶戴	10 000 000	8 000 000
三等顾问官加三品顶戴	8 000 000	4 000 000
四等顾问官加四品顶戴	5 000 000	2 000 000
头等议员加五品衔	3 000 000	1 000 000
二等议员加五品衔（1903）加五品顶戴	2 000 000	800 000
三等议员加六品衔	1 000 000	600 000
四等议员加六品衔（1903），加六品顶戴	800 000	400 000
五等议员加七品顶戴	500 000	200 000

资料来源：汪敬虞编：《中国近代工业史料》，第 2 辑，上册，640~646 页，科学出版社，1957；《东方杂志》，1907（11）“商务”，117~120 页

表 6—5 对投资者的奖励（1907 年）

奖励	最小投资数（元）	最少雇工数（人）
一等子爵	20 000 000	1 000
二等子爵	18 000 000	1 000

^① 《奖励华商公司章程》，1903 年批准

续前表

奖励	最小投资数 (元)	最少雇工数 (人)
三等子爵	16 000 000	1 000
一等男爵	14 000 000	1 000
二等男爵	12 000 000	1 000
三等男爵	10 000 000	1 000
三品卿并赏花翎	8 000 000	500
三品卿	7 000 000	500
四品卿并赏花翎	6 000 000	500
四品卿	5 000 000	500
五品卿加二品衔	4 000 000	500
五品卿	3 000 000	
四品卿衔加二品顶戴	2 000 000	
四品卿衔	1 000 000	
二品衔	800 000	
三品衔	500 000	
四品衔	300 000	
五品衔	100 000	
七至九等大奖章※	10 000	

资料来源：《东方杂志》，1907（12）（1907—1908 年）；“实业”，175—178 页；《华字日报》，1907—09—08。

※ 该项是 1907 年 9 月 20 日单独的谕令增加的，因为意识到对许多中国投资者来说，可能很难有更大的投资。

另外，在 1906 年还颁布了对于创造发明和工艺改进的奖励措施。不过由于当时的中国商人中的重要人物几乎都已经拥有某种官衔，所以这些奖励措施在实际运作中并没有取得预想的效果。但是有一点必须承认的是，这样做的结果显然进一步提高了商人的社会地位。1905 年前后随着商会组织的建立和扩展，“一批现代或半现代的实业家、商人、金融家和大工业家，他们被物质利益、共同的政治要求、集体命运感、共同的理想和与众不同的日常习惯等联系在一起”^①。这也

① [美] 费正清编：《剑桥中国晚清史》，下卷，639 页。

标志着资产阶级^①作为一种新兴的社会力量的产生。在 20 世纪初新兴的城市精英阶层中，这个群体无论是其经济实力还是人数都远远超过别的新兴群体。^②无论我们将 20 世纪的中国商人群体称之为资产阶级还是别的名称，反正这个群体的存在和壮大极大地解构着儒家的权力体系。

首先，城市规模的扩大和人口的增加，特别是东南沿海的通商口岸的迅速发展，一种不同于传统农耕社会的新的社会形态出现。在这个以市场和竞争为导向的新形态中，新的价值观念和秩序观念不断地冲击着旧的价值观念和秩序观，并形成带有中国色彩的现代性。这里是各种新观点的主要传播中心，并通过城市特有的示范效应逐步向广大的内地和农村辐射。

其次，资产阶级通过种种手段不断加强他们对于社会生活的影响力，并逐渐分享原先由绅士集团所垄断的社会权威。在 19 世纪末 20 世纪初，最受人关注的事件是收回利权运动，而商人正是在这个运动中显示出了他们的力量。城市工商群体的出现，使得传统的以行业 and 同乡为基础建立起来的行会必须改变自己的章程以便在新的社会政治和经济活动中拥有更大的发言权。而朝廷似乎也有意利用商人这股新兴的力量来支持自己，特别是按刚刚成立的商部的想法，商会可以作为控制地方商业团体的一个行政和政治机构，以制衡

^① 由于中国资产阶级在发展本国经济这一点上，并无突出的成绩，因此许多人并不同意将这一群体称之为“资产阶级”，其代表性的学者如陈锦江和周锡瑞。周锡瑞甚至提出用“城市改良派上流社会”来命名这个群体。他说：“我们应该抛弃‘绅士’这个术语来描述这个新的阶层。通过参与兴办工业企业，新的上流阶层中的某些成员已经变为‘资产阶级’。但是，为了把绅士阶层转化为资产阶级，当时的工业化确是过于软弱无力了，结果，就整体而言，新的上流阶层没有充分地同绅士渊源决裂，没有充分地承担起发展工业、兴办自由企业以及实现经济的合理性这些资产阶级的意图。这样我们就不能采用‘资产阶级’这个术语来描述它。”（周锡瑞：《改良与革命》，80~81页）

^② 据统计，到 1912 年，当时的商人群体约为 150 万~200 万人，占全国人口总数的 0.5%，而军官是 17 000 人，学生 30 000 人，留学生 35 000 人，官员 50 000 人（参见 [美] 费正清主编：《剑桥中华民国史》，上卷，820 页）

日益脱离中央控制的地方势力。于是，1904年1月11日，半官方的商会在朝廷的授意下成立。但是由于商人和地方政府显然有着更多的共同利益，因此这样做的结果是使地方政府更加脱离中央的控制。按陈锦江的分析，商人势力的增强使“各省之上的中央权力进一步退化了。通过允许经由正在组成的各省表达民意，皇上希望促使更多的地方绅士和绅商支持中央。但结果是使绅士精英和由督抚们统率的正式官僚之间已经脆弱的关系进一步失去了平衡。省政府的权势和权限受到如此削弱以致当1911年革命发生时，大多数巡抚简直只得遵从绅士的领导支持革命党或各自逃生。通过使民权合法化，也否认北京对合法权力的垄断”^①。对于商人而言，由于商会这一合法组织的成立，进一步造就了商人的独立力量，商人便有了更多的合法途径来参与社会事务。他们“以各级商会为纽带，形成了一个由大中城市直到乡镇的巨大网络，将力量集合起来。不仅如此，商会总理、协理和会董均由民主选举产生，议事采取少数服从多数的原则，具有一定的民主性。通过商会，资本家们受到了民主训练，增强了组织观念”^②。这样，商人群体在社会生活中的地位得到了迅速的提高。此消彼长，商人的势力的发展，自然影响到了绅士的社会影响力。经过维新变法和清末新政的改革，商会已经被承认为合法的社会团体，在商业繁荣的地区，商人凭其经济实力，逐渐取代了绅士的社会地位，进而打破了长期以来绅士对社会资本的垄断，商人转而成为四民之首。

商界依靠自己的经济实力，不断对现实的政治产生影响。无论是康有为的保皇活动还是孙中山的革命事业都不断从商人那里获得财政上的支持，这种支持甚至延续到整个民

^① 陈锦江：《清末现代企业与官商关系》，226页。

^② 侯宜杰：《二十世纪初中国政治改革风潮：清末立宪运动史》，115页，北京，人民出版社，1993。

国时期。在国内政治方面，无论是立宪运动还是 1910 年争取召开国会的活动，商人始终是积极的参与者。在经历了中国资产阶级的“黄金时代”（1917—1923 年）^①之后，商人起码在城市中完全取代了儒家绅士在社会生活中的地位。以浙江省为例，在 1918 年到 1921 年的省议会议员中，有功名的人已不超过 6%^②，而在 1911 年前后这里曾经是传统绅士们的天下。商人们在议会中处于支配地位，在许多地方，议长有时是由商会会长兼任的。这样一来，儒家的势力便逐渐从新的统治结构中淡出了。

随着城市的发展，中国的社会精英也越来越集中在城市，城市的资产阶级逐渐成为社会的主导力量。这毫无疑问是因为儒家绅士和资产阶级代表着两种不同的生产方式。或许有人会因为中国社会的城乡二元化结构和城市相对孤立的状态，而认为新的城市精英对于占中国大部分的农村地区影响甚微，但城市毕竟代表着中国现代化的趋势，而农村由于知识精英流向城市而导致的“空洞化”，进一步增强了城市的示范作用。因此，既然儒家在城市失去了权威，那么在农村其制约力自然会减弱。况且在民国之后，农村的社会控制手段也发生了疏离于儒家的变革，加上大传统在转化为小传统的过程中所出现的信息递减作用，儒家在乡村权威中的地位也逐渐减弱。

五、乡村秩序中儒家的危机

通过科举制度的纽带，儒家观念对于乡村社会的影响是具体的。因为家族的荣誉和发展均系于家族子弟获得功名，

在第一次世界大战前后，由于西方列强无暇他顾，使中国的经济发展有了一个好的环境，在这一阶段，中国的资产阶级无论从经济实力还是数量上都有了巨大的发展，故称“黄金时代”。详细的论述可参见费正清主编：《剑桥中华民国史》，上卷，836—854 页。

^② 参见 [美] 费正清编：《剑桥中华民国史》，上卷，846 页。

所以在以家族制为特征的乡村社会中，对于教育的重视自然就形成了千千万万的“耕读世家”，儒家的理念就通过这种教育模式得以传导。

由于宗法制度和专制统治制度的一致性，所以虽然朝廷通过乡里制度，对村落和乡村社会实施的是间接控制，乡约和族规获得了与法律一样的地位，但是就其根本而言，乡约和族规的制定者也是儒生，它在本质上是儒家观念与国家意志和地方信仰的结合体。所以地方秩序虽然存在着多元化的价值结构，但儒家的观念占主导地位是不容置疑的。

但这种秩序随着科举的废除而发生了危机。

科举制度的废除，使农村的士绅失去了来源，最终导致了儒家承载群体在乡村社会的式微。在科举体制下，在乡村的绅士是依据科举来获得其精英身份的，而且由于农业社会的自足性，这些农村精英承担着国家观念和主流意识的沟通者的角色。由于中国典型的城乡二元格局，使得科举废除后产生的新知识阶层越来越集中于中心城市，这就导致了传统社会中依赖科举体制而将儒家的观念传播到民间社会的中介的中断。而地方的领袖也不再由儒家式的乡绅所担任，而代之以“赢利型经纪人”^①。按史靖的说法，“自从千年不变的科举被正式废除之后，新的制度自西方搬来，学校教育代替了科举教育。虽然这个改变并没有妨碍既得阶层的优势，但这个改变却有了如下重要的表现：（1）把从前分散在城乡村镇的教育方式改变成集中于城市，特别是集中于大都会的学校。（2）把过去的八股经义一类的教学科目改变为近代学校中的许多社会科学及自然科学的学程。（3）这些新的学程都是近代西洋工业社会的产物，却被移植在仍然停留在农业（而且是

^① 这个概念来自于杜赞奇，他指出：“到了 20 世纪二三十年代，村政权落入另一类型的人物之手。他们大多希望从政治和村公职中捞到物质利益，村公职不再是赢得公众尊敬的场所而为人所追求。”（〔美〕杜赞奇：《文化、权力与国家》，149 页，南京，江苏人民出版社，1994）

落后的农业)和手工业生产的中国,在缺乏有计划的全盘改造适应之前,无疑地要和中国实际的情形脱节”^①。

城乡之间的许多差异使得新出现的知识精英留在城市,而同时乡村的教育体系并没有有效地建立起来,导致了农村精英的缺乏,其原因是多种多样的。首先,城市和农村的生活方式的差异使得在城市受教育的人并不像他们的祖辈一样有叶落归根的情结和需要。其次,过去的教育内容全国一律,并无城乡差别,因此单从教育内容上不足以造成城乡地域上的脱节。但学校制度出现之后,学校里所灌输的大部分都是适应工业文明的观念意识和技术,这种教育对乡村了无用处。再则,当都市成为主流选择的时候,读书人从城市回到乡村会被认为是被淘汰的,因此他们宁愿在城市艰苦地生活,也不愿意回到乡村去。

中国的基层管理一向依赖绅士阶层,由于绅士的继承替换法则在新体制下发生了变化,导致了绅士人选品质随之降低,昔日的神圣威望也降低了。

科举制度的变迁固然是乡村儒家势力危机的重要原因,但另一个值得注意的原因则是乡村控制模式的变化。

对于乡村政权的改革,最为重要的措施是光绪末年和宣统初年清政府“新政”中所提倡的乡镇自治。^②光绪三十四年(1908年),宪政编查馆提奏《城镇乡地方自治章程》,共9章112条。该章程对自治的含义、范围、自治经费、选举人和被选举人资格、自治职员任期都做了规定,并决定逐年在中国推行。

根据《城镇乡地方自治章程》规定,镇乡为地方自治的最基层单位,地方人口5万以上设“镇”,5万以下设

^① 史靖:《绅权的继替》,载吴晗、费孝通:《皇权和绅权》,142~146页。

^② 参见赵秀玲:《中国乡里制度》,62~63页,北京,社会科学文献出版社,2002。

“乡”，并建立“议事会”和“董事会”等机构。虽然这个制度本身因为社会的变乱不可能得到真正的实施，但是这种摹仿现代国家控制机制的新的控制方式，可以说为民国和中华人民共和国的乡村政权建设提供了基础。这种建立在“现代民族国家”建构基础上的新的社会控制方式对于中国乡村社会的秩序的变化有很重要的意义。^①“其原因在于，正式的村政与权力的创立，使得政府在地方社会有直接的代理机构和代理人……近代以来中国乡土社会的变迁，首先源自于西方文化对中国的全面冲击。在这一冲击下，中国于世纪初成立了现代型的民族—国家。这个新的国家一方面试图保持民族的传统与认同感，另一方面企求现代化的转变。自本世纪初（20世纪初）以来，为了实现民族—国家的现代化，中国对基层社会的政权进行逐步改造，并试图通过新的基层政权对社会—文化的变迁做出规划。这一系列的运动导致了全国性的社会变动。”^②这种变动持续了整整一个世纪。不过起初的地方自治运动的开展，的确使曾经作为地方权威的绅士进入诸如镇董事会或担任“乡董”。但由于在新的教育体系之下，传统的绅士已经是无源之水，他们的象征性已经大大减弱。而新的基层政权建设，其目的也是为了加强政府对

根据胡宗泽的概括：“对于中国的‘国家政权建设’的努力，据我所知，有两位学者曾做了精辟的论述，一个是杜赞奇，另一个是王铭铭。前者的主要理论资源是查尔斯·蒂利，后者主要参考吉登斯。他们一致认为，本世纪（20世纪）中国正在致力于建设现代民族国家，国家政权的向下渗透基本上没有中断过。这主要表现在三个方面：政府致力于改造传统社会经济并直接干预村落财政制度以创造国民经济；社会文化控制和警察的出现以造成全民性文化的标准化；‘新学’对传统文化的取代。”但他们两人得出的结论是不同的，杜赞奇认为国家政权的下行侵蚀了“地方权威的基础；国家政权抛开、甚至毁坏文化网络的行径导致了深入乡村社会企图的失败。”王铭铭则强调了由于社会环境的复杂性所导致的乡土传统的延续性（参见王铭铭等主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，158~159页，北京，中国政法大学出版社，1997）。

^② 王铭铭：《村落视野中的家族、国家与社会》，载王铭铭等主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，62页。

于地方财政的控制，这样其职能便与原先同家族制度合流的“乡里”制度有很大的差别。加上清末民初种种公共事业的发展需要摊派许多新的费用，致使乡民和新基层政权之间的矛盾日益加剧，乡村的恶势力和恶霸豪绅的暴力统治加强。因此，一方面一些洁身自好的地方乡绅逐渐从新的政权体系中引退，而另一些人则与豪绅合流。刘大鹏在 1926 年的一篇日记中说：

民国之绅士所系钻营奔竞之绅士，非是劣衿、土棍，即为败商、村蠹，而够绅士之资格者各县皆寥寥无几。^①

可以说，恶霸势力和新基层政权对于农民的盘剥，导致了农民和新政权之间的矛盾激化，这很大程度上埋下了随后中国革命的种子。客观地说，新政权对儒家在中国乡村秩序的影响是负面的。虽然后来阎锡山的“新村”建设和梁漱溟等人的乡村试验，试图保持儒家对于乡村秩序的影响力，但终究以失败结束。不过，我们并不能说儒家对于中国乡村社会已经没有影响了，因为现代家族复兴的活动现在仍能见到，但他们和儒家之间的关联则是值得怀疑的。随着乡村绅士阶层的消失，儒家逐渐失去了其最后的地盘。王尔敏精辟地指出：

儒学衰，不在于圣人不出、硕学鸿儒之稀见，而在于村里师儒早已绝迹于天壤之间。村夫子绝迹，乃真正儒学命尽运绝之时。今人或谓儒学未亡，非断然斩绝之谓，其要害实在于社会不需遵从其礼，不需参考其说，不需仰重其人。往时天下，知书之士，无不自命为儒。而今即在口倡儒说心摹手追之学者，亦不自承为儒。何况反孔排儒思潮风浪，此起彼落。儒学消亡之事实，岂不令人触目惊心。^②

刘大鹏：《退想斋日记》，336页。

^② 王尔敏：《近代中国的文化生态》，59~60页。

第七章

后制度化时期儒家的命运

即使对于西方的社会来说，现代性也必然会经历一种断裂。对于中国来说，作为一种后发的、外缘性的现代化过程，其与文化和制度的裂痕势必会更大、更宽。虽然很多人并不同意海外一些学者所提出的“文化断裂”说，但是，如果单就制度本身来说，从晚清的“新政”开始，这种断裂是最明显不过的了。吉登斯说：“现代性以前所未有的方式，把我们抛离了所有类型的社会秩序的轨道，从而形成了其生活形态。在外延和内涵两方面，现代性所卷入的变革比以往时代的绝大多数变迁特性都更加意义深远。在外延方面，它们确立了跨越全球的社会联系方式；在内涵方面，它们正在改变我们日常生活中最熟悉和最带个人色彩的领域。”^①对于中国人来说最熟悉的和最带有民族色彩的领域就是儒家和

[英] 吉登斯：《现代性的后果》，4页。

深受儒家价值观影响的制度构成，而所谓的“断裂”就是与浸透着儒家观念的传统政治体系的断裂。

儒家的观念如血液一样贯通在中国的整个制度设置中，因此任何涉及制度层面的变革必然构成对于儒家观念本身的冲击，并可能最终摧毁作为国家意志的儒家意识形态的合法性。这既是现代性向传统发出的挑战，也是依托经济和军事强势而确立的西方强势文化与已沦为“地方性知识”的儒家文化之间的冲突。在应对这双重挑战时，儒家处于绝对的不利地位。其一，由于现实的制度结合得过于紧密，因此在社会观念中，因持续不断的失败的打击，制度本身的有效性受到质疑。这样一来，制度的缺陷就被等同于儒家思想体系的缺陷，同时统治者的错误也被看成是儒家观念的错误。其二，受社会达尔文主义的影响，在西方的“船坚炮利”面前束手无策的中国人毫不怀疑地开始用西方标准作为评判标准。更为严重的是，由于面向世界过程中所带来的屈辱，作为改革成果的中国新兴知识阶层以一种怨恨和反叛的心态来对待儒家。儒家的价值被视为“保守”、“落后”，是社会发展和国家富强所必须清除的障碍物。

中国现代化的历史已经证明，制度变革与文化传统之间的深层矛盾一直是后发国家所必须面临的挑战。制度化的儒家虽然已经消失于无形之中，但无形的儒家价值观却时时显现在中国人的行为之中。保守者从中看到了儒家的意义，试图通过“国教”化对儒家进行重新的制度化。而激进者要彻底根除儒家存在的土壤，要“打倒孔家店”。儒家便是在这种背景下，开始了它的新的充满着矛盾的生存历程。

一、儒家已不再作为合法性的依据

1911年武昌起义之后，各省纷纷宣布脱离清政府而独立，并着手摹仿美国联邦制建立新的国家。同时，袁世凯则凭着其老到的政治手腕和拥有的军事实力，使辛亥革命以一

种特殊的和平方式^①完成了“民族革命”的使命。1911年12月2日，独立各省的都督府代表会通过了《中华民国临时政府组织大纲》，确立了新成立的国家的政体为共和政体，其政府的组织模式则是模仿西方民主国家的三权分立的组织原则。^②1911年12月29日，孙中山当选为中华民国临时大总统。1912年2月12日，清帝宣布退位。根据已经达成的协议，13日孙中山向参议院辞去临时大总统职。14日，参议院选举袁世凯为第二任临时大总统。经过种种的制约和反制约，三个多月之后，新的国民政府在北京开始行使职权。

由大清帝国到中华民国显然不是传统意义上的改朝换代，而是从根本上改变了中国传统政治形态的基本精神，要以西方的民主政治原则来取代专制和不平等的封建政治原则。这种取代最根本的标志就是新宪法的制定。

由于受法国革命和美国独立运动的影响，多数国家的革故鼎新，往往都以制定宪法作为重要标志，中国亦不例外。因此南京临时政府甫经成立，便立即开始依据西方民主政治

辛亥革命以清廷和革命军的“议和”为结局。结果是清廷宣布退位，袁世凯成为新政权的大总统。这显然是各方妥协的结果。袁世凯可以说是特殊时代的特殊人物，他成功地利用了清末民初的复杂的社会背景，而使自己成为中国由专制社会走向现代社会的关键性人物之一。缺乏军事力量和政治组织经验的革命党也要利用袁氏的实力。这也表明了经历了漫长的封建专制之后，中国走向民主政治的道路的复杂性。对于袁氏和革命党之间的关系有许多专门的分析，从荆知仁先生的叙述可窥其大略。荆先生说，袁世凯“虽然集军政大权于一身，玩清廷孤儿寡母于股掌之上。但就当时的情形言，袁氏既没有消灭革命军的信心，革命军也没有击败清军的把握。不过袁氏所处地位比较有利，他既可以制造紧张，又可以静观待变。而革命军方面，除了对倾覆清廷，满怀早观厥成的热望外，既缺乏统一的指挥，又没有必胜的把握。在心理上实认为革命的最大障碍，并非清廷而实为袁氏……而议和的目的，民军在于使清廷早日退位；清廷则犹为最后之挣扎，希望实行君宪，保持帝位。而袁世凯则以取得政权为得志”（见荆知仁：《中国立宪史》，161页，台湾，联经出版事业公司，1984）。

^② 同一天通过的另一项决议是“如袁世凯反正，当公举为临时大总统”。当然这个决议本身就显得十分的不民主，但这在当时却是最能为人所接受的方案了。

的原则制定《中华民国临时约法》（以下简称《临时约法》）。

《临时约法》第一条规定“中华民国由中华人民组织之”；第二条规定“中华民国之主权属于国民全体”；第五条规定“中华民国人民一律平等，无种族阶级宗教之区别”。这就以根本法的形式确立了“主权在民”的原则，从而否定了主权在君主，国家乃一姓之私产的封建帝制。第六条第七款规定：“人民有信教的自由”，这就否定了儒家的独尊地位。同时《临时约法》第四条说：“中华民国以参议院、临时大总统、国务院、法院行使其统治权。”这样便以三权分立的原则，确定了以参议院为立法机构，以临时大总统、副总统及国务委员组成的行政机构和以法院为司法机构的政治组织架构。

与这种政治理念的根本变革相一致，民国初年彻底抛弃了儒家与权力之间的制度性关联，最为明显的是民初国会议员的资格要求已经不再将通过儒家教育获得的身份作为前提性的条件。

尽管近代以来，绅士的社会角色正在发生着日益明显的变化，但是在晚清的权力结构中，儒家的教育背景依然是社会身份的重要基础，这就是为什么当时的商人或其他成功人士会很在意于购买一种绅士头衔的重要原因。这也就是说，儒学作为一种政治招牌依然在发挥着作用，体现在现实的权力构成中，具有儒家背景的官员依然是当时权力阶层的核心部分。据《宣统三年冬季职官录》统计，中央官员的出身背景见表 7—1。

表 7—1

旧功名	百分比	新学历及其他	百分比
进士	35.7%	新学堂毕业	4.1%
举人	13.7%	其他	7.5%
贡监生	33.2%		
生员	5.8%		
总计	88.4%	总计	11.6%

资料来源：《宣统三年冬季职官录》 转引自王先明：《近代绅士》，181页。

民国建立以后，具有传统功名身份的绅士对于现实政治的影响越来越小。这一方面是因为许多传统绅士已经顺利地进行了角色转换^①；另一方面是进入统治阶层的初始条件发生了原则性的变化。比如在清末预备立宪阶段相当于议会的“咨议局”中，绅士出身的议员占 90.9%，各省议长 21 名，绅士出身者占 20 名。1910 年清朝设立资政院，各省互选议员 98 人，其中有各类功名的达 93 位。而民国初年的国会议院候选人的资格规定已经有很大的不同。根据张朋园先生对于民初议员和咨议局任职资格的归纳可明显地看出其中的不同之处（参见表 7—2）。

表 7·2

民初议员资格	咨议局议员资格
1. 本省居住二年以上	1. 在本省办理学务或公益事业满三年以上
2. 小学以上毕业程度	2. 中学以上毕业程度
3. 功名身份不是条件	3. 有举贡生以上功名
4. 无品级规定	4. 文官五品、武官七品以上未被参革者
5. 有五百元不动产	5. 有五千元以上不动产

资料来源：张朋园：《清末民初的两次议会选举》，载“中央研究院”近代史研究所：《中国近代史论集》（19）。

在民国初年的国会参众两院议员中，绅士出身者仅占 34.4%，就是在这些人中许多人也是同时接受了新式的教育。在已知背景的 489 名议员中，有新式教育背景者或留学归国者，占 78%。^②

我们必须注意“角色转换”的意义，因为在清末民初有“官不如绅”的说法，比如“咸同时办团练是一个‘上进’的捷径，而团练是地方性的，只能由在籍的绅士办理。在教育方面，书院虽由地方官控制，但山长必须由士绅担任。从社会层面言，后者所得是实利。到清季实行新政时，常常是任用绅士多于任用官员……所以当时不少的官，跑到日本住几个月就转为绅了”（罗志田：《乱世潜流：民族主义与民国政治》，9~10 页，上海，上海古籍出版社，2001）。的确，由于清末的社会状况，当时的绅士阶层与传统意义上的绅士阶层已经不是同一类的人。

② 上述的分析和引用数据参考了王先明：《近代绅士》，272~275 页。

虽然由于特殊的社会历史条件和思想文化上的原因,《临时约法》的产生过程本身就存有许多“非民主性”的因素^①,而且它对于现实政治和社会生活的约束力和影响也值得怀疑^②,但是可以确定的是,国民政府的合法性依据已经不再是儒家和体现着儒家精神的传统政治资源。无论是袁世凯、曹锟还是别的军阀,在制定或修订宪法时,虽然在表述和次序上略有不同,但大致都没有脱离《临时约法》的基本精神。^③由此我们可以得出结论,新政权已经不再视儒家的思想资源为天道和真理的化身,并以之作为自己统治的合法性依据。自汉代以来,儒家再一次回复为“诸子”之一。虽然 20 世纪中国形形色色的独裁者一直试图利用儒家思想在

^① 由于特殊的时代背景,《临时约法》本身并不是民意机关的代表制定的,而主要是由地方实力派和革命党的代表制定的,因而说它缺乏广泛的民众基础。而且《临时约法》将《临时组织原则》中的总统制改为内阁制,试图以此来约束袁世凯的权力,本身就具有“因人设法”的随意性。这些都可以看到《临时约法》的局限性和民主探索者们的时代局限性。有关讨论可参看荆仁:《中国立宪史》,215—224 页。由于许多政治设计都是从西方来的,离中国的传统太远,所以,在实践中难免有所走形。例如虽然政党林立,但各党主张却相差不多。而议员则成了人们收买的对象。如蒋梦麟说:“民国初年,国会议员受贿舞弊,弄得声名狼藉,普受鄙视,许多人就骂他们是‘猪仔议员’因为他们只看谁出价高,就把自己卖给谁。当然绝大多数的议员是正直无私的,但是这些人毫无组织,因此也就无法制止其中的败类。”(蒋梦麟:《西潮·新潮》,139 页)

胡汉民回忆说:“民众以为清室退位,即天下事大定,所谓‘民国共和’则取得从来未有之名义而已。至其实质如何,都非所问。”(《胡汉民自传》载《近代史资料》1981(2),北京,中国社会科学出版社,1981)陈独秀说:“旧人骂约法,是骂它束缚政府太过;新人骂约法,是骂它束缚人民太过。但照事实上看起来,违法的违法,贪脏的贪脏,做皇帝的做皇帝,复辟的复辟,解散国会的解散国会。约法不曾把它们束缚得住,倒是人民底出版自由,都被约法束缚得十分可怜。”(《独秀文存》第三册,85 页,上海,亚东图书馆,1926)

^③ 如 1914 年颁布的《中华民国约法》(当时人称袁氏约法或新约法)第一条:“中华民国由中华人民组织之”。第二条:“中华民国之主权属于国民全体。”第四条:“中华民国人民一律平等无种族阶级宗教之区别。”即使是曹锟利用贿选组织的政府制定的《中华民国宪法》,也在第二条中规定:“中华民国之主权属于国民全体。”在第五条中规定:“中华民国人民于法律上一律无种族阶级宗教之别均为平等。”而且政府的组织形式也一直坚持三权分立的原则。

中国人心中所造成的心理定式，而使之重新作为重要的政治支持力量，文化守成主义者也以“同情”加“敬意”的心态来嫁接儒家价值观和民主政治，但儒学始终没有再度成为“正式”的意识形态。

新的政治原则必然需要新的政治实践与之相适应。孙中山在《临时大总统就职宣言》中指出：新政府的职责是“尽扫专制之流毒，确定共和，普利民主，以达革命之宗旨”。因此，民国政府制定了一系列的新政纲领，包括新的礼制。^①

在民国新体制下众多新的制度设计中，与儒家的命运关系最为密切的是教育改革。教育宗旨中取消了“忠君”和“尊孔”，确立了“注重道德教育，以实利教育、军国民教育辅之，更以美德教育完成其道德”的新宗旨。同时颁布了新的学制，称为“壬子癸丑学制”。这个新学制与清末新政时期的壬寅癸卯学制相比，又有了重大的改进。主要有：（1）废除了读经课程，因此使学制大大缩短。（2）取消了毕业生奖励出身的制度。小学男女同校，所有中学、师范和实业学校均可设立女校。在一定程度上体现了男女平等的原则。（3）将大学转变为真正的教育和研究机构。显然在现代教育体系中，儒家已经失去了它固有的地位。更为严重的是，辛亥革命之后，由于教育管理体制也发生了相应的变化，各地的儒学教官已经被裁汰，而且，在发展教育的呼声和教育经费短缺的双重压力之下，原先用作维持文庙（孔庙）经费之用的学田，其收入也改为专充小学之用。^②与此同时，在一

^① 关于新礼制可参见第四章第四节“剪发辫和中山装：社会习俗和观念的变化对于制度化儒家的颠覆”。

^② 当时的教育部向内务部提出“由主管官厅将各处学田确实清查，交由地方自治机关管理，按年征收田租，专充地方补助小学经费之用。应责成县知事认真清理，作为县教育之基本财产，每年征租济用，无任不肖之徒侵吞隐没，庶于教育前途裨益匪浅”。1913年1月19日，内务部批准了教育部的请示（参见《政府公报》，第254号，1913年1月20日）。

些较为激进的省份还有改造宗教庙宇以充校舍的法令。可以理解，这些措施在当时都引发了激烈的社会风波。

政治制度和经济秩序的全方位的变革，使得儒家的价值理念难以找寻到现实的支点，失去了对于社会的规范力。余英时说：“无论儒家建制在传统社会具有多大的合理性，自辛亥革命以来，这个建制开始全面地解体了。儒家思想被迫从各个层次的建制中撤退，包括国家组织、教育系统以至家族制度等。其中教育系统尤为关键。儒家与有组织的宗教不同，它的思想传播中心不是教会组织而是各级的公私学校，而中国传统的教育直接与科举制度连成一体。1905年科举的废止是儒家建制解体的一个最早的信号，其事尚在辛亥革命之前。”^① 儒家的权威性在于在具体的行为中也体现着它的规范力。一旦这些制度化的设置被废弃，儒家便成为无所依靠的“孤魂”。同时，近代以来疯狂地涌入中国的民族主义、国家主义和个人主义、无政府主义也都以自己的方式争夺政治制度和社会伦理的价值基础。

制度变革不仅有社会的原因，更有文化和心理的原因。在以西方的现代化模式作为榜样的后发式的现代化国家中，新的适应于现代化发展的制度设计和文化传统、民族心理和具体的生产力发展水平之间的巨大差异，往往会导致巨大的文化冲突和由于种种不适应所带来的社会危机。

就中国近代来说，民国初年所面临的最主要的矛盾可概括为：第一，新政权和旧传统之间的矛盾；第二，现代化所需要的统一的强力政府与由晚清政治社会变革所造成的地方权力膨胀之间的矛盾。第一种矛盾是价值观上的，旧的价值观念已经消失，而新的价值观并没有建立起来。^② 其实，在文

^① 余英时：《现代儒学论》，242页，上海，上海人民出版社，1998。

^② 如鲁迅笔下《阿Q正传》中未庄的老百姓就将“自由党”视为“柿油党”。

化转变的过程中，所有的非西方文化区域的国家都会遇到这种文化观念上的分化。正如艾森斯塔德所说：“这些精英的取向可能依循两个不同的方向发展：一为纯粹传统主义的保守方向或原教旨主义的方向，其试图通过寻求能够维护非传统文化取向的新精英群体来对抗大众文化所具有的更为侵蚀性的机械趋向。另一种极端类型的文化取向始终是平民主义的，其特征是强调对文化创造中大众文化形式和水准，几乎加以全部的认同和发展，以及文化的中心与边缘的同一。”^①如果将康有为等人建立孔教会的努力看成“保守的或原教旨主义”倾向的话，由《新青年》所代表的便是“文化创造中的大众文化形式和水准”，其新文化运动和白话文运动都是直接针对儒家的精英主义倾向的。由近代半殖民地的政治格局所进一步强化的城乡二元结构使得这种新旧价值之间的冲突空前激烈。第二种矛盾则是机制上的。中国近代追求的富强和独立的目标，需要有强有力的政府的推动，但是地方自治的格局，使得中央政府并没有足够的力量统摄全局，其恶果是军阀割据局面的形成。民主的体制需要有新的价值观，但对统一和秩序的追寻，则使人自觉不自觉地借用传统的思想资源。

在制度化儒家被解构之后，统治的合法性由权威性和神秘性转向理性化。在这种转化过程中，民众对新的社会控制方式的敬畏和信任减弱了，因此新的政权缺乏本该具有的权威性。“旧有的权力灵活运用它们的‘权威’以弥补技术手段和管理机构的不足；这些权力由受保护者、效忠义务、‘合法性’等制度构成。不过，这些权力通过理性化的手段，即对一定的空间范围进行控制与组织，来寻求使自己更不容易受忠诚变化的影响。这一努力所导致的结果就是，发达社会的权力统治，形成了一套程序更精巧、组织更严密的对一切社会关

^① [以] 艾森斯塔德：《现代化：抗拒与变迁》，39页。

系进行控制的方法。分别为警察机构、学校、健康服务、安全等行政的、‘全景式’的体系。但这些权力系统慢慢丧失了所有可信性。它们的权力在增大，它们的权威在减弱。”^①

在这种复杂的背景之下，民国初年的政治和社会陷入空前的混乱之中，宪法的权威无法确立，国会徒有其表。军阀和军阀之间，革命势力和复辟势力之间不断以局部战争的方式表达自己的政治理念。因此，孙中山也承认，民国建立之后，在许多方面情况不但没有好转，反而更糟了。他在1919年的一次演讲中说：

现在国内的政治，比较满清的政治，没有两样，依兄弟看，满清政治，犹稍愈于今日，一般人民，在满清政府下，比今日尚觉自由。如现政府滥捕滥杀良民，在满清政治专制时代，还没有发现，如现在武人官僚的贪婪，亦较满清时代为甚。兄弟记得清代某粤督于一年内，搜刮得一百多万，人已诧为奇事；由今日看来，像督军师长等，有一年发财到数百万的，有数年发财到千余万的，方今贪婪的风气，比前清倍蓰了。^②

这种混乱成为众多的军阀以及康有为等人主张恢复儒家价值观的主要根据。许多人，包括原先坚定的改革者或改革的倡导者，在迅猛的思想观念和社会秩序的变化中，开始了向儒家文化价值观的回归。最典型的如严复，曾经被视为是“西学的圣人”，但基于他对中国人的接受能力的估计，认为“虚君共和”是最佳选择，所以他积极参与了孔教会和复辟帝制的活动，而在目睹了第一次世界大战的血腥之后，更认为儒家的价值观是最丰富的矿藏。或许这时他已经忘记了在

Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* . . . trans. by Steven F. Rendell, University of California Press, 1984, p. 149. 转引自 [法] 鲍曼：《从立法者到阐释者》，163 页。

② 孙中山：《改造中国之第一步只有革命》（1919年10月在上海青年会的演说），载《孙中山选集》上卷，423~424 页，北京，人民出版社，1956。

提倡进化论时的激情。^①

二、儒家的惯性：后合法性时代儒家的制度化重建

吉登斯说过：“传统是惯例，它内在地充满了意义，不仅仅是为习惯而习惯的空壳。时间和空间不是随着现代性的发展而来的空洞无物的维度，而是脉络相连地存在于活生生的行动本身之中。惯例性活动的意义既体现在一般意义上对传统的尊重乃至内心对传统的崇敬上，也体现在传统与仪式的紧密联系上。仪式对传统常常是强制性的，但它又是令人深感安慰的，因为它注入的是一整套具有圣典性质的实践。总的说来，就其维系了过去、现在与将来的连续性并连结了信任与惯例性的社会实践而言，传统提供了本体性安全的基本方式。^②这段话如果用来描述儒家传统对于中国人生活的意义是十分贴切的。的确，经过近两千年的陶冶，儒家的价值观在许多方面已经转化为中国人的社会习俗和生活方式。由于人们习惯于将儒家的价值观作为无须证明的真理（天理），因此以儒家的观念来判断是非已经成为中国人的集体无意识。

而在制度决定论心态下建立起来的以《临时约法》为代表的新的制度体系，并不是儒家理念的一种新的发展，而是一种建立在与儒家价值观有相当距离的西方现代文明之上的制度设计。由于中国近代的特殊历史背景，对于西方文明的接受是基于一种急于洗刷民族耻辱的焦虑心态，所以当民国的建立并没有立即带来民族独立和富强的效果时，人们期待中的新的稳定和安全感并没有实现，因此，对于这种新制度

^① 相关分析可参见 [美] 史华兹：《寻求富强：严复和西方》，202～225 页

^② [英] 吉登斯：《现代性的后果》，92 页。

体系的排拒性便大大加强。

从另一个角度看，辛亥革命的胜利是一种充满着妥协的胜利。一方面，虽然辛亥革命所摧毁的是整个传统的政治体系，但在大多数中国人的意识里，却依然将之视为传统意义上的改朝换代；另一方面，新的政治体制必须承受晚清政治腐败的恶果。以军阀为主体的地方权威阶层在革命之后依然把持着大多数地区的实际控制权。虽然儒家已经不再是新的政治体系的合法性依据，但是军阀们显然还是更愿意从儒家那里寻找其存在的理由。

在这诸多因素的影响下，尤其是在儒家传统的惯性作用之下，当新制度体系彻底抛弃儒家的政治和价值观念，开始建立其新的合法性依据的时候，试图在新的价值背景下使儒家重新制度化的努力也在积极地展开。

1. 军阀与尊孔

前面我们已经说过，地方军事势力的增长是对于儒家“君权至上”理念的打击。而事实上，当原先的社会政治体制和价值观体系被破坏之后，社会权力的产生方式也发生了根本性的变化，急剧膨胀的军事权威成为无序化社会的主导者。毛泽东在《战争和战略问题》中说：“外国的资产阶级政党不需要各自直接管领一部分军队。中国则不同，由于封建的分割，地主或资产阶级的集团或政党，谁有枪谁就有势，谁枪多谁就势大。”^①虽然不能将外国资产阶级政党和中国的地主或资产阶级政党进行简单的类比^②，但是，“谁

^① 《毛泽东选集》，2版，第2卷，546页，北京，人民出版社，1991。

^② 中国属于典型的后发型的现代化国家它对于西方政治体制的学习完全是建立在没有社会基础的模仿之上的。因此中国的资产阶级政党并不具备西方资产阶级的“政治觉悟”和运作民主的现实条件。从世界历史的发展看，由专制社会向现代民主社会的转型过程中，一般而言都会经历一个军阀势力独尊的“寡头政治”阶段

有枪谁就有势，谁枪多谁就势大”的确是对近代中国权力生成方式的最为简洁的表述。

任何得势的权力都会本能地去寻找其拥有权力的合法性依据。而以武力获得政权的军阀们显然不能将暴力作为其统治的依据，他们势必会按自己是“民意”的代表模式去包装自己。^①作为真正“民意”体现的直接选举和议会制度当然并不适合军阀们的“本性”，按袁世凯的说法就是太麻烦。1912年7月18日，临时参议院否决袁所提出的国务员的名单时，他就已经很不耐烦了，马上通令各省，认为议会“乃自党见既兴，意存制肘，提出否认，至再至三……一度政府成立，疏通动须数月。求才则几熏丹穴，共事则若抚娇儿，稍相责难，动言引退，别提以图补缺，通过难于登天……而国会纷争，议案众胜，累日不能决一条，经月不能颁一律”^②。这就为后来袁世凯解散国会、解散最大的反对党国民党埋下了伏笔。袁世凯完全是以传统的政治价值观来理解他的政治权力的，因此任何的反对和不同意见都被视为是对他的政治权威的否定。这从他对“民主”、“自由”、“共和”这三个词的解释中可以得到印证。他在1913年12月15日发表演讲说：“今天人人嘴上都谈‘平等’一词，而平等只是在法律面前人人平等，并不意指等级之分应予取消，各人皆可否定法律，自立准绳……‘自由’是另一华丽的现代词，但它是限制在法律范围之内，在此范围内人是自由的，不受限制的自由，这个东西是不存在的。那些主张平等、自由，而又不问对不顾法律的放肆是否要给予制裁的人，清清楚楚地知道这个东西是没有的：他们把堂皇的口号当做推动叛乱的号召而加以利用……再者，‘共和’也是一

^① 传统的儒生一直在“民意”和“天意”之间实行巧妙的互换。因此这种理论具有最为广泛的适用性。它既可以作为旧的统治灭亡的依据，同时也可以作为任何新的统治成立的理由。

^② 《袁大总统书牍汇编》，卷二。转引自荆知仁：《中国立宪史》，275页。

个雅致的词，但外国人对这个术语的理解，只是在国内有普遍的发言权，而不是全民都必须干涉政府的行动，这种干涉除了造成混乱之外，还可能造成什么结果呢？至于‘民权’这个术语，除了选举总统的最高特权外，它还包括代议权、选举权，它切不可理解为包括处理行政。”^① 一个标榜民主的共和制国家的总统对于“平等”、“自由”等关键词竟做如此的解释！我们或许可以同意这样的说法：辛亥革命是一场很不彻底的革命。

在这样的思想背景下，军阀们自然更愿意从传统的政治观念中也就是儒家的政治价值观中寻求意义支持和“民意”的基础。陈志让说：“从袁世凯就任总统到张作霖任大元帅（1912—1927），这十几年中军阀因袭了清末保守派的文化传统。他们表现的第一个特点就是几乎全部尊孔。1913年袁世凯下令尊孔；1927年张作霖下令制定礼制，次年祀孔。在这两个年代之间，许多军阀公开扬言要以孔教为国教，在他们统治下各省下令读儒家的经典，特别办学校来发扬儒家传统。在他们的幕府、政府之中雇佣了许多受过传统教育的官僚学者，帮他们对国家大政发表意见，发表通电。通电中振振有辞的都是以儒家道德标准为根据的理论。例如1917年张勋拥溥仪复辟，理由是维护儒家的纲纪；段祺瑞打败了张勋挽救了民国，理由也是儒家的纲纪。”^②

军阀们尊孔的主要方式是试图在新的政治框架下，运用手中的权力，以制度化的方式来确立儒家价值观的现实意义。

这种重新制度化的方式很大程度上是传统社会制度化儒家的翻版，如重新厘定祭孔的仪式，对孔门后裔进行册封。

1913年6月22日袁世凯发布“尊崇孔圣令”：

……近自国体改革，缔造共和，或谓孔子言制大一

① 转引自 [美] 费正清编：《剑桥中华民国史》，士卷，271页

② 陈志让：《军绅政权》，140~141页。

统，而辨等威，疑其说与今之平等自由不合。浅妄者流，至悍然倡为废祀之说，此不独无以识孔学之精微，即于平等自由之真相亦未有当也……天生孔子为万世师表，既统皇皇帝帝之终，亦开选贤与能之始，所谓反之人心既安，放之四海而准者……值此被邪充塞，法荡然，以不服从为平等，以无忌惮为自由，民德如斯，国何以立……根据古义，将祀孔典礼，折衷至当，详细规定，以表尊崇，而垂久远。^①

虽然罗永绍等议员以“违反约法信仰自由”为由对这项命令提出质疑，但是 1914 年 2 月 7 日袁世凯和民国政府依然发布“规复祭孔令”，规定：“因袭历代之旧典，议以夏时春秋两丁为祭孔之日，仍从大祭，其礼节服制祭品，当与祭天一律。京师文庙应由大总统主祭，各地方文庙应由长官主祭……其他开学首日，孔子生日，仍听各从习惯，自由致祭。”^②同年 2 月 20 日又发布了《崇圣典例令》，其中第一条规定：“衍圣公膺手前代荣典，均仍其旧。其公爵按旧制有宗子世袭，报经地方行政长官由内务部核请承袭。”第四条规定：“圣贤后裔，旧有五经博士等世职，兹均改为奉祀官，世袭主祀。”并每年可从国家获得固定的祭祀费用和设立专门的“圣庙执事官”^③。

儒家重新制度化的努力最为突出的方式就是试图在宪法中将孔教（关于孔教会将儒家宗教化的活动及其理论根据将在后面做专门的分析）定为国教，这是一种在现代宪法的框架下，将儒家制度化的方式。与传统的将儒家独尊的方式不同的

^① 《大总统发布尊崇孔圣令》，载《中华民国档案资料汇编》，第 3 辑，1~2 页，南京，江苏古籍出版社，1991。

^② 《大总统发布规复祭孔令》，载《中华民国档案资料汇编》，第 3 辑，6 页

^③ 《大总统发布崇圣典例令》，载《中华民国档案资料汇编》，第 3 辑，8~9 页。

是，它必须解决现代宪法中的信仰自由原则和将儒家定于一尊之间的矛盾。提倡者和反对者之间的争议主要也集中于此。

受全社会尊孔思潮的影响，将孔教定为国教最初是在起草宪法草案（即 1913 年的《天坛宪草》）的时候，由以梁启超为首的进步党议员所提出的，理由是规定国教并不与信教自由的原则相违背。“信教自由之规定，列国皆所从同，我国之尊孔教，久成事实，许信教之自由，亦久成事实……然比年以来，国人多误解信教自由之义，反成为毁教自由，孔教屡蒙污蔑，国人固有之信仰中坚，日以动摇削弱，其影响及于国本者非鲜，故以为既将许信教自由之事实，列入宪法，同时也亦宜将崇仰孔教之事实，一并列入。”^①而以国民党为代表的许多议员反对这一提案。如何雯等认为孔教不应定为国教，理由是：“（一）中国非宗教国；（二）孔子非宗教家；（三）信教自由宪法之通例，如定孔教为国教，与宪法抵触；（四）五族共和，孔教之外仍有喇嘛教、回教等种种，如定孔教为国教，易启蒙藏二心。”^②最后形成的妥协方案是在宪法草案中加上“国民教育以孔子之道为修身大本”条文。这一条文的出台，是对蔡元培所制定的教育方针中废除尊孔读经的原则的破坏。在这个原则的影响下，各地尊孔读经之风复燃，并被认为是解决日趋活跃的学生运动的手段。在许多呼吁恢复读经的请示之中，汤化龙的《上大总统言教育书》（1914 年）最具代表性。他说：

化龙洞观世变，默察民情，知非明定教育指针，昌明道德，不足以正人心而固国本。深维孔子之道，最切于伦常日用，为举国所敬仰，其言行多散见于群经。历代本其训诂、词章、性理、制艺之说以论孔学，名为尊孔，而实则乖。兹拟宣明宗旨于中、小学校修身或就国

^① 《宪法新闻》，第 18 册，1913-09-08

何雯：《宪法规定国教问题之舌战》，载《申报》，1913-10-03。

文课程中采取经训，一以孔子之言为旨归；其有不足者，兼采与孔子同源之说为辅。一面厘定教育要目，自初等小学以迄中学，其间教材之分配，条目之编列，均按儿童程度，循序引伸。揆之教育原理，既获以善诱之法，树厥初基，按之全国人心，亦克衷至圣之言，范其趋步，崇经学孔，两利俱存。庶几救经学设科之偏，复不蹈以孔为教之隘。^①

1914年6月，教育部便发布指令，要求京内外各学校中小学修身及国文教科书采取经训务以孔子之言为旨归。同年12月，教育部提出要对民国初年的教育体制进行改革，核心就是恢复读经。“中小学校修身国文教科书，采取经训，以保存固有之道德；大学添设经学院，以发挥先哲之学说。”^②1915年，袁世凯政府又出台了《特定教育纲要》，提出“爱国、尚武、崇实、法孔孟、重自治、戒贪争、戒躁进”的办学宗旨。这样，学校尊孔读经又得到了制度上的保证。

但这一措施很快随着袁世凯的死去而被取消。1916年，当时的教育总长范源廉表示，要切实执行民国元年的教育方针，同时撤销了袁氏政府颁布的《教育纲要》和《特定教育纲要》，再度废除小学读经。

在宪法制定方面，袁世凯死后，旧的国会又恢复了，宪法的修订继续进行，《天坛宪草》中关于“国民教育以孔子之道为修身大本”这一条文的存废问题再度引发争议。张鲁泉等人建议从宪法中删除这一条，理由是孔子的思想主要是君主专制的思想资源，与民国的国体不符合，与信教自由的宗旨不符合。国民教育是强迫教育，如果将孔子之道列入宪

汤化龙：《教育汤济武总长崇经尊孔上大总统呈及批》，载柯璜编：《孔教十年大事记》，革册，76~77页，1924

^② 舒新城编：《中国近代教育史资料》，上册，235页。

法，那么别的宗教信仰的信仰就会被视为非法。而汤松年等人主张维持原草案中的规定，他们认为不能将孔子之道视为宗教，因而与信教自由无关；全国人民依然信仰孔子，而孔子之道是培养社会道德的基础，并以外国教堂中读四书五经等作为证明。

对于是否定孔教为国教的问题也继续展开争论^①，双方的理由基本上与前述相同。由于投票双方的提案均没有达到三分之二多数，最后双方做出让步，达成如下妥协：删除草案中“国民教育以孔子之道为修身大本”的规定，但原第十一条“宗教信仰自由”条款改为“中华民国人民有尊崇孔子及信仰宗教之自由，非依法律不受限制”。

1913年和1916年两次关于是否在宪法中规定以孔教为国教的争论，并非是一股空穴来风。这说明在儒家制度化体系解体之后，儒家的价值观在中国人的思维深处依然发挥着十分明显的作用。正因为存在着这种社会心理，所以军阀们有意地利用这种心理作为自己合法性的基础。袁世凯在他的总统就职宣言中，便将传统的纲常礼教归纳为“忠”、“信”、“笃”、“敬”，并根据严复的提议，在1914年11月3日颁布的《箴规世道人心》告令中宣布“忠孝节义乃中华民国的立国之精神”。袁还利用社会舆论对“君主立宪”和“共和”制的争论，鼓励筹安会对“国体”问题进行所谓“自由”研究^②。但最终他还是走向了对帝制的复辟。

在袁世凯可耻地结束了83天的复辟实验之后，人们对

有关民国初年修订宪法期间关于“定孔教为国教”的争论的具体描述可参见殷啸虎：《近代中国宪政史》，188~194页。

^② 当时袁世凯的美籍顾问古德诺提出“中国如用君主制，较共和制为宜”，随即严复等人组织筹安会，以讨论君主制和共和制何者适用于中国的问题。而当各地要求取缔筹安会的时候，袁的回答极具政治智慧。他说：“筹安会乃积学之士所组织，所研究君主制与民主制之优劣，不涉政治，苟不扰乱国家治安，则政府未便干涉。”参见荆知仁：《中国立宪史》，294~295页。

于帝制的怀念并没有结束。1917年6月8日，张勋带着辫子军进京，胁迫黎元洪^①解散了国会。在康有为参与下，7月1日，张勋正式拥戴溥仪复辟。不过这次坚持的时间只有12天。无论是袁世凯、张勋等人利用儒家来为自己复辟帝制服务，还是儒家的惯性使得袁世凯、张勋等人依然醉心于无所制约的帝王的权威，有一点是确定的，即他们的复辟过程进一步强化了激进知识阶层对于儒家的攻击，而儒家自觉不自觉地被置身于社会进步的对立面。^②这也说明虽然儒家依然有着无所不在的影响力，但在现代社会将儒家重新制度化已经是十分的困难了。对此，鲁迅说过：

孔子这人，其实是自从死了以后，也总是当着“敲门砖”的差使的。一看最近的例子，就更加明白。自20世纪的开始以来，孔夫子的运气是很坏的，但到袁世凯时代，却又被重新记得，不但恢复了祭典，还做了古怪的祭服，使奉祀的人们穿起来。跟着这事而出现的便是帝制。然而那一道门终于没有敲开，袁氏在门外死掉了。余剩的是北洋军阀，当觉得渐近末路时，也用它来敲过另外的幸福之门。盘踞着江苏和浙江，在路上随便砍杀百姓的孙传芳将军，一面复兴了投壶之礼；钻进山东，连自己也数不清金钱和兵丁和姨太太的数目的张宗昌将军，则重刻了《十三经》，而且把圣道看做可以由肉体关系来传染的花柳病一样的东西，拿一个孔子后裔的谁来做了自己的女婿。然而幸福之门，却仍然对谁

黎元洪也坚定地认为民国以来的社会危机源于对于礼教的否定。他认为每个人应坚持自己的“本分”，而孙中山却“祖述太西”（参见陈志让：《军绅政权》，144页）。

杜维明说：“对儒学公共形象的最严重损害，并非来自自由主义者、无政府主义者、社会主义者或其他西化论者所组织的正面攻击，而是来自极右翼，尤其是利用儒家伦理巩固统治的军阀以及同流合污的传统主义者”（杜维明：《道·学·政》，158页）。

也没有开。这三个人，都把孔夫子当做砖头用，但是时代不同了，所以都明明白白的失败了。^①

2. 康有为和孔教会：儒家重建制度化的另一种路径

1912年3月，《临时约法》颁布，制度化儒家受到彻底的打击。除了军阀们对于儒家的依恋之外，社会上同情儒家的力量也开始了积极的行动。1912年11月，康有为万木草堂的弟子、后获得美国哥伦比亚大学经济学博士学位的陈焕章根据乃师的旨意，在上海联络沈曾植、梁鼎芬等人，发起成立了孔教会，并刊行《孔教会杂志》。与此同时，一系列尊孔社团在全国各地纷纷成立，如总部设在山东曲阜的孔道会、孔道维持会、寰球尊孔总教会，等等。这些组织明确提出要“昌明孔教、救济社会”（孔教会），“以尊崇孔道、正人心、息邪说、导引入孝出弟为宗旨”（孔道维持会）。其中以孔教会最具理论背景和实际影响

孔教会谋求在新的法律体制内为儒家寻求制度性保护，希望通过立法途径将孔教定为国教。

1913年在国会讨论制定宪法的时候，陈焕章、梁启超、严复等人便向参议院和众议院提交了《孔教会请愿书》，要求“于宪法上明定孔教为国教”令人深思的是黎元洪、冯国璋、张勋和浙、鲁、鄂、豫等十余省的都督或民政长官都先后通电表示支持。黎元洪称：“兹者国体维新，民族仍旧，廉耻之防未立，礼义之用未宣，人背常经，土越恒轨，心无定宰，则竞权攘利之弊滋，乡无善型，则犯上作乱之衅起。又其甚者，至欲废父子之伦，裂夫妇之制，群聚苟合，禽兽不如……拟请两院速定国教，籍范人心。孔道一昌，邪说斯息。”^②而

^① 《鲁迅全集》，第6卷，252~253页，北京，人民文学出版社，1981

^② 《黎元洪请颁定孔教为国教电》，载《中华民国档案资料汇编》，第3辑，50页。

当时的教育总长汤化龙对此的设计则更为详细。他说：“比年以来，我国教育界所最滋物议者，靡不曰道德堕落，少年徒逞意气，无以为之准绳。忧时之士，思而不得其故，爰倡二说以图补救：（一）中小学校课读全经。俾圣贤之微言大义浸渍渐深，少成若性。此厚根柢之说也。（二）以孔子为国教，一切均以宗教仪式行之，俾国民居于教徒之列，守孔子之言行如守教诫，此崇信仰之说也。”^①作为共和政体的政府主要领导人竟做如此的表示，我们可以明显地看到建立在西方政治理念之上的共和国与中国大多数人的意识之间的巨大距离。

康有为作为孔教会的精神领袖，除了积极提倡将孔教立为国教之外，还积极利用西方的政治理论和法律条文来为自己的主张做论据。因此他对于民国以来一切以西方为榜样的政治设计进行了激烈的攻击。在民国推翻清朝的君主制之后，他马上提出了一个“虚君共和”的设想，认为中国需要一个精神上的依托。而在当时的情况下，孔子的后裔是最合适的人选。他说：

以中国四万万人中，谁能具超绝四万万人而共敬之地位者，盖此资格，几几难之，有一人焉，则孔氏之衍圣公也。

夫衍圣公乎真所谓先王之后，存三恪者也。以为圣者之后，故其恪久存而永不绝，其公爵世家，历二千四百余年。合大地万国而论之，一姓传家，只有日本天皇历与之同，其无事权而尊荣亦略同，又皆出于我东亚国也……然且衍圣公为先圣之后，人心共戴，其为中国万世一系，比日本天皇，尤为坚固矣。且立宪君主，实非君主，而大世爵耳，不过于公之上，加二级为皇帝耳。孔

^① 《教育汤济武总长崇经尊孔上大总统呈及批》，载柯璜编：《孔教十年大事记》，革册，76页。

子尝有尊号曰文宣王、文宣帝，衍圣公不过加二级，袭此文宣帝之爵号耳，仍是大世爵也。

父立宪君主，既专为弹压不争乱而立，非与之事权，待其治世也，诚合乎奉土木偶为神之义，则莫若公立孔氏之衍圣公矣。孔氏为汉族之国粹荣华，尤汉族所宜尊奉矣，舍孔氏亦无他人矣，主民族革命者，应亦同心而无词矣。^①

康有为还提出以孔子之生日作为纪元的开始。

1913年，康有为在《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》一文中说：“今自共和以来，民主之政既师法美，议院政党，蓬勃并出，官制改于朝，律师编于地，西衣满于道，西食满于堂，鞠躬握手接于室。用人无方，长官得拔用其属，各省自治，民选不待命于朝。新发之令，雨下于总统，百政更新，重议于国会。平等盛行，属官胁其将校。自由成风，子皆自立，妇易离异。凡欧美之政治风俗法律，殆无不力追极模，如影之随形，如弟之从师矣。凡中国数千年所留之政教风俗法度典章，不论得失，不是非，扫之弃之，芟之除之，惟恐其易种于新邑矣。”^② 康有为认为，任何一种政治设计如果脱离一个国家的文化和社会现实，就可能导致社会的崩溃。所以他协助张勋进行复辟，并认为张勋速败的原因是没有听取他的建议。1917年，他还写了《共和平议》的长文，认为民国之后的社会危机是由于共和政体，并历数共和政体对于中国社会的“危害”，如“求共和适得其反得帝制”、“求共和适得其反得专制”、“号民国而无分毫民影”，并指出“中国若仍行民主始于大分裂渐成小分裂终遂灭亡”，“要之一言，民国与中国不并立，民国成则中国败矣，民国存则中国亡矣，吾国民爱中国乎，其

① 《康有为政论集》，下册，676页

② 同上书，890~891页。

平心思之”^①。因此他多次撰文反对共和政体，认为民主共和完全超越了当时中国人的思想意识水平，只有君主立宪、虚君共和才是正确的选择。

他在写于 1914 年 4 月的《以孔教为国教配天议》一文中，继续以君主立宪的立场来攻击共和政体，同时针对民国初年制度未及完备的状况，提出：“凡新国未制礼，必沿用前王之礼，乃天下之公理也。”^②而这个“前王之礼”当然就是尊孔教。他还进一步提出了具体的制度设计。他说：

昔之专制君主，以其无德无功之祖宗配上帝，今共和之国民，以神明圣王之孔子配上帝，不犹愈乎？姑宜复崇天坛，改祈年殿或太和殿为明堂，于冬至祭天坛，上辛祭明堂，以孔子配上帝，义之至也，礼之崇也，不易之者也……然则凡在国民，皆可以祀上帝明矣。其在天坛明堂，则总统率百官行礼；其在地方乡邑，则各立庙祀天，而以孔子配之；其学宫因文庙之旧，加上帝于中，而以孔子配可也。^③

康有为认为将孔教定为国教与宪法中的信仰自由根本不相冲突，这既有外国法律的先例，又是儒家的宽容性所决定的。

盖孔子之道，敷教在宽，故能兼容他教而无碍，不似他教必定一尊，不能不党同而伐异也。故以他教为国教，势不能不严定信教自由之法。若中国以儒为国教，二千年矣，听佛道回，并行其中，实行信教自由久矣，然则尊孔子教，与信教自由何碍焉。

然则今在内地，欲治人心，定风俗，必宜遍立孔教

① 《康有为政论集》，下册，1050~1051 页

② 同上书，846 页。

③ 同上书，849 页

会，选择平世大同之义，以教国民，自乡达县，上之于国，各设讲师，男女同祀，而以复日听讲焉，讲师皆由公举。其县会为教谕，由乡众讲师公推焉；其府设宗师，由县教谕公推焉；省设大宗师，由府宗师公推焉；国设教务院总长，由大宗师公推焉。夫人能宏道，非道宏人，今若上之政府举之，收效可速，不尔则国之志士。守死善道，应以为任矣。^①

1916年，在国会重新就是否立孔教为国教展开讨论的时候，康有为又分别致信总统和国会，重申了他的理由。

儒家要寻求自己在现代社会中的位置，就必须对其核心理念进行重新解释。康有为认为将儒家的理念看成只适合君主专制政体的说法是站不住脚的，因为圣人“因时立教”。他着手对广受责难的、明显与现行政治秩序相违背的儒家理论进行重新解释。他认为西方民主法律体系中的许多观念是孔门所内含的，如天下为公和选贤与能。他说：“或谓儒家大义，最重伦纲。今政改共和，君臣道息，则遗经垂教，窒碍难行。此沟犹警儒未通古义之论也。夫君臣之本义，但指职事之上下言之，非谓一帝者言之。”^②这样就将君臣关系转化为一种上下级之间的关系。

如果说军阀们将儒家重新制度化的努力是为了寻求自己权势合法性的依据的话，康有为建立孔教会的活动则完全是他重新解释儒家思想努力的一部分，他试图参照西方教会的形式来为儒家价值观寻求新的载体。

虽然康有为因为《新学伪经考》和《孔子改制考》被儒家阵营中的另一部分人视为非圣无法，但这多少有些带有古文经学和今文经学之间的门户之见。以“长素”自号，以圣

^① 《康有为政论集》，下册，729页

^② 康有为：《孔教会序》，载柯珺编：《孔教十年大事记》，金册，4页。

人自居的康有为一直以超越常人的热情和动机在探索儒家在现代社会中发挥作用的途径。他的这些行为只有一个出发点，就是他坚信儒家对中国人而言是一种“认同”^①的标志，也就是说在他看来，是儒家的价值观和儒家的秩序决定了中国人之成为中国人的理由。为了给这种认同创造制度性基础，在知识界热衷于从宗教中寻求价值支点的背景下，康有为便开始借鉴西方宗教的仪式和规则，将儒学宗教化。^②

康有为早年曾醉心于佛教，1904年从欧洲游历回来后进一步认识到了宗教在维护民族本性上的作用。在《意大利游记》中他就积极主张儒学是一种宗教，指出不应因为孔子不言神道而否定儒学的宗教性。他说：

或谓各国宗教皆主神道，孔子既不语神则非教主也……夫凡为圆首方足之人，身外之交际，身内之云为，持循何方，节文何若，必有教焉以为之导。太古草昧尚鬼，则神教为尊；近世文明重人，则人道为重。故人道入教，实从神教而更进焉。要无论神道人道，而其教为一也……然则谓言神道为教，谓言人道者非教；谓佛耶回为教，谓孔子非教，岂不妄哉。况孔子尊天事帝，无二尔心，明命鬼神，为黔首则，原始反终，而知生死之说。精气为物，游魂为变，而知鬼神之情状。乃

近代的知识分子热衷于讨论“国魂”、“民族魂”、“国民性”，其实质就在于在价值观变迁的背景下寻找新的民族价值定位。比较典型的论证如汤化龙所说：“凡一国之存立，能维持久而勿失者，必其国民有特殊之风俗历史地理为造成其特性之主因，涵儒孕育，笃生圣哲，发挥此特性以立人伦之极者，是谓国民模范人物，被之为道德，施之于庠序，保存广大。此特性并不戾乎世界人类之公性者，是谓国民教育。国民教育以国民道德为本根，国民道德之渊源，肇于国民特性，而集成于出类拔萃之模范人物也。”（《节录汤济武总长注重道德教育之通飭》，载《孔教十年大事记》，革册，78页）

^② 在近代价值危机的时期，宗教的力量被许多人所强调，这也是近代佛教受人关注的重要原因之一同时儒学是否宗教也成为思想界广泛受人关注的争论焦点，且至今仍无定论。本书对之采取“搁置”的态度。

执不语神之单文，以概孔教之大道，是犹南洋人北地之有冰雪，而疑其无也。岂知孔子弟子传道四方，改制立法，实为中国之教主。^①

康有为及其孔教会综合传统的制度化儒家的形式和西方教会制度的一些特点，将儒学转换成“孔教”，而将孔子塑造成教主。康有为特别不满有些人将孔子视为教育家、政治家或哲学家，他认为这样就会将孔子从一个无所不包的教主下降为一个“一业之名家”，实际上“此真谤圣之蜚言，毁教之诡术，不可不疾呼而明辨也。孔子为中国改制之教主，为创教之神明圣王，孔子以前之道术，则孔子集其大成，孔子以后之教化，则吾中国人饮食男女坐作行持，政治教化，矫首顿足，无一不在孔子范围中也”^②。因此要改变共和政体确立以来的政治、道德混乱，当然不能仅仅依靠法律和刑罚。“夫人有耳目心思之用，则有情欲好恶之感，若无道教以范之，幽无天鬼之畏、明无礼纪之防，则暴乱恣睢，何所不至？专以法律为治，则民作奸于法律之中；专以政治为治，则民腐败于政治之内。率苟免无耻暴乱恣睢之民以为国，则犹雕朽木以抗大厦、泛胶舟以渡远海。岂待风雨波浪之浩汹涌者，若能以立国也，则世可无圣人、可无教主矣。”^③因此，康有为宁愿人们将孔子看做是教主而不是圣人。

孔教会还积极对儒学进行宗教性的改造。如按照宗教的组织方式制定教规，设立专门的人员进行活动。如陈焕章就制定了极具宗教色彩的孔教会教规^④：

一曰：祀天祀圣祀祖以崇三本。

二曰：念圣念经以敛五福。

康有为：《孔教会序》，载柯璜编：《孔教十年大事记》，金册，4页。

② 《康有为政论集》，下册，799页。

康有为：《孔教会序》，载柯璜编：《孔教十年大事记》，金册，1页。
转引自柯璜编：《孔教十年大事记》，金册，4页。

三曰：致中致和以立一贯。

四曰：出货（理财）出力以行大同。

五曰：养名养魂以至极寿。

康有为及孔教会积极提倡读经，认为在现代教育体系中设立读经课程是十分必要的。康有为对教育部废止读经和将学田充公作为小学经费这两项对于儒家存在极为不利的新政表示极大的愤慨。他在 1913 年给教育部的一封信中说：

闻自共和以来，百神废祀，乃至上帝不报本，孔子停丁祭……呜呼！中国数千年以来，未闻有兹大变也。顷乃闻部令行饬各直省州县，令将孔庙学田充公，以充小学经费，有斯异政，举国惶骇，既已废孔，小学童子，未知所教，俟其长成，未知犹得为中国人否也，抑将为洪水猛兽也。^①

1913 年《孔教会杂志》第一卷五号在发表康有为严厉抨击教育部将孔庙学田充作小学教育经费一文时，附有陈焕章的一段话：

教育部既废孔教，于是全国文庙多被破坏，以孔子为二千四百余年之教主，乃既被摈斥于学校，复不得自保其庙堂，谁不尊亲，睹孔教之废坏，至于此极，殆无不痛恨教育部之为祸首也。近因收没文庙学田之事，尤犯天下之公愤。

同年 6 月 22 日，袁世凯颁布“复学校祀孔”命令，接着教育部又将“旧历八月二十七日为孔子生日，应定是日为圣诞节，令各学校放假一日，在该校行礼，以维世道，以正人心，以固邦本，而立民极。”^②康有为虽然对袁世凯本人没什么好感，但他十分支持袁世凯政府恢复读经的政策。1916 年 7 月他在浙江的一次演说中说：

① 《康有为政论集》，下册，863 页。

② 同上书，867 页

孔教之精华在经，故小学读经，尤为当务之急。往昔士大夫劳精疲神。致其力于八股之中，吾人辄厌弃之，乃倡议兴学堂，废科举。及今思之，已十九年矣。回国之后，考查所得中学，已日就茶敝，西学则仍多故步，数年之后，读书者日益少，离经叛道者日益多。欲祛其弊，惟有昌明经训，使之敦品励行，以维持于不敝而已。^①

列文森说：“康有为比那些仅仅只注意到儒教与中国之间的政治和历史关系的人，更深刻地感觉到了二者之间的这种思想和文化的关系。由于他相信法律和哲学不足以约束那些任性的民众，因此，他真正的希望通过定国教来增进人们的美德。”^② 孔教会的人认为：“儒教是中国的特有的国性，剥夺了它，国家将会灭亡，民族也不会继续存在。”^③

但康有为对儒学的宗教性的设计并未取得明显的实际效果。这一方面是因为儒学即使有宗教性的一面，也并不一定说就是一种宗教。^④ 因为儒家的核心内容是对社会秩序的设计，而对于人生最具宗教向度的生死问题却存而不论，因此缺乏宗教信仰所必需的心理基础。另一方面，原先儒家的制度性设计并不是宗教性的。读经之必要性显然是因为科举制度的存在，而孔庙（文庙）与基督教的教堂和佛教的庙宇在功能上是完全不同的。余英时说：“儒学与基督教不同。基督教在中古时代也曾与许多俗世制度溶为一体，自从经过宗

① 《康有为政论集》，下册，953页。

② [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，162页。

转引自上书，163页。

其实在科学逐渐成为信仰的近代中国，建立宗教作为制度化设计并不容易获得社会的认同。对此王国维说：“（康氏）以元统天之说，大有泛神论之臭味，其崇拜孔子也颇摹仿基督教，其以预言者自居，又居然抱穆罕默德之野心者也。其震人耳目之处，在脱数千年思想之束缚，而易之以西洋已失势力之迷信。此其学问上之事业不得与其政治上之企图同归于失败者也。”见干春松、孟彦弘编：《王国维学术经典集》，上卷，97页。

教改革和启蒙运动的洗礼以后，由于它是有教会组织的宗教，最后终能托身在宗教制度之内。政教分离的结果是基督教与俗世制度之间划清了界线，然而不必变成游魂。传统儒学并无自己的制度或组织，而是以一切社会制度为托身之所。^① 文庙的祭孔仪式是一种权力的象征而非大众参与性的活动。^② 从康有为所设计的种种祭孔仪式来看，其政治特征依然远远要超过宗教特征。

其实，孔教会所做的将儒学宗教化的努力，并不是要像启蒙时期的教会一样，为世俗权力和教会权力划界。虽然他们一直期待马丁·路德式人物的出现，来对儒家进行转换。“孔教之不能盛行者，以无马丁路德其人耳，苟吾教有马丁路德，则教必盛行，或形式而兼备，安见孔教之必非宗教耶？特孔子之教，多属于宗教哲学，而非宗教迷信，是固孔教之大，亦孔教未昌之原因也。余诚信人道之主宰，莫宗教若，虽有种种之魔魔，亦有种种之解脱，为人类断不可无者。如人群俱为科学家，不信宗教，则人道绝矣。吾甚愿治国学学者，当求为孔教之马丁路德，而无助破坏宗教者扬其波也。”^③ 然而，儒家在客观上并不具备这样的可能性，康有

① 余英时：《现代儒学论》，233页。

鲁迅先生说：“种种的权势者便用种种的白粉给他来化妆，一直抬到吓人的高度。但比起后来输入的释迦牟尼来，却实在可怜得很。诚然，每一县固然都有圣庙即文庙，可是一副寂寞冷落的样子，一般的庶民，是决不去参拜的，要去，则是佛寺，或者是神庙。若向老百姓问孔夫子是什么人，他们自然回答是圣人，然而这不过是权势者的留声机……总而言之，孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的，是那些权势者或者想做权势者们的圣人，和一般的民众并无什么关系。然而对于圣庙，那些权势者也不过是一时的热心。因为尊孔的时候已经怀着别样的目的，所以目的一达，这器具就无用，如果不达呢，那可更加无用了。”（《鲁迅全集》，第6卷，316页）鲁迅对于孔子和权势之间的关系看法还有可以讨论的余地，但是他对孔庙之作为权势象征的特性的论述则是十分精彩的。不过，黄进兴提出，孔庙要改变门前冷落车马稀的状况，首要的便是“去政治化”（参见黄进兴：《优人圣域》，350～355页）。

② 曹遽：《节录许守微尊孔说》，载柯璜编：《孔教十年大事记》，金册，

为也没有成为马丁·路德式的人物。这中间原因复杂，其中固然是因为孔教会的成员们依然认为儒家是解决中国问题的法门，更为重要的则是，儒家的过分世俗化的特性和几千年来作为现实政权的象征体系的形象，使得儒家一旦与现实的政治相分离，其宗教性的特征也难以凸现。因此儒家那些曾经被权力所接受的特性同样也成为儒家之现代转换的制约。萧公权说：“帝国时期中国儒学的独尊地位，得之于政府之力多，得之于其本身之力少。孔子及其门徒，不论如何聪明而努力，并未能使儒学在帝国勃兴之前得势。孔圣本人几乎处处遭到挫折、嘲笑和迫害……当帝国崩溃，儒学自亦失败。康氏挽救努力无效，也正因一切可能尊崇孔子的因素已经消失。他之不能使儒学于帝国倒后显扬，正如孔子本人不能于帝国勃兴之前成功一样。”^①

其实，康有为并不愿意将儒学与政治分离，这导致孔教会以宗教方式重建儒家制度化的努力与军阀政权寻求合法性的活动一直脱不开干系，如从袁世凯称帝、张勋复辟等活动中，一直能看到孔教会和康有为的身形。这一切反而使得在激进的知识阶层眼里，儒家日益与专制和愚昧等同起来，成为中国进步的主要障碍物。萧公权说，康有为“在 19 世纪走在知识界之前，而在 20 世纪时远落后于当时的知识界”，“康氏自己或许在不知不觉中，不断地造成儒学的式微。在戊戌前夕，他勇敢地将儒学与专制分离；然而在政变之后，他以保皇会首领自居，自戊戌至辛亥，反对共和而主君主立宪；复于民国六年（1917 年）以及十二年（1923 年）两度参与复辟，使他的形象与帝制认同，因而被许多人视为民国之敌。同时，他首倡儒教运动无意间使儒术复与王政结合，而有碍于此一运动，因此在主张共和者的眼里，儒学的信誉

^① 萧公权：《近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究》，115~116 页，南京，江苏人民出版社，1997

全失。我们可以理解到，何以儒学被斥为政治民主与社会进步的障碍。^①

民国初年儒家重新制度化的努力，对于儒家而言所招致的是更为激烈的攻击。整个新文化运动，其启蒙的核心便是要彻底解决儒家在中国人心底的观念性留存。儒家在失去了制度性的支持之后，其观念性存在面临着有史以来最为激烈的攻击。

三、打倒孔家店：一种非此即彼的选择

自从汉代尊儒术以来，孔子被视为圣人，儒家对于人与自然、人与社会、人与人之间的关系的理解一直被视为是颠扑不破的真理，因而，儒家的经典也相当于《圣经》。翻开中国的思想史，我们可以看到，在汉代以后的大部分时间里，人们或许可以批评儒门中的人与事，惟独不能对孔子略有微辞。同样，人们可以对具体的政治秩序和治理手段提出意见，可以对儒家经典做出自己的解释，但绝对不能怀疑儒家之道的正确性，否则便是“离经叛道”。最典型的例子就是明末的李贽，他因为公开怀疑孔子的圣人地位和儒家经典的真理性，最终被投入监牢而死。

近代以来，外国文明依靠军事和经济实力不断带给中国人以巨大的屈辱感，而随着对于西方的科学思想和政治原则的了解，中国人开始承认儒家并非是真理之全部，世界上还存在着其他的真理体系。甲午战争的失败则可以说是儒家在近代中国的命运的转折点，人们逐渐开始怀疑儒家的“真理”性和以儒家理想为意识形态的制度体系的有效性，对于儒家的批评也日趋公开。

在一种想象中的迅速使中国强大的精神力量的鼓动之

萧公权：《近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究》，108~109页。

下，一股激烈和破坏性的情绪慢慢地开始占领知识分子的心灵。在当时的舆论中，“破坏”成为一种被歌颂的声音。如梁启超在写于1902年的《新民说》的“进步”一节中就说：

“呜呼！快矣哉，破坏！仁矣哉，破坏！”

其破坏者，又有踵起而破坏之者，随破坏而随建设，甲乙相引，而进化之会乃衍于无穷。

即使是被视为守成主义者的刘师培和黄侃等，也不是自称“激烈第一人”，便是准备将“当以神州为巨家”^①。

这些人无论是日后被贴上“激进”还是“保守”的名签，“激烈”和“破坏”成为他们共同的信念。他们坚信要医治处于沉痾中的中国，只有彻底的毁坏然后重建。

在舆论上最具杀伤性的是谭嗣同。当康有为提出据乱世、升平世和太平世的“三世说”作为其变法和君主立宪的理论基础的时候，作为变法集团重要成员的谭嗣同则以“三世说”为依据，开始直接攻击“君统”和名教纲常伦理。他认为近代中国社会正由据乱世向升平世转变，根据圣人“因时立法”的原则，原先的政治理念和道德原则已经不适应社会变化的需要，应进行改革。

他指出：“非君择民，而民择君也。”^②这一秉承了晚启蒙意识的对于君主制度的怀疑还不是谭嗣同的终极目标，他所想要的是对于君主制度本身的变革。在谭嗣同看来，变革首先要变思想。他指出，君主专制之所以能如此有效地实施其统治，其原因除了国家机器之外，还有一套思想体系，这就是“名教”。他说：

俗学陋行，动言名教，敬若天命而不敢渝，畏若国宪而不敢议，嗟呼，以名为教，则其教已为实之宾，而

王汎森：《从传统到反传统》，载王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》，112页，石家庄，河北教育出版社，2001。

^② 《谭嗣同全集》，下卷，339页。

决非实也。又况名者，由人创造，上以制其下而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名固妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者得乎。^①

谭嗣同对于儒家纲常伦理的批判集中于“上以制其下”的等级制度上，进而提倡一种平等和自由的精神。他明确地说，他之创立“仁学”其目的就是要“冲决网罗”^②；初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学之网罗，若词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗，次冲决全球群教之网罗，终将冲决佛法之网罗”^③。

虽然谭嗣同将名教产生的原因归结为荀子，并指出荀子这种做法是对儒家根本精神的歪曲，但是，他矛头直指纲常等儒家核心制度和“冲决网罗”的破坏性思维方式，都极大地影响了 20 世纪初的反儒运动。

20 世纪初孔子形象的迅速低落与日本在“脱亚入欧”的过程中对于孔子和儒家的否定有一定关联。^④章太炎曾在《订孔》一文中引述日本人远藤隆吉的话说：“孔子出于支那，则支那之祸本也。”^⑤章太炎也首开了直接攻击孔子的先例。章太炎 1906 年在东京留学生的欢迎会上说听到人家说他有神经病，反倒格外的高兴。我觉得他的确也有一些神经质，因为他说他之所以激烈攻击孔子，是因为受康有为之提倡孔教的刺激。

不过章太炎之反对康有为，多少夹杂有古文经学和今文经学的门户之争的意气成分，所以他坚决反对建立孔教，

① 《谭嗣同全集》，下卷，299 页。

② 同上书，290 页。

③ 当时日本最具影响力的政治家福泽谕吉在《劝学篇》、《文明论概略》等著作中都对儒学提出了尖锐的批评。

④ 章太炎：《订孔》，载《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，508 页，上海，上海远东出版社，1996。

他说：

近世有倡孔教会者，余窃訾其怪妄。宗教至鄙，有太古愚民行之，而后终废者，徒以拂俗难行，非故葆爱严重之也。中土素无国教矣，舜敷五教，周布十有二教，皆掌之司徒，其事不在庠序，不与讲诵，是乃有司教令，亦杂与今世社会教育同类，非宗教之科。^①

在章太炎眼里，孔子是一个没有勇气、善于钻营的人。

“他（孔子）教弟子，总是依人作嫁，最上是帝师王佐的资格，总不敢觊觎帝位，及到最下一级，便是委吏乘田，也将求去做了。诸君看孔子生平，当时摄行相事的时候，只是依傍鲁君，到得七十二国周游数次，日暮途穷，回家养老，那时并且依傍季氏，他的志气，岂不日短一日么？所以孔教的最大污点，是使人不脱富贵利禄的思想。自汉武帝专尊孔教之后，这热衷于富贵利禄的人，总是日多一日。我们今日想要实行革命、提倡民权，若夹杂一点富贵利禄的心，就像微虫霉菌，可以残害全身，所以孔教是断不可用的”^②章太炎并不认为古代的东西可以尽弃不用，他提倡“国粹”就是要将古代的文献制度当做历史研究的对象，而不是不可冒犯的神圣之物。因此章太炎的转折实际上是一种去魅过程，他消除了人们在攻击孔子时的心理障碍，为新文化运动对儒家思想的彻底攻击提供了心理基础。

辛亥革命之后，人们期待中的共和政体得以确立，但外忧依然如故，内患因军阀之纷争而更甚。社会秩序和价值观念处于一种转型过程中惯有的无序状态之中，失望和焦虑的情绪迅速蔓延。由军阀组成的新政权和文化保守主义势力对于儒家资源的滥用，致使儒学日益与保守、落后、顽固结合在

章太炎：《驳建立孔教议》，载《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，493页。

章太炎：《东京留学生欢迎会演说词》，载《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，143页。

一起，直接导致了激进的知识阶层对于儒家的猛烈攻击。在这些新生的激进的知识阶层那里，儒学已经被符号化了，虽然他们并非没有看见儒学所拥有的内在价值，但他们更认为，为了迎接那个想象中的新的中国，他们必须与儒家告别。《新青年》在很大程度上适应了这种心理需要，因此，《新青年》可以称得上是反孔的大本营。

以《新青年》为代表的知识阶层，首先关注到了儒学和孔子与旧制度之间不可分割的关联。所以，在国会讨论孔教提案时，陈独秀、李大钊等人对于将孔教立为国教的议案提出了尖锐的批评。陈独秀在《孔教与宪法》一文中说：

“孔教”本失灵之偶像，过去之化石，应于民主国宪法，不生问题。只以袁皇帝干涉宪法之恶果，天坛草案，遂于第十九条，附以尊孔条文，敷衍民贼，致遗今日无谓之纷争……

西洋所谓法治国者，其最大精神，乃为法律之前，人人平等，绝无尊卑贵贱之殊。虽君主国亦以此为立宪之正轨。民主共和，盖无论矣。然而共和国民之教育，其应发挥人权平等之精神，毫无疑义……

以宪法而有尊孔条文，则其余条文，无不可废；盖今之宪法无非采用欧洲，而欧洲法制之精神，无不以平等人权为基础。吾见民国宪法草案百余条，其不与孔子之道相抵触者，盖几希矣，其将何以并存之？^①

现实的政治事件使知识界开始认识到，如果不解决价值观的问题，任何制度的变革都只能是表面的变革。而激进的思想方法^②则使他们选择了非此即彼的抛弃性立场，他们

^① 陈独秀：《独秀文存》，73~78页，合肥，安徽人民出版社，1987。

胡适和鲁迅都曾经为他们的激进立场做出说明。鲁迅认为中国人有其情性，他打了一个著名的比喻，说如果你想开窗透一下空气，必会招致反对，但如果你说要把屋顶掀掉，人们自然会同意开窗。

一方面将东方文化和西方文化看做是绝对不同的两种体系，而且以进化论的立场强调，东西的差别不是多元化的表现，而是“古今”、“新旧”的差别，即两种文化是不同时代的文化。以儒家为代表的中国文化是一种落后的文化，不适应现代文明发展和中国走向独立富强的需要，是一种应该抛弃的文化。陈独秀指出：

固有之伦理、法律、学术、礼俗，无一非封建制度之遗，持较哲种之所为，以并世之人，而思想差迟，几及千载；尊重二十四朝之历史性，而不作改进之图，则驱吾于二十世纪之世界以外，纳之奴隶牛马黑暗沟中而已，复何说哉？于此而言保守，诚不知为何项制度文物，可以适而生存于今世。吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而归消灭也。呜呼！巴比伦人往矣，其文明尚有何等之效用耶？“皮之不存，毛将焉附？”世界进化，骎骎未有已焉。其不能善变而与之俱进者，将见其不适环境之争存，而退归天然淘汰而已耳。保守云乎者！^①

陈独秀也承认孔教并非一无是处，但在非此即彼的选择中，只能两者居其一。他在《答佩剑青年》中说：

记者非谓孔教一无所取，惟以其根本的伦理道德，适与欧化背道而驰，势难并行不悖。吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间，绝无调和两存之余地，吾人只得任取其一。记者倘以孔教为是，当然非难欧化，而以顽固守旧者自居，决不恹恹作“伪”欺人，里旧表新，自相矛盾也。^②

因此，儒家文化和民主、科学的价值观之间没有妥协的余地，“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、

^① 《陈独秀文章选编》，75页，北京，三联书店，1984。

^② 同上书，186页。

旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学’^①。

针对军阀对于儒家的利用和孔教会重建儒家制度化的努力，以《新青年》、《新潮》等杂志为阵地的新文化运动，其攻击的重点就在于儒家和中国制度之间的密切联系，并认为改变这种制度结构的关键是改变人们的思想观念。这种观念的改变被陈独秀看做是“最后的觉悟”。陈独秀在写于1916年的一篇文章中说：

伦理思想，影响于政治，各国皆然，吾华尤甚。儒家三纲之说，为吾国伦理之大原，共贯同条，莫可偏废。三纲之根本义，阶级制度是也。所谓名教，所谓礼教，皆以拥护此别尊卑、明贵贱制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由、平等、独立之说为大原，与阶级制度极端相反。此东西文明之一大分水岭也……自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟，非彻底之觉悟，盖犹在倘恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后之最后觉悟。^②

陈独秀不愿意给儒家留下任何回旋的余地。针对当时许多人将孔子和后儒相区分而展开的关于“真孔子”和“假孔子”的争论，他认为这种分别是不必要的，是一个伪问题。

鄙意以为佛耶二教，后师所说，虽与原始教主不必尽同，且较为完美繁琐。而根本教义，则与原始教主之说殊不殊，如佛之无生，耶之一神创造是也。其功罪皆应

《陈独秀文章选编》，317页。

② 同上书，108~109页。

归之原始教主圣人……孔子之道亦复此是，足下分汉宋儒者以及今之孔教孔道诸会之孔教，与真正孔子之教为二，且谓孔教为后人所坏。愚今欲问者：汉唐以来诸儒，何不依傍道、法、杨、墨，人亦不以道、法、杨、墨称之？何以独与孔子为缘而复败坏之也？足下可深思其故矣……足下谓孔教之坏于李斯、叔孙通、刘歆、韩愈者，不知所指何事？含混言之，不足以服古人。足下能指示一二事为刘、李、叔孙通、韩愈之创说，而不发源于孔孟者乎？^①

在这种非此即彼的选择之下，中国传统的一切都在摒弃之列，家庭、姓名、文言文等等，甚至汉字也应该拼音化，原因很简单，这些结构和物质都与传统价值观不可分离。吴稚晖说：

国学大盛，政治无不腐败。因为孔、孟、老、墨便是春秋、战国乱世的产物。非再把它丢在毛厕里三十年。^②

当时的青年人似乎陷于一种急于与自己的传统割断联系的狂热之中，而对于儒家思想和制度化儒家的攻击则是割断这种联系的主要手段。在这些激烈的言辞之中，鲁迅的小说和吴虞的论述在青年人的心里引起了最为激烈的震动。鲁迅在发表于《新青年》四卷五号的《狂人日记》中有这么一段描述：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出来，满本都写着两个字是‘吃人’。”^③将儒家的核心观念“仁义道德”看做“吃人”，是感到自己身处在铁屋子的黑暗中的鲁迅的“呐喊”，并很快

^① 《陈独秀文章选编》，162~163页。

^② 吴稚晖：《兼洋八股化之理学》，转引自殷海光：《中国文化的展望》，346页，北京，中国和平出版社，1988。

^③ 《鲁迅全集》，第一卷，281页，北京，人民文学出版社，1981。

获得了众声应和。吴虞专门写了一篇文章《礼教与吃人》来为礼教吃人做事实上的证明。

与鲁迅的文学手法不同，吴虞对于儒家礼教的攻击更具理论色彩，准备也更为充分。他在给陈独秀的信中说他“归蜀后，常以六经、五体通考、唐律疏义、满清律例，及诸史中‘议礼’、‘议狱’之文，与老、庄、孟德斯鸠、甄克思、穆勒约翰、斯宾塞尔、远藤隆吉、久保天随诸家之著作，及欧美各国宪法、民、刑法比较对勘。十年以来，粗有所见”^①。吴虞将李贽奉为同道，对孔子的圣人地位、儒家的纲常伦理做了彻底的否定，尤其是对“孝”攻击最力。

他们教孝，所以教忠，也就是教一般人恭恭顺顺地听他们一干在上的人的愚弄，不要犯上作乱，把中国弄成一个“制造顺民的大工厂”。^②

吴虞被胡适称为“四川省只手打倒孔家店的老英雄”^③。足见吴虞的言论在新文化运动中的影响力。按周策纵的说法：“吴虞对孔教的批判态度可能是正适应了时代的需要。问题的实质并非是对孔子的教义进行重新评价，而要揭露许多世纪以来由统治者和官僚们强加在人们身上的伦理原则、制度，即基于孔子本人的教义或者冒用孔子教义的名义的伦理原则与制度的虚伪与残酷。战斗的关键是反对僵化了的传统，而儒学则是这一传统的核心。”^④

五四新文化运动是中国近代的启蒙运动，不过也有人提

^① 《吴虞集》，385页，成都，四川人民出版社，1985。

同上书，311页。

胡适后来又说：“孔家店之倒也，也不自今日始也。满清之倒，岂辛亥一役为之？辛亥之役乃摧枯拉朽之业。我们打孔家店，及今回想，真同打死老虎，既不能居功，亦不足言罪也。”不知道这句话是否同样否定了吴虞的成绩（参见《胡适论学近著》，406页，济南，山东人民出版社，1998

^④ 周策纵：《五四运动史》，430页。

出应正视陈独秀等人对儒家的批判所带来的负面效应，这些都需要专文讨论。就本书的主题而言，五四新文化运动意味着儒家保守势力在新政治体制下重建制度化的失败。虽然从梁漱溟开始，儒家又有了有实力的辩护者，但一直作为儒家依托的制度化体系已不复存在。同时，儒家无可争辩的真理性也不复存在，即使是在那些辩护者那里，儒家也已经失去了它一直拥有的“普遍价值”。儒家已经只是多元文化中的一元，必须寻找新的立足点。^①

从 19 世纪末到 20 世纪初短短的 30 年的时间里，儒家由中国人的安身立命之本和合法性的基础转变为新派的知识阶层眼里走向民主和自由的障碍物，中国的意识经历了一场深刻的危机。对于制度化儒家而言，从废除科举制到君主制度的被推翻，“独尊儒术”后形成的一系列制度设置彻底解体。陈寅恪先生以略带伤感的口吻说：“近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已消沉沦丧于不知不觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。”^②

不过激进的知识阶层同样感到一丝悲哀，因为随后的历史说明，儒家并没有随着制度化的解体或曾经有过的彻底否定而失去其对中国人的生活的影响，在 20 世纪中国的政治发展和文化变迁中，儒学以它独特的方式发挥着作用。人们怀着不同的情感，抱着各自的目的或誉之或毁之。客观地说，不管是乐观者还是悲观者，在一定的历史阶段内，我们都很难对儒家的前景做出确切的判断。

儒学在汉代和宋明时期曾经发生过巨大的变化，也曾经

对于新儒家的多元主义立场，可参见拙文《从“良知坎陷”到“理一分殊”》，载《思想学术评论》，第二辑，沈阳，辽宁大学出版社，1998。

^② 陈寅恪：《挽王静安先生》，载于春松、孟彦弘编：《王国维学术经典集》，下册，497 页。

成功地与佛教等外来文化融合。那么面临现代化的挑战，已经失去了制度支撑的儒家将如何寻找自己的立身之处呢？我只能套用哈姆雷特那句话：“生存，或死亡，这是一个问题。”

结 语

哲学家和儒者

本研究最初的缘起是对于 20 世纪孔子形象的关注。因为，在整个 20 世纪，对于儒家，中国人曾经倾注了太过复杂的情感，在“打倒”和“维护”之间我们演绎了无奈、同情、悲伤、坚持。“批林批孔”运动开始的时候，我才是七八岁的孩子，但我却记住了一个名字“孔老二”，用这样一种称呼来“关照”曾经（而且应该依然）是我们民族文明和智慧象征的“孔夫子”。其间的曲折可以长期成为中国人自我反省的素材。对于“儒家”，现代中国人经常陷于一种“感情用事”的境地之中，这使学术的研究经常要承担它不能承担的责任。所以很多先生在看完我的书稿后，对于本书只是将儒学的未来做了一个哈姆雷特式的两难性回答，总觉得意犹未尽。

可以说，本书的目的并不是在新儒家们的“同情和敬意”上加一分同情，增一分敬意，而是试图探解更为真实的

儒家在中国社会的生存图像，虽然这种图像是在不断变化的。我认为，儒家的制度性存在方式长期以来一直或多或少地被人所忽视。造成这种忽视的根本原因有两种。其一是中国弱势文化的处境和制度上的全面西方化，特别是儒家和民主制度之间的矛盾使得对于儒家的制度层面的全面考察被人们急于协调儒家与民主制度的努力所取代。其二是现代的学科建制使得像儒家这种复杂的存在被分解为哲学、历史、社会学等具体的学科，并按不同的方法来进行被肢解的研究。这样一来制度化儒家这种复杂的对象便被“按下不表”。许多编辑朋友在接受我的投稿时经常将我讨论的问题放到历史或别的栏目，有的干脆说不知如何安排。而我个人虽然并不是完全按“哲学”的路径来处置这个问题的，但也绝对不敢说是历史学或社会学的路径，因此，本研究如果遭受“学科认同危机”，那是很自然的。

所以我需要花一些工夫来说儒者和哲学家的问题。

经过胡适、冯友兰以来几代中国“职业”哲学家的塑造，在许多人的心目中，儒家已经抽象成哲学家。^①

我在这里之所以要对儒者和哲学家做一些分疏，并不是说儒门中人不关注哲学问题，或者说哲学家不关注现实问题

近年来对于中国哲学模式的讨论已经成为学术界的热点问题。有一些人认为，尽管胡适、冯友兰对于哲学的概念本身做了符合中国特色的发挥，但是既然使用了“哲学”概念，那就必然会以西方哲学那种“普遍性”的模式去度量中国哲学。而“在那种模式和眼界中，中国古学乃是思想上的侏儒。用黑格尔的话说就是，它乃是‘没有概念化’的、还‘停留在无规定（或无确定性）之中’的‘最浅薄的（纯粹）思想’。事实上，任何一种还依据现成的概念模式——不管它是唯理论的还是经验论的、唯心论的还是实在论的——的哲学思想都极难与东方哲理思想，特别是中国古学进行有效的对话。”（张祥龙：《从现象学到孔夫子》，191页，北京，商务印书馆，2001）所以，张祥龙不赞同用“哲学”这个词来概况中国传统的学问，而主张代之以“中学”或“中国古学”。他说：“中国从远古到近代，有易学、仁学、道学、方术、玄学、性命之学、理气之学、心性之学、缘起性空之学、禅学、义理之学等等、笼而通之可称为‘中学’或‘中国古学’，但没有（狭义的）哲学。”（同上书，190页）

或政治问题，我所要强调的是当我们以康德那样的哲学家的形象来描述孔子及儒门后学的时候，许多的信息已经被遗漏了。因为无论是从词源的角度还是从西方文化中哲学家的通常形象来看，哲学家更关注的都是智慧的问题，但儒家则不然，儒家所关注的是现实秩序的建构。

许多人十分反感黑格尔对于中国哲学特别是对孔子的“贬低”，因为黑格尔认为孔子的《论语》只是一些道德教条，是非哲学性的。不过，我却认为我们应该觉察到黑格尔的敏锐。毫无疑问，孔子关注的重点是为现实的政治和社会生活提供准则和合法性的依据，这也是儒家一如既往的特征。所以，儒者的安身立命之处不在于对概念进行抽象、为思想提供逻辑基础，也就是说他们并不将西方哲学家所做的工作看做是必须的和前提性的。即使是魏晋和宋明的思想家们对此投注了很多精力，看上去有点哲学家的影子，但我们也不能简单地认为这些就是他们工作的核心。因为当我们以玄学家和理学家（道学家）来观照他们的时候，我们已经是不自觉地以哲学家的标准来衡量他们，而他们对于现实的关注，他们的“理论工作”的现实动机便被剥离了。

这就是本书关注儒家的制度化存在的原因。我认为自从汉代获得独尊地位之后，儒家便获得了一种制度化的存在方式。同时，我之对待儒家，并不是以孔子、孟子这样的个体形式来考量，而是将儒家看做一个群体，一个在汉代以后一直扮演着社会精英角色的群体。他们利用统治的权威将孔子和儒家经典神圣化，而科举考试作为制度化儒家的核心的制度设计，则将儒家和权力联系起来，由此建立起了一整套的儒家传播系统。不仅如此，他们还依据自己的独尊地位，在现实的政治设计中灌注儒家的理想。因此我们说，儒家从根本上是排斥‘静思’而提倡‘行动’的，‘经世致用’是儒者的出发点。

我不反对将儒家称为哲学家，但是我反对将儒家只看做哲学家，因为这必定是孔子所不愿意的。

我们知道，哲学这门学科的存在，本身就是西方文化影响的结果。无论是以实证主义还是以辩证唯物主义的方式来整理中国的思想，都自有其思想意义，但是如果我们忽视儒者的真正的社会使命，忽视儒家在传统中国的存在方式和价值追求，我们或许就不能真正理解儒家，进一步讲也就无法认识儒家对于现代和未来中国的意义。

显然，现代中国学者对于儒家的研究并不是出于一种“考古”的兴趣，因为每一个中国人都能真切地感受到儒家对于我们的生活、制度、价值所投射的影响。尽管辛亥革命之后，儒家失去了制度的依托，尽管新文化运动中的许多人将儒家看做是一只“死老虎”，但是儒家依然顽强地影响着中国近现代历史的发展。袁世凯等人将民国建立之后社会失范的原因归结为对于儒家的否定，康有为则试图以完全西方式宗教的方式重建制度化的儒家，后来蒋介石的力行哲学和三民主义儒家化的努力，都让我们看到了儒家试图在现代政治架构中发生作用的可能性。

即使在 1949 年之后，对于孔子的研究也带有浓厚的政治色彩，无论是以儒法斗争来概括中国思想的历史，还是开展“批林批孔”运动，我们都可以读出学术之外的意蕴。

在 20 世纪末的改革开放中，儒家和现代化的关系又一次成为关注的热点，甚至连“中体西用”这样的问题也重新被提起，新儒家的立场受到了广泛的议论。在这些讨论中有一点我们可以认定，那就是仅仅站在哲学的立场上来看待儒家是绝对不够的。由此，我们便觉察到以哲学来解释儒家的缺失。我相信，要解释儒家的真正意义，制度化是一个重要的入手处。因为对于制度化儒家的分析，可以使我们更明晰地了解儒家在中国传统社会的真正作用，同时对于儒学的多重功能和儒生的独特地位与价值追求也自然会有更深入的体察，从而超越简单的“为我所用”式的注解和发挥，这样才谈得上对于儒家在现代中国的命运的领会。

参考文献

一、中文著作

A

[美] 艾尔曼. 经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究. 南京: 江苏人民出版社, 1998

[美] 艾恺. 最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难. 南京: 江苏人民出版社, 1996

[以] 艾森斯塔德. 现代化: 抗拒与变迁. 北京: 中国人民大学出版社, 1988

[以] 艾森斯塔德. 帝国的政治体系. 贵阳: 贵州人民出版社, 1992

阿英. 晚清小说史. 北京: 东方出版社, 1996

[美] 昂格尔. 现代社会中的法律. 南京: 译林出版社, 2001

B

[法] 布迪厄等. 实践与反思——反思社会学导引. 北京: 中央编译出版社, 1998

C

陈独秀文章选编. 北京: 三联书店, 1981

陈来. 古代宗教与伦理. 北京: 三联书店, 1996

陈来. 人文主义的视界. 桂林: 广西师范大学出版社, 1997

陈来现代中国哲学的追寻. 北京: 人民出版社, 2001

陈平原. 老北大的故事. 南京: 江苏文艺出版社, 1998

陈志让军绅政权. 北京: 三联书店, 1980

D

[美] 丹尼斯·K·姆贝. 组织中的传播和权力: 话语、意识形态和统治. 北京: 中国社会科学出版社, 2000

杜维明. 道·学·政. 上海: 上海人民出版社, 2000

[美] 杜赞奇. 文化、权力与国家. 南京: 江苏人民出版社, 1996

F

方克立. 现代新儒家与中国现代化. 天津: 天津人民出版社, 1997

方克立. 走向 21 世纪的中国文化. 太原: 山西教育出版社, 1998

[美] 费正清编剑桥中国晚清史. 北京: 中国社会科学出版社, 1985

[美] 费正清编. 剑桥中华民国史. 北京: 中国社会科学出版社, 1998

费孝通选集。天津：天津人民出版社，1988

费孝通。乡土中国·生育制度。北京：北京大学出版社，1996

冯友兰。中国哲学史新编。北京：人民出版社，1992

冯友兰。中国现代哲学史。广州：广东人民出版社，1999

冯客。近代中国之种族观念。南京：江苏人民出版社，1999

[法] 福柯。福柯集上海：上海远东出版社，1998

[法] 福柯。必须保卫社会。上海：上海人民出版社，1999

[法] 福柯。权力的眼睛。上海：上海人民出版社，1996

G

干春松。现代化与文化选择——国门开放后的文化冲突。南昌：江西人民出版社，1998

干春松，孟彦弘编。王国维学术经典集。南昌：江西人民出版社，1997

[美] 格尔兹。文化的解释。上海：上海人民出版社，1999

顾长声。传教士与近代中国。上海：上海人民出版社，1981

顾卫民。基督教与近代中国社会上海：上海人民出版社，1998

郭齐勇、吴根友。诸子学志。上海：上海人民出版社，1998

H

郝大维，安乐哲。孔子哲学思微。南京：江苏人民出版社，1996

何怀宏。选举社会及其终结。北京：三联书店，1997

胡适论学近著济南：山东人民出版社，1998

胡卫清。普遍主义的挑战上海：上海人民出版社，2000

胡春惠。民初的地方主义与联省自治。北京：中国社会科学出版社，2001

黄朴民。天人合一：董仲舒与汉代学术思潮。长沙：岳麓书社，1999

黄宗智。清代的法律、社会与文化：民法的表达与实践。上海：上海书店，2001

J

- [英] 吉登斯. 现代性的后果. 南京: 译林出版社, 2000
- 蒋梦麟. 西潮·新潮. 长沙: 岳麓书社, 2000
- 蒋梦麟. 现代世界中的中国上海: 学林出版社, 1997
- 教育部考试中心. 中国考试史专题论文集. 北京: 高等教育出版社, 1999
- 金耀基. 从传统到现代. 北京: 中国人民大学出版社, 1999
- 金耀基. 中国现代化与知识分子. 台湾: 时报出版公司, 1977
- 景海峰, 黎业明. 梁漱溟评传北京: 人民出版社, 1999
- 荆知仁. 中国立宪史. 台湾: 联经出版事业公司, 1984

K

- 柯兰. 千年孔府的最后一代. 天津: 天津教育出版社, 1998
- 孔飞力. 中华帝国晚期的叛乱及其敌人. 北京: 中国社会科学出版社, 1990

L

- 李安宅. 仪礼和礼记之社会学的研究. 北京: 商务印书馆, 1931
- 李申. 中国儒教史. 上海: 上海人民出版社, 1999
- 李泽厚. 中国近代思想史论. 北京: 人民出版社, 1979
- 李泽厚. 中国现代思想史论. 北京: 人民出版社, 1987
- 李路路等. 当代中国现代化进程中的社会结构及其变革. 杭州: 浙江人民出版社, 1992
- 梁启超. 中国近三百年学术史. 北京: 中国书店, 1985
- 梁漱溟. 中国文化要义上海: 学林出版社, 1987
- 梁治平寻求自然秩序中的和谐. 北京: 中国政法大学出版社, 1998
- 林耀华. 金翼——中国家族制度的社会学研究. 北京: 三联书店, 1989

- 林济. 长江中游宗族社会及其变迁. 北京: 中国社会科学出版社, 1999
- 林毓生. 热烈与冷静. 上海: 上海文艺出版社, 1998
- 林毓生. 中国意识的危机. 贵阳: 贵州人民出版社, 1988
- 刘大鹏. 退想斋日记. 太原: 山西人民出版社, 1990
- 刘志琴主编. 近代中国社会文化变迁录. 杭州: 浙江人民出版社, 1998
- 刘泽华. 中国王权主义. 上海: 上海人民出版社, 2000
- 刘小枫. 现代化理论绪论. 上海: 上海三联书店, 1998
- 刘小枫. 个体信仰与文化理论. 成都: 四川人民出版社, 1997
- 刘军宁. 共和·民主·宪政. 上海: 上海三联书店, 1998
- 刘增合. 媒介形态与晚清公共领域研究的拓展. 近代史研究, 2000 (2)
- 刘易斯·科塞. 理念人——一项社会学的考察. 北京: 中央编译出版社, 2000
- 鲁迅. 鲁迅全集. 北京: 人民文学出版社, 1981
- 吕思勉. 中国制度史. 上海: 上海教育出版社, 1985
- 罗志田. 乱世潜流: 民族主义与民国政治. 上海: 上海古籍出版社, 2001
- 罗志田. 权势转移: 近代中国的思想、社会与学术. 武汉: 湖北人民出版社, 1999

M

- [美] 麦克林. 传统与超越. 北京: 华夏出版社, 2000
- 毛礼锐. 中国教育简史. 北京: 教育科学出版社, 1983
- [德] 马克斯·舍勒. 知识社会学问题. 北京: 华夏出版社, 2000
- [英] 戴维·米勒. 布莱克维尔政治学百科全书. 北京: 中国政法大学出版社, 1992
- 明恩浦. 中国乡村生活. 北京: 时事出版社, 1998
- 莫伟民主体的命运. 上海: 上海三联书店, 1996
- [美] 墨子刻. 摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进. 南京: 江苏人民出版社, 1995

Q

[美] 乔纳森·H·特纳. 社会学理论的结构. 杭州: 浙江人民出版社, 1987

清末筹办立宪档案. 北京: 中华书局, 1979

瞿同祖法学论著集. 北京: 中国政法大学出版社, 1998

渠敬东. 缺席与断裂——有关失范的社会学研究. 上海: 上海人民出版社, 2000

元冰峰. 清末革命和立宪的争论. 台湾, “中央研究院”近代史研究集刊(19), 1966

R

任达新政革命与日本——中国, 1898—1912. 南京: 江苏人民出版社, 1998

S

沙莲香. 中国民族性(1)(2). 香港: 香港三联书店, 1999

沙莲香等. 中国人百年. 北京: 新华出版社, 2001

桑兵. 晚清学堂学生与社会变迁. 上海: 学林出版社, 1995

「美」史华兹. 寻求富强: 严复与西方. 南京: 江苏人民出版社, 1995

[日] 实藤惠秀. 中国人留学日本史. 北京: 三联书店, 1983

宋仲福等. 儒学在现代中国. 郑州: 中州古籍出版社, 1991

舒新城编. 中国近代教育史资料北京: 人民教育出版社, 1981

孙江. 十字架与龙. 杭州: 浙江人民出版社, 1990

孙立平传统与变迁. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1992

[清] 孙星衍等辑, 郭沂校补. 孔子集语校补. 济南: 齐鲁书社, 1998

T

- [美] 塔尔科特·帕森斯. 现代社会的结构与过程. 北京: 光明日报出版社, 1988
- 汤志均编康有为政论集(上下). 北京: 中华书局, 1981
- 陶东风. 社会转型与当代知识分子. 上海: 上海三联书店, 1999
- 唐德刚. 晚清七十年. 长沙: 岳麓书社, 1999

W

- 王葆玟. 今古文经学新论. 北京: 中国社会科学出版社, 1997
- 王德昭. 清代科举制度研究. 北京: 中华书局, 1984
- 王汎森. 章太炎的思想——兼论其对儒学传统的冲击. 台湾: 时报出版公司, 1992
- 王汎森. 中国近代思想与学术的系谱. 石家庄: 河北教育出版社, 2001
- 王沪宁. 当代中国村落家族文化. 上海: 上海人民出版社, 1991
- 王铭铭. 村落视野中的文化与权力. 北京: 三联书店, 1997
- 王铭铭, 王斯福. 乡土社会的秩序、公正与权威. 北京: 中国政法大学出版社, 1997
- 王人博. 宪政文化与近代中国. 北京: 法律出版社, 1997
- 王忍之等. 辛亥革命前十年时论选. 北京: 三联书店, 1963
- 王晓秋. 戊戌维新与清末新政. 北京: 北京大学出版社, 1998
- 王先明. 近代绅士——一个封建阶层的历史命运. 天津: 天津人民出版社, 1997
- 王亚南. 中国官僚政治研究. 北京: 中国社会科学出版社, 1981
- 汪德迈. 新汉文化圈. 南昌: 江西人民出版社, 1993
- 吴春梅. 一次失控的近代化改革. 合肥: 安徽大学出版社, 1998
- 吴晗, 费孝通主编皇权和绅权. 天津: 天津人民出版社, 1988

X

- 萧公权. 近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究. 南

京：江苏人民出版社，1997

萧公权．中国政治思想史（上下）．中国文化学院出版部，1980

萧功秦危机中的变革．上海：上海三联书店，1999

[日]小野川秀美．晚清政治思想研究．台湾：时报出版公司，1982

夏晓虹编．追忆康有为．北京：中国广播电视出版社，1997

熊月之．西学东渐与晚清社会．上海：上海人民出版社，1994

熊志勇．从边缘走向中心——晚清社会变迁中的军人集团．天津：天津人民出版社，1998

徐复观．两汉思想史．台湾：学生书局，1976

徐复观编．知识分子与中国．台湾：时报出版公司，1980

徐复观．徐复观论经学史二种．上海：上海古籍出版社，2002

徐扬杰．宋明家族制度史论．北京：中华书局，1995

Y

阎步克．士大夫政治演生史稿．北京：北京大学出版社，1998

阎步克乐师与史官．北京：三联书店，2001

杨幼炯．中国政治思想史．北京：商务印书馆，1998

杨国强．百年嬗蜕——中国近代的士与社会．上海：上海三联书店，1997

杨念群．儒学地域化的近代形态．北京：三联书店，1998

杨懋春近代中国农村社会之演变．台北：巨流图书公司，1970

余英时．士与中国文化．上海：上海人民出版社，1987

余英时中国思想传统的现代诠释．南京：江苏人民出版社，1995

余英时．钱穆与中国文化．上海：上海远东出版社，1996

余英时现代儒学论．上海：上海人民出版社，1998

殷海光．中国文化的展望．北京：中国和平出版社，1988

Z

张灏．梁启超与中国思想的过渡．南京：江苏人民出版社，1997

- 张晋藩，中国法律的传统与近代转型，北京：法律出版社，1997
- 张君勱，明日之中国文化，济南：山东人民出版社，1998
- 张静庐编，中国近代出版史料初编，群联出版社，1953
- 张玉田等，中国近代军事史，沈阳：辽宁人民出版社，1983
- 张仲礼，中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究，上海：上海社会科学院出版社，1991
- 章太炎，国学讲演录，上海：华东师范大学出版社，1995
- 郑师渠，晚清国粹派研究——文化思想研究，北京：北京师范大学出版社，1997
- 庄孔韶，银翅——中国的地方社会与文化变迁，北京：三联书店，2000
- 赵秀玲，中国乡里制度，北京：社会科学文献出版社，2002
- 周予同，周予同经学史论著选集（增订本），上海：上海人民出版社，1996
- 周策纵，五四运动史，长沙：岳麓书社，1999
- 周桂钿，秦汉思想史，石家庄：河北人民出版社，2000
- 周锡瑞，改良与革命——辛亥革命在两湖，北京：中华书局，1982
- 中国第二历史档案馆编，中华民国档案资料汇编，南京：江苏古籍出版社，1991
- 中国现代学术经典·顾颉刚卷，石家庄：河北教育出版社，1996
- 朱维铮，走出中世纪，上海：上海人民出版社，1987
- 朱维铮编，万国公报文选，北京：三联书店，1998
- [波兰] 兹纳涅茨基，知识人的社会角色，南京：译林出版社，2000

二、英文著作

- Foucault and Habermas, *Power and Critique*, MIT, 1998
- Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West (1872—1949)*, University of North Carolina Press, 1966

索引

A

艾尔曼 43 44 87 88 124 125

B

八股文 29 102 108 109 162 169 171 180 188 221

白虎通 40 41 42 45 81 205 209

保教 30 213 215

博士 12 17 37 38 39 40 41 43 44 47 52 70 72 75

97 99 100 103 104 105 106 125 283 330 335

博士弟子 17 39 70 97 103 104 105

C

蔡元培 233 234 331
察举制 15 99 100 101 104
讷纬 19 42 43 47 48 49 52
陈寅恪 42 58 75 355
陈焕章 69 287 335 341 342

D

打倒孔家店 317 346 354
董仲舒 1 5 11 15 16 25 27 40 47 66 67 68 76 79
81 96 97 99 100 103 124 128 203

F

仿行宪政 244 247 248 287
福柯 3 8 11 205 273

G

格尔兹 11 21 212
公众媒介 182
官学 18 20 22 23 39 47 50 52 97 99 102 103 104
105 106 107 108 113 180 188 292
官商 299 303 304 306 310
国教 32 180 233 240 317 329 330 331 333 335 336
338 339 343 349 350

H

合法性 4 5 7 9 10 14 15 16 19 20 23 26 27 28
31 32 36 37 42 47 52 57 59 66 80 81 82 88 94
97 110 111 115 116 121 125 137 141 155 159 164

186 188 193 194 197 198 201 209 213 214 219 233
 237 245 248 249 251 254 267 270 273 302 317 321
 324 326 327 328 333 339 345 355 359

黄老道学 14 100

后经学时代 124

后合法性时代 326

J

杰姆进 10

吉登斯 3 8 276 314 316 326

祭孔 19 21 45 50 51 52 54 142 227 329 330 344

家族制度 80 84 85 86 87 88 89 91 92 102 142 315
 323

教会学校 142 143 147 148 149 150 151 152 242

蒋梦麟 90 133 152 189 191 222 227 277 280 290 291
 321

今文经学 41 47 105 124 125 127 130 177 339 348

经学 2 15 17 18 19 27 37 38 39 40 41 42 43 44
 45 47 48 63 67 70 71 72 76 88 97 104 105 114
 124 125 126 127 128 130 134 177 228 231 232 237
 257 332 339 348

捐纳 29 92 165 166 167 281 302 303

君主立宪 129 186 333 338 345 347

军人势力的中心化 289 295

K

康有为 18 30 32 124 125 126 127 128 129 130 131
 132 133 134 147 153 169 175 178 183 185 198 199
 206 209 214 232 310 324 325 334 335 336 337 338
 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 360

孔教会 32 153 324 325 330 335 336 338 339 341 342

343 344 345 349 352

孔庙 20 50 51 52 53 54 55 56 68 322 342 343 344
《孔子改制考》 125 128 131 339

L

劳乃宣 260 261

梁启超 117 118 119 120 125 126 127 132 133 178
180 184 185 187 188 191 214 215 216 284 286 290
331 335 347

立宪 31 118 129 130 133 185 186 187 193 200 210
214 215 243 245 246 247 248 249 252 253 262 265
273 281 292 310 311 318 320 321 328 333 336 337
338 345 347 350

列文森 82 83 172 343

厘金 28 157

利禄之途 29 112 167 222 223 225

临时约法 31 319 321 326 335

留学生 189 198 199 220 238 240 252 276 280 282
283 284 285 286 287 288 289 309 348 349

绿营 155 156 158 291 293

M

庙学 53 342

《民报》 185 186 187 189 214

P

帕森斯 3 8 9 17 80

批林批孔 33 357 360

Q

- 《钦定宪法大纲》** 250
- 权力** 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 13 14 15 16 17
18 19 20 21 22 23 25 26 27 28 29 30 31 32 33
34 40 43 44 49 50 51 52 53 56 57 65 66 69 79
80 81 82 85 88 89 91 92 96 97 100 101 102 103
109 110 111 114 118 125 140 153 157 158 161 167
168 181 188 192 195 196 201 206 220 225 249 250
252 253 254 256 257 263 264 267 268 275 284 285
296 298 300 302 303 306 309 310 312 314 319 321
323 324 325 327 328 329 344 345 359
- 秦始皇** 11 12 13 16 39 47 58 65 68 75 81
- 取士** 21 23 44 92 101 107 110 169 170 171 178 179
221

R

- 儒生** 2 11 12 13 14 16 17 19 20 25 26 30 39 40
41 42 43 47 48 50 51 52 55 58 63 64 65 66 67
68 69 70 71 74 75 79 80 82 83 84 86 99 100
110 111 114 115 119 139 153 154 162 166 232 274
275 277 291 299 300 302 312 328 360
- 儒家制度化** 3 9 11 17 20 24 25 26 27 29 30 32 45
57 58 79 118 124 155 157 161 176 189 201 210
219 243 299 330 333 345 352

S

- 商会** 294 308 309 310 311
- 绅士** 17 22 91 92 93 94 95 96 102 118 143 144
145 153 164 165 168 181 182 188 221 227 238 240
248 265 266 267 268 269 270 271 273 274 275 277
279 281 283 285 287 289 291 292 293 294 295 296

- 297 299 300 301 303 305 306 307 309 310 311 312
313 314 315 319 320
- 绅商 118 205 218 270 298 300 303 310
- 绅董 151 154
- 圣人 2 6 15 19 20 21 24 35 45 46 47 48 49 52
54 60 62 71 72 85 99 122 123 127 175 179 315
325 339 341 344 346 347 353 354
- 私学 12 16 22 23 97 98 99 102 103 104 105 106
107 108 188 323
- 四民社会 29 93 96 267 269
- 书院 93 106 107 180 221 226 227 228 270 320
- 叔孙通 7 14 38 39 56 64 65 100 353
- 沈家本 76 255 256 257 258 260

T

- 谭嗣同 130 131 133 138 139 347 348
- 太学 22 23 47 97 99 103 104 105 113 170 224
- 同文馆 119 136 177 276 285
- 团练 156 157 291 320
- 托古改制 124 128 132
- 《退想斋日记》 144 166 172 202 225 239 269 272 273
279 280 288 289 301 306 315

W

- 《万国公报》 147 182 183 184 189 206
- 韦伯 7 8 14 46 48 84 112 130 176 195 252
- 维新派 127 130 132 183 198
- 无讼 73 77 79 89 95
- 戊戌变法 30 117 132 133 147 178 185 219 281 305
- 五经博士 17 37 38 39 40 44 69 105 330

X

- “下层社会” 91 190 272 278
- 贤者居位 21 29 81 83 84
- 乡里 88 90 93 98 175 242 303 312 313 315
- 乡村权威 91 311
- 《新青年》 186 194 324 350 352 353
- 《新民丛报》 185 187 189 191 216
- 《新学伪经考》 125 126 127 128 131 339
- 新政 30 31 130 133 134 147 180 186 206 213 216
217 218 219 220 227 243 244 247 248 249 253 254
255 265 271 273 283 286 287 288 291 296 305 310
313 315 316 318 320 321 322 323 342 349 355
- 新学 119 125 126 127 128 131 137 181 221 226 232
238 239 240 241 269 270 271 273 277 285 286
314 319 322 339
- 辛亥革命 31 32 118 187 199 207 221 233 242 253
266 271 284 295 296 317 318 322 323 327 329 349
360
- “虚君共和” 325 336 338
- 学堂 30 31 119 122 133 134 146 167 177 179 180
181 191 199 220 221 222 223 224 225 226 227 228
229 230 231 232 233 234 236 238 239 240 241 262
266 267 269 270 271 272 273 276 277 279 280 282
283 285 288 289 290 291 292 294 319 343
- 选举制度 21 22 23 96 99 106 109 161 237

Y

- 洋务运动 116 119 219 273 282 285 303 305
- “以文制武” 292
- 意见领袖 193 194 215
- 耶稣会 140 142

夷夏之辨 119 122 134 135 136 137

意识形态化 9 26 30 112 265 266

Z

咨议局 31 220 248 249 271 281 287 296 320

张之洞 119 120 121 122 123 131 134 146 160 181

213 217 218 219 220 221 222 223 225 226 227 232

244 255 257 258 260 262 266 267 276 282 283 284

286 290 291 294 304 305

朝贡 135 136 137

真理 2 3 8 10 11 15 21 27 30 42 71 114 126 139

145 150 153 154 168 172 187 189 192 263 303 321

326 346 355

正途 92 110 164 165 166 168 177 180 277 293

知识传播体系 22 23 103 110 147 188 191

制度化 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 16 17 19 20

21 22 24 25 26 27 29 30 31 32 34 35 36 37 43

44 45 53 57 58 59 65 66 69 73 77 79 80 81 84

91 92 96 98 99 100 111 112 113 114 116 118 130

134 135 144 147 150 154 155 157 161 162 164 168

172 173 176 177 182 187 189 194 195 201 203 205

208 210 213 219 220 225 226 243 249 258 263 264

265 268 283 289 295 299 302 316 317 323 324 326

327 329 330 333 335 339 341 343 345 346 352 353

355 358 359 360

传教士 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148

149 150 151 152 182 183 189 242 276

中体西用 30 118 119 121 122 123 124 233 360

中山装 194 195 203 208 322

宗族 2 85 87 88 90 93 125 297

总理各国事务衙门 136 177 243 244

朱熹 44 82 86 102 106 108 112 113 122 129 169

后 记

本来我想写一本关于 20 世纪孔子形象的书，因为单就孔子形象的丰富性而言，20 世纪显然是十分有魅力的。但是在阅读了一些文献及与我的导师方克立先生讨论之后，改成了现在这样一个主题。

本书是在我的博士论文的基础上修改而成的，由于其中的一些部分曾经以文章的形式发表过，使我有机会听到许多不同的意见。这为我的修改工作提供了巨大的帮助。

在本书得以出版之际，首先要感谢的是我的导师方克立先生，他一直以敏锐的视角影响着中国哲学的研究。他对于这个选题的支持和具体写作的帮助增强了我的思考的勇气和信心。还要感谢李德顺先生，他是我的老师，但我更多的将他看成是朋友，无论是生活上还是学术上，这些年我都能得到他无私的支持。

另外要感谢的是沙蕻香先生，在她的指导之下，我开始

有选择地阅读一些社会学和社会心理学的著作。我与她合作写作的两本关于中国人的著作也成为本书写作的重要的准备，特别是在思考方法上。

因麦克林先生的慷慨，我有机会去美国做访问学者几个月。那段时间，对我尝试用新的视角来审视儒家提供了更宽广的视野，对给我提供帮助的学者们特致敬意。

我的妻子潘宇博士和女儿干涓始终是我的研究工作的最大的支持者，她们以自己的方式激励我坚持学术研究。我的朋友贺耀敏、裘国根、周强强、施光耀、赵剑英、胡邦胜，这些年无论在物质上和精神上均给予了我无私的帮助，他们让我体会到了生活的美好。

在博士论文答辩过程中，葛荣晋、李甦平、宋志明、李存山、秦晖、沈原、余敦康、郑家栋等先生对论文给予了充分的肯定，但同时又指出了一些学理和技术上的问题，这些都成为我继续研究和修正的基础。

李艳辉作为丛书的策划者，尽力促成本书的出版，这是对于我这些年研究的极大支持。其他还有许多朋友给过我以思想和资料上的帮助，他们是：王生平、张小劲、宣方、孟彦弘、王毅、张志强、杨立华、张晓芒、魏长宝、孙燕京、龚隽、赵景来、李小娟、韩璞庚、李淑英、林坚，等等，在此一并表示感谢。

特别感谢中国社会科学院哲学研究所学术委员会给予本研究以经济上的支持。

干春松

2002 年 10 月

于人大宜园

“新生代学人文丛”编委会

主 编 季 羨 林

执行主编李艳辉

编委（按姓氏笔画排序）

万俊人 王岳川 朱孝远 汪晖 李秋零 李德顺 杨念群

陈平原 陈志良 陈思和 张法 张祥龙 何光沪 吴国盛

欧阳哲生 郑家栋 赵世瑜 赵汀阳 俞吾金 程光炜

策划人语

中国人民大学出版社作为学术性出版机构，深知自己在知识积累、文明传承、理论创新、资政育人和服务社会中的神圣职责，因而一直将出版原创性的学术著作视为自己的安身立命之道和责无旁贷之事。为发现人才，奖掖后学，推动学术进步，促进理论创新，繁荣我国的人文社会科学事业，我们决定遴选我国中青年学者的优秀学术著作，编辑出版《新生代学人文丛》。

《新生代学人文丛》立意在“三新”。

一是“新学人”。文丛的作者限定在中青年，尤其是年青一代。年轻意味着朝气、锐气和创造力。年轻人思维敏捷，有初生牛犊不怕虎的气势，有敢为天下先的勇气，承载着学术发展的希望。他们需要前辈的点拨，更需要出版界提供话语机会。本文丛将为杰出的年轻学人提供崭露头角的舞台。

二是“新作品”。文丛要求入选著作对文史哲诸人文学科的基本理论问题或重大前沿问题，从独特视角或新的层面，提出学理上能够成立的独到见解，尤其属意于具有交叉性、前沿性和新方法、新观念的原创性学术专著。

三是“新机制”。文丛借鉴国外学术著作出版规范，实行专家双向匿名审稿制，意在以学术水平为终极标准，借助专家的慧眼，挑选出真正有价值的、对学术发展有所贡献的著作。

我们把编辑出版“新生代学人文丛”当做一项长远的事业。当今天成为昨天，进而成为遥远记忆中的片断之时，如果后人在做相关专业学术史的追溯时，本文丛的入选著作能够成为不可绕过的一环，我们的目的和愿望则庶几达成矣。