



## On “Restoring the Ancient Ways” in China’s Cultural Development: Questioning and Criticizing the Prevalent Notion of the “Confucian Orthodoxy” (Daotong)

Liu Zehua

**Abstract:** In recent years, some scholars raise the banner of cultural revival to promote the idea of the “Transmission of the Way” (Daotong 道統), meaning actually restoration of Confucian orthodoxy. Their goal is to reconstruct “National Studies” (guoxue 國學) and “traditional culture,” marginalizing modern thought and culture. These attempts not just run against global historical trends but also distort Chinese history. The proponents gloss over the exceptional power of Chinese monarch to define what will be the ruling ideology. Although the idea of “transmission of the Way” could be employed to criticise and restrict power holders, it could not counterbalance the political power. Subordinated to political authority, the idea of “transmission of the Way” remained forever secondary to the “transmission of legitimate power” (zhengtong 正統). Thus, even though Zhu Xi (1130-1200) and his like claimed that “the Way is superior to the ruler” and demanded “examining the ruler’s heart-mind,” their ideas were elevated to the position of the orthodoxy because of their propagation of the Three Bonds (the ruler’s superiority over the subjects, the father’s over his son, and the husband’s over his wife). Hopes that “transmission of the Way” would be equal or be superior to the “transmission of legitimate rule” forever remained illusionary. In China’s modern history, Confucians were not the promoters of democracy and civic mindedness but rather of social hierarchy, monarchism, and the subject’s mentality. Ideas of equality, democracy, justice and freedom were alien to them. In the current age of radical social and intellectual information, there is no chance to adapt the original ideas related to Confucianism, “National Studies,” and traditional culture to modern demands. While admittedly in the current process of market-oriented radical transition, China inevitably faces many negative phenomena related to the reevaluation of traditional moral principles, the remedy to this is not restoring the past. Rather we should concern ourselves with the reorientation of values in the proper direction, which is increased civic consciousness and practical advancement of civil society. Whereas it is highly advisable that the scholars inherit positive aspects of traditional culture, it is even more important that they renovate independently, reinvent themselves, and contribute to the formation of a new moral culture that fits the new times.

**Keywords:** culture; Confucian orthodoxy; fallacy; criticism

**Author:** Liu Zehua was Dean of Department of History, Director of the Research Center of Chinese Social History, and Chairman of the Academic Committee, School of History, Nankai University. He is now honorary professor of Nankai University, professor of School of History and doctoral supervisor. His main interests are in history of political thought in ancient China, history of politics, history of intellectuals, and epistemology of history. His main works include *Political Thinking History of Pre-Qin Dynasties*; *Collection of History of Chinese Political Thought* (3 vols.); *Reflections on Traditional Chinese Political Thought*; *China’s Monarchism*; *Manuscripts of “Clearing the Ears” Studio*; Co-authored works include *Scholars and Society* (Pre-Qin volume and the volume of Qin to Southern and Northern Dynasties); *Traditional Chinese Political Philosophy and Social Integration*; *Dictatorship and Chinese Society*, etc.

# 中國文化發展中的“復古”偏頗

## ——對“道統”思維盛行的質疑與批評

劉澤華



[摘要]近年來，一些學者在文化復興的大纛下，不斷拋出重建“道統”的口號，進而言之就是恢復儒學和尊孔，寬泛一些就是恢復和重建“國學”或“傳統文化”，並將現有的思想文化排斥在外或放在不當位置。這種思維的盛行，不僅違背了世界歷史發展大勢，也是對中國歷史的歪曲。在中國古代，權力體現於帝王本身，甚至“國家”這個概念也是從屬於帝王的；而帝王用什麼思想進行統治，並非凝固不變的。漢武帝之後佔主導地位的是儒家，但也可以另加其他學說，比如法家、釋、道等等。“道統”對“治統”儘管有着某些批判性和制約性，但遠沒有形成

制衡意義。因為，道統是政統下的附生物，道統源自“帝統”。朱熹與其後的理學家在理論上對“道高於君”“格君心之非”說得頭頭是道，但從整體上看，理學所以被尊為官方意識形態，是為它堅持的“三綱”更有利於君主制度。把“道統”與“政統”看成是並行的二元化或者超越政統，是部分儒家的一廂情願。回望中國近代歷史，推動民主、公民文化發展的主將不是儒學；恰恰相反，原有的儒學極力維護的是等級人學、是君主專制體系下的臣民之學，而不是平等、民主、法治、自由的公民之學。社會有形態之別，思想意識也有形態之別，原生的儒學、國學、傳統文化的體系性觀念祇能是古代社會的東西；那些通過“創造性轉化”“綜合創新”等等“轉化”“創新”出來的東西，其基本含義與原生的觀念體系相比是有原則性差別的，兩者不能混為一談。由於中國社會處於歷史轉型期，道德觀念等也同樣處於歷史轉型期，但從發展的總體看，在曲折中有一個主流，這就是公民意識的成長和對公民實踐的探索。在社會轉型進程中，學術界既需要承繼一切優秀傳統文化，更需要自己說、說自己，以創造出與時代相匹配的社會觀念和新型道德。

[關鍵詞]文化 “道統” 偏頗 批評

[作者簡介]劉澤華，曾任南開大學歷史系主任、中國社會史研究中心主任、歷史學院學術委員會主任等，現為南開大學“榮譽教授”、歷史學院教授、博士生導師，主要從事中國古代政治思想史、政治史、知識分子史、歷史認識論研究，代表性著作有《先秦政治思想史》《中國政治思想史集》（三卷本）《中國傳統政治思想反思》《士人與社會·先秦卷、秦漢魏晉南北朝卷》（合著）《中國的王權主義》《中國傳統政治哲學與社會整合》（合著）《專制權力與中國社會》（合著）等。



“道統”是近年來中國思想文化界頗為流行的一個詞語。追根溯源，“道統”來源於“道”。在中國傳統文化中，諸子百家都把“道”視為“天”之下的最高概念，包括了天、地、人。不管是從總體論之還是分而論之，祇要說到有關本體、規律、道理、真善美等等，都可以統稱為“道”。而“道統”作為一個特定的哲學概念，是由宋代朱熹（1130—1200）提出並廣為傳播的。<sup>①</sup>但朱熹和儒家“道統”的“道”，並不包括其他諸子的“道”。這樣一來，儒家就把“道”給獨佔了，而這顯然不符合歷史實際。朱熹之所以提出“道統”，不僅意在為儒家壟斷“道”，更主要的是在突出“統”；因此，到了21世紀，在文化復興的大纛下，人們又看到了受朱熹影響並加以引申的幾種說法：（一）儒家學說中的“道”與“道統”，目的“是想將真理和正義置於權力之上”。<sup>②</sup>道統規範和指導着治統，並高於治統；道統由士大夫操控，在社會上形成了“帝王與士大夫共治天下的模式”。<sup>③</sup>（二）“作為民族悠久的核心價值觀，主要深含在儒家之‘道’中。”<sup>④</sup>有了道統意識，就祇能同化外來文化，而不被外來文化所同化；所以，道統又是儒家生命力的象徵——儒家希望通過道統將儒家文化推向永恆，使儒家文化不僅適應過去和現在，而且還能指導未來，顯示其永恆的價值。（三）“道統雖是儒學發展中出現的一個重大觀念，其實中國歷史和文化之整體性精義在焉，亦是中國文化重建的一個中心問題。”<sup>⑤</sup>（四）知識分子應該承載道統，否則就是失責或失落良知。<sup>⑥</sup>對於這樣幾種頗有學術迷惑力的觀念，我不免心存疑問，試從歷史和現實發展的角度向諸君請教：首先，儒家道統的主體究竟是什麼：是士人與帝王共治，還是帝王的工具？其次，道統是文化認同與文化復興的真命題還是偽命題？最後，知識分子應該承載道統，還是走思想自由之路？

### 一 “道統”本義的專斷性

20世紀初，中國一些經過古代道統訓化的學者，在近代西學的啓蒙大勢衝擊下，審視往日的道統，有了新的認識。他們批評道統的實質，是強加於人們頭上的桎梏。這以1903年《國民日日報》刊載的社說《道統辨》最具代表性：

中國自上古以來，有學派，無道統。學派貴分，道統貴合；學派尚競爭，道統尚統一；學派主日新，道統主保守；學派則求勝前人，道統則尊尚古人。宗教家有道統，學術家無道統也。吾非為（“為”疑是“謂”——引者註）宋儒之無足取，吾非謂理學之不足言，不過發明宋儒之學為學派，而不欲尊宋儒之學為道統耳。

該文作者之所以作如此斷言，是有弦外之音的：

中國學術所以日衰者，由於宗師之一統也。宗師之統一，即學術之專也。統一故無競爭，無競爭故無進步。溯其原始，孰非異學消亡之故乎？故道統之名立，始也排斥周末之子書，繼也排斥漢儒之考證，又繼也排斥魏晉之詞章。是則道統未立之先，僅為孔教統一；道統既立之後，更為宋學之專制矣。至宋學之專制成，而凡立說之稍異宋學者，悉斥為事雜言囂，於是更緣飾經傳一二語，曰“攻乎異端，斯害也已”，曰“道不同，不相為謀”。<sup>⑦</sup>

在那個年代，新進人物對舊營壘有過親身體驗，因此批評常常能一針見血。道統的實質就是一統、統一、專制、宗教的信條，而落實到某個人頭，某個人於是就成為儒家的正統、續統、一統的體

① 黃進興云：“道統”一詞，始見於宋代李元綱的《聖門事業圖》，石介、胡宏均使用過。對此，清代錢大昕的《十駕齋養新錄》（卷18）有考證〔黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》（西安：陝西師範大學出版社，1998），第179頁，註5〕。

② 梁韋弦：“儒家學說中的道和道統”，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》2（2009）：22—27。

③ 這類論述甚多，不再列舉。

④ 張允熠：“儒家道統與民族精神”，《孔子研究》5（2008）：4—12。

⑤ 羅義俊：“儒家道統觀發微”，《與孔子對話：新世紀全球文明中的儒學——上海文廟第二屆儒學研討會論文集》（上海：學林出版社，2005）。

⑥ 資中筠：“知識分子對道統的承載與失落——建設新文化任重而道遠”，《炎黃春秋》9（2010）。她的“道統”一詞，與前引諸位的含義迥然有別，另有新意，但還是用了“道統”這個舊詞。

⑦ 章士釗、陳由己編：《國民日日報彙編》（上海：東大陸圖書譯印局，1904），第3集，第7、5—6頁。

現者。儒家的“道”本來就有排他性，如孔子（前551—前479）所說，“道不同，不相為謀”<sup>①</sup>；而道統對道統之外的儒者也進行程度不同的排斥，就更加專斷了。

公允地說，先秦諸子都是有很強的排他性的，孔子也不例外。當今一些學者常常把孔子說的“和而不同”解釋為寬容、容納多元，但楊樹達（1885—1956）的《論語疏證》、楊伯峻（1909—1992）的《論語譯註》對“和”的解釋僅限於“恰到好處”“恰當”。所謂恰當，就是合乎規矩，而規矩的標準則是“禮”。

從傳世的先秦典籍看，孔子是不認同多元並存的，有着很強的排他性和獨斷性。以“先王之道”為例，它本不屬於儒家專有，墨家、黃老，甚至一些法家也高舉“先王之道”的旗號。“先王”在商代首先成爲一個重要的政治概念；到西周，“先王之道”又成爲一個普遍的政治範疇。周文王（前1152—前1056）作爲“先王”之一，其思想被諸子多數認同和承繼，但孔子爲了獨佔“先王之道”，自稱是周文王思想的唯一繼承者：“文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？”<sup>②</sup>可見其專斷性。孔子排斥“異端”、殺少正卯（？—前496），也是其專斷性的明證。少正卯被殺一事，可以參考趙紀彬（1905—1982）的《關於孔子誅少正卯問題》<sup>③</sup>一書。該書彙集了肯定和否定兩種看法，材料極爲翔實，認定孔子殺了少正卯。但此事被朱熹發疑之後，一些儒生們跟進，質疑聖人怎麼會殺人？其實，聖人本是後代理想化的塑造，孔子一直是主張“寬猛並濟”的：“仲尼曰：‘善哉！政寬則民慢，慢則糾之以猛。猛則民殘，殘則施之以寬。寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。’”<sup>④</sup>

《論語·憲問》還記載這樣一個故事：“原壤夷俟，子曰：‘幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是爲賊！’以杖叩其脛。”據《禮記·檀弓下》說，原壤是孔子的故舊，原壤母親死時，孔子曾幫助清洗棺木，原壤卻站到棺木上唱歌。於此可知，原壤大概屬於《莊子·至樂》中所說的那種視生死爲一這一派的先行者——親屬死後，“鼓盆而歌”，慶賀歸於自然。如果講“和而不同”，孔子應是允許原壤這一派存在的，事實卻是孔子怨恨其“老而不死，是爲賊！”

孔子之後，儒者大都承繼了他的排他和獨斷性。孟子（前372—前289）把楊朱（約前450—約前370）、墨翟（約前479—約前381）視爲“禽獸”：“楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。”<sup>⑤</sup>荀子（前313—前238）在評論“十二子”時儘管也說“其持之有故，其言之成理”，但結論卻是“欺惑愚衆”，要“以務息十二子之說”爲大任。<sup>⑥</sup>董仲舒（前179—前104）建議“罷黜百家”時的言辭，與李斯（前284—前208）建議“焚書坑儒”的言辭如出一人。韓愈（768—824）在《原道》中把釋、道之徒開除人籍，提出要“人其人，火其書，廬其居”。儒家儘管在實際上不斷吸納其他學說中對自己有用的東西，但從名義上說，它是不主張容納百家、多元並存的。

朱熹提出“道統”之後，儒家的獨斷性更爲強烈，並在內部爲爭奪繼統打得不可開交。在儒家看來，此事意義極大，關乎話語權。然而，究竟誰應成爲繼統，是由帝王而不是儒家內爭決定的。朱熹因爲政爭，宋孝宗（1162—1189年在位）視朱熹的“道學”貽禍後世，成爲一個政治罪狀。宋寧宗（1194—1224年在位）時期，朱熹捲入黨爭，引起專擅朝政的韓侂胄（1152—1207）嫉恨，把朱熹的道學誣爲“僞學”，甚至有人公然提出要處死朱熹。在沉重的政治高壓之下，朱熹無可奈何地承認強加於他的罪狀：“私故人之財”，“納其尼女”。爲了顯示認罪態度的誠懇，竟說出：“深省昨非，細尋今是。”<sup>⑦</sup>徹底否定了自己的過去。宋理宗（1224—1264年在位）時期，纔

① 《論語·衛靈公》（北京：中華書局，2012）。

② 《論語·子罕》。

③ 趙紀彬：《關於孔子誅少正卯問題》（北京：人民出版社，1973）。

④ 《左傳》（北京：中華書局，2007），昭公二十年。

⑤ 《孟子·滕文公下》（北京：中華書局，2012）。

⑥ 《荀子·非十二子》（北京：中華書局，2012）。

⑦ [宋]朱熹：“落職罷宮祠謝表”，《朱熹集》（成都：巴蜀書社，1992）。



為朱熹恢復名譽，宣佈他的學說不是“偽學”；又發佈詔書，追贈朱熹為太師、信國公，提倡學習他的《四書集註》。到了元代，又被尊為官方學說，成為聲勢隆盛的顯學，也成為道統的正宗傳人。

早在道統問題提出之前，古代帝王就對進入孔廟從祀的儒者相當重視，並由帝王頒佈詔令確定；道統問題熱鬧起來以後，帝王對從祀者更加關注，主要看其是否有利於自己的統治。黃進興的《優入聖域：權力、信仰與正當性》一書對孔廟的從祀制度進行了詳細的研究，揭示了歷史的全過程，同時為道統統緒問題的解決奠定了基礎。他指出：“在禮儀制度上，孔廟是‘道統’的形式化。”<sup>①</sup>並在書中反復強調，儒者們爭統緒，但最後還是由帝王來認定或決定，大體也是孔廟中的陪祀者，所謂“尊道有祠，為道統設也”。<sup>②</sup>帝王的抉擇，使道統問題完全成了御用之學。

就道統的本意來說，道統論不過是儒家中的一派，其實質是爭話語權、爭正統、爭專斷、爭獨尊；因此，道統的絕對化與專制的絕對化又是相配套的。

## 二 “道統”服務於“政統”，帝王佔有“道統”

在眾多討論道統的論著中，最盛行的一種看法是，“道統”的提出是儒家士大夫在與帝王“共治天下”時突出其文化優勢，“道統”與“政統”是二元關係。這種看法的謬誤在於，放大了政統與道統之間的張力——不僅難說道統置於政統之上，道統從屬於政統則是更普遍的事實；而且，用道統與政統離合來敘述歷史就是一個偽命題。

“道”是個普遍性的概念，並不是儒家的私家命題，諸子百家都講“道”，都與帝王權力有各種糾結，但帝王的絕對性都在“道”之中，是“道”在世間的核心，“王道”即是明證。如果用“道統”和“政統”取代道與王的關係，而“道統”是儒家一派的一個專用名詞，把諸子之道排斥在外，顯然不符合歷史實際。更關鍵在這個“統”字，道統不是泛稱的儒家或儒學，也不是一般意義上的儒家傳承，而是儒家中傳承儒家“道”的特定的“聖人”“賢人”。在朱熹眼裏，孟子之後直到北宋“二程”（程頤、程顥）之間，就沒有道統的傳人。斷了綫的道統豈不是像斷了綫的風箏，對政統還有什麼實際的整合作用？

在中國古代，權力體現於帝王本身，甚至“國家”這個概念也是從屬於帝王的；而帝王用什麼思想進行統治，並非凝固不變的。漢武帝（前141—前87年在位）之後佔主導地位的是儒家，但也可以另加其他學說，比如法家、釋、道等等。

把政統與道統作為一種理論假設去說，固無不可，如果把兩者的關係作為一個實際的歷史問題，就遠離了歷史，甚至可以說曲解和偽造了歷史，因為它是把歷史裝入儒家一派空造的理論中。

如果道統從孔子開始說，孔子之前的歷史怎麼能裝入“道統”與“政統”二元關係之中？初發道統說的韓愈認為道統（尚未創建“道統”這個詞）源於“先王之道”。然而不能忽略的是：諸子百家多數都鼓吹“先王之道”，祇有部分法家不認同，但法家中也有認同的。因此不能把“先王之道”都歸於儒家門下，更不能歸於“道統”之下。

且不說“道統”，就儒家而言，孔子一生不得志，對當時的君主們影響很小；戰國時期儒家雖有了大的傳播，被韓非（前280—前233）稱為“顯學”，但當時思想上佔主導地位的是法家、縱橫家等等。秦始皇（前246—前210年在位）前期雖採用過儒家一些思想，但主要的還是法家。漢武帝之前，儒家擴大了自己的影響，也還不佔主流；即使漢武帝推行獨尊儒術，也是一種“緣飾”，汲黯（？—前112）就當面說漢武帝是“內多慾而外施仁義”<sup>③</sup>。漢宣帝（前74—前49年在位）清楚地告誡兒子：“漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？”<sup>④</sup>漢元

①② 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，第144頁。

③ [漢]司馬遷：《史記·汲黯列傳》（北京：中華書局，1959）。

④ [漢]班固：《漢書·元帝紀》（北京：中華書局，1962）。

帝（前49—前33年在位）即位之後，大力推崇儒家，結果出了一個特殊的大儒王莽（前45—23）取代了漢家。在這麼長的歷史過程中，從未見“道統”對“政統”進行矯正。東漢時期，更加倡導儒學，提出“非聖無法”<sup>①</sup>，但真正佔主流的是幾十種混雜着讖緯學的“傳”學，儒家的“經學”反而被邊緣化。其後的魏晉南北朝、隋唐時期，儒學儘管名義上是官方確定的意識形態，但實際上名不副實，韓愈《原道》對儒學的破敗發出的哀歎就是明證。

論述“道統”的學者十分看重韓愈的《原道》一文。韓文先闡發仁義道德和禮樂刑政的關係，構建了一個“先王之道”的傳承系統，並對“先王之道”作了概括性說明；接着，把社會物質、精神生活、社會關係都納入了“先王之道”的範疇。在文中，韓愈把人大致分為兩類：聖人創造了人類文明，規定了群體生活的秩序，無聖人則無人類；芸芸衆生祇能作從屬，以親親、尊尊為務：“道莫大乎仁義，教莫正乎禮樂刑政。”落實在社會生活中便是：“君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟、米、麻、絲，作器皿，通貨財，以事其上者也。君不出令，則失其所以為君；臣不行君令而致之民，則失其所以為臣；民不出粟、米、麻、絲，作器皿，通貨財，以事其上，則誅！”韓愈所說的“道”的社會含義，就是要維護“三綱五常”的秩序。這一點在儒家是一貫的，壓根也是孔子的主張。但韓愈對君、臣、民的態度絕然不同，君、臣不能盡職祇是君不像君、臣不像臣而已。對民則乾脆祇有一個字：“誅”。

朱熹提出道統說和對儒家的道雖有諸多新的闡釋，但有一個基本點：“三綱”依舊是社會結構的骨架。朱熹與其後的理學家在理論上對“道高於君”“格君心之非”說得頭頭是道，但從整體上看，理學所以被尊為官方意識形態，最根本的一點是理學更有利於君主制度。朱熹大講歷史“一治必又一亂，一亂必又一治”<sup>②</sup>，但“綱常千萬年磨滅不得”<sup>③</sup>，“君臣父子，定位不易，事之常也；君令臣行，父傳子繼，道之經也”<sup>④</sup>。這是他的道統的核心。

從本始上說，“道統”是“政統”的派生物。把“先王之道”儒家化並獨佔“先王之道”本身就不符合思想史，卻道出了謎底——“道統”源自“先王”。清儒臣李光地（1642—1718）說：“道統之與治統，古者出於一，後世出於二。”<sup>⑤</sup>崔述（1740—1816）說：“二帝、三王、孔子之事，一也。”“孔子之道，即二帝、三王之道也。”<sup>⑥</sup>道統之宗是“先王”，後來的儒生更把三皇五帝時期的伏羲奉為道統之祖。就此而言，道統便不能與政統並列，它是政統下的附生物，道統源自“帝統”。

不管儒家說的“道”也好，“道統”也好，其構築的社會關係的核心從來就是以帝王為中軸的。對此，明太祖朱元璋（1368—1398年在位）看得很清楚：“仲尼之道，廣大悠久，與天地相並，故後世有天下者，莫不致敬盡禮，修其祀事。”<sup>⑦</sup>“孔子明帝王之道以教後世，使君君臣臣父父子子，綱常以正，彝倫攸序，其功參於天地。”<sup>⑧</sup>漢高祖劉邦（前202—前195年在位）之所以開祭孔之先河，就是通過叔孫通（？—約前194）制禮儀讓他真正體會到了儒家的大用。歷代尊孔的原因，最根本的，就是把孔子之說視為帝王的護身符。明世宗即嘉靖皇帝（1521—1566年在位）正是領悟到了“朕惟孔子之道，王者之道也；德，王者之德也；功，王者之功也；事，王者之事也；特其位非王者之位也”<sup>⑨</sup>，纔敢斷然把孔子從唐玄宗（712—756年在位）所封的“王”的尊位上拉下來，讓孔子歸入臣位。

陳寅恪（1890—1969）指出：“吾中國文化之定義，具於《白虎通》三綱六紀之說。”“夫綱紀本理想抽象之物，然不能不有所依託，以為具體表現之用；其所依託以表現者，實為有形之社

① [南朝·宋]范曄：《後漢書·桓譚、馮衍列傳》（北京：中華書局，1965）。

②③ [宋]黎靖德：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷1、24。

④ [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》（上海：商務印書館，1919），卷14。

⑤ [清]李光地：“進讀書筆錄及論說序記雜文序”，《榕村全書》（福州：福建人民出版社，2013），第8冊，第256—257頁。

⑥ [清]崔述：“洙泗考信錄自序”，《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983），第261、262頁。

⑦⑧ [明]朱睦㮮輯：《聖典·尊道》（明萬曆四十一年刻本，1613）。

⑨ [明]王材：《皇明太學志·典制上》（北京：國家圖書館出版社，2013）。



會制度。”<sup>①</sup>而社會制度的主體，祇能是帝王體制。一些學者津津樂道於儒家思想中的“王道”之美，但王道的本體是什麼？《論語》中並沒有直接論述。司馬遷（前145—前90）《史記·十二諸侯年表》載：“是以孔子明王道，干七十餘君。”《禮記·鄉飲酒義》中記述了一段孔子的話：“吾觀於鄉，而知王道之易易也。”接着解釋說：“貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂，此五行者，足以正身安國矣。彼國安而天下安，故曰：‘吾觀於鄉，而知王道之易易也。’”很顯然，孔子是先講貴賤等級，其下纔是其間的調和。

儒家作為佔統治地位的意識形態，完全是由帝王決定的，儒士們的多數汲汲於仕途，變成向帝王的乞食者，人身也變為自覺的依附者。在這種關係中，他們說的“道”，不可能比帝王更神聖。例如，班固（32—92）說：“自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者浸盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也。”<sup>②</sup>唐太宗看到士人汲汲於科舉，得意地說：“天下英雄盡入吾彀中矣。”<sup>③</sup>清人方苞（1668—1749）也說：“儒之途通，而其道亡矣。”<sup>④</sup>當然，儒生中也有像海瑞（1514—1587）那樣的堅持道義、敢罵皇帝的，但他決不是反對帝王為核心的政統體制，他的罵是忠於皇帝的一種特殊方式；明末的東林黨是一批君子，但恰恰又是政統皇權的維護者。

把“道統”與“政統”看成是並行的二元化或者超越政統，是部分儒家的幻想和一廂情願。傳統社會的思想權威不是儒學和道統，而是帝王；其權力至高無上，當然也包括對思想觀念的支配。孔子的地位就是由帝王確定的——名號變來變去，忽升忽降，都是帝王的決斷。然而有一點是共同的，即孔子是人臣，絕不能與君同列；孔子是師（即使尊為聖），也不能與聖王同列。明代的儒生們極力要求讓孔子與三皇“通祀”，卻遭到明太祖的斷然反對和指斥。嘉靖皇帝甚至明確告訴臣子，孔子不能與太祖相比：“至我太祖高皇帝，虽道用孔子之道，而圣仁神智、武功文德直与尧舜并矣，恐有非孔子所可拟也。”<sup>⑤</sup>到了清代，康、雍、乾三朝的帝王更是把道統收入自己的囊中。康熙帝（1661—1722年在位）自稱“治教合一”：“朕惟古昔聖王所以繼天立極，而君師萬民者，不徒在乎治法之明備，而在乎心法、道法之精微也。”<sup>⑥</sup>“朕惟天生聖賢，作君作師，萬世道統之傳，即萬世治統之所繫也……道統在是，治統亦在是矣。”<sup>⑦</sup>雍正帝（1723—1735年在位）指出：“朕嘗謂帝王之尊聖，尊其道也。尊其道，貴行其道。居行道之位，而能擴充光大，達之政令，修齊治平得其要，紀綱法度合其宜，禮樂文章備其盛。凡聖道之未行於當時者，悉行於後世。雖去聖久遠，而心源相接，不啻親授於一堂之上，默證於千載之前……且夫聖人之道，一天道也……然則尊天尊聖，理原合一。”<sup>⑧</sup>乾隆帝（1736—1795年在位）強調：“文以載道，與政治相通。故二帝三王之盛，在廷敷奏及宣諭衆庶之言，皆為謨為誥，炳著《六經》。”<sup>⑨</sup>清代最高統治者融治統（或政統）、道統（或學統）於一體<sup>⑩</sup>，君師合一，不僅佔據儒家，同時也獨據最高裁決者，既可尊孔，又可抑制孔子，何來道統的獨立？

其實，祇要稍加留意，儒家（還有其他諸子）高揚“道”本身就含有對帝王的極度尊崇。帝王是溝通天、地、人的中樞，是道在人間的主體，董仲舒《春秋繁露·王道通三》把問題說得

① 陳寅恪：“王觀堂先生挽詞並序”，《陳寅恪集·詩集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），第12頁。

② [漢]班固：《漢書·儒林傳》。

③ [五代]王定保：《唐摭言》（西安：三秦出版社，2011），卷1

④ [清]方苞：“又書儒林傳後”，《方苞集》（上海：上海古籍出版社，2008），上冊，第54頁。

⑤ [明]王材：《皇明太學志·典制上》。

⑥ [清]康熙帝：“御制文集·性理大全序”，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986），第1298冊，第184頁。

⑦ [清]康熙帝：“御制文集·日講四書解義序”，《景印文淵閣四庫全書》，第1298冊，第185頁。

⑧ 《大清十朝聖訓·世宗憲皇帝·聖學》（臺北：文海出版社，1965），第58頁。

⑨ 《大清十朝聖訓·高宗純皇帝·文教》，第513頁。

⑩ 李光地《進讀書筆錄及論說序記雜文序》說：“觀道統之與治統，古者出於一，後世出於二……自朱子而來，至我皇上又五百歲，應王者之期，躬聖賢之學，天其殆將復啓堯、舜之運，而道與治之統復合乎？”（[清]李光地《榕村全書》，第8冊，第256—257頁。）蔡世遠《歷代名儒名臣循吏傳總序》稱：“方今天子神聖，道統、治統萃於一身，以至醇修勵士類，以舉、夔、稷、契望臣鄰，以廉謹仁明飭吏治，一道同風之盛，於斯乎遇之。”（[清]蔡世遠：“二希堂文集”，《景印文淵閣四庫全書》，第1325冊，第651頁。）可見，不唯清帝將道統、治統納於一己之身，儒臣中亦有不少人將其“慷慨”地統歸於帝王。



再清楚不過了。一些學者依據道統說，沉迷於王與儒生“共治天下”，其中的“共”雖沒有明說是“平起平坐”，但的確表達了帝王不能獨斷之意，所以有時用“制衡”來表達。然而綜觀中國的歷史，是“家天下”，還是帝王與士人相“共”的天下？如果真的是“共治天下”，那麼，“共治天下”的體制又在哪裏？一個基本事實是：孔子被尊為“聖人”“至聖先師”，這是帝王加的封號；有幾位帝王前往曲阜朝拜，行三跪九拜大禮，並不意味着士人也有如此地位。鄧小南教授在《祖宗之法：北宋前期政治述略》一書中仔細辨析了“與士大夫共治天下”的真實含義後總結道：“從漢唐到宋初，所謂‘共治’‘共理’，無論從帝王口中居高臨下地說出，或是在官員著述奏疏中謹慎地表達，都不是強調士大夫作為決策施政的主體力量，而多是指通過士大夫，借助於士大夫的人手、能力來治理天下，亦即原則上將士大夫的作用定位為聽命於帝王、替帝王治理天下的工具。”<sup>①</sup>此說可謂切中肯綮。如果往前追溯，早在春秋戰國時期，就有比“共治天下”更深切的說詞，這就是《呂氏春秋·恃君》中的“公天下”論：“天下，非一人之天下也，天下之天下也。”但若做全面考察，“公天下”論也不是否定君主專制。

總之，“道統”對“治統”儘管有着某些批判性和制約性，但兩者不是二元關係，遠沒有制衡意義。因為，“道統”在更高的層次上是肯定“政統”的。

### 三 “道統”是中國文化重建的一個中心問題嗎？

近些年來，不少學者提出了“重建中國文化”“復興中華文化”“再造中華文化精神家園”等口號。這裏所涉及的核心問題是，何謂“重建”“復興”“再造”？因為，祇有將現實視為一片文化沙漠，纔需要“重建”“再造”。至於用什麼“重建”“復興”“再造”，一些學者給出的答案則是發揚和重建“道統”；進而言之，是恢復儒學、尊孔，乃至建立孔教；更寬泛一些，就是恢復和重建“國學”或“傳統文化”，而且都冠之以“優秀傳統文化”，並將現有的思想文化排斥在外或放在不當位置。對於這些學者的見解，我是不敢苟同的。我與那些無邊際頌揚儒學的學者最根本的分歧是：承認不承認社會歷史進程有不同階段或形態？相應的，承認不承認思想觀念也有不同的形態？

其實，將歷史進程劃分為不同階段或形態，古今中外的哲人和歷史學家有過數不清的論述；而古典的儒家把夏、商、周三代“烏托邦化”，也是一種“形態”的區分。

既然社會有形態之別，那麼思想意識也必然有形態之別，因為思想觀念與社會存在無疑是有互動作用的。儘管某些思想觀念對社會存在會有某種超越成分，但它的主體（思想體系）必然是對現實社會存在的考察和認識，無法離開所面對的社會關係和利益；而它的超越，也必然是以現實的社會存在為起點的。

既然思想意識有形態之別，那麼原生的儒學、國學、傳統文化的體系性觀念祇能是古代社會的東西。至於“創造性的轉化”“綜合創新”等等“轉化”“創新”出來的東西，雖然打着古老的旗幟，但其基本含義與原生的觀念體系相比還是有原則性差別的，不能把“轉化”“創新”出來的東西與原生的觀念混為一談。

據此，就需要對原生儒學體系性觀念的主旨作出符合歷史實際的判斷。在我看來，孔子及其後的儒學的主旨就是“三綱”。從漢武帝開始，“三綱”上升為帝王認定的佔據統治地位的意識形態，歷代帝王使用各種手段使其社會化，統領並規範一切社會關係，由此引導大量儒生湧入仕途，依附於王權，成為官僚地主中的重要組成部分。儒學確實有關懷、同情民衆的一面，但作為主旨的“三綱”完全是為帝王服務的。一些學者試圖用抽象的“文明”“文化”“價值”概念，把孔子、儒家與帝王制度分割開來，這是不符合歷史實際的，“文明”“文化”“價值”

<sup>①</sup> 鄧小南：《祖宗之法：北宋前期政治述略》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），第417頁。



也是有階級性的。近代以來，由於“階級”概念濫用而泛政治化，致使現在許多學者忌諱使用“階級”二字，其實早在西漢初年，政論家賈誼（前200—前168）就寫過一篇鴻文名曰《階級》。這裏使用賈誼的“階級”概念，試問儒學在古代站在“階級”的哪一端？所維護的階級秩序和利益對誰更有利？

由於“三綱”在中國古代社會具有普遍性和主導性，就連外來的佛家的多數也受制於“君為臣綱”而不得不拜王或稱帝王為佛。當然，“三綱”更是儒家經典的核心，張分田教授對此有過剖析：“‘四書五經’有一個命題組合結構，大體可以分為五個層次的內容，即‘陽尊陰卑’與‘君尊臣卑’的社會等級論；‘乾健坤順’與‘君主臣從’的社會主體論；‘天地合德’與‘君臣一體’的社會關係論；‘剛柔迭用’與‘寬猛相濟’的統治方略論；‘尊卑相正’與‘正君以禮’的政治調節論。一批相關命題互依互證，相輔相成，共同構成一個功能完備、邏輯自足、理論圓融的學說體系。這一套理想政治模式理論不僅在歷史上發揮過積極作用，而且蘊含一些在現代社會依然適用的法則。對此應當給予客觀、全面、準確的評價。但是，‘君臣之道，萬世不易’乃是儒者的命根子。”<sup>①</sup>儒家“三綱”所表現的歷史事實與對其歷史意義的評價，並不在一個層面上，“意義”是下一個層次的問題；所以，更為重要的是，“‘四書五經’的每一個範疇和每一個命題均被植入‘君臣之義’的文化基因，其維護專制、等差的核心價值觀與倡導民主、平等的社會主義核心價值觀格格不入”<sup>②</sup>。

從世界的視野看，中國近一百多年的歷史一直處於由傳統社會向現代社會轉變時期；體現在思想文化方面，就是“五四”新文化運動高舉的“科學”“民主”兩面大旗——從輕視科學向崇尚科學、從君主專制向民主文化、從臣民文化向公民文化的轉變。由於這種轉變是被世界大潮所推動的，因而對自以為是世界中心的“天朝上國”來說，也是相當苦澀的；但在中華的族群中，先進的人們敢於面對，並主動引進，雖然步履艱險，卻有衝決一切障礙、趕上世界大潮的勇氣。

科學對整個民族觀念轉型所起的巨大作用無需多論，這裏祇說“民主”與“公民”觀念問題。民主與公民文化不是單獨的存在物，它是社會總體的一部分，具有多樣性和不同的層次性，而且又都有其歷史性，祇有從歷史角度纔能斷定哪些民主、公民文化是符合歷史實際的。所謂“符合歷史”，最基本的就是有利於社會綜合發展；所謂“先進”，並不一定是精英們的設計，也不從屬於固定的階層或集團，而是以歷史實踐效果來判斷。一些人推崇的“普世價值”同樣也是歷史性的，其實現的程度也是被歷史約定的。這就要求理論必須面對歷史，而不能硬性地規劃歷史。以“人權高於主權”口號為例，其實這兩者是不同範圍的事，試問，能打破主權範圍實現自由移民嗎？歷史是最高的判官，而不是一廂情願的理論設想，歷史的理性比邏輯的理性更切實。當然，這並不排除個人超越現實歷史的各種主張。

回望中國近代歷史，推動民主、公民文化發展的主將不是儒學；恰恰相反，原有的儒學極力維護的是等級人學、是君主專制體系下的臣民之學，而不是平等、民主、法治、自由的公民之學。張之洞（1837—1909）算是清末的開明大臣，但他堅持的“中學為體”仍把儒家的“三綱”視為神聖，是不能突破的大防。儘管在張之洞之前已有一批哲人發出了挑戰，但還不夠系統。直到1902年，流亡海外的梁啟超（1873—1929）發表了《新民說》，系統論述了現代國民所應有的條件和準則，期望以此喚起中國人民的自覺，從帝王時代“三綱”束縛下的臣民轉化為現代國家的公民。與梁啟超同時，並不完全保守的經學大師孫詒讓（1848—1908）也追趕維新，在1902年出版了《周禮政要》一書。他重點不是說觀念而是說制度，把“周禮”比附為西方的民主制度，認為“民主”、“議會”之類的東西在中國早已有之。這種民粹主義的附會式思維，被後來湧現出來的新儒家所效仿，著述中也有了民主、公民文化的內容，但其基本方式是摘章索句的“拉郎

①② 張分田：“‘三綱’的本質在專制”，《中國社會科學報》2015-07-14。

配”，強為之解。還有些尊儒者硬要把思想體系說成是一以貫之的“道統”，像牟宗三（1909—1995）所說的，“即令沒有，我們也應當使它有。它不顯，我們也應當使它顯”<sup>①</sup>。這就是硬要“風馬牛”“相及”，難免有造偽之嫌。但從思想自由而論，也可視為多元化中的一說。

弘揚優秀傳統文化原本是學者們義不容辭的責任，但不能不加分析地一股腦歸之於孔子、儒學、國學名下。一些學者甚至違反基本歷史事實而“語不驚人死不休”，諸如，“沒有孔子，就沒有今天的中華民族”<sup>②</sup>，“孔子是中華民族的精神導師”<sup>③</sup>，“祇有儒家纔能解決中國認同分裂”，“恢復儒教的國教地位，拯救現代中國人陷入的嚴重精神空虛危機”<sup>④</sup>等等，這就超出了學術認知的範圍。把這類玄語放在歷史事實面前，還有必要辯駁嗎？

對於那些以張揚儒學為己任而每每說時下陷入精神、道德危機等看法，我與之也有着原則性的區別。由於中國社會處於歷史轉型期，道德觀念等也同樣處於歷史轉型期，單是社會經濟市場化就會引來諸多道德觀念的變化，出現某些滑坡、糟亂情況也是不可避免的，重要的是看主流向何處轉變。近一百多年來的曲折發展，是任何國家和民族發展過程中都難以避免的，有些國家甚至還出現過進一步退兩步的可悲局面。從中國發展的總體看，在曲折中有一個主流，這就是公民意識的成長和對公民實踐的探索。別的不說，單是民國以來的多部憲法關於公民權利和義務的規定（儘管實現的程度有距離），就引起了諸多道德觀念和社會關係的再造。正是因為道德是一個不斷再造的過程，就要有“不慕古，不留今；與時變，與俗化”的精神。<sup>⑤</sup>既要承繼一切優秀傳統文化，更要在社會轉型中自己說、說自己，以創造出與時代相匹配的社會觀念和新型的道德觀念。

① 牟宗三：《中國文化的省察》（臺北：聯經事業出版公司，1983），第25頁。

② “沒有孔子，就沒有今天的中華民族——姚奠中、劉毓慶、郭萬金三人談”，《中華讀書報》2011-11-18。

③ 牟鍾鑾：“孔子是中華民族的精神導師”，《光明日報》2014-12-09。

④ 張新民、任重、周紹綱、劉青衢：“專訪張新民：只有儒家纔能解決中國認同分裂”，儒家網（<http://www.rujiazg.com>）、新浪網（<http://history.sina.com.cn>）2015-07-06。

⑤ 《管子·正世》（北京：中華書局，2012）。