



Discussions on Confucian, Learning and Political Orthodoxy in the Past and Present: Counter-criticism on Liu Zehua's Critical Articles

Zhang Xinmin

Abstract: In recent years, how to treat the traditional Confucian orthodoxy has brought a heated debate in the academic circle. Professor Liu Zehua published an article in the Fourth Issue of *South China Quarterly* in 2016, which gives the idea that Confucian orthodoxy is attached to political orthodoxy; “emperor orthodoxy” is the origin of Confucian orthodoxy; Confucian orthodoxy has exclusiveness and arbitrariness; the primitive Confucianism can only work as “the study on the subjects under the autocratic monarchy system” and many other points of view. His ideas and views cannot stand in theory. Confucian orthodoxy cannot be separated from the collective inquiries and recognition from various factions of the Pre-Qin period. Confucianism attaches adequate importance to the development and implementation in human society, which has more transcendent and open minds. It is more combined with the specific historical and cultural activities. Of course it can activate an exemplary personality. Confucius opens up a new direction of Chinese culture by the combination of body and Tao. Taking Tao as the measure standard, Confucian orthodoxy, on the one hand, has a series of requirements: the emperor who was after three generations couldn't go into them. On the other hand, it behaves to be quite open, and people whose manners and virtues stand the test of history can be inserted in it. The precondition is not status, but virtue. After Confucius, Confucian orthodoxy began to have its own status away from political system gradually, and little by little was combined with learning orthodoxy. Since that time, Confucian orthodoxy has been enriched by learning orthodoxy. And learning orthodoxy regulates the direction of development of Confucian orthodoxy. Confucian orthodoxy and political orthodoxy not only have the compatible side, but the tension side also. In order to implement king's politics, they would be compatible; and to implement hegemony politics, their relationship must be tense. Since Confucianism does not allow the vacuum value in politics, there will be a substantial negotiation between Confucian orthodoxy and political orthodoxy. Even Confucianism itself will not inevitably suffer from the crisis of power alienation, and the historical and cultural phenomena are also very strange and complex. But those that should be criticized are persons rather than Tao, and the characteristic of “surpass” always fails to change. People who adhere to Confucian orthodoxy to remedy political orthodoxy are not rare. It is obviously contrary to the objective historical facts to negate the Confucian tradition. The traditional Confucianism is firmly set in the Chinese spiritual world, and its world cannot be handled by single political achievements. One of the reasons why Chinese splendid civilization is continuous is that Confucian orthodoxy plays an important role in the development.

Keywords: Confucian orthodoxy; learning orthodoxy; political orthodoxy; Confucianism; order

Author: Zhang Xinmin is professor of Guizhou University. He also holds some concurrent academic posts, such as vice-President of Yangming Institute of Culture; President of Guizhou Research Institute of Confucianism; Director of International Confucian Association. His main interest is in Chinese history and Chinese culture. His main works include *Local Histories of Guizhou: an Investigation*; *Chinese Classics and Academic Culture*; *The Essence of Wang Yangming's Philosophy*; *Existence and Understanding*; and in addition, editor-in-chief of *Documents of Tianzhu* (22 volumes).

道、學、政三統分合視域下的古今道統之辯 ——對劉澤華批評文章的反批評

張新民



[摘要]究竟該如何看待傳統儒家的“道統”問題，學術界近年來的爭論頗為激烈。劉澤華教授在《南國學術》2016年第4期發表文章，提出所謂“道統是政統下的附生物，道統源自‘帝統’”，“道統”具有“排他性”與“獨斷性”，原始儒學祇能是“君主專制體系下的臣民之學”等諸多觀點。這些在學理上是站不住腳的。“道統”的產生其實離不開先秦各家各派對“道”的共同探究和體認，儒家則最為重視其在人間社會的展開和落實，因而更具有超越性與開放性，也更多地與具體的歷史文化實踐活動相結合，當然就不能不活化為頗有典範意義的人格形態，孔子便恰好以身與“道”合的方式開啓了中國文化的發展方向。以形上超越的“道”為衡量標準的“道統”，一方面要求極為嚴格，三代以降的帝王無一人能羼雜其中；另一方面又表現得頗為開放，凡德行學養能經受歷史檢驗的均可置入其中，是“德”而非“位”纔是第一義的前提條件。從孔子開始，“道統”就逐漸與“政統”分裂，並轉為與“學統”合流。從此，“道統”因“學統”而豐富了自己的義涵內容，“學統”也因“道統”而規範了自己的發展方向。“道統”與“政統”既有相容配合的一面，也有緊張衝突的一面，前提是推行“王道”政治即能相容配合，施行“霸道”政治必然緊張衝突。祇是儒家既然不允許政治領域價值真空，“道統”必然多與“政統”發生實質性的交涉，由此而產生的歷史文化景象也極為詭譎複雜，即使儒家自身亦難免不會遭遇權力異化的危機。但是，所應詬病者乃為人而非“道”，“道統”既入世又超越的特徵始終未能改變，堅持“道統”以匡正“政統”者更代不乏人，以點代面全盤否定儒家傳統顯然是有違客觀歷史事實的。傳統儒家在形上與形下兩個方面全面安頓了中國人的精神世界，其所經營的世界決非單一的政治成就所能涵蓋。中國燦爛文明之所以長期得以綿延不墜，“道統”在其中發揮的重要作用不可輕易低估。

[關鍵詞] “道統” “學統” “政統” 儒學 秩序

[作者簡介]張新民，1985年在河南大學獲歷史學碩士學位，之後長期在貴州師範大學歷史系任教；現為貴州大學教授，兼任貴州陽明文化研究院副院長、貴州儒學研究會會長、中華儒學會副會長、國際儒聯理事；主要從事中國歷史文化研究，代表性著作有《貴州地方誌論綱》《貴州地方誌考稿》（上、下）《中國地方誌總目提要》（貴州卷）《中華典籍與學術文化》《陽明精粹：哲思探微》《存在與體悟》，主編有《天柱文書》（22冊）。

儒家“道統”問題，近年來學術界討論較多，爭論亦較大。近讀《南國學術》編輯部轉來的南開大學劉澤華教授的文章《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》（以下簡稱“劉文”）^①，感覺他對儒家文化特別是其中的“道統”所展開的多方面批評，表面上義正辭嚴，實際上是強辭奪理，不僅所言多不符合歷史事實，而且立論的立場也頗難令人接受，因而撰寫此文，欲求教於劉教授，並商之於學術界。誠如《孟子·滕文公下》所言：“我豈好辯哉，予不得已也。”稍加說明的是，為了方便分析，文中之討論，多將問題合併集中，而非照劉文順序一一展開。

一 “道統”的超越性與開放性

“道統”一詞雖由宋儒揭出，但此觀念早在孔子時代已現端倪。^②也就是說，至遲春秋時期，隨着諸子百家之學的陸續興起，尤其是以孔子（前551—前479）為代表的儒家學說的下移流傳^③，固有的王官之學逐漸被突破，出現了“道術將為天下裂”的現象^④，不僅學術開始下降至民間，實現了“哲學的突破”^⑤，而且成於夏的三代文化也發生了轉型的突破性徵兆，最終則“舊文化之崩潰，新文化之醞釀，殆皆於此三代之戰國時期相代謝”^⑥。其中最引人注目的一个現象是，各家各派均以“道”為中心範疇，展開頗有自身特點的思想言說，建立了內在理路相互一致的學派。其中，不僅道家經典如《老子》“道生一，一生二，二生三，三生萬物”、《莊子·齊物論》“恢恢憊憊，道通為一”歷來為學者所稔熟，以致離開了“道”便難以說有道家思想，即使法家著述如《管子》亦強調：“順理而不失之謂道，道德定而民有軌矣。”（《管子·君臣上》）“道者，所以變化身而之正理者也。”（《管子·形勢解》）《韓非子》更認為：“道者，萬物之始，是非之紀也。”（《韓非子·主道》）“道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。”（《韓非子·解老》）反倒是孔子罕言性與天道：“夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。”（《論語·公冶長》）劉文稱“儒家的道本來就有排他性”，“孔子之後，儒者大都承繼了他的排他和獨斷性”^⑦，顯然不符合歷史事實。劉文所以認為儒家的“道”具有排他性和獨斷性，是完全不瞭解“道”的形上學本體意義，即形上的“道體”固然可以涵蓋諸如今天的“自然規律”一類的概念，但決不能簡單地將其等同於今天的自然規律。“道”（天道）在儒家視域中既是形上的超越的，又是可以流行使用的。“乾道變化，各正性命，保合太和”^⑧，“道”的流行使用既遍及一切，又讓每一物按照自己的天性活潑暢遂地生長，最終實現天地宇宙一切分殊的存在的整體性和諧。同樣重要的是，形上超越的“道”又內在於一切事物之中，不可須臾離棄：“道也者，不可須臾離也，可離非道也”；“君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉”。^⑨“道”既是一切價值的原型源頭，也是世俗規範得以成立的本體論依據。形上超越的“道”必然向一切存在開放，因而孔子纔反復強調：“人能弘道，非道弘人。”（《論語·衛靈公》）“道不遠人，人之為道而遠。”（《禮記·中庸》）“不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！”（《論語·憲問》）如同西方的“真理”，其本身必然會向追求它的一切人開放一樣，“道”根本就不存在排他性的問題，也決無任何人可以宣稱自己已經壟斷。

但是，超越形上的“道”畢竟要落實於人間社會，透過歷史文化獲得自己的具體性和豐富

^{①⑦} 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：564—573。

^{②⑤} 余英時：“古代知識階層的興起和發展”，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003），第24、19—24頁。

^③ 錢穆：《先秦諸子彙年》（石家莊：河北教育出版社，2002），第31—118頁。

^④ 《莊子·天下》（北京：中華書局，1983），第85頁。

^⑥ 蒙文通：“古史甄微”，《中國現代學術經典·廖平、蒙文通卷》（石家莊：河北教育出版社，1996），第451頁。

^⑧ 《周易·乾卦·彖》（上海：上海古籍出版社，1983），第1頁。

^⑨ 《禮記·中庸》（上海：上海古籍出版社，1983），第197—198頁。以下凡引《中庸》，均夾註於正文中。

性，甚至能夠以“身”與“道”的生命行為方式展現出活潑瀲的人格風姿。這樣的過程在儒家看來，也是內在於人的生命之中的“仁”的外顯和實現的過程。“仁也者，人也；合而言之，道也。”^①“仁”是人的本質規定性，人祇要充分地實現內在於自己生命中的“仁”，當然就是在實現人之所以為人的本質規定性，也就是在無可推卸地求道、守道、行道。因此，孔子又特別指出：“朝聞道，夕死可矣。”（《論語·里仁》）“我欲仁，斯仁至矣。”（《論語·述而》）道德無論任何時候都是道德自身最好的報酬。後世學者如顧炎武（1613—1682）則進一步發揮說：“有一日未死之身，則有一日未聞之道。”^②“仁以為己任，死而後已。”^③無論從先秦至明清，或由孔夫子到顧炎武，略去中間大量的史實細節，說明儒家學者前前後後都有不少仁人志士以“求道”“弘道”為終極價值訴求，實已形成了一個巨大的精神文化傳統。將其稱為“道統”固然可，將其視為“仁學”傳統或“聖賢血脉”亦無不可。

由於“道統”是“道”在人間社會的展開和落實，因而必然具有歷史性和具體性，是存在論而非抽象論的，必須具備經驗形態而非純理論形態。換句話說，有“道統”則必然有其人，無人的“道統”祇能是抽象乾枯的，故“道統”必須靠活生生的具體的人來綿延或傳承，缺乏人格典範意義是不能充當“道統”傳承人的。因此，唐代的韓愈（768—824，字退之）纔受大乘佛教及禪宗的啟發，將儒家的“道統”由孔子及其隔代傳人孟子（前372—前289）上溯至遙遠的理想化的三代：“堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳。”^④從韓愈所安排的傳承譜系看，一方面，“道統”是極為開放的，任何人祇要符合“道”的標準，做到“身”與“道”融合，即使有“德”無“位”，也可在其中佔有一席之地；另一方面，“道統”又是極為嚴格的，“身”與“道”的標準無論何時都不能降低，孟子以後有“位”者儘管很多，但以三代“德治”理想衡之，則寧可付諸闕如，或採取遙接的方法，亦決不能濫竽充數。

韓愈將儒家“道統”上溯至理想化的三代，決非個人一時的衝動或想像。早在春秋周文疲憊之際，孔子為重建人間社會秩序，便已讚歎：“大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎！其有文章。”“巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。”（《論語·泰伯》）“周監於二代，郁郁乎文哉。”（《論語·八佾》）故自孔子之後，“君子樂道堯舜之道與？未不亦樂乎堯舜之知君子也”^⑤。在真正的儒家學者看來，由堯而舜而禹而湯而文武周公，無論是“道”與“勢”還是“德”與“位”，均是統一的，也可說是做到了既“內聖”又“外王”。但自孔子及其所處的禮崩樂壞時代之後，“道”與“勢”或“德”與“位”之間均已分裂為兩截，即使在孔子亦有“德”無“位”，便是一個突出的例證。然而後世仍尊其為“大成至聖先師”，今文經更逕稱其為“素王”，顯示權力世界之外，尚別有一文化世界。有“德”無“位”的孔子，而非其他有“位”無“德”的君主，纔更符合“王”的價值理想標準，能夠充當“道統”的儀型表率。司馬遷（前145—前90）撰《史記》，破例將身為布衣的孔子入“世家”^⑥，並發出“高山仰止，景行行止，雖不能至，然心嚮往之”的喟歎；“余讀孔氏書，想見其為人，適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時習禮其家，余低迴留之不能去云。天下君王至於賢人衆矣，當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言《六藝》者，折中於夫子，可謂至聖矣。”司馬貞《索隱》：“孔子非有諸侯之位，而亦稱

① 《孟子·盡心下》（北京：中華書局，1987），下冊，第977頁。

② [清]顧炎武：“朝聞道，夕死可矣”，《日知錄集釋》（長沙：嶽麓書社，1999），黃汝成集釋，第237頁。

③ [清]顧炎武：“病起與薦門當事書”，《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1959），第48頁。

④ [唐]韓愈：“原道”，《中國古代十大文豪全集·韓愈、柳宗元全集》（北京：中國文史出版社，1991），第86頁。

⑤ 《春秋公羊傳》（上海：上海古籍出版社，1983），第120頁。

⑥ [清]何焯：《義門讀書記·史記》：“論來孔子祇合作列傳，太史公自據素王之說。三晉、田常，至戰國始列於諸侯，孔子則變例。”所謂“變例”云云，似亦可稱“破例”。

系家者，以是聖人爲教化之主，又代有賢哲，故亦系家焉。”^①司馬遷之時代，孔子尚未有任何封號，盛行一時者爲黃老之說，但如同韓愈之汲汲推崇一樣，司馬遷之表彰亦可謂不遺餘力。他們的共同評判標準，顯然都是“德”而非“位”，與權力世界的干涉無關，祇能立足於學術文化（禮樂教化）立場發論，表現出特有的人文主義睿智。劉文一再片面強調“道統”祇能由帝王來承認或決定，孔子“聖人”一類的稱號祇能是帝王的加封，除權力世界的操控之外看不到文化力量的認同和推動，祇能說是知有朝廷而不知有社會，知有政治而不知有文化，難免會導人誤入認知上的偏頗迷局。

當然，歷代景仰孔子的學者，決非僅有司馬遷、韓愈二人。以司馬遷爲時間坐標，尊崇孔子者可謂代不乏人。即早在孔子生前，《論語》便載時人之語云：“天將以夫子爲木鐸。”（《論語·八佾》）“夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。”（《論語·子張》）以後，《孟子》更讚歎：“自有生民以來，未有孔子也。”“以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。”（《孟子·公孫丑上》）司馬遷之後，稱道孔子更如過江之鯽，不勝枚舉。誠如近人廖平（1852—1932）所說：“《孟》《荀》皆以孔子與堯、舜、禹、湯、文、武、周公並言，漢人固持此說，宋程、朱亦主此義。”^②祇要稍讀揚雄（前53—18）《長楊賦》“士有不談王道者，則樵夫笑之”以及他的《解嘲》“五尺童子，羞比晏嬰與夷吾”^③，即可見至遲漢武帝之後，儒家思想便已逐漸滲入民間社會，即使一般民衆，亦多有認同孔子者。與之相反的是，法家思想則日趨式微，當然也可說是由顯赫而退轉爲隱晦，反映由秦入漢之後，由於漢武帝積極支持儒學，無論較諸秦代純用法家刑法，抑或衡以漢初主要採用黃老之學，思想世界已發生了巨大而深刻的轉型。正是在儒學已深入人心，士人多尊孔子爲“教化之主”，顯示政治秩序之外，尚有一獨立的文化秩序的整體歷史背景，加上《孟子·盡心下》：“聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也”思想的影響刺激，朱熹（1130—1200）纔特別強調：“聖人之於天道也，無不吻合，而純亦不已焉。薄而濁，則反是，是皆所謂命也。”^④可見聖人之所以爲聖人，不過是其德與“天道”相通而已。至於人之所稟於“命”者，雖有厚薄清濁之不同，但從本體論看，則“性”無不善，因而人人均可通過後天的努力，以“性”與“道”合的方式來成賢成聖。誠如程顥（1033—1107）所說：“性出於天，才出於氣……才則有善與不善，性則無不善。”“仁義禮智，天道在人，賦於命有厚薄，是命也，然有性焉，可學而盡，故君子不謂命。”^⑤“性”爲人人所具有，人人所具有之“性”無不善，因而人人均有道德尊嚴，人人均有成賢成聖的可能。故成賢成聖之路向一切人開放，一如“道不遠人”向一切人開放一樣。誠如《大學》所云：“自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。”後來的段玉裁（1735—1815）更發揮《孟子》一書之大義，說道：

“聖”非“聖人”之謂。《尚書大傳》：“子曰：心之神明謂之聖。”《洪範》曰：“恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。”《小雅》亦云：“或勝或否，或哲或謀，或肅或乂。”《周禮》教民六德：智仁聖義忠和。智仁聖義忠和皆所性而有，則聖亦所性而有也。《說文》曰“聖者，通也。”凡心所能通曰聖。天道者，凡陰陽五行，日星曆數，吉凶禍福，以至於天人性命之理。人有通其淺者，有通其深者，有通其一隅者，有通其大全者，有絕不能通者，其間等級，如弈者之高下。然猶仁於父子，義於君臣，禮於賓主，智於賢否，各人之所知所能，固不可以道里計矣，是皆限於天所賦者，故曰命也。但其所行雖未能詣極，而其性善無不可以擴充詣極者，故曰有性焉。君子不謂命也，於分別賢否則曰“智”，於明乎天道則曰“聖”，各就其事言之，常人所通不繆者亦曰“聖”，如曲藝中

^① [漢]司馬遷：《史記·孔子世家》（北京：中華書局，1959），第6冊，第1947、1905頁。

^② 廖平：“知聖篇”，《廖平全集》（上海：上海古籍出版社，2015），舒大剛、楊世文編，第1冊，第199頁。

^③ [漢]班固：《漢書·揚雄傳》（北京：中華書局，1962），第11冊，第3563、3568頁。

^④ [宋]朱熹：“孟子集注”，《四書章句集注》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），第2冊，第401頁。

^⑤ [宋]程顥：“河南程氏遺書”，《二程集》（北京：中華書局，1981），上冊，第252、257頁。

皆有聖是也，如農夫有能占晴雨者，極而至於李淳風、劉文成之術數，如小儒皆言性理，以至孔、孟之言性與天道，皆得云聖之於天道。^①

段氏乃清代樸學大家，他引證大量經典解讀《孟子》，認為“聖”實即內在性的生命存在狀態，可以視為“心之神明”，亦不妨稱為“六德”（智、仁、聖、義、忠、和）之一。進一步引申發揮《孟子》本義，他更強調“聖”即“所性而有”，因而“性”本質上即是“聖”，是內在的。但“性”又與“天道”相通，所謂“性與天道”本質上即是“聖之於天道”，因而又是超越的。既內在又超越的“性”，無人不有，無人不具，所以人人都可“擴充詣極”，人人都可“明乎天道”，也就人人皆能為堯舜，人人都能成聖賢，聖賢境界向每一個人敞開。愚夫愚婦與聖人的區別，祇在一為未成聖的聖人，一為已成聖的普通人。聖人不過是人性的光輝得以充量發揮，以實存主體的方式顯示出人生應有的價值理想與生命責任而已。

與生俱生之性，人人具有，而“性”與天道相通，“性”本質上即是“聖”，一如王陽明（1472—1529）指出“良知人人現在，一返觀而自得，便人人有個作聖之路”一樣^②，段氏也同樣打開人均可尊德樂道，人人都能成賢成聖的大門，反映儒家的精神傳統即在清代考據學興起的時代也在賡續發展，決非劉文“君主專制體系下的臣民之學”^③一語所能涵蓋概括。

尤宜注意的是，段氏還以“心所能通”來說“聖”，“通”的過程既是“性”之“擴充詣極”的過程，同時也是實現“聖”的過程。所謂“擴充詣極”，顯然是“通其大全”，而非“通其一隅”，或根本就“絕不能通者”。這當然是《易·繫辭》“窮則變，變則通，通則久”之說的再展開或再發揮。而“性”與“天道”相通，“性”之理即“天”之理，“天”之理亦為“性”之理，“天道”涵蓋一切，不與任何一物有隔，“性”也廣包一切，不能以一己之私自限，即所謂“道在天下，加之不可，損之不可，取之不可，捨之不可”。而“道大，人自小之；道公，人自私之；道廣，人自狹之”^④，均因為心靈的自我麻木或封閉，人性受制於習氣，纔與天道“絕不能通”。故朱熹講格物致知，便強調“一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明”^⑤；陸九淵（1139—1193）更明白指出：“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”，因此，必須“激厲奮迅，決破羅網，焚燒荊棘，蕩夷污澤”。^⑥後來的康有為（1858—1927）更要破除九界（去國界，去級界，去種界，去形界，去家界，去產界，去亂界，去類界，去苦界）^⑦，雖不免過於激進或理想化，但仍反映了儒家精神傳統的不絕如縷^⑧。無論“道”或“道統”，都祇能是開放的、包容的，而決不是專斷的、排他的。

二 “道統”與“政統”的緊張與衝突

立足於最深層的“至善”人性，無論稱之為“性”也好，名之為“道”也罷，最重要的是必須有一個社會化的客觀實踐過程。而儒家所一貫嚮往或追求者，乃是“人文化成”的天下秩序，當然就不允許政治領域出現價值真空，不能不按其天之所賦，各盡其能，做到“仁於父子，義於君臣，禮於賓主，智於賢否”。而仁、義、禮、智四端，“不學而能”，“不慮而知”（《孟子·盡心上》），將其引入不同的人際關係中加以實踐，就是“內聖”與“外王”合為一體的價

^① [清]段玉裁：“孟子聖之於天道也說”，《經韻樓集》（上海：上海古籍出版社，2008），第82頁。

^② [清]黃宗羲：“姚江學案”，《明儒學案》（北京：中華書局，1985），上冊，第179頁。

^③ 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：565。

^④ [宋]陸九淵：“語錄”（下），《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），第434、448頁。

^⑤ [宋]朱熹：“大學章句”，《四書章句集注》，第1冊，第5頁。

^⑥ [宋]陸九淵：“語錄”（上）（下），《陸九淵集》，第401、452頁。

^⑦ 康有為：“大同書”，《康有為全集》（北京：中國人民大學出版社，2007），姜義華、張榮華編校，第7集，第3—187頁。

^⑧ 蕭公權《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》（南京：江蘇人民出版社，1997）第369頁指出：“康氏含蓄地附和西方思想並非要西化，而是認為中西有共通之處。儒家本身也可贊同此說。天下的觀念即有普及的意思。其他如聖王不分內外，以為天下大同概念，都為此說提供了實例。此種古典看法實是理學家所說的天理相通的捷徑。康氏熟悉儒家經典和宋儒之學，自易獲致真理不分內外的結論。”文中之說本此。

值實現過程。

“內聖外王”一體不二的價值訴求，必然促使儒家積極入世，尋找治國平天下的具體方法，關注文明秩序的建構活動。在孔子看來，文明秩序建構的本體論依據，就是人生命中內具的“仁”。有趣的是，劉文不僅認為儒家的“道”或“道統”是“專斷”的，甚至認為孔子的文化觀也是有“很強排他性和獨斷性”的，亦即“孔子是不認同多元並存的”，其中最突出的一點便是孔子要“獨佔先王之道”。^①

要證明孔子反對多元或“獨佔先王之道”，必須要拿出堅實的佐證材料，然而遺憾的是，劉文拿出的材料祇有一條，即《論語·子罕》：“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？”但恰恰是這段話，使人們看到處於危難困境中的孔子，其精神氣象是何等淡定從容，思想態度是何等坦然謙虛，行為原則是何等敢於擔當——以為道之顯晦全在於天，一切聽從天命的召喚；又以為天命所在即是人的努力，後死者責任在身根本就無懼無畏。錢穆（1895—1990）認為：“孔子臨危，每發信天知命之言，蓋孔子自信極深，以為己之道，即天所欲行於世之道。自謙又篤實，認為己得之明於此道，非由己之知力，乃天意使之明。”^②而“天道”至大至公，孔子欲行之道也至大至公，既不可能為任何人所“獨佔”，又遑論什麼“排他”。劉文所謂孔子“獨佔‘先王之道’，自稱是周文王思想的唯一繼承者”，簡直不知從何談起！事實上，孔子“主張調和，不主張排斥，因為他立在中間，看見那兩極端所說，都含有一面真理，所以不肯排斥他”；“他的書裏頭，沒有一句排斥異己的話”，“是最尊重思想自由的”。^③尤其孔子倡導“有教無類”（《論語·衛靈公》），打破王官之學的壟斷地位，“六藝”知識從此惠及一般人；反映在文化觀上，也不可能另擇一立場，違背“仁者以其所愛及其所不愛”的原則（《孟子·盡心下》），如劉文所說的主張“獨斷”而反對多元。

孔子不反對多元，但也並非就意味着不分文明野蠻，所有的文化都可一律拉平，而無主次之分，一概全盤接收。孔子的時代，正值文王、周公所創建的典章文物制度掃蕩崩壞，政治社會混亂失序的時代，他的序《詩》《書》，正《禮》《樂》，撰《春秋》，都可看作是再造秩序的文化工作。而其繼承面之廣闊，即所謂“殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也”（《論語·爲政》），可以說對三代都有一全面的觀察和評估。就文化的選擇而言，他主張“祖述堯舜，憲章文武”（《禮記·中庸》），其中“周監於二代，郁郁乎文哉”（《論語·八佾》）。文明形態最具人道主義色彩，因此，“如有用我，吾其為東周乎！”（《論語·陽貨》）但與此同時，孔子亦從未放棄過個人的族群身份認同，“昨暮予夢坐奠兩柱間，予始殷人”^④。更為重要的是，他還主張“興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉”（《論語·堯曰》），無論處於劣勢地位的國家或暫居邊緣處境的文化，乃至一切能代表人類基本價值而又難以進入制度體系中的“逸民”，都有自身存在和發展的權利，都應該獲得積極有效的保護和尊重，人類不但應該正視或承認多元文化存在的合理性，而且有必要做到“我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人”（《論語·公冶長》）。孔子不僅認同主流文明，而且主張保護弱勢文化；他的文化觀是開放多元的，同時又是主次分明的。

按照劉文的理路邏輯，儒家既然“獨斷”和“排他”，當然就會百般責難諸子之學，以致視同水火。其所舉例證不少，但大多屬於誤讀誤解，不遑一一縷述，僅以一二嚴重歪曲者為例。如《孟子·滕文公下》批評楊(朱)、墨(翟)兩家：“楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無

^① 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：567。

^② 錢穆：《論語直解》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002），第224—225頁。

^③ 梁啟超：“孔子”，《飲冰室合集·專集》（上海：中華書局，1936），第56頁。

^④ [漢]司馬遷：《史記·孔子世家》，第1944頁。又，《禮記·檀弓》亦載孔子臨終前對子貢說：“丘也，殷人也。”〔《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），上冊，第1283頁。〕所謂“兩柱之間”云云，當是殷人族群集團與周人族群集團的隱喻性象徵。孔子始終面臨族群選擇意義上的身份認同問題，但最後仍依據血緣歸屬，亦即“親親”關係，認定自己的個人身份當為殷人。至於文化認同，則主要依據“尊尊”原則，希望在周文的秩序化基礎上，繼續向前損益發展。

父無君，是禽獸也。”十分明顯，孟子是站在文明與野蠻不可同途的立場上發言的。社會倫理秩序的建構，既離不開“父”，也離不開“君”，人人都必須生活在一定的家庭關係和社會結構之中；與擁有文明秩序的人類社會不同，動物則不需建構家庭倫理，不必擔負國家責任，可以長期處於“無君無父”的生存狀態之中。毫無疑問，孟子是擔心社會由文明而退墮為野蠻，出現“率獸食人”的叢林生活現象，纔提出上述批評，而決無絲毫的人身攻擊；更何況，當時“楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨”，孟子的批評本屬正常的“百家爭鳴”現象，怎麼能一有批評即以為是在“排他”和“獨斷”，甚至誤解孟子是“把楊朱、墨翟視為‘禽獸’”^①呢？

其實，先秦諸子百家相摩相蕩，雖旨趣不同，互有攻錯責難，亦互有交流融合，不能不說是正常的學術發展現象。即以儒、墨兩家為例，按照蒙文通（1894—1968）的說法，儒家如辟雍之選賢、明堂之議政等一系列制度設計，均“莫不歸本於明堂，導源於墨子……墨家之要義，一變而為儒者之大經。自取墨以為儒，而儒家之宏卓為不可及也。非入漢而墨翟之學失其傳，殆墨學之精入於儒，儒遂獨尊於百世也”；尤其《禮運》的大同思想，更為“儒家之取於墨而又大進墨”，即援墨入儒之後，纔得以進一步創造發展出來的學說。至於墨家非禮樂，“《禮運》則於墨家非禮之後，上探禮樂之原以言之”，經過多方轉輾探尋，纔最終得以“答墨家之難，而義大進於墨家”的。但“墨非樂而儒者不言《樂經》”，故“《樂經》殆亡於墨學之儒也”。^②可見儒家思想之開放和包容，不啻與“排他”“獨斷”懸若天壤。反之，與儒多取於墨一樣，墨也多取於儒，如《淮南子·要略》所說“墨子學儒者之業，受孔子之術”，但亦並非沒有責難或批評^③，同樣不能輕易斷言為“排他”，逕斥為“獨斷”，否則便談不上百家爭鳴，更難有嚴格意義上的融合。

劉文援引為“排他性”依據的，還有《論語·衛靈公》“道不同，不相為謀”之說，亦為孔子的重要主張。其實，無論道同或志同，均為集體事業成功的必要前提，如果道異志異，試問事業能夠成功嗎？春秋戰國時期之所以能形成衆多學派，均與他們對“道”的共同認知或理解大有關係，何況孔子還主張剛毅，厭惡媚俗，反對鄉願，以為鄉願是“德之賊也”（《論語·陽貨》），決不隱瞞自己的學術觀點，回避自己的思想主張。清人洪亮吉（1746—1809）曾比較儒、法兩家：“春秋時，仲尼弟子皆忠於魯國並善守師法”，尤其孔子門下，“同師而學者至三千人，卒未聞有起而相軋者。其敬師如此，待友又如此。語有之，同志為朋，同學為友，洵可謂同志同學者也”；反觀法家，“龐涓、孫臏未嘗不共師也，蘇秦、張儀未嘗不共師也，韓非、李斯未嘗不共師也，及各仕一國，即起而相軋，幸則為張儀，不幸則為孫臏，尤不幸則為韓非。然此非數人之過，學術不正之過耳”。他認為，上述法家人物，早在其“學陰謀、學縱橫捭闔之時，殺機早已暗伏，其乘間而輒發，勢所必然，然豈特於同學之友然哉！使其師尚在，與共處一國，共事功名，亦必起而為逢蒙之反刃，是學術使之然也”。所以他感歎：“心術不正，則學術不正；學術不正，則師弟亦不能相保，勢使然也。烏乎！安得仲尼之徒佈滿斯世，以救天下之學術，即以正天下之心術乎！”^④而荀子（前313—前238）雖“主於明周、孔之教，崇禮而勤學”^⑤，然其“性惡”、“非十二子”諸說，包括儒家學者在內，歷來多有人詬病，其中一大原因是“孟子之學有本，荀子之學無本”^⑥。但也不可因為荀子主張“息十二子”，便據此推論儒家“專斷”、“排他”，因為荀子的“息十二子”之說，同樣包括了儒家內部荀、孟一系，祇是與對其他學派的批評相較，更嚴厲得連“其持之有故，其言之成理”的轉語也不理會，而一味指責子思、孟子：“略法先王，而不

① 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：567。

② 蒙文通：“論墨學源流與儒墨匯合”，《古學徵微》（成都：巴蜀書社，1987），第211—218頁。

③ 《墨子》有《非儒》專編，譏毀孔子不遺餘力，以致郭沫若據此認為“孔子是袒護亂黨，墨子是反對亂黨的人”，說雖牽強，但也可見孔子決然與“鄉原”人物判若天壤。誠如郭氏所說，其基本立場“是順應着當時的社會變革的潮流的”〔郭沫若：《十批判書》（北京：東方出版社，1996），第78、87頁〕。

④ [清]洪亮吉：“春秋十論”，《洪亮吉集》（北京：中華書局，2001），第3冊，第995—997頁。

⑤ 《四庫全書總目·子部·儒家類》（北京：中華書局，1965），上冊，第770頁。

⑥ 蒙文通：“儒家哲學思想之發展”，《古學徵微》，第75頁。

知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。……子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒，囁囁然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子遊爲茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。”^①其持論之苛嚴，有過於其他諸家。無怪乎洪亮吉要批評荀子：“言性惡，而以堯舜爲僞，且又訾毀及子思、孟子，其心術已概可見。夫心術者，學術之源也。心術不正，而欲其學術之正，不可得也。學術不正，而欲其徒之必無背其師，不可得也。”^②蒙文通也指出：“荀之《天論》《禮論》《性惡》，皆鄰於申、韓之途，而其所立仁義者，實出於老、莊之旨，蓋明不足以知孔、孟之微，而彷徨以亂探索之旨，攻難孟之義，可悲也。”^③《荀子》一書長期未列入經部，部分原因即在於此。其“息十二子”之說，從思想流變看，與其說接近儒家，不如說更靠攏法家。梁啓超（1873—1929）就認爲：“荀子生戰國末，時法家已成立，思想之互爲影響者不少，故荀子所謂禮，與當時法家所謂法者，性質實極相逼近。”^④反映儒法兩家的相互影響，涉及的方面實頗爲寬廣，簡單化斷言儒家“排他”，實有欠客觀公允。

至於孔子誅少正卯問題，實亦牽涉荀卿其人，而劉文亦拈出爲說，欲坐實茲事，然所據不過趙紀彬（1905—1982）《孔子誅少正卯問題》一書。案：趙書撰成於“文化大革命”中的“評法批儒”開展之際，可說是政治目的壓倒了學術目的^⑤；雖在當時名噪一時，身後則寂然無聞，迄今殊少獲得學界同仁的認可。但即使如此，書中依然承認孔子誅少正卯一事，“自南宋以來，即已發生爭辯，直至抗日戰爭時期，迄無定論”^⑥。而劉文僅以“朱熹發疑之後，一些儒生們跟進，質疑聖人怎麼會殺人”一語，便輕率武斷地爲孔子殺人作了定讞。其實，人們祇要認真覆核趙氏所謂持“僞造說”的十五家——朱熹、葉適（1150—1223）、王若虛（1174—1243）、尤侗（1618—1704）、陸瑞家（1532—1595）、閻若璩（1636—1704）、江永（1681—1762）、范家相（1715—1769）、孫志祖（1736—1800）、崔述（1740—1816）、梁玉繩（1744—1819）、王仁（生卒年不詳）、梁啓超、錢穆、馮友蘭（1895—1990）之原文，即可發現《荀子·宥坐》“孔子爲魯攝相，朝七日而誅少正卯”之說，自朱熹發端明言“《論語》所不載，子思、孟子所不言，雖以《左氏春秋》內外傳之誣且駁，而猶不道也，乃獨荀況言之，是必齊、魯陋儒憤聖人之失職，故爲此說，以誇其權耳，吾又安敢輕信其言，而遽稽以爲決乎？”^⑦以後學者或質疑，或考辨，或別出新解，或慎重折衷，雖證據的來源有多有少，但態度都是嚴謹客觀的，即使閻若璩、江永以“漢學家而祖述朱說”，也不能逕斥爲“漢學奴婢化的標誌”^⑧。

列入趙氏“僞造說”派名單的，不少爲考據大家或學問大家，實已構成了一個前後相續的知識譜系。其中較突出者如崔述，用四十年時間從事文獻考證工作，其在疑古辨僞、考信求是方面的成就歷來爲學界所公認，顧頽剛即特別稱讚他爲“導我們的先路”的學者^⑨。崔述認爲，荀子之說“乃申、韓之徒言刑名者誣聖人以自飾，非孔子之事”^⑩，當爲可信。如同春秋固然已有《管子》一書，然“記管子之言行，則習管氏法者所綴輯，而非管仲所著述”^⑪。但申、韓之時

① [戰國]荀子：“非十二子”，《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005），王天海校釋，上冊，第206頁。

② [清]洪亮吉：“春秋十論”，《洪亮吉集》，第3冊，第997頁。

③ 蒙文通：“儒家哲學思想之發展”，《古學徵微》，第76—77頁。

④ 梁啓超：《儒家哲學》（上海：上海人民出版社，2009），第277頁。

⑤ 趙氏《孔子誅少正卯問題》，初稿於1969年，增改於1972年，正式出版於1973年，乃82頁的小冊子。書中表面上大談先秦儒法鬥爭，然凡屬“反孔”均統統讀許爲進步，“尊孔”則一概斥爲反動，結論早已事先預設，材料分析則武斷性一邊倒，目的明顯是爲迎合當時的政治，文字則時見“文革”式暴戾氣息，乃是學術淪爲政治工具的典型。

⑥ 趙紀彬：《孔子誅少正卯問題》（北京：人民出版社，1973），第1頁。

⑦ [宋]朱熹：“舜典象型說”，《朱子全書》（上海/合肥：上海古籍出版社/安徽教育出版社，2002），第23冊，第3261頁。

⑧ 趙紀彬：《孔子誅少正卯問題》，第15、17頁。按：趙氏尚另有《論語新探》一書，先後凡三版，而以“文革”時期發行最多，影響最大。然每次再版修改，均不斷迎合當時的政治需要。

⑨ 顧頽剛：“《崔東壁遺書》序”，《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983），第64頁。

⑩ [清]崔述：“辨誅少正卯之說”，《崔東壁遺書》，第287頁。

⑪ [清]章學誠：“詩教”（上），《文史通義校註》（北京：中華書局，1985），葉瑛校註，上冊，第162頁。

代，已開誅士之風，以後“李斯得志，乃有焚坑之禍”^①。劉文認為，“董仲舒（前179—前104）建議‘罷黜百家’時的言辭，與李斯建議‘焚書坑儒’的言辭如出一人”^②。然秦純用法家，行桀、紂之道，專制之焰毒熾，祇有政治秩序而無文化秩序；漢多用儒家，採王、霸雜用之術，開明之風漸積，政治秩序之外又闢出新的文化秩序。簡單比附二人言辭如出一轍，祇能導人入於“偏頗”歧途。

劉文除以李斯、董仲舒相互比附外，還特別拈出韓愈《原道》中“人其人，火其書，廬其居”之說，以為這條材料正好表明了儒家要將“釋、道之徒開除人籍”的立場，足以佐證儒家“是不主張容納百家、多元並存的”^③。但揆諸史實，韓愈之時，“天下多虞，工役尤甚。於是，所在編民，相與入道，假慕沙門，實避調役。猥濫之極，自中國之有佛法，未之有也。略而計之，僧尼大眾二百餘萬矣，其寺三萬有餘”^④；不僅出家僧徒數量龐大，而且資源耗費驚人，“一僧衣食，歲計約三萬有餘，五丁所出，不能致此。舉一僧以計天下，其費可知”^⑤，既嚴重影響國家財政收入，也加重了民衆生活負擔，必然激化社會矛盾，危及秩序穩定。正是有鑒於此，韓愈纔在《原道》中明確提出：“民不出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上，則誅。”所謂“民”，顯然特指當時數量龐大的宗教徒，而決不可依劉文，解讀為與“君”對立的廣義的“民”，以致得出韓愈仇恨人民的負面化結論：“對民則乾脆祇有一個字：‘誅’。”^⑥何況，這裏的“誅”本當訓為“責”，乃是指聲討或譴責，並非如劉文所形容的那樣氣勢洶洶，更不能以其為“道統”服務於“政統”的例證。

為什麼說韓愈所謂的“民”是指當時數量龐大的宗教徒呢？其實早在1954年，陳寅恪《論韓愈》一文已明確指出：“唐代人民擔負國家直接稅及勞役者為‘課丁’，其得享有免除此種賦役之特權者為‘不課丁’。‘不課丁’，為當日統治階級及僧尼道士女冠等宗教徒，而宗教徒之中佛教徒最佔多數，其有害國家財政、社會經濟之處在諸宗教中尤為特著，退之排斥之亦最力，要非無因也。”^⑦可見，韓愈要“誅”（聲討、譴責）的正是享有特權的“不課丁”者——“當日統治階級及僧尼道士女冠等宗教徒”，而對“課丁”者——“擔負國家直接稅及勞役者”（即劉文“君、臣、民”敘事結構意義上的“民”）則充滿了同情。對此，韓愈在《原道》中說道：

古之為民者四，今之為民者六。古之教者處其一，今之教者處其三。農之家一，而食粟之家六。工之家一，而用器之家六。賈之家一，而資焉之家六。奈之何民不窮且盜也？

顯然，韓愈正是在為那些承擔大量勞役賦稅以致有可能“窮且盜”的“民”請命。而他要“人其人，火其書，廬其居”的，則是那些借出家之名躲避勞役賦稅的特權階級。但即使如此，韓愈所言也決非如劉文所說，是要“把釋、道之徒開除人籍”，反而是要打破與普通民衆的區隔，按年齡標準將其納入國家戶籍登記制度，要其還俗，以恢復“人籍”。目的則在於“明先王之道以道之，鰥寡孤獨廢疾者有養也”^⑧，出發點與歸宿處都落在廣義之“民”上，既談不上“道統”服務於“政統”，更遑論“獨斷”和“排他”。

整體地看，唐代自神龍（705—707）以來，“公主及外戚皆奏請度人，亦出私財造寺者，每一出敕，則因為奸濫，富戶強丁皆經營避役，遠近充滿，損污精藍”^⑨。因此，韓愈的一系列建言，必多得罪於既得利益集團。其中，“道教則唐皇室以姓李之故，道教徒因緣傳會。自唐初以降，即逐漸取得政治社會上之地位，至玄宗時而極盛，如以道士女冠隸屬宗正寺，尊崇老子以帝號，為之

^① 錢穆：《先秦諸子繫年》（石家莊：河北教育出版社，2002），第56頁。

^{②③⑥} 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：567。

^④ [清]顧炎武：“僧寺之多”，《日知錄集釋》，第1234頁。

^⑤ [宋]王溥：《唐會要·議釋教上》（北京：中華書局，1955），中冊，第837頁。

^⑦ 陳寅恪：“論韓愈”，《金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），第285、290頁。該文原載於《歷史研究》1954年第2期。

^⑧ [唐]韓愈：“原道”，《中國古代十大文豪全集·韓愈、柳宗元全集》，第87頁。

^⑨ [宋]王溥：《唐會要·議釋教上》，中冊，第836—837頁；另可參閱〔後晉〕劉昫：《舊唐書·姚崇傳》（北京：中華書局，1975）。

立廟，祀以祖宗之禮。除老子為《道德經》外，更名莊、文、列、庚桑諸子為《南華》《通玄》《沖虛》《洞靈》等經，設崇玄學，以課徒生，同於國子監。道士女冠有犯，准道格處分諸端，皆是其例。尤可笑者，乃至於提《漢書·古今人表》中之老子，自三等而升為一等，號老子妻為先天太后。作孔子像，侍老子之側。荒謬幼稚之舉措，類此尚多，無取詳述”。^①故陳寅恪特別指出，韓愈之批評道教，有二端應特別注意：一是“老子乃唐皇室所攀認之祖宗，退之以臣民之資格，痛斥力詆，不稍諱避，其膽識已自超其儕輩矣”；二是“為道教乃退之稍前或同時之君主宰相所特提倡者，蠹政傷俗，實是當時切要問題”，而韓愈“之力詆道教，其隱痛或有更甚於詆佛者”。^②無怪乎他以諫迎佛骨得罪當朝權貴，後世無不稱道其人品氣節。這也清楚說明，“道統”不僅未屈服於“政統”，反而長期制約“政統”，兩者之間始終存在着或急或緩的張力，纔更符合歷史之真實。

三 “道統”與“學統”的合流與展開

“道統”與“政統”的關係問題，孔子之前的三代，“內聖”與“外王”合一，按照劉文的說法，當然是“一元”的。但從孔子身處的時代開始，天下道術漸趨分裂，“內聖”與“外王”已經打成兩截，故“道統”的代表者祇能是有“德”無“位”的孔子與孟子，“道統”已不能為有位者所專有，與“政統”從此兩分，與劉文的說法不同，當然就祇能是“二元”的。否則便難以理解，後世欲以堯、舜、禹、湯、文、武、周公自況的帝王不計其數，雄才大略的君主數量當亦不少，能進入“道統”為民族集體所承認的，何以兩千多年來一個未見？

“內聖”與“外王”的由合而分，按照後代儒家學者的看法：“由三代而上，治出於一，而禮樂達於天下；由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名。”^③顯然，在“治”的體制系統內部，也出現了由“一”而“二”的現象。而“治”的由“一”而“二”，實即“官”與“師”、“治”與“教”的由合而分。也就是說，從春秋戰國時代開始，原先三代“是道也，是學也，是治也，則一而已矣”的局面已經完全打破^④，國家社會開始出現“官師既分，處士橫議，諸子紛紛著書立說，而文字始有私家之言，不盡出於典章政教”的現象^⑤。無論是“官”“師”還是“治”“教”的二分，都意味着有“位”者不能再獨自佔有“道”，而無位者反可依據“道”來展開各種政治批判。不妨看看《孟子·萬章下》的說法：

繆公亟見於子思，曰：“古千乘之國以友士，何如？”子思不悅，曰：“古之人有言曰：事之云乎？豈曰友之云乎？”子思之不悅也，豈不曰：“以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？千乘之君求與之友而不可得也，而況可召歟！……欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路出入是門也。”

考《詩經·假樂》：“受福無疆，四方之綱，之綱之紀，燕及朋友。”《毛傳》：“朋友，群臣也。”孔穎達疏：“言天子燕及，故知朋友是群臣。《尚書》武王曰：‘我友邦冢君。’亦是稱臣為朋友也。”^⑥可見以朋友之禮待臣，而相互有責善之責，本乃君臣相處古義，延及戰國禮制崩壞時期，風氣仍有所保存，孟子記魯繆公見子思之事必不誣。^⑦案：子思（前483—前402）乃“仲尼之孫，得其祖之道，述《中庸》四十七篇，以傳於孟軻”^⑧，雖秦火以後，其道一度不

^{①②}陳寅恪：“論韓愈”，《金明館叢稿初編》，第285、291、293頁。

^③〔宋〕宋祁、歐陽修、范鎮、呂夏卿：《新唐書·禮樂志》（北京：中華書局，1975），第2冊，第307頁。

^④〔清〕龔自珍：“乙丙之際箸議第六”，《龔自珍全集》（北京：中華書局，1959），王佩淨校，上冊，第4頁。

^⑤〔清〕章學誠：“經解”（上），《文史通義校註》，上冊，第93頁。

^⑥《毛詩註疏》（上海：上海古籍出版社，2013），朱傑人、李慧玲整理，下冊，第1605—1606頁。

^⑦呂思勉：“先秦”，《呂思勉讀史札記》（上海：上海古籍出版社，1982），上冊，第250頁。

^⑧〔唐〕李翱：“復性書上”，《李翱集》（蘭州：甘肅人民出版社，1992）。

得其傳，但在儒學“道統”史上的地位仍十分重要。細讀上面的引文，即不難知道，子思是以師自居，而不滿足於繆公的朋友之禮的。但子思之所以能以師自居，正在於其雖無“位”而有“德”。故孟子以為有“位”而未必有“德”的繆公當隆師禮以事之，否則即使以朋友之禮委曲受招，也難免不會損害“德”的信譽，危及“道”的尊嚴。自春秋時代開始，正是面對周文疲憊的亂局，孔子纔說：“天下有道則見，無道則隱。”（《論語·泰伯》）而朱熹更認為，“三代而下，以義為之，祇有一個諸葛孔明……漢唐之興，皆是為利，須是有湯武之心始做得，太宗亦祇是為利，亦做不得”^①；甚至“千五百年之間……祇是架漏牽補，過了時日。其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也”^②。黃宗羲（1610—1695）也以為古之為人君者，“不以一己之利為利，而使天下人受其利；不以一己之害為害，而使天下釋其害”；後之為人君者，“以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人……視天下為莫大之產業，傳之子孫，受享無窮”^③。無德無義者必無道，故“道統”與“政統”的分裂，在儒家學者看來，已是不可否認的客觀事實。^④而他們批判三代以下“政統”少德寡義的思想資源，主要就是自己始終堅持的第一義的“道統”。

需要指出的是，“道統”是“道”在歷史文化中展開和落實的結果；“道”既超越又內在，無論任何時候都是“道統”得以存在的形上根據。決定“政統”中的人能否進入“道統”的，祇能是代表人生社會理想的“道”，而決不可能是什麼“帝統”或“政統”。以此為衡量標準，三代“道統”譜系祇能是堯、舜、禹、湯、文、武、周公，即使後世學者向前追溯至三皇五帝時的伏羲，也依然是“道統”與“政統”合一的理想化公天下時代，而決不可能是三代以後“道統”與“政統”分裂的私天下時代。實際上，“中國自漢唐以來，辟雍專主尊孔，不言帝王周公”，即使晚清西學風潮襲來，“推至聖為大祀，與天地並，黃屋左纛，用天子禮樂，帝王周公不與焉”；而之所以要獨尊孔子，不以周、孔並列，在今文經學家看來，即是因為“若帝王周公，位則君臣，時有先後，苟一相臨，則孔子必闢南面之尊，退居臣民之位”^⑤。可見“道統”不僅歷來受人高度重視，即在地位上也壓倒了“政統”。以為“道統”無關乎形上超越之“道”，是“政統”的衍生物，“‘道統’源自‘帝統’”，完全忽視儒家思想中有理想的一面，實質是根本不瞭解“古者勢與道合，後世勢與道離……勢與道合則是治世，勢與道離則是亂世”乃是古人看待歷史治亂興衰的一個基本預設^⑥，當然就容易造成對古代價值世界判斷的顛倒，對客觀歷史事實認知的錯位。

“道”既然是“政統”是否符合“道統”的判斷標準，當然也可以是“學統”合乎“道統”的評判依據。而孔子之所以能夠成為“萬世師表”，則是“學統”與“道統”集於一身的必然結果。例如，清儒崔述便認為：“二帝、三王、孔子之事，一也。但聖人所處之時勢不同，則聖人所以治天下亦異。是故，二帝以德治天下，三王以禮治天下，孔子以學治天下。”^⑦而孔子之學所以能治天下，乃是因為其功“在後世不在當時，在天下不在魯國”^⑧，即使身後“楊、墨並起，非堯、舜，薄湯、武，天下盡迷於邪說，及至於秦，焚《詩》《書》，坑儒士，盡滅先王之法，然而齊、魯之間獨重學，尚能述二帝、三王之事。漢興，訪求遺經，表章聖學，天下咸知誦法孔子，以故帝、王之道得以不墜，至於今二千餘年，而賢人君子不絕迹於世，人心風俗尚不至於大壞。假使無孔子以承帝、王之後，則當楊、墨肆行之後，秦火之餘，帝、王之道能有復存者乎？”而“孔子之道，即二帝、三王之道也”^⑨。足證決定“道統”傳承與否的，乃是二

① [宋]朱熹：“歷代三”，《朱子語類》（長沙：嶽麓書社，1997），第4冊，第2928頁。

② [宋]朱熹：“答陳同甫”，《朱子全書》，第21冊，第1583頁。

③ [清]黃宗羲：“明夷待訪錄·原君”，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第1冊，第2頁。

④ 有趣的是，劉文所引李光地之說：“道統之與治統，古者出於一，後世出於二。”則不僅不能說明“道統”源自所謂“帝統”，反而可見“道統”與“政治”由合而分，“道統”自有其獨立的天地。

⑤ 廖平：“尊孔大旨”，《廖平全集》，第2冊，第620頁。

⑥ [宋]陸九淵：“語錄”（上），《陸九淵集》，第412頁。

⑦⑨ [清]崔述：“《洙泗考信錄》自序”，《崔東壁遺書》，第261、262頁。

⑧ 廖平：“微言門”，《廖平全集》，第2冊，第613頁。

帝的“德”、三王的“禮”和孔子的“學”，而決不可能是“帝統”自身。“道統”的存在總是
以“道”的顯晦為轉移，可與“政統”合，也可與“政統”分，在“政統”已不能代表“道統”的情況下，後者的傳承遂不能不由孔子開出的“學統”來承擔。而治法儘管有區別，“道”卻無差異，“道統”的託命人屢變不一，然皆以“道”的有無為轉移，可以透過合乎人性的王道“治法”而呈顯，卻決非“帝統”隨意就能支配的衍生物。

以“道”的理想化標準進行衡量，三代以後的帝王既然無一人可入“道統”，則“道統”之綿延，當另以“學統”之有道者來表徵，遂不能不成爲歷史的必然。例如，南宋時的陸九淵便認爲“李白、杜甫、陶淵明皆有志吾道”者^①。《近思錄》也稱，“楚有荀卿，漢有毛萇、董仲舒、揚雄、諸葛亮，隋有王通，唐有韓愈，雖未能傳斯道之統，然其立言立事有補於世教，皆所當考也”^②。明代成化四年（1468），彭時奏謂：“漢晉之時，道統無傳，所幸有專門之師講誦聖經，以詔學者，斯文賴以不墜，此馬融、范寧諸人，雖學行未純，亦不得而廢。”^③均可見求道、志道者不少，維繫斯文不墜者亦多，然如以至大至公至正之道體衡之，儘管儒家內部各家各派的著法亦有差異，仍一致認爲見道未必皆深，學養亦難以稱純，仍不可強入於“道統”譜系之中。適足以說明，“學統”已自成一獨立天地。三代以後，以孔子爲符號標誌，“道統”已遠離“政統”而接近“學統”，即使帝王擁有威權，亦難以壟斷“道”“學”兩統。韓愈所謂“軻死不得其傳”云云，正說明在“道統”面前不能有絲毫馬虎，儒家在學術純正與否問題上持守十分嚴格。韓愈之言決非是厚誣後世已無賢者，更不能如劉文所說是“斷了錢的風箏”^④。

三代以下的帝王，無一人能進入“道統”，當然也就談不上“獨佔”；“道統”思想雖自先秦即已發端，然仍以兩宋發展最爲成熟，或可從中一窺究竟。不妨先看北宋孫復（992—1057）的說法：“自夫子歿，諸儒學其道，得其門而入者鮮矣。惟孟軻氏、荀卿氏、揚雄氏、王通氏、韓愈氏而已。彼五賢者，天俾夾輔於夫子者也。”^⑤稍後的石介（1005—1045）也認爲：“周公、孔子、孟軻、揚雄、文中子、吏部（韓愈）之道，堯、舜、禹、湯、文、武之道也。”^⑥他們主要依據“學統”來排列“道統”譜系，後世帝王無一人能羼雜其間。故以後的程顥更明白指出：“周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。……先生（程顥）生千四百年之後，得不傳之學於遺經。……聖人之道，得先生而復明，爲功大矣。”^⑦可見“政統”自周公以後，在程顥看來，便與“道統”斷裂絕緣，成了無法整合的兩體。“學統”的不傳，情況與“道統”類似，但畢竟有程顥（1031—1085）接續孔孟千載不傳學，遂使“聖人之道”復明於世。可見後世能與前賢“道統”契合者，依宋代多數儒者的意見，當然祇能是“學統”，而決不可能是“政統”。故至南宋朱熹，遂以《偽古文尚書·大禹謨》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中”爲道統授受宗旨，認爲孔子“繼往聖開來學，其功反有賢於堯舜”^⑧，在道統傳承上的地位理當最高，即《近思錄》所謂：“自唐虞、堯、舜、禹、湯、文、武、周公，道統相傳至於孔子，孔子傳之顏、曾，曾子傳之子思，子思傳之孟子，遂無傳焉。……迨於宋朝，人文再闢，則周子唱之，二程子、張子推廣之，而聖學復明，道統復續。”^⑨不僅在孔孟之間增加了顏回、曾參、子思，而且孟子以後也補充了周敦頤、二程兄弟及張載。這一點似乎也得到了陸九淵的贊同，他認爲二程等人儘管“草創未爲光明”，

① [宋]陸九淵：“語錄”（上），《陸九淵集》，第410頁。

②⑨ [宋]朱熹、呂祖謙：“總論聖賢”，《近思錄集釋》（長沙：嶽麓書社，2010）卷14。

③ [清]顧炎武：“嘉靖更定從祀”，《日知錄集釋》，第535頁。標點略有改動。

④ 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：568。

⑤ [宋]孫復：“上孔給事書”，《孫明復小集》（臺北：商務印書館文淵閣《四庫全書》影印本，1986）。

⑥ [宋]石介：“怪說中”，《徂徠集》（臺北：商務印書館文淵閣《四庫全書》影印本，1986）。

⑦ [宋]程顥：“明道先生墓表”，《二程集》，上冊，第640頁。

⑧ [宋]朱熹：“中庸章句序”，《四書章句集注》，第1冊，第15頁

但仍“得千載不傳之學”。^①朱(熹)、陸(九淵)雖治學取向不盡相同，然都以繼承“道統”自任；後來李元綱撰《聖門事業圖》，雖以朱熹為傳道正統，以接周子、二程，而陸九淵自然不能與列，但仍可見“道統”與“學統”結合，遂產生宋代儒學發展之復興期。為“道統”輸入義理內涵或歷史內容，並主導其發展方向的，是“學統”而非“帝統”；無論“道統”或“學統”，都明顯與“政統”有所區別，決不能隨意將其化約或等同於“政統”。

還需指出的是，三代以降，“道統”與“政統”雖然分裂，但並不意味着兩者之間毫無交叉滲透。一方面，帝王為強化政治統治的合法性與正當性，必然盡可能地利用“道統”所代表的正統思想資源，以緣飾自己的各種行為舉措，即通常所謂“外儒而內法”，“假仁義以行私欲”，“貌王道而實霸道”。而在利用“道統”正統思想資源的同時，往往也施行各種打壓政策，即既不能不尊重具有“道統”象徵符號意義的孔子，承認“道”高於“勢”，又力圖將其置於權力結構“君尊臣卑”中的“臣位”，炫耀“勢”可屈“道”的氣焰，形成捧壓結合的詭譎現象。另一方面，為實現修齊治平的政治目的，儒家也希望憑藉“借君行道”的方法，採取“以道誘勢”“以道匡勢”“以道抗勢”等多種政治策略，積極參與政治場域的各種活動，實現“明道救世”的價值理想。而在與政治拉扯的過程中，難免不受到各種傷害，出現大量“利在，弊亦隨之”的複雜現象，不排除產生一批又一批“偽儒”“陋儒”“俗儒”的可能。但在真正的儒者看來，“人臣以責難於君為恭，陳善閉邪為敬。故汲黯之憲，勝於張湯之從臾；朱云之狂，賢於孔光之謹慎”^②。而“道大，人自小之；道公，人自私之；道廣，人自狹之”^③。人們需要批判的是歷史文化中具體的人，而非代表社會文化價值理想的“道統”，更非具有形上超越特徵的至大至公的“道體”^④，因為“道在宇宙間，何嘗有病，但人自有病，千古聖賢，祇去人病，如何增損得道？”^⑤儒家既然要“拯斯人於塗炭，為萬世開太平”^⑥，當然就不可能不積極入世，但就其終極境域而言，即使千古傳為美談的堯舜事業，“亦猶一點浮雲過於太虛”^⑦，表現出無限超越的精神力量。“道”的無限與人生事業的有限，必然襯托出世俗成就陶醉者的膚淺，祇有回歸“道體”永恆性的創造活力，纔能從世俗的有限躍入代表終極託付的無限。^⑧劉文片面強調“儒家作為佔統治地位的意識形態，完全是由帝王決定的”^⑨，顯然不僅遺忘了儒家思想自身發展的內在理路，而且也忽視了儒家既入世又超越的特點。

嚴格地說，傳統儒家始終都難以捨棄其天下國家的情懷；而所謂國家，本質上即是一政治共同體。無論是從國家前途還是“生民”福祉考慮，政治秩序的良性運作永遠都為社會所必需，紊亂無序的社會祇能導致國家民族的災難，因而合理的政治秩序建構必然涉及綱紀方面的內容。劉文引陳寅恪之說：“吾於中國文化之定義，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，實為有形之社會制度”。然而陳寅恪恰好又高度肯定了三綱六紀，以為“其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂Idea者。若以君臣之綱言之，君為李煜亦期之以劉秀；以朋友之紀言之，友為酈寄亦待之以鮑叔”；並正面評價王國維（1877—1927）之投湖自殺是“求一己之心安而義盡”，而“其所殉之道，與所成之仁，均為抽象理想之通性，而非具體一人一事”，遂不能不發出“一死從容殉大倫，千秋悵望悲遺志”的喟歎。^⑩劉教授盡可不認同“三綱六紀”，但對海瑞（1514—1587）一類的儒生，如果不僅要求他堅持道義敢罵皇帝，而且苛責他必須反對“以帝王為核心的政統體制”，否

^① [宋]陸九淵：“語錄”（下），《陸九淵集》，第436頁。

^② [清]錢大昕：“臣道”，《十駕齋養新錄》（上海：商務印書館，1935），第428頁。

^{③⑤} [宋]陸九淵：“語錄”（下），《陸九淵集》，第448、395頁。

^③ [清]戴震：“道”，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1961），第43—46頁。

^⑥ [清]顧炎武：“病起與薊門當事書”，《顧亭林詩文集》，第48頁。

^⑦ [宋]程頤：“河南程氏粹言·聖賢篇”，《二程集》，下冊，第1229頁。

^⑧ 劉述先：“‘兩行之理’與安身立命”，《劉述先自選集》（濟南：山東教育出版社，2007），第381頁。

^⑨ 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：570。

^⑩ 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、13頁。

則便是“政統皇權的維護者”，而“道”更“不可能比帝王更神聖”，^①是不是持論過於刻薄，責難過於偏頗，完全失去了對古人的溫情敬意和同情瞭解呢？

四 “道統”與傳統政治秩序的建構與綿延

古今仁人志士，“憔悴憂傷”所求之理，乃至“繼之以死”所殉之道，“不止局於一時間一地域而已，蓋別有超越時間地域之理性存焉”。^②而“三綱”說作為倫理原則提出的目的，乃是“絕對守我自己的位分，履行我自己的常德，盡我自己應盡的單方面的義務。不隨環境而改變，不隨對方為轉移，以奠定維持人倫的基礎，穩定社會的綱常”，從而避免“陷入相對的循環報復，給價還價的不穩定的關係之中”，所以，“歷史上許多忠臣孝子，苦心孤詣，悲壯義烈的行徑，都是以三綱說為指導信念而產生出來的”。^③以此標準加以衡量，從王國維上溯至古代，則無論是朱熹還是海瑞，當然也包括其他數量不少的大德真儒，他們的所作所為，與其說是在服從或忠於權力世界的君主，不如說是在恪守與天理、常德、位分相關的義務。倘若任意將“君”從國家中剝離出來，以為忠君根本就與愛國無關，一提及傳統綱常倫理就扣以“君主專制體系下的臣民之學”的帽子，不考慮歷史文化的具體性與複雜性，不以政權的合法性或正當性是否喪失為基本前提，結果不僅會在學理論證上顯得片面膚淺，即就歷史的經驗形態而言亦有違常識。

人類要維繫合理健康的社會生活，無論古今中外，從根本上講，都不可能脫離正常的秩序。一般而言，秩序的缺位即意味着政治的蠻橫、社會的紊亂、生活的盲目、行為的失措，因此，如何建構合理健康的良性秩序制度，引發了一代又一代人的思考和實踐。傳統中國之所以能夠成為擁有長久禮樂典章制度文明的大一統國家，必然與其穩定深厚的秩序結構及整套的價值系統密不可分。即使今天的社會發生了深刻巨大的變遷轉型，要重新建構劉文所說的“平等、民主、法治、自由的公民之學”或“公民文化”，也有必要進一步追問，公民是不是就可以忽視或逃離社會秩序必有的上下^④、父子、夫婦、兄弟、朋友等倫常關係？人們是不是仍有必要對國家講“忠”，對父母講“孝”，對朋友講“信”，長幼應該“有序”，男女適當“有別”？“不仁者不可以久處約，不可以長處樂，仁者安仁，知者利仁。”（《論語·里仁》）現代公民社會一旦倫理資源匱乏，政治制度失去了德性倫理基礎，特別是國家權力核心根本就無力發揮“為政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之”（《論語·為政》）的功能，禮義廉恥這些人類基本價值系統遭到放逐，是不是也會引發嚴重的社會危機？以致整個國家民族四分五裂，在政治崩潰的同時也面臨社會解體的危機？與任何他人的脅迫，乃至政治的恐嚇、文化的束縛無關，發自內心乃至可以一死來見證的“自由之意志”“獨立之精神”，是不是較諸一般利益計算者更能做到絕對服從至高無上的道德律令，永遠保持對國家民族的忠貞，對公共利益的維護，對人民福祉的關懷，對集體事業的熱愛，對法律責任的擔負，對他人信譽的承諾？任何時代的人都不可能從社會中抽離出去，即使劉文所說的“公民社會”也難有例外。正是人的以人性為出發點的社會存在，決定了人與人關係的多元與倫理角色的多樣，高貴的德性品質及與之相應的倫理行為，永遠都是社會秩序穩定的基石，因而傳統“五常”關係即使毀壞了，也要根據新的時代精神加以重建。誠如賀麟所說：“不能以經濟狀況、生產方式的改變，作為推翻五倫說的根據。因為即使在產業革命、近代工業化的社會裏，臣更忠，子更孝，妻更貞，理論上事實上都是很可能的。”^⑤無文明則難以成世界，至少是充滿了人的創造活力的世界；無道德亦難以成社會，至少是屬於人的人文化的社會。“緣人情而制禮，依人性而作儀”^⑥，從來都是中國文化的基本價值訴求。

① 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：570。

② 陳寅恪：“王靜安先生遺書序”，《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，1980），第130頁。

③⑤ 賀麟：“五倫觀念的新檢討”，《賀麟選集》（長春：吉林人民出版社，2005），張學智編，第147、1142頁。

④ 上下關係，古代主要以“君臣”來表徵，今天則可轉化為上級與下級，是國家與個人等秩序結構必有的常見關係。

⑥ [漢]司馬遷：《史記·禮書》，第4冊，第1157頁。

無論“三綱”或“五常”，都是可以根據新的時代精神來加以損益改革的。社會一日不可缺少規範，規範則必須有利於人的生存發展，有利於人的自由意志和獨立精神的陶冶培育，“祇有在規範和組織社會的有生力量這類使命上面，國家的目標纔具有普遍性”^①。而重建符合時代需要的“新道統”的一大重要目的，就是更好地規範、組織、協調乃至啓動各種自動自發的社會創造力量。因此，人們在對“三綱”“五常”展開批判的同時，也應該重新思考“如何從舊禮教的破瓦頽垣裏，去尋找出不可毀滅的永恆的基石。在這基石上，重新建立起新人生、新社會的行為規範和準則”^②。而不是粗暴地將複雜多元的社會秩序化約為簡單平面的機械式社會，祇看到形式的自由平等，不知道實質的自由平等，以為公民社會祇要有了“平等、民主、法治、自由”等價值就可以消解或取代其他一切人倫道德價值，解決人類社會的一切問題，從而一刀兩斷地將過去與現代切割為互不相關的兩截，甚至不顧歷史事實把傳統政治一概抹黑醜化。

傳統儒家所經營的世界，決非簡單的“政治”或“政治中國”所能涵括。從更廣闊的視域看，他們也開拓了一個廣袤的文化世界，營造了一個多民族跨國界的文明區域，全面安頓了中國人的精神生命，即較諸“政治中國”更為根本的“文化中國”，這祇能以“道統”而非“政統”來如實加以表徵。“道統”的人格化象徵符號，無論衡以民族集體長期積累的歷史認同感，抑或兼顧域外群衆對中國文化的整體認知，顯然非孔子一人莫屬。劉文祇看到帝王對孔子的利用，以為孔子之說乃“帝王的護身符”，其地位的高低完全由帝王單方面決定，即使祭祀孔子的活動也無例外，其實“道統”在發揮規範制約“政統”作用的同時，也活化為無法從歷史文化中剝離出去的價值系統，廣為社會文化心理所接受，即使尊孔祭孔也難有例外。如果追本溯源，則不難看到，“古人每事必祭其始之人。耕之，祭先農也；桑之，祭先蠶也；學之，祭先師也，一也”^③，可證祭祀先師之禮，實源自民間，以後纔為官方所採納，即《禮記·文王世子》所謂“凡學，春官，釋奠於其先師”，“凡始立學者，必釋奠於先聖先師”，成為制度化的安排。西漢中期，隨着儒家思想地位的上升，孔霸於漢元帝初元元年（前48）“上書求奉孔子祭祀”，元帝下詔許其“以所食邑八百戶祀孔子”^④，反映祀孔已從民間上升為國家行為。東漢明帝永平三年（60），與地方講學活動配合，祭祀孔子成為官方的制度性安排：“郡、縣、道行鄉飲酒於學校，皆祀聖師周公、孔子。”^⑤從此，在民間祭祀的習俗風規基礎之上，又多了一重士人祭祀的精神自覺。而“道統”主要是與“學統”結合，纔逐漸獲得官方的制度化認可的。兩漢以降，地方學校祭孔，往往與當地先賢配祀，如朱熹建竹林精舍，配祀先聖孔子者，即有周敦頤、程顥、程頤、邵雍、司馬光、羅從彥、李侗等人，既可視為“道統”譜系的理學化，更可看成理學譜系的“道統”化，已構成了儒門學術傳承鏈條，反映“道”不能不彰顯為“學”，“學”則必須“載道”，“道”與“學”實為儒家“聖學”的一體兩面。而所謂先儒祠、鄉賢祠一類祭祀場所，從此遍佈全國各地^⑥，大多同時兼有祭祀孔子和地方賢達的雙重功能，以致“天地君親師”的香火牌位不僅家家懸掛，而且成為“里巷常談”，無論貴賤一概可以通用。其中最重要者是“師”，而“師”之總源頭是孔子^⑦，反映儒家價值系統已深入民間基層社會。“究中國之道德禮義，則絕不緣神道設教而生”^⑧，然尊孔必有裨於民間風教，亦凝聚了大量人心資源。這固然得力於官方體制的積極推動，但也離不開地方社會的熱情配合。故自西漢官方正式認可祀孔以來，綿延兩千餘年，越到後期，祭祀之風越盛，規格也越高，甚至延至清季末年，即使儒家思想開始遭到西

① [德]卡爾·施米特：《政治的概念》（上海：上海人民出版社，2003），劉宗紳等譯，第132頁引哈奈勒（Albert Haenel）語。

② 賀麟：“五倫觀念的新檢討”，《賀麟選集》，第149—150頁。

③ [清]顧炎武：“嘉靖更定從祀”，《日知錄集釋》，第531頁。

④ [漢]班固：《漢書·孔光傳》，第10冊，第3364—3365頁。

⑤ [南朝宋]范曄：《後漢書·禮儀志上》（北京：中華書局，1973），第11冊，第3108頁。

⑥ 如果着眼於更廣大的儒教文化圈進行分析，則北至琉球，南至越南，均有孔廟的分佈，適足以反映中國文化的影響輻射力。

⑦ 余英時：“‘天地君親師’的起源”，《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，1998），第165—169頁；張新民、蔣慶：“大小傳統的符號釋義學解讀：關於‘天地君親師’與儒學民間形態的對話”，《原道》7（2012）。

⑧ 嚴復：“《支那教案論》按語”，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），第4冊，第849頁。

學衝擊，祭孔之禮也依然是“天下郡縣立廟，享以天子禮樂，為古今獨絕之聖人”^①。足證敬學尊師之風，早已內化為一國民族最深層的内心意識。設若無廣大的民間社會及知識精英的主動認同與積極配合，缺少了“道統”與“學統”結合後發揮的濡染風化作用，僅靠權力擁有者單方面的一手操縱，必然難以造成如此大的社會影響和人心嚮往規模。

毋庸諱言，晚清帝制解體以後，舉國上下醉心西化，中國文化的發展屢經挫折，儒學更是受到廣泛的質疑，“打倒孔家店”的聲音不絕於耳。但即使如此，仍有不少人堅持認同孔子及固有文化的基本價值，甚至在透徹瞭解西方文化後，也有學者主動自覺地回歸中國文化。例如，被康有為稱為“中國西學第一人”的嚴復（1854—1921），“其對於西洋思想之介紹，有如許重大的貢獻，已經可算奇迹了”^②，但晚年仍以自己的大徹大悟，告誡即將“出洋”專習科學的年輕人：“甚願其勿沾太重之洋氣，而將中國舊有教化文明概行抹殺也。不佞垂老，親見支那七年之民國與歐羅巴四年瓦古未有之血戰，覺彼族三百年之進化，祇做到‘利己殺人，寡廉鮮恥’八個字。回觀孔孟之道，真量同天地，澤被寰區。此不獨吾言為然，即泰西有思想人亦覺漸覺其為如此也。”^③在此前後，廖平撰有《知聖》《尊孔》等多篇專文，聲明“此乃私家撰著，不必引為學堂課本”，宣稱自己“學經四變，書著百種，而尊孔宗旨，前後如一”；“孔聖之功，在後世不在當時，在天下不在魯國”。^④他們的行為，顯然都源於個人的精神價值自覺及抉擇，無論如何“帝王決定論”都是難以解釋清楚的。

最後要補充說明的是，劉文認為思想意識與社會結構一樣，都是有形態之別的，而形態當然與階級有關，因而“文明”“文化”“價值”在他看來“是有階級性的”。為了證明他的階級說並非僅僅來自域外，而是有着本土文化依據，他又特別強調“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》”，一方面強調“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”，一方面又將現代西學植入中國語境後的“階級”觀念與西漢賈誼的原生“階級”觀念生硬比附，認為有必要“使用賈誼的‘階級’概念”質問“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？”^⑤劉文將兩千多年前賈誼文中的“階級”概念與他所使用的來自西方的“階級”概念相通相合，既拔高了古人，也與事實不符。案：賈誼的《階級》一文，出自其所撰之《新書》，本義當為“臺階”，即所謂“人主之尊，辟無異堂陛，陛九級者，堂高大幾六尺矣。若堂無陛級者，堂高殆不過尺矣”。當然，也可以用來隱喻“等級”或“等級制度”，即賈誼文中所云：“天子如堂，群臣如陛，衆庶如地，此其辟也。故陛九級上，廉遠地則堂高，廉近地則堂卑，高者難攀，卑者易陵，理勢然也。故古者聖王制為列等，內有公卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，然後有官師、小吏，施及庶人，等級分明，而天子加焉，故其尊不可及也”^⑥。具見無論依其本義“臺階”或引申義“等級”，賈誼所使用的“階級”概念，均與晚近以一定的社會生產關係及其所處地位來定義的“階級”判若天壤。劉文採用賈誼概念，當然祇能取其引申義“等級”而非本義“臺階”，所以他的質問所用的“階級”一詞，似當遵從古人原意，改為“等級”方顯得妥適準確，否則便難免有偷換概念之嫌，犯了他批評別人的“‘拉郎配’，強為之解”的錯誤。

① 廖平：“知聖篇”，《廖平全集》，第1冊，第198頁。

② 賀麟：“西方哲學的紹述與融會”，《賀麟選集》，第347頁。

③ 嚴復：“與熊純如書七十五”，《嚴復集》，第3冊，第692頁。按，該信撰作時間，當在民國7年（1918）。

④ 廖平：“尊孔篇”，《廖平全集》，第2冊，第611、613頁。按，此文撰成於清宣統元年（1909），正式刊行是民國7年，即成都存古書局初印本。

⑤ 劉澤華：“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”，《南國學術》4（2016）：571—572。

⑥ [漢]賈誼：“新書·階級”，《賈誼集匯校集解》（南京：河海大學出版社，2000），方向東集解，第100頁。按，“堂陛”即“堂階”即“堂的臺階”，而“階級”本指“台級”，祇能引申為“等級”，與今西方舶來之“階級”一詞無關。