

第十三期 秦晖：儒家的命运

我今天要讲的题目是“儒家的命运”。大家都知道，儒家在中国可以说是一个非常大的话题了，我要用很短的一个时间，涉及到儒家的原初、历史和现状，这恐怕是一个非常复杂的事情。我今天的演讲，恐怕只能把我关于这些问题的一些看法，以观点的形式直接讲出来，一些具体的论证过程就不在这里做详细介绍了。但是这不要紧，我讲完之后，双向交流过程中大家有什么不清楚的，或者是有什么质疑的，我们有非常好的机会可以互动。

原初的儒家，主要是指先秦儒家，到底他们主张什么、反对什么呢？进入到秦之后，儒家发生了什么样的演变？我把它叫做从“焚书坑儒”到“儒表法里”。第三个问题，我要讲从“引西救儒”到“西儒对立”。现在大家都很关心一个话题，儒家是不是可能获得兴盛？

秦晖：第一个问题，原初儒家主张什么呢？儒家最早受到官方提倡的汉代，当时就曾经有过一个争论，儒学的宗师到底是谁？现在大家都认为孔子是儒学的第一号宗师，可是孔子本人，乃至先秦时代的这些儒家，他们一般来说没有把孔子当做圣人，而他们心中是有一个圣人的，这个圣人是“周公”。整个先秦儒学体系中，一而再、再而三地提到他们的理想是三代，而所谓三代主要是西周。西周那一套东西，在他们看来就是周公奠定的。因此，不管周公在历史上实际上做了什么，我们现在已经无法详考了，我们不知道儒家讲的那些东西，到底有哪些是由周公真正开创的，但是不管怎么样，先秦儒家表述的那一整套价值体系，它是挂在周制的这样一个框架下论述的。因此，我们谈到儒家就不能不谈周制，尤其是在东汉，古文经学兴起，曾经有一度周公的地位更高，尤其是周礼成为三礼之首。

后来孔子的地位重新被抬高，很高，应该说已经到了宋明理学时代，本来意义上的儒学，它是以宣传三代，或者是宣传西周那些理想作为主要的内容，而以这些理想，当时被认为是奠基者周公作为尊崇的对象。我们知道孔子和先秦时代的儒家不断在讲，说是周如何如何的伟大，大家知道孔子有一次讲先秦不好，其中就提到说他好久没有梦到周公了，孔子和先秦时代的其他儒家不断地讲，所谓的三代，“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也”。“周鉴于三代，郁郁乎文哉，吾从周”。“三代”为盛世，为圣治；周公为极盛，为至圣。此后则求“小康”而不可得，而如今则是“礼崩乐坏”。这是儒家主流的看法。后世人认为这是体现了儒家的批判精神，先秦儒家是不怎么歌功颂德的，到了以后才学会了歌功颂德。先秦时代的儒家精神可以说是非常不满于现状，那么这种不满于现状，褒奖它的人认为是一种社会批判精神，贬低它的人认为儒家是历史倒退。

大家知道，改革前批儒一顶最大的帽子就是儒家主张历史倒退，说他们整天埋怨世风日下、人心不古，五四的时候鲁迅先生创造了一个文学形象，叫做“九斤老太”，整天埋怨现在，什么都不如前。当然鲁迅先生是以此来意指儒学的传统了。不管说它是历史倒退论也好，说它是社会批判精神也好，总之古儒是一群不满现状的人，我这里说的是古儒。

孔子号称是“述而不作”，但是我觉得这个话有一点不太准确，其实孔子当然是述了

很多，他培养了很多学生，他是一个大教育家，但是孔子的文字贡献应该说也是相当大，不过他的贡献主要不是著作，而是整理周代的典籍。在这里我要说，很长一个时期，人们的确认为古儒的贡献就是发扬光大西周的文明，那个时候人们并不太重视孔子自己到底讲了一些什么。

刚才很多先生都问我最近非常火爆的于丹关于《论语》的解说，有人说好，有人说不好，其实我说于丹对《论语》的解读是不是准确是一个问题，但是另一个问题《论语》在儒家体系中是不是有那么高的地位。在宋明理学兴起前，人们基本上提到的就是六经，当前传统的儒学当然认为孔子讲的话也很好，从司马迁的《儒林列传》中说到孔子的贡献，根本没有提到《论语》他说孔子的这些整理，其“辞微而指博”，也就是说孔子本人并不做什么论述，他是通过对西周典籍的整理，在字里行间体现他的价值追求。

因此，我们说古儒他追求什么呢？我这里倒不是说《论语》这部书就没有它的价值，这部书讲了很多人生的哲理，而且有很多，不管是什么家都是适用的，什么“学而时习之不亦乐乎”等，但是作为古儒时代的特点，作为古儒那一套价值观与别人不同的，我这里要强调我们看任何一个学派，都主张要看它跟别人有什么不同。“有朋自远方来不亦乐乎”，当然这是很好的，但是这是不是儒家的特点，恐怕就很难说了。那么儒家它的古儒经典就是“六经”，现在六经看到的原本，不管和西周的东西有多大的距离，至少当时人们都认为这些东西不是孔子的原著，而是孔子整理的西周典籍。因此古儒实际上是在一个礼崩乐坏的时代，努力复兴西周价值的这样一个学派。离开了对西周这一套的分析，我们是没有办法认识古儒的。

西周社会到底是一个什么样的社会？应该说以前我们的历史，对西周社会有很多争论，有人说它是奴隶社会，有人说它是封建社会，有人说它是氏族社会晚期，但是这些争论更多是以一种以论带史，将西周的事实往现成的理论里套，我就不想涉及这些东西。那么西周这个社会到底有什么样的特点？一个基本的特点，那个时代的中国人社会组织带有很浓的血亲的性质。孟子有一句话，说理想的社会就是“人各亲其亲，长其长，则天下平”，也就是说我们每一个人都尊敬、服从我们的家长，这个社会的秩序就《孟子》里有一句话，我认为是当时社会组织的一个概括，不管是诸侯国或者是其他的，那就是“率其宗氏，机其分族，将其类丑”，因此西周是带有很浓厚血亲色彩的族群社会，后来由于社会理论的需要，对这个族群有很多分类，什么氏族、宗族、大家族等等，但是我说这是一种血缘纽带的结合，这种宗族中存在着一种不同于陌生人社会亲情，同时又存在着不同于现代社会的长幼、嫡庶序列。

但是这种不平等，或者说这种尊卑，它不是一种陌生人之间的关系，基本上是熟人社会的一种关系，这种关系毫无疑问不能离开血亲组织的亲情，那么那个时候是不是有大的社会结构呢？比如说那个时候有周天子，但是我们要知道那个时候的周天子和秦始皇是完全不同的。周天子他下面不是官僚，秦以后有了官僚，但是在西周这个时代，周天子他直接控制的只是周族的这样一个势力，然后他把周族的一些子弟，乃至周族结盟的一些，我们称之为友好的氏族的一些人，分封到各地，然后他们又按照这个原则继续进行分封，因此就形成了一个周天子、诸侯、卿大夫到士的层层分封，这不同于我们今天所理解的行政组织，实际上是一个家庭，或者是一个家族的放大。这种等级关系，实际上相当于一个大家族，辈分、长幼、嫡庶系列，这个意义上周天子的是受到尊崇，但是这种尊崇主要是伦理意义上，并不是一个科层组织上的最高首长，这跟秦以后是完全不同的。

怎么理解呢？我们都知道，如果在一个家庭里，“子弟”是必须尊崇“家父”，不能摆脱家父的束缚，就这一点来讲，现代社会的自由、平等这些观念，那个时候不适用。但是家长对子弟是必须要承担责任的，家长不能任意任免、解雇子弟，这一点跟现在的上下级关系不一样，现在我们的首长是可以任免下属，企业的老板可以雇佣或者辞退员工，但是父亲能解雇儿子吗？这种纽带你摆脱不了，对双方来说都是摆脱不掉的。也就是说，子弟就是子弟，他对于家父是有依附关系的，不是平等关系，但是他不是下属部门，更不是奴仆，这是一种亲缘关系。

在亲缘之外，当时也有非亲缘的熟人圈，我们把这个圈子叫做“小共同体”。所谓小共同体，那就是这些人都是互相认识的，他们不是陌生人，他们都是熟人。由于是熟人，由于他们长期要呆在一起，不断地打交道，因此就带有熟人社会的一些特征，我把它称之为“拟亲缘特征”，虽然他们没有亲缘关系，但是他们有一种拟亲缘的依附关系。人们处得久了，会有情感纽带，这跟陌生人不一样，如果抛开情感因素，仅仅从经济人的理性关系来说，熟人关系跟陌生人关系也不一样。在经济学上大家都知道有两个概念，一个叫做信息对称，就是我们是熟人，路遥知马力、日久见人心，彼此都比较了解，而且我们要长期地打交道，而不是一锤子买卖，人一走茶就凉，不是这样的一种关系，长期打交道就是所谓的反复博弈，你当然就不能一锤子买卖。这和社会扩大了以后不一样，社会扩大了以后我们不认识，都是陌生人，县太爷就不可能认识我，但是我的父母当然是认识我的，我的直接的小领主也是认识我的。

因此，那个时候除了家属、家族之间的关系外，还盛行一种恩主和门客之间的关系，也就是具有直接交往的依附关系。说的不好听一点，也就是主奴关系，但是这种主奴关系，因为它是一种长期的依附，所以它是带有某种情感纽带的，或者说是带有温情脉脉的色彩，很难像后世的官僚那样。

我们知道后世的官僚，官僚是腐败的，所谓的三年清知府、十万雪花银等，而且有些官僚管辖很大，和一般的老百姓没有直接的认识，谈不上什么知遇之恩、誓为知己者死等，在陌生人层面是不存在这样的关系。但是当时的恩主和门客是有这样的依附关系，所以当时有所谓的良禽择木而栖。那个时代，这种所谓的侠客伦理，什么叫做侠客伦理呢，就是你对我有恩，我就要报答，所谓知遇和报恩之间的伦理很发达。我们知道这种伦理它只能建立在熟人社会，聂政、豫让、要离、专诸乃至荆轲，均为报恩主知遇而刺国家显贵。

大家都知道一个豫让的故事，这个人也被后世奉为有德者之一，他们往往都是为了报答小共同体中的恩主而去刺杀国家的显贵。那么为什么要去刺杀呢？原因就是据说这个恩主对他们确有他们所理解的大恩。比如说大家都知道豫让的故事，豫让付出极大的牺牲谋杀赵相子，有一次赵相子抓住了他，说你不是只有一个主人，这之前你还投奔过其他的人，但是这些人都被智伯杀害了，为什么你现在这么做呢？豫让回答说，“臣事范、中行氏，范、中行氏皆众人遇我，我故众人报之。至于智伯，国士遇我，我故国士报之”。说的简单一点，就是你对我好，我就对你好，你对我不好我就对你不好。

这样的一种关系，它在熟人圈中的确容易形成，但是在陌生人中就比较难形成。这样的一种社会结构，我们知道它有几个很重要的特点。第一，亲亲高于尊尊，也就是说熟人之间，小共同体内部的这种关系，高于陌生人之间的关系。孟子说“爱有差等”，他非常

反感墨子的主张，孟子是主张爱有差等，人各亲其亲、长其长，我们每个人都有我们的家长，都有我们的亲人。至于我们的家长，他自己又有家长，我们的主人又有主人，主人的主任的主人，一直到周天子，但是周天子和我没有关系，诸侯和我也没有关系，和我有关系的就是我的主人。我们知道，这是封建社会的，我这里讲的封建是本来意义上的封建，就是古汉语中的封建，欧洲中世纪差不多也是这样的状况。大家知道，欧洲中世纪有两句话，一句是我的主人的主人不是我的主人，还有一句是我的附庸的附庸不是我的附庸。

秦晖：周天子是要尊重的，但是主要是诸侯要尊重周天子，诸侯也是要尊重的，但是主要是卿大夫要尊重诸侯。后世很难理解孔子说的“尊王”是什么意思。大家知道，孔子是非常不满春秋战国时代诸侯不把周天子放在眼里，可是后来有人说孔子的“尊王”是假的，为什么呢？明治维新时期，很多日本学者曾经骂孔子，说孔子不忠，为什么这样说呢？他们说你看，孔子周游列国，他就没有忠于那一个国家，他不忠于诸侯嘛，谁愿意用他，他就到哪里去。那么，他忠不忠于周天子呢？那些人也说他不忠于周天子，他周游列国，到了离周天子很近的地方，为什么就不去朝见周天子，而去见诸侯？

其实，我觉得你要了解当时所谓“尊王”是什么意思，就会知道孔子这样做是很自然的。孔子当时主张的就是诸侯不尊王，陪臣不尊重诸侯，乃至一般的老百姓不尊他们自己的家长，至于你不是诸侯，实际上你是没有尊王的义务，孔子本人不是诸侯，甚至也不是卿大夫，所以用不着去朝拜周天子。但是诸侯不朝拜周天子，受到他的强烈批评，陪臣不尊诸侯，也受到他的强烈批评，但是他自己不是陪臣，所以他自己可以没有诸侯这样的义务。因此孔子的“尊王”，和我们后世秦以后讲的忠君爱国，完全不是一回事。

正因为这样，所以先秦的这些儒者，他们都有很多言论，说孝比忠更重要，我可以为父亲而得罪皇上，绝不能因为皇上而得罪父亲，“为父绝君，不为君绝父”。齐国的国王曾经问一个儒者，说皇上和父亲哪一个更重要，这个儒者回答父亲更重要。鲁国有一个人去打仗，每次都开小差，孔子就问为什么，那个人说我是独子，我如果战死了，就没有人对我父亲尽孝了，所以我不能为国战死。孔子说这个人道德高尚，然后他向鲁君推荐，说你看这么道德高尚的人不重用，你重用谁啊？

大家知道，那个时候在小共同体的本位条件下，这是很自然的。这个方面最极端的一个例子就是伍子胥，大家知道伍子胥的父亲被国王杀害了，伍子胥为了报父仇，甚至可以引进敌国的军队，把自己的祖国给灭掉，楚平王已经死了，还挖出来掘墓鞭尸。但是伍子

胥在那个年代被公认是贤人，没有人认为他这样做不应该，而且很多儒者把伍子胥当做是有德者。像这样的现象，在当时那个小共同体本位的条件下，是很容易理解的，而且这种价值，也的确可以维系当时的社会。我不尊重周天子，只要诸侯尊重周天子，这没有什么关系，周天子他也指挥不动我，周天子也不可能任免诸侯，大家知道诸侯要尊重周天子，但是诸侯并不是官僚，诸侯并不是周天子能够任免的，诸侯是世袭的，这就相当于父亲不能任免儿子是一样的道理。

大家都知道，传统儒家是主张性善论的。关于性善论，政治家、哲学家、社会学家有无数的争论，但是我觉得这个问题，老实说根本不是一个从逻辑和经验上能够讨论的问题，因为如果你要举例子，这个社会上性善、性恶的人都有，比如有人说有雷锋同志，那性恶论是错的，还有人说有王宝森，那性善论也是错的。这个争论是没有意义的，一个社会一定有性善的也有性恶的，但是把古儒的性善论，放在那个小共同体血缘亲情中理解，其实是非常好理解的，人是不是与人为善呢？陌生人很难说，但是亲人中间，甚至你不能说是一种人性，连动物都是这样，虎毒不食子嘛，这可以说是人与生俱来的本能。所以在小共同体本位的条件下，谈性善那是很自然的事情。

既然你假定是性善，那么你当然就会相信教化的重要，人都是会学好的，相信伦理的重要，相信我可以推荐好人，所谓荐贤制。而且那个时候评价人很重视小共同体中的评价，也就是说你所在的熟人社会对你的评价，这就是儒家经常讲的乡举里选。那个时候，评价人很重视你在村子里，在你所在的这个熟人圈子里有没有德望，有没有人缘，是不是德高望重，这一点很重要。后世就不一样，比如说科举考试，完全就不考虑这些，那就只要是文章写得好就行，至于你在当地是不是德高望重，乡举里选已经没有了。在一个大国家内，我们说凭道德取人很难，但是在小共同体本位的条件下，这是很自然的。因此，性善论、教化论、乡举里选等，在小共同体本位的条件下，它是一种很自然的现象。

第三，那就是权利和责任的对应。这里我要说儒家没有平等的观念，但是儒家说的那种上下、尊卑是和责任对应的，这就是我刚才说的一句话，儿子要尊重父亲，但是父亲一般来说对儿子都是有责任的，有养育之恩。老实说，即使是现代社会也是这样。那么这种权责对应，我们知道在陌生人社会中，它是很难仅仅靠道德来维持的。但是在熟人社会中，尤其是在亲人中，往往血缘亲情就可以保证权责对应，而不需要特别设置制度约束。比如

像现在我们都知道，为什么国家需要民主？为什么国家需要宪政？那就是没有这个东西，你无法保证统治者滥用权力，无法保证统治者不负责任。但是，我要说，即使是盛行宪政民主理念的西方，大概也没有谁会主张在一个家庭内部，父亲要靠民主选举产生，或者在家里要搞三权分立，西方也是没有的。什么原因呢？那就是如果共同体足够小，亲情就可以解决问题，但是大了就不行，陌生人社会那就不行。可是在小共同体中，不需要制度约束，这个亲情、伦理可以解决问题。

儒家所设想的社会秩序，就是一种温情脉脉的父权负责的统一体，父亲有权利，但是也有责任，就是我说的父亲不能开除儿子，父亲就是要养儿子，你对子弟负有责任的。所以，大家都知道儒家有一句很有名的话，“君君臣臣父父子子”，君要像一个君，臣才能像一个臣；父要像个父，子才能像个子。原始儒家虽然讲君权父权，但是并不等于绝对专制，相反从权责对应原则中，可以推出来那就是你不尽责，你的权力就没有合法性，君不君则臣不臣，父不父则子不子，说得简单一点，你对我不好我就对你不好。我前面说的豫让那句话，你怎么对我我就怎么对你。那个时候人们说尊君，尊重自己的主人，是以主人尽责任为前提，如果你不尽责任，我没有什么理由要尊重你。因此古儒就有我们所谓的民本思想，“民为贵，社稷次之，君为轻”。但是有没有坏父亲呢？当然有，但是毕竟比较少，绝大多数的父母都是爱子女的，把子女当做奴隶来买卖的，这种有，但是的确比较少。可是到了陌生人社会，这个问题就很严重了。儒家反反复复的说，君要向父亲学习，臣要向儿子学习，君臣应该向父子学习，但是这只是应该而已。儒家自己也知道这往往是做不到的，做不到怎么办？他们当时没有设想出一种民主选举、三权分立的办法，但是他们设想就是做不到我就不承认你。不过如果这种做法真要实行，这个社会不容易稳定，说的简单一点就是不停的造反嘛，出现一个坏皇帝，我们就造一次反，这个社会要付出很大代价，所以后来的民主制度，为解决这个问题提供了一个制度安排，我们可以通过一种制度的约束，建立权责对应。

我们可以说儒家从周，孔子述而不作，毕生精力用以整理周籍，这体现了儒家与周制的密切关系。但是在西周并没有儒家，为什么呢？道理很简单，当一种价值、一种规则普遍的被认为是常识时，人们不需要为它进行论证和辩护，比如说现在如果有一个人写长篇大论的文章讨论人为什么要吃饭，我想大家都会认为这个人有神经病，这根本不用讲，谁都知道人是要吃饭的。在族群社会比较稳定的时候，人们都习以为常，没有产生儒家的必

要。现在我们讲和谐社会讲得很多，原因就是因为我们这个社会有不和谐的地方，如果我们这个社会真的是已经非常和谐了，老实说那个时候的人们大概就不讲和谐社会了，更没所谓建设和谐社会的说法了。

讲和谐社会就是因为这个社会还有很多不和谐，儒家也是一样，在西周没有儒家，因为那一套东西，当时是习以为常，没有必要把它理论化。但是到了春秋战国，已经不行了。小共同体本位那一套东西已经处在礼崩乐坏的局面，因此那个时候捍卫古制的人，就需要把古制理想化、理论化，以求“兴灭继绝”，因此就产生了儒家。因此我们可以说古儒，是在族群社会崩解的时候，当时人们为了把一部分，维护族群时代的价值观念的人，把当时的理念系统化、理论化，形成了这样的一个学派。这个学派出现时，这一套制度已经不行了，两个因素。一个是铁器牛耕的出现，小共同体内部出现了个体性，个体耕作、个体经济开始成为可能。另外一个方面，在外部，大家知道春秋战国是一个兼并时期，兼并战争就要求国家集中人力、物力，一切为了战争，那个时代是一个所谓军国时代。抗日战争时期，军国主义成为贬义词，但是在清末到五四时期，军国社会是一个褒义词，晚清很多人认为当时中国要富强，要建设军国社会，春秋战国就是一个军国社会，军国社会国家要集中人力、物力，要强化它的权力，这让小共同体的自治就显得不可能。于是国家主义和国家利用伪个人主义来解构小共同体，那个时候的君主就很喜欢强调你要忠于我，而不能忠于你的父亲，就是强调忠高于孝，而不是孝排第一。那个时候的法家骂儒家，一个很重要的理由，儒家影响下会造成一种现象，人们勇于思斗、怯于思战，为自己的家族、小共同体而斗，大家知道伍子胥就是勇于思斗，因为他要为父亲报仇，还有刚才提到的豫让、荆轲等等，所谓思斗不是为了自己，而是说为了小共同体。那么人人都为小共同体，这个国家就无法统和，因此他们说儒家造成的后果是勇于思斗、怯于思战，所谓思战，就是要让这些人为国家、为君主打仗。

在这样的情况下，儒家就产生了。我们说儒家很有意思，其实你看孔孟和他的那些弟子，好多都不是贵族，孔子本身他的祖先是宋人，他的祖先是从小宋移居过来，他的早年相当的落魄，而且他的学生中什么人都有，也有做商人的，比如说颜回，他最欣赏的学生，据说是居住在陋巷，肯定是一个穷人。但是很奇怪的是，这些平民自认为当时的贵族已经堕落了，而复兴贵族精神的使命寄托在他们这帮平民的身上。这是一个很有意思的现象，我把它称之为力图挽救贵族传统的平民先知。

当时的古儒是和春秋战国时候的历史潮流格格不入的，当时法家要想统一，儒家是认为就是要兴灭国、继绝世、举逸民，而且认为应该恢复到西周时代的八百诸侯的小共同体时代。孟子说“国虽百里可王也”，国家为什么要搞那么大？他们以一种王道，所谓王道，就是我前面讲的长者政治，父权和父责相对应，他们以王道反对霸道，霸道是强者政治，以贵族政治反对官僚政治。现在有些人说儒家主张专制主义，还有人说儒家有很早的民主精神，比如说民贵君轻。其实在我看来，我这里说的是古儒，儒家他们的理想，应该说不是专制帝制，秦始皇那样的绝对不是他们的理想，但是当然他们也没有民主的理想，他们理想的政治就是贵族政治，所谓周制，就是一种贵族政治，用贵族政治反对官僚政治。

在传统时代，其实贵族政治本身是对君权的一种制约，而且贵族政治在适当的历史时期，往往可以成为宪政和民主产生的土壤。前一段时间热播的《大国崛起》中，我们看到英国的所谓大宪章，大宪章是怎么一回事，就是贵族政治，贵族限制了王权，就产生了大宪章。所谓如果说贵族政治，它对限制君权有一定的政治作用，乃至在一定的适当时期，对产生民主是有一定的帮助，但是并不是说儒家就主张民主，这完全是不同的。

秦晖：我们要看一下当时的儒家反对什么，当时的儒家反对过很多，但是他们最激烈反对的，在孟子那个时代，就是杨墨两家。孟子激烈地批判，认为他们就是禽兽，认为杨墨两家是禽兽也，为什么杨墨两家令他那么愤怒呢？原因是杨子鼓吹个人主义，墨子鼓吹普适主义，这两者都对小共同体构成威胁。孟子在批杨墨的时候，提到一句话，“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”，这句话后来有人叫做“杨进墨远”，成为很多人讨论的焦点。按照后人的解读，人们往往认为墨家是过分的理想主义，号称是为了天下我可以舍身往死，孟子为什么会认为杨子比墨子的错误还小一点呢？其实我觉得，从孔孟那个时代，儒者的小共同体本位立场看，这是很自然的。因为所谓的“拔一毛以利天下而不为”，实际在当时讲的不是拔一毛以利天下应该不应该，而是指谁有权利，拔一毛以利天下，那是好事嘛，谁认为不应该呢？其实杨朱也不认为不应该。但是关键在于，应该不应该是一回事，这个权利归谁，谁有权利拔我一毛又是一回事。老实说，如果我愿意何止拔一毛，为天下我可以抛头颅洒热血，但是前提是我愿意。你能不能以利天下为由，拔我一毛呢？如果可以那是什么道理？那是因为一毛很小、天下很大是吗？如果这个理论能成立，我同样可以为天下折你一臂，我同样可以以利天下为由杀你一头，我同样可以以利天下为由，杀掉十万个

人、一百万人，因为跟天下相比，他们都是少数，我甚至可以以杀一人、杀一百万人为由，杀掉9%的人，那还得了吗？

这个问题的核心，不是拔一毛以利天下该不该为，而是谁有权利为的问题。谁有权利为呢？杨子说我有权利，我的一毛我来作主，你们谁都不能以什么理由来剥夺我的权利。我如果愿意抛头颅、洒热血那是我的事，但是你不能说以大理想，就将我的权利剥夺掉。墨子说不行，为了天下你就是应该做出牺牲。孟子认为这两者都不合适。赵岐有一个解释，他说虽然杨朱为己爱身，这不太符合儒家说的我们要以小共同体为本，但是他说杨朱尚可身体发肤受之父母，不敢毁伤之义。在孟子看来，你的一毛不属于你，这是他不同意杨朱的，但是也不是属于国王，也不属于国家，你的一毛属于谁呢？属于你的父母，身体发肤受之父母，所以如果没有父母的同意，你没有权利去拔或者不拔你的一毛。

拔一毛以利天下不是不该为，而是不敢为，在孟子看来你没有这个权利，你的一切不是属于自己个人，不是属于国家，而是属于小共同体。所以墨子没有父母，在孟子看来大逆不道。杨子他爱护自己的一毛，如果是基于父母的意愿，这当然是好的，但是如果是为了自己的意愿，那当然就不行。因此在这个方面，孟子认为杨墨都是邪说。当时的儒家的一个特点，在小共同体受到冲击，一方面是国家主义，一方面是伪个人主义兴起的局面上，他是在两面作战，可是后来人们就发现，周制衰亡以后，其实兴起的不是杨子的那一套，也不是墨子的那一套。杨朱讲的个人主义，就是讲个人自己，他不是说为了皇帝我可以六亲不认，不是爹亲娘亲不如皇帝亲，不是讲这个，但是这一套后来不适用。墨子说的是兼爱非攻，这一套民本的普世主义也是行不通的。实际上杨墨两家都随着周制的衰亡而逐渐的湮没，那个时候却兴起了一种军国主义，为了君主的利益打破族群的认同，说的简单一点，就是爹亲娘亲不如皇上亲，为了皇上我可以六亲不认，那么这样的一种现象，在小共同体内部，你好像觉得他是一种反父权，是一种个人解放，但是那一种个性解放是伪个性解放，这两种东西都开始出现。

这两种趋势的代表，就是战国时候兴起的法家。我们知道毛主席七十年代很强调法家，毛主席很喜欢法家，这一点该怎么评论，我们以后再说。但是毛主席当时这么说，不是一点根据没有，因为当时的确在先秦诸子中，儒法这一对对立，应该算是比较突出，这是不错的，我们可以看到在任何方面，法家都是和儒家对立。儒家讲性善论，那是建立在宗族、

血缘天然亲情上，而法家是讲国家主义，或者说讲绝对君权，说的简单一点，法家认为为了皇上可以杀爹、杀娘，可以出卖老师，可以六亲不认，可以干种种在儒家看来很大逆不道的事情。

法家为了实现这一点，他就要千方百计地淡化亲情，儒家说人各亲其亲、长其亲，法家则提出“亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱”，说的简单一点，你们每个人都听家长的，谁听我的？那我皇权不就被架空了？所以你们都应该听我的，叫你们做什么就做什么。为了否定亲亲、性善之说，《韩非子》甚至说，所有的人都是不可信的，根本就没有亲情这一回事，连父子、夫妻都不可信，其他还有什么亲情可言呢？在这里我要讲，以前很多著作说西方文明是一种性恶论的文明，中国文明是一种性善论的文明，其实照我看，古今中外我阅读范围内，最极端的性恶论就是法家的，要比任何西方著作中，当然我的阅读范围有限，也许别人能够找到更极端的，但是我没有看到。

我们大家知道，现在我们讲西方性恶论讲得最多的一句话，就是霍布斯说的“人对于人是狼”，但是他从来没有把性恶论引入熟人社会，甚至是亲情社会。霍布斯说人对于人，是一个事实判断，而不是一个价值判断，但是我们的韩非同志，在这两点上比霍布斯要突破得多。韩非讲，老婆对于丈夫都是狼，父亲对于儿子都是狼，他们都是自私的，你别相信什么亲情。好了，这是性恶论可以进入到亲人领域，而且性恶论还可以成为一种价值判断，也就是说人们不仅事实上性恶，而且你也应该性恶，因为你性恶有利于君主的统治。为什么呢？你自私，第一你怕死，怕死我就可以威胁你。第二你贪钱，我就可以利用你。法家最喜欢讲得就是赏罚，所谓赏，就是以利诱之，所谓罚，就是以威胁之。但是如果有人不怕死，又不爱钱怎么办呢？儒家说最好是亲邦，明代的于谦有一句话，怎么治国呢？很好办，只要文官不爱钱、武官不怕死。但是这在法家看来，是很迂腐的。

韩非说，所有人正是因为有人性的弱点，所以我们可以利用这个弱点，把你们都治得服服帖帖。但是如果你超越了这个人性的弱点，那就难了，一个人如果既不图富贵又不怕杀头，在韩非看来就有造反的危险。所以他说，“若为此臣者，不畏重诛，不利重赏，不可以罚禁也，不可以赏使也，此谓之无益之臣也，吾所少而去也”。秦汉时代出现一个现象，人们有伪恶，也就是说你实际上不是那么坏，但是你要不得不表现得比较坏，否则你就很难征服。

我们知道一个最有名的例子，萧何，据说这个人刘邦很信任他，刘邦在外打仗萧何是丞相，但是后来有人说后方人非常认同萧何，是一个孔繁森式的好干部，大公无私，道德高尚，很了不起。这个刘邦一听，脸就掉下来了，萧何听到这种反应，顿时就感到很恐怖，因为他知道，这样一来他就很危险了。于是他就怎么样呢？马上就贪赃枉法一把，然后欺男霸女，大家纷纷向刘邦告状，说萧何简直不象话，做了这么一些事，刘邦听了以后说原来萧何也不过如此，他没有什么抱负，这个人我是能够搞定的。于是萧何就还是当他的丞相了。

像这样的事情，你要说虚伪也是虚伪，但是我觉得这是两种不同的虚伪，你不那么善的人你要表现得很善，这是一种虚伪，你不那么坏的人要表现得很坏才能生存，这也是一种虚伪。这两种虚伪，那一种更坏呢？当然也可以去讨论一下。

大家都知道，法家有很多观念非常现代，比如说早在两千年以前，他就已经有了社会达尔文主义的想法，说以前的人尊重有道德的人，现在的人尊重有权力的人，所以现在这个社会就是要进行权力的竞争，任何制度设计、任何制度安排，都是以保证君权至上为核心。所以有人说中国的政治是伦理本位的，我要说中国的政治其实根本不是伦理本位，而是一种权力中心主义，不是伦理中心。

法家的这一套，我们大家知道，的确它取得了成功，秦的统一就是一个例子。秦统一以后，乃至在秦统一之前，整个战国时代，一直到秦汉，中国社会出现了持续四百多年的法家化过程，这的确将西周的那种小共同体本位社会完全改变了模样。改变到了什么样的地步呢？第一是瓦解小共同体；第二，扬忠抑孝，鼓励大义灭亲。但是我们前面已经说了，法家实际上是性恶论。他所谓的大义灭亲，其实他自己也不怎么相信大义。他说的大义灭亲，实际上是用现实的利害来促使人们去趋炎附势，为了专制皇权而解构小共同体。比如法家提倡告亲，而且提出了很多奖赏。秦律有很多规定，大家知道，秦是非常提倡告密的时代，而且尤其提倡亲人之间的告密。秦是严刑峻法的，但是秦有一个很奇怪的规定，你犯了罪就要抄家没产，但是如果妻子告发了丈夫，那么妻子的财产可以不被没收，只没收老公的财产。有人说，这简直现代化到家了，这好像已经做了婚前财产公证了，老婆的财产、老公的财产怎么分得清楚了，现在都分不太清楚了，但是在秦始皇时代他认为是可以

分清楚的。如果老公告发了老婆，那老婆的财产还可以用来奖赏老公。

我们看到一个现象，它的财产关系好像很现代，已经达到了根本不承认家族财产，他认为这个财产都是个人的。所以我们可以理解一方面，法家非常强调国家的经济垄断，但是另外一个方面，又看到一个非常矛盾的现象，以前的历史有一个说法，商鞅变法实现了所谓土地私有制，这是怎么一回事呢？法家到底是喜欢私有制，还是喜欢国有制呢？其实我觉得道理很简单，法家喜欢针对小共同体的私有制，也就是说一个家族内六亲不认，将祖田祖产搞光了，这个很好了，前提是如果国家要征收不能反抗，但是如果在家族内部搞个体化，这是鼓励的。

几百年的强制反宗法改造的确不可小看。汉儒曾经这样批评，今天也有认为中国道德很优越的人，认为西方现在很没落，现在西方六亲不认了，儿子到父亲家吃饭还要交钱的，你看西方已经是堕落了。但是当年的儒家，对法家统治下的秦也有类似的评价：儿子借父亲一把锄头，父亲的脸色便很难看；母亲来儿子家借个扫帚簸箕，儿子一家便骂骂咧咧。媳妇生了男孩便得意洋洋，不把公公放在眼里，婆媳一语不合，便反唇相讥。今天的西方，实际上绝大多数西方人，儿子到父亲家吃饭还是不交钱的，亲情、天伦之乐在他们那里一点也不比我们这里少，但是如果说六亲不认，这个法家统治下的确也是这样。

这样的一种氛围，也有一种好处，就是它打破了小公共体的界限，使国家能够一竿子插到底，谁都不能听家族的，只能听我的，因此这个国家有很强的动力，秦统一以后，搞的重点工程无数，当然搞得太过分了，后来就垮了。中国曾经有过一个时候，小共同体被解构得非常厉害。像秦那个时代，可以说这个社会不仅没有什么宗族，甚至连姓连名都没有，你看现在留下来的很多秦代文字材料，这些人他们表明他们的身份，第一你要有名字，第二你要有户口所在地，秦非常重视户口所在地，这一点是秦汉两代都是这样的。一个人如果没有户口活不下去的。商鞅就是一个例子，他逃亡结果旅店说你没有证明我不敢收你，于是他就逃不掉了。当时秦人要确定身份，要知道一些什么呢？第一要有名，秦代的墓志瓦文中可以看出来，还要有你的籍贯，包括乡和里，那个时候的乡和里其实就相当于现在的一个小自然村、一个生产队。所谓那一个乡和里，是你的户籍在那里，你本人可能不在那个地方，但是你一定要有一个户籍所在地。第三，你要有一个国家确定的身份，也就是说国家当时把所有的国民都设立了一个等级，就是所谓二十等人，每一个人必须注明你是

什么。第四，你必须注明你对国家负的义务，比如说你正在为国家服刑、正在为国家打工等。所以在秦代的墓志瓦文，就相当于那个时代人的名片了，你看他们的记载，一个人叫做平阴居贲北游公士滕，他是北阴县北游里人，国家给他的爵位是公士，他当时的身份就是居贲，用做苦工来抵偿欠国家的，这种人的身份叫居贲。

儒家面临这样一种大变，它是一种什么样的境况呢？我们知道当时的儒家，曾经有过一个和法家冲突很厉害的时候，最极端的一个表现就是所谓的焚书坑儒。我们今天所讲的焚书坑儒，是经过后世儒家的图解，后世儒家强调焚书坑儒，好像只是针对儒家，其实当然不是。焚书坑儒是针对诸子百家，但是的确主要是针对儒家，这一点我就不多做证明了。而那个时候，儒家的确也对这种现象非常抵触，从焚书坑儒那个时代，所谓诸儒以古非今，包括孔子的后代，孔子的八世孙孔鮒“与涉俱死”，縉绅先生与闾左佣耕共同造反。

我们知道，秦制后来搞得很不象话，那么这个过程就使得先秦的诸子之间的关系产生了微妙的变化。首先原来儒道之间的关系比较密切，到了那个时候就变成道法的关系比较密切。我们知道，在孔子和老子的时代，实际上孔子是讲有为的，老子是讲无为的，可是有为、无为，当时你仔细看，其实他们都有一个现实观，就是他们都认为西周那种方法很不错。孔子是积极有为的要恢复那一套东西，就是兴灭继绝，而老子认为以前已经很好了，何必多事，去搞那种争霸图强一统万方的雄心壮志呢，小国寡民不是很好吗？但是到了庄周时代，周制已经不存在了，他们到了庄子时代，这个所谓无为，就已经没有了小国寡民的现实根基，就变成了一种所谓顺其自然，就是顺从现实，于是出现了一种我们称之为道德上的极端相对主义。这种相对主义，在楚国表现得最明显，楚国后期的政治中有亲齐和亲秦两派。以屈原为代表的抗秦派儒家成为失势派。

秦朝的统治最后搞得天怒人怨，秦朝灭亡之后，法家那一套赤裸裸的理论逐渐消失，灭秦起义的陈胜、吴广、刘邦、项羽都是楚人，楚文化因而一度极有影响，道家在汉初有很大的影响。入秦后，“秦制”已是现实，而所谓恢复三代仁政、诛除暴君成为新理想。道家在秦亡之后，在法家名声不好时，一度成为汉朝主要的思想资源。以后在中国历史上，就逐渐成为一种犬儒主义和强权主义的互补结构，明代的王夫之曾经强调，这个道家它和法家那一套，有很明显的互补关系，统治者越是用法家的那一套进行统治，老百姓就越容易往道家。其实这句话用我的语言来讲，我们大家都知道，道家就是讲不要太认真，无可

无不可，清代的郑板桥有四个字，很多人挂在家里，叫做“难得糊涂”。其实这样一种政治结构，用王夫之的话来说，叫做“其上申韩者，其下必佛老”。用我的话来说，就是在上者指鹿为马，在下者难得糊涂。

于是儒家讲的那一套权责对应，说你对我好我就忠于你，你对我不好我就可以造反，这一套理论就行不通了。我们知道到了汉景帝时代，儒家所谓的革命理论出现了最后一次阐扬，当时有一个儒生，有一次在汉景帝面前说暴君不仁，大家揭竿而起推翻暴君，这是顺应人心的一种革命行动。当时代表道家的黄生就马上说，这不对，这个简直是犯上作乱，这怎么能行呢？哪怕暴君他再无道，他也是君啊，你再能干，你也是臣啊，汤武这样做是绝对不能允许的。那儒生就说了，如果说革命就是犯上作乱，那刘邦岂不是成了乱臣贼子了，汉景帝就觉得很狼狈，如果说革命是很不应该的，汉朝怎么说合法呢？如果说革命是应该的，那现在老百姓革我的命怎么办？那汉景帝说了，最好的方法就是不争论，“食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。”。

古儒设想的是一种君君、臣臣、父父、子子，在小共同体内可以靠亲情达到，在陌生人社会中他认为应该向小共同体那样，但是他也知道这只是应该，如果不这样怎么办？他们给出的答案就是如果不这样，那么我可以革命。也就是说你这个君主如果不像父亲一样待我，我当然不像儿子一样孝敬你，我就可以造反。大家知道，革命这个词最早就出自于儒家，就是所谓的汤武革命顺天应人。我可以把儒家处理这种问题的观点，用我的话说，就是在家靠亲情、在国靠革命，维持权责对应就是靠这个。

可是到了秦汉以后，这就不能讲了，尤其是汉景帝时代，汉景帝已经说了这个话不争论，你们不能说，于是大家就不能讲。那么不能讲以后，很多儒家就逐渐变成了法儒，权责对应的思想为无条件忠君的思想所取代，其中出现了几个阶段。这几个阶段老实说可以写一本书，我在这里不能多说。第一，汉书中出现了叔孙通制礼，当时这个现象受到了很多儒者的抨击。叔孙通曾经劝说一帮儒者，为刘邦制作威力，这些儒者断然拒绝，说你这样的趋炎附势之徒违背教礼，你赶快走不要玷污我们。但是，叔孙通制了这个礼，得到了刘邦的重用。董仲舒今文经学，接受了三纲而欲以“天人感应”吓唬君主，但是董仲舒还是继承了原始儒家的这样一种不放心君权的传统，那不能讲革命怎么办？我就以天人感应来吓唬君主，说如果君主不好，上天就要示警，而上天示警谁懂呢？我们懂得，我们可以

解释上天示警。很多人这是迷信，它当然是迷信，这个迷信是用来干什么的呢？有人说这是用来吓唬老百姓的，是不是吓唬老百姓？当然是，但是应该说在董仲舒时代，这一套东西主要是用来吓唬君主的，也就是说在革命不能讲了以后，我们讲天人感应，用那种神神怪怪的东西来吓唬君主，你如果为君不道上天要示警。到了魏晋之后，谶纬之学就被禁止了。

大家知道宋代的王安石有一句话，天变不怕、老百姓发牢骚也不怕，当然你就可以为所欲为。于是，以后的中国就建立了一套所谓儒表法里的一套，说的是儒家，行的是法家。但是尽管是这样，还是有一些儒家不高兴，实际上这也是儒家一直有的传统，就是我们前面说的发牢骚，不满现实。大家知道，孔子当年就讲过，说现在这个社会礼崩乐坏简直不象话，我已经没有办法对这个社会寄予希望，我要坐船跑到海外当移民。后来朱熹也说过这样的话，也就是说在儒表法里这个时代，原初儒家对法家政治的不满一直还是存在的，二千多年以后到了晚清，正是因为对法家政治的不满，导致了最早学习西方的思潮，现在我们往往认为西学和儒学是对立的，但是在晚清，很多人恰恰是从儒家反法家的立场上，主动的引进西学。我把它称之为引西救儒。

那个时代，人们主张学习西方有几个特点。第一，他们都认为中国自秦汉之后就礼崩乐坏，好的是三代，而他们往往认为今天的西方就是当年中国的三代。我们知道晚清那些主张学习西方的人，他们往往认为中国的堕落不是从晚清开始，而是从秦始皇就已经开始。按照郭嵩焘的说法，三代的时候中国是全世界最文明的，但是秦以后就堕落了，现在继承三代盛世的是在西方，中国现在几乎已经变成了蛮夷。按照他的说法就是这样。那个时代的这些儒者，有一个特点，他们对我们今天被认为是自由主义核心价值的个人本位，自由这些概念，他们往往不太看重，他们看重要的是什么呢？民主、共和，他们把民主、共和理解为古儒所讲的天下为公。因此那个时代的这些人，他们主张学习西方，老实说主要不是船尖炮利，甚至他们认为如果像秦以后的霸道之政，船尖炮利反而是有害的。像谭嗣同就有很极端的说法，他说如果中国不改变这种秦始皇以来的专制传统，那么中国将来如果军队强大了，如果搞不好反而会更糟糕。谭嗣同不是不爱国，而是说中国人要恢复三代的这种文明，就必须要建立宪政民主。

像这样的一种引西救儒的思潮，在戊戌之前一直是很强大的，包括戊戌变法，从康有

为一直到谭嗣同，都是这样一种传统体现。这种传统应该说也有很深的基础，但是到了戊戌之后就不一样了，戊戌之后为什么不一样呢？原因有很多。我最近强调的一个原因就是日本的影响。大家知道在戊戌之前，主张学习西方的人很多都认为秦以后很糟糕，三代很不错，我们学习西方因为西方很像三代，后来日本人学习西方，他们实现了富国强兵，可是日本人学习西方和当时的中国人正好相反，明治维新之前的日本，不像秦以后的中国，倒是很像西周。那个时候天皇是没有权力的，日本当时是一个封建体制，也就是类似西周那样的局面，而明治维新在当时的中国人看来就有一点像是周秦之变，最明显的一个例子，就是废封建、立郡县，这是明治维新很重要的内容。整个明治维新，在当时很多中国人看来，几乎就是一场在西方影响下的周秦之变，也就是原来明治之前，日本像中国一样封邦建国，也不怎么样，但是之后废封建、立郡县，这个国家就强盛起来了。于是中国人从中学到的，就是小共同体不利于军国社会，中国要富国强兵，就必须学西方、要复兴法家的那一套。

日本人在引进西学的时候，他们很反儒，但是日本人反儒这绝不是说他们就很赞成民主，实际上很多日本人认为儒学妨碍了皇权，尤其是后来的日本军国主义受到这个东西的影响。由于日本的成功，又由于戊戌以后中国民族危机的深化，这就产生了一个很怪的现象，那个时候的中国人越来越认为西儒不像儒，反西必反儒，法家反而成了和西学比较兼容的现象，其中章太炎、鲁迅等等，都有这个特点。其实所谓反儒不反法，就是要解构小共同体，强化国家的力量，而当时的个性解放运动就主张被理解为一种对小共同体的解构，说的简单一点，就是从戊戌到五四，很多人离心目中的自由个性，主要是针对宗族的束缚、家庭的束缚、父权的束缚，因此我们就看到两代人都要学习西方，但是他们对放的印象截然不同。郭嵩焘那一代人对西方的印象是文质彬彬的礼仪之邦，而中国当时被认为是大道执政，但是到了陈独秀那个时代，西方就被认为是军国社会，特别能打仗，而中国就是太文雅、太儒雅，这是不对的。这时两代人都要学习西方，但是对西方的评价完全不同。

相反的，对于秦以后的法家那一套，我们知道同样是维新派，谭嗣同死的比较早，谭嗣同认为秦政糟糕透了可是康有为在1913年，也就是康有为比梁启超要多活了二十多年，康有为一直到二几年死，但是在1913年就对秦政有一篇高度评价的文章，他把秦政说的简直无比美妙，说废封建实现了人人平等，法国大革命追求的自由平等博爱，秦始皇都已经给了，那么对由秦开始的这个时代，同样是主张学习西方的这些人，他们的评价却有如此

之不同。俄国的确对中国有很深的影响，尤其是在引进社会主义方面，但是日本的影响也很大，尤其是自由主义，中国人引进自由主义很多是借助日本，中国人引进社会主义很多是借助俄国，但是这种引进都有一个很大的扭曲。很奇怪，法家学说成为两者的共鸣，而儒家和自由民主的西学成为共同的牺牲品。

最后我要说儒家能否欲火重生呢？今天这个问题是非常令人关注的，我在这里提出了一些设想。今天我已经不能详细说了，我想把这些问题留在以后，现在还有一些时间，我想请大家来批评指正。谢谢。

主持人：时间的关系，我们给三个提问的机会。

提问 1：秦教授您好，很高兴听到您这么丰富内容的讲座儒家文化在我国有几千年的历史传统，也一直影响着我国各种文化的发展，请问儒家文化在新加坡可以促进经济发展，纵观我国改革开放二十年，对我国的经济腾飞影响很小，甚至有阻碍作用，请问，儒家文化是否真的能促进经济发展，特别是我国经济的发展？如果不能的话，它的作用又是怎样的？

秦晖：关于这一点我曾经写过一篇文章，在我看来新加坡这个国家是非常西化的，西化到了可能只存在于老华人居住区，凡是比较新的地方，比如说新加坡国立大学所在区，几乎看不到中文。我们甚至可以说殖民时代新加坡的华文文化要比现在发达的多，中文媒体很多，中文大学、中文教育非常发达，但是李光耀时代，中文大学基本上被取消，中文传媒主要只剩下海峡时报这一家。新加坡是西化很厉害，我们之所以说他很儒家，无非就是说他比较威权，可是威权就等同于儒家吗？儒家是不是还有一些别的内容呢？如果说儒家除了威权没有别的，是不是贬低了儒家呢？新加坡的确是威权政治，威权政治在新加坡这样一个岛国环境下，的确你不能说没有它存在的合理性。我曾经说过一句话，与其说李光耀像是孔夫子，不如说李光耀更像俾斯麦。新加坡在什么意义上能够叫儒家呢？你说他顶住了西方的压力，但是这就能说他就是儒家吗？新加坡的经济的确有很多长处，但是我觉得和儒家没有太大的关系。谢谢。

提问 2：秦教授您好。许多学者在对近现代意义上的大学，为什么只能在中世纪时期

的欧洲产生，而不能在中国产生，其主要根源是因为儒家文化在中国的确立使得中国一代又一代的知识分子一生研究学问时，总是在研究一个关于人的学问，因而就没有办法使得我们的自然科学在中国的封建社会里得以进行学科的分化。您对这个问题是怎么看的？

秦晖：我们今天说的西方大学有悠久的历史，的确我们都知道最早的大学是产生于中世纪，而且尤其是产生在教会的背景下，最早的大学几乎都是神学院。但是我觉得，这是知识体系的一个演进过程，近代的大学和中世纪的大学，应该说区别也是相当大的，如果说和中国有一点不一样的地方，那就是西方由于它的政教二元体制，也就是说教会和王权始终是分离的，因此大学相对来说比较独立，我觉得这是真正不同于中国的。有些人说中国的太学也是大学、国子监也是大学，老实说国子监和太学，与近代意义上的大学，最大的差别还不在于知识结构，西方中世纪的大学知识结构和近代大学也有很大不同，区别在于中国的国子监和太学，它完全是一种纯粹的官学，这和西方意义上的大学，从中世纪由于政教二元结构，它本来就有一种对世俗权力的相对独立性，这一点确实是不同的。但是你刚才说的知识分野上的不同，我认为也许有作用，但是这个作用不是最主要的。

提问 3：秦教授，您刚才提到于丹讲《论语》，现在有人提出联名抵制，现在也有人提倡从小学开始读经，您怎么看？

秦晖：我觉得读经很好，但是千万不要做成妨碍学术自由思想、信仰自由的一种宗教审判意义上的东西。研究儒学、弘扬儒学很好，但是如果要把儒学立为国学，好像认为反儒就是异端，那么这种做法，与其说实现了儒家，不如说在中国建立了类似于欧洲中世纪的一套东西，传统时代的儒学，孔孟时代并不是这样。我是很反对的。

至于说于丹，我刚才已经说了自己的看法，于丹是不是懂得《论语》，《论语》有多种解读，甚至我认为《论语》在本来意义上的儒家知识体系中，真的有那么重要吗？我前面已经说了，实际上《论语》作为儒家的经典，只是在宋明理学之后才有的现象。当然很多人认为《论语》是一本好书，但是只是一本好书而已，它不是经典。因此于丹就算她对《论语》理解的非常深，这也不见得这就是她对儒家理解的非常深，于丹就算她不太懂得《论语》，也许她对《六经》很有研究呢，这个我们不知道。对这个问题，我们不必看的那么严重。谢谢。

