目录

[第一章 儒教的根源 2](#_Toc29569495)

[儒的源流 2](#_Toc29569496)

[旅之集团 4](#_Toc29569497)

[葵丘之盟 6](#_Toc29569498)

[治国必先齐其家者 6](#_Toc29569499)

[从反体制转向体制 7](#_Toc29569500)

[第二章 有礼，有名 11](#_Toc29569501)

[礼教亦为名教 11](#_Toc29569502)

[典礼问题 12](#_Toc29569503)

[有朋自远方来 14](#_Toc29569504)

[通往近代之门 17](#_Toc29569505)

[第三章 儒之变貌 19](#_Toc29569506)

[学问之上 19](#_Toc29569507)

[多才多艺 20](#_Toc29569508)

[从教条到教养 23](#_Toc29569509)

[受试之儒 25](#_Toc29569510)

[科举之末流 27](#_Toc29569511)

[第四章 中华思想的周边 29](#_Toc29569512)

[中华之民 29](#_Toc29569513)

[所谓夷狄 31](#_Toc29569514)

[文明史观 32](#_Toc29569515)

[中体西用之说 34](#_Toc29569516)

[变法之道 36](#_Toc29569517)

[第五章 思变之道 38](#_Toc29569518)

[君子与小人 38](#_Toc29569519)

[具体的经验主义 39](#_Toc29569520)

[从训诂到哲学 41](#_Toc29569521)

[孔子教之道 43](#_Toc29569522)

[儒之传入 44](#_Toc29569523)

[第六章 儒与近代 47](#_Toc29569524)

[儒中的儒批判 47](#_Toc29569525)

[脱亚论 49](#_Toc29569526)

[与近代接轨 50](#_Toc29569527)

[新儒学发现 52](#_Toc29569528)

[后记 55](#_Toc29569529)

[文库版后记 56](#_Toc29569530)

# 第一章 儒教的根源

## 儒的源流

先来谈一谈儒教。由于使用了“教”字，有人便认为这与宗教相关，也有人持不同观点。根据“宗教”的定义，从某种神教价值观来看，两者确实相去甚远。然而，从“儒”包含的意义来看，其祭祀祖先、天地的色彩又极为浓厚。

祭祀时供奉物品被称为“荐”。鲁迅（1881—1936）在留学日本时，剪掉辫子，决意参加民族革命时，曾在诗中写道

**——我以我血荐轩辕**

轩辕一词，所指的是中国人始祖——黄帝。为了祭祀远祖，年轻的鲁迅宁愿奉上自己的鲜血，表明了自己誓死的决心。

向先祖供奉物品，颂读祭文，希望祖先享用。如同在信的末尾会注上“敬具”一样，在祭文的结尾处往往注有“尚飨”（意为请接受）一词。在中国，曾用白话文写过祭文，然而在结尾处仍然注有“尚飨”。

之所以向先祖供奉物品，恳请祖先享用，源于相信灵魂的不灭，这与宗教不无关系。

祭祀或礼仪，从形式来讲，很容易被流传下来。如同前面提到的祭文中“尚飨”一词被作为结束语一样，都是被形式化了。然而，儒家理论中也有讲述现实生活的教训、处事指南的部分，这一部分十分生动，不同于祭祀部分的形式化，从而对人们产生了很深的影响。于是，认为“儒”是专门讲述现实世情况，而异于宗教的观点便产生了。

但同时，认为中国自上古时期便是非宗教国家的误解也产生了。有人认为，中国不存在在某处有所谓的神灵生活着并具有支配一切的神圣力量的说法。马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920）就持这种观点，实际上并非如此。

古代殷王朝的首领就是典型的神父之王（圣者之王）。

20世纪初，随着殷墟的发现和大量甲骨文的出土，有关殷朝的情况便被揭示出来。直至当时，有关殷朝只是虚幻王朝的说法，还在一些权威的研究者之中流行。

殷王朝的始祖受封于名为商的地区，经过数次迁都，最后的二百多年一直建都于殷，因此该王朝被称为商或殷。甲骨文中专门使用了“商”，这似乎是种自称。至今，中国的博物馆展示板上或图例说明中，大多使用了“商代”这种称号。然而，自《史记》以来，“殷”被一直沿用，所以此篇也统一采用“殷”的称号。

在殷代，所有的事情都是通过占卜来决定的。牛的肩胛骨或龟壳在经过整治、烧灼（钻孔放入火中烧）后，表面会呈现出裂痕，占卜师便可用此占卜凶吉，如同看手相一样。占卜由王来主宰，也就是说殷王独掌着祭祀权。殷王是神圣王朝之主，主宰着王朝。

参观殷墟的1001号墓可见，其内部分为上下两层，上层有6具殉葬者的尸骸，东部伸出的部分（被称为耳室）有4具尸骸，南墓道有59具无头尸骸，在墓的外面还埋有68具殉葬者尸骸。此外，还有22座殉葬坟墓。有如此众多的殉葬者，充分体现了殷王作为现世人神的特殊身份。

不仅仅是殉葬，据甲骨文记载，祭祀祖先时除了要奉上牛、羊、猪等祭祀品外，还要将人杀死作为供品。

西部部落周消灭了祭祀国家殷。周武王所率领军队，以太公望为军师，在攻陷殷时，殷的军队毫无战意，奴隶们甚至在殷王死后将其头颅砍下，献于周武王。可以说殷的部队对其首领毫无忠诚之心。

据《史记》记载：

**纣（殷王之名）的军队有七十万之众，而毫无战意，希望周王尽快取胜。他们阵前倒戈，欢迎武王……**

据载，殷灭亡于公元前1028年。甲骨文使用天干地支纪年法，对日食月食都有记载，所以关于年代的记载也较为准确。

继殷之后的周一直为采取较为朴素的执政方式。在周墓中很少发现有殉葬者，即便有也不过一两人。与神权国家的殷相比，可以说周采用的是人性政治。然而郭沫若（1892—1978）认为，至此发掘的周墓均不是王墓，所以其中没有大量的殉葬者很正常。但1990年代发掘出的周王墓的报告中，也证明了没有大量殉葬者存在的事实。由此可见，周并没有像殷那样施行血腥的统治。

殷在一次祭祀仪式上便会屠杀上百只的牛羊。而周在祭祀时使用的仅仅是简单的一牢（指一牛、一羊、一猪），并且原来殷代用人祭祀的方式也被废止了。

周灭殷后不久，武王便去世了，于是由武王的弟弟周公辅佐年幼的成王，对新王朝的礼乐制度进行了整治。据说，将祭祀的牺牲简单化是出自周公的意思。殷周交替，社会产生了巨大的变化，因此被称为“殷周革命”。甲骨文研究大家、著名学者王国维（1877—1927）认为，殷并非中国。直至周才体现出了人性统治。殷的统治全部依从于神的旨意，老百姓们不知道什么时候便会被杀，因此充满了恐惧。在现世人神的统治下，每个人都过得战战兢兢。相比之下，生活在周朝的人民就幸福多了。

如上所述，直到20世纪初，殷王朝始终被认为是虚构的朝代。马克斯·韦伯所认为的中国没有被圣者支配的时期恐怕要将殷除外。他在1920年去世，恰逢此前，甲骨文的记载证明了殷的真实情况。但仍有人像王国维那样，虽然了解殷朝的真相，但出于对这段历史的厌恶，便将它从中国文化中排除掉了。如果将周作为中国文化的开端，那么或许可以认定在中国不存在神父之王统治的时期。

因为儒教的源流最初始于殷，所以在讲述儒教之前，有必要先介绍一下有关殷周革命的情况。

先来看一下“儒”字的构成。

关于文字解说最权威的当数东汉的许慎（约58—约147），他于永元十二年（100）完成了《说文解字》。据此，对儒的解释为“柔也，术士之称”，意为柔和，简而言之，与“武”相对。去掉单人旁，右半部分上面是雨字头，被雨淋后呈现出柔软、温和的状态。雨字头的下面是“而”，据文字学泰斗段玉裁（1735—1815）的解释，“而”为向下垂的胡须。干燥的胡须很是粗糙，凌乱而又生硬，但被雨淋后便变得柔顺。可以说“儒”是人类在社会中圆滑的处事之术。

金文（铸刻在青铜器上的文字）中的“而”字貌似人形，头顶平平，头上无冠。没有头发的人被称为“髡（读音kūn）”，不是一般的人。光头一般指受刑或拥有特殊职位的“异形”人。头上淋雨为“需”。白川静先生将“需”解释为“祈雨的巫祝”。“巫祝”指巫师或祈祷师。“需”字有“需要”、“祈求”的意思，在古代，与人类的生活最密切相关的就是旱时之雨了。所以求雨师就是巫祝的代表。

殷时，王即巫祝长。殷的建国始祖汤，在讨伐夏桀王后，出现了连续七年的大旱。汤亲自以巫祝的身份祈雨，终于，方圆数千里内天降大雨。关于此事，在已散佚的《帝王世纪》中有过记载。虽然原文已经遗失，但是宋代的百科全书——《太平御览》曾引用过这一部分。据记载，汤“斋戒剪发、断爪”后祈雨。这如同将自己作为牺牲。由于供奉的牺牲要求完整，所以头部要保留，此外还必须保持清洁。

追溯“儒”的渊源，可以发现其原意是祈雨巫师的代表——巫祝。

由殷初汤王祈雨便可看出巫祝在殷代的盛行。如果将祈雨的“儒”作为祭祀国家殷的象征，那么由祈雨而衍生出来的“儒”必将十分重视祭祀活动。“儒”之集大成者孔子（前551—前479）在临死前说：

**丘（孔子之名）也，殷人也。**

夏、殷、周的出殡仪式各不相同。预感到死期临近的孔子认为自己为殷人，便吩咐其弟子子贡，按照殷的仪式举办葬礼。《礼记·檀弓上》对此有所记载。

《史记·孔子世家》中也曾提到过：

**其先（祖）宋人也。**

周灭殷后，将殷人迁至宋，并让殷人在宋对祖先进行祭祀。如果先祖的亡灵得不到子孙祭祀便会作祟，因此必须给他们留出祭祀的场所。而殷先祖的亡灵作祟，势必会给灭殷的周招致灾难。周又为了防止殷的遗民集聚在一起，便在把他们分散驱逐到各地的同时，将宋（地名）赐予他们，让他们居住此地，并对祖先亡灵举办祭祀活动。因此，所谓的宋人实际上是殷人的后裔。

孔子是周文化的赞美者。他所处的春秋时代，名义上有周天子存在，实际上则是由其他的霸权者掌控政权。孔子认为，周初因为有周公制定各种制度、礼乐，是一个理想时代。因此对周公充满了仰慕之情。

据《论语·述而》的记载：

**子曰：甚矣吾衰也。久矣吾不复梦见周公。**

作为殷之后裔的孔子，却对灭殷的周文化赞美有加，并对指导讨殷战争的周公充满景仰之情。乍看来，不免令人费解。然而，孔子生活的时期，距殷的灭亡已有五百年多年的时间，如果按照现在日本的历史向前追溯五百多年，那么应该是室町幕府时代的应仁之乱之际。因此，殷周的兴旺交替在当时而言已成为历史，对于当时双方的爱恨早已淡去。而且，孔子所能见到的记载都是周朝文献。关于殷的记载不仅大部分被遗失，而且所记之事也都是为了迎合周的统治需要。

如《史记》中对殷纣王的记载：

**自弃其先祖肆祀不答。**

意思是，纣对祖先的祭祀置之不理。这也是周讨伐殷的原因之一。看到此记载，即便是对作为先祖的殷纣王，孔子仍然充满了痛恨。然而直到20世纪初，通过研究从殷墟中挖掘出的甲骨文，最终发现，其中关于纣王时代的记载颇多，并且描述了当时纣王曾频繁地、极其虔诚地祭祖。

周在毁灭殷文献时，可能忽略了对占卜用的甲骨文的销毁。因此至20世纪初得以发现，能看出纣当时对祭祖十分热衷。不仅如此，由周公制定的并在此后成为儒教根本的长子相继、丧服等制度，实际早在殷的末期已经存在。

孔子甚至在梦中都充满了对周公的敬慕，是因为他相信此类制度皆由周公所定。但是，据地下出土的文献资料表明，周公在很大程度上沿用了殷末的制度。

## 旅之集团

周公将殷的神权政治改为人性政治，并将“礼”作为社会的基础。诚然，在殷代，人性的因素很少。然而，最后在纣王的统治时期，如前所述，祭祀活动极度盛行，但是将人杀死作为牺牲的情况却并不多见。由此可见，在殷末时期，神权政治向人权政治转变的色彩日渐浓厚。

在转变的过程中，殷周的政权交替起了很大的促进作用。占卜虽在周仍然存在，但较之于殷，已远不如当时盛行。

周在起兵讨伐殷时，出现了许多吉兆。例如，苍鹰群飞，白鱼入于王舟，等等。殷以白为尊，周以赤为尊。河流上游起了火，顺流至周军阵前变成了赤鸟，此乃吉兆。然而，当时周军经过分析，认为当时条件还不成熟，便没有出兵。

一年后发兵进攻时，从占卜结果来看，是大凶之兆。但是，太公望丢掉蓍（shī，占卜用的植物），把龟壳踩到地上，说：

**枯骨死草，焉知吉凶！**

遂率兵攻陷了殷。

由此可知，虽然仍然使用占卜，但是人为的判断更为关键；虽然对待神明草率不得，但是人类的努力已经开始被重视。这也是孔子的立场所在，他认为这便是周的文化。殷末祭祀中很少用人充当牺牲，或许对周也产生了一定影响。

如果“儒”就是所谓的巫师、占卜师，那么随着殷的灭亡，他们的黄金时代也随之结束。折断蓍草、脚踩龟甲的人们成了新政权的掌控者。殷灭亡之前的殷末时期，“儒”的地位已经开始逐渐衰退。巫师们带着一种危机感，开始寻找新的出路。

周朝不再完全地依靠占卜，而是开始了更为合理的、现实的思考，但这并不意味着对祭祀活动的忽视。

《论语·雍也》记载：

**敬鬼神而远之。**

“敬远”一词便由此而来。“鬼”在古代中国表示亡人的灵魂。各种神灵被称为“鬼神”。对待鬼神必须尊敬，同时保持距离。殷代，人们与鬼神过于接近，而到了周代，开始了保持一定距离的姿态。这就是孔子所要表达的意思，并非无神论。合理思考，可以与鬼神保持距离而又不失敬意。由于保持了距离，所以要慎重地对待祭祀活动。

儒家集团为了延续发展，便开始专门从事祭祀活动。祭祀中最重要的便是丧葬。儒家逐渐将丧葬作为主要的工作。

《墨子》一书中对儒家进行过猛烈的抨击：

**富人有丧，乃大悦。曰：此衣食之端也。**

对于专门从事丧葬之职的儒家来说，富人家里若有人去世，便很开心，因为可以从中捞取钱财，所以面对如此谴责也无语辩解。

然而，儒家虽然专职丧葬，但也四处游行。在一个集落里一时间不会有太多的人去世，因此为了寻找更多的丧家，便不得不四处游走。在游行中得以开阔眼界，因此儒家的知识（也可以说是信息）水平比一般人要高。到各处游行的途中由于增长了见识，便可对他人从旁说教。对于世上那些迷失方向的烦恼的人，游行的人往往可以提供参考意见。因此，作为丧葬事宜专家的儒家集团在发挥处事指南作用方面的色彩越来越浓厚。

“墨家”也是一个四处游行的集团。因此两者之间也会有竞争的成分。关于墨家说法不一。墨家的开山之祖墨子，名墨翟（前约468—前376）。“墨”究竟是不是姓，尚不明确。

第一种说法是，墨家是受过墨刑（一种刑法）的囚犯集团。第二种说法是，墨家是为了区别于自由民，在身上纹有刺青的奴隶集团。还有一种说法是，把奴隶劳动作为理想的集团。说法众多。

在木匠使用的工具中，有一种是专门被用作标注测量记号的墨，于是有人推断墨家是工匠集团。

据说墨家擅长筑城，修建工事防御。墨家擅长防守，而且还精通各种防御兵器的制造。虽说墨家“善辩”，长于外交和宣传，然而，墨家的基干还是工匠。

东方若有弱国，便前往协力再建；西方若有国遭受侵犯，便前往支援防御。据说墨家这些活动都是无偿付出的，因此也未曾受到排挤。自然墨家也都是过着四处游行的生活。

有诗云：

**墨突不暇黔，孔席未尝暖。**

说的是，墨子终日在外游行，家里的烟囱都还没有变黑；孔子也是四处周游，连坐下来把席子暖热的工夫都没有。由此可见，墨家和儒家在外出游行这一点上比较相似。

据《史记》记载，墨翟为宋国的大夫。宋国，也就是殷代遗民之国。孔子的祖先也是殷人。

殷代文化呈现出极端的一极集中状态。殷末，位处西方的周逐渐兴起，对于中央而言，可谓西方之雄藩，但在文化上应不存在太大差别。而从青铜器来看，同一时代，殷可以制造出精美的器具，相比之下周的青铜器就相形见绌了。发掘情况也表明，殷代有可以称为天下至尊的青铜器，相比之下周却远远不及。

不仅在青铜器的制造上，在建筑、土木、交通、美术、工艺等诸多文化领域内，殷都表现得较为突出。殷被灭后，这些文化领域内的能工巧匠都不再为已成为废墟的殷都所需要，于是便被迫流亡到各地。于是这些精湛的技能便自然而然地在各地传开。

墨家传播手工技能，儒家传播祭祀以及所包含的思想，都是处于这样的背景之下。老子是一个传奇色彩极其浓厚的人物，庄子是宋国蒙人，出身不明。庄子也属于殷文化一个支流的代表人物。

儒、墨、道实际上都是从同一条大河中分流出来的支流。如果要对此进行论证，将是一个很大的论题，在此谈及这些只是为更好地说明“儒”。

所谓“儒”，是指与鬼神比邻而居，相信灵魂不灭的人们的生活方式体系，在经过挫折和流浪磨炼之后，不断适应时代的潮流并对自身进行改造。

回顾一下时代形式，如前所述，较之于殷，周的统治更为朴素、现实。周在遭到犬戎的侵略进攻后，于公元前770年被迫东迁。犬戎发动的并非突然袭击，而是趁周国内动乱之际发兵进攻。

自武王后第十一世宣王（前827—前782年在位）统治时期，中央集权的军事国家成立。在这种体制下，民心极其不稳。宣王之子幽王（前782—前771年在位）极度宠爱一个名为褒姒的女子，为了让她的儿子继承王位，欲废掉先前所立的太子宜臼，于是引起了内乱。在犬戎的进攻下，幽王被杀，废太子宜臼逃走，第二年迁都洛阳。公元前770年以后称之为“东周”。这一时期，王室衰微，各诸侯国势力逐渐壮大。超级大国晋在公元前403年分裂为韩、魏、赵三国诸侯，在此之前被称为“春秋”时期。此后直至秦始皇统一天下（前221年），被称为“战国”时期。

孔子是春秋时代的人物。因为他是儒家之集大成者，所以说儒教诞生于春秋时代。之前对儒教的雏形只做大致了解，下面我将重点对孔子之后的儒教进行考察。

## 葵丘之盟

为了了解儒教诞生于怎样的环境，最好是先来研究一下孔子出生一百多年前的“葵丘之盟”。

葵丘，地名，殷遗民国——宋的都城。

当时，雄领各地诸侯的当属齐桓公。在名宰相管仲的辅佐下，齐国强盛一时。当时南方的楚国（现在湖南一带）势力发展壮大，齐桓公召集中原各诸侯——宋、郑、卫、鲁等在葵丘会盟。位于现在的湖南一带的楚国，属于长江中游的国家，与黄河流域的中原诸国相比，性情气质略有不同。在中原看来，楚国不过是野蛮的军事大国。中原诸侯皆以“公”自称，虽说周王室日渐衰微，但仍然存在，因此没有人敢改称王。而楚却自称为王，并若无其事地宣称：

**我蛮夷也，不与中国之号谥。**

意思为，“我”自称“蛮夷”，因此中国——指中原——的谥号规则与“我”无关，“我”想更改称号便更改称号。

虽不知礼仪，但军事力量强大。楚不断发兵北上，给中原诸国带来很大威胁。为了抵制楚的进攻，中原诸国必须联合起来。

联合起来成为一个强大的国家自然是好事，但在当时还无法实现。中原诸国为了加强相互联系，便制定了盟约。用现在的话来讲，就是获得彼此间的认同和信任。

制定类似宪法的共同契约，共同发誓遵守——这就是葵丘之盟的目的。

葵丘之盟的内容在《孟子·告子下》中有详细记载，共有五条。孟子（约前372—前289）对此均用“命”的形式来表示，有神命之意。

第一条“初命”：

**诛不孝，无易树子，无以妾为妻。**

第一条被认为是最重要的一条。“孝”被当作是儒教的基本德目。《春秋左氏传》中有记载：

**孝，礼之始也。**

诛，表示处以刑罚，有“诛责”的用法，因此在此并非诛杀之意。但又出现在条约之首，据此可以推断该刑罚一定为重刑。

树子，指确立诸侯的继承者。天子原指由诸侯认定的嫡子。变更继承者是引起大乱的根源。周幽王因为更换太子而导致亡国，自己最终也被杀死。

不要立妾为妻。幽王已有正后——申后，由于宠爱褒姒，便废申后立褒姒。因此，要从历史中吸取教训。

这些事看来似乎都是些细小家事。然而，一个国家却会因家事变故而引起内乱，从而殃及周边邻国。家内纷争，国内必然会产生两派对立的局面，为了击败对方，便会求助于邻国。于是，两派相争又将引起邻国间的派系斗争。

## 治国必先齐其家者

《大学》（四书五经之一）中有此记载。南宋朱熹（朱子，1130—1200）对此的解释为：

**修身、齐家、治国、平天下。**

第二条（孟子称之为“再命”）：

**尊贤育才，以彰有德。**

人才是国家发展的根本。尊重贤人，养育人才，来表彰有德之人。

第三条（三命）：

**敬老慈幼，无忘宾旅。**

第二条强调要让贤人及有能、有才之人参与政治，这里所说的政治原则便是第三条所讲到的内容。老人和儿童都是弱者，关心弱者是政治的关键所在。宾，指在国内的外国人。旅，表示旅行者。要像保护自己的国民一样对待外来人，显示出要摒弃排他的政治姿态。

第四条（四命）：

**士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫。**

官职的世袭和兼任不仅妨碍了有能之人的登场，还有导致权力集中到一人手中的危险。通过世袭和兼任将权力集中到自己一人手中的重臣，还有可能会对君主造成威胁。窃取政权的不祥之事应防患于未然。另一方面，从君主方面考虑，也应当适才适所，量才录用。“士”指一般的官僚，“大夫”指的是大臣一级，通常被合称为“士大夫”。绝不允许随意处死重臣等事件的发生。所谓的“专杀”，是指未得到天子许可不得随意处死士大夫。

最后一条（五命）：

**无曲防，无遏籴，无有封而不告。**

防，指堤防。为了满足自己的需要便擅自更改水路等此类人为的决堤行为，要绝对禁止。黄河决堤会淹没房屋和田地，甚至殃及百姓的性命。在黄河诸国之间的战乱中，如果能够破坏敌人关键地带的堤防，必然能够给对方以重创。这几乎是制胜之法则，然而对方也可能采取同样的手段。这类似于现代的核武器。

下面还对各国不准禁止粮食出口达成了协议。

诸侯封臣时要昭告天下。将某人封于某地、任何职，都必须首先告知于天子。周天子虽说名存实亡，但仍是天下的象征，诸侯原本也是由天子所封，而后方才君临各自的领地。既然诸侯的领地原是由天子所赐，因此如果要把受封自天子的土地再分于功臣，就必须要告知原来的主人。并且，告知于天子便意味着告知于天下，其他诸侯也都可知晓。这就保证了各国诸侯了解其他国家内部人事的重要变迁。

用现在的话说就是，各国的信息公开化，以便于相互了解。

《孟子》对葵丘之盟的记载还有：

**诸侯束牲载书而不歃血。**

“束牲”是指将作牺牲的动物捆绑起来。牺牲，原意是指杀死用作牺牲的动物，而捆绑起来便意味着不将其杀死。

在此之前的会盟中，作为誓约的象征，都要将牺牲杀死，饮其鲜血。然而自此次葵丘之盟开始，采取了一种新的形式——将写有誓约的事项的书（或写在绢、木简之类上），捆绑在被束动物的背上。誓约形式的变更属于重大事件，特以“不饮血”作为标志。

以上的五条誓约法则，令人感受到浓厚的儒教氛围。因为葵丘之盟与儒教的理想较为一致，所以四百年后，孟子不禁感慨道，古代的诸侯可以严格遵守盟约，而今诸侯却五约尽犯。

《论语》并未曾提及葵丘之盟。这可能是由于孔子是在百年后出生，对此还没有特殊感觉。对孔子而言，这或许不过是春秋时代的众多会盟之一。

## 从反体制转向体制

由此看来，儒家似乎已经顺应了当时的时代潮流，然而事实并非如此，孔子长期的亡命生涯便是最好的证明。

会盟多，说明问题也多。葵丘之盟是黄河沿岸的诸国为了抵御异质超级大国楚国而组织的联盟。此后百年，孔子所处春秋时期即将结束，许多更为严重的问题纷纷浮现。诸侯都时刻保持着一种危机意识，尤其警惕那些有组织的集团。春秋时期流亡的集团吸收了许多被诸侯体制驱逐出去的阶层。孔子之所以不被诸侯所接纳，也是由于其学说的反体制性。如果执行孔子的主张，那么原来的体制便会动摇。

诸侯国中，既得权力已经扎下根基，士大夫阶层也都施行世袭制。

《论语·宪问》中，孔子有云：

**士而怀居，不足以为士矣。**

意思是，在诸侯国中出任官职的士，如果只考虑安逸的生活，便不配称为士了。而士大夫们如果按照孔子当时的理念改革国政，那么就不具备维持现有地位的资格，甚至会被流放。

而诸侯国君们也认为孔子的德治主义过于迂远，不切实际。

《论语·为政》记载：

**子曰：道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。**

治理人民就必须具备“政”，即所谓的法律禁制。如果有人越轨，便会被处以刑罚。对于诸侯国君们而言，这样自然便于治理。但是人民是否具备廉耻之心，君主却毫不关心。因此如果强调“德”，便会令国君们备感拘束。

春秋末期尚处于能否吃饱饭的时代，而孔子的德治主义过于迂远，不切实际，所以他以及他所在的集团便始终处于慢性失业状态。

《史记·游侠列传》中记载：

**儒以文乱法，侠以武犯禁。**

此处引用了《韩非子》中的话，可见在战国时代，儒家仍被视为反体制的。

与孔子并称的孟子，是在继孔子数百年后的另一位大儒家。他认为：

**民为贵，社稷次之，君为轻。（《孟子·尽心》）**

对于君主而言，这种主张甚是无趣。明朝太祖朱元璋（1368—1398年在位）便废除了自宋以来的孔孟合祀，取消了对孟子的祭祀。此后，臣下谏言恢复祭祀活动，但是将《孟子》中对君主不满的部分进行了删减。这就是所谓的《孟子节文》。

众所周知，统一天下的秦始皇（前259—前210）施行了“焚书坑儒”。对于反体制的儒家，秦始皇采取了彻底的高压措施。焚书坑儒发生在秦始皇三十四年（前213）及次年，“焚书”的对象是医药、占卜、种植以外所有的书，其中儒家书籍首当其冲。焚书时制定了严格的律令：

**——有敢偶语（议论）《诗》《书》者弃市（处以刑罚，曝尸于市）。**

**——以古非今者族（杀死全族）。**

学习《诗经》和《书经》的乃是儒者，将古代周公礼乐制度作为理想制度并对现实进行批判的也是儒者。

儒家自集大成者孔子所处时代直至秦朝，始终都是反体制的集团。秦始皇死后不久，秦朝灭亡，项羽（前232—前202）与刘邦（前258—前195）争夺天下，最终刘邦建立汉朝。

刘邦一介庶民，出身不明，性格豪爽，厌恶文质彬彬的儒生。

儒生的装束一般是身着宽松的衣服，头戴圆形帽子，脚踏方形靴子。一眼望去，便知是儒者。天谓之苍穹，呈拱形，地为方，因此头戴的帽子便是圆形，意为知“天时”，脚穿方靴，意为知“地势”，单从打扮便可看出其极为明显的形式主义作风。

《庄子》中记载了下面一段故事。

鲁哀公（前495—前468年在位）有一次对庄子说：

**鲁国多儒士，很少有信仰先生道学的人。**

庄子对答：

**何不在国中号令：没有儒士的学问和本事而又穿着儒士服装的人，必处以死罪？**

于是鲁公便传令下去，于是几乎所有的人都脱掉了圆帽和方靴。最终，举国上下身着儒服的只有一人。

由此可见，庄子对儒家的形式主义极为不屑。

由庶民摇身一变成为皇帝的刘邦也十分厌恶形式主义，他曾摘掉儒者的圆帽，用来盛尿。

当时有个名为叔孙通的儒生，历史上对其评价极差。他曾侍奉过刘邦。最初叔孙通侍奉始皇帝，之后又侍奉了后任几位皇帝。秦始皇死后，陈胜、吴广起兵造反，他对二世皇帝说：“此乃盗窃，并非谋反。”而那些上报说是谋反的人，则被扣押、查处。可以说叔孙通是一个善于察言观色的人。叔孙通便是这样的人物，而作为儒者不应有此行为。《论语·宪问》记载，子路问到如何侍奉君主时，孔子回答：

**勿欺也，而犯之。**

侍奉君主的关键是不能欺骗。陈胜、吴广发动的动乱，对秦来说明显是谋反，却被说成是盗窃，显然是对君主的欺骗。“犯之”，即从正面谏言。叔孙通的所作所为不符合儒者的作风。其他的儒生都骂他：

**先生，专言大猾，何也？**

当叔孙通得知刘邦用儒帽盛尿后，便脱掉了宽松的儒服，改穿短袖短襟的楚服，以投刘邦所好。

据《庄子》记载，孔子在世时，儒家的形式主义便已开始盛行，到了三百年后，叔孙通的所作所为便是儒者堕落的典型。

皇帝刘邦虽生性豪爽，却极为厌恶臣子的放荡无礼行为。有人喝醉酒后，便开始炫耀自己的功绩，或是一边喧嚷一边拔出剑来刺在柱子上。据《史记》记载：

**群臣饮酒争功，醉或妄呼，剑击柱。**

于是刘邦开始意识到，在自己如何暂且不论的前提下，必须对臣子的放荡无礼行为进行约束。叔孙通可谓是善于察言观色的天才，他看出了皇帝的心思，便向刘邦进谏，由他召集鲁国的儒生，制定“朝仪”（朝廷的礼仪规范）。刘邦说：“得无难乎？”意思是问，这个难吗？

厌恶繁琐形式的刘邦担心此事不好执行。叔孙通回答说：“所谓礼仪，根据世事人情可繁可简。”刘邦听后便说：

**可试为之，令易知，度吾所能行者为之。**

意思是说，那就试试看，不过尽量简化，对我这样的人也适用。

于是叔孙通召集了三十多名儒生，制定朝仪。在这些鲁国的儒生中只有两人拒绝参与。这两人认为，天下刚刚稳定，死者尚未被埋葬，伤者伤势尚未治愈，怎么能制定礼仪呢？按照儒家的观念，真正的礼仪应在积德百年之后方可制定。这两位儒生拒绝进京，说：

**吾不忍为公（叔孙通）所为。公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我。**

叔孙通笑着回答：

**若真鄙儒，不知时变。**

一直对体制持批判态度的儒者终于明白了“时变”，开始向融入体制转变。叔孙通制定的连刘邦都可以接受的朝仪，在汉朝开国七年（前200年）长乐宫落成之际开始就地施行。群臣中无喧哗者，无失礼者，仪式井然有序地进行。刘邦不禁满怀欣喜地感慨道：

**吾乃今日知为皇帝之贵也。**

于是任命叔孙通为太常（掌管礼仪祭祀的官职），并赐黄金五百斤。叔孙通趁机推荐自己门下的弟子，他的弟子有数百名，分别受到封赏，叔孙通还将自己所得的五百斤黄金全部分给了他们。于是他们对叔孙通大加称颂：

**叔孙生诚圣人也，知当世之要务。**

如果孔子听到此话，恐怕要皱眉头了。鲁国三十多人中拒绝叔孙通上京制定礼制的那两个人，才是当时儒家的真正代表。然而儒家集团中大部分人都已被当时的体制所收编接纳。

虽说儒家已经进入了体制范围内，但在汉初尚未成为思想界的主流。文帝（前180—前157年在位）的皇后窦氏是老子忠诚的崇拜者，宫廷内的氛围也都是以黄老思想为主导。老子和庄子通常被合称为“老庄”，而在汉初时普遍认为，这种思想是由黄帝传于老子的，因此称之为“黄老”。文帝之子景帝（前157—前141年在位）即位后，当时成为皇太后的窦氏问一位名为辕固生的儒生，应如何看待老子。辕固生答：“此家人言耳。”窦太后大怒，将他投入野猪圈中。景帝见他可怜，便给了他一把尖刀，于是他捅死了野猪方才得以逃生。

长沙马王堆中发掘的汉墓属于汉初墓葬。从2号墓中出土了《老子》的绢书，然而却没发现任何与儒教有关的东西。因此，儒教虽在汉初进入了汉初的体制编制，但尚未成为体制内的主流。

汉武帝（前141—前87年在位）时代，大儒者董仲舒（前179？—前104年）提升了儒学的地位，并使之国教化。直到那时，儒教才最终成为体制内的主流思想。随着汉王朝的不断稳定发展，机构逐渐扩大并复杂化，“黄老”的无为思想已不合时宜。官僚阶层中学习儒学的人也不断增加。于是统一国家思想势在必行。

儒学的“国教化”也经历了一个痛苦的过程。儒学中包含的强烈的批判精神是无法融入体制内的，所以这部分内容被削弱了。实际上，要想进入政治的内部，就不得不在许多方面妥协。因此儒学中的许多内容被砍掉了。通过学习儒学而获得官职的人，为了保住已得的职位，都表现出了一种但求平安无事的消极主义。

我们所看到的“儒”，主要是指在基督教诞生前一个世纪，已经成为汉朝国教，知时变、知要务的“儒”。

许多研究中国历史的学者指出，中国历代王朝政府都表现出了“干涉性”的特点。为政者基于治理人民的考虑，对人民干涉较多。

太古圣天子尧时代，有位老人一边鼓腹击壤（饱腹后抚摸着肚子，敲打地面），一边唱到：

**日出而作，日落而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉？**

这首田歌的意识是，天子之恩浩荡，而一般百姓虽受其恩惠，但却感觉不到。这首歌并非记载于《史记》，而是出现在《帝王世纪》中。虽然文献资料的可靠性尚待考证，但是从单纯的创作意图来看，可以推断出当时背景。一般来讲，人民是厌恶政府干涉的。然而执政者基于统治的考虑，势必会有许多干涉。这段话就反映人民不希望政府以一种令人厌恶的姿态来进行统治，然而干涉性却是政府不变的原则。

政府的干涉性自古有之，然而自从儒学国教化以后，这种干涉性更是向各个方面进行了延伸。

在儒家的思考方式中也存在着强调干涉性的因素，而强调干涉性的政府也势必会将国教化的儒家学说强加于民众。

不仅在政治方面，其他方面也都有儒家学说的渗透。此后的朱子学加强了对儒家学说的重视，并总结出了“修身齐家”和“治国平天下”之说。

修身必须要有一颗正直的心，而心欲正，则意必诚。而意欲诚，则必多知。因此首先要实现“知”，为了达到“知”就必须“格物”。即所谓的

**——格物致知**

关于“格物”，古往今来说法众多。

朱子学对“格物”的解释为“穷理”，意思是凡事都必须经过观察、考究。阳明学的解释为“去恶”。

儒家具有从格物致知的个人修身到治国平天下一脉相承的力量，而且这种力量中的强制力发挥了很大的作用。

# 第二章 有礼，有名

## 礼教亦为名教

儒家学说在成为“官学”后，其内在的形式主义愈演愈烈。中国的官僚制度便是在形式主义下被运用的。

虽然内部已经混乱，但表面上看起来仍然井然有序——这就是儒家的策略。为了追求形式，往往会对一些内容加以掩饰，甚至抛弃。因此表面现象与实际情况之间有着很大差距。

不妨看一下陆游的生活经历。陆游（1125—1210），比朱子年长五岁，生于山阴（现浙江绍兴），号放翁，终年八十五岁，在当时可谓高寿。他二十岁时结婚，妻子唐婉美貌动人，夫妻感情甚笃。然而，和现在中国人的情况相似，婆媳关系不好相处。唐婉虽是陆游母亲的侄女，但她们的关系并不融洽，最后导致陆游夫妇离婚。虽然陆游舍不得妻子，但是在母亲的命令下，也不得不选择了离婚。

不听从父母之言，是为“不孝”。为了实现儒家强调的品德——孝，必须作出牺牲。“孝”的形式主义具有绝对权威。感情甚好的陆游夫妇二人不得不挥泪分别，各自再婚。十年后，三十一岁的陆游与前妻唐婉在沈园相遇。当时唐婉与她的丈夫在一起，她告诉丈夫说：“那个人（指陆游）便是我的前夫。”于是她的丈夫便在沈园摆酒款待陆游。

当时的情景令陆游十分难忘。四十年后，已经七十四岁高龄的陆游以“沈园”为题赋诗两首。其中第二首为：

**梦断香消四十年，**

**沈园柳老不吹绵。**

**此身行作稽山土，**

**尤吊遗踪一泫然。**

这首诗的意思是，四十年已经过去了，当时的柳树也如“我”一般年迈，不再飞絮，“你”也早已化为稽山之土。再次来到这个勾起“我”对“你”的回忆的地方，“我”还是会忍不住老泪横流。唐婉与陆游在沈园相会后不久便去世了。

中国以爱情为主题的诗作较少。有研究日中诗文比较的学者指出，日本的诗歌以“爱情”为主流，中国的诗歌以“友情”为主流。在描写男女爱情少之又少的中国诗歌中，有这样一首诗是讲述恋慕之情的，确实比较难得。

虽然相爱但是不得不分开的故事很多，西方的罗密欧与朱丽叶便是如此。然而像中国这样由于“孝”被迫分开的情况，在其他国家却不多见。即使陆游身为大诗人，也不例外。

陆游可以说是位高产诗人，他的诗现存有一万多首，但实际上他的作品多达两万，也就是说一旦有感便会赋诗。然而，这首作品仍会令我们潸然泪下。

值得注意的是，陆游是在母亲的命令下被迫与唐婉分手的。儒教在国教化后，家中要以父为纲。从形式来讲，陆家的事情应由陆游的父亲陆宰全权决定。虽然他最终宣布了陆游夫妇的分手，但是之前必定被迫接受了妻子的看法。由此可见，女性在家庭中的地位也是很强大的，而形式与现实之间的差距便可窥豹一斑。

“夫唱妇随”一词出自道家系的文献《关尹子》，这种思想与儒家有共通之处。即便实际上是妻子提出建议，丈夫听从，但在形式上也要表现为“夫唱妇随”。长此以往，人们便可看穿了这种所谓的形式主义。

后世儒教的批判者称陆游为“礼教的牺牲品”。礼教，顾名思义，就是“关于礼学的教育”。《孔子家语》中记载：

**敦礼教，远罪疾。**

到了清代，“礼教”等同于“儒教”。

19世纪后半期，太平天国起义爆发。为了反清，太平天国高举种族主义大旗，在《奉天讨胡檄文》中痛骂满洲趁机窃取了中国政权，言辞甚为激烈，例数满洲十大罪名。

对此，清朝方面负责镇压太平天国的高官曾国藩（1811—1872）发表了《讨粤匪檄》（讨伐粤匪的檄文。粤指广东、广西两省）一文进行反击。文中谨慎避开了“勤王”这一称谓。因为中国人认为皇室是由异族担任，所以不愿自称勤王。为了镇压暴乱，他打出了“忠君爱国为正道”的口号，对太平天国运动进行了猛烈的抨击。

曾国藩为避开“勤王”，打出了“保护中国礼教”的大旗。《讨粤匪檄》中写道：

**举中国数千年礼义人伦、诗、书典则，一旦扫地荡尽。此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原……**

文中声称，此次叛乱并非针对大清帝国，而关乎名教的存亡。

所谓“名教”，即关于名分的教义，在此为儒教的别名。声称镇压此次叛乱是为了“保护儒教”，而非“保护王朝”。他认为这样号召更为奏效，于是便以此作了一篇檄文。同样，许多人认为清王朝被推翻事小，儒教被推翻事大。

太平天国方面对满洲政权进行了恶意的谩骂，诸如“妖魔”、“丑贱”、“猪狗”，但未曾涉及儒教。关于佛教，太平天国方面认为清王朝所供奉的菩萨神像等也都是蛇魔、妖怪等鬼卒。太平天国是信奉基督教的宗教团体，按说对于儒教，尤其是在礼拜问题上，应持坚决的反对态度。但他们为了战术需要，同样抑制了“反儒教”的言论，并在檄文中号召“名儒学士”奋起反抗。

此时儒教似乎与中国等身大。政府方面对抗太平天国的义勇军组织者——湘军曾国藩、淮军李鸿章（1823—1901）也号召保护礼教，即“保护中国”的另一说法。曾国藩他们在选用这一说法时，选用了“礼教”，为了强调这种观点，曾国藩在他的檄文中提到了孔子和孟子。

## 典礼问题

在此，对儒教和基督教的关系作一下简单介绍。基督教在中国的发展，源于唐代的景教（聂斯脱利派的基督教），而到了唐朝会昌年间被禁，之后逐渐消失。到了元朝、蒙古王室中虽仍有基督教信徒的存在，但为数不多。到了16世纪，葡萄牙人在东亚地区登陆，于是开始了真正的传教活动。

耶稣教会的弗朗西斯科·沙勿略（1506—1552）是日本传教活动的发起者。他认为，要对日本人进行改宗，必须先对其崇拜的中国进行改宗。于是在1552年只身奔赴中国，但在登陆前病死于广东的上川岛。为了完成他的遗志，其他的耶稣教徒开始了在中国的传教活动。

因为在日本禅僧的社会地位极高，他们在日本开始传教时都身着僧衣，受到掌权者的尊敬。耶稣教徒们认为中国的情形与此相似，于是便削掉头发，身披僧衣，以一种“西僧”的姿态出现，开始传教活动，然而不久他们就发现自己判断失误。在中国，僧侣并不像在日本那样备受尊敬，甚至还会受到蔑视。在中国受到尊敬的是儒者，并且地位很高。了解到这种情况后，耶稣教徒们便脱掉了袈裟，开始蓄发，穿上儒服。于是又从“西僧”摇身一变成了“西儒”。

耶稣教徒的误解，反映了当时中日两国儒教和佛教地位的差异。在明代，儒教便与中国等身大。虽然儒者在日本的地位并不低，但绝不像在中国那样过高。“过高”这种说法似乎不太恰当，由于是与中国等身大，所以便无所谓高低了。

单从伦理上来讲，耶稣教徒们身着儒服并不奇怪，因为儒教在所论述的道德伦理方面与基督教不矛盾，与教徒们身着袈裟比起来要自然得多。儒教包含了许多祭祀方面的宗教性因素，因此从这点看来与基督教并不抵触。

耶稣教会对中国实施的传教战术与在日本采取的方式相同，都是首先瞄准了统治者阶层。在日本出现了像大友宗麟、大村纯忠、有马晴信、高山右进、小西行长等信仰天主教的大名。而明朝没有相当于日本大名的阶层，于是耶稣教徒们便将高级官僚和学者们作为传教的重点，并且将传教活动的地点设在北京。因为地方的官员不像大名一样可以扎根于自己管辖的领域，一道诏令颁布下来便会被调离。

要使高级官僚改宗，最大的障碍就是儒教中的宗教性因素，也就是说他们都有自己所礼拜的对象。

祭拜祖先、祭拜天地，甚至祭拜孔子，都是中国统治阶层的宗教行为。高级官僚们在每月的初一、十五都要到文庙“行香”（奉上香火并进行礼拜），这几乎已经成为一种义务。文庙是供奉孔子的庙堂，明朝之前被称为“先师庙”。文庙的正殿叫做大成殿。在日本供奉孔子的汤岛圣堂原名为“先圣殿”，殿上悬挂的匾上写的就是“大成殿”。圣堂在日本江户时代备受重视，德川纲吉曾亲自为匾额题字。中国对此的重视程度更是有过之而无不及。

官员在被任命了新的官职后，必须要到文庙参诣。即便是接到了辞令，但却是从到就任报告的文庙进行参拜后开始生效。

到文庙对孔子的牌位进行参拜，这是中国的高级官员上任前必办的“手续”。如果这种参拜被禁止，那么对他们进行的改宗就不可能实现。因为这样的改宗对他们而言，意味着丧失官职和社会影响力。

对于知识分子而言，禁止到文庙“上香”，也是不可行的。因为家族中如果有男孩诞生，做官是出人头地的唯一途径。当时没有现代社会中的所谓企业存在，所以他们的职业选择极为受限。于是，耶稣教徒的传教士们决定允许中国教徒向祖先和孔子的排位进行礼拜。一时间，耶稣教会的传教活动取得了显著成效。

天主教中的多明我会（拉丁文Ordo Dominicanorum）以及托钵修会都没有像耶稣教那样采取了“适应主义”，而是施行了“严格主义”，所到之处自然是困难重重，传教毫无进展。后来，他们将耶稣教的成功传教称为“异端”，向罗马教会告发，于是展开争论，这实际上是葡萄牙和西班牙的对立。当时在宗教裁判所中掌权的是多明我会，也就是将哥白尼和伽利略的学说当作异端的会派。他们绝不允许教徒向祖先或孔子进行礼拜。结果，明朝政府将多明我会和托钵修会的教徒驱逐出境。事情发生在1637年，也就是明朝灭亡的七年前。被驱逐出境的多明我会回到欧洲，在1643年向罗马宗教裁判所告发，也就是明朝灭亡的前一年。

教皇英诺森十世批准了宗教裁判所起草的敕书，禁止中国的信徒参加对古人以及孔子的参拜仪式，当时是1645年。

中国的耶稣教会教徒在接到教皇的敕书通告后，了解到这是由于错误的上报内容所致，于是决定上告。按照耶稣教会的解释，对故人以及孔子的参拜并非宗教行为，而是一种“缅怀”。他们搜集了大量的证据上报宗教裁判所，以证明对故人和孔子的礼拜是种纯粹的市民行为。所谓市民行为是指，对于市民来讲，在道德上是理所当然地应当执行的一种行为，而并非是与基督教相抵触的异种宗教活动。

1656年，教皇亚历山大七世接受了耶稣教会的主张。

多明我会和托钵修会仍没有改变原来的态度。清朝虽然是满族建立的政权，但是仍将儒教作为统治理念，与以往历代王朝无异。这令那些对中国儒教体制的道德和风习毫无敬意，只是将其诽谤成“偶像崇拜”、“迷信”的外国宗教家们无法忍受。

采取适应主义的耶稣教会，仍将北京定为传教的重点，希望利用科学知识获得知识阶层和统治阶层的信任。这在一段时期内取得了成效，德籍传教士汤若望（Johann Adam Schall von Bell，1591—1666）甚至被任命为钦天监（天文台长）。这意味着耶稣教会的西洋人夺取了这一职位。自元朝以来，这一职位一直被掌握伊斯兰系历法和大统历法的人所把持。实力决定竞争结果。耶稣教制定的历法为“实宪历”，也被称为西洋新法。

汤若望得到了顺治皇帝（1643—1661年在位）的信任。但在康熙初年，汤若望遭到嫉妒得发疯的伊斯兰历法家杨光先诬告，被判死刑。原因是，汤若望在推断荣亲王安葬之日时出了差错。经过太皇太后的斡旋，汤若望才被免除死刑。但自此后基督教被禁，所有的修道士被捕。以上事件发生于1665年。被送往广州的修道士们，发誓要遵守耶稣教会对中国典礼作出的解释。然而其中一名多明我会教徒从广州潜逃，在罗马开始了反中国典礼的活动。于是教皇克来门特九世发布敕书，宣布前教皇亚历山大七世颁布的接受中国礼典的敕书无效。

康熙皇帝学识渊博，曾与指责中国典礼为迷信的福建宗座代牧颜珰（Charles Maigrot，1652—1730）进行辩论。然而颜珰对中国经书一窍不通，更不要说关于典礼的争论了。康熙皇帝批评他“站在别人的大门外，还要对屋里的事情大加指责”，并对其严格查办。颜珰被迫流亡国外。

“the Bull Exilladie”为拉丁语，意思是“自那一天”。1715年3月15日，教皇克雷芒十一世颁布了新的教皇令，被称为“自那一天”。主要重申了对典礼问题的看法，发布了决不允许有丝毫妥协的反典礼命令，并明确了中国的典礼并非市民行为。

对于教皇发布的非妥协“自那一天”教皇令，清朝政府方面也采取了严格的禁教措施。教皇令在1716年11月传达到北京。康熙皇帝是位开明的君主，与许多耶稣教徒们有过交往，并对他们十分友好，虽然当时年事已高，但也并未采取较为严厉的抵制措施。康熙皇帝去世后，雍正皇帝（1723—1735年在位）即位，最终施行了禁教。

鸦片战争结束后，于1842年签订了《南京条约》。两年后的1844年，清政府在列强的压迫下，被迫解除了对基督教的禁教措施。自雍正时期开始到1844年，禁教持续了一百二十年。在此期间，北京还是有许多的耶稣教徒，或在天文台任职，或是担任宫廷画家。传教活动虽被禁止，但仍允许他们在北京居住。这与日本对天主教采取的禁教措施大不相同。

1844年解禁之后，天主教中“自那一天”仍然生效，严禁信徒供奉祖先的牌位和到孔子庙礼拜。辛亥革命后，高级官员任职时已经不必到孔子庙“上香”，但是典礼问题仍然是阻止中国人信教的一大障碍。

然而“自那一天”并非最终判决。自发布之日起经过二百二十年后，到了1939年12月，教皇皮奥十二世针对教会对待中国典礼问题的态度作了重新的修订，允许信徒悬挂孔子的肖像，允许信徒在故人的遗骸或墓前行礼，允许信徒在孔子纪念堂参加各项纪念仪式，等等。1939年英法对德宣战，当时日本已经与意大利缔结了防共协定，并于两年前挑起了全面的中日战争。而若要是从九一八事变开始算起，中日战争早在八年前就爆发了。教会针对中国传教政策的重新制定，就是在这种背景下进行的。

关于典礼，我们需要思考一下何为儒教。耶稣教会认为在故人墓前或排位前行礼是一种“市民行为”，即作为市民理应遵行的一种道德行为。耶稣教会向罗马的解释这只是一种“缅怀”，而并非宗教行为。如果其中有“祈愿”的成分，那么毫无疑问这属于宗教行为。例如，在战死者的墓碑前，低下头缅怀，但不知不觉，这种缅怀就会转变为“祈愿”——请保佑我们，请保佑永久和平——这属于市民的道德性行为呢，还是属于宗教行为呢？很难明显地区分开来。

关于儒教究竟是市民行为还是宗教活动这一问题，“自那一天”教皇令曾对此作出过阐述。据记载，关于牌位，不可以当作是某人的灵位，只可作为“某人的位子”，并且只能是放在那里，绝不允许参拜，还要求在牌位的旁边，必须放置解释基督教徒戒律和子孙对待祖先尊敬的声明书。关于典礼问题，当时教会作出的让步仅此而已。

关于牌位，中国一般的解释为“神主”。在上面写有“历代祖考妣之神位”等文字。灵与神在典礼问题上有着内在联系。重视祭祀祖先的儒教相信灵魂不灭——无疑这是一种宗教，作为神教的基督教自然会觉得对此无法协调。

## 有朋自远方来

形容儒教与中国等身大，或许不甚严谨。在中国，除了儒教还有老庄思想，有人将此混为一谈，但严格来说，两者并不相同。

可以认为“老庄”思想存在于“孔孟”思想的内部，儒教的形式主义渗入到了其内部。有人虽读的是《论语》等孔孟之书，但在生活中却体现出老子的思考方式，并且大多当事人浑然不觉。

《论语》在开篇第一页写道：

**有朋自远方来，不亦乐乎？**

朋友从远方来，这不是件令人高兴的事吗？——以向对方询问的形式出现。

太古时期，中国的文章都刻在龟壳或甲骨上，十分费事，因此撰写者便尽量简化文字，省略多余成分。考虑到当时人们可以根据常理理解，便毫不犹豫地舍弃部分信息，然而随着时代变迁，常理也发生了演变，当时认为没有争议的文句，在几百甚至几千年后便有可能产生歧义。

《论语》中就有很多句子，既可以这样解释也可以那样解释，没有定论。我们来看一下刚才这句：“有朋自远方来，不亦乐乎？”

贝塚茂树对这句话作了如下的解释：

**——有朋，自远方前来比较……**

“方”字确实有“比较”的意思。根据诸桥辙次《大汉和词典》和中华书局《辞海》的解释，“比较”确实是该字最初的含义。因此，对这句话的解释也不能断然说不对。这就是汉文难学的原因，也是其有趣之处。根据贝塚先生的断句可以判断出，从远方来的朋友应该是两人以上，较之平常解释增加了“热闹”的语气。

这一节讲述了孔子以与人交往、广交朋友为乐，可见儒家重视社交。贝塚先生的解释似乎更能烘托这种氛围。

然而，中国的另一种权威的老庄思想，则主张“小国寡民”——国家以面积小且人口少为佳。在《老子》中有记载：

**邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。**

意思是，有可以听到鸡犬之声的邻国——也可以说是邻村，然而居民们至死不曾有过往来。这便是这句话所描述的理想状态。有往来必然会产生矛盾，没有来往便没有纠纷。《论语》在开篇之初便提出了喜好社交的观点，而《老子》在结尾部分（在全书八十一章中的第八十章）提出了这种非社交性的“小国寡民”的理想。

来客，尤其是远到之客更要厚待——如同在《论语》开篇所提到的那样，这也是儒家的德目之一。在孔子之前具有“儒之氛围”的时代，葵丘之盟中有一项协约提到“无忘宾旅”。

中华思想视外国为蛮夷，但是四夷因仰慕中华的德行远道而来，却是件值得庆幸的事。推古天皇十五年，小野妹子被派遣出使隋朝。据《日本书纪》的记载是派往大唐，但是当时为607年，中国历史尚处于隋朝时期。据日本的国书记载：

**日出处天子，致书日没处天子。无恙……**

隋炀帝（604—618年在位）看到此，甚为不悦，对鸿胪卿（外交礼仪大臣）说：“蛮夷书有无礼者，勿复以闻。”对此《隋书》中有记载。天无二日，世上也无两个天子。炀帝在被日本侮辱后并未动怒，只是觉得蛮夷之辈纯属无知，不晓得国书的写法，心里不太畅快。“勿复以闻”是指，今后不要再通报此类不知礼仪的文书了。据《隋书》记载：

**明年，上（隋炀帝）遣文林郎裴清使于倭国。**

适逢遣隋使小野妹子归国之际，隋炀帝便派遣裴世清（为避讳唐太宗李世民之名，在书中省略了“世”字。《隋书》写于唐代）将其护送回日本。蛮夷不知礼仪，也不追究。宾客毕竟为宾客，始终都要以礼相待——或许这就是当时的想法。

农历正月十五为上元节，也称元宵节。此日有通宵欢庆、观赏节目的习俗，始于隋炀帝大业六年（610），当时各蕃酋长（使节或商队的队长）齐聚洛阳，在端门大街举行活动：

**盛陈百戏（指杂技等表演），戏场周围五千步（一步约为1.77米），执丝竹（管弦乐器）者万八千人，声闻数十里，自昏达旦，灯火光烛天地；终月而罢，所费巨万。自是岁以为常。**

场面热闹非凡，酒和食物都是免费提供，外国人评价当时：“中国，富饶之地，酒食可免费享用。”

在中国历史上，不是每个王朝都像隋朝一样好客。既然说到“不亦乐乎”，那么对英国等欧洲国家也应表现得友好。然而，英国使节乔治·马戛尔尼（1793）和威廉·皮特·阿美士德（1816）曾两次会见中国皇帝，请求通商，都遭到了无情的拒绝。原因是清朝要求他们行三跪九叩之礼，阿美士德认为这是“中华思想”而拒绝参拜，因此清朝便拒绝与之通商。其根源，在于厌恶交往的本性。隋代表现出的是孔孟的“有朋自远方来……”的思想，而清朝则是“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的老庄思想。交往过多，麻烦也多。明代施行了海禁政策，而倭寇活动猖獗。有些政府高官曾建议适当放松海禁政策。

在此之前受孔孟思想指导，从现在开始受老庄思想指导——界限并不能划分清楚。“儒”具有保持事物多面性的特质。

我们习惯于将孔孟思想和老庄思想统称为“儒”，但严格来讲这并不合适。孔孟可比作红线，老庄比作白线，两者要合成一条绳，就要把它们紧紧拧在一起。老庄好思虑，孔孟好社交，因此红色便较为醒目。拧在一起，白色便容易被红色吸收。如果对这条绳命名，那么必然会将吸收力强的一方作为代表。也许所谓的“儒”并不纯粹，其中吸纳了许多其他的成分，但是我们习惯将之统称为“儒”，于是“儒”便逐渐与中国等身大了。

传说老庄也是诞生于古代巫祝阶层，与儒从同一条枝干上分出，因此可以将“儒”看作善于内向思考的老庄与长于外向实践的孔孟之和。

在被称为“诸子百家”的时代，世人都在思考时代发展这一主题。对此达成的统一共识，便是必须打破现状。儒家本来便是反体制性的，而老庄、墨子以及现在查无实证的杨子，也均属于反体制性的思想。

杨子的著作被流传下来，传记也不清楚。根据《孟子》和《淮南子》等书中记载，可以对其学说有大概的了解。据《孟子·尽心上》记载：

**杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。**

由此便可看出杨子彻底的个人主义思想。如果做一件事情能够为天下带来利益，但对于自己无利可图，即便仅仅是拔掉自己的一根毛发，也不能接受的。这与提倡兼爱（博爱）、利他主义的墨子恰恰相反。《淮南子》中杨子对墨子进行了批判，并声称：

**全性保真，不以物累形，杨子之所立也。**

“物”，指外界。这句话意思为，拒绝外界的干涉和影响，保持个人的本性——这便是杨子追求的理想。虽然他的著作没有流传下来，但是由此便可以看出他不仅仅追求利己主义，而且还有要求确立自我、毫不动摇的坚韧思想。这样的人，在掌权者看来是很大的麻烦。中国古代政府一向主张干涉主义，如果反对干涉的国民越来越多，那么为政者必然会很苦恼。因此他的著作没有流传下来便不难理解了。毕竟焚书坑儒不是秦始皇的特权。

孔孟和老庄是缠绕在一起的绳，之所以能够拧在一起，与他们都属于反体制的本性分不开。“反体制”是他们的共同特征。墨子的博爱主义也好，杨子强韧的个人主义也罢，或许都以不同形式，多少融入了“儒”中。尤其在反体制这一立场上，墨、杨两家的思想尤甚。

相传，杨子姓杨名朱，庄子的姓名为庄周。两者读音有相似之处，因此有人猜测杨朱、庄周实为一人。

在百花齐放的诸子百家时代，思想家们都在思索应该如何改革的问题，站在对立面的为政者对此极其反感，不愿施行改革。然而时代发展到了转折点，就必须选择改革的道路。诸子百家的思想虽然被体制接纳，例如儒学发展为体制化，墨学曾协助秦始皇统一天下等，但是在很大程度上作出了让步、妥协，甚至不得不摒弃部分思想。

在近代化发展过程中，中国知识分子对儒教进行了严厉的批判，痛斥儒教在汉代时便卖身于体制，具有极度的保守性。五四时期的反儒活动中，曾打出了“打倒孔家店”的口号。诚然，儒教的保守性阻碍了近代化的进程。

19世纪末，遭受甲午中日战争战败打击的中国知识分子们掀起了轰轰烈烈的改革运动。这些改革主要是以俄国的彼得大帝的改革和日本的明治维新为参考，来施行革新运动。领军人物便是康有为（1858—1927）。他们的革新运动在保守派压制下，以失败而告终。1898年，史称“戊戌变法”及“百日维新”的改革运动失败后，有人曾被逮捕，甚至被处以死刑。康有为几经周折终于逃脱，经由香港亡命日本。

经过这次轰轰烈烈的改革，领军人物康有为在流亡后变得极其保守，甚至沦为“保皇派”，因此备受谴责。然而作为学者，他却是一流的大家。其代表作有《孔子改制考》，发表于戊戌变法的前一年（1897）。

《论语》中有一句孔子的名言

**——述而不作。**

这是《述而》一篇的开篇之句，也是该篇篇名。意思是说，孔子他本人只是传授了别人之言，而不是由自己创作的，即只是祖述者并非创作者。该言论自古以来就被认为是孔子的谦逊之词。

然而，康有为认为孔子不仅仅是祖述者。孔子将周公制定的文物制度作为理想社会的规范，即礼乐，因此周公才是“儒”的创始者，孔子是其祖述者——孔子自己这么说，于是世人便信以为真。康有为将这种言论完全推翻，他认为，孔子理想中的礼乐，实际是由孔子自己制定的，只不过是假借周公之名罢了。

孔子生活的时代距离理想社会过于遥远，而将来或许会比较接近理想。孔子虽然为未来作出了设计，却假托了古人之名。也就是说，孔子为了实现改变现状的理想，借用了“周公”的权威。孔子真正的目的是改革——改变制度。《孔子改制考》便由此而来。这样一来，儒之先师孔子就不再是保守者，而是改革者，作为儒生，也应该学习先师，不能“述而不作”。尝试政治革新的康有为便做了孔子忠实的学徒。

孔子是改革者的说法，与儒家的文献记载中有多处相抵触的部分。康有为便写了另一部《新学伪经考》。所谓“新学”并非指新的学问，“新”是篡夺前汉王位的王莽所建立的王朝之名。王莽为了将其篡夺政权的行为正当化，便使人伪作了许多经书。伪作者为刘歆。根据康有为的著作可知，我们现在所看到的儒教文献不可全信。这种做法并非康有为的独创。四川出身的大儒廖平（1852—1932）便对此有过论述。

在通往近代的入口前，康有为将儒教作了一番装扮——儒，即孔子，并非阻碍近代化的保守怪物，而是叩响近代之门的同志。

## 通往近代之门

辛亥革命胜利后，清王朝被推翻。1911年为辛亥年，当年十月爆发的武昌起义也获得成功。

然而革命派没有掌握所有的胜利果实，而是与清朝最具势力的总理大臣袁世凯（1859—1916）达成妥协。革命派总帅孙文（1866—1925）就任南京临时政府的大总统，在南北议和达成后，便让位于袁世凯。这表明了革命派力量不足，难以控制局面。

革命派为“中国革命同盟会”，其前身由孙文的兴中会、黄兴（1874—1916）的兴华会和章炳麟（1868—1936）的兴复会联合而成。孙文创办的兴中会中，广东籍的人较多，孙文本人也是基督教徒，在当时是一个比较新潮的学会。而光复会的创办者章炳麟是被称为“国学大师”的国文学者，同时他也是一位厌恶新潮的国粹主义者。因此这三个学会原本很难结合在一起，但是由于三者在打倒清政府上观点一致，因此便具有了相互合作的基础。此外还有昔日掌握清朝政府的首脑袁世凯，毫无疑问，袁世凯是彻底的保守派。

革命成功后，新成立的“中华民国”对于儒教的态度极其复杂。

接受了新式教育的人对儒教持反对态度。辛亥革命八年后，1919年爆发的“五四运动”打出了“打倒孔家店”的口号，控诉“礼教”导致国民曾受到了怎样的压抑，又有多少人像陆游那样含泪成为礼教牺牲品。鲁迅和胡适（1891—1962）等著名人士认为要使中国获得重生，就必须要从儒教体制中解放出来。

在过去的两千多年中，由于儒教一直被统治者利用，因此有人认为“儒即中国”。然而也有些年轻人对此并不认同，此外还有一些中间派。诚然，以家为中心的儒教，不应将人民束缚住，但是儒教中的可取成分不应被抛弃。

“文化大革命”时期的“批林批孔”就是借批判孔子之名而展开的权力斗争。但对于孔子的评价也与以往有所不同，大多数人对孔子持全面否定的态度。然而，儒教秩序中强调的孝敬父母、善待兄弟的观念，在任何时代都是值得提倡并继承的。

辛亥革命之后，南京临时政府教育部总长蔡元培（1868—1940）认为新的共和国需要新的教育理念。清朝教育基本法“钦定教育宗旨”的两大支撑是忠君和尊孔，但共和国里不存在君主，因此忠君必然被否定。而尊孔与信仰自由想抵触，因此也必须对其否定，从而确立新的理念。

在否定忠君方面，各派毫无争议。但是在否定“尊孔”问题上，保守派表示强烈的反对。

曾在德国留学的蔡元培深知信仰自由的重要性。他在1912年4月发表了《对于教育方针之意见》一文，当年7月，在北京召开的临时教育会议上遭到了保守派的反击。

清代的学校中，上至最高学府国子监，下至地方书院，无一不供奉孔子。学习中国制度的日本在昌平黉（昌平坂学问所）曾设有供奉孔子的圣堂，此外在冈山的闲古学校和佐贺的多久都设有圣堂。关于在共和体制下的“中华民国”究竟是否要在学校里供奉孔子，引发了很多争论，最终采取“完全按照各地习惯决定”的放手措施。此时，蔡元培辞去了教育部总长的职位，并在临时教育会议召开之前便递交了辞呈，在会议中被受理，于是他没有等会议结束便离开了北京，再度出国。

针对蔡元培的“废孔祀”主张，保守派在报纸上进行了猛烈的攻击。他们严厉指责蔡元培践踏了数千年来流传至今的道德、学术和伦理。蔡元培被当作了“反儒”的元凶，他提出的反对“孔祀”才是完全违背了宪法中信仰自由的主张。对此周作人（1885—1967）在《古今》杂志上指出：“蔡元培本身并非孔子的反对者，如果论其思想，那么他才是真正的儒家。”蔡元培认为，对于孔子的学问和后世所传的儒教或孔教应该区别对待。

孔祀问题极大地刺激了保守派。各地一时间兴起了“孔教会”及“孔道会”等团体的尊孔运动。

对于一直以来都在策划复辟的大总统袁世凯而言，尊孔运动的兴起正合他的心意。儒教在被体制所收编后两千多年以来，一直效力于历代王朝，其体质是完全符合帝制的。康有为作为热心的尊孔论者，甚至自发性地组织了一些运动，这与狡猾的袁世凯在背后煽动尊孔运动是分不开的。

教育会议的第二年（1913）6月18日，四川都督尹昌衡向袁世凯发送电报，建议恢复“祀孔典礼”（祭祀孔子的典礼）。四天之后，6月22日，袁世凯发布了大总统令，即“尊崇孔子令”，号称尊崇孔子，“以正人心，以立民极”，并断定“以不服从为平等，以无忌惮为自由，民德如斯，国何以立”。强制国民必须履行此令，不可擅自发表看法。

这便是袁世凯复辟帝制的步骤之一，他将臣民绝对服从的希望寄托于“孔子”身上。要求绝对服从他“袁世凯”为时尚早，于是便把孔子抬了出来，然后再偷梁换柱。袁世凯的目的在于，让溜须拍马的人歌颂他与孔子的德性一样。历史上曾有类似的先例。明末把持朝政的宦官魏忠贤（？—1627）下令修建自己的生祠（祭祀活着的人的祠堂），并配祀孔子。皇帝被称为“万岁”，魏忠贤要求人们称之为“九千岁”。当时的皇帝——天启帝（1621—1627年在位）死后，魏忠贤缢死。假如天启帝再多活些时日，魏忠贤或许便会篡权。

颁布大总统令那一年的9月1日，“孔教会”再次发送电报请求将孔教国教化。曾留学于英国的严复（1853—1921）、清末进士出身并作为考察大臣随员外游的夏曾佑（1863—1924）以及梁启超（1873—1929）成为孔教会的成员，康有为被推荐为会长。他们在北京的国子监举行了祀孔典礼。如果将此作为个人活动自然无可厚非，然而他们却将此作为了国家活动的演练。

1914年1月末，在政治会议上通过了“祭天祀孔”案，并定于2月7日开始执行。

“祀孔”是对伟人的缅怀，还是一种宗教仪式？——这是一个极为微妙的问题。被称为真正儒者的蔡元培认为，孔子学说不同于后世的儒家，他承认了儒中的宗教性。如果仅仅是缅怀仪式的话，那么与“祭天”结合在一起就会令人产生疑惑。在天坛祭天乃专制皇帝的特权，袁世凯身为共和国的大总统，其位置与皇帝极为接近，这么做便有改朝换代之嫌。因此，孔儒极容易被野心家利用。

当时许多人对“共和制”缺乏了解，毕竟共和政体是新生事物。有人认为，所谓的共和政体是由于当下皇帝不存在，便组织了临时的共和政治，等皇帝出现了，共和政体便会被废止。

周厉王（前878—前827）暴虐，遭国人驱逐，不在位期间由两位大臣暂理国政，“共和”一词便由此而来。厉王客死他乡后，两位大臣共同辅佐王子静即位，并将大政奉还。据《史记》记载，共和持续了十四年。王子静便是宣王（前827—前782年在位）。“共和”一词源于此，便有一时之意。

袁世凯统治时期发布的宪法草案中，提到“国民教育以孔子之道为修身之大本”，虽未将之国教化，但差别甚微。

在通往近代之门之际，康有为等人通过《孔子改制考》将孔子称为创始者，举起了创始、改制的大旗。然而一旦进入了近代，孔子及儒教的粉饰便被剥落了。

# 第三章 儒之变貌

## 学问之上

《论语》开卷第一页写道：“学而时习之，不亦说乎？”（学习时经常复习，难道不是件值得高兴的事吗？）接下来便是上一章中提到的“有朋自远方来……”。学习可以带来愉悦，开篇就提到了。朋友远道而来也能带来愉悦，是因为可以一起学习探讨。

《论语》二十篇在历史悠久的中国，如同《圣经》一样神圣，然而该书开卷第一字（子曰之后）便是“学”。读书人中或不乏三天打鱼两天晒网之人，将“学”字放在开篇，无论谁都可以看到。孔子死后，其门人根据夫子所言，编集了《论语》，至于谁人参与了创作，诸说纷纭。

关于《论语》的章节序列，普遍认为是未曾经过整理的。日本武内义雄认为，开篇的《学而》和《乡党》两章是由孟子学派后加上去的。诚然，整卷书读起来略显杂乱，但也并非完全没有章法，尤其是在开篇的章句，绝非随意而定。第一字可以说是书的面孔。

“学”字打头出现，一定是刻意而为。“子曰”后紧跟着便是“学”字，这在《论语》中多处出现。

**——学而不思则罔，思而不学则殆。（《为政篇》）**

**——学如不及，犹恐失之。（《泰伯篇》）**

第一句的意思是，只读书却不动脑思考，就会感到迷惑而无所得；只是一味地空想却不勤奋读书，结果也是很危险的。

下面一句的意思是，学习好像是在追赶什么，总怕赶不上，赶上了又怕被甩掉。

与这两句相比，显然“学而时习之……”在开篇出现更符合作为“面孔”的要求。“学”字不仅是一种象征，更是书中的一个关键词。

此处的“学”不单纯指读写。《论语》中有一句名言：

**——吾十有五而志于学。（《为政篇》）**

读写是“学”的道具。十五岁之前应当学习知识。十五岁以后，就当以所学为工具，进行更深一步的研究。“志学”二字，也指十五岁，与“不惑”指四十岁相似。《论语》中对这一段的记载如下：

**三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。**

十五岁之前努力学习知识，三十岁时便可自立，四十岁时不再会感到困惑。五十岁时知晓何为天命，六十岁时无论听到什么都能接受，到了七十岁，便可随心所欲，但也不会超越法度。

“学”乃十五岁之前的志向所在，这不是指简单的读写，还要多向先生请教，然后实践。所谓“学问”是说，在学习知识的过程中，遇到不明之处便要请教先生。因此，在“学”字之后又加了一个“问”字。据《易传·文言》（孔子做的注解）记载：

**君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。**

这句话描绘了世间理想中受人尊敬的君子形象。在此将“学”和“问”两字分开了。学习将许多知识聚集到一起，提问可以明辨是非，从而获得才智。因此，这并非将“学”、“问”完全割裂开来，而是要边学边问。所谓“问”也不单指向先生的请教，自问自答也是形式之一。

通过学习和提问获得知识后，方可做到宽、仁——这完全符合理想的君子形象。学与问合在一起，即“学问”；“宽”和“仁”合在一起，即“宽仁”。

《易传·文言》虽传是由孔子所作，但也有人认为，不过是假托了孔子之名。然而，无论是否假托，其思想观点必须要与孔子一致。

具备了“学问”和“宽仁”，一个人的人格方可称为完整。只有学问而无宽仁之心，或是只有宽仁之心而学问不足，都不能称为完整；没有学问，所谓的宽仁也难以持久。

学问难以分开，宽仁也是同样。进一步讲，学问和宽仁也不可分割。如果比较两者孰先孰后，那自然是“学问”在先了。

传说由孔子之孙所作的《中庸》一书中提到：

**博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之……**

由此便知，学问最先，博学审问后才知道今后应当如何生存。只有具备了宽仁之心，方可知如何笃行。所谓“慎思之，明辨之”，即“思辨”，也是学问的一部分。

“学而时习之，不亦说乎”也讲到了学习的快乐，可见儒家是坚持学问至上原则的。如果用一句话概括儒家的特征，那么我认为应当是“重视学问”。所谓的“学问”必须“博学”，按照儒家的观点，是不能局限于某一专门领域。

历来有“六艺”的说法。所谓“六艺”是指君子者必修的六门科目，即礼、乐、射、御、书、数。“六经”中的“六艺”是指《易经》、《诗经》、《书经》、《春秋》、《礼经》、《乐经》。同样是“六艺”，哪种解释更为合理呢？

《论语·子罕》中记载：

**达巷党人曰：“大哉孔子！博学而无所成名。”子闻之，谓门弟子曰：“吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。”**

达巷，地名。五百户以上的集落被称为“党”。上面这句话的意思是，达巷人说：“孔子被称为大哉，他学问渊博，可惜没有一技之长以成名。”孔子听到后，便对他的门弟子说：“我要专长于哪个方面呢？驾车还是射箭？我还是驾车吧。”

在此出现了“御”和“射”，由此可见所谓的博学应指的是礼、乐、射、御、书、数六艺。上面这段话表现了孔子的谦逊。

孔子虽通晓六艺，但哪项都不擅长。达巷党人一边称赞孔子为“大哉”，一边质问道孔子“无所成名”，不知是赞扬还是有其他意味。孔子也苦笑着自嘲，成为哪方面的专家呢？他选择了一般人认为较为下等的射和御，从一开始便放弃了比较上等的礼、乐和书、数，最后决定还是成为御的专家吧……

六艺中各项技能都擅长，是儒家追求的理想，但儒家对各项技能的重视程度有所不同。如果射箭达到百发百中，但是却不能计算数字也是枉然。儒家对全能人才评价很高，而对专项人才评价不高。

一段时间以来“全能人”一词很流行。所谓“全能人”是指在多个领域内都擅长的人。比如绘画一流的人，还擅长写小说，并获得了文学奖；或者杰出的艺人成为国会议员，并且还会写诗；再或是知名企业领导是一位诗人，等等。这都是儒教追求的理想状态。

孔子时代骑马还没有出现。古典文献中曾有过关于骑马的记载，而马镫和马鞍都是在此后才出现的。骑马技术实际上学自北方民族。孔子时代马的作用主要是拉车，而人乘坐在车上。因此作为六艺之一的是“御”而不是“骑”。

“射”指捕猎、御敌之术。孔子时代，“射”作为仪礼之一较受重视。祭祀时，在祭祀场所通过“会射”（集团举行的射箭仪式）来达到驱逐不祥之物的目的。与“礼、乐”及“书、数”相比，“射”和“御”属于体力劳动，因此被看做下等技术。孔子在选择成为哪种专项人才时说，是选择御呢，还是选择射呢？——与谦逊相比，玩笑的意味更浓一些。这两项技能中，射与“礼”相关，略微高级，于是便直言说，还是成为最下等——御的专家吧，这更增加了幽默效果。

## 多才多艺

“吾执御矣”是孔子对其门弟子所说的话。弟子、门人这两种说法在《论语》中曾多次出现，而门弟子只出现过两次。《论语·泰伯》中描写曾子（孔子的弟子。相传是《孝经》的作者）临终之时，出现了“召门弟子曰”。临终时召来之人，必定是弟子中最可信赖之人，甚至可以称为亲人。对于亲近之人，开“吾执御矣”此类玩笑自然无妨。关于“达巷党人”，日本的荻生徂徕（1666—1728）认为这是一个姓为“达巷”，名为“党人”的人，虽然意思上解释不通，但读法却没问题，如同贝塚茂树作出“有朋，自远方前来比较”的解释一样，读法有多种，这就是汉文的宿命。

或许是由于说话对象是亲近之人，所以孔子的言语便略随便了些，但是对六艺区别对待，却是儒家无法摆脱的症结。

所谓的症结，就是对专项人才的歧视。

开卷第一页显示出了对“学”重视，这无可厚非。儒教圈内之所以会出现经济的迅速发展，重视“学问”起到了关键作用。然而，在提倡“学问至上”的同时，也受到了这种思想的限制，对待专项人才——也可以说是技术者或手艺人——不重视，重心都偏向了“学问”。

《论语·阳货》中有孔子教训弟子仲由（子路）的一段文字，其中列举了六言（仁、知、信、直、勇、刚）的利弊。这六项本是好的德目，但若不与学问相结合修炼的话，便会招致损害：

**好仁不好学，其蔽也愚。**

**好知不好学，其蔽也荡。**

**好信不好学，其蔽也贼。**

**好直不好学，其蔽也绞。**

**好勇不好学，其蔽也乱。**

**好刚不好学，其蔽也狂。**

具备仁、知、信、直、勇、刚六德目，却不好学问，那么便会导致愚、荡、贼、绞、乱、狂六弊害。

“愚”指被人愚弄；“荡”指脱离现实，行为放荡；“贼”指过度信任对方而被人利用；“绞”指说话尖刻；“乱”指无秩序；“狂”指狂妄自大。无论喜好哪种德目，如果不好学问的话都将招致祸害。这便是学问至上主义的过剩表现。仲由是孔子弟子中性情最为粗狂朴实之人，因此孔子对其教诲时使用了相当严厉的词汇。

然而对于该篇所提到的“六言六弊”，自古就有许多争议。虽说是出现在“子曰”之后，但内容却与孔子平日所言不甚相似。之前的“吾执御矣”之类听起来似乎更为真实。并且，此处的六言六弊过于工整，虽说条理清晰，但与《论语》中孔子其他言论相比，缺乏生动。朱子在新注中提到“前后文体大不相似”，伊藤仁斋（1627—1705）的观点更为鲜明，他认为孔子不是言语工整之人。

这并不意味着这段文字违背了孔子的本意，相反，学问至上主义恰恰体现了孔子的观点，只是表现形式过于工整罢了。也有人认为，孔子死后，其门人弟子尽量将孔子原话真实再现，然而也有一些内容并非是孔子的原话，只是对孔子的观点进行了总结，因此表现出来就会显得较为工整和教条化了。

如果不结合学问进行修炼上述的六项德目，就会招致祸害。要控制勇、直、刚，除了学问别无他途，自制力只有通过学问才能培养出来。

例如在美术和音乐领域，艺术家们除了需要具备天分外，还需要借助于“学问”，才能将其天分发挥出来。这就充分体现了学问至上主义。与其说是看漏了其他的才能，不如说是儒家根本无心顾及其他才能。因此这样的观点导致儒家备受争议。

诚然，在近代化发展过程中，儒家对学问的推崇发挥了正面作用，但是在对专项人才——技术者所表现出的歧视，则是极为消极和落后的。

绘画界权威长尾雨山（1864—1942）曾执教于美术学校和东大，并在上海商务印书馆从事编译工作。昭和七年（1932）八月，长尾雨山在京都博物馆作了《关于支那南画》的讲演，其中讲述了一段令他感受颇深的经历：

**……我在支那时，从事文学及其他学问的研究，受到了诸多前辈的亲切接待。每月和他们聚在一起作诗。有一次举办诗会，那天恰逢苏东坡诞辰，于是有人提议画一幅东坡像，然后大家边看画边作诗，这样会增加几分情趣。当时擅于作画的吴昌硕虽然也在场，但他却不擅长画人物像，于是召来了另外一人。该人在日本也是位颇有名气的画家，在此就不提及他的姓名了。此人在学问方面造诣不深。等他到后，拜托他作一幅东坡画像，他答应后马上洗笔作画，不多时，一幅栩栩如生的东坡画像便完成了。当时诗会上，有丰盛的美味佳肴，而且马上就要开宴了，按常理应邀请他一起参加，以表达感谢。但是，即便是在绘画方面造诣很深的他，也只被当作个画工，连一杯酒都没有请他品尝，便让他离开了。在当时的交际中，对学者和没有学问的人的区别对待，表现得极为露骨。古往今来的史书中登场人物数不胜数，然而未被载入史册的艺术家又会有多少呢？……（中略）……由此可见，在支那，学问极受推崇，如果人格的陶冶不能以艺术形式呈现出来，便不能被称之尊贵。这也有一定道理，虽然艺术是艺术，学问是学问，但是两者却分不开……**

这是一个极具代表性的例子。文人作画，往往被给予极高的评价，这样的人被称为“画家”。而像被请去为苏东坡作画的人则被称为“画工”，层次要比“画家”低等。画工只会画画，而画家则既是文人，又是官僚或地方豪绅，或是具备其他才能。古时称这样的人为六艺全能之人。

全能人才是儒家追求的理想，然而，什么都会的人就能被称为模范吗？《论语》中有下面一段话：

**太宰问于子贡曰：夫子圣者与，何其多能也？子贡曰：固天纵之将圣，又多能也。子闻之曰：太宰知我乎，吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。**

“太宰”，指古代官名，总理级大臣。春秋时期称总理大臣为太宰有宋和吴二国，此处出现的太宰乃是吴国的大臣。关于吴国太宰与子贡会面一事，在《史记》中有记载，而且有过两次会面。吴之太宰名为嚭（读音：pǐ）。在外交会见结束后，吴太宰问道，夫子是圣人吗？他一定具备很多的才能吧。

关于此段话的解释，古注与新注不相同。新注为南宋朱熹所著，在此之前的《论语》注释尚未明确孔子的思想体系。与训诂相比，朱子采取了更合理的思辨性考察角度，对《论语》进行了重新阐释，从而创作出了《论语集注》。此前注释被称为古注，其代表便是何晏（？—249）的《论语集解》。何晏之母乃曹操夫人，何晏本人在宫中长大，因此具有一定的权势。《论语集解》是由他召集了众多学者，将汉魏之前的古注综合而成，因此并非他个人的著作。何晏本人信奉老庄思想，以开创清谈而闻名。作为老庄的代表人物，又总结《论语》古注，也可以算是前面所述的“缠绳”一例。然而从朱子的新注中可以看出，老庄式的思考方式被排除在外。

关于古注和新注说来话长，现在我们对“儒教”所提出的阐释多以朱子的新注为依据。

新注中对太宰的话解释为：孔子之所以被称为圣人，是由于孔子的多能。其中也包含了这样的意味——听说孔子被称为圣人，那么应该如传言所云，什么都会吧。

然而古注的解释为，既然是圣者，那么不应该连一些琐碎的小事都会吧。其前提是作为圣者，不应该多能。

根据新注的解释，太宰边点头边说：“原来如此，原来如此，如同传言一样啊。”而古注的解释则为：“听传言如是说，那么孔子究竟算是圣者吗？”太宰一边问道一边侧过脑袋思考，所言不免带有挖苦之意。

针对太宰的提问，子贡回答道：“天纵之将圣。”对此，按照古注的解释为，受上天所封的将圣。古注中写道：“将大也”。然而，在新注中对该句的解释为，天纵之，使之成为将圣。既然为圣，那么必然多才——这是对子贡所言作出的解释。成为圣人有诸多条件，假设多能是其中之一，那么由于孔子在此方面极为突出，因此称为“又”。然而多能未必为圣人，假设成为圣人的条件中特别强调“孝”，那么在孝行方面尤其突出的人物，便可称之为“又孝”。

古注针对“多能”，对圣者提出了质疑。于是，子贡的回答便有辩解之意。其回答为：孔子先生既为圣者，也是（指并非成为圣人的条件，或者为非圣者的因素）多能之人。

孔子在听到太宰与子贡的会话后，说道，太宰怎么会了解我呢？我在年少之时，由于身份卑微，生活窘迫，所以掌握了许多卑贱的技艺。君子会有这么多的技艺吗？应该不会吧。

根据孔子所言，对“多能”作出了否定。在孔子看来，身为君子，不应具备一些琐碎卑微的技能。“多乎哉？不多也。”——该句为自问自答句型，进一步加强了否定意味。

君子不应该多能，何况圣者乎？孔子出身贫贱，无奈只好学习了许多的技艺。在文中继续写道：

**牢曰：“子云：吾不试，故艺。”**

共九字。古注中将此单作一章，而新注将此与前句合在一起。所谓“试”是指做官。古时候，出世便是做官。由于没能做官，于是便学习了许多技术。“艺”表示技术。“牢”为孔子弟子之名，姓琴。孔子对牢所言被其弟子收录到了《论语》中，由于与前章中所提到的“吾少也贱”相对应，便将此句收编至此。

孔子并非个人喜好而成为多才多艺的。他也曾感叹，真正的君子不应如此。

儒家将全能人才作为个人奋斗的理想目标。所指的全能人才，是接受了全面均衡教育才实现的。“鄙事”——日常生活中用到的技术——不在六艺之列。

六种德目如果不与学问相结合便会引起祸端。六艺中，礼、乐、书、数与学问较为接近，而射及御与学问相去较远。孔子开玩笑说成为御的专家，正是基于御是距学问最远的观念。

选择学习御的戏言，在体现了儒家追求学问至上的同时，也显示出了其对专项技术的歧视。儒家的长短都浓缩在了这一句小小戏言之中。

文中太宰是指吴国太宰嚭。其人在吴越战争中充当了一个丑陋的角色。吴在会稽山将越包围并逼其走投无路时，嚭接受了越的降服。而不接受越降服、主张彻底消灭越的伍子胥在与嚭之间进行的政治斗争中落败，最后被处以死刑。嚭之所以接受越的降伏，据说是由于他收取了越的贿赂。

越在降伏二十年后，一雪“会稽之耻”而灭了吴，越便以不忠的罪名将嚭诛杀，这在《史记》中有载。吴在会稽接受越的降伏后，频繁出兵北上。越之所以能复仇成功，与吴频繁北伐从而导致国力衰退有关。吴王夫差最初北上伐鲁，孔子弟子子贡于公元前488年作为鲁国的外交代表与吴交涉，会见太宰嚭。当时，吴提出要用百牢来作为宴请。一牢为一牛、一羊、一猪。子贡拒绝了吴的要求，原因是，根据周的惯例，宴请天子不过十二牢，公为九牢，伯六牢。《史记·鲁周公世家》中记载如下：

**吴王夫差强，伐齐，至缯，征百牢于鲁。季康子使子贡说吴王及太宰嚭，以礼诎之。吴王曰：“我文身，不足责礼。”乃止。**

文身指刺青，乃吴之风习。中原视之为蛮夷风习。吴王夫差号称自己不是听命于周天子的中原人民，因此不应受周朝惯例的限制。然而他最终还是放弃了百牢的要求。

子贡以鲁国代言人的身份与吴交涉时，孔子六十四岁。五年后，子贡再次与吴交涉，当时孔子仍然建在。

孔子时代，称霸长江下游的吴，尚不知周礼。儒家则极为重视周礼。吴王在听说周礼后，便突然改变了态度，撤回了百牢的要求。

关于自称为蛮夷的吴国，曾有一个建国传说。相传本应为成为周天子的泰伯，将王位让与其弟季历（文王之父）后出奔，在南方开创了吴国。因此，吴王没有无视周礼，或与此传说有关。

由此可见，孔子时代，儒家仅存在于中原，但是在像吴这样的蛮夷之地，也具备接受儒学的基础。

《孙子兵法》的作者孙武，侍奉于吴王夫差之父，与孔子同时代。《兵法》论述了在战争中获胜的技巧。与歧视技术的儒教思想相对立的法家思想，在蛮夷之地上发展起来。前面曾讲到，儒家具有极强的吸纳力，因此在子贡与吴交涉的过程中，儒家极可能吸收了南方重视技术的思想。

## 从教条到教养

春秋战国（前771—前221）时期，各国尚处于温饱未解决、竞争残酷的时代。要想在战争中取胜，必须不断努力，因此各个诸侯都十分重视富国强兵之道。而儒家并不重视此，这是其反体制性的主要原因之一。

然而在乱世被平定后，以孝为先、强调秩序的儒家，便成为符合体制需要的思想体系。

汉武帝虽然将儒家国教化，但并不意味着摒弃了其他思想。武帝曾孙宣帝（前74—前49年在位）被称为明君，他统治时采用的不仅仅是儒家思想。皇太子（此后的元帝）十分醉心于儒教，曾多次向其父谏言遵循儒之精神，治理国政。宣帝怒斥道：

**汉家自有制度，本以霸王道杂之。**

王道指儒家仁道，霸道指其他治国之道，其中包括法家、兵家等重视技术的治国思想。皇太子对其父重用法家、严于刑罚极为不满。他再次进言要求多起用儒生时，宣帝道：“俗儒不达时宜。”将其斥退。意思是说，愚蠢的儒生还不能顺应时代，不能起用。看到儿子痴迷于儒教，宣帝不禁感叹：

**乱我家者太子也。**

意欲废掉太子。这在《汉书》中有载。然而太子之母皇后许氏是宣帝的糟糠之妻，被第二任皇后毒死，因此宣帝未将太子废掉。

痴迷于儒教的皇太子即位后，即元帝（前49—前33年在位），起用了众多儒生，施行儒教式统治，正如其父所担心的那样，汉王朝摇摇欲倾。元帝皇后王氏的外甥王莽最终篡夺了西汉政权。汉朝之所以被篡权，原因便是其未能建立强有力的政体。

元帝只采用王道进行统治的方式，最终导致失败。此后中国历代王朝都吸取了元帝失败的教训，以防重蹈覆辙。我认为，这是教条主义导致的失败，症结并不在王道即儒教。儒教也好，基督教也好，单纯的教条主义必将导致失败。

简单回顾一下元帝的儒教政治。在两千多年的历史中，这段失败的统治是典型的反面教材。

首先，儒教提倡农本主义，主张取消让商人获利的货币经济，回到原始的物物交换经济状态下——实际上，这种主张根本无法施行。

施行盐铁专卖制度以及国家做买卖的行为，与儒家的精神也是相悖的。在这些政策被取消后，国家财政危机爆发了。因此过了没几年，这些政策又开始重新施行。朝令夕改，国民疲惫不堪，民不聊生，这都是政治混乱所导致的灾难。

宫廷费用的削减，貌似是善政，然而其目的并非为节约经费，仅仅是为效仿古代圣王的宫廷制度。

汉时，宫中有九庙，但古礼记载“天子七庙”，于是元帝便决定裁减两庙。应该裁减哪两个庙，便成了元帝时代最重要的政治问题，日日夜夜只讨论此事，完全无暇顾及民生问题。

王莽夺取汉朝政权后，建立了“新”王朝。他重蹈元帝的覆辙，仍然采取了儒教的教条主义政治，最终新朝只存在了十六年便灭亡了。

元帝认为国家不应从事买卖交易，曾一度取缔了盐铁的专卖政策。王莽认为让商人获利是与儒之农本精神相违背的，因此强化了专卖政策，独占利益。

王莽重新采用了周朝的“井田法”，导致天下大乱。天下土地皆为“王田”，禁止买卖。在禁止土地私人占有后，地方豪绅便被“撵”到了反对王莽的阵营中。

原来赐予匈奴首领的印为“玺”，王莽将其改为“章”。玺乃王印，而章为诸侯之印，这意味着匈奴首领被降格为诸侯。并且王莽将匈奴的名字改为“降奴”，这无异于向匈奴挑衅，结果引起了叛乱。王莽认为重视序列才能体现儒教的精神，于是将官名、地名都改为与周朝一致，比如长安被改为“常安”。改称匈奴为“降奴”后，“新”王朝的外交变得困难重重，后来又改称匈奴为“恭奴”——反复无常，如同儿戏。

据《论语·子路》记载，子路问孔子：“如果卫国的国王让您去主持政治的话，您首先会做什么呢？”孔子答曰：

**必也正名乎！**

“正名”的意思是纠正名分，使名与实相一致。

子路曰：

**有是哉，子之迂也。奚其正？**

意思是，是这样的吗？那您就太迂腐了，纠正名分有什么用呢？

卫国灵公死后，其孙出公即位。灵公太子（后来的庄公）因与其夫人不和，出逃。太子认为他如果再回国，会令他的儿子下场可怜，于是决定在国外活动。正所谓父子之争。对此，子路询问孔子，有没有什么可行的对策，孔子答道“正名”，子路听后觉得索然无味。有诸多棘手的问题等着解决，而孔子却选择以正名为先。

孔子责怪子路，无论情况何等紧急，都应当先正名分。所谓的名分是指，谁是国君这一问题必须明确。而并非局长改称部长，副知事改称为知事。

王莽所为或许也是出于“正名”的考虑。然而改称“匈奴”为“降奴”，之后又改为“恭奴”——这决非“正名”。至于地名和官名的改称更是什么也算不上了。不过是“随意改动机构名称”罢了，除了增加麻烦，毫无意义。

儒教具有流于形式的弊病。王莽对“正名”的理解也出现了偏差。如果原本就意识到其本身具有流于形式性、教条性的弱点，那么在采用时就应当尽量避免。儒教的教条主义的愚昧在元帝和王莽身上得到了充分的体现。

避开了教条主义，儒教开始向教养主义倾斜。

虽然儒教具有国教性地位，但是排他性较弱，作为众多教养之一，即one of them，仅仅是主流文化的一种。譬如，王莽政权被推翻后，匡复汉朝的东汉光武帝刘秀（25—57年在位）是一位学习儒教的君主，同时还研究谶纬等预言书之类。谶纬不属于儒教的范畴。据文献记载，光武帝之子楚王刘英（57—75年在位）是中国最初的佛教信徒。他对佛教理解到什么程度尚不明确，然而由“黄老之微言，尚浮屠之仁祠”便可看出，他不仅是黄老之信徒，而且还是佛教信徒。

老庄一派也在佛教的影响下，组织成立了教团。其中“太平道”道教集团的叛乱拉开了三国动乱时代的大幕。同一时代，四川方面存在着名为“五斗米道”的道教集团，后来为曹操（155—220）所降伏。

儒教通过向道教和佛教学习，保持了自己的主流地位。道教同佛教间经常展开论战。镇压佛教的发端便是由道教方面挑起的。儒教却不曾参与论战。

佛教经历了“三武一宗法难”。其中最后一宗，即后周世宗，是在955年施行“废佛”，严格来讲，并非“废佛”，只是规定僧尼在出家时要通过考试，对堕落的佛教进行了改革。而其他的“三武”是指北魏太武帝（446年）、北周武帝（574年）和唐武宗（845年）。北魏太武帝的发难是由道士寇谦之和道教信徒崔浩挑起，北周武帝发难的主角是道士卫元嵩和张宾。唐武帝废佛，即所谓“会昌废佛”，是由道士赵归真的调唆而引起。据说当时留学于唐的日本僧人圆仁（慈觉大师），也被强制还俗。

在北周武帝施行的废佛中，除儒、道、佛三教外，还召集了文武百官两千余人展开了大论战。儒教虽在其中，但这只是道佛之间的对决。

最初的论战发生于天和四年（569），在大德殿举行，武帝亲自出席，聚集了数百名官员、道士和沙门。据《周书》记载，只是

**——讨论释老义。**

释，即佛教；老，即道教。儒教不在讨论之列。

建德二年（573）十二月，武帝出席，集群臣、沙门、道士

**——辨释三教先后。**

这里出现了儒教。按照优劣对三教排序，结果为儒、道、佛。次年五月，武帝再次下诏：

**断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门（僧尼）道士，并令还民。并禁诸淫祀，礼典所不载者，尽除之。**

道佛之争进入白热化，儒教却只在一旁观战，成为最终的胜利者，道、佛打成平局，不分胜负。

无论是道教信徒还是佛教信徒，都是站在儒教的立场上。北齐颜之推（531—595？）在《颜氏家训》一书中论述了佛教的五戒与儒教的五常一致的观点。此观点得到了普遍肯定。

即便是在教养主义时代，儒教依然保持了与中国等身大的姿态。

## 受试之儒

经过了教养主义，儒教开始转变为受试主义，这种说法略带讽刺意味。北周武帝排除掉道教和佛教后，将儒教作为国家的思想基础，而儒教原本就是以国教的身份而存在的。汉代儒教之劲敌——曾号称国教的佛教已经不复存在，道教中的大多数人也都变身为隐者，逃离了世俗，于是儒教的对手都不存在了。受佛教的影响的老庄集团经过组织化、系统化后，成为儒教的竞争对手。然而，儒教几乎没有做任何努力，佛教、道教便被北周武帝认为过于陈腐，从此一蹶不振。之后，北周外戚杨氏篡夺了北周政权，建立了隋王朝。

科举考试制度始于隋朝。宣称为儒教之国的北周政权体制，被隋原封不动地继承了下来。

科举之前的官吏录用主要是通过中央高官及地方长官（郡太守）根据德目进行推荐。所谓的德目包括“贤良方正”、“直言”、“明经”、“有道”、“茂才”、“孝廉”。这些德目也有先后，其中“孝廉”为最上，若能以此被荐，那么很快便可出人头地。孝敬父母且清廉之人自然是儒教的遵循者。除“孝廉”外，其他德目也是如此，都属儒教的范畴。

该推荐法被称为“选举”，与现在的选举截然不同。古代的这种选举有一定弊端，通过推荐被录用的人，不得不听从于推荐他的人。这就很容易产生派系斗争。

推荐一方责任也很重大，如果自己推荐的人物有不合规矩的行为，那么自己将被迫承担连带责任，连坐也时有发生，甚至会丢掉性命。因此有才能之人往往很难从这种制度下诞生。工作能力强的人往往会到处引发祸端，而平庸之辈却能相安无事。在这种体制下，锋芒毕露、才华出众者很难有出头之日。

由于承担连带责任后果会很严重，所以即便有符合条件之人，也不愿意推荐。于是“推荐”便被规定为一种义务。否则，官员们便会以“今年无符合条件者”为由，推卸责任。

汉武帝元光五年（前130），山东淄川国推荐了公孙弘，当时公孙弘已年过七旬。此人年轻时身为狱吏，因过失被免职，之后在海边养猪为生。六十岁时再度出仕为官，作为出使匈奴的使节团员，由于不能正确传达皇帝之意，便告病还乡。七十岁时被地方官员再度推荐，他推辞说：“我是有过失之人，请推荐其他人吧。”然而地方长官不答应。公孙弘原本以为到了七十岁便可以高挂安全牌了，可没想到还是被地方长官再度推荐。经过地方长官的再三恳求，公孙弘不得不上京任职。年事已高的公孙弘在官界终于可以游刃有余，先被封为平津侯，最后一直晋升为宰相。据说此人不仅极其善于迎合皇上之意，而且还能给政敌设圈套，可谓老奸巨猾。表面上不掀起大风浪，这完全符合了推荐者的意愿。正如司马迁（前145？—前90？）对他作出的评价——不过是“逢时”罢了，决算不上什么有能之贤才。

3世纪初，魏继承了东汉的禅让制，根据“九品官人法”录用官员。官吏等级被分为九等。一品为大将军、大丞相、三公，二品为车骑将军、骠骑将军，三品为侍中、散骑常侍等。之后又加上了“正”与“从”，从而演变成了十八等级。日本采用的是“位”，而非“品”，但实质一样，如正一位或从三位等。日本内里紫宸殿正面有十八个台阶，其由来便基于此。据导游介绍，韩国王宫（景福宫）的前庭左右设有十八个框，文武大臣分别列于左右两侧，或许这也与九品官人法有关。

地方各郡设有“中正”，负责郡内官吏志愿者的考核评定。志愿者中以年轻人居多，对他们按照九级官阶进行考核。例如某位志愿者具有成为侍中（天子的顾问，枢要之职）的才能，便会被定为三品。侍中为三品官。虽然考核结果为三品，但是此人的实际任职要比评定低四等，也就是说他必须从七品官做起。这样的目的是为了如果将来发现考核有误，还可以再次修正。

九品官人法原本是较为合理的推荐制度，但由于逐渐被地方豪绅掌控，原本的考核竟成了世袭制。一品为三公、大丞相，一般无人敢窥视此位；豪绅子弟便把目标盯在“二品”上。“门第二品”即世袭二品的家族，其子弟自然会被评定为二品，世世代代皆是如此。于是，这些豪绅子弟们需从四品下的六品开始做起，虽同为六品，但职位却不相同，秘书郎为最上等，此外还有尚书侍郎及尚书左右丞。同为“门第二品”，一流家族的子弟任秘书郎，二流家族的子弟便任其他的官职，这都是固定规则。

结果导致曾奏效一时的制度逐渐形式化和空洞化。隋朝在结束南北分裂局面后，再度统一中国，需要起用大量贤才。于是持续了近四百年、有名无实的九品官人法于隋开皇十八年（598）被废止，由隋炀帝大业二年（606）实行的“科举制”取而代之。

历代的科举制度各有其特点。考试科目包括诗赋、经义和策（策论）。经义题目从四书五经范围内选取。策论也必须以儒家经典为基础展开。唐代有试帖，其形式为翻开一页经书，只给考生看其中一行，其余部分均被遮盖，在出示给考生的一行中还有三个字被遮住，要求考生填空。策论也是要求引用儒家经典，因此考生必须通晓四书五经。

全体国民都可以参加科举考试，但有志者必须学习四书五经。于是儒教便为受试所用。

此后，儒教大部分理想便被功利冲淡了。原来提倡掌握各个学科门类的理想也彻底崩溃。六艺中的射与御被从主流中分离出来，逐渐也不存在了。为了应付考试，考生们根本无暇涉及弓马。科举考试时要求笔答经义，谓之“墨义”，于是他们便苦练书法。“数”曾被归为“明算科”，但由于不是主流进士科考的科目，因此无人对此深入研究。科举时代，不知有多少理数人才被埋没了。

多才多艺之人，虽然最符合儒学理想，但要在科举考试中脱颖而出，可以说难上加难。

有一个词语—— “登龙门”。所谓龙门，是地名，各地都有，但以洛阳近郊的石窟寺群及白居易（772—846）墓前的龙门最为著名。“登龙门”中所说的龙门，位于山西省和陕西省之间的黄河段上，该处水流湍急，形成三段依次降落下来的瀑布，当时的人们看到那种景象，便联想到了科举考试。因为科举考试分为乡试、省试、殿试三个阶段，必须依次通过了各阶段的考核后方可进入下一阶段的选拔。相传有“鲤鱼跃龙门”一说，是指普普通通的鲤鱼在成功跳过三段瀑布后就会化身为“龙”。因此普通人进入高升之路，也被比喻成鲤鱼化身为龙。

科举考试的最后一个阶段难度最大。许多考生如同跳龙门的鲤鱼，大多以失败而告终。大部分在第一阶段便被淘汰出局。在第二、三阶段落第考生们，往往会用手拍自己的额头，因此也将考试失利形容为“点额”。

白居易在他的七言绝句《醉别程秀才》一诗的开头中写道：

**五度龙门点额回，却缘多艺复多才。**

**贫泥客路粘难出，愁锁乡心掣不开。**

程秀才为何许人也，不详；秀才指科举考试最初阶段及第之人。在三个阶段的考试中，如果第一或第二阶段失利，那么将不能进入下一阶段，连续五次均以失败告终的程秀才，自然是没希望化身为“龙”了。白居易在诗中还指明了程秀才率战屡败的原因——多才多艺，他还在诗的末尾加注：

**程生善琴，尤能沉湘曲。**

说明程秀才是极具有音乐才华之人。儒教曾多次提到“礼乐”，可见儒学的理想人才也应具备音乐才华。遗憾的是，音乐未被列为科举考试科目。

科举考试令历代的有志青年投入到儒学学习中来，但同时，儒学最为精华的部分也被忽视掉了。

考试越来越难，考试科目之外的内容更加不受重视。除了数学和音乐，其他科目都被荒废了。

在蒙古族统治中原的元朝时期，汉文化并没有得到重视，科举考试曾一度被废除。元朝文化的精华是戏曲，历史上称之为“元曲”。这一时期出现了关汉卿、马致远、郑德辉及白朴等优秀的作家。并不是在这一时期中国人这方面的写作才能才被挖掘出来，而是由于在应试教育的限制下，擅长写作甚至被称为天才的人，在此前未曾发现自己这方面的写作才能。正是科举制度的一度废止，才使得这种写作才能被发掘出来。

在此之前也有戏剧和评书，然而都是那些放弃科举考试的二流文人的作品。科举被废止后，一流文人才开始了进行这一题材的创作，因此看起来这些名作仿佛是突然冒出来的。

《水浒传》的作者施耐庵和《三国志演义》的作者罗贯中都是这一时期的人物。

## 科举之末流

《源氏物语》创作于11世纪初。当时中国已经出现了许多短篇小说，然而可以称为长篇小说的《水浒传》则是在14世纪才问世。与日本相比，中国长篇小说的登场迟了三百多年。

遣唐使为日本带去了中国的文物制度，使日本走上了律令国家的道路。然而日本并没有采用所有的制度，“科举”制度便是其一。也或许是由于日本政府担心原本根据门派制定的职位分配序列会导致崩溃。无论如何，没有采纳科举制是明智之举。不存在应试地狱，国民便可以根据自己的喜好作出选择。

虽然德川幕府也将朱子学作为官学，但没有考试，学生们也可以从事朱子学以外的学问研究。从朱子学走出来的伊藤仁斋，他所进行的研究便与朱子学相去甚远。由他设立的家塾古义堂就是主张撇开朱子注回归古典原文。狄生徂徕也构建了独立的学问体系。山鹿素行（1622—1685）甚至著有批判朱子学的《圣教要录》一书。此外阳明学者中江藤树（1608—1648）和熊沢蕃山（1619—1691）也都在日本历史上活跃一时。正是由于不存在科举制度，日本的价值观才可以呈现出多样化。

从原则上讲，所有国民无论贫贱富贵都可以参加科举考试，即便是因贫困无法从事学问研究的人，也可以通过努力劳动，让自己的后代参加考试，因此价值观十分单一。

进士头名被称为“状元”，这是所有士子追求的目标。无论是商人、工匠还是农民，都希望能够成为状元。然而，在日本从事木工的人将左甚五郎作为自己的偶像，商人将纪文作为自己的偶像，各个行业的人们追求的理想都不相同，许多人的兴趣都表现在不同层面上，这对日本的近代化起到了极为重要的促进作用。

在中国，即便是不识字的贫苦农民也清楚地知道，哪里谁家的大少爷学习刻苦，谁家的次子整天无所事事。

甲午中日战争中，李鸿章几乎是凭借一己之力同日本作战，资金方面极其匮乏。北京的中央政府中有政敌，财源方面十分紧张，因此军费支出极其困难。于是李鸿章便向担任两广总督的兄长李瀚章请求军费援助。李瀚章没有通过进士考试，而是依靠李鸿章的力量获得晋升。因此他想方设法希望能够帮助李鸿章走出困境。为了筹措资金，他甚至想到了“闱姓捐”。所谓“闱姓捐”是指，在参加乡试（省级科举考试，及第之人被称为举人，可以参加最后阶段的会试，有任官资格）的人身上下注，赌谁能通过考试——这无异于公营赌博。闱指科举考场。乡试第一名被称为“解元”，闱姓捐就是把赌注下在能够成为解元的考生身上。这好比是赛马场上在马上下注，只不过这里下注的并非“马票”而是“人票”。通过这种方式这样可以敛收大量的金钱。买“人票”的越多，说明对科举的关心程度越高，因此考生们的学习情况备受关注。

不久李鸿章的政敌便揭发了他的兄长李瀚章通过“闱姓捐”来筹措军费的卑鄙行为。于是李瀚章策划的“闱姓捐”被取消。然而，由闱姓捐的“复活”便可得知，这种赌博行为在以前就存在过。被禁止的原因是不允许这种肮脏的行为玷污神圣的科举，但是在民间这种行为仍在暗地里进行。孙文最初在广州起义失败时，地方长官（当时的两广总督为谭钟麟）称孙文为盗贼报告北京政府。如果报告是谋反，那么地方长官将被追究重要的责任。于是便上报说孙文是不逞之盗贼，凭借出售彩票，筹集了大量钱财。

通过民众在科举上押宝一事，便充分说明了科举的受重视程度。科举的内涵体现的是儒教的内容。儒教在各个层面都有体现，而“受试儒教”应该是最重要的一种表现。

# 第四章 中华思想的周边

## 中华之民

以己国为荣，各国均是如此。NHK（日本国家电视台）在以“丝绸之路”为题材录制特别节目时，考察除了丝绸外还有哪些东西从东方传到了西方，于是便以中国的面条作为了考察对象。面条向西传到意大利后成为意大利式实心面以及通心粉。据百科全书记载，PASTA（意大利语的解释为面食类，其中包括实心面和通心粉）的起源不明，然而从现存的记录来看，13世纪至14世纪时已经存在。马可·波罗出生于1254年，在1295年从中国返回威尼斯。从时代上来看，如果认为是由马可·波罗带回的，是讲得通的，调查人员对此产生了浓厚的兴趣。然而，把这种推断向意大利人讲时，对方勃然大怒道：“实心面在罗马公元前就存在了，怎么能说是马可·波罗从中国带来的呢？”为了防止对方更加恼火，于是关于实心面是从中国带来的话题便只好就此打住。

还是与罗马有关，我们来看一个关于法国料理的记载。意大利人认为，法国在过去没有美味的食物，罗马的一位公主嫁给了法国的贵族，由于担心法国食物不好吃，便带去了几个厨师，于是这几个厨师便发明了法国料理。然而如果笑着跟对方辩解说这是种以己国为荣的思想或是中华思想的话，也不免有些夸张。然而，以己国为荣也好，中华思想也罢，其共同实质便是自豪感。

有两个成语是分别是“井底之蛙”和“夜郎自大”。

据《庄子》记载：

**井蛙不可以语于海者。**

与此句成对的是“夏虫不可以语于冰者”。这句话的寓意为，把一个对方永远无法触及的世界讲给他听，完全是徒劳，这与中华思想不无相似之处。据《史记》记载，夜郎是位于贵州某地的一个小国，汉朝使节来此出使时，该国国王问道：“汉孰与我大？”当时，中国的西南部有许多部族小国，其中夜郎国最为强大，于是便自认为世上没有大过自己的国家，这种思想与中华思想较为相近。

中华思想中的“华”字也可以用“夏”字。中国最古老的王朝名为“夏”，然而历史上对此没有确切的考证。相对于夷狄诸族，黄河中游诸族被称为“诸夏”。

“夏”有文明之意。从文字学的角度来看，夏是用具有优美舞姿的人形来表示的，此人头上佩戴装饰，翩翩起舞，其形态与儒教所重视的礼乐相呼应。

《论语·泰伯》记载：

**子曰：兴于诗，立于礼，成于乐。**

此句讲述了教养养成的顺序。诗指《诗经》，如孔子所评“思无邪”，是纯粹的感情表露。所谓兴，是指令心情兴奋、激动。读书可以激发人的心志意念，但如果过度便会偏离轨道，从而失控，因此必须要立足于“礼”。具体而言，是先学习《诗经》，然后再学习《周礼》，这样人的教养才能不断提高。教养的养成离不开音乐。孔子是极其喜好音乐之人，如果“夏”字是表示跳着优美舞姿的人形，那么这完全符合了儒教的理想。

与“夏”、“华”相对，生活在其他地域的人被称为“夷”、“狄”、“戎”、“蛮”。这些字中有的表示怪兽和虫类，单从字面来看，便可知表示异样。将与自己生活方式不同的部落群体比作野兽和虫类，这在历史上比较常见。日本大和王朝时期，将不降伏的部落称为“雄袭”、“虾夷”，甚至“土蜘蛛”。

将夷狄戎蛮作为对四方异族的称呼始于战国时期，当时为东夷、北狄、西戎、南蛮。金文（铸在青铜器上的文字）中相当于“蠻”这一字中没有“虫”，即为“”。“戎”字由“戈”和“干”构成，有好战和善战之意。《论语》中对戎的解释为“军事”。《论语》中将未开化的国家称为夷狄或蛮貊。《八佾篇》有一个有争议的句子：

**子曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡也。**

古注的解释为：子曰，夷狄纵有君，不如诸夏之无君。意思是，未开化的国家内即便是有君主，仍不及诸夏，即文明国家内无君主。这无疑是中华思想的体现。没有君主，即处于混乱状态。有君主，则可以好好整治国家。因此这句话便意味着：和平之夷狄犹不及乱世之中国。虽然没有君主，国家处于无政府状态，但是国家的文明传统仍然存在。没有文明，谈何人生？有酋长，可以稳定生活的原始状态，与治安不稳定，但是具备电视机、电话等电器，信息丰富的社会相比，大家更愿意选择哪种生活状态呢？

新注对上面那句话的解释与古注不同。朱子解释为：

**子曰：夷狄亦有君，不像诸夏竞于僭篡，并君而无之。**

意思是，连蛮夷之国都有君主，而我们中国竟处于无君主无政府的混乱状态，实为令人叹息。孔子时代，各地诸侯割地而治，周天子徒有虚名，实则无力。作为《周礼》赞美者的孔子，对于周天子名存实亡的状态不禁悲叹。

新注的解释也是以中华思想为背景的。“连夷狄……”——由此便可以看出古时中华之民相对于夷狄的优越感。

据《说文解字》解释，“夷”由“大”和“弓”构成。这似乎意味着“夷”是使用大弓作战的部落，与好战的“戎”有相似之处。然而，在甲骨文和金文中，相当于“夷”字的一字中没有“弓”部，像是一个从侧面看上去半屈膝弯腰的人形，如同相扑比赛开始前选手们摆出的姿势。“夷”一字有“下蹲”之意，《论语·宪问》中有例为证：

**原壤夷俟。子曰：“幼而不孙弟，长而无述焉，老而不死，是为贼。”以杖叩其胫。**

原壤，孔子的发小，无所作为之人。一次原壤蹲在那里等孔子（孔子时代，正式的坐姿如同日本的正坐，蹲是比较粗鲁的行为），孔子看到后，便骂道：“这个人，从小不知道谦让兄长，长大后没有出息，现在老了，该死不死的学那些野蛮民族的蹲姿，真是败坏礼俗的老贼！”说完便用手杖打原壤。该死不死，原为比较恶毒的话，但由于对方是自己的发小，所以不太介意。原壤之母死后，孔子为其购置了棺材。作为孔子竹马之友的原壤，虽一生无所成就，但是孔子在看到他行为粗鲁时，仍然气愤地用手杖敲打他的小腿，责骂道：“哎呀，好好坐着。”

由此可见，“夷”似乎是对坐姿不雅部落的称呼，也或许是由于南方生活环境多潮湿，当地人担心弄湿衣服，不方便正坐，于是养成了蹲的习惯。东方有许多被称为“夷”的部落，如同称文明圈内诸国为“诸夏”一样，众多的夷族部落被统称为“九夷”。据《论语·子罕》记载：

**子欲居九夷。或曰：“陋、如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有？”**

当时通往中原的道路尚未开通，因此孔子常说些悲观的话。《论语·公冶长》中也有记载：

**子曰：道不行，乘桴浮于海……**

海，指中国东部的大海。这句话的意思是，要乘船亡命海外。同样是亡命，而孔子选择了夷居住的东方。

或许当时有人想要去九夷之国，但嫌弃那里简陋（生活条件差）。对于这种看法，孔子认为：“君子如果想要在那里居住，还嫌弃什么肮脏简陋呢？”

这样解释，便与认为乱世中华不如和平夷狄的说法想抵触了。因此，新注中——夷狄尚有治理国家的君主，而中华却没有——这样的解释更为合理，表现出对没有前途的中华充满了失望之意，从而将东方的夷地作为了亡命之所。

伊藤仁斋认为，孔子之所以选择要离开中华，前往夷地，是由于日本国比中华更美好。比卑弥呼时代还要早七百年的日本是如何将国内的信息传递给孔子的呢？当时的日本尚处于绳文时代，而在中华好比处于繁华都市时代，对于孔子来说，日本的条件确实过于简陋，而伊藤仁斋认为孔子向往日本的美好生活，这种解释也是种中华思想的体现。狄生徂徕的观点更为直接，他认为日本的优秀显而易见，根本无需从《论语》中寻找根据。徂徕的中华思想比仁斋有过之而无不及。

## 所谓夷狄

《孟子》中有记载：“舜，东夷之人也。”舜是中国传说中的圣天子。尧舜被并誉为古代黄金时代的帝王，深受儒教的尊敬。而理想的圣天子如果出身东夷的话，就不应该对夷有蔑视之意。

1832年，在清政府施行锁国政策时期，被派遣的英国东印度公司“阿美士德”号为了调查通商情况，在各地引起了矛盾。根据法律规定，除广州外，其他任何地区禁止外国船只入港，于是各地官员严防阿美士德号停靠。“阿美士德”号来到上海港，向地方长官吴其泰出示了开港后可以带来可观利益的信件。吴其泰对其作出了公文回复，说明了上海当地限制对外贸易，要求对方尽快离开去广州交易。然而由于吴其泰在文中，称英国商人为“夷商”，“阿美士德”号对此极为不满，并提出抗议，声称不堪此辱，这关乎自己国家的颜面，大英帝国不是夷国，只是外国。

对此，吴其泰解释道，“夷”绝非蔑称，而是“外国”的同义词，并引用了《孟子》中的句子。然而对方并没有就此罢休。“阿美士德”号上有一位中熟知中国典故的传道士郭士立（Karl Friedrich Angust Gutzlaff，英文名Charles Gutzlaff，1803一1851，亦译作郭实腊、郭施拉，德国人），在表示抗议的信中引用了宋朝苏东坡（1037—1101）文章中的一句话：

**夷狄，治之以不治。**

其中“夷”明显有蔑视之意。最终上海长官将“夷商”改为“该商”，含糊其辞，从而平息了事态。

这个事例说明了在孟子时代（公元前3世纪左右），“夷”只是地名，而到了苏东坡的时代已经成为了一种蔑称。春秋战国时期，夷也作为地名，但是指偏远落后的地区，其中已经有蔑视的意味。

有种说法认为，中国是由夏文明和夷文明结合而成。历史学家傅斯年（1896—1950）于1935年发表了名为《夷夏东西说》的论文。文中阐述了，史书是按照尧、舜、夏、商、周的顺序来记载历史的，这种记述方式是为了更好地了解历史，然而实际上在西方夏政权存在之际，东方有夷政权与之并存。

还有一种说法，东部沿海地方的夷族一派西进，建立了殷，然而对此并没有确凿的证据。并且据甲骨文记载，殷具有东方民族的性格，并且与夷族接触较多。按照傅斯年所说，由西东进的周应属夏族。

夏与夷本是同时存在，然而在夷系殷被灭后，夏系周扩大了统治区域，并在此后夏系秦统一天下，于是夏成为了重点，而夷被排挤到了边境地区，于是“夷”便成为一种蔑称。

自称为殷人的孔子，从出生来看与夷系相近，然而他所崇拜的周公却是夏系文化的代表。可以说“儒”是诞生于夷系殷的巫术，而融入了夏系礼乐体制之中。如果对《夷夏东西说》进行注解，那么所谓中华便是由夷与夏的联姻而生。这样一来，孔子本人和宗教之儒的出身都是一样的。

中华思想，有唯我独尊之意，虽然这种思想是以夏系与夷系的混血形态而存在的。

无论是神话还是传说都是从不同角度来反映历史事实的。例如，日本神话高天原中的天孙降临传说便反映出，日本民族的远祖来自海外。

《史记·五帝本纪》中关于四夷的传说如下：尧为天子时，舜辅佐在其左右。讙兜（人名）推荐了共工（人名）担任工师（百工之长），但由于共工淫辟（放纵邪僻）导致任务失败。负责治水的鲧（人名）未能抑制住洪水，从而给人民带来了巨大的灾难。并且由于三苗族在江淮（长江、淮河）、荆州一带为乱，导致政治混乱。于是尧听从了舜的进言，“请流共工于幽陵，以变北狄；放讙兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷”。《史记》中反复用到了“以变……”句型，如“请流共工于幽陵，以变北狄”，这句话的意思是，将共工放逐于北狄地区，使之同化为北狄。当时，东夷、西戎、南蛮和北狄都生活在原来的边境地区，是中央流放发配犯人之所。以上虽是神话传说，但就四夷诞生而言还是可以作为参考的。可以说鲧是东夷的始祖，共工是北狄的始祖，讙兜是南蛮的始祖，三苗是西戎的始祖。

从这个神话中可以得知，居住在中国边境的居民夷狄蛮戎，原本也是生活在中原地区，但由于犯下过失，于是被流放到了边境。这些犯人是从文明最为浓厚的中枢地区被强制发配到了文明意识淡薄的边境地区。

被称为中原的文明中心地，曾经也处于民族混居的状态。中国诗书中有一大特征：从《史记》到《汉书》，正史记载开始采用了纪传体形式，众多民族相继登场，关于这些民族的风俗和习惯，如文身、断发、发型、服装及居住情况等都有过描写，但唯独对外貌身体特征没有记载！

希罗多德的《历史》曾详细描述了民族的体貌特征。例如，关于居住在阿尔泰山脉西南麓的阿尔吉帕民族的描述如下：民族中，无论男女都是秃顶，狮子鼻子，长下巴。《日本书纪》中也有关于土蜘蛛部落的体貌特征描写：身短，手长。被认为极为饶舌的《史记》中竟然没有关于外族体貌特征的描写，令人不可思议。中国的史书中，描写民族身体特征的是《三国志》中《魏志·倭人传》的一段记载：

**又有侏儒国在其南。人长三四尺。**

这被认为是最初关于身体特征的描写。《魏志·东夷传》中讲到“州胡在马韩之西海中大岛上，其人差短小”，对体态特征曾进行过简单描述。

唐初（7世纪前半期）编写而成的《晋书》，对350年一件事件的记载中，曾详细地描述了身体的特征。

319年，匈奴系的羯族王氏定都于邺，建立了后赵王朝。350年，汉族将军冉闵发动武装政变，对羯族展开了一次大屠杀活动，死者多达二十余万人。《晋书》中写道：

**高鼻多须者至有滥死者半。**

汉族中高鼻梁、多胡须之人，被误当成匈奴系羯族人杀掉的，占到被杀人数的一半。

这里并没有对民族体态特征进行描写，只是讲述了在恐怖的大屠杀中有许多人被误杀，但也涉及民族身体特征。

当时社会处于民族大迁移时期。有一种说法，当时震惊欧洲的北匈奴实际上是匈奴（xiong-nu）的一个支流。当时会见匈奴首领阿提拉的东罗马使节随员中有位名叫普里斯科斯的欧洲历史学家，他对匈奴人的外貌进行了详细的描绘——身材矮小粗壮，一张大脸上镶嵌着一双灰色的小眼睛，鼻子扁平，没有胡须，头发稀少——与高鼻多须恰恰相反。

出生于法国的英国著名学者拉库伯里（1854—1894）曾不断提出一些新奇的论点，震惊世人。他认为，匈奴是政权名称而非民族名。我赞同他的这一观点。草原上的许多游牧民族，在优秀的游牧领袖出现后，便会服从对方的领导。蒙古民族、土耳其民族、斯基泰民族，等等，他们在优秀的指导者领导下，生活可以得到保证，因此甘愿服从听命于他。这样一来，各民族之间便产生了混血儿。

既有高鼻子的人，也有扁平鼻子的人，身体特征差异不太明显，自然也不会有这方面的专门记载。据《晋书》记载，后赵冉闵屠杀的二十万人中，有一半属于汉族人被误认为匈奴羯族人而被杀死。由于《晋书》中记载了大量的妖魔鬼怪之事和神奇不经之语，因此被普遍认为可信度不高。然而《晋书》毕竟是正史，即便二十多万的一半有所夸大其词，那么至少有数万人被杀。容貌的相似，除了由于生活样式相似以外，混血也是原因之一。

为什么要提及这些呢？因为我认为，古代中原多个民族杂居，互相影响，并产生了混血儿，犯下过失的集团便被流放到边境，从而形成了夷狄蛮戎，因此关于夷及狄外貌如何，即便是想描写却也无从写起。

生活于中原具有中华思想的人民，其实并非单一民族。他们所处的环境，可以被称为国际化社会，而他们引以为豪的也并非血统，而是文明。文明程度高的地区便被称为“诸夏”。在此背景下，儒家也成为一种文明主义。如果诸夏是以血统为骄傲，那么必然会对夷狄蛮戎的身体特征详细描写，以区别于自己。诸夏将文明作为区别于其他地区的标志。儒家重视礼乐，更注重学问，这使得文明程度更加浓厚。

## 文明史观

毫无疑问，儒教助长了中华思想。初次接触诸夏文明的人，尤其是对于其中的绚丽部分，往往会为之倾倒。

塞外人民在进入他们所称的“汉地”时，往往会被中国文明同化。我认为，塞外的游牧民族也是具有中华思想的。在他们看来，在广阔的草原上骑马放牧，要比中原人整天匍匐在地上靠种植为生舒服自在得多。然而正是这些匍匐在地上辛勤耕作的农夫们，靠劳动积累创造出了绚丽的都市文明，因此塞外人在进入中原后难免不为这种文明折服。

鲜卑族是北亚游牧民族之一。据史书记载，鲜卑族为东胡后裔，其语言属于土耳其语系。继西晋灭亡后，鲜卑族拓跋部在386年建立了北魏王朝。

虽以王朝自称，但实际统辖的区域不过山西北部。北魏迁都平城（现在的山西省大同市）后，推翻了中国北方的各个政权，统一了江北地区（长江以北）。第六代皇帝孝文帝（471—499年在位）时，迁都洛阳，采取了汉化政策。

首先，废掉鲜卑族的“拓跋”姓氏，改姓“元”。白居易的好友、唐代诗人元稹（779—831）自称为北魏昭成皇帝（拓跋什翼犍。338—376年在位）的第十代子孙。唐代的另一位晋升为都督的文人元结（719—772）也自称为北魏皇室的后裔。金代的大诗人元好问（1190—1257）在其墓铭上说自己出身于拓跋一族，并以身为元结的子孙而自豪。

征服者强迫被征服者改姓，这容易理解，而在北魏，征服者却要求自己的民族改姓汉姓。

其次，禁胡服。“胡”指鲜卑族拓跋部，也称北族。“胡服”是骑马民族特有的服装，在改革中被禁止穿着，北族也要穿戴汉族服饰。

决定性的同化政策便是禁胡语。鲜卑语属于土耳其语系，被禁用后，要求使用汉语。

此外，孝文帝还奖励北族与中国民族通婚。这种改变人种的彻底“汉化”政策，或许便是由于孝文帝被绚丽的中原文化所倾倒吧，抑或不仅如此。

大约在孝文帝即位二十年前，太平真君十一年（450），发生了“国史案”。北魏最大的实力者汉族宰相崔浩（381—450）奉太武帝之命编纂《国记》。崔浩按照中国历史的编纂传统，采取了

**——务从实录**

的方针。如果按照历史实施记载，那么便要从西拉木伦河畔未开化的野蛮时代写起。

崔浩凭借自己获得了太武帝的信任，便骄纵妄为。在他内心或许也存在着对鲜卑人的蔑视。他以宰相自居，掌控一切，坚信北魏政府离不开他，于是认为即便是记载了执政者祖先的野蛮生活状态也无大碍。或许是由于他在书中对那段历史描写得过于露骨的原因，有关记载全被销毁，具体内容不明。“用功三百万”编纂而成的《国记》，被刻在石头上一一排版。鲜卑人读后极为愤怒。

有人上报太武帝：

**——暴扬国恶。**

太武帝读完《国记》，盛怒之下将崔浩收监，并处以死刑。据史书记载，临刑之前，崔浩被绑在槛车上，许多士兵狂呼着在他脑袋上小便。

负责编纂《国记》的，包括仆人，共有一百二十八人，所有人被诛杀五族。一族被杀已属极刑。至于崔浩，所有亲眷都被处死。

即便是极具权势的汉族宰相，如果对鲜卑族不敬，也同样会遭此厄运。太武帝对崔浩的处置便是证明。

在北魏王朝中，实际执掌政务的官员几乎都是汉人。在国史事件被血腥镇压后，汉族官僚自然失去了积极性，北魏国力逐渐衰退。

二十年后，孝文帝施行了极端的同化政策，也是一种消除民族间仇恨和不信任的方式，其目的是民族“大和解”。

崔浩的中华思想是导致国史事件的根本原因。北族及其代表者太武帝也具有中华思想。治理天下的乃是鲜卑族拓跋部——这便是太武帝中华思想的根源所在。

这两种中华思想的冲突导致了政治上的分崩离析。施行胡姓之禁、胡服之禁、胡语之禁这些超越我们想象的措施，是化解北魏各民族之间矛盾的唯一方法。因此不能简单地认为这只是孝文帝为汉文化倾倒，并屈服于汉文化的草率之举。

“三武一宗法难”中的第一人太武帝，对佛教施行的弹压便是受崔浩的唆使。崔浩的理想是按照儒教的秩序治理国家，因此佛教便成为镇压对象。

崔浩皈依于另一排佛煽动者道士寇谦之（365—448）所开创的“新天师道”，身为儒者，同时又附属于道教，并不矛盾。

由于北魏的《国记》被彻底销毁，因此不清楚书中究竟作了怎样的记载，哪些部分导致了北族的众怒。然而可以推断的是，书中一定暴露了鲜卑族初期的“非文明”（野蛮、原始）状态。崔浩及其他一些编纂者，必然没有对鲜卑族的民族身体特征进行过描述，因为崔浩身为儒者，在历史记述上采取是“文明史”观。依据这种观点主张，价值判断标准是文明的种类和发展程度，而非民族血统。

初期鲜卑族的生活，可被称为“陋”。孔子“欲居九夷”之时，众人问道：“陋，如之何？”孔子回答：“君子居之，何陋之有？”这句话可以解释为，君子居住在野蛮之地，自然会对周围的人产生影响，从而便会推动文明的发展，有什么可担心的？

中华文明之民，原来也生活在“陋”的状态下。美化太古之民，是人之常情，然而文明毕竟不是自始便存在的。儒教推崇的尚古主义，并将周公时代视为理想，不过是种惯性追溯罢了。

瑞典地质考古学家约翰·古纳·安特生（Johan Gunnar Andersson，1874—1960）是发现北京猿人的第一人，20世纪20年代他在甘肃发现了石斧，兴奋地高呼：“石器！石器！”不可思议的是，直至当时，中国人一直认为中国未曾有过石器时代。石器时代存在与否的确认之所以晚，据说与中国人的文明史观有很大关系。使用石器的是野蛮人——这与我们中国人无关，无疑这是典型的中华思想。重视青铜器的出土，却对石器置若罔闻，因为不关心，所以发现得晚也是很自然的事。

## 中体西用之说

三国时期，中国一分为三，其中之一的魏后为晋所取代，统一了天下。然而晋的统治也如同昙花一现，很快就败落了。由于晋王朝内部皇族纷争，国力消耗殆尽，从而招致了北方民族的南下。316年晋灭，皇族中的一人逃往南方，在南京建立政权，史称东晋。以位于黄河和长江之间的淮河为界限，中国出现了长期的南北分裂对峙局面。北方又分为五胡十六国，众多民族轮番上阵，建立短命政权，最后统一北方的是北魏王朝。南方有六朝，都是以南京为舞台，上演了几个短命王朝的兴衰史。最终实现南北大一统的是北方的隋朝。自589年算起，南北分裂的状态一直持续了270多年。

在南北朝时期，北魏虽然实行了同化政策，但是当时正统文明却是在南方。“不能落后于南方”——在这种意识下，北方不断努力。然而在“国史案”中，北方的中华思想暴露无遗。综合来看，可以说北方文化追上了南方，尤其在种类上，甚至超过了南方。

我们在《唐诗选》诗集中，读到过许多唐代优美的诗作。《唐诗选》中收录了一百二十八位诗人的作品，我对这一百二十八位诗人按照出身做了分类，除数人出身不明外，以南北朝时代的边境来划分，其中北方占一百多人，南方不过十余人。而在南北朝时代，几乎所有的文人都是南方人，如王羲之、陶渊明、谢灵运、沈约，等等。文人庾信作为使节被南朝梁派往北周，后来被扣押，并在北周任职。北方一直处于文人匮乏的状态中。

然而到了唐朝，从《唐诗选》便可看出当时情况已经完全出现了逆转。

中华思想在同一个舞台上，以文明史观为中心，发挥了积极作用。然而当与另一种“文化”碰撞时，便会出现大混乱。鸦片战争（1840—1842）的战败，就表明了欧洲文明以更加绚丽的姿态胜出。

鸦片战争之前，中华思想便以一种滑稽的形态存在。所谓滑稽，是指它对外界事物视而不见，因为相信自己是第一，所以对其他漠不关心。即便是在贸易方面，也不愿站在互惠互利的立场之上。当英国使节马戛尔尼前来商议通商事宜时，当时在位的乾隆皇帝向英国国王乔治三世（1760—1820年在位）回复敕谕，内容如下：

**——天朝物产丰盈，无所不有，原不籍外夷货物以通无有。**

意思是说，我们不需要外国之物，天朝不过是为了“加惠远人，抚育四夷之道'”，才答应与周边通商的。

马戛尔尼在热河会见乾隆皇帝时是1793年。

从鸦片战争的失败中便可看出当时对方是如何的发达。更能通过事实证明的是

**——船坚炮利。**

英国的军舰坚固，大炮精准度高，这都是清王朝所远不能及的。

瓦斯科·达·伽马（1469？—1524）和哥伦布（1446？—1506）乘载重量不过二百吨的船只航海之前，明朝郑和便集七八千吨的巨轮航行至非洲。火药原本也是由中国发明的。这些中国所不及的船坚炮利，并非中国创造不出。鸦片战争后，清政府为了学习西洋技术，发起了“洋务运动”。原称之“夷务”，由于外国人对此多有微词，后来便改为了“洋”字。

洋务运动的倡导者是曾国藩、李鸿章和张之洞（1837—1909）等政府高官。他们都是接受过古典教育，并是在科举中及第的进士。他们所学的是中国学，即儒学，并将此作为根本的信念从未动摇过。

**——子曰：朝闻道，夕可死。**

这是《论语·里仁篇》中的名句。《易经》中载有：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”

西学——西洋技术是器，中学是道。因此，形而上之“道”是根本，形而下之“器”是末。“道先器后论”——这便是这些精英们认为在接受西学时应当遵循的原则。

洋务运动兴盛之际，曾向国外派出众多留学生。清政府还为这些公费留学生专门派遣了一些教授儒教的老师。作为李鸿章智囊团成员之一的冯桂芬（1809—1874）便发表了“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”之论。所谓“伦常名教”便是指儒教。

日本也曾有一段时期，号召精英们成为“和魂洋才”。西洋的技术才能是必需的，但是不能为学技术而放弃大和之魂。类似的词语还有“士魂商才”。

和先前所提到的“道先器后”相似的还有另一种说法——“中体西用”，意思是以中国为根本，把西洋之物当作“用”、“器”。根本为首要，无论“用”、“器”如何优秀，如果失去了根本便毫无意义。

《论语·为政》中的名句：

**——君子不器。**

器即用，指技术。器和用合在一起，在日语中有“あの人は器用だ”（意思是：那个人手很巧）的用法，汉语中“器用”一词表示用途作用，也是有用之才的意思。所谓有用，专指技术方面。朱子学中，称现实中的物象为“器”，称其根本为“道”。现实的物象为末，虽然有用，但却不是根本。

或许会有人产生疑问：“射”和“御”难道不是技术吗？这两项技术和礼、乐综合在一起，方为君子之教养。单论射和御，不过是器而已。只擅长绘画的人还是被贬称为“画工”。

相比于器和用，儒教更重视“道”和“体”。诸子百家时代，儒家不过是诸多思想流派之一，当时的儒家确实较为出色。然而一旦取得了国教性地位，成为维护王朝秩序的“御用”思想后，儒教便将其他思想视为异端进行镇压。两千多年以来，对于中国人而言，儒教已成为绝对的思想，因此当西方的科学技术进入时，也只是被当作“器”、“用”而已。

清末驻英兼驻法公使郭嵩焘（1818—1891）归国后，发表了《使西纪程》。他在书中提到：

**西洋立国二千年，政教修明，俱有本末。**

引起了轩然大波。

该著作发行于1878年，也就是日本明治十二年。在儒教看来，西洋只有器，即所谓的“末”，并无“本”。因此，保持中国之“本”，以西方之“末”为补充，便是当时进步人士的观点。郭嵩焘提出，西洋“本”、“末”皆有，这种观点很快便遭到了抵制，《使西纪程》也被停止发行。

西洋在技术上发达，但是思想文化制度上仍是中国居上——在当时这种强烈中华思想不容侵犯，无人敢质疑。因此郭嵩焘的思想被认为是极为荒唐的，遭到了一片责难。他在《使西纪程》中提到，西方的富强不仅仅是由于其技术的发达，而且作为其根源的思想、文化、制度也都是极为优秀的，尽管现在看来这些都是不争的事实。

郭嵩焘也是儒学出身，与曾国藩同乡，湖南人，道光二十七年（1847）进士。他在通过科举考试后，仕途顺利，以兵部侍郎（国防次官）的身份被任命为驻英公使，同时也是著名的学者。他极其崇拜明末清初的思想家王夫之（1619—1692），并继承了他的学风。王夫之主张极端的民族思想，在他身上中华思想更为严重。

原本主张中华思想的人却高呼西方不仅只有末，也有本，这令儒学人士极为震惊，从而也令他备受责难。

郭嵩焘1875年到伦敦赴任，1878年回国，最后一年兼任驻法公使，去过法国，在欧洲生活了四年。在遭到保守派的弹劾后，他的著作被禁止发行，于是他便称病，不再担任任何官职。

郭嵩焘并非是放弃了中华思想，而是他以儒式文明史观为判断标准，确定了中国之外也有“文明”的存在，这并非崇洋媚外。太平天国起义时，郭嵩焘曾劝说服丧中的曾国藩应奋起带兵镇压叛乱。阿古柏以俄国追击为名，进军中国的新疆，清政府出兵讨伐。当时驻北京的英国公使韦德多次进谏清政府，希望通过将阿古柏封藩来平息事态。这就是在新疆南部建立阿古柏政权，迫使清政府承认其为藩国的事件。阿古柏政权有英国为其作后盾，即便作为清朝的藩国，清朝政府也无权干涉——英国的目的显而易见，他们希望将新疆南部作为对抗俄国南下的缓冲地带。在伦敦得知这一消息的郭嵩焘，向清政府强行进言不要接受该项议案。就是如此刚直之人提出了“西洋也有本”之言论。

## 变法之道

保守派通过弹劾郭嵩焘和禁止发行他的著作，来压制他的观点。为政者也将《使西纪程》的观点视为危险思想。

一时间“中体西用”、“道先器后”的主张极为盛行。对于洋务派而言，这种主张无疑是道护身符，如果没有了这道符，西方技术的引进将会异常困难。

然而，甲午中日战争中中国的失败使一些有志之士认识到，所谓“中体西用”、“道先器后”之说毫无意义。为什么中华大帝国会败给东海的一个小国呢？日本学习的同样也是西洋的科学技术，清王朝在战争中也运用了号称北洋海军的西洋科学技术作战。但是两国的差别显而易见。清王朝坚持“中体西用”，只采用西方的技术，而日本则是学习了西方整套的文化、思想和制度。所谓的西方制度，包括立宪、议会制度、责任内阁等。而在清王朝，仅仅是持有“西方有本末”的观点，便会被看做是危险思想，立宪更是不可能的事。

此次失败导致洋务派“中体西用”一说丧失了权威地位。于是“变法派”取代了“洋务派”，学习日本，采用西方制度。

从洋务运动转为变法运动并非一帆风顺，坚持变法的集团被认作谋反。甲午中日战争结束三年后，戊戌（1898年）变法失败，谭嗣同及其他六位变法志士被处死。

戊戌变法失败两年后，爆发了义和团运动，同时清政府还遭到了八国联军的攻击，于是政治变革势在必行，也可以说是“被强迫的变法”。

在此先介绍一下过渡时期的一种观点。甲午中日战争爆发前五年，即1890年，汤震（后称寿潜）发表了著作《危言》。十一年前的《使西纪程》的作者由于位居高官，其观点也备受世人注目，从而遭遇非难。而汤震只是一位出身于浙江绍兴的进士，并未任正式官职，同众多的绍兴秀才一样，就任于高官幕府。《危言》发行之时，他年方三十三岁，知名度不高，并未引起世人关注。

汤震的观点与郭嵩焘相比，稍微落后些。他并没有提出西方也有“道”的观点，而是认为，由于西方的“器”之发达，发挥到极致后便可与“道”偶合。他以一种委婉的方式提出了西方不仅有器也有道的看法，并且阐述了西洋人的政教基础也是《周礼》，因此赋予了采取西方制度的正当性。

该书发行之际并未引起重视，然而甲午中日战争结束后却多次再版。这为从洋务向变法转变成为现实提供了理论依据。汤震在辛亥革命时被推举为第一任浙江都督，并且后来成为以孙文为首的南京临时政府的交通总长。

变法一词使人联想起，战国末期秦起用商鞅进行改革。据《史记》记载，商鞅曾劝说孝公实行变法，最终，秦始皇统一了天下，因此变法一词又使人联想到“富国强兵”。清末有志之士便将该词同“救国”联系在了一起。

戊戌变法的领导者康有为，在实行了各种“事变”（改变现状，如铁道、矿业、学校、实业等改革），并以失败而告终后，坚信必须进行“变法”。关于“变法”，有多种理解，有人理解为improvement（改良），有人理解为revolution（革命）。

但是没有“变本”——改变根本——的说法。本和道是指拥有两千年历史的儒教。然而或许也有人将“变法”直接理解为“变本”，因为无论形式如何，“变法”本身就会对儒教造成重创，中国与儒教被等同视之，中国的衰退便意味着儒教的衰退。

如前所述，中华思想具有落后消极的方面。如果单指以本国为荣的中华思想，那么世界各地都存在类似的思想；但若表现出排他性，就会出问题。儒教便是滋养唯我独尊之中华思想的土壤。

儒教的悲剧在于它的国教化。儒教在满足了为政者的需要后，其他思想便被排除出局，竞争对手也就不复存在。即便有佛教曾涉入，但其主要竞争对象也只是道教。于是，儒者也可以成为道教教徒。最终，无论老庄还是道教都不曾是儒教的竞争对手。没有竞争就不会有进步。科举制度施行后，儒教思想的独霸地位便更突出了。“恶之中华思想”的土壤是何其的丰饶啊！

在与欧洲文明碰撞后，中华思想在现实中受到了极大的打击，同时也动摇了儒教的根基。一直受儒教思想束缚的知识分子，终于放弃了“中体西用”、“道先器后”，承认了在西方也存在中国所谓的“本”和“道”。

原来轻视器和用的观念又转变了过来，这样一来又导致对一切丧失了信心。

独裁政治的破灭必然导致思想独裁的破灭。儒教不得不选择与其他思想共存的道路。在接受其他思想的过程中，如果能够净化自身，发现长处，就必须多加磨炼。儒教这一思想体系将迎来新的诸子百家。

对于中华思想，我并非是一味的排斥，因为人类拥有自己的骄傲是十分关键的，如果放弃了这种骄傲便会产生深刻的问题。

在拥有骄傲的同时，必须端正自己的态度。虽然有些人只会自夸，但是这些人也有自夸的资本。

《论语》在开头便强调“学”，而中华思想却违背了这种观点。坚信自己是最伟大的人们，学习意识却极为淡薄。所谓学习，就是发现，即发现自己的优点和缺点。

由于中华思想受到了极大的创伤，因此如何重新审视自己的骄傲十分关键。清末中国知识分子的悲剧便是，当他们的中华思想在遭受沉重打击的同时，也丧失了自己的骄傲。

# 第五章 思变之道

## 君子与小人

《论语》中经常出现“君子”一词。“君子”原意为有地位的人。一国之主被称为君主，一村之长被称为里君。在儒教看来，即便是没有地位，但若是“有德之人”，同样可以称为君子。

即便是在野之人，能以国家之责为己任，亦为君子。并且，《论语》中也有多处“君子”既可解释为在位者，也可以解释为有德才之人。

此前所提到的“君子不器”被当作儒教轻视技术的证据，也被看作是中国近代社会落后的元凶。然而反复斟酌便可作出此番理解：不为君子便可为器。其中有管理者不宜为技术者之意，然而必须开阔视野，不能仅限于某一具体领域。

不在位之人便可专攻器，这仍是对技术的轻视。“君子不重则不威”（《论语·学而》）中的“君子”无疑是指为政者。如果解释为，民间有才德之人必须自重，便讲不通。

君子的反面是“小人”。论语中便多处出现君子与小人对比的句子，如：

**——君子周而不比，小人比而不周。（《为政篇》）**

**——君子喻于义，小人喻于利。（《里仁篇》）**

**——君子之德风，小人之德草。（《颜渊篇》）**

**——君子泰而不骄，小人骄而不泰。（《子路篇》）**

**——君子上达，小人下达。（《宪问篇》）**

这些句中所谓的“君子”应理解为有才德之人，而“小人”便是才德浅薄之人。同时也可以把“君子”理解为为政者，“小人”为被统治者。曾有一段时期，在中国，“小人”指奴隶，但在此这样解释便不甚恰当。

《论语·雍也》中有下列名句：

**子谓子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”**

儒，既有君子之儒，也有小人之儒。根据古注解释，此处的“君子”指有才德之人，这些人的儒之根本极为明确，而才德浅薄的小人之儒“则矜其名”，只是为了贪图儒的名义。

伊藤仁斋认为，君子即为政者，而小人则是指不能对别人产生影响力的“被统治者”。仁斋讲道：

**君子、小人，以其关注的（或影响的）范围区分。君子之儒以天下为己任，抱济物之志。小人之儒，则独善其身，无及物之能。**

由此可知，有无影响力也是区别小人与君子的因素。换言之，便是有无志向。安井息轩（1799—1876）的观点更为明确：兼善天下为君子之儒，独善己身为小人之儒。《论语·里仁》中另一个关于君子与小人的名句：

**君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。**

君子与小人的区别是所“怀”之物不同。所谓“怀”是指“牵挂”、“在意”。君子所思的“刑”指敬畏国家法律政令，而小人则只牵挂眼前的小惠。

对此，古注和新注的解释相同，而日本的狄生徂徕认为此句具有因果关系。

因为君子怀德，所以小人便可有安身之所。而且，君子对国家刑法心怀敬畏之意，因此小人便可追求眼前之“惠”（宽恕、恩赦）。

按照徂徕的解释，那么君子并非都是善人。如果将君子看作是为政者，那么为政者中既有好人也有坏人。仁慈的为政者能够以德治主义施行政治统治，因此人们便可安居于自己的土地之上。而残暴的为政者施行的是刑罚主义政治，这样一来，被统治者（小人）们为了从法网中挣脱，便希望可以得到宽恕和恩赦。

如果按照徂徕用为政者和被统治者来区分君子和小人，那么必然会出现“恶君子”和“善小人”。

孔子在六十四岁时，流浪于陈蔡之地，为衣食而忧。弟子子路腹中饥饿，问道：

**君子亦有穷乎？**

关于此句有两种解释：

**①有才德之人也会穷困吗？**

**②位居高官之人也会穷困吗？**

对此孔子作出下面的回答：

**君子固穷。小人穷斯滥矣。**

意思是，君子自然会有穷困之时，然而小人在穷困时便会自暴自弃，这便是君子与小人的区别。

那么君子在穷困之际，应当如何？上面的句子并未给出解答。

“固”除了“固然”，也有“加固”、“恪守”之意。在此，古注新注都取了“固然”之意。

**——固穷（恪守穷困）**

虽然现实中用到过这个意思，但在此讲不通。陶渊明（365—427）曾用过“固穷之节”一词。《饮酒》其十六中提到：

**竟抱固穷节，饥寒饱所更。**

意思为，怀“恪守穷困”之节义，经历了极度的饥饿和寒冷。此处便不能将“固”解释为“固然”。杜甫（712—770）在诗中也曾提到：

**丈夫四方志，安可辞固穷。**

胸怀大志，便不能对“固穷”发牢骚，感到厌倦。

陶渊明和杜甫这样的大诗人很自然地将此运用到了诗中，诗中“固”作动词也并非异常用法。因此我认为这句话可以解释为：“君子即便是面对穷困也能泰然处之，不会自暴自弃。”

因为是君子，所以不会自暴自弃。也可以理解为，因为不自暴自弃，所以称之为君子。而惊慌失措，所以为小人。根据面对事情表现出的不同态度，被区分为君子和小人。小人如果能不断提高修养，积德，也可以成为君子。儒教，正是在教导人们如何成为君子。

在位者或以天下之责为己任之人为君子，而他者则为小人——站在这个立场上来考虑一下：小人，即被统治者，这种身份也不是一成不变的，如果努力研究学问，得到认可后，便可成为统治者，即君子。

谁都有成为君子的可能。7世纪初实行的“科举”制度更加大了这种可能性。除了对发生叛乱地区表示惩罚而暂停其科举考试外，历代科举制度在受试资格上都没有任何限制。福建有从事烧畑农业的少数民族畬族，在一次采访中发现，该村中有一家门前竖着两个旗杆一样的东西，这表示该家曾出过举人。该家貌似是村长家，清朝时家族中曾出过两个举人，因此竖了两根旗杆。由此可知，少数民族也有受试资格。如果在考试中及第，那么便从小人变为君子了。

由此不禁使人联想到了中华之民或诸夏之民与夷狄蛮戎的区别。文明的发达程度是区分这两者的关键因素。治水总监督的中华之民鲧和工师共工，由于工作过失从而成为夷狄之民。如果夷狄的文明程度也发展到了一定程度，那么便有可能成为诸夏。这便是以文明程度而非血统来作为衡量标准的文明史观。因此，历代史家对诸民族的身体特征都没有做过描述。

## 具体的经验主义

“每个人都有机会成为君子”也具有很大的负面消极作用——导致价值观朝着极端的方向发展。

科举考试中及第的进士，第一名被称为“状元”。状指书卷，即考试答案。首席及第之人的答案放在最上面，因此为“状之首”。由于首席之人的答卷压在其他人的答卷之上，因此被称为“压卷”。前面讲到，当时还有在及第者身上下注的活动。

三年中方有一人可以成为状元，其难度可想而知。而且中国老百姓对状元的感觉，就好比是江户时期老百姓对幕府大老的感觉。戏剧中，贫穷书生通过努力成为状元的故事情节，深受广大民众的欢迎，原因便是，人们希望可以通过自己的努力来实现改变现实的理想。

科举之前，人们渴望成为“君子”。有志之人希望可以从“小人”嬗变为“君子”。儒学便是教导人们如何成为君子的思想体系。它引导人们不要成为被统治的小人，而要成为统治者的君子。如何才能成为君子？儒者也作出了回答。

孔子曾感叹，他所处的时代“道不行”。他认为君子如果能够成为为政者或是为政者的候补，那么就应当努力成为改变“道不行”时代的政治家。他所期待的君子，并非置身于体制外施行改革的革命家，而是进入体制内部修正体制的改良家。科举制度实行之后，儒学便成为进入体制内部并取得官职的工具，被人利用。在中国近代化的过程中，由于孕育出了既非革命家又非改良家的体制派，儒教自然就成了众矢之的。如果孔子还活着，他一定会说：“希望看到我那个时代的儒。”

至于如何理解作为理想统治者的“君子”，我们应尽量利用孔子的语言来刻画君子的形象。《论语》中，虽然“君子”一词频繁出现，但却并没有形成关于君子应该如何与不应该如何的体系。

对于已经习惯了近代思维方式的我们来说，如果想要将“君子”作为一个重要的主题进行论述，那么就会将此设为一章，对君子展开彻底的论述。而《论语》中对君子的论述似乎是随心所欲，不免让人摸不着头脑。

但《论语》的这种表达恰恰符合了中国的表达方式，与中国艺术也有相通之处。

正统的中国绘画，不采用阴影法和远近法。原因在于，不应固定事物的观察点。

从卷轴画和壁画来看便可一目了然。和读书一样，卷轴画要打开来看。假如画中有一个人物，那么首先出现在视线中的是画中人物的左手，而后才出现人物的正面。慢慢将画轴卷上时，最被卷起来的是画卷中人物的右边。

卷轴画是画在移动，而壁画则是观赏者在移动。两者同样都是视线不固定。

远处的风景或人物也都是慢慢过渡到近处，而不使用远近法。在画高塔时，绝不会在地上画出影子，因为一旦有了影子，视线便会被固定住。

北宋初期的画家李成（919—967）在描绘千里之外的远景时便采取了远近法，一时间出现了许多追随者。他从建筑物的廊下眺望楼阁及远山，以此来构图，极大地偏离了中国美术的主流，受到了当时评论家的批判。他遭受非议的主要原因便是，将观赏者的视线固定在了一处。

文章刻画人物也与绘画有相似之处。假如要刻画一位大学教授，可以从站在讲台上、酒馆里、竞马场上、高尔夫场上等多个角度来观察。如果固定视线的话，写文章时便会束缚了手脚，难以全面形象地将人物刻画出来。

对于儒教理想中的“君子”，《论语》也是通过多个角度来刻画的。其方式之一，就是和“小人”进行对比。

开卷第一页“有朋自远方来，不亦乐乎”之后继续写道：

**人不知而不愠，不亦君子乎？**

这句话是说，学问能够带来愉悦，对于做学问之人来说，即便别人不知道，或得不到别人的认可也不发怒，这不正是君子所为吗？

君子不应发怒，这只是针对自己没有得到认可而言，该发怒的时候就应当发怒。

《论语·阳货》记载：

**子贡曰：“君子亦有恶乎？”子曰：“有恶：恶称人恶者，恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。”**

意思是：那些传播他人之恶者、身份低微而诽谤居高位之人者、有勇无礼仪者、果敢却不讲道理者，都是君子应当憎恨的对象。如果看到这样的人却无动于衷，视而不见，就不能被称为君子。

与此相关，《论语·颜渊》中写道：

**君子成人之美，不成人之恶。小人反是。**

“成”，完成之意，在此有援助完成之意。通常指成全他人的好事，不破坏别人的事，而小人却与之完全相反。“不成”不仅是不援助之意，还有故意妨害之意。

该句也对君子和小人做了对比。小人与君子正好相反，通常会妨害人实现美好的愿望，而且还会帮助坏人做坏事。

**君子不以言举人，不以人废言。**

是《论语·卫灵公》中的名句。所谓“举人”指起用、提拔。君子不因为别人的话说得好就提拔他，也不因为别人的品德不好就否定他的话——强调了要打破固定观念。从“举人”的角度来看，此处提到的“君子”多指统治者。

该篇中以“君子”开头的句式较多。

**——子曰：君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！（君子以义作为根本，用礼加以推行，用谦逊的语言来表达，用诚实的态度来完成，这就是君子了。）**

**——子曰：君子病无能焉，不病人之不己知也。（君子只忧愁自己没有才能，不忧愁别人不了解自己。）**

**——子曰：君子疾没世而名不称焉。（君子忧虑身死之后而名实不相称。）**

**——子曰：君子求诸己，小人求诸人。（君子依靠自己，小人依靠别人。）**

**——子曰：君子矜而不争，群而不党。（君子自重而不与别人争执，合群而不结党营私。）**

以上各句根据具体情况，多角度地对“君子”一词作出了诠释。世上有无数情况，不可能一一列举。但是通过以上描述，便可以勾勒出君子的轮廓了。《论语·阳货》记载：

**子路曰：“君子尚勇乎？” 子曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱；小人有勇而无义为盗。”**

子路是孔子所有门弟子中最勇敢的人物。孔子很喜欢他的性情，但同时也担心他会鲁莽行事。

性情直爽、充满自信的子路问：“君子崇尚勇敢吗？”自然希望可以得到孔子肯定的回答。

孔子深知子路的短处，便警告他，君子只有勇敢而没有义就会惹乱子，小人只有勇敢而没有义就会成为强盗。

对于像子路这样的人，孔子便对君子如何发挥勇敢作出了解答。

由此看来，儒家的说教，至少从孔子本人的说教来看，是根据具体情况具体分析的。多处事例都可以证明这一点。

## 从训诂到哲学

以上讲述了儒家从多个角度，对“君子”进行了阐述说明。下面以“仁”为例，作相同考察。《论语》中有百余处言及“仁”。

樊迟，比孔子小三十六岁，是一个喜欢提问的门人。《论语》中“樊迟问仁”曾出现过三次。孔子对此的作答如下：

**A 子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（平常在家规规矩矩，办事严肃认真，待人忠心诚意。即使到了夷狄之地，也不可背弃。）**

**B 子曰：“仁者先难而后获， 可谓仁矣。”（有仁德的人艰苦努力在前，获取在后，做到这些，便为仁了。）**

**C 子曰：“爱人。”（仁即为爱人。）**

以上是孔子对同一人三次问及仁时作出的回答。对B作出的解释源于古注。新注的解释为：吃苦在先，享乐在后。古注的意思是，要想实现目标不要选择容易的方式。而新注的意思是说，要把困难放在前面，把享乐放在后面。

关于樊迟，在别处提到过“樊迟御”，据此可以推断该人为孔子的马车车夫。据说该人贪图安易，追求物质利益。《论语·雍也》中，樊迟在问仁之前，问到了“知”。孔子答曰：

**务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。**

此乃名句。似乎樊迟较为迷信，经常参拜鬼神。于是孔子告诫他：“对鬼神应抱敬而远之的态度，像你那样过于接近的方式是不可取的。”同样是问仁，孔子对别人便作出了另外的答案。如，子张问仁

**——子曰：能行五者于天下为仁矣。**

所谓五者，指恭、宽、信、敏、惠五种德目。

仲弓问仁

**——子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。**

意思是说，出门与人会面，犹如接见贵宾；使用民力，犹如承奉大祭。后半句应该不用解释了。

司马耕（牛）在《史记》中，关于言论提到

**——多言之为躁。**

而后，问孔子何谓仁。

**——子曰：仁者，其言也讱。**

讱，谨慎之意。仁者说话不会随便。对于司马耕，此乃逆耳之言。

对孔子教团给予经济援助的富豪子贡，没有问孔子何为仁，而是询问“为仁”的途径。孔子答曰：

**工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。（一个做手工或工艺的人，要想把工作做得完善，应该先把工具准备好。想要对所居住的国家有所贡献，必须结交大夫中的贤者，与士人中的仁义之人成为朋友。）**

问仁的方式多种多样，既可以直接问“何为仁？”也可以问“这样是不是仁吗？”门弟子原宪问道：

**克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？**

意思是说，如果一个人不克（好胜），不伐（夸耀自己），不怨（怨恨），不欲（贪欲），可以称之为仁人了吧？原宪自然也希望得到肯定的答复。孔子答曰：

**可以为难矣，仁则吾不知也。**

解释：能够克制以上提到的四种不道德行为，实属不易，然而只是这样是否可以称为仁，我就不知道了。抑制有消极之意。孔子并不满足于只是不行不道德之事，而是希望有进一步提升道德的积极性。

关于仁，在孔子作出的所有回答中，以对颜渊的回答最为有名。

**——克己复礼为仁。一日克己复己，天下归仁焉。为仁由己，而由仁乎哉？（克制、战胜自己的私欲，复归并践行人间法则。一个人能在一天之中约束自己而按礼的要求去做，天下人就会把仁德的美名赠予他。仁是主体性道德，需要自身修炼，而不能依靠他人。）**

自汉代儒教国教化以来，“儒者”们便专门致力于训诂。如前所述“虽之夷狄，不可弃也”，对此可以解释为：胸怀仁德，即便是到了夷狄之地，也不可丢弃。还有另外一种解释：即便是到了夷狄之地，也不要被当地之人抛弃。当时主要是针对《论语》的成文习惯进行研究。在唐之前被称为训诂学。到宋代后，受佛教影响，儒者们已不满足于训诂研究。

诸多佛教文献，在被严谨地系统化后，构筑起了思辨哲学的巨塔。而儒教一贯以来将继承传统作为重中之重，所以唐代在思想层面上占主流的是佛教。中唐之后，为了与佛教对抗，儒教也开始向哲学化方向发展。韩愈（768—824）提出了《原道》、《原性》、《原人》的排佛道论，并指出儒教也应当树立思想体系。韩愈的门人李翱积极地吸收了佛教哲学，在代表作《复性书》中，比其师更进一步地推进了儒教的哲学化进程。

而儒教的体系化和哲学化到了宋代后才真正实现。始祖周敦颐（1017—1073）及其门人程氏兄弟程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）创建了儒教体系。

他们主张“理”为宇宙的本源，并将此作为最高范畴，因此人们称该体系为“理学”。“理学”之集大成者是南宋朱熹。朱熹的思想体系被称为“朱子学”，逐渐成为了儒学的主流。

或许是受佛教的影响和刺激，朱子学的说教方式充满了浓厚的道教色彩。其中提到，世界充满了气，动态之气为“阳”，静态之气为“阴”。理将气看作是异次元之物，气为形而下，理为形而上，于是发展为二元化的存在论。

人间之理为道德，自然界之理为自然法则。朱子学对这两者未加以区分。同样为理，应究其根本。

朱子学提出“格物致知”。不仅要探索内在之理，还要探索外在之理。世间万物，应穷其根本，这属于彻底的主知主义。

朱子学的另一特征——绝对重视名教。它主张秩序是永远的真理，应该抛除私欲，不允许对封建秩序进行批判，这极大地迎合了封建统治阶级的需要。此后，科举以朱子学为基础，学问研究统一为清一色的朱子学。

“理”之上为绝对，因此理的秩序（三纲、五伦、五常等）被称为超越批判的理论。

对于“君子”和“仁”，《论语》是较为随意地对个别、具体情况展开的论述。仔细考察便会发现，其中有前后矛盾之处，因此不能成为体系基础，但同时也显示了儒学的豁达与开朗。相对于此，朱子学对儒学进行了严格的总结概括，使其系统化，同时也导致儒学被束缚住了。

朱子学具有思辨主义、主知主义、道德主义、严格主义的特征，与具有战斗性的佛教和老庄思想相比，具有护教性。

## 孔子教之道

虽然朱子学符合了为政者的需要，但是被接受的过程也不是一帆风顺的。朱熹身为南宋官僚，难免不被卷进政治旋涡。当时南宋朝廷中，宰相赵汝愚和韩侂胄（1152—1207）分为两大派系。朱熹属赵汝愚派，他研究的学问被视为“伪学”而遭禁，其门生也遭到迫害。这就是有名的“庆元伪学之禁”。庆元为当时的年号。“伪学之禁”的解除在朱熹死后两年，是韩侂胄为赢得民心而采取的政策。朱子学逐渐被完全解禁，并传播开来。由此可见，朱子学并非一开始便是迎合为政者需要的。

朱熹对儒学作出的经典阐述，在元延祐二年（1315）被列为科举考试的指定科目。虽在蒙古族统治的元朝时期科举制度被一度废止，在此后重新登上了历史舞台。到了明代，朱熹的《四书集注》也为科举所用，朱子学的官学色彩逐渐浓厚。将学问作为立身出世的道具——这是朱熹最不齿的，但很具有讽刺性的是，他的学问却为科举所用。

明代王守仁（1472—1529）提出了理即为忍耐心的主观唯心主义体系。他号阳明，因此他的研究体系也被称为“阳明学”。朱子学为思辨式渐进思索，提高知识积累，主张“格物”，即洞悉世间万物。理学除自身外还包括外界事物。而阳明学强调“心即理”，良知存在于人的内心，应当释放出来。阳明学提倡“行知合一”，重视行动。

用佛教语言来形容，朱子学为“渐悟”式，阳明学为“顿悟”式。

阳明学与朱子学一样，都将“理”视为最高，皆为“理学”，但其实质与训诂学完全不同。朱子学在官学化后，便丧失了其精华，因此有人认为阳明学为儒学注入了新的活力。总之，作为与官学相异的阳明学，其性质是反体制的。

日本江户时代，朱子学被作为官学，阳明学者佐藤一斋（1772—1859）曾在昌平黉讲授朱子学。熊泽蕃山、大盐中斋（1793—1837）、佐久间象山（1811—1864）、吉田松阴（1830—1859），甚至西乡隆盛（1827—1877）等具有阳明学倾向的人物，都是反体制的。其中大盐中斋甚至一度掀起叛乱。热衷于王守仁《传习录》的吉田松阴，其阳明学倾向为松下村塾的弟子所传诵，在高杉晋作（1839—1867）等人的自作诗中提到：

**王学振兴圣学新，**

**王学即王阳明学。**

然而由于日本的阳明学为非官学，没有发展为明确的学派，因此大多追随者也没有自称为阳明学徒。

下面我们来回顾一下“儒”的流派。

“儒”在先史时代是以巫师、祈祷师的形式出现的。

孔子出现后，儒学成为诸子百家中最有实力的思想学派之一，儒教被认可时可以称之为“原始儒教”。

进入汉代，“儒”在为政者的保护下，成为国教，之后朝着“训诂儒教”的方向发展。

到了宋代，“儒”朝着系统化方向发展，朱熹为系统化的集大成者，当时为“思辨儒教”。

在整个发展过程中，未曾出现过实质性中断。无论是训诂儒学还是思辨儒学，都继承了先史时代原始儒教的祭祀制度。

对鬼神敬而远之的原始儒教时代，脱离了充满鬼神的太古世界，进入了人性世界，虽然与鬼神保持了距离，但并没有放弃对鬼神的敬仰。孔子所重视的礼乐就是为祭祀而定的制度。

训诂儒教致力于本质性地、正确地继承和传播儒学，对于祭祀自然是精心地诠释和传承。

思辨儒教提出“理”为绝对，而“理”的内容中也包含哲理。礼乐的表现形式祭祀也是备受重视。

尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公以及孔子，皆为圣人，被视为绝对。其中周公之前的人物都处于传说时代，圣人像不清晰。如，尧与舜便极其相似。禹之后出现了世袭王朝，形象也大致相同。武王继承了文王所创下的业绩，灭殷后建立了周王朝。文王在周朝建立之前去世。武王高举文王的牌位攻陷了殷。周王朝创立后，武王之弟周公制定了文物制度。因此可以说，周王朝是由文王、武王和周公三人所创立的。

圣人中，唯有孔子既非天子，又非王朝创建者或有功之人。并且距离现在时代最近，又留有著作，因此他的形象最为清晰。朱子学标榜“回归孔子”，将儒学的中心由原来的五经改为四书，便是其回归的环节之一。

诗、书、易、春秋、礼、乐为六经，诗、书、易又称《诗经》、《书经》、《易经》。秦始皇焚书时，《乐经》亡佚，汉武帝时期曾设有五经博士。称《周礼》、《礼记》为礼，因此“六经”一词一直沿用。

《礼记》中有《大学》、《中庸》两个篇章，自六朝起，对这两个篇章单独作注，逐渐成为了单独的书名。宋代后与《论语》、《孟子》合称“四书”。

五经是由孔子编集而成，其内容并非孔子个人的言论。《论语》主要是记载孔子的主张言论。《孟子》是另一位儒学哲人的言论。与五经相比，朱熹更重视四书，这反映了对孔子及其继承者的重视。朱熹著有《四书章句集注》，因此朱子学又被称为“孔子教”。

孔子为圣人之一，但较之圣人系谱中周公之前的诸位圣人却大不相同。周公之前的圣人“遥不可及”，称他们为圣人，是出自孔子之口。与形象模糊的圣人群相比，孔子才是“圣人中的圣人”。在朱熹看来，孔子是绝对存在的。

## 儒之传入

下面简单介绍一下儒教传入日本的情况。

据《日本书纪》和《古事记》的记载，儒教经典在庆神天皇时代传入日本。《日本书纪》中提到，阿直岐是百济王派到日本国的使节，由于他熟读经典，于是被荐为太子菟道稚郎子之师。翌年，王仁到达日本。《古事记》中称王仁为和邇吉师，他带来了十卷《论语》和一卷《千字文》。据《日本书纪》记载，当年，即庆神天皇十六年，百济阿花王去世，有朝鲜文献旁证，该年为公元405年。

关于儒学传入，一般认为纪记的记载不可靠。日本史学家认为熊略纪之前的记载的可信度都不高。开篇为“天地玄黄……”的《千字文》为梁汉武帝命周兴嗣所编写，因此《千字文》应出现于6世纪前半期，而不可能在405年被传入日本。

另一种观点认为，《千字文》的真书是由魏朝钟繇所创，由周兴嗣临摹。之后，东汉章帝（75—88年在位）所写的部分《千字文》章节，被作为第一篇历代帝王法帖收录在《淳化阁帖》中。如同日本的伊吕波歌，将不重复的一千个字按照四言形式，编成二百五十个句子，用作启蒙教育。日本的贝原益轩也曾试着创作出了《千字类合》。庆神天皇十六年传入的《千字文》或许是周兴嗣之前的同名之作。

佛教的传入也是如此，将经典或佛像献于朝廷的时间作为传入时间，过于形式主义。

随着与朝鲜半岛的往来日渐频繁，通晓文字且熟知儒教经典的人也来到日本，他们的身份多是私人讲师。

从江田船山和稻荷山古坟出土的刀剑铭文，经考证被认为是5世纪中叶之后到6世纪之间的物品。大约在4世纪左右，外国人将文字记载的儒之思想传入了日本。这好比是日本在懂得人情世故之前，就已经接受儒教思想了。也或许在这些列岛上的原始风俗及思想中，就渗透着儒家思想。然而从中国传入日本的不光是儒教，还有道教。4世纪，中国盛行道教。太平道在黄巾之乱中被镇压，于是改变了存在形式，潜伏起来。五斗米道被魏降伏后，受到了优待。外地人的驻扎地——朝鲜至山东半岛——是盛行道教的土地。传说欺骗秦始皇的徐福便是出身于山东的道教系人物。

日本固有的风俗和思想中，在开化之前就混杂了“儒”和“道”的成分。

然而，从历史记录来看，可以表明受到了儒家影响的是太子制定的宪法十七条。日本为了实现建设律令国家的目标，开始重视儒家。

空海曾就读的京师大学堂，便是以培养律令制官僚为教育目的，儒学文献被作为了教材。

然而日本采用的形式不同于中国。例如，与唐朝学制相比，日本将《老子》从教材中排除掉了。唐朝皇室自称为老子的后裔，因此道教的地位较为特殊。宫中行事也皆以道教为先，其次为佛教。而在日本，老子则被完全摒弃。

日中在儒教上的差别在此不作赘述，简单概述几点：

在中国，经常讨论“儒”是否属于宗教这一问题。至今仍是争论的热点。从重视祭祀，具有“天”、“天命”的神学概念来看，“儒”应被认为属于宗教。然而，另一方面，“儒”作为伦理道德思想，具有“未知生，焉知死”的思考方式，因此有人认为“儒”具有非宗教性。前者称为“儒教”，后者称为“儒学”。

在日本，以汤岛圣堂为代表，虽供奉孔子，然而却并不将“儒”作为宗教来看。关于“儒”是否是宗教的问题，在日本近代几乎从未被讨论过，“儒”的非宗教性不言自明。虽然也用到了“儒教”一词，但是所谓的“教”不过是等同于教育、教训的“教”。

儒教被作为学问教养传入日本，但是却未渗入到生活中。因为要渗入到生活中，必然包含宗教的因素，而儒的宗教性因素中重要的部分是对上天和祖先的祭祀。

祭祀祖先分为多个阶段。在日本，亲属类别根据法律明确规定，而在中国则是根据现实的称呼来表现，绝不允许出现混乱，因为这与祭祀有着重要的关系。

在亲属称呼上，日本简单分为“おじ”、“おば”、“いとこ”。而在中国，称父亲的哥哥为“伯父”，称父亲的弟弟为“叔父”。这关乎祭祀的顺序。称母亲的兄弟为“舅父”。在日本，舅表示丈夫或者妻子的父亲，而在中国，舅表示“岳父”或“岳丈”。称父亲的姐妹为“姑母”，母亲的姐妹为“姨母”。称父亲姐妹的丈夫为“姑父”，母亲姐妹的丈夫为“姨丈”。父亲兄弟的妻子为伯母或叔母，也称“媪”、“婶”。母亲兄弟的妻子既可以称为舅母，也可以称为“妗”。

日语中“おじ”一词，相当于汉语中的伯父、叔父、姑丈、舅父、姨夫等，这些称呼必须一一分清。小时候，如果称呼错了，便会被骂为“蕃”。蕃指不知礼节的野蛮人。

日语中的“いとこ”，在中国则表示为“堂兄”、“堂弟”，女性则表示为“堂姐”、“堂妹”。这仅限于父亲兄弟的孩子。对父亲姐妹的孩子不这样称呼，对母亲一方的亲属也不这样称呼。“堂”表示家，阳系即嫡系的兄弟姐妹冠以“堂”字，此外的兄弟姐妹则称为“表”。如“表兄”、“表弟”、“表姐”、“表妹”。

我出身于亲戚众多的家族，经常会在称呼上出错，因此常常被骂作“蕃”。于是便问父亲该如何区分这些称呼时，父亲回答道：

**这大概是历史上传下来的。对于“外戚”，都称以“表”。**

简单说来，同姓的称为“堂”，异姓的称为“表”。

在中国也有同姓之间不婚嫁的大原则。然而法律上并未作限制，近来也有同姓之间通婚的，但在守旧的人看来，这也是“蕃”。

父亲的姐妹结婚之后，她们孩子的姓与自己的不同。因此称他们为表兄弟或表姐妹。

麻烦的是母亲姐妹的孩子。我的母亲不姓陈，姓苏。母亲没有姐妹，如果有，就要和苏姓以外的人结婚。如果与姓陈的人结婚，那么所生下的孩子也姓陈，和我的姓一样。然而也应该称他们为“表”。虽然是同姓，但也不能称“堂”。

在中国，牌位被称为“神主”。其中大多供奉的是五代之上（有的是七代之上）祖先的名字。供奉同样祖先的兄弟姐妹为“堂”，其他则为“表”。

儒教极为重视对祖先的祭祀，因此在兄弟姐妹的称呼上十分严格。虽然父方和母方的血缘关系分量相当，但是却不允许称呼上的混淆。

儒教虽说被传入了日本，但是其中的祭祀部分却被摒弃了。汤岛圣堂及闲谷学校中虽供奉孔子，但也不过是一种礼仪。

从“おじ”、“おば”、“いとこ”上未加以区别，便可看出儒式的祭祀没有传入日本，并且在日本没有同姓不嫁娶的传统。

中国在法律上对同姓嫁娶未作出过限制。然而韩国在法律上严格限制同一籍贯同姓间的通婚。众所周知，韩国姓氏的数量有限，尤其以金、李、朴为多。金与金之间不能通婚，自然会带来诸多不便。因此同为金姓的人，如果籍贯不同便可通婚。恋爱之前必须先确定对方的姓氏和籍贯。如果出现同姓同一籍贯的人相爱，该怎么办呢？现实中此类情况并不少见。这样的恋人即便结了婚，女方也不能上户口。据说在韩国像这样不能上户口的未婚母亲和单亲孩子很多。

由此可见，儒教在传入朝鲜时是完整存在的，但向日本传入时，其中的祭祀部分便被摒除了，只吸收了其中的伦理、学问和教养。因此，关于日本的儒教是否为本来的儒教这一问题便很值得讨论了。

# 第六章 儒与近代

## 儒中的儒批判

有段时间掀起了一股“儒教圈繁荣论”的热潮。观察一下那时的世界就不难发现，经济发展迅速、社会稳定、秩序良好的国家都在儒教圈范围内。如被称为亚洲四小龙的韩国、中国台湾、中国香港和新加坡。儒教在一百年前曾被批判为阻碍了近代化的发展，而现在却在近代化的成功发展中发挥了很大的作用。

除了四小龙，还有日本这个领头雁走在前面。因此，所谓的儒教圈繁荣论中，日本也位列其中。然而从儒教的渗透力来讲，日本远不及韩国。在前章曾论述过，日本主要是吸取了儒教中关于教养的内容，因此从儒教的渗透程度来讲，不能与韩国同日而语。儒教自传入新加坡到现在已过了三四代。若干年前，新加坡政府曾号召过开展“重新审视儒教”的运动。新加坡由于在吸收欧美思想时，导致放任自流的自由主义，尤其是青少年行为放荡。为了防止这种情况的恶化，新加坡政府便采取了一定措施。这也说明了儒在新加坡的渗透较浅。

一只领头雁和四小龙，虽然同属于“儒教”圈内，但是儒教在各地区所占的分量并不相同，因此各自受影响程度也不同，所以不能将儒教作为促进近代化的唯一关键因素，称其为关键因素之一较为稳妥。

我去台湾游玩时，会见了李登辉先生，谈到了“儒教圈繁荣论”这一话题。李登辉先生讲道，四小龙的共同之处除受儒教影响之外，都有过殖民地的经历。我对此表示赞成。在殖民地，异质文化会强制性进入，而不是两种文化握手言和。并且异质文化粗暴闯入后，经过多年便会盘踞于此。虽然当地居民拥有本地文化，但同时也不得不接受另一种文化。

台湾在被作为日本殖民地时，日本人在那里保持着和在日本同样的生活方式。而土著的台湾人民却不能继续保持之前的生活方式，他们从上小学起就必须接受日本的教育。大部分台湾儿童在上小学前不会讲日语。台湾人将小学称为“公学校”，而住在台湾的日本人称“小学校”，他们使用自己的语言，接受教育。台湾儿童在满六岁后就不得不成为两种语言的生活者（bilingual）。然而使用两种语言的一个优点便是可以接受两种文化。有人成为漂流在两种文化间的不幸者，也有人发挥了这种长处。比如，在看待问题时，可以用双重视点来观察。无论如何，站在A和A'两种不同的角度来思考问题，要比站在一个视点上能够获得更多的信息，选择性就越大，得出的判断也更为正确。从经历过复合文化的角度来看，四小龙中韩国和台湾较为相似，香港和新加坡略有差异。韩国和台湾的居民在本土有着较长的生活历史，日本在入侵后施行了文化强制政策。香港和新加坡虽作为英国的殖民地，但进入的是具有中国式生活方式的人。香港原本是经营渔业为主的小村落，从人数来看较少，所以文化冲突并不严重。

虽然“复合文化经验圈繁荣论”不是唯一关键因素，但也不能因此便彻底推翻“儒教圈繁荣论”。儒教自从为体制收编后，其赞美论居多，近年来的繁荣论便是其一，但从整个历史发展过程来看，也曾出现过反儒教的论点。

明末思想家李贽（1527—1602），字卓吾，出生于福建晋江一户伊斯兰教信徒家中。李卓吾为科举举人，在云南省姚安府知事手下做事，属阳明学“左派”，后来剃发并热衷于佛教研究，曾北上进京，会见利玛窦（Matteo Ricci，伊斯兰教会神父，中国传道之先祖，1552—1610）。

他主张由阳明学“良知学”发展而来的“童心说”。由于多余的知识和旧习会歪曲人心，因此保持未受外界影响的孩童之心才是至高境界，并将此作为价值判断标准。例如，汉司马相如（前179？—前117）年轻时与一位名为卓文君的女子私奔。卓文君是成都大富豪之女，司马相如是一介文学青年，且品行不端。私奔后，司马相如没有能力养活妻子，便在妻子娘家门前开了一家酒馆。卓文君负责为客人结账，司马相如负责洗盘子。虽然卓文君与父亲断绝了父女关系，但是其父还是给予了他们经济援助。这也可以说是一种令人厌恶的蔑视。司马相如文采出众，但由于品行不端，因此评价不高。然而，李卓吾却极为赞赏司马相如，因为从“童心说”来看，司马相如做了自己喜欢做的事，是一位了不起的人物。

唐朝灭亡至宋朝建立，期间短短半个世纪，曾有五个短命政权交替执政，这段时期被称为五代。期间有位冯道（882—954），他曾任五个朝代的宰相。在儒教看来，一臣不事二主，王朝灭亡后，忠臣应当殉节。即便是不殉节，也绝不应该再侍奉于下一任王朝。而冯道却先后效劳于五个朝代，自然被儒教认为是无节操之人。司马光（1019—1086）在《资治通鉴》中称其不知廉耻。然而，李卓吾对于冯道却是极力维护。王朝灭亡后便殉节，即便是战斗到了最后，仍然会给人民带来极大的危害。冯道正是通过和平地实现政权更替，来使人民避免遭受到流血事件。五个朝代虽相继灭亡，但是都未发生过首都攻城战事，难道不是冯道的功劳吗？——这种辩护，无疑是反儒言论。

李卓吾还为受儒教鄙视的商业活动进行辩护，宣扬侠义精神，“侠义”在后来也为儒教所不齿。李卓吾还主张男女平等，而儒教主张男女有别。佛教中，女性被排在男性之上，如“母与父”、“妹与弟”等。但是在对佛典进行翻译的过程中，改变了男女顺序，不知是受儒之观念的影响，还是出于对中国习惯的尊重，或是担心遭到中国民众的抗拒。

李卓吾还是位文艺评论家，他对士大夫蔑视的《水浒传》、《三国志演义》、《西厢记》等评价极高，与《文选》、唐诗并列。《水浒传》是以叛乱为题材的小说，政府担心该书会煽动叛乱，曾下令焚烧书屋和该书的木版，而李卓吾却为《水浒传》作了评点。

同时，政府将李卓吾著作中的思想视为危险思想，予以统统焚烧。书被烧后，李卓吾便创作出了《焚书》一书，该书文笔流畅，语言犀利，追捧者众多，虽被列为禁书，但是仍有许多人私下传阅。李卓吾本人也被作为异端入狱，最后落得在狱中自杀的悲惨下场。然而，他的学说也传入了日本。幕末志士吉田松阴便对李卓吾极为推崇。

除李卓吾对儒教进行过猛烈的批判外，近代清末的谭嗣同也是批判者之一。他发表过题为《仁学》的五万字论文，抨击数千年来被儒教奉为金科玉律的“三纲五伦”道德观念为“惨祸烈毒”。在五伦中，只有“朋友”得到了他的认可，他在《仁学》中写道：

**五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎！**

所谓五伦指君臣、父子、长幼（兄弟）、夫妇、朋友之间的道德伦理。他认为除朋友之间的伦理有可取之处外，其余都应抛弃。因为无论君臣、父子、兄弟、夫妇，都是建立在不平等的基础之上。现在夫妇之间基本实现了平等，但是在19世纪末时，还存在着尊卑关系，唯有朋友之间的关系最为完美，体现出自主平等的精神。谭嗣同称宇宙的根本原理为“以太”（ether），他认为所谓的以太便浓缩于朋友之道中，并且组织了“学会”。他认为通过“学会”可以使成千上万的人结为朋友，其目的便在于对中国施行改革。这便是他所认为的“仁”。

“仁”是儒学德目中的主要内容。

谭嗣同希望针对“仁”进行改革。他所提倡的“仁”与“侠义”相似，较为接近墨子的思想。总之，这种思想是与儒教相对立的。抛弃其他四种伦理，对当时的人们而言是不可思议的。

谭嗣同将《仁学》的原稿交付于梁启超。后来，梁启超在流亡中将原稿带到了日本，并在日本发行。当时谭嗣同已被处死，但是他位居高官的父亲和家族仍在中国，因此不能用他的名字来发表《仁学》这样的危险文章。于是便署名为“台湾人所著”——即指台湾人所著之书。根据甲午中日战争所签订的和约规定，台湾已被割让给日本，清政府无权干涉台湾居民的活动。

反儒之人被称为乱臣贼子，况且谭嗣同还实际参加了改革运动，因此被处刑。为了躲避追捕，谭嗣同与梁启超、康有为一起逃往日本使馆。外国使馆拥有治外法权，因此可以保证他们的人身安全，并且他们还可以寻找机会逃往国外。但是谭嗣逃到日本使馆，并不是为了避难保命，而是为了将自己的著作原稿交予梁启超，自己牺牲无所谓，但是希望自己的著作能够流传于后世。他将著作委托给梁启超后便准备离开，众人都制止他，如果出去的话，一定会被捕处死。他却说：“各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也，有之请自嗣同始。”出去后，被捕，七日后被处死。

这是典型的“侠义”行为，也是反儒的。但是在儒教中也包含着侠义的成分。《论语·为政》有载：“见义不为，无勇也。”

虽然说谭嗣同是反儒的，但是从儒家本来的立场来看，其实是对被体制收编后歪曲的儒教的批判。李卓吾虽然被视为阳明学“左派”，但是就其本质而言，仍是儒者。

改革运动的领导者康有为也是位儒者。关于《孔子改制考》，前面曾有过论述，实际上是一种自儒教内部对儒教进行的批判。他们的改革运动以日本的明治维新为模型，提出了君主立宪制。实际上，谭嗣同超越了君主立宪制，他希望可以通过学会发展民主政治，单纯就改革而言与康有为意见一致，但是本质上却有差别。康有为的主张具有局限性，最后甚至出现了倒退，将五伦中的“君臣”关系放在了首位。

然而，儒教中也并不是观点一致，尤其是孟子，对君臣关系并不重视。他主张，民为首要，社稷其次，最后才是君主。

严复曾就读于福州船政学堂，后留学英国，他称：自秦始皇起，中国的君主就是大强盗，国民才是天下真正的君主。令人费解的是，他虽持有过激的言论，但是在辛亥革命取得胜利、建立共和制政体后，开始变得保守，并成为五四运动的反对者，曾经论客的影子不复存在。

## 脱亚论

说起日本反儒运动的主角，自然非福泽谕吉（1835—1901）莫属了。他于1885年提出了“脱亚论”，主张同亚洲的各后进国断绝往来，与文明诸国结成友好，所谓的后进国便是指“支韩”。当时的支那和朝鲜，都是处于现在呈现出繁荣景象的“儒教圈”内。他指出：“其对古风旧观依恋之情，千百年来未变。”

——如果在文明日新月异的交锋场上论及教育之事，就要谈到儒教主义。学校的教旨号称“仁义礼智”，只不过是彻头彻尾的虚饰外表的东西。实际上岂止是没有真理原则的知识和见识，宛如一个毫无道德廉耻却还傲然不知自省的人。

福泽谕吉对儒教保持了一贯的猛烈批判姿态。明治政府在革新的五项条御誓文中写道：“打破以往陋习，以天地公道为基准。”从而掀起了破除儒教、佛教、旧习的浪潮。尤其对佛教实行的“废佛毁释”行动过激，导致对许多珍贵文化财产的严重破坏。然而，时隔不久，明治政府又开始了复活儒教活动。西南战争结束后，明治十四年（1881），明治政府重新考虑根据儒教制定秩序，并发布了《教育敕语》：

**孝敬父母、团结兄弟、夫妻和睦、相信朋友。**

其中提到了四伦。君臣之伦放在开篇之处，“克忠克孝”，“一旦缓急，则义勇奉公，以扶翼天壤无穷之皇运”。就德目而言，重视君臣之忠义是儒教的重要思想。对于儒教的复兴，福泽谕吉提出异议，保持了他一贯的立场，他认为这是明治政府的倒退行为。

1911年，中国的辛亥革命推翻了清朝统治，虽然取得了一定程度的胜利，但是孙文担任临时大总统的时间极其短暂，被迫让位于更具实力的袁世凯。袁世凯是清朝末期的总理大臣，手握兵权，国家政体虽为共和，但袁却将其视为自己的政治财产，称帝的野心蠢蠢欲动，私下着手复辟运动。他召集了许多支持自己的人，成立了“筹安会”，让美国和日本学者用研究证明，相对于共和制，中国更适合帝制。因为那些所谓的学者都是他“雇”来的，所以得出的结论自然是他所期望的。

袁世凯致力于儒教振兴、“尊孔运动”等。连称秦始皇后的历代皇帝为大盗的严复，也发起了“孔教会”。

当时从日本回国的鲁迅，在北京教育部任职。他在日记中写到，政府机关通知9月28日去孔子庙参加跪拜仪式。相传当日是孔子的诞辰。因为有通知下达，所以鲁迅便不得不前往。但是到了那里发现，所到之人不过三四十。教育部和下属学校的职员至少上千，可是前来参拜的人却只有三四十人，鲁迅在日记中描写那些人：“或跪或立，或旁立而笑。”有的人站着参拜，也有人靠在墙边只是观看，鲁迅便是观看者之一。

鲁迅在清朝时期留学日本，就读于东京高校校长嘉纳治五郎所创办的留学生弘文学院。鲁迅在那里学习两年日语后，升入高级学校。初到日本，鲁迅一行人由日本老师带领着前往汤岛圣堂。日本老师觉得那里设有孔庙，中国留学生一定会觉得亲切，欣然参拜。然而鲁迅却对此毫无兴趣，他在日记中写道：“正因为绝望于孔夫子，所以到日本来的，那还拜什么？”日本人认为这是善意之举。孔子是中国的圣人，如果知道日本也有参拜的庙堂，那么一定会欣然前往，于是便带他们前去。然而，革命的留学生大多是出于对孔子的反对才来到日本学习的。

当时中国许多知识分子和鲁迅一样，对孔庙极度厌烦。他们的反儒思想和福泽喻吉的“脱亚论”有相似之处。

革命虽然取得了成功，可是又出现了一个要称帝的袁世凯。袁频繁举行尊孔活动，因此知识分子便希望推翻被袁利用的儒教。在反对的浪潮下，袁的复辟理想最终破灭，被迫取消了帝制，不久便抑郁而亡。

当时，日本和中国签订的“二十一条”极大地激起了民愤。

第一次世界大战中，日本和中国都是参战国。虽然孙文极力反对中国参战，但北方政府在外国的邀请下最终参战。当时德国在青岛拥有租界，并且在山东半岛享受各种权益。以联合国身份参战的日本进攻在青岛的德军，占领了德国拥有的地盘。日本在提出继承德国在山东拥有的特权同时，还要求将即将到期的辽东半岛租期延长到九十九年。所有要求合称为“二十一条”。中国也是联合国成员，原本希望收回德国在山东的特权，并且辽东半岛二十五年期限将至，理应返还，但是却被无理地延长到九十九年，这激起了血气方刚的中国青年的极大愤慨，于是在全国范围内掀起了大规模的游行示威。其中以1919年5月4日北京大学领导的游行最为有名，这就是有名的“五四运动”。

五四运动不仅要求废除“二十一条”，还对接受屈辱条约的政府提出了抗议。导致中国最后接受丧权辱国条约的正是“旧来的陋习”，必须把它推翻。这与福泽谕吉提出的“脱亚论”有相同之处。运动中打出了许多口号，“打倒孔家店”便是其一。“打倒孔家店”自然是反儒运动。

我们一直以来跟随着孔子先生学习，但是现在这位先生已经不再优秀了，应当另投师门，那便是德先生和赛先生，即民主与科学。

当时北京大学教授陈独秀和胡适在言论界十分活跃。他们所创立的《新青年》杂志在知识青年中影响很大。

胡适（1891—1962）曾留学美国，师从哲学家杜威，归国后在北京大学任教。他讨论了除儒教外的中国古代思想，并从中提取精髓，对儒教进行批判。陈独秀（1879—1942）作为后来中国共产党的创始人之一，运用马克思主义展开反儒运动。

**——自主的而非奴隶的、进步的而非保守的、进取的而非退隐的、世界的而非锁国的、实利的而非虚伪的、科学的而非想象的。**

在《新青年》的创刊号上，陈独秀发表了《敬告青年》一文，旗帜鲜明地举起了反儒大旗。鲁迅的代表作《狂人日记》也发表在《新青年》上，揭穿了仁义道德的吃人本质。

他们之所以对儒教进行抨击，是由于坚信儒教阻碍了中国近代化的进程。

五四运动过去已经多年了，如今又提出了儒教在近代化发展中起到积极作用的观点，如果几十年前的斗士们听到这样的评价想必一定会很诧异吧。

## 与近代接轨

最后提出总结。

有人认为儒教是近代化的障碍，有人又主张儒教在近代化发展中发挥了积极作用，究竟应当如何看待儒教呢？

如果说儒教有很多面，既有积极的一面，又有消极的一面，可能会有人批判儒教“狡兔三窟”。然而如果仔细考察一下儒教的各个层面，便最终会回归到儒教的各个流派上。

先来看儒教的宗教因素，即供奉天地祖先。成为无愧于天地、祖先之人，这是儒教教徒的基本理念。对万物怀有虔诚之心，对待“近代化”也是如此。

康有为认为孔子是借周公之口说出了自己的理想，这就表明了儒教无法摆脱尚古主义的宿命。

“虔诚”对近代化起到了积极作用，而尚古主义起到了消极作用。圣人周公所处的是乌托邦式社会，而五百年后的孔子时代，即春秋之世则堕落为“道不行”的时代，社会风气败落，这是儒家学者的共识。康有为之师、广东九江先生朱次琦（1807—1881）提出了“三世说”，认为社会是沿着乱世、升平世、太平世顺次发展的。这种朴素的进化史观，给儒教造成了巨大的冲击。太平天国首领洪秀全（1813—1864）年轻时科举落第，归乡之前在广州六榕寺听了朱次琦关于三世之说的讲义，顿时觉悟，一直认为理想社会存在于过去的观点并不正确，而是理想社会存在于将来。儒教尚古主义的根深蒂固是我们无法想象的，其滞后性对近代化自然是起到了负面影响。

提起近代化便不能不提经济发展。社会稳定是经济发展的前提，因此重视秩序的儒教式生活伦理起到了积极作用。然而“五伦”中除了朋友关系，其余四伦——君臣、父子、长幼、夫妇内在的不平等已形成定势，不容置疑。但是近代化强调批判精神，一切超越批判的都被列为负面因素。

因此虽然儒家所重视的“礼”在维持社会秩序中发挥了积极作用，但是其形式主义又成了近代化的大敌。

社会稳定是儒家的目的，但绝不意味着是对现状的肯定和维持。孔子感叹自己所生活的春秋时代“道不行”，于是便希望可以改变现状。回到过去太不现实，改变现状却是可行之举。如果认为秩序混乱的现状还要必须维持，那就完全歪曲了孔子的本意。到了汉代，儒家被体制收编后，其肯定现状、稳定现状的倾向便被强调。当时的儒教应被冠以“御用儒”之名，其先祖便是善于洞察当世要务的叔孙通，他为了让弟子们获得晋升曾成功斡旋，因此当时的儒者也可以被称为“职业儒”。

儒家所重视的“礼”在维持社会秩序中发挥了积极作用，但是其形式主义又成了近代化的大敌。

儒家对“学”的推崇，也在近代化中起到了积极作用。《论语》开卷第一页便提到了“学而时习之，不亦乐乎”，由此可见对学问的重视。与此同时还强调了“习”的重要性。学，是接受先生的教导，而习则是指自己复习，有实践之意。初期的儒教十分重视礼仪，不仅在意识上强调，还极其重视实践。“习”也同样如此，要求理论与实践的结合。因此可以称之为学问的现实主义。但是，如果过于强调实践效果，就会使人厌恶与实践脱节的理论，结果必然导致纯粹学问主义的丧失。对实践没有实际指导作用的学问往往便被忽视，而这才是真正的学问基础，也是近代化中不可或缺的因素。

重视学问具有积极性，但是过分强调学与习的结合，就会走向消极一面。要弥补儒家的这一缺憾，就必须尊重为学问而进行的学问研究。

下面来看由学习所带来的愉悦——“有朋自远方来，不亦乐乎”，其中强调了社交，这在近代生活中是必不可少的。有了社交这一润滑油，近代社会才能灵活运转。社会应是开放的而非封闭的——《论语》对此也是认可的。

儒家的理想是成为通晓六艺的全能人才。然而在近代社会中需要各个行业的专项人才，所以儒家对技术的歧视态度必须纠正。

儒家原本专门从事丧葬，不应歧视专项人才，但进入科举时代后，对技术的歧视被逐渐加强了，所以这不应是儒之罪过，而是科举之罪过。

科举制度制定之初，对专项人才并不歧视。“科”即科目的意思，科举的目的便要在各个领域中挖掘出有才之人。唐代科举中设有秀才科、明经科、进士科、明法科、明字科、明算科等。顾名思义，法律、书法、数学等专业都在考试之列。

秀才科，每年只有一两个人可以通过考试，因此最具权威，但是很快便被废除了。受试者由州长官推荐，为了防止随意推荐，便规定被推荐之人若未通过考试，那么推荐人即州长官就难辞其咎。因此，几乎没有人愿意推荐考生，这项科目不久便被废除了。

明经科，是为选拔通晓经史（经书和历史书）人才的考试科目。考试中设有口试，专门考察受试者的记忆能力。秀才科被废除后，明经科曾一度博得了众多人气，但是由于只强调记忆力，人们很快便对此失去了兴趣，由进士科取而代之。进士科主要是考察诗赋才能的科目。除文学才能外，也考察诗中典故的运用，因此强调大阅读量。

到了宋代，进士科仍然最受关注，其他科目考试的分量也不及进士科，于是逐渐被废止了。因此所谓的科举考试不过是进士科考试，当初希望集聚各个科目才能的计划在后来看来很是滑稽。

然而，与其说是科举之罪，不如说是权威主义之罪。进士科在成为最具权威的考试之后，其他科目便再无人问津。权威主义在全世界都是共通的，为政者为了提高自身的权威，必然会助长这种风气。中国由于长期以来保持这专制强权帝政，因此和其他国家相比，权威主义自然要更为强势。

11世纪后半期，王安石（1021—1086）意识到了科举考试存在的弊端，主张通过学校教育来选拔官吏。然而科举已经成为“权威”，不可能动摇，于是废除科举考试科目中的诗赋，将经义、论、策作为考察的重点便成为改革的焦点。

幸运的是，有关科学技术的研究被保留了下来。

朱子学主张“格物”，这便是与科学技术有关的因素，同时儒教中与科学相关的也只有朱子学的“格物致知”。

中国科学史权威李约瑟认为，中国科学技术源于道家。炼制不老仙丹的道家思想中孕育了科学的萌芽。养气便属于道家思想，其根源与科学有关。

儒家也提到了道家所重视的“气”。朱熹认为，存在世界是气的海洋。“道”、“理”、“气”是朱子学中的关键词。因此，儒教不仅与道教融合在了一起，其中还包含了佛教的因素。最终“儒”发展为与中国等身大。

对于近代化发展，儒教既发挥积极作用，也起到了消极作用。经历过百年岁月后，儒教从恶人变为善人，因此称其“无秩序”也不为过。

## 新儒学发现

自祈雨的巫师时代起，作为丧葬的执行专家在各地巡游，接受遗族咨询，为其提供生存指南。到了孔子时代，这些思想终于以“儒”的形式得到了认可。自此开始了儒的嬗变历程。

孔子之儒自那时起也开始发生蜕变。御用之儒、哲学之宋儒，以及后来系统化的朱子学、阳明学，都可以说是“儒”的各个流派。相对于原始儒教，这些被称为“新儒教”。

黄宗羲（1610—1695）出身于阳明学派，但并未受阳明学所限。他在《明夷待访录》一书中，出于对清朝体制的顾忌，压抑了自己的思想。三十多岁时，沦为亡国之民的他返回故里，过起了学究生活。黄宗羲作为一名致力于匡扶明朝的热血男儿，著有《日本乞师记》和《海外恸哭记》等书，甚至曾东渡长崎请求日本援助。

阳明学属于唯心论，主张顿悟——即在一刹那觉悟。明末儒学研究倾向于主观和空洞的观念理论，黄宗羲对此极为批判。他主张客观的实践理论，批判帝权，宣扬民权优先，崇尚个人自由。在那个时代能够表现出这种批判精神，需要极大的才能和勇气。

清末革命派人士对黄宗羲的评价极高，称他为“中国的卢梭”。而实际上黄宗羲比卢梭出生早了一百多年。

新儒学，实际上是将原始儒学中的批判精神、民主主义式思维方式和个人主义鲜明地提炼了出来。

王夫之（1619—1692）也是位知名儒者，世称船山先生。他出身于朱子学派，但是对朱子学也持批判态度。他在《黄书》中提到，政治不是皇帝的私人财产，应当以民众为主，按照天下公理来施行政治统治。他的自然唯物论哲学——氤氲生化论认为，天地之间充满了气，理存在于气中，这与朱子学将理和气作为异次元不同，属于哲学唯物论。另外，他具有极端的民族主义倾向，是中华思想的鼓吹者。明亡后，他曾参加了反清运动。

王夫之不像黄宗羲那样名满天下。直到清末，王夫之的同乡——实力派官僚曾国藩将他的遗著出版印行，才为世人所知。同是湖南人的谭嗣同也受到了王夫之的影响。

儒教在事实上并非如福泽谕吉所言的那样“千百年来未变”，而是也曾发生过变化。新儒教是儒者们在经历过亡国后，不断反省而得出的理论。虽然称其为“新”，但实际上这种批判精神才正是儒之本质。子路在询问孔子应当如何侍奉君主时，孔子答道：“犯之。”所谓的“犯”是指，对方即便流露出不耐烦的表情，也要坚持进谏。至于民本主义，孟子也曾多次提及。所谓新儒教，但实际上是将儒教内在的主张挖掘出来，然后再对其充满激情地论述。

李卓吾和谭嗣同虽然声称反儒，但实际上正体现了儒之本质。新儒学源于儒学，却并非单纯的反复，而是开拓儒学的新生面，并用儒学的方式推进研究。

学习儒学，究竟是从朱子学进入，还是从阳明学进入？无论怎样都会殊途同归。王夫之在《黄书》中讲到，政治不应该是皇帝的私有物；黄宗羲在《明夷待访录》中讲到，君主如果将天下作为自己的财产，那么无论谁将其化为囊中之物，都将面对多数人针对一个人的局面，其结果必然是灭亡。无论从哪一个门派踏入，都会在“反体制”的道路上相遇。

清末改革运动家们发现黄宗羲和王夫之的主张后，大为欢喜，并将其作为运动的理论依据。然而，他们的思想很快便被新西欧思潮淹没了。五四运动中提出的“打倒孔家店”口号如果再坚持七十年的话，那么四小龙支持儒教的呼声也一定会高涨。

黄宗羲和王夫之是同时代人。二人都出生于17世纪初，死于17世纪90年代。他们死后至今，已过了三百多年，继“新儒学”之后有更新的儒学出现吗？清末的龚自珍、谭嗣同，或是康有为和梁启超或许可以称为新儒学的发展人。但是，在西欧思想渗透后，儒学已经不像原来具有鲜明的特征了。

儒教在不知不觉中，发展为与中国等身大。例如“以德报怨”一词，在《老子》和《论语》中都出现过。二战结束后，蒋介石对日本曾用过这个词。

《论语·宪问》中记载：

**或曰：“以德报怨，何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”**

“德”指善意，“怨”指恶意，古注和新注对此的解释相同。当时对“以德报怨”的解释为：对于对方恶意的行为，反过来回报以善意。有人问孔子，这样做怎么样（自然是希望得到肯定的答复），然而孔子回答道：“那又用什么来回报恩德呢？难道不是应该用正直来回报怨恨，用恩德来回报恩德吗？”

战争结束时，如果中国真如孔子所言用“直”对待日本，那么情况一定有不同。许多人认为蒋介石的这句话反映了儒教思想，但实际上，儒教本家孔子并不赞成“以德报怨”，他的回答是对提问者的一种告诫。

当时中国对待日本的本意是：“现在是两国和解的重要时期，岂能违背孔子的教导，以德报怨的好。”

《老子》中该词出自下面一句话：

**为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。**

意思是，把无所作为当作最大的有为，把无所事事当作最大的有事，把恬淡无味当作最大的味道，要善于以小为大、以少为多，用恩德去报答怨恨的人与事。对这句话的解释有多种，尤其“大小多少”争议最多。如果按照上面的解释，便是“不要拘泥于世俗的价值观，改变观念，以小为大，以少为多”的哲学观。小为大、大为小在世俗中是不可能的事，因此所谓的“以德报怨”也是不可能的。

这与孔子的主张有相似之处。

然而，以小为大、以少为多，在前后文逻辑性上有不足，于是作为补充便加上了“用善意来回报恶意，终归是比对方的不善要好得多”，这样解释也讲得通。孔子所谓的“直”会引起太多的是非，还是老子这样的方式较为稳妥。对战争结束时蒋介石发表的言论也可以这样理解。

《老子》和《论语》究竟哪一部书先写成，尚不明确。从《论语》中提问人的口气来判断，可以得知当时在世上“以德报怨”的说法很流行。争论中失败的一方如果进行报复，那么两者之间的仇恨便会永无休止，所以以德来化解的场面在过去应该看到。这使人联想到《圣经·马太福音》中的一句话：“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。”

宋代学者罗大经认为，以德报怨属于佛教思想，在现实社会中不太适用，孔子主张的以是为是、以非为非，便足可以说明。在释迦牟尼诞生时，孔子和老子在另一个世界，所以当时中国还没有佛教的传入。然而，佛教在传入中国之后，对儒教和道教都产生了影响。所以宋代评论家在谈论《论语》时，难免会涉及佛教。

“以德报怨”一词中混杂了儒、道、佛三种思想，但一般人将它当为“儒”的思想体现。可见儒教几乎成为中国的代名词，儒学也可以被称为中国学了。因此不理解中国便不能理解儒教。

1988年8月，新加坡召开的“关于儒教国际讨论会”，较多地采用了“现代儒学”这种说法。普林斯顿大学的余英时教授提出用“游魂”来形容现代儒学。这是一个很有趣的命题。所谓游魂便是，人死后灵魂离开身体，在宇宙中四处游荡的一种状态。儒学长期以体制化的状态存在着，可以称之为体制儒学。然而，在中国社会遭受到西方势力冲击后，儒教所依存的躯体不复存在，于是儒学便从中脱离出来变成了“游魂”。

如余教授所言，游魂从身体中解放出来获得了自由，如何发挥这种自由，将是未来儒学的研究课题。此外会上还对儒学传统的内在资源及其界限展开了讨论。儒学内在资源是指“合理性”、“无神论”、“抗争精神”，这些因素是否可以成为将来研究的课题也是我们关注的焦点。

我认为将现代儒学放大的话，便可称其为新中国学。如同日本国学由折口信夫和柳田国南发展为日本学一样，中国的国学（儒学）应在胡适和闻一多的研究基础之上，开拓新的发展领域，召回儒学的游魂，并进行抚慰。如此说来，招魂仪式原本便是孔子之前儒者所担当的职责。当时，儒家周围还存在着掌握技术的墨子系、思辨哲学的老庄系和实际政治技术的法家等，这些结合在一起成为中国学整体。在发展新中国学过程中需要将这些全都统一进来，而现在应该是侧耳倾听游魂声音的时候了……

# 后记

在1988年1月4日（星期一）到8日（星期五）在NHK教育频道播出了“中国与日本——陈舜臣谈儒教与现代”这一节目，其中使用的“讲义”便是本书的原稿。这个节目是在前一年的11月就录制好了，片中多数时间是我一个人在讲，觉得很乏味。于是在节目中增加了提问形式，经过适当的编辑后，节目便在电视台播出了。但我总有种消化不良的感觉。朝日新闻图书编辑室建议我把讲义修改一下，编写成书。等我拿回讲义重新读时，发现其中有好多地方没有讲述清楚。于是我在原稿中加入了许多内容。等实际改完后，与原稿已经有很大出入了。好比是电视剧编剧，无视原剧本作出了许多修改一样。而且由于我个人的原因，工作时间被延长了，从执笔到“上演”持续了很长一段时间。如同出演时没有准备好原稿，只是按照笔记大致念了下。

许多人认为儒教与中国等身大，本书的目的之一便是回顾儒教的这一发展历程。

在NHK电视台播出这个节目后，我参加了好许多关于儒教的讨论会。这些讨论会都是以香港、台湾、新加坡、韩国等儒教圈内经济迅速崛起为背景而展开的。马克斯·韦伯认为是新儒教促进了资本主义的发展，也可以说是儒教对经济发展起到了积极作用。暂且不提之前所谓的动机，单是以此作为新课研究展现给大家，也应该会受到欢迎的吧。关于这个问题，节目讲义中未曾涉及，但在本书对其展开了大篇幅的论述。

最后，对于四年来辛苦工作的朝日新闻图书编集室的各位朋友，尤其是对负责人樱井孝子表示衷心的感谢！

**陈舜臣**

**一九九二年一月**

# 文库版后记

该书是以教育频道讲义用笔记为原稿的，但内容方面有所不同。

因此可以说这是一本与节目内容不一样的新书。

实际上在朝日新闻社出版本书之际，社会上正在掀起一股儒教热潮，这令身为本书作者的我很兴奋。

形成这种热潮的原因有很多种，其一便是被称为“儒教圈”地区的经济取得了迅猛发展。实际上，至今这些地区的经济发展仍受到极大关注。

关于这些问题，由于本人能力不足，只能做一般性的探讨。

现在回过头，再来读这本书，发现其中很多地方都受到了这种热潮的影响，本书也可以说是这种热潮的产物。不仅本书，连同这本书的原型——电视节目讲义也是这种思潮的产物。因此这种热潮往往会持续很长时间。

关于儒教是宗教还是伦理的问题是本书讨论的重点，也希望读者能够认真体味这些内容。

比较日本儒教和中国儒教是一个非常重要的课题，本书出版后，有好几本讨论该课题的书问世。而我的这本书对此只是做了简单的论述，面向的也是大众读者，而非专门研究人士。

总之，作为比较文化，还应当进行更深入的讨论，甚至可以作为学界论题专门研究。

我本身并不是什么专家，关于儒教诸多问题的研究深度有限，只能提供一般常识性参考。

关于《论语》，从启蒙书到学术书，数不胜数，如果想作深入的了解，途径很多。然而，作为训诂学说，无论是谁，对儒教所作出的解释也只能说明是他个人对儒教的理解。如此一来，最终还是要回到“何谓儒教”的问题上来。

本书将同重新回到这一问题的读者们，一起探讨。

或许有很多人在关心文明的发展，你们都是我的朋友，我也希望在这条道路上能够与更多的人结伴而行。

**陈舜臣**

**一九九五年四月二十八日**

**从窗外眺望地震后的神户**