



# 为天下而教化:儒家教化说之精神再检讨

刘文勇

(四川大学 文学与新闻学院,四川 成都 610064)

**摘要:**儒家教化说为近代以来的知识分子诟病者多,这些批评与诟病不少就值得再商榷、再检讨。孔子以前的中国社会,是一个“治教官师合一”而以“教”化天下的社会。孔子开出诗书礼乐教化传统的价值理性的人文基调,强调教化培植人的价值理性而“成人”。从严格的意义上说,儒家教化说的真义乃在“为天下而教化”而不是为“一家一姓”而教化,它的强固存在正是孔子教化为天下为人的理性启蒙之精神不灭的见证。

**关键词:**儒家;教化说;再检讨

**中图分类号:**I206.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2007)04-0137-07

从中国文化史的实际呈现来观察,儒家教化说与儒家所推崇的价值理念(本文以“价值理性”指称儒家的这一价值理念)始终是二位一体的,其具体的形式是:价值理性异化为工具理性而与异化了的教化说二位一体,与此同时,价值理性的坚守拱卫亦与教化说二位一体。价值理性与教化说在历史上的关系本是如此的胶着复杂,意味着我们在观察历史时亦应复杂而论之,但是,近现代以来的激进思潮却忽视这种复杂性,而把二者的关系简化为价值理性与教化说二位一体而又双向异化为一家一姓的帝王政治服务一项,未看到其坚守价值理性为教化说的出发点与前提而又欲以教化来拱卫培植价值理性为天下服务这一面,这种单向度地观察历史的方法显然有违历史的真实,鉴于此,故价值理性与儒家教化说这一论题在今天有重新探讨和重新审视的必要,以期通过这一探讨与审视既见其负面的影响更见其正面的意义,还历史以较为客观的面貌。

孔子以前的中国社会,本身就是一个“治教官师合一”而以“教”化天下的社会,虽云“治教官师合一”,但其“教”仍不是一个整体,呈现出两个系统、两种色调与风格,其一为司徒一系,其一为乐官一系。

上古之掌教化者皆为有司,即有职之人,主要是司徒与乐官两系,当时教化乃为“治教官师合一”之社会体制下的教化,章学诚《文史通义·原道中》云:“教之为事,羲、轩以来,盖已有之。观《易·大传》之所称述,则知圣人即身示法,因事立教,而未尝于敷政出治之外,别有所谓教法也。虞廷之教,则有专官矣;司徒之所敬敷,典乐之所咨命;以至学校之设,通于四代;司成师保之职,详于周官。然既列于有司,则肄业存于掌故,其所习者,修齐治平之道,而所师者,守官典法之人。治教无二,官师合一,岂有空言以存其私说哉?其中所谓“司徒之所敬敷,典乐之所咨命”已提示着“治教官师合一”社会体制下的教化两途了。

司徒一系的官守是治民教民之官,其所教民亦即其治民,显示出更多的“以吏为师,以法为教”的“吏道”特色,司徒一系的官守在《周礼》中属地官,有大小司徒、师保之属,其中大司徒的职责中有所谓的“十二教”:“因此五物者民之常,而施十有二教焉。一曰以祀礼教敬,则民不苟;二曰以阳礼教让,则民不爭;三曰以阴礼教亲,则民不怨;四曰以乐礼教和,则民不乖。五曰以仪辨等,则民不越;六曰以俗教安,则民不偷;七曰以刑教中,则民不黷;八曰以誓教恤,则民不怠;九曰以度教节,则民知足;十曰以世事教能,则民不失职;十有一曰以贤制爵,则民慎德;十有二曰以庸

\* 收稿日期:2006-06-11

作者简介:刘文勇(1967-),男,四川南部人,四川大学文学与新闻学院,副教授,文学博士,主要研究中国古代文学与文化。

基金项目:四川省哲学社会科学十五规划项目“儒家文学教化说再研究——教化说中的和谐思想及其当代价值”,项目负责人:刘文勇。

制禄，则民兴功。”其教民治民之内容可谓具体而微，涉及民生的各个层面，而《礼记·王制》中亦云司徒“修六礼以节民性，明七教以兴民德，齐八政以防淫，一道德以同俗，养耆老以致孝，恤孤独以逮不足，上贤以崇德，简不肖以绌恶”。陈澧于此一节下注云：“此乡学教民取士之法也，而大司徒则总其政令者也。”可见其“吏道”之色彩，而所谓“六礼”、“七教”、“八政”，《礼记·王制》中云：“六礼：冠昏，丧，祭，乡，相见。七教：父子，兄弟，夫妇，君臣，长幼，朋友，宾客。八政：饮食，衣服，事为，异别，度，量，数，制。”亦是具体而微的教民治民内容，有“见诸行事之深切著明”的实践风格，从总体上讲则是追求“礼乐刑政”教民的基本路径，以此“吏道”教化为王政服务之意是明显的。但三代是儒家的理想，故而后代的儒家对此一种教化亦以“天下为公”的态度视之，以为教化与价值理性是合一而双向均未异化也，实际的情形恐怕也并非如是，实际的情形可能是价值理性的异化与培植坚守混融在教化中。价值理性只要涉及人生实务，从来就免不了在培植坚守的同时又异化，这是文化的宿命，也是历史的宿命。

然而，除了“礼乐刑政”这一“吏道”的教化之外，孔子之前尚有一更重要的教化系统在，这一教化系统更多地呈现为“师道”之特色，表现为“诗书礼乐”的教化传统，《礼记·王制》：“乐正崇四术，立四教，顺先王诗书礼乐以造士，春秋教以礼乐，冬夏教以诗书。”其所谓“士”如冯友兰说：“多系大夫士之士，或系男子军士之称，非后世所谓士农工商之士也。”<sup>[1]47</sup>由此可见，此一教化传统所负载的使命实为贵族教育，使贵族子弟“成人”，使其拥有更高的道德修养与文化修养，成为一“德性之人”，而施此教者则为“乐正”或“乐官”。这一面的教化传统过去注意不够，学者们多以为以教为务的儒家更主要来源于司徒一系，最近几年，学者们已开始认识到乐官一系的教化传统的重要性并认为儒之文化起源正来自于乐官，“并且，另一个看来是更为重要的教职系统，也被刘先生忽略了，这就是《春官》系统中大司乐、乐师以下诸官。古代的司教之官被《周礼》作者编排于两个地方：‘师氏’、‘保氏’，归于地官司徒；而乐官一系，则大致属之春官宗伯，……而职掌乐舞歌诗的乐官系统，较之称为保傅之官，实在是更直接地显示了一个专门化教育机构的存在”<sup>[2]4</sup>，“而若追溯孔门师徒之前以教为务者，则乐师为其大宗。……乐官于古为掌教之官，殆无疑问”<sup>[2]6</sup>，“进而‘儒’之一名很可能源于乐师一点，更提示了乐官与战国秦汉士人、尤其是以‘教化’为己任的儒生，存在着一脉相承的源流关系。近来仍看到有学

者在申说班固‘儒者出于司徒之官’的旧说，而我们认为，‘儒者源于乐师’才是更具说服力的选择”<sup>[2]87</sup>。这一方向性的提示颇为重要，其教化的重心不在治民之“政”上，而在树立人的价值理性、道德理性上，这一价值论色彩较为鲜明的教化传统在“治教官师合一”的社会体制下的存在，已说明文化与行政的分化已开始萌芽了，但是其范围在贵族阶层则是其缺陷。

以此，则孔子之前的教化传统则不能作整体主义的理解了，而是有着风格流派上的差异，一者在“治教合一”前提下偏于治统、政统，其教化为政统之一组成部分，呈现出“吏道”之特色，与后世法家所谓“教化”相近，一者在“治教合一”前提下偏于教统，其教化具有相对而言的独立性，呈现出“师道”的特征，与原始儒家“教化”庶几相近，以此观，则史家阎步史所云“‘儒者源于乐师’才是更具说服力的选择”应是一个坚强的论断。

事实上，孔子之前的教化传统存在着两种风格两种色调已由清人章学诚发明，《文史通义·原道中》云：“秦人禁偶语《诗》《书》，而云‘欲学法令，以吏为师’。夫秦之悖于古者，禁《诗》《书》耳。至云学法令者，以吏为师，则亦道器合一，而官师治教，未尝分歧为二之至理也。”《文史通义·史释》：“以吏为师，三代之旧法也。秦人之悖于古者，禁《诗》《书》而仅以法律为师耳。三代盛时，天下之学，无不以吏为师。《周官》三百六十，天人之学备矣。其守官举职，而不坠天工者，皆天下之师资也。东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守。秦人以吏为师，始复古制。而人乃狃于所习，转以秦人为非耳。秦之悖于古者多矣，犹有合于古者，以吏为师也。”从“秦之悖于古者，禁《诗》《书》耳”可以推出古者实际上存在着以诗书礼乐为教的教化传统，而从“犹有合于古者，以吏为师也”又可看出古者实际上又存在着“以法为教”的教化传统。

而更重要的是三代“治教官师合一”的局面在春秋又被打破了，于是出现了《庄子·天下》篇中所谓的“道术将为天下裂”：“天下大乱，贤圣不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。……虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全……。天下之人各为其所欲焉以自为方。悲乎，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体，道术将为天下裂。”而兴起之诸子，正如章学诚《文史通义·原道中》所云“则已言道矣。……皆自以为至极，而思以其道易天下者矣”。在这纷纷扰扰的思想文化新形势中，法家自然是撷取了王官之学中“以法为教，以吏为师”的教化传统，向统治阶层献计

献策,表现出浓厚的工具理性色彩,而儒家之孔子则“一方面‘述而不作’,承继了诗、书、礼、乐的传统,而另一方面则赋予诗、书、礼、乐以新的精神与意义”<sup>[3]30</sup>,从而使诗书礼乐的教化传统注入了“仁”的价值理性而走向了新的方向,当然孔子之前诗书礼乐的教化传统虽在“治教官师合一”的体制下,但“仁”的潜能仍是灌注其中的,然而经孔子以“仁”的价值理性的明确阐释与发展<sup>[4]</sup>,儒家的教化传统就与价值理性合而为一了,“仁”成了现实的要求,儒家的教化说从此有了一个超越性的理想。

## — —

孔子开出诗书礼乐教化传统的价值理性的人文基调,强调教化培植人的价值理性而“成人”,其首先指向的就是士人自身,士人欲以教化天下人归仁为己任,那么士人首先必须成己归仁以道自任才能承担此重任,《论语·里仁》记孔子说:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”《论语·泰伯》又记孔子弟子曾参说:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”

在士人修道有成承担起了价值理性后,孔子认为士人就应以天下为念推己及人教化天下,使天下归仁,《论语·宪问》:“子路问君子。子曰:修己以敬。曰:如斯而已乎?曰:修己以安人。曰:如斯而已乎?曰:修己以安百姓。”这段话体现的正是这一逻辑。那么如何安人、安百姓呢?孔子认为应在“富之”的基础上“教之”使安,《论语·子路》:“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉!’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之。’曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”其所教的内容当然是价值理性的“仁”,而其教的凭借当然是灌注入“仁”的精神的诗书礼乐了。

孟子在孔子论说的基础上更上层楼,在《孟子·滕文公上》中,他以为一个有仁心的明君在“制民之产”的同时又要想到“饱食暖衣,逸居而无教”,则民“近于禽兽”。故而《孟子·梁惠王上》里又提到,明君必须“谨庠序之教,申之以孝悌之义”,使天下之民归仁。而在孟子看来,士人不仅要使天下之民归仁,而且还有使天下之君归仁的重任在身,《孟子·万章上》引伊尹之言云:“吾岂若使是君为尧舜之君哉?吾岂若使是民为尧舜之民哉?吾岂若于吾身亲见之哉?天之生此民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉也。予天民之先觉者也,予将以斯道觉斯民也,非予觉之而谁也?”这是舍我其谁的大丈夫气概,而这也正是原始儒家教化传统的核心与基本精神所在。

孟子之后,至乎荀子,原始儒学的精神又有新的

发展,表现出儒法合流的倾向,荀子言性恶盛称礼乐刑政与孟子言性善盛称诗书礼乐相较,其差异是明显的,从而法家的工具理性或儒家的价值理性的异化与儒家价值理性的弘扬就与教化说冶于一炉了,宋明诸儒对荀子的批评盖源于此,荀子不能随孟子进入孔庙配祭亦缘于此,这一合流确乎模糊了儒家真精神,也模糊了儒法的界限。荀子继承孔子的一面仍是重要的,这一点后人不大容易作同情之了解。贺昌群指出:“然儒家之术,直而不能曲,可以守常,难以应变,司马谈《六家指要》称其‘博而寡要,劳而少功’正谓此耳。盖依纯粹儒家之以为政,未有不失败于现实中者,儒家以正心诚意,履仁蹈义教人,可谓为文化上之精神领袖……历史上精神领袖,极少同时为事业领袖,因注意精神者,往往忽略事业之具体条件。然数千年来,中国社会政教不分,官师合一,所以第一流领袖人才,必须具备此双层资格。中国古来具备此双层资格之伟大领袖,如诸葛亮等,未有不于儒家之外,参以刑名、道、法之术。汉武帝虽推崇儒术,其实深于名法;高帝之时,萧何、曹参虽尚道、法,亦未尝不知借假儒术。”<sup>[5]169</sup> 以此亦知荀子使儒家学说走上现实的路径,亦是现实情势使然,他使后世之人在回视儒家时生出若干激烈的批判,其针对的主要对象就是价值理性异化为工具理性或法家的工具理性侵入儒家。这一面,明末清初的黄宗羲在《明夷待访录·学校》中对教化的阵地“学校”的异化批评道:“而其所谓学校者,科举器争;富贵熏心,亦遂以朝廷之势利一变其本领。而士之有才能学术者,且往往自拔于草野之间,于学校初无与也,究竟养士一事,亦失之矣。”“其始也,学校与朝廷无与,其继也,朝廷与学校相反。不特不能养士,且至于害士。”近代谭嗣同更说:“故常以为二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟乡愿工媚大道,二者交相资,而罔不托之于孔。”<sup>[6]147</sup> 这里“罔不托之于孔”正点明了价值理性与教化的异化,同时也点明了孔子的真精神正在使价值理性不异化而以教化来弘扬之、拱卫之。近代的谭嗣同虽激进,但仍看到孔子精神的真面貌,到了现代,在“打倒孔家店”的口号声中,在“礼教害人”的时代论说中,在宋明理学“以理杀人”的时代论说下,对儒家及其教化传统进行了一次总的清算与批判,就现代知识分子所看到的价值理性与教化的异化一面而言,其批判与清算可谓是一针见血的、深刻的,但是,就现代知识分子的批判是采取在倒洗澡水的同时又将婴儿倒掉的方式而言,其批判又是片面的、偏颇的,这一现代的批判使整体的儒家在20世纪差不多成了一个贬义词,影响至今不绝,从多

方面遮蔽了儒家以教化培植、弘扬价值理性从而在社会上对政统施加压力、施以批评的光辉一面。

儒家教化传统以价值理性为前提、为出发点,又以价值理性为归宿,这光辉的一面在孔孟的“仁学”中已充分地展现,从其实施教育教化则更可见此种精神,《史记·孔子世家》说:“孔子以诗书礼乐教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。”孔子以六艺教人在今天看来是极其平常的,但在孔子那个时代却是划时代的意义,冯友兰说孔子以前的六艺教育“并不是一般人所能受。不但当时之平民未必有机会受此等完全教育,即当时贵族亦未必尽人皆有受此等完全教育之机会”,“故以六艺教人,或不始于孔子;但以六艺教一般人,使六艺民众化,实始于孔子”<sup>[1]45</sup>。这一划时代的意义就是宫廷之师儒成了社会民间之师儒,使儒家的教化扎根于社会民间并在此一阵地上培植人之理性从而影响社会政治,在儒家的一般观念中,只要社会民间人人拥抱价值理性,那么它无疑对朝廷政治形成一个压力场,并因此纠正无道的政治而使天下归于和谐,其思路是典型的用思想文化解决社会政治问题的范式<sup>[7]</sup>,因此儒家特重教化,特重在社会民间的经营,“教化所以必要,则在启发理性,培植礼俗,而引生自力。这就是士人之事了。士人居四民之首,特见敬重于社会者,正因他‘读书明理’主持风教,给众人作表率。有了他,社会秩序才是活的而生效”<sup>[8]213</sup>。正是因为有此从文化到政治的思路,所以孔子虽未参政却仍积极于在社会民间行其教化以培植人之理性使其“成人”,“孔子深爱理性,深信理性。他要启发众人的理性,他要实现一个‘生活完全理性化的社会’”,而“其道则在礼乐制度”,“抽象的道理,远不如具体的礼乐。具体的礼乐,直接作用于身体,作用于血气;人的心理情致随之顿然变化于不觉,而理性乃油然现前,其效最大最神”<sup>[8]109</sup>。这正是儒家教化传统使价值理性取得感性的形式而对人起启发性作用的最好说明。

儒家追求的所谓“生活完全理性化的社会”就是“和”的社会,故《论语·学而》说:“礼之用,和为贵。”荀子亦在“礼论”、“乐论”诸篇中昌言礼以致社会之“和”,但是,儒家知道社会之“和”又总是依赖于个体之“和”,而所谓个体之“和”也无非就是个体的理性人格的圆成,所以儒家教化传统经营的重心虽在社会却又不能不把立足点放在对个体理性人格的圆成上,《论语·泰伯》记孔子说“兴于诗,立于礼,成于乐”,表达的正是此一内涵,而礼乐在这一理性人格的塑造中所承担的功能亦因此而有所区别:“礼”自外作,其主要的功能在管乎人的行为,以习惯法的形式“立”人,

使其遵守道德理性或价值理性,而“乐”由中出,即《礼记·文王世子》所说“所以修内也”,其主要的功能在乎“成”,“成”者,完成也,即人格的圆成。徐复观说:“礼乐并重,并把乐安放在礼的上位,认定乐才是一个人格完成的境界,这是孔子立教的宗旨。”<sup>[9]4</sup>“由心所发的乐,在其所自发的根源之地,已把道德与情欲,融合在一起;情欲因此而得到安顿,道德因此而得到了支持;此时情欲与道德,圆融不分,于是道德便以情绪的形态而流出。”<sup>[9]24</sup>然而,礼乐在儒家教化传统中又是互补的,由于这一互补,外在的“礼”便因此而心理化、情感化、艺术化,冯友兰说:“《荀子》及《礼记》中所说之丧礼祭礼,是诗与艺术而非宗教。其对待死者之态度,是诗的,艺术的,而非宗教的。”<sup>[1]256</sup>其所云礼之风格盖即由乐的精神而来。

以礼乐塑造理性人格的思想并不始于孔子,《尚书·尧典》说:“帝曰:夔!命汝典乐,教胥子;直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。”这已是此一种思想与教化行为的表现,但孔子的礼乐教化以启人之理性却不限于“胥子”而是面向天下所有人的,钱穆说:“此项教育的主要意义,并不专为传授知识,更不专为训练职业,亦不专为幼年、青年乃至中年以下人而设。此项教育的主要对象,乃为全社会,亦可说为全人类。”<sup>[10]217</sup>“在中国文化体系中,教育即负起了其他民族所有宗教的责任。儒家教义,主要在教人如何为人。亦可说儒教乃是一种人道教,或说是一种人文教,只要是一人,都该受此教。”<sup>[10]218</sup>孔子既继承了“治教官师合一”时代乐官设教的精神,同时又光大了这一精神,使教化从宫廷走向了全社会,使儒家启发人之理性的启蒙事业达到了前所未有的境界。

在孔子影响下的儒家大体均持孔子的这一理想,也即从塑造个体的理性人格入手去创建一个理性化的社会,而其措施则是礼乐教化,由于对此一理性人格、理性社会的理想的坚执,所以儒家总是对礼乐教化一往情深。徐复观说:“儒家的政治,首重教化;礼乐正是教化的具体内容。由礼乐所发生的教化作用,是要人民以自己的力量完成自己的人格,达到社会(风俗)的和谐。由此可以了解礼乐之治,何以成为儒家在政治上永恒的乡愁。”<sup>[9]20-21</sup>此段评释可得儒家教化之真精神、真向往。

但是,儒家教化虽以礼乐启发人与社会之价值理性,但却又不是以否定感性的为其旨归,而是以提升人与社会的感性为其归趣,所谓礼缘人情由情达理而又以理化情是也,《礼记·礼运》说:“饮食男女,人之大欲存焉。”《荀子·乐论》亦说:“乐者,乐也,人情之所必不免也。”这是对人的感性情欲的肯定,但是,这

仅仅是儒家教化立论的起点而不是终点，它在肯定的同时又要给感性情欲指明一个向上的方向，这一方向也就是理性化的提升方向，《礼记·丧服四制》说：“凡礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情，故谓之礼。”司马迁《史记·礼书》亦云：“余至大行礼官，观三代损益，乃知缘人情而制礼，依人性而作仪，其所由来尚矣。”一方面肯定“人情”，一方面又要求“人情”向理性化的方向升华，而一旦“人情”升华为理性化的“礼”，“礼”又要求重回“人情”去从事其启发人之价值理性的工作，《礼记·礼运》云：“故圣王修义之柄，礼之序，以治人情。故人情者，圣人之田也。修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。”《礼记·坊记》亦云：“礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。”《荀子·礼论》亦说：“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”理性与感性的关系就走了一个圆圈，从感性到理性再到感性是其基本的模式，但这一模式是开放的，两边均可向外延伸，而这样一来，也就是儒家教化在启发人之理性的框架下情理兼尽的理想了：“圣人制礼，情义兼尽。专主情则亲而不尊，必将流于褻慢；专主义则尊而不亲，必至失于疏阔。惟古礼能兼尽而不偏重。”<sup>[11]</sup><sup>17</sup>说儒家教化的理想是情义兼尽是事实，说其不偏重则有所偏颇，实情是儒家教化一方面主情理兼尽，一方面又偏重于理性的启发。

### 三

问题的关键是，儒家教化启发人之理性是否目的在于为一家一姓的帝王政治服务，回答这一问题既可以是理论的也可以是事实的，从理论上说，儒家教化启发人之理性不仅是为了“立人”而挺立人。儒家的“立人”是为了挺立人，而不是在为帝王政治制造奴仆，尽管不少的受儒家教育的人成了奴仆，但儒家的初衷并不如是，这是可以肯定的。再说儒家所“立”之人在历史上充满浩然正气者亦不在少数，这足可见其教化的正面意义。同时，“立人”而挺立人也是为了政治，但是，其政治是天下的政治、全社会的政治，而不是一家一姓的帝王政治，就帝王政治而言，一家一姓的政治是终极目的，文化教化是为其服务的工具，就儒家的天下政治而言，文化理想、价值理性是其终极目的，帝王政治应为这一理想服务，由于二者思路的这一错位，所以中国历史上常常出现代表价值理性的道统、教统与代表工具理性的政统、治统之间的错综复杂的拉锯战，二者都关心政治，但关心的层面境界又悬殊，道统、教统自认道高于势而欲教化政统、治

统，并利用政统、治统实现其文化理想，而政统、治统反过来又要求道统、教统为其服务，并利用它以达到其政治目的，两种情形常常混融在一起，造成道统、教统在坚守价值理性、人文理想的同时，又异化价值理性、失落人文理想的复杂历史景观，这一复杂的历史情景确乎迷住了后人特别是近现代激进人士的双眼，使其径直以为儒家教化就是一种工具理性而看不见儒家教化那超越政统、治统之上的价值理性与人文理想性。再者，儒家教化以启发天下所有人的理性为鹄的，这一向普世设教的特性决定了它要向全社会的各个层面渗透进军以图改变那里的状况，从而实现其“天下有道”的社会理想、人文理想，这也就决定了它要向政统、治统进军并与其正面接触的文化宿命、政治宿命，这是道家所不欲做的天下事业。正因如此，近现代的论说也少见或根本不见指责道家为帝王政治服务这一面，道家要远离之，与其保持相当的距离，这是独善，而不是儒家的兼善。但其进军于政统、治统的目的不是去做一家一姓的帝王政治的奴仆，而是要去做帝王与整个政统、治统的“师儒”，它要教化政统、治统，改良政统、治统，从而改良政治使其具有“天下性”，使其人文理想落实在大地上，钱穆在《中国知识分子》一文中写道：“虽其活动目标是上倾的，指向政治，但他们的根本动机还是社会性的，着眼在下层之全体民众。他们抱此一态度，使他们不仅为政治而政治，而是为社会而政治，为整个人文之全体性的理想而政治。因此他们都有一超越政治的立场，使他们和现实政治有时合不拢。”“政治不是迁就现实，应付现实，而在为整个人文体系之一种积极理想作手段作工具。……他们的政治理想，乃从文化理想人生理想中演出，政治只成为文化人生之一支。”<sup>[10]</sup><sup>140</sup>这是对古代儒家政治“了解之同情”后的见道之言。当然，这是一种理想，落实到现实不免鱼龙混杂、泥沙俱下、良莠不齐，于是乎就授人以批判的口实了，批判其异化的部分是正确的，但因此而否定整个儒家教化的价值理想性则是偏颇的，至少儒家教化的出发点不是为了作帝王政治的工具理性是无可怀疑的。儒家也可像道家那样远离现实政治而避免这样的批评，但这不是儒家的本性，儒家不但知其可为而为之，而且知其不可为而亦为之，故其教化以启理性的事业便常常与政统治统相伴而行，在这一过程中，当然有教化与价值理性异化的部分，因此，在古代，儒家誉满天下，同时又毁满天下，但是，近现代以来，则大概只剩下毁满下一项了，“誉”的声音虽有，但淹没在“毁”的海洋中了，这对儒家教化的真精神而言是不公允的。

从事实上看，最能证明儒家教化的初衷与目的在

于启发人之理性为天下而不是为一家一姓的帝王政治服务的事例,则是易代之际的儒生的行为,儒生深入社会民间行其教化事业,在那样一个时期,恐怕既不是为前边的一家一姓的帝王政治服务,也不是为后边的一家一姓的帝王政治服务吧!合理的解释只能是儒生本其文化理想,本其天下观念而行此志业,他们虽不是西方的传教士,但亦可谓是中国历史上的准传教士,他们所作所为与传教士一样来自于一个更高远的理想和一个形上的文化命令。除此之外,另一个最能证明儒家教化以启理性是为一个高远的文化政治理想而不是为一家一姓的帝王政治服务的事例,是两汉儒生的教化实践及其成果与影响,其中典型者是“文翁化蜀”,《汉书·循吏传》文翁本传云:“文翁,庐江舒人也。少好学,通《春秋》,以郡县吏察举。景帝末,为蜀郡守,仁爱好教化。见蜀地僻陋有蛮夷风,文翁欲诱进之,乃选郡县小吏开敏有材者张叔等十余人亲自飭厉,遣诣京师,受业博士。……数岁,蜀生皆成就还归,文翁以为右职,用次察举,官有至郡守刺史者。又修起学官于成都市中,招下县子弟以为学官弟子,为除更徭,高者以补郡县吏,次为孝弟力田。常选学官童子,使在便坐受事。每出行县,益从学官诸生明经饬行者与俱,使传教令,出入闺阁。县邑吏民见而荣之,数年,争欲为学官子弟,富人至出钱以求之。由是大化,蜀地学于京师者比齐鲁焉。至武帝时,乃令天下郡国皆立学校官,自文翁为之始云。”文翁守蜀郡的时期是景帝末年至武帝初年,余英时评论道:“尚在汉廷正式定儒学于一尊之前,他的推行教化决不可能是奉行朝廷的旨意。……文翁在蜀实行教化则是他个人平素所持的信念;这种信念只能源于当时在社会上流行的儒教大传统。”“董仲舒的独尊儒术”,公孙弘的倡立太学和文翁的化蜀都来自一个共同的源头,即大传统的儒教。汉代的皇帝终于承认儒教的正统地位与其说是由于儒教有利于专制统治,毋宁说是政治权威最后不得不向文化力量妥协。”<sup>[3]160-161</sup>“贾谊、董仲舒以来的大传统一直在强调郡守、县令必须首先发挥‘师’的教化功能,而将执行‘法令’的‘吏’功能放在次要的位置。这是汉代循吏的思想渊源之所在。但是从制度史的观点说,汉代循吏以‘教化’自任则是完全没有根据的。汉廷并没有规定守、令有‘教化’的任务。……循吏的教化设施多是自出心裁未必受朝廷指示,也由此益可见。”<sup>[3]177-179</sup>汉代的儒生、循吏是“卑之无甚高论”,努力于从事教化来传播儒家价值观念、文化理想,深深地影响了两汉社会,形成了一股强大的文化力量,虽有官方缘饰儒术以及儒家内部异化成分的影响,但仍在两汉社会发挥出了

价值理性所可能产生的巨大社会力量。

价值理性在两汉社会所产生的力量既指向官方又指向民间,历代史家于此均有较为显著的说明,《资治通鉴》卷六十八《汉纪》六十议论两汉教化的社会学的效应说:“光武遭汉衰,群雄糜沸,奋起布衣,绍恢前绪,征伐四方,日不暇给,乃能敦尚经术,宾延儒雅,开广学校,修明礼乐,武功既成,文德亦洽,继以孝明孝章,通追先志,临雍拜老,横经问道,自公卿大夫至于郡县之吏,咸选用经明行修之人,虎贲卫士,皆习孝经,匈奴子弟,亦游大学,是以教立于上,俗成于下,其忠厚清修之士,岂惟取重于搢绅,亦见慕于众庶,愚鄙污秽之人,岂惟不容于朝廷,亦见弃于乡里。自三代既亡,风化之美,未有若东汉之盛者也。及孝和以降,贵戚擅权,嬖幸用事,赏罚无章,贿赂公行,贤愚浑殽,是非颠倒,可谓乱矣,然犹绵绵不至于亡者,上则有公卿大夫袁安、杨震、李固、杜乔、陈蕃、李膺之徒,面引廷争,用公义以扶其危,下则有布衣之士符融、郭泰、范滂、许邵之流,立私论以救其败。是以政治虽浊,而风俗不衰,至于触冒斧钺,僵仆于前,而忠义奋发,继起于后,随踵就戮,视死如归。……当是之时,苟有明君作而振之,则汉氏之祚,犹未可量也。不幸承陵夷颓敝之余,重以桓灵之昏虐,保养奸回,过于骨肉,殄灭忠良,甚于寇仇,积多士之愤,蓄四海之怒,于是何进召戎,董卓乘衅,袁绍之徒,从而构难,遂使乘舆播越,宗庙丘墟,王室荡覆,烝民涂炭,大命隕绝,不可复救。然州郡拥兵专地者,虽互相吞噬,犹未尝不以尊汉为辞,以魏武之暴戾强伉,加有大功于天下,其蓄无君之心久矣,乃至没身,不敢废汉而自立,岂其志之不欲哉,犹畏名义而自抑也。由是观之,教化安可慢,风俗安可忽哉?”

类似的观点亦见于顾炎武《日知录》卷十三“两汉风俗”条中:“汉自武帝表章《六经》之后,师儒虽盛,而大义未明。……光武有鉴于此,故尊崇节义,敦厉名实,所举用者莫非经明行修之人,而风俗为之一变。至其末造,朝政昏浊,国事日非,而党锢之流、独行之辈,依仁蹈义,舍命不渝,风雨如晦,鸡鸣不已,三代以下风俗之美,无尚于东京者。故范曄之论,以为桓灵之际,君道秕僻,朝纲日陵,国隙屢启,自中智以下,靡不审其崩离,而权强之臣息其窥盗之谋,豪俊之夫屈于鄙生之议,所以倾而未颓,决而未溃,皆仁人君子心力之为。可谓知言矣。”以上议论并非古代士人的溢美之词,而是于史可考的汉代史实,而现代论者中亦有深切的同情议论者,贺昌群《汉唐精神》盛赞汉代儒生的教化之功云:“汉人以经义断事,以需求缘饰吏治,论者谓其不过假儒术为工具,非真有得于儒,然吏

能通经,固犹以学问为本,不以交游夤缘,趋势求利为务,故两汉风俗有质朴醇厚之美,士修节义,彬彬成一代之治,虽汉末国事日非,而党锢之流,独行之辈,依仁蹈义,舍命不渝,风雨如晦,鸡鸣不已,百余年间,乱而不亡,不可谓非儒术之教也。黄巾贼起,天下大乱,孙期牧豕于大泽中,远人从其学者,皆执经垄畔,里落感其仁怀,黄巾过期里泊,相约不犯孙先生舍。郑玄自徐州还高密,道遇黄巾数万人,见玄皆拜,相约不敢入县境。可知汉末之乱,盖祸由上起;当世变日亟,而一般社会犹存淳朴之风,自是一代教化之所泽也。”<sup>[5]168-169</sup>可见其功并非就是为朝廷,而是儒家为天下计而教化所产生的天下之功,于此更可见以价值理性为起点又以价值理性为终点的儒家教化,虽历经挫折歪曲异化,而终究是不能掩其真精神的。

#### 四

两汉之后的中国社会,虽变化甚巨,但在精神遗产上却强固地承续着自孔子至汉儒的教化以启人与社会的价值理性的传统,中间虽经千难万险,但其流风余韵可谓沾溉后世两千多年,余英时在论汉代循吏及其影响时写道:“汉代循吏在中国文化史的长远影响还是不容低估的。宋、明的新儒家在义理的造诣方面自然远超汉儒。但是一旦为治民之官,他们仍不得不奉汉代的循吏为最高准则。别的不说,他们以‘师’而不以‘吏’自居便显然是直接继承了汉代循吏的传统。程、朱、陆、王无不是一身而兼两种‘师’;大传统的‘传道、授业’之师和小传统的‘教化’之师。”<sup>[3]213-214</sup>循吏仅是儒家教化传统中师儒之一部分,大量的师儒则散布于民间社会,他们以教化在社会民间默默地从事着儒家为人为天下的启发价值理性的事业,在中国文化史、政治史上写下了光辉篇章。

而这群在中国古代史上承担价值理性又力行教化以实现价值理性的人,正是古代社会的精神脊梁。有了他们,这个社会虽不断在易姓改号,但却也未走向率兽食人,社会始终仍得以保持住它的“人”的风度和道德理性的尊严而存在着、绵延着。而在中国史上

前仆后继地以价值理性教化社会、启蒙社会的士人们,又不得不是万世师表之孔子所开创的教化传统及其精神的后世传人,正因如此,以下柳诒徵先生对孔子的赞扬之辞就一点也不过分了:“孔子者,中国文化之中心也。无孔子则无中国文化。自孔子以前数千年之文化,赖孔子而传;自孔子以后数千年之文化,赖孔子而开。即使自今以后,吾国国民同化于世界各国之新文化,然过去时代之与孔子之关系,要为历史上不可磨灭之事实。故虽老子与孔子同生于春秋之时,同为中国之大哲,而其影响于全国国民,则老犹远逊于孔,其他诸子,更不可以并论。”<sup>[12]231</sup>

以此亦知,在儒家历史上,虽有价值理性异化为工具理性,为天下的教化异化为一家一姓的教化,但亦有坚守价值理性并坚持以教化培植价值理性为天下的强固的一面,前一面或为法家的工具理性侵入儒家教化传统所致,或为儒家自我异化所致,但是这仍然无法掩盖后一面的强固存在,而它的强固存在正是孔子教化为天下为人的理性启蒙之精神不灭的见证。

参考文献:

- [1] 冯友兰. 中国哲学史:上册[M]. 上海:华东师范大学出版社,2000.
- [2] 阎步克. 乐师与史官——传统政治文化与政治制度论集[M]. 北京:三联书店,2001.
- [3] 余英时. 士与中国文化[M]. 上海:上海人民出版社,1987.
- [4] 李泽厚. 孔子再评价[M]//中国古代思想史论. 合肥:安徽文艺出版社,1994.
- [5] 贺昌群. 魏晋清淡思想初论[M]. 北京:商务印书馆,2000.
- [6] 谭嗣同. 仁学上[M]//周振甫. 谭嗣同文选注. 北京:中华书局,1981.
- [7] 林毓生. 中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义[M]. 贵阳:贵州人民出版社,1988.
- [8] 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海:学林出版社,1987.
- [9] 徐复观. 中国艺术精神[M]. 沈阳:春风文艺出版社,1987.
- [10] 钱穆. 国史新论[M]. 北京:三联书店,2001.
- [11] 皮锡瑞. 经学通论·三礼[M]. 北京:中华书局,1954.
- [12] 柳诒徵. 中国文化史:上卷[M]. 北京:东方出版中心,1988.

责任编辑 韩云波

## A New Comment on the Confucian Enlightening Theory

LIU Wen-yong

(Department of Literature and Journalism, Sichuan University, Chengdu 610064, China)

**Abstract:** the Confucian enlightening theory has been widely criticized by scholars in modern times. Many of these criticism can be doubted and needs to be reevaluated. In a strict sense, the real meaning of the Confucian enlightening theory is to enlighten all the people rather than certain specific persons.

**Key words:** the Confucian school; the Confucian enlightening theory; a new comment