

试论秦汉时期教育的基本特征^{*}

金忠明

(华东师范大学基础教育改革与发展研究所, 上海 200062)

摘要:秦汉时期教育具有重大转化和构造的特征:思想层面以儒学为主干对道、法等学派思想吸纳和改造,制度层面则有力地推进了中央和地方的学校教育,从而大大扩展了儒家思想的社会基础,同时完成了由进取到守成、由法制到德治的文教政策的历史性转化和儒家学派的经典文本再造,为以后的中国教育奠定了模式化的文化类型。

关键词:秦汉时期; 教育; 基本特征

中图分类号: G529

文献标识码: A

文章编号: 1009-413X(2010)05-0015-05

秦汉时期的教育上承先秦丰富多元的第一个教育思想高峰,下启魏晋唐宋以后由多元趋于深化严密的第二个教育理论高峰。如果说,中国近代教育思想在西方文化的猛烈冲击下,出现了一次根本方向的转折,即从传统教育向现代教育的转折,进而开启了“中西融通,古今汇合”的新方向^{[1](P4)},那么,秦汉时期的教育显然属于古代中国社会一个重大的转化和构造期。先秦诸子百家争鸣的局面由汉代的官方新儒学取而代之,“罢黜百家,独尊儒术”的国策,实质导致的是以儒学为主干对道、法等重要学派思想的吸纳和改造;学校教育制度的系统构建一方面有力地支撑了儒学的强大地位,另一方面则大大扩展了儒家思想的社会基础。考察这一时期的教育,主要呈现以下基本特征。

一、进取与守成的双重功效

战国时代,列国争雄,各种教育思想和主张此起彼伏,当时最具影响力的是儒家和法家。法家教育思想突出的是进取的价值观。作为战国时期主要学派之一,法家因主张法制和变法而闻名。其思想渊源可追溯到春秋时的管仲,并与儒

家的礼制思想(特别是荀子)也有关系,代表人物有商鞅、韩非等。法家教育观奠基于“趋利避害”的人性理论,认为“民性”、“民情”就是“饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣”(《商君书·算地》),一般人性所代表的是私利,针对民性趋利(“自用”)的特点,反其道而用之,就能将私利与公利协调、统一起来,用法令驱使民众去做他们本不想做的事,所谓“民欲佚而教以劳,民欲生而教以死。劳教定而国富,死教定而威行”(《管子·侈靡》);老百姓一不怕苦,二不怕死,勇于参加农、战,乃是“学之所以避害”(《商君书·慎法》),也就是运用法令教育使民众的“私利”朝着“公利”转化。法家注重功利,用“壹赏”、“壹刑”、“壹教”(《商君书·赏刑》)来驱民于农、战,以“法”、“信”、“权”来推行法治,从而达到富国强兵、称王天下的目的。商鞅的政治策略及法治理论被韩非接受并发挥,最终建立起“以法为本”,“法”、“术”、“势”相结合的法家学说体系。法家学说为建立统一的中央集权制帝国奠定了理论基础。战国末期,秦国采纳法家理论,使商鞅执政,通过政治、经济、军事、文教等各方面一系列的变革,迅速增强了国力进而统一了天下。

* 收稿日期:2009-12-03

基金项目:本文系华东师范大学“211工程”三期建设项目“教师教育历史发展与实践变革研究”及“当代中国社会的教育基础及其改造”的课题成果之一。

作者简介:金忠明(1953-),教育部人文社会科学重点研究基地华东师范大学基础教育改革与发展研究所研究员,教育学系教授,主要研究方向为教育史。
©1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

儒家思想的重要功能和显著特点之一，是重视守成。如西汉时“董仲舒万世一统的政治理想，集中体现了儒家的守成理念”^[4]。儒家主张“为政以德”，在政治与教育的关系上，更注重教育的优先地位，认为教育是治国理民的基本手段，为了维系社会的稳定和长治久安，不宜单用强制性的法令之教，而应采用感化式的礼乐之教。因为以刑制民，民虽畏而服从，其心理上仍然存在犯上作乱的可能，唯有以道德诱导、礼乐感化，人民才会有廉耻之心，并乐于安顺归附。所以儒家认为教育的功效比政治更为长久、更加重要。孟子说：“善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之。善政得民财，善教得民心。”（《孟子·尽心上》）通过善教传递父子、君臣、夫妇、长幼、朋友之间的人伦规范，使人人依礼而行，天下自然安定有序、不治而治了。孟子主张性善，其思想承接孔子而来，与荀子的性恶论相对峙，与法家的法制思想相悖反。孔子虽认为“性相近，习相远”，但其为学顺序既然是由修己出发达到治人，则显然蕴涵了人性向善的种子，从而凸显了伦理本位的教育价值观。

汉武帝时虽然在思想上倡导“独尊儒术”，但实际的统治策略往往是“儒法兼用”。也就是说，西汉中期以后，儒学并没有成为唯一的正统政治思想，法家思想同时也得到统治者的重视。正如汉宣帝所说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教？”（《汉书·宣帝纪》）法家的苛政（力农）、死教（征战）与儒家的仁政（惠民）、德教（感化）显然是冲突的，在争于力气的乱世，法家的法令之教更具有进取的力量，赏罚既激发人的物欲，也增添人的畏惧，前者有利于富国强兵，后者有利于社会统治，这当然是统治者所最乐意的事。进取依靠物质力量，守成则需要精神力量，进取旨在开拓向外，守成旨在克制向内。同时，儒法又具有同构性，其足够的张力给中国传统社会以充分的发展空间。

实际上法家的进取精神包括了对外扩张（赏）和对内克制（罚）的两面性，而儒家的守成精神也有独善其身和兼济天下的双重性，两者的区别在于法家注重外部的强制，儒家注重内在的自觉。当然，强制的力量本身是一把双刃剑，在伤人的时候也可能伤及自身，这就是汉代儒家对君主提出的诘问：“马上得天下，马上治天下乎？”因此，中国秦汉以后两千多年的历史中，凡是社会动荡、变革及转型之际，儒学都受到批判；每当进入社会安定时期、和平年代，儒家思想则受到重视。盖缘于儒家思想超强的守成作用，它能够有效地维系既定的社会秩序。中华民族延续这么长时间，中华民族凝聚力如此坚韧强大，中国历史上统一时期多于分裂时期，都跟儒学的强大守功能有密切关系。

法家的可以进取难以守成与儒家的可以守成难以进取一直使中国传统专制社会处于进退两难的境地，而依据时代和社会的变化，两者的交替结合使用往往成为统治集团的选

择策略。内法外儒不仅是传统社会政治的核心，也深刻影响了传统教育，使汉以后儒家教育模式或多或少呈现出法家思想的影子（如不忠不孝的责罚和选举科考的利诱）。

二、德、法兼修的治国策略

和进取与守成密切关联的是法制与德治。秦国既然是依据变法和征战夺取天下的，其治理天下的“路径依赖”自然还是法制。所谓法，即当时新兴地主阶级统治集团所颁布的有关政治、经济和文化等方面政策、法令。法家强调“以法治国”，认为实施法教就可以“兴功惧暴”、“定分止争”（《管子·七臣七主》），使臣下和民众服从最高统治者的意欲如“响之应声”、“影之从形”（《管子·任法》）。商鞅、韩非树立了法制教育的至高权威，将道德教育完全消解于法制教育中，认为德与法的关系是“德生于刑”（《商君书·说民》），只有采用重刑才能使“民莫敢为非”，从而达到“一国皆善”（《商君书·画策》）的目标。如注重德教，轻用（或不用）刑法，只会助长罪恶。唯有“以杀刑之返于德”（《商君书·开塞》），才是教育民众具备道德的有效方法，所谓“功之至厚”（《韩非子·奸劫弑臣》）也。

实际上，早期的“法”内涵与“刑”同义，是作为礼的补充物存在的，尚没有脱离礼的附属地位独立出来。“刑”本起源于氏族的习惯法，后来逐渐制度化，这种习惯法的特点是以俗执法。因此，礼、法有着共同的来源，都来源于上古的习俗。在夏、商、周时期，礼和刑都是社会控制的重要手段，两者的关系就是所谓的“礼主刑辅”，礼治在目的取向上是省刑和无讼。“晚周时期存在的‘礼’和‘法’两种不同的学术和政治思潮，在维护等级秩序方面并没有本质的不同，儒家和法家的主要区别表现在两者何为主从的问题上”^[3]。

儒家认为，德治是实现理想的道德社会的根本途径，具体的德治手段是教化和统治者的表率作用。理想的道德社会只能靠“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政》）的道德手段去建立，而不能靠非道德手段如政令、刑罚去建立。需要说明的是，在此提出“道德手段”的概念，是相对于“法律手段”、“行政手段”等而言的，指的是用一定的道德规范进行教化和约束，并具有非强制的特点。换言之：德治是建立理想的道德社会的充分必要条件^①。

综观儒家的德治之道，概括而言便是注重每个人的道德修养，这正如《礼记·大学》所说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”具体而言，可分为两个方面：一是统治者首先注重自己的道德修养，并以此影响天下；二是实施教化，即把德、礼的具体内容教给老百姓，让他们自觉遵守。儒家所宣扬的尊卑、亲疏观念是一套不同于现代法律评判标准的伦理性规则，其中虽充斥着专制时代的色彩，但也包含有维护家庭和睦、增进社会和谐的功能，从而成为中华民族传统美德

的重要体现。当然,儒家的伦理教化(特别是孟子)过分偏重了道德的作用而走向了泛道德主义的极端,从而使法律和道德的关系错位,使法律道德化,弱化了法律的普遍、明确、统一的规范作用,并使权力中的人情因素渗透到法的各个环节和领域,使儒家所主张的德治具有浓厚的人治色彩。

荀子则将法视为治之端,却又说法是由君子所创,故君子的德行比法更为重要;但他对问题解决之方法的理解与孟子显然不同,其性恶与礼法之说为法家学派加以推衍。“荀子论学论治,皆以礼为宗,反复推详,务明其指趣。”(王先谦《荀子集解·序》)荀子在传授儒学方面贡献甚大,其学说在汉代流行,也正符合霸王合用的国策。而法家思想在秦后的政治环境中不绝如缕,印证了荀子实际开启了儒法合流的先河。虽然儒家主张以德治为主,法家主张以法治为主,但二者的相同之处在于都是主张两种手段并用。

儒家伦理教化的弊端,学术界通常认为表现于下列四点:其一,就社会政治控制而言,儒家伦理导致了专制政治;其二,就社会生活来讲,儒家伦理的守成取向,约束了中国人的创造力;其三,就儒家伦理的人伦关系调整功能分析,它引发了“以理杀人”的恶劣情形;其四,就儒家伦理借以存在的封闭社会文化性格来讲,它使得中国陷入了自我锁闭的状态,难以推动传统社会向现代社会的转型。

法家“法制”教育的缺陷主要是其所谓的“法治”侧重于“刑赏”二字,即以刑为核心,旨在实行禁止令行的“法”思想。特别需要指出的,它并不是近代英语词汇中著名的术语“rule of law”(直译为“法的统治”,亦即“法治”)的意思。商、韩思想的宗旨是为了实行君主专制,他们迷信以力以刑服人,忽视道德教育,主张排斥百家,实行文化专制主义。

三、学说思想转化与制度实践

史称“汉承秦制”,主要指汉代承袭秦代的法家政治思想,特别是在法家思想指导下所建立的一整套典章制度。

在先秦诸子百家中,最早得以与现实政治结合的是法家。法家思想成为秦国的主导政治思想以后,秦国的国力得到了持续发展,并最终实现了天下的统一大业,可以说,法家思想在战国至秦代的社会政治实践中起了极其重要的作用。从秦统一后各项政策制度的建立、君臣言论以及泰山、琅琊、之罘、碣石、会稽等刻石铭文来看,秦代政治家对于当时社会政治蓝图的描绘是既宏大又理智的,具有一定的现实合理性。

“法家”一词,作为学术派别意义上的概念,最早由西汉史学家司马谈(司马迁之父)在其《论六家要旨》一文(《史记·太史公自序》)中提出。在这篇文章中,司马谈第一次总结了当时流行的阴阳、儒、墨、名、法、道等先秦时期的各派学说,并称之为“六家”,分别就各学派思想的特征、得失做出了

概括性的评论。关于法家,司马谈说:“法家不别亲疏,不殊贵贱,一断于法”;“法家严而少恩,然其正君臣上下之分,不可改矣。”

根据汉代史学家刘向、刘歆及班固的总结,“凡诸子百八十九家,四千三百二十篇”,能流传下来并有其文字著述的就有一百八十九人,四千多篇著作。按大的思路分,“可观者九家”:阴阳家、儒家、农家、道家、名家、纵横家、杂家、墨家、法家。经过后来学者的不断研究和挖掘,其中的思想涉及西方一千多年来的各个学派的意象。直到秦统一全国的时候,这些丰富的思想局面戛然而止,由诸子归流出来的“儒、道、法”学说及东汉时期入华的佛学,渐成为其后中国思想文化的主流。但在后世学术归纳中,更多的学者倾向于“儒、释、道”的主流,“法家”学说往往是不提及的^[4]。法家思想在历代治国者眼中的“不可改矣”,与其在现实中的不被提及,构成了奇妙的反差。

先秦时期的道家有老子、杨朱、庄子、稷下黄老等流派。老子虽主张守一、无为、清静,却具有鲜明的政治实践倾向,汉初所实行的道家政治思想主要是由老子思想渊源而来的黄老思想,其中已兼容有名家、墨家、法家、儒家等各种观念,其总的思想是要通过清静少事的途径达到天下大治,通过无为而达到有为。汉初以黄老政治思想为主导,在当时的特定环境下,产生了显著的积极效果。无论是道家还是法家,尽管在特定的历史时期对当时的政治实践产生了重要的影响,但由于缺乏制度性的安排,尤其是没有学校制度的有力支撑,使其学说的传播和发展受到很大的局限。

在汉代之前,儒家思想虽没能与当时的政治实践结合,但其思想尤其是核心的礼治思想却具有深厚的组织和社会资源。从孔子之德治思想,如“道之以德,齐之以礼”(《论语·为政》),可见其德治相等于礼治;而孟子的仁政与王道、荀子的礼法观,虽立意之由不尽相同,但都主张人以德治、礼由人施。人君之德能产生政治之效,恰恰在于周代的社会组织与政治组织紧密联系。周代之社会组织以宗族为单位,依宗法制,宗族里有大宗小宗之别;国君就是大宗的宗子,依次小宗的宗子为世卿,庶子为士大夫,具有严格的身份区别,而支持这种身份区别的就是“礼”。在此以家族血缘联系政治血脉之团体中,政治与伦理结合,使上位者的个人道德能产生直接的功用。春秋末年至战国中旬,由于周朝所奠定之礼乐制度崩坏,宗法、封建、井田等制度失去安治的功能,因而产生一些主张变革先王礼法,即变古法立新法的政治家和学者,如商鞅、李斯、韩非等。

“经世致用”是儒家经典中最具特色的内在价值,它不是一种简单的宗教信仰或政治、道德学说,而是融合价值观念与政治制度的一种文化创造,因而是一种制度体系和价值体系的结合体。简单而言,经学是以意义信仰为归依,以经世

致用为目的,以道德践履为手段的一套价值、制度体系。汉代的社会发展历史,同时也是经学一步步实现从价值形态到制度体系转变的过程^[5](P290—291)。

到西汉中期,儒家思想得以成为汉代的正统政治思想,是有其内在原因的。儒家学说鲜明的政治倾向及其致力于建立新的社会秩序的努力,都与汉武帝时期加强君权、强化中央集权和文化专制的要求不相矛盾。汉武帝通过设立经学博士,为学习儒学的人大开仕禄之门,使得儒家学说风行一时。儒家学说体系内容丰富、广博,极其适合作为衡量一般文化教养和智力水平的样本,因而成为选官的标准。汉武帝以后虽然号称“罢黜百家,独尊儒术”,其实并不是儒学取得独尊地位。在政治运作背后,实质是多采秦制,阳儒阴法,礼乐刑政四达而不悖。在各项典章制度背后,往往多采阴阳五行之说,而以儒术为名义。

四、学派之争中儒家文本的经典化

鲁迅说,文字是史官必要的工具,有人认为仓颉是皇帝史,虽未可信,但指出史和文字的关系,却是很有意思的(《且介亭杂文·门外文谈》)。文字不仅是史官的工具,也是正式的学校教育产生的标记。思想学说必须依托竹帛文字,才有流播扩散的可能。文字产生之前,人类经验的传递只能依靠人与人之间口耳相传,知识的延续和思想的影响受到时间和空间的极大限制。章学诚云:“理大物博,不可殚也,圣人为之立官分守,而文字亦从而纪焉。有官斯有法,故法具于官。有法斯有书,故官守其书。有书斯有学,故师传其学。有学斯有业,故弟子习其业。官守学业,皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述文字。”《校讎通义·原道第一》上古社会,金縢玉册,藏之秘府,悉以官司典之。秘府之书,既不公布,而简册繁重,笔墨拙滞,又不便于遂写传副本于民间,所以学术多在官府。春秋时,官学失守,典籍四散,遂造成私学兴起,学术下移。春秋战国时代的百家蜂起,就与文本典籍由官府流落民间有关。

中国的传统学校课程是六艺,也就是六门学科,因此其知识是宽泛而不定型的。经孔子删定六经,中国的学校始有定型的教材文本。孔孟时代,儒家作为诸子百家中的一家,并无显赫的地位和影响。孔子尽管有删定六经之举,且有三千弟子、七十二贤人继其衣钵,传其学说,号为显学,但在当时充其量为几大流派之一耳,又未被当政者瞩目。与法家比,可以说儒家在汉代以前是不得志的。但确立经典为儒学的崛起奠定了道统基础,有教无类为其发展注入了时代动力,维系稳定的守成功能则契合构建和谐社会的恒常需要,于是到汉代时,天时、地利、人和三者聚一,儒家的命运发生了根本的改变,处于独尊的地位。

有学者认为,《庄子》中王官之学、经学、百家之学是有区

分的。先有王官之学,王官之学的世俗化形成了经学,经学又孕育出百家之学。目前所能看到的最早的今文经学术语在《庄子》文本中。从原始儒家发展到今文经学,然后再到古文经学,《庄子》所处的环节恰好就是今文经学刚开始萌芽的时候。所以,从《庄子》中可以看到今文经学的雏形。在传世的先秦文本里面,包括儒家的经典都没有“六经”这种说法,反而是我们通常视为与儒学对立的道家的经典《庄子》里面出现了“六经”。这是一个很令人费解的现象^[6]。庄子说:“天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。……悲夫,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。”《《庄子·天下》》庄子感叹社会动荡导致经本散失,学派纷争使道术分裂,他批评各派蔽于一端,不能复归大道,实质也是企图恢复王官之学的最初统一状态。而孔子的删定六经,也是要将纷乱的学派之争统一到经学文本上来,只是依道家的眼光,回归得还不彻底而已。

但令孔子料想不到的是,由他正定的经书,不仅未能平息各种学派之争,反而由于记载文本的文字随时代而变迁,导致了学派内部新的纷争。从春秋战国开始到西汉,中国的文字有过两次重大变化。战国时期,流行的文字是“籀书”(大篆),但当时各国所用的大篆差别较大,同一个字也会有很大的差异。到秦代“书同文”后将“籀书”规整为小篆。汉代,简化的小篆形成的隶书开始在民间流行,后来逐渐取代小篆成为通行文字。因此,汉代人称用隶书写的书籍为“今文”,而汉代以前用“籀书”或小篆写下来并流传到汉代的书籍,则称为“古文”。因了文字和文本的不同,形成今古文经学的对峙。两者的区别似在文本,实则两派之争所涉及的问题相当复杂。今文经学反映了今文经学家的观点,他们以孔子为政治家,以六经为致治之说,强调经书的“微言大义”;古文经学则反映了古文经学家的观点,他们认为六经是周公旧典,是先王的典章制度和历史文献,六经为孔子删定、整理之后的前代史料,因而认为孔子为史学家,强调名物训诂。除了文字和文本的差异,在对六经的排列顺序上及看待孔子和六经的态度上,今古文经学也都是不同的。

实际上,由于在隋唐之前,经典文本是稀罕之物,竹帛之书并非普通人能轻易得到,春秋战国时代从王宫流入民间的书,绝大部分掌握在少数的士手中,人们要求知问学,必须拜师授艺。拥有大量经典文本的大师,自然拥有丰富的知识,也更容易招生授徒,形成学派。在缺乏文本的时代,知识的传播更仰赖掌握知识者这一活的信息载体。当然,动态的信息载体(儒士)较之静态的信息载体(文本)具有主观能动性,从而也使得信息具有了多义性、可变性、复杂性,所以去孔子未远,儒学自身已产生了裂变。《韩非子·显学》云:“世之显学,儒墨也。儒之所至,孔丘也。墨之所至,墨翟也。自孔子

之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。故孔、墨之后,儒分为八,墨分为三,取舍相反不同,而皆自谓真孔墨。”可见,韩非那时候,作为两大显学的儒墨,就已经分崩离析了。如儒学八派中影响最大的孟氏之儒(孟子)和孙氏之儒(荀子),一主性善,一主性恶,虽同号儒家,却取舍相反,形如冰火,道术恰为自身裂。

到武帝独尊儒术之后,儒学和儒家经典便开始以朝廷宗奉的经学形式存在和发展,为了树立儒学的权威,六经开始具有只可信奉不能怀疑的神圣地位。治经者必须以经释义,

注释:

- ① 为了证明上述理解不是对先秦儒家的德治思想的误解,有必要对孔子“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”的著名论述做详细剖析。上语中的“政”是指政令,“刑”是指刑罚,亦可泛指为法律;“免而无耻”,指老百姓可以不犯罪,但没有羞耻心;“有耻且格”,指既有羞耻心,又顺从统治,而羞耻心则完全是属于道德领域的概念。这样,孔子的话可以

以治经作为寻求真理的根本途径,且多采取笺注形式。这种治经法,后来逐渐从“注不破经”发展到“疏不破注”。作为权威的经典,它被捧到无限崇高的地位,从而连经典的注释的发挥也只能在“注”的基础上展开。

在汉代儒学经学化的过程中,儒家文本典籍日趋重要。这一历史性的变化肇始于儒家学者重新塑造经典的过程,并通过学校教育制度的全面构造和支撑,使“六经”由此发展为一种模式化的文化类型,其经典化与神圣性促进了儒家学者的共同信仰。

参考文献:

- [1] 张瑞璠.中国教育哲学史·前言[M].济南:山东教育出版社,2000.
- [2] 李宗桂.董仲舒理想论的文化阐释[J].学术月刊,1998,(8).
- [3] 李桂民.论春秋战国时期的社会变局与礼法之争[J].聊城大学学报(社会科学版),2008,(4).
- [4] 王楚禹.论游民意识与中国自由文化群体.<http://arts.tom.com/2008-04-01/000B/34797406.html>.

理解为:用政令来引导,用刑罚来规范,老百姓可以免于犯罪,但不会有羞耻心;用道德来引导,用礼仪来规范,老百姓既有羞耻心,又容易顺从统治。换言之,在孔子看来,光用政和刑不能培养人们的道德;要培养人们的道德,只有靠“道之以德,齐之以礼”。(参见冯国超.论先秦儒家德治思想的内在逻辑与历史价值[J].哲学研究,2002,(7):32—33.)

<http://arts.tom.com/2008-04-01/000B/34797406.html>

- [5] 张广保.《白虎通义》制度化经学的主体思想[G]//载《中国哲学》编辑部.经学今诠三编.中国哲学(24).辽宁教育出版社,2002.
- [6] 李晓宇.《庄子》中的“经学”问题[C].四川大学哲学系儒学研讨会(2),2004,(10).

On the basic characteristics of the education of Qin and Han dynasties

JIN Zhong-ming

(Institute of Basic Education Reform and Development, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

Abstract: The education of Qin and Han dynasties enjoys characteristics of a significant transformation, with Confucianism being the mainstream and Taoism and Reformist schools absorbed. The central and local schools are effectively promoted. Thus the social foundation of Confucianism becomes more stable. At the same time the historical transformation is completed in the cultural and educational policies.

Key words: Qin and Han dynasties; education; basic characteristic

[责任编辑 高小丽]