

重新发现儒家

阻击「中国式无底线」，重建社会秩序

姚中秋（秋风）

著

打破一百年来对西方与中国之双重误读
于中国文明复兴进程中会通儒家与宪政



CIS
HONGKONG & HONG KONG
中国出版集团

湖南人民出版社

博集天卷
CS-BOOKY

重新发现儒家

姚中秋(秋风)◎著

图书在版编目 (CIP) 数据

重新发现儒家 / 姚中秋著. — 长沙: 湖南人民出版社, 2012.11
ISBN 978-7-5438-8838-8

I. ①重… II. ①姚… III. ①儒学-文集 IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第 239048 号

©中南博集天卷文化传媒有限公司。本书版权受法律保护。未经权利人许可，任何人不得以任何方式使用本书包括正文、插图、封面、版式等任何部分内容，违者将受到法律制裁。

重新发现儒家

作 者：姚中秋
出 版 人：谢清风
监 制：伍 志
责任编辑：胡如虹
策划编辑：康 慨
营销编辑：孙玮婕 刘菲菲
封面设计：和德广益
版式设计：崔振江

出版发行：湖南人民出版社 [<http://www.hnppp.com>]
地 址：长沙市营盘东路3号
邮 编：410005
经 销：新华书店

印 刷：北京鹏润伟业印刷有限公司
版 次：2012年11月第1版
2012年11月第1次印刷
开 本：700mm × 1000mm 1/16
印 张：20.5
字 数：275千字
书 号：ISBN 978-7-5438-8838-8
定 价：33.00元

(若有质量问题，请致电质量监督电话：010-84409925)

认识你自己，始于认识儒家。
重新认识中国，始于重新认识儒家。

序

本书的主题是重新发现儒家。

何以“重新”发现儒家？

当然是因为百多年来，关于儒家，一代又一代激进反传统的知识分子造就了诸多误解、曲解，也即迷思。这些误解、曲解不仅支配着思想学术界，更通过大众传媒和现代教育体系，塑造青年学生的文化与历史认知，进而塑造了普通民众的文化与历史认知。

据此，国人，尤其是接受过一定教育的精英人士普遍相信，儒家无助于中国的现代转型。更有很多精英相信，儒家妨碍中国的现代转型。温和者据此而疏远儒家，蔑视儒家，遗忘儒家。激进者更进一步，猛烈地抨击儒家，必欲毁之而后快。此种破坏、毁弃，首先发生在知识分子占据的观念、学术、教育等领域中，二十世纪中期则发展成为广泛的社会、政治运动，进而深入到社会各个角落。由此，中国陷入学统、政通与道统的严重对立中。

经此百年批判、破坏，儒家已濒临灭绝，命若悬丝。然而，中国社会并未如全盘性反传统知识分子所许诺的那样，进入“美丽新世界”，反而比任何时候都糟糕：道德崩溃、人心焦虑、社会失衡、秩序解体。反过来看，同为中国文化沁润，而未经激进反传统冲击的台湾、香港地区，反而顺利地完成现代转型，社会基础性秩序亦比大陆好很多。

仅此一事实即足以促使人们重新认识儒家：重新认识儒家的现实意义，进而重新认识儒家的历史意义，最后重新认识儒家本身。

然而，并非所有人都看到了这一事实，或者说，并不是所有人都愿意面对、承认这一事实，及由此事实所得出的结论。这不难理解。世界是什么，在相当程度上是由看世界的人的眼睛决定的。百年来诸多流传广远的关于儒家的误解、曲解，已成为所谓的“常识”，在知识分子、在接受过一定教育的民众中根深蒂固，习焉而不察其荒唐无据。

这样的先入之见妨碍人们理性地面对中国历史、中国文明与儒家。由此，人们也就无法理性地面对现实，以及更为合理地想象未来。相反，受先入之见支配的人们想象出种种离奇的解释，逃避自己改变对儒家荒唐看法之情感、知识重负。比如，在传统已荡然无存之今日，面对现实的不合理，知识分子仍将其归因于儒家。他们所提出的解决方案竟然是更深入地反儒家、反传统，尽管在他们身上，在他们所抨击的人身上，已无丝毫儒家的影子。在今日，咎儒已成为一种推卸思考责任的思想习惯。

故此，打破百年来流传广泛的关于儒家的诸多“常识”，不仅具有思想史的正本清源意义，亦具有重大现实意义：它有助于中国人更理性地寻找解决当代中国所面临的诸多现实问题的方案。

本书挑选百年来关于儒家流传最为广远、最为严重妨碍人们正确认识儒家的十余种误解、曲解，逐一予以剖析，以此揭去几代激进知识分子覆盖于儒家之上的污泥烂水，重新发现一个真实的儒家，闪耀着优雅而高贵的智慧光辉的儒家。

为此，我会引用儒家古典文献，追溯诸多迷思之脉络，以阐明儒家相关概念、命题的真实或完整含义。经由这样的工作，读者当可发现，现代人对儒家的很多误解、曲解，或者源于望文生义，或者出自断章取义，或者来自对概念、命题所在文本、文献思路、脉络的不理解，或者出于对传统中国治理架构的不理解。

然而略加分析亦可发现，现代人形成的关于儒家的种种迷思，又直接源于其对西方尤其是西方现代性的误解、无知。过去一百年来，国人都是通过西方之镜看待中国的，诸多关于儒家的迷思乃是中西思想、文化、制度扭曲性对比的产物。

受强大西方的刺激，十九世纪末，国人开始产生建立现代国家的意愿。当时的士大夫、后来的知识分子开始系统地学习西方的思想与制度。他们看到中西之间巨大的差异，这差异对其产生极大的精神震撼。中西差异当然是客观事实，精神震撼则让他们对此事实做出扭曲反应：科学啊、民主啊，都是传统中国所没有的，故西方现代完全不同于中国。而中国应以这样的现代价值、制度作为自己转型的目标。以此现代性作为标准来衡量，中国当然全错了。而儒家塑造了中国，那么，儒家也就全错了。

然而现在看来，现代知识分子用以否定儒家、传统治理的现代性标准，本来就是肤浅的或扭曲的。现代中国有这样一个非常有趣的文化现象：对西方有深入理解的学人、法律人，在大众舆论中通常没有多大影响力，因为他们不善于以文学化语言讨论公共问题。相反，最极端地反儒家、反传统的知识分子，对西方的了解通常总是十分肤浅的。因为肤浅，他们总是倾向于夸大中西、古今之间的差异，从而形成激烈的反传统的心态。同样恰恰是因为思想、观点之肤浅，他们在课堂和大众媒体上可以拥有很多粉丝，他们以漫画化的手法描述中西、古今之异，以文学化的笔法讨论公共的文化与政治问题，更容易为学生、为中产阶级读者所接受——这就构成所谓“启蒙”。启蒙一定是通过简化世界而展开的。当代中国人关于中西文化、古今价值不同乃至对立的认知，就是简单化、漫画化的。

举个例子：百年来，启蒙知识分子一直对公众念叨说，西方是个人主义的，现代社会以个人主义为伦理基础。这样的论断既堂皇地出现在二十世纪八十年代以来的学术著作中，也随意地出现在网络辩论中。据此，知识分子对儒家做出判决：儒家是集体主义的，因而是落后的、反现代的，应当抛弃。然而事实上，这样的看法即便不是错误的，也是严重偏颇的，至少托克维尔、哈耶克这两位在国内学界享有足够影响力的西方思想人物，都明确抨击启蒙知识分子所奉以为西方现代之本的个人主义，并指出现代社会更深层次的伦理基础。

大体而言，启蒙知识分子较为严重之偏颇在于，长期以来受法德思想影响较深：知识分子之启蒙观念本身就是法国式、德国式的，唯理主义、科学主义与此密切相关。当然，过去三十年来，知识分子的目光转向美国，但过多关注当代美

国，由此所得之观念，亦未必有助于理解现代性与古典性。

在这两者之间，知识分子的认知是不全面的。基本上，启蒙知识分子仅注意到现代性，也即从古到今之变易的部分，而忽略了变易的表面下不易的部分，也即古今保持连续性的部分。他们过分强调了中西之异，古今之别，但实际上，单靠现代性是不足以维持一个完整的现代社会秩序的。一个可运转的现代秩序一定是连续性与断裂性的综合，是古典性与现代性的混合、合作、平衡。因此，构建现代秩序无须从根本上颠覆古典性，而是在古典性之外叠加一些现代性。当然，此一结构变化会对古典性构成一些挑战，但两者绝非全面地相互排斥、彼此替代的关系。英美两国的现代转型，都是如此。但现代中国的知识分子没有注意到这一点。他们拿纯粹的现代性来衡量儒家，儒家当然一无可取。

因此，重新发现儒家，就不能不重新发现现代、重新发现西方现代社会秩序的基本构造。本书固然致力于重新发现儒家，但也在一定意义上投入重新发现西方现代社会秩序的事业，以此重新评估儒家，肯定儒家。

借助于重新发现现代而重新发现儒家的结果是，儒家从其与现代性的对立关系中解脱出来。本书发现了一个与现代性大体兼容的儒家。儒家既不是现代知识分子所批评的那样落后，也不是现代知识分子所遵奉的那种现代性。儒家常在两者之间、之上，儒家持守中道。儒家呈现了社会秩序的常道，也因此，儒家具有永恒价值。儒家未必都是现代的，但儒家不会妨碍各种现代性制度的建立。儒家将支持基础性社会秩序，并对最为根本的现代性制度提供支持。同时，儒家也会对某些现代性予以节制、约束，从而保持诸力量的平衡，维持文明的秩序。

此一发现的现实政策含义是，大陆完成现代转型，与回归儒家并不冲突，而是相辅相成的——当然，从中国文明自身演进的角度看，这一回归也是必须的。中国必须接续道统，具体地说，就是接续和弘大儒家。由此可以复建君子群体，复建各种社会组织，从而复建社会基础性秩序，进而构建合理的政治秩序。

当然，既然所有这些事业都是在开放环境中展开的，自当借用西方的价值、技术。但是，这既然是在中国展开的，则其复建与构建过程一定是“中体西学，资相循诱”，而“中体”必以儒家为本。重新认识儒家，意义重大。

本书形成于我正在从事的规模较大的研究计划，即《华夏治理秩序史》的思考与写作。该书旨在重写中国历史，探求华夏治理之道。初步计划为五卷，目前已出版前两卷：第一卷：天下，第二卷：封建（海南出版社，2012年1月）。随着写作的展开，我越来越强烈地感受到，中国历史在很大程度上就是儒家的历史：孔子删定六经，总结三代，以其中源远流长的价值、观念塑造了此后中国人的价值及中国最为重要的制度。因此，重新认识中国历史之关键，就在于重新认识儒家。当代中国能否建立优良治理秩序，也取决于能否正确地认识儒家，从而正视儒家，进而回归儒家。本书正是在这一认知的驱动下完成的。

目前看，重新发现儒家的研究将分两部分：眼前这本书针对百年来形成的对于儒家之种种误解、曲解，逐一为儒家辩诬。我已在写作另一本书，重述孔子以来儒者之故事，以呈现儒家另一面貌。未来在这方面也许还会继续写作。

书后另附2011年我与三位师友之论辩文章。这三次论辩对我写作本书有过鞭策作用。

我试图发现自己心目中真实的儒家，不敢指望人们全部认可。我的看法未尝不是另外一种偏见。但我仍写下这些篇章，因为我有一个渺小的希望：经过百年风雨，知识分子该有一点面向儒家、面向中国历史之真相的智慧，以及最为重要的，反思百年认知错误之勇气。面对儒家，知识分子当然不必人人做到钱穆先生在《国史大纲》开篇所说的“温情与敬意”，但至少，他们当摒弃已被证明荒唐的偏见。

我也希望读者诸君在阅读本书时，暂时放下成见，以平实、理性的态度看看我说的是否有道理。是的，让我们都以敬慎、谦卑之心面向“道”和“理”吧。

姚中秋

壬辰仲夏定稿于

京中蜗居

目录

Contents

- 序 / 1
- 第一篇 君君臣臣父父子子之真义 / 001
- 第二篇 原“三纲” / 014
- 第三篇 礼教“吃人”乎? / 030
- 第四篇 宗族就是公民社会组织 / 044
- 第五篇 原“德治” / 059
- 第六篇 名教导致虚伪吗? / 076
- 第七篇 儒家主张人治吗? / 092
- 第八篇 儒家主张集体主义吗? / 106
- 第九篇 儒家维护等级制吗? / 122
- 第十篇 谁在愚民? / 136
- 第十一篇 罢黜百家、独尊儒术之真相 / 153

Contents

- 第十二篇 儒家是专制的帮凶吗? / 169
- 第十三篇 性善论不利于民主吗? / 184
- 第十四篇 重新审视民本与民主之关系 / 199
- 第十五篇 儒家反对变革吗? / 213
- 第十六篇 义利之辨在辨什么 / 229
- 第十七篇 儒家反市场吗? / 250
- 第十八篇 儒家主张平均主义吗? / 268

附录 / 283

- 第一篇 走出概念牢笼，温情对待传统——与易中天先生
商榷 / 283
- 第二篇 儒家宪政主义之源与流——敬答袁伟时老师 / 293
- 第三篇 双重无知下的反传统情绪——复张耀杰先生 / 306

【第一篇】

君君臣臣父父子子之真义

现代人抨击儒家的一个常见理由是，儒家主张等级制，主张尊卑森严的命令-服从伦理。这样的定性在“批林批孔”运动中被广为宣传，必定给如今活跃的中青年知识分子留下深刻印象。而接受这一定性的人士，近乎本能地提出的依据是孔子说过的一句话：“君君，臣臣，父父，子子。”

哇，既有君又有臣，既有父又有子，可不是等级森严么？然而，这样的理解表明，现代人对古典语言的感受和认知是多么迟钝。这句话果真是主张等级性伦理吗？回到相关文本，回到孔子生活的时代，就可以发现，现代人正好把“君君，臣臣，父父，子子”的意思弄反了。

君君臣臣父父子子

“君君，臣臣，父父，子子”出自《论语·颜渊篇》：

齐景公问政于孔子。

孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”

公曰：“善哉！信如君不君、臣不臣，父不父、子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

《论语注疏》引孔安国之注曰：“当此之时，陈桓制齐，君不君，臣不臣，父不父，子不子，故以对。”春秋、战国时代都有个齐国，其实不是同一个国。周人立国之初，封吕尚，也就是古典演义小说里的姜太公为齐侯。战国时，齐王却变成了姓陈（也即田）的，这中间发生了一次“陈氏篡齐”事件，而陈氏积累实力、通往篡权之路的关键人物，正是这里的陈桓子。

春秋时代的贤人、孔子相当尊重的晏子看出了这一严重趋势，根据《史记·田敬仲完世家》的记载：“晏子数谏景公，景公弗听。已而使于晋，与叔向私语曰：‘齐国之政其卒归于田氏矣。’”作为圣人，孔子当然也敏锐地洞察到齐国政局将会发生巨大变化之趋势，齐景公向他讨教治国之道，孔子就说了那句话。孔子的话似乎也深深触动了齐景公。那么，孔子究竟是什么意思？

人总生活于社会，而处于不同的社会关系中，分别扮演特定的社会角色。比如，同一个人，在君臣关系中扮演君或者臣的角色，在父子关系中扮演父或者子的角色。每一个角色对该人的行为会确定一组内在的伦理性要求，双方都遵守自己的规范，才能保持较为健全的关系。举例来说，良好的父子关系需父子双方均明白自身角色的伦理性要求，这好比一本在生活诸多细节上都规定了动作规范的人生剧本。人应当按照该剧本活动，这样，他的行为才是合宜的，也就是古人所说的“义”。

当然，只要置身于特定关系比如父子关系中，人也就具有按照自己的角色要求行事的内在倾向。父亲很自然地希望做一个合宜的父亲，儿子也很自然地希望做一个合宜的儿子。这世界上，恐怕没有几个父亲愿意做不合宜的父亲，也没多少儿子愿意做不合宜的儿子。这是人的“伦理义务感”。

由此可以看出，伦理性义务是客观的。置身于特定关系中的人是知晓的，旁观者也是知晓的，尽管大家未必能够说得明白。在日常生活中，对特定关系中的人，比如父子，旁观者会以与父子各自所遵循的义

务相同、相近的标准进行判断：合宜的父亲就是好父亲，合宜的儿子就是好儿子。某个父亲做了某个不合宜的事情，邻居会说，这不是当父亲的应该做的，或者说，这人哪儿像个父亲啊。这就是人们依据普遍的伦理规范做出的伦理评估。若干这样的评估就可形成社会舆论，它对特定社会关系中的人构成了一种外在的伦理约束。

父和子都应依其伦理义务行事，就是孔子所说“父父、子子”之含义。孔子不过是说，父亲应当像父亲的样子，儿子应当像儿子的样子。

“君君、臣臣”的含义与此相同：君应当像君的样子，臣应当像臣的样子。特定社会关系中的每一方都听从自己的伦理义务感之指引，履行自己承担的社会角色对自己提出的伦理性要求，则双方的关系就比较正常，可以维持合作关系，并从中得到好处。

齐景公当然明白孔子的意思，所以，从反面论述说，假如出现了这样的情形：臣不像臣的样子，君不像君的样子，父亲没有父亲的样子，儿子没有儿子的样子，那时，即便有粮食，君或者父亲也吃不到饭，而会被饿死。

这是对孔子提出的命题的补充。社会秩序正常运转的基础就是每个人按照伦理规范履行对他人的义务。当儿子年幼时，父亲对儿子尽责任，没有生存能力的儿子就有饭吃，还可以接受教育。父亲如果不像父亲的样子，不履行这一义务，儿子就可能饿死，或者不能接受基本教育。反之，当父亲年老丧失生存能力之后，儿子就应当按照伦理义务照顾父亲。儿子如果不尽这一伦理义务，父亲就可能饿死，尽管家里有粮食——现实中确有这样的事情发生。

归根到底，在这个充满不确定性和风险的世界里，每个人能否生存、能否得到幸福，往往并不取决于客观的物质财富总量之多寡，而取决于每个人能否得到其“应得”的，而这就取决于特定关系中的各方是否履行自己的伦理义务。此即孔子说“不患贫而患不均”的深层含义。国家也是如此，获得诺贝尔经济学奖的阿马蒂亚·森的研究就表

明，饥荒经常不是因为匮乏粮食，而是因为政府没有尽到自己对民众的本分，也即“君不君”，饥荒经常是人祸。齐景公的话就是这个意思：人承担伦理义务的意愿决定着财富之配置，甚至决定着生存权之配置。

前面说到，普通人大概都知道怎样算个好父亲、好儿子；不过，你要让他说出个一二三来，他未必说得清楚。这很正常，所谓“百姓日用而不知”。把普通人说不明白的伦理义务说清楚，乃是伦理学家的职责。古典伦理学讨论的核心议题就是人群伦理之纲目。

在中国，儒家承担了这样的责任，儒家发展了中国的伦理学，尽管儒家决不限于伦理学。《论语》等儒家经籍中仔细地探讨了各种社会关系中各方的伦理义务，比如《礼记·礼运篇》中提出，“父慈、子孝，兄良、弟弟，夫义、妇听，长惠、幼顺，君仁、臣忠”，而称之为“人义”。这里高度概括了父亲、儿子、兄长、弟弟、丈夫、妻子、长辈、小辈、领导、下级等社会角色之伦理性义务。

更进一步，儒家也据此进行“教化”，如《大学》要求人们通过格物、致知、诚意、正心的功夫修身，据以齐家、治国。其实，这也就是让人们透过反思，清楚自己在各种特定关系中的“人义”，而合宜地采取合作性行为模式。如此，自然地也就家齐、国治、天下平了。

君使臣以礼，臣事君以忠

但是，我们上面都在说“义务”，而现代人看到“义务”二字，近乎本能地产生疑虑：孔子怎么光谈义务，而不谈权利？一个人光有义务，岂不是被压迫者？

提出这种看法的人，大概不熟悉伦理学的古今之变。现代西方伦理学，确实是发展了权利论的伦理学。不过，古典时代的所有伦理学几乎都是义务论的。儒家固然如此，西方的亚里士多德、托马斯·阿奎那，乃至

于苏格兰道德哲学家，莫不如此。而即便现代西方的伦理学，义务论也占有相当大分量，比如人们熟悉的罗尔斯即是基于义务讨论伦理问题的。

至关重要的是，古人对于人的尊严与自由的追求，其实一点也不比今人差。义务论的伦理思考方式并不意味着，个人只有义务而没有权利。前面所引《礼记·礼运篇》那句话就表明，古人所说的“义”，其实同时包含这两者。伦理上的义务总是相互的，上面所引的“十义”，都是对对成双的，子对父应孝，父对子应慈。兄弟、夫妇、长幼、君臣等关系中的义务，也都是相互的。而父亲应对儿子慈的义务，反过来就构成了儿子的权利。双方同样受到自己对对方的义务的约束，其实也就都拥有了对对方的权利。义务论的伦理学与权利论的伦理学所构造的现实的人际关系，并无区别，而前者致人于善的效果，恐怕比后者更好。

古人在君臣关系中十分强调这一义务的相互性。孔子在另外一句似乎同样著名的话语中，讨论了君臣相对待之伦理和政治原则。《论语·八佾篇》记载：

定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”

朱子集注曰：二者皆理之当然，各欲自尽而已。吕氏曰：“使臣不患其不忠，患礼之不至；事君不患其无礼，患忠之不足。”尹氏曰：“君臣以义合者也。故君使臣以礼，则臣事君以忠。”^①

很多人说，在古代中国，尤其是儒家，受宗法思想影响，总喜欢把君臣关系比附为血缘关系。这种看法实出于对中国历史与儒家义理之无知。

儒家对父子、君臣两种关系的性质，有十分清楚的辨析。郭店楚简出土儒家文献《六德》中明确指出：“父子亲生言；君臣义生

① 《论语集注》，八佾篇第三。

言。”父子是自然的血亲关系，这关系是无法解除的，除非在非常特殊的情况下。君臣关系却与此不同，双方关系是人为建立的，当然也可以解除。同样是郭店楚简出土之儒家文献《语丛三》谓：君“所以异于父，君臣不相在也，则可已。不悦，可去也。不义而加诸己，弗受也”。^①

这意思已体现在孔子话中。对孔子的话，后代儒家有两种不同理解：一种理解是，孔子认为，双方应当各自履行自己的义务。这样的义务乃是自己内心的一项绝对命令。每个人只管对自己内心的绝对命令负责，不要管对方怎样对待自己。依此解释，确实可能出现现代人诟病之“愚忠”。

但对这句话，向来也有另一种理解，宋儒也有这样的理解：君臣义务具有相互性，君以礼对待臣，臣自当对君尽忠。反过来同样，臣对君尽忠，君就当以礼待臣。一方向对方履行义务的前提是，对方对自己履行义务，双方的相互期待得到满足。假如一方未履行对对方的义务，另一方也就可以免于履行对对方的义务。

应当说，也许这两个解释都可以成立，只是一种适合于常态，一种适合于非常状态。在常态下，双方各尽自己的义务，不要管对方怎样。这样，双方就可以恪尽职守，否则，双方可能相互依赖，推卸对对方的责任。不过，到了非常状态，就只能按照后一种解释了。而这种解释是有历史依据的。周代封建制之君臣关系本质上是契约性的，因而“君臣以义而合，不合则去”，关于这一点，请参阅《华夏治理秩序史》第二卷《封建》上册之详尽论证。

从孔子本人的经历，即可看到君臣关系这种性质。春秋后期，礼崩乐坏，君不像君，臣的流动性也就大大增加。孔子就是一个例子。五十多岁后，孔子周游数国，在卫、陈等国曾短期为臣，但他每每发现，自

^① 李零著，《郭店楚简校读记》，增订本，中国人民大学出版社，2007年。