



湖南大学出版社
图书出版基金资助项目



百家文库

ISBN 7-5713-1021-1

作为一种生活方式 的儒家文化

ZUOWEI YIZHONG SHENGHUO FANGSHI
DE RUJIA WENHUA


龙佳解 著



湖南大学出版社

国家社会科学基金项目研究最终成果

国家社会科学基金项目 (2009BZX037)

 湖南大学出版社
图书出版基金资助项目

作为一种生活方式的儒家文化

龙佳解 著

湖南大学 出版社

内 容 简 介

本书分为上下两篇。上篇主要从生活方式的视角考察儒家文化，阐述中国古代儒家士人所追求的生活方式的主要特征：在行为上遵礼持中；在知识上求知好学；在道德上秉持自主；在理想上自信执着。这些特征在儒家士人的家庭、社会、政治和宗教等各种伦理观中表现出来，使得儒家士人成为一个有别于法家、道家和普通民众的群体。下篇则讨论儒家文化与传统民间信仰的互动关系。中国民间信仰作为一种弥散性的宗教信仰与从祭祀文化演变而来的儒家文化在历史上呈现相互缠绕之状，这表现为儒家士人对民间信仰的祭社、祭祖和官方朝廷的祭天活动以及历史上流行的算命术、风水术和关帝崇拜等都表现出既批判、抵制和改造，又宽容、支持甚至参与的态度，而作为伴随儒家文化形成和发展的传统民间信仰，也对儒家文化特质的形成产生了重要影响。

图书在版编目 (CIP) 数据

作为一种生活方式的儒家文化/龙佳解著. —长沙: 湖南大学出版社, 2015. 8

ISBN 978 - 7 - 5667 - 0856 - 4

I. ①作… II. ①龙… III. ①儒家—传统文化—研究
IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 101688 号

作为一种生活方式的儒家文化

ZUOWEI YIZHONG SHENGHUO FANGSHI DE RUJIA WENHUA

作 者: 龙佳解 著

责任编辑: 吴海燕 责任校对: 全 健 责任印制: 陈 燕

印 装: 长沙利君漾印刷厂

开 本: 710×1000 16 开 印张: 30 字数: 588 千

版 次: 2015 年 12 月第 1 版 印次: 2015 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5667 - 0856 - 4/B · 101

定 价: 45.00 元

出版人: 雷 鸣

出版发行: 湖南大学出版社

社 址: 湖南·长沙·岳麓山 邮 编: 410082

电 话: 0731 - 88822559(发行部), 88823113(编辑室), 88821006(出版部)

传 真: 0731 - 88649312(发行部), 88822264(总编室)

网 址: <http://www.hnupress.com>

电子邮箱: wuhaiyan2006123@163.com

版权所有, 盗版必究

湖南大学版图书凡有印装差错, 请与发行部联系

目次

导言	1
----	---

上编 作为一种生活方式的儒家文化

第一章 商周文化概述	28
第一节 夏商周文化的一脉相承	28
第二节 商周政治文化	31
第三节 商周宗教	35
第四节 商周巫术文化	44
结 语	55
第二章 西周文化对儒家文化的主要影响	61
第一节 从西周的人格天命神到孔子的人文宗教	62
第二节 从西周王道政治到儒家的“内圣外王”政治理念	64
第三节 从西周的宗法伦理到儒家的人文伦理	67
结 语	71
第三章 儒家文化的宗教信仰	75
第一节 儒家的“天帝”观	75
第二节 儒家文化“重祭”的宗教强化作用	81
第三节 儒家文化强调“重祭”的伦理教化作用	84
结 语	86
第四章 儒家文化的天人合一观	88
第一节 以宇宙演化论为基础的“天人合一”观	88

第二节 道德认识论视域下的“天人合一”	95
第五章 儒家文化的家庭与社会交往伦理	107
第一节 儒家伦理的总原则：亲亲和尊尊	107
第二节 父子关系伦理：子孝父慈	109
第三节 夫妇关系伦理：男女有别与夫主妇从	113
第四节 兄弟关系伦理：敬兄从兄与互爱	119
第五节 “亲亲”原则与差等之爱	121
第六节 朋友关系伦理原则：信	124
第七节 儒家文化的为人处世之道	126
第六章 儒家文化的政治伦理	136
第一节 孔子：君臣关系以“礼”为本	136
第二节 孟子：君臣以“义”合	139
第三节 荀子：君道与臣道合于“礼义”	144
第四节 董仲舒：君为臣纲的君臣关系	151
第七章 儒家文化的人生论	154
第一节 孔孟的“由己”与“由人”之分辨	155
第二节 荀子的明于“在己者”与“在天者”之分	162
第三节 王充的“命善”与“性善”之别	166
第四节 魏晋的“力”与“命”之争	171
第五节 儒家文化的人生价值定位	176
第八章 儒家文化的宗教特质	189
第一节 儒家文化是“礼教”	189
第二节 儒家文化是道德宗教	192
第三节 儒家文化与宗教关系的讨论	198
第四节 宗教社会学视域下的儒家文化	210
结 语	224

下编 儒家文化与传统民间信仰的互动关系

第九章 中国历史上的民间信仰及其基本特征·····	228
第一节 民间信仰·····	228
第二节 中国历史上民间信仰的表现形式·····	233
第三节 中国历史上民间信仰的基本特征·····	237
第四节 民间信仰与国家政权的关系·····	249
第十章 中国古代三祭与儒家文化的道德形塑·····	258
第一节 祭祖礼俗及其宗教道德功能·····	258
第二节 社祭从“礼”到“俗”的演变·····	265
第三节 神权政治的礼制文化：祭天·····	272
第四节 儒家文化对传统“三祭”的道德型塑·····	279
结 语·····	286
第十一章 儒家文化的支流：五行说·····	287
第一节 “五行说”起源的探讨·····	287
第二节 战国时期儒者的“五行说”·····	294
第三节 秦汉时期儒者的五行说及其后阴阳家的扩充·····	299
第四节 “五行”论与阴阳易卦学说的结合·····	317
结 语·····	335
第十二章 预测命运之术与儒家文化的命定信仰·····	341
第一节 早期儒家的命定信仰·····	341
第二节 东汉王充的“时”“命”观·····	347
第三节 “四柱五行”算命术的形成过程与儒家士人的作用·····	354
第四节 “四柱五行”算命术的命理学分析·····	373
第五节 “四柱五行”算命术渗透的价值观与认识论根源·····	392
第十三章 儒家文化的重葬观念与民间阴宅术·····	408
第一节 阴宅术产生过程简述·····	408
第二节 阴宅术中的风水理路·····	416

第三节	儒家士人对风水术的态度·····	424
第四节	风水术与中国传统文化诸元素的关系·····	435
第十四章	关帝崇拜与标准化的儒家伦理·····	443
第一节	关羽由亡灵册封为神的演化过程·····	444
第二节	宋代政治与儒家道德伦理标准化·····	446
第三节	宋代朝廷册封关公的宗教信仰背景·····	453
第四节	从道德崇拜到全能佑护·····	458
参考文献	·····	465
后 记	·····	472

导言

本书的主要目的在于说明儒家文化与传统的中国民间信仰之间的互动关系。对于它们之间的互动关系，国内外的许多学者无论是研究儒家典籍的人还是研究中国民间信仰的人都认为是一个客观存在。问题在于去发现它们是如何进行互动的，即通过一些什么样的途径和方式实现这种互动。

美国著名汉学家本杰明·史华慈将儒家在孔孟荀时代的典籍文化，称作“高层文化”，一种不同于统治阶级文化的精英文化。像《论语》《孟子》和《荀子》这样一批典籍的创作者，“他们与众不同之处在于，对整个民间文化和统治阶级的文化持有反思和质疑的态度”^①。正是由于他们所持有的反思和质疑的态度，才使得他们成为造成古代世界文明突破的“轴心时期”的“具有创造力的少数人”在中国的对应者。

本杰明·史华慈将一个民族或社会的文化区分为统治阶级的文化、高层文化和民间文化这样三个层面领域。^②这突破了原苏联学者仅将一个民族的文化传统区分为大传统和小传统这样两个层面领域。所谓大传统是指统治阶级的文化，即精英文化；小传统则是指被统治阶级的文化，即民间文化。从历史唯物主义的基本观点看，任何时期占统治地位的思想都是从统治阶级的思想出发，民间文化作为被统治阶级的文化都是从属于精英文化即统治阶级文化的，因而称之为小传统。反之，统治阶级的文化则被称之为大传统，即占主导地位的传统。史华慈先生将一个民族的文化体系中的大传统再进一步区分为统治阶级的

^① 本杰明·史华慈，古代中国的思想世界，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：422

^② 本杰明·史华慈，古代中国的思想世界，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：421

文化和高层文化两个层面，肯定了它们之间的区别和一个社会中“官吏”与“学者”的分层，而不是笼统地将学者视作为是依附于统治阶级且两者是融为一体的，我认为这更符合历史与现实的真实。因为我们看到，至少从先秦时期开始以后历代王朝都有一批相对独立于统治阶级思想与文化的能够对其予以反思和质疑的士人，只是在不同的王朝他们的力量的大小有所不同。当然也不能否认他们同统治阶级的文化仍然存在着斩不断的联系。

本书所要讨论的儒家文化已经不限于史华慈先生所限定的《论语》《孟子》《荀子》这几种典籍的范围，而是包括在孔子时代就已经作为儒文化典籍的《六经》的“经”与“传”的综合体。从当代文化研究的视域出发，文化一般以这样三种重要方式存在：①作为理想典范的文化，它是人们思考和创作出来的最好的东西，是那一时期完美、普遍价值的体现，在某种意义上可以称之为永恒价值；②作为“文献记录”的文化，它是对当时人类的思想、语言、制度、习俗和经验的记录，它既是一种行为描述，同时也是一种归纳和分类。③作为社会的一种生活方式的文化，它的核心是社会群体的情感结构。^① 本书所要讨论的儒家文化就其本身而言，这三种文化的重要存在方式都是有所体现的。先秦儒家自身的著作《论语》《孟子》《荀子》以及后来历代儒学大家自身的作品更多的是被人们视作为一种理想典范的文化，它包含比较多的是在后来被视作完美的普遍价值的成分，也是后人讨论、研究最多的一部分内容。本书着重要讨论的儒家文化的内容不是在这一部分，而是在作为“文献记录”的文化和作为当时社会的一种生活方式的儒家文化，譬如在《礼记》《易传》等文献中所表述出来的儒家文化，因为以这两种方式存在的儒家文化同中国传统民间信仰的关系更为密切。当然完全离开先秦儒家自身的著作来进行讨论也是不可取的。一方面是因为它们是讨论儒家的思想观念和价值取向的最重要最可靠的文献依据；另一方面在他们自身的著作中也存在着他们当时生活方式的记录。



本书将从作为中国传统社会里儒家士人的思想、观念、价值取向及其经

^① 马克·J·史密斯，文化——再造社会科学，张美川译，长春：吉林人民出版社，2005：26~27

验、生活方式的“文献记录”的层面来考察儒家文化。当然，儒家文化的承担者，不能视作为一个具有共同的行为纲领、统一的铁板一块的群体。即使孔子自称“吾之道可以一以贯之”，然而实质上在其年龄的不同阶段或者说在其生活历程的不同时段，孔子的“道”即价值取向、价值追求是不同的。倘若以“解构”的视域分析其“道”，那就只能将其视为各种不同的甚至是对立的价值取向的综合体。而在孔子在世时，孔子的弟子们更是表现出不同的知识取向和价值取向。孔子自己在《论语》中就已经有了“君子儒与小人儒”的区分。在荀子所生活的时期，荀子已经开始将儒者分为俗儒、雅儒、大儒。（《荀子·儒效》）这已经表明虽然同为儒者，但是其价值取向和行为方式已经有了“群”的区别。后来又有韩非指出，根据其知识结构和致思取向分析，在孔子死后儒者已经“一分为八”。但是尽管这样，儒者作为一个宗师于孔子的士人群体，他们在知识结构、致思取向和行为方式等方面仍然与其他的士人群体，譬如墨家、法家、道家等有着相区别的可以明显识别出的共同的特点。这已是一个不争的事实。本书正是在这样一种意义上考察其特点。作者认为，儒家文化作为中国传统社会儒家士人所主张并在现实中表现出来的一种生活方式而言，至少有这样一些基本特点：

（一）儒家主张人的生活方式应该符合礼，即主张持礼、守礼、遵礼和循礼。这在孔子那里表现得特别突出，在孟子那里则有所弱化，而在荀子那里又更为强调，而且重点放在治国隆礼而不是个人修身。以后的儒家正统派士人都特别恪守这一点，到宋代儒家士人又达到一个新的高峰。

“礼”在先秦时期是一个综合性概念。如果加以分类，可以划分为以下几个层面：一是国家政治层面的礼制，即西周的国家典章制度，它主要由《周礼》这部文献记录下来。其次是个体行为层面的礼制，主要是指个体在处理个人与他人、个人与家庭和社会的关系时必须遵循的行为规范。它主要由《仪礼》这部文献记录下来。而《礼记》则是对《周礼》和《仪礼》的综合性解释。此外，从现代学科分类视角来看，“礼”还可以划分为宗教性的礼仪和非宗教性的礼仪，譬如各种类型的祭礼和丧礼可以称之为宗教性的礼仪，而冠礼、婚礼、乡饮酒礼、射礼和朝聘之礼等与神灵无关的礼仪属于非宗教性的礼仪。在儒家文化里，虽然对国家层面的礼制和个体行为层面的礼制都有关注，但是其重点是放在个体行为层面的礼制上，而它们既有宗教性的也有非宗教性

的礼仪。

“礼”是什么，或者说“礼”的本质是什么，不是孔子所关注的问题。因为孔子一生的成年主要是在鲁国度过的，而鲁国是一个当时保持西周礼制最完整的分封国。回答西周的礼是什么在当时并不是一个难题，因为它有传承下来的文献可证，只要能够去认真学习和努力练习就可做到。孔子所关注的问题是人们的行为是否违“礼”以及人们如何才能使自己的行为合“礼”。正如史华慈先生所指出的，孔子所关注的基本问题是：为何人类的现实偏离了“礼”的规范？“礼”的规范性秩序又该如何恢复？^① 在涉及“人性”观念时，“孔子所强调的不是就其内在本质谈论‘人是什么’，而是‘人是怎样使自身为善的’的问题”^②。

由西周的礼制所规定的生活方式毫无疑问是当时社会贵族的生活方式，因为“礼不下庶人”。由于在孔子所生活的时期，私学的兴起造成官学的下移，从而贵族与庶民之间在知识和道德上的绝对界限开始被打破。所以，在孔子那里过一种合乎礼的生活之意已经转换为过一种合乎夏商周三代道德的生活或者过一种贵族般的文明的生活之意，当然这主要不是指在物质生活方面而是在精神生活或人格方面。

由于儒家特别强调人的行为要合“礼”，所以，它要求人们“居丧不言乐，祭事不言凶，公庭不言妇女”（《礼记·曲礼下》）。个人的行为举止不仅在公共场合，甚至在居家生活中“儒有衣冠中，动作慎”、“居处齐难，其坐起恭敬”（《礼记·儒行》）。“食不语，寝不言”，“割不正，不食”，“席不正，不坐”（《论语·乡党》）。所以，儒家的合乎“礼”的生活在现代人看来是拘谨严肃有余，而活泼自由不足。然而这种神情举止已经固定化为中国古代官员的标准行为模式。

（二）儒家主张好学、求知。儒家是一个注重文化知识的学习与传承的士人群体。孔子自述自己十五岁就立下了终身学习的志向。孔子曾经针对其弟子子路的不好好学，批评说：“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。”（《论语·阳货》）在这里，孔子将学习知识摆在了第一

^① 本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：55

^② 本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：116

位，因为学习知识实质上是对人的理性的启蒙和培养。尽管一个人有朴素的好品德，但如果他不通过学习掌握识别善恶是非的能力，就会使他的好品德陷入盲目而黯然失色。同样是针对弟子子路，孔子告诫他：“知之为知之，不知为不知，是知也。”（《论语·为政》）在这里，孔子将一种对谦虚的关注也视之为有知识、聪明的表现。这有点类似于古希腊哲人苏格拉底所领悟的“承认自己无知是一种大智慧”的观点。所以，孔子自认为在道德忠信方面赶上他的不乏其人，但是在好学上却很难找到像他这样的人。（《论语·公冶长》）而就整个儒者群体而言，也应该奉行“儒有席上之珍以待聘，夙夜强学以待问，怀忠信以待举，力行以待取；其自立有如此者”（《礼记·儒行》）。

但是由于孔子出身于宋国贵族，从小接受的是当时社会占主导地位的贵族的价值取向，因此在学习内容上，孔子反对学习生产知识，他所提倡的是学习道德知识和安邦治国的知识，并且在知识传承上坚持述而不作的原则，由此形成了儒家学派与其他学派相区别的一些特色。正如荀子自我评价：“儒者，法先王、隆礼义、谨乎臣子而致贵其上者也。……儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”（《荀子·儒效》）后来东汉学者评价儒家也是着重于刻画其所传承的学术知识的特色。“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧、舜，宪章文、武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”（《汉书·艺文志》）这就是说儒家关注于古代历史上历代圣王们治国的成功经验，努力学习并传承下来，从而使得儒家士人的知识取向形成了与古代中国历史上其他学派的不同特点。同时又由于他们始终“宗师于孔子”，强调师徒之间的学术传承关系，虽然不是全盘照搬，但也不能偏离孔子主要的致思取向，否则就会视为叛逆，所以，在中国儒家文化传统中不会出现像古希腊哲学家亚里士多德那样的人，公然声称“吾爱吾师，吾更爱真理”。即使后代儒者感到需要增添一些新东西时，也是暗中进行的，不会公开对自己的先师进行挑战。所以，尽管在后代儒者有“我注《六经》”和“《六经》注我”这样两种对待儒家经典截然相反的致思取向，但是，它们有一个共同信念：不能抛弃《六经》另起炉灶，学术上传承要高于创新、断裂。

由于儒者囿于传统，所以自孔子始就从来未产生过像周文王、周武王和周公旦这样的国家统帅的角色，至多是作为诸侯王的臣僚、陪臣的家宰之类的官员。他们在朝廷中任官也主要是充当“帝王师”即国家中的高级教育工作者的

角色，既开导君主又教化民众。所以，儒家教化的特点也在于教育人们首先知道怎样“为人子”、“为人臣”、“事人”，然后才是怎样“为人父”、“为人君”和“使人”。“是故知为人子，然后可以为人父；知为人臣，然后可以为人君；知事人，然后能使人。”（《礼记·文王世子》）这与西方近代以来流行的“不想当统帅的士兵不是好士兵”的价值取向是截然相反的。所以，饱受儒家文化浸润的人，尽管可能具有政治热情，但却缺乏政治野心。

（三）儒家主张“守礼”与“从俗”相统一的“持中”之道，反对“过”与“不及”的走极端的行为方式。

在遵礼持礼上，孔子既反对疏“礼”，又反对繁“礼”。孔子弟子子贡要把已经徒具形式的鲁国每月初一告祭祖庙的礼仪去而不用，而孔子认为还是应该保留。（《论语·八佾》）孔子虽然深爱其弟子颜渊，但孔子弟子们厚葬颜渊，他也认为弟子的做法太过，不合乎“礼”，然而也没有极力阻止。同时，孔子既反对一味固守传统的“礼”，又主张某些废弃不行的传统的“礼”也应该恢复。譬如，冠礼所用的礼帽传统做法是用麻料织成，费工费时。在孔子之时已改为用黑色的丝来代替而俭省些。而在臣子对君主行礼上，孔子则坚持应该恢复传统的方式：臣子在堂下和堂上要行两次叩首礼，而反对当时仅在堂上行一次叩首礼的做法。（《论语·子罕》）譬如，在讨论是否遵守父死子守丧三年的殷商古礼时，孔子弟子宰我认为三年丧时间太久，问能否改为一年丧时，孔子坚决反对。（《论语·阳货》）而在当时鲁国，三年之丧早已不实行了。但直到战国时期的孟子还在坚持要实行三年之丧，连十分尊重孟子的学识的滕国世子滕文公在给其父治丧时也感到难以实行孟子的意见。（《孟子·滕文公上》）这两个例子表明，在一些规范君臣关系和父子关系等重要人际关系的礼节礼仪上，孔子是坚持不能变动、更改的，其余的方面则可以从俗。“立权、度、量，考文章，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服，此其所谓与民变革者也。”（《礼记·大传》）这就是说与社会经济文化发展相关联的方面的“礼”是可变且应该变化的。所以，《礼记·礼器》认为“礼有大，有小，有显，有微。大者不可损，小者不可益，显者不可掩，微者不可大也”。凡是关涉男女之别、夫妇之义、父子有亲和君臣有正的礼节、礼仪均属于礼之大者。（《礼记·昏义》）它们不可损、不可掩。所以，《礼记·大传》强调“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也”。而对于“礼”之小者、微者则

不可随意增加而矫饰。《礼记·檀弓下》记载“乐正子春之母死，五日而不食”，超过了当时丧礼规定的“三日不食”，他觉得是矫情于母亲而后悔。《礼记·王制》强调，天子和诸侯的田猎活动不能采取竭泽而渔、有损生态平衡的方式进行。孔子认为，遇到灾荒年“祀以下牲”（《礼记·杂记下》），即祭祀降低一等用牺牲。此外，儒家认为行礼要入乡随俗。“君子行礼，不求变俗。祭祀之礼，居丧之服，哭泣之位，皆如其国之故。”（《礼记·曲礼下》）并且主张对民众实行教化施政都要尊重民俗。“修其教不易其俗，齐其政不异其宜。”（《礼记·王制》）因为民俗都是由当地的自然物候等地理条件决定的，属于“不可推移”者。

（四）儒家主张“矢志于道”才是有意义的生活。

孔子认为作为一位君子，应该“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）。“君子谋道不谋食。……君子忧道不忧贫。”（《论语·卫灵公》）这一方面是因为孔子认为他本人及其所培养的学生应该属于君子一类的社会知识精英和道德精英，因而在道德品格和就业取向上都应该高于普通民众。孔子主张“有教无类”，并不是像某些诠释所认为的是一种今天的“大众化教育”。“有教无类”的“无类”仅仅是指不考虑其就学者出身于贵族或庶民，但有一个前提就是就学者必须“志于道”。所以，孔子主张“有教无类”其目的在于通过自己兴办私学一方面为当时社会上有志做官的“游士”提供一种学习的平台；另一方面为实现自己所喜爱的文化典籍的传承和为通过从政来实现其所追求的“道”的理想而培养接班人。

这另一方面是因为孔子有这样的信念：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）他坚信“道”的弘扬光大必须依靠和能够依靠人的努力去实现，这说明了孔子为什么要取“知其不可而为之”的人生态度。当然，从现代思想来看，“人能弘道，道能弘人”这两个方面是相辅相成的，不可分割的。因为人也是文化的产物，孔子所讲的“道”是一种文化体系的核心理念。

孔子所讲的“道”究竟指的是什么？根据《论语》文本，孔子所言的“道”肯定不同于老子的《道德经》中所使用的“道”的含义。因为老子的

“道”指一切事物的本性，即“道法自然”^①，或者说指天道。因而，“人能弘道”在老子那里是说不通的。所以，史华慈先生认为：“道”这个词是“孔子用来表示无所不包的规范性人类秩序的泛称”^②。既包括了宏观层面整个社会政治的规范性秩序之网，又包括每个人在家庭和社会的网络中与其所担任的角色所相应的各种行为和伦理行为的“客观命令”。^③ 如果将孔子在《论语》中的两个基本范畴“仁”与“礼”都归结在“道”的名下，那么孔子所言之道笔者认为可以简洁地概括为：“为政以德”和“为人以礼”。即以西周文化为典范的理想的社会政治秩序和人际关系秩序。因为在孔子那里“仁”与“礼”互为表里，“道”与“礼”也是互为表里的，“道”是“礼”的内在实质，“礼”是“道”的外在表现。

由于儒家主张过“矢志于道”的生活，其职业取向必然是首先从政，退而次之是学术研究 with 知识传授。在古代中国传统社会存在的“士农工商”的社会分层中，“士”属于治人者，而“农工商”属于“治于人者”。儒者必定是属于“士”的阶层。而在中国传统社会里，“士”阶层即使是“寒士”、“贫士”其物质生活水平和社会地位也要高出普通民众。所以，孔子所说的“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”之意并不是说君子不能谋食、君子可以自甘于贫困，而是说君子不应该以谋食（物质生产）为职业而应该致力于“道”的维护和实现的事业，当然也不能像当时的某些掌权者那样汲汲于权、汲汲于利。因为孔子认为君子“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也”（《论语·泰伯》），并不是一味地主张君子应该处于贫与贱的境地。所以，儒者认为“矢志于道”的生活主张与追求从政的职业取向以及傲视民众的心态之间并没有逻辑上的相排斥之处，它们在一个人身上是可以融洽相处的。正如史华慈先生所指出的，由孔子作为代表及其后来者所组成的儒士阶层“固守着为政府服务的‘阶级使命’，甚至还死守着能为政府服务而带来的优越感，这正有如西方中世纪的教士以及现代学院化的知识分子（intelligentsia）一样”^④。

① “道法自然”中的“自然”一词不是我们今天所讲的“自然界”之义，这为国内许多学者已经指出。“自然界”的用语在现代西方才形成。在古希腊哲学家那里所使用的“自然”一词也特指事物运动变化的本性。作为现代西方用语的“自然界”在古希腊人那里用“世界”或“宇宙”术语表达。

② 本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：64

③ 本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：64

④ 本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：60

所以，儒家所主张的“矢志于道”的生活也是一种向社会精英阶层发出的倡导，希望社会精英阶层能够认清自己的历史使命，具有社会担当精神，谋求社会公利而不是自己的小利。与此相应，社会精英无疑应该享有与自己的宏大使命相适应的社会地位和物质生活水准。

对于现代思想家来说，令人困惑的是孔子作为一位大思想家为什么在现实中已经屡屡碰壁之后，还不能对其所持之“道”进行反思、质疑，反而对自己的“道”的正确性具有一种几乎是神秘主义的自信，这与古希腊哲学家柏拉图有某种相似之处。^① 如果撇开个人心理因素，仅从社会文化角度来看，笔者认为孔子的这种自信来源于中国的文化传统。因为孔子所持之“道”是尧舜禹汤文武周公之道，它不是源于个人的奇思妙想，而是在孔子时代已被知识界所共认为正确的圣王之道。因为圣王曾经在夏商周三代存在过的观念，不是仅为儒家所具有，也为当时的墨家、道家等共有，可以说是那个时代知识精英的“集体意识”。孔子和孟子的思想在当时不能为各国的掌权者所接受，主要在于执政理念上的分歧，即“为政以德与为政以刑”、“王道与霸道”的根本对立。孔孟认为，尧舜禹汤文武周公之道代表着“为政以德”、“王道”的典范。所以，在荀子那里提出了“法先王与法后王”的对立，并认为只有大儒才能真正实现“法先王”，像孔子那样。而在那段历史上“法后王”的典型代表则是秦国。秦国的执政理念毫无疑问是“道之以政、齐之以刑”和“霸道”。虽然这使得秦国国势强盛，统一了六国，但秦朝却是中国历史上最短命的王朝。所以，我们可以揣测孔子可能深知在中国古代的绝对君主专制制度下，倘若没有可能通过和平的方式去改革这种制度，那么向当权者推荐“为政以德”的执政理念，若能使当权者接受，对广大被统治者来说将是莫大的福音。否则，被统治者将面对的是“苛政”“暴政”。同时，这也是处于无位无权的儒者为实现“道”的理念而最擅长的工作。

（五）儒家秉持“道德自主”的信念，注重道德的自我修持与修养方法。

由于儒家“矢志于道”的生活主张在孔子那里就是政治乱世的产物，而儒家认为中国历史上政治清明的治世仅仅在古代圣王尧舜禹汤文武周公那里存在过，自此之后的历史基本上属于据乱世。而历史材料也告诉我们，中国历史上

^① 本杰明·史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004：111

政治清明的治世确实很少。因此，儒家“矢志于道”的价值追求很难通过“外王”的方式去实现，因而多取“内圣”的形态，即从道德可以自主的信念出发，努力进行个体的自身道德修养，最后实现“穷则独善其身，达则兼善天下”的效果。

从孔子坚信“我欲仁，斯仁至”到孟子主张“养心寡欲”培养“浩然之气”，最后又到宋儒的“正心养性，中正而诚”，这一条内圣路线后来被当代新儒家视为儒学的正宗。这条内圣路线对汉代以来的朝廷政治发生了一定的影响，其主要表现就是产生了一批有文献记载的汉代和以后各代的“循吏”和宋代以“醇儒之道自律”的理学家。《汉书·循吏传》描述循吏者，或者是位居地方官能够“谨身帅先，居以廉平，不至于严，而民从化”；或者是位居中央朝廷能够做到“通于世务，明习文法，以经术润饰吏事，天子器之”。这些循吏大都出身于儒者，属于居官可纪之人。而对宋代理学家所起的社会政治作用，在当代学者中褒贬不一，但是对他们自身的道德人格和提出的整套“省察克治”的道德修养方法均持肯定的态度。

儒家的第四、五种生活态度是相互结合的，常常被学者们用“外王”与“内圣”的术语来加以表达。当然能够亲身践履儒家的这两种生活态度的人在儒者群体中也只能属于少数，也就是荀子所说的“雅儒”和“大儒”才能做到。虽然从历史上看，儒家文化的“外王”方面总体上是不成功的，对此历史上的儒者并不讳忌。但是在专制政体下，能够发出“格君心之非”的声音并且只要有可能就去加以实施，对于缓解专制制度经常发生的苛政暴政确实发挥了一定作用，这已被人所认可。而儒家文化在“内圣”方面相对而言比较成功，这对中国传统社会中统治阶级的文化和民间文化都产生了深刻的影响。可以说它造就了中国传统文化总体上是道德伦理文化的基本特质，形塑了中国古人道德伦理至上的行为取向。

正是由于儒家文化的这种“内圣”与“外王”相结合的品格，它能够起到荀子所说的“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”的作用。这也就是说儒家文化具有居于体制之内来批判该体制所必然产生的弊端的批判抗议特质。因为每一时期居主导地位的道德伦理都在某种程度上反映了社会大多数成员的共同利益诉求。虽然它是对现存的社会政治秩序从总体上加以维护，但是这种社会政治秩序不能简单被认为仅仅是统治阶级所需要的，实质上它也是这一时期被统