

北航人文与社会科学高等研究院·博观文丛

The Contemporary China

当代中国
社科名家文库

姚中秋

美德·君子·风俗



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社



北航人文与社会科学高等研究院·博观文丛

美德·君子·风俗

姚中秋 著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

美德·君子·风俗 / 姚中秋著. —杭州: 浙江大学出版社, 2012. 7

ISBN 978-7-308-10199-8

I. ①美… II. ①姚… III. ①社会管理—研究—中国
IV. ①D63

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 144864 号

美德·君子·风俗

姚中秋 著

责任编辑 陈丽霞

封面设计 彭若东

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 浙江时代出版服务有限公司

印 刷 浙江省邮电印刷股份有限公司

开 本 710mm×960mm 1/16

印 张 20.75

字 数 287 千

版 印 次 2012 年 7 月第 1 版 2012 年 7 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-10199-8

定 价 58.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571)88925591

《博观文丛》序言

两年前我受命组建北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院暨知行文科实验班,对于如何在一个理工科强势的大学开展本科生的通识教育和高水准的人文社会科学研究,虽然胸中隐有沟壑,但仍感举步维艰,好在诸位学界朋友的鼎力支持,加上一批青年才俊的加盟共进,遂使我们的探索逐渐走上一条教书育人的正道。

记得高研院创建不久,我与年轻的同仁们就筹划编辑三套文丛,分别起名为:博观、通识和知行。《博观文丛》旨在收录北航高研院讲席教授及其他教授学者的著作,把他们的学术研究、社会评论和为实验班的讲课纲要结集出版,呈现高研院各种师资力量的思想风采;《通识文丛》则是北航高研院的集体科研报告,集中于国内外通识教育的精粹选章和评议,彰显我们关于通识教育的理念以及实践与经验;《知行文丛》作为北航高研院的学术院刊,以青年讲师为主编,文史哲入口,政经法出口,厘清每辑主题,从容打造我们的思想旗帜。经过两年来的辛苦操持,三个文丛现都已陆续底定,不久即将面世出版。

今日为《博观文丛》写序,对于我来说可谓一件“轻省的重负”。昔日苏轼《送张琥》曾有云:“呜呼,吾子其去此而务学也哉!博观而约取,厚积而薄发,吾告子止于此矣。”曾国藩在《孙芝房侍讲刍论序》写道:“著书之多,与茶云异,而其博观而慎取则同。”面对第一辑九册我的学界朋友的“呕心”

之作,除了感铭之情,我觉得有必要重申我们北航高研院持守的理念。这一点我曾经在即将开通的北航高研院网站,以院长致辞的名义写过,现不妨抄录如下:

思我中华,历经古今之变、中西之争已有百十余年,然自由、民主、宪政之中国仍在艰难的建设途中。一个国族之兴亡,原因固然很多,但教育当为根本,百年前梁启超就有新民之说,国民之教育,人才之培养,关涉中华未来。大学培育何种人才,虽见仁见智,但不可讳言,凡数十年来,狭隘的功利主义教育观畅行于世,精神品质的塑造丢弃久矣。在我看来,通识教育从根本上说乃是一种自由教育,培育自由的人格,塑造伟大的心灵,才是我们的办院宗旨。鉴于此,我们的通识教育面向古今中西的经典,从三代之治到新旧经学,从雅典民主到国富新论,由古典传统开辟现代新章,击沧浪之水汇通英美海洋。让同学们在我们的研究院经受人文精神的激荡,进而在毕业之后投身社会的改良,经纬人生,成就志业,这才是我们的所愿。

《博观文丛》的出版必定会引领我们朝向那片“自由的海岸”。

高全喜

2012年3月21日于北京

自序

这本书的主题是社会建设。而我试图从儒家的立场讨论社会建设，故而突出美德、君子、风俗三个面相。

如何构建优良治理秩序？当下知识、舆论界有三个不同的范式：

第一种范式是制度决定论，这里的制度主要包括法律、政体等借助于强制力维持的正式制度。碰到任何社会问题，诸多学人、知识分子的第一反应是，制度有问题，必须变革制度，比如制定更为合理的法律、变革政治体制，等等。至于道德、伦理、文化，等等，在他们看来，根本没有用处。他们对制度如此迷恋，完全可以“制度决定论”来刻画他们的思想模式。

第二种范式是文化决定论，更准确地说是文化改造论。思考秩序构造的这种范式形成于一百年前的新文化运动时代，可谓源远流长。他们反对制度决定论，他们相信，有什么样的价值、文化，就有什么样的制度。中国的制度之所以很糟糕，就是因为中国文化很糟糕，“国民性”很恶劣。中国要现代化，要建立现代秩序，就必须从根本上改变中国文化，中国人必须全面接受现代的、具体说就是西方的价值、观念乃至宗教信仰。今日之普适价值派仍普遍信奉此一文化改造理念。

第三种范式是公民社会建设论。这种范式出现较晚，约在二十世纪九十年代中期。此范式首先受市场化、城市化、中产阶级的成长等社会经济、

社会变动之刺激,欧美时髦的第三部门理论、公民社会理论等,则为他们提供了论说之理据。人们相信,通过公民社会之构建、发育,可以逐渐训练公民之技艺,这类公民在社会层面自我变革,最终推动法律、政体等制度变革。

上述范式均有其合理性,但我对上述三种范式均不甚满意。在本书中,对第一种范式,我提出批评。但是,我并没有摇摆到文化决定论一边——我是儒者,不可能同意文化决定论背后的文化改造论。同时,我也不能完全接受公民社会建设范式,理由是,它过分强调“公民”了,忽略了公民与“私民”之间并没有截然的界限,而在当代中国语境中,重要的问题正是“私民社会”之建设,如果没有“私民社会”之训练,就不可能有公民。

在本书中,我试图提出一个儒家式社会建设理论。它以儒家的人性论为基石,以君子为中心,以风俗化成为管道。其基本范式可概述为如下命题:

“仁者,人也”,或者说,“人皆有不忍人之心”。据此,人存在于与他人的关系中,也自然地把其他人当成与自己相同的人对待,而具有合作、合群之自然倾向。

人皆有恻隐之心、羞恶之心、恭敬或辞让之心、是非之心,此为“四端”,为人人所固有,由此可扩充出仁、义、礼、智之四德。而同样内在于人之“思”的能力不等,则具体各人所实现之德行也将不等。德行出众者即为君子,相反则为凡人。因此,君子是自然地涌现的。

君者,群也。群者,共同体也,组织也。君子合群之意向更为强烈,又具有合群之德行、技艺,因而是群之发起者、组织者、领导者。而因为人同此心,心同此理,故君子在每个环节的权威,均可获得同样具有四端之凡人的认可。

君子也缘民情而制礼,并通过教化,化成风俗。

依靠上述手段,君子在不同层面上组织和维系不同性质的群,生产和分配公共品。“性相近也,习相远也。”在群中,凡人也将习得维持秩序所需要之基本德行,并通过种种方式,参与于共同体之公共事务中,由私人而成为公民。

这样,以君子为中心,由家而社区、而行业、而地方、而国、而天下,逐次形成制度,维持“和而不同”之秩序。

依据这样的社会理论,我肯定了美德对于社会秩序型塑和维系之基础性意义。但是,本书反对文化改造论。相反,我相信,儒家价值完全能够支持现代社会,这是因为,儒家之学从根本上就是君子之学,可养成君子之德行和技艺,凡此种种,乃是分散的人们合群之关键包括现代的“陌生人社会”。

事实上,儒家在中国历史上之最大价值,也正在于依其合群之技艺,在变动了的社会中不断地重建群,从而恢复和扩展社会秩序:在封建秩序崩溃之后,孔子首先令士人合群;通过这些合群的士人的努力,到西汉中后期,散乱了数百年的社会得以重新组织起来,恢复秩序;中唐以后至五代,社会秩序再度解体,宋儒再度重建社会组织,恢复秩序;十九世纪末以来,中国三度进入传统组织解体、社会组织方式重建的过程中。这个事业之完成,必有待于儒家之出场与“新生转进”。

当然,上述范式中每个命题都可能引起争议。比如,人具有合作、合群的倾向之说,就与现代社会科学之主流预设相反;对于君子权威之强调,则可能招徕不平等的指责。

但我确信,所谓的现代社会科学的这些预设是不恰当的,至少对于理解中国之历史和现实是不恰切的。当代中国人文与社会科学是高度扭曲的,因为它完全照抄自外界,或者抄自苏俄,或者抄自德日,或者抄自英美。而现代中国知识分子对于西方的理解,本来就是肤浅、扭曲的,照抄亦多偏颇。同时,当代西方学院的主流范式也未必是理解西方现代社会秩序之最恰当范式,照抄亦多陷阱。

今天,中国学人当重新认识西方,重新认识儒家。儒家思想以及儒家丰富的历史实践,蕴含着无数宝藏。回到儒家,发展儒家,当可发展出更为恰切地理解当下中国之人性、社会、秩序之理论范式。它有助于思考中国完成现代秩序构建之正道,它也是中国学界唯一可贡献于正处困境的人类之思想财富。

目 录

卷上 美德

美德引论	3
一、利己主义的魅惑	16
二、制度与道德,谁更重要?	26
三、为“道德血液论”辩护	35
四、法律当守护美德	44
五、在“陌生人社会”重建道德	54
六、只需要回向人心	64

卷中 君子

君子引论	77
一、君子或绅士中心的秩序	94
二、共和国与绅士:理论与历史	104
三、美国的绅士与宪政 ——《论美国的民主》导读	116
四、大革命已去,绅士当登场	134
五、从精英提升为绅士	139
六、新绅士阶层正在兴起?	151

七、从知识分子到新士绅	157
八、君子式官员：以维护秩序为己任	169
九、商人的君子化之道	180
十、寻找君子式法律人之典范	190
十一、专家的失落与自我救赎	197
十二、医生的君子化之道	205
十三、教养君子者须先成为君子	213
十四、最重要的是驯化精英	223

卷下 风俗

风俗引论	239
一、要公民社会，先重建私民社会	253
二、回归儒家，实现文化自新	260
三、宗教复兴与风俗更化	270
四、重建家庭价值	284
五、法律必须保卫家庭	299
六、再造教育，以养成君子	306

后 记	318
-----------	-----

卷上 美德

美德引论

本书关心的问题是优良社会治理秩序形成与维系之机制。本书将要提出的命题是,优良社会治理秩序之基础乃是美德。未必所有人具有同等的美德,但社会中至少有一群人具有一定的美德,惟此,优良社会治理秩序才有可能。那么,何为美德?美德从何而来?我将援引儒家之经典论述,对此问题略作阐述。

德行与德性,伦理与道德

首先需从概念上区分德行与德性、伦理与道德,因为,当下关于中国文化之性质及诸多现实问题的讨论,都混淆了这两者。

《尚书·舜典》中记载,帝舜命夔担任典乐,但还让他承担另外一项非常重要的工作:“帝曰:夔,命汝典乐,教胄子:直而温,宽而栗;刚而无虐,简而无傲。”汉儒孔安国解释说:“胄,长也,谓元子以下至卿大夫子弟。以歌诗蹈之舞之,教长国子中、和、祗、庸、孝、友。教之正直而温和,宽弘而能庄重。刚失入虐,简失入傲,教之以防其失。”^①

这段记载说明,孔子开办私学之前,华夏古典教育的基本形态是乐教,

^① 《尚书正义》,卷三,虞书,舜典第二。

目的是养成君子之德。

《皋陶谟》中，皋陶则说，“亦行有九德”：

宽而栗：性宽弘而能庄栗。

柔而立：和柔而能立事。

愿而恭：恣愿而恭恪。

乱而敬：乱，治也。有治而能谨敬。

扰而毅：扰，顺也。致果为毅。

直而温：行正直而气温和。

简而廉：性简大而有廉隅。

刚而塞：刚断而实塞。

彊而义：无所屈挠，动必合义。^①

皋陶清清楚楚地说明，这九德是“行之德”，也即行为所具有的属性，当然是优良的属性。换言之，九德是“德行”。这九德显然是从《舜典》所说的四德发展而来，四德同样是德行。

德行不同于德性，汉儒郑玄注《周礼·司徒·师氏》云：“德行，内外之称：在心为德，施之为行。”^②德行就是行为所表现出来的优秀特征。尤其值得注意的是，上述四德、九德的主体都是行使着治理权的君子，他生活于封建秩序中，有自己的臣、自己的君、自己的民。因而，君子之德也就是君子对待臣、对待民、对待自己的君的优良行为模式。

这样的德行也就是君子之位对于君子的内在伦理性要求，君子惟有具有这些德行，才能恰当地履行自己的职责。当然，与君子相对的人同样也需具备与其身份、也即社会角色相对应的德行。由此，也就形成了一系列“义”，《礼记·礼运篇》提出“人义”说：

^① 《尚书正义》，卷三，虞书，舜典第二。

^② 《周礼注疏》，卷十四。

何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲；七者弗学而能。何谓人义？父慈、子孝，兄良、弟弟，夫义、妇听，长惠、幼顺，君仁、臣忠；十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利；争夺相杀，谓之人患。故圣人之所以治人七情、修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼，何以治之？

义者，宜也，合宜也。“十义”就是对十种社会角色的合宜行为之伦理性要求。这十种社会角色是两两相对的，每一个都生活在与他人的相对关系中，扮演着一种角色，每个角色对承担者之行为模式会有一组特定要求，“十义”就是对最为重要的十种社会角色的要求之抽象，也即十种人应当具有的基础性、根本性德行，也即十种基础性伦理规范。惟有合乎规范，处于特定的相对社会关系中的人的行为才是恰如其分的、合宜的。每一方都让自己的行为合宜，双方就可维持良好的关系。这也正是孔子所说“父父子子”、“君君臣臣”的含义。

到孔子那里，德的含义发生了微妙而重大的变化：

第一，从主体来说，德开始平民化。

周代君子是等级制意义上的，他自然地就是治理者，所以，德行就是等级制意义上的君子之德。到孔子时代，礼崩乐坏，等级制意义上的君子衰微，孔子要从平民中养成君子。这是孔子关心的核心问题。这些平民得通过“学”养成自己为君子。由这一点也就催生了自觉的伦理学，从而带来了一系列概念的分化。

第二，首先是在德行之外出现了德性，或者说在伦理之外出现了道德。

封建秩序是由一个又一个特殊的相对关系联结而成的，双方之善、恶就见于相互对待的具体关系中，也即，此时唯一重要的就是作为优秀行为模式的德行。君、臣、民始终在与具体的他人的相互关系中追求优良行为模式，因而他们所追求的始终是伦理。

孔子开始讨论“性”的问题，他说过一句流传广远的话：“性相近也，习

相远也。”^①孔子所说的“性”究竟指什么，两千多年来众说纷纭。也许孔子所说人人相近之性，就是“仁”：“子曰：仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^②“为仁由己，而由人乎哉？”^③孔子一方面主张“复礼”，另一方面主张“依于仁”。礼关乎古典的伦理、德行，仁则催生出道德、德性。

道德区别于伦理、德性区别于德行之处在于其相对的主体性、自足性。德行、伦理关乎他人，一定见之于与他人的行为中。道德和德性却未必如此。仁内在于我，以我为主体，“为仁由己”，由此，君子回向自己内心，扩充仁心。所以，后世儒家一直强调，心性之学乃是“为己”之学。这样，德就在一定程度上脱离具体的伦理、政治关系而存在。孔门四科首列“德行”，但此时的德行已具有“德性”的含义，因为，颜渊等人之德并没有机会表现于现实的治理实践中。由此，“人不知而不愠”才成为一种美德。这样的内在之德性有待于外在的机缘，才可以呈现为实践的德行。于是，君子的“出”、“处”问题也就成为后来始终纠缠儒生的问题。

第三，德性与德行之分，催生了私德与公德之分。

三代封建时代，社会治理是混融的，没有政府与社会之分，也就没有公、私之分。尤其对于君子，其职责就是治人以及治于人，所以，只有混融的德行。到孔子时代，初步出现政府、社会之分离，也即出现了私人生活与公共生活之分立。与此同时出现了德、位之分离：有位之人经常无德，有德之君子却又无位。此刻的君子之德就更多的是内在的德性，即便有所表现，也主要呈现于家庭、友朋、乡党等私人的社会生活领域中，也即为“私德”。惟有当士君子进入政府领域，才涉及公德。

从这个角度看，孔子所讨论的德比古典时代丰富、复杂。比如，孔子经常说的“智、仁、勇”三达德，或者“仁、义、礼、智、信”五常，比起了舜之四德、

① 《论语·阳货篇》。

② 《论语·述而篇》。

③ 《论语·颜渊篇》。

皋陶之九德，就多了一些内在性，也多了一些私人性。

简而言之，孔子既关注见之于特定人际关系中的伦理，关注实践性德行，也关注人的内在的道德，关注作为一种精神状态的德性。当然，伦理与道德、德行与德性之间存在着紧密的关系。这一丰富性贯穿于历代儒家理念中。如《周易》“乾”卦《文言》曰：“君子以成德为行，日可见之行也。”《大学》三纲八目，格物、致知、诚意、正心、修身，与齐家、治国、平天下是贯通无碍的。

当我们谈论儒家之德时，必须高度注意这一点。现代以来一种常见的倾向是简单化看待古代伦理学，误以为儒家只关心道德、德性。诸多对于儒家的批评，均针对这一点。这样的批评是荒唐的。因为，儒家向来并不只关心内在的道德、德性。实际上，儒家所说的德治、礼教，都主要关乎伦理，关乎君子之德行。^①

善端，思与美德

关于人性，孔子直接的讨论只有前引那句话：“性相近也，习相远也。”关于这句话的准确含义，后儒争论不休，但至少可以确定，孔子没有说人性善。相反，孔子似乎更强调“习”的重要性，也即“学”的重要性以及“礼”的重要性。

按照通常的说法，性善论是由孟子系统阐明的。但孟子果真主张性善论吗？《孟子·公孙丑上》记载孟子第一次阐述其人性论：

孟子曰：人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，

^① 关于这一点，笔者在《重新发现儒家》一书中将有专章予以论述。