

【伦理与道德】

守礼而求仁：早期儒家对“士”的政治德性塑造^{*}

荣虎只 王中江

摘要：“士”在中国古代政治理性和文化传承上都表现着高度的连续性。“士”最初来源于承担国家事务的宗法贵族，经历了贵族内部和社会文化的两次大分化后，在春秋时期演变为庞大而复杂的知识人群体，以“文士”和“吏”的角色承担着政治和社会的聚合及教化功能，进而成为中国独特政治历史文化的主要载体。早期儒家将“士”内嵌于“俗”“礼”“法”一体的“礼治”系统中，从个体道德修养、社群生活方式、国家政事运行等方面对“士”进行了非常清晰的理性反思，着重塑造了“士”的忧患意识、教化向善、忠信恭敬、以德抗势和穷达以时的政治德性，促进了中国传统政治文化的现实主义态度和政治理性，也对后来“士大夫”文化的形成起到了先导性作用。

关键词：士；儒家；德性；礼；法

中图分类号：B82

文献标识码：A

文章编号：1003-0751(2021)07-0107-07

“士”是中国古代社会政治和文化的缩影。《说文解字》说：“士，事也。”^①同时又认为“事，职也，从史”^②。“士”与权力、职责、政事内在关联，在中国独特的政治治理体系和伦理道德传统形成中有着特别重要的作用，既表现为一个特殊的社会阶层，也呈现为一种特殊的文化存在，其影响至晚从春秋时期开始，延续贯穿了整个封建帝制时代，形成了涵摄个体道德修养、社会伦理规范、政治情感与信仰、政治制度与结构的特殊政治文化现象，深刻影响并塑造了中国人的德性、制度和观念。特殊的“士大夫”文化现象的衍生过程体现着传统社会中个人与社群、政治与文化、权力与思想相互重叠并制衡的态势^③，这推进了儒家思想在封建帝制国家的显性地位的获得，也形成了皇帝与“士大夫”集团共治天下的政治理性传统。

一、“士”的政治使命与伦理价值

在夏商周时代，或者更早，作为宗法贵族的

“士”承担着氏族部落和国家的主要事务。“思皇多士，生此王国。王国克生，维周之桢。济济多士，文王以宁。”^④随着原始氏族部落的解体和帝制国家的形成，“士”经历了两次重要的分化：第一次分化是贵族内部层级的分化，这一部分严格说来包含着“王”“天子”与“士”，以及“诸侯”“大夫”与“士”的两次分化；第二次分化是“士”从世袭贵族体系中剥离出来，泛化为“知识”和“技艺”的群体，游离于贵族和平民之间，成为“士农工商”四民之首，从而在社会和文化传统上确立其特殊地位。“士”的种类很多，但以儒家和道家为主的知识分子的“士”，拥有较高的文化修养和知识水平，用独特的眼光观察社会，以独特的品位、价值和信念衡量、评判社会，是中国最早的人文和思想学者，用现代的话说就是知识和信念的创造者、传播者和鼓吹者。^⑤到春秋时期，“士”对当时社会和政局影响很大，虽然整体上脱离了贵族体制，不再有世袭职位，即“士无世官”，但其职业主要还是以讲学和做官为主，并逐步构成

收稿日期：2021-05-30

^{*} 基金项目：国家社会科学基金青年项目“先秦诸子‘善’的观念史研究”（20CZX023）；郑州大学2020年度党风廉政专题研究项目“诚意与弘毅——早期儒家‘士精神’视域下的廉政伦理”（2020DFLZ02）。

作者简介：荣虎只，男，郑州大学医学院助理研究员（郑州 450052）。

王中江，男，北京大学哲学系教授，博士生导师（北京 100871）。

了封建帝国政治官僚系统的主体,形成了维护皇权的“士权”,但在一些特殊的时期也威胁和超越着皇权。后世的宦官乱政,其实质就是皇权与士权的斗争。

早期儒家认为“士”的政治使命就是要尚志和弘毅,所以必须积极“入仕”以“任事”。儒者原本是“术士”的一种,负责贵族“治丧相礼”的事务。《说文解字》说:“儒,柔也。术士之称。”^⑥《汉书·艺文志》推断:“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。”^⑦作为王官之一的“司徒”,职权本身蕴含的历史性和传承意义就可以解释为什么儒家有着强烈的人任意愿。相比于掌管战事的“司马”和掌管刑律的“司寇”的刚强形象,掌管祭祀和教育的“司徒”处理政事确实比较柔性。早期儒家对于政事的基本主张是:重视社会伦理,坚持人格;继承三代政治思想,爱民若保赤子;倡导孝亲厚葬,重视礼乐文化,尊重等级秩序。^⑧子路在回击荷蓀丈人对孔子“四体不勤,五谷不分”的讥讽时说:“不仕无义。长幼之节不可废也,君臣之义如之何其废之?欲洁其身而乱大伦。君子之仕也,行其义也。”^⑨儒家虽然重视个体道德修养,但其伦理思想的核心是社群指向的,君臣之义、长幼之节都是国家和社会重要的伦理规范,必须提倡和维护,这是儒家之“士”当仁不让的责任。余英时先生指出:“中国知识阶层刚刚出现在历史舞台上的时候,孔子便已经努力给它贯注一种理想主义的精神,要求它的每一个分子——士——都能超越他自己个体的和群体的利害得失,而发展对整个社会的深厚关怀。这是一种近乎宗教信仰的精神。”^⑩孔子和孟子都曾为求“仕”而不辞劳苦地周游列国。孔子说:“士而怀居,不足以为士矣。”^⑪孟子也曾讲:“士之仕也,犹农夫之耕也,农夫岂为出疆舍其耒耜哉?”^⑫儒家把“士”内嵌于国家和社会的实际需要,要求“士”必须在礼乐和政事系统里履行特定的政治义务。荀子说:“儒者法先王,隆礼义……明于持社稷之大义……在本朝则美政,在下位则美俗。”^⑬这表明“士”有教化和沟通民众的政治职能,能协调和处理历史与现实、国家与社会、个体与社群等不同领域内的复杂关系。阎步克先生认为,封建帝国时期的士大夫政治存在着一个“士大夫—胥吏”的基本角色结构,“官人百吏”是行政秩

序的专门性角色,而“士君子”则是一种特别的弥散性角色,他们的存在维系着社会整合与政治文化秩序。^⑭

早期儒家把三代礼乐制度的基本精神提炼为“礼治”学说,在观念和文化层面上延续了政治传统,主要方法就是将“士”突破政治、职事的局限,而与个体、社会、文化和观念紧密结合起来,突出“士”的道德主体地位和社会责任意识,并赋予其重要的伦理价值:追求真理道义的高尚品格和强烈的独立意识。因此“入仕”也就变成了重要但非必要的外在形式。《论语》记载:“或谓孔子曰:‘子奚不为政?’子曰:‘《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?’”^⑮这代表了孔子对“入仕”在文化观念层次上的转变,而不能简单认为是孔子对得不到官位的遁词。正如李景林先生指出的,儒家哲学以道德人格和人的存在的现实为进路来建构其思想体系,其所言伦理与价值表征人的生命存在之整全性意义上的伦理和价值观念。^⑯

子曰:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”^⑰

子曰:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”^⑱

子曰:“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”^⑲

在追求真理、担当道义面前,儒者是有极大勇气的,为尚志、弘毅甘愿舍命,这也是后来“士大夫”精神的光辉之处。曾子引申了孔子的思想,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?”^⑳孟子则比较激进,直接将儒家的“入仕”等同于追求真理和道义,将“士”与仁政、礼治直接同一,对此他有诸多论述:

(孟子谓宋句践)故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。^㉑

王子垫问曰:“士何事?”孟子曰:“尚志。”曰:“何谓尚志?”曰:“仁义而已矣。”^㉒

孟子曰:“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。”^㉓

早期儒家将“士”与“道”完全融为一体,塑造了独立、刚毅、高尚、直道而行、忠贞不屈的“大丈夫”精神,对政治和权力丝毫没有“柔弱”的意味,成为

中华传统政治和文化的宝贵财富。反之,儒家十分鄙视奉行“以顺为正者,妾妇之道”^{②4}的公孙衍、张仪之类的“谋士”,后者一味地阿谀权势、获取富贵,丝毫没有道义原则。

应该说,早期儒家为儒者与权力和道义的关系做出了明确的说明,并用自身的经历诠释了这一精神。可惜的是,后来的不少儒者为了仕途丢掉了这个精神。李泽厚先生说:“(儒家)因为没能获得近代社会因职业分化和经济自由所带来的人格独立性,中国士大夫知识分子只能拥挤在‘学而优则仕’这条中国式政教合一的社会出路上,必须依附皇权—官僚系统的政权结构……一般很少能在意识和行动上冲破这个伦理—政治的政教结构,而总是心甘情愿地屈从于皇家权力和纲常秩序中,以谋得一定的政治地位和社会荣誉,政治上的人身依附和人情世故关系学极为严重,始终缺乏独立的近代人格观念。”^{②5}这个批评对于宋明之后的儒家应该是合乎事实的,这也与宋明道学的内在转向有联系。然而钱穆先生对此有着更为智慧的看法,他说:“在中国,真为士,即不得大用。获大用者,或非真士。”^{②6}具体的历史进程中,儒家整体上与政治或权力的关系确实比较复杂。但是,早期儒家对“士”政治德性的定义和自身的定位是清晰的、理性的,“士”与社会、政治的交涉的必要形式是“守礼”,真正的核心是“求仁”。

二、“士”的政治底色:守礼而求仁

儒家关注“士”的社会道德实践,其基本的政治主张是通过为政者个体自我道德修养,塑造“士”的道德人格、礼仪形象和政治德性,进而在纷杂的社会政治环境中探寻德性通向礼治、仁政的可能性,也就是守礼而求仁。典型的论述有很多:

子曰:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”^{②7}

季康子问政于孔子。孔子对曰:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”^{②8}

子贡问曰:“何如斯可谓之士矣?”子曰:“行己有耻,使于四方,不辱君命,可谓士矣。”曰:“敢问其次。”曰:“宗族称孝焉,乡党称弟焉。”曰:“敢问其次。”曰:“言必信,行必果,硁硁然小人哉!抑亦可以为次矣。”^{②9}

在周朝初期达到鼎盛的“礼”,是关于国家、社

会、生活的一整套典章、制度、仪式,其特征确是将以祭神(祖先)为核心的原始礼仪,加以改造制作,予以系统化、扩展化,成为一整套习惯统治法规。以孔子为代表的儒家也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者演化而来的“礼仪”的专职监督保存者。^{③0}关注现实社会的历史、结构和功能等诸要素及其复杂关系,是儒家伦理思想的出发点和着力点。孔子突破礼乐制度的外在形式,更注重对“礼”的本质探讨,将其导入对“仁”的追求:

有子曰:“礼之用,和为贵,先王之道斯为美,小大由之。”^{③1}

子曰:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^{③2}

季康子问政于孔子曰:“如杀无道,以就有道,何如?”孔子对曰:“子为政,焉用杀?子欲善,而民善矣。君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃。”^{③3}

冯友兰先生指出:“孔子为周礼之拥护者,故其教育弟子,除教以知识外,并以礼约束之。颜渊所谓‘博我以文,约我以礼’是也。惟孔子同时又注重‘礼之本’,故又言直。言直则注重个人性情之自由,言礼则注重社会规范对于个人之制裁。”^{③4}“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”^{③5}儒家塑造的“士”是从属于“礼”而追求“仁”的,是活泼泼的真性情的守礼者、仁爱者,丝毫没有后世那种迂腐文弱的样子。

如果说“守礼”是作为儒家思考的时代背景和社会要求的话,那么“求仁”就是儒家思想的圭臬。“仁”是以直心、真情、合礼行事,不欺人亦不自欺,与“忠恕之道”是一贯的。

子曰:“人之生也直,罔之生也幸而免。”^{③6}

叶公语孔子曰:“吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。”孔子曰:“吾党之直者异于是。父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”^{③7}

孔子常以“仁”统摄诸德,仁可以包含孝、忠、智、勇、礼、信、敏、惠等诸德。在早期儒家那里,对“仁”的探讨尚没有达到宋明道学的精致程度,但作为儒家的核心思想之一,“仁”既是个人行为判断的内在尺度,也是协调、综合君子诸多德性的一种“全德之名”。^{③8}《论语》里记载了孔子与弟子们多次关于“仁”的讨论,但都没有直接定义“仁”是什么,而是彰显了不同层次、不同环境下的“为仁之方”,且

基本集中在了个体修养方面,尚未转化到政治层面。孟子则将“仁”应用到其政治思想里,以“人皆有不忍人之心”推断出人性善和仁政的可能性。“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。’”^③齐宣王虽有心于仁政,但因自己“好勇”“好货”“好色”而信心不足。孟子就劝他说,周文王好勇但能“一怒而安天下之民”、公刘好货但能使“居者有积仓,行者有裹粮也”、太王好色但也能“内无怨女,外无旷夫”,只要将自己的好恶之情推而与百姓同,就是仁政。^④所以,孟子认定只要君王有求“仁”的信念,一些具体的德性的缺失或者过度,对“仁政”的实现总体上是影响不大的。虽然儒家坚信为政者可“居仁由义”以成就仁政,但绝不会就把君子的德性看作是仁政的充分条件,而是要在纷乱复杂的社会和政治环境中提供一个坚定的内在性支持,并寻找一切有利的机会将其发扬光大,这在任何时代都是必要的。

同时,在儒家政治主张和伦理思想里比“仁”更高的是“圣”。“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁,必也圣乎!尧舜其犹病诸!’”^⑤在当时人看来,管仲不为公子纠死,又辅佐曾经的敌人齐桓公,同时生活上很多行为也是违反礼制的,也就很难说符合“仁”的标准。“子曰:‘管仲之器小哉!’或曰:‘管仲俭乎?’曰:‘管氏有三归,官事不摄焉得俭?’‘然则管仲知礼乎?’曰:‘邦君树塞门,管氏亦树塞门;邦君为两君之好有反坫,管氏亦有反坫,管氏而知礼,孰不知礼?’”^⑥“器小”和“不知礼”是对管仲的道德判断。但是孔子对管仲的整体评价是很积极的。“管仲相桓公霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”^⑦儒家坚信“人皆可以为尧舜”^⑧和“涂之人可以为禹”^⑨。“圣”是儒家政治思想的最高成就和理想人格的最高典范,但“圣”始终不是其伦理思想的核心,也不是儒家道德实践展开的主体。儒家伦理思想和政治主张关注的是理性的生活态度,以及体现情感和合乎秩序的生活本身,以关键少数的士君子的“守礼而求仁”作为其思想的基点和政治主张的内在保证。在“君子”与“小人”分野的时代,这是一种务实的态度。

三、“士”的政治德性的塑造

“士”以弥散性的角色集合了官师政教的功能,

是礼治系统的维系者。随着封建国家政事系统的制度化和复杂化,不可避免地要处理“人”与“法”的关系。儒家承认“法”的积极作用,但坚持认为人的作用才是最根本的。“法者,治之端也;君子者,法之原也。故有君子则法虽省,足以遍矣;无君子则法虽具,失先后之施,不能应事之变,足以乱矣。”^⑩以君子和好制度培养出好人,是儒家教化理论的本意。“士君子”是善政的本源,不但可以创制好的制度,而且还能促进制度的实施。陈来先生指出:“儒家伦理学的美德思想就是突出以心德为主要特色的美德伦理。一个人是好人或恶人,主要是就其内心、心灵而言的。儒家在看重行动的同时,更看重行动者的心德。”^⑪儒家对于“士”的政治德性的塑造也完全是基于个体内在的道德涵养。

第一,树立务实谨慎的忧患意识。一个值得注意的问题是,“士”的群体意识的形成与统一的“王官之学”发展到“道术为天下裂”的诸子学是联系在一起。因此,诸如《易》《左传》《尚书》等先秦典籍都表明,“德”主要是与社会政治事务联系在一起的,好的“德行”都要表现为具体的政治实践才能被肯定。所以,“士”作为“知识人”群体,必须持续关注现实社会的公共事务。同时,在早期文明进程取得“哲学的突破”^⑫的形态上,相比于西方哲学爱智慧的传统,儒家代表的中国哲学更关注人和社会生活本身,一开始就体现着对社会和国家生存的高度关注。《论语》记载孔子对祭祀、战事和疾病这三件事的态度是“慎”,其实就是谨慎和务实的忧患意识。

子不语怪、力、乱、神。^⑬

季路问事鬼神。子曰:“未能事人,焉能事鬼?”曰:“敢问死。”曰:“未知生,焉知死?”^⑭

子贡欲去告朔之饩羊。子曰:“赐也,尔爱其羊,我爱其礼。”^⑮

孔子以继承周公之道自许,在政治上“既庶而富之教之”的务实做法以及对“苛政猛于虎”的批判,都体现着“忧患意识”,这与“仁”“忠恕”思想是一致的。孟子“生于忧患而死于安乐”的思想更是直接表明“士”的忧患意识对于个人、社会、家国事务的重要意义。这成为后来“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的宋朝士大夫精神的源头活水。

第二,坚持教化向善的为政方法。“士”肩负着社会教化的责任,这在“士”成为国家政事系统的主

体之后更为重要。李景林先生指出,“教化是儒学作为哲学的本质所在。教化作为儒学的本质就是一个存在实现论的观念”^{⑤2}。孟子的“性善论”和荀子的“性恶论”都相信“人性”可以通过教化而向善。《大学》开宗明义:“大学之道,在明明德,在亲(新)民,在止于至善。”^{⑤3}“明”和“新”是儒家道德工夫论的实践过程,真正的含义是要体现儒家道德修养和社会教化的意义。教化的起点在于儒者的个体学习和修养,而目标在于和谐的社群伦理规范和良好的政治秩序。儒家进一步将此转化为“士”的为政方法。“子曰:‘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。’”^{⑤4}实际上,三代的礼乐制度,发展到春秋时期的时候已经十分完备,对个人、社会和国家都有全方位的教化和指导作用,尤其是周公制礼作乐所奠定的“皇天无亲,惟德是辅”,周代德政体系对儒家影响很大。“子曰:‘周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。’”^{⑤5}从而,儒家的政治理念就是要突出“德”的主导地位,把教化向善、德主刑辅当作为政的主要方法。在后来的实际政治经验中,“刑”“德”作为政治的“二柄”形成了“王道”与“霸道”之争,形成了不同的施政方案,彰显了儒家合流后思想对政治的影响。虽然汉宣帝说的“汉家自有制度,本以霸王道杂之”^{⑤6},一语道破了儒表法里的历代政治实质,但也不能抹杀儒家教化思想在政治实践和社会发展中的重要意义。而孟子讲的“仁义礼智根于心。其生色也,晬然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”^{⑤7},则直接体现了教化对人的生命存在的实现的根本的、本质的意义。

第三,形成忠信笃敬的处事原则。儒家坚持把个体道德修养作为政治治理的起点,看重“学”对于成就个人德性、促进社会伦理和改善政治效果的积极意义,坚持对政事的负责任态度,所以提倡“学而优则仕”。“则”应该理解为“才可以”,而不能理解为“就可以”。这里有正反两个例子:

子使漆雕开仕。对曰:“吾斯之未能信。”
子说。^{⑤8}

子路使子羔为费宰。子曰:“贼夫人之子。”子路曰:“有民人焉,有社稷焉。何必读书,然后为学?”子曰:“是故恶夫佞者。”^{⑤9}

孔子鼓励漆雕开入仕,但漆雕开说自己学的还不好不能入仕,孔子听了是很高兴的。相反,孔子认为子羔学习还不够好,如果去做费宰是残害自己和

百姓,对于子路的辩解,孔子也是批评甚厉。儒家对政事、生活及个人的立身处事都秉持着忠信笃敬的态度。联系当时的社会背景,不少“士”为争名夺利而罔顾道义,这种毫无道德原则的政治投机行为是儒家所不齿的。在儒家看来,“士”体现着“尊尊”“亲亲”和“贤贤”的礼治精神,且始终承担着特定的政治义务和社会责任。“忠信”是当时社会的基本德性和政治的基本原则,也是孔子对弟子教育的主要科目:

子曰:“道千乘之国,敬事而信。”^{⑥0}

子以四教:文,行,忠,信。^{⑥1}

子张问行。子曰:“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行矣;言不忠信,行不笃敬,虽州里行乎哉?立则见其参于前也;在舆则见其倚于衡也,夫然后行。”^{⑥2}

“忠信”“笃敬”与《中庸》提倡的“慎独”“诚”是一贯的,都是来自儒家深层次自我道德认同和反思形成的方法论。荀子总结认为儒者“志意定乎内,礼节修乎朝,法则度量正乎官,忠信爱利形乎下。行一不义,杀一无罪而得天下,不为也。此君义信乎人矣,通于四海”^{⑥3}。“忠信”包含着忠诚、尽职、为他人着想义;“笃敬”包含着恭敬、真诚、谦虚、谨慎义。早期儒家实际上是从个体修养的工夫论着手,由小到大、由内而外地为“士”立身、从政和处理社会关系确立了基本的处事原则。

第四,坚持以道事君、以德抗势的独立人格。春秋时期的“礼崩乐坏”是现实的政治社会秩序的高度混乱以及重新整合,这被尊崇三代礼乐传统的孔子斥为“天下无道”。从历史进程上看,这正好说明“道”从权力的“王官之学”转移到了“士”代表的“诸子学”身上,从而开辟了“道”与权力相互制衡的传统。对此,司马谈总结说:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。”^{⑥4}“道”虽然在各家思想中被不同程度地使用,但它显然是一个时代的共名,且最终指向都是面对社会现实的思考和理想化的重建。从贵族集团游离出来的“士”在失去了世袭的职权之后,必须要建立“道”的优势地位以抗衡权力。这一努力因为“士”有着良好的诗书礼乐的教育传统,以及列国争霸时代君王们对知识和人才的渴求而具有高度的现实性。孔子去世后,弟子们“散游诸侯,大者为师傅卿相,小者友教士大夫”^{⑥5}。以儒者为主要代表的贤良之“士”就在政治上获得

了十分重要的地位,确立了“道尊于势”的观念,形成了追述先王、守教卫道、监督政令、劝谏君王的政事传统,拥有对权力的道德优势,并在后世逐渐显示出对政统的制衡。孟子告诉万章,王侯不得骄士。“缪公亟见于子思,曰:‘古千乘之国以友士,何如?’子思不悦,曰:‘古之人有言:曰事之云乎,岂曰友之云乎?’子思之不悦也,岂不曰:‘以位,则子,君也;我,臣也。何敢与君友也?以德,则子事我者也。奚可以与我友?’千乘之君求与之友,而不可得也,而况可召与?”^⑥其实,在“势”与“道”的相互关系上,孟子有更激进的态度。“孟子告齐宣王曰:‘君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇讎。’”^⑦很难说这是一种民主思想,但“士”对君王的劝谏甚至抗争,都表现了“道”和“德性”对于权力的抗力。“儒有不陨获于贫贱,不充诎于富贵,不恩君王,不累长上,不闵有司,故曰儒。”^⑧这样的“君子儒”追述先王治道、崇尚道德礼仪,品行高洁、才能卓绝、美政美俗,能以强大的道德勇气面对权力和财富。当现实的权力同他们的信念发生矛盾时,他们就会放弃权力。历史上真正的儒家人士,充满了批判精神,充满了道德勇气,他们都不是被体制腐化的人,他们也绝不是失败的一批人或倒霉者,因为他们追求的生命学问是他们自己的主动选择。^⑨

第五,能坚持穷达以时的人生态度。春秋至战国这一历史过程中形成和发展的儒家,相比于其他学派的特质,就是从个人到国家一直贯穿着整体性和结构化的道德理想主义。孔子和他的弟子以及继承者孟子和荀子等,始终坚持认为个人修身和个人道德是政治社会共同体的基础,并尝试将他们所处的时代引向道德的蓝图中,但这同东周诸侯国家及其政治演变的大趋势是不相适应的。^⑩早期儒家追述的圣贤大多是政治上的幸运者,即“达”,这些圣君贤相不但道德高尚,而且具有与之相应的政治权位,这是儒家对“以德配位”的政治追求的理想化。纵然孔子和弟子们认为追求道义和品德高尚的人应该获得政治上的机会,坚信“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿”^⑪,但就他们实际的经历和结果来讲,显然并没有取得应有的政治地位,甚至因为自己的道德追求而显得与时代格格不入。从这个意义上讲,孔子和弟子们周游列国以宣扬政治和道德主张是失败的,不但遭遇当权者的奚落,甚至遭遇

到生命的危险。《列子》说:“孔子明帝王之道,应时君之聘,伐树于宋,削迹于卫,穷于商周,围于陈、蔡,受屈于季氏,见辱于阳虎,戚戚然以至于死。”^⑫孟子周游列国的境遇大致也是相同的,也没有得到政治上的机会。然而,这并没有使儒家对社会、政治和自身失去信心,反而激发他们对“天”“命”与“德”重新进行反思,更加坚定他们对“道”的追求,不管“穷”还是“达”都始终保持着高度的道德自觉和道德操守。相比于“达”带有的不可探知的天命和运气成分,“穷”更被儒家看重,因为它具备对困境转化的积极意义,是更能磨炼意志、检验品德的,在儒家道德修养理论中更具有普遍意义。

故天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。人恒过,然后能改;困于心,衡于虑,而后作;征于色,发于声,而后喻。入则无法家拂士,出则无敌国外患者,国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐也。^⑬

儒家之所以是儒家,就是因为始终坚持高度的道德主体意识和道德自主立场,并以此为核心与根基,保持着对社会和政治的积极的负责任的态度。对此,张岱年先生指出:“从儒家的见地来讲,无人人事则亦无天命可言。因为命是人力所无可奈何者;今如用力不尽,焉知其必为人力所无可奈何?焉知其非人力所可及而因致力未到所以未成?所以必尽人事而后可以言天命。命不可先知,必人力尽后,方能知命为如何。万种设法,仍无效时,然后方能断定为命不容许。如自己先认为不能成功,即不努力,那便是自暴自弃了。”^⑭这是孔子和孟子的真实人生历程,也是儒家塑造的“士大夫”精神的真实写照。

总的来讲,早期儒家对“士”的政治德性的讨论,是特殊历史背景下,基于个体的道德主体意识和自主立场对个体与社会的相互关系的讨论,是侧重于服务社会和政治实践的。儒家塑造的“士”与社会、政治高度融合,既追求入仕,又与权力保持合适的距离,更因为崇尚道义而对权力有高度的制衡。陈来先生指出:“儒家的实践智慧始终强调以道德为基础,从不脱离德性;同时又突出体现在重视修身成己的向度,亦即个人内心的全面自我转化。”^⑮从中国政治文化的演进历程来看,早期儒家对“士”的德性塑造是成功的,既实现了道德对社会实践的教化 and 引导,也实现了德性对政治实践的融入和制约,

造就了“士大夫”的政治态度和形象,使其成了中国独特的政治和文化符号。

注释

①〔汉〕许慎:《说文解字》,中华书局,2011年,第14页。下引《说文解字》仅注页码。②⑥《说文解字》,第65、162页。③参见阎步克:《士大夫政治衍生史稿》,北京大学出版社,2015年,第192页;陈苏镇主编:《中国古代政治文化研究》,北京大学出版社,2009年,第154—157页,提到余英时先生把政治文化理解为政治思维方式和政治行动的风格,以及许倬云先生认为中国的文官系统获得了儒家的意念。④《诗经·大雅·文王》,周振甫译注:《诗经译注》,中华书局,2013年,第393页。⑤王中江:《儒家的精神之道和社会角色》,中华书局,2015年,第298页。⑦〔汉〕班固:《汉书·艺文志》,中华书局,2007年,第333页。下引《汉书》仅注页码。⑧陈来:《古代宗教与伦理》,北京大学出版社,2018年,第439页。⑨《论语·微子》,〔宋〕朱熹:《四书章句集注》,中华书局,2011年,第172页。下引《四书章句集注》仅注页码。⑩余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,2003年,第25页。⑪⑬《论语·宪问》,《四书章句集注》,第140、144页。⑫⑭《孟子·滕文公下》,《四书章句集注》,第248、247页。⑮⑯《荀子·儒效》,〔清〕王先谦:《荀子集解》,中华书局,2012年,第120页。下引《荀子集解》仅注页码。⑰阎步克:《士大夫政治衍生史稿》,北京大学出版社,2015年,第192页。⑱⑲⑳《论语·为政》,《四书章句集注》,第59—60、55、55页。㉑李景林:《儒学的价值观念与价值系统》,《中国哲学史》2020年第1期。㉒《论语·里仁》,《四书章句集注》,第70页。㉓⑳㉔《论语·卫灵公》,《四书章句集注》,第153、156、152页。㉕《论语·泰伯》,《四书章句集注》,第100页。㉖㉗㉘㉙《孟子·尽心上》,《四书章句集注》,第329、336、339、332页。㉚李泽厚:《中国古代思想史论》,生活·读书·新知三联书店,2008年,第301、4—5页。㉛钱穆:《国史新论》,生活·读书·新知三联书店,2012年,第167页。㉜㉝《论语·颜

渊》,《四书章句集注》,第130、130页。㉞㉟《论语·子路》,《四书章句集注》,第138、137页。㊱㊲《论语·学而》,《四书章句集注》,第53、51页。㊳㊴㊵《论语·八佾》,《四书章句集注》,第62、62、66—67、65页。㊶㊷冯友兰:《中国哲学史》,重庆出版社,2009年,第63、66—67页。㊸㊹㊺《论语·雍也》,《四书章句集注》,第86、86、88—89页。㊻《孟子·公孙丑上》,《四书章句集注》,第220页。㊼《孟子·梁惠王下》,《四书章句集注》,第203—204页。㊽㊾《孟子·告子下》,《四书章句集注》,第317、325—326页。㊿《荀子·性恶》,《荀子集解》,第428页。①②《荀子·君道》,《荀子集解》,第226页。①③陈来:《儒学美德论》,生活·读书·新知三联书店,2019年,第278、333页。①④参见余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,2003年,第22—25页,其引用 Max Weber 和 Talcott Parsons 的相关论述,主要表达了哲学对人与宇宙关系的本质产生了一种理性的认识。①⑤①⑥《论语·述而》,《四书章句集注》,第95页。①⑦①⑧《论语·先进》,《四书章句集注》,第119、122页。①⑨李景林、云龙:《教化——儒学的精神特质》,《中国社会科学院研究生院学报》2017年第5期。①⑩《大学》,《四书章句集注》,第4页。①⑪《汉书·元帝纪》,第69页。①⑫《论语·公冶长》,《四书章句集注》,第75页。①⑬〔汉〕司马迁:《史记·太史公自序》,中华书局,2011年,第2848页。下引《史记》仅注页码。①⑭《史记·儒林列传》,第2706页。①⑮《孟子·万章下》,《四书章句集注》,第301页。①⑯《孟子·离娄下》,《四书章句集注》,第271页。①⑰《礼记·儒行》,〔唐〕孔颖达:《礼记正义》,上海古籍出版社,2008年,第2234页。①⑱王中江:《儒家的精神》,《中国纪检监察报》2016年1月11日。①⑲王中江:《出土文献与早期儒家的美德伦理和政治》,孔学堂书局,2020年,第147页。①⑳《中庸》,《四书章句集注》,第27页。㉑景中译注:《列子·杨朱》,中华书局,2007年,第226页。㉒张岱年:《中国哲学大纲》,商务印书馆,2015年,第588页。

责任编辑:思 齐

Maintain Ritual Propriety and Seek Benevolence: The Early Confucians' Forming the Political Virtue Nature of "Shi"

Rong Huzhi Wang Zhongjiang

Abstract: "Shi" showed a high degree of continuity in ancient Chinese political reason and cultural inheritance. "Shi" originally came from the patriarchal aristocracies who undertook the state affairs and evolved into a huge and complex group of "intellectuals" after experiencing two major divisions in the aristocracy and social culture. With the roles of "scholars" and "officials", they assumed the functions of political and social convergence and enlightenment, and then became the main carrier of China's unique political history and culture. The early Confucians embedded "Shi" into "Li Zhi" system with the unity of custom, ritual and law, carried out a very clear rational reflection on "Shi" from the aspects of individual moral cultivation, lifestyle of community and operating of politics, and shaped their political virtues such as the awareness of adversity, teaching people to be good, loyalty and courtesy, resisting the situation with virtue and timely success and failure. Thus, it promoted the realistic attitude and political rationality of Chinese traditional political culture and played a guiding role in the formation of the later "Chinese ancient intellectuals" culture.

Key words: Shi; Confucianists; political virtue; Li; law