

君子小人的两面功能与儒家社会政策*

林泰胜

中文提要：比起实践，作者认为对君子属性的理解恰恰是理解原始儒家及其以后的儒家时代的关键所在。我们可以恰好找到一种方法，它可以从社会理论领域之一“社会政策”的内容出发理解君子。对于原始儒家而言，君子就是在春秋战国时期混乱的“已成条件”里被赋予“克己复礼”之课题的“行为主体（the agents）”。原始儒构想出“特定的战术”，即设定与君子处于对立、依存关系的小人这一对立项。在这一战术里，只将人们所指向的人格类型设定成两种，从而压迫限制人们的选择。在他们看来，君子树立一种总能确保最道德的价值的正面形象。以纪律为中心的儒家并不提倡暴力性惩罚，而是主张通过比较与差等化，建议全体的组织成员遵守、履行每个人的品行和人格，这就是所谓的集团原理。这里不仅对每个人进行相互比较，还以质来测定个体的水平和属性，并且以价值来对其进行等级测量。对他门进行测定、比较、区分、评价，并且对其进行排序和排斥的秤杆就是“君子与小人”这个二分法。其实“君子—小人”的二分法结构就等于“君子—非君子”的结构，君子阶层的“儒家生活方式”，即六艺与礼乐不仅是成为君子的最终关门，也是构筑优越阶级地位的原因和结果所在。这种君子的文化优越地位通过处于文化劣位的小人这一相对概念得到强化。

关键词：儒家，社会政策，君子，小人，象征性形象

* “This work was supported by the Korea Research Foundation Grant funded by the Korean Government (MOEHRD)”(KRF-2007-361-AL0014)

一、儒家社会政策与君子

孟子曾指出：比起实践，社会政策一向关注揭示实践方向的诸提议^①。现代意义上的社会政策，其内容主要包括以下两点。一个是试图将“现在的状况”转换成“目标状况”而行动的“行为主体（agents）”，另一个是在完成这一转变的过程里，行为主体（the agents）所运用的“特定的战术”^②。我们可以将现代意义上的这些社会政策与原始儒家相联系起来考察，那么“现在的状况”就是春秋战国时代的混乱情况，“目标状况”则指“克己复礼为仁”^③之课题。孔子将此重大任务托付给君子这一“行为主体（the agents）”。原始儒家构想出来的“特定的战术”就是设定出一个“小人”这一对立项，它既与“君子”相对立，又依赖于“君子”。这一战术，将人类所向往的人格限制为两种类型，从而压迫人们的选择。^④

君子是个将所有人引向目标状况的行为主体，原始儒家的目的就在于塑造这种君子。从原始儒家的角度看，引导老百姓使之成为君子的最有效的方法莫过于设定一个卑劣、彻底的“小人”像，给人们提供两种选择项。之所以设立小人这一相反的形象，是为了最大限度地强调君子这一行为主体。

① 参看 Arthur Anthony Smith, *The Role of Values in the Social Theories of Max Weber and Jürgen Habermas* (Ann Arbor, Univ. Microfilms International, 1980)；金得龙译，《韦伯与哈伯马斯》，首尔：瑞光社，1991，11—16页。

② 参看 A. A. Smith, 前书，20页。

③ 《论语·颜渊》。

④ 本稿的目的并不在于在儒学思想的范围里对君子和小人下定义、并且对二者的关系进行探讨，而是通过对君子与小人的关系的社会哲学考察、分析儒学思想的一个方面的事例研究。所以本稿有关君子与小人的定义以及对二者关系的规定并不包括一般儒家对君子与小人的定义以及对二者的关系。本稿的研究目的就在于通过多角度的考察，研究儒家思想有关君子和小人关系的一个侧面。

二、正面形象与反面形象的神话起源

神话的典型构造大都是以神们的斗争为内容的。以希腊神话为例，“奥林匹斯（Olympus）神族与泰坦巨人（Titan）族的战争，对希腊人来说，这是象征着与异质的东西抗战中争取自己世界的巩固地位。……这些战争时常是希腊的胜利的象征，而这种胜利指的是，希腊对非希腊性的东西即仅仅强大而可怕的东西的胜利”^①。在中国神话里黄帝和蚩尤的涿鹿之战^②以及应龙和旱魃的故事^③也可以确认，中国古代人通过黄帝、应龙神和与之争斗的神的特性的对比来追求他们本身的理想定型。所谓神们的斗争的神话结构，最终意味着“善神”和“恶神”的斗争。黄帝和应龙神、蚩尤和旱魃等都分别是善和恶的象征^④。可在此重要的

① Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes — Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955; 金在洪译,《精神的发现——西欧思维的希腊起源》, 首尔: 喜鹊, 1994, 69 页。

② 涿鹿之战的记事见于《庄子》、《史记》等; “然而黄帝不能致德, 与蚩尤战于涿鹿之野, 流血百里”(《庄子·盗跖》), “于是黄帝乃微师诸侯, 与蚩尤战于涿鹿之野, 遂禽杀蚩尤”(《史记·五帝本纪》)。

③ 带着与旱魃对比的象征意义的应龙是雨神: “夫女魃北而应龙翔, 洪鼎声而军容息”(《后汉书·张衡传》), 李贤注, “女魃, 旱神也。应龙, 能与云雨者也”。“大荒东北隅中, 有山名曰凶犁土丘。应龙处南极, 杀蚩尤与夸父, 不得复上。故下数旱。旱而为应龙之状, 乃得大雨。”(《山海经·大荒东经》)

④ 黄帝被赞扬为中原各族的共同始祖或是在神话中的五帝当中的中央之神: “神农氏没, 黄帝尧舜氏作, 通其变, 使民不倦”(《易传·系辞下》), “黄帝者……生而神灵, 弱而能言, 幼而徇齐, 长而敦敏, 成而聪明”(《史记·五帝本纪》), “黄帝行德, 天天为之起”(《史记·天宫书》)。另一方面, 蚩尤一般被称为传说中的古代九黎族首领(《书经·吕刑》的陆德明释文、《吕氏春秋·荡兵》、《战国策·秦策》的高诱注), 而作为一个神话形象, 他被看作恶人的代名词或凶神: “你早提三尺殛蚩尤, 莫教鬼哭与神愁”(明·王《春芜记·说剑》), “齐魏之间, 太原村落中祭蚩尤神, 向不用牛头。汉武帝时太原有蚩尤神画见, 龟足蛇首, 疫其里人, 遂立祠”(唐·苏鹗《苏氏演义》卷下), “任《述异记》云: 冀州有蚩尤神, 人身牛蹄, 四目六手。”(清·俞正燮《癸巳存稿·蚩尤》)

是，恶神的原形是“叛逆之神”。这种“神的善恶，其实就是人们自己的善恶观的投射，它通过庄严的仪式，长者的训导和世代传诵来潜移默化地规定着人与人的关系，道德观念及其行为规范，形成牢固然而独特的民族传统，民族精神及其道德风貌”^①。而黄帝所打败蚩尤的还意味着建立不是“武”而是“文”的世界的事实。我们在《论语》里面也可以发现个同样的例子：“子谓韶，尽美矣，又尽善也。谓武，尽美矣，未尽善也”（〈八佾〉）。虽然舜帝和武王同样是英雄祖先，可对两者的评估有这样显然的区别。其原因就在于对文和武的区分。^②

从此，我们可以类推君子和小人这两者人格对比的原型。君子与小人这一“人格两分法”，是通过以下三个阶段的“感觉的对照”而得出的结果。第一个阶段是在神话时代图腾世界观里，对善神与恶神、英雄神与叛逆神进行对比；第二个阶段是在孔子以前的世界观里，对文与武、善与美进行对比；最后一个阶段是在孔子之后的儒家世界观里，对君子与小人进行对比。这种发展过程中的感觉的对比，其本质其实是正面形象与反面形象的对比。

如同其他的形而上学一样，中国古代的形而上学将所有东西，也按照两分法分为相对立的两个项：一个是具有真理、秩序、善、完整性的世界，另一个则是个虚假、无秩序、恶、不完整的世界。从历史上看，前者始终属于胜者，所以在两分法中成为真理的标准所在。自从儒家成为胜者理念之后，君子就被塑造成最能确保道德价值的正面形象，其对立项小人就被设计成彻底的反面形象。在神话的世界里，属于反面形象或反面因素的有叛逆神、萨满教的不贞、图腾崇拜中的禁忌等，而这些就是“小人”形象的原型所在。儒家世界观里小人恰恰继承了神话世界的这一反面属性，经常被刻画成不正义的代名词^③、共同善的诽谤者^④、反

① 邓启耀，《中国神话的思维结构》，重庆：重庆出版社，1992，66页。

② 林泰胜，《儒家思维的起源》，首尔：学古房出版社，2004，62—63页。

③ “君子，成人之美，不成人之恶；小人，反是”（《论语·颜渊》）；“色厉而内荏，譬诸小人，其犹穿窬之盗也与”（《论语·阳货》）。

社会的利己主义者^②等诸多反面形象。

君子和小人这一两分法的人格对比之所以能出现，其根本原因就在于神化时代英雄神与叛逆神的对比。英雄最明确地处决叛徒，处在与叛徒鲜明对称的位置上，从而成为真正的英雄。在儒家世界观里也反复出现这种英雄神话。君子既是个引导时代的向导，又是“行为主体（agents）”，为了使之成为真正的世代英雄，也为了让所有人都梦想成为英雄，最有效的方法就在于设定一个与君子鲜明对立的小人这一人格。格尔茨（Clifford Geertz）曾提过“恶德与美德一起形式化”^③，这句话很好说明君子与小人的“对待”关系。如同叛逆神成就英雄神一样，是小人成就了君子。

在儒家的世界观里，为寻求和宣扬君子理想，通过正面与反面这一相对立的结构，设定小人人格，从而对其进行责骂。这就是儒家思维所提倡的反面作用以及功能，是一种为了构筑正面而设定反面、并且将其进行毁灭的原理所在。

三、君子与小人的对比所展现的二分价值

我们在《论语》里可以发现三组典型的价值结合体。“善美”、“文质”以及“礼乐”，这些具有相对的、对立价值的两种用语，通过相互结合，成为一对哲学范畴或文化范畴。这种价值结合体具有如下两种属性。首先，它们是一种不变项与可变项的结合体。具体而言，“善”、“质”、“礼”是个具有绝对价值

① “小人，比而不周”（《论语·为政》）；“小人，同而不和”（《论语·子路》），
“小人，不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”（《论语·季氏》）。

② “君子，怀德；小人，怀土。君子，怀刑；小人，怀惠”；“君子，喻于义；小人，喻于利”（《论语·里仁》）；“小人，难事而易说也，说之虽不以道，说也。及其使人也，求备焉”（《论语·子路》）；“小人，下达”（《论语·宪问》）；“小人，求诸人”（《论语·卫灵公》）；“小人之过也，必文”（《论语·子张》）。

③ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, Basic Books, Inc., 1973), p.353.

的不变项，而“美”、“文”、“乐”是个具有和谐（可以叫“和”）与背离（可以叫“淫”）双重可能性的可变项。其次，这些结合体的每一项相互具有“能指（signifiant）”与“所指（signifié）”的关系。作为可变项的“美”、“文”、“乐”具有“能指”功能，而“善”、“质”、“礼”等不变项，则具有“所指”功能。即是说只有当“美”、“文”、“乐”成为表现或实现“善”、“质”、“礼”的途径以及工具时，才具有意义。这些价值结合体的意义就在于对大众进行道德教化。在这一前提之下，可以说它们共同面临以下三个阶段的课题。首先，对可变项下部结构的“和”与“淫”进行价值区别，即何谓“和”，何谓“淫”，如何使大众认识这些。其次，如何删除和遏制属于下部结构的“淫”的因素，如何发扬“和”的要素。最后，如何将可变项的价值与不变项的价值相协调，即如何将“美”、“文”、“乐”充分发挥“能指”的功能，适当运用其与“所指”之间的关系，从而最终实现这一价值结合体的存在意义。

这三组价值结合体是人类理所当然要实践的，而且是社会理当实现的命题以及前提。为解决这一课题，原始儒家构思出来的方案就在于通过对“正面形象”与“反面形象”进行比较，引导人们自觉作出选择来。当人们面临两种相反的理想时，一般都会选择正面理想。第一个课题，可以通过对神话世界的正面形象与反面形象进行比较来解决。第二个课题，对于已经把握“和”与“淫”的区别的人们，可以让他们直接在君子与小人之间作出选择，通过他们的选择，给人们揭示方向。能遏制住“淫”，从而发挥“和”的人是君子，反之，则是小人。第三个课题就是“文质彬彬”，“善美彬彬”，“礼乐彬彬”之阶段。这一课题的完成，可谓是成为君子的最后一个标志。人们只能通过自己内在的根源“仁”，才能实践这一阶段，这要求君子要有高度的道德修养。

这种道德修养练就高度坚定的信念。儒家讲的君子是以“约定”作为前提，积极追求“约定”的人。一般而言，价值比较体是由相对立或者对比的两种概念相结合起来而得到形成的，“约定”正是通过这种价值比较体得到体现。在“是非”、“善恶”、“义利”、“君子与小人”这些价值比较体当中，“是”、

“善”、“义”、“君子”都是人们盲目追求的“指向性约定”。除此之外，还存在一个与这种性质的“约定”占据同等重要比重的“约定”，那就是“排斥性约定”。这种属性的“约定”，则绝对排斥以上价值比较体当中的“非”、“恶”、“利”、“小人”等。

我们评价一个人时说他不仁”、“不义”、“非礼”，还给他起个“小人”这一不光彩的称号，这对他绝对构成重大的精神打击。君子则既是个避开这种惩罚，同时又是个作出惩罚的人。与精神惩罚相对的概念就是理性的力量。君子修身养性的目的就在于涵养自己的理性，最终实现社会正义。^①

人格两分法将人分为君子与小人，这种思想可以与尼布尔（Reinhold Niebuhr）的思想相联系起来考察。他曾提出人的本性存在两种冲动^②，一个是利己的冲动，另一个则是利他的冲动。即是说君子与小人的对比，是一种一方面不断抑制利己冲动、另一方面又不断激发利他冲动的机制。^③

四、施虐受虐症与替罪羊的集体无意识

君子与小人的关系所形成的特殊结构还呈现出“施虐受虐症（sadomasochism）”现象^④，君子是一种“施虐受虐狂者（sadomasochist）”。在君子看来，实现理想的对象社会，永远无法实现其理想，是一个无法得到满足的存在。但是对于这种不安、不确定、无法判断、无法预测的对象，君子反而感到独特的魅力，并且甘于为之所束缚。与此同时，他们为从这种熟悉的痛苦所带

① “身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”（《大学》）

② Reinhold Niebuhr, *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, New York: Scribner, 1960, 25 页。

③ 对于荀子与利己的冲动以及孟子与利他的冲动之间关系，见林泰胜的前书，273—281 页。

④ Lynn S. Chancer, *Sadomasochism in Everyday life: The Dynamics of Power and Powerlessness*; 沈英熙译，《日常权力与施虐受虐症》，首尔：Nanam 出版社，1994，8 页。

来的不安、相对自卑感中摆脱开来，设定出小人这一替罪羊阶层。对于社会权力，君子则无法得到任何可视的、现实的代价，而只能白白作出牺牲，他们处于“相对无权力”的位置上。对此，君子则将小人阶层沦落为“道德的”无权力阶层，君子自己成为“道德的”权力。他们通过这种方法缓解压力。君子与小人的关系分明属于心理的、社会的关系，并非是制度的、阶级的关系。从道德的层面上看，君子与小人处于道德层面上的权力与无权力的位置上，他们在道德层面上具有支配与附属的关系。如果从理想人格的角度来看，二者又处于人格两分法的对称点上，所以具有共生的、相互依赖的关系。

君子肩负着克服时代混乱的使命，感情上处于极度紧张的状态里。为了缓解这种紧张，他们设定“相对的敌人”小人。君子与小人具有如下关系：由于对方的存在，二者能明确自己的主体性；基于对方的存在，自己才具有存在的意义；君子还肩负着教化小人的任务。总之，二者具有“支配—附属”，共生依存的关系。在“君子—道德的教化”与“小人—受道德教化”这种关系里，君子被设定为“施虐受虐狂者”，而小人是替罪羊。

人们能构思出君子与小人之间那种支配与附属的共生、依存的关系，起初是从崇高的“哲学—宗教”里受到启发的。但这种形而上学的动机没有能持续下去，后来二者的关系变得更世俗化，逐渐带有政治和社会含义。君子与小人的价值与他们的对立所带来的教训并非是理念性的，而是可以理解成“集体无意识 (*mentalité*)”^①。君子为了建设理想社会，将小人视作替罪羊，通过人格两分法，设定“权力—无权力”的关系。在这一初期，摆在这一对价值比较体面前的是“大义名分”这一理念，它成为人们竭尽全力追求的生活目标。但是后来二者作为一对价值比较体逐渐被固定化，还为老百姓所认知。慢慢儿，它们就变成集体的思维方式以及生活习惯，即成为集体无意识。从此，圣人不再是个具体的人物，而是变成一个像 (*symbolic image*)。而且历史教训以及圣人的教诲经典就变

^① *mentalité* 是一种呈现在社会文化现象地面上的集体无意识。赵汉旭，《从文化的角度看待历史》，首尔：册世上出版社，2000，39页。

得格外渺然，相当具有概括性，成为“绝对命令（categorical imperative）”。儒家所有的思维方式，即圣人、纲领、生活准则等，以及囊括所有含义的君子像，既是理念的、又是集体无意识，还是个常识，是一种具有象征性意义的形象。

五、小结：谈论的产生与支配

儒家获得统治地位以后，作为理想行为主体（agents）的君子，就依赖于实践的行为主体“士”的内部。从此，儒家的理念，不仅成为理论合理主义，还成为政策和法律。作为理念和集体无意识，儒家思维在宫殿墙壁的内外，成为统治世界的谈论。支配这一谈论的正是君子。统治集团一向需要统治理论，对君子最崇高、最必要的统治理念就是道德性。

“君子喻于义，小人喻于利。”^①

在此，“义”意味着道德优越性，而“利”意味着智力优越性。君子为了保持自己的道德优越性，一方面贬低小人的智力优越性，即用道德这一杆秤来贬低功利主义的美德。另一方面，他们为保持差别，还与小人划身份界限，那就是与贵族制相似的“游戏”的享受。从经济角度看，游戏是个非常不合理的行为。但是为了严格保持与小人的距离，而且为了维持君子的品位，游戏至关重要。对于具备所有道德修养的君子而言，最后人们还让他练就乐与艺，其原因就在这里。

“兴于诗，立于礼，成于乐。”^②

“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”^①

① 《论语·里仁》。

② 《论语·泰伯》。

这些都是成为君子的最后一道门槛，也是构筑优越的阶级地位的原因和成果所在。君子的这种文化优越性是通过对小人的文化劣势这一相对概念来强化的。

余英时曾经指出君子的理想就在于精英主义^②。君子要想成为独霸权力的精英，那么六艺与礼乐就是最能满足这一要求的条件所在。经过唐代、进入宋代以后成为精英阶层的文人现象变得更加广泛，这意味着权力与学问、道德性以及艺术的结合。文人既是当官的“士”，又是信从儒学的儒者；既是十全十美的君子，同时又是个可以用文学和造型艺术表达内心的艺术家。将以上四者集于一身的文人和文人艺术直到清代，仍成为谈论的主要窗口。

福柯（Michel Foucault）曾在《监视与惩罚》和《性史》里将谈论理解成权力与知识的结合体，认为权力使新的知识生产成为可能，对知识的运用，同时又伴随着新的权力效果^③。将士、儒者、君子、艺术家集于一身的文人，他们所生产的谈论，如果按照福柯的说法，要比权力与知识的结合体意义更加重大。由于文人还涉及到艺术道德的效果美学领域，他们所形成的谈论，理所当然更具有研究价值。

六艺与礼乐能使君子维持社会精英地位，即能使他们垄断和支配权力。儒者是儒家形成谈论的原动力所在，“士”这一现实的地位能保证他们对谈论的支配。对学问、文化、身份的垄断，不仅将君子这一文人提升到谈论的主体地位，而且还使之成为谈论的统治者。“君子—小人”这一两分法结构，其实就是“君子—非君子”的结构。在这种整齐划一的价值垄断结构里，谈论的生产者与谈论的统治者只能是同一个人。

（作者系韩国 成均馆大学 东亚学术院 HK 教授）

投稿日：2009.10.31，审查日：2009.12.14-30，刊载决定日：2010.1.4

① 《论语·述而》。

② 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，1991，160页。

③ 赵汉旭，前书，105页。

参考文献

- Arthur Anthony Smith, *The Role of Values in the Social Theories of Max Weber and Jürgen Habermas* (Ann Arbor, Univ. Microfilms International, 1980); 金得龙译, 《韦伯与哈伯马斯》, 首尔: 瑞光社, 1991。
- Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes — Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955; 金在洪译, 《精神的发现 —— 西欧思维的希腊起源》, 首尔: 喜鹊, 1994。
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc., 1973。
- Lynn S. Chancer, *Sadomasochism in Everyday life: The Dynamics of Power and Powerlessness*; 沈英熙译, 《日常权力与施虐受虐症》, 首尔: Nanam 出版社, 1994。
- Reinhold Niebuhr, *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics*, New York: Scribner, 1960。
- 林泰胜, 《儒家思维的起源》, 首尔: 学古房出版社, 2004。
- 余英时, 《中国思想传统的现代诠释》, 南京: 江苏人民出版社, 1991。
- 赵汉旭, 《从文化的角度看待历史》, 首尔: 册世上出版社, 2000。
- 邓启耀, 《中国神话的思维结构》, 重庆: 重庆出版社, 1992。

The Dualistic Functions of *Junzi* & *Xiaoren* and Confucian Social Policy

Lim, Tae-Seung

Original Confucianism intended to render all people junzi, or man of virtue. The most effective method to make people naturally intend to become junzi was to create a symbolic image of xiaoren, or mean man, and then let people choose between the two, namely junzi and xiaoren. The standard that measures, compares, classifies, evaluates, grades, and excludes individuals is the dichotomous contrast of the junzi's character with the xiaoren's character. All individuals are made homogeneous and standardized by means of "the standard character" of junzi. After Confucianism occupied a monopolistic position, Confucianism as both ideology and mentalité resulted in a discourse that prescribed and controlled the world. The class that controls this discourse is precisely the junzi stratum. To firmly maintain its moral superiority, the junzi disparages the xiaoren's intellectual superiority or utilitarian virtues by means of moral standards. On the other hand, the junzi draws a line of demarcation between him and the xiaoren, which is enjoying game or play as in aristocracy.

Key Words: Confucianism, Social Policy, *Junzi*, *Xiaoren*, Symbolic Image