

孔子怎样解构道德

——儒家道德哲学纲要

○ 黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

[摘要]孔子没有后儒那种形而上学的“德性”概念。孔子所谓“德”有两种用法,一是“至德”,是比道德更根本的精神与原则;二是现代汉语“道德”的涵义,就是对既有伦理规范的认同与遵行。换言之,道德的前提是社会规范,也就是“礼”。但在孔子看来,“礼”并不是一成不变的,而是可以“损益”变革的;道德体系随社会基本生活方式的转换而转换。这就是孔子对道德的解构,其目的是建构新的道德体系。这种转换的价值根据是“义”,即正义原则;道德转换必须顺应社会基本生活方式,这就是适宜性原则;同时,道德转换根本上是出于仁爱精神,而且不是“差等之爱”,而是“一体之仁”的“博爱”,这就是正当性原则。由此,儒家道德哲学原理的核心理论结构是:仁→义→礼。根据这套原理,现代生活方式所要求的绝不是恢复前现代的旧的道德规范,而是建构新的现代性的道德体系。

[关键词]孔子;解构;重建;道德;儒家道德哲学

古有“以理杀人”^[1],今则有“以道德杀人”。并不是说社会不应该有道德,而是说必须追问:究竟应当有怎样的道德?以“道德”杀人者,其所谓“道德”云云,实为人性之桎梏,自由之枷锁,而非现代人应有的道德。尤可叹者,以“道德”杀人者往往还打着“孔子”的旗号。故有必要正本清源:何谓“道德”?孔子究竟如何看待道德?

读者一看到本文标题“孔子解构道德”,或许会感到诧异:怎么会!孔子难道不是主张道德至上的吗?这不是儒学常识吗?本文正是要矫正这种“常识”,

作者简介:黄玉顺(1957—),山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师,主要研究儒家哲学、中西比较哲学。

还原儒家道德哲学的真相,以揭穿“以道德杀人”的本质。而所谓“解构”(deconstruction)并非彻底否定,而是破除迷信,理解其“何以可能”,以便还原、重建。这是当代哲学“解构”一词的本义。简言之,一个社会的道德体系,源于这个社会形态的基本生活方式;因此,当基本生活方式发生时代转换之际,这个道德体系就面临着“解构→还原→重建”问题。

一、儒家“道德”的语义分析

现代汉语“道德”这个词,或其简化用法“德”,诸如德性、德行、有德、无德、德才兼备、以德治国、德治等,使用频率极高,方方面面的人都喜欢拿它说事,用以标榜自我,臧否人物。然而首先必须指明:这是现代汉语的“道德”概念,它所对应的西语就是“morality”或“moral”。这也是本文要讨论的“道德”概念。

人们正是在这样的语义下讨论儒家的“道德”观念。例如牟宗三的现代新儒家哲学,即“道德底形上学”(metaphysic of morals)与“道德的形上学”(moral metaphysics),就是这种“道德”概念的一种典型。^[2]然而,这样的“道德”与古代儒家所说的“道德”或“道—德”并不是一回事,正如韩愈所说:“其所谓‘道’,非吾所谓‘道’也;其所谓‘德’,非吾所谓‘德’也。”(《原道》)^[3]人们之所以误解孔子和儒家的道德观念,一个重要原因就是现代汉语的“道德”和孔子及儒家所说的“道德”混为一谈。

说到汉语“道德”二字的最初连用,很容易想到《道德经》,即《老子》。然而《老子》称《道德经》始于汉代,该书正文亦无“道德”连用之例。^[4]在道家文本中,“道德”连用最初见于《庄子》,其内涵也绝不是现代汉语的“道德”概念,毋宁是对道德的否定。至于儒家文献中“道德”连用的例证,则最早出现于《荀子》文本中。例如:

君子言有坛宇,行有防表,道有一隆。言道德(杨惊注:此处“道德”乃“政治”之讹)之求,不下于安存;言志意之求,不下于上;言道德之求,不二后王。道过三代谓之荡,法二后王谓之不雅。(《儒效》)^[5]

这里有几点是值得注意的:

(1)“道德”显然不是一个单词,而是“道”与“德”两个词的短语。其上下文“道有一隆”“道过三代”皆单称“道”,可以为证。这其实是中国古代哲学通行的“道→德”架构,即“形上→形下”的架构。其中唯有“德”略相当于现代汉语的“道德”,即指道德规范或社会伦理规范;而“道”,尽管荀子哲学的形而上学色彩不浓,但仍然是比“德”更具形上意义的范畴,即属“形上→形下”的架构。

(2)此处“德”显然指“法”,故“道德之求,不二后王”与下文“道过三代”“法二后王”相对应,即“德”与“法”相对应。此“法”或“德”就是上文的“言有坛宇,行有防表”,即言行的规范。王念孙注:“‘言有坛宇’犹曰‘言有界域’。”杨惊注:“‘行有防表’谓有标准也。”“界域”“标准”都是说的言行的准则,即“修身、正行、积礼义、尊道德”(《议兵》)的伦理规范。此处的“道德”即“道→德”,而其

落脚点在“德”，即“修身正行”的行为规范。由此可见，荀子的“道德”这个短语，有时是说的“道→德”观念架构；有时的重心则在“德”，即是与现代汉语“道德”一致的概念。

在儒家话语中，这种行为规范属于广义的“礼”范畴，即荀子常称的“礼法”。区别在于：“礼法”或“礼”是外在的社会规范，而“德”则是对这种规范的内在认同。所以，“法”“礼”或“礼法”与“德”的关系，其实就是现代汉语“伦理”（ethic）与“道德”（morality）的关系，即：伦理是外在的社会规范，道德则是对这种规范的内在认同。

（3）荀子主张，道德规范的建构应当“不二后王”，即他常讲的“法后王”；杨倞注称，这是注重“当时之所切宜施行之事”。这就涉及荀子“道→德”理论体系的整体了。

荀子时而讲“法后王”，时而讲“法先王”，似乎自相矛盾，其实不然：凡讲“法后王”，都只是从“德”或“礼法”层面来讲的，是讲的“当时所宜施行之事”，即是当时社会应有的规范建构，荀子当时所面对的是从王权封建社会向皇权专制社会的转型；凡讲“法先王”，则是从“道”或“道→德”的层面来讲的，即是从原理上来讲的。荀子所谓“道”，是指的儒家伦理学的一整套原理：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《儒效》）这套原理是“仁→利→义→礼”的理论体系，即他在追溯性表达“礼乐则修，分义则明，举错则时，爱利则形，……夫是之谓道德之威”（《疆国》）之中所说的“道德”。^[6]“德”或“礼法”与这套原理“道”或“道→德”之间的关系，犹如《庄子》所说的“迹”与“所以迹”的关系（《天运》）^[7]。

总之，“德”大致对应现代汉语的“道德”（morality），是指的对社会规范的内在认同；而其前提是社会规范的存在，即所谓“伦理”（ethic）。于是，我们可以给现代汉语的“道德”下一个定义：所谓道德，就是遵行并认同既有的伦理或社会规范。显然，仅仅遵守规则是不够的，因为他或她可能心里并不认同这些规范，而只是害怕遭到谴责或惩罚才遵行之，即孔子讲的“免而无耻”（《为政》）^[8]。所以，道德往往需要通过教化或说教来进行灌输，使人认同；而将道德形而上学化就是教化或说教的一种传统方式。

这就表明，“道德”是一个形而下的概念。古今中外不少哲学家、宗教家力图寻求道德在人性论、本体论上的形而上学根据；但无论如何，道德本身并不是形而上的东西，而只是形而下的东西。撇开那些玄之又玄的理论，生活实情是很简单明了的：如何判断一个人是不是“道德”的？就看这个人是不是遵行并认同既有的社会规范。如此而已。

二、孔子“德”的道德涵义

荀子的“德”概念大致与孔子一致，即：“德”是一个形而下的概念，指的是对社会规范的认同与遵行。孔子的“德”概念尽管并不完全是今天的“道德”概念

(详下),但仍不是形而上学的概念。然而,孔子之后,思孟学派以来,尤其是在宋明理学那里,“德”被形而上学化,形成了“德性→德目”的模式,即“形上→形下”的模式。所谓“德性”是说的至善的人性,它既是相对的主体性,即人的先天的或先验的本性;又是绝对的主体性,即宇宙的本体、形而上者。这种本性是从“天”那里“得”来的,即《中庸》所谓“天命之谓性”^[9],故称“德性”(德者得也:acquirement)。而所谓“德目”则是说的道德条目,即社会规范的具体条款,它们是德性在形而下的层级上的具体体现。这种“德性→德目”的架构也是典型的“形上→形下”模式,但未必是孔子的思想。

(一)“德性”的解构:“习与性成”

众所周知,孔子并无形而上学的“德性”概念。在孔子那里,“德”与“性”是分别使用的。而且孔子极少谈“性”,所以子贡感叹:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《公冶长》)这并不是说孔子、儒家不讲人性,而是说:不同的儒家学派对人性有颇为不同的看法;许多看法未必切合孔子的思想。

据《论语》载,孔子谈“性”只有一例:“性相近也,习相远也。”(《阳货》)这是将“性”与“习”联系起来。但后儒对这种联系的理解却大相径庭。例如,孟子认为,“性”是先天的善的本性,而“习”可能正是对这种“性”的背离;而荀子则相反,认为“性”是先天的恶的本性,而“习”则是对这种“性”的人为矫正,即“伪”(《性恶》)。两种看法都将“性”与“习”对立起来;而王船山则认为“性”与“习”是一致的。如果我们不承认先验论或先天论,那么,王船山的人性论可能更切合于孔子的原意。他通过解释《尚书·太甲》的命题“习与性成”^[10],指出“性”乃“日生而日成之”(《尚书引义·太甲二》)^[11],即“性”是在日常生活中生成而变化的。

按王船山的理解,那么,孔子所说的“性近习远”是说:人们的“天性”固然本来是差不多的(孟子也有这种观念,如《尽心上》所说的“形色,天性也”)^[12];但人们在生活中养成的“习性”却存在着巨大差异。显然,这里的“人性”概念涵盖了天性和习性,所以,人性并不是一成不变的,而是在生活中“日生日成”的。据此,孔子“性近习远”那句话可译为:“人性本来大致一样;但人性亦随生活习俗之不同而相去甚远。”

这就涉及“德”,即“得”(acquirement)的问题了。“德”与“得”是同源词,“德性”是说的这个问题:“性”是从哪儿“得”来的?这至少有两种解释:其一,按王船山的解释,人性得自生活习俗。这也正如许慎的说法:“得:行有所得也。”(《说文解字·彳部》)^[13]其二,按心学的先验解释,“德性”得自“天道”。

表面看来,后者似乎更符合孔子的观点,因为孔子说“天生德于予”(《述而》),明确指出了“德”是“天生”的。然而问题在于:“天”是什么意思?汉语的“天”实在是一个涵义异常丰富的词语,无法给出一个定义。如果一定要找到这些复杂涵义之间的一个共同点,那恐怕就是《庄子·天地》所说的“无为为之谓之天”。所谓“无为为之”,就是自然而然。据此,生而有之的天性固然是自然而然的“天”,然而在生活中养成的习性同样是自然而然的“天”。

孔子一如其常,没有给“天”下一个简单化的定义。他关于“天”的一些说法给人一种印象,似乎“天”是有人格意志的东西。其实不然,孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”(《阳货》)这显然正是“无为为之”的意思:四时行,百物生,一切都是如此地自然而然、不假安排。

所以,显然不能将孔子所说的“天生德于予”简单化地理解为后儒那种先天的或先验的所谓“德性”。如果一定要用“德”来讲“性”,那么,下文将会说明:孔子之所谓“德”,乃是“得”之于“行”,即生活中的践行,也就是“习”,亦即“德行”的概念。《论语》开篇就讲“学而时习之”,绝非偶然:“德”或“性”在“时习”之中“习相远”。

那么,孔子所说的“德”到底具有怎样的内涵?

(二)孔子之“德”的道德涵义:“知礼—好礼”

孔子常提到“德”,仍然没有什么定义,甚至很少有那种带有一定解释性的论述。这是因为:在他与人的对话中,对话双方关于“德”的涵义已有共同的语义预设(semantic presupposition)^[14],即知道对方在谈什么问题,无须解释。我们这里选择孔子关于“德”的那种多多少少隐含着某种解释性的言论,加以分析。

1. “德”并不是“德性”概念。孔子说过:“中庸之为德也,其至矣乎!”(《雍也》)这里谈到“中庸”是一种“德”,容易误解。因此,必须明确:绝不能将孔子所讲的“中庸”等同于《礼记·中庸》所谓“中庸”。(1)后者是形而上学化的“中庸之道”,即一种“道”;而孔子讲的是“中庸之德”,即一种“德”。(2)后者所谓“中”即其开篇所说的“天命之谓性”,亦即上文已讨论过的形而上学的“德性”观念;而孔子所说的“中庸之德”作为道德概念,显然只是将“中庸”视为一条“德目”,即注疏所说的:“中,谓中和;庸,常也。……言中和可常行之德也。”

2. “德”是形下概念。孔子曾说:“志于道,据于德;依于仁,游于艺。”(《述而》)这里的“志于道,据于德”,显然正是上文谈过的“道→德”的观念架构。这就是说,“德”并不是一个形而上的范畴,而是一个形而下的概念。注疏的解释虽有太多的过度诠释,但有的说法还是可取的,例如:“在心为德,施之为行。”“施之为行”意味着“德”关乎行为规范;“在心为德”是说“德”是心中对行为规范的内在认同。

3. 道德之“德”。孔子所说的“德”到底是什么意思?

子曰:“道(导)之以政,齐之以刑,民免而无耻;道(导)之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《为政》)

邢昺疏云:“德,谓道德;格,正也。言君上化民,必以道德;民或未从化,则制礼以齐整,使民知有礼则安,失礼则耻。”这里的“道德”显然不是“道→德”,而是对孔子所讲的“德”的解释,也就是“德”。“格”之为“正”,是对行为的匡正,显然是指的行为规范,这是“齐之以礼”的事情,即是建构社会规范的问题。

孔子将“德”与“政”相对而言,而与“礼”相提并论。“政”指治理,是对臣民而言,对于国君来说则是外在的;而“德”对于国君来说却是内在的。“德”是内

在的,而“礼”(社会规范)是外在的,这正是上文讲过的:道德是对外在社会规范的内在认同。这就表明:孔子所讲的“德”大致就是现代汉语“道德”的涵义。

4. 道德即“知礼”且“好礼”。孔子所说的“德”尽管与“礼”在同一层面上,即都是形而下的概念,但“德”并不就是“礼”。上文说过,“礼”是外在的社会规范,而“德”是对社会规范的内在认同;这两者正好对应于孔子所讲的“知礼”而且“好礼”。

“知礼”是说的遵行外在的社会规范:

子入太庙,每事问。或曰:“孰谓邹人之子知礼乎?入太庙,每事问。”子闻之,曰:“是礼也。”(《八佾》)

或曰:“……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!”(《八佾》)不知礼,无以立也。(《尧曰》)

“好礼”是说的对于社会规范不仅遵行,而且发自内心地认同:

子贡问曰:“贫而无谄,富而无骄,何如?”子曰:“可也。未若贫而乐道、富而好礼者也。”(《学而》)

子曰:“……上好礼,则民莫敢不敬;……”(《子路》)

子曰:“上好礼,则民易使也。”(《宪问》)

这样的“好礼”,当然也就意味着“好德”,所以,孔子曾感叹道:“已矣乎!吾未见好德如好色者也。”(《卫灵公》)

5. 所谓“德目”

后世所谓“德目”,即道德条目,也就是社会规范的条款,即“礼”的具体内容。要注意的是,《论语》中所谓“目”不是这个意思:“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁。……’颜渊曰:‘请问其目。’子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’”(《颜渊》)颜渊所问的“目”并不是指的道德条目。道德条目是指的社会规范的具体条款,那是非常多的。例如:

子曰:“居处恭,执事敬,与人忠,虽之夷狄,不可弃也。”(《子路》)

子张问仁于孔子。孔子曰:“能行五者于天下,为仁矣。”请问之。曰:“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人。”(《阳货》)

子贡曰:“夫子温、良、恭、俭、让以得之。”(《学而》)

这里提及的恭、敬、忠、宽、信、敏、惠、温、良、让等等,均属社会规范的“德目”。须注意的是:这些道德条目决不能与“仁、义、礼、智”混为一谈,它们并不在一个层面上。“礼”涵盖所有这些道德规范;而“仁”“义”“智”既然不属于“礼”,显然也就不是道德条目。人们常将“仁义礼智”视为道德,例如朱熹所谓“四德”^[15],大谬不然。实际上,“仁、义、礼、智”并不属于“德”的范畴,而是上文讨论过的“道→德”范畴,亦即儒家伦理学的一整套原理。如果暂时撇开“智”的问题,则其关系如下表:

道			
仁 (仁爱精神)	义 (正义原则)	礼 (社会规范)	
		恭、敬、忠、宽、 信、敏、惠、温、 良、让…… (外在规范)	德 (道德) (内在认同)

这就是说,“道”是统摄一切的,其原理的核心结构就是“仁→义→礼”;而“德”,亦即现代汉语的“道德”,只是说的对“礼”即社会规范的内在认同。

三、道德的解构

既然道德(morality)是对社会规范的认同,那么,社会规范就是道德的前提。社会规范(social norms)也称“行为规范”,就是一个共同体中的人们共同遵行的一套行为规则,犹如今天常说的“游戏规则”。这套规范,其实就是所谓“伦理”(ethics)。人们常说“伦理道德”,却从来没有把“伦理”与“道德”的关系讲清楚。其实,所谓伦理,就是关于人际关系的一套行为规范,儒家谓之“礼”;而所谓道德,则是对这套社会规范的认同与遵行,儒家谓之“德”。因此,对“礼”——社会规范的解构,也就意味着对“德”——道德的解构。那么,孔子究竟怎样解构社会规范、从而解构道德?

(一)道德并非先验之物:“德行”概念

首先,正如上文所指出的,孔子并不认为道德是先验的东西。《论语》记载:

德行:颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓;言语:宰我、子贡;政事:冉有、季路;文学:子游、子夏。(《先进》)

作为“孔门四科”之一的“德行”,将“德”与“行”联系起来,正是上文谈过的道理:“德”乃“行有所得”,也就是说,道德乃是在生活实践中养成的,而不是什么先验的或先天的东西。

关于“孔门四科”,《论语·述而》记载:“子以四教:文、行、忠、信。”邢昺解释:“行谓德行,在心为德,施之为行。”这个解释不无道理,但也失之偏颇,只谈到了“德”是“行”的前提这一层意思。其实,对于“德”来说,“行”具有双重意义:既是道德的前提,即道德“得”之于“行”(此“行”读 xìng,“德行”即是“德性”);亦是道德的践行,即道德“施”之于“行”(此“行”读 xíng,“德行”是指道德行为)。这就是说,道德既源于生活,亦归于生活。

(二)道德并非不可逾越:“至德”概念

子夏说:“大德不逾闲,小德出入可也。”(《子张》)其实,这与孔子的看法并不一致。在孔子看来,即使“大德”也未必不可逾越,因为没有任何社会规范具有永恒的绝对价值。

举例来说,孔子曾赞叹道:“泰伯,其可谓至德也已矣!三以天下让,民无得而称焉。”(《泰伯》)这里讨论的是泰伯让位之事,其重大意义,人们尚未注意。泰伯乃是长子,按照嫡长子继承制,他继位乃是理所当然的,这正是关乎国家大事的“大德”;而他的让位,意味着背离了嫡长子继承制,这在当时反而是不道德的,人们可以指责他不负责任,更缺乏担当精神。然而,孔子却许之以“至德”。

显然,在孔子看来,嫡长子继承制未必不可逾越;存在着比社会规范及其制度(礼)更根本的原则。根据孔子的正义论,我们知道,那就是正义原则(义)。^[16]在孔子心目中,如果说,对社会规范(礼)的认同是“德”(道德),那么,对正义原则(义)的坚持则是更高的“至德”。“至德”(the best acquirement)显然比道德、包括子夏所谓“大德”更高、更具根本意义。这也是孔子对道德的一种解构。

这不禁让人想起荀子的著名命题:“从道不从君,从义不从父。”(《子道》)在当时的父权宗法社会条件下,“从君”“从父”固然是道德行为;但当“君”“父”的行为与“道”“义”发生冲突时,唯有“从道”“从义”才是正义的“道义”行为,这就是孔子所说的“至德”。显然,“至德”不是一般的道德概念,毋宁是对道德的一种扬弃。

这表明,在孔子那里,“德”有两种用法:有时是指的道德(morality);有时则是指的“至德”,亦即“道义”,或“道”“道→德”,涵盖了以“仁→义→礼”为核心结构的一整套原理。在孔子看来,这套原理是永恒的道理;而具体的道德体系则是可以改变的。

(三)道德体系的变革:“损益”概念

关于道德体系的变革,孔子提出了“礼有损益”的重要思想:

子张问:“十世可知也?”子曰:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。”(《为政》)

这里,孔子明确指出:夏、商、周三代的礼制是不同的;将来百代之间的礼制也将会是不同的。所谓“损益”,就是在既有的社会规范系统、道德体系的基础上,去掉一些旧的规范(损),增添一些新的规范(益);其结果就是形成了一套新的社会规范系统、道德体系。这就是孔子对“礼”(社会规范)、“德”(道德体系)的解构。显然,在孔子心目中,没有任何社会规范、社会制度、道德体系具有永恒的存在价值。

问题在于:“礼”“德”为什么要变革?那是因为:社会规范的本源乃是生活,即社会共同体的基本生活方式。不同时代的生活方式,要求不同的社会规范、道德体系,诸如:王权社会(夏商西周)宗族生活方式的宗族主义伦理;皇权社会(自秦至清)家族生活方式的家族主义伦理;现代社会的市民生活方式的公民伦理。正是由于主张对不同时代之“礼”进行“损益”变革,孔子才成为“圣之时者”(《孟子·万章下》),即是特别具有时代精神的圣人。

如今有一种普遍的看法,认为今天是“道德沦丧”。所谓“沦丧”的意思是:

我们曾经有一套很好的道德,而现在丧失了。于是,一些人主张恢复传统道德,乃至主张恢复“三纲”——君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲的道德规范。这不仅为极为危险的倾向,而且也是根本就不懂得孔子的道德哲学原理的表现。我们现在面临的问题,不是既有的道德体系“沦丧”了,因为这种“沦丧”不仅不可抗拒,而且理所当然;而是旧的前现代的道德体系被解构以后,新的现代性的道德体系尚未建构起来。我们真正沦丧了的不是“德”,而是“道”。这就是今天的中国人在国际上形象糟糕的原因所在。

四、道德的还原与重建

那么,社会规范及其制度怎样变革?道德体系被解构以后,怎样还原和重建?

(一)道德体系变革的价值原则:正义

从孔子开始,儒家提出了一套伦理学原理,其核心是“义→礼”理论结构,即“正义原则→社会规范及其制度”的结构,也就是孔子明确指出的“义以为质,礼以行之”(《卫灵公》)。^[17]因此,道德的根据是“义”,即社会正义论中的正义原则。面对旧时代的“礼坏乐崩”,需要新时代的“制礼作乐”;这种“制作”的价值尺度,就是正义原则。

孔子曾经表示:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《述而》)这里有两点很值得注意:

(1)“德”需要“修”,即道德乃是由“修”而“得”来的。这也就是上文讲过的“德行”在生活实践中养成。此即道德的“还原”(reduction)。生活方式的时代转换,意味着社会规范系统、道德体系需要进行时代转换。

(2)“修德”意味着在“讲学”中“闻义”“徙义”,从而“改善”。改善什么?改善道德境界;而为此则首先必须改善社会规范及其制度。如何改善?不是认同既有的“礼”即社会规范本身,而是坚持“礼”背后的“义”,即正义原则。所以,孔子说:“徙义,崇德也。”(《颜渊》)这正是儒家伦理学的“义→礼”理论结构的体现。

这里所说的“崇德”之“德”,显然不是通常的道德概念,而是上文谈到的孔子提出的“至德”。“崇德”并非“崇尚道德”,而是崇尚“道义”、从而“徙义”。所谓“崇德”也叫“尚德”:

南宫适问于孔子曰:“羿善射,奭荡舟,俱不得其死然;禹稷躬稼,而有天下。”夫子不答。南宫适出。子曰:“君子哉若人!尚德哉若人!”(《宪问》)

孔子之所以赞扬南宫适“尚德”,正如何晏注、邢昺疏正确地指出的:这是“贱不义而贵有德”。疏云:“贱奭、羿之不义,贵禹、稷之有德。”显然,在孔子心目中,“尚德”并非崇尚“礼”——既有的社会规范,而是崇尚“义”——正义原则。

根据孔子的伦理学——正义论的原理,社会规范系统、道德体系的变革,其价值根据是正义原则,包括以下两条原则:

(1)适宜性原则。为什么社会规范及其制度、道德体系需要变革?是因为既有的旧的社会规范及其制度、旧的道德体系已经不适合于当下的基本生活方式,例如君主专制时代的道德体系已经不适合于现代的基本生活方式;社会基本生活方式发生了转换,“礼”“德”就需要通过“损益”来加以变革。举个简单的例子:陌生男女见面握手,这在“男女授受不亲”(《孟子·离娄上》)的时代是很不道德的行为,然而今天谁会认为它不道德?

(2)正当性原则。在孔子、儒家的思想中,社会规范系统、道德体系的变更,必须出于仁爱情感的动机;否则,其变更就是不正当的。这其实也就是儒家“仁→义”的观念结构。所以:

(二)道德体系变革的根本精神:仁爱

儒家伦理学的核心原理不仅是“义→礼”,而是“仁→义→礼”,其根本精神就是仁爱。《孟子》开宗明义就讲“仁义而已”(《梁惠王上》),其实,更透彻地讲,可谓“仁而已”,正如程颢所说:“义礼智信皆仁也。”(《识仁篇》)^[18]这就是说,儒家伦理的根本精神就是仁爱。

关于仁爱与“德”的关系,据《论语》载:“或曰:‘以德报怨,何如?’子曰:‘何以报德?以直报怨,以德报德。’”(《宪问》)孔子这番议论,根本上乃是对仁爱精神的揭示。何晏注:“德,恩惠之德。”邢昺疏:“以恩德报德也。”所谓“恩”“恩惠”,即是仁爱,故有“恩爱”“惠爱”之说。正如《说文解字》的解释:“恩:惠也”(心部);“惠:仁也”(亼部)。孔子的意思:不论对于怨、还是对于德,皆报之以仁爱。

但这里有两点需要注意:

(1)孔子所说的“以德报德”,何晏所说的“恩惠之德”,邢昺所说的“恩德”,都不是说的道德,因为:道德是对社会规范、即“礼”的认同;而根据“仁→义→礼”的结构,仁爱并不属于“礼”的范畴,而是比“礼”、甚至比“义”更为根本的精神。显然,孔子“以德报德”之所谓“德”,乃是上文谈过的“至德”,而非道德概念。

(2)关于“仁爱”观念,存在着一种严重的误解,以为儒家的仁爱基于血亲伦理,以亲疏关系为转移,主张“爱有差等”,反对“爱无差等”(《孟子·滕文公上》)。诚然,儒家承认这样的差等之爱,如孟子讲:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《尽心上》)但是,儒家所说的仁爱不仅有“差等之爱”的一面,更有“一体之仁”、一视同仁的一面。不仅如此,在伦理学上,儒家认为,社会规范建构的根本精神并非差等之爱,而是一体之仁,这就是儒家正义论中的正当性原则的基本内涵。为此,孔子明确指出:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”(《雍也》);“己所不欲,勿施于人”(《颜渊》)。这种一视同仁的仁爱观念,其实就是“博爱”;但并不是西语汉译的“博

爱”(fraternity)(应当译作“兄弟情谊”),而是儒家的“博爱”(应当译作“universal love”),即韩愈所说的“博爱之谓仁”(《原道》)。

(三)原教旨的道德观:乡原

以上讨论表明,在孔子心目中,显然有两种不同意义的“德”(acquisition):一种是上文所说的现代汉语的“道德”(morality),即是对既有的社会规范的认同与遵行,并不追问道德规范背后的正义原理之“道”,可谓“无道之德”(the acquisition without Tao);另一种则是孔子所说的“崇德”“尚德”之“德”,要追问既有道德背后之“道”,即追溯到“仁→义→礼”的原理,可谓“有道之德”(the acquisition with Tao),这就是上文谈到的比一般道德甚至“大德”更高的“至德”。

因此,在孔子看来,有德并不意味着就是君子,因为:不仅君子有其“德”,小人亦有其“德”。他说:“君子之德,风;小人之德,草。草上之风,必偃。”(《颜渊》)试想:假如既有的社会规范及其制度本身就是不正义的,或者曾经是正义的而现在不再正义了,而人们却还认同而遵行,那么,这不正是“小人之德”“无道之德”吗?

小人之德、无道之德的一种表现,就是孔子所说的“乡原”。他说:“乡原,德之贼也!”(《阳货》)那么,何为“乡原”?孟子曾有明确的解释:

同乎流俗,合乎污世;居之似忠信,行之似廉洁;众皆悦之;自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰“德之贼”也。孔子曰:“……恶乡原,恐其乱德也。”君子反经而已矣。经正,则庶民兴;庶民兴,斯无邪慝矣。(《尽心下》)

所谓“流俗”“污世”,当然是指的污浊的社会现实,包括不正义的社会规范和制度。一个人在这种世道里居然表现出“忠信”,这并不是有德的表现,倒恰恰是“德之贼”,即是在“乱德”,是对道义的背叛。事实上,这正是以“理”杀人、以“道德”杀人的本质。所以,不难发现:“真道学”往往比“伪道学”更可怕。

真正有德之人,该做的事情乃是“反经”。所谓“反经”,就是返回比道德规范、社会规范(礼)更优先的仁爱精神、正义原则(义),以便重建社会规范及其制度,改造社会。^[19]这种“反经”就是“反本”。例如,孟子曾说:

王欲行之,则盍反其本矣:五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣;鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣;百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣;谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负戴于道路矣。(《梁惠王上》)

一言以蔽之,这个“本”就是能够“制民之产”的“仁政”(同上)。按照儒家道德哲学原理,所谓“德治”绝非用道德说教来统治人民,而是以“至德”来治理国家,即孟子所说的“反经”与“反本”。

总而言之,儒家道德哲学是要回答“道德何以可能”的问题,其原理是:根据一视同仁的仁爱精神,按照正当性、适宜性的正义原则,顺应时代的基本生活方式,选择或建构新的社会规范和制度,从而建立新的道德体系。显而易见,我们今天所面临的时代课题是:建构新的、现代性的社会规范及其制度,从而建立新

的、现代性的道德体系。

注释：

- [1]戴震：《与某书》，见戴震《孟子字义疏证》，中华书局，1982年。
- [2]牟宗三：《心体与性体》，引自《道德理想主义的重建——牟宗三新儒学论著辑要》，郑家栋编，中国广播电视出版社，1992年，第229页。
- [3]韩愈：《原道》，见《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，上海古籍出版社，1986年。
- [4]《老子》：王弼本，《王弼集校释》，楼宇烈校释，中华书局，1980年。
- [5]《荀子》：王先谦《荀子集解》，《新编诸子集成》本，中华书局，1988年。
- [6]黄玉顺：《荀子的社会正义理论》，《社会科学研究》2012年第3期；《中国社会科学文摘》2012年第8期转载。
- [7]《庄子》：王先谦《庄子集解》，《诸子集成》本，中华书局，1957年。
- [8]《论语》：《十三经注疏·论语注疏》，中华书局，1980年影印本。
- [9]《礼记》：《十三经注疏·礼记正义》，中华书局，1980年影印本。
- [10]《尚书》：《十三经注疏·尚书正义》，中华书局，1980年影印本。
- [11]王夫之：《尚书引义》，中华书局，1976年。
- [12]《孟子》：《十三经注疏·孟子注疏》，中华书局，1980年影印本。
- [13]许慎：《说文解字》（大徐本），〔宋〕徐铉等校定，中华书局，1963年。
- [14]Bussmann, Yule:《预设的概念》，黄玉顺译，收入《儒教问题研究》，人民出版社，2012年。
- [15]朱熹：《周易本义·乾文言传》，上海古籍出版社，1987年。
- [16]黄玉顺：《孔子的正义论》，《中国社科院研究生院学报》2010年第2期。
- [17]黄玉顺：《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》，东方出版社，2015年。
- [18]程颢：《识仁篇》，见《二程集》，中华书局，1981年。
- [19]黄玉顺：《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》，东方出版社，2015年，第六章第一节，“二、‘权’对‘经’的优先性”，第266-268页。

[责任编辑：弘 亭]