

仁、义、礼的道德框架及其实践限制*

——知识社会学的考察

翟学伟

提要:仁、义、礼是孔子继承前贤的德行观念建构的一种道德实践学说。本文从知识社会学出发,指出这一学说能否付诸实施的关键在于其中之“义”是否被激发。对行动者而言,“义”一旦得以启动,“仁”与“礼”便可转化为行动,也能据此区分出君子和小人。通过列举日常事例,本文指出这一道德实践方式实为一种超越于利益之上的“施报”模式,在社会学上可称之为“道义交换论”,以区别于经济学或社会学中其他的各种交换论。而当此种道德实践遭遇社会现实时,其局限则在于它往往运行于初级群体或士大夫阶层,并不断受到其他学说或现实利益的挑战。

关键词:道德框架 义的启动性 德 君子 道义交换论

一、引言

几乎所有人都承认,儒学对中国历史、社会与文化具有重大的且不可比拟的影响。但对于如何评价这一影响却有很多分歧,褒贬不一。长期以来,儒学主要是被作为一种思想流派进行阐述与认识的;近代以降,西学东渐,儒学亦被归入哲学、伦理学或思想史等学科进行研究。回顾儒学产生的时代背景便可以发现,无论是此学说发端的“礼崩乐坏”之际,还是孔子本人被后世当作“圣人”,其中都有“救世”之意。儒学既然要“救世”,自然就有其政治抱负和社会建构的一面。从这一点来讲,社会学所关心的儒学不在于这个学说说了什么,而在于它建构了一个怎样的真实社会,或对中国人的日常生活产生了怎样的实际影响。

* 本研究为国家社会科学基金重大项目“儒家道德社会化路径研究”(16ZDA107)的最终成果之一。感谢匿名评审专家的意见,文责自负。

提及真实的社会建构 (social construction of reality), 其社会学基础来自韦伯提出的“社会行动”概念与涂尔干提出的“把社会事实当作事物” (consider social facts as things) 的研究方式。由于知识社会学所讨论的范围比较宽泛, 笔者这里倾向于采取伯格 (Peter L. Berger) 与卢克曼 (Thomas Luckmann) 的观点。他们 (Berger & Luckmann, 1991: 16 - 17) 指出:

知识社会学的性质与范围存在着各种界定。迄今为止, 这一分支学科的历史就是其五花八门的定义史。然而, 大家也都认可知识社会学所关注的, 是人类思想与其所发生的社会脉络间的关系。所以知识社会学可以说应聚焦于社会学上的更为一般性的问题, 诸如思想之存在的决定性因素是什么? 虽说这里聚焦的重点为社会因素, 但探讨这些社会因素与人类思想上提及的其他因素 (诸如历史的、心理的或生物的因素) 一样, 都有相似的理论难度。它们共同面临的一般性问题都关乎思想究竟是对这些决定性因素的反映, 还是独立于这些已被提出的决定性因素。

进而言之, 这种知识社会学最终要回答的问题是: “主观意义是如何可能成为客观事实的?” (Berger & Luckmann, 1991: 30)

本文充其量只对儒家思想中的仁、义、礼这三个概念及其相互关系与实践做一次知识上的重新“设定”与探索, 即将所有问题汇集为: 当比孔子更早的诸多“德行”思想汇集于孔子时, 孔子所重视的仁、义、礼是如何构成其行动框架并付诸实践的, 以及后来为何会出现越来越乏力的现象。换句话讲, 本文研究的重点是, 作为思想层面的仁、义、礼是如何可能转化为现实行动的, 以及它们在同真实社会遭遇时的可运行限度在哪里。对这类问题的回答其实也就具体回答了儒家理性主义的基本特征, 以及它为什么具有世俗高尚性却无宗教性; 与此同时, 此行动框架也可以为当下法律界争论的“见义勇为”规则制订提供学理性的依据 (沃耘, 2023)。

笔者试图在此方向做出努力, 不是说以往论述没有博大精深者, 没有见地深刻者, 没有深化推进者乃至自成一派者, 而是说这些研究大都呈现以下诸种特点: 首先是“坐在车中推车” (trying to push a bus in which one is riding) (Berger & Luckmann, 1991: 25) 的经学式诠释; 其次是受西方学术的冲击, 将儒学研究融入哲学或哲学史研究, 并催生出现代新儒学; 最后亦有从西方学术中发展起来的比较哲学和汉学研究等。在这一历程中, 学者们已将儒学装入新的学术体系, 其优

点在于我们有可能从知识论的角度重审儒学,可遗憾的是,原本相互贯通的“仁”“义”“礼”等概念也遭到拆分,产生了许多专门性论述。即使在社会学内部,一种原本需要关注儒学与真实社会之关系的研究也因受到社会思想史研究的惯常做法的限定,更聚焦于人物及其思想的走向,而忽视了思想与行动是何种关系。

二、天人之际中的德性问题

儒家思想以道德立场见长。孔子之前,中国先哲对于世界之认知建立于这样一种假定:自然现象与人类现象为一完整连续体,故阴阳太极可以解释世间万物及其运行。据此,自然界与人类社会应存在一套相似的不为人类所知的运行法则,即所谓“道”。道之运行落实在具体事物上便呈现为一特定的“德”。所谓“天之本质为道德。而其见于事物也,为秩序。故天神之下有地祇,又有日月星辰山川林泽之神,降而至于猫、虎之属,皆统摄于上帝。是为人间秩序之模范”(蔡元培,2010:10)。这就是说,万物皆有德性,而人道所拥有的“德”则关乎人类自己的生存与发展,如《礼记·中庸》有“苟不至德,至道不凝焉”(陈成国点校,1989:499)。从《尚书》记载的夏、商、周情况看,远古时期先民已意识到,“德”将决定江山社稷之存续。这一点已成为人们寻求杰出领袖的依据。如《尚书·太甲下》上有:“伊尹申诰于王曰:‘呜呼!惟天无亲,克敬惟亲;民罔常怀,怀于有仁;鬼神无常享,享于克诚。天位艰哉!德惟治,否德乱。与治同道,罔不兴;与乱同事,罔不亡。终始慎厥与,惟明明后’”(周秉钧译注,1990:291)。这显示出先人确立王位时在天、亲与德方面的困境。

罗思文(Henry Rosemont)和安乐哲(Roger T. Ames)从中发现,一种观念体系的表述往往有它的“概念簇”(concept-cluster)。他们指出:

在古汉语中,没有一个词能与英语中的“moral”(道德的)在意义上等值。事实上,译者们在古汉语中的确找不到与其相对应的词,虽然从某些汉字中可以引申出“moral”的含义。根据这一情况,大多数西方哲学家拒绝承认中国的思想家为哲学家,理由是:如果孔子关心道德问题,那他为什么不提出关于选择(choice)的问题?除了那个否定性的道德金律,《论语》中还有哪些道德理论(moral principle)?为什么他似乎没有意识到道德讨论中的自由(freedom)问题?当不同道德准则发生冲突时,他没有看到困境

(dilemma)是如何产生的吗?为什么他总是模糊我们行为的公共领域(public realm)和私人领域(private realm)的区别?(罗思文、安乐哲,2020:20-21)

也就是说,对于一个本土(儒家)概念的讨论,如果强行抛弃“簇”中相连的其他概念,单独将其放入另一个哲学框架或学科中去解读,我们虽然可以从中获得新知,比如在现代学术(或西方学术)中强行思考仁、义、礼的“选择性问题”“自由问题”“困境问题”“公共与私人领域问题”,并通过洋洋洒洒的多方论证得到作者想要的答案,但实际情况是这类研究并未让我们收获儒家本身的问题意识和理想关怀。虽然,以西方个人主义道德观作为儒家道德研究的参照系,比单纯从国学内部去诠释儒家思想会有许多智识上的提升,但关键问题在于究竟是把儒家思想拆解、打散并带入另一种思想体系,还是将另一种思想体系只作为一个参照系来认清儒家思想的原貌,这是两种不同的探索路径。

所以回到儒家所处的历史背景看儒家的关切点可知,王位继承中的“世袭”与“德性”之间存在着一种张力(艾兰,2010a:54)。两者只有在统一之际才能缓解,即“内圣外王”。可现实情况是,世袭者是否有德,或者有德者能否世袭,都是问题。周朝所确立的“嫡长子制”虽然解决了世袭纷争,但嫡长子是否有德则不能确定。而一旦一个君王拥有世袭合法性却无德行,那么这个王朝很快就会走向没落,故尧曰“虽有周亲,不如仁人”(《论语·尧曰》)。孔子为何要盛赞尧舜?显然是“禅让”打破了血亲继替,体现了继位上更应看重德行。

为了说明“德”与仁义礼的关系,笔者先以庄子的一番议论引出本文思路。

夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴;素朴而民性得矣。及至圣人,蹉跎为仁,踉跄为义,而天下始疑矣;澶漫为乐,摘辟为礼,而天下始分矣。故纯朴不残,孰为牺尊!白玉不毁,孰为珪璋!道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐!五色不乱,孰为文采!五声不乱,孰应六律!夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以为仁义,圣人之过也。(陈鼓应注释,2007:290)

庄子这里意在指责仁义礼的不是。但是,我们又从反向上意识到,孔子的时代已不是“道德不废,安取仁义”的时代,也不可能回到那个时代,所以孔子所能做的只是如何拯救这个世道。如果说礼崩乐坏预示了人世间的道德败落、人心

不古,那其中的表现也意味着由“德”到“行”之间存在一种序列:德性需要言行来体现,言行依礼仪来规范,礼仪必须从仪表着装开始;但反之则不然,即孔子所谓:“有德者必有言,有言者不必有德”(《论语·宪问》)。这点是本文下面重构仁、义、礼逻辑关系的一个起点,值得重视。

对于“德”字的源头及其含义,学界各有不同的解释(艾兰,2010b:119 - 126;冯时,2006:248 - 290)。笔者这里借用美国著名汉学家倪德卫(David S. Nivison)对“何尊”铭文的拓片研究(倪德卫,2006:34)来加以讨论,因为其中包含了本文后面需要涉及的社会学思考。

(1)“德”是一个好国王的品质,但事实上也是任何好人的品质。

(2)作为对慷慨、自我约束和自我牺牲的行为以及谦卑的态度的报答,它是被产生或被给予的。

(3)同时,它也是这种行为和这种态度的要素。

(4)它是某种需要有的好的东西。它之所以好,不仅因为它本身,而且因为它对持有它的人的后果。例如,一个国王没有它便不能履行职责。它给他声誉(请考虑其军事维度)和影响。

(5)既然它牵涉到(a)慷慨、(b)不自我放纵、(c)自我牺牲、(d)责任(起码在宗教意义上)、(e)谦卑和礼貌等等,显然必须承认:无论有什么别的说法,称它为“德”是合适的。确实,它好像是多种德的集合。

从这里看出,古人理解的德是多义的。的确,《尚书》里也有“三德”(周秉钧译注,1990:233)之说,更为明确的说法为“九德”(周秉钧译注,1990:26),而其他儒家典籍中还有不同版本的四德、六德和九德等说法,且越发具有人伦化的趋势,即所谓“五典”(周秉钧译注,1990:9)。

三、“义”对道德行为的启动性

以上这些“德行”在孔子的《论语》中虽有所保留,但孔子想做的工作是在其基础上构建起一种以“仁”“义”“礼”为基础的行动框架。在孔子之前,中国传统典籍比较偏重“礼”和“义”,却少有“仁”的论述。可到了孔子那里,天人之际的总体思路仍在,但在具体内容上却有所调整。比如在“由巫到礼”(李泽厚,

2015:86)的过程中本充斥着“子不语”内容(杨庆堃,2016:92),可孔子却避而不谈“怪、力、乱、神”(《论语·述而》),而对各种道德概念进行了清理和提升(李惠仪,2016:3-24)。这一浩大的思想工程当然不可能由孔子一人来完成。孔子的初创性成就是从诸多道德品行中提取了仁、义、礼等概念,并试图从其关联性上对其做人伦化的概括。比如《礼记·中庸》就记录了孔子这方面的言论:“仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也”(陈戌国点校,1989:497)。《礼记·礼器》中还有:“故君子欲观仁义之道,礼其本也”(陈戌国点校,1989:379)。但这里需要提醒的是,孔子本人并没有把“仁”和“义”相组合,正如程子所说,“仲尼只说一个仁字,孟子开口便说仁义”(朱熹集注,1986:239)。所以真正将仁、义、礼分别组合并系统化的应该是孟子和荀子。其中,孟子的理论化方向是将其统统归结为人性之端:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”(《孟子·公孙丑上》);而荀子则从社会地位和关系秩序方面进行阐述,即“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也。贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长,义之伦也。行之得其节,礼之序也”(杨任之译,1991:492)。

由于这些概念之间相互渗透,孔子本人在不同情境中也有不同的解释,造成它们之间具有维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)所说的“家族相似性”(维特根斯坦,1996:48),进而给后人厘清其间的逻辑关系带来了困扰。很多时候,仁、义、礼之间语义交织,表现为“秩序上的修辞”(李惠仪,2016:4)。而孟子对于“义”字的用法更加多样。他一会儿用于“道路”,如“仁,人心也;义,人路也”;一会儿用于“长幼”相交,如“亲亲,仁也;敬长,义也”(《孟子·尽心上》);一会儿又用于“君臣”伦理,如“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也”(《孟子·尽心下》)。那么“义”如何可能从“道路”通向“长幼”或“君臣”呢?今人给出的解释是,这一倾向是由孟子与告子之间的“仁义内外”之争所引发的(唐文明,2008)。而荀子则喜“礼义”连用,如“礼义者,圣人之所以生也,人之所学而能也,所事而成者也”(杨任之译,1991:471)。

为了摆脱这种并用或互释的方式,笔者以为,把握仁、义、礼的逻辑关系应该先从“义”进入。那么为何不从最常见的“仁”或“礼”开始呢?因为从孔子对“仁”和“礼”的论述或大量后世儒学论述上看,“仁”和“礼”的解读及其关系都是清楚的,反倒是“仁义”或“礼义”并用令人疑惑。如果说“义”的并入只是作为“仁”或“礼”的连接项,那么它一定不是起附带或强化作用的,而有其独特的使命。可惜的是,对于这一点,学界没有给予应有的重视。“义”的重大价值随着它与

“仁”和“礼”一起在人伦中的穿插与排比已被吞没掉了。所以笔者认为,单纯作为一种道德学说,“仁”和“礼”本足以撑起一种道德框架所需要的基本内容,诸如价值与规范、内在性与外在性等等,学界的不少讨论也集中于此(余英时,2004a:404;李泽厚,2015:107)。可面对如此完备的道德体系,朱熹为何却说“义利之说乃儒者第一义”(朱熹,2010:1082)?在现实中国,民间各地又为何遍布着大大小小的“关帝庙”呢?其实,学者所看重的“仁”和“礼”属于“知”(智)的范畴,即一个人应该“知书达理”“明辨是非”,但现实中有不少人只会“坐而论道”“口是心非”或深感“知易行难”。可见,儒家思想要付诸行动,单靠“仁”与“礼”是难以实施的。

在中国古字中,“义”“仪”同源,也是通假字。《说文解字注》中段玉裁对“义”之本训为“己之威仪也”(许慎撰、段玉裁注,2015:1099)。《尚书大传》卷一下载:“赞曰:尚考太室之义,唐为虞宾”。郑玄注为:“义,当为仪。仪,礼仪也”(伏胜撰、郑玄注,1937:22)。《左传·襄公三十年》中有“君子谓:‘宋共姬,女而不妇。女待人,妇义事也’”。王引之《经义述闻》将其解释为:“义读为仪。仪,度也,言妇当度事而行,不必待人也”(王引之,2017:1080)。其源头则是《诗经·大雅·烝民》:“令仪令色,小心翼翼”(程俊英译注,2014:436)。由此推衍为《诗经·大雅·抑》:“温温恭人,维德之基”(程俊英译注,2014:420)。而《诗经·小雅·巧言》中对此给出的一个反例则为“巧舌如簧,颜之厚矣”(程俊英译注,2014:300),后被孔子又说成“巧言令色,鲜仁矣”(《论语·学而》)。曾子跟着说:“君子所贵乎道者三:动容貌,斯远暴慢矣;正颜色,斯近信矣;出辞气,斯远鄙倍矣”(《论语·泰伯》)。还有学者在考察礼学的三途时认为,其中一途为“鲁人颂貌威仪之礼容”(洪业,1996:78)。可见,古人守“德”,首先要在言行上注重仪表。但是以上这些在学术惯性上却都是被用来证明“礼”很重要的依据,而笔者这里需要开发的则是“仪态发生学”。

《礼记·冠义》上说:“礼义之始,在于正容体,齐颜色,顺辞令”(陈戍国点校,1989:535)。显然,一个人之所以要正容颜、整装束,无不源于交往之需引发其从悠闲自得状态进入恭候迎宾状态。而“仪”(义)被后人解释成“宜”,其实也体现在面容装束之恰当性方面。试想一人独处时本可衣衫不整,自由自在,忽闻有客到访,必定会穿戴整齐后再去迎客;若是贵宾来访,则会更为讲究。至于来访者,在出门之际便已装束完毕,最终使得彼此都能以礼相待。职是之故,仪态发生学指一个人在面对他人时要按照礼仪规范来启动相应表情和动作的生发逻辑。赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)在研究《论语》时认为,这样一种“唤起”含有天人之际所残留下来的“神奇魅力”所形成的力量(芬格莱特,2002:3-4)。在社

社会学意义上,一种行动的启动即韦伯所指出的“只有当主观态度针对的是他人的表现时,它们才会构成社会行动”(韦伯,2010:111-112)。此即表明,一种顾及他人的行动要能被启动,必须具备动机、情感、意义及在当时情境中所呈现的紧迫感。这一点其实非常接近布迪厄讨论的“实践感”。在布迪厄看来:

所谓“实践感”是先于认知的。它从现有状态中解读出场域所包孕的各种未来可能状态。由于过去、现在和未来在惯习里彼此交织,相互渗透,所以可以把惯习理解成一种虚拟的“积淀状态”(sedimented situations),它寄居在身体内部,听候人们将它重新激发出来……有必要在此强调,惯习所产生的行动方式并不像根据某种规范原则或司法准则推演出来的行为那样,具有严格的规律性,事实上也不能如此。这是因为“惯习是含混与模糊的同义词,作为一种生成性的自发性,它在与变动不居的各种情境的即时遭遇中得以确定自身,并遵循一种实践逻辑,尽管这种逻辑多少有些含混不清,但它却勾勒出了与世界的日常关联。”(布迪厄、华康德,1998:23-24)

既然“仪”意指仪态上的“启动”或“唤起”,那么与其通假的“义”也顺理成章地要在另一层意义上产生“启动”或“唤起”,此间含义是当一个人遭遇某种社会情境(特别是“义利”选择方面的情境)时,他“应当”激活自己的道德认知去行事。这是许多学者误把“义”直接看作“应当”的原因。对于此番启动之“义”,孔子本人有个非常贴切的比喻,即“好德如好色者也”(《论语·子罕》),并为人们未能予以实现感到遗憾。他还在“仲弓问仁”时说:“出门如见大宾,使民如承大祭”(《论语·颜渊》)。这种被激活的痕迹目前仍留存于中国俗语或成语中,比如“路见不平,拔刀相助”,又如“义无反顾”“义不容辞”“舍生取义”“仗义执言”等。可为何后世对于“义”的解释会变得如此多样?如果说孟子所谓“义,人路也”(《孟子·万章下》)或“人之正路也”(《孟子·离娄上》)多少还残留下一些道德选择之“义”的话,那么也正是从孟子开始,他的各种用法也干扰了这层含义,因为孟子在其他地方认为“仁”讲的是人性,“义”讲的是衍生性。也就是说,在孟子看来,本性之善所体现之“仁”具有恻隐之心、不忍人之心,而“义”则从亲亲原则衍生至社会原则。后人据此以“宜”释“义”,又经《礼记·中庸》《释名》等的义疏,大致完成了“义”之正解。这些解释一方面使“义”的启动之意日渐式微,另一方面不但造成了其自身在“应当”“正当”或“正义”几个概念中空转,也使得其行动意向性越发减弱,成为“仁”和“礼”的附庸。

一旦“义”的“道德启动”之意被提取，儒家学说中的许多零散言论便可获得立体性的认知，比如何谓“正路”，何谓“适宜”或何谓“应当”，一切都很明了。在这一道德实践框架中，凡符合道德的，就是合适的；凡做道德之事，就是应当的；凡用道德来指导人的行为、化解人的矛盾，就是人间正道；甚至连“暴动”“造反”这样的词汇，一旦换成“起义”，其道德感和正义感也能随之而生。可见，所谓“义”的实际意义，就是要求人（君子）把人世间的各种现象及问题都带入道德（仁、礼）中来评判和处置，并依此驱使人去行动，从而造成一种社会行动含有“行动伦理”的意味（周飞舟，2018）。换言之，孔子希望能培养出这样一种人，其行事风范是：无论遇到何事、何种情况、何种处境，首先想到的不是利欲算计，不是诉诸法律，也不是本能应对，而是要从道德出发。所以说，“义”的独特意义即在一个人身处一种社会情境时，会提醒自己要以由“仁”入“礼”的方式去行动；也即“义”是指一种社会行为因启动了某种路径选项而使人变得坚定，并从中获得一种与“道”和“德”相连的信守和信念。^①

因“义”而生之坚定也让孔子说出“仁者不忧”（《论语·子罕》）；“君子不忧不惧”（《论语·颜渊》）；“君子以义为质，礼以行之”（《论语·卫灵公》）。而荀子则用它作为衡量人的一种标识，体现出人与其他物种的等级阶梯：

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。（杨任之译，1991：370）

孟子曾说过：“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本”（《孟子·离娄下》）。相比之下，荀子这里显然不是像孟子那样想用“义”来给人性做定论，而是指明人是比其他物种更加复杂的组合。在荀子眼中，“义”指人的高贵之处；

^① 其实，儒家有关“德”与“义”之间关系的这类论述并不少见。例如“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之于比”（《论语·里仁》）。而《论语·里仁》中的“君子喻于义”与“君子怀德”可等量齐观。更加明显的说法还有“子曰：‘德之不修，学之不讲，闻义不能徙’”（《论语·述而》）等。这一点在《孟子》中也很明显，例如“其为气也，配义与道”（《孟子·公孙丑上》）；“非礼之礼，非义之义，大人弗为”（《孟子·离娄下》）。《礼记·祭统》上也说：“夫义者，所以济志也，诸德之发也”（陈戌国点校，1989：476）。《淮南子·齐俗》云：“为义者，布施而德”，又说“义者，所以合君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之际也”（杨坚点校，1989：118）。

在孟子眼中,“义”指人的基本德性。而回归于孔子的“义”与“利”所区分出的君子和小人可以看出,荀子对“义”的认识基本符合孔子本意,倒是孟子那种试图回归人性的企图把道德的教化性说没了。

四、义利之辨:道德框架之内外

那么,为何孔子要在社会行动中启动道德或在面对各种社会情境时要激活道德呢?因为人世间有一种更容易产生的行为是“趋利”,且具有破坏“德”和“礼”的危险,所谓“‘币厚则伤德,财侈则殄礼。’礼云礼云,玉帛云乎哉”(杨任之译,1991:491)。显然,先哲们意识到,一个人在面对社会现实时,他下意识的或最为活跃的动机是利益考量,以致于不顾一切地追逐利益。所以庄子说:

夫赫胥氏之时,民居不知所为,行不知所之,含哺而熙,鼓腹而游,民能以此矣!及至圣人,屈折礼乐以匡天下之形,县跂仁义以慰天下之心,而民乃始蹉跎好知,争归于利,不可止也。此亦圣人之过也。(陈鼓应注译,2007:293)

司马迁也说:“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往”(司马迁,1988:932)。这就表明“逐利”是人的生存需要,是人性使然。但“义”之启动就是要遏制人类因“争利”而产生的冲突。这表明儒家对此提供的办法不是从契约及其相应的法律上去说的,它只想以“义”去解决“利益争端”,用德行来克制私欲。如果我们不能从这个角度理解“义”,或误将“义”作为人的本性,那么看起来人性被提升了,但也恰恰因为这样的提升把孔子赋予君子的高尚性消解了。

过往学界所发生的义利之辨,大都偏向于对于“公”和“私”的辨析(余英时,2004b:214-215)。但在笔者看来,这一方向上的诸多争论实有被带偏之嫌。不可否认的是,自秦汉以降,对“义”与“利”的讨论的确出现了向“公”与“私”转化的倾向。但“情义”“恩义”“孝义”之意则不属于这条线索,而是更契合《礼记·礼运》所谓:“何为人义?父慈,子孝,兄良,弟悌,夫义,妇听,长惠,幼顺,君仁,臣忠,十者谓之人义”(陈戌国点校,1989:371)。即使我们现在把“义”作“正直”“正当”或者“公正”解,也不必定指向“一心为公”,更何况儒家本身也不一味排斥“利”,只希望“以义制利”(余英时,2012:66)。所以,要想切实理解义利之辨的实质,还得再次回到“德”字上加以阐明。

中国汉字“德”与天地及祭祀中的信仰相连(李泽厚,2015:21、56-60)。这些仪式不表现为西方宗教意义上的因虔诚而放弃自我,而表现为希望能得到上天或祖先的保佑及庇护,求得风调雨顺、五谷丰登、国泰民安、免除病灾、子嗣繁衍,并达至孔子所说的“慎终追远,民德归厚矣”(《论语·学而》)。“德”可通“得”,《广雅·释诂三》有:“德,得也”(王念孙,2017:503)。《说文解字》亦有“惠^①外得于人,内得于己也”(许慎,2021:342)。对于天人之际,我们固然认为人之“德”乃“得”自天地造化,反过来也要求人能“德配天地”,但其间的义利关系则为:天地总利于人,可人却受限于自己的才能,无法利于天地。他们所能给予的只能是祭拜、崇敬和牺牲,此种奉献与感激即可视为人之“德”或“义”(恩德、恩义)。但如果将此种奉献与感激转换到人间,那么义利问题便具有了主体间性。此时,所有问题都集中在如果一个人向他人“施利”,他如何得到回报;如果一个人向他人“施德”,他又如何得到回报。倘若这里的“义”被定义成了“公心”或者“利他”,那么与“获利”所不同的这番“义举”意味着“没有回报”或“不求回报”。沿着这层意思往下思考,似乎一个人越有德,付出就越多,损失也越大,直至献身。或许我们这里可以将“义”所指的“得到”解释成不是自己得到,而是让他人得到。但这样的解释显然是为了守住“得到”,却将主体做了置换,即把“得到”分成“我得到”还是“他得到”,由此造成“义”“利”本无区别,关键只看“让谁得到”。此即墨子的解释:“义,利也”(雷一东,2006:47)。的确,擅长逻辑的墨子既然把“义”解释成了“利”,那么其差异也只能是为他人所得是大利,为自己所得是小利。

为了重新确定“义利”之辨,笔者这里首先要确定的是,在一个主体不变的前提下,“义”和“利”究竟如何划分?先看倪德卫对一段“献祭”的研究。

甲午卜王贞我有德于大乙

以上占语包含了一个在古代汉语和西周金文中常见的习惯用法的例子。例如,“A 有功于 B”,“A 有赐于 B”等。并且,我们还能看到跟这里一样的“A 有德于 B”。这是古代口语的习惯用法,其简明意义是:A 为 B 做了某事,B 因而感恩于 A。我们也可以说,“A 有恩于 B”。(倪德卫,2006:29-30)

倪德卫接着认为 A 与 B 的关系是:

① “惠”是古字,“惠”通“德”。

简单,但又不是那么简单。对友好或礼物或服务的感激之情,是我们都知道的。这是为人的一部分。但是,在某些社会里,它通过社会化和压力而以无限的方式被非常地扩大了,以至于它似乎成为一种包围着的心理力量。中国社会正是如此。它现在是如此,以前(一直倒回我能研究它的时候)也是如此。在这种社会中,当你为我做某事或给我某物时,我感到要在此时或别时恰如其分地作出反应的强迫性会如此之大,以至于我不把它看作我自己的心灵结构,而是看作源自你的心灵之力,这种力使我调整自己朝向你。这种力就是你的“德”或者你的“道德力”。(倪德卫,2006:30)

在葛瑞汉看来,中国文化中的此“德”非西方所说的“美德自身即是回报”(virtue is its own reward),而是“不诉诸强力而能使人为之所动”(葛瑞汉,2003:17)。这就回到了《礼记·曲礼上》所述的“礼”的一个功用上:“太上贵德,其次务施报。礼尚往来:往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也”(陈戌国点校,1989:279)。从这里可以发现,除了圣人高度重视“德”外,现实中的人们都很看重回报。所以孔子说:“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好”(《论语·述而》)。孔子既然“为之”,为何还有所“好”呢?因为孔子念念不忘其道德框架。子曰:“‘志于道,据于德,依于仁,游于艺’”(《论语·述而》);子曰:“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”(《论语·里仁》);子曰:“君子义以为上”(《论语·阳货》);子曰:“君子……见得思义”(《论语·季氏》)。其学生子张也跟着说:“士见危致命,见得思义,祭思敬,丧思哀,其可已矣”(《论语·子张》)。那么,回到“利”上去生活可不可以呢?孔子的答案是:“放于利而行,多怨”(《论语·里仁》);“见小利,则大事不成”(《论语·子路》)。所以人应“见利思义”(《论语·宪问》),由此才能“不义而富且贵,于我如浮云”(《论语·述而》)。其实,孔子这里给出了一个做人的高标准、高要求。

由此,我们也明白了孔子为何在谈“义”时喜欢谈“勇”,因为以“义”行事要担当很多风险,并应以自己此时的不作为而感到“羞耻”;而一个相反的行径是,一个人如果贪图利益,他不只处处考虑自己的得失,甚至可能采用无耻行径。所以当孔子说“好学近乎知,力行近乎仁,知耻近乎勇”(陈戌国点校,1989:497)时,即表明要想在行动上行“仁”,首先要在意识上“知耻”。而在中国使用频率极高的成语“见义勇为”也表明,一个人一旦选择了“义”,就同时启动了“勇”。孔子又说:“见义不为,无勇也”(《论语·为政》);“君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗”(《论语·阳货》)。以上这些衍生到江湖上,最终才会出现不

求回报的超道德的行侠仗义之人(冯友兰,1986:266-267;杨联陞,1996:866)。

可见,“义举”的确不易。行义者不仅不计较眼前的利益得失,而且必要时可以奋不顾身,但这在道德框架实践中却不意味着没有回报。所谓不计较利益得失,不是没有利益得失,只是不去计较。那么为何不计较?因为在一个尚德的社会,德是一种施予他人或社会回报的“力量”,而不单指修养或品质。一个人因施德所引发的回馈往往是对方的感激或感恩。此举就如同会客之礼,一个人启动了仪,也是因为另一个人先启动了仪,所以大家都以礼相待;同理,一个人如果行义,也会引发对方报之以义。由此往复便是《左传》上所言的“礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也”(李梦生,2004:513);“是故君子动则思礼,行则思义,不为利回,不为义疚”(李梦生,2004:1199)。孔子指出“仁者先难而后获,可谓仁矣”(《论语·雍也》)。在这一互动方式中,利是眼前的物质性回报,义是延后的社会性回报,也就是名声的获得与社会性嘉奖。即使这些不可预期的回报没有到来,其框架运行机制依然使人相信,平日“积德”必得回报或由祖先积攒的阴德会庇护后人(许烺光,2001:209),所谓“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”(王博,2003:209),一切只是时间问题。如果所积之德成为“大德”,那就是《礼记·中庸》上说的“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿”(陈戍国点校,1989:496)。由此一来,由“报答”方式所等来的好处便不限于物质回报,而可以是制度上的、心灵上的,甚至是信仰上的。

可是,这样美好的社会交往模式有现实基础吗?老子说:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者忠信之薄,而乱之首”(陈鼓应注译,2003:215)。所以孔子感慨:“知德者鲜矣”(《论语·卫灵公》);“圣人,吾不得而见之矣!得见君子者,斯可矣”(《论语·述而》);“善人,吾不得而见之矣!得见有恒者,斯可矣。亡而为有,虚而为盈,约而为泰,难乎有恒矣!”(《论语·述而》)但孔子并不奢望回归大道,只希望能回归到“仁”。可孔子这里对仁的思考并无还原人性的迹象,而只说“性相近也,习相远也。唯上智与下愚不移”(《论语·阳货》)。这种观点显然指向一种既有一致性又有差异性的教化认知,也预示着任何社会都不可能从人性上实现人人有德。可到了孟子那里,其学说则开始向人性论方向迈进。孟子说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也”(《孟子·离娄下》)。孟子还坚称:“故凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之?圣人与我同类者”(《孟子·告子上》)。从这一变化中我们首先看到,无论是孔子还是孟子,他们都认为“为礼不本于义,犹耕而弗种”(陈戍国点校,1989:373),如果礼仪在人生

中只具备表演性,那不过是一套形式化的操练。孔子说:“仁而不仁,如礼何?”(《论语·八佾》)“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)这就是说,如果“礼”失去了“仁”,却注入“义”,又如何?那么此间所包含的“忠信”只具备“仗义”,产生“乡愿”或“结拜”,其结果是一个人自然没有羞耻或是非观念,一心只想着为朋友两肋插刀。是故,义的启动并不必然指向仁,或者说,一个人的道德框架中没有仁和礼而单以义行事,那只是“义气”用事。

“仁者爱人”(《孟子·离娄下》),是儒家对“仁”最简要的定义。《礼记·哀公问》上有一段孔子对“爱人”与“礼”的关系之论述:“古之为政,爱人为大。所以治爱人,礼为大。所以治礼,敬为大”(陈戌国点校,1989:481)。于是乎,“爱”在这里为了和“礼”相宜,成为了“敬”。又因现实中人总是处于血亲之中,所以首先要敬的也就是家中父母与长辈。更不用说在孟子时代,亦有杨朱“为我”和墨子“兼爱”与其抗衡。孔孟学说最终赢得天下,便在于他们都把“仁”的立足点放在了亲亲关系上,尤其是父子关系上,所谓“孝悌也者,其为仁之本与”(《论语·学而》)。这里便说通了为何孟子一会儿将“义”作为道路,一会儿又将其用于具体人伦规范,因为“义”作为路径在日常行为中是沿着亲亲划定的路线走的,导致任何一种被启动了的“义”,都被要求在差等与亲疏框架中体现。而有了此种路线,一个人便知晓他在做人中如何忠于义、实现义,以完成自己之所以为人之责任(李安宅,2005:17)。从这一点来看,孔子所谓“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),即表明了“仁”是可以从身边的日常人伦开始的。而“义”一旦走出了亲亲的范围,便有了公共属性。此时的“义”等同于“公”,可区别于由亲属群体所限定的“私”,即此间“义”的表现(也就是面向社会、国家、天下的付出)均为“大义”,以区别于由个人关系或私人感情结成的“私恩”。

五、从一件日常小事看此行动框架如何运行

以上讨论主要在于确立“义”是如何启动孔子的道德实践的。既然孔子认为“能近取譬,可谓仁之方也已”(《论语·雍也》),那么本文也将设定一个具体事例进行讨论。至于孟子所设计的以说明恻隐之心人皆有之的小儿落井事例,其实在当时已受到荀子的驳斥。

孟子曰：“今之学者，其性善。”曰：“是不然！是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪：是性伪之分也。

今人之性，目可以见，耳可以听。夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，目明而耳聪，不可学明矣。”（杨任之译，1991：470-471）

而我这里设计的例子显然是为当今社会所常见的，以表明儒家道德虽然产生于两千五百多年以前，但其实践性依然存在于我们的日常生活中。

假设 A 与 B 发生交往，如果 A 侵犯了 B，他们的解决方案会有多种可能，包括道德方向、索赔方向、大打出手方向、对骂方向、耍无赖方向，等等。比如 A 和 B 在挤公交车，A 踩了 B 一脚（这里忽略 B 的受伤程度）。此时 A 说：“对不起！”B 答：“没关系！”此事就在道德框架中解决了。如果此时 B 说：“对不起就完了吗？”或“对不起管什么用？”那么，B 想的解决方法则越出了道德框架。此时，事件的走向也许会落在“赔钱”“去医院检查”，甚至 B 狠狠回踩 A 一脚，或咒骂 A 甚至打伤 A，等等。以上只是 B 在道德框架外的可能言行。但如果 A 踩了 B 一脚，A 本人不说“对不起”，而 B 原本可以在道德框架中原谅 A 的，却因没有等到这一结果而逼迫 A 道歉。如果 A 被逼无奈道了歉，那么其和解方式仍然在道德框架中完成了。如果 A 不从，那么 B 恼羞成怒，或要求 A 陪他去医院查验，或直接破口大骂乃至回击对方，此番解决方式又越过了道德框架。

此时我们可以发现，人与人之间就一件事情而产生的交往方式可以有各种各样的走向，而儒家只取其中最礼貌、最友善的走向。现在我们把这个框架中的人际互动做进一步推广。例如，如果 A 有恩于 B，但 B 不知感恩，那么道德框架就失效了。又如，互相谦让在道德框架中是被预设的，可如果 A 的谦让正好带来 B 的占有，那么道德框架就不起作用了。再如，如果利益交换只涉及赔还是赚，那么这样的活动与道德框架无关。可是，如果利益交换不被当作利益交换，而被视为“答谢”，那么明明是一种市场交易行为却被放入了道德框架。回到踩人事件中来看，只要双方都决意用“对不起”和“没关系”来达成和解，那么此番“决意”便是“义”，原谅对方是“仁”，而以“对不起”“没关系”等言语来实操便是“礼”。可见，道德框架是人际交往中一种求得“善待他人”的最和善的方法。可做到此点并不容易，或许，打一场官司岂不更加公平公正？这就形成了法家路线，不可否认，这条路线也是正当的。

以上例子虽小,但我们从中可以看出,只要人们在社会生活中选择了儒家的道德框架作为其行动向导,那么中国人的文化价值与交往方式便有了自己的特点,即中国人不需要以宗教信仰及其教义来构成人世间的伦理,也不会以市场交易为范本构建一套理性化的社会运作方式,亦不倾向于诉诸法律途径来解决社会纠纷。其实儒家所想做和所能做的主要就是把人间事务提升到一种向善的、高尚的、礼让的、和谐的道德文明高度上来运行。但由于此种文明进阶需要从内在上进行培养,而不能依赖外部奖惩机制,从而导致其社会教化虽寄望于千家万户,却只能成就一小部分注重修身、读书进取之人或士大夫阶层中的守道者。孔子的乐观想法是:“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃”(《论语·颜渊》),甚至得意于“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》)。但无论如何,中国社会中够得上君子品质的人数恐怕大大低于无此品质的人数。荀子就君子之是否可为曾有一番专门议论。

曰:“圣可积而致,然而皆不可积,何也?”曰:可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子,君子可以为小人而不肯为小人。小人君子者,未尝不可以相为也;然而不相为者,可以而不可使也。故涂之人可以为禹,则然;涂之人能为禹,未必然也。虽不能为禹,无害可以为禹。足可以遍行天下,然而未尝有能遍行天下者也。夫工匠农贾,未尝不可以相为事也,然而未尝能相为事也。用此观之,然则可以以为,未必能也;虽不能,无害可以为。然则能不能之与不可,其不同远矣,其不可以相为明矣。(杨任之译,1991:475)

“君子可为”虽然决定了君子的社会地位、做人高度、示范性及影响力,但并不意味着他们在社会上就占据上风。很多时候,君子也会被另一种相反的力量带入人情世故,或在和小人发生冲突时常遭侮辱或暗算。而那些更为普通的百姓人家也不会有那么崇高的道德追求,他们只图过安稳日子,盼望有个好年景,以保证一家人不受冻、不挨饿。这样的道德差距在管子那里,便有了“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”(黎翔凤,2018:2)。虽说儒家也认可“食色性也”(《孟子·告子上》),但孔子还是坚持“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”(《论语·卫灵公》);又说“君子固穷,小人穷斯滥矣”(《论语·卫灵公》)及“女为君子儒,无为小人儒”(《论语·雍也》)。

可见,“小人”很多时候并非指“坏人”,只用于表示没有道德觉悟之人,或为

一己之利而放弃从道义上去判断是非之人。人们如果感到此种称呼带有鄙视或谴责之义,往往是在用“君子”标准评价更大范围社会风气的好坏。在孔子的大量言论中,小人不过是在“谋食”“怀土”或者“犯刑”上谋生存。比如在上述踩脚事例中,他们或许一心只想着借此赔付得到一些实惠,虽说不够高尚,却不能说不合理。显然,化解一种社会矛盾的方法有多种。如果双方选择进入道德框架去解决,那么善意是确定无疑的;如果诉诸法庭判决,那么虽缺乏善意却又不乏公正,这便涉及了“善”与“正义”的差异(金观涛、刘青峰,2015:4)。而假如道德风气占据上风,百姓则从善如流,民事纠纷自然无形中大大减少,社会也趋于“无讼”状态(费孝通,1985:58)。所以,一般情况下,许多平民百姓虽做不成君子,却知道评价社会现象好坏还是要以道德的名义。他们一样会抢占道德制高点或道德话语权,甚至不惜以“道德绑架”来迫使一种本不需要在道德框架中解决的问题必须在其中解决。

总之,人都有欲求,只在选择倾向上出现了区分,也产生了社会上的好与坏之分。人们固然可以以利获利,也会用物质酬谢,甚至会以小利套大利,可这些或正确或错误的谋利方法都与“义”无关。而由“义”导出的行为方式是,一个人之所以会帮助他人,并不是因为要期待对方给予物质酬劳,只是认为这样做在道德框架中是应当如此,是被社会赞扬的。如果这样的道德框架行之有效,那么此人(或相关他人)终将受到社会的嘉奖(名利双收),从而激发社会上更多的人进行效仿,使人间充满善意、美好与幸福感。

仅从理想的视角来看,这样的道德实践的确给人们展示出美好的社会状态,可一旦实际运行起来会受到许多限制。比如当整个社会缺乏一种“正气”或者缺乏制度激励机制时,这样的道德运行就意味着一味地付出,而没有回报。此时此刻的人们宁可回到眼前的实际利益中,也不会去奢望那种无法预计的、符合道义的回报,更不可能走向奋不顾身的超道德。对此,孔子有些话说得也很无奈,如“不仁者不可以久处约,不可以长处乐。仁者安仁,知者利仁”(《论语·里仁》)。但所有这些也不意味着孔子的道德框架只存在于理想当中。回顾以上踩脚事例,我们也很容易发现,此时的被踩对象只要是家人、熟人、朋友、同事等,彼此就很乐意在道德框架中解决问题。据此,一种对中国社会运行方式更加真切的总结是:此道德框架通常运行于小规模的低级群体和同质性群体,比如家族、会、帮、同乡、政治上的士大夫集团等;而一旦遭遇大规模的异质性社会,其运行必遭搁浅。许多中国社会的冷暖话题应该从这里切入。

六、余 论

最后,我们尚需进一步探讨此种框架的历史演变、社会学特征以及其他相关理论比较等问题。

笔者首先需要指出,儒家道德的演变史是一个其学说性逐渐扩大、行动性逐渐缩小的历史,最后只成就了一种学问,这种学问被后世一些学者概括为心性论。单从学问角度讲,“仁”与“礼”均能成为一套完整的思想体系,可问题在于学说本身是没有行动力的。要想实现从学说到实践的跨越,唯有以“义”来担纲。“义”字本身不构成学说,正说明它不是道理,而是要身体力行。管子说:“礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也”(黎翔凤,2018:850)。这是想表明任何行动的背后都是由道理指引的,反之,任何实践都会让人从中去思考道理何在。如果在道理上说了一大堆,就是没行动,那就成了说教;如果只求奋不顾身,却不懂得道理,那也成了匹夫之举。由此点来看,“仁”和“礼”讲的是道理,“义”讲的是如何付诸行动。只有“仁”和“礼”,美好的社会只是蓝图;但如果有“义”而无“仁”与“礼”,那么“义”就成了江湖道义。所以当后世儒学越来越倾向于心性之学时,儒学近乎沦为一种坐而论道的学问(阳明心学是一次行动上的复苏)。

其次,如果说社会是物以类聚、人以群分的话,那么孔子希望有一种人群是以道德来界定的,并将其命名为“君子”。君子本来指占据社会最高地位之人,他们拥有权力,可以规范和影响他人。而经过孔子重新定义后,其阶层性也相应地发生改变,本来他们只是社会的统治者,现在却可以渗透于各个阶层,并在其中做出表率,影响民众,使得社会各个层面尽可能按照德行去运行。

再者,比较西方社会科学从个人理性出发所建立的各种理论,儒家的道德实践框架及其运行可称为“道义交换论”。其立论基础设定为人人有亲。既然人人有亲,那么每一个人都会以“亲亲”或“孝”为起点来触动其“善意”或“良心”(翟学伟,2019),并扩展出一套以情义和恩义为保障的社会联系。在这样的社会联系中,人人都应懂得一种良好的社会构成是由贯穿于天人之间的“感恩戴德(义)”“情深义重”及“情义无价”编织起来的。它无论如何不能堕入“忘恩负义”“恩断义绝”“恩将仇报”或“背信弃义”之境地。可要想使这样的社会联系成立,其必备条件是所有参与者都必须受到知恩图报的教化,并以己所不欲勿施于人、将心比心及富有同情心来对待他人。可道义交换论的现实难题在于其完整性或完备性很难得到满足,也就是说,只要这一模式中有少数人破坏规则,便

极可能发生多米诺骨牌效应,使得社会运行重返利益交换,因为就两种交换的可预见性而言,后者更为确定和可靠,并且无需道德教化就可以自行实施。所以当孔子面对“以德报怨,何如”这一提问时,他的回答是:“何以报德?以直报怨,以德报德”(《论语·宪问》)。这就是说,与老子的“抱怨以德”的观点不同,孔子总是有求于双方都能在道德框架中解决“报”的往复。可问题在于,只要一方失去仁德,或拒不从“义”出发,便瞬间能将该框架转变为“以怨报怨”,甚至走向“冤冤相报何时了”之地步。此即谓“善的脆弱性”在关系上的表现(纳斯鲍姆,2018:562)。罗尔斯(John Rawls)在《正义论》中曾言:

德性是由一种高阶欲望(在这种情况下就是一种按相应的道德原则行动的欲望)调节的情感,这些情感亦即相互联系着的一组组气质和性格。虽然公平的正义一开始就把原初状态中的人们看作个人,或更准确地说是看作连续的线段,但这对解释那些使人们联为一个共同体的高级道德情感来说并不构成障碍(罗尔斯,2009:149)。

这表明,社会系统所维持的道德是一种人类的高级活动。在有宗教信仰的社会中,这种高级活动往往连接着某个超凡的神(韦伯,2004:320),并使得信仰者认为:“在追求回报中,人们会寻求跟神的交换”(斯达克、芬克,2004:112)。而这样的系统能够得以运作,也要由个人的善或同情而组成的社会再反过来对此加以巩固和维持(罗尔斯,2009:137-138)。可中国人的道德情感之基础不在神人之间,也回不到个人。它一开始就假定:唯有先从一特定(天然亲密性)关系开始,才能让个人内心发展出一种爱与同情。这就是“仁”字的构造及其涵义,也是它总是指向“关系”的意义所在,由此也为道德教化与实践开辟了另一个通道。

可转折发生在孟子将“仁义礼智”归结为人性四端之际,因为此中原本所内含的道义互报已面临消失的危险。如果孟子坚持“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,非恶其声而然也”(《孟子·公孙丑上》),那么作为一种互报之“义”便成了行动主体的本能。既然见义勇为成了本能,那么其中所包含的社会激励与嘉奖也就不存在了。据此,我们回到孔子那里,他所谓的道德实践应为一种高级的文明活动。他心目中所想建构的社会是人们(君子)在其行为方式上具有道德上的优先性、动机上的崇高感及互动上的恩典倾向,而非韦伯认为的那样,即君子是那些追求典雅

与礼仪之人,他们的行为更多是“审美的”(韦伯,2004:312,319-320)。其实,以仁、义、礼框架来审视君子的重要使命可以发现,他们是要为社会之高尚与和谐的运作方式尽上一己之力。

最后,从中国农耕文明形态上去看,儒家作为一种入世的思想体系,所契合的是一个无法提供个体性生存机会,更不可能产生个人主义或自由主义的传统乡土社会。在这样的社会中,一个人一出生,便天然地处于家庭、亲属网络和乡民之中,其活动方式也有赖于同乡、同窗、同僚等的帮扶,他们最终结成不同程度、不同规模的带有等级差异的社会网络,而仁、义、礼之运行是对这一网络运行提出的道德诉求。仁、义、礼之所以被世代提倡和颂扬,正在于其高尚与坚守可以阻挡这种网络极易发生的“乡愿”“结党营私”甚至“贪腐行为”;而最终止步于口头,沦为“说教”,也是因为它们极易受到关系和情感羁绊,或为利所动。

总结下来,本研究所发现的重点及其可进一步的推论可以概括为以下几个方面。(1)前人所谓“孔孟之道”看似连贯,其实存在着知识考古学意义上的“转向”(福柯,2016)。由于后世的儒家学说更多地受到了孟子学说的影响,进而也减弱了该学说本该具有的行动倾向。(2)儒学本可以由“仁”和“礼”加以支撑,但此学说如何付诸行动,则需要有触发动者的实践感或动机层面的激活方式,而“义”及与之所勾连的“勇”成为此学说的启动路径。(3)“义”的激活可以使人获得一种高尚的、榜样示范性且被社会嘉奖的交换机制来与他人发生联系,最终实现一种长久稳定的社会和谐,因此不同于那种由利益驱动所带来的可预期的、只符合眼前实惠的交易行为。(4)但必须承认的是,虽然这一社会行动方案的确可以提升社会运行的整体质量,可其脆弱性在于一旦遭遇各式各样的眼前利益就很容易搁浅,以至于其最可能的路径只能是以“孝”为起点,即在“亲亲尊尊”这种由近及远的和等级序列的格局中逐步延展。(5)行动者的“义”之启动形塑了“君子”且有别于“势利小人”。孔子对小人不抱希望,而将其理想寄托于君子。(6)中国真实社会是以家族、亲族、乡党、地方网络及其相应制度和习俗构成的,儒家的君子理想面对这一现实只能培养出一小撮精英分子或士大夫阶层。他们的实际作用是以其人格、学识与身份来示范、统领和教化下层民众,也以乡规民约、家书家训的形式来进一步细化仁、义、礼的种种实践。当然,由于此种道德实践总是会遭遇各种利益纠葛与良知拷问,导致一些人会出现表里不一、变通、屈从、变节、伪善等行为。(7)显然,这样一种道义交换论无论从理论上还是现实上都不同于从抽象个体主义基础上延伸出的各种宗教的、政治的、社会的或市场的理论。

总之,孔子承接了先哲的道德理念,建构出了一个以仁、义、礼为核心的道德框架,并将其实践寄托于君子身上;而当这个框架运行于社会之际,它一方面需要摆脱趋利之心,另一方面又要依附于亲族与地方社会网络,导致这一崇高思想在转化为社会行动过程时会遭遇各种限制。但无论如何,以“义”来启动“仁”和“礼”,才是儒家思想走向实践,并产生真实社会建构以及使个人做出崇高行动的可能途径。

参考文献:

- 艾兰,2010a,《世袭与禅让——古代中国的王朝更替传说》新译本,余佳译,北京:商务印书馆。
- ,2010b,《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》增订版,张海晏译,北京:商务印书馆。
- 布迪厄、华康德,1998,《实践与反思:反思社会学导引》,李猛、李康译,北京:中央编译出版社。
- 蔡元培,2010,《中国伦理学史(外一种)》,北京:商务印书馆。
- 陈鼓应译注,2003,《老子今注今译》修订版,北京:商务印书馆。
- ,2007,《庄子今注今译》修订本,北京:商务印书馆。
- 陈戌国点校,1989,《礼记》,《周礼·仪礼·礼记》,长沙:岳麓书社。
- 程俊英译注,2014,《诗经译注》,上海:上海古籍出版社。
- 费孝通,1985,《乡土中国》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 芬格莱特,赫伯特,2002,《孔子:即凡而圣》,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社。
- 冯时,2006,《中国古代的天文与人文》修订版,北京:中国社会科学出版社。
- 冯友兰,1986,《新事论》,《三松堂全集》第四卷,郑州:河南人民出版社。
- 福柯,米歇尔,2016,《词与物——人文科学的考古学》,莫伟民译,上海:上海三联书店。
- 伏胜撰、郑玄注,1937,《尚书大传 附序录辨讹》,上海:商务印书馆。
- 葛瑞汉,2003,《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社。
- 洪业,1996,《仪礼引得记》,《洪业、杨联陞卷》,石家庄:河北教育出版社。
- 金观涛、刘青峰,2015,《中国思想史十讲》上卷,北京:法律出版社。
- 雷一东,2006,《墨经校解》,济南:齐鲁书社。
- 黎翔凤,2018,《管子校注》,梁运华整理,北京:中华书局。
- 李安宅,2005,《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海:上海人民出版社。
- 李惠仪,2016,《〈左传〉的书写与解读》,文韬、许明德译,南京:江苏人民出版社。
- 李梦生,2004,《左传译注》,上海:上海古籍出版社。
- 李泽厚,2015,《由巫到礼 释礼归仁》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 罗尔斯,2009,《正义论》修订版,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社。
- 罗思文、安乐哲,2020,《论翻译与解释:以古汉语文献为例》,《儒家角色伦理——21世纪道德视野》,吕伟译,杭州:浙江大学出版社。
- 纳斯鲍姆,玛莎·C.,2018,《善的脆弱性:古希腊悲剧与哲学中的运气与伦理》修订版,徐向东、陆萌译,南京:译林出版社。

- 倪德卫,2006,《儒家之道:中国哲学之探讨》,周炽成译,南京:江苏人民出版社。
- 司马迁,1988,《史记》,长沙:岳麓书社。
- 斯达克,罗德尼·罗杰尔·芬克,2004,《信仰的法则——解释宗教之人的方面》,杨凤岗译,北京:中国人民大学出版社。
- 唐文明,2008,《自律的挪用》,陈来、甘阳主编《孔子与当代中国》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 王博,2003,《易传通论》,北京:中国书店。
- 王念孙,2017,《广雅疏证》,虞万里主编,张靖伟、樊波成、马涛等校点,上海:上海古籍出版社。
- 王引之,2017,《经义述闻》,虞万里主编,虞思征、马涛、徐炜君校点,上海:上海古籍出版社。
- 韦伯,2004,《中国的宗教 宗教与世界》,《韦伯作品集》5,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 韦伯,马克斯,2010,《经济与社会》第一卷,阎克文译,上海:上海人民出版社。
- 维特根斯坦,1996,《哲学研究》,李步楼译,陈维杭校,北京:商务印书馆。
- 沃耘,2023,《加快见义勇为规则的本土化建构》,《探索与争鸣》第8期。
- 许烺光,2001,《祖荫下:中国乡村的亲属,人格与社会流动》,王芃、徐隆德译,台北:南天书局有限公司。
- 许慎,2021,《说文解字》,徐铉等校,上海:上海古籍出版社。
- 许慎撰、段玉裁注,2015,《说文解字注》,许惟贤整理,南京:凤凰出版社。
- 杨坚点校,1989,《吕氏春秋 淮南子》,长沙:岳麓书社。
- 杨联陞,1996,《报——中国社会关系的一个基础》,《洪业、杨联陞卷》,石家庄:河北教育出版社。
- 杨庆堃,2016,《中国社会中的宗教》,成都:四川人民出版社。
- 杨任之译,1991,《白话荀子》,长沙:岳麓书社。
- 余英时,2004a,《轴心突破与礼乐传统》,《现代儒学的回顾与展望》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2004b,《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之表现》,《现代儒学的回顾与展望》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2012,《近世中国儒教伦理与商人精神》,《中国文化史通释》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 翟学伟,2019,《“孝”之道的社会学探索》,《社会》第5期。
- 周秉钧译注,1990,《白话尚书》,长沙:岳麓书社。
- 周飞舟,2018,《行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径》,《社会学研究》第1期。
- 朱熹集注,1986,《四书集注》,长沙:岳麓书社。
- 朱熹,2010,《与李延平先生书》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》修订本第21册,上海、合肥:上海古籍出版社、安徽教育出版社。
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann 1991, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Books.

作者单位:南京大学中华民族现代文明研究院、
南京大学社会学院

责任编辑:向静林