

心同此理:天理人情与德化政治的儒家设计^[*]

任剑涛

(清华大学 社会科学学院,北京 100084)

[摘要]儒家在心同的基础上强调理同;心同表述的是儒家的道德形上学,理同论述的是儒家的社会政治哲学。心同为理同奠基,理同为心同敷用。在善性良心的心同基础上,基于天理人心的社会规则体系推演而出;天理在规范人欲的前提下,提供了高位的政治统治理念;伦理在五伦的伦理基点上催生出三纲(五常)的道德规则,以此为社会供给秩序;在礼制基础上对法的借重,凸显了礼治与法治并用的制度理念,为国家—社会供给了基本治理模式;而在“百姓日用常理”方面,强调利济苍生的民本民生目的性,从而连接起权力与民生,为民生政治打开了闸门。建立在“心同此理”底层逻辑上的儒家德化社会政治模式,是中国古代政治的基本模式。在无以解决权力来源的政治处境中,儒家走出了一条追问权力运用的道德化道路。在古代,它值得期许;在现代,它面临转型。

[关键词]心同此理;天理;伦理;法理;事理

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.10.001

在儒家的系统理论建构进程中,个体心性之学的发展最早最完整,社会政治儒学的发展相对较晚,而且由荀子取得的思想成就在后世一个不短的时段里,先是获得强烈反响,孟荀同列亚圣;后是孟荀地位相错,荀子失去亚圣地位。这提示人们,儒家思想中的重要两支,个体心性儒学取得了儒家思想谱系中的绝对优势,而社会政治儒学则失去了它应有的儒家人群的敬重。这在现代新儒学的思想脉络中,有一个更为凸显的表现:以熊十力开创的现代心性儒学而言,获得了代不乏人的持续性思想成就。但社会政治儒学的现代建构,相形见绌。以至于人们从整个儒学思想史的视角观察儒学两支,不能不着力张扬势成孱弱的社会政治儒学。其实,在宋明以后的儒学进程中,心的形上本体与理的形下建构是相伴而生的。这是儒学的正道:儒学并不是单纯致思形上的心性本体,而是心与理同时着手,建构其形上与形下贯通的完备性学说。当然,两者所呈现的各自论说,具有分别对待和相对独自发展的思想空间。换言之,相对于心学的理学,相对于两者的荀董、事功派与实学派,不应被轻视。

一、心安理得:德化政治局面

在孟子的论述中,心在儒学体系中所具有的决定性地位被呈现出来。他将孔子尚显模糊的心性

作者简介:任剑涛,哲学博士,清华大学社会科学学院教授、博士生导师。

[*]本文系清华大学自主科研项目“现代国家运行理论研究”(20235080028)的阶段性成果。

论述,极为明确地表述出来,从而将“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》)论断,转换成为善心决定善行的“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》)的最高定位,进而以仁心与仁政的直接换算,表述了君王“斯有仁心,故有仁政”^[1]的贯通性论述,呈现了形上之心落实为形下之政的顺畅通路。这是心性儒学确立的根本思路。孟子的这一论述,在儒家的伦理政治思考方向上,具有左右后起儒家基本思路的重大作用。但它容有不小的思想罅隙:在仁心通向仁政的论证上,是一种直接相通,还是一种间接相通关系呢?直接相通,就等于合二为一,仁心与仁政勿需区分,只要有仁心,并由君王用于施政过程,仁政就水到渠成;间接相通,意味着需要一个中介或桥梁,以便打通从仁心通向仁政的道路。在孟子,他采用的是一个直接贯通式的表述,因此并没有区分两者是直接相通还是间接相通,这就将解释二者关系的思想任务留给了后起儒家。

儒学经过魏晋沉潜、隋唐蛰伏,也就是经过对先秦儒家思想主题的长时段替换,直到宋明时期,才重新焕发思想的创造力。这当然与佛道两家对儒家的思想激活具有密切关系,但更与儒家阵营内部的两个思想消化结果紧密相关:一是消化佛道两家在形上层次对儒家传统思想的挑战,促使儒家大力建构自己的形上学;二是对中国社会的思想需求内化于心,从而将道德形上学与社会政治论关联起来思考,实现了儒家思想方式的重大转变。这两个消化,促成了宋明儒学对儒学两大论域的整合式论述:以对天理人心(人情)的统合观察,将天理与伦理贯通,从而为世间的人伦日常提供了强有力的形上学论证;以对人情世故的通达理解,阐释了节制人欲基础上的伦理秩序、法理状态与事理机制,从而建构起了系统的儒家形下论说,这让宋明儒学首次成就了儒家完备性学说的构造,登上了中国古代儒家思想的巅峰。

宋明儒学将儒学推向思想巅峰,以一个思想的重大突破为前提条件,那就是将孟子推高的善心之付诸行动的个体心性动力,充实为社会规则动力,从而将善心的个体极端化、处境性激发,换算为社会正常状态下的普遍德性行动,为儒家伦理打开了日常实践的大门。这是一个非同小可的转变:儒家对善心的伦理实践,长期以来由偶发现象中的极端道德体验支撑,因此日用人伦中的儒家德性实践,始终是一个缺乏有力论证的问题。这中间的问题主要表现为二:一是极端道德情景体验的峰值如何可以落在经常性体验的日常生活世界常态之中。这个问题看似简单,实际上涉及极端情景的假设特点或极端道德情景的极为个别的高尚反应,是不能直接作为日常生活世界的伦理行为规范的。但如果将极端情景下的示范性道德反应仅仅视为偶发的道德作为,那么就无法以震撼人心灵的方式确立道德典范。这是一个非常悖谬的道德处境:要么以极端情景的纯粹德性反应为示范,俾使大众接受这样的德性实践模式;要么任由道德典范适用于极端情景,而放任大众在日常生活世界奉行另一套更为宽松的德性规范。这对儒家来说,是一个两难:既然像孟子那样强调善心与善行的直接贯通,而且认定这种高阶伦理向社会的贯通是无条件的——面对孺子入于井的无条件善心发动,面对嫂子溺于井的打破社会规则^[2]——那么,它就不会容忍专司日常生活世界的低阶伦理规范存在并发挥作用;如果日常生活世界需要一套严格的德性规范,那么在日用伦常中发挥作用的规范,就不应当是一套极为严苛的规范,否则愚夫愚妇是很难严格践行的。摆在宋明儒学家面前的任务,就是要突破这样的两难局面,既维护极端处境中表现出来的道德楷模行为,又可以将之植入日常生活世界而为愚夫愚妇所不经意地践履,这就需要宋明儒学进行极为高明的道德与政治哲学思考。

二是作为最高道德典范的个体楷模如何打动社会大众,并使之在相同情景下做出道德楷模的同样行动。依靠道德楷模的垂范,并循此建立的儒家传统伦理理论,在典范足以打动人心上固然不会出现阻碍,在典范具备极强的社会震撼力上也不会受到质疑,但在社会公众的日常号召力、公众动员性、

实践普遍性上则会受到质疑。不是说儒家在极端道德情景中设定的德性行为规范不具有设定的普及必要性与重要性,而是说它携带的广被性号召力、动员的强度性保持力,以及实践的日用性推广面,是不是具有对称性保障。所谓对称性保障,是指着力号召的儒家思想家与响应号召的社会公众之间是否在信息方面、行为方面是对称的,即有什么样的号召就有怎么样的回应,有如何的行为倡导就有怎样的实际行为。很显然,儒家在以成人、成圣为做人目标的小群体中,这种对应关系勿需刻意为之而自备。但在欲成圣人小群体与愚夫愚妇的广大公众之间,就绝对不存在这种精神深处相互呼应而自然具备的深沉一致。即便是儒家千百年来花费巨大力气倡导的德性生活,从德性典范的高端下落到社会基层,必然在层层过滤中变形走样,最后成为令儒家领袖瞠目结舌的扭曲结果。于是只好将典范伦理与基层伦理切割为二,“良知良能,愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知,而愚夫愚妇不能致,此圣愚之所由分也。”^[3]这种按社会阶层归属区隔知行状态的论断,让儒家的德性实践限于社会示范群体,因此让儒家伦理实践的社会土壤极为贫薄。但宋明儒学在不同发展路向上,展示了打通精英上层与大众基层的伦理通道,体现出天理与人情贯通的途径。

如果不从志在成圣的极少数人与社会大多数人之间理解儒家伦理实践的贯通关系,而从伦理规则在上层的把握、认知与实践上来看,可能更能真切理解儒家道德理念与道德实践之间的关系。就此而言,儒家伦理规则及其实践后果之间的善性结果,并不是一个轻易能够深明于心、付诸于行的畅顺过程。相反,这类实践充满了张力;即便一个人充分意识到循守儒家伦理规则的重要性,做到善心所安,但却无法保证行事合理,后果可期。这就是心安与理得之间存在错位的表现。心安是心里安于儒家伦理规则,因此心中波澜不惊,不会出现德性情感的异常起伏;理得是因为实践了儒家伦理规则,而因依循常理获得的规则支持,所以不会为有违社会规则而失去常理的加持,而且带来令人欣喜的伦理实践后果。

陈少明曾以宰我为三年丧礼与孔子的对话为例,对心安与理得进行了饶有趣意的分析。宰我问孔子三年守丧可能导致礼崩乐坏,是不是可以在守丧期间锦衣玉食,孔子表示只要宰我觉得“安”便可以了。后来宋儒朱熹在阐释这一问答时,明确将安解释为心安。据此将“安”与“心”挂起钩来。他引述朱熹的说法,“曰:又有以宰予为不察理,不知仁,而不知爱亲之道者,信乎?曰:是其意若曰予非不爱亲也,特不察理而不知其道也,非不仁也,特不知仁也,是亦为之文其过之言耳。然人之有三年之爱于父母,盖心之不能已者,而非有难明之理也,是其存焉则为仁,失之则为不仁,其间盖不容发,而其存不存,又不待于知之而后能勉也,亦系于吾心之厚薄如何耳。”^[4]他评论说,这是朱熹明确主张心安之依托于道德内心法则,而不依据于道德知识。这是切中肯綮的。但他在评论朱熹强调三年之丧的规则即“理”的时候,认为朱熹重规则甚于重感情,则存在商榷余地。“曰:或谓夫子之言‘女安则为之’,为不与人伪者,信乎?曰:是因无隐之说,而又失之之甚也。夫圣人固不与人伪矣,然不曰不肖者跂而及之乎?其曰安则为之者,乃深责而痛绝之辞也。岂使之真以为安而遂为之也哉!若如其言,则圣人之所以垂世立教者,初无一定之则,直徇世俗情意之厚薄,使人之自为礼,而不虑夫坏法乱纪之原自我始也。”^[5]陈少明对之的评论有颠倒先后秩序之嫌。因为守规才会心安,心安也才会守规。没有将心安顿在规则之上,心之所安为何就不得而解;没有将规则放置在心上,一个人怎么做到心安?在这里,需要进一步解释的问题是,朱熹将孔子所说的安,作为一种道德情感来定位,是不是准确?可以说,心之所安,本有所据,才有安与不安之分。按前述孟子的说法,心安是善性良心无条件表现出来的结果,但这样的心安很难对不同场合表现出来的善性良心加以道德评判,而且按照孟子“见孺子入于井”的三不管来讲,也存在一个三不管的先后排序与轻重衡量问题。故而,善性良心的表现在心安与

理得之间,还存在一个心安何处、理得何规的问题。

这正是宋明儒学取得思想突破的重要一点。心之所安,正是安于天理;理之所得,恰是得于人情。天理人情在宋明理学那里,就此获得了在德性世界中融合为一的结果。天理良心与心安理得,正是道德理念建构与德性实践的相关性极高的表述:前者为后者提供道德形上学的论证,后者为前者供给德性实践的实际结果;前者以善性承载的天理确认何谓良心,后者以心之所安在天理而体现世间伦理实践的合规性。就此而言,天理良心与心安理得是打通道德理念与德性实践的两个道德结构体,是连接形上理念与形下规则的两个关联项。它为儒家建构起一套社会政治规则提供了有力的两翼。不过仍然需要展开的思路是:天理良心与人情世故如果在义与利的框架中审视,儒家中人会不会有相斥思路之外的整合思路?并因此促成一种心安于理,但理得于利的方案?换言之,理得之得,在借重法律以保障软性德性秩序之外的刚性秩序,依照获得实利来检验以义制利之外的以利为义的不同规则。循此提问,荀子与事功派、实学派的理解,可能就不会像局中人那样认定的那么相斥。相反,它们会构成理得之理的不同组成部分。

二、“存天理,灭人欲”

天理在儒学的理论建构中,并不是一开始就占据一个道德形上学的至高地位的。在先秦时期,儒家言天虽多,但天理连用甚少。如孔子讲“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》),以及孟子分辨“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”(《孟子·万章上》),再及荀子所论“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸”(《荀子·天论》)。人们一般将孔子与荀子的天视为儒家自然之天的论断,孟子的天除开自然之天的含义,含有意志之天的意思。但总的说来,天并不显示为给定人道德规范、引导人德性行动的存在。在儒家那里,天之作为人循理作为的意思至少还不凸显。反倒是道家以及在道家那里借取思想资源的法家,对天理有很明确的论述。庄子强调,“夫至乐者,先应之以人事,顺之以天理,行之以五德,应之以自然,然后调理四时,太和万物。”(《庄子·天运》)韩非也明确说,“寄治乱于法术,托是非于赏罚,属轻重于权衡;不逆天理,不伤情性。”(《韩非子·大体》)但两人所说的天理,不过是自然法则而已,并不含有道德意志的意思。

将天理作为一个具有道德意志内涵的概念呈现出来的,是后出的儒家经典《礼记》。在《乐记》篇中,作者指出,“好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也。”(《礼记·乐记》)这是内外感受、天性法则意义上所讲的“天理”。简而言之,人如果被外物所扼制,天理就被灭绝,而人的欲望就穷极而无节制了。这中间的意思,在字面上讲,与前引庄子、韩非并无根本差异;但从隐含意义上推导,则已有宋明儒家所严格辨析的人的自我节制符合天理、自我放纵有违天理而属于纵容人欲的对立阐释意味。

真正将天理作为儒家的核心概念,并以之阐明儒家最高道德理念的概念,是宋明理学家的贡献。程颢明确强调,“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来”(《二程外书》卷十二),就让人意识到宋明理学家们是多么重视“天理”这一概念。而这个为宋明理学家独会心门的“天理”,究竟凭什么被他们这么看重呢?一个在《礼记》中似无理由占据儒家核心理念的“天理”,在宋明那里,最初来源的无足轻重地位,竟然占据了整个理论体系的核心位置。程颢“自家”体贴出来的这个天理,不仅对程颢自认具有决定性意义,它对整个宋明理学都具有绝对重要的意义。之所以如此,一言以蔽之,就是因为天理这个概念成为广义的理学家们用以消化佛道思想,整合儒家诸理念的首要概念。“天理云者,这

一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。人得之者,故大行不加,穷居不损。这上头来更怎生说得存亡加减。是侂元无少欠,百理具备。”(《二程遗书》卷二上)这是就天理的存在论特质所作的定位,其中的三个基本含义值得高度重视,一是天理是独立自存、绝无欠缺的实在,它不会因为仁君或暴君而有所增加与减少,这是从天理与权力的角度对它作出的规定;二是面对天理,人的得志与失意也都不会影响它固有的存在性质,这是从天理与人群的关系上对它进行的界定;三是天理圆满自足,百理蕴含其中,这是从最高的天理与具体诸理的关联上对它作出的定位。可以说,天理对宋明儒学的理论建构所具有的绝顶重要性,就在于从儒家的存在论角度,确定了一个具有本体意义的最高理念。这既是宋明儒学之前的儒学所缺乏的,也是宋明儒学以天理确立一个包含宇宙论、存在论、知识论与伦理观复杂体系必须借重的概念。

将天理确定在宇宙本体的位置,这个天理的最高地位是具备了,但也可能被抽空为一个物理意义的本体概念,儒家的伦理规范就无法在其中获得强大力量了。这自然不是宋明儒学的进路。这个天理,必须既是物理存在之源,也是伦理发用所据。因此,宋明理学家尽管在心与理谁先谁后上划分出了狭义的理学派与心学派,但两派在天理的性质上是具有共识的。那就是确认天理乃是人与物、内与外、天理与人欲得以统合起来的最高根据。“理则天下只是一个理,故推至四海而准,须是质诸天地,考诸三王不易之理。故敬则只是敬此者也,仁是仁此者也,信是信此者也。”(《二程遗书》卷二上)理的存在论性质,决定了儒家对仁的基本价值的信守、对信的关系原则的秉持、对敬的功夫要求的把握。说到底,这个天理,就是宋明儒家旨在包纳一切的最高概念。

天理,乃是心与理内在嵌合的概念。“一人之心,即天地之心;一物之理,即万物之理。”(《二程遗书》卷二上)换言之,不仅“理与心一”(《二程遗书》卷五),通心即通理;而且因为一人的心与理,也就是天理,故“理与己一”(《二程遗书》卷十五)。这两个合二为一,非常关键,它意味着对天理的把握,既不必在心上和在理上分别用工,也不必假借他人的心与理体验来表现自己的相关体验。这就是人同此心、心同此理最为明确的表述。这是一种内涵极为丰富的表述:它不仅将天理良心视为普遍相同的存在,也将万物与人的运行规则完全视同;它既秉承了孟子传统知心、知性、知天的进路;又好似朱熹的“理一分殊”之论,将儒家的基本价值既上达于天,又将其落实于人;这既是儒家圆融论思想特质的体现,也是儒家将宇宙图式与运行规则整合为一的表现。这就不仅显著提升了儒家基本伦理的位势,而且明确凸显了伦理实践的简约性。

这样的思路为后起的朱熹、王阳明所秉承。尽管在深会天理的路径上,朱熹重视的是由外到内的进路,王阳明重视的则是由内而外的进路。朱熹承接儒家万物秉气而生的传统,但强调理气相倚,理在气中。“理在气中,如一个明珠在水里,理在清底气中,如珠在那清底水里面,透底都明;理在浊底气中,如珠在那浊底水里面,外面更不见光明处。”(《朱子语类》卷四)气分清浊,理自分明:以天理良心来看,这个理是格外透明的;以物质具象来看,这个理与气相互混杂。追本究源,理便凸显了它的万物本源特性。“论万物之一原,则理同而气异;观万物之异体,则气犹相近,而理绝不同也。”(《晦庵先生朱文公文集》卷四十六《答黄商伯》)这就自觉而明确地将理的万物本源性质呈现出来了。“只是此一个理,万物分之以为体。”(《朱子语类》卷九十四)正是循这一“理一分殊”的思路,儒家最终将理提升到万物本体的高度,使之具有了统摄万物的最高地位。由此观察人伦物理,便是一个理当如此的事情。这个理,在存在特性上不是外在于人的,而是内在于心的。“心包万理,万理具于一心。”(《朱子语类》卷九)此心包有万理,但并不意味着不借万物便自包万物之理。不同于后起的王阳明,朱熹强调需要格物穷理。这是一种在万事万物上下足功夫,最终才方然明确最高之理的进路。王阳明认为这

就会冒一种丢失根本之心、之理的危险,因此反对朱熹的这一主张。朱陆论辩时,这已经体现为遍及万物与唯我独尊、易简功夫与支离事业的严重分歧。到了王阳明这里,就更是毫不客气地拒斥朱熹进路,他对心物、心理关系作了极为明确的规定,一者强调“无心外之物”(《王文成公全书》卷一《传习录上》),二者断言“理也者,心之条理也”(《王文成公全书》卷八《书诸阳卷》)。王阳明将万物的存在归结于一心,进而将万物之理,确定为心的条理。这就将天理与良心直接视同。并以此将天理和人伦对接起来,“心即理也。此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。以此纯乎天理之心,发之事父便是孝,发之事君便是忠,发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。”(《王文成公全书》卷一《传习录上》)这就干净利落地将外物可能对心的消极影响、琐碎积累认知而遮蔽良心的可能性彻底底汰除掉了。

真切把握天理,便需要与人欲作断然切割。人们曾将宋明理学的“存天理,灭人欲”视为泯灭人性的主张。这其实是一种误解。在宋明理学家的论证中,人的正常欲望受到肯定,人的超常欲望受到拒斥。这样的拒斥,是在一个天理与人欲的比较框架中凸现出来的。“天下之害,无不由末之胜也。峻宇雕墙,本于宫室;酒池肉林,本于饮食;淫酷残忍,本于刑罚;穷兵黩武,本于征讨。凡人欲之过者,皆本于奉养;其流之远,则为害矣。先王制其本者,天理也;后人流于末者,人欲也。损之义,损人欲以复天理而已。”(《伊川易传》卷三)这是一个非常重要的区分:一者证明理学家并不是在一般意义上反对任何欲望的,他们肯定人的正常欲望,并将之视为人之所需、人之所本。这就是朱熹明确区分的界限,“饮食者,天理也;要求美味,人欲也。”(《朱子语类》卷十三)二者显示出理学家是在特定意义上强调存天理、灭人欲的。这既是指人的过分欲望遮蔽与压制了天理,天理不彰,需去人欲而彰天理;也是指人之纵欲难以抑制,因此必须返本抑末。这个道理就是,“人只有个天理人欲,此胜则彼退,彼胜则此退,无中立不进退之理。”(《朱子语类》卷十三)三是天理的凸显,也就是上古的君王们之制定规则,将合理的欲望作为根据,将欲望约束在合理范围的做法作为规则,从而让人予以重视,加以保存、潜心践履。因此,所谓存天理、灭人欲之谓,是在天人相关处着力,将影响人们对天理的敬重与践履的人欲克制住,以便将天理良心发挥出来。如此,心灵秩序与社会秩序便有了根本保证。这就是朱熹在比较中强调的一个儒家基本主张,“二者杂于方寸之间,而不知所以治之,则危者愈危,微者愈微,而天理之公卒无以胜夫人欲之私矣。”(《四书章句集注·中庸章句序》)在天理与人欲显现出正面张力,而必须作出道德决断的时候,天理必须战胜人欲,否则人心与社会秩序就全无保障了。可以说,宋明儒家对天理人欲关系的辨析,着眼点不在于对天之理即自然之理进行阐释,而在于对天理即人伦的关联性伸张。就此而言,强调天理之作为万事万物的最高最后根据,其实是力图呈现社会的一般行为规则这个公设之理。因此,宋明理学家以天理为公,以人欲为私的定位就很好理解了。

三、天理即人伦:五伦与五常

儒家关于“天理”的本体论论证,表面上会给人一种形上推断的抽象性与距离感。说其抽象,是因为它据以凸显“天理”作为儒家最高概念的论说方式,主要是围绕人与物、一与多、内与外等二元范畴展开的,这似乎远离人伦日常,是为抽象的哲学论证;言其距离,就是因为日用伦常是与人们的日常生活世界挂起钩来的,百姓日用而不知,但天理的论说显然与百姓的衣食住行这类生活琐事相距甚远。两相扣合,让人觉得天理乃是悬浮在生活世界之外和之上的玄谈之物。这一印象,其实是对宋明理学家相关论述的误解造成的。如果说广义的理学家们只是想构造玄而又玄的道德形上学,而无意切实解决人伦日常的规则供给,那么,他们大可只谈心不谈理,只谈天不论人。在心与理、天与人的关联性

上讨论的天理与人欲问题,是具有维护人伦日常的儒家规则这一“理”的明确用意的。

儒家无疑是基于人伦日常来导出严格的礼制规则的。但原儒如孔孟荀三人,并没有在春秋战国的乱局中将之上行到道德形上学的层次,再将之约束在社会政治的常理之中,进而往下落实到日常的人伦规则之上。这意味着儒家旨在矫正“天下无道”的混乱,使之回归“天下有道”的正轨时,现实关注可能过强,哲学论证的意愿很弱。这是儒学需要补强的方面。这一补强,让儒学付出了数百年的时间代价,也让儒学偿付了思想起伏波动、接受佛道两家别样的思想挑战,在经历了“出入于佛老幼年,而归本于儒”的思想曲折以后,才具有了丰厚的思想资源与现实动力,重建起儒家的道德形上学与日常道德实践之间的内在关联,走出数百年间的思想窘境。

天理即是人伦,不是一个直接换算的结论,而是一个经由三重推演才落实的定论。如前所述,一者,儒家将自然之天呈现的规律性转而用于解释包含自然界与人类社会在内的所有事物存在与运行的规律性,由此将人伦秩序上升为“天理”,确定了人伦秩序所具有的自然属性与社会属性合一的权威性;二者,将天理坐实为人伦的节点,确定为人心。人的善性良心一旦发动,心灵秩序与社会秩序便会相应呈现出来,儒家的秩序设计便能够表现于社会运行的过程之中;三者,人伦秩序的日常表现即五伦(君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友),存在一个上升曲线,由此升华为五常(仁、义、礼、智、信),也就是从伦理(ethics)转换为道德(morality)、从具体(concrete)转化为抽象(abstract)、从规范(norm)转变为规则(rule)。但这种转换,并不存在一个人群刻意为之的痕迹,一切都是天理良心发挥作用的结果。

在天理即人伦间的“换算”中,人伦如何上达天理、天理如何呈现人伦,是一个宋明儒家思考呈现其精妙性的思想议题。如前所述,宋明儒家的思想预设前提条件是,将天下一切道理归之于一的哲学抽象,“天下之理一也。……虽物有万殊,事有万变,统之以一,则无能违也。”(《伊川易传》卷三)这是将万事万物归为一理的哲学抽象。这一抽象之所以重要,是因为儒家的人伦哲理需要上达于天,并因此具有绝对的权威性。因此,建构一个具有统摄万物的“天理”本体,便具有提升日用伦常到存在的最高层次的功用。这就从根本上改变了儒家从天理自然的角度确定日常人伦价值的思维定式,转而从哲学本体论高度确立起日常人伦所具有的高位性。这是一个新思路,是儒学接受佛道冲击后的思想再造成果,也是儒家将天理自然转变为天理良心的进路所催生的新结论。就此而言,前引“天理二字却是自家体贴”的自白,实在是反映了宋明儒家思想创造的惊喜性。

但包含了日常人伦的天理,毕竟是包容了万物之理的最高存在物,它要呈现为世间的人伦秩序,既需要直指人心,也需要探入人伦,更需要有效挺立道德规则。这又是一个三进的线索:一者如前提及,天理不过人心,这一思路将天理与人心统合为一,解决了心外无物、心外无理的心之本体化问题。“东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海、北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理亦莫不同也。”(《象山全集》卷三十六)正是这个千百年间的圣人所同之心,成为不会变异的本体之心,尽心便能知性、知性便能知天。儒家上通下达承接古今的本体之心,就此凸显出它统摄一切的特性。并以心理的贯通,将可能是抽象死寂之理,盘活为灵动的德性判断之心。二者人心不过是体现五伦之心,五伦也便是符合天理良心的规则。守持五伦,就是实践君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友这五个在社会政治世界中的基本伦常关系,也就是势所必然的事情,而不是权力与他人的强加。“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地之间。”(《二程遗书》卷五)至于将五伦安顿在君强臣弱的位置,以强弱定位父子、夫妻、兄弟关系,便是天理当然,而不是人为设定。既然如此,便不需要多么繁复的论证,直截了当,付诸实践。“圣人之言自明白,且如弟子入则孝,出则弟,是分明说与你入便孝,出便弟,何须得传注。学者疲精神于此,是

以担子越重。到某这里,只是与他减担,只此便是格物。”(《象山全集》卷三十五)既然是对天理当然之理的践行,确实不必要以繁复或绵密的阐释为实践前提,而只需要直截了当地施行即可。这就将儒家伦重新付诸日常,不至于将“升级”为天理的儒家伦理抬举过高,令人望而生畏,反而因此丧失付诸实践的便利性与日用性。

对此,朱熹也将理收摄于心,他的不同,在于即物穷理的认知进路。但从总体上讲,他也不在人伦日常之外去寻找别一个心,而同样是在人伦日常之内去发现此心。“君臣父子,定位不易,事之常也。”(《晦庵先生朱文公文集》卷十四《甲寅行宫便殿奏札一》)三者将统摄之理贯通五伦之余,明确强调这个一统之理的具体之理在性质上存在的根本差异。如果在儒家伦理阐释中,将五伦视同为完全相同的伦理规则,那么就会导致心理秩序的混淆、社会政治秩序的紊乱。五伦的地位与作用,因其各具针对,绝对不能等而视之。固然,将五伦作为理之规则的体现,它们具有体现天理良心的共同性;但分开看,五伦的家庭性、社会性与政治性指向各不相同,在各种指向内部,双方的关系定位已经不同,而在相互比较定位上,它们的定位也相差甚远。像父子、夫妻与兄弟的家庭性伦理定位,前强后弱才有利于维持家内秩序;在社会结构上,朋友间固然讲信,这是伦理共振机制所注定的,但朋友间共同实践家庭性伦理的时候,不能有任何越轨;在政治结构上,君臣关系源自父子关系,但高于父子关系:就前者讲,“君子之事亲孝,故忠可移于君。”(《孝经·广扬名》)就后者论,移孝作忠,孝是基础性的伦理,忠是政治性的光大。“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身。”(《孝经·开宗明义》)这里对孝的过程性与重要性阐述,提醒人们注意,它是否能够贯穿性地由始至终,事君之忠是一个具有决定性意义的环节。父子定位不易的家庭伦常,需要转换为君臣定位不易的政治伦理,社会机制与政治机制的同一建构才算完成。否则,自周落实的家国同构的社会政治架构就搭建不起来。如果挑战这样的伦常建构,人心与社会政治秩序就会遭到根本破坏。这正是朱熹强调尊卑大小既定性的深刻用意所在。“尊卑大小,截然不可犯,似若不和之甚,然能使之各得其宜,则其和也,孰大于是!”(《朱子语类》卷六十八)

但是直接源自人伦日常的伦理规范,还不是人们可以在规则上把握的道德准则。五伦与五常相携出场,才将儒家社会规则,也就是组织社会秩序的常理全面呈现出来。进而,五常与三纲的连接,才体现出人伦秩序与政治秩序连接的结果。就前一对接即五伦与五常关系来讲,五常之作为道德规则,本是对五伦之作为伦理关系的一个抽象规定,使之脱出具体的人伦规范,而具有道德规则的含义。这样可以帮助人们在理上即规则上把握日用伦理的精髓。“人之有道也,饱食暖衣逸居而无教,则近于禽兽,圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦,父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)这一论述从父子一伦中提炼出一般的亲情伦理,从君臣一伦中提取出一般的政治伦理,从夫妇一伦中抽取出一般的家庭伦理,从兄弟一伦中开掘出一般的长幼伦理,从朋友一伦中引导出一般的社交伦理。相对于具体的伦理关系而言,五常是对五对具体的伦理关系的常理化、规则化。这样的关系伦理,在社会伦理的定位上,是对应的;在政治伦理上,则区分尊卑。就前者言,《礼记》明确强调了两者间的对等性,“父慈子孝,兄良弟悌,夫义妇听,长惠幼顺,君仁臣忠。”(《礼记·礼运》)但这种社会伦常关系的对等性,并不能自然成为政治伦理关系。在一种将社会伦常(譬如家的伦理)与政治伦理贯通的儒家思路中,两者的关系并不是直接贯通,而是间接相通的关系。社会伦常要构成政治伦理,肯定不能保持社会伦常那种双向对等的初始定位,而必须进行政治秩序的再造。于是,五伦的伦理关系就会一变而为五常的定位关系,进而由五常的道德规则再变而为政治伦理。这就是一个父子如何亲、君臣因何义、夫妇怎样别、长幼怎么序、朋友何以信必然导出的差等定位问题。

在儒家的古典思想传统中,君臣父子最初以各自的明确定位与归位作为社会政治秩序的保证。但这中间已经包含作出两种不同理解的歧义。“齐景公问政于孔子。孔子对曰:‘君君,臣臣,父父,子子。’公曰:‘善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?’”(《论语·颜渊》)在孔子,强调的应该是以君臣父子各自的伦理规则治理国家,让周制确定的家国同构体制运转起来;在景公,看重的是君位与臣位的各自归位,以其臣位服从君位的职守。在这种两可理解中,五伦也好、五常也罢,已经显现出社会解释与政治解释的两歧性。对此,人们当然可以在孔子时代仍然保存着古代城邦成员平等相待的成分上理解他的说法,也可以在春秋早期乱局中君王们忧心如焚的政治处境中理解景公的说辞。但到了秦汉时代,帝制架构已经确立起来了,如果政治伦理仍然直接移用社会伦理,以社会伦理的对等性处理政治伦理,那么政治秩序的建构与维护就必须回向古代城邦时代的成员平等结构,而这与帝制恰相对立。适应于帝制的社会与政治秩序,必须是与尊卑有次的社会伦理秩序相应的君臣有别结构。因此,五伦在转变为五常的时候,需要对五伦初始的对等建构进行不对等关系的重建。

于是,三纲、五常的各自含义与相关性,便被凸现出来。“马氏曰:‘所因,谓三纲五常。所损益,谓文质三统。’愚按:三纲谓君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。五常谓仁、义、礼、智、信。”(《四书集注·论语集注·为政》)这是朱熹对三纲五常的一个直陈,可以视为对汉代以降三纲六纪、三纲五常的一个再表述。三纲本不是一个具有明显倾向性的大纲,只是强调了伦理上位者对下位者的示范性。三纲五常两者之间的关系,以及它与天理的关系,便展示在人们面前。“宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性。其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”(《晦庵先生朱文公文集》卷七十《读大纪》)但将之安顿在一个帝制结构中,它势必变成上位者对下位者的约束,强势一方对弱势一方的支配。这就成为一种强制性的政治挤压机制。“三纲之道,君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲,是地维所赖以立,天柱所赖以尊。故《传》曰:君,天也;父,天也;夫,天也。《仪礼》记曰:君至尊也,父至尊也,夫至尊也。君虽不仁,臣不可以不忠;父虽不慈,子不可以不孝;夫虽不贤,妻不可以不顺。”^[6]这种变化,对儒家来讲不是无意之变,而是必然之变。原因很简单,如果不是像曾国藩所阐述的那样,“君臣大防”就会崩塌,政治秩序就很难维系。因此,曾国藩的阐发,并不是对儒家三纲的扭曲,相反是对五伦与五常作政治理解的必然产物。所谓“以理杀人”的抨击,在此就有道理了。

四、“法者,治之端也”

宋明理学家有广义与狭义之分,一般而言,广义的宋明理学家包括以朱熹为代表的理学派及以陆九渊、王阳明为代表的心学派,狭义的理学家则指前者。但宋明理学还有更广泛的含义,那就是将宋明时期的所有儒学家都纳入这样的范畴,统称为宋明理学。这样的称谓,一方面确实有些扩展理学边界,以至于无法准确界定宋明理学的思想与人物的嫌疑。但另一方面也有一个让宋明理学具有更多元呈现,并较为充分地展示宋明时期儒学思想多姿多彩面貌的优点。而且,由此扩展到整个儒学史的广阔视角来看,从宋明理学延伸出去,那些在儒学史上被轻视或挤出的理念,也可以纳入相应主题的分析范围,以此让儒学的规则之学(“理”学)呈现出更为丰满的面目。

将视野扩展得更加开阔一点看,由于宋明理学家们主要承继的是思孟一系的儒学理念,他们确实因此在应接佛道挑战的情况下,以心性儒学的重建化解了佛道对于儒家的颠覆性破坏威力。但他们的运思逻辑,不管是更加心学化的陆九渊、王阳明,还是明显理学化的朱熹,其实两者的思路基本终止

在天理人欲的伦理辨正上,而没有将政治统治的实际法则,纳入他们的思路之中。这条线索,不在思孟陆王的一心统摄范围,也不在朱熹的心理合一的体系化框架里面。这条线索的主脉络,在荀子与董仲舒的另一条儒家思想脉络中。

如前所述,孟荀本来共同承继了孔子开创的儒家。但两者的侧重点明显不同:孟子偏向心性一端,建构了恻隐之心基础上的仁心与仁政论说;荀子偏向礼制一端,建立了王制基础上的政治儒学。这样的思路体现在天人之际的论述中,孟子张扬人的作为,基本延续了孔子自然之天的立场;荀子则采取了非常积极的人为态度,将自然之天作为人行动的依循与征服对象。一者,天自有其理,人顺应之便可以治理好人事。“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。”(《荀子·天论》)这一论断,在思维方式上与孔子、孟子并无二致,都是以天为自然之天,但天有其自身规律可循,人取法于天地规律,便可以成就治理目标。二者,这中间的人积极作为因素,发挥着关键作用。“大天而思之,孰与物畜而制之!从天而颂之,孰与制天命而用之!望时而待之,孰与应时而使之!因物而多之,孰与骋能而化之!思物而物之,孰与理物而勿失之也!愿于物之所以生,孰与有物之所以成!故错人而思天,则失万物之情。”(《荀子·天论》)这也与孔子、孟子重视人的主观战斗精神在旨趣上高度一致,但与孔子的命定论倾向相疏离,具有更为积极的进取特点。

如果说荀子在天人关系上确信天行有常,因此具有发现天之理则以为人之规则的明确意欲的话,那么,他将这一原则引入社会政治治理时,具有更为重视因应天之理则来谋划人事的特点。因此表现出与孟子明显不同的思想倾向:一方面,荀子将人的天性确认为性朴论,“性者,本始材朴也。”(《荀子·礼论》)人性就是一根未加工的原木,这是人性初始状态跟天理自然无别的共同性表现。人性在本原上有趋向于恶的成分,生而好利,催生争夺,诉诸暴力。必须以人为之善,来矫正人之性恶。另一方面,在人性趋向于恶的情况下,需要人为之善来矫正。矫正的进路,便是明分使群。“(人)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。故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物,故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。”(《荀子·王制》)人优胜于强壮的动物,就是因为人能够以分工合作来形成社会机制。分工合作的依据,就是儒家最基本的伦理价值观念“义”。“义者,宜也。”(《礼记·中庸》)义,就是一种对社会边际关系的准确把握:不过,也无不及,恰好精准地掌握住边际分界,从而准确认定社会规则,让人们有规可循,有“理”可讲。在荀子眼里,明分使群,就是一种循天理而制礼乐的社会规则设计。“人生而有欲,欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷于物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。”(《荀子·礼论》)这是循人的自然本性而制定礼义规则,以满足人的自然欲求,但又有效阻止争斗、困穷的礼制的动因。这其实就是“先王”因循天理自然的法则以制定社会统治规则体系的做法。

先王的制礼作乐,成就了王者治理的总体模式。王者超逾一般人的过人之处,就在于他的“善群”,也就是他对社会理则的高度自觉。“能以事亲谓之孝,能以事兄谓之弟,能以事上谓之顺,能以使下谓之君。君者,善群也。群道当则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。”(《荀子·王制》)所谓圣王,也就在循天理自然而为一点上成就其伟业。“圣王之用也,上察于天,下错于地,塞备天地之间,加施万物之上。微而明,短而长,狭而广,神明博大以至约。故曰:一与一是为人者,谓之圣人。”(《荀子·王制》)这是从天理自然引导出来的最合儒家风格的社会政治之理,也就是社会政治统治的

高阶规则。从“善群”到善治，就是一个从理解社会构成根本道理到循此治国理政的落实过程。经由这一过程的落实，如孟子期待的仁政结果状态，才会呈现在人们面前。

在荀子的推导中，仁政其实就是王政、王者之治。“彼王者不然：仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也；义眇天下，故天下莫不贵也；威眇天下，故天下莫敢敌也。以不敌之威，辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。知此三具者，欲王而王，欲霸而霸，欲强而强矣。”（《荀子·王制》）这虽然是在王霸之间展开的论述，已经不符合严格的儒家王道政治正统，但荀子对王者的刻画，凸显的并不是霸道的称雄结果，而是王道的无可匹敌：既然王者因应天理自然发现了仁爱、道义与威势的统合模式，那么，王者之治的模式所具有的政治效能就一定是天下无双的。在荀子看来，天理自然与人为制度之间是高度协和的；而古今历史虽分处不同空间，但也以同样的理则显现其统治法则的一致性。“古今一度也，类不悖，虽久同理。”（《荀子·非相》）这里的理，不是天理自然之理，而是仁义之理，即社会政治的根本规则。

将圣王制作的这些基本规则落实为日常人伦之中，那就以日常人伦规则引导高位德性规则，并成为社会政治治理的永久不变法则。“以类行杂，以一行万。始则终，终则始，若环之无端也，舍是而天下以衰矣。天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也；为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”（《荀子·王制》）这是一个在精神宗旨上与后起的宋明理学家别无二致的论断。将君臣、父子、兄弟、夫妻的人伦直接视为天理，天地同理，万世同久，社会与政治的基本法则高度同构。只是荀子没有建构起一个意志性的天理罢了，在以天理申论社会政治秩序上，他已经将儒家重视的根本统治法则鲜明凸现出来。

但如果说荀子只是将天理自然、人伦秩序与政治规则作合一观，那么他也就没必要在思孟一派之外另作讨论的必要了。荀子之为荀子，就在于他取向下落实的进路，进一步将君王治理天下时如何具体运用政治法律手段给呈现了出来。政治统治的理则相同，但举措相异，效果不一。荀子认为，单纯地采取礼仪教化不足以实现圣人之治，有必要运用礼仪与法治两手，才足以保证政治有规可循，这才是政治的根本规则。“故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。”（《荀子·性恶》）据此他明确强调礼法并用的重要性，以及使用礼法两者治理国家的君王中心的决定性作用。“君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危。欲近四旁，莫如中央，故王者必居天下之中，礼也。”（《荀子·大略》）隆礼尊贤是体现儒家本质特点的主张，重法爱民是因应战国危局进行的权变，好利多诈是基于现实教训的力拒。在荀子的礼制体系中，君王的传统地位不仅没被撼动，而且稳居中央地位且成为统治法则的重中之重。这既是荀子不同于孔孟的地方，也是他据以凸显法理重要性的突出之点，即便在人治与法治的比较框架中，前者在国家治理法则体系中的决定性作用远远重要过后者。“有乱君，无乱国；有治人，无治法。……故法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。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。”（《荀子·君道》）比较法治与人治，人治决定法治；相较法条与君子，君子决定法条。但是，荀子将国家治理的起点确定为“治法”，而没有像心性儒学那样将国家治理的全过程归为人治，已经是一个承诺法理在依规治国中的重要性的明确标志。荀子以对人治，或者说德治，抑或说礼制的强调，体现出他的儒家归属；以它对法治在治国中起始意义的重视，呈现出

他在谈论内心德性规范与外部政治规则时的与时俱进特点。这不单是一种儒家观念演进的体现,也是儒家在道德心理相通的基点上处理道德形上学问题之余,对社会政治如何可以真正保有德性法则的规约性所作出的深刻论述。这是对儒家较为单纯的信赖心性规范的一个显著改进。这一改进,如果在社会政治规则(political rules)具有不同于道德规范(moral norms)的特定视角看,就更是具有了补强儒家从天理良心落实到社会政治规则上的结构缺失的效用。

比较而言,儒家的心性学建构,在孔子、孟子至程朱陆王的发展线索中,多集中在天理与人伦的一心打通上面,因此,他们对本体性的天理凸显,对规则性的一般人伦守则的阐述,贡献甚巨。但是,他们对具体的政治法律规则以及对具体处理事务及保证致效性的规则,关注不多,论述浮浅。倒是荀子、董仲舒一系对之的论述较为系统和深入。由于董仲舒的相关论述在“天人相与之际,甚可畏也”的畏途上走得太远,以至于走向了神秘政治一途,因此被东汉的讖纬学断送了台面政治论述的前途,转入中国政治的台底话题。^[7]而荀子关于政法理则的讨论,便在儒学体系中具有别样的重要性。假如不是将荀子导向韩非专事法律强硬一端视为荀子本意的话,他在人治体系中透入的法治观念,对儒家尤其具有重要价值。本体的天理、人伦的伦理,终究还需要在法理的统治中落实,才有希望将儒家理念一步一步从天上降落到地下,成为实际可行的政治统治方略。

五、“利济苍生,方是圣贤”

从先秦儒学到宋明儒学,再到整个儒学的范围,可以看到儒学思想主题的微妙收放所体现出来的儒学主题多样性。如果说在法理思考上展现了从宋明理学思想主题“放”的特点,那么,从宋明时期儒家事功派的主张上,则呈现出儒家思想主题“收”的特点。从思想史的角度看,汉儒董仲舒开启的知行共谋的儒家政治介入路径,落实了原始儒家尝试干政但不得政治之门而入的切实进路,也由此打开了儒家上及宇宙论,下及人伦论的广阔思维空间。经由魏晋时期儒与道的思想磨合,汉以后至唐代儒与佛的思想互动,宋明儒学确实表现出思路极广、论域极宽、所论甚深的正当化儒家伦理政治的特点。但不能不看到,宋明理学的理学派也好、心学派也罢,对具体的事功其实是未怀于心的。这是不是说宋明儒学就整个悬搁了儒家的事功问题呢?儒家的三不朽理想目标,即“太上立德,其次立功,其次立言”,^[8]注定了儒家不能将事功搁置不理。而事功取向,则是处理政事之循事理而为的标志。

修身立德确是儒家,尤其是心性儒家一脉最为看重的问题。但即便如此,原始儒家如孔子、孟子与荀子,都是很重视立功意义上的民生问题的。孔子明确讲,“政之急者,莫大乎使民富且寿也。”(《孔子家语·贤君》)又强调,“丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。”(《论语·季氏》)前者无疑是对事功的民生内涵所具有的施政重要性作出的断定,后者则是对事功的财富分配及其社会后果理智度量的结论。这是一个国家施政需要高度重视的民生重大问题。孟子在明确指出国家施政秩序,即“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)的基础上,对仁政的经济安排即处理经济事务的基本方式进行了设计,“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。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。七十者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。”(《孟子·梁惠王上》)这里的两个含义值得重视:一是王道政治的起始点不过是不违背时间节奏,因时而动,让民众能够养生丧死没有遗憾。这似乎与儒家强调的心安理得有些错位。但统合起来看,仁心与

仁政的直通关系,注定了施政时不仅需要依照天理,也必须依循事理,也就是做事的基本规则。这是一个消极的、规避性施政的事理。二是在积极的、倡导性施政的事理上,分配给民众足够谋生的土地与资源,保证他们在生活与教化方面得到相称的投入,就完全可以实现王道政治的目标。这个相关性论述,将孟子的事功之理呈现出来,提醒人们即便是对事功、事理似乎有些掉以轻心的心性儒学,其实对之还是给予了应有关注的。

荀子对一国之中不同人群循事理而为有更为清晰的论述,“兼足天下之道在明分:掩地表亩,刺中殖谷,多粪肥田,是农夫众庶之事也。守时力民,进事长功,和齐百姓,使人不偷,是将率之事也。高者不旱,下者不水,寒暑和节,而五谷以时孰,是天之事也。若夫兼而覆之,兼而爱之,兼而制之,岁虽凶败水旱,使百姓无冻馁之患,则是圣君贤相之事也。”(《荀子·富国》)如果集中到依循事理的治国模式来讲,荀子指出,“仁人之用国,将修志意,正身行,伉隆高,致忠信,期文理。……将辟田野,实仓廩,便备用,上下一心,三军同力,……将修小大强弱之义以持慎之”(《荀子·富国》)。内政事理是必须深明于心并悉心依循的:既需要精神文明与制度文明并举,又需要经济发展与军事备战共济,还需要准确定位国力以修好友邦。这些论述,表明社会政治儒学的建构者对治国事务必须遵循的事理是高度重视的。

但春秋战国时期,社会与政治秩序混乱,孔孟荀的相关论述,多半是出于自己的怀古幽思和秩序想象。前者如孟子设计的井田制之公私兼顾,后者如荀子期待的农夫、将帅、天下与圣君贤相各从其事,都是只能在国家权力务求秩序的前提下才可能表现出来的状态。到了汉代,董仲舒依照春生秋杀的天启原理,要求治国有一种事理上的调适理念,“使富者足以示贵,而不至于骄。贫者足以养生,而不至于忧。以此为度而调均之,是以财不匮,而上下相安,故易治也。”(《春秋繁露·度制》)这是孔儒的基本精神,是最为符合治国理事原则且有益于维护政治秩序的诉求。但也确实不是他们集中精力聚焦论述的主题。

汉后的儒家,姑且不论魏晋隋唐在佛道流行的情况下,儒家疲于应付两家的思想挑战,而全心建构儒家道德形上学而不得的窘迫。到了前述宋明理学家手里,这个任务的完成似乎告一段落。但由于儒家主将大多用心于心性儒学,尤其是形上层面的道德学说的建构,因此,循事理而为的事功论述反而被刻意忽视掉了。这种刻意忽视,明确表现在广义理学派与事功派之间的思想竞争上对事功的看低,也直接体现在理学派对于事功的蔑视。前者可以从王阳明对自己依循事理而为,平息叛乱之后的道白“破山中贼易,破心中贼难”上看出;也可以从朱熹对事功派的批评上印证。“今浙中人却是计利害太甚,做成回互耳,其弊至于可以得利者无不为之。”(《朱子语类》卷一百二十二)只按照事理去做,不按照天理去行,人们变得无不敢为,其在根性上伤害人心与政治秩序的后果,为理学家所拒斥。后者是儒家轻视事功的思想传统在宋明时的投射,这种传统,在孟子“王何必曰利,亦有仁义而已矣”(《孟子·梁惠王上》)、董仲舒“正其谊不谋其利,明其道不计其功”(《汉书·董仲舒传》),已经有鲜明的表述。在理学家这里则得到更为明确的张扬。就此而言,儒家切近具体施政及其目的这类实事而论的事理,事实上处于蛰伏状态,或者说处在天理良心的影子之中,而未能发出应有的思想光芒。

宋代事功派对事理的强调,也就是对行事规则的重视,确实从具体事理、事功上系统论述了儒学论道心同此理之“理”的特定内容。在清代实学派那里,就更是拒斥宋明理学的空疏学风,进一步夯实了儒学的事理论述。就前者言,陈亮便鲜明主张,万事万物不能归于一心一理,而需将之归为实体之物和实际之事,“盈宇宙者无非物,日用之间无非事”(陈亮《龙川文集》卷十《经书发题·书经》)。依据这一世界观,事功派在认知上不再可能走心性修养一途,作为天理良心落实于施政的关节点。他们

一定会强调,义理只能附着于具体的事物之上;一方面,不认识万事万物,不足以言理。“夫欲折衷天下之义理,必尽考详天下之事物而后不谬。”(叶适《题姚令威西溪集》)另一方面,对事物的扎实认知,需要拒斥空疏学风,矫正儒家的空谈德性偏失,重归古代仁君“内外交相成”的认识正轨。“盖以心为官,出孔子之后;以性为善,自孟子始。然后学者尽废古人入德之条目,而专以心性为宗主,致虚意多,实力少,测知广,凝聚狭,而尧舜以来内外交相成之道废矣。”(叶适《习学记言序目》卷十四)

事功派在确立了这种认识进路的基础上,坚决拒斥广义的理学家们对义利关系的主张,强调古代仁君如果不讲事功,其德性便无法支撑起来。因此将义利关系确定为一种积极互动关系,而不是理学家们那种讳谈功利、以义制利的偏执主张。“古人以利和义,不以义抑利。”(叶适《习学记言序目》卷二十七)可以说,这样的主张是对理学家贬抑功利的一个有益矫正。按照理学家称颂古代圣贤明君的逻辑,如果不是他们在明面上的功利成就,潜伏在背后或深处的崇高道义又是如何呈现出来的呢?为此,事功派既批评孔孟以降的空疏学风,又严厉批评理学家们凌空蹈虚谈论天理良心,认为这样一定会耽误诸事。“天下之士始丧其所有,而不知适从矣。为士者耻言文章、行义,而曰‘尽心知性’;居官者耻言政事、书判,而曰‘学道爱人’。相蒙相欺以尽废天下之实,则亦终于百事不理而已。”(陈亮《龙川文集》卷十五)一个让“百事不理”的理学主张,怎么可能落实他们称颂的德政理想呢?因此,必须充分认识到“天下之事,孰有大于人心之与民命者乎”(陈亮《龙川文集》卷十一)。既然民心、民生如此重要,在处理政事上,就必须任用贤能,重视民生。俾使“贤者在位,能者在职,而无一民之不安,无一物之不养,则大有功之验也”(陈亮《龙川文集》卷九)。这可以看作是他与朱熹在王霸义利之辩中针锋相对的重要结论之一。表面上看上去,将事功派的上述主张纳入儒家思想框架中来讨论,有些溢出儒家范畴。但以事功派将事功作为成就德政及圣君伟业的有效方式而言,他们属于儒家范畴无疑。这样的纳入,有助于将儒家悬置在高位的天理良心,在下落为五伦五常之后,再务实地落实到施政的具体举措和实事收效上面。这似乎是对心性儒学的逆转,但其实是对心性儒学的具体落实,并且以此弥补了儒家心同此理主张的事理论述缺失。

到了清代,宋以降的中国在天理、伦理、法理与事理的儒学论述大框架中,事理的思想重要性与现实针对性都日益凸显。事理的思想显其重要,是因为儒学日益面对功利秩序建构的需要显出苍白,应对乏力;事理的现实针对性,是因为经世致用的压力日渐显豁,需要在理论上解困。颜元等实学派学者在这种处境中,一方面明确指出宋明的汉宋两派之争,促成了一种足以误国的结果,造成“天下不知尊人,不尚德,不贵才”(《存学编》卷四)。程朱陆王之辩,更加一无是处。“两派学辩,辩至非处,无用;辩之是处,亦无用。”(《习斋记余》卷六)所论所辩,导入科举,促成八股,耽误选人,终致误国。基于此,他明确指出矫正宋儒空疏学风的重要性,“盖四书、诸经、群史、百氏之书所载者,原是穷理之文,处事之道。然但以读经史、订群书为穷理处事,以求道之功,则相隔千里。以读经史、订群书为即穷理处事,曰:‘道在是焉’,则相隔万里矣。”(《存学编》卷三)表面上看,这似乎是对经史的废止之说;往深处想,这其实是强调事理自具天理良心直言之外的独立价值和重要功能。这就是它强调实学教育的缘故所在,“博学之,则兵农、钱谷、水火、工虞、天文、地理,无不学也。”(《四书正误》卷二)这样的诉求,不在儒家范围之外,而在儒家范围之内。因为孔子最为重视的周制所确立的礼、乐、射、御、书、数教育,对君子政治颇为重要;而孔子对周制六艺为制度教育促成的六经更是重视,亲自编订,作为教育学生理解“郁郁乎文哉”的“周文”载体。可以说,实学派依然可以在儒学的脉络中得到定位,尤其是在重视事理的视角看,更其如是。颜元的画龙点睛之笔,“人必能斡旋乾坤,利济苍生,方是圣贤”,既以圣贤之论将其论划入儒学范畴,又以利济苍生的民生诉求展现了儒学新面。这为儒学对接现代转

变,校准了方向。当然,利弊另说。

六、德化政治是否可欲

从原始儒家到宋明儒家的主流,儒学所处理的天理良心问题,并不是一个单纯的道德哲学问题,而是一个包含了宇宙观、方法论、价值观与人生观的复杂问题。说起来,这是儒家思想所必然呈现的一个复杂观念体系。因为古代儒家学说是一个完备性学说(comprehensive doctrines),^[9]它不能不将自己所关注的一切理论与实践问题包含其中,并予以系统化的概说。因此,儒家思想体系中包含现代学术中的所有内容。人们在儒学的现代研究中,离析出因应于分科学术的各种部门思想史资源,并在不同学科思想史的名义下加以探讨。这固然有其历史的思想资源作为依托,但这并不是儒家思想的原貌。儒家思想尽管蕴含十分丰富,但古代儒学家并无意去讨论所谓自然科学、人文科学或社会科学的专门问题。说到底,这一极为庞杂的儒学体系,其关键指向的,还是儒家社会理论的建构。这里的社会理论,不是一般所言的社会学理论。后者的研究兴趣集中在为社会问题的具体研究提供理论指引,前者则专注于在整体上建构社会并为之提供系统理论建构。^[10]中国古代的儒家社会理论,固然不是现代社会理论,而是古代社会理论。但在理论特质上是完全一致的:它们都旨在提供一个包括社会、经济、政治、文化所有社会要素在内的统合性、整全性理论。不过,其统合的理论原点是在政治,而不像现代社会是在经济。相比而言,古代社会的政治要素最具有统合其他社会要素的动能。其整全的精神面相是伦理,而不像现代社会是道德。这是因为,就前者讲,古代中国是一个依靠暴力实现天命流转的社会,人们自然而然只能围绕政治因素,在儒家势必围绕规范暴力的政治谋划主题,来讨论其他问题;现代社会受经济因素驱动,让政治和社会与之匹配,因此不再是政治中心的社会。就后者论,中国古代社会是基于人伦日常往上提升整个社会品质,熟人伦理对社会整合发生的作用是核心性的;现代社会基于陌生人普遍交往而更侧重建构抽象的规则性道德。就此而言,中国古代是一个伦理政治化、政治伦理化的双向同化社会。^[11]

古典儒学建构的社会背景与理论旨趣的同构性,注定了在社会理论的建构上对伦理与政治及其相关因素的悉数纳入和政治整合。悉数纳入,是由儒家古代社会理论的建构特点所决定的思想路径;政治整合,是由儒家社会理论必须首先应对暴力化天命转移的处境而作出的理论反应。从整体上讲,古代儒家的社会理论,在思想的表面特征上一定会表现出建构德化政治的特点。这是由德化政治最足以将社会各个要素整合起来的最大理论包容空间之包容量所决定的事情。德化政治,在中国古代儒家的思想脉络中,呈现出双行线索:从思孟程朱陆王的主流儒家一脉来看,它们主要是一条上行线。所谓上行线,就是将日用人伦逐级提升,上达于天,以天理良心的完备性伦理(道德)学说来向下直贯,凸显一条从天理良心到人伦日常的运思轨迹;从荀子、董仲舒到事功派、实学派,则显现的是一条下行线。所谓下行线,就是从天理良心下沉,通过政理法理到事理,显示出儒家事功取向的面相,处理心性学派掉以轻心的社会政治主题。在两条发展线索上,儒学的完备性结构才真正崭露其完整结构和齐备功能:心性学派,包括朱熹的理学派在内,一直注重从天理良心的道德哲学层面,申述心同此理的高阶规则。这为儒学道德形上学的充分发展与成熟建构,贡献甚巨。但道德形上学悬浮在社会实际生活与权力现实运作之上之外,因此对儒家处理这类实际问题具有极大的隔膜。天理与人情的接通,需要德化政治具体处理法律和利益在政治事务中的地位与作用这些论题,真正将儒学的形上关注通向形下的现实世界,从而为儒学打通形上与形下论题提供动能。在儒学发展史上,鲜明呈现出自己对前者的擅长,对后者的轻视。这种擅长,让儒学确实成就了足以标志中国古代思想特质的道德形上学建

构,但却让儒学在社会政治经济事务的处置上显得不敷应用。这是儒学的明显缺失。因此,必须将天理、伦理、政理(法理)与事理贯通,儒学的古代完备性学说的建构才算真正完型。这让儒学的完备性学说建构,没有任何理由忽略荀子、事功派、实学派的思想贡献。而且,也只能将他们纳入儒学理论整体之中并给予定位,也才让儒学在形下世界的理论建构不至于严重瘸脚:在“人同此心,心同此理”的两层理论结构中,仅具道德形上学的上层建构,而缺乏道德的社会政治践行的形下理论部分。这一缺乏,让儒学只能在道德的心性建构上用虚功,而不能在社会政治事务上以规则建构和实施奏实功。只有虚实两层建构合拢,儒学才能成为行之有效的古代国家意识形态。^[12]

儒学以“人同此心”,将天理良心成功推上人性本善的高位,以此统摄万事万物,尤其是整合世道人心,为古代人伦日常基础上建构其社会提供了强大的道德规范支持;儒学必须以“心同此理”,将道德规范落实为社会规则,将软性的德性力量转化为刚性的政法与经济行为力量,让人们不只是受制于内心的道德召唤,还要受制于法条与利益的原则约束。这样,软硬兼施的政治体,才足以长期而有效运转。这恰恰是中国古代在整个运行机制上的一个真实状态。儒学不过对此以心同理同的两个构成面,顺应并合理化了中国古代社会机制。就此而言,心同此理的重要性,至少与人同此心的重要性,具有同等分量。心同此理的理,不能被单纯理解为天理之理。这个理,是包含了天理的道德规范与政法规则的理,是一个形上、形下含义共具的理。思孟、宋明理学家着意显然重在前者,而对后者有意轻忽;荀子、事功派与实学派则突显了后者的极端重要性。他们之间千百年的思想竞争,以及在这样的竞争中所铸成的心性学派对政治儒学、事功儒学的轻蔑,是一个儒学建构进程中的严重偏失:不是荀子以政法补充德治,治国的起始点与支撑点就无以对接,德治就缺乏法理的直接支撑;不是事功派与实学派的诉求,心同此理就是一个虚理。理的充实,需要实做其事和利济万民来具体呈现。这是实理。就此而言,事功派、实学派对理学家们凌空蹈虚弱点的严厉批评,是很有道理的。而理学家们对前者的批判,反而显得虚悬走空,没有办法从道德形上学的论证落实到社会政治经济的实际运行过程之中。可见,前者对儒学具有何等重要的价值。

古代儒家的天理良心之证,基本上都是从国家统治者视角展开的运思。这从三个方面可以证实:一是他们关于天理良心的一般论证,最后都落实到了统治者对天理良心的政治认取,要么在他们手里得到落实,要么在他们操权中失落;二是无论在心性儒学还是政治儒学的关联思考中,致思途径有别,但致思主题都体现为德性对权力的规约,差别不过是前者从形下向上运思,后者则从形上向下运思;三是他们缺乏国家权力与百姓日用的比较思路,后者基本缺席,前者填满论域,因此他们没有一种社会自主理念、与国家分庭抗礼的公民说辞。而且,即便是从道德与功利的两个端点去思考权力的应用问题,看上去着眼点大不相同,但实际上围绕的核心,都是权力的德性化运用——心性学派强调权力的非实力与非利益运用,事功派与实学派重视的道德化权力给对象带来的规则与实惠。但他们都没有从权力的立宪使用俾使其规范化、权利方面自谋其利而勿需权力惠赐利益的角度考虑问题。

这已经触及心同此理的传统儒家思考之现代转进问题。这样的现代转变,涉及两个基本问题,一是在现代处境中德化政治是否依然可欲?二是德化政治如果可欲,那么它怎样可欲?前者是一个现代社会政治的期待问题,后者则是一个现代德化政治的制度适配问题。

在现代处境中,德化政治肯定是可欲的。原因很简单,现代政治其实就是一种基于权力道德化运作的复杂安排,而不是一种反道德的政治谋划。但现代政治将权力限定在道德化的范围内的思路,正好与传统政治的德化意欲的取向相反:传统政治思想如儒家的主流思路是以掌权者的道德化理念(人同此心)与道德化规则(心同此理)来定调,现代政治则以立宪民主政体的建构、国家与社会的分流、分

权制衡机制的运作作为保障权力合德运转的制度条件。因此,传统政治着重诉诸的是道德这样的软性规范,现代政治主要诉诸的则是约束权力的刚性制度安排。德化权力与控制国家,是传统与现代政治思维在根本走向上的差异。这意味着,德化政治的现实可欲性与传统的德化政治的理想可期性之间,已经划出了一道极为鲜明的界限。德化政治可欲,但不是在儒家传统上可欲的,而是在现代立宪民主政治上可欲的。儒家传统德化政治需要完成一次结构性的现代转变。

但基于儒学传统或近似立场的德化政治重建,似乎主要行走在道德形上学的重建进路上。现代新儒家以心性儒学对之的重建,堪称典型。即便是从社会伦理的视角看待伦理问题的,譬如像贺麟那样尝试以现代为背景重建五伦的尝试,^[13]也大致限定在五伦的伦理性含义上面,仍未突破到形下层面展开思考。即便具有现代信念的现代儒学建构,也呈现出以儒学形上学实现相应重建的明确意图。^[14]这种依然站在形上立场上对德化政治的期许,非现代特征是清晰可辨的。这其实是对儒家在贯通社会秩序与政治秩序时的难题作道德要素的单方面梳理的结果。现代德化政治的可欲,不是从道德形上学的高位居高临下导出的,而是从法理与经济的角度从社会层面设计的。这似乎是对中国传统儒学的德化政治大思路的一个颠转。或者说是从苟董、事功与实学一脉儒家出发回望心性儒学。就此而言,心同此理之德化政治的规则思考,是现代儒学倒转传统儒学从人同此心的视角给出顺推思路之后的一次反推而形成的新思路。

注释:

[1]“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。’”(《孟子·公孙丑上》)

[2]如孟子所说,“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》)“男女授受不亲,礼也,嫂溺,援之以手者,权也。”(《孟子·离娄上》)

[3][明]王守仁:《王阳明全集》上册,吴光等编校,上海:上海古籍出版社,1992年,第49页。

[4][5][宋]朱熹:《四书或问》,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2001年,第382、383页。

[6][清]曾国藩:《曾国藩全集(21)》,长沙:岳麓书社,2011年,第117页。

[7]参见任剑涛:《孟荀之外的第三条儒学进路》,《山西师大学报(社会科学版)》2019年第5期。

[8]“太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。”(《左传·襄公二十四年》)

[9]参见任剑涛:《复调儒学——从古典解释到现代性探究》,台北:台湾大学出版社,2013年,第8-13页。

[10]布赖恩·S.特纳指出,“我们选择了‘社会理论’这个用语,而不是更专门地指称社会学理论、文化理论或者是政治理论,……社会理论涵括了有关现代社会中社会范畴(the social)的性质的总体上的关注。……涵盖了政治理论、社会学、女性主义和文化分析。”[英]布赖恩·特纳编:《Blackwell 社会理论指南》第2版,李康译,上海:上海人民出版社,2003年,第1页。

[11]参见任剑涛:《伦理政治研究——从早期儒学视角的理论透视》,广州:中山大学出版社,1999年,第3-11页。

[12]关于政治与道德的区分,人们将政治扩展为一种权术来观察,从而将政治与道德的关系区分表述为,“权术论者试图去发现什么对于权力的维持或扩张是有用的;而道德学家则不受具体利益的影响,关心什么是应当做的。”(〔德〕维托里奥·赫斯勒:《道德与政治——二十一世纪的政治伦理基础》[第一卷:规范性的基础],罗久译,北京:商务印书馆,2021年,第115页。)循此理解,在社会理论建构中,两者的特殊性与互补性,对完整理解心同此“理”的理之不可或缺;权力意欲扩张,德性需加限制;道德基于应当,但政治考虑实然。缺少任何一个方面,对社会政治的理解都是不完整的。

[13]贺麟在《五伦观念的新检讨》一文中,仍然维持着从伦理道德视角论五伦的惯性思维,因为他的辩护与批评都是纯粹伦理的批评,而未能进至社会政治重建轨道。是文1940年5月1日刊于《战国策》第3期。

[14]参见任剑涛:《形而上学的突围——以“生活儒学的超越本体论”为例》,《国际儒学》2024年第2期。

[责任编辑:马立钊]