

儒家思想中的道德与伦理

陈 贇*

〔摘要〕 道德与伦理的杂糅与僭用折射出“道出于二”的时代病候,从思想上贞定二者的分际,意味着一种治疗。尽管黑格尔与李泽厚都以各自的方式处理这一分际,尤其是黑格尔提供了一种理论性参照,但儒家对道德与伦理的思考具有值得注意的内涵,道德处理的是性分问题,回答的是人是什么的问题,它指向的是主体与自身、主体与天道乃至世界整体的关系;而伦理处理的则是位分与职分问题,回答的是我是谁的问题,它指向政治社会中人与人的关系,以便为我的权责定位,因而它往往集中体现为人的名分。道德生活在伦理秩序中客观化、现实化,并以调节者而非构成者身份参与伦理秩序的生成,同时也对陷落的伦理生活提供抵抗与转化的资源。伦理秩序往往以身份或角色的名义,发动对人的动员,其目的在于以规训的方式把个人转换为共同体的成员,对政治社会而言则是化“人”为“民”;与之相反,道德所要求的则是超越具体社会身份与角色的完整之“人”。

〔关键词〕 道德与伦理 人与民 儒家

〔中图分类号〕B82-02 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2019)04-0029-13

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2019.04.004

沈曾植曾将近代以来价值观上的困惑与各种文化——其实质是各种不同价值——之间未经消化的杂糅相关联,在《与金閻伯》中,他借用佛教术语,把欧华思想糅合的近代现象视为“嗔”：“近世欧华糅合,贪嗔癡相,倍倍增多,曰路德之嗔,曰罗斯伯尔之嗔,曰托尔斯泰之嗔,曰马克思之嗔。”^{〔1〕}王国维则将近代以来的文化困境概括为“道出于二”：“自三代至于近世,道出于一而已。泰西通商以后,西学西政之书输入中国,于是修身齐家治国平天下之道乃出于二。”^{〔2〕}各种不同思想与文明系统的要素,并没有被在适当的架构内按照更具综观高度的“建筑术”予以统一安置,使之各得其所,故而不可避免地陷入紊乱、紧张与冲突。道德的观念与伦理生活亦往往受此影响。

一、道德与伦理的分际： 黑格尔和李泽厚的处理

在当代语境中,道德与伦理似无根本区别,道德往往被理解为“社会意识形态之一,是人们共同生活及其行为的准则和规范”。这一理解内蕴着某种西方近代的信念前提与理论预设,但却非古典中国思想的体现。将道德纳入社会意识的形态,有两点值得注意:一是道德归属在意识领域,而不是外在行为或活动区域,二是道德的意识归属在社会架构之内,其意识是社会性的,而不是超社会性的或非社会性的,由此而导致了道德的第三点理解,即如果道德是人与人之间共同生活与行为的准则和规范,那么人与自己相处时、人与其他存在者相处时、人与“天”相处时

* 作者简介:陈 贇,华东师范大学中国现代思想文化研究所副所长,哲学系教授、博士生导师,教育部长江青年学者(上海 200241)。

基金项目:国家社会科学基金重点项目(18AZX009);华东师范大学“中国古典思想研究”青年跨学科创新团队(2018ECNU-QKT010);江苏省公民道德与社会风尚协同创新中心(2014)成果。

是否在道德的辖区之内呢?上述通行的道德观念,通常作为对个体的要求而被实施,在价值评价中,给予“不道德”的评价,已经意味着一种批评,但人们却很少说“不伦理”或“不够伦理”这样的表达。

如果对上述道德观念进行解剖,可以视之为将黑格尔所谓的道德与伦理杂糅的结果,惟其如此,才有了既是作为意识之形态的道德,又是作为社会规范的道德的统一体。本来,即便是在西方语境中,道德(Moral、Moralität)与伦理(ethos、Ethik、Sittlichkeit)也往往是不可分割的,甚至是难以分别其内涵的同义词。但黑格尔对之进行了区分:“道德的立场,从它的形态上看,所以就是主观意志的法。按照这种法,意志,仅当它是自身的某种东西,而且它自身在其中是作为某种主观的东西,才得到承认并且是某种东西。”^[3]道德的主观性表现在,“在道德性中,自我规定可被设想为尚未达到所是都惊喜的纯粹骚动和活动”,“在道德的东西中意志还是与自在存在的东西相关联,所以它的立足点是差异,而这一立足点的发展过程就是主体意志与它概念的统一化。所以,尚在道德性中的应该只有在伦理的东西中才能达到”^{[3](198)}。在黑格尔那里,道德仍然属于意识的形态,所谓向内诉求的良知即归属在道德之域,道德之义重在动机之纯净以及理性主体之自我规定、自主立法,而不在其展开的后果及功效,也不在其所处的人文脉络与社会情境,一言以蔽之,道德是人的主体性的标识,它是一种“应当”,道德的主体更多的是一种个别的理性意志。而伦理则是在现行体制中得以机制化了的现实伦常,它是“当然”在共同体生活中的落实,伦理内化到现行体制中,作为社会生活的机制化力量而存在,作为社会或共同体成员的责任意识之展开,“伦理意指我们对我们作为其一部分的一个现行社会所应担负起来的道德职责。

这些职责是建立在现行规则和用法基础之上的……伦理的重要特征是,它责成我们造就出本已存在的东西”^[4],因而,伦理的主体并不是一个个别的理性意志,而是克服了“实然”与“当然”鸿沟的作为共同生活的规范。如果道德可归在个人内在主观习惯之域,那么伦理则展开在家庭、社会与国家之域,它其实是将个人纳入共同体的生活中,将道德与家庭、社会 and 国家的习俗、惯例、体制等结合在一起,从而使道德在共同体生活中达到圆满性的方式,也是主观性的道德达到其现实性的方式。正因为伦理渗透在现行的习俗、体制、机制等中,因而具有更为持久和强大的力量。如果说道德的主体是个体之“我”,甚至是《庄子》意义上的“遗物离人而立于独”的个体,在那里,个人要么与他自己,要么与超越的天道发生关系,那么,伦理的主体则是作为共同体成员之“我们”,只有在作为共同体的民族或国家里,个人才能克服个别性,获得普遍性,民族或国家对黑格尔而言是个人的“实体”^①。黑格尔甚至说:“这些伦理的规定就是实体性或个人的普遍本质,个体只是作为一种偶性的东西才同它发生关系。个体存在与否,对客观的伦理秩序是无所谓的,唯有客观的伦理秩序才是用以治理个人生活的持久东西和力量。因此,各个民族都把伦理性看作永恒的正义,作为自在自为存在着的诸神,相对于诸神,个人虚浮的忙碌只不过是玩跷跷板的游戏罢了。”^{[3](285)}在黑格尔那里,作为自然存在的个体只有与普遍而客观的伦理关联,借助于整个民族的力量,才能获得现实性^[5]。从黑格尔视阈而言,同样用伦理表达自己伦理学思想的康德,其所达到的只是道德(Moralität),而不是伦理(Sittlichkeit):“康德的语言习惯偏爱于使用道德这个术语,他的哲学的实践原则几乎完全限于道德这个概念,简直致使伦理的立场不可能成立,甚至着重

① 黑格尔主张:“单单只有在‘国家’里人们才有着‘理性的存在’。所有教育的目的都在于要确保个体不会停留在一个主观的阶段,而是要在国家里成为一个客观的存在。‘个体’固然可以利用‘国家’作为手段去达成他或此或彼的‘私人’目的,但只有当每一位个体都克尽其本分,并且摆脱那些非本质性的枝节,那方才是真理之所在。人们要把所有成就都归功于国家,只有在国家里他才可成就其本质性的存在。所有个人的价值、所有精神的实在性,都是单独拜国家所赐。”参见李荣添:《历史之理性:黑格尔历史哲学导论述析》,台湾学生书局1993年版,第255页。

地取消了伦理并对它感到愤慨。”^{[3](77)}

黑格尔对道德与伦理的区分有其成见^①，但在剥离其重伦理而轻道德、重国家而轻个人的立场后，仍然可以在一定程度上保留这一区分。毕竟，在客观性或现实性的伦理生活之外，道德仍有其不可忽视的意义，且道德与伦理各有其畛域，不容混淆，可相互通达而不可相互代换。事实上，李泽厚曾提出两种道德的区分，即宗教性道德和社会性道德的区分^[6]。李泽厚认为，宗教性道德是绝对主义的伦理学，相信并竭力论证存在着一种不仅超越人类个体而且也超越人类总体的“天意”“上帝”“理性”，正是它们制定了人类的道德律令或伦理规则，这些道德律令或规则具有普遍性、绝对性；社会性道德，本是一定时代、地域、民族、集团，即一定时空条件环境下的或大或小的人类群体为维持、保护、延续其生存、生活所要求的共同行为方式、准则或标准。社会性道德是一种逐渐形成并不断演化、微调以适应不断变化着的生存环境的产物，是一种非人为设计的长久习俗。社会性道德才是道德的本质，而宗教性道德只是社会性道德以超人世、超社会等“异化”面貌出现的社会性道德，是通过经验变先验方式而建立的，而任何先验或超验的普遍必然只是一定历史时期的客观社会性的经验产物。在李泽厚看来，宗教性道德与社会性道德在中国传统语境中始终没有分开，而是纠缠在一起；这已经不适应现代社会，现代道德只能是宗教性道德与社会性道德分离架构下的社会性道德，其基础是现代化的工具—社会本体之上的，以经验性个人（生存、利益、幸福等）为单位，为主体，以抽象个人和虚幻的“无负荷自我”的平等性的社会契约为基础，因而个人与个人自由就构成道德生活的主要聚焦点，这种现代社会性的道德的普世性来自世界经济生活的趋同化或一体化。这种道德只有对错，而没有善恶。而传统的宗教性道德往往将善恶判断与各种不同的教义、文化、传统、意识形态等相连，因此反而达不到其主张的普遍

性。但宗教性道德所处理的人性善恶、人生意义、终极价值之类的宗教性课题，是现代性道德所悬置的。因而，宗教性道德如果被纳入私德即限制在私人领域，还是可以范导者或调节者而不是以建构者身份与社会性道德发生关系。

李泽厚“两德论”中的宗教性道德颇为接近我们所说的道德，而他所谓的社会性道德则接近这里的伦理。如果说伦理的视阈被限定在人与人的关系架构下，那么道德则将视阈引向人与人的关系之外，譬如在人与自己的关系中、在人与天的关系中，这是不同的层次或畛域的问题。李泽厚思路的要点在于以私德安排道德，而以伦理作为公德，如此，道德本身就成了无关于公共建制的私人的、主观的价值选择项。这本身已经是“世俗时代”^[7]业已发生的“视阈下移”的后果，所谓“视阈下移”意味着观看视野从天人之际的纵向视阈下降到人与人之间的水平视阈，于是人被界定为“社会人”，社会关系被视为人的本质，天地人或宇宙人已经不再被作为人的可能性被想象。道德与伦理完全被下降为社会现象，用以维系现代法权性个体构成的社会集合之安全与秩序，不再对生存意义负责。因而，虽然李泽厚通过“两德论”对道德与伦理的关系进行了分别，但问题在于，在急切拥抱现代性的驱动下，反而无法从古今之争的大视阈重申道德与伦理的分际。耐人寻味的是，“两德论”又恰恰是希望立足于古今视阈的连接上，采用“西体中用”的方式，把传统儒家的“天地君亲师”的宗教性道德作为以个人权利与社会契约为主导的现代伦理的范导者，当然是以私德的方式，即与情感相联系，作为个体心安理得甚至安身立命的私人道德。正是在这里，我们看到了“两德论”的内在紊乱。毕竟“天地君亲师”这样一种本来在共同体内部呈现而颇具有客观性与现实性的伦理反而被作为私德，被作为道德来对待了，相反传统儒家所谓的仁义礼智信五常之德完全没有被注意。李泽厚希望达到重塑中国社会重人情和中国传统为心

^① 汉语中康德的《道德形而上学》中的“道德”，在康德的词典中，并不是 Moral，而是 Sitten；其《道德形而上学的奠基》同样使用的是 Sitten。

理依归的社会理想,但反而没有触及儒家道德与伦理思想的核心和关键,即道德与伦理作为挺立人之所以为人者,在李泽厚的“两德论”里其实并不具有本质性的意义,更准确地说,李泽厚放弃了儒家思想对人性的理解,所以对于儒家的借重只能是“天地国亲师”这个仅仅涉乎习俗、规制、仪式、信仰等客观性的伦理生活层面的东西,而且他还将其主观化了。

二、重访道德与伦理的分际:

从儒家思想的视阈出发

当代对儒家人伦的理解被定格在五伦上,但对古典哲学而言,它是以下两者的结合:一是仁义礼智信等五常之德,一是君臣父子夫妇兄弟朋友等所谓五伦。所谓“吾圣人之道,由仁义礼智以为道德,忠孝爱敬以尽人伦”^[8],严格地说,仁义礼智信等作为性中之德,可归在道德之域,如果只是在人与人之间的横向层次内则无法得到充分理解;而君臣、父子等则无法被归结在道德之域,应属伦理之域,它的确发生在人与人之间的水平层次而非纵向层次。如果分别以五常之德与五伦来探讨道德与伦理,或许会深化对二者及其分际的理解。

从儒家思想的视阈来看,道德之区域未必是主观意识之域,仁义礼智信并不是启蒙心态下的主体自我立法而建立的品质,也不是理性意志的展开和体现,相反,是在超越了人间政治社会秩序的更大视阈中“得之于天”的品质,它是天、人连续性的体现。道德也并不仅仅是良知或善良意志的问题,而是同时包含着良知与良能的问题,自发性运作的良知良能不仅仅负责良知所承

载的道德判断,而且还引发道德行动,因而它是知行合一的,既是道德判断能力,也是道德践履能力。从意识之形态的视角去看道德,必然省略其中的良能部分。孟子以“不虑而知”“不学而能”规定良知与良能,并非说道德的觉悟与展开不需要立足于学习过程,而是说道德中的良知和良能作为自发运作的机制,它有超越人的意志与建构,即得之于天的向度,“良能良知,皆无所由,乃出于天,不系于人”^[9]。但这并不是说它始终处于发用的状态,而是有时因人自身的原因在沉睡,因而需要被唤起;因人自身的原因微弱不定,因而需要被巩固,但人无论如何努力都不能制作它、建构它。良知良能必须作为人的内在能力,即人性的本有内容来理解,“‘人之所不学而能,不虑而知者’,即性之谓也。学、虑,习也。学者学此,虑者虑此,而未学则已能,未虑则已知,故学之、虑之,皆以践其所与知、与能之实,而充其已知、已能之理耳”^[10]。

《孟子·告子上》说:“仁义礼智,非外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”道德超越了人的建构,必须被视为“天之与我者”,即“在人之间”来理解;人内在地即具有“天德”,乃是人与宇宙连续性的体现。这种连续性体现在仁义礼智,或者与元亨利贞关联^①,或者与金木水火土五行关联^②。之所以被命名为性中之天德,那是说它既非人所能给予,亦非人所能剥夺,德性是人必须接纳的东西,它包含着被动给予的向度,即不能从主体设定的价值化机制加以理解的东西,但是这并不是说人对于道德只具有完全的被动性,这里同样包含着主体主动构成的维度,仁义礼智信五德

^① 朱熹云:“仁义礼智,便是元亨利贞。”(载《朱子语类》卷6,《朱子全书》第14册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第246页)盖卿所录朱熹与门人关于性与天道的问答也涉及这一点:“吉甫问性与天道。曰:‘譬如一条长连底物事,其流行者是天道,人得之者为性。’《乾》之‘元亨利贞’,天道也,人得之,则为仁义礼智之性。”(载《朱子语类》卷28,《朱子全书》第15册,第1035页)朱熹又云:“性,以赋于我之分而言;天,以公共道理[倪录作‘公共之本原’]而言。天便脱模是一个大底人,人便是一个小底天,吾之仁义礼智即天之元亨利贞。凡吾之所有者,皆自彼而来也。故知吾性,则自然知天矣。”(载《朱子语类》卷60,《朱子全书》第16册,第1937页)王夫之云:“且在性之所谓仁义礼智者,有其本而已,继乎天之元亨利贞而得名者也,在率性之前而不在修道之后。”(载《读四书大全说》卷4“论语·学而篇”,《船山全书》第6册,第593页)王夫之又云:“元亨利贞,天之德也。仁义礼知,人之德也。‘君子行此四德者’,则以与天合德,而道行乎其闲矣。此子路未入之室,抑颜子之‘欲从末繇’者也,故曰‘知德者鲜’。”(载《读四书大全说》卷6“论语·卫灵公篇”,《船山全书》第6册,第824页)

^② 朱熹云:“仁木,义金,礼火,智水,信土。”(载《朱子语类》卷6“性理三”,《朱子全书》第14册,第243页)

乃是天人合撰的共同作品。这种被动给予和主动构成体现在《孟子·尽心上》的“所性”概念中：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”仁义礼智信并非性之全体与本然，而是主体“所性之德”^{[10](821,829,835)}。

朱熹对此理解之核心是：“其所得于天者，则不以是而有所加损也。”^[11]朱熹又云：“所性而有者也，天道也。”^{[11](49)}“所性”为天之所命，“天”与“命”并不能被视为实体化的推动者，也不必在李泽厚的超验的宗教性与绝对性上加以理解，而是意味着一种超出了人为而自行发生的运作机制，可以称为“天的机制”。《孟子·万章上》云：“皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也。莫之致而至者，命也。”它是一种没有给予者的给予，一种没有推动者的推动，由此天及其所命意味着是一种运作之自发性，给予之自发性。“所性”源自天之无给予者的给予，故而作为道德性的仁义礼智信五常之德，系“所性于天命者”，是某种自己来到自身的能力，是故谓之良能，即便是学习修养，也只是调动、触发这一自发性。这意味着五常之德超出了价值化机制，后者在主体化了的人的视角性观看与评价中、在有用性中生成，价值化机制是将质性各个差异的存在者纳入同一价值刻度的方式，价值化机制因而可以称为“人的机制”，在这种机制中，人被刻画为“主体”。然而“所性”却超出了这种主观化的机制，而展现出无法主观化的“价值阙如”^①之维度，即无法被价值化机制所穿透，“所性”乃是那种必须从自身出发被领会、从自身出发被理解的东西。价值作为“人的机制”，对于“所性”而言总是不充分的，这是因为“所性”背后的“主体”是天而不是人。胡宏指出：“五典，天所命也；五常，天所性也。”^{[8](1379)}船山也强调：“仁义，性之德也。性之德者，天德也。”^{[10](896)}既然仁义礼智并非主体通

过使用与评价而设定的价值，那么道德性本身也就不能被理解为与事实相对的价值，更准确地说，无论是事实还是价值，均不是抵达仁义礼智的恰当方式，道德具有一种不能为事实与价值所把捉的不透明性，但它同时又能引发并促成价值与事实。仁义礼智一旦发用呈现，它就以不言而喻的方式被体验，不言而喻意味着知之深切，言之不能及而心无不悉，切于身心之所安而不可离，如痛痒之在身，委屈微细，无所不察，言不能及而心自分明。由于天不必在超验实体维度上加以理解，而是在更大更广的气化世界及其秩序不能透明化给予的纵深层次，只要在主体有限性被意识到的地方，天命便作为限制而对之显现，因而世界的祛魅本身并不构成对儒家天命的挑战与解构，相反，天命的概念使得主体之人通过内在之德而与更大更广的秩序关联起来：“此天之所被，人莫之致而自至，故谓之命……圣人说命，皆就在天之气化无心而及物者言之。天无一日而息其命，人无一日而不承命于天。”^{[10](678-679)}人之“所性”之所以生成变化，便在于命不息而性日生，故而人也必须借此以成其性。

但当“性”为“所性”之际，便已非性之本然，而是已经包含了人的主动构成向度。就性之作为被给予者的向度而言，不仅仁义礼智，而且声色臭味安逸，都是人人所有之性；就人之所有而言，并非仁义礼智比声色臭味更普遍而声色臭味更特殊，真实情况毋宁是普遍与特殊并不能把握二者，《孟子·告子上》其实是用“大体”与“小体”来指涉两者。但若就性之构成向度而言，“养其大者为大人，养其小者为小人”（《孟子·告子上》）。因而在性之构成方面，人们的“所性”不同，这种不同是对小体、大体的不同认取造成的。

仁义礼智是君子的“所性”，形色却非其“所性”，《孟子·尽心下》云：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于

① “价值阙如”，参见云格尔：《价值阙如之真理》，张宪译，载王晓朝、杨熙楠主编：《现代性与末世论》，广西师范大学出版社2006年版，第133—160页。

君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。之所以君子所性仁义礼智，而非声色臭味，乃是君子在给予性中有所择，有所受，这种选择与接受本身就是人对道德的主动构成的维度。船山说：“‘所欲’者，以之为欲也。‘所乐’者，以之为乐也。‘所性’者，率之为性也。”^{[10](1131)}所谓的“所性”已经包含“以……为性”，即从天的被动给予——命——中选择一部分内容，而非全部，作为人之性。就性之本然而言，所有人都是一样的，但不同存在层次的人“所性”并不相同：“性者，人之同也；命于天者同，则君子之性即众人之性也。众人不知性，君子知性；众人不养性，君子养性；是君子之所性者，非众人之所性也。声色臭味安佚，众人所性也。仁义礼智，君子所性也；实见其受于天者于未发之中，存省其得于己者于必中之节也。……故性者，众人之所同也；而以此为性，因以尽之者，君子所独也。”^{[10](1131-1132)}

君子所性为仁义礼智，而非形色，则其所性者为“天与”之大体，而非“天与”之小体；但对于圣人而言，则形色亦其“所性”，圣人之践形，其实就是从声色臭味中见其天德。《孟子·尽心上》曰：“形色，天性也。惟圣人然后可以践形。”焦循指出：“孟子言人性之善异乎禽兽也。形色即是天性，禽兽之形色不同乎人，故禽兽之性不同乎人。惟其为人之形、人之色，所以为人之性。圣人尽人之性，正所以践人之形。苟拂乎人性之善，则以人之形而入于禽兽矣，不践形矣。孟子此章言性，至精至明。”^[12]到了圣人境地，不仅道德性是人之所以为人的特征，即便是生物性也能为道德性所充实而彰显人性的本质与光辉，因而道德性不再与精神性、理性等所意味着的大体捆绑，而是小体不小、大体不大，一皆是人之所以为人的本质。

道德的被动给予的向度与主动构成的向度，相反相成，共同构成了儒家对道德的理解。可以将这种理解看作道德实在论与建构论的统一。道德是天人之间的连续性的体现，但人所能建构的乃至人的建构能力本身，都不是人的发明，而是源自一种更高的被给予性。因而在道德之极，

往往有其实而忘其名，道德更多是“价值阙如”之真理，因而并不能归结为基于主体意志的主观化建构。如果反过来按照现代人的解释，仁义礼智信就会被认为是社会化的道德，它只是人的事情，是与事实相对的价值，它被认为可以在社会框架内得到充分说明，至于它被提升到天的高度，则被视为人的有意识的建构。这样的看法背后假设了浮士德式的自负的现代个人形象。

与仁义礼智不同，伦理关系中的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦，关涉的则是政治—社会中人与人的关系，伦理意味着由此关系而产生的社会或政治的种种不同责任，它可以视为政治社会中因名位不同而产生的与角色相应的职责。借用儒家的语汇，道德集中在人的“性分”，而伦理聚焦于人的“位分”与“职分”，它们都不是意识的形态，虽然它们可以纳入意识的观照对象。性分的问题，其实就是“人是什么”的问题，它可以理解为某一存在者的类本质，对人而言，“性分”意味着人之所以为人的分界和边际。能够提出人之所以为人的性分这一问题，是基于超出了人的背景，即一个将人与非人（人以外的其他存在者）同时包含在其中的更宽厚的背景。传统的“人禽之辨”正是在这个背景中提出的，它不能被还原为政治—社会内部的问题，或者说不能仅仅在政治—社会这一背景下加以理解。故而，“性分”问题往往关涉人在宇宙中的地位与意义，作为一个问题，它的提出往往基于宇宙论秩序的背景，或形而上学背景，或神学的背景。总之，性分唯有在天人之际的纵向视阈中才得以成为问题。如果换用孟子的表述，道德归属“天爵”，则包含位分与职分之道的伦理往往与“人爵”相关。因为道德主要并不涉及政治社会中通过种种方式建构的身份与角色，尽所有身份与角色的总和也并不足以完全通达“性分”，然而伦理却无法脱离这种身份与角色来思考。

然而，人总是生活在政治—社会中，总是生活在伦常角色与礼法身份中，伦理生活面向具体的普遍性，角色与身份的归宿与责任，其意义在于社会秩序的建构与有机团结，指向人在人间的认同与归宿。这种伦理生活不能被视为主观性

的内在之德的附属形式,如王夫之所说:“人之为伦,固有父子,而非缘人心之孝慈乃始有父有子,则既非徒心有之而实无体矣;乃得至诚之经纶,而子臣弟友之伦始弘,固已。”^{[10](834)}“位分”与人所处的社会地位与角色有关,它或许并非自觉的社会分工的产物,但人与人交往、互动过程中所产生的角色化同时也意味着一种责任的分际,譬如当两个人在交际过程中分别以父与子的角色出现时,父、子就分别构成他们的位分,这一位分要求父和子作为不同的责任方,以其义务完成二者之间交往的角色伦理责任。“职分”则与人的职位有关,它指向行业之道或职业伦理对人的要求。无论是位分,还是职分,都是在政治—社会内部框架中达成的,它回应的并不是人是什么或人之所以为人者何在的问题,而是“我是谁”的问题。“我是谁”的问题,一开始就假设了我作为一个个体在人类社会内部的前提,而不会涉及人以外的其他存在者。它自始至终都将人置放在人与人的关系架构下,因而关系性构成了位分与职分的关键。追问我是谁,也就是追问我的伦理“身份”以及与这个身份相应的责任,我的身份就是我在某一个社会中的定位,明白了这个定位,才能理解与这个身份相应的责任,何者当为,何者不当为。说我是一位父亲与说我是一个教师,同时意味着亮出了我的责任,这一责任之所以是社会性的,乃是因为它将我与他人联系在一起,必须通过与他者的关系,我才能提出、理解并完成我的相应责任,后者意味着我对自己与他人交互关系中的自我承诺,而在政治—社会之外的视阈内,无法回答“我的责任”在哪里这样的问题。在这个意义上,位分与职分回应的并不是我在宇宙中的位置,而是我在政治—社会中的位置。另一方面,伦理生活也是将我纳入政治—社会的秩

序中的某种方式,它使得我既可以以此分辨别人,也可以以此自我理解。

伦理作为共同生活的秩序,它建立在默认一致即意志协调的基础上,通过习俗、宗教、体制等一系列机制化方式构成,尤其是伦理生活基于家庭生活的原型并由这个原型而扩展^①,它将人的伦理身位的区分渗透到集体与个人的无意识中,整个人文世界都构成滋养它的象境,而此人文象境以象征、暗示乃至强制等各种方式唤起人的伦理身位意识,以至于作为第二自然而存在。但相对于仁义礼智所表达的道德性,伦理具有建构性的意味,它被视为圣人制作而构筑的人文世界。“于是先圣乃仰观天文,俯察地理,图画乾坤,以定人道,民始开悟,知有父子之亲,君臣之义,夫妇之别,长幼之序。于是百官立,王道乃生。”^②父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序作为人道,并不是在意识中,而是在礼中,即连接风俗与制度的礼中,得以被固定下来,因而它不再是意识的形态,而是具有超出了意识的客观性内容,它被作为人类所独有的“人道”而被建构起来。《礼记·丧服小记》载:“亲亲,尊尊,长长,男女之有别,人道之大者也。”亲亲、尊尊、长长、男女有别,不是道德上的应当,而是通过体制化、机制化方式被纳入生活秩序中的具有现实性的规范。这种规范虽然有其自然演化的一面,但更重要的是人之所立:“夫立君臣,等上下,使父子有礼,六亲有纪,此非天之所为,人之所设也。夫人之所设,不为不立,不植则僵,不修则坏。”^[13]当然,人之所设、所立^③,亦因乎民性。《淮南子·泰族训》载:“先王之制法也,因民之所好而为之节文者也。因其好色而制昏姻之礼,故男女有别。因其喜音而制雅颂之声,故俗不流。因其宁家室,乐妻子,教之以顺,故父子有亲。因其喜朋友,而

① 《易·家人·彖传》云:“父父,子子,兄兄,弟弟,夫夫,妇妇而家道正。”在此基础上增加君君、友友,即构成伦常之大体。

② 参见陆贾著、王利器撰:《新语校注》,中华书局1986年版,第9页。《孟子·滕文公上》曰:“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。”缘此,伦常并不是自然给予的,或自然界本有的,而是依照圣人的教化方式与制作方式建立的。

③ 《管子·君臣下》曰:“古者,未知君臣上下之别,未有夫妇妃匹之合,兽处群居,以力相征。”大致相近的意思见《白虎通·号篇》《论衡·齐世篇》《庄子·盗跖篇》等。

教之以悌，故长幼有序。然后修朝聘以明贵贱，飨饮习射，以明长幼，时搜振旅，以习用兵也。入学庠序，以修人伦。此皆人之所有于性，而圣人之所匠成也。”

《论语·颜渊》记载，孔子回答齐景公问政时说“君君，臣臣，父父，子子”，这其实并不是孔子所发明的道理，而是古之明训^①。《谷梁传·宣公十五年》载：“君不君，臣不臣，此天下所以倾也。”只有当每个人在共同生活秩序中责权的层次各得其所时，他才真正地从属于伦理共同体，而礼制便是确认并巩固伦理责权的方式。一个权责位分或职分作为道德之“实”，即对应着相应的伦理之“名”，《白虎通·三纲六纪篇》载：“君臣者何谓也？君，群也，下之所归心。臣者，繡坚也，属志自坚固。父子者何谓也？父者，矩也，以法度教子。子者，孳孳无已也。故《孝经》曰：‘父有争子，则身不陷于不义。’此君臣父子称名之实也。”名即是伦理身位之“分”，《吕氏春秋·处方篇》载：“凡为治必先定分。君臣父子夫妇六者当位，则下不踰节，而上不苟为矣。少不悍辟，而长不简慢矣”，“同异之分，贵贱之别，长幼之义，此先王之所慎，而治乱之纪也”。伦理又被称为名教，就是因为它将伦理身位的权责化为“分”，并以礼的方式固定此“分”。《左传·庄公十八年》所记载的“名位不同，礼亦异数”，正是通过不同的礼数来辨别不同主体在政治社会中的身份与权责。

关于礼与分的关系，司马光在《资治通鉴》卷一“周纪”中有透彻之论述，当然，这种分析是从统治而不完全是从伦理视角给出的：

天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼？纪纲是也。何谓分？君、臣是也。何谓名？公、侯、卿、大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智，莫不奔走而服役者，岂非以礼为之纪纲哉！是故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫治士庶人。贵

以临贱，贱以承贵。上之使下犹心腹之运手足，根本之制支叶，下之事上犹手足之卫心腹，支叶之庇本根，然后能上下相保而国家治安。故曰天子之职莫大于礼也。文王序易，以乾、坤为首。孔子系之曰：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”言君臣之位犹天地之不可易也。《春秋》抑诸侯，尊王室，王人虽微，序于诸侯之上，以是见圣人于君臣之际未尝不惓惓也。非有桀、纣之暴，汤、武之仁，人归之，天命之，君臣之分当守节伏死而已矣。是故以微子而代纣则成汤配天矣，以季札而君吴则太伯血食矣，然二子宁亡国而不为者，诚以礼之大节不可乱也。故曰礼莫大于分也。夫礼，辨贵贱，序亲疏，裁群物，制庶事，非名不著，非器不形。名以命之，器以别之，然后上下粲然有伦，此礼之大经也。名器既亡，则礼安得独在哉！昔仲叔于奚有功于卫，辞邑而请繁缨，孔子以为不如多与之邑。惟名与器，不可以假人，君之所司也；政亡则国家从之。卫君待孔子而为政，孔子欲先正名，以为名不正则民无所措手足。夫繁缨，小物也，而孔子惜之；正名，细务也，而孔子先之；诚以名器既乱则上下无以相保故也。……故曰分莫大于名也。

这里的关键是“礼莫大于分，分莫大于名”，换言之，伦理秩序的最核心者乃是名分，有了名分，就有了这么做的正当性，没有名分，也就没有正当性。伦理之所以不同于道德，就在于道德可以是心中所具之德，发与不发无害于其为道德，作为能力，虽其一生未发，亦不可谓之无德；但礼却是以制度化、体制化的方式因而也是以机制化、客观化的方式对权责的区分与合理性界域的贞定。王夫之正确地指出，如果说仁义礼智信五常之德关联着天人之连续^②，那么，作为伦理生活秩序的“礼”则是人道之独：“天之生人，甘食悦色，几与物同。仁义智信之心，人得其全，而物亦得其

^① 《国语·晋语四》记载晋勃鞞之言曰：“君君臣臣，是谓明训。”

^② 仁义礼智信作为五常之德与仁义礼作为道所指并非同一，这里涉及的是道、德的分别。

一曲。其为人所独有而鸟兽之所必无者，礼而已矣。故‘礼’者，人道也。礼隐于心而不能着之于外，则仁义智信之心虽或偶发，亦因天机之乍动，与虎狼之父子、蜂蚁之君臣无别，而人道毁矣。君子遭时之不造，礼教堕，文物圯，人将胥沦于禽兽，如之何其不惧邪？”^[14]这里的礼即伦理秩序，它并非内在德性所可范围^①，而是将内在德性展开为人文世界因而有着客观化的表现形式，例如风俗习惯、典章制度、政治法律、科学艺术等都是礼的范围，在这个意义上，“六艺”皆为礼典，《史记·太史公自序》谓《春秋》为礼义之大宗，船山谓礼“是《易》《诗》《书》《春秋》之实蕴也”^{[14](9)}。

仁义礼智信五常之德与君君臣臣父父子子之伦理有何关系？《孟子·离娄上》载：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。”仁义礼智具于心而为德性，它虽然可以呈现，但那只能是通过“思”而获得的内在呈现，也即对着能思者一人的呈现。一旦发之于外，见之于事，则获得客观化的呈现，这种客观化意味着个体本有的内在之德因着客观化的表现而获得可感性，连通人我之际的活动，这就是伦理生活。伦理生活将个人内在之德带入到人与人共同生活的脉络中。但正因为如此，孝悌作为伦理生活之现实与作为道德的仁义礼智信分属不同层位。程颐之所以不同意汉儒将孝弟视为仁之本的观念，而是将之修改为孝悌是践履仁义之本^{[9](125)}，就是因为他提出了一个在后世引起广泛争议的看法，即仁义礼智才是性之德，而孝悌无法作为性之德来对待。

问：“孝弟为仁之本”，此是由孝弟可以至仁否？曰：“非也。谓行仁自孝弟始。盖孝弟是仁之一事，谓之行仁之本则可，谓之是仁之本则不可。盖仁是性[一作本]也，孝弟是用也。性中只有仁义礼智四者，几曾有

孝弟来？[赵本作几曾有许多般数来]仁主于爱，爱莫大于爱亲。故曰：‘孝弟也者，其为仁之本欤！’”^{[9](183)}

这一看法甚至引起了朱熹的不安、后世的深排^②。其实，程颐的看法并非孤例，谢良佐谓“孝弟非仁”，王伯安谓“仁祇求于心，不必求诸父兄事物”^[15]，皆可相通。陈淳同样区分忠信孝悌与仁义礼智：“忠信是就人用工夫上立字。大抵性中只有个仁义礼智四位，万善皆从此而生，此四位实为万善之总括。如忠信、如孝弟等类，皆在万善之中。孝弟便是个仁之实，但到那事亲从兄处，方始目之曰孝弟。忠信便只是五常实理之发，但到那接物发言处，方始名之曰忠信。”^[16]后世对程颐上论的批驳，显然是在世俗化的视野中否认性德可以形而上的方式独存，从而否认道德与伦理的区别，其实质是以伦理代道德。判定一个人是否忠孝，并不能通过其“所性”来判断，而必须看他的所作所为，虽然我们在一定意义上也可以说：“若所性之孝，不以父母之不存而损；所性之弟，不以兄弟之有故而损。周公善继人志，大舜与象俱喜，固不以有待为加损也。至于英才之不得，则所谓‘人不知而不愠’，其又何损于性中成己、成物之能耶？”^{[10](1130)}但是，从“所性”的意义讨论忠孝等伦理，将其作为德性来看待，也只是说他有忠孝的潜在能力，但对于伦理生活而言，只有能力而没有行为的展开与表现，就会沦为虚寂。然而对道德性而言，则不必展开在活动中，虽然不得其实在化表现，但其在思中的唤起仍然有其意义。不与事接、不与人交的存养之功，可以指向仁义礼智，但却不能指向忠孝或孝悌。

伦理是道德的现实化与客观化，如果不能在伦理生活及其人文制度中展开，那么道德的发用

① 仅仅从性中之德上，所可见的与其说是人禽之异，毋宁说是天人之间的连续性，在天命流行层次，人与物并无区隔：“仁义只是性上事，却未曾到元亨利贞、品物流行中拣出人禽异处。君子守先待后，为天地古今立人极，须随在体认，乃可以配天而治物。”参见王夫之：《读四书大全说》卷9“孟子·离娄下篇”，《船山全书》第6册，第1029页。

② 程树德谓“《集注》外注尚有程子‘性中祇有仁义礼智，曷尝有孝弟来’一段。明季讲家深诋之，谓与告子义外同病。清初汉学家诋之尤力。考朱子《文集》《答范伯崇》云：‘性中祇有仁义礼智，曷尝有孝弟来。此语亦要体会得是，若差即不成道理。’是朱子先已疑之矣。疑之而仍采为注者，门户标榜之习中之也。是书既不标榜，亦不攻击，故不如删去以归简净”。参见程树德：《论语集释》，中华书局1990年版，第15页。

要么依赖主体的充分自觉,这对中人以上的极少数人或许是可能的,但对大多数人而言,则几乎是不可能的,即便对于中人以上的人,如果没有伦理的落实,仁义礼智的发用也会有先后次序轻重缓急的问题。《礼记·曲礼》提出:“道德仁义,非礼不成。”这不是说,仁义礼智信如果没有礼就不存在,而是说,道德出于天,由天而“生”,通过伦理生活才能最终完“成”。正如刘彝所云:“仁也,义也,知也,信也,虽有其理而无定形,附于行事而后著者也。惟礼,事为之物,物为之名,有数有度,有文有质,咸有等降上下之制,以载乎五常之道。然则五常之道同本乎性,待礼之行,然后四者附之以行,此礼之所以为大,而百行资之以成其德焉。”^[17]道德如果不能通过伦理生活来展现,就不能被纳入人文化成的世界,而只能对那些理性主体显现,而不是进入常人的视听言动之中。《论语·微子》言:“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。”此为子路对隐居修德不仕者的批评,这种批评之所以中肯,就在于脱离伦理生活的道德助长隐修之风,从而脱离作为人的生存维度的世界性,这是问题的一个方面。

另一方面,在伦理生活已经被败坏的情况下,主体通过道德性的存心养德,可以挑战败坏了的风俗习惯。譬如在天下无道之时,政教颓坏、人心不古,主体仍然可以以德润身,道之不在天下而犹可见之一身。因而主体之超拔流俗,皆有赖于道德,道德所携带着的源自天的力量,可以成为个体对于陷落的政治社会共同体中的种种人为之体制、机制。而且,如果没有道德的力量,“伦理”生活本身就会沦落为恶的共谋或默成。当年孔子与宰我讨论三年之丧,二人的着眼点不同,冯厚斋曰:“宰我之所惜者,礼乐也。夫子之所以责者,仁也。仁人心而爱之理也,孩提之童,生而无不知爱其亲者,故仁之实,事亲是也。礼所以节文之,乐所以乐之,岂有不仁而能行礼乐者乎?”^[18]宰我的出发点是礼乐,即伦理,而孔子的出发点则是道德,没有道德的伦理,会成为人性自我颠覆的场域与异化力量。更重要的是,特定社会里具体个人的位分与职分的多重

化必将导致人的多重化,而只有通过性分的力量才能回归完整性与统一性。故而道德与伦理的统一,乃是儒家的根本主张。道德与伦理的统一意味着,道德不但要与家庭原型及其精神的各种条件与现实状况相结合,而且还必须渗透到习俗中,通过习俗的机制化方式发生作用;而伦理生活作为一种生活方式,必须有道德的支撑,才能获得其逸出现行生活秩序的力量。程瑶田云:“吾学之道在有,释氏之道在无。有父子,有君臣,有夫妇,有长幼,有朋友。父子则有亲,君臣则有义,夫妇则有别,长幼则有序,朋友则有信。以有伦故尽伦,以有职故尽职,诚者实有焉而已矣。”^[19]佛教并非不讲道德,但其道德不能在伦理生活中获得肯定性表现,因而其德乃为虚德,它不能与个人在政治社会中的身位结合起来而呈现为一种客观性的生活秩序,相反它只是在与现实秩序相分离的内在精神世界里展现自己,而儒家则致力于这两个世界的统一,唯有这种统一,才能深刻地促成人格的多重维度的统一。

三、“人”与“民”的张力

道德对人的关注,超出了特定社会或共同体的脉络,它在两个维度上展开:一方面,道德将人引向与天道的关系,而天道在某种意义上又关联着存在者整体,因而以天道为中介,道德的主体关切的是存在者整体,这个整体不能化约为特定而具体的社会或共同体;另一方面,道德将人引向与他自己的关系,而他自己同样不能为特定社会中的位分和职分所定义,而是指向人的性分,即人之为人的本分。但伦理生活是具体而特定的社会或共同体中的秩序,因而它不可避免地引向人的位分与职分——政治社会中的名分。就此而言,道德与伦理的张力大致对应于卢梭所刻画的人与公民之间的张力。卢梭深刻地感受到后一种张力:“由于不得不同自然或社会制度进行斗争,所以必须在教育成一个人还是教育成一个公民之间加以选择,因为我们不能同时教育成这两种人。”^[20]卢梭那里与公民对立的人往往被其称为“自然人”。“自然人完全是为他自己而生活的;他是数的单位,是绝对的一体,只同他自

己和他的同胞才有关系。公民只不过是一个分数的单位,是依赖于分母的,它的价值在于他同总体,即同社会的关系。”^{[20][24]} 自然人的观念可能存在着歧义,但卢梭所强调的是,“他首先是人”,而不首先是英国人或罗马人或斯巴达人,自然人的天职是取得人品,“一个人应该怎样做人,他就知道怎样做人,他在紧急关头,而且不论对谁,都能尽到做人的本分”^{[20][28]}。这种尽自己作为人的责任,乃是人而不是公民的天职,公民的天职是效忠共同体或社会,譬如爱国主义就是“成为公民(或国民)”的教育的一部分,但不必是“成为人”的教育的一部分^①。在《社会契约论》中,两者的对照被表述为“人的宗教”与“公民的宗教”,基督教作为人的宗教,不但没有让个人心系国家,相反使之与国家分离,人的悲惨状况被视为由人与公民之间的矛盾造成的^[21]。譬如,依据卢梭所提供的例子,安提戈涅的困境就在于必须在城邦的法则(伦理)与人道的法则(道德)之间进行选择。我们可以从道德与伦理的视角分析人与公民之间的张力。公民作为生活在特定社会中的人,不得不服从于这个社会的伦理,而每个特定社会都是地方性的,因而其伦理生活本身也具有地方性,不同地方的社会之间的伦理生活难以协调,同样的爱国主义作为不同地方之伦理生活的构成部分,却会造成这些地方伦理生活之间的张力。伦理生活因为其地方性而更可能具有柏拉图刻画的“洞穴”的特性,他将个人与共同体捆绑在一起,以至于个人不能同他自身或同他的同类发生关系。卢梭主张,与公民不同的人,作为道德的人,而不是生活在特定伦理生活样式中的人,才可能与自己和同类发生关系。我们不必坚持卢梭在人与公民之间的绝对对立,但他所发现的两者之间的张力,时至今日其意义也并未褪色。其对于成为人与成为公民

的区分,为道德与伦理的分际提供了一个切入口。

然而,尽管现代以来的道德—伦理思想都指向主体性的道德,个人自主性被特别强调;但同样更加真实的是,在现代社会中,真正被机制化力量所支持的是伦理,而非道德。机制化力量聚焦的是位分与职分,强化的是人的公民或国民意识,指向的是对现代利维坦的归属,而这种公民(国民)教育,在更本质的意义上可以归属于伦理教育,而非道德教育。以公民的养成为核心的伦理教育指向现代利维坦对个人的规训,而不是道德主体在其中共同自我实现的机制。无论是做大厦的砖瓦,还是做大树的枝叶,或是机器的螺丝钉,等等,曾经在伦理话语中作为观念动员的形式而存在,这一观念动员显示它无法真正渗透在另一方面被理性自主所突出的道德主体的存在中。然而,如今它不再生存于观念中,而是作为机制化力量,内卷地运作着,以非组织、非动员的方式将主体带进其辖区,以至于利维坦的毛细血管渗透到主体的每一个细胞中。

与伦理相关联的位分与职分不断被开采,但道德性的性分却不断被亏空,因为人的性分的问题涉及人是什么的问题,这一问题必须在超出人的社会关系的畛域的层次上才能提出,在人与人以外存在者共属的场域中才能被思及。然而,伦理生活却将社会关系视为定义人的唯一视阈,当其采用道德名义时,其所调动的仍然是浸透在观念与体制中的伦理。一旦道德的向度后撤,当个人面对政治社会的无道之理及其陷落的习俗生活时,便没有了可以调动的道德资源与精神力量;而且当人寻求内在的身心安顿时,一切建立在职分与位分上的伦理生活又都变得无济于事,因为脱离了道德性的伦理无法提供生存意义,它的功能指向安全、稳定与秩序,它的运作方式在

^① 在《山中来信》第1封中,卢梭强调,爱国主义与人道主义是两种互不相容的情操,特别是对一个国家的人民而言更是如此(参见[法]卢梭:《卢梭全集》第5卷,商务印书馆2012年版,第304页)。在公民教育中,祖国在哪里,人就在哪里,公民感觉自己是波兰人、法国人或俄罗斯人,而不只是人。爱国主义者对待外国人很冷酷,最幸福的国家是最容易摆脱所有其他国家的那一个,与此相连的是,罗马人的人道精神从来不曾延伸到其领土之外,如果暴力被用在外国人身上从来也不会被禁止。参看[法]茨维坦·托多罗夫:《脆弱的幸福:关于卢梭的随笔》,孙伟红译,华东师范大学出版社2012年版,第48—52页。

于使得个人以道德亏欠的方式对伦理负债。正是这种伦理生活的道德亏空才导致自我虚无化,从而为各种灵性市场上的宗教与伪宗教的乘虚而入、泛滥而不止提供了前提条件。以道德名义展开机制化了的教育,在人与公民的天平上,毫无例外地偏向后者。于是,国民教育替代人的教育,用国民教育渗透人文教育,二者并行不悖而各有其能的畛域分化被体制化、机制化的方式消除。

由于视阈的下移,人之所以为人的性分问题被降到政治社会的畛域内部,不再承认有超出社会之上的维度,无论性分的观念理解是建构主义的还是实在论的,都无法将两者统一,即不能再视为天人协作的结果,不再视为建构论与实在论的分工与合作,换言之,真正性分概念的匮乏导致了对人的总体理解之不可能,人的观念在社会关系的图像中被支离化、碎片化,人的自我理解实质地被交付给了不断移动着的位分与职分,而缺乏真正性分的调节。在原本意义上,道德之性分与伦理之职分和位分虽然构成主体定位自己的不同层次,但二者并非彼此隔绝。人在政治—社会中的位分与职分并非一次性给定并且始终不变的,相反,它们往往是流动性的,甚至是复合型的。譬如,我在孩子面前是父亲,在妻子面前是丈夫,在学生面前则是老师,等等。种种不同的角色与职位界定了我的责任,而且即便在面对同一个人时,在不同情境下我也会有不同的角色,在家中我可能是孩子的父亲,但孩子若在我的班上上课,又是我的学生,等等。多样的职分与位分之间可能是和谐的,但也可能是紧张的,甚至是冲突的。譬如《血色黄昏》中的两个战士,

虽在战场上分属敌对阵营,但在血缘上却又是亲兄弟,两个角色一旦在战斗中相遇,就会陷入尴尬的境地。在这种情况下,性分可以成为职分、位分的更高层面上的调节者。性分虽然并不构成职分、位分的内容,但可以调节者的身份参与位分和职分的整合与自我实现过程。

共同体处在有道状态时,伦理本身即能提供生存的意义,因为伦理生活承载着道德,本身就成为道德的落实;但当共同体处于无道状态时,伦理生活与道德断裂,伦理生活赖以运作的机制转化为价值化的方式,而道德生活则无法被价值化,只能在意义的维度上加以理解,意义具有自在的意义,但价值却不具有自在的价值。因此“生而为人”在道德的层面是有意义的,但在伦理的层面上却必须经由主体的介入即以价值化方式而被赋予价值,亦即作为以主体化方式成为人的前提才能承载价值。

道德之所以可以发现自在的意义,就是因为它本身作为天人连续性的体现,作为天人之间的共振,是在社会与共同体之外的视阈来界定主体的。当苏格拉底以哲学的方式探寻真正的人的存在方式的可能性时,他必然背离雅典城邦的诸神^①;当柏拉图对荷马与赫西俄德的神话进行解构、当亚里士多德将沉思生活提高到超出伦理—政治生活的高度时,他们服务的都不再是雅典的城邦共同体,相反,他们恰恰解构了古希腊城邦的共同伦理生活^②。从更大的视阈来看,解构伦理生活的现有形式,是为其更新,即走向新的可能性做准备,但这意味着变更既有的伦理生活,这一点是借助道德的力量来实现的。在传统中

^① 在《论政治经济学》中,卢梭在苏格拉底与卡托之间做了对照:卡托的道德是公民的道路,他效忠的是伦理的共同体,始终心系祖国,为祖国而生,没有祖国就无法生活在这个世界上;而苏格拉底追寻的则是人的道德,他追求个人的美德与智慧,故而他只能以世界而不是雅典作为他的祖国。参见《卢梭全集》第5卷“政治经济学”,商务印书馆2012年版,第227—228页。

^② 黑格尔指出:作为“道德的发明者”的苏格拉底之出现,意味着思想自身就是世界的本质,思想的绝对的在本身内发现和认识什么是“是”与“善”,道德的人是那种生活在反思中的人,个人能够做出最后的决定,同城邦的伦理(国家与风俗)处在对立的地位。苏格拉底虽然继续履行公民职责,但其所服务的却已经不再是希腊的城邦了,它的真正归宿已经不是现存的国家和宗教——伦理生活,而是思想的世界了。柏拉图接着将塑造希腊城邦的伦理生活与集体无意识信仰的荷马与赫西俄德驱逐了他的理想国。亚里士多德发现了比城邦生活更高的理论生活即沉思。雅典与古希腊伦理便告没落。参见〔德〕黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社1999年版,第278—279页。

国,道德是人与天的纵向贯通,这里的主要问题是尽心知性而知天的问题,它并不是将人的道德完善导向人与人之间,相反,它是导向人与某种更广更深秩序之关联,并在这个秩序总体中为人的自身定位。譬如,在朱熹看来,仁义礼智信并不是来自人与人的社会组织与社会实在的框架,而是与宇宙中普遍存在的金木水土木的五行或者气化之元亨利贞存在着连续性,这种连续性提供了一种借助于社会之外的力量调整校对社会之内的生活形式的方式。这意味着,道德教育本身应该指向广泛意义上的人格的教育,即作为人、成为人的教育,它不能被化约为对某一社会或共同体的效忠、服从。这是社会异化与伦理陷落的解毒剂。

从思想上贞定道德与伦理的分际,乃是防御性与治疗性的,它指向对道德与伦理的误用、滥用与僭用的防范,因而现实化了的伦理生活如果要保持自己的正当性,便不能再以道德的名义发动在自己畛域之外的动员。当然,在理想层面,道德与伦理的结合和统一、人与公民的统一,才是最后的真实。在儒家思想中,二者之间的统一与结合在忠或孝的问题中业已得到展现。在《郭店楚简·鲁穆公问子思》中,鲁穆公询问子思何为忠臣时,子思的回答是恒称其君恶者为忠臣,这意味着在忠中,有着两个维度的关系的整合:主体自己与自己的关系,这是道德的区域;主体以臣的身份与君主的关系,这里涉及的是伦理的区域。忠作为两个维度的整合,意味着以自己与对于自己的关系为基础,并在此基础上处理与他人(君主)的关系,这样,忠于某人就不是如当代语境中所构想的那样绝对地服从某人,相反,而是依照自己对自己之性分的原则来处理自己对他人的关系。子思强调的是,主体依照自己的性分,依照自己的良知准则,即尽己,来对待作为他人的君主,由此才有忠臣的可能性。

参考文献

[1] 许全胜. 沈曾植年谱长编[M]. 北京:中华书局,

2007:509.

[2] 谢维扬,房鑫亮,等. 王国维全集:第14卷[M]. 杭州:浙江教育出版社;广州:广东教育出版社,2009:212.

[3] 〔德〕黑格尔. 黑格尔著作集:第7卷(法哲学原理)[M]. 邓安庆,译. 北京:人民出版社,2016:197.

[4] 〔加〕查尔斯·泰勒. 黑格尔[M]. 张国清,朱进东,译. 南京:译林出版社,2002:575—576.

[5] 〔德〕黑格尔. 精神现象学[M]. 先刚,译. 北京:人民出版社,2013:217.

[6] 李泽厚. 伦理学纲要[M]. 北京:北京大学出版社,2011:13—38.

[7] 〔加〕查尔斯·泰勒. 世俗时代[M]. 张容南,等,译. 上海:上海三联书店,2016:3—28.

[8] 黄宗羲. 宋元学案[M]. 黄百家,全祖望,补修. 陈金生,梁运华,点校. 北京:中华书局,1986:524.

[9] 程颢,程颐. 二程集[M]. 王孝鱼,点校. 北京:中华书局,1981:20.

[10] 王夫之. 读四书大全说[M]//船山全书:第6册. 长沙:岳麓书社,2011:1127.

[11] 朱熹. 朱子全书:第6册[M]. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002:432.

[12] 焦循. 孟子正义[M]. 沈文倬,点校. 北京:中华书局,1987:938.

[13] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962:2246.

[14] 王夫之. 礼记章句[M]//船山全书:第4册. 长沙:岳麓书社,2011:17—18.

[15] 程树德. 论语集释[M]. 北京:中华书局,1990:14.

[16] 陈淳. 北溪字义[M]. 熊国祯,高流水,点校. 北京:中华书局,1983:26.

[17] 孙希旦. 礼记集解[M]. 沈啸寰,王星贤,点校. 北京:中华书局,1989:8.

[18] 刘宝楠. 论语正义[M]. 高流水,点校. 北京:中华书局,1990:1240.

[19] 程瑶田. 程瑶田全集:第1册[M]. 陈冠明,等,校点. 合肥:黄山书社,2008:46.

[20] 〔法〕卢梭. 卢梭全集:第6卷[M]. 李平沅,译. 北京:商务印书馆,2012:23.

[21] 〔法〕茨维坦·托多罗夫. 脆弱的幸福:关于卢梭的随笔[M]. 孙伟红,译. 上海:华东师范大学出版社,2012:33.

责任编辑:李建磊