

从张爱玲、王朔、刘恒、张扬等人不同时代不同类型的文学叙事和电影叙事中,我们发现,儒家伦理规范、德性诉求的相关范畴如三纲五常、忠孝节义、礼义廉耻、君子人格虽然还挂在各种虚构人物的嘴边,但那往往是人际争斗、利益博弈时的说辞,并不一定真有所认信,人物行为的真正驱动力是欲望、激情以及对自身利益的本能关注。我把这种情形称为儒家伦理的空壳化现象。

“空壳化”这个词容易让人联想到经济学领域的“壳资源”和“借壳上市”。“壳”怎么就成了一种资源以至于要化代价去买回来?这恐怕是因为“名不正则言不顺”。《资治通鉴》上大家行动的旗号多半都是“替天行道”。这么高蹈的目标其实很难实现,为什么不把旗杆降低到大家可以够得着的高度呢?道理很简单,旗杆树得高,旗号叫得响,才能应者云集,这就是具体收益。又如皇帝的诏书里,开头经常是:“奉天承运”。这样做有两个好处:1. 皇帝成了天道的代言人。2. 在至高无上的天道这个大利益下,我皇帝让你们牺牲一下自己的具体利益乃至献身来“顾全大局”、来照顾那个名字叫做整体利益实则是皇帝自己的利益的东西的时候,觉得这样不但应该,而且会得到虚幻的补偿——瞧,我是在为天道作贡献呢。

如果把调子降低下来,对皇帝会有什么损害呢?如果诏书中开头写道:为了皇帝我的利益,臣子你需要如何如何。这样统治的权威性就不存在了。因此这个调子不能实在化。

而儒家伦理观中那些高调的东西,够高,正合皇帝使用,因此没有更高的学说来替代它,即使有也没有必要,因为足够高了,而要替换也是需要成本的;此

外,由儒家学说而派生的利益集团——解经集团——也会反对。自古中国就是皇帝社会,因此伦理道德中的关键部分就常常处在空壳化状态。

除了政治伦理层面因“借壳上市”而导致的名实不符,也即空壳化现象之外,在日常的道德经验史中,也同样可以观察到具体而微的类似现象。换言之,那些帝王将相以外的一般中国人就真的认信儒家伦理并以之为实践意向吗?如果真是这样,为何在各类野史和通俗文学中充斥着血腥、暴力、伪善和钩心斗角?如果真是这样,为何高喊崇尚辞让、恕道、推己及人之孔孟式口号的文人士大夫又有相轻、相仇的恶习,为什么文人之间恶毒口角、恶意陷害的行状遍布史乘?嵇康的命运,方东树对“汉学”的刻毒辱骂,都是典型的例子。“文革”中的所谓“文斗”,很难说没有传统基因在作祟。

这就意味着,中国人必须更客观、务实地设立伦理规范的基础,这个基础的设立必须对人性的弱点和人性恶有充分的考量,而不能被性善论的高调所误导。

## 二

我们知道,“伦理”的本意就是指人伦之理,是一套由自发而自觉的整体性应然诉求,所谓应然诉求,其实就是对人的实然趋向的归约。黑格尔曾严格区分了个人道德与社会伦理的界限,在他看来,道德是意志返回到自身的、纯粹精神上的东西,是意志上的善从外部世界退回到它自身之中的内在性,所以说,道德是纯粹主观的,不对家庭、社会和国家承担任何有约束的义务。伦理是社会性的,社会伦理是主观和客观在客观精神领域内的具体的统一,或者说,它是道德概念的客观实现。因此,在黑格尔那里,道德直到超出它本身、并且成为社会伦理时,它才是真正的存在。

回到儒家伦理空壳化的问题,所谓“空壳化”,形象地说也就是指像一个空壳那样供在那儿,只有象征性的威慑作用。当然,伦理观念的高蹈固然易与实践脱节,但未必不能影响于现世,知而不行,或知而不信,才会导致空壳化,知而难行,或在实践中打了折扣,可不能等同于空壳化。在张爱玲的小说语境中,三纲五常、天理人情成了利益算计的说辞,那才是标准的空壳化,和那些认信天理人情,但在实践中无法彻底按天理行事的人,还是不可同日而语的。

很显然,人性的弱点或人性恶是实然存在,不会因为大讲向善的道理就不存在。而且向善之理倘不能正视人性的弱点,则只是一个道德乌托邦,很难发挥实际的约束作用。抽象地说,我们当然应该从人之初就培养其择善从之的习性,但善之为善,却有不同的界说,如果持论过高,标准过苛,过于压制人的本能趋向

(如名利欲,畏死恋生,趋乐避苦,自私或自爱),那就很难被自觉奉行,其结果有两个,一是伪善之风盛行,一是泛道德主义暴政,这两种现象构成了中国传统道德经验史的重要侧面。此外,善恶是相对立而又相依存的,未知恶,焉知善?而且伦理学家也不可能指望劝善教育能够彻底净化个体和整个社会,人是欲望、激情、理性的合体(柏拉图),也是高尚和卑下的总和(王小波),你认知了,但不等于你能践行,任何伦理体系都不应忽视欲望之激情的冲创力或破坏力,否则必然会被空壳化。再从人道主义的角度着眼,对人性的彻底净化,其实也就是对人性的扼杀。所以我们应该顺应人性之实然而衍生出理义之必然(戴震)。即使是在初始教育阶段,也不能回避善恶之分,否则谁能领会向善之意义?

事实上,从儒家学说的气质论来看,不管是主性善还是主性恶,有一点是肯定的,即儒家学者从来不认为后天的修为对于“性”而言是可以阙如的。不管是程颐朱子讲持敬主敬,还是陆象山讲静坐,王阳明讲功夫,或是刘蕺山讲慎独,除了王学末流,未有认为自性完满可以安享其成的。因此,从根本上讲,儒家即使不全是性恶论者,也至少都是“性不备”论者。

## 三

“性”这个范畴在古代伦理思想的领域内有着多义的解释,我倾向于人性乃“善恶混”这种观点。卢梭和亚当·斯密都以为人有同情心和自爱心,并且都充分肯定人的自爱心。我觉得,人确有同情心和自爱心,但自爱心只是人之利己动机(本能)的积极显现或命名。人之利己动机(本能)的消极表现或命名就是所谓私心或自私。人性而兼有同情、自爱和私心,兼有理性、激情和欲望(含弗洛伊德所谓攻击本能之类),决定了人性的善恶混。理想伦理秩序的类型构必须要正视人性善恶混这一心理真实,而且对人性恶的界定也必须在合乎人道的前提下相对宽松,比如自爱心和合度的欲望就不能视为人性恶。当然,“度”的掌握,自爱与自私的界限(可以引入关于自由的边界、个人利益的边界等讨论作为参照),都不是轻易能够划定的,所以几千年来都没能在驭性之道上达成共识。

直言之,古人所谓驭性之道,不外三类,曰复性(程朱),曰移性(荀子),曰随性(戴震),后两者皆正视人性弱点,而不归之于气质之污坏,其中戴震随性自然而规约之论尤为高明,且和现代性伦理有更大的兼容性。复儒学中戴震一脉而与西方现代性伦理相会通,将有效地从伦理层面因应“东亚现代性”这一命题和相关实践。

由于儒家对高蹈的道德理想的信心并不必然建立在人性善的观念上,这就

导致了儒家学说往往弥漫着一种“知其不可为而为之”的悲剧气氛。此外，在儒家伦理思想体系内也潜藏着其他一些使其自身矛盾、紧张乃至崩坏的因素。扬雄的《法言》中记载了这样一段对话：“或曰：‘人各是其所是，而非其所非，将谁使正之？’曰：‘万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。’”<sup>①</sup>问题是圣人既萎，大家对经书的理解也各自不同，儒家实际上并没有解决这些“是非”的标准答案，因此大家往往要打破头，也不奇怪。往深了看，儒生各挟己见，各以正宗自居，而对异己不惜恶言相向，“德之贼”、“孔孟之贼”等高帽满天飞，甚至必欲置之死地而后快；还有相当复杂的原因，其一，这是名器之争，正宗者才能上位，才能获得文化霸权，并能维持或夺取御用护法的至尊地位，这背后的心理动因乃名利之欲；其二，人性恒以己是而人非，并进而以持异见之他人非人（骂别人为“小人”还是轻的），遂有道德名义下的清洗或屠杀，是所谓致命的自负，这种现象在基督教的不同教派之间也同样存在；其三，道德立义过于峻刻，卫道激情（道德理性的激情！）过于凶悍，遂致以不德者为非人，并因而泯灭了忠恕谦守之良知，也泯灭了对死于理者的同情心（所谓怵惕不忍之心），从法国大革命中不也能观察到类似现象？概而言之，隐藏在君子/小人之辨表相下的人/非人（儒生对不德者的惯用语就是“禽兽”，墨子不过讲兼爱，就被骂为“禽兽”）之别，乃是泛道德主义人道灾难的观念根源；其四，儒家对于政治秩序的安排往往是与道德修养相联络的，一定的政治地位要与一定的道德操守相契合，否则便要让人失望、引发义愤，中国古代诗歌的一个源远流长的主题，不就是“世胄躐高位，英俊沈下僚”这一类的怨望和孤愤？“义愤”这种东西，递进一步便沾染上报仇雪恨、再造乾坤的杀气，回转一下便变成啥也不信、啥都敢干的匪气。像明末党争，不能不说清流们的义愤过头了。再以文革为例，剔除其中人性恶劣的因素，是否有人是在诚心诚意地发泄他的“义愤”？是否有人因“诚信”而“不信”、既而变得肆无忌惮？王朔笔下的顽主们就有这样的倾向。

#### 四

综括而言，如果不能正视人性的弱点，一切伦理学的思考，一切伦理体系，都注定是道德理想主义乌托邦，也注定了被空壳化的命运。西方的个人主义、自由主义思潮就充分考虑到人性的弱点，这些思潮没有掩饰人性的弱点或对人性的弱点视而不见，而是着眼于如何顺应人性而又加以合理、务实地规约，所谓自

<sup>①</sup> 扬雄：《法言》吾子卷第二。

愿性契约、所谓自由的边界、所谓不能以他人作为工具追逐个人利益，其结穴点都是合理务实地规约人性弱点。

儒家伦理在展开时所面对的历史—现实情境（专制政治，宗法社会，小农经济）注定了它在政治伦理层面只能成为王权的附庸、文化霸权的共谋。所谓“外儒内法”，其实就是说儒家思想只不过是一外在的空壳，实质性的政治操控还是以严刑峻法、暴力威慑为支撑。

在传统社会的日常伦理经验层面，儒家伦理确实发挥着切实的规约作用，但伪善、诡诈之风也经久不衰，作为儒家伦理精义的恕道（推己及人、己欲达而达人）、怵惕不忍之心等人道、开明的精神元素在峻刻理法的压抑下生机奄奄。对这种复杂的伦理经验状态的反思，是我们考察儒家伦理现代命运的逻辑起点。

有学者以为，对于已经置身在现代性中的中国人来说，新的伦理生活必然要和现实的历史境遇相适应才是可能的，从这个意义上说，儒家的传统伦理观念和现实确乎不能作为这样的一种新的伦理生活的基础，因为传统的生活世界不在了，与特定的伦理关系相应的制度和习俗消失或萎缩了。所以，创制是一种必须，而作为这种创制根本载体的现代民族国家已经通过斗争实现了。这一看法有道着处，也有未道着处，儒家传统伦理观念中还是存在普世价值的。

清代哲学家戴震主张顺应人欲之自然而生发出理义之必然，在我看来，这是一种具有现代性色彩的儒家伦理思想，它突出了道德的自主性、人格的自主性和人性在情欲遂达上的合理性，与当今的普世价值有更大的兼容性。戴震以“体民之情，遂民之欲”为理想政制模式的目标，并以“欲遂其生，亦遂人之生”重新诠释了“仁”这一儒家伦理范畴。在他看来，血气心知之性乃自然之性（含人性，物性），怀生畏死、饮食男女、感于物而动皆自然之性，恻隐、羞恶、辞让、是非之心皆出之于自然之性，所以他说：“使无怀生畏死之心，又焉有怵惕恻隐之心？”而恻隐、羞恶、辞让、是非之心分别为仁、义、礼、智之始，而仁、义、礼、智即为“懿德”，即为“必然”（应然）之诉求。归于“必然”，即合于“理”，此所谓“理在欲中”。

戴震释“理”云：

理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 戴震：《孟子字义疏证》“理”第一条。

《易系辞》谓：“几者，动之微，吉凶之先见者。君子见几而作……君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”又谓：“夫《易》彰往而察来，而微显阐幽，开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大。”对照疏证开篇所谓“理者，察之而几微必区以别之名也”，其措辞、思路俱相近，则“几微”之“几”当解做“动之微”，“几微”之“微”则可解做“微之静者，常者”，或者“几微”干脆就是“动之微”之意。由此可以推论，“理”就是事物变化的规律和根本区别，因其隐而不彰，故须君子精以察之。戴震于后文中尚以“情之不爽失”为“理”，套用牟宗三性体、心体之辨，则“察之而几微”之“分理”乃性体之理，“情之不爽失”之理为心体之理。性体不限于人，而心体可独限于人，所谓道德自主性是也。“情之不爽失”云云，自也是道德自主性之一端。

再者，若理即“分”也，则伦理系指人伦关系之区分。人各得其分而有条不紊，即为合“理”之人伦秩序。智者知万物有别之实然，仁者知仁爱平恕之应然，故曰始于条理者，智之事也；终于条理者，圣之事也。从智者之事到仁者之事乃天人合一之关键点，按康德的说法，即是必然领域与自由领域合一的问题，没有这个合一，天人谈不上合一。牟宗三以为，天人合一分两个层次，一是超越的内化（即天命下贯为性），一是内在的超越化（即以人心印证天道），这里牵涉到天道与人之性的区隔和圆融。合天人者，道成肉身是也。其所谓天，为客观之天，即“生化流行”者是也，近戴震之论。<sup>①</sup>就本体论而言，戴震实持一朴素的自然哲学观，在他眼中，宇宙之本体，不外一阴一阳，气化流行，所以他说“道犹行也”。以我之见，在戴子的义理之学中，道才是体，合“道”者为得“理”，所谓“情之不爽失”者是也，所谓“行其所无事”（孟子）、由自然而必然者是也。

不过，戴震之倡言“情之不爽失”及“遂民之欲”，并不是主张放纵情欲，他同时还强调“节而不过”，并区分了欲之“正邪”。朱子主张“灭人欲”，但他要灭的人欲，不是饮食男女、怀生畏死等“性之欲”，而是欲之私，也就是过度的欲望；此外，他还要灭了不推己及人之私欲，比如，朱子在释《孟子·梁惠王下》时宽容地说，好色、好货皆人之“常情”，但不能只许自己好色、好货，而非议、遏制别人的好色、好货，也就是要与民同乐，才能王天下。<sup>②</sup>至于“灭人欲”和“遏人欲”之别，只要从避免欲之私这个立意着眼，就并无实质的区别，遏制的是欲从中庸转为过度的倾向，灭的是过度之欲。戴震的欲之邪正之辨同此，他所谓邪欲，即是指过度的欲

① 林同奇等：《牟宗三天人理境中的动态、张力与悲剧感》，《九州学林》（香港），2005年秋季卷。

② 朱熹：《四书章句集注》“梁惠王章句下”。

望，这与公德与私德之辨不同，关键在于把握好尺度，认识到欲不可过度并不难，但要在实践中时时把握好这个度，也就是善权知变，可非有“圣智”不可。按戴震的说法，“一以贯之”非“以一贯之”，这个有圆照通透之识的“圣智”就是能够统摄复杂多现象（“迹”）的“一”，“吾道一以贯之”，也就是以圣智泛应万物而曲当。<sup>①</sup>所谓极高明而道中庸，由此可以解做以圣智（“极高明”）应对万物，权之度之而合于中正（“道中庸”）。

我以为，戴震的这种“新仁学”思想既可作为现代人个人修养的德性诉求，也可以将其纳入现代性的制度建设之中。当此复兴“儒学”或“国学”轰轰烈烈已成一大社会思潮之际，我谨在此明确表明我的个人立场——

欲兴儒学，必兴戴震之学！

① 戴震：《孟子字义疏证》“权”第二条。