

从自然德性到教养德性^{*}

——早期儒家德性论及其与道家的对话

李 长 春

摘 要:美德是否可教这一问题在中西方古典传统中都有呈现。研究它在早期儒家思想中的表达,就必须明确两种德性的区分:何种德性基于自然,何种德性有待教养?有待教养的德性为文德,则基于自然的德性为质德。对《论语》首篇各章的观念结构进行分析,可以看到孔子将质德(自然德性)提升为文德(教养德性)的努力。对《德经》首章从德性论视角进行观念分析,则可以看到道家玄德论对质德的坚守和对文德的批判。在此背景之下,孟子强调文德基于质德,其实质是将教养德性还原为自然德性。此举虽然回应了道家德性论的挑战,但也弱化了自然与教养、质德与文德之间的张力。

关键词:质德;文德;玄德;自然德性;教养德性

DOI: 10. 11714/jssu. sse. 202604011

德性是否可教是苏格拉底与智术师论辨的主题之一。很多柏拉图对话中都涉及这一主题,但是各处论述不尽一致。中国哲学史上似乎未曾发生过类似论辨——至少没有留下明确的论辨记录,但这并不意味着中国古典思想中未曾涉及此类问题。毕竟,这是人类追寻美好生活所要面对的基本问题。

黄勇曾通过对孔子的阐释考察儒家如何回答这一问题,他认为在孔子思想中美德可教不言而喻,最有效的方法是让人成为美德典范,政府的职能是通过美德典范实施教化^①。但是黄勇的研究并未考察各种德性层次对于其是否可教的影响,也未考察对德性可教的反对意见。孔子说:“远人不服,则修文德以来之。”(《论语·季氏》)“文德”能“修”,即说明德性可以改善,这暗示着对德性的教养的确可能。“文德”是“修”的目标,说明它是终点,不是起点。那德性修养的起点又是什么?“文德”之“文”是对德性的修饰,那未经人为修饰之前有无德性?如果有,它又是什么?如果未经教养便已有德性存在,则教养之前的德性与教养而成的德性之间如何区分?本文尝试从对这些问题的思考起步,探究早期儒家的德性观念,并将其置于与道家——另一种德性主张——的对话中考察其结构的演变,借以深化对中国思想中德性是否可教这一问题的认识。

一、从《学而》发现“质德”

《论语》首篇《学而》,是考察孔子德性观念的绝佳范本。对于该篇的主题,注家多有留意。邢昺罗列各章要旨,认为这些内容“皆人行之大者,故为诸篇之先”^②。此说过于笼统。朱熹则以为此篇围绕“务

^{*} 收稿日期:2026—04—04

作者简介:李长春,中山大学哲学系(广州 510275)。

① 黄勇著,崔雅琴译:《美德是否可教,如何教》,《思想与文化》2018年第2辑。

② 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第1页。

本”展开,所以是“入道之门,积德之基”^①。这一概括提示其具有“根本”“门径”“基础”的地位,见识远胜于邢昺,但仍不够清楚明白。“本”貌似孝悌,但全篇并未围绕孝悌展开。“门”“基”又是指什么,也需进一步讨论。

朱熹说此篇核心在于“务本”,主要根据第2章有子之言。有子论孝悌有两层:第一,孝悌对于社会秩序、政治稳定至关重要;第二,孝悌是“仁之本”或者“为仁之本”(这在理解上有歧义,朱熹取后者)。如果朱熹的理解没有问题,那么这篇接下来大概就应该围绕“孝悌”展开——因为“务本”就是致力于“孝悌”。但是,这一预期大抵会落空——接下来的几章并不是集中于孝悌,而是转向了忠信。第3章是“巧言令色鲜矣仁”。“巧言令色”显然就是不忠不信。第4章记曾子之言:“吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”所谓三省,是就忠(为人谋而不忠乎)、信(与朋友交而不信乎)、学(传不习乎)三个方面反省。第5章表面上看是谈如何治理千乘之国;但若细究,治国要领实际上就是忠信(敬事而信)和仁爱(节用而爱人,使民以时)。第6章有“谨而信”,这里谈到忠信。第7章“事君,能致其身;与朋友交,言而有信”,仍论及忠信。第8章又有“主忠信”。综上,第3至8章在“孝悌”之外出现了一个新的主题:忠信。

第9章曾子之言貌似与以前几章无直接关联,但若深思之,“民德归厚”不就是朝向“忠信”?《颜渊》篇中,子贡问政,孔子答以“足食,足兵,民信之矣”。若不得已而去之,可以去兵去食,唯独不能去信,因为“自古皆有死,民无信不立”。由此可见,孔子所说的“民德”显然就是信(或忠信)。此外,《为政》篇里,孔子回答季康子曰:“孝慈,则忠。”曾子所说的“慎终追远”对应的不是“孝慈”吗?“民德归厚”对应的不是“忠(信)”吗?如果说“慎终追远”是讲孝慈(孝悌),“民德归厚”是讲忠信,那么,这句话毋宁可以理解为,如果统治者能够躬行孝慈(孝悌),那么人民自然会有忠信之德。这里显然是把“孝悌”和“忠信”两个主题沟通了起来。

孝悌和忠信并举,不是在第9章,而是在第6、7章就已出现。第10章,子禽问子贡,孔子每至一邦必闻其政,是求来的,还是别人给予的。子贡的回答颇显其智:孔子之所以总有机会与闻政事,是因为他温、良、恭、俭、让。虽然看起来是在主动追求从事政治,但孔子之主动追求与他人之主动追求,其根本的不同在于德性品质的差异。温、良、恭、俭、让是对有德者的描述,而非列举具体的德性。这里没有提到孝悌,也没有提到忠信。但是很难想象,一个人如果没有孝悌、忠信,会表现得足够温、良、恭、俭、让;也很难说,仅仅是孝悌、忠信,就能让人感到温、良、恭、俭、让。可见,温良恭俭让所描述的德性,既包含了孝悌、忠信,又不止于孝悌、忠信。

换言之,外化为温良恭俭让的孔子之德性,必不止于孝悌忠信。除此之外,还有哪些呢?接下来两章略示其端。第11至13章,表面上似无关联,但若稍作分析,“忠信”主题仍旧清晰可见。第11章,“父在,观其志”,言对父之忠;“父没,观其行”,言对父之信。“三年无改于父之道,可谓孝矣”意谓“对父之忠信可谓之孝”。显然,此章是以忠信释孝。第12章是有子之言,若单独看,很难找到它与忠信的关联。但是若与第13章(也是有子之言)合观,情形就大为不同。第13章里有“信近于义”“恭近于礼”,守信、恭敬,便是忠信,忠信便近于礼义。至于后面一句,“因不失其亲,亦可宗也”,朱熹释为“所依者不失其可亲之人,则亦可以宗而主之矣”^②。此说略显牵强,我们尝试作出新解:亲有近意。“不失其亲”之“亲”,就是“信近于义”“恭近于礼”之“近”。这句是说,虽然忠信还不能等同于礼义,但是它接近于礼义。因不失其所近之礼义(因不失其亲),也可宗行之(亦可宗也)。这依旧是“主忠信”。第12、13章合观,第12章讲礼乐的价值、意义和必要性,第13章讲接近于礼乐(礼义),但还不等同于礼乐(礼义)的忠信的价值、意义和必要性。两章的逻辑关系清晰可见:忠信接近于礼乐,所以它很重要,甚至必不可少,所以应该宗而行之。但是,仅凭忠信,人不会因为仅仅欲求完美的道德秩序和政治秩序就能轻易实现这种秩序(知和而和),必须用礼来节制、提升它(以礼节之)。这就需要“好学”(或“学”)。由此可见,忠信(或孝悌忠信)虽然都是与生俱来的德性,但还不是可以成就完美秩序的最高德性。人的生命要朝向完美秩序,还需要

①② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第47、52页。

“好学”来打开它无限的意义空间。

反过来讲,好学又必须以忠信为基础。第14章,“食无求饱,居无求安”就是要志于道;“敏于事”近乎忠,“慎于言”强调信,“就有道而正焉”就是“好学”的表现。这章是说:要志于道,又忠且信,然后凭靠有道之人提升自己,这才算得上真正的“好学”。这就是说,“好学”有两个条件:一是立志,一是忠信。据此,第15章才可获得深度理解。子贡认为“贫而无谄,富而无骄”已是很好的品质,孔子告诉他还可进一步提升,做到“贫而乐,富而好礼”。“贫而无谄,富而无骄”显然是未经礼乐熏陶的状态,当然也是一种美好的德性,就像“忠信”一样。但是如果学习礼乐,则可以成就更高的美德。这一章对话已然突破了“忠信”,或者说不再局限于“忠信”,而是把“忠信”跟“学”的关系推扩为所有与生俱来的美德与所有后天学习之间的关系。

“忠信”(或者与之类似的其他与生俱来的德性)和“学”之间究竟是什么关系呢?孔子说:“十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也。”(《公冶长》)这句话可以分解为两层含义:第一,十室之邑,必有忠信如丘者;第二,忠信如丘者,不一定如丘之好学。十室之邑必有忠信者,是说忠信这种美德广泛存在,它不依赖于学习(或教化)而有;十室之邑必有忠信者,也说明忠信这种美德并非普遍具有、人人都有,而是一部分人有另一部分人没有。忠信如丘,不如丘之好学,说明忠信不等于好学。忠信先于好学,是好学的前提和基础。没有忠信,可能谈不到好学;但有了忠信,却不一定好学。

由此可见,忠信是这样一种德性:第一,它是一种美德(不是恶德);第二,它是不依赖于学(学习和教育)而有;第三,它是“好学”的前提和基础,是“好学”的必要条件,但非充分条件。为了把这种不依赖于学习和教育而有,却使得学习和教育成为可能的德性,与那些经过学习和教育才有的德性区分开来,我们使用“自然德性”指称前者,用“教养德性”指称后者。教养德性,在《论语》里有现成的表达,那就是本文开篇提及的“文德”。既然“文德”要“修”,也就是通过学习和教育才能养成,则它是教养之结果无疑。自然德性在《论语》里没有对应的语词,可创造一个新概念来表达——质德。朱子解“绘事后素”曰:“谓先以粉地为质,而后施五采,犹人有美质,然后可加文饰。”又曰:“礼必以忠信为质,犹绘事必以粉素为先。”^①在朱子看来,孔子以忠信为美质,此乃礼乐教化得以施行之前提和基础。可见,“质德”概念的提出,也契合朱子对孔子的理解。

对于《论语》首篇的分析,还有两个问题需要总结:一是孝悌和忠信的关系。第2章有子之言,核心是孝悌。第6章,孝悌放在“谨而信”之前;第7章,“事父母,能竭其力”是讲孝悌,放在“事君,能致其身;与朋友交,言而有信”(忠信)之前。第9章,前文已经作过分析,“慎终追远”是讲孝悌,“民德归厚”是讲忠信。这样看来,孝悌和忠信经常并列。分开来讲,孝悌是伦常德性,忠信是政治德性;合起来讲,孝悌忠信,都是未经学习而有,是人的自然德性,也就是“质德”。孔子论忠信更多,论孝悌偏少,说明在“质德”中他更关注忠信。

另一个问题是自然德性(质德)与“学”的关系。第4章曾子的话,是把忠、信和学并列,作为三项反省的内容。这可以理解为好学也是一种德性。第6章强调孝悌忠信和“学文”的先后关系。把“学文”放在孝悌忠信之后,强调孝悌忠信优先于学文,是学文的前提和基础,否则学文毫无意义。第7章子夏之言,是说孝悌忠信和学的目的一致。如果做到了孝悌忠信,那么“学”的目的也达到了(虽曰未学,吾必谓之学矣)。但是这个表达毕竟不圆融,给人一种孝悌忠信可以取代为学的错觉。第8、14章,都是先言忠信,后言学。第12、13章看成一个整体,一章言学,一章言忠信。这样看来,忠信与学的关系,或者说自然德性(忠信孝悌)与教养(学)的关系,才是这一篇的真正主题。深刻理解孔子与子贡的对话,对于深化对此篇主题的认识至关重要:“贫而无谄,富而无骄”固然很好,但是不如“贫而乐,富而好礼”。要做到“贫而乐,富而好礼”,前提是必须通过学习,接受礼乐的熏陶,也就是经历如切如磋如琢如磨的过程。换言之,自然德性固然美好,但终究不是人能够实现的最高可能。人必须有意追求一种更高的德性,一种经过学习和教养才能获得的德性,这样才能使人更加高贵和美好。

① 朱熹:《四书章句集注》,第63页。

二、从“质德”到“文德”

孔子认为性近习远,这里的“性”字,令程、朱颇为踌躇。程子觉得它不可能是天命之性,只能理解为气质之性;朱子又觉得不安,所以说它“兼气质而言”。一个“兼”字,暴露出理气二分框架在理解孔子德性论问题上的困难。这个“性”字,显然是在讲质德。人就其质德而言,有近似之处,却不完全相同,是为“性相近”。德性在现实中呈现出的差异,更多在文德层面,源自教养熏习的不同。这就是“习相远”。施特劳斯认为,柏拉图的作品区分了初学者的德性根基和哲人的德性根基。“初学者的德性并非真实的德性,而只是俗众的或政治的德性。这种德性并非立足于洞见,而是立足于惯习或律法。”^①施特劳斯所说的“初学者的德性”,近似于本文提出的“质德”,但是二者有所不同:柏拉图作品中初学者的德性显然较为负面和消极,而孔子思想中的忠信孝悌则更为正面和积极。在《论语》中,孔子说“可与言《诗》”共有两次。《八佾》篇中,孔子用绘画先要有素作为基底,类比美好的情态要以美好的质地为基础,子夏因而领悟出礼乐教化的对象要有良好的自然德性(质德)。这和《学而》篇中孔子和子贡的对话有异曲同工之妙,两者既互相发明又相映成趣。和子贡的对话强调,良好的自然德性(质德)需要切磋琢磨,才能成就美好的教养德性(文德)。和子夏的对话强调,美好的教养德性(文德)必须有良好的自然德性(质德)作为基础,否则,皮之不存,毛将焉附。

那么,《论语》中孔子经常谈到的哪些德性属于自然德性(质德),哪些德性属于教养德性(文德)呢?概括来看,自然德性包含三种类型:其一是以孝悌为主的伦常德性。这是基于人类基本的血缘亲情,人伦之所以可能,端赖于此。其二是以忠信为主的基本政治德性,这是社会之所以有序、政治生活之所以稳固的基础。其三是以智勇为标志的贵族德性,作为一类特殊的政治德性,它是政治精英从事政治活动所必须具备的条件。以上举其大端,并非穷举。我们可以看到,这些德性的重要性在孔子之前已经或多或少被强调。若孔子仅人云亦云,则无创造力可言,甚至没有理由将其视为孔子思想的一部分。这些自然美德如果单纯强调其中任何一种,就可能有某种缺陷或不足,甚至隐藏着潜在的危险,所以需要提升和转化——只有当孔子意识到这一点时,才显示出他的睿智和伟大。

我们并不试图把所有德性都用“质”和“文”截然二分。自然德性(质德)虽然不能被直接视为人的天性,但也可近似地认为它是人类天性中所内具的某种特质。作这样的区分,主要是为了厘清孔子如何看待教养和天性的关系。孔子要做的,是在肯定自然德性(质德)的基础上,对于自然德性(质德)进行提升,将其转化为教养德性(文德)。事实上,除了仁、义、礼外,很难说什么德性最初不是自然德性。即便仁义和礼,孔子也没有否认它们具有自然的根基。

既然德性最初要么是自然德性(质德),要么至少有自然的根基,为什么还要提升和转化?如果这样提问,就等于是问德性如果仅停留在自然之中会有什么后果。这个问题在《论语》里很容易找到答案:“恭而无礼则劳,慎而无礼则蕙,勇而无礼则乱,直而无礼则绞。”(《泰伯》)恭、慎、勇、直本来都是良好的天性,但在未经礼乐熏陶的自然状态之下,可能会导致劳、蕙、乱、绞的恶行。换言之,只有经过礼乐熏陶,它们才可能成为真正的美德,否则完全可能沦为恶德。“好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。”(《阳货》)若非好学,即不经过礼乐熏陶,仁有可能导向愚,智有可能导向荡,信有可能导向贼,直有可能导向绞。所有出自天性的美好品质,如果不通过学习和教养予以提升和转化,都不能保证朝向健康的方向,它们甚至潜藏着各种危险。

孔子对自然德性(质德)的提升和转化,可以分为如下几种情况:

首先,对流行的孝悌观念进行反思。孝悌在《论语》开篇第2章就出现,但全书讲孝悌并不多——讲孝稍多,讲悌尤少。集中出现在《为政》篇里的几章论孝的语录颇堪玩味。第5章,孔子答孟懿子问孝曰

^① [美]列奥·施特劳斯著,陈建洪译:《显白的教诲》,[美]托马斯·潘戈编,郭振华等译:《古典政治理性主义的重生》,北京:华夏出版社,2011年,第122—123页。

“无违”,又对樊迟解释说“无违”是指“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”。如果把“无违”理解成不违抗父母之命,这就接近于普通人流俗的理解;但是,如果解释成不违背礼制(生事之以礼、死葬之以礼),则与普通人的理解相去甚远。第6章涉及因疾病而忧虑。如果是因父母生病而感到忧虑,普通人大都能做到;可是,如果是不因自己生病而让父母忧虑,普通人很少有这样的意识。第7章,普通人都认为赡养父母就是孝,但是孔子反问,犬马也能养,赡养父母跟它们一样吗?第9章,普通人都认为“有事弟子服其劳,有酒食先生馔”就是孝,孔子反问,果真是这样吗?

根据前面的分疏,孝悌是伦常德性。伦常德性是最为普遍也最为自然的德性,看上去最具有与生俱来的特征。因其普遍且自然,人们往往想当然地把孝理解为不违背父母意志,理解为担忧父母的疾病,理解为赡养父母,理解为替父母分担辛劳。这不就是普通人对于孝德的认知吗?可是这些看法在孔子这里都成了反思的对象。他用事之以礼、葬之以礼来解释“无违”,使得孝由自然状态进入礼乐状态;用不因生病而让父母担心,使得孝由对父母身体的关心变成了对父母精神的关爱;对以赡养或分担来理解孝的反思,更使得我们去思考孝德除了是对父母肉体生命的关爱之外还能够是什么。这样,也就自然而然地能够理解为什么孔子把“三年无改于父之道”视作孝德的体现了。

其次,对传统的忠信观念进行提升。忠信在《论语》开篇第4章出现,且是第一篇主线,应该极为重要。这是因为:第一,忠信在春秋时期是主德。换言之,在孔子之前和孔子同时,普遍认为忠信是最重要的德性。第二,忠信在孔子思想中是学习和教化之所以可能的前提和基础。这是前文得出的结论。这两个特点合在一起,说明孔子是在尊重传统的基础之上提升和转化传统,这是孔子思想的一个特色。

孔子当然承认忠信是相对普遍的政治德性——尽管这种普遍性较之作为伦常德性的孝悌要显得微弱。“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行矣;言不忠信,行不笃敬,虽州里行乎哉?”(《卫灵公》)忠信笃敬,不仅诸夏认可,蛮貊之邦也行得通;反之,即便是在州里乡间,恐怕也难通行。这就是说,任何政治类型和社会类型,大概都是以忠信笃敬作为基本的政治德性。“居处恭,执事敬,与人忠。虽之夷狄,不可弃也。”(《子路》)这就更加明确地说明,忠信是最为基本的政治德性,在这一点上诸夏未必比夷狄更优越。

孔子对忠信的强调是底线性、基础性的。换言之,忠信,总是被作为学的前提和基础而强调的。忠信是最低要求,仅有忠信远远不够。毕竟,忠信并非高贵的德性品质。令尹子文三仕无喜色,三已无愠色,旧令尹之政必告新令尹。孔子认为仅为“忠”,而不及“仁”。要达到仁,就不能停留于忠信,必须通过学不断提升德性的层次。又如“主忠信,毋友不如己者,过则勿惮改”一句,在《学而》和《子罕》两次出现。《颜渊》篇说,“主忠信,徙义,崇德也”,意涵相近。“择友”“改过”“徙义”显然都是“为学”。忠信在前,为学在后。与忠信之人方可言学,而忠信之德又必须加之以学。

再次,对于传统的智、勇观念进行转化。智、勇作为自然德性,并非人人都有。从《左传》中可以看到,这是两种典型的贵族德性。智、勇的主题在《论语》中显得比较微妙。智、勇偶尔会和仁并列,如“智者不惑,仁者不忧,勇者不惧”(《子罕》)。但这种情况不多,大多数时候,仁和智勇并不在一个层次。从仁智关系来看,仁显然要高于智。“择不处仁,焉得知?”(《里仁》)这是以是否选择与仁者相处作为判断一个人是否智者的标准。“仁者安仁,知者利仁。”(《里仁》)这显然是把有没有认识到仁的好处视作判断一个人是否智者的标准。孔子以爱人释仁,以知人释智,樊迟不解,子夏举例:“舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。”(《颜渊》)能分辨仁与不仁,就是知人,也就是智。任用仁者,得到仁者的认同,就是智。以上三条中,仁都是标准,它衡量一个人是不是智。标准高于被它衡量的事物,即仁高于智。智要受到仁的裁决。

仁与勇的关系,与仁、智关系有所不同。孔子对“勇”作为一种未经驯化的自然德性所潜藏的破坏性力量高度警惕。“勇而无礼则乱”(《泰伯》),“好勇疾贫,乱也”(《泰伯》),“好勇不好学,其蔽也乱”(《阳货》)。孔子从未对其他自然德性如此警惕。如果熟悉《左传》就不难知道,春秋时人的观念中勇德何等崇高。孔子对勇德的批评暗含着对春秋时期由好勇所造成的混乱与失序的愤慨。

孔子对勇的态度,集中体现在对子路的教育中。孔子说:“道不行,乘桴浮于海。从我者,其由与?”这显然是在表彰子路的道德勇气,子路闻之喜。孔子立刻补充道:“由也好勇过我,无所取材。”(《公冶

长》)勇德是必要的,但是好勇太过就不好。既要有勇德又要不好勇,分寸实难把握。子路曰:“君子尚勇乎?”子曰:“君子义以为上。君子有勇而无义为乱;小人有勇而无义为盗。”(《阳货》)这个例子再次表明,孔子不是否定勇德,而是否定尚勇。这里的君子小人,不是道德意义上的君子小人,而是身份意义上的统治者和被统治者。统治者好勇过度不守正义就会造成混乱,被统治者好勇过度不守正义就会触及法网。“君子义以为上”是说要置正义于勇敢之上,用正义来约束、转化勇敢,让勇敢为正义所用,即用义理之勇来约束和转化血气之勇。孔子又说:“仁者必有勇,勇者不必有仁。”(《宪问》)有仁德,就有勇德;而有勇德,未必有仁德。这就是说,与其尚勇,不如尚仁。

由此可见,作为教养德性(文德)的仁、义、礼等,既是礼乐的精神内核,又是君子“为学”的目标,因而是孔子所崇尚的最高层级的德性。它的根基是孝悌等自然且普遍的伦常德性,它之所以可能的前提,是忠信等自然且普遍的政治德性;能否成就它的关键,是能否转化和吸纳智德和勇德这两种自然而又稀缺的政治德性。教养德性(文德),不是外在于自然德性(质德),与自然德性(质德)无关甚或对立,而是以自然德性(质德)为基础,提升、转化和统合自然德性(质德)而成的德性。“为学”“为仁”之“为”的过程,就是由自然德性(质德)向教养德性(文德)提升和转化的过程。

三、来自“玄德”的批评

《老子》成书年代是文献学上的难解之谜。或以为早于《论语》,或以为晚于《庄子》,众说纷纭,莫衷一是。既然成书年代难定,且《老子》和《论语》都经历过由口传到书写、由一般记录到规范文本的过程,我们不妨采取这样一个思考策略:把“老子”和“孔子”看成两个对话中的思想系统。也就是说,从第一个发端者“老子”开始经历数代传人最终在战国中期形成系统规范的《老子》——这一过程可以看作老子学派在与其他学派的互动中发展和完善自己的过程。在这种认识的基础上,仍然可以重建早期儒道两家的对话关系。

王弼本《老子》中《道经》在前而《德经》在后,但是汉简本、帛书本则《德经》在前而《道经》在后,丁四新认为汉简本、帛书本更能反映《老子》早期面貌^①。如此则《德经》首章就可能是全书首章。叶树勋认为,此章面对西周以来以德为核心的思想传统,但不一定是针对儒家^②。本文则试图说明,《德经》首章的主题恰恰是对儒家“文德”的批评。

《德经》首章开宗明义:“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。”所谓“不德”,从主观方面讲,是不刻意表现其德性;从客观方面讲,貌似没有特别显著的德性。“有德”是因其不假人为而实有其德。此德是自然德性当无疑问。反之,一旦如临深渊、如履薄冰,时刻警惕唯恐“失德”,则已是陷于人为的境地。故此“无德”实为丧失其自然德性。这样,“上德”“下德”之不同,实际上就是拥有抑或丧失自然德性的不同。自然德性是否丧失,关键在于是否有为(“为之”)。此章接下来说:

上德无为而无以为,下德为之而有以为。上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。故失道而后德,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。前识者,道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚,不居其薄;处其实,不居其华。故去彼取此。^③

汉简本、帛书本、河上公本、傅奕本、王弼诸本对勘,除去字词的差异,最大的不同在于,帛书本少了“下德为之而有以为”一句^④,义理脉络大致相同。上德无为,所以保有自然德性;下德有为(“为之”),所以丧失自然德性。“为之”有三种类型(或三个阶段),分别是“上仁”“上义”“上礼”。“上仁”是指诉诸道德

① 丁四新:《老子思想研究的文本依据:观念及其原则》,《社会科学战线》2022年第6期。

② 叶树勋:《〈老子·德经〉首章的文本与义理问题——兼论老子哲学与周代思想传统的关系》,《四川大学学报》2021年第5期。

③ 楼宇烈:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第93页。

④ 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年,第2页。

情感来培育教养德性,“上义”是指诉诸实践理性来培育教养德性,“上礼”是指通过社会规范来培育教养德性。从道德情感到实践理性再到社会规范,在孔子看来,也许是一个通过培育教养德性以实现理想秩序的过程。但在《老子》看来恰恰相反,“上仁”“上义”“上礼”都源于“失德”——为了追求教养德性,丧失了自然德性。上述思想脉络可以用一个简单的图示呈现:

上德—上仁—上义—上礼(文德日进,忠信日薄)

失德—失仁—失义—失礼(质德日失,混乱日生)

“忠信”,作为质德,源于自然而非人为,顺应自然而非有为,可谓“不德之德”。礼,恰好表征着自然德性的缺失(忠信之薄),这才是社会混乱的开端(乱之首)。有先见之明的人(前识者)能够认识到,道的虚华是愚昧的开始(道之华而愚之始)。所以,大丈夫就应该立于浑厚之地,不能居于贫薄之地(处其厚不居其薄);应该立于朴实之处,不应居于浮华之地(处其实不居其华)。显然,这里的浑厚、朴实,指的是守护忠信之类自然德性。“不居其薄”的“薄”,就是“忠信之薄”的“薄”,是指自然德性(质德)的日渐沦丧;“不居其华”的“华”,就是“道之华”的“华”,是指仁、义、礼等日趋繁杂的教养德性(文德)。这段文字的最后,号召人们远离文德(去彼),守护质德(取此)。

《史记·秦本纪》里有一段文字,可以作为《老子》首章的注脚:“戎王使由余于秦……秦缪公示以宫室、积聚。由余曰:‘使鬼为之,则劳神矣。使人为之,亦苦民矣。’缪公怪之,问曰:‘中国以诗书礼乐法度为政,然尚时乱,今戎夷无此,何以为治,不亦难乎?’由余笑曰:‘此乃中国所以乱也。夫自上圣黄帝作为礼乐法度,身以先之,仅以小治。及其后世,日以骄淫。阻法度之威,以责督于下,下罢极则以仁义怨望于上,上下交争怨而相篡弑,至于灭宗,皆以此类也。夫戎夷不然。上含淳德以遇其下,下怀忠信以事其上,一国之政犹一身之治,不知所以治,此真圣人之治也。’”^①中国实行文治(诗书礼乐法度为政),结果就是培育了文德(仁义)。由余说,统治者用礼乐法度苛责人民,人民反过来用仁义苛责统治者,这就是中国混乱的根源;而夷狄相反,因为没有礼乐法度的教化,统治者没有丧失质德(淳德),人民也没有丧失质德(忠信),所以“不知所以治而治”。

老子固然认为忠信是最重要的自然德性,但自然德性却不止于忠信。比如王弼本、帛书本《老子》第19章就说:“绝仁弃义,民复孝慈”(楚简本作“绝伪弃虑,民复稚子”)。显然,这是把“孝慈”和“仁义”对立起来。杜绝了教养德性(仁义)之后,自然能够使人民回归质朴的自然德性(孝慈)。《老子》言孝慈,略近于《论语》言“孝悌”。可见哪些德性属于不待教养而有(质德),哪些德性属于经过教养方能成就(文德),老子以及《老子》的编纂者、孔子以及《论语》的编纂者有着极其近似的理解。这构成了二者得以展开对话的基础。

有人可能会举出反例。《老子》第18章:“大道废,有仁义。智慧出,有大伪。六亲不和,有孝慈。国家昏乱,有忠臣。”这里的“孝慈”不也被视作“六亲不和”的产物吗?它和“仁义”等文德不也是并列的吗?这个问题不难解决。前文已经论及,《论语》里的“孝”分两个层次:一个层次是流行的看法,普通人的理解;另一个层次是经过孔子的反思,对普通人理解的提升和改进。前者出乎自然,属于自然德性;后者出于人为,属于教养德性。前文就此已做过分析。显然,“六亲不和有孝慈”是说六亲不和才人为倡导孝慈,此“孝慈”因人为倡导所以是教养德性;而“绝仁弃义,民复孝慈”是主张弃绝了仁义教化,人民才能回归自然而然与生俱来的孝慈,同为孝慈,此处却是自然德性。《老子》追求的是自然德性意义上的孝慈,而批判的是教养德性意义上的孝慈。

《老子》既然批评教养德性,是否就认为自然德性可以自我保存或自我成就呢?《老子》是否反对一切培养、熏习和外界影响呢?当然不是。《老子》在德性论问题上有它的追求——玄德^②。何谓“玄德”?《老子》有两种表达:第一种是第10、51章:“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”虽然“不有”“不恃”“不宰”,并不意味着完全不参与这种德性的塑造,成就德性的过程必须是生之、畜之、形之、成之、长之、

① 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第192—193页。

② 郑开:《玄德论——关于老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》2013年第1期。

育之、养之、覆之的过程。在《老子》看来,德性仍旧是被塑造的,但不是按照人的主观意图、价值偏好来塑造的,而是“道生之”“德畜之”。万物的德性归根到底都是来自于道。为什么呢?《老子》说,“道之尊,德之贵”,是因为它“莫之命而常自然”。“莫之命”,是说它是万物存在的根源,所以不以任何一物为根源;它赋予万物以特性,却没有任何物赋予它特性。“常自然”是说它永远如此,自然而然。万物都由它生育长养。万物如其所是的本然状态就是它的德性。这样,人成就德性的过程,就是“为道”的过程。所谓“为道”,不是像孔子那样去启蒙别人的心智(非以明人),而是让人保持素朴和混沌的状态(将以愚之)。按照这一思路,老子导出了第二种“玄德”的含义:所谓玄德,就是“常知楷式”,“楷式”就是规则或者榜样。榜样有两种:坏的榜样,即以智治国,国之贼;好的榜样,即不以智治国,国之福。这样,“玄德”实际上就是对圣人的要求,不要去开启人民的智性,不要用某种价值理想去教化人民。

四、化“文德”归“质德”

孟子是否看到了《老子》的相关论述,文献无征不便猜测。因此,《孟子》的相关论述不能被视作直接针对《老子》的意见。但可以肯定的是,战国中期的思想界弥漫着道家氛围。至少道家对儒家的批评(和墨家对儒家的批评一起)构成了孟子的主要论战对象。据此,我们可以从孟子的主要论述中看到他对道家玄德论的痕迹。

首先,孟子以文德(仁义)责君王,以质德(孝悌忠信)教弟子。《孟子》书中,给人印象强烈的是对君王讲仁政。但孟子如何教导学生,似乎不是很清晰。《尽心上》说:“君子居是国也,其君用之,则安富尊荣;其子弟从之,则孝弟忠信。”可见,孟子认为正常的教育应是孝悌忠信的教育。在谈到教育时他大都是谈孝悌忠信(或者孝悌),却较少谈到仁义礼智。孟子言必称尧舜,可谈论尧舜大多是面对弟子和求教者,不是面对他要游说的君王。《告子下》中曹交问曰:“人皆可以为尧、舜,有诸?”孟子曰:“然……尧舜之道,孝弟而已矣。”尧舜之道,就是孝悌之道。孟子“言必称尧舜”,实质上就是言必称孝悌。他对弟子和求教者谈尧舜,实际上是把尧舜作为孝悌的榜样,而不是作为政治上有所作为的典范。《离娄上》的最后,孟子说:“天下大悦而将归己,视天下悦而归己犹草芥也,惟舜为然。不得乎亲,不可以为人。不顺乎亲,不可以为子。舜尽事亲之道而瞽瞍底豫,瞽瞍底豫而天下化,瞽瞍底豫而天下之为父子者定,此之谓大孝。”在孟子的叙事逻辑中,舜视自然亲情高于一切(当然也高于政治成就)。因为他最大限度地成就了自然亲情(瞽瞍底豫),由此获得了前所未有的政治成就(天下之为父子者定)。这样看来,正是作为自然德性的孝达到极致时,也就有了最大的教化意义。换言之,越是自然德性,越具教化(教养)意义。最高的自然德性(大孝)具有最强的教化(教养)意义。自然和教化(教养),在这里得到了高度统一。

其次,孟子对于孝悌等自然德性,强调回到普通人的日常理解。和孔子反思和批判普通人对孝的理解相反,孟子强调普通人对孝的理解具有无可置疑的正当性。在和公都子关于匡章的对话中,孟子列举了“世俗所谓不孝者五”。在这五项内容中,有三项属于“不顾父母之养”,另外两项则涉及给父母带来伤害或危险。在如何看待孝与不孝的问题上,孟子显然接受而不是批判世俗的理解。孔子对孝之世俗理解的批判反思,是要将孝由自然德性提升为教养德性;孟子接受世俗对孝的理解,就是坚持在自然德性的层面看待孝悌。

世俗理解的孝德,恰恰是孔子批评的“能养”。而“能养”恰恰又是孟子“仁政”主张的目标,是王道政治的起点。在《梁惠王上》里,和梁惠王的对话中,孟子阐述自己治国方略的核心是“使民养生丧死无憾”。并且认为“养生丧死无憾”,是“王道之始”。接着还说:“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。”又说:“王如施仁政于民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨,壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上,可使制梃以挾秦、楚之坚甲利兵矣。”孝悌忠信产生的强大力量甚至可以抵御外侮对抗强敌。

孝悌(或者孝悌忠信)作为自然德性,正是仁政(也就是君王行仁义)所要守护的对象。也就是说,孟子对君王讲教养德性,恰恰是为了让他们实现一种能够守护自然德性的政治形态。只有实现或者守护了民人的自然德性,统治者的教养德性才有意义,王道才有实现的可能。

再次,仁义内在其实就是强调教养德性都有其自然的根据。孟子讲仁义与孔子言仁有两大不同:第一,孔子之仁是面向一切孝悌忠信之人,将其自然德性提升为教养德性。但是,孟子之仁义却在大部分情况下针对君王宣讲。给人印象最为深刻的是《孟子》全书的开篇。孟子见梁惠王,梁惠王问他以利吾国时,孟子不假思索地回答:“王!何必曰利?亦有仁义而已矣。”验之《史记·秦本纪》由余所言之“下罢极则以仁义怨望于上”,不难看出,“仁义”的确首先是人民对统治者的普遍要求。第二,孔子强调“为仁由己”,就是仁要靠自己努力实践出来。人在主观上欲求仁德的时候才可能具有仁德(我欲仁斯仁至矣)。孔子从来不以仁自诩,也从不轻易以仁许人。这些都说明,仁德作为一种德性,不是人人具有的,也不是内在于人的。仁德尚且如此,义德就更不用说了。孟子显然不是这样。他强调仁义忠信,乐善不倦,乃是天爵。天爵,就是天性,就是自然本性。孔子借以立教的教养德性,孟子将其视为与生俱来的自然德性。

如果在德性论视野下观察孟告之辩,就会发现二者的真正差异何在。告子的“性犹杞柳也”大概是说自然德性;“义犹栝橛也”大概对应教养德性。告子反对以人性为仁义,其实是反对把作为教养德性的仁义视作人的自然德性,也就是反对把自然德性和教养德性混为一谈。而孟子的反驳则是:究竟是顺应杞柳的本性能够成为杯棬呢?还是戕贼杞柳的本性能够成为杯棬呢?如果戕贼杞柳的本性能够成为杯棬,那么也就可以导出戕贼人的本性可以成就仁义。孟子反驳了戕贼杞柳的本性可以成就仁义(告子),同时隐含着对于仁义是对人的自然本性的戕贼(老子)的反驳。也就是说,这实际上也是针对道家关于教养德性与自然德性关系之论述的反驳。

在孺子将入于井的例子中,孟子其实只论证了为什么恻隐之心人皆有之,无恻隐之心非人也。但是紧接其后,他就说无羞恶之心非人也,无辞让之心非人也,无是非之心非人也。这些并不严格的推论,只是想带出后面的仁义礼智四端。而在孔子那里,仁义礼都是教养德性,智虽然最初是自然德性,但是经过孔子的改造提升,显然已经归入教养德性而成为道家批评的重要对象。孟子关于四端的这段经典论述,实际上都只是在强调,任何教养德性都植根于自然,或者说它们最初都是自然德性。当孟子说仁义礼智非由外铄,我固有之的时候,也是在强调四德皆非人为获得,皆是自然禀赋。也有人会觉得孟子同样强调扩充,这是不是强调教养德性呢?答案显然是否定的。扩而充之,是对已有自然德性的扩充,而非产生新的此前没有的德性。

至此可以得出一个结论:孟子为了回应孔子开启的文德(教养德性)与质德(自然德性)之间的张力,同时也是为了回应道家“玄德”对于儒家“文德”的批评,调整了孔子的部分论述。他不再强调仁义作为教养德性,必须通过“学文”才能成就,而是强调它们植根于自然,是人的自然本性。换言之,教养德性与自然德性本来就是一体,自然德性的健康成长就是教养德性。这样,我们就不难理解,何以《孟子》里很少有劝学的论述,而《荀子》一书的编者又将《劝学》置于首篇。

结 语

孔子要通过继承和改造他所面对的古典传统,才能开创一个属于儒家的新传统。这就意味着他首先要对古传的德性观念做出取舍,因为这些观念塑造了人们的生活根基,构成了秩序的基础。但是这些古传的德性观念又太过质朴,无法应对复杂的历史变迁带来的挑战,所以必须予以改造和提升。孔子以孝悌忠信为立教之基础与开端,但是德性之教养显然要追求比孝悌忠信更高的目标和理想。这也就意味着,在孔子的德性谱系中,必然分为质德(自然德性)和文德(教养德性)两个层次。孔子提出“修文德以来之”,就是强调:质德必须被改造和提升为文德,才能够成为共同体的德性根基,才能够具有文明的吸引力和政教的凝聚力。

如此一来,在孔子这里,德性论的主题就不是德性是否可教的问题,而是何种德性方可成为教养基础,以及对于不同的德性如何施以不同教养的问题。孔子对流行的孝悌观念进行反思,对传统的忠信观念进行提升。此外,孔子还对当时贵族阶层推崇的智勇观念进行限制和转化,把它们收摄在仁德的观念之下,构造了“三达德”的德性论系统。通过从质德到文德的提升和整合,孔子完成了对夏商周古典文明传统的抽象继承和创造转化,形成了后世儒家基本的价值序列,找到了他所期待的政治秩序和伦常秩序的德性根基。

儒家对质德的改造和提升引发了道家的警觉和批判。在道家看来,质德(自然德性)必须守护,这样才能保卫人类的素朴本性,维护上古的宁静生活。玄德论既是道家的德性论,也是道家的政治学。“玄德”不是目的,而是手段。玄德论就是通过对为政者提供一种德性修养的可能性,令其营造某种恰如其分的政治状态以守护人类的质德。

孟子以回归质德的方式有力地回应了来自玄德论的批评。他回应玄德论的路径主要是:把被孔子从精神向度过分提升的孝德,还原为普通人的世俗理解。除去了被孔子附加在孝德之上的精神光环,把它视作民人日常生活的根基,同时游说诸侯尊重并捍卫这一根基。这样,孟子德性论的重心实现了从文德向质德的转移。

孔子之文德(教养德性)的核心是仁,兼及义、礼、智等,孟子则力图寻找文德(教养德性)的自然根基。为了增加修辞的力量,孟子试图说明作为文德(教养德性)的仁、义、礼、智,都植根于人的自然本性。这样就在修辞上,也在实质上,把文德(教养德性)与质德(自然德性)合二为一。这一统合有利有弊:积极意义在于强调了文德(教养德性)的自然基础,形成了心性论(道德意识有了形上根基);消极意义在于孔子之“学”的空间被压缩,无法滋养出政治世界中所需的实践智慧。至于德性论为何(以及如何)会转为心性论,就是有待进一步探讨的问题了。

From Natural Virtue to Cultivated Virtue: Early Confucian Virtue Ethics and Its Dialogue with Daoism

Li Changchun

Abstract: The question of whether virtue can be taught is prominent in both Chinese and Western classical traditions. To examine its formulation in early Confucianism, we must distinguish two kinds of virtue: that which is rooted in nature, and that which requires cultivation. Cultivated virtue is cultural virtue (wéndé 文德), while natural virtue is original virtue (zhídé 质德). An analysis of the conceptual structure of the opening chapters of *the Analects* reveals Confucius' effort to elevate original virtue (natural virtue) into cultural virtue (cultivated virtue). A virtue-ethical reading of the opening chapter of the *dejing* 德经 shows how the Daoist doctrine of mysterious virtue (xuándé 玄德) affirms original virtue and critiques cultural virtue. Against this backdrop, Mencius' emphasis that cultural virtue is grounded in original virtue effectively reduces cultivated virtue to natural virtue. While this responds to the Daoist challenge, it also weakens the tension between nature and cultivation, and between original and cultural virtue.

Keywords: original virtue; cultural virtue; mysterious virtue; natural virtue; cultivated virtue

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】