

“义”：中国古代社会的道德事实

何 健

【摘要】受“韦伯—帕森斯”式现代化理论的影响,特别是受“普遍主义—特殊主义”这一分析框架的影响,古代中国社会被不恰当地预设某种特殊主义、传统主义的发展类型。这种预设的后果是形成一种思维定式,即特殊主义取向的社会必须完全效仿普遍主义取向的社会的价值,否则不能实现现代化。基于现代道德科学对人性的讨论,可打破这一固化思维,挖掘出古代中国社会人性的“仁—义”两重性,并且重构“义”这一多少被忽略的道德范畴及其特征,丰富道德事实的维度。“义”作为一种道德存在,表现为四个方面:作为集体表现的义;作为人格的义;作为义务观念的义;作为可求性(善)的义。

【关键词】义;普遍主义;特殊主义;道德事实

【作者简介】何健,西南大学国家治理学院教授(重庆 400715)。

【原文出处】《中国社会科学评价》(京),2023.4.57~68

引言

一直以来,“韦伯—帕森斯”式的现代化理论解释版本被认为是中国未能走上原生现代化之路的主要解释。在马克斯·韦伯的眼中,中国是一个由家父长制、传统权威、士大夫主导的传统型社会。虽然塔尔科特·帕森斯并非众人想当然认为的那种只关注结构秩序、不关心演化变迁的社会理论家,但他对古代中国的认识基本上是持一种静态的历史帝国的印象。譬如在其有关社会变迁的文集中,他先是在《诸社会:演化与比较视角》(1966)中以“历史中期帝国”(historic intermediate empires)概念来界定古代中国,然后在《前现代诸社会读本》(1972)中使用了“历史文明”(historic civilization)的术语,最终在其生涯后期的《诸社会的演化》(1977)中还是使用“历史帝国”概念来指涉古代中国。受这类解释的影响,在对中国社会发展的认识上不少人往往会产生西方中心主义的谬见,认为古代中国是停滞的和静止的,并且以为古代中国会因其文化上的特殊主义取向难以从自身文化里走向现代。

这不禁让人心中生疑,在中国文化里就真的没

有相应于现代化的普遍性价值吗?李培林质疑西方现代化的普遍化模式,他在《东方现代化与中国经验》一文里提出了“东方现代化”问题,并且指出东方文化价值是各种替代西方现代化的发展模式和策略中的其中一种。^①笔者也曾经在《帕森斯社会理论的时间维度》一文里不揣冒昧地涉猎过这一问题:

从一种演化视角而非历史视角的角度看,社会的心智,或者说社会的思维水平可能会是影响社会革新的关键因素之一。目前看来,我们社会现代化的关键大概有两个重要方面,一方面要培养出一种合理的社会结构;另一方面要使这种社会结构拥有适应现代社会变迁的价值。西方现代社会经历了一个价值一般化的过程……比较而言,中国的一些基本价值在很早就形成了,但是,我们现在应当做的是把最适合现代化的价值进行一般化,而不是固化特殊主义取向的价值。我们社会曾经有许多一般化的价值,比如道、仁、智、礼、义等等,但是在新的条件下(它们)受到了强烈冲击,人心秩序幡然瓦解。^②

在中西文明互鉴互促的背景下,这一问题在今天更加凸显出它实践上的重要性和紧迫性。西方的现代化历程并非始终太平,也经历过巨大的变动和挑战,西方的社会理论家也曾对此给予了严肃的回应,并助推了西方社会的稳定和发展。从马基雅维里、霍布斯到孔德、帕森斯,秩序和变迁问题始终是他们社会理论的中心议题,这在涂尔干和帕森斯的社会理论中尤其明显。帕森斯曾提供了一套社会系统理论以助美国社会的安定,但是,在以帕森斯为代表的那一代社会理论家之后,美国社会理论界的思维似乎日益简单化,对世界秩序的变化及其应对显得过于呆板,且缺乏想象力,往往在对抗的思维里打转,缺少了包容性和开放性。面对新的情势,对当今中国学者而言,挖掘、接续我们文化中那些具有普遍性的价值、观念是真正具有“接续人心、融化新知”的责任。

一、对人性的讨论:道德社会学的基础议题

人与社会的关系问题是社会学的根本性问题。在西方社会学史上,这一问题可归结为人的现代性问题。因此就有了古代性(传统性)和现代性的划分,有所谓古代人和现代人的区别。按照孔德的人类历史三阶段的讲法,人类经历了神学阶段、形而上学阶段和实证科学阶段。古代人或传统人大致受神学和形而上学所规定,比如:柏拉图认为城邦的人受哲学王统治;亚里士多德认为生活在城邦的人是政治的动物。中世纪的封建社会和人受神学、习俗和传统所宰制。照此界定,似乎现代人就是具备实证精神的人,现代社会就是具有实证精神的社会。卡尔·马克思不同意上述对人和社会的界定,他认为,应当从劳动关系、生产关系、实践关系来界定人和社会。换言之,社会科学的任务之一是应当从实际出发来界定人与社会。显然,从实际、实然出发,就不是从想象、应然出发。应该说,这一人类自我认识方式的变革过程肇始于马基雅维里的《君主论》,经过霍布斯,至卢梭等人,继而不断发展。不过,一旦人类的本性不是通过神意、传统来界定(即先赋性),而是通过自己的能力来界定(即自致性)时,在现代资本主义生产关系下,人类社会就面临着由利益竞争带来的社会

变迁和秩序稳定两大现实挑战。所以,我们在西方社会理论的不同传统里面看到社会理论家们对人和人和社会之间关系问题的各种讨论及其应对方案。比如:在意大利传统那里,V.帕累托研究了非逻辑行为及其分类,创造性地提出了剩余物、派生物、衍生物等分析性概念来讨论社会的兴衰;^③在英国传统那里,亚当·斯密论述了“看不见的手”的社会意义,^④斯宾塞把“对等自由”(equal freedom,又称为“同等自由”)作为社会研究的第一原理;^⑤在法国传统那里,涂尔干学派倡导道德事实、心态史、社会形态学等研究方法;在德国传统那里,韦伯把伦理精神当作和物质生产相等意义上的普遍性事实,滕尼斯区分了共同体背后的保持/破坏意志、社会背后的肯定/否定意志;^⑥在美国传统那里,帕森斯把目标和规范纳入单位行动的要素,形成意志论行动理论,最终把“社会共同体”(societal community)视为社会整合的基础性机制。^⑦西方除了这些经典社会理论家以外,尚有众多社会学家讨论过个体与社会的关系问题,比如路易·迪蒙的《论个体主义》,洛克伍德的《社会整合与系统整合》,吉登斯的《社会的构成》等。

当然,不只是西方社会学关注个体与社会的关系问题,以费孝通为代表的中国社会学家强调“道义”传统对于中国社会学研究的重要性。他指出:“我们中国历代的思想家思考的中心一直没有离开过人群中的道义关系”,并为此进行了深刻反思:“古人说‘衣食足知荣辱’,我过去‘志在富民’只看到他们‘衣食不足’为此动脑筋。现在衣食足了,是否应当看到他们的‘荣辱,了呢?这方面我过去确是关心不够。这种自我批评引起了我去今年去曲阜访问孔林时,醒悟到自己过去的缺点是过于满足于研究社会的生态而忽略了社会的心态。我不能不想到我的启蒙老师派克教授早就指出的人同人集体生活中的两个层次:利害关系和道义关系。”^⑧

从以上论述中我们不仅明白个体与社会的关系是不可回避的问题,而且还要指出,个体与社会关系的根本性问题体现在道德社会学的两重基础上,即个体性与社会性的关系问题,当然,这一问题自然集中在了人的两重性这一道德事实上。社会中的人是

具有这样的两重性人格：一维为心灵，一维为身体；一维为社会，一维为个体；一维为他者取向，一维为自利取向。^⑨正如涂尔干指出：

实际上，人无论何处都会把自身想象成是由两种完全异质的存在组成的：身体和灵魂。即使灵魂表现为物质的形式，人们依然不会认为灵魂的实质与身体具有同样的性质。……多少个世纪以来，人们都相信，灵魂在人死后会脱离身体，远离身体过一种自主的生活。……人们认为身体本质上是凡俗的，身体随处都能够唤起为神圣而保留的情感。……如此普遍而恒久的信仰不可能是纯粹虚幻的。在人类身上，肯定会有某种东西能够形成这种两重本性的感受，这是人类在所有已知的文明中都经历过的感受。^⑩

人性的两重性是一种类似于双重重心的东西。一方面，人会从自身视角出发去表现，即个体性；另一方面，人又会超越自身之外，即社会性。人这种内在的相互矛盾、相互否定是人追求道德目标的人性条件。人性的两重性并非空洞而无现实基础的神话传说，而是两重性的、对立的存在物，每个人体内存在着两种对立的力，即作为个体的感性的力和作为普遍的理性的力，因此，反倒是经验论的一元论和观念论的一元论经不起推敲。^⑪

当然，这两种力既是不对等的，也是历史性的，每一社会阶段都有相对应的社会道德。究其实质，社会道德的实际情况就是集体表现与个体表现相互作用的具体表现。不过，作为社会道德基础的集体表现肯定更具神圣性，但吊诡的是，随着现代性的推进，集体表现也越来越和个体表现一致化，集体观念无非是集体以神圣的个体为荣，神圣的个体成为普遍的集体观念，而且，为神圣的个体而斗争，会随着文明的进步而持续增长。

上述讲法都是事实性的，而不是冥想猜想式的。为什么这么说呢？因为人性的两重性其实是一种分析性框架，分析的是人的道德力的实际情况，涉及心灵与身体、自我与利他、个体与社会、非社会性与社会性、凡俗与神圣等维度。这些都是对人性的

道德社会学分析及其依据。布格勒(Célestin Bouglé)说得好，社会学家在探究人类制度的起源、本质和功能时，不能任凭自己想当然，不能将发展规律还原为物的规律，也不能用外在事物解释内在事物，更不能用低等事物解释高等事物，而是应该认为社会是由观念构成的。可见，社会既有物质形式，也有精神状态。那么，社会学研究首先就是关于社会道德风尚的研究，而且必须超越个体主义社会学，因为“我们必须通过整体特有的属性来解释现象是整体的产物，通过复杂来解释复杂，通过社会来解释社会事实”。^⑫换言之，社会学不是俄罗斯套娃式的抽象概念系统，它在根本意义上是一门探求人们为什么、怎么在一起过有道德生活的学问。事实上，我国古代社会的道德扩展经历了道德实践的士大夫阶层和平民阶层的双向并行，即道德实践主体的扩大。^⑬因此，探索这种道德实践主体扩展的内在理路，就成为传统概念再发现的重要途径。

二、“以人性为仁义”^⑭

相对西方的公共道德概念而言，以“义”为代表的中国道德理论一开始就具有某种普遍性，^⑮是雅思贝尔斯意义上的一个轴心概念。当然，我们也清楚地意识到，在中国伦理范畴发轫之初，以“义”为代表的道德概念虽不乏“人本”的观念，但在演化过程中却可能经历一个“从‘人’的发现到‘人’的埋没”。^⑯今天，正是出于应对诸如家庭伦理、职业伦理、科技伦理、人道主义等的各种现代道德悖论困境的考虑，我们一方面感觉到需要重建“义”，但另一方面感觉到“义”概念的重要性多少有点被忽略了。比如本杰明·史华兹在其《古代中国的思想世界》里讨论古代公共话语的关键术语时，仅讨论了性、气、心；^⑰倪德卫在《儒家之道：中国哲学之探讨》里讨论过“道德如何可能”这个问题，涉及了“道义”这个核心，还特别讨论了孟子的“四心”如何“推”而可能，然而，并没有对“义”这个概念作专门的研究。^⑱安乐哲和郝大维虽然讨论了“义”，不过他们却有一个颇成问题的对中国人“既非个人主义，亦非集体主义”的不恰当判断。我们对此不敢苟同，倒是比较认可杨中芳的说法，可以从不同层次上去理解和建构。^⑲在中国文化

史上,抑或在当代学术界,对“义”这样一个重要概念的讨论,显然不及对“道”“德”“仁”“礼”“智”等概念的讨论,完全不匹配“义”在实际的社会历史上的地位。对“义”的讨论一般都是与“仁”和“礼”一起附带讨论,所谓“仁义”“礼义”,即使有单独的讨论,也往往限于“君臣”或“父子”关系上的“有分者义也”的讨论。^①为什么“义”实际很重要,而在理论视野中被忽略了呢?这是因为“义”要么附属于关系维度的“仁”,要么附属于制度维度的“礼”,从而遮蔽了“义”的“道德性”。为此,我们需要创造性地转换,一方面梳理出“义”的传统含义,即“群性”,另一方建构出“义”的现代含义,即“社会性”。

要达到上述目的,就必须把“义”作为道德事实来考察。事实上,只有从人与社会的两重性去认识古代中国的道德事实和传统,道德实践上才不会陷入一元的孟子“心学”或一元的荀子“实学”,我们也才能真正开拓中国文化的现代化之路。从最广阔的历史视角和整体视角看,中国文化在内涵和外观上,特别是在实践上呈现出一种由孟子“心学”、荀子“实学”构成的“仁—义”双螺旋结构形态,它肇始于孔子,关联并吸纳道家、墨家等,后世儒学不断丰富它、延伸它、扩展它,无论怎样变化,但都未能更改这一人性双重结构。日本学者末永高康基于郭店竹简讨论了“仁内义外”问题,并且在梳理“义”的“内”“外”的系谱演化过程时,证明了“仁内义外”论的思维模式自子思的《性自命出》以来就开始趋向瓦解,那种一方面认为“义”在于人“性”之外,另一方面又认为“义”的一部分包含在人“性”之内的看法虽然越来越有矛盾,不过“仁”“义”同在人性之内,且具有双重性的道德思维模式则是越来越被认可。^②

倪德卫在探讨《“德”的悖论》时,也指出了中国古代道德哲学的两种极端路向,一为孟子的内在论,二为告子的外论。内在论的方法大概有保密、过度行为、断开功利目的等三种。外在论则带有墨子式特点,强调不断地行动,即“公正地行动”(acting justly)。这确实是悖论,内在论是诉诸“深层结构”,然而这种“深层结构”很可能是“表层结构”的映射;外在论诉诸培养,但是会发现诉诸培养并不够,还需

要规范、规矩。在哲学上,这种悖论涉及对人性问题的预设,对于“义”而言,孟子主张“义”的“正确”“对正确的感觉”的内涵,荀子主张“义”意味着“必须”。从哲学推理上讲,“两方面都不是令人满意”,^③但从道德科学上来看,这种内外两重性恰恰是事实,而且是可以对“仁”“义”“礼”进行一番社会科学阐释的。比如,沈毅从差序格局的现实社会条件出发,讨论了“仁—关系”“义—人情”“礼—面子”的儒家思想“大传统”与日常生活“小传统”之间的内在衔接性与紧张性。这一研究颇有启发性,但也有待深究,尽管它强化了中国文化的特殊主义特征,假设了“仁”作为人伦“关系”网络的最高价值理念,但似乎忽略了中国古代道德规范的普遍性、构成性的特征。^④如果只看到仁和礼,我们往往会继续陷入特殊主义的想象中而无法自拔,要么过度重视礼法铁律,要么过度重视亲亲差序,所以应当看到“义”的联结性、普遍性和自由性。郝大维、安乐哲认为“义”是一种美学的正当,它解决的是个人在其所处共同体中的合适位置问题,“义”是推向人的动力源泉,“义”在本质上就是个人的和谐关系的联结模式。^⑤无论是“仁—义”的联结,还是“礼—义”的联结,“义”都不是可有可无的。受沈毅所讨论的儒家“大传统”中“仁”“义”“礼”内在关联的启发,我们越来越觉得应该在一种道德的双重性结构里来讨论,要认识中国古代的道德事实,不能只集中于“仁—礼”或“礼—法”,而要考察“仁—义”“礼—义”,甚至可以激进地认为,有关中国社会存续、活力的古典价值可能不是在“仁—义”和“礼—义”的表达中,更可能是在“义—仁”和“义—礼”的次序中。确实,如果我们遵循王国维的《殷周制度论》的讲法,那么,义正是这样的普遍原则。义的普遍性甚至超越了从血亲、亲亲、尊尊向外推的仁的普遍性。正如岛田虔次在《关于中国近世的主观唯心论——“万物一体为仁”的思想》一文里指出,“汉代以后,儒教在制度上取得独尊的地位,但直到唐代末年的一千余年间,‘仁’并不一定是学术界的中心议题”。^⑥所以唐代的赵蕤就曾对“仁”“义”的长短有过较为透彻的反思。他认为,仁有“生偏私”之短,义有以“忘身殉国,临大节而不可夺”的发挥正义

之长。^⑤

这里进行的“仁一义”之两重性讨论并非忽略了内在统一的关系,而是在文化多样性的事实上对道、德、仁、义、理、智、信等进行讨论:在这么多的传统价值中,如何更加整体性地理解中国古代文化的结构?从分析的意义上看,“仁一义”是一对具有张力的关系,看清楚这种内在的对立,会真正有助于传统道德价值在现代社会条件下的重构。仁的社会性,指涉的是家庭内的亲亲关系。仁即二人为仁,君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等关系都可以是仁的关系的推演,但有明显的私下性质,而非公共性质。^⑥正如潘光旦指出,“推亲亲之义,乃有敬长与慈幼等用情之论序。……推尊贤之义,乃有尊贵与速贱待人之分际”,“亲亲有杀,则一家之内,人人得用情之宜。长幼有序,则家与家之间,亦能推情爱之心而相安”。^⑦可见,“仁”是一种最低限度的社会意识,^⑧如果连这种最低限度的社会意识都没有的话,人越在高位,就祸害越大,所谓“不仁而在高位,是播其恶于众也”(《孟子·离娄上》)。^⑨自然而然,社会还需要更具广度的社会意识,“义”正是承担了这样功能的范畴,应对的是广阔的社会问题。就行为的性质而言,“仁”代表情感行为的得当,“义”代表理性行为的得宜;就社会层次而言,在“家”的维度下,“仁”采取了“因人制宜”之法,在“群”或“社会”的维度下,“义”采取了“社会差分”的方法。^⑩虽然在社会哲学的层面,“仁”“义”相搭似乎可以解决一切社会秩序问题,然而不尽然,实际情况往往流于“各人自扫门前雪,莫管他人瓦上霜”,家庭意识有余、社会意识不足。对“仁”的推己及远,并不能真正推远,反倒是限制了“义”的推广。“义”的精义在于“义者宜也,尊贤为大”,由于“仁”观念的泛化,“义”偏向是非、礼教,而失却“尊贤”之理性精义。所以,潘光旦在对孔门社会哲学作考察后产生了“推‘仁’有未尽也”“释‘义’有未尽也”的感慨,道出了“仁”“义”之间的对立和张力。^⑪这就如同越剧经典传统剧目之一的《仁义缘》,表面上是一出有关仁义主题的婚配喜剧,但实质却揭示出传统家族主义背景下赵德贵逼赵素娥改嫁周惠吉的极端自私性。^⑫艺术超越现实,也折射现实。

换言之,公共价值与私下关系二者间的对立或张力才是社会理论永远的现实和主题。^⑬我们这样讨论义,并不是不关注义与利之间的关系。事实上,在田浩的《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》一书里,“儒学两极化”被作为一个重要主题来讨论,一些对立的观念被提出,义与利就是其中一对。田浩认为,当不变的道德原则面对不同环境时,便会产生与德性、事功分化相关的问题。^⑭不过,我们以为,义利之间的张力,恰恰同样突出了义在中国人道德生活中的至高性。

可见,理解中国古代的道德规范,只要不拘泥于某个思想家或派别,而是整体地审视,我们就从哲学进入了社会学,当然是在哲学的帮助下体认到中国人古代道德生活的双重逻辑。

三、“义”作为一种道德存在

接下来,我们就可以在道德科学的意义上讨论“义”的四个构成性要素。

(一)作为集体表现的义

义作为道德存在,首先是作为社会观念的核心维度而存在的。按涂尔干社会即观念的说法,义即是社会,社会即是义。义的普遍性是一个被忽略的事实。虽然也有学者意识到了,但更多是从哲学上来探讨,较少从社会维度来看义的普遍性。^⑮事实上,“义”(義)观念是由殷商时期宗教仪式的“宗教性”、西周时期宗法制度的“宗法性”转化为人与社会的“主体性”。^⑯众多学者看到了“义”与“宜”的相关性,其含义涉及有关献祭、牺牲的正当行为。这种行为因为具有宗教性而保持了神圣性,正如涂尔干强调:“必然是道德寄于宗教,宗教的要素寄于道德。”^⑰神圣性是集体表现的集中反映,这种神圣性起到了最高裁决、最高禁令的作用。

古代中国社会的道德事实的独特性是什么呢?如果说,这种独特性取决于对中国古代的行为规范系统的认识,那么就要把那种最具有权威的道德规范找出来。在以孔学为代表的古代中国文化里,道德义务有很多,一般而言是仁、义、礼、智、信,但到底哪一个最重要呢?这里有多种解读,不同的思想家看法不一,聚讼纷纭。芬格莱特(H. Fingarette)认为

是“礼”，史华兹(B. Schwartz)认为是“仁”，刘殿爵认为是“义”。^⑩

到底谁更有道理呢？《论语》里“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”^⑪（《论语·里仁篇》）将这一问题提了出来。这段话是指，合理地做事乃是衡量君子道德的标准。杨伯峻将这段话译为：“君子对于天下的事情，没规定要怎样干，也没有规定不要怎样干，只要怎样合理恰当，便怎样干。”^⑫这里面牵涉到一个至关重要的道德理论问题：“义”是否是儒学的中心思想。换言之，这是一个有关“义”范畴在儒学体系中的地位问题。关于义的记叙，在儒家经典《论语》《孟子》《荀子》等里面记载甚多甚密，在儒家之外，道家、墨家各有自己的认识。在这里，我们限定在儒家来讨论。如果我们比较一下“义”在《论语》《孟子》《荀子》中的出现率就会发现，^⑬“义”越来越成为整个儒学体系的核心概念之一，甚至有涵盖仁的趋势，^⑭《说文解字注》里指出，“古者威仪字作义。今仁义字用之。仪者、度也。今威仪字用之。谊者、人所宜也。今情谊字用之。……古者书仪但为义。今时所谓义为谊。是谓义为古文威仪字。谊为古文仁义字。”^⑮所以朱熹释曰：“义者，心之制，事之宜也。”^⑯

不过，人们或许有疑问，中国文化中的“义”范畴到底具有道德社会学意义上的哪些道德规范特征呢？要回答这一问题会很难，因为中国哲学领域一直存在的告子和孟子有关“仁内义外”的争论都还没有定论。不过，我们可以从道德社会学的视角来处理这一问题。一般而言，道德生活有两个特征，义务观念是道德生活的第一个特征，善(可求性)的观念是道德生活的第二个特征。^⑰当然，这并不是说没有其他别的特征，而是说任何道德行为、道德生活都必须具有这两种特征。^⑱所以我们要指出，从中国社会和思想的演变来看，“义”这一范畴除了作为义务观念、可求性(善)两个特征外，还要加上“义”作为人格这一首要特征。

(二)作为人格的义

从纯粹经验上分析，道德规范被赋予了特殊权威，犹如一种禁忌，不可侵犯，人们必须服从它。中

国古代的“义”就被认为是“威仪”，所谓“君子望之俨然可畏”。^⑲“义”随着社会的复杂化和迅速扩展逐渐升华为古代中国人的人格，把仁也涵盖在内，所谓“义者宜也，尊贤为大”（《中庸·哀公问政》）。^⑳一旦社会违背了“义”，就会被人批判，所谓“春秋无义战”^㉑（《孟子·尽心章句下》），战国无君子。如果正面去讨论“义”，义不仅被认为是君子的德性，也是所有人的德性。孔子、孟子、荀子、董仲舒等无不这样认为。^㉒

“义”的这种神圣性可以用一种人格上的直觉主义来说明。梁漱溟主张儒家道德精神的实质是一种“道德直觉”，其特征无外乎以下几点：直觉的敏感；非算计；随感而应；平衡、调和、持中等。例如“父为子隐，子为父隐”^㉓的道德行为表现。按文化的性质和走向，梁漱溟把西方、中国、印度作了依次递进的文化路数排序，第一路为希腊文化，以科学理智征服自然，第二路为儒家文化，倡导直觉平衡，第三路为佛教的“无为”“出世”文化。梁漱溟认为当今之世，近世西方已经穷途末路，惟有走儒家的第二条道路。在我们看来，这似乎有点贪便宜的味道。哪有这么简单，实际的社会历史是竞争性的，不可能让某个人群轻易得来。在这个意义上来说，梁漱溟主张发挥中国文化的调和作用，也似乎是对的。然而，你要走第一条道路，又要让别人走第二条道路，这又给人一种“双重标准”的感觉了。因此，寻找共同点就很必需了。怎么寻找西方、中国、印度等之间的共同点呢？梁漱溟提出了他的态度：

动不是容易的，适宜的动更不是容易的。现在只有先根本启发一种人生，全超脱了个人的为我，物质的歆慕，处处的算账，有所为的而为，直从里面发出来活气——罗素所谓创造冲劲——含融了向前的态度，随感而应，方有所谓情感的动作，情感的动作只能于此得之。只有这样向前的动作才真有力量，才继续有活气，不会沮丧，不生厌苦，并且从他自己的活动上得了他的乐趣。只有这样向前的动作可以弥补了中国人夙来短缺，解救了中国人的痛苦，又避免了西洋的弊害，应付了世界的需要，完全适合我们从上以来研究三文化之所审度。这就是我

所谓刚的态度,我所谓适宜的第二路人生。^⑤

其实,这就是梁漱溟直觉主义下中国古代文化中“刚”的态度和人格,“刚”字取自“刚毅、木讷,近仁”。^⑥然而,我们觉得,还不可以丢掉“毅”,因为“非毅无以致其远”,^⑦“刚”和“毅”为“义”所统领。“克己复礼为仁”需要经过“义”;“养浩然之气”也需要“配义”“集义”,方能“至大至刚”,“直养而无害”,“塞于天地之间”。^⑧可见,“义”的人格能够激起一种犹如宗教般的崇敬感,让人们对于任何不义之事、对侵犯合法领域之事都有一种褻渎感。比如社会心理学所揭示的人们往往对那些利用规则投机的人有一种鄙视感、愤怒感。同时,“义”的人格是人们同情感的主要对象,人们都竭力去发展它。^⑨“义”的人格是一种面向社会、面向集体的理性化行动。这或许是我们融入现代世界的重要思想资源之一。

(三)作为义务观念的义

如果说“道德源于社会,而非个人”,那么我们如何确定“义”作为义务观念的经验理由呢?“义”作为古代中国社会的伟大义务观念,具有什么样的表现呢?实际上,义务观念的实质就是社会对个体发号施令,让个体服从社会的权威,^⑩这种服从是因为义务观念凝聚了社会的道德理想,社会无非是通过个人把各种观念、信仰和情感实现的复合体。^⑪毫无疑问,“义”作为一种普遍的道德理想,体现在作为法、作为组织、作为结构、作为制度的“礼”当中。中国法律史家高明士指出,“从先秦以来到两汉时,礼的发展,可以归结为(……)礼之义、礼之仪、礼之制”。^⑫其中,“礼之义”是第一等重要的,高明士引了《礼记·郊特性》里一段话作证,这里同引:

礼之所尊,尊其义也。失其义,陈其数,祝、史之事也。故其数可陈也,其义难知也。知其义而敬守之,天子之所以治天下也。^⑬

事实上,《礼记》中冠、昏、射、乡、燕、聘等篇皆加“义”字,即使丧服四制未加“义”,但仍含有浓厚的礼之仪在内,即是说,礼之仪、礼之制都含有丰富的礼之义,从而彰显“体天地、法四时、则阴阳、顺人情”的“大义”,包括朝觐、聘问、丧祭、乡饮酒、婚姻等礼,上自天子、诸侯,下至社会男女所举行诸礼,正面看是

礼之仪、礼之制,其落实处则在于义、敬、恩、徐、让、亲、和等,其实都同属为“礼之义”。^⑭

(四)作为可求性(善)的义

在最经验的意义上,“义”是可求性的。宋人洪迈曾梳理了“义”的善例:“人物以义为名者,其别最多。仗正道曰义,义师、义战是也。众所尊戴者曰义,义帝是也。与众共之曰义,义仓、义社、义田、义学、义役、义井之类是也。至行过人曰义,义士、义侠、义姑、义夫、义妇之类是也。自外人而非正者曰义,义父、义儿、义兄弟、义服之类是也。衣裳器物亦然。在首曰义髻,在衣曰义褙、义领,合中小合子曰义子之类是也。合众物为之,则有义浆、义墨、义酒。禽畜之贤,则有义犬、义鸟、义鹰、义鹤。”^⑮不仅本国古人看到了“义”的可求性,还有近现代外来传教士看到了“义”的善性。比如美国传教士丁韪良在其《汉学菁华:中国人的精神世界及其影响力》一书中细致解释了大学图、心图、操存图、省察图,揭示了中华民族在古代已经达到了高度的道德水平。^⑯

第一,有“义”的人是以他人为指向,从而确定义者的道德资格。比如“见利思义”^⑰(《论语·宪问》)、“见得思义”^⑱(《论语·季氏》)、“先难而后获”^⑲(《论语·雍也》)等讲法都统一于“君子喻于义,小人喻于利”^⑳(《论语·里仁》)这一道德律令。第二,如果人内在无“义”的道德目标,人就会失去天地间的位置。比如孟子讲“言非礼义,谓之自暴也;吾身不能居仁由义,谓之自弃也”^㉑(《孟子·离娄上》);荀子讲“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”^㉒(《荀子·王制》)。第三,如果“义”存在,它把个人凝聚成群体,社会团结就有可能。显然,社会因为“义”而为善,善的社会自然为人所求;社会因为“义”而有道德权威,所谓“夫义者,所以限禁人之为恶与奸者也。……凡为天下之要,义为本”^㉓(《荀子·强国》);“义”的集体情感就是一种类似“公义明而私事息矣”^㉔(《荀子·君道》)的神圣感,正如“急公好义”^㉕一语所激发的崇敬感。

可见,“义”不仅在思想史意义上表现出了统领性、共识性和普遍性,共同支撑起“义”在古代社会观

念中的核心地位,^④而且在道德社会学上意味着古代中国是一种“义”的社会,它同“仁”共同形成中国人的道德二重性和社会存在。

尾论

以上对“义”的讨论,显然不是为讨论而讨论,而是冀图对这一极具构成性的概念进行道德科学的重新定位,这里甚至有点标新强化“仁”与“义”的张力性,建构性地挖掘中国古代道德规范的道德事实特征:不仅有义务的特征,也有可求性的特征;不仅作为集体表现,也作为人格。这就预示着中国人的一切道德行为不仅是以“义”为准绳,而且预示着“义”的行为至少在某种程度上是自发和具有创新性的。^⑤这很符合倪德卫在讨论“德”这一最早的中国概念时体认到类似概念的普遍性和构成性,因为它们形成其中的社会是一种构成性的社会。倪德卫指出:“在某些社会(构成性的社会)里,它通过社会化和社会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。……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’”。^⑥我们亦确信这是一种内外结合的力,这力能使一个好人成为好人。^⑦

“义”可以被看作中国古代社会中的某种总体性道德精神,任何其他德目只有行而合宜才有道德意义。^⑧“义”既让我们确信荀子的教导:“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。”^⑨《荀子·王制》同时,它也让我们有信心接纳邦雅曼·贡斯当关于现代人自由的观点:“古代人的自由是听从集体行事,现代人的自由是依据一定法律,但靠自己选择行事。”^⑩当然我们要申明,不像西方,它们的古代人没有个人自由,而古老东方的中国古人却早已懂得马基雅维里

“行动胜于言辞”的道理,孟子曰:

仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!《孟子·离娄上》^⑪

另外,义这一概念还特别有利于克服极端个人主义、极端集体主义带来的危害。不论古今,义具有的普遍性是无疑的。在古代,义表现为群性。《荀子·劝学》中指出:“义则始乎为士,终乎为圣人”,“义则不可须臾舍也。为之,人也;舍之,禽兽也”。^⑫所以《荀子》中讲善群(《王制》)、能群(《王制》《君道》)、合群(《非十二子》)、群居和一(《荣辱》《礼论》),把义和人性、群性相关联。在现代,义则表现为社会性。钱逊认为,人与人的关系是靠“义”维持,人能够高于禽兽也是因为人能通过“义”组织社会,“这不仅是古人思考人生的出发点,也应该是我们思考人生的出发点”。^⑬对于现代社会而言,义的社会性意味着义的社会的行事原则不同于传统的等级制,而是在平等、民主的原则下正确处理好群己、义利、公私关系,^⑭兼顾群体与个体的利益,让国家、社会与个人之间取得共同发展。

至此我们能够看到义的社会功能:作为一种集体表现,义能够克服“生偏私”问题,有利于正确引导工具理性行为;作为一种人格,义展现出社会的神圣性,提升了社会的道德性,让社会成员相互同情,有利于社会的凝聚力;作为一种义务观念,义能够加强社会的权威性、正义性,在社会大变局时代,有利于社会的制度化建设;作为一种可求性(善),义有助于履担社会责任,有利于公序良俗的建立。当前学术界正在积极讨论中西文化互鉴互通应该怎么做的问题,这也是笔者探索这一问题的原因所在。我们这里先梳理出最具普遍性的中国古代社会价值之一的“义”,甚至将它置于其他普遍性价值之首,然后从现代道德科学出发,将义置于人与社会的两重性关系中来重构义的道德事实性。当然,这项工作思路、方法、论证等方面多有不足,这里只是期望以此绵薄之力唤起学界加强对中国社会学与西方学问的会通研究,同时推动更多学者把古代中国社会的关键概念、命题实现创造性转化,助力中华民族文化复兴和中国式现代化的顺利实现。

注释:

①李培林:《东方现代化与中国经验》,苏国勋主编:《社会学理论》第3辑,北京:社会科学文献出版社,2007年。

②何健:《帕森斯社会理论的时间维度》,《社会学研究》2015年第2期。

③V. 帕累托:《普通社会学纲要》,田时纲译,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第19、125-304页。

④亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强等译,北京:商务印书馆,1997年,第230页。

⑤赫伯特·斯宾塞:《社会静力学》,张雄武译,北京:商务印书馆,1996年,第42页。

⑥斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:商务印书馆,1999年,第52页。

⑦Talcott Parsons, *American Society: A Theory of the Societal Community*, edited and introduced by Giuseppe Sciortino, Boulder: Paradigm Publishers, 2007, pp.54-89.

⑧费孝通:《略谈中国的社会学》,《社会学研究》1994年第1期。

⑨渠敬东:《现代社会中的人性及教育》,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第142-144页。

⑩涂尔干:《乱伦禁忌及其起源》,汲喆等译,上海:上海人民出版社,2003年,第232-233页。

⑪涂尔干:《乱伦禁忌及其起源》,第234-240页。

⑫涂尔干:《个体表现与集体表现》,《社会学与哲学》,梁栋译,上海:上海人民出版社,2002年,第29页。

⑬沟口雄三:《中国的思想》,赵士林译,北京:中国财富出版社,2012年,第120-122页。

⑭此言为孟子与告子的重要争议点。《孟子·告子上》篇中两人的对话如下:“告子曰:性,犹杞柳也;义,犹柷橛也。以人性为仁义,犹以杞柳为柷橛。孟子曰:子能顺杞柳之性而以为柷橛乎?将戕贼杞柳而后以为柷橛也?如将戕贼杞柳而以为柷橛,则亦将戕贼人以为仁义与?率天下之人而祸仁义者,必子之言夫!”参见焦循:《孟子正义》,沈文倬点校,北京:中华书局,1987年,第731-734页。

⑮按梁漱溟的讲法,“义”的范畴是早熟文明的文化产品。

⑯潘光旦:《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社,2010年,第138页。

⑰本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2008年,第233-250页。

⑱倪德卫著,万白安编:《儒家之道:中国哲学之探讨》,周焜成译,南京:江苏人民出版社,2006年,第113页。

⑲杨中芳:《中国人真是“集体主义”的吗》,《如何理解中

国人:文化与个人论文集》,重庆:重庆大学出版社,2009年,第96-133页。

⑳潘光旦:《说“五伦”的由来》,《儒家的社会思想》,第285页。

㉑朱永高康:《从郭店楚简“义外”论到孟子“义内”论的系谱》,佐藤将之译,《科学经济社会》2022年第4期。

㉒倪德卫:《德可以自学吗?》,倪德卫著,万白安编:《儒家之道:中国哲学之探讨》,第59页。

㉓沈毅:《“仁”、“义”、“礼”的日常实践:“关系”、“人情”与“面子”——从“差序格局”看儒家“大传统”在日常“小传统”中的现实定位》,《开放时代》2007年第4期。

㉔郝大维、安乐哲:《先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望》,何刚强译,南京:江苏人民出版社,2010年,第116页。

㉕岛田虔次:《中国思想史研究》,邓红译,上海:上海古籍出版社,2009年,第3-4页。

㉖赵蕤:《长短经》,北京:中华书局,2017年,第117页。

㉗如果联系王国维在《殷周制度论》一文中的革命性讲法,然后再联系孔子从周的讲法,我们会认识到,群己关系恰恰是确定了血缘宗子继承制度关系之后的展开。参见王国维:《观堂林集卷第十·史林二·殷周制度论》,《王国维全集》第8卷,杭州:浙江教育出版社,2010年,第302-320页。

㉘潘光旦:《生物学观点下之孔门社会哲学》,《潘光旦文集》(8),北京:北京大学出版社,2000年,第130-131页。

㉙潘光旦:《生物学观点下之孔门社会哲学》,《潘光旦文集》(8),第145页。

㉚焦循:《孟子正义》,第507页。

㉛潘光旦:《生物学观点下之孔门社会哲学》,《潘光旦文集》(8),第130页。

㉜潘光旦:《生物学观点下之孔门社会哲学》,《潘光旦文集》(8),第163-164页。

㉝《仁义缘》,香港:文海出版社,1962年。

㉞宇文所安:《只是一首歌》,麦慧君等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2022年,第127页。

㉟田浩:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,姜长苏译,南京:江苏人民出版社,2012年,第27页。

㊱Chung-Ying Cheng, "On Yi as a Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality," *Philosophy East and West*, vol.22, no.3, 1972, pp.269-280.

㊲参见杨冬:《儒家“义”观念的三重理论维度》,《东岳论丛》2017年第6期。

㊳涂尔干:《道德事实的确定》,《社会学与哲学》,第52页。

㊴参见郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,何金俐译,北京:北京大学出版社,2005年,第108页;《采撷英华》编辑委员

会编:《采掇英华——刘殿爵教授论著中译集》,香港:香港中文大学出版社,2004年,第131-152页。

④何晏、邢昺的注疏是,“正义曰:此章贵义也。道,厚也。莫,薄也。比,亲也。言君子于天下之人,无择于富厚与穷薄者,但有义者则与相亲也。”参见《十三经注疏》整理委员会整理,李学勤主编:《十三经注疏·论语注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第50页。

⑤杨伯峻译注:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第37页。

⑥据笔者统计,“义”字在《论语》《孟子》《荀子》中相对仁、礼、智的占比分别为7%、24%、25%。

⑦詹世友:《“义”、“宜”相通相融的道德哲学阐释》,《中州学刊》2004年第2期。

⑧许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第633页。

⑨朱熹撰:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第201页。

⑩涂尔干:《道德事实的确定》,《社会学与哲学》,第49页。

⑪涂尔干:《道德事实的确定》,《社会学与哲学》,第39页。

⑫许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第633页。

⑬朱熹撰:《四书章句集注》,第28页。

⑭朱熹撰:《四书章句集注》,第364页。

⑮郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,第109-110页。

⑯朱熹撰:《四书章句集注》,第146页。

⑰梁漱溟:《世界未来之文化与我们今日应持的态度》,《东西文化及其哲学》,北京:商务印书馆,1999年,第214页。

⑱朱熹撰:《四书章句集注》,第148页。

⑲朱熹撰:《四书章句集注》,第104页。

⑳郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,第112页。

㉑涂尔干:《道德事实的确定》,《社会学与哲学》,第51-52页。

㉒涂尔干:《道德事实的确定》,《社会学与哲学》,第61页。

㉓涂尔干:《道德事实的确定》,《社会学与哲学》,第62页。

㉔高明士:《律令法与天下法》,上海:上海古籍出版社,2013年,第296页。

㉕孙希旦:《礼记集解》,沈啸寰、王星贤点校,北京:中华书局,1989年,第706-707页。

㉖高明士:《律令法与天下法》,第300页。

㉗洪迈:《容斋随笔》,上海:上海古籍出版社,1978年,第105页。

㉘丁韪良:《汉学菁华:中国人的精神世界及其影响力》,沈弘等译,北京:世界图书出版公司,2010年,第134-150页。

㉙杨伯峻译注:《论语译注》,第149页。

㉚杨伯峻译注:《论语译注》,第177页。

㉛杨伯峻译注:《论语译注》,第61页。

㉜杨伯峻译注:《论语译注》,第39页。

㉝焦循:《孟子正义》,第507页。

㉞王先谦:《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,北京:中华书局,1988年,第164页。

㉟王先谦:《荀子集解》,第305页。

㊱王先谦:《荀子集解》,第239页。

㊲汉代刘向在《新序·节士》中有“楚昭王有士曰石奢,其为人也,公正而好义”一句;明末清初钱谦益在其《钱牧斋尺牍》中也有“使急公好义者信从,而吝嗇顾钱者不得不听”的说法。事实上,中国古代民间社会中存在着大量崇义的门槛匾字现象,充分彰显了义的善举性。参见刘向编著:《新序校释》,石光瑛校释,陈新整理,北京:中华书局,2017年,第949页;钱谦益:《钱牧斋全集》,钱曾笺注,钱仲联标校,上海:上海古籍出版社,2003年,第266页。

㊳桓占伟:《义以出礼,义以生利,允义明德——论“义”在春秋社会观念中的核心地位》,《文史哲》2015年第1期。

㊴郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》,第113、120页。

㊵倪德卫:《甲骨文和金文中的“德”》,倪德卫著,万白安编:《儒家之道:中国哲学之探讨》,第30页。

㊶倪德卫:《甲骨文和金文中的“德”》,倪德卫著,万白安编:《儒家之道:中国哲学之探讨》,第35页。

㊷詹世友:《“义”、“宜”相通相融的道德哲学阐释》,《中州学刊》2004年第2期。

㊸王先谦:《荀子集解》,第164页。

㊹邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,北京:商务印书馆,1999年,第26页。

㊺焦循:《孟子正义》,第507页。

㊻王先谦:《荀子集解》,第11页。

㊼钱逊:《推陈出新:传统文化在现代的发展》,北京:清华大学出版社,1999年,第101页。

㊽钱逊:《推陈出新:传统文化在现代的发展》,第131页。