

引言 儒家官德体系在道 义论视阈中的定位

儒家有一套属于道义论的话语体系,而儒家官德理论正是这一话语体系里的风向标。

中国的历史从哪里开始,哪里就有道德生活;中国的文化从哪里开始,哪里就需要有政治道德。历史、文化、道德、政治,最终便集中为一种政治道德“图腾”,也即随着中国政治历程的进展,需要一种官德理论,诸家为此做出了各自的努力。

从广泛性、深刻性、普遍性、具体性和影响力来看,儒家官德理论是比较根深蒂固的,不仅是它形成了中国仕文化的主流意识,而且是它成为了儒学诸家流派的核心问题。

我们要彻底了解中国社会的历史、文化、道德、政治变迁,要力求解读这样一份令古人骄傲、令今人迷惑的“中国文化大本”,是离不开儒家官德,作为政治道德遗产,留在现代人视野里的。

中国人向有敬畏“道”的传统,并且有意识或无意识地使之上升转化为道义论,除了一种哲学本体论的潜在意识,发挥了抽象化的功能之外,中国的贤者们大都在借用这样的“道”意识,转化为一种特定意向中的道义论立场,去解决实际生活中的任何问题,包括政治实践,包括政治道德,包括正心修身齐家治国平天下,儒家的理论可能是最富有实际效果的,也是在中国政治历史舞台里意义最为深刻又最为深远的理论,官德就是这方面

的“奇葩”。

一、如何界域儒家的“道义论”

儒家意义中的“道义论”，是不能简单地作一般意义上的“道义”去理解的。也不能简单地与义务论画等号，尽管儒家道义论内在地包含了义务论。

1. 超出的指意。国人对于“道义”两个字的理解，既有词义上的理解，也有超出词义上的指意。分开来说，一个是“道”，一个是“义”，其中的解释不尽相同。东汉文字学家许慎的《说文解字》释“道”谓：“所行道也”，“一达谓之道”；释“义”谓：“己之威仪也”。也就是说，“道”通常指的是到达一地的道路，但是可以扩展为，做事的方法、规则、方向；“义”指的是威严、严肃、适宜、不可侵犯性，这也可以扩展为，具有正义性，做事的道理、原则、目标。合起来讲，“道义”的意思可以转生成：一个是“实然性”问题，即处理和解决动机与效果、目的与手段、规则与程序所具有的实际规定性；一个是“应然性”问题，即成为对“实然性”事实进行判断的价值性标准。而且这两个“问题”之间，本身就具有内在连接。因此，我们这里要发掘出“道义”词义中的超出指意。

但是，放到儒家背景里去考察和界定“道义”，它合起来的意思和意义就有相当明显的超出指意了。动机优于效果，目的高于手段，规则先于程序；做到了、做对了，就是符合道义了。那么，究竟又怎么样做到“优于”、“高于”、“先于”呢？孔子开口一个“道”，孟子闭口一个“道”，后来的儒家一派总是以“道”自居，这实际上蕴涵了从原始儒家开始就已经存在了的对于“道”和“道义”的默认，或许是从尧舜禹那里开始的“道”，因而，所谓

的“优于”、“高于”、“先于”，那就是因为道义已经预先设计好了，也得到了预先的“默认”，人们只要服从、按照、遵守、践履它就就行了。这样的设计，已经蕴涵了一种绝对义务论的要求。在这样的道义论引导下，义务论生成了，规范获得了控制人们行动的权利，德性论也就按照这些设计应运而生。这实际上就告诉我们，儒家意义中的道义论，可能还不能够简单地与义务论画等号。前者是后者的前提条件，后者是前者的转化形式，但前者是义务论，甚至也包括规范论、德性论的特定源头。

由此，我们可以从抽象和具体两个方面归纳儒家“道义”的意思：第一，就“道”讲，抽象地看，具有哲学形而上的性质，是一种本体的存在，是做人做事的最高境界；具体地看，一是具有道路、方法、手段、途径等意思，一是具有规则、程序、道理、目标等意思。第二，就“义”讲，抽象地看，是规范、规则等的总称，这里与“道”的意思有交叉；具体地看，是孟子所谓的“义之路”的含义，即是实现和到达目的、目标的正确道路，这里，“义”已经内在包含了正义、正当、义务的意思。第三，就“道义”讲，抽象地看，具有正义、正当、义务的性质；具体地看，一是行为所以然的应然理由，一是评价行为的价值标准。第四，“道义”的意思在抽象和具体的统一里，衍生出义务、规范、德性，形成了一个儒家道义论特有的理论架构：道义—义务—规范—德性。儒学中的“道”、“义”、“理”、“德”、“仁”、“礼”、“心”、“性”、“体”、“用”、“类”、“故”、“则”等说法，都可以分别找到这三层中的意思。

2. 道义—义务—规范—德性。需要分析的是，在儒学的“道义论”条目里，还有这样的“道”与“义”的内在连接：“道”作为一种绝对存在的本体性预先设定，“义”又作为实现“道”的应当和规范，道与义，在这样的内涵里又获得了连接。“义”，最早

见于甲骨文和金文。但是,使用“义”,指意的是“规范”、“规则”和“准则”一类,表示出规范准则的严肃性和威仪性,也蕴涵人的行为的“应该”、“应当”、“正当”的意义。许慎《说文解字》已有如此释义:“己之威仪也。从我、羊。”羲字从我从羊,原有己之威仪、美善、适宜之意。后来渐渐成为表示“应该”、“应当”、“正当”的道德准则和规范的总称。是否懂得“义”,按“义”行动,是君子与小人的划分标准,是正道与邪道的区别所在,也是德性、德行与非道德、不道德的差异所在。“义”是“道”的显示,又是“道”的实现。“道”与“义”的内在连接,使儒家获得了对于手段与目的、动机与效果、规则与程序的道义至上的解决途径和道德定位,而且道义至上(即如孔子说的“义以为上”)是先验的、绝对的、不可动摇的先在性存在。这一哲学性质的道德形而上预设,彻底和绝对地控制人们的心灵和行动,一下子把人们拉进了一个价值世界、道德世界,在这样的道义论引导下,义务论形成了,为其服务的规范体系也就应运而生,同时受制于这个总体系(道义—义务—规范),一切的行为就分为道德的、非道德的和 not 道德的,于此,德性论也就需要确立它的应有地位。于是这个总体系就转生成:道义—义务—规范—德性。儒家官德体系就是这个总体系的延续和转生。

3. 从罗尔斯“义务”原则的适用性问题看儒家“道义论”实质。美国学者罗尔斯提出了义务论的三个优先性原则,它能不能适合对于儒家官德的道义层次界定?第一个原则:一种更加广泛、更加平等的自由优先于不够广泛、不够平等的自由;第二个原则:正义对效率和福利的优先;第三个原则:正当(right)对善的优先。第三个原则虽然蕴涵于前面两个原则之内,但它是最重要的原则。^[1]

大致地来看,第一个原则涉及的面比较广泛,主要是与基本

自由体系相容的保障公民的自由方面的平等设计；第二个原则涉及的主要是经济平等权利及其相连的组织机构方面的平等设计；而第三个原则涉及的正是道德义务（正义原则）先于、优于“善”的问题，即一种更具广泛意义的“道德自律”问题。这三个原则，理论上就建立了义务论的方向。

罗尔斯的正义论（也可称为“义务论”）是面对全体公民的权利和利益的平等，是从政治、经济、道德等社会方面的平等；而这些平等的具体设计，恰恰是不能照搬到儒家官德里的，因为儒家官德的对象是特定的“官员”，而且儒家设计的平等，不是置于一个基本自由体系里的，不是面向公民（此处用了一个近现代意义上的名词“公民”，而这个词在中国传统社会里可能还没有“诞生”！这里最恰当的用法应该是“臣民”）的政治、经济、道德、国家等方面的平等。当然我们指出这一点，不是要否定儒家的传统，而是要充分意识到，儒家传统里，具有它自身发展出来的一套道义论、义务论体系，并且用之于官德体系中。但是，罗尔斯确立的义务论方向会给我们的研究提供很好的比较。

那么，我们究竟如何界定儒家的道义论实质呢？它有没有第一或在先的原则设计呢？《老子》有个万事万物由此所生、由此所行的“道”，它成为了第一的最高原则，也就是道义所在的指归和根据。但是《老子》之“道”，混混浊浊，忽忽悠悠，不可名之“物”，于当官的没有实际价值，儒家不需要这样的“道”作为人们行动的最终、最高、最后的根据。所以，老、庄之学，长期以来，一直受到儒家的质疑、批评和批判。儒家也讲“道”，但有个特色，就是从两个层次来讲“道”，一个是从本体、先验、先在性角度去廓清，这是大多数儒者的基本倾向；一个是从方法、经验、技术层次去掣领。譬如，孔子就有了这两层说法：“有道而正”、“忧道不忧贫”、“士志于道”、“士能弘道”、“以道事君”、“朝闻

道,夕死可矣”,这些不同的“道”的说法,就是从最高层面来讲的,从而也就转生成做人做事做官的最高境界。至于这个“道”是什么,孔子没有给予更多更具体的描述,因为它是预设的、先在的,它先验地具有正当性、合理性、正确性。孔子也从另一层面去说“道”:“君子学以致其道”、“不以其道,得之不给”、“直道而行”、“本立而道生”、“君子学道(即学做人做官的方法)”。这些不同的“道”的说法,都基于具体的做人做事的方法、途径、手段、道路来讲的。但是它的正确性、正当性、合理性来自于前面的那个“道”。达到了,就是“道义”。从而也就构成了人们行动的客观和基本的义务应当。孔子的观点,大致地为后来儒家的道义论奠定了基础。到了孟子那里,孔子的思想获得了重大发展,儒家的道义论及其转生的义务论获得了从粗具规模到基本成熟的巨大成功。朱熹的“理一分殊”、王阳明的“致良知”,基本上都可以被看作是道义论的两个层面的“合成”。

至于儒家“道义”中的“义”,需要作这样的理解,即此“义”是“道义”之中的“义”,它不能“孤立”地来定义,从孔子讲“见得思义”、“行其义也”、“君子以义为上”、“义以为质”、“见利思义”、“义然后取”,到孟子“集义所生”、“先义后利”、“舍生取义”、“其义一也”,虽然只用一个“义”字,但同样都是从“道义”上预先设定了这个“义”字所包含的正当性、正确性、合理性。此“义”表示的是正道而来的规范、规则、标准的总称。而且,此“义”,我们发现,更多的是,它同时包含了“道”的第二层面,无怪乎,到了孟子那里,还专门有个“义之路辨”,后儒们也基本上承袭了这样的用法。作个简单的比喻,儒家讲“义利之辨”,此“义”是道义,又是获得“利”的途径、方法、手段的正当性、合理性、正确性,即符合道义的行动。从而确立了人们行为的义务性要求。所以,我们在解释儒家的“义利之辨”时,如果仅仅考察

此“义”的一个方面,就很难说清儒家“义利之辨”的真实意图和这个理论的实践境界。同样把握不了儒家官德“义利之辨”的精神实质,也很难弄清楚儒家道义论转生成的义务论实质。其实,在原始儒家的文献中很少有“道义”二字的连用,从原始儒家的作品开始,“义”字出现的频率极大地高于“道”。但是这不能片面地理解为儒家重视“义”的程度高于重视“道”。

由此归纳一下这个问题的基本判断:儒家道义论的“道”和“义”,有两个层面的内在“合成”,所以,理解儒家道义论,这两个词(“道”和“义”)本身,都包含了手段与目的、规则与程序、方法与目标的合理解决的先在性根据“道”,从而也使得“道义”获得了作为评判事物的价值标准和做人的最高境界的意义。儒家官德就是在这样的理论背景和道义氛围里展开了它的道义论锁定和义务论定位的。它所针对的特定对象是各级“官员”,而且义务论定位也主要是在官员道德上的要求,因此这样的道义论、义务论是很难用现代社会的义务论(譬如在罗尔斯那里)去彻底观照的。因为它有中国的特色。

二、儒家官德在道义论意义下的“效率”问题

预先提出和部分解决这个带有儒家官德理论的实际有效性问题,即“效率”,有没有意义?如果有,到底有哪些?这里只就两个方面先作些前辅性工作,更多的回答将会在各节里体会到。

1. 问题的提出。其实,提出这个问题本身,就已经有足够的意义,因为中国社会长期以来的缓慢而又大一统地、比较曲折又比较稳定地向前发展,儒家官德理论肯定是有“贡献”的,也就是说,它是有“效率”的,至少也有部分“效率”。那么要进一步追问了,是什么使其有(部分)效率?这个“效率”是否就来自

于道义论？

梁启超先生曾经怀疑地说道，老子的“为而不有”和宋明理学都可能“把效率的观念完全打破”。^[1]言下之意就是说，除了这些理论，中国过去的理论可能是有效率的。梁启超也对这个“效率”作了解释，他指出，“‘为而不有’，我们也认为是学者最高的品格。但是把效率的观念完全打破。是否可能，况且凡学问总是要应用于社会的，学问本身可以不计较效率，应用时候是否应不计较效率。这问题越发复杂了。我国学界，自宋儒高谈性命鄙弃事功，他们是否有得于‘为而不有’的真精神，且不敢说。动辄唱高调，把实际上应用学问抹杀。其实讨厌。朱子语类有一段‘江西之学(陆象山)只是禅。浙学(陈龙川)却专是功利……功利，学者习之便可效。此意甚可爱’。你想，这是什么话”^[1]。这一段话，梁启超很有针对性，在赞扬颜李学派的“实践实用主义”的同时，他批判性地质疑老子学问和宋明理学的“不计较效率”。这里的“不计较效率”，就是没有“事功”、没有经世致用、没有实学的倡导，似乎做人做官的“效率”也被打破了。

从梁启超的这段话里，我们不难看到，哲学理论的建树，不仅仅是只为做人而设计，还要为做事而设计，而且做事可能更加重要些。梁启超质疑了老子之学和宋儒。其中不乏合理成分。因为梁启超是接着颜李学派的话语，看出儒家思想中还有一批提倡实学、经世致用、事功的学派，这当然是属于儒家思想中具有“效率”的最重要的证明。但是我们必须指出，儒家的理论，主要是做人的理论，它首先属于人生哲学。哲学教给你如何做人，达到做人的目标、方法、境界、价值取向，等等，这本身就是“效率”，我想，朱熹讲陆象山“只是禅”，也是认为他的哲学和禅学一样，只是讲“虚任”，对做人没有益处。中国哲学，从整体上

看,基本上切入的主题,都与做人分不开。做人是做官的基础,只有把做人的道理搞明白了,才能够去做官。虽然说中国哲学少了些许的西方本体论逻辑中的体系,但也没有破坏我们的哲学(当也包括儒家,而且主要是儒家)在做人上的优点和长处。

2. “效率”问题的背后。这里追问的“效率”问题,说到底,就是我们对“德”的期望。德性和德行,究竟有何“效率”?我们把这个问题的拉近与现时代的距离,可以照观出我们研究儒家官德的真正意图。

当代道德哲学家阿拉斯代尔·麦金太尔在分析西方文明发展中的“德性”的历史性及其作用时指出:“虽然我们也许希望,我们因拥有德性,不仅可以达到卓越的水准和获得某种实践的内在利益,而且成为富有的、有声望和有权势的人,可德性总是实现这种周全抱负的潜在绊脚石。”^[4] 麦金太尔已经充分估计到了现代文明已经失去了对于“德性”的热情,自亚里士多德以来的古典道德伦理学所崇尚的“德性”随着工业化社会所追求的“经济利益”而失去了她原先的魅力。麦金太尔把人们的实践利益分为内在利益和外在利益,外在利益是经济利益,而内在利益实质就是人们的德性,在我们追求外在利益的同时,决不能忘了追求德性,而且德性往往成为了获得和维持外在利益的基本保证。从而德性在其成长的经历中,已经获得了“更大领域中”的实践地位。可能,麦金太尔用了西方人的观点悟到了东方人对于“德性”的“效率”情结。依照麦金太尔的逻辑,我们可以引申出一个较为“有用”的观点,即受制于儒家道义论框架的“德性”结构以及转生出的为官之“德”,应该相应地获得了保障外在利益的“效率”,所以,中国传统社会之所以能够绵绵延续几千年,庞大的帝国和它的制度之所以能够发挥它的作用,有德性的官员及其控制官员的体制发挥了不可小视的作用。这已经

不仅仅是个人的修身养性问题了。这就表明,儒家官德及其连接着的一套道义论体系,都起到了这样的“效率”。

这样,我们引出的结论就是:儒家道义论和儒家的官德理论,也是有“效率”的。这个理论为做人找到了安身立命的根据、支撑力和大方向,也为做官找到了仕途的出入原则、敬位意识、义务至上、经世致用等一系列儒家的做官定律;同时,考察中国传统社会的延续性质及其帝国制度的稳定性质,也可以证明它获得了这个“效率”。我们要挖掘的就是:儒家道义论在培育官员、引导官员的仕途上,在官德体系中是如何地获得了这样的“效率”?研究这个“效率”本身,就是儒家仕文化的题中应有之义。这里的研究也有这样的学术定位。顺便指出,我们研究的重点和中心,是前一个“效率”,而不去更多涉及制度的延续性和稳定性的问题,尽管它实际地也成为儒家官德的一个“效率”。

三、线索和脉络

切入道义论特定视角来检讨儒家官德,我们的研究发现:

1. 儒家官德首先是属于道义论意义中的,这是儒家政治道德的良苦用心。
2. 儒家官德在孔、孟开启的道德定位中,存在属于道义论的精心设计。
3. 这一设计的逻辑是:道义论转化为义务论,义务论外化为规范论,规范论内化为德性论。由此形成了儒家官德境界以及引导出的儒家集体性意识。
4. 从殷周开始的儒家道义论立场,已经蕴涵了政治道德意义中的义务意识与德性意识的积淀。

5. 儒家是通过与天道相连接的义务论证明使官德规范论进入特定的“契约”效应。

6. 官箴激发出的道义论折射出了儒家政治道德意识中意味深长的历史反省意识。历代官箴实现了儒家官德理想的“现实转化”，使之成为下层民间评价上层官员的“一杆秤”，也是折射出中国仕文化的一面“镜子”。

7. 儒家官德有一个戒巫传统，由来已久的反官巫合流，“散”见于各类文献里，但“合”起来，一个基调，就是当官戒巫，道义论使然。

8. 儒家的做官定律，要求解决德与位、德与才、德与民、荣与辱、义与利、穷与达、先与后、仕与学、和与中的基本应对。儒家“仕”观中的政治道德智慧在道义论的引导下，回答并解决这些应对，首先具有了道义论意义下的政治实践关切性质，在这种关切下儒家展开了官德性质的基础性检讨，从而逐渐成为了儒家的做官定律。

9. 历代循吏成为了儒家官德的象征，循吏折射出的官德精神，就是实证，照观出道义论的义务性连接。儒家的道义论透过循吏之风，领悟出官德象征。

10. 儒家在“熟仁”的实践中体会到了人的存在、官德境界与道义是须臾不可分离的。从孔、孟开启的儒家“熟仁”观念，留下了儒家政治道德发展的多利空间，也是儒家官德在道义论意义中的做人做官理论。从孔子到孟子，从孟子到宋明理学，在二程、朱熹、船山、阳明、吕坤、栗谷、曾国藩诸家中，儒家“熟仁”思想系列中的人物和观点，总是牵动着熟仁与仕途的情结，从而也构成了官道中特有的熟仁之境界。

11. 对于官员的道德要求，儒家坚信道义论应该是首要的选项。这样的官德定位，我们坚信它仍然有着相应的德性

“效率”。

12. 建立良好的政治生态和官场生态,官德建设必须纳入正题。

注释:

[1][美]罗尔斯著,何怀宏等译:《正义论》,中国社会科学出版社1988年版,第56页(“11. 正义的两个原则”)。

[2][3]梁启超:《中国近三百年学术史》,中国书店1985年版,第125页。

[4][美]麦金太尔著,龚群等译:《德性之后》,中国社会科学出版社1995年版,第248页。

目 录

<u>引言</u> 儒家官德体系在道义论视阈中	
的定位	1
一、如何界定儒家的“道义论”	2
二、儒家官德在道义论意义下的“效率”问题	7
三、线索和脉络	10

上篇：道义论与官德论

<u>第一章</u> 官德：儒家的用心	15
一、身份的象征：从士到仕的道义性筹划	15
二、孔子“仕的”用心	18
三、官经与官德	23
<u>第二章</u> 道义论·义务论·规范论·德性论	32
一、道义论转化为义务论	32
二、义务论外化为规范论	42
三、规范论内化为德性论	50
<u>第三章</u> 官德境界：儒家需要一种集体	
性意识	72

一、义务境界	72
二、集体性意识	74
三、儒家哲学的政治道德用心	77
四、这番用心的官德命题:进退之辨和仁爱原则	79
第四章 从殷周开始的儒家道义论立场	88
一、殷人的“帝”,转化为统治人世间的异在力量	88
二、周人的“天”,转变为道义论的道德根据	90
三、德性与责任意识的积淀	93
四、儒家的开启:从政之路与中国知识分子的“责任”情结	97
第五章 儒家规范论与官德理论的精神	
写照	105
一、先从一个契约论立场发问:规范的“契约”意义	105
二、儒家官德规范具有的“契约”性质	108
三、透过儒家“规范”论的语言视角	112
第六章 儒家官德论的哲学基础:孟子的设计和证明	119
一、思路与定向	120
二、先王与法先王	125
三、儒家官德与孟子积淀	128
四、透视《大学》路径	134

第七章	三部儒家官箴中的一致性立场： 透视道义论的政治道德意识和 历史反省意识	137
一、儒家·官箴：影响力		137
二、《虞箴》开始的历史反省意识		139
三、扬雄《州官十二箴》的牧民觉悟		140
四、崔駰《官箴》三首的官德用意		143
五、历代官箴与儒家仕文化		151

第八章	儒家官德中的反巫传统：道义论 使然	155
一、由来已久的话题		155
二、“为官不接异色人”		158
三、当官戒巫，以义处命		162
四、儒家戒巫“散”论		166

中篇：做官的儒家定律

第九章	德与位	199
一、孔子拟定的三个基调		199
二、敬位意识		207
三、孟子的义务心扩展		211
四、《周易》的“中”位卦理		216
第十章	德与才	221
一、司马光“德才之辨”的性质研究		221

二、儒家德才之辨在仕途中的的道义考量	224
三、对“贤”的深化认识	230
第十一章 德与民	238
一、德、民问题的由来	238
二、水火哲学：孔、孟之道的张扬及其转向	242
三、儒家的民本义务性立场在实践中的严格性	249
第十二章 荣辱观：《三事忠告》中的发挥 与儒家官德的基础性检讨	258
一、为官吏设计的《三事忠告》	258
二、儒家立场的基础性证明	261
三、荣辱观念在基本的知耻心中生发	263
四、道义论环绕	266
第十三章 义与利：坚定的道义论的立场 与实学的开拔	274
一、义重于利的哲学溯源：儒家道义论立场的 先在性	274
二、开拔出的“实学”真学问、真精神	277
三、儒家“义利”之辨中的“效率”观念：何种意 义中的“效率”	284
第十四章 穷与达：儒家仕观中一种别样的 道义情怀	292
一、“惟义所在”：孟子的经典话语和后儒的阐发	292

二、处穷达变化的为官之德	297
三、《淮南子》的佐证	300
四、“逸民”的“独善其身”：孔子之感慨	303
第十五章 先与后：理政中的策略——	
道义论的价值理性转化为理	
政层面的工具理性	306
一、榜样论	307
二、为政先学论	309
三、处危原则论	311
四、民本的取向	314
五、内圣而外王	320
第十六章 仕与学：人、官不二	328
一、儒家官德：学术与政治的“不二”	328
二、“仕而优则学，学而优则仕”	332
三、人、官不二	342
第十七章 和与中：儒家和谐能力思想的	
官德效应	347
一、贵“和”与“和而不同”，儒家和谐能力的政治考察	348
二、儒家和谐能力：仁爱原则的德性圆融	350
三、中庸之道：和谐能力的政治智慧	355
四、道义论引导下的和谐能力生长出的文明引申	359
五、一个扩展性的补充说明：《管子》与儒家和谐能力思想的“不谋而合”	363