



经权之辨：儒家在法典化问题上的道德智慧*

吴先伍

摘要：功利主义和义务论主张道德法典化，认为道德应该借助道德原则和道德规范为人们提供决策程序和行为指南，而美德伦理学则拒绝道德法典化，认为法典化忽视了人的品格因素。儒家的“执经用权”则为解决道德法典化问题提供了一种调和模式：“执经”就意味着通过道德原则来制定系统的道德规范，为人们提供行为指南；“用权”则强调道德规范的局限性，人们不能拘泥于道德规范，而是需要发挥人们的主动性，根据实际情况进行适当的变通，从而在道德法典化的同时为人们保存了自由的空间。“执经”意味着仁道原则的坚定性，这是对人性尊严的捍卫；“用权”强调了现实的复杂多样性，肯定了存在的现实性，两者的综合实现了特殊的个体存在与普遍人性的结合。

关键词：执经用权；法典化；仁道原则；道德规范

中图分类号：B82

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)01-0032-08

经权之辨是中国哲学史上的一个古老话题，也是中国哲学智慧的重要体现，曾被学者们反复讨论。不过以往的讨论所针对的是论题本身，所揭示的也是中国哲学本身的历史价值，一定程度上遮蔽了其世界价值与现代价值。本文试图突破传统的研究方式，将其与伦理学领域的法典化争论联系起来，探讨其对于解决道德法典化问题所可能做出的贡献，从而将传统哲学的研究融入现代学术争论之中。

一、法律化与法典化：道德法典化释义

讲到道德法典化，人们容易将其误认为道德法律化，这两个概念既有联系，又有区别。所谓道德法律化，主要是为了保证道德规范能够

被贯彻执行，将其变成法律规范，从而使之具有法律效力；如果有人违反该规范，将会被追究法律责任。道德法律化是通过将道德规范变为法律条文来增强道德规范的强制作用，利用法律的强制性来保证道德规范的贯彻执行，从而对那些试图违反道德规范的人产生震慑作用。法典化虽然也强调道德规范的权威性，但它更加注重的是以建构法典的方式来建构道德，形成系统的道德规范体系，为人们提供完备稳定的决策程序和行为指南，从而在面对具体道德情境时能够依照法典进行正确决策，做出正确行为。

法典化来自法律领域，道德法典化是对法律法典化的学习和模仿。“法典化的实质是法律渊源体系的理性化，从法律技术的角度看，法典化的本质在于实现法律的简化，消除法律主体‘找法’的困难，使得公民可以有效地理解和运

收稿日期：2024-08-22

*基金项目：国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”(2019ZDA033)。

作者简介：吴先伍，男，南京师范大学公共管理学院哲学系教授、博士生导师(江苏南京 210023)，主要从事先秦哲学、中西比较哲学研究。

用法律,保障其权利。”^[1]这就告诉我们,法律法典化有两个重要特征。第一,制定法典的最终目的,是为了公民“有效地理解和运用法律”,强调的是发挥法律规范对人们行为的指导作用。第二,法典是在现有单行法的基础上编撰而成的,从而使过去分散的单行法形成一个逻辑一贯、条理分明的法律体系。法典的编撰过程中运用提取公因式的方法,从分散的单行法及其法律条文当中寻找共同的指导思想和指导原则,从而运用它来贯穿所有法律条文。就像《中华人民共和国民法典》第一编是总则一样,后面各编的法律条文受到总则的指导和约束,体现而不违背总则。总之,法典化要求统一的指导原则和明确的法律规范。

道德法典化就是要将编撰法典的方法移植到伦理道德上来,在统一原则的指导下,将那些纷繁复杂的道德规范变成一个整齐有序的系统,以便人们在面对任何道德问题时都能够轻松地找到决策程序和行为指南。道德法典化是现代西方规范伦理学领域中的一个普遍倾向,功利主义伦理学建构起了幸福最大化原则,义务论则建构起了可普遍化道德原则——“你行为所依从的准则,其自身同时就能够成为普遍规律”^[2],进而围绕这些普遍原则制定了完备的道德规范体系。赫斯特豪斯在仔细考察了功利主义和义务论之后,对道德法典化进行了总结:

规范伦理学的任务在于提供一组(或许只是“一条”,比如,在行为功利主义那里)普遍规则或原则,它们具有如下两种显著特征:(1)它们可以构成一种决策程序,用以决定某个具体情形中的正确行为;(2)对它们应该这样来表达,以至于那些缺乏美德的人也能够理解并正确地运用它们。我们称之为“可法典化的强命题”。^{[3]44}

赫斯特豪斯认为道德法典化实际上包含了道德原则化和规范化两个方面,因此拒绝道德法典化也就必然要同时拒绝这两个方面。

在赫斯特豪斯看来,虽然依据抽象的道德原则而建构起来的道德规范体系在大多数时候

都能够为人们提供行之有效的决策程序和行为指南,但是这并不意味着它可以大行其道。第一,随着应用伦理学的不断发展,人们已经无法仅靠一组(或一个)道德规则和道德原则来解决所有的道德难题,建构抽象道德原则的想法已经失去了吸引力,“抽象原则与具体道德情境的复杂特殊性之间的隔阂变得愈发明显”^{[3]45}。第二,即使某人使用了某个人们公认的道德原则和道德规则,我们也无法据此确定他到底是否道德,因为他仍有可能是怀着不怀好意地利用这个道德原则和道德规则去谋取一己私利,毕竟“恶魔也能援引《圣经》来为自己的目的服务;一个人能够遵循规则的表面文字,却同时违背它的精神”^{[3]45}。因此,赫斯特豪斯主张拒绝道德法典化,正是因为拒绝道德法典化,这也使得美德伦理学饱受功利主义和义务论支持者的批评,认为它不能为人们提供决策程序和行为指南。

总而言之,在现代西方的规范伦理学领域中,功利主义和义务论追求道德法典化,而美德伦理学则拒绝道德法典化。如何看待道德法典化?虽然古代儒家并未直接论述这个问题,但是其经权之辨与此问题具有莫大联系,或许能够为我们思考这个问题提供有益的借鉴。

二、“执经”或“执一”：儒家道德的法典化意蕴

虽然中国古代缺乏法典化概念,但是这并不意味着中国古代就没有类似问题。早在公元前5世纪,李悝就在综合各诸侯国刑法的基础上,制定了中国历史上第一部比较系统的成文法典《法经》,而《法经》的体例与现代法典之间具有高度的相似性,“通过其盗法、贼法、囚法、捕法、杂法、具法六篇的内容规定,构造了一个比较完整的法律体系”^[4]。因此,在先秦时期,中国实际上就已经出现了法典化的事实,法家是中国法律法典化的重要推手。法家作为儒家的主要竞争对手之一,儒家不可能对这一重要事实熟视无睹。更为重要的是,在现实生活中,实际上各诸侯国的统治者或明或暗地接受了

法家的思想观点,利用法术来治理国家社会,一定程度上障蔽了自身的仁爱之心,这也必然会引起儒家学者对于法典化问题的高度重视,从而认真思考法典化和道德是否应该法典化的问题。由于法典化涉及道德原则化和道德规范化两个方面,因此,儒家有关道德是否应该法典化的思考必然也会涉及道德原则和道德规范两个方面的问题,我们需要从这两个方面出发来考察儒家如何看待道德法典化。

儒家最核心、最高的道德原则就是仁爱原则或仁道原则,“西周时期的‘仁’以爱亲为本义,但到孔子已经把爱亲发展为爱人,并把爱人之‘仁’化为普遍的伦理金律”^[5]。孔子就是以仁为中心来建构自己的思想学说的,儒学就是围绕着“仁”这一概念而展开的。早在先秦时期,吕不韦就以“孔子贵仁”来概括孔子的思想学说,并以其为儒家区别于其他各家的标志^①。实际上现代学者基本上承认吕不韦的概括,像贺麟就说,“仁乃儒家思想的中心概念”^[6];徐复观也说,“孔学即是仁学,这是许多人都承认的”^[7]。以仁为核心不仅是孔子思想学说的特征,也是所有儒家学者的共同特征,“孔子乃至孔门所追求、所实践的都是以一个‘仁’字为中心”^[8]。陈来、牟钟鉴等现代学者更是以仁为核心来建构仁学本体论或新仁学,实际上都是建立在高度承认儒学是以仁为核心的基础上的。

既然儒家以仁爱原则为核心来建构自己的思想学说,那么,儒家的道德学说就不是杂乱无章的观点堆砌,而是围绕着仁爱原则而展开的一个秩序井然的思想系统。孔子告诉弟子,“吾道一以贯之”^[9]³⁸,实际上就是强调自己的思想学说中有一个指导原则贯彻始终。虽然曾子将这个“一”解读为忠恕之道,但是这不能否定孔子思想的指导原则是仁道原则。忠恕就是“仁之方”,忠恕就是对于仁道原则的贯彻执行,“从这个意义说,忠恕亦即是道,亦即是仁”^[10]。总而言之,仁道原则就是儒家思想的大本大经,仁道原则不仅要贯穿于儒家的所有思想学说之中,而且要落实于所有交往对象(亲亲、仁民、爱物)和一切活动(修身、齐家、治国、平天下)之

中;无论身处何种情境之中,儒者都不能违反仁道原则,都要“执经”“守经”,“无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”^[9]³⁵。

儒家之所以把仁爱原则当作最高原则,是因为仁爱构成了人之为人的本质规定性,“仁也者,人也”^[11]³⁰⁵。在儒家看来,仁爱是人与世间万物的区别之所在,像孟子就说“人之所以异于禽兽者几希”^[11]¹⁷⁶,虽然人在出生时与禽兽的差别并不大,但是毕竟具有仁心善性,具有“四端之心”,只要人对其加以扩充存养,就会超然于世间万物之上。按照亚里士多德所提出的功能论证或本质论证,一个事物只有实现了其功能或本质,它才做到了名实相符,才真正成为了该事物,因此一个事物要想名实相符,那么,它就必须发挥自身的功能,实现自身的本质。既然仁爱构成了人之为人的本质规定性,那么,人就必须践行仁爱原则,只有这样,人才能实现自身的本质规定性,才能成为真正意义上的人。

儒家虽然讲仁爱原则,讲亲亲、仁民、爱物,讲齐家、治国、平天下,要求人们将自身爱亲敬长的仁心善性推扩向世间万物,但是这并不意味着儒家要平等地、一视同仁地仁爱万物,这种仁爱存在差异性的。虽然,仁爱原则要求我们“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”^[11]¹⁵,泛爱天下,但是从“以及”二字当中我们就可以看出,在“吾老”与“人之老”、“吾幼”与“人之幼”之间毕竟存在亲疏远近的差别,人们不可能做到等同视之,以同样的方法来对待所有人与物。以同样的方法来对待所有人和物本身就是一个非常荒谬的想法,因为每一个人、每一个物自身以及我们与他们之间的关系都是存在差异的,我们必须以不同的方法来仁爱他们,这也就是说,仁爱原则当中蕴含着差等原则,仁爱不是爱无差等,而是爱有差等的。不过这个“差等”不应该理解为等级上的,而应理解为差异上的。

对于儒家来说,爱有差等的仁爱原则构成了儒家的最高道德原则,人们应该在此原则指导下立身行事。虽然这个原则能够为人们的行为提供指导,但是由于它太过泛化,不能够为人们在具体的道德情境中提供决策程序和行为指

南。为了保证仁爱原则能够落实于现实中,就必须将其细化为具体的道德规范,因此在中国古代,人们在仁爱原则的指导之下制定了礼义制度,从而形成了一个庞大的道德规范体系。一方面礼义制度受到仁爱原则的指导,另一方面礼义制度也反映了仁爱原则,像中国古代的丧礼、祭礼反映了人们对于逝去亲人的爱敬之情,中国古代有关役使百姓的礼义制度反映了对于百姓的仁爱之情,中国古代田猎之礼也反映了对自然万物的仁爱之情,等等。由于仁爱不是爱无差等,而是爱有差等,所以,儒家的礼义制度就体现了人与人之间的亲疏远近的差序格局,“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异”^{[12]2}。

正是因为礼义制度反映了仁爱原则,礼义规范作为仁爱原则的落实途径,而仁爱又构成了人之为人的本质规定性,所以,人们正是通过遵守礼义规范而实现了仁爱原则,从而实现了人的本质规定,这也是儒家所说的“成人”“立人”。孔子说,“不学礼,无以立”^{[9]176}“不知礼,无以立也”^{[9]209},这就从反面说明了人是立于礼的。在礼中立,人只有在遵守礼义规范中才能立身为人,才能作为人立身于世。仁爱原则不是在自身内部完成,必须在自我与他人、与社会之间才能完成,因此,仁爱原则试图推动社会走向和谐有序,使得人们在社会当中各得其所,行自己所当行,从而做到行为有度,举止有节,不会逾越界限而侵犯他人,这也就是孔子所说的“礼之用,和为贵”^{[9]17}。正因为礼义规范规定了人们恰当地待人接物的方式,所以,礼义规范对于构建和谐的社会秩序、形成良好的社会风尚发挥着至关重要的作用。因此,在现实生活中,礼义规范不可或缺。

道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辨讼,非礼不决;君臣、上下、父子、兄弟,非礼不定;宦学事师,非礼不亲;班朝治军,莅官行法,非礼威严不行;祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄。^{[12]3}

礼义规范向内能够成仁成己,向外可以成人成物,因此,儒家强调礼就是人们行动的规范和准绳,人们应该循礼而行,以礼修身、以礼齐家,以

礼治国,以礼平天下,坚决杜绝违反礼义规范的行为,从而做到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”^{[9]121}。

正是因为孔子对礼的高度重视,后来人们把礼也提到经的高度,像荀子就说:“治之经,礼与刑,君子以修百姓宁。明德慎罚,国家既治四海平。”^[13]实际上,对儒家来说,“一”和“经”就是仁道,因为只有“仁”才是最高原则,才是“一”,才能贯彻于儒家思想学说的方方面面;而“礼”作为一个规范系统,它是“多”而非“一”,它需要“一”来统贯自身。因此,儒家的“执一”“执经”所执的是仁道原则而非礼义规范。儒家以仁爱原则为指导制定了系统化的礼义规范体系,从而为人们提供了完备的决策程序和行为指南,这与现代的法典化精神是高度契合的。

三、执经用权：儒家对于法典化的变通

仁爱原则构成了儒家的最高指导原则,它构成了礼义制度的内在根据和坚实基础,是不能动摇的,一旦仁爱原则发生了变化,那么儒家的整个道德规范体系都会坍塌。不过,我们不能将依据仁爱原则制定出来的礼义规范与仁爱原则等量齐观,我们虽然也要保持礼义规范的权威性,行为举止要符合礼义规范,要“动容周旋中礼”,但是这并不意味着“礼”是不可动摇、不容改变的。实际上,“礼”可以与时俱进,可以发展变化,可以进行损益加工,可以进行改作。孔子说:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。”^{[9]21}就是强调礼义制度的变化特性。正是因为礼义规范不是僵死不变的,而是需要发展变化的,所以我们不能将其教条化,而是要顺应现实的变化而变化。当然这种变化并不是随心所欲的,而是万变不离其宗,也就是要在仁爱原则指导下进行必要的变通,在“执经”的前提下“用权”。

孟子说:“执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”^{[11]289}虽然孔孟同称,但是孟子与孔子相比,具有明显的权威主

义倾向,因此,他把儒家的道德原则和道德规范都提升到了大本大经的地位,从而使得“执一”“执经”开始慢慢变成对于礼义规范的坚守,这为礼制变成礼教打下了基础。尽管孟子强调礼义规范的基础地位,但是他也不否定“用权”。“权”的初始意义指秤锤。在称物轻重的过程中,秤锤不能停在定盘星上,而是要随着物品重量的变化而不断变换位置,因此,“权”又有权变、变通的意思。“用权”就表示人们会根据实际情况衡量是非对错,因时、因地、因事、因人制宜地进行变化。“一”与“经”表示的是一种普遍性、恒常性,而“权”强调的则是特殊性、变易性,二者之间在内涵上是对立的,因此,《说文解字》将“权”解释为“反常”。而在中国古代汉语中,“经”与“常”又内在相通,段玉裁在其注释中进一步将“权”解释为“反经”,“权者何?权者反于经然后有善者也”^[14]。关键问题在于,“执一无权”“执经无权”为什么会“贼道”?为什么会“举一废百”?为什么我们必须要在“执一”“执经”的同时“用权”?这些问题可以从现实情境与道德行为者两个方面来分析。

任何一个道德行为都与具体的道德情境联系在一起,都必须在特定的道德情境中得到落实、展开。现实情境本身就是多种多样的,存在着时间、地点、人物、事件等多方面的特殊性,就像世界上不存在两片完全相同的树叶一样,世界上也不存在两个完全相同的道德情境。正是因为现实当中的道德情境复杂多样,甚至呈现出无限性的倾向,有限的道德规范没有办法穷尽道德情境的无限可能性,所以,在现实生活中总是会出现道德规范不能完全涵盖的情况。礼义规范的制定主要是对历史经验的总结,也是通过反思各种道德案例从而制定出对人们行为进行约束和引导的具体规范措施。虽然其中要体现出一定的前瞻性,也就是在制定礼义规范的时候要尽可能地预测将来可能出现的所有情况,从而使得礼义制度尽可能地适用于所有可能出现的情况。然而问题在于,人都是现实中的人,人所做出的预测都是站在现实立场上的,因而总是具有时代的局限性,所以,制礼作乐者

不可能准确地预测将来所发生的一切,他基于现实所制定的礼义规范也无法准确地匹配将来发生的一切,道德规范必然会面对不曾规定的道德情境,因此,人们就必须依据现实的道德情境进行灵活变通。就像过去的普遍礼俗是用麻做帽子,而在孔子生活的时代人们都从节俭出发习惯于用丝来做帽子,这就出现了现实与礼俗之间不一致的情况,这就要求人们随着现实的变化而灵活处理。因此,孔子说:“麻冕,礼也;今也纯,俭,吾从众。”^{[9]86}就是执经用权,顺势而为,既尊重了道德原则,又照顾了社会现实。

上面是从道德情境的纵向历史发展来说的,从道德情境的横向包含方面来说,任何一个道德情境本身都有不同的方面,不同方面可能会对应不同的道德规范,这些不同的道德规范之间就有可能相互冲突,这就要求人们在仁道原则的指导下,根据实际情况对这些道德规范进行灵活处理,从而使其协调一致。就像面对以牛鬻钟,这一方面是礼义制度的要求,另一方面似乎又与“爱物”的要求相冲突,也不符合齐宣王的“不忍之心”,为了协调二者之间的冲突,齐宣王采取了“以羊易牛”的处置方式,既遵守了鬻钟的礼义制度,又使得自己的仁心善性得到了安顿,从而做到了在仁爱原则的指导下对礼义规范进行灵活变通。

任何一个道德行为都不能离开道德行为者而独自存在。当我们将道德法典化,将道德原则和道德规范当作决策程序和行为指南的时候,实际上只关注了行为本身,忽视了做出行为的人。儒家虽然也讲仁爱原则和礼义规范,但是这些都不是脱离人而存在的,总是与具体的人联系在一起的,或者说是与人的仁心善性联系在一起的。孔子说:“人而不仁,如礼何?”^{[9]24}这一方面肯定了礼与仁心善性的关系,另一方面也肯定了仁与面临道德情境的人的关系,因为有没有仁心善性、有什么样的仁心善性是因人而异的。虽然儒家肯定人天生都有仁心善性,但是由于后天扩充存养上的差异导致人与人之间存在圣凡之别、上智与下愚之分。正是因为人们在仁心善性上存在程度上的差异,所

以,我们没有办法要求所有人都严格执行道德规范;如果不考虑人与人之间的差异,非要对所有人都高标准严要求,那么,其结果只能是把道德变成伪道德,强迫一些不道德者变成伪君子。就像孔子说“予之不仁也”,宰予在面对父母之丧时并没有像君子那样“食旨不甘,闻乐不乐,居处不安”^{[9]186},反而心安理得地食稻衣锦,因而他不愿意为父母守丧三年,只愿意守丧一年。针对宰予这种特殊情况,孔子就对道德规范进行了灵活变通,准许他守丧一年。如果拘泥于礼义规范,强制其守丧三年,那么,守丧这一表达仁心善性的方式就变成了纯粹的形式表演,就背离了丧礼的精神实质。虽然这里孔子对礼义规范进行了灵活变通,但是他并没有废弃仁爱原则,因为守丧一年同样也是仁爱之心的一种表达,是对于仁爱原则的一种坚守。

即使不考虑仁心善性程度上的差异,人还是有众多差异,因为人不能脱离具体历史语境而存在,人总是处于特定的礼俗之中扮演着特定的社会角色,而这就决定了人们必须在仁爱原则的指导之下,根据自身的实际情况做出道德行动,我们不能要求人们超越现实去遵循一种所谓的普遍的道德规范。就像面对父亲攘羊,叶公乡人向官府告发,孔子的乡人则代父隐瞒;面对瞽叟杀人,皋陶要拘押瞽叟,舜则“窃负而逃”。现代学者为此展开了激烈的辩论,有人认为孔子主张“子为父隐”、孟子支持舜“窃负而逃”的做法有违现代法治精神,有人则认为这种做法更符合人之常情,实际上这都是对文本过度解读的结果。孔子只是在听取了叶公乡人做法之后,客观地陈述了自己乡人的做法,并没有是此而非彼之意,因为这是两种不同的礼俗。面对瞽叟杀人,皋陶之所以拘押瞽叟,是因为他的法官身份,这是其职责之所在;舜之所以“窃负而逃”,这是因为他作为儿子的特殊身份使然,做法虽有不同,但都是他们仁心善性的自然流露,都值得称道。正是人都具有自身的特殊性,其所处环境、身份地位都会存在差异,因此每个人在做出道德决策和道德行为的时候,不可能仅仅考虑普遍的道德规范,同样也会考虑

其所处社会的礼俗和个人的身份地位,使自己的所作所为与自己所处的特殊情境相适应。

总而言之,在儒家看来,人们面对具体的道德情境,一方面要坚持普遍的道德原则,另一方面又要根据个人的实际情况灵活地执行道德规范,不能教条地照搬某一道德规范,在“执经”的同时又要“用权”,从而保证仁爱原则得到贯彻执行。虽然礼当中有“男女授受不亲”的规范,但“嫂溺,援之以手者,权也”。^{[11]162}在嫂子溺水的时候,我们就要果断地施以援手。这虽然从表面上违背了礼,但却符合仁爱原则,我们的仁心善性也因此而得到释放和实现,从而使得冰冷的礼义规范变得更有温度。

四、“君子反经”：权变的限度

美德伦理学拒斥法典化,强调人们应该像有美德的行为者那样(或者说出于品格)采取行动,这使得美德伦理学遭受了相对主义的指责,认为其缺乏确定不移的道德原则和道德规范,无法清晰明确地告诉人们在面对具体道德情境时该如何行动,“德性伦理学没有给出真正的行动指南。对于在棘手的道德困境中如何做决定,功利主义和康德伦理学都提出了切实可行的指引,但亚里士多德却没有。因此一直以来,德性伦理学的方法都被指责在实际生活中毫无用处”^[15]。既然儒家讲权变,要求根据道德行为者自身的实际以及具体的道德情境,做出最合适的行为,那么,这就存在相对主义的风险。像孔子说自己是“无适也,无莫也”^{[9]36}“无可无不可”^{[9]195},似乎就告诉人们自己并无确定的标准和行为准则,儒家如何避免人们对于美德伦理学的指责,如何化解相对主义的危机呢?

对于儒家来说,相对主义的指责显然不能成立。尽管自近代以来,儒家也曾遭受类似折中主义之类的谴责,其批判儒家讲权谋,缺乏是非观念,但这种批判指责实际上是以意识形态的批判代替了学术的批判,粗暴地将儒学等同于封建社会的意识形态,并没有深入地分析研究儒学本身,这种批判所涉及的内容本身与儒

家的精神实质是背道而驰的。儒家明确地反对无是无非的折中主义,这主要表现在儒家对于乡愿的批判上。乡愿是无是无非的典型代表,他们为了谄媚世俗而抛弃是非标准,言行不一,无所不为。

言不顾行,行不顾言……非之无举也,刺之无刺也;同乎流俗,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁;众皆悦之,自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰“德之贼”也。^{[11]317}

既然儒家反对乡愿,那么,儒家显然不会走向相对主义之路,因为是非善恶一定是依据原则和标准而做出的判断。儒家既然要反对乡愿没有是非对错的做法,那么就一定要坚持道德原则或道德标准,否则批判就没有办法进行下去。儒家之所以反对乡愿,是出于对于“尧舜之道”或仁道的维护,是出于对“德”的维护,“恶乡愿,恐其乱德也”^{[11]317}。虽然孔子说自己是无适无莫、无可无不可,但是他又说“义之与比”^{[9]36};尽管孟子也会说“言不必信,行不必果”,但他又说“惟义所在”^{[11]173},都是强调以仁义为标准。由此可见,儒家虽然强调言行举止需要根据实际情况进行灵活变通,但是这并不意味着儒家走向相对主义,放弃是非对错的标准而胡作非为,儒家的权变是在符合仁道原则前提下的灵活变通,在“执经”的前提之下“用权”。

虽然“经”与“权”表现出来的形态相反,“经”以恒常不变的面貌示人,而“权”则表现为灵活多变,但是这并不意味着儒家的“权”可以脱离“经”而独自存在,“权”始终受到“经”的统领指导。就像儒家讲“执一用权”“执经用权”,“用权”以“执经”“执一”为前提,我们能否“用权”,如何“用权”,最终要受到“经”的约束与指导。正因为“经”构成了“权”的前提和基础,所以我们不能沉迷于“用权”,而是应注意“反经”,回到大本大经上来,“君子反经而已矣。经正,则庶民兴;庶民兴,斯无邪慝矣”^{[11]317}。孟子这里所讲的“反经”与段玉裁在《说文解字注》里所讲的“反于经”不是一个意思。段玉裁“反于经”的“反”是相反之义,“反于经”表示“权”与“经”正相反对;“君子反经”中的“反”与孔子所说“吾自

卫反鲁”中的“反”一样,是返回之义,杨伯峻这样解释反经:“‘归于经常’便叫‘反经’,‘反’同‘返’。”^{[11]319-320}由此可见,“反经”就是返回到“经”上来,遵守常道。虽然在道德决策过程中我们需要进行权变,但是权变不是无原则的肆意妄为,权变必须受到“经”的指导,要符合于“经”。如果我们用一种比较大众化的表达方式,“执经用权”实际上就是要做到原则的坚定性与策略的灵活性相结合。虽然面对具体道德情境,我们可以发挥自己的主观能动性,因地制宜地、灵活地加以处理,但是不能违反大本大经,这也就是子夏所说的“大德不逾闲,小德出入可也”^{[9]199},在大是大非面前我们必须保持原则的坚定性,必须保证原则得到贯彻执行,不越雷池半步。

儒家在讲“执经用权”“君子反经”的时候,似乎陷入了循环之中,陷入了一种权威主义、教条主义而不能自拔,“经”主宰一切,“权”无所可用。美德伦理学反对道德法典化也正是出于这一原因,认为使用道德原则和道德规范来规定决策和行为的时候,人就失去了自主性,就彻底沦落为道德原则和道德规范的附庸。不过我们需要注意的是,如果按照美德伦理学的理解方式,那么儒家所讲的“经”就包含了仁道原则和礼义规范两个方面,而这并不符合儒家的实际情况。在儒家那里,“经”是有所特指的。实际上,儒家的“经”主要是指“道德原则”,因为“经”是“常”,是恒常不变之道,所以“经”是仁道;“礼义”虽然反映仁道,但它不是“仁道”,不是道德原则而是道德规范,是“人路”,也就是当行之路,表达的是当然之则。儒家的“执经用权”针对的是两个不同的方面:“执经”是对于仁爱原则的执守,“用权”是指在将道德规范应用于具体道德情境时的灵活变通。在儒家那里,仁爱原则反映的是人的本质规定性,坚持仁道原则本身就是对人之为人为本性的捍卫,放弃了仁爱原则,这就是对人本质规定性的一种放弃,那么,人就与禽兽为伍,甚至是禽兽不如了。因此,坚持仁爱原则不仅是对人的本质的一种捍卫,也是对人的尊严的一种捍卫,它必须贯穿于所有的道德规范之中,并落实于人们的行为之

中,成为人们的行动指南。礼义制度作为道德规范虽然以仁爱原则为支撑,但它是与具体情境联系在一起并对人们的具体行为发挥作用的。因此,虽然人们在制定礼义规范的时候力求完备,但是人们无法准确地预料所有可能出现的情况。人们在运用礼义规范的时候总是会出现例外情况,这就要求人们在不违背仁爱原则的前提下根据具体情况进行灵活变通,而不是死守道德规范。

正是通过对道德原则和道德规范的区分,儒家在道德能否法典化问题上保持了足够的张力,不是一味地否定,也不是一味地肯定,而是有肯定也有否定。我们既要坚守道德原则,又要反对将根据道德原则制定的道德规范教条化,还要根据实际情况进行灵活变通,在“执经”的同时“用权”。“执经用权”既保证了道德原则和道德规范能够为人们提供决策程序和行为指南,又为人们保持了意志自由,既突出了人的现实性和具体性,又强调了人之为人的本质规定性,捍卫了人的尊严,从而巧妙地化解了美德伦理学与功利主义和义务论在道德能否法典化问题上的争论,从而为现代伦理学发展提供了一份重要的遗产。

注释

①关贤柱、廖进碧、钟雪丽:《吕氏春秋全译》,贵州人民

出版社2009年版,第491页。

参考文献

- [1]石佳友.解码法典化:基于比较法的全景式观察[J].比较法研究,2020(4):14-36.
- [2]康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,2002:56.
- [3]赫斯特豪斯.美德伦理学[M].李义天,译.南京:译林出版社,2022.
- [4]何勤华.法典化的早期史[J].东方法学,2021(6):4-21.
- [5]陈来.仁学本体论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014:16.
- [6]贺麟.文化与人生[M].北京:商务印书馆,1988:9.
- [7]徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].北京:九州出版社,2014:83.
- [8]徐复观.中国思想史论集续篇[M].北京:九州出版社,2014:396.
- [9]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1960.
- [10]李景林.教养的本原:哲学突破期的儒家心性论[M].沈阳:辽宁人民出版社.1998:88.
- [11]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,1960.
- [12]王文锦.礼记译解[M].北京:中华书局,2001.
- [13]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:461.
- [14]段玉裁.说文解字注[M].北京:中华书局,2013:248.
- [15]沃尔夫.道德哲学[M].李鹏程,译.北京:中信出版社,2019:317.

The Constant and the Temporary: Confucian Moral Wisdom on Codification

Wu Xianwu

Abstract: Utilitarianism and Deontology advocate for the codification of ethics, asserting ethics should provide a decision-making procedure and an action guidance with the help of moral principles and rules. In contrast, virtue ethics insists that ethics is uncodifiable, arguing that codification neglects human character. Confucianism provides a conciliatory mode to solve the problem of codification through its principle of “following the constant and adopting the temporary”. The concept of “following the constant” means to formulate systematic moral rules through moral principles and provide action guidance for people; “adopting the temporary” emphasizes the limitations of moral rules. Instead of adhering to moral rules, people need to use their subjective initiative and adapt rules to the actual situation, so as to preserve the freedom for people while codifying morality. “Following the constant” means the steadfastness of the principle of humanity, which is the defense of human dignity. “Adopting the temporary” emphasizes the complex diversity of reality, affirming the reality of existence. The integration balances special individual existence and universal human nature.

Key words: the Constant and the Temporary; codification; principle of humanity; moral rules

[责任编辑/晓 东]