

“夫子之道”——原典意义上的理论与实践探讨

陈祖怀

（摘要）夫子之道见于六经。其以人情察天道，以天道化治道，以期大同理想的实现。孔子将人文解放的汨汨泉水，引入“先王旧典”的故园旱地，从此，把“文化”变成了“文明”。他希望以“和而不同”的理性原则，以天下苍生为念的悲悯情怀，和“以民为本”的政治模式，构造了一个生气勃勃的全新社会形态。然而，在将理想变为现实的操作过程中，孔子所赖以成就的伦理道德，及“士”的献身精神，不仅另他失望，而且与专制独裁相结合，将他旨在人文解放的“夫子之道”，变成了压制人民的专制意识形态。

（关键词）情爱 伦理道德 主体行为价值 官僚政治

作为儒学核心价值的“夫子之道”，对中国思想文化以及社会发展的重要性自不待言。它从先秦时期原本流布民间的一家之说，到登入庙堂蔚为统治全国的意识形态，二千余年内涵发生了巨大的变化。其间的探讨，从未真正展开。20世纪初期以来尊孔抑或反孔，重重复复，至今仍无分说，表明这一历史课题已成时代节点，发展的必需。本文从原典意义上探讨“夫子之道”，旨在从历史发展的视角，厘清源流，而期传统文化对我国的现代化传承，能产生一个创造性的作用。并以此求教于大家。

一

庶论“夫子之道”，多有从《论语》入手。最常见的例子，莫如引曾子语“忠恕而已矣”作解。但稍入门者便知，此语诚然而不尽然。原因有二：1、“夫子之道”乃一庞大体系，非三、五字可以概括。颜回即有“夫子之道至大，故天下莫能容”一语^①。2、《论语》在内容涵盖及文本权威上，都不足以担释“夫子之道”之纲。

探讨真正原始意义上的“夫子之道”，当从原典开始。《论语》虽被学界尊为研究孔子思想和行为原理的“第一资料库”^②，但若以原典要求，它明显掺杂有许多后人的附加。除句逗不同引起意思的相反^③，一字之差意思全变^④等原因外，更大的舛误，来自《论语》结集过程中的权威流失。

对《论语》的考订，由来有自，成果众多。最具集大成意义的，可数朱维铮《《论语》结集臆说》^⑤，和美国芝加哥大学教授顾立雅《论语的可靠性》^⑥二文。综合其意见有三：1、参与《论语》汇录的弟子缺乏师承的广泛性。韩非云孔子死后，“儒分为八”^⑦，而《论语》

① 《史记·孔子世家》

② 金克木《读大学》，见《释中国》第1344页，上海文艺出版社1998年3月版。

③ 如《论语·泰伯》：“子曰：‘民可使由之，不可使知之。’”句逗成“民可使，由之；不可使，知之”等。

④ 据清代学者考订，一字之差，意思全变之例有二十多处。转见朱维铮《中国经学史十讲》第119页，复旦大学出版社2005年3月版。

⑤ 中国孔子研究基金会：《孔子研究》创刊号1986年。

⑥ 见顾立雅《孔子与中国之道》高专诚译，大象出版社2000年10月版。

⑦ 《韩非子·显学》。

最早的文本《鲁论》、《齐论》、《古论》只代表了其中二、三派的师承，不足以囊括八派的全部意见。孟子、荀子去孔子一、二百年，两人所有文章中未有对《论语》的丝毫引

用，其师承有别，三《论》权威缺失，恐怕是主要原因。2、《论语》在结集过程中掺入了后人的主观。朱维铮考定，《论语》从出现到西汉晚期张禹统一本，再到东汉郑玄改定本，前后凡六百年。期间“反复极多”，“空白和混乱交替出现，学派纠葛和政治干预相互作用”，后人能明确感到的是：“结集的过程就是材料真实性退化的过程，愈改编愈失真”。①尤以汉元帝太子师的张禹，人格势利卑下，其以以学干政心态结集而成的统一本，极难洗脱“心术不正”、“背师谏君”、“穿凿附会”、“曲意逢迎”的恶名。所谓“《张侯论》出而三家《论》微，也幸也不幸。正统思想家或许以为大幸，孔子研究者则只能视作不幸，因为他虽然有历史意义，却未必有科学意义。单想作为史料便靠不大住，何况其余呢。”②3、从文字、音韵、篇目结构等方面考察，可以认定，今本《论语》中前十篇是最初结集时的原始遗留，接下来的5篇明显为后人增补，再接下来的5篇则是更晚一些人所增补。在这些增补的篇章中，明显掺入了后人的主张。最后5篇中，有9章内容源自孔子，“但很可能是被后世儒学中的教条主义作风重新定了型”，另有6章，更“有必要怀疑它们是被伪造后加入文本之中的”，论者并列出了这些章目的具体文字。③上述考订者的严肃态度，并非有意否定《论语》的权威性，只是希望今天的人们在进行有关孔子研究时，能有一个更加科学的认识。如顾立雅所说：“尽管《论语》的某些部分是可以商榷的，但这部书总的来说还不失为我们研究孔子的最佳的和独一无二的资料来源。”④

《论语》文本上存在的上述缺失，六经身上并不存在。六经为孔子亲手编定，依孔子“述而不作，信而好古”的精神，他的思想明显已溶入六经之中。子贡曾说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”⑤语中“文章”指《诗》、《书》、《礼》、《乐》，性与天道，则隐于《易》与《春秋》之中。显然，《易》与《春秋》的内容，《论语》是极难涵盖的。

由此可以确定：探讨原典意义上的“夫子之道”，当以六经为本，《论语》附之，庶几能使我们接近最真实的孔子。

二

孔子对六经的排序，依次为《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。六经《诗》为首。《诗》所以为首，或说是它固有的文学意义，所谓“不学《诗》，无以言”。此言固然有理。但笔者以为，这只是形而下的理解。有云“形而上者是为道”，《诗》列六经之首，它的真实用意当在文学之上。我们首先看它的设置，以“关关雎鸠”开篇，吟唱的男女异性间的情爱，普天下人人切身。对这种情爱，孔子特别声明：“思无邪”！那么用意何在呢？笔者认为，孔子着眼的是普天下的人性，所谓“食色性也”。他作为一名高明的教师，自知吸引人的注意，完成对人的引导，最简捷的切入点，便是人的情趣，而且是爱的情趣。孔子锁定人人具有的，出自天性的爱，除了打开受众思想的起步路径，通情达理的教学方式也就寓于其中了。这就开始了孔子借六经，以天性化人情的推导历程。人类情感固有爱恨两端，文明总藉爱而生长，野蛮常随恶意为依。如全社会成员彼此恶意相向，那么人类社会只能回复史前野蛮时代。如想创造一个美好的社会，那么人与人之间善意的合作，只能是唯一的选择。从孔子关于修齐治平，由个人及于社会乃至及于全天下的逻辑思维方式看，“关关雎鸠”赞美的，人人都有的，人与人之间相亲相爱的那份情感，才是，也正是孔子想要肯定并加以鼓励的目标所在。

① ② 朱维铮《中国经学史十讲》第119页、第114页。

③ 顾立雅《论语的可靠性》见《孔子与中国之道》附录。

④ 顾立雅《孔子与中国之道》第346页。

⑤ 《论语·公冶长》。

《礼记·礼运》中人们习常引用的“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废疾

者皆有所养。”所表述的理路、心路，与我们上述推论是完全一致的。在这段文字中，“大道之行”、“天下为公”以“亲亲”、“子子”为出发点。亲之所以为亲，子之何以成子，同“关雎”一样，底蕴在于一个“情”字，是人类普遍具有的“情爱”。而“不独”的关键，在于“情爱”由血缘及性别之爱，扩大为对普天下的爱，使一己私爱变为全社会的公爱。《诗》以男女之恋的“关雎”入手，道理就显明了。《中庸》云：“君子之道，造端于夫妇，及其至也，察乎天地”，无疑点明了其中的关窍。这种对爱的呼唤与肯定，鼓励与引导，显然有利于社会矛盾的协调，有利于和谐社会的建设。《论语·阳货》有“君子学道则爱人”一语，子游谓此是“昔者”“闻诸夫子”。《郭店楚简》有“道始于情”，“爱而笃之，爱也；其继之爱人，仁也。”《中庸》有云“仁者，人也，亲亲为大”等语，可证儒学初期，人们对孔子置《诗》于六经之首的用意，是贴近而明白的。《论语·泰伯》有谓，子曰：“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”，可视作孔子自己点出了其中的玄妙。此为一。

其二，是《诗》的讽谏意义。这从《诗》的产生过程及其时代背景可得体认。现存《诗》中最早的篇章是《周颂》，创于周初；最晚的是《曹风·下泉》，产生于周敬王入成周之后，约公元前516年，时当孔子35岁。是时，文化垄断，上下隔绝，广大民众基本处于“群氓”状态，朝廷与民间缺少一个了解沟通的平台。于是天子通过“采风”形式，充实文学创作，了解各地民情。《诗·大序》有一段十分精到的评议：“《风》，风也，教也。风以动之，教以化之。”“上以风化下，下以风刺上，主文而谏，言之者无罪，闻之者足以戒。故曰《风》。至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏性情以风其上，达于事变而怀其旧俗者。故变风，发乎情，止乎礼义。发乎情，民之性也；止乎礼义，先王之泽也。是以一国之事，系一人之本，谓之《风》。言天下之事，形四方之风，谓之《雅》。雅者，政也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。《颂》者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”“主文而谏”，其寓于文学而着眼于政治讽谏的用意是十分清楚的。

《诗》的讽谏作用，其实人人皆知，用不着我们再作大段的论证。然而由于上述引证，“夫子之道”从《诗》中以人情体天道，以天道化治道的用意开始渐渐显现。从上述引文中我们看到，在孔子的观念中，民众“以风刺上”是出于“性情”，是一种“天性”。如何对待这种天赋的“性情”，统治者、被统治者双方的共同应有态度，是“止乎礼义”，也就是说，要有“礼”，意即上下双方，彼此至少要尊重对方。“以下刺上”的民之一面，不过是依性而行，率性而为，这在当时被视作忠诚；而处于统治地位的，居于“上”面的一方，他动用的手段只能是“风以动之，教以化之”，且还得遵守“言之者无罪，闻之者足以戒”的“新闻舆论”政策。这就是“夫子之道”的规定性，其中包含的民众享有的言论权，足可以推导出一大堆有关政治制度建设的庞大系列。这种“是以一国之事，系一人之本”的认识，将“个人”与“一国”并立的思想，正是《诗》的极高明处。它与后世以言获罪，以“国家”的声音取缔“民众”声音的观念，完全是两码事。

与《诗》相比，《书》《礼》《乐》的着意相对简明而直接。《书》为先王典籍的汇编，意在借鉴和规范，其中突出之处，是对于“天道”与“民本”的强调，及其相互关系的叙说。诸如“天视自我民视，天听自我民听”；“天矜于民，民之所欲，天必从之。”^①“民唯邦本，本固邦宁”^②“自绝于天，结怨于民”等文字与思想，是弥漫而普遍的。于是有立君所以生民，立天子所以公天下，天子无亲，一人不容肆于民上，君轻民贵等后发。

①《尚书·泰誓上中》。

②《尚书·五子之歌》。

《礼》是关于行为规范的系统集成，具有不成文法的意义。相当长一段时间内，学界认为“礼”为“民之桎梏”，其实这是一种大谬，仅一句“礼不下庶人”就可作解。“礼”的真实用意，

乃是对统治者的规范和束缚。所谓礼者“绝恶于未萌”，“因人情而为之节文”。《礼记·经解》所谓“夫礼。禁乱之所由生，犹坊止水所自来也”，表述的都是这层意思。“礼”只是事物的表面，而内核是“仁”。“礼”与“非礼”的划分标准，是“仁”与“不仁”。这一表述，可见拙作《孔子问礼发微》。^①《乐》已佚，其意约见于《礼记·乐记》，大面上可以确定为先民关于音乐、舞蹈的艺术总汇。以艺术化解人类天生的戾气，渐次步出野蛮时代，进入和谐的人间天堂，可谓人类先进分子或觉悟者的永恒期待。所谓“乐以化民”，“淘淑身心”。所谓“乐以天下，忧以天下”。^②所谓“乐以移风易俗，礼以安上化乱”。^③所谓“乐，所以达天地之和而饬化万物”^④等，是为同理以证。

三

与前四经相比，孔子对《易》与《春秋》着手的时间最长，化的心血最多，成书最晚，寄托也最深。《易》的内容，可分形上、形下两端。其形下部分，包括所有卦、爻辞的具体内容。一般意义上，它包括四方面内容：1、对殷商甲骨辞的吸收。《易》中的兆辞，几乎全盘照搬于卜辞，如吉、凶、吝、利、悔、贞……等等。2、对有喻义性民歌的吸收。如《中孚·九二》：“鹤鸣在阴，其子和之：‘我有好爵，吾与尔靡之’”云云。《明夷》、《渐》等卦也多有同类内容。3、对先民图腾与禁忌制度的吸收。如《坤·六五》：“黄裳。元吉”，《噬嗑·九四》：“噬乾姊（女字旁换月字旁），得金矢。利艰贞，吉。”《中孚》：“豚鱼，吉”等。4、对以前一些重大历史事件的吸收。如《既济·九三》：“高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用。”《旅·上九》：“鸟焚其巢。旅人先笑后号咷，丧牛于易。凶。”《归妹·六五》：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良”等。这些历史事件，或见于卜辞，或见于《竹书纪年》，或见于《山海经》，或见于《史记》。要之，通过对上述人事的罗列，希冀达到对天道的追寻。孔子之前，《易》是巫的凭藉。所谓明堂之制，前巫后史，巫以察天意，史以录人事。孔子将两种职能并在一起。

《易》之来源极早。素有“夏有《连山》，商有《归藏》”一说。在《易》学史上，则有“《易》历四圣”一说，即伏羲画八卦，文王重为六十四卦，周公作卦爻辞，孔子作《易传》的说法。这些说法细节上或可商量，大面上的传承线索是不错的。其中，最重要的，是说出了一脉相承的“道”理所在。《易》学史上，有先天《易》后天《易》之分，前者重自然，后者重人事。前者为道家承袭，后者为儒家所宗。我们今天看到的《周易》，即本文中的《易》，它经文王的演绎，以发骛人事为瞩目。孔子师承周公，认可“天道远，人道迩”^⑤的天人观。故孔子就《易》形下的目的，实在于人事之间。

《易》的形上部分，笔者以为，存在于《易》的体例、释文结构以及由此反映于背后的思辨方式。一个比较公认的《易》学史实是，夏《连山》以《艮卦》为六十四卦之首，原因是时洪水泛滥，大地浮沉，人们多居住在山洞里，遇事从山出发。商《归藏》以《坤卦》为首，表明母系社会遗存，人们的生存对土地的依存上升。周《易》以《乾卦》为首，显示父系社会确立，人们对天体知识有了进一步的认识，等等。笔者不反对这些意见，但想补充的是，孔子师承文王、周公之志，主要在于彼此心曲相通。文王拘于（上羊下久）里而演《周易》，是心忧殷商之殇，民之不民，国将不国，于是置《乾》为首，中天之日西趋，萧瑟秋风

① 《史林》2001年第4期。

② 《孟子·梁惠王下》。

③ 《贞观政要·规谏太子》。

④ 欧阳修《乐类》。

⑤ 《左传·昭公十八年》子产语。

落暮以相警告，其忧患之心沉沉，贯彻通篇，弥漫于心灵天地。孔子梦周公，期冀匡扶天下，无奈“礼崩乐坏”，大厦将倾。款款用意相同，于是有《易传》之作。他心里边有期待，有希

望，有惕若，有忧，有患，但无论如何，鼓励、引导总是第一位的。于是，《乾卦》横空出世……

多么俊郎而强盛的王国，天子贤明而勤勉，大臣智慧而谦恭，阳光普照，风调雨顺，兆民安康，万国咸宁！华夏如东升的太阳，光芒四射。爻辞：元、亨、利、贞。所有的吉祥全部囊括。潜龙勿用。见龙在田，利见大人。君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。或跃在渊，无咎。飞龙在天，利见大人。亢龙有悔。见群龙无首，吉。《象》曰：大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。《象》曰：天行健，君子以自强不息。没有丝毫吝啬。这些优美的文字，几乎囊括了中华民族亘古以来对国家所有的美好理想。

然而，它马上开始了衰弱的历程！

没有永恒，没有长久，唯“有德者居之”。而所有的“德”都来自对于庶民的“仁”。天行有常，六十四卦在慢慢转动。天地宇宙、人类社会，不变的基调是永恒的运动，万物无不盛极而衰。所以，《乾卦·上九》，便有“亢龙有悔”，警惕啊，不敢丝毫懈怠啊，来不得半点自满啊！这些文字，都是孔子通过《易》，告诉后人的。《乾》之后，便是《坤》，君子“厚德载物”，“履霜，坚冰至。”事物的反面开始出现，告戒的话语源源不断，惕厉人们对道德的敬畏。

通观六十四卦，环环相扣。无极而有太极，太极而生两仪，两仪而生四象，四象而生八卦，八卦演六十四卦，六十四卦而三百八十四爻，天地万物，一切有情，生生不息的图形跃然在目。其中唯一担忧的，是“德”之殇。《礼记·檀弓上》云：“君子有终身之忧，而无一朝之患”。可以视作夫子的情怀。

六十四卦所有卦中，无不包含辩证的法则。它祸福同在，否泰相依，阴阳互参，起伏相连，主次相激，无有终端。第六十三卦名曰《既济》，却以“亨小，利贞；初吉终乱”定调。最末一卦，可谓功德圆满，偏又以《未济》命名。在孔子编定的易象中，万物同在。所谓“万殊归一”。其中“万殊”，是指客观存在，这是天性使然，天道所在。任何一物强制他物，一人强制他人的做法，都是反人道，反天道的做法，都是应予批判和否定的做法。此即为《易》道，也是“夫子之道”。

《春秋》的内容相对直观。但孔子的删定异常严肃。司马迁《史记·孔子世家》云，孔子“为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞。”可见态度之严谨。弟子受《春秋》，孔子说：“后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。”可见孔子对《春秋》寄望之深。而“《春秋》之义行，则天下乱臣贼子惧焉。”乱臣贼子惧不惧暂且不论，但孔子对《春秋》的重视，确实无与伦比。后世视《易》与《春秋》为“孔门最高之学”是有道理的。明乎此，我们可以看到，孔子前四经，为培养一般弟子所用。回顾前面曾子答门人以“忠恕”之事，道理已可明白。至于孔子之道的真正所在，当于《易》与《春秋》完成。传统所谓弟子三千，达者七十二，自是能受《易》、《春秋》者焉。不过，学过和学通是两码事。由此，也可以反证前面，《论语》之内容不足以涵盖夫子之道的本文论点。

对《易》与《春秋》的关系，吕思勉有极为精到的评价：“《易》与《春秋》相表里。《易》留（左加提手，上盖草字头）绎人事，求其源于天道；《春秋》则根据天道，以定人事设施之准，所谓‘《易》本隐以之显，《春秋》推见至隐’。”^①是为大师之谓。

孔子编定六经的过程，是他对华夏先民文化发扬光大的过程。如《论语·卫灵公》：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞”，是为“博兼四代”。他的这种“博”，不仅是知识的积累及传递，也是一种综合的开创与开创的综合。他在传统文化中注入了人文因素，从而将“文化”变成了“文明”。后人所谓无夫子，千年中国将漫漫长夜之说，并非毫无根据。

^① 吕思勉《先秦学术概论》第59页 云南人民出版社 2005年12月版。

至此，我们可以就“夫子之道”的特点作一大致描绘：孔子突破了以往蒙蔽先民的“天神”、“天命”观念，在人文关怀的基点上全面更新了旧文化，使其成为突出人性，尊重人性，

理解人性的理性文明，并在人类爱的基础上，追寻及共建和谐的大同社会的美好理想。这一理想的实现，有赖于觉悟者及其全社会的共同努力，所以它并不以形上胜。相对抽象的理论构建，他更侧重社会道德的力量，更在意社会成员彼此间人伦的体现。于是，“夫子之道”树立了一种全新的“主体行为价值”，①是社会成员间现代词义上道德的实现。

四

孔子以人性察天道，又从天道化人道，表现了包容万物的气象。自然界高树矮草，飞禽走兽，都拥有各自的生存理由与各自的活动空间。所谓“天无私覆，地无私载”，所谓“天下为公”，表现了去小私、立大公的公共意识，包含了对一切生命的尊重。他已超越于野蛮之上，进入了人类文明的领域，于是便有了永恒的光芒。他没有丝毫的匪气、痞气、邪气及强横气，他温润和蔼、彬彬有礼、充满谦逊及其雅量，其人格化的象征，便是他塑造的“君子”形象。

在孔子观念中，君子是以天下为己任的，人格高尚，学识丰富，智慧勇敢讲信修睦的大男人。正因为君子有自觉体道、悟道与弘道的责任，其对天下苍生便有了悲悯的情怀，于是他“畏天命，畏大人，畏圣人之言”。②他对学问有发自内心的追求，学而思，思而学；“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。③他“见贤思齐”，“见不贤而内省”。④他“泰而不骄”，⑤“矜而不争”，“贞而不谅”，⑥他有错即改，光明磊落，所谓“君子上交不谄，下交不渎”。⑦所谓“君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”⑧他信奉仁义道德，所谓“君子和而不流”，⑨“君子喻于义”，⑩“言必信，行必果”，⑪以道义追求付诸终身的实践。他“食无求饱，居无求安”，⑫“义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之”。⑬他克制一己私欲，而望达成全社会的祥和。他少时戒色，壮年戒斗，老来衰弱无助时戒得。他希望以自己的德行风化整个社会，所谓“君子怀德”，⑭“君子之德风”，⑮他对所有社会成员一视同仁，“君子之爱人也以德”，⑯他“己欲立而立人，己欲达而达人”，⑰“君子成人之美，不成人之恶”，⑱他倾听民众的呼声，并以为民众服务为自己的天职，所谓“天视自我民视，天听自我民听。”“民之所好好之，民之所恶恶之”。⑲“君子贵人而贱己，先人而后己”。⑳他对自己的行为负全部责任，“居其位，无其言，君子耻之；有其言，无其行君子耻之。”㉑“君子不失足于人，不失色于人，不失口于人”，㉒他追求自己端庄整洁的外表，所谓“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”㉓他还追求自己的

① 萧捷（去掉提手，上加草字头）父：《《易》《庸》之学片论》。见《释中国》第1331页。

② 《论语·季氏》。

③ ⑨ 《礼记·中庸》。

④ ⑩ ⑭ 《论语·里仁》。

⑤ ⑪ 《论语·子路》。

⑥ ⑬ 《论语·卫灵公》。

⑦ 《周易·系辞下》。

⑧ 《论语·子张》。

⑫ 《论语·学而》。

⑮⑱ 《论语·颜渊》。

⑯ 《礼记·檀弓上》。

⑰ ⑳ 《论语·雍也》。

⑲ 《大学》。

㉑ 《礼记·坊记》。

（21）《礼记·杂记下》。

（22）《礼记·表記》。

享受，所谓“食不厌精，脍不厌细”。①他大胆地承认“饮食男女，人之大欲”②存在的合理性，因而大胆地咏唱“关关雎鸠，君子好逑”的优美情歌，因为他有“君子坦荡荡”的性格。

在这一系列美好人格的修养中，有一种品行需要特别提出，那就是孔子特别强调的，关于君子“讷于言而敏于行”^③的行为特点。在孔子的观念里，言过其实是为恶德，因为一旦言过其实，人格便作了透支，如不思悔改，则意味着品德堕落的开始。所以孔子特别强调“刚毅木讷”的君子品性。对孔子的这种强调，笔者以为似乎可作如下三方面的理解：1、当时学风使然。作为教师的孔子，深知身教重于言教的道理。2、以此种行动保证信义的国家功用，反对当政者的夸夸其谈，维护“君子不重则不威”^④的信誉力量。他以为：“言行，君子之枢机；枢机之发，荣辱之主也。”^⑤他提出“君子以行言，小人以舌言。”^⑥他告戒“小人溺于水，君子溺于口，大人溺于民。”^⑦他明白宣示“君子耻其言而过其行，”^⑧并进而提出“巧言令色鲜于仁”的批评。上述语言综合在一起，表明在孔子观念中，统治者既然为生民立命，其职责唯努力工作而已。一旦“巧言令色”了，或在争名，或在伪饰，本质上已开始欺民、悖民，已在有意识地盘踞于民众之上，贼民局面也就开始形成。3、笔者以为，也是最重要的，便是前文提到过的《易》《春秋》对夫子之道规定性的问题。《易》象复杂，《易》道广大，人类极难驾御。从人事察天道，实质是表明了反映论的局限。人从观察到的纷繁现象中，理出思辨的头绪，只能尽量贴着“道”行，而不可能超越它。表示于抽象观念，人在本质上只能敬天、法天，而不可能制天并凌驾于天之上。天道远，人道迩；以人事察天命，自民心看天心，深心确定的是人的理解只能来自客观的反映。统治阶级鬼神般的自诩自吹，目的只有一个，那就是意图对人民作为人的权利的进行侵夺。明乎此，我们就能理解孔子为什么那么激烈地反对“言过其行”了。由此可见，“夫子之道”既是理论的，更是实践的，它是一种“主体行为价值”的内涵所在。

“主体行为价值”的内在规定，生出了“夫子之道”的另二种规范。所谓“主体行为”，摆明了只是主观的选择与确定，无数的“主观”如何彼此相处，就成为必须予以设置的现实问题。孔子的回答是“和而不同”及“中庸之道”。和而不同的前提是理性协商，所谓“己所不欲，勿加于人”；是择善而行，更或是少数服从多数。所谓“戒斗”、“戒得”，所谓“不争”、“不党”。所谓“君子之接如水”。^⑨所谓“君子周而不比”。^⑩所谓谦谦君子，不发恶声等，表述的都是这个意思。中庸之道并非捣糨糊，它的前提是“极高明”然后才能“道中庸”。而如何做到“极高明”，客观上就有将各种意见比对、分析、判断、选择、决定的过程，而其中，督察、回馈、修正，乃至中止，都是必须配备的完整体系。从理论上讲，当今某些国家的议会制，与此十分接近。道理无它，因为时空可以千百年轮回，而人的底色是不变的。只要基于人道，出于人道，那么无论东西方，结果均可相通。这是人的规定性，是一种普遍意义上爱的表现。反之，则表现为一部分人对另一部分人的侵夺。如此而已。

五

①《论语·乡党》。

②《礼记·礼运》。

③《论语·里仁》。

④《论语·学而》。

⑤《周易·系辞下》。

⑥《孔子家语·颜回》。

⑦《礼记·缁衣》。

⑧《论语·宪问》。

⑨《礼记·表記》。

⑩《论语·为政》。

“夫子之道”既然意在革新社会，匡扶天下，又以“主题行为价值”为特色，那就必须付诸社会实践。在此，它表现的内涵是综合性的。首先在政治上，孔子提出了一个全新的社

会蓝图：保留世袭贵族领主对领地的产权，剥离他们的治权，将治权交于从世袭制下解放出来的“德才兼备”的“士”职掌。所谓“仕而优则学，学而优则仕”，以“道”的精神，建立一个全新的社会。同时，孔子打破“学在官府”，贵族垄断教育的旧制，推行“有教无类”的教育新政策，使一般庶民也能通过学习的途径，进入国家管理的行列。这两项制度的结合，产生的社会效果是革命性的。失去治权的世袭贵族，理论上被蜕变为一种新“经济人”的角色，在政治地位上，与庶民渐趋一致。由于“仕”的知识只有通过后天的努力才能获得，于是所有想当官的、正当官的、准当官的，都必须通过学习关，且这种学习，因为是行先于言的，是身教重于言教的，故个人德行的修炼至关重要。孔子以为，德才是教化的产物，是日身三省，自我修养的结果。所谓“人不学，不知道”^①所谓“大学之道，在明明德，在亲民，在至于至善”，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”^②均是此意。换言之，不学习，不修身，不知道，即便出身天胄，也不能担任国家官员。

其次经济上，“夫子之道”主要表现在对农业、商业新政策的肯定。孔子时代，我国的牛耕技术与金属农具开始推广，以至于当时男子，多有以牛为名的时尚。牛耕与金属工具的结合，使原本需要集体才能完成的劳动，现在一夫一妻制家庭就可胜任，于是个人的作用日趋突出。孔子适时提出人文解放，在理论上肯定个人的价值，明显适应了当时社会发展的需要，是对一夫一妻制家庭及其先进生产方式的鼓励与肯定。生产力的发展促使物质丰富与人口繁衍，商品交换开始增加，商业活动渐趋活跃。然而，对基本处于文盲状态，长期生活在封闭环境中的一般民众言，商业知识匮乏，勃勃兴起的商业是一完全陌生的生活方式，于是交易中无可辩驳地处于弱者境地。史载先秦时期众多成功商人“数臻千金”的神话故事，当可窥其消息——利润空间太大。于是为价格欺诈，利用价格波动肆行暴利剥夺，创造了有利条件。孔子并不反对商业活动，他的学生中就有车骑百乘，富可敌国的“成功人士”。孔子反对的只是奸商行为，与对民众不正当的剥夺行为。与“重农抑商”无干。他提出不能“见利忘义”，君子谋财，取之有道。意在商业道德与商业秩序的建立。《周易·系辞下》有云：“何以聚人？曰财。”意为财与百姓的普遍结合，才是国家太平的必要前提。在新兴的商业方兴未艾之时，孔子商业上的这种“夫子之道”，着眼点无疑在商业伦理、商业规则与社会整体运行机制的和谐，这无疑是一种值得肯定的、超越一般的大目光。

文化上孔子的贡献，是通过对“先王旧典”的系统改造，铸就新的国民性格。他率先实行教育公众化，并同时注入的人文解放精神，推动了中国人对于人的自觉与觉醒。他以知识与理性，赋予昔日的广大怯懦、自卑者以自信的力量；他以“夫子之道”中蕴涵的普遍人性光辉，导引中华民族走出黑暗的野蛮时代。他以爱的感召，树立的“大同”理想，具有永恒的文明灯塔的作用。上述种种，显然不利于专制统治的建立，并成为“腹诽”、“巷议”的社会力量。秦王政“焚书坑儒”，将儒生与儒学列为主要的残酷打击对象，正从实践层次上证明了“夫子之道”的深刻民主精神。

六

无疑，原典意义上的“夫子之道”充满了理想色彩，也因而，其优点与缺陷同在。这种缺陷在理论上的探讨，孟子、荀子时代便已开始，那就是关于“性善”、“性恶”的辩论。孟子长荀子 49 岁，孟子之时，社会似乎仍未绝望，他力欲回天，遂四处游说“性善论”，极力鼓动“道尊于势”，以期呼吁各国诸侯，实行儒家的“仁道”主张。到荀子，列国兼并已呈燎原之势，社会为生存展开搏杀处于喷发前期，荀子顺势倡议，冀图披荆斩棘，从恶浪滔天

①《礼记·学记》。

②《大学》。

的局势中辟出一条切合实际的安天下之道。然而他们都没有成功。失败的理由与孔子一样：只拥有理想的力量。

只拥有理想的力量，使“夫子之道”在期望实现治权转移过程中，处于不坚定的状态。所谓“道不行，乘桴浮于海”，“道不行，则可卷而怀之”。这种“非暴力不合作”的态度，在当时还缺乏相应的支持力量，只能造成出局的客观结果。出局了，遑论其它？这表现为客观上的缺陷。另外在主观上，孔子关于“修齐治平”的逻辑推导，同样缺乏现实的内在支持。我们可以看到，从修身起步到齐家为止的道德维系，倚靠的是家族血缘间的亲情，家族在经济是为共同体，政治上则荣辱与共，休戚相关。而“国”与“天下”本质上更倾向于一个带强制性的政治集合，其经济与社会表现，无非一批人食于另一批人，一批人因另一批人的贫贱而富贵。利益是冲突的。两者没有同比性，家庭血缘之爱怎么可能推导成天下之爱呢？如果说，血缘之爱出于天性，那政治上的爱只能是一种工具，一种统治手段。而这种工具、手段目的，不是为了公平，更多时候是恰恰相反。此其一。

其次，“夫子之道”的理想，构建于以爱为基础的伦理道德，但是爱并不是人类情感的全部。在物质相对匮乏，利益分配相对有限的现实社会中，“恶”的成分也许比爱占有更大的比重与市场。即如“己欲立而立人，己欲达而达人”，恐怕无论在国家政策层面，还是社会个人层面，能做到的微乎其微。二千多年来，那么多朝代的更替；层出不穷、挥之不去的宫廷阴谋；连绵不绝、此起彼伏的农民起义；晃若朝露、廖若晨星的所谓盛世、清官，从正反两方面反复证明，“爱”只能是社会理想。而达到爱的境界，道德依靠显然并无直接的力量。

就某种逻辑分类，世界上只有两种人：强者和弱者，政治上表现为治者和被治者。强者占人口总数的比例，以强者自我满足的程度为程度。换言之，强者的欲求愈高，强弱的比例也就愈大。期间起平衡作用的，是暴力。所谓“枪杆子里面出政权”，至少在中国历史上，是已被反复证明了的定律与真理。于是，依此观照“夫子之道”，可以看出它与实践之间的落差所在。前者的平衡是力量作用，一方付的出，一方受得了，双方即可平衡。后者夫子这面，他依据的是爱的自觉，是伦理道德的实现。而这种自觉与道德，一旦失去利益均衡的作用，很快便会荡然无存。历史上所谓“官逼民反”既是，这也是为什么造反的一方，往往并不受到谴责的道理所在。我们在实施爱的时候，无论是社会的，还是个人的，能力与范围都十分有限。这就使爱在实施的时候，不爱便也同时产生。一旦利涉政治，结党之谓便无从逃脱。若以“天下”为视角，不脱私的爱，永远是狭隘。这就是为什么中国千百年来，只会滋生私利，无法形成公益土壤的内在理论机制上的缺陷。对孔子许是无意，而有人则必是存心。

其三，在孔子观念中，“道”的实现，有赖“士”的担当。他希望“学而优则仕”的“仕”们，能自觉担当起体道，弘道的责任。但如同他关于“爱人”的理论一样，在实践意义上也失去了它的底气。因为“仕”们从踏入官场的那一天起，他便开始受到新的“游戏规则”的束缚。而且，这一束缚的力量足以使他丧命。于是，他只能，也必须服从统治阶级的利益要求。违反这一点，别说君王，来自同僚的压力，就足以使他命悬一线。至于历史上“民本”劝谏的存在，只是因为在中国的社会政治结构中，无数分散小农的存在，与中央集权专制王朝的力量强弱成正比，所以民本思想似乎有了存在的土壤。但它与治者与统治者关系的存在相比，终究落于下风。可以作为参证的是，商业或商人阶层便无此“幸运”，一直受到统治者的刻意打击。于是在“封建王朝”的历史演绎过程中，“民本”、“道统”、“仁爱”等等的出场，直如一场大戏幕间稍息的插科。而那些勇于、并忠于“夫子之道”的仕子、学子，他就必须直面人世间的种种磨难。张禹的“背师谏君”，是绝大多数士子的榜样。察言观色，小心谨慎，外圆内方，追青逐紫，随大流，背叛投靠，说一套做一套，不仅是为官场习气，也蔚为很长时期中绝大多数“文人”的历史性格。为什么中国多“文人”而少“知识分子”，道理即在此。“夫子”所托非人，焉有成就之理？

这种失败，不是孔子个人的，而是历史的。在孔子以后的历朝历代中，官民对立是一种基本社会形态。无论官还是绅，他们均以特殊身份凌驾于一般农工商之上。各级官员只对君王或只对层层上级负责。现实利益将出仕之士与王朝的利益紧紧捆在一起。他们形成了一种“官道”，形成了一项别种的生态——官僚政治。对于这种官僚政治，王亚南说：它“是一种

特权政治。在特权政治下的政治权力，不是被运用来表达人民的意志，图谋人民的利益，而是在‘国家的’或‘国民的’名义下被运用来管理人民、奴役人民，以达成权势者自私自利的目的。”^①这可视作历史实践对“夫子之道”带总结性的回应。

夫子之道，荡然矣。

如果止步于荡然，那还是夫子的幸运，而夫子却无此幸运。

在历史的炼狱中，“夫子之道”不仅遭到了背弃，而且还在一批无良“腐儒、愚儒、黠儒”及“一些滑头政客”^②篡改下，变成了他们维护黑暗专制统治的有效工具。在人民民主革命来临的时候，既成了革命的羁绊，又成了传承的对象。

上帝生就了我们一对黑色的眼睛，是为了让我们能在黑暗中看到光明。本文从原典入手，探究“夫子之道”的真相，是为了掸去历史蒙在夫子身上的尘埃，是为了我们能承袭夫子的慧眼曾经看到过的光芒。那是人性的灯塔之光，它内涵的温柔善良将伴随我们一直走到地老、天荒。

① 王亚南《中国官僚政治研究》第190页 中国社会科学出版社 1981年版。

② 周予同《经学史论著选集·有关讨论孔子的几点意见》上海人民出版社 1996年7月版。