

释“善人”

李国斌

摘要 “善人”是儒家思想中一个非常重要的概念。早期儒家关于“善人”的表达,基本都是政治性的。作为一种政治性话语,“善人”的含义主要体现在两个维度:从功能上讲,“善人”是具体负责施教的官吏,他们之所以被称为“善人”,是因为他们的言行很好地展现了儒家政教和礼乐的精神所在。但从结构上讲,“善人”之所以成为“善人”,需要面临来自人性论方面的责难,或“生而善”或“学而善”,都需要上溯到对自然人性的追问。荀子和孟子的学说,大致体现了“善人”这一概念在人性论层面基本的解释方向。后来的解释者,多沿着上述区分,偏于一隅,因而作出的解释也就掩盖了“善人”概念的真正意涵。“善人”是儒家政教传统中担当“宣教”重任的官吏,是联结圣王与百姓的纽带,简单地说,他们是儒家礼乐精神的践行者。

关键词 善人 贤人 恶人 教化

中图分类号 B222.1 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2017)05-0016-10

作者: 李国斌,浙江大学人文学院博士后,研究方向为两汉儒学和经学。杭州 310029

《论语》中“善人”一词,历来没有确解,究其原因有二:其一,“善人”一词,常见于先秦各家典籍^①,可见其是当时一个“常识性”的概念。一般而言,由于概念的“常识性”,人们对它的理解和使用,往往带有几分随意性,这也使得我们对它作释义时,遇到了巨大的困难。其二,

^① 作一个简单的列举。除《论语》外,见于儒家的,如《孟子》,“浩生不害问‘乐正子何人也?’孟子曰:‘善人也,信人也。’何谓善?何谓信?’曰‘可欲之谓善,有诸己之谓信。……’”(《尽心下》)见于道家的,如《老子》,“善人者,不善人之师,不善人者,善人之资。”(第二十七章)“善人之宝,不善人之所宝。”(第六十三章)“天道无亲,常与善人。”(第七十九章)如《尹文子》,“道者,万物之奥,善人之宝,不善人之所宝,是道治者谓之善人,藉名法治者谓之不善人,善人之与不善人,名分日离,不得审查而离也。”(《大道上》)如《庄子》,“由是观之,善人不得圣人之道不立,跖不得圣人之道不行,天下之善人少而不善人多,则圣人之利天下也少而害天下也多。”(《胠箧》)如《尸子》,“善人以治天下则可矣。”(《处道》)见于墨家的,如《墨子》,“若苟明于民之善非也,则得善人而赏之,得暴人而罚之,善人赏而暴人罚,则国必治。”“是以善言之不善言之家,君得善人而赏之,得暴人而罚之,善人赏而暴人罚,则家必治矣,国必治,天下必治。”(《尚同下》)“公孟子谓子墨子曰‘实为善人,孰不知,譬若良玉处而不出,有余精,譬若美女处而不出,人争求之。’”(《公孟》)“上有饕人,有利人,有恶人,有善人,有长人,有谋士,有勇士,有巧士,有使士,有内人者,有外人者,有善人者,有善门人者。”(《杂守》)见于法家的,如《管子》,“善人者,人亦善之。”(《霸形》)“天下者无常乱,无常治。不善人在则乱,善人在则治,在于既善所以感之也。”(《小称》)“贪于货贿,竞于酒食,不与善人,唯其所事。”(《四称》)“制断五刑,各当其名,罪人不怨,善人不惊曰‘刑,正也,服也,胜也,饰也,必严其令。’”(《正篇》)如《韩非子》,“由是观之,祸难生于邪心,邪心诱于所欲,可欲之类进,则教良民为奸,退则令善人有祸。”(《解老》)“今缓刑罚,行宽惠,是利奸邪而害善人也,此非所以为治也。”(《难二》)

“善人”的形象,与其概念一样“平常”,换句话说,他们就是生活中的“平常人”,甚至于连狂狷之流也不如。正如《诗经·国风·周南·小星》所描述的一样,“肃肃宵征,夙夜在公”,“肃肃宵征,抱衾与裯”,没有高位厚德重名,只是“我从事独贤”(《诗经·小雅·北山》),不被关注也就是自然而然的了。

“善人”是《论语》一书中为数不多的复合词^①,历代对“善人”的解释,基本上都是将“善人”理解为与“圣人”、“君子”、“小人”、“成人”、“大人”等有着同样结构的“类”概念。对于后面几个概念,我们都有着比较丰富的讨论和研究,并且也有着相对清晰的释义,唯独对于“善人”,我们对它缺乏应有的关注,更不要说对其有一个清晰且得当的解释了。按杨伯峻先生《论语词典》,《论语》一书中,“善人”出现了5次,“圣人”为4次,“君子”为107次,“小人”为24次,“大人”为2次,“成人”为4次,尽管出现次数的多少不能说明它的重要性,但这起码表明“善人”是当时一个十分常见的概念。《论语》一书,只是给出了“善人”的基本含义和使用范围,至于它更为丰富的内涵,则需要通过孔子后学,尤其是孟子和荀子的学说,方能有一个更为全面的理解。

一、善人之道

《论语·先进》言“子张问善人之道,子曰‘不践迹,亦不入于室。’”对此孔安国的解释是“践,修也。言善人不循追奋迹而已,亦多少能创业,然亦不能入于圣人之奥室也。”言下之意,“善人”是指那些能够因时、因地创建新的法度,用以解决实际问题的人,而不是简单地照搬前人解决问题的办法,甚至于照本宣科之辈。当然,这类人所创建的法度,只能适用于具体的人和事,无法成为普遍适用的规则,更不能跨越时空而成为恒久不变之道。因此他们离真正意义上的“圣人之道”,还是有着相当的距离,套用孔子的话,“由也登堂矣,未入于室也”。对于孔氏的注释,皇侃《论语义疏》有一段更为详尽的解说:

此问善人非圣人也,问其道云何而可为善人也。云“子曰不践迹”者,答善人之法也。践,循也。迹,旧也。言善人之道亦当别宜创建,善事不得唯依循前人旧迹而已。云“亦不入于室”者,又虽有创立而未必使能入圣人奥室也。能入室者颜子而已。……创业谓创仁义之业也,圣人之奥室即前云子路升堂未入于室是也。^②

皇侃《义疏》所述,表达了汉魏时期人对于“善人”的一般性看法:在一个运转良好的统治秩序中,应该有这样一群人,他们在总体上遵从在上者,尤其是最高统治者的意志和法令,在具体的职位上勤勤恳恳做事。与此同时,他们从不拘泥于陈规旧俗,也不对在上者“惟命是从”,却能根据现实的需要,寻求一些不那么符合“常规”却更为有效的方式来解决实际问题。借刘向《说苑·臣术》中的话说,“善人”就是“虚心白意,进善通道,勉主以体谊,谏主以长策,将顺其美,匡救其恶,功成事立,归善于君,不敢独伐其劳”的“良臣”,与“明察幽,见成败早,防而救

^① 杨伯峻先生《论语译注》未附有《论语词典》所列的复合词,除人名、地名、物名、官名等专有名词外,就是“天命”、“天道”、“大人”、“君子”、“小人”、“成人”以及“善人”等近乎专名的概念。

^② 《论语集解义疏》,上海商务印书馆,1937年版,第154页。

之,引而复之,塞其间,绝其源,转祸以为福,使君终以无忧”的“智臣”的结合^①。简单地说,“善人”是智慧与贤良并重之人,因为有智慧,所以能够做到“不践迹”;因为贤良,所以能够以道事君,维护君主的权威和道德,故而“亦不入于室”。

当然,无论孔安国还是皇侃,都只解释了“善人之道”为何,却始终没有说清楚“善人”究竟是什么意思,这就给后人理解“善人”以及与之关联的“善人之道”时造成了非常大的麻烦。程树德作《论语集释》,便引述孔广森《经学卮言》曰“言问善人之道,则非同问何如可以为善人,乃问善人当何道以自成也。”^②言下之意,子张问“善人之道”,孔子对子张所提问题的回答,中心是说具备“善人之质”的“善人”如何在政治和社会生活中安顿自己,如何创业和成德的问题,而非“善人”需要具备的品质,以及需要通过什么样的途径才可能成为“善人”等。孔广森的解读,并没有在如何理解“善人”问题上作出任何推进,就其表达的意思而言,与孔安国和皇侃相去并不远。

孔子说“善人”不循旧俗,却未能“入圣人之奥室”,其实隐藏了这样一个问题:“善人”之所以有如此这般表现,根源在于他们自身的禀赋决定了他们只能做到“有所创建”,却无论如何也不能如圣人一般创立一套普遍适用的制度和礼法,即通常所说的制礼作乐。在儒家观念中,人与人之间是存在着天然分划的,孔子言“中人以上可以语上也,中人以下不可以语上也。”(《论语·雍也》)“唯上知与下愚不移。”(《论语·阳货》)这种天然的差异,《中庸》以“生知安行”、“学之利行”和“困知勉行”来表达。基于这样的观念,《荀子·儒效篇》将人分为几类,“有俗人者,有俗儒者,有雅儒者,有大儒者”。孔子所说的“善人”,大概接近于荀子所说的“雅儒”:“法后王,一制度,隆礼义而杀诗书;其言行已有大法矣,然而明不能齐法教之所不及,闻见之所未至,则知不能类也;知之曰知之,不知曰不知,内不自以诬,外不自以欺,以是尊贤畏法而不敢怠傲,是雅儒者也。”他们“不践迹”,是因为他们“一制度,隆礼义而杀诗书”,能够根据当下的需要,对古圣相传的制度和礼法作必要的“损益”,使其能够应对现实问题;他们“不入于圣人之奥室”,则是因为他们“明不能齐法教之所不及,闻见之所未至,则知不能类也”,因此言行所效法的对象是“后王”,而“后王之教”,“其粲然者也”,正如司马迁所言,“以其近己而俗变相类,议卑而易行也”(《史记·六国年表》)。

对于“善人之道”,一个更为值得讨论的问题是:汉魏直至唐人,都理所当然地认同“子张问善人之道,子曰‘不践迹,亦不入于室。’”与“子曰:论笃是与,君子者乎?色庄者乎?”是同一章,认为后者是“异时之语”,但也是对“善人之道”的进一步陈述。皇侃《论语义疏》对此有着非常详尽的解释“论笃是言语并善,故复无可择之言也”,“‘君子’所行皆善,故人无鄙恶也,然此注亦与上互也”,“‘色庄’威而不猛是也”,“三者,言、行、色也,云必备三皆可为善人,命若能有一,则亦可为善人,不必备三也”。注释还引用殷仲堪的话说“夫善者,淳穆之性,体制自然,不拟步迹,不能入于奥室,论笃质正,君子之一致焉。”^③言下之意,“论笃”、“君子”、“色庄”都体现了“善人”的特点,它们都只是对“善人”一个更为形象的描述而已,在主题上与

① 至于“圣臣”、“忠臣”、“贞臣”和“直臣”,则与“不践迹”的“善人”存在着巨大差别。具体参考向宗鲁《说苑校证》,北京,中华书局,1987年版,第34—35页。

② 程树德《论语集释》,北京,中华书局,1990年版,第785页。

③ 《论语集解义疏》,第154页。

前面一段紧密相关,因此应该合为一章。到朱子作《论语集注》时,才将二者分开,认为后者当另起一章。他说“言但以其言论笃实而与之,则未知其为君子者乎?为色庄者乎?言不可以言貌取人也。”^①意思是说,后者讨论的对象是言行,强调一个人的言行往往不能合一,与“善人”无关;并且二者在语气上也不衔接,如果生硬地将它们扯在一起,只会增加我们对“善人”的理解难度。

同样是“善人之道”,为何汉魏时人与宋人会出现如此巨大的分歧?细读二者对“子张问善人之道”章的解释,除“善人”一词之外,对其它字词的理解和解释,差别并不是很大,那么原因就只有一个:二者对“善人”含义差异的理解导致了他们对《论语》分章上的歧异。汉魏人的理解已如前述,宋人的解释,则以朱子为例来说明。朱子《集注》言“善人,质美而未学者也”。并引程子的话说“践迹,如言循途守辙。善人虽不必践旧迹而自不为恶,然亦不能入圣人之室也。”同时还引了张载的话“善人欲仁而未志于学者也。欲仁,故虽不践成法,亦不蹈于恶,有诸己也。由不学,故无自尔入圣人之室也。”^②《朱子语类》对“善人”的意涵,有着更为细致的讨论,以“质美”、“好资质”、“天资自然有善”等来解释“善人”,其要仍无外乎朱子所说的“质美而未学者”^③。事实上,直到宋代理学兴起之后,对“善人”这一概念才有一个相对系统的释义。理学家坚持“性善论”,因此“善人”就是那些天资良好、具备从善潜质且不会作恶的人,他们没能登堂入室,只因“欲仁而未志于学”,如果能立志好学的話,那么他们也能修成圣贤。王夫之的解释,更加清楚地反映出“善人”在理学中的意涵。《四书笺解》之“善人”章言:“‘善人之道’是善人以之为道,志如此,行亦如此。‘迹’是前人所行之已然者。‘践迹’而行,则其所行之善非心得,而于天下有所不宜。非人之所共由者。善人止其心以行,与天下之情志相得。此句是善人好处,故下句用‘亦’字以言其短。‘不入室’,不是善人谦让未遑,自不欲入室。‘入室’乃精义以造中正之极。”^④王夫之对“不践迹”的描述,更像孔子对冉求的批评,“力不足者,中道而废,今女画”(《论语·雍也》),“使求说夫子之道,诚如口之说刍豢,则必将尽力以求之,何患力之不足哉?”^⑤至于“不入室”,正如颜渊的慨叹一样“仰之弥高,钻之弥坚;瞻之在前,忽焉在后。夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼。欲罢不能,既竭吾才,如有所立卓尔。虽欲从之,末由也已。”颜子“深知夫子之道,无穷尽、无方体,而叹之也”,尽管非常努力学习,但到了一定程度以后,便无法再更进一步了,“盖悦之深而力之尽,所见益亲,而又无所用其力也”^⑥。陈澧《东塾读书记》引陈钟麟言曰“此言善人之道,当践迹乃能入圣人之室。如不践迹,亦不能入室。言质美未可恃也。”^⑦肯定了“善人”虽“质美”,但没有“践迹”的过程,是无法通达“圣人之室”的,陈澧所理解的“践迹”就是对圣人之道的学习和对圣人之德的效法,并非简单地因循前人的陈规旧俗。

① 《论语集注》,《朱子全书》卷六,上海,上海古籍出版社,2002年版,第162页。

② 《四书或问》言“此文简奥,又不可知者,今考众说而反之于心,惟张子与程子循途辙之说为善。”具体参考《朱子全书》卷六,第792页。

③ 《朱子语类》卷三十九之“子张问善人之道”一节,《朱子全书》卷十五,第1417—1419页。

④⑤⑥ 《论语集注》,《船山全书》卷六,长沙,岳麓书社,2011年版,第222,113,142页。

⑦ 陈澧《东塾读书记》,上海,世界书局,1935年版,第18页。

二、“善人”与“贤人”

在“子张问善人之道”章中,汉魏时人没有给出“善人”为何的解释,但在其它地方,却有着非常清楚的解释:

“善人,吾未得而见也,得见有恒者,斯可矣”。(《论语·述而》)

皇侃《义疏》:“善人之称,亦上通圣人,下通一分,此所言指贤人以下也。言世道流丧,物复不得善人也。”

子曰“善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣。诚哉是言也。”(《论语·子路》)

皇氏《义疏》:“善人,谓贤人也。为者,治也,为邦,谓为诸侯也。胜残,谓政教理胜,而残暴之人不起也。去杀,谓无复刑杀也。言贤人为诸侯,已百年则残暴不起,所以刑辟无用。”

子曰“善人教民七年,亦可以即戎矣。”(《论语·子路》)

皇氏《义疏》:“善人,贤人也。即戎,谓就兵战之事,夫教民,三年一考,九岁三考,黜陟幽明,待其成者,九年则正可也。”

皇侃的注释,无一例外地将“善人”解释为“贤人”。按照顾颉刚先生的考察,“贤”的本义是“多财”,《说文》云“贤,多才也。”段玉裁《说文解字注》云“财,各本多作‘才’,今正。‘贤’本‘多财’之称;引申之,凡多皆曰贤。人称贤能,因习其引申之义而废其本义矣。”至于才能、德行等含义,都是后来才有的。“春秋、战国时期的‘贤’都是有才能和有德行的意思,‘贤人’是仅次于圣人的人,他们也是“辅佐‘圣人’统一天下的有才能和有德行的人”^①。当然,《论语》一书中“贤”字的含义,不再是“多财”这一本义,而是“富于道德或才能”的意思,至于“贤人”,自然就是“富于道德或才能的人”^②。举例而言,如“见贤思齐焉”(《论语·里仁》),“贤哉回也”(《论语·雍也》),“知柳下惠之贤”(《论语·卫灵公》),“贤者识其大者,不贤者识其小者”(《论语·子张》)等。上述皇侃对“贤人”一词的解释,与春秋以后“贤人”观念的意涵是一致的,他们都是辅佐君王实现“王道”的重要力量,放在周代的礼法秩序中,他们就是具体负责施政的官吏。

当然,最能代表儒家对“贤人”的理解的当属《荀子·哀公》篇所言:

孔子曰“人有五仪:有庸人,有士,有君子,有贤人,有大圣。”……哀公曰“善!敢问何如斯可谓贤人矣?”孔子对曰“所谓贤人者,行中规绳而不伤于本,言足法于天下而不伤于身,富有天下而无怨财,布施天下而不病贫。如此,则可谓贤人矣。”

荀子所述,不仅很好地延续了孔子“不践迹,亦不入于室”的观念,而且还将其地位提高到“君子”之上。大抵“君子”只是儒家礼法和道德的践行者,“言忠信而心不德,仁义在身而色不伐,思虑明通而辞不争,故犹然如将可及者”,他们更多只是“立己”、“达己”之学,却不能让人们都学习和效法他们,成为“立人”、“达人”之学。必须是“有德”、“有位”、“有财”的“贤人”,

^① 顾颉刚《“圣”、“贤”观念和字义的演变》参见王元化主编《释中国》卷二,上海,上海文艺出版社,1998年版,第728—732页。

^② 杨伯峻《论语译注》北京,中华书局,1982年版,第307页。

才能在真正意义上让自己的言行成为百姓学习和效法的对象,《中庸》所说“动而世为天下道,行而世为天下法,言而世为天下则”,虽是君子之德,但要真正付诸实践,却需要与道德相匹配的权位,方能保证它成为人们言行的规范。

强调“贤人”自身的道德或才能,意味着对一个人“贤”与否的评价,是基于他的德性本身得出的结果。更进一步,它需要回到对人的自然本性的讨论上去,回答一个人道德和才能的获得,是“先天”道德能力与材性的扩充和实现,亦是“后天”的学习和塑造。与之相应,“善人”之所以能成就种种“善行”,是因为其自身天然具备“向善”的能力,或“生而善”,或“学而善”,总之都能在自身找到一个关于“善”的原因解释。也就是说,“善人”之所以“善”,是一个具有本体论结构的观念,任何“善行”,都能在人身上找到对该结果产生的原因的合理解释。孟子强调仁、义、礼、智四种最基本德性是人生而具备的,“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》),通过后天的“扩充”,就能很好实现这种“生而具有”的善性。荀子则更加强调人之德性的后天养成,《荀子·性恶》言“人之性恶,其善者伪也。”又言“凡性者,天之就也,不可学,不可事。礼义者,圣人之所生也,人之所学而能,所事而成者也。不可学,不可事,而在人者,谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪。是性伪之分也。”所谓“性恶”,说的是“好利”、“恶疾”、“耳目之欲”等自然欲望;因此“其善者伪”,说的是人通过后天对圣人所立礼义和法度的学习及践行,从而养成自身的“善德”和“善性”。尽管我们习惯于以“性善”和“性恶”来区分孟子和荀子的人性论思想,然而无法回避的问题是,无论是后天的“扩充”,还是荀子所说的“化性起伪”,都是以人性作为基点的。正如孔子所言“性相近也,习相远也。”(《论语·阳货》)人在自然本性层面,其实有着非常高的一致性,这种一致性,就是人性之中天然的“向善”能力,表现为后天以学习和教化方式塑造人的“德性”,达成“善”的目的和结果。

当然,就《论语》一书中所出现的“善”和“善人”观念而言,并没有直接在人性论问题上展开讨论,“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)。相比人性和天道这类形而上的哲学问题,孔子更关心的是一个具体的形而下的政治秩序的重建问题。可以这么说,如果将“圣人”与“道”,将“君子”、“小人”与“德”,将“成人”、“大人”与“名”直接关联的话,那么“善人”就是与“政”直接关联的一类人。孔子生活在一个“礼崩乐坏”的时代,周道陵夷,朝廷的制度和礼法到了崩溃的边缘。因此他的政治观念中,有着非常强烈的复兴周代制度和礼法的愿望。“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”(《论语·八佾》)“如有用我者,吾其为东周乎。”(《论语·阳货》)“苟有用我者,期月而已可也,三年有成。”(《论语·子路》)孔子所期望复兴的“周礼”,是以“周公制礼作乐”方式展现的,它代表了一套“善”的制度和观念,是周朝治国理家的基本依据,也是周人言行最重要的准则和规范。周公所创建的制度和礼法,被看成是圣人之道在现实政治秩序中的表达,它不仅有着无可置疑的“正统性”,而且也是“至善”价值之所在。

对现实政治秩序的关注,使得孔子更加注重“周礼”在政治和社会生活中的呈现。所谓“孝乎为孝,施于有政,友于兄弟”。是亦为政,奚其为为政”(《论语·为政》),并不是一定要站在庙堂之上,才算是“为政”,诸如孝悌之道、朋友之信,都可以算是“为政”,因为这些都是合于周代礼法的,是礼法精神在现实生活中的实现形式。“在其位谋其政”是“周礼”对每一个人最基本的要求,孟子评论孔子说“孔子尝为委吏矣,曰‘会计当而已矣。’尝为乘田矣,曰‘牛羊茁壮长而已矣。’”这还不止,不同禀赋的人应该从事不同的职业,居于不同的位置,因此政治秩序中所谓的“善人”,最重要的是他们每一个人都能“陈力就列,不能者止”,履行好自己的职

责。即便是大圣之人,也需要和常人一样遵循共同的礼法,他们的言行是常人效法的对象,故而与常人没有什么不同。因此孔子感慨说“二三子以我为隐乎?吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者,是丘也。”(《论语·述而》)正如朱子所言“圣人坐、止、语、默无非教也。”^①

这样一来,作“贤人”理解的“善人”,与前面的“善人之道”在逻辑上就做到一贯了。“善人”是负责政教施行的官吏,而“善人之道”则强调“善人”有所创建,不死守陈规旧俗,不照本宣科,但也无法“登堂入室”,不能真正创建一套普遍适用的制度和礼法,放在具体的政治秩序中,是指他们不能在朝廷“大一统”的政教体系之外另立新法,尤其是在观念和价值上与朝廷相违背的礼法。当然,从“贤人”出发,我们还能获得对“善人”一个更为基础的解释,那就是在一个合于“圣王之道”的政教体系中,“善人”扮演了言传身教的角色,通过一个系统的职官体系,他们将朝廷的政教精神,很好贯彻到了社会的每个角落,从而在总体上造就了一个“大一统”的政教体系。

三、“善人”与“恶人”

《论语》中“善”与“恶”出现的频次大致相当^②,但值得注意的是,书中有“善人”概念,却没有我们现在所理解的与之相对的“恶人”概念^③。不仅如此,“善”指的是一个人的才能和道德,与人性直接关联。“恶”却是对一个人行为或后果的道德评价,或为名词性的事物,比如“攻其恶”(《论语·颜渊》);或是形容词性的“恶行”,比如“而耻恶衣恶食者”(《论语·里仁》);或是动词性的好恶,比如“唯仁者能好人,能恶人”(《论语·里仁》)。可以这么说,“善人”并不是“恶人”的对立面,因为二者有着完全不同的结构和适用对象。前面说“善人”是政教体系中扮演施教角色的官吏,是一个有着自身本体论结构的概念;而所谓的“恶人”,则是违背朝廷礼法,阻碍政教施行的人,它只是作为政治秩序一个构成性角色而已。事实上,即便到了班固《古今人物表》,也没有直接将“恶人”列为一等,而是将他们放在“下愚之人”当中。在早期儒家观念中,“恶人”并不是儒家依人性来划分之后的结果,毋宁说,它更多是一个“政治性”的话语,却从来没有上升到道德形而上学的高度^④。对“恶人”这个与“善人”密切关联却非对立关系的观念的分析,有助于进一步厘清“善人”丰富的多层次的意涵。

“善”的本义,按《说文》:“善,吉也。”《玉篇》曰“善,吉也。”《吕氏春秋·长攻》:“所以善代者乃万故。”高诱注云“善,好也。”《广韵》言“善,良也。”又云“善,大也。”又云“善,佳也。”《大戴礼记·盛德》:“夫民善其德。”王聘珍《解诂》云“善,犹美也。”《吕氏春秋·贵公》:“夷吾善鲍叔牙。”高诱注云“善,犹和也。”《战国策·秦策二》:“齐楚之交善。”高诱注云:“善,犹亲也。”《淮南子·说林》:“或善为新。”高诱注云“善,犹宜也。”如是等等。从上面所列这些关于“善”的含意的解释,我们会发现,无论是“吉”、“美”、“好”、“大”等形容词性释义,

① 《朱子全书》卷六,第126页。

② 按杨伯峻先生《论语词典》,前者为36次,后者为37次。

③ 《里仁》篇云“唯仁者能好人,能恶人。”这里的“恶人”是好恶之意,是动宾结构的复合词,并非一个独立的概念。

④ 无论是孟子的“性善论”还是荀子的“性恶论”,都试图在理解人性的基础上,为人的生活建立一套基本的伦理规范和道德准则。

还是“和”、“亲”、“宜”等动词性释义,它们都只能充当人和事物自身或行为的目的。这个“善”的目的,是完全外在于个人的。在一个现实的政治秩序中,“善”的目的依存于朝廷的制度和礼法,“善”之与否,判定的标准是一个人的言行是否合于礼法。

在目的论意义上,一个人是“善人”或“恶人”,评判标准是以他的行为是否合于礼法为基本参照的。当然,评价“合于”礼法与否,不是以一套具体的标准化的规则来衡量每一个人的言行,却是以一些模范人物的言行作为民众学习和效法对象。《论语·尧曰》篇言“周有大赉,善人是富。”孔安国的解释是“周,周家。赉,赐也。言周家受天大赐,富于善人,有乱臣十人是也。”言下之意,我们所熟知的“乱臣十人”就符合“善人”的标准。所谓“乱臣十人”,按照何晏的说法,“谓周公旦也,召公也,太公望也,毕公也,荣公也,太颠也,闾天也,散宜生也,南宫适也,其一人谓文母也”^①。这些人不仅是功臣,而且被塑造成一个近乎“道德典范”的形象。他们被称为“善人”,是因为他们辅佐君王建立起周人的统治秩序,不仅是“周德”的塑造者和维护者,同时也是最能体现并展现“周德”的人。这些人物中,周公的地位是最为特殊的,它不仅是成王立政的辅弼者,同时也是周王朝礼乐和制度的直接制作者,如果以后世“内圣外王”标准来判断的话,周公可谓是“德”、“才”、“位”兼备的典范。用孔子的话说,就是“有德者”和“有位者”的完美结合,这是儒生最高目标之所在。

与之相应,“桀纣”和“四凶”是儒家观念中经典的“恶人”形象。孔子之后的各家著作,无不以“桀纣”和“四凶”作为“恶人”的代表。然正如子贡所言“纣之不善,不如是之甚也。是以君子恶居下流,天下之恶皆归焉。”对此孔安国的解释是“纣为不善,以丧天下,后世憎甚之,皆以天下之恶归之于纣也。”言下之意,“桀纣”的“恶人”形象,是一个“被造成”的经典化的人物形象,塑造的过程,完全是政治性和伦理性的,他们成为“恶人”的代表,是一个以政治手段“丑化”和“抹黑”的结果。

在一个统治秩序内部,所谓的“恶人”,是指那些没能很好遵从制度和礼法约束的人。他们不遵从制度和礼法约束的表现,主要是纵欲、贪婪、聚敛、专断、无信、少仁恩、顽劣、愚昧、无知等等,但基本都可以用“过犹不及”概括之。我们知道,礼最基本的含义是“节”,就是将人们的情感和欲望控制在合理的范围,使得一个人的情感和欲望与其自然德性相协调,一旦超出这种自然性,就会引发“恶行”,从而造成“恶”的后果。一个人被称为“恶人”,就是这些“恶行”和“恶果”累加之后的结果。《论语·阳货》言“子贡曰‘君子亦有恶乎?’子曰‘有恶:恶称人之恶者,恶居下流而讪上者,恶勇而无礼者,恶果敢而窒者。’曰‘赐也亦有恶乎?’‘恶徼以为知者,恶不孙以为勇者,恶讦以为直者。’”孔子所言君子厌恶的对象,主要是与社会规范和礼法相违背的言行;而子贡所厌恶的,则是就人的德行而发的,它们违背一个人立身行道最基本的道德。二者虽有别,但都表现为对一个人“恶行”的厌恶,其评价标准来源于一套礼法和道德。

那么,在礼法意义上的“善人”又是什么意思呢?它与“善人之道”之间,究竟是通过什么实现贯通的?朝廷的礼法为每一个人的政治和社会生活厘定一些基本的人伦和道德规范,遵从礼法安排的人,只能算是“常人”,却不能被称为“善人”。《论语·八佾》云“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”言下之意,礼乐只是外在于人的行为规范,它们对人的影响的实

^① 《论语·泰伯》“予有乱臣十人”句何晏注。

现,是以学习和教化的方式,将礼乐背后的道义和伦理内化为个人的德性,从而实现个人德性对自身言行的主导。没有主体道德参与的礼乐,只是纯粹的形式,“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)仪式化的礼乐,如果不能契合于人的德性,那么它就不能产生任何实质性的教育和教化功能。因此在直观的意义上,“善人”实现教化的方式,可以用“言为人师,行为世范”来表达,他们不仅是“有德者”,而且也是朝廷政教和礼乐的施行者,更是百姓言行的效法对象。

四、“善人为邦百年”

“善人”的重要性,体现在儒家政治观念之中。《论语·子路》篇言“善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣。”说的是“善人”在儒家政教结构中所扮演的重要角色,毕竟“圣王”不可多见,有这些“善人”以“圣王之道”来教化百姓,尽管不能创建新的制度和礼法,尽管需要更为漫长的过程才能达到目标,但这也是所有现实可能的方案中最好的方案了。

《汉书·刑法志》言“孔子曰‘如有王者,必世而后仁。善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣。’言圣人乘衰拨乱而起,被民以德教,变而化之,必世而后仁道成焉。至于善人,不入于室,然犹百年胜残去杀矣。”只有“圣人”才能以制礼作乐方式教化民众,功致太平;至于“善人”,未能“入圣人之奥室”,无法兴礼乐以致太平,但能够胜残去杀,移风易俗,使得整个社会回到一个受制度和礼法约束的状态,也是非常难能可贵了。《汉书·刑法志》的说法,进一步明确了“善人”的地位和作用:他们无法开创一个新的政治秩序,却能将新秩序的礼法和道德贯彻到社会的每一个角落;他们无法以“仁道”来“变民而化之”,却能依据圣人所创建的礼法,除去现实政治和社会中过度或不足的地方,将人们的生活规约到一个合于礼法和道德的秩序上来;他们不能很快以“德教”行“拨乱反正”之务,建立起“王道”,却也能通过较长时间的教化之后,“变民成俗”,塑造出一个相对和谐的秩序来。

我们知道,儒家政教结构的核心是“教化”,教令、施教者和受教者是“教化”基本的组成部分,而在上述结构中,“善人”扮演的恰恰就是“施教者”的角色。所谓“性相近,习相远也”(《论语·阳货》),无论孟子所强调的“心之所同然”,还是荀子所说的“学以成圣”,无一例外的都要通过“师者”行“教化”之后,一个人方能真正成德成圣。《孟子·万章上》言“天之生此民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉也。予,天民之先觉者也;予将以斯道觉斯民也。非予觉之,而谁也?”因此他说“君子有三乐”,其一就是“得天下英才而教育之”(《孟子·尽心上》)。荀子则更为直接强调“师者”的重要性,“学莫便乎近其人”,“学之经莫速乎好其人”(《荀子·劝学》),所谓“近其人”,“好其人”指的都是进行礼乐教化的“师者”。《荀子·儒效》篇言:

人无师无法,而知则必为盗,勇则必为贼,云能则必为乱,察则必为怪,辩则必为诞;人有师有法,而知则速通,勇则速威,云能则速成,察则速尽,辩则速论。故有师法者,人之大宝也;无师法者,人之大殃也。人无师法,则隆性矣;有师法,则隆积矣。而师法者,所得乎情,非所受乎性,不足以独立而治。性也者,吾所不能为也,然而可化也。情也者,非吾所有也,然而可为也。注错习俗,所以化性也;并一而不二,所以成积也。习俗移志,安久移质。并一而不二,则通于神明,参于天地矣。

在荀子观念中,人的自然本性“不足以独立而治”,不仅不能自立自治,还会引向种种“恶

行”。因此它需要通过“师者”的教诲和提点,使得人能通过不断的学习和实践积累,“习俗移志,安久移质”,最终冲破自然欲望和情感的藩篱,“通于神明,参于天地”。所谓“通于神明,参于天地”,说的是人对礼义有非常全面且深刻的认知之后,就能根据礼义的要求,自觉地安排个人的言行,使其时时合于礼法的要求,即所谓“官人守天,自为守道也”(《荀子·天论》)。简单地说,让人通晓礼法的要求只是第一步,更重要的是将礼法的要求内化为人的德性,所谓“性修反德”(《庄子·天地》),说的正是一个人德性养成之后的状态。

然而,儒家理想的政治秩序中,扮演“师者”角色的人,同时也是朝廷官吏。章学诚认为,儒家理想的统治秩序中,“官师治教合而为一”(《文史通义·原道中》),这也是“周礼”的原型所在,它代表了儒家最高的政治追求。孔子志欲复周公之道,然其所生活的时代,已经无法恢复周礼的辉煌了,“甚矣吾衰也,久矣吾不复梦见周公”(《论语·述而》),“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫”(《论语·子罕》),用董仲舒的话说,就是“自悲可致此物,而身卑贱不得致也”(《汉书·董仲舒传》)。老耄之时有此感慨,可见周公之道无法复兴,并非因为孔子年衰力弱,而是“斯道之果不可行,而天之果无意于斯世也”^①。既如此,只能退而求其次,让通晓周公之礼的儒生以“师者”的角色行教育之职,教育的对象,主要在当朝大夫,试图通过“教化”当朝大夫,从而在一定范围内恢复“周公之礼”和“周公之道”。“以道事君,不可则止”的“大臣”不可必,“弑父与君,亦不可为”的“具臣”却是可能的。

这种退而求其次的观念,就是我们所熟悉的“师儒”,董仲舒对此有更为详尽且系统的说明。《汉书·董仲舒传》言:

圣王之治天下也,少则习之学,长则材诸位,爵禄以养其德,刑罚以威其恶,故民晓于礼谊而耻犯其上。武王行大谊,平残贼,周公作礼乐以文之,至于成康之隆,囹圄空虚四十余年,此亦教化之渐而仁谊之流,非独伤肌肤之效也。

要塑造一个“大一统”的政教体系,关键是要培养和塑造官吏,毕竟他们是朝廷政教的施行者,也是百姓最直接的学习和效法对象。“今之郡守、县令,民之师师,所以使承流而宣化也,故师师不贤,则主德不宣,恩泽不流”。常言所谓“上有所好,下必有甚焉者”(《礼记·缙衣》),如果官吏都是遵从朝廷礼法的“善人”,能够以“善人之道”行教化之职,那么“胜残去杀”的礼仪之邦,还是可以期待的。正如董仲舒所言“夫万民之从利也,如水之走下,不以教化堤防之,不能止也。是故教化立而奸邪皆止者,其堤防完也;教化废而奸邪并出,刑罚不能胜者,其堤防坏也。古之王者明于此,是故南面而治天下,莫不以教化为大务。立太学以教于国,设庠序以化于邑,渐民以仁,摩民以谊,节民以礼,故其刑罚甚轻而禁不犯者,教化行而习俗美也。”(《汉书·董仲舒传》)以“师儒”教化官吏,再以官吏教化万民,从而在总体上塑造成一个“统一”的秩序和精神。

(责任编辑:翁惠明)

^① 《朱子语类》卷三十六之“凤鸟不至”章,《朱子全书》卷十五,第1212页。