

杜维明：个人、社群与道——古代群体批判的自我意识的出现

本文共阅读 2760 次 更新时间：2006-12-19

在中国传统中，典型的儒家思想者是那种具有深沉的历史意识、娴熟的琴棋书画艺术技能以及对政府日常事务深切关注的地方学者-官员。如果将哲学宽泛地定义为由洞察力方面的训练有素的反思而形成的教言，那么儒家思想对于人类境况的观察与承当确实是卓越的。它是一种具体的思想形式，其洞察力发生于实践生活。不同于希腊哲人、希伯来先知、印度教宗、佛教僧侣或基督教牧师，儒家学者参与社会，投身政治，并且致力于现世文化的创化。

我们可以发现儒家学者与现代西方知识分子的观点具有某些显著的类似，但构成这些观点的观念却各不相同。源于俄国知识阶层的现代西方知识分子观念是启蒙运动的产物，是一种世俗的人文主义。而儒家学者则从宇宙学以及人类学的观念得到启示，从而完全摒弃了人类中心主义。马克斯·韦伯（Max Weber）认为，对现代西方知识分子具有号召力的两种恰当方式是科学与政治学。儒家知识分子在关切政治、参与社会的同时，还必须通过教育致力于文化结构的调整与发展，以免社会和政府仅仅被财富和权力所统治。随着神秘境界或普遍友爱的解魅，现代西方知识分子——如同韦伯自己承认的那样——已被科学、技术和专业主义所支配，因而变得与宗教事务不再和谐，而且对于独特的本土知识也予以忽视。然而，从近几十年来北美和西欧学术界对于民族、性别、语言、领土、阶级以及信仰的兴趣高涨的情况来看，韦伯的植根于抽象普遍主义的现代观似乎已与时代相悖。

儒家知识分子的观念——关心政治、参与社会、创造文化——看来对于学界、政府、传媒、企业、宗教以及公共组织中的那些关心世界事务、参与社会实践、献身于文化风俗完美的从业人员具有特别的参考作用。在这一意义上，儒家学者无论是精神上的自我界定还是社会功能，都比希腊哲人、犹太先知、印度教宗、佛教僧侣或基督教牧师更令人联想到现代知识分子。而且，基于对环境恶化、社会分裂、分配不公的普遍关注，儒家具有包容性的人文主义看来比启蒙时代以人类为中心的世俗人文主义更加切合当前的时代精神。

十多年来，我一直基于儒学进行启蒙反思，因为我强烈地认为，现代西方强势意识形态盲目否定的后果已使中国传统精神资源边缘化，并且威胁到中华世界的核心价值乃至人类的未来生存。我确切地意识到，启蒙心态业已成为现代中国意识的明确特征，而且由于 1919 年五四运动以来某些最时髦观念的推波助澜，它已基本上摧毁了儒家传统，以至任何对儒学进行重新思考或使之恢复活力的努力都必须以启蒙主义的评判作为出发点。我对于启蒙主义的批评力图从总体上对它加以拓展、深化和丰富，而不是加以解构。

艾得温·赖肖尔(Edwin Reischauer)教授于 1973 年向由亚洲学会主办、在日本举行的“东北亚的道德活力”会议提交了一篇具有思想挑战性的文章，认为“儒家世俗伦理”“在东亚发挥了基督教在西方所发挥的一统作用”。他指出：

东亚四国（中国、日本、朝鲜和越南）的基本伦理观念以及价值体系令人惊异地相似。例如他们都非常强调家庭稳固、子女孝顺、个人服从群体、与权力冲突之平衡相对的群体和谐观念、社会组织、细致的政治（而非宗教或纯文化）的整合、以勤奋工作为价值、节俭、以教育作为道德提升以及个人和家庭达致成功的正道；诚然，日本人在这些价值之外还特别

强调根源于其封建历史的坚忍、尚武以及超家族的忠诚。由这些基本观念可以看出，东亚在许多方面过去是而且现在仍然是完全不同于西方的文化单元。

关于“儒家知识分子的人文精神”的反思——儒家知识分子指那些献身于政治关切、社会参与以及文化新创的东亚以及北美（仅指现代新儒家）的知识分子——我试图提供一些尝试性的、希望有所进展的思想；知识分子问题是一个有待探讨的领域，在这一领域中，文化交叉以及多学科共同参与可能在东亚研究方面取得丰富成果。

柏克莱历史学家戴维·凯特利(David Keightley)在其《关于中国人如何形成的思考》中认为，从新石器时期到汉代（公元前 206—公元 220），文化传统的扩展与延续成就了今天的中国人，他列举了七个特征：

1. 社会等级的区分；
2. 大规模动员的劳动；
3. 对于群体而非个人的重视；
4. 对于生活各个层面的礼仪的强调；
5. 对于正式场合以及典范的注重；
6. 义务、责任和竞争伦理；
7. 悲剧感和幽默感的缺乏

与《圣经》中挪亚的故事意义相当的禹的神话使我们发现凯特利的看法是有见地的。禹的故事代表了中国人对于世界范围的洪水传说的反应。这位中国文化英雄运用人的创造力抗御自然灾害。他通过对各个方面的卓越的协调而得以控制洪水。首先，他通过示范来激励人民，治水九年他从未回家。其次，他的领袖魅力增强了他的自我奉献精神，从而使他能够动员成千上万的民众进行这一巨大的、常识无法理解的系统工程。再次，与其父采用筑坝拦洪的方式招致失败不同，禹研究地势，分析灾害的性质，形成了一套总体的可操作的方案，从而治服了洪水。他最终疏导了华北平原的洪水，将帝国划分为九州，并且根据土质，将水源均衡分配给各封建君主。传说禹始建中国第一个朝代——夏（公元前 2205? —公元前 1766? ）。

关于中国文明起源的“主流理论”注重宗教和政治，哈佛考古学家张光直就主张这一理论；根据这一理论，凯特利的看法似乎过于世俗和理性化，以致与古代中国政治文化中的深厚的宗教意识不相吻合。在原始宗教的事务规则中，权力、威势、影响力以及声望均以通达上帝的强烈愿望为中心。如果我们将儒家人文主义传统作为与商代巫文化既相联系又相分离的辩证过程，那么这种发生于原始政治文化的特殊形态的人文主义就既是伦理的，又是宗教的。事实上，伦理效应与宗教真确性的相互作用为包容的人文主义的生命取向提供了潜在势能。迄于西周，随着天命观的出现，巫教的特殊形式业已显示其确证现实社会政治秩序的本身价值的内在特征。然而，吊诡的是，这种内在特征绝非虚无的超越物，注意这一点是极为重要的。

人的自省

从周代早期铜器铭文所反映的社会秩序建构、劳力动员、群体精神、礼仪体系、艺术装饰、工作伦理以及改善现存状况的信念中，突出表现了人的特征。通过对这一文献的研究，陈荣捷将中国哲学的特征直接归结为人文主义，看来具有自证的正确性，但总体上却过于简单化：

如果用一个词来概括整个中国哲学史，这个词应该就是人文主义——不是那种否定或轻忽至上权威的人文主义，而是确信天人合一的人文主义。在这一意义上，人文主义从中国历史的黎明期开始就居于思想的主导地位。

兴盛于春秋时期（前 722—前 481）的中国古代思想以其学派纷呈而引人注目。所谓“百家”代表了那一时期的生命取向，而儒家所持有的“人文主义”观念看来过于狭窄，并不足以对应当时中国思想所展开的整个哲学领域。A.C.格雷汉姆(A.C.Graham)在争辩时所持的“道”的观点看来更宜于作为将古代中国学术世界概念化的方式。例如公元前三世纪聚集于齐国都城稷下的七十多位学者中，就有博物学家、宇宙论者、辩者、逻辑学家、重农主义者、军事谋略家、原始法家、墨家以及儒家人文主义者，如著名的荀子。

然而，如果我们用人文主义表示对于现世的充分担当，对于社会关系和政治秩序首要性的注重，那么中国古代观念世界实质上是人文主义的。不唯宁是，传说中的圣-王尧、舜以及上文叙及的禹这些在古代史上被生动描绘的文化英雄都是对人类状况具有深刻洞察力的政治家。晏婴和管仲是卓越的典范。郑国宰相子产（活动于公元前 535 年）的德行特别值得注意。在一次深思熟虑的政治行动中，子产试图抚慰一位因过分暴力而死亡的高官伯有的鬼魂，伯有死后经常作祟，引起郑国人的恐惧。子产令伯有之子继承其父职位，并解释说：“鬼有所归，乃不为厉。”这则佚事至少具有三重涵义：（1）人类世界与精神性存在是紧密纠结的；（2）人类灵魂是天地能量的复杂混合物；（3）人事通常须与宇宙进程相谐调。毋庸赘言，这个故事也突出表现了等级、劳作、群体、场合、礼仪、责任及命运。

天人观

孔子（前 551—前 479）非常赞赏子产。这位宰相对待作祟鬼魂的理性方式肯定在孔子的伦理-宗教思想中引起了同情的反应。当有人向这位人师请教“事鬼神”时，他反驳道：“未能事人，焉能事鬼。”当有人向他请教关于“死”的问题时，他反驳道：“未知生，焉知死。”时下的诠释者常常将此语理解为孔子唯独对人生感兴趣，而忽视死亡与鬼神。我以为这是对儒家人文主义关于生死和人鬼关系的意蕴深厚的表述的严重误读。主张知生为知死的前提决不意味着否定知死的必要性。相反，恰恰由于不能首先理解生的意义，才不可能明白死；而充分地玩味生才会引发探究死之意义的要求。同样地，对于人的境况若无提前一步的认识，要想把握鬼神一类精神性存在也是难以操作并且确实是不可想象的。而充分领略人生意义也便会要求我们去理解鬼神一类精神性存在。

现代学者基于对孔子的实用主义和无神论的印象，很难解释儒家关于孝道的格言所谓子女按照恰当的礼仪，对其父母生则侍奉、死则安葬，并且时常祭祀、一如他们总在近旁一样。事实上，儒家传统之引人注意正在于它的繁缛的丧葬礼仪以及富积的纪念与崇敬祖先的文

献。如果孔子对死丧和精魂都不感兴趣，人类学家何以可能将祖先崇拜界定为儒教的特征？《论语》中有丰富的关于死丧和精魂的材料：

祭如在，祭神如神在。子曰：吾不与祭，如不祭。

在孔子看来，人的生存形式不是以人类为中心的，而毋宁是天人交感的；在人类世界与宇宙秩序之间，存在着内在的相互影响、持续沟通和活力交流。儒家人文主义作为一种包容性的有机的人类发展观念，涉及生、死以及精神性存在。

作为生存实体的人性

儒家关于“人能弘道，非道弘人”的主张不同于“人为万物尺度”的希腊观念和“人拥有知识和力量驾驭自然”的启蒙理性。诚然，禹的神话隐喻着，人们通过辛勤劳作、合作奋斗、有号召力的领导、知识、决断以及虔敬，可能将紊乱（例如洪水）转化为有序（例如水利设施良好的“九州”）；然而，儒家的人先验地赋有丰富的自我转化的内在资源，本质上是上天的侍从、伴侣以及合作创造者。作为侍者，天命通过人的中介得以实现；作为伴侣，经过修身的人传播体现上天意志的文化；作为合作创造者，人参与上天事业，共同完成宇宙进程：“天生人成”。人的弘道能力使人成为谦卑的侍者、负责任的伴侣和恭敬的合作创造者。恰恰由于上天强化了人作为天人合一而非人类中心的存在，人类方才获具谦逊、负责和诚敬等美德。

这种人的观念的意涵，借用本杰明·史华慈(Benjamin Schwartz)教授的术语，即人性的非归约观念。孔子对于人类自我认识的唯一贡献或许就是他所宣称的当下实存的个人乃是人类自我反思的基础。如此构想的个人是一个动态过程而非静态结构，他必然变化并且有意识地趋向转化。作为儒家学派主要精神资源的《易经》，在其重新解说的部分，明确指出了天运与人道之间的联系：天行健，君子以自强不息。”人类个体和群体的自新过程以三个相互联属的阶段为标志：诗、礼、乐。美感使人与自然发生同情的共鸣；礼仪实践使人在社会中找到适当的位置；而自我与他者在自然与社会中的和谐，则为人类发展提供可靠途径。

基于这种观点，实存的个人并非孤立的个体，而是各种关系的中心。作为各种关系的中心，个人尊严决不可归约为他或她的社会实用功能。正如孔子所强调的，学习的目的在于为己。而从与中心相关的各种关系的角度来看，人们永远与日益扩展的人际沟通与交流网络相联系。“为己之学”诚为个人本职，但他人的意义也是不言而喻的，故“为己之学”必然是一种群体行为。

从词源学角度看，通常认为，《论语》中的儒家基本德行——仁——以双向对待关系为前提，因为仁看来是由“人”和“二”构成。伯克莱汉学家彼得·布伯（Peter Boodberg）对于这种组合印象深刻，从而聪明地将“仁”解释为“合作的人性”。的确，在儒家文本中，仁是被理解为合作的人性。尽管这决不意味着个人尊严可被归约为社会性（也不意味着人的价值被外在决定），但却强调了对话与交流确是学习做人的适当方式。

作为实存的个人，我们通过礼仪行为学习做人。我们可以将儒家的教化过程界定为礼仪化过程。只有与他人不断交往，人才可能发展。儒家基于亲子关系的生物性而建立的文化规则依据于这样一种信念：亲代对于子代的抚爱以及子代对于亲代的依恋是一种最直接最自然的人类情感表达。

这种情感是道德力的原生资源，也是侵略行为和自我毁灭的基本动因。因此，至关重要的是，从启蒙教育开始就逐渐转化儿童依赖其父母的生物需求，将其导入子女的孝道伦理之中。

修身的具体化

因此，儒家教育以个体作为出发点及其持续的见证。六艺——礼、乐、射、御、书、数都是基于个体陶冶的精神锻炼。修身，从字面上理解意即“修养身体”，乃是个人通过感知能力的完善而获取知识的一种形式。食、立、坐、行、言的恰当方式是启蒙教育的重要课题，藉此使日常生活中的这些基本礼仪具体化。

的确，孔子将仁界定为克己复礼，并要求弟子们遵循礼而视、听、言、动。通过身体的礼仪化，我们才能适应文明的交往方式。也只有在文明的交往规则被具体化之后，我们才能通过形体表达自己。将礼仪具体化的艺术乃是严格和反复训练的结果，而这正是学习做人的过程。

基于儒家的这种见解，孟子（前 371—前 289?）认为，圣人之作为仁的最真切的见证，在于其形体上的充分实现（践形）。然而，作为——据说是——孔子之孙子思的门生，孟子强调人性中天赋的精神资源不仅是自我实现的理论根据，而且是其实践方法。他将心作为君子之广居与大道，特别关注心的具体化。那些渴求成为君子的人们的终极关怀便是这个世界中实现仁义。通过修身、亦即实现其终极关怀的过程，君子将外在条件视为次要，而吸取内在力量以完成其使命。

孟子宣称，“尽其心者知其性，知其性则知天矣”。人具有通过自知而知天的潜能以及通过养心而自知的能力，这一信念应该形成于不仅将感性身体作为心灵的理想居所、而且将其作为人性的真切见证的基础之上。

赋有上述特征的身体并非一件私有物，而是天地与父母的馈赠。我们并不拥有自己的身体；我们成为自己身体的过程即是充分认识作为实存的人的自己。在此应该注意三个突出特点：

（1）身体是一个载体，作为上天合作创造者的人藉此投身于参赞化育和承担道德责任的伟大转化之中；

（2）身体是一种成就，作为天、地以及万物的受惠者的人藉此保持并丰富其作为尽孝的子女以及尽责的守护者的性质；

（3）身体是一支导管，人藉此与各种生存方式相沟通，从而在普通的人类存在中认识生活的终极意义。

儒家对于通过修身转变人的境况的信念从作为这种转变之起点的身体的礼仪化而表现出来。身体尽管存在着结构上的局限，却是自我实现不可或缺的资具。它是心灵和精神的理想居所；进而通过积极参与智性和精神生活，身体适应于人的周围环境，并且创造以人为目的的宇宙和谐的真实可能性。因此，当孟子宣称“万物皆备于我”时，他不是作出一种万物

一体的神秘表述，而是在作出一种伦理指令，即我们应当通过严格的互惠互让的实践，建立与外部世界的沟通，从而扩充我们的人性。

人类境况的五种见解

在人的完善这一课题中，至少蕴涵着五种关于人的境况的见解：诗的、社会的、政治的、历史的以及形上学的。诗的见解涉及心灵语言，它道出了人类情感的普遍性以及人类关怀的互通性。它着重于同步韵律，诸如与激情音乐和舞蹈相应合的自然情感宣泄。人是诗性的存在，并且在隐含的意义上也是音乐和艺术的存在。在美学意义上，人与自然合拍，并且能够与人本身乃至天、地以及万物产生内在的共鸣。

社会的见解使人们借以学习自我表达的礼仪形式成为必需。六艺被用于转化身体这一给定的生物性实存，使之变得适应社会，甚至可以合乎美感地表达自我。通过程序化训练、树立对照榜样和相互影响，启蒙教育可以很好地培养身体的礼仪化。

《论语》第十章生动描述了孔子的服饰、面容、姿势，甚至表现了这位人师应对各种场合时的完美的与众不同的行为举止。对于孔子的弟子来说，他的身教，即其立、居、行、食、言之道，是令人敬畏而又富于魅力的。人是社会的存在。人们以交流与沟通构成实际生活。人的身体必须按社会规范礼仪化，如此方能充分切入人际关系网络之中。

政治的见解植根于善良政府的观念。对于道德与政治密不可分以及统治者以其德行作为治理民众的前提条件的强烈信念，使得作为控制技巧的政治成为难以想象的。毋宁说，真正的政治是矫枉的技巧，因而始终是一种教育行为。我们的确可以设想政府是统治者与人民之间的一种契约，其目的在于双方互相劝勉和互相依赖。民众完全不是无所作为的群盲，而如同载舟之水，他们可能支撑政府，也可能颠覆王朝。既然“天视自我民视，天听自我民听”，那么统治的权力就决不是稳固不变的。维护统治权的最佳方式在于其政治作用为民众认可。

历史的见解以深存于人们意识中的集体记忆为前提，这一记忆帮助人们确认自我。历史以生动的细节叙述远古的特殊事件对于当下人们生活的直接关系。历史还表明，人是累积的自我创造的文化成果总体中的一部分，而这种文化成果的总体则是人的完善的范型。历史不仅是实际发生的事件的记录，而且也是对于该事件何以能够如此及其应当如何的评价。历史的功能是对于当前以及未来的明智的忠告，因而它也就是对于那些制造对人类群体发生持久影响力的主要事件的人物的评判（或赞扬，或指责）。按照这种看法，历史学家就是社会的良知，集体记忆的卫士，政治的批评者。如同《孟子》书中所载，孔子对撰作《春秋》这一事业是怀着战战兢兢的感觉的。这表明真正的历史著述是大胆地作预言，并且是以审判的方式认定那些与和谐、群体、沟通一类可贵价值发生根本冲突的人的罪责。伟大的历史学家司马迁关于他的个人事业的观点很好地把握了儒家的历史使命精神：“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”

形上学的见解令人信服地表明，宇宙间所有存在形式都是互相联系的。荀子认为，万物皆有活力，植物有生命，动物有意识，人则进一步具有义。荀子这一认识意味着人物同宗，与万物共享活力，与植物共享生命，与动物共享意识。确实，按照《周易》的观点，在最完

美的意义上，人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。因此，可以理解儒家最高的自我实现是天人合一。

由上述五种见解构成的儒家关于人类境况的认识表明，在儒家看来，人不仅是理性存在、政治动物、工具使用者或符号运用者；作为诗性的、社会的、政治的、历史的和形上的存在，人能够吸取丰富的文化资源以涵养自我认知，并深化对于世界的认识。不过应该指出，这五种见解并非必然结合以形成整合的人性观念。例如孟子带着悲感讨论了诗性见解与历史见解之间的张力。“诗亡而后春秋作”似乎表明，群体精神的同情的共鸣被基于历史想象而非政治现实的粗硬心灵的判断所取代了。在《论语》中也有大量证据表明政治见解与形上见解之间的张力。孔子无从实现其政治理想从而陷入哀伤之中，“知我者其天乎”！

然而，这五种人性的见解提供了精神自我实现的丰富的结构形式：通过精神的自我实现，社群被纳入复杂的礼仪程序，其目的在于人的完善。

社群：超越集体主义与个人主义

在孟子思想中，礼仪程序涉及个人经验的四个层面：自身、群体、自然和天道，它们相互联系形成三个层次的问题：自身与群体的依存，人类与自然的和谐，以及人心与天道的合一。孟子奉持的这种具有广泛包容性的人文主义取径乃是对两种有影响力的知识分子倾向的回应，即阴柔的集体主义和阳刚的个人主义。在孟子看来，阴柔的普遍之爱妨碍亲子关系的建立，而阳刚的自我中心则使政治及社会秩序的维持难以可能。儒家择取中道，藉此，作为各种关系之中心的自我可以成为群体政治的基础并与天地进行富有成果的相互作用。

由此可以理解《大学》特别将修身作为齐家、治国、平天下的根本。将人的完善的条件规定为道德作用，这一逻辑同样适用于社群。荀子（生活于前 298—前 238）对此作过深入观察。他对孟子人性本善的理论进行了批判，但却与孟子一样相信，通过自身努力，人的状况可以改善。荀子将修身视作道德转化的积累过程，并将人化视作礼仪化。为了实现礼仪化，荀子强调那些重要社会角色的榜样作用，如父母、教师、长者、官吏和朋友。不过他也认为，学生主动参与到自我道德教育之中乃是形成有序社会的唯一最重要的因素。

荀子对正名、富国、君道、臣道、致士、议兵、礼论、乐论、正论以及天论作了系统的探究，这表明他的政治兴趣相当广泛。在他看来，政治的矫正作用包括语言的正确使用，对统治者的适当引导，管理的恰当措施，以及良好的社会风气。而且，社群功能的顺利发挥，如对个人的成功整合，需要持续的关注与严格的训练。君子之心是有接纳力的、统合的和宁静的，总是存在着接受新信息的空间、整合能力和平衡的天赋。认知力一如心灵的主人公，能够将零散、矛盾、混乱的信息转化为智慧形式。当着贪婪的欲望和暴乱的情绪所构成的人性企图将社会导入纷争的时候，心灵受到认知力的帮助从而确知义之所在并凭借意志力而采取相应的行动。既然人只能在群体中生存，那么正确的行动应该是维持并增强社会的和谐。

按照这种观念，政治乃是礼仪程序的组成部分；通过礼仪程序，道德群体得以形成。政治的目的在于为人的完善提供良好的环境。与霸道相对的王道对于新观点是开放的，对于不同的声音是容忍的，对于一切人都是善意的。其政治风格是群体的、参与的和平民主的。与心满意足的人民的情感相共鸣的基本音调是诗性的。霸道也可能赞成仁义，以之装点权威

统治的门面，但是对于霸主来说，政治不过是一种攫取财富和权力的技巧。然而，只要霸权政治维持法律和秩序，那么即使其道德是虚伪的，也仍能发挥其有效的社会功能。在孔子时代，霸权体制业已崩溃，财富和权力的新的角逐者大体上都抛弃了道德原则。迄于战国纷争最剧烈的孟、荀时代，统治者们已感到没有任何必要赞同仁义。的确，在政治上，暴力即使不是唯一的、也是最有效的方法。

不同的声音

尽管孟子的道德理想主义或许比阴柔的集体主义和阳刚的个人主义更加盛行，儒家事业也有荀子这样的强有力的捍卫者，但儒家仍然受到道家的严峻挑战。《论语》记载了孔子与一些隐者的遭遇，其中楚狂敦促孔子放弃社会责任，断绝人际关系，并且抛离尘世；既然政治之混乱一如湍激的洪流冲荡天下，不可止息，那么任何改变这种历史必然进程的企图都是徒劳的。实际上，这些隐者所主张的行为取向乃是一切主要的伦理-宗教传统所奉行的美德，即超脱当下的尘世而培养精神上的圣园。基督教的“上帝之城”或佛家的“彼岸”验证了这种普遍超越的突破。孔子力图通过在“道”所由构成人类群体中的工作而恢复“道”，这种存在选择是一种异常行为。

群体批判的自我意识

儒家知识分子与道家隐者一样，相对于其时的权力结构是比较弱的。胡适试图从字源上对“儒”字加以定义，“儒”（思想性格软弱）与“儒”的关联足以引发联想。然而，认为儒家在政治上失败而法家由于得以通达政治中心施展其理念因而获得成功——例如商君运用权宜手段和华丽辞藻将仁义转变为富国强兵之道，这种诠释乃是基于中国古代狭隘的权力、影响和权威概念。

儒家由于缺席及其选择，从未进入少数统治者的决策群。但是，作为文化精英，他们是社会的意义的施赋者以及政府权威合法性的论证者。这主要通过教育得以实现。特别是儒家浸润于集体精神之中，献身于积累符号资本的长期性投资，以之作为内在于社会的基础重建策略。按照儒家的话语，其文化的传播需要终生的期许：“士不可不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”吊诡的是，这种英雄使命感乃是基于这样一种信念，即改善在政治领域中形成的人的境况以及实现普通人生的终极价值。

孔子教育的民主化（有教无类）使社会底层释放出巨大的能量。随着孔子的学生逐渐增多，儒家学派形成并由地方思想发展为中原王国的主导精神。儒家师生代复一代培养胸怀大志的读书人，这种共同努力导致了一种始料不及的结果，即新的政治态势的出现。权力角逐者的强大不再仅仅取决于暴力。无论君主在军事上如何强大，其官僚体制在很大程度上都依靠文人运作，诸如推行法令、编户齐民、鼓励耕织、规划都邑、征收赋税、裁断争讼、确定礼仪、建立学校乃至折冲樽俎。

儒家在建立中国文官体制方面的贡献不应被夸大，其教育上的最卓越的成就在于儒家知识分子的形成。通常印象是，儒家知识分子只会在官僚体制之内申说他们的不满，而在政治秩序的重构方面则无能为力，不能运用其丰富的文化资源进行社会变革。一般认为，儒家知识分子总是宁愿从事政治中心同样需要的行动，而不对这种行动作深入探究。

受他们所担当的核心价值所驱使，儒家知识分子为其政治行为吁求三种根据：自我良知、人民福祉和天命。最具概括性的社会相关（人民福祉）与最具普泛性的伦理宗教约束（天命）的合一，使儒家知识分子能够为其政治行为找到确当的方向。他们的自我定位使之在君王面前保持尊严与自信。例如，孔子训诫子夏说，既然他具有年资和德行，集此两种权威于一身，而君王仅仅拥有统治权力这一种权威，那么他便享有以道的名义指教君王的特权。荀子明确要求他的弟子遵从道而非君意、遵从义而非父命。孟子以崇高的词句描绘了这样一种儒家知识分子：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。

在象征意义上，“广居”即仁，“大道”即义，“正位”即自我发现的定命。儒家知识分子从其独特的生存方式中汲取文化资源，而不依赖于财富、权力或影响力。他总是能够独自“行道”。

《孟子》一书最卓越的部分在于为儒家知识分子的存在价值所作的辩护。可以说孟子力图找到他所属“阶层”存在的终极证明。尽管儒家知识分子不事耕种，不劳体力，也不营商贾，但却是必不可少的社会成员：“夫君子，所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”儒家知识分子对于社会的最大补益分三个层次：道德转化、政治服务以及天人相通。

在针对将一切价值都归于农业生产这种重农主义观点的辩论中，孟子明确表述了他的上述看法。他首先精辟分析了劳动分工的必要性：农民、工人、商人均为一个社会有机体的顺利运行所必需。接着他令人信服地论证了“服务部门”之必要以及劳心者与劳力者的相互依赖的愿望。他的结论是，统治者的时间和精力应该全部投入治理国家。有人会问，如果不为统治者服务，儒家知识分子的首要任务又是什么呢？

即使我们承认作为服务部门成员的儒家知识分子必须以智力帮助统治者治理国家，但他们从事的方式也使之非常不同于一般官吏。儒家知识分子代表人民为统治者服务。他们必须自我修养，鼓励他人向善，尚友古人，效法圣贤，建立文化范型，阐释天命，并且传扬天道。总之他们不能放弃作为师表的责任。

作为师表的儒家知识分子明显不同于希腊哲人、犹太先知、印度教宗、佛教僧侣和基督教教师。他们关注人民的日用常识、理性良知和真情实感，从而建立世间秩序。诚然，作为教师、顾问、督察、宦官和吏员，儒家知识分子属于领导阶层，但是从根本上说，他们乃是农夫、工人和商人，在理论和实践上，他们总是与人民保持着有机的联系。

注意孟子认定的那些伟大的文化英雄的社会出身是很有意义的，他们是东鄙野人、农夫、建筑工匠、囚犯、刑徒和商贩。孟子藉此企图传达的意涵是，这些人物通过严格的修身，得以成为对仁道作出重要贡献的伟人：

人恒过，然后能改。困于心，衡于虑，而后作。征于色，发于声，而后喻。……然后知生于忧患而死于安乐也。

从阶级出身的角度看，儒家知识分子只是平民百姓。通过教育和严格努力的修身，他们形成了群体批判的自我意识。基于这种意识，他们将体现天道、通过榜样施行教育作为毕生的使命，以便将社群转化为有益于人的完善的道德群体。

在《古代中国的思想世界》一书跋语中，本杰明·史华慈教授重申他所持有的古典时代文化路向共同性的观点：

我将再次强调以下观念：以基于宇宙论的普遍王权概念为中心的普遍的、总体包容的社会政治秩序观念；更加普泛的包括天人范围的至上秩序观念；以及在主导倾向上关于秩序的整体“内在”的观念。这三种路向无疑是互相关联的。

可以想见，对于儒家知识分子来说，“普遍王权”自尧舜神话时代以后就从不具备实现的可能，而由权力中心重建“总体包容的社会政治制度”的梦想也自周公以降便消逝了。但是，儒家知识分子从内在方面转世的受托与承诺驱使他们关心政治并参与社会。他们确信，自天子以至庶人的修身教育乃是恢复秩序的最基本的方式。秉具由这种信念所获得的力量，他们认识到，尽管社会政治领域存在着毁伤人性的强力，但是天道作为“天人范围的至上秩序”的终极见证，却通过寻常百姓的生活实践而持久流续。于是，从日常生活的终极意义中获得了真实意味的儒家知识分子担当起实现这种生活方式及其文化的内在价值的责任。“在主导倾向上关于秩序的整体‘内在’的观念”意指每一个人身心内在资源的转化力量。而就“普遍的、总体包容的”人文精神而言，儒家知识分子既是学生，也是传播这种精神的教师。

<http://www.aisixiang.com/data/12276-2.html>