

何为儒家之道

2007-06-09 18:42:00

译者按：本文原为杜维明先生为 Arvind Sharma 所编 *Our Religions* 一书撰写的第 3 章，笔者译出后收入杜维明：《东亚价值与多元现代性》（北京：中国社会科学出版社，2001）作为该书下部。

关于耶稣基督“别人打你左脸，你把右脸也给他”的劝诫，具有某种在伦理上激励人心的东西：它诉诸于我们许多人略具谦卑特征的理想主义。我们相信，较之单纯报复性的“以眼还眼，以牙还牙”，这种单方面的利他主义象征着一种更高的德性。不过，另外一种可能的回应方式或许会让人感到惊奇。这种回应方式在崇高性方面并不逊色，它以高尚的实用主义而非单纯的理想主义为其特征。当孔子被问到：“以德报怨，何如？”他回答说：“何以报德？以直报怨，以德报德。”[1]对我们来说，可能更容易引起兴趣的是孟子所提倡的伦理准则：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”[2]现在，我们就开始研究一种伦理—宗教传统，她是如此细致地将道德焦点从抽象的法则转换到生活的种种现实，并挑战着我们在伦理和宗教的比较研究中许多熟悉的范畴。

一、界定儒家的精神性

我们是孤立的个体吗？或者说，我们是否作为人际关系的一个中心在生活吗？道德的自我认识对于人的成长是必要的吗？在其成员中没有发展一种基本的义务和责任感，任何社会能够繁荣或持续吗？我们的多元社会是否应当深思熟虑地培养共享的种种价值和一种人类理解的共同基础呢？当我们在现实中逐渐意识到地球的脆弱性，并作为一个“受到危及的物种”而越来越小心翼翼地对待我们自己的命运时，我们应该询问什么批判性的精神问题呢？

儒家传统的根本关怀就是学习成为人。关键不在于那与自然和天道相对反的人，而是那寻求与自然和谐以及与天道相感应的人。诚然，在儒家的视界中，学习成人使得一种深广的过程成为必要，该过程承认限定人类境况的所有存在方式的相互关联性。通过一种包括家庭、社群、国家、世界和超越界的曾曾扩展的关系网落，儒家寻求在其无所不包的整全中实现人性。这种包容涵育的过程有助于深化我们的自我认识，同时，通过不断的努力，使我们身心健康灵敏、精神纯洁闪光。修身本身是一个目的，并且，它的基本目标也是自我实现。

儒家人文主义的一个明确特征是：在我们人类境况的创造性转化中，信仰是作为对天道的一种集体式行为和对话性回应。这涉及到人性的四个向度，包括自我、社群、自然和天道的有机整合。有关儒家精神性的探索必须将以下方面考虑在内：作为创造性转化的自我，作为人类繁荣必要工具的社群，作为为我们生活方式提供适当家园的自然，以及作为终极性自我实现之根源的天道。

作为创造性转化的自我

孔子讲得很明确，学是为己而非为人。[3]表面看来，这似乎隐含着一种根本不同于在儒家伦理中那种群体至上的习常之见，但是，儒家坚持学者为己是基于如下的确信之上的：修身本身是一种目的而非达到目的的一种手段。那些服膺为己之学的人能够为了自我实现而创造各种内在的资源，这对于那些将修身仅仅作为为了诸如社会进步和政治成功等外在目标之工具的人来说，则是不可想象的。尽管我们有责任承担社会责任和政治参与，却是作为根基的修身使我们在生活世界中获得了可靠的基础，我们的生活世界则使我们能够作为独立的道德力量而不仅仅是权力关系游戏中的走卒来参与社会和政治。如果我们不认真严肃地对待自我实现的问题，我们就会易于被全然外在于我们内在资源和个人价值感的权力与财富所限定。

对儒家而言，个人价值感至关重要，因为他们发自内心的改善世界的信守驱使他们将现状作为他们精神之旅的出发点。假如他们不认同学习基本上是为了自我完善这一命题，服务于社会的要求就会暗中破坏本身作为崇高目标的修身的完整性。因此，作为一种人格塑造，学就是为了自我实

现。如此理解的自我是一个关涉于不断转化的开放系统，它决非一个静态的结构。作为一种抽象实体、孤立于世界的自我的理念，是和儒家作为一个开放、动态和转化过程的自我截然相对的。为了自我实现，植根于个人价值的儒家自我寻求产生其内在的资源。作为修身之结果的自我转化，则表明了一种自我实现的过程。不过，既然缺乏与外在世界沟通的自我的理念相异于儒家传统，儒家的自我转化便不采取仅仅寻求自身内在精神性的形式。毋宁说，在儒家看来，真正的自我转化包含从累积的象征传统（文化）、社会的同情共鸣、自然的生命能量以及天道的创造力中去发掘精神的资源。

作为人类繁荣必要工具的社群

儒家精神取向的一个显著特征是这样一种观点：人类社群是我们寻求自我实现的有机组成部分。摆脱作为我们救赎之先决条件的包括种族、性别、语言、国土和其它难以消除的生活现实在内的我们的原初纽带，这种理念在儒家传统中甚至也不是一种被拒绝的可能性。不过，儒家深刻地觉察到：我们被镶嵌在这个世界，我们的精神之旅必须从此时此地的家园开始。虽然这种镶嵌感会对我们在精神性自我转化中所实际展望的可能性范围施加一种结构的限制，但却无法阻止我们塑造最适合我们人类条件的生活方式。儒家有关从家园开始我们精神之旅的建议，基于这样一种强烈的信念：我们的自我在经验和实践上是各种关系的一个中心，而远不是一个孤立绝缘的个体。作为各种关系的中心，自我经常进入到与人类各种变化形式的沟通之中。对于我们的自我实现，他者的意义是显而易见的，因为我们很少会在孤立绝缘的状态下进行修身。正是通过不断的人与人之间的互动，我们才逐渐学会欣赏作为一种转化过程的自我观念。诚然，我们的情感、思想和理念不必是我们的私有财产。尽管这些东西具有强烈的个人性，但作为共享之物，它们常常被更好地想起。分享的愿望使我们能够产生能动性的互换过程，首先是同我们的家人，随后是我们的相邻社群，然后是超越界。[4]

这一拓展的过程集中于儒家的修身。作为儒家经典的公开陈述，《大学》有云：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知致，知致而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。[5]

这一陈述提示了一种不仅是拓展而且是深化的过程。社群“体现”（embodied）于我们的自我转化中这种方式，隐含着在一种包容过程和透彻觉解之间的连续互动。这里的预设是：我们越是能够拓展自己去包容他人，我们就越是能够深化我们的自我觉解；我们在深化自我觉解上的坚守固执，为我们与一种不断扩展的人际网络之间进行富有成果的互动提供了基础。

作为家园的自然

严格而论，儒家关于人类繁荣的理念并非人类学意义上的，也显然不是以人类为中心的。人不是万物的尺度。这样一种理念使得儒家给人以地域性的感觉。对人性而言，恰当的尺度既是宇宙论（cosmological）意义的，也是人类学（anthropological）意义的，它委实是“天人合一的”（anthropocosmic）。在事物的序列中，自然不仅为生命提供资粮，还为遭遇的生活提供灵感。自然的过程，包括昼夜的交替与四季的变迁，所隐含的是持续转化模式中的一种训诫：有序、平衡与和谐。

人类文明在时间过程中经受了诸如洪水和飓风那样的自然灾害，但是，除了生存的艰辛之外，儒家发现，对于我们的生存来说，自然又是一个好客的环境。儒家庆幸得到“天时地利”以及有益健康的“风水”的庇佑。由于其慷慨宏大，自然受到人们的尊敬。她的令人敬畏的临在，使我们能够欣赏我们“家园”的富饶与圣洁：

今天天，斯昭昭之多；及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今天地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今天山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今天水，一勺之多，及其不测，鼃蛟龙鱼鳖生焉，货财殖焉。[6]

这种将自然作为家园的感受使得儒家能够在平常的人类生存中发现终极性的意义，培养一种准则化的、平衡与和谐的生活方式，并将许多其它宗教所指示的东西当作既是“平凡”

(secular) 又是“神圣” (sacred) 的。[7]

作为终极自我转化根源的天道

虽然在儒家的象征主义中，缺乏象作为“全然他者” (wholly other) 的概念化的上帝那样的超越者，但是作为道德创造、生命意义以及终极自我转化之根源的天道，却构成贯穿儒家传统的显著特征。在这个意义上，所有主要的儒学思想家都具有深刻的宗教性。当然，他们具有宗教性的方式显然不同于在象基督教、佛教和伊斯兰教那样组织化宗教中所表现的形式，但是，他们对生命的崇敬、对工作的信守，以及对终极自我转化的奉献，却是基于在情感的强烈和目标的严肃上可堪与世界任何伟大宗教相比肩的一种感召 (calling) 之上的。

儒家的感召预设了天道即使不是无所不能的，也是无所不知和无所不在的。我们此时此地作为人所作的一切，对我们自己、对我们的人类社群、对自然以及对天道，都有其内在的涵义。我们无须离开此时此地来分享天道，但是，既然天道不远人，与我们普通的日常生存不相脱离，我们在自己家园限定范围内的所作所为，就不但具有人类学的意义，而且具有宇宙论的意义。如果我们妥善地培养我们的人道，我们就决不会偏离天道。诚然，当我们学习欣赏普通日常生存的丰富性时，我们就会明了，生命的最大神秘，就内在于我们寻常的生活经验之中，似乎天道的密码就镶嵌在入道之中。

不过，我们内在的那种经由个人经验而来的与超越者的有机关联，在使我们意识到自我力量的同时，也使我们意识到自己的限制。因为，我们承担着通过我们人类谦退的努力而实现天道的令人敬畏的责任。人性最深层的意义在其作为自然守护者和宇宙共同创造者的真实展现之中：唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。[8]

在天地转化和养育的过程中，是人类的可能性加以协助；是真实的人性与天地构成了三位一体；并且，是我们道德律令对天道感召的回应，成为自然的守护者和宇宙的共同创造者。

[1] 《论语》，14: 34。

[2] 《孟子》，4 下: 11。

[3] 《论语》，14: 24。

[4] 杜维明：“体现整全：论儒家的自我实现”，见《儒家思想：创造性转化的自我》，纽约州立大学出版社，1985，页 175 (“Embodying the Universe: A Note on Confucian Self-Realization”，in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1985, P175)。(译者案：该书已有中译本《儒家思想新论：创造性转化的自我》，江苏人民出版社，1991 年版。然中译本似未见有该文。)

[5] 《大学》第 1 章。

[6] 《中庸》，第 26 章。见陈荣捷：《中国哲学资料书》，普林斯顿大学出版社，1963，页 109。(Wing-tsit Chan, *A source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, P109)

[7] 这是借自芬格莱特《孔子：即凡俗而神圣》(Herbert Fingarette, *Confucius-The Secular as Sacred*. New York: Harper and Row, 1972) 的一个表述。

[8] 《中庸》第 22 章。

二、儒家传统的形成[9]

作为东亚生活方式的儒学

儒学是一种世界观、一种社会伦理、一种政治意识形态、一种学术传统，以及一种生活方式。虽然儒学经常和佛教、基督教、印度教、伊斯兰教、犹太教和道教一起被作为一种重要的历史性宗教，但她既不是一种制度化的（institutionalized）宗教，也不是一种崇拜中心的（worship-centered）宗教。不过，她在东亚的政治文化以及精神生活中曾经发挥了深远的影响。由于儒家在东亚的行政、社会、教育、及家庭方面留下了不可磨灭的印记，文化中国世界（包括工业化和社会主义的东亚—日本、韩国、台湾、香港、新加坡、中国大陆、北朝鲜和越南）便具有了“儒家”的特征。不论这一点是否充分，毋庸置疑，儒家伦理和精神价值在 2500 年以来，在文化中国个体与个体、社群与社群以及国家与国家之间所有的层面上，既是灵感源泉，又是人际互动的诉求法庭。儒学不是一种组织化的传教传统，但在公元前一世纪，在中国文学的影响下，她就传播到了东亚的那些国家。在宋代儒学复兴以下的世纪里，儒学的时代就包含了 15 世纪以来韩国的朝鲜时代（Choson dynasty）和越南黎朝（Le dynasty）的晚期，以及 17 世纪以来日本的幕府时代。在 19 世纪中叶西方势力进入之前，在行政技巧、精英教育的内容与形式、以及大众道德话语方面，儒家的教谕是如此的居于支配地位，以至于中国、韩国和日本都明显的是“儒教”国家。我们还可以说，在东南亚以及世界各地的各种东亚社群，也都处在儒家的影响之下。儒家的故事并不始于孔子（公元前 551-479）。“儒家”这个中文术语的字面意思是“学者们的族系”，它象征着一种谱系、一种学派、或者一种学术传统。在佛陀作为佛教立教者以及耶稣基督作为基督教创立者的意义上，孔子并非儒家的创始人。但是，虽然孔子未能达到儒家的最高理想——“内圣外王”，他却荣膺了先师、时圣、以及儒家之道真实体现的称号。

儒学是一种历史现象。作为生活方式的儒家传统的出现，她的国家崇拜地位的提升，她作为一种道德劝导的衰落，她在社会上的持久影响，她作为一种活生生信仰的复兴，她进入政治意识形态后的变形，她对西方冲击的回应，以及她在现代的转化，所有这些都可以作为东亚历史的有机组成部分来加以分析。关于根本不同于历史叙述的过去，儒家并没有一种奥秘的诠释。的确，儒学的一个显著特征，就是其所表达的那种认为日常人类世界具有深刻精神性的意向。通过“于平凡中见神圣”，依照其统一人类社群和天道的文化理想，儒家力图从内部来更新世界。作为一种主要的伦理和精神传统，儒学最初在古代中国出现，只是几个思想流派中的一个小的支脉。她逐渐成长并成为占主导地位的思想力量。在历史上以“百家”而闻名的公元前 550-200 这一阶段，是古代中国思想的黄金时代。作为一种精致的“封建”礼制，周代文明在中国几个世纪以来提供了经济的繁荣、政治的秩序、社会的稳定和文化的典雅。而面对辉煌的周代文明的衰落，四个相互竞争的主要思想流派——儒家、道家、墨家和法家，各自提供了截然不同的因应之道。这些学派彼此活跃地进行争论，试图针对他们所处时代的种种问题提供最佳的解决方案，在不断的野蛮战争的威胁之下，力图给混乱带来秩序并给生活带来意义。

道家发展了一种自然和自由的哲学，他们倡导全面拒斥人类的文明。他们认为人类的文明是精神污染的根源。墨家关心霸权国家的侵略、贵族生活方式的浪费以及遍在的社会不公。他们将自身组织为军事单位，通过自我牺牲带来博爱与和平。法家接受“封建”礼制的不可避免的分崩离析，并与权利中心结盟。儒家则通过服膺于作为人格塑造的教育，选择一种针对周代崩溃的长久解决之道。儒家相信，通过修身和内在的觉悟，一个人能够达到真正的高贵。儒家理想的人性（圣人境界）和实践的模范（大人君子），不但由先知和哲学家所代表，而且由导师和政治家所体现。这种理论与实践的合一，赋予儒家以精神远见和政治使命，并使儒家形成了一个那些分享同一种信念的人们的团体。

几个世纪以来，孔子被认为是中国重要的哲学家之一，在中国的思想世界中，儒家也被认为是重要的学派之一。孔子的追随者们用了几代的不懈努力，才建立了孔子所倡导的作为中国主导思想力量的“学术传统”。但是，在儒家学说作为中华帝国官方意识形态得以确立之前，已经有几个世纪过去了。而即使在以后，儒家也从未作为一种排他性的国家正统而存在。公元前 2 世纪，推动儒学成为国家意识形态的尝试虽然获得了成功，但生命力并不长。毋宁说，这是儒家文化运动进

入相异的专制政治各个不同层面以及社会各个阶层的逐渐拓展。这种逐渐拓展使得儒家传统能够变得真正具有影响力。儒家传统的负载者是那些通过自我证立的知行合一的学者们。通过他们的努力，儒家的劝导在传统中国实际上渗透到了生活的所有方面，并且，与之相关，也普遍渗透到了整个文化中国。

作为对于如此多人如此多年来一种可见的生活方式，儒学既被视为一种哲学，也被视为一种宗教。作为一种既不否认也不轻视“天”的无所不包的人文主义，她不仅是中国学者的信念，还是东亚的一种生活方式。委实，儒学是如此深入地渗透到了文化中国社会和政治的组织结构当中，以至于儒家伦理常常被认为是不证自明的。

历史的脉络

孔子将自己视为“述者”（传播者）而非“作者”（创造者）；他自觉地试图温故而知新。孔子提出，通过给看似过时的礼仪注入生命力，我们可以重新获得传统的意义。理解象祭祖、敬天和晨礼那些特定礼仪何以会持续数百年，这种强烈的愿望构成了孔子“好古”的动机。孔子进入以往传统的旅程是要追寻人性对于归属与沟通的最深层需求的根源。对累积的传统，他拥有信念。传统生活方式崩坏的事实，并不能消解它们将来更新的巨大潜能。孔子的历史感是如此之强，以至于他视自己为一位守成主义者，对在周代文明发挥很好作用的文化价值以及社会规范负有责任。

由孔子所开启的学术传统可以追溯到古代的圣王。虽然考古学所能确认的最早年代是商朝（约公元前 1600-1100），孔子所宣称的相关历史却更早。作为在西方以 Confucianism 而闻名的这样一种文化过程而言，孔子或许是创始者，但孔子及其后学却将自己视为一种传统的一个部分，这一传统就是后来中国的史家所称的儒家，该学术传统起源于孔子之前两千年前，那是传说中通过其典范性的学说形成了一种道德社群的尧舜圣王时代。

孔子将尧舜的黄金时代比之为“太和”，但他心目中的英雄却是周公。据说是周公帮助并完善了“封建”礼制，于是使周代在相对和平与繁荣的状态下延续了五个多世纪。受到周公政治风范的鼓舞，孔子的毕生所愿就是能够得到一个位置，以便使他能够象周公那样，实践从古圣王处所学到的仁政的政治理念。虽然孔子从未能到一个机会将其政治理念付诸实践，但是他的作为道德劝导的政治思想，却成为东亚政治文化的一个典型特征。

在周代宇宙论中独特的天的观念，相当于商代的上帝观念。上帝是指商王室的祖先，这使得商王能够宣称他们作为神圣后裔的地位，就象后来日本的天皇所作的那样。然而，对于周王来说，天却是一个更为一般化的人格化的上帝。他们认为天命无常，周王室的后裔并无被授予以王位的保障。这是他们从成功地征服了商朝那里所得到的教训。他们自己会推理，如果天命是一成不变的，他们就无法从商王那里获得它。正是商代失去天命的事实，无可辩驳的显示出：为了赋予其命，天会寻找其它的准则。这或许是对于“天视自我民视，天听自我民听”[10]这一命题的证明吧。易言之，对于维持权威而言，王者的德性至关重要。孔子及其后学从未放弃强调这一点：作为道德修身之结果的德性，是政治领导不可分割的一个向度。

就象大量青铜铭文所显示的那样，对仁政的强调，既是商代崩溃的反应，又是对于一种具有深厚根源的世界观的肯定。尽管周人的军事征伐（大约发生在公元前 1046 年[11]）是商朝崩溃的直接原因，但周朝的征服者却坚决认为，是由于商纣王的荒淫无道，以至他失去了天命。既然天命从不与某一特定的世系联姻，既然保有天命的唯一保证是统治者的卓越表现，周王便渴望保持人民对自己的信任。仁政的修辞同时也预设了这样一种信念：既然一个人与其祖先一脉密切相关（对王室来说，这一脉实际上延伸到贵族阶层的所有成员），这个人就代表着一个社群。天与人类社群的相互交感，进一步要求那些为王者们具有忠孝的品行，不仅是对他们的祖先，更是对天道。作为一种扩大了的家庭，儒家的国家理念或许在发生学的意义上来自于周代封建制的历史经验，但是统治者必须象父母那样为人民的福祉负全责这种伦理的论证，却是基于儒家的这样一种观念：政治基本上是道德劝导。部分由于封建礼制的生命力，部分由于王

室本身的力量，周王得以控制他们的王国达几个世纪，但是在公元前 771 年，他们却被迫迁都东移至现在的洛阳，以避免来自中亚蛮族的攻击。于是，真正的权力落到了封建领主们的手中。不过，仍然存在的周王一脉继续在名义上得到承认，这使得他们发挥某种象征性控制的作用。“封建”礼制基于血缘纽带、婚姻联盟、旧有盟约以及新缔结的协议。它是一种相互依赖的精致的系统。对于国家之间以及国内秩序的保持，文化价值和社会规范的使用是以一种共享的政治观点为前提的，这种观点是：权威存在于普遍的王权之中，而王权则相当程度上是天命所授予的伦理和宗教的力量。有机的社会团结的获取，靠得并不是法律的限制，而是礼仪的遵守。意识到这一点很重要：礼仪行为以及儒家对法律控制导致的非人社会的反感，塑造了儒家那种对于以家庭为中心的社会伦理的偏爱，这种偏爱迄今继续影响着东亚的社会。

具有讽刺意味的是，到孔子的时代，封建礼制已经受到了如此根本性的破坏，以至于政治危机促使了一种深刻的道德衰败感。象征性控制的中心不再能够使周代的封建礼制避免崩坏。考古和文献的证据显示：时代既见证了史无前例的经济增长（尤其是铁器在农业上的使用、金属铸币的效力、商业化以及城市化），也见证了一种严格层级化社会的亲属关系纽带的松弛和开解。这两种变化都有助于一种重要政治体制的重建。如此，儒家对于稳定的关怀是对秩序崩坏的一种回应。不过，较之恢复秩序的权宜之计，通过回应社会的混乱，孔子所提供的东西远远更为根本。他选择了提出如何学习成为真正的人这样一个终极性的问题。由此，他试图重新阐释和振兴在几个世纪以来对政治稳定与社会秩序至关重要的种种建制：家庭、学校、地方社群、诸侯国和整个王国。孔子不接受那种权力和财富至上的现状。他感到：同时作为一种个人品质和一种领导能力必要条件的德性，对于个体尊严、社会团结以及政治秩序而言，是本质性的。

孔子的生活

如果英语世界要选择一个词汇以刻画两千年来中国的生活方式，那个词汇便是 Confucian。这一点假定了在中国历史上，没有人能比孔子如此深刻地影响了人们的思想和行为。他是人性的导师、文化的传承者、历史的诠释者、以及中国心灵的铸造者。考虑到孔子如此巨大的重要性，他的一生看起来却完全不具戏剧化的，或者用一个中国的表述来说，是“平凡而真实的”。不过，孔子一生的平凡与真实却说明了这样一个事实：孔子的人性不是一种启示的真理，而是一种修身的体现，是一种就个人而言塑造自己命运的不懈努力的结果。对于知识分子，孔子所体现的是普通人成为令人敬畏的圣贤这样一种信念的可能性。然而，即使是对普通人，可以通过自己的努力而成为成功甚至杰出的人物这样一种信念，并不只是一种想象的可能性，而是一种切实可行的理念。通过个人和社会的努力，人是可以教化的、是可以改善的，并且确实是可以导向完美的。这种坚信深深地植根于中国人的心灵当中。

尽管有关孔子生活的事实并不充足，但那些已有的事实却向我们提供了一个不同寻常的精确的时间架构和历史脉络。孔子生于鲁襄公 22 年（公元前 551 年），他生在农历 8 月 27 的说法一般为历史学家所接受，于是，在东亚，9 月 28 这一天被广泛作为孔子的诞辰。它是一个官方正式的节日，在台湾是“教师节”，在中国大陆、香港、新加坡以及最近的加利福尼亚，它都是文化庆祝的一天。孔子出生在鲁国（如今的山东省）的曲阜，该地以保持周代文明的礼乐而著称。孔子姓孔名丘，但在整个中国历史上，他被称为“孔子”或“孔夫子”。从拉丁语 Confucius 而来的 Confucian 以及 18 世纪欧洲造就的 Confucianism，在中文中都没有意义。孔子的祖先可能是贵族成员，但到孔子出生的时候，已经变成赤贫的普通人。孔子年仅 3 岁时父亲便亡故了。起先是由母亲教导，然后是另外一些教师，作为同龄人中一名努力不懈的学生，孔子很快脱颖而出。于是，孔子不经意地开启了东亚教育的一个伟大传统：常常是通过言教的那种母亲的典范教育。在儒家的学习中，作为教育者的母亲的中心地位广泛地被承认，但却鲜有分析。在面对生命结束时，孔子回忆他自己是“十五有志于学”。历史说明指出，即使

已经作为一名博学的年轻学者而闻名，孔子在访问太庙时仍然每事必问。孔子的求知好问向其后世昭示：儒家伦理的最高德性之一便是好学。

在19岁同一名没有显赫背景的女子结婚之前，孔子曾担任过政府的低级官吏，管理马政和保管粮仓的书籍。似乎他已经获得了博学多能的名声。当收到鲁国君主赠送的礼物—鲤鱼，并以“鲤”为其新生之子取名时，孔子刚刚20岁。孔子精通六种技艺—礼、乐、射、御、书、数，并且，他对古代传统尤其是“诗”和“史”的熟悉，帮助他在30岁时开始了辉煌的教师生涯。教学相长使得孔子能够将其学者的一生塑造成既是文化传统的继承者，又是文化的传播者。我们不知道孔子的老师是哪些人。有一个显然是伪托的故事，即孔子曾经向道家的大师老子问过礼，不过，众所周知的是，孔子确曾真诚地访求大师教他礼、乐等等。在中国，孔子是为人所知的第一个私人教师，因为他建立了作为职业甚至是生活方式的教育学。在孔子之前，贵族家庭聘请家庭教师来教育他们的孩子，政府官员则在行政和官僚事务中指导他们的属下，而孔子则是将其一生奉献给为了转化和改善社会的目的而“学”与“教”的第一人。孔子相信，所有的人类均能够从修身中受益。他开创了培养潜在领导人的人文教育，为所有人打开了受教育的大门，并且将学习界定为不仅只是一种知识的获取，更是一种人格的塑造。这种看起来似乎是世俗人文性事业的精神价值，存在于其隐含的信念之中，那就是：在日常的人类生存中进行终极性的自我转化，不仅是可能的，而且是切实可行的。

对于历史上的孔子来说，教育的基本功能是为培养君子提供适当的训练。这种训练本质上是一个包含不断自我完善以及与社会持续互动的过程。尽管孔子强调学习的目的是自我知识与自我实现，但他发现，从事社会和公益的服务，也是真正教育的一个自然结果。孔子曾经面对博学的隐士，隐士们的生活方式和精神取向对孔子服务社会愿望的有效性构成挑战。但孔子拒绝了脱离人类社群“与鸟兽同群”的诱惑，而选择了从内部力图转化这个世界。数十年来，孔子积极地投身于政治领域，试图通过政府的渠道来实践其人文主义的理念。通过实践，孔子表明了他对这个世界之意义的信守，以及对“道”最终将流通贯注于他所处时代社会和政治现实这样一种信念的信守。孔子不是去创造一个外在于其社会生活经验的精神圣殿，而是试图通过塑造一个志同道合之团体的方式，去“神圣化”人类社会。这种存在性的选择，这种对于人类社会的忠信，对于在东亚出现宗教的前景，具有深远重大的意义。

在四五十岁之间，孔子首次担任地方行政长官，随即担任辅相，最终担任鲁国的大司寇并摄相事。很可能孔子曾经陪同鲁国国君进行过一次外交活动。但是，孔子的政治生涯是短暂的。他对国君的忠诚使他疏远于当时掌握实权的“三季”之家，并且，他在道德上的正直使他不容于那些引诱国君沈湎于感官享乐的近臣们。五十六岁时，孔子意识到国君对他的政治方略不感兴趣，于是就离开了鲁国，试图找到一个会接受他的诸侯国。

任凭政治上的挫折，有一个不断增长的弟子群体追随着孔子。孔子的自我流放持续了十六年，同时，作为一位有见识和使命感的人，孔子则声名远播。一位边防官（译者案：“仪封人”）曾经将孔子比作“木铎”，正在传播上天的预言以唤醒人民。[12]诚然，孔子被视为英雄式的良知的代表，他自知自己不会成功，但是在正义感的促动下，他还是不懈地尽力而为。在六十七岁时，孔子回到鲁国，通过撰述与编定历史文献来教书育人并保存他所珍爱的古典传统。孔子于公元前79年离开了人世，那年他七十三岁。据《史记》记载，孔子有七十二弟子精通“六艺”，当时称孔子后学者达三千余人。孔子曾经在七十岁时达到了“从心所欲不逾矩”的境界。[13]这种在所是与所当是之间达到完美和谐的能力，几个世纪以来，一直是儒家后学将未经提炼的感性冲动转化为自我优雅的审美表达所仿效的崇高标准。

[9] 该部分和后面“儒家之道的第一期”部分的历史材料取自（1）我为《大英百科全书》（第15版，1988）撰写的辞条“孔子和儒学”，见《大英百科全书》（第15版，1988）卷6，页653-662；（2）我的论文“历史视野中的儒学”，新加坡东亚研究所论文专论系列15（新加坡

东亚研究所，1989）；（3）我的论文“中国历史中的儒家传统”，见 Paul S. Ropp 编辑的《中国的遗产：中国文明的当代视野》（加利福尼亚大学出版社，1990，页 112-137）。对于以前的文字，我做了重要和翔实的修订和扩展，以强调儒家人文主义的宗教向度。

[10] 《孟子》第 5 章上，第 5 节。

[11] 在《有关西周的年代》（《哈佛亚洲季刊》卷 43，第 2 期，1983 年 12 月，页 564）一文中，倪德卫（David Nivison）教授认为征伐是在公元前 045 年。后来，基于新的证据，他将时间更改为公元前 1046 年。

[12] 《论语》3：24。

[13] 《论语》2：4。

三、儒家之道的第一期

依韩非子之见，孔子死后不久，其后学就分为八派，每一派都宣称合法继承了孔子的遗产。大概每一派均与孔子的某一位或某几位弟子有关，或者受到了他们的启发。虽然对孔子思想互相冲突的诠释在于“道”的分裂，但看起来却产生了一种新的思想动态。在公元前 5 世纪，儒家并不居于思想界的主导地位，但是，对于为思想话语设定议程，儒家似乎发展了最为丰富的文化和精神资源。事实上，孔子的亲密弟子，象神秘的颜回、忠信的曾子、颖悟的子贡、博学的子夏，以及其它门人等等，已经在孔子的第二代学生中产生了极大的热情。即便儒家传统在中国历史上何时最终成为最有力量的学说这一点并不清楚，她确实稳稳当地成为思想界一种杰出的声音。不过，是几代人的不断努力才使得儒家学说得以流行。

孟子（公元前 390-305）抱怨战国初期（公元前 403-221）思想界占主导地位的是墨家的“兼爱”和杨朱（公元前 440-360？）的“为我”。从孔子死后一个世纪的历史境况来判断，周代封建礼制的崩坏和强力霸权诸侯国的兴起说明了这样的事实：孔子将政治道德化的企图遇到了嘲讽，被认为是迂阔不实的，而财富和权力的主张则喧嚣至上。当时，受到更多关注的是那些隐士（早期道家）和现实主义者（原始法家）。前者逃离尘世，在大自然中创造精神的殿堂并过着宁静的生活，后者则试图通过辅佐雄心勃勃的君主获取财富和权力，来影响政治的进程。儒家拒绝离开政治舞台在山林中修养自己内在的宁静，因为他们无法承受舍弃人类社会的想法。他们也无法使自己认同少数统治者的利益，因为他们的社会良心驱使他们去负起承担人民良知的责任。他们处在两难的境地。他们希望积极参与政治，但他们不能接受以现状作为权威发挥作用的合法场所。他们厌恶权力政治，但他们又无法使自己脱离国家事务。简言之，儒家是在于而不属于这个世界；他们既不能遗世而独立，也无法有效地改变他们所处的世界。

孟子：典型的儒家知识分子

孟子以凭借自我风格的方式传播儒家之道而著称。孟子最初受教于他的母亲（这进一步加强了作为教育者的母亲在儒家传统中的重要性），然后，据说成为孔子之孙的学生。作为一位社会批判家、一位道德哲学家、以及一位政治活动家，孟子杰出地扮演了他的角色。他投身于教育一个士大夫阶层的任务。这些士大夫们不直接参与农业、工业和商业，但对于国家的正常运作、尤其是人民的幸福，这些士大夫们却至关重要。在反对重农论者的缜密论证中，孟子机智地运用“劳动分工”的理念为“劳心者”进行辩护，并看到了“服务公益”和“生产力”同样重要。[1]对孟子来说，儒家可以作为学者服务于国家的重大利益——不是成为官僚行政人员，而是承担着教导少数统治者行“仁政”和“王道”的责任。在同封建君主打交道的过程中，孟子不但使自己表现为政治顾问，而且是王者之师。他使这一点表现得非常清楚：一个真正的君子是“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移”的。[2]

于是，孟子所倡导的是一种“有机知识分子”（organic intellectual）的作用和功能，“有机知识分子”投身于儒家之道的保存与扩展（“有机知识分子”在组织结构上与社会相连，但在思想上服膺于根本的道德重建）。致力于弘扬儒家“人能弘道”的信念，孟子为“有机知识分子”创造了文化空间和政治场所。根据卫道骑士而非从属执行官的角度，孟子重新诠释了儒

家“大人”的理念。对于那些通过政治操纵来行使强力的人，孟子表示蔑视。对于他们不能实践真正的天命的感召，孟子表示谴责，因为最终分析起来，他们不过就象臣服的妾妇那样仰承君主的野心。与之相对，真正的大人依天道而“居仁由义”。[3]这样，孟子就重新将儒家学者界定为卫道的骑士。忠实于儒家的精神，孟子认为道的承载者就是“有机知识分子”，通过作为道德典范而逐渐直接参与政治，他们履行着维护社会结构意义的神圣使命。

为了说明儒家道德理想主义与其所处时代具体社会和政治现实的关系，孟子批评墨家全体主义和杨朱个人主义思想的泛滥。墨家倡导“兼爱”，但孟子却坚决主张，墨家待陌生人如同自己父亲的告诫，将导致待自己的父亲如同陌生人。而另一方面，杨朱提倡“为我”，孟子则坚决主张，过度关注个人利益将导致政治的失序。委实，在墨家的集体主义中，“父亲身份”无法确立；在杨朱的个人主义中，“亲属关系”无法确立。[4]既然家庭的调节是社会稳定的基础，国家的治理是天下太平的基础，为了给人民带来真正的福利，无论墨家的集体主义还是杨朱的个人主义，在政治上就都不是切实可行的。

对于社会改革，孟子的策略是通过强调正义、公益精神、福利和模范性的当局，从而将利益、私利、财富和权力的语言转变成道德的话语。孟子并不反对言“利”，毋宁说，他是恳求诸侯国的君主们去选择大利，从长远的眼光来看，这将会确保他们的利益、私利、财富和权力。孟子敦促君主们放眼于他们的宫殿之外，与其臣子属下以及看似不相关的大众培养一种共同的纽带。孟子坚决认为，只有如此，君主们才能维持其统治甚至保持其将来的生活状况。他鼓励君主们推行他们的仁爱，因为这甚至对保护他们自己的家庭来说都是非常重要的。

孟子对于以民之所同然作为政府管理机制的诉求，是建立在他这样一种强烈的“民本”感之上的，那就是：“民为贵，社稷次之，君为轻”[5]，不能以王道而行的君主是不宜为君主的。在对儒家正名原则的生动有力的运用中，孟子得出结论：失道的君主应当受到批评、匡正，或者废黜——作为最终诉诸的手段。[6]既然天意人民的幸福应当得到保障，且统治者有责任承担这一义务，那么，在极端的情况下，“革命”就不仅是合理的，而且是众愿所归的。

孟子政治的民本概念基于他的哲学观点：人可以通过自己的努力趋于完善，而人性本善。虽然孟子承认生物性与环境因素在塑造人类状况中的作用，但他却坚持：只要意愿如此，则我们就能够成为有德之人。依孟子之见，意愿需要转化性的道德行为，因为无论何时只要我们决定将本然的善性化为自觉的意向，我们本然的善性便会自然流露发用。作为一种阐明，孟子将其仁政的思想建立在“恻隐之心人皆有之”的论断之上：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。[7]

孟子还观察到：人皆有天赋的四种情感：恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心。就象“火之始燃”或“泉之始达”那样，四种情感构成培养仁、义、礼、智这四种根本德性的基础。这里所告诉我们的是：我们成为有德之人，并不是因为我们被告之必须为善，而是因为我们的本性，即人性的深层向度，自然地流露为善。

孟子认为，我们都具有内在的精神资源，以深化我们的自我意识，拓展我们公共实践的网络。尽管会有生物和环境性的限制，我们却始终有自由和能力去纯化和扩展我们天赋的高贵（我们的“大体”）。虽然孟子在现实的层面上接受人有“食”、“色”的本能倾向，人之异于禽兽者仅在几希之间，但他却坚决主张：我们能够扩充那几希的差别（人之所以异于禽兽者），并通过集中于“四端”，将自己转化为本真人性的真正典范。[8]

孟子有关在人格塑造中完美的等级的观念，生动地阐明了这种自我的连续纯化和拓展：

可欲之谓善，

有诸己之谓信，

充实之谓美，

充实而有光辉之谓大，

大而化之之谓圣，

圣而不可知之谓神。[9]

而且，孟子断言：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”[10]通过发掘内在的精神资源，在人性的潜能中获得自我的觉解，这种深刻的信念使得孟子给儒家事业增加了一个“天人合一的”向度。从孟子的这种视角来看，学习成为“大人”，需要培养人将整个宇宙作为自己生活经验来加以体现的那种感受性：

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。[11]

正如孟子所设想的，儒家学者是模范导师、政治领袖、创造意义的思想家和有机知识分子。

荀子：儒家学术的传播者

如果说孟子带来了儒家道德理想主义的成果，荀子（约公元前 298-338）则真诚地将儒家事业转化为一种现实和系统的探究，这种探究在于人类状况，尤其在于礼制和权威。公元前 30 世纪中期，在富足而强大的齐国都城稷下，聚集着一批活跃的学者，以其渊博、思想的精微、逻辑、经验主义、头脑实际和善于论证，荀子普遍被确认为其中最杰出者。荀子的所谓“非十二子”，使我们得以了解当时思想界的概貌。他对同时代几乎所有主要思想潮流之缺失的深刻洞见，有助于建立作为一种有力的政治和社会劝导的儒家学派。

结合同时代人的各种睿见，以阐述一种关于自我和社会的综合性的观点，荀子的这种能力显著地开阔了儒家的话语。不过，荀子的主要论敌却是孟子，他坚决攻击孟子人性本善的观点是一种天真的道德乐观主义。

荀子忠实于孔子的精神（孟子亦然），也强调修身的中心地位。他将儒家教育的过程——从学习成为君子到仿效圣人，从习诗到践礼——概括为一种积累知识、技能、睿识和智能的不断努力。荀子认为，除非进行有效的社会约束，人类易于滋生过度的需求以满足其感性欲望，那将不可避免地破坏社会的安定团结这一人类繁荣昌盛的先决条件。对荀子而言，孟子一派性善论信守最严重的缺失在于：它排除了礼制和权威，而礼制和权威对于保持有机社会的安定团结颇为需要。通过强调人性本恶，荀子简别出人心（人的理性）的认知功能作为道德的基础。经由自觉地控制我们的欲望与感性，以符合社会规范，我们就会成为有道德的人。

和孟子一样，荀子相信所有人通过修身能够达到完美的可能性，相信人性和作为基本德性的正义感，相信作为王道的仁政，相信社会和谐以及教育。但是，关于所有这些如何得以实现的观点，荀子和孟子却有着显著的不同！由荀子所塑造的儒家事业，将学习视为一个社会化的过程。对于转化人性，诸如古代圣贤、经典传统、习俗规范、师长、政府规章制度以及政府官员等等，所有这些都是重要的资源。一个有教养的人是一个人类社群的充分社会化的参与者，他或她成功地升华了自己的本能要求，去促进社会的公益。

在法令、秩序、权威和礼制方面，荀子讲究现实的立场似乎有接近法家关于社会一致政策的危险，后者是专为统治者的利益而设计的。荀子关于行为客观标准的坚决主张，或许会为权威主义的兴起提供意识形态的基础，而权威主义则导致了秦朝（公元钱 221-206）的专制。事实上，韩国的理论家韩非（约公元钱 233）和秦国的丞相李斯（约公元前 208）这两位最有影响的法家人物，便都是荀子的学生。不过，在儒学作为一项学术事业而继续的过程中，荀子却发挥着重要的作用。荀子不同意法家的策略：以社会文化多样性为代价来强化国家权力。他对“天”的自然主义的诠释，对文化细致入微的理解，对“心”在认识论方面和语言在社会功能方面的富有洞见的观察，对道德推理和论证艺术的强调，对发展演化的信念，以及对政治制度的兴趣等等，都显著地丰富了儒学遗产，以至于他被尊为儒家的典范式学者超过三个世纪。

孟子和荀子将儒学深化并拓展到这样一个程度：在孔子亲炙弟子那里所罕闻的关于人性与天道的看法，被充分地阐释为一种一贯的“天人合一的”观点。根据孟子和荀子的诠释，学习成为一个真正的人，包容了将我们的生物性实在转化为自我审美表达的整个过程。修身的丰富语汇

一举止的合礼，心智的滋养，灵魂的净化，以及精神的升华——与同样细致入微的“经世”艺术的语言有机地结合在一起，为儒学提供了两个不可分割的向度：“内圣外王”。

政治的儒家化

为时不长的秦王朝的专制统治，标志着法家的短暂胜利，但在西汉王朝（公元前 206-公元 8 年）初年，君主绝对专权、周边所属王国完全服从中央政府、思想的大一统以及无情地强化法令，这些法家的实践被道家的休养生息和无为而治所取代。历史上，这种实践通常被认为是黄老之术——被归于黄帝和道家神秘创始人老子的统治术。象陆贾、贾谊等几位儒学思想家，在政策方面做出过重要贡献。甚至在董仲舒（约公元前 179-104 年）之前，在汉家朝堂之上已经可以听到儒家的劝导，并且，刚刚出现的将帝国建立在儒家原则之上的趋势益发明显。实际上，汉代政治逐渐的儒家化，在王朝建立之初就已经开始了。无论是恢复封建制，还是于朝堂之上实行煞费苦心的廷礼，都使得汉儒们在塑造政府的基本结构方面贡献良多。通过广泛搜寻和口头转述而重获佚失的经典，汉王朝决定补偿秦代焚书所造成的文化破坏，这显示了将儒家传统作为形成中政治意识形态有机组成部分的自觉努力。

在武帝（公元前 140-87 年）这位具有法家专制君主气质的统治时代，儒家劝导已经在中央官僚体制中树立了牢固的地位。在皇权和政府明确的分离中，在通过举荐和征选双重机制的官员选拔中，在以家庭为中心的社会结构中，在以农业为基础的经济中，以及在教育系统中，儒家的影响显而易见。随着礼制在政府行为、社会关系的界定以及民事纠纷的调节方面变得日益重要，儒家的理念也在法律体系中获得了牢固的建立。然而，直到丞相公孙弘说服武帝正式宣布只有儒家学派方可得到国家的支持，儒家才成为官方认可的帝国意识形态和国家崇拜。

结果，儒家经典成为各个教育层次的核心科目。公元前 136 年，武帝于朝廷设立五经博士，并于公元前 124 年分配五十名官派学生跟随他们学习。这实际上创建了一所帝国大学。到公元前 8 年，登记注册的学生达三千人，并且，至公元 1 年，每年有一百人通过国家主办的考试进入到政府之中。简言之，那些受过儒家教育的人开始为官僚体系配备人员。公元 58 年，所有国家举办的学校要求祭祀孔子，而在公元 175 年，政府化了几十年组织专家学者经过会议所许可选定的经典版本，被颂刻在了巨大的石碑之上。这些石碑树立在都城，直到今天，他们仍然完好地保存在西安的国家博物馆中。试图永久保存和昭示神经经典确定内容的行为，象征着经典儒家传统的形成。儒学作为汉朝官方意识形态的建立，常常被欢呼为孔、孟、荀之教在中国思想史上的胜利。从儒家精神性的视角来看，这种胜利至多是一桩混合各种成分的幸福。汉代之前，儒家传统中从未有“上帝之事归上帝，恺撒之事归恺撒”的类似说法，但是，真正的儒家从来都对现实持一种批判的立场。象马克斯·韦伯（Max Weber）的《中国的宗教》，将儒家的生活取向描绘为“对世界的适应”，[12]这是一个重大的错误。儒家从内部转化世界的信守是一把双刃剑：尽管儒家接受国家事物的可完善性以及尊重现状并以之作为出发点，但如果现存的权力关系不能够再保障人民的幸福，儒家常常又毫不妥协地要求既存的权力关系进行根本性的重组。

不过，作为反映统治阶层少数人利益的官方意识形态，汉代的儒学本身基本上表现为一种利禄之途。当然，这并不意味着儒家的仁义之道被完全抛诸脑后。事实上，在汉代的政治文化中，有关儒家之道的争论者们专注于两条相互冲突的道路上：为了修身与社会责任的真本真的儒家追求，以及以修身为代价的社会进步的政治化的儒家目标。诚然，一旦那些作为调味剂添加到儒学传统之中的人们也成为政治上的显赫，政治操纵和道德匡正之间可能性的范围就会变得非常广泛。在各种形式的变项中，混合它们的摸棱两可之处便会成为一种生活的现实。

董仲舒：天人交感

象伟大的史学家司马迁一样，董仲舒非常重视儒家的经典《春秋》。但是，董仲舒自己的著作《春秋繁露》，却远非一部具有历史判断的著作。那是一部在《易经》精神笼罩之下的书。作为一位异常献身学术（据说他因潜心学问而“三年不窥园”）和坚决服膺道德理想主义（他常为人所引用

的一句话是：“正其义而不谋其利，明其道而不计其功”[13])之人，董仲舒在将儒学发展为具有汉代诠释特征的过程中，具有至关重要的作用。

尽管武帝宣布“独尊儒术”，道家、阴阳家、墨家、法家、巫师、医师、方士、堪舆家以及其它三教九流，都对汉代精英的宇宙论思维有所贡献。董仲舒本人就是这种思想综合的一位受益者，因为在阐释自己的世界观时，他自由地涉猎了当时的各种精神资源。他提出了天人交感的理论，在一年的四季、12个月和366天以及人体的四肢、12关节和366块骨骼之间进行竭力比附。天人交感理论基于一种有机观，其中，存在的所有形式都是在一个复杂的关系网络中彼此相互关联的。从这种亲源关系形上学（metaphysics of consanguinity）中所引出的道德是：人的行为具有宇宙性的后果。

对于“五行”（金、木、水、或、火、土）的意义、人与天数的相关性、以及同类事物的感化作用，董仲舒进行了探求。就象他对仁、义、礼、智、信这些儒家根本价值所进行的研究一样，这些探求使得董仲舒能够将儒家伦理与自然主义宇宙论有机结合，从而发展出一套精致的世界观。董仲舒所完成的不仅仅是对作为“天子”的君主进行“神学的”合理化论证，毋宁说，他的天人交感理论为儒家学者提供了判断统治者品行的更高法则。事实上，他有关“灾异”的修辞，即断言洪水、干旱、地震、彗星、日食、甚至象“妇人长须”这样的自然现象都是警告统治者不良行为的天象。后来这种灾异说扮演了一种对于专制君主荒淫无度的有效威慑。董仲舒给儒家知识分子提供了一种具有深远政治涵义的诠释力量。

董仲舒的思想模式反映了预言、卜测和象数思辩的学术倾向，这在当时颇为流行。作为“今文”学派的拥护者，这些学者们将他们的论证建立在汉代“新经”的基础之上，并致力于探求经典的“微言大义”，以作为影响政治的一种工具。王莽（公元9-23年）篡位的发生，部分原因就在于当时流行的儒家知识分子认为天命的改变不可避免这样一种要求。

虽然董仲舒的思想颇为流行，但他的世界观却并不为汉代的儒家学者所普遍接受。以“古文”学派著称的那种更具理性和道德性的诠释儒家经典的进路，在西汉崩溃之前已经颇具吸引力。一种可供选择之物是杨雄（约公元前53-公元18年）在《法言》和《太玄》中提出的世界观。《法言》是一部以《论语》体裁写成的道德格言集，《太玄》则以《易经》的风格表达了一种宇宙论的思辩。古文学派宣称他们对在汉代发现的以“古文”写于秦统一之前的真正经典进行了重新修订。而古文学派在东汉（公元25-220）则广泛地为人所接受。随着博士机构和帝国大学在东汉的扩充，经典的研究变得益发精细。就象犹太法典和圣经的研究一样，儒家学术变得高度专业化，甚至到了作为一种道德话语而生命力枯萎的地步。

然而，对于政府、学校、以及社会，儒家伦理仍然在较大范围内发挥着强大的影响。直到汉代结束，所有的成年男子都受到了儒家经典的熏陶。孔子至圣先师的地位得以牢固确立，并且，全国范围内所有的学校都举行常规的祭孔仪式。孔庙遍及全国。朝廷继续年复一年的表彰孔子。儒家圣祠最终矗立在全国两千个郡县的每一处所在。结果，与“天”、“地”、“君”、“亲”一道，“师”成为传统中国最受尊敬的权威之一。

尽管被奉若神明，但是，通过不断学习的个人范例，孔子的师表风范使他自己成为普天之下最高贵的人。孔子这位常人和神化式人物，在中国社会发挥着巨大的象征力量，同时，他又不失其作为人的属性。即使是对孔子的神化，之所以灵验，其原因也是道德转化而非别有所在。

佛道时代的儒家伦理

东汉末年，统治者的无能、官僚系统的派系斗争、管理不当的赋税体制以及宦官专权，促成了大规模的太学生抗议。朝廷于公元169年囚禁并处死了数千太学生和同情太学生的官员。这种高压政策使得思想上的反抗得以暂时终止，但是，随着衰退经济日见下滑所导致的民不聊生，一场大范围的农民起义随之而来。由儒家学者和道家宗教领袖领导的农民起义，会同公然的武装暴动，推翻了汉王朝并结束了第一个中华帝国。随着汉朝的瓦解（与罗马帝国的崩溃不同），“蛮族”由北方侵入。北方中国平原地区有几个敌对的部族控制，战乱频仍，劫掠不断，南方中国则接连建

立了几个短暂的王朝。从公元三世纪初到六世纪末，这段分崩离析的时代有一个明显的标志，那就是儒学的衰落、新道家的高涨以及佛教的传播。

然而，佛道两家思想在精英中的杰出以及在大众中的流行，并不意味着与儒家传统的消长。事实上，儒家伦理与中国社会的道德组织结构难以分离，孔子继续被普遍地赞誉为圣人的典范。杰出的道家思想家王弼（公元 226-249）坚称：孔子虽未“言道”，却比老子更能“体道”。儒家经典仍旧是所有知识文化的基础，并且，贯穿整个时代，各种有关儒家经典的繁复注释也不断产生。在中央官僚系统、官员选拔和地方行政那样一种政治建制中，儒家价值从未停止过占据主导地位。生活的政治形式也明显是儒学化的。当象北魏（公元 386-535）那样的蛮族国家采取汉化政策时，大体上也是儒家特色。在南方，通过建立基于儒家伦理之上的家族统治、家族世系以及祖先礼制，也在进行着试图强化家族的系统化尝试。虽然儒学不再是官方意识形态，她却为世家大族的行为准则、地方精英所容纳，间或也被蛮族征服王朝所吸收。隋代（公元 581-618 年）中国的重新统一，以及唐朝（公元 618-907 年）持久和平与繁荣的恢复，给了儒学的复兴以强有力的促动。带有详细“传”和“疏”的官方版本的《五经正义》的出版，以及儒家礼制在政府实践（包括著名的大唐法典的编纂）各个层面的实行，是儒学实践的两个突出例证。基于文字能力的一种考试制度得以建立。这使得掌握儒家经典成为政治上成功的先决条件。并且由此，在以儒家术语界定精英文化中，考试制度的建立或许是一项最为重要的制度性革新。

不过，唐代的思想和精神气质却是由佛教以及某种程度上的道教占据主导地位的。唐朝在哲学上的原创性主要是由诸如吉藏（公元 549-623 年）、玄奘（公元 596-664 年）和智顓（公元 538-597 年）这样的僧人学者所代表的。在这一历史脉络中，儒家思想的发展出现了一个非预期后果，那就是象《中庸》、《易传》这些最具形上学意义的儒家经典，在某些僧人和道士那里得到了格外的突显。唐代李翱（公元 772-846 年）的《复性书》，标志着一种可能的儒家思想的转折，也预示着宋代（公元 960-1279）儒家思想的某些显著特征。不过，儒学复兴最有影响的前驱是伟大的文学家韩愈（公元 768-824 年），他从社会伦理和文化认同的角度进行了有力的攻击。他探讨并引发了人们对究竟什么构成儒家之道这一问题的兴趣。自从 11 世纪以来，道统问题在儒家传统中激发了相当多的讨论。

在政治领域，由唐太宗这位在中国历史上公认的明智、心胸开阔的大政治家所代表的政府风格，显然具有儒家的特征。《贞观政要》这部应当是唐太宗统治的可靠记录，迄今仍然是常为人们所引用的代表卓越领导艺术的文献。但是，必须注意，正是在这个时代，专制的机制如此深入地渗透到了中国的政治文化之中，以至于作为政府唯一合法形式的皇权被视为理所当然。结果，那些经过竞争性科考并被配备到官僚系统当中的士大夫们，就成为儒家之道的事实上的承载者，这与孟子那种作为卫道骑士的有机知识分子的理念相去甚远。不过，唐朝几位辅宰相在君主面前仍然显示了如此令人敬畏的形象，以至于他们继续唤起了有关个人尊严和政治责任的孟子精神。对他们而言，“从道不从君”的儒家理念，是一种实践的德性，而不仅仅是一种想象的可能性。

孔子和孟子、荀子这两位后学，开启了儒家人文主义的第一期发展。到公元前一世纪前汉的高峰期，儒家传统在中国的道德教育、政治意识形态以及社会伦理方面成为占据主导地位的思想力量。不过，需要注意的是：尽管儒学是规定文化精英生活取向的正统，在中国哲学和宗教的景观中，她同时又是和许多其它的思想潮流——道家、法家、阴阳宇宙论、五行理论以及形形色色的民间信仰相并存的。诚然，就象董仲舒“天人合一的”综合主义一样，儒家人文主义的一个显著特征便是其包容性。这种包容性象征着一种深思熟虑的努力，努力将看似不兼容的一些观念系统安置在一个相互关联的世界观之内。当然，尽管儒家的影响在政府建制、社会组织以及文化生产方面仍然存留，到公元一世纪，儒家人文主义的第一期开展却是逐渐减弱的。虽然儒家人文主义在佛教和道教的时代仍有进一步的发展，她真正给人印象深刻的复兴却是在 11 世纪。英文中经常提到的 Neo-Confucianism 的出现，标志着儒家人文主义的第二期开展。

- [1] 《孟子》第3章上：第4节。
- [2] 《孟子》第3章下：第4节。
- [3] 同注15。
- [4] 《孟子》第3章下：第9节。
- [5] 《孟子》第7章下：第14节。
- [6] 《孟子》第1章下：第8节。
- [7] 《孟子》第2章上：第6节。
- [8] 《孟子》第4章下：第19节。
- [9] 《孟子》第7章下：第25节。
- [10] 《孟子》第7章上：第1节。
- [11] 《孟子》第7章上：第4节。
- [12] 马克斯·韦伯：《中国的宗教：儒教和道教》。汉斯·格斯（Hans H. Gerth）英译本，纽约，自由出版社，1968年，页235。（New York: Free Press, 1968, p.235）
- [13] 此句见《汉书·董仲舒传》。

四、儒家之道的第二期

佛教赢得中国的接受以及它在中国的转化，包括引进、本土化、成长以及获取印度那种独特的精神性形式，这一过程持续了六个世纪。由于佛教的观念是通过道家的范畴而被引进中国，并且，道教又得益于借取了佛教的建制与仪式，于是，中世纪中国的精神动态就表现为以佛道两家的价值为特征。在这一背景下，作为一种主导的思想力量，儒学的再次兴起就要包括两个方面：对佛道两家挑战的创造性回应，以及对古典儒学睿识富有想象力的再诠释和再获取。此外，唐朝瓦解之后，来自中亚以及后来蒙古的对于中国文化生存的巨大威胁，促使知识分子通过深化他们共有的批判性自我意识，来护持共同的文化遗产。为了丰富他们的体知和保存中国这一文明国度，他们探索了那使得儒学成为一个富有生命力传统的象征和精神资源。

天人合一的视域

宋朝在军事上不如唐朝强盛，地域上也比唐朝狭小，但是其文化的灿烂和经济的繁荣，在中国历史上却是史无前例的。宋代的“商业革命”产生了包括繁荣的市场、密集的人口居住城市、精细的交通网道、戏剧表演、文学团体以及民间宗教在内的种种社会形态。直到十九世纪，这些形态在许多方面仍然保持不变，以至于使得著名汉学家内藤湖南（Naito Torajiro）将这一历史时期作为“现代”中国的开端。的确，宋代在农业、纺织、油漆、瓷器、印刷、海上贸易以及武器制造方面的技术进步，在当时世界范围内是无与伦比的。这表明了当时中国不仅在文化艺术方面首屈一指，而且在科技方面也是处于领先地位的。贵族制的瓦解、刻印书籍的广为流传、教育的民主化、以及科举制的全面实行，产生了一个新的以读写流畅、社会意识和政治参与而著称的社会阶层——士大夫。诸如经学家胡瑗（993-1059）、孙复（992-1057），改革家范仲淹（989-1052）、王安石（1021-1086），文学家兼官员欧阳修（1007-1-72）、苏轼（1036-1101），政治家兼史学家司马光（1019-1086）以及形上学家邵雍（1011-1077）等等，这些士大夫阶层的杰出成员们为儒学在教育、政治、文学、史学以及宇宙论方面分别做出了自己的贡献。而在总体上，他们又影响了一种知识文化风范的发展，这一风范是由儒家伦理所塑造的一种生活方式。

然而，历史上所理解的作为道学谱系之建立的儒学复兴，可以通过从周敦颐（1017-1073）经张载（1020-1077）、程颢（1032-1085）、程颐（1033-1107）到朱熹（1130-1200）这一线琐得以追溯。这些思想家们发展了一种包容广泛的人文主义视域，这一视域将个人的修身同社会伦理、道德形上学以及一种总体性的人生哲学有机地结合起来。在宋代知识分子看来，这种新的哲学真正地复活了古典儒家的睿识洞见，并成功地将这种睿识洞见应用到了他们当时的种种关怀之中。

周敦颐

周敦颐巧妙而富有创造性地说明了宇宙“大化”和人的道德发展之间的关系。在其宇宙论中，作为万物中秉承天赋的最优秀者，人之本性是天人合一的创造性中心。通过从《易经》中所体现的儒家形上学的视角，对道家《太极图》进行的在思想上颇具刺激性的诠释，周敦颐发展了这种无所不包的人文主义：

无极之真，二五之精，妙和而凝。干道成男，坤道成女。二气交，化生万物，万物生生而变化无穷焉。

唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。无性感动而善恶分，万事出矣。[1]

这种宇宙论的视域试图建立中国式的三位一体观：天、地、人。如此理解的人类是卫道的骑士，因为，需要辅助和滋养天地化育过程的种种价值，内在地体现于人的本性之中。

就定义而言，人是一种精神性的存有。作为人的神圣性所在，在圣人境界的理念中得以生动地描绘。周敦颐将圣人描绘为“诚”、“神”、“几”这三种天人合一特征的生命体现。

“诚”，也可以被重新措辞为真实性和实际，它蕴涵着一种本真性。既然圣人象天地一样，完全忠实于天赋的最完美的人之本性，圣人就始终处在一种无须任何自我表达的宁静状态之中。既然“诚”被界定为“寂然不动者”[2]，通过体现“诚”，圣人便展示了无欲无为的本真的人性。不过，圣人境界同时也是五常德的基础以及所有行为的根源。这是基于这样一种信念：尽管圣人始终处于寂然不动的状态，但是他们却象神明一样“感而遂通”。[3]作为感应性的圣人境界，必须以精神性的用语加以重新界定。它不仅仅是“诚”，同时还是与事物相感格的惊人的能力，正是这种能力突显了圣人的妙用(modus operandi)。拥有仁、义、礼、智、信的儒家圣人之不同于永远居于不动状态的道家圣人，在于一个微妙却关键的方面：道德创造性。虽然圣人超越于各种分别之上，包括善恶的分别，但圣人却可以在人事的纷繁复杂中游刃有余。在稠密的人际关联中开辟自我实现航道的要求，使得儒家圣人能够获得对于“几”的洞见，所谓“几者，动之微，善恶之所由分也。”[4]

显然，“诚”、“神”、“几”的圣人展现了一种道德的创造性的品格，这种创造性在精微美妙的程度上可以和天地的化育相比肩。

委实，人文世界由天赋的种种德性所化成，它是一个充满了神圣品格的道德社群：

德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤。发微不可见，充周不可穷之谓神。[5]

需要指出的是，周敦颐对于《易经》的沉思，决非关于人类社会应当怎样但却从不怎样的一种乌托邦，而是一种行为指南。显然，它并不只是一种得体行为的手册，对于儒家同道，包括那些在政府中供职的人士，它更被认为包含了种种切实可行的告诫。应当指出的是，几乎所有的儒家思想家都是士大夫(scholars-officials)，都是一些具备广博实践经验的人。的确，周敦颐所想象的对话伙伴，就是那些必须履行日常官僚工作的士大夫们。人性天赋的神圣观念，连同对于人性在日常生活中实际贯彻的关注，使得儒学呈现出一种特有的面貌，她跨越了自我与社会、神圣与世俗、人世与天道以及政治事物与宗教关怀之间的种种藩篱。

张载

身处此世，安焉性焉，这是人类植根于事物物理序之中的一种深刻感受。我们并非被无端地抛入世间，并且，我们知晓身处此世的缘由：如果我们充分实现了我们的本性，我们就不仅能够实现使我们的社会和物种繁荣昌盛的“人类学”责任，而且能够履行我们作为“天命”守护者的“宇宙论”使命。这正是“人能弘道，非道弘人”的原因所在。张载《西铭》所论，正是儒家关于信仰的一种宣示，一种关于人类意义的深刻的宗教性表达：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。……凡天下疲癯残疾，茕独孤寡，皆吾兄弟之颠连无告者也。于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。……知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心

养性为匪懈。……富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。[6]

这种将人类作为天地之孝子的动人刻画，将人类的家园同宇宙连成一片。吊诡的是，这种想象的社群的浩瀚无际，似乎会产生一种亲切的体验，这种体验没有现代存在主义所突显的那种疏离与异化之感。然而，关于人类与天地血脉相连的这种看似天真浪漫的断言，却是植根于这样一种经验性的理解：大化流行的宇宙为我们提供了生存的源初资源，而本真的人类有可能同宇宙营造一种健康有益的关系。

在张载的宇宙论思维中，“气”是无所不在的。它为我们同天地万物的有机相连，提供了一种既是“物质性”又是“精神性”的纽带。我们在宇宙中发现自身的恰当地位，是因为我们在本质上是由和其它生灵以及山川草木一样的材质所造就。因此，家园感而非疏离感，才是我们自然且实在地属于这个世界这种真实情感的反映：

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参五之神变易而已。诸子浅妄。有有无之分，非穷理之学也。[7]

诚然，既然我们的生成是大化流行的结果，且大化流行亦是产生天地万物的缘由所在，对于我们人类而言，在与天地万物的自在共处中分享同样的“气”，便是自然而然的了：

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。[8]

不过，张载并非“唯物主义者”，而是一位觉悟、真诚和穷神知化的导师。忠实于周敦颐的精神，张载的全副关注在于：体现了宇宙中“气”之精华的人类，如何能够通过仿效圣贤而获得自身的实现。他的名言：“理一分殊”，[9]既是一种道德的描述，也是一种宇宙论的洞见。其目的不仅为我们提供一种所能够成为者的画像，更在于为我们提供一种所应当成为者的指导：大其心，则能体天下之物。物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心知性知天，以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。[10]

程颢与程颐

体现宇宙的能力内在于人的心中，这一观念，在程颢（1032-1085）整体性的人文主义视界中得到了生动地描绘：

医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，皆不属己。[11]

这种天人相感、人类同宗同源以及人类社会与自然相和谐的主题，在程颢以人“与万物为一体”[12]的界说中得以完成。对程颢而言，内在于万事万物以及人性之中的“天理”，使得人心可以在诚敬的精神状态中获得净化。而从宗教性的角度加以照察，精神性自我转化的核心地位更加得以强化，并且，由恻隐之心和宇宙的一体关联所界定的“仁”，也在后来儒家思想的发展中获得了更为雄辩与系统的表达。遵循其兄长的引导，程颐（1033-1107）表述了如下的名言：“涵养需用敬，进学则在致知”。[13]不过，通过强调“格物”，对于其兄长专注于“心”的内在觉悟这种方式在儒家修身传统中的恰当性，程颐提出了质疑。于是，由程颢所倡导的“心学”以及由程颐所倡导的“理学”，便成为宋代儒学中两种各具特色的思维模式。

朱熹

朱熹显然继承了程颐的理学，含蓄地拒绝了程颢一的心学。他发展出了一种诠释和传播儒学的方式，这种方式左右了儒学长达数百年——不仅对中国的儒学，还包括韩国和日本的儒学。正如许多学者所赞同的，如果说儒学象征着东亚精神的一种独特形式的话，这种儒学便是由朱熹所塑造而成的。朱熹事实上重构了儒家传统，赋予了儒家传统以新的意义、新的结构和新的特征。通过认真的借鉴和系统的诠释，朱熹发展了一种新的儒学。这一学派在西方以 Neo-Confucianism 著称，在现代中国，则通常指的是“理学”一派。

在此，需要对文献的问题做些说明。汉代以来，“五经”成为儒家教育的经典，其中，《中庸》和《大学》这两篇《礼记》中的文字，也常常被独立地加以研究。在朱熹出生之前几个世纪以来，这两篇文字和《论语》、《孟子》一道被包括在儒家教育的核心课程之中。但是，通过将文献以特定的顺序排列——《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》，通过综合它们的各种注释，将它们诠释为一个一贯的人文主义视界，并且称之为“四书”，这样，朱熹便将“四书”置于“五经”之上，[14]从而也就在根本上重建了儒家经典传统的优先性。从公元十四世纪起，在传统中国，无论对于基础教育还是科举考试，“四书”都成了核心性的文献。由此，在随后的六百年来，较之其它经典，“四书”对中国人的生活和思想发挥了更大的影响。

作为儒家之道的诠释者和传播者，朱熹将早先宋代的儒学大师们视为自己的精神之父以及圣学的真正承载者，他认为，这些先辈儒学大师们是孔孟一脉的正宗。朱熹的判断基本上基于他们的哲学睿识，后来也被东亚的各个政府所广为接受。朱熹所选择的宋代儒学大师包括周敦颐、张载以及二程兄弟，朱熹将他们视为文化英雄。其中本来还有邵雍和司马光，但朱熹后来显然改变了主意，因为邵雍有过多形而上的思辨，司马光则陷溺于史料之中。

一直到朱熹的时代，在宋代儒学大师们的思考中，修身的观念体现在一些尽管丰富但仍较为模糊的概念之中，这些概念包括“太极”、“理”、“气”、“性”、“命”、“仁”。朱熹则将“格物”界定为一种有关“心”的严格的训练。在“格物”的过程中，“心”一旦究明事物之“理”，则气质得以变化，仁性（“性”和“太极”的体现）得以实现。因此，朱熹向我们举荐了一种包括培养敬畏感（居敬）和追求广博知识（穷理）这两方面的为学之方。这种道德与智能的结合，使朱熹的教育方法成为一种包罗广泛的人文主义教育的进路。朱熹重建了如今江西境内的白鹿书院，白鹿书院成为为朱熹时代的思想中心，并为以后几代东亚的各个学派提供了一种建制上的典范。

在《仁说》中，朱熹的“天人合一”的视野得到了优雅的表达：

盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统。其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱、恭、宜、别之情，而恻隐之心无所不贯。……

盖仁之为道，乃天地生物之心即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则为善之源，百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。

[15]

朱熹以及那些朱熹视为其精神导师的儒家大师们认为，学习为人并不仅仅是一种人类学意义上的承诺，更是一项宇宙论意义上的事业。诚然，除非我们能够超越人类中心的困境，否则我们就无法领会与欣赏“仁”的意义。

陆象山

朱熹被认为是中国宋代最杰出的儒家学者，但是，朱熹对于理解儒家之道所必需的修身观念的诠释，却受到了其同代人陆象山（1139-1192）的重大挑战。陆象山宣称自己是由读《孟子》而获得了儒家学说的真正智能，他批评朱熹“格物”的理论是一种支离无效的经验主义。通过坚持先立“大体”是自我实现的基本先决条件，陆象山提倡回归于孟子的道德理想主义。对象山而言，作为追求“体知”的心学，为“格物”提供了基础。而基于“体知”之上的“格物”，方有其恰当的意义。在1175年著名的鹅湖之会上，陆象山与朱熹发生了面对面的交锋，这使得他进一步坚信，朱熹所塑造的儒家之道并非孟学的传统。虽然陆象山对朱熹的挑战在一定时期内仍限于少数人，但是后来在中国的明代（1368-1644）以及日本的幕府时代（1600-1867），象山的心学却成为一股主要的思想力量。

关于陆象山整体性的“天人合一”的洞见，一个显著的特征是那种跨越时空界限、在自我觉解中与宇宙连为有机一体的直接当下感：

四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。千万世之前有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心同此理也。[16]

陆象山“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事”[17]的明确断言，或许表现为一种与宇宙为一体的无所拘囿的浪漫陈述，然而，在这种似乎是理想主义的信念之中，却隐含着一种道德律令：

此理在宇宙间，未尝有所隐遁。天地之所以为天地者，顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极，安得自私而不顺此理哉？孟子曰：“先立乎其大者，则其小者不能夺也”。人惟不立乎大者，故为小者所夺，以叛乎此理，而与天地不相似。[18]

于是，通过坚持“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”[19]，陆象山重申了张载的信念，即：我们立身宇宙中，得天地之庇佑，应当克除自我中心的私欲，使自己成为宇宙家园中值得尊敬的成员。

与万物为一体

从宋室南渡并于1127年重建南宋开始约150年，中国北方由辽（916-1125）、西夏（990-1227）和金（1115-1234）这三个外族征服者所建立的政权所统治。虽然辽和西夏的官僚体制与政治文化均处在儒家的影响之下，但并没有明确的思想发展以推动儒家传统的前进。不过，在金国则情况完全不同。尽管有关儒学在南宋复兴的信息颇为不足，金国的士大夫们却延续了北方在经典、艺术、文学以及历史传记等方面的各种传统，并发展出了他们自身具有结构性的文化。正如元好问（1190-1257）的传记所描绘以及在他们各自的文集中所保存的，赵秉文（1159-1232）将文学天赋与道德关怀的结合、王若虚（1172-1248）在经典和历史方面硕果累累的学术成就，足可以和南方士大夫们所设定的高标准相比肩。

随着蒙古人与1279年重新统一中国，南方思想的动态深刻地影响了北方学术的风格。元朝（1271-1368）征服者对于学者们的粗暴，严重损害了学术社群的健康和士大夫阶层的威信。不过，在这一时期，仍然有杰出的儒家学者出现。有些人选择了独善其身，以便儒家之道在将来获得重光；有些人则决定投身仕途，将其学说付诸实践。

许衡

许衡（1209-1281）选择了实践的方式。他被忽必烈这位被马可波罗描绘为伟大可汗的君主任命为帝国的学院领袖，作为最主要的学者在朝廷之上受到了尊重。许衡审慎而细致地向蒙古人介绍朱熹的学说。为了将蒙古贵族的子孙教育成为儒家经典合格的师资，他承担了个人责任。许衡在医药、法律事务、军事、算学、天文以及水利方面的博学多能，使得他能够对元朝征服者发挥一位指导者的作用。他为元朝官僚体制儒家化的最终成功奠定了基调。事实上，正是元朝首次正式将“四书”做为科举考试的基础。朱熹的学说能够在蒙古人的统治之下得以流行，这要归功于许衡。但是，朱熹所想象的儒学显然受到了简化。

刘因和吴澄

而在另一方面，隐士型的学者刘因（1249-1293）据说拒绝了忽必烈的宣召，以保持儒家之道的尊严。对刘因而言，教育是为了真实的自我。刘因忠实于养育了他的金文化，并坚守对从宋代儒家大师们那里学来的儒家之道的信念。他将哲学方法严谨地应用于经典的研究之中，并坚决提倡历史的重要性。不过，刘因忠实于朱熹的精神，重视格物的观念，同时也强调心学。[20]而刘因的当代人吴澄，则进一步发展了心学。即使吴澄是许衡的崇拜者并自视为朱熹的后学，他却承认陆象山对于儒家传统的贡献。吴澄给自己指派了融合朱陆这一挑战性的任务，结果，他对朱熹在德性与智能之间平衡的进路予以重新定向，以安置陆象山对体知的存在性关怀。而这，就为陆象山心学在明代的复兴埋下了伏笔。

王阳明

明代第一位杰出的儒家学者是薛瑄（1392-1464）。他的思想已经显示出向道德主体性的转向。虽然薛瑄拥护朱熹的思想，但在他的《读书录》中，明确表明他尤为注重“心性”修养的重要性。对于那些研习儒家经典不仅是为了科举、更是以之作为自己身心之学的人来说，明代早期另外两位儒家学者吴与弼（1391-1469）和陈献章（1428-1500）颇有助于界定儒家教育的意义。而他们两位，则为朱熹以后最有影响的儒学思想家王阳明开辟了道路。

作为朱熹后学的批评者，王阳明认为朱熹及其后学过于繁琐，而将陆象山的心学引为自己的同调。王阳明提倡“知行合一”说。通过着重于意志的转化性力量，他鼓舞了整整一代儒学学者回归于孟子的道德理想主义。他将自己的学说与政府公务、行政责任以及军事指挥艺术结合在一起，这种个人的典范显示出，他是一位成就了多项功业的人。然而，尽管在实际事务中具有超凡的能力，王阳明基本的关怀却在于道德教化，他感到道德教化必须植根于“心之本体”。后来，王阳明又将“心之本体”等同于“良知”这种人所皆具的善良意志。他进而指出，良知即天理，是上至鬼神精灵、下至草木瓦石等一切存在的本原。由于宇宙由良知流衍之气所构成，因而宇宙就更是一个动态的过程，而不只是一个静态的结构。通过“致良知”以包容一个不断扩展的人际关联的网络，人类应当将天地万物视为一体。在其高明卓越的《大学问》中，对于无所不包的人心如何在实际上以不同的存在方式展示自身，而作为一种真实的恻隐之情同时又不丧失其正直整全的洞察，王阳明作出了辨析精微的表达：

大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分人我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体，非意之也，以其心之仁本若是。其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然。彼顾自小耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之于鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之于草木而为一体也。草木犹有生意者，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之于瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之明德。[21]

作为“自诚”（self-realization）的存有论根基，内在于人性的“明德”使所有人都能够回复到与天地万物为一体的源初状态。诚然，“本体上如何添得些子”[22]，由于天赋的仁性，我们能够以一种包容广泛而又区别对待的方式，与存有的所有存在样态形成一种精神的交流。陈荣捷曾以“能动的理想主义”来形容王阳明思想的特征，[23]这种“能动的理想主义”为中国几代的儒者设定了议程。王阳明的弟子和后学们，象长期投身于建立一个道友社群的王畿（1498-1583），以及提出将所有的人际关系化约为朋友关系的激进的个人主义者李贽（1527-1602），拓展了儒学的规模，以容纳多种多样的生活方式。而在王阳明的批评者中，刘宗周（1610-1682）是最有思想的儒家学者之一。作为对王阳明道德乐观主义的匡正，刘宗周在其《人谱》中提出了一种对于过失的严格记录。刘宗周的弟子黄宗羲则以刘宗周的纲要为基础编纂了包罗广泛的明儒传记史料（《明儒学案》）。而黄宗羲的思想对手之一顾炎武（1613-1682），也是一位王阳明的批评者，他在政治建制、古代音韵和经典语言学方面卓有建树。虽然在当时顾炎武享有盛名，并被尊为十八世纪考据学创始人，但王夫之这位顾炎武的同代人，尽管在当时不为士人所知，在两百年后，却被发现是一位在儒家哲学方面最具原创性和精密性的人物。王夫之遍及形上学、史学以及各类经典的著述，使他成为中国思想史上最受尊敬的创造性思想家。

东亚的圣学

在中外所有的朝代中，韩国漫长的李朝（1392-1910）无疑是儒家化最为彻底的。自十五世纪以来，当贵族统治将自身界定为儒家价值的承载者时，儒学信念在朝廷政治以及精英文化中的渗透与遍布，便达到了史无前例的程度。如今的韩国，在行政、执法、敬祖、宗族、乡校以及学生运动中，我们仍然可以感受到儒家传统生命力的体现。

通过对朱熹学说的创造性诠释，韩国最重要的儒家学者李退溪（1501-1570）在塑造朝鲜儒学的特性方面作出了尤为重要的贡献。退溪意识到了王阳明所引发的哲学转向，并对此表示不满，于是，他将传播朱熹的遗产作为对心学提倡者的回应。结果，他至少使得朝鲜儒学也成为宋代儒学的忠实继承者，就象当时的朝鲜忠实地继承了明代的儒学一样。的确，作为教育君主的一种训诫，退溪的《圣学十图》对于宋代儒学所有主要的概念提供了简明扼要的说明。在著名的“四七之辩”中，他与奇大升（1527-1572）往复通信辩难，探讨了孟子所谓“四端”（恻隐、羞恶、礼让、是非）与“七情”（喜、怒、哀、乐、爱、欲、憎）之间的关系，在思想的精密性上将儒学对话提升到了一个新的高度。而同样是遵循朱熹的思想，李栗谷（1536-1584）则向退溪所代表的朱学提出了挑战，从而显著地丰富了理学的整体。中央政府的领导，贵族世家所设立的大量学院，以及各种各样的乡校，使得理学在韩国不仅成为一种政治意识形态，而且成为一种普通的信念。

退溪的《圣学十图》最初是打算作为君主道德教育的指导手册，但它本身却是有关儒学根本概念的一个极具洞见和知识性的概要。[24]

正如退溪所理解的，儒家的宗教企向是围绕着一一种深刻的敬畏之感而展开的。敬畏的对象是：自我、人类社群、自然和天道。通过“蒙学”，我们获得了指导我们行为有关礼仪的亲切知识，我们学习恰当地言、行、坐、立，不仅是为了表示对我们周围人的尊重，更是为了培养一种对于我们日常生活准则的敬畏。当我们成年时，我们学习欣赏涵容在我们基本人际关系之中的种种价值：父子有亲，长幼有序，夫妇有别，朋友有信，君臣有义。委实，社会应当是建立在精神互通性基础之上的一种信赖社群。同样，这种观爱的普遍原则也延伸到自然界。由于人类在思想和实践上的繁荣并非人类中心主义的对宇宙的横征暴敛，因此我们决不可以无知地断言人是万物的尺度。诚然，对大地神圣不可侵犯性的尊敬，使我们得以勉力与自然保持持久的和谐。而在终极的意义上，纵然孟子向我们保证说我们能够通过“尽心”、“知性”而“知天”，我们也应当对天命保持敬畏。对于天之敬畏感，是我们进行修身的不可或缺的组成部分。

退溪所诠释的朱子学，由山崎闇斋（1618-1682）介绍到了日本的思想界。山崎思想的一个显著特征，便是使本土的神道思想在儒家的用语中得以再现。而当王阳明能动的理想主义被象熊泽蕃山（Kumazawa Banzan, 1619-1691）这样 samurai-scholars 的加以借鉴时，日本儒学的多样性与生命力就得到了进一步的体现。然而，只有在获生徂徕（1666-1728）决定回到前儒家的（pre-Confucian）的根源基础这种情况下，我们才会发现独立的日本儒家的心灵形态。的确，获生的“古学”及其对于哲学精确性的强调，预示了至少一代近似的学术运动在中国的发展。尽管幕府时代的日本从未象韩国李朝那样的儒家化，但是，到十七世纪末，日本每一位受过教育的人士，事实上都必须面对“四书”的影响。

在清代（1644-1911），当中国再次为征服者（满人）所统治时，中国社会的儒家化达到了其最高峰。在将自己表现为儒家君主的典范方面，清代的帝王要胜过明朝。他们机智灵活而有意识地将儒学转化为一种政治意识形态、一种象征性控制的机制。满清统治者小心翼翼地护持着他们作为儒家真理最终解释者的特权，通过施加苛刻的文字审查，他们实际上逐渐损害了学者们传播儒家之道的能力。因此，对顾炎武来说，何以开启世纪学者们投身于注重文献梳理、语源学和语言学的是其经学，而不是他对于政治变革的睿识洞见，便是可以理解的了。在那些学者中，戴震（1723-1777）是最具哲学心灵的一位语言学家，在其《孟子自义疏证》中，他表达了对宋学的卓越的批判。戴震是乾隆皇帝于 1773 年任命负责编纂《四库全书》的著名学者之一，而《四库全书》则象征了满清朝廷对儒家文化中“四部”——经、史、子、集给予说明的宏伟计划。这一计划包括了 36000 册图书，对 10230 条书目进行了注解，雇佣了约 15000 名抄手，历二十年之久。或许，乾隆及其周围渊博的学者们以一种确定的形式封存了其文化遗产，但是，儒家传统却遭遇到了最为严重的威胁，那是在欧洲扩张主义的形式下到来的。

- [1] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 463。译者案：这两段引文出自周敦颐：《太极图说》。
- [2] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 467。译者案：此句出自周敦颐：《通书》“圣”第四章。
- [3] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 467。译者案：此句出自周敦颐：《通书》“圣”第四章。
- [4] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 467。
- [5] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 466。译者案：此句出自周敦颐：《通书》“诚几德”第三章。
- [6] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 497-498。译者案：此句出自张载：《西铭》。
- [7] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 503-504。译者案：此句出自张载：《正蒙·太和》。
- [8] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 504。译者案：此句出自张载：《正蒙·太和》。
- [9] 朱熹等人认为“理一分疏”的思想自张载。参见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 498-500。译者案：倡此说者当为程颐，然朱熹确认为张载《西铭》中体现了理一分疏的思想，所谓“《西铭》要句句见理一分疏”，“《西铭》一篇，始末皆是理一分疏”（《朱子语类》卷九十八）。陈荣捷先生在为《中国哲学词典大全》撰写“理一分疏”辞条时亦指出此点。
- [10] 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页 515。译者案：此句出自张载：《正蒙·大心》。
- [11] 《二程遗书》卷二。见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 530。
- [12] 《二程遗书》卷二，见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 523-524
- [13] 《二程遗书》卷十八。见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 562。
- [14] 参见伽德纳：《朱熹与大学》页 5-16。（Daniel K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University.）
- [15] 《朱子文集》卷六十七《仁说》。见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 294。
- [16] 《象山全集》卷二十二。见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 579-580。
- [17] 《象山全集》卷二十二。见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 580。
- [18] 《象山全集》卷十一。见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 578-579。
- [19] 《象山全集》卷三十四。见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 582。
- [20] 参见杜维明：“对刘因儒家隐逸主义的理解”，载杜维明：《道、学、政：儒家知识分子》，新加坡：东亚哲学研究所，1989，页 57-92。
- [21] 王阳明：《大学问》。参见陈荣捷：《王阳明的〈传习录〉及其它作品》，页 272。（*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writing by Wang Yang-ming*, trans. Wing-tsit Chan. New York: Columbia University Press. Preface 1963.）
- [22] 王阳明：《传习录》。
- [23] 见陈荣捷：《中国哲学资料书》页 654。
- [24] 参见 Michael C. Kalton 编译的《追求成圣：李退溪的圣学十图》（*To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T' oegy*. New York: Columbia University Press, 1988）。9

五、体现在儒家经典中的核心价值

体现儒家理念的《论语》

《论语》这部儒家传统中最受尊敬的经典，或许由孔子的第二代弟子们编纂而成。以口述和书写两种授受形式加以保存，《论语》基本上以夫子所言为基础。在形式和内容上，它都以柏拉图对话录突显苏格拉底教学法的同样方式把握了孔子的精神。由于孔子较为广泛地被视为只是一位常识的道德说教家，批评性的现代读者便常常把《论语》看作一部将不相关联的对话随意放置在一起的集子。如果我们将《论语》作为一部神圣的经典来接近，这部经典集中围绕着一位圣人人格，是为了那些希望复兴或重振一种历史时刻或神圣时代的人们，那么，我们就逐渐会理解它为何在中国几个世纪以来一直受到尊重。对那些自认为得益于儒家之道的人们来说，《论语》是一种共同的记忆、一种写作的方法。它被用以延续记忆并传播作为一种鲜活传统的生活方式。其中，那些围绕着孔子所整理的各种陈述，其编纂之意似乎并不在于提出论证，也不在于记录事件，而是邀请读者参与进行着的对话。对话则用以显示思想和行为中的孔子——不是一个孤立的个体，而是一个各种关联的中心。《论语》所记载的各种言论展示了孔子的内在人格，包括他的抱负、他的喜怒哀乐，他的信守，首先是他的自我形象。而历代的儒者们正是通过《论语》，学习来重新制订关于同孔子对话的令人敬畏的礼仪。

关于孔子个人的种种描述，其中最为意味深长是论语中一段孔子对自己精神发展的夫子自道：吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。[1]

孔子亦师亦学的一生，体现可了儒家这样一种理念：教育是一个自我实现的无尽过程。据说，当孔子的一位弟子感到难以描绘自己的老师时，孔子告诉这位弟子说：“女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”[2]

对于他所珍爱的文化无法传播、所提出的学说无法推行，孔子深感忧虑。不过，孔子强烈的使命感从未妨碍他“默而识之，学而不厌，诲人不倦”[3]的能力。他严格要求自己：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”[4]对于学生，孔子则要求他们要有志于学：“不愤不启，不悱不发。”[5]

通过其鼓舞人心的人格力量，孔子创造了一个来自不同年龄、不同背景、不同国家的志同道合者所组成的学术群体。这些人之所以为孔子所吸引，是由于他们分享了孔子的观点，并在不同程度上参与了孔子要给日益崩坏的政治带来道德秩序的使命。这一使命是艰巨甚至是危险的。孔子本人承受了不得其位、流离失所、饥寒交迫、有时甚至是生命的威胁。然而，对于其所珍爱的文化的生存能力及其教育方法的有效性，孔子的信念是如此的着坚定不移，以至于无论对自己还是对弟子们，他都坚信上天是站在他们这一边的。当孔子在匡地受到生命威胁时，他说：

文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？[6]

在孔子的自我形象中，这种自信的表达完全没有自以为是的意思。事实上，孔子明确表示：他远未达至圣人之境，他所胜过常人的是他的“好学”。[7]对孔子而言，“学”不但拓展了知识、深化了自觉，而且界定了自我。孔子明确承认他并非“生而知之者”，[8]也不属于那些“不知而作者”，[9]而毋宁说是多闻多见，择善而从。孔子将他的所学看作“知之次也”，[10]而这种通过自我努力而不是神圣天启便可以达到的知识，就是可以为人类社会的大多数人所接受的。在这个意义上，孔子就既非可以优先接近神圣的先知，也不是已经发现真理的哲学家，而是一位作为自我实现道路上的先行者的人师。

作为一位人师，孔子表达了他在人类关爱方面的抱负，所谓“老者安之，朋友信之，少者怀之。”[11]对于发展一种道德社群之道，孔子的观点始于对人类状况的整体反省。孔子不是立足于一种诸如国家属性这样抽象的理念之上，而是寻求理解既定时代的现实处境并以为之出发点。他的目标是恢复对政府的信任，以及通过培养一种政治和社会中的人类关爱感，将社会转化为一个道德的社群。为了达成这一目标，创造君子团体这样一种学术社群至关重要。用孔子弟子曾子的话来说，一个真正的君子（士）“不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦

远乎？”[12]不过，作为社会道德的前卫，君子团体并不是要去另外建立一套极为不同的秩序。其使命是要重新制定和复兴一些建制（institutions），这些建制被认为维护了社会团结，并且使人民能够长期生活在和谐与繁荣之中。一个明显的例子便是家庭的角色和功能。

《论语》记载，当孔子被问及为何不从政时，孔子的回应是征引《尚书》说：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”[13]这说明一个人的个人品质具有政治上的意义。这是基于儒家的这样一种确信：每一个人的修身是社会秩序的根本，社会秩序则是政治稳定和天下太平的基础。家庭伦理具有政治上的效力，这种主张必须放在儒家以政为“正”这样的观念脉络之下来加以审视。统治者应当是以道德领导艺术来行政的典范，应当是教化而非武力的典范。政府的责任不但是提供食物和保障，而且要教化人民。法律与惩戒是秩序的起码要求，但社会的和谐只有凭借礼仪的践行方可达至。践行礼仪就是参与到公共行为之中，以促进相互的理解。

儒家的根本价值是要确保礼仪践行的完整性，而其中之一则是子女之“孝”。孔子认为“孝”是朝向道德完善的第一步。增强个人尊严和认同的方式，不是使我们自己从家庭中疏离出来，而是要培养我们对父母和弟兄姊妹的真实情感。学习在我们的内心之中体现家庭，也就使我们能够超越自我中心。或者借用现代心理学而言，即将封闭的私我（enclosed private ego）转化为开放的自我（open self）。诚然，儒家的核心价值是修身的结果。而修身的最初检验，便是我们在与家庭成员之间培养有意义的关系的能力。“孝”并不要求对父母权威的无条件服从，但要求我们认可并尊重自己的生命源泉。

如希腊人所言，对于父母和子女而言，“孝”的目的在与“人类的繁荣”。儒家则将其视为学做人的关键之道。儒家喜欢将家庭的隐喻运用到社会、国家、天下之中。他们之所以倾向于将君主称为“天子”，将国王称为“君父”，将地方官称为“父母官”，是由于他们假定：隐含在那些以家庭为中心的命名之中的，是一种政治的视界。当前文所引孔子认为家庭事务本身就是对于政治的积极参与时，孔子已经表明：家庭伦理并不只是一种私人的关怀，因为公众利益通过它才会使得以实现。在给最好的弟子颜回的答复中，孔子将仁界说为“克己复礼”。[14]这种内在精神转化（子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。[15]）与社会参与之间的互动，使得孔子能够自处以“忠”，待人以“恕”。[16]由于孔子关于将学做人作为一种共同事业的平凡而真实的评价，孔子充满了深刻伦理蕴涵的遗产赢得了世人的关注。

孟子“五伦”的观念

“五伦”在《孟子》一书中的所指，发生在孟子与一位极端重农主义者之间一场复杂详细的争辩之中。那位重农主义者提倡“贤者与民并耕而食。”[17]而在反对治国必须与民同耕这一主张的论证中，孟子提出了劳动分工的原则。孟子认为，由陶人、铁匠、织工等等组成的百工对于一个社会来说是必要的。在建立这种主张时，孟子提出了他的著名论断：“或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人。”[18]该论题为相互性原则所支持，明确了服务阶层与生产者这两类人之间的互动模式。对重农主义者的挑战，孟子最初的回应是指出陶人、铁匠、织工等人和农民一样都是生产者。进而，孟子指出：对于一个社群的福祉而言，那些不直接参与生产但却运用其头脑的人（少数统治阶层）是至关重要的。

例如，由于义不容辞地要保障和关注国计民生，圣王尧并无暇于农耕。他之所以成功地恢复了洪水之后的人类社群，在于他有能力任命恰当的官员，各司其职，给国家以秩序，给人民以粮食。不过，虽然秩序和粮食为人类的生存提供了最起码的条件，但对于人类的繁荣来说，这些并不足够。孟子以为：

后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。[19]

人类的繁荣除了物质安逸的基本需求之外，引入“五伦”亦是其原由所在。于是，孟子紧接着上面的话说：

圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。[20]

在引入五伦的脉络中，孟子提出，在经济繁荣这一尺度得以保证之后，教育的目的是要对治无所事事的虚度光阴。这一点有助于我们理解：主导五伦关系的各种品德既是指示性的又是习以为常的。

父子

“父子有亲”意在表明父子之间的恰当关系是相互的关爱而非单方面的服从。对于那些没有能够践行这一准则的人们，它也提供了指导。由于母子之间的亲情较之父子之间更为自然，因而，对于和谐这种跨代的关系，父子之“亲”便发挥着一种补偿性的功能。出于担心家庭中由父亲指导的正式教育会损及父爱，在传统的儒家家庭中，父亲们之间易子而教的仪式是经常可见的。在此，孟子的指教是颇为中肯的：

公孙丑曰：“君子之不教子，何也？”孟子曰：“势不行也。教者必以正；以正不行，继之以怒。继之以怒，则反夷矣。‘夫子教我以正，夫子未出于正也。’则是父子相夷也。父子相夷，则恶矣。古者易子而教之，父子之间不责善。责善则离，离则不详莫大焉。”[21]

君臣

与之相类，“君臣有义”的原则确认了根据个人利益来组织君臣这种非常重要的政治关系的危险性。“义”的原则，或者更准确的说，正义的原则，不论是为了道德的原由还是实用的原由，都是和“利”的原则截然异趣的。孟子发现，政治领域内冲突的主要原因，便是少数统治阶层抛弃了正义的原则，脱离了劳动人民而享受特权。事实上，任何以这种方式不公正地谋取私利和滥用权力的尝试，只会令他们领导地位的合法性受到质疑。他们的统治能力会随之削弱，对于其统治基础的公共领域，他们也会变得不关痛痒。

对于重建“君臣有义”这一至关重要的关系，孟子建议恢复君臣之间的信任以为先决条件。显然，“父子有亲”和“君臣有义”这二者不可转换，但相互性的精神却是二者的共同基础。在君臣关系的情形下，孟子明确表示：君主必须赢得臣下的支持。委实，臣下对君主的态度有赖于君主如何对待他们：

君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣之视君如国人，君之视臣如土芥，则臣之视君如寇仇。[22]

对于“君臣有义”而言，虽然“父子有亲”可以作为一种启发的标准，但是，植根于血肉关联的父子之亲，却决然不同于社会劳动分工所产生的天职（calling）。这样一种分工不仅承认社会生产者的贡献，而且尊重那些作为领袖、管理者以及公众领域服务人士的“劳心者”所承担的角色。不过，孟子一心要将家庭的各种德性作为天下国家的缩影，他坚持说：

人有恒言，皆曰‘天下国家’。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。[23]

这里，孟子所提倡的是从自我延伸到家、国、天下以及天下之外的根本原则。就其涵义而言，“父子有亲”具有政治的意义，“君臣有义”则在精神上是家庭伦理的一种延伸。即使二者差别巨大，正如孟子最初察觉到的，但在儒家政治文化中，对“君臣有义”来说，“父子有亲”常常作为一种模拟，其原因正在于此。

夫妇

如果说父子关系中突显的是年龄特征，君臣关系中突显的是地位特征，那么，界定夫妇关系的则是性别。在夫妇关系中，尽管年龄与地位并非不相关的因素，但使之得以划类定位的却是“别”这一范畴。通常假定的是：通过强调夫妇关系中“有别”的重要性，儒家有意识地削弱了夫妻关系中的浪漫之情。有相当多的学者指出：在儒家家庭伦理中，责任和义务的价值是如此的重要，以至于媳妇的角色必须优先于妻子。如果涉及到孩子的话，母亲的角色也应当优先于妻子。

然而，主导夫妇关系的“别”的价值，同样是基于相互性的原则。支撑其下的精神并非支配与控制，而是劳动分工。有的注释家间或会征引“齐”这一“妻”的语义学起源，以支持妻子与丈夫平等的看

法。显然，在一种男性主宰的社会中，我们所理解的那种夫妻之间的平等是不可能的，不过，孟子“别”的观念和“大同时代”“男有分，女有归”的儒家视界是一致的。如今，虽然妻子作为家庭主妇的角色受到了挑战，夫妻之间劳动分工以共同合力持家，仍然被广泛接受为必要（即使不是一种价值）。

在一种习以为常的意义上，夫妻之间的情爱被视为当然。于是，出于人类繁荣的目的，焦点便落在了有关这种关系的预防性措施上。父子之间的疏离、君臣之间的异化，正如必须克服这些危险以确保相互关系的富有成果一样，过度沉迷于夫妻关系的危险，也是值得忧患的原因所在。假如核子家庭的利益取代了对其他家庭成员以及更大社群的关怀，夫妻间的亲密便会导致裙带关系，而裙带关系又会随之带来社会性的不负责任。

长幼

“长幼有序”所主导的不仅仅是弟兄姊妹的关系，它强调在组织各种人际关系中的年龄因素。“序”同时意味着秩序和顺序。于是，年龄便是一种序列性的原则。儒家伦理的一个显著特征，就是在确定社会等级中将资深（seniority）作为一种价值来接受。但是，单独年龄本身并不自动给予一个人以地位。根据孔子对一名不知礼数的老熟人的严词厉责来看，所谓“幼而不孙弟，长而无述焉，老而不死，是为贼。”[24]那种孔子尊老的未加检讨的断言，便丧失了其有效性。

儒家对于经由自我努力而来的个人道德成长的信守，证实了对那些无法实现自己潜能之人的谴责。前面提到的孔子的那位老熟人叫原壤，似乎终日无所事事，虚耗生命，因此孔子不仅对他严词厉责，而且“以杖叩其胫。”[25]不过，对儒家而言，年龄在通常情况下体现了经验和智能，因此，资深的年龄便要求尊敬。孟子骄傲地指出，作为孔子的最受尊敬的门徒之一，曾子给我们馈赠了宝贵的遗产，他说：

天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。[26]

无疑，在儒家有关事物的序列中，德性优先于爵位和年龄。不过，作为实效主义者和现实主义者，儒家敏锐地意识到了在建立社会稳定与和谐时等级的必要性。在以年龄和德性与爵位相对照时，曾子的策略体现了儒家接近政治权力的特征。他紧接着上面的话说：

恶得有其一以慢其二哉？故将大有为之君，必有所不招之臣。欲有谋焉，则就之。其尊德乐道不如是，不足与有为也。……今天下地丑德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。

[27]

由此，“长幼有序”便是将伦理建基于生物性现实之上的一种有意识的尝试。对于实现充分的人性来说，以孝弟为本的原由，在部分上归于儒家这样的一种信念：道德修身始于认可生物性的联系为个人的实现提供了机遇。我们是父母和年长的弟兄姊妹的受益者，我们的幸福和他们的幸福不可分割。这种认可所产生的责任意识不是单方面的服从。毋宁说，这是一种对于我们永远无法偿还的债务的回应，也是对这样一种意识的回应，即：承担这种债务的意愿在道德上是振奋人心的。当然，这样一种伦理具有许多复杂的向度。圣王舜有一个无情的父亲和一个诡计多端的异母弟，但舜仍然恪尽孝弟之道。当缺乏所欲的相互性精神时，舜的传说足以说明这种困难。[28]在此，我们无需揭示整个传说的意义。足以指出的是：在试图和谐家庭中的人际关系时，儒家意识到了涉及给世代和年龄分配更大价值时的矛盾。

朋友

朋友关系既不基于爵位也不基于年龄，是相互性精神的典范性表达。在儒家伦理中，等级或许是一个主导性的主题，但是，它一定不适用于“朋友有信”。在道德劝诫中，朋友关系的中心为师弟关系提供了基础，而师弟关系则随之为儒家有关统治者的自我理解提供了一种模型。

前文提及的曾子一例，在此具有启发性。通过宣称自己拥有“德”与“齿”，曾子向君主表明：他不希望象普通的臣属那样被征召，但如果君主愿意就教，他愿意坦陈己见。孟子充分领受了这种尊严、独立和自律之感，对于他所遇到的君主，他自己的言行举止也是以君主的师友身份自处。如此，孟子以其直率的评价面对统治者的失德，以其严厉的批评令无道的统治者陷入窘迫，甚至以

革命的可能性震慑统治者。在这种意义上，一位可以信赖的朋友是一位批评者、一位老师以及一位同道。支持“朋友有信”的是相互取益这样一种持久的信守，而不是共享酒食这样一种暂时的安逸。与儒家伦理相一致，一句著名的中国谚语道出了友情在君子和小人之间的差别，所谓“君子之交淡如水，小人之交甜如蜜。”

在儒家以修身为一共同行为的视角下，我们可以检讨这五种基本的人际关系。其涵义如下：

1、儒家强调个人修身的中心性，但并不削弱人际的共同努力。对于人性化的家庭、社会、国家和天下而言，后者是不可或缺的。

2、自我是体现人际关联不断扩展这一动态过程中的一个开放系统，在自我与作为信赖社群的社会之间的交流，经常性地为积极参与相互的劝诫重新制定礼制。这种交流界定了在个人与共同的自我超越方面儒家自我实现的精神轨迹。

3、随着自我克服自我中心而变得具有真实的人性，家庭必须克服裙带关系而变得具有真实的人性。与之相类，社群必须克服地方主义，国家必须克服种族主义，世界必须克服人类中心主义。由儒家涵盖性很强的人文主义来看，转化了的自我在个人和人际协作两方面超越自私自利、裙带关系、地方主义、种族主义和人类中心主义，目的是要“与天地万物为一体”。[29]

我们提出从修身哲学的视角探讨“五伦”的观念，其目的是要说明：尽管五伦的基层结构提示了对于社会伦理的强烈关怀，但是，支撑在儒家道德教育中这些关系之说服力的心理文化根源，却深植于一种“天人合一”的视野。

儒家对于“三纲”的批判

从现代自由平等的视角来看，儒家伦理最少感染力的便是君臣、父子、夫妇中前者对后者的权威这所谓“三纲”了。二十世纪的最初十年，中国知识分子对于儒家的反偶像攻击给人以这样一种印象，即“三纲”的基本原则来自于前者支配后者的一种权威冲动。基于这种感觉，三纲被描绘为三大枷锁，儒家伦理则被谴责为专制、独裁、家长制、老人统治和男性沙文主义。

就历史而言，“三纲”的观念在儒家文献中出现的相对较晚，几乎是在孟子首倡“五伦”之后四个世纪。[30]在政府的庇护之下，汉代士大夫们将儒家伦理转化为政治意识形态的系统努力，对于促进“三纲”成为道德教育核心科目有机组成部分来说至关重要。反讽的是，“三纲”观念在文献上的首次证据却是出现在《韩非子》这部法家的经典之中，所谓“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱。”[31]显然，汉代的意识形态家和法家一样，他们所主要关注的是：作为一种象征控制的机制，三纲对于社会稳定这一基本目标的功能性效用。调节这些基本的关系有助于维持政治的稳定，这种感觉和儒家认为象公私这样的双极关系（dyadic relationships）构成信赖社会基础的观点并非水火不容，但是，“三纲”这种意识形态所包含的凝固的等级制有损于人类的繁荣。委实，通过将相互性的精神降低到背景因素，“三纲”说极大地改变了孟子传统的精神取向。

显然，基于支配/从属关系之上的“三纲”说强调：对于维系社会秩序，等级关系是一种不可侵犯的原则。其基本关怀不是双极关系中个体的幸福，而是社会稳定的特定模式，后者正来自于那种等级森严的行为准则。在为“三纲”说提供论证的基本结构方面，父子关系的中心性具有为“君”和“父”的政治权威增添说服力的有利条件。在一个等级制和父权制的社会中，和父亲一样，君主或丈夫应当是道德法则的解释者、执行者和裁决者，看起来这必定是颇有说服力的，因为他承担着社会稳定与和谐的全部责任。地位与性别和年龄一样，被视为社会风景的自然形态。如果地位低者挑战地位高者，妻子支配丈夫，社会的道德组织结构就会受到损害。一旦这种推理方式（以我们现代的眼光来看，这是不合理的推理）被接受，臣子除了表示无条件的忠诚以为存在的特征之外，就别无求助的对象。与此相类，当男性中心的视角充斥于整个社会时，地位和年龄可以一道归于性别的范畴之下：既然女性无论在任何情况下都不应当承担支配性的角色，那么她便只有实践“从”的艺术了——为人女，她要从父；为人妇，她要从夫；为人母，她要从子。[32]

由“子”、“臣”、“妇”所要特别践行的服从的价值，在“三纲”的意识形态中占据相当的比重。这种儒家伦理的政治化，对“五伦”从根本上进行了重组，使之成了象征控制的“法家”机制，而非实现孟子信赖社会观念的人际基础。我使用“法家”来描述“三纲”，既指出其明显的来源，又突显了其强制的属性。不过，政治化了的儒家对于“三纲”的运用，其强制性更甚于其法家的缘起与属性所提示者。当韩非子说“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治”时，他还只是有关一个有秩序的社会在其行为方面进行了一种描述性的陈述，而政治化了的儒家关于“三纲”的理念，则要求不仅要有正确的行为，还要有正确的态度、正统的信念。“三纲”的逻辑似乎显然符合儒家思想。当然，这里儒家一词具有了一种新的意义。它不再是孔子及其门人的学说，孔子及其门人无权无势，但在精神上却是圣王之道的具有影响的拥护者。毋宁说，提出“三纲”说之理路的儒者们都是汉代朝廷杰出的学者，作为一种正在形成的根据儒家范畴定义的政治意识形态的塑造者们，他们应君主之邀，就国家所面对的重大的宇宙论和伦理问题达成一种举国一致的共识。毋庸赘言，作为这种政治化儒家象征控制机制的有机组成部分，“三纲”的伦理学与孟子“五伦”的理念有着相当的距离。

作为五种视界的“五经”

作为一位传播者，对于自身所处时代文化的象征资源，孔子给予了创造性的回应。他给礼仪系统、语言和包括了周文化的整个象征结构注入了崭新的意义。在这一过程中，孔子帮助阐释了五种重要的视界，这五种重要的视界成为经典的儒家之道。第一种是“诗”（包括艺术与音乐）的视界，在这种视界中，人被理解为在自我和他人、自我与传承文化之间经常引发内在共鸣的存在。诗艺净化人们的情感，使之成为人性的艺术化表达。理解“诗”也就是进入这种集体的情感。在诗化的意义上回应世界的的能力，对人的发展至关重要。正如《论语》中指出的，当孩子们为“诗”所兴发，他们便已经处在开始理解自身尤其是自己内在情感的道路上了。

儒学中第二个重要的视界是社会的视界。在儒家的脉络中，“礼”与人类沟通的社会视界密切相关。“礼”不是对于外在形式的关怀，毋宁说，在人类社群中，它是对于无论是言语还是非言语共同的关怀。未成年人必须被授以礼仪行为，因为成人的行为毕竟是来自于未成年时所学的习惯。礼的一个重要部分是讲究时宜，即在不同的社会背景和环境下要求不同的行为。

第三个视界是历史的视界。社会并不仅仅是由各种利益方的契约关系所产生。社会或文化的形成是一个长时间集体共同发奋努力的结果。每一个人类社会都有一个集体的记忆。与那种集体记忆相关联的能力同时也是认同一个人的自我的能力。

儒学还包括一种政治的视界。我们被期望参与到自身作为一部分的政治领域之中。我们应当对作为一个整体的社会的集体事业有所回应并对其负责，在这个意义上，我们人类是政治性的存在。儒家从不创造一个全然外在于此世的精神圣殿，部分原因正在于此。在儒家传统中，没有教会，没有庙宇，也没有实际上或象征性脱离人类日常生活政治和社会领域的神殿。但是，虽然儒家身在此世，他们却从不屈从于现状。事实上，在儒家所理解的政治理念与政治秩序的现实状况之间，紧张与冲突总是非常尖锐的，并且，儒者们弥合这一鸿沟的不懈斗争常常危及自身的个人幸福，并给其家庭带来灾难性的后果。

第五个视界是形上学的，它基于这样一种确信：宇宙中存在的所有模态都是相互关联的。李约瑟将这一特征称为中国宇宙论思维的有机统一性。[33] 儒家认为，存在的所有模态——人类、自然以及精灵的世界，都是内在彼此相关的。这种形上学的（亦可称之为生态学的）视界，使得儒家既可以提倡人类社群中人的实现的重要性，又可以提倡天人合一的重要性。

如果我们对这五种视界予以历史地考察，我们便不能够同意化约主义者（reductionist）仅仅将人作为工具使用者、使用语言者或政治动物这样的理念。毋宁说，人类整合了全部的五个向度：他们同时是诗艺、社会、政治、历史和形而上的存在。

可以根据形而上、政治、诗艺、社会、和历史的这五种视界来描绘“五经”。由《易经》所象征的形而上的视界，将占卜、术数和伦理洞见结合在一起。根据“易”的哲学，宇宙是一个由

相反相成的阴阳二气交互作用的大化流行的过程。作为这种大化流行的结果，天地万物始终展示出有机的统一性和能动性。为天地万物的和谐与创造性所启迪，大人君子必须通过不懈的自我努力以仿效这种“天人合一”的最高理念。

由《书经》所象征的政治视界，通过为一种人道的政府描绘伦理的基础，从而注重王道的宣化。传说中的三皇（尧、舜、禹）均以德而治。他们的贤明、至孝和艰辛劳作，使他们能够创造出一种基于责任和信任的政治文化。通过身教，他们鼓励民众与之缔结一种“盟约”关系，如此社会的和谐便可不由惩罚或强制而达成。甚至在三代（夏、商、周），作为礼仪化的力量，道德权威足以维系政治秩序。从芸芸众生、大人君子到圣王，作为宇宙大化的一个有机组成部分，人类的连续体形成了一种有机的统一。

《诗经》所象征的诗艺的视界，强调有关人之常情的儒家价值。大多数诗句表达了来自社会各层次不同人物和社群的情感。由《诗经》所突显的诗的世界的内在共鸣或基本韵律，是一种彼此交互的呼应。作为一个整体，其基调是 *honest rather than earnest and evocative rather than expressive*。

由《礼记》所代表的社会的视界，不是将社会定义为一种基于契约关系之上的对立系统，而是一种强调沟通的信赖社群。由士、农、工、商四民分工所组成的社会，是一种协同运作。作为对这一协同运作有所贡献的成员，每一个人都有义务承认他人的存在并服务于公益。根据“正名”的原则，君主的义务就是要象君主那样行为，父亲的义务就是要象父亲那样行为。如果“君”、“父”行为失当，他便不能够希望其“臣”、“子”行为举止合乎礼仪。正是在这个意义上，《礼记》中名为《大学》的一章便必须加以重视。《大学》有云“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。”[34]在儒家有关礼仪的所有文献中，这种“义务意识”是一个显著的特征。

《春秋》所象征的历史的视界，强调的是集体记忆对于共同的自我认同来说的意义。历史意识是界定儒家思想特征的一个方面。通过将自己界定为“述而不作”者和“好古”者，孔子明确表示：对于自我的体知而言，历史感不但是可欲的，而且是必要的。孔子对历史重要性的强调，是以他重温并借鉴古代智能的方式来表现的，那就是：“温故”是“知新”的最佳方式。孔子或许并非《春秋》的作者，但是，很可能是他将道德判断应用到了公元前 8 到 5 世纪中国的各种政治事件之中。在这种史无前例的政治批判中，通过对最有权力和影响的政治人物施以历史的最终的“褒贬”，孔子在政治评估中假定了一个类似神明的角色。这一实践不仅开启汉代伟大历史学家司马迁的着史风格，更为传统中国修撰断代史的作者们所普遍运用。

“五经”的五种视界——形而上的、政治的、诗艺的、社会的以及历史的，对于作为一种在各种人文学科中广为探究的儒家学术而言，提供了一种发展的整体脉络。

界定儒家人文主义的特征之一，便是其关于人类状况的多重视界观（*multiperspective view*）。这一非化约主义的进路预设了这样一种确认：人类不只是理性动物、政治动物、工具使用者和使用语言者，人类更具有天赋的自我转化的丰富资源，是经过漫长而艰辛的过程才形成的。的确，体现在儒家经典中的核心价值，提示了对于人之意义的微妙结构性和精巧层次性的欣赏。虽然我们身处人际关联之中，但我们的终极关怀却是我们身心的持续自我转化，如此，通过我们的社会性，我们便作为天命的见证人而实现了自身。

[1] 《论语·为政》。

[2] 《论语·述而》。

[3] 《论语·述而》。

[4] 《论语·述而》。

[5] 《论语·述而》。

[6] 《论语·子罕》。

[7] 参见《论语·公冶长》。译者案：原文为“子曰：‘十室之邑，必有忠信如丘者，不如丘之好学也。’”

[8] 参见《论语·述而》。译者案：原文为“子曰：‘我非生而知之者，好古，敏以求之者也。’”

[9] 参见《论语·述而》。译者案：原文为“子曰：‘盖有不知而作者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之；知之次也。’”

[10] 同上。

[11] 《论语·公冶长》。

[12] 《论语·泰伯》。

[13] 《论语·为政》。

[14] 参见《论语·颜渊》。

[15] 《论语·子罕》。

[16] 参见《论语·里仁》。译者案：原文为：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”

[17] 参见《孟子·滕文公上》。

[18] 同上。

[19] 《孟子·滕文公上》。

[20] 同上。

[21] 《孟子·离娄上》。

[22] 《孟子·离娄下》。

[23] 《孟子·离娄上》。

[24] 《论语·宪问》。

[25] 同上。

[26] 《孟子·公孙丑上》。

[27] 同上。

[28] 参见《孟子·万章上》。

[29] 参见《孟子·尽心上》。

[30] 公元75年，面对汉代的官方意识形态，国家组织召开了一次大会，以确定一些至关重要的宇宙论和伦理问题。正是在这次会议的记录，即著名的《白虎通》一书中，提到了“三纲”。参见其《三纲六纪》章。

[31] 《韩非子·忠孝篇》。

[32] 《白虎通·嫁娶》中对此有明确的说明。

[33] 参见李约瑟《中国的科学与文明》(Science and Civilization in China. Cambridge: Cambridge University Press, 1956, Vol. 2, P. 412.)一书中“科学思想史”(History of Scientific Thought)部分。

[34] 《大学》第一章。

六、儒家精神方向的几个显著特征

在获悉了儒家传统两个主要时期以及体现在儒家经典中的核心价值之后，我们会思考：对于比较宗教研究的学生而言，儒家这种独特精神方向具有什么样的意义。应当显而易见的是，在处理儒家传统的过程中，某些在宗教研究中被广为应用的各种概念性工具是不够的。事实上，所有排他性的两分法，诸如精神/物质、身/心、圣/凡、创造者/受造者以及超越/内在等，都失去了解释效力。为了迎接挑战，我们需要发展一种新的方法，阐明一种新的程序，以及培养各种新的象征资源。

一种简单的方法是将儒家传统排除于比较宗教的研究之外。将我们限制在精神、心灵生活、神圣世界、创造者的力量以及我们宗教话语的超越向度，这样固然干净利落，但是，由这种探讨中所浮现出的画面，却很可能是单方面的。而一项更为鼓舞人心的思想事业，则是去探究物质的精神性、心灵的具体体现、即凡俗而神圣的可能性、人性中创造性与转化性的潜质、以及内在超越的意义。当然，儒家精神方向的争议性仍然在于其“宗教性”，而不在于其人文性、此世性和内在性。

学做人

对于人类繁荣来说，儒家独树一帜的进路是其对教育的重视，这种教育是一种“学”、尤其是“为己之学”的形式。“学”被儒家理解为一种人格塑造的持续的整体过程。这一过程包括对通过真诚地培养“大体”而实现自我这一任务的存在信守（*existential commitment*）。为了获得自我的体知，这种信守包含一种不息的为己之学的过程。作为日常功课的组成部分，自我的反省和自讼是一种经常性的行为。在这个意义上，儒家的自我不是一种静态的结构，而是一种动态的常新的过程。

17 世纪儒者孙奇逢（1584-1675）的例子是发人深省的。长期不断的自我反省，使得他在 90 大寿时能够察知自己 89 岁时在言行上的失误。他甚至略带幽默地在自己的弟子们面前谈论说：只有在他过了 80 岁之后才意识到自己 70 岁时的年幼无知。儒家成人（成熟的人）的定义：认真严肃地对待其“成长过程”，并由此顺利通向成熟者。不过，既然学做人的过程永无休止，成熟的过程也就不会终结。以这种睿识观照孔子本人一生的历史，我们对于儒学这一向度的理解就会更为敏锐。在其 73 岁临终之前，孔子有云：“七十而从心所欲，不逾矩。”[1]一个人的如今所是（*what one is*）与其所当是（*what one ought to be*）的完整和谐。对于这种令人敬畏的境界，后来的儒者将其界定为“理”与“欲”的融合。我们可以提出一个与事实相反的问题：假如孔子得享佛陀之寿，活到八十岁，那么，他还会有进一步的提高吗？孔子所达至的，象征着成人（成熟的人）的最高境界，除了这一坚强的信念之外，儒家后学的共识是：毫无疑问，假使天假孔子之年，让孔子更为长寿，他依然还会继续不懈地自我完善，以致其生命更为丰富和多姿多彩。而无论在基督教还是在佛教的脉络中，这样一个问题都似乎是不恰当的。

或许，我们可以将儒家的吊诡总结如下：在本体论的意义上，每一个人无疑都是圣人，而在生存论上，又没有人能够现实地成为圣人。就个人而言，我如今所是并非我所当是，但是，令我学习我所当是的各种资源，却恰恰镶嵌在我如今所是的结构之中。尽管现实上学圣人的过程永无止境，每一个人却都是潜在的圣人，这一吊诡形成了一种特定的境遇和脉络，正是在这样的境遇和脉络中，人们在追求着儒家之道。

此世性

儒家精神取向的另一个显著特征是：服膺于当下此世的内在合理性与意义。不过，这种服膺和信守决非消极地随世所转或接受现状，而是由从内部转化此世的坚定决断所促生的。世界如今所是与其所当是之间有差距，这种感受使得儒家对于时代既定的经济利益、政治权力和等级保持一种批判的距离。不是离世遁俗，而是使自己深入到时代的经济、政治与社会的事务当中去，这种存在的抉择迫使儒者经常性地要同那些在位者发生互动并应对世俗秩序的各种世俗问题。真正的儒者是知其不可而为，就象孔子一样，具有强烈的道德责任感和深刻的人类悲剧感。对于儒家精神性这一至关重要且常遭误解的向度，接近它的一个富有成果的方式，便是仔细检讨孔子在这些问题上是如何实际界定自己的。孔子是否只是一个“平凡的地区性道德主义者”，《论语》是否只是一些片断的合乎常识的说教，或者，孔子是“一位富有想象力的思想家，其规模可堪与任何重大哲学或宗教传统的大师大德们相比肩。”[2]要回答这些问题，有赖于我们对儒家遗产这一特定方面的评估。

孔子的自我理解可以作为我们探索的出发点。他视自己为一个秉承天赋使命以传道之人，一个学不厌、诲不倦的人。虽然遁世离俗不仅是一种现实的可能，而且是一种持久的诱惑，但是，《论语》中如下的记载却明确的显示出孔子参与到人际关联之中这一存在的抉择：

长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”问于桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“是鲁孔丘之徒与？”对曰：“然。”曰：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”而不辍。子路行以告。夫子怆然曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”[3]

这一问一答之间，生动地展示了两种意义不同的生命进路的相遇。隐士长沮和桀溺选择了放弃他们的社会责任而“辟世”。称他们为道家或许并不准确，但他们对孔子的挑战则无疑是道家式的。孔子似乎接受他们对于其所处时代客观状况的评价，所谓“滔滔者天下皆是也”。他自己则以这样的方式刻画了当时的状况：“凤鸟不至，河不出图。”[4]但是，如何面对时代的这种失序，孔子的个人选择却与大多数人颇为不同。道家致力于培养他们自己的一方“净土”，以致于能够享受个人的安宁以及与自然的和谐。它们带着一种反讽的超然态度来理解像孔子那样竭力而总是失败地尝试匡正世界上种种错误的人。它们自己则并不像托马斯·莫尔(Thomas More)那样以乌托邦的观点去看待世俗世界，而是认定政治已经堕落到了无可救药的地步。对它们而言，孔子的“辟人”，显然是指孔子的不得于君，而这是一种无用功。

长沮和桀溺断绝其与人类关系的决定，充满着深远的伦理与精神性意涵。在他们看来，在一个无序的时代，个人成就的唯一希望，就是要漠视世界的种种问题，而照管好自己家园。长沮嘲讽地指出孔子已经知道在何处涉水过河，而在更为深刻的意义上，这种表面上的嘲讽却指出：要想从“滔滔者，天下皆是”这条大河中涉水，根本就是危险而无法渡过的。桀溺向子路提出的修词性的问题——岂若从辟世之士哉？可以被最佳地理解为一种警告、一种邀请。事实上，桀溺的问题是不祥的预兆，因为子路的确后来在一场政治斗争中牺牲了性命。

孔子知道其道家批评者所做的选择，或者更为恰当地说，知道他们选择要成为什么样的人。对孔子来说，道家的选择实际上诉求于一种高度可欲的生活方式。孔子本人曾经表达过一种“欲居九夷”的愿望，[5]并且，孔子还开玩笑地表示，假如道不行，他将“乘桴浮于海”。[6]孔子对于音乐的迷恋，对于自然的感受力、以及对于俭朴生活的喜爱，[7]所有这些均显示出：他在这些自然的天性上与道家的观点必无异趣。不过，对孔子来说，参与政治而非超然遁世，这才恰恰是动荡失范时代的自然要求。在孔子“天下有道，丘不与易也”的悲叹中，存在着一种 *pathos*。孔子勇敢地承担起了改变世界、“重获大道”[8]的道德责任，对于孔子的这种英勇的个人担负，在许多人当中既引起了振奋，也引起了疑虑。孔子与楚狂接舆的相遇，便颇有代表性。

楚狂接舆歌而过孔子，曰：凤兮凤兮，河德之衰！往者不可谏，来者犹可追。已而已而！今之从政者殆而！孔子下，欲与之言，趋而避之，不得与之言。[9]

楚狂接舆显然感觉到了孔子为自己设计的使命的危险性。而其它一些人也同样感受到了其明显的不切实性。

子路宿于石门。晨门曰：奚自？子路曰：自孔氏。曰：是知其不可而为之者与？[10]

换言之，用李雅格(James Legge)别扭但却准确的翻译来说，孔子“知道所处时代的不切实性，但他仍然要勉力而为”，[11]因为他的使命感在敦促着他。

有关孔子行道的不切实性的批判意识的这种看似矛盾的描述，以及他全身心地行道的那种自觉的义无反顾，形象地捕捉到了儒家事业的精神。通过将自身的幸福与整个世界紧密联系起来，即使孔子深知自己难以阻遏世界为滔滔的洪水所裹挟而去，他仍然选择竭尽其所能以揭示避免即将到来的灾难的大道。这或许是一种无用功，特别是当我们以实用的标准来评估孔子在政治领域中成败的话。但是，尽管孔子对于世界的无可救药亦有悲观的谈论，而对于人性的可转化性与可完善性，孔子的信念却是从来不曾发生问题的。对孔子而言，无论当下的处境是多么的悲凉，他

都坚信：通过教育，大道仍然能够流通灌注到社会甚至政治当中。在任何情况下，孔子都将“重获大道”视为一项天定的无可否认的道德律令和精神感召。

内在超越

我们还应当指出：尽管孔子具有现世的精神取向，但他并非只限于关注世俗秩序的改善。将孔子仅仅描绘为一位社会改革家无疑是简单化了。儒家具有一种超越的向度。人道秉承天道这样一种理念，蕴含了儒家的现世性具有深刻的宗教性。作为一位社会改革家，孔子之使命的宗教性，体现在论语中如下的记载中：

仪封人请见。曰：君子之至于斯也。吾未尝不得见也。从者见之，出曰：二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣。天将以夫子为木铎。[12]

具有启发性的是，孔子本人以超越性的用语来诠释他自己的使命。当宋国的军事首脑桓魋企图谋害孔子时，孔子表现出了非同寻常的自信，他说：「天生德于予，桓魋其如予何？」[13]这种看上去自以为是的自我描述，却显示了一种对于作为天赋使命之道的深植的信守。

子畏于匡，曰：文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？[14]

不过，假如对儒家之道的诠释意味着文化进程或者「道」最终会自己流行发用，那便会导致误解。孔子讲得很清楚，「人能弘道，非道弘人。」[15]而同时，作为有生有灭的人类存在，孔子也意识到合于天道的要求是如何的困难。在这一点上，孔子也首先承认了自己的不足：

君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。[16]

一方面是自信承担奉天以传道的使命，一方面是自觉「庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉。」[17]这二者之间的紧张与冲突在孔子学以为人的努力中产生了一种动力。这种动力使他成为不厌的学生和不倦的师长。「默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？」[18]将人们吸引到这位人师跟前的是一种非凡的人格魅力，这种人格魅力体现在与学生的日常互动之中。这里既没有优先接近神圣的先知性宣称，也没有任何高贵出生或者天生超凡智力的暗示。不过，以其真诚的品格，孔子唤起了弟子们对于道的奉献。

叔孙武叔毁仲尼。子贡曰：无以为也。仲尼不可毁也。他人之质者，丘陵也。犹可逾也。仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。[19]

在孔子的追随者们当中，是什么鼓舞了这种奉献和自信呢？显然，他们看起来是受到了孔子有关超越性视界的激励，而这种超越性是镶嵌在普通日常存在的实践生活之中的。此外，除了人生的稳步改善既可能又必要这种至关重要的肯认之外，孔子贴近生活的那种平易、谦虚和恭敬，似乎也鼓舞了许多人。作为一位潜在的政治家或实践的社会改革家，孔子或许是失败的。但是，作为一位有关人生种种可能性的令人鼓舞的见证人，学不厌、诲不倦的孔子显然又实践了承担天赋使命以传道这样一种使命。

人际关联

孔子的人格象征了一种对人性内在价值的深刻信念。我们可以好好的扪心自问：对于二十世纪后期我们扑朔迷离的世界来说，这样一种似乎是天真的信念是否相干。勿庸置言，如今，我们经常受到虚无化的威胁，它是人类罪恶的结果，或者也可以说是原罪的结果。但是，在儒家看来，由于人性总是可以改善的，因此人类的境况能够完善，社会也能够转化。这是一种责任感，它来自于我们无可回避地被镶嵌在现世的生活这样一种确知。如果我们不关心我们此时此地的家园，并没有世外桃源可以让我们隐遁。假如我们不能在此时此地道德地、有意义地并且充分地生活，甚至也没有死后的生命可以期许。孔子要求我们绝对严肃地对待我们自己，对待我们此时此地的生活。我们学做人，既不是为了取悦于世，也不是为了投父母之所好，而是为了我们自己，做为人类，我们是是可以完善的。

同时，既然我们不是孤立的个体，我们就不应当选择离群索居。鲁滨逊（Robinson Crusoe）与世隔绝的生活之所以对我们许多人来说令人兴奋，并不在于他的孤立无援，而在于他表现了希望和坚毅。儒家可以对这种值得尊敬的人类品格表示高度赞赏，不过，儒者们又坚信：人格的尊严、自律和独立不倚，无须以个人主义为基础。通过与他人的团契（fellowship）来定义我们的人格或自我，并不会削弱我们的个体性，反而认可了这样一种自明的真理：人是通过与其他人的沟通和共同参与而实现其最高的潜能的。儒家人文主义提倡：经过人类的努力，世界是可以得到挽救的，并且，我们能够通过修身来实现自我（或达至最终的救赎）。儒家关于人格发展的看法，可以视为一种开放的同心圆系列，因为儒家的自我观念并不基于以个体性为个人核心的观念之上（这和犹太—基督教对灵魂的感受以及印度教对梵我的感受不同）。毋宁说，在儒家思想中，自我始终被理解为各种关系的中心。这种开放的同心圆指向一个无限伸展的界域。一个人的成长和发展绝不当被看做一种单枪匹马的奋斗，因为这种奋斗涉及到了在一个巨大人际关连脉络中的参与行为。此外，这一学做人的过程并不仅仅是自我相关于其家庭、邻居、社群或国家的展开，它同时还是一个自我体知与觉悟不断深化的过程。

对于通过儒家教育来塑造一种道德生命来说，其出发点首先是修身。构成儒家教育的六艺—礼、乐、射、御、书、数，均可以被视为修身的各种形式。教导年轻的未成年人（经常从八岁开始）学习如何行为，并不是件无关紧要的琐碎之事。以礼仪为例，教导未成年人以恰当的方式言行举止，是极为复杂的。在行为的礼仪化过程中，年轻人最终学会了礼仪的语言以表达自我，这种礼仪化的过程使得他们能够参与更为广阔的人类社群之中，使他们除了语言和观念之外，还能够通过行为举止来进行有意义的沟通。

身教的观念，其字面的意思是「身体的教育」，即通过以身作则而不是单纯的口头说教。通过人格的典范作用，教师引导学生仿效自己，以之为灵感的准则而非机械的模型。《论语》中包含了许多这一类的有趣的范例。有关孔子如何进礼、施教、饮食、观庙，或者如何履行简单的世俗行为，对于现代读者来说，或许会发现难以欣赏其中的某些描述。对许多人来说，这些似乎是对日常行为的习俗性描述，但是，《论语》所传达的信息，尤其对那些心领神会的聆听者来说，却在人际关连的脉络中以及在使自身礼仪化的过程中，将孔子呈现为一个活生生的人物。

除了学做人之外，孔子对礼仪以及「获道」、「传道」的关怀，提示了一种批判性的自觉：文化创造必然地涉及接受以往的特定方面，而在当下加以仿效。对儒家而言，从虚无中创造出事物并非创造性的典范。毋宁说，在文化领域，创造性使诠释性的卓越成为必要。正是在这种意义上，孔子将自己刻画为一位传播者而非一种传统的创造者。虽然孔子并非「儒」这一传统的创始人，但是，经由其个人的诠释行为，孔子复兴了儒家传统，以至于达到了这样一种程度：在英语言说的社群中，儒家传统和孔子之道是同义词。在这个意义上，较之基督或佛陀，孔子更像是摩西。

<![endif]>

[1] 《论语·为政》。

[2] 参见芬格莱特（Fingarette）《孔子：即凡俗而神圣》（Confucius: The secular as Sacred. New York: Columbia University Press, 1983.），页7。

[3] 《论语·微子》。

[4] 《论语·子罕》。

[5] 同上。

[6] 《论语·公冶长》。

[7] 有关这方面突出的例子，可参见《论语·述而》第13节、第15节和《论语·雍也》第21节。

[8] 这是狄百瑞 (William T. de Bary) 在将儒家传统中的道统加以概念化中所使用的一种表述。参见其《中国的自由主义传统》 (The Liberal Tradition in China, Hong Kong: The Chinese University Press and New York: Columbia University Press, 1983), 页 9。

[9] 《论语·微子》。

[10] 《论语·宪问》。

[11] 参见李雅格《中国的经典》 (The Chinese classics), 290。

[12] 《论语·八佾》。

[13] 《论语·述而》。

[14] 《论语·子罕》。

[15] 《论语·宪问》。

[16] 《中庸》第十三章。

[17] 同上。

[18] 《论语·述而》。

[19] 《论语·子张》。

七、儒家传统的现代转化：家庭的动力

正如我们已经指出的，神圣与世俗的两分法非常不适用于儒家传统。将儒家人文主义刻画为「世俗的」，这是误导性的。由于儒家认为人存在的意义是在平常的实践生活中实现的，他们便既是以世俗为神圣，也是通过有关人心的知识来经验天道。儒家的超越向度绝非一种「全然的他者」，而是与人性密切相关。严格而论，既然人性天赋，而且人心是人性的定义性特征，人心的充分实现便自然导致人性的体知。而这也就丰富了对于天道的体知。在儒家思想中，超越与内在的尝试性整合，驱使我们将儒家的视界刻画为既是人类的，又是宇宙性的。的确，我们坚持将儒家的视界刻画为天人合一性的，坚持标示人性与天道之间的感通性与统一性。这一视界的一个逻辑结果便是伦理与宗教的不可分割性。一个人的道德责任如果不能延伸到天道，那么这种道德责任便是不完整的。让世界更安全更可靠，改善生活的品质，将社会转化为一个道德的社群，这种使命感不仅是人文主义的，它更具有深刻的精神性。

在儒家有关事物的序列中，这种超越向度的自然结果，便是天道内在于人事。我们知天的渴望以及与天合一的企盼植根于我们对于人类伙伴的义务之中。除非涉及到家庭、社会以及整个世界，否则，个人的救赎与解脱，就像是遁世的隐士一样，便只具有单方面和有限的意义。就现实而言，作为个体，在改善人类状况的逐步培养中，我们或许无法超越当下的环境。正如孔子所指出的，即便是儒家最伟大的文化英雄和模范，像尧舜这样的圣王，也无法做到泽被众生。不过，孔子紧接着强调：救赎必须是共同的。所谓：

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓为人之方也已。[1]

在实现一个人的人性的过程中，他人的意义显示出：作为各种关系的中心，圣人境界是一个开放的系统。孔子「为己之学」的理念，标示出一种为了扩展人际关联而深化自我意识的过程。孔子「天生德于予」的断言，并非一种个别性的主张。在儒家传统中，这一点可以毫无疑问地被普遍化而意味着：天赋的「明德」内在于我们每一个人之中而为我们真实的人性。此外，孔子将自身界定为传道者，这也是可以普遍化的。在这个意义上，所有具备反思能力的人都是文化的传播者。传道是一项共业，是一种集体的努力。

在这样一种崇高的任务中，为了使我们自身成为有价值的合作伙伴，儒家会要求我们培养对于基本情感的感受性，这些基本的情感支撑着我们共同的人性，训练我们在国家事务中承担政治的责任和领导，掌握界定一个文明社会的行为准则，滋养一种深厚的历史感，并使我们向着更高的为学层次开放，如此，我们便可以做到真正知天命。儒家教育包括修身和儒家经典的学习，它是一个人历史地追求人性道路所要凭借的工具。在儒家传统中，人类并不只是理性的动物，他们是审美的、政治的、社会的、历史的、以及形上学的存有，并且，这些不同的方面是统合为一个整体的。获得天道就意味着保持这种整体性的人类视野。可以理解的是，传道需要不断的学习。一位真正的儒者始终是一位不断学习的学者，并且，做为自然的结果，也始终是一位典范性的人师。

对于儒家这种学者一人师的角色而言，一个令人感兴趣的问题是儒家式家庭的转化，这会导至对整个儒家思想的全息性再检讨。我们认为，即使从一个多元现代社会的视角来看，儒家对家庭的理解，并非一种有关人际关联的浪漫或多愁善感的断言，而是对永恒的人类处境的极为重要的睿识与洞见，充满着深远的伦理与宗教蕴含。事实上，我们更认为，正如儒者们所理解的，对于我们今天的世界，家庭具有更大的有效性。不过，常识提醒我们，即便在最高的文化热望中，背后仍然潜伏着内在的野蛮性。换言之，一旦在特定的社会和政治体制中凝结并具体化，任何伟大的传统都会承担许多负面的意义阴影。在这样一种警示下，让我对于儒家式家庭的心理文化动力提供一种现代的观察。

假如我们根据包括一种有关象征控制的高度政治化了的三纲学说来刻画儒家式家庭，那么，我们必定会感到惊诧：这样一种全然损害弱者、年轻人以及妇女的压制性系统，为何以及如何成功地生存了如此之久。另一方面，如果我们天真地认为：事实上存在于整个中华帝国始终的作为一个社会单元的儒家式家庭，是孟子相互性理念的体现，那么，对于中国 1919 年五四运动以来集中于儒家式家庭的一波又一波的反传统文化的偶像破坏，我们必定又会感到困惑。儒家式家庭的心理文化动力在于三纲的权威主义与五伦的仁爱之间的互动。以三纲为权威主义，以五伦为仁爱，这种描绘或许过于简单。但这种两分法似乎包含了这样的含意：作为政治化了的有关控制的儒家意识型态，虽然三纲有损于人类的繁荣，但由孟子修身理念所形成的五伦，对于个人的成长而言，便不仅是兼容的，而且是至关重要的。在纯粹理论的层面上，这种两分性的思考之中，存在着一种有关真理的尺度。毕竟，三纲的建制是利用儒家价值以维系特定社会秩序的一种蓄意的尝试。孟子显然不会赞同将五伦的道德教育转变为三纲的意识型态控制。无疑，将孟子的五伦的内容界定为三纲的逻辑是一种误导，但是，要对三纲具有一种精细的理解，势必涉及到对孟子五伦观念的充分领会。换言之，虽然我们不能由于三纲的社会后果而错误地诠释五伦，但是，我们必须记住，对于三纲，五伦承担着一种意识型态背景的作用。

从我们现代的观点来看，三纲具有无情的剥削性，基本上基于权力和宰制，并且，做为家庭伦理几乎很难救药。但吊诡的是，内在于三纲之中的三项原则（等级、年龄和性别），却又是被儒家所完全接受为人类境况之组成部分的。显然，平等在儒家文化中占据很大位置，但是，与道家的相对主义和墨家的普遍主义相反，儒家接受由等级、年龄和性别这些不可化约的实际所区别分化而出的具体的生活中的人类。坚持镶嵌在既定人际关联之中的人应当被作为任何伦理反思之出发点，这一点使得儒家对现实状况异常敏感。即便这根本不意味着儒家不加批判地接受现存的权力关系，就像韦伯所曾经指出的，儒家倾向于「适应」而非「转化」世界。[2]结果，儒家伦理比清教伦理更容易被政治化。可以理解的是，家庭被儒教国家理解为一种重要的政治单元。

在处理世间的事物中，儒家伦理的现世性使其具有特定的轮廓，这一轮廓明显地不同于其它主要的伦理—宗教传统（尤其是基督教、伊斯兰教和佛教）。儒家现世的生命取向，使得她认真地对待政治权威，将其作为维持社会秩序的一个重要因素。儒家将尊重权威作为一种重要的德性，尽管儒家也常常对现存的种种权力关系予以高度地批判。这一点是基于儒家对于责任意识的强调，而责任意识更多的是对于领导者（包括少数统治者和文化菁英）而非普通大众的要求。这里的基本原则是：作为一种个人修身的生活方式，施于自身的规范对于道德和政治的领导来说是一项先决条件。这种生活方式的明确表现，便是节俭的行为。对于社会伦理而言，承担其基础功能的更应当是农人随遇而安的生活，而不是商人炫人耳目的消费行为。儒家知识分子认为是农人而非商人体现了所希望的人生哲学，殆非偶然。

就历史而言，在象征意义上而非实际上，是否传统的中国国家被转化为家庭的扩展形式，或者，是否家庭成为国家的工具，我们在此无须关注这些问题。但是，将皇帝刻画为「君父」，将地方官刻画为「父母官」，似乎显示出：儒家试图赋予政治话语以一种家庭的向度，这并不是顺理成章的。中国政治儒家化（有些人更愿意用「礼仪化」）的一个明显结果，就是使政治与伦理的领域难以区分。一个人在看起来限制在家庭的私领域中的所作所为，也似乎变得具有政治的意义。此外，无论在职亦或退任，一位坚定的儒者都将国事视为与家事一样切己相关。主导家庭关系的伦理自然地具有深远的社会和政治蕴含。虽然基于三纲之上的主导模式已然丧失了其相当的说服力，但在家庭伦理中，等级、年龄和性别的意义仍然重要。

对于体现在三纲中的权威，如果我们采取一种更为区别分化的看法，我们就会注意到：君之于臣的权威在根本上不同于父之于子的权威。既然主导君臣关系的原则是义，那么，臣子为了国家的利益向君主抗争，就不但是可以容许的，而且是必须的。的确，臣子可以以辞官不仕的方式断绝与君主的关系，或者通过组织联合行动（通常要在各个派系的共同许可之下）以更换君主的方式修正君臣关系。在三纲成为最高原则的汉代，恰恰发生了这样的事件，正是这样的事实表明：作为政治行为的指导原则，儒家有关正义的理念是被付诸实践的。由义所主导的君之于臣的权威，绝非一种绝对的权威，至多是出于政治稳定性和行政有效性而对于等级制的一种尊重。

而在另一方面，父之于子的权威却是基于一种不可颠倒的生物关系。对于年龄（正常情况下象征着经验与智能）的尊重是儒家的特色所在，不过，正如我早先已经指出的，年龄本身并不必然要求尊重。对于作为一种自我实现持续过程的人类繁荣，儒家的关怀驱使父与子投身于个体的修养之中。父子关系的理想型态是要由爱来滋养的，不过，对于细心照料年迈的父亲来说，儿子的有教养的尊敬感却是一种基础。实现父子之间丰富的相互感通，更多地是在成年的儿子赡养需要依靠的父亲这种情形下，而不是在于父亲训诫年幼的儿子的权威之中。与君主之于臣子的权威极为不同，父亲的权威既非外在性的，也不是契约性的。这种权威由儿子不断增长的受恩泽意识中生发而出。诚然，尽管在传统中国有完善建立的法律制约，但是就像礼仪化的力量一样，父亲的权威仍然必须为儿子所认可，以便使得这种权威富有成效。圣王舜的例子就充分说明了他那不配承当的父亲的权威，唯独存在于舜无可怀疑的诚孝之中。在维持父亲的权威之中，假如我们无法理解而子的自愿参与，我们便无法充分掌握界定父子关系的行为准则。

丈夫之于妻子的权威，来自于父权制的限定，并不具有偿赎的特征。不过，这里权威的意思既不同于来自于身份的权威，就像君臣关系中所体现的，也不同于来自于年龄的权威，就像父子关系所体现的。夫妻关系是契约性的，因而也是可以取消的。儒家承认离婚在某些婚姻关系中是一种不幸的结局。并没有一种非世间的反对离婚的制裁。据说孔子本人就曾经离过婚（或者

与妻子分开过三次)。赞同亦或反对离婚的律则是具体性的，并且，这些律则是基于社会的习俗，以便保持家庭的和谐。

儒家式的妻子就像一笔财产一样为丈夫所「拥有」，这种看法并不真实。妻子的地位不但由其丈夫的地位所决定，而且取决于她自己家世的显赫程度。其涵义在于，她长久的命运不可避免地与其子女的经济和政治状况交织在一起。在家政事务的领域内，丈夫的影响力或许是无处不在的，尤其是在需要做出重大决断的情况下，譬如为子女挑选家庭教师。但是，妻子通常在日常情况下行使实际的权力。我们无须诉诸民间文学以印证这样的事实：即使丈夫始终拥有正式的控制权，妻子也拥有大量的法门去作那些她们认为适宜的事情，或者，她们至少掌握各种各样的方法以使得她们的愿望被知晓。随着强调家庭和谐作为一种社会价值甚至一项政治资本，在家政事务中，儒家式的丈夫会妥善运用妥协的艺术。

儒家式的妻子以其容忍而著称。不过，妻子的容忍与克制绝非软弱的标志，而常常是内在力量的一种表达。虽然妻子的蓄意性（purposiveness）或许显得隐蔽且具有微妙的操纵性，但她既有权力也有合法性以保证使她认为维护家庭幸福的适当方式得以发生作用。因为在理念上（如果不是在实践上的话），妻子不是丈夫的附庸，而是和丈夫具有平等的地位。就像君主和父亲的权威一样，为了使其富有成效，丈夫的权威也是必须被承认的。这里，相互性的精神是显而易见的。正如妻子需要依赖丈夫以加强她的公共地位一样，丈夫也在同样的程度上需要依赖妻子以处理家政。

简言之，当既反映又塑造了由专制、老人统治和父权倾向所突显的特定心智时，三纲不能与五伦相混淆。不过，当三纲被蓄意试图将五伦的理念付诸实践时，就这一意义而言，三纲也显示了儒家价值在实践中的一种版本。虽然在整个中国历史上，像孟子所理解的主导五伦的理念罕有实现，但是，在儒家家庭伦理的形成中，五伦的理念事实上已被付诸实践。不过，当在界定儒家式家庭的运作方式（modus operandi）时承担经典地位的情况下，三纲在传统中国又影响着基本的人际关系观。只要三纲至高无上的地位基本上是由社会控制的政治目的所促成的，那它对于人类繁荣的贡献就至多是一种混杂的福赐，假如不是彻底负面的话。然而，儒家式家庭的心理文化动力，既不在于三纲的权威主义，也不在于五伦的仁爱，而是在于由等级、年龄和性别所塑造的特定的权威模式。

三纲的权威主义所突显的儒家式家庭的弊病，被现代中国一些最为杰出和具有影响力的心灵所揭露。作为五四时代知识分子心智的代表，巴金的小说《家》，[3]尖锐地提醒我们：在由西方自由民主理念所影响的现代意识看来，儒家「家」的理念，实际上是一座「囚室」，它否定了个体的基本权利，奴役了青年的创造性。诚然，鲁迅那支义愤的笔下所描绘的儒家家庭伦理，只不过是「礼教」而已。这种「礼教」不是将世界人性化，而是包含了隐密莫测的食人主义的讯息，或者用鲁迅自己的术语来说，包含了「吃人」[4]的讯息。许多社会科学家得出结论：无论在理论上还是在实践上，儒家式家庭的衰落都不可避免，这是可以理解的。对于二十世纪前几十年来说，儒家式家庭的存活性前景黯淡。在最近七十年代，当现代化的进程被理解为西方化（如果不是美国化的话）时，在学术圈子中，儒家式家庭被广泛批评为阻碍汉语世界发展的最重要的一个因素。一般意义上的儒家人文主义以及特定意义上的儒家式家庭，这二者与现代化的不可兼容性，被视为是理所当然的。

随着日本的崛起，以及随后四小龙（韩国、台湾、香港和新加坡）二战以来成为持续经济增长的最有动力的地区需要文化和建制化上的解释，修辞上的境况发生了急遽的变化。重新评估儒

家在东亚现代性中的角色，成为一种迫切的需要。在一篇关注该问题的文章中，伯格（Peter Berger）进行了如下的观察：

几年以来，如今所谓后儒家的假设（post-Confucian hypothesis）已渐成流行。非常简单，无论日本还是晚近东亚工业化了的国家，都属于汉文明影响下的一个广泛的区域，并且，在所有这些国家中，儒学无疑是一支非常有力的力量。假设是这样的：那些成问题的道德价值如今相对脱离了其相关的儒家传统而变得更为分化，在这个意义上，当解释这些国家经济行为的过程时，儒家伦理—或者后儒家伦理是一个主要的变项（variable）。有关儒家教育和意识形态传播的历史证据与这一假设颇为相关，但同样重要的是要对儒家导向的种种价值在普通大众生活中的摆动进行经验性的研究，普通大众中的许多人从未阅读过一部儒家经典，也很少接受过儒家或其它形式的教育。罗伯特·贝拉曾经造了「布尔乔亚的儒学」（bourgeois Confucianism）这样一个词，以区别与传统中国讲官话的菁英门的「高层」的儒学。最近，香港大学的莱丁（S. G. Redding）及其同事们对中国锐意进取的创业者们（entrepreneurs）所从事的研究工作，正是根据这样的观点来进行的。[5]

在概括了儒家假设的同时，伯格提出了他对于该问题的看法：

我非常倾向于认为：正如证据不断所证实的，这一假设将得到支持。对我而言，至少某些由这一假设所预期的儒家取向的价值——一种对于现世事务的积极态度，一种坚毅的有关修身和约束的生活方式，尊重权威，节俭以及对于稳定家庭生活的关注，假如不应当与该地区的工作伦理和整个的社会态度相关联，则是不可思议的。同时，我也坚决认为儒学并非唯一发生作用的文化 and 宗教因素。对于其它因素也将需要加以探讨。[6]

由此，在太平洋沿岸这些蒸蒸日上的地区，对于经济发展和社会稳定，儒家家庭这一角色所做出的积极贡献，已逐渐获得了认可。在东亚，由三纲的权威主义和五伦的仁爱所产生的种种恒久的问题，仍然是显而易见的。无论是工业东亚的团队精神，还是共产主义东亚的封建主义幽灵，都注入了强烈的儒家家庭主义（Confucian familism）的内容。东亚在维持社会稳定方面的能力以及在发展一种充分民主方面的弱点，两方面都与儒家伦理紧密地交织在一起。在崇尚年龄的极大的微妙复杂性以及在反对性别平等的过分渲染的麻木方面，同样反映了东亚的心智具有深刻的儒家根源。在东亚的各种社会中，就传达各种学作人之道而言，浸染了儒家种种价值的家庭，或许仍然是一个最为重要的社会性建制。不论我们是否正在见证到儒家家庭的复兴，要对东亚文化的过去与现在给予一种精密细致的欣赏，需要我们理解其心理文化的动力。[7]

[1] 《论语·雍也》。

[2] 韦伯：《中国的宗教》（The Religion of China），页 226—249。

[3] 英译本由 Sidney Shapiro 翻译（北京：外语出版社，1964）。

[4] 参见鲁迅：《狂人日记》。

[5] 参见伯格「一种东亚发展模式？」（An East Asian Development Model?）一文。载伯格与萧新煌编辑的《探索一种东亚的发展模式》（In Search of an East Asian Development Model, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988, P7）。

[6] 见伯格同上文。

[7] 对于该问题的初步探讨，参见杜维明：「工业东亚兴起的儒家视野」，载《美国人文社会科学学院公报》17, No. 1, 页 32—50, 1988 年 8 月。

八、儒家之道的第三期

正如孔子和孟子所展示的，儒家原初的意图，简言之不过是修己以安人。以自我为各种关系的中心，以社会为一信赖社群，以天道为内在超越，基于这样的理念，儒家这种通向自我实现的庸常之道，演化为一种内容丰富的生活方式，一种包容广泛的带有深刻宗教意义的人文主义。但是，就像任何重大的伦理—宗教系统一样，诸多世纪以来，儒学曾经有过不同的应用。除了做为一种超越性人文主义的理想性的伦理之外，儒学也被等同为国家权力、权威主义的各种关系以及僵硬严峻的社会等级。因而。儒学不但在中国被认为是等同于政治现状，在东亚的其它地区，尤其是韩国、日本和越南，也同样如此。十九世纪西方文化的到来，适逢中国政治系统的衰败以及其核心建制的腐朽。在十九世纪和二十世纪初，当中国的知识分子看到她们的土地在外国人的手中忍受着一再的羞辱时，他们开始认为中国文明本身已经走上了穷途末路。由于儒学被视为中国文明的核心价值，儒学便开始受到严厉地攻击，被当作主要的恶棍，要求对中国人生活的所有毛病负责，包括政治上的专制主义、社会的分裂、经济的落后、贫穷、疾病、饥饿以及甚至是缠足和鸦片瘾。二十年代以来，中国见证并经历了一波又一波的反孔运动。在其颇有影响和思想争议性的三部曲《儒教中国及其现代命运》中，加州大学柏克力校区的列文森（Joseph Levenson）径直声称：儒家传统的衰落在五十年代是一个无可挽回的趋势。[1]复活儒学的思想尝试至多是被动的传统主义性的。这些尝试通常很容易被泼上保守或反动的污水。当中国面对来自西方的诸如自由、民主和科学这样一些其它的选择时，关于儒学的生存能力，列文森的三部曲提出了一些严肃的问题。在其更为集中的学术专论《中国保守主义的最后立足点》之中，耶鲁大学的玛丽·莱特（Mary Wright）讲述了在十九世纪中国由政府中最优秀的人物所领导的重建儒家体制并动员传统儒家价值以抗击西方蚕食的改革与努力的这样一个故事。这些人没有能够力挽狂澜，从他们的失败中，玛丽·莱特得出了儒学与现代世界不兼容的结论。

在西方教育的影响下，许多杰出的中国思想家认为，儒家以去凌驾于现在，以家庭凌驾于个人，以君主凌驾于臣民，以男性凌驾于女性，以老年人凌驾于年轻人，这种对权威的强调，是压迫性的。对于这些思想家们来说，在中国现代化的令人绝望的尝试中，儒学要为扼杀创造性和摧毁个体的原创性与自由负主要的责任。在儒家思想中，没有解放与自由的潜质。礼仪看起来不是做为一种学作人的积极过程，而毋宁是一种强加于人的外在律则，陈腐而虚伪。

做为一种对中国传统文化的全盘性反偶像攻击，虽然起初只是出自一些西化心灵的知识分子，但是，这样一种有关儒学的敌视的描绘，很快成为一种有力的思想潮流。此外，反儒学的运动与二、三十年代出现的国家主义有力地交织在一起。国家主义者和反儒学运动的领导与主要受益人便是 1949 年以共产主义统一中国的中国共产党。中共决定在中国清除以儒家三纲为特征的

封建残余。但吊诡的是，中共领导在中国化的马克思主义这一形式下发展一种本土的意识型态，以对抗帝国主义和资本主义，这一决定却为儒家价值和乡土观念在中国式的社会主义中扮演一个有意义的角色开放了文化的空间。不过，指出一点很重要，即在中国社会主义的意识型态中，儒家的因素很少被承认，并且反讽的是，儒家礼俗与实践又常常不加批判地被中共领导人接受为做事的中国方式。被中共公开宣称为马列主义中国化的毛泽东思想，是强烈反儒家的。毛及其追随者们决定以一种新的文化来取代儒学遗产，并以之做为中国现代化的指导。在六十年代晚期和七十年代初期的伟大的无产阶级文化大革命中，他们的努力达到了高潮。在文化大革命中，当国家被卷入政治斗争的极大狂热中时，发生了许多个人的灾难，而政治斗争则导致了政治秩序的混乱和崩坏以及整个社会道德组织结构的解体。在文化大革命期间，许多以服膺马克思主义、毛泽东思想为名的暴行，导致了反对毛主义者政策的巨大激变，并在今天有助于将儒学在中国的地位提升到或许是二十世的最高点，这真是一个反讽。

当然，中共并不打算放弃权力以恢复「儒家系统」，但是，他们之中的许多领导人如今已承认：儒学曾经对中国人的生活做出过许多有价值的贡献，旧秩序的许多弊病和儒学有所区别，甚至与儒家学说针锋相对，并且，中国如今依然有许多东西需要从自己的文化遗产之中去获取和学习。

经历了现代中国历史的种种动荡不安的革命，在某种意义上，儒学反而从权力的陷阱、帝国政治体系以及压制性的权威主义这些冒犯了五四运动中中国知识分子的东西中解放了出来。结果，如今成为一个检讨儒家遗产伦理—宗教理念的特定的契机。在中国，儒家研究一度再次获得了复兴，孔子的诞生地现今也成为一各颇受欢迎的旅游胜地，并且，每年还举行祭祀活动以纪念圣人的诞辰（9月28日）。

在最近二十年，许多东亚的其它城市、国家和地区（包括日本、韩国、台湾、新加坡以及香港）纷纷戏剧性地表示：在儒家传统和西方式的现代转化之间，并不存在必然的不相容性。晚近以来，工业化了的东亚享受了世界上最迅速和最持久的经济增长。取得这样一种增长速度，并非通过复制东亚的儒家遗产，而是通过对内在于儒家传统中的精神资源进行创造性的转化。因此，就整个东亚而言，深深植根于两千五百年历史的儒家视界在现代化的过程中扮演了积极的角色。结果，儒家传统本身也得到了复兴。即使在二十世纪后期，作为人类文明中的一项主要精神遗产，儒家传统仍然是一支能够触动我们心灵，激发我们智能并且丰富我们生活的重要力量，对此，很少有学者会感到怀疑。而是否有儒家之道的「第三期」，如今也提上了探讨的议程。[2]

当代的相关性

自从五四运动以来，儒家人文主义的第三期问题便受到了现代新儒家三代人物的重视。像熊十力（1885—1968）、梁漱溟（1893—1988）、张君勱（1886—1969）、唐君毅（1909—1978）、徐复观（1903—1982）以及牟宗三（1909—1995）这样一些具有原创力的心灵，他们毕生的工作明确地显示出：列文森受到了这样一种值得推敲的命题的误导，即世俗主义、科学主义和专业化所界定的现代化与传统以及宗教均不兼容。并且，莱特也受到了西方化是现代化不可避免之结果这一特定欧洲中心心态的误导。对于现代新儒家来说，挑战在于一种复兴了的儒家人文主义如何回应启蒙心态所提出的与以下内容相关的问题：市场经济、民主政治以及权利中心的社会的力量与限制，平等和自由之间的紧张科学技术的负面效应，个人主义与认知、探索、征服的那种浮士德冲动所产生的非预期后果，个人主义的资本主义与集体主义的社会主

义之间的冲突，对立系统的动力横决与剥削开发，西方生活方式的输出，以及诸如人权、自我利益、私有权和应当的法律程序这些被珍视的「现代」价值的可普遍性等等。

提出这些问题的地缘政治的脉络通常是指「中文世界」，而在特定的意义上，则既包括工业东亚也包括社会主义的东亚。所谓工业东亚，是指日本和四小龙；所谓社会主义东亚，则指中华人民共和国、北朝鲜和越南。中文世界或者东亚也是以大米、筷子以及汉字为标识的，除了儒家遗产之外，这还意味着这一地区共享着同样的主食、同一种饮食方式以及同一种沟通交流的介质。只是，在将东亚界定为儒家式时，我们绝不应削弱其宗教、伦理和文化上的多样性。大乘佛教在整个东亚，道教和各种民间传统在中国，萨满教和基督教在韩国，神道教和各种新兴宗教在日本，这一场景对于充分理解东亚宗教的复杂性来说至关重要。不过，多少世纪以来，对于塑造精英与大众的教育、政府的理论与实践、书写与口头的象征表达来说，既然儒家文化优先于现代西方的影响，那么，在伦理—宗教的意义上，将东亚称为「儒家的」，在妥效性上，就和将欧洲、中东、印度以及东南亚称为「基督教的」、「伊斯兰教的」、「印度教的」以及「佛教的」是一样的。无论这些称呼具有怎样的粗糙性与不充分性，它们都给予了我们有关生活取向的一种感受，这种感受在其它方面可以很容易与做为一种残余范畴的背景相关联。

儒家东亚（出于周延性的考虑，我们还应当包括在东南亚、北美、欧洲以及世界其它地区的东亚社群）如今正在挑战着西方（西欧与北美）财富与强力的垄断。就国际贸易而言，在经济力量方面，它至少与欧共体和北美自由贸易协约国相匹敌。此外，做为全球社群中最有活力的经济区域，中华人民共和国如今已不再是一只「睡狮」，而是一支新兴的觉醒的地区性力量，在急速增长着以要求获得认可。没有儒家东亚的积极参与会形成新的世界秩序，这是不可思议的。单就民族主义的原因而言，儒家话语的复兴似乎已是不可避免。而在英语世界的大众传播中，在正在形成的世界政治文化中，儒家对西方自由民主的挑战，也已经被经常性地提到。[3]

儒家的生活方式

无论是否存在一种明确的儒家发展模式，工业东亚的兴起提示了一种迥异于西欧与北美的现代性形式的到来。由儒家东亚（除了日本和四小龙之外，中华人民共和国、越南、以及北朝鲜似乎都合乎这一模式）构成的这些国家，其力量具有两个方面：他们已经将西方那一类的知识技能彻底内化，或者说，他们已经「体知」到那些知识技能在国际竞争中是极为有用的；同时，在发展与经济增长相适宜的政治领导和社会凝聚方面，他们又成功地动员了本土的各种资源。以军事战略的术语而言，由于知己知彼，他们以智谋战胜了他们的对手。这种知己知彼的能力是许多因素的结果。就历史而言，东亚的知识分子们向西方学习已经超过了百年。他们向荷兰人、英国人、法国人、德国人以及美国人学习。的确，东亚知识分子的一个定义性特征，便是其通过第一手经验来优先接近西方的学问。在一种无常多变的地缘政治的处境下，不定、边缘与异化的心理，要求他们保持时常的警觉和灵敏。由于他们面临耕地有限、人口稠密的压力，对于其整体发展战略而言，人的因素便至关重要。他们所显示的是：文化问题、人们所珍怀或不自觉持守的各种价值，为其行为提供了指导；对于其经济伦理而言，人们的动机结构不仅是相关的，而且是关键性的；在人们的经济行为中，社会的生活取向引起了分化。因此，所谓儒家的假设，便是基于这样一种肯认之上的：对于理解儒家东亚的经济动态来说，文化的角色是一个必要的背景。

虽然著名的结构—功能主义社会学家帕森斯（Talcott Parsons）坚持认为：个人主义与现代性具有必然的内在联系。[4]但是，儒家东亚的实际发展经验却显示出：基于一种不断扩展的关系网络的共同体主义（communalism），与现代性同样是兼容的，假如不是更好地兼容的话。就东

亚的发展模式来看，做为一种设想的社群而非实现了的社会，儒家的生活方式在政治经济的几个批判性领域中与西方有所不同：

- 1、 儒家社会的根本信念在于：通过做为一种共同行为的个人修身，人类的境况是可以改善的。
- 2、 既然儒家理解的个人不是一个孤立的个体，而是一个各种关系的中心，那么，对于自信自立的强调，就加强了在人际关联的网络中定位自身的必要性和可欲性。
- 3、 对于「有机」社会的团结稳定来说，家庭的凝聚力是一种黏合剂。即使各种自愿的联合为一种强健而有活力的经济提供了建制性的基础结构，一种有凝聚力的家庭系统仍然确保了一支训练有素而可靠的劳动力。儒家认为：调节有度和繁荣兴旺的各种家庭，为社会稳定和政治秩序提供了根基。
- 4、 初级教育既是为了获得实践知识，也是为了人格塑造。在现代经济中，服膺教育不只是承认其效用，它还是东亚“民众宗教”的一种表达。对于人类的发展，儒家提供了一种长远的视角：十年或许可以树木，但要树人，则非需百年不可。
- 5、 法律尤其是刑法对于维持社会的秩序是必要的，但维系社会的黏合剂是「礼」。是义务感而非对各种权利的要求成为儒家伦理的显著特征。
- 6、 对于加强经济生产历来说，政府、或者更广泛而言，政治精英的模范领导，与市场「看不见的手」同样重要。虽然儒家在商业领域提倡不干预，但儒家坚决主张：对于整个社会的福利，政府应当承担全部的责任。
- 7、 儒家对于修身、家庭凝聚力、社会稳定、政治秩序以及世界和平的服膺，是基于视世俗世界为神圣这样一种天人合一的视界之上的。儒家意在从内部转化这个世界，因而，儒家的生命取向将具体的、活生生的人的存在状况作为出发点。生命的终极意义是经由日常的生活实践而实现的。这种实效性的理想主义使得儒家能够创造性地转化世界，而毋需诉诸极端超越性的任何形式。儒家表面上缺乏对终极真理的独有性的宣称，但这正反映了一种坚强深透的确信：大道是多元性的，并且，宗教容忍是「己所不欲，勿施于人」这一金律消极表达的自然结果。

对于政治经济领域的核心价值，儒家的这些视界所提示的，不仅是少一些个人主义、少一些自我利益、少一些敌对以及少一些律法性的通向现代性的进路，更是一种迥异于现代西方的彻底的现代生活方式的真实可能性。委实，它既不是个人主义的资本主义，也不是集体主义的社会主义，而是这样一种人文主义：接受市场经济，同时不削弱中央政府的领导、尤其是其道德责任；拒绝节级斗争，同时不放弃平等的原则。虽着工业东亚国家通过发展其市民社会的独特风格而开始充分民主化，他们如今正在资本主义和社会主义之间开辟一条中间道路。

未来的展望

如果我们用一条绵延之流的比喻来形容儒家传统的发展的话，我们就会看到：她在鲁国的根源是微弱的。在儒家之道的第一期，洙泗的细流逐渐扩展成为一条浩浩大河，这条大河累世以来界定了中国人的生命取向。尽管随着汉帝国的解体、异族的征服以及中国人心灵被佛教的占据，儒学明显成衰落之势，但是，在儒家之道的第二期，儒学这条长河从隐蔽的地下水源重新出现而再次成为东亚精神的体现（用京都大学岛田虔次教授的话来说）。经历了一个多世纪全然的迷失，更

不用说创造性转化的稀缺，此后，如果儒家之道的第三期有其真实的可能性，那么她就不会再仅仅是中国或者东亚的，而必须流出中文世界，为了其持久的生命力去接受更多的营养扶持。

在结论部份，我们可以从黄河流进蓝色的海洋这一幅生动的画面中汲取某些灵感，而这一画面对于八十年代中华人民共和国激进的西化论者们来说，则象征着中国必须让其陈腐的封建文化永久地淹没于西欧和北美先进的文明之中。然而，正如黄河无法被希望直接流入大西洋一样，她必须首先同太平洋强有力的潮流相遇。历史的狡计会显示出：对于儒家思想在国外繁荣并最终回归祖国，儒家知识分子在中文世界周边的振兴，是尤其富有成效的。儒家之道第三期的开始或许是在北京，然而，却是在香港、台北、京都和汉城，儒家之道经历了坚忍的锻炼。以一种前瞻的眼光来看，为了精神的丰富和思想的强化，儒家的旅程应当包括诸如纽约、巴黎、开罗以及马德拉斯（Madras）等地，这看来是一种很好的考虑。

由孔子、孟子、董仲舒、朱熹、王阳明以及现代新儒家所开启的有关信仰的一种新的儒家表达，会以现代西方为其出发点。这种对于生命意义的儒家视界宣称：

哥白尼消解了地球中心论，达尔文将人的上帝肖像相对化，马克思推翻了社会和谐的意识型态，弗洛伊德则将我们的意识活动变得错综复杂。他们为现代重新界定了人性。不过，他们也能够使我们以共有的、批判的自我意识来更新我们对于古代儒家智能的信仰。这种更新了的信仰在于：地球是我们宇宙的中心，是我们生活的唯一家园；我们是维系一个良好地球的守护者，是天命的受托人，正是天命责成我们身体健康、心灵敏锐、头脑警觉、精神焕发。

我们身为此在，因为天命成化的密码镶嵌在我们的人性之中。上天无疑是无所不在的，甚至或许是无所不知的，但是，上天很可能并非是无所不能的。她需要我们积极参与，以实现其自身的真理。我们是上天的伙伴，是共同的创造者。我们以共同的感受仰承天命，如今，正式共同感的缺乏，将我们引到了自我毁灭的边缘。既然我们通过自我发掘和自我觉解来帮助上天实现其自身，那么，生命的终极意义便正是要在我们日常的人性的生存中去发现。[5]

<![endif]>

[1] 列文森：《儒教中国及其现代命运》（*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California, 1968）。

[2] 参见杜维明：「朝向儒家人文主义的第三期」。载艾伯（Irene Eber）编辑的《儒学：传统的动力》（*Confucianism: Dynamics of Tradition*. New York: Macmillan, 1986）页 3—21, 188—192.

[3] 参见杜维明：「在工业东亚寻根：儒家复兴的例证」（*The Search for Roots in Industrial East Asia: The Case of the Confucian Revival*），载 Martin E. Marty and R. Scott Appleby 编辑的《基要主义观察》（*Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press, 1991），页 740—781.

[4] 帕森斯：《现代社会的系统》（*The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971）。

[5] 杜维明：《生活杂志》，1988年，12月。

推荐阅读书目：

陈荣捷 (Wing-tsit Chan) 编译：《中国哲学资料书》(A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1963.)

秦家懿 (Julia Ching)：《儒学与基督教：一项比较研究》(Confucianism and Christianity: A Comparative Study. New York: Kodansha International, 1977.)

狄百瑞 (Wm. T. de Bary)：《中国的自由主义传统》(The Liberal Tradition in China. New York: Columbia University Press, 1983.)

艾尔曼 (Benjamin A. Elman)：《从理学到朴学》(From Philosophy to Philology. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984.)

芬格莱特 (Herbert Fingarette)：《孔子：即凡俗而神圣》(Confucius: The secular as Sacred. New York: Harper & Row, 1972.)

伽德纳 (Daniel K. Gardner)：《朱熹与大学：新儒家对儒家经典的反思》(Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986.)

葛瑞翰 (A. C. Graham)：《辩道者》(Disputers of the Dao. La Salle, IL: Open Court, 1989.)

郝大维、安乐哲 (David Hall and Roger Ames)：《孔子哲学思微》(Thinking Through Confucius. Albany: State University of New York Press, 1987.)

萧公权：《康有为与大同世界》(A Modern China and a New World: K' ang Yu-wei, Reformer and Utopia, 1858-1927. Seattle: University of Washington Press, 1975.)

凯尔敦 (Michael C. Kalton) 编译：《成圣：李退溪的圣学十图》(To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T' oegye. New York: Columbia University Press, 1988.)

列文森 (Joseph R. Levenson)：《儒教中国及其现代命运：一个三部曲》(Confucian China and It' s Modern Fate: A Trilogy. Berkeley: University of California Press, 1968.)

墨子刻 (Thomas Metzger)：《摆脱困境：新儒学与中国政治文化的演进》(Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China' s Evolving Political Culture. New York: Columbia University Press, 1977.)

孟旦 (Donald Munro)：《早期中国人的概念》(The Concept of Man in Early China. Stanford: Stanford University Press, 1969.)

史华茨 (Benjamin Schwartz)：《古代中国的思想世界》(The World of Thought in Ancient China. MA: Harvard University Press, 1985.)

李耶立 (Lee H. Yearley)：《孟子与阿奎那：德性理论与勇气概念》(Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage. Albany: State University of New York Press, 1990.)

责任编辑：王立龄

文章、图片版权归原作者所有，如有侵权请联系删除！

http://www.chinakongzi.org/rw/xszj/duweiming/200706/t20070609_8087.htm