

杜维明：超越伦理学的儒家伦理

杜维明 精神人文主义 Spiritual Humanism 阅读量：487

孔子仁学中的道、学、政（上）

导读：精神人文主义的“社群”这一维度，并非只是涉及儒家的伦理和政治思想。儒家的入世精神，并非一方面忽视人作为道德主体的内在性，另一方面缺乏批判现实的超越性。事实上，孔子仁学的核心是探索如何做人的道理，而这里的人，必然是具体时空和社会关系中的人，因此，儒家对人伦关系的重视，就不局限于伦理学，而是比认识论、伦理学、神学更根本的哲学课题。道、学、政一而三，三而一，体现了“道不远人”、“人能弘道”的精神人文主义特性。

本文发表于 1981 年《中国哲学》第五辑，以下内容根据北京大学出版社《杜维明著作系列：灵根再植——八十年代儒学反思》（2016 年第一版）整理。二级标题为整理者所加。）

儒家思想的原初形式是环绕着孔子的仁学而开展的。这套思想有成熟的道德理性、浓厚的人文关切和强烈的入世精神，既不同于古希腊的哲学思辨，又大异于希伯来的宗教信仰。如果借用今天欧美学坛的名词，我们可以说仁学是一种“哲学人类学”（philosophical anthropology），而其所标示的是“道德的理想主义”（moral idealism）。

康德曾为哲学界提供了三大研究的课题，即何以知的认识论、如何行的伦理学以及能希望什么的神学。根据这个线索，仁学应属于伦理学的范畴。不过，孔子虽然极重视人与人之间的伦常关系，因而有以孔学为礼教的提法，但其仁学的核心是探索如何做人的道理。站在仁学的立场，探索如何做人的道理，是比认识论、伦理学和神学更根本的哲学课题。“五四”以来，因受西化思想的影响，不少人认为孔子学说跳不出日常生活礼俗的限制，离纯理论思辨的层次甚远，代表人类心智启蒙期的最初阶段。这个看法颇有问题——显示对孔子仁学的逻辑性和方向性缺乏全面的认识。

希伯来的神学表现在对上帝的虔敬之情；古希腊的哲学表现在对自然秩序的惊异之感；孔子的仁学则表现在对人文世界的忧患意识。虔敬的情怀可以引发和凡俗世界决然分离的理想天国；惊异的敏感可以开拓解释客观事物的观念领域；忧患意识则必须扣紧具体存在的环境作番“知其不可为而为之”的努力。希伯来的先知可能不顾血缘纽带的约束独契神旨；古希腊的智者可以摆脱人际关系的纠缠而孤往哲理；以仁为己任的弘毅之士，则必须在人文世界中实现“己欲立而立人，己欲达而达人”的抱负。

有人从比较哲学的观点宣称，正因为孔子的仁学立足于“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”的悲愿上，儒家的道德理性、人文关切和入世精神既扼杀了超越神学的生机，又钳制了自然科学的发展。置身于 20 世纪的今天，回顾中国文化从鸦片战争以来左右不逢源的悲凉景象，进而追溯传统思想的缺陷，这个观点也许可以成立。假若因此断言孔子仁学是一种先天不足的思想，那就犯了“时代倒置谬误”（anachronistic fallacy）。其实孔子的仁学本有超越的一面，也就是子贡所谓不可得

而闻的性与天道的一面。孟子的“尽心知性知天”、董仲舒的“天人感应”，乃至程颢的“仁者以天地万物为一体”的思想，虽与孔子的天命观不同，但都是儒家在超越层次的表现。必须指出的是，儒家绝不脱离内在的“性”单提超越的“天”，而是以“极高明而道中庸”的形式标出，和传统基督教坚持作为造物的人只能信仰、无由认知上帝本质的立场大异其趣。同理，儒家的认识论是和经世济民的政治抱负紧密连接的，因此在修己治人的领域里有突出的发展，和古希腊“为知识而知识”的精神也相去甚远。

1 道：道德理性

概略而言，仁学的道德理性是立足于主体决断和存在考虑两个相辅相成的原则上。

主体决断

首先，孔子确认“为己”之学的内容必须通过学者本身自反自修的克己工夫来验证、展现和完成。“不愤不启，不悱不发”的教育方法和“不怨天，不尤人”“内省不咎，夫何忧何惧”以及“岁寒，然后知松柏之后凋也”的人格修养，都是突显自发性的例子。孔子肯定“为仁由己，而由人乎哉”，又声称“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣”，正是要说明为己之学的基本动力不假外求。但是，这种强调个体独立（“当仁不让于师”）和人格尊严（“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”）的思想并没有“个人主义”（individualism）的色彩。这是因为尽己之忠的主体决断，必须通过推己及人的恕道才可落实。

存在考虑

推己及人的恕道，即是仁学中道德理性的存在考虑。它的实际内容是根据“能近取譬”的模式，从修身扩展到齐家、治国、平天下。孔子说“孝悌也者，其为人之本欤”，即学习做人的根本途径应以“亲亲”为起点。儒家认为，如果连尊敬父母和友于兄弟的意愿都不存在而直接宣传兼爱天下的道理，是一种不切实际的空谈。因此，孟子指出“仁之实，事亲是也”。但是，如果为人只停留在“孝悌”的阶段而不能发扬“己所不欲勿施于人”的“爱人”精神，向达到“老者安之、朋友信之、少者怀之”乃至“博施济众”的境界迈进，那么恕道的推行也就滞泥不前，结果也许连“孝悌”等基础德行也不能维持了。

严格地说，以忠恕为主轴的一贯之道，绝非静态的折中主义，而是动态的、发展的“过程哲学”（process philosophy）。人的成长是生生不息的，学习做人的道理也应是连续不断的。在永无休止的过程中，以弘毅的精神来完成自己堂堂正正、顶天立地的人格，才是任重而道远的真实意义“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”固然，才智的高低、环境的优劣和生命的天寿都因人而异，因此在道德实践和人格发展的道路上，如何根据具体情况变化作努力，也有各种不同的形态。但是，克己待人的修养工夫既可适用于“戒之在色”的少年时代，也可适用于“戒之在斗”的壮年和“戒之在得”的老年时代。一贫如洗而又短命早死的颜回，能在极困苦的条件下达到“不贰过、不迁怒”的修养水平，赢得孔门弟子中唯一堪称“好学”的美名，这正显示忠恕一贯之道不只从效验和结果上论成败，而是一种把品评人物的重点摆在动机上和过程上的学说。

这种学说重视人伦日常的生活实践，和罗马斯多噶学派有相似之处。黑格尔把孔子哲学看成只是一堆和西塞罗的处世格言一样乏味的道德教条，那就大谬不然了。这

种学说和康德的“实践理性”也有不谋而合之处。但康德因为强调客观标准的绝对性，未能正视道德的主体性，又因受神学的影响而提出“上帝存在”和“灵魂不灭”的必要性，忽略了宋明儒家所谓心性之学的问题，因此和孔子仁学所提出的道德理性毕竟异趣。近年来，好几位欧美和日本的学者认为这种学说有存在主义的特性。可是，存在先于本质的人生哲学常流于王畿所谓“气魄承当”的格套。仁学的主体决断虽然是一种“存在的决定”（**existential decision**），但儒家的立志必然引发“毋意、毋必、毋固、毋我”的道德修养，和以个人脾性为归趣的选择绝不相同。

所以，由孔子仁学所规定的道德性虽有蒂利希（**Paul Tillich**）指称的“终极关切”（**ultimate concern**），但其“宗教性”（**religiousness**）不走向灵魂的超升和理想的天国，而是依循“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的中庸路线，落实到广大社会的日常人生之中。同样地，这种道德理性虽然也有极丰富的知识内涵，而且特别强调学思并进的求知态度：“学而不思则罔，思而不学则殆”，但它的“智性”（**intellectuality**）不表现为纯理思辨的色彩，而以“正德、利用、厚生”为原则，集中在解决现实生活的具体问题上。从批判的眼光来衡量，孔子的仁学因不向超越的神学致思而有堕入庸俗的危险，因不究心于抽象的推理而可能阻碍了认识论的发展。这个问题牵涉到孔子仁学中忧患意识紧密联系的文化关切。

2 学：文化关切

孔子仁学中的文化关切，可以从**历史使命与礼乐教化**两个层面理解。

历史使命

孔子曾以“述而不作”自况，说明他的学术事业主要是以继承的形式表现出来的。这固然是不敢自居“参天之地化育”的圣王而以绍述制礼作乐的周公自勉的谦辞，但也刻画了孔子仁学中历史使命的特殊性格。

在文化没有受到考验的太平盛世，主导思想是社会人士公认的天经地义，既定的典章制度和礼仪规模也是群体大众共同遵守的行为准则。这时无所谓继承传统的问题。在动荡的时代，尤其是在连维系社会的理论基础也受到震撼的紧要关头才发生继承传统的问题，出现继承传统的意识。暂且不追问这种意识的出现究竟有什么特殊的历史作用，**继承传统，特别是重新建立业已断绝的传统，可以导致新文化和新思潮的发展**，这点是可以肯定的。欧洲的文艺复兴即是一例。

孔子所处的时代是“礼崩乐坏”的前奏。他强烈而深刻地意识到周礼疲敝的大趋向，也就是说周公所创建的“郁郁乎文哉”的礼乐制度已经变成毫无生命动力的形式，甚至连形式都不能维持了。在那个“觚不觚”的时代，孔子主张维护周礼，好像是一种不能顺应历史潮流的抱残守缺的落伍心理在作祟。其实，从文化遗产的立场上看，孔子的“吾从周”有极丰富的思想内涵，不能只从政治层面的复古复辟评判。“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”和“尔爱其羊，我爱其礼”，单从字面上去解释，很容易得出孔子过分执著仪式的结论。如果从象征意义的角度来考虑，**孔子的用心所在也许不仅是仪**

式本身，而是它背后所代表的文化意义——从礼让到攻伐、从“整合”（integration）到“分化”（disintegration）的大变动。

进一步来说，孔子的礼乐之教对当时社会上的既得利益者亦剥削阶级是一种批判和贬斥，含着一定程度的抗议精神。借用政治学的术语，孔子是想通过重建礼乐教化的努力彻底转化现实政治的权力结构，让互信互赖的道德意识取代强制性的统治模式而成为社会稳定的基础。孔子把“民无信不立”的重要性提升到足食足兵之上的观念，如果翻译成现代语言，等于说：一个国家能否立足于世界的根据不只靠经济和军事，更重要的是靠人民对政府的信心。这也是为什么孔子主张“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”的理由。

不可否认，历史事实说明，孔子“吾从周”的努力终于像“不复梦见周公”般地幻灭了。然而，他在政治上的挫败，不但没有削弱他的文化理想，而且更增强了他的使命感。在大难临头之际，他说出“文王既没，文不在兹乎”“天生德于予，桓魋其如予何”之类的壮语即是例证。这难道只是一些纯属主观意愿的呓语狂言吗？设想当时的孔子，一个毫无政权势力支援的“知识分子”（intellectual），可以主动地、独立地慨然以承担华夏民族的文化传统自许，这是何等胸襟，何等气魄！孔子这种“天将降大任于斯人”的使命感，固然受到不少同期隐士们的讥讽，但是相信“天将以夫子为木铎”的知音也大有人在。孔子的奋斗，并不像在旷野里呼喊“修直主的路”的保罗，而是以“德不孤，必有邻”的社会意识同一批“斐然成章”的青年才俊共勉共进的。不过，必须指出，只从现实利害和实际效验来评价孔子，难免避重就轻、以偏概全。

礼乐教化

文化是逐渐凝聚而成的“生命形态”（form of life）。一个民族的文化是在某种特殊的物质条件下，经由人与人之间不断的长期交流而形成的，既包括衣食住行等生活习惯和不知其所以然的“集体意识”（collective consciousness），也包括通过大家自觉奋斗所创造的知识、伦理和艺术价值。因此，文化发展至少是物质条件、生活习惯、集体意识和自觉奋斗在多层次的复杂关系中相互影响的结果。文化遗产则意指在特定的自然环境中的社会风气、日常的行为典范以及向真善美的理想境界勇往直前所获致的成绩。

从这个角度来看，孔子所宣扬的礼乐教化，一方面肯定了周公以来华夏民族的“生命型态”确有其合理性与持续性，同时又严厉地批判了当权者因远离“其身正，不令而行”的基本原则，使得华夏文化丧失了理想性，变成了僵硬的形式主义，走向纲纪荡然的混乱；另一方面又从源头处反省人文世界的存在意义，提出仁的哲理来充实礼的内容。根据这个观点，孔子独立于现实政权之外，主动承担发扬周礼的使命是自觉性的高度表现，而他“克己复礼”的仁术，不仅是继往，也是开来。

站在同情了解的立场，与其说孔子未经分析地接受了许多前代的余绪，毋宁说他通过全面的、整合的深思熟虑自觉地继承了他认为周朝文化传统中最合理、最真实、最精美的人文价值。众所周知，传说孔子曾以“集大成”的手笔把古代的文献作了一番综合的整理，使得中华民族共有的文化遗产（卜筮、歌谣、政典、礼文、史籍）都变

成了仁学的具体内容，为儒家的哲学、文学、政治学、社会学和历史学奠定了深厚的基础。而且在这个基础上，他又为中国知识分子树立了一个“极高明而道中庸”的楷模：有超越的本体感受但不神化天命；有内在的道德觉悟但不夸张自我；有广泛的淑世悲愿但不依附政权；有高远的历史使命但不自居仁圣。

然而，在“道术为天下裂”的时代，孔子的忧患意识始终以“行道”为对象。他的文化关切——由历史使命与礼乐教化交织而成的学统——从未脱离“行道”的意愿而独存。尽管这种意识和关切有时引发“知我者其天乎”的叹息，有时还激起“道不行，乘桴浮于海”的遐思，孔子从未放弃置身“斯人之徒”的权利和义务。这些复杂而不混淆、冲突而不矛盾的因素，在孔子仁学的入世精神中表现出特别鲜明的色彩。

腾讯 <https://mp.weixin.qq.com/s/VfJ4Lde5jxJK2HsvR7wthA>