

文史哲丛刊

儒学：历史、思想与信仰

文史哲编辑部 编

商务印书馆

2011年·北京

图书在版编目(CIP)数据

儒学:历史、思想与信仰/文史哲编辑部编.
—北京:商务印书馆,2011
(文史哲丛刊)
ISBN 978-7-100-07544-2

I. ①儒… II. ①文… III. ①儒家—研究—文集
IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 239476 号

儒学:历史、思想与信仰

文史哲编辑部 编

商务印书馆出版
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
三河市尚艺印装有限公司印刷
ISBN 978-7-100-07544-2

2011 年 5 月第 1 版 开本 880×1230 1/32
2011 年 5 月北京第 1 次印刷 印张 13 7/8

定价:32.00 元

编辑工作委员会

顾 问 孔 繁 刘光裕 丁冠之

韩凌轩 蔡德贵 陈 炎

主 编 王学典

副主编 周广璜 刘京希

编委会 (按姓氏笔画为序)

王大建 王学典 刘 培 刘京希

李 梅 李扬眉 宋全成 陈绍燕

范学辉 周广璜 贺立华 曹 峰

出版说明

《文史哲》杂志创办于1951年5月,起初是同人杂志,自办发行,山东大学文史两系的陆侃如、冯沅君、高亨、萧涤非、杨向奎、童书业、王仲荦、张维华、黄云眉、郑鹤声、赵俪生等先生构成了最初的编辑班底,1953年成为山东大学文科学报之一,迄今已走过六十年的历史行程。

由于一直走专家办刊、学术立刊之路,《文史哲》杂志甫一创刊便名重士林,驰誉中外,在数代读书人心目中享有不可忽略的地位。她所刊布的一篇又一篇集功力与见识于一体的精湛力作,不断推动着当代学术的演化。新中国学术范型的几次更替,文化界若干波澜与事件的发生,一系列重大学术理论问题的提出与讨论,都与这份杂志密切相关。《文史哲》杂志向有与著名出版机构合作,将文章按专题结集成册的历史与传统:早在1957年,就曾与中华书局合作,以“《文史哲》丛刊”为名,推出过《中国古代文学论丛》、《语言论丛》、《中国古史分期问题论丛》、《司马迁与史记》等;后又与齐鲁书社合作,推出过《治学之道》等。今者编辑部再度与商务印书馆携手,推出新一系列的“文史哲丛刊”,所收诸文,多为学术史上不可遗忘之作,望学界垂爱。

文史哲编辑部

商务印书馆

2009年10月

目 录

“儒学是否宗教”笔谈

- 儒学与儒教 张岱年 /1
- 儒学? 儒教? 季羨林 /3
- 儒学非宗教而起了宗教的作用 蔡尚思 /4
- 儒学:入世的人文的又具有宗教性品格的精神形态 ... 郭齐勇 /6
- 关于儒学是“学”还是“教”的思考..... 张立文 /11
- 教化之教就是宗教之教 李 申 /15

“儒学的研究、普及与大众化”笔谈

- 有关儒家思想研究之普及问题之思考 孔 繁 /20
- 要不要提出儒学的大众化 刘蔚华 /23
- 中国现代社会与儒家伦理 楼宇烈 /27
- 时代呼唤平民化的儒学 宋志明 /31
- 略谈儒学的普及与大众化 赵吉惠 /35
- 儒道宜普及于庶民 汤恩佳 /38

“当代新儒家”点评

- 包打天下与莫若两行 张学智 /43

当代新儒学发展的若干难题	李宗桂 /51
儒学能否成为“活水”	陈卫平 /60
当代新儒家向多元融合型转化的必然性	蔡德贵 /65
学习毛主席有关孔子论述的一些体会	蔡尚思 李华兴 /74
孔子的方法学	
——从本体诠释学模式研究孔子哲学 ... [加拿大]梁燕城 /85	
全球伦理的儒家诠释	[美]杜维明 /110
论孔子的“三十而立”和开创私学	匡亚明 /120
孔子君子人格和中庸之道中仁、知并重思想	
——兼论孔子“知”概念内涵的缺陷	马振铎 /137
论曾子	
——关于历史上的曾子和曾子的历史评价	董治安 /154
荀易庸记要	李泽厚 /172
《五行篇》评述	庞朴 /202
中庸与三分	庞朴 /229
说“理”	杨向奎 /243
仁本礼用	
——儒家人学的核心观念	吴光 /266
程朱陆王哲学与西方近现代哲学	张世英 /273
朱熹经典诠释学之我见	蔡方鹿 /288
心学的理论走向与内在紧张	杨国荣 /306

明清之际西方传教士的天主教儒学化	陈卫平 /324
王船山《论语》诠释中的理气观	陈 来 /341
儒学的一种缺陷:私德与公德	崔大华 /359
儒家社群主义略论	胡伟希 /376
儒学与现代化	
——杨向奎先生访谈录	侯祥祥 /394
第三代新儒家掠影	方克立 /407
第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位	[美]成中英 /416
后 记	文史哲编辑部 /434

“儒学是否宗教”笔谈

儒学与儒教

张岱年

《文史哲》编辑部提出“儒学是否宗教”的讨论，这是有重要意义的。我对于这个问题也曾经有所考虑。目前学术界有人认为儒学是一种宗教，有人认为儒学不是宗教。一般的看法认为世界有三大宗教，即基督教、佛教与伊斯兰教，其中没有儒教。但是也有人认为儒学即儒教，也是一种宗教。这个问题应如何看待呢？

大约十年以前，在一次座谈会上，前辈梁漱溟先生曾说：“儒学不信鬼神、不讲来世，所以不是宗教。”我当时很同意梁先生的意见。近年我又思考这个问题，认为假如对于宗教作广义的理解，虽不信鬼神、不讲来世，而对于人生有一定理解，提供了对于人生的一定信念，能起指导生活的作用，也可称为宗教。则以儒学为宗教，也是可以的。

香港孔教学院院长汤恩佳先生著《孔学论集》，邀我作序，我在序文中说：“孔子不语怪力乱神，言生而不言死，在这一意义上，孔子学说与其他宗教不同。然而孔子提出了人生必须遵循的为人之道，使人民有坚定的生活信仰。在这一意义上，孔子学说又具有宗教的功用。可以说孔学是一种以人道为主要内容、以人为终极关怀的宗教。”这是我近来对于这个问题的看法。

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中曾说：“按照费尔巴哈的看法，宗教是人与人之间的感情的关系、心灵的关系，过去这种关系是在现实的虚幻反映中（借助于一个神或许多神这些人类特性的虚幻反映）寻找自己的真理，现在却直接地而不是间接地在我和你之间的爱中寻找自己的真理了。”^① 儒家所强调的正是“人与人之间的感情的关系”、“我和你之间的爱”。儒学可以说是这一意义的宗教。

儒学确有指导生活的作用，提供了“安身立命”之道。“安身”一语见于《易传》，《系辞下传》说：“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。”安身即安定生活，没有忧虑。“立命”见于《孟子》，“夭寿不二，修身以俟之，所以立命也”。立命即主动地掌握自己的命运。这是儒家所追求的生活境界。如果能安身立命，则得到一种快乐，即所谓“仁者不忧”。这种境界与有神论的宗教不同，在一定意义上可以说超越了有神论的宗教。

对于宗教，可以有不同的理解。对于儒学，也可以有不同的理解。因而对于儒学是否宗教，可以有不同的观点。根据对于宗教的一种理解，可以说儒学不是宗教；根据对于宗教的另一种理解，也可以说儒学也是宗教。对于儒学也可以或褒或贬。有人断言儒学是宗教，含有贬义。有人承认儒学是宗教，含有褒义。我希望学术界同人对于这类问题采取宽容的态度，要尊重不同的意见。

1998年1月4日

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第229页。

儒学？儒教？

季羨林

我对这个问题没有研究过，也没有思考过。现在，既然《文史哲》编辑部提出了这个问题，我经过思考，姑且答复一下。

“学”，只是一种学说，这容易理解。“教”，则是一种宗教。要想从“教”的方面来回答问题，则首先必须了解什么叫“宗教”。我估计，中外书籍中给宗教下定义的不会很少的。我没有时间去一一检查，姑且偷懒抄一下旧版的《辞源》“宗教”这一条：“以神道设教，而设立戒约，使人崇拜信仰者也。”我认为，语虽简短，然而虽不中，不远矣。仔细分析一下，这里面包括着宗教的四个条件：一要有神；二要有戒约；三要有机或组织；四要信徒崇拜信仰。

拿这四个条件来衡量一下孔子和他开创的儒学，则必然会发现，在孔子还活着的时候以及他死后相当长的一段期间，只能称之为“儒学”，没有任何宗教色彩。《论语》中就说：“子不语怪力乱神。”孔子自己说：“天何言哉！”这个“天”也不是有“神格”的“天老爷”。孔子从不以神自居，他的弟子以及弟子的弟子，也不以神视之。“儒学”非学说而何？不知道从什么时候起，孔子被神化了。到了唐代，儒、释、道三家就并称三教。到了建圣庙，举行祭祀，则儒家已完全成为一个宗教。因此，我认为，从“儒学”到“儒教”有一个历史演变的过程。

无独有偶，印度的佛教几乎完全同中国的儒家一样。原始佛教是无神论的。释迦牟尼从未以神自居，他活着的时候，弟子们也从未以神待之。他只是一个到处游行说教的游方僧，目的在与印度西

部的婆罗门教相对抗。一直到了相当晚的时代，特别是佛教大乘由于佛教内部的发展再加上从西方来的外部的影响，释迦牟尼才逐渐被神化，成为今天端坐在佛寺中的如来佛。佛教也经历了一个由佛学到佛教的历史发展过程。

总之，讨论“儒学”或“儒教”，必须有一个发展的观点，不能执著于一端。

1998年1月4日

儒学非宗教而起了宗教的作用

蔡尚思

我对这个有争论的问题，只想简要地谈一谈自己的主要看法而不愿引经据典地写成长文。

原始的儒学，第一，是学而不是教。第二，这种教也是教育、教化而不是宗教、神教。第三，儒学主要是宗法、礼教、礼治，其次才是礼仪，礼仪也是与宗法礼教有密切的关系。第四，儒学本身不是宗教。如果硬要把它宗教化，当然也有些先例可援：这已有学者认为儒学到了董仲舒等汉儒就变成神学化，到了宋明儒学就在一定程度上变成了佛教化道教化。这是一种看法。

道家本身是哲学而非宗教，到了东汉末却把它完全变成宗教的道教，以后存在道教而有道士。这又是一种看法。

此外还有儒教与宗教的道教、佛教所谓“三教合一”，在中国

早就风行了。

如果本身不是宗教的道家，可以把它变成宗教的道教，那为什么不可以对儒家也同样把它宗教化呢？

又如孔庙几乎普遍到中国各县。连我出生的小山县德化，也有比北京、上海等大都市还要大的孔庙，这是我少时亲自看见的。中国各县的孔庙，多到不在近代外国人来华开办的天主教堂、基督教堂之下。中国老百姓知道孔子比知道耶稣还要普遍，这也包括点烛、烧香、拜跪等风俗习惯。

更有康有为、陈焕章等直认孔教与其他世界各大宗教一样。陈焕章既在北京创办孔教大学，又到许多国家去宣传孔教，早在商务印书馆出版《孔教论》一书，由于我不信孔子是大教主，他也特别赠我一本，要引诱我做孔教信徒。我不得不同他争鸣一下！

但这些究竟都是没有道理而不合事实的。宗教最大特点是有他界与未来世等等，孔学却根本没有。

据我数十年来的研究，敢断定儒学不是宗教，却起了比某些宗教还要大的作用。我在民国时代入私塾读《论语》，凡遇到“孔丘”，都必须避讳读为“孔某”，不许读为“孔丘”。如遇写“丘”字，也必须缺一画。直到1987年，我去武夷山为朱熹开纪念会，中途写了一首通俗诗：“东周出孔丘，南宋有朱熹，中国古文化，泰山与武夷。”某大报还有些受旧时代的影响，为孔圣人避讳，把“孔丘”改为“孔子”。又在上海开会，听见一个颇有名的大学教授大骂鲁迅说：“孔子的礼教怎会吃人？”又说：“有些今人把‘孔夫子’直叫‘孔丘’或‘孔老二’，太不严肃了！”

儒学：人世的人文的又具有宗教性品格的精神形态

郭齐勇

儒学是否具有宗教或准宗教的意蕴与品格，是目前学术界讨论的一个焦点问题。这不仅涉及“宗教”的界说，尤涉及关于宗教的价值评价。

如按照西方基督教某些教派的定义，佛教亦不能算做宗教。而一些佛教学者也自认为佛教不是宗教，因为它没有神的崇拜，释迦牟尼是人。欧阳竟无说佛教是无神论，既非哲学又非宗教，是别一种特质的智慧。这一判断内隐的情结是：“宗教”不大好听。

20世纪20年代以降，我国知识精英出于救亡图存、求富求强的心结，几乎全都接受了近代西方的启蒙理性，并使之变成20世纪中国的强势意识形态。这就包括了对宗教的贬斥，以及人类中心主义、科学至上，乃至以平面化的科学、民主的尺度去衡量前现代文明中无比丰富的宗教、神话、艺术、哲学、民俗等等。其解释学框架是单线进化论，如孔德的“神学—形上学—科学”的三段论，特别是已成为我们几代人灵魂积习的“进步—落后”的二分法。其“成见”“前识”正是以“排斥性”为特征的（排斥宗教、自然等）寡头的人文主义。我们可以举出一些面对宗教、评价宗教的“话语”：蔡元培要“以美育代替宗教”；胡适说，科学获得了“无上的尊严”，“信仰科学的方法是万能的”；傅斯年说，把“仁义礼智”与历史学和语言学混在一起的人绝不是“我们的同志”，要把历史学和语言学建设得与生物学、地质学那样。在“科学”变成了不能怀疑的形上学的语境中（今天我们常常说“建立科学的哲学史

学”亦其余绪),即使是对儒学敢于有所肯定的学者,也只能说它是“哲学”而不是“宗教”,或者说它本身含有“科学”因素。例如当代新儒家第一代的中心人物熊十力在天道与人道的关系上强调“天在人,不遗人以同天”,肯定人在“天人合一”中的主体性地位。为了张扬儒学的价值,熊先生把古代科技发明的功劳归于儒学。从梁漱溟《中国文化要义》对儒家伦理的评价上,不难看出他与胡适尽管对中国传统资源的看法有很大差异,但仍然是在同一思想架构中思考问题的。

当代新儒家第二代的重镇牟宗三、唐君毅才开始从强势的、排斥性的启蒙心态中摆脱出来,真正体认到西方思想资源中有深层意蕴、深厚价值的是宗教。因此,与第一代熊十力等贬低宗教、划清儒学与宗教的界限等做法不同,亦与胡适、冯友兰等发掘中国哲学中知识论、逻辑学的传统不同,唐、牟等人着力阐发儒学有不同于世俗伦理实践的宗教意蕴,力图发掘儒家道德背后的超越理据。例如,他们认为儒者之“天”与“天道”乃是具有形而上的精神生命的绝对实在。天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身,又内在于人而成为人之性。这时天道又是内在的。天道既超越又内在,具有主客不二的特性,是一种和合的道德精神与宗教精神。如此,则把天与人、超越世界与伦理世界沟通了起来。从唐、牟、徐、张 1958 年的《中国文化与世界宣言》中可以看出,他们认为,要作中西比较,要肯定中学或儒学的价值,参照系应当是西方的宗教而不是科学。换言之,过去批评(或褒奖)中国文化的,是说它开不出(或实际上有)科学和民主,现在则变成了中国文化中有无宗教精神,足以使人安身立命。所以有很多批评四先生《宣言》的

人，隔靴搔痒，没有看破这一点。《宣言》的起草人唐君毅先生是宗教情绪很强的人，他认定要与西方争胜，就看你是否能发掘出先秦、宋明儒学中的宗教意蕴。

当代新儒家第三代的主要代表人物杜维明、刘述先等，对西方宗教和西方文化的体认更为全面深刻，同时对儒学底蕴的阐释亦进一步深化。他们分疏了儒学关于人与自然之和諧的精彩绝伦之论和儒学关于神性与人性、终极关怀与现实关怀的问题。天、地、人、神之关系得到了全面的阐述。杜与刘在此问题上又有很多区别。如杜借取 W.C.施密斯对宗教意义和目的的研究，即对以一整套具体教条为特点的制度性“宗教”与作为某一信仰共同体中活动着的成员们在精神上的自我认同的“宗教性”的区别为参照。他认为儒学（主要指宋明新儒学）观念中有着信奉精神自我认同的宗教倾向。宋明新儒学的自我观念虽然能够从社会作用的层面加以理解，但它却首先具有宇宙论和本体论的道德信仰的深远意义。刘在儒学是宗教方面肯定得更多。他借取蒂利希的看法，对宗教采取一种较宽泛的了解，即把宗教信仰当作“终极关怀”看待，指出儒学有其深远的宗教意蕴。他近几年对儒家传统的宗教意蕴、孔子思想中隐含的“天人合一”一贯之道等有进一步申论。杜、刘二人在世界范围内代表儒家与基督教、天主教、伊斯兰教对话。刘比较认同孔汉思（Hans Küng）的看法，杜则不然，杜只肯定到“宗教性”这一步。

与孔汉思合著《中国宗教与基督教》的秦家懿教授当然不属当代新儒家，她在儒学是哲学还是宗教，是儒家还是儒教的讨论中指出，对超越境界的认识在儒学传统起始时便已存在，在天道与人道的关系中，天道仍居首位，人要努力在人道中体现天道。随着祭天

礼仪的终止和公众祭祖活动日渐衰微，儒学在宗教礼仪方面作用不大，但在其内涵深处，仍具有浓厚的宗教性，特别从宋明儒对成圣和超越自我的精神修养的方面可见一斑。

对当代新儒家持尖锐批评态度的已故佛学研究专家傅伟勋非常肯定儒学的宗教意蕴。他认为，有别于西方单一神论的“启示宗教”，中国儒道两家都是“哲学的宗教”或“智慧的宗教”，哲学与宗教融成一片。他指出，儒家所探寻到的终极真实是天与天命，以及源于天命而有的道德心性与生生不已的天道。儒家的终极真实有其原初的天命源头，儒家的终极关怀有着天命的根据，儒家的生死观建立在天命体认的宗教性基础上，儒家具有宗教性格。

我认为，要弄清楚儒学是否具有宗教性，首先要弄清楚中国传统人文精神与西方近代人文主义的区别。前者是涵融性的，后者是排斥性的。诚如钱穆先生所说，中国人文精神可以代替宗教的功能，并且不与宗教敌对。佛教传入中国后，逐步中国化，被中国人文精神所涵盖。中国人文又不与自然为对，而求能与自然合一。中国人文要求尽己、尽人、尽物之性，使天、地、人、物各安其位，因此能容纳天地万物，使之雍容洽化、各遂其性。它不主张对自然的宰制。中华人文根植于对天与上帝、天帝的信仰，对天命、天道、天性虔敬至诚，说人不离天，说道不离性。人文本是表现于外的，但中华人文又是内发的、内在的。中国人最高的信仰是天地人神的合一。它没有此岸与彼岸两个世界的划分，而认为此世界中是物而神、神而物的，人与万物都有性，此性禀赋自天，则天即在人与万物之中。在中国人的观念中，人神合一，亦可以说人即是天。人之善是天赋之性，人能尽此性之善，即是圣即是神。这就是性道合

一、人天合一、人的文化与宇宙大自然的合一、神的世界与人的世界的合一。或者说，中国传统人文的道德精神是具有宗教性的，其特点是内在与外在、自然与人文、道德与宗教的和合。这是不同于西方文艺复兴以降的人文主义的。钱穆先生 96 高龄的最终彻悟仍是“天人合一”。他不认为这是老生常谈，而认为这才是中国文化对世界未来可能的最大贡献。当然，把“天人合一”仅仅视为人与自然（作为对象的，西方近代以来意味的“自然”）的合一，讲成一种环保意识，消解了“天”的神秘性、宗教性和人对“天”的虔敬、人对“道”的体悟，这样理解中国传统的“天人合一”，是不太全面的。

传统儒学对传统知识分子人生安立的作用是大家熟知的。儒者的生命与理想、信念融成一体。其人文理想和价值世界与敬天、法祖，上帝、皇天崇拜，对天与天命、天道的敬畏、信仰，有密不可分的联系。儒家道德、伦理及儒者生活中间有深刻的终极根据，有超越的形上的关怀。其“杀身成仁”“舍生取义”“救民于水火”“即世间即出世”的神圣感、使命感、责任感、担当精神、忧患意识和力行实践的行为方式，特别是信仰上的终极承担，与宗教徒无异。但儒者又生活在伦常之中，不离日用常行，在凡庸中体验生命，体悟天道，达到高明之境。总之，儒学就是儒学，儒家就是儒家。它是入世的，人文的，又具有宗教性的品格。你可以说它是“人文教”，此“教”含有“教化”和“宗教”两义。它虽有终极关怀，但又是世俗伦理。它毕竟不是宗教，也无须宗教化。正如前述，我们不必偏执于“科学”或“知性”的傲慢，也不必偏执于“宗教”的傲慢。了解其具有宗教性意蕴，可以帮助我们深化对儒学的认识，但它不能归结为宗教。

关于儒学是“学”还是“教”的思考

张立文

儒学是“学”，还是“教”？是我几年来一直深深思考的问题。对我思想刺激最大的是1996年秋，我受我校外事处的委托，与陈玉书、水国章两先生座谈。水国章先生说到他们印尼华侨的婴儿一出生就面临着一个生命生存的严峻问题。按照当地政府规定，婴儿报户口必须填写宗教信仰这一栏目，否则是不能上户口的。由于华侨大都信儒教，所以就填儒教，而当地政府又不承认儒教是宗教，那么，儒教究竟是不是宗教？要我作出回答。

这就提出了一个与人的生命生存直接相关的问题。儒学的生命智慧，首要是对人的生命关怀，人的生命存在是人生存的基本权利。“天地之大德曰生”，生命存在是天地世界最基本、最普遍的根本德性，她培育了对人的生命价值和意义的尊重，对人的生命尊严和人格独立的珍视。“天地之性，人为贵”，这是儒学的宗旨，儒学如果摒弃了对生命的关怀，也就失去了生命力和存在的必要性。在现实社会中，儒学需要恢复其原有的贴近人、贴近生活，即关怀百姓日用之学的性格与功能，才能复活其生命，实现对人的生命关怀。现代新儒家的道德的形上学把人抽象化而失落了人，把人的现实世界的冲突抽象化而瓦解了人的现实世界。这是因为作为哲学形上学本体论所蕴涵的直觉本体思维方式，是一种从抽象原则出发而走向空虚玄想的思维方式，是缺乏真实生活而尊崇异己外在权威的思维方式。这样，儒学便成为漠视人和不关怀社会的玄虚之学，因此，我曾说过现代新儒家的“形上学的绝对理性已经死了”的话，

而需要实现现代转生。

所谓宗教，古往今来，见仁见智，众说纷纭。一般说来是指对超自然力量的尊崇和信仰，是人对世界的一种观念掌握方式。从这个意义上说，宗教大体上说有两种形态：一是体制化的宗教，二是精神化的宗教。就前者而言，宗教在自身发展过程中形成了自己的教义、教规、教仪、教团等等，如基督教、伊斯兰教、佛教、道教、印度教、犹太教等。1993年8月在美国芝加哥召开的由120多个宗教组织参加的6500人的世界宗教议会大会，曾提出了《走向全球伦理宣言》。他们有专职的神职人员、教阶体制和教会组织等，是成就化宗教。

就后者而言，人在物质生活得到相对满足以后，精神生活则是最深刻、最普遍、最永久的需求。这是因为物质生活只能给人以躁动、刺激和肉体的满足，而不能给人以精神的幸福和灵魂的安宁。从这个意义上说，宗教是超越自然和自我，而走向终极关切。因此现代宗教思想家蒂利希认为，“宗教是人的终极关切”。美国天普大学宗教系教授傅伟勋说：“我强调的是心性体认意义的、个别实存的、真实的宗教性，或高度精神性，或超世俗层次的精神探索。”这样，宗教的旨趣就在于安身立命、终极解脱或灵魂救济，这种终极解脱或灵魂救济，实际上是对于没有上帝的上帝，没有天国的天国的信仰。在现代高科技信息网络世界，对人来说宗教形式已不是最重要的，最要紧的是精神的终极关切和灵魂救济。这是因为人有追求自我意识、人生意义与终极存在、终极意义相和合的需要，追求超越自我与终极关切相和合的愿望。

宗教的终极关切和灵魂救济系统的核心是宗教信仰文化系统，

它包括宗教理论、礼仪、制度、戒律、文化等，这个系统又以其基本经典为依据和灵魂，如基督教的《圣经》、伊斯兰教的《古兰经》、佛教的佛经、道教的道经、儒教的《论语》等。它是教化、凝聚、统摄教徒的基本依据，也是吸收、皈依、信仰本教的价值根据；它对于千百万教民来说，是信仰与行为、生活与思想的根基；它是对于世界起源、人类起源、人生终极价值、因果关系的解释。

如果我们超越体制化宗教的标准来看精神化宗教，换言之，超越西方基督教为衡量一切宗教的标准，那么，中国古代就存在着宗教的传统，并且营造了一个多元宗教共存、共处的格局。

中国上古的夏商周时，就存在从自然崇拜→生殖崇拜→宗祖崇拜的宗教文化。自然崇拜在夏之前就存在。《左传》昭公元年记载：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎祭之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎祭之。”祭，《说文》：“设绵纆为营，以禳风雨雪霜水旱疠疫于日月星辰山川也。”就是束聚草木为祭祀场所，以祭品求山川日月星辰之神，去祸祈福。《礼记·祭法》载：“山林川谷丘陵能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者，祭百神。……此五代之所不变也。”这种自然崇拜的宗教祭祀活动，延续了很长时期。《论语·八佾》曾载：“哀公问社于宰我。宰我对曰：‘夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰，使民战栗。’”社指土神，土神以相宜的树为神的象征。不同的时代社神的象征物亦异。《淮南子·齐俗训》曰：“有虞氏之祀，其社用土”，“夏后氏其社用松”，“殷人之礼，其社用石”，“周人之礼，其社用栗”。在《论语·八佾》还透露了孔子对禘祭、祭神、祭泰山、祭祖先、祭奥神、祭灶神以及天神的信息。可见在儒家创始人孔子那里，有深厚的宗教根基。

儒家“祖述尧舜，宪章文武”，孔子说：“吾从周。”虽指从周礼而言，但损益夏商二代之礼的背后是天命论的宗教思想。这种宗教思想的特色是殷商的天（帝）具有自然宗教性，而周人的天与天命具有伦理宗教性。这就是说殷人对天（帝）的宗教信仰中的伦理蕴涵比较淡薄，而周人的天与天命宗教信仰中已具有“敬德保民”的伦理蕴涵。商周天命观的这种转变，是由周公旦完成的，孔子从周公，继承周公天与天命宗教思想。孔子说：“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》），“畏天命”（《论语·季氏》）。“颜渊死。子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”（《论语·先进》）“天生德于予，桓魋其如予何！”（《论语·述而》）“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！”（《论语·子罕》）天命宗教思想在孔子思想中有深厚的根基，是他在困境中对超自然、超人间力量的信仰和精神心理慰藉的重要因素。在孔子看来，天命是可认知的，“五十而知天命”（《论语·为政》），只有“小人不知天命而不畏也”（《论语·季氏》）。他的天命观不是仅停留在世俗的、日用的层面，也不是仅着眼于道德的、伦理的层面，而是要追究一种终极的境界或终极的关切。

儒家的灵魂救济有丰富的宗教资源，它与犹太教徒的《托拉》、伊斯兰教的《古兰经》、基督徒的《登山宝训》、印度教的《薄伽梵歌》、佛陀的教导一样，儒家孔子也有其“黄金规则”，如“己所不欲，勿施于人”；“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人”；“己欲达而达人，己欲立而立人”；“君子和而不同”；“樊迟问仁。子曰：爱人”；“泛爱众”；“克己复礼为仁”；“恭、宽、信、敏、惠”，能行此五者于天下便做到“仁”了等。每个人都应该恭敬

地、宽容地、人道地、诚实地、正直地、仁爱地待人，也应该得到别人这样的对待。这些“黄金规则”具有普适性，也是每个人灵魂救济的药方，是对人的生命关怀。

儒学既然有很深厚的天命的宗教根基，又具有终极关切和灵魂救济的内在超越的品格和功能，儒学自身已具备精神化宗教的性质（或称其为智慧型宗教）。宋明理学家以天理观方式探索世界、人类的起源，人生生命价值和意义，使儒家的宗教天命观理论化、思辨化。只要对儒学或儒教极度地尊敬和崇拜，作为精神化宗教的儒教，便是教，如香港的“孔教学院”、新加坡的“孔教学会”，便以儒教为教。其实，所谓“教化”之“教”与“宗教”之“教”的区别是人为的，因为任何体制化或精神化的宗教都具有教化的功能，并一直发挥着教化的作用。

我们之所以把儒教看成是“学”，而不是“教”，究其思想障碍：1. 是以体制化的宗教如基督教、佛教等为标准来衡量儒教；2. 是受西方宗教与哲学二分思维方式、价值判断的影响，以为哲学与宗教总是相互排斥的；3. 是对精神化宗教缺乏深刻的探索和研究；4. 是对宗教的巨大的教化作用估计不足。

教化之教就是宗教之教

李 申

说儒教是教化之教，不是宗教之教，是把教化看做今天的教育。其实教育也有两种，世俗的教育是教育，宗教的教育也是教

育。教化也有世俗的教化和宗教的教化，名词本身决定不了事物的性质，说儒教是教化之教并不能够说明儒教就不是宗教，问题要看是否在神的名义下进行教化。至于汤因比的“人生态度”论，蒂利希的“终极关怀”说，也都有世俗的和宗教的两种。问题也是要看是否在神的名义下进行。当然，这里的神不是指和人同形的神，而是作为一种超现实的，或非现实的存在。相信这样一种存在，并把自己的言行置于它的权威之下，由此所进行的活动就是宗教的活动，而不仅是普通的人类的活动。

教化作为一个特定的概念，是儒教所大力主张的。在孔孟的著作中，一般的只是讲“教”。到董仲舒，不仅明确提出了教化的概念，而且有着重的论述。董仲舒思想的宗教性质，是不少人都承认的，虽然如此，我们还是要稍加分析，以说明儒教的教化之教就是宗教之教。

董仲舒的教化论首先见于他的《天人三策》。汉武帝问：五帝三王之时，天下大治，其后王道大坏，灭亡相接。那么，是“其所持操或悖谬”，还是“天降命不可复反”。而“三代受命，其符安在”？又“何修何饬而膏露降，百谷登……受天之佑，享鬼神之灵”。很明白，这是一个宗教问题。董仲舒的回答，开宗明义提出了他的天人感应学说：“天人相与之际，甚可畏也”；“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以惊惧之；尚不知变，而伤败乃至”。而天谴告的目的，不过是要人改变其背道的败行。

那么，什么是道？董仲舒说，道是“适于治之路”；其内容为何？“仁义礼乐皆其具也。”用仁义礼乐教化，就可以长久安宁：

“故圣王已没，而子孙长久安宁数百岁，此皆礼乐教化之功也”；“王者未作乐之时，乃用先王之乐宜于世者，而以深入教化于民；教化之情不得。雅颂之乐不成。……”这就是说，要能“受天之佑，享鬼神之灵”，就必须行礼乐教化。因而教化乃是上帝鬼神的要求，是依天意行事。董仲舒还认为：“非天降命不可得反”，而是后人“所操持悖谬”，这叫做“治乱废兴在于己”。

董仲舒继续论述教化的必要。他说，根据《春秋》，“求王道之端”，这王道之端就是：“上承天之所为，而下以正其所为。”如何承天？“天道之大者在阴阳，阳为德，阴为刑”，“王者承天意以从事，故任德教而不任刑”。“德教”，就是教化。这再明确不过：行教化，乃是王者禀承天意。

董仲舒继续说，孔子悲叹“凤鸟不至，河不出图”，那是由于他身份卑贱。皇上你现在贵为天子，“而美祥莫至”，其原因就是“教化不立而万民不正”。他说万民追逐利益，就像水往低处流，而教化就是防水的堤：“不以教化堤防之，不能止也”；“教化立而奸邪皆止”；“教化废而奸邪并出”。所以古之王者治天下，“莫不以教化为大务”，“教化行而习俗美”。继乱世的圣王，首先要行教化：“复修教化而崇起之。教化已明，习俗已成，子孙循之，行五六百岁尚未败。”于是他得出结论：

《诗》云：“宜民宜人，受禄于天。”为政而宜于民者，固当受禄于天。夫仁谊礼知（智）信五常之道，王者所当修饬也；王者修饬，故受天之佑，而享鬼神之灵。德施于方外，延及群生也。

如果剥去前提和结论，我们看到的仅仅是教化和为政的关系；这是认为儒教是教化之教而非宗教之教的基本原因。

在第二策中，董仲舒讲文王“顺天理物”，武王行谊平贼，周公作礼乐以文之，所以有成康之治，“此亦教化之渐而仁谊之流”；如今“阴阳错谬，氛气充塞”，其原因是“长吏不明”，“亡教训于下”。“亡教训”也就是“亡教化”。第三策讲“天者群物之祖”，讲“天人之征，古今之道”，讲人受命于天。而命，就是“天令”，“天令之谓命，命非圣人不行；质朴之谓性，性非教化不成”。正因为如此，所以“王者上谨于承天意以顺命，下务明教化民以成性”。孔子作《春秋》，就是“上揆之天道，下质诸人情”。不用说，孔子行教化，也是禀承天道、天意。

《天人三策》，是集中论述天人之际的文献，也是集中论述教化的文献。董仲舒而外，还少见这样集中论述教化的文字。欲知什么是“教化之教”，应当首先求诸这《天人三策》。

《天人三策》的思想统治汉代数百年，此后也没有断绝。甚至宋明程朱陆王等人，虽然重心不在此，却并未否认《天人三策》对天人关系的基本主张。然而程朱等人又如何看待教化？限于篇幅，只好简说。

宋明儒学的最大宗师是朱熹，朱熹最重要的著作是《四书集注》，《四书集注》以《大学章句》居首，《大学章句序》可说是朱熹全部思想的纲领。该序言说：

《大学》之书，古之大学所以教人之法也。

换句话说，《大学》就是讲教化的书。那么，为何教化，又如

何教化呢？序言继续说：

盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜，所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也。

人性，是天与的；君师，是天命的；伏羲到尧、舜，是继天立极的；司徒之职、典乐之官，也是天命的。而其任务，就是“治而教之”。教，就是教化。

接着朱熹叙述了三代教化之盛，后来教化之衰，到周代末年，“贤圣之君不作，学校之政不修，教化陵夷，风俗颓败。时则有若孔子之圣，而不得君师之位以行其政教，于是独取先王之法，诵而传之，以诏后世。……”不用说，孔子就是“聪明睿智能尽其性”而出类拔萃于人众之间者，他的为至圣先师，也是天之所命。他的行教化于世，乃是遂行天“使之治而教之”的使命。

孔子既没，儒者仍存。儒者之行政治，行教化，乃是承天之命，遵伏羲、神农等先王之道，继孔子未竟之业。这样的教化，就是作为宗教的儒教的教育，而不是普通的世俗教育。

结论：儒教是教化之教，这教化之教就是宗教之教。

（原载《文史哲》1998年第3期）

“儒学的研究、普及与大众化”笔谈

有关儒家思想研究之普及问题之思考

孔 繁

1994年举行孔子诞辰2545周年纪念大会，中国孔子基金会名誉会长谷牧先生在大会开幕时致辞说：“对孔子儒家思想的研究，还应当是提高和普及相结合，必须要走出纯学术研究的书斋，把学术研究与建设精神文明，养成高尚的、优良的民风民俗，解决社会前进中的现实问题有机地结合起来，以通俗易懂的形式，把儒家思想的精华传播给广大群众，尤其是广大青少年，并且引发他们的兴趣，以利于广大人民文化素质和社会道德水平的提高。”谷牧先生这段话包含有三层意思：第一层意思，强调研究儒家思想要提高与普及相结合，而且特别强调了它在普及问题上的现实意义，这自是要借鉴儒家注重礼义教化移风化俗的思想，以有利于当前社会主义精神文明建设，有益于养成高尚的、优良的民风民俗，从而使整个社会道德文明得到升华。第二层意思，强调儒家思想的研究要与解决社会前进中的现实问题有机地结合起来，这里所说社会前进中的现实问题，自是指当前市场经济大潮中，借鉴儒家注重道德实践的

义利思想，发扬见利思义以反对唯利是图，以使经济增长与道德增长同步发展，从而抵消市场经济产生的负面影响。例如贪污行贿投机倒把等社会风气的滋长。第三层意思，是强调将传播儒家思想中的精华落实到实处，所说传播，主要是指普及，是向广大群众普及，尤其是向广大青少年普及。普及的形式要通俗易懂，才可以使受教育者感到兴趣，从而产生实际效果。在市场经济条件下，经济和道德的增长往往不能成正比例，经济上升了而道德却下降了，这成为社会上普遍令人困惑的问题。所以，谷牧先生特别强调要加强对广大群众，特别是对青少年的道德教育，借助普及儒家思想中注重公德建设的合理思想，以提高广大人民的文化素质和道德水平。

谷牧先生上述讲话的三层意思，可以说是充分表达了普及儒家思想的必要性。我们在这里还要再说一说普及儒家思想的可能性，这也可以说有三层意思：第一层意思，孔子儒家思想在中国传统文化中所占比重最大。儒家思想在长期封建社会历史上居于支配思想地位，其典籍最为丰富，其他非儒家思想（包括外来思想文化）也都必须与儒家相融会贯通，才可以得到发展。对此，梁启超曾说，中国传统文化如果抽去儒家，便没有多少内容了。他还说，中华民族之所以存在，是因为中国文化存在，而中国文化，离不了儒家。这说明，要继承发扬传统文化，必须注意研究儒家思想，无法回避儒家思想。第二层意思，儒家思想是在封建社会历史上形成的，受历史的局限，它曾长期起到维护封建制度的作用。因此，必须注意它的二重性，即它既有民主性的精华，亦有封建性的糟粕。我们在继承儒家思想时，必须是取其精华，去其糟粕。但是不能因它具有二重性而否定其可继承性，而是在继承时对它要进行扬弃和改造。

当前海内外儒学研究工作者，在继承发扬儒家传统时提出创造性地转化，最能正确体现对待儒家传统的问题。第三层意思，儒家思想中合理的积极的内容，应当引起特别的重视。在中国，建设社会主义的新文化和新道德，不能不借鉴儒家思想。因为儒家思想经过长期历史积淀，已经构成中华民族的心理结构和民族性格。深入浅出地宣传儒家思想精华，最易为人民群众接受。对于儒家思想的二重性，必须着眼于积极的创造性转化。例如，关于“忠”之道德，在古代既有忠君的内容，而有时忠君亦与忠于人民忠于民族不悖，例如为反抗民族压迫所进行的正义战争，便是这样。孙中山曾说，不能因为“忠”字在古时是指忠君便否定“忠”之道德，如果将忠君改变为忠于四万万人民，那样“忠”之道德便极端重要了。而如果因为古时有忠君就不再讲“忠”字，社会失去“忠”之道德，那便成为无道德的社会了。冯友兰在谈社会道德的继承问题时，亦曾强调不同社会制度之间亦存在有道德继承的可能性。他曾说，任何社会都必须要有道德，这是道德的普遍性；而各种不同的社会又都有适应本社会的道德，这是道德的特殊性。道德的普遍性是不变的，道德的特殊性是可变的，普遍性与特殊性是辩证统一的。社会制度的发展变化而使道德不断完善，这中间便体现了道德的可继承性。如果把道德的普遍性与特殊性相隔绝，而否定不同社会之间亦有道德的继承性，这样，道德的普遍性亦将失去意义。

上面所论儒家思想普及的意义，比较着重于儒家之道德文明，这是因为儒家思想并非以追求知识为目的，而是以行为（道德践履）为学问的准则，儒家的学问思想，最主要的是人之所以为人之道（梁启超语）。可以说，梁启超所说儒学乃是做人之学，符合儒

家之人文伦理精神。上面我们所引孙中山和冯友兰的论点，亦与梁启超的见解相同。谷牧先生在孔子诞辰纪念会上的致辞，亦与上述精神相一致。他强调研究儒家思想要提高和普及相结合，其出发点和归宿点亦在于增进社会道德精神文明，此即其所以强调普及儒家思想以利于广大人民文化素质和社会道德水平的提高。

要不要提出儒学的大众化

刘蔚华

进入 20 世纪 90 年代以来，我国儒学研究有所发展，呈现出活跃的局面。这一时期，关于儒家学说的学术会议，显著地增多了；发表的学术专著和论文，数量可观；探讨问题的广度和深度，有了很大拓展；在学术观点方面，出现了许多新见解。特别是关于儒学与马克思主义的关系、儒学与现代化的关系、中西文化的关系、中华文化在世界文化发展中的地位和对 21 世纪儒学与中华文化的展望等问题，都是学术界的热门话题，反复进行了讨论，在许多方面表现出国内儒学的研究水平有新的提高。

与此同时，也相应地出现了一定程度的儒学普及的动向。诸如：举办各种儒学讲座、知识竞赛，今注今译儒家典籍的系列丛书出版，各种专题性文化媒体节目的不断上映，新编《三字经》、《千字文》、《小儿语》等童蒙读物的大量发行，儿童读经活动的开展，各种民俗性文化节庆活动和具有历史文化内容的旅游活动的广泛开展，等等，都在儒学与传统文化的普及方面发挥了重要作用。

但是，毋庸讳言，在此过程中，借着弘扬传统文化之名，宣扬封建迷信、提倡求神问卜、测字算卦、勘舆风水，传播神秘文化和兜售巫术的风气，甚嚣尘上；鼓吹某种非佛非道的邪教信仰，用以欺惑群众。许多人发出这样的感慨：西方文化的传入，在带来科技文明和科学管理的同时，也带进了色情、暴力与犯罪的文化垃圾，扫黄成为艰巨的任务。随着传统文化热的兴起，良莠不分，鱼龙混杂，实际生活又向我们提出了急需扫巫的任务。这些文化领域中的腐败现象不加以清除，就难以建设社会主义精神文明。

这种状况，在我国历史上屡见不鲜。每当提倡科学技术进步的时候，一些存在于传统中的和新创的迷信形式，便会跳出来冒充科学的东西，或大言不惭地凌驾于科学之上，进行形形色色的造神活动。同样，每当提倡继承传统文化积极内容的时候，其中的文化垃圾也总要伴随着文化中的精华一同起舞，甚至出现先声夺人之势，致使不能达到真正弘扬优秀传统文化的目的。因此，我认为在这种情况下，提出“儒学大众化”，很可能成为一种易于被歪曲篡改的文化口号，流行于世。

21 世纪，是文化多元化竞相发展的时代。在全球，各个国家和民族的文化，通过共同繁荣走向文化的全球化；这绝不是一个以西方文化为中心的单极化过程。至少在多元文化之间，应当提倡文化与意识形态的对话，而不能容许文化霸权主义的肆意横行。以美国为首的北约对南联盟的狂轰滥炸，在世界文化领域所引起的后果，就是促使民族意识的觉醒和多元文化的崛起，这是相信暴力可以解决一切矛盾的西方超强势力始料不及的。

在一国之内，思想学术流派，文化要素、品种和样式，也是多

元的；不可能用一家一派和一种样式的价值标准，统摄一切、规范一切。现时代，已经不是儒学独尊的时代，不管儒学中蕴涵着多少精粹成分，都不宜于单独提出“儒学大众化”的要求。传统文化中，各家各派文化遗产中都有优秀的成分，是不是都要提出“大众化”口号？在文化选择的时代，要尊重人们对文化要素的选择，要相信多数人的选择能力。不能用某种思想文化的“大众化”过程，代替他们作出自己的选择。

从大处说，这种文化选择，既表现为对外来文化的选择，吸收其中一切优秀的、构成现代文明的成果，排拒其腐朽堕落的东西；又表现为对本国传统文化的选择，批判地继承传统文化中所有属于精华的、能够转化为现代文明的成果，为建设中国特色社会主义文化服务。前者属于空间上横的选择，后者属于时间上纵的选择。二者加在一起，就是文化上的全方位选择。在社会主义现代化建设中，必须经过这种全方位的文化选择，形成一种新的融合，才能真正建成中国特色的社会主义现代文明。

从小处讲，这种文化选择，也适用于同一文化内部不同文化要素之间。中国传统文化有诸子百家，各有各的传统；在先秦儒学内部，有孟学传统，又有荀学传统；在宋明道学中，既有程朱理学传统，又有陆王心学传统；同是当代新儒学，既有梁漱溟的体系，又有牟宗三的体系，也都有个选择与融合问题。不久前，在一次大型国际儒学讨论会上，有一派学者提出“天下有道，必归于儒”的口号。与会学者对此提出了不同意见，认为这个口号过于狭窄，其基本缺陷是不尊重其他学派所崇奉之道，把儒家之道视为唯一的道和绝对的道，仍含有儒学至尊的味道，这样必然会关闭同其他学派与

文化类型共同探讨、相互对话的大门，不利于学术交流，也不利于儒学自身的发展。

就我国儒学研究的现状来说，尽管在中西文化的百年碰撞中，国内学者和广大群众对传统文化的命运问题，已是研之又研、思之再三，成果不可谓不多。但还不能说已经完成或接近完成儒学由传统文化向现代文明的历史性转变，也就是完成儒学由自身传统性向现代性的转化。在现代化建设中，究竟应当继承儒学中的什么？怎样对儒学遗产进行继承、发展和创新？当儒学和传统文化中的沉渣泛起时，人们应当如何对待和处理它？对诸如此类的问题，至今学术界仍然是仁者见仁、智者见智，并没有达成一个基本一致的认识。当然，就更谈不上已经成长出一种在理论与实践妥善解决了上述诸种问题的新文化形态。因此，在今后相当长的时间里，仍然应当把此项研究作为长期任务突出出来，不仅对儒学中的精华与糟粕要加以准确鉴别，还应当结合现代社会发展的需要，不断对儒学加以改铸和创新。在这些准备工作没有做好之前，提出“儒学的大众化”目标，人们不禁要问：你要大众化儒学的什么？以什么样的理论与行为标准实现儒学的大众化？思想文化的非儒领域是不是也要大众化？根据“百花齐放，百家争鸣”的方针，一些人不愿接受儒学，能不能容许置身于这种“大众化”之外？

我认为，这些问题，现在还很难说清楚。当前应当提出和能够提出的任务，只能是继续加强儒学研究，适当开展儒学普及，促进多元文化格局的形成和健康发展，以利于建设有中国特色社会主义的新文化。

中国现代社会与儒家伦理

楼宇烈

在现代中国谈论儒家伦理，一是不能忽视儒家伦理曾长期与封建专制政治制度结合在一起，其中确实包含着许多为封建专制政治制度服务的规范和不再适合时代潮流的内容，前者如“三纲”等，后者如“女子无才便是德”等。二是不能无视近百年来对传统伦理严厉批判的事实，因为这一历史的批判是有其广泛的社会群众基础的，是有其历史的必要性和合理性的。三是在当今世界文化日益趋向多元综合的整体环境下，必须打破儒家思想文化和伦理统一或独尊的传统思维模式。因此，在现代中国提复兴儒学或儒家伦理，乃至至于笼统地提复兴传统文化都是不适宜的。

20世纪60年代初，港台一批知名学者感叹于中华文化的“花果飘零”，国人在文化意识上的漂泊无根，奋起疾呼复兴中华传统文化。他们口宣笔述，大力阐发中华传统文化，主要是宋明性理学和儒家伦理的丰富内涵及其现代意义，其影响延续至今，被学术界称之为“当代新儒家”。应当肯定，这批“当代新儒家”学者发扬中华民族传统文化的精神是可嘉的。他们的著述成果，对于中国传统文化和哲学的研究也发生了不小的影响。然而，由于他们中的一部分人有较强烈的“儒家情结”，因而不自觉地陷入了儒家文化、伦理一统或独尊的传统思维模式。他们不满足于仅仅从儒家文化、伦理中汲取和发扬那些有助于现代社会文明建设的内容，不甘心于儒家文化、伦理仅仅作为“一元”的身份与现代社会的多元文化相统合。因此，他们中的一部分人总是想着从传统儒家的政治理念和

心性学说中开发出现代“民主”理念和“科学”知识，并以此自期为“第三期儒学”的文化使命。如“第三期儒学”、“当代新儒学”的主要代表牟宗三先生就曾明确宣称：

自孔、孟、荀至董仲舒，为儒学第一期，宋明儒为第二期，今则进入第三期。儒家第三期文化使命，应为“三统并建”，即重开生命的学问以光大道统，完成民主政体建国以继续政统，开出科学知识以建立学统。（《重振鹅湖书院缘起》）

以上的“三统并建”说，是牟宗三先生在1948年讲的，以后“当代新儒家”则强调要从传统儒家“内圣外王”之学中，重兴“内圣之学”，开出新的“外王事功”来，然其具体内容并没有变化。这可以从1979年牟宗三先生的一次讲演中得到证明。他在那次讲演中说：

儒家学术第三期的发展，所应负的责任即是要开这个时代所需要的外王，亦即开新的外王……今天这个时代所要求的新外王，即是科学与民主政治。（《从儒家的当前使命说中国文化的现代意义》，见《时代与感受》）

毫无疑问，科学与民主是今天这个时代所要求的，儒学也必须适应科学与民主的要求才有可能在当今社会存在下去和得以发展。然而这并不是说要从传统儒学中去开出科学与民主来。把“开这个时代所需要的外王”和“三统并建”作为“儒家第三期文化使命”，说穿了就是认为儒学只要经过“当代新儒家”们的重振和发明，将把现代民主政治理念、现代科学知识和生命伦理学问都统括

在内。这也就是说，儒学仍然可以去一统社会的“道统”、“政统”和“学统”。“当代新儒家”们主观上可能并没有“独尊儒术”的想法，可是他们赋予“儒家第三期”“三统并建”的文化使命，则不能不在客观上给人们以“独尊儒术”的观感。正因为如此，“当代新儒家”们的努力，虽然赢得了一些知识人士的回应，同时也招来了不少的批评，而对具体社会生活和文化观念也没有发生多少实际的作用。相反，那些借助部分儒家伦理以阐发现代企事业管理、经营之道，倒是在现代企事业文化的建设中发挥了不少的实际作用。而且不仅得到东亚儒家文化圈中国家的共识，更有为世界瞩目的趋势。这种反差现象是很值得人们思考的。

贺麟先生在20世纪40年代一篇谈及“建设新儒家”和“儒家思想新开展”问题的文章中，曾特别指出说：“我们既不必求儒化的科学，也无须科学化儒家思想。”

我认为，贺麟先生的这句话是很有道理的，需要说明的是，贺麟先生这里并不是说不要用科学的态度去对待和研究儒家思想，而是反对当时有些人简单比附儒学与科学的做法。如他说：

因科学以研究自然界的法则为目的，有其独立的领域。……一个科学家在精神生活方面，也许信仰基督教，也许皈依佛法，也许尊崇孔孟，但他所发明的科学，乃属于独立的公共的科学范围，无所谓基督教化的科学，或儒化、佛化的科学。反之，儒家思想也有其指导人生、提高精神生活、发扬道德价值的特殊效准和独立领域，亦无须求其科学化。换言之，即无须附会科学原则以发挥儒家思想。（《儒家思想的新开展》，见《文化与人生》）

我想在贺麟先生的话上再加一句话，即：“我们既不必修儒化的政治，也无须政治化儒家思想。”这句话的意思是说，在今天这个时代，我们已没有必要，也没有可能以儒家的理念去规范政治，也没有必要继续把儒家学说确定在为“政统”作证的地位上。这仅是有感于牟宗三先生等把“继续政统”作为“儒家第三期”的文化使命而发的。

有些学者主张把传统儒家伦理大体分析为两个层面，即一是与封建专制政治制度有着密切关系的那些理念和道德规范的层面，另一则是一般社会公共伦理观念和道德规范，以及作为个人心性修养学说的层面。他们认为，现时代讨论儒家伦理问题，首先应当厘清上述两个层面，然后扬弃前者，继承和发扬后者。这也是有见于传统儒家伦理在两千年的历史中，那些与封建专制政治制度密切关联的理念和规范，确实有着严重的负面影响，且与当今的时代潮流相背离，所以务必扬弃。这也就是说，应当把儒家学说从“政统”中剥离出来，还它以一般学术思想的本来面貌。

这一点非常重要。儒家学说本来只是一般的学术思想，是百家中的一家，只是在汉代以后才成为与“政统”联系在一起的，具有特殊身份的官方学术。唐宋以后，理学家们又为儒家学说编造出了一个“道统”，并进一步与“政统”捆绑在一起。正因为如此，它也就成了近代社会变革时期思想观念上首当其冲的批判对象。因此，剥去其“独尊”的特殊身份，扬弃其为特定历史时期“政统”服务的层面，回复其一般学术思想的普通身份，是使儒家思想与伦理在现时代得以正确发挥其应有社会作用的先决条件。

需要说明的是，我这样说时，并不是说儒家学说中就没有可为

现代政治和科学汲取的理论成分。相反，我一直认为，儒家学说中有许多思维方法对克服西方实证科学思维方法中的某些片面性有着重要的启发意义；同样，儒家学说中的一些政治理想、治国原则、官僚人格等理论对改善当前的政治制度和政治环境等也是不乏可借鉴之处。然而，这一切对于儒家学说的继承和新的阐发，完全是凭借其自身学理上的深刻去影响社会的，是与其他东西各家学说一样的一种平等的参与。

时代呼唤平民化的儒学

宋志明

儒学是一个沉重的话题。它有两千年的积淀，有过“独尊”的辉煌，也曾长期陷入受批判的困境。当中国历史即将迈入 21 世纪的时候，儒学是否能够走出困境，迎来新的发展机遇呢？我认为存在着这种可能性。

要使儒学走出困境，首先必须改变那种全盘否定传统文化的偏激心态，对儒学有一个全面的、正确的评判。所谓“全面”，就是既要看到儒学中确有封建主义的糟粕，又有体现民族价值取向的精华。换句话说，既要看到儒学存在着贵族化的倾向，也要看到儒学存在着平民化的倾向。长期以来，由于人们过分地强调儒学的贵族化倾向，从而忽视了它的平民化倾向。其实，儒学从它产生的那一天开始，就表现出明显的平民化品格。孔子首开私人讲学的风气，改变了“学在官府”的局面。他实行“有教无类”的原则，招收

的弟子当中有“一箪食，一瓢饮”的颜回，有曾“在縲绁之中”的公冶长，有想学种田种菜的樊迟，他们大概都是平民出身。孔子对民众的疾苦是相当关心的，他反对统治者横征暴敛，曾发出“苛政猛于虎”的感慨，表示他对国事民瘼的关切之情。

继孔子之后，孟子把儒学的平民化品格提升到民本主义的高度。在他看来，民众是政权的根基，“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子”（《孟子·尽心下》）。因此，有道明君必须善待民众，实行仁政。“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）按照孟子的仁政学说，民众的生活是应该有保障的，这叫做“有恒产者有恒心”。他构想出这样一幅自给自足、安居乐业的织耕图：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”（《孟子·梁惠王上》）孟子认为，人与人之间应当和睦相处，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”（同上）。他还倡导君主与民同忧同乐，赞扬“解民之倒悬”的明君，痛恨“暴君污吏”和“独夫民贼”。他在总结历史经验教训时说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣。”（《孟子·离娄上》）尽管孟子的仁政学说带有浓厚的理性主义色彩，很难落到实处，但其中所包含的“贵民”、“安民”、“教民”、“保民”、“乐民”的思想是值得称道的。

汉代以后，儒学取得“独尊”的地位，固然明显地表现出贵族化的品格，但其平民化品格仍旧得以延续和发展。向汉武帝提出

“罢黜百家，独尊儒术”建议的董仲舒，一方面充当“为帝王师”的角色，另一方面也扮演着“为民众想”的角色。他提出“限民名田”的主张，要求抑制土地兼并，在一定程度上反映了广大农民的愿望。平民化的儒学主要通过民间的途径得以弘扬。村社制定的乡约民规，家族祠堂的祭祀活动，长辈的耳提面命，家庭中的耳濡目染，人情往来的相互熏陶，洒扫应对的培养训练，乡贤的示范导向，村塾的启蒙课本，都是弘扬平民化儒学的重要渠道。通过这些渠道使平民化儒学深入人心，从而塑造了中华民族特有的民族性格。在民间也涌现出一批儒学思想家。例如，明代的王艮自学成才，著有《王心斋先生遗集》。他学成之后，宣讲“百姓日用即道”之说，强调良知是人人都有的人性。在他的学生当中有许多农民、樵夫、陶匠、盐丁，因而他对广大民众的影响之大，远远超过了那些科班出身的儒者。

在封建社会里，统治者大力扶植的儒学其实是贵族化或工具化的儒学，而对平民化的儒学则漠不关心。“五四”时期进步思想家提出“打倒孔家店”的口号，是针对贵族化的儒学而发的，并非指向平民化的儒学。李大钊说：“历代君主，莫不尊之祀之，奉为先师，尊为至圣，而云孔子云者，遂非个人之名称，而为君主政治之偶像矣。”（《李大钊文集》上，人民出版社1984年版，第264页）陈独秀也说：“孔学优点，仆未尝不服膺。”“若夫温良恭俭让信义廉耻诸德，乃为世界实践道德家所同遵，未可自矜持异，独标一宗也。”（《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社1984年版，第228—229页）他们对于贵族化儒学和平民化儒学都是区别对待的。随着社会历史的发展，贵族化的儒学无疑应当受到批判，但平民化

的儒学不应代其受过。经过数千年的世代相传，平民化的儒学已经融入中国人的民族性格之中。它制约着中国人的价值取向，规定着中国人的行为准则，所起的作用是中国历史上任何一家都不能替代的。

平民化的儒学体现中国人的民族性，不过这种民族性同时代性并不矛盾。经过批判地继承，平民化的儒学完全可以实现现代转换，适应现代人的精神需要，对于中国现代社会的发展起到积极的作用。我认为它的积极作用至少有以下几点。

第一，它具有凝聚作用。平民化儒学在中国的影响面之大，历史之悠久，没有哪一家学说比得上。它已渗入中国人精神生活的方方面面，形成全民族的共同信念。从目不识丁的文盲到学富五车的学者，恐怕或多或少都会受到平民化儒学的影响。那些多年寓居海外的华人，无论生活在怎样的文化背景，一般都会对平民化儒学表示文化认同。改革开放的中国与世界的联系越来越紧密，华人的脚步遍布世界各地。在这种情况下，特别需要发挥平民化儒学联络民族意识、民族感情的纽带作用，使全世界的炎黄子孙凝聚成一个最大的社会群体，使中华民族自豪地挺立在世界民族之林。

第二，它具有激励作用。平民化儒学倡导的一些具体的道德规范随着历史的推移已经过时了，但它的仁爱精神没有过时，它的与人为善的价值导向没有过时，它的引人奋发向上的进取精神没有过时，它倡导的“天下兴亡，匹夫有责”的责任感和使命感没有过时。这些对于当代中国人仍然可以起到激励作用。

第三，它具有制衡作用。平民化儒学不大看重功利价值，特别重视道德价值，表面上看起来似乎与市场经济不相容，其实不然。

在市场经济的冲击下，现代人将会更深地感受到价值迷失的苦楚，极端的功利主义导向势必造成人们文化素质和道德水准的滑坡。对于这些现代化进程中的负面效应，平民化儒学可以起到制衡作用，帮助现代人建立起美好的精神家园和意义世界。

略谈儒学的普及与大众化

赵吉惠

一、儒学本来是大众文化。《淮南子·俶真训》高诱注：“儒，孔子之道也。”孔子本是平民出身，他说：“吾少也贱，故多能鄙事。”（《论语·子罕》）孔子办教育“有教无类”，“自行束修以上，吾未尝无诲焉”（《论语·述而》）。孔门弟子中有“一箪食，一瓢饮，在陋巷”的颜渊，有父亲为“贱人”出身的冉雍，有“卞之野人”出身、“性鄙好勇力”的子路，有家贫处“穷阎”以后又亡在草泽中的原宪（参见《史记·仲尼弟子列传》）。孔子教学的内容主要是普通平民生活、学习、处事的伦理规范与基本原则。《论语·述而》记载：“子以四教：文、行、忠、信。”孔子去卫国，弟子冉有为之驾车，孔子见卫国来往人口繁盛，惊叹道：“庶矣哉！”冉有问：“既庶矣，又何加焉？”孔子答：“富之！”冉有又问：“既富矣，又何加焉？”孔子答：“教之。”可见，孔子既注意一般平民的生活，又重视对他们的素质教育。教他们“三人行，必有我师焉；择其善者而从之，其不善者而改之”（《论语·述而》）。当然，孔子也讲一些为政治国的道理，但是他都是从道德原则出

发，宣传维护大众利益的德政。例如他主张“导千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》）。他批评季康子说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。”（《论语·颜渊》）他坚持廉政爱民：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）

西汉中期，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，把本来是大众文化的儒学改造成为地主阶级的官方政治儒术，从此以后，儒学便成为维护封建统治秩序的思想工具。汉以后历经唐宋元明时期，儒学不断改变自己的形态，在社会历史上发生过不同的作用。历代统治阶级强调“正名”和尊卑等级观念，一般平民认同和发扬道德伦理。至明清之际以陕西周至的李二曲为代表的思想家提倡“明体适用”、“康济群生”、“躬体力践”，反对功名利禄，出现了儒学回归大众的思想趋向，这是历史文化的回归，对我们今天思考儒学的普及与大众化颇有启发意义。

二、儒学被改造成为道德宗教已经成为历史事实，问题在于我们的宗教观念应当改变。儒学在先秦本来是参与百家争鸣的一般学术文化，没有政治的参与，虽然儒学本来内在地包含宗教性，但是没有被宗教化。随着西汉中期以后统治阶级利用“儒术”作为维护封建社会秩序的思想工具，开始神化孔子，后来又大修孔庙，塑孔子像，实行祭孔。由于人民群众对孔子的崇拜信仰，接受了神化孔子的思想影响，因而在旧社会，无论是统治阶级或者人民群众的相当多数，都把儒学事实上看成宗教，对孔子无不顶礼膜拜。直到今天，山东曲阜孔庙的香火仍然不断，叩头者络绎不绝。在国外，大部分地区特别是东南亚都把儒学视为“儒教”，事实上把儒学当成宗教。在中国香港、新加坡、马来西亚、泰国、印尼等地区都把儒

教作为宗教社团看待。面对以上事实无须否认，关键在于正确分析，正确对待。我以为学术界对儒学是否是宗教这一问题的分歧，主要来源于不同的宗教观念。过去传统观念，一提起宗教就自然和上帝、神、迷信联系起来，从这样的宗教观念看，儒学确实不是宗教。但是，宗教观念和其他任何观念一样，应当是可以改变的。我个人对儒学是否宗教的认识也在改变。我认为在当今的时代应当赋予宗教观念以现代的内容：宗教的基本因素是对人生的终极关怀，具有超越性，具有崇拜者、信仰者，有一个崇拜的偶像。从现实出发，世界上有两类宗教：一类是信仰天神、上帝的宗教，一类是崇拜祖宗、人文道德（孔子是人文道德的代表）的宗教。从学术研究的角度认同儒学是道德宗教，这除了是面对历史事实外，还有如下两点长处：一是容易在人们的心灵深处建立道德偶像，引导人们崇拜人文道德，建立以“义”制“利”的人生信念和价值导向；二是有利于中外文化沟通特别是海外华人世界信仰和发扬中华文化。当然，承认儒学是道德宗教，并不神化孔子，不迷信孔子，而且要据理批评孔子和儒学的保守观念。

三、普及儒学，不是神化孔子，不是普及对孔子的神化和非理性崇拜，而是普及儒学具有的有现代价值的伦理道德和人文精神。我们研究儒学从来面临两方面任务：一是进行文献整理和深入的学理研究；二是普及儒学，使其大众化、生活化，变儒家伦理为一般人的生活实践，即所谓把儒学躬体力行。

关于儒学的普及与大众化，我认为应当提倡和坚持以下五项工作或活动：1. 对儒家典籍作现代语文的诠释和翻译（以中学文化程度为主要对象）；2. 为青少年、中小学生编写通俗简明的儒学知

识和儒家故事；3. 在中小学以至高等学校普遍开设传统文化与人生哲理必修课，由浅入深、循序渐进地进行传统文化教育，自儿童时期即开始普及儒家伦理；4. 支持与提倡民间团体建立传统文化书院或传统文化讲习班、传统文化夜校等，以推动向民间普及传统文化、儒家伦理。这一点韩国保留有良好的传统，至今韩国设有专门研究儒学的成钧馆和全国性在民间普及儒家伦理的“乡校”，值得我们借鉴；5. 建议各级政府和各行各业制定明确具体的规则、条例推动儒学的生活化、大众化。例如可以制定“礼貌周”、“礼貌月”，奖励道德操行优异的公民，奖励孝敬父母的儿女与儿媳。经过这些活动就可以把本来是大众文化的儒学再回归于平民百姓，使中华民族的文化道德素质得以改善和提高。

儒道宜普及于庶民

汤恩佳

一、儒道有恒常之价值

在中国今日之言儒学，极易引起人之误解：以为儒学自清末以后，已被人扬弃打倒数十年，现在重谈，简直是封建、腐败、陈旧思想之复苏。大体而言，儒学的确是曾经过暗淡时期，然此并不等于其本身无价值。此好比一有道有才之人，又怎能保证其一生必路路畅通而不遭谰言厄运哉？然即使是屡遭蹇舛，并无害于其为有道有才之质也。所谓“磨而不磷，涅而不缁”者也。

儒道是人之道德行为上践履之道。当人践履至极，则道是已具备于人心之中，道、人心以及行为，皆融合无间而成为一主体。此孟子所谓“践形”也。儒学是将此道视为一套思想系统之学问，此套学问于授受之间乃成为一所授所学之客体。儒家之道在于能对人性、人伦、人格、人道加以肯定，使有别于人以外之自然物。为成全此人性、人伦、人格、人道之全幅意义，乃有必要作相应之道德行为之实践。此完全是人之所以为人之道，当无所谓新与旧、封建不封建。如必要言新旧，则是万古常新，永无故旧。岂可说古人有道，而今人则可以无道而胡为乎？例如空气可有新旧清浊，但人之呼吸空气之道，古人如此，今人则可以以其道古旧而曰不呼吸空气乎？或曰：古人呼吸空气，如今新时代，则要创新而呼吸二氧化碳，可乎？故道无古今，更不可弃，理至易明。“谁能出不由户？何莫由斯道也？”

儒道基本上是使人明辨是非、为善去恶之道；是人行为上之道德操守、生活与思想之指引；功能为增进家庭之和谐，维持社会之秩序。试想人如无是非之心，又不分善恶，行为毫无规范，于是放肆邪侈，无所不为，包藏机心，虚伪险诈，使人人自防，相对如临敌阵，步步为营，有话莫敢真说，如此则人人自危，生活成为虚妄。人身既不得保障，社会亦陷于混乱，其恐怖之情形，实在难以想象。此时即使有法律，亦不足以维持社会秩序。如今日中国香港之社会，频频受到匪徒持重武器白日行劫问题之困扰。如果人懂得“行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也”，“非其有而取之，非义也”，或“不义而富且贵，于我如浮云”，则不会有匪徒矣。故儒道是维持人心世道之所必需，人人之所应由之道，是教育之基本

内容，无古今与地域之分，亦不牵涉入政党之问题，当然应有其存在之价值。

二、儒道之普及

在我国长久之历史中，儒道不期然而自然成教于国。盖由达者之充其善与人同有已达达人之心而教之，以及庶众人心之自觉而行之，故历久而不绝。凡欲正人心，培育人际之良好关系，保障社会之安宁，莫若使儒道普及于百姓，成为吾国之国教；且儒道亦实足为我民族文化思想之代表。欲达至儒教普及之目的亦有多途：例如孔教团体之唱和；师友乡里间之切磋互勉；志士仁人之设教讲学；有余者赞助开设儒学奖励课程，或私人开班教授；选《论语》、《孟子》为基本教材，序其先生，以为学生修习之阶。凡此都不失为可行之办法。宋代名儒，开办书院，授徒讲学，亦若是耳。学生于日久熏习之下，对于德心善性、立身行道，必然有所启发。所谓君子学道则爱人，小人学道则易使也。除非是社会不言道德，不言人性，否则儒道之教化，绝不可忽视。

1913年及1918年，香港孔教学院创办人陈焕章博士曾先后上书政府，请定孔教为国教。结果限于时局，无功而退。陈博士乃于1930年在香港以民间团体名义，创立孔教学院。讲学兴学，都以儒学为宗。今日香港教育署亦有大学预科孔学课程整套之制订，作为大学入学考试之一科目。孔教学院属下之中学及小学，都有一套完善之儒学教材。据所知：新加坡为一个多元民族之国家，在其中学课程中，有儒家思想一组，代表华人文化之精粹，为华籍学生所必

习。本人曾参加在日本举办之世界和平研讨会，知日本人甚多热心研习儒学。可知儒家思想在海外继续发展与弘扬不绝。此中华民族之大幸，亦世界之大幸也。

三、儒学之研究与儒道之实践

于此吾欲一提：有人受儒道教化而居仁由义，其道德思想实现于日用彝伦之中；亦有人精研儒学，深明义理，陈说条畅，次序分明。此两类型人，略有不同。前者是笃行型，或是“由之”之人；后者是致知型，或是“知之”之人。笃行之人，是已将其道德伦理思想以躬行实践之方式融入于其生活之中，但未作学问研究，更不识为文立论，此一般笃实庶民是也。使天下皆若是，则儒者教化之功已达矣。致知之人，容易走入另一道途，即视儒学为一门学问，以之为研究对象，作为一客体之物以分析、研究及讨论，而自己则当然脱离此客体之外。此种态度有如研究科学之态度，足以使个人成就为一学者。若持此以研究科学则甚适当，但以之面对道德人伦之事，则无论其研究如何缜密，如何精微，始终于道为有隔。研究科学是追求知识，知识与道德乃属两种不同之范畴。道德须要实践，须摄入于个人生命之中；人必须由之，而未必要知之。当道德生命与个人生命合一时，自无主体客体之隔，故笃行之人，虽不能如学者之著述有闻，亦无防于其道德生命之实践。至于视道德为知识之对象而研究者，则可以完全不负道德实践之责任，结果可说其与道德无关。此是研究儒学与实践儒道之不同的地方。当然，此并不表示儒学不须研习。盖圣道之弘扬与复兴，实有赖于精通儒学

之志士仁人为之先导。若既有精湛之儒学，复毋忘于志君子之行，既贤且哲，斯为有益于儒教矣。

总之，孔子的形象是中华民族文化的象征，儒家的思想是华夏文化的代表，是中华民族得以保持统一和强大的轴心，是一种无与伦比的民族凝聚力。当前国家最大的课题是祖国的完全统一，这是每个中国人都衷心企盼的。我希望我国政府应先用孔子的思想文化和信仰做个统一轴心，去凝聚港澳台同胞及团结全世界的华人。回顾过去的历史，没有理由不接受本国的传统儒家文化。最重要的首先是文化与信仰的统一，这亦是符合邓小平先生设计的有中国特色的社会主义理论的。

当江泽民同志访问马来西亚及韩国时，曾引用孔子的“和为贵”、“己所不欲，勿施于人”、“德不孤，必有邻”等名言。国家体委主任伍绍祖先生亦在体育竞技场运用孔子名言：“君子无所争，必也射乎；揖让而升，下而饮，其争也君子。”这都说明孔子的思想与教诲是有永恒价值的，是我们中华民族的智慧宝库。我们应当无比珍视自己的历史遗产，并使之在现代社会发扬光大。

(原载《文史哲》1999年第5期)

“当代新儒家” 点评

包打天下与莫若两行

张学智

现代新儒家和关于现代新儒家的研究在新的时代条件下向何处去，这大概是 21 世纪伊始萦绕在许多思想者头脑中的问题。20 世纪，是儒学和儒学研究经历了最多变动的时期。从“五四”时期的打倒孔家店到三四十年代新儒家的兴起，从新中国成立后学术路向的剧变到六七十年代之后港台新儒学研究的深入，从“批林批孔”到中国大陆新儒学研究的复兴、海外新儒学的高涨，在在都显示出新儒学在不同历史时期、不同文化境遇的遭际及它与整个华语思想界的复杂纽结。

当我们跨过 21 世纪的门槛，进入以和平、发展为主题的世界氛围的时候，我们有必要重新检讨 20 世纪的新儒学研究。我认为，20 世纪中国大陆的新儒学研究有一个误区，这就是企望学术包打天下。新儒家个人有这样的自我期许，研究者也这样苛责新儒家。新中国成立后中国大陆由于教育环境、时代风习的影响，造就了这样一批人，他们把“学以致用”、“武装群众”等奉为至

上信条。总想用一种理论、一种思想包打天下。在这些人身上，可以看出极为强烈的用世倾向。他们不甘寂寞，对问题往往浅尝辄止即思见于实践，有些人甚至热衷于做王者师，希望以一种理论耸动天下，改变社会，产生“不可估量”的社会效果。他们绝不会为学术而学术、为科学而科学；他们也看不起那些默默无闻，为学术真理献身的人，总想在用世方面有所作为。当一种理论不能包打天下，产生能见的社会效应时，他们就判定这种理论是无用的，至少是有缺陷的。这种人惯于用意识形态的有色眼镜去看一切学术，凡在实践方面效用稍弱的，都在应当批评、应当摒弃之列；他们也惯于把一切问题，特别是作用于人的灵魂深处的文化问题当作政治问题来看待、来处理。这些人对新儒家不宽容、不服气，甚至不容忍。

对现代新儒学稍有涉猎的人都知道，主张新儒学的都是一些学者、教授，他们的职责是研究学术，他们也希冀他们的学术能够对现世有些微补益。但这种补益主要是作用于知识分子的心灵，在传统文化与现代思想激荡、交会、融合的时代氛围中对其立身行事方面指点一二。他们从未奢望他们的思想学术能像后来居于意识形态的学术那样武装群众，产生“不可估量”的现实作用。这些学者只是在那里做学问，想问题，然后把他们的所思所想贡献给社会，这种贡献也没有强人从己、定于一尊之意。这一点从熊十力、冯友兰、贺麟及港台的唐君毅、牟宗三身上表现得很清楚。即使在自称不是学者教授，不是书斋中人，而是一个实行者的梁漱溟身上，也只是在一个小范围做实验。这些学者所做的工作大多不超出自己的本分。他们的态度是严肃的，方式是和平的，效果是学者式的。站

在学术多元化的立场看，每一个出于发展学术之诚，踏踏实实研究学问，对民族文化的进步与提高，对应付当时所面对的问题有所建树的学者，他们的工作都应当受到尊重。即使他们提出了一些与人们一个时期的现实期望相去甚远的学说，他们的工作价值也不容否定。以上提到的这些学者就属于此类人。他们以学术为中国的文化建设乃至政治建设贡献涓埃的诚意是不容怀疑的。他们所贡献出的思想，站在多元文化的立场看，也是很可理解、很可尊敬、很可戴佩以行的。但他们的学术主要是作用于知识分子的心灵的，不能有马上引起可见的社会效应、政治效应，所以在一些人眼里，他们的工作是没有多少价值的。我们不能企望主要是解决心灵问题、价值观问题的新儒学解决一切问题，新儒家提出了自己应对时代问题的见解，这一点已经够了，已足以在中国学术史上不朽，我们不能苛求他们解决学术以外的事。就像牟宗三说的，民主、科学如果能从他的学说中直接开出，要世人何用！民主、科学要靠全社会的人建设出来，这些普世价值绝不是哪个人能“开出”的。新儒学只不过提出了某种解释，这种解释是学理的。即使其中有纰漏，也只能从学理上去分析、去批评，而不能苛求它解决实践中的一切问题。

中国文化的主干是儒学，儒学主要是一种成就理想人格的学说。尽管各人心目中的理想人格有不同，但应该相信，理想人格是应该去追求的。理想人格虽然是一种境界形态的人类财富，但它能产生巨大的现实效应，这一点是谁也不能否认的。当今之世，我们应该期待一批知识分子造就深厚的学养，用人类积累的一切优秀文化充实自己，对中国传统文化作出创造性诠释，以此作用于国人特

别是知识分子的心灵，使全社会祛除萎靡、孱弱、虚浮之气，发大勇猛、大精进，共同创造中国的光辉未来。在社会分工越来越细，各门类的学问越来越专门因而越来越不容他人染指的今天，不但自认为归属于新儒家的学者自己不要紧密地靠向现实政治，新儒学的研究者、一般对这个问题感兴趣的人也不要将新儒家学者紧紧连在政治上。政治有执政者在，他们负治理国家之责。政治是一门大学问，需要各方面的专家。文化建设的责任在学者，学问要独立，学者的人格要独立。学者们应该贡献出自己的研究成果供社会选择，社会也不要因为学者提出的某些理论、某些看法没有直接作用于政治、经济就责备他们“迂远而阔于事情”。

因此，学者们做出的研究成果（那些虚假的、欺世盗名的东西不算成果）就是他们对社会作出的贡献。学者们不应像 20 世纪五六十年代的那一辈人那样汲汲于用世。学者特别是人文学者的用世是间接的、长远的、“润物细无声”的。不要再幻想轰轰烈烈，不要再幻想学者创造出的理论能“掌握群众，产生无穷无尽的力量”。从这个角度看，现代新儒家的工作不是做完了，而是刚开了个头。他们的学问方向仍需要有人接续下去，做出更富于创造力的成果。对他们的过去，不能责备，更不能挾伐，相反的，应具“温情的敬意”，接着做下去，做得更好。所以在我看来，21 世纪的新儒学是更加书斋式的，更加多元诠释的，更加富于宽容精神、创新精神、学派特色的。它应是学术研究，不是意识形态；它应以学理说服人，以学养浸润人，而不是以权势压服人，以教条训导人。还要关注大量民间的、非主流的儒学因素。

现在仍然需要新儒学。20 世纪的后半期，一些人、一些学派

出于政治的、学派的不同立场，对现代新儒家学者极尽挖苦、攻击之能事，斥之为“孤魂野鬼”。现在的一些讨论中，仍有人这样说，而且变本加厉。在我看来，若说新儒家是魂是鬼，这个魂应作中国传统文化精神解，这个“鬼”应作打鬼之钟馗解。没有这些孤臣孽子在全盘西化的声浪中做“中流之一壺”，大声疾呼整理、保存、转化、创新中国传统文化，则中国传统文化大有崩解、淹没、丧失殆尽之虞。在人文精神失落、工具理性膨胀、整个社会竞趋物欲的今天，再没有人站出来表彰这些在新时代为保存、发扬中国传统文化而呕心沥血的志士仁人，中国文化真不知要落到怎样的境地！整个社会如果没有人以人文精神、健全人格的养成大声疾呼，那么法网再严密，监察系统再完备，各种社会弊病将不胜消弭之难。还有一些人，看到一些学者在举世皆狂热追求轰轰烈烈、热热闹闹的大氛围中孜孜矻矻地寂寞著书、坐冷板凳提倡儒学，便认定他气象萧索、行将就木，至少也是“气息奄奄，日薄西山，人命危浅，朝不保夕”了。这种看法更是片面。须知，学者不是市侩。有价值的、经得住时间考验的思想多是在笔干砚冷、脑尽肠枯的殚精竭虑中得出的，他们不是演讲、报告轮班排队，润笔纷至沓来，整天就时髦话题赶场般奔波的热闹学者。他们的议论不是偶然感发的兴会之言，他们的人格也不是那些没有人类情怀、民族大义、血泪著书精神的人所能想象的。“古来圣贤皆寂寞，唯有饮者留其名。”时下有人听见讲圣贤之学便摇头叹气，以为此辈酸腐不可近，矫情不可理喻，以为这些人给人的无非是“存理去欲”的紧箍咒。在时髦学者、“新新人类”看来，在现时再来提倡新儒家真是愚不可及。有这样见解

的人最好去认真读一点现代新儒家的著作，以同情之心理解体会他们的心情，正视他们的工作。

在一般人特别是具有自由主义背景的学人看来，现代新儒家最不能容忍的是“良知的傲慢”，即道德理性、本心本性等，不但可以在道德领域擅其胜场，而且可以由此推出一切其他价值，如民主、科学等现代价值。现代新儒家最为人诟病者在此，他们费唇舌最多，在别人看来最不能自圆其说者也在。其实这一点如加以善意的理解也并非不能融通。现代新儒家所大力突出、着意表彰的是道德本体界。道德本体精微高严，具有超越性、绝对性。它涵盖一切、包蕴一切、通约一切。它生意洋溢，春意不已。人的境界如此，宇宙本体如此，天人不二。具备了这种境界，就可以达到一种高明远大的识度，超绝众流的襟怀。但具有这种境界和襟怀的人又是脚踏实地，不离日用常行的。对这个方面的描述、论证是新儒家的胜场，也是他们之所以为新儒家的标志。由这种境界、这种襟怀向下落实，落到具体事物方面，这中间有许多层面。现代新儒家所做的最重要的工作，就是对道德本体的论证与分疏。他们一般相信，价值的树立、人格的造就是最主要的，这方面做得好，才能在具体事为上有所建树。即使具体知识有欠缺，这种识度、这种境界也会驱迫他得到具体知识。一般所谓思维之明敏，做事之练达如不在这种价值、这种器识的范导之下，则极易流于自私用智。这就是由下学而上达，有了境界，得了识度，再以之为指导去做具体事。这是宋明儒者的理论归趋，不管他们学问宗旨、修养功夫如何，这一点在他们是共同的。现代新儒家就这一点说是宋明儒的忠实继承者，他们的发挥在于结合新的时代需要，应对西方文化的挑战，对

中国传统文化特别是其中的道德资源做出新的解释。他们对现代社会特别是“五四”以后深入人心的两大价值民主与科学怀着深深的敬意，并试图在保存儒家的天人性命这一基本方面之时，尽量对道德形上学与民主科学的关系给予圆融的解释。如熊十力着力论证性智之学，但对以理智建立实测之学也予以关注。牟宗三虽以道德形上学的建立与论证为主要工作，但他同时兼顾以曲通的方式开出民主与科学。民主科学是现代社会的最高价值，而道德理想主义是儒家为主干的中国传统文化结出的最后果实。这一古一今、一形上一形下、一价值一实证的接榫自然难免左支右绌，自然难做到完全安稳妥帖，但他们为此作出的努力是完全值得称道的，他们的功绩不容抹杀。

退一步说，民主、科学这些价值即使极难融入天人性命之学，那么，就让它两行好了。科学思维、实证方法完全可以在科学范围内得到解释，天人性命之学可以在形上学范围内得到体证和发挥，二者不必容纳于一个系统中。作为现代科学技术的精神支柱的科学精神、科学思维完全可以独自得到说明，不必附属在形上学上。但科学的开发、应用却必须在人文精神的指导之下。民主政治的建设也要在政治学的具体操作下实现，不必由天人性命之学开出。但天人性命的研求（这里应理解为由人的境界的提高而有的对宇宙和人生的宏阔眼光）有助于民主制度的建设。民主科学和天人性命各有各的理论和实践，民主科学属理智界，天人性命属睿智界。天人性命之学在现代社会仍有它的价值在，关键是如何解释它、转化它。我们过去曾由科学的发达斥宗教为迷信，为欺骗，但科学如此昌明的今天宗教的信众仍有日渐增长之势。儒学不是宗教，现代新儒家

学者所提倡和宣传的也不是具有现代形态的宗教。人的精神和心灵永远有自己的需求，永远不会被某种单一的东西吞噬和代替，永远不会有理智的一统天下。所以形上学对心灵的慰藉、对睿智要求的满足是永远需要的。这就是两行：具体科学和形上学各有各的职能，各有各的责任，共同完成人类不同层次、不同领域的需求。而从现代多元文化的角度看，提出从性理之学“开出”、“转出”民主科学也好，认为民主科学不能从天人性命开出也好，说到底都是学者的诠释，诠释就应允许有多种立场、多种角度。只是作这种诠释的人不要自动地把自己摆进文化政策制定者的行列而忘了自己的学者地位。如果限制在这个范围内，那么各种思想的并生并不会妨碍社会安定，文化昌盛，人类进步。

只要人们还不能完全摆脱传统的影响（实际上完全摆脱是不可能的），只要人们还要在现代社会中有效利用传统资源，儒家作为中国传统文化的主干就是人们首先要研究、利用、取精用弘的对象。精神的儒家、政治的儒家、民间文化和宗教中的儒家，这些不同的层面在现代中国人的精神生活中仍然是交织的，呈现出错综复杂的面貌。尤其是精神的儒家，可供我们吸取和借鉴的资源很多。我们在现时代并不能摆脱它的影响，在今后相当长的时期内也是如此。“现代新儒家”今后也会呈现不同的面貌，有不同的学理和实践，但根绝是不可能的。旧的传统淡漠了，新的传统就会形成。但无论何种传统，其中必有作为中华文化的主干的儒学的影子。传统与现代的纠结永远是人无法改变的存在方式。

当代新儒学发展的若干难题^①

李宗桂

当代新儒学的发展动向和前景,^② 不仅是中国港台地区和海外新儒学人士关注的重心,也是国内学术界的关注重点之一。在迈入21世纪之初,把当代新儒学发展的难题提出来讨论,对于当代新儒学的发展不无帮助;同时,对于当代中国文化建设也应当有所帮助。

在我看来,当代新儒学发展面临的难题主要有以下六点:

1. 兼容天下的开放意识和守道护统观念的纠结; 2. 复兴儒学的宏图大志与儒门淡泊的落寞现实的差距; 3.“返本”的传统价值准则与“开新”的现代意识的矛盾; 4. 批评精神与自我反省意识的脱节; 5. 儒学现代化意图与边缘化现实的背反; 6. 儒学价值理想载体的整体性缺失。限于篇幅,现简略论说如下:

一、兼容天下的开放意识和守道护统观念的纠结

传统儒学在本质上是一个相对开放的系统,具有兼容天下的意

① 本文为教育部“十五”重大项目“当代中国文化建设研究”的阶段性成果。

② 本文所谈的“当代新儒学”,实际上就是国内所谈的“现代新儒学”,两者没有本质区别。那种认为港台使用“当代新儒学”而内地使用“现代新儒学”概念,是因为内地学术界“别具深意”的说法,是不了解情况的一种误解。为了避免误解,故本文使用“当代新儒学”的概念。参见李宗桂:《“现代新儒家”辨义》,载李宗桂:《传统文化与人文精神》,广东人民出版社1997年版,第347—355页;李宗桂:《现代新儒学思潮:由来、发展及思想特征》,《人民日报》1989年3月6日。

识。“万物并育而不相害，道并行而不相悖”、“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”、“民胞物与”，等等，都反映出传统儒家兼容天下的开放意识。当代新儒家继承并发展了这种开放意识。早在 20 世纪 50 年代，由唐君毅、牟宗三、张君勱、徐复观共同署名发表了著名的《文化宣言》^①。在该文中，这些当代新儒学的重镇在充分肯定中国历史文化的生命的同时，明确提出中西文化应当真诚地相互学习。他们认为，西方文化中的科学精神和民主政治，“有其普遍永恒之价值”，值得一切民族学习；中国文化应当吸纳西方文化的“方以智”的精神以充实自身“圆而神”的智慧。西方人应当学习中国文化“当下即是”的精神与“一切放下”的襟抱，“圆而神”的智慧，天下一家之情怀，等等。应当说，当代新儒学这些思想，有其时代的合理性，有不同于传统儒学的更为开阔的眼界和博大的襟怀。传统儒学“以夏变夷”的自大心态，在这里转化成为自觉向西方学习以壮大自身的文化自觉的精神。

“当代新儒学”指摄的范围甚宽，它包括中国的台湾、香港地区和美国以至中国内地的认同并实践当代新儒学价值理想的学者，而以台湾地区的当代新儒学阵营为核心。近年来，当代新儒学人物都在为自己的文化理想而奋斗。继承传统，面向世界，面向现实，奋力拓展，是其思想主流。台湾地区当代新儒学的学术阵地《鹅湖》月刊，创刊于 1975 年，迄今已经出版 330 期，发表了大量的

^① 该文全名是：《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，1958 年元旦在香港《民主评论》和台湾《再生》杂志同时发表。

“以宋明儒学上溯孔孟老庄为诠释的立足点”的文章，此外，还创办了《鹅湖学志》。每两年举办一次“当代新儒学”国际学术研讨会（已办六届），每两年举办一次台湾地区的学术会议（已办八届），每月举办一次公开讲座，每星期举行一次读书会，每年不定期举行三至四次时论、座谈会。鹅湖出版社、“中央研究院”中国文哲研究所以及学生书局、文津出版社，都出版了大量的当代新儒学的学术论著。这些学术研讨会、座谈会，以及出版的数量甚丰的论著，吸纳了包括大陆地区学者在内的不同地区、国度、人种、学术观念的学者的参与，在总体上反映了其兼容意识。但是，问题在于，由于当代新儒学要固守“返本开新”的文化价值理念，要坚持“统绪”意识，因而在其组织、参与的海内外诸多学术活动中，过分强调其“道”的至上性和唯一正当性，导致对于非当代新儒学阵营学者的不够兼容，特别是对中国内地以坚持马克思主义学术观的学者的“同情性的理解”的误解。甚至在当代新儒学阵营内部，也出现了所谓“护教的新儒学”与“批判的新儒学”之争。而所谓“护教的新儒学”，不外就是坚守当代新儒学的价值理念，“天不变，道亦不变”，固守其道，维护其统。例如“中央研究院”中国文哲研究所李明辉对中国社会科学院方克立的批评，^①“中央大学”杨祖汉对余英时的批评，对复旦大学杨泽波的反应以及对香港科技大

① 李明辉：《中国大陆有关当代新儒学的研究：背景、成果与评价》，载李明辉：《当代儒学之自我转化》，台北“中央研究院”中国文哲研究所1994年版，第175—192页。另请参见方克立：《现代新儒学研究的自我反省——敬答诸位批评者》，载方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社1997年版，第192—209页。

学冯耀明的批评等,^① 蔡仁厚对其师牟宗三思想的谨守, 等等, 都反映出“护教的新儒学”的某些特征。而所谓“批判的新儒学”, 诸如林安梧、邱黄海、谢大宁、郑志明等人,^② 不过是要想在思维空间和学术理路方面在既有的基础上有所拓展而已。他们自称为“后新儒学”, 提出了自认的与“新儒学”的诸多不同之处, 但其基本学术价值观和社会理念, 与“新儒学”并无二致。真正明显的区别, 恐怕是其提出的对于当代新儒学思想纲领的“返本开新”的诠释。例如林安梧认为, 当代新儒学的问题, 不是“返本开新”, 不是如何从传统开出现代化(“新外王”)的问题, 而是“在现代化的学习过程中如何调理人的实存问题”, 亦即由“外王”而“内圣”。尽管如此, 林安梧还是没有超越“内圣”“外王”的儒家思维框架。在很大程度上, “后新儒学”(“批判的新儒学”——姑且借用这一名词), 也属于守道护统的范畴。此外, 蔡仁厚、周博裕宣称的“天下不归于儒, 天理何在?”的愤慨,^③ 我们当然不能简单地将其归于“独断”, 但我们说他们属于守道护统的比较极端的典型, 恐怕不为过。由此, 可以看到, 当代新儒学既要保持兼容开放的意识, 又要守道护统, 二者相互纠结, “剪不断, 理还乱”, 从而造成了其发展的难题之一。

① 杨祖汉:《论余英时对新儒家的批评》、《牟宗三先生对儒学的诠释——回应杨泽波の評议》、《儒家形上学与意志自由——与冯耀明先生商榷》, 载杨祖汉:《当代儒学思辨录》, 台北鹅湖出版社1998年版, 第1—32、33—62、81—106页。

② 林安梧:《牟宗三先生之后:“护教的新儒学”与“批判的新儒学”》, 载林安梧:《儒学革命论》第2章, 台北学生书局1998年版, 第29—38页。读者还可参见该书“序言”。

③ 1998年9月上旬在山东济南参加“第五届当代新儒学国际学术会议”时的发言。

二、复兴儒学的宏图大志与儒门淡泊的落寞现实的差距

当代新儒学以复兴儒学为职志。尽管有“儒学第三期发展”之类比较委婉的阐述，但返回传统儒学心性之学的根本，开出现代科学民主的新局（亦即所谓“返本开新”）的宗旨，其复兴儒学的主题自然包含在内。从20世纪50年代至今，半个世纪过去了，当代新儒学的努力没有白费。当代新儒学在中国内地、台湾、香港和海外，受到的关注远比其他任何时候都要多，都要广泛。更为重要的是，当代新儒学在中国内地、台湾、香港和海外的“知音”也比以前要多，被认同的范围也比以前要广。从当年的“花果飘零”、“孤魂野鬼”，到如今的声势煊赫、广受关注，确实是今非昔比。但是，就全球视野考察，视中国文化和儒学为无物的西方自大狂姑且不论，就是在海外华人社区，儒学的力量究竟有多大，是否真能依靠儒学指导其人生、安顿其在海外的精神生命，恐怕还是问题。就是在台湾和香港地区，儒学价值观的魅力也远不如西方价值观的冲击力、蛊惑力。特别是在当今民进党当局的宰制下，台湾地区的当代新儒学如何生气勃勃地开展活动，儒学价值理想如何在台湾地区落到实处，绝不是一个简单的书斋问题。至于在内地，儒学在中国文化的“文本”中，不仅早已不是“语法”，而只是“词汇”，甚至是不常用的“词汇”。“儒学复兴”谈何容易！积极推动“儒学第三期发展”，乐观看待其“前景”的杜维明，也曾多次感慨“儒门淡泊”，批评中国人“抛却自家无尽藏，沿门托钵笑贫儿”。你可看作是杜维明对儒学复兴、对挖掘传统资源的呼吁，也可看作是对儒门淡泊的严峻现实的承认。2001年11月，“第六届当代新儒学国际学术研讨会”

在台北举行，地点在比较偏僻的“台北市立美术馆”，与会人员寥寥（四五十人），香港地区、内地和海外的学者自始至终参与，反倒是台湾本地学者由于种种原因，不少是临到要发言或者主持的时候，才开车来，发言或者主持任务一结束，马上走人。想当年，“当代新儒学国际学术会议”在台北繁华地段的“中央图书馆”举行，数百人参加，旁听者要收费。真是不可同日而语！什么是落寞惆怅，什么是“寂寞的新儒家”？这就是！如何缩小复兴儒学的宏愿与儒门淡泊的现实的巨大差距，值得当代新儒学的师友们深思！

三、“返本”的传统价值准则与“开新”的现代意识的矛盾

“返本开新”是当代新儒学的价值诉求。“返本”，是返回宋明儒家心性之学的“根本”；“开新”，是在心性之学的基础上开出现代科学民主的新局。问题在于，心性之学的传统价值准则与科学民主的现代意识，二者属于截然不同的两套价值系统。二者之间的结合点何在？换言之，现代科学民主与传统儒家的心性之学如何接榫？直到今天，当代新儒学仍然没有给出一个令人信服的论证。“身”在现代社会，享受着现代物质文明，追求着传统中国没有的民主政治；“心”却要在传统社会，要依靠心性之学支撑精神世界，甚至笼罩社会价值系统，以传统之“心”，驾驭现代之“身”，其理想固然美好，但其现实性和操作性何在？究竟是从现代去观照传统，改铸传统，利用传统，为现代社会和现代人的“身心”服务；还是从传统出发，以现代社会和现代人的“身心”去适应传统，这个“传统与现代”的矛盾，是当代新儒学应当开解的“结”。

四、批评精神与自我反省意识的脱节

当代新儒学素有批评精神。无论是我们所称的当代新儒学第二代的钱穆、唐君毅、牟宗三，还是第三代的刘述先、蔡仁厚、杜维明（包括余英时），以及现正当年的李明辉、林安梧、杨祖汉的论著中，都可看到精彩的思想火花，看到他们对社会、人生、政治的批评，甚至他们内部的相互批评（例如余英时为钱穆的辩护以及由此招致的杨祖汉的批评，林安梧和李明辉之间的相互批评等）。可以说，儒家的批评精神在他们身上得到发扬光大。但是，从更为广阔的思维空间考察，不难发现，当代新儒学的学者们的自我反省意识远远比不上其批评精神。对于外界对当代新儒学的批评，对于当代新儒学自身的弱点和不足，当代新儒学的学者们固然有所反思，但远远不够。相反，他们的反批评精神十分强烈。近年来，海峡两岸三地都有对当代新儒学的批评。例如中国社会科学院的方克立^①、郑家栋^②、中山大学的李宗桂^③、湘潭大学的刘启良^④、香港科技大

① 详见方克立：《略论现代新儒家之得失》、《第三代新儒家掠影》、《现代新儒学研究的自我反省——敬答诸位批评者》、《现代新儒学的意识形态特征》、《评大陆新儒家推出的两本书》、《评大陆新儒家“复学儒学”的纲领》，载方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社1997年版，第46—53、54—63、192—209、210—222、401—419、420—442页。

② 郑家栋：《断裂中的传统——信念与理性之间》，中国社会科学出版社2001年版，第121—133页。

③ 李宗桂：《文化批判与文化重构——中国文化出路探讨》第5章第3节，陕西人民出版社1992年版，第259—299页；《评现代新儒家的“返本开新”说》，载李宗桂：《传统文化与人文精神》，广东人民出版社1997年版，第363—375页。

④ 刘启良：《新儒学批判》，上海三联书店1995年版。

学的冯耀明、^①台湾“中央研究院”的翟志成^②等等。当代新儒学的学者们对于这些批评，本可以平常心看待，既可正面争辩，也可置之不理，完全不必反应过度。反应过度的结果，就会导致人们对当代新儒学学者的襟怀的认识偏差，导致对当代新儒学的文化意识的误解。总之，自我反省意识弱于批评精神，这是当代新儒学在新的发展途程中需要解决的现实问题。

五、儒学现代化意图与边缘化现实的悖反

无论承认与否，儒学在当今世界（大陆、台湾、香港、澳门以及海外）处于边缘地位是客观事实。按照当代新儒学学者的设想，要起衰振颓，要复兴儒学，就必须使其逐渐由“边缘”成为“中心”。要成为“中心”，就不能固守旧统，而要与时偕行，使儒学具有现代化的特质。平心而论，当代新儒学是主张现代化并积极实践现代化的。因此，对于儒学的现代化，他们也是竭尽其能的。麻烦在于，当代新儒学越是要使儒学现代化，使其融入现代化社会之中，并使儒学本身具有现代品格，就越是疏离传统儒学。一个具有科学精神、民主政治精神、竞争意识、效率意识、契约观念等现代品位的儒学，还是它自身吗？而且，越是要去适应现代化，越是要把自身现代化，儒学的传统特质和独特品位就越会减少以至丧失。而要保持其特征，既有的做法，是坚持“返本”，即以儒家心性之

^① 冯耀明：《本质主义与儒家传统》，台北《鹅湖学志》，1996年第16期。

^② 翟志成：《当代新儒学史论》，台湾允晨文化实业有限公司1993年版。

学为根本。但如以心性之学为根本，儒学就很难现代化，很难在现代社会成为中心；而要现代化，要成为中心，就必然边缘化。结果，就不是如同杜维明等人所希望的，“以边缘为中心”，而是想进入中心、想成为中心、想现代化，结果化掉了自身。总之，儒学的现代化与儒学的边缘化这对矛盾，是当代新儒学进一步发展需要解决的重大难题。^①

六、儒学价值理想载体的整体性缺失

当代新儒学要想进一步发展，就必须使其价值理想有一个整体性的载体。任何一种价值理想，要想落到实处，必须有一个承载它的整体性的载体。在传统中国，承载传统儒学价值理想的，是整个官僚行政系统，是各级官吏、士大夫，质言之，是类似今天的公务员系统的人们，以及知识分子阶层。在民间，是包括山野村夫、市井小民在内的以“三纲五常”的道德为生活准则的庶民百姓。甚至对烈士、节妇的旌表，也是以儒家价值观为标准的。总之，在传统中国，儒学价值理想有官僚阶层和知识分子阶层为整体性的载体。反观今天的中国（“文化中国”意义上的中国——亦即海内外认同中华文化的华人社会），没有一个地区有作为一个整体（群体）的公务员阶层和知识分子阶层自觉承载儒学价值理想。尤为可叹的是，当代新儒学阵营中的一些学者，说他们从事的是儒学研究工

^① 李宗桂：《儒学的现代化与边缘化》，《传统儒学、现代儒学与中国现代化》，香港新亚研究所2002年版，第85—92页。

作，或者说他们属于当代新儒学范畴的人物，他们承认。但如果说他们是“当代新儒家”，他们未必承认。甚至他们说，不参加当代新儒学的圈子也罢，但我愿意做儒学的工作。可见，儒学价值理想载体的整体性缺失，是当代新儒学发展的又一重大难题。如何化解这一难题，恐怕不是当代新儒学自身力所能及的。

综上所述，当代新儒学的发展面临若干难题。这些难题的解决，有待于当代新儒学师友们的努力，有待于“文化中国”理想的落实，也有待于当代新儒学的自我反思和现代感的自我提升。作为当代新儒学的学术朋友，我愿意以诚交友，做他们的诤友，故不揣冒昧，提出上述问题，供海内外同好讨论、批评。

儒学能否成为“活水”

陈卫平

论到新儒学，在当代最为活跃、最有影响力的人物，无疑是杜维明先生。去年（2002）武汉出版社出版了5卷本的《杜维明文集》。这给我们提供了更深入、更全面把握杜维明思想观点的一个很好的文本。通观文集，我们可以看到，杜维明对新儒学的贡献，归结起来，就是以比他的前辈更宽广的学术眼界，更系统地阐发了“儒学第三期发展”的前景问题。文集的编者之一郭齐勇对此作了很形象、很贴切的概括：“让儒学的活水流向世界。”

把儒学比喻为“活水”，自然是强调儒学在现代社会具有兴旺的生命力。这就杜维明研究儒学的学术背景而言，是对“列文森的

挑战”的应答。列文森的名著《儒教中国及其现代命运》以“传统—现代”两分的模式，提出了这样的观点：中国社会在欧风美雨的冲击吹打下，由传统向现代转变，儒学随着它所依赖的社会根基的解体而走向死亡，成了“博物馆”的展览品，只是作为“幽灵”存在于人们的心里；与此相应，西方文化从依附于传统儒学的新“词汇”，变成了中国现代取代传统儒学的新“语言”。简单地说，在列文森眼里，儒学已是历史古董般的死物。杜维明在1988年自述道：“我到美国后不久，受到比较大的震荡就是列文森的观点。那时我基本不同意，觉得要批评”，“但我当时觉得问题很大，说10年不一定能做出反应”；“最近十几年来，不仅列文森的观点在美国仍然有很大的影响力，在中国，东亚也有很大的影响力。所以这个问题是一个很严肃的问题。我那时认为10年可以解决是比较乐观了一点，结果是过了20年，这个问题依然存在”。^①他致力于“儒学第三期发展”的研究，就是要批评列文森把儒学看做“博物馆”里死物的观点，论证儒学是现代社会中源远流长的“活水”。

儒学到底是死物还是“活水”，这首先涉及怎样评价儒学的价值。杜维明认为，不能像列文森那样，仅仅因为儒学有不适应中国社会由传统向现代转型的负面作用而否定其价值。他指出：“作为过去1000年中国思想主流的儒家思想在传统中国有其深厚的经济的、政治的和社会的根基”，当这些根基剧烈动摇后，“儒家中国的衰落和崩溃现在已不再是争论的问题了，因为这是一个历史的真实”；但是，“即使那些根基彻底地被摧毁了，我们也不能因此得出

^① 《杜维明文集》第2卷，武汉出版社2002年版，第502—503页。

儒家思想失去了它所有的人类相关性的结论”；相反，“儒学在艺术、文学、历史和哲学中的精神价值将会再度表现出它对塑造整个中国创造性心灵的影响”。^① 概括地说，杜维明认为就儒学作为过时的思想体系而言，它是死物；然而就儒学仍然具有人文价值而言，它是“活水”。

这是富有启发性的深刻的观点。因为它在实际上是指出了认识儒学的价值应当把工具价值和内在价值这两种评价尺度统一起来。揭示儒学落后于时代，是以其对中国现代化能否带来直接功效为标准，用的是工具价值的评价尺度；强调儒学具有不因其落后时代而随之丧失的人文价值，是以儒学本身的内在价值为评价尺度。儒学之所以形成历史悠久的传统，不只是具有外在的时代根据，还因为其具有内在的理论价值。所谓内在的理论价值，就是说它不只是提供了某种关于宇宙人生的知识，而且是提供了某种关于宇宙人生的智慧。作为知识，它会随着社会的发展而被淘汰，作为智慧，它蕴涵着许多有待现代社会汲取的资源。然而，中国近代尤其是“五四”以来评价儒学的主流，运用的尺度和列文森是同样的，即儒学无助于中国走向现代化，因而它只有负面价值。这尽管在当时起到了从儒学传统中解放出来的作用，但其对儒学的认识是片面的。应当说，这样的片面认识在中国内地直至 20 世纪 80 年代仍然是占主导地位的。所以，杜维明 20 世纪 80 年代初期和中期在内地讲学时，应者寥寥，以至于他在 1988 年发出了这样的感叹：“很多港、

^① 《杜维明文集》第 4 卷，武汉出版社 2002 年版，第 194—195、10 页。

台及内地学者，对儒家的理解还没有超出列文森的水平。”^①因此，杜维明反对列文森只以工具价值来评价儒学的价值，对于扭转内地对儒学的片面认识是有意义的。事实上 20 世纪 90 年代以来，随着新儒家研究成为“显学”，杜维明对儒学价值的评价日益在内地得到广泛的认同。如今，在内地恐怕已很少有人会怀疑：就儒学的内在价值即它提供的智慧而言，是对现代世界具有巨大价值的思想传统之一。

这似乎给儒学的第三期发展即成为现代社会的“活水”，带来了“一阳来复”的转机。然而，肯定儒学对现代社会的价值，只是儒学成为“活水”的前提：儒学能否真正成为“活水”还是有问题的，或者说在我看来是不可能的。如果我们考察一下儒学在传统社会如何成为“活水”的，也许就能了解这一点。

儒学作为“活水”流淌在传统社会里，主要有三个环节。首先是思想观念。传统的重要载体是典籍文献，儒学因其独尊的地位使得其典籍被奉为“经典”，于是人们不断地讲授、领会、阐发这些经典，对这些经典的注疏绵延不绝。儒学的思想观念正是在这源远流长的注疏里一脉相承，影响和支配了一代又一代的人们。其次是行为方式。传统社会的多数民众是文盲，他们对儒学传统的接受，主要不是来自书本，而是来自行为方式的训练。在传统社会，民众的行为方式通常是以儒家的“礼”制为准则的。当人们要从呱呱坠地的自然人成长为社会所认同的社会人，就必须按照社会通行的行为准则即儒家的礼制来规范自己。如此的规范过程就是把礼制所体

^① 《杜维明文集》第 2 卷，第 503 页。

现的思想观念尤其是价值观念内化为行为主体自身的过程。于是，儒学的思想观念就外显为行为方式，并延续下去。儒学正是通过礼制对普通民众行为的规范作用而在他们身上打下了深深的烙印。再次是语言传递。语言是表达思想的工具。古代汉语（文言）的特点是文约义丰。这个特点表现为它的字、词有多重的意义。在传统社会，识字认词是与读经（包括根据儒家经典的意思编写的启蒙读物，如《三字经》等）相联系的，就是说对字、词的理解是在儒学的语境中进行的。这就决定了传统社会的人们对字、词的理解，不是停留在它们的原初含义上，而是从儒学的义理上去诠释。于是，在汉语的字、词中就积淀了儒学的情怀。因此，随着语言的传递，儒学的情怀也就灌注在人们的心灵中，并为后人所承继。上述三个环节显然是和传统社会的制度紧密相连的，这就告诉我们儒学要成为传统社会的“活水”是通过制度的安排而实现的。

在现代社会里，由于上述三个环节所依附的制度不再存在，这三个环节也就基本消失了：在思想观念上，人们不再把儒家经典当作必读的教科书，绝大多数中国人已说不清楚“四书”“五经”为何物；在行为方式上，儒家的礼制不再是必须遵循的准则，少年儿童更多的是把大众传媒（尤其是电视）中宣扬的行为方式视为社会认同的方式；在语言传递上，在现代汉语的语境下，字、词蕴积的儒学情怀已很少得以传递了。由此而言，儒学要在现代社会成为流淌不息的“活水”，恐怕是非常困难的。从这个角度来讲，列文森以旧制度的灭亡来判定儒学只能走进“博物馆”，是有合理性的。其实，杜维明已经注意到了这一合理性。这表现在他有关儒学精神与东亚工业、儒学传统和自由主义这些课题的讨论中，也开始涉及

如何通过制度设计使儒学变成现代社会里的“活水”。但是，一旦儒学通过现代社会的制度安排而发生影响力，那么，它就不可能像杜维明所期待的那样，“作为中国主要思想力量再度出现”，^①而是融入了与现代制度相适应的现代思想这一滚滚巨流之中，成为其中的一个因素。

至此，我们可以对儒学能否成为现代社会的“活水”，给出这样的回答：它没有可能像在传统社会中那样成为主导性的“活水”，但可以而且也应该成为现代思想文化这一“活水”中的“水滴”。

当代新儒家向多元融合型转化的必然性

蔡德贵

孔子是中国的，也是世界的。孔子既是时间人，又是空间人。从时间上来说，孔子跨越了两千多年，经过多次文化交流，形成了四种类型的儒学：独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教会通型。今天已经到了形成多元融合型儒学的时候了。从空间上说，儒学不仅是中国的，也是世界各国的共同文化遗产。除了中国儒学，还有日本儒学，日本的孔子；韩国儒学，韩国的孔子；新加坡儒学，新加坡的孔子……甚至也有法国的儒学，法国的孔子……这些儒学都是文化交流的产物。国外的儒学也会进一步融合，多元融合型儒学的出现也是毋庸置疑的。从时间上说，从空间上说，多元

^① 《杜维明文集》第4卷，第10页。

融合型的儒学的出现都是必然的。

一、儒的恒定性与变通性

儒学本来是农业文明的产物，经过漫长的历史发展，逐渐演变成中国封建社会共同的价值观和普世伦理。正像乔羽所写的《千古孔子》的歌词中所说：百年千年万年，昨天今天明天，多少亭台楼阁早已化作瓦砾一片，多少功名利禄早已化作过眼云烟，你仍旧是你，你仍旧是你，你是一位善解人意的朋友，永远活在众生之间，活在众生之间。……在孔子的思想里，已经蕴涵了一些可以称得上普世伦理的内容，如“己所不欲，勿施于人”，这样的话今天的人们还很难做到，即使到更高的社会形态，能做到这一点，也很不容易。孔子和其后继者将儒学凝固为“天不变，道亦不变”的恒定的孔孟之道，这就是“三纲六纪”。陈寅恪先生在《悼王国维先生挽词并序》中说：中国文化之定义，具于《白虎通》“三纲六纪”之说。“三纲”是君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲；“六纪”是诸父（父亲的兄弟）、兄弟（自己的兄弟）、族人、诸舅（母亲的兄弟）、师长、朋友。这九个方面的关系处理好了，社会就稳定了。在当代社会里，仍然存在这九个方面的关系，只是需要加以变通，使这九个关系都照顾到相互之间的利益，不要再强调单一方面的主导关系，比方说君臣关系要演变成国家和人民的关系，而且这个关系是相互之间的关系，国家与人民是相辅相成的。其他关系，也要互相照顾到对方的利益。父子关系，演变成父母与子女的关系，诸父演变成父亲的兄弟姐妹，兄弟演变成兄弟姐妹，诸舅演变成母亲的兄

弟姐妹。这样，辩证地处理这九个方面的关系，任何社会都可以保持稳定。这正是儒学恒定性的一面。

但儒又不是静态的，而是动态的，儒学根据时代的变迁而不断地改变自己的形态。儒产生和演变的历史对此是有力的证明。

儒最初本是一切术士即知识分子的通称。《论语》中有“君子儒”、“小人儒”之称，儒都是术士的通称。经过孔子、孟子、荀子诸位大师的努力，形成了儒家学派。在《庄子》中，儒已经有了学派的意义了，如《田子方》中的“儒士”、“儒者”，就是戴“儒冠”、穿“儒服”的学者，《徐无鬼》中的“儒墨杨（朱）乘（公孙龙）”已明确是指学派了。

儒学随着时代的变迁，不断改变形态，所以从战国至清代就有了汉儒、唐儒、宋儒、明儒、清儒等不同时期的儒家学派。近代以来，则产生了新儒家。

作为儒家学派创始人的孔子，被称为“圣之时者”。儒家学派的思想内容也是与时俱进的。因此，儒是分为不同层次的。

儒学从产生到现在，已经有 2500 多年。儒学虽然产生在中国，但影响波及海外。在东方，形成了范围十分广大的“儒教文化圈”。然而，虽同属“儒教文化圈”，中国儒学与东方儒学也是有区别的，中国以外的东方儒学，包括韩国儒学、日本儒学和新加坡等国家的儒学。在中国儒学、东方儒学之外，还有属于西方世界的“西儒”。可见从世界范围来说，儒学也是划分成很多层次的。

事实上，即使是中国儒学，也并不是铁板一块，而是划分为很多层次的。如果从文化交流和学派的纯杂程度来分，儒家学派大致可以分为四种类型：独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教

会通型。这些学派的形成是受文化交流影响所致。即使是独尊儒术型，也离不开交流，只不过是交流有所选择罢了。

“罢黜百家，独尊儒术”是汉代董仲舒最早提出来的，但他并没有做到独尊儒术，在他的思想中，已经杂糅了许多属于阴阳五行等齐学的内容。这说明独尊儒术是非常难的，连提出者也做不到。从儒学道统来说，真正恪守孔子学说的，有战国时的孟子，唐代的韩愈，宋代的安定、泰山、横渠、涑水四派，真可以说是凤毛麟角。

儒道互补型又可以分为两种：一种是儒家思想与道教思想互补，如北宋濂溪、百源诸派；另一种是儒家思想与道家思想互补，如魏晋玄学。

三教合一型是宋代以后儒家学派势力最大的一派，程朱、陆王诸派概莫能外。

四教会通型的儒学是明代以后出现的儒学新派别，有两种类型：基督教与中国传统文化的会通和伊斯兰教与中国传统文化的会通。基督教的会通不是成功的，没有形成中国特色的基督教学派。伊斯兰教的会通是成功的，出现了中国特色的伊斯兰教学派，如刘智、王岱舆、马复初等明末清初的思想家，都是四教会通型的伊斯兰教学者。

至于近代以后出现的新儒家，则是中国传统文化与西方文化融合的产物。新儒家把西方的形上学套进儒学的框架，企图构造出新的儒学。但他们在焕发儒学生机和普及儒学方面基本上是失败的。梁漱溟影响较大，而他之后的新儒家，已经在某种程度上流于虚空之学。但他们的贡献是开启了多元融合的先河，从而使在海外的新

儒家在最近一些年，走出了一条新路——多元融合之路。

这些事实统统说明，儒学是动态的，而不是静态的。儒学绝不会停留在孔子的地步。儒学是与时俱进、自强不息的。

二、新儒家多元融合的成功范例

儒学在当代的表现形式就是所谓当代新儒家。尽管国内有些学者还不承认有新儒家的存在，甚至有人认为新儒家是当今集合在孔门后学的人，他们都是“蠢材”，也有海外学者认为新儒家有一种恪守道统的傲慢。对新儒家的褒贬说法歧义很大。事实上，新儒家的存在是一个事实。根据杜维明教授的说法，“当代新儒家”有广狭两义。狭义的“当代新儒家”，不妨以《中国论坛》（联合报系的知识性杂志）1982年在台北召开的以“当代新儒家”为议题的国际学术讨论会为例，只以熊十力、梁漱溟、唐君毅、徐复观和牟宗三五位学人的思想为评断的对象。不过，众所周知，即使严格地定义当代新儒家，至少方东美、钱穆及冯友兰的思想也应列入考虑。广义的“当代新儒家”所指涉的范围旁及学术、知识、文化和政治各领域，包括的人物就相当多了。

当代大陆和港台新儒家的代表人物梁漱溟、熊十力、牟宗三、唐君毅、钱穆、徐复观、方东美等人创建了新儒家学派，他们的学术贡献是无法否认的，但是他们的学术著作大多是在大陆和港台用中文出版的，所以他们的思想很难被西方的学术社群所理解，陈荣捷作为沟通中国的学术界和西方学者之间的桥梁，通过其典范性的翻译注释和专题性研究，使西方学术社群在最高层面上理解了中国

儒家的学术思想。^①

但是真正使美国人更多了解新儒家的恐怕还是所谓的波士顿儒家。

美国是一个移民社会。过去在美国社会中，华人很难进入上层，但是在现在，经过华人的长期努力，华人精英的成就越来越大，在美国上层社会中显然有了华人的身影。科技界、学术界都有一些杰出的华人在为美国社会贡献着自己的力量。从学术角度来看，到今天华人的影响越来越大，中国学术在发挥巨大的影响和作用。汉语成为美国人喜欢学习的热门外语。有一大批美国年轻人，也在跟华人精英从事中国文化研究。在美国学术界有个通例：假如要研究中国文化，就必须是美国高等学术界的精英中的精英。只有成绩最高的学生，才会被接受研究中国文化。这些华人精英把中国文化带给美国人，使美国也出现了中国学。甚至美国也有了儒学，影响达到世界范围的就有以波士顿为中心的波士顿儒家和以夏威夷为中心的夏威夷儒家。

波士顿儒家我把它命名为对话派儒家。该派以查尔斯河为界，分为两派：以南乐山等人为首的对话派是注重儒学与基督教的对话，以杜维明为首的对话派注重儒学与伊斯兰教等东方文明的对话。波士顿儒家是在美国波士顿形成的儒家研究学派，一开始被认为是一个善意的玩笑，但现在在学术界已经出现了波士顿儒家的说法。而且，2000年已经出版了南乐山的《波士顿儒学》的著作，正式宣告了这一学派的确立。这一学派的特点是主张对话，因此也

^① 白诗朗：《儒家宗教性研究趋向》，《求是学刊》2002年第6期。

可以称为对话派儒家。

波士顿儒家以查尔斯河为界，形成以南乐山与白诗朗为首的河南派，以杜维明为首的河北派。河南派以波士顿大学神学院为中心，南乐山是该神学院院长，他不认为儒学只是与中国特殊的历史情境有关，而西方学者只能研究儒家，不能成为儒家，他宣称自己就是儒家。他对当前儒家思想在比较哲学和神学方面所带来的影响和贡献具有强烈的兴趣，从其原创性的哲学目标出发，力图在丰富而复杂地吸收柏拉图、皮尔斯、美国实用主义、泛亚洲佛教和儒家思想、基督教神学而形成的孕育体之内，对古典的西方理性形而上学或思辨哲学传统重新注入活力，因此他日益迷恋于儒家思想的分析。波士顿儒家的出现，就是源于南乐山关于全球现代思想的丰富资源之中。而白诗朗认为，儒学实际上已经成为国际性的运动，儒学将成为欧洲思想自我意识的一个方面，在太平洋和北大西洋找到听众。

河北派以哈佛大学杜维明教授为代表，他注重孟学，沿着思孟、陆王、牟宗三的系统，强调心性修养的重要性，着力于人文精神的重建。在他领导之下，中美两国学者不断开展文化交流。杜维明对于儒学如何进行第三期发展的问题也谈得较多，认为儒学要有第三期的发展必须对西方文明所体现的而儒家传统所缺乏的价值作出创建性的回应，比如，科学精神、民主运动、宗教传统乃至弗洛伊德心理学所讲的深层意识的问题。其次，还要解决儒学和当前中国文化的相关性问题，以及儒学在中国大陆和东亚其他国家的生存条件与再生契机问题。在前两者的基础上，儒学还应“和世界各地的精神传统进行互惠互利的对话、沟通”，比如可以和基督教、天

主教、佛教、印度教、犹太教、耆那教、锡克教、神道教及各种地方宗教进行交流，“走出一条充分体现‘沟通理性’的既利己又利人的康庄大道来”。^①

夏威夷儒家我把它叫做诠释派儒家，以成中英为代表，郝大维、安乐哲、田辰山等人均属于该派。这样分，并不是说杜维明就不涉及诠释，也不是说成中英不涉及对话。而是说杜维明以对话为主，成中英以诠释为主。从美国的儒学来看，本来还有余英时，对儒学的历史研究和韦伯的儒学观有很深的研究，发展下去，能够大有作为，能够形成一个儒学的历史学派。但是可惜的是，余英时至今还没有形成一个有传承关系的学派。这一学派的形成，还有待时日。这样的历史背景为今天的儒学适应全球化准备了充分的条件。夏威夷儒家恐怕在本文以前还没有人提出过。但是2002年我与成中英教授、田辰山教授在青岛参加“全球化与儒学国际学术研讨会”时，我与他们交谈时提出了这一概念。起初成中英教授感到突然，但是后来一想，觉得我说的也有道理。

不管是对话派还是诠释派，美国的新儒家都是把中国的儒学和东西方的文化有机融合起来了。他们的贡献，不仅使西方人更多地了解了儒学，而且使儒学丰富和发展了自己的内容，使动态的儒学向着多元融合型迈进了一大步。这应该是儒学的进步和发展。如果说大陆新儒家把儒学往形上学方面发展，从而使儒学的生命有所窒息的话，那么美国的当代新儒家则在延续儒学的生命方面作出了自己的努力。正是内地当代新儒家的“山重水复疑无路”，开出了美

^① 杜维明：《儒家传统的现代转化》，中国广播电视出版社1992年版，第467—468页。

国当代新儒家的“柳暗花明又一村”。

新儒家任重道远，成中英教授在《第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位》^①中提出了新新儒学发展的10条原则，其中有4条原则是需要融合多元文化的，尤为重要的是第2条：“在古典儒学与现代理性哲学的基础上建立一个主客分合自如的知识论与动态的知识系统观，包含科学研究、工业技术开发、社会经济发展的网联与互动。”第4条：“在古典儒学及东西方文化的比较基础上，发展及持续地开展一个体用相需、持体致用、利用明体的方法论。”另外还有第6条和第8条。新儒家面对的是全人类，自然会对全人类的文化和思想加以系统地整合，这样一定可以创造出成先生所说的新新儒学——多元融合型儒学。新儒家融入全球化的大潮是一种必然趋势，也只有这样，世界化的儒学才会走出中国，被世界所接受。

（原载《文史哲》2003年第2期）

^① 成中英：《第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位》，《文史哲》2002年第5期。

学习毛主席有关孔子论述的一些体会

蔡尚思 李华兴

对孔子和孔子思想的评价，已经争论了两千多年。膜拜者有之，粪土者有之，或誉为万世师表、宇宙伟人，或诋为万恶之源、千古罪人。这个本来就很错综复杂的问题，经过“四人帮”假批孔的污染，影射史学的祸害，特别是他们打着毛主席的旗号歪曲毛主席指示的大破坏，更被搅得混乱不堪。

毛主席虽然没有为我们写下关于孔子的专著，但是，在中国革命发展的各个阶段，曾经在很多著作和讲话中，对孔子和孔子思想作过精辟的论述。学术界不少同志，在讨论孔子问题时，努力学习和应用毛主席的指示。他们之中，有的强调孔子学说是“珍贵的遗产”，有的论证它是“反面的东西”。两种观点，针锋相对，但据以立论的，都是毛主席著作。这就向我们提出了一个严肃的课题：如何完整地而不是片面地、准确地而不是歪曲地理解毛主席论述孔子的指示，按照实事求是的原则，对孔子作出科学的、比较合乎历史实际的评价。

马克思主义的最本质的东西，马克思主义的活的灵魂，就在于具体地分析具体的情况。下面，我们想就毛主席关于孔子和孔子思想的论述，谈谈自己在这方面的学习体会。

一、从革命和反革命的政治斗争看，孔子思想体系属于反动文化，是应该被打倒的东西

近代中国社会的新旧斗争，就是革命和反革命的斗争。新的政治力量，新的经济力量，新的文化力量，都是中国新的革命力量，它们是反对旧政治旧经济旧文化的。

毛主席在《新民主主义论》一文中指出：“一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。在中国，有帝国主义文化，这是反映帝国主义在政治上经济上统治或半统治中国的东西。……在中国，又有半封建文化，这是反映半封建政治和半封建经济的东西，凡属主张尊孔读经、提倡旧礼教旧思想、反对新文化新思想的人们，都是这类文化的代表。”应当怎样对待这类文化呢？毛主席明确地告诉人们：“这类反动文化是替帝国主义和封建阶级服务的，是应该被打倒的东西。”在革命和反革命的尖锐搏斗中，绝不能对孔子思想、对尊孔读经思潮、对旧礼教旧思想有丝毫的妥协，因为，“不把这种东西打倒，什么新文化都是建立不起来的。不破不立，不塞不流，不止不行，它们之间的斗争是生死斗争”。

正是从这个观点出发，毛主席充分肯定“五四”时期“打倒孔家店”的斗争，称赞“五四运动所进行的文化革命则是彻底地反对封建文化的运动，自有中国历史以来，还没有过这样伟大而彻底的文化革命”。在《反对党八股》一文中，毛主席又表扬“五四”运动是一个“生动活泼的、前进的、革命的、反对封建主义的老八股、老教条的运动”。

早在大革命时期，毛主席就在《湖南农民运动考察报告》中指

出：“政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法的思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”而从孔孟之道形成的“三纲五常”，恰恰是构成这四条极大的绳索的理论根据。农民运动起来推翻这四种权力，就是在冲击全部封建宗法的思想和制度。抗日战争时期，毛主席又在《青年运动的方向》、《新民主主义论》、《反对党八股》等一系列著作中，对孔子思想和尊孔思潮作了严肃批判。痛斥反动统治阶级“把孔夫子的一套当作宗教教条一样强迫人民信奉”。1964年，毛主席还在一次谈话中对孔子的政治思想作了深刻的阶级分析。他说：孔夫子讲“仁者，人也”。“仁者爱人”。爱什么人？所有的人？没那回事。爱剥削者？也不完全，只爱剥削者的一部分。这一部分指谁？我们的理解，是指爱奴隶主贵族。

由此看来，从“五四”运动和第一次国内革命战争时期开始，一直到“文化大革命”期间，毛主席关于批林批孔的战略部署，中国革命的历史进程全都表明，在革命和反革命的激烈斗争中，毛主席一直把孔子和孔孟之道当作“应该被打倒的东西”，引导中国人民对这类“反动文化”进行“彻底破坏”。因此，如果有人从阶级斗争的角度去肯定孔子和孔子思想，那么，历史和现实都将无情地发问：这样做，是否符合历史实际？这样做，究竟对哪个阶级有利？

二、从哲学上的两军对战看，孔子思想体系是反面的东西，要在同它作斗争的过程中发展真理

毛主席说：“在哲学里边，唯物主义和唯心主义是对立统一，

这两个东西是相互斗争的。还有两个东西，叫做辩证法和形而上学，也是对立统一，相互斗争的。一讲哲学，就少不了这两个对子。”孔子的思想体系属于哪一边呢？是属于唯物主义和辩证法的营垒吗？不是。毛主席明确指出，孔子思想属于唯心主义和形而上学。儒家鼓吹的“天不变，道亦不变”的形而上学思想，曾经长期地为腐朽了的封建统治阶级所拥护。

但是，毛主席又历来强调：“真理是跟谬误相比较，并且同它作斗争发展起来的。”“禁止人们跟谬误、丑恶、敌对的东西见面，跟唯心主义、形而上学的东西见面，跟孔子、老子、蒋介石的东西见面，这样的政策是危险的政策。它将引导人们思想衰退，单打一，见不得世面，唱不得对台戏。”

按照真理发展的辩证规律，毛主席深刻指出：“康德和黑格尔的书，孔子和蒋介石的书，这是反面的东西，需要读一读。不懂得唯心主义和形而上学，没有同这些反面的东西作过斗争，你这个唯物主义和辩证法是不巩固的。”（以上引文均见《在省市自治区党委书记会议上的讲话》）

对于唯心主义和形而上学的东西要接触，接触是为了进行更深刻的批判，并在批判谬误的过程中发展真理。例如，孔子赞同“损益”，当然也是讲“变”，但他是主张君臣之礼不可变，礼帽用料可以变（《论语·子罕》），归根结底是以不变应万变，以万变保不变，即维护反动没落的奴隶制统治。又如，孔子提出“过犹不及”（《论语·先进》），孤立地就字面解释，这个命题并没有错，因为凡事都有一个界限，一个度，即便是真理，走过了一步也会变成谬误。但是，把这个命题同孔子整个的反动思想体系和政治主张

联系起来考察，“过犹不及”的本意显然是在反对革新，是在阻挡新兴地主阶级势力激进的政治变革。

既然孔子思想体系是唯心主义和形而上学的，那么，在同它作斗争的时候，是不是全盘否定、臭骂一顿，就算完成了任务呢？不是这样。毛主席在谈到“五四”运动的缺点时，就批评了那种“所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好”的形式主义看问题的方法。（《反对党八股》）正确的态度应该是，用历史唯物主义的批判精神，打破孔子的反动思想体系，彻底揭露孔子思想中大量存在的唯心主义和形而上学的东西；同时，又要在唱对台戏的过程中，细心地吸取它的合理因素，作为发展社会主义新文化的借鉴。那种把洗澡水同孩子一起倒掉的事，只有蠢人才会干。

三、从对待历史遗产看，孔子及其创立的儒家学派留下的一份珍贵的遗产，应该批判地继承

毛主席指出：“我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品。对于这些，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。”（《中国共产党在民族战争中的地位》）

人们可能会想，反面的东西难道可以称为珍贵的遗产吗？其实，这里说的是两个不同的问题。我们的理解是，前者主要指明孔

子及其思想体系本身的反动性质和内容，后者主要表明无产阶级把历史当作一个发展变化的客观过程来认识，反对用虚无主义的态度看待历史，反对用现代化的标准去衡量和要求古人。因此，两者非但不矛盾，而且是马克思主义的阶级观点和历史主义的统一。孔子和他创立的儒家学派，在中国古代历史上占统治地位的时间长达两千多年。不管你喜欢不喜欢，谁也抹杀不了这一客观事实。自从汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，孔子成了封建文化的象征，而封建文化由发生发展到衰亡又有一个过程，因此，我们不能对孔子和儒家学派的历史活动采取“不承认主义”。历史的复杂性还表现在，古代中国，除了反动派尊孔之外，一切多少带有进步性的活动，也常常是在孔子的旗号下进行的。不注意到这一点，看见谁的著作和言论中有几句推崇孔子的话，就给他扣上“反动思想家”的帽子，势必将中国思想文化史说成漆黑一团，不利于用马克思主义的观点去批判地总结历史。

即使对孔子的活动，我们也要具体情况具体分析。例如，为了教学的需要，孔子编订了不少古代的文化典籍，如《诗经》、《尚书》、《春秋》等。这些文献汇编保存了大量历史资料，流传后世，为人们研究中国先秦社会的政治、哲学和文化的历史，提供了多方面的文献。他的教学实践和教育方法，也有一些值得我们认真地总结和借鉴。应该说，孔子在中国文化史和教育史上留下的遗产，包含着珍贵的东西，不能全盘否定。

我们都很熟悉毛主席的这样一段教导：“中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自

信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄。必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性的东西区别开来。”（《新民主主义论》）这里谈到的“古代文化”，当然包括孔子和儒家学派的文化遗产在内。毫无疑问，同其他被封建统治者视为“异端”的学派相比，孔子和儒家学派的遗产中，糟粕更多，精华更少。因此，对孔子及其儒家学派留存到今天的东西，一定要用马克思主义的批判精神加以分析，才能排泄其糟粕，吸收其精华，达到滋养身体的目的，否则就要受害、中毒。总而言之，对于包括孔子和儒家学派在内的中国古代文化，我们“既不是一概排斥，也不是盲目搬用，而是批判地接收它，以利于推进中国的新文化”（《论联合政府》）。

历史悠久，文明发达，遗产丰富，这是我们中华民族的光荣和骄傲。但是，我们绝不能以老来自居，沉醉于赞美过去，背上因袭的历史重担，这样做，不仅对我们国家没有好处，反而会给实现社会主义四个现代化带来害处。早在 38 年前，毛主席就指出：“我们必须尊重自己的历史，决不能割断历史。但是这种尊重，是给历史以一定的科学的地位，是尊重历史的辩证法的发展，而不是颂古非今，不是赞扬任何封建的毒素。对于人民群众和青年学生，主要地不是要引导他们向后看，而是要引导他们向前看。”（《新民主主义论》）新中国成立以后，毛主席又强调指出“社会主义比起孔夫子的‘经书’来，不知道要好过多少倍”（《中国农村的社会主义高潮》的按语）。

四、即使对孔子思想中某些有用的东西，也不能照搬照用，而是借用它的语言，注入新的内容

毛主席著作中，有几十处引用了孔子的话。对于这一点，我们应该如何理解？

在党的六届六中全会上，毛主席曾经讲到：“马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现。”要通过“中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派”来宣传马克思主义，“使马克思主义在中国具体化”。（《中国共产党在民族战争中的地位》）

在旧中国的私塾和学校，谁不学孔夫子“子曰学而时习之，不亦说乎”那一套。如何批判地吸收古代文化中有用的东西，通过老百姓所熟悉的语言形式，取得在中国宣传和运用马克思主义的更好效果？这个重大问题，是毛主席用创造性的理论工作和革命实践完美地解决了。

例如，在《反对本本主义》一文中，毛主席讲到，要“学个孔夫子的‘每事问’”。“每事问”，这三个字很容易记，很容易懂，语言形式是从《论语》那里借来的，政治内容是否相同呢？毛主席是从“调查就是解决问题”这个重要命题出发，在说明调查研究的方法时提到了：“迈开你的两脚，到你的工作范围的各部分各地方去走走，学个孔夫子的‘每事问’，任凭什么才力大小也能解决问题，因为你未出门时脑子是空的，归来时脑子里已经不是空的了，已经载来了解决问题的各种必要材料，问题就是这样子解决了。”而《论语·八佾》中记载的内容却是：“子入太庙，每事问。

或曰：‘孰谓鄹人之子知礼乎？入太庙，每事问。’子闻之，曰：‘是礼也。’”孔子在周公庙里，问的是奴隶主贵族的礼仪制度，他干过这一行，实际上对祭祀礼仪是很熟悉的，他的“每事问”，不过是装模作样，表明自己知礼，一言一动都符合礼的要求而已。可见，除了借用语言形式而外，毛主席提倡的“每事问”，和《论语》所讲的内容完全不同。

又如，在《文化工作中的统一战线》一文中，毛主席对孔子说的“欲速则不达”作了新的解释。毛主席讲：“‘欲速则不达’，这不是说不要速，而是说不要犯盲动主义，盲动主义是必然要失败的。”这句话出自《论语·子路》：“子夏为莒父宰，问政。子曰：‘无欲速，无见小利。欲速，则不达；见小利，则大事不成。’”子夏做了莒父这个地方的长官，向孔子请教怎么办理政事。孔子说：不要求快，不要只顾小利。求快反而达不到目的，只顾小利就办不成大事。打开《论语·子路》篇，开章明义第一句话就是子路问政，另外又有仲弓问政，鲁定公问政，叶公问政，子夏问政，问的都是怎样才能挽救和巩固反动没落的奴隶主专政。孔子对问政者一一作了回答，并说：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”就是说，假若有人用我主持国家政事，一年就差不多了，三年就会很有成绩了。孔子教训子夏是“欲速则不达”，自己主观幻想的，却是很快就能在挽救奴隶制危亡这件“大事”上取得速效。把毛主席反对盲动主义的科学解释同孔子的本意相比，内容上可说是风马牛不相及。

再如，在《党委会的工作方法》一文中，提到了孔子讲的“不耻下问”。毛主席强调：“我们切不可强不知以为知，要‘不耻

下问’，要善于倾听下面干部的意见。先做学生，然后再做先生；先向下面干部请教，然后再下命令。”显然，毛主席是借用这句实际上已成为俗语的话，来教育全党和全体干部，充分发扬我们党的实事求是和群众路线的优良传统优良作风。《论语·公冶长》的记载却是：“子贡问曰：‘孔文子何以谓之文也？’子曰：‘敏而好学，不耻下问，是以谓之文也。’”孔文子是卫国大夫孔圉，“文”是他的谥号。孔圉维护的是奴隶主贵族的统治，他不会去向奴隶“学”礼，更不会把奴隶作为“下问”的对象。奴隶主贵族主张“礼不下庶人”，孔子所以肯定孔圉，无非是赞扬孔圉善于处理奴隶主内部的上下关系，善于学习大小奴隶主的统治经验。但是，毛主席并没有因人废言，而是在批判的基础上，吸收了“不耻下问”的合理因素。

综上所述，毛主席对于孔子的遗产，既不是一概排斥，全盘否定，也不是盲目搬用，抽象继承。在对待孔子和儒家学派这份历史遗产的态度上，毛主席既反对了那种民族虚无主义的极“左”思潮，又反对了那种复古主义的“右”的思潮。

列宁在《青年团的任务》一文中指出：“凡是人类社会所创造的一切，他（指马克思——引者）都用批判的态度加以审查，任何一点也没有忽略过去。”又说：“应当明确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务。”

惯于拉大旗作虎皮的“四人帮”，将“批孔”当作篡党夺权的反革命思想武器。他们按照唯意志论和实用主义的需要，借着批所

谓“党内大儒”，把一切最污秽的语言，最恶毒的诽谤，泼在敬爱的周总理和老一辈无产阶级革命家身上。穷凶极恶的“四人帮”，以是否拥护他们的假批孔，作为学术界站队划线的政治标准，跟着他们干的，赐以“革命知识分子”的桂冠，青云直上；不同意他们这一套，想根据历史唯物主义原理对孔子进行实事求是分析的，就被套上“复辟狂”和“孔老二徒子徒孙”的帽子，挨他们的棍子。

如今，“四人帮”倒台了，他们的封建法西斯专政，他们的文化专制主义，他们的愚民政策，连同他们篡党夺权的反革命政治纲领，一齐被愤怒的人民抛进了历史的垃圾堆。现在，有可能也有必要，完整地准确地理解毛主席的思想体系，用马列主义毛泽东思想的立场、观点、方法，通过民主的学术讨论，去正确地批判孔子，实事求是地评价孔子的功过，并在改造旧文化的过程中，发展无产阶级的新文化。

我们的这篇体会很粗浅，用心虽在学习和掌握研究孔子的思想武器，但在认识上可能有片面性和错误，诚恳地欢迎同志们批评指正。

（原载《文史哲》1978年第6期）

孔子的方法学

——从本体诠释学模式研究孔子哲学

[加拿大] 梁燕城

摆脱现代和后现代

哲学是对生活世界的反省，须探索生活世界的纷陈万象中，其基本结构是什么？人心灵对这一切的觉察，其觉性的结构又是什么？心灵通过什么方式，去理解自身和理解生活？又在这生活结构之中，有一些基本问题和困境要面对，如对个人觉性来说，生活世界和这觉性如何来？如何有其生？如何有其死？如何面对死亡？如何在生和死之间活出意义？如何有痛苦？如何克服痛苦？等等。

此外，人对生活世界中遇到的其他人和物，如何能建立互相帮助、互相调节、互惠互利的关系呢？如何建立人与人的美善关系，建立人对群体的责任和义务，及建立人与大自然的和谐呢？这就是涉及社会政治与文化的课题。

这是新的人生哲学建构，也是我从前所谓“建构性的后现代哲学”，所要探索一种新的方法论，来掌握人生各种现象，将不同的人之具体普遍性描述出来。其基本理念来自“生活世界”，并求将生活世界的基本架构作出描述，从而重构各种新的理念，去讨论后

现代的哲学课题。

要探索“建构性的后现代哲学”，必先摆脱从前哲学所构作的一些基本框架，以新的方法、新的思路来思考，当然这些新方法和新思路，仍是有不少传统的智能在其中，不过已是转化在新建构下来重新展现的智慧。

“生活世界”是一切人可见可感世界的一个统合理念，那是一个终极的视阈，一个思想的空间，但也是人实践的场所。

以“生活世界”为哲学思想之本，是要求摆脱现代哲学和知识论所假设的“主客”区分，指出生活世界是原始地给予了人的，此中并无主客的对立，先于对主客的反省。人在其原初的情况，就是在活着。人在生存，在行动，在交往，在感受快乐和悲哀，欢喜和愤怒，善良与丑恶，并且与他人关联，有家庭，有社会，有国家，这是人人的生活。

生活世界就是人原本的状况，并无“主与客”的区分，无“是与应”的区分，也无理论的构作，一切就是如此地活着。我从前曾称之为“无为的生活本身”，即先于任何形式确定的生活和思想，这是一切反省的基点。

生活世界是先于理论而存在，却为一切知识和理论的基础，有了生活世界，人才可以思考到有主观和客观的认知，或有事实与价值的区分，或有语言用法的分析。若将哲学思维的起点定在理论性的主客区分或语言分析，那是遗忘了生活。

这思路同时也是要求摆脱后现代主义那种否定一切的虚无性思想，从生活的真实体验和实践，去描述人生中的具体普遍价值，而排除相对主义的思想泥沼。

本体和方法

19世纪后期德国哲学家狄尔泰（Dilthey），提出“生活的学问”，寻求一种方法论，去理解和诠释生命，包括人心灵和灵性的种种现象。其背景是现代文明已将一切文化理性化，将价值中立化，以致金钱权力和机械化结构控制了生活世界。狄尔泰的呼声极具先知性，他不走向齐克果和尼采那非理性的道路，却要求区分出一种不同的理性，在科学与逻辑以外的另一理性运作，以对生命和价值加以诠释。

狄尔泰未完成其构想，就离开了世界。他所开创的诠释学理论，在20世纪的哲学中成为一主要探讨的课题，先是海德格尔开始将“理解”视为人的本体表现，继而是伽达默尔（Gadamer）将方法与诠释分开，视诠释和理解为本体，且永远有先存成见，故永不可能有客观的诠释方法，同期的利科尔（Paul Ricoeur）则颇重视解释的方法，不过强调不同解释的并存，均是更深的人本体之不同面表达。

西方的哲学诠释学（Philosophical hermeneutics）慢慢从方法学的要求，移向本体论的确立，以诠释为人存有的本性本体，而与一般西方的方法学区分开来，但这也渐离了狄尔泰所寻求的那种诠释生命的方法。

然而是否本体论与方法学是必然二分的呢？从中国哲学的思维特质看，本体论与方法学却是可以同时并存，而成为一体的两面。

孔子所论的“仁”，本身是人性的本体，但也是一自动自发地实现自身价值的方法，据《论语·雍也》所载孔子云：“夫仁者，

己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^①所谓仁之“方”，就有方法的意思。

这段话，一方面是表达了“仁”的特质，是“己欲立而立人，己欲达而达人”，同时也是“近取譬”的一个方法，即从生活现实中，马上体现这“仁”于身边事物中，在与他人交往时，可以通过自己所求的价值，去帮助他人完成其价值。这是“仁”的本体描述，也是“仁”的方法描述，而“仁”这一概念，同时是一本体，也是一方法。有关这段《论语》的深入探讨，我会在稍后作出分析。如今主要指出，在中国哲学的思维中，本体和方法并非二分的，却是“由本体衍生方法”，再“由方法去揭示本体，诠释本体”。当本体经方法所揭示和诠释后，其自身即有更深入的呈现，这深入的呈现，又会衍生深一步的方法，这深入的方法，又会揭示比前为深入的本体。

这是一全新意义的诠释学，也有全新的思维方式、全新的理念、全新的预设。其基本模式为成中英教授在 31 年前提出的“本体—诠释学”（Onto-hermeneutics），寻求诠释学和方法学的汇合。这模式对西方诠释学来说是全新的，在中国却是古老的思维，根源可追溯到《论语》和《易传》的思维方法，我相信这是后现代哲学的一个可能方向。

本文将探讨孔子哲学中的本体和方法的观念，归之为“本体—诠释学”的模式，而使孔子思想能与后现代的哲学诠释学对话。

^① 杨伯峻：《论语译注》，中华书局 1982 年版，第 65 页。

孔子思想的基源问题

要掌握孔子的基本思路及方法论，须先明白其所面对的基源问题。在《论语》里面，孔子自己在《述而》篇提出他所关心的问题：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”他所担忧的是德、学和义的不能修明、讲习和改进。（《论语·述而》）^①

“德”和“学”的概念，在《论语》里有时是指政治和文化的事情，德方面如“为政以德”（《论语·为政》）^②及“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政》）^③，学方面如“子张学干禄”（《论语·为政》）^④及“学也，禄在其中矣”（《论语·卫灵公》）^⑤。

至于“义”的概念，所谓“闻义不能徙”，则是指一种对自己要求的修养功夫，如《颜渊》篇云：“主忠信，徙义，崇德也。”（《论语·颜渊》）^⑥

这里的“徙义”是指“主忠信”及“崇德”，而此中的德是指德行，均为一种修养功夫。

这里显示，孔子担忧的有两种范畴：一是政治和文化的修明，一是修养自身的功夫。

这两种范畴在《宪问》篇中有更清楚的陈述：“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：

① 杨伯峻：《论语译注》，第67页。

② 同上，第11页。

③ 同上，第12页。

④ 同上，第19页。

⑤ 同上，第168页。

⑥ 同上，第127页。

‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。’”（《论语·宪问》）^①所谓“修己以敬”，是对自己修养的要求，而“安人”和“安百姓”，则属政治和文化要求，希望天下百姓得“安”。

孔子思想的基源问题，一是政治文化复位，回到“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）^②的秩序，一是回到“郁郁乎文哉”（《论语·八佾》）^③的周代礼乐文化。这问题来自春秋时代礼乐秩序的崩坏，如齐景公所言的“君不君，臣不臣，父不父，子不子”。《史记》记载云：“孔子之时，周室衰微，礼乐坏，诗书废。”（《史记·孔子世家》）^④而孟子亦描述这时代是“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”（《孟子·滕文公下》）^⑤。正由于这时代的政治和文化秩序的崩坏，人的所有正义和德行亦不能建立，这成为孔子的担忧。

这担忧成为孔子思考所关心的基源问题，即如何重建礼乐文化的政治秩序呢？故此孔子一生周游列国，求重建礼乐文化，然而他一生的奔波并无所成，春秋乱局持续，周代政治和文化并未重建，引致孔子叹曰：“道不行，乘桴浮于海。”（《论语·公冶长》）^⑥又云：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”（《论语·子罕》）^⑦

但孔子的叹息，并未使他停止奋斗，反而使他进入更深的问题

① 杨伯峻：《论语译注》，第159页。

② 同上，第128页。

③ 同上，第28页。

④ 司马迁：《史记》，中华书局1975年版，第1935页。

⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局1981年版，第155页。

⑥ 杨伯峻：《论语译注》，第43页。

⑦ 同上，第89页。

思考，就是政治和文化的问题未得到解决，但人仍可以思考自己的修养问题，就是如何“修己”“徙义”。

孔子的基源问题遂有深一步的拓展，进入哲学的层次。就是礼乐文化虽在现实上已失去功能，但是否表示礼乐所代表的价值仅为相对的呢？价值和德行是否因礼崩乐坏而失去呢？礼乐有没有一个普通的根基呢？

孔子思想遂由文化意识及文化重建的要求，转为一哲学的探索，就是要求为礼乐文化立一个新的基础，立根在人如何自我完成之上，由此而转出其最重要的哲学概念：“仁”。

孔子哲学探寻“成人之道”

要掌握孔子有关仁的概念之哲学深入的意义，关键在于掌握其基源问题。所谓“基源问题”，是指思想家运思时所要处理的一些问题，这些问题指引了其研究和思考的方向。从其概念的区分和系统的运用，可以掌握其最基本要关心的问题，掌握这问题则可正确解释其思想的方向。劳思光先生写中国哲学史时，即提出“基源问题”是研究哲学家的关键，其说甚正确。

孔子的基源问题，如前所述，在“修己以安百姓”，先是求礼乐的重建，达至“安百姓”之目的。但他奔走努力，并不能带来“复礼”的效果，反而是到处被冷待，甚至是饿困于陈蔡之间。此时孔子进入深一步的反省，即在客观世界不能成业，达至生安百姓的后果，但在“修己”的课题上，起码可以成就自身的修养，并由

此探寻，礼乐的普遍基础何在？若礼乐的客观秩序不能建立，则其普遍性只能立根“在修己”这条线索上，而从人本身来建立普遍价值的基础。由于这深一步的基源问题，我们可以用“人”的重点来掌握其核心概念推演。

《论语·宪问》篇云：“子路问成人。子曰：‘若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’曰：‘今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。’”（《论语·宪问》）^①

此中所谓“成人”，其“成”字究竟是形容词还是动词？是其关键。朱熹解为“全人”，刘宝楠和刘恭冕父子的《论语正义》，疏“成人”为“成德之人”，这都是传统的注解，以“成”字为形容词，指“成德的”，“完全的”。然而若依《论语》内部的使用法，却无此例，《论语》中用“成”字，一般以动词用，孔子是“博学而无所成名”（《论语·子罕》）^②，这里的“成”字明显不能作形容词，却当是动词，指成就其名，又云：“成于乐”（《论语·泰伯》）^③，这里的“成”字，亦肯定不是形容词，而是动词，程子以今人无古人之乐去养耳、养目、养性情、养血脉，“是不得成于乐也”。而后结论之“是以古之成材也易，今之成材也难”，此中用“成材”中的“成”字，显然是动词，以对比“成人”也。

故此“成人”一词，“成”字当作动词用，应是指“成为一个人”、“成就一个人”之意，用当代哲学用语，是指 humanization，

① 杨伯峻：《论语译注》，第149页。

② 同上，第87页。

③ 同上，第81页。

即一个人实现其为本人的本性，“使自己成为一个像样的人”之意。

由上分析，可见子路的问题是一关键问题，“人如何可以使自己成为一个像样的人呢”？孔子初步举出一些名人的修养、与知、不欲、勇、艺等，是从一般的才艺、德行及礼乐的文化质素去论成人。但后面他再进一步，从人深度思想和道德抉择上论成人，指出如今人不必从这些外在的才德或文化表现去看，却是须“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言”，这是从人内心性质的实现去看如何做一像样的人。

这“成人”的表现，恰恰与子张论士一致，云：“士见危致命，见得思义。”（《论语·子张》）^①可见“成人”即“士”的表现。而“士”又是“仁人”的表现，如云：“志士仁人”（《论语·卫灵公》）^②，又云：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？”（《论语·泰伯》）^③故所谓“成人”就是要成为一个仁人。

君子是像样的人

从《论语》对“成人”的讨论，我们可掌握孔子哲学的基本问题和方向，就是“如何实现自己成为一像样的人”，后来宋明理学所着重的“如何成圣”的问题，即继承这儒学的基本精神而来。

如何成为圣人是一实践的要求，其在哲学理论层次，就是成圣

① 杨伯峻：《论语译注》，第199页。

② 同上，第163页。

③ 同上，第80页。

如何可能的问题，其思路就必须引入“人的本来价值”之概念作为成圣的基础，于是孔子遂提出一新的概念，统合地建立“人的本来价值”，使“成为一像样的人”之要求成为可能，这就是“仁”的概念，并且依此可以作出一个重要的概念区分，就是“君子”与“小人”的区分。

“君子”与“小人”的区分是建立人本来价值的重要思路，怎样才叫做像样的人呢？孔子推出来传统“君子”之概念，“君子”本来是指贵族阶层，周朝以来贵族必须表达一崇高的道德和优雅的文化素养，孔子尝试视这种素养为人的一种本来价值，而超出其社会阶层，作为人实现自身价值的依据。

孔子一生所追求实现的原是礼乐文化，是社会整体的价值。可惜礼乐不能客观实现，但礼乐的精神价值，却仍保存在人的本来性质上，“君子”就是实现这种道德和文化性质的人。如此言之，君子不再是社会上的贵族阶层，却是那种实现人类价值性质的一些人。由此对比那些原是社会下阶层的粗野无文者，传统名之为“小人”，“小人”的意义亦被改变，超出原有的社会阶层，而代表那些不实现人本来价值者，亦即缺乏崇高道德和优雅文化素养，过着原始粗野生活的人。

于是孔子区分“君子”和“小人”是视人为一个实现自己的过程，人不是铁板一块的静态存有物，人生却是一个过程，可以将人的内在本来价值实现出来，当成功实现这价值，就成为君子了。

君子的概念，代表了一个理想人格的实现者，主动活出各种德行，他自己是一待完成之目的，不是被利用的工具，故云“君子不

器”（《论语·为政》）^①，君子是以义为其人生原则，故“君子喻于义”（《论语·里仁》）^②，“君子求诸己”（《论语·卫灵公》）^③，因而他以德行为其行为，故“君子怀德”（《论语·里仁》）^④。这一切都是一种德行的实现，这德行作为人的一种本来价值，就是“仁”。

君子的价值实现，就是“无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（《论语·里仁》）^⑤。使“仁”的价值性，每一刻都在生活中实现，成就自己为一个像样的人。

君子与小人的区别，在其通过自省的修养，要求实现其本来成为人的价值，小人则停留在无修养的原始粗野之中，只求利益，而无道义和文化的承担。从孔子之君子与小人的区分，可以更清楚地掌握孔子有关“仁”之概念的思路，就是要实现人的本来的价值。

“仁”是特殊性质的人

从孔子有关“成人”的概念，与“君子”和“小人”的区分，可以掌握孔子思想的思路，来自探求礼乐文化根基，而以人的一种崇高本质为一切文化秩序的基础，要求人能实现这一本质，成为一

① 杨伯峻：《论语译注》，第17页。

② 同上，第39页。

③ 同上，第166页。

④ 同上，第38页。

⑤ 同上，第36页。

像样的人。换句话说，那是探寻人所以能成为人，人所以能成为像样的人之所以可能的条件。

用什么观念来表达这人的崇高本质呢？孔子遂提出“仁”之概念。“仁”之概念，原本和“人”字是相通的，宰我问：“仁者，虽告之曰，‘井有仁焉’，其从之也？”（《论语·雍也》）^① 这里“仁”字出现两次，第一个“仁者”，是指有人的性质那种人，但第二个“井有仁焉”的“仁”，则显然不是一种人的性质，却是一般的“人”，这只是一疑问句，问到若有人掉到井中，仁者会不会救他。这掉到井中的可以是“仁者”，也可以是任何一个“人”。朱子的《四书集注》，引刘聘君之说，以“仁”字在这里不外是一个“人”。这可见“仁”与“人”原是通用的，古字书释名亦有云：“人者，仁也。”

但何以孔子特别用“仁”这个概念呢？这正是想表达，“仁”虽然同于“人”，但似乎有点不同于一般“人”的特质，才要用这概念表示出来。这可见于孔子对管仲的评价。

《宪问》篇有人问管仲，曰：“人也。”这里说管仲是一个人，这有什么意思呢？人人都是人，那管仲的特性为何？后面子路问管仲：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”（《论语·宪问》）^② 这对话解答了上述难题，即孔子评管仲之所以说“人也”，正是指“如其仁”，孔子肯定管仲是一仁者。由此可见，“仁”与“人”是相通的。

但孔子对其仁者的特质解释得很清楚，为何管仲是仁者呢？在

^① 杨伯峻：《论语译注》，第63页。

^② 同上，第151页。

《宪问》篇另一处，子贡曰：“管仲非仁者与？”是疑惑管仲，应不算仁者。孔子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”（《论语·宪问》）^① 这说明了管仲应有一种性质，才能称为“仁”，而这性质，表现为是一个真正的“人”。

孔子用“人也”一词的意思，至此明朗，就是指一个具有“仁”的性质者，才能真正叫做“人”。这“人”字是指“一个像样的人”，“人化了”（humanize）的人。而“仁”的概念，就是指这“人化了的”，实现了“人崇高性质的”人。一般未有实现这性质者，虽亦称为人，但不是真正像样的人。

由此可以了解，孔子哲学的重要性，正是他将人的特殊价值和地位凸显出来，以此作为礼乐文化的依据，而不再视人为礼乐文化之下的一个无性格的群体。每一个人，都具有礼乐文化精神那崇高的性质，都有其独特的价值和尊严。

其后儒学亦顺这价值去开展人的价值，如《孟子·离娄上》云：“仁者，人也。”《中庸》云：“仁者，人也。”“人”一字指向一崇高的性质，一个待实现的价值，而不只是一般生物意义上的人了。

“仁”的三方面

孔子提出一全新的概念“仁”，是中国思想史中的一重要发展，

^① 杨伯峻：《论语译注》，第151页。

就是将“人”的地位显明出来，使人不再是在礼乐文化下的群体单位，却是具有崇高的性质、可以实现成为一个似人的人，像样的人。因而每个人都有其待实现的价值，亦即具有尊严的个体。

“仁”的概念并非静态的一个固定东西，孔子从来都没有对“仁”下一个清楚的界定，却往往从生活不同的处境中，对不同的弟子解释“仁”的作用。那么如何深入地理解“仁”呢？

关键的理解，必须回到生活世界，不能纯由抽象的程序去理解“仁”。须知孔子思想的重心，落在生活中，追求使人活成一个像样的人。人如何实现其崇高的属人性质呢？这人的完成，不是单由抽象的推论过程可达至，也不是列出一套理论系统即可奏效。而须在具体的生活上，切实地自省与修养，才能使“仁”的概念成为一个生活的事实。

在如此思路下，我们可以在《论语》中，综合出“仁”字的应用，最少有三个方面：一是“仁”的潜在本体，二是“仁”之最后实现，三是“仁”从潜在到实现的过程。

这三方面是一个人在生活中的发展，人具有一种潜在的崇高本质，是其作为人的特性，因这本质自动流现，要求实现自身，因而须要通过一个修养的过程，去使自己实现成为一个像样的人。最高之目的是要达致人的价值之充分完成，成为一个高素质的人，这亦是所谓的“成圣”。

我们用“应然”与“实然”两概念，来分析这三方面。“应然”是指一些应该加以实现的价值，“实然”则是未实现价值的一种纯生物的、现实的存在状态。对实然状态的人，“应然”只是一未实现的“应该达致的价值”，是一理想，在现实存在却为潜在的

状态。

“仁”作为潜在本体，是具有“人”的所有“应然”价值在内。每一个人在现实生活中，只是一“实然的存在”，为了生存，为了家庭，为了子女，而天天工作，不外是活下去。这只是一平面的生活，不知道自己有何崇高的价值或本质，也不知道自己可以实现价值，成为一像样的人。在实然状态下，人仅仅是存在，是活着，但与任何动物没有分别。

实然生活中的人，其应然价值，纯是潜存的状态，仅为本体，而未有所发动。

但“仁”的本体有其自发性，是会自然流露出来，成为实然生活中所发现的现象。首先就是孝悌之情。即人生活中在家庭所体会到的亲情。

孔子云：“孝弟也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）^① 这孝悌之情就是实然生活中也可体验的亲情，是应然本体在实然中的自然流露，使人知道不论生活如何庸俗苟且，都会有对亲人的爱，这提醒了人仍是人，具有崇高本质，此为“仁之本”。

此外，在《阳货》篇中，宰我问三年之丧似太久，孔子问：“于女安乎？”宰我曰：“安。”孔子说：“女安，则为之！”其后曰：“予之不仁也！”^② 这里对“仁”的描述，是在生活中揭示其“不安”之情。实然中生活的人，对不合理之事若有“不安”，就是“仁”的流露，是应然价值在实然中的自然出现，这都是“仁”的

① 杨伯峻：《论语译注》，第2页。

② 同上，第188页。

本体之自发性，而成为一切价值的根源。

“仁”为德行之本

“仁”作为本体，不单在其字义本身，及在实然世界的流露上见，而且亦可见诸其为诸德行之本。

陈大齐在其名著《孔子学说》^①中，指出《论语》中共提出过22种德，包括信、直、恭、敬、忠、勇、孝、恕、爱等等。所谓德行，可以指人在实然世界中，对善行为的实践形式，这实践是一种实现善的应然要求。这可视为人在现实具体的生活中，发现应然的善之流露，进而通过一种实践，要求使自己成为一个像样的人，实现其潜在的崇高本质，即是仁。

一切的德行，都以仁为本体。

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”“请问之。”曰：“恭，宽，信，敏，惠。”（《论语·阳货》）^②

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”（《论语·子路》）^③

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《论语·颜渊》）^④

以上三段，均可见“仁”是与各德行相关，在不同处境下，以各种不同德行去实现善的行为。很明显，“仁”并不限于这些德行。而是“仁”的意义可以表达为不同德行，但任一德行并不等于

① 陈大齐：《孔子学说》，台北正中书局1960年版，第134页。

② 杨伯峻：《论语译注》，第183页。

③ 同上，第140页。

④ 同上，第131页。

“仁”，也不能界定“仁”。

最明确的例子，是《宪问》篇孔子云：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）^①“仁”的意义可表达为勇，但不限于勇，也不等于勇。

另一例子，是子张问有关令尹子文的负责表现，孔子说他是“忠矣”。然而是否仁呢？曰：“未知——焉得仁？”又陈文子不仕弑君者，孔子评他曰：“清矣。”但是否仁呢？孔子仍是说：“未知——焉得仁？”（《论语·公冶长》）^②这里也很清楚，有忠和清的德行，不等于“仁”，但他又以“与人忠”（《论语·子路》）^③为“仁”的表现。

对这些观点，唯一合理的解释，是勇、忠、清等德行，只是构成“仁”的部分，或是“仁”的一种表达，而不是与“仁”同等。在概念的划分中，“仁”是这一切德行的根基，属“体”的层次，这德行是属“用”的层次。“仁”是本体，可流发而为各种德行的善行为。

依据解释的原则，由于“忠”与“孝”、“敬”（《子路》篇）、“恕”（《里仁》篇）、“信”（《学而》篇）等并列，则“仁”亦是这几个德行本体。进而可推论一切德行，都以“仁”为本体。

一切德行，都是“实然”世界的实践，要求将实然带向“应然”。而“仁”则是一切应然的潜能，为应然价值的本体，我们可称之为“本然”的价值。这本体是一切德行的整体，也是其所以可能的条件。

① 杨伯峻：《论语译注》，第146页。

② 同上，第49页。

③ 同上，第140页。

“仁”的本身为一切德行之基础，当其实现自身于不同具体处境时，就流发衍生为不同德行的善行为。由于一切德行均为“仁”所流发衍生，故均可以称之为“仁”的表现，但不是“仁”的全体，而是“仁”的某一面在具体处境的流发。“仁”作为善的自体，至此十分明确。

“仁”体实现的理想

孔子哲学中的概念，从其字源来说，及其作为德行之体来说，都属于一个本体概念。但这不是一静态不动的本体，却是一潜能性的、可实现的人之本来价值。须要人实践成为像样的人之过程，来达致其本质的全幅实现。

作为潜能的“仁体”，由于须实现自身，故为一过程性之“本体”，最终为其全幅实现之目的。作为“仁体”之目的，为一种理想的人格，在《论语》中即以“君子”、“仁人”及“士”来表达。

这是“仁”概念的第二方面，指“仁”作为最高人格的理想。这些理想人格的表现，是不忧不惧，乐以忘忧：

司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）^①

^① 杨伯峻：《论语译注》，第124页。

“仁者不忧。”（《论语·宪问》）^①

孔子自述云：

“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”
（《论语·述而》）^②

子曰：“仁者乐山……仁者静……仁者寿。”（《论语·雍也》）^③

子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《论语·里仁》）^④

这些都是人实现仁体时的生活情态。此外，这种理想人格也是为理想价值奋斗不息的人！

子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）^⑤

曾子曰：“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？”（《论语·泰伯》）^⑥

这是理想人格的志向责任，这一切的基础，是仁体自由流露的一种生命情态。

① 杨伯峻：《论语译注》，第155页。

② 同上，第71页。

③ 同上，第62页。

④ 同上，第35页。

⑤ 同上，第163页。

⑥ 同上，第80页。

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）^①

子曰：“……七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语·为政》）^②

子曰：“回也，其心三月不违仁。”（《论语·雍也》）^③

这都是自由的生命，仁体自发流露为理想人格，既有不忧不惧、乐以忘忧的自由，也有坚持价值、至死不屈，而不会被“仁”以外的事物动摇的自由。

对孔子来说，这仁体全幅实现的理想，不单是一“应然”的价值，也是在“实然”世界可以实践而达至的，事实上有不少理想人格确能实现这种理想。如管仲“相桓公，霸诸侯，一匡天下”，是“仁者”（《宪问》篇）的表现。如伯夷、叔齐“求仁得仁”，为“古之贤者”（《述而》篇）。如微子、箕子、比干，孔子称之为“殷有三仁焉”（《微子》篇）。此外还有孔子称赞颜回“三月不违仁”（《雍也》篇），均是“实然”世界的具体例子。

“仁”体有一潜能实现的过程，是要达致仁体全幅实现的理想目的，这就是一价值自然畅流，毫无障碍地实现人作为一个像样的人之本质，由此人得以自由自主地生活。

① 杨伯峻：《论语译注》，第74页。

② 同上，第12页。

③ 同上，第57页。

为“仁”的方法

“仁”的概念，还有第三方面，就是“仁”自我实现的“过程”。“仁”作为“一个像样的人”之要求，是需要“使人化为人”（humanization）的“过程”，使仁体得以全幅实现，达致理想的人格。

这仁体的自我实现，须通过实践的方法去将之体现。孔子在此特别提到方法，所谓“为仁之方”：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）^① 其次，孔子亦有一方法的反省：“子贡问为仁。子曰：‘工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。’”（《论语·卫灵公》）^②

在第一段中，孔子提出为仁之“方”，这“方”字在同代的用法，可以有“方法”的意思，如荀子所谓“博学而无方……君子不与”（《荀子·大略》）^③，注云：“所谓方者，内外相应也，言行相称也。”（《韩非子·解老》）^④ 是指一种实践所循的轨道，亦即是一种方法。

这里有两层次的反省，第一层次描述“仁”的方法，以“仁”为反省对象，认为“仁”是“己欲立而立人，己欲达而达人”。这是一种诠释和理解他人心灵感受的方法，在通过先理解自己，由理

① 杨伯峻：《论语译注》，第65页。

② 同上，第163页。

③ 北京大学《荀子》注释组：《荀子新注》，中华书局1979年版，第463页。

④ 韩非：《解老》，《诸子集成》第5册，上海书店1986年版，第100页。

解自己才可理解他人。这诠释方法，是自我反省的修养工夫，并且实践为一“立人”“达人”的行动。

第二层次，是进一步对这方法本身加以反省和讨论，指出这“己欲立而立人”的方法，是“能近取譬”，这是一个“方法论”反省，探讨这方法的特质，是在最切近自己的地方去模拟出他人的处境和想法。

从对方法的描述，到方法论的反省，是两层的反省，首先这方法已是一反省自己的方法，进而对这反省本身再加以反省，为方法论的反省，这是中国哲学最早的诠释学思维。

由对自己和他人的反省，再有进一步对政治社会的方法反省，是《卫灵公》那篇，据皇侃及邢昺之注疏，邢昺认为这是“为仁之术”。所谓“利其器”，是对方法的描述，意谓必须以最好的方法去“为仁”。不过其反省的范畴在政治社会之中，所谓“居是邦”也。因而指出为“仁”的“利其器”方法，在“事其大夫之贤者，友其士之仁者”（《论语义疏》）^①，即为“仁”的方法，是侍奉贤人，亲近仁者。

这方法的特质，是通过接近贤人与仁者对价值的实现，去诠释自己，以引发自己的仁心仁体，与前述方法的方向相反。可称之为“见人立而立己，见人达而达己”。

儒学这方法和方法论的特色，是一相关互动的方法，一是由反省自己之“仁”以诠释他人，另一是反省他人之“仁”以启发和诠释自己。

^① 皇侃：《论语义疏》，台北鼎文出版社1973年版，第933页。

这方法论是基于对人的两个肯定，一是人有共同的仁体，才可以与他人互相启发与诠释，另一是人与人是相关的，人是一关系中的存在，仁体的实现必须显在相关互动中。

本体诠释学

总结“仁”的概念，一面是作为潜质的本体，另一面是将之实现的过程，要求用各种修养的方法和德行的实践，去使仁体显露。

这构成“仁”的哲学之三方面：作为潜质的本体，将之实现的过程和方法，及作为全体实现之目的。其中最具哲学意味的，是“仁”同时是本体，又是方法。

在《论语·颜渊》篇中，对仁体整全地作了探讨，那不再是以某一种德行来讲“仁”的某部分表现，也不限于某一处来论说，却是整体地论“仁”。孔子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）^①

这段话包括了本体与方法，首先就仁体方面言，所谓“为仁由己，而由人乎哉”，表达了“仁”与“己”的关系，是一全体性的关系，因为其意涵是“单靠自己”去为“仁”，不须靠他人，这“单靠”的意义，正表示“仁”与“己”是对等的、全面性的，并非“仁”的某部分表现。

如此言之，“仁体”和“己”是同一层次的事物。“仁”的全

^① 杨伯峻：《论语译注》，第123页。

幅实现，是由“己”去“为”之。所谓“克己复礼”，就是一个自我反省的方法，去使自己回归文化上的秩序，曾子曾言“吾日三省吾身”，孔子言君子“内自省”，均可视为一种克己的方法。

在此可见由“仁体”之“己”，可以衍生为“克己”的方法，方法又揭示本体，这可称为“本体—诠释学”。

在美国研究中国哲学多年的哲学家成中英，于1982年7月的夏威夷东西哲学大会中，发表论文《论朱熹的方法论及理解理论》，首次提出“本体—诠释学”一词^①。

该大会是中国开放以来第一次哲学研究学者出国开会，包括了冯友兰、任继愈、李泽厚、张立文等，甚有历史性，而成教授的论文，亦有历史价值。

成中英回应西方伽达默尔（Gadamer）的诠释学理论，用朱熹哲学的天理观和格致理论，提出了“本体—诠释学”的理论模式，指出中国哲学有关方法学的思维，重点在本体与方法并不二分，而是由天理本体衍生格物致知的方法，而方法也揭示本体。

从孔子有关“仁”的哲学反省，我们也可发现这是“本体—诠释学”的路向，“仁”一方面是作为“像样的人”之本体，仁体潜能实现时，须有一过程，这过程即产生各种实践修养的方法，包括实践各种德行，去将仁体揭示出来。

由仁体衍生了各种修德的方法历程，这些方法揭示了仁体，当其揭示仁体更深时，仁体又会衍生新的方法，通过更深广的实践修

^① Cheng, Chung Ying “Chu Hsi’s Methodology and Theory of Understanding”, July 6-15, 1982, 夏威夷国际朱熹会议发表论文。

养，去揭示更深入的仁体。如此本体和方法永远在互动，永远在互相揭示，互相打开更深广的领域，形成一“本体—诠释学”的循环，不断发展下去，展示更为深广的本体和方法。这成为中国哲学方法论的特色。

(原载《文史哲》2005年第2期)

全球伦理的儒家诠释^①

[美] 杜维明

1993年在芝加哥举行了大规模的世界宗教集会，并以孔汉思(Hans Küng)起草的文本为基础发表普世伦理宣言，引起精神领域中各家各派的关注。同年夏天哈佛大学政府系亨廷顿在《外交季刊》提出“文明冲突”的构想，在全球各地掀起广泛的讨论。儒家在世界宗教集会中缺席，而在“文明冲突”论域中却扮演了毫无先见之明的重要角色。不该缺席的竟缺席了，而不应出场的又出场了。在儒家传统现代转化的议题中，这种坐失良机的沉默和身不由己的曝光，值得我们深思。

由孔汉思主导的普世伦理所得出的两项基本原则，和儒家“己所不欲，勿施于人”的恕道精神如出一辙。而且宣言中明确指出，孔子思想是基本原则的源头活水之一。当然，这种对先秦儒学的认可其来有自。18世纪的伏尔泰、莱布尼兹及重农学派的魁奈即突出

① 本文是杜维明教授在中国台湾“中央研究院”中国文学及哲学研究所筹备处1999年7月6—8日举办的“儒家思想在现代东亚”国际研讨会上的发言提纲。稿成之后版权应归“中央研究院”在2002年7月1日正式成立的中国文学及哲学研究所。

儒家人文理性的启蒙价值。第二次世界大战以后，雅斯伯士在《伟大哲人》一书中特别凸显柏拉图、孔子、释迦牟尼和耶稣的历史意义在欧美学坛已成公论。儒家居然在这样一个友善的环境中缺席是一大遗憾。特别是 1893 年第一次世界宗教大会在芝加哥召开时，还有代表儒家的清朝官员参加，而百年之后竟完全沉默更令人扼腕长叹！

亨廷顿的“文明冲突”，从西方，特别是美国的战略立场设思，有浓郁的冷战情结。把儒家文化和伊斯兰文明相提并论，成为当代西方民主世界的对立面。更有甚者，他刻意把日本剔出儒教文化圈并判定李光耀所代表的反美观点是立足于儒家式的意识形态，因此儒家便成为权威主义和中国威胁论的理据。在这一以霸权（也包括反霸权）为主旋律的论域中，李登辉强调台湾的民主经验并驳斥新加坡模式，金大中坚持孟子传统拥有丰富的民主资源和西方媒体猛攻亚洲价值都使儒家曝光。

固然，在文化宗教领域里沉默而在经济政治领域里曝光，使儒家的优点黯然不彰而缺失则暴露无遗，对新儒学的健康发展是极为不利的，但从文化宗教及经济政治之间复杂互动的关系中来检视儒家伦理的全球含义，则黑白二分判然明确的印象并不符合事实。

孔汉思所草拟的普世伦理宣言虽然确有可借鉴之处，但其基本取向则颇有商榷的余地。我们如果把孔汉思的取径描绘为“淡化削弱”的过程，也许失之公允，但 10 多年来，他悉心讲求最大公约数和最低要求的努力确有淡化和削弱的倾向。对孔汉思倡导普世伦理的心路历程作一现象描述即可说明问题。必须提出的是，这种粗糙的描述完全不涉及孔汉思的神学，当然也不低估他在宗教学方面的

贡献。孔汉思的伦理普世化的起点是天主教内部的对话。以此为基础，他先设法消解基督教之间（天主教与新教）的歧异，再考虑三大一神教（犹太、基督教及伊斯兰三教）的会通。接着，他联系各大宗教（包括佛教、印度教、儒家和道家）进行对话，最后才讨论宗教和世俗的分别以及形成共识的可能。这种淡化特殊性和削弱排他性的策略虽然“言之成理，持之有故”，但也潜藏着简化的危机。

孔汉思深信宗教之间的相安无事是人类社群得以和平共存的先决条件。他的普世伦理便是通过宗教对话而消解矛盾冲突的权法。为了有效进行对话，特别是基督教和伊斯兰教之间的对话，当然必须超越特殊性和排他性，否则根本无法起步。值得注意的是，对宗教与宗教之间的冲突，乃至同一宗教内部的冲突，应有体认的神学家，如孔汉思，便愈意识到远离教义之争的必要，因有切肤之痛，不愿陷入在外人看来毫无疑问的门户党派之争。这点当然是可以理解的。因此，我对孔汉思能从天主教内部提倡对话，跨出基督教、一神教和宗教的藩篱而站在宏观视野讨论普世伦理的志业是认同的，赞许的。其实，由于秦家懿的引荐我和孔汉思晤面多次，也曾积极参与他所主持的对话。我也曾获得参加芝加哥宗教大会的邀请，事前也对普世伦理宣言略有所闻，但是竟因俗务羁身放弃了发言的机会，后来也没有主动投入筹划的意愿，确有几分不易说清的疑虑。

试问一个虔诚的基督教徒（或伊斯兰教徒）要通过什么“诠释实践”才真能淡化特殊性和削弱排他性？如何在多元宗教的氛围中坚持耶稣基督是唯一道成肉身的典范并且是唯一的真理、道路、生命的信念，而不妨碍向其他精神文明汲取智慧的意愿？如何坚守

以宣传福音为天职的原则而不强人之所难？如何把了解异质文化乃至极端他者当作实现精神自我的助缘？如何回应生态环保、女性主义以及多元文化的挑战？如何在信仰上帝的基础上充分肯定修身而变化气质不可或缺的工夫？如何培养自我批评的能力而不陷入相对主义的陷阱之中？这类问题必须从信仰本身（包括基础神学、系统神学和实践神学）进行反思。如果刻意摆脱浓郁而强烈的信仰，只通过淡化和削弱的宗教情境来建立人的共识，即使支持宣言的签名者成千成万，实质意义仍极有限。孔汉思在神学界建树颇多，但在文明对话的领域中则乏善可陈。我曾翻阅他有关基督教在当今世界如何自处的伟构。在洋洋千余页的巨著中，有关非基督教文明的世界只数笔轻轻带过，也许不到 40 页。我们如何相信他的普世伦理真能超越特殊性和排他性，而他的淡化削弱不只是传递福音的策略？

联合国教科文组织邀请汉城大学哲学教授金丽寿主持普世伦理的研究计划。我未能参加 1997 年在巴黎举行的定调会议。据悉孔汉思的观点为与会的其他 11 位哲学家认可并形成共识，准备在 1998 年那波里会议中草拟宣言。可是我参加的那波里会议不仅没有草拟宣言而且对淡化削弱的策略提出基本质疑。北京和巴塞罗那区域会议之后疑虑显然加深了。

相形之下，亨廷顿在 1993 年刚提出“文明冲突”的论说却引起极大的争端。带着讥讽意味的是，亨廷顿在民主化研究的领域里因为采取了熊彼特集中考察选举行为的方法，不仅不重视文化因素而且经常不列入考虑。不过，在触及儒家文化和民主政治之间关系如何的课题时，亨廷顿并不接受白鲁恂把“儒家民主”判定为自相

矛盾的断言，而且做了和白鲁恂从政治文化分析出儒家必然倾向权威主义大不相同的结论：即使儒家传统和民主政治之间有很大的张力，深受儒家文化影响的东亚社会未必不会走出一条和欧美大异其趣的民主政治道路。不过，亨廷顿虽然不是一个文化决定论者，他对文化因素在国际抗争中所起的作用确有夸大其辞之嫌。亨廷顿在民主化研究中有意排除文化因素，而在探讨国际政治的冲突地带时又过分强调了文化因素。这种或过或不及的摇摆，即使在大众媒体引起对儒教文化圈的关注，也并不能帮助我们思考曾经深受儒家传统影响的东亚，特别是文化中国，在世界秩序重组的全球化过程中会扮演什么角色，应如何自处。

近年来亨廷顿和伯格合作，进行“全球化和文化”的比较研究，使我想起1990年在夏威夷的东西方文化中心发展“文明对话”的经验，也使我想起20世纪80年代在新加坡的东亚哲学研究所组织国际学人共同探索源远流长的儒家传统如何向现代转化的经验。前者 and 孔汉思的普世伦理有关，后者则与亨廷顿的文明冲突有关。文明对话的理据至少可以溯源到雅斯伯士有关“轴心文明”的理念。从公元前6世纪以来即对人类文明发挥塑造作用的轴心文明的视野立论，“文明对话”意味着第二个轴心时代的来临。假如第一个轴心时代（从公元前6世纪到20世纪中叶）柏拉图、孔子、释迦牟尼和耶稣所代表的希腊哲学、儒家、佛教和基督教四大文明虽然有不少相互影响的痕迹，如希腊哲学与基督教和儒家与佛教，但主要倾向是相对独立和各自发展，那么，第二个轴心时代的本质特色即是文明对话的可能和实现。毫无疑问，孔汉思的普世伦理即是以文明对话为前提的。其实，亨廷顿也接受这样一种论点：正因为

有文明冲突的危险，文明对话才成为必要！

王庚武指出，即使亨廷顿的“冲突”构想在全球各地引起紧张，文明多元的预设也是值得肯定的。假如一位完全从西方现实利益着想而且以美国的全球战略优势为专业的政治学家也不能不承认全球化不是西化，也不是美化，而是在多元文明的格局中进行的，那么想从一种文明（希腊，儒家，佛教或基督教）导引出普世伦理绝无可能。

孔汉思的取径当然是以多元文明为前提的，但他的神学扎根于天主教，其哲学浸润在基督教氛围中，而生活世界又不脱当代德国的心灵积习。根据我的观察，他参与文明对话虽有高度的智慧和宽阔的心胸，但究竟与自家身心性命有何关系则不得而知，和早年的布伯及晚年的田立克大异其趣。也许这是孔汉思不能从淡化天主教的特殊性和排他性的策略取得犹太教、伊斯兰教、佛教及印度教学者积极认同的缘故。

孔汉思的普世伦理在文明对话乃至比较宗教的领域里引起质疑和责难的根本理由也许还不在于天主教、基督教和当代德国的地方情结。其实孔汉思的诠释实践充分证明，正因为他能淡化特殊性和削弱排他性，他才能超越自己的地方性而站在全球的宏观视野来开展普世伦理的论域。我想他的困境不是地方性太强而是根源意识太弱。这当然是一个悖论。淡化和削弱的诠释策略必然导致抽象的普世主义，正好陷入女性主义、社群伦理和文化多元等“后现代”论说严厉批判的启蒙心态。暂且不追问这类批判是否具有真实的理由。和吉而兹、华瑟、桑岱和陆思本等人的思想相比，孔汉思的“最低要求”确实显得单薄软弱和缺乏说服力。特别是面对亨廷顿

的文明冲突更有陈议虽高，但在国际政治舞台上则缺乏操作可能的书生味道。

在文明对话中，儒家扮演了一个含义甚深而前景大有可观的角色。凡是有儒家参与的对话都会出现双方定位不能判然明确的情况。一般来说，基督教和佛教，犹太教和伊斯兰教或印度教和锡克教对话时，双方信仰重叠的例子极少，但代表儒家的基督徒、穆斯林或佛门弟子则屡见不鲜。把儒家当作形容词来描述自己价值取向的教徒亦大有人在：儒家式的基督徒，穆斯林或佛门弟子。为了论说的方便，我们刻意把“儒家式”规定为关切政治，参与社会和重视文化三种属性。具体地说，在文化中国的范围里儒家式的基督徒应是“文化基督徒”，儒家式的穆斯林应参与社会改革，而儒家式的佛门子弟则信仰“人间佛教”。这种情况似乎昭示儒家能在文明对话中起沟通的作用。也可以说正因为儒家的排他性不强而其特殊性并不妨碍其普世性，因此有发挥中介功能的潜力。我们应当追问：这种作用和潜力只是偶然因素还是有更深刻的理由？如果不只是外缘而已，那么究竟有什么本质属性使得儒家能在文明对话中扮演这种角色？

儒家入世的人文精神立足于“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒欤而谁与”的悲愿之中。这种和普罗大众共命运的悲愿自然会引发关切政治的真情实感，和通过天国来世或彼岸净土而否定此岸现世的价值取向迥然异趣。不过，必须说明，关切政治并不一定要从政，更不必认同现实，可是政教二分或圣凡对立则非儒家赞许的人生态度。固然，儒家传统曾和中国乃至东亚的政治理念、制度及实践有不可分割的联系，但把儒家政治定义为权威和专制则失之武断，有欠公允。

正因为儒家所认可的专制关怀不局限于官场，儒者以天下为己任的胸襟每每在人伦日常生活中体现。参与社会便成为儒家“身心之学”中不可或缺的维度。不过，儒家的专制关怀和社会参与既非强调恺撒而轻视上帝，也不是选择红尘而背离净土。恰好相反，儒家以凡俗为神圣的价值取向和基督教的社会福音有类似之处，而其转化权力斗争为信赖社群的宏愿又和佛教为拯救众生而不入无余涅槃的菩萨道有相同之点。

职是之故，儒家对文化的重视在比较宗教的领域里获得广泛的认同，儒家人文化成的理念还可以为祈求天国来世的基督教和向往彼岸净土的佛门子弟提供丰富的伦理资源。的确，儒家的问题意识——一种在日常复杂的人际关系网络中带着浓郁的人情味，积极进行“转世”而不为“世转”的“为己之学”如何可能的自反自证，对其他轴心文明而言，不仅有参考的价值而且有导引的作用。

儒家获得对全球伦理进行诠释的契机是两股表面上似乎矛盾但骨子里却能够而且必须整合的思潮：全球化和地方化。全球化和地方化的整合意味着全球化可以突出地方性，而地方化未必排斥全球性；同时也显示了两者可以进行健康互动的可能。儒家“己立立人”，“推己及人”和“成己成人”的教言正是这种以“亦此亦彼”取代“非此即彼”的思路。儒家伦理的起点是活生生的具体存在的个人，场所是人伦日用之间的生活世界，过程是做人的道理，而终极关怀则是以天地万物为一体的仁德为基础来完成修身、齐家、治国和平天下的圣贤大业。

全球化所必备的普世精神和地方化所预设的根源意识在儒家伦理中是不可或缺的两个维度。首先，我们可以从“层层限定和层层

破除限定”的辩证发展来认识儒家从根源通向普世的艰苦工夫。个人和家庭，家庭和宗族，宗族和乡里，乡里和州县，州县和郡国，郡国和天下，每一个环节都有不可消解的独立自主的根源性，而且也都有突破封闭心态、向外向上开拓和挺进的源头活水。

以个人为例，既然“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，任何利用集体主义的意识形态来消解为己之学的核心价值的策略，都不符合儒家伦理的基本原则。但是，儒家的个人不是孤立绝缘的个体而是关系网络的中心点，因此“己立立人”不是利他主义而是修身的常法；“推己及人”不是异化自我而是恕道；“成己成人”不是牺牲个体而是君子自处的坦途。由此类推，家庭、宗族、乡里、州县、郡国和天下每一层次都不能排除根源性的限制，同时也都具有通向普世的动力。

进一步检视，根源性和普世性在儒家伦理中不仅是限定与破除限定的辩证关系，而且是相辅相成的有机联系。家庭是由个人组成的，没有独立自主的人格即不可能有和谐温暖的家庭，但是家庭的意义又超出个别成员的总和，因为参与家庭的每一位作为网络中心的成员都获得了额外的物资和精神资源。一般家庭是由性别、年龄和身份的“差序格局”而组成的，无法逃避权力和权威的干扰。儒家的家庭为社会组织的细胞，充分认可家庭在人类文明演化进程中的积极角色。站在“为己之学”的立场，家庭是人类生存、培养和成德的基础结构，不是权力集中或权威控制的机构。如果应为每一位男女老幼谋福的基础结构竟异化为少数人乃至一个人滥权的机构，那么家庭便会沦为“万恶之渊藪”。可是儒家坚信家庭是人类长治久安的不可或缺的自然秩序，不能因家庭异化的现实而根本否

定家庭的社会功能。即使取代家庭的乌托邦理念仍层出不穷，而家庭的定义和实践亦变化多端，我们还很难设想一个超越家庭制度的现代文明。三纲的信念已彻底动摇了；即使东亚儒教文化圈还不能完全摆脱君权、父权和夫权的心灵桎梏，“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的教条已毫无说服力了，但五伦——“父子有亲，君臣有义，长幼有序，朋友有信，夫妇有别”的理念还值得阐发。

据此类推，从家庭到天下都和个人的修身有紧密的亲和相关。近来法国的哈多（Hadot）以哲学为人生并突出从苏格拉底到福柯的“精神锻炼”，和儒家的价值取向很相契。《大学》中称“自君子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，充分体现了这一思路的特色。固然修身哲学的逻辑本身未必即能开出科学理性或民主政治，但如果判定科学及民主和修身了无关涉，那就是失之武断了。不过，这一课题牵连甚大，不必在此详究。值得特别提出的是，儒家这种可以用同心图事来标示的理念落实在本末先后内外深浅（循序渐进）的实践过程之中确能体现“极高明而道中庸”（既有根源意识又有普世精神）的伦理。

筹划1993年世界宗教集会的领导小组为了安排1999年12月在南非举行的跨世纪论坛，特别提出四大议题作为建构全球伦理的基础：持续性、进步、差异和了解。面对文明冲突的危险，我们务必强调文明对话的重要。通过文明对话来考虑生态环保、社群整合、文化多元及相互参照的可能，比抽象的普世主义为前提的伦理宣言更切合实际。这就是全球伦理的儒家诠释。

（原载《文史哲》2002年第6期）

论孔子的“三十而立”和开创私学

匡亚明

孔子自己说：“三十而立。”就是说，他在一生学习的道路上，从15岁立志于学，到了30岁的时候，就已掌握了坚实基础。尔后的“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等等，他所描述的学习和成长过程中的不同境界，都是因为有了这个坚实基础，并从这个基础上发展和提高的结果。这个基础对孔子一生的事业，一生的为人处世和教学活动（施教），政治活动（为政），都是关键性的、有着决定性的意义的。

“立”的含义就是通晓古今各种文献资料并联系当时的现实情况。从中抽象和概括出带条理性的原则思想“义”或“道”，做到“一以贯之”^②的地步。在孔子“三十而立”的时候，这些“一以贯之”的思想原则大概基本上就已经确立了。

① 《论语·为政》。

② 《论语·卫灵公》：“子曰：‘赐也！女（汝）以予为多学而识之者与？’对曰：‘然。非与？’曰：‘非也，予一以贯之。’”这里“一以贯之”一语陈景磐教授的解释很对，他说：“所谓‘一以贯之’，就是把见闻的知识，归纳成为一个中心原则，成为一个思想体系，把全部知识贯穿起来。”见《孔子的教育思想》，湖北人民出版社1957年版，第69页。

孔子 30 岁左右，不仅通晓了原来意义上一般贵族必须掌握的六艺（礼、乐、射、御、书、数），而且进一步通晓了贵族必须掌握的全部高级的六艺，即汉以后尊为六经的六艺（诗、书、礼、乐、易、春秋），也就是汉朝的贾谊所说的“诗、书、易、春秋、礼、乐，谓之六艺”^①，和《庄子》上所说的“丘治诗、书、礼、乐、易、春秋六经”^②，这里六艺和六经是一个东西。把六艺叫做六经，是汉朝把六艺当作六门经典而尊称之意。大概当时以高级六艺为代表的古代文献，孔子都已通晓。

当时孔子一方面通晓以六艺为代表的大量古代文献资料，一方面又观察了当时周室衰微、“礼崩乐溃”、“诸侯纷争”的政治的社会的动乱情况，经过思考，加以概括，逐渐形成了自己立身处世和观察、解决当时各种问题的一系列原则思想。这些思想盖以西周文物典章为典范，既带复古性，而又有所发展。其主要方面可归纳为如下诸点：

（一）确立了以“仁”为内容，以“礼”为形式，即内容与形式相结合而又以“仁”为主导的思想。它反映了突出尊卑贵贱等级的封建宗法社会的意识形态的整套伦理观、政治观和社会观。其中固然有一定的带人民性、民主性的进步因素（如“泛爱众”思想等），但立足点是维护封建贵族统治秩序。孔子幻想有所改革而实际则有利于巩固封建贵族统治的一切保守思想的总的根子，就在这里。

（二）确立了由上述基本思想产生的“忠君尊王”思想。在孔子本来意义上的“忠君尊王”思想，是有条件的。即君要像君

① 见贾谊《新书·六术》。

② 见《庄子·天运篇》。《庄子·外·杂篇》多非庄子作品。《天运篇》可能出于后人之手。此处是把它作为汉朝人的话引用的。因为正式把六艺称“六经”是从汉朝开始的。

(君君)，臣要像臣（臣臣），君要“使臣以礼”、“节用而爱人”，然后臣则“事君以忠”。这是宗法等级制封建社会条件下所可能产生的带有民主性和人民性的进步思想。在这种思想指导下，力求实现一个由“圣君”、“贤臣”、“良民”组成的封建社会的“和谐”的“太平盛世”。孔子的这个思想在当时的历史条件下，只能是一种无法实现的“可爱”的幻想。历代封建专制统治阶级的代表——君王，把孔子本来是有条件的“忠君尊王”思想变成无条件的“忠君尊王”思想（现代意义上的“个人崇拜”、“个人迷信”，在一定意义上是从这个思想演变而来的），并利用孔子的威望，歪曲宣扬孔子的“忠君尊王”思想作为无条件维护君王尊严不可侵犯的理论根据，用来维护和巩固自己的封建腐朽统治。于是标榜尊孔，以至把孔子奉为“素王”，封为“大成至圣文宣王”和“至圣先师”^①等等。为了把孔子的幽灵变成更加有利于引起人们敬畏膜拜的物质形象，历代王朝不断地竞相扩建“三孔”^②，伪装和“抬高”孔子，把孔子本来

①（汉）王充《论衡·超奇》中说：“孔子之《春秋》，素王之业也。”认为孔子作《春秋》，是代君王立法，行君王之道，而无君王之位，故称“素王”。唐玄宗开元二十七年正式把孔子封为“文宣王”。宋大中祥符五年加封孔子为“至圣文宣王”。元大德十一年又改封为“大成至圣文宣王”。明、清两代，改“王”为“师”，封孔子为“至圣先师”。

②“三孔”即山东省曲阜县的孔林（孔子墓）、孔庙和孔府。孔子林墓开始占地约100市亩（据司马迁《孔子世家》：“孔子冢大一顷”），列代帝王扩大，至清末达2941.9亩。孔庙是在孔子死后不久，鲁哀公把原来孔子和弟子所住房舍改为祭祀孔子的祠庙，历代帝王不断扩建为占地327.5亩，房屋466间。孔府为孔子嫡传后代“衍圣公”的住宅，现占地240亩，房屋463间，并拥有耕地36万亩，俨然是王公府邸了。孔府不仅是历代封建王朝作为自己统治的精神支柱，而且是实实在在的大官僚、大庄园地主，和孔子本来的“布衣”（见司马迁《孔子世家》）身份，已面目全非，而成为道道地地的历代封建统治者乔装打扮起来骗人吓人的假孔子了。

的形象打扮得面目全非，把真孔子变成了假孔子或半真半假的孔子。当然，孔子思想中一贯维护封建秩序现状的保守性，把希望寄托在贤明君王身上，甚至把“君王”和“天命”、“圣人”三者相并列，而提出“畏天命，畏大人（君王），畏圣人之言”的人人都应遵循的“三畏”思想，这又确为历代封建王朝借以维护专制统治提供了十分有利的理论依据。于是，现实世界中到处充满着腐朽的荒淫无耻的贵族阶级的昏王、庸君和孔子思想中的“圣君”、“明王”之间的必然矛盾，造成了孔子自己一生政治生活中到处碰壁的悲剧结果。

（三）确立了反对“过”与“不及”，主张“执其两端而用其中于民”的“中庸”思想。用现代语言说，既要反对“左”（“过”），又要反对右（“不及”），而选择合于情况的正（中）常（庸）道路的思想。当然，“中庸”思想和庸俗的“折中主义”思想，是完全不同的两回事。信奉“折中主义”的人就是孔子所最痛恨的“乡愿”^①，是孔子所不取的。

（四）确立了既要能坚持不变地按道理办事，又要能在不违反道理的根本前提下权衡轻重得失而随机应变，即把“道”与“权”变通运用的思想。^②用现代语言讲，就是相当于既要有原则性，又

① 孔子说：“乡愿，德之贼也。”（见《论语·阳货》）孔子说的“乡愿”，孟子解释为“阉然媚于世也者，是乡原也”，用现在的话讲，就是折中主义毫无原则地讨好各方的“好好先生”。《论语》作“愿”，《孟子》作“原”，义同。

② 原文为“子曰：‘可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权。’”《论语·子罕》。原意为：有的人可和他一道学习，但未必可和他一道按道理办事；有的人可和他一道按道理办事，但未必可和他一道坚持不变；有的人可和他一道坚持不变，但未必可和他一道权衡轻重而随机应变。（清）阮元认为这几句话的次序可能“传写错倒”，应该说“可与共学，未可与立，可与适道，未可与权”，把原六句，缩改为四句。与原文略异而义俱通。详见台湾商务印书馆王书林著《论语译注及异文校勘》下册，第240页。

要有灵活性的辩证的策略思想。大概他晚年说的“七十而从心所欲不逾矩”，就是说的运用这种策略思想的境界。这一思想是值得好好推敲的，至今仍闪耀着光芒的人类智慧的结晶。

（五）确立了坚信自己的信念（道）必胜，在任何艰难困苦安危成败的情况下都不动摇的思想。用他自己的话讲，就是“笃信好学，守死善道”八个字。他一生的行动和实践，都证明了他是这样做的。因为他自己对“道”有必胜信念，所以才能表现出那样豪迈的“发愤忘食，乐以忘忧。不知老之将至”的乐观主义风貌和“无求生以害仁，有杀身以成仁”的英雄气概。中国历史上许多视死如归、慷慨就义的民族英雄特别是当代为中国革命事业流血牺牲的无数先烈，正是在各自新的历史条件下以新的姿态继承和发扬了这种优良传统的可歌可泣的具体表现。当然，孔子毕竟是两千余年前封建社会的人物，他的思想不可能不带有时代的、阶级的局限性。他思想中的积极方面，如上面所说那样，至今还闪耀着人类智慧和浩气的光芒，是值得学习和发扬的。但就在上面所讲的同一思想中，除了积极方面外，同时还有消极的方面。就在上面引的“笃信好学，守死善道”之后，孔子接着说：“危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐……”这几句话把不避艰险安危、勇往直前地去贯彻“守死善道”和“无求生以害仁，有杀身以成仁”的豪迈气概削弱了，而代之以“明哲保身”的一定意义上带有消极的情调。当然，“危邦”如何“入”，“乱邦”如何“居”，该不该“入”和“居”，其间利弊得失，应从原则上（道）有无必要的大局出发，而不是从个人利害关系的小局出发，加以考虑，避免轻举妄动（勇而无谋），是非常必要的，但绝不能笼统地无条件地提出

“不入”、“不居”和“则见”、“则隐”。这种封建社会中开明知识分子（士）的“明哲保身”的消极情调，在孔子当时，也许是应该谅解的；在现在，对我们来说，就是不可取的应该排除的消极方面的因素了。

（六）确立了不迷信鬼神而又主张祭祀鬼神和敬畏“天命”^①的不彻底的近乎二元论的“天道”观（自然观、宇宙观）。这在当时迷信盛行的情况下，虽很不彻底，也还是有一定进步意义的。

以上所列六点，仅举其较重要的有代表性的方面而言。所引论据，也不限于孔子30岁时文献。理由很简单，思想发展的连续性很强。“三十而立”的基础和后来的发展，是息息相关的。引用若干必要的后来的材料，对加强理解“而立”时所确立的基础，是有好处的。此外，上述六点，也只是提纲式地列出，未加详细评述，因为嗣后有专章加以讨论。

孔子既然有了这个基础，就给他从事教学活动（施教）和政治活动（为政）提供了十分有利的条件。他一生的精力都消耗在教学活动和政治活动这两个方面，在他来讲，这两个方面都不是孤立的，而是相互结合、相互促进的。从事教学活动时不忘政治，从事政治活动时不忘教学。由于历史的、社会的诸条件的制约，他在教

①《论语》中有下列记载：“子不语怪力乱神”（《述而》），孔子平时不讲怪异鬼神之类的事，说明他不迷信这类事。“祭如在，祭神如神在。子曰：吾不与祭，如不祭。”（《八佾》）这说明他对祭祀很认真，要求很严。“获罪于天，无所祷也。”《八佾》就是说，得罪了天老爷，什么祷告也是无用的。“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《季氏》）这里把“畏天命”和“畏大人”（大人泛指在上之人，主要指君王），“畏圣人之言”并列而居首，仿佛已把“天命”看做主宰祸福的不可思议的力量了。

学活动上的成就，远远超过了他在政治活动上的成就。

孔子是中国历史上最早创设较大规模私学的伟大教育家。关于他在这方面教学活动的详细情况，另有专章加以详述，这里只提纲挈领地就其主要之点，简述如下：

（一）当时封建贵族垄断了文化教育权，“学在官府”，学校主要为贵族子弟受教育而设，平民是进不去的。即使相传有所谓“村塾”^①，一般平民也是很难进得去的。由于社会生产的发展和阶级的分化，有些受过一定贵族文化教养的没落贵族，也利用自己的文化教养（诗、书、礼、乐）等，收徒设教而称私塾的，春秋时期已经有了，大概也是滥觞于此种“村塾”。但影响一般都很小。孔子所创设的私塾，则完全不同。它是中国教育史上和“学在官府”相对立的“学移民间”的划时代的标志。孔子开创私学的影响之广之深，是空前的，从个人收徒讲学的成果而言，古今中外也是不多的。大概他在“三十而立”即30岁左右的时候，由于学业德行的广博深厚，已渐为社会所承认，既无从政（仕）机会，乃开始收徒讲学。^②从此弟子一天天多起来，达到传说的总数三千，身通六艺者七十二人（一说七十七人）。这些学生大多数出身贫贱，例如颜回居陋巷，曾参种瓜，闵子騫推车，子贡经商，子路吃野草，有子

① 《礼记·学记》郑玄注：“古者仕焉而已者，归教于闾里。朝夕坐于门。门侧之堂谓之塾。”意即古代做官退休的贵族，回到家乡，就在家乡做教育工作。办法是他早晚坐在门口，门旁房间就是学生受教育的地方（塾）。当然能来受教的还是乡间（闾里）有身份人家的子弟。后来的私塾大概就是这样慢慢发展起来的。

② 孔子何年开始收弟子，有几种说法。一说17岁（见司马迁《孔子世家》），一说22岁（见胡仔《孔子编年》），一说35岁（见司马迁《史记·孔子世家》索引）。现根据孔子自己说的“三十而立”及其他旁证，定孔子收徒讲学为30岁左右。

是小卒等等。来自贵族的学生，只有鲁国的孟懿子，南宫敬叔兄弟和宋国的司马牛等人。学生中后来有的从政（仕），有的从教（师），很多成为有政绩、有名望的人。由平民通过学习而后来能参与贵族政治的，大概从孔子开创私学才开始兴盛起来的。^①孔子一生用了四五十年“学而不厌，诲人不倦”地持久努力开创私学的结果，一举而进一步打破了贵族垄断文化教育和贵族世袭政治官职的局面，在当时历史条件下，是有不应低估的改革和进步意义的。

（二）孔子开创私学的目的，是完全为了实现他的政治理想，是为他的政治理想服务的。他的政治理想，如前所说，就是“仁政”、“德治”。实现这个政治理想的力量，就是“圣君”、“贤臣”和“良民”。他认为“圣君”是既定的神圣不可侮的，即使不是“圣君”，推翻他，取而代之，也是不忠无礼的表现；“良民”也是必要的，不可缺少的，而且是现成的，问题在于“庶之”、“富之”、“教之”。只有“贤臣”是孔子认为可以经过自己主观努力加以改善的决定环节。有了上事君以忠，下使民以惠（“庶之”、“富之”、“教之”）的贤臣，就可以使国家登于“太平盛世”了。谁可以担当“贤臣”呢？一般而言是士（知识分子），特殊而言是君子（德才兼备的知识分子）。士是君子的初级阶段，君子是士发展提高的结果。有了合格的君子和士，就可以从中选出胜任的贤臣、贤宰和贤吏，上忠于圣君，下惠于良民，“仁政”和“德治”就可实现，封建宗法等级制的国家就可以太平富强，长治久安了。孔子

^① 钱穆：《先秦诸子系年》上，“平民以学术进身而预贵族之位，自儒而始盛也”（中华书局1985年版，第82页）。

办学的目的，就是培养这样的士和君子，就是希望通过这些士、君子的从政（仕）而影响和掌握国家命运，实现其“仁政”、“德治”的政治理想。在孔子的学生中，除以上举例的许多平民和“鄙人”、“鄙夫”、“贱人”外，确也有少数贵族和富人。例如孟懿子、南宫敬叔是鲁国贵族，冉有、子贡是鲁、卫富人。从各类不同学生的情况看，孔子的“有教无类”的说法，确实是说到做到。问题是从平民中吸收学生，固然是革命的进步措施，但学习的目的和要求，归根到底，是把他们培养成能够进入贵族统治阶级的合格人才，即维护和巩固等级森严的封建宗法制社会秩序的士和君子。当然，孔子想的是通过输送这些品德高尚的治世能人而造成尊卑贵贱贫富各阶级的人都能平安过日子的开明的贵族统治局面，但这当然是只能碰壁的幻想。所以，在孔子向下看的时候，能看到平民，想到“泛爱众而亲仁”，想到“博施于民而能济众”，是伟大的思想家，是有进步的革命精神的。在他的眼睛向上看的时候，就只看到贵族的统治力量，把希望寄托在“圣君明王”身上，想的是“忠君尊王”，维护贵族等级制的尊严。和黑格尔思想进步而政治保守拥护德国皇权那样在政治上变成了平庸保守的人物一样，在他所面临的强大的历史传统习惯势力下，他只能是历史条件下的人物。而我们也只能在吸取历史经验教训的意义上估量他。

（三）教学内容和教材。教学内容是服从教学目的的。孔子的教学目的既然是培养为他所向往所幻想的开明贵族统治阶级服务的士、君子（以至仁者、圣人），自然就必须包括当时士、君子所应具备的文献的、伦理的典章知识，主要的就是六艺，即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。孔子注重品德教育，但品德

的修养，必须通过六艺的学习。六艺学习的结果，必须落实在品德的修养和完美上。拿孔子自己的话讲，就是“文质彬彬”。六艺中首先强调的是《诗》、《书》、《礼》、《乐》，尤其是《诗》、《礼》、《乐》三者。所以孔子说：“学了诗可以使人精神焕发；学了礼可以使人在社会上待人处事恰如其分地立得住脚；学了音乐可以使人心情神怡地乐成其事。”^①孔子又把六艺归纳为“四教”，即“子以四教：文、行、忠、信”。译成现代语为：“孔子以四件事情教导人：典籍文献，道德行为，忠心待人，信实无欺。”^②对学生学习的发展和成果而言，孔子又把他们分为四类：第一类是德行，举颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓为例；第二类是言语，举宰我、子贡为例；第三类是政事，举冉有、季路（即子路）为例；第四类是文学，举子游、子夏为例。孔子一生教学的最大成就，就集中表现在这四类学生身上。孔子强调德行，不仅在当时是对的，今日也应强调品德修养。即使到了共产主义社会，都需要强调。当然，品德修养的内容和要求，必然有所发展，有所不同，这是为“社会存在决定社会意识”这一社会发展的科学规律所制约的，是不以人们主观意志为转移的。孔子教学所列的上述“四科”和“四科”的教材六艺，即使在两千余年前的春秋时期也是远远不能反映当时社会发展所已取得的成就的。当时工农业生产工具和战争用的武器，已由青铜器发展到铁器，农业上已使用牛耕，手工业的制品从武器到精美的绢、帛、绋、缟和钟、鼎等宫廷用品和民间用品，无论在农艺、园

① 原文：“子曰：兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）孔子不仅特别重视音乐，而且自己是一个真正爱好音乐的音乐家。

② 原文见《论语·述而》。译文采用王书林的《论语译注及异文校勘》。

艺、工艺和商业上，无论在天文、地理、历法、医学和烹调上，也无论在军事的战略战术上，都有了很大发展和进步。这些在孔子教学的四科和六艺中，几乎都没有或很少反映。我们承认孔子于两千余年前封建社会条件下在人文科学方面所达到的水平，使他确实不愧为伟大的思想家、政治家和教育家，同时，还必须指出他的很大的保守性和局限性，不了解这一点，就不能真正理解孔子，就不能正确评价孔子，就必然带有很大的盲目性。

（四）教学态度。孔子认真的“诲人不倦”的教学态度首先是和他的世界观和政治理想分不开的。孔子把教育和政治的关系是紧密结合在一起的，教育给政治提供思想基础和合适人才，政治给教育提供实践机会和发展条件。在孔子心目中，教育是为促进政治改革（孔子心目中的改革）创造条件，政治又反过来为促进教育发展创造条件，所以孔子“诲人不倦”的教学态度，首先是来自他企图改革贵族政治、实施所谓“仁政”、“德治”的一贯的积极的政治要求；其次是来自他自己“学而不厌”的好学精神。他自己说“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之”^①。就是说，只要包括自己在内共三个人同行，其余二人中就一定有可当我的老师的人，对他们的优点我就学习，对他们的缺点我就引以为戒。又说：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也”^②。就是说，只要有十家人家这么个小村子，村中就必然会有像我孔子这样品质忠信的人，但不一定能像我（孔子）这样好学。孔子认

① 《论语·述而》。

② 《论语·公冶长》。

为，光靠品质好而不好学的人，是不会有成就的。特别是到了晚年，他还说：“假我数年，五十（卒）以学易，亦可以无大过矣。”^①孔子在学习上真可谓做到了活到老学到老，从不倦怠、从不停顿，而且他又那么谦逊地说：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”就是说：说我圣，说我仁，我都不敢当，我只是永不自满地学习，永不疲倦地教人而已。他的弟子公西华听了这话马上说：“正唯弟子不能学也”^②，就是说：正是这一点，我们弟子学不到做不到啊。再次是来自他对知识问题的实事求是的老老实实的态度。这一态度充分表现在他对早年收的弟子由（子路）的一段谈话中。他说：由我告诉你的你懂得了吗？知道的才能说知道，不知道的就只能说不知道，这才算真正知道啊。^③他就是用这种老老实实的求知态度要求自己、要求学生的。最后是提倡艰苦学习、学思结合。他说：德才高超的正派人（“君子”）绝不会只图物质生活上的享受，而应该要求自己能做到办事灵敏，讲话慎重，凡自己有怀疑或无把握的事情，则常向水平高的正派人（“有道”）请教，这样才算好学呢。^④光好学还不够，还必须把好学和善于思考结合起来。他警告他的弟子们说光阅读文献（学）而不加思考，就会茫然杂乱无章；光埋头思考而不去阅读文献

① 《论语·述而》。一说“五十”当从字面解，认为孔子说此话时，当在年末50岁时。此和“孔子晚而好易”的情况不符。一说“五十”当“卒”解，正和“孔子晚而好易”情况相符合。此从后说。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·为政》：“子曰：由！诲女（汝）知之乎？知之为知之，不知为不知，是知也。”

④ 原文：“子曰：君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语·学而》）

(学), 就会钻牛角尖, 一事无成。^① 他并以自己的切身经验告诫学生说: “我曾经白天不吃饭, 晚上不睡觉, 专力思考, 总是没有收获, 不如去向人、向事、向书本学习 (从各方面占有材料) 的好。”^② 孔子一生就是以这种自己治学的严肃负责态度去要求学生, 忠诚地百折不挠地去履行一个教师、一个教育家的义务和职责的。

(五) 教学方法。孔子在教学方法上有很多特色。如因材施教、循序渐进; 传授知识采用启发式而非灌注式的方法; 用时事评论和人物评论的方式进行思想、政治、品德的形象教育; 民主讨论、教学相长等等。这里仅举民主讨论一例, 以见一斑。

有一次和颜渊、子路的对话。除了颜渊、子路各自说了自己的志趣外, 子路要孔子也说说自己的志趣, 孔子也很和善诚恳地满足学生的要求, 谈了自己的志趣是“使老年人得以安度晚年, 使朋友们相互信任, 使年轻人 (的成长) 得到关注”^③。虽然对子路、颜渊说的志趣未加可否, 但用自己志趣的实例, 提供他们去和自己的志趣作比较, 也是一种正面教育的民主方法。而且孔子确是真心实意地欢迎学生对他提意见, 例如和他关系密切的子路, 就常向他提批评性的意见。其中有多次比较突出: 一次是孔子在卫国时和卫灵

① 原文: “子曰: 学而不思则罔, 思而不学则殆。”(《论语·为政》) 这里的“学”应作向人、向事、向书本学习。简言之, 即占有各方面的材料尤其是作阅读文献解, 较为符合原文精神。

② “子曰: 吾尝终日不食, 终夜不寝, 以思, 无益, 不如学也。”(《论语·卫灵公》)

③ 原文: “颜渊、季路侍。子曰: ‘盍各言尔志?’ 子路曰: ‘愿车马, 衣轻裘, 与朋友共, 敝之而无憾。’ 颜渊曰: ‘愿无伐善, 无施劳。’ 子路曰: ‘愿闻子之志!’ 子曰: ‘老者安之, 朋友信之, 少者怀之。’”(《论语·公冶长》)

公的夫人南子见面。“子路不悦”^①，孔子只是赌咒发誓地向他作解释，并不恼火。一次是鲁国的季氏家臣公山弗扰在费邑向季氏叛乱，派人请孔子去，孔子准备要去，又引起“子路不悦”，而且很不客气地批评老师说：“难道走投无路了吗？何必要到闹叛乱的公山弗扰那里去呢？”孔子虽作了些解释，还是接受子路批评打消了去的念头。^②另一次是晋国中行氏家臣佛肸在中牟反抗赵简子，也派人来请孔子，孔子心里想去，子路又不高兴了，批评孔子说：“我曾听老师说过，那里的主管人亲自做了坏事，正派人（君子）就不入其境。现在佛肸据中牟作叛，老师要去他处，这怎么说呢？”孔子只好说：“不错，我说过此话。”接着表白了自己是入污泥而不染的人。最后说：“我不是匏瓜，哪能挂在那里不吃饭呢？”^③意即要吃饭就得出仕。但终于还是接受了子路的批评，打消了去意。不管这两次打消去意在当时历史条件下是否对，有一点是肯定的，孔子善于并乐于接受来自学生的批评，绝不是后世有些腐儒“唯我独尊”地假借“师道尊严”拒学生善意批评于千里之外那样的伪善人物。

① 《论语·雍也》：“子见南子，子路不悦，夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之，天厌之。’”

② 《论语·阳货》：“公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不悦，曰：‘末之也已！何必公山氏之之也？’子曰：‘夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎！’”

③ 《论语·阳货》：“佛肸召，子欲往。子路曰：‘昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔。子之往也，如之何？’子曰：‘然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食！’”“焉能系而不食”有二解：一为杨伯峻等解为：“那里能够只是被悬挂着而不给人吃食呢？”（《论语注释》）一为王充解为：“自比于匏瓜者，言人当仕而食禄，我非匏瓜系而不食。”（《论衡·问孔》）用现代话说，即“我哪能像匏瓜那样挂在那里不吃饭呢。”今从王释。

(六) 师生关系。孔子私学中的师生关系，是更值得敬慕和学习的。如果孔子在教学方法上是体现了民主精神的话，那么在师生关系上则表现了平等精神，这是非常难能可贵的。孔子出身于破落贵族家庭，一生以改良主义的主张致力于在维护封建贵族统治秩序的前提下推行贵族政治的改良，脑子里充满着森严的尊卑贵贱等级思想。这样的人对于来自各地的那么多出身不同、年龄不同的学生，能真正做到“一视同仁”和平等相待吗？由于孔子是提倡“仁者爱人”的，他既然认为受教育的人不应有阶级的限制（“有教无类”），因而对所有学生都不应歧视，都应“一视同仁”，平等相待。他确实这样做了。

例如，孔子对小他 30 岁的贫苦学生颜渊，是何等看重！他把颜渊列为德行之首，并赞扬他说：回的品德多么好啊！住在陋巷卑室中，用竹筒吃饭，用瓜瓢饮水，别人将不胜其忧。回却仍是快乐如常。回的品德多么好啊！^①并对他说：“用之则行，舍之则藏。唯我与尔有是夫！”^②就是说，有用我的，则将行道于世，没有用我的，则将藏道于身，这只有我和你能够做到啊！这已经不像师生间的谈话，而完全是平等的朋友之间的谈心了。再看颜回对孔子又是如何的敬佩。他喟然叹道：老师循循教导，一步步指引我不断向前走去，博我以文章，约我以礼仪，使我想停顿也停不下来。我已竭尽自己的才智和努力，前面却仍像有个巍然矗立着的高大形象，虽想赶上去，却难以到达啊。一个是关爱不止，一个是敬慕无穷。这

① 原文：“子曰：‘贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！’”（《论语·雍也》）

② 《论语·述而》。

样亲密友爱、互相尊敬的平等的师生关系，是很不多见的。所以颜渊死时，孔子哭得非常悲痛。跟随他一起的人对他说：您哭得太悲痛了。孔子却说：我哭得太悲痛了吗？我除了他还能对谁这样悲痛啊！后来孔子还一直不断地怀念着他，谈到他，赞叹他。

又如，冉伯牛小孔子仅7岁，是他大约在30岁时收的学生，也是孔子私学中中年高望重的老一辈学生。因为冉伯牛生了恶疾（麻风病）不能起床，孔子亲自去看望他，从窗口握着他的手和他永诀时说：此人丧亡，难道是命吗？这样的好人，为什么偏会生这样的病啊！孔子以“命”叹人，在《论语》中，除对颜渊说过“不幸短命死矣”^①而外，就只对冉伯牛说过：“命矣夫！”（难道是命吗！）这不是孔子师生关系中平等对待学生，而无半点历来封建贵族统治阶级及其御用文人肉麻地奉为“大成至圣先师孔子”的“尊严”架子吗？

孔子对所有学生绝无任何因个人好恶而有亲疏厚薄之分，真正体现了“一视同仁”的崇高精神。孔子自己也曾明白向弟子们宣布过：同学们以为我有什么事隐瞒吗？我的一切所作所为都是向同学们公开的。这就是我孔丘的为人。^② 这话是真实的，是孔子40余年教学活动和师生关系实践的概括，没有任何虚情假意的。正因为孔子在师生关系上是如此平等、友爱和团结，充分体现了尊师爱生的精神，所以即使在最困难的情况下（如访问列国诸侯时厄于匡、困于陈蔡等），总是有学生和他在一起，共患难，打不散，离不开。

① 《论语·雍也》：“哀公问：‘弟子孰为好学？’孔子对曰：‘有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。’”

② 《论语·述而》：“子曰：‘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。’”

也说明孔子的私学，在教学上是师生关系，在年龄上是父子、兄弟、朋友关系，在政治上是同志关系，三者是统一的。

孟子有一句话讲得很对，他说：“以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”^①

孔子私学中师生关系如此融洽、如此相敬相爱，其奥妙大概就像孟子所说的吧。

总之，从30多岁以后直到出仕任中都宰（51岁）这20年左右的漫长岁月，是孔子在思想、学问和品德上打下了基础（“立”）后，继续不断发展提高的过程，亦即像他自己所说的由“三十而立”，进入“四十而不惑”，“五十而知天命”的境界的过程。这为他尔后从政、从教、从学获得成就提供了有利条件。学无止境，思想上、学问上、品德上继续不断发展提高是永无止境的，这里重要的事情是在30岁左右必须努力打下基础（“三十而立”）。无论是封建时代、资本主义时代，还是社会主义（共产主义）时代，凡是出色的思想家、政治家、科学家、教育家等等，哪一个不是在30岁左右就在各自学习的不同领域内打下了坚实基础呢？孔子不过是他那个时代——封建时代——向我们提供的一个例证罢了。

（原载《文史哲》1984年第6期）

^① 《孟子·公孙丑上》。

孔子君子人格和中庸之道中仁、知并重思想

——兼论孔子“知”概念内涵的缺陷

马振铎

一

理想人格是孔子人学的重要内容。所谓理想人格，是孔子为人生设定的目标，它体现了孔子的社会政治理想和道德理想。

在孔子心目中，最高的人格是“圣人”。《论语·雍也》载：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸。……”

“圣人”在孔子心目中具有崇高的地位，不过它是孔子为激励人们在修己道路上永不停止地进取而设置的终极目标，他并不期待世人真能达到“圣人”的境界。“圣人”之下还有一种理想人格——“君子”。“君子”是孔子为人设定的应当达到、经过努力也能达到的具有现实性的理想人格，“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣”（《论语·述而》，以下凡引《论语》只注篇名）。由于“君子”是一种可以实现的理想人格，所以孔子更经常地以“君子”而不是以“圣人”要求其学生，“女为君子儒，无为小人儒”

(《雍也》)。其弟子也以成为“君子”自励，故《论语》有不少关于弟子“问君子”的记载。

那么，一个人需要具备哪些品质才算得上“君子”？换句话说，君子人格是由哪些要素构成的？

在孔子理想的君子人格构成中，仁无疑是基本因素：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）孔子认为，君子必须具备仁，不得须臾离开，否则就不成其为君子。在孔子的人格论中，“志士仁人”是一个与君子大体相当的概念，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《卫灵公》）。这也是以仁为君子人格的基本因素。正因为仁在君子人格构成中非常重要，所以仁也是孔子品评历史人物、当时人物及其弟子的最重要的标准。例如他评价微子、箕子、比干：“殷有三仁焉”（《微子》），评价管仲：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也，如其仁！如其仁！”（《宪问》）评价宰予：“予之不仁也。”（《阳货》）

上文说仁是构成君子人格基本因素，“基本”二字是指孔子关于君子人格的其他一些规定，如：“君子泰而不骄”，“君子和而不同”（《子路》），“君子贞而不谅”，“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之”（《卫灵公》），“君子欲讷于言而敏于行”（《里仁》）、“君子周而不比”（《为政》）等等，都可以归之于“仁”的名下，君子的这些品质都是由仁派生的，是仁在不同关系中和不同场合下的表现。比如“君子义以为质”的意义按朱子的解释就是“仁之所制”（《朱子语类》卷六）。

但是，孔子在不同场合下对君子人格所作的各种规定，也有

不能归之于仁的，这就是知。他说：“君子道者三，我无能焉。仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”（《宪问》）这里孔子把仁、知、勇三者并列，但“仁者必有勇”（同上），勇实际上也是由仁派生的，不是构成君子人格的基本因素。知则不同，知不出于仁，孔子从未说过“仁者必有知”及类似的话，相反他倒是说过“知者利仁”（这一点下文详述）。因此知与仁一样，是构成君子人格的基本因素。

正因为仁与知是构成君子人格的两个不可或缺的基本因素，所以孔子才经常以仁、知双修要求其学生：“夫子循循善诱人，博我以文，约我以礼。”（《子罕》）朱熹《论语集注》引侯氏注云：“博我以文，致知格物也；约我以礼，克己复礼也。”致知格物，即求知；克己复礼，即获仁。可见孔子在鼓励学生成为君子时，正是以求知、获仁要求他们的。

也正因为仁、知是构成君子人格的两个基本因素，《论语》中几次出现仁、知相提并论的记载。如：

樊迟问仁，子曰：“爱人。”问知，子曰：“知人。”（《颜渊》）

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”问仁。曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《雍也》）

樊迟是孔门弟子中比较愚钝的一个，但他紧紧抓住了师门做人学问的要点，一而再地问：什么是仁，什么是知，怎样做才算仁。怎样做才算知。

《论语》还有一段颇为有趣的记载：

阳货欲见孔子，孔子不见，归孔子豚。孔子时其亡也，而往拜之，遇诸途，谓孔子曰：“来，予与尔言。”曰：“怀其宝而迷其邦，可谓仁乎？”曰：“不可。”曰：“好从事而亟失时，可谓知乎？”曰：“不可。”“日月逝矣，岁不我与。”孔子曰：“诺，吾将仕矣。”（《阳货》）

大概孔子经常以仁、知自诩，阳货才使用了这种以子之矛攻子之盾的办法加以责难，使孔子无言以对。这一点也表明孔子是以仁、知为君子人格的两大基本因素。

仁、知是构成君子人格的两个并列的基本因素，但不等于说，二者相互无关。孔子认为，在君子人格中，仁、知是相辅相成的。

（一）知者利仁

孔子认为，知可以辅仁，“仁者安仁，知者利仁”（《里仁》）。“知者利仁”首先表现在知利于仁的养成。子夏说：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”（《子张》）意即通过博学笃志、切问近思，就可以获仁。这虽不能说就是孔子的思想，但可以看作是对孔子思想的发挥。知利于仁的养成最明显的例子是颜渊。在孔门弟子中，颜渊最为聪明好学：“有颜渊者好学。”（《雍也》）“回也闻一以知十。”（《公冶长》）在获仁方面成就也最大，能做到“其心三月不违仁”（《雍也》）。而宰予不好学，白天睡大觉，在获仁方面成就就不高，“予之不仁也”。

“知利于仁”还表现在另一方面：仁爱的施行必须依靠知。孔

子的仁即“爱人”，但仁者之爱不是无原则的爱，真正的仁者是明辨是非、爱憎分明的人，“惟仁者能好人，能恶人”（《里仁》）。要想做到好其当好，恶其当恶，必须知人。没有知人这一步前提，不加分别地爱一切人，在孔子看来是愚蠢的，“好仁不好学，其蔽也愚”（《阳货》）。

（二）知及仁守

孔子在提出“知者利仁”的同时又指出，在君子人格的养成中，知不等于实际取得所知。譬如，一个人知道了什么是义，不等于他已“义以为质”。根据这一认识，孔子明确地提出不能把君子人格的培养停留在知的阶段上，知还需继续向情感和意志方面转化：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《雍也》）在道德养成中，“知之”只是开始，还需经过“好之”进入“乐之”的境界，所知才真正转化为人的本质，沉积为仁。仅仅知之，未沉积为人的本质——仁的知，不过在人的心头一掠而过罢了。孔子把这一思想概括为“知及仁守”：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”（《卫灵公》）

孔子在论述构成君子人格两大要素——仁与知——的关系时，提出的“知者利仁”、“知及仁守”等思想，涉及了知性与德性（即知识理性和道德理性）、真与善、智慧与道德的统一等重大的哲学和伦理学问题。虽因种种限制，孔子对此未能充分展开讨论，但其理论意义是不可低估的。这一点，我们留待下文详述。

二

中庸是孔子的重要思想，但《论语》只记载了孔子直接论中庸一次：

中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。（《雍也》）

这句话除断定中庸是道德的极致，民众很久就不具此德之外，没有给我们提供更多的东西，中庸到底是什么？成为孔子研究中众说纷纭、争论不休的一个问题。

历史上学者多通过对“中”、“庸”二字的训释来理解中庸的含义。关于“中”学者们的解释分歧不大，“庸”的训释则不同：《说文》训“庸”为“用”；《尔雅释诂》训“庸”为“常”。按前者，“中庸”即“用中”；按后者，“中庸”即“中常”。郑玄试图把这两个意思捏合在一起，“中庸”于是就成了“用中为常道也”。郑的说法亦为当代一些学者所采用。

但仅从训诂学角度是不能揭示“中庸”的真正内涵的。无论是把“中庸”解作“用中”，还是解作“中常”，抑或是释为“用中为常道”，都不足以揭示中庸的实质。要想真正揭开中庸的实质，必须从义理着手。

从义理方面分析中庸，必须看到孔子的中庸不能简单地被归结为一种方法。首先，中庸是“德”：“中庸之为德也，其至矣乎！”在孔子看来，中庸是一种“德”，而且是德之“至”，即“至德”。

什么是至德？“至德”这个概念《论语》还有两处出现：

子曰：“泰伯其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”

……三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。（《泰伯》）

朱熹注“至德”云：“至德，谓德之至极，无以复加者也。”（《论语集注》卷四）“至德”亦即《大学》中的“至善”。中庸既然是“至德”亦当为此义。这也就是说，和“德”无关的仅仅是方法论和认识论意义上的主观和客观的符合一致，是不能称为中庸的。比如子贡颇有才识，料事如神，连孔子也称赞他说：“赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”（《先进》）但这种“中”，即方法论和认识论意义上的主客符合一致，是不能称作中庸的，中庸首先必须是善。不善而中不是中庸。

怎样才能保证行为一定是善的？孔子认为：“苟志于仁矣，无恶也。”（《里仁》）陈淳在《北溪字义》中释“志”说：“志者，心之所之。之犹向也，谓心之正面全向那里去。”据此，孔子所说的“苟志于仁”，也就是一心向着仁。孔子认为，只有出自仁心的意念、行为才是善的，而且也一定是善的。

中庸既然是德，中庸就不可缺少仁。缺少仁就不是德，更不可能是“至德”了。在中庸中，仁起着定向作用，它使意念、行为都指向善。

然而中庸不是一般的德，而是“至德”，其“至”就“至”在中庸这种德恰到好处，适中合度，既不过也无不及。这也就是说，善而不“中”也不是中庸。而仁只能保证人的意念和行为是善的，

却不能保证其“止于至善”。这一点可从《先进》篇的一段记载看出：

子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”
曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”（《先进》）

子张和子夏都是孔门高足，都志于仁，但子张才高意广，其思想行为往往不合实际，超过客观要求；子夏笃信拘谨，其思想行为又常常达不到客观所要求的程度。他们一个“过”，一个“不及”，都不适中合度。因此，尽管他们都“志于仁”，其思想行为都是善的，但未能“止于至善”，因而也都未达到中庸这一至德境界。

由此可见，在中庸中不但要有仁保证其是善的，而且还要有某种东西保证其适中合度。孔子认为，这就是知。

知为什么能使人的思想行为适中合度呢？

第一，知能认识客观对象及其性质，从而使主体的思想行为符合客观实际。《先进》载：

子路问：“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”冉有问：“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行诸。”

孔子之所以对同一个问题作出截然不同的回答，是因为子路好勇斗狠，冉有则软弱怯懦。所以孔子对子路要加以抑制，对冉有要加以鼓励。这种针对学生不同性格特点所作的不同回答，一方面表现了孔子要求他人无过不及，另一方面也表现了孔子本人言谈议论的适中合度。他之所以能做到这一点，就在于他对其学生的性格特点知之甚深。孔子认为，知能够使主体的出处语默不出现偏失，故

他说：“可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。”（《卫灵公》）

第二，知能审时度势，根据客观情况的变化不断调整主体的思想行为，使之适中合度。知的这一作用，孔子称之为权。权不仅是对客观情况的权衡估量，也是对主体思想行为的裁断制约。孔子对权十分重视。他说：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《子罕》）“吾党之小子狂简，斐然成章，不知所以裁之。”（《公冶长》）在他看来，“仁以为己任”、“志于仁”诚然是好的，但如不知权衡时势，不知如何裁度自己，其思想行为终究要有偏失的。

正因为知能认识客观事物及其性质，能审时度势，从而使主体行为适中合度，所以孔子充分肯定知对行的指导作用，“盖有不知而作之者，我无是也”（《述而》）。

根据上述分析，可得出这样结论，作为至德的中庸是仁与知、道德与智慧的完美结合。在中庸中，仁起着为行为定向的作用，使主体的出处语默朝着善的方向施展；知则起着使行为适度、无过不及的作用，它通过对客观事物及其性质的认识，通过审时度势，对已被仁限定在善的方向上的行为加以裁制，使其恰好符合客观实际。仁与知二者缺一不可。仁而无知，动机虽善，却善而不中，行为效果并不好。知而不仁，行为虽“中”，但却是不道德的。从训诂学角度把中庸释为“用中”，之所以不能真正揭示中庸的实质，就在于它只强调“中”，而未强调中庸的“中”是在善的方向上的“中”。

由于孔子的中庸是仁、知的完美结合，这种至德显示出一种在为善的方向上确定、在具体行为方式上不确定的特点。孔子本人即

体现了中庸的这一特点。《微子》篇载：

……子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与？”谓柳下惠、少连：“降志辱身矣，言中论，行中虑，其斯而已矣。”谓虞仲、夷逸：“隐居放言，身中清，废中权。”“我则异于是，无可无不可。”

孔子对伯夷等人语默出处都给以充分肯定（其中当然也有高下之分），认为都是善的，但对他们拘于一格似有微词。孔子自己在为善这一点上与伯夷等人是一致的，不同之处在于伯夷等人或清或和，皆有所偏执，孔子则是也可以这样，也可以那样，其行事无定式，无常规，究竟如何行事，要依据客观事物的性质以及时、势而定。这也就是孟子所说的“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕”（《孟子·万章下》）。这种行事原则必然使孔子的具体言行呈现出一种“瞻之在前，忽焉在后”（颜渊语，见《论语·子罕》）的特点。但这绝不是无原则的左右摇摆，而是“时中”。所以孟子称伯夷为“圣之清”者，伊尹为“圣之任”者，柳下惠为“圣之和”者，孔子则是“圣之时”者。所谓“圣之时”者，是说孔子不拘守清、任、和之中的某一种，他以知审度时势，当清则清，当任则任，当和则和，所以孔子虽不拘守清、任、和之一种，却又集清、任、和为一身，故孟子说：“孔子之谓集大成。”（以上引文均见《孟子·万章下》）

孔子中庸之“中”是“时中”，是随不同的“时”以及同一“时”的变动而变化的“中”。把“中庸”释为“中常”是不足以揭示“中庸”之道的这一特点的。实际上孔子的中庸之道只是在它

是善、是德这一点上是确定不移的，在具体行事方式上它是变化无“常”的。时势是不断变化着的，在如何行事上一味守“常”，不识变通，是不可能真正做到“中”的。

中庸这种至德之所以是常、变的统一，就在于它是仁、知的完美结合。孔子说：“知者乐水，仁者乐山”，“知者动，仁者静”。（《雍也》）仁规定行为是善的，仁的这种定向作用是不可改变的，知则根据时、势的变化对已被仁确定在善的方向上的行为不断加以调整，从而使中庸呈现出在为善的方向上确定不移，而在具体做法上变动不定的特点。

三

以仁、知作为君子人格构成的基本因素，以仁、知的完美结合作为至德，即理想的行为，这种德性与知性并重、道德与智慧并重，是孔子思想的重要特征。在古代这一思想是难能可贵的，在人类思想史上也具有重要的理论价值，其价值只要同与孔子同时代的西方哲学家的思想略加比较就可以看得出来。

众所周知，在欧洲哲学史上，真与善，道德与智慧的关系也是一个长期困扰着哲学家的问题。主知主义的希腊哲学家们一般以智慧即道德的方式解决这一问题。这种观点在最早提出真善关系问题的苏格拉底那里就已明显地表现出来。他说：“知识包括了一切的

善。”^①在他心目中，道德仅仅是智慧的派生物，关于“善”理念的知识。这种销德于知的观点是古希腊哲学家解决真善关系的基本倾向。

但是随着基督教在欧洲思想界取得统治地位，欧洲人价值观念发生根本性变化，在真善关系问题上也由认为智慧就是道德的观点走向另一极端：智慧即罪恶，人类的原罪就在于其祖先吃了智慧之果。

显然在古代和中世纪，欧洲哲学家都未能合理地解决真与善、智慧与道德的关系。所以当欧洲从中世纪的噩梦中刚刚苏醒过来时，为了培养为资本主义制度奠基的智慧与道德全面发展的新人，启蒙学者对恰好在这时被介绍到欧洲的仁、知并重的孔子思想产生浓厚的兴趣。许多启蒙学者对孔子顶礼膜拜不是偶然的，孔子的仁、知并重思想与启蒙运动提倡理性和人道的精神是合拍的。在一定意义上说，孔子对倡导理性和人道精神的启蒙运动起了推波助澜的作用。就是今天，孔子这一思想对于培养全面发展的人、对于建立合理的行为模式、对于克服科学与道德的分裂仍不无启迪意义。

但是在充分肯定孔子仁、知并重思想时，必须看到，孔子在仁、知并重中已存在重心略向仁倾斜的倾向；同时，孔子对知的理解也存在缺陷。特别是后一点，经后世儒家学者的片面发展，知逐渐变为一种道德上的分辨是非的能力，而知的认识客观世界及其规律的作用逐渐被削减。

（一）在仁、知二者中，孔子重心向仁倾斜有很多表现。例如

^① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1982 年版，第 164 页。

孔子所谓的“成人”之说就体现出这一点：

子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”曰：“今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以成人矣。”（《宪问》）

“成人”，据朱熹解释，即“全人”。孔子虽然把“知”作为“成人”的构成因素之一，但降格以求时，他就把“知”抹掉了。“知”对于“成人”来说，不是必要的、非有不可的。

再如，孔子以仁为人的本质，“仁者，人也”（《中庸》）。他不以知为人的本质，不像某些西方哲学家那样认为人是能思维的动物，这绝不是偶然的。它表明在仁、知二者之中哪个更能反映和代表人的本质这一问题上，孔子选择了前者，认为仁更能代表人的本质。

（二）孔子不仅偏重于仁，而且他对知的含义的理解也很狭隘。他对认识自然事物及其规律不感兴趣，一部《论语》记载孔子谈论自然事物的话寥寥无几。尽管孔子不曾把自然及其规律排斥在知的对象之外，但他不以自然及其规律为知的主要内容则是可以肯定的。

那么孔子所谓的“知”其主要的对象是什么？他说：“不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”（《尧曰》）知命、知礼、知人，这是孔子所谓的知的主要内容。

1. 知命。孔子认为知天命是君子必备的条件，否则就不是君子而是小人了：“小人不知天命而不畏也。”（《季氏》）什么是知

命？这个问题涉及孔子所谓的天命是什么，需要专文讨论，这里只述其梗概。

殷周时期，天命是一个有神论概念。人们认为人的生死寿夭、富贵贫贱以及国家和社会盛衰都是由天主宰的。天对个人以及国家、社会的宰制就是天命。但正像一切概念都是随时代的发展和人的认识水平的提高而变化一样，天命这个概念的内涵也是发展的。战国时成书的《中庸》说：“天命之谓性。”这里的天命就不再是天对人的生死寿夭等等的宰制，而是如朱熹所说：“天……化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。”（《中庸章句》）因此《中庸》的“天命”指天对于人的赋予。孔子上承殷周主宰义天命，下启《中庸》赋予义天命，是一种过渡形态的天命观。“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？”（《宪问》）这里的天命就是主宰义的天命。“天生德于予，桓魋其如予何？”（《述而》）以及仪封人所说的“天将以夫子为木铎”（《八佾》），也是天命，但这种天命不是指天对人生死寿夭、富贵贫贱的主宰，而是天赋予孔子德性以及唤醒世人的使命。

总之，孔子的天命有“两义”：主宰义和赋予义。因而“知天命”也有“两义”：对主宰义天命的“知”和对赋予义天命的“知”。前者使人达到“安命”的境界，后者使人达到对天赋之德和天赋使命的自觉。

2. 知礼。春秋时，是否知礼是判别人品的重要标准。孔子继承了这一观念，他也经常以是否知礼品评人物，如：“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知也？”（《公冶长》）“邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不

知礼？”（《八佾》）由这些关于“知礼”的记载可见，孔子所谓的“知礼”是指掌握和遵守礼仪规范。

春秋时，所谓“知礼”还有更深一层含义。《左传》昭公五年载：

公（鲁昭公）如晋，自郊劳至于赠贿，无失礼。晋侯谓女叔齐曰：“鲁侯不亦善于礼乎？”对曰：“鲁侯焉知礼！”公曰：“何为？自郊劳至于赠贿，礼无违者，何故不知？”对曰：“是仪也，不可谓礼。礼，所以守其国，行其政令，无失其民者也。”

“知礼”就是经世济民的根本，而不是指墨守礼仪规范。孔子也接受了这一观念，他说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？”（《阳货》）

3. 知人。“知人”是孔子知的另一主要内容。他甚至认为知就是“知人”；如樊迟问知，子曰：“知人。”（《颜渊》）当然这是一个有针对性的特定回答，不过也反映了“知人”在孔子“知”中的重要位置。此外如：“不患人之不己知，患不知人也。”（《学而》）“里仁为美，择不处仁，焉得知？”（《里仁》）也都反映了孔子把“知人”作为知的重要内容。

怎样“知人”？孔子认为，应通过知言而知人，“不知言，无以知人也”（《尧曰》）。但仅知言不够，还需“听其言而观其行”（《公冶长》），“视其所以，观其所由，察其所安”（《为政》）。也就是说，知人是一个知言—观行—察其动机，即由表及里的认识过程。孔子在如何知人问题上虽然也涉及了一般认识论问题，但必须指出的是他所谓的“知人”是了解他人的道德品行，与从自然科学

和社会科学角度认识人是不可同日而语的。

知命、知礼、知人，是孔子“知”的主要内容。知天命与其说是对天的认识，不如说是人的自我意识（包括对自我境遇的意识和对天赋之德、天赋使命的自觉），知礼是对人生规范的把握，知人是对他人的认识。无论是知命，还是知礼，抑或是知人，都是对人的知。孔子虽然未把自然事物排斥在知的对象之外，但他轻视对自然事物的知则是明显的。这一点后来被儒家进一步发展了。《荀子·天论》云：“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。”“唯圣人为不求知天。”

孔子的知不纯粹是一种对事物及其规律的理性认识，知也是道德意义上的对善恶是非的辨别。由于种种原因，孔子未能像近代哲学家（如康德）那样把认识客观事物及其规律的能力与辨别善恶是非的能力区分开来，二者笼统地被概括在“知”这个概念中，相互纠缠，难分难解，使孔子很难建立起一个纯知识论体系。这是孔子对“知”理解的另一缺陷。这一缺陷后来被孟子进一步发展了，“是非之心，智之端也”（《孟子·公孙丑上》）。在孟子那里，“智”基本是一种辨别善恶是非的能力。先秦另一篇儒家著作《大学》虽强调“格物致知”，但“格物致知”不是独立于道德修养之外的认识活动，而是“诚心”、“正意”、“修身”的入门功夫，知进一步被纳入道德修养之中。经过一番嬗变，孔子“知”概念中所包含的对客观事物及其规律的认识这一成分，越来越淡薄了。所以在后来长达两千余年的封建社会中，“智”虽然作为“五常”之一，一直被人们强调，但“智”正如陈淳在《北溪字义》中释“仁义礼智

信”时所说：“且如一事到面前，便自有个是，有个非，须是知此便是智。若是也不知，非也不知，便是心中顽愚无知觉了。”^①“智”完全成为道德上善恶是非的辨别能力。这种意义的“智”，即使受到重视，也于科学，特别是自然科学的发展无关。

原载《文史哲》1991年第3期

^①（宋）陈淳：《北溪字义》，中华书局1983年版，第21页。

论曾子

——关于历史上的曾子和曾子的历史评价

董治安

一

司马迁《史记·仲尼弟子列传》为后人留下了一节不足 40 字的曾子评传：

曾参，南武城人，字子舆。少孔子四十六岁。孔子以为能通孝道，故授之业。作《孝经》。死于鲁。

今天我们了解曾子的生平，仍只能以此作为重要的支点和依据。试略作申释如下：

首先，曾子名“参”，“字子舆”。按曾子名参，见于《论语》（《里仁》、《先进》）、《庄子》（《寓言》）、《吕氏春秋》（《劝学》）等多种先秦古籍；“字子舆”，则始著于此。又按“参”通骖，并读如“森”，属古韵侵部。东汉许慎《说文解字·林部》“森”字下，有释云：“读若曾参之参。”

其次，“南武城人”。按武城为鲁地。考之《左传》，春秋时鲁

国有二武城，一在今山东费县西南（参见《左传》昭公二十三年、哀公八年），一在今山东嘉祥县以南（参见《左传》襄公十九年）。唐张守节《史记·正义》引《括地志》称：“南武城在兖州，子游为宰者。”此指前一武城。而日人泷川资言《史记会记考证》引孙志祖曰：“《大戴礼·卫将军文子》篇注云：‘曾参南武城人，澹召灭明鲁东武城人’，其为两判然。东武城亦单称武城，《左传》、《论语》、《孟子》所言皆是，在今费县；若曾子本邑之南武城，自在今嘉祥县，于曲阜为西南，与费县之在曲阜东北者不同，故加南以别之。”则是以后一武城为曾子故里了。

兹查明人于慎行所纂万历二十四刻本（齐鲁书社1984年影印本）《兖州府志》卷七《圣里志中》“曾子”条，有记云：“国朝正统甲子（按为1444年）创建曾子庙于嘉祥南武山之阳，旧传有曾子书院在南武山之东，元时碑记可考，故重建焉。”同条目下又道：“成化（按为1465年至1487年）初年，山东守臣上言：嘉祥南武山西南，玄寨山之东麓，有渔者陷入一穴中，得悬棺，其前有石碣，镌‘曾参之墓’。奉诏封树丘陵，筑建飨堂神路，傍松柏缭以周垣，墓在嘉祥始此。”卷二二《古迹志》“嘉祥县”条也称“南武城，世传曾子故里也，在县南四十里，以在南武山下，故名。其后改为阿城，今于其下建宗圣公祠。”“耘瓜台，在南武山之阳，相传即曾子耘瓜误（误）断其根处也。”据此，曾子故里及葬地为今嘉祥以南之武城，其说已见元、明碑刻记载，流传既久，值得重视。

但同上刻本《兖州府志》卷二二《古迹志》“费县”条下又载：“故武城，在县西南八十里石门山下，所谓南武城也……曾子所居。”卷二三《陵墓志》“费县”条下：“曾皙墓在县西南八十里

南城山……《史记》：‘曾子南武城人。’南武城者，汉泰山郡南城即今之费也。县志记曾皙墓在磨山故县之墟，于理为近。”如此，则又定曾子故居并葬地在今费县西南。兹录以备考。

再次，“少孔子四十六岁”。这为了解曾子所处的年代提供了极其重要的坐标参数。按孔子生于公元前 551 年（鲁襄公二十二年，见《史记·孔子世家》），依此相推，曾子当生于公元前 505 年（鲁定公五年）。相传曾子高寿，《阙里文献考》有“曾子年七十而卒”的话，准此，则其卒年约在公元前 435 年前后。此时上距孔子之死（公元前 479 年）约 40 多年；下距孟子之生（公元前 385 年？）也不过四五十年。

复次，“能通孝道”，“作《孝经》”。这是汉代及其以后流行甚广的一个传说，然实不足信。《孝经》不惟不是出自曾子之手，而且很可能纂成于刘汉立国以后（详下）。但曾子重孝行，确见载于《论语》、《孟子》，这大约正是汉人附会其说的根据。

最后，“死于鲁”。按曾子晚年居武城（见《孟子·离娄下》），其“有疾，鲁大夫孟敬之问之”（见《论语·泰伯》以下凡引《论语》，只列篇名），当亦在鲁地。又先秦典籍所载曾子所与交往者，几不见鲁之外诸侯、大夫等。凡此，似均与曾子老死于鲁相合。

现在，再让我们继续就《论语》作一些考索。在所有有关曾子记载中，《论语》无疑成书最早，最为接近历史原貌之本真。其中提供的资料，对于曾子的研究，同样具有某种重要的支点和依据的意义。

《论语》成书于孔子弟子和再传弟子之手。今本《论语》20

篇，其中计 13 章 17 次出现过曾子（或“参”）一名。从条数和字数看，所记多于一般孔门弟子，而稍少于子路（13 章 77 次）、子贡（13 章 54 次）、颜回（7 章 27 次）、子张（10 章 28 次）、子夏（8 章 24 次）、冉求（8 章 33 次）等。

《论语·先进》：“德行颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓，言语宰我、子贡，政事冉有、子路，文学子游、子夏。”这里所谓“四科十哲”，自然应该是为孔子所肯定者，或者是为孔门众弟子所推重者，但是，为什么竟未言及曾子其人呢？《先进》篇又有“参也鲁”的话，似为孔子所言。“鲁”是鲁钝而不聪敏。虽非有意贬斥，亦绝无推重之意，是不是也反映着孔子的一种态度或评价呢？

看来，孔子在世之时，曾子在诸孔门弟子间，并不特居于“先进”的地位。钱穆先生说：“按曾子于孔门为后进。孔子死，曾子年仅二十七……曾子之在孔门未必夙为群弟子所推尊。其后游、夏、子张欲尊有子为师，强曾子，曾子不肯（董按，此见《孟子·滕文公上》）。曾子既为鲁、费君所重，其子又见崇于鲁缪（董按，此事待商）。吴起出曾氏门，显名于楚魏。至孟子推尊曾子，后世因谓其独得孔门一贯之传，实不然也。”（《先秦诸子系年·孔子弟子通考》）是有道理的。事实上，由于年岁为少，入师门较迟，曾子在孔子身边，尚未能如子路、子贡等人那样更多参与活动、讨论问题，而其名声的大大上扬，主要还是在孔子去世以后。

然而，曾子在孔子门下毕竟有其特定的地位。其颇为人称道的突出表现之一，是对孔子的学说理会比较深切，能够得其要领。《里仁》篇有载记说：

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！”

“忠恕”是孔子之基本和核心的思想。“己所不欲，勿施于人”为恕（见《卫灵公》），而“己所欲施于人”则为“忠”。忠恕相合，即为“仁”。孔子不止一次地强调忠恕（即仁）在自己全部学说中的重大意义，视之为串通钱贝的贯。《卫灵公》记孔子与子贡的对话：“子曰：‘赐也，女（汝）以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之。’”清人阮元于此有评道“此夫子恐子贡但以多学而识学圣人，而不于行事学圣人也。夫子于曾子则直告之，于子贡则略加问难而出之。”（《研经室集·论语一贯说》）其说甚是。而这里值得注意的是，所谓“一贯”者究竟为何？孔门一般弟子，甚至连“十哲”之一的子贡也未能了然，而曾子却能够洞悉孔子微意，一语中的。这是曾子对孔子之道有深刻领悟的一个显著例证。

《论语》表明，曾子像孔子一样推重仁德，并深有体会。他说“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！”（《泰伯》）把“仁”的实现看做是值得全力以赴、生死以求的大事，表现了宏大的抱负和努力实践的决心。又说：“君子以文会友，以友辅仁。”（《颜渊》）则是从个人进德修业的角度，说明时刻不忘追求“仁”德。孔子有云：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”《卫灵公》又说：“为仁由己，而由人乎哉！”（《颜渊》）曾子所论，全与孔子相通，同样可以说是得其精要。

孔门儒家认为，“仁”之本在孝悌（有子说：“孝悌也者其为人之本与！”——《学而》）。在《论语》中，多次见到曾子对于孝道的强调和论述。他转述夫子之言曰：“人未有自致者也，必也丧亲乎！”（《子张》）“孟庄子之孝也，其它可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。”（同上）前者谓父母之丧时，人子必极尽其情；后者在于重复所谓“三年无改于父道可谓孝矣”之义（《学而》）。《泰伯》篇另有载记说：

曾子有疾，召门弟子曰：“启（视）予足，启予手！《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫，小子！”

曾子在病中犹以保全身体为虑，是把“免刑全身”视为孝行之重要内容。《孝经·开宗明义章》：“身体发肤受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”《大戴礼记·曾子大孝》：“身者亲之遗体也，行亲之遗体，敢不敬乎！”显然都是由此演化而来。

曾子说“慎终追远，民德归厚矣！”（《学而》）又说：“君子笃于亲，则民兴于仁。”（《泰伯》，按此条原连上条并释为孔子语，今依清人说订正。）表明他极为重视丧祭之礼、奉亲之仪，以为由此可以彰扬孝道。孔子本已有“生，事之以礼；死，葬之以礼、祭之以礼”为“孝”之说（见《为政》），而曾子进一步发挥了孔子所论之蕴义，把孝行（修身）与治民（为政）联系起来。可以看出，曾子贵孝，并不是仅仅拘于倡言某种单纯道德观念，而是把发扬孝道与转变民风、求得治世结合起来，把行孝纳入了礼治的范畴，体现了以孝治民、为政的政治思想。这是曾子一个重要的思

想。孟子以后，包括秦汉之际的许多儒者，津津乐道于曾子之重孝道，并不断为之踵事增华，其主要基础和根据亦在于此。

《论语》所记另一不能忽视的内容，是曾子的“自省”说。他说：

吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？（《学而》）

所谓“三省吾身”，作为一种自律的要求，不过是对于客观实践的及时检讨和反思，并不能视为脱离现实的标志。其实，孔子也曾倡言德化、德教，主张“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”（《宪问》）；曾子所论，实与孔子相通。研究者或笼统指责曾子“内省”说的消极性，夸大其与孔子的不合，似还值得斟酌。

然而，曾子强调“内省”，确乎又有重视个人正心诚意的内容，从而把个人主观修养的重要性提到了更高的地位。曾子说：“堂堂乎张也，难与并为仁矣！”（《子张》）正是说子张只追求言辞仪容之盛美，缺少品德修养的反思自求，因而难及于“仁”。又说：“君子思不出其位。”（《宪问》）也是推重对于本职工作的专精不二、诚心不欺。《泰伯》篇还有载记道：

曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：“鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍（背）矣。笱豆之事，则有司存。”

“远暴慢”、“近信”、“远鄙倍”，都是指处事之客观效果；而

“动容貌”、“正颜色”、“出辞气”，则指修身慎行、言辞不欺等，是对于个人主观修养的要求。这里，作为曾子临终“善言”，把后者视为“君子所贵”之要道，显然是有意的强调，充分表现了曾子对于个人主观修养之异乎寻常的重视。曾子又有言：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也，君子人与？君子人也！”（同上）应该就是他通过“内省”所能达到之最高修养境界的热情颂扬了。正是从这里不难看出，曾子之“内省”说，正与孟子之言“性”言“气”和“养心”说相通，前者事实上已为后者开辟了门径。

综观《史记》及《论语》所记，可以得到如下对曾子的基本认识：曾子，鲁人，小孔子四十六岁，为孔子晚年重要弟子之一。他的思想主要承传孔子，而于孔子学说领悟较深，能得其旨要。他重视仁德，提倡孝道，主张“内省”，从一个方面体现了儒学的发展。

二

为了进一步对曾子在我国思想文化史上的地位和影响作出比较全面的说明，我们在力图辨析曾子历史面貌之本真的同时，还有必要联系战国并稍后儒学演化的实际，再作一些补充探讨，还需要把我们的考索向其他古文献作一些延伸。

先秦文献表明，孔子去世之后，在战国时期，曾子的名声有了很大的提高。从《左传》（约成书于战国初年）中，可以多次见到

孔门弟子冉求（十一见）、子贡（十一见）、子路（五见）；《国语》（约与《左传》同时）中，也可见到冉求、子夏，而都不见曾子之名。但是，到成书于战国中期或更迟的一些著作中，情况就大有改变。如《孟子》一书，计9章22处言及曾子，远远超出孔门其他弟子。又如《庄子》（《骈拇》、《胠箠》、《在宥》、《天地》），《荀子》（《性恶》、《大略》、《法行》），《韩非子》（《守道》、《难三》、《六反》、《八说》），也都一再提到曾子其人，引述曾子的言论，或以“曾史”（曾参与史鲮）、“曾騫”（曾参与闵子騫）并列，以为某种贤德之士的代表等等。战国后期的政坛人物，在进说国君时，也动辄引用曾子的话（参见《战国策》之《秦策》二、五，《燕策》一）。这样把曾子突出到其他孔门弟子之上，就不是偶然的了。

为什么会出现这种现象呢？一种回答：可能是由于政治上的原因。如上文所引，钱穆先生曾列举到：（一）曾子曾为鲁、费君所重；（二）其子曾申见崇于鲁繆；（三）弟子吴起显名于吴楚。此外，也许还可以征引《韩诗外传》第一章：“曾子仕于莒……亲没之后，齐迎以相，楚迎以令尹，晋迎以上卿。”第七章曾子自称：“吾南游于楚，得尊官焉，堂高九仞，榱题三围，转毂百乘。”《说苑·杂言》：“齐子从孔子于齐，齐景公以下卿礼聘曾子，曾子固辞。”似都表明曾子一度为某些诸侯国所重、所用，甚至还取得过很高的职位。

但上述记载并不完全可信。比如钱穆先生所举二、三两项，他自己又有专文订正其谬误。其他如《韩诗外传》、《说苑》所记，往往似小说家言，“得尊官”于楚云云就不无夸饰之笔，而所谓齐景公“聘曾子”更与史实不符。客观而论，战国之际，诸侯竟以

“好贤”、“用贤”相标榜，孔门弟子之被任用并非罕见；而曾子一旦政治上得到尊崇随即促成名声的高扬，亦不全悖于情理。然而，上述记载中究竟有没有附会之辞？有多少真实历史的投影？今天已难于详考。

从更多史料看，曾子名气的增大，主要还是由于他在孔门传道人的行列中所处地位发生了变化。

孔子去世以后，儒家逐渐分化（《韩非子·显学》有“儒分为八”之说）；而作为这种分化的第一步，是孔门弟子纷纷离开鲁国，流散于各地。《史记·儒林列传》说：“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见。故子路居卫（按此有误。子路死于孔子在世时），子张居陈，澹台子羽居楚，子夏居西河，子贡终于齐。”与这般孔子弟子相比，曾子却守在鲁国旧地，直到老死于鲁。这就使得曾子之传孔学，更易于被视为嫡传，从而带上一种“正宗”的色彩。

《孟子·滕文公上》所载的一个故事是耐人寻味的：孔子既没三年之后，“子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之”，而“强曾子”。子夏等人所为，或许是出自对老师的追念之情，但何以要“强曾子”——如此看重曾子的表态呢？而且曾子在断然拒绝子夏之后，又态度虔敬地唱出对孔子的赞歌：“江汉以濯之，秋阳以暴（曝）之，皜皜乎不可尚矣！”所显示的，不也正是一副孔子之道正宗承传者的姿态么！

还要看到，曾子小孔子46岁，是孔门重要弟子中年纪最少者之一。而如上所述，由于曾子的高寿，其一生活活动直可延续到约公元前435年左右。同门之中，颜渊与子路早在孔子生前已经逝世

(见《论语》)，又据《礼记·檀弓》，子张、子游之死亦在曾子之先。其余如冉伯牛长曾子 39 岁，闵子骞长 31 岁，冉有、仲弓、宰予均长 17 岁，子贡长 15 岁（此从一般说，参见《史记·仲尼弟子列传》等），依常理而论，也都难以如享有高寿的曾子在世之久后。那么，随着时间的推移，原先孔子之“后进”弟子，逐渐演为孔门后学的前辈尊长，从而受到推重，就是符合逻辑、十分自然的了。

由于在本学派中所处地位的变化，曾子遂在孔子身后一段时间，成为承传孔学的一位重要和有威望的人物，发挥了特殊的作用，留下了不可忽视的历史影响。这种作用和影响主要表现在以下三个方面：

第一，曾子及其弟子参与了《论语》一书的最后编纂。

《论语》记载孔子“应答弟子时人及弟子相与言、而接闻于夫子之语”（《汉书·艺文志》），原出于诸孔门弟子手记，自然具有很高的真实性和极大的权威性。在孔子身后，《论语》一书的出现，既为孔门后学研习儒道、统一思想提供了一部有绝对指导性的经典著作，起到了规范和团结儒家的作用，也有利于在诸子百家争鸣的环境中，捍卫和发展儒家学说。东汉赵岐称《论语》是“五经之辘轳，六艺之喉吟”（《孟子题辞》），并非过誉。因此，《论语》的编纂，不仅对儒学发展具有十分重要的意义，也是中国文化思想史上的一件大事。

从《论语》内容看，当非出自一人一时（参见崔述《崔东壁遗书·洙泗考信录》卷之四），而其后编纂成书，则为时较迟。早在唐代，柳宗元就已指出：“是书（指《论语》）载弟子必以字，独曾子、有子不然；由是言之，弟子之号之也。”又，“是书记曾子之死，

则去孔子也远矣。”（《论语辩》上篇）清人崔述也指出“鲁《论语》中所记之君大夫如哀公、康子、敬子、景伯之属皆以谥举……则是孔子既没数十年后，七十子之门人追记其师所述以成篇”（同上引《洙泗考信录》）。以上所举，足证《论语》编定在曾子死后。柳宗元断言“卒成其书者，曾氏之徒也。”今人杨伯峻先生同意此说而又有补充论证（参见《论语译注·导论》），都是有道理的。但是，《论语》最后之整理、纂定，必然有一个过程。而此一过程的实际开始，又必有年辈居长、孚乎众望者主持其事。在孔子死后半个世纪左右的鲁国，能称此职者，只能是曾子其人。曾子弟子“卒成其书”，恰恰表明其师曾子实际也投入了全过程的部分或大部分工作，并且是主持者的工作；门弟子们不过是续其未竟之绪而已。

曾子门人之知名者，除吴起外，还有乐正子春、公明仪、单离居、子襄、沈犹行等，见于《大戴礼记》、《礼记》以及《孟子》诸书所载。在孔子再传弟子中，他们何以较多得以留其名？是否与参与纂定《论语》有关？材料所限，难以论定；但值得注意。

第二，曾子为儒学由孔子向子思、孟子的发展起到了承先启后的作用。

子思即孔伋，为孔子之孙，约与曾子同时或稍后。孟子曾“受业于子思之门人”（《史记·孟子荀卿列传》），与子思有着间接的师承关系。战国中期以后，子思、孟子及其追随者，形成儒家内部之举足轻重的大学派，《荀子·非十二子》曾指名予以大力抨击，并说“世俗之沟犹瞽儒嚶嚶然不知其所非也，遂传而受之。”可见其声势之盛。《韩非子·显学》所谓“儒分为八”，也着重提到“子

思之儒”与“孟氏之儒”。然而，《汉书·艺文志》著录之“《子思》二十三篇”，俱已亡佚；“《孟子》十一篇”，也仅存内篇七篇。今天考察由曾子到思孟学派之思想发展、联系的轨迹，只能主要依据于今存之《孟子》内篇。

《孟子·离娄下》（以下引《孟子》只列篇名）先引述“曾子居武城，有越寇”与“子思居于卫，有齐寇”两个相类的故事，接下载孟子之论道：

曾子、子思同道。曾子，师也，父兄也；子思、臣也，微也。曾子、子思易地则皆然。

这里，把曾子与子思之先后传承，喻为师长与后学、父兄与子弟，极见其“同道”关系之密切；而对曾、思的推崇，意在彰扬，又分明是以后继人自居。可见，曾子对于子思、孟子的直接而重要的影响，在孟子本人，是直言而不讳的。

从《孟子》看，曾子对孟子的影响，至少有如下三端：首先是倡言仁义。孔子有义利之辨，说“君子喻于义，小人喻于利。”（《里仁》）曾子进一步提出：“晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉”（见《公孙丑下》所引），用仁、义与官、爵相抗衡，明确把仁义当作一种立身处世的重要原则。至孟子，则依此原则，建立了一个“亦有仁义而已矣，何必曰利”（《梁惠王上》）的完整理论体系。这种崇尚仁义、贬斥功利的理论，经汉儒、宋儒发挥，在封建社会产生过广泛的影响；而其最早确立，却经历了一个由孔子、经曾子至孟子的发展过程。还可一提的是，孔子言“仁”、言“义”，却极少“仁义”连

用；“仁义”连用，始于孟子。但从上述引文看，曾子分明已发其端，他同样在孔子到孟子之间起到了中介和桥梁的作用。

其次是养“自反而缩”之气。《公孙丑上》引曾子谓子襄曰：“子好勇乎？吾尝闻大勇于夫子矣：自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。”“自反而缩”，讲的是一种反躬自问正义在握的感觉。曾子认为，能有此种感觉，则能激发“大勇”，虽千万人于面前亦无所畏惧。孟子推重曾子的话，称之为“守约”（得其要领）之论。他主张由立“志”、“养气”而至于“不动心”（坚定自己的内心），全与曾子相似、相通。他又说“我善养吾浩然之气”，“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”（同上）进而申论了“浩然之气”的培养途径及其无往不胜的威力，强调了行为之正义性与人之主观能动作用的绝对重要，论题的蕴义有了更丰富的开拓，其间气象也显得更为阔大了。

再次是推重孝道。孟子如曾子一样大力提倡孝道，重视丧祭之礼。他说：“不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。”（《离娄上》）“尧舜之道，孝弟（悌）而已矣。”（《告子下》）在《滕文公上》中，孟子说：“亲丧，固所自尽也。”旋引曾子之言为证：“生，事之以礼；死，葬之以礼、祭之以礼，可谓孝矣。”都可见所受曾子思想直接影响。《孟子》书中还记述了“曾皙嗜羊枣而曾子不忍食羊枣”和“曾子养曾皙”两个故事（见《尽心下》、《离娄上》），有意渲染和宣扬曾子之孝行，以为效法的榜样，也表现孟子及其门人充分肯定曾子孝行观的积极态度。

第三，在曾子影响下，战国秦汉间产生了一批托名于曾子而广为后世所知的儒家论著。其中重要的有《大戴礼记》（“曾子”十篇）、《礼记》（《大学》、《中庸》、《檀弓》、《曾子问》等）、《孝经》。

《大戴礼记》是先秦至西汉儒家论礼资料的汇编，原书 85 篇，今存 39 篇。其中 10 篇 [《曾子立事》、《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》、《曾子制言》（上、中、下三篇）、《曾子疾病》、《曾子天圆》]，托曾子之名，记曾子之言，自宋代起，即被视为《汉书·艺文志》“《曾子》十八篇”之仅存部分；清代乾嘉年间，阮元从《大戴礼记》辑出单行，即以“曾子”为题。今按“十篇”屡见“曾子”之名，自非出于曾参本人之手。又有乐正子春（曾子门人）与“门弟子”的问答（见《曾子大孝》），必当见记于曾子再传弟子以后。“十篇”论事往往与《论语》、《孟子》或其他儒家经典相合，而并无简单抄袭古文献弊病；所记曾子之子曾元、曾华；门弟子公明仪、单离居、乐正子春等人于曾子间的问答，虽有增饰成分，却也保留许多可用的史料。总括以上，把此“十篇”定为基本完成于战国后期，是合理的。作者或整理者可能是曾子后学，纂著的根本目的，显然是在于彰扬曾子的学说。

可见，“十篇”对于研究曾子和先秦儒学，仍有其可贵的历史资料价值，在我国伦理学史和思想文化史上占有一定的地位。其“本孝”、“立孝”、“大孝”、“事父母”四篇论孝行，“立事”一篇论好学自省、慎思笃行，以及“制言”三篇所记有关重仁贵义、持德守节之类的先贤格言，都有补充《论语》、《孟子》，或阐发儒家经典的意义。“天圆”一篇还保存了古人有关天体变化、律历形成

之认识史资料，如其中“天圆地方”之论，就颇可与《吕氏春秋·圜道》等内容相比照。

《礼记》性质与《大戴礼记》相类，也是战国至汉初“七十子后学者”论礼资料的汇编。全书49篇，除8篇专释《仪礼》以外，概可分为三类：一是有关礼或哲学、政治的通论，二是古代礼仪制度的专记，三是孔子及其弟子等言行的杂录。就其中托曾子之名或称引曾子之言较多的几篇而言，《大学》、《中庸》属第一类，而《檀弓》、《曾子问》属第三类。

《大学》与《中庸》堪称《礼记》中含义丰厚而论述精到的两篇重要论文。宋儒朱熹以此两篇合《论语》、《孟子》而为“四书”，得以广为传诵。朱熹分《大学》为“经”、“传”两部分，断言“经”为曾子述孔子之意，而“传”为门人传曾子之言，这就把《大学》判为曾子所作。《中庸》一篇，司马迁以为出自子思（《史记·孔子世家》），这也就事实上肯定了《中庸》内容与曾子思想存在密切联系。清代以来，研究者或怀疑司马迁、朱熹之说，似还值得进一步讨论；但两篇的产生均与曾子影响有关则不成问题。像《大学》推重“诚意”、“正心”以及“君子必慎其独”的修养方法，并引曾子之语以示强调；像《中庸》对于“至诚之道”的确认，赞扬“舜其大孝也与！”“武王、周公其达孝矣乎！”称美所谓“敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也”等等，实都相近于孟子，而与曾子相通。据此推测，两篇极可能是出自战国晚期之曾子后学或思孟一派儒者。

《檀弓》（上、下）、《曾子问》都以记丧祭之礼为多，也都较多述及曾子其人。前者侧重记孔门逸闻琐事，在总计百余则中，有

关曾子、子思、乐正子春的言行竟达 30 则以上；后者更通篇大都托言曾子与孔子的问答。说明此两篇同样可能是出自曾子的追随者或仰慕者之手。《檀弓》篇曾被讥为“道听途说，僵桃而李代”（毛奇龄《檀弓订误》），而《曾子问》中所谓：“（孔子）从老聃助葬于庵党”、孔子闻“子游之徒有庶子祭者”等等，也显然有伪托的痕迹。不过，两文毕竟被收入《礼记》一书，又都是西汉以前的古文献，所记载的礼仪规定、宗法制度以及由此反映的文化思想，都有史料参考价值，弥足珍贵；《檀弓》之简而赅、质而婉的记事风格，在文学史上也有一定的意义。

《孝经》一书，司马迁认为曾子所作（见前文所引）；班固则说：“《孝经》者，孔子为曾子陈孝道也。”（《汉书·艺文志》）宋王应麟称：“详其文义，当是曾子弟子所为书。”（《汉书艺文志考证》）清人姚际恒则肯定：“是书来历出于汉儒，不惟非孔子作，并非周秦之言也。”（《古今伪书考》）今人黄云眉先生更进一步断言：“此书之为汉人伪托，灼然可知”，“其作期必在《戴记》后”（《古今伪书考补证》）。按黄先生的意见是值得注意的。从书的名称和内容看，《孝经》很可能是西汉儒家迎合当世需要，撮取孔子、曾子言论，而又有所推衍附会后编成。

在《孝经》中，曾子完全被置于孔门主要传道者的地位；而由于《孝经》在汉代得立博士，唐玄宗又亲为作注，五代以后更列入“十三经”，曾子之名遂也更加传扬。

应该说，《孝经》“广明孝道”的基本思想，与曾子的主张是相符、相通的；《孝经》中所记曾子或孔子的言论，也有不少能从《论语》等先秦文献中找到根据。但是，书中又确乎掺杂着汉人的

说教的痕迹。如所谓“夫孝，德之本也，教之所由生也”（《开宗明义章》）。“明王以孝治天下”（《孝治》章），“罪莫大于不孝”（《五刑》章）等，就把孝道之要人为地提到了绝对的高度；又如把“天子之孝”、“诸侯之孝”、“卿大夫之孝”、“士之孝”与“庶人之孝”一一分别缕述，借以强调等级的严峻，凡此，都在孔、曾所论的基础上又有新的发挥，更多带有汉王朝力图强化封建政治的烙印。总之，《孝经》的内容既不无同曾子思想存在联系的一面（这同样从一个方面反映了曾子的历史影响），同时，又不能如实视为曾子之言的可靠记载，或“孔子为曾子陈孝道”之类；它大体是一部完成于汉人之手的有托古意味的论“孝”之作。

（原载《文史哲》1993年第1期）

荀易庸记要

李泽厚

一

荀子或被视为法家，或曰儒法过渡人物，或“很明显地可以看出得出百家的影响”^①。然而按传统说法他是儒家，比较起来，仍然更为准确。但因为传统的说法是儒家自己的，便经常突出他与孔孟正统特别是孟子的歧异和对立。其实，荀与孔孟的共同点，其一脉相承处是更为基本和主要的。荀子可说上承孔孟，下接易庸，旁收诸子，开启汉儒，是中国思想史从先秦到汉代的一个关键。

荀子与孔孟一样，是所谓“彼其人者，生乎今之世而志乎古之道”^②的。在政治、经济、文化、思想各方面，荀子实际都大体遵循了孔孟的路线。例如：

“行一不义，杀一无罪，而得天下，仁者不为也。”^③ “贤齐则

① 郭沫若：《十批判书》，人民出版社1954年版，第185页。

② 《荀子·君道》。

③ 《荀子·儒效》。

其亲者先贵；能齐则其故者先官。”^① 虽然加了一定的前提条件（“贤齐”“能齐”），但仍然主张“亲亲”“尊尊”。而“行一不义”等语不也见诸孟子么？

“田野什一，关市几而不征，山林泽梁，以时禁发而不税。”^② “轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时。”^③ 以及“故家五亩宅百亩田”^④ 等等，也完全可以与孟子“关市饥而不征”，“五亩之宅，树之以桑”，“无夺农时”相对照。（特别是《大略》等篇似乎渗入了不少孟子的思想。）

“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”^⑤，“从道不从君”^⑥ 等等，也可与孟子著名的“民为贵”，“天与贤则与贤”等相比拟^⑦。

所有这些，还有许多与孟子同样保持了孔门传统，这个传统就是我已在许多文章中所指出的氏族民主和人道遗风，根源则是远古氏族社会的世袭贵族统治体系。

这些经济政治主张共同处有一个中心点，这就是“壹是皆以修身为本”。由“修身”而“齐家”而“治国”而“平天下”，这正

① 《荀子·富国》。

② 《荀子·王制》。

③ 《荀子·富国》。

④ 《荀子·大略》。

⑤ 同上。

⑥ 《荀子·臣道》。

⑦ 孟荀一致处，郭沫若曾一再指出：“但这见解（指义荣势辱，义辱势辱）又分明是从孟子的天爵人爵之说演变出来的”（《十批判书》第205页），“和孟子一样，在原则上是重视王道的”（同上，第206页），“和孟子天与资则与资，天与子则与子，可以说是异曲同工”（同上，第214页），但郭未指出孔孟荀一致的社会根源。

是原始氏族制度所要求于统治者们的必经程序。由自身做起，才可能在本氏族内取得威信，然后才可能去当部落和部落联盟有威望的首领。所谓“人皆可以为尧舜”（孟子语），“涂之人皆可以为禹”（荀子语）等道德原则，其实却曾经是绵延数千年之久的历史的真实。尽管在春秋战国，这个远古制度早已崩毁无余，但它留给人们思想的印痕、观念和传统并未磨灭，而由“信而好古”的孔门儒学保存下来，把本是现实社会政治体制变而成意识形态中的伦常道德精神。我以为这正是儒家思想学说的主要特征之一，它对后世的中国文化影响极大。

但是，时代毕竟大不同了。战国末期，氏族政治经济制度早已彻底瓦解，地域性的后期奴隶制国家已经确立。因之，荀子在遵循孔门传统中，也就作了许多变通。例如孔孟只讲“仁义”，不大讲兵（打仗）；荀子却大议其兵，而议兵中又仍不离仁义：“彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也。……彼兵者，所以禁暴除害也，非争夺也”。^①孔孟以“仁义”释“礼”，不重“刑政”；荀则大讲“刑政”，并称“礼”、“法”，成为荀学区别于孔孟的基本特色。但是这特色又仍然从属于上述儒家轨道，仍然是“有乱君，无乱国；有治人，无治法”^②，“故械数者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也”^③。即仍然归结到“得人”“君子”，也就是说仍然归结到从“修身”出发：“请问为国？曰：闻修身，未尝闻为国也。”^④

① 《荀子·议兵》。

② 《荀子·君道》。

③ 同上。

④ 同上。

荀子是在新时代条件下的儒家，他不是法家，也不再是像孔孟那样的儒家。这种“不像”，也正表现为荀学中的原始民主和人道遗风毕竟大大削减，从而更为明白地呈展出它的阶级统治面目。近代人读《荀子》不如读《孟子》那么使人心神旺畅，其根本原因恐怕也在这里^①。荀子的理论是更为条理化，更有逻辑，更具有唯物主义的精神；然而更少那种打动人的原始人道情感和吸引人的原始民主力量。

之所以如此，理论本身的原因则在于，同样是所谓“修身”，与孟子大讲仁义偏重内在心理的发掘不同，荀子重新强调了外在规范的约束。“礼”本来就是一种外在的规定、约束和要求，孔子以“仁”释“礼”，企图为这种古老的外在规范寻求某种心理依据；孟子发展这一线索而成为内在论的人性哲学，而颇不重视外在礼乐本有的社会强制性的规范功能。荀子批评孟子“略法先王而不知其统”，也即指此而言，即是说，孟子不知道古代的“礼”对社会人群从而也对个体修身所必须具有的客观的纲纪统领作用。在这里孔孟荀的共同处，是充分注意了作为群体的人类社会的秩序规范（外）与作为个体人性的主观心理结构（内）相互适应这个重大问题，也即是所谓人性论问题。他们的差异处是，孔子只提出仁学的文化心理结构，孟子发展了这个结构中的心理的和个体人格价值的方面（仁学结构的第二、第四因素）^②，它由内而外。荀子则强调

① 郭沫若：“我本来是不太喜欢荀子的人……我之比较推崇孔子和孟轲，是因为他们的思想在各家中是比较富于人民本位的色彩。荀子已经渐从这种中心思想脱离。”（《十批判书》，第423—424页）

② 参阅《孔子再评价》，《中国社会科学》1980年第2期。

发挥了“治国平天下”的群体秩序规范的方面（第三因素），亦即强调阐释“礼”作为准绳尺度的方面，它由外而内。

人所公认，“礼”是荀学的核心观念。“礼”是什么？其来自何方？在当时已不是很清楚了：“凡礼：事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也。”但是，对这种来源于巫术图腾活动而在当时已沦为装饰的礼仪文饰，荀子却作了自己的理性主义的解释：

“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”^① “人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱。”^② “故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使穀禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。”^③

在这里，“礼”不再是僵硬规定的形式仪容，也不再是无可解释的传统观念，而被认为是清醒理知的历史产物。即把作为社会的等级秩序、统治法规的“礼”溯源和归结为人群维持生存所必需。“礼”起于人群之间的分享（首要当然是食物的分享），只有这样才能免于无秩序的争夺。可见，第一，人必须生存在群体之中。第二，既然如此，如果没有一定的规矩尺度来确定各种等差制度，这

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·富国》。

③ 《荀子·荣辱》。

个群体也就无法维持，而这就是“礼”。有意思的是，现代古人类学家也指出，人性起源于分享食物^①。两千年前荀子以对“礼”的理性主义的“群”、“分”，来解释人禽区别，应该说是一种非常了不起的见解：“今夫狴狴形笑亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别，故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼。”^②“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”^③

总之，“礼”到荀子这里，作为社会法度、规范、秩序，对其原起已经有了高度理知的历史的理解，“礼”这个“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者”^④的“度量分界”，被视作是“百王之所积”，亦即有历史成果的意思。

正因为从人类生存这一现实性的根本点出发，荀子把“类”看得比“礼”和“法”更高一层，即所谓“礼者，法之大分，类之纲纪也”。《儒效》篇里说“雅儒”“大儒”之别在于前者“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”；后者则是“以古持今，以一持万，苟仁义之类也，虽在鸟兽之中，若别白黑；倚（奇）物怪变，所未尝闻也，所未尝见

① R.E.Leakey, *Origins*, pp.66-77, London, 1977.

② 《荀子·非相》。

③ 《荀子·王制》。严复：“（斯宾塞）大阐人伦治化之事，号其学曰群学。群学者何？犹荀卿子言，人之贵于禽兽者，以其能群也。”（《原强》）

④ 《荀子·礼论》。

也，卒然起一方，则举统类而应之”。所谓“类”，就是指出物族类而特别是指人类而言的秩序规则：“先祖者，类之本也。”^①“类”（统类）是“礼”“法”之所以能为“万世则”的根本理由。所以荀子讲群、讲分、讲礼法，其最高层次是“若夫总方略，齐言行，一统类”。就是说，一切社会秩序和规则（“礼”）乃是人作为特殊族类存在所必需的，从而它们就不是根源于先验的心理或本能的道德，如孟子讲的那样。荀子的“类”具有一种现实社会性的内容。从而荀子的“人道”便不同于孟子的“人道”，它不是先验的内在的道德心理，而是区别人禽族类的外在的社会规范，不是个体自发的善良本性，而是对个体具有强制性质的群体要求。在荀子看来，内在的仁义道德必须通由这种外在的规范才有可能存在。所以“礼”才是“仁义”的“经纬蹊径”和“人道”准则。“故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至。礼者，人道之极也。”^②总之，荀子对氏族血缘传统的“礼”赋予了历史的解释，“礼”的传统旧瓶装上了时代新酒。所谓“旧瓶”，是荀子依然如孔子那样，突出“礼”的基础地位，仍然重视个人的修身齐家等等。所谓“新酒”，是这一切都具有了新的内容和含义，它实际已不是从氏族贵族或首领们的个体修养立场出发，而是从进行社会规范的整体统治立场出发。正因为此，它才不再仅仅着眼于个体的仁义孝悌，而是更强调整体的礼法纲纪，并认为前者是服从于后者的，“入孝出弟，人之小行也。上顺下笃，人之中行也。从道不从

① 《荀子·礼论》。

② 同上。

君，从义不从父，人之大行也。若夫志以礼安，言以类使，则儒道毕矣。虽舜不能加毫末于是矣”^①，从而也就很自然地“法后王，一制度”和“隆君权”。荀子失去了氏族传统的民主、人道气息，却赢得了对阶级统治的现实论证，实际上是开创了后世以严格等级别为统治秩序的专制统一国家的思想基础。所以谭嗣同要说，“二千年来之学，荀学也”。这种从社会统治整体着眼的理知—历史理论，比起孔孟仍依循氏族传统的情感—心理—道德理论，在当时具有更现实的进步意义。这可能与荀子吸取了管仲思想（也开始从地域性国家统治着眼）有关。

也正因为从现实的群体规范秩序出发，荀子才有性恶论。孟子讲“性善”，是指人先验地具有善的道德理性。荀子说“性恶”，是说人必须自觉地用现实社会的秩序规范来努力改造自己。所以说“善者，伪也”，是控制、节制、改变自己内在自然性（动物性）的结果。可见性善性恶之争，来源于对社会秩序规范的根源的不同理解。孟子归结于心理的先验，荀子归结于现实的历史。从而前者着重于主观意识的内省修养，后者着重客观现实的人为改造。而荀子的这个客观现实既包括外在的自然，也包括内在的“人性”。所以，同样一个所谓“修身”，孟荀便完全分道扬镳了。

从这里，便逻辑地引向荀学的第二大关键：“天人之分。”荀子认为，人要与自然相斗争，才能生存。因之荀子也就强调刻苦努力，强调人必须“学”。孔子《论语》以“学而”为第一章，荀子也是以“劝学”为首篇。但尽管荀子也以“始乎诵经，终乎读礼”

^① 《荀子·子道》。

作为“学”的内容和全程，“学”在荀子的解释里，由于上述思想背景，却具有了更为广阔的意义。他论证说“为之，人也；舍之，禽兽也”^①，“可学而能，可事而成之在人者，谓之伪”^②，荀子把“学”与“伪”联结了起来，使“劝学”与“性伪”有了内在的联系。这个“学”实质上便已不限于修身，而是与整个人类生存的特征——善于利用外物、制造事物以达到自己的目的有了联系：“陶人埴埴而为器，然则器生于陶人之伪，非故生于人之性也”^③，“假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也”^④。这不但把孔子“工欲善其事，必先利其器”这一经验之谈提到极为重要的理论高度，而且它也成为荀子的整个理论的脊梁骨架，使荀子的“礼论”、“性伪”、“劝学”和“天人之分”由之而构成一个严整的体系。这个严整体系的逻辑基础正是这样：人类（社会）维持自己的生存发展而必须组合在一起（“群”）与自然相抗争（对付外在的自然），这就产生了“礼”。“礼”是为了“分享”“止争”使群体能够存在和延续所建立的规范秩序；这秩序也正是克制、改造、约束、节度人的自然欲求（改造内在的人性）；因此要维系这种社会秩序（外）和节度自然欲求（内），就必须“学”，必须“伪”；可见“学”对于人便有关系存在的根本意义。这样，“学”在荀子这里也达到了本体高度。孟子的“学”是“收放心”，回到超越的善的心性本体；荀子的

① 《荀子·劝学》。

② 《荀子·性恶》。

③ 同上。

④ 《荀子·劝学》。

“学”则从“木受绳则直”，而可达到“天见其明，地见其光”的宇宙本体。

也正是在这基础上，才有“天人之分”的观念：

君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也；小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。

大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与骋能而化之。^①

这已成为人生的颂歌、伟大的名句。它充分表现了人类以自己的力量来赢得生存和发展从而区别于众多物种之所在。如果说，孟子在中国思想史上最先树立了伟大的个体人格观念；那么，荀子便在中国思想史上最先树立了伟大的人类整体气概。荀子把这种气概提到了与“天地参”的世界观的最高度：

天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。^②

天地者，生之始也；礼义者，治之始也。君子者，礼义之始也。为之、贯之、积重之、致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也。^③

虽然这里讲的是统治者必须努力学习，积极治理，使社会的等级秩序与天地“同理”，但它在理论层次上突出了人能主宰万物而

① 《荀子·天论》。

② 同上

③ 《荀子·王制》。

与天地并立，无须任何神意干预的奋斗理想。这正是儒家积极精神的极大发扬。如果说，孟子对孔学的发扬主要在“内圣”，即“吾善养浩然之气”，“苟能充之足以保四海”的话；那么荀子则主要是“外王”^①。“外王”比“内圣”具有更为充分的现实实践性格，实际上也是更为基础的方面。人类的心理、道德是在外在实践活动的基础之上才能形成并逐渐内化、凝聚和积淀的。所以，荀子强调的方面，实际是更为根本的一面。

关于荀子的论著已经非常多了，本文以为，在荀子所有的思想观念中，最重要和最突出的便是上述这点：即追溯“礼”起源和服务于人群秩序的需要，从而认为人必须努力学习，自觉地用社会的规范法度来约束改造自己和利用、支配自然。

这里一个要注意的问题是，人们经常没有足够重视在荀子“制天命而用之”（天人之分）思想中，仍然有着“顺天”的重要内容。在荀子那里，“天”已不是有人格有意志的神，而是无预于人事的自然。“天”既不能主宰人的命运，人也不能依赖天或抱怨“天”。人只有靠自己的努力去顺应和利用“天”的规律而生存发展。所以，一方面荀子说“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶……”但另一方面荀子又认为，“圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功”。一方面“唯圣人为不求知天”^②；另一方面，“其行曲

① 说“主要”，是因为孟子也有“外王”的一面，而荀子也有“内圣”的一面。

② 《荀子·天论》。

治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天”^①。即是说，一方面，事在人为，命运非由“天”定（这里实际上已经吸收了墨子许多思想，包括重力非命强本在内），“天”不能主宰人事（这又和墨子不同），所以不必去深究“天”的奥秘，只需弄明人的规律就够了。另一方面，人本身及其环境又是自然存在物，有其“天”（自然）的方面，从而如何处理好人的这个方面，即人如何遵循客观自然规律，使“天地官而万物役”，也就是“知天”，这恰恰又是荀子所非常重视的。

可见，荀子讲的“天人之分”，“制天命而用之”，并不排斥而是包含着对自然（“天”）与人事如何相适应相符合的重视和了解。荀子不求了解和重视与人事无关的自然，而要求了解和重视与人事相关或能用人事控制和改造的自然。而在这相关和改造中，当然就有顺应自然规律的问题。因为如果只讲人为，便会陷入盲动而达不到所期望的目的和效果，所以必须强调遵循客观规律的必要性。因之，与表面现象相反，荀子虽然提出“天人之分”，却又仍然有着“天人合一”的思想，只是这种思想不像孟子那样充满了神秘意志或目的主宰等内容罢了。荀子说：

……春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也；污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也；斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。圣王之用也：上察于天，下错于地，塞备天地之

^① 同上。

间，加施万物之上。^①

这里强调三个“不失其时”，也就是要依据客观世界的规律来种植耕作，足见“天人之分”也必须“顺天”。“顺天”（“天人合一”）在这里倒毋宁是更为具体和更为现实的。

当然，这就难免带来一些矛盾，特别是关于人性恶的问题。一方面，“性者，天之就也……不可学不可事而在天者，谓之性”^②；另一方面，人必须“化性而起伪”，使“性伪合”。那么，“性出于天”的“天”（自然）到底是善呢还是恶？荀子说：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”^③人为的改造活动（“伪”）必须有对象（“性”），这没有问题。问题在于，这种改造（“伪”）又是如何可能的呢？即是说，恶的自然（“性”）又怎么可能接受改造呢？王国维曾问：“荀子云人之性恶，其善者伪也，然使之能伪者，又何也？”^④荀子认为这是人有心知，再积以学的缘故，是由于“心”“知”礼义才能节制情欲。那么，“心”又如何可能知礼义呢？荀子似乎没有非常明确的回答。在荀子看来，一方面，这固然是由感性到理性的唯物主义学习过程；但另一方面，荀子又强调作为理性作用的“心”具有某种先验性：“凡以知，人之性也。”^⑤因之，人之所以能改造自己、学得“礼义”，就仍有赖于

① 《荀子·王制》。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·礼论》。

④ 《静庵文集·论性》。

⑤ 《荀子·解蔽》。

本有的“心知”。荀子说：“礼以顺人心为本。”^①这样，“天”“性”的二重性便出现了：一方面是需要加以抗争、反对、改造、克制的自然性（“天”），如有害于人群生活的水旱（外在的）、情欲（内在的）；另一方面又是必须依据、遵循、认识、顺应其自然性（“天”），如四时顺序（外在的）、心知神明（内在的）。^②在具体论证中，后一方面倒常常是更为重要的方面。荀子讲究“虚一而静”，以达到“心”的“大清明”而认识对象，使人在认识上从而在行为中符合和遵循客观的规律法则（“道”）。可见，总起来，“天人之分”是指某种主观清醒态度和奋斗精神，要有实效，仍必须“天人合一”，即要求以遵循自然规律性为基础。中国“天人合一”思想根源于历史悠久的农业小生产，这使得即使强调“天人之分”的荀子也在根本上不能脱出这个基础。并且，如果说，《老子》的辩证法可能与兵家有关^③，那么可否说，荀子这种既强调与天抗争，又强调顺天的思想，与古希腊（航海）、近代（工业）不同，是与当时正迅速发展、成熟着的农业相关呢？荀子是极端重视农业生产的，比起许多其他思想家，他更多地谈及了具体农事。农业生产确乎一方面要讲究工具、积极耕作，并与“天”（自然）相抗争；

① 《荀子·大略》。陈登原说：“曰感动善心，又曰心术如水，又曰凡顺人心者皆礼。凡此所言，又与孟子所谓羞恶之心、是非之心，毫无二致。”（《国史旧闻》第一分册，中华书局1955年版，第281页）其实不然，孟子的“心”主要是具有先验道德的情感心（“恻隐之心”等等），荀子的“心”主要是包括先验和经验的认知心，并不包括情感内容。

② 荀子的“心”因为被强调有“君形”作用，似乎也具有某种神秘性，但总看起来，它是指不为各种主观情欲干扰的“心”对外在规律性的认识和把握，仍大不同于孟子，而毋宁吸取了老墨。

③ 参阅拙作：《孙老韩合说》，《哲学研究》1984年第4期。

另一方面，而且是主要方面，又要求注意遵循“天”（自然）的客观规律办事。先秦农家面目已不复可知，如果参看后世农家著作，强调“力能胜贫”，“田者不强，困仓不盈”^①，“欲善其事，先利其器……需调习器械，务令快利”，“观其地势，干湿得所”，“仰著土块，并待孟春”^②等等，应该说，这些观念与荀子许多思想倒是颇为接近和类似的。

荀子在驳斥墨子限制奢侈消费时，也正是从强调人可以创造出足够消费的农产品出发的：“今是土之生五谷也，人善治之，则亩数盆，一岁而再获之；然后瓜桃李一本数以盆鼓，然后荤菜百蔬以泽量，然后六畜禽兽一而剡车……可以相食养者不可胜数也。”^③这种一方面强调工具、劳作以利用自然而“养生”，同时又十分注意遵循自然规律重视天时的长久农业实践活动，也许就是荀子思想的真正根源。它使荀子在世界观上一方面是唯物论，另一方面又仍是循环论（“始则终，终则始，若环之无端”）；在认识论上，一方面强调“虚一而静”，要求排除主观成见、情感的干扰，客观冷静地去认识世界；另一方面又仍然强调认识的经验性和实用性，排斥一切所谓不切实际的抽象思辨。^④在前一方面（冷静理知），荀与老、韩有共同处。其不同在于，老、韩是一种旁观式的历史智

① 《齐民要术·序》。

② 《齐民要术·杂说》。

③ 《荀子·富国》。

④ 荀子反对名家非常鲜明地表露了他的实用理性，如“夫‘坚白’‘同异’‘有厚无厚’之察，非不察也，然而君子不辩，止之也”（《修身》），“杀盗非杀人也，此惑于用名，以乱名者也”（《正名》），“言无用而辩，辩不惠而察，治之大殃也”（《非十二子》）等等。

慧，它是无情的。荀子尽管不讲先验道德和心理原则，却仍然突出了孔门“积善而不忘”的乐观奋斗精神。他斥责“老子有见于诘不见于信”，坚决肯定人类主体的实践力量，强调“与天地参”的人生理想，它是冷静理知而又乐观积极的。也正是这种对待自然的积极改造的思想，使传统的“天人合一”观念中原来具有的宗教神秘性质的情感因素，获得了真正现实的物质实践基石，而为后世许多献身现实改革的仁人志士所承继，这便是荀子的伟大贡献所在。尽管它在哲学理论上还没有充分的发展。

从宋明理学到现代“新儒家”，都一贯抨击荀子，表彰孟子，并以朱熹王阳明直接孟子，认为这才是值得继承发扬的中国思想史的主流正宗。而30年来国内的研究则又大都只赞扬表彰荀子的唯物论，或则抨击他的尊君尚礼的法家倾向。这些似乎都没抓住荀子的要害。孟子固然有其光辉的一面，但如果完全遵循孟子的路线发展下去，儒家很可能早已走进神秘主义和宗教里去了。正是荀子强调人为，以改造自然的性恶论与孟子追求先验的性善论鲜明对立，才克服和冲淡了这种神秘方向，并由于尽量吸取了墨家、道家、法家中冷静理知和重实际经验的历史因素，使儒学的重人为重社会的传统得到了很大的充实，从而把儒家积极乐观的人生理想提高到“与天地参”的世界观的崇高地位。不是神秘、主宰的“天”，也不是先验道德的人，而是现实生活活动中的人，由于积学而成为万物之长，宇宙之光。正是这一观念，为儒家由孔孟的道德论过渡到易庸的世界观再到汉儒的宇宙论，提供了一个不可或缺的中间环节。荀子说：“凡礼，始乎税，成乎文……天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌；好恶以节，喜怒以当……礼岂不

至矣哉。”^① 这实际已在为董仲舒的天人感应的宇宙系统图式作准备。可以说，没有荀子，就没有汉儒；没有汉儒，就很难想象中国文化会是什么样子。所以连痛斥荀子的谭嗣同也说：“荀子生孟子后，倡法后王而尊君统，务反孟子民主之说，嗣同尝斥之为乡愿矣。然荀子究天人之际，多发前人所未发，上可补孟子之阙，下则行于王仲任（王充）之一派，此其可非乎？”^② 这段话正好指出了两点，一是“究天人之际”“多发前人所未发”，这就是本文所讲的给传统的“天人合一”思想以客观实践的性格，并提到了世界观的高度；二是它充分地展现了清醒冷静的批判的理性思考态度，这正是张衡、王充、刘禹锡、柳宗元一直到戴震、章太炎之所本，这两点彼此渗透交融。荀学通过这种具体方式，发展了孔子仁学的实用理性。这种理性仍然不在对自然作实证的科学探究，而是站在对自然采取常识的经验立场上，反对一切超经验的迷信和虚妄。从荀子的“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广”，到王充“何以之自然也，以天无口目也……今无口目之欲，于物无所求蒙，夫何为乎”，“天动不欲以生物而物自生，此则自然也”^③，正是一脉相承的线索。这条线索在中国哲学迈向意志论、目的论或神秘宗教时，经常起着重要的抗衡作用。从思孟学派到董仲舒，从汉代讖纬到魏晋思潮到隋唐佛教，荀子与王充、范缜、刘、柳等人分别起了这种理性清醒剂的解毒抗衡作用。这条经常被传统抹杀或漠视的思想脉络，其实际意义正在于此。

① 《荀子·礼论》。

② 《致唐佛尘》，《中国哲学》第四辑，第424页。

③ 《论衡·自然》。

二

关于《易传》时代、来由、各部分的先后及其关系等等，本文不拟讨论。当然更不拟讨论在来源和实质上与《易传》不同的《易经》。本文采《易传》与荀学有关说。^①这种有关也主要是从理论体系的发展史程来看的。《易传》的最大特点，我以为，便是沿袭了荀学中刚健奋斗的基本精神，舍弃了“天人之分”、“制天命而用之”的具体提法或具体命题，把它们改造为“天行健君子以自强不息”，赋予自然以人的品德色彩，提到“一阴一阳之谓道”的形而上学的明确高度，创造性地建构了完整的世界观。《易传》终于成为整个儒家最基本和最高的哲学典籍。

《易传》明显具有综合儒学各派和《老子》、法家学说的特色。它讲的“天”，多指外在自然，与荀子同。但荀子作为外在自然的“天”是与人无关、自身无价值和意义，是与人相分的“天”。《易传》则赋予外在自然的“天”以肯定性的价值和意义，并类比于人事；亦即它是具有道德甚至情感内容的“天”。如前所述，不同于工业社会，以农业生产为基础的人们，长期习惯于“顺天”，特别是合规律性的四时季候、昼夜寒暑、风调雨顺对生产和生活的巨大作用在人们观念中留下深刻的印痕，使人们对天地自然怀有和产生感激和亲近的情感和观念。《易传》把这种有深厚根基的“天人

① 郭沫若：“两者（指荀子大略篇与彖下传）之相类似是很明显的。……易传明显的是把荀子的说话更展开了。它把他的见解由君臣父子的人伦问题扩展到了天地万物的宇宙观上去了”，“系辞传至少其中的一部分也明显受了荀子的影响，从思想系统上可以见到它们的关系”。（《青铜时代·周易之制作时代》）

合一”的传统观念和感情，在荀学的基础上，构造成一种系统，其中最重要的精神正是：

天地之大德曰生。^①

这已不是荀子外在自然的“天”，但也不是孟子内在主宰的“天”。它是外在的，却又具有道德品格和感情色彩。因为这样，它似乎接近于孟子。但它又并不是如孟子那样从个体的内在心性先验道德论出发，而是从荀子那种广阔的人类外在活动与自然史程出发的。《易传》讲了许多人类历史和宇宙事物的起源、演变和发展。从整体说，它更近于荀而不近于孟：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。^②

它叙说了所谓包牺、神农、黄帝、尧舜以来的人类历史的演化，把它们统统与“八卦”联系起来。作为《易经》的八卦，本是用于占卜的概括性的符号，其中包含有远古先民对自然现象的经验描述和理解；《易传》却对它们作了哲理性的提升阐释，把人类历史与整个自然的历史相贯串联系起来，予以系统化，这就是《易传》的基本主题：

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生著，参天两地而

① 《易·系辞下》。

② 同上。

倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义……^①

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。^②

从天地到万物、到男女、到伦常礼义，“易”以贯之。以往事（《易经》中充满了许多历史故事）来解说未来的巫术占卦，终于在儒家仁学精神洗礼和道家法家的冷静理知力量的从旁刺激下，变成了这样一种既理性又情感的哲理世界观和历史观。它是世界观、历史观，同时也就是人生观。世界观与人生观合而为一正是中国哲学的特征之一。

它是历史的理性。它客观地记叙了历史的变迁和人道的来由，从男女交配到父子家族，再到君臣礼义，其中还有造舟楫、服牛马、制弓矢、建宫室、立文字等等，都几乎描述为一种自然的史程。包括把鬼神、生死、吉凶也都纳入这个图式中，成为可理解可解说的一个部分，从而宇宙自然与人类存在构成一个和谐整体，不再需要另有创造主。“天且弗违，而况于人乎？而况于鬼神乎”^③，这个整体结构本身高于一切。尽管《易传》中仍然夹杂着

① 《易·说卦》。

② 《易·序卦》。

③ 《易·乾文言》。

大量的巫术、迷信等不可以理解释的说明、提法和论断，但就总体和实质言，却是与荀子无神论思想接近，《易传》“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣”^①。与荀子神道设想的思想便完全一致。

它是情感的。因为它把“人道”与“天道”、“人生”与“世界”、“历史”与“自然”合在一起，赋予后者以活跃的生命性质，使本是自然的“天”具有了不断生长的、向前发展的积极乐观的主调，即所谓“日新之谓盛德，生生之谓易”^②。这样就使乐观的人生意识渗入了自然观，终于构成了世界观与人生观相统一的自然——历史哲学。

它之所以是哲学，在于它把“天道”、“地道”、“人道”一统于乾坤、阴阳、刚柔的交感作用，即两种矛盾而又互补着的力量的渗透、推移和运动。以它来解释“八卦”，从而解释一切事物的可能性：宇宙始源、万物发生、人事规律；既知过去，又卜未来。万物、时空和人事在《易传》中似乎构成了一个相互牵制而影响着的有机整体。《易传》正是要用这种宇宙普遍秩序（“天道”）与现有社会秩序（“人道”）的推演一致和相互肯定，企图包罗万象、一统事物，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”^③，以对自然和历史有某种合规律性的观念，来建构秩序图式。《易传》这一特色，正是走向秦汉新时代的儒家所追求建立的统一整体的宇宙论的

① 《易·观·彖》。

② 《易·系辞上》。

③ 同上。

开始：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”^① “夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人。”^②

比起《老子》来，《易传》的辩证法有了自觉的系统，即有了一定的顺序次列，不再是分散零碎的了。它是变中的不变。而这种序列图式又是非常明了简捷的。所以“变易”（万物和人世的不断变化）、“不易”（各种卦象作为共同公式的客观规律的确定不移）和“简易”（对其规律的要领掌握）便构成《易》的基本内容。荀子说，“善为易者不占”。总之，“易”到荀子手里或荀子这个时代，已经由占卜转为哲学，由迷信上帝到自我主宰。它已由大量占卜中的共同卦式联系着的各种历史传闻，逐渐提高为具有共同模式的抽象哲理。荀子提出“善言古者必有节于今，善言天者必有征于人”。“故坐而言之，起而可设，张而可施行”^③，这种“究天人之际”、对自然和历史作统一的解释，大概首先本之于上古传统（以天文卜人事）而由《易传》从哲学上予以完成，然后到汉代大流行的。

包括“天人感应”的观念，在《易传》中便已存在：不仅“天道”作用和影响“人道”，“人道”也作用和影响“天道”。所

① 《易·系辞上》。

② 同上。

③ 《荀子·性恶》。

以说“言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？”^①也正因为这样，人才能“与天地参”，“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天不违，后天而奉天时”^②。一方面，人必须顺天之道，循阴阳之理；另一方面，“天”（自然）也具有人的品格性能。总之，“天”、“人”在这里连成一气，自然的“天”与意志的“天”在这里完全融合。从而这也就不同于《老子》那种客观宁静、冷眼旁观的无情的“道”^③，而充满着人的存在和进取的情感和精神。《老子》是把“人道”上升为“天道”，由“德”而“道”，“人道”反而被动地服从于“天道”；《易传》则是从“天道”推演到“人道”，但“人道”主动地参与“天道”。《易传》原是占卜以决定行动的，其中本就包含有吉凶祸福可以趋避的主动性，而不只是命定的预言而已，所以要强调“知幾”、“察微”，以获得人事的成功。《易传》把这一特性推上哲理水平，认为，“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”^④，由“天”而“人”，人应该觉察“天道”遵循“天道”而发挥其主动作用。这也就是哲学史家们常讲的《老子》贵柔、守雌、尚静的辩证法与《易传》重刚、行健、主动的辩证法的差异。

这种差异如加以具体的分析，可以发现，原因之一是《易传》系统地赋予了“阴阳”这个变化总规则以确定的经验含义。整个《易传》以“阴阳”为中心而展开：“观变于阴阳而立卦，发挥于

① 《易·系辞上》。

② 《易·乾·文言》。

③ 参阅拙作《孙老韩合说》，《哲学研究》1984年第4期。

④ 《易·系辞上》。

刚柔而生爻。”^①“刚柔者，立本者也。”^② 它的具体展现就是乾卦与坤卦，这是《易》中最重要两卦。《易传》分别赋予它们以“健”“顺”的哲理含义：

夫乾，天下之至健也，德行恒易，以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。^③

许多人都指出乾卦象征太阳（白天）、男性，具有运动、生长、活力、刚强等性质或功能。坤卦象征月亮（夜晚）、女性，具有抚育、接受、柔顺、安宁等性质或功能。《易传》强调的是两者的不可分离，并确定“阳”是主导，“阴”是基础。在主导和基础中更强调前者。乾卦被《易传》认为是首卦。“大哉乾元，万物资始，乃统天。”^④“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。”^⑤《易》一再这么赞叹“乾”，从而在乾坤阴阳这对矛盾构成中，乾、阳便成为推动矛盾发展的动力方面。这也就与《老子》相区别开来了。《老子》只是散漫杂乱和并列地揭示了矛盾及其转化，看不出这种转化是如何可能的，即不明确或缺乏转化的动力，而成为静态的。它只是既存现象的静态描述。《易传》则注意了矛盾中的“刚柔相摩、八卦相荡”^⑥的动态过程，从而也就具有演进发展的序列结构（如《序

① 《易·说卦》。

② 《易·系辞下》。

③ 同上。

④ 《易·乾·彖》。

⑤ 《易·乾·文言》。

⑥ 《易·系辞上》。

卦》), 有建造一个系统图式的观念。^① 而“阳刚”作为动力的主导地位也就十分突出, 这与《老子》那种冷静的人生智慧颇为不同。这里, 也确有阶级基础的差异。与《老子》对当时正在急剧动荡、变化、变革中的社会持否定态度不同, 荀、易都毋宁是为这个新时代作辩护和论证的。《易传》说, “天地革而四时成, 汤武革命顺乎天而应乎人, 革之时大矣哉”^②; “易穷则变, 变则通, 通则久, 是以自天佐之, 吉无不利”^③ 等等, 都反映出这一点。

与荀子一样, 《易传》也尊礼、定分、主治、明罚, 如“物畜然后有礼, 故受之以《履》”^④, “《履》, 君子以辩上下, 定民志”^⑤ 等等, 大不同于《老子》反“礼”的立场和态度。

但尽管如此, 《易传》与《老子》又仍有许多共同的基本特征。

第一, 两者都是实用理性的辩证法, 都直接应用于现实生活、政治斗争和伦常制度, 而不是概念的辩证法和纯理论的思辨抽象, 它们都有具体经验的要求。例如《易传》说: “往者屈也, 来者信也, 屈信相感而利生焉。尺蠖之屈, 以求信也, 龙蛇之蛰, 以存身也。精义入神, 以致用也。”^⑥ 一切往来、屈伸等都是与有利于人、于“致用”相关的。不脱开人事经验而思索、揭示运动与变化。这与老子是共同的。

① 后世以至今日, 一些研究者还总想把《周易》弄成一个完备的系统(天文系统、数的系统……)。

② 《易·革·彖》。

③ 《易·系辞下》。

④ 《易·序卦》。

⑤ 《易·履·象》。

⑥ 《易·系辞下》。

第二，都重视和追求事物的均衡、和谐和稳定。《老子》是以守柔、贵雌、主静来达到这一目标，《易传》是以主动、行健、重刚来达到同一目标；《易传》强调“阳刚”必须与“阴柔”适当配合，“刚”“柔”必须相济。即刚、阳不能过分，否则就要失败、垮台、死亡。“亢龙有悔，盈不可久也。”^①所以，“刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人”；“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞”^②。“保合大和”也就是求得和谐、均衡和稳定。乾（阳、刚）虽至健但要知险，坤（阴、柔）虽至顺但要知阻。《易传》中相当具体地反复强调了各种困苦艰难的情势、局面、境况，再三叮咛要谦虚谨慎才能“存其位”。“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义。”^③应该说，与荀子一样，这正是从新的阶级统治角度概括了自孔子以来的儒学。

如果说，荀子沿着孔学传统已经吸收了道、墨、法的许多东西，走向广大的外在世界，从天地自然到人间制度；那么《易传》就将这一外在倾向予以高度哲学化。它吸取了《老子》的辩证观念，却具有儒学的品格。随后，以董仲舒为代表的儒家，便沿着这一思想发展的逻辑线索，结合吸取阴阳家与道法家的思想作为骨架，而由《易传》的世界观发展而构造成为更为复杂细密的宇宙论。

① 《易·乾·象》。

② 《易·乾·象》。

③ 《易·系辞下》。

三

熊十力说：“《中庸》本演易之书。”^①冯友兰也把“易庸”连在一起讲，说：“中庸的主要意思与易传的主要意思，有许多相同之处。……他们的中间，有密切的关系。”^②但实际上，易（均指《易传》）庸有很大的不同。《易传》是外在世界观，《中庸》则转为内在论。《易传》是由天而人，对外在世界即宇宙、历史、生活作了多方面的论证。《中庸》却完全以人的意识修养为中心，主要是对内在人性心灵的形而上的发掘。所以，虽同属儒学正宗，二者在思想倾向上并不一致。也正因为《中庸》主要是内在的追求意识，所以从信奉佛教的梁武帝到大讲人性的宋明理学，一直到今日的所谓“新儒家”，都十分重视它。

如果可以说，《易传》接着荀子，吸收了《老子》道的思想，从外在历史眼界建立起天人相通的世界观，那么，也可以说，《中庸》承续孟子，也吸取了“道”的思想，从内在心性探讨建立了同样的世界观。它的基本特征是将儒学出发点立足他的“修身”赋以世界观的形而上基石，提出了“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的总纲领。从而把“人性”提到“天命”高度，进一步把“天”（命）与“人”（性）联结起来，发展了孟子理论。它强调了人性由天赋予，所以普遍必然地是先验的善，人必须努力实现自己的善性（“尽性”“成己”），这也就是“道”。发奋修养以自

① 《原儒》下卷，第1页。

② 《新原道》，商务印书馆1945年版，第61页。

觉意识它，便是“教”。

《中庸》撇开了历史的广阔进程，显得拘谨而局促，但它在理论建构的紧凑性上，又超过了《易传》。它与《易传》的共同处正在于对道家世界观的吸取改造。在道家，“道”是最高功能和实体，“天法道”（《老子》），“道”高于“天”；儒家则相反，“天”高于“道”，“道之大原出于天，天不变道亦不变”（董仲舒）。之所以能如此，正是通过《易传》《中庸》而确立的。《易传》赋予“天”以与人相通的生命、情感；《中庸》则更使人性成为“天命”。其基本点却都是“不息”。《易传》讲“天行健，君子以自强不息”；《中庸》讲“故至诚无息”，都把儒家重“学”、重“教”、重人为、修养的内容赋予了自然的“道”和主宰的“天”。《中庸》大讲“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，“人一能之己百之，人十能之己千之，果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”，具体地突出了人为修养的主动性。

可见，在这里，“道”已成为与人息息相关不可分割的。《中庸》强调：“道也者不可须臾离也，可离非道也”。这就把老子韩非那种君临万物冷漠无情的客观规律性的“道”，化而为与人的每一刻的存在、作为、修养、意识相贯通交融而合一的“道”。“天道”“人道”从而就是一个“道”。这本是儒家传统思想，但《中庸》把它提到形而上学的世界观高度。正因为此，在这个“天道”“人道”相合一，亦即客观世界规律性与主体存在目的性相合一的“道”中，人于是就可以“合外内”“参天地”“赞化育”，达到所谓“中和”这种最高境界。

《中庸》说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中

也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物焉。”如果比较一下荀子“曷谓中？礼义是也”^①，便见出两者颇不相同。它与《易传》也很不同，这种“天人合一”主要是和首先是一种通由个体修养而达到的主观精神境界的高扬，与外部物质世界的运动变化关系不大，主观意识的追求成为第一性的和本源的了。

《中庸》的核心观念是“诚”。孟子讲“诚”：“反身而诚，乐莫大焉。”^②荀子也有大段讲“诚”的话：“君子养心莫善于诚。……天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。”^③孟从内在心理讲，荀从外在政事讲。《中庸》中荀孟两者有所合一，却以孟为根本。

究竟什么是“诚”？

《中庸》说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“诚”被首先规定为“天”的根本性质，这一方面可以说是《易传》将自然予以道德化、人情化的沿承，但另一方面又是它的倒转，即由超越而走入内在。这里思辨的实际逻辑过程是：先将宇宙本体（“天”）品德化（“诚”），亦即将宇宙以道德本体义，然后又把它作为人性自觉的来源和本质（“自诚明，谓之性”），人必须努力修养以达到它（“自明诚，谓之教”），这样，人的主观道德修养（“人”）与这个客观品德化的宇宙本体（“天”）就不但变成了一个东西，而且主体

① 《荀子·儒效》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《荀子·不苟》。

内在的道德修养还成为决定性的关键环节。从而君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的外在社会伦常秩序（“五达道”）就反过来必须依赖于内在的“知、仁、勇”（“三达德”）的主观意识修养才能建立和存在。这里由“修身”（“知斯三者，则知所以修身”）而“治国”“平天下”的道路便完全失去荀子、《易传》那里的现实形态和性质而成为某种“虽圣人亦有所不知”“所不能”的神秘过程和境界。《中庸》盛赞鬼神，大讲禘兆，说“至诚如神”，“至诚之道，可以前知”，以及所谓“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”等等，这种纯从内在心性探求天人相通从而必然带上的准宗教气息，是孔孟荀易并未曾有，而为后世理学所发扬的。所以它与强调对待外部世界的荀学以及《易传》虽同属儒门，同讲天人，倾向却大有歧异。但《中庸》毕竟还不是后世的理学，因为它只是企图将心理原则、个体修养与外在治平统一起来而构成世界观，尽管这种世界观已不同于《易传》的世界观，却还没有达到后世理学心性伦理的本体论，虽然已经作了它们的先驱。

但秦汉专制帝国所需要的“治国平天下”的哲学，却并不是这种强调主观意识修养的世界观，而毋宁是以论证外在世界（包括自然和社会）为主的宇宙系统论。所以不是孟子、《中庸》，而毋宁是荀子、《易传》为这种宇宙系统论铺平了道路。这就是我在《秦汉思想简议》^①中所讲的问题了。

（原载《文史哲》1985年第1期）

^① 见《中国社会科学》1984年第2期。

《五行篇》评述

庞 朴

帛书《五行篇》，1973年马王堆汉墓出土，凡十九段，一百八十二行，行三十有余字，共约五千四百字。依文意内容和原有标点，可别之为《经》《说》二部，共二十八章。^①

其第一章总论德与善，谓德为形于内的仁义礼智圣，意指形而上的天道为人心所体认（道德信念）及其显现于人性（道德属性）；谓善为不形于内的仁义礼智，意指形而上的天道为人体所施行（道德实践）。德亦可径称天道，善则为人道。

第二至九章，论如何得道成德，实即如何树立道德信念，提出了“思”即实践理性诸范畴。

第十至十七章，论如何能以为善，实即道德实践的动力和步骤，提出了诸“气”范畴和为善的阶梯。

第十八至二十一章，论德与善内部诸因素的对立统一关系。

第二十二至二十六章，论心身关系，特别是心的能知能虑

^① 全文见汉墓帛书《老子》甲本卷后附录古佚书一，校注见拙著《帛书五行篇研究》，齐鲁书社1980年版。

作用。

最后两章，总结。

帛书《五行篇》是研究儒家哲学思想伦理学思想的重要文献。十年前，我曾为之写过几篇校订、考证的文字，现再就其内容体系，评述如下。

一

最概括地说，《五行篇》的特点与价值是：它以战国后期流行的“经”与“说”的形式，继续思孟学派的心性说，创立自己的知行说，为儒家的内圣之学提供了坚实的哲学基地。

孔子首倡仁学。但孔子并未认真提出并回答“人为什么能够仁？”这样一个后来成为焦点而当时则尚未意识其存在的大难题。孔子以后，《易传》一派从宇宙论方面用力，由阴阳之道、天地之德下手，证明人之善性乃继宇宙而成，宇宙的秩序即是道德的规范（所谓“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”、“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁”之类）；实际上是将儒家所追求的道德神化了，为仁学作出形而上的论证。孟子一派则着眼于心性论，从人的行为习俗入手，证明人心具有异于禽兽的善端，其作恶乃来自同于禽兽的物欲或耳目之官，人心即人性即义理；这是将儒家所追求的道德圣化了，为仁学作出了心理的论证。这样从外内两方入手及其各种程度的结合，便构成了后来儒学流派的基本路线，至程朱与陆王而达到峰巅。

帛书《五行篇》可以说成是思孟学派的余波，它对孟子的心性论作了补充和发挥；但《五行篇》又完成于《易传》的主要篇章出世以后，因而也吸收了宇宙论的成就。

孟子道性善；而性之善质，又成于心之善端，是恻隐、羞恶、辞让、是非诸善端的扩充；心之善端、性之善质，更来源于天，是天之所命于人者。人能明乎其善心善性，确保而勿失，便是诚，便是事天，便是立命。

何以见得人心具有善端？人性具有善质？从孟子的博辩的言论中，我们可以发现，他用以证明这一点的办法，是经验的。《孟子·公孙丑上》说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”《孟子·尽心上》说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。”经验的事例可以无限地列举下去，但是它们充其量也只能证明人有恻隐等之心而已，即证明作为经验现象的人心的活动而已；至于超验的善性之存在与否，这个本体论的问题，是难以用经验来确证和否证的。这又是孟子当时尚未意识其存在的一大难题。

孟子在心性论上的最大成就，毋宁说是他明确区分了人有自然属性和社会属性的不同，并由之推出了人在道德修养方面应具有的态度。《孟子·尽心下》有曰：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。

仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣之于天道也^①，命也，有性焉，君子不谓命也。

这是一节谈论君子对待物欲和仁义的不同态度的名言，实际上是对人的自然性和社会性的明确区分。“口之于味”等等，实指人有自然性一面，孟子说是“性也”；“仁之于父子”等等，实指人有社会性一面，孟子说是“命也”。这个差别是很微妙的。所谓的性，是强调人的主观自有；所谓的命，则强调超人所加于人者。人所主观自有者，本也受命于天；超人所加于人者，亦属人所自有。从这点看去，性也是命，命也是性，所以孟子又说“性也，有命焉”、“命也，有性焉”，以得出对待物欲和对待仁义的应有态度。

值得指出的是，孟子利用性、命的这种既同一又不同一的微妙关系，作出了一些十分重要的结论。他利用性与命之不同的一面，在并提人之自然性与社会性时，高扬了后者而压低前者。他说自然性时，谓“口之于味也”等等，结论是“性也”；谈社会性时，却不相应地说“父子之于仁也”，而反过来说“仁之于父子也”，这便意味着“仁”是某种加于父子关系上的天命，从而人的社会性，便不简单是人的属性，而成了超人的命，所以结论是“命也”。这样一抑一扬，其影响于中华文化之轻视人的自然性与个性，是既远且深的。

^① 传世本误此句为“圣人之于天道也”，据帛书《五行篇》等校改，此说详见《帛书五行篇研究》代序，第20—21页。

与此同时，孟子又利用性与命之同一的一面，限制人的物欲，夸大了人的道德义务。他说人的自然性是“性也”；但紧接着便指出，“有命焉，君子不谓性也”，意思是说，应该知道性正是天之所命，能得到和消受多少美味秀色，全然受制于命，不能一味任性。这叫做“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也”^①。至于求其在我的仁义；对待人的社会性的态度，便完全相反。人的社会性是“命也”，但须知“有性焉”，所以“君子不谓命也”，意思是说，仁义礼智虽是超人的，但应该看到它们为人所有的一面，是人之所以异于禽兽者，不能推诿于客观。这叫做“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”^②。这样一缩一张，其影响于中华文化之轻视物的追求重视灵的向往，亦是既远且深的。

孟子这个影响极大的心性说，当然更影响了帛书《五行篇》；《五行篇》正是在这个基础上开展自己的建造的。

《五行篇》以孟子提出的仁义礼智圣为思想资料，在心性说的基础上论证了致良知的可能与途径，为主体性的生命体验的儒家认知方法，作出了榜样。它称仁义礼智圣为形于内的德，为天道；仁义礼智为不形于内的善，为人道。这是开宗明义所提出的总纲。

其所谓的“形于内”“不形于内”的“内”，特指人心；^③而所谓的“形于”“不形于”，则隐含着—个所以形的、能动的某物于其中。这是值得注意的《五行篇》继《孟子》与《易传》而起的佐证。

我们知道，从宇宙论角度论证儒家思想的《易传》，首倡形而

① 《孟子·尽心上》。

② 同上。

③ 参见《易·坤·文言》“君子敬以直内”及《礼记·礼器》“元节于内者”疏。

上与形而下之说，谓万形之上有所以形者存焉。《五行篇》显然吸取了这个思想，并予以心性论的改造，变形而上下为形于内外，巧妙地结合了思孟学派和易传学派。原来在《易传》中，形而上的道是隐于人外的，现在被安排到了人心之中即所谓的形于内。这样的形于内，看来至少包含两层意思：一是从人心方面说，形于内意味着人对道的体验或理解，也就是对道有了得——德；再是从人性方面说，形于内意味着人性为天之所命或显现。通俗地说，前者指人的道德信念，后者指人的道德属性；这样的心、性两个方面，都是天道之所形，只是一个着眼于人之于天，一个着眼于天之于人，一个是主观——客观，一个是客体——主体而已。

在《五行篇》的体系里，与形而下约略相当的叫做“不形于内”，指不形于心而形于颜色容貌的气，有所谓“仁气”、“义气”、“礼气”，以及由之派生出的相应的进退应对诸行为。既然不形于内，便不能叫做得（德）；既然形于行为举止，便不妨叫做“人道”，简称之曰“善”。通俗地说，这是指人的道德实践。

这样建造起来的形于内的德和不形于内的善的体系，表现出双重的天人合一的关系。首先是，形于内的德，是人之所以为人的根本，是人之异于禽兽的所在；但同时，它又是天道，所谓“德，天道也”^①、“德犹天也，天乃德已”^②，就是说，它是天的最得意（虽非唯一的）的表现或显形，是天道之被得于人——只有在这种被得的状态中（即形于内），天道方得以最好地显现。这是在“形于

① 帛书《五行篇·经一、经九》。

② 帛书《五行篇·经说七》。

内”中包含的天人合一关系。其次是，形于内与不形于内者的关系，也是天人合一的，这表现在形于内的、被称为天道的德的内容（仁义礼智圣），与不形于内的，被称为人道的善的内容（仁义礼智），是重合的，差异只在于前者重在知、后者重在行而已。而知而不行与行而不知，在尊德性的儒家看来，是不堪想象的，知行亦是合一的，宋明理学家于此谈论最多；究其渊源，知行合一实扎根于天人合一，而从知行角度分别天人的，又以《五行篇》最为翘楚，这一点，下两章将着重予以说明。

二

五行形于内为德。德是人对天道之得，也是天道在人心之形。从人之得道这一面看去，仿佛是主观捉住了客观；而从道之成德这一面看去，却又是客观显形于主观。其实这两个过程是同时的；不仅是同时的，而且根本就是同一的。得道或成德，得道和成德，因之成了天人合一的焦点；而如何得道成德，便成了儒家内圣之学的关键。

孟子说：

尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。

存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。^①

^① 《孟子·尽心上》。

这里的尽心—知性—知天，是由人的禀赋而测知天的存在，即客观之形于主观，或道之成德的一面；而存心—养性—事天，则是规定人以何种手段去顺天，即主观之捉住客观，或人之得道的一面。这是孟子的得道成德论。因为在孟子看来，人人都有善端于本心本性之中，这是天生的、天赋的；从天的方面来说，则是天的造化。人能保存善心勿使丧失，扩而充之，至死不渝，便是得道，也是天道为人所得即成德。

《五行篇》发挥了孟子的主张，特别突出了“知”的作用，把修身养性的得道成德，当作认识论的问题来处理，提出了以志成德的主张，表现出使认识论就范于伦理学的典型儒家态度。书中说道：

善弗为无近，德弗志不成，志弗思不得。

思不精不察，思不长不得，思不轻不形。不形则不安，不安则不乐，不乐则无德。^①

“志于道，据于德”的说法，孔子早已提到了。但是如何去“志”，其细节如何，而后方能“据”，这在孔子时代是提不出来的。孟子对“志”谈得稍多些，有所谓“志，气之帅也”，“志至焉，气次焉”，“不得于心，勿求于气”^②诸说法。“志”或心之所之的作用，在孟子嘴里被抬得很高，以至成为士的头等大事（《孟子·尽心上》有：“问曰：士何事？曰：尚志。”），乃至区别忠奸

① 帛书《五行篇·经四》。

② 《孟子·公孙丑上》。

的依据（同上篇有：“有伊尹之志则可，无伊尹之志则篡也！”）。但是这个伟大的“志”，其细节如何，孟子也没有多说。当被问到“何谓尚志？”的时候，孟子又回到那句老生常谈：“仁义而已矣！”^①

只是到了《五行篇》，方将“志于道”、“尚志”的步骤具体化，在提出“德弗志不成”即以志成德的时候，明确补充以“志弗思不得”即以思得志的办法，并进一步对“思”的诸形态给予系统的说明。

思的功用，在儒家学说中，从纯粹理性上来谈论的地方甚少。《论语》上有所谓君子的“九思”：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义^②，说的都是修养工夫，都是实践理性，所思皆系所行的最高准则；思的功用，在于发挥主观能动性，使一己行为乃至音容笑貌自觉合乎社会规范。孟子相信善根于心而恶根于耳目，同属人之一体而所以如此判然两途者，差别正在于思与不思，所谓“耳目之官，不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也”^③。

《五行篇》沿着《孟子》前进，将心官之思细分为精、长、轻，认为它是达到仁、智、圣的不同思虑状态，“经六”说：

仁之思也精，精则察，察则安，安则温，温则见君子道，见君子道则不忧，不忧则玉色，玉色则形，形则仁。

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《论语·季氏》。

③ 《孟子·告子上》。

智之思也长，长则得，得则不忘，不忘则明，明则见君子道，见君子道则玉色^①，玉色则形，形则智。

圣之思也轻，轻则形，形则不忘，不忘则聪，聪则闻君子道，闻君子道则玉音，玉音则形，形则圣。

如果我们花费精力去区别精思、长思、轻思的异同，或者想亲自领略一下它们各为何种神态，那恐怕只会是徒劳的。对于我们来说，重要的是由此知道，得仁得智得圣的办法，不在信仰和狂热，而在清醒的理智，在于某种相应的思虑；然后由之逐步前进，到达某种相应的精神境界（或温于色，或明于目，或聪于耳），而能看到或听到天道；然后，作为天道的仁、智、圣，便形于内而为人所得了。

这一套办法和过程，看起来似不清醒，且不无神秘之处。其实真正“神秘的”还不在此，而在如何去做到这里提出的第一步，即如何使得思精、思长和思轻。“经五”解答说：

不仁，思不能精；不智，思不能长。……不圣，思不能轻。

一处说思精则仁，一处说仁则思精；智圣亦然。这种循环论证的做法，不仅是逻辑上的悖论，也使人陷入神秘的氛围。只是这个悖论，唯有从思辨理性看来才是存在的；对于以实践理性为特色、习惯于天人合一知行合一的古代中国学者来说，这种互为因果、不

^① 此处及上段“见君子道”一句，据浅野裕一《帛书五行篇の思想的位置》校补（文载日本《岛根大学教育学部纪要》人文·社会科学第十九卷）。

可穷诘的关系，正如天在人心、人为天心一样，是本来如此，十分自然的。思精则仁，是从人之得道方面说的；仁则思精，是从道之成德方面说的；这是同一的两个过程。既然同一，自然是互为前提的。于是，这个似乎神秘的倒成了真正辩证的，这是我們不应忽视之处。

《五行篇》于谈到得智得圣时，在思长思轻以外，曾特别强调了一下“忧”的功用，书中说：

君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。

君子无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。^①

“忧”与“思长”“思轻”的异同，书中没有交代，看来比它们的神通都更广大一些，因为它可分别通向智圣二者；至少，它也是长思、轻思的共有内涵；或者，它竟是成德之志的一种具体形态，是成智、成圣之志。无论如何，在谈论得道成德时，无视忧的功用，是不够完整的。

忧之为物，在《论语》中还只仅仅是愁苦的意思，所以孔子一再强调“仁者不忧”^②“君子不忧”^③，主张乐观的人生态度。到了《孟子》，忧的主要含义变成虑，变成一种带感情的思考，或者叫担

① 帛书《五行篇·经二》。

② 《论语·子罕》、《论语·宪问》。

③ 《论语·颜渊》。

心，所以孟子说：“君子有终身之忧，无一朝之患。”^① 孟子认为：

人之有德、慧、术、知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。^②

“操心也危，虑患也深”，正是具有“中心之忧”，其后果是“达”，是“有德、慧、术、知”，其前因是“恒存乎疢疾”，即某种困苦的客观条件；这叫做“生于忧患”。一个身处逆境的人，往往可以看出常态中看不到的东西，需要付出超于常人的精力，因而能达到更高的智慧和成就；这就是司马迁所说的“西伯拘羑里，演周易”等等的重要原因。如果没有这种客观因缘，照孟子的意思，也应该在主观上设想这种状态，为追求种种高尚的目标而遑遑终日，那就是所谓的“君子有终身之忧”。例如，可以这样去忧：

舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世；我由未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣！^③

这样的忧，实际上已经是一种“志”了，是志于圣的忧。这大概便是《五行篇》所谓中心之忧与中心之圣之智的思想来源。

在《五行篇》的体系里，“忧”的提法出现在第二节，紧接总纲之后，在“志”与“思”的条目之前，而且专用于得智得圣。看来这个忧，不能归结到志和思中去，毋宁看成是三者鼎立，这便是后世所谓的儒家忧患意识。《韩诗外传·一》称孔子曰：“君子有

① 《孟子·离娄下》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·离娄下》。

三忧：弗知，可无忧乎？知而不学，可无忧乎？学而不行，可无忧乎？”宋儒范仲淹说：“居庙堂之高则忧其民，处江海之远则忧其君”，“进亦忧，退亦忧”^①，都表现了满腔入世热情、以天下为己任、达则兼善穷则独善的儒家人物的忧国、忧民和忧己的情态，表现出他们所独具的一种意识。所以《庄子》讥笑道：“彼仁人何其多忧也！”^②从局外人的眼睛看上去，忧，确系儒家人物的心态。

只是《庄子》的话有一点小小过头之处。儒书至少在谈仁的时候，是避免用“忧”的；《五行篇》于此表现得特别明显。“经二”谈智、圣之得，以中心之忧为前提条件；“经六”谈仁之思时，便以不忧为过程了。这大概是鉴于孔子有“仁者不忧”之言在先吧。

《五行篇》没有具体讨论义和礼如何形于内或二者如何得于人心的事。这当然并不意味着义和礼在五行中为无足轻重，或者它们根本无从形于人心。只是比较而言，比之于仁、智、圣，义和礼确实偏于外在行为一面。孟子虽曾批评告子的“仁内义外”，但他又说过“夫义，路也；礼，门也”^③，“非礼之礼，非义之义，大人弗为”^④，以及许多类似的话，置义礼于随时随地而有异同的行为秩序的地位。《五行篇》之不谈，与此当不无关系。

在谈了以忧得智、圣，以志以思得仁、智、圣之后，《五行篇》在如何使五行形于内的总体上，又特别强调了“为一”和“慎独”。“经说七”云：

① 《岳阳楼记》。

② 《庄子·骈拇》。

③ 《孟子·万章下》。

④ 《孟子·离娄下》。

能为一然后能为君子。能为一者，言能以多为一；以多为一也者，言能以夫五为一也。

这是说，得仁、得智、得圣，以及没有谈到的得义、得礼，总之这一切，都是同一个得道或成德，不能支离破碎地去理解，视它们为五个互不相干的行为。此五行，就其存在来说，是“和”的，所谓“德之行五，和谓之德”^①；因而人之得到它们，只能是“为一”的，整体的，“一也，乃德已”^②。在讲解上和叙述上，势必一一道来，将本来的一分说为多；而在体验和领悟时，则必须以多为一，“能为一然后能为君子”，否则，只不过得到些片断的知识而已。

为一的工夫又来自“慎独”。“经七”说：“能为一然后能为君子，君子慎其独。”“慎独”一词，儒书时有所见，但所指不尽同。《礼记·大学》《礼记·中庸》上的慎独是慎其独居之所为，而《礼记·礼器》上的慎独又成了“以少为贵”。《五行篇》这里所说的慎独，则特指“慎其心”：

慎其独也者，言舍夫五而慎其心之谓也。……独也者，舍体也。^③……舍其体而独其心也。^④

看来，这个慎独是说谨慎运用心官去透过杂多而悟其为一，是“能为一”的保证，较之通常的修养意义上的“慎其独居”来说，

① 帛书《五行篇·经一》。

② 帛书《五行篇·经说七》。

③ 同上。

④ 帛书《五行篇·经说八》。

这个“慎独”，对于人之得道和道之成德，其意义自更深刻了。

三

人得道，道成德，五行皆形于人心，事情至此并未结束，因为人尚未能以此成为具有高尚道德的人。得道成德，只是领悟了天道，虽然这是十分紧要的；但欲具备为人之道，成为君子，还有待于将所得之道付诸实践，有待于由德而善。书中说：

五行皆形于其内，时行之，谓之君子。^①

“五行皆形于其内”，是德，我们已讨论过如何志于德即道德的认知问题如上章；“时行之”，是善，现且就如何为善即道德的实行问题，评述如下。

人何以要为善，又何以能为善？在《孟子》中，是以人心有善端和人性本善为预设而展开的。成书于战国后期的《五行篇》，自不能停留在这种回避问题的水平，而不免稍作变通，采取了当时流行的气观念，认为人之为善，乃由于种种相应的“气”充斥体内而起。

书中有关章节说：

繇也者，勉也，仁气也。^②

① 帛书《五行篇·经二》。

② 帛书《五行篇·经说十》。

直也者，直其中心也，义气也。^①

远心也者，礼气也。^②

又说：

知君子所道而嬝然安之者，仁气也。^③

既安之矣，而慤然行之，义气也。^④

既行之矣，又愀愀然敬之者，礼气也。^⑤

这是说，人身上有种种气，那表现为“繇”（婁、恋、孳）和“嬝”的，是仁气；表现为“直”和“慤”的，是义气；表现为“远”和“敬”的，是礼气。这些气还不就是仁、义、礼，但可以通过一些阶梯，发展到仁、义、礼。且以仁气为例：

不繇不悦，不悦不戚，不戚不亲，不亲不爱，不爱不仁。^⑥

“繇”是仁气，是顺从、思慕、柔好之貌，是仁的起点；由此前进，“繇而后能悦”，“悦而后能戚”，“戚而后能亲之”，“亲而后能爱之”，“爱而后仁”^⑦，这是仁气在体内逐步扩充的过程，也是其所施范围逐步扩展的过程：

① 帛书《五行篇·经说十一》。

② 同上。

③ 帛书《五行篇·经说十九》。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 帛书《五行篇·经说十》。

⑦ 同上。

颜色容貌巜巜也。以其中心与人交，悦也。乃悦焉，迁于兄弟，戚也。戚而信之，亲也。亲而笃之，爱也。爱父，其杀爱人，仁也。^①

仁气表现在颜色容貌上，为巜表现在与人交往中，为悦。此即通常所谓的和颜悦色。仁气的进一步扩充与推广，由己身及于兄弟，呈现为戚。戚，近也，《诗·行苇》有“戚戚兄弟”句。再进一步，施及亲族，便是亲和爱。最后扩展至爱一切人，仁气得到了完全的表现，那便是作为人道的“仁”了。可以看出，这一过程也正是儒家“爱有差等”、“施由亲始”原则的体现。

义气与仁气不同，它由“直”开始：

不直不泄，不泄不果，不果不简，不简不行，不行不义。^②

中心辨焉而正行之，直也。直而遂之，泄也。不侮矜寡，不畏强御，果也。不以小道害大道，简也。有大罪而大诛之，行也。贵贵其等尊贤，义也。^③

这也是一个逐步在体内扩充和逐步扩展所施范围的过程，由一己之身直至天下。

礼气亦复如此：

不远不敬，不敬不严，不严不尊，不尊不恭，不恭不礼。^④

① 帛书《五行篇·经十四》。

② 帛书《五行篇·经十一》。

③ 帛书《五行篇·经十五》。

④ 帛书《五行篇·经十二》。

以其外心与人交，远也。远而庄之，敬也。敬而不懈，严也。严而威之，尊也。尊而不骄，恭也。恭而博交，礼也。^①

从这些气的存在及其扩充，很自然令人想起孟子的类似论点，孟子有夜气或平旦之气、浩然之气，以及守气、养气之论。^② 孟子想象，人在宁静的夜间，得以摆脱种种外界干扰，在体内滋生出善良的气来，是为夜气或平旦之气。守住这种气，可以逐步为善；丧失这种气，便离禽兽不远了；培养这种气，配以义与道，则能成为浩然之气，浩然之气充满身体，人将能与天地鼎立。这些气，和孟子常说的四端还不相同，四端是善性和良心，而气，则是精神状态。两者都需要培养和扩充，但“人之有四端也，犹其有四体也”^③，它是与生俱来的，先验的本性，相当于上一章所讨论的形于内的天道或德；这个后天滋生的气，则与人的道德实践直接相关，正是《五行篇》所说的见诸人的行为的人道或善。

《孟子》中谈四端或人的道德属性的地方较多，谈气或道德实践的地方较少，其重点是在证明人性本善或仁义礼智为人性所本有。《五行篇》继续《孟子》的事业，将道德属性的证明转换为强调树立道德信念，从客观信仰转换为主观努力，如上章所述；对于孟子谈得较少的道德实践或如何为善，则作了详尽发挥。

只是《五行篇》在谈论为善以气时，过多地着墨于诸善的过程，而不曾涉及气本身的论述，诸如仁气、义气、礼气是一还是

① 帛书《五行篇·经十六》。

② 见《孟子·告子上》、《孟子·公孙丑上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

多，何以没有智气和圣气，以及这些气与天道的关系等等，因而在体系的完整上，留下许多缺陷，有待于我们来进行推测。

细读《五行篇》全文，我们可以猜想，书中所谓的气，亦指人的精神状态。所谓繇也、直也、远心也，嫫然、愒然、愀愀然，都是处于社会关系中的人的种种精神状态。“气，体之充也”^①，正是这些精神状态，支配了人的行为及其成败。同为精神状态，因而诸气虽有不同，可以谓之“一”；但精神的表现极为复杂，因而又可谓之“多”，大别之有仁气、义气、礼气诸善气之分。《五行篇》没有智气、圣气之说，另以“明”、“聪”代之，谓“聪也者，圣之藏于耳者；明也者，智之藏于目者也。聪，圣之始也；明，智之始也。”^② 聪与明，是耳目的一种状态，最佳的工作状态，首先是物质性的状态，帛书以之与诸气并提，可以认为，帛书意在强调聪明的精神性方面，以激励人之向善；所以说：

闻君子道，聪也。同此闻也，独色然辨于君子道，聪也。

聪也者，圣之藏于耳者也。……

见贤人，明也。同此见也，独色然辨于贤人，明也。明也者，智之藏于目者；明则见贤人。^③

聪明既然是圣智藏于耳目的表现，那当然是精神状态了；如果说也有什么物质效应的话，那亦是精神使然。这样一说，圣智便成了人人可以企及的境界和应该实践的教义了。

① 《孟子·公孙丑上》。

② 帛书《五行篇·经说十三》。

③ 帛书《五行篇·经说十八》。

至于聪、明为何不援纘、直、远之例，名为圣气、智气，那是因为聪明专指耳目，而耳目又径通圣智，这是当时的定说；帛书因之无须叠床架屋，像对待无所专指的仁气义气礼气那样了。

这些“气”，是天道五行不形于内而形于人体的结果，它们同天道五行之将形于内而生的“志”的关系，一如善与德、人与天的关系一样，处于从属的地位。在这方面，帛书没有多作说明，大概采取了《孟子》的志为气之帅，气为体之充以及志至焉、气次焉^①这样的通行看法，谈到过耳目鼻口手足为人体之小者，心为人体之大者，大体役使小体之类的话。^② 值得一提的是，《五行篇》相信由气而成的人之为善，是有终的，将“与其体终”^③ 而由志而成的人之为德，则是无终的，它可以“舍其体而独其心”^④。这种灵魂不灭的观念，书中虽然谈论不多，总是令人难以接受的瑕疵。

四

前面提到在如何得道成德时有一项“为一”的工夫。“为一”之所以必要，根本还在于五行虽由诸元素构成，却并非杂乱无章，它的存在本是和谐有序的。像一切儒家著作一样，《五行篇》尊仁义为诸行之本，在总括“德”的“经十八”与总括“善”的“经

① 见《孟子·公孙丑上》。

② 见帛书《五行篇·经二十二》。

③ 帛书《五行篇·经八》。

④ 同上。

十九”，都有“仁义，礼智之所由生也”的明文；这是不待言的。值得特别辨明的是在仁、义二者之间。《五行篇》在这一方面，保留了较传世儒书为多的原始看法，直接道出了仁、义二者之间的对立统一关系。而这一点之所以可能，又由于对“义”的解释，未作过多的道德化的粉饰。

众所周知，仁、义的通常释义是爱和宜，以及由之引申出的博施、正直之类；这种纯道德化的解释，离开它们的本义乃至孔孟当初取它们为儒学范畴时的用意，都有相当一段距离，特别是在“义”的含义以及仁义之间的关系上。

按，“义”字确有“宜”义；不仅有“宜”义，而且原先干脆就写作“宜”字。这是训诂学的常识。据现在已见的出土古器物可知，至少在公元前310年，用为仁义的“义”字，仍写作“宜”字。^①时当孟子晚年。只是“宜”字除去用作形容词“适宜”、助动词“应当”和副词“大概”以外，也有自己的本义，那个本义叫做“杀”。《周礼·春官·大祝》有云：“大师（指誓师），宜于社，造于祖，设军社，类上帝。”《礼记·王制》亦有：“天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎祫；诸侯将出，宜乎社，造乎祫。”这里的“宜”字，同造、类一样，也是祭礼，指杀牲或杀俘；在甲骨文中，它与“俎”、“肴”同形，义为杀戮。^②至于后来转义为适宜、应当，那是从当杀则杀、不必爱怜转成的；再一转，便有了罚当其罪、恶恶、果断、公正、节制等等道德性的含义，在字形上，也改

① 见中山王二器，《文物》1979年第1期。

② 详见拙著：《儒家辩证法研究·仁义》，中华书局1984年版。

成“义”字，甩掉“宜”字原先那种置肉俎上的形象，“远庖厨也”了。

了解“义”字的演变过程，于理解“义”范畴的含义大有帮助。孟子谓“仁”为恻隐、“义”为羞恶，“仁”为人心、“义”为人路，其赋予“义”的内容，便不是简单的“适宜”、“应当”之类，而着重在与仁爱相对的恶恶上，否则，其对举仁义，便没有意义了。《易传》谓“理财正辞，禁民为非曰义”^①，《荀子》谓“夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也”^②，《大戴礼记》谓“司寇之官以成义”^③，《礼记》谓“除去天地之害谓之义”^④，也都坦率地揭橥了“义”的本义。当然，与此同时，这些儒书以及许多其他非儒书中，从“适宜”之类意义来规定“义”的地方，要更为多得多，那已经是一转再转的了；尽管如此，只要我们不为经师们的注疏所左右，则义字的杀气，即使在这些地方，也不难察觉。

帛书《五行篇》对义的解释，保留了更多的原始含义，书中说：

不直不泄，不泄不果，不果不简，不简不行，不行不义。^⑤

中心辨焉而正行之，直也。直而遂之，泄也，不侮矜寡，不畏强御，果也。不以小道害大道，简也。有大罪而大诛之，

① 《易·系辞下》。

② 《强国》。

③ 《盛德》。

④ 《经解》。

⑤ 帛书《五行篇·经十一》。

行也。贵贵其等尊贤，义也。^①

这是对“义”的由中及外、由微之著的过程和表现的描述。直、泄、果，都有一往无前、义无反顾的意思。简，“犹衡也”^②，“不以小爱害大爱，不以小义害大义也”^③，是强调公正与原则性，暗含罚当其罪的意思；所以接着而来的便是“行”——“有大罪而大诛之”。值得注意的是不行则不义的提法，它将大罪大诛作为义的直接前提，作为到达义境界的最后一级阶梯，这就使后儒对义的粉饰黯然失色，让读者看到了真面目的庐山。比较难以理解的是“经十五”中对“义”的直接定义“贵贵其等尊贤”，要弄懂它，必得从稍远的地方说起。

著名的文化人类学家弗莱则在他的名著《金枝》和《禁忌和灵魂的危险》中，向我们证明，原始民族的统治者，不仅要受保护，同时也必须受监视，这是由于他们被认为具有某种危险而神秘的力量所致；而保护和监视，则由一连串的禁忌来执行。弗莱则说：“统治者常被缠绕在一连串的仪式中，这些如网的禁制，其目的并不是在增加他个人的威望，或使他过得舒适，最重要的是在于限制和防止他破坏了自然的和谐，进而导致全族的祸害。”弗氏搜集有许多实例，足以使人在看到这些民族加于统治者的禁忌时，想起了对谋杀犯的处罚。所以，在某些原始社会里，统治者的权威并不是一种令人羡慕的象征，那些被拥为统治者的人，常想尽办法来

① 帛书《五行篇·经说十五》。

② 帛书《五行篇·经说二十》。

③ 帛书《五行篇·经说十五》。

逃避推戴。据此，精神分析学家弗洛伊德说：“加于国王身上的禁忌仪式，表面上看来是最高的荣誉和具有保护作用，可是，事实上是对他高升所作的一种惩罚，一种全部族民对他的共同报复。……如果我们有机会听到现代的国王和统治者对这个问题的讨论，我们将会发现有许多人同意这种说法。”^①

两位弗氏的这个有趣的研究，从中国上古的许由洗耳、王子搜逃穴等等故事中，亦可得到印证。果真如此，则“贵贵谓之义”的提法^②，恐不只是“同亲亲谓之仁”简单相对待而已^③，如经师们所肃然宣讲的那样。贵其贵者，来源于一种禁忌，实质上是一种惩罚；称之为义，而不谓之礼，显然是看中了“义”字所含有的那个肃杀之气。帛书说不行则不义，意谓不能对大罪者有大诛之的心态，便不懂得如何对待贵者、尊者、贤者。这里面的奥妙，是值得仔细体味的。

如此被规定的“义”，其与“仁”的关系，自不会是平滑的序列，而是对立的统一。帛书于此说：

有大罪而大诛之，简；有小罪而赦之，匿也。有大罪弗诛，不行；有小罪而弗赦，不辨于道。

简之为言也，犹衡，大而罕者；匿之为言也，犹匿慝，小而轸者。简，义之方也；匿，仁之方也。刚，义之方也；柔，

① 《图腾与禁忌》第二章。本段弗莱则言论亦据同书转引。

② 《荀子》亦有“贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。”（《大略》）

③ 例如《孟子》开宗明义第一节便有“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也”。

仁之方也。《诗》曰：“不竞不鍊不刚不柔”，此之谓也。^①

仁与义，在这里具有着鲜明的对立关系。它们分施于不同的人事；仁，虽小不遗，义，非大不加；要求着相反的方法；仁以柔而义以刚。但是，它们并不由此而互生排斥，反而因之相得益彰，因为它们来自同一个“道”，是一个“道”的两面，是“道”的具体表现。

以仁义为核心，整个五行亦组成一个对立统一的体系。“经十八”有云：

闻君子道，聪也。闻而知之，圣也；圣人知天道。知而行之，义也。行之而时，乐也。

见贤人，明也。见而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。

仁义，礼乐所由生也。五行之所和，和则乐，乐则有德，有德则国家兴。

这里以“圣—义—乐”为一组，“智—仁—礼”为又一组。前者源于闻道，后者起于见贤；闻见之知与德性之知，这个使后儒打得难解难分的题目，此时还混沌着哩。两组相加，成为三对：圣智、仁义、礼乐；比五行多了一行“乐”。好在乐的特点是和，所以将这一行作为整个“五行之所和”，体系于是便筑成了。后来汉初沿袭秦之“数以六为纪”遗风，用起这个体系来，竟比它的发明

^① 帛书《五行篇·经说二十》。

者还理直气壮得多，贾谊说：“阴阳各有六月之节，而天地有六合之事，人有仁、义、礼、智、圣之行，行和则乐与，乐与则六：此之谓六行。”^① 这大概是苦苦经营五行体系的思孟学派当年所始料不及的吧。

四行的体系与五行稍有不同，“经十九”说：

见而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，义也。行而敬之，礼也。

仁义，礼智之所由生也。四行之所和，和则同，同则善。

四行为善，善的要点在于实践，它是天道在人体的体现而不是在人心的体认。所以智范畴在这里的地位，比之五行中有所降低，成了仁义的派生物，行为的一分子。这是必须注意分清的。

还有一点值得注意的是四行之和则同，与五行之和则乐的不同。

五行和，谓之德；四行和，谓之善。前者是天道之体认于人心，后者是天道之体现于人身，已如前述。对于讲究天人互通的儒家作者来说，人心与人身之如此两立而不相通，没有相应的范畴使之过渡，那是不能罢休的。所以，在总括五行关系与四行关系的两节中，分别有云：

五行之所和，和则乐。和者，犹五声之和也。乐者，言其流体也，机然忘塞。忘塞者，德之至也。^②

^① 《新书·六术》。

^② 帛书《五行篇·经说十八》。

（四行之所和）和则同。和者，犹五声之和也。同者，□约也，与心若一也，言舍夫四也，而四者同于善心也。^①

五行是形于内的，内心的体验，但是它也要“流体”，并且能够“流体”，即流行于全身；其媒介是“乐”。乐之用于“忘塞”，这是人所共知的，于是在五行之后，便有了一个乐，然后过渡到德。这样的德，虽仍形于内，却不限于内了。

四行是不形于内而见之于行为的，即著于体的，但是它并非无心，而是“与心若一”，即与心相同。所以在四行之后，便有了一个同，然后过渡到善。这样的善，虽不形于内，却与心同一了。

在心而流体，在体而同心；德之与善，五行与四行，虽于人之心身各有所重，但没有偏至之虞。在实践中应该做到这样，在认识上必须主张这样，这便是儒家辩证法的要求，也是中国思维方式的闪光。至于在心者如何流体，在体者何以同心，各自的步骤如何，机制何在，那是没有成法可述，没有定章可循，而有待于从事者自己去分别体会、各自领悟的，这一面，又是中国思维方式的锈斑，需要花大力气去剔除的。

（原载《文史哲》1988年第1期）

^① 帛书《五行篇·经说十九》。

中庸与三分

庞 朴

20年前，1978年，思想界学术界也拨乱反正。我曾写过一篇《中庸平议》，提出中庸的四种形态——A而B，A而不A'，亦A亦B，不A不B，以抗争于非A即B的僵化的二分法。二分法或一分为二，在当时是个很敏感的理论问题。我本意是主张用一分为三来修正一分为二，从思维模式高度碰碰“左”倾顽症；可惜那个念头只能在专业会议上冒险谈谈而已。能以写成文章找到地方发表而不给自己和别人带来麻烦的办法，唯有写中庸平议；因为这在形式上是讨论哲学史，而不是去碰理论基石。即使这样，好心的朋友还是为我捏了一把冷汗，直到《毛泽东选集》第5卷出版，其中有一处说了中庸几句好话，才算天赐了一张石头不会砸在自己脚上的护符。

其实所谓的中，就是第三者；承认二分又承认中庸，也就在事实上承认了一分为三。这是最简单不过的道理。当然要把这一事实挑明，还得分析和解说。

一

天网恢恢，宇宙本是一面硕大无朋的网。任一事物都是这面网上的一个点，这个点，是由上下左右前后古今粗细软硬等等相互牵连着的绳络组织而成。就是说，事事物物，都与他事他物处于千丝万缕的联系之中。孤立的事物是不存在的，正如无牵连的结点是不可能的一样。

“有象斯有对。”事物的诸多联系中，最主要最本质的联系，便是此一事物与正相对立的彼一事物间的联系，那是一种既相反又相成的联系。白天不是黑夜且必赶走黑夜；但是没有黑夜，也就无所谓白天。“天下皆知美之为美，斯恶矣”；恶固非美，但天下皆必借恶而知美，无恶亦无所谓美。如此等等。

对于事物之对立的联系，人类在很早时候便已注意到了。古希腊的毕泰戈拉学派就曾罗列过十大对立，后来有人将它归纳成三种形态：殊异、相反、相关^①；亚里士多德进一步分对立为四种相关、相反、有和缺失、肯定和否定，有时更加上一个第五种——两端（亚里士多德《范畴篇》第十章《形而上学》卷五章十）。和他们大体同时的中国哲人所倡之“物生有两、有三、有五、有陪贰”之说（《左传·昭公三十二年》）、矛盾之说（《韩非子·难一》）、环流之说（《鹖冠子·环流》：“物极必反，命曰环流。”）等等，也都是对对立的种种认识。认识到了对立，混沌世界的内在本质方始逐步向人们敞开。

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年版，第227页。

有对斯有中。所谓事物的对立，通常指的是质的对立。即使像一与多、冷与热这样的对立，也不是说这个比那个少几个、多几度的意思，而是说二者存在着质上的反对。但是，话还得说回来，这种质上的不同，以及一切正相对立事物的质上的不同，都是由量的积散程度促成量的增减到达一定界限，便能引起质的变化，构成事物的质的对立。因此，正相对立的事物之间，当其显现为质的对立的同时，也还存在着量的可比性，存在着一条由此达彼的逐步递增或递减的某种量的连线。譬如，鲁莽和怯懦，是行为举止方面的一对对立，二者有着质上的不同。但二者也可归结为自信的不同程度：自信程度低迷，不敢说不敢动，到了自馁，则成为怯懦；自信程度超高，天不怕地不怕，到了自负，便流于鲁莽。于是，鲁莽与怯懦之间，便有着一条由此及彼的自信程度的连线。既然是量的连线，很自然，便有一个可测量的中点或中间阶段，便有一个相对于两端而言的中。

这个相对于两端而言的中，从上述的推知过程看，仿佛首先表现为一定的量。但是，这个量，由于它相对于两端而为中，也就是说，由于它脱出了两端的范围，不属于两端的任一端，它便由之自成一种质，一种新的质，一种相对于两端而存在的质。这种质，一般谓之曰中。拿上述例证说，那处于鲁莽和怯懦之间的由适度自信所形成的新的质，便是鲁莽和怯懦的中，自负和自馁的中；如果需要给它一个名字，可以叫做勇敢。

从上述的推知过程还可看到，仿佛是先有了两端，然后定出一个中来的。就好像先有了卖主与买主，卖主索价两元、买主还价一元，然后逼出一个中间价来而成交的那样。必须声明，上述推论过程只是

一种叙述方式；其实反过来说也可以是市场行情一元五在先，卖主比照行情试图多要一点，买主也了解行情而故意少还一点，于是有了三分的架势。孔子和亚里士多德在谈德性时，正就是这样看的。他们都认为只有中道才是德性，而将两端分别称为过度和不及；那无异于说，是首先有了中间，相对于中间然后方有两端之名。

事实是，世界本来便是三分的。中间和两端，本是相比较而存在，经指认而得名的。人们在认识上，会有一个先后的次序，事物的存在，也常有隐显的不同，但一分为三的事实，则是客观的无处不在的。

但是，由于二分法的先入为主，人们习惯于称“中”为“中介”，仅仅视之为两极之间起联系作用的居间环节，或者是事物变化过程的中间阶段；喜欢强调一切差异都在居间环节融合，一切对立都经中间阶段而互相过渡，等等。就是说，“中”的存在，仿佛只是为了两极，“中”的地位和作用，全在于它的能“介”，而无视其所以能介的根据，无视其存在的自性。因而，他们否认三分的真实性。殊不知，中之为中，与左右之为左右完全一样，自其关系视之，固是相对的；自其存在视之，则具绝对性。中之能介，中之能融，便正是它独立于左右之外、独立发挥作用的表现，而绝非其附属于左右之下、仰赖左右鼻息的结果。

也是由于二分法的先入为主，人们还习惯于相信中介环节是暂时的，必将向两极分化而最终归结为二元的天下。熟知的说法如小资产阶级大量地、不断地、每日每时地向资产阶级和无产阶级分化之论，便最为经典。这一见解很可宝贵，因为它能从运动变化来观察世界，指出三分的界限不是僵死的，而是变动的，无疑十分正确；只是它忘记了，中间、两端之间的流动，绝不可能只是单向

的。既然能有中介向两极的分化，也就必然会有两极向中间的聚拢；小资产阶级固然在每日每时分化为资产阶级和无产阶级，资产阶级和无产阶级未尝不每日每时分泌出小资产阶级来；其动因完全是共同的。要知道，由于运动变化，中间状态必与两端处于此涨彼消此消彼长的相对关系中，共同组成一个三段的整体；如果某一段不见了，那便意味着整体已发生彻底变化而不复存在，任何一段单独先自退出的情况，是不可能发生的。

更有一种从二分出发的观点，指中间为恶，务必除之而后快者，那就是政治学说中的中间派最危险论和文学上的反中间人物论，这是标准的“左”派幼稚病。我们知道，幼儿能够分辨简单的好和坏，是他的认识从混沌向有序的可喜进步，但幼儿还无力识别好坏之间的居间环节；尽管在多数情况下，中间常是数多的。从幼儿到成人，需要经历艰苦的成长过程。肯于承认两派之间的中间派之存在的合理性，也是需要过程的。

二

相比较而存在的中间和两端，以其所在系统为存在之限；越出此一系统进入另一系统，原来的中间也许会变成了一端，原来的一端也许变成了中间。不管具体事物怎样变，中间总是两端的中间，总是与两端同时对立着，这样的逻辑关系是不变的。因而，中间总是要凭借两端而说明，而且是同时凭借两端方得说明，这样的认识方法也是不变的。

凭借两端认识中间，在逻辑上，可得四种形式，那就是开头提到的 A 而 B，A 而不 A'，亦 A 亦 B，不 A 不 B。这里的 A 和 B 代表对立的两端。第一式 A 而 B，如“温而厉”、绵里藏针，是立足于 A 兼及于 B，以 B 来补 A 的不足。第二式 A 而不 A'，如“威而不猛”、“乐而不淫”，明里是就 A 防 A 的过度，暗中却是以 B 为参照来扯住 A，是 A 而 B 式的反面说法。第三式亦 A 亦 B，如能文能武，亦庄亦谐，平等包有 AB，是 A 而 B 式的扩展。第四式不 A 不 B，如不卑不亢、“无偏无颇”，超出 AB 而上之，是第三式的否定说法。

凭借两端认识中间，进而组合两端表述中间，以“A 而 B”、“不 A 不 B”等等来表示中间，不求为中间另立名目，此中饱含着深刻的辩证思想。这是认识到中间与两端互不可分、三者共成一体的积极表现，而非愚蠢到不知另用一个符号来表示第三者的地步。相反，如果平铺直叙地用 ABC 来分别表示三者，那倒也许反而是未曾深思的结果，因为它未能将三者的关系表达出来；而关系，在这里是比实体更为重要的。

亚里士多德在他的伦理学著作中，以中道为德性，以过度与不及为恶，曾试图为情感和行为的种种德性、过度、不及都找出相应的名字。鲁莽与怯懦之间是勇敢，挥霍与吝啬之间是慷慨，奉承与慢待之间是好客，等等，反映出了他对人情事理的高度关怀和深度洞察。但是，他也常常因此而陷入困境，屡屡为某种中道之没有名称而尴尬。他说：

在人群的共同生活中，在言谈和行为中，一些人是随和的，他们赞同一切，从不反对什么；他们认为不应该给同伴们

带来痛苦。另一些人则恰恰相反，他们反对一切，对所带来的任何痛苦都不在乎，被称为难以相处的人。……它们的中间品质才受欢迎。……然而，却难以给它一个名称，也许称为友谊最为合适。……由于中间品质没有名称，对立就表现为两极端自身的对立。（《尼各马科伦理学》1126b, 1127a）

我们看得出，称这里的中间品质为友谊，并不合适，因为它太过宽泛；所以最终还得承认这种中间品质没有名称。这就是亚氏的尴尬，是执意要为中间独立命名的苦涩。而他之所以要为中间独立命名，源于他要强调中间与两端的对立；而他之所以要强调中间与两端的对立，又只是由于，他只看到了中间与两端的对立！他曾说：过度、不及与中道，“每一种都以某种方式和另外两种相反对。两个极端与中间相反对，而它们之间又相互反对，中间也和两个极端相反对”（《尼各马科伦理学》1108b）。可见，他虽注意到了中间和两端为三，但他所注意的只是三者的互相对立的一面，所以他必须给这些对立者安上各自独立的名称，方可显现其对立。一旦“中间品质没有名称”，无法表示一善对两恶的对立，对立只剩下“表现为两个极端自身的对立”，在亚氏看来，实在是一大憾事。

在这方面，中国人另有自己的思维方法。中国人也谈过度与不及，但是并不认为过度与不及之间只是对立而已；因而也就并不简单认为，只有独立于过度不及两端，始得中道。因为在这些对立之中，与这些对立同时，还有同一的关系存在；而且正是同一使对立得以成立，也正是对立为同一提供了条件。拿上述的亚氏例证来说，在赞同一切与反对一切两种待人态度之间，当然有一种中

道。亚氏只从对立来考虑，想着一举远离两者，故而找不到一个既与赞同一切对立又与反对一切对立的名目。其实只要换个思路，也从同一角度想想，相信赞同一切者之“赞同”本来无过，过在“一切”，便能得出 A 而不 A' 式的中道“和而不流”或“曲而不屈”（分别见《中庸》与《左传·襄公二十九年》）来矫枉之；反对一切者之“反对”本亦无错，错在“一切”，也便能得出 A 而不 A' 式（或曰 B 而不 B' 式）的中道“刚而无虐”或“直而不倨”（分别见《尚书·尧典》与《左传·襄公二十九年》）来纠正之。而这两者，和而不流与刚而无虐或曲而不屈与直而不倨之间，又以互补的亦 A 亦 B 式的关系，组合为赞同一切与反对一切之间的完整的中道——既和而不流又刚而无虐，或既曲而不屈又直而不倨。于是，中道不仅有了名称（当然是与两端相依的名称），而且它同过度、不及间的对立，也充分表现出来了。

三

不过这样一来，从过度经中道到不及，仿佛出现了四分的局面：赞同一切、和而不流、刚而无虐、反对一切！许多否认一分为三的想法，正是从诸如此类的例证中导出的。最通俗最常见的例证，莫过于年分四季，材生五行，天张六合，色呈七彩，卦成八象，学裂九流，人有十等。因此，他们主张一分为多；如果有谁打算对一分为二作任何改善的话。

其实三就是多，多必归于三；如果你是在哲学地思索宇宙奥秘

的话。请以四季为例。

按照北半球人的习惯，年以冬至始。冬至是白昼最短的一天，也是白昼渐长的开始；所谓的“冬至一阳生”。此后白昼渐长，黑夜渐短，阳生阴消，暑来寒往，至春分而昼夜平、阴阳等、寒暑均。如此再进，至于夏至，白昼极长黑夜极短，阳气极盛阴气极衰，于是物极必反，出现所谓的“夏至一阴生”，一切皆与此前相反而行；经秋分，返冬至，是为一年。

这里的一年之平分为四个季度，只是一种现象。现象的背后，主宰着的是地球和太阳的关系；这种关系，分别为太阳直射南半球、直射北半球两端，以及，处于两端之间的状态——太阳直射赤道（虽然射了两次）。这是一个很典型的一分为四、四归于三的例子。其所以必归于三，乃因为，一切事物，都以与其对立者相联系的方式存在（在这里是南射与北射的对立与联系；如果只是一味南射或一直北射，也就无所谓南射北射了）；而既有对立，便有中间（这里是直射）。中间可以因对立两端的不同深度而延伸为一长系列，呈现为七彩八象，九流十等，但终究仍是中间；就其与两端的关系来说，终究仍是中间。有两端，有中间，于是便归于三。

中国古有“数始于一，终于十，成于三”（《史记·律书》）之说。说始于一而说不说始于零，因为对零作为一个数的认识，是很晚的事；而终于十，当然是十进制决定了的。最有意思也最值得注意的是成于三。为什么会成于三？又怎么样成于三？

所谓数成于三，是说无论客观世界的事物本身还是主观世界对事物的认识，起先都是从一开始，或者叫从混沌开始。然后显露出对立两端，或者是认识上的首先注意到两端，斯为二。进而因两端

而有中间而知中间，事物演化完成或被完全认知，此之谓成于三。抽象为数，便是由一而二而三，到了三，告一段落。老子曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，也是这个意思。三生万物者，“三”体现为“万物”，“万物”皆是一个“三”也。

四

说到万物皆是三，不由得使我们想起了黑格尔的“某物是否定之否定”，或者弗洛伊德的人是自我（Ego）、本我（Id）、超我（Superego）的统一之类命题，以及，人人都能随手举出来的一些别的事实。可是若要对种种三分的事实进行形态上的归类和划分，却并不是随手便能办到的事。譬如我们上面说到的中庸四式，只要再加上两端的A和B，便成了似乎是四种不同的三分。可是仔细推敲几下则可看出，它们都只不过还是发生在一条直线上的四种形式，都宜归类于一维状态。

如果某个第三者不和两端处在一条线上，而是高于两端之上，形成三角形的顶端；此时的三分，便属于二维状态。《易传》曰“太极生两仪”，曰“一阴一阳之谓道”者便是。这里的太极与两仪，或道与阴阳，构成了三角形的三个角：太极或道高踞顶端，它非阴非阳，但能生阴生阳，综两仪而统之；两仪则并列于底边的两端，并生并存；其中，阴与阳或两仪是相对的，道或太极独立而无对，是绝对的。

中国古代哲学家喜欢用“一”作为道或太极的代数，用“两”或

“二”来代表阴阳。他们相信，绝对者既曾存在于相对者之前，又正存在于相对者之中。这叫做“一物两体”或“一在二中”，叫做“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”（张载《正蒙·参两篇》，并见《易说·说卦》）。张载曾把这种看法缩写成以“极”字为顶、以“两”“两”二字为底端的三角形，是很有趣也很有见地的。

顺便说一句，在分别开或对比着运用时，极和端的语义是各不相同的。端是终点，是末；极的原意则是房屋中间最高处，引申为准则、绝对。在上述的三角形中，顶角（极）的地位和价值，和底角（端）是大不一样的。当然，其为三分，不受影响。

让我们引个实例来看看。庄子曾说过：“莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。”（《庄子·齐物论》）莛与楹，是粗细不同的木棒，厉与西施，是媿妍有别的女人；它们各自互相对立着。两既立了，一则可见。这个一，粗看是木棒或是女人，极而言之，则是道；它正统摄乎莛与楹或厉与西施之上，也可看作是潜存于二者之中。不见这个一，则不知二者的本质，二者的出现也就了无意义；此所谓“一不可见则两之用息”。这里的一是绝对的，二是相对的。这样的一个绝对君临两个相对的关系，刚好组成一个三角形，成为二维式三分法的典型形态。

要能看出这类三角形的存在，并非易事。庄子说“道通为一”，是说“道”把二者通为一的；也可说需得具备“道”的眼光，方可看出二者通一（所谓“唯达者知通为一”《庄子·齐物论》），进而看出三角存在。所以，当人们仅仅看出莛与楹粗细不等、厉与西施是两个女人，而盛赞矛盾无处不在，却又否认一分为三的时候，他不曾料到，他所看到的矛和盾中，正寓有一个他不曾看到也

看不到的“绝对”在焉；这个绝对和相对构成一个三角形态。事物本是一分为三的，不管你认识与否承认与否。

在另外一些情况下，三角形也有三足鼎立、无分绝对相对者。儒家哲学谓天地人为三才，亦称三极（见《逸周书·成开》、《周易·系辞上》），便是如此。其所谓的天，并不比其他二者高超，所谓的人，也不比其他二者卑微；天地人三极，分别表现了宇宙的气、形、德。（《易·说卦》：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”）从功能上说，天之用为化，地之用为育；人之用，叫做赞，即发挥其主观能动作用，赞助天地的化育，以此遂得与天地参，即与天地鼎立而三；（《中庸》）三者的地位，于是遂成平等。当然，三者有主观客观、能动与否之别，在儒家，似乎更钟情于三者中的“人”之一极，那多半属于严以律己的意思，绝无拔高的企图。即使像宋儒们所标榜的圣人能为天地立心那样的高调，也还没有超出天地人三足鼎立的范围。

三足鼎立的另一说法叫三位一体，无论是基督教的圣父圣子圣灵，佛教的佛法僧，道教的精气神，都属于二维三极、三角平等式的三分形态，是一分为三、合三为一的特殊例证。尽管它们都是虚幻不真的，但作为一种思维方式，它们却是很认真的，而且有其无处不在的客观依据。

三角的三极还有一种互克的形态。石头、剪刀、布的循环相克便是。这种形态很早便被人们发现了，其见诸文字者，有《关尹子·三极》篇所记的“螂蛆食蛇，蛇食蛙，蛙食螂蛆，互相食也”之说。螂蛆（蟋蟀？蜈蚣？）能否食蛇，我们不得而知；但是我们知道，任何事物都是宇宙之网上的一个结点，都有自己的强项与弱

项，并以之而与它物结成动态的平衡关系。于是自然界便无绝对强者，一切都在互相联系中互相制约着，而最本质的联系和制约，则是对立；对立的否定再否定，遂形成循环的三极。

循环也有由“彼是莫得其偶”即对立自身之变动不居而形成的时候，如庄子在《齐物论》中所云。他说，彼是（是即此。“彼是”在此代表一切对立）本是“方生”的，即相并相依而生的；有此才有所谓彼，有彼才有所谓此，本无孤立的绝对的此与彼。于是，曾经谓之此的，亦可谓之彼；正在谓之彼的，将可谓之此。有鉴于此，人们不禁要问：“果且有彼是乎哉？”意思是说，如此说来便没有彼此之别了。可是，如说没有彼此之别，又与人们的感觉不符，所以庄子又问：“果且无彼是乎哉？”意思是还得肯定彼此的存在。这样反复诘难，遂构成了彼此之首尾相逐、莫得其偶的循环圈。庄子主张，人们不必去追逐那些无穷的相对的变化，不妨站到循环圈的中间来，这里叫做“道枢”，这里始可“得其环中”，这里方能“以应无穷”。这个枢和这个圈，也是一种二维的三分。

老子也有“反者道之动”和“万物并作，吾以观复”之说。反者向对立转化之谓，复者回复到原来的出发点。老子所谓的动和作，只是这种两端间的反复运动。他所谓的反复者和观复者，也就是庄子的环中和道枢，也是一种二维的三分。在他们看来，整个世界无非如此，无非是环流着的客观事物和静观着的主观人类。老庄的这一说法，从局部的短暂的过程来说，或不无道理。只不过，现实中的循环往复，除去简单的机械运动外，绝对重复原来轨迹的事是不多的。一般说来，由于内外条件的作用，循环常呈螺旋式的变化向前进展。于是，便有了一种三维的三分形态。

五

三维三分的典型形态是螺旋，而其简单样式则是每一个立体的“一”，即任一个体。

中国古有“太极元气，函三为一”之说（刘歆：《三统历谱》，载《汉书·律历志上》）。其实岂止太极元气如此，任何事物都是函三为一的；例如我们的朋友张三。当我们向别人介绍说此人是张三，或这位叫张三时，事实上是在说：个别性（此）+普遍性（人）=特殊性（张三）；张三于是就函三为一了。当然，你不介绍他，他也函三为一，因为他本来便是函三的一，他是一位有个性的人。“一切事物都是将普遍与个别结合起来的特殊”（黑格尔：《小逻辑》§ 24 附释二），是一个立体的三分形。

李白有诗曰：“花间一壶酒，独酌无相亲。举杯邀明月，对影成三人。”独酌无亲的李白，是一；举杯邀了明月，便有了对饮者，或者叫有了对立面，成为二；明月反照回来，李白多出一个随身的影子，不再是原来的一了，成了函三的一。

这里的李白与上面张三的不同之处在于，这里显示出了发展，上面没有。黑格尔说的某物是否定之否定，也是从发展立意的。肯定、否定、否定之否定，对事物的认识以及事物本身的发展，都是如此，都是历经了三个阶段的一。

（原载《文史哲》2000年第4期）

说“理”

杨向奎

在日常生活中，在人事交往中，经常会听到说“合理不合理”或“讲理不讲理”，这“理”是一种规范法则，它维护着自然秩序，规范着人生行为；在哲学上它有极丰富的内容，而构成我国哲学中的主要流派——“理学”。宋代理学我们且从二程说起，程伊川曾经有“真元之气”的命题，这“真元之气”不是气，而是“真元”或者“元”。后来在冯友兰先生的《新理学》中，采用了伊川的“真元之气”的理论，作了充分的发挥，形成了他的《新理学》体系中主要的一环。他说：“今试随便取一物，用思将其所有之性，一一分析，又试用思将其所有之性，一一抽去。其所余不能抽去者，即其绝对底料。例如自一房屋，将其房屋性抽去，则此房屋即不成其为房屋，只是一堆砖瓦。复自砖及瓦，将其砖性及瓦性抽去，则砖瓦即不成其为砖瓦，只是一堆泥土。自泥土中复可抽去其泥土性。如此逐次抽去，抽至无可再抽，即得绝对底料矣。绝对底料，在柏拉图、亚力士多德哲学中，谓之‘买特’。……此所谓‘买特’则并非物质……至少须从其中抽去其物质性……此所谓‘买特’，本身无性。因其无一切性，故不可名状，不可言说，不可

思议。……科学及唯物论所谓‘买特’是科学底观念。此所谓‘买特’是哲学底逻辑底观念。或有谓：一实际底物，即其所有诸性所合成。若抽去其一切性，则即成为无，更无有可以为绝对底料者。然若无绝对底料，则无以说明何以实际底物之能成为实际。若专靠所以然之理，不能有实际，上文已说。朱子说：‘理无气则无挂搭处’，即说此义。此所谓料，我们名之曰气，此所谓绝对底料，我们名之曰‘真元之气’，有时亦简称曰气。……在我们的系统中，气完全是一逻辑底观念，其所指既不是理，亦不是一种实际的事物。一种实际的事物，是我们所谓气依照理而成者。……伊川说所谓真元之气。伊川以为形下底事物之成毁，由于气之聚散。已散之气，已散即归无有。其再聚之气，乃新生者。新生之气，生于真元之气。伊川说：‘真元之气，气之所由生’。（《遗书》卷一五）伊川此说，照我们的看法，其所谓气，如其有之，确是一种实际底物，并不是我们所谓气。其所谓真元之气，是何所指，伊川未有说明。不过这个名词，我们可借用之。……为避免混乱起见，我们名我们所谓绝对底料为真元之气（《新理学》第二章）。这里，冯先生仍然说伊川未说明真元之气是什么。其实伊川说得很清楚，冯先生这大段说白，不过是伊川所谓“真元之气”的较详注解，伊川说得简约，冯先生说得详细罢了。

我们曾经说过伊川的“真元之气”不是气，只是“真元”，或者“元”，这“元”也是无性的，你不能说它是阴性或阳性。这种真元之气是气之所由生。所以我们说，他同于伊川之所谓“理”；“气”又同于“理”，非伊川之义。冯先生说气依照理而生实际物。我想这虽然是冯先生的意见，却正好是伊川说法的疏证。哲学

家作这种引申是允许的。戴东原说仁有桃杏之喻，完全来自谢良佐，但他不提谢而作自己的发挥。冯先生疏解伊川说，而谓伊川说的不清，所以他又作详尽的发挥，也是允许的。冯先生在《新理学》第三章内说：“事所依照之理，即是整个底太极，所依据之气，即是全体底无极。”这样颠倒的解“无极而太极”，当然有问题，我们以为“无极”当于真元之气，而“太极”是气，是阴阳之气。我们这样说并不是同意伊川与冯先生的理论。冯先生的“理”是实际，是物之所依照，而真元之气无一切性，故可名之曰“无”，是物之所依据。理是超时空的“理”，气是无一切性的“无”，而实际的物，却是依照超时空的“理”，依据无一切性的“无”而生；这“生”的过程如何完成，颇费疑猜。西方科学家常说，“无只能生无”（Nothing come from nothing）。而冯先生是说，“无能生有”，我们实在想不出这实际的物如何产生，而且冯先生曾经说过真实际由实际产生，这第一个实际又依照什么样的真实际而生？那个真实际是怎么来的？这还不如中古的“无极图”，有一个来去分明的图！

伊川先生又提出阴阳，气分阴阳，天地间事物有对，有阴则有阳，所以气分阴阳。这种分法是我国古代哲学家、科学家最见道的地方。天地间事物有对，分为阴阳，亦即现代物理学上的正负。阴阳、正负，已经是实际的有形的时代，它不同于过去混沌时代的“无极”，但自来哲学家于此理解还有不同，大小程之间即有分歧，伊川说：

一阴一阳之谓道，道非阴阳也，所以一阴一阳，道也。如一阖一辟谓之变。（《遗书》卷三）

这是交代清楚的，也是截得分明的。道不是阴阳，所以能有阴阳者是道。若阴阳之开阖只是变，也不是道。这与明道的说法根本不同，明道以为一阴一阳之发展变化即是道，因之说离开阴阳便无道，这是器亦道、道亦器的变相提法。伊川也不同意横渠“太虚即气”的理论，他说：“亦无太虚。遂指虚曰，‘皆是理，安得谓之虚，天下无实于理者。’”（《遗书》卷三）这明白地指出太虚即理，而理为实，无太虚之可言。伊川也肯定了气的存在，而气出于理，气的发生发展过程是：

生→聚→散

既散而后是气的渣滓，没有用处了。因为气出于理，而物有万殊，所以他也说，“物虽异而理本同”，这是有似于横渠的“理一而万殊”，凡是承认客观实际之存在者，都会承认物之万殊。但明道在这点上含糊的，因为他主张善恶都是天理，一如流水，水而流本身是善，但清水浊水都是水，他强调同而不求异。我总觉得大程受有道家庄子一系的影响，《齐物论》的阴影对他发生作用。

在北宋理学家中张载被后来的哲学史家评为唯物主义者。他的学说从心、性之学入手，在他早期的作品《西铭》中，是从道德学的角度来论本体。据南宋朱熹的理解，一部《西铭》，可以用两句话赅其全体，他说：“西铭大要在‘天地之塞吾其体，天地之帅吾其性’两句上。塞是说气，孟子所谓‘以直养而无害，则塞于天地之间’，即用这个‘塞’字。张子此篇皆大抵古人说话集来。”又说，“塞只是气，吾之体即天地之气。帅是主宰，乃天地之常理也。吾之性即天地之理。”（以上见《朱子语类》卷九八，以下简称

《语类》) 这些解释与横渠原义不相远, 但以之解《孟子》, 却有不是处。孟子所谓“浩然之气”, 不是构成宇宙的元素, 是一种精神状态, 原文是: “其为气也至大至刚, 以直养而无害, 则塞于天地之间。”它虽然可以塞于天地之间, 但是“集义所生”, 很难理解为物质。孟子以之塞于天地之间者是至大至刚的精神, 而张横渠之塞于天地间者是气。但在《西铭》中所表现的横渠思想确存在着唯心主义色彩, 但在《正蒙》中, 他有关于物质世界的详尽发挥。横渠于此以为万物由气而生:

太虚不能无气, 气不能不聚而为万物, 万物不能不散而为太虚, 循是出入, 是皆不得已而然也。(《正蒙·太和篇》)

以太虚即气, 因气无形体, 故谓太虚。太虚虽无形, 但不是无, 只是气之本性为虚。太虚聚而为物, 它之所以能聚, 由于运动。横渠说: “气块然太虚, 升降飞扬, 未尝止息, 《易》所谓‘缊蕴’, 庄生所谓‘生物以息相吹’, ‘野马’者与? 此虚实、动静之机, 阴阳、刚柔之始, 浮而上者阳之清, 降而下者阴之浊。其感遇聚散, 为风雨为雪霜, 万品之流形, 山川之融结, 糟粕煨烬, 无非教也。”(《正蒙·太和篇》) 他以为太虚之气升降飞扬, 运动不已, 如野马奔腾, 这是动的世界, 活泼的世界。气之所以能够运动, 以其本虽湛一而具有两体。他说: “一物两体, 气也; 一故神, 两故化。”(《正蒙·参两篇》) 所谓气具两体, 即指其具有阴阳。有阴阳而分为两, 故化。

气虽然称作“太虚”, 但还是有形状的“有”。他说: “凡可状皆有也, 凡有皆象也, 凡象皆气也。”(《正蒙·乾称篇》) 虽然如

此，如果我们限于“接于目而后知之”，也会将气理解成静止的，凝结的，看不出它那生动活泼的气氛来。而且气当未聚前是看不到的，看不到也不等于“无”。他说：“苟健顺，动止，浩然，湛然之得言，皆可名之象耳。”（《正蒙·神化篇》）健顺，动止，浩然，湛然，都是气之“性”。气有性是实际的物，假使如冯友兰先生所说，抽去这些“性”，气也就无象之可言，而变作“真元之气”，绝对的料。我们说过宇宙中不存在这绝对的料，所以横渠的气是实际物，实际物产生发展过程是时间的坐标，没有这种坐标，你在哪里去找时间？所以横渠说“象若非气，指何为象”？又说，“时若非象，指何为时”？那么，你在哪里去找时之象？王夫之于《张子正蒙注·神化篇》注中说：“随时而起化者，必以建顺，动止，浩、湛之几为与阴阳、翕辟，生杀之候相应以起用，不然，又将何以应乎时哉！”他把时与起化联系起来还是卓识。但是“随时而起化”及“何以应乎时”的提法，都是以运动附丽于时，而不是由运动以见时，和横渠的原义似有出入。横渠的“时若非象，指何为时”，是把时理解为象，这象只能起时的坐标作用。不从象中觅时，那么何处有时？没有运动不会有时，而没有坐标不会显示运动。而没有运动也没法理解气。这样使时与气联系起来，虽然转折，但是有根据的。静止的气，一团死气，时间不见了，也就是发生发展不见了，所谓易不见乾坤息矣。这是一团死气，连糟粕都不如。这些意见，是使物质的构成与运动结合起来。今日看来，这还是卓越的见解。后来在明清之际，方以智有类似提法，正好是横渠思想的进一步发挥。

横渠是唯物论者，他肯定了物出于物，有出自有，而不是出自

无，而物出物的过程由于物的运动。宇宙的变化，也是由粗入精的过程：

变则化，由粗入精也。（《正蒙·神化篇》）

这可以有两种解释：一是由有形迹的变到无形迹的化，或者是由外表的到内部的化，是一种由粗入精的过程。另一种解释由万物浑然一体到分殊异途的变化，也是一种由粗入精的过程。王夫之是偏于前一种解释的，他说：“变者，自我变之，有迹为粗。化者，推行有渐而物自化，不可知为精。此一义也。”（《张子正蒙注·神化篇》）如果我们用后一种解释“理”的时候，对物来说仍处于混沌的阶段，属于粗，逐渐而分殊，是由粗入于精。由粗入精，也是由散到聚的过程，气之动，归于聚，不聚无物。张载说：“形聚为物，形溃反原。”（《正蒙·乾称篇》）气聚为物后，对于“神”来说是糟粕。这糟粕是指气之聚集言，是神之载体。正如朱子所说：“理无气则无挂搭处。”

解决了存在的来源，已经解决了本体问题，好像在这方面可以“无言”，但横渠仍然提出一个道来。有本体而谈道，是叠床架屋。横渠究竟如何来安排这个“道”？他说：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪縕相荡，胜负屈伸之始，其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎？效法于简者坤乎？散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马絪縕，不足谓之太和。语道者如此，谓之知道；学《易》者见此，谓之见《易》。不如此，虽周公才

美，其智不足称也已。（《正蒙·太和篇》）

他提出了“太和”即道，其中含浮沉、升降、动静相感之性，以生絪縕相荡，胜负屈伸。我们的理解道只是气之运动升降浮沉，因有运动遂有胜负屈伸。散殊则为气可象，清通则不可象为神。通是一个气，也可以说通是一个道，因不同阶段而异名。总之这个统一体“太和”，如野马之奔腾，不知此不足以谈道，不足以知《易》。“太和”是道气之合，故谓之“太和”。横渠是唯物一元论者，因为道是气之道，太和是气之太和，他说，“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道，乾坤成列而下皆《易》之器”（《横渠易说·系辞上》）。这同于大程的理解，以一阴一阳为道，但大程有唯心一元论的倾向，而横渠相反，但都是一元。横渠的思想体系，不存在于气之外安排一个决定气的存在的道。

太和即道，而道是无形的，有形无形是道气之分，但有形无形是可以“一”之的，他说：

太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。（《正蒙·太和篇》）

太虚即气而无形，是形上之谓道，形下之谓气的截然分开的理论，至此不通行，以致引起朱子的批评。他说：“客感客形与无感无形，未免分截作两段事。圣人不如此说，只说形上形下而已。”（《正蒙·太和篇》注）在《易传》中形上、形下本来是截得分明的，伊川及朱子也都这样说，而横渠把二者“一”起来，理由是：

无形并不是无，“若无则直无而已，谓之何而可”（《横渠易说·系辞下》）？“无”就是“无”，不能和“无形”混，“无”正好是冯友兰先生之所谓“无一切性”，“谓之何而可？”什么也不是，因为它并不存在。而无形只是气未聚而成形的时候，气不聚则离明不得施而无形。横渠说：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？”（《正蒙·太和篇》）气聚则离明得施而有形，否则离明不施而无形。是以聚则客观存在，散也不是无而无形。关于“离明”的意义，有人问过朱熹，他说：“此说似难晓，有作日光说，或作目说。看来只是气聚则目得而见；不聚则不得而见。《易》所谓离为目，是也。”（《正蒙·太和篇》注引）后来王夫之也是这样解释。宇宙间只有“幽明”而无“有无”。所以圣人仰观俯察，但云“知幽明之故”，不云“知有无之故”。

只存在无形的阶段而无“无”，无形的阶段谓之“道”。横渠说：

凡不形以上者皆谓之道。惟是有无相接与形不形处，知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，[气之生即]是道也，是《易》也。（《横渠易说·系辞上》）

气能一有无，气未聚时是道，是无形，聚则离明得施而有形。而气未聚时已有阴阳，一阴一阳谓之道。若仅注意到气未聚时为道，而不理解一阴一阳之为道是片面的。他又说：“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。乾坤成列而下皆谓《易》之器。”（《横渠易说·系辞上》）一阴一阳则有动静而气聚，但仍可谓之道，这才是有动有

静、有开有合的道。乾坤成列，宇宙成形后皆谓《易》之器。

“道”或者“无”处于自然生气的阶段。“自然生气”的自然，不能作消极理解，因为这容易误解为“有生于无”。他所谓“自然”有积极意义，是不假任何外力，“上帝”或者“理”、“道”，只是“有生于有”之自然。气自然生即道，不是道生气，道只是生气之道，生气之道也就是“一阴一阳之谓道”。气聚为形终有毁散之一日，它终究是“客”，客是暂时的，不是宇宙间永恒主人。

无论主客都是“有”而非“无”。不过“道”是精湛的气，而器是道之糟粕，因为是糟粕才凝聚成形。道器虽然有“形”与“无形”，是可以统一起来的，而“有”“无”却无法统一。这是横渠学说中的“几微处”，所以他说，“有无相接，与形不形处，知之为难”。“有、无”是一个问题，“有形、无形”又是一个问题，在其中加以分别处理，实在困难。他又说：

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，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有“有、无”之分，非穷理之学也。（《正蒙·太和篇》）

“知太虚即气则无‘无’”，是说我们的宇宙充满了气，是实际存在而无“无”。我们只能以有形无形来说明这构成宇宙的元素，也就是冯友兰先生之所谓料（matter），但不是他的“绝对的料”。他在太极之外安排了太和，于气之外安排了道；但是又把它们结合起来，使有形与无形“一”起来。这些意见有些同于程明道，也有些同于程伊川与朱晦翁，而为他们所接受。但小程朱子对横渠的说法有非议处，主要是在《正蒙》一书。朱子曾经说：“伊川所谓横

渠之言诚有过者，乃在《正蒙》‘以清虚一大为万物之原，有未安’等语，即可见矣。”（《语类》卷九八）正如我们所指出，程朱之不满于横渠，正在“清虚一大”之为气而非理。此乃唯物唯心分歧之关键所在。

我们肯定关学张载为唯物论者，后来明清时代唯物论者大多受他的影响。在方法论上，他认识到物质的发展法则，曾经指出物无孤立之理：

物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也。事有始卒乃成，非同异，有无相感，则不见其成。不见其成，则虽物非物，故一屈 [一] 伸相感而利生焉。（《正蒙·动物篇》）

如果把任何一物孤立起来，使他不能发生同异、屈伸、相感的作用，则不能成物。上面我们曾经叙述他曾主张气因运动而相聚成物的过程，气之所以具有运动的功能，因为气非孤立，乃一物两体。他指出：“一物两体 [者]，气也。一故神，两故化，此天地所以参也。两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”（《横渠易说·说卦》）气具有阴阳两体，因为是阴阳两体，才发生动静的变化，没有这“两”，这个“一”也就消灭了，没有一还谈什么两？他又说：“有两则有一，是太极也。若一则 [有两]，有两亦 [一] 在，无两亦一在，然无两则安用一？”（同上）他这种发展的观点，也许受老子的影响，老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”此说谓“三”等于横渠的“参一”，“参一”是发展了的“一”，也正是由“仇”而和解的阶段。他说：“气本之虚则湛，[一] 无形，

感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反必有仇，仇必和而解。”（《正蒙·太和篇》）这里面有辩证法的因素。王夫之的注解，也很能理解这种意图，说：“以气化言之，阴阳各成其象，则相为对。刚柔、寒温、生杀，必相反而相为仇。乃其究也，互以相成，无终相敌之理。”（《张子正蒙注·太和篇》）这比较正确地说明了事物发展法则。事物之始有阴阳两面，也就是正反两面（或正负两面），正反两方构成事物的内部矛盾，发展结果成为对立的统一。横渠之“和而解”，以及王夫之的“互以相成，无终相敌之理”，都是恰当の説明。但他的“和而解”的阶段，“仿佛是旧东西的恢复”，这就给人以循环论的感觉。王夫之说它是“解散仍返于太虚”。本由太虚来，仍回太虚去，是一个大循环。朱子也曾经说：“其动静两端，循环不已者，立天地之大义。”（《语类》卷九八）这是在称赞，我们则觉到其中缺乏发展的动力！

我们肯定横渠思想中的唯物主义及其方法上的辩证观点。但也未免有些疑惑，他那无形的太虚，不是无而是有，有而无形，“至静无感，性之渊源”。是性之所由来，故云渊源，而本身不能说有性，这颇近于冯友兰先生之“真际”。但横渠说一阴一阳就是道，这一阴一阳已经有性。根据他的理论，有性无性也可以结合起来而统一于“一”，这也就是他的正反相成的辩证法。但我们恐怕找不到这无形的“太虚”，就是说，在宇宙中不存在这么一个“太虚”。老实说，横渠之设立“太虚”，无异于近代物理之曾设“以太”，作为光之载体。道是无形的“气”，但无形的气而无载体等于“无”，于是以“无”挂搭在“有”处，使“有无”结合，遂使“无”变作“无形”之有。这是否多此一举，我们去掉这个“太

虚”，减去“太和”，只是说“物自然生物”恐怕更直接。

南宋朱熹集理学之大成，但我们说，他受程伊川的影响大，而兼采大程及横渠说，所以他的理气学说，前后也并不一致。但朱子从来不把理、气合为一个，他说：

所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物混，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。（《朱子大全·文集》卷四六《答刘叔文》）

“理与气决是二物”，这句话是截得分明的。两者不能分开，各在一处。从物上看，理即在物中。从理上看，未有此物时已有其理；亦但有其理而无其物者，这是理先于物，无此理不可能有此物。这些话看起来清楚无误，但引起许多矛盾，无法解释，他经常说：“无那天气地质，则此理没安顿处。”（《语类》卷四）又，“理无气，亦无所附。”又，“理在气中，如一个明珠在水里。”（同上）冯友兰先生也曾引朱子的话说，“理无气则无挂搭处”。那么无物之理，它在何处？在水里的明珠而无水，明珠何以自处，何处挂搭？还是冯友兰先生为他解围，他说：“理即不能‘在’事上，亦不能‘在’事中。理对于实际底事，不能有‘在上’‘在中’等关系。实际中有‘在上’之理，但‘在上’之理，并不在上，有‘在中’之理，但‘在中’之理并不在中。所以理不能在事‘上’亦不能在事‘中’。此等误解，皆由于以理为一‘物事光辉地在那里’。戴东原以为宋儒说理‘视之如有物焉’，以理为‘如有物焉’，正是以理为‘一个物事光辉地在那里’，正是用上所说之错误底看法看理。”

(《新理学》第一章)他说不能把理看做物,光辉辉地在那里,冯先生曾用佛学中“月印万川”之说,以为比喻,一月可印于万川,而并不害月之为一。月当然不“在”任何川中或川上。因为朱子自己的说法前后不同,他所犯的毛病也可以自己缓解,他曾经说过:“形而上者,无形无影是此理。形而下者,有情有状是此器。”(《语类》卷九五)理既然无形无影也就谈不上安顿的问题,它不需要这个。

但必须理与气合成物,这理与气和的过程,可以称之曰“道”,他说:

道,须是合理与气看。理是虚底物事,无那气质,则此理无安顿处。《易》说“一阴一阳之谓道”,这便兼理与气而言。阴阳,气也;“一阴一阳”则是理矣。……盖阴阳非道,所以阴阳者道也。横渠言:“由气化有‘道’之名,合虚与气,有性之名。”意亦以虚为理,然虚却不可谓之理,理则虚尔……(《语类》卷七四)

所谓“道须是合理与气看”,是看理与气的结合过程,所以下面又说“一阴一阳之谓道”。阴阳是气,有阴阳是理,理与气之合谓之道。他说:“理不外物,若以物理为道,则不可。……物只是物,所以为物之理,乃道也。”(《语类》卷五八)理是物之所以为物之理,那么此所谓理究竟对物起了什么作用?他以为理是万物生成的种子与动力。没有理,气不能聚而成物,而且没有理,气也不能成其为气。朱子比喻说:“有是理,方有这物事。如草木有个种子,方能出草木。如人有此心去做这事,方始成这事,若无此心,如何

会成这事？”（《语类》卷一三）种子的说法，来自佛家唯识中之种子识。草木有种子能生草木，不过这草木的种子是气，不是理也不是识。朱子于此接受了大程一派的影响而谈仁谈诚也谈心。他以人心喻种子，说：“如人有此心去做这事，方始成这事；若无此心，如何会成这事。”以心喻种子更近于佛家之种子识。在《语类》中《程子之书》内，他说：“明道‘医书手足不仁’，止‘可以得仁之体’一段，以意推之，盖谓仁者，天地生物之心，而人物所以以为心，则是天地人物莫不同有是心，而心德未尝不贯通也。虽其为天地，为物，各有不同，然其实则有一条脉络相贯。故体认得此心，而有以存养之，则心理无所不到，而自然无不爱矣。”下面他又说：“仁至难言，亦以全体精微，未易言也。止曰‘立人，达人’，则有以指夫仁者之心，而便于此观，则仁之体，庶几不外是心而得之尔。然又尝以伊川‘谷种’之说推之，其‘心犹谷种生之性便是仁，阳气发动乃情也’。盖所谓‘生之性’，即仁之体，发处即仁之用也。若夫‘博施济众’，则又是谷之成实，而利及于人之谓。以是观之，仁圣可知矣。”（《语类》卷九五）本来谷种之说以喻仁，乃谢良佐对于仁诚学说的发挥，朱子不及上蔡，由仁而生，转向道德学，失去大程及上蔡原意。因为他们放弃了仁为桃杏仁之种子学说，而以种子为一种力量，一种精神作用，等于人们的心。构成这宇宙万物的总的种子，天地的心是道，而构成各个具体事物的种子，各个具体的心，是理。朱子曾经说：

道是统名，理是细目。

道训路，大概说人所共由之路。理各有条理界瓣。因举康

节云：“夫道也者，道也。道无形，行之则见于事矣。如‘道路’之‘道’坦然使千亿万年行之，人知其归者矣。”

理是有条瓣逐一路子，以各由条，谓之理，人所共由，谓之道。（《语类》卷六）

理学对于当时的学子说，是一门艰深的大学问，所以他们百般作问，而朱子也百般譬喻作答。此又以“道路”“条理”说“道”、“理”，意较平实，而距种子说已远。这是人所共知的规律，平实的道理。但没有这规律，人不能做人，物不能成物，而且根本不存在人和物。可以有一个没有人、物的纯理世界，而不可没有理的纯“气”世界，因为理决定了气。他说：“天地之间，有理有气。理也者形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《朱子大全·文集》卷五八《答黄道夫》）并且说：“万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”（《语类》卷一）这个理是超时空的存在了。不过我们可以追问一句，山河大地都陷了，这个理只在这里，是在哪里呢？前边说，理必有安顿处；如今说，即使无山河大地，理仍然在。冯先生的“新理学”据此而有他超时空的真际，理为生物之本，气为生物之具的理论，也正好是他所谓理是实际之所依照，气是实际之所依据而有宇宙万物。由实际而有真际，有真际后才是实际之所依照，这最初的实际如何产生，因为当时不可能有真际，这真是没办法解决的问题。在这方面朱子是聪明的，他让你们自己去思考，曾经有人问他：“以主宰谓之帝，孰为主宰？”他答曰：“自有主宰，盖天是个至刚至阳之物，自然如此运转不息，所以如此，必有为之主宰者。这样处要人自见得，非语言

所能尽也。因举庄子‘孰纲维是，孰主张是’十数句，曰：‘他也见得这道理，如圭峰禅师说“知”字样’。”（《语类》卷六八）这等于没有答复，这等处“要人自见得，非语言所能尽！”《语类》中记载有关庄子书时，他又说：

“天其运乎，地其处乎，日月其争于所乎？孰主张是？孰纲维是？孰居无事而推行是？意者，其有机缄而不得已邪？意者，其运转不能自止邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰能施是？孰居无事淫乐而劝是？”庄子这数语甚好，是他见得，方说到此，其才高。（《语类》卷一二五）

这些宇宙间自然现象，究竟有没有主宰之者？是谁来推行的？或者是有机体使它不得不如此？或者是它自行运转而不得止？是谁的设施，是谁没有事做来做耍？庄子这些问题，我们早已谈过，他们自己有过解答。朱子非常欣赏这些话，所以一再引用。他称赞庄子才高，说他是“秀才”。庄子并没有明确答案，朱子也没有说出来，要人们自己去思考。这等于佛家禅宗之“我佛拈花，迦叶微笑”了。

在朱子的思想中没有安排一个上帝，他理解庄子，在庄子的思想中也没有上帝，而朱子安排了等于上帝，对自然发挥作用的——太极。他说：

太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极。在万物言，则万物中各有太极。未有天地之发，毕具是先有此理。（《语类》卷一）

太极是万物生长的根源，也就是万物生长之理。依冯友兰先生说，这是哲学的逻辑的提法，也就是唯心论的提法，万物生长一定有万物生长所依照的理由，他们不谈具体条件，因为说条件是科学的经验的唯物主义的。朱子在答复杨子直的信内说：“圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也。周子因之，又谓之无极者，所以著夫无声无臭之妙也。然曰：‘无极而太极，太极本无极。’则非无极之后，别生太极，而太极之上，先有无极也……与老子所谓‘物生于有，有生于无’，而以造化为有始终者，正南北矣。”（《朱子大全·文集》卷四五）朱子以为老子是“物生于有，有生于无”，是说造化之有始终。他认为不能这样说，造化是没有始终的。那么他的无极是什么？他说：“‘无极而太极’，不是于太极之外别有无极，无中自有此理。……天地之间，何事而非五行？五行阴阳，七者滚合，便是生物底材料。……‘太极本无极也’，此当思无有阴阳而无太极底时节。”（《语类》卷九四）这些话与老子不同者，是他说：“无中自有此理”，无不是老子之所谓无，此一无中有理，所以说“太极本无极也”。他也并不否认“无”的存在，“此当思无有阴阳而无太极底时节”，那个时节有什么？当然是无极，无极与无的区别是什么？在张载的思想中，无和无形有别，无形是有而不是无。在朱子思想中是否也存在这种区别，他说，“无极是有理而无形”，又说：“无极而太极，只是说无形而有理。”（同上）这里说理无形，而张横渠说气无形，同言无形，而理气有别。

这无形的理在天地间即天地之心，因此不能说天地无心。朱子与群弟子于此有过问答：

道夫言：向者先生教思量天地有心无心。近思之，切谓天地无心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思虑，有营为。天地曷尝有思虑来，然其所以四时行百物生者，盖以其合当如此，便如此，不待思维。此所以为天地之道。

道夫以为天地不能思虑，故无心，其所以四时行百物生者，其合当如此，此即天地之道。朱子则认为天地有心：

如此，则《易》所谓“复其见天地之心”，“正大而天地之情可见”。又如何？如公所说，祇说得他无心处尔。若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，他又却自定。程子曰：“以主宰谓之帝，以性情谓之乾”，他这名义自定。心便是他个主宰处，所以谓天地以生物为心。中间钦夫以为某不合如此说，某谓天地别无勾当，只是以生物为心。（《语类》卷一）

天地之心，亦即天地间的主宰，不能说天地间没有个主宰。假使天地间没有主宰，那就会紊乱了，以致牛生马而桃树上发李花，而他却有定规。这些本来不是问题，朱子的答话不足以服人，所以有钦夫认为“不合如此说”。自然有自然的规律和法则，这规律和法则由自然本身产生而起维护自然之平衡与发展，维护这自然和谐的美。我们可以借用自然科学中的语言“规范”（gauge）来说明。这“规范”是由自然本身所产生，是一种力量，维护这宇宙的和谐，而不是“上帝”给它们建立起来的。我们可以称这规范为理，为道，为法则，也可以称之为“帝”，如果这样可以增进人们对它有感情的话。牛不生马，桃不发李花，这却与规范无关，是牛和桃本

身的性质所规定，这样作答，等于说“木与夜孰长，智与粟孰多？”是无类的逻辑。程颐本来以为这个主宰可以名之“帝”，而朱子称这个主宰宇宙的心即理。《语类》卷一有：

问：“天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰底意否？”

曰：“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。”又问：“此‘心’字与‘帝’字相似否？”曰：“‘人’字似‘天’字，‘心’字似‘帝’字。”

朱子以为不是心外别有个理，理外别有个心。心既是主宰，是否同于“帝”，因为“帝”无论是人王或是上帝，都是主宰。朱子为之作喻曰：“‘人’字似‘天’字，‘心’字似‘帝’字。”也就是说在人可以谓之心在天可以谓之帝，都是主宰的意思。旧的人格神上帝是有权威的；新的上帝，理，同样具有权威，不能违抗。

天地有心有性，人物也有心有性，朱子在论两者的关系时说：“天之付与万物者谓之命，物之禀受于天者谓之性。然天命流行，必二气五行交感凝聚然后能生物也。性命形而上者也，气则形而下者也。形而上者一理浑然，无有不善，形而下者则纷纭杂糅，善恶有所分矣。”（《朱子大全·文集》卷六七《明道论性说》）因为万物之禀受于天者谓之性，在人为性，在天为理。而理乃浑然一体无有不差。“性只是理”，“理变是性”，那么理善性亦善。此为人性善说之形上学的根据，亦理学家对孟子性善说之有力的发挥，所以朱子说：“性即理也。当然之理，无有不善者。故孟子之言性，指性之本而言，然必有所依而立，故气质之禀不能无浅深厚薄之别。孔子曰：‘性相近也’，兼气质而言。”（《语类》卷四）性之本然是善，

然而本然之性无所依傍，仍然是天地之理，必须依于气，也就是具体的人物上。那么表现于具体人物上的性遂有浅深厚薄之别，所以人性有善有不善。理学家所以分之天地之性与气质之性，是张载二程发挥了气质之性的理论，与孟子性善说结合起来，使性善说归于本原之性，性恶说归于气质之性，才使性命的学说完备起来。所以二程张载有功於圣门。其实阳明一派的良知良能学说，也是从此出发，不过解释不同罢了。

心性之学是理学家的重要命题，我们还要详细讨论。我们还是继续关于理气的探讨。朱子一派讲格物，所以我们说他是二元论者，说理从来也没有丢掉物。因此在自然科学史上朱子是有地位的，他的一言半语，非常富于启发性。关于自然，关于天体，他没有成系统的理论。但在师生问答中，可以看出他的天才，他对于宇宙的理解，现在看，也不能说是“中古人的糊涂话”，比如说：

问：“不知人物消磨尽时，天地坏也不坏？”曰：“也须一场鹑突。既有形气，如何得不坏。但一个坏了，又有一个。”至之问：“康节说：‘天开于子，地辟于丑，人生于寅。’是否？”曰：“模样也是如此。……初间未有物，只是气塞。及天开些子后，便有一块渣滓在其中，初则溶软，后渐坚实。今山形自高而下，便似滲出来模样。”淳曰：“每常见山形如水漾沙之势，想初间地未成质之时，只是水。后来渐渐凝结，势自如此。凡物皆然，如鸡子壳之类，自气而水，水而质，尤分晓。”（《语类》卷四五）

这还是中古的科学水平，有些未免幼稚，但其中有些议论是有

道理的，比如朱子说天地“也须一场鹘突。既有形气，如何得不坏。但一个坏了，又有一个”。这无疑问是指星体而言，一个星体坏了，又有新的产生。老实说，这是近现代天体物理学的结论，在中古，一般处于神学时代，谁能说天地会毁灭，只有上帝能如此说。即使是“初间未有物，只是气塞。……初则溶软，后渐坚实”的说法，也是合理的。我们说到气，总要涉及阴阳，而阴阳五行，这朴素的科学概念，唯心化后，笼罩我国社会千百年，变作精神上的枷锁而忘掉了它的科学意义。阴阳是正负，但我觉得在自然科学领域内用阴阳的概念比正负要恰当些。但这些富于科学思想的概念，如何和他的理、道等学说结合起来，我们还未看到。如果两者不能结合，是学术史上的“悲剧”。冯友兰先生把人世间的学问分作：

1. 逻辑底或哲学底观念。
2. 经验底或科学底观念。

两者不同。物理学及天文学中所谓宇宙是物质底……此宇宙之观念是经验底科学底。所以科学中所谓宇宙，与哲学中所述不同。物理学及天文学中所谓宇宙，可以不是“至大无外”底，而哲学中所谓宇宙，则必是“至大无外”底。有物理学家以为宇宙能扩大。此所说宇宙若是哲学中所谓宇宙，则此命题是不通底。若用《墨经》的话，我们可以说，“此言悖”。（见《新理学》第一章）

我们不同意冯先生的议论，但我们可以补充一些，即冯先生所谓“逻辑底或哲学底观念”是唯心的观念，而他所谓“经验底或科学底观念”是唯物的。通观全书，可以这样说，冯先生是不会反

对的。在冯先生看来，唯心唯物只是方法不同，无是非之分。但我们不这样看，同时我们也理解朱子还没有哲学的和科学的两种观念，他当然没法把两者结合起来，这是憾事。哲学家的任务之一是如何把两者结合起来，而给以适当的解释。

(原载《文史哲》1991年第6期)

仁本礼用

——儒家人学的核心观念

吴 光

儒家学说是在孔子“仁学”基础上，由孟子与历代大儒加以完善的道德人文主义理论。孔子的“仁学”以人为中心，关心生命的根本意义，强调道德的权威、人格的完善、家庭与社会的伦理秩序以及社会群体的共同利益，其核心观念是“仁本礼用”，其思维方式和实践程式是“内圣外王”、“推己及人”而后及于社会。儒家“仁本礼用”的思想原则经过重新诠释，是适合现代文明发展要求的。

“仁”是孔子仁学中最根本、最具普遍意义的道德范畴。“仁”的内涵极其丰富，有亲亲、孝悌等立足于血缘亲情的家庭道德情感，如同孔子所说“仁者人也，亲亲为大”（《礼记·中庸》）、“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），有立足于人性之善而产生的“仁者爱人”（《孟子·离娄下》）、“泛爱众而亲仁”（《论语·学而》）及“博施备物”（《礼记·祭义》）之类的社会道德情感，也有反映“仁”之特性的“恭、宽、信、敏、惠”（《论语·阳货》）等具体的做人道德原则。

“仁”的外延则为义。“义”的本义是合宜，指合乎“仁”的行为，在孔子仁学中还没有成为一个独立的道德范畴。至孟子提出“四端”之心，强调“仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》）之后，“义”在儒家道德伦理体系中乃成为独立的德性原则之一。^①但正如《中庸》所谓“义者，宜也”，《孟子》所谓“仁，人之安宅也；义，人之正路也”（《孟子·离娄上》），“仁，人心也；义，人路也”（《孟子·告子上》）那样的解释，“义”实质上是“仁”的扩充与外延，故《礼记》又有“仁近于乐，义近于礼”（《乐记》）的说法。我们可以说，儒家的“义”既有“仁”的含义，又有“礼”的含义，它是介乎“仁”与“礼”之间的道德原则。

孔子仁学中的“礼”，既是道德范畴，又是伦理原则。作为道德范畴，“礼”以“仁”为存在的根据，“礼”是内在仁心、善性的外在表现。所以孔子要说“人而不仁，如礼何”（《论语·八佾》），并且主张“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》），孟子则以“恻隐之心”为“仁之端”，而以“辞让之心”为“礼之端”（《孟子·公孙丑上》）。而且，“礼”作为一种道德，本身还具有“敬”、“让”、“忠”、“信”等多重道德含义，而这些含义，实际上无非是内在仁心的外在表现。由此可见，在儒家道德哲学中，“仁”与“礼”虽然同为德性原则，但相互之间存在一个表里、体用的关系，即“仁本礼用”的关系。

然而，“礼”在儒学理论体系中，其更重要的地位是作为伦理

① 笔者认为，儒家道德伦理哲学体系由三大原则系统构成，即德性原则、伦理原则和修养原则，相互之间有密切联系，但不能混同为一。参见拙文：《论儒家道德伦理的内涵、特色及其现代价值》，《浙江社会科学》1998年第1期。

原则呈现的。儒家经典《礼记》（其中许多内容是引述孔子言论和思想的）中对“礼”的性质、功能及其与道德仁义、政治人事的关系作了明确的规定与说明。这些记载表明：第一，“礼”既是“定亲疏、决嫌疑”的人伦准则，又是“别同异、明是非”的理性准则，它既规范着社会上不同等级、不同类别的人群（如君臣、父子、夫妇、朋友、师生）的等级秩序，又成为人们在政治、军事、文化、宗教等活动中各种社会行为的标准与制度（参见《礼记·曲礼上》篇^①），可见“礼”的根本性质是伦理规范与秩序性制度。第二，“礼”是成全内在道德情感的外在性规范。儒家所谓“道德仁义，非礼不成”（《礼记·曲礼上》）、“忠信，礼之本也”（《礼记·礼器》）、“乐动于内，礼动于外”、“乐极和，礼极顺”（《礼记·乐记》）云云，正说明礼仪制度与道德情感的关系是一种表里和谐、体用一致的关系。第三，“礼”作为伦理规范，对每个社会成员都提出了道德要求，例如，强调“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）等等，并要求所有社会成员必须遵守这些道德准则，认为只有如此，才能使人格完满、家庭和谐、社会安定。第四，儒家思想中的“礼”，是与时推移、因时制宜的。如《礼记·礼器》篇记孔子所说“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心。理万物者也。……礼，时为大，顺次之”；《中庸》篇记孔子之言曰“君子而时中”等等。由

^① 如《礼记·曲礼上》篇曰：“夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也。……道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩论，非礼不决；君臣上下、父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班师治军、莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。”可见“礼”主要是用以规范人际关系和社会等级制度的伦理原则。

由此可见，儒家所讲的“礼”，虽然具有很广泛的社会功能，但它主要是用以确立等级社会中人与人关系的、外在性的规范和制度，是一种他律性的伦理原则，而非自律性的德性原则，而且，“礼”是不断发展更新、与时俱进的。可见，在孔子等儒家学说中，道德之“仁”与伦理之“礼”是一种表里体用关系，因而不应该混为一谈，或片面地将孔子学说归之为“礼学”。

儒学的重要内容之一是其道德修养理论。孔子立足于对“性相近，习相远”、“仁者人也”的基本认识，建立了一套以克己自省、好学修德为基础，以言行合礼、执两用中为标准，以行仁政、安人民为社会责任，而以成全道德人格为依归的修养原则。孟子则立足于对“性善”和“仁义内在”的基本认识，建立了一套以尽心知性、存心养性、求放心为原则的道德修养理论，而其道德修养的目的，也如孔子一样，在于道德人格的完善，并建立一个以民为本、推行仁政而且符合伦理秩序的理想社会。荀子的修养理论与孔孟的致思途径殊异，他立足于对人性本恶（生而有欲，欲而生争）的认识，主张通过外在强制性的“起礼义，制法度”以“化性起伪”（以礼义法度节欲辨分、息争制乱、改造人性），所以荀子的修养原则，重在后天的“隆师”、“学礼”、“起伪”（向圣人学礼义以正身、治国），是一种他律性的修养原则。但荀子所谓的礼义法度，本质上仍然同孔孟的礼义制度一样，是一种规范、维护人伦秩序，保持社会等级制度的伦理工具，而其修养理论的终极目标，是达到人格之全粹、人伦之中节和政治之有序，从而实现“隆礼尊贤、重法爱民”（《荀子·天论》）的王道政治理想，其与孔孟，也可谓殊途而同归者也。

总体而言，孔子与后儒的道德修养理论，除了个别大儒（如荀子、董仲舒）走的是“由外及内”即所谓“道德他律”的途径外，一般都坚持“由内及外，内外统一”的修养模式，即首先重视的是克己修身，然后推己及人，而及于社会政治的修养路线。其一贯之道，则是以道德之“仁”为体，以伦理之“礼”为用，以“内圣外王”为实践的目标，从而构建了道德、伦理、政治三位一体的思想体系。

孔子虽然十分重视“礼”的作用，但他从当时礼崩乐坏、天下无道的政治现实中，深切感受到维系道德仁心的重要，并且认识到礼之本在仁的道理，所以，他发出了“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”的感叹，并在回答林放问“礼之本”时感叹说：“大哉问！礼，与其奢也宁俭；丧，与其易也宁戚。”（《论语·八佾》）这样，就把作为外在规范的“礼”导向了人们内在具有的道德情感方面，而这种内在道德情感便是“亲亲之仁”。他在回答鲁哀公问政时，十分清楚地阐明了仁、义、礼的本末关系，指出：“为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀（极），尊贤之等，礼所生也。”（《礼记·中庸》）可见，在孔子思想逻辑中，政治的中心在人，治道的根本在树立道德之仁，仁道源于亲情，而以尊贤为宜，而礼制的规范则以道德为依据。孔子在回答颜渊问仁时又指出：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！”（《论语·颜渊》）“复礼”以克己自修为前提，“克己”则以符合礼义规范为归宿，内修自省与外在规范的统一便是仁，而仁的确立则取决于人自身的道德自觉。孔子的这些重要思想，实际上

是奠定了以“仁本礼用”为特征的儒家“仁学”（即人学）的基本思想模式。在这个思想模式中，“仁”是源于人情（亲亲、爱人）的道德自觉，并且是主导建立人伦秩序（礼义）的内在根据，从而也就确立了道德的主体性地位。

“仁者人也”、“为仁由己”，孔子以后的儒家，特别是孟子以及宋明诸儒，大体上是按照孔子这一思路建立起儒学思想体系的。即便是荀子与汉儒，虽然在人性善恶及仁、礼关系问题上有歧出之见，但其哲学所讨论的根本问题仍然是人，旨在揭示人存在于天地之间的意义与价值，旨在培养健全完善的君子人格，旨在建立一个符合仁道精神、遵守人伦秩序的理想社会。

儒家“仁本礼用”思想中最有活力，且具有永恒价值的东西，是它的以人为中心、以道德之“仁”为形上本体的“道德人文主义”精神。这一根本精神将与日俱进。人类文明愈进步，就愈加显示出儒家道德人文主义精神的意义与价值。我们在建设社会主义精神文明活动中，从儒家这一思想可以得到的启示是：第一，作为一个有别于草木禽兽的“人”，必须树立高尚的道德情操和道德理想，懂得“为仁由己”和“仁者爱人”的道理，首先要自尊自爱，进而推己及人而及于社会，尊重他人（包括他人的知识、人格与权利），热爱人类，树立为社会、为民族、为群体而奉献聪明才智乃至牺牲个人生命的崇高情操，将国家、民族和群体利益置于个人利益之上，做一个真正的“仁者”。第二，儒家的根本精神——仁爱精神是贯穿古今、历久弥新的，但儒家传统的“礼”观念及各种礼仪制度是与时推移、日新变化的。因此，我们要正确理解先儒“礼之本在仁”、“礼，时为大”的教诲，树立起开放的、发展的、因时

制宜的历史观。我们必须在新的时代历史条件下对传统儒家的道德伦理原则作出新的诠释、调整和充实，以建立和规范新型的人际关系和礼仪制度，这包括学习和引进非儒家文化传统中一切先进的思想观念和伦理制度，使之化为我用。在现代历史条件下，我们尤其要勇于并善于学习现代西方文明中各种优秀的、已被社会现代化实践证明是行之有效的伦理观念和伦理制度，抛弃那些已经落后于时代的、陈腐的伦理教条和伦理制度。惟其如此，才真正符合孔子和后儒以“仁本礼用”为核心的道德人文主义精神，也才能真正适应现代社会的需要。这也许就是我们今天研究儒家“仁本礼用”思想的意义所在吧。

(原载《文史哲》1999年第3期)

程朱陆王哲学与西方近现代哲学

张世英

—

人与世界万物的关系有认识论上的关系，也有存在论上的关系，前者把世界当作人这个主体所认识的客体或对象，两者的关系是主客关系，重主客关系则重知识、重认识；后者是本源上的关系，生存或生活上的关系，按这种关系看问题，则重人的内心的考察，而不注重知识的认识。西方近代哲学的核心是“主体性”（Subjectivity）原则，无论是强调主客分别的哲学思想，还是强调主客统一的哲学思想，都是着重讲认识上的关系；即使是系统阐述主客统一，大讲人的自我实现的黑格尔哲学，也离不开大讲认识论，大讲认识上的统一。黑格尔以后，西方现代哲学家尼采，特别是海德格尔，才一反西方哲学史的旧传统，反对把人与世界的关系只看成是认识论上的关系，而主张把人与世界的关系主要看成是存在论上的关系。但以海德格尔为主要代表的存在论，毕竟产生于西方主客关系模式或“主体性”思想长期发展之后，它离不开对主客关系的分析、批评和限制，也离不开主客关系思想给予自己的影响、作

用和营养。中国古代哲学一般缺乏主客关系或“主体性”思想，不重认识论而重存在论，但这种存在论又大不同于西方现代哲学的存在论。中国古代哲学的存在论是没有经过主客关系思想洗礼的原始存在论，一般地说的不包括主体与客体分离的存在论，这种存在论不重知识和科学，它虽然大讲统一，但这种统一基本上不把主客关系和认识论放在视野之内，这就是中国古代哲学中占主导地位的“天人合一”论。“天人合一”论不同于西方近代哲学中的主客统一论，后者主要属于认识论上的“统一”，至少包括认识论上的“统一”，前者属于存在论上的“合一”；“天人合一”论也不同于西方现代哲学中存在论哲学家如海德格尔所讲的“原始的统一”，因为后者已受过主客关系思想的长期熏陶，前者则不然。

宋明道学中的程朱与陆王两派从不同角度和观点上所讲述的“天人合一”论，都远不及西方近代哲学以“主体性”为根本原则的哲学水平，都漠视主客关系和认识论，陆王尤甚。更不能说什么他们的“天人合一”是包括而又超出主客分离之上的“天人合一”。

陆王的先驱程明道认为人与世界本是一体，本以“仁”即“义理智信”为根本原则：“人与天地一物也，而人特自小之。”“天人本无二，不必言合。”“学者须先识仁，仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。”（《二程遗书》卷二）只是由于执著于我的私心，人与世界才分离。人若能不杂私意，则可回复到与世界为一体的境界。明道的“天人合一”论显然完全是存在性的，而非知识性的，人与世界的关系在他那里显然不包括主客关系。

陆象山所谓“为学”，根本不是求知识。“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。为学只是理会此。”（《象山全集》卷三五）象

山认为人心即是宇宙全体，即是道心，即是世界，两者本来合一，无有隔阂。人心、道心，或者说“理”，其根本原则是道德原则，只因蔽于物欲才违反了道德原则。“为学”就是去此心之蔽，复归于“天人合一”之本体。可见在陆象山那里，也基本上没有把人与世界当作认识上的主客关系去看待。在陆象山看来，知识是“添的工夫”，而他认为只有做“减”的工夫，“无识知之病”，才能达到“此心炯然，此理坦然，物各付物”的境界（《象山全集》卷一）。

王阳明的“天人合一”说之核心是“人是天地的心”，“充塞天地，中间只有这个灵明”。“天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。”（《传习录》）人与世界为一体，若无人心，世界就是块然一团之物，毫无意义，只是人心才赋予了世界以意义，才使世界“发窍”。王阳明的“天人合一”说也是把人与世界的关系完全看成是存在论的关系，而非知识论的关系或主客的关系。当谈到知识时，他明确说：“为圣者在纯乎天理，而不在才力也。学者学圣人，不过是去人欲而存天理，犹炼金而求其足色耳。后世不知做圣之本，却专去知识才能上求圣人，敝精竭力，从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟。知识愈广，而人欲愈滋；人才愈多，而天理愈蔽。”（《传习录》）知识竟成了“天人合一”的障碍，怎能说他的“天人合一”是包括而又超出主客分离之上的合一呢？

程伊川和朱子在讲“天人合一”时，谈到“致知”。程伊川说：“道未始有天人之别。”“安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是一道，天道自是一道？”达到“天人合一”的途径有二：一是“主敬”，一是“致知”。“敬”者，专一也。关于“致

知”，伊川说：“致知在格物。格，至也，如祖考来格之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端，或读书，讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应事接物而处其当，皆穷理也。”或问：“格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？”曰：“怎生便会该通？若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件。积习既多，然后脱然自有贯通处。”（《二程遗书》卷一八）伊川这里所说，有些积累知识之意，与明道的修养方法有所区别。但他通过格物所追求的目标仍是道德修养，他的这些话主要的不是讲主客关系和认识关系，不是要追求知识。

朱子所讲的理，确实不只是指道德原则，而且包括世界上自然事物之理。理之全体只因气禀之蔽而不能完全体现于人，故去人欲存天理仍是达到“天人合一”的途径，此途径和伊川相同，也是“主敬”和“致知”，但他的“致知”也和伊川一样还是为了道德修养；而且他所讲的理虽然包括自然事物之理，但这在他的哲学中不占主要地位。我们不能把他的“致知格物”解释成有主客关系的科学认识和科学精神，至少不能把这一点看成是朱子思想的主要因素。

西方近代哲学重主客关系和“主体性”原则，重认识论，同一般的中国古代哲学（包括程朱陆王哲学）相较，显然前进了一大步。人们也许会说，从康德到黑格尔的德国古典哲学，都注重实践理性，注重道德意识，正与程朱陆王哲学相通。其实，两者立论的基础大不相同。康德提出，有知识所达不到的领域，它比知识领域更高，就这个基本观点而言，中国哲学早已有之，老庄哲学是其一例，程朱陆王亦有此意。但康德哲学是在主客关系基础上对这个问

题进行了详细的、系统的逻辑论证，他的全部纯粹理性批判都是讲的认识论，但他讲认识论的目的又可说是“醉翁之意不在酒”，而在限制知识的范围和效力，为实践理性的道德领域留地盘。讲康德哲学，如果只片面地讲他的道德哲学，而不讲他的认识论，则既不可能理解康德的整个哲学，当然也不可能真正理解他的道德哲学，就如同只片面地讲他的认识论而不讲他的道德哲学的后果一样。可以说，康德的认识论是他的道德哲学的基础。中国的程朱哲学包含一点主客关系思想和认识论，但在其整个哲学中很不重要；陆王哲学则根本没有认识论，陆王把“理”完全狭隘地理解为伦理道德上的理，所以陆王哲学对中国自然科学的发展起了阻碍的作用，朱子在这方面的影响亦不大，而康德哲学在西方则起了促进自然科学发展的作用，两者是不可同日而语的。

黑格尔把“绝对精神”看作是主体与客体的最高、最后的统一，他认为人有私人的方面，也有普遍神圣的方面，这后一方面就是“绝对精神”——用中国哲学的语言来说，这也就是黑格尔的“天人合一”说。黑格尔的全部哲学是对“绝对精神”曲折发展过程的描述。“绝对精神”的发展既是精神自我认识的过程，同时也是精神自我实现的过程；既是主客分离的过程，同时也是主客不断统一的过程。所以我们也可以说，黑格尔哲学既是认识论，同时又是存在论。人与世界的关系既是认识论上的关系，同时又是存在论上的关系，两者结合在一起，但以存在论为主。黑格尔心目中的最高目标是小我要实现为大我，个人要实现为“绝对精神”；个人经过艺术、宗教、哲学三个阶段，才能达到“绝对精神”，才完满地认识了自身，从而也完满地实现了自身。正如美国新黑格尔主义者

鲁埃士所说，黑格尔的“绝对精神”好比一个战将，个人为了实现自己成为“绝对精神”，经历了无数次的主客不断分离、不断统一的战斗过程，直到最后才作为一个遍体鳞伤的战将出现，这就是人生的最高实现和最后目标。在黑格尔那里，认识是为了实现，认识论服务于存在论。也就是这个缘故，黑格尔在讲到认识、理论与意志、实践，或“理论的精神”与“实践的精神”的关系时，总是认为实践高于理论的认识。但我们必须看到，主客关系和认识论是黑格尔哲学的重要组成部分。正因为如此，“主体性”原则才在黑格尔哲学中占了极其重要的地位。可以说，西方近代哲学中的“主体性”原则从笛卡尔开始，至黑格尔则得到了最高的发展。程朱陆王哲学所缺乏的，正是这种以主客关系为基础的“主体性”原则，这也是程朱陆王哲学远不及西方近代哲学的关键所在。

二

中国哲学史一向把程朱与陆王分属宋明道学中之两派，程朱即程伊川与朱子属于理学，程明道和陆王属于心学。两派的区分，大家谈得很多，但两派之区分的历史意义如何？两派在哲学思想发展史的时代性上有无新旧之分？则很少论及。为了说明这个问题，我想先就一般人类思想史谈谈我个人的观点。

人类思想发展的一般进程表明，宗教的发展在前，哲学的发展在后，而哲学史的一般发展进程又表明，形而上学本体论的探讨在前，具体的现实的人的探讨在后。孔德把人类精神的发展划分为神

学的、形而上学的和实证的三个阶段。孔德主要是从人类知识发展的角度来划分的。若从人的自由本质或独立自主性发展的角度来看，则人类思想的发展似乎也可以划分为这样三个阶段：在第一个阶段中，神权受到最高的尊重，人的独立自主性被放在他世或来世中，因而受到神权的压制；在第二个阶段中，抽象的本质受到最高的尊重，人的独立自主性被放在抽象的本质世界中，受到形而上学本体论的压制；只有到第三个阶段，人才摆脱他世和抽象永恒世界的束缚，从神权和形而上学本体论中解放出来，要求把自己的独立自主性放在现实的具体的世界中，人才成为在时间现实中的、活生生的、真正独立自主的人。按照海德格尔的看法，自柏拉图到黑格尔的旧形而上学本体论在西方哲学史上占主导地位，而海德格尔本人，则要打破这种旧传统，不允许谈论什么人的超时空的永恒的抽象本质，谈人就是谈时间中的现实的人的存在。如果我们把海德格尔以前的旧形而上学本体论叫做“本质主义”，那么，海德格尔的存在主义就是以反对本质主义为特征的哲学。就西方哲学来说，海德格尔的哲学是我所说的第三阶段的开端。如果我们按照海德格尔的意思把尼采算作是西方哲学史上最后一位伟大的形而上学者的话，海德格尔的反本质主义是西方现代哲学的主要特征之一。本质主义与反本质主义，形而上学本体论与反形而上学本体论，是西方近代哲学与现代哲学的一个重要分水岭，也是划分旧传统与新思潮的一个重要标志。当然，我这里所说的三阶段之分，只是大概而言，也不能简单地看成只是时间的先后。在现实的历史中，同一个时期可以并存着不同阶段的思想；甚至在先的阶段的思想可以在后来的一个时期中占主导地位；有时，同一个哲学家的体系中也可以

有不同阶段的思想并存；如此等等。三阶段的先后除一般地有时间发展上的先后外，更主要的是指新旧高低之分。新旧高低之分也只是就一般情况而言，而且只是相对的。形而上学本体论一般说在黑格尔以后已不时髦了，但近来也有“回归”的新趋势，有反对反形而上学的新趋势，但这也都是从新的角度出发的“回归”，不是黑格尔以前的旧东西的重复。第三阶段的思想实际上也是很复杂的。

中国哲学史上也有类似的情况。孔子所说的“天”系有意志的主宰之天，他的这一思想就属于第一阶段（这里，我不想对孔子的思想作全面的评价），比起老子所谓“道法自然”，“天地不仁”，以天为自然之天，则要落后一个阶段。老子所谓“道”，有形而上学的意义，他的这一思想似属第二阶段。宋明道学受老庄思想影响，认天为自然的，这当然比孔子把天看成有意志的主宰之天的思想要高出一头。不过我在这里所要着重申述的倒是在宋明道学中程朱理学与陆王心学两派之差别的历史意义。

理学与心学虽然都缺乏以主客关系为基础的“主体性”原则，都缺乏认识论，都不及西方近现代哲学以“主体性”为原则之先进，但若以形上与形下之区别的观点来看，程朱理学与陆王心学之差异，却具有时代性或历史发展的阶段性的意义，两者的不同，是旧传统与新思潮的不同。具体地说，程朱理学大致属于形而上学本体论的阶段，而陆王心学则具有第三阶段的思想闪光，有超过西方近代哲学的旧形而上学传统而有与西方现代哲学思想相近之处。

程伊川说：“‘寂然不动，感而遂通’，此已言人分上事。若论道，则万理皆具，更不必说感与未感。”“冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是

一贯，不可道上面一段事，无形无兆，却待人旋安靠引入来，教人塗辙。既是塗辙，却只是一个塗辙。”（《二程遗书》卷一五）伊川所谓的理似乎是一种超乎人之上的理。伊川据此而注重形而上与形而下之分，“一阴一阳之谓道，道非阴阳也，所以一阴一阳者道也”（《二程遗书》卷三）。伊川在这里强调了阴阳与阴阳之所以然的道之区分。“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”（《二程遗书》卷一五）可见伊川倒也并不认为形而上之道可以离开形而下的阴阳，并不认为阴阳之所以然的理可以离开阴阳本身，但他强调二者的区分，认为有形而上的世界，这一点却与西方哲学中旧形而上学的本体论相通。伊川的“天人合一”，也就是他所说的“与理为一”的境界。“圣人与理为一”（《语录》卷二三）。所谓“与理为一”，也就是指形而上的理体现于形而下的人。“随事观理，而天下之理得矣，天下之理得，然后可以至于圣人。”（《语录》卷二五）“除非烛明理，自然乐循理”。（《语录》卷一八）这就是说，理本来现成地摆在那里，人能遵循之，便是“与理为一”。

朱子在形上形下问题上比伊川说得更明确。他说：“形而上者，无形无影是此理；形而下者，有情有状是此器。”（《语类》卷九五）“凡有形有象者，即器也；所以为是器之理者，则道也。”（《文集》卷三六）“无极而太极，不是说有个物事光辉地在那里，只是说当初皆无一物，只有此理而已。”（《语类》卷九四）朱子明确提出了一个“无形无影”的理的世界，即形而上的永恒的抽象世界。此理的世界在具体事物之先。上引所谓“当初皆无一物，只有此理而已”，就是此意。所以他又说：“若在理上看，则虽未有物而已有物

之理。”（《文集》卷四六）“未有天地之先，毕竟是先有此理。”“有此理便有此天地，若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。”（《语类》卷一）朱子的理颇有些类似于柏拉图的理念世界，也有些类似于黑格尔逻辑学的概念，除去它们各自的特点外，可以说，都是些逻辑上在先的抽象的本质概念。朱子关于理的学说，与西方哲学史上自柏拉图到黑格尔的“本质主义”，从某种意义上说，是一个类型的思想。朱子和伊川一样，也主张“与理为一”，其意与伊川基本相同。“与理为一”的提法也能说明朱子的理的形而上学意义：理或理之总体“太极”本来是逻辑上先于事物的，但理又体现于人和事物，所谓“人皆禀天地之理”，就是说人（和事物）体现着天地之理。理在体现中就有全与不全、清明与混浊之分。所禀清明者，便是达到“与理为一”的圣人。“圣人与理为一，是恰好。”（《语类》卷四）朱子的理主要是道德原则；他的“太极”以“仁”为主，故“与理为一”的境界也就是他所说的“仁”的境界，“仁”的内涵在朱子那里主要的是指道德原则。

应当注意的是，西方近代哲学中的形而上学，是以主客关系思想为基础的形而上学。主客关系的思想把人当作世界万物之外的认识者，把世界万物当作人的认识对象，这就很自然地会产生一个与人对立的外部世界及其本质是否能被认识的问题，以及是否能对人的认识所穷尽，所完全认识的问题。康德批评他以前的旧形而上学过于自信地以为用认识的范畴即能完全把握世界万物的本质，从而陷入独断论，这是有道理的。康德的批评也正好说明他所批评的旧形而上学与主客关系和认识论的不可分离的性质。但康德自己的道德形而上学，如前所述，仍然是建立在主客关系的认识论基础之上

的。正因为从主客关系、从认识论上立论，才会有一个不可认识的领域，才会有形而上学。在康德那里，世界的本质，从正面说，是他所谓“信仰”的领域，从反面说，是他所谓“认识”达不到的领域，亦即不能认识的领域，或者说，是科学知识所不可能解决的领域；而且，就康德的整个哲学体系来看，他从正面来说的文章做得比较少，从反面来说的文章做得比较多。黑格尔的形而上学正如大家所熟悉的，与逻辑学、认识论结合成了一个整体，如果抽掉主客关系的认识论，就没有黑格尔的形而上学。他把世界万物的本质放在一个永无止境的认识过程中，这就表明他是从主客关系、从认识论的角度看问题：只有从主客关系、认识论出发，才有永远做不完的课题，知识只能是无穷的追逐。

和西方近代哲学不同，中国的程朱哲学缺乏主客关系的思想，但我们不能因此就说程朱哲学不可能有形而上学。我们只能说，程朱的形而上学主要不是建立在主客关系之上的形而上学。中国古代哲学一般地说都缺乏主客关系的思想，但中国古代哲学中仍有形而上学。老子讲的“道”就具有形而上学的意义。他的“道”叫做“常道”，“常”有普遍永久之意，与“一存一亡，乍生乍死，初盛而后衰者”（《韩非子·解老》）形成一个对比。庄子说：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆矣！”用西方哲学的术语来说，庄子此话的意思就是，用主客关系、认识论看待人和世界，把世界看成知识对象，则知识无穷无尽，永远不能完成。可是在庄子看来，有原则上为知识所不可能解决的更高的更重要的问题，这就是“万物与我为一”的得“道”的境界，这种境界只能靠“心斋”、“坐忘”之类的直觉才能达到，知识再多，也不能得“道”

(当然,庄子无主客关系的观念,也就不可能像康德那样用主客关系的思想详细地论证他的非知识所能达到的境界,论证他的得“道”的境界)。庄子的“道”和老子的“道”一样,也是形而上学的。他说:“夫道……自本自根,未有天地,自古以固存。……先天地而不为久,长于上古而不为老。”(《庄子·大宗师》) 庄子和老子的“道”都可以说是逻辑上在前的。但在老庄那里,形而上的东西——“道”和人的关系不是客体与主体的认识论上的关系,而是存在论的关系,是本根与人相通的关系,这是老庄的形而上学不同于西方近代哲学中形而上学的一个重要之点。西方近代哲学中的形而上学,其目的一般在于通过认识达到本质,康德说本质非认识所能及,仍是从认识立论;老庄哲学的目的在于通过直觉与道合一。一个是建立在认识论基础上的形而上学,一个是建立在存在论基础上的形而上学,这是很清楚的。我们在前面把形而上学的阶段叫做第二阶段,按这里所说,则此阶段又可分为两个小阶段:一是以存在论为基础的形而上学阶段,中国古代哲学的形而上学属之;一是以认识论为基础的形而上学阶段,西方近代哲学中的形而上学属之。显然,后者比前者新而先进。

老庄的形而上学的上述特点,也为程朱的形而上学所有。就是说,程朱的形而上学也是以存在论为基础的形而上学,其目的是通过修养达到“与理为一”。程朱的“理”与人的关系主要不是客体与主体的关系,不是认识的关系,而是本根与心性的关系,是存在的关系,但这个作为本根的“理”是逻辑上在人之先的世界,是一个形而上的世界。

中国哲学一般注重人生,注重修养,即使是主张有形而上的

“道”的学者如老庄和主张有形而上的“理”的学者如程朱，他们讲“道”、讲“理”的最终归宿还是谈人生，谈修养，他们不会就“道”或“理”本身专门构造一套系统的关于形而上的东西的学问，像康德的道德形而上学、黑格尔的逻辑学那样。就这个意义而言，说中国哲学无形而上学，也未尝不可。也许我们可以说，中国哲学中有形而上学的思想观点，尚缺乏形而上学。程朱的情况就是如此；老庄的形而上学的成分相对地说也许要更多一些。

和程朱理学相对的陆王心学，在缺乏主客关系，缺乏认识论这一点上固然大致相同（当然，程朱理学中所包含的认识论成分比陆王心学之全无认识论要优越），但有一个极其值得注意的不同点，就是陆王心学不分形上形下，也可以说，在他们的哲学中，没有形而上的世界。

陆象山虽然谈到形而上与形而下，但他不说有超然的理，而强调人心即是理：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非是理。”（《陆九渊集·语录上》）

杨慈湖则进而反对形上与形下之分：“又曰：‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。’裂道与器，谓器在道之外耶？自作系辞者，其蔽犹若是，尚何望后世之学者乎？”（《慈湖遗书》卷四）

如果说陆象山在这方面的思想尚不甚清楚，杨慈湖亦语焉不详，那么，到王阳明则已说得比较明确而细致。“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”“此心在物则为理。”（《传习录》）此说与朱子正好相反：在朱子看来，理是在逻辑上先于人心的，故可以说有心外之理或无心之理，而在王阳明看来，无人之心则无理；在朱子看来，理体现于人心和物，而在王阳明看来，人心体现于物

才是理，即所谓“此心在物则为理”。这样，在王阳明的哲学中就根本没有超乎人心和具体事物之外的抽象的形而上的世界。王阳明心目中的世界只是一个现实的世界，即以人心为天地万物之心的天地万物；人心与世界（天地万物）原为一体，人心是整个世界的“发竅”处。阳明的这些思想颇与海德格尔相似。海德格尔反对旧形而上学的本体论，反对有超时空的抽象的本质世界，类似王阳明之反对程朱的理学，反对有抽象的理；海德格尔把人看作是整个世界万物的展示口，世界万物在人这里展示自己，颇像王阳明把人心看作是天地万物的“发竅之最精处”，天地万物因人心而获得意义；海德格尔在西方哲学史上起了打破旧形而上学本体论的传统，把人从抽象本质世界中解放出来的作用，人的独立自主性被海德格尔拉回到了现实的具体的世界中，王阳明在中国哲学史上也有着打破形而上学观点，把人心从抽象的理的世界中拉回到惟一现实的具体世界中的首创精神。我在前面把海德格尔哲学称为西方哲学史上的独立自由性发展的第三阶段的开端，表现了西方现代哲学的特征。若就中国哲学史而言，王阳明的反形而上学的思想未尝不可说有超出西方近代哲学中的旧形而上学之处，多少具有西方现代哲学的思想闪光。从这个方面来说，陆王心学之反对程朱理学，就不仅简单地具有宋明道学中两派之争的意义，而且可以说在一定程度内具有超出程朱形而上学的时代意义。王阳明重人心之独立自主，同他的这种心学有密切关系。他在谈到治学态度时说：“夫学，贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。”（《传习录》）王阳明的这个观点有解放人的思想的作用。例如王学弟子中左派的出现，就可以说是他的心学的上述时代意义的一个表现。惜

乎王阳明的“良知”和心中之理，仍然是一套封建道德原则，他毕竟还是一位封建主义的哲学家；他的那些先进的思想闪光，长期没有得到很好的发展。

王阳明和海德格爾的上述相通之处，我也许可以用一个名称来概括，即他们都有非形而上学的存在论思想。但我仍然要重复一下本文在开始时所说的，中国古代哲学的存在论，是不包括主客关系的存在论，王阳明的非形而上学的存在论就是如此；与海德格爾那种经过西方主客关系思想长期发展之后的非形而上学的存在论相比，两人的哲学实有时代上的新旧高低之分。海德格爾认为 Dasein 是没有道德意义的人（当然不是指不讲道德的人），是有独立自主性的人，不像在王阳明那里那样，人还是受封建道德原则束缚的人；海德格爾的整个哲学重论证和逻辑分析，这就是吸收了主客关系思想的营养之故，不像王阳明哲学那样少论证，少分析；海德格爾提倡的“本真”包括“非本真”，他提倡的“原始统一”实包括而又超出主客关系，不像王阳明那样认为知识与私欲是达到与万物为一的障碍。所以海德格爾的哲学远比王阳明哲学为先进。无可否认，海德格爾的存在主义哲学有很多消极因素和站不住脚的地方，我们应该剔除它的这些糟粕，但他重视现实的具体的的人，企图把人从抽象世界中解放出来的思想，的确具有划时代的意义，可以借来充实和发扬我国陆王心学之反对形而上学束缚并在某种程度内重视现实人的独立自主性的思想。

（原载《文史哲》1992年第5期）

朱熹经典诠释学之我见

蔡方鹿

朱熹经学是中国经学发展到宋代的理论代表，朱熹不仅集宋学之大成，而且兼取汉、宋，融合义理之学与训诂之学，其经学思想达到了当时中国经学发展的高峰，并对后世中国经学的发展产生了深远影响。朱熹通过注释儒家经典的形式，对中国经学乃至中国哲学加以思想理论的创造，把中国经学和中国哲学发展到一个新的高度。在这个过程中，形成了自己的一套独具特色的经典诠释学。朱熹的经典诠释学内涵丰富，融会经学诠释与哲学诠释，形成了较为完整的本体论诠释学思想体系，他提出经典诠释的依据和标准，并在诠释儒家经典的过程中，提出系统的经典诠释方法论原则。在这些方面，同样也达到了中国诠释思想发展的高峰。

诠释学虽然是从西方引进的一种理论学说，在西方有较长的演变发展历史，并在当代发展成为较有影响的哲学思潮之一，在中国却是一门正在建立过程中的学问。尽管中国有两千多年注释儒家经典的传统，有许多关于诠释学的思想资料，并形成了较有代表性的若干诠释方法和理论，然而有严密逻辑和完整体系的诠释学尚未多见。本文从研究朱熹经学与中国经学的相互关系出发，在探讨朱熹

丰富的经学思想的基础上，以朱熹对儒家经典所做大量诠释及其诠释方法论为依据，从中概括提炼出朱熹的经典诠释学，以为创建中国的诠释学作出一些努力和探索。

一、本体论诠释学的建立

朱熹在对儒家经典的诠释中，不仅从认识论上提出了一系列系统的经典诠释方法论原则，而且建构起本体论诠释学，从而丰富了中国哲学的理论体系，这集中体现了朱熹经学与哲学的结合，亦是朱熹经典诠释学的突出特色。

朱熹在对儒家经典作诠释的过程中，注意把经学诠释与哲学诠释结合起来，建构起本体论诠释学，为建立具有时代气息的本体论哲学体系作论证，这是对以往中国诠释思想的发展。

宋以前的中国诠释思想，道家、玄学和佛教各自对经典的诠释，有本体诠释的思想，其中道、玄提出道本论的思想，佛家提出心、性本体论和理本论的思想，然而居中国思想文化主导地位的儒家在宋代以前却少有提出系统的本体论思想，儒家经学对具有至高无上地位的儒家经典的诠释，停留在以训诂考释为主的阶段，儒家政治伦理学说缺乏本体论的哲学依据，难以与建立在本体论哲学基础上，并以之为依据的道玄佛思想相抗衡，以致动摇了儒家文化的主导地位，产生理论危机和社会危机。朱熹在新形势下，通过对儒家经典的注释，在二程思想的基础上，加以理论创新，提出系统、完整的以天理论为主体，贯通道本体、性本体的本体论诠释学，从

而大大丰富并发展了中国哲学的本体论诠释学。朱熹以说经的形式，提出并论证了中国哲学的一系列范畴、命题和重要理论，使得哲学本体论与儒家伦理政治学说紧密结合、融会三教的理学思想体系占据了与中国哲学与中国文化发展的主导地位，并对后世中国文化与哲学的发展产生了十分重要而深远的影响。

天理论是朱熹哲学最重要的理论，体现了其理学乃至宋学的本质特征，也是其经典诠释的形上依据。然而，朱熹天理论哲学体系的建构，却是通过对儒家经典的诠释提出来的，并反映了时代发展的要求，最终完成了自宋初以来，思想家们致力于建立一种直接把哲学本体论、思辨性的哲学形式与儒家伦理学统一起来的哲学体系的尝试。当然，这种本体论哲学体系的创立，离不开注经的形式，是哲学诠释与经学诠释相结合的产物。正因为这种诠释不完全等同于经学诠释，它既包含了诠释经典的原义，同时也在注经的形式下从事本体论的哲学创造，为建构理本论哲学体系作论证，故称之为哲学诠释与经学诠释相结合的本体论诠释学。

朱熹通过诠释儒家经典，建构本体论诠释学具体表现在：他在遍注群经，对儒家经典作深入研究、探讨的过程中，既训诂考释，探讨经文之本义，又发明义理，探索圣人作经之寓意，并进行哲学理论的创造和发挥，从而建立起以天理论为核心，贯通道本论、性本论的本体论哲学体系。朱熹对“四书”之一的《论语》十分重视，通过注解《论语》，肯定读《论语》的大纲在于“极天理之实”，而要“极天理之实”，就须从圣人的言行，即从《论语》所载中求得。朱熹认为，《论语》所载，蕴涵着天理，但须十分详尽透彻地考察，才能发明出来。故朱熹重视对《论语》义理的阐发。

在《论语集注》里，朱熹阐发义理处甚多。如通过对《公冶长》篇“夫子之言性与天道”的解说，阐发其关于性、天道、天理均为同一层次的本体范畴的思想。朱熹说：“性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本体，其实一理也。”^①认为性即理，天道是天理自然之本体，其实也即是理。性、天道、天理三者含义相当，相通为一，同为其哲学的本体范畴。其中性与天道是《论语》本有的，而天理则是宋代理学尤其是朱熹哲学的最基本范畴，朱熹分别将天理与性及天道相沟通，并将三者视为“一理”，均为本体论的哲学范畴，赋予其理学本体论之时代精神。

朱熹又通过对《孟子》的注解，阐发其性本论哲学，以批判佛教性本论的空虚。为了抗衡佛教对儒学的冲击，朱熹注重建构具有儒家伦理内涵的性本论哲学以对抗之，企图解决旧儒学哲学思辨性不强的问题。自佛教传入中国以来，先是受儒家心性之学尤其是孟子心性论的影响，大讲“尽心知性”及“穷理尽性”。后来佛教发展了儒学心性论，主要是以本体论心性，佛教哲学的佛性论具有本体论的意义，其哲学理论的思辨性明显高于先秦儒家心性论，但却抛弃了儒家心性论中的伦理内涵，这遭到朱熹的抨击。朱熹在建构理学心性论以对抗佛学的过程中，阐发了《孟子》一书的心性思想，并注意把心性论与天理论结合起来，赋予其时代的意义。他在阐发孟子“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”思想时指出：

心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所

^① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第79页。

具之理，而天又理之所从以出者也。人有是心，莫非全体，然不穷理，则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者，必其能穷夫理而无不知者也。既知其理，则其所从出，亦不外是矣。^①

强调心具众理，性即理，性本体即理本体。在朱熹的本体论诠释学思想体系里，性与理紧密联系，均为哲学本体范畴，但性同时具有儒家伦理的意义，而不是佛教只具本体意义、不讲儒家伦理的所谓空虚之佛性。从心性论与天理论的结合上阐发并发展了孟子的心性论，从而划清了儒佛两家心性论的界限。这是朱熹通过诠释儒家经典，建立本体论诠释学所作的努力。朱熹从各个方面论证了以天理为核心范畴的本体论诠释学，使以注经为形式的中国古代哲学得到了长足的发展。

朱熹不仅重视“四书”，而且对“六经”也予以充分的重视，尽管他认为“六经”的本义不在直接阐发义理，但他仍在探明其本义的基础上，以义理解之，从中发明理本体论哲学。这也是朱熹把哲学诠释与经学诠释相结合，为建立本体论诠释学所作出的努力。

朱熹在对儒家经典《诗经·大雅·烝民》篇的“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”的注解中，提出理为形而上之本体，物为形而下之事物的理本论思想。他说：

“天生烝民，有物有则。”物者，形也；则者，理也。形者，所谓形而下者也；理者，所谓形而上者也。人之生也，固

^① 朱熹：《四书章句集注》，第349页。

不能无是物矣，而不明其物之理，则无以顺性命之正而处事物之当。故必即是物以求之，知求其理矣。^①

认为理是形而上的宇宙本体，物是形而下的具体事物，虽然人之生离不开物，但理却是事物存在的根据，如果不明理，只见表面事物而不见理，就会违背性命之正，处理事物时就会失当。形上之理作为宇宙的本体虽然是无形的，它深藏在事物内部，通过形下之物得以表现，明理却是更为重要的，所以必须即物以求理。朱熹并以天理论解《诗》，在对《诗经·大雅·文王》篇的注解中指出：“命，天理也。……言欲念尔祖，在于自修其德，而又常自省察，使其所行，无不合于天理，则盛大之福，自我致之，有不外求而得矣。”^②把天命解为天理，强调得众则得国，失众则失国，为此要求统治者修德自省，使自己的行为不违背天理，这样才能保其天命之不易，而国长存。此外，朱熹在注解《诗经·周颂·维天之命》篇时亦指出：“天命即天道也。不已，言无穷也。纯，不杂也。此亦祭文王之诗，言天道无穷，而文王之德，纯一不杂，与天无间。……程子曰：天道不已，文王纯于天道亦不已。”^③在朱熹的哲学体系里，天道亦即天理，二者相通互用。朱熹把天命解为天道，也就是解为天理。他认为，文王之德治仁政与天道无二，亦是天理的体现。从而把圣人与天合为一体，以赞美文王之德。朱熹把天理论贯彻到解《诗》中去，这体现了其经典诠释学的时代特征。

① 《朱熹集》，四川教育出版社 1996 年版，第 2115 页。

② 朱熹：《诗集传》卷一六《大雅·文王》，《四部丛刊》三编本，上海书店 1985 年 7 月据商务印书馆 1935 年版重印。

③ 朱熹：《诗集传》卷一九《周颂·维天之命》，《四部丛刊》三编本。

朱熹对儒家经典《周易》，也作了本体论哲学的诠释。在理与事物之物象的关系问题上，朱熹通过解释《周易》之象数与理的关系，进而诠释“体用一原，显微无间”的命题，亦体现了其本体论诠释学的思想。他说：“至微者，理也；至著者，象也。体用一原，显微无间。盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也；自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。”^①认为理与物象的关系是，理至微、无形，为体；象至著、有形，为用。理与事物及物象虽有体用之分，但显微同体，互不相外。理寓于象数之中，通过象数表现出来，不需在象数之外去寻求理；象数作为理本体之用，虽然表现在外，但却以理为其存在的根据。从本体论哲学的角度讲，朱熹以理为本，故有理，则有象数，自然法象也以阴阳之理为其存在的根据。伏羲因理而画卦，象数之中存在着理，故通过象数可知其理，理产生象数，又通过象数表现出来。以象为理的外在表现形式，以理为本，先有理，后有象数，理决定象数，这是朱熹通过注解《周易》所阐发的理本体论哲学的逻辑。

质言之，朱熹通过对儒家经典的注解和诠释，把哲学诠释与经学诠释结合起来，为建立理本论哲学体系作论证。其以天理论为中心，通过注经的形式，创造性地提出了一系列哲学范畴、概念、命题和重要理论，促进了中国哲学与中国经学的持续发展。朱熹在诠释儒家经典的过程中，从各个方面论证了以天理为核心范畴的本体论诠释学，使以注经为形式的中国古代哲学在宋代得到了长足的发展。

^① 《朱熹集》，第1279—1280页。

二、经典诠释的依据和标准

经典诠释的依据和标准是经典诠释学的重要内容，在中国经学诠释史上，不同时代的学者大多遵循以经典的原文和原义为解读的依据的原则，但由于解经者所处的时代不同，或同一时代的解经者所持的思想文化观念的不同，以及经典在流传过程中出现不同的文本，而对文本的理解存在着差异等，所以就形成了各种不同的解释。对经典的解释也存在着奉行的标准问题，即以何种理念为标准来诠释经典及对经典的注解，不同的时代、不同的人们奉行的标准也不同。朱熹在对经典的诠释中，是以经典原文和原义作为经典诠释的依据，奉行以义理（即新儒家的道理）为标准的原则来诠释儒家经典。这在中国经学诠释史上产生了重要影响。

（一）以经典原文和原义为经典诠释的依据

朱熹以经典的原文和原义作为其经典诠释的出发点和依据，这与其经学的特征相互关联。探求经文之本义是朱熹平生治经所追求的一个重要目标，它是治经阐发义理的基础，也是朱熹经学的一个基本特征。朱熹强调义理的阐发须是建立在探明经文本义的基础上，舍本义而发明义理，则为朱熹所不道。由此出发，朱熹唯经典本文本义是求，而不以先儒的解说为标准。他说：

读书如《论》、《孟》，是直说日用眼前事，文理无可疑。先儒说得虽浅，却别无穿凿坏了处。如《诗》、《易》之类，则为先儒穿凿所坏，使人不见当来立言本意。此又是一种功夫，直是要人虚心平气本文之下，打叠交空荡荡地不要留一字先儒旧说，莫问他是何人所说、所尊、所亲、所憎、所恶，一切莫问，而唯本文本意是求，则圣贤之旨得矣。^①

朱熹客观地看到在解经者与圣贤立言本意之间，存在着先儒旧学，其圣贤本意见之于经文，则为本义。他指出，由于《诗》、《易》等经典，已被先儒穿凿附会的解说所坏，故使后人不明圣贤作经之本旨，要求得圣贤作经之本意，即经书之本义，就须超越先儒旧说，一切以经文本义为准，而不以先儒对经书的解说为准。

朱熹提出解经须以经典本文为依据，他说：“然某于文字，却只是依本分解注。”^② 强调不以注文妨碍对经书本文的理解，即使后人解说得再好，如果经典本文没有这层意思，朱熹也不采纳。他说：“每常解文字，诸先生有多少好说话，有时不敢载者，盖他本文未有这般意思在。”^③ 可见朱熹解经是以经典本文为依据，而不以注文和后人的解说为依据。在经文与注文的关系问题上，朱熹以经文为主，甚至认为圣贤经典本不须传注。他说：“要之，圣贤言语，正大明白，本不须恁地传注。正所谓‘记其一而遗其百，得其粗而遗其精’者也。”^④ 这体现了朱熹注解解释儒家经典是以经文

① 《朱熹集》，第 2317—2318 页。

② 《朱子语类》，中华书局 1986 年版，第 2625 页。

③ 同上，第 2626 页。

④ 《朱子语类》，第 439 页。

原文为依据，而不以传注为依据的思想，与汉唐注疏家“疏不破注”、“惟古注是从”的解经观点有异。

由于经典为圣贤所述作，而在经典流传的过程中，因种种原因产生了后人难解之处，要了解圣贤原意，就须以今人易读的语言去解释古代难读的经文，由此朱熹对解经下的定义是，以易解难，应为诠释经典的通例。他说：“解经谓之解者，只要解释出来。将圣贤之语解开了，庶易读。”^①认为解经就是把经文解释开来，使难以读懂的经典原文变得明白易读。“解经当取易晓底句语解难晓底句，不当反取难晓底解易晓者。”^②强调解经应以易解难，不当以难解易，如果以难解易，就违背了解释经典是为了“易读”的目的，假如解经却让人读不懂，为何还要解经？朱熹此说具有现代意义，值得今人借鉴。

朱熹强调，注解经文，须依据经典本文来理会，牵强附会，乃学者最大的毛病。所以他解经，即是力图按照圣贤的原意来解释，不敢以己意去阐发与经文本义不符的道理。不是说朱熹完全不以己意说经，而是说朱熹以己意解经时，不以己意违背圣贤的语意。朱熹要求学者不可先立己意，而不见圣贤本意。他批评学者在看经文之前，先立私意，以自己的观点强加于经书原文，往往只是借助圣人的言论起个头，接着就按自己意见说下去，常常不符合圣人之本意，而使圣人本意难明。就朱熹经常表述的他本人的思想而言，他是明确反对在解经以前先立个观点、先入为主地去解释经典。他认

① 同上，第193页。

② 同上，第1176页。

为，如果先有一个意思，再拿这个己见去解读经文，就会穿凿使合，违背经文的原义。以往有学者在评价朱熹的解经思想时认为，朱熹要求在读经前，先出自己的观点。但朱熹本人却说：“读书，第一莫要先立个意去看他底。”^①既然朱熹本人提出“莫要先立个意”，反对先立己意而不见圣贤本意，以至曲解经文，就不能说朱熹主张先出自己的观点。或者说朱熹类似其他宋学学者，有某些以己意解经的倾向。但至少朱熹还是意识到先立己见，以曲解经文原义的弊端，而主张不可先立己意。朱熹还把脱离经文本义的说经弊病归纳为本卑使高，本浅使深，本近使远，本明使晦四个方面，并指出尽管其表现各有不同，但违背经文之原义却是其共同的毛病，而为谈经之大患。

（二）以义理为标准诠释儒家经典

在通经明本义的基础上，朱熹进而提出以义理为标准来诠释儒家经典。所谓义理，指宋代新儒家的道理，从广义上讲，重义理是宋学区别于汉学的时代特征。就朱熹而言，更注重义理中的天理论原则。朱熹的经典诠释学主张通经以明理，同时他认为，义理在经典中并不是十分明白地表露出来，后人要求得义理，须于经典中推究演伸，从中发明义理。朱熹所理解的义理，即指新儒学的天理。他说：“大抵圣贤之言，多是略发个萌芽，更在后人推究，演而伸，

^① 《朱子语类》，第 191 页。

触而长，然亦须得圣贤本意。不得其意，则从哪处推得出来？”^①朱熹在这里强调两点，一是圣贤所言，于义理只是略发个萌芽，尚不明白，所以须进一步推究发明；二是发明义理须建立在圣贤本意的基础上，如果脱离圣贤本意，则难以推出义理来，即使勉强去发明义理，也与圣贤本意不符，为朱熹所不道。朱熹要求学者解经不要仅停留在“萌芽”状态，即不满足于解字释文的阶段，要在弄懂经文原义的基础上，进一步去推阐发明义理，把求经文本义与以义理解经结合起来，而不是互相脱节。他说：“解说圣贤之言，要义理相接去。”^②朱熹明确指出，解经要以义理与圣贤之言相接，正因为圣贤所言，于义理并没有讲得十分清楚明白，所以朱熹主张要以义理与圣贤之言相接，即以义理来解读圣经，从中发明与时代发展紧密相关的义理思想来。否则，只解字释文，停留在训诂考释的阶段，而忽视义理，或以训诂代义理，便会流于汉学之弊，而缺乏义理之时代精神。由此朱熹提出了以义理作为判断是非的标准来释读经书，他说：

读《六经》时，只如未有《六经》，只就自家身上讨道理，其理便易晓。^③

这读书，是要得义理通，不是要做赶课程模样。^④

凡读书，先须晓得他底言词了，然后看其说于理当否。当

① 《朱子语类》，第 1512 页。

② 同上，第 437 页。

③ 同上，第 188 页。

④ 同上，第 2837 页。

于理则是，背于理则非。今人多是心下先有一个意思了，却将他人说话来说自家底意思；其有不合者，则硬穿凿之使合。^①

指出在读“六经”等经典时，要以道理去解说，虽然道理存于人心，但却不是解经者个人的主观臆见，而是具有本体论的哲学依据，以新儒学道德理性为内涵的解经的标准。读经书的目的在于通义理，不是赶做经学课程。朱熹强调在读书明确经文言词之义的基础上，就要以义理作为评判是非与否的标准，凡符合理的便为是，凡违背理的则为非。而朱熹所说的理，是指新儒学的义理或天理，而非解经人预设的“自家的意思”。朱熹反对在解经时先有一个自家意思，然后再以这个意思去解说经文，凡与己意不合，则硬穿凿附会使之与己意合。这种先立己意，不问或脱离经典本义的穿凿附会的诠释经典的态度，为当时宋人解经之通病，朱熹对此学风持明确的批评态度，尽管他奉之以为标准的义理，与宋人解经所持的己意之内涵并无原则上的区别，但他所强调的以义理为标准诠释经文，其义理须是建立在经文本义的基础上，脱离了经文本义，即使义理讲得再好，也是难以令人信服的，与其打着圣贤经典的旗号穿凿附会地阐发义理，不如说是自撰经文。他说：

大抵愚意常患近世学者道理太多，不能虚心退步，徐观圣贤之言以求其意，而直以己意强其中，所以不免穿凿破碎之弊，使圣贤之言不得自在而常为吾说之所使，以至劫持缚束而左右之，甚或伤其形体而不恤也。如此则自我作经可矣，何必

^① 《朱子语类》，第185页。

曲躬俯首而读古人之书哉？^①

在这里，朱熹客观地看到在经典诠释中出现的形式与内容的矛盾，即对儒家经典的诠释存在着遵循经文原义和注经形式与追求思想内容的创新这对矛盾。要遵循经典原义以及受文本及注经形式的限制，就必然对新思想的阐发不利；而追求思想创新和理论创造必然对以往的经学思想及注经形式具有一定的排他性，不如此则新思想难以产生，可以说这种排他性对于理论的创新、思想的发展是必不可少的，否则新思想无法取代旧思想，中国经学与中国哲学亦将失去新陈代谢的活力和创造性。但这种排他性亦不是绝对的，在排斥以往的经学思想及注经形式的同时，也对其有所吸取和借鉴。尽管朱熹站在以义理为标准与求经文本义相结合的立场，对宋学学者过分讲道理而不顾经文本义的治学倾向提出批评，但他所理解的经文本义是否就是经文的原义，或今人所理解的经文本义，这仍然是一个有待认定的问题。虽然朱熹对当时宋学学者过分以己意说经、过分讲道理的治学倾向提出批评，但他仍然是以讲义理为主的宋学学者，尤其当求经文本义与阐发义理二者发生矛盾时，朱熹本人解经则是以阐发义理为主，即使有违于经文本义，也有所不顾。这充分体现了朱熹治经以阐发义理为最高目标，而不是以探求经文本义为最高目标，尽管他对探求经文的本义也十分重视。这集中体现了朱熹以义理为标准诠释儒家经典的治学态度。

^① 《朱熹集》，第2821页。

三、经典诠释方法论

经典诠释方法论是经典诠释学的重要组成部分，朱熹毕生治经，从事对儒家经典的诠释，在这个过程中，提出了别具特色的经典诠释方法论原则，这主要包括，训诂与义理相结合法、历史还原法、因时结合法、古为今用法、直阐本义法等，其中以训诂与义理结合法最具方法论上的指导意义。

在中国经学发展史上，汉学、宋学两大派别各具特点，均为中国经学的发展作出了自己的贡献。概括起来讲，汉学的特点是重训诂，宋学的特点是重义理，然而也不尽然，这只是言其大要，而以牺牲局部细节为代价。因为在汉学中存在着重训诂与重阐发微言大义并存的情形，其重视微言大义，也就是一定程度地重义理；宋学除以重义理为特征外，亦有重训诂考辨的，朱熹就是一个突出的例子，朱熹虽然以发明义理、阐发天理为旨归，但也相当重视训诂辨伪、订正考异，具有某种在新的高度融合汉、宋学的倾向。朱熹在经典诠释方法上提出训诂与义理相结合的方法论原则，就是吸取汉、宋学各自的特点而加以综合创新。朱熹批评治经中存在和出现的两种倾向：一是秦汉以来由于秦始皇焚书和战乱，儒家经典遭到很大损坏，以至汉学学者只知训诂章句，而不知求圣人之意，于性命道德的来源上未明；二是宋代以来的新儒学者始发明义理和性命道德之学，以克服先前汉学之陋失，但宋儒纠其偏而矫枉过正，宋学盛行后，学者转而徒诵其言，不知深求其义理的内在根据，以致不讲章句训诂，谈空说妙，朱熹认为宋学盛行后出现的弊端更甚于汉学的流弊。在批评汉、宋学各自流弊的基础上，朱熹提出训诂与

义理相结合的经典诠释方法论原则，他说：“字求其训，句索其旨，未得乎前，则不敢求其后；未通乎此，则不敢志乎彼。如是循序而渐进焉，则意定理明而无疏易凌躐之患矣。是不惟读书之法，是乃操心之要。”^① 主张通过对经典字、句的训诂考索，掌握经意以明理。朱熹强调，对经文的“字求其训，句索其旨”在前，而“意定理明”在后，二者的结合有一个循序渐进的过程，从其先后次第上表明训诂考索是发明义理的基础和前提；而发明义理则是训诂考索进一步深化的结果，二者相辅相成，缺一不可。由此，朱熹站在宋学的立场，对汉学重训诂考释的方法多有吸取。

朱熹提出训诂与义理相结合，以作为其经典诠释的方法论原则。一般说，朱熹作为宋学的集大成者，其对义理之学的认同，并以之作为经典诠释的指导原则，这是不言而喻的，但他又站在宋学的立场，对汉学训诂考释的方法加以吸取，以批评宋学空言义理而义理无据的流弊，这实是超越了汉、宋学对立之樊篱。对朱熹的这一思想，以往学术界未曾有更多的注意，其实朱熹对汉学训诂考释的经典诠释法的重视程度超过了大多数学者所了解的，朱熹曾提出：

本之注疏，以通其训诂；参之《释文》，以正其音读，然后会之于诸老先生之说，以发其精微。一句之义，系之本句之下；一章之指，列之本章之左。又以平生所闻于师友而得于心思者，间附见一二条焉。本末精粗、大小详略，无或敢偏废也。^②

^① 《朱熹集》，第 3889 页。

^② 同上，第 3925 页。

对汉学的注疏、训诂、正音等注经解字方法的重视和吸取，即使是汉学家本身也不过如此。虽然朱熹这里所言，主要是针对初学者，但也有一定的普遍性。朱熹之所以对汉学训诂考释的方法有如此的兴趣，并不是他对汉学注经目的和治学倾向的认同，他对汉学讲训诂而不及义理的流弊明确提出了批评，他之所以吸取汉学的训诂方法，是因为在他看来，“训诂、经文不相离异，只做一道看了，直是意味深长也”^①。朱熹诠释经典的目的是为了通经以求理，通经是求理的前提，而要通经，必须用训诂的方法来了解经文的原义，舍此则难以通经，更谈不上明理。朱熹指出，如果“文义犹不暇通，而遽欲语其精微”，那么只不过是“盖其驰心高妙，而于章句未及致详，故因以误为此说。以求为察，亦非文义”^②。主张在通文义的基础上，再来语其精微之理，如果连章句训诂都未及详察，却驰心高妙，那只能是脱离文义的虚谈。可见朱熹吸取汉学章句训诂方法的目的还在于通经明理，他在吸取汉、宋学各自的特点和优长的基础上加以方法论上的创新，既不是简单效法汉学的释经方法而不讲义理；也不是只讲以义理解经而义理缺乏经文的依据，而是综合汉、宋学两家之长而加以辩证地扬弃，在克服汉、宋学各自不足的基础上创造性地提出训诂与义理相结合的释经方法论原则。这种训诂与义理相结合的经典诠释法既是以往的汉学学者未曾提出过，汉学重训诂而忽视义理，亦是同时代的宋学学者所未及，宋学重义理而忽视训诂。如此朱熹把经典诠释法发展到一个新的阶

① 《朱熹集》，第1330页。

② 同上，第3777—3781页。

段，这不仅在朱熹所处的宋代对促进经学的发展具有重要意义，而且对后世中国的经典诠释学产生了重要影响，甚至为重训诂考据、解字而忽略释理的清儒所不及。

质言之，朱熹以其毕生的精力诠释儒家经典，通过释经进行哲学理论的创造，在创建起中国思想史上前所未有的具有深刻理论内涵的哲学、理学思想体系的同时，也建立起具有中国特色的较为系统、完整的本体论诠释学思想体系，其在本体论和方法论上的一系列的理论创新，为中国诠释学理论和实践的发展作出了贡献；在其诠释学理论的指导下，亦为中国经学的持续发展，作出了创发性的贡献。其经典诠释学的影响涉及哲学、经学、政治、教育、伦理等中国文化的各个领域。朱熹的经典诠释学丰富的内涵和思想理论价值，经过认真挖掘和探索整理，对于今天具有现代意义的中国诠释学的建构也有着重要的启迪意义和借鉴、参考价值。

(原载《文史哲》2003年第2期)

心学的理论走向与内在紧张

杨国荣

王阳明晚年以四句教为心学宗旨。四句教即：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”在嘉靖六年（1527）征思、田前夕的天泉证道中^①，王阳明再一次向他的二位高足（王畿与钱德洪）重申了这一宗旨。天泉证道是王阳明一生中最后一次重要的论学，它使四句教具有了晚年定论的性质。从心学的逻辑脉络看，四句教既带有总结的意义，又蕴涵了理论上的内在紧张；后者同时潜下了心学分化的契机。

一、无善无恶与可能的存在

四句教的首句涉及心体，所谓“无善无恶是心之体”，可以看作是对心体的一种界定。王阳明以心立说，心体的重建构成了心学

^① 嘉靖六年，王阳明受命出征广西思恩、田州。是年九月八日起程前夕，王阳明会门人王畿、钱德洪于越城天泉桥，并应二人之请，对四句教的宗旨作了具体阐释，这次论学，在王门后学中称为“天泉证道”。

的逻辑出发点。关于心体，王阳明在居越以前便已作过规定。正德十三年（1518），王阳明作《大学古本序》，其中对心体作了如下界定：“是故至善也者，心之本体也。”（《王阳明全集》，上海古籍出版社1992年版，第243页。以下引该书，简称《全集》）在晚年定稿的《大学问》中^①，王阳明又重申了这一点：“既知至善之在吾心，而不假于外求，则志有定向。”“心之本体，本无不正也。”（《全集》第970、971页）在王阳明那里，心性之辩始终关联着如何成圣的问题，以至善规定心体，同样没有离开这一主题。按王阳明的理解，成圣（走向理想的人格之境）并不是一个外在强加的过程，它的根据内在于主体的先天善端之中；正是心体之中善的禀赋，构成了人走向理想之境的前提：“人皆可以为尧舜者，以此也。”^②

心体之中这种善的规定，与理有着逻辑的联系。王阳明以心即理阐释心与理的关系，这一命题的含义之一，便是理内化于心而构成心的内容。正是内化之理，决定了心体的至善之维。在王阳明的如下断论中，心体与理的这一关系便得到了进一步的阐明：“心之体，性也；性即理也。”（《传习录中》，《全集》第42页）“这心之本体，原只是个天理。”（《传习录上》，《全集》第36页）就心体以理为内容而言，心与性无疑有彼此重合的一面：二者均表现为一种善的禀赋。要而言之，心与理的联系，赋予心体以至善的规定，后者又为成圣提供了内在的根据。

① 钱德洪在《大学问》的卷首曾作了如下说明：“师征思、田将发，先授《大学问》，德洪受而录之。”（《全集》，第967页）由此亦可见此篇乃王阳明晚年之作。

② 在本体与工夫之辩中，王阳明所着重的，亦主要为心体的至善义。

然而，心体的至善之维尽管为达到理想之境提供了根据，但毕竟又不同于现实的善。作为根据，心体所规定的是一种可能的向度，而并不表现为主体发展的现成形态：从逻辑上说，可以成圣并不意味着必定成圣。就先天的或逻辑的向度而言，心体的至善之维，为主体的成圣提供了可能；就后天或现实的形态而言，主体的发展方向又具有不确定性。将二者结合起来，则似乎亦可以说，主体的现实发展，是一个可善可恶的过程。从可善可恶这一方面加以反观，则作为内在前提的心体，亦很难仅仅以至善加以规定。当王阳明在四句教中以无善无恶界定心体时，无疑已注意到如上关系：无善无恶在逻辑上意味着可善可恶。

从另一方面看，心体固然在以理为内容上与性体有一致之处，但又非性体所能范围。性体的特点在于与理完全重合，所谓性即理，强调的首先是性体与理的这种重合关系。与性体不同，心体并非仅仅限于理这种普遍规定。在融理于内的同时，心体又包含情、意等多方面的内容。理体现的主要是人的普遍本质，情、意等非理性的侧面，则更多地关联着人的具体的存在；普遍之理诚然规定了人发展的方向，但这种发展方向，在化为现实以前只是一种可能，它的实现方式始终受到情、意等非理性因素的制约。进而言之，心体的多重规定，不仅制约着普遍之理所决定的可能，而且本身蕴涵了多样的发展方向。当王阳明强调“尔身各各自天真”（《示诸生三首》，《全集》第790页）时，便内含着对个体差异的某种确认：所谓“各各”，即兼含个体发展可能上的区分。也正是在相近的意义上，王阳明一再肯定“人要随才成就”，而所谓才，则不外乎与不同资质相联系的不同可能：“人要随才成就，才是其所能为。如夔

之乐，稷之种，是他资性合下便如此。”（《传习录上》，《全集》第21页）相对于普遍之理，才具有个体的特征，其中蕴涵了多样的发展可能。

总之，就其包含内化之理言，心体具有至善的性质；就其不限于理而具有多重规定，并相应地内含多重发展可能言，心体又表现出无善无恶的特点。从至善这一维度看，心体为成圣提供了根据；从无善无恶这一维度看，成圣又并非个体发展的唯一定向。不难看到，以无善无恶规定心体，着重的是主体作为可能的存在这一向度。也正是这一规定，使王阳明所重建的心体进一步区别于正统理学的性体。^①

无善无恶是心之体的提法固然较明确地出现于四句教，但从心体的无善无恶说存在的多重可能，却并非仅见于四句教。如前所述，就心体内含普遍之理言，人皆可以为尧舜。但可以成圣并不意味着将人都纳入单一固定的模式。正是在此意义上，王阳明反对将实现成圣的可能理解为拘于死格：“圣人何能拘得死格？大要出于良知同，便各为说何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知。良知同，更不妨有异处。”（《传习录下》，《全集》第112页）心体的至善之维固然为成圣提供了根据，但成圣的方式、理想人格的具体形象则并非一一先定，它们总是随个体的差异而表现为多重可能的样态。换言之，心体之中的普遍之理尽管内含了成

① 朱熹从提升性体的立场出发，强调心有善有恶：“心是动底物事，自然有善恶。”（《朱子语类》卷五）这似乎更多的是就已发和现存形态而言心，较之王阳明以心为未发之体，其意味颇有不同。

圣的定向，但这种定向的实现又包含多重可能的方式。

心体所规定的发展可能不仅仅表现为成圣方式的多样性上，在更广的意义上，它亦体现于一般的人格培养过程。从心体无善无恶这一前提出发，便应承认人格具有多样发展的可能，所谓随才成就，亦意味着人格的培养并不只具有一种预定的模式。正是有见于此，王阳明认为“圣人教人，不是个束缚他通做一般。只如狂者便从狂处成就他；狷者便从狷处成就他。人之才气如何同得？”（《传习录下》，《全集》第104页）“通做一般”，是仅仅以至善之维律人；才气的不同，则对应于心体的多重规定，正是后者，构成了狂、狷等不同衍化方向的根据。

概而言之，在“无善无恶心之体”的命题下，存在的可能之维被提到了突出的地位：就狭义言，心体的无善无恶意味着在人的后天存在中可以为善，亦可以为恶；就广义言，无善无恶则泛指人格的发展可以如此，亦可以如彼。按照这种理解，人的本质最初并不是以现成的形态存在，人格的模式也并非凝固地预定；质言之，它所强调的，是人的可塑及存在向未来敞开这一面，人的这种可塑性及未来向度，与致知的过程性及工夫的历史展开有其逻辑的一致性；二者都涉及时间之维，而不同于形而上（超然于时间之维）的预设。

以无善无恶突出可能的向度，同时亦意味着扬弃本体的超验性。从逻辑上说，心体无善无恶即表明本体并不具有既成的、绝对的性质。心体的这一特点，决定了不可着意滞执：“心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些尘沙。些子能得几多？满眼便昏天黑地了。”“这一念不但是私念，便好的念头亦着不得些子，如眼中放些

金玉屑，眼亦开不得了。”（《传习录下》，《全集》第124页）不滞于心体，亦即不着意于好善恶恶：“然不知心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。”（《传习录上》，《全集》第34页）所谓着意于好善恶恶，也就是执著善的本体，并以此支配范围自我。

从本体与自我的关系看，本体总是具有普遍性的一面，这种普遍的品格常常呈现为善的规范，如果将本体的普遍之维加以形而上化，以善的品格为宰制自我的规范，那么道德本体便往往会成为压抑个体的“超我”。正统理学以性体为道德本体，并以此为前提，要求化心为性。在性体的形式下，普遍的道德规范构成了涵摄个体的超验原则，本体被理解为决定个体存在的先天本质，自我的在世成为一个不断接受形而上之规范塑造、支配的过程。由此导致的，往往是先验的超我对自我的压抑。王阳明以无善无恶规定心体，其理论的旨趣之一便在于化解本体与自我之间的紧张。如前文所述，无善无恶，意味着心体并不是既成的、超然于自我的本体，心体作为成圣的根据，也并非以强制的方式塑造自我。王阳明曾对其门人说：“你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行。”（《传习录下》，《全集》第116页）拿一个圣人与他人讲学，象征着以超验的规范（圣人模式）去塑造人，这种外在强制的结果则是普遍原则与个体存在之间的紧张：所谓“怕走”，便形象地点出了这一层关系。可以看到，心体的无善无恶，在某种意义上构成了避免以超我压抑个体的本体论前提。

本体的超验化体现于道德行为，往往赋予行为以人为（artificial）的性质，所谓着意为善去恶，便常常表现为执著本体而有意为之。有

意为之趋于极端，总是不免走向外在的矫饰和虚伪化：本体的标榜常流于为人（追求外在的赞誉）。正统理学以超验的规范律人，要求化人心为道心，但如此刻意挺立性体，却往往沦为伪道学。王阳明从心体无善无恶的前提出发，反对滞留执著于本体，其中亦包含着拒斥虚伪化之意。有意为之，行为往往缺乏自然之美；不执著善恶，则常常从容而中道。在王阳明看来，善恶之执，往往来自习气：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，则无善无恶。”（《传习录上》，《全集》第29页）为善去恶本属合乎理之行为，但执著于此，则善恶之分便成为习气中事，这无疑是本体的异化。王阳明的以上看法，与其注重德行的自然之维^①，显然有着理论上的联系。

王阳明以至善与无善无恶对心体作了双重规定，至善是就其为成圣提供了根据而言，无善无恶则强调了个体存在的可能向度；在晚年的四句教中，王阳明将着重之点主要放到了后一方面。在至善这一侧面，心体与性体并无实质的差异，无善无恶则更多地表现了心体不同于性体的品格。从本体与自我的关系看，以无善无恶说心体，意味着扬弃本体的超验性和先天预定：本体的无善无恶决定了个体的存在虽有向善的根据，但其发展并非完全由超验的本体所绝对预定。与这一事实相应，普遍本质对个体的强制亦失去了本体论的根据。王阳明的以上看法，无疑表现了对理学本质主义立场的某种偏离。就本体与工夫的关系而言，无善无恶所突出的可能向度，又使后天的工夫成为自我实现的题中之义：从可能的善到现实的圣，乃是以后天工夫为其中介。

^① 参见杨国荣：《良知与德性》，《哲学研究》1996年第8期。

二、可能的展开

心体的无善无恶逻辑地蕴涵着可善可恶。当心体随着人的在世过程而显现于外时，以可善可恶的形式表现出来的可能，便取得了有善有恶的现实形态，王阳明以“有善有恶是意之动”表述了以上关系，这一命题同时构成了四句教中的第二教。

从文义结构上看，四句教的前两句首先涉及心与意的关系。按王阳明的理解，心作为本体，具有未发的特点。在天泉证道中，王阳明便对心体作了如下解说：“人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。”（《传习录下》，《全集》第117页）这里的未发既含有先天性之意，又指心体尚未呈现于现实的存在过程。未发之体体现于个体的具体存在过程，则首先以“意”为其表现形式：“心之所发便是意。”（《传习录上》，《全集》第6页）心体作为本体带有某种类的普遍规定之义，意则是与个体存在相联系的实际观念。个体在世，总是不免应物起念，意即形成于这一过程：“凡应物起念处，皆谓之意。”（《答魏师说》，《全集》第217页）受所处环境等多方面影响，意念往往有善恶之分。恶念便源于习染：“夫恶念者，习气也。”（《与克彰太叔》，《全集》第983页）

关于心与意的关系，王阳明的两位高足（钱德洪与王畿）在理解时发生分歧。王畿认为心体既然无善无恶，则意亦当无善无恶。钱德洪的看法则是：心体虽无善无恶，但人有习心，故“意念上见有善恶在”（参见《传习录下》），王畿似乎更偏向于强调先天的心体与后天的意念之间的一致，由此加以逻辑地推绎，则包含着如下趋向：即以先天的形态为现实形态。相形之下，钱德洪在此似乎

更注意先天的可能形式与现实的存在形态之间的距离：后天的习染使无善无恶的心体在个体的现实存在中取得了有善有恶的具体形式。在这方面，钱德洪无疑更接近王阳明的思路：他已较自觉地注意到，心体的“无”（无善无恶）与意念的“有”（有善有恶）之分的背后，是先天本体所蕴涵的多重可能与个体存在的具体现实之间的差异。

以应物起念界定意，此“意”乃系泛指。作为心体在个体存在过程中的具体表现形式，意常常与行为相联系：“夫人必有欲食之心然后知食，欲食之心即是意。”“必有欲行之心然后知路，欲行之心即是意。”（《传习录中》，《全集》第41—42页）此所谓意，即是行为的意向和动机。行为是个体在世的具体方式，个体存在的现实性，总是通过行为（从生活世界中的日用常行到生活世界之外的广义实践）获得确证。在这里，由心体而发之意，便具体表现为行为过程中的动机与意向。正如个体在世过程中所参与其间的行为总是具有多样的形式一样，行为的动机、意向也往往非预定而不变；如果以伦理的规范加以衡量，它常常呈现出善恶的差异。

无善无恶的心体发而为有善有恶的意念，构成了个体在世的一种本体论状态。按照心学的理路，就应然而言，个体的存在应当是一种向善存在，而向善在逻辑上则以分别善恶（知善知恶）为前提，如何在现实的日用常行中分别善恶？四句教的第三教便涉及了这一问题：“知善知恶是良知。”王阳明曾对良知与意念作了明确区分：

意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有

是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。依得良知，则无有不是矣。（《答魏师说》，《全集》第217页）

良知既是内在的准则，又是评判的主体；良知对意念的评判，亦相应地表现为一个自知善恶的过程：“凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之，是皆无所与于他人者也。”（《大学问》，《全集》第971页）

在王阳明的心学系统中，良知往往因侧重不同而呈现出不同的含义。作为心与理的统一，良知与心体处于同一序列，事实上，这一意义上的良知常常与心之本体彼此相通。在本体这一层面上，良知主要表现出先天性的品格。由无善无恶的本体转换为知善知恶的主体，良知的内涵亦相应地有所变化：相对于无善无恶所表示的先天可能，知善知恶更多地呈现为一种现实的道德意识。个体的存在总是展开为一个过程，先天的本体正是在这一过程中具体化为现实的道德意识。尽管王阳明并没有对先天的本体如何转换为现实的道德意识作出具体的说明（这种说明对心学来说是一个理论上的难题），但对有善有恶的意念作出评判的良知，确实表现出现实性的品格。从心、意、知的关系看，无善无恶的心体在个体的在世过程中发而为有善有恶的意；相对于先天的心体，意已体现于个体的后天存在之中，并作为已发而取得了现实的形态，良知虽非形成于后天的存在过程，但作为已发之意的评判主体，其呈现却离不开知善知恶的过程；而意的已发性质，则在逻辑上赋予良知以现实的品格。

知善知恶本身当然并不是终极的目的。知善知恶之后，必须继之以善去恶的工夫，后者即构成了四句教中第四教的内容：“为

善去恶是格物。”心体发而为意，意味着先天的可能开始在个体存在过程中向现实的形态转换，而意之有善有恶，则决定了要实现成圣的可能，不能不经过一个为善去恶的过程。诚然，在天泉证道中，王阳明曾预设了所谓利根之人，以为“利根之人一悟本体，即是工夫，人已内外，一齐俱透了。”（《传习录下》，《全集》第117页）从逻辑上看，以悟本体为工夫，似乎有消解工夫的意味。不过，王阳明紧接着便强调：“利根之人，世亦难遇，本体工夫，一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！”（《传习录下》，《全集》第118页）不难看到，从本体悟人的利根之人，在此主要表现为一种逻辑上的可能（从逻辑上说，可能存在着这类人），在现实的存在中，它并不具有实在性：所谓“世亦难遇”、“颜子、明道所不敢承当”，便表明了此点。

与悬想本体相对的，是实地的工夫：“人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只是悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。”（《传习录下》，《全集》第118页）习心导致了无善无恶向有善有恶的衍化，意之有善有恶又使后天的工夫不可或缺。心体所包含的向善（成圣）的可能，最终惟有在为善去恶的工夫中才能化为现实。无善无恶（可善可恶）的可能趋向，在个体的存在过程中展开为有善有恶之意，经过良知的自我评判（知善知恶），逻辑地要求诉之于为善去恶的切己工夫。由良知而引发工夫，本质上表现为一个知行统一的过程：从知善知恶到为善去恶，乃是以知与行的互动为其内容。

无善无恶的心体在个体的存在过程中，发而为有善有恶之意，作为已发，意超越了可能而展示为一种现实的意识现象。与意相

近，良知作为评判的主体也表现出现实的品格，不过，与意主要呈现为一般的意念不同，良知的现实性品格首先与道德意识相联系：它所挺立的，乃是现实的道德意识。无善无恶蕴涵着可能的向度，从无善无恶之心，到有善有恶之意，可能的展开在某种意义上具有自发的特点。相形之下，由知善知恶而为善去恶，则以知行互动为形式，展开为一个化善的可能为善的现实（成圣）的自觉过程，四句教的这一内在结构，概要地表现了心学的基本思路。

三、二重趋向与内在紧张

从文义和结构上看，四句教似乎并不复杂，以上的分析亦已表明了这一点。然而，就其内涵而言，四句教却包含着值得注意的多重理论意蕴，它在一个较深的层面体现了王阳明对本体与工夫、存在与本质、个体性与普遍性等关系的思考，其中亦蕴涵了心学在理论上的某种紧张。

四句教首句为：“无善无恶是心之体。”如前所述，无善无恶在逻辑上意味着可善可恶，它所标立的，是存在的可能向度。从无善无恶心之体这一前提出发，可以逻辑地引出：个体首先是一种可能的存在。不难看出，这里多少蕴涵着对先天本质的扬弃：作为可能的存在，个体并非由某种先天的本质所决定。这种看法与正统理学显然有所不同，正统理学以性为体，要求化心为性，其致思的趋向在于挺立人的理性本质。朱熹主张“粹然以醇儒之道自律”（《答陈同甫》，《朱文公文集》卷三六），实质上也就是要求以先天的普遍

本质来塑造自我。这种看法的特点在于从普遍的性体出发来规定人的存在，其中渗入了明显的本质主义立场。王阳明以无善无恶界定心体，在某种意义上表现了对本质主义的偏离。

不过，扬弃超验的本体，并不表明完全放弃对本质的承诺。事实上，在同为晚年之作的《大学问》中，王阳明便同时确认了心体内含的至善之维。四句教以无善无恶为心之体，但在无善无恶所蕴涵的多重可能中，亦包含着善的向度。更为重要的是，知善知恶与为善去恶作为向善的过程，本身亦渗入了对理性本质的确认：为善意味着认同体现类的本质的道德理想。这样，一方面，心体的无善无恶蕴涵着人是一种可能的存在，而并非仅仅是先天本质的化身；另一方面，知（知善知恶）与行（为善去恶）的互动，又以自觉实现善的可能（成圣）这种方式，表现了对理性本质的承诺。四句教的以上论点，无疑包含着沟通存在与本质的意向。

与存在和本质之辩相联系的，是个体性与普遍性的关系。无善无恶之心体所包含的多重可能，首先体现于个体发展过程之中：它意味着个体具有不同的发展向度，而并非仅仅为类的单一模式所决定。就此而言，以无善无恶规定心体，亦内含着对个体性原则的肯定。从心学的逻辑演进看，王阳明在心即理的命题下重建心体，已表现出对个体性原则的认同；心体不同于性体的重要之点，亦体现于此。四句教通过对个体发展不同可能的肯定，在更深的层面上确认了个体性的原则。

然而，正如以心即理界定心体的同时亦内在的肯定了心体的普遍性向度一样，在可能形式下呈现的个体性，并不排斥普遍之维。事实上，当王阳明将“知善知恶是良知”纳入四句教时，已表现了

对普遍性原则的肯定。如前所述，良知作为评判的准则与主体固然具有个体的形式，但这种个体的形式并未消解其普遍的内容。在王阳明那里，良知的普遍性品格往往被赋予“同”或“公”的形式：“良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。世之君子惟务致其良知，则自能公是非，同好恶。”（《传习录中》，《全集》第79页）天下古今之所同，意味着良知具有超越于特殊时空的一面，正是这种普遍性的品格，决定了以良知为评判的准则与主体，可以达到公是非、同好恶。要而言之，心体的无善无恶为个体的多向度发展提供了本体论的前提，但这种发展，同时又受到具有普遍性品格的良知之制约，个体性的规定与普遍性的认同在此受到了双重关注。

四句教所内含的另一重要问题是本体与工夫之辩。事实上，个体性与普遍性的关系，已涉及本体之域：二者在理论上表现为本体的二重规定。在天泉证道中，钱德洪与王畿的分歧，首先便表现在对本体与工夫关系的理解上。王畿所重，在于由本体而悟入，钱德洪则更强调工夫的作用。从四句教的内在结构看，无善无恶之心体，主要为个体规定可能的发展方向，在这种多重的方向中，亦包括善的向度；良知之知善知恶，在某种意义上则蕴涵了对善的可能的认同与选择。从这方面看，心体与良知实际上以不同的方式表现了本体作为存在根据的作用。

不过，本体尽管规定了个体发展的多重可能，但并不担保某种可能必然成为现实；要实现其中所蕴涵的善的可能，便离不开后天的工夫。王阳明虽然设定了由本体悟入的所谓“利根之人”，但如前所述，这种世亦难遇的利根之人在相当程度上具有虚悬一格的性质，真正具有现实意义的，是在知善知恶之后，“实用为善去恶工

夫”。可以看到，本体包含多重可能与通过工夫实现善的可能具有逻辑上的统一性，这种统一实质上从一个方面体现了扬弃本体与工夫对立的趋向。

四句教蕴涵的如上看法，以集中的形式表现了心学试图统一本体与工夫、存在与本质、个体性与普遍性等理论意向。这种理论意向与王阳明重建心体、以良知转换天理等总体构架相一致，反映了心学与正统理学在哲学路向上的差异。然而，如果对四句教作进一步的分析，便不难看到，尽管王阳明在实现如上的统一上似乎表现出某种理论的自觉，但对他来说，如何真正达到这种统一依然是一个历史的难题。

如前所述，心体的无善无恶，蕴涵了人首先是一种可能的存在，而并非一开始便与本质完全合一，而有善有恶则从现实的形态上表现了存在对本质的某种优先：人的现实的存在并不是由本质所规定的绝对的善。然而，四句教的后半部分所展示的思路，则有所不同。从逻辑上看，良知的知善知恶，是以对善的确认及理性本质的预设为前提的，其中蕴涵着向善的维度，当良知的知善知恶进一步引向为善去恶的格物工夫时，这种向善之维便得到了明确的呈现。从知善知恶到为善去恶，人所具有的多重发展可能似乎被化约为一种，即走向至善之境。知善与为善体现的主要是对人的理性本质的追求，在知善与为善的形式下，人的存在多少表现为向理性本质的某种复归。在这里，对存在的多重可能的设定与返归善的本质呈现相互对峙的形式：无善无恶的前提如果贯彻到底，则个体的存在便应向不同的可能敞开，而不能单纯以知善和为善的方式去实现和完成理性的本质；反之，如果存在仅仅是通过知善为善而反归善的本质，

那么，以无善无恶预设存在的多重可能便缺乏理论上的合法性。在四句教的如上结构中，内在地蕴涵着存在与本质的某种紧张。

这种紧张同样体现于个体性与普遍性之辩。如前文所论及的，无善无恶所规定的多重可能，具体往往表现为个体发展的多样形式，就此而言，以无善无恶说心体，亦意味着从一个方面肯定了个体性的原则。在群己关系上，王阳明要求成己（成就自我），并强调在成己过程中应当“随才成就”，四句教的以上立场，可以看作是这一思路的逻辑引申。然而，当个体的存在被理解为通过知善知恶与为善去恶而向本质复归时，个体发展的多样形式则亦似乎被架空，作为一个完成本质的过程，个体的自我成就主要便表现为自觉地纳入善的普遍模式。这种致思趋向上接了群己关系论中的无我说，其中明显地蕴涵着对普遍性原则的抽象强化。概言之，以无善无恶之心体为前提，可以逻辑地引出个体性原则；个体存在向本质的复归，则意味着以普遍性原则消解个体性原则，二者并存于四句教之中，呈现出某种二重化的理论格局。

在本体与工夫的关系上，我们亦可看到类似的二重趋向。本体与工夫之辩是王阳明心学的重要论题，作为心学宗旨之一的致良知说，便以本体与工夫关系的辨析为其主题。王阳明强调“功夫不离本体，本体原无内外”（《传习录下》），其理论意向亦在统一两者。然而，本体的先天性与工夫的过程性之间，同时又内含着理论的紧张：工夫是一个在时间中展开的过程，本体则表现为超时间的先天预设。这种紧张亦体现于致良知说之中：“良知”作为先天本体，具有超过程的一面（其形成并非通过后天工夫），“致”则突出了工夫的过程性。在四句教中，这种二重性同样得到了折射，如前所

述，王畿与钱德洪曾对四句教作出了不同的解释。依王畿，心体既无善无恶，则意、知、物皆应无善无恶，而由此引申的结论便是知善知恶与为善去恶之工夫皆可消解。与王畿不同，钱德洪更侧重对工夫的维护：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在，格致诚正，修此正是复那性体工夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”（参见《传习录下》，《全集》第117页）在天泉证道中，为了帮助王、钱更完整地理解其思想，王阳明对四句教立言宗旨作了如下解说：

我这里接入原有此二种，利根之人直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是功夫，人已内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中（王畿）之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。（《传习录下》，《全集》第117页）

利根之人与其次之人的划界，在此与本体和工夫之分似乎具有了某种对应关系。利根之人由本体而悟入，其方式近于王畿的悬置工夫；其次之人则从工夫入手，其方式近于钱德洪的以工夫复本体：王阳明认为王、钱之见分别适用于利根之人与其次之人，即表明了此点。尽管王阳明所谓利根之人带有虚悬一格的意味，“世亦难遇”等等已点出此义，但利根与其次的划界，毕竟在逻辑上潜伏下了本体与工夫分离的契机。

从早年开始，王阳明即以如何成圣为第一等事，晚年的四句教

并未离开这一主题。以心体的重建为逻辑起点，王阳明试图将成圣与成己结合起来：成圣是个体追求的普遍目标，而成圣的过程又离不开个体的随才成就。就内容而言，走向内圣之境表现为一个成就本质、完成本质的过程；成己作为实现自我的过程，则始终关联着个体的存在。按其本然形态，内圣之境并非对个体的外在强加，而是以本体为其内在根据，但本体作为根据仅仅为成圣提供了可能，这种可能的实现以后天的工夫为其条件。从如上的总体思路出发，王阳明力图在理论上达到个体性与普遍性、存在与本质、本体与工夫等的统一，相对于正统理学的本质主义立场，王阳明的心学确乎展示了不同的哲学视阈。然而，如心即理、致良知这些基本命题所蕴涵的那样，心学的思考一开始便呈现出二重品格：心所内含的个体性与存在的维度与理所表征的普遍本质、先天本体（良知）与后天的工夫如何定位，始终是一个理论的难题。在四句教中，王阳明试图提升个体并确认其存在的多重向度，但又难以放弃普遍本质对人的预设；试图走向心无本体，工夫所至即是本体（无善无恶已多少暗示了此点），但又不愿拒斥对本体先天性的承诺（利根之人的设定即表明了此倾向）。这种理论上的紧张，亦表现了心学在哲学上的转换特征，而从心学的历史演进看，以二重性为表现形式的内在紧张，又进一步引发了王门后学的分化。^①

（原载《文史哲》1997年第4期）

^① 参见杨国荣：《王学通论——从王阳明到熊十力》第3—6章，上海三联书店1990年版。

明清之际西方传教士的天主教儒学化

陈卫平

从明代末年到清代中叶，西方传教士曾在中国传播天主教。他们一踏上中国的土地，就看到了儒家在中国思想文化中的主导地位 and 巨大权威。利玛窦说：“儒教是中国所固有的，并且是国内最古老的一种。中国人以儒治国，有着大量的文献，远比其他教派更为著名”；“中国哲学家中最有名的叫做孔子……中国有学问的人非常尊敬他，以致不敢对他所说的任何一句话稍有异议，而且还以他的名义起的誓，随时准备全部实行，正如对待一个共同的主宰那样”。^① 当时西方传教士输入中国的是中世纪的托马斯天主教神学，它在欧洲是为封建制度服务的。因而其和儒家思想在时代性上有共同点：封建时代的官方思想。但这两种官方思想赖以产生和发展的社会土壤，毕竟有着很大的民族差异。所以，以利玛窦为代表的西方传教士面对着与天主教在民族性上迥然相异但又有深厚传统的儒学，为了要在中国传播天主教而又避免与儒学冲突，就作了天主教儒学化的尝试。这可以说是继佛教之后，又一次的外来文化的中国化。

^① 《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年版，第 100、31 页。

出世和入世、信仰和理性：“天儒”的冲突

儒学和天主教虽然都是封建时代的官方思想，但前者是哲学，后者是宗教，它们在学理上存在着入世和出世、理性和信仰的冲突。

天主教作为宗教，和其他宗教一样，也要划分出此岸和彼岸的两重世界。这就是它所虚构的天堂地狱的神话。在这一神话里，现世和天堂是对立的，人们信奉上帝，皈依耶稣，行善禁欲，并不能立时使人脱离现实的苦难，而是身后的灵魂可以升入天堂，在来世得救。人要依靠上帝的恩赐才能由尘世到达天堂。在这里，理想的乐土是在彼岸世界的天堂，而不是在现实的尘世。这正如利玛窦所说：“来世之利害甚大，非今世之可比也。……人生世间，如俳優在戏场……今世伪事已终，即后世之真情起点，而后乃各取其所宜之贵贱也。”^① 所以，另一位来华传教士毕方济说：天主教要人“明世间万事，如水流花谢，难可久恋，惟当罄心努力，以求天上永永常在之事”^②。这是重出世而轻现世。

儒学则不然。儒学的核心内容即所谓的“内圣外王”。“内圣”就是以成圣成贤为最终的人格理想；“外王”就是以尧舜之代为最高的社会理想。“外王”之功业自然不可能是出世间的。“内圣”同样如此。成圣成贤就是践履纲常名教，而纲常名教正是现实世界中的。纲常名教的实质是维护君权、父权、夫权，因而践履纲常名教

① 《天主实义》第六篇。

② 《灵言蠡勺引》。

以屈从在上者的权威为前提，这同天主教依赖上帝的权威到达天堂有共同点。但儒学在这里强调的是，人的德性是在现实的社会、伦理关系中形成和完善的，无须到彼岸世界去寻求解脱。所以，儒学以为人能在现实世界中实现理想。

这样，重出世的天主教和重现世的儒学便有了冲突。利玛窦对此已有所认识：“这些儒教学者，都不信灵魂不死，并且不信鬼神。他们只知道尊敬复载养育人类的天地，并不盼望得到天堂上的幸福。”^①“儒家这一派的最终目的和总的意图是国内的太平和秩序。他们也期待家庭的经济安全和个人道德修养”，“他们的教条包括有一种善有善报、恶有恶报的学说，但他们似乎只把报应局限于现世，而且只适用于干坏事的，并按他们的功过及于其子孙”，因而“他们不提天堂地狱”。^②

天主教作为宗教，以信仰主义为基础。安瑟尔谟强调，对于上帝“决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解”^③。托马斯认为上帝的启示是超出理智之外的，“超出理智之外的事物，用理智不能求得，但若有上帝的启示，凭信仰就可取得”^④。西方传教士在中国坚持了天主教的这种信仰主义。他们强调首要的是确立对天主教的信仰，如殷弘绪所说：“奉教人第一要专心深信所奉之圣教，乃至真至实至善至公之教，此外皆系最假最邪最恶最私之妄说。”^⑤他们声称要认识天主教的真理，不能依靠理性，而只能依靠信仰。

① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆 1936 年版，第 252 页。

② 《利玛窦中国札记》，第 104、101 页。

③ 《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1981 年版，第 240、260 页。

④ 同上。

⑤ 《圣经体味·弁言十则》。

利玛窦就说：“夫天堂大事，在推理之上，则人之智力弗克洞明，欲达其情，非据天主教经典，不能测之。”^①从这种信仰主义出发，传教士庞迪我说，恪守道德戒律，“克欲修德”须认上帝为“本原”，“知自有生以来，但有一念提醒，莫非天主上帝赐我者”，“知力量悉从上帝而出，其于钦事祈陟，自不容己。迨德成欲克，皆认帝赐也”。^②这就是说，遵循天主教的道德戒律是出自对上帝的盲目信仰。

儒学的主流恰恰是理性主义。孔子贵“仁”，而他将“仁”和“知”并举，所以孟子说他是“仁且智”^③。在孔子看来，“知”是“仁”的必要条件，“未知，焉得仁”^④。没有对伦理关系的正确认识，就不可能有自觉的仁德。这是强调道德行为出于理性自觉。同时，孔子以忠恕之道即推己及人作为行“仁”之方，也包含着以理性原则为前提，即肯定人同此心。每个人的理性都能判断是非、善恶，于是才有“能近取譬”^⑤。以后，孟子发展了孔子的这种理性精神。他说：“人之所以异于禽兽者几希！庶民去之，君子存之，舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”^⑥认为人与禽兽的区别在于人有理性，舜把理性充分发挥了，所以能明察万物以及人伦关系，从而能自觉地“由仁义行”，而不是自发地“行仁义”。这里强调的依然是：人的道德行为是以理性认识为前提的。由孔孟奠定

① 《畸人十篇》卷八。

② 《七克自序》。

③ 《孟子·公孙丑上》、《孟子·离娄下》。

④ 《论语·公治长》、《论语·雍也》。

⑤ 同上。

⑥ 《孟子·离娄下》。

的这种理性主义，是儒学的主流。孔孟以后的儒家，无论是主张“性恶”说的荀子，还是提出“性三品”说的董仲舒；也无论是主张“复性”说的程朱陆王，还是坚持“成性”说的王安石、王夫之、戴震，都有一个相同点，即人可以通过教育和修养而成为有道德的人。而这个相同点表明，他们都认为道德行为的自觉性来源于理性认识，因为教育和修养的功能就在于提高人们道德践履的理性认识。

天主教的信仰主义贬抑理性，这就不能不和有着深厚理性主义传统的儒学发生牴牾。利玛窦不无忧心忡忡地写道：儒学“教导说理性之光来自上天，人的一切活动都须听从理性的命令”^①，因而“既不禁止也不规定人们对于来世应该信仰什么”^②。庞迪我对儒学以理性认识为道德行为前提的“克欲修德”加以指责：“彼谓我自能力，不缘帝力，乃由傲魔所中，忘却本原。”^③

西方传教士正是有鉴于天主教和儒学存在着出世和入世、信仰和理性的冲突，从而进行天主教的儒学化。

天主教的“合儒”和“补儒”

以利玛窦为代表的西方传教士所进行的天主教儒学化的主要内容，即他们所谓的“合儒”和“补儒”。这就是既让天主教附会于儒学，又坚持其与儒学的区别。他们认为这样就能既避免了和儒学

① 《利玛窦中国札记》，第99、105页。

② 同上。

③ 《七克自序》。

的正面冲突，又能在中国传播和发展天主教。

所谓“合儒”，最核心的就是从先秦儒家经典中找出与天主教教义相似的词句、段落，以证明天主教和儒学是相契合的。这大体上有三个方面：

第一，儒家经典的“上帝”与“天”即天主教的“天主”。利玛窦说：“吾天主乃古经书所称上帝也。”^①他反复征引《中庸》、《诗经》、《易经》等先秦儒学经典中关于“上帝”的语录，力图证明儒学“不以苍天为上帝”，其所言的“上帝”和人格神的“天主”并无二致：“历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”^②利类思说：“《中庸》言天，不徒指其形体，而即兼乎主宰。”^③这就剥夺了儒家讲的“天”中的任何自然性的意义，而赋予它以天主教的人格神的意义。西方传教士的著述中有着大量的这一类的论证。应当说，在中国最初的典籍中，“帝”与“天”确是反映了在周代以前的宗教信仰，但自周公提出“以德配天”，就已在对“帝”与“天”的信仰中加进了理性成分。以后随着儒学理性主义传统的形成，对“帝”与“天”的宗教迷信已不复存在。

第二，天堂地狱之说和灵魂不灭之说，也见之于先秦儒家经典。利类思说：“《诗》曰：‘文王在上，在帝左右’；曰：‘三后在天’。《书》曰：‘乃命于帝庭’；曰：‘兹殷先多哲王在天。’夫在上在天，在帝左右，非天堂乎？有天堂必有地狱，二者不能缺

① 《天主实义》第二篇。

② 同上。

③ 《不得已辩》。

一。”^① 利玛窦说：“《西伯戡黎》祖伊谏纣曰……非先主不相我后人，惟王淫戏自绝。祖伊在盘庚之后，而谓殷先王既崩，而能相其子孙，则以后者之灵魂为永在不灭矣。”^② 这些说法皆是望文生义。天堂地狱之说，在儒学中是没有的。《周易》说：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，认为祖辈行善作恶会影响到子孙，但绝无个体死灭后灵魂受上帝审判的意思。

第三，儒学的“仁”等同于天主教的“爱”。例如，利玛窦：“仲尼说仁，惟曰爱人。……仁也者，乃爱天主与夫爱人”，“行斯二者，百行全备矣”^③。南怀仁等再三说明天主教的敬天爱人与儒学的忠孝廉节同出一辙，“惟是天主一教……以敬天爱人为宗旨，总不外克己尽性忠孝廉节诸大端”^④。其实儒学的仁和天主教的爱人是不可同等而语的。如前所述，儒家讲仁以理性认识为前提，而天主教讲爱则以对上帝的信仰为动力。

可见，西方传教士的“合儒”是煞费苦心地说明天主教教义是儒家经典中原来就有的，并非是外国人强加于中国的。但他们只是给天主教套上一个儒学的面具，其“合儒”的实质，从上述三方面可以看到，无非是用天主教的出世理想和信仰主义来诠释儒家经典。这表明他们的“合儒”是在坚持“天儒”的出世和入世、信仰和理性的基本差异的基础上进行的。尽管这样，天主教有了“合儒”的面具，就移花接木般地被移植到中国思想的土壤上来，在中

① 《不得已辩》。

② 《天主实义》第四篇。

③ 《天主实义》第七篇。

④ 《正教奉褒》上册。

国第一次获得了立足之地。

然而“天儒”既然相符，那么输入天主教不是多此一举吗？对此西方传教士以“补儒”论来回答：第一，汉代以后的儒家，尤其是宋明理学，泯灭了先秦儒家“事天”的真意，因而需要天主教来拨乱反正，恢复儒家的真面目；第二，孔孟“先儒”虽然正确，但他们的道理说得还不完备，因而也需要天主教来加以补充。正是在这两方面，西方传教士强调“天主教能补儒教不足”^①。

当时流行的宋明理学是体系比较完备的思辨哲学，继承了儒学理性主义的传统，比较明确地否定了有意志的人格神。以朱熹和王阳明为例。朱熹说：“苍苍之谓天，运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可。说道全无主之者，又不可。”明确否认天是能批判罪恶的人格神，认为统摄天地的主宰者是“理”，“所谓主宰者即是理也”。^②王阳明说：“我的灵明便是天地鬼神的主宰。”“良知是造化的精灵。这些精灵生天生地，成鬼成帝，皆从此出。”^③认为“我的灵明”（良知）是创世主。因此，宋明理学中作为世界主宰的“理”（“理”之总和为“太极”）和“心”，就与天主教的基本信仰即上帝是造物主相冲突。

于是，西方传教士的“补儒”就在伸张先儒真谛的旗号下，用天主教神学来驳斥宋明理学。详细罗列这些批驳是没有必要的。这些批驳的核心是认为宋明理学以理和心为世界的本体，抹杀了作为造物主的上帝的存在。孙璋的《性理真诠》有一段颇具代表性的

① 孙璋：《性理真诠》。

② 《朱子语类》卷一。

③ 《传习录下》。

话：先儒是认识上帝存在的，因而“古儒真教即天主教”；“近儒不然，矜谈性理，两端至理，一笔勾倒。惟认理气为天地之本，人物之原；而于上古经书所称皇矣上主，及降衷之恒性，竟不细加详察矣。噫今之学者，虽自矜名儒，谈理切实，而其实较拜佛邪神之异端尤甚！”西方传教士看到了理和心等概念与上帝创世是大相异趣的。利玛窦说：“若太极只解之所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心或在事物；事物之理合乎人心之理，方谓真实焉，人心能穷彼在物之理而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理固依赖，奚得为物原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？”^①认为理、心都不是绝对地先于天地万物的有意志的创造主，因而与天主教讲的，也与先儒所认识的上帝是迥然不同的。在这里，天主教的“补儒”是要坚持其信仰主义，即信仰上帝是创造者，世界万物是被创造者，在上帝和世界万物之间，不可能存在任何形式的同一的关系。可见，这是要以天主教的信仰主义来改造儒学的理性主义。

西方传教士的“补儒”还认为，先儒的经典只讲了“率性”（因性），即只涉及有形世界的道理，而天主教不仅包括了先儒所讲的有形世界的道理，还具有先儒没有的关于有形世界之上的道理，即“超性学”。林安多说：“孔孟遗经，推原于造物，致乎存养，学思兼臻，危微并惕，庶几成德之途欤！然乃率性而已。”^②孙璋说：

^① 《天主实义》第二篇。

^② 《崇修精蕴》。

“真教之传，一切超性因性之理，原始要终之道，无不包含靡遗。纵使中国古经全籍犹存，且难究极真教之精义，况乎书经秦火，仅收什一于千百乎！是知更须他国真教书籍，补其残缺也。”^①

西方传教士用以补充先儒残缺的“超性学”，就是把一切学问最后都归结为个人的灵魂得救问题，上帝则为灵魂的归宿。因而他们把研究灵魂即亚尼玛放在第一位。毕方济说：“亚尼玛之学，于费禄苏非（即哲学）中为最益，为最尊……故奥吾斯丁（即奥古斯丁）曰：费禄苏菲，亚利（即亚里士多德）归两大端，其一论亚尼玛，其一论陡斯（即上帝）。论亚尼玛者，令人认己；论陡斯者，令人认其源。认己者，是世人百千万种学问根宗，人人所当先务也。故格物穷理之君子，所以显著其美妙者为此；推而齐家治国平天下，凡为人师牧者，尤宜习此。”^②认为先儒的齐家治国平天下的有形世界的道理，必须以研究超乎有形世界之上的亚尼玛之学为基础；只有灵魂“显著其美妙”，先儒揭橥的齐家治国平天下的理想才能实现。这种用天主教的“超性之学”来补儒学只具“因性之学”的不足，是以前者的“出世”来改造后者的“入世”。传教士们说：儒者“因性之学，如子事父，则言孝，臣事君，则言忠，惟人伦日用之宜然，皆性所因也，特因而利导之耳。超性之业，独在认吾大君大父而钦崇之。”^③可见，由“因性”而入“超性”，即从现实中追求理想到彼岸世界里寻找解脱。

由上述可见西方传教士以“合儒”和“补儒”为主要内容的

① 孙璋：《性理真诠》。

② 《灵言蠡勺引》。

③ 《天儒印正序》。

天主教儒学化，是坚持了天主教出世理想和信仰主义的基本立场。如果说，“合儒”是以天主教的出世理想和信仰主义来诠释儒学的话，那么，“补儒”就是明白无误地要从这两方面来改铸儒学。

天主教儒学化的成败

上述的明清之际天主教儒学化的尝试，有成功之处，但最终以失败而结束。

应当说，西方传教士的天主教儒学化曾获得部分成功。这表现在他们的“合儒”和“补儒”得到相当一部分儒生的认同。徐光启说：天主教“合吾国古人敬天事天，昭事上帝之旨”^①。又说天主教可以“补儒易佛”^②。另有一位张星曜在回答人们嘲难他弃儒而入天主教时说：“世之儒者，皆儒名而墨行者也，以其皆从佛也。予归天教，是弃墨而从儒也。孔子尊天，予亦尊天，孔孟辟异端，予亦辟佛老，今日始知有真主，有真儒。奉真主以讨叛逆，如奉周天子以伐吴楚。今而后三皇五帝所传之正道，予始得而识之矣。岂曰尽弃其学乎？奈世之人未知天教之即儒也，又不知天教之有补于儒也。”^③ 如果说徐光启代表了一些名公巨卿的话，那么，作为普通儒生的张星曜则代表了更广泛的文人学者。由于天主教儒学化得到相当一部分儒生的赞许，因而天主教在深受儒学熏染的中国民众

① 萧若瑟：《天主教传入中国考》，第142页。

② 《泰西水法序》。

③ 《天教明辩自序》。

间也得到了较快的发展，入教者直线上升：1584年即利玛窦来华两年后，中国天主教徒只有3人，到1610年即利玛窦去世这一年，约有2500人；在明亡前夕，中国天主教徒已达38000人。^①

天主教儒学化之所以能取得一定的成功，在于以利玛窦为代表的西方传教士在某种程度上做到了既使天主教“中国化”而又使其不“失真”。利玛窦曾请人把儒家典籍中有关“天”和“上帝”的词语、章句抄摘下来，仅在《天主实义》第二篇里就有11处引用了这些词语和章句。他们在把天主教和儒学相互沟通的同时，又始终坚持了天主教的基本精神：出世理想和信仰主义。

但是，当时有一部分西方传教士对利玛窦的这种天主教儒学化的尝试很不满意，认为这样会使得天主教教义被曲解而“失真”。这就在利玛窦去世后发生了“礼仪之争”。其实天主教儒学化就意味着天主教和儒学的结合，因而不可能和原来西方天主教的面貌完全一致。从这个意义上说，“失真”是不可避免的，而且可以说，这种“失真”是外来文化为适应中国环境而获得的一种发展，那些不赞成天主教儒学化的西方传教士不懂得这一点。他们指责和讽刺天主教儒学化是不分皂白地把天主教的真理和儒家的谬论混搅在一起，“犹如尼布甲尼撒雕像：金头、银身和泥脚……在那些好像在称赞我们的上帝及他的天使的片段中，他们仅仅是在鹦鹉学舌，他们好像是耀眼夺目的羽翅下却长着一对丑陋的双脚的孔雀”。^② 其实正是这种非驴非马式的尼布甲尼撒雕像使天主教在中国站住了

① 沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社1985年版，第380页。

② 利安当：《论在华教团的若干重大问题》，巴黎：1701年，第105页。

脚。反对天主教儒学化的西方传教士不能容忍天主教在中国有一丝一毫的走样、“失真”，要把掺杂其中的儒学语言这双丑陋的脚砍去。当这样的意见在利玛窦去世后占了上风时，“丑陋的脚”被砍去了，随之而来的是“耀眼夺目的羽翅”几乎片甲不剩了。因此，指责天主教儒学化导致天主教“失真”，是比较浅薄的。

但在这浅薄的背后有着深沉的忧虑：在天主教儒学化的过程中，天主教的真义在儒学语汇的诠释下而变形。这一忧虑并非无的放矢。由于给天主教套上了儒学的面具，因而人们往往以儒学的思想来理解天主教。例如利玛窦所作的《畸人十篇》“附会于儒理”^①，王家植在此书的引言中论及他对信仰上帝的理解时说：“木伸子（按指其自己）之心，利子（按指利玛窦）之心也，人人之心也，亦天主之心也。”换言之，即上帝内在于我们每个人当中。这显然是用王阳明的“心”（“我的灵明”）与万物“一气流通”，即内在万物并与万物融合为一的泛神论来解说天主教的上帝。实际上，这与天主教关于上帝的真实意义相去十万八千里。在天主教教义里，上帝是创造者，人是被创造者，创造者始终置于被创造者之上并与之分处在两重世界里，没有任何形式的同一关系。类似这样的事例是不少的，正如法国学者谢和耐所说：传教士以“俨然儒家”的面目出现，“在中国与基督教传统间的拟同，使许多上层知识分子对天主信条的真实意义发生误解”^②。

在天主教儒学化的过程里，不仅发生了对天主教教义的曲解，

① 《四库全书总目提要》。

② 谢和耐：《中国文化与基督教的冲突》，剑桥：1986年，第49页。

而且对天主教的社会功能也作了儒学化的理解。在儒学伦理中，“不孝有三，无后为大”。为了迎合这一点，有的传教士就告诫中国信徒，如向圣母祈祷，能顺利地生下儿子。龙华民曾举过这样的例子。^① 龙华民对利玛窦的天主教儒学化是一直持反对意见的。但他举的这个例子，并非是故意捏造，因为不仅芸芸众生这样看待圣母，而且连名公巨卿、翰苑闻人亦是如此。如利玛窦问瞿汝夔：“公亦有所求乎？”瞿答曰：“吾年四十有三，吾内子四十有二，尚未有子，先生能为我祈求天主乎？”利玛窦代其密祷。^② 这近乎笑话式的事实，十分生动地反映了天主教在儒学化过程中确有“失真”变形的危险。

在利玛窦去世后，龙华民等传教士正是有见于天主教在儒学化过程中有偏离教旨的危险，于是对儒学化提出批评，引起了“礼仪之争”。因此，可以说在利玛窦等取得天主教儒学化的一定成功的里面，已包含着天主教被儒学同化的可能。不过，随着反对天主教儒学化的意见逐渐占据主导地位，这种可能在当时没有能够显著地表现出来。但是，我们在今日评论其成败时，是不可不看到的。

然而，天主教儒学化的成功是暂时的。最终，天主教在清代中叶几乎是音沉响绝。何以如此遭遇呢？人们往往将之归结于“礼仪之争”，反对祀天、祭孔、拜祖，触怒了最高统治者皇帝，因而天主教被禁。这固然是一个重要原因，但这只是外在的原因。佛教在中国也曾几次遭最高封建统治者摧残，但其并非由此而遭窒息。所

① 同上，第90页。

② 方豪：《中国天主教史人物传》上册，中华书局1988年版，第275页。

以，如果我们从利玛窦等的天主教儒学化的本身来分析，可以发觉更深层的内在原因在于：他们的儒学化仅是浅层的、表面的，没有真正达到学理上的有机融合。

如前所述，西方传教士的“合儒”和“补儒”是以坚持天主教的出世理想和信仰主义为基础的，而这两方面同儒学存在着根本性的学理上的冲突。尽管利玛窦等人竭力弥合天主教和儒学的差异，但在这两方面没有从学理上加以沟通、调和。例如，利玛窦以仁义礼智发明天主教义：“夫仁之大端在于恭爱上帝。上帝者，生物原始宰物本主也。仁者信其实有，又信其至善而无少差谬，是以一一听命，而无俟强勉焉。知顺命而行，斯之谓智。……君子独以在我者度荣辱、卜吉凶，而轻其在外，于所欲适欲避，一视义之宜与否，虽颠沛之际，而事上帝之全礼无须臾间焉。”^①这里仅仅是加上了儒学的词句，但透露出来的完全是信仰主义和出世理想：仁德是出自对上帝的盲目信仰，基于这样的信仰而行就是理智，这完全是以信仰吞并理智；而上帝是在彼岸世界的，因此仁义之君子是“轻其在外”，即藐视现世的。

显然，这样的天主教儒学化只是表面文章，并没有在根本学理上与儒学沟通。因此，中国的士子学人“最初曾把传教士看作反佛教的先锋和孔子的崇拜者，他们记取传教士的教诲尤其是与中国传统貌似一致的地方。伴随着他们进一步了解天主教教义的内容，和当他们幡然领悟传教士的终极目的时，他们的态度变了”^②。谢和

① 《二十五言》。

② 谢和耐：《中国文化与基督教的冲突》，第43页。

耐的这番评论是颇有见地的。张潮在为南怀仁等合著的《西方要纪》所写的引言中说：天主教的泰西之西方和佛教的天竺之西方，“此两西方应何所择乎？夫泰西之说诚胜于诸教，惜乎以天主为言，则其辞不雅驯，流于荒诞，搢绅先生难言之，苟能置而不谈，则去吾儒不远矣”；因为儒学“初未尝言有母有形及生前死后之事迹也，此吾儒与彼教之别欤？”这就清楚地表明，随着对天主教认识的深化，原来以为“天儒”相符的儒生看出了天主教儒学化的表面性，为其没有在学理上将出世和入世、信仰和理性相融通而惋惜，认为如能这样做了，就与儒学相去不远了，即真正的儒学化了。因此，可以说即使没有“礼仪之争”，如果天主教儒学化只是滞留在表面，那么天主教也会遭到儒学的冷淡。

我们来简单地对比一下佛教的儒学化，也许更能说明这一点。佛教儒学化的完成者是禅宗，其重要内容就是在学理上调和了出世和入世、信仰和理性的矛盾。佛教中讲西方极乐世界，以出世为理想。禅宗则认为俗世和天国是统一的：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角。”认为世间即出世间，凡夫即佛，两者的差别只在一念之间，“前念迷即凡夫，后念悟即佛”，一旦觉悟，“西方只在目前”^①，西方净土就是现实世界。显然，这在学理上把佛教的理想在彼岸和儒学的理想在现实作了沟通、融会。佛教和其他宗教一样，也提倡信仰主义，认为对佛的信仰并不是靠知识所能达到的，而要靠非理性的“悟”。禅宗强调“顿悟”，认为自我的“灵明觉知”就是佛性，由迷而悟，就是顿然间把精神内固有的佛

^① 《坛经》。

性唤醒，“顿悟本性”。这种“顿悟”是以认识“触类是道”^①为前提的。所谓“触类是道”即个人的一切作为均是合乎普遍之理（道）的。所以，“顿悟”的直觉虽有神秘主义倾向，但并不排斥理性，而是理性的直觉。因此，禅宗和中国其他的佛教宗派一样，强调“转识成智”，以为人的解脱要依赖智慧。这就使佛教具有信仰主义色彩的“悟”和儒学理性主义之间的矛盾得到调和。正因为如此，以后宋儒就吸取了这种理性的直觉。

可见，佛教在深层面和儒学有机地融合。与之相比，天主教儒学化是极其浮浅的。就这个意义而言，天主教儒学化并不成功。

（原载《文史哲》1992年第2期）

^① 《圆觉经大疏钞》卷三下。

王船山《论语》诠释中的理气观

陈 来

船山《读四书大全说》中，关于《论语集注大全》的批读，所占的篇幅大于其他三种。不过，与对《大学》《中庸》的深度解读和细部诠释以及全而不遗的批读方式相比，船山对《论语集注大全》的批读在某种意义上是蜻蜓点水式的。《论语》二十篇，每篇二三十章，而船山多只留意其中若干章中的问题，故比起《大学》《中庸》说，这些对《论语集注大全》的思考，可谓粗而不细。但另一方面，就其批读所阐发的内容而言，则所涉及的范围又要比《大学》《中庸》来得广泛，涉及《大学》《中庸》二书中所未涉及的重大哲学问题，更能彰显出船山在哲学上的基本立场。本文所说的理气观是广义的，不限于理气的宇宙论、本体论讨论，而广泛涉及以理气为基本范畴的其他讨论。论文将从船山以理气为问架的论述语境入手，在其《论语》诠释的具体脉络中，深入其中有关理、气等宋明道学所注重的的问题，以分析船山在其《论语》批读中所表达的哲学思想。

一、理气无分体，德才有合用

《论语》泰伯篇十一章“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已”章，朱子集注引程子曰：“盖有周公之德，则自无骄吝；若但有周公之才而骄吝焉，亦不足观矣。”^① 大全在此下列朱门弟子庆源辅氏曰：“德出于理，才出于气……”^② 船山不满庆源此说，他认为德有两种，一为性之德，即天生之德；二为行道有得之德，即由后天学而所得者，然后他提出：

凡言理者有二：一则天地万物已然之条理，一则健顺五常、天以命人而人受为性之至理。二者皆全乎天之事。而“德出于理”，将凡有德者，一因乎天理之自然而人不与哉？抑庆源之意，或浅之乎其为言，若曰：出于理者为德，未出于理而仅出于气者为才。……是云“德出于理”，业已不可，而况云“才出于气”乎？^③

他把理分为“已然之条理”和“受性之至理”，前者是天地万物之理，后者是人之性，用理学的语言来说，前者是物理，后者是性理。这个观点当然是受理学的影响，因为程朱理学主张性即是理，是来源于天之所命的。船山认为，人的健顺五常的性来源于天之所赋予，而万物之理是天地间自然的条理，这两者都是自然的而无关人为的，即都不是人所设定的。因此，如果说“德出于理”，就意

① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第105页。

② 《四书大全》，山东友谊书社1989年版，第1320页。

③ 王夫之：《读四书大全说》，中华书局1975年版，第324页。

味着德和理一样，也是自然的，而无关于人为的，这是船山所不同意的。根据他的两种德的思想，船山认为“德出于理”的说法将导致德与人为无关，这等于只承认性之德即天生之德，而不承认“行道有得之德”，不能承认由后天人为学习、修养得来的德。所以船山的主张实际是，在“德出于理”外，还要加上“德出于学”。

按《论语》此章中“周公之才”的“才”字，朱子集注释为智能才艺；才与德相对：德即道德，才为智能。朱门弟子辅广（庆源）对集注之说加以申发，说德出于理，才出于气，即德出于人之性理，才出于人之气质，认为德是善的，而才本身不能决定善恶。这个说法在朱子学内自成一家。但船山不赞同此说，他认为，周公固然有天赋的德性，但周公的德性也是从学得来的。如果说“德出于理”，就容易使人以为人的道德心完全来自天赋的性理，而否认了人的道德心也是从“学”中得来的。这里的“学”当然不是现代教育的知识学习，而是包括知识学习在内的、以成圣为目标的广泛的“学”与“习”。如果仅仅把出于性理的德性称作德，又把德与气相对待，这不仅把德性当成天赋的，而且无法肯定“学”对于德性的意义，无法肯定实践对德性养成的意义。这就是他说的：“今不可云周公质非生安，而亦不可谓周公之德不由学得，则亦不必出于性者之为德，而何得对气而言之，理为德之所自出也？”^①因此，在船山看来，在哲学上把德和才归源到理和气，既不妥当，也无意义。

“德”的问题或“自然”与“人为”的分辨，不是我们在这里

^① 王夫之：《读四书大全说》，第324页。

要讨论的问题，我们在这里注意的是，在德才之辨的语境背景下船山对“理”的理解和规定，以进入船山理气观的世界。由船山的说法可知，理的基本意义有二：一指天地之理，一指人性之理。也因此，船山强调天地之间没有离气独存之理。理气的这两种关系是朱子哲学中本有的讨论，如朱子哲学中理气先后的讨论是指天地之理与天地之气的关系，而理气同异的讨论就更多涉及人性之理与人身之气的关系。在朱子以后，朱子学派对理气问题的讨论越来越多地偏重于性理与气质的关系。值得注意的是，船山在《读四书大全说》中论及的理气关系亦多属人性之理与人身之气的关系。

在上面的叙述中可见，船山也表现出不赞成把气作为德的对立面来看待。在这个问题上，船山接着说：

一动一静，皆气任之。气之妙者，斯即为理。气以成形，而理即在焉。两间无离气之理，则安得别为一宗，而各有所出？气凝为形，其所以成形而非有形者为理。夫才，非有形者也；气之足以胜之，亦理之足以善之也。不胜则无才，不善抑不足以为才。是亦理气均焉，审矣。寂然不动，性著而才藏；感而遂通，则性成才以致用。故才虽居性后，而实与性为体。性者，有是气以凝是理者也。其可云“才出于气”而非理乎？^①

这一段的前几句是说，天地间阴阳动静变化都是气的运动，“理”是“气之妙者”，也就是说理是造成气的莫测变化的主导和根据。

^① 王夫之：《读四书大全说》，第325页。

气能够形成有形质之物，而在气形成物体的同时，原来气中的理也随即在物中成为物之理。船山强调天地之间没有离气独存之理，认为各种在理气问题上的二元论说法都不能成立。在他看来，“德出于理，才出于气”的说法意味着理气“各有所出”、各自“别为一宗”，这就至少包含着二元（源）论，使理气成为各自独立、互相分离。坚持理气不离，就不能赞同那种理气“别为一宗，而各有所出”的说法。从这里可以看出，船山在这里表达了他在理气观上的一元论的立场。

就“才出于气”这个观点来说，船山认为这在他所理解的理气观上是不能成立的。在他看来，气是凝聚形质的材料，是有形的；理是气之聚结的根据，是无形的，即所谓“其所以成形而非有形者为理”。就船山的这个看法而言，和朱子学是一致的。但船山进一步主张，在才和理气的关系上，气可以胜才，理可以善才，即理气都可以影响才。作为性的理如何影响才呢？在船山接下来的说法中，“寂然不动”，应指思虑未发，未接事物，此时性理内在于心中，而才尚未表现。“感而遂通”，应指七情已发。这些都是宋代以来理学常用的话语。船山认为，在寂然不动的未发状态，思维情感都未发动，这时只有性，才还没有表现出来；在感而遂通的已发阶段，思维情感发动起来，性成就才而使之发挥作用。所以，船山似认为才兼理气：就才的气的方面来说，才与性为体，才是性的表达的载体；就才的理的方面来说，才也受理的影响而得以成就，在这个意义上，才也出于理。如果只说才出于气，就忽视了理对才的作用影响。船山的看法是，才出于气，亦出于理。

船山提出才与性为体，亦是仿照伊川、朱子所说动静往来“与

道为体”的说法，即才是性的实体、载体。^①所谓才居性后，可能是指性是未发，才是已发之用。船山认为，所谓“性”就是一定的气的结聚所同时凝结于其中的理。与朱子用“具”字不同，船山喜欢用“凝”字说明从“理”到“性”的过程。这个过程也就是限定化的过程。在船山看来，人性并不是直接意义上的天地流行之理，而是指随一定的气的聚合为形而限定而凝结在此形中的理。这个看法与朱子学的性理说是一致的。而船山此处意在说明，既然才与性为体，而性是随气所凝的理，又怎么能说才出于气而与理无关呢？

他又说：

耳聪、目明、言从、动善、心睿，所谓才也，则皆理也，而仅气乎哉？气只是能生，气只是不浊，气只是能胜；过此以往，气之有功者皆理也。德固理也，而德之能生、不浊而能胜者，亦气也。才非不资乎气也，而其美者即理也。理气无分体，而德才有合用。^②

这可以说明，船山对才的看法的确是才兼理气。才不仅指材质意义上的智能，也指智能的活动状态，如耳聪、目明、动善、心睿。就耳聪心睿这些才来说，才不仅是气，也是理。气是能屈伸、能攻取的能动力量，而凡气的有功效的、好的功能状态都是理（或曰理的表现）。如动为气，动而善则为理；听为气，而听之聪为理；视为

① 《论语·子罕》“子在川上，曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜’”。朱子集注引程子曰：“此道体也，天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体。”（《四书章句集注》，中华书局1983年版，第113页）

② 王夫之：《读四书大全说》，第326页。

气，而视之明为理。这就叫气之有功者皆理。另一方面，船山这里讲的德应指道德心，他认为道德心属理，而道德心的生生不拙，亦有气参与其中。因此，才兼指材质和其活动状态，就材质而言，才依凭于气；就活动状态而言，其状态美好者即是理。可见才不仅仅是气。事实上，由于理气并非分离的实体，所以德中有气，才中有理，他们的作用是交叉的混合的。船山把这种关系概括为“理气无分体，而德才有合用”。

船山又称活动状态的美好为“善其用”，船山进一步讨论了得其理和失其理以及善其用与失其用的问题，他说：

气原无过，气失其理则有过；才原无过，才失其用则有
过。然而气失其理，犹然气也；才失其用，则不可谓才。^①

德者得其理，才者善其用。必理之得，而后用以善；亦必
善其用，而后理无不得也。^②

过对功言，得对失言，过是有差失之不善。船山这里是说，气与才另一不能等同的地方在于，气的过是由于失其理，才的过是由于失其用；气失其理仍然是气，而才失其用就不成其为才了。所谓气失其理，是指气的运行失去了正常的秩序，气即使运行失常，但仍是气。由于船山对才的定义是正面的，即才是形质的良好的运用状态，所以如果才的运用状态反常不良，则也就不能成其为才了。如果气能不失其理，而得其理，即保有正常的秩序，这就是德。如果

^① 王夫之：《读四书大全说》，第325页。

^② 同上，第326页。

质体不失其用，而善其用，这就是才。德与才两方面是互相影响的，质体要善其用，必先得其理，也就是有德才能有才；反过来，要得其理，必先善其用，即有才始有德。

最后，船山的结论是：

故圣人于此言才，又言骄吝，正是教人以人辅天、以道养性，善其气以不害其性之意。使天以此理此气授之人而为之才者，得尽其用而成其能，其为功在学，而不恃所性之理。何居乎庆源之孤特一理，以弹压夫才，废人工而不讲也！^①

船山反对以理压才，反对依靠天生性理，而主张以后天人为的学问功夫辅助天赋的性理，以道德实践养育性理，以善养其气发挥性理，也使人所禀受的理气都得以充分发挥在“才”的表现上。总之，船山的上述观点，在天人之间，反对重天轻人；在理气之间，反对重理轻气；在德才之间，反对以德压才。体现了他重视人的实践、重视气的作用的思想，也体现了他在一切对待之间主张平衡、重视互动的辩证思想。

二、以理治气，以理养气

上节的讨论明显包含了“天地之理气”和“人身之理气”两方面的理气讨论，这种论人身之理气的内容在船山的论语说中

^① 王夫之：《读四书大全说》，第325页。

甚多。

《雍也篇》论“颜子不迁怒、不贰过”章，船山发明曰：

情中原有攻取二途。……取缘己之不足，攻缘己之有余。所不足、所有余者，气也，非理也。气不足，则理之来复易；气有余，则将与理扞格而不受其复。唯奉理以御气，理足在中而气不乘权，斯可发而亦可收，非天理流行充足者不能也。^①

怒者缘己之有余。气有余者，众人之怒也；理有余者，圣人之怒也。^②

在朱子学中颜子的不迁怒、不贰过，是作为颜子的克己功夫来讨论的，船山所论的“己”即由此而来；而怒属于情，故需论及情。船山认为，人的情感可分为“攻”与“取”两类，如“喜，取于彼者也”，这是取之情。“怒，以我攻也”，这是攻之情。怒是以发于己者以攻人，喜是取人之有以悦己。船山认为，凡是取类的情感，都是起因于“自己所有”的不足而产生的，凡是攻类的情感则都是起因于“自己所有”的充余而产生的。而所谓自己所有的不足或有余，都是指气的不足或有余，不是指理。就是说，取之情的发生是因为己之气不足，攻之情的发生是因为己之气有余。虽然不足或有余是指气，但气的不足或有余会影响到理的修养。可见这里船山所说的理实际是指人的道德的理性，所谓理的修养也即道德理性的修养。照船山说，克己复礼，也就是复理，使理来复。如果人的气不

① 王夫之：《读四书大全说》，第278页。

② 同上，第280页。

足，理的来复就较为容易；当气有余的时候，则气容易与理发生冲突而阻碍理的来复。用情感的语言来说，情感过于丰富和强烈时，理性不仅容易受到遮蔽，而且不易回复正常；而情感弱化时，理性较易恢复其主导的地位。在这个问题上，理想的状态是奉理以御气，亦即尊理以制气，时时以理为主导而驾驭乎气，以理性主导情感，使气不能乘权（乘权指被主导者乘机掌握了主导权），也就是使气不能借其攻取之势冲击理的主宰地位。这个讨论是一个关于修养学的讨论，所以这里的理是指理性，指道德意识，合而言之，即道德的理性。

在“不迁怒、不贰过”的解释上船山认为理的作用对于怒、过二者是不同的：

理居盈以治气，乃不迁怒；理居中以察动，乃不贰过。^①

怒是气盈而有余才发生的，所以气盈时要注意以理居主导以治气，这样即使生怒，也不会迁怒他人。至于平时则以理居内心之中而察识自己的言行动作，这样就可以避免重犯错误。这里的理也是指道德的理性而言。

可见，在以理指道德理性和道德意识，以气指情感欲望及稟性，强调要以理性主导情欲的方面，船山对于朱子学都是有继承关系的。他在谈到《雍也》篇“人生也直”章时也说：“于此不察，则将任直为性，而任气失理以自用。”^② 这里任气失理的气是指人

^① 王夫之：《读四书大全说》，第278页。

^② 王夫之：《读四书大全说》，第293页。

的刚直的性格，理则指平正的理性，任气失理就是听任人的自然禀性，而不能使人道德理性居于主导地位。这里的理气讨论也不是论本然的理气、自然的理气，也都就是人身的理气而言。在存在论上理气的地位是平等的，但在实践论上，理的作用是驾驭调节气，这点船山依然坚持着与朱子学相同的立场。

但是在实践论上，气并非纯然消极的，事实上船山因受孟子的影响很大，颇重视养气，只是船山所说的养气包含着“以理养气”。在《雍也》篇的乐山乐水章，船山这次对庆源的发挥大加表扬：

庆源于理上带一“气”字说，其体认之深切，真足以补程朱之不逮。孟子养气之学，直从此出，较之言情、言体者，为精切不浮。情发于性之所不容己；体为固然之成形与成就之规模，有其量而非其实。乐水、乐山，动静，乐、寿，俱气之用。以理养气，则气受命于理，而调御习熟，则气之为动为静，以乐以寿，于水而乐、于山而乐者成矣。^①

气以无阻于物而得舒，则乐。气以守中而不丧，则寿。故知此章之旨，以言仁者、知者，备其理以养其气之后，而有生以降，所可尽性以至于命者，唯于气而见功，亦可见矣。庆源遇微言于千载，读者勿忽也。^②

《论语·雍也》载仁者乐山、知者乐水，朱子注：“乐，喜好也。知者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水；仁者安于义理而厚重

① 同上，第298页。

② 同上，第299页。

不迁，有似于山，故乐山。动静以体言，乐寿以效言也。”^①这个说法本于程子“知如水之流，仁如山之安；动静，仁知之体也”^②。《四书大全》载庆源辅氏云：

知者通达，故周流委曲，随事而应，各当其理，未尝或滞于一隅；其理与气皆与水相似，故心所喜好者水。仁者安仁，故浑厚端重，外物不足以迁移之，其理与气皆与山相似，故心所喜好者山。……^③

船山很欣赏辅氏此说，认为此说好就好在他不是只讲“理”，而是把理和气并提，没有忽视气；特别是从这里能够接上孟子的养气说，这是程朱所不及的。船山认为，所谓“仁者静、知者动”，这里的动静都是气之用；所谓“仁者乐山、知者乐水”，这里的乐山乐水也是气之用；所谓“知者乐、仁者寿”，这里的乐与寿也是气之用。气之用即气的作用。气之用既是效果，也是境界，如何达到这一动静乐寿的效果和境界？功夫就是“以理养气”，而与不迁怒的功夫“以理治气”有所不同。当然二者也有接近的地方，即以理养气的结果也包含着使气受命于理，受到理的调控，这是与以理治气一致的。但以理养气的机制和结果与以理治气不同，养气而使气无阻于物则乐，养气使气能够守中则寿，在理的调控下养气纯熟，就自然达到“仁者静、知者动”、“仁者乐山、知者乐水”、“知者乐、仁者寿”的效果和境界。不仅如此，人能以理养气，就能达到

① 朱熹：《四书章句集注》，第90页。

② 《四书大全》，第1166页。

③ 同上，第1169页。

《周易》所说的“尽性以至于命”的境界。可见船山认为人的修养功夫，不仅要奉理，还要注重在理的调控下的养气。由于船山重视养气功夫，所以他说“有生以降，所可尽性以至于命者，唯于气而见功”，即圣门一切境界都要落实到养气上以见其功效。这当然不是只要养气不要奉理，而是对朱子学尊理而忽视养气的纠正，对他来说，孔子的养气要法就是“以理养气”。船山认为《论语》的这一章的主旨是“以理养气”，这显然是船山在孟子影响下的诠释。

这意味着，在船山看来，只讲以道德理性主宰感性情欲，只能成为君子，还不能完满地实现尽性至命的圣人境界。尽性至命就是把人的一切发展可能性全部实现出来，包括生死大命。而要达到尽性至命就不仅要“理居以治气”，还要“以理养气”。以理治气和以理养气既是两个方面，也是两个阶段，船山的这个思想可谓将孔子的“克己”说和孟子的“养气”说的结合。

三、天命之理与气数之命

《论语·子罕》篇首章“子罕言利与命与仁”，《四书大全》引朱子曰：“命只是一个命，有以理言者，有以气言者。天之所以赋与人者，是理也；人之所以寿夭穷通者，是气也。”^①在朱子这个说法里，命是天之所赋，但天赋予人有理有气，所以命有两种：一是理之命，一是气之命。船山就此写道：

^① 《四书大全》，第1341页。

天之命人物也，以理以气。然理不是一物，与气为两，而天之命人，一半用理以为健顺五常，一半用气以为穷通寿夭。理只在气上见，其一阴一阳、多少分合，主持调剂者即理也。凡气皆有理在，则亦凡命皆气而凡命皆理矣。故朱子曰“命只是一个命”。只此为健顺五常、元亨利贞之命，只此为穷通得失、寿夭吉凶之命。^①

船山主张理气合一论，他认为理气不是两个物，故反对以“理”为与“气”不同的另一物，反对把“命”理解为一半是理命，一半是气命。在这里他再次阐述了他的理气观：就天地间的理气而言，理不是气外的独立实体，理只是在气上表现着的；气的一阴一阳、分合聚散的运动是气，理是气的运动变化的“主持调剂者”，即主宰调节者。这个主宰调节者并不是神，而是指气的运动聚散的法则和规律，理起着主导变化的方向、节奏的作用，决定聚散的方向和数量变化。凡气都有理在其中起作用，没有无理之气。因此，一切属于气的东西，如命，其中必然都有理。就是说，没有纯粹是气的命，命兼理气，既是气的命，也是理的命，命既有气的方面，也有理的方面。这和“才”的情形是相近的。

船山用“健顺五常”指人所禀受的性理，但性理也是从天地之理而来，不是与气无关的，他说：

健顺五常，理也。而健者气之刚，顺者气之柔，五常者五行生王之气，则亦气之理矣。寿夭穷通，气也。而长短丰杀，

^① 王夫之：《读四书大全说》，第335页。

各有其条理，以为或顺或逆之数，则亦非无理之气矣。^①

船山主张，一切理都是气的理，一切气都是有理的气。从理来说，理是气的属性或条理，而不是与气无关的实体，如健是“气”的刚健的属性，顺是“气”的柔顺的属性，健顺都是“气”的理。五常是五行之气的属性，也是气的理。从气来说，一般以寿夭穷通为气命，但气的长短各有其数，而数就是理的表现。所以就普遍意义上说，没有无理之气，特殊地就寿夭穷通的气而言，其中也有理，而不是那种与理无关的纯粹气命。船山这种讲法，是针对着朱子“寿夭穷通是气也”的思想。

当然，船山也认为“天命之理”和“气数之命”是不同的，即性理和气命虽然都来自天命，但天命之理是“一”，即每个人得于天命的性理是一样的，相同的，而气数之命是“不齐”，即每个人得于天的气命是不一样的。“若夫气数之命……则所命不齐；命不齐，则是理无定矣。理不一，则唯气之所成，而岂得与健顺五常之命为性者同哉？”^②气命不一，理就无法发挥恒定的作用，从而使气成为主导的因素。

天赋予人以健顺五常之理，成为人之性，无论智者愚者都有此性，性为愚者可明提供了根据和可能，所以愚者可以使之明。从天赋予人气数之命说，气数之命是天赋予人的生命的本来可能性。而气命有长短不同，气数命短者无法使之长，但气数命长者却可以因其他原因而早死。气数命穷者不可使之通，但气数命通者可以使之

^① 王夫之：《读四书大全说》，第335页。

^② 同上，第336页。

穷。总之，天命规定的最高界限不能超过，但可以不及，如何避免不及，充分享有生命的本有的可能性，这里就有人为的因素发生作用，而人为又要以道为指导原则。

最后来看《论语·先进》篇的论生死章。此章有“未知生，焉知死”，而且此章前数章论及颜渊之死。如果说，在前面几节，船山着重体现出反对重理遗气的主张，那么，在论生死的讨论中船山更多表达了反对言气遗理的主张：

释氏说生死有分段，其语固陋。乃诸儒于此，撇下理说气，而云死便散尽，又云须由造化生生，则与圣人之言相背。气不载理，只随寿命聚散，倘然而生，溘然而死，直不消得知生，亦将于吾之生无所为而不可矣。^①

这是说，只以气论人的生死，是与圣人之言不合的。一般的气学家主张，人生气聚，人死气散，完全用气化过程说明人的生死。这在船山看来，是“撇下理说气”。在这样的说明中，人的生死完全决定于气，这样一来，气似乎成了从未承载理的物质，只随寿命聚散，理的作用在这里全然不见。若根据这样的理解，人只需要了解气和气的寿命，根本无须“知生”“知死”的智慧，也不需要为善去恶的道德。船山认为朱子学在生死问题上全受气散说影响，未掌握孔子知生知死的深意。

船山又说：

生生虽由造化，而造化则不与圣人同忧，故须知死生之

^① 王夫之：《读四书大全说》，第361页。

说，以为功于造化。此处了无指征，难以名言，但取孟子“直养无害，塞乎天地之间”两句，寻个入路，则既不使造化无权，而在人固有其当自尽者。夫子说“朝闻道，夕死可矣”，亦是此意。盖孟子合理于气，故条理分明；诸儒离气于理，则直以气之聚散为生死，而理反退听。充其说，则人物一造化之刍狗矣。^①

生死交替的生命过程是一个自然变化过程，这里没有神的干预，也无关于圣人的忧虑。但人须要理解生命与死亡，以参赞协同自然的造化。这里重要的是一方面要认清生死是一个自然过程，另一方面又要确认人的努力的意义。在自然与人为两者之间保持一种平衡。船山认为要保持这种平衡就要摆好理气的关系，在他看来，完全以“气”的聚散说明生死的自然主义倾向，使“理”即人性、理想、道德、意义在人的生死问题上退出不见，在这种生死观的视野中，人变得与草木没有分别。这种观点他称为“离理于气”，是他的“合理于气”的立场所不能赞同的，“离理于气”就是“撇下理说气”，“合理于气”就是综合理气两方面的因素来说明事物。

总起来看，船山的理气观认为，天地之间没有离气独存之理，“理”是“气之妙者”，也就是说理是造成气的莫测变化的主导和根据。气能够形成有形质之物，而在气形成物体的同时，原来气中的理也随即在物中成为物之理。从而反对各种在理气问题上的二元论说法。船山对理气的说法不少同于朱子，但船山不像朱子那样往往用实体化的理解或说法处理有关理的问题，在这一点上，船山与

^① 王夫之：《读四书大全说》，第362页。

元明时代理学关于“理”的理解的“去实体化”发展是一致的。而船山理气观与朱子学的不同处，更多地在于船山运用其理气不离的观点对许多具体问题的讨论，在这些讨论中可明显看到，凡朱子学表现出重理轻气的地方船山必强调气，凡朱子学言气离理的地方船山则注重理，凡朱子学的说法中容易把理气变成各自独立的二物之处，船山必定强调理气合一。由此可见，我们有理由把船山理气观的要点归结为理气互体，理气合一。

(原载《文史哲》2003年第4期)

儒学的一种缺陷：私德与公德

崔大华

20 世纪初年，中国现代社会改良运动的积极推动者与参与者梁启超，在他那篇著名的《新民说》中曾论定：

人人独善其身者谓之私德，人人相善其群者谓之公德……
吾中国道德之发达，不可谓不早，虽然，偏于私德，而公德殆阙如。浅观《论语》、《孟子》诸书，吾国民之木铎而道德所出者，其中所教，私德居十之九，而公德不及其一焉……我国民中，无一视国事如己事者，皆公德之大义未有发明故也。
(梁启超：《饮冰室文集》卷十二)

梁氏之论主要应视为是对国势衰微的清代末年社会生活中道德颓靡状况的观察，并且是符合实际情况的。作为是对儒家社会生活被伦理关系笼罩、缺乏公共生活空间而造成的道德意识发育成长的缺陷的研判，也是有所据的。梁氏一般地以“己”与“群”来界分私德和公德，呼唤有公德的“新民”长成。在这里，笔者切合儒家社会生活的特质，以“伦理性”与“公共性”来界分私德和公德，并审视儒学的一种缺陷。

—

如果说，“公德”可以被界定为是“契约性”^①的公共生活领域中的具有公共性之德性内涵的行为，那么，儒家伦理性的道德理念和实践，都可以被视为是“私德”。但在比较宽泛的意义上，儒家社会生活中的公与私的区分，也蕴含着独特的“公德”的理念和表现。在儒家的思想中，“公私之辨”是个很清晰的道德自觉意识。古文《尚书·周官》说：“以公灭私，民其允怀”，执政者处事以公正之心，灭私人之情，才能获得民众的信赖。宋儒说：“人只有一个公私，天下只有一个邪正”^②，公与私也是分辨每个人行为善恶的标准。由于儒家的社会生活是伦理笼罩的生活，所以儒家的“私”与“公”总是要在伦理生活中显现，并且经常是在两种情境下可被界定：其一，如果一个人为了一己的利益、欲望或信念，不去履行对伦理共同体（家庭、国家、民族）的义务责任，就会被判认为是“自私”。宋儒每每就是从这个角度评议出离伦理生活、鄙夷伦理规范的佛老。如二程说：“佛本是个自私独善，

① 18世纪英国哲学家霍布斯（T.Hobbes）曾界定“契约”说：“权利的互相转让，就是人们所谓的契约。”（《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年版，第100页）十分显然，只有平等地拥有权利的、独立的个人主体存在，才能有“权利转让”。所以，19世纪英国法律史家梅因（H.S.Main）曾将近代西方公民社会的最终形成，表述为“从身份到契约的运动”（《古代法》，沈景一译，商务印书馆1959年版，第97页）。“契约”与“身份”相对，这里“契约性”意指的也就是与依属性的伦理生活领域相区别的由拥有权利的、独立的主体个人所组成的公共生活领域。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷一三，中华书局1986年版。

枯槁山林，自适而已。”^①朱子也说：“佛氏之失，出于自私之厌；老氏之失，出于自私之巧。”^②其二，如果一个伦理共同体或其成员，为了自己立场上的利益，拒绝履行对高于自己层级的伦理共同体的义务责任，也要被判认为是“私”的表现；反之，为实现高于自己的伦理共同体的需要而舍弃自己的利益的行为，就是“公”。这种伦理层级关系，在先秦封建时代，是指家（士大夫）与国（诸侯）之间和国与“天下”（王）之间；在汉以后的君主专制的统一国家时代，是指家庭（个人）与国家、民族之间。试以《左传》的二则记事，来观察显现在古代生活情境中的儒家公私观念：

十一月丙寅，晋杀续简伯。贾季奔狄。宣子（按：赵盾）使史骀送其帑。夷之蒐，贾季戮史骀。史骀之人欲尽杀贾氏以报焉。史骀曰：“不可。吾闻《前志》有之曰：‘敌惠敌怨，不在后嗣，忠之道也。’夫子（按：谓赵盾）礼于贾季，我以其宠报私怨，无乃不可乎？介人之宠，非勇也；损怨益仇，非知也；以私害公，非忠也，释此三者，何以事夫子？”尽具其帑，与其器用财贿，亲帅扞之，送致诸竟。^③

五月，叔弓如滕，葬滕成公。子服椒为介。及郊，遇懿伯

① 程颢、程颐：《二程集》（《程氏遗书》卷二上），中华书局1981年版。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷一二六。朱子说：“佛老之学，不待深辨而明。只是废三纲五常，这一事已是极大罪名，其他更不消说。”宋儒对佛老“自私”的判定，显然是在这个基本的伦理观念的前提下作出的。

③ 阮元：《十三经注疏·春秋左传正义》，《左传·文公六年》，中华书局1980年版。

（按：子服椒之父）之忌，敬子（按：即叔弓）不入。惠伯（按：即子服椒）曰：“公事有公利，无私忌。椒请先入。”乃先受馆，敬子从之。^①

第一则记事叙述舆骈的故事。舆骈是晋襄公时柄政重臣赵盾的亲信属员，一次在夷地阅兵时曾受贾季侮辱。贾季也是晋国重臣，权位原在赵盾之上，曾派族人续简伯刺杀荐举赵盾柄政的阳处父。事发后，逃离到狄国。赵盾很尊重贾季，派舆骈将贾季的妻子儿女也送去狄国。舆骈随从就鼓动他乘机将贾季家人全部杀尽，以洗昔日之辱。舆骈以三项道德的理由（非勇、非智、非忠）拒绝这样做，亲自护送贾氏亲人、财物到达狄国边境。其间，舆骈对“忠”的理解和践行，就显现了儒家的公私观念，因为赵盾命他护送贾季妻儿去狄国，代表的是一种国家（晋国）的意愿和利益，是“公”；他若以个人的宿怨杀害了他们，就是“以私害公非忠也”，就是没有践履对国家的伦理义务与责任。

第二则记事叙述惠伯椒的故事。惠伯椒是鲁国大夫，一次作为副使陪同鲁卿叔弓去参加滕成公的葬礼。到达滕国边境的那天，正好是惠伯椒父亲去世的忌日。儒家有“忌日不用”的礼制^②，即在父亲逝世周年的那一天，不得举行娱乐、礼仪之事。叔弓考虑到自己副使的这种情况，就决定缓一天进入滕境，因为入境必然要接受滕国的郊劳、授馆等礼仪。惠伯椒说：“代表鲁国出使滕国

① 阮元：《十三经注疏·春秋左传正义》，《左传·昭公三年》。

② 《礼记》有谓：“君子有终身之丧，忌日之谓也。忌日不用，非不祥也，言夫日，志有所至，而不敢尽其私也。”（《祭义》）“丧三年以为极亡，则弗之忘矣，故君子有终身之忧，而无一朝之患，故忌日不乐。”（《檀弓上》）

是公事，‘忌日不用’是私事，办公事收获公利，就无私忌。”请叔弓不必停留，进入滕国，完成出使任务。惠伯椒的公私之辨也清晰显示，“公”是国家伦理共同体的利益，个人或家庭的利益是“私”，他的行公事而无计私忌的行为，如同舆骈无以私害公之“忠”，也应诠释为是对高于家庭的国家伦理共同体的义务和责任的自觉践履。

应该说，“不以家事辞王事，以王事辞家事”^①，这种将国家、民族之公，置于个人或家庭的私之上的伦理的道德理念，在儒家的社会生活中还是获得了广泛的社会共识和行为表现。所以如果把这种理念和表现称为“公德”，那么在儒学和儒家生活中，这种道德资源还是丰富的，而不是贫乏的。当然，这种伦理性公德在其表现形态上有其独特性的方面。在儒家的封闭性的伦理社会生活中，人们主要是在家庭这个伦理共同体中生活和成长，通过众多而有序的亲戚关系和亲属称谓，在家庭这个伦理共同体中获得充分的自我认同。儒家甚至以本质上是维护家庭完善、完整存在的“孝”之道德实践，来界定或衡量人的全部行为^②，成为最重要的核心的道德实践。家庭利益——家庭伦理共同体成员的幸福，占据着人们生活实践的中心和重心。国家、民族有高于家庭的利益和价值的儒家理念，经常是作为一种道德理性、文化自觉存在于集体意识之中，不是也不能像家庭生活形态那样被时时真切感知，特别是当社会处在

① 阮元：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，《公羊传·哀公三年》，中华书局1980年版。

② 如《礼记》有谓：“居处不庄非孝也，事君不忠非孝也，莅官不敬非孝也，朋友不信非孝也，战阵无勇非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎！”（《祭义》）

一种伦理秩序混乱、国家动员力量薄弱的衰败境况下，更是如此。南宋林升有一首诗《题临安邸》，描写了偏安一隅局面下的杭州萎靡风情：

山外青山楼外楼，西湖歌舞几时休？暖风熏得游人醉，直把杭州作汴州。

清初传奇《桃花扇》第一出《听稗·恋芳春》演唱南明福王政权在清兵泰山压卵之势下的南京昏昧世态：

孙楚楼边，莫愁湖上，又添几树垂杨。偏是江山胜处，酒卖斜阳，勾引游人醉赏，学金粉南朝模样。暗思想，那些莺颠燕狂，关甚兴亡！

这些都是对世人沉湎私己，漠视、忘却国家、民族的生存与利益——缺乏“公德”之心的鞭挞。然而，儒家公德之强烈表现的契机，却也正是埋藏在此种境况下。以中国悠久历史和文化为载体而潜存于人们内心深处的国家、民族高于个人和家庭的儒家伦理观念和道德意识，总是要被一种巨大的伦理危机或灾难所唤醒、所激活。正如我们所看到的那样，南宋危亡之时，“忠节相望，班班可书”^①，无数仁人志士，毁家舍身以赴国难。文天祥《正气歌》曰：“时穷节

^①《宋史·忠义传序》称：“靖康之变，志士投袂，起而勤王，临难不屈，所在有之。及宋之亡，忠节相望，班班可书，匡直辅翼之功，盖非一日之积也。”（《宋史》卷四四六）

乃见，一一垂丹青”，最能显示这种伦理性公德的发生机制。^①明代之亡，不仅唤起“蹈死如归者尤众”^②，而且激发了三代知识分子对国家命运、民族精神的痛苦的、严肃的思考。^③他们锻造出了某种具有新的意蕴的儒家公德理念，如黄宗羲的“公利”、“公法”、“公是非”的政治理想^④，顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”的社会责任观念^⑤。黄宗羲的“公”主要是指向君主之“私”，不同于《左传》之“公”；顾炎武将“天下”与“国家”对立而言，内蕴着的是一种民众与君主间的政治关系，不再是王与诸侯间的伦理层次关系。这些都是在一定意义上跨出了伦理性“公德”的意境，跨出了传统儒学的藩篱，表现了儒学新的生长。三百年后的今天，还可滋养社会公德心的成长。

在伦理观念笼罩下的儒家社会生活中，在儒家“公私之辨”中显现的“公”或“公德”，是指个人能自觉放下、放弃私己的利欲，践履伦理规范；是指一个伦理共同体中的成员能对层级序列高于自己的伦理共同体的存在和利益，履行维护的道德义务。但是，

① 《宋史》记述：“文天祥字宋瑞，又字履善，吉之吉水人也……德祐初，江上报急，诏天下勤王。天祥捧诏涕泣……天祥性豪华，平生自奉甚厚，声伎满前。至是，痛自贬损，尽以家费为军费……”（《宋史》卷四一八）可见，文天祥的彪炳千秋的民族精神，也经历了被灾难性伦理危机激活的过程。

② 《明史·忠义传序》称：“……迨庄烈之朝，运丁阳九，时则内外诸臣，或陨首封疆，或致命阙下，蹈死如归者尤众……”（《明史》卷二八九）

③ 明末清初反思明亡和批判理学的思潮，可以理解为是对国家命运和民族精神的检讨。至乾嘉学派兴起，经历了从黄宗羲、顾炎武、王夫之，经颜元、李塉，到戴震的具有不同理论倾向和学术内容的三代学者和百年的时间。

④ 参见黄宗羲《明夷待访录》之《原君》、《原法》、《学校》等篇。

⑤ 顾炎武说：“有亡国，有亡天下……保国者，其君其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳。”（《日知录》卷十三《正始》）

在儒家的社会生活中，在家庭伦理实践实际上是一个人生活的主要的甚至是全部内容的情况下，这种公或公德意识，往往是在国家、民族之伦理共同体处于存亡续绝的危机中，家庭的伦理存在也被撼动时才被激活；这种在全幅的伦理生活中才能显现的德性表现，总是要涵蕴一种可从不同伦理层面上析出的个人依属性的“特殊之私”的性质。所以，从比较严格的意义上说，这种伦理性的“公德”，还是一种“私德”。

二

严格的或特定意义上的“公德”，应该是在跨越了伦理生活范围的公共生活领域里的德性观念和和行为准则，凸显的是摆脱了伦理性的公共性。相对儒家伦理生活而界定的公共生活领域，是由在法律面前平等和拥有法律保护下的自由的独立个体组成的有序的社会生活。在公共生活领域中，个人拥有权利和自由，但也要尊重、不能损害他人的权利和自由；合理存在着广泛的个人利益、私人空间，也有为法律所体现的一致公共利益、公共生活秩序。公共生活领域的行为规则或“公德”，涵蕴和表现的正是这样的基本理念——保护公共利益，不损害私人利益。儒家社会生活为伦理关系所笼罩，个人总是以某一伦理角色嵌定在某种伦理性的人际关系中，个人的行为选择总是伴随伦理认同才能作出。在进入社会成员都是独立的主体个人，并能以多种角色出现在各种非伦理或超越伦理的公共社会生活中时，就会发生非伦理性关系认同的障碍，非伦理性行为规则

的缺失，即显现为公德的缺弱。

儒家以血缘的家庭为基础，通过宗法原则——宗统与君统一体（家与国同构），又通过文化原则——进礼乐则进华夏，将家庭、国家、民族（华夏或中华民族）这三个现代社会理论中具有不同意蕴的社会群体形态，赋予相同的伦理性质，视为是完整社会结构中层级次序有别的伦理共同体。当然，中国古代的历史也显示，在先秦封建时代，这三个伦理共同体的内涵和外延都是可作区分的；在汉代以后的统一国家时代，国家与民族（华夏或中华民族）内涵有别，外延却逐渐重合。儒家依附完整社会结构中的这三个或两个共同体，以国家或民族、“五伦”或“十义”、“九族”与“五服”^①等主要伦理观念为纲目，编织了儒家社会生活中的周延的伦理关系网络，社会成员在这个伦理的关系网络里找到自己的位置、角色，获得自我认同、社会认同。然而对于儒家来说，这个伦理关系网络既是实现认同的途径，也是形成认同的界限。儒家不能认同社会生活中离开伦理性关系的个人独立存在和人际关系存在。因此，激烈抨击杨朱“为我”的观点是抛弃了伦理责任的“无君”之论，墨

① 儒家的“五伦”是指父子、君臣、夫妇、长幼、朋友（见《孟子·滕文公上》）。“十义”是指父子、兄弟、夫妇、长幼、君臣（见《礼记·礼运》）。“九族”有两种训解：一是训“九族”包含宗亲、姻亲两个系统，一是以“九族”只在宗亲一个系统内。前者如汉代今文学家夏侯胜、夏侯建和欧阳生训释“九族”为父族四、母族三、妻族二（见《左传正义·桓公六年》孔颖达疏引）；后者如汉代古文学家马融、郑玄认为“九族”是指九世宗亲，即自男性本人上溯至父、祖、曾祖、高祖四世，下数至子、孙、曾孙、玄孙四代（见《尚书正义·尧典》孔颖达疏引）。“五服”，此处是指儒家按血缘、姻缘关系的亲疏远近，将丧服划分为斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五等级，规定不同的居丧服饰、时间和行为限制等（见《仪礼·丧服》、《礼记·丧服小记》等）。

子“兼爱”的主张是破坏“亲亲”伦理原则的“无父”之论。^①但就“契约性”的公共生活领域观察，杨朱“为我”，认为生命高于一切，主张珍爱自己的个体生命^②，作为独立个体的自由的价值选择，是合理的，也是有理性内容的；墨家“兼爱”的理念，呼吁人与人之间应没有差别的相互关爱，作为自由个体的行为和信念选择，不仅是合法的，更是道德的。儒家的道德实践必须首先对他人之个体或人际之关系有伦理性的认同和定位，然后才能有自己道德的感情和行为的释放。公共生活领域的超越伦理或非伦理性独立个体和人际关系，使儒家在这里发生认同的障碍，表现为诚信不足，关爱缺陷。毫无疑问，诚信和关爱是公共生活领域德行的理念基础。

当然，儒家也有孔子、孟子所表述的那样期许：“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》），“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王下》）；也有如子夏、张载所抒发的那种胸怀：“四海之内皆兄弟也”（《论语·颜渊》），“民吾同胞，物吾与也”（《正蒙·乾称》），儒家还是向往和努力将爱与信的道德感情和行为推展到家庭、国家、民族的伦理范围以外的全

① 孟子攻击杨墨说：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）又针对墨者夷之“爱无差等，施由亲施”之论辨析说：“天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。”（《孟子·滕文公上》）朱子注解说：“人物之生，必各本于父母而无二，乃自然之理，故其爱由此立，而推以及人，自有差等。今如夷子之言，则是视其父母本无异于路人，但其施之序，姑自此始耳，非二本而何哉？”（《孟子集注》卷五）

② 先秦至魏晋有关杨朱的全部资料显示，杨朱“为我”可解析出两种意涵：一是珍爱生命、全性葆真的“贵生”之论，一是“人人不损一毛，人人不利天下，天下治矣”（《列子·杨朱》）的政治之见。孟子说“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也”（《孟子·尽心上》），是在第一种意蕴上批评杨朱的。

体人类，甚至自然界。儒家用以克服在非伦理性关系领域认同障碍的方法，就是将这些领域也赋予伦理性品格，以形成“拟伦理”的认同。这是儒家的伟大道德理想。但在实践过程中，儒家道德感情和行为的释放，如孟子所说，“仁者无不爱也，急亲贤之为务”（《孟子·尽心上》），是以家庭为起点，沿着由家庭（血缘认同）向国家（宗法认同）、民族（文化认同），由伦理领域向拟伦理领域而渐次展开的。儒家真诚地相信，或者希望，这个充实生命、完美人生的开放而无垠的展开过程，在每个人的生活中都能实现。应该说，儒家的这种对人之生命和生活展开的设计，是符合人性的，完全理性的。然而，人类毕竟是处在存在着许多匮乏和自身局限的生存环境中，儒家的伦理理念和道德理想在一个人的生命中所能产生的道德力量，对于多数人众来说，在儒家社会生活中的家庭这个伦理位置上，就消耗殆尽。在家庭这个伦理共同体内，由己身按丧服向外推展，五服九族之外，丧服尽则亲属绝，亲属绝即为路人^①，难以在国家、民族之外的公共生活领域中，克服非伦理认同的障碍，和做出强烈的道德表现。一位法理学学者论及人际伦理时曾有这样的描写：

一个人在大街上看见一个卧地不起、急需援助的他人时，很可能无动于衷，可一瞬间他发现这个人是他的熟人时，他会驻足看个究竟，如果碰巧此人是他的朋友，他会放弃他务，立即予以援助，而如果再换成他的亲人（父、母、妻、夫男女朋

^①《礼记》有谓：“亲亲以三为五，以五为九，上杀、下杀、旁杀，而亲毕矣”（《丧服小记》），“四世而缌，服之穷也。五世袒免，杀同姓也。六世亲属竭矣”（《大传》）。

友、儿、女)时,他很可能六神无主,失去自制。^①

儒家社会生活中公德心——对非伦理性关系的对象之关爱与诚信——
缺弱的情况,与此或相仿佛。

儒家的德行系统是一个很丰富的观念和行为规范系统,大体上可以区分为伦理性德行和品德性德行。伦理性德行即“五伦”或“十义”,是儒家社会生活中五种或十种基本的伦理性人际关系的行为规范,主要是孝与忠。品德性德行,如“恭宽信敏惠”、“温良恭谦让”,是在某一特定生活情境下表现出的有某项具体德性(仁义礼智信)内容的行为。并且,在儒家的被伦理笼罩的社会生活中,个人品德性德行其所内蕴的德性,最终也都可以追溯到或归属于伦理性的根源。此外,从《礼记》中可以看到,儒家对衣、食、住、行的日常生活行为也有许多具体的规定、规则,虽然还不能诠释为就是一种道德理念或范畴,但也潜涵着或体现出儒家德行的伦理性或品德性意蕴。这样,如果我们一般地把公共生活领域内的行为规范——公德,理解为是一种超越伦理性或非伦理性的公共性的价值理念,更多的是对独立个体应自觉遵守公共的行为规则、道德准则的要求,而不是对个人德性修养和德行的期待,那么,儒家在这个伦理生活之外的生活空间里的德行观念,显然是很缺弱的。试举两例说明:

例一,弃婴。有位法律史学者在论及亲属间犯罪时,曾就虐待遗弃之罪比较中西刑律的不同规定:

^① 见江山:《法的自然精神导论》,中国政法大学出版社2002年版,第217页。

欧美刑律经常称常人间遗弃为“无义务的遗弃”，称亲属间、师生间、监护人和被监护人间、医生和病人间等遗弃为“有义务遗弃”。中国传统法中是基本上没有这种分别的。《大清新刑律》和《中华民国暂行新刑律》均只有“有义务的遗弃罪”。直到1928年《中华民国刑法》才开始两种遗弃罪并列。该法第309条规定：遗弃无自救力之人者处一年以下有期徒刑拘役或罚金；遗弃依法令或契约有扶助保护养育义务的无自救力之人者处六月以上五年以下有期徒刑……中国古代法律于非亲属之间不责以虐待遗弃之罪，显示中国传统法律和伦理只重视家庭内私德而不重视公德。^①

去救助一个虽然与自己无义务性（伦理的或契约的）关系的，但已没有生存能力的人，应该是公共生活领域的道德要求，并且是违背了就要受到法律纠治的底线道德要求。深受儒家“礼”观念影响的中国古代法律，没有“无义务遗弃罪”，从一个细微却具体之处反映了儒家伦理性强而公共性——公德心弱的特点。《唐律疏议》遵循儒家“同姓从宗，合族属”（《礼记·大传》）的宗法观念，以“异姓之男，本非族类”为由，规定不准收养异姓男性孩童，但在“三岁以下小儿，不听收养，性命将绝”的情况下，还是可以收养的。^② 儒家之于收养遗弃婴儿，虽然仍表现着人道精神，但未能消除与宗法原则存在着的某种内在冲突。所以在中国传统的儒家伦理

① 见范忠信：《“亲亲尊尊与亲属相犯”：中西刑法的暗合》，《法学研究》1997年第3期。

② 《唐律疏议》曰：“异姓之男，本非族类，违法收养，故徒一年；违法与者，得笞五十。其小儿年三岁以下，本生父母遗弃，若不听收养，即性命将绝，故虽异姓，仍听收养，即从其姓。”（卷一二《户婚》）

性法制中，收养弃婴与否，还不是道德的底线，还没有“出礼入法”^①，不会出现“无义务遗弃罪”。

例二，弃灰。不要将生活垃圾随便抛撒、堆放，以免影响环境卫生，危害他人健康，这也应是公共生活中的基本道德要求和行为规则。虽然一般说来，儒家将“洒扫应对”或倾倒垃圾之类的个人行为视为是生活中的细微末节^②，但仍在其中注入了明确的伦理性意蕴；然而对其明显存在的公共性，却并未提出自觉的要求。在与法家对比中，最能显示儒家此种态度上的差别：

法家：“弃灰”之刑	儒家：“为长者粪” ^③ 之礼
殷之法，刑弃灰于街者。子贡以为重 ^④ ，问之仲尼。仲尼曰：“知治之道也。夫弃灰于街必掩人，掩人，人必怒，怒则斗，斗必三族相残也。此残三族之道也，虽刑之可也。且夫重罚者，人之所恶也，而无弃灰，人之所易也。使人行之所易，而无罹所恶，此治之道。”（《韩非子·内储说上·七术》）	凡为长者粪之礼，必加帚于箕上，以袂拘而退，其尘不及长者，以箕自乡而扱之。（《礼记·曲礼上》）

法家意识到，随意将垃圾倾倒在公共场所，会带来扰乱、破坏社会生活秩序的严重后果，主张用重罚严惩来阻止，是合理的、需

① 后汉章帝时廷尉陈宠尝表述儒家法律观点曰：“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里也。”（《后汉书》卷四六《陈宠传》）

② 《论语》记载子游说：“子夏之门人小子，当洒扫应对进退，则可矣，抑末也。本之则无，如之何？”（《论语·子张》）

③ 郑玄注：“扱，本又作粪，徐音奋，扫席前曰扱。”（《礼记正义》卷二）

④ 《韩非子》有谓：“殷之法，弃灰于公道者，断其手。子贡曰：‘弃灰之罪轻，断手之罚重，古人何太毅也。’……”（《内储说上·七术》）

要的。这是韩非借孔子之口表达出的“轻罪重罚”的法家观点。可以看出，法家是将“弃灰”行为放在公共生活领域来加以考量的。^①而儒家则是在伦理生活领域内来对其进行设计的。儒家很细致周到地规定在长者面前应如何清扫垃圾，以表达关爱（以长袖遮尘），奉献尊敬（用簸箕朝向自己收扫垃圾^②）；却完全未曾思虑在完成“粪之礼”的伦理性行为后，就要面临的具有公共性的“弃灰”的问题：向哪里倾倒垃圾？若随意倾倒垃圾，对路人、对公共生活有无妨害？未曾思虑跨出伦理空间到了公共生活领域，是否也应有规矩？也许正是儒家此处或此种缺失，在儒家传统的社会生活中，今天还受到“弃灰”的困扰，正如一位著名的社会学家在20世纪40年代所观察到的那样：

在乡村工作者看来，中国乡下佬最大的毛病是“私”，说起私，我们就会想到“各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜”的俗语。谁也不敢否认这俗语多少是中国人的信条。其实抱有这种态度的并不只是乡下人，就是所谓城里人何尝不是如此。扫清自己门前雪的还算是了不起的有公德的人，普通人家把垃圾在门口的街道上一倒，就完事了。^③

① 韩非说：“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”（《韩非子·有度》），“立法令者以废私也，法令行而私道废矣”（《诡使》）。可见，法家理论构建的社会生活具有超越伦理的、所有人在法律前是平等的“公共生活”之性质。当然，这是在君主一人统治之下的“公共生活”，故黄宗羲批评君主制为“以我之大私为天下之大公”（《明夷待访录·原君》）。

② 郑玄注：“箕去弃物，以向尊者则不恭。”（《礼记正义》卷二）

③ 费孝通：《乡土中国》，上海观察社1947年版，第21页。

这一事例具有代表性地显示出，儒家往往在自觉不自觉间，将践履伦理性规范（“私德”）置于遵守公共性规则（“公德”）之先；显示出儒家在公共生活领域内的行为规则与自律的缺陷。

三

总之，儒家社会生活中的公德缺陷是在两种情况下发生：其一，是就伦理生活领域而言，儒家社会生活在伦理观念笼罩之下，社会成员通过血缘关系、君统宗统同构的宗法原则、同质的礼乐文化原则，来获得对家庭、国家、民族的伦理认同，并且形成将国家、民族伦理共同体置于个人和家庭之上，要履行维护它的存在和利益的“公”的道德理念（公德）。但是在儒家的生活方式中，在经常的情况下，在被经验感知的层面上，社会成员的生活更多地，甚至是全部地是对家庭责任、义务的践行。在家庭伦理共同体意识逐渐被生活和经验的强化中，高于家庭的国家、民族伦理共同体观念被淡化，退隐深层的道德理性之中，集体意识之中，对国家、民族自觉履行责任、义务的道德意识和行为就被削弱，表现为“公”或公德的缺陷。然而，在某种巨大的伦理危机降临的境况下，这种“公”的道德意识也就会苏醒或被激活。其二，是就公共生活领域而言，这是指一个没有（不考虑、不涉及）任何伦理性关系联结

的、由独立个体组成的社会生活。^① 关爱、诚信于人，尊重、不损害他人，应该是这个生活领域公德的基本理念。在这个领域，儒家固有的通过伦理关系的网络实现自我认同、社会认同的途径发生障碍，阻滞了道德感情和行为的释放；儒家以“拟伦理”一定程度上缓解了这种认同的障碍，但不能从根源处消解掉这种障碍，形成有深厚基础的、逻辑必然的行为规范。在这个领域，传统儒家显现出明显的公德缺陷。这里是儒学笼罩不住的空间，也是儒学会有新的生长的空间。所以，这一儒家留在我们今天社会生活中的精神遗产，既是珍贵的，也是有缺陷的。

（原载《文史哲》2006年第1期）

① 如果说，这种与伦理性相对立、相区别的公共性生活，可以理解为是与“身份”相对立、相区别的“契约”社会，即公民社会的生活特征，那么，这种“契约”社会、公民社会是否也可以作为一种能从中获得自我认同的“共同体”来研判？现代西方政治哲学有两种回答：自由主义政治哲学的代表罗尔斯（J. Rawls）认为，“秩序良好的社会既不是一种共同体，也非一种联合体”（罗尔斯著，万俊人译：《政治自由主义》，译林出版社2000年版，第41页），因为“作为公民，他们合作实现的是他们共同分享的正义目的，而作为一联合体的成员，他们合作实现的目的却分属于他们各自持有的不同的完备性善观念”；“把民主社会看作一种共同体的想法，忽视了建立在一种政治的正义观念之上的公共理性的限制范围”（同上书，第44页）。社群主义政治哲学的代表桑德尔（M. Sandel）则认为，可以将公民社会解释为一种“构成性”的共同体，“这种共同体描述的，不只是社会成员作为公民拥有什么，而且还有他们是什么；不是他们所选择的一种关系，而是他们发现的依附；不只是一种属性，而且还是他们身份的构成成分”（桑德尔，万俊人等译：《自由主义与正义的局限》，译林出版社2001年版，第181—182页）。桑德尔还认为，一种社会共同体要能涵蕴和描述出该社会的“基本结构”和社会成员的“自我理解”方式（同上书，第209页）。桑德尔对公民社会“共同体”性质的界说，在一般的、抽象的意义上，也适用于儒家伦理共同体。但桑德尔的自我理解或认同的实现是通过认知意义上的反思，而不是道德感情意义上的选择（同上书，第184页）；个人在共同体中的位置是通过品格和友谊来创造（同上书，第216—220页），而不是由伦理关系的网络来确定。这又是两者根本不同之处。

儒家社群主义略论

胡伟希

一、问题的提出：儒家作为社群主义何以可能？

20世纪80年代以后，以批判罗尔斯的《正义论》为标志，北美思想界出现了一股“社群主义”思潮，其代表人物有麦金太尔（Alasdair MacIntyre）、桑岱尔（Michael Sandel）、泰勒（Charles Taylor）和沃尔策（Michael Walzer）等人。这些社群主义者虽然彼此的社会思想不一，其关注的具体社会与政治问题也不尽相同，但在思想旨趣上有其共同点，这就是强调人是“社群”的动物，而与传统自由主义将人理解为“个体的人”的自我观相反对。这也就是为什么人们将其思想理论称之为“社群主义”（communitarianism）的原因。但是，本文认为，西方社群主义只是社群主义思想中的一支。作为一种与自由主义相反对的社会思想与政治理论，除了有西方式的社群主义之外，还有一种东方式的或者儒家式的社群主义。事实上，就将社群主义视之与自由主义相反对的一种社会与政治思想来说，这种东方式的或儒家式的社群主义，比起西方的社群主义思想来说，要更有普遍性与针对性。道理很简单：西方的社群主义

尽管在不少问题上与西方的自由主义思想相左，但它们毕竟是在西方的历史与文化传统中形成与发育的，它们在根本性的文化理念，以及核心的思想观点上，与西方自由主义仍然有着共同的一致，这表现在：它们与西方自由主义一样，都尊重个人自由，主张与容纳价值多元，以及强调法制与民主政治，等等。从这种意义上说，它们提出的许多与西方自由主义不同的思想观念，只可视为对西方传统自由主义思想的补充。难怪，有人在对这些西方的社群主义思想加以考察以后得出结论：西方的社群主义思想与西方的自由主义思想其实是殊途同归。甚至有人宣称：西方的社群主义其实只是“作为自由主义的社群主义”（communitarianism as liberalism）。换言之，西方的社群主义与西方自由主义思想的分歧，远没有人们原先想象的那么大。这也就是说，西方社群主义在文化价值以及社会政治理念的基本点上，与西方的自由主义存在着共识。而相比之下，真正与西方的自由主义的社会与政治思想存在着基本分歧的，是东方的儒家式社群主义。

儒家的这种社群主义思想的形成，有着东方儒家社会的特殊历史背景，是与长期以来东亚传统的社会结构相适应的。这种东亚社会结构是一种以血缘关系为纽带的宗法式的社会结构，人与人之间的关系与联系，是建立在血缘的亲疏关系之上的，而整个社会秩序则仿照这种血缘式的关系而建立。其中，“国”被视为“家”的放大；并且在国家管理与政权统治方面，也采取了家族式的管治模式，即国君被视之为父，君主与臣民的关系被理解为父子关系，强调君主对待臣下要仁，而臣下对于君主要忠，主张“移孝作忠”，认为家庭伦理适用于政治伦理。总而言之，这种儒家式的社群主义

就建立在这种传统的宗法社会基础之上，长期以来，它很好地适应着传统的宗法社会的需要，并承担着整合与磨合传统社会中人与人之间关系的社会功能。

儒家社群主义既有着一般社群主义的共性，同时又有它不同于西方社群主义的特点。儒家社群主义将个人理解为社群的动物，认为个人是通过与他人，尤其是与整个社会进行交往才得以确立其存在的意义的。在看待个体与群体的关系问题上，儒家社群主义重视与提倡群体价值，认为个体价值要服从于群体的价值，甚至认为个体的价值只有在群体价值的实现中才能实现；此外，儒家社群主义强调与提倡社会的公共善，认为国家的统治只能是有助于这种公共善的实现，并将公共善与社会美德视为理想社会的最高目标。从这些方面看来，儒家社群主义与西方社群主义在一些基本的思想观念上，存在着一致与交汇点。这就是我们为什么可以将儒家的社会与政治思想称之为“社群主义”的道理。然而，这种儒家社群主义毕竟是以东亚的社会结构作为基础，是植根于东亚的历史文化传统之中的，因此，它的社会与政治思想与西方社群主义就具有重要的不同。这些不同点表现在：对于西方的社群主义来说，社群是指通过某种社会交往而联系在一起的个人。因此，西方社群主义的“社群”概念有两个值得重视的基本点：其一，它尽管强调社群利益高于个人利益，公共善高于个人利益，但它并不拒斥与排挤个人自由与个体的利益。其二，社群乃一个社会群体，这种社会群体范围有大小，社群构成的内容与方式不同。它可以是国家，但不必然是国家；更多的是指在国家下面的某些社会利益共同体，以及通过种种的社会交往与社会联系（如通过种族、宗教，乃至各种社会与文

化活动，等等）而形成的社团或群体（group）。在这种意义上说，它其实是一种社会的“共同体”（community），类似于西方近代以来存在的种种“社区”或“公民社会”。而对于儒家社群主义来说，社群与其说是一个横向的公民社会的概念，不如说是一个纵向的政治构成的概念。就是说，对于儒家来说，最小的社群是家庭，然后是家族，然后是国家，最后是“天下”；而家庭、家族、国家与天下，是层层递进和层层扩展的关系；而在家庭、家族、国家和“天下”这几层关系中，作为儒家社群主义思想核心的，又是“国家”。这是因为儒家的社会与政治思想，向来将如何治理与管理国家作为其思考的重心，是一种社会与政治哲学。从这种意义上说，儒家社群主义其实是以国家为中心的。

因此，同样是社群主义，假如要将这种儒家式的社群主义与西方社群主义相区分，我们可以将它们从概念上再加以厘清与界定，即将儒家式的社群主义称之为“‘国家’社群主义”（state communitarianism），而将西方社群主义名之为“‘共同体’社群主义”（community communitarianism）。^①

二、“四书学”作为儒家社群主义思想体系之开展

儒家社群主义作为一种社会与政治思想理论，其基本思想观念

^① 关于“‘国家’社群主义”与“‘共同体’社群主义”的区分及其原因的分析，详见胡伟希《“社群主义”析义》一文，《新视野》2006年第1期，第59—61页。

在先秦儒家那里就已具备。但作为一种完备的思想理论系统，却完成于宋代理学，这就是“四书”理论思想系统的提出。“四书”是《论语》、《孟子》和原属于《礼记》中的《大学》和《中庸》两篇文章。宋儒，尤其是朱熹通过整理“四书”，并且以给“四书”加注的形式，将儒家的社群主义思想作了充分的表达。因此说，儒家的社群主义思想，集中体现于“四书”以及历代儒家给“四书”所作的注解中。

“四书”之所以可以被视之为儒家社群主义的一个基本文本，乃在于它集中讨论了儒家社群主义最关心的这样几个基本问题：人的本质是什么？社群的本质是什么？人如何通过社群成长为人？国家与社会管理的目标与方法是什么？等等。这些问题，既是儒家社群主义讨论的核心问题，也是其（包括西方社群主义者在内）关心的社会与政治问题。下面，将以“四书”为线索，对儒家社群主义的基本思想观念加以阐述。

其一，儒家社群主义的自我观。《论语》在“四书”中处于骨干地位。其原因，不仅因为这是了解儒家创始人——孔子思想最可靠的经典文献，而且还在于：它集中反映了孔子关于人的本质的看法。孔子认为，人的本质属性不是他的生物属性，而是其社会属性。这种社会属性在孔子看来，就是“仁”与“礼”。孔子说：“仁者人也。”^①这是他对“人”的基本界定。但是，孔子又认为：“仁”必须通过“礼”表达出来。假如离开了“礼”，则“仁”无从体现；因此，从行为操守以及人与人之间的关系看，衡量一个人

^① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第28页。

是否为“仁”的标准，其实还是“礼”。也正因为如此，在《论语》中，孔子提出了大量关于具体行仁以及克己复礼的行为原则。比如说：“仲弓问仁。子曰：出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。”^①“子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。”^②此外，对于孔子来说，做人以及守礼的最重要标准，还是得体现在两个最重要的方面上，这就是家庭伦理与政治伦理方面。关于家庭伦理，他提倡“亲亲”，在政治伦理方面，他主张“尊尊”。这样，在具体的家庭伦理以及社会政治伦理方面，孔子其实是将人的本质存在规定为“君君，臣臣，父父，子子”^③。这就是孔子提倡的社会伦理，也是他对于“人应该是什么”的根本观点。

其二，儒家社群主义的社群观。在“四书”中，对儒家的社群观作了集中讨论的是《孟子》。它指出：社群是划分为家庭（包括家族）、国家和“天下”的。换言之，家庭（家族）、国家和天下，分别是社群的三大形式。《孟子》既讨论了这三种不同的社群关系，同时又将国家作为最重要的社群形式作了重点阐述。因此，《孟子》的社群观，其实是一种以国家为中心的社群观。这种以国家为中心的社群观，在《孟子》那里体现为一种“王道政治”的国家理想，它强调两个重要原则：一是民本，二是仁政。所谓“民本”，就是认为国家政权的合法性在于能否得“民心”。“民为贵，社稷次之，

① 朱熹：《四书章句集注》，第132页。

② 同上，第166页。

③ 同上，第136页。

君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”^①具体到对国家与社会的管理，强调统治者要从百姓的利益出发，要使百姓安居乐业：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”^②所谓德治，是强调对百姓的管理采取礼乐教化，而避免滥施刑罚：“设为庠序学校以教之：庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠；学则三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下，有王者起，必来取法，是为王者师也。”^③这种仁政的社会理想，最终目的是一个，就是建立一个“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^④的和谐有序的社会。

其三，儒家社群主义的群己观。整个“四书”将群己关系作为论述的重点，而以较完整的理论形式对这个问题作了系统阐明的是《中庸》。对于儒家来说，个体价值与群体价值不是对立的，而是相辅相成的。这种相辅相成的关系，儒家视之为既“成人”又“成己”的关系。也就是说，儒家认为：“成己”的目的是为了“成人”，而“成人”又必须从“成己”做起。《中庸》一书之值得注意，在于它为儒家的这种“成人成己”关系提供了本体论上的根据。它认为：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”^⑤也就是

① 朱熹：《四书章句集注》，第367页。

② 同上，第211页。

③ 同上，第255页。

④ 同上，第259页。

⑤ 同上，第31页。

说，诚（真实无妄）是天道本体，但这种天道本体还必须展现为人道，即人的道德实践；因此，“诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也”^①。很明显，贯穿在《中庸》中的这种思维方法，是一种典型的“天人合一”的运思方式。《中庸》就这样通过“诚”与“诚之”的关系的论述，提出了一种道德形而上学。对于《中庸》来说，诚在人间的落实就是成己成人。或者说，“诚”已成为“成己”与“成人”相互统一的本体论保证：“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。”^②

其四，儒家社群主义的国家管理观。“四书”不仅对个体的本质、社群的意义，以及个体与群体之间的关系作了探讨，而且还对如何进行社会管理提出了自己的一套看法。但在整个“四书”体系中，系统地论述这个问题的还是《大学》，这就是它提出的“三纲领八条目”原则。所谓“三纲”，是“明明德，新民，止于至善”。意思是：统治者要把移风易俗、提高社会的道德水平作为施政的首要目标，并且要使社会的道德风俗不断地趋于美好境地。所谓“八条目”，是“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”，它是儒家治理国家的系统方法论原则。需要注意的是，在这治国的几个步骤或环节当中，是有着严格的先后序列的。对于儒家来说，终极的社会理想是实现“天下太平”，而要达到天下太平，

① 朱熹：《四书章句集注》，第34页。

② 同上，第32页。

又必须以治理好国家为前提；要治理好国家，又必须先把家治理好才行；而要能把家治理好，则必须从修身即自我修养做起。而要做好自我修养，端正自我的态度是重要的；要端正自我的态度，则要专心致志，要有诚意。而如何才能有诚意呢？则又必须从格物致知做起。《大学》就是这样从格物致知开始，一步一步地教人如何去做好道德修养工夫，然后才去齐家、治国、平天下。讲到这里，我们说，尽管儒家将社会管理分为几个环节，但看得出，它最重视的还是统治者的道德修养。因此，如何“修身”便成为能否治理好国家的最关键一环。这种以“修身”为中心的国家管理观，是儒家“以德治国”思想的集中反映。

三、儒家社群主义的基本特征

以上我们对“四书”中的儒家社群主义思想，分别从自我观、社群观、个体与群体的关系以及国家管理观这几个方面作了一番描述。应该说，“四书”作为一个思想载体，它其中的每一部著作都同时体现了这四个方面的内容，与此同时，它的每一部著作，又都以分别讨论其中的某一个方面作为重点。那么，在“四书”中，包括它所讨论的这些问题当中，有没有共同性的话语呢？有的。下面，我们分别从几个方面作一说明。

其一，天人合一的思想模式。儒家社群主义视个体为社群的一分子，认为社群的利益与价值高于个体的利益与价值。这种看法，是建立在天人合一的思想模式之上的。所谓天人合一，是认为天道

与人道合一，人道应遵循与体现天道。这种天人合一的思维模式体现为《中庸》中对于所谓“诚”的强调，也见之于《孟子》中关于“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”^①之类的提法。先秦儒家正是从这种天人合一的思想模式中，寻找到关于个体价值可以与社会价值合一的论证。

其二，内圣外王的思想取向。儒家的这种社群主义，是以内圣外王之道为依归的。所谓内圣外王，是强调内圣的优先性与决定性：内圣是本，外王是末；内圣是体，外王是用。反映在国家统治与社会管理模式上，是强调统治者必须是道德修养的楷模，而且强调国家的治理必须从个人的道德修养做起。以《大学》为例，其整个国家统治与社会管理方法，都是建立在这种由内圣到外王的基础上的。这就是它所说的：“物格而后知至，知至而后意诚，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。”^②

其三，价值理性至上的思想旨趣。儒家这套社群主义的国家治理理论，具有强烈的重视价值理性的取向。这就是强调统治者必须是“圣贤”，而所谓圣贤就是道德修养高尚的人。儒家认为，与管理国家与社会的具体才能比较起来，治国者的个人道德品格是更为重要的。正是从这种强调价值理性的取向出发，儒家社群主义表现出排斥与贬低物质利益、技艺、国家治理能力的倾向。如孔子说：“不义而富且贵，于我如浮云。”^③孟子则强调“义利之辨”。至于

① 朱熹：《四书章句集注》，第282页。

② 同上，第4页。

③ 同上，第97页。

作为儒家国家治理方略的《大学》，更是将这种价值理性至上的思想取向发挥到极点。就是说，它其实是将一个国家治理的好坏的问题，归结为统治者的道德修养与个人动机问题。

其四，道德至上的社会目标。儒家的社群主义理论显示出强烈的道德主义倾向。在国家治理的模式与方法上，它将统治者的个人修养视为达到国家治理的关键环节，而从社会的终极目标来看，它又认为理想的社会是道德风俗美好的社会；而相比起来，社会的物质生活水平的提高是次要的。也正因为如此，作为儒家国家治理理论的《大学》的所谓“三纲”，就从来没有容纳社会物质富裕以及百姓安居乐业的内容。这不是说儒家排斥或者轻视对人民生活的改善，而是说：对于儒家来说，社会的物质生产是从属于社会道德的内容。换言之，社会经济的发展只有对于社会道德的提高起作用才有意义。这就是儒家虽然也承认“富民”，但在具体的国家治理与社会发展理论上，终究是将社会的经济发展与社会的道德发展这两个方面作了割裂的原因。

四、儒家社群主义的现代转折与发展前景

作为一种社会与政治理论，儒家社群主义的缺陷有目共睹，尤其是近代自西方自由主义思想传入中国以来，它与自由主义思想发生了正面的冲突，因此，理所当然地遭到主张中国应向西方学习先进思想文化的近代启蒙思想家们，像严复、胡适、殷海光等人的批判与清算。这些启蒙思想家们在批判传统儒家思想时，强调的是儒

家思想与西方自由主义思想之间的对立。具体来说，这种对立表现在如下方面。

第一，个人本位还是社群本位？自由主义以个人自由与个人权利作为自由理论的立足点与出发点，而社群主义则将社会的人作为其思想理论的出发点。在这个问题上，自由主义不仅与西方社群主义，而且与儒家社群主义形成尖锐的对立。如果说，西方社群主义对自由主义思想的批判与攻击，主要是从理论思想层面上说明自由主义的个人本位立场如何不足为据的话，那么，儒家社群主义对集体价值的维护则是更为积极的。它认为：根本不存在什么抽象的、不与他人交往的个人，人只有作为社群之一分子才有其存在之价值；因此，儒家从来将社群（国家）而非个人作为考察社会与政治问题的出发点。换言之，儒家的社会与政治理论，其出发点以及讨论问题的重心，从来是集体而非个人。

第二，个人权利还是社会共同善？儒家社群主义的社会与政治理论，不仅其出发点是社群本位的，而且其具体的社会与政治策略，也以社会共同善完全取代了个人权利。换言之，儒家不仅无视个人自由与个人权利，而且认为群体或集体的利益与价值可以替代个人的利益与价值。也就是说，在儒家的思想理论中，从来没有个人利益以及个人权利与国家、社会利益会产生冲突的观念。因此，儒家的社会与政治理论将全力加大国家的职能作为首要目标。其思想预设是：国家愈强大，愈能保证个人利益的实现。职是之故，儒家的社会与政治理论，主要讲的是一套统治者（圣贤与“君子”）如何修身，然后致力于管理国家的学问，而关于个人权利与个人利益的问题，完全超出了它的视野。这不仅使它的社会与政治理论具

有精英化的取向，而且从根本上来说，成为不是关于维护个人权利而是保持与发展国家权力的理论。

第三，从经验出发的社会政治理论还是“空想”的社会政治理论？儒家关于个人权利与社会公共善从不会发生冲突，以及国家与社会利益可以替代个人利益与个人权利的社会与政治观，只能是出自于一种良好的社会愿望与理论预设。在社会现实生活中，我们屡屡看到的，是个人利益、个人权利与社会利益、国家利益相冲突的现象，而儒家思想对此无法理解。因此，它的整个社会政治理论，都成为一种社会乌托邦的想象。而我们知道，任何社会与政治理论，虽然都具有规范现实社会与政治的功能，但它的这种规范性要发生作用，其前提条件是它必须具有可经验的普遍性，而并非只能满足经验的特例。从这方面说，儒家为我们描绘的社会大同以及整体社会和谐发展的社会画景虽然美妙，却缺乏经验层面的可操作性，是用一种社会的伦理学说来代替或者取代了社会政治哲学。

第四，思想宽容还是思想定于一尊？儒家的社会政治理论，显示出强烈的独断论与不宽容色彩。这不是说儒家的思想理论本身教人不宽容或者倾向于思想独断，而是说，儒家的思想理论整个地看，是强调从社会整体需要的规范性要求多，而主张与容纳个人自由发挥的机会少。这样，无论儒家的具体思想内容如何，它在表现形式以及思想方法上，却走向了不宽容。这种结局出现的原因在于：儒家的社会政治理论表现出泛道德主义的色彩，而为了达到或者贯彻这种泛道德主义，它必然强调价值理性，甚至以价值理性来取代工具理性。即是说，儒家在将其社会政治理论在现实生活中贯彻时，常常会用价值判断中的“好”与“坏”，来代替事实判断的

“是”与“非”。这种由价值理性所左右的思维，便会导致它在现实社会与政治生活中的不宽容。事实是：当儒家思想与政治权力结合得很紧时，曾倾向于对异端思想实现严厉的控制与打击，并且演化为思想上的专制主义，这是我们在历史上一再地看到的。

以上我们从几个方面对儒家思想的局限性作了检讨，那么，从这里是否能得出结论：儒家思想就已经一无是处了，应当作为“思想垃圾”而被全盘遗弃呢？答案却是否定的。因为以上我们只是从儒家思想之不适应于现代社会生活以及其与自由主义相冲突的方面立论。而事实上，任何思想观念从来都是可以从正反两方面来加以审视的。也许，正因为儒家思想从基本思想理念上与西方自由主义有着极大的距离，因此，从对西方自由主义的纠偏与补充看，我们可以发现：儒家社群主义具有它的潜在价值。首先，当今世界的民主政治虽然是以自由主义作为意识形态的，或者说，真正的民主政治都是贯彻与体现自由主义思想原则的政治，但是，自由主义思想并非毫无弊端可言。这里且不说现实中一些标榜自由主义的民主国家，其现实的社会与政治偏离自由主义思想的理想有多远，而是说从根本上看，西方的自由主义作为民主政治的思想原则，仍然有着它的先天不足与局限。这就是：它由于过于强调个人自由与个人权利的优先性，其结果容易导致个人自由与社会公正之间的矛盾与冲突。这也是它目前容易招致西方社群主义者攻击的“软肋”之一。其次，西方自由主义由于重视个人权利而有过于强调国家权力与个人自由的对立之嫌，这使它的国家理论往往强调对于国家权力的限制，而忽视了假如运用得当的话，国家权力对于社会以及个人的发展来说，依然是一项不可多得的重要资源。再者，西方自由主义往

往将政治问题与伦理问题作截然二分，其长处固然是为了保证公民的个人自由不受侵犯，个人价值可以得到充分体现，但由此带来的不良后果是：它容易将政治平庸化甚至庸俗化，似乎政治行为可以不要伦理。这样，社会中的政治行为与政治操作，就纯然流为一套按照规程和按部就班的操作，这种政治活动难以激发起人性中崇高与深刻的冲动。其结果，从事政治者容易成为“政客”而非真正的“政治家”。这点，作为自由主义政治思想家的托克维尔当年在考察“美国的民主”时就曾明言。

既然西方的自由主义思想存在着以上这些“先天不足”，而儒家社群主义所强调的方面，恰恰就是西方自由主义之所短，因此，为了完善与补充西方的自由主义思想理论，儒家的社会与政治思想的确大有用武之地，可以成为西方自由主义思想理论进一步发展的理论资源。尽管在目前，我们已经看到，像罗尔斯等人已经意识到传统自由主义理论的不足，并且试图从理论层面对其作出重大的改革，但应当说，西方自由主义理论下一轮的重大思想突破，除了应当根据于西方本土的思想资源之外，更应当吸收儒家的思想理论。这是因为，与西方社群主义思想文化比较起来，儒家的社群主义思想在理论上发展得更为完整，在思想上更具有它强大的优势。而展望未来的自由主义，应当是一种不囿于西方文明传统，而广泛吸收与融化了人类其他各大文明传统的思想成果的新自由主义。而在这方面，谋求西方自由主义与儒家社群主义的对话，有利于催生西方新一轮的自由主义。

但是，作为一种社会与政治理论，儒家社群主义除了可以作为西方自由主义的补充而起作用之外，它的更重要的思想史意义在

于：它可以为东亚，主要是儒家传统文化圈的国家与地区的政治民主提供思想资源。我这里的意思不是说：儒家社群主义本身就可以直接被运用于民主政治，可以为东亚的民主政治提供理论基石；而是说，经过创造性的转化，儒家思想将褪去它“社群主义”的古老着装，而存在着向现代自由主义的民主政治理论转化的可能。这种转化的可能性在于：就终极价值而言，儒家社群主义与西方自由主义并无本质上的对立。比如说，对于社会正义的关切，对于达到社会共同善的愿望，对于个人道德与社会道德共同发展的祈盼，等等。在这些终极性的社会诉求上，社群主义与自由主义是完全一致的。不同点在于，社群主义与自由主义在如何实现这些终极性的社会理念与社会目标上面，存在着根本性的分歧。但是，由于社会终极理念与人类社会发展前景问题上基本共识的存在，这说明儒家社群主义与自由主义思想有着共同的“平台”，这就为它们二者之间的对话与交融创造了前提与条件。

儒家社群主义要向自由主义转化，首先的一点是：它必须对其自身的思想基地进行清理，要对其一系列根本性的思想前提与预设进行反思与批判。换言之，儒家社群主义之能否向自由主义转化，以及如何转化，首先取决于它对儒家社群主义思想内核的认识。既要认识到这种转化存在着可能性，又要认识到这种转化又极其不易。因为在一系列根本性甚至原则性问题上，儒家社群主义与自由主义思想是对立的。这就是为什么假如要转化儒家社群主义为自由主义，首要的步骤是对儒家的社群主义进行内部批判。

在对儒家社群主义的基本思想观念作出清理与批判以后，我们可以谈谈它的转化问题。这种转化，重要的一个思想环节是吸收西

方的自由主义。也就是说，应当努力寻找儒家思想与西方自由主义思想的共同点。这种共同点除了上面所说的社会基本理念与终极关怀之外，还包括一些具体的思想观念。所谓彼此的共同点，不是说彼此的思想观念完全一样。所谓思想的共同点是指：双方经过彼此的交流，以及对对方的思想观点有了深一层的了解之后，可以发现：这些原先彼此不同的思想观念，其实存在着“交叠共识”。但是，由于这里强调的是儒家社群主义向自由主义的转化，而不是相反，因此，这种“交叠共识”的判断与辨识，又是必须站在自由主义的思想立场才能达成的。

最后，在经过对传统儒学的批判地改造之后，一种新型的儒家自由主义的出现将成为可能。这种情况下，儒家思想其实已经脱胎换骨。它的基本思想观念，甚至思想内核可能已经改变——已经从社群主义转变为自由主义。但是，它仍然是儒家思想。而作为儒家自由主义思想，它除了具有自由主义的共同思想观念之外，同时还有着它独特的一套言说方式与语言；更重要的是：由于源自于自身的独特传统，它可能具有它自己独特的观察社会与政治问题的视角，并且具有它不同于其他自由主义思想流派的问题意识——尽管采取这样的视角与具有这样的问题意识，它不违背自由主义的基本原理。总之，自我批判——吸取西方自由主义——自我蜕变，在我看来，这是从儒家社群主义向自由主义转化所必须经过的几个环节。

这种儒家社群主义向自由主义的转换究竟能否实现？或者说，儒家社群主义向自由主义转化的策略如何？也许，这本来就是一个仁者见仁、智者见智的问题。本文在这里提出的一种思路是：将儒

家的社群主义思想加以分层，区分出它的意义层面与涵义层面。所谓意义层面，是指儒家思想的终极社会与政治关切。所谓涵义层面，是指它的具体社会秩序与政治制度安排。经过这种分层处理以后，我们可以用儒家思想的意义层面来改变西方自由主义长期对于意义层面的“悬置”甚至“失语”状态。而另一方面，则应当将主要力气用于对儒家思想的涵义层面加以摧毁廓清，吸收与消化西方自由主义的成果，实现自由主义思想意义与涵义层面的互动。在此基础上，一种兼顾有儒家思想之意义与西方自由主义之涵义，而又非西方自由主义之涵义与儒家思想之意义的简单叠加的儒家自由主义，就有诞生的可能。

(原载《文史哲》2006年第4期)

儒学与现代性

——杨向奎先生访谈录

侯样祥

侯样祥：为什么在战国时期的齐鲁大地上，出现了那么多高水平的学者和一流的思想家？儒学产生的土壤和环境怎样？有什么特别的地方？

杨向奎：齐鲁地区是我国古代最早开发的地区之一，因而也是我国古代文化中心之一，这无论在古代文献上，或者是当地考古发掘上，都可以证明。它是我国古代夷夏等族错居共处的地方，而夷夏（即夏商）是我国古代最先进入文明社会的部族，也就是最早进入阶级社会而建立的国家，所以后来齐鲁文化成为中国传统的正统文化，真可谓源远流长。

齐是姜太公封地，鲁是周公封地，而姜姓是炎帝后，炎帝后构成楚文化，齐之建国带来了楚文化，老子是楚之史老，所以在《管子》一书中，可以看到《老子》的思想内容。鲁国则是宗周的传统，保存和发展了宗周的正统文化，“周礼在鲁”的记载，可以说明这一史实。儒家之产生于鲁，法家之来源于齐，通过上面的简单叙述，可以知其梗概。

侯样祥：汉有汉学，宋有宋学。儒学自产生之日起就显示出强

大的生命力，在发展中代代相传，代代更新。中国历史上，虽频繁出现不同姓氏、不同民族的人当皇帝，但儒学仍一脉相承，未曾中断，也未曾改变过方向。那么，这到底是因为什么？而且，儒学发展呈现怎样的阶段性？各阶段又各具什么样的特色？

杨向奎：儒家是一个开放的学派，它在不断地扩大和发展中。自孔子起，已经把传统的经书纳入儒家的范畴，孔子曾经删“诗书”，订礼乐，又五十而读《易》，以自己的思想纳入中国传统古文献中。这些古文献，有的是朴素的史料，有的是民间诗歌，而《易经》是古代占卜书，其中都少有思想内容。但儒家使这些古籍儒家化，儒家的哲学思想、道德伦理浸润到这些古籍内，本来是两件事，合二为一，未免格格不入。可是儒家变成正统派思想，孔子成为圣人，这是绝对权威，教人者以此教，受教者照本受，千百年以来，少有异论。不过，我们说过，儒家是开放的，它并没有故步自封，它逐渐地接受了佛家思想、道家思想而形成宋明理学，在思想史上这是儒家最辉煌的时代，它的思想体系、哲学范畴，可以与佛家争，可以与道家辩，而毫无愧色。儒家思想成为中国传统文化的核心内容，所以中国思想家一向自豪地说，我们是正统文化，可以与任何异文化争！

侯祥祥：几乎在儒学产生的同时，诸子百家也先后产生。儒学在自身发展过程中曾吸收了不少诸子百家的思想，那么，应怎样看待儒学与诸子百家特别是与道家、法家的关系呢？同样，在两千余年的发展过程中，儒学对外来异族文化也兼容并蓄，其中最典型的要算佛教文化了，以至于今天的人们认为佛教产生于印度，但佛教研究却在中国。那么，又应怎样看待外来文化对儒学发展所起的作

用呢？其相互关系又怎样呢？

杨向奎：春秋末以至战国时代，在齐鲁大地上及附近地区内，除了儒家，还有孙武、墨翟、老、庄、荀、韩等大师而形成百家争鸣的局面。他们在互相辩驳与争鸣中，都是互相影响，互相渗透的。比如墨家与名家，惠施与墨子后学，辩论不已，都有所得。儒家的荀卿受法家影响，而他的弟子都是著名法家。我们说过法家与道家，思想内容有相似处，所以在《史记》中老子与韩非同传。

儒家自孔子起已经把中国古代流行的天人关系比如“神守国”的传统，改为人际关系，这人际关系的理论，是使儒家免于宗教化的有力保障，但它缺少追问那“终极性东西”的内容，也就是本体论问题，佛家与道家他们都是在这方面下了工夫的，他们追问“终极”，这给儒家以启示，它补充了儒家的思想内容，哲学家不能不问“本体”，不能老是固守朴素的“仁者爱人”，于是丰富了“仁”的内容，使它从人人之际，变作天人之际，自然之生生不息谓之仁。佛家思想丰富了儒家哲学，而儒家哲学，也就是博大渊深的中国文化使佛学中国化，中国佛与印度佛并不完全是一码事。熊十力先生就是援佛入儒的一位大师。

侯祥祥：中国文化博大精深。儒学并不等于中国文化的全部，但中国文化离不开儒学。它们之间到底是怎样一种关系？

杨向奎：所谓文化也就是一个国家或一个民族的生活方式的总和，在某一种文化中总会有一种哲学思想或者是一种宗教教条在起指导作用，比如基督文化或者是佛教文化，而在中国的文化范畴内，两千年来起指导作用的却是儒家，所以我们说不是宗教而起宗教作用的是儒家，不是教主而起教主作用的是孔子。在中国长期的

封建社会内，可以想一想，人们的冠婚丧祭以至衣食住行，哪一件不受儒家思想的影响？这种曾经影响我们的伦理规范，起初是引导人们过有序的生活，做出规范的行为。但社会在发展，即使在封建社会也不是永远凝固不动，而儒家的教条，却没有改动，于是这种教条由落后变成反动，在“五四”时代，所以有“打倒孔家店”的口号，这不是偶然的。

但儒家的哲学思想仍有它的精华所在，这些精华是永恒的真理，只要存在着人类社会，这些精华是没法抛弃的！

侯样祥：中华民族是一个多民族融合的大民族，这已进一步被我国近年来有关民族血型的抽样调查所证实，也是几千年来多民族和谐相处日益深化的结果。如此广土民众，如此偌大民族融合，如此历史久长，到底是由一种什么样的文化力量和文化原因在起作用？儒学在其中又起过什么样的作用？它对今天世界各国的民族治理有什么有益启示？

杨向奎：儒家思想对于中华民族来说是一种凝聚力量，尤其是“公羊派”的大一统思想更起着无比的凝聚作用。自从经学变成儒家经典后，后来分作今文古文两个体系，“公羊”属于今文，与齐学与法家思想接近，其中最辉煌的理论是“大一统”学说。在鲁隐公元年，它开宗明义地说：“曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。”

“公羊”有三世说，以传闻世为据乱世，所闻世为升平世，而所见世为太平世。在据乱世，“中国”、诸夏、夷狄有别；在太平世才是“王者无外而夷狄进于爵”。这层次是清楚的，以“中国”为中心，而诸夏而夷狄，然后完成“大一统”。我们不必担心它的夏

夷之分，它的界限是以文化为准，达标者夷狄进为诸夏，诸夏进为中国，反之则中国退为夏，夏退为夷。它没有民族或者是种族界限，唯一的界限是文化水平，这真是最伟大的思想体系，它为中华民族这“大一统”起了无比的推动作用。

侯祥祥：儒学几千年伴随着中国历史的发展。在中国历史上曾出现过汉唐盛世，这与儒学的作用是分不开的。但不可否认的是中国历史也曾出现过衰微时期，这里我们没有必要来讨论这一衰微到底是始于宋，始于元，还是始于明，始于清，但从此我们是否也可以这样说，儒学并不是拯救社会衰微的灵丹妙药，它与社会衰微难道没有一点关系？它对社会衰微难道没有一点责任？

杨向奎：我国历史上的兴衰，不必与儒家思想紧密地联系起来，因为儒家思想对历史上的政治家、军事家起不了决定性作用。秦末的项羽、刘邦，哪一位是儒家？你说得对，儒学不是拯救国家危亡、民族兴衰的灵丹妙药。话又说回来，假使我们没有儒学，我们几千年不断的灿烂文明，可能延续不下来。在历史上任何一个少数民族统治中国也必以儒家的思想为正统思想，儒学实在不仅属于汉族，它是中华民族文化和文明的核心。这一点不必多谈，在世界上有许多文明古国，试问哪一国的古代文明延续不断地传下来？

在中国封建社会末期，儒家思想也的确起了障碍作用，所以有“五四”时期的怒吼。但儒家也在发展，它不是一个封闭学派，现在不是有许多新儒家产生？虽然我们以为他们不够新，包括大师冯友兰及熊十力先生，我们希望具有更新思想、现代科学思想的大师产生，以应付即将到来的异文化的挑战！

侯祥祥：近年来，随着国际形势的剧变，民族矛盾逐渐取代政

治意识形态方面的斗争而成为世界动荡不安的主要因素之一。中国是个多民族大家庭，长时间以来各民族团结友好，和平相处，其间儒学当然起过不可估量的作用。在新的历史时期，儒学在民族融合方面是否能继续发挥它曾经起过的作用？其作用的力度怎样估量？

杨向奎：近年来在国外一些地区发生了剧烈的民族矛盾，比如卢旺达。前不久，有关报纸转引了美国《新闻周刊》8月1日的文章，其中说：“非洲国家独立后，西方干预一直未停，这也导致了一些最严重的部族暴行。……在利比里亚、索马里、卢旺达和扎伊尔这样业已分崩离析的国度，你可以发现，独裁统治长期受到某个超级大国的支持。那时间，这些政权助长并加剧了部族紧张。”这篇文章的标题是“谁把非洲推进苦海？”答案是“帝国主义”。我们是多民族国家，也有帝国主义给留下的祸根，西藏达赖喇嘛的分裂活动，台湾地区民进党的不轨行为，香港特别行政区在我们接收前夕的种种刁难，都是如此。但我们在新中国成立以来，因为民族政策的适宜，加上历史上传统的民族凝聚力，各民族凝聚力指的是儒家的“大一统”精神，这种精神深入人心，背叛它，就会是“千夫所指”！

侯祥祥：1997年香港回归祖国，虽然原因诸多，但从历史文化心理上讲，从儒家大一统思想上讲，是否可将这一回归视为历史的文化的必然？这里面该如何认定儒学所起的作用？

另外，台湾是中国领土不可分割的一部分，但“台独”势力也很猖獗。从儒家思想的角度上讲，“台独”可不可说没有文化思想基础，不可能得逞？据说台湾小岛上仅神农庙就有150余座，这是否说明儒学与中国传统文化在台湾的影响已根深蒂固。进而言之，

只要两岸还共同认同儒学这一文化心理传统，台湾就根本不存在回不回归问题，只是时间早晚的问题，这样理解对吗？

杨向奎：这两个题目性质相近。上面我们已经谈到香港问题，台湾“民进”问题，都有外面力量作祟。但我们有信心，任何分裂阴谋都不会得逞。一方面多数华人都具有向心力，这凝聚的力量是没法瓦解的。我们当然不是把这种力量完全推之于儒家的影响，至少“五四”以来，儒家思想逐渐在我们身边有些淡化，但两千年来的浸润使中华民族具有一种性格，用一句成语说，就是“极高明而道中庸”，我们在历史上的贡献，我们的四大发明，我们的孔子、孙子、墨子在哲学、军事、科学方面的成就都是举世无双的，但我们民族的性格中庸，从来不搞极端，保持平衡。当我们在强大的时候，比如汉、唐，军事上始终处于防御，没有侵略。汉武帝时，卫青、霍去病之对匈奴；唐太宗时李靖、李勣之对突厥都是防御；至于蒙古之西征与上述情况不同，大家都知道，我们另有解释。

只要我们富强起来，这凝聚力就更加凝固，向心力就更加向心。儒家思想使你在衰弱时期，不会失掉信心，在富强时期，也不会得意忘形，几千年的历史可以作证。这就是所谓“平衡”，自然的构造是平衡的，最明显的证据是“宇称守恒”，人类的社会也应当“守恒”，这就是“中庸”。

我们说，自“五四”以来，儒家的力量已经削弱，这也不能怪外部原因，儒家本身思想的落后当负主要责任。有识之士遂努力创造新儒学体系，我们以为这新儒学体系应当发挥三种作用：

- (1) 指导人生，所谓“人生哲学”。
- (2) 调节人际关系，使人人之际更加谐和，更加有序，从而使

人人的行为规范化，在规范内的自由才是真正的自由。

(3) 探索天人之际的理论，“天人之际”不是玄学，人离不开自然；自然离开人生，将蒙昧自处，永远混沌。人类的智慧添加了自然的透明度，自然的透明度又改进了人类的智慧。彼此互补，这是新的“天人之学”。

侯样祥：以儒学为主的中国传统文化与外来文化始终存在着对立与统一两个方面，它们既对立、矛盾，又互补、借鉴。这在中国文化史上一直是个争论不休的大课题。仅近代以来就存在着三个不同阶段：第一阶段是“抵制”西洋文化（“扶清灭洋”，有中无洋）；第二阶段是“限制”西洋文化（“中学为体，西学为用”，以洋补中）；第三阶段是“利用”西洋文化（“洋为中用”）。而实际上，就像西方文化从来也没有停止过吸收东方文化一样，在中国历史上也从来没有停止过对外来文化的吸收，如佛教文化、伊斯兰教文化、基督教文化以及近代科学技术文化等。今天，在东西文化碰撞期间，儒学文化是博采众长、熔铸百家，还是故步自封、封闭保守呢？这一问题能否解决好，应该说是新的历史时期能否建构好新的民族文化的大问题。

杨向奎：一个国家有一个国家的文化体系，一个民族有一个民族的文化传统。我国自鸦片战争后，西方的文化随军舰而俱来，不同文化体系之间引起了剧烈的碰撞，“义和团”才应运而生。民国初年，“五四”运动对于传统的中国文化，尤其是儒家思想作了清算，西洋文化取得了暂时的胜利，以胡适先生为代表的西化派，提出了“充分西化”的理论，也就是全盘西化。他低估了中国传统文化，以为在中国传统文化中，既无科学，也无民主，于是向西洋学

科学，学民主。要科学民主在当时来说是对症下药，但因之而贬低中国的传统文化，认为应该全部否定，重新做起，不仅偏激，而且极端错误。

儒家思想并没有故步自封，此后新的儒家兴起。随着东西方各国经济的振兴，儒家思想在这一较大范围内也蓬勃发展起来，于是有所谓“儒家文化圈”，引起西洋人的惊讶，被他们压迫已久的东方，忽然崛起，惊讶是免不了的。

侯样祥：同样，儒学也存在着一个如何面对自己过去的问题。毫无疑问，儒学曾有过辉煌过去，甚至出现过不可一世的时期。在新的历史时期，儒学是墨守成规、不思进取，还是弃其糟粕，推陈出新呢？这里有两个奇怪的现象不能回避：一是近几年兴起的“国学热”，以北京大学为主，有人称之为“中国的文化复兴”。如何看待这个“热”？它对儒学在新时期的发展与完善将会产生怎样的影响？一是近年来各名牌大学甚至中国社会科学院的“文史哲”几乎无人问津，没有“文史哲”就无从谈中国传统文化，也就无从谈儒学，难道我们要等到经济高度发达时再回过头来补“文化”的课吗？

杨向奎：所谓现代的“国学热”，其实还没有真正热起来，真正热起来，要有高水平的从业人员，有计划有目的从事专业活动。这使我们想起了“乾嘉学派”，他们从事于国学整理工作，主要是经学的整理。在乾隆时代修的《四库全书》是一项卓越工程，这对于保存中国文化的载体起了无比重要的作用。《四库全书总目提要》更是一部好书，我常对个别青年同志说，读一遍《总目提要》胜于读不严肃的“中国学术思想史”一类书，虽然其中也有缺点，比如

分类不宜以及取舍不当等等。后来这一派人作了经书正义的重修工作，胡培翬的《仪礼正义》，孙诒让的《周礼正义》，刘宝楠的《论语正义》以及焦循的《孟子正义》都是《正义》中的最佳著作。而且孙诒让的《墨子闲话》更是成绩空前。可以说这一次的国学热的确获得辉煌的成果，我们可以说这是儒学在长期封建社会发展的最末阶段，又一个“经学时代”！

现在上海在顾起潜前辈主持下，编辑《续修四库全书》，北京在季羨林教授主持下编辑《四库全书存目丛书》，这都是好的开端，我们预祝他们成功。

至于在大学中文史哲各科没有人愿意学，其实何止文史哲，理科的理论物理、纯数学也是冷门。“相对论”与“数论”赚不来钱，谁还去学它。我曾经向一位主持科研的同志说：“不论我们怎样穷，理论物理、纯数学与文、史、哲各科也得办下去！没有数、理，没有文、史、哲等于没有文化。我们是有几千年传统文明的国家，不能变成没有文化的国家。”

精神文明的发展，与之相伴当然要有物质文明，我们不能在物质文明方面稍有成就，就放松了精神文明，这是“一物二体”，缺一不可。“向钱看”不如“向前看”，没有文化的国家是没有前途的！

侯样祥：与旧中国时期不同，今天的世界对儒学产生了特殊浓厚的兴趣，如美国学者亨廷顿在《文明的冲突》中警告西方世界，伊斯兰文化和儒家文化将是他们的主要敌人；现代新儒学预言，以儒学为核心的东方文明将取代西方文明的主导地位。怎样看待这两家说法？它与几百年来西方中心论有何关系？

杨向奎：中国是一个大国，当我们最强威的时代也是束身自爱

的，不要说用我们的光辉文化去进行侵略。儒家最是和平主义者，它的一统的大同主张，它的张三世的文化演进，都是要通过哲学思想来教育人们，使他们取得共识后团结在一起。所谓“夷狄”不是指与己不同的异民族，而是指比较落后迟滞的群体，而“诸夏”、“中国”并不专指某一个民族，某一个国家，是指达到某种境界的群体，以此为标准共同进入大同的理想世界。

我们这样说，并不想以它来代替科学的社会主义学说，只是说儒家的理想是辉煌的，绝不狭隘，它没有种族主义或狭隘的民族主义。因此它具有强大的生命力。两千年来，他在不同的文化体系共处中，从来没有消失。亨廷顿的《文明的冲突》中以儒家为敌对目标，可以说他对儒家有一定认识，但儒家从来没有在异文化的旗帜下低过头！

侯样祥：从鸦片战争至今的 150 年来，可以说中华民族集中力量办了一件大事，即把中国引向现代化，为中国的现代化探寻出路。今天，中国经济确实得到了快速发展，计划要到 21 世纪中叶达到中等发达国家水平。然而，与经济发展相比，文化发展特别是传统文化的发展极不相称。传统文化虽不能直接创造产值，但是否就可由此而采取功利主义的否定传统文化的做法呢？相反，在东南亚，在日本，对儒学却呈现出极大的热情，甚至“儒学成了不是宗教的宗教，孔子成了不是教主的教主”。结果是国民素质迅速提高，整个社会呈现出既清廉有序，又进取不息的良性状态。反之，青少年犯罪率则急剧上升，政府官员贪赃枉法屡见不鲜。由此看来，对待儒学态度问题涉及的是传统文化对经济发展、对现代化建设到底能起到什么样（直接或间接）的作用，能起到哪方面作用的实质性

问题了。

杨向奎：这个题目，其实我们在上面已经谈过了。儒家的理想是建立一个有序的社会，这是合乎自然的，因为自然界也在有序地发展着，这就是理学家大程一派所歌颂的充满生机的和谐的自然。我们的物质建设发展了，越是富足的社会，越需要有序，一个没有秩序的社会不会有发达的建设，也不会有精神文明。“有序”就是儒家之所谓“伦理”，在“五四”时代，好像一提伦理，就等于吃人的野兽，其实没有伦理才会野兽横行。当然儒家的伦理有过时的东西，但它的“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，我们给它再加一句“己欲富而富人”，你说这也过了时？只要有人类，这永远不过时，只有那极端个人主义的国家地区，他们才认为过时。

侯样祥：当今世界，不少人对前途忧心忡忡，很有点六神无主、群龙无首、拿不出办法来的样子。英国史学家汤因比曾说过：“中华民族的传统美德，无与伦比的凝聚力，不逊于任何民族的创造力，对于全世界的稳定和发展繁荣，是一种极其宝贵的精神财富。”那么，您认为应怎样从世界的角度来看待中国文化，看待儒学？儒学在建立新的全球社会时应做和能做些什么？儒学能为 21 世纪的人类提供点什么？

杨向奎：汤因比的话是对的，现在我们只就“不逊于任何民族的创造力”来说，我过去说过：“我们先秦时代墨家在科学方面的成就，可以顶上整个古希腊！”两千年来墨学失传，《墨经》原文错简、错位，失落字句不知有多少，经过乾嘉学派以至近代孙诒让大师及我的老友高亨先生的整理，这四篇经约略可读了，其中的科学

成就实在惊人，在《经说下》的“非斲半，进前取也。前则中无为半，犹端也。前后取则端中也。斲非半，无与非半，不可斲也”，我曾经有过较详细的解释^①，以为他们运用了“区间套”的定理，解决了这一曾经困扰了名家惠施等人的难题。在时间空间问题上，他们以时间隶属于空间，不同空间有不同的时间，这一前“相对论”的理论的出现，实在出人意料。中国人的性格是“极高明而道中庸”，高明所以他有惊人的智慧，中庸所以能长期守衡，守衡才能使社会稳定发展。民族性格是由民族文化陶冶而成，我们相信中华民族有光辉的前途，也相信中华文化在全世界会发挥作用。

（原载《文史哲》1995年第3期）

^① 见《墨经数理研究》，山东大学出版社1993年版，第114—118页。

第三代新儒家掠影

方克立

现代新儒家作为一个富有传承性特色的学派，至今已有三代人薪火相传。至 20 世纪 40 年代以梁漱溟、熊十力为代表的第一代，和 50 至 70 年代以唐君毅、牟宗三为代表的第二代，其阵容、规模、成就均已定型，作为研究对象，人们的认识分歧不会很大。至于 80 年代崛起的现代新儒家的第三代，由于它有一些新的特点，而且正在发展变化之中，因此研究者们见仁见智，认识的差异就相当大了。

我在一篇文章中曾提到杜维明和刘述先两个名字^①，因为他们都是当今较有影响的学者，而且有着鲜明的新儒家立场，并不讳言自己是新儒家的传人。另外有的论者以杜维明和余英时二人为当代海外新儒家的代表^②，也有人同时提出杜维明、余英时、刘述先、成中英四位成名于海外的学者，认为他们是第三代新儒家中最值得

① 《要重视对现代新儒家的研究》，《天津社会科学》1986 年第 5 期。

② 何新：《对现代化与传统文化的再思考——评海外新儒学》，《社会科学辑刊》1987 年第 2 期。

看重的人物。^①我曾与成中英教授谈到过这个问题，他说：“如果以熊、牟为正统来界定新儒家，我不属于这个派别；如果把方东美先生也划进新儒家的阵容，我是方的学生，也可以算是新儒家。”这是对问题的相当中肯的说明。我们似应抓住这个派别以儒家思想和中国传统文化为主要的价值之源，坚持“返本开新”、“中体西用”的文化立场等共同本质特征，而不宜过分强调其内部差异和所谓“正统”、“非正统”之争。

第三代新儒家的知名代表人物多在海外，而其大本营却是在港台。

去年（1988）12月在香港召开“唐君毅思想国际会议”，同时举办三项展览，除了为纪念唐君毅先生逝世10周年而展出的他的“生活照片”和“著作手稿”之外，还有一项是“新儒家著作展”。展出著作的新儒家代表人物，除了属于第一代和第二代的梁漱溟、熊十力、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等人之外，还有一批师承他们或在他们的影响之下从事著述的新一代新儒家学者。列入这个名单中的有杜维明、刘述先、霍韬晦、唐端正、李杜、黄振华、蔡仁厚、王邦雄、曾昭旭、杨祖汉、高柏园、岑溢成、袁保新、郑志明、李明辉、林安梧等人。他们大都是这次会议的主办者和参加者，如此鲜明地亮出自己的“新儒家”身份，是对其文化立场和学术事业有高度自信的一种表现，也使我们第三代新儒家的阵容、处境和心态有了一个更加全面、适切的了解。

^① 黄克剑：《大洋彼岸的当代新儒家》，《危机与选择——当代西方文化名著十评》，上海文艺出版社1988年版。

在这个名单中，前述几位知名的海外学者并没有都列进去，也就是说，他们并非都被宗派性很强的港台新儒家所认同。除了几位海外学者外，这个阵容主要由两部分人组成：一是以唐门弟子为主体的香港“法住”派，二是以牟门弟子为主体的台湾“鹅湖”派。香港的唐门弟子均出身新亚，目前虽然多在中文大学等校任教，但其活动阵地主要是佛教法住学会和下属的法住文化学院，霍韬晦任会长和院长，唐端正任副会长。这次，“唐君毅思想国际会议”就是由法住文化学院筹办和主持召开的。台湾的第三代新儒家人物，基本上集合在《鹅湖》月刊社的周围，形成一个以文会友的学术小团体。他们中年长一点的如中国文化大学哲学研究所所长黄振华教授、东海大学哲学系蔡仁厚教授，在学术界已有相当的地位，中年骨干如王邦雄、曾昭旭，也已出版了多种论著，他们是10多年前创办《鹅湖》时的主要领导人。现任《鹅湖》月刊社社长杨祖汉、总编辑高柏园、编委林安梧、郑志明等是一批30出头的青年学者，他们有的已是大学的副教授，有的还在攻读博士学位，但都有相当不错的学问根底，能写善辩，思想敏锐，在这次会上也显得十分活跃。

出席这次会议的还有被他们引为同调、经常在《鹅湖》月刊上撰稿的新加坡东亚哲学研究所刘国强、香港中文大学冯耀明等人，在一定意义上也可以把他们列入新一代新儒家的阵容。

由上可见新儒学作为一种当代学术文化思潮，在港台和海外还是有一定势力和影响的，现代新儒家还有其新一代的传人。那么，怎样来估计新儒家在港台和海外的势力和影响呢？他们在今天的处境到底如何呢？我们过去是隔岸观火，了解得并不真切，往往把它的作用和影响估计得过大过高。在这次会议上，台湾学生书局总编

辑、淡江大学中文系主任龚鹏程教授提交一篇论文，题为《我看新儒家面对的处境与批评》，立场是维护新儒家的，但其中透露的消息说明新儒家在港台也并不那么行时，其作用和影响非常有限。我们应如实地看待这一思想文化现象，当然并不抹杀新儒家提出的文化理想有其一定的社会意义。

龚文指出，新儒家在台湾地区远不是什么主流派，而是“主流之外的儒家”。新一代新儒家学者虽然多在各大学任教，但他们的讲学布道活动是在民间，往往采取一种师友讲习、情谊润渍的学术小团体的形式，始终“无法堂堂皇皇宣讲‘正理’于台大、师大、‘中研院’等地”，“一直无法介入正规教育体制的人事、权力、制度结构之中，去发挥影响力”。即使在民间，他们的影响也很小，并未真正推拓于社会，形成一种什么“运动”（他们是以“儒学运动”自期的），发生“风行草偃”的效果。其影响甚至不如某些宗教团体，“反倒是新儒家的讲学，有时还必须依附于民间教团或其他文化团体之中，方得进行”。例如，《鹅湖》月刊社编印的《论语义理疏解》等书，就是为各地寺庙筹办国学研习会开讲“四书”而编写的；这次唐君毅思想国际会议，也赖香港佛教法住学会主办。这些都说明宗教团体在保存和传播传统文化方面，力量大过新儒家，故新儒家不得不借其势。

造成这种局面的原因，一是由于新儒家的“反时代潮流”的思想倾向所致，二是由于他们特殊的气质所决定的。现代新儒家并不反对民主、科学和现代化，但对在历史上长期为封建统治阶级服务、强化权威观念的儒学，采取一种无批判的认同态度，甚至抱着一种宗教式的温情和崇敬，因此很自然地容易被视为保守势力，至

少是一种文化的保守主义。他们讲的“内圣”之学，作为师友劝善互勉、提撕人心的道德修养学说，或许还有一定的价值，但它在事实上开不出现代民主、科学等“外王”事业来，因此难免被讥为“袖手空谈心性”、“迂远不切事情”。他们继承着玄学派重视谈人生、谈精神价值、谈生命的学问的传统，而不满意于现代大学教育偏重知识的导向，分科结构又接近西方理念和组织的一套做法，这也是他们始终疏离于正规教育体制之外的原因。

在精神气质上，新儒家一方面有着强烈的民族文化危机意识，有一种悲情，以拯救民族文化、拯救此一沦丧时代的救世主自居，因此都有一些英杰豪霸的味道。另一方面，“在慨当以陈、攘臂揜袖的同时，新儒家似乎仍自甘于时代正统主流之外的地位，往往只扮演着一个消极抗议者的角色，维持在野者的身份，保持不妥协者的姿势，狷介自喜，山林气极重”。正是这种霸气和山林气并存的特殊气质，决定了他们在实际事功方面难有开展，对现实社会政治难以发生重要的影响。新儒家的理想也许很好，他们对解决传统和现代化的关系问题也并非一无所见，但由于有上述致命弱点，故始终疏离于社会之外，其学问也只在小团体内受用，尽管他们热心布道传教，却起不了转化社会政治的作用。

以上所述可能较真实地反映了港台新儒家的问题和处境。在港台，由社会经济政治制度所决定的文化环境和意识形态，居于主流地位的显然是西方的自由、民主和商业精神等价值观念，儒学传统只不过是作为点缀而已。台湾地方当局也提倡什么“中华文化复兴运动”，不过那属于杜维明讲的“儒教中国”或“政权化的儒家”之所为，而不是“以人文理想转化政权的儒家”，现代新儒家是耻

于与之为伍的。这种上不着天、下不着地的地位，使新儒家的处境相当为难，就是在学术界的影响也非常有限。在台湾地区哲学界，新儒家的势力和影响甚至远不如天主教的士林哲学，“中国哲学会”实际上就控制在后者手里。

在海外的一些新儒家学者，所处地位相对地自由，思想视野也要宽阔一些。他们能够正视“儒门淡薄”、儒学在今天已经成为“游魂”的事实，看到重振儒学并不是一厢情愿的事情，而必须经过几百年的艰苦努力，更长远地着眼于未来的后现代化社会。他们对儒学的提倡也不只限于少数师友浸润的狭小圈子，而是广泛地造舆论，参加各种国际学术会议，主张现代儒家学者要同各种人对话，特别是要同当今世界上第一流的思想家对话，对西方文化的挑战作出有创见性的回应。对于扩大现代新儒学的世界影响来说，他们的贡献可能要更大一些。

第三代新儒家学者的组成情况比较复杂，所处环境亦不同，他们之间有这样那样的思想差异是不奇怪的。但一般说来，作为新时代下的儒家传人，他们都坚信儒学本身还有生命力，能够对付西方文化的挑战，在现代社会获得新的创造性的发展。在“返本开新”的口号下，他们强调从儒家精神的本根处（即树立道德主体）是能够开出现代民主和科学来的。在这次香港唐君毅思想国际会议上，就有好几篇文章对去年（1988）8月新加坡“儒学发展的的问题与前景”讨论会上林毓生等人批评新儒家的文章^①作出回应，指责其批

^① 林毓生：《新儒家在中国推展民主与科学的理论所面临的困境》，1988年8月提交新加坡“儒学发展的的问题及前景”学术讨论会论文。

评之“无根据”。这说明新一代新儒家学者为了捍卫自己的理想，其战斗性还是相当强的；不过他们在理论上也并没有很好地解决“返本”和“开新”之间的不相应问题，在这一点上并没有超克其前辈的困窘。

随着时代的进步，总的说来，第三代新儒家学者的思想表现出比其前辈有更大的开放性和灵活性，也不像其前辈那样受强烈的政治情绪纠结所左右，看问题是要相对地客观和理智得多了。这次唐君毅思想会议，第一天安排了牟宗三、杜维明、墨子刻（Metzger）三位教授作主题演讲。牟宗三是第二代新儒家的重要代表人物，年逾八十，讲话中气很足，但不无观念和情绪的偏执。他在观念上的落后，还突出地表现在（一）以儒学传统代替中国文化传统，认为中国文化中只有儒家讲的才是“常道”，由孔孟开发出来，到东汉“峰回路转”，儒学主流失坠，400年岔出去，宋以后才“柳暗花明又一村”。明末以后，中国文化生命再次受到摧残，“刘戢山死，中国文化就没有了”。（二）还是认为中国文化优于西方文化，重弹“西法中源”的旧调。他认为：“法国大革命、美国独立宣言的主要理想都是从孟子来的”，“（宋明）理学家的境界早超过西方人了”，“我们现在是消化西学，科学、民主那是小玩意儿”。（三）认为西方文化发展到康德已经到头了，“消化康德就等于消化西方文化”，“好好念康德就行了，你去念什么海德格、萨特……干什么！”马克思主义更被他排斥在人类文明发展的康庄大道之外。接着发言的是第三代新儒家的代表人物、美国哈佛大学教授杜维明，两人的发言恰好形成一个对照。杜维明不像牟宗三那样只讲“消化康德”，他提出的问题是：“为了儒学传统的进一步传播、发展和深化，应

如何全方位、深层次地引进西方文化?”他认为儒学要有创造性的发展,必须是在多元文化背景下的发展,而不可能是“一枝独秀”。因此他主张现代儒家学者要同基督教徒对话,同佛教徒对话,也要同马克思主义者对话。第三代新儒家学者的胸襟,显然比其前辈要开阔多了,至少他们中有一些人能面向世界、面向未来、面向现代化和后天现代化来考虑儒学发展的前景问题,这就在一定程度上克服了盲目的华夏优越感和民族自大心理所造成的思想局限。

第三代新儒家在80年代的崛起,恐怕不仅是由于师承相传的自然年龄的换代或接棒的需要,而且也是时代给予的发展机缘所造成的。一是当今的世界正处在一个由现代化向现代以后转型的时期,西方文明的偏失和局限似乎为中国儒家传统的重估和再生提供了机会。二是中国面临着更加迫切的现代化问题。100多年来中国现代化的屡次挫败,促使人们重新思考实现现代化的模式、道路问题的讨论上来,而且“东亚四小龙”近20年的发展也提供了一种参照,使“儒家资本主义”的理论在今天有了更加广泛的市场。第三代新儒家学者正是抓住了这些机缘,使自己的理论具有某些不同于前辈人的特点,也具有更加强烈的时代感和现实性。但是,他们的问题首先还是在于所立之“本”(儒家传统)能否摆脱产生它的那个时代的限制而具有永恒、超越的价值,这是它能否“开新”的关键。在这个问题上我们还看不出他们对其前辈有什么新的突破。

这次唐君毅思想会议是对第三代新儒家的阵容的一次检阅,他们几乎全体出席会议并展出自己的著作,说明他们是唐、牟一代的自觉的传人,决心把新儒家的事业继承下去并发扬光大,这次会议还有一个新的特点,就是大陆某些学者提交的论文,也表现出对现

代新儒学的某种程度的认同。这是必然的早已存在的一种趋势，但是我们现在还不能轻率地指谁是大陆现代新儒家的代表，或一般地肯定这个学派已在大陆存在。

(原载《文史哲》1989年第3期)

第五阶段儒学的发展与新新儒学的定位

[美] 成中英

从儒学内在的发展逻辑来看，儒学面临的问题是如何从个人的道德修持经社群的改造而达致人类社会的修齐治平。验之于中国政经的历史，儒学实际达到的成果与阶段性的成就大都停留在个人的道德修持与一般性的社会与政治的局部改造上面，更毋论长期持久的优良效果。相反的，历代累积的历史效应往往是负面的、沉陷的、封闭的。这可以用皇权专制的深化与恶化来说明。自汉之宰相至宋明之门下中书内阁的发展标志着皇权的集中内化，也标志着皇权的逐步腐化与走向败亡。儒学作为内圣外王之学，经汉儒的通经、宋儒的体道，拒绝成为皇权专制衰亡的陪葬品，是否能在新的现代的政经体制上实现其理想，又成为儒学的时代课题。更深入的问题是在政治与社会历史的发展中，儒学曾扮演了什么样的角色？它曾促进了什么样的改革？它又遭遇到什么样的失败？在 21 世纪的今天，儒学能否促进现代化与现代性的顺利产生？它能否把中国与东亚带向新时代的政经发展？它能否成为提升人类社会品质的文化力量？所谓新时代的政经发展指的是政治的民主化、经济的自由化。政治上的民主化的含义是全民在政治上的理性的意志参与，追

求在政治组织与政治实行中合乎理性价值的人性潜能的实现。经济上的自由化则是指的建立导向合理自由竞争的市场，运用科技知识来促进生产力与提升社会中全体与个人物质生活与精神生活的品质。两者涉及的问题固然很多，但其要点不外乎发展人性中的创造能力以谋取人类社群的整体与个别福利，并逐步走向人类的大同与世界的永远和平及可持续发展的向上发展。这是人类社会走向全球化的一个动因。

从这个人类发展的理念与远大目标来看，儒学不但早具此等发展的远景与精神，也可说为此一发展的目标提供了思想与理念的资源。故儒学本身的发展必须以此为标的，也必须善用此一价值认知来进行理论的重建更新与具体的实际应用。传统的儒学提供了发展的方向与目标，但未能在理论与方法上不断地进行严密的探讨。这固然有其客观环境的原因，我们也不能忽视儒学生命成长的内在的因素：它未能发挥其合内省（致诚与涵泳本体）与外观（致知与穷理达道）之学的潜能，在不断的平衡综合中，以求认清问题、面对问题与解决问题（所谓力求实践、通体致用，固时措之宜），并从问题中扩展知识的范围与主体决策的能力。此即表明儒学要成为中国文化的现代化实力以及世界经济全球化的动力必须先要自身的现代化，也就是必须自身具备发展知识、充实及开拓理性资源的能力，而不必局限在因循文化的积习成规之中。文化传统的重要性不在文化的积习成规，而在文化所包含的价值眼光、价值理念与价值体验。

我们可以把儒学的历史发展看成三个层次与五个阶段。所谓三个层次是指道德、经济与政治三者形成的三项考虑，也就是义、利

与仁的三项考虑。孔子重视道德层面，并以之为治国平天下的基础。但要做到此，却必须要排除自私自利，以仁为己任。因之，仁义并举，以义抗利就成了传统儒家的思想标志，同时也就束缚了儒家的经济思想两千年。关于儒学的道德、经济与政治三层次的认识，我们可以做如下的观察：道德是约束个人私欲以寻求与达到社会的和谐安宁。进一步克己复礼，扩展个人的仁爱之心，以天下为己任，以德服人，必能由内圣而外王而王道天下。政治指的就是这种克己复礼、以德服人、正己正人的工夫。但为了使道德能够规范与成就政治，就不得不对能够诱人私欲、陷人于腐败的利加以限制，甚至对如何去实现众人之利的经济也就绝少发挥。就以《论语》一书而论，我们看到的是君子固穷，小人重利而为君子所不耻。至于国家的经济大局，孔子强调的是不患寡而患不均。相对于更早期的管子而言，孔子显然并不重视经济，这也许是周代齐鲁两国不同的政风所显示的文化差异吧。虽然，孟子站在人民基本的生活需求的满足上，思考到如何建立一个可持续发展的福利国家，但这仍非西方 18 世纪以来借积极开发经济来建立知识社会、理性政治，来实现人生的自由与平等的同调。《大学》中有一段反映了以德生财的精辟推论：“是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财。”此一推论却必须假设德的含义在现代化的需求中必须扩大，应该包含高瞻远瞩、知人善任的眼光与开物成务、节流开源的雄才。一个现代化的儒家就必须致力于经济的建设，并以经济的建设为达到政治建设 with 文明建设的一个必要途径与手段。

儒学发展五阶段论：^① 儒学的发展有其斑斑可寻之历史轨迹。首先必先溯之于儒学发展的原初阶段（公元前6世纪—前4世纪）。对此一阶段的理解至今犹未尽完全。但此处我们可以把理解的重点说出。第一必须要肯定儒学的历史文化基础，以之源于中华民族的生活智慧与宇宙认知。故不可把《论语》与《易传》裂为二本。在原始的宇宙认知上儒家与道家是同源。其次，孔子的“吾道一以贯之”的道是体用无间、持体达用之道，不可局限在伦理与政治层面，但却包含两者为内外之一体。其核心是生生不已之德，实现为义利兼具的一体之仁。孔子也重视智与礼，但却以之为体仁的条件与形式。因之孔子的哲学是包含极广的，涵摄了孟子与荀子的重悟（思）与重学（知）、重义与重礼、重气与重理、重力行与重清明的多重性格。在经典上我们可以看出“四书五经”的一体多元、多元一体的整体性与开放性。我们必须在此一理解的基础上去理解儒学发展的内核精神与精义，以及其扩展与自我超越返本创新的能力，也在此一基础上我们可以看到中华民族的文化与学术生命的发展及更新的潜力。

总而言之，古典儒家的精神在以全民个人道德的修持来促使个人自我实现、进行社会改造与达到民本政治的建立。儒家最后的目的在人性的完成与仁爱社群的实现。何谓个人道德的修持？在掌握个人生命的潜力以自省的方式体察人性原初的同情共感、克己度人

^① 牟宗三有所谓儒家三期发展说：先秦儒学为第一期，宋明儒学为第二期，当代新儒家为第三期，杜维明对此作了发挥。我此处提出的儒学发展五阶段论应更能表达儒学发展的丰富内涵与曲折过程，为儒学的当今与未来发展提供更深刻与广阔的远景。

的内在能力与意志，并发挥为合理的个人行为与生活方式。我们对孔孟之道的理解当可从此数言所包含的数方面切入。孔子面对复杂的人际关系与社会结构，认识或觉悟到人的自我的对恶的克制与否、与善的扩展与否的主导能力，因而提出一个“仁”字来作为行为的起点与标准。仁既能克制自我以予己以成长的机遇、予人以活动的空间，又能扩展自我以包容他人，从而待人如己，己所不欲，勿施于人，己欲为善，与人为善。己欲为恶，因恶而弃恶从善。由此观之，仁之自觉既为自我的认同提供一个本体的层面，又为道德价值或行为规范提供了一个确认是非善恶的最根本的意念与信仰，是乃人性之为人性、人之为人的根基所在。

古典的儒家是以仁的发轫与仁的完成为个人及社会的生命的最终价值。在人的仁的转化与成就过程中，因种种处境与关系呈现了种种德性。儒家的所谓诸德就是人的实现为仁的呈现，必须从一个整体的仁的完整过程中去理解，又必须从人的最终信仰、最终价值、最终承担来理解。《论语》中曾子说“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？”^①就是这个意思。孔子又说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”^②由此甚至可见孔子心目中的仁者的殉道性，可说富有强烈的宗教情操。但即使作为宗教的情操来看待，仁者之能舍生取义、杀身成仁，非必要以特定的宗教信仰为对象为目标，也非必假设有此一特定的宗教对象或此一特定的宗教目标，但却必须要以人自身

① 杨伯峻：《论语译注》，《论语·泰伯》。

② 杨伯峻：《论语译注》，《论语·卫灵公》。

的行为价值为目标，以人对生命的意义的最终觉悟为依归，故是完全全以个人生命的超越与人性的实现为终极关怀的。仁界定了人，也成就了人，界定了道，也成就了道，并实现了人的内在的德的、道的或道德的宗教性。

以上所说的就是儒家有关人的生命哲学的内在的超越。这个内在的超越是在人的生命中实现生命本体及宇宙本体的深沉价值，体现了超越自我又完成自我的在有限性中实现无限性的精神。此一超越除了精神意义外也有其宇宙论的意义：此即自我创造性的超越或内在的超越而非外缘拯救性的超越或外在的超越。这点说明了儒家的人文、人本、人生的宗教性（自我终极完成）本质。同时也显示了儒家可以与时俱进、同时向外向内开拓的创造性的所在。儒家之能够不断发展不断革新正是体现了儒家内涵的自强不息、厚德载物、日新又新的创造精神。从这个意义上说古典儒学是原始的中国的生命本体宇宙哲学的具体实现，也就是《周易》的天地人哲学的天人合一、天人感应、体用相需、本末一贯的道德性的发挥。因之古典儒家在其发展中也逐渐形成了一个涵盖天地万物的本体宇宙哲学，与其道德的实践与社会政治的体现彼此呼应，并互为基础，表现为知行本质上的一贯性、持续性、发展性与开放性。这也是古典儒家自孔子以来到孟子重自反、荀子重劝学的一贯学习求知精神之所在。当然，这点也就保证了儒家的可持续成长的再生能力与能量，在今后历史与文化的发展中呈现多样的境界开拓与制度建立。

儒学发展的第二个阶段从古典儒家到汉代儒学（公元前2世纪至公元3世纪），走的是经典的整合与经义的系统化路线。面对秦火焚烧的灰烬如何在文献上求正确完整，在文字注疏上求原有义

理，在义理上求贯通圆融，在应用与实践中的求效果求权威，都可看成是汉代学者面对时代的当务之急。基于历史的此一要求来理解汉代儒家，汉代儒家可说在传授经学的同时力图建立一个比较完整可信的古典知识体系与语言解说系统。董仲舒不但可看成是此一方面的集大成者，且进一步把对天的信仰与社会伦理及政治措施密切地关联起来，形成一个天人与主客相互感应的阴阳五行符命系统。他与汉武帝“天人三策”的对话开启了独尊儒学罢黜百家的汉代儒学权威。此一措施不但引起了儒学的过度伦理化、政治化，也导向其讖纬化，使西汉儒学走向衰落之路。又因为政治的因素，两汉经学今古文之争未能得到很好的解决，使后人无法获得古典学术的全貌。但就中国诠释哲学的发展来看，诸多中国经典诠释的特色却可自此以一角度来理解：重建文本与原义或发掘微言大义。无论是《周易》的象数之学或《诗》、《书》与《春秋》的注疏之学都体现了既广博而又驳杂的特征。一直要到东汉末的王充才对此一局面进行了强调实证的整饬与批判。到了王弼更尽扫象数，建立了与人生及宇宙直接体验关联的《周易》哲学。这期间道家哲学发挥的净化提升作用自然是不容忽视的。在此基础上，宋明理气心性之学才得以发挥。儒家与道家的互补与互动于此也可见一斑。

在魏晋玄学（新道家）的基础上中国佛学的发展是可以理解的。在玄学与中国佛学的基础上儒家的再发展更是可以预期与理解的。这就是儒学第三阶段的宋明新儒家（10世纪至17世纪）的兴起的动力与资源。至于宋明新儒家的特色何在，我们可以列述其重点如下：

1. 对本体宇宙的体验涵泳以生命价值之源（周敦颐、张载、

二程)；

2. 对道的理化与气化以及本体哲学的整体系统化（邵雍、朱熹）；

3. 对自我人性的深入感受形成性理化与心性化（二程与朱熹）；

4. 对人天深层动态结构与发展过程的体会与理解（周敦颐、邵雍）；

5. 建立道德伦理内在的规范于本体心性的体会与理解之上（陆象山、王阳明）；

6. 面临心性哲学的思辨化的两极发展及其内在张力（朱熹、陆象山）；

7. 面对天人（道德）本体致知达用有关治理及改革实务的考验（二程、王安石）；

8. 面临改革中人性、社会、经济与政治结构的挑战与教训（王安石、二程）；

9. 面对理性与人主体性（悟性）的根源与分化的整合挑战（朱熹、王阳明）。

宋明新儒家面对问题的态度为何？解决的问题方式为何？带来的新问题的性质为何？保存及开拓古典儒学的方面为何？迎拒及融合道家与佛学的方面又为何？我们可以从北宋道学的发展、南宋理学的建立、宋明心学的兴起与此等诸学的实际运作与致用来考察。在此考察中吾人得到以上九点结论。更值得吾人反思的是道学、理学与心学的致用所标示的体用如何平衡激荡、如何相互批判与如何推陈出新的问题。我们当可从宋代神宗（1068—1085）、哲宗（1086—1100）两朝王安石变法的成败中领会到许多儒学作为体用之学的深刻教训。

自宋而元，自元而明，自明而清，宋明理学与心学递有消长，优劣互见。清代（1616—1911）可视为儒学发展的第四阶段，是一个恐惧戒慎的保全阶段。明末清初四大家（顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元）在失国之痛的反省中深入地批判了宋明理学与心学的流弊，力图建立一个开放的本体宇宙观与历史哲学及务实的实践哲学。但由于改朝换代，虽然开启了崇实绝虚、回归经典、直探义理的学风，却不能扭转清廷基于统治的要求实行的文化政策，遂转向考据与训诂。这也使儒学不能于痛定思痛之后有一番飞跃发展与更新。相反的，乾嘉汉学的流行使儒学陷于整理典籍编撰考证文献的窠臼之中，不再具有通经致用的气象。固然，吾人一方面必须肯定乾嘉汉学的科学考据的成就，对传统文化的知识体系进行了严密合理的整理，另一方面也不能不惋惜错失了可能发展实学与科学的机会（明末朱之瑜远走日本，倡导经国济民的国家改革，影响了明治维新，使日本较快地走向现代化，即为一例）。

考据之学两派：吴派（成于惠栋）与皖派（成于戴震）。吴派固步汉儒，思想上缺少创见。皖派则能求真求实，抒发己见。最重要的实例是，戴震从训诂之学的实践中凝聚出新的思考方法与新的思考方向，并对宋明进行整体的批判。戴震举出“以理杀人”的批判指向后期理学与心学的闭塞与脱离人性与生活，是一针见血之论。但可惜的是他却未能掌握早中期宋明的理性主义与道德精神来进行社会与个人伦理的重建，开拓一个面对世界宇宙的知识视野，对时代的影响也因之极为弱小。以此，乾嘉之末，方东树、章学诚等人不得不重提宋学以批判汉学。基于对时弊与社会危机的自觉，道光期间，今文经学派（公羊学派）逐渐兴起，主张“通于天道人

事，志于经世匡时”，对清代后期的社会有振聋发聩的作用，并导向变法维新之议。其中，龚自珍（1792—1841）最能切中当时的全面危机（经济、政治、社会），具有强烈的时代使命感，并积极提出均田利民、生产富国、君臣共治的重大变革思想。可惜此一经世致用的公羊之学未能即时采用，列强侵略日急，乱世遂不可免矣。

总言之，有清一代儒学的处境可说是时时面对危机，不是陷溺被动，守成隐退，就是大声疾呼，无力获得社会与当局者的适当回应。毕竟社会与当政者的积习已深，面对时代之大变，终是欲振乏力，难以自拔。这正可说明鸦片战争之后，历经洋务自强变法维新的努力而仍归于失败的缘由。当然，从个别的经学家或学问家言，开始重视事功之学并要实践从事实业，也不少见。但举国却无儒学活泼生命力的鼓舞，因循守旧，心态固弊，只可谓守死善道而已。儒学的生机可说已到断篁绝港的地步了。

19世纪中国经历了亘古未有之大变。宋明理学本就不足以因应时变，但如能早谋改革并返本创新，开放吸收，刚健自强，也必能如日本之明治励精图治，而又不必走上军国主义的道路。由于错过了时机，儒学的再发展就必须经过一个迂回的过程了。这就是我说的儒学的第五阶段的发展。此一阶段的发展应该掌握中国历史发展的教训，扩大眼光，吸取新知，开拓资源，面对政经文三大领域进行持续的整合与创造。要达到此目的，必须面对中西方或东西方的两大文化体系进行理解与把握，以切入知识与行为双向的全面整合与逐步融合。

东西文化及哲学两大系统隔阂既大且深。此等隔阂不外出于西方现代文化突出的四方面发展：系统科学知识的发展（儒道重智慧不重知识；重自我学习不重集体探索），功利道德与权利伦理的发

展（儒家迄未正视功利主义与个人权利主义；儒家重德性与责任不重形式上的权利），民主政治与民主社会的发展（儒家以民本为政治之本，未能相互主体化为形式上及实质上的民主），自由市场与市场经济的发展（儒家不看重商贾与贸易，因不重视个人及集体的自由谋利之故）。西方由此又产生了法理与法治的发展、国家权力的发展，经济知识化并与科技的结合，经济与社会文化的结合。总体来说，西方的文化积极扩展主义或曰权力意志外求主义的发展与儒家人本主义与人文主义内省主义形成尖锐的对比。我们可以列表对照之，并可将之归纳为现代知识论所论述的内在主义与外在主义的对立，亦即古典性与现代性的对比与对立。我们在下面可看到有关西方现代性与中国古典性的重大特质差异对比：

现代性（西方）	古典性（中国）
1. 知识抽象概念化、科学化与系统化	1. 知识的具体表象呈现与经验组合
2. 人主体性的意志化与物质化	2. 人反思本体的自然随机与气象表达
3. 人性的中立化与生理化	3. 人性的道德内涵的价值体验
4. 人天结构分离化与对立化	4. 天人合一的心性起点与修持成就
5. 道德伦理的权利化与立法	5. 道德伦理的德性化与自约要求
6. 心理科学的对象化与行为化	6. 掌握主体人性的内省与修持机制
7. 生命现象的观测化与实验化	7. 内在超越于自然生命的本体而归于道
8. 社会国家的民主化与法治化	8. 转化王圣为圣王的奉献与期盼
9. 人类经济的全球化与统合化	9. 无视于或无为于经济发展的主导性

在此等比照的理解下，如何以古典性之体发展与含容现代性之用是 20 世纪儒学发展面临的最大的课题与挑战。此即为第五阶段儒学发展中的重大课题与挑战。当代新儒家（自 20 世纪 30 年代以

迄于 21 世纪的今天) 的兴起自有其时代性的眼光与迫切的使命感, 但未能系统地掌握古典性与现代性的要点对照是一根本的缺失。往往以一概全, 往往画地自限, 故步自封, 整合未成而先下结论, 都是当代新儒家内在理性的或方法论上的缺点。至于径在道德理性一条鞭的基础上对治科学与民主两课题犹不能解决所有现代性的根本问题, 其失在未能窥知本体理性的包容性与一体多元性而善加利用。总结当代新儒学的重大缺失为未能正确地掌握全局, 未能深入西方传统, 未能知此知彼, 也因之未能自我全面反思, 未能自我全面深度批判, 未能把握历史发展的方向与经世致用的战略要点。对于早期新儒家熊十力与梁漱溟等的批判与对于后期新儒家唐君毅与牟宗三等的批判最好参考我最近用英文编写的著作《当代中国哲学》一书。^①

第五阶段中新新儒学的兴起在面对当代新儒家的盲点与弊执而进行再启蒙并回归原点而再出发。^② 此有两重点: 重点之一在掌握自我以掌握宇宙本体, 掌握宇宙本体以掌握自我。此点可以《周

① 成中英:《当代中国哲学》, 美国: Black Wells 公司 2002 年版。

② 20 世纪 90 年代初期我即产生“新新儒学”的概念。此一概念是基于我对当代新儒家的哲学探讨与建言的结果, 主要的意思在促进当代儒学的自我超越与继续不断发展, 同时也是为儒学面对康德后、马克思后、现代后, 甚至后现代后的西方思想与人类社会的发展所作的创造综合的投射与远景。1997 年应《文化中国》杂志的主编梁燕城博士的邀请赴温哥华演讲并接受访问, 谈中国哲学的后现代建构问题。我即正式提出当代新儒家之后的新新儒学的发展。我在谈论中还把“新新儒学”一词与“后后现代”相对而用。同时我也提出了“前现代”、“现代”、“前后现代”、“后现代”与“后后现代”的世界文化五段发展论。那次访谈后, 我则正式提出了儒学发展的五阶段论。1998 年春季我应香港中文大学哲学系之邀作了一次客座演讲, 讲题即为“后后现代与新新儒学”。这段期间老友魏尊教授也开始用“新新儒家”一词, 并与我进行了非常有益的探讨。魏尊教授是知名的经济学家。最近他又写了《清儒·吴儒·新新儒》一文, 魏教授所谓“吴儒”属于后期清代儒学, 看重实学与经济, 可名之为“经济儒学”。

易》的本体宇宙论说明之。重点之二在掌握天人一体的整体以面对现实，以发现问题、分析问题、解决问题。认知问题与解决问题的核心在持全以用中。所谓用中是在全盘考虑下所获得的最佳评估与实行方案与策略。所谓中与用中是相对整体的体而言，是可以在整体的体中合理化与说明的，也可以在其中改进与改良的。甚至此用也可以导致对本体的再认识与再掌握。所谓体是开放宇宙中开放的自我，所谓用是变化中的宇宙对变化的管理。

新新儒学必须面对仍在科技发展变化中的西方全面的理解、全面的分析、全面的反思，并在体、用、学、思、知、行、法、策等方面都进行重整。事实上，此一重大工程在贯通东西、融合东西，贯通融合东西之道在寻找共同点以建立沟通，面对差异以创立包含体系，并转化差异使其具有阴阳互补互动的创造功能。同时也把重建儒家看成为重建人类文明发展的方向的工作。在 21 世纪的科学文明的良好物质基础上重建具有全球人类性的人文精神与人本主义，表现为解决问题的方法思考，也表现为深度的人天（自然）的伦理思考，用之于社会与经济，使其兼具知识性与智慧性，并同时兼具客体化与主体化的两面。惟有如此，方能发挥儒学的持体致用的本体理性的哲学，也惟有如此，方能回归古典儒家天人互动的创造精神。

此一新新儒学如何体现古典儒学与宋明儒学呢？又如何体现中国古典性与西方现代性呢？总的来说，它的活力在掌握了古典儒家的自强不息的创造精神，并承接宋明理学与心学的尽理尽气的拓展精神以开发一个以个人与群体互动的整体伦理，兼具有全球性与人类性。它必须接受西学知识系统建立的启发，强调一个开放的学习

组织与学习过程，主客互动，以知识推进价值，以价值整合知识，使其深化与广化。它必须结合东西方的文明精华，追求以知识为极限的价值，以价值为基础的知识，开展一个生生不息的本体宇宙观，一个自我实现自我完成的人生境界，一个整体的人的生命价值定位。最后，它必须结合古典性与现代性及后现代性，在肯定普遍主义的架构中对相对主义进行探讨，在接受真实与现实的基础上对虚无主义及虚拟主义进行理解，在发扬德性伦理的过程中对功利主义进行整合，重建融合异己与自我的生活世界，而不局限于自我创建的理性世界。

在最近的社会与政治科学对国家与社会与经济的发展策略的讨论中，英国社会学家 Anthony Giddens (1938—) 提出所谓第三路线的说法。何谓第三路线？第三路线是对第一路线与第二路线而说的。它与儒学里的中庸之道有何关联？在《论语》中学与思可看成两条治学的路线，但两者缺一不可，故最好的方式就是两者兼用，进行一个最佳或具有最见效果的组合。第三路线是否包含有此一最好的组合的意思并不可知。显然，Giddens 所重视的标准是实用主义，而非具有道德意义或本体意义的致中与用中之道。上述组合两端或两极或两面以求其中是致中的方法之一，但如果两物不可兼得，必须要有取舍，也必要有一个决定取舍的标准，此一标准也可视为第三条路，但由于它是独立于两者之上的一个尺度，一个眼光，最好称之为超越提升之道。故孟子说鱼与熊掌不可得兼，舍鱼而取熊掌，是基于熊掌更为难得。故第三路线的真正的含义在认知与批判已存有的第一、第二或其他选择以求最好的选择，也可说是超越第一与第二所做的最佳选择。孔子说的“君子之于天下也，无

适也，无莫也，义之与比”^①，或“无可无不可”^②的适当选择就可以看作此一超越提升的态度或原则的说明。在一般的情况下，孔子所提出的“时中”概念，以切时为中，也可以作为对此一态度与原则的说明。如果第三路线能就孔子说的“执其两端，用其中于民”来寻求时中之道并切实用于革新与改良，则所谓的第三路线就有其道德的内涵了。《论语》里孔子常谈到中字，而其所谓中往往指的是中节、中的之中。如他说柳下惠、少连是“言中伦、行中虑”，又说虞仲、夷逸是“身中清、废中权”。^③他也表示“夫人不言，言必有中”^④。这些中所显示的当然不是什么取悦民意、获得选票的中间路线，而有提升社会、归本民命的意思。

如上所说，所谓“用中”应该有两个意思：一是知其两端而取其中而用之；一是无论是否有两端，只要能够依照一个理想的标准或价值力求其中的。第二个意思应该是更重要。因为即使有两端，用其中的中绝不是一个折其半的折中，盖如此则流于机械而无法真正解决问题。如此，“用中”之义也就不外乎中用。所谓“中用”就是能发挥解决问题的作用。甚至我们也可以解释中庸的哲学原理就是用中以中用，中用而用中。中庸即中于日常之道而用之，故中庸即中用。同样，时中即中时。《中庸》说的“致中和，天地位焉，万物育焉”的道理乃在执中而用中，使执中之中中于用。执中之中指的是本体，而“用中”也可指用人性本体的良知或人生整体的智

① 杨伯峻：《论语译注》，《论语·里仁》。

② 杨伯峻：《论语译注》，《论语·微子》。

③ 同上。

④ 杨伯峻：《论语译注》，《论语·先进》

慧以找到解决问题之道以解决问题，此即中用或致中而用。如此，我们也就回答了如何去致中、知中、执中与用中的问题。致中与知中就是要回归人性的本体以掌握人心与社会整体之需，有一个全宇的与全球的大局眼光与理解。执中就是无忘此一本体的眼光以求深刻持续，用中乃在从超越具体时空到深入具体时空来发掘问题、认知问题、分析问题与解决问题。执中而中用是一个制定政策或策略的方法论，此一方法论或可名之为“立足整体、针对具体以解决问题”的方法论。

当然，Giddens 的第三条路或中间路线的提出也不是偶然的。^①“二战”期间及其后东西两大阵营的对立是资本主义与社会主义的对立，从西方观点来看也可说是所谓“独裁政治”与自由经济的对立，一个重点在创造财富（市场）、分散权力（民主），另一个重点则在平均所得（福利分配机制）与集中权力（独裁）。但我认为两者的价值观各有所长，若有最佳的组合，既能创造财富，又能合理均分，既有民主的体制，又能建立有效管理，岂不更好？故在 1940 年代，源于奥地利学派的知名经济学家熊彼特（Joseph Schumpeter, 1883—1950）提出资本主义的最后消解与市场社会主义的经济政策立场就是一种指向未来的第三条路。Giddens 在社会与政治学上提出第三条路也可说是提出一个在政治与经济上思考问题、解决问题的方法。这个方法如从体用思考上说，儒家则早已提出，只是有待于我们更进一步的疏解与发挥而已。这一工作我们在

① Giddens 所谓第三条路其实更是政治经济上的中间偏左路线，而不必等同我在此辩明的“整体针对具体”用中以中用的思考方法。他的第三路线的观点直接影响了德国总理 Schmidt 与英国首相 Blair 的施政政策。

上面已经提到了。这也可以看作第五阶段儒学发展的重要工作：用现代的语言彰明儒学明体致用的毋忘本体的思考方法。

我们综合以上有关儒学第五阶段的发展为新新儒学的实质内涵与发展方向，此一实质内涵与发展方向可以简述为下列十大原则：

1. 在古典儒学与宋明儒学的基础上建立一个创造性的、含括天人互动的本体宇宙观与人类生命发展观。

2. 在古典儒学与现代理性哲学与科学基础上建立一个主客分合自如的知识论与动态的知识系统观，包含科学研究、工业技术开发、社会经济发展的网连与互动。

3. 在古典与宋明儒学及当代科学的基础上建立一个理性与人性互动、个人与群体互动的价值观点与价值体系。

4. 在古典儒学及东西方文化的比较基础上，发展及持续地开展一个体用相需、持体致用、利用明体的方法论，亦即上述的“立足整体、针对具体以解决问题”的思考方法论。

5. 综合宋明理学与心学，我们可以把理气心性的作用与关联形成一个知行合一的知识决策论：气感于心、验之于理、反归于性、受之若命、性之命之、以成其行。

6. 在古典儒学与现代伦理学的基础上建立一个整体性的人类伦理学，其重点在统合权利（含人权）与责任以统合德性与功利，也就是在人与人、社群与社群、族群与族群、国与国、文明与文明的和谐化的基础上同时寻求个人潜力的发展与全体社群利益的最大化。

7. 综合历史上四阶段的儒学发展经验及现代化的要求与西方现代化的得失，建立一个伦理与管理互动的管理机制与体系，同时

用之于公共行政与经济企业管理。

8. 综合资本主义与社会主义的发展经验，在第四阶段儒学公羊学的精神与上述新新儒学的价值关于方法论的基础上建立开物成务、兼及创造财富与均平财富的经世利民经济架构并培护其发展。

9. 掌握理性的资源、历史的经验、文化的精神、社会的需要，在古典儒家的人文关怀的基础上开展及优化现代民主与法治，创造社会进步与文化发展的大环境、大气候。

10. 面对人类未来与人类政经文发展的需要，基于儒学天下为公、世界大同的理想，积极推动理性与人文的教育，使儒学的价值观、伦理学与方法思考能够作出创造人类万世太平与可持续繁荣的贡献。

(原载《文史哲》2002年第5期)

后 记

本丛刊主要收选改革开放三十年来发表在《文史哲》杂志上的精品力作（个别专集兼收 20 世纪五六十年代的文章），按专题的形式结集出版，先期推出《国家与社会：构建怎样的公域秩序？》、《知识论与后形而上学：西方哲学新趋向》、《儒学：历史、思想与信仰》、《早期中国的政治与文明》、《门阀、庄园与政治：中古社会变迁研究》、《“疑古”与“走出疑古”》、《考据与思辨：文史治学经验谈》、《中国古代文学：作家、作品与思潮》、《文学与社会：明清小说名著探微》、《文学：走向现代的履印》、《文学：批评与审美》等。

本册《儒学：历史、思想与信仰》的编选工作由陈绍燕同志承担。

在近六十年的办刊过程中，敝刊编排格式、体例几经变化，给编选工作带来了一定的困难，为使全书体例统一，我们在编辑过程中，对个别文字作了必要的规范和改动，对引文注释等作了相对的统一。其余则一仍其旧，基本上保持了原文的本来面目。

由于水平所限，本丛刊无论是在文章的遴选，还是在具体的编校过程中，都存在着种种不足，讹误舛错亦在所难免，敬祈方家读

者不吝赐教。

需要特别说明的是，在当前市场经济大潮下，学术论文集因其经济效益微薄，出版非常困难。但商务印书馆欣然接受出版“文史哲丛刊”，这种无私精神，实在令人钦佩。常绍民先生还就丛刊的整体设计提出了许多宝贵而中肯的意见，在此，我们表示衷心的感谢！

文史哲编辑部

2009年10月