

儒家思想中伦理学与美学的深层关联

彭 锋*

如何理解儒家美学？如果从狭义美学的视野来看，我们只能将儒家美学的范围确定在儒学思想家们关于美和艺术的言论中。如果这样来处理的话，儒家美学会显得非常贫乏，我们根本找不到有分量的儒家美学著作甚至论文。但是，如果从广义美学或“底线美学”的角度来看，儒家美学又相当丰富，它主要体现在作为儒学核心的伦理思想之中。可以毫不夸张地说，美学处于儒家伦理思想的根源部位上，就像孔子曾经告戒他的弟子那样，“不学诗，无以言”；“兴于诗，立于礼，成于乐”。儒家的伦理思想在根本上与审美教育有关。

I、儒家思想中道德意识的觉醒

让我们简单回顾一下儒家思想中道德意识的觉醒过程。

据学者们的考证，儒家思想中道德意识的觉醒发生在商周之际（公元前1066年左右）。郭沫若在《先秦天道观之进展》一文中，对先秦的天道观念的发展作了十分清晰的考证和描述。根据郭先生的考证，先秦天道观念可以分为宗教的、伦理的、形而上学的三种类型。这三种类型的天道观念标志着先秦天道观念发展的三个不同的阶段。

商殷时期是宗教阶段。商人把至上神称作“帝”或“上帝”，到商周之际又称之为“天”。“由卜辞看来可知殷人的至上神是有意志的一种人格神，上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时上的风雨晦冥，人事上的吉凶祸福，如年岁的丰啬，战争的胜败，城邑的建筑，官吏的黜陟，都

* 北京大学 教授

是由天所主宰，这和以色列民族的神是完全一致的。但这般人的神同时又是殷民族的宗祖神，便是至上神是殷民族自己的祖先”。¹

西周时期是伦理阶段。郭先生考证出，“周人一面在怀疑天，一面又在仿效着殷人极端地尊崇天，这在表面上很象是一个矛盾，但在事实上一点也不矛盾的。请把周初的几篇文章拿来细细地读，凡是极端地尊崇天的说话是对待着殷人或殷的旧时的属国说的，而有怀疑天的说话是周人对着自己说的。这是很重要的一个关键。这就表明着周人之继承殷人的天的思想只是政策上的继承，他们把宗教思想视为愚民政策。自己尽管知道那是不可信的东西，但拿来统治素来信仰它的民族，却是很大的一个方便。自然发生的宗教成为了有目的意识的一个骗局”。²周人在怀疑人格神的天的同时，提出了作为伦理道德的基础观念的“德”。“‘敬德’的思想在周初的几篇文章中就象一个母题的和奏曲一样，翻来覆去地重复着。这的确是周人独有的思想”。³中国思想史上，在由宗教进入伦理过程中起关键作用的是周公。

到了春秋时期的老子，则提出了既没有宗教色彩也没有伦理色彩的“道”。老子的道是中国思想史上最具有形而上学意味的观念，所以郭先生说：“老子的最大的发明便是取消了商周以来的人格神的天之至上权威，而建立了一个超绝时空的形而上学的本体。这个本体他勉强给了它一个名字叫做‘道’，又叫做‘大一’。”⁴

郭先生对先秦天道观发展演化的描述基本上符合思想史的实际，其他学者的研究只是在细节上加强或修正上述观点。比如，《中国思想通史》从商周世王的名号的不同中，看到了周人伦理观念的发明。⁵我们这里不打算对这种思想史的演变历程作更细致的分疏，这不是我们的关注焦点。我们的关注焦点是与观念相应的特定的行为方式，即通过对践行某种观念的特定的行为方式的分析，力图显示这种观念的内在的丰富性和它的原初含义。而要寻找与伦理观念相应的行为方式，首先必须对伦理观念的基本内涵有大致地了解。

¹ 郭沫若：《青铜时代》，新文艺出版社，1951年，第9页。

² 郭沫若：《青铜时代》，20页。

³ 郭沫若：《青铜时代》，21页。

⁴ 郭沫若：《青铜时代》，37页。

⁵ 侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，人民出版社，1957年，87—95页。有关商周之际天道观念的演变的更详细的描述，可以参加陈来的近著《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第五章。

II、先秦儒家伦理观念内涵的演化

郭沫若指出,“卜辞和殷人的彝铭中没有德字,而在周代彝铭中才明白有德字出现”。⁶后来的古文字学家多不同意郭氏的说法,认为德字早在甲骨文中就有了。如,徐中舒认为甲骨文中的“𡗗”字应为德字的初文。⁷陈来进而指出:

这个字(𡗗)从彳 从直。金文中在这个字下面加“心”,成为“德”字。另外,金文中也有无彳,而从直从心的,作“惇”。《说文》心部:“惇,外得于人,内得于己也,从直,从心。”《广韵·德韵》:“德,德行,惇,古文。”由此可见,德的原初含义与行、行为有关,从心以后,则多与人的意识、动机、心意有关。行为与动机、心念密切相关,故德的这两个意义是很自然的。从西周到春秋的用法来看,德的基本含义有二,一是指一般意义上的行为、心意,二是指具有道德意义的行为、心意。由此衍生出的德行、德性则分别指道德行为和道德品格。⁸

从陈先生的这种解释中,我们还很难看出,德如何能从一般意义上的行为、心意衍生为具有道德意义的行为、心意。《说文·彳部》:“德,升也。”段玉裁注:“升当作登。《辵部》:‘迁,登也。’此当同之……今俗谓用力徙前曰德,古语也。”桂馥义证:“古升、登、陟、得、德五字义皆同。”郭沫若考证出:“德字照字面上看来是从𡗗(古直字)从心,意思是把心思放端正”⁹;又说:“……是则古人造文实以省心为德,省者,视也。”¹⁰张日升说:“惇,从直从心,为会意。《说文》训‘外得于人,内得于己’是也。”高田忠周说:“惇,从直从心。又直训正见也,从十从目从乚,乚者隐也,十目所视,乚匿者不能逃也。”¹¹如果我们综合以上诸说,似乎可以得到这样一个结论:德有精神的提升和超越的意思,这种提升和超越的方向是正心诚意,提升和超越的方法是通过对自己心灵的反省而得到觉解。如果对德字的初意可以作这样的理解的话,德从

⁶ 郭沫若:《青铜时代》,新文艺出版社,1951年,21页。

⁷ 徐中舒:《甲骨文字典》,成都:四川辞书出版社,1998年。

⁸ 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,1996年,291页。

⁹ 郭沫若:《青铜时代》,新文艺出版社,1951年,22页。

¹⁰ 《金考》22页,《反传统思想考》。转引自《金文诂林》第二册,988页。

¹¹ 二说均转引自《金文诂林》第二册,988—990页。

一般意义上的行为、心意衍生为具有道德意义的行为、心意就有了着落。因为有道德的人格是一种超越的人格，成就道德人格需要有极高的精神觉解。但这种超越并不是要扭曲人的本性，相反是要还给人以本性，如同冯友兰在《新原人》中所描述的那样。冯先生借用黑格尔的理论说：“自然境界及功利境界是黑格尔所谓自然的产物。道德境界及天地境界是黑格尔所谓精神的创造。自然的产物是人不必努力，而即可以得到底。精神的创造，则必待人之努力，而后可以有之。”在道德境界及天地境界中的人努力去掉的是“假我”，努力得到的是“真我”。¹²按照冯先生的解释，道德行为具有精神超越和人格正直的内涵，并且是通过觉解达到的，这刚好符合我们从德字中所发掘的原初意义。德字虽然在甲骨文中已有，但并不能以此证明殷商时代已经有抽象的道德观念，正如陈来所说，“德字即使在甲骨文中已有，其意义在殷商时究竟为何，尚有讨论的余地，而德字在殷商文化中并不是一个重要的观念，这应当是没有问题的”。¹³也就是说，纯粹的道德意识的觉醒是周初的事，所以，郭沫若说：“‘敬德’的思想在周初的几篇文章中就象一个母题的和奏曲一样，翻来覆去地重复着。”¹⁴这从确信为周初的文献中广泛使用德字可以得到证明。最可靠的是周金中已经有德字，而《诗经》和今文《周书》中的德字就更多了。¹⁵

许多学者都注意到了，在周初道德意识觉醒的时候，有两个重要的道德观念一道出现，那就是“德”和“孝”。对“德”和“孝”的关系，历来有不同的解释。侯外庐认为，周人改造了殷人的祖先一元神的宗教，形成了天、帝的一般神与氏族宗主的祖先神相配的宗教思想，这种天人合一的宗教思想自然会延伸为天人合一的伦理思想，于是，“在宗教观念上的敬天，在伦理观念上就延长为敬德。同样地，在宗教观念上的尊祖，在伦理观念上就延长为宗孝”。¹⁶陈来则从德性与伦理之间的差别来区分德与孝，认为“德性与伦理的区别在于，德性是指属于个性的一种内在品格，如刚强或宽厚，正直或坚强。伦理则是发生在人与他人间关系的规范。中国古代最早也最突出的伦理规范应推‘孝’”。¹⁷其实不管“德”与

¹² 冯友兰：《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，1986年，560页。

¹³ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996年，291页。

¹⁴ 郭沫若：《青铜时代》，21页。

¹⁵ 有关统计见《中国思想通史》卷一，91—92页。

¹⁶ 侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，94页。

¹⁷ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，300页。

“孝”之间的关系怎样，都不会妨碍我们对“孝”的内涵的理解和发掘，也不影响周代把“孝”当作最重要的伦理观念的事实。正如康学为所指出的那样，周代的昏冠丧祭养老诸礼无不贯穿着“孝”的原则与精神。¹⁸

《说文》：“孝，善事父母者，从老省，从子，子承老也。”金文“孝”字上部象戴发佝偻老人，唐兰谓即“老”之本字，“子”搀扶之，会意。¹⁹善事父母，即敬爱父母，所以《尔雅·释训》直接说“善父母为孝”，也就是我们今天所说的孝敬。这种孝敬首先是一种情感上的敬爱。只有物质上的畜养，没有情感上的敬爱，不能算孝。所以孔子说：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”（《论语·为政》）当然只有情感上的敬爱，没有行动上的赡养，更不能算孝。所以，孝主要的有畜养、赡养的意思。《释名·释言语》引《孝经》曰：“孝，畜也；畜，养也。”如果说，父母在世时的畜养尚可能含有一定的功利色彩的话，当父母去世之时或之后，居丧和祭祀就更能体现为一种纯粹的道德要求。所以，作为伦理范畴的“孝”，常跟居丧和祭祀联系在一起。如《论语·泰伯》：“子曰：禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣食而致美乎黻冕，卑宫室而尽力于沟洫。”这里的“孝”就有祭祀的意思。对父母的敬爱和畜养超越了死亡的界限，这也表明，在中国文化中，“过去”这一时间维度具有特别重要的意义。

其实“孝”不仅是子女对父母的一种特殊的伦理规范，而且可以扩展为整个晚辈对长辈的伦理规范，如同孟子所说的“老吾老，以及人之老”。如果从一个更宽泛的含义上来看，“孝”可以理解为整个基于以子女对父母的特殊伦理规范之上的封建家族伦理规范体系，至少包括父义、母慈、兄友、弟恭、子孝这样五种德目。

“孝”之所以能成为周代最基本的伦理规范，与古代中国特有的社会组织有关。侯外庐根据马克思在《资本论》中对东西方古代社会的不同形态（“亚细亚的古代”和“古典的古代”）的区分指出，“‘古典的古代’是从家族到私产再到国家，国家代替了家族；‘亚细亚的古代’是由家族到国家，国家混合在家族里面，叫做‘社稷’”。²⁰由于整个社会组织建立在以血缘为纽带的家族的基础之上，因此，作为家族伦理规范体系的基础的“孝”自然成了最基本的伦理规范。更重要的是，“孝”作为伦理规范有自然的心理生理基础，即自然的血缘纽带。由此，家族成员之间

¹⁸ 康学伟：《先秦孝道研究》，文津出版社，1992年，91页。

¹⁹ 转引自《金文诂林》第十册，5287页。

²⁰ 侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，11页。

能很自然地奉行孝道，不需要另外的理由作保证；对“孝”的觉悟也不需要深刻反思。

但“孝”毕竟囿于家族成员之内，随着社会生活范围的扩大，随着对道德基础的反思能力的增长，必然会诞生一种新的、更普遍的道德理念。这种新的道德理念就是“仁”。

甲骨文和西周铭文中都没有“仁”字，学者们推断，“仁”字出现晚在东周后期，至早在齐桓公建立霸业以后。²¹“仁”字为何晚出，学者们有不同的解释。陈来认为“孝”与“仁”依据周代两种不同的生活共同体。这两种不同的生活共同体就是谢维扬所说的周代的两种不同类型的家庭形态，一种类型是与父系宗族相联系，另一种类型则是与农村公社相联系。²²陈先生据此认为，由不同血缘家庭组成的农村公社有与之相应的伦理。这种伦理规范就是“仁”。陈先生进一步指出，“由此我们可以认为，从超越个体家庭而着眼于共同体的内部关系来看，‘礼’是居住在都邑的父系宗族团体的原理，故礼不下庶人。而‘仁’更是农村公社乡里出入的原理。这当然不是否认‘礼’还有文明、文化的意义，也不是说‘仁’对宗族团体无意义。仁的原理同样对世系的宗族团体有意义，但无法成为其第一原理，只有仁的特殊表现‘孝’才能成为宗族团体的重要准则。在西周时代，农村公社对互助伦理的要求还不可能有思想家为之代表和申明，从而也就不可能上升为‘仁’的普遍性原理来表现。这些就是‘仁’的原理在西周还不能提出或仅有一些萌芽还不能发展的基本原因”。²³

“仁”与“孝”是否只是依附不同的生活共同体，“仁”的晚出是否因为农村公社对互助伦理的要求没有思想家为之代表和申明，这些极有意思的问题尚待进一步的考证。由于我们的旨趣不同，这种社会学方面的区别并不为我们所侧重，我们关注的是“仁”与“孝”两个概念的逻辑内涵之间的差异。如果说“孝”是家族成员之间的伦理原则，“仁”则突破了家族观念的局限，成为普通的人与人之间的伦理原则。“孝”之所以先出，是因为“孝”作为家族成员之间的伦理原则比较自然、直观，不需要特别的反思和申明；“仁”之所以晚出，是因为“仁”作为人与人之间的伦理规范并不那么自然、直观，它需要一种更深的觉解，需要为它提供一种自明的基础。

²¹ 侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，93页。

²² 谢维扬：《周代家庭形态》，中国社会科学出版社，1990年，627页。

²³ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，315页。

“仁”在孔子那里被铸成为一个哲学范畴，但“仁”的含义并不十分明晰。“仁”首先是一种人与人之间的“爱”。《论语·颜渊》：“樊迟问仁，子曰：爱人。”这里的“爱人”不再囿于家族成员之内，而是一种普遍的人与人之间的亲爱关系。虽然，在孔子那里仍有君子和小人的区别，如《论语·宪问》：“君子而不仁者，有矣夫，未有小人而仁者也。”《论语·阳货》：“君子学道则爱人，小人学道则易使也。”但即使“仁”只是君子之间的伦理规范，也突破了家族成员之间的局限。

由此我们可以说，“仁”是一种比“孝”更为普遍的爱。但这种爱的根据是什么？如果没有为这种更普遍的爱找到直观自明的基础，就不能说服大家遵守这种伦理规范。显然，孔子并没有从逻辑上分析出“仁”的自明的基础，这项任务是后来的思孟学派完成的。孔子只是强调了“仁”的历史源头，并把这种历史源头当作了逻辑上的根本。这个源头就是“孝”。《论语·学而》：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”“孝”是基于自然的血缘纽带的基础上，它的基础是自明的。如果把“仁”还原到“孝”，“仁”也就有了自明的基础了。所以在孔子那里，“仁”还没有完全从“孝”的阴影中解放出来，“仁”也包含有孝的意思。但“仁”毕竟不是“孝”，而是一种更普遍的爱，由此从“孝”到“仁”之间就需要一种必要的过渡，这种过渡就是所谓的“忠恕之道”。《论语·里仁》记载：“曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。”所谓“忠恕之道”也就是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），或者说“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。“忠”有衷心、正直、诚敬等意思。《说文·心部》：“忠，敬也。”段玉裁补：“尽心曰忠”。“尽心”即《中庸》所说的“诚”。《玉篇·心部》：“忠，直也。”总之，“忠”指的是内心的真实情感。“恕”有仁爱、推己的意思。《说文·心部》：“恕，仁也。”段玉裁注：“为仁不外于恕，析言之则有别，混言之则不别也。”徐灏笺：“戴氏侗曰：‘推己及物谓之恕。’”朱熹《四书集注》：“推己之谓恕。”所谓“忠恕”，即把自己内心真实的情感推及他人。有了这种推己及人的“忠恕”，局限于家族成员之间的真实情感“孝”就有可能推广为整个人类共同体各成员之间的“仁”。所以，仁除了有孝敬、仁爱的意思外，还有推己及人的意思。

除了忠恕之道中的“忠”要求内在的真实情感之外，“仁”作为一种内在的真实情感在《论语》中还有很多的表现。如孔子说：“刚毅木讷近仁”（《论语·子路》）。又说：“巧言令色，鲜矣仁”（《论语·学而》）。“刚毅木讷”尽管不如“巧言令色”那样有文饰，但由于它是内在朴实无华的情感的自然流露，所以“近仁”；而“巧言令色”由于弄虚作假，所以“鲜矣仁”。我们甚至可以看到，孔子把真实情感看得比抽象的伦理规则

还要重要。²⁴

按照上述疏解,如果“仁”只是内在的真情实感,那么同样作为真情实感的贪欲怨妒也就是“仁”了,这岂不是刚好走到了“仁”的本义的反面?当然,事实上我们不会把贪欲怨妒也当作“仁”,因为在《论语》中,对“仁”还有一个重要的规定,那就是“克己复礼为仁”。《论语·颜渊》有一段记载:“颜渊问仁。子曰:‘克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁焉。’……请问其目。孔子曰:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’”显然,这里的“克己”同上面的“情直”有矛盾。如果说,“情直”是为了保证仁的自明的基础的话,“克己”则是为了保证“忠恕之道”的实施。根据“己所不欲,勿施于人”的原则,贪欲怨妒虽然是内在的真情实感,但由于它们不能推及到他人那里,它们就不是“仁”,而是作为非礼的“己”需要压抑和克服。但“克己复礼”并不是将所有的真情实感全部克服,而是克服那部分不能在人类共同体之间推行的真情实感。被克服掉的是“私”,保留下来的是“公”,它们都是人的真情实感。礼就是建立在这种共有的真情实感的基础之上。孔子反对没有情感基础的礼,《论语》中记载有不少这方面的言论。如《论语·八佾》:“人而不仁,如礼何?”《论语·阳货》:“礼云礼云,玉帛云乎哉!”

在孔子那里,我们还看不到同为真情实感的“私”与“公”之间的层次上的区别,也就是说,“公”与“私”谁更根本的问题还没有提出。

²⁴ 这一点从《论语》中所记载的两则事例中可以得到证明。《论语·子路》:“叶公语孔子曰:‘吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。’孔子曰:‘吾党之直者异于是,父为子隐,子为父隐,直在其中矣。’”父亲偷了别人的羊,对做儿子的来说,总是一件不体面的事情,做儿子的不愿意父亲的坏事被张扬出去,这是做儿子的真实情感。现在,做儿子的根据某一项道德规则而揭发父亲,从道德规则的角度来说,儿子做得应该,但从真实情感的角度来看,儿子做得不应该。揭发父亲的儿子看起来大公无私,似乎是一种“直”,但在孔子看来,由于这不是他的真情实感,所以不是“直”,而是“罔”。另一个例子见《论语·公冶长》:“子曰:‘孰谓微生高直?或乞醯焉,乞诸其邻而与之。’”有人向微生高借醋,微生高没有,而到邻居那里转借。这在孔子看来是不“直”。虽然微生高尽力满足别人的愿望,在某种意义上符合一种美德,但微生高隐瞒了自己家里没有醋的真实情况,这种隐瞒本身就是不“直”的表现。由此我们可以看到,孔子在处理真情实感与道德原则的时候,把前者看得比后者更重要。但这并不是说孔子不讲道德原则,孔子只是不讲抽象的道德原则。一项道德原则如果在具体实施时与人的真实情感相抵触,这项道德原则就有变通的必要;甚至可以说,孔子希望把所有的道德原则都能还原到真情实感的基础上。这一点同西方伦理思想相比,有较大的差异。西方伦理思想强调道德原则至上,只有无条件地服从道德原则,才是真正道德的表现。

孔子是通过礼的约束来保证释“私”存“公”，在孔子那里，对“仁”的追求尽管是一种自觉的要求，但多少还带有一点禁忌的成分。

不过有一点值得我们注意，上述疏理出来的只是《论语》中的“仁”的主要含义，其实孔子所谓“仁”的含义远较这些复杂，甚至从根本上说，“仁”还带有某种神秘的、不可言说的性质。关于“仁”，孔子的确讲了许多是什么，但更多的时候孔子讲的是“吾不知也”。²⁵

“仁”之所以具有这种神秘的、不可言说的性质，与孔子不把“仁”当作一个抽象的、一成不变的伦理规范有关。在孔子那里，“仁”的内涵会根据不同的生活情状而变化，其目的是为了保证“仁”的确是由内心发出的真实要求。由于生活情状是千变万化的，这就为赋予“仁”确定的内涵带来了困难。如果没有一颗聪明睿智的心，要在千变万化的生活情状中做到不失“仁”是不可能的，所以孔子在强调“仁”的同时，也强调“学”、“知”、“敏”等等。

孔子虽然试图把“仁”确立为人类共同体各成员之间的普遍的伦理原则，但由于他还没有把“仁”还原到它的自明的基础上，这种原则是否真的具有普遍性还可以质疑。在孔子那里，“仁”还仅仅局限在君子的范围内，还没有扩展到整个人类共同体之间，这本身就是“仁”不具有真正普遍性的表现。更重要的是，“仁”作为真情实感，其基础是建立在“仁”的一种特殊的表现形式“孝”的真实性上。从“孝”到“仁”之间需要一种扩充和过渡（即“忠恕之道”），而这种扩充和过渡的真实性基础并不明朗。由于“忠恕之道”的真实性基础尚不明朗，同样作为主体真情实感的仁爱 and 私欲就会混淆不清；而不找到这二者之间的本质

²⁵《论语》中有许多这方面的记载，如：孟武伯问：“子路仁乎？”子曰：“不知也。”又问。子曰：“由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。”“求也何如？”子曰：“求也，千室之邑，百乘之家，可使为宰也，不知其仁也。”“赤也何如？”子曰：“赤也，束带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也。”（《论语·公冶长》）子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”（《论语·公冶长》）子曰：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”（《论语·雍也》）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？……”（《论语·雍也》）子曰：“若圣与仁，则吾岂敢！”（《论语·述而》）“克伐怨欲不行焉，可以为仁矣。”子曰：“可以为难矣，仁则吾不知也。”（《论语·宪问》）

区别,“仁”作为最基本的伦理原则的设想就会被釜底抽薪。

孔子思想中的这些问题在子思、孟子那里得到了成功的解决,因此,“仁”作为儒家伦理的基本原则的思想,虽是由孔子提出,但实则由思孟完成。

思孟首先把孔子的“仁”从君子范围内扩展到整个人类共同体,乃至整个宇宙万物之中。《中庸》²⁶说:

唯天下至诚,为能尽其性;尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性则可以参天地之化育;可以参天地之化育,则可以与天地参矣。

《孟子·尽心上》也说:

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。

思孟把孔子的“忠恕之道”的适应范围作了最大限度的扩展,由己及人,由人及天,整个宇宙万物都在“忠恕之道”的范围之内。由此,思孟建立的不仅是人类的伦理,而且是宇宙的伦理;思孟所建立起来的伦理规范,不仅可以在整个人类共同体中有效,而且可以在整个宇宙万物中有效。我们当然不可臆测思孟已经有今天所谓的生态伦理思想。²⁷我们至少可以这样去理解思孟的“扩充”,即为了获得一种普遍的人类伦理规范的

²⁶ 《中庸》虽然不一定是子思一人的著作,但其思想则可作为思、孟学派的代表作来处理(参见侯外庐等著《中国思想通史》第一卷第十一章第一、二节对思孟学派渊源的考证)。张岱年指出:“《中庸》的大部分是子思所著,个别章节是后人附益的。《中庸》‘诚’的思想应先于孟子。”(《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社,1982年,328页附注。)

²⁷ 孟子思想中的确有生态伦理思想的萌芽。如《孟子·梁惠王上》记载有这样一段对话:……臣闻之胡悦曰:“王坐于堂上,有牵牛而过堂下者,王见之,曰:‘牛何之?’对曰:‘将以衅钟。’王曰:‘舍之。吾不忍其觳觫,若无罪而就死地。’对曰:‘然则废衅钟与?’曰:‘何可废也。以羊易之。’”齐宣王因眼见牛的觳觫而动了恻隐之心。这种恻隐之心不是根据某项伦理规则而来的,也不是通过反思得来的,它是人的本心因一时触动的自然流露。这种心灵深处固有的恻隐之心,可以作为生态伦理学的自明的基础。但我们不能因此说孟子已有成熟的生态伦理思想,因为孟子虽然找到了自明的基础,但并没有由此而建立生态伦理的反思性的基本原则,所以可以“以羊易牛”。恻隐之心只是眼下的这头觳觫的牛触发的,只对这头牛有效,它还没有成为反思性的一般原则,所以对不在眼前的羊无效。

自明的基础，不仅要在人类共同体之间去寻找，而且要在整个宇宙之中去寻找。一项适用于宇宙万物的伦理原则，自然会在人类共同体各成员之间普遍有效。

思孟根据什么，可以把一项以自然的血缘纽带为基础的伦理规则，推广为一项在宇宙万物中都行之有效的伦理原则呢？思孟所根据的，就是“诚”。

“诚”是《中庸》最重要的观念。《中庸》之所以强调“诚”，与它所信奉的“道”有关。《中庸》说：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故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。

这里对道的规定（“率性之谓道”）很有点道家的味道。就是在求道的方式上，也可以看出与道家的一致性。这里所讲的戒慎恐惧，在很大程度上相当于庄子所讲的“一志”、“心斋”、“齐（斋）以静心”。²⁸尤其是《中庸》中道不可为的思想，明显地受到老庄的影响。《中庸》说：

子曰：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”

这里的“道不可为”，明显地来源于《老子》。《老子》四十八章说：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”

由于《中庸》把“道”当作人的天性的显现，那么求道的过程也就是还人以本来面目的过程。由此，我们便不难理解《中庸》为什么会特别突出“诚”。所谓“诚”，即真实、真诚、诚实、真心实意的意思。《说文·言部》：“诚，信也。”《易·乾》：“修辞立其诚，所以居业也。”孔颖达正义：“诚，谓诚实也。”《管子·乘马》：“非诚贾，不得食于贾，非诚工，不得食于工。”《韩非子·显学》：“皆自谓真尧舜，尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？”这里的“诚”都有真实的意思。所以《增韵·清韵》说：“诚，无伪也，真也，实也。”《中庸》讲到诚的地方很多。如：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性则可以参天地之化育；可以

²⁸ 见《庄子·人世间》、《庄子·达生》。

参天地之化育，则可以与天地参矣。诚者，自诚也；而道自道也。诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自诚己而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。

《中庸》所讲的“诚”即是“诚实”。按照《中庸》的逻辑，天道本然，因而天道至诚；人只要“率性”、“思诚”，只要做到尽性无欺，就可以与天为一。这种与天为一的境界，被认为是人生能达到的最高境界。由此，《中庸》把《论语》中“仁”的真情实感方面的意思推到了极致。

《中庸》所讲的“诚”的思想，得到了儒家后学的继承和发挥。同为思孟学派所作的《大学》也讲“诚”：

物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。格物而后知至，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。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣！其所厚者薄而其薄者厚，未之有也。所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。

正如明代大儒王阳明所说，“《大学》之要，诚意而已矣”。²⁹所谓“诚意”也就是“真诚”，真诚是一切道德纲目的基础，没有“诚”，所有的道德规范就会失去其存在的根基。

孟子也讲“诚”：

诚者天之道也，思诚者人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚未有能动者也。（《孟子·离娄》）

万物皆备于我也。反身而诚，乐莫大焉，强恕而行，求仁莫近焉。（《孟子·尽心》）

荀子也讲“诚”：

君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。

²⁹ 《大学》古本序。《王阳明全集》下册，上海古籍出版社，1992年，1197页。

变化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉，四时不言而百姓期焉，夫此有常而至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威，夫此顺命以慎其独者也。善之为道者也，不诚则不独，不独则不形。……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。（《荀子·不苟》）

现在的问题是：为什么“致诚”之后就能“唯仁之为守，唯义之为行”？因为“诚”只是“真”，并不就是“仁”；“真”可以是“真”“仁”，但也可以是“真”“恶”。为什么“诚”了就“仁”的问题，《中庸》没有作出很好的解答，而给出答案的是孟子。

孟子说仁义礼智是人性之端和根，也就是人性中最本己的东西。它们可以为人性的其他表现给出理由，而它们本身的存在是不需要任何理由的。现在的问题是，这种不需要理由的根和端是怎样得到的呢？显然不能求助于推理，因为它们的存在在根本上是“不讲理”的。不能求助于推理的东西，只能求助于直观。这当然是一种特殊的直观，是在主体被还原为纯粹主体之后的直观。

现在的问题是：孟子通过一种什么方法把主体还原到纯粹主体状态？在这个问题上可以看出中西哲学之间的不同旨趣。西方哲学往往用怀疑的方法获取某种绝对自明的东西，这种方法在现象学创始人胡塞尔那里被发挥得淋漓尽致。但用怀疑法得到的东西并不是绝对自明的，因为怀疑也是意识自身的行为，怀疑本身不能被怀疑，如同笛卡尔的著名命题“我思故我在”所表明的那样，我们可以怀疑（思）一切，但不能怀疑怀疑，由此“怀疑”（思）成了形而上学中最自明的基础。事实上，这种自明的东西只是一种没有或不能被怀疑的意识，是一种凌驾于其他意识之上的意识；而试图通过纯粹的意识活动来保证意识的自明性，就像一个人提着自己的头发想要离开地球一样，是不可能或不彻底的。孟子的还原法不局限在意识内部，即不是意识对其自身的还原，而是通过突发性的外部事件的强烈震撼，使主体现出他的本来面目。这种还原从根本上避免了意识还原意识的循环，它所得到的结果也就更具有明晰性。孟子通过还原所得到的人性的根和端就是恻隐之心，即一种没有原由的爱。孟子说：

人皆有不忍人之心。……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。（《孟子·公孙丑上》）

孟子设想在一幕恰当的突发性事件面前，比如突然看见一个小孩将要落井，每个人都会流露出恻隐之心。这种恻隐之心是没有任何理由的，既不是因为跟小孩的父母交好，也不是因为要博得乡党朋友的赞誉，或者因为受不了小孩的哭声。也就是说，恻隐之心的流露是发生在反思前的事情，而反思前的心灵是心灵最真实的面目。由此孟子把心灵的真实状态与内在的仁联系起来了。这种联系建立在心灵的本来面目的基础上，而这种心灵状态的得到，是由一种恰当的突发性的外部事件所引起的还原，即通过恰当的突发性事件的强烈震撼，使人返回到他反思前的心灵状态。这种反思前的心灵状态既是“诚”，也是“仁”。仁则诚，诚则仁。由此，孟子赋予了仁以心灵本体的地位，并消解了孔子“克己”同“情直”之间的矛盾。因为孔子的真情实感中既有仁爱也有私欲，为了维护仁爱的纯洁性，就必须去掉私欲。而在孟子看来，真正的真情实感只有仁爱，私欲是后起的，仁爱同私欲不在同一层次上。为了达到真实的心灵状态需要释私去欲，一旦达到真实的心灵状态之后，就不需要戒慎克己了。

从上述分析中可以看到，儒家的道德观念的内涵呈现一种逐渐由特殊德目向普遍原则，由外在规范向内在要求演变的轨迹。在西周时期，作为基本道德观念的“德”还没有完全摆脱宗教禁忌的束缚，对“德”的推崇的根源在很大程度上是由于对“天”的敬畏。而作为基本伦理规则的“孝”由于没有摆脱氏族血缘的局限，不能成为具有普遍意义的伦理原则。春秋末期，孔子提出的“仁”在很大程度上突破了这两方面的局限。“仁”不再局限于血亲团体的成员之间，而成为一种士君子之间的普遍的伦理规范；同时，仁也摆脱了宗教禁忌的束缚，成为君子们的自觉要求。但在孔子那里仍然可以看到君子和小人的区别，这种区别表明孔子所讲的“人”仍然不是普遍的人。更重要的是，由于孔子没有把“仁”还原到它的根源部位上，“仁”在由家族成员推向非家族成员时就会出现根据不足。思孟学派又克服了孔子的这些局限。思孟学派真正找到了道德的本体论根据，在思孟看来，道德要求并不是出于某种外在的目的，而是本心的自然流露，人在本性上有仁义礼智，这是无条件的，如同韩非子所说，“仁者谓其中心欣然爱人也。其喜人之有福，而恶人之有祸也，生心之所不能已也，非求其报也”（《韩非子·解老》）。相反，人之所以不仁不义，是出于某种外在的目的，是本心被蒙蔽之后的表现。这种道德观念内涵的演变，在即将讨论的追求道德理想的方式的演变中会得到更有力的证明。

III、追求道德理想的方式及其演变

我们在对道德观念的基本内涵有了大致的了解之后，可以来谈与这些观念相适应的行为方式的问题了。因为只有明确了道德观念的内涵，才能给出之所以采取如此这般的行为方式以理由。

总的说来，在整个先秦时代，实现道德理念的基本行为方式是礼乐，即通过礼乐达到向道德境界的超越。如同道德观念的内涵有一个演变的历程一样，践行道德理念的行为方式也有一个演变的历程，由此我们有必要显示礼乐制度演变的轨迹。当然更重要的是，我们必须试图回答诸如此类的问题，如：礼乐为什么可以使人精神升腾？精神超越为什么必须借助礼乐形式？礼乐形式与道德理念和精神结构之间有怎样的本质相关性？等等。

《说文·示部》：“礼，履也，所以祀神致福也。”又《豐部》：“豐，行礼之器也，从豆，象形。”王国维考证指出：

古者行礼以玉，故《说文》曰：“豐，行礼之器。”其说古矣。惟许君不知珌字即珌字，故但以从豆象形解之。实则豐从珌在口中，从豆乃会意字，而非象形字也。盛玉以奉神人之器谓之醴若豐，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼，其初当皆用醴若豐二字，其分化为礼醴二字，益稍后矣。³⁰

根据王国维的考证，礼首先指祀神的器具，即盛有串玉的器皿，后来把祀神的酒醴也称之为礼，再后来把整个祀神活动都称之为礼，总之礼与祭祀活动有着密切的关系。但礼是否就起源于宗教活动呢？关于这个问题有许多不同的看法。汉字的字源学考释显示，礼起源于宗教祭祀活动，但宗教祭祀活动中的各种礼法，有没有更古远的根源呢？我们认为，无论是时间上还是逻辑上，宗教祭祀中的各种礼法都不是最原初的，还可以深入挖掘其根源。从历史上来说，宗教祭祀中的各种礼法的前身是原始氏族公社的特殊礼仪。杨宽曾指出：

“礼”的起源很早，远在原始氏族公社中，人们已经习惯于把重要行动加上特殊的礼仪。原始人常以具有象征意义的物品，连同一系列的象征性动作，构成种种仪式，用来表达自己的感情和愿望。这些礼仪，不仅长期

³⁰ 王国维：《观堂集林》（卷六）第一册，中华书局影印本，1991年，291页。

成为社会生活的传统习惯，而且常被用作维护社会秩序、巩固社会组织和加强部落之间联系的手段。进入阶级社会后，许多礼仪还被大家沿用着，其中部分礼仪往往被统治阶级所利用和改变。我国西周以后贵族所推行的“周礼”，就是属于这样的性质。

西周时代贵族所推行的“周礼”，是有其悠久的历史根源的，许多具体的礼文、仪式都是从周族氏族制末期的礼仪变化出来的。³¹

也就是说，人类活动中自然生长的某些法则，是祭祀礼法的历史根源。从逻辑上来说，礼法的产生必须在人类时空秩序意识觉醒之后，而时空秩序意识是在人类与自然的原初的交往过程中诞生的。

尽管祭祀礼法不是礼的最原初的形态，但祭祀礼法在礼的确立过程中起了最关键的作用。这种作用主要表现在，祭祀活动使活动的对象和方式成为一种禁忌，通过禁忌，原来可以任意改变的行为方式被确立为一种不可更改的规范。所以许多学者的研究表明，礼的起源与宗教祭祀有关，并不是偶然的。³²

礼首先指的是礼器，即尊、彝、鼎、爵等。在商周文化中，这些礼器究竟起些什么作用，学术界有不同的意见。一般说来，尊、彝、鼎、爵等礼器表现出政治、道德、宗教三位一体的思想。³³礼器首先是宗教祭祀的器具，正如张光直所说，“商周的青铜礼器是为通民神，亦即通天地之用的，而使用它们的是巫觋”。³⁴张先生还考证出，这些礼器上的动物纹样的意义是助巫觋沟通天地。³⁵礼器的政治意义和道德意义是由其宗教意义蜕化而来的。在这里我们将着重讨论礼器中的道德意义是如何生长的。

礼器作为巫觋通神的工具，在其通神的意义淡化之后，至少有两方面的意义可以服务于道德目的：一方面是礼器所包含的秩序意义，另一方面是礼器的神秘威力。从甲骨文和现存的古文献中可以看到，宗教祭祀表现出严格的秩序。宗教祭祀的秩序在很大程度上是由尊、彝、鼎、爵等礼器来体现和巩固的。这些礼器多用青铜铸成，可以历时长久，这就

³¹ 杨宽：《古史新探》，中华书局，1965年，234页。

³² 除了上述引证的王国维的观点外，侯外庐、邹昌林、何炳棣等也持类似的观点（分别见《中国思想通史》第一卷，78—79页；《中国古礼研究》，文津出版社，1992年；《原礼》，载《二十一世纪》，1992年第2期）。

³³ 侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，78页。

³⁴ 张光直：《中国青铜时代》，三联书店，1983年，322页。

³⁵ 参见张光直《商周青铜器上的动物纹样》（《中国青铜时代》，313—342页）和《中国古代艺术与政治》（《中国青铜时代二集》，103—114页）。

容易把祭祀活动中的秩序性凝定为一种规范性的制度。这种制度便是后来的伦理规范的雏形。礼器的神秘威力，源于自然宗教中对神灵的敬畏。在自然宗教中，神灵是人们规避的禁忌对象，人在神面前只有小心翼翼，所以礼器上的动物纹样都表现为狰狞可怖的样态。礼器正是用这种神秘的威力来保证秩序、规范的普遍有效。正如马承源所说：

商和周初青铜器动物纹饰都是采取夸张而神秘的风格。即使是驯顺的牛、羊之类的图像，也多是塑造得狰狞可怕。这些动物纹饰巨睛凝视、阔口怒张，在静止状态中积聚着紧张的力，好像在一瞬间就会迸发出凶野的咆哮。在祭祀的烟火缭绕之中，这些青铜图像当然有助于造成一种严肃、静穆和神秘的气氛。奴隶主对此尚且作出一副恭恭敬敬的样子，当然更能以此来吓唬奴隶了。³⁶

周公制礼作乐，借用了祭祀礼器所蕴含的秩序和威慑的意义。一般认为，周公营洛邑之后，尊、彝、鼎、爵等神器，才蜕化出礼制³⁷。周公把原来凝定在礼器上的秩序，抽取为一种一般的道德秩序，并把它扩展到社会生活的各个领域。这种道德秩序由于刚从带有禁忌色彩的祭祀秩序中蜕化而来，因此，它还不是人们主动追求的规范，而带有强烈的他律性。³⁸所以，周公制礼作乐，只是把礼乐确立为一种伦理制度，并没有反思这种制度赖以确立的根据。这与周初对道德观念（如德和孝）的理解尚没有追溯到它们的最终基础上是一致的。同礼一样，德也带有浓厚的他律色彩。这从《周书》中保存有大量的关于“明德”和“敬德”的论述中可以得到证明。

敬德、明德虽然都是指德的实现或彰显，但仔细分析，仍能发现二者之间的细微区别：“敬”和“明”标明了两种不同的心理状态。“敬”多少带有拒斥的心理，“明”则带有接近的心态。根据卡西尔的理论，敬更接近于自然宗教的心理状态，明则接近伦理宗教的心理状态；敬的对象更多地带有禁忌的色彩，明的对象更接近自觉追求的理想。敬和明纠缠在一起，表明周初的道德观念还没有完全摆脱宗教观念的束缚。³⁹除了

³⁶ 马承源：《中国古代青铜器》，上海人民出版社，1982年，33页。

³⁷ 参见侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，79页。

³⁸ 参见陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，277页。

³⁹ 陈来反对郭沫若主张周公不信天命的观点，认为周公对“天”的宗教信仰并没有消失（陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，179页）。其实郭氏也注意到了“周人一面在怀疑天，一面又在仿效着殷人极端地尊崇天”二者之间的

周书之外,《诗经》中也体现出周人对伦理的宗教情感。如《大雅·文王》:“维此文王,小心翼翼,昭示上帝,聿怀多福,厥德不回,以受方国。天监在下,有命既集,文王初载,天作之合。……有命自天,命此文王,于周于京。”《周颂·敬之》:“敬之敬之,天维显思。命不易哉!无曰高高在上;陟降厥土,日监在兹。”

从周初的道德观念的内涵和实现道德理想的方式来看,周人对道德境界的追求仍是不自觉的,周人的精神只是部分地从自然宗教的束缚中解放出来,但在人类精神自由发展的道路上,这已经迈出了最重要的一步,没有这一步,就不会有纯粹的道德意识的觉醒,就不会有后来儒家完善的伦理思想。

由于周初的礼乐制度在很大程度上仍然受自然宗教的束缚,随着自然宗教的对象——鬼神的存在被普遍地怀疑,以鬼神为基础的礼乐制度也就失去了存在的理由,所以在春秋时期,自然会出现“礼坏乐崩”的局面。没有礼乐,道德理想还能否实现?舍弃礼乐,用什么方式来实现道德理想?显然,一个社会不能没有道德理想,而道德理想又不能没有适当的践行形式,由此,在“礼坏乐崩”的时代,自然会出现思想家对礼乐制度的重新反思,以探寻适合新的践行道德理想的行为方式。这个思想家就是孔子。

在孔子看来,周初确立起来的礼乐制度仍然是实现道德理想的最好的形式。孔子对周礼和确立周礼的周公大加赞誉,并且说“克己复礼为仁”。但既然周礼已经被普遍怀疑,要重新确立它就必须给出新的理由、新的解释。孔子的伟大贡献正是把周初强制性的伦理规范转化成了自觉的伦理要求。

在孔子那里,礼不再是禁忌对象,而是君子们主动追求、学习、爱好和发自内心的喜悦的东西。《论语》里记载许多学礼、好礼、乐礼的言论。如:

矛盾。只不过郭氏处理这个矛盾时显得过于机智,他看到周初的几篇文章中,“凡是极端地尊崇天的说话是对待着殷人或殷的旧时的属国说的,而有怀疑天的说话是周人对着自己说的”,就得出结论说:“这就表明着周人之继承殷人的天的思想只是政策上的继承,他们把宗教思想视为愚民政策。自己尽管知道那是不可信的东西,但拿来统治素来信仰它的民族,却是很大的一个方便。自然发生的宗教成为了有目的意识的一个骗局。”(郭沫若:《青铜时代》,20页)我们认为,周初道德观念和宗教观念的纠缠,并不是出自自觉的政治目的,而是它们本身就没有明确的界线。

子曰：“学而时习之，不亦说乎？”（《论语·学而》）

子曰：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”（《论语·述而》。据刘宝楠《论语正义》，这里的“学”，指的是学诗书礼乐。学本身就是一种主动追求行为；学时悦，学而不厌，表明礼乐不再是令人畏惧的东西。）

子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰：“可也，未若贫而好乐，富而好礼者也。”（《论语·学而》）

子曰：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》。这里的“知”、“好”、“乐”的对象，也都是指诗书礼乐。）

子曰：“富而可求，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”（《论语·述而》。据刘宝楠《论语正义》，这里的“好”，指的是好诗书礼乐。）

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》。注曰：“艺，六艺也。”“志慕至曰游。”）

令人敬畏的礼乐制度之所以能转化为人们喜好的对象，在于孔子对传统的礼乐制度进行了革新，对礼乐制度的存在理由进行了新的说明。《论语·子罕》记载：

子曰：“麻冕，礼也。今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也。今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。”

从这段记载看来，孔子并不是盲目地复礼，对周礼是有所取舍和损益的。现在的问题是，孔子对周礼取舍损益的标准是什么？对这个问题的回答，有助于我们了解孔子对礼乐制度的存在理由的新的解释。

从《论语》的记载来看，孔子取舍周礼的标准是“中”或“中庸”。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”（《论语·雍也》）又说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉”（《论语·子罕》）。《论语·尧曰》还记载尧命舜说：“允执其中。”《中庸》引孔子的话说：“执其两端，用其中于民。”所谓“中庸”，照后来理学家的解释：“中者，不偏不倚，无过不及之名。庸，平常也。”“不偏之谓中；不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。”⁴⁰用现代汉语来说，中庸即事物的中间状态。事物的中间状态究竟是什么？《论语》不直接说中庸是什么，为了表达中庸的意思，《论语》常常直接说出事物的两端，说出了两端，中间是什么也就大致明白了。如《论语》对孔子的描述是：“温而厉，威而不猛，恭而安。”温和厉是两端，把这两端合起来，

⁴⁰ 见朱熹《中庸章句》标题下注及引程子语。

我们就能得到关于孔子的印象。

由于“中”需要“叩其两端”才能得到，所以，孔子也讲“权”。《论语·子罕》：“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。’”这里的“权”既有权衡的意思，也有权变、变通的意思。无过不及的“中”，需要通过权衡两端才能得到，所以“权”有权衡的意思。更重要的是，经由“中”而确立起来的“礼”不能当作僵死的规矩，需要根据不同的情况而权变，由此，“权”也有变通的意思。《中庸》引孔子的话说：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之中庸也，小人而无忌惮也。”这里的“时中”，照孟子后来的发挥，“中”并不是固定在两端之间的中心点上，“中”是随时而变的。“时中”不仅叫人时时守“中”，而且叫人时时度“中”。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。墨子兼爱，摩顶放踵为之。子莫执中。执中为近之；执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也”（《孟子·尽心下》）。照孟子所说，杨子的“为我”和墨子的“兼爱”都只是两端，子莫能够“执中”。“执中”比“过”和“不及”两端要好一点，但“执中”还须有“权”。如果“执中无权”，还是执着于固定的一点上，这是有害于变动不居的“道”的。⁴¹

由此看来，孔子所谓“礼”并不是一成不变的伦理规范，“礼”的确立，依赖于人的权衡取中，这就把纯粹他律的礼落实到自我权衡抉择的基础上来了，从而使礼由外在的强制变成了内在的需要。由于礼被还原为人的内在要求，通过礼来实现孔子的道德理想“仁”就不是不可能的了。

孔子不仅对“礼”的存在理由作出了新的解释，而且对“乐”也作了深刻的反思。在周礼中，礼乐只是一种制度，礼乐各自的本质并没显现出来。孔子对礼乐的本质已经有了一些认识。《论语·学而》记载：“礼之用，和为贵。先王之道斯为美。小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”这里的“和”、“节”都可以看作是对礼的本质的认识。虽然这段话是有若说的，但我们仍然可以把它看作是源于孔子，因为《论语》记载有孔子对礼的“文”和“约”的作用的认识，⁴²而“文”、

⁴¹ 关于“中”的分析，参加冯友兰的《中国哲学史新编》第一册，141—144页；第二册，83—84页。

⁴² 子曰：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”（《论语·雍也》）、《论语·颜渊》）颜渊喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，未由也已。”（《论语·子罕》）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，亦可以为人矣。”（《论语·宪问》）

“约”与“和”、“节”存在着某种内在的关系。关于乐的本质的认识在《论语》中就更多了，如：

子曰：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”（《论语·八佾》）

子语鲁太师乐曰：“乐其可知也。始作，翕如也。从之，纯如也，嘒如也，绎如也，以成。”（《论语·八佾》）

子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉。”（《论语·泰伯》）

尽管孔子没有明确说出乐的本质，但“乐而不淫，哀而不伤”说的就是“中”或“中和”；“纯”也有“和”的意思，⁴³而“和”正是乐的本质特征。由此，我们便不难理解，孔子在他的成人教育中为何特别推崇乐教和诗教。⁴⁴例如：

子曰：“兴于《诗》，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）

子曰：“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）

子谓伯鱼曰：“女为《周南》、《召南》矣乎？人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与！”（《论语·阳货》）

当然，孔子强调礼乐的作用，在很大程度上是从礼乐的内容着眼的，而没有上升到礼乐形式的本质，即还没有从礼乐形式与伦理规范的内在关系的角度，来探讨礼乐在践行道德理想中的必要性。但孔子对礼乐本质特征的一些认识，无疑启示了儒家后学对礼乐形式的本质特征的探讨，启示了儒家后学把人的道德要求建立在礼乐形式的本质特征之上。

孔子所谓的礼乐，在很大程度上，还是指传统的礼乐制度。在孔子那里，我们可以看到新乐与旧乐的尖锐对立。这种对立在儒家传统中一直存在。但在孟子那里，我们可以看到这种对立在一定程度上上的弱化。《孟子·梁惠王下》有一段这样的记载：

庄暴见孟子，曰：“暴见于王，王语暴以好乐，暴未有以对也。”曰：“好乐何如？”孟子曰：“王之乐乐甚，则齐国其庶几乎！”他日，见于王曰：“王尝语庄子以好乐，有诸？”王变乎色，曰：“寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳。”曰：“王之乐乐甚，则齐其庶几乎！今之乐犹古之乐也。”

⁴³ 见刘宝楠《论语正义》，上海书店1986年影印《诸子集成》第一卷，70—71页。

⁴⁴ 照学术界的一般看法，在孔子时代，诗、乐、舞是不分家的。

孟子能够认识到“今之乐犹古之乐”，确实是一个了不起的进步。这表明孟子已经着重乐的共有的形式，而不再拘泥于古乐今乐之间的内容上的区别。只有突破了古乐内容和制度上的局限，才会有对乐的本质的真正的反思。这种反思，在《礼记》和《荀子》中表现的非常明显。⁴⁵

战国时期对礼乐本质的反思，主要有以下几个方面的认识：

1、乐合同，礼别异。

乐也者，和之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。（《荀子·乐论》）

乐统同，礼辨异。（《乐记》）

乐者为同，礼者为异；同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣。（《乐记》）

礼的作用是把不同的东西（主要是不同等级的人）区分开来，乐的作用是把不同的东西聚拢起来。值得注意的是，这些古代思想家在对礼乐进行区分之外，更多地看到了礼乐互补的魅力。正如叶朗所分析的那样：

“礼者为异”，就是把贵贱的等级严格地加以区分，防止相互争夺。“乐者为同”，就是不同的等级之间，要维持一定的联系，要保持一种和谐的秩序，防止相互怨恨。它们的目的是是一致的，都是为了维护封建等级制度，所以说“礼乐之情同”。⁴⁶

陈来则把以乐辅礼看作古代中国文化的一大发明。陈先生说：

古代中国文化的一大发明是以乐辅礼。中国古人早就意识到必须有一种方式缓解等级制度的内在紧张，这样一种方式必须以与“礼”不同的特性来补充礼，必须是一种能够增益亲和关系的东西，他们认为这个东西就是“乐”。这是中国文化自上古以来即有的一种辩证思想的体现。⁴⁷

“乐合同，礼别异”和“礼乐相济”等都是对礼乐社会作用的现象描述。

⁴⁵ 考虑到我们所涉及的主题在《礼记·乐记》和《荀子·乐论》中没有太大的区别，在这里就不再作详细的考辨。

⁴⁶ 叶朗：《中国美学史大纲》，上海人民出版社，1985年，151页。

⁴⁷ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，276页。

一个社会为什么需要礼乐？为什么需要同异？为什么需要同中有异，异中有同？礼乐对社会起作用的根据是什么？只有反思诸如此类的问题，才有可能深入到礼乐的本质。

照中国古代思想家看来，礼乐之所以具有如此重要的作用，在于它们根源于一种宇宙论基础之上。正如《乐记》所说：

乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。大乐与天地同和，大礼与天地同节。

礼乐的和而有序，正是基于天地的和而有序的基础之上。如果把宇宙还原为纯粹的时间和空间的话，乐之和，是时间的表现，礼之序，则是空间的表现。⁴⁸

由于礼乐深入到了宇宙的本质，而作为儒家的伦理规范的仁义礼智又是人类天性的自然流露，甚至是宇宙本性的显现，礼乐作为实现儒家道德理想的主要行为方式，就是顺理成章的了。

2、乐由中出，礼自外作。

乐由中出，礼自外作。乐由中出，故静；礼自外作，故文。（《乐记》）

乐由天作，礼以地制。（《乐记》）

天高地下，万物散殊，而礼制行矣。流而不息，合同而化，而乐兴焉。春作夏长，仁也。秋敛冬藏，义也。仁近于乐，义近于礼。乐者敦和，率神而从天；礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。（《乐记》）

乐著大始，而礼居成物。著不息者，天也；著不动者，地也。（《乐记》）

乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也。（《乐记》）

穷本知变，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。（《乐记》）

⁴⁸ 这一点从古代文献中描述礼乐用语的差别中也可以看出。描述“乐”常常用流、和、同、内；描述“礼”常常用序、节、分、外。柏格森说：“在我们之外，有彼此外在而没有陆续出现；在我们之内，有陆续出现而没有彼此外在。”（柏格森：《时间与自由意志》，吴士栋译，商务印书馆，1958年，156页）按照柏格森的观点，时间是陆续出现的，是“内”在的绵延，所以像“流”；绵延是一个相互渗透的、不可分割的整体，所以是“和”，是“合”。空间是彼此“外”在，所以可以区“分”，可以辨别出秩“序”，可以数出“节奏”，所以是序、节、分、外。

“乐内礼外”、“乐天礼地”、“乐高礼下”、“乐神礼鬼”、“乐始礼成”、“乐不息礼不变”等等，反映出古代思想家在反思到礼乐的本质时，对乐的重视程度甚至超过了礼。一般认为，中国文化对礼的强调超过对乐的重视，乐只是礼的补充。我们认为，这只是观察到中国文化的制度层面，没有深入到中国文化的内在精神。中国文化的内在精神可以说是一种宇宙的和谐的生命精神。“宇宙”一词，在这里既有经验中的宇宙万物的意思，也有根本的意思，也就是说，这种生命精神的存在是没有任何前提的，是一切存在的基础，它是在主体被彻底还原之后所直观到的。在上一章我们已经指出，中国古人所认识到的宇宙生命，并不是盲目的、非理性的冲动，而是有条理、有秩序的生命节奏。这种生命节奏的直接显现就是乐，礼是乐的条理、秩序、节奏的抽象的显现。

IV、审美在伦理活动中的意义

孔子说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”⁴⁹诗书礼乐成了孔子实现其道德理想的基本途径。通过上述对儒家道德观念的内涵和与之相应的行为方式的考察，我们为诗书礼乐何以能够成为实现儒家道德理念的必要途径找出了理由，即之所以采取礼乐制度的方式，完全是由道德理念本身的内涵所决定的。审美特别是由乐（指诗、乐、舞三位一体的综合艺术）而致的审美活动，在实现道德理想中的作用问题已经呈现出来。乐之所以可以普遍地服务于道德目的，不仅是因为乐的内容可以与道德理念有关，乐可以有效地歌功颂德；更重要的是，乐的形式与道德理念的存在样态之间存在着必然的联系。也就是说，审美与道德在其根源部位上是相通的。这种“相通”主要表现在，乐舞活动可以将人还原到他的本然状态，而所谓的伦理规范、道德要求只有建立在这种本然状态的基础上才是真实的。审美在伦理活动中的意义即是给出抽象的伦理规范以真实的生存论基础。正如徐复观所说，“乐与仁的会同统一，即是艺术与道德，在其最深的根底中，同时，也即是在其最高的境界中，会得到自然而然的融和统一；因而道德充实了艺术的内容，艺术助长、安定了道德的力量”。⁵⁰

⁴⁹ 《论语·泰伯》。

⁵⁰ 徐复观：《中国艺术精神》，15页。

值得注意的是，当代西方美学有关艺术与道德的讨论，不再停留在艺术如何表现道德内容上，而是发展到了伦理生活怎样审美化的问题，正如舒斯特曼(Richard Shusterman)说：“我将不再谈及艺术和艺术批评中的伦理-政治，而是致力于它那更有意义的另一面，即伦理学的审美化。如果用一句话来勾勒这个观念最主要的方面的话，那就是：在决定我们对怎样引导或塑造我们的生活和怎样评估什么是善的生活的选择上，审美的考虑是或应该是至关重要的、也许最终是最重要的。它通过将审美确立为美好生活的正确伦理理想、首选模式和估价标准，使维特根斯坦伦理学和美学是一回事这个含糊的格言充实起来。可以这样认为，这种审美化主要指向所谓私人伦理领域，即个体应该怎样塑造他的生活去自我实现作为人的目标的问题。但是，它可以很自然地扩展到公众领域，扩展为善的社会应该像什么样子的的问题。至少，一个人可以有理由地认为：如果善的社会不是丰富地培育个人的审美化生活，它必须是能够为其组成的个体成员确保在审美上可能拥有令人满意的生活的社会。而且，在由审美标准来表现美好社会自身的特征、将美好社会构想为具有异中有同的最佳平衡的有机整体——古典的且依然有效的美的定义——上，它一直是相当普遍且仍然具有吸引力。”⁵¹

V、儒家美学与实用主义美学简单比较

儒家思想中这种伦理学与美学的深层关联性，在现代思想中与实用主义(pragmatism)比较接近，因此有必要做一点初步的比较。

近来美国哲学家安乐哲(Roger Ames)等人在实用主义和儒家思想的比较方面做出了许多富有成效的成果。舒斯特曼也开始着手实用主义美学与儒家美学的比较研究。事实上，儒家思想与实用主义之间的渊源关系，可以上溯到早期实用主义代表人物约翰·杜威那里。杜威曾经于1919-1921年间在中国生活了两年多时间。正如他的女儿简(Jane)所证实的那样，杜威在中国生活的经验“是如此重要，以至于起到了一种复兴其智识热情的作用”，因此，他将中国当作“最靠近他心灵的国家，就像

⁵¹ Richard Shusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophy Life*, New York and London: Routledge, 1997, pp.237-238.

他自己的国家一样”。⁵² 另一位对杜威非常了解的著名哲学家怀特海(A. N. Whitehead)有一句名言:“如果你想理解孔子,就去读约翰·杜威。如果你想理解约翰·杜威,就去读孔子。”⁵³

怀特海的话似乎有些夸张,但实用主义与儒家思想确实具有某些共同的倾向。这些倾向的一个最重要的特征就是重新恢复审美、艺术与生活和社会的联系。正如舒斯特曼所说那样,儒家美学与实用主义美学都强调:“美学的最高作用,是增进我们对艺术和美的经验,而不是制造关于这些概念的语言定义。而且,增进我们对艺术的经验,不只是意味着增加我们个人对艺术作品的享受和理解。因为艺术不仅是内在愉快的一个源泉(同样是一个重要价值),而且也是赋予日常生活的社会运行以雅致和优美的一种实践方式。”⁵⁴

现代美学的一个最重要的贡献,是将审美与艺术从日常生活中孤立出来,使之成为完全自律的领域。后现代美学则对这种现代美学教条展开了集中的批判,主张重新恢复艺术在前现代社会中所具有的政治、伦理、认识等各方面的功能。正是在这种背景下,作为后现代美学实用主义美学在与现代美学的争论过程中,从古老的儒家思想中找到了许多重要的证据。

不过,尽管实用主义美学与儒家美学在总体倾向上具有相似性,但它们所考虑的问题从细节上来看是非常不同的。我这里不打算列举这些细节上的差异。我想指出的是,即使是在总体倾向上,实用主义美学与儒家美学也存在很大的差异。这种差异也就是前现代美学与后现代美学之间的差异,我们不能因为它们具有共同的非现代美学的特征,而忽略这种差异。概括地说,这种差异的核心是:后现代美学通过将整个生活的虚拟化而发现生活也具有艺术的特征;而前现代美学刚好相反,它是在承认艺术实体性的基础上来探寻艺术对生活的作用的。在后现代思想中,即使像生活这样严肃的事情也被虚拟化、游戏化了;而在前现代思想中,即使像艺术这样可以虚构的东西也被赋予了实体性存在的意义。而这就是实用主义美学与儒家美学之间尽管不容易发现但却非常重要的差异。

⁵² See Jane Dewey, "Biography of John Dewey," in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, 2nd ed. (New York: Tudor, 1951), 42.

⁵³ *Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price*. (Boston: Little, Brown, and Company, 1954):176.

⁵⁴ 舒斯特曼:《实用主义与亚洲思想》,彭锋译,载《世界哲学》2003年第2期。