

儒學中的「歷史文化優先」意識 及其現代意義

顏世安*

一、引言：古代儒學中的「歷史文化優先」意識

儒學中的「歷史文化優先」意識，是關於個人生活選擇的一個原則。它同樣也是關於制度安排的原則，但是作為人生選擇的原則更為首要，因為儒學關於制度安排的種種考慮，是以人生選擇的考慮為基準和前提的。本文主要討論的是儒學的人生選擇問題，只有在適當的時候，我們才會從與人生選擇相關的角度，談及儒學的制度安排問題。

「歷史文化優先」的原則就是：在個人生活道路的選擇上，歷史文化具有某種優先性。每個人的生活都面臨選擇，他要判斷什麼好或什麼不好，他要選擇應該做什麼或不應該做什麼。在儒家文化中，所有的人都有這樣一種判斷，他相信歷史上積累起來的文化是好的，這些文化的規範（如孝順父母，忠於國君）必須服從，這些文化指示的做人方向（如應有仁、義、信的德行）必須遵從。歷史文化對個人來說是一種絕對價值，它優先於理智和經驗的篩選判斷。在儒學傳統中，人不可以有這樣的想法：忠和孝究竟對不對，仁義信究竟好不好，讓我先多有一些知識，多有一些生活經驗，然後再來判斷。歷史文化不是可以選擇或放棄的東西，歷史文化就是好的生活方式本身。這種「好」的判定，優先於經驗的積累和理智的習得。簡單地說，歷史文化就是一種信仰。

有人可能會批評說，儒學的做人原則，是以「仁愛」為本，「仁愛」發自內心，是一種內在自覺。歷史文化固然重要，但既然是一種外在的東西，就必須通過內心體認而獲得生命。換句話說，儒學指示的做人方向，應是以內在自覺（心與性）為本，而不是以超越個人良知之上的外在信仰為本。對於這個問題，我的看法是：儒學確實重視內心自覺，但是否可以把內心自覺理解為追求道德的原始動力，尚需進一步討論。我覺得在很大程度上，儒者主張的內心自覺，實際上是依賴不言自明的價值先導（來自歷史文化）的，相對於內心自覺來說，歷史文化價值是更基礎的動力。舉例來說：孟子主張善根源於內心，但他不能同意楊朱、墨翟對人生的理解也是一種善，可見孟子性善理論中內心體認的東西，是一種由主流文化預先確定的東西。歷史文化信仰與心性自覺之間的關係甚為複雜，我不能武斷地說，儒學的性善心性之說，在一切情況下都根源於歷史文化的先驗價值。但我相信，儒學的內心體認不可能完全拋棄歷史文化先導。明代王門後學有這種傾向，所以在明末受到東林黨和顧炎武、黃宗羲諸大儒的嚴厲批評。由此可見歷史文化信仰這個線索在儒學中不僅一直存在，而且始終是強有力的。

有人可能會批評說：如果歷史文化對儒者具有優先性，豈不意味著儒者在傳統面前

* 南京大學歷史系教授。

喪失自主性和創造力？我們可以把古代儒者分成許多類型和層次，對於大多數儒者來說，古代聖人的名字、經典上說的話、正史記載的英雄故事、歷代傳習的規範，都有不容置疑的權威。這並不是說大多數儒者都是毫無創建的思想奴隸，事實上歷史文化的內涵既深且博，一個人崇尚歷史文化，意味著他需要用心領悟多少個世紀累積陶鑄而成的精神傳統，每個人在自己的領悟中都可以有所創見，然後以立德、立功、立言、形諸詩文等不同方式，傳遞和增厚文化傳統的精神規模，這是我們在泛覽古人詩文書信，尤其是正史人物傳記時很容易得到的體會。另外還有少數富有懷疑精神的人，對他們來說，任何具體的東西都有可能被重新思考和檢驗，如孔子可以對古傳禮儀損益權衡，孟子可以對《尚書·武成》的真實性加以懷疑，程朱重新取舍經典，王陽明說如果心裡覺得不安，便是孔子之言也可以不信。從道理上說，文化傳統中任何具體的東西都可以被懷疑、修正或重新理解，而不可以偶像化，可是有一樣東西是所有人都不會懷疑的，這就是由歷史文化所確定的先驗價值。歷史文化由倫常規範（忠、孝）、道德準則（仁、義）、典籍、聖賢傳說、英雄故事等共同構成。它的形式是經驗的，它的抽象價值或者說核心精神（道）卻是先驗的。對經驗之物可以懷疑，對先驗價值卻必須信仰。宋明理學家常

強調一個「敬」字，這個「敬」可以是不及物動詞，不涉具體對象，只是一種純粹的態度。如果簡單給這個態度作一個界定，那就是對一種先驗價值懷有絕對敬意。「敬」這個生活態度是儒學最底線的原則，如果對此也懷疑，比如像李贄那樣以為可以不「敬」聖賢，只管放恣性情，或者像王充那樣以命運為藉口而否認努力，那就會被公認為不再是儒者。

還有一種可能的批評是，如果歷史文化優先是儒學的核心原則，那麼儒學在本質上就是一個保守的和尊崇權威的學派，它便喪失了與現代文明對話與融合的基礎。對這種批評，我的理解是：第一，儒學中有哪些重要原則是一回事，這些原則能否與現代文明對話是另一回事，不能因為有現代文明的價值尺度，就把儒學中不合這個尺度的東西完全丟在一邊。第二，與現代文明對話，也不見得一定要先符合現代文明的基礎價值（如自由人權），照樣可以表現為批評和置疑，表現為不同立足點的對話。本文的下篇，將對這個問題作一些初步探討。

二、歷史文化優先的理由

歷史文化的優先性，原則是文化之「道」的優先性，形式上落實為某些具體事物的優先性，禮儀規範、經典著作、聖賢故事都是服從和學習的對象。由於規範、經典、聖賢都指導和鼓勵人遵從秩序，又由於儒學在漢代以後成為官學，這種指導和鼓勵成為國家控制人民的手段，歷史文化的優先性很容易被理解為政治的優先性。但是規範、經典、聖賢的權威在國家介入下成為控制手段是一回事，這種權威從理論淵源上來自某種獨立的理由是另一回事。本文想追蹤的是這個理由，政治控制的問題則不是本文關注的中心。

歷史文化優先的理由是什麼呢？我想這理由主要是與關於人生意義的一種假定有關。毫無疑問，古代儒者希望建立一個好的社會，希望每一個人都有好的生活。可是什麼叫「好」？什麼叫「不好」？儒學對此有某種初始的假定。儒者相信，人生於天地之間，貴於萬物，貴於禽獸，他的生活不能由物質世界的規則來支配，應當由高於物質的精神來支配，能體現這種精神的生活，就是好的生活，高於物質世界的精神，在儒學看來就體現在歷史積累的文化之中。在歷史文化中，比如說，在古代聖賢英雄的傳說中，或者在古傳的道德準則中，可以看到一種規模宏大的精神，這種宏大精神指示了人之所以為人的品質尺度。在儒者看來，如果一個人不尊重這個被稱為「道」的尺度，他的聰明就只能流於小巧，或者流於惡。人是高貴的，他一定要有能表現這種高貴的品質尺度作為衡準，而不能僅僅相信天資和個人經驗。歷史文化在一個人有選擇的能力之前，就已經為他提示了這個品質尺度，所以歷史文化優先，是基於人有別於動物，因此必須有高貴品質的假定。

相信人的生活應當由高於物質世界的精神來支配，這是「軸心時代」所有偉大宗教和哲學的共同信念。儒學所理解的高於物質的精神，是歷史文化的精神，這是我們理解儒家「人學」的一個關鍵。通常的看法認為，儒學的做人方向是做有德的人。如果我說，在儒家思想中，人的生活必須以道德精神來引導，道德對個人具有優先性，一個儒者不能在德與非德之間自由選擇，大家想必不會有什麼意見。那麼為什麼一定要說歷史文化優先呢？我這樣說有兩個原因。第一，儘管尊重歷史文化，實質就是尊重道德，但是「歷史文化」界定了一種特殊的道德。儒家的道德不是一種普泛意義的道德，這一點殊為重要，比如說，儒家的道德就不同於墨家的道德，後者顯然不致力於追求文化品質。儒家的道德也不同於日常生活的道德（雖然有密切的關係），我們可以舉一些例子來說明這一點，如「樊遲請學稼」於一般的道德無損，孔子卻視之為小人，因為孔子希望學生提升品質並藉此引導社會，面對這種要求，「學稼」實質就是放棄責任，放逐自己於平庸。孔子另一個弟子子夏說：「出見風華盛麗而悅，入聞夫子之道而樂，兩者心戰，不能自決。」¹喜歡風華盛麗也於日常道德無損，但沉於風華盛麗，就是放逐自己於輕慢。平庸與輕慢都不違反一般的道德，但卻有違儒學的精神原則，因為儒學對人的要求就是具有偉大品質，人必須追求莊嚴的生活（精神氣質而非形式），而不能允許自甘平庸和流於輕慢。第二，僅僅說「道德優先」不能使人明瞭儒學特有的精神感召力何在，而「歷史文化優先」可以表明這個感召力的源泉，我讀古人詩文書信，特別是正史人物傳，常有這樣的感受。儒學鼓舞人的力量，實不在道德條目，而在歷史文化體現出的精神規模。古代儒者追求的目標，或者說他們的精神動力，是做名垂青史的卓越人物（這裡只說對儒學有真感動的人，以儒學為利祿之階者不論）。如何才算卓越人物，理解有高下之分，較高的從德著眼，中下的從事功著眼，但多數儒者是把這兩者結合起來，相信有德才會有事功，這種對人生目標的理解，就是來自歷史文化的豐富內涵。讀某人的傳記，你會覺得他不是簡單地追求成為一個好人，而是追求獲得一種品格，而他的事功最終與此品格的規模（所謂「器局」「堂廡」）是相稱的。這已成為古代「正史」人物傳的敘事特點。

¹ 《史記·禮書》。

所以儒學的精神固然是道德精神，但這種道德精神卻是對多少個世紀累積陶鑄而成的文化規模的共同領悟。這種共同領悟確立了人之為「人」的宏大尺度，成為鼓舞人追求德行的精神源泉。²

歷史文化優先的理由，是歷史文化之「道」指示了人所以為人的品質尺度，這是儒家德性學說最原始的理由，但這個原始的理由常被「秩序」的要求遮蔽。歷史文化的一個重要組成部分是倫常規範，歷史文化的優先性常表現為規範的絕對性，這種絕對性使人覺得，儒學最終不過是要維持群體的秩序。更應注意的是，儒學在漢以後成為官學，歷史文化規範被定義為「三綱」這樣的政治倫理規範，所以一講儒家規範，其意義就變成要個人服從國家，維護政治體制。「五四」以後的人批評儒學，常抓住這一點。我贊同這種批評，我也相信，儒學成為官學後在很大程度上成為一種對人的毒害，但我想強調，儒學要人成德的原始理由不是為了維繫政治秩序，而是為了成就偉大的品質。孔子說遵守禮儀，目的是培養人具有「仁」德，曾子說喪禮的意義是「慎終追遠，民德歸厚」，王陽明與人討論孝，說孝豈只是溫清之節，奉養之宜，關鍵是「要此心純乎天理之極」，都是側重規則裡面的文化（以文「化」人）道理，而不是政治功能。甚至即使在「三綱」裡，也仍然雜糅著關於「人」的原始理想。陳寅恪的一段話即表明此意。

陳寅恪紀念王國維之死，說王國維是殉了一種文化。接著說中國文化的核心，具於《白虎通》的三綱六紀，其中最抽象的精神，類似於柏拉圖的 Idea。然後他舉例說明什麼是「綱紀」中的精神：「以君臣之綱言之，君為李煜亦期之以劉秀；以朋友之紀言之，友為酈寄亦待之以鮑叔」。³ 臣子之道的最高理想是盡己之忠使君向善，朋友之道的最高理想是盡己之力使朋友向善。即使君為昏君，友為賣己，此一原則也不為之改變。所以陳寅恪說這是抽象的精神，類似柏拉圖的絕對理念。我在給研究生上課時講到這一層，有學生說「友為酈寄，期之以鮑叔」越出常情，絕不可實踐。我說這就像基督教說「打了左臉，再給右臉」，佛教說「捨身飼虎」一樣，都是把一種德性提升為絕對原則，然後以極端的考驗來說明這個原則不可動搖。基督教是把非暴力的勸善絕對化，佛教是把救生的慈悲絕對化，儒學是把成己成人的仁德絕對化。即使是賣友之人，仍應抱可以使之變善（文「化」成人）的期待與之交往。因此在陳寅恪理解的綱紀中，最深刻的東西仍是偉大品質的理想，而不是政治秩序。陳寅恪一定程度上是舊道德培養出來的人，他自謂觀念停留在道光、咸豐時代，議論近於曾國藩、張之洞之間，他對綱紀近於美化的理解，決不是個人思辯，而是舊式儒者的某種「共同領悟」。

總之，歷史文化優先的根由，是來自人不能聰明小巧，必當有偉大品質的信念，這是儒家道德思想最基礎的信念。但是歷史文化優先的觀念，在歷史上與政治體制的秩序意識混在一起，遂使其原始的理想不能顯明。當然從另一面看，這個理想即使是在「為

² 伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）曾談到古代文化的繼承不同於理智的分析，而是一種「共通感」的領悟。見：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特征》，上卷，洪漢鼎譯（上海：上海譯文出版社，1992年），頁23-39。儒家道德的傳承頗能印證此一理論。

³ 陳寅恪：《王觀堂先生挽詞序》。酈寄是漢初人，與呂祿為密友。太尉周勃平諸呂之亂時，扣酈寄父為人質，令酈寄誑騙呂祿把所將北軍交還周勃，還就趙守藩國（呂祿為趙王）。呂祿信任酈寄，結果被擒殺。

帝王作家譜的所謂正史」⁴中，也有一定的表現。現在許多知識分子否棄古代專制的政治文化，同時也否棄了以文化來成就德性的儒家原始理想，我覺得其間應當有所分別，儒學關於「文化成人」的基本理想，從理論上說是獨立於政治體制的。

三 「歷史文化優先」的觀念如何產生

「歷史文化優先」觀念內含兩層信念，一是人的生活應由高於物質世界的原則來指引，二是這個原則來自歷史文化之「道」。第一層信念是「軸心時代」所有偉大宗教和哲學的共同信念，這一點前面已經說到。第二層信念卻有些特別，因為其他的軸心文明基本上都轉向了宗教，尤其是一神教，中國文明卻轉向了歷史文化。儒學以歷史文化為信仰對象，這是中國「軸心」時代文化「突破」所確定的基本方向。在儒學創始人孔子那兒，「歷史文化優先」的觀念已經形成，這個觀念不是孔子原創的，它是在孔子之前一百多年的思想轉變過程中逐漸形成。許多有名和無名的思想家為推動這個觀念形成作出了貢獻。

關於中國的「軸心時代」，有一種觀點認為是在商末周初。因為那時出現了道德化的上帝。可是問題在於，周初的道德上帝在春秋時被否定了，並且再也沒有復活，沒能成為此後中國文明史的支配觀念。而春秋時形成的歷史文化崇拜，則由儒學繼承，成為此後支配中國主流文化的基礎性觀念。所以我贊成，春秋時代是中國文明的軸心時代，或者說中國古代文化觀念發生偉大「突破」的時代。

春秋時代思想觀念的演變甚為複雜，如果找出最主要的演變線索，那無疑就是由相信神逐步轉向相信人文理性。人文理性與古希臘的純粹理性不同，後者是信賴邏輯的力量，前者則是信賴歷史文化中積累的精神力量。關於春秋時代由信神向人文的轉變，過去的著作已經談了很多，已經是古史研究中的常識。可是這種轉變的原因是什麼，學界卻尚未有真正深入的研究，一些零星見解也遠未成為共識。但這個問題非常重要，不解決這個問題，我們對儒家思想信仰歷史文化的「來龍」就不能理清。我關注此一問題已有若干年，現在初步的見解是，春秋時代思想演變的人文轉向，與華夏觀念的形成以及華夷之間的緊張有重大關係。現在尚不能武斷地說，華夷之間的緊張以及華夷之辨的出現，就是春秋思想人文轉向的根本原因，但從華夷之間的互動關係，確實能看出歷史文化崇拜的某種較為深層的歷史根源。

1980年代出版過一本由埃森斯塔特主編的軸心文明討論集，在關於中國軸心文明討論的「導言」中，埃氏認為游牧民族向定居民族入侵時，後者的不同反應，是解釋中國和印度軸心期突破轉向不同方向的重要歷史條件。他主要的著眼點是中國的定居民族彼此之間有較密切的交往（印度的定居民族之間交往稀少），知識精英往來密切，游牧

⁴ 這是魯迅的話。魯迅深恨官方文化的巧偽和「吃人」本質，但仍認為在「為帝王作家譜的正史中」「埋頭苦幹」「拼命硬幹」的人是中國的脊梁。陳寅恪所謂「君為李煜，必期之以劉秀」便是一種「拼命硬幹」。

民族的入侵造成定居民族對統一政治構架的重視，以及知識精英參與政治構架的強烈願望，他以此來說明中國古代知識精英把解決政治問題視為解決宇宙問題之本這一「世俗化」思想傾向的由來。⁵

我認為，春秋時代「夷狄」對華夏的威脅，給貴族知識精英造成的刺激另有更重要的含義。那時華夏各國正因為氏族制度的崩潰而經歷嚴重的混亂，政治無序，家族內鬥，行為失範，欲望泛濫，有責任感的人憂心忡忡，擔心世界在滑向最黑暗的深淵。夷狄威脅造成一種深刻刺激，使華夏貴族相信，最後的黑暗，就是大家一起淪為無教養的蠻野，這種刺激產生的深遠影響，一直到孔子時都能明顯看出。春秋時的思想發展，就籠罩在這種「蠻夷」化的畏懼之中。齊桓公建立霸政以後，夷狄的軍事威脅基本消除，可是從那時起一直到孔子時代，貴族知識精英一直在討論華夷之辨，憂懼夷狄的威脅。這早已不是對軍事入侵的憂懼，而是對華夏貴族自身墮落的憂懼。中國古代沒有地獄和魔鬼的觀念，那時人就以夷狄作為一個符號，警示人自身墮落的最後結局。所以夷狄造成的刺激，不僅是使華夏知識精英重視統一的政治構架，更重要的是使那時人在宗廟神的保護消失以後，轉向另一個方向尋求「存在」的根據。這個方向就是歷史積累的文化。這個新的精神方向為此後主流文化的形成奠定了基礎。

由華夷之辨刺激產生的歷史文化信仰，不是普遍地重視歷史遺留的一切東西，而是只重視華夏貴族文化中那些「經典」的東西，如禮儀、訓誥、詩歌、樂舞、聖賢故事等等。這些本來分散在各個宗廟系統裡的貴族文化遺產，現在統一到一個整齊的「華夏」譜系中。春秋人文思想包括一組新起的流行概念，如華夏、禮儀、文、信、忠、仁、古之道、三代、四代（虞夏商周）等等，其中，華夏在某種意義上是最核心的概念。華夏既是族群認同，也是一種文化品質的認同。實際的華夏民族是邊界模糊的，華夷雜處，錯雜分布，但觀念的華夏卻很明確，有共同的區域（天下之中），高雅的禮典、莊嚴的品格，以及整齊的歷史譜系。這個譜系告訴人們，自古以來世界就是一片荒野，只有「三代」（或四代）的文化是英雄世界的延續，是荒野中的一塊綠洲。這塊文化綠洲，就是神意世界崩潰以後人們找到的精神立足地，軸心時代其它文明以神的啓示和神蹟來做拯救的根據，春秋人文思想則以文化遺產來做拯救的根據。

孔子在中國古代思想史上的地位是什麼？學者已經說了許多。從孔子是春秋人文思想的集成者這個角度看，我們可以把孔子思想的中心問題理解成：把歷史文化信仰轉向平民化、實質化。平民化就是「有教無類」，任何人都可以學習貴族文化成為君子，經過轉化的貴族文化不再只屬於貴族，而是成為「人」本身的尺度。實質化就是「人而不仁，如禮何！」學習貴族文化不再重形式，而是重對文化精神的內心體認。孔子的努力導出了孟子的性善論和心性學，心性學力圖消解歷史文化的一切形式重負，把歷史文化價值簡約為人人心中皆有之「理」（人同此心，心同此理）。但是歷史文化優先的原則並不因為這種化約就消解了，即使在最重德行輕知識的儒者那兒，歷史文化之道也是確定不疑的價值先導。

⁵ Shmuel N. Eisenstadt ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986), pp.304-305.

當代孔子研究者最樂於談論孔子思想的平民化與實質化，但是我想強調，孔子思想的基礎是春秋時代經過人文主義洗禮的貴族文化。孔子的平民化轉向是把貴族文化由繁重形式轉化為精神原則，而不是拋棄貴族文化。春秋人文思想在夷狄壓力下形成的共識是，做人必須有基本的教養尺度（這個尺度來自貴族文化的長期積累），這個共識是孔子與平民弟子談論怎樣成為「君子」的基礎信念。孔子的偉大貢獻就在於把人文主義的貴族文化信念轉化為「人」本身的信念，由此在貴族社會徹底崩潰來臨之時（西漢），能為新社會提供一個有深厚依托的精神源泉。

概而言之，「歷史文化優先」是春秋貴族在神意信仰瓦解的混亂中漸漸醞釀形成的觀念。孔子在貴族社會滅亡前夕，創立了一種本質上是平民主義的教義，這種教義面向所有人，以化成天下為理想，但卻立足於春秋思想洗練過的新貴族文化。「歷史文化優先」本質上是偉大品質優先，以必有偉大品質為「人」的理想，經過孔子成為儒學的基礎性原則。

四 儒學道德語詞的自我限定

儒學的現代意義是一個非常複雜的問題。我因為相信「歷史文化優先」意識是儒學關於做人的一個根本原則，所以想從這方面談一點感想。

儒學如果能復興為現代人精神生活的一部分，它的意義肯定是在提升人的道德，這一點大家應不會有什麼異議，問題是提升什麼道德。任何一種道德觀念都是一套價值判斷，首先確定人的本質是什麼，然後才討論人應該怎樣做。在現代中國，舊的道德觀已經崩潰，新的道德觀尚未建立起來，各種道德理論和觀念暗中相互衝擊和交匯，情形很複雜。儒學所要的是一種什麼道德呢？我覺得要有比較才能說清楚。如果認為儒學是一種包攬一切的道德，反而會把問題弄混淆。

儒學對人的本質的確定基於「人禽之別」。儒學首先認定人貴於物，貴於禽獸，這不是從人當為萬物之王，一切東西都應該為人服務這個意義說的，而是從人有優越品質這個意義說的。⁶人應該在生活品質上高於禽獸，這是一種絕對的責任，也是一種絕對的價值。因為人貴於禽獸，所以人的生活目標不能只是追逐情欲的快樂，而應追求精神的價值。歷史文化之所以成為確定不疑的原則，是因為在早期儒學思想中已經形成一種穩固的見解：歷史文化是精神價值的唯一源泉。

在古代社會，儒家道德佔據統治地位，很少有其它思想觀念能對儒家道德構成挑戰，使人從另外的角度思考人是怎麼回事，人應該追求什麼生活目標。因此古代儒家道德形式上就成了包攬一切的道德——一切關於道德的思考都只能循著人不是禽獸，人應有文化品質這個總的方向。可是現代社會就不同了。關於人的本質是什麼，人的生活應

⁶ 儒家對人在萬物之中的地位應從兩面看：一方面人是萬物中之一物，另一方面人可以體察貫通萬物的精神，為萬物之靈。為「物」的一面使人謙虛、自足、感恩；為「萬物之靈」的一面則使人自強、自尊、承擔使命。宋明理學家語錄中對這兩面的關係常有精闢議論。本文主要側重「萬物之靈」這一面。

該怎樣，現代社會的人有各種思考。例如現在有一種與儒家道德很不同的道德觀念正在日漸普及，這種道德觀念對知識分子和普通民眾的說服力，看來要比儒學大得多，此即自由主義道德觀。自由主義道德首先在出發點上與儒學道德就不一樣，它對「人」的本質的假定不是出自人禽之別，而是出於自然權利。由「人權」這個根本觀念出發，自由主義發展出一套關於道德的特殊語詞：權利、自由、合理、公平、正義、寬容、互惠、發展等等。在現代中國，實際上不是儒學的道德語詞（仁、義、禮、智、信等），而是這一套道德語詞，正逐漸被許多人理解為道德本身。

儒學現在退居邊緣，從某種意義上看是好事。儒學原始理想固然是好的，但儒學的政治化很大程度上遮蔽了它的原始理想。中國歷史受制於超強政治權力的時間太長，社會遭受的扭曲太大，人民所受痛苦太深，現在尤其需要從尊重和保障人的權利這個角度伸展新的道德。儒學需要自我反省，認真檢討原初的理想究竟是什麼，重新考慮在現代社會的立足點。如果沒有這種自我反省和限定，仍然以為自己代表的是普遍意義的道德，並以道德的名義四處出擊，那只能使儒學蒙羞。

舉例來說，當代中國談儒學的學者常常以為，儒學可以挽救目下競相逐利的社會風尚。其實從人權自由這一系列的道德觀點看來，逐利並沒有什麼不道德，以非法手段逐利才不道德。中國現在最嚴重的問題不是大家競相逐利，而是大家競相以不規則的方式逐利，特別是有一批人依靠各種權力（政治權力和行業權力）攫取特殊利益。中國現在道德問題的癥結是權力腐敗，從儒學立場出發反對私欲泛濫，常常不能對這個現象作出明確區分，結果反而遮蓋了問題的實質，使人覺得儒學語詞在面對現實時完全空泛無力。

所以，現在需要對儒學的道德語詞加以反省，明確指出儒學的根本理想是什麼，以及將來在現代社會可能的立足點在哪裡。當然，自由主義的道德也需要反省，如果以為從人權、自由觀念發展起來的一套道德語詞，就是普遍意義的道德本身，將來也會引出許多社會問題。但在目前不同道德語詞的對話中，儒學尤其需要反省和自我限定。根除權力腐敗是現代中國最基礎性的道德問題，這個問題不解決，一切人文理想的話題都可能淪為空談，甚至更壞。對於根除權力腐敗，從儒學語詞也可以引發若干積極的資源，但從根本上講，儒學的初始理想主要不是指向利益合理分配這個方向。這一個基本情況，是現在談論儒學現代意義時首先要注意的。

五、「歷史文化」價值的現代意義

儒家道德不是包攬一切的道德，在現代社會多種道德語詞互相競爭的背景下，我們可以看出儒家道德的特殊性。那麼，這種特殊思路的道德觀有什麼現代意義呢？有的學者在作一種努力，他們想批判或忽略儒學中的「糟粕」（如綱常等級觀念），挖掘與現代文明主流價值（民主、自由、人權）相容的觀念如仁愛、良知等等，發展儒學獨特的精神空間。我相信這種努力是有意義的，但我自己的思路與此不同。我覺得儒學對「人」的初始假定與現代主流觀念是不一樣的，這種差異也許隱含著一種有潛力的文化精神。

大家都相信，儒學的根本意義是要人追求道德。我想應當辨明的是，儒學要人追求道德，是植根於一種特殊的關於「人」的初始假定。董仲舒在著名的「天人三策」裡，曾經對先秦儒學確立起來的這個初始假定作過簡明的概括，他說：人生於天地之間，本質上就超然異於其它生物。人應當知道自己「自貴於物」，知道「自貴於物」，就會有追求道德的動力。⁷這個簡樸的道理算不上深刻的思辨，但它抓住了人性中某種本質的東西。而且最重要的是，這個初始假定與現代主流價值觀對人的初始假定不一樣，引申出來的對人類生活的意義指令也不一樣。

現代主流價值觀對人的初始假定隱蔽在「人權」觀念中，這個初始假定實際上覺得人首先是生物，因此生存才是最根本的。人權觀念把人的生存問題落實到「個人」上，使個人的生存權（以及由此引申的追求自由幸福的權利）成爲一個合理世界的道德支點。這個道德支點有兩層基本含義，第一，人是目的，宇宙間其他所有生物都可以作爲手段，可以捕獲或殺戮來爲人類服務，但人不可以被當作手段，再貧窮微賤的人甚至死刑犯也不可以；第二，個人優先，社會組織以保障個人權利爲前提，任何組織勢力（尤其政治勢力）不得以任何名義侵犯個人權利。對於前現代的壓迫制度來說，人權觀念具有偉大的道義力量，這是不用說的。可是從人權觀念的初始假定出發，人類只能建立起保護權利和合理分配利益的道德，這卻引申出一些嚴重的問題。

人權觀念的初始假定並沒有什麼不對，它的道德設定是健康的。可是這個觀念與現代工商社會相結合，卻造成人類生活從靈魂世界向感覺世界規模空前的大轉移。現代工商社會的特點，是要靠經濟發展來維持穩定，經濟發展的動力是擴大需求，於是整個社會在科技和商業的結合之下，鼓勵人追逐新的消費方式，追逐日益豐富多彩的感性快樂。古典自由主義對人的自由發展本來抱有樂觀期待，他們認爲只要解除壓制，人憑其天性就會追求完善和美德。可是實際的結果不是這樣，現代社會中，要人必須成就德行的壓力趨於消失，人憑其興趣自由選擇生活方式（經濟能力造成的選擇限制是另一類問題，此處不論。），這種選擇的結果往往是走向感覺世界。一方面，新技術的發明和新消費領域的開拓造成時尚，支配著大部分人的生活趣味；另一方面，個性的張揚又使人沉溺於自我欣賞，一些膚淺的形式特色（如新服飾或髮型）就能使人以爲找到了真正的自我。人類偉大的精神在這種感覺化趨向中被遺忘，個人精神上的內在源泉被自己封閉。在人權自由觀念基礎上發展起來的道德語詞可以捍衛人的權利，反對壓制和不公正，卻不能對這種感覺化趨向有任何勸戒。

人類從靈魂世界向感覺世界的規模空前的轉移，是由多種因素共同促成的，不能完全歸咎於自然權利觀念。信奉人權觀念的西方前輩對人性抱有熱忱的期望，可是他們沒有估計到，人性中的動物性太過強大，⁸一旦解除文化的動力或者說壓力（要人必須如

⁷ 原文是：「人受命於天，固超然異於群生，入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施，粲然有文以相接，歡然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，圈豹檻虎，是其得天之靈，貴於物也。故孔子曰：『天地之性，人爲貴。』明於天性，知自貴於物；知自貴於物，然後知仁誼；知仁誼，然後重禮節；重禮節，然後安處善；安處善，然後樂循禮；樂循禮，然後謂之君子。」

⁸ 儒學道德基於「人禽之別」，其中實際上即有對人性中動物性的嚴厲警惕。

何的意義指令)，又提供大量由新奇物質營造的快樂機會，人會在新的道德旗幟下忘掉精神的使命，把追逐快樂作為生活目標。人權觀念在這個主要由商業和科技推動的人類生活大轉移中所起的作用是提供道德根據，使得人「自由」地沉溺於快樂被賦予道義的正當性。在古代社會，一個人離開精神的目標追求快樂便會內心不安，現代人卻不會。現代人覺得追求五光十色的快樂不僅是社會潮流，而且是自己的權利，可以從關於「人」的主流道德理論中得到堅定的支持。現代人日益把自己的生命分成兩部分，一部分是某一領域的專業人員，在這一領域他有認真工作的動力，但這種認真與人生意義無關；另一部分是在日常生活中回到「人」本身，回到流行意識理解的人的本質特徵（消費各種快樂）之中。人類生活向感覺世界的大轉移會有什麼嚴重後果，這需要專門的討論。但至少兩種危險是明顯的，第一，由消費支持的快樂主義在嚴重破壞人類的生存環境，⁹第二，人有可能淪為高技術文明中的動物。

儒學對人的本質有完全不同的假定。儒學認定人不是物，人必須有高貴品質，才配得上他在天地之間的特殊存在地位。我想儒學在現代社會的意義，可能很大程度上即來自這種關於人的初始假定。在涉及個人生活意義的許多具體問題上，儒學都能給人教益和啟示，但是惟有儒學對人的根本見解，可能會有一種大力量，形成與「權利」道德相互補充的另一種基礎性道德。這種道德的基本理由簡單說來就是：人生在天地之間，不是一個普通的生物，他的特殊在於精神，而「精神」不是一個個人概念，乃是歷史文化的集合概念。一個人只有分享歷史文化精神（道）的規模和高度，才算得上是真正的人。分享歷史文化精神的形式是多種多樣的，比如說，閱讀本國與外國經典，欣賞偉大的藝術品，追求創造的快樂而非消費的快樂，以友善尊敬的態度對待他人和自然等。人權觀念普及了一種簡單的信念：人的生命和自由是自然賦予的，因此是天然神聖的權利，人間制度只能服務於這個權利而不能壓制它。這是一個偉大的信念，但是現在看來不夠，我們需要從儒學引申的另一個簡單信念：人的生命不僅是自然的，而且是文化的，因此人不僅需要自由，而且需要教化。這裡說的「教化」不是政府行爲，也不是他人施加於我的行爲，而是孔子所說「學者為己」那種意義上的生存需要。這個簡單的信念如果能像人權觀念一樣普及，那麼歷史積累的文化就有可能像科技和商業一樣，成為社會的支撐力量。

儒學「歷史文化優先」意識引申的現代意義，還可以從宗教感的角度加以體察。人在宇宙間，是依據文化積累來創造有別於物質演化的歷史，每一個人都應該分享這種由文化而來的驕傲，並且承擔人之為「人」的責任。這種宗教感可以通過與基督教的比較而顯示其獨特性，基督教的宗教感是從人的孤弱無助中引發的孩童對父親的感情。科技發展助長了人的驕傲，沖淡了這種感情，但人類面臨的問題那樣多，人性那樣脆弱，這種祈望宇宙之父的感情是會長久持續下去的。儒學是反過來，是對以往人類已經積累的文化精神懷有絕對的敬意。天如此高，地如此厚，在天地中能成為一個堂堂的人，與天地相參，其中的內在根據是如此令人敬畏（朱子語大意）。有這種宗教感，人就有在茫

⁹ 最近在互聯網上看到英國物理學家霍金（Stephen W. Hawking）預言，因為人類的行爲，地球將在一千年以內變得過熱而完全無法居住。

茫宇宙中憑文化精神自立並參贊自然演化的自尊意識。科技發展正以愈來愈奇幻的物質力量，把人類生命向感覺一維拉過去，這種趨向的極端結果，就是人的精神最終被物質世界的因果力量吞噬，人的歷史被物的世界消滅。儒學以歷史文化之道作為人生選擇的價值引導，其宗教意義便在於為對抗這種趨勢提供一個信仰的基礎。

當然，儒學道德的這種簡樸理由應當通過什麼方式和途徑來普及，是非常複雜的問題。在中國古代，儒學是先通過君子庶人之別，繼而通過君子參與政治權力來普及教化的理念，結果在歷史上的大部分時期都弄得本末倒置，人文教化的理想反而用來替維護專制政治服務。「五四」時的思想家批評儒學是替權勢者說話，就是因為這個歷史實踐中的本末倒置。所以儒學將來若想重新普及為社會的基礎性道德，一定不能走政治道路，而要走民間道路。

最後補充一點。關於現代人的生活向感覺世界轉移，這是指現代社會的一般發展趨向，實際的情況相當複雜。以美國而論，我在東部波士頓地區住過一年，感到那裡基督教的影響相當大，也許當地人的宗教感與幾十年前比已有所削弱（這是當地老年教徒對我說的），但看來仍有深厚的基礎。我看不出來基督教文化在那裡有衰亡的跡象，倒是我生活的中國都市（南京），雖然只是處在向現代化發展的進程中，普通市民的「感覺化」傾向卻遠比波士頓強烈。他們對靈魂生活的漠然，清楚地表明我們自己的文化傳統已經完全不能發生關於生活意義的任何影響了。固然在現代中國，各種特殊權力的泛濫得不到扼制，從而利益不能公正分配是最嚴重的社會問題，因此要談緊迫需要，我贊成先行普及自由和法制這個系列的道德語詞。但這並不是說，人們日常生活喪失靈魂的向度是一個可以忽略不計的問題。文化品質這個系列的道德語詞，至少可以先納入學術界的視野。西方有基督教，有希臘文化和歐洲近代古典文化，在他們的工商社會裡形成強大支撐，中國知識分子如果不知從自己的傳統中培育人文文化理念，將來一定無法使中國在精神上自立。