

梁家荣 著

仁礼之辨

孔子之道的再释与重估



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

梁家荣 著

仁礼之辨

孔子之道

与重估



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

仁礼之辨:孔子之道的再释与重估/梁家荣著. —北京:北京大学出版社, 2010. 4

(近思文丛)

ISBN 978-7-301-17095-3

I. ①仁… II. ①梁… III. ①国学-哲学思想-研究

IV. ①B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 057219 号

书 名: 仁礼之辨——孔子之道的再释与重估

著作责任者: 梁家荣 著

责任编辑: 王立刚

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-17095-3/B·0898

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuphilo@163.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16 开本 17.75 印张 250 千字

2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

谨将此书献给
我的父母

序

张祥龙

梁家荣博士所著《仁礼之辨——孔子之道的再释与重估》，源自他向香港中文大学哲学系提交的博士论文。对于那篇论文，我曾在六年前做过评议。现在家荣将它加工修改成正式的书稿，可喜可贺。

此书的题目指示出作者的一个意向，即要重新诠释孔子之道，而这就不可避免地要反思后人解释孔子的得失成败。家荣以富于批判的但又是尽量客观的眼光来重估历代的解释，特别反思了当代港台新儒家的解孔路径的局限，打破了一些桎梏人自由思考的现成框框，带来了新鲜空气，这都是我很欣赏的。新文化运动过多地干扰了现代中国人理解自家传统的路数，使得新儒家解释后的儒家不再像原真的儒家，这一令人伤感的重大弊端已经到了必须被反省乃至消解的时候了。

家荣博士通过细致的文献梳理、分析，并对比西方相关学说来揭示这个题目的层层含义，获得了一些与前人不同的新的理解视角和结论。

他依据了丰富的文献材料，而且在材料的使用上很有章法，比较充分地消化了它们并渗透入自己的理解。因此，书中的论证总的说来可谓细密到位，对每一重要概念或语词（比如“儒”、“仁”、“礼”、“德”、“伦理”）都有词源学上的考订与合理的联想，厘清同一个词在不同时代和不同语境下的不同含义，指出时人之混淆，发前人之未发，甚或提出新的译名。对每一论点（比如何谓真儒家、儒与礼的关系、仁与礼的关系、义与礼的关系）都有参照各种观点的辨析，环环相扣、步步有据，表现出良好的治学素养。而且，能通过这些绵密工夫表达出新鲜的论点，围绕主题层层深化，尤其是揭晓礼与孔子思想的内在关系，反驳了那种只在形而上的概念层次上理解儒家的流行做法，很有说服力，并具

有学术的原创性。全书表述清晰准确,有较为生动的个人风格,令人读之不倦。

当然,作者提出的一些译名,比如“人道论”,是否合适,作者的一些观点,比如“儒家传统只是‘人道论(ethics)’”、“仁与亲亲无根本关联”、“儒家之礼基本上已无现代意义”等等,是否从理据上站得住,还可再做商讨。我个人对某些观点是无法赞同的。不过,这些都是可以争论的,关键是作者做出了一项有较高学术质量的工作,可以促使我们更真切、更深入地思考儒家的历史与当代命运,这才是我要向读者推荐此书的理由。

己丑春草于畅春园

引言

在本书中我将尝试以一种新的视角来重新探讨一个近百多年来中国学者一直相当关心的大问题,即:儒家思想的现代意义的问题。“现代意义”一词于此具有双重意义:首先,它指我们——21 世纪的中国人——应该如何了解儒家这种起源于二千五百多年前的中国思想;其次,它指这种思想对今天我们的的重要性或相关性;在第一个意义下,涉及的是关于“了解”(understanding)的问题;在第二个意义下,涉及的是关于“价值”(value)的问题。本书的标题为《仁礼之辨——孔子之道的再释与重估》,当中“再释”一词所针对的是前一个问题,而“重估”一词所对应的则是后一个问题。由于以下的讨论,将以孔子的学说为依归,因此就取名为《仁礼之辨——孔子之道的再释与重估》。

孔子是儒家思想的始创人,因此对孔子思想的探讨,也就是对儒家思想的探讨。诚然,从孔子的门人七十子之徒起,直到 21 世纪的今天为止,历代都有被称为“儒者”或“儒家学者”的人物,他们都各有其对孔子思想的不同解释和对儒家思想的不同表述。但是,正如我们在本书第一章将会详细论证,“儒家”一词的意义,严格而言首先就是指“宗师仲尼”的人物,因此任何关于儒家思想的讨论,都应该严格以孔子的论述为标准,而不应该随个人的喜好任意另立标准。了解和评估孔子的学说,因此也就是今天我们探讨儒家思想的现代意义之首先任务。

从中国以往的学术史和思想史看来,对孔子学说的“再释”问题,由于文字的演变,不可避免地在历代都不断出现,例如自汉代开始,每个朝代都有学者对孔子学说的基本文献《论语》重作注解。但“重估”问题之成为不能回避,则主要只是在清末以后才发生。孔子的论述对大至天下、小至个人,都蕴含着无可比拟的恒久价值,这可以说是清末

以前过去历代儒家学者都共同抱持的基本预设。因此,他们所自定的任务,就绝不可能是评判孔子思想的当代价值,而单纯只是如何掌握其中所蕴藏的常道至理。但是,从清末以来,随着学者越来越深刻意识到中国文化的发展已处处不如西方文化,作为二千多年来的中国文化的一个主要成份的儒家思想,究竟在现代还有没有价值,也就成为关心中国前景的学者所不能不面对的问题。

儒家思想并不是产生于中国文化土壤的唯一思想学说;汉代的学术史重要典籍《汉书·艺文志》有“九流十家”的说法,儒家即只占其中一家。比起中国过去的其他思想学说,儒家思想的现代意义的问题对当代中国学者之所以显得特别重大,很大程度是由于儒家思想对过去二千多年的中国历史曾经发挥了重要而且正面的影响。大概没有人会否认,儒家思想对清末以前的中国社会,具有无可比拟的影响力。事实上,儒家论述自西汉以来便逐渐成为规范中国人具体言行的“理据”(justification),无论个人对于此规范是自觉或不自觉,是接受或不接受,其一言一动,一行一止,一进一退,都无可避免要受到此规范的制约。我们甚至可以指出,在过去的中国社会里,儒家论述是足以决定一个人的生死的。过去有“以理杀人”这句话,当中的所谓“理”,所指的正是儒家学说的道理。

如果我们承认儒家思想对过去二千多年的中国历史具有重大影响,那么我们就不能否认儒家思想在其中所发挥的正面作用。近代颇有一些学者,他们把近代中国社会比诸近代西方社会在各方面的相对落后,完全归咎于儒家思想,并因而认为,儒家思想对中国历史的影响乃全为负面的。但他们似乎却忽视了一个事实,即:到了今时今日还有一个国家叫做“中国”,还有为数怎样也不能算少的一群人叫做“中国人”,还有大量使用“中国语文”来谈话著书的人,这就已经充分证明了中国文化的生命力量,而由此亦已证明了作为中国文化主流的儒家的正面价值。我们须要知道,在我们居住的这个不算太少、也绝不算大的地球之上,生物之间的生存竞争一直十分激烈。在历史之悠久上,可与中国人匹敌的其他人类社群,有的早已烟消云散,如巴比伦人;有的早已面目全非,如埃及人;有的早已风光不再,如波斯人。惟独中国人这

个社群虽然几经异族的入侵,却并未因之解体,数千年来一直顽强栖居在同一片土地上,世代相传不断,至今屹然。而中国文化之力量,在历史上被异族征服的时期,则尤为显然;正如古罗马武力征服古希腊诸国,却被古希腊文化所同化,过去征服中国的异族,亦同样被中国文化所同化。如果我们承认,地球上人类社群之间从遗传而言(*genetically*)在能力上并没有很大的差异^①,人类社群之间所相异者主要是在文化,而我们又承认儒家思想是中国文化的主要成份,那么我们就无法全然否认,儒家思想对过去的中国社会曾经发挥过正面的重要影响。

不过,即使我们承认儒家在过去中国历史上曾经发挥过正面的效用,却并不等于说我们也必须同意儒家在现在或者在将来也必定还继续有其正面的效用。以生物学的术语来说,一个特定的“表现型”(phenotype)在某个特殊环境里有正面的效用,并不表示这个表现型在其他的环境里也同样有正面的效用。文化固然也可看作为生物的广义的表现型之一端。^②对阿拉伯沙漠的生活环境有正面效用的文化,对北极冰原的生活环境不但未必也有正面的效用,抑且还可能会有致命的负面效果。对于中国过去的社会而言,儒家固然有其不可磨灭的功绩;但时移世易,今非昔比,在过去有正面效用的,并不代表在今天也一定有正面效用。到底儒家在今天是否仍然有其正面价值呢?抑或它其实已经完成了它的历史使命,是时候退位让贤呢?由于对人类的心理结构来说,要放弃一种根深蒂固,而且在过去一直行之有效的行为或思想模式,殊非易事;所以,儒家思想究竟还有没有现代意义的问题,便一直萦绕在现代中国学者的心中。

① 从遗传质素而言,人类社群内个体之间的差异,比社群之间的相对差异更大,这现在似乎已是遗传学界的定论,可参考 Cavalli-Sforza, Luigi Luca, and F. Cavalli-Sforza, *The Great Human Diasporas*。按:本书正文脚注所引著作,一般只列出作者、书名及页码,出版信息请参阅书末的“参考书目”。

② 或可用生物学家道金斯(Richard Dawkins)的术语,称之为“延伸的表现型”(extended phenotype),参考 Richard Dawkins, *The Extended Phenotype*。另外,值得一提的是,过去一般人往往认为只有人类才有“文化”可言,但其实其他的一些生物种类也都有其独特的“文化传统”,参阅 John Bonner, *The Evolution of Culture in Animals*; Lee Dugatkin, *Cheating Monkeys and Citizen Bees*; Melvin Konner, *The Tangled Wing*。

新文化运动的旗手陈独秀在 1916 年《新青年》第二卷上写了一篇文章,叫做〈孔子之道与现代生活〉,其主旨是在于议论“律以现代生活状态,孔子之道,是否尚有遵从之价值”。^①陈独秀创办的《新青年》,可算是中国人评判孔子之道的一个重要标志。韦政通认为:“自从汉代儒家取得独尊的地位以来,敢向孔子做正面而猛烈攻击的,《新青年》实开其端。”^②但《新青年》标志的其实不仅是中国人之开始敢于毫无顾忌地抨击孔子的论述,更重要的是,它的抨击开始取得了一定程度的社会认同。在此之前,也不是完全没有人敢于捋儒教圣人的虎须,但这些人到最后却往往都为当时的社会所不容,甚至不得善终,例如明朝的李贽就是一个著名例子。但陈独秀这等“手打孔家店”的人^③,虽然一方面仍然饱受抨击^④,但在另一方面却也取得相当广泛的社会认同与支持。所以,《新青年》更重要的标志毋宁是,儒家论述此时已丧失了二千多年来的独尊地位。而从另一方面来说,这亦表明在当时的中国社会里,已经形成了另一套有相当程度的社会认同,从而有足够力量去挑战儒家地位的论述模式,这是陈独秀等人对孔子之抨击的立足点。

陈独秀等人所立足以批评传统儒家论述的另一套论述模式,明显是由清末开始从西方传入的新概念所构成的,其中包括了其时的两大口号“民主”(democracy)和“科学”(science)(当时所谓“德先生”和“赛先生”),以及“自由”(freedom)、“平等”(equality)、“独立”(independence)等概念。儒家的挑战者,现在已不复是它的老对手,即道家与佛家,而是一队完全的新力军。此套从西方引进的全新论述模式之能在当时的中国社会中,取得相当大程度的社会认同,成为了一种公认的“理据”、即成为了大众判断个人言行以至政治措施之好坏的准则,这当然不是一朝一夕所能达致的。对此有开山铺路的“新民”之功的,

① 陈独秀:〈孔子之道与现代生活〉,页 40。

② 韦政通:《儒家与现代中国》,页 96。

③ “只手打孔家店的老英雄”是胡适对当时批评传统儒家的另一悍将吴虞所下的评语,见胡适《〈吴虞文录〉序》,收于胡适《胡适文集》,第二册,页 610。

④ 胡适在 1920 年仍然将抨击儒家称为“与社会宣战的事”,见胡适《寄吴又陵先生书》,收于胡适《胡适文集》,第二册,页 603。

当然不能不提比陈独秀等人早一辈的中国学者,如梁启超、章太炎与严复等人。^① 没有梁启超等人“常带感情”的健笔之事先引介,陈独秀等人在《新青年》中援用“民主”、“自由”与“平等”等概念来抨击传统儒家的言论,就绝不可能在中国社会里取得广泛的支持与认同。

诚然,一套论述要取得社会的认同,总要援引一些事实以为其支持。清末民初的现实情况,无疑是有利于陈独秀等人的新论述而不利于传统儒家的论述的。试举一点说明:儒家论述从孔子以来,便将君臣之义视为不可否定、不容侵犯的“天理”,例如孟子就尝云:“无父无君,是禽兽也。”(《孟子·滕文公下》)但现在清朝已然推翻,中国已然无“君”可言;依据传统儒家的论述,中国人岂非大家都变成了“禽兽”乎?当然,随着西方的新论述之传入,现在中国人已经明白,“无君”并不代表就是“禽兽”;现在我们已经懂得,这个世界上不是只有中国人才是“人”;现在我们也不再以为,“非我族类”者即无异“禽兽”;现在我们也已经认识到,地球上其他地方的一些人类社群,或从来就无所谓“君”,或早已没有“君”。按照当代某位著名儒家学者的解说,“天理”即是指“无条件而定然如此之理”。^② 随着中国自身历史的演变,以及我们对其他人类社群的认识加深,传统儒家自以为是“天理”者,却未见得真的是如此又“无条件”又“定然”。诸如此类的儒家论述与现实情况之相背,就正好给予陈独秀等人最有力的支持,以论证儒家论述已然过时,不但对于现代生活已没有价值,且与现代生活并不兼容。例如陈独秀说:“吾人果欲于政治上采用共和立宪制,复欲于伦理上保守网常阶级制,以收新旧调和之效,自家冲撞,此绝对不可能之事。盖共和立宪制,以独立、平等、自由为原则,与纲常阶级制为绝对不可相容之物,存其一必废其二。”^③ 胡适说:“譬如‘三纲五伦’的话,古人认为真理,因为这种话在古时宗法的社会很有点用处。但是现在时势变了,国体变了,‘三纲’便少了君臣一纲,‘五伦’便少了君臣一伦。还有‘父为

① 关于这个问题,可参阅余英时〈现代儒学的回顾与展望〉一文,收于余英时《现代儒学论》。

② 牟宗三:《道德的理想主义》,页17。

③ 陈独秀:〈吾人最后之觉悟〉,收于丁守和编《中国近代启蒙思潮》中卷,页12。

子纲’、‘夫为妻纲’两条,也不能成立。古时的‘天经地义’现在变成废语了。”^①

从历史的后见之明看来,梁启超及陈独秀等人的努力无疑已经在现代中国社会里产生了实际的效果。在现在我们的日常话语里,“民主”、“自由”和“科学”等概念,已经完全取代了儒家论述的“君臣之义”、“三纲五常”等名词在过去中国社会所占有的地位。不过,如果陈独秀与吴虞等“只手打孔家店的老英雄”,以为他们已经把儒家“杀死”,甚至予以“埋葬”,那他们就错了。这些“老英雄”可能不知道,他们认为最扼杀“人格独立”的儒家,现在已然摇身一变,被捧为“真正的主体性哲学”呢!但如果他们以为自己的努力都是白费的,那他们却又错了。事实上,正是由于他们的努力已经有了重大的成效,使得“民主”、“自由”和“科学”等名词取得了“无上尊严的地位”,以至“无论懂与不懂”,在口头上都不敢公然“表示轻视或戏侮”^②,才能迫使儒学不得不忍痛放弃了二千多年来一直为其标志的礼教纲常,而变身为“主体性哲学”。

对比起“民主”、“自由”和“科学”等概念,传统儒家的很多方面,对我们已经变得十分陌生了。在陈独秀等人的时代,他们还需要竟日与“纲常名教”角力,儒家礼教的坑人之处,他们都是亲身的见证。但对于我们现时的中国人来说,“以理杀人”这回事,只不过是电视连续剧的主题;“贞节牌坊”这回事,也不过是个旅游景点罢了。正如余英时所言,儒家业已变成了一具“游魂”了。^③ 传统儒家论述中的许多“天理”,对我们现在的实际生活而言,显然已经无复其往日所有的影响力了。由此看来,陈独秀等人的确可以说是把儒家给“杀死”了。但是,从另一方面看来,他们却似乎还未能好好“埋葬”它,以至它始终未能

① 胡适:〈实验主义〉,收于胡适《胡适文集》,第二册,页223。

② 这些话原本是胡适用来描述“科学”一词的,胡适早在1923就已经说:“这三十年来,有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位,无论懂与不懂的人,无论守旧和维新的人,都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度,那个名词就是‘科学’。”见胡适《〈科学与人生观〉序》,收于张君勱等《科学与人生观》,页10。

③ 余英时:《现代儒学论》,页162。

够入土为安,还不时试图从不同的角落破土而出。余英时曾问道:“如果儒学不甘仅为‘游魂’而仍想‘借尸还魂’,那么何处去找这个‘尸’?”^①从清末以来,现代的儒家信徒便无时无刻都设法替儒学“招魂”,希望把儒学给“复活”过来。于是,从前有袁世凯式的“复活”,有康有为式的“复活”,近几十年来则有所谓“当代新儒家”式的“复活”。

在陈独秀等人与我们之间,儒家又再“借尸还魂”,且浸浸然似乎又再度成为了汉语学界的焦点之一,这无疑是有得力于一群笼统给叫做“当代新儒家”的学者。但正如余英时所指出,“当代新儒家”这个名目,其含义是可宽可窄的。^②有些学者虽然常被列名于“当代新儒家”之下,但其实他们自己却绝不愿意接受此一名号。余英时就曾专撰一文,旨在为其师钱穆辩诬,使其得脱“新儒家”的“荣衔”。^③在现时笼统被称为“当代新儒家”的学者之中,牟宗三也许是对当代汉语哲学界最有影响力,也引起最多争议的一位。我们在本书中讨论到所谓“当代新儒家”时,主要就只是指牟宗三及其门人信徒而言。以资识别,我们可将之称为“牟式新儒家”。

牟式新儒家与其他当代儒学信徒一样,也志在为古老的儒学“借尸还魂”。但颇为吊诡的是,他们意在为儒学“招魂”而借来的“尸”,却竟然是一具“洋尸”。这具“洋尸”,简单来说,就是西方哲学家康德(Immanuel Kant)的哲学架构和哲学术语。在牟式新儒家对传统儒家论述的重新解释里,儒家已经不再是以“纲常名教”为号召的社会规范,而是一种“哲学”,一套“道德之形而上学”(metaphysics of morals)和所谓“道德的形而上学”(moral metaphysics)。^④“哲学”者,西语“philosophy”之译名也;“形而上学”者,西语“metaphysics”之译名也。这些名词本身,就已经是舶来品,就已经具有一种陌生的吸引力。而现在儒家不仅是“哲学”,而且还是陌生中之陌生的“形而上学”,而且还是比康德的“道德的神学”(moral theology)更高一筹的“道德的形而上

① 余英时:《现代儒学论》,页164。

② 参阅余英时《钱穆与新儒家》,收于余英时《现代儒学论》。

③ 余英时《钱穆与新儒家》,页103。

④ 参阅牟宗三《中国哲学十九讲》,页72ff。

学”呢！于是，借助“洋尸”的陌生感及新奇的吸引力，儒家一时间似乎确又再有“复兴”的趋势。通过与坑人的“纲常名教”脱钩，而与引人的“形而上学”挂钩，儒家这具“游魂”仿佛即得以重生，在 20 世纪下半期开始又再度成为汉语学界的“显学”。

但是，经过牟式新儒家的改造之后，传统儒家所着重强调的东西，究竟有几分还保留下来，却是十分可疑的。首先，牟式新儒家的改造所建基的，似乎主要是形成于宋明两代的理学和心学，而不是孔子本身的学说；因此，将之称为“牟式新理学”，恐怕才更名副其实；而宋明的理学和心学，究竟有多少是对传统儒家的继承，有多少已渗进了其他学说、甚至一些违背孔子本身学说的内容，这是一个已引起了不少学者关注的问题。

其次，服膺“纲常名教”，过去一直是儒家的标志^①；但在牟式新儒家的改造中，传统的“纲常名教”却似乎不占任何地位，而且新儒家学者本身在言行上也似乎完全漠视“纲常名教”。^② 撇除对“纲常名教”的重视，撇开了对“修身齐家治国平天下”的履行，这种学说是否还可以称为“儒家”，这也是相当可疑的，例如余英时就表达了这样的怀疑：“传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化才能落实，没有社会实践的儒学似乎是难以想象的。即使在道德领域内，儒学的真正试金石也只能是实践中所造成的人格，即古人所说的‘气象’或‘风范’。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理，足以与西方最高明的道德哲学抗衡，然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范，那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。”

最后，出于西方现代启蒙时期哲学家的哲学架构和哲学术语，是否适合用来表达产生和运作于完全不同的社会背景的儒家思想，也是一

① 陈寅恪在论及魏晋时期儒学与其他学说的分别时就说：“服膺儒教即遵行名教（君臣、父子等）。其学为儒家之学，其行必须符合儒家用来维系名教的道德标准与规范，即所谓孝友、礼法等等。”见陈寅恪《魏晋南北朝史讲演录》，页 4。

② 牟式新儒家公认的鼻祖熊十力，甚至宣称家庭为“万恶之源”，参见余英时《现代儒学论》，页 81。

个严重的问题。笼统来说,这其实不单是牟式新儒家的毛病,也是其他不少对传统儒家的现代诠释的毛病:他们都倾向于将传统儒家完全抽离于其所产生及实际运作的历史场景及社会背景,而挂空抽象地将之硬套到一些借自现代西方的理论学说之中。对了解素来与社会制度与规范有极密切关系的传统儒家来说,这种做法只会更加深隔阂。透过西方的概念和学说来了解中国传统学问的做法本身并无不可,而且有时将会是大有裨益的,但这样做的时候我们却绝对不能忽略有关学说的历史处境,尤其是对于传统儒家的研究而言。就再释传统儒家思想来说,我们与其取法出现于现代西方的概念和学说,实在不如参考产生于古代西方的概念和学说;因为后者出现的社会处境,与古代中国毕竟有更多可以互相比较之处。

以上的问题在本书中都会涉及,但是本书却并不是一部以批评牟式新儒家为主题的著作。对孔子学说的再释与重估,才是本书的真正用心所在。只有在牟式新儒家的解释,对我们了解孔子的学说,将会造成严重的阻碍时,我们才会暂时把注意力用在批评牟式新儒家之上,而这样做的原因当然是由于牟式新儒家在当代儒家研究之中有很广泛和深入的影响力,以至于不将这些阻碍清除,我们将有难以提出新的解释之感。

本书共分八章。第一章探讨“儒家”一词的意义,我们将首先指出“儒”字是有歧义的,其中一个意义指“儒家”;而“儒家”一词则首先指宗师孔子学说的人物,因此对儒家学说的评论,就应该首先以孔子的论述为依据,而不能各随己见另定标准。

在第二章,我们将以记录孔子言行的主要作品《论语》为依归,以澄清“仁”与“礼”之关系。学者一般都同意,“仁”与“礼”是《论语》的两个最主要的论题,至于两者孰轻孰重,以及关系为何,则研究者却有不同的看法。根据对有关文本证据的分析,我们认为孔子关于“仁”与“礼”的论说,并没有互相矛盾,而是“一以贯之”的;大体而言,“礼”才是孔子之道的核心,而“仁”则只是“礼”的必要条件,因此行事以仁,而动之以礼,孔子仍然以为“未善”。

在第三章,我们将会根据古代史传,详细分析“礼”字在春秋时代

的意义,以及其运作模式。我们认为“礼”字的原初意义虽然很可能与宗教行为有关,但在春秋时代里,“礼”所涉及的层面却已绝不单单限于宗教行为。在春秋时代里,“礼”字的意义大致相当于我们现在所谓“规矩”,它规范了自天子以至普遍士人之日常生活的各个方面,按其人的身份与地位,规定了其在不同时间与处境之行止、动作、姿态、言词以至使用物品,涉事者必须按时而动,分毫不差,否则就是“非礼”,也就是“没规矩”。而这些形形色色的“规矩”,在春秋时代里,并不是一些写就在书册上的条文,而是一种透过人与人之间的模仿学习而世代相传的“传统”。因此,善礼者的示范作用,就特别重要,而礼之有效运作,其实亦有赖于此。因为,一方面礼的运作是建立在一种人的身份与地位的别异架构之上,而另一方面礼的实行又在不断地加强这种身份与地位的别异。因此,春秋时代的士大夫就相信,上位者之带头示范,恪守礼制,将可以达致“民服事其上,而下无覬覦”的实际效果。

在第四章,我们首先将澄清 *ethics* 这一西方哲学传统主要部门所研究的主题,以及指出“伦理学”这个现时被普遍采用的汉语译名其实并不恰当,并提出以“人道论”这个译名取而代之。跟着我们将开始探讨礼的理据的问题。关于这个问题,在当代学者之中有两种被广泛接受的看法:一种看法认为周礼的基础是人性,另一种看法认为周礼的基础在道德。在本章中我们将集中分析第一种看法的两个主要论点:第一,周礼之根据是“亲亲”及“尊尊”两个原则;第二,“亲亲”及“尊尊”是本于人性的。我们将指出这两个论点都是不充分的。

在第五章,我们将探讨关于周礼的基础的另一种流行想法,即以为周礼的基础在道德。为此,我们将详细分析“道”、“德”两词在古代的意义,并指出汉语“道德”一词的意义是有古今异的;现时“道德”一词的意义,实际上相当于古时所谓“仁义”,而有别于古时所谓“道德”。因此,说周礼的基础在于道德,以古时的用法来说,就是说周礼的基础在“仁义”。我们在第二章已经分析过孔子对“仁”与“礼”之关系的看法,而在本章中,我们将详细分析“义”与“礼”的关系,并探讨“义”是否可以视为“礼”的基础。

在第六章,我们将进一步分析“仁”的内容,以及其在孔子之道中的地位。宋明的理学家以至当代的牟式新理学的追随者,大都认为“仁者浑然与物同体”,竟言“仁之境界极高”。但只要我们看看《论语》中孔子对“仁”的论述,就不难发觉这种说法其实已背离了孔子的立说。在孔子的人道论中,“仁”的地位并非高不可攀,既不如“知礼”,亦不及“圣人”,可谓只是人道的“基础课程”;它要求我们做的,基本来说就是“己欲立而立人,己欲达而达人”或“己所不欲,勿施于人”而已。对孔子而言,“仁”并不是某种形而上的境界,而是对人类的生存而言不可或缺的成素。“仁”的基本意义就是“爱人”,而“爱”正是组成人类群体所不可或缺的。在本章的最后部分,我们将指出,孔子的“仁之方”与西方传统所谓“金律”,其实有不少共通之处,特别是两者都以人与人之间的共同兴趣为出发点。

在否定了“礼本人性说”和“礼本道德说”这两种当代学者所普遍接受的看法后,我们在第七章将尝试追查孔子本人主张“复礼”的理由。孔子与他同时代的士大夫一样,都是从社会秩序方面论述礼之作用的。因此我们认为,孔子对礼的理据的想法,大致可归入“效果主义”的立场。但这却不表示,我们认为孔子主张人们每次行动时都要估量其行动所产生的成效,并由比较不同行动的成效来作出选择。在孔子之人道里,判断日常行事之理据是传统周礼,而不是行事之效果。以效果作为其理据的,是整套的周礼,而不是日常个别的行为。这种主张属于所谓“规矩效果主义”。

在第八章,我们将尝试在今天的知识背景下,重新评估孔子之道,考查孔子学说的内容对我们还有没有其重要性或相关性。根据最近的社会生物学研究,我们可以看到,孔子的“仁之方”,在讲求“互相利他”的人类社会,是十分可取的行为模式。近来的大脑科学研究告诉我们,一个人即使理智无损,在丧失情感的动力之下,亦难望作出人所公认的道德行为。从哲学理论上而言,效果主义亦比直觉主义更具说法力。至于谨守传统,虽然从人类学与认知科学的研究来看,在特定的条件下,也未尝不是一种相当有利的行为策略,但在生活环境的剧烈转变之下,却可能适得其反。最后,总结而言,我