儒家视野下的政治思想

李明辉摇著

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

需要全本请访问 www.ertongbook.com

摇北京市版权局登记号摇图字 :员圆圆园圆缘原园园园员号
摇图书在版编目 (悦陨孕) 数据

摇儒家视野下的政治思想 辕李明辉著援—北京 :北京大学出版社,圆园员缘援员
摇 (政治与法律思想论丛第二辑)
摇陨杂月晕苑原园员缘原园园园员原圆
摇Ⅰ援儒…摇Ⅱ援李…摇Ⅲ援儒家 原政治理论 原研究摇Ⅳ援阅园

摇中国版本图书馆 悦陨孕数据核字 (圆园员缘 第 员园园园员怨号

摇书　　名 :儒家视野下的政治思想
摇著作责任者:李明辉摇著
摇责 任 编 辑 :周摇瑾摇李摇霞
摇标 准 书 号 :陨杂月晕苑原园员缘原园园园员圆原园
摇出 版 发 行 :北京大学出版社
摇地　　址 :北京市海淀区成府路 圆园缘号摇员园园园员
摇网　　址 :
摇电　　话 :邮购部 员园园缘圆园员缘摇发行部 员园园缘圆园员园摇编辑部 员园园缘圆园员苑
摇电 子 信 箱 :
摇排　版　者 :北京高新特打字服务社摇园缘圆缘员园园园
摇印　刷　者 :
摇经　销　者 :新华书店
　　员缘园毫米 伊怨圆园毫米摇员远开本摇员缘印张摇圆园千字
　　圆园员缘年 员月第 员版摇圆园员缘年 员月第 员次印刷
摇定　　价 :圆园园园元

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,翻版必究

序摇摇言

本书所收的十一篇论文并非按照一个完整的计划撰成，而是笔者自 员怨怨员年以来先后在不同的机缘下所撰写，代表笔者在这期间对政治问题的思考心得。其中除了《存心伦理学、责任伦理学与儒家思想》与《由“内圣”向“外王”的转折——现代新儒家的政治哲学》两篇论文之外，其余各篇均是先在国内外的大小研讨会中宣读，事后经过修改，再刊登于期刊或收入论文集。

在现代的学术体制中，人文学者往往必须不断地藉由参加研讨会或发表期刊论文来证明其学术研究的能力，否则就可能遭到淘汰或边缘化的命运。这种制度一方面可以逼迫学者不断地产生学术研究的成果，另一方面却使得学者无法定下心来，从事更为持续而深入的思考。康德（陈宅蔡悠尝孝城 员园原—员远园园 于 员苑苑园年提出教授就职论文后，有十一年之久，仅发表了一两篇小论文。但这段时间的沉潜却酝酿出一部哲学经典，此即 员苑苑员年出版的《纯粹理性批判》。笔者常怀疑：在今日的学术体制中，康德是否还写得出《纯粹理性批判》？较诸 员愿世纪德国带有威权性质的学术体制，我们今日的学术体制是否真的更为合理？然而，身处现代学术的分工体制，我们只能无奈地在“不断地展现成果”与“从事持续而深入的思考”这两项不无扞格的要求之间寻求平衡点。笔者的策略是设法在不同的机缘下维持思考的一贯性与延续性。因此，呈现于读者面前的这十一篇论文有其一贯的思想主轴，此即从儒家传统的角度来思考政治问题。也正因此缘故，笔者以“儒家视野下的政治思想”来概括此书。

在本书所收的第一篇论文《孔子论“学”：儒家的文化意识》中，笔者对儒家传统的现代意义提出一个概括性的阐释，可视为本书的导论。笔者相信：儒家的“人格主义”（责任伦理学）与“内在而超越”的思考模

式在经过重新诠释后,可以为现代社会中个人与群体、自我与传统的关系提供一个适当的定位。

第二至四篇则具体地阐释儒家传统与现代的民主与人权思想接榫之可能性。五四运动以来,除了新儒家的代表人物之外,一般中国知识分子均将儒家传统视为中国现代化之障碍。因此,儒家传统往往也被视为与现代的民主与人权思想扞格不相入。在圆园世纪缘园年代,以殷海光、张佛泉为代表的台湾自由主义学者与以徐复观为代表的新儒家曾针对儒家传统与现代民主及人权思想的关系展开激烈的辩论。[①] 当时尚处于东西方冷战的年代,故台湾自由主义学者所理解的自由主义是带有冷战烙印的西方古典自由主义,所继承的是英、美的自由主义传统,而排斥欧陆的自由主义传统。在这个思想背景下,台湾地区的自由主义学者沿袭了其英、美同道的偏见,将深受德国理念论([illegible])影响的新儒家划归到对立面,视之为极权主义的帮凶。

直到员怨苑园年,美国政治哲学家罗尔斯([illegible])发表了《正义论》([illegible])一书,这种情况才有根本的改变。因为罗尔斯在其《正义论》中扬弃了英、美功利主义的哲学传统,而继承康德理念论的基本精神,并且试图藉由重建康德哲学来论证自由主义的基本主张。到了员怨愿园年代,社群主义([illegible])起而批判罗尔斯所代表的自由主义,批判的主要对象是自由主义所预设的“自我”观。社群主义者反对立基于个人主义的“自我”概念,而强调“自我”所据以形成的社会脉络与历史脉络。就这方面而言,社群主义与儒家传统之间具有某种亲缘性。圆园世纪苑园年代以后西方政治哲学的发展为我们提供了一个崭新的视角,藉以重新评估缘园年代台湾自由主义与新儒家之间的论战,并且反显出台湾自由主义的片面性。

在殷海光之后,他的两位弟子林毓生与张灏对其前辈的偏见已有所修正。譬如,他们对康德乃至德国理念论已能较为持平地看待。但在笔者看来,这种修正仍有其局限。其中的一例便是张灏的“幽黯意识”

① 关于这场辩论的始末,请参阅拙作:《徐复观与殷海光》,收入拙著:《当代儒学之自我转化》,台湾“中央研究院”中国文哲研究所员怨怨缘年版,第愿怨–员园苑页;简体字版,中国社会科学出版社圆园园缘年版,第愿员–员缘苑页。

说。此说广为海峡两岸的学者(尤其是自由主义学者)所引用。然究其实,此说是建立在混淆民主思想的历史发展过程与其逻辑推衍秩序之基本错误上。这种混淆在思想史研究中屡见不鲜。因此,我们固然可以承认“幽黯意识”在近代英、美民主思想的历史发展过程中所发挥的催化作用,但是它却很难说是民主政治不可或缺的理论前提。《性善说与民主政治》一文便是要厘清其中的理论纠结,并设想一种儒家式的民主理论之可能性。

另一个例子是林毓生对新儒家“儒学开出民主”说的批评。笔者在《儒学如何开出民主与科学》一文[①]中曾指出:林毓生的批评系基于误解,即误以为新儒家是就逻辑关联提出“儒学能开出民主”之说。笔者进而说明:新儒家此说并非就逻辑的必然性或因果的必然性而立论,而是就精神生命辩证发展中之实践的必然性而立论。《阳明学与民主政治》与《儒家传统与人权》二文则是从另一个角度来说明儒家传统与现代民主及人权思想之关联。如同大多数新儒家学者一样,笔者承认现代的民主与人权思想是近代西方文化的产物,而非中国古已有之的思想。因此,笔者无意证明儒家传统在逻辑上已包含现代的民主与人权思想,而是要显示:儒家传统在经过哈伯马斯([illegible])意义下的“重建”([illegible])[②]之后,可以为中国文化之吸纳现代的民主制度与人权思想提供有利的思想资源。这属于德国学者罗哲海([illegible])所谓的“重建的调适诠释学”([illegible])的工作。[③]

本书所收的第五至七篇论文则环绕德国社会学家韦伯([illegible])所提出的“存心伦理学”([illegible])与“责任伦理学”([illegible])这组概念而展开讨论。林毓生首先将这组

① 此文收入拙著:《儒学与现代意识》,台湾文津出版社[illegible]年版。

② 哈伯马斯在其《论历史唯物论之重建》一书中解释说:“重建意谓:我们将一套理论拆解,再以新的形式将它重新组合起来,以便更妥善地达成它所设定的目标。对于一套在若干方面需要修正、但其推动潜力(始终)仍未枯竭的理论来说,这是正常的(我认为:对于马克思主义者而言,也是正常的)处理方式。”见[illegible]

③ [illegible]

需要全本请访问 www.ertongbook.com

概念引进中文学术界，藉以讨论中国文化与现实政治的问题。此后，海峡两岸的学者（如黄进兴、蒋庆）也借用这组概念来讨论儒家传统的相关问题。但问题是：在中文学术界使用这组概念的人（包括林毓生本人）对于其中所包含的复杂涵义与思想史背景并不甚了了，故当他们使用这组概念时，所造成的混淆往往多于所澄清的问题。《存心伦理学、形式伦理学与自律伦理学》一文正本清源地对这组概念及其相关概念进行概念史（[illegible]）的分析与厘清。《存心伦理学、责任伦理学与儒家思想》与《儒家政治哲学与责任伦理学》二文则分别针对黄进兴与蒋庆关于儒家思想的相关讨论提出商榷与澄清。

第八篇论文《儒家传统与东亚的现代化——从李光耀与彭定康关于"亚洲价值"的争论谈起》顾名思义，是针对近年来喧腾一时的"亚洲价值"论所引发之议题加以分析、评论，并思考"东亚的现代化模式"之可能性。

接下来的两篇论文《儒学、义务论与社群主义》与《徐复观与社群主义》则是根据自由主义与社群主义之争论，为儒学（包括传统儒学与现代儒学）的特性定位。笔者发现：无论是传统儒学还是现代儒学，均依违于自由主义与社群主义之间，与双方均有可以接榫之处。这也有助于厘清儒家传统与现代民主之关系。

本书所收的最后一篇论文《由"内圣"向"外王"的转折——现代新儒家的政治哲学》是一篇主题书评，评论最近三部有关当代新儒学政治哲学的著作。其中，刘晓的《现代新儒家政治哲学》特别显示出：甚至在若干政治学者（包括包遵信、启良等人）心目中的"自由主义"依然停留在[illegible]世纪[illegible]年代之前，因而未能摆脱五四运动以来"传统与反传统"的思想窠臼与"儒家传统与现代民主扞格不兼容"的成见。

这十一篇论文均曾刊登于学术期刊，或收入论文集中；但在本书中，作了一些必要的调整与修改。其原先的发表情况如下：

《孔子论"学"：儒家的文化意识》，收入何国忠编：《社会变迁与文化诠释》，马来西亚华社研究中心[illegible]年版，第[illegible]页。

《阳明学与民主政治》，刊于《"国立"政治大学哲学学报》第[illegible]期（[illegible]年），第[illegible]页；亦刊于《浙江社会科学》[illegible]年第[illegible]

期,第 怨愿–员园园页。

《性善说与民主政治》,收入刘述先编:《当代儒学论集:挑战与响应》,台湾“中央研究院”中国文哲研究所 员怨怨缘年版,第 员缘怨–员怨苑页;亦收入拙作:《孟子重探》,台湾联经出版公司 圆园园员年版,第 员猿愿–员远愿页。

《儒家传统与人权》,收入黄俊杰编:《传统中华文化与现代价值的激荡与调融》(一),台湾喜马拉雅研究发展基金会 圆园园圆年版,第 圆园怨–圆缘远页;亦刊于《原道》第 苑辑(圆园园圆年 圆月),第 猿远–缘缘页。

《存心伦理学、责任伦理学与儒家思想》,刊于《台湾社会研究季刊》第 圆员期(员怨怨远年元月),第 圆苑–圆愿页。

《存心伦理学、形式伦理学与自律伦理学》,刊于《“国立”政治大学哲学学报》第 缘期(员怨怨怨年 员月),第 员–员愿页。

《儒家政治哲学与责任伦理学》,刊于《中国学术》总第 怨辑(圆园园圆年 猿月),第 圆员怨–圆猿远页;亦收入陈荣照编:《儒学与世界文明》,新加坡国立大学中文系/八方文化企业公司 圆园园猿年版,第 猿缘远–猿远缘页。

《儒家传统与东亚的现代化——从李光耀与彭定康关于“亚洲价值”的争论谈起》,收入刘述先编:《儒家思想在现代东亚:韩国与东南亚篇》,台湾“中央研究院”中国文哲研究所 圆园园员年版,第 员园缘–员远园页。

《儒学、义务论与社群主义》,收入郭齐勇、吴根友编:《萧萐父教授八十寿辰纪念文集》,湖北教育出版社 圆园园源年版,第 缘远缘–缘苑猿页。

《徐复观与社群主义》,收入陈荣照编:《儒学与新世纪的人类社会》,新加坡儒学会 圆园园源年版,第 猿圆苑–猿猿远页。

《由“内圣”向“外王”的转折——现代新儒家的政治哲学》,刊于“中央研究院”《中国文哲研究集刊》第 圆猿期(圆园园猿年 怨月),第 猿猿苑–猿缘园页。

发生于 圆员世纪开端的“怨·员员”事件为美国政治学者亨廷顿(萨缪尔·鄂

[illegible]的“文明冲突”论提供了不幸的佐证。自此而后，人类文明欠缺基本共识的分裂局面益形严峻。这也同时反显出人类追求共识的迫切需要，否则身处于不同文明传统之中的人类势必将无法在这个彼此交流日趋频繁、关系日趋密切的地球村里和平共处。正如世界各个文明传统一样，儒家传统自[illegible]世纪中叶开始现代化以来，也曾经历艰辛的自我转化之历程，面临不同问题的挑战。无论成败，这些经验均有一定的参考价值与现实意义，值得关切文明交流与对话的人士留意。本论文集自然无法涵盖儒家传统在现代政治中所面临的所有问题，笔者也不敢自诩能为这些问题提出有效的解决之道，而只是将近年来在这方面的思考心得呈现给读者。读者在思考这些问题时，若能从中得到若干启发，避免一些不必要的误解，则于愿足矣！

作者

[illegible]年[illegible]月于德国波恩大学

出 版 说 明

当今社会是信息社会。信息的交流和互动使我们可以站在巨人的肩膀上俯瞰整个学科的发展，进而推动该领域学科的发展壮大。我国台湾地区的法学研究较为成熟，但目前大量读者还不易直接在祖国大陆购买台湾地区的书籍，而大量复印又有违著作权法的有关规定。在这种情况下，我社引进了一些已经在我国台湾地区出版的优秀法学著作。我们希望通过这种方式给祖国大陆读者提供一种获取信息的捷径，从而可以比较迅速地了解各个地区的教学和学术成果，为深入学习和研究打下更坚实的基础。

我们引进这些学术著作，主要目的在于介绍我国台湾地区的相关法学理论和方法，推动学术交流，促进学科发展，完善教学体系。而其著作者的出发点、指导思想、基本观点和结论等，属于学术范畴的讨论，均不代表北京大学出版社的立场和观点。

由于海峡两岸的具体情况不尽相同，为方便读者，经授权出版社同意，我们在排版时对原书的某些行文方式作了少量技术性处理。至于原书内容，我们遵从著者的意愿，未作任何改动。需要特别说明的是：(员 台湾地区是中国不可分割的一部分，这是不争的事实。但目前由于特殊原因，台湾地区还实行本地区的法律、法规，包括“宪法”。学界从宪法的视角研究、审视法律已经成为一种趋势和必然。因此，从学术研究出发，对书中涉及的“宪法”规定及其分析，并没有加以删减。(圆 一些机关和机构，比如行政法院、学会等，系指我国台湾地区之机构，为了保持行文顺畅，并使读者明确地查证，一般按照原有的称呼，没有进行特别的处理。(猿 为了行文的简洁，对具体的法律、法规没有一一加

以说明，因此如果没有特殊标注，书中所涉及的法律、法规均为我国台湾地区的法律。（源 我国台湾地区法学领域有些用语与祖国大陆不尽一致。比如一些国际条约的翻译、学科设置等，为了保持作品原貌，也没有加以修改。特此一并声明，敬请读者注意，以免产生误会和质疑。

悄的是鞋子是鞋子的摇目摇录

员摇孔子论“学”:儒家的文化意识 员

圆摇阳明学与民主政治 员员

猿摇性善说与民主政治 圆圆

摇摇一、台湾自由主义与新儒家之论战 圆圆

摇摇二、张灏的“幽黯意识”说 圆缘

摇摇三、性善说与新儒家的民主理论 圆怨

摇摇四、对“幽黯意识”说的商榷 猿源

摇摇五、康德的民主理论 猿愿

摇摇六、结论 源猿

源摇儒家传统与人权 源苑

摇摇一、“人权”概念之发展及其意涵 源苑

摇摇二、“人权”概念之普遍性与特殊性 源怨

摇摇三、儒家传统中“人权”概念之思想资源 缘猿

摇摇四、结论 远源

缘摇存心伦理学、责任伦理学与儒家思想 远远

摇摇一、“道德自律”与“责任伦理学”
是否兼容? 远远

摇摇二、康德伦理学与“存心伦理学” 远怨

摇摇三、韦伯所理解的“责任伦理学”与
“存心伦理学” 苑圆

摇摇四、康德的“存心伦理学”与韦伯的
“责任伦理学” 苑愿

需要全本请访问: www.ertongbook.com

摇摇五、“存心伦理学”、“责任伦理学”与
儒家思想 愿缘

远摇存心伦理学、形式伦理学与自律伦理学 愿愿
摇摇一、康德伦理学的三个卷标 愿愿
摇摇二、作为“存心伦理学”的康德伦理学 怨园
摇摇三、作为“形式伦理学”的康德伦理学 怨远
摇摇四、作为“自律伦理学”的康德伦理学 员园园
摇摇五、误解康德伦理学的三个例子 员园园

苑摇儒家政治哲学与责任伦理学 员园怨
摇摇一、林毓生论中国传统文化与
“责任伦理学” 员园怨
摇摇二、蒋庆论政治儒学中的“责任伦理学” 员员员
摇摇三、公羊学中的“存心伦理学”与
“责任伦理学” 员员源
摇摇四、“存心伦理学”与“责任伦理学”
之统一 员员苑

愿摇儒家传统与东亚的现代化
——从李光耀与彭定康关于“亚洲价值”
摇摇的争论谈起 员园园
摇摇一、问题之提出 员园园
摇摇二、李光耀的亚洲价值说 员园愿
摇摇三、彭定康对亚洲价值说的质疑 员园愿
摇摇四、何清涟对“儒家资本主义”说的质疑 员员员
摇摇五、刘军宁的“儒教自由主义”说 员员源
摇摇六、制度论与文化论之争平议 员员愿
摇摇七、亚洲价值说与社群主义 员源员
摇摇八、社群民主:一个可能的新模式? 员源源

怨摇儒学、义务论与社群主义 员源愿
摇摇一、当代自由主义与义务论 员源愿
摇摇二、桑德尔对罗尔斯的自我观之批判 员缘员

摇摇三、位于自由主义与社群主义之间
的儒学 员猿猿
员园摇徐复观与社群主义 员猿愿
摇摇一、社群主义对自由主义的批判 员猿愿
摇摇二、徐复观与台湾自由主义者之论战 员远园
摇摇三、徐复观对自由主义的批判及其与
社群主义的关联 员远猿
摇摇四、依违于自由主义与社群主义之间
的徐复观 员远苑
员员摇由“内圣”向“外王”的转折
——现代新儒家的政治哲学 员苑园
参考书目 员愿苑

[illegible]孔子论“学”：儒家的文化意识

自五四新文化运动以来，儒家思想常被中国知识分子视为现代化之障碍。持这种观点的学者有时会引述德国社会学家韦伯（[illegible]）的理论以为佐证，因为韦伯在其名著《世界诸宗教的经济伦理学》（[illegible]）中试图证明：在中国的传统宗教（包括儒教和道教）中欠缺在近代西方作为资本主义之精神动力而体现于基督新教伦理观之中的入世制欲主义。但在[illegible]世纪[illegible]年代，美国学者贝拉（[illegible]）在其《德川宗教》一书[1]中便主张：在日本德川时期的儒家思想中已蕴含了有利于日本现代化的思想因素，其功能类乎基督新教伦理观在西方现代化过程中所发挥的功能。到了[illegible]年代末期，鉴于日本及亚洲四小龙在经济上的快速发展，有些学者重新检讨韦伯的理论，而试图透过儒家文化的若干特征来解释所谓的“东亚经济奇迹”。在这类论点当中，以康恩（[illegible]）的“后儒家假设”（[illegible]）与柏格（[illegible]）的“两型现代化”之说最具代表性。康恩认为：儒家伦理观是日本和亚洲四小龙经济起飞的重要因素，但由于这种儒家伦理观与传统的儒家伦理观已有所不同，故称为“后儒家的”[2]。柏格则指出：在当今的世界中，除了欧、美国家自发地发展出来的现代化型态之外，另有一种具有东亚特色的现代化型态正在成形；而在后一种现代化型态之中，一种“通俗的儒家思想”（[illegible]

---

① 此书原是贝拉于[illegible]年在美国哈佛大学提交的博士论文，[illegible]年以[illegible]为题，由纽约的[illegible]出版。[illegible]年此书由同一出版社印行平装本时，副标题改为[illegible]。此书有王晓山与戴茸的中译本：《德川宗教：现代日本的文化渊源》，香港牛津大学出版社[illegible]年版。

② 康恩之说见[illegible]（[illegible]，[illegible]）。

[illegible] 发挥了极重要的功能①。

所谓“后儒家假设”或“通俗的儒家思想”之提出,系考虑到儒家思想在理论面与实际面、或是“大传统”与“小传统”间的差距。的确,过去在关于“儒家文化是否有利于现代化”的争论中,由于不同的学者理解儒家文化的角度与层面不尽相同,故正反双方往往都有理由可说,而形成各说各话的局面。但不论我们从什么角度、什么层面去理解儒家文化,“儒家的”一词仍包含一些基本意涵,否则此词就会失去表意的功能。这犹如不同的学者理解“耶教”(基督教)的角度和方式可能不同,但“耶教的”(基督教的)一词仍应包含一些基本意涵。因此,我们不免会问:究竟有哪些特色可以表示“儒家的”一词之基本意涵?依笔者之见,无论我们如何理解儒家文化,至少有一项特色是不容否认的,此即:儒家传统特别重视教育及其文化功能。因此,本文将以孔子论“学”的言论为核心,来阐释儒家传统的此一特色。

“学”在孔子思想中具有特殊的地位。我们通读《论语》,便知道“学”字是一个关键词。根据杨亮功先生的统计,整部《论语》中共有四十二处谈到“学”字(共出现六十三个“学”字),其中有三十二处是孔子自己谈到的。又《论语》二十篇,有十五篇出现“学”字(而且往往不仅一次),只有《八佾》、《里仁》、《乡党》、《季氏》、《尧曰》五篇未出现“学”字(但并非未讨论此问题)②。

孔子生前便以博学知名。《论语·子罕篇》第二章便记载了达巷党人对孔子的评语:“大哉孔子!博学而无所成名。”此外,在《论语·述而篇》有以下的两段话:“子曰:‘默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉?’”(第二章)“子曰:‘若圣与仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。’公西华曰:‘正唯弟子不能学也。’”(第三十四章)这两段话都是孔子对自己的评价,前者是独白,后者则是对弟子公西华而

① 柏格之说见[illegible]。此为柏格于[illegible]年于日本国学院大学创立百周年研讨会中宣读的论文,有任元杰先生之中译,刊于《中国论坛》第[illegible]卷第[illegible]期([illegible]年[illegible]月[illegible]日)。该刊同期亦刊出柏格之演讲稿《一个东亚发展的模型:战后台湾经验中的文化因素》,可一并参看。

② 以上的统计见杨亮功:《论学》,收入其《孔学四论》,台湾联经出版公司[illegible]年版,第[illegible]页。此文原先以《从论语研讨孔子所说的“学”》为题,刊于《孔孟学报》第[illegible]期([illegible]年[illegible]月),以上的统计见第[illegible]页。

说。《孟子·公孙丑上》第二章也有类似的记载,只是对谈的对象换成了子贡:“昔者子贡问于孔子曰:‘夫子圣者乎?’孔子曰:‘圣则吾不能,我学不厌而教不倦也。’子贡曰:‘学不厌,智也;教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣。’”在这三段文字中,孔子的自我评价都是“学而不厌,诲人不倦”。他将“学”与“教”(诲人)联系起来说。这两者看起来很平常,可是按照公西华与子贡的说法,要做到这两点却非常不容易。子贡的说明很能道出“学”与“教”对于儒家传统的重要意义。《雍也篇》第三十章载孔子之言曰:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”套用这里的说法,“学”是立己、达己之事,“教”是立人、达人之事,仁者、圣者之所为亦不外乎此。

“学”对于儒家传统的重要性,还证诸一项事实:《论语》第一篇是《学而篇》,第一章便记载孔子的话,而第一个字就是“学”字。此章的原文是:“子曰:‘学而时习之,不亦说乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知而不愠,不亦君子乎?’”表面看来,这三句话之间似乎没有什么关联,但事实上,这三句话很巧妙地勾勒出孔子思想、乃至整个儒家传统的基本特性。以下我们便讨论这三句话的意涵及其间的关联。

首先我们要确定此处所说的“学”究竟有什么意涵?这个问题至少包含两个问题:一、“学”的本质为何?二、“学”的对象为何?而这两个问题有其关联性。历来关于“学”字的解释有两种:或解作“觉”,或解作“效”。解作“觉”者,如邢昺疏引《白虎通·辟雍篇》云:“学之为言觉也,以觉悟所不知也。”皇侃《论语义疏》也引述这段话,但是引作:“学,觉也,悟也。”这与《说文》的解释相符。《说文》“学”字作“斆”:“斆,觉悟也。”至于解作“效”者,以朱子为代表。朱子《论语集注》云:“学之为言效也。人性皆善,而学有先后。后觉者必效先觉者之所为,乃可以明善而复其初也。”从表面看来,这两种解释似乎不同,甚至是冲突的。因为“觉”是觉悟或觉醒,只能求之于己;“效”是仿效或效法,必须以人为师。但细绎朱子的解释,仿效只是手段,其目标仍在觉悟(所谓“明善而复其初”),他似乎无意将两者对立起来。

尽管以上两种关于“学”字的解释未必冲突,但是笔者认为:朱子的解释较合乎孔子对于“学”的态度。在《论语》中,孔子经常将“学”与“思”对言。最明显的例子是《为政篇》第十五章所言:“学而不思则罔,

思而不学则殆。”《卫灵公篇》第三十一章所言：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”在第一段话，孔子同时肯定学、思二者的重要性。但在第二段话，他又强调“学”之优先性，因为在学、思二者当中，“学”应作为工夫入手处。在此，“思”应是一种内向的活动，包括反省、思考、体悟等；“学”则是一种外向的活动，包括读书、观察、模仿、演练、请教等。从学、思对言看来，“学”的意义应较偏重于外向的“效”。此外，在《述而篇》孔子也曾自述：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”（第一章）“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（第二十章）“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”（第二十八章）以学、思对言来说，所谓“述”、“好古”、“多闻”、“多见”，均属于“学”的范围，可见孔子对“学”的重视。

确定了“学”的本质之后，“学”的对象便不难确定。在《论语》里，孔子提到“学文”①、“博学于文”②、“学礼”③、“学《诗》”④、“学《易》”⑤、“学道”⑥。在这些对象中，除了“道”的涵义不太明确之外，其余各处均明显地涉及古代的文化遗产；甚至“道”也可能包含在古代的文化遗产之中。因此，我们可以说：孔子所说的“学”主要是指对于古代文化遗产的学习。《先进篇》第二十五章记载：“子路使子羔为费宰。子曰：‘贼夫人之子。’子路曰：‘有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？’子曰：‘是故恶夫佞者。’”由孔子对子路的斥责看来，孔子显然将读书视为“学”的主要手段。因为既然“学”的主要对象是古代的文化遗产，读书自然是“学”的最佳途径。

进而言之，孔子所说的“学”虽非直接涉及道德修养，却是道德修养的基础。《阳货篇》第八章载孔子之言曰：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”仁、知、信、直、勇、刚六者都

① 《学而篇》第六章。
② 《雍也篇》第二十七章；《颜渊篇》第十五章。
③ 《季氏篇》第十三章。
④ 《季氏篇》第十三章；《阳货篇》第九章。
⑤ 《述而篇》第十七章。
⑥ 《阳货篇》第四章。

需要全本请访问 www.ertongbook.com