

海外中国
研究丛书

刘 东 主编

CONFUCIUS

孔子

即凡而圣

the Secular as Sacred

〔美〕赫伯特·芬格莱特 著
彭国翔 张 华 译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

海外中国
研究丛书

刘 东 主编

CONFUCIUS

孔子

即凡而

the Secular



red

付·芬格萊特 著
翔 张 华 译

鳳凰出版傳媒集團
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

孔子:即凡而圣/[美]赫伯特·芬格莱特著;彭国翔,张华译.

—南京:江苏人民出版社,2002.9

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 978-7-214-03303-1

I. 孔... II. ①赫...②彭...③张... III. 孔丘

(前 551~前 479)-哲学思想-研究 IV. B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 053901 号

Confucius: The Secular as Sacred

Copyright © 1972 by Herbert Fingarette

Chinese translation copyright © 2002 by Jiangsu People's

Publishing House

Published by arrangement with Harper & Row, publishers

All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10-2002-096 号

书 名 孔子:即凡而圣

著 者 [美]赫伯特·芬格莱特

译 者 彭国翔 张 华

责任编辑 周文彬

责任监制 王列丹

出版发行 江苏人民出版社(南京市湖南路 1 号 A 楼,邮编:210009)

网 址 <http://www.book-wind.com>

集团地址 凤凰出版传媒集团(南京市湖南路 1 号 A 楼,邮编:210009)

集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>

经 销 江苏省新华发行集团有限公司

照 排 南京紫藤制版印务中心

印 刷 扬州市文丰印刷制品有限公司

开 本 960×1304 毫米 1/32

印 张 5.125 插页 2

字 数 137 千字

版 次 2010 年 7 月第 2 版 2010 年 7 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 978-7-214-03303-1

定 价 17.00 元

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是，60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

致中国读者

很高兴向中国读者致以我的问候。我的书以中文形式出现在中国的土地上，我感到它终于回到了自己的故乡。

就像我在本书原来的序言中所说的，阅读《论语》对我来说是一种崭新的发现。在孔子的思想中，我发现了一种人性的视域，这种视域在哲学上是深刻的，在心理学上是真实的，在社会学上它也是既富有洞见又发人深省的。

坦率地说，我不曾认为，并且目前也不认为，孔子的视域是无所不包的。对孔子来说，我们现代的理解中富有特征和正当性的许多东西都是不可实现的。更为具体的来说，在孔子的时代，既没有像我们现代世界这样的急剧社会变迁，也没有随之而来的社会之中个体身份的动荡不安。当今之世，各种文化和价值会有怎样巨大无限的变化形态，是完全无法获知的。

但是，对于体现在孔子言说之中的那种视域的深度和广度来说，现代世界的这种情形并没有从中剥夺什么。西方思想家大都对于孔子视域中如此重要的人性的维度视而不见。因此，作为一位西方的思想家，对于孔子人性和人类社群观念的深邃与重要，我加倍地受到打动。

在本书以及所附的几篇论文中，我的主要努力是哲学性的。目的是发现并澄清孔子一些基本观念的意义。那些观念在相当程度上启发并塑造了伟大的中国文明。我觉得，至少在西方，有一种误解的历史根源。将孔子翻译成西方的语言，典型地反映了通过将孔子西方化从

而使之可以理解这样一种努力。通过使用那些对于西方读者耳熟能详的概念，那些翻译试图帮助西方的读者。但如此一来，孔子思想中最为独特的东西却就此丢掉了。因此，我希望重新检视孔子的《论语》，以其自己的用语来探讨它。我希望发现孔子本人认为是重要的东西，而不是我认为重要的东西。我希望发现孔子所要提出的问题以及他认为是合适的那种答案，而不是我所要提出的问题以及我认为合适的答案。

我力图忠于孔子理念的独特性，因此，对于受过西方传统教育的读者来说，我常常要以一种新的形式来展开我的论述。（我是否能够大胆地推测：即使在东方，甚至在中国，如今西方的思想潮流所产生的影响是如此之大，以至于在相当程度上使孔子的视域受到了臬杂呢？如果这种推测具有某种真理性，那么，我所写的这些东西或许也能够服务于这样一种谦恭的目的，这种目的就是：对于中国的读者来说，澄清孔子这位伟大导师的理念，使之重获新生并回复到其本来的面貌。）

无论如何，我最为诚挚的希望是：我这里所写的东西是为了我的某些读者，西方的以及东方的，它不仅是一部学术著作，更是带有人类兄弟之情和公共之美的哲学信息的一部著作。而那种人类兄弟之情以及公共之美，正是我在孔夫子的《论语》中所发现的。

以下，我要向那些在本书中文版得以面世过程中发挥重要作用的人们表示最大的感谢。我尤其要向刘东和陈来教授表示我最热烈的感谢，是他们发起并推动着本书中文版的出版工作。我要向彭国翔博士所作的贡献表示深切的感谢，是他承担了这项翻译工作的非常高的要求。并且，我也要向安乐哲教授表示友好的感谢，是他慷慨地拿出时间，推进了这项翻译出版工作的顺利进行。

最后，能向我的中国同行们提供这部我自己颇为重视的著作，我想表达我是多么的荣幸，也想表达我的希望，希望在阅读本书的过程中，它可以向我的中国同行们提供某种回馈的小小尺度。

赫伯特·芬格莱特

加州，圣·巴巴拉

初读孔子时,我觉得他是一个平常而偏狭的道德说教者。对我来说,他的言论集——《论语》,也似乎是一件陈旧的不相干之物。后来,随着逐渐增强的力量,我发现,孔子是一位具有深刻洞见与高远视域的思想家,其思想堂奥的辉煌壮观足可与我所知的任何一位思想家相媲美。渐渐地,我已然确信,孔子能够成为我们今天的一位人师——也就是一位饱经人世沧桑、饱含人生智慧的思想导师,而不只是给我们一种早已流行的、稍具异国情调的思想景象。孔子所告诉我们的,不是在别处正在被言说着的东西,而是正需要被言说的东西。他的谆谆教诲会令我们耳目一新。

对于西方有关人的哲学研究的最新进展,我有一些了解,并从中得到了启发。我发现,《论语》里的睿见卓识,在精神实质上接近于这种西方哲学最新发展的一些最显著的特征。就此而言,孔子是迄今为止“超越于我们时代的”思想家,这是数个世纪以来他在相当程度上受到西方世界忽视的一个重要原因。然而,今天我们能够把孔子的思想与西方思想的某种新成分相提并论,从中受益,是因为他在此提出问题的方式,使得西方人置身于一个全新的视域。

除了完全异质的思想之外,我断定,孔子思想中有着十分重大的类似于西方新思想的成分。与此同时,我也考虑到了那种把我们已有的思想读进《论语》文本中去的自然倾向。这种做法到底取得多大成功,读者们将会作出判断。在此,我只说我的主要目标——和我取得成

功时的喜悦——就是要去发现孔子思想的卓异之处，学习并体会他能够给予我的教诲与启迪，而不是为了寻求那种有点儿学究式的快乐，也就是说，不是为了在一个古代的异域思想者身上，期待某些已经为我们所十分熟悉的看法。

在孔子思想的早期翻译者当中，有博学的天主教学者和神父，以及虔诚的新教传教士。他们都理智健全并且颇具慧眼，仅仅因为他们翻译孔子思想方面所取得的伟大成就，人们就可能对他们心存尊敬。可是，他们往往这样来推崇孔子——在某种程度上有点像教会过去常常推崇苏格拉底那样——尽管孔子是异教徒，他们却把他作为一个近乎神圣的人：孜孜矻矻于追寻最崇高的真理和最完善的人生。然而，可叹的是，他们认为，孔子孜孜以求的东西，却是只有基督启示才能够带来的果实。在西方，《论语》最初可能是被当做近似基督伦理箴言的东西来阅读的，或者由于预示了基督教神学，孔子因此而被发现是值得尊崇的。与其说在翻译中这种解读常常受到支持，毋宁说它更为恰当地适应了当时的目的。无论如何，当初，西方人是以其本能的或直觉的方式来解读《论语》的，而且还不自觉地受到了用基督教术语、用欧洲思想的术语来思维的束缚。

IX 在更为晚近的时代，更多在人类学上颇有造诣和世俗取向的学者，也翻译了适合他们自己的《论语》。新近的翻译中，基督教思想成分表面上消失了，但欧洲思想背景的假想观念或预设却还常常存在。甚至在不受欧洲思想观念影响的地方，如今西方学者熟悉得多的佛教和道教思想，也给这种翻译染上了色彩。因而，这种错误是累积性的。不管佛教思想在许多方面是多么地不同于欧洲思想，但它与欧洲思想共同具有某种根本性的偏见：它们都赞成人类的个人主义和主观主义的观点。这就是崇尚个人的心性、内在的生命和个体的实在；这是它们理解人的本质的着眼点，它贯穿在佛教和欧洲思想的主流进程中。我当然深知，将要陈述于后的是一种相当一般化的看法，难免有各种各样的例外情况，然而我乐于把它揭示出来。研究本书所提出的问题之后，我领会到那种新颖的、对我来说也是颇为有力的阐明方式，在那种方式中，这种一般化的看法可以得到支持和理解。

无论如何,这使我认识到,各个翻译者不管有多么重大的差异,他们在各自的翻译中都普遍设定了“主观-心理”的解读《论语》的方式,这种设定是十分不自觉的,因而也是最具有偏见的方式。由此,本书的论点是:与这个根本性的偏见有关,所有现存的《论语》翻译都误入了歧途,假如我所言不谬,那么,那些翻译者们引进了一种观察人类的方式,而那不是孔子的方式。因此,他们不能显示——他们的翻译甚至也不容许——孔子有关人的观点具有某种鲜明的非欧洲人、非佛教式的特征。

在发现问题如此之后,我在以下的文字中则试图说明它为何如此。我所依据的主要材料之一,就是《论语》的原典。一方面,我要努力发现原典所说明的、所暗示的,另一方面,我又要看清它没有说明的,或不必暗示的。《论语》的原典所能够绝对明白地呈现的就是这么多。此外,必须向原典设问,也许会得到答案。但没有提出的问题,是不可能指望有答案的。关心原典文体的人,会准确地翻译出原典文体上的微妙差异。而重视心理问题的人,也许不太感兴趣显示——甚至不太能理解——那些文体上的微妙差异。目前,西方还没有一个专业哲学家做过《论语》的现代翻译。由此,我相信,迄今也没有一种《论语》的翻译 X 已经从对西方当代哲学思想和技巧的娴熟中得到启迪。

正是基于这些评估,我才说我试图用孔子自己的话语来揭示或阐明他的思想。进而,我尽可能严格地把自己限定在《论语》较早形成的、根据目前的研究更为真实可靠的那些篇章之中,那主要是前十五篇(《论语》全文共二十篇)。甚至在这十五篇中,我也小心翼翼,因为有学者认为这些最早的篇章也受到了后世的增删和窜改。然而,根据我当前的目的,没有必要拘泥于历史上的孔子是否说过所有这些或其中的某些“言论”。按照这种精神,在独立的学术研究基础上(参见附录:关于文本问题),删削某些篇章后,我们留下来的的是一个有统一的历史社会背景、语言风格和富有哲学意蕴的文本。这个文本,也只有这个文本,才是我在这里所要着力加以诠释的。

我竭力避免引入诠释性的材料,我们知道,这些材料是后世中国人的注释或评论。在我看来,在中国“诸子”辈出的时代,形形色色的中

国哲学思想的交融互补，似乎很快就赋予孔子的思想学说一种不同的性质和特征。当然，我这种纯化孔子的企图和努力不可能完全成功，而只能取得一定程度的成功。因为我们**所有的**文本和解读，都不可避免地受到历史上各种注释、评论、编撰者的选择和十足的意识形态的影响。

然而，我的终极兴趣在（孔子的）哲学上，因此，对我来说重要的是：认真研读我所精选的《论语》文本，以求发现其中所蕴涵的哲学性的睿识洞见。我总是努力把这一点牢记在心，就像我前面的论述已经表明的那样，即便我相信，不能把对这样一个文本的认真的哲学解读与历史的和语言的细致分析完全分开。进一步说，这样做与我的目的和方法并不矛盾，因为我本人并不是一个汉学家，而要大量依赖西方学者的二手材料与评论，其中当然也包括他们时常对广博的中华学术的精要把握。但在我所选择的首要任务中，即深入细致地对《论语》进行哲学的研究，我已经以我自己的方式完成了对于原著的研读。凡是立足于文本问题的相关哲学问题，我都要亲自进行独立的文本分析，直到我相信它和原著的哲学观点相契合为止。

因此，在这里，我必须为本书提供的《论语》篇章的翻译负责，尽管这些翻译基于广泛的商讨，着重借用原著的词语，并在若干情况下直接引用最有影响的翻译和学术文章。我的主要目标是要用一种独特的眼光，选译或者重新解读原著，以便揭示文本之中蕴涵的哲学奥义。在一些篇章中，这些哲学奥义在具体概念的性质或含义上是明显表现出来的（尽管并非总是显而易见）。而在另一些情形下，同样重要的是，相关的哲学思想在文本中又表现出模棱两可的、含糊的、无关紧要的或其他不相干的迹象，而在其他文化传统的思想家中，这一点也许在常规上是要加以引介或力图阐明的。很自然，我讨论《论语》文本及其问题，是为了阐明我从哲学上对现有孔子思想的翻译和解读发表批评看法的理由。我相信，我已经避免了那种可能会被认为生搬硬套的翻译，也就是那种为了支持我的论点而不惜牵强比附或者断章取义的做法。

目 录

致中国读者 / 1

序 言 / 1

第一章 如同神圣礼仪一般的人类社群 / 1

第二章 一条没有十字路口的大道 / 16

第三章 人格的所在 / 33

第四章 传统主义者还是空想家? / 51

第五章 孔子的一个比喻:神圣的礼器 / 62

关于文本问题 / 70

参考文献 / 72

附录 作者关于《论语》的三篇论文

《论语》中人性的音乐 / 77

《论语》中自我的问题 / 105

《论语》如何描绘理想的权威及其作用模式 / 124

译后记 / 148

第一章 如同神圣礼仪一般的人类社群

1

本章论述的目标,是要揭示孔子所洞察到的神奇力量,更为准确地说,那正是人类美德的精华或本质体现。经由这种神奇力量,最终我们也就能够达到极高的境界,看到孔子视为中心命脉的人类生存的神圣性。到 20 世纪,由于不能深切地领会孔子思想学说中这种生存要点,我们便在很大程度上漠视了这种神圣性在其学说中的中心地位。

具体地说,这里所需要的(和所提供的),就是利用当代的哲学认识,来对孔子的思想进行重新诠释。实际上,这样一种立足于反思的再解释,足以为我们思想中那些一直处于阴影中的内容带来光明。

当一些敌对的思想流派的观念浸染了孔子的学说时,《论语》或至少其更为真实的“内核”中的那种哲学洞见,便很快就模糊不清了。至于这种哲学洞见在通常受到西方思想影响的现代翻译或诠释中也销声匿迹,就更不足为奇了。因此,有必要在某种程度上强调《论语》富有神奇魅力(magical)和宗教性的维度。在今天,《论语》的主要意旨被解读成经验论的、人文主义的、世俗化的思想,或者类似于柏拉图理念论者的思想。确实,人们常常认为,对于明确否弃迷信或者否弃对“超自然力量”的过分依赖,^①《论语》的思想学说迈出了重要的一步。

2

毫无疑问,《论语》所展现的世界,在其性质上十分不同于摩西(Moses)、埃斯库罗斯(Aeschylus)、耶稣、佛陀、老子或《奥义书》(Upanishadic)的教导者们心目中的世界。在某些显而易见的特定方面,《论语》的确很鲜明地表达了一个人文主义者和传统主义者的世界观,

然而，它也非常传统地提供了对神灵的一种注重实效的必要敬畏。

孔子说，“务民之义，敬鬼神而远之”。（《雍也第六》第20章）* 依照这个训诲，孔子自己从来“不语怪、力、乱、神”（《述而第七》第20章）。针对超出一般经验的和超自然的问题，孔子回答说：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”（《先进第十一》第11章）

如果考察《论语》文本的思想实质，我们很快就会弄明白，《论语》的论题和主要概念都主要相关于我们的人性、行为举止和人际关系等。只要列举一些不断重复出现的谈话主题，如“礼”（Rite）、“仁”（Humaneness）、“恕”（Reciprocity）、“忠”（Loyalty）、“学”（Learning）、“乐”（Music），以及一些通过它们而使各种家庭-社会关系和责任（如“君”、“父”等）得到定义的概念，对于我们当前的目的来说就足够了。

孔子认为，人类的道德和精神成就并不依靠欺骗或者幸运之神降临，也不依赖于神秘的咒语（esoteric spells）或者任何纯粹外在的力量。这种思想进一步加深了《论语》现世的、务实的人文主义色彩。一个人的精神境界以他一生下来就已经具备的“素材”（stuff）为基础，取决于他为“塑造”（shaping）自己的精神境界而付出的艰辛努力，也就是他为此投入学习和工作的数量和质量。精神的崇高性要求锲而不舍的意志和坚忍不拔的努力。孔子说：“仁者先难而后获”（《雍也第六》第20章），又说：“任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《泰伯第八》第7章）孔子忧虑的事情是“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”（《述而第七》第3章）。孔子的门徒肯定也都十分清楚他的这种使命并不是追寻不可思议的神迹，而是不断的“切”、“磋”、“琢”、“磨”（《学而第一》第15章），目的是成为一个完善而真实的人，一个参与（奉献）社会而有价值的人。所有这一切从外表上看，似乎都说明：孔子恰恰在本质上是反对神秘的（antimagical），因而，《论语》也绝少神性的气息。

然而，尽管孔子执着于这种充满修身色彩的和具有明显世俗倾向

* 为了上下文的流畅和可懂，也为了显出作者本人对孔子原典的独特理解，本书中的《论语》引文在必要时往往会依英文译为现代汉语而不直接恢复为《论语》中的原文。——译者

的道德说教,但我们还是发现《论语》中偶尔有些言论,似乎透露出对那种具有深远意义的神奇魅力的力量(magical powers)的信念。我所谓的“神奇魅力”(magic),是指一个具体的人通过礼仪(ritual)、姿态(gesture)和咒语(incantation),获得不可思议的力量,自然无为地直接实现他的意志。这种神奇魅力的施行者并不运用诱使神灵附体的策略和方术来作为达到其目的的手段;他也不使用强迫或物理的力量。在那种神奇魅力的施展中,并没有在实用性上经过发展和经过检验的策略。他只是在适宜的礼仪环境中、通过恰当的仪态和言词来希冀他的目标。对他来说,不需要作进一步的努力,这种行为就达成了。有时,孔子的言词强烈地暗示出对于这种方式至关重要的某种根本的神秘力量。(在下列引述中出现的一些中国术语,对孔子的思想都极为重要,它们指明了基本价值行为的力量、状态和形式。由于很有必要,这些术语将在后文加以详细地讨论。)

仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。(《述而第七》第29章)

克己复礼,天下归仁焉。(《颜渊第十二》第1章)

舜是孔子推崇的古代伟大的圣王,“无为而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面(君王合礼的仪态)而已矣(亦即他的统治事务完美无瑕地进行着)。”(《卫灵公第十五》第4章)

随着一种本身不可捉摸、无形无象的无法抗拒的力量,这种神奇魅力的成分总是涉及到一些轻而易举、令人惊叹地产生的巨大效果。“其身正,不令而行”(《子路第十三》第6章)。“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”(《颜渊第十二》第19章)“为政以德。譬如北辰,居其所而众星共之。”(《为政第二》第1章)

这些言论可以从不同的角度来理解。有人也许只注意到了——如杜维恩达克(Duyvendak)所说——《为政第二》第1章中“原始的神奇魅力的意义”是“明确无误的”,或者《卫灵公第十五》第4章中舜的合礼仪态是“蕴藏着最高神奇魅力潜能的一种状态”。^②简言之,可以承认这些是《论语》里“迷信”思想的真正残留。

然而,《论语》的许多现代诠释者都希望更为“同情”地来解读孔子,也就是用我们自己熟悉的和已经接受的术语来最大限度地解释他的哲学主张。为了做到这一点,这些现代阐释者一般都竭力淡化《论语》中实际上不可化约的(irreducible)神奇魅力的思想成分。因为在我们的时代,由咒语和礼仪的姿态而导致的直接的行为目标,不能够被作为一种严肃认真的可能性,这是大家普遍接受的一条公理。(这条世人普遍承认的公理的重大例外,是当代的“语言分析”,对此我们后文将要讨论。但语言分析这项工作的重要性,迄今还根本没有超出专业哲学的领域之外。)

《论语》中神奇魅力与奇迹的暗示,是如此不投合当代人的口味,以至于人们总要以各种方式对其进行消解:我曾引证的语录只有一篇出自被广泛公认为“真正可靠”的《论语》主体部分(即从第三篇到第八篇)。另一些语录散见在许多增删窜改的篇章中,常常和孔子的精神不相容,这一点在被接受的文本中也是众所周知的。或者,人们也许坚持认为,这种神奇魅力的成分在适用范围上受到了很大限制,只应用于君王,甚或只适用于道德完善的圣王。^③还有另一种可能的方法“消解”这种“神奇魅力”的成分,那就是:假设孔子只不过是用其他熟悉的方式强调和戏剧性地显示垂范的力量。^④简言之,按照这种观点,我们必须把《论语》中有关“神奇魅力”的言论,当做一种平淡无奇的(道德)真理的诗化陈述(poetic statements)。最后,有人可能只是争辩说,孔子在这个问题上并不一贯——也许他主要的和富有特色的思想是反对神奇魅力的。但是,正如很可能被料想的那样,孔子并没有使他自己从根深蒂固的传统信仰中彻底解放出来。

所有这些诠释都把孔子从神奇魅力的维度来教诲人类美德的思想,作为 20 世纪久经世故的人们的一种接受障碍。必须将神奇魅力的成分从孔子的思想中消解掉,或者另外将其作为一种历史上不可理解的孔子的失败来加以处理。但是,我倾向于认为,如果我们一开始并没有假设孔子言论中的这种明显的意义是不可接受的,那么,在这个问题上,我们就仍然能够从孔子那里获得启迪。

与其对那些另外的诠释逐一进行驳斥,我倒宁愿致力于对我下文

的论述作一个积极的阐释。我认为,孔子用神奇魅力的眼光看待人类,洞察人类具有神奇非凡的力量,这是他真正的和正确的思想。我无意主张我的这种阐释是正确无误的,而其他一切诠释都属于谬误。但是,毫无理由假设一个像孔子这样的具有原创思想的人,会仔细明辨他所说的言论的一切可能意义,并有意识地指向仅仅其中一种意义,而排除其他一切意义。与此相反,应当假设孔子式的神奇魅力的思想具有多方面的丰富的意义,我相信,下文我即将详细阐述的那种意义,是孔子思想学说的真正的核心的内容,但这一点迄今却仍然没有被世人理解。

孔子发现并竭力唤起我们注意到:就其特性而言,那种真正的、独特的人的力量具有一种神奇非凡的品质。因此,孔子的任务实际上就是被要求去揭示那些已经如此熟悉和普遍以至于不被察觉的东西。在这种情况下,必须要做的事,就是以一种新颖而正确的方式呈现我们人类存在的这种“明晰可见”的维度。在哪里能找到一条新的道路,通往这个熟悉的领域呢?又有谁会提供给我们一种崭新而又具有启示性的观察视角呢?孔子发现了这条道路:通过他所提供的“礼”的方法,我们就可以通行无阻。

人生下来得花很长的时间和艰苦的努力来学习“礼”。“礼”这个词的本义接近我们西方说的“神圣性的礼仪”(holy ritual)或“神圣化的仪式”(sacred ceremony)。孔子思想的特征便是使用“礼”的语言和意象作为媒介,在礼仪活动中来谈论道德习俗(mores)的整体,或者更确切地说,在礼仪活动中来谈论社会的真正传统与合理习俗的整体。^⑤孔子教导说,对于人类完善,尤其是属于人所特有的美德或力量而言,依 7
“礼”而行的能力和克己复礼的意志乃是最基本的。因此,孔子在此做了两件事情:一是他唤起我们关注传统和习俗的整体,二是他又提醒我们,要通过一种比喻并透过神圣礼仪的意象来看清所有这一切。

孔子所说的精神的贵族也就是君子,就是那种为把社会规范(礼)和原生态的(raw)个人的存在熔铸在一起而辛勤劳作的“炼金术士”(alchemy),他们以这样一种潜移默化的方式,把原生态的个人转化成

为实现人所特有的美德或力量的德性的存在。

人的道德是在人际交往的具体行为中实现的，这些行为都具有一个共同的模式。这些模式具有某些一般的特征，所有这些模式的共同特征在于“礼”：它们都是“人际性”(man-to-man-ness)的表达，都是相互忠诚和相互尊重的表达。但是，这些模式也是具体的：它们详细地区分和限定礼仪施行的所有组成部分(ritual performance-repertoires)，这便构成了所谓文明的模式，也就是真正人道的婚丧嫁娶和行军征战，以及为君、为父和为人子等等的礼仪节文。然而，人们决不可以被理解成为仅仅是标准化模式的单元，机械地执行服从宇宙法则或社会法律的刻板仪式。他们也不是自足、独立的个体灵魂，碰巧能与一种社会契约相一致。只有当其原始冲动受到“礼”的型塑时，人们才成为真正意义上的人。“礼”是人的冲动的圆满实现，是人的冲动的文明表达——不是一种剥夺人性或非人性化的形式主义。“礼”是人与人之间动态关系的具体的人性化形式。

孔子新颖而创造性的洞见，就是看到了人之存在的这个方面，作为习得的传统和习俗，它的形式是根据一种特别具有启示性的意象——“礼”，也就是“神圣性的礼仪”、“神圣化的仪式”，它们存在于孔子之前“礼”这个术语的通常意义之中。

- 8 在既经学习熟练的礼仪中，每一个人都按照一定的形式做他所应当做的事情。尽管我们谁也没有强制、逼迫、命令、督促或“做”其他任何使之发生的事情，我的姿态却能够和谐地与你的姿态彼此协调。继而，其他参与者又会顺利地遵循我们的姿态。如果所有的人都“克己复礼”，那么，全部所需要的——紧扣字面的意义来说——就是在恰当礼仪情境中的一种最初的礼仪姿态，从那以后，一切都会依之而“发生”。舜(圣王)采取了什么行为？“他只是‘恭己正南面’而已。”(《卫灵公第十五》第4章)现在，至少让我们详细考察一下神圣礼仪的这种富含启示的意象所强调的行为的鲜明特征。

重要的是，我们不会觉得这种从容中道(effortlessness)是“机械的”，也不会觉得它是“自动的”。如果它是“机械的”或“自动的”，那么，就像孔子反复表明的，这种仪式便是死的，贫乏的和空洞的，其中没有