

儒家伦理的发展方向:人伦之理与内在超越

徐 嘉^{*}

〔摘 要〕 20世纪初以来,儒家伦理的现代转型主要出现了四种理论形态,即义理上的心性之学、制度伦理上的纲纪之道、社会生活中的人伦之理、精神信仰上的内在超越。然而,这些研究的现实影响与实践意义却仍有限。尽管现代新儒学阐发的“良知的自我坎限”精致而玄妙,但企图以此为根源而生发出科学与民主却是一种虚幻的构想,不能产生实际作用;随着封建社会的解体,没有了宗法家族制度与政治体制等诸多制度的支撑,纲纪之道已失去了其赖以生存的根基,而儒家伦理想要依托现代社会制度发挥作用也面临种种困难;与此相比,儒家的人伦之理与现代伦理观念相结合,在社会中还在广泛地发挥作用,影响着民风、习俗与道德风尚;“内在超越”理论则揭示了儒家伦理价值系统的特质,因其超越性而产生的伦理信仰塑造了中国人的伦理意识、道德思维与精神追求,彰显了非宗教式信仰的意义。因此,在走向现代文明的进程中,儒家的“人伦之理”与“内在超越”理论经过重新诠释与建构性重塑,依然是中国人道德生活的价值源泉,这也是儒家伦理未来的发展方向。

〔关键词〕 儒家伦理;心性之学;纲纪之道;人伦之理;内在超越

一百多年来,儒家伦理思想命运多舛,其不断退出社会生活各领域已是一个不可阻挡的趋势,而与此同时,守望与重振儒家伦理的努力也一直薪火相传、绵延不断。时至今日,在中国走向现代化的进程中,在文化自信、文明自觉的背景下,儒家伦理思想的复兴又成为引人注目的话题。问题在于,儒家伦理是一个传承两千余年的、庞大而复杂的思想体系,在社会转型、制度变革、科学昌明的时代,其意义与价值何在?哪些内容还能够发挥积极作用?如余英时所言,历史上的儒学不只是一种单纯的哲学或宗教,而是一套全面安排人间秩序的思想体系,从个体的生命历程到家、国、天下的构成,都在儒学的范围内。在两千多年中,儒学落实于政治、经济、教育等种种制度,并深入到百姓日常生活的每一个角落。^①也就是说,儒学或儒家伦理的直接作用,是以日用人伦的方式,规范与引导了民众的道德生活。此外,又深入于各种社会制度之中,依靠制度的力量实现儒家伦理的价值。但是,从19世纪末开始,随着封建王朝的瓦解,儒学及其伦理思想所依附的制度全面衰落,“中体西用”(张之洞)、“孔教运动”(康有为)是儒家伦理制度化的最后努力,到辛亥革命以后,儒家伦理与封建制度之间的联系中断

^{*} 哲学博士,东南大学人文学院与道德发展研究院教授、博士生导师,210096。本文是江苏省公民道德与社会风尚协同创新中心、江苏省道德发展智库(2242016S30071)研究成果。

^① 余英时:《现代儒学论》,上海:上海人民出版社,2010年,第185页。

了,制度化的儒家伦理已经基本死亡。但是,正因为不再与封建制度相关联,这也成为儒家伦理开始新的生命的机遇。在早期的努力中,从“心灵与理智完美谐和的中国人的精神”(辜鸿铭)、“静的文明”(杜亚泉)到“意欲持中的文化路向”(梁漱溟)等等,都强调儒家伦理是不同于西方文明的价值类型,虽然也有一定的理据,但这些保守性的辩护对于儒家伦理的新生并无太多裨益。而严复的“兴民德”、梁启超的“新民说”以及现代新儒家的思考则吸收了大量现代价值理念,开始超越传统伦理的局限性。20世纪40年代,贺麟以会通中西的方式相继写出了《五伦观念的新检讨》《儒家思想的新开展》,开启了以现代哲学方法研究儒家伦理的理路,这也成为现代新儒学的重要特征。简言之,相对于传统儒学的伦理形态,20世纪以来,儒家伦理主要从心性之学、纲纪之道、人伦之理与内在超越四个方面展开。这些研究既是理性的思考,又有着重建“伦理精神象征”的情结,在理论上都对于儒家伦理的现代转型作出了贡献。但是,儒家伦理的生命力在于社会实践,如果不能造就活生生的人格典范、良善的社会风尚,不能给予现代人心灵的安顿与精神的寄托,就不是真正意义上的进步,而经过几代学人的探索,儒家伦理的新发展到底前景如何呢?

一、心性之学:凌空蹈虚的理论阐释

在儒家伦理的新发展中,心性之学的兴起格外引人注目,这也是现代新儒学最重要的理论建树之一。心性论是传统儒家伦理的基石,从孔子开其端,孟子言性善,到程、朱讲“性即理”,陆、王倡“心即理”与“致良知”,儒家心性论的发展历经了两千余年。在儒家看来,人之心性是修身(格物、致知、诚意、正心)之本,“明明德”(复明与发扬先天的光明德性)的前提,在心性修养完成的基础上,才能齐家、治国、平天下,此即儒家“内圣外王”的道德理想。现代新儒学的心性之学上承阳明心学,而表达了新儒家的现实关切。但是到了20世纪,心学通过“致良知”而达内圣外王之道已经不能应对中国面对的挑战,而完全抛弃儒学心性论又如同自毁文化根基。五四时期的中国知识界已经认识到,一方面,如果“民主”、“科学”不能在中国扎根,中国决不能走向富强,儒家伦理如果不能成为孕育“民主”与“科学”的土壤,便应彻底抛弃。另一方面,就思想和文化而言,现代决不可与古代脱节,任何一个现代的新思想,如果与过去的文化完全没有关系,便犹如无源之水、无本之木,绝不能源远流长,根深蒂固。^①因此,现代新儒家认为,不能只是消极地去“适应”、“凑(迎)合”现代化,儒家的生命与“内在目的”应是积极地要求现代化的。^②儒学心性论应该成为中国走向现代社会的源头活水,即从儒学的本源(心性)中生出现代文明的基本要素。1958年,牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅联名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》中说:“中国之学术文化,当以心性之学为其本源”;“使中国人不仅由其心性之学,以自觉其自我之为一‘道德实践的主体’,同时当求在政治上,能自觉为一‘政治的主体’,在自然界、知识界成为‘认识的主体’及‘实用技术的活动之主体’。”^③这一观点代表了现代新儒家的共识。从中可以看出,现代新儒学对心性之学的期待之高。确实,自熊十力开创现代新儒学“新心学”一系之后,追随者众,其中,唐君毅与牟宗三建构的现代新儒学心性论达到了一个理论高峰。在《生命存在与心灵境界》中,唐君毅以黑格尔的精神哲学方法建构了一个庞大的“心通九境”的形上学体系,以儒家之“心”作为人类文明的根源与本体,贯通了人类的一切文化创造和文明成果。与此相比,牟宗三对“心性”与“良知”的现代阐释更具使命感与问题意识。内圣外王曾是儒家的道德理想,牟宗三则要重建“新内圣外王之道”,其“三统之说”曰:“一、道统之肯定。二、学统之开出。三、政统

^①贺麟:《儒家思想的新开展》,《文化与人生》,北京:商务印书馆,1996年,第4页。

^②牟宗三:《政道与治道》(新版序),长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第3页。

^③张君勱:《新儒家思想史》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第567、576页。

之继续。”^①即在道统上肯定儒家的道德价值,护住孔孟开辟的宇宙人生之本源,此即儒家的“心性”“良知”。在此基础上,从心性中转出“知性主体”以开出科学,再由认识政体之发展而肯定民主政治,一言以蔽之,即要从根源处说明如何以儒家的心性生发出科学与民主。

就儒家伦理的本来面貌而言,“内圣外王”之道是“身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”,这是一种与“家国一体”封建制度相适应的、士人从个体修养到建功立业的进阶之路,牟宗三称之为“外王之直接形态”。在这种传统形态中,通过“格物”“致知”“诚意”“正心”的心性修养的方法所获得的认知,乃是“以仁摄智”式的认知,无涉于自然科学,故以“良知”的彰显而成就现代科学,并无直通之路。对此,牟宗三认为,儒家心性论于知识方面未产生科学,是因为儒家讲的智是统摄于仁中的“神智”,“神智”是直觉形态的体认方式,其了解万物并不与外物为对为二,非主客两分,而是摄物归心,越过了逻辑与数学的途径。对于现代科学来说,这种“智”不是“知性主体”的认知,所以,心性之学发展到阳明心学后,完全是本源形态中的智或德性中的智,只呈现“德性主体”,不呈现“知性主体”。牟宗三说:“一个文化生命里,如果转不出智之知性形态,则逻辑数学科学无由出现,分解的尽理之精神无由出现,而除德行之学之道统外,各种学问之独立的多头的发展无由可能,而学统亦无由成。此中国之所以只有道统而无学统也。”^②也就是说,儒家伦理主导下的认知,只是注重与彰显了心性本源与德性之智的关系,强调了“尽性、知性、知天”的天人贯通之道,这虽然是人生的根本问题,但是除此之外,人类社会的发展离不开“知性”的发展、科学的进步,缺失了这个内容,儒家伦理精神的展开是贫乏而不充实的;而对于儒家心性论于实践方面未产生民主政治,牟宗三认为,与认识上的“神智”相应,以本心彻悟本源的道德实践用到政治方面,就是一个圣君贤相的“神治形态”。什么叫“神治形态”?这就如同上帝治理世界是不通过国家政治、法律形态的,上帝的法就是从神心流出的自然法。中国以往两千多年的君主制就是这种“神治形态”,而这种一心之治是不能产生近代国家的政治法律的,因此是“有治道而无政道”,“在全副人性的表现上,从知识方面说,它缺少了‘知性’这一环,因而也不出现逻辑数学与科学。从客观实践方面说,它缺少了‘政道’之建立这一环,因而也不出现民主政治,不出现近代化的国家政治与法律。”^③

儒家伦理以仁摄智、以善统真是其基本的价值立场,这种价值取向在封建时代又被充分制度化了,教育制度、科举制度、政治制度都体现了这一点。而牟宗三认为,良知(道德理性)是万化之原、绝对的本体,而且完满俱足,之所以没有发展出近代科学与民主,“乃是超过的不能,不是不及的不能”。^④只是因为境界过于高远,在从良知开出事功的过程中,于知识而言,缺少了“知性”的环节,逻辑、数学和科学不能充分发展,于客观实践方面,缺少了“政道”建立的环节,民主政治不能建立,也可以说,这是儒家传统的“外王的直接形态”之不足。为此,牟宗三力图上承阳明心学之“良知”而达成“外王之间接形态”:以良知(道德理性)开出民主与科学,此即所谓“良知的自我坎陷”。这是牟宗三独创的一个命题。“坎陷”一词,出于《易传·说卦》:“坎,陷也。”牟宗三固然运用了中国哲学的概念,但无论如何引申,还是self-negation更能表达其真正的意思:自觉的自我否定,^⑤或者我们称之为辩证否定。具体而言,从成德之道德理性转为成就知识之科学理性,“(良知)必须经由这一步自我坎陷,它始能充分实现其自己,此即所谓辩证的开显。它经由自我坎陷转为知性,它始能解决那属于人的一切特殊问题。”^⑥良知或道德理性通过自我否定、“暂时的退让”而成为“知性主体”,而知性所包含的逻辑、数学、科学与客观实践方面的国家政治法律虽不是最高境界中的事,但是在实现道德理性上,却是不可缺少

①牟宗三:《道德的理想主义(序)》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第3页。

②③牟宗三:《历史哲学》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第172、181页。

④牟宗三:《政治与治道》,第51页。

⑤牟宗三:《中国哲学十九讲》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第257页。

⑥牟宗三:《现象与物自身》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第106页。

的。也就是说,科学与民主政治的实现,是良知最后充分地自我实现的条件。

可见,“外王的间接形态”或曰开出“新外王”,只是道德理性的自觉的自我否定,此一念之曲折,类似于黑格尔的“绝对精神”的自我运动、自我实现。问题在于,如果儒家的心性之学仅仅发展出一套以西方哲学为蓝本的逻辑推理,理论上无论如何地圆融无碍,如果不能产生现实的效果,甚至抛弃了道德实践这一内圣与外王之间的纽带,或者根本没有落实于实践的方式,那么,这还是不是儒学已经难言了,遑论儒家伦理的新发展了。牟宗三的“良知自我坎陷”思想从最初的萌芽开始,不断丰富完善,论证越来越细密,影响却仅限于少数学者,其问题不在于理论本身,而在于脱离了儒学真正发挥作用的方式。儒家伦理是经世致用的,要求实践的,无法长期停留在思辨的层面。对此,林安梧有一个中肯的评价,他认为,牟宗三先生所言之良知脱离了历史、社会的总体因素,而直入其抽象的本质,并以此本质作为一切生长的起点。这样的“外王”开出论,即是一种理论的、诠释的开出。^①因此,这种理论所起的作用,只是一种精致的辩护,而以此方式说明儒家心性之学可以开出民主政治和现代科学,不能解释为什么在心性之学的影响下,中国不但没有产生科学与民主,反而在近代阻碍了它们在中国的扎根,而最根本的问题是,无法说明“良知自我坎陷”发生作用的机理。因此,这不是实践意义的心性之学的“现代转化”。其实,早在20世纪40年代,贺麟就指出:“无需附会科学原则以发挥儒家思想。一个崇奉孔孟的人,尽可精通自然科学,他所了解的孔孟精神与科学精神,尽可毫不冲突,但他用不着附会科学原则以曲解孔孟的学说,把孔孟解释成一个自然科学家。”^②事实上,基督教也没有开出民主与科学,天主教更是反民主的,但他们对西方社会的道德约束仍然强大而有力,在心灵的寄托、精神的安顿方面,依然起着不可替代的作用。历史已经证明,在现代政治体制下,儒家伦理本身并不阻碍科学的发展与进步,科学制度的建立、科学精神的培养,依靠制度设计就可以解决。因此,现代新儒学灵根自植的宏愿固然令人钦佩,但要依靠良知的自我坎陷开出民主与科学实乃缘木求鱼。其实,儒家心性之学的本来意义与直接目的是塑造道德理想人格——人之心性一应俱全,万物皆备于我,此心给予人一种自信的力量与向善的根基,不辜负这种赋予,信奉之、践行之,向内体悟道德之本源,向外开出建立事业之理想,成就君子乃至圣贤人格,“人道本身就有贯通天道和地道的性格。正因为人可合天地之德,于是便不再仅仅是‘天地之撰’,即不再仅仅是天地的作品,而是变成了自我生成着的人,人以自我生成的方式变化着自己的气质,顺承天地的精神,推进天地的事业,在这个意义上,人才是天地之心。”^③这才是两千多年来心性之学的真正价值所在。

二、纲纪之道:伦理制度化之困境

近年来,随着“政治儒学”“制度儒学”“儒家宪政”以及“儒家式现代秩序”等研究的兴起,儒家伦理与社会制度的关系的话题,已出现了不少零散的论述。不少学者已认识到,儒家伦理若与现代社会制度没有任何关系,就失去了依托,成为没有肉体的游魂(余英时)。在历史上,儒家伦理与封建社会根本制度联姻而形成的“纲纪之道”,是其千年不衰的重要原因。而时过境迁,在当今的中国社会,儒家伦理还能否依托于制度而生存,又能够与何种制度以何种方式相关联?

在中国传统社会中,儒学与佛教、道教等独立宗教不同,它没有自己的制度或组织,但其思想却几乎渗透于所有的社会制度中,依托社会制度而发挥作用,这是儒家伦理能够长期影响和规范社会秩序的重要条件。在这种伦理的制度化的形态中,最具影响力的是“纲纪之道”,即儒家伦理依托宗法家族

^①林安梧:《解开“道的错置”——兼及于“良知的自我坎陷”的一些思考》,《孔子研究》1999年第1期。

^②贺麟:《儒家思想的新开展》,《文化与人生》,第7页。

^③陈赞:《〈易传〉对天地人三才之道的认识》,《周易研究》2015年第1期。

制度与政治制度而形成的制度伦理形态。儒家伦理与封建社会两大关键制度的结合,具有刚性的特征。宗法家族社会是孕育儒家伦理的深厚土壤,儒家伦理根源于血缘关系,强化于宗法家族制度而延伸到政治领域。而儒家伦理与封建政治制度的结合决定了其在意识形态方面的独尊地位,并决定了其他制度皆要体现儒家伦理的价值。正如福柯在《知识考古学》中所揭示的权力和知识(学说)之间的联系——思想通过权力得以强化,权力借助思想得以合法化,这对于说明儒家伦理异常贴切。儒家伦理在封建王权时代被奉为官方意识形态,并且与各种制度紧密结合,绝非偶然。其一,儒家伦理维护了皇权的神圣性,并为封建秩序的合法性进行了论证。自古以来,皇权的来源与性质这类问题,在汉代儒家做出论证之后,鲜有思想家再提出讨论。儒家将皇权视为“天命所归”,而“天”“天命”“天理”“天道”是儒家伦理的“终极依据”,在汉儒以“天人感应”“人副天数”之类的神秘说辞来论证政治的合法性之后,皇权的神圣性即不可讨论、不容质疑。虽然儒家亦有“以德配天”的规劝、“以天统君”理想,也有“屈民而伸君,屈君而伸天”(《春秋繁露·玉杯》)的良苦用心,但是,从历史上来看,“君权天授”的作用远远强于约束君权的力量。儒家也重视民意,有“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)之论,倡导君臣共治,但正如有研究者所言,制定清议制度(如明代的九卿集议、清代的王大臣集议),以绅权制约皇权,这些不但不普遍,而且往往取决皇帝,效用难以保证。^①所以,儒家伦理在有力地维护了皇权的同时,却很难以天威、绅权、民意对其进行有效的制约。不惟如此,对于封建秩序来说,纲常的要求即是天理的呈现,“(理)其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”(朱熹:《读大纪》)正是儒家的这种解释与论证,使得封建制度成为天经地义的社会秩序。其二,纲纪之道在很大程度上是将伦理规范强化为制度性要求,充分适应了宗法家族社会的政治生活的需要。“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关,而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面。”^②此处所言之体现儒家学说之法典,是儒家伦理与社会核心制度相结合的伦理形态,即制度即伦理,既具有制度的强制性,又有伦理的特征——通过内心的道德感和社会舆论形成了细密的制约力量与价值导向。汉代“罢黜百家,独尊儒术”之后,汉王朝又以国家行为制定了《白虎通》,将其作为官方钦定的法典刊布于世。其中,明确提出了“三纲六纪”,并将“君为臣纲”列为三纲之首,使儒家伦理法典化,成为了治国之本,此即“纲纪之道”：“何谓纲纪？纲者，张也，纪者，理也；大者为纲，小者为纪，所以张理上下，整齐人道也。”(《白虎通·三纲六纪》)因此，“纲纪之道”既具有“伦理-政治”的形态，即以强制性的制度来“整齐人道”，约束人的行为，又以柔性的伦理要求规范家族内部关系。从三纲的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，到六纪的“诸父有善，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧”，家国秩序浑然一体——由家及国、由血缘关系推至社会政治生活。因此，纲纪之道深刻地体现了宗法家族社会的特征，即无处不在的尊卑与上下关系，并且家国同构，遵循相同的伦理原则。

因为儒家伦理与封建政治的关系如此紧密，所以王权又通过教育制度、科举制度与其他制度保证了儒家伦理的权威性。故儒家伦理与制度的联姻使其观念渗透在社会控制体系中，并通过制度设计呈现出来。^③但是，自20世纪初开始，儒家伦理的生存条件发生了全面变化，当中国不得不追求富强、走向共和、发展科学、拥抱民主的时候，必然要求摆脱儒家伦理所依附的封建制度的羁绊。科举制的废除，不但使四书五经等儒家伦理经典被抛弃，而且也失去了中国的知识阶层这一思想传承的主体。辛亥革命以后，“纲纪之道”没有了政治体制的护佑，只因为乡村仍保留了大量的宗法家族制度，才使儒家伦理还有最后的寄身之所。而在中华人民共和国建立之后，政治组织从中央到地方并直达乡村，至此，宗法

① 吴晗：《论皇权》，费孝通、吴晗：《皇权与绅权》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第58—59页。

② 陈寅恪：《审查报告三》，参见冯友兰著：《中国哲学史》（附录），北京：中华书局，1947年。

③ 千春松：《制度化儒家及其解体》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第2页。

家族制度全面瓦解,纲纪之道的土壤与环境完全不复存在,这也意味着儒家伦理与社会制度的联系全面中断。正如余英时所说,近百余年来,中国传统制度的全面瓦解已表面化,从家族婚姻、乡里、学校各种制度到风俗习惯,没有一个可以站住脚的,中国传统制度在一个个的崩溃,而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点,等到社会全面解体,儒学(主体是儒家伦理)和现实社会之间的联系便也完全断绝了。^①现实确是如此。而余英时没有讨论的问题是,传统社会制度瓦解,儒家伦理与旧制度的联系当然全面中断,但随着中国社会现代制度的建立,儒家伦理是否还有可能依托于新制度?

儒家的纲纪之道是与宗法家族社会相适应的、为封建秩序服务的,其性质与现代社会的宪政要求大相径庭,也与公民社会的伦理要求相抵牾。近年来,“政治儒学”的倡导者认为,儒家的政治理想——王道政治才具有合法性,具体表现为“人心民意的合法性(人)”“历史文化的合法性(地)”“超越的合法性(天)”。此外,秋风认为,儒家士大夫的道德自觉与政治自觉能够自然导致宪政主义,而儒家的道德理想与伦理精神在当代的实现,必须借助现代宪政的知识,即外来的制度性知识,方可构建出合理的制度形态。^②但是,中国社会的政治合法性早由宪法所规定,宪法建立在现代政治理念的基础上,如果再搬出以“天”为代表的“超越的合法性”,无疑是开历史的倒车,而以儒家士人的道德自觉作为建设宪政的主要条件,也着实虚幻。儒家伦理既不可能为现代政治体制的合法性进行说明,也无法进行权力的分配与制衡。所以,我们赞同许纪霖的看法,即儒家宪政是残缺的礼治型宪政,其自身有着不可克服的内在限制,无法在根本上落实宪政所应解决的权力的合法性、权力的有效限制和权力的有序更替问题,在这个意义上,儒家宪政在现代社会中不再具有独立的光复价值。^③由此,我们做出如下判断:儒家伦理与现代中国的重要社会制度(特别是政治制度)相关联而形成如同历史上的“纲纪之道”,即制度形态的伦理,在理论上不可能,在现实中更不可行。

那么,这是否意味着儒家伦理与现代社会的一切制度再无关联呢?其实不然。比如,在婚姻家庭制度中,远非一个“平等”可以处理所有的行为规范,儒家的家庭伦理,特别是五伦所倡导的夫义妇顺、父慈子孝、兄友弟恭这些双向责任、义务关系,蕴涵着丰富的道德要求,依然有着不可替代的价值;在教育制度中,儒家伦理是内省的、向善的,是有担当的、有崇高理想与目标的,当教育制度在大量培养“精致的利己主义者”(钱理群)时,应该知道,自由主义与儒家的群体主义皆有利有弊,注重群体和谐与张扬个体意识需要恰如其分,儒家伦理可以成为自由主义的补充与制衡。此外,儒家伦理两千年来形成的循序渐进的修养方式,知行合一的实践要求,对现代教育制度注重道德认知而疏于行为培养来说,具有宝贵的借鉴意义。可以说,儒家伦理的合理内容,依托某些社会制度发挥作用是可能的,也应该成为我们的自觉意识。儒学依存于政治制度的理论形态已成为历史,但儒家伦理的教化功能,尤其是早期儒家律己修身、心怀天下的道德理想,于今天仍有不朽的价值,通过现代社会制度仍能发挥积极作用。

三、人伦之理:返本开新

儒家伦理的第三个发展方向是人伦之理的返本开新。在历史上,儒家伦理最重要的社会功能是其深入人心、融于风俗习惯、百姓日用而不知的“人伦之理”。但是20世纪以来,一方面,在西方伦理观念的影响下,知识阶层对儒家伦理进行了激烈的批判,以至其支离破碎;另一方面,因为内忧外患,政局动荡,新的伦理价值体系无从建立,中国社会几乎处于一个伦理失序的状态。对此困境,梁启超与贺麟孤明先发,率先肯定了儒家人伦之理的意义,并开始对其进行创造性的诠释。而近二十年来,随

^①余英时:《现代儒学论》,第186页。

^②秋风:《儒家式现代秩序》,桂林:广西师范大学出版社,2013年,第229—230页。

^③许纪霖:《儒家宪政的现实与历史》,《开放时代》2012年第1期。

着文化自觉意识的提升,儒家的人伦之理的现代价值再次成为研究热点。

1912年,民国初建,一切封建时代的制度、律法、伦理、风俗皆待革新,但是梁启超以思想家的敏锐看到有一种“善美之精神,深入乎全国人之心”,既是昔日中国立国之基,亦是国家将来滋长发荣之具,这就是儒家倡导的人伦之理。梁氏指出,中国有三种观念由数千年之遗传熏染所成,是一切道德之本原:一曰“报恩”,二曰“明分”,三曰“虑后”。所谓“报恩”,乃是儒家所言之血缘亲情之爱,子女报答父母养育之恩,及于兄弟之情,推于父母之父母兄弟,衍为宗族,而宗族乃是中国社会的凝聚力所在。此是旧伦理的报恩之论,梁氏之洞见,乃是将报恩义推于国家:“又念乎非有国家,则吾无所托以存活也,故报国之义重焉。”由父母养育之恩,至家族庇佑之恩,一跃而至国家保民之恩,而且此国家非一家一姓之“家国”,而是近代意义上的民族国家,“国家与社会,深恩于无形者也。人若能以受恩必报之信条,常印篆于心目中,则一切道德上之义务,皆若有以鞭辟乎其後,而行之亦亲切有味。”^①梁氏这一诠释相当精妙,使基于血缘的伦理观念自然而然地推至社会、国家,旧伦理焕发出了新气象。可以说,在梁启超的引申下,报恩成为连接人与家庭、社会、国家的纽带,沟通了历史与现实,是维系社会和谐、家庭亲睦、国家团结的伟大力量。所谓“明分”,首倡于先秦荀子之学,其以礼义定名分、等级而使人各安本分,这是封建社会遵循的伦理秩序。若以近代西方观念度量之,则凸显了阶级差别,与平等之义不相容。而在梁启超看来,平等是指法律之下无特权,明分之分,“分也位也,所以定民志而理天秩”,^②社会必依赖分工与协作才能生存发展,具体而言,言政治者重分权,言学问者重分科,言生计者重分业,各尽本分,否则,“势必尽荒其天职”。荀子“明分”之本义,既是等级之分,也包含着君、臣、士、农、工、商各有相应的行为规范,意在所有人安分守己,各尽其责,而在梁氏的改造下,摈弃了传统纲常名教的等级之分,而把其作为社会分工后的恪尽职守之则,经此诠释,梁氏曰:“吾国伦常之教,凡以定分,凡以正则也,而社会之组织,所以能强固致密搏之不散者,正赖此矣。”^③所谓“虑后”,于传统儒家伦理,传宗接代、子孙繁衍乃是虑后,积善之家,必有余庆,亦是虑后,而梁氏所言之虑后,扩展为对将来应当承担的道德义务、应尽的社会责任。在他看来,中国人服膺此义,故常觉对于将来之社会,负莫大之义务,放弃此义务即有罪恶感,故以未来责任为天职。反观西方,“今日欧西社会受病最深者:一曰个人主义,二曰现在快乐主义。”^④不但纵情享乐,而且以家为累,对未来无丝毫责任。总之,在梁启超看来,此三项伦理观念维系着国性,具有宝贵的道德价值:“有报恩之义,故能使现在社会与过去社会相联属;有虑后之义,故能使现在社会与将来社会相联属;有明分之义,故能使现在社会至赜而不可乱,至动而不可恶也。……根此三义而衍之为伦常,蒸之为习尚,深入乎人心而莫之敢犯,国家所以与天地长久者,于是乎在。”^⑤

与梁启超相比,贺麟以更加深刻的哲理诠释了人伦之理的现代价值与发展方向。1940年,贺麟发表了《五伦观念的新检讨》一文,认为儒家伦理在总体上已因时代的大变革失去了合理性,但是其人伦之理却不能不加分辨地否定,学者的使命不是简单、彻底地批判旧伦理,而是要从已倒塌的儒家伦理的大厦里,寻找出我们社会的“永恒的基石”,在这基石上重新建立起新人生、新社会的伦理原则与行为规范。他说:“五伦的观念是几千年来支配了我们中国人的道德生活的最有力量的传统观念之一。它是我们礼教的核心,它是维系中华民族的群体的纲纪。我们要从检讨这旧的传统观念里,去发现最新的近代精神。”^⑥而要从旧伦理中诠释出新精神,则应该从本质上考察五伦,这样重建与发展才有方向。那么,五伦的精神实质是什么呢?贺麟认为:(一)五伦指向五种人与人的关系,在诸多价值中,注重的是道德价值;(二)五伦又是五常,即将人伦视为常道,是人生正常而永久的关系;(三)五伦践行的是等差之爱;(四)五伦观念发展的最高最后的阶段是三纲说。^⑦因此,五伦之中有永恒的价

^{①②③④⑤}梁启超:《中国道德之大原》,《饮冰室合集·文集之二十八》,北京:中华书局,1989年,第13—16、16、19、19、20页。

^{⑥⑦}贺麟:《五伦观念的新检讨》,《文化与人生》,北京:商务印书馆,1996年,第51、52—58页。

值,也有不符合时代的内容。具体而言:其一,与儒家重视道德价值相比,希腊精神注重人与自然的关系而产生了科学与艺术,希伯来精神注重人与神的关系而产生了宗教,各种价值都是人类社会不可或缺的,互相不可替代,我们无需抛弃道德价值去追求科学价值与宗教价值,但不要忽视了宗教价值、科学价值,而只偏重道德价值。其二,五伦在今天依然有其价值,是因为人与人的关系是不能逃避、不应逃避的关系(在现代国家中,君臣一伦已转化为科层制中的伦理关系),人不能脱离家庭、社会、国家而生活,五伦所规定的道德信条是完善人格、稳定社会的健康思想。当然,五伦在封建社会中后期被信条化、制度化,成为强制人的行为的礼教,损害了人的自由与独立,这是必须摒弃的。其三,儒家以血缘之爱为基础的仁爱思想,在近代以来备受指责,以思想进步自居的学者奉西方平等、博爱思想为圭臬,强烈地批判儒家等差之爱的狭隘。对此,贺麟认为,平等之兼爱(如父子兄弟之爱等同于路人之爱)是不近人情,专爱(以己为中心)不免自私,躐等之爱(即逾越等级、不按次序之爱,如不爱家人爱邻居、不爱邻居而爱路人)则流于狂诞,而最重要者,儒家五伦之说并不是不能普爱众人,而是要推己及人,依次推广开来,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”。基督教的普爱与儒家的仁爱不是水火难容的,儒家之爱的可贵之处在于,爱得近人情,爱得合理而平正。其四,新文化运动以来,三纲之说成为众矢之的,因为三纲将五伦相对的、双向的义务关系发展为单向的、绝对的义务,“由五伦到三纲,即是由自然的人世间的道德进展为神圣不可侵犯的有宗教意味的礼教。”^①由此造成了儒家伦理桎梏人心、束缚个性、扼杀自由的后果,也即“礼教杀人”。但是,正是在这里,贺麟展现了哲学家的深刻性,他认为,三纲的内容已被时代所抛弃,但三纲的真义却在于履行人之绝对的义务,三纲所言之忠、孝、顺,不随环境而改变,不随他人外物而转移,是“行为所止的极限”,是对信念的尽忠,“三纲”的本质如同柏拉图的“理念”,康德的“绝对命令”,都是伦理体系的核心价值,是绝对的、无条件的义务。一个社会的伦理原则如果因时而变、因人而异、因条件而游移,这就如同将大厦建于沙滩。西方哲学以理性的方式,论证了义务论原则,其忠于道德理念的坚毅精神,莫不包含有竭尽单方面的义务之忠忱在内。而中国社会还没有建立起这样积极的伦理精神。因此,攻击三纲说的死躯壳已经没有很大意义,关键是如何积极地把握住三纲说的真义,寻找到新时代伦理的基石。^②

从梁启超到贺麟,前贤已对儒家人伦之理的发展做出了可贵的探索,即使以我们今天的认识而言,七八十年前的论述固然带有感情,但是,更多地表现为客观与理性,对于我们今天发展人伦之理极具借鉴与启示价值:

首先,对待儒家日用人伦的态度,不论是梁启超对“报恩”“明分”“虑后”的现代诠释,还是贺麟对“五伦”的精神实质的阐释,都是基于儒家伦理的本来面貌进行的客观分析,是基于伦理传统的“返本开新”。“报恩”“明分”“虑后”并非虚构,确实是儒家伦理思想的固有之义,只不过它们并未处于最重要、最突出的地位,而且其本然形态带有血缘伦理的局限性。在一般人的心目中,“报恩”重在父母养育之恩、亲情庇佑之恩;“明分”重在安于本分,礼无僭越;“虑后”乃注重善有善报以及延续香火等等。而梁启超则在这些本有的内容中引申出了具有现代价值的伦理内涵,使我们看到,传统与现代并不截然对立,传统伦理中孕育着现代伦理的萌芽,以伦理传统作为源头活水所生发出的道德要求,既尊重了中国人的感情,也更能深入人心,具有比外铄观念无可比拟的生命力。如贺麟所言:“必定要旧中之新,有历史有渊源的新,才是真正的新。”^③

其次,梁启超以“报恩”为中国道德之大原,贺麟论五伦的本质,都肯定了基于血缘之爱的人伦之理的合理性,对于中国社会是有益的。20世纪前期,正是儒家伦理受到全面否定与批判的时期,“吃人的礼教”“打倒孔家店”成为一时潮流。确实,宗法家族伦理在封建社会后期已成为僵化的信条,束

①②③贺麟:《五伦观念的新检讨》,《文化与人生》,第60、60、51页。

缚了人心,扭曲了人性,使人成为家族的依附品。但是,返本溯源,这不是儒家人伦之理的本然状态,而是随着封建制度的发展而逐步形成的,当家国一体的“社会-政治”构架解体,实现了政治、法律意义上的人人平等之后,儒家的伦理观念仅作为日常生活中的行为规范,其注重亲情、友情、人之常情的生活态度,对于实现和谐良善的社会秩序与伦理风尚极具现实意义。举例来说,“慎终追远,民德归厚”,是《论语》中的经典语录之一,本意为慎重地对待父母的死亡,周全地做好安葬的事,不要有后悔。追念祖先,“祭祀尽其敬”。^①做到这样,自然使得百姓忠厚、民风纯朴。那么,慎终追远与民德归厚是怎样的因果关系呢?家族是天然的伦理实体,其对于成员的伦理观念与道德行为有着强力的影响与制约。清明祭祀,家人族人从四面八方汇聚在先人墓前,共同体认生命的源头,追思祖辈的养育之恩,年复一年,亲情在这里得以继续,家族伦理实体得以维持与加强。在故土、在家族这个舆论场域内,情与理、礼与法、风俗与良知的共识,形成了一种强有力的伦理氛围。在传统社会,伦理的约束、道德的自律很大程度上来自这里,而因失德而失去了家族的伦理身份是不可想象的。所以,“慎终追远”强化着家族这一伦理实体,而家族强大的舆论机制是“民德归厚”的基础。今天,这种伦理场域正在消弱,但远不是消失,每年清明的返乡的人群,足以说明这一风俗的生命力。当今社会,因自由主义过度发展而造成的原子式的个体,其实是一种现代弊病,而儒家的基于血缘亲情的人伦之理,如果适度弘扬、无过无不及,那么,足以成为现代社会优良风气与民俗的根基。

第三,儒家人伦之理并非狭隘而仅限于血缘之情,实际上,儒学经过千百年来不断发展与诠释,已深入到了社会生活的方方面面,于家庭、于家族、于乡亲、于社会、于国家,皆有责任与义务。所谓“孝悌也者,其为仁之本欤”(《论语·学而》),孝与悌乃是仁爱的基础而非全部,在此基础上,乃是推己及人,是老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,乃是“老者安之,少者怀之”,以至于“亲亲、仁民、爱物”“民吾同胞,物吾与也”——凡民皆为同胞,万物皆是同类,仁爱之心遍及一切人与物,虽然“仁者爱人”之爱是由近及远、由亲及疏,这正如贺麟所言,是平正的情感与人之常情。

第四,人伦之理有其天然缺陷,需要进行自觉地反思和建构性重塑。儒家言人伦,一端在家,一端在国,而主要着眼点在那个有限的“熟人社会”中,所以五伦之说,属家者三。也就是说,因为中国传统社会没有发达的公共领域,公德观念异常薄弱。时至今日,在生活领域无限广阔,人际交往频繁的中国社会,公共领域的伦理失范、道德缺失已成为一大伦理难题,这既与中国社会的快速发展有关,也缘于我们的伦理传统的天然缺陷。因此,如果说儒家人伦之理的生命在于日常生活,那么必须要应对这一难题。其实,在儒家推己及人的过程中,有着十分宝贵的伦理智慧。生活世界无限复杂,不可能有一个包罗万象的道德规范体系来指导行为,但是,儒家的“忠恕之道”却是相当有益的一个行为原则,“己欲立而立人,己欲达而达人”,“己所不欲,勿施于人”,特别是后者,设身处地站在他人的立场上审视自己的行为,人同此心,心同此理,就能够随着情境变化而衍生出合乎道德的行为。因此,这应该成为儒家人伦之理在公共生活领域可以依赖的“金规则”。以此“金规则”面对公共生活,个人的权利与自由,行为的正当与界限,当以不影响他人的权利与自由为界。应该说,充分挖掘儒家的资源,引导我们日常的道德生活,是儒家人伦之理焕发生命力的重要方向。

当然,贺麟先生所提出的问题直到今天依然具有挑战性。如果说五伦是中国传统社会最重要的五种伦理关系,那么,今天的社会远非五伦可以应对。我们每天都会与素不相识的他人共处,我们与不同文化、不同宗教信仰的人交往,我们对待自然的态度关涉到人类的未来,所以,我们能不能提出今天中国社会的新五伦或新六伦?从五伦到三纲,发展出了中国封建社会绝对的伦理要求,那么,我们这个时代最重要的伦理精神是什么?有没有我们应该不顾一切偶然情况而必须履行的道德律令?这是

^①杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局2006年,第7页。

不是人伦之理不可承受之重？

四、内在超越:重建伦理信仰

儒家伦理发展的第四个方向是“内在超越”(或“内向超越”)理论,这是现代新儒学以此说明儒学、儒家伦理的独特价值而取得的理论进展。这里所说的“超越”,按照余英时的说法,是指轴心时代以后,不同文明中都出现的一个与现实世界相对照的超越世界,这一世界与原始宗教所提供的鬼神世界不同,思想家或哲学家通过统合性思维与直感来建构超越世界,“超越”作为一种精神运动对于现实世界进行一种批判性、反思性的质疑,而所构想的超越世界是精神价值的终极源头。^①在这种意义上,西方文化是以“外在超越”为特征的。在西方文明的源头古希腊,这种“超越”以柏拉图的理论为代表,而其超越世界是众所周知的“理念世界”。“理念”是独立于感官之外的精神性的客观实在,与感官所见现象相比,理念是不变的、永恒的存在。理念是最完美的模型,事物则是理念不完美的摹本。就像美的事物体现着美的理念,然而美的事物总有不足,美的理念却是完美无缺。所以,在柏拉图那里,人的理性所认可的世间的道德的本源并不在人的心中,它是外在的,是超越世界中“善的理念”。在古希腊,人靠“理性”来追溯价值之源,但人的理性能力是有限的,因此,希伯来的宗教信仰弥补了人的理性之不足,神的启示说明了超越世界,也指出了人间价值的来源,当托马斯·阿奎那将理性与神的启示结合以后,西方的超越世界便充分地具体化了。人格化的上帝既是创世者,也是一切价值的源头,上帝所表征的超越世界映照出人世间的种种缺陷与罪恶,同时也用它来鞭策人类去恶向善。所以,余英时说:“这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力,但是对一切个人而言,这个力量则总像是从外面来的,个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。”^②也就是说,从柏拉图以来,西方的现实世界与超越世界分属两个世界,现实世界所追求的一切精神价值与遵循的伦理原则,来自于另一个“超越世界”,无论是“理念世界”还是“上帝之城”都外在于人,以此为灯塔与方向超越现实世界,都是一种“外在超越”。

与外在超越相对照,无疑彰显了儒家伦理之不同。就现实世界而言,儒家伦理是孕育于宗法家族社会与农耕文明的行为规范,它基于血缘之爱,融合情感与理性,并积极面对世俗生活。就超越的世界而言,儒家伦理是在天人关系的构架下建立起来的,世俗伦理的终极依据是“天”“天理”“天命”“天道”,“天”是伦理原则与道德规范的本源与本体,是世俗伦理的终极依据。如果“天”外在于人,那么,以天道为人伦的价值之源,儒学必然也是“外在超越”的思想体系。但事实上,天与人、天道与人伦、天命与人性在儒学中是贯通的,《孟子·尽心上》曰:“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣。”《中庸》曰:“天命之谓性,率性之谓道”,即天所赋予人的是人的本性,循着人的本性而为了实践天道。说得再具体一些,“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也”。(朱熹:《近思录》)因此,对于儒家伦理来说,“超越世界”的价值是神圣的,但不在人性之外。对此,牟宗三有一段经典的阐述:

天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的人性,这时天道又是内在的(Immanent)。因此,我们可以康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的(Transcendent),另一方面又是内在的(Immanent与Transcendent是相反字)。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。^③

天道与人性不是分隔于此岸与彼岸两个世界,这就是与西方“外在超越”不同的“内在超越”。这

①余英时:《论天人之际》,北京:中华书局2014年,第196—197页。

②余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,《儒家伦理与商人精神》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第7页。

③牟宗三:《中国哲学的特质》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第24页。

一理论是现代新儒家的集体意识,牟宗三和余英时只是作为群体代表对此进行了深入与系统的表达。而这一命题的产生,是不是因为西方在现代化方面的领先,无形中使其文化与宗教信仰拥有了无需证明的崇高地位,而新儒家不得已而进行的自我辩护呢?有学者认为,“内在超越”的论断是基于基督教对儒家的压力而导致的,传统儒家既不追求宗教意义上的超越,也不追求本体论-知识论意义上的超越,而是高度重视人的德性修养与境界提升的伦理体系,没有必要将儒学的宗教性作为儒家价值辩护的方式。儒家强调的基于道德信念的相关秩序安排,具有同宗教一样的收摄人心、整合社会的作用。^①依我们的观点,“内在超越”是否具有为儒学辩护的心态不好推测,但这一理论对儒家伦理的解释力,特别是在中西差异的背景下彰显其历史作用与现代意义却是相当有益的。现代新儒家确实有强调儒学的宗教特征的一面,但“内在超越”理论中表现的宗教意味是比较弱的,它并不是要将儒学儒教化,而是揭示了儒家伦理的“宗教性”——儒家伦理提供了一种非宗教的信仰,这正是儒家伦理的独特价值与可能的发展方向,如杜维明所言,如果缺失了信仰层面,儒家伦理就变成了一个很凡俗的人文主义。

在中国传统社会,从总体上说,中国人的信仰世界是以儒家的“天”为主体构成的。^②“天”之神圣不可讨论,是非人格化的“神”。在历史上形成的敬天法祖的种种仪式与敬畏“天地君亲师”的民俗都是“天”的信仰的具体化,而信仰的具体化意义非凡,这不但是整个儒家伦理体系必不可少的组成部分,也是儒家伦理“内在超越”得以建立的重要机制。在中国传统社会,从庙堂上的祭天仪式到民间的风俗、禁忌,都在人的心理上暗示着“天”的权威,渲染着“天道”与“天理”的神圣,最后形成了“忠诚于天理的神圣责任”,因此,主导中国人心灵的,是以“天”为对象的伦理信仰。正因为此信仰,儒家的伦理体系才成为一个有机的整体。如前文所言,儒家人伦之理的基础是血缘之爱,由亲而疏,由五伦而推己及人,推至民胞物与、天下一家,这种朴素的伦理观念经由天道化、天理化之后,人伦之理便具有了神圣而超验的意味。一方面,“天理”“天道”是价值之源,是“超越世界”;另一方面,“天”赋予人以人性,因而人性具有与“天理”“天道”相同的道德属性,所以天理、天道既内在于人又超越于现实世界。《孟子·离娄上》曰:“诚者,天之道也,思诚者,人之道也”,“诚”是天道,追求“诚”是人伦,法天道而尽人伦,这就是道德生活中的“天人合一”。在人伦之理的践行中,由父母、兄弟而家族、而家乡,进而国家、天下。基于这种信仰,个体生命融入到了无限的发展之中,个体由此获得于安身立命之感以及精神上的终极寄托。

“内在超越”是对儒家伦理创造性的现代诠释,凸现了儒家伦理的超越维度。但是,如何在今天重建对“天”(伦理的形上本体)的信仰,却存在着理论与实践上的双重困难。一方面,在传统中断之后,“天”的神圣性早已祛魅,如何在理论上阐明儒家人伦之理的合理性,揭示其“真精神”,提升出绝对的道德律令,并与现代文明理念相融合,是一项艰巨的理论工作;另一方面,儒家伦理信仰来自千百年来的积淀,经历了一个复杂而持久的过程,其形成机制是可以借鉴的。今天,我们培养对伦理的信仰与认同,当然不能拘泥于“天”的形式,而是要在履行义务的愉悦中,感受伦理的庄严与神圣。近年来清明、端午、中秋等传统节日又成为国家行为,大批地方性民俗的恢复,正以润物无声的方式影响着人的观念,节日、民俗所蕴涵的儒家的伦理价值正渐渐地走入人的精神世界。而当人们发自内心地接受儒家伦理的理性、温情、平和与自律的观念时,重建儒家的伦理信仰应该是可以期待的。

“儒家经典所内在的普遍真理总是通过不同时代、不同区域的解经者的内在转换而以适应时代要求的形式表现出来,儒家经典所内含的普世性义理只有获得在地化表现,才能成为活的思想资源对当

^①任剑涛:《内在超越与外在超越:宗教信仰、道德信念与秩序问题》,《中国社会科学》2012年第7期。

^②尽管中国社会有道教与佛教,但都不能取代对“天”的信仰与敬畏,而“天”的本质是儒家伦理的神圣化。在中国历史上,佛教与道教都不能违背儒家的伦理原则,凡是与儒家伦理相抵牾的观念,最后都需要进行调整而改变。赖永海教授指出,“佛教的中国化”历经曲折,其实质就是印度佛教的儒家伦理化。参见赖永海:《佛学与儒学》,杭州:浙江人民出版社1992年。

下产生意义。”^①由此，儒家伦理的发展方向，不在于心性之学的过度诠释与曲折思辨，若脱离了现实的道德生活，再精致的理论也是没有根基的空中楼阁。当然也不在于纲纪之道的复活，与封建意识形态密切关联的制度伦理，已经成为历史，但我们依然希望儒家伦理的优秀内容能够依托于制度而发挥作用。更值得寄予希望的是，儒家人伦之理与内在超越理论的进一步发展和建构性重塑。前者经由数千年之遗传熏染已深入人心，依然是中国社会伦理道德的重要源泉；后者揭示了儒家伦理的超越性，也说明了建构非宗教式信仰的意义。在今天信仰多元化、宗教冲突复杂化的世界里，儒家这种伦理信仰却能够跨越不同宗教的隔阂，其仁爱、温和、朴素、宽容的特性，不但可以成为中国人的信仰，也可以成为文化交往的桥梁。当然，儒家伦理的发展不应停留于理论层面，只有立足于中国社会的道德生活，才是其生命力的保证。最后，让我们重温1920年梁任公的充满感情的寄语：“凡一国之能立于天地，必有其固有之特性，感之于地理，受之于历史，胎之于思想，播之于风俗。此等特性，有良者焉，有否者焉。良者务保存之，不徒保存之而已，而必采他人之可以补助我者，吸为己有而增殖之。否者务刮去之，不徒刮去之而已，而必求他人之可以匡救我者，勇猛自克而代易之。”^②百年前的话，于今日儒家伦理的发展，依然是金玉良言。

（责任编辑：杨嵘均）

Developmental Orientation of Confucian Ethics: The Rule of Human Relations and the Idea of Immanent Transcendence

XU Jia

Abstract: Since the early 20th century, the modern transformation of Confucian ethics has produced four theoretical forms, namely the theory of *xinxing* 心性 (literally disposition and character); the way of *gangji* 纲纪 (literally rules and regulations) governing social activities; the principles governing interpersonal relations; and the immanent transcendence of spiritual belief. Although these theoretical achievements have promoted the development of Confucian ethics, they have hardly enhanced the influence of Confucianism in practice. The doctrine of self-limited conscience proposed by the modern neo-Confucianism provides new perspectives but cannot establish the political foundation for science and modernity. The collapse of patriarchal family and political systems together with the feudal society not only resulted in the disappearance of the way of *gangji*, but also made it difficult to achieve the political ideal of the Confucian ethics. By comparison, the Confucian human relations combined with modern ethics still have great impact on social conventions, custom and individual moralities. According to the theory of immanent transcendence, Confucianism has shaped Chinese people's ethical consciousness, moral thoughts and spiritual pursuits, demonstrating the importance of non-religious belief. Therefore, in the journey to modern civilization, the Confucian human relations and immanent transcendence, if reinterpreted and reconstructed according to the social and cultural developments, will still form the source of values for Chinese people, which is the developmental orientation of Confucian ethics in the future.

Key words: Confucian ethics; theory of *xinxing*; way of *gangji*; rule governing human relations; immanent transcendence

①傅永军：《再论东亚儒学的建构逻辑——以黄俊杰的相关论述为中心》，《周易研究》2016年第1期。

②梁启超：《论教育当定宗旨》，《饮冰室合集·文集之十》，第60页。