

仁与礼: 中华儒家思想及对完善人类 现代治理的启示^{〔*〕}

何 哲

〔中共中央党校(国家行政学院) 公共管理教研部, 北京 100089〕

〔摘 要〕儒家毫无疑问是中华数千年文明的显学和主流思想, 在数千年文明中, 儒家与道家、法家、佛家等众多思想流派相融汇竞合, 形成了包罗万象的博大知识与文化体系。究其根本, 儒家的核心思想轴线是内仁外礼, 形成了从个人修身到齐家治国平天下的完整结构。历来人们对儒家的价值存在着复杂的争议, 其根本原因在于儒家本身内部思想结构的复杂性。从儒家的发展历程来看, 儒家始终具有强化个人修养并与现实政治紧密结合的特征, 这使得儒家不断被社会各方面所发掘和使用, 并不断吸纳其他流派思想。无论如何, 作为中华历史上的核心思想之一, 儒家具有极为重要的历史价值和当代启示, 其根本就在于重视人的发展、警惕人的错误、发掘人的良善、构建完整的良治的社会理想。当然对儒家精神的重视要抓住其内在的根本性即作为仁的内在良善性与作为礼的外部积极性与正义性, 而摒弃其以权力束缚人性的部分。对于当代治理而言, 要从思想和方法上去吸纳儒家的核心内涵并扬弃其形式, 积极地构建人本善治。

〔关键词〕儒家思想; 仁; 礼; 治理

DOI: 10. 3969/j. issn. 1002 - 1698. 2023. 12. 009

在中华数千年的文明史中, 儒家显然是中华文明形成以来的历代显学。在中华漫长的思想演变史中, 儒家以其丰富严整的内容结构和以人为本的积极精神形成了对中华思想形式上的整合。从表面上看, 儒家思想很大程度上代表了中华传统文化。因此, 对中华传统文化的重视和挖掘, 就不能离开对儒家思想的深刻追溯和剖析。

从儒家演化的历史来看, 儒家上至周公, 下至清末, 前期与道同源, 百家时汇法、墨、阴阳等, 独尊儒术后又经千年援(源)道入儒, 援佛入儒, 同时又与历代政治相密切结合, 成为了汇通百家、官民并重、家国一体、包罗万象的思想体系。

当然, 历代以来, 伴随着儒家对中华思想的形式化统一历程, 对儒家的反思批判亦不绝于

作者简介: 何哲, 管理学博士, 中共中央党校(国家行政学院)公共管理教研部教授、博士生导师, 研究方向为技术与治理、文化与治理、国家治理、全球治理等。

〔*〕本文系 2023 年度中共中央党校(国家行政学院)重大理论和现实问题研究专项项目“中华优秀传统文化的现代性转化研究”的阶段性成果。

世。尤其是近代以来,出于对西方工业文明的渴望和对封建腐朽政治引发文明停滞的痛心,思想界对儒家的批判亦达到顶峰。^[1]究其根源,在于将儒家的形式与儒家的精神相混淆,将儒家的政治与儒家的思想相混淆,将儒家思想的内核与形式外延相混淆,从而形成了绝对批判的观念。然而,儒家与中华文明相伴而生、同向而行,抛弃儒家而谈中华文明是不现实的,也是不客观理性的。要挖掘儒家思想的价值,就必须要从根本上去剖析儒家思想的内核。儒家根本的思想是内仁外礼,仁是善德,也就是人内在的良善性,礼是善行,也就是善对外的积极性与正义性,仁与礼的结合则促使从个体状态到社会普遍的善的形成,最终延展到治国平天下。可以说,儒家构建了从发掘人的良善性出发,以内仁外礼为轴向的一整套理想社会治理规范。这对于今日人类之治理,依然有着重要的启示。

一、儒为历代正——儒家与中华文明相伴而行

自古对儒家的起源有多种说法,显示了儒家起源在历史上的多源性。一是术士说,如《说文解字·人部》:“儒,柔也。术士之称,从人,需声。”二是祭祀礼官说,这主要是从早期儒家的核心政治要义,即复兴周礼而来。三则是民政教化之官,即所谓的司徒官,如《汉书·艺文志》:“儒家者流,盖出于司徒之官。助人君,顺阴阳,明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际。祖述尧、舜,武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。”从早期儒家人员来看,可能来自于具有较高知识程度的殷商遗民(如胡适《说儒》,而钱穆驳之为谬^[2])和没落的巫祝阶层,以祭祀礼仪为业。自孔子开始,其整理了遗留在鲁国的周朝典籍,形成了系统性的儒家体系。

就根本的思想而言,应该说儒家是先秦思想中的集大成者,其充分吸纳了中华原生的道易体系和上古尤其是周以来的政治规范,成为了具有非常标志性意义的、崇尚理想人格和理想政治的理想主义思想流派。早期儒家在很长时间不受

重视,甚至备受社会所轻视,如《方言》《广雅》均标明:“儒输,愚也。”而《方言》《广雅》已经是独尊儒术之后所撰,可见儒家在早期长期被争议,更勿论先秦时代墨法杨朱等对儒家的批判。然而儒家之所以能够成为自汉以来历代大一统王朝的显学,实际上与儒家本身的丰富思想与包容演化息息相关。可以说,儒家本身就不是一个界限分明的学术教派,而是在不断包容变革中形成的学术思潮和知识群体。从儒家后世的流变而言,一个显著的特征是不断与其他思想相融合汇通。因此,儒家的发展与流变史同样也是与其他思想包括外来思想不断辩驳融合吸纳的过程,以下一并略论。

(一) 儒道同源,道隐儒显

道家是中华文明最重要的思想根源,^[3]所谓,“道术将为天下裂”(《庄子·天下》)。儒家无论从起源,还是核心思想乃至后世发展,与道家的关系最为紧密。^[4]自古儒家学者多讳言与道家的渊源,以示正统,其实大可不必。从儒家起源来看,无论是术士、祭祀礼官,还是调理阴阳的司徒,都奉行的是顺天应命的天道观。而其本体论部分,更是承袭道家的天地宇宙自然本体观,奉道为上。如儒家经典《尚书·周书·泰誓》,“惟天地万物父母,惟人万物之灵”。又如《周易·系辞传上》指出,“一阴一阳之谓道”,并指出“继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。”《大学》开篇即云,“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”,“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。”又如《中庸》所言,“天命之谓性;率性之谓道;修道之谓教。道也者,不可须臾离也;可离,非道也。”《史记》在《老子韩非子列传》与《孔子世家》中皆记载了孔子问道于老子并被老子劝诫的故事,亦说明了这种形式上的师徒传承关系和思想精神上的授记关系。《庄子》更是记载孔子三问老子。众所周知,老子并无正式开馆收徒,只有尹子可算弟子。道家思想博大精深,

并不以大范围师徒相授的正式方式传承,而是以其含蓄并包、兼容万物的精神流传于世。《庄子》又云“道术将为天下裂”。意味着道家作为上古而传的正统之学,伴随着周天下的裂解亦将裂解为诸子百家。自老庄以后,道家隐于天下。道教虽以道为名,然实则重神仙方术,虽有道名,实是大道之微末。而孔子问道于老子并被记载下来,实际上既是一种思想的延续,更是宣扬了一种学术上的正统传承。因此,儒家始终同样是推崇道的。正如《周礼·天官》所言,“儒,以道得民”。可以说,儒家作为一种集大成的知识群体,其根本思想是认同道的。

当然,儒家在内在形而上的层面认同道,并不意味着儒家就没有自身独特思想取向,否则儒家与道家就无分彼此了。如《庄子》所言,道为天下裂。自孔子起,儒家从原始大道中进一步将其人格化,发扬出了以人为本的性、仁、礼等核心观点,从而形成了具有独特人文风貌与取向的学术与政治思想体系。无论是从儒字本身出发,“儒,人之需也”,还是孔子所言,“仁者,人也”,“仁者,爱人”,告子言,“食色性也”,皆体现出了与原始道家思想的分向而驰。这一分向的核心就在于人。原始道家从根本上是强调返璞归真,以道与自然为本真本体,人是道的产物,无论是人之行,还是圣人之治,皆要遵循大道之规律。天地生人,而人在其中并无特殊性,所谓“天地不仁,以万物为刍狗”。在天地的不仁中,体现出彻底的平等和顺道。

然而,自孔子以来的儒家则不同,虽然根本上认同原始道家的自然本体论,但是其将人的价值提升于除天地以外的万物之上。如孔子所言“天地之行,人为贵”(《孝经》),强调以人为本、仁者爱人,积极主动发掘人之善良的本性,并以君子之礼的外在行为给予强化和周延。构建了将人通过教化从小人变成君子和大人,并逐渐扩散,从个人修身到家国最终到天下,通过皆行仁爱与礼教,实现天下大同的政治理想和机制设计。自此,原始道家的道正式隐藏为儒家内在真

理的本体,并被另一个具有典型儒家特征的“性”所替代。性与道的根本区别,就在性这一字本身所体现的生的意义,性者,心生也,所谓“性者,生之质也”(《天人三策》《说文解字》《庄子外篇·庚桑楚》等)。而从性开始,儒家就将性作为其根本的哲学出发点,赋予了性以人格化的品德。从“天命之谓性”(《中庸》),演变为“性者,生之质”,以及“天地之大德曰生”,再到“人性本善”(《孟子》),实际上是不断将本体的道人格化和道德化。将生与善作为道的人格化身——天地之本性,^[5]以此为起点,构建了儒家的整个思想、伦理和政治体系。

自孔子以后,历经秦的焚书坑儒和汉初的崇敬黄老,自武帝强化中央集权后,采纳董仲舒的独尊儒术之策,儒家正式成为中华文明的显学和官学,又经隋唐后科举的强化,成为上至朝堂、下覆乡野的全社会的普遍的正统伦理道德体系。但这并不意味着儒家自孔子起就与道家分离,实际上道家始终与儒家相伴,并多次反过来成为儒家自身变革创新的核心动力,至少经历了以下多次大的合流:

董仲舒的天人合一和天命理论。董仲舒作为开启儒学显学时代的巨儒,其核心要义正在于充分地将原本道家的天地观念与儒家理论相结合,形成了道儒结合,道为里、儒为表的煌煌体系,在《天人三策》中其开篇即指出“道者,所繇适于治之路也,仁义礼乐皆其具也”。在道的基础上,又提出天命和天性理论,随即提出了重教化、重礼仪、独尊儒术、实现大一统的观点。^[6]这既符合了西汉开国以来以黄老治国的思想传统,又迎合了武帝求全治而盛功的理想,一举奠定了此后历代儒家为国之正统显学的地位。

魏晋清玄之风。自董仲舒之后,历经三百余年,东汉灭亡至三国魏晋时代。天下为之分裂,同样,以儒家思想之文化大一统格局亦为之裂解。出于对政治的远离和乱世的厌倦,贵族士大夫们则开始重新重视《老子》《庄子》和《周易》为代表的道家思想,^[7]从而形成了又一次道与儒家

的大交融，衍生出思想史上的魏晋玄学，其根本核心就是在思想上重新重视老子道的思想和庄子的自由解脱，反对刻板的礼教之法。行为上则表现为放浪不羁，近似于庄子的鼓盆而歌。而在诗歌上则显出奔放的想象和洒脱，成为中国历史上思想文化又一典型高峰。

唐代道儒并立。魏晋之后，又经南北朝的大混乱大分裂时代，终结于隋唐。由于李唐奉道家老子为祖，故儒道并立共同成为显学正统，被列入科举目录。唐高祖李渊在武德八年定立，“老教、孔教，此土之基；释教后兴，宜崇客礼。今可先老，次孔，末后释宗”（唐·道宣《集古今佛道论衡丙》）。唐太宗下旨编制《五经正义》广为刊布，思想界崇儒尚道成为唐代的显著特征，^[8]后又经韩愈等大儒倡导，进一步奠定了儒家的正统地位，如韩愈在《原道》中指出，“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己而无需待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。”

宋代援（源）道入儒。自宋开始，伴随着唐末五代十国近百年战乱的结束，重新确立了大一统的格局，使得儒学重新成为大一统国家的正统之学，尽管宋代宗室上层依然笃信佛道，但对于士大夫阶层而言，由于宋代崇尚文化以文治天下，使得儒学之风大盛。同时宋代理学的发展也形成了儒学发展的鼎盛。但值得推究的是，尽管宋代确立了以“理”作为最高绝对真理的指代，构建了儒学的真理观，但理学的发展，完全体现了源道入儒的特征。例如北宋五子，皆是对道家哲学有着充分的研究，并以此来重构儒学。如作为理学开创者的周敦颐《太极图说》言，“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。”《通书》又进一步以太极理论将儒家观念进行阐发。尤其是重点围绕着《中庸》的诚，将传统儒家的君子之学，发扬为圣人之道。又如张载《正蒙》开篇即言，“太和所谓道”，认为道化为太虚，太虚化为气，气化为万物。又言“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物”

（《太和篇第一》），这实际上就是“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《道德经》）以及“无一物非天，无一物非命，无一物非神，无一物非元”（《文始真经》）的变体。二程更是将这一思想发扬光大，正式提出，“道即性也，若道外寻性，性外寻道，便不是”，“先王之世，以道治天下”（《二程遗书·卷一》），“天者理也，神者妙万物而为言者也”（《二程遗书·卷十一》），“万物皆只是一个天理”（《二程遗书·卷十一》）。朱熹则彻底将理正统化，提出所谓，“太极只是一个理字”（《朱子语类·卷第一》），并提出“存天理，灭人欲”的修身主张，从而正式完成儒家理学的理论构建。可以说，宋代儒家从周敦颐开始复源道家思想，以道和太极作为万物本体，此后张载以气，二程以理，直到朱熹彻底将理正统化绝对化，完成了从道到理的本体名相过渡。但由于理学本质是源道入儒，纵观理学根本，上承《中庸》，直溯老庄，复原大道，^[9]因此理学又被称为道学。但亦需要指出的是，由于朱子过于强调理，试图将理置于万物之前，将具有博大蕴意的道抽象化，从而形成了所谓类似于绝对精神的唯心本体观，已经开始背离道的上至本体下至万物的浑一世界观，又以天理而制人性，从而将理学刻板化，已经开始背离道学初衷，这又为心学的开创奠定了基础。

明代援庄入心。心学是传统儒家最后的辉煌，亦是中华文明思想史经千年融汇的典范。如果以后世观点来看，显然朱熹之理学与周敦颐之道学已经有所差异，即见物不见人，见天地而不见众生，用佛法术语评判即未即圆通。因此，心学之产生有三个核心根源，一是复归道学正统，抛弃理主心从，先理后心的绝对真理观。二是崇尚庄子，追求个人自由。三是融汇禅宗。王阳明摒弃了理主心从的说法，崇尚道心，认为“道心即天理”，“天理人欲不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者”（《传习录·知行录之一》）。这实际上复归了容纳天地人万物的包罗万象的博大正统道学体系。阳明之后，心学更是走上了张

扬个性之路,崇尚庄子,从而形成了明朝中晚期直至清代的庄学高峰。^[10]如大儒李贽、王夫之等均作《庄子解》,^[11]追求个性,崇尚自由。

由以上可知,儒家虽历代成为显学官学,但其根与道同源,并在历代中时时援引,道家作为中华历史上思想的正基,成为历代思想的根本宝库。一旦儒家正统日久,偏离重视天道自然人性之路,则历代大儒就会源道入儒,以正其途。因此,在中华文明的思想史上,儒道之间时隐时显,交相辉映。

(二) 儒法互补,礼法合治

儒与道的关系主要是思想上的继承与援引,而与法则是治世方面的互补。与儒家类似,法家亦来源于道家,是道家在治世方面的延伸。如果说儒家是道家的人格化,法家则是道家的人间化。如《黄帝四经·经法·道法》言,“道生法,法者,引得失以绳,而明曲直者”。^[12]法家强调以法治世,儒家强调以礼治世,经历代思想家融汇和统治者改造,形成了外儒内法、礼法合流的格局。

法家起源上古司法官吏,如《汉书·艺文志》,“法家者流,盖出于理官,信赏必罚,以辅礼制。”自春秋起,相继有管仲、李悝、申不害、商鞅等为代表,崇尚法无贵贱,以法治国。这在表面上与崇尚仁政礼制,主张“刑不上大夫,礼不下庶人”的儒家形成了明显的冲突。如《商君书·说民》所言,“辩慧,乱之赞也;礼乐,淫佚之徵也;慈仁,过之母也;任誉,奸之鼠也”,至于韩非子更是提出五蠹之说,称“儒以文乱法”(《韩非子·五蠹》),可谓看似水火不容。然而,须知先秦法家的背景是春秋战国之大乱世,天下征战不休,唯有强国强兵以自保,而一旦完成了政治上的大一统后,儒法本皆是求治,一个崇教崇礼,一个重法重刑,对于大一统的统治者而言,相得益彰各得其便。

逐本溯源,儒法合流的根源上至黄帝,至三代虽以德治天下,但亦重法制,如《尚书·大禹谟》:“明于五刑,以弼五教,期于予治”。周代商

后,奠定天下王制,开启礼法合治。《周礼·太宰》即指,“宰之职,掌建邦之六典,以佐王治邦国”,所谓六典,即治典、教典、礼典、政典、刑典、事典。其中,前三典后世被儒家所倡,而后两典可归法家,政典儒法兼备。

自孔子开宗儒家后,倡导仁政礼教,孟子继承之,倡导性善,然儒家自荀子起则开始儒法思想上的合流。荀子虽出儒家,但反其道行之,倡导性恶论,如《荀子·性恶》:“人之性恶,其善者伪也”,本质上秉承吸纳了法家的核心思想,^[13]并培养出韩非子、李斯两位法家大师。荀学在汉唐皆被视为儒学正宗,然而自宋代理学起,对荀子开始批判,至明更甚,乃至请逐荀子出孔庙,如明代张九功(1488)上书,“若兰陵伯荀况,言或近于黄老,术实杂于申韩。身托黄歇,不羞悖乱之人。学传李斯,遂基坑焚之祸。以性为恶,以礼为伪,以尧舜为矫饰,以子思、孟轲为乱天下者。将其请逐出孔庙”(《裨补名教疏》)。然而实际上,荀子同样推崇礼制,但认为礼制的根源正在于人性本恶,认为人性之恶,而物欲无穷,所以,先王才制定礼制,“以养人之欲,给人之求,使欲必不穷于物,物必不屈于欲”(《荀子·礼论》)。从荀子开始,儒法合流就成为一种思想体系上的事实。

秦灭后自汉重新大一统,从统治的需要出发,儒法合流更成为一种政治常态和必然。汉承秦制,全盘继承了秦的官制和大量法令。^[14]在法令方面,虽然汉高祖入关中约法三章,推行仁义,然而随即发觉远不能治,故“相国萧何摭摭秦法,取其宜于时者,作律九章”(《汉书·刑法志》)。汉《九章律》成为历代法令之模板,被称为“律令之宗”,被逐代继承,实际上使秦法绵延数千年之不息。自汉武帝起,虽然罢黜百家独尊儒术,然而武帝实际则重用法家,行“利出一孔”(《管子·国蓄》)之策以强军富国。董仲舒在《春秋繁露》即论,“王者有明着之德行于世,则四方莫不响应风化,善于彼矣。故曰:悦于庆赏,严于刑罚,疾于法令”(《郊语第六十五》),亦体现出德

法兼备的思想。

魏晋南北朝后，至隋唐天下归一，唐制《武德律》《贞观律》等，终成贞观之治。唐太宗虽崇儒家，曰“朕看古来帝王以仁义为治者，国祚延长”（《贞观政要·论仁义》），但亦重法度，曰“国家大事，惟赏与罚，赏当其劳，无功者自退，罚当其罪，为恶者咸惧”（《贞观政要·论封建》）。宋代理学大盛，批判法家，但实干能臣多崇法家，^[15]如王安石虽为大儒，但崇尚法家，^[16]变法以图强，作诗曰，“自古驱民在信诚，一言为重百金轻，今人未可非商鞅，商鞅能令政必行”，透露出崇敬与惺惺相惜之意。

明太祖朱元璋出身释门，又崇尚道家，同时大力推崇儒家仁治，专以儒家学说取士，如《明史·选举二》载，“科目者，沿唐、宋之旧，而稍变其试士之法，专取四子书及《易》《书》《诗》《春秋》《礼记》五经命题试士。”但同时亦重法制，朱元璋认为元以宽失国，因此强调乱世须用重典，如《明史·刑法一》载，“太祖惩元纵弛之后，刑用重典”。朱元璋制法，强调宽严相济，法贵简一，如其谕，“法贵简当，使人易晓。若条绪繁多，或一事两端，可轻可重，吏得因缘为奸，非法意也。”而在具体法令方面，明承唐律，制《大明律》，朱元璋又亲撰《大诰》以案释法，要求家家皆备，并诏曰“若犯笞杖徒流罪名，每减一等，无者每加一等”。朱元璋不但勤于立法且严于执法，完全没有“刑不上大夫，礼不下庶人”之迂腐之气，其惩杀官员之多为历代罕见。观明一朝，虽崇儒家，亦法令森严，儒法合治的特征极为明显。而在思想方面，以大儒王阳明为例，阳明一生通晓儒道释政兵，为政带兵，重赏罚、重法度，效法商鞅保甲告奸之制推十牌法，皆体现出其儒法兼施、知行合一的智慧和手段。^[17]阳明的思想被徐阶、高拱、张居正等一千名臣所继承。如徐阶言，“凡为治，不患无事，患无赏罚”（《世经堂集》卷十四）。高拱、张居正则更重法家之术，^[18]高拱在其《挽颓习以崇圣治疏》中提到官场八弊，首要就是坏法，其余为黷货、刻薄、争妒、推

委、党比、苟且、浮言。张居正在《陈六事疏》中提出“省议论、振纪纲、重诏令、核名实、固邦本、饬武备”六策，以今来看，这完全就是法家之术。固可知，自古实干能臣，纵出于科举，名属儒门，然皆重实重法。清承明制，法令科举官制皆有沿袭。康熙乾隆皆儒道释法皆通，提倡道统与治统合一，康熙在《御制日讲四书解义序》中指出，“朕惟天生圣贤作君作师，万世道统之所传，即万世治统之所系也。”但同样注重法治，指出，“国家刑法之制原非得已，然惩警奸慝又无不可”，“国家设立法制原以禁暴止奸安全良善，故律例繁简因时制宜，总期合于古帝王钦恤民命之意”（《圣祖御制文集》）。至雍正一朝，更严明法制，整顿吏治，严惩贪腐，后世赞之，“雍正一朝，无官不清”。

从以上可知，无论是从理论根源还是治理实践，儒法虽历代两立，但如同太极之阴阳一般，数千年来相冲相和，共辅国治。盖究其根本，儒法皆从道来，一强调性善仁政，一强调性恶法治，可谓同根两叶。然如阳明所言，“无善无恶心之体，有善有恶意之动”，世事繁杂，人心良莠不齐，因而不能一而治之。故历代明君能臣，皆重礼仪教化，又实刑法赏罚，道统法统合一，共成一时善治。

（三）援佛入儒，融释成心

佛法于公元前五、六世纪起源于印度，自东汉明帝时传入中华，于南北朝时期起广为流传，至唐大成，历代多备受上至帝王宗师，中至士大夫，下至庶民众生的信仰。佛法传入中土后，迅速与中华原生文化相结合，互相渗透融合，终成中华大乘佛教的格局，并成为中华文化内在的三大思想核心之一。可以说，佛法东传，是中华文明历史上的一大盛事，融汇佛法，亦体现了中华文明自身文化上兼容并包、海纳百川的博大气象。

如果说儒与道的融合在于同源同流，儒与法的融合在于同根两叶，而儒与佛的融合则在于同理同善。佛法上与道通，下与儒和。原始佛教讲

的苦集灭道,灭(己)欲成乐,与道家的清心寡欲,返璞归真同,而大乘佛家无论是“佛法是法非法名法”的中观辩证,还是“万法为空”“万法唯(心)识”的自体论,与清心寡欲、返璞归真的道家修身观和“道生一、一生二、二生三、三生万物”的自体观同。更重要的是,佛法更强调慈悲治世,这与儒家的仁政爱民与人为善相通。可见,佛法中除却宗教形态,其哲学和伦理思想与中华原生儒道思想并无丝毫相悖,因此,其融合互补是一种必然。

从具体的思想流变来看,佛法与儒家的融汇主要有三个根本上的原因,一是思想趋同,各有所长。二是帝王推崇,民间信仰。三是士大夫的学习融汇。从思想上,前已论述。从帝王角度,自汉明帝起,佛法东传即受尊崇。如北魏广立佛像,南朝广造寺庙。至唐,武则天自称月光天女甚至弥勒转世,以北宗神秀为国师,如下至宋元明清,帝王宗室大多崇信佛教。乃至雍正自号圆明居士,亲自讲经演法,乾隆被视为文殊转世。自古明君治世,皆以道释安民心,以儒正其政,以法制其奸,融会贯通,并行不悖。

然而,佛儒融汇的最重要的思想推手则是历代士大夫。尤其是从盛唐开始,伴随着禅宗的大兴,逐渐走入读书人阶层。禅宗讲究不立文字,不拜偶像,言下顿悟。禅坐之法如同庄子坐忘之术,亦如儒家正襟危坐,而思想上则谈心论性,识自本心,自性成佛,这与儒家克己复礼,尽心知性亦如出一辙。唐代士大夫尤崇佛法。佛法传入中土后,重视在家成道的居士道。居士道不忌饮食,不违男女,圣俗两便,因此,备受中土士大夫的欢迎,思禅悟道成为一种风尚。唐诗之妙多有禅门之风,^[19]如王维效法维摩诘居士,自号摩诘居士,李白自称青莲居士,甚至豪称“湖州司马何须问,金粟如来是后身”(《答湖州迦叶司马问白是何人》)。

至宋代,佛法与儒家的互相融合激荡更是促生了理学的产生。^[20]理学虽自周敦颐之《太极图说》,源道入儒,但亦重佛家,如其独作爱莲说,自

古中土士大夫皆崇梅兰竹菊,敦颐独爱莲花,谓之“中通外直”“出淤泥而不染,濯清涟而不妖”,众所皆知,莲花为佛家化身。而在生活中,周敦颐亦常与佛印、祖心等禅师往来(《居士分灯录》)。《通书》中虽以诚为本,但亦以静虚无欲为修身之道。二程亦然,言“释氏之学,亦极尽乎高深”(《二程全书》卷十五)。其余如宋代大儒苏轼、张商英、王安石、欧阳修等皆崇信佛教,欧阳修早年甚为反佛,但晚年大悟,自号六一居士,书《居士集》。至于朱熹,亦憾言,“今之不为禅学者,只是未曾到那深处,才到那深处,定走入禅去也”(《朱子语类》卷第十八)。当然,以今观之,理学对佛法的理解,显然还未融会贯通,虽强调道心,但实际强调理为心本、理主心从,实际上还未明心体不二的圆融之理。

佛法与儒家的融合,最终完成于心学。王阳明早年参禅问道、格物致知,终于龙场大悟,证得“此心光明,夫复何求”,留下“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”的四句教和知行合一观。这实际上既融汇了佛法的心性本体论,^[21]又兼容了孟子的性善与荀子的性恶,且通含了理学的格物致知,而在行上,又杂纳法家务实。至心学,终于形成了儒道释法合流的文化大成。

当然,由于佛法毕竟是外来思想,历代大儒,尤其是宋以后理学家心学家之融汇,多纳其意而忘其形,用其实而非其名,甚至在其著作中多处公然指责。这既有不解佛法真意之故,又有捍卫儒家和华夏文明正统之意,均无可指摘。更何况禅门自古亦有呵佛骂祖的传统,盖大乘佛法认为,众生平等,十万八千法门,皆为佛法,只是因缘不同,表现各异,且佛法非法,凡所有相皆为虚妄,崇与不崇,皆无所碍。因此,纵然历代大儒多有非佛扬儒之语,如王阳明“佛氏不著相,其实著了相,吾儒著相,其实不著相”(《知行录·传习录下》),但亦不能否认儒释汇通之实。

实际上,儒释之间的汇通在自宋以来的知识分子眼里看得非常清楚,也成为中华文明历史上

积极吸纳外来文化乃至世界文明互鉴交流史上的一段佳话。以今人的视角来看,不但无损儒家的光辉形象,反而更说明了儒家和中华文化本身的开放性和不断的进步性,正合原儒“苟日新,日日新,又日新”“天行健,君子以自强不息”的精神。如据所载,北宋时王安石曾经询问同期名臣张方平,“孔子去世百年,生孟子亚圣,自后绝无人何也?”张方平回答说,“岂无?只有过孔子上者”,王安石问哪些人?张回答说,“江南马大师,汾阳无业禅师,雪峰岩头丹霞云门是也”,又言“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏耳”,王安石听后,“欣然叹服”。(见于宋·陈善《扞虱新话》以及清·潘永因《宋稗类钞》卷七)。近现代大儒如梁启超、钱穆、陈寅恪、冯友兰等亦看得很清楚。如钱穆在《国学概论》中所言,“故佛学之兴,其先由于汉儒说经,支离繁委,乃返而为内心之探求。接步庄老,体尚虚无。而机局转动,不能自己,翻经求法,不懈益进。驯至经典臻备,教义纷敷,向外之伸展既尽,乃更转而为心源之直指。于是以禅宗之过渡,而宋明学者乃借以重新儒理。”又如吴宓在《雨僧日记》中记载陈寅恪所言,“宋儒若程若朱,皆深通佛教者,既喜其义理之高明详尽,足以救中国之缺失,而又忧其用夷复夏也。”梁启超在《清代学术概论》中索性直言,“唐代佛学极昌之后,宋儒采之,以建设一种‘儒表佛里’的新哲学,至明而全盛”。这些既充分说明了儒学与佛学内在的交融性,更展现出中华文化不断吸纳优秀外来文化的勃勃生机。由以上可见,在数千年的中华文明历史中,儒家作为核心的思想主轴线与道通、与释鉴、与法补,终成中华文明思想大融合之格局。

二、中华儒家思想的核心要义

儒家思想庞大繁杂,但究其根本,可以从以下几个视角统而概之:

(一)道性理心

道性理心是儒家的本体论体系。从儒家的学说内容来看,其着力于阐述个人行为与人伦社

会关系的理想状态,因此本体论部分并非其重点。如前所述,儒道上古同源又后借鉴融汇于佛道,因此儒家的本体论部分主要还是从道家佛家继承借鉴而来,其本体论的轴线就是道性理心。儒家的道,与道家的道本无所区别,就是指世间的本体和最高的真理,如《中庸》所言,“道者也,不可须臾离也;可离,非道也”。而在道的基础上,则又形成了性的概念,性与道的区别在于性赋予了道的人格化特征,并强调万物化生的一面,即所谓“天命之谓性”“性者,生之质”。这体现出了儒家贵生贵人的特质,而道家则更强调“天地不仁,以万物为刍狗”的“大仁不仁”众生平等的特质。因此,从道到性,在本体论上就开始了儒道的分离。

理是对道的回归,是道的真理化和形式化表达。宋源道入儒之后,道(理)学家们既要发扬中国传统自古以来的本体论思想,又要与道家有所区分以示儒学正统,因此将道的本体特质真理化形式化,形成天地人间最高的正义原则,就是理。并将理与人欲相分离,以敬诚为桥梁,以忠孝节悌为本,“存天理,灭人欲”。而心则是在反思理的基础上对性的人本回归,心性不可分离,心是天心也是人心,性既是天性也是人性,认为理不可能超越人性而存在,承认人欲的合理性,所谓“人欲即天理”。

以上可以看出,儒家在继承道作为最高本体的基础上,始终在人格与非人格之间的倾向上反复,从而演化出相应的社会伦理和社会治理导向。

(二)仁与礼

与道性理心的本体论的区别不同,仁与礼是儒家思想中一以贯之的核心中轴线。因此,无论本体论上如何争论,儒家始终是一个完整的思想流派,正在于本体虽变,但仁与礼则不变。究其根本,儒家本不是关于宇宙起源的自然哲学,而是人间理想的社会理论。

从仁的角度,自古至今仁的字形就没有变化,仁就是人,所谓“仁者人也”(《中庸》),且不

是一个人,而是多个人。因此,仁就是让人成为人,实现在多个人的社会下的理想状态。这个理想状态的实现,儒家认为要以爱出发,核心在于爱,也就是“仁者爱人”(《孟子·离娄下》)。儒家认为人皆有爱,这个爱就是人性本善,而爱的自然基础在于父母对子女的爱和亲人之间的爱,也就是所谓的亲亲。^[22]在内亲的基础上,推而广之,老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,形成普遍的仁。

而为了保持内在的仁,就要在行动和社会关系上有所体现,这就出现了对礼的诉求。礼的形成既是对人性恶的一面的排斥,如《荀子》所言,“使欲必不穷于物,物必不屈于欲。”同时也是对仁的申张和表达,也是所谓“道德仁义,非礼不成”(《礼记·曲礼》)。从仁到礼,就构成了儒家从核心伦理观到社会方法论的完整理想社会学说体系,就是以仁为本,以礼为行。

(三)忠孝伦常

在仁与礼的基础上,就形成了所谓的三纲五常。五常“仁义礼智信”是对仁的延展,而三纲“君臣、父子、夫妻”则是对礼的强化。儒家认为人在社会中最重要关系就是君臣、父子、夫妻关系,其中最重要的是君臣和父子关系,而实现君臣和父子关系中的仁,就要做到忠孝,所谓“天下至德,莫大于忠”(《忠经》),“夫孝,德之本也”(《孝经》)。在早期儒家的理论上,尚存有对君臣、父子之间关系的二元辩证,强调忠孝是相对的,而不是绝对的,尤其是对忠而言,即所谓“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)。也就意味着,君不礼于臣,臣可以不事于君。这体现出了在早期春秋战国时期,大一统尚未完成,作为士子的相对自由选择权。至于孟子的民贵君轻思想,更体现了对君的要求。而在孝一面,亦有“小杖受,大杖走”,“事谓阿意曲从,陷亲不义,一不孝也”(《孟子注疏》)等观点。

以上皆体现出早期儒家对忠孝的辩证思考。^[23]而至理学大兴后,忠孝乃至节悌就被推到了绝对的高度,所谓“君要臣死,臣不得不死”,

“父要子亡,子不得不亡”等虽非出自儒家经典,但亦成为民间的普遍共识,乃至所谓杀子奉母、夫死妻随等,虽然历代皆有君王不赞成,但亦成为民间推崇。这种绝对的纲常观念和行为导向,亦成为历代至今对儒家批判和儒家内部变革的主要根源。

(四)君子

作为以社会人伦关系为主要关切的儒家,亦相应形成了自己所推崇的理想社会主体典范,就是君子。《论语》乃至整个儒家基本上可以被认为君子论。君子具有众多美好的品行,如君子九思,但究其根本,最核心的就是内仁外礼,心有仁、明事理、知进退、行有礼、张仁义。可以说,儒家塑造了一个恭谨谦卑、戒骄戒躁、仁义礼智信皆备的理想人格和社会主体。^[24]而作为社会学说和教育学说的儒家思想,其主张是力图通过教化和礼法的方式,使得社会中的每一个主体都能够成为谦谦君子,最终形成君子国的理想政治乌托邦。

(五)中庸

中是中国思想文化体系所特别推崇的思想方法论和行为崇尚导向。中本质来自于对道的分辨与保持,正因为“一阴一阳谓之道”,所以中就是阴阳之间,阴阳相冲相和谓之中。而儒家在中的基础上,还增加了庸,所谓庸,有三种含义,一是用(如《说文》),二是常(如《尔雅·释诂》)甚至愚(如《集韵》),三是和(如《广韵》)。可以说,中庸既有中和为用,以中为行,又有和光同尘、大智若愚、泯然众矣的意味。因此,在儒家来看,中庸是儒家推崇的最高行为导向,^[25]能够做到那就是道性仁礼兼备,不但是君子之往,而且是圣人之道,即所谓“中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”(《中庸》)。当然,由于过度强调执中平庸,常人往往执其形而不解其意,在几千年里又演化形成了事事折中调和、畏首畏尾、失于创新的负面行为特质,^[26]从而亦丧失了早期儒家强调君子大仁大义大勇大智的进取精神,亦成为近代对

儒家批判的主要对象。

(六)修齐治平

之所以儒家不仅是一种思想流派,更是一种政治和社会主张,正在于其修齐治平的理想。这与道佛形成了较大的区别。道佛更重成圣成佛,治世只是兼理。而儒家修身仅是手段,最终的目的是要平天下成大同世界。加之儒家的修齐治平具有非常严密自洽的逻辑主张,也就是德以仁,行以礼,家庭社会以纲常为导向,国家以忠孝为本,形成一个从亲亲出发,到仁者爱人,人人爱人的大同社会。这一追求在两千多年前的奴隶封建社会时代显然具有非常先进的政治理想主义思想特质,然而到了理学之后,儒家学说亦开始借鉴佛道,追求圣人之道。理学圣人之道的特点在于更加严格的对己的道德约束和行为要求,乃至要“存天理、灭人欲”。然而,这用于大儒律己修身则无不可,而用于治世凡俗则过于苛刻,以各种禁锢人性之纲常严加于社会,造成长期的封建个体悲剧。^[27]加之儒家长期成为封建统治的正统思想,使得儒家思想某种程度上成为封建思想的替身,这亦是儒家政治理想被批驳的根本根源。

三、如何评价儒家

对儒家思想的继承发扬,就需要客观地去评价儒家的价值,这种评价既要站在今日中华和人类文明成果的高度来客观看待,同时也要避免超越其所处历史阶段的绝对化指摘。

(一)儒家是中华传统文化的主干但远不是全部

关于儒家争论的一个核心,是儒者往往将儒家思想等同于中华传统文化的大部分甚至全部精华,而批判者亦为了否定儒家乃至不惜否定中华文明(这在近代新文化运动中非常普遍^[28])。究其根本,在于混淆了儒家与中华文化的关系。从本质上来说,中华文化是一个博大的思想体系,以道为根源和土壤,而以儒为主干,以法为器用,以佛为嫁接,杂以诸子百家。儒家虽然自汉

以后成为官学显学,独尊儒术,但并不是一树遮天,而是道儒释法并存交融的格局。只是相对于道家更侧重天地宇宙观,佛家更侧重出世轮回,法家则更重于刑罚,儒家以亲亲仁义为导向,更适合作为封建大一统的官学,虽与其他学说不断融汇演化,却远不能涵盖其他思想,更勿论如医食农工器兵武等学所传承的文化。因此,既不能为了推崇中华文化而又独尊儒术,又不可为了批判儒家而否定中华文明。

(二)让人摆脱鬼神——人类人本主义的先驱

儒家作为中华文明早期的先进思想,其最重要的历史价值还不只是仁与礼的道德教化理想,而是在于根本上肯定和彰显了人在天地宇宙间的独特价值,换言之也就是让人从鬼神手中摆脱出来,成为人类人本主义的先驱。这用孔子的一句话而言,就是“子不语怪力乱神”。从人类文明演化的历程来看,有一个基本的进步性轴线,就是从早期的自然崇拜、鬼神崇拜,逐渐发展到人摆脱鬼神的控制,走向改造自然的过程。儒承自道乃至儒道同源,皆有自然崇拜和古巫鬼神崇拜的传承。道家走向以天地宇宙自然的本体和规律替代了古巫鬼神崇拜,但更倾向于以宇宙视角来看待人间,因此有“天地不仁,以万物为刍狗”,也就是天地之内皆草木。而儒家则确立了以普通人的视角看待世间万物的体系,承认普通个体的基本需求、欲望,否认人是鬼神的附庸。因此,非常奇特的文化现象是,中华文明在几千年前就抛弃了对抽象人格化神的绝对崇拜。中国人更加崇拜祖先,祖先就是神,而祖先皆是活生生的人变的,即便中国人也崇拜很多神仙,但大多数的神仙也都是人变的,或修身成仙或死而为神。所以,正是儒家的子不语怪力乱神,在人类历史中,确立了以人为本的先进文化,而这在西方要到启蒙运动之后才使得人从上帝手中摆脱出来。

(三)为圣贤与求闻达——高尚政治理想与现实功利的妥协

儒家在数千年的演化中,始终存在着内在的

矛盾和来自外在的批判,这尤其表现在春秋战国时期的百家争鸣时代和近现代中国封建统治结束以后对其的批判,当然在其作为正统官学时期,亦不断受到内外部的思想文化辩驳冲击。这一冲击和批判的根源在于儒家本身在为圣贤与求闻达之间的矛盾张力冲突。与其他的思想学说不同,儒家是唯一同时力图兼顾个人修身为圣贤与闻达朝野平天下的学说,而其他如佛道以修身成圣佛为主,法墨则只一心求治。因此,儒家在值得尊重的同时亦先天形成了高尚的理想与不得不俯就于现实的内在冲突。一方面,儒家的为圣贤在于高尚的道德追求,要构建远超越常人的道德准则。然而,现实的复杂和社会生活中各种基于欲望满足的交易和丑恶现象却充斥于世,远不是设想中的教化就可以解决。儒生为了实现儒家和自己的政治理想,就不得不热心于追求官职名利,依附于封建权力,并披上忠孝的光环,而同时儒生则亦深深陷入世间的物是人非,被欲望所羁绊,甚至历代饱读圣贤然则趋炎附势、穷凶极恶、奢靡贪腐的官员亦层出不穷。这就形成了理想与现实、为圣与依附、超道德与伪道德之间的严重思想与行为悖论。这既构成了儒家内部思想与行为的逻辑冲突,也是历代众多清流官员个人悲剧的根源,同时也成为历代儒家内部反思和外部批判其空泛虚伪性的根源。

(四)礼法合治——统治工具的混合

儒与法本来是一对根本对立的思想学说。儒家崇尚性善,以教化为先,而法家则持性恶,以律法为矩。自先秦时期始,儒法素来势不两立,乃至身兼两端的大儒荀子被后儒逐出孔庙祭祀,不承认其儒家身份。然而,无奈的是,儒法对于大一统国家的统治而言,却同样是必不可少的,儒导人以善而法刑人以恶,对于帝王而言,既要用儒学来美化政治合法性,以忠孝向善收服人心,同时要以刑法确立威严和治叛治奸。而作为儒生,一旦通过修习儒学获取官职掌握权力,就必须面对实际治世济民的重任,而不能仅在书斋中坐而论道,也必须面对复杂的人心善恶和社

会局面,才方知法家的必要性。因此,历代能臣干吏,无不是思想上的儒家而行动中的法家,未有单以仁爱教化治世的。而儒法合流又进一步加剧了儒学本身内在具有的矛盾性,理想与现实的割裂,性善与性恶的对立,良知与欲望的冲突。儒学不得不对自己仅沦为和法家一样的帝王统治工具的尴尬地位。这对于法家而言并无不妥,因为法家素来就是以维护王权、强法强国为己任。而儒家却需要用一整套复杂的解释来自我合理化,为什么忠事实上大于仁,也同时要忍受民贵君轻这类民本思想被帝王剔除的尴尬。^[29]而正因为儒学的权力化,儒家在享受皇权赐予光环的同时也要承担其实际导致封建统治腐朽没落停滞的历史责任。这同样成为历代反思儒家思想的核心动因。

(五)人性与政治的僵化——家天下的格局

儒家对于传统治理而言最大的作用是形成了家天下^[30]的格局,有力巩固了秦汉以来两千年的大一统的帝王统治。从本质上来说,形成天下一家的大同世界的确是儒家的理想政治。然而,儒家的天下一家本是建立在仁爱亲亲的基础上的,也就是要以由己及亲、由亲及友、由友及民推而广之的仁爱孝悌义。因此,理想中的家天下是以仁爱道义形成的天下一家,而不是以宗族势力一家礼法形成的家临天下。儒家基于仁爱的政治理想显然不利于在纷乱时代一统天下,但却非常适合在统一天下后的合法性构建。帝王以家长君亲师自居,而天下臣民皆为家属,臣民对帝王则在忠与孝上形成了完美的尊尊的统一和思想固化。而一旦确立这种思想固化就远比法家贵贱平等、天下一法要有利于统治得多。作为家长的帝王不需要时刻都保持清明和正确,这远比做法家的帝王要容易得多,所谓“子不言父过,臣不彰君恶”,任何臣子对于政治腐朽的批判和纠正都要面临着来自儒家礼法大逆不道的道德堪问。这种家天下的格局固然形成了人类文明历史上非常早期先进的大一统政治架构并造就了相对繁盛的农业文明,但最终却在历史性的外

来和时代进步冲击下而没落收场。对于家天下造成的根本原因,儒家的拥护者往往指摘是帝王玷污扭曲了儒家的政治理想,却始终无法绕开其作为家天下格局思想奠定者的事实。或者从另一个角度来说,儒家是最适合农业时代大一统国家的统治思想,其具有思想稳固,推崇知识和良善,降低社会矛盾,同时极大降低统治难度和成本的历史价值,却在时代进步面前疏于变化。

四、扬弃与借鉴——中华儒家思想对完善现代治理的启示

现代治理本质上是世界工商业革命后形成的以个体权利平等与保护为政治纲领,以解放工商业生产力为经济目的的一整套国家社会治理结构。现代治理当然有其重要的积极价值,其形成催生了今日全球之繁荣的人类文明,然而现代治理亦有其深刻的内在缺陷:一是过于重视人的物质满足而忽视了个体的精神满足和启迪;二是过于重视竞争产生的效率提升而忽略了人本和谐对个体幸福的积极作用;三是一味提高改造自然的能力而忽视了对自然的破坏;四是长期以来形成了单一的西方中心论的文明导向而忽视了多元文明的交融荟萃。最终导致现代文明在创造了辉煌的物质文明的同时,也造成了严重的人心堕落、环境恶化、社会动荡、阶层分化、文化冲突等等。^[31]对现代文明的反思产生了西方的后现代主义思潮,采用反叛对抗裂解解构的方式来对抗现代文明。^[32]然而,在更大的视角,可以发现,中华文明恰恰与建立在西方文明基础上的所谓现代文明形成了完美的互补。因此,纠正现代文明之弊,要重视中华文明的价值。而儒家作为中华文明的骨干思想,具有非常积极的意义。

(一)天人合一,实现主体与客体的和谐共融

天人合一是中华文明典型的文化特质,由于儒道同源,因此,天人合一在儒道两家皆有体现但各有侧重。道家的天人合一重在天,认为人要返归自然(天地),方为圣人。而儒家的天人合一则重在人,认为人要尊重天地,方可修身治国

平天下。而人之尊重天地的表现就要行仁德,君王要爱护苍生、敬重天意,以德化天下,若君王有失德之举,则天地就会降下灾祸;世人则要行君子仁义孝悌之道,有失德之举,亦冥冥之中自有天意惩罚。而对于自然而言,儒家承认人作为万物之长在合理取用自然的同时,亦强调要取之有节,不可贸然破坏,所谓“不夭其生,不绝其长也”。当然,儒家以人为本,对天地自然的保护是为了更好地促进人本身的生存发展。

(二)仁者爱人,成社会共治之融乐

儒家的核心要义是仁,仁的核心是爱。工业文明所倡导的竞争体制视人人皆为竞争者,视阶层之间为对立者,引发了严重的社会内扰,而儒家思想以爱人出发,视天下皆为亲朋好友,这毫无疑问有助于缓和社会内在的矛盾冲突与对立。当然,要做到仁者爱人,就要求上位者要以仁爱之心对世人,统治者要以仁爱之心对庶民。继而在自上而下的带动下,形成社会中普遍的爱、互助与和谐。而一旦反过来,如果处处视民以愚、任意愚弄,甚至视民以牛马任意取用,则就是所谓的“君视民如草芥,民视君如寇仇”。因此儒家在很早期就构建了政府与人民之间的良性契约。重视儒家思想的精华,就要求各级政府和官员要真正把人民当作亲人,心中有爱,才能真正为人民服务。

(三)民贵君轻,重视民生民本民乐

儒家最可贵的政治精神是在普遍奴隶制的时代就高度重视普通人的生活 and 权利,甚至将庶民置于君王之上,提出了民贵君轻的思想。尽管这一思想在后期大一统时代更多地沦为一种口头上的对帝王的政治警示而非一种制度安排,然而这丝毫不能掩盖其闪耀的民本光辉价值。所谓得民心者得天下,民贵君轻思想本质上与近代以来人民至上的理念如出一辙。历代封建统治虽然口头上以民为本,但根源上还是以权为本以金为本,这使其产生了深刻的内在社会矛盾冲突,从而埋下了社会动荡混乱的根源。因此,人类治理的完善必须要摒弃封建权贵和资本导向

的弊病,真正走向人民至上的民本政治。当然,这不仅需要理念的坚持,更需要一整套完整的制度安排予以确立。

(四)重视教育,开启民智

儒家在社会治理上,推崇教化为先,开启民智。^[33]当然对儒家的批评者也往往认为儒家注重上智下愚的等级差别,以及经过帝王改造后形成的以忠君为核心的思想文化专制。但从原儒的思想来看,儒家显然更加重视启迪民善为导向的普遍教育。不仅相较于其他文明,率先构建了普遍的国家教育系统,而且重视民间私塾和家庭教育,所谓“养不教,父之过;教不严,师之惰”,且主张“言传不如身教”,实际上是用教化的方式实现全社会的崇善尊礼。因此,儒家之教化,实际上是把国家社会作为大学校的大教育。尽管儒家教育有重视道德伦理而排斥生产技艺的导向,然而依然不掩其崇尚以教为治的前瞻性和良善性。从人类文明的发展趋势来看,文明的进步显然体现在知识性、良善性和非暴力性的文明演化趋势上的,而教育毫无疑问是通向文明治理的最重要的手段。

(五)礼法合治,新时代的德治与法治

如前所述,儒法虽历来思想上对立,但实践上却互不可缺。然而封建统治的礼法合治,其根本目的是以礼而立忠、以法而治叛,最终是为了少数统治者的皇权利益。因此,无论中华早期儒家的民贵君轻、性善人本的思想如何正义,以及原始法家的天下一法、法无贵贱的思想如何平等,但最终都被皇权所篡,仁演化为忠,法演化为权,礼法共同成为强化皇权的工具并使得文明的进步陷入了漫长的停滞之中。这本非先贤们的初衷。在人类文明发展的新时代,以人民为本基础上的礼法合治,其根本在于张扬社会正气,树立社会正义的扬善惩恶机制。政以德服人,法以信取人。以德治国对于政府而言,首先就是要求政府自身行为的良善性与正义性,才能要求普通公民行而有德。而依法治国同样要求政府首先要崇信守法,而不是玩弄权势,才能够让天下信

法守法。这样礼法合治才能根本上回到人民至上人民为本的正确道路。

(六)己所不欲勿施于人,文明与文化的正义标准与包容尊重

中华文明具有典型的文化多元性特质,这在儒家身上表现得亦非常明显,虽然在独尊儒术后,儒家表面上看似排斥他学,然而实则无论是其思想上的流变还是儒生自身的修学,都呈现出一种多元融汇的特征。正如孔子所言“己所不欲勿施于人”,这不但确立了儒家思想内在的包容性,同时也形成了儒家简一的正义标准。所谓正义,并不需用复杂的理论和高尚的言辞来表达,只需用是否己之所欲就可以来判断。如伤人偷窃背信弃义等之所以不义,皆因施害者本身亦不愿己受尔。这种简一的正义标准,不但有助于去分辨世事,分辨人与人之间行为交互的是非,更是多元文化思想之间包容交流的标准,这亦体现了原儒大道至简的质朴特征。己所不欲勿施于人,本质上是构建了人与己之间同一的行为准则和平等的存在价值。文明之间的交流,同样要遵循这种标准,欺凌、强权、以己为大皆非正义。这在今日之纷繁文化与文明冲突之世界尤为重要,也就是说,人类文明的构建一定要建立在克己平等的基础上,方能形成多元共荣和谐之繁盛。

五、结 论

在今日之高度发达的科技知识普及和普遍的民主权利意识的现代社会下,儒学显然无法也不可能实现往昔正统官学的地位,然而这并不能否认儒学作为中华文化核心主干思想之一所承载的历史性和其内在所蕴含的积极价值及对未来人类文明发展的启迪作用。儒家思想作为人类最早期的人本主义先驱,最有价值之处在于树立了以爱人为本的仁的正义性和充分发掘人性良善性的礼义导向,以及高度重视民生民需主张民贵君轻的民本政治和亲亲爱民天下大同的仁政理想。从历史来看,儒学在凝聚构建大一统中国的思想文化形态上起到了积极的作用并在不

断的历史演化中促进了中华文明内部多元文化的相互融合和对外来文化的有机吸纳,当然也由于历代帝王的改造而客观上成为封建专制统治的工具。因此,在新时代对儒家思想的吸纳要在摒弃绝对化压抑人性的一面的同时,要始终坚持仁的精神、礼的规范、教的方法、德与法的结合和多元包容的平等观,尤其要注重政府自身的建设,以政府治理仁政良治的正义带动整个社会之仁的普遍善治的实现。

注释:

[1]张卫波:《“五四”新文化运动与儒学现代转型》,《重庆社会科学》2009年第6期。

[2]崔庆贺:《思想史与学术史交错下的“说儒”之争——以胡适、郭沫若、钱穆为例》,《郭沫若学刊》2017年第3期。

[3]何哲:《道与无为:中华道家的治理思想及对人类治理体系完善的启示》,《贵州社会科学》2021年第9期。

[4]余学琴:《儒家之始祖 道家之津梁——论孔子思想中的道家成份》,《安徽师大学报(自然科学版)》1994年第3期。

[5]欧阳楨人:《论〈性自命出〉对儒家入学思想的转进》,《孔子研究》2000年第3期。

[6]张宏斌:《“道之大原出于天”——董仲舒天命信仰下的王道理想》,《世界宗教研究》2013年第6期。

[7]康中乾:《魏晋玄学对老庄“道”的革新》,《中国哲学史》2015年第3期。

[8]杜晓勤:《初唐四杰与儒、道思想》,《文学评论》1995年第5期。

[9]孔令宏:《道家、道教与宋明理学的关系研究述要》,《河北学刊》1998年第3期。

[10]张洪兴:《论明代中后期庄子学的勃兴及其表现特征》,《兰州学刊》2012年第1期。

[11]谭明冉:《王夫之〈庄子解〉中的天人关系》,《船山学刊》2004年第4期。

[12]向达:《“道生法”——〈黄帝内经〉法思想的理路逻辑》,《诸子学刊》2019年第2期。

[13]张明:《荀子与韩非及法家关系诸问题:一种观念史的视角》,《山东社会科学》2020年第9期。

[14]车佐贤:《从出土简牍看秦汉法律制度的继承和发展》,《甘肃社会科学》2002年第3期。

[15]陈松:《论宋代士大夫阶层法律思想中的法家因素》,《中国政法大学学报》2009年第5期。

[16]刘文波、刘浩:《“立善法于天下”:王安石法伦理思想探析》,《湖南师范大学社会科学学报》2009年第5期。

[17]赵平略:《王阳明对法家思想的吸纳与运用》,《贵州社会科学》2007年第5期。

[18]樊树志:《“好申韩法”的张居正》,《书城》2018年12月号。

[19]和向朝:《“说禅作诗,本无差别”与儒佛合流刍议》,《孔学研究》1999年第00期。

[20]张立文:《儒佛之辩与宋明理学》,《中国哲学史》2000年第2期。

[21]耿静波:《陆王心学与早期禅宗心性论关系的再考察——以王阳明和神秀、慧能为中心》,《云南社会科学》2013年第1期。

[22]董平:《“亲亲”而“仁民”,“仁民”而“爱物”——儒家道德哲学之“伦理生态”系统的形成》,《哲学研究》2006年第6期。

[23]曾振宇:《论先秦儒家思想中的“孝本论”与“仁本论”》,《哲学研究》2019年第11期。

[24]涂国可:《儒家君子理想人格的八大社会气象解读》,《学术界》2020年第12期。

[25]王岳川:《“中庸”的超越性思想与普世性价值》,《社会科学战线》2009年第5期。

[26]邱存存:《关于鲁迅对中庸思想的批判》,《鲁迅研究动态》1987年第10期。

[27]张锡勤:《论宋元明清时代的愚忠、愚孝、愚贞、愚节》,《道德与文明》2006年第2期。

[28]杨宏雨:《批判、发现、重构:五四新文化运动对中国古代文化的反思与审视》,《决策与信息》2022年第3期。

[29]邵燕祥:《朱元璋所删〈孟子〉章句——夜读抄》,《中国文化》2007年第1期。

[30]蔡祥元:《儒家“家天下”的思想困境与现代出路——与陈先生商榷公私德之辨》,《文史哲》2020年第3期。

[31]何哲:《全球治理的困境与出路》,《南京社会科学》2021年第1期。

[32]张国清:《现代性、现代主义与后现代主义》,《浙江大学学报(社会科学版)》1997年第4期。

[33]陈来:《论儒家教育思想的基本理念》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2005年第5期。

〔责任编辑:李本红〕