《一多不分：作为无神论者的道德追求》

理查德·道金斯曾拍过一组纪录片形式的节目，名为《性，死亡与生命的意义》，在片中，作为无神论者的道金斯指出宗教不是唯一能够为人提供生存意义与临终关怀的存在，甚至在约束人们保持美德方面也未必如人们通常认为得那样有效。

实际上，在中国，宗教从未取代世俗道德规范而成为人们行动的最终准则，信仰也极少作为终极意义而存在。反而是在普遍的道德规范之上，人们获得了生活的“意义”，宗教如佛教或道教更多的只是提供“神力”的“保佑”，或者许诺来世的福祉，人们向宗教所寻求的，依旧是世俗的幸福与成就。无神论的思想进入中国并没有受到太大阻碍，并且至今作为无神论为主流的国家，民间信仰和一些宗教“仪式”也与世俗生活并行不悖，似乎是中国人心中有两套“规律”，一套是切实可以用科学证明的自然规律，一套是参杂着神秘性与偶然性的“因果”规律，两者都没有唯一的神灵来制定，而是仿佛亘古便存在，只是有待不断深入地去认识而已。

因此，我认为传统的中国世俗观念中，即便参杂了不少宗教因素和迷信色彩，但任何更本质的规则都并非由“神”所制定或左右，“神”的存在并不为世俗规律提供终极的形而上学保障，反过来，神与鬼间的秩序，似乎只是世俗生活的延伸和投射，并且最终要向实际的世俗生活妥协。宗教固然可以用来世福报等观念来劝善，但最终无法与世俗道德准则相抗衡，凡是不能为现世带来好处的教义，极少会被主流所接受，如佛教流传到中国后逐渐本土化，也变得与印度佛教大相径庭。

近代以来，受到西方思想的影响，尤其在哲学领域，似乎一神论的宗教为形而上学、逻辑学等哲学的发展提供了基础，中国式的信仰则被指为不可能在哲学上有什么造诣，甚至将以西方为主流的思想定义为哲学，则说中国没有哲学。但是西方的宗教力量也日渐薄弱，信仰似乎只能依赖其“有益于”世俗生活而具备存在的“合理性”，宗教已然不再强大，也越来越不具备约束人们行为的影响力，而越来越多的无神论者，似乎并没有受到什么外在的“道德约束”。很多人相信没有信仰的人一定道德败坏，或者有信仰的人会更高尚，但事实上又似乎并非如此。或者说，随着科技发展，既然我们已经不在相信神灵的那一套法则了，我们不该寻求新的、合理的道德、伦理乃至人生意义吗？

回到中国传统文化中，我觉得对比西方，可以说我们的文化在本质上是“无神论”的，以安乐哲老师的观点来说，是“一多不分”的，一切的根基不在于形而上的“彼岸”，而完全是现实的、世俗的，但不是未经反思的、庸俗的，我们的“抽象”，我们寻求的“规律”，我们探索的“本质”和“意义”是原原本本蕴含在现实中的，是归纳、总结、洞察、体悟的发现。也因此，它要源源不断地从现实中汲取新的经验，应对新的问题与变化，它需要谦卑与开明，需要借鉴与包容，它必须源自现实才能指导现实，它必须紧紧跟上时代才能左右时代，它的善学与善变，正是人类思想的尊严与生命力。

我想中国哲学完全可以吸收西方的分析与逻辑，但是回到现实性与实践性上，它有它不可取代的价值，这就是为现代世界提供一个古老但又崭新的思路——在完全回归到世俗上时，我们可以怎样地安置生命。

1. **形而上与“体用一如”**

“形而上”一词是日本对Metaphysics一词的翻译，在亚里士多德的《形而上学》中，“形而上学”是追溯“存在之所以为存在”的最初原因，是关于存在之存在的学问，但是在对存在的最终解释上，古希腊以来的西方哲学将之归为现象背后一个永恒不变的终极本体，这就意味着最终的“实体”只能是静止的、独立于现象之外的。而中文中“形而上”一词出自《周易·系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，中哲中虽然也没有将思考停留在具体“器物”的层面，但其“道”却是与器紧密相关的、周遍的、变化的。更明显的差异是，西方的形而上关注于实体与本质，是“理念”、“概念”，而中国的“道”则更关注与“规律”、“联系”，比较来说，中哲的传统中更关注的是一切变化的过程与其规律和倾向，是关于变化的学说，而西方传统中则更关注不变的存在。

回到中哲的“道”的概念上来说，虽然各个学派对其内涵有不同见解，但相通的是，“道”不仅仅是解释现象的存在，更指导人世的实践，道既是自然事物的变迁规律，更是人世兴废的规律，既是自然的秩序法则，更是人间的道德准则，与其说道是一种形而上学，倒不如将它视为一种道德的形而上学，或者说，在道的范畴里，自然科学、社会科学与哲学、伦理学并没有分别，并非说我们要用主观的精神世界来解释自然与社会现象，而是相反，我们从自然、社会的现象与规律中吸取经验，才能更好地构建主观的道德和伦理。

中哲讲“体用一如”，也就是说“体”即是“用”，“用”即是“体”，“是什么”的问题不是孤立的，而是在关系中构建起来的。如果回看中哲的争论，人性论是不能绕开的，但是这个对“性”的争论，不是着眼于一个人性有一个固定的“本质”，而是将性的内涵与性的发用一同来讨论，二者更不断地相互影响，甚至不可以分成“二者”来谈。《中庸》中讲，“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”，王阳明也指出，正因为有内心中的中，才有行为发用上的和，一个人的“性”决定了他的“行”，而他的“行”也证明了他的“性”。而且，“性”不是一个固定不变的，而是一个可以涵养生发的潜能，孟子讲性善，并非说人人的性都是善的，而是说人人都有善的天性，这差异便在于“天性”之于人，只是一枚种子，只是四端之心，如果能得到培养与保持，所以“推而广之”、“不失其心”，那么成为圣贤也非不可能，但是如果不能持心，受到外界诱惑，那么难免性相近、习相远，所谓“一曝十寒”，最终也无法成为善人。

天道亦然，“道”不是一个既定既成的状态，而是规律与趋势，天道无亲常与善人，亦不保证善必得、恶必失，而是带有许许多多偶然性的大体趋势，所谓“人之生也直，罔之生也幸而免”。天道本身是不断变化，或者说道本身就是一系列变化趋势的笼统概括，万物从道中来，不是一个神造的过程，不是从无到有，而是从混沌到分化，从整体到个体的过程，道生一，一生二，二生三，三生万物在道家看来，更是一种分化，出现的不是物质，而是对物质的认识与概念，是从未始有夫未始有始也者开始，随着认识而出现的万物的“存在”，而道则承担了整体的作用，是在一切具体物被认识所分割后，仍就联系着万物整体的一体性。从这个角度讲，道是一种超越性，这种超越，不是由具体事物超越到一个孤立的理念，而是从具体的事物，超越到一个整体的层面，道是整体中一系列的变化与趋势，“以道观之”，便是从个体的、局限的角度跳出来，从整体角度来审视作为整体部分的个体。而整体的道必然蕴含于各个部分之中，蕴含在各个部分间的关系中，道不是一个孤立的存在，而是看似混沌杂乱的许许多多存在共同作用的结果，作为“一”，是从“多”之中总结出来、体现出来的，而作为“多”的整体之“一”，又最终约束、作用于每个具体的“多”。道既是一种表象，也是一种本质，或者说，表象即本质，别无没有表象的本质，也不存在没有的表象，因此即体即用，体用一如。

这样的“道”与“性”的观念，意味着寻求道的同时也就是实现自我，实现自我也必然要求助于对道的认识，对个体的超越不是一种背叛，而是更好地成全。这与中国观念中的“大”与“反”也有一定关系，如“大音希声”、“大象无形”等等，是因为超越了具体存在的“小”，而达成了整体性的“全”，从而不再体现出偏颇的性质，又如“大成若缺”、“大巧若拙”等，是因为超越了对个体的评价，而从整体上着眼，那么最终看似不利于个体的属性反而可以成为整体中最协调的部分。在这个整体的高度上，个体都由于其德而占据其位，作为部分而达到完满，而非个体的一味延伸扩张，即便作为至高的君主，也只是居其位而众星共之，绝不能越俎代庖地操办一切。有其德，居其位，也就自然而然地为他者留下了余地。个体的成就绝不能以一己之力与他者对抗，而是审时度势，以顺应大道来谋求自己合理的位置，以得道、与天同德为最高的成就。

**二、中国传统道德观念中的宗教性与世俗性**

西方文化传入以来，常有一个问题，即儒家是否是一种宗教？在传统中，儒释道并称三教，儒教也自称“圣教”，但这种“宗教”的定义，是否严谨呢？这里，笔者并非要追溯宗教的定义恰当与否，而是要指出儒家与其他宗教的差异以及其特殊性。

很多人在支持儒家作为一种宗教时，理由即儒教也有许多仪式性内容与一些超自然的信仰，如各种祭祀，乃至天人感应的说法。但笔者认为，儒家文化作为在中国普遍存在的文化，自然有其复杂性，但这其中参杂的思想很多都是原始信仰与其他宗教混入的思想，未必都可以冠以儒家的名义。恰相反，笔者认为儒家正是在祖先崇拜、祭祀盛行的春秋时期，用“礼仪”取代了宗教色彩浓厚的仪式，赋予了“礼”更多的人文色彩，淡化了其中的神秘性与迷信色彩，并从此奠定了中国文化人文的、世俗的基本色调。

在殷商时期，根据诸多出土材料可以看出，当时的祭祀是非常频繁隆重的，许多奴隶被残忍地杀戮以用于祭祀，并且其“天命观”更多地是祖先神的庇佑，而周代则提出了德位以配天等以道德论证政权合法性的思想，原始宗教的世俗化、人文化是一个长期的过程，在《左传》等文献的记载中，孔子以前就发生了许多贤臣淡化迷信色彩，以道德等解释仪式或旧有思想，以规谏君主的言论。儒家与同时代的墨家相比，也不再运用鬼神观念作为道德约束，孔子不语怪力乱神，包括在祭祀上也只强调祭如在的个人内心虔诚，而不直言鬼神报应，当宰我问是否可以减短守孝的日期时，孔子也知问他于心安否。道德从这里由鬼神天地等外在约束，转化为内心的规则，祛除了虚无缥缈的信仰，而回归到人性的分析与总结上。

之所以强调儒家的世俗性甚于宗教性，是因为正因此，儒家的规则不可以被视作“神的旨意”，也不可以视作一成不变的“自然法”，而必须是回归到人性的、因时制宜、因地制宜的规则与尺度，世俗性使得任何教条都没有墨守成规的理由，制礼作乐必须由一代又一代人审时度势，顺应变化地去改善。孔子赞叹周礼说，周监於二代，郁郁乎文哉，吾从周，而说道周礼中的不完备处，如社树用栗，曰使民颤栗，孔子马上表现出不认同，而叹息说既往不咎。儒家因此不该成为一种教，也不该成为一种保守的势力，苟日新，日日新，又日新，儒家更多地是承接了前代贤者不断的不断努力，而启发后来人继续学习与探索。

但是反过来，我们必须认识到儒家是一个复杂的群体，在历史上也担任着复杂的角色，这其中有许多“过”与“不及”，有许多僵化与教条，更有诸多势力的争衡，成为权力的名义与旗号，同时儒家人物也各自受到时代的影响，受到其他思想的影响，但这些并不影响最终作为主流的儒家，仍把对现世的关怀放在首位，而反对妨害到现实生活的宗教活动。

**三、人际关系、社会角色与个人价值的实现**

谈到宗教，一个重要的议题就是人生的意义与临终关怀，前文中，笔者虽然否认了儒家作为一种宗教，但却认为儒家文化在某种程度上可以取代宗教提供这样的价值。

我们可以从儒家的文化中品出两种人生的价值，这两种价值的既是相同的也是相反的，我们可以简称之为“仁”的价值和“孝”的价值。在儒家思想中非常重视“孝”，一方面，孝被认为是美德最初的体现，家庭关系的处理是处理一切社会关系的基础，家庭被视作一个小型的社会，或者说，社会被视为一个大的家庭。在这个层面上，孝是家庭关系的第一步，是孩童生来后融入的第一段关系，现代的心理学也同样认为原生家庭父母与子女的关系会很大程度地影响子女未来的人际关系模式，但是儒家或者说中国文化中与之不同的是，更强调个人的努力而不是命运的决定。

举例来说，根据心理学对于父母行为对子女影响的一系列理论，我们更容易倾向于让父母完善教育子女的方式，子女在这里被视作被动者，是某种程度上被父母行为所决定的。但在中国的传统中，恰恰相反，子女融入父子关系，是一个主动的动作，与父母、兄弟间的关系是孩子作为一个独立的人格所要处理好的第一段社会关系，孩子必须学会处理好这段关系，并由此学会对待社会关系的基本常识，为将来走上社会、治国平天下打下基础。没有孩子可以选择自己出生在什么样的家庭，父母是深谙教育学的知识分子，还是不学无术的酒鬼赌徒，诚如人们也无法选择自己生在什么时代，是像世界大战那样黑暗与动乱中，还是稳定和平拥有良好政治秩序，但是无论生来要面对什么，人都牢牢地把握着自己的命运，人都有权利和自由决定自己要成为什么样的人，这才是所谓的我欲仁，斯仁至矣。

儒家的孝常被误解为被动的服从，即便在中国人中这种误解也屡见不鲜，但是相反，我理解中儒家的孝是一种对家庭关系的主动构建，孝是子女自主选择并极力完善的行为，孩子通过承担家庭责任来主动进入自己的社会角色，这种行为既是发自内心的，也是需要学习并完善的、体现个人美德与志向的。诚如人们参与到社会角色中，也同样是通过个人的意愿与才智，通过对他人的奉献和成全来获得自己的“地位”，达成个人的成就。个人的成就也必须通过他在社会角色上所完成的、对于社会关系与他人的作用来实现，离开社会关系，这些成就也就不再是成就，同时，个人的成就如同一个音符被添进乐章，虽然最终的目的是整个乐章的和谐，但每一个音符不是被动地被修正并塞入的，而是个人经过努力来承担起来的。

这就引申到“孝”的另一个层面，就是一个美德不仅仅是完善一段社会关系，同时也是实现一种自我价值，“孝”不仅仅是处理家庭关系，更是由此而实现自我的道德人格。《孝经》中说，夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。事亲、事君、立身是不可分割的，事君、立身也就是事亲，所谓名垂后世以显父母，而事亲、事君同时也就是立身，除了更好的事亲事君，别无立身之处。如果能用“一以贯之”的眼光来看待“孝”，就不会落入只顾自家、宗族至上的狭隘俗套，那么“孝”与“仁”就没有任何矛盾，甚至只是同一行为的不同侧重而已。

那么说到“仁”的价值，我们就可以着眼于其“推广”的一面。程颢说医学里将手足麻木称为不仁，这种对仁的用法非常有趣，仁，就是能够感受到紧密联结，如同手足，手上受了伤，脑子里定不会觉得“不关我事”，仁者便是将他人已视作手足，世上有人受苦受难，自然便有恻隐之心，定不会觉得不关我事而已。

人有恻隐之心，还算不上是仁，如齐宣王不忍心杀牛而换羊，这是恻隐之心，但远远谈不上是仁君，必须能把此心推而广之。“孝”如能推而广之，则“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，对他人的同情不仅仅局限于所见所感，更能用理性思考权量，先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。

《礼运大同篇》描述中的“大同社会”，“大道之行也，天下为公”，实际很接近人类的共同理想，但是笔下一转，云今之世，仅能通过礼教稍稍弥补各亲其亲、各子其子的自私状态，只能称为“小康”。可以看出，《礼运》篇的描述很像墨家和道家对儒家的不满和反思，但是“大同”毕竟未能实现，不得不从“小康”做起。这就导致了儒家的“孝”与“仁”似乎是存在着某种矛盾的，因为“孝”的原则是发自内心的情感，人都有亲疏远近，其“爱”只能是有等差的，舜虽然成为君主富有四海，但若其父犯罪也只能窃负而逃，如果必要要求人割断私心中的感情而铁面无私、六亲不认，儒家的伦理便无法维系，也违背人性的一般规律，更容易被鼓动、利用，因为脱离了感情基础，理性原则却仁者见仁智者见智，很容易滑向道德虚无主义。但反过来，“仁”又要求人能最大限度地推广自己的感情，减少所谓等差的衰减，也许为了一些遥远的人的福祉，不得不对自我有所牺牲，如官员远道险途而赴任，则曰既为忠臣不得复为孝子，想要帮助更多人，不得不身犯险境，使亲人担忧乃至损害自家的利益，这便有矛盾之处。

但实则这种矛盾只是表象，只是把两种行为作为肤浅的准则来思考，而没有安置到“人”上。仁的价值与孝的价值，我们姑且用以代表公的道德与私的道德，最终它们都要回归到自我上，人在道德行为中应该有其主体性的作用，不是削足适履地去符合于教条，而是主动地去探索和权衡，去寻求成就自我道德角色的途径。国家无道，可以选择明哲保身，也可以选择取义成仁，最重要的是，人的价值与尊严，最终体现在社会角色之中，体现在历史角色之中，你要扮演什么样的角色，决定你要如何地权衡。

这是笔者认为中国思想中可以解答人生价值的一面，所谓立德，立功，立言，所谓为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平，这都是中国人观念中最大的价值，这种价值有极强的现实性和延续性，人被视为人类整体中的一部分，历史进程中的一个环节，人的全部价值都系于全人类的福祉和延续上，这既是直觉的、原始的感情，也是文明的、主动的承担。

**四、“阴阳”、“变通”中的“礼”与“权”**

有人说中国文化是儒家与道家互为表里的，传统的士人既是儒家也是道家，儒家为人提供了积极进取的一面，道家则提供了冷静反思的超脱。中国的文化中似乎总是充满了矛盾与碰撞，又能归于更大的和谐与统一，正如中国人常用的阴阳概念，既是相互排斥，又是相互依存，既要相互克制，又要相互调和，之所以如此，是因为一切都在变化之中，变化既不被看作有一个线性方向，也不是杂乱无章的，而是一种动态的平衡，这种平衡就要求两股相斥的力共同维持和谐，好比将一根平衡木，两边的重量接近才好。

这种阴阳的思想既是中庸、调和的，也是变通、谨慎的，就像上文所说，个体与整体是调和的，既不要牺牲个体的集体主义，也不要不顾整体的个人主义，凡事都有一个度，一个符合自然常规、可以持续发展的限度，就连“高尚”也是有限度的，所谓过犹不及，如果一味强调严格的道德，甚至到了普通人难以接受的程度，那便成了私心。

而这种中庸思想同时也就要求人要谨慎，因为好比保持平衡，必须时时刻刻观察调整，绝不能一蹴而就，包括各种政策、礼仪、法律，从来没有万世不易的准则教条，必须随时调整，因地制宜，这就是“权变”的一面。

但是有权变就必须有不变，必须有一以贯之的“道”才能有翕辟成变的阴阳，变与不变同时也是相辅相成的。穷则变，变则通，通则久，变与久是相反，但又相成的。在儒家内部，变与不变便体现为“礼”与“权”。必须有相对稳定的“礼教”，才能在此基础上“权变”，也必须有“权变”的思想指导，才能形成较为合理、不致落后的“礼教”，这是儒家不断自我完善，不断发展的一面。

之所以强调这一点，是因为回顾历史，儒家实际经历了多次大的变革，以适应不同的社会形态。在当代，对于儒家文化常有两种态度，一是保守继承，一是全盘改革。前者是许多人坚信传统文化优于现代的很多西方文化，应该回归传统，甚至是复原一个百年前乃至几百年前的社会。但是，且不说历史是否有他们设想的那样美好，当今又如何可能再现历史？每个时代所适应的生产力水平不同，所适宜的行为方式也不同。古人可以自给自足，耕读结合，今人则必须面对每个具体行业内部的大量信息和社会化、机械化的生产，术业有专攻，不可能面面俱到。甚至打着传统的名义，很多“小传统”，或者说是一些民俗甚至糟粕都重整旗号，譬如办女德班，号召回归到男主外女主内的传统分工中，女性回归家庭，这种分工真的合理吗？还是说只是因为曾经限于生产力不发达的时代不得不如此呢？这样的“传统”有什么价值去继承？抑或提倡全盘西化，这意味着传统与现代彻底被割裂开，似乎我们不是由传统发展到现代，而是完全由西化发展到现代的，每当我们提到传统中一些开明的思想，或者一些古今都适用的思想，就会被说成“这不是传统”，好像传统必须是死了的、彻底腐朽的、固步自封的、不容许任何变化的历史。

但实际上不是的，包括当今时代，中国人的许多潜意识和思考方式、人生观价值观，都来源于传统，甚至说，我们选择发展工业，选择共产主义，选择加入世贸，仍旧是传统观念的一种延伸，是传统让我们选择了“现代化”，这种变通的思想就留在传统之中，故而才有生生不息的力量。我们不需要一个“原教旨主义”的传统，对于传统，我们可以不断有新的解读，新的发展，新的内涵。传统，一如人性，不是一个完美至善的东西，不是一个完成时态，而是一个潜能，一个基础，一个平台，我们必须接受发展，也必须用发展的眼光来看待它。

这里我想提一下民族主义。在我看来，民族主义实际上恰恰是一个“西化”的产物，是在我们被侵略时，由战争送进国门的思想，中国近代史可以说是一次民族主义的抗争，我们作为一个“民族国家”，反抗侵略殖民，争取独立自主，像诸多第三世界国家一样。民族主义的盛行，恰恰是失去民族自信心的应激反应。

在历史上，中华民族从来都只是一个文化认同体，夏入夷则夷，夷入夏则夏，华夏这个核心概念的形成，是源于文明，是与周遍尚未产生文明或者文明程度较低的部落对比而形成的，随着文明不断发展，共同认同这种农耕文明的地区增加，也就源源不断地汇成中华这个“民族”。在这样的历史中，我们始终以“文明”、“先进”自居，也因此在近代的侵略中格外地感到耻辱。但是在传统中，圣贤仁者始终以“天下”为己任，即着眼于全天下人的福祉，那么随着全球化，整个世界展现在我们面前时，我们应该有这种胸怀，即全世界为一“天下”，这个世界上有贫困饥荒，有恐怖组织，有局部的动乱，有大国的博弈，有宗教的冲突，有人种的歧视……但最终，都是“天下人”。他们的福祉与苦难，从来都与我们息息相关。

在传统文化中，我可以看到这样一种自信心，那就是我们的学者坚信自己的学问是有益于天下人的学问，坚信好的道德，正确的做法是符合“人心之所同然”的。我们敢于说“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”我们相信一种文化以人类的生存与福祉为中心，那么它理应给人类带来一些帮助。

这也是笔者对中国传统文化走向世界的一点建议，我们不只是要世界人了解中国人是什么样的，而是提供一种文化的视角，说明人类可以是什么样的。中国人可以喜爱产生于西方的文化，西方人也可以认同产生于中国的文化，只要这种文化最终确实是有益于人类的。当中国摆脱屈辱、落后的阴影，走向世界时，我希望他要做的不是让世界看到他自己可以做到什么，而是让世界看到他可以为世界做什么。对于中国的文化，我也希望最终“中哲”、“西哲”这样的界限可以被打破，不再是区域的思想史式的研究，而是能够为整个世界的思想发展提供一些养分，如果未来有集大成式的思想家出现，无论他是个意大利人或者巴西人，我希望他可以不仅从亚里士多德和柏拉图那里得到训练，也在孔子和老子这里得到启发。

用阴阳的思想来看，这个世界是变化的也是延续的，是碰撞的也是融合的，任何一成不变的都会被时间淘汰，而那些谦虚柔软的才生生不息。我们是中国人、美国人、印度人，我们也都是世界的一员，我们的知识，我们的思想，我们的努力，又可以为未来的人类留下什么呢？这不也正是最传统的人生价值所在吗？