



张晚林

## 论人文主义的成立及其内涵（上）

### ——以牟宗三、唐君毅、徐复观为中心的基础性理解

注：本论文原为一篇，提交给第七届国际新儒学会议（2005年9月10-12日在武汉大学举行）。《重庆社会科学》发表时嫌太长，分上下两部分分别发表在2005年第8、9期上。

内容提要：本文分上下两篇。上篇主要以现代新儒家的探讨为基点，通过人文主义在西方的限制与不足的分疏进而指出：打开道德的主体之门为成立人文主义的唯一进路，而中国文化正可以成就这一进路，它可以使人文主义成为一个综摄的系统，领导文化生命前进的最高原则。在此基础上进一步分析了人文主义与幸福的问题，以说明人文主义应如何关照人的物质性存在。

关键词：现代新儒家 人文主义 道德主体 幸福

一九五〇年，徐复观翻译了日人三木清氏的《西洋人文主义的发展》一文，发表于《理想与文化》第九期。在该文中，三木清氏梳理了西方人文主义的发展历程，并指出了其限制与不足，同时对人文主义之成立及其本有意涵作了理论上的概括。（1）该文的是非得失在此不论，但它却引发了港台现代新儒家对人文主义的普遍反省与探讨。牟宗三由此写了《人文主义的基本精神》、《人文主义的完成》和《人文主义与宗教》诸文；唐君毅由此写了《世界人文主义与中国人文主义》、《人文主义的名义》诸文；徐复观由此写了《中国古代人文精神之成长》、《一个中国人文主义者所了解的当前宗教（基督教）问题》，他更在此基础上，写成《中国人性论史·先秦篇》一书，来阐发中国文化中的人文精神的发展与落实。本文之上篇将在牟宗三、唐君毅、徐复观的探讨的基础上，进一步来论述人文主义之所以成立的基点，并在此基础上探讨人文主义与幸福的问题，以说明人文主义应如何关照人的物质性存在。而这，只能在中国文化中才能被很好地解决。

### 一、人文主义在西方文化中的发展与不足

“人文”二字虽为中国文化所固有（《易传》：“观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下。”），但人文主义却是西方文化中Humanism一词的译语，也有人把它译成人本主义。所谓“人本”在西方文化中是相对于“物本”和“神本”而言的。然西方文化占强势地位的是“物本”和“神本”，前者成就科学和形而上学（哲学）；后者成就宗教信仰。人文主义只是在“物体”和“神本”之间作一些补漏救弊的工作。正是在这个意义上，唐君毅才说：“西方之‘人文主义’，差不多均是由于欲对治或反抗某种文化上的偏蔽而兴起。”（2）也正因为如此，牟宗三才说：“在西方学术思想传统里，人文主义不是主流。而且它也是潜

伏在那里，时隐时显，因此它始终没有彰显出来，完成其自身之系统，以为领导其文化生命前进之骨干。”（3）这就是说，人文主义虽然是西方文化中提出的概念，但因“人”这个“本”被“物本”和“神本”给闷住了，故从人文主义在西方文化的发展来看，并不能尽人文主义的全蕴。那么，在现代新儒家看来，人文主义在西方文化的发展中到底有哪些限制与不足呢？

人文主义在西方文化中的发展，若就其粗线索勾勒，可分为西塞罗时代的人文主义、文艺复兴时期的人文主义和十八世纪德国的人文主义。这三个阶段的人文主义其具体内容或容有差异，然就它们的基本性格而言，皆不能担当领导西方文化生命的使命，则系其共性。因为它们有其不可克服的限制与不足。关于西方人文主义的限制与不足，牟宗三在其《人文主义的完成》一文中有详细的分疏与指陈。首先，看西塞罗时期的人文主义：人文主义一概念，在希腊并未成立，其成立在西塞罗时期的罗马，故西塞罗是西方文化史上第一个意识到人文主义内容及其价值的人。他之所以有这种自觉的意识，牟宗三认为：“是由于罗马原是一野蛮民族”，故西塞罗的人文主义自觉“正表示野蛮无文的民族开始自觉到自己之野蛮，自己之纯为赤裸裸的原始生命之不足，反省到自己之寒伧，而想要过一种有文化的生活。……西塞罗的人文主义，正尽了这个责任。”但因这个责任只落实在“现实生活之重自由、尊理性、富美感，这种广泛意义的生活情调”（4）之上，因此，这时的人文主义只注意到广度方面的礼仪规范之上，并没有由此复向内向深处开发，以彰显出人文主义得以成立的文化生命的最后根据。在这里，我们可以看出，此时的人文主义自觉，正如唐君毅所说，是基于由外在的观解而来的补漏救弊，并非直接从人之自身而要求自立起来。这实际上并不是自觉，而是他觉，依他而觉。这样一来，此时的人文主义则既有其成就，亦有其限制。其成就在：这种人文主义能极成有教养、合规范的社会政治生活；其限制在：这种有教养、合规范的社会政治生活，只是外在的重秩序、尚和谐，实不能凝聚收摄于人的生命而得以最后的贞定。因此，可以说，此时的人文主义所成就只是外在的、形式的、美的人间境观，而这种美的人间境观因是外在的、形式的，因而是松散的、虚脱的，随时可以滑坠堕落。这是因为，人文主义若只落实在现实的生活情调之上，即是松散的、无“本”的，而无“本”，则自身并不能挺立得住。其次，再来看文艺复兴时期的人文主义：人文主义之得到世界的意义，是在这个时期。但这个时期的人文主义，依然承继了人文主义在西方文化中的发展传统，是对中世纪基督教神学桎梏的对治和超克。故此时的人文主义还是停留在外在比照之后的补救，而不是人自身的自觉自立。Renanissance的本来意思是“人的再生”，即把人从神的蛰伏之下解救出来。所谓“再生”，依牟宗三的理解，就是：“对于现实的人生，现实的自我，个性的自我，有一种春天之情的喜悦感，而且有一种现实的人间爱”。（5）这样，因重视个性的自我，人的普遍的理性的一面被忽略，而特别重视人的气质性的一面。因此，可以说，此时的人文主义因对治基督神学而标举的人的再生，实乃对人的才情等气质之性的肯定。所以，文艺复兴时期有很多在才情上表现其创造力的科学家、艺术家。对人的特殊的气质之性的肯定，同西塞罗时期的人文主义尚只停留在外在的和谐的社会政治生活的美的境观之上，可以说是更进一步地收摄到人自身上来，这是人文主义发展中的一大进步，也是文艺复兴时期的人文主义的最大成就，因为对于人文主义来说，这是逐渐回归到“人”这个“本”上来了。但必然指出的是：人文主义对生命的反省若只到这种程度，而把人文主义得以成立之“本”建基在人的气质之性上，则依然有其不可克服的限制。这种限制——依牟宗三的看法——主要表现在：此时的人文主义尚不能由个性之我进一步内透反显出一个与“神”通的普遍的自我。因此，文艺复兴时期的人文主义总是同基督教神学对显而成立，其个中关键是：此时的“人”，即个性自我只是一个浑沦的整全，尚缺乏反省的破裂、超越的分解的内在工夫，而见一个超越的普遍自我，以作为个性自我的领导原则。这样一来，“文艺复兴时的人文主义

虽表示人性的觉醒，个性自我的觉醒，然其所谓人性仍只是对自神本落下来而说，而落下来自其自身而观之，又只是一个浑沦的泛说，而个性自我亦只是一个浑沦的整全，因此亦只偏于就才情气而说”。（6）于是，文艺复兴时期的精彩由此出焉，其流弊亦由此出焉。其精彩处乃在：能尽人之才情的个性创造，而产生出伟大的科学和艺术；而另一方面，正如唐君毅所言，也使得“人之一切自然本能，蛮性的权利意志，向外征服欲，得一尽量表现之机会；而形成近代文化中另一种人之神性与其兽性之纠缠”。（7）这便是其流弊之所在。最后再来看十八世纪德国的人文主义：这个时期的人文主义是对启蒙思想的“抽象的知性”的反抗而成立。而启蒙思想则是对文艺复兴时期的人文主义的反省而作的凝敛、收缩与沉着。前面说过，文艺复兴时期的人文主义因执着于生命个性的欢欣而成就了伟大的科学和艺术，但这种成就是基于个体生命对大自然的爱好与追逐，它并没有收缩回来在主体内作一超越的反省与分解。因此，这个时期的科学成就大多尚处于经验层面，而科学之所以为科学的知识之学并没有成立。启蒙思想就是从文艺复兴时期的人文主义的那种个体生命的爱好中收缩回来，沉着而为知性的精神。所谓知性，就是逻辑数学所规定的“思想主体”（注意，这个“思想主体”并不是主观的，而是客观的，因为它——若按康德的哲学来讲——实只是一些先天形式，如时空或范畴，如质、量、关系、模态的范畴等，故它是普遍的、客观的、抽象的。笛卡儿的“我思故我在”，正是在这个意义上说的）。这样一来，“知性”一出现——依牟宗三的看法——“则人之心灵之具体而浑全的活动即被破裂分解而为各方面的形态。知性与直觉分开。因此，了解人的本质亦以‘抽象的理性’视为人之本质”。（8）主体为纯知性，客体为纯自然，知性为知识得以可能的条件，这种收缩回来的基于主体的超越的反省与分解，使得“学之为学”的知识之学得以成立。这是启蒙思想的最大贡献。但另一方面，正如牟宗三所言，使得启蒙思想脱离了人文主义的母体，而成为“非人文的”。因为，若仅以“抽象的知性”视为人的本质，则势必将人的丰富而质实的内容拉空，而人文主义必须从整全性、丰富性和质实性来看人。这是十八世纪德国的人文主义者起来反抗启蒙思想的根本原因。十八世纪德国的人文主义起初是由一批文学家所发起，被称为狂飙运动。他们从一种新的生命感情出发，而反对启蒙思想的“抽象知性”的僵化、空疏。尽管狂飙运动同文艺复兴时期的人文主义一样，均是从一种生命之情而进入，但狂飙运动有进于文艺复兴时期的人文主义的地方在于：文艺复兴时期的人文主义与中世纪的神本对立，与宗教不相融；而狂飙运动则通过对生命的深深体验，则见出了宇宙大生命的无限性与弥漫性，从而有一种泛神论的倾向。尽管这与真正的宗教精神尚有很大的距离，但可以见出此时的人文主义与神本并非绝对地不相容了。但这，正如牟宗三所言，毕竟是基于文学情调的主体主义的浪漫精神，这是一种绝对的主观主义，然人文主义必须由主观主义而进到客观主义，主体的客观主义。后来的莱辛、歌德适时地提出“人格”的概念，就是要把人文主义由主观主义向客观主义牵引。他们借用柏拉图哲学中的Idea（理型）概念，把“人格”作为生命的理型而内在化于生命之中，导入人文主义之中，从而使人文主义克服主观主义的浪漫精神而走向客观主义。这样，人在其自身之中有其内在的形成法则，各个人都是从内的无限发展达到其整严规定的个性。牟宗三认为：“有了人格概念，先把自己的生命内在地客观化，然后始能肯定人间的一切人文活动，见出其能完成人格的教养作用。这就是移向客观主义”。（9）所以，在歌德的基于人格的人文主义看来，人格的发展是个性，同时也是整全性。完全的个性，不能不是“全人”，但不是全知全能，而是人的一切能力都得到充分而健全的发展。这便克服了文艺复兴时期的人文主义，因对单纯个性的喜悦，而使得人的能力虽得以充分发展，却又与兽性相纠缠的弊端。这可以说是这一时期的人文主义的最大贡献。然而，歌德等人根据柏拉图哲学的“理型”而提出“人格”的概念来进入人文主义，其弊端也是极其明显的。生命诚然要客观化，从而开出其意义与价值。但歌德等人取途于柏拉图的“理型”，则是不够的，因为

柏拉图的“理型”是从对象方面，以一种美学情调的观解，再佐以逻辑思辨，而把握的“体性学的有”，一种纯“形式的有”。这是一种思辨哲学，由此而进入人文主义并不能尽其全蕴，因为人文主义必须依仗生命自身的觉悟而开启一个质实的居间领域。也就是说，依据柏拉图的“理型”而提出的“人格”概念并不能尽人性主体之切义，不能树立人之为人的“道德主体性”，并以之真正开辟出价值之源与理想之源。

以上论述了人文主义在西方文化中的发展，尽管在西方文化“神本”或“物本”的压迫之下，作为“人本”的人文主义并不是主流，然而它毕竟或多或少地尽了它提撕心灵、润泽生命的功效。但是，如上所述，它的限制性又使得它不能成为综摄而笼罩的形态，而成为领导文化生命前进的最高原则。那么，形成西方人文主义的限制性的关键点在哪里呢？人文主义建基在哪里，方能成为领导文化生命前进的最高原则？

## 二、人文主义成立的唯一进路

根据前面的疏解，人文主义在西方文化中的不同发展阶段，其特点和功效容有差异，然其所以成立的机缘却是惊人的一致，这便是唐君毅所说的都是“由于欲对治或反抗某种文化上的偏蔽而兴起”，而决不是从人自身的觉悟而进入。这两种进路，前者取外在的反显观解进入人文主义，后者取内在的主体证悟进入人文主义。前者不能开“道德主体”之门；后者可以开“道德主体”之门。但真正的人文主义，唯有开“道德主体”之门，才能臻于综摄的笼罩形态，而成为领导文化生命的最高原则。因此，始终未能叩开“道德主体”之门，为西方人文主义各阶段的最大特点，也是形成其限制的根本原因。

西方的人文主义之所以不能打开道德的主体之门，这与西方文化中的思考方式有密切的关系。前面说过，西方文化是以“神本”或“物本”占统治地位。就“神本”来说，这是要拉空甚至撤消人的主体性，把一切都交付于至高无上的神。所以，在宗教上越虔诚，便越是要消解掉自己的主体性，“将自己投掷于神的面前而彻底皈依于神”。（10）在这里，当然不存在打开主体的问题；再就“物本”来说，西方文化的心思全在把握外物之理上，这样，以客体为主而欲把握其理，则主体方面最当行的机能便是“理智”，理智扑着外物转而活动。主体若只限于扑着外物而转的理智上，至多只能尽观察、分析、推理之能事。并不能打开主体之门，超越地分析、批判主体的各种能力。故主体之门在“物本”这里依然是闭锁的。克就西方的人文主义而言，虽然西方的人文主义者叫嚣要回到“人本”，然切就他们所开出的人文主义而言，如前所述，并没有真正地回归到“人本”，或者说，并没有真正打开“人”这个“本”。就他们所开出的人文主义的形态来看，实际上依然是停留在“物本”上，至多只是一种特殊的“物本”。也就是所，他们只是把“人本”作为一种特殊的“物本”，这当然也不能开“人”这个主体之门了。这样看来，无论“神本”、“物本”，还是所谓的“人本”，都是站在“客体”方面而有所成，并不能收缩回来站在“主体”方面，叩开主体之门以见其所成。在西方文化中，真正能触及主体之门的是作为启蒙思想的完成者和克服者的康德。康德从客体方面收缩回来，以三大批判分别透显主体在成就知识、道德和审美三个方面的能力。他在这三个方面的哥白尼式的回转，使得他不但在启蒙思想所提出的“抽象知性”的基础之上，进一步透显了知性主体。从这个意义上说，他是启蒙思想的完成者。而且进一步检定了知性主体的限度，从而更进一步地透显出道德主体和审美主体。从这个意义上说，他是启蒙思想的克服者。但是，康德毕竟是一个纯粹的哲学家，他之透显各种主体，乃是通过先验的批判，他要拉掉内在于生命的存在感受，这是一种纯粹的、抽象的哲学思考。此适合于讲批判哲学，但并不适合于讲人文主义，因为人文主义，如前所言，必须内在于生命而

开启一个质实的居间领域。而康德由先验批判而透显的主体，无法避免其抽象性，他所透显的各种主体，只是知识的逻辑圆满。也就是说，他只是把各种主体作为知识放在他的义理系统中予以解析，检定限度、厘清分际。这样，各种主体在康德那里，只是有概念性、形式性，故我们说康德只是触及了主体之门。

但人文主义要成为领导文化生命的最高原则，就不能从康德的那种概念性的主体之门进入。因为概念都有一定的内涵和外延，这表示任何概念都有一定的限制性。但作为文化生命领导原则的人文主义，不能有这种限制，它应该是“一切建构一切成就之本”，（11）这是现代新儒家对人文主义的基本看法。故唐君毅说：“人文主义不仅不会与一切含真理的主义相敌对，而且他（它）正当肯定在各种人类文化领域中，之各种主义相对的价值”。（12）这就是说，真正的人文主义是以人为“本”来建构人自身的文化，而不是一种哲学学说之一，故应该综摄、消融一切有价值的思想与文化。现在的问题是：人文主义的开启点在哪里呢？要找到这个开启点，这既不能取西方各阶段的人文主义所走的外在的反显观解之路，因为如前所述，它们并没有真正地回归到人这个主体之上；亦不能取康德的先验批判而透显各种主体之路，因为同样如前所述，这各种主体因其形式性与概念性的限制，并不能完成人文主义所本有的综摄、消融一切有价值的思想与文化于其内的理想形态。这样，要找到人文主义的开启点，便只能走中国文化内在于生命、生活的逆觉、证悟之路。

孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》）。中国文化就是要在人的具体生命中凸显出这个“几希”，以开启其内在于人的生命、生活的人文世界。这个“几希”既确保了人之为人的意义，并由此而开启了真正的人的生活。但这个“几希”并不同于十八世纪德国的人文主义者，如歌德，借助柏拉图的“理型”而提出的“人格”概念，它是内在生命、生活而逆觉、证悟出的一个精神实体。这个精神实体可以切就孟子的“性善论”而说“性体”，亦可以切就阳明“良知教”而说“心体”，其实皆是一“道德的主体”。中国文化始终肯定在人的生命有一个完全可以自我作主的道德主体，只要去作操持涵养的工夫，则这个主体便自然会在生命中呈现。故孔子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》），“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》）；孟子亦曰：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求则得之，舍则失之”（《孟子·告子上》）。在中国文化里，通过人格的修养工夫而呈现的道德主体（心体或性体），才是真正的人之“本”，人文世界即是由这个“本”所开启。正因为人文世界系由道德主体所开启，故它并不是一种义理系统，而是一种精神境界，乃至强健的生活态度（“强健”取“天行健，君子以自强不息”之意），这就不是西方的人文主义所能尽其意的了。所以唐君毅说：“将中国之人文主义译为Humanism时，在内涵上受了委屈。”（13）中国的人文主义是在由道德主体所开启的精神境界中综摄一切真理，消融一切价值，即在这种精神境界的润泽中，一切真理与价值不至于发生偏执与流弊。这若借用庄子的话说，便是：“其于本也，宏大而辟，深闳而肆，其于宗也，可谓稠适而上遂矣”（《庄子·天下》）。

西方各阶段的人文主义，为了救治文化上的偏执与流弊，外在地、对显地构造一义理系统，其结果是虽克服了这一种偏执与流弊，而自己却不知不觉地生发了另一种偏执与流弊，这个中的关键是：他们始终没有找到文化的生发点，以中国文化来说便是：道德的主体没有被打开，文化便不能依靠人自身的觉悟而臻整全。其结果便是：“多得一察焉以自好”，而不能“备于天地之美，称神明之容”（《庄子·天下》）。中国的人文主义之所以能使一切调适而上遂，关键是它打开了一个“宏大而辟，深闳而肆”的道德主体，故在这里的一切，可以

“备于天地之美，称神明之容”。何以能如此呢？乃是因为人类的一切文化成就，皆系这个“宏大而辟，深闳而肆”的道德主体依其自身觉悟所渐次开发出。这样，人类的文化成就便不是“得一察焉以自好”的主观建构，而系这个作为文化基点的道德主体质实地流出。关此，牟宗三曾有一妙解。他认为，中国文化内在于生命、生活本身所觉悟到的道德主体，它是一个圆轮，亦是一个中心点，或者说“道枢”，人若在此不能提挈得住而得其全，则这个圆轮亦可上下、内外、正负地开，此上下、内外、正负之开即是世间各种文化系统和哲学：

1、上下的开。道德的主体一旦成为生命的主宰，则上帝亦可内在化，人若不能随此的内在化而提升生命，则多从人的负面性（如罪恶）与有限性着眼而蛰伏于上帝的全知全能全善的威严之下，此即是基督教的形态。

2、内外的开。道德主体本是“宏大而辟，深闳而肆”的，这表明文化系由这个主体由内向外的开辟。但人若只站在外面的某一点，见其相对的客观性与独立性，由此而展开为文化或哲学。如：就宇宙论方面说，“脱离那主体主义的中心而向客观主义走，建立那客观建构的宇宙论”；就存有论方面说，“脱离那主体主义的中心而向客观的独立的存有本身之体会走，建立那客观自性的存有论。……面对实有而站出来，把自己掏空，一无本性，一无本质，然而完全服役于实有便是人的本性、人的本质”。（14）西方文化中的各式的宇宙论、存有论（或本体论）大约皆如此，这用《易经》的话说，便是“后天而奉天时”的开。然而这些各式的宇宙论、存有论（或本体论）若要寻求其最后的根据，必须克就道德主体，至“先天而天弗违”的合，始能最后站得住。

3、正负的开。从道德主体的践仁尽性达到圆熟之境，则一切平平，一切落实，即儒家的所谓“兴于诗，立于礼，成于乐”的境界。但人若在此平平落实处，只见到那形而下的器而胶着于事相上，则易从负面着眼，从“空”、“无”两方面来观察宇宙人生。从“无”方面说：“无”却那事相对事相的执着，人为造作的不自然，而超显那自然无为的境界，此即为道家；从“空”方面说：“空”却那事相缘起流转的自性而当体证空，此即为佛教。

4、最后，道德主体的践仁尽性而至圆熟平平之境，则“抬头举目浑全只是知体著见”，则是“天下归仁”。但人若在此提挈不住，不知是“知体著见”，而只见到“抬头举目”之生理活动，如是，只去研究这生理活动本身，此即为科学。

以上所说，包括宗教、哲学和科学，均系于道德主体所开发出，这才真正尽了“人文主义之为一切建构一切成就之本”的全蕴，这才真正使人文主义成为一个综摄的系统，不与一切含真理与价值的文化相对立，并能使之调适而上遂，成为领导文化生命的领导原则。正因为如此，方可以说，要完成人文主义的全蕴，其唯一进路便是打开“道德主体”之门。

但上述牟宗三的分疏，完全是一种理论的解说，是切就“道德主体”作为文化之本的义理解析。但人文主义，前文说过，必须内在于生命、生活本身开启一个质实的居间领域。人的内在于生命、生活的质实的居间领域主要包括：欲望的满足（幸福）、宗教的祈向和美的愉悦（审美）。真正的人文主义必须意涵这三个方面，才能内在化“神本”与“物本”，真正地回到人这个“本”上来。这才是真正的“极高明而道中庸”。这里将主要论述中国由“道德主体”所开启的人文主义在“幸福”问题上具有怎样的表现和深刻内涵。后两个问题将留在本文之下篇中讨论。

人文主义就是“人本”，但要真正回到“人本”，必须维持人的物质存在，否则一切便会落空，因此，人文主义必须关涉到人的各种欲望的满足，即“幸福”的问题（康德就把幸福定义为：the satisfaction of all our desires，即：一切爱好的满足，既在广度上就满足的杂多性而言，也在深度上就程度而言，还在绵延上就存续而言（15））。西方文化复兴时期的人文主义就是要从中世纪的宗教天国中抽离出来，回到世俗世界，以肯定人的物质性存在，既而对这种物质性存在的光彩（才情之美）的愉悦与欣赏。这一回转就是使人文主义与人的“幸福”关连起来，这并非不对。但因为此时的人文主义只停留在人的物质性的当身来探讨人的“幸福”，它的精神性也只表现在对这种物质性的当身的光彩的欣赏与叹服之上。这用牟宗三的话说便是综合的尽气之精神，即其精神是服从自然生命的强度原则，让自然生命充沛而不滞。虽然，这种自然生命的充沛、不滞，在“不自觉中亦有近道者存焉，其尽气中的‘自然之强度’亦含有精神的，而非为纯物质的也。”（16）因此，文艺复兴时期的文化总体上表现出一种健康向上的精神。但因为这种精神是切就人的物质性当身而向上，故始终只停留在主观状态之中，而不能客观化出来而成为规范者。因此，这种基于自然强度的生命精神时常提挈不住，而转化堕落为纯物化之气，由对才情之美的愉悦叹服转化为肆情纵欲，薄伽丘的《十日谈》便是这种情形的最好说明。这种肆情纵欲的生活态度，便是嵇康在《养生论》中所说的：“惟五谷是嗜，声色是耽。目惑玄黄，耳务淫哇。滋味煎其腑藏，醴醪煮其肠胃。香芳腐其骨髓，喜怒悖其正气。……身非木石，其能久乎？”可以说，这正是对人的物质性存在的戕害，恰恰走向了“幸福”的反面。

既然西方文艺复兴时期的人文主义就人的物质性存在的当身来探讨人的“幸福”时常会走向其反面，则显然，以这种方式来探讨人的“幸福”的问题是不够的。既如此，我们必须为“幸福”寻找一个规范性或限制性原则，使“幸福”能得其正，真正起到滋养、维持、延续人的物质性存在的作用。要解决这个问题，便牵涉到对人的基本看法。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》）；亚里士多德说：人是有理性的动物。这两种说法大同小异，即都承认人既有理性又有动物性。但文艺复兴时期的人文主义切就人的物质性存在之当身及其才情之美来看人，则多只陷在动物性的一面，其超越动物性之所在，只表现为才智的成就。但才智的成就，只成为人进一步追求幸福的工具。这样一来，追求幸福，成了人的全部。由此，人们并不能找到一个场域，作为“幸福”的对立面，以便限制、规导人们对“幸福”的追求。这是文艺复兴时期的人文主义因关注人的“幸福”的问题而又陷入肆情纵欲之泥潭的根本原因。要克服这种流弊，必须为“幸福”寻找一个对立性的场域，以形成一个限制性、规导性的原则。那么，这个对立性的场域在哪里呢？这依然只能在人的本质中来寻找。就孟子和亚里士多德对人的本质的定义和解说来看，则这个对立性的场域只能在“几希”或“理性”那里，且这里所说的理性不是“知识理性”，而是“价值理性”。也就是说，人作为追求价值的动物，对于“幸福”的问题的关注，如何利用手段追求“幸福”是第二位的，而反省自己，是否配享幸福才是第一位的。因为前者是一个科学问题，后者是一个价值问题。因此，前面所讲的使“幸福”得其正，便不是一个科学上的适度问题，而是一个价值的反省问题，即人对“幸福”的追求和享受是否是道德的。通过这一价值反省，则人对“幸福”的追求与享受，借用萨特的话说，则“不但为自己的将来作了抉择，而且通过这一行为同时成了全人类作出抉择的立法者——在这样一个时刻，人是无法摆脱那种整个的和重大的责任感”。（17）这样，便把“幸福”推到了一个对立性的场域中，在那里得到进一步的规导与限制，而这个对立性的场域，正是由人的“价值理性”（或名“实践理性”、“道德理性”）而确立的。

从上述，人文主义要关涉“幸福”的问题，但幸福本身并不能构成一个自足的体系。在西方，古希腊的斯多亚派早就意识到这一点，所以便说出了“德行便是幸福”的名言，但这实际上是取消了幸福在人生中的意义。康德尽管也认为幸福本身并不能构成一个自足的体系，但他并不取消它在人生中的意义。在康德看来，一个至善（the supreme good）的世界，也就是说，在一个至善的世界里，一定含有幸福和道德两种成分。因为仅仅是幸福，对于我们的理性来说远远不是完全的善。如果幸福不与配享幸福（worthiness to be happy），也就是道德上的善结合起来，理性则并不会赞同这样的幸福，无论人们怎样地热望它。这样，由于康德把幸福与道德结合起来，便为幸福开显了一个对立性的场域，在那里，幸福得到了道德的规范与限制。但必须要指出的是，康德这里所说的虽然义理周全，但毕竟是纯粹哲学家的解析，这是一种概念性的，用康德自己的话说，若我们仅从其概念而抽掉一切道德性的障碍，则一个与道德性相结合成正比的幸福的体系的智性世界（intelligible world）是可以被设想为必然的。显然，康德也很清楚，这样的世界只是一个理念（only an idea），而我们之所以需要这个理念，乃是因为我们必须假定那个世界就是在感官世界（the world of sense）中的行为的一个后果，尽管感官世界并未向我们呈现这样一种联结，我们依然假定那个世界对于我们来说是一个未来的世界。显然，康德把幸福和道德相联结，只是先天地解析出人类永恒福祉（general happiness）的必要条件，而这个永恒福祉的未来世界之所以可能，康德认为还必须有两个预设，即上帝（God）和来世（a future life）（18）。康德的这一思路，尽管在义理上很详备，然依然是基于纯粹概念性的推导，在他的系统中既要有上帝和来世的预设，则与人文主义基于“人本”的基本精神不相符了。

但我们仍然不能抹杀康德的理论的价值，这便是：为人类寻求永恒的福祉，不使幸福发生流弊乃至走向其反面。尽管康德只是通过先验批判找到一个先天性的原则，这只是形式性的，与人文主义内在于生命、生活的自觉而开启一个质实的居间领域的精神相差甚远。但我们依然可以由康德的理论的价值与不足，来看中国由道德的主体所开启的人文主义在“幸福”的问题上的表现与价值。

康德把幸福和道德联系起来，是想把幸福推向一个对立性的场域以使其得到规范，但因他只是纯哲学的先验批判，因此他只是找到了一个普遍性的原则（Do that through which thou becomest worthy to be happy，即“去做那使你配享幸福的事情吧”。）。这条普遍性的原则只有认知和律则的意义，它并没有内在于生命、生活开启一个质实的场域，人在此场域中有切实的觉悟与感通。要开启一个有切实觉悟与感通的场域，唯有在中国由道德的主体所开启的人文主义始有可能。而这个场域一旦被确立，即刻可见康德的理论与中国由道德的主体所开启的人文主义在“福”的问题上的不同。这种不同，就是徐复观所说的：中国文化（特别是儒家）在“修己”和“治人”上的区别。

康德在人的“幸福”问题上追求普遍性的原则，而说：去做那使你配享幸福的事情吧。而德行是构成我们之值得享有幸福的必不可少的条件，因此，追求幸福必须自修习德行开始，因为唯有德行使他有资格享有幸福（尽管他事实上不一定享有幸福）。这种思想在中国文化中也有，便是：修其天爵以为人爵的前提条件。关此，《孟子·告子上》有如下的陈述：

孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之；今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣！

“天爵”就是“仁义忠信”，依朱子的解释，因“德义可尊，自然之贵也”，故称。“修其

天爵”就是“乐善不倦”，依朱子，就是以“仁义忠信”“以为吾分之所当然者耳”。故孟子所说“修其天爵”就是修习德行。“人爵”就是“公卿大夫”，这是世间的富贵，即幸福。显然，孟子论“天爵”与“人爵”，也就是在论述“德行”与“幸福”的关系。切就这种关系而言，孟子认为应该是“修其天爵，而人爵从之”，而不应该是“修其天爵，以要人爵”（此所谓“有意为善，为善亦私”也），更不是“既得人爵，而弃其天爵”。所谓“修其天爵，而人爵从之”，乃是说：尽“吾分之所当然者”，则人爵“盖不待求之而自至也”。也就是说，就理想状态而言（孟子以“古之人”、“今之人”对举，并非历史事实，而是以“古之人”寄寓理想也），“修天爵”应为“人爵”的前提条件。这就同康德所说的德行构成了我们配享幸福的必不可少的条件的讲法一致了。康德由此而说出“去做那使你配享幸福的事情吧”的普遍原则，儒家亦由此而说出“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”的普遍原则。所谓“修身”，就是通过人格修养的工夫，让道德主体在生命中动转甚至作主，使整个生命呈现出一个仁者的境界。这个仁者的境界，才构成了“幸福”的一个质实的场域，人在此才有切实的内在于生命和生活的觉悟、感通，给“幸福”以限制和规导。何以能如此呢？这同康德的理论相比即可明白。康德对“幸福”的规导和限制只是基于一条普遍性的原则——“去做那使你配享幸福的事情吧”。就此一原则，我们可问：我做什么事情才使我配享幸福呢？这种价值上的关连靠什么来肯认呢？康德可回答曰：依人的道德理性。但在康德那里，这个原则之被遵循，还须要有上帝存在和来世这两个条件。这样一来，则这个由人的道德理性所确立的内在原则，因与上帝和来世挂搭起来，便不可避免其外在性，成为了悬拟于人的主体之外的上帝的命令。但其实，我们行事，当下即是。何以必想到上帝是否存在耶？亦何以必想到是否有来世耶？康德不能见人的生命中的道德主体的纯正与庄严，而涉至那么远，如此“支离”，真是煞费苦心。若能打开道德的主体，则当下即是，良知的决断即是生命当下的行为，亦即是幸福的规导原则，何等“简易”。但这个原则（实不能说是原则）并不是悬拟在人的主体之外的一条抽象性、形式性的原则（如康德者然），而是良知的自然发露，是心的不容己，情的不自禁（即孟子所谓“若决江河，沛然莫之能御也。”）。这不是外在的智性的认取，而是内在的德性的证悟，不是对外在的原则的服从，而是求自家仁心之安。这里面有切实的觉悟与感通，这是质实的，而不是形式的。形式性的原则只追求普遍性，如康德就是要把那普遍性的原则给解析出来。而对于质实的感通而言，原则的普遍性不是最重要的，求仁心之“安”（“安”即是夫子答宰我问“三年之丧，期已久矣”时，所说的“食夫稻，衣夫锦，于女安乎”之“安”也）才是最重要的。正因为如此，则在“幸福”的问题上，与康德的普遍性原则不同，儒家有“修己”和“治人”上的区别。用徐复观的话说，即是，在“修己”方面是“教先于养”，在“治人”方面是“养先于教”。他说：

孔孟乃至先秦儒家，在修己方面所提出的标准，亦即在学术上所立的标准，和在治人方面所提出的标准，亦即在政治上所立的标准，显然是不同的。修己的学术上的标准，总是将自然生命不断底向德性上提，决不在自然生命上立足，决不在自然生命上安设价值。治人的政治上的标准，当然还是承认德性的标准；但这只是居于第二的地位，而必以人民的自然生命的要求居于第一的地位。治人的政治上的价值，首先是安设在人民的自然生命的要求之上；其它价值必附丽于此一价值而始有其价值。（19）

按照徐复观的理解，则儒家对于“幸福”的态度，一方面，不能以治人的标准来律己，若然，则是误认为儒家精神乃停顿在自然生命之上，而将其修己以“立人极”的工夫完全抹杀掉；另一方面，亦不能以修己之标准治人，势必酿成“以理杀人”的悲剧。中国文化中之所以能有这种思想，这决不是基于逻辑的分析或先验的批判，而是在道德主体的质实的场域中

觉悟，即仁心之不容已而始可能的。这才是人文主义的切义。为了进一步表明中国的人文主义在“幸福”的问题上的这种胜义，再列举下面二段文字：

子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之”。曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之”。（《论语·子路》）

是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此唯救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？（《孟子·梁惠王上》）

把这种胜义说得更为清楚明白的，是下面的一段话：

是故内治反理以正身，据礼以劝福。外治推恩以广施，宽制以容众。孔子谓冉子曰：治民者先富之而后加教。语樊迟曰：治身者先难而后获。以此之谓治身之与治民，所先后者不同焉矣。《诗》云：饮之食之，教之诲之。先饮食而后教诲，谓治人也。又曰：坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮。先其事，后其食，谓治身也。《春秋》刺上之过，而矜下之苦。……求诸己谓之厚，求诸人谓之薄。自责以备谓之明，责人以备谓之惑。是故以自治之节治人，是居上不宽也。以治人之度自治，是为礼不敬也（《春秋繁露·卷第八·仁义法第二十九》）。

由上所述，在“幸福”的问题上，中国由道德的主体所开启的人文主义，既不同于西方文艺复兴时期的人文主义，着眼于自然生命本身，其结果是对物欲的满足与欣赏。亦不同于康德的批判哲学，着眼于纯粹理性的先验批判，其结果只发现抽象的规导原则。前者因未为幸福确立一个对立的场域，故幸福在那里会发生流弊；后者因只为幸福确立了一个形式性的场域（抽象性的原则其实不能叫做场域，这里用“形式性的场域”正表示它是——依亚里士多德的四因说——没有质料塞入的空概念），故人的现实生活却并不能因此而得到规导。唯有在由内在于人的生命的道德主体所开显的场域中，如前所述，幸福才会切实地调适而上遂。一方面，它不会流为纯粹的物欲；另一方面，它不会沦为“以理杀人”。总之，唯有在由道德的主体所开启的人文主义中，幸福才会尽其性，使仁者心安也。

注释：

（1）该文现收录在黎汉基、李明辉编：《徐复观杂文补编》第一册，中央研究院中央文哲研究所筹备处，2001年，第38-78页。

（2）唐君毅：《世界人文主义与中国人文主义》，收入氏著：《中华人文与当今世界》（下），台湾学生书局，1980年，第442页。

（3）、（4）、（5）、（6）、（8）、（9）、（11）牟宗三：《人文主义的完成》，收入氏著：《道德的理想主义》，台湾学生书局，1982年，第158、160-161、166、169、171、175、161页。

（7）、（12）、（13）唐君毅：《人文精神之重建》，台湾学生书局，1984年，第141、594、592页。

(10) 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，湖北人民出版社，2002年，第33页。

(14) 牟宗三：《心体与性体》，上海古籍出版社，1999年，第160页。

(15) 见Norman Kemp Smith的英译本：Critique of Pure Reason, China Social Sciences Publishing House. 1999, P636.

(16) 牟宗三：《历史哲学》，台湾学生书局，1984年，第197页。

(17) 萨特：《存在主义是一种人道主义》，收入凡人等译：《萨特哲学论文集》，安徽文艺出版社，1998年，第114页。

(18) 以上关于康德的幸福与道德的关系的思想，俱见Norman Kemp Smith的英译本：Critique of Pure Reason, China Social Sciences Publishing House. 1999, PP635-644.

(19) 徐复观：《释论语“民无信不立”》，收入氏著：《学术与政治之间》（新版），台湾学生书局，1985年，第299页。

## 论人文主义的成立及其内涵（下）

### ——以牟宗三、唐君毅、徐复观为中心的基础性理解

内容提要：本文之下篇主要在探讨人文主义与宗教，人文主义与审美两个问题的基础上，以说明人文主义必须内在于人的生活，但这种内在不能只停留在“幸福”的问题上，它必须向超越的精神层面升进，而这之所以成为可能，皆依赖于人的生命中的道德主体。最后以人文主义与人格修养收结，说明人文主义是以人为本的实践的学问，这正是中国文化的精神所在。

关键词：人文主义 宗教 审美 人格修养

人文主义是以人为本，便要维持住人的物质性的存在，这便牵涉到人的各种爱好与欲望的满足，即“幸福”的问题。这在本文之上篇中已经讨论过了。但现代新儒家既把人文主义作为担纲文化生命的领导原则，则不能只停留在“幸福”的问题上，它必须向超越的精神层面升进，关涉到人的宗教生活及审美生活，这是继本文上篇之后，这里所主要探讨的问题。

### 一、人文主义与宗教

人文主义是“人本”，宗教是“神本”。在西方，人文主义正是对反宗教的“神本”而成立的，即便是十八世纪德国的人文主义，如上篇所言，虽有泛神论的倾向，但这与真正的宗教精神相距甚远，因为真正的宗教精神只可由信仰一神而不可由信仰多神而来。总之，在西方文化中，人文主义与宗教几为不相容，此衡论大概不会有太大的问题（在西方，海德格尔从存在的立场来谈上帝为较特出者，他说：“神圣者的本质只有从存在的真理才思得到。神性的本质只有从神圣者的本质才可以思。在神性的本质的照耀下才能思能说‘上帝’这个词要指称什么”。（1）但海氏的这一思想——正如日人三木清氏所批评的那样——“仅止于是解释学的立场。然而真的人文主义者，不能单纯是理解的解释的。”（2）因为它没有构想什么人类理想的图案，而可以被称为人文主义的，一定是从人性解放的立场来建构人的理

想。这也就是牟宗三所说的，是从实有的体会出发的，其神性是从“后天而奉天时”的思中所得到的。但若不能克就道德主体，在“先天而天弗违”的思中，神性未必能始终挺立得住。）。而人文主义在中国文化中——依现代新儒家的看法——既作为文化生命的领导原则，宗教又是文化的一部分，则人文主义必须容纳宗教，但这将如何可能呢？这里面的一个首要问题便是“神”的问题。因为依西方文化的传统，任何宗教都少不了作为最高存在者的——神，而以儒家文化为主导的中国文化无这种至上神已是不争的事实，则中国由道德主体所开启的人文主义要容纳宗教似乎亦成问题。但无神是否必无宗教呢？这似乎不能一概而论。在中国文化中虽无神的信仰，但并不表示即无宗教的境界与圆满。《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。这里的“教”并不只是一般的教育，而是具有宗教的意味，不然，便不会有如后文所说的“赞天地之化育”、“与天地参”的圆满境界。要理解这种圆满境界的宗教性，便关涉到对宗教的基本看法。现代新儒家坚决反对以西方文化中的宗教作为宗教的唯一形态。在他们看来，如果一种文化，其一：“足以为日常生活之轨道”，进而其二：“由之以印证并肯定一真善美之‘神性之实’，即印证并肯定一使人向上而不陷溺之‘价值之源’”。（3）则这种文化便可称为宗教或具有宗教性。只不过，这种宗教并非系于至上神而是系于道德的主体，它是由道德的主体所开启的人文主义的必至之境，依现代新儒家的看法，这才是最高级的宗教形态：

只有人文中的人生价值，亦即是在道德价值这一方面，才与宗教的本质相称，可以发生积极地结合与相互的作用。没有人的主体性的活动，便无真正地道德可言。宗教与人生价值的结合，与道德价值的结合，亦即是宗教与人文的结合，信仰的神与人的主体性的结合；这是最高级的必然形态，也是宗教自身今后必然地进路。（4）

现代新儒家之所以认为由道德的主体所开启的人文主义才是宗教的必然进路，乃是因为他们在思考一个康德式的问题，即“宗教怎样才能纯洁而又有力地注入人们的心灵”。（5）

在此，我们来进一步梳理康德关于此一问题的思考，或许更有助于我们理解中国文化人文主义的宗教品格。

康德的批判哲学中的一个重要思想便是：“道德不可避免地要导致宗教”。（6）但这并不是说，道德依附于宗教（康德一再声明，道德绝对不需要宗教，因为借助于纯粹的实践理性，道德完全是自给自足的），而是恰恰相反，宗教依附于道德，宗教的意义在于道德完善的需要。因此，不是神学的道德学，而是道德的神学。这表明，对于宗教问题，康德取的是人文道德的进路。所以，对于宗教中的上帝，康德是这样说的：

不能把真正的宗教设定在对上帝为我们获得永福正在做或者已经做了的事情的认识和信奉之中，而是应该把它设定在我们为了配享那些东西必须做的事情中，这种事情在任何时候都只是某种自身就具有无可置疑的、无条件的价值的东西，因而也只有它才能使我们让上帝喜悦。同时，每一个人都不需要任何《圣经》的博学就可以肯定它的必要性。（7）

这就是说，一种真正的宗教情怀并不是在熟读《圣经》的基础之上信仰上帝，既而再向上帝祈福；而是必须也只须去做那配享幸福的事情。此时，则不管他熟不熟习《圣经》，甚至不参加各种宗教性的仪式，都不重要。如果宗教把这些形式性的东西绝对化为邀取上帝恩宠的手段，康德认为，这是对上帝的伪事奉：

因此，谁把遵循规章性的，需要有一种启示的法则，作为宗教所必需的，并且不仅是作为意念的手段，而且还作为由此直接让上帝喜悦的客观条件而置于前面。把对善的生活方式的追求置于这种历史性的信仰之后。他就把对上帝的事奉转化为一种单纯的物神化，实行了一种伪事奉。这种伪事奉将使趋于真宗教的一切修行化为乌有。

(8)

之所以如此，乃是因为这种倾向于外在形式的宗教，“人或者谄媚上帝，认为上帝能够使他永远幸福，而他自己却没有必要成为一个更善的人。或者，如果这在他看来不可能的话，认为上帝能够把他变成为更善的人，而他自己则除了为此而祈祷之外，没有必要为此再做什么”。(9) 康德从道德的立场来讨论宗教问题，是想把宗教的基础从外在的信仰转化为内在的道德意志之上，从而加强人的宗教力量。但是，康德却同时有另一种重要思想，即人的道德力量依赖于对上帝的信仰。尽管康德一再声明，实践理性的纯粹使用并不需要宗教，但他亦深知人作为有限的理性存在者不可能不考虑道德行为的后果，从而便有一个只对道德法则负责的道德力量的兴发力问题，而这种兴发力乃来自于人的幸福追求。在康德那里，能把幸福和道德作合理匹配的惟有上帝。这就是说，人的道德力量的兴发力最终来自于对上帝的信仰，因为上帝能根据人的行为的道德性分配其应享的幸福。所以康德认为，道德本来并不是教我们怎样使自己幸福的学说，而是教我们怎样才配享幸福的学说。但这只有加上宗教之后，才有希望有朝一日依照我们努力使自己配享幸福的程度而分享幸福。因此，信仰上帝成为人们道德实践的必要条件，神助构成了康德道德哲学的重要一环。这样，康德取法于道德而来谈宗教问题，本来是欲借助道德的力量来解决“宗教怎样才能纯洁而又有力地注入人们心灵”的问题的，而在康德那里，人的道德力量又最终来自于对上帝的信仰。这种两难的循环论证，使得康德在道德和宗教两方面均不能得到圆满的解决。

康德之所以不能解决他在宗教方面所提出的问题，只因他沉陷在西方文化的传统中，一定要克就上帝来说宗教，而不能切就道德本身来说宗教。因为在他的道德哲学中，如上篇所述，只有一个形式性的主体，而不能在人的现实生命中发现一个可以完全自我作主的质实的道德实体。形式性的道德主体只有形构系统的意义，而不能内在于生命有切实的觉悟，以见道德主体完全呈现后的宗教般的圆满境界。若能依道德主体而内在于生命有所觉，则亦可不依上帝而说宗教，只就道德主体之当身而说宗教。这正是现代新儒家的基本思路，由此便可切实地解决康德所提出的问题。这样的宗教，依唐君毅的看法，“乃重在能信者之主体之自觉一方面，而不只重在所信之客体之被自觉的方面”。“由重此中之能信之主体自觉，而重此主体之实践其所信”。(10) 此即是说，这种宗教的能信者和所信者是一，皆为道德主体之自身，其间无间隔，自然无所谓兴发力不足的问题。子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。此即表明，切就道德的主体来说宗教，则对此宗教之信仰完全可操之在己，而无需外来之助力。“如此方可说自拔于陷溺，腾跃而向上，有真的自尊与自信”。若像西方宗教那样，须借助教会或《圣经》上的神迹，正如牟宗三所言：“自家生命空虚混沌，全靠情感之倾注于神而腾跃，则无源之水，脚不贴地，其跌落亦必随之”（11）。

上面论述了中国文化由道德的主体所开启的人文主义能够克服西方宗教兴发力不足的问题。然宗教之所以为宗教，其最终境界必然是神圣和圆满。那么，这种人文主义能否由道德的进路去印证并肯定一个真善美合一的神圣之域呢？这个神圣之域，若借用康德的话说便是：

“上帝的国降临，他的意志行在地上”。(12) 这是从外在效验上来考察这种人文主义的宗教性，若仅从道德的主体而言其宗教性，可以说只是内的，尚只是可能性，其必有待于实现

出来，产生实际的效验，这便叫做合内外之道。《中庸》所说的“天地位焉，万物育焉”，即是从外在效验上说的宗教性的圆满之境，这种圆满之境，正是由内在的道德主体直贯下来的。故朱子在诠释这句话时说：

盖天地万物，本吾一体。吾之心正，则天地之心亦正亦；吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此，此学问之极功，圣人之能事，初非有待于外，而修道之教，亦在其中矣。是其一体一用，虽有动静之殊，然必其体立而后用有以行，则其实亦非有两事也。（朱熹《四书集注·中庸章句》）

“必其体立而后用有以行”，可见道德的主体对于极成这种人文主义的宗教性的基础性作用。因为——如上篇中所述——这种内在的道德主体是“宏大而劈，深阔而肆”的，故其外在的用完全显发时，必然是不见其迹的圣域、化境。《孟子》的下面一段话也是表达这种意思：

充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。（《孟子·尽心下》）

由道德的主体所开启的人文主义，其最终的圆满境界，牟宗三作了如下的描述：

践仁尽性到化的境界，“成于乐”的境界，道德意志之有向的目的性之凸出便自然融化到“自然”上来而不见“有向性”，而亦成为无向之目的，无目的之目的而“自然”，亦不复是那知识系统所展开的自然，而是全部融化于道德意义中的“自然”，为道德性体心体所通澈了的“自然”，此就是真善美之真实的合一。（13）

从这里可以看出，这种“化境”既是道德的极致，也是宗教的圆满，同时亦是艺术的圆融。正是基于此，徐复观才说，最高的道德精神与最高的宗教精神，最高的艺术精神常常是同一的。我们正是依此而来谈由道德的主体所开启的人文主义与审美的问题。

## 二、人文主义与审美

依康德的讲法：“美只适用于人类，即适用于动物性的，但却有理性的存在物”。（14）美既只适用于人类，则以人为“本”的人文主义，理应包含审美这一维度。在上篇中说过，西方的人文主义也谈美，但因西方的人文主义是无“本”的，这种美遂只落实在现实的生活情调之上，它是一种外在的、形式的、松散的美，因无“本”而不能使美始终挺立得住，随时有可能滑坠。其个中关键即在：西方文化始终不能打开审美的主体，而总是切就外物转而来谈美，使得美一直处于技巧的层面——至多给人以片刻的怡情和愉悦——而不能上升到精神境界的层面，予人以人格教化的力量。

在西方文化中，长期以“模仿说”为艺术的审美原则，这自然是以外物为中心而来谈美。即便是从主体方面讲美的康德，也一定要绞链着外物，而不是谈审美主体自身的美。因此他说：“为了分辨某物是美的还是不美的，我们不是把表象通过知性联系着客体来认识，而是通过想象力（也许是与知性结合着的）而与主体及其愉快或不愉快的情感相联系”。（15）此即表示，康德是在主体与客体的关系中而来谈美。康德之所以谈美，是着眼于他的批判哲学系统，以美来沟通道德界与自然界，而说：美是道德的象征。然既是“象征”，则表明美与道德界的连接是虚的，而与自然界的连接方是实的。这就是说，康德之讲美，亦不知不觉

地滑向了客体。这样一来，美在康德那里，也只停留在工具性的技巧层面，而不能上升至实践性的精神层面。我们现在来检讨一下康德的美学体系：在西方文化中，康德把美学作哥白尼式的回转，而直接切就审美主体而讲美，这是他的美学的最大贡献。但康德毕竟是作抽象思考的哲学家，而不是作道德践履的圣人，因此，在他那里，审美主体并不是内在于生活实践而开启的一个质实的精神主体，而是通过先验批判而透显的抽象的形式性主体。这个形式性的主体可以有检定限度，厘清分际的作用，但却不能有“反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）的觉悟。依这种形式性的主体来讲美学，可以“得一察焉以自好”，因为这种美学“犹百家众技也，皆有所长，时有所用”，但却不能至“备于天地之美，称神明之容”（《庄子·天下》）之境。因为“美”不是一个“讲”的问题，而是一个切实的“感”与“觉”的问题（康德虽“讲”美学，但无美感，故他不能胜任诗歌教席）。美学要至此境，必须克就审美主体而讲审美主体自身的美，外物再在这个审美主体的朗照与润泽中，而至“仁者浑然与物同体”之境，这才是最高的审美精神境界。而这，必须在中国文化的精神理路中方可开出。

本文说过，最高的道德精神、最高的宗教精神与最高的艺术精神常常是同一的，则中国由道德的主体所开启的人文主义，其审美主体就是那个道德的主体，因为它是内在于人的现实生命中的一个精神实体，其自身即可呈现出一片虚灵的光景。故中国历代儒者，特别是宋明儒都可觉悟得到这个道德主体自身的美：

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。（《孟子·尽心上》）

盖良知良能元不丧失，……此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。（《二程集·河南程氏遗书》卷第二上）

乐是心之本体。仁人之心，以天地万物为一体。斫合和畅，原无间隔。（《王阳明全集》卷五《与黄勉之》）

良知是造化的精灵，这些精灵生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。人若复得他完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈。不知天地间更有何乐可代？（《王阳明全集》卷三《语录三·传习录》下）

这个自身即具审美特质的道德主体，就其本体而言，是天理昭融，和乐醇默，无思无勉；就其作用而言，是朗照润泽，妙用无方。润泽于此，则万物莫不适性；朗照于彼，则彼处莫不是“道体”流行的美好境域。这是由道德的主体所开启的人文主义的审美主体向外所开出的美学境界。它不是像康德那样，是在审美主体与外物的关系中谈审美，而是：外物本身即属于审美主体，践仁尽性至化境时，必然要臻于此美学的境界。故程明道说：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也”。又，“圣人即天地也。天地中何物不有？”（《二程集·河南程氏遗书》卷第二上）；王阳明也说：“大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是与天地万物而为一体也”（《王阳明全集》卷二十六《大学问》）。这种圆满圆融的美学境界，在中国文化中常被称为“曾点之学”，儒者往往美言于此。“曾点之学”源于《论语·先进》篇夫子言志之问，曾点以下列文字相答：莫春者，春服即成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。此一回答，致使“夫子喟然叹曰：吾与点也！”那么，夫子何以喟叹呢？朱子是这样解释的：

曾点之学，盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之际，

从容如此。……而其胸次悠然，直与天地万物，上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。（朱熹《四书集注·论语卷之六·先进第十一》）

朱子所说的这种境界，成为中国古代士人最高的审美追求。这种得于“性天”的美自是文人的艺术创作之美所不可比拟的。明儒庄定山对此有深切的体认，他说：

夫月也，有诗人之月，有文人之月，有诗颠酒狂之月，有自得性天之月。韩昌黎《盛山十二诗序》谓追逐云月，文人之月也；杜子美诗谓“思家步月清宵立”，诗人之月也；李太白捉月采石，而其诗又谓“醉起步溪月”，诗颠酒狂之月也；黄山谷谓周茂叔人品甚高，其人如光风霁月，自得于性天者之月也。夫诗文人之月，无所真得，无所真见，口耳之月也；诗颠酒狂之月，醉生梦死之月也；惟周茂叔之月，寂乎其月之体，感乎其月之用，得夫性天之妙而见乎性天之真，自有不知其我之为月而月之为我也，所谓曾点浴沂，孔子之老安少怀，二程之吟风弄月，傍柳随花，朱紫阳之千葩万蕊争红紫者是已，盖与天地万物为一体者也，上下与天地同流者也，所谓圣贤之月也。（文渊阁《四库全书》本第1254册《定山集》卷七《月轩序》）

那么，何以得于“性天”之美为最高的美学境界？这是因为一般的艺术创造乃是创造者与对象处在对立的关系中，既而由创造者观赏乃至构造审美对象。此即是程明道所说的“防检”、“穷索”，这是尽个人的才气之用，尽管亦有所成，然这只不过是庄子所说的“一曲之士”。而在道德主体的朗照润泽中，则消除了这种对立关系。程明道由此而说：

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。……识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐。（《二程集·河南程氏遗书》卷第二上）

程明道所说的“此道与物无对，大不足以名之”，牟宗三则称之为“无相”，而“无相原则”才是审美的最高原则，即审美必须切就审美主体自身及其朗照润泽而言：

到此无相关时，人便显得轻松自在。此即“圣心”即涵有妙慧心，涵有无相之原则，故圣人必曰“游于艺”。在“游于艺”中即涵有妙慧别才之自由翱翔与无向中之直感排荡，而一是皆归于实理自平平，而实理亦无相，此即“洒脱之美”之境也。故圣心之无相即是美，此即“即善即美”也。（16）

从这里可以看出，中国古代士人之所以把得于“性天”之美作为最高的审美追求，乃是因为它即善即美（此不是说美中有善或善中有美，而是说美即是善本身，善即是美本身），这是由道德的主体所开启的人文主义对审美问题的基本要求。陈白沙说得极为明白：

色色信他本来，何用尔脚劳手攘？舞雩三三两两，正在勿忘勿助之间。曾点些儿活计，被孟子打并出来，便都是鸢飞鱼跃。若无孟子工夫，骤而语之以曾点见趣，一似说梦，会得，虽尧、舜事业，只如一点浮云过目，安事推乎！（《明儒学案》卷五《白沙学案》上《论学书·与林缉熙》）

这就是说，曾点之学的境界若无孟子逆觉的工夫，体认到它乃是由道德的主体所生发，而徒从光景上看，则是“说梦”，“稍差便入狂荡一路”。美乃是由道德的主体所生发出，此即

是说，美亦有人性论的基础，这是由道德的主体所开启的人文主义对审美问题的基本规定。人若在此提掣不住，仅从才气上用力，即便是天才，亦是落入下乘。之所以如此说，这并非是一个能力的大小问题。此犹如康德的“现象”与“物自身”的超越区分，“物自身”之不可知，并非是知性的能力问题，而是说知性根本就不能知，唯有理性方能知。同样，儒者的“性天”之美和天才的艺术创作亦是一种超越的区分，前者生发于人的义理之性，后者肇始于人的材质之性；故前者具有人性论的基础，是有“本”的，后者无人性论的基础，是无“本”的（材质之性各个不同，是松散的，不可谓之“本”）。正因为天才的艺术创作“无本”，无人性论的基础，我们才能理解康德所说的：除了美的艺术以外，无规无矩的神秘的天才活动只能坏事，造不出适用的东西来。这也就无怪乎柏拉图要把诗人从理想国之中驱逐出去了。由此，我们可以进一步探讨一下蔡元培所说的“美育代宗教”在什么意义上方可成立。蔡元培提出此说的基本理由是：宗教终将会被哲学主义所替代，且文学、美术同宗教一样具有慰藉情感的作用，但较自由、亲切、活泼，不似宗教之执着而强制。蔡元培依此而提出此论，可以说并没有抓住问题的本质。因为宗教所达到的艺术境界，和一般的文学艺术的美感不同，宗教的艺术境界只表示全体放下的和谐与禅悦（即“上下与天地同流”），而一般的文学艺术的美感却只表示形气生命的潇洒与浪漫。故最高的艺术精神可以通宗教，因其有人性论的基础，而不可泛泛地说一般的文学艺术皆可通宗教。因为由道德的主体所开启的人文主义，其审美境界正是切就道德的极量、宗教的圆满而言的，而这，又正是基于人性自身的完善。唯有在这种审美境界中，方可达成艺术的教化功能，成就人格的超度力量。

### 三、结论：人文主义与人格修养

通过本文上下两篇的论述可知，在中国文化中，人文主义之所以成立，其基点即在于精神性的道德主体。这个道德主体内在于人的生命之中，从理上讲，人人皆有（此即表示乃为先天天地有），然现实上并非人人能呈体见用，其关键即在是否肯做操持涵存的修养工夫。黄梨洲曰：“心无本体，工夫所至，即其本体”（《明儒学案·黄梨洲先生原序》）。则以上所述的由道德的主体所开启的人文主义的一切景观，皆维系消融在践仁尽性的人格修养工夫之中。人若仅从义理上认知，而不在工夫中加以承担（究极而言，若不在人格的修养工夫当中，根本不可能体认到此般景观），可谓舍本求末也。牟宗三所说甚是：

但须知此学本不同于一般的专学。只当分解地说之时，始有系统，有轨道，有格套，亦因而好象是一专学。然而当付之于践履时，则那些系统相，轨道相，格套相，专学相，便一齐消化而不见，此时除那本有而现成的知体流行于日用之间外，便什么也没有，它能使你成一个真人，但不能使你成一个专家。以此学为专家，如今教授之类，就此学言，乃是下乘而又下乘者。（17）

这是因为由道德的主体所开启的人文主义乃是真正以人为本的实践的学问，而这正是中国文化的精神所在。

注释：

（1）海德格尔：《关于人道主义的信》，熊伟译，收入倪梁康选编：《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年，第394页。

（2）三木清：《西洋人文主义的发展》，徐复观译，收入黎汉基、李明辉编：《徐复观杂文补编》第一册，中央研究院中央文哲研究所筹备处，2001年，第69页。

(3)、(11) 牟宗三：《人文主义与宗教》，收入氏著：《生命的学问》，台湾三民书局，1970年，第73、79页。

(4) 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，湖北人民出版社，2002年，第46页。

(5)、(6)、(7)、(8)、(9)、(12) 康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，中国人民大学出版社，2003年，第225、4、136、188-189、41、95页。

(10) 唐君毅：《儒家之学与教之树立及宗教纷争之根绝》，收入氏著：《中华人文与当今世界》下，台湾学生书局，1980年，第465页。

(13) 牟宗三：《心体与性体》，上海古籍出版社，1999年，第152页。

(14)、(15) 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年，第44、37页。

(16) 牟宗三：《以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》，收入牟宗三译注：《康德判断力之批判》，台湾学生书局，1992年，第84页。

(17) 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社，2001年，第211页。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2005-9-26 浏览人次：316

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。