

孔子儒学的他者哲学维度

顾红亮

(华东师范大学 哲学系, 上海 200062)

摘要: 把《论语》放在他者哲学的语境里分析, 可以展示出一个不同于主体性哲学的解释学视角, 挖掘出孔子儒学中另一重可能的意义域: 即孔子儒学中存在着他者哲学的向度。狭义地说, 《论语》中的他者有三类范型, 即师友、父母和圣人, 他们分别属于差异性的他者、无限性的他者和理想性的他者。从他者哲学的视域看, “我”与他者的关系是《论语》思想的基本模式。

关键词: 孔子, 儒学, 他者, 超越

中图分类号:

文献标识码:

一些儒学研究专家着力阐释孔子儒学中的主体性原则, 把“个体(主体)的发现”作为孔子儒学的主旨。[1](pp. 71-72)这样的解释有几个益处, 一是可以和西方现代哲学对话, 二是可以与当下社会的主体性精神需求结合起来, 阐发孔子儒学的当代意义。但是, 这一解释立场明显受到西方现代主体性哲学的影响。笔者认为, 这是一个值得反省的解释学立场。当我们在抬高孔子儒学的主体性原则的同时, 在某种意义上贬低了儒学的特殊性价值, 有把儒学等同于西方主体性哲学之嫌。现在应该是重估孔子儒学中的主体性原则这个解释学视野的时候了。从他者哲学的视角来领会孔子儒学的内涵也许可以廓清一些认识上的迷雾。

他者是一个意义含混的词语。宽泛地讲, 朋友、家人、路人都是他者, 除了“我”之外的所有独特的人都可以算是他者。狭义地讲, 他者之所以成为他者是因为有其“他性”、有其不同于主体性的规定性。狭义的他者有不同的范型, 大致包含三类: 一指与“我”有差异的他者, 二指在地位上高于“我”的他者, 三指理想性的他者。这三类他者都带有超越性的含义: 即他者对“我”的超越。根据这三类他者范型来梳理, 在《论语》的语境中, 师友、父母、圣人属于不同层次的他者。

一、作为他者的师友

孔子说: “有朋自远方来, 不亦乐乎?” [2](p. 1)这句话引出的问题是: 为什么远方的朋友来相聚, “我”与“他”会感到快乐呢? 这里, “远方”这个概念值得探究。“远”的基本意思有两个: 即空间和时间上的“远”。空间上的“远”是距离之“远”。这个远方的朋友, 与“我”相隔万里, 于是此次见面就显得弥足珍贵。“远”也预示着时间上的久远。距离上次见面的时间很远了, 很久没有见面了, 时间上的“远”有难得一见的意义, 所以, 这样的

相见才显得更加珍惜。

除了上面提到的空间和时间上的含义之外，还有一个更重要的意思，“远”可以指对他者或异样文化的陌生。《论语》传统的注释者常常将“朋”解释为同学，同学是原本相识的朋友。我们认为，空间上和时间上的“远”也许是表面意思，深层的意思是：可以将远方的朋友引申为他者，异于“我”的他者。朋友生活在远方，漂泊在远方，接触了远方的他者文化，有着很深的对他者文化和他者人生观的体悟。此时，“远”意味着异、多样与陌生。他者意指朋友不仅生活在地理意义上的“远方”，而且生活在文化意义上的“远方”，生活在远方陌生的异文化中。来自“远方”的朋友带来他者的文化、异样的体验，这些文化与体验和“我”自己的文化与体验可能相隔很“远”，有很大的差异性。快乐的原因就在于：他者与“我”进行真正的交流，彼此之间体会差异性和多样性，体会“他性”和独特性，以此反观自己的所悟心得，领会更深的天道与人道。这样的快乐是更深层次的。简单地说，快乐的原因在于他者。他者带来新奇与快乐。因此，朋友之间的友谊“是直接走向圣人境界的道路”。[3] (p. 276)

和“有朋自远方来”这句话的意思相接近，在《论语》中还有一句话：“三人行，必有我师焉。” [2] (p. 72) 三人凑在一起，其中必定有一个人是“我”的老师。为什么这个人能够成为“我”的老师呢？因为这个人是他者，拥有异样的东西，可以给予“我”新的知识。“他”一定有什么东西使“我”惊讶和感到新奇，打开了“我”的视野。这个人的身份如何并不重要，或许这个人“我”认识的朋友，或许是刚刚遇到的陌生人，关键是“他”是异样的，具有“我”所不是或没有的东西或特征。孔子说：“温故而知新，可以为师矣。” [2] (p. 17) 具有“温故而知新”本领的人可以当老师。这里的关键是“知新”，即有新的体会、新的发现。新的发现突破了旧的知识谱系。老师作为他者必定是有新知的人。

自我作为一个完整的系统，常常是自足的，自我消化与吸收，有一种同化他者、外在者的趋势。把外在的东西通过自我的作用机制化为自我系统的要素或环节，外在的变成内在的。因此，在自我的道德修养中，如果不保持对他者的开放心态，很容易走向封闭之境。在某种意义上，他者的存在抵制着自我的同化趋势，抗拒着自我的吸收。存在他者，意味着自我始终保持开放，存在着无法被自我吞并的领域。无论是朋友还是老师，无论是熟悉的还是陌生的，只要具有差异性，就是他者。他者可以是朋友，如果“我”与朋友绝对的相同，那朋友就不是他者了，就已经变成“我”了。正因为朋友是异样的他者，具有不同于“我”的“他性”，“我”与“他”才能成为朋友，才有讨论的必要，才有沟通的余地。朋友不是另一个“我”，而是一个“他”，当然，“他”会与“我”有某些共同之处，但不是绝对的同。相反，差别才是根本的。这是从孔子儒学中引申出来的关于他者的第一层意思。

二、作为他者的父母

朋友或老师属于那种具有差异性的他者。对孔子来说，父母则属于另一种类型的他者，父母与“我”不仅是差异的，而且是不对等的。

人与父母的关系是人伦关系中最基本的一项。“孝”构成了这层关系的实质性内容。孔子是最讲“孝”的。他在理论上把“孝”界定为“仁”的基础。“孝弟也者，其为仁之本与。” [2] (p. 2) 以孝敬父母和尊敬兄长为仁道的基础，表明“孝”在孔子儒学中占据相当高的地位，同时由于“孝”表示的是一种人伦之爱而不是人一神之爱，也体现出孔子儒学的人文主义特色。

我们之所以把父母当作他者来理解，是因为孔子讲到孝敬这类特殊的活动。对父母不仅要孝顺，而且要孝敬。这是孔子儒学讲“孝”的独特之处。对“敬”的强调应该引起我们特别的注意。《论语》说：“子游问‘孝’。子曰：‘今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？’” [2] (p. 14) 孔子把养狗养马与养父母区分开来，至少表示这样两层意思：一是把自然与人文区分开，狗和马作为自然之物不涉及人文意义，而侍奉父母则是具有人文意义的事件，具有人文关切的意涵；二是突出“敬”的意思。“孝”不仅仅是一个普通的服侍父母行为，而且带有某种敬仰、敬畏父母的意涵。

孔子把“孝”与“敬”联系起来，把“敬”看作是“孝”的最高点，这是有深意的。“敬”有敬爱、敬慕、敬畏等含义，敬畏是一连串“敬”的含义中的最高点，表达的是对父母的一种“神圣”情感，打开了在为父母尽孝行为中的一个超越性维度。此时的父母已经变成他者。作为他者的父母具有某种“神圣性”，值得子女的敬仰或敬畏。

与“敬”字相连的是一个“色”字。后者的意义也许在他者哲学的语境里可以得到更恰当的解释。《论语》里有一句很难翻译的话：“子夏问‘孝’。子曰：‘色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？’” [2] (p. 15) 人们困惑的是：在为父母行孝时，为什么会产生“色难”这样的现象？历代学者对“色”字有不同的理解。从字面上看，“色”指面容、面色。由于“色难”缺少主语，因此衍生出两种解释。一种说法是把“色”理解为父母的面色。后汉经学家包咸、马融都曾采用此说。父母的面色不仅仅指自然的面色，更是指深层的伦理意涵，指的是面色中呈现出来的伦理要求。父母作为他者通过其面色，要求子女为他尽孝，要求子女无限地为他负责。这里，面色是一个带有伦理意义的符号，提示为父母行孝的任务。“色难”中的“难”指明这个任务的艰巨性与他者施与伦理要求的至高性。

还有一种更为普遍的说法是：把“色”理解为子女的面容。杨伯峻引《礼记祭义篇》的说法（“孝子之有深爱者必有和气，有和气者必有愉色，有愉色者必有婉容”）而采用此说。 [2] (p. 15) 子女在孝敬父母时需要经常保持愉悦的面容，做到表里如一。对“孝”这一社会规范的认同不是出于强迫，而是出于自觉与自愿，内在的孝心与外在的孝行得到完全的统一。只有这样，子女行孝时的表情、面容才是最自然的和最真诚的。当然，这是很难做到的。这是“难”的另一层意思。孔子还从反面来论证此点：“巧言令色，鲜矣仁！” [2] (p. 3) 花言巧语、伪善面容与仁是对立的。在孔子眼里，尽孝与为仁是一致的。上面之语从消极的角度揭示尽孝为仁的方法。在侍奉父母时，子女面容的虚伪反映出内心的不诚实，这不是尽孝为仁的正确途径。这也从一个侧面反映为父母尽孝时保持愉悦面容的难度。

上述两种说法看起来是对立的，一指父母的面色，二指子女的面容。在伦理的语境下，两者是可以统一的。我们把“色难”看作双关语，子女的“色难”与父母的“色难”就可以

统一起来。一方面，父母是他者，在“我”与他者的人伦关系中具有优先性。他者要求“我”为“他”尽孝，这个要求就写在“他”的脸上。面对他者的伦理要求，“我”无法违抗。“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。” [2] (p. 40)即使父母有不对的地方，作为子女虽然可以婉转劝解，但是如果父母没有接受子女的意思，当子女的仍然要保持恭敬的态度。换言之，父母—他者的伦理要求具有绝对性，它在地位上高于作为子女的“我”的要求。另一方面，子女看到父母的面色，等于是接到了尽孝的要求，于是在实践中展开孝敬父母的活动。孝敬活动是无限的。在此无限的孝敬活动中，子女要无限地保持愉悦的面容自然很困难的。

与父母—他者发生的最基本行为是孝敬。“敬”具有无限性的意义。第一方面，“敬”是施与父母的活动，活动的类型和方式是无限的。第二方面，“敬”的行为是一个无限的过程。任何时候，“我”都不能说“我”已经完成了孝敬，当“我”完成了一个孝敬时，新的孝敬要求又出现了。服侍他者的过程是无限的。“我”无论做什么和怎么做，都是对“敬”的一种逼近与靠近，不是对“敬”的完成。正是在孝敬行为中，“我”的伦理主体性被建构起来。“我”为父母尽孝是“我”的责任，通过无限的孝敬活动，真正的自我才得以成型。也就是说，与他者的交往先于“我”的主体性，主体性是在与他者的交往关系中被塑造出来的。第三方面，“敬”字还透露出文化生命绵延的意义。通过一代人一代人地尽“孝”，不仅个体生命得到了延续，而且以“孝”、“仁”为核心的文化生命得到了承继。对他者的敬畏不仅表现为父母伦理要求的敬畏，也表现为对世代生成的文化生命的敬畏。

对父母的孝敬行为可以推广开来，拓展到一般的社会实践中，这便是“事思敬”、[2] (p. 177) “执事敬” [2] (p. 140) 的姿态。这两句话说的是，做事要有敬谨的态度。在人际交往中，做事的敬谨与否常常表现为对“礼”的遵从与否。礼仪与尽孝、为仁是相通的。孔子说：“不知礼，无以立也。” [2] (p. 211) “礼”是社会规范，是与他人打交道时遵循的规范，“礼”规范着自我与他者的社会关系。自我的建构以对社会规范的认识和认同为基础，这表明自我是在与他人的社会交往中、在学习与认同社会规范中建构起来的，如美国学者芬格莱特 (Herbert Fingarette) 所言：“正是在这种与那些在终极的意义上类似于自己的他人的美好、庄严、共享以及公开的参与中，人才会获得自我的实现。” [1] (p. 15) 由此，芬格莱特指出：孔子思想的中心主题不是个体的发现或个体的充分发展，而是人性在人类礼仪行为中的充分展开。[1] (pp. 77-78) 我们对此表示赞同。不过，他所说的礼仪行为在我们看来主要指的是与他者的交往行为。

三、作为他者的圣人

朋友、师长和父母是现实生活中的他者，真正具有超越性特征的他者当属圣人。和前面两类他者范型相比，如果说师友属于差异性的他者，父母属于无限性的他者，那么，圣人属于理想性的他者。圣人作为他者也具有超越性，但与在孝敬行为上体现出来的超越性不同，前者具有理想性的品格，后者具有现实性的品格。

作为他者的圣人有什么具体的特征呢？孔子在《论语》里没有详谈。我们大致可以判断圣人是不可言说的，居于超名言之域。孔子说，君子有三畏，“畏天命，畏大人，畏圣人之言”。[2] (p. 177)这句话把圣人言说与超越的天命并列，凸现了圣人之言的不可捉摸性。对圣人言说的“畏”无疑显示对圣人的某种敬仰姿态。圣人是理想性的他者，所以，与圣人—他者的关系不能用公式化的语言或概念来把握。一旦概念化，就把其意义固定了，变成有限之物。

按孔子的设想，圣人是一种理想的完美人格。因其完美性，这种人格在现实世界中是难以实现的。他说：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。” [2] (p. 73) “若圣与仁，则吾岂敢？” [2] (p. 76)孔子不仅不敢自认圣人，而且说圣人不得见，这说明圣人是一种超越的人格理想。孔子设置了君子和圣人两级人格典范。在日常生活中，君子可以造就，但是，君子之上还有更高的圣人人格要求。这个理想要求的设定具有激励和引导的功能。它提醒人们，一个人成就了君子人格，并不意味着人生精神境界追求的终止。

圣人本质上是无法实现的，是一种高远的理想目标，引导人不断创新自我，超越既定目标。“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！’” [2] (p. 65)连尧舜都无法抵达圣人的境界，一般民众只能是可望而不可及了。这是把圣人当作理想的他者。圣人永远是一个高不可攀的理想。但是，在现实生活中，圣人人格又可以象征性地实现。在每个人追求人格完善的努力中，就包含着圣人人格的部分实现。君子的实现在一定意义上是圣人的实现，分享了圣人的象征性人格特征。

“我”与圣人—他者之间发生的最基本的行为是求道。君子和圣人都是理想人格，在一定意义上都是“道”的化身。他们的差别在于：如果说圣人属于理想人格的极至，那么，君子多少带有理想人格的现实化特征。从君子与“道”的关系多少可以反映出圣人的他者特征。“我”对“道”的追求的实质是对圣人—他者的趋近。“道”不是一个概念，而是多重意象的重叠，表征道路、方式、踪迹、规则、途径、真理、方向、理想等意义。“君子谋道不谋食……君子忧道不忧贫。” [2] (p. 168) “食”、“贫”象征现世生活，“道”象征理想生活，对“道”而不是对“食”的谋求表明君子、圣人的理想取向。求“道”表示一种精神的追求。在圣人的语境里，这种追求是无止境的，展现为无穷的求索道路。

有志于成圣的人均有欲于“道”，而且持之以恒，欲望和意志十分坚定。对力求成圣的人而言，追求“道”的过程是一个快乐的过程，和孝敬父母时面带的愉悦表情是相通的。“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。” [2] (p. 59)儒家津津乐道的孔颜之乐指的是精神的悦奋之情。这种悦奋是带有理想性的精神之乐，是高妙的精神境界。这里的理想性既指对感性现实的超越，也指对世俗快乐的超越。对于普通民众来说，最大的快乐莫过于体会“道”的终极价值，而对“道”的体会与谋求就在于这个过程本身。只有从这个角度才能理解“朝闻道，夕死可矣” [2] (p. 37)这句话。闻道即得道，是对“道”的终极意义的把握和领会，是对他者的无限可能性的洞察。人的生命是有限的，一旦得道，有限的生命立即获得无限的、不朽的意义，此时的“我”已经超越生死大限，超越时间（朝夕）界限，而与圣人—他者居于同一境界。

四、“我”与他者的关系

我们在上文中举例分析了师友、父母和圣人三类狭义的他者范型，他们分别属于差异性、无限性和理想性的他者。这并不是说《论语》所谈论的他者只有这三类。由于我们的目的不是展示《论语》语境里所有他者的内涵，也不是具体地剖析他者的所有特征，因此上面的分析只是列举式地、提纲挈领式地描画上述三类他者范型。

我们把《论语》放在（广义的）他者哲学的语境里分析，试图展示一个不同于主体性哲学的解释学视角，挖掘孔子儒学中另一重可能的意义域。这个分析表明孔子儒学也许有主体性哲学的维度，但不是首要的，对“我”与他者之间关系的思考才是其主旨，而这种思考又指向普遍的人性论，指向“性相近”之说和“成人”之说。换言之，从“个体的发现”这个视角切入孔子儒学研究有可能遮蔽他者哲学的维度。孔子儒学自然谈到了自我实现、自我修养等个体性活动，但是，这些活动均离不开与他者的交往环境。即使自我价值的实现者，其最终关怀的也不是纯粹自我，而是社群或他者。“修己以安人”便是一个明证。

孔子固然说过这样的话：“古之学者为己，今之学者为人。” [2] (p. 154) “为己”是讲自我实现，肯定主体价值；“为人”是讲迎合他人的态度，主体丧失其自我价值。这是对当时知识分子为学为人态度的批评。这句话肯定个体自我的价值。但是，从《论语》的整个话语结构来看，孔子首先不是从（自主）主体的视域而是从他者的视域看待人，首先不是从认识论的视野而是从伦理学的视野观察人。这里，我们需要对依附他人与为他人负责做一定的区分。后者是孔子强调的与他者发生的正常关系。严格地说，孔子讲“为己”恰恰是在为他的语境下才得以成立的。“为己”之“己”不是存在论上的孤独的生存者，也不是认识论中的“我思”或“统觉”，而是社会伦理关系中的主体，与他者始终处于交往关系之中。“为己”说呈现的是“己”与他者共在的社会现实。“曾子曰：‘吾日三省吾身——为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？’” [2] (p. 3) 这话明确传达这样的意思：与他者的关系是“为己”内省的内容所在，也构成“己”自身的生存方式。可以说，孔子的“为己”之学具有伦理学的品格和他者哲学的特征。因此，个体的、孤立的人不是孔子关注的焦点，社群中的人、关切他者的人、或者生活在礼仪中的人才是孔子视域里的人。

颜渊对孔子的问题“仁者若何”的回答是：“仁者自爱”。[4] (p. 661) 这句话不能理解为仁者的孤芳自赏或自我保全，而应该这样理解：所谓“自爱”的“自”不仅指向自己，也指向他者。在儒学的语境里，不存在与他人无关的、原子式的自我。他者的关怀和自我的关怀均包容在“自爱”之内。一个追求自我实现的人，如果只顾自己，而不顾他人，其境界不可能达到君子或圣人的地步。

一些当代学者强调儒学中自我转化的学说，指出自我的实现、转化是一个群体的行为，具有“群体性的品质”。[5] (p. 241) 强调自我转化及其群体性是合理的，需要指出的是，群体行为中真正重要的维度是与他者的交往。转化着的自我始终是以他者为据点的。他者构成自我转化的坐标与核心，而不是相反。例如“我”的反思，“我”反思什么呢？通常而言，

“我”反思“我”在日常生活中的所作所为、“我”的言说、“我”待人接物的方式，这些行动都是面向他者的。“我”的所作所为是在社会境遇里展开的，必然与他者联系在一起，“我”的言说也是以他者为述说或倾听对象的。反思的关键是反思“我”与他者的关系及其行动。儒家自我的建构与转化以他者为指向，“我”以他者的伦理要求为行动的方向。“我”与他者之间构成伦理性的主体间关系。“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。” [2] (p. 199)任何自我（君子）的形成均离不开这个宽容和互相尊重的主体间关系。

我们的分析挑明了孔子儒学具有他者关怀的特征或他者意识，揭示出人的存在有一个他者的维度。借助他者哲学的视域，我们试图指明：“我”与他者的关系是《论语》思想的基本模式，孔子儒学包含着他者哲学的维度。

当然，有一个问题需要指出，当我们在使用“超越”这样的术语的时候，必须把西方和中国的传统区别开来。在西方的犹太—基督教的传统中，上帝是他者，是超越的他者，是人类律法的创制者。但是在中国的文化里，他者既具有超越性和神圣性，又具有内在性，是即内在即超越的，不属于超越的神的世界。比如天与命这样的用法，如有的学者指出：“在孔孟思想中一方面削弱了或去除了其神秘的超越性力能，另一方面被用来合理地表达一种限界性观念。” [6] (p. 309)他者也是如此。他者提示出自我作用力的界限，表示自我之外的可能性场域。无论是师友、父母，还是圣人，这些他者都包含着区别于或超越于自我的其他的可能性维度。这些维度的存在时刻提醒自我注意自己的局限，激励自我不断开放自身，努力向善，在“我一他”关系网络中展开为他者负责的伦理实践。

参考文献:

- [1] 芬格莱特. 彭国翔等译. 孔子：即凡而圣 [M]. 南京：江苏人民出版社，2002.
- [2] 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京：中华书局，1980.
- [3] 郝大维、安乐哲. 施忠连译. 汉哲学思维的文化探源 [M]. 南京：江苏人民出版社，1999.
- [4] 张觉撰. 荀子译注 [M]. 上海：上海古籍出版社，1995.
- [5] 郭齐勇、郑文龙编. 杜维明文集（第3卷）[M]. 武汉：武汉出版社，2002.
- [6] 李幼蒸. 仁学解释学 [M]. 北京：中国人民大学出版社，2004.

The Dimension of the Philosophy of Other in Confucius' Philosophy

GU Hong-liang

(East China Normal University)

Abstract: A new hermeneutic horizon, which differs from the philosophy of subjectivity, will be emerged through the analysis of the Analects of Confucius in the context of the philosophy of Other. The dimension of the philosophy of Other exists in the Confucius' philosophy. In a narrow sense, the Other has his own alterity. There are three models of the Other in the Analects of Confucius, that is, friends and

teachers that are recognized as the Other with otherness, parents that are recognized as the infinite Other, and sages that are recognized as the ideal Other. From the perspective of the philosophy of Other, the relationship between the I and the Other is the basic pattern of thought in the Analects of Confucius.

Keywords: Confucius, Confucianism, the Other, transcendency

收稿日期: 2007-06-01

作者简介: 顾红亮, 男, 华东师大哲学系副教授。