

Confucian Humanitarian Government as a Sentimental Structure

Xie Wenyu

Abstract: For over two thousand years from Han to Qing Dynasties, the Confucian humanitarian government had been a political structure that sustained a stable but developing Chinese society. Such government was a political system built on a sentimental structure, by which the piety to heaven is the primary sentiment. People understood heaven in the piety. To a certain extent, piety was a kind of respect. Just like one respects someone who is superior in knowledge and power, one who is pious to heaven respects heaven as an overwhelming power, which is outside one's existence. If one obeys it, its power will be on one's side to make one to become powerful; yet, if one moves against it, one's life will be miserable as its power turns against one's existence. In this regard, the piety to heaven contains fear to heaven. The piety to heaven presents heaven as the ultimate entity, as the origin of all things, and as the cosmic order. When people are pious to heaven in fear and endeavor to follow the heaven's mandate, they will be able to maintain their existence in ultimate sense. Meanwhile, human beings as the preciously designed animals are among all things, and therefore their natures are respectively mandated or endowed by heaven. That is, each human nature is in harmony with the cosmic order, and to follow one's nature is in line with the cosmic order. Having considered this, Confucians sought to have knowledge of their own natures so as to follow them individually. But how? Confucians found that a sentiment of *cheng* (誠) is the way of acquiring the knowledge of the endowed nature. When one is in the sentiment of *cheng*, which is an inward sentiment pointing towards the endowed nature, and in which one is excluded from the control by external and internal notions of good and evil, then, the endowed nature will be presented. Indeed, when one is in the sentiment of piety and *cheng*, one is able to be in direct contact with the endowed nature and get the knowledge of the cosmic order. With this knowledge, one then tried to locate one's own position in this order. Each position of the cosmic order contains a certain duty. When one occupies the position, one must be responsible for the duty derived from the position. Confucians call this sense of responsibility as the loyal sentiment. Politically, the Confucian humanitarian government is sustained by this sentimental structure of piety-*cheng*-loyalty. It functions by a class of people whose personalities are constituted by this sentimental structure, called *junzi* (君子). *Junzi* by definition are those people who consistently pursue the knowledge of heaven's mandate and apply it to their governing of society. Only when society is governed by this class of *junzi*, can it be improved to conform to the cosmic order, and finally reach the state of heaven-human union. In contrast, society will be in disorder once this class of *junzi* does not exercise their leadership. Therefore, the Confucian humanitarian government can be established only under the leadership of *junzi*. It is a government built on the sense of responsibility, beginning with the cultivation of *junzi*, and being accomplished by the leadership of *junzi*.

Keywords: piety to heaven, *cheng*, loyalty, *junzi*, government in humanity

Author: Xie Wenyu received his MA in philosophy in 1988 from Peking University and Ph.D. in religion in 2000 from Claremont Graduate University in the United States. He is now a professor and doctoral supervisor at the Center for Judaic and Trans-Religious Studies, Shandong University. His research interest covers philosophy of religion and history of Western philosophy. His major publications include *The Lost Spirit and Now It Returns*, *Freedom and Existence*, *The Way and Truth: An Interpretation of Gospel of John in History of Thought*, *Four Essays on Liberty and Responsibility*, *Metaphysics and Western Thinking*, and *The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition*. His translations include Plato's *Timaeus*.



“敬-誠-忠”情感結構中的儒家仁政

謝文郁



[摘要]從漢至清的兩千多年裏，儒家仁政作為一種政治制度，長期維繫着穩定而發展的中國社會。儒家仁政是建立在一種情感結構中的政治體制，其中，“敬天”情感是原始性情感。敬天中的“天”是在“敬”這種情感中被理解的。“敬”指向的是一種具有獨立意志的外在巨大力量，人如果順從它，就能得到幫助而變得强大；如果違逆它，與之對抗的結果是禍害和災難。因此，“敬”天中隱含了“畏”天情感。“天”作為終極存在，是萬物的根源，同時也是宇宙的秩序。當人在敬畏中進入天所命定的秩序時，就能在終極意義確保自己的生存。天作為萬物起源和秩序命定，也就必然把命定的秩序給予了萬物；人作為萬物之靈物，因而也就擁有天命秩序。這便是所謂的天命本性。每個人在出生之時就獲得了這一本性，因而內在地擁有天命本性。認識並順從天命本性而生存，乃是人生正道。為此，儒家要求在“誠”中呈現內在的天命本性，並對它形成知識而遵循之。“誠”是一種內向情感，指向人的內在天命本性。在“誠”中，人不受各種內外觀念的束縛而直指天命本性，從而把人的生存與天命秩序聯結在一起。在“敬-誠”這種結構性情感中，人對天命本性有所認識，進而尋找自己在天命秩序中的位置，按照這個位置要求的職責而做事。這便是忠於職守情感，也可稱為“忠心”，它指向的是職位（作為天命秩序的一個環節）。在“忠心”中，人培養出自己的責任意識，並在責任意識中做好本職工作，維護社會秩序。政治學意義上的儒家仁政，正是在“敬-誠-忠”情感結構中運行的，擁有這一情感結構的人便是君子。他們是儒家仁政的行政主體，在實踐中把認識到的天命落實於現實社會秩序中。只要君子在社會中是政治主導力量，社會秩序就會不斷完善而趨向與天命秩序一致，達到天人合一；一旦君子喪失在社會中的政治主導作用，這個社會就失序而走向混亂。因此，儒家仁政的本質是君子主導的政治，是一種責任政治。它始於培養君子，實現於君子群體的形成。

[關鍵詞] 敬天 誠 忠 君子 仁政

[作者簡介] 謝文郁，1988年在北京大學獲哲學碩士學位，2000年在克萊蒙特研究生大學獲宗教哲學博士學位，現為山東大學猶太教與跨宗教研究中心/哲學與社會發展學院教授、博士生導師，主要從事宗教哲學、西方哲學史研究，代表性著作有《失魂和還魂》《自由與生存》《道路與真理：解讀〈約翰福音〉的思想史密碼》《自由與責任四論》《形而上學與西方思維》、*The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition*，譯著有《蒂邁歐篇》等。

儒家的政治理念在中國政治思想史中可歸屬為“仁政”，其政治思路屬於責任政治。^①然而，受五四新文化運動的衝擊，這一在中國歷史上實行了兩千餘年的政治理念，學術界一直未能給予認真而深入的討論。這種忽視，對中國思想界來說是一種損失。因為，未來中國政治的發展需要重視歷史傳承，它關係到穩固制度根基並且持續發展這一大問題。^②所以，分析儒家仁政的內在結構，釐清其治理思路，進而為中國政治制度的完善提供一種儒家視角，具有學術和現實雙重意義。由於儒家仁政是一種建立在情感秩序上的政治理念，其原始性情感是敬畏天命，以此為基礎一級一級地建構一種情感結構作為社會秩序的架構，因此，本文擬在此分析儒家仁政中一些骨架性情感的界定，如“忠”“敬”“誠”等，來展示它們之間的結構性關係，呈現儒家仁政作為一種責任政治的運作機制。

一 “忠心”與責任意識

責任意識的實質是責任政治主導意識，包括知識與情感兩方面內容。從儒家對該問題的視角觀察，它是在“天”概念中談論“三綱五常”的。這裏的“綱”，表達了儒家關於宇宙秩序的基本預設，即宇宙、社會都是在一種共同的秩序中存在的。這個秩序如同一個網狀，由彼此相接的“結”聯繫在一起，有綱有目。社會秩序中的職位便是網狀結構中的結。不過，社會與自然界不同，職位佔有者是擁有意識（情感、思維、意志）的人。他們的責任意識對社會之網的維持和運作起着決定性作用。因此，就需要對職位佔有者的責任意識培養和維持進行分析。

以綱目之喻來理解宇宙秩序，最早見於《禮記·樂記》：“然後聖人作，為父子君臣，以為紀綱。”《呂氏春秋·離俗覽·用民》用“綱目”之喻來理解社會秩序：“用民有紀有綱。引其紀，萬目皆起；引其綱，萬目皆張。”漢代班固在《白虎通義·三綱六紀》中列出三綱：“三綱者，何謂也？君臣、父子、夫婦也。”在儒家看來，這三種關係是社會關係（包括道德倫理和政治秩序）的出發點。“夫婦”是成人之間的最直接最親密的關係，因而是所有其他人際關係的出發點（倫理秩序）；“父子”是代代相傳的紐帶，因而是傳統承傳的關鍵環節（秩序承傳）；“君臣”關係則是社會治理的起點（政治秩序）。這裏集中分析作為“君臣”政治秩序之基礎的情感秩序。

就語義而言，“君臣”指的是政治制度中的上下級關係。“君”作為上級是帶領者，下級的“臣”則是服從者。在制度設計中，上下級的基本規定是“服從”：一級一級，直到最高級——君王/皇帝。制度設置中的“職位”有職責界定，即使最高職位（君王/皇帝）也擁有具體職責。任何職位，無論何人佔據，都要求佔有者對職位的責任界定擁有一定的意識，並要求在責任意識中執行和完成本職工作。缺乏責任意識而佔據職位，必然導致此職位的功能喪失，進而破壞政治秩序。職位越是重要，職位功能喪失帶來的秩序破壞就越嚴重。如果最高職位的佔有者未能盡職，則整個社會將走向失序。在儒家仁政中，“君臣”紐帶被界定為“君為臣綱”，說白了，就是為臣者是在服從君命中做好本職工作。反過來說，如果下級不服從上級，政治秩序就無法維持。

當然，上下級的服從關係並非盡職的全部。如果一位官員的責任意識僅限於上下級的服從

① 在《孟子·梁惠王》中，孟子提出了“仁政”的說法，它包括倫理和政治兩方面內容。在後續的討論中，儒家依據不同時代的問題而不斷豐富仁政思想。我這裏採用現代漢語的表達方式，把仁政的政治方面內容歸結為責任政治，目的是想遵循儒家仁政思路，在當代社會語境中探討並闡述責任政治的內在機制和現實運作。關於責任政治的界定，可參閱謝文郁《自由與責任——一種政治哲學分析》（《浙江大學學報》2010年第1期）、《儒家仁政和責任政治》（《原道》2013年第2期）。就行政治理而言，儒家仁政意義上的責任政治涉及的是社會治理，範圍要大於賢能政治。近年來，貝淡寧(Daniel A. Bell)教授在中英文學術界提出賢能政治問題，並強調中國政治具有賢能政治的特徵〔貝淡寧：《賢能政治：為什麼尚賢制比選舉民主制更適合中國》（北京：中信出版集團，2016），吳萬偉譯〕。他的這種西方觀察是相當到位的。不過，“賢能政治”這種提法不足於指稱儒家仁政。他所討論的，涉及賢能治理，屬於責任政治中的吏治問題。

② 放棄儒家仁政的做法始於1905年清政府實施的所謂憲政改革。

關係，卻無視本職與其他直接或間接相關職位的平級關係，那麼，他對所佔職位的認識是不全面的。任何一個職位在綱目網絡中都涉及與其他職位的關係。職位佔有者必須在上下級關係的基礎上不斷擴展對其他相關職位的認識。祇有這樣，他纔能形成對本職位的深入認識，建立較為全面的責任意識。嚴格說來，在網狀結構中，每一個職位都是網上的一個結，與其他職位（網結）有直接或間接的聯繫。這一點，是儒家仁政在“君為臣綱”思路中關於政治秩序的基本理解。^①

由於責任意識是在佔有職位之後纔開始形成的，因此，責任意識大多出現在如下情境中。首先，職位佔有者在接受職位之後，受職責的要求而被迫發展自己的責任意識。從政治治理角度看，設立一個職位，設計者必須充分考慮並限制它的責任範圍，以防官員在行使職責時越位，孔子稱之為“正名”^②。這是一項十分複雜的工程。就其導向而言，職位設立和職責界定必須圍繞並滿足社會管理和發展的需要。至於具體應該設立什麼制度，在不同時期、不同情境中有不同要求。在這個問題上，儒家強調與時俱進。一旦制度確立之後，職位設立及其職責界定可以由執政者給出，也可以在實踐中因為需要而修改。孔子承認，他自己喜歡並想要恢復周禮，“子曰：周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周”^③，但並沒有強調周禮的永恒性。在一個好的制度中，一旦職位設立了，它就有基本的職責要求，職位佔有者就必須接受職責的約束，以此為導向而發展自己的責任意識。

其次，在儒家仁政中，職位佔有者還必須自覺地發展自己的內在責任意識。這一意識在儒家語言中被稱為“德性”。對於任何職位佔有者來說，都需要把在位期間的分內事做得越來越好。考慮到責任意識培養是一個對職位認識不斷深化的過程，而且，在不同責任意識水平上行使職責會導致不同結果，所以，責任意識的建立又是一個持續不斷的過程。那麼，是什麼力量推動職位佔有者不斷深化自己的責任意識呢？這就涉及責任意識中的情感因素。例如，在地方行政長官中，縣長（縣令、知縣）這個職位的基本職責界定是：造福一方百姓，維護一方平安。在制度設計上，自然會有具體的強制性職責要求；而稱職的職位佔有者，須對這些職責有所認識並不斷深化，纔能被稱讚為“忠於職守”。但是，究竟在何種程度上做到盡職，是很難用數字來衡量的。這裏涉及個人能力、工作態度、努力程度等等。不過，祇要忠於職守，就會盡力做好本職工作，並不斷提升自己的工作水平。這裏，忠於職守的主導因素便是“忠心”這種情感，責任意識的培養和維持都是在“忠心”這種情感中進行的。因為，能力是中性的，可以在做事的過程中培養；但如果缺乏忠心，無論職位佔有者有什麼能力，都將無法做好本職工作。所謂“德才兼備”的“德”主要指忠心，而“才”屬於知識才能的範疇。在責任政治中，責任意識中的忠心是主導性因素。因此，理解責任政治，還需要對“忠心”這種情感的內在結構進行分析。

作為一種情感，“忠心”的對象既可以是一個人，也可以是一個職位。它驅動當事人服務所忠於的對象，努力按照服務對象的意願或要求來做事，盡力完成所託職責。從這個角度看，“忠心”也可稱為“責任感”——責任意識中的情感。在網狀政治秩序運作中，由於要求不同的人佔據各個職位，並執行職位所要求的職責，而對於當事人的愛好來說，既可能喜歡所佔據的職位，也可能不喜歡它，但無論如何，要想做好這項工作，就必須對它有忠心。換句話說，缺乏忠心，是不可能做好本職工作的。即使就普通崗位而言，入職者既可能出於愛好（出自內心），也可能出於生活所迫（迫不得已），但無論在什麼情境中入職，祇要忠於職守，就能做好本職工作。或者說，從評價的角度看，祇要他做好了本職工作，就表明他入職後產生並維持了忠於職守的情感。

^① 關於“三綱”的討論，可參閱方朝輝的兩本書：《“三綱”與秩序重建》（北京：中央編譯出版社，2014）；《為“三綱”正名》（上海：華東師範大學出版社，2014）。

^② 《論語·子路》：“名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足。”

^③ 《論語·八佾》（北京：中華書局，2012）。

忠心是責任意識的起點和基礎。這種責任感的出現雖然依賴於其他情感，但出現後就獨立運作，不再依賴於其他情感。也就是說，職位佔有者是可以僅僅在忠於職守情感的基礎上做好本職工作的。至於在此之前的好惡或厭惡，祇要忠心已經生成，那些情感對做好本職工作無關緊要。如此說來，責任意識包括兩個因素：一是作為情感的忠心，二是關於職位的具體認識。“忠心”既推動當事人去認識職位，也推動當事人去做好本職工作。當然，一個缺乏忠心的人也可以對某個職位有所認識，但他關於職位的認識並不一定服務於本職工作；相反，他可能在某種與本職工作無關的意圖中運用這些知識。在這種情況下，他是不可能做好本職工作的。例如，貪官就缺乏忠心，佔有職位是為了其他目的或利益，他對職位的知識越多，貪腐行為就越狡猾而不為人所知。因此，在責任政治中，忠心更為根本。它要求在忠於職守這種情感中形成關於職位的知識，培養發展責任意識。任何在其他情感基礎上建立起來的關於職位的認識，都不是責任意識的組成部分。

需要注意的是，一方面，忠心是單獨支持職位佔有者做好本職工作的；另一方面，忠心是無法恒久地單獨存在的。雖然它可以獨立運作，但也祇是在一段時間內有效。如若忠心恒久維持，還需要其他情感的支持。對於當事人來說，忠心所指向的對象是一種需要為之負責的外在物。這個外在物可以與他沒有任何關係。它不像那些由己而出的東西，如父母生子女因而對子女負有責任，工匠造物因而對所造之物負有責任等等。因此，對職位的忠心不是源生性情感，而是派生性情感，這種情感如果沒有其他情感做輔助，則是難以持久的。雖然許多源於自愛的情感可以成為忠心的基礎性情感，如利益嚮往、害怕懲罰、興趣指向等等，但多是短暫而不穩定的，隨着這些情感的消失，忠心也就無法獨自地長久存在了。而要使忠心長存，並在忠於職守中做好本職工作，相應的基礎性情感就必須具有恒久性。在責任政治設計中，尋找一種持久而開放的基礎性情感，使之在官員中產生共鳴，並成為他們的共享情感，對於官員的忠於職守情感之培養和維持來說，直接關係到一種責任政治能否成功運作並持續長久存在。

此外，還應注意到，在網狀政治秩序運作中，人們往往把忠於職守情感誤用或偏向到某個人身上。例如，在上下級關係中，由於職位的關係，上級對下級的重要性是不言而喻的。如果下級的忠心僅僅指向上級，那就必然導致下級職位佔有者忽略了對自己的職位和其他職位之間關係的認識和處理，無法建立健康的責任意識，進而導致相關的政治秩序之破壞，忠心演變為“結黨情結”。如何防範並避免這種誤用，對責任政治來說至關重要。在建制上，責任政治要求忠心單單指向職位，並在此基礎上培養責任意識，做好本職工作。

總之，職位佔有者的責任意識（忠心+職位知識）是責任政治運作的基本前提。沒有責任意識，責任政治就無法運作；而責任意識是在忠於職守這種情感中建立的，沒有忠心就無法建立責任意識。但是，忠心在人的生存中並非原生的，它還需要依賴其他情感纔能長久地維持。這就涉及儒家仁政的另一重要內涵——敬天。

二 “敬天”與社會秩序

儒家仁政在維護社會穩定時，一直重視一個關鍵因素，那就是培養一種具有恒久性的共鳴情感——敬天情感。因為，在敬天情感中生成的忠心是持久的，由此培養出來的責任意識也是持久的。這是儒家仁政維護社會穩定的關鍵力量。

從中國政治思想史來看，殷商交替之際，就遇到了一個嚴重的政治問題。在商紂王心目中，他作為君王，是受命於天而治理社會的；因此，對於他的治理受到挑戰大惑不解，感嘆道：“我生不有命在天？”^①由此反映出，紂王是在敬天情感中感到困惑的。在他的信念中，“天”是一

^① 《尚書·西伯戡黎》（北京：中華書局，2012）。

種巨大無比的力量，非人力可以對抗。“天命”若是上天所賜，則無人能够剝奪。但是，當周人要推翻他的統治時，紂王就認為是在破壞天命，公然挑戰天的權威。如果天的權威是可以挑戰的，那敬天就是一件不必要的事，他長期以來對天的敬畏豈不是自欺欺人？紂王的困惑也是當時人們的一個共同困惑。針對這個困惑，周公提出“德”一詞來加以解釋，認為天命不是一勞永逸地賜給某人的；為政者必須認識天命並遵守天命而行，即“以德配天”。於是，問題就集中在“德”上。從語言上說，“得”通“德”。“配天命”需要認識天命；認識一點就得着一點，日積月累而積成厚德，周公稱此為“敬德”。天的權威通過有德之人而落實在人間。德者根據自己對天命的認識，順從天命秩序，得道天助；無德之人對天命無知而違背天命，所以受罰。因此，認識天命，順從天命，成為有德之人，這纔是天命秩序的關鍵所在！^①

但是，人是如何認識天命的呢？《詩經》有一首題為“蕩”的詩，據傳為召穆公所作：“匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典刑。曾是莫聽，大命以傾。”意思是，商紂王的失敗並非因為天（上帝）不引導他做事，而是因為他“不用舊”。所謂“舊”，指兩件事：一件是“老成人”，一件是“典刑”。後者主要指由祖宗傳承而來的成文規範；前者則是指那些被紂王殺光了的老臣。沒有這些“老成人”，紂王就無法知道天命，從而脫離了上帝的保佑。當然，並非所有老臣都是老成人；祇有那些一輩子追尋天命，在自己的生活經歷中積得而厚德的人，纔會對天命有深入體會和領受。顯然，這段文字表達了如下信息：上帝使古代聖賢傳給我們的經典內含天命，而“老成人”的厚德內含天命。

根據《詩經·大雅·烝民》所說：“天生烝民，有物有則。”天（上帝）在儒家傳統中包含兩層意思：一方面，天（上帝）是人和萬物的起源。由於時間上的原因，今人不可能見過上帝；但作為人和萬物起源的上帝，其存在則是可以證明的。每個人都由父母生出，父母也各由其父母生出，作為一個連續鏈，必有一個最早的起源。這個論證，肯定了天（上帝）作為起源的實在性。對於這個起源，雖然在感覺經驗層次無法認識它，但它的存在卻是實在的，值得人們心存感激和敬仰。另一方面，天（上帝）又是宇宙萬物的秩序（“則”）的給予者或規定者。這個秩序，從人和萬物出生之始就給予這個世界了。這個秩序是如何運作的，人不可能完全認識並把握，但世界的有序性是顯而易見的。比如，一年四季的運行，人可以依此耕種而獲得食物；恒星運行週而復始，日月交替不易等等。人的有限能力祇可以支配有限的運動，而整個宇宙的秩序則需要巨大力量來維持。這個力量，便是主宰者。人雖然無法完全認識它，但可以肯定它就在那裏運行。對此，人唯有在敬仰中指向它。一句話，天（上帝）是實實在在的；作為起源和主宰，它與人們的生存密切相關。這也是儒家敬天傳統的基礎。

在敬仰中呈現的天（上帝）是一種外在力量。它獨立於人們的思想和生存之外。如果順從它的安排，並且所做之事符合它所設定的秩序（即天命），那麼，人們的生存就順利並受祝福。吻合愈近，福氣愈大。反之，如果在生存中與之發生衝突，人們的生存就必然受到損害。衝突愈大，損害愈大。對於這樣一種外在力量，人祇能敬畏。這裏稱之為敬天情感。也就是說，天（上帝）不是人們的經驗認識對象，而是情感對象。敬天情感所呈現的天是一種不可抗拒卻獨立自行的力量。它自行其是，作為人和萬物的起源，並設立了宇宙的秩序。遵循這個秩序就能得到從天而來的好處，而違反者則會受到懲罰。因此，在敬仰中面對天，人還會伴隨着畏懼。這是一種“敬”與“畏”結合在一起的情結。

天之秩序（天命）也即是世界秩序，包括宇宙秩序和社會秩序。儒家認為，宇宙秩序（自然界）就是現象界的空間和時間秩序。這些秩序都是在感覺經驗中顯明的，無需更多地深究。比如，萬物在空間上有四面八方，井然有序，這是在感覺經驗中呈現的；在時間上則順序有別，春夏

^① 關於周公的敬德說法，參閱《尚書·召誥》。《尚書·多士》記載了周公對遷徙後的殷周後裔的一段話：“非我一人奉德不康寧，時惟天命。”意思是，並非我自己個人喜歡折騰，而是我們做事的時候要遵循和依靠天命。

秋冬。萬物沒有意識，自然而動，因而人在其中生存，祇需遵循它們的運行法則，如四時耕種，日出而作，日落而息。孔子談到：“大哉堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。”^①儒家在面對自然界時，從來沒有把它當作思想對象，因而沒有研究其中的內在結構和運動規律的衝動；但是，儒家是承認宇宙秩序的，並且僅僅視之爲感覺對象和敬畏對象。作爲感覺對象，宇宙秩序就是時空秩序：時間秩序指四時變化、生命時序等；空間秩序指星辰運動、幾何方位等。它們直接呈現在人的感覺經驗中，而人憑着經驗知識而“則之”即可。作爲敬畏對象，宇宙秩序是固定不變的，强大而神聖。因此，儒家沒有改造世界的想法。在敬畏中，改造世界這個想法本身就有不敬的傾向，這樣做會改變宇宙秩序、破壞天命。

儒家更關心的是社會秩序。與宇宙秩序不同，社會秩序涉及人的判斷選擇。人是在思想中進行判斷的。在現實生活中，人受自己有限視角的限制，猶如井底觀天；這個有限性，導致了人在思想和判斷中會不斷犯錯誤。當人們在錯誤的判斷中選擇時，人就破壞了天所設置的社會秩序。這便是孔子所處的“禮崩樂壞”局面。對於孔子來說，天命秩序是在敬仰中呈現的，因而具有神聖性。雖然當下處於失序狀態，但既然天命秩序是真實的（在敬仰中），人們就可以以此爲目標而努力修復當下的混亂社會秩序。敬天情感就是恢復天命秩序的動力。

孔子沒有直接提出“敬天”這種說法，而是反復談論“敬事”。《論語·子路》有一段對話：“樊遲問仁。子曰：‘居處恭，執事敬，與人忠。’”這裏的“事”指在一個職位上做事。孔子爲什麼把“事”上升到“敬”的高度呢？就孔子的思路而言，“事”涉及維護社會秩序的問題。每一個職位都是社會秩序之網的一個結，牽動其他的結而動及整個大網。因此，把“事”做好至爲關鍵。而且，社會秩序是天所命定的。人在“敬”中做事，就是敬天。進一步，在孔子看來，祇有在“敬”中做事，纔能把事做好。他甚至把“敬事”當作是君子的本質屬性之一：“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。”^②“敬事”乃君子四道之一。又說：“君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。”^③“敬事”乃君子九思之一。

表面上看，雖然都用了“敬”字，孔子強調敬事，不同於周公強調敬德。那是因爲，周公回答的是朝代更替的合理性問題，而孔子則面臨社會秩序恢復的問題。也就是說，他們是在不同語境中說話。但無論是“敬德”還是“敬事”，有一點是共同的：周公、孔子在使用“敬”時，都指向天命這個絕對者。換句話說，“敬”這種情感，指向一種外在的巨大而高貴的力量——天。

孔子要求人在“敬”中做事，是把敬天作爲做事的基礎性情感。因爲，在天所命定的網絡秩序中，每一項工作、每一個職位即“事”，是維持這個秩序的關鍵環節（網結），需要在“敬”裏做好本職工作，以維持天命秩序。那麼，“敬事”與“忠於職守”又是一種什麼關係呢？《說文解字》用“敬”來解“忠”：“忠，敬也，盡心曰忠。”可見，“忠”與“敬”是兩種十分接近的情感。雖然孔子沒有使用“忠事”的說法，但在《論語·八佾》中，孔子談到“臣事君以忠”，認爲臣位（職位）在“忠”這種情感中就能做好。而在另一處，孔子說：“事君，敬其事而後其食。”^④可見，“敬事”與“忠於職守”在某些情況下其實是一回事。

不過，說這兩種情感有一致性，並不是想模糊其中的區別。“忠於職守”所指向的對象（職位）是確定的，其中的職責也是具體的。“敬事”雖然也指向一個確定的職位，但同時指向天命秩序。天命秩序來自於天命，可以不斷地被人們認識；但是，對於人們的認識現狀而言，它祇是認識活動的方向和目標。也就是說，“敬”所指向的對象是一種終極性的存在，是萬物的根源和

^① 《論語·泰伯》。

^② 《論語·公冶長》。

^③ 《論語·季氏》。

^④ 《論語·衛靈公》。

主宰，是各種職位的安排者。因此，面對這樣的對象，人們祇能在“敬”裏不斷地認識，與時俱進。祇要尚未完全認識它，就祇能在“敬”裏仰望。顯然，“敬”可以是一種恒久的情感。相比之下，“忠”對指向的對象是有限的。

正是由於“忠”無法獨自地長久存在，孔子引入了“敬”來談論做事，對“忠”“敬”做了更細緻的區分，即人應該在“敬”中忠於職守。也就是說，“忠”這種情感，如果建立在“敬”的基礎上，就能長久維持。人在“敬”中“忠”於職守，就能做好本職工作。“敬”是“忠”的基礎性情感。

三 “君子”與敬天知天

儒家仁政是由一群稱為“君子”的政治精英來組織和運作的。就字義而言，“君”是領導、帶頭、主宰的意思。由於最高權柄來自於天，因此，君子是一群敬畏並努力追求天命、實踐天命的人。換句話說，敬畏天命是君子的生存起點，認識天命是君子的目標，落實認識到的天命則是君子在現實生活中的使命。從這個角度看，敬畏天命是儒家仁政的出發點，君子群體則是儒家仁政的實踐主體。這裏，培養君子以形成君子群體，採納相應的政治制度上的機制以辨認君子，讓君子進入政治治理中，就是儒家仁政實踐的關鍵所在。

《論語·憲問》在談論君子時說道：“子路問君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸？’”孔子要求，君子在“敬”中“修己”，並在此基礎上“安人”及“安百姓”。“修己”是君子的生存出發點。這就是說，“敬”是君子生存的原始性情感。在君子生存中，“敬”對於其他情感來說是原始性的，同時也是基礎性的，這種情感是人的生存出發點。

“敬”在人的生存中是如何產生的呢？人在生存中會遇到三種對象（包括主體性存在和物體性存在）：有害的、有益的、中性的。相應地，人有三類情感對應於這三種對象。對於有害對象如惡人、自然災害等，會討厭、嫌惡、仇恨、懼怕等等，這類情感是消極性的。對於有益對象如好人、喜愛的事物、良好的環境等，則會喜愛、期望、相信、嚮往等等，這些都是積極性情感。至於中性對象，如與己無關的人物、事物等，如果它們的存在和運動不妨礙人們的生存，則會冷淡（作為一種情感）待之。不過，這種中性對象如果在某方面強於自己，也會起而敬之；如果它是巨大的主體性力量，因為它在力量上遠超於己，就會對它產生敬仰情感。

由於在敬仰情感中所呈現的對象是獨立自主的力量，它既可以有益於人們的生存而引發對它產生積極性情感，也可以損害人們的生存而激發消極性情感。就敬仰所引導的積極性情感而言，人們會嚮往它期望它賜福；就敬仰所激發的消極性情感而言，人們會害怕它、期望它不害己。換句話說，敬仰對象作為一種主體性力量，對於敬仰者來說既可以是積極的，也可以是消極的，因此，人們在面對它的時候不僅有喜愛嚮往的一面，同時還有畏懼逃避的一面。這種兼有積極傾向和消極傾向的情感，可以稱為“敬畏”。在敬畏中，如果敬畏對象是一種強大力量，那麼敬畏者在做事時，就要追求與之在方向上保持一致，從而能夠借助它的力量而有益自身生存；同時，敬畏者還努力避免與之對立衝突，以免受災受害。

在儒家敬畏天命這種情感中，面對“禮崩樂壞”，恢復天所命定的社會秩序是擺在他們面前的迫切需求。然而，如何認識、體驗、把握天命之社會秩序，這就涉及天命的認識論問題。在儒家那裏，這個問題被分成兩方面來處理。首先，孔子認為，認識天命必須先有一批敬畏並追求天命的君子。為此，他親自開設杏壇，不加限制地招收學生，期望通過教育來培養一批敬畏並追求認識天命的君子。就孔子的教育理念和實踐而言，他並不關心一般的技能或手藝訓練；或者說，他的學校並不提供關於具體事物的製作知識。這些知識的傳授可以讓各行各業的師傅去做。當然，孔子並不反對他的學生擁有各行各業的知識，但祇要進入他的學校，學生就必須有志於成爲

君子。“君子”一詞的界定，就是指那些敬畏並追求認識天命的人。祇要社會存在着君子，社會就擁有對天命的認識，進而可以踐行天道。反過來說，沒有君子，社會就無法認識天命，從而天道不行。因此，孔子辦學的目的是培養君子，進而讓君子當道，以此作為社會治理的根本。

在如何培養“君子”問題上，孔子設置的教育程序是：在敬畏天命這個情感基礎上，引導學生關懷社會、衆生和子孫後代的福祉（“仁”），遵循祖宗留下的社會制度而養成良好習慣來維護社會秩序（“禮”），學習“六經”以體會古人關於天命的認識來形成自己關於天命秩序（“義”）的認識。進一步，孔子要求弟子們積極投身社會治理的實踐中，在現有社會秩序中尋找自己的“位”，並在“敬事”中盡本位的職分（“忠”）。在這個過程中，君子就可以一代一代地積累對天命秩序的認識，並以此為基礎在現實生活中不斷完善現實社會秩序。在孔子看來，認識天命並進而建立社會秩序不是一個一勞永逸的動作，而是一個繼往開來、不斷完善的過程。孔子的教育理念是服務於政治治理的：在學習經典遵守禮節中承繼古代聖人的天命認識，培養一批敬畏並尋求天命的君子，讓他們進入社會管理階層並在社會治理中完善各種制度。在這個承前啓後的過程中，人就能夠最終擁有完全的關於天命的知識。

其次，儒家還有一條通過內修而認識天命的途徑。與外在教育不同的是，這條途徑強調，人可以通過內在地感受自我本性而認識天命本性，並不斷自我校正對天命的認識，進而達到對天命的完全認識。這條途徑在《中庸》一書中有充分闡述。簡略而言，在《中庸》看來，每個人在出生之時就稟賦了天命。這個稟賦便是人的本性，乃人的生存出發點。認識並遵循自己的天命本性，就是合宜的生存。對於君子來說，他可以內向這個天命本性而尋得關於天命的知識。這個內向的途徑便是“誠”。君子可以在“誠”這種情感中觀看天命本性；或者反過來說，天命本性是在“誠”中呈現於君子的。因為，人的本性乃天命所定，君子敬天就必須在誠中面對自己的天命本性。“敬”與“誠”是君子的原始性情感，也是君子認識天命的必經途徑。誠是內向的，敬則是外向的。如果缺乏誠，天命本性無法呈現，從而也就無法去敬畏外在的天；如果缺乏對天的敬畏，也就不會真誠地面對自己的本性。在這個思路中，“敬”“誠”在君子品格中是融為一體的。《中庸》的天命本性這種說法，實際上也是給出了一條人人皆可進達的認識天命之路。

一般來說，人可以分為君子、小人兩種類型。君子是在敬天情感中擁有追求認識天命的衝動；小人也許有敬天情感，但在現有觀念中沉溺於自己現有生活，並無他求。《中庸》對小人的界定雖然文字不多，但也是相當清楚的。在它看來，天命已經在人出生之時就已賦予，因而人人皆有天命在身。不過，一開始是完全受天命本性推動的；隨着生活經驗的積累，進而擁有各種觀念；同時，在社會上與他人交往而接受各種觀念；於是，人的生存就受到兩股力量的推動。一方面，天命本性仍然在人的生存中作為推動力量；另一方面，他在生活中積累的觀念開始發揮作用，成為人進行判斷選擇的根據，有些觀念在生存中甚至是主導性的。在《中庸》看來，如果人完全受現有觀念主導，缺乏認識天命的衝動，這種人被稱為“小人”。也就是說，小人缺乏“誠”這種情感，完全受自己的觀念控制，無法呈現天命本性，因而也就無法認識天命。

在中國歷史上，儒家關於仁政的設想，是漢武帝接納董仲舒“罷黜百家，獨尊儒術”的建議之後，在儒士們的推動下逐步落實到政治生活中的，被稱為“儒家仁政”。它並不提倡全民共治的政體，而是一種精英政治，由君子來主持政治秩序。也就是說，仁政的主導力量是君子，培養君子而形成君子群體是仁政的基本導向。當社會存在着君子群體之後，還需要一種機制引導他們佔據恰當政治地位，從而使他們在實踐上作為政治的主導力量。

這裏所說的“機制”，是一種辨認並選用君子的機制。儒家關於君子、小人的劃分並非以血緣關係為準則，而是以擁有关於天命的知識為原則。祇要敬畏天命，並在誠中認識和追求天命本性，就是君子。從隋朝開始，中國社會在儒家仁政思路的引導下開始實行科舉制。作為一種政治制度，它是辨認和選用君子的機制。就形式而言，它的主要設置是考察考生對經典的知識，以及

對古代聖人之意的體會，目的是選賢與能——那些追求認識並把握天命的君子。在儒家仁政看來，佔據社會秩序中各個位置的人必須是君子；他們在“敬天”“敬德”“敬事”中忠於職守，在“誠”中追求對天命的認識和把握。祇有這樣，社會秩序纔能不斷完善而接近天命秩序，最後達到“天人合一”的境界。當然，這是需要一代又一代的君子的努力纔能進入的境界。

就歷史教訓而言，科舉制在選賢與能方面的成就是巨大的，它在中國歷代王朝中一直是維持社會穩定和發展的基礎性力量。但是，儒家仁政在最高統治者——“君/王”的培養和選用上是有重大缺陷的。雖然《孟子·萬章上》中提出了儒家仁政思路中的“禪讓制”設想，但並未得到實行；相反，社會接納了君王血緣繼承制。在這一制度中，君王被稱為“天子”——天在人間的代言人。就概念界定而言，“君王”“君子”都必須“敬天”而知天。然而，君子可以在開放式教育（面對所有社會成員）中培養，科舉制可以辨認和選用君子並使他們進入各個政治職位；但君王在血緣繼承制下，祇允許在血緣關係範圍內挑選。作為最高政治首腦，君王是否敬天、知天而具有君子身份是至為重要的，但血緣繼承制無法保證儲立君王的君子身份。在仁政理念的引導下，中國歷代王朝也強調對儲君的教育，希望能夠培養出敬天、知天的君王，但成功率並不高，庸君、昏君、暴君不斷出現，政治治理的重任還是落在了士大夫（君子群體）身上。也就是說，從政治體制的角度看，血緣繼承制與儒家仁政是不吻合的。因此，1911年的辛亥革命推翻了清朝統治，同時也在政治上放棄了血緣繼承制，是符合儒家仁政思路的。然而，由於在此之前，科舉制已於清光緒三十一年（1905）的憲政改革中被廢除，這導致了儒家仁政在名義上退出政治舞臺。但是，儒家仁政所設計建立的一整套培養、辨認、選用君子的教育和監管機制，仍是未來完善中國政治制度建設的寶貴遺產，值得深入研究和討論。

綜上所述，在儒家仁政的理論和實踐中，君子角色是關鍵所在。他們是一個群體，敬天知天，並在實踐中把自己認識到的天命落實於現實的社會秩序中。敬天是君子的起點，知天是君子的目標。君子敬天知天是在“敬”“誠”這兩種情感中進行的。在敬中，指向那外在的絕對的天命，以此為生存的終極依靠；在誠中，指向人在出生時所受之天命本性，接受它的衝動，不斷完善自己對天命本性的認識。對自己的本性的認識就是對天命的認識，完全認識了自己的本性就能完全遵循本性而生活，這便是天人合一的境界。由於社會秩序是天所命定的，因而必須由敬天知天的君子來建立、維持和完善，社會秩序中的各個環節（政治地位）必須由君子來擔任。君子敬天而敬事、忠於職守而維持社會秩序；修身養性、與時俱進而不斷完善自己的責任意識以及社會秩序。因此，君子作為主導性的政治力量擁有“敬—誠—忠”這種情感結構。祇要君子在社會中是政治主導力量，社會秩序就會不斷完善而趨向與天命秩序一致，達到天人合一；同時，一旦君子喪失在社會中的政治主導作用，這個社會就開始失序而走向混亂。如此說來，儒家仁政是君子主導的政治，是一種責任政治。落實這種責任政治，社會須有一套培養、辨認、選用君子（包括君王）的機制，並使君子各佔其位、各盡其職。