

入世與出世：馬克斯·韋伯眼中的儒教與道教

朱光亞¹

摘 要：一般而言，我們認為儒家是入世的，而道家是出世的，這使儒家的生命指向拯救，而道家的生命指向逍遙。然而，馬克斯·韋伯以其獨到的眼光看到，道家雖然具有出世的形式，但其實質仍然是入世的。中國的知識份子在通過倫理道德建立了與統治者的合作關係以後，中國形成了政權與士權相對立的二元權力分享機制。由於科舉制的實施，這一權利分享機制是開放性的，被逐出權力分享機制的儒家傳統知識份子必須要找到自己的精神背靠，他們轉而走向道家，選擇出世，追逐逍遙，形成了集儒道於一身的雙重理想人格，但這一理想人格的根本指向仍然是入世的。

關鍵詞：入世；出世；拯救；逍遙；儒教；道教

世界著名的思想家馬克斯·韋伯曾經寫過一本關於中國傳統社會的書《儒教與道教》，因這本書的真知灼見，馬克斯·韋伯被西方漢學界譽為研究中國的“偉大的外行”。在這本書中，韋伯從經濟倫理原則對中國思想和文化進行了研究，並與世界其他主要文化進行了對比，分析了中國未能產生資本主義的思想根源。令人震驚的是，韋伯作為一個“外行”，卻看到了中國知識份子集儒道與一身的精神特質，這正是韋伯作為一個“外行”的“偉

¹ 朱光亞，博士，陝西科技大學馬克思主義學院副教授、陽光學院副教授、福建省新時代中國特色社會主義思想研究中心研究員、鄭州工業應用技術學院中原少數民族研究中心特聘研究員、鄭州市民族文化與社會發展研究中心副主任。研究興趣：詮釋學、現象學、中西文化比較。

大”之處。從韋伯的思路，我們可以看到中國傳統社會儒家入世與道家出世的基本思想傾向，並理解中國傳統知識份子拯救與逍遙的雙重理想人格。

1. 士人階層與權力分享機制的起源

在中國思想文化史上，儒家作為中國傳統文化的核心，其最明顯的特徵是入世。孔子一生奔走於列國之間，無非是尋求出仕以求得一個施展其理想抱負的機會。雖然孔子最終也沒有真正的執掌政權，但即便到了晚年，他也沒有放棄這一理想，而是著書立說，傳播其理念，並最終開創了儒家一派。總結孔子的思想主張，可以歸結為“禮”和“仁”兩點。按照一般的看法，“禮”是對周王朝禮儀制度的繼承，而“仁”才是孔子真正的思想主張。從儒家的起源而言，孔子對“禮”的繼承乃是出於一種職業習慣，因為“儒”一般指的是“專門為人相禮、祭祖、事神、辦喪一類的人”¹，他們通曉作為傳統的文獻知識，除此之外，“為了獲知上天的意志……還必須掌握星象知識。”²他們在禮儀上制定秩序，並且以此向顯貴提出意見建議。可見，儒家一開始就是作為顯貴的助手而存在的，這使其一開始就具有依附於統治者的特徵。正是如此，儒家天然就具有建立與統治者權力分享機制的動機與基礎。

儒家與統治者之間權力分享機制的建立從孔子開始。孔子提出“仁”以便推行“禮”，而推行“禮”則需要說明“禮”的合法性。孔子將這種合法性建立於道德的基礎之上，他說：“汝為君子儒，無為小人儒。”³為儒加入

¹ 復旦大學哲學系中國哲學教研室：《中國古代哲學史》，第17頁，上海古籍出版社2011年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第117-118頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 陳曉芬譯注：《論語》，第68頁，中華書局2016年第1版。

了道德色彩，使儒家能夠在作為統治者助手而存在的時候，不再以依附者的面目出現，而是居於道德的高地，成為持有道德律令的裁決者。顯然，將與統治者的權力分享機制建立在道德這一點上，儒家的這一思想架構高於其他學派。先秦諸子百家儘管多多少少的都與統治者打交道，分別以不同的方式努力建立與統治者的合作機制，然而他們都無法與孔子的這種做法相比。由孔子開始，“一個周游各處的士人階層於是興起……這個自由流動的士人階層，乃是形成哲學流派與諸流派對立的主要角色。”¹自士人階層的興起，倫理道德開始在中國幾千年來的歷史文化生活中起着基礎性作用。

在中國歷史上，士人是一個獨特的稱呼，一般用來指讀書人。《孫子·九地》中曰：“投之無所往，死且不北。死焉不得，士人盡力。”²因為中國古代的讀書人以儒家為主，所以士人在相當長的時間內也特指儒家。《顏氏家訓·歸心》中曰：“俗僧之學經律，何異士人之學《詩》《禮》。”³因為儒與讀書做官的緊密關係，士人後來被專門指稱文人士大夫。《史記·佞幸列傳》中曰：“孝文時中寵臣，士人則鄧通，宦者則趙同、北宮伯子。”⁴在中國古代，士人作為精英群體具有一種特殊身份，他們學習知識，傳播文化，政治上尊王，學術上循道，是國家政治的參與者，又是傳統文化的創造者和傳承者。按照馬克斯·韋伯的說法：“士人無疑是中國的統治階層，至今仍然如此。雖然他們的支配地位曾經中斷，也經常受到強烈的挑戰，但是

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第120頁，江蘇人民出版社2008年版。

² 吳九龍：《孫子校釋》，第197頁，軍事科學出版社1990年版。

³ 王利器撰：《顏氏家訓集解（增補本）》（下），第471頁，中華書局2013年版。

⁴ 司馬遷：《史記》，第707頁，嶽麓書社2001年版。

總會復蘇，並且進一步擴張。”¹“在封建諸國的時期裡，各個宮廷競相爭取士人為其服務，而士人也在尋求獲得權力的機會。”²他們壟斷了做官的權力，致使“中國的知識階層……是一個由官員和官職候補人員組成的階層。”³

2. 士人與統治者通神權力的爭奪

不過，春秋戰國以後，士人所面臨的社會環境發生了巨大變化，“在帝國統一後，諸侯競相爭取士人的機會便不復存在。相反，現在士人及其門徒競相爭取既有的官職，這種情況不可避免形成了一個與這種現狀相吻合的統一的正統學說，即儒教。”⁴儒教這個名詞的使用會給人一種誤解，似乎儒家已經發展成為一種宗教。“教”這個辭彙在漢語中含義甚廣，除宗教之外，還有另外一層含義是指教育或者教化。“在宗教中，每一個教派都有自己的教主，教主往往是神而不是人，至少是半人半神。教主的作用，在於將人從苦海中解救出來，由苦難的人生此岸到達幸福的人生彼岸，然而儒教教主孔子卻不具備此作用。”⁵在中國歷史上，孔子一直是一個人而不是神，雖然西漢的公羊三世說⁶和今文經學⁷也曾經將孔子說成是半人半神，但這個說法不久

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第116頁，江蘇人民出版社2008年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第120頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第131頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁴ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第120頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁵ 朱光亞、黃蕾：《從傳統到現代：中西哲學的當代敘事》，第160頁，社會科學文獻出版社2019年版。

⁶ 東漢時，儒士何休因為政治鬥爭閉門不出，作《春秋公羊傳解詁》，發展了“三世說”的觀點。根據這一解釋，人類社會是沿着據亂世、升平世、太平世順次進化的過程。

⁷ 今文經學是相對於古文經學而言的，這一名稱於漢代出現。在漢代，人們將當時通行的隸書稱為今文，而將秦代焚書以前六國所用的篆書稱為古文，因此有了今文經學和古文經學的不同。因為假借字、異體字、誤字和誤句的存在，人們對今文經學與古文經學存在不同的理解。但總體而言，今文經學宣導“微言大義”，用經學著作為現實需要尋找理論依據，使得經文隨着時代發展而被反復建構解讀，延伸出新的時代含義。而古文經學更偏向訓詁，注重歷史，更具有實證色彩，往往擅長於解釋古籍的原意。

即被否定掉了。自先秦諸子以來的漫長社會歷史中，孔子的主要作用是師，他的最高稱號是“大成至聖先師”，他所享受的最高政治待遇是“文宣王。”¹ 孔子很少講到“天”，“夫子之言性與天道，不可得而聞也。”² 他基本上也不關心死後的問題，他說：“未知生，焉知死？”³

孔子對“天”的漠視和對道德原則的提升反映了巫術的地位下降。儒家的相禮祭祀本來與巫術密切相關，“巫術在正統的儒教裡也有被認可的地位，並且有其傳統主義的影響。”⁴ 但隨着春秋時期儒學的確立，“儒家認為巫術在面對德行時是無計可施的。”⁵ 因此，巫術、鬼神觀念後來被儒家棄絕了。棄絕鬼神的儒家不關心也不能解決人生彼岸的問題，在他們那裡，“上天”“既可以被當作是上天本身，也可被看作是天上之王。以此，中國的神祇，特別是那些最強有力且最廣泛的受人信仰的神祇，逐漸具有一種非人格化的特徵。”⁶ 儒家經典的神化與儒學權威地位的提高使非人格化的“天”最終取代了人格化的“天”，導致了“在儒家哲學裡，11世紀還風行一時的人格化的神的觀念從12世紀就已經消失。”⁷ 例如，作為中國封建社會後期統治思想的奠定者⁸，“朱熹就完全擯除了人格神以及永生的觀念。”⁹ 由此可見，“儒家所關注的，只是此世的事物。”¹⁰

¹ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第598頁，人民出版社1998年版。

² 陳曉芬譯注：《論語》，第54頁，中華書局2016年第1版。

³ 陳曉芬譯注：《論語》，第140頁，中華書局2016年第1版。

⁴ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第211頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁵ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第164頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁶ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第25頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁷ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第25頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁸ 朱光亞、黃蕾：《從傳統到現代：中西哲學的當代敘事》，第186頁，社會科學文獻出版社2019年版。

⁹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第154頁，江蘇人民出版社2008年版。

¹⁰ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第164頁，江蘇人民出版社2008年版。

“一般而言，正統的儒教中國人（而不是佛教徒），是為了他在此岸的命運，——為了長壽、子嗣與財富以及在很小的程度上為了祖先的幸福——而祭祀，全然不是為了他在‘彼岸’的命運。”¹“儒教所追求的是對俗世及其秩序與習俗的適應，歸根到底，它只不過是為受過教育的世人確立政治準則與社會禮儀的一部大法典。”²對於儒家知識份子而言，“他們完全漠視大眾的典型的宗教需求。高傲地棄絕來世，棄絕此世中個人的宗教性救濟保證”³，致使“儒教倫理中完全沒有拯救的觀念。儒教徒並不渴望得到拯救，不管是從靈魂的轉世還是從彼世的懲罰中得到拯救……他沒有從惡或原罪（他對此一無所知）中被拯救出來的渴望。”⁴所以在中國，“長久以來，官方的儒教，至少對任何來世的希望而言，抱着一種絕對不可知論的、根本上否定的態度，即使是在此一觀點尚未普及的地方，或者是在道教或佛教的影響佔優勢的地方，人們對於自己彼岸命運的關注，還是比不上可能對此岸生活產生影響的神靈的關注。”⁵

不過，在人類文明產生之初，彼岸問題是每一個民族所必須面對的，因為幾乎所有的人類文明產生之初都會產生自然崇拜，通神成為一種現實需要。中國也不例外，“在中國古代，每一個地方團體都有一位二元的神祇（社稷），它融沃土之神（社）與收穫之神（稷）於一體。這個神祇已具有施行倫理性懲罰的神格。另一方面，祖先神靈的廟宇（宗廟）也是祭祀的對象。”⁶

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第153-154頁，江蘇人民出版社2008年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第161頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第181頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁴ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第165頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁵ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第154頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁶ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第24-25頁，江蘇人民出版社2008年版。

最初，通神這一權力掌握在巫師的手中，“巫術在中國的重要性，就像在其他任何地方一樣，是無可置疑的。”¹ 巫術最早通過蔔筮而存在，在中國，流傳最廣的蔔筮是將龜甲置於火中燒，根據其炸裂的紋路預測吉凶。這一做法後來發展為測字，“在最古老的傳說裡，古老的文字被看作有魔力的東西，而精通它們的人被視為具有魔力的神性的代表者。”² 毫無疑問，儒家作為知識份子的代表，無論是相禮還是祭祀都離不開種種巫術，其結果是實現對神意解讀權力的把控。不過，這並不意味着儒家獲得了一種先知的地位，因為統治者很快就發現，通神的權力對於政權至關重要，這使他們幾乎不可能放棄這一權力。在中國，“任何讓人想到是先知發起的運動，政教合一的政權就會把它視為異端邪教而用暴力有計畫地加以撲滅。”³

對於統治者而言，對通神權力的把控是其統治的核心主張之一。《尚書》中有載：“有夏服天命。”⁴ 其意思是：夏朝的統治是由“天命”所賦予的，因此具有合法性。這裡的“天”又被稱為“上天”，在古代，“上天是這些古老的社會秩序的保護者，有了上天的管轄，它們才得以恒久地、不受干擾地發展下去。此外，上天還是合乎理性規範的統治所保證的安寧的保護者，而非令人憂慮的、非理性的或所期望的命運急轉的根源。”⁵ 夏、商、周的社會秩序是尊崇一位天下的共主，共主統領着諸侯。周代的毛公鼎銘文記載：“丕顯文武，皇天引弔剛德，配我有周，膺受大命。”⁶ 也就是說，周共

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 117 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 117 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 151 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

⁴ 羅慶雲、戴紅賢譯注：《尚書》，第 153 頁，書海出版社 2001 年版。

⁵ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 30 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

⁶ 霍彥儒、辛怡華：《商周金文編——寶雞出土青銅器銘文集成》，第 405 頁，三秦出版社 2009 年版。

主的權威是由“天命”來保證的，各個諸侯王要服從周共主。到了秦朝，秦始皇的玉璽上刻寫了八個字：“受命於天，既壽永昌”，明確宣稱“上天”是統治權力的根源。玉璽在中國古代逐漸被神話，在王朝更替之際，擁有它意味着擁有了統治的合法性，誰能拿到玉璽說明他是“上天”眷顧的。隨着皇權的建立，祭天之禮便被當作“天子”的皇帝所壟斷，而人民大眾被禁止直接參與對非人格化之最高存在的國家祭典與供獻活動。“天子”這一名稱使最高統治者居於通神的最高位置並自動獲得了類似於西方“大祭司”之類的角色，從而使“中國的皇帝不僅是最高的領主，同時也是最高的祭司。”¹ 從遠古開始，“作為最高祭司的皇帝以及各諸侯王，代表其政治共同體與神靈交涉。”² 這一權力具有排他性，在漫長的封建社會，歷代皇帝凡自覺文治武功超乎他人，都有到泰山封禪的舉動³，而諸侯、貴族及權臣如果到泰山則被視為篡位。最高統治者壟斷了與神的交往這一專利，使其統治君權神授、政教合一。

3、儒家與統治者權力分享二元機制的平衡

通神權力的喪失使儒家與統治者達成的權力分享機制面臨危機，為此，儒家必須要重新對“上天”進行界定，以重新建立與統治者分享權力的基

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第29頁，江蘇人民出版社2008年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第117頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 封禪是中國古代帝王在太平盛世或天降祥瑞之時祭祀天地的大型典禮。由於東嶽泰山為五嶽之首，這一典禮往往在泰山舉行。遠古暨夏商周三代已有封禪的傳說。自秦至清，史籍上確切記載到泰山封禪祭祀的皇帝共有12位，他們分別為：1. 秦始皇嬴政（西元前219年封禪泰山）；2. 秦二世胡亥（西元前209年封禪泰山）；3. 漢武帝劉徹（西元前110年封禪泰山）；4. 漢光武帝劉秀（西元56年封禪泰山）；5. 漢章帝劉炁（西元85年封禪泰山）；6. 漢安帝劉祜（西元124年封禪泰山）；7. 隋文帝楊堅（西元595年封禪泰山）；8. 唐高宗李治（西元666年封禪泰山）；9. 唐玄宗李隆基（西元725年封禪泰山）；10. 宋真宗趙恒（西元1008年封禪泰山）；11. 清聖祖玄燁（西元1684年封禪泰山）；12. 清高宗弘曆（西元1790年封禪泰山）。

礎，因此，他們發展了天人感應論。儒家很早就具有天人感應觀念，早在《尚書·洪範》中就說：“曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒風若。”¹孔子也曾經說過：“邦大旱，毋乃失諸刑與德乎？”²把天災異象與君主執政失德捆綁在一起。

天人感應論的集大成者是董仲舒。董仲舒將《春秋》的地位提高，稱頌《春秋》之“大一統”為“天地之常經、古今之通誼”，以此為據，鼓吹“三綱”、“五常”、“可求於天”。所謂“三綱”，指的是“君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱”，此“三綱”是據“天道”、“天意”而成，具有權威性和神聖性，以神權的威嚴強化了封建的政權、族權、夫權。所謂“五常”指仁、義、禮、智、信，“五常”由陰陽五行而來，其核心為天人感應說。在董仲舒看來，天地萬物淵源於“元”，“元”在世界之先又在世界之中，伴隨天地萬物和人類發生發展的始終。在他看來，“道之大元出於天”，“元就是天”。宇宙萬物由天之端構成，天有十端：天、地、陰、陽、五行（金、木、火、水、土）和人類。正因為天人感應，所以“人副天數”，人是一個縮小了的宇宙，而宇宙是一個放大了的人。通過董仲舒的神化，“皇權本身成為至高無上的、通過宗教儀式而神聖化的結構，從某種意義上說，它超出民間所崇奉的眾神之上。皇帝個人的地位，正如我們所見的，完全是基於他作為上天的全權代表（‘天子’）所具有的神性。”³

¹ 羅慶雲、戴紅賢譯注：《尚書》，第 106 頁，書海出版社 2001 年版。

² 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書：二》，上海古籍出版社 2002 年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 152 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

董仲舒天人感應說的目的不僅僅是為統治政權做論證，他更重要的目的是為了完善知識份子與統治者的權力分享機制，他敏銳的看到了一個問題：當皇帝不再相信徵兆預示從而為所欲為時，誰還能阻擋得了他呢？為此他提出了“祥瑞說”和“譴告說”對君主的權威作了一定的限制，在通過道德論證統治合法性的同時，也給最高統治者套上倫理的枷鎖。在他那裡，皇帝的神性源自於他具有超乎常人的道德，“皇帝為了獲得神性而必須具有的個人品質，被儀式主義者與哲學家加以儀式化，繼而加以倫理化。”¹因此，他“必須依據古典經書上的儀式和倫理規則生活與行事”²。在焚書坑儒之後，儒家的經典文獻被重新發現之際，儒家知識份子對這些經典文獻重新修訂、潤飾與詮釋，從而使其成為神聖經典。他們努力塑造這樣一種觀念：“惟有精通文獻與古老傳統的人，才被認為有資格在儀式上與政治上，正確地指導國內的統轄制度與君侯符合神性的正確生活態度。”³這樣，儒家將君主的權力限制於神意的範圍之內，而儒生則在某種程度上擔當着神意維護者的角色。“在中國，巫術信仰是政府在體制上權力分配基礎的一部分”⁴，這使中國封建社會的權力系統形成了一個二元結構，“封建王朝掌握政權，而知識份子掌握士權，士權是一種知權，也就是說，知識份子向來掌握話語權。”⁵政權與士權達到了一種具有張力的平衡。

儒家知權的建立是通過幾千年的思想強化而完成的，其源頭是孔子的認

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第35頁，江蘇人民出版社2008年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第35頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第118頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁴ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第207頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁵ 朱光亞、黃蕾：《從傳統到現代：中西哲學的當代敘事》，第215頁，社會科學文獻出版社2019年版。

識論。孔子將儒家權力分享機制的合法性建立於道德的基礎之上，而他佔據着道德的至高點。他說：“文王既沒，文不在茲乎？”¹ 自居於一個傳道的核心位置。自孔子之後，“所有的士人，即使是那些只通過考試而未任官職者，都是享有特權的社會等級。”² 他們與皇權的“鬥爭發生在每一個朝代，因為有進取心的統治者總是……擺脫自己對有身份的士人階層的依賴。無數反對這種專制形式的士人，不得不為自己等級的權力而犧牲自己的生命。不過，長期的鬥爭，歸根到底還是士人獲勝。每一次的乾旱、洪水、日食、戰敗以及任何發生的具有威脅性的事件，都會很快使權力落入士人的手中，因為這些事件都被認為是與傳統決裂以及廢棄古典生活方式所造成的結果。”³ 總的來說，通過對士權的構建，儒家與政權逐步形成了一種合作關係，“這種合作關係以封建王朝將權力向知識份子讓渡和知識份子為政權做論證為根本特徵。當二者的合作關係融洽的時候，封建王朝的意識形態就會非常穩固，當二者的合作關係出現破裂的時候，往往意味着統治階級統治合法性的喪失。”⁴ 在這種情況下，最高統治者必須要通過一切手段證明其是“天所確認的統治者。如果他不能造福於人民，那麼他就缺乏神性。例如，若是河水決堤，或祈雨祭祀後仍未降雨，那麼很顯然——也是經典所明白教誨的——皇帝並不具有上天所要求的那些神性品質。此時，皇帝就必須為其本身的罪過公開懺悔。”⁵

¹ 陳曉芬譯注：《論語》，第 107 頁，中華書局 2016 年第 1 版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 138 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 147-148 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

⁴ 朱光亞、黃蕾：《從傳統到現代：中西哲學的當代敘事》，第 215 頁，社會科學文獻出版社 2019 年版。

⁵ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第 36 頁，江蘇人民出版社 2008 年版。

4. 儒家拯救與逍遙的雙重理想人格

對於中國的傳統知識份子而言，權力分享機制的建立保證了他們的精英地位。為保持這種權力分享機制的穩定，他們將自身對權力的擁有說成是“為天地立心、為生民請命、為往聖繼絕學、為萬世開太平”，不斷在道德的基礎之上進行強化。不過，這種精英地位卻不是穩固不變的，而是開放性的。由於選擇精英所採用的方式是科舉考試，這使精英群體以外的人完全可以憑藉自己的努力上升到精英群體，而精英群體也會因為種種原因被迫退出。這實際上是最高統治者在權力分享機制中對儒家知識份子的限制，因為最高統治者認識到，科舉考試能夠使“天下英雄盡入吾彀中”。¹ 因此，對於儒家精英集團而言，“並非出身，而是原則上任何人都可以獲得的學識，才是決定性的。”² 儒家與統治者所形成的這種權力平衡機制造成了這樣一種結果：既然不斷會有一些儒家知識份子加入精英群體，也會有一些儒家知識份子退出精英群體。退出精英群體的儒家知識份子將失去自己的人生舞台。伴隨着權力喪失的，是財富、地位等各方面資源的喪失，失去了各方面資源的儒家事實上也失去了“修身、齊家、治國、平天下”的人生背靠。

所謂人生背靠，指的是人生的意義。簡單而言，也就是說，人為什麼而活着？與儒家相比，宗教社會的人生背靠問題依賴於信仰。自軸心時代³ 以

¹ 五代時王定保《唐摭言》卷一中就有這樣一段記事：唐太宗李世民“私幸端門，見新進士綴行而出，喜曰：‘天下英雄入吾彀中矣！’”李世民說這句話是指，科舉考試使士人擁有了上升的管道，能夠為統治者所用。否則的話，這些人沒有機會進入統治階層，社會就會不穩定。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第155頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 軸心時代這一概念是由德國哲學家卡爾·雅斯貝爾斯提出的，指的是西元前800年至西元前200年之間，特別是西元前600年至西元前300年這段時期。雅斯貝爾斯認為，這一時期是人類文明的重大突破時期。正是在這一時期的突破之後，世界不同區域形成了三大軸心文明：中國先秦文明、古希臘文明和古印度文明。軸心指的是精神軸心，軸心時代的內涵在於，人類在此時期開始了哲學思考、歷史體認和美學追求，建立了宗教信仰和價值體系，並在知識和精神兩方面顯示出巨大的創造力。

來，西方世界與阿拉伯世界已經通過對神的崇拜在某種程度上解決了人的精神寄託問題。在這一點上，中國與西方具有根本性的不同。嚴格說來，中國雖然也產生了各種各樣的宗教，但是這些宗教卻從來“沒有發展出自己的拯救學說、自己的倫理和教育……宗教任何外在和內在的進一步發展，都被斷然拒絕。祭拜天地大神以及一些相關的被神化的英雄和專司神靈，乃是國家的事務。”¹相反，軸心時代以後的西方世界和阿拉伯世界並未不斷的強化倫理道德而是寄託於宗教，倫理道德依附於宗教而存在。所以在今天，西方人週末的時候到教堂做禮拜，他們不斷的進行懺悔，其懺悔的對象是一個上帝之類的人格神。相反，中國人的懺悔對象是位格神，他們會自懊，表現為喃喃自語而無任何傾聽的對象，這個時候，道德起到了位格神的作用。總的來說，“中國的宗教，不管它是巫術性的或祭典性的，就其意義而言是面向今世的。”²這種宗教“缺乏任何的來世論和任何的拯救學說，或者缺乏任何對超驗的價值與命運的思索。”³因此可以說，這種宗教完全受到儒家入世的影響而未能解決出世問題。

在中國，出世的問題是由道家來解決的。自從“老子騎青牛而出函穀關”以後，道家“素隱行怪，後世有述焉。”⁴自此，在中國思想文化史上，形成了入世與出世完全對立的兩派。不過，儘管我們經常會說，儒家是入世的，而道家是出世的，我們卻不能忽略儒家對出世的關注。實際上，儒家只

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第147-148頁，江蘇人民出版社2008年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第153頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第154-155頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁴ 《禮記正義》卷五二，《十三經注疏》本，第1626頁下欄，中華書局1980年版。

要在入世的現實受挫、拯救的理想破滅之際，就會轉向出世。這在儒家的創始人孔子那裡就開始了，孔子說過：“道不行，乘桴浮於海。”¹孔子的出世思想大概受到了道家的影響。雖然我們並無任何證據支撐這一說法，但孔子最初就已經問禮於老子這一傳說卻流傳久遠。²雖然這一傳說的真實性是無法考證的，但其流傳本身就反映了文化的構成。在《莊子》的記載中，孔子歸去曰：“吾乃今於是乎見龍！”³表明孔子是認可、甚至推崇老子的思想的。道家與儒家的關係，按照馬克斯·韋伯的看法，“此一教義與儒家的教義最初並無原則上的不同。”⁴被問禮的老子是周王室的守藏吏，也是統治集團的合作者，“他最終並不真正地漠視或甚至拒絕俗世，而只是要求將俗世的行動降到最低點。”⁵

不過在後世，道家與儒家分道揚鑣之後，道家具有了反士人的與非士人的性質，“在士人與其反對勢力的鬥爭中，我們總是看到道教徒站在反對派一邊……他們反對儒教的儀式、典禮，反對儒教對秩序與教育的狂熱。”⁶不過，如果說道家就此而完全是遁世的，也不符合事實。道家雖然選擇了出世，但其並未與俗世完全脫離關係。“對普通教徒（俗人）而言，後期道教的道德律令本質上和儒教的相同，所不同的是，道教徒所期望的是實現個人

¹ 陳曉芬譯注：《論語》，第50頁，中華書局2016年第1版。

² 關於孔子是否問禮於老子的史料記載非常多，但學界爭議較大，比較可靠的資料是《禮記·曾子問》中的記載：“孔子曰：‘昔者吾從老聃助葬於巷黨，及土恒，日有食之’，以及《水經注·渭水注》中的記載：‘孔子年十七，問禮於老子。’”注解轉引自丁志剛、黃蕾：《文化的重構與道德的重建》，《山西大學學報》（哲學社會科學版）2016年第3期。

³ 雷仲康譯注：《莊子》，第144頁，書海出版社2001年版。

⁴ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第185頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁵ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第194頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁶ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第200頁，江蘇人民出版社2008年版。

的利益，儒教徒則偏重於實現君子的良知……儘管道教徒把自己的注意力集中到不朽與來世的獎懲上，然而他們和儒教徒一樣，也是以此世為考慮的出發點。”¹甚至“16世紀時，道士們創造了大部頭的正式的法規與典章集成（指明朝萬歷年間刻印的《正統道藏》），並隨時準備從政。”²

在佛教的刺激下，道家後來發展到道教，“道教是從士人的遁世學說同古老的入世的巫師職業相結合中產生出來的。”³因此，那些選擇了出世行為的知識份子，他們表面上是道家，但究其思想實質而言，他們很可能是儒家。那些在官場失意的儒家很可能會說：“只有從塵世中投身出來，才會有時間和氣力來思索。”⁴或者他們也會認為，“對於政治上不得志的文人，隱逸的生活是取代自殺或自請處分，是從政壇上退出的一種正常的形式。”⁵入世的中國儒家知識份子，他們憂國憂民，想的是登堂入室，執掌政權，拯救民眾於水火之中，施展抱負於青史之冊。但一旦此理想不能實現，就只好逍遙。他們選擇隱居、讀書養性，但隱居之時，心中不甘，“老驥伏櫪，志在千里；烈士暮年，壯心不已。”⁶所以他們形式上在出世隱居，而骨子裡卻是入世掌權，“小隱隱於野，中隱隱於市，大隱隱於朝”，即便隱居，也還是當官高明啊！中國古代的思想資源中充斥着大量合儒道而為一的論證。《莊子·在宥》中就記載了黃帝問道於廣成子，“廣成子南稽首而臥，黃帝順下

¹ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第211頁，江蘇人民出版社2008年版。

² 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第199頁，江蘇人民出版社2008年版。

³ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第198頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁴ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第186頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁵ 馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，洪天富譯，第186頁，江蘇人民出版社2008年版。

⁶ 曹操：《龜雖壽》，郭茂倩編《樂府詩集》卷五十四。

風，膝行而進，再拜稽首而問曰：‘聞吾子達於至道，敢問，治身奈何而可以長久？’廣成子蹶然而起，曰：‘善哉問乎！來，吾語汝至道。至道之精，窈窕冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽抱神以靜，形將自正。’……‘今夫百昌皆生於土而返於土，故餘將去汝，入無窮之門，以游無極之野。吾與日月參光，與天地為常，當我，緝乎；遠我，昏乎！人其盡死，而我獨存乎！’”¹這一問答表達了對入世的鄙薄，為出世提供了依據。然而在中國思想史上，黃帝被認為是一個儒家。既然黃帝也問道於廣成子，那麼儒家與道家擁有原始的共同精神，儒家知識份子具有拯救與逍遙的雙重理想人格，也就不奇怪了。

¹ 雷仲康譯注：《莊子》，第104頁，書海出版社2001年版。