

儒家角色伦理学：

通向人类幸福与美德的图景与道路¹

安乐哲

美国夏威夷大学哲学系教授

在本篇论文中，我希望阐述我对传统儒家哲学与文化中哲学思维的叙事性本质的理解。²我将表明“道”——即“在世界上共辟我们的道路”，或者也可以具体阐述为“在共享的自然、社会与文化图景中前行”——这一比喻贯穿了《论语》的核心主题，并在此后的中国哲学传统中被加以继承，成为持续塑造中国哲学传统的规范概念之一。如孔子本人所说，每一代人都从前人那里继承了“斯文”（即“我们的这一文化”）（《论语》9.5）这一具有指导作用的道德指南。因而每一代人都有责任呈现这一文化，有责任运用这一文化有效地解决当前紧迫的现实问题，并且伴随着这个过程，有责任使这一文化在他们自己的时空中重树权威。每一代人都以毕生之力为他们的后代树立文化实践的典范，并且通过这种做法，他们也劝告子孙为他们的后代去做同样的事情。诚如孔子所言：“人能弘道，非道弘人”（《论语》15.29）。³因此，作为一种具有生命力的文化，儒学不仅始终在向前迈进，它自身还具有一种更为突出的代际谱系传承的特点，表现在它被一代接着一代的人们呈现、注入新的生机并代代相传。

在本篇论文中，我首先将尝试对儒家传统中所说的“道”做一个更为细微的阐释，——即“道”意味着“在共享的文化图景中一同前行”。其次，我将转而讨论“孝”或“孝道”的问题——我和 Rosemont 将其翻译为“the way of family reverence”（家庭尊孝之道）——以此来探寻文化在充满活力的家庭谱系内部进行传承的过程。⁴我要谈到的第三个概念是“儒”或“literati culture”（士人之文化）（很遗憾地是，现在通常都被译为“Confucianism”，“孔学”），以此来捕捉总是处在变化之中但又保持着一贯性的精英文化图景背后的动态机制；几千年以来，这一精英文化在得到保存的同时又在持续不断地接受着重塑。最后，我将以从唐代（618—907）到前清（1644—1911）山水画家之间

¹ 世界汉语教学学会通讯 2014 年第 04 期。

² 当代西方哲学家如 Charles Taylor 引入叙事性这一纬度来理解人的概念。Taylor 在他的著作中写到：“一个人只有在他者之中才能成为他自身。假如不谈及周围的人，一个人是永远无法被描述的。”（1989，第 35 页）“但是这规定了理解我们自身的另一个基本条件，那就是我们要在叙事之中领悟我们的生命……为了理解我们是谁，我们需要了解我们是怎样变成了今天的样子，以及我们将去向何处。”（第 47 页）

³ 所有的翻译都出自安乐哲和 罗思文（Rosemont）（1998）。

⁴ 关于“孝”的翻译和解释的讨论，参见罗思文 和安乐哲（2009）第 1 页、第 34—36 页以及第 105—116 页。

的师承谱系为例，具体展现家庭之“孝”和士人之“儒”两者的继承过程。

在儒家哲学的解释框架里，人在人际关系交织的网络中生活是一个不争的经验事实。我们的生活相互关联，这种无法化简的社会性不仅表现在交易活动这种蕴含着人类独有的叙事性的行为中，同时也表现在通过角色习得获得的、人类最基本的个体身份认知中。家庭生活中无处不在的责任不仅将我们的注意力引向生活里那些亟待解决的、眼下的、以及将来的事情；这些责任还为我们提供了关于我们来自何处，以及更重要的，我们是谁这些问题的回答，使我们从中获得了一种历史感和叙事性。（叙事性 narrative 在本文中指的是人与周围的人以及同历史和未来的联系，见本文作者脚注 2——译者注）每个人都生活在、每个事件都发生在不可或缺的自然、社会以及文化语境当中。以相互关联的方式生活是一个事实，我们在家庭和社会中担任的不同角色只不过是相互关联的生活方式在某种具体模式下对我们的规定：母亲和孙子、教师和邻居。虽然这种相互关联的生活方式总是被当做一个简单的事实，但是践行善举，督促自己在家庭、社会以及更广泛的文化叙事所规定的角色中彰显美德——儒家角色伦理学的内容正是如此——则被视为一种成就；这便是我们在想象力的帮助下对人以相互关联的方式生活这一事实所能获得的认识。



我将从这里着手，从儒家角色伦理学所拥护的道德生活愿景开始，进而力图更为具体详尽地讨论儒家文化中人际和代际之间传播的动态机制。一个似乎比较恰当的做法是引用拉尔夫·瓦尔多·爱默生（Ralph Waldo Emerson）文章中一段令人难忘的话来作为我们讨论的框架；爱默生是出自我们这一代的思想家，在塑造美国人民的国家和文化身份上他做出了巨大的贡献，为此我们作为美国人是要深深感激他的。爱默生借用木匠砍木头这样一个相当简明的形象讲述了一个有关文明与道德的非常深刻的道理：在文明发展的过程中，道德不可避免地塑造了文明。他还做了一个有趣的比较，将那种在世界上“独自前行”的无力感与一种不可抗拒的幸福感进行了对比，这种幸福来自于把背负起文明作为己任的责任感，来自于被道德与文明的庄严感所驱使下的生活；而这种庄严感正是产生于上述那种共同追求和由此所激发出的潜能：文明依赖于道德。人身上所有善的潜能都依赖于更为崇高的东西。此规律适用于世间大小万物。因此，完成我们日常工作的所有力量以及我们在这个工作上所取得的成就都取决于我们向大自然的求助。你可曾见过哪一位木匠站在梯子上仰头向上挥斧来砍凿横梁？多么笨拙，多么使不上劲儿啊！但且看他在地面上俯身处理他手下木材时的把式吧！此时不是他那无力的肌肉，而是地球引力使他手中的斧头落下；也就是说，是地球在劈开他手下的木棍。⁵

爱默生关于生命从共同的文明力量中获取支撑的比喻令人不禁联想到“在这个世界上同开辟我们的道路”（道）这一核心哲学概念。那么我们到底该如何理解儒家这一重要的比喻：即我们从出生伊始就踏上的家庭和社会之旅？

我们必须从研究儒学自身的语言开始，通过让传统自己说话建立起一个解释语境从而读懂传统。“道”，习惯上译作“the Way”，大概是中国哲学中最常见并且最被广泛认知的概念。中国哲学的特征之所以能够凸显是由于其传统中有一种占主导性的文化特性，即始终将充满活力的关系及其种种影响放在首要位置。因此，为了弄清楚宇宙变化的

⁵ 《美国文明》，刊载于《大西洋周刊》，1862。

进行过程,我们必须认识到任何事物和它与周围不断变化的环境之间的关系是不可分割的。这种“事件”(而不是物质)本体论导致了过程及变化相对于形式和状态的重要性。这一强调过程的宇宙观将人类的生命旅程置于一种不断兴起的、充满各种可能的宇宙秩序中来理解;其中,形式本身则意味着生命的节奏或者韵律。显然,这一充满活力的强调过程的宇宙观同古希腊本体论和形而上学传统形成了鲜明对照,后者以先验的、不变的第一原理产生宇宙秩序作为其立论的依据。

在强调过程的中国宇宙观中,由于“道”显现在以人为中心的万物或万有的存在之中,“道”的概念也因此同时意味着人类经验的无限包容性和开放性。事实上,无论是在青铜器还是在最近发掘出土的竹简上,“道”的汉字形态都不是简简单单的一条路,而是象征着一个游走的人遇到交叉路口的象形文字:  和  都是如此。与“道”对立相关的“德”则意味着在这一持续变化的过程中对万物显著而独特的个性的关注。也就是说,在这种强调过程的宇宙观中,其内部关系原则——即认为“事物”是由充满活力的关系组成——保证了在各种独特关系组成的不断变化的背景中万物个性的特殊性。因为经验总是可以从一个角度或另一个角度来理解和处理,所以作为经验全体的“道”与作为经验内容的万物的“德”就只是看待同一现象的两种不同的非解析方法而已;其中前者强调经验的延续性,后者则强调经验内容的多样性。如我们在下面将看到的,在儒家角色伦理学中当我们关注具体的人同他们所处的各种环境的关系时,合成词“道德”就不再是对人与他们身处环境的简单描述;实际上,它成了一个规范概念,意味着在有益的关系中所达到和体现出的美德。

以动名词的(进行中的)、强调过程的和动态的含义为主,道的几个衍生的含义便自然随之出现:“要向前行”便需要对一种“方法、技艺、教法或学说”加以“解释”,这样才能找到一条“道、径或路”使我们的道路向前。因此,在最基本的层面上,“道”表示“在世界上前行”、“开辟道路向前”、“建设道路”这种动态的工作。正是为了捕捉住“道”的这种动态的含义,我们有时用“way-making”(正在建设道路中)这样一个新词来翻译“道”(Ames and Hall, 2003, 散见该书各页)。对道这种动态含义加以扩展和延伸,道就被赋予了新的含义:即道意味着已经开辟完成的道路,人们因此可以在其上行进。

欧洲语言中占支配地位的名词、动词、形容词和副词,使我们倾向于以一种独特的文化方式对世界进行分割。在这些语法性的决定因素的影响下,我们倾向于将事物与行为,特征与形态,地点与时间以及方式与内容进行区分。然而,由于强调过程的中国古典宇宙观假定空间、时间和物质之间是流动的,这些我们熟悉的分类就不适用于强调整体性的中国社会所使用的语法分析和区分方法了。时间、空间和物质只不过是具有解释作用的分类,它们被用来解释变化中的以及具有变化性的同一经验的不同方面。因此,像诸如“道”这样用于界定中国社会的语言必须被视作超越了时间、空间和物质之间的界限。兼具“是什么”(事物及其各种属性)和“事物是怎么样的”(事物的行为及其各种形态)的“道”便可以作为展示这种动态整体主义的一个完美例证。当我们说“我知道”时——字面上的意思就是“我认知‘道’”——既同认知主体以及他们的理解水平有关,也同认知客体以及它们的属性有关。因此,我们在认知中所假定的事物和事件这两个概念之间并不存在明显的界限:“事物”是处在无限的经验场域中的一个特殊的、动态的焦点,这一经验场域同此焦点全息交织,这就要求我们使用焦点—场域式而不是局部—

整体式的语言对其进行描述。正如贝多芬第九交响曲中的每一个音符都关联着整部交响曲，我们只能在整部交响曲中对每个音符进行评价。当我们转向人类世界和人之“道”时，这一强调过程的宇宙观就体现在具有核心地位的个人修身上，个人的修身是产生富有意义的人际关系的源泉，而这些人际关系将我们联系在一起使我们沿着独特的道路在这个世界上前行。人不仅仅是行走在世间的旅行者，我们也必须成为道路的建造者，因为持续的人类文明——人之“道”——总是暂时性的，总是处在建造之中。另外，充满活力关系占据着首要位置这一事实意味着个人修身的关键深植于那些始终处于变换中的角色和人际关系当中；在我们的生命叙事中，这些角色和关系构成了我们每一个人。这种特别却又是持续的、充满活力的人类文化特征在《论语》的一段话里表达得非常清楚，当孔子的学生子贡被问及孔子的学术渊源时，子贡答道：

“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？”（《论语》19.22）

这段话直接地援引了周文王的话。从字面上理解，周文王就是“文明之王”的意思，就是作为孔子思想的渊源，并且认为这一具有生命力的文明不同程度地展现和实现在所有人身上。文明的叙事——“道”——在世代接替这一具有最广泛性质的、必然发生的文明传承中呈现自身。

通过考察和分析具有多重含义的“道”——“在共享的自然、社会和文化图景中前行”——的意义范围，我们可以界定出至少三个有所重叠且在语义上相互牵连的维度，它们都同带着庄严感共同前行这一形象有关。

首先，“道”具有一种重要的能动性，也就是一种不断呈现自身的文化特性。“道”之中所蕴含的经验不断向前发展的倾向使“道”具有了明显的冰川般的势能，使我们在一点点集体前行的过程中获得了身份感和历史背景。正是在这一意义上，“道”的含义与我们所熟悉的道的翻译“the Way”相当。如果我们在英语中寻找“道”的近义词，那么诸如“culture”（文化）、“civilization”（文明）或“life”（生命）这一类词可与之相当，但是我们却不能将“道”等同于我们熟悉的、彼此间对立的、诸如“主体/客体”、“形式/功能”、“行动主体/行动”、“事实/价值”等二元结构。这一意义上的“道”代表着我们所经历过的经验的汇合，也就是我们所有的叙事——包括所有的韵律、延续、转变和分裂在内的人类经验长河中的种种特性——被融合成为一个共同的文化身份。

其次，我们必须强调这样一个事实，即“道”具有规范性，而不是简单描述性的，这是因为人类在世界上开辟前进之路时扮演着积极的和富有创造性的角色。在我们的生活经历中诚然存在着不可避免的环境作用，它解释了我们日常生活的一贯性和规律性。但是，道作为逐渐展开的过程本身是尚未确定的，这就允许我们发挥独特和创造性的作用以影响它的轨迹。确实，道之中所蕴含的尚未确定的因素使生活中那些确定的和清楚的方面变得模糊，但却因此给予了我们多种创造的可能性，使我们经历的每一个瞬间都有可能自然地出现新鲜的情况。开辟前进之路这一行为是参与性的，它允许我们对于现在社会中更为流动、更加不确定的机会做出更加深思熟虑的回应。而我们是否能够以最佳的方式回应这些新鲜机会的能力取决于我们以往经验的丰富性和深度。确实，只有受过训练的味觉方可预见我们将要获得的新的美食体验，并且淋漓尽致地享用它。第三，

人类远不能被视作一个微不足道的参与者，人类作为宇宙的合作者扮演着一个主要的甚至是宗教性的角色。个人修身是意义的最终来源，在修身的过程中，一个人在他所处的角色和关系中所能达到的强度和广度决定了其对自然、社会以及文化世界的影响程度。人们借助修身的方法，一并取得了“参天地、赞化育”的机会与责任。正是在这一意义上，圣人作为实现了最高成就的完人被提升到真正的宇宙层次上，而人性也因此可以恰如其分地描述为“天地之心”。

关于“道”最为人所熟悉但却是衍生出来的理解，是后来基于那些更为重要的含义的融合：即“道”的客体化，这表现在我们熟悉的、形象化的“the Way”翻译中。将“道”名词化而致使“道”变得过分确定，会违背道的流动性、在关系当中的反身性以及未来的开放性；并且当我们强调“道”的名词化时，这往往无意中成为用回顾性的、物质性的假定来改写“道”具有的前瞻性以及过程敏感性的开始。但是在另一方面，这样的解读是对传统所积聚的重量及传统中所承载的神圣感的一种致敬。然而，尽管我们思考的“道”在时间上先于我们并且充满着传统的重量和权威——比如，孔子之道——我们也必须允许我们当下的主流观点自发地参与到我们对“道”的解释以及重树其权威的行为之中，这样才能使得儒学充满活力并与时代进行互动，而不仅仅只是一个参考物、一个古董。

现在让我们停止对“道”的似乎过分抽象的思考，从考察“道”在一般的、宇宙论意义上的含义（即：“道”意味着在共享的自然、社会与文化图景中前行）转而思考更为具体的“孝道”，也就是“家庭中的尊孝之道”。在对孝道的诠释中，我们将会使用一种更加熟悉的方式来理解“道”这个具有深远影响的概念，之所以说“熟悉”是从字面上来说的，因为家庭“family”和熟悉“familiar”在英语中是同词根的两个词。（孝道是指家庭中的尊孝之道，简单说即是家之道；由于英文中“家庭”和“熟悉”是同根之词，所以从字面上讲“家之道”又可以替换为“更加熟悉的道”，这就是作者原文中所说的“以更加熟悉的方式来理解道”，即在家庭之中理解道。——审校者注）

但当我们转而谈“孝”之前，我们必须首先澄清儒家语境下家庭制度的本质及其意义。杰出的社会学家费孝通先生曾在核心家庭和前现代的中国传统家庭这一中国历史上主要的家庭形式之间做过对比，对于人类学家而言，前者的主要意义在于繁衍后代；而后的形式则包括氏族（由拥有相同姓氏的人们所组成）以及扩展的家族（由拥有相同姓氏的多个氏族组成）。（氏族是指拥有直接血缘关系的直系亲属所组成的集合；家族则是指具有血缘联系的、包括支系亲属在内的更大的集合。——审校者注）虽然氏族和家族都必然具有着繁衍后代的功能，但是在中国历史中，费先生强调它们起到“一种媒介的作用，全部活动都要通过该媒介进行组织安排。”（按照英文的翻译，非原文。——译者注）（Fei, 1992, 第 84 页）也就是说，除了使得香火延续，氏族和家族还承担着复杂的政治、经济以及宗教功能，这些功能通过父子以及婆媳这样的纵向等级关系实现。家族和氏族内部的关系又通过敬祖的习俗从社会层面和宗教层面上得到加强，据考古学研究，中国敬祖的习俗至少可以追溯到新石器时代（Keightley, 1998）。当代人类学家周轶群认为前现代的中国社会“几千年以来在很大程度上都是由血缘原则构成的政体”（Zhou, 2010, 第 19 页），她的说法赢得了学界的普遍赞同。在衡量社会秩序在多大程度上发源并且依赖于家庭关系这一问题上，周坚持认为不同于古代希腊，“中国的政体从来没有被构想成为一个由全体公民组成的政治共同体”；在中国，“统治者和被统治

者的关系被视为类似于父母和子女之间的关系”（Zhou, 2010, 第 17—18 页和第 51 页）。她引用晚清学者严复的观点，认为中国帝国从一开始便是“百分之七十的家族组织以及百分之三十的帝国”（Zhou, 2010, 第 19 页和第 55 页）。在中国社会，正是由于这种基于家庭形成的持久稳固的社会政治组织，使得中国的传统文化始终突出“孝”这一特定的家庭价值和义务作为支配性的道德律令。

在这一传统的早期，《论语》就已经明确强调了“孝”这一家庭情感的基础重要性，将“孝”视作人们进行个体修身从而成为仁者这一儒家课题的切入点和路径。事实上，“孝”被喻作“本”，而作为道德生活视界的“道”则从“孝”之中吸取能量，并被“孝”赋予形式：

子曰：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”（《论语》1.2）

家庭对个人成长所发挥的巨大影响从人们还是婴儿时就开始了，婴儿一出生就不得不完全地依赖于它所在的家庭关系。因此需要理解的很重要的一点是：婴儿并不是一个不相关的生命体；相反婴儿包含了同样的家庭关系，这些关系组成了婴儿。假如观察婴儿期能教给我们什么东西的话，我想是能教给我们很多的，那么第一课就是：人类为了生存从本质上来说是无法避免相互依赖的。家庭被视作个人、社会、政治乃至整个宇宙秩序的中心。价值以同心圆的方式如涟漪一般向外层层扩展，而这一扩展的起点是在意义不断增强的家庭角色和家庭关系所构建的道德空间中所进行的个体之修身。这些价值同心圆的圆圈由家庭向外延伸至社会，并一直延伸至宇宙最遥远的尽头，最终带着增加的价值又再次回到家庭，渗透和滋养这一最初的源泉。

在《孝经》中孔子将孝道提升到了一个很高的位置，将孝道看作是道德和教育的本质：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”⁶（Rosemont and Ames, 2009, 第 105 页）《孝经》的开篇就向我们展现了我们在上文所看到的那熟悉的，并且是在儒家经典中常见的从最初的核心开始向四周延伸的放射式演进过程：从关心离我们最近的，即我们自己的身体开始，延伸至关心我们的家人与亲戚，最终以效忠于统治者和造福于后世结束。在《孝经》开篇这段文字中，周文王再一次被特别提及，时人将他视作获取激励的源泉，并将由此产生的灿烂文明归功于他。

身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。《大雅》云：“无念尔祖，聿修厥德。”⁷（Rosemont and Ames, 2009, 第 105 页）

这段文字中有关保持身体完好的要求所指的当然是自己的肉体，但是我们也可以做更广泛的解读：即每一代人都有责任保存这一文化体（更广泛意义上的“身体”。——译者注），也就是使这一文化体完整和具有生命力地呈现出来。“孝”的运行机制正是这

⁶ 我们必须拒绝把孝顺和服从简单地等同起来的做法。孝注重的是子女对长辈自下而上的尊敬，它与家长制不能混淆，家长制意味着来自父亲自上而下的权力和特权。在家庭里做到真正的孝顺，有时候就要像在宫廷里做一位忠诚的大臣那样毫无畏惧地进谏，而不是不分青红皂白地服从。这样的进谏不应当仅仅被视作一种选择，而应当被视作一种神圣的义务。在《孝经》第十五章中孔子颇为不耐烦地回答了曾子的一个问题，这个问题把孝顺与简单地服从等同了起来，孔子解释说这样不分青红皂白地服从经常会导致行为上的不道德，而这是同孝顺背道而驰的。

⁷ 《诗经》，第 235 页。参照 Legge (1960)，第 431 页以及 Karlgren (1950b)，第 187 页。

种文化呈现过程的代际传承，要了解这一机制我们需要诉诸两个同根的汉字，“体”（“身体”、“体现”、“成型定型”）和“礼”（“在角色和关系中表现得体”、“礼仪”）（Ames, 2011, 第 102-114 页），这两者对于氏族和家族的延续是必不可少的。假如缺少了体道的生活（即“体”。——译者注）以及意义深远的角色和关系所构成的社会规范（即“礼”。——译者注）这两种人类经验，我们将无从获得具有规范性的维度，那么我们将会面临一个真正的问题：我们是否还有可能像此前那样通过实现体道的生活以及在角色和关系中表现合礼来实现对自我的有意义的提升？正如我们所看到的，“此前的文化体”通过“当前的自我呈现”这一过程成为知识文化体系增长的场所及其传输带——包括语言技能及其熟练掌握，宗教仪式与神话，对烹饪、歌曲和舞蹈的审美，习俗与价值观的形成，认知型技术的传授与承袭，等等——一个具有生命力的文明通过这种延续的、代代相袭的过程获得了永续。

“孝”作为最重要的文化律令将每个人塑造成这一具有生命力的文化的导管，并因此赋予个体生命以意义——这成为人获得“人道”的方式。如我们在上文所看到的，即使是“不贤者”也可“识其小者”。然而，“孝”之顶点乃体现在那些能“扬名于后世，以显父母”的人身上。正是这些存在于各个时代但却跨越古今的典范促使我们去超越人身上的动物性，他们强化了在典雅精致文化的熏陶下我们人之所以为人的最高体验。接下来，我们将转向具有仁爱之心的士人或者儒者这一精英阶层，讨论他们在延续这一具有一贯性却又不断变化的道统中所扮演的角色。

孔夫子，这位哲学家和老师，名字被拉丁化为“Confucius”。在英文语境中，他的名字被借以指称“儒学”（Confucianism）这一传统（在汉语语境中却不是如此）。⁸（在英文中，Confucianism 的意思是孔子之学。——译者注）孔子无疑是一位有血有肉的历史人物，他生活在大约 25 个世纪以前，他教书育人，并在之后离开了人世。在他活着的时候，他整理出了一笔令人敬畏的智慧遗产，这笔遗产被传承了下来并被应用于之后的各个朝代，因此塑造了整个中国文化的特性。就其本身来说，孔子作为一个具有深刻影响的个体典范就有其价值和意义，他的弟子们通过回忆他日常生活中的点滴片段、并将这些片段收集在《论语》一书的中间篇章内以铭记这一人格典范。但是，据说孔子在评价自己时曾说，他提出的多数道理都源出于古代，并且说自己倾向于遵行既有的道路，而非另辟蹊径（《论语》7.1，“述而不作，信而好古”）。或许就是因为这个原因，在中文语境中，传统并没有因孔子而被专门界定为“孔学”，而是将其关联于一代代的儒者这一士阶层，正是他们长期为文化传统提供着不断演进的“儒学”内容。

在现存的文献资料中，“儒”这一概念最早出现在《论语》中：子谓子夏曰：女为君子儒，无为小人儒。（《论语》6.13）对“儒”字文字学的考察显示出“儒”实际上代表着一个“文雅”之士所组成的阶层，这一阶层向前可以追溯到早于孔子至少六十世代的商朝（公元前 1600-1046），向后包括孔子死后的大约八十世代的学者与知识分子。⁹这一知识精英阶层跨越不同时代，通过不同的方式、在不同的时间将自己的思想精华贡献给“儒学”，使儒学成为延续的、具有生命力的传统。在商代，儒士们开始热诚地

⁸ Tim Barrett (2005, 第 518 页) 认定 John Francis Davis 爵士 (1795—1890) 是有记载的、第一位使用“Confucianism”这个英文词的人 (Davis, 1836, 第 45 页)。关于“儒”的传统及将“儒”解释为“Confucianism”的详细讨论，参见 Standaert (1999, 第 115—32 页)，他使耶稣会士摆脱了有关这一问题译法的责任。

⁹ “儒”字与“需”“臯”以及“孺”字同源。

用精美的青铜器工艺美化城市生活，而青铜器文化也因此成为世界各地博物馆用来代表中国早期文明的标志。与孔子本人的预想相一致，被称之为“儒学”的学术遗产——成为了不断扩展中的中国文化始终充满包容力的核心——既充满着生命力又具备合作精神，今天我们所指称的“儒学”其实是一种共享的文化，因为每一代人都曾将其据为己有、对其进行评价，再诠释、进一步的阐发，并且重树其权威。远不同于倡导某些具体教条的教条主义者，在历史的各个时期儒者展现着不同的价值观，吸纳着不断演变的思想观念及文化实践。

在这篇论文的最后，我想用几位出自唐朝至清朝这上千年间的、具有师承传承关系的山水画大师作为一个具体的例子，说明儒学文化是如何在延续传统的同时，调整自身以呈现不断发展着的时代价值。

为了能够简要地分析这一个有关儒者间的相当复杂的谱系故事，我们不妨从元（1271—1368）四大家中最年长、最有名望的黄公望（1269—1354）说起，他本人在中国悠久的绘画史中占据着显赫的地位。黄公望是一位深受尊敬的知识分子，他所建造的三教堂反映了他联合儒、道、佛的三教合一的哲学态度。黄公望的画作深受唐朝董巨画派——包括董源（900—962）和他的学生巨然（全盛期 975—993）——画风的影响，并对其有所发展。实际上，黄公望最著名的画作之一就题作“黄公望临董源夏山图”。

然而黄公望不仅仅是继承、重建和延续了他前面几代大师的画风，他反过来也影响了他身后的几代人。比如晚明（1368—1644）伟大的画家兼理论家董其昌（1555-1636）就极力推崇元代大师们的士人表现派画风，他在这方面的代表作包括“仿黄公望富春大岭图”（Eichman, 2011, 第 63 页）。但是董其昌在绘画上所达到的成就又不仅仅要归功于黄公望，他在作品中还继承了黄公望的先驱唐宋画师们的成果，他在这方面的代表作包括“临董源范宽山水”（Eichman, 2011, 第 65 页）。

毫不意外，董其昌的学生也同他们的老师一样敬仰黄公望：清朝（1644-1911）四王之一的王时敏（1592-1680）画了“仿黄公望山水”；四王中的另一位王原祁（1642-1715）画了“仿倪瓚黄公望山水”（倪瓚 1301-1374，是另一位元代大师，他也是黄公望的至交），同时王时敏还画了“仿倪瓚山水”（Eichman, 2011, 第 79 页），继承了倪瓚的画风；另有四王中的第三位王鉴（1598-1677）画了“临黄公望陡壑密林图”（Eichman, 2011, 第 91 页）。

然而作为四王的老师，董其昌本人才真正赢得了至高的声望，他也成为了这一不断聚集着的影响力的源头之一，这表现在王原祁所画的《临董其昌释黄公望设色山水图》（1710）之中。从这非凡的师承谱系中我们不难看出，这一具生命力的传统通过每一代大师的作品得以传递，前人在新的作品中获得艺术生命的延续，并继续激励着此后的世世代代。

我们必须问：当这些艺术作品出现在一个主要是由业余者（具有双重含义）而不是专业人士组成的世界中，出现在一个还没有画廊或者博物馆能够向公共展示的世界中，这些艺术作品的意义和作用究竟何在？这些艺术作品是具有叙事性的画作和手卷，当我

们浏览它们时，它们带我们走上了一幕幕的、互动式的文化之旅。在另一层面上，这些作品唤醒了那些士人画家曾经丰富多彩的生活，他们生活在特定的地区并且拥有自己的师承、朋友和同僚。然而当这些作品从一双手流传到另一双手之中，它们不仅仅为后世的鉴赏家们所评论和欣赏，鉴赏家们通过加上他们自己的印章、诗作、书法和标记对这些作品加以提升和再创作，他们借此将他们的时空添注于原作之上，使得原作的文化价值获得进一步的增益。

参考文献：

- [1] Ames R T. Confucian Role Ethics: A Vocabulary. Hong Kong and Honolulu: Chinese University Press and University of Hawai'i Press, 2011.
- [2] Ames R T, ROSEMONT H Jr. (trans.) . The Analects of Confucius: A Philosophical Translation. New York: Ballantine, 1998.
- [3] Ames R T, Hall D L (trans.) . Daodejing: 'Making This Life Significant'—A Philosophical Translation. New York: Ballantine, 2003.
- [4] Barrett T. Chinese Religion in English Guise: The History of an Illusion. Modern Asian Studies, 2005 (39.3):509-33. (参考 Barrett, T. H. "Chinese Religion in English Guise: The History of an Illusion. ModernAsian Studies Vol. 39, no. 3 (2005) : 509-533.)
- [5] Davis, Sir James F. The Chinese: A General Description of the Empire of China and its Inhabitants (Volume II) . London: Charles Knight & Co, 1836.
- [6] Eichman, Shawn, et al. Masterpieces of Landscape Painting from the Forbidden City. Honolulu: Honolulu Academy of Arts, 2011.
- [7] Emerson R W. American Civilization. Atlantic Monthly, 1862 (9) : 502-11.
- [8] Emmet D Rules. Roles and Relations. London: Macmillan, 1966.
- [9] Fei Xiaotong. From the Soil: The Foundations of Chinese Society. A translation of Xiangtu Zhongguo (《乡土中国》) by Gary G. Hamilton and Wang Zheng. Berkeley: University of California Press, 1992.
- [9] Keightley, David N. Shamanism, Death, and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China, ca. 5000-1000 B.C. Asiatische Studien, 1998:52, 763-828.
- [10] May L. Sharing Responsibility. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

- [11] Rosemont H Jr, Ames R T (trans.) . The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- [12] Smiley M. Moral Responsibility and the Boundaries of Community. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- [13] Standaert N. The Jesuits did NOT Manufacture "Confucianism". East Asian Science, Technology and Medicine, 1999:16, 115-32.
- [14] Taylor C Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- [15] Zhou Yiqun. Festival, Feasts, and Gender Relations in Ancient China and Greece. New York: Cambridge University Press, 2010.