华南农业大学学报(社会科学版)
2010年第3期 JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY No. 3 2010
(第9卷) (SOCIAL SCIENCE EDITION) (Vol. 9)

“民生禀命,各有所错”
——屈原“他人”思想对儒学的继承与超越

王振钰

(安徽师范大学 政法学院,安徽 芜湖 241003)

摘 要:先秦时期中原王道文化和天命惟德观念普遍流行,“他人”思想融合在仁政的推崇与道德人格的自我完善之中。屈原作为楚国王族的后裔与政治家,其“他人”思想虽然以儒家民本思想为旨归,“哀民生”而行“美政”,但先楚文化中强烈的自我意识,使屈原将主体对他者的的道德责任从儒家以直报怨的相对责任推进到九死未悔的绝对责任。“受命不迁”作为屈原“他人”思想的生成起点,不仅强化了主体的伦理特质及其对他人的道德责任,同时通过“民生禀命、各有所错”也为他者绝对他性的存在提供了生存的空间。

关键词:屈原;儒学;他人思想;天命观;道德责任

中图分类号:B222.9 **文献标识码**:A **文章编号**:1672-0202(2010)03-0109-05

屈原是一位诗人,也是一位思想家[1]。在百家争鸣的战国时代,屈原作为楚王族的后裔与政治家,受中原王道文化与天命观的影响,“哀民生”而行“美政”,自觉担当起匡扶国难和关切民生的使命,传承了孔孟儒学为善他人的道德思想。此外,楚文化中强烈的独立意识和自由精神所造就的“受命不迁”理念,使他在“美人可思而不可恃”的现实困境下,大道不行向“天问”,被谗放逐作“离骚”,将先秦时期他人思想的生成基点从外在天命的“存在”推进到作为受命个体的“存在者”。“受命不迁”作为屈原他人思想的生成起点,不仅通过对作为受命主体的“我”之“异”的强调,潜在地确保了他人的他性,同时也强化了“我”对他人的绝对道德义务。

一、先秦“他人”思想的“天命”基石

人在原始时代,当智识之初开,多以为宇宙间事物,皆有神统治之[2]。在古代中国,“上帝”逐渐取代多神崇拜成为最高的支配者,具有至上神的意义,君王则作为“天子”代天牧民:“天佑下民,作之君,作之师。”(《尚书·泰誓》)但在殷商时期,天命只具有人格神的性质,并不蕴含道德属性,比如商纣王在面对周武王讨伐时就曾质问“我生不有天命在?”(《尚书·西伯戡黎》)。商周更替后,周公为论证周政权的合法性,同时也为告诫后人,提出“天命靡常,惟德是辅”的德治理念,认为商朝的灭亡就是因为其“不敬厥德,乃早坠厥命”(《尚书·召诰》)。与此相联系,周人把对他族、他人,在德行、道义上的正当性看作“天”的本意:“天视自我民视,天听自我民听。”(《尚书·泰誓》)至此,“天”的自然生殖的色彩、人格神的身份被淡化,春秋时期的多数思想家也相信道德起源于天命。“天命”被赋予了一种价值理性的品格,在传统中国逐渐发展成为终极性的价值源头。

春秋战国时期,诸子百家争鸣,其中儒学对天命惟德思想的阐发最为直接,以至于伦理化改造

收稿日期:2010-02-27

基金项目:国家社会科学基金项目(09CZX023);教育部人文社会科学重点研究基地重大招标项目(2009JJD720021)

作者简介:王振钰(1981—),男,河南南阳人,安徽师范大学政法学院讲师,主要研究方向为当代中国道德建设、宗教伦理.

后的“天命”成了儒家思想的哲学基石,因此分析孔孟儒学的伦理思想可以管窥先秦时期“他人”思想的主要特质。屈原受中原“重民”思想的影响,在很大程度上也主要来自孔孟儒学。孔子作为儒家文化的创始者,其思想直接肇始于周公的德治理念:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”(《论语·八佾》)而周公制礼作乐,有一个基本的指导思想,即“敬德保民”。孔子坚信天命的正当性与普遍性,加之齐鲁文化对孔子的影响,自信“天生德于予!”(《论语·述而》)从而将恢复“三代之治”、维护王道文化确立为自己的政治理想和人生使命。然而,天命的终极支配地位与礼崩乐坏之间理想与现实的背反,自然需要执着于天命和天道的孔子化解困境,进而寻找和建构为善他人的价值根基和逻辑出发点。

“子罕言利,与命与仁。”(《论语·子罕》)孔子创造性的提出“仁”的范畴,并借“命”与“仁”的分立,将原来具有宗教神秘性、不为人类知性所把握的人格神意义的超越性力量简称为“天”或“命”——“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”(《孟子·万章章句上》)如孔子的“死生由命,富贵在天”等;而把道德必然性意义上的“天命”从“命”中剥离出来归之于“仁”,使儒学成为“一种既提升人、又敬畏天的道德形上学”[3]。如此,“仁”与“命”的分立,不仅通过“仁者,人也”规定了人的道德本体,抬升了人在世间万物中的地位:“可以与天地参。”(《中庸》)另一方面,孔子延续上古对宗教神秘性的“天”或“命”的敬畏,“获罪于天,无所祷也”,既消解了天道必然性与现实偶然性之间的冲突对“天命”的质疑:“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”(《论语·公伯寮》),又为个体敬畏天命、守死善道,提供了宗教的神圣性力量和道义自觉:“不怨天,不尤人。下学而上达。知我者其天乎!”(《论语·宪问》)

“仁”作为天命赋予人的道德本体确立后,我与他人又是一种什么样的关系呢?“道洽政治,泽润生民”(《尚书·毕命》),既然孔子的仁学思想本来就是从敬德保民的政道中演绎出来的,那么“仁者爱人”、“亲民”、“博施于民而能济众”等为善他人的道德践行就是题中应有之意。孔子就曾向颜渊表露自己的志向在于使“老者安之,朋友信之,少者怀之”。至于怎样才能达至为善他人的政治理想,孔子提出了人际交往的忠恕之道:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,“已所不欲,勿施于人”。孟子在孔子“性相近”的基础上,根据“天命之谓性”与“仁者,人也”,进一步明确提出“性本善”的德性本体论,从而使为善他人从君子所能扩大到人人皆可为之。“君子和而不同,小人同而不和。”(《论语·子路》)在他者的他性问题上,孔子承认“他人”与“我”可能存在的差异,并严格区分君子与小人的区别。他以道德为标准,将人分为五仪:庸人、士人、君子、贤人、圣人。即使同为圣者,也有圣之清者、圣之和者、圣之任者、圣之时者之别。先秦儒学虽然确立了天命本体论,但不同主体也会因“理一分殊"而分有作为本体存在的天理。正是这种分有,所以才使得儒学在强调“反求诸己”的“慎独”修养方法的同时也告诫人们“毋意,毋必,毋固,毋我”。(《论语·子罕》)三人行,必有我师焉!因为他者对我超越有限性,达到无限性仍然不可或缺,所以,“子曰:‘君子不重则不威,学则不固。主忠信,无友不如己者,过则勿惮改’”。(《论语·学而》)

二、屈原“他人”思想对儒学的继承与超越

屈原生当百家争鸣的时代,且“博闻强志,明于治乱”,对于传自儒家的典籍,无疑是相当熟悉的。在宋代学者看来,孔孟之后、荀子之前这个儒家伦理堕落的时期,是屈原孤身一人担当起君臣伦理的道德责任[4]。可见,屈原的思想同先秦儒学的关联十分密切。然而由于在先楚文化浓重的独立意识熏染,屈原在先秦儒家天命观的基础上,将关注的中心由主体所敬畏的“天命”转向“受命”者主体本身,最终形成了自己耿介的人格和不同于孔孟儒学的他人思想。

(一)从“畏”到“受”:屈原“他人”思想的生成起点转换

“受命不迁,生南国兮。深固难徙,更壹志兮。”(《楚辞·橘颂》)这首咏物诗作为屈原早年的作品,通过对橘树的赞颂,表达了作者崇高的志向,高洁的品格以及热爱楚国的强烈情感。其后他

在“思美人”而不得的现实困境下，大道不行向《天问》，被谗放逐作《离骚》，在情理和逻辑上都可以从此看到端绪。因此，通过对“受命不迁”内涵的解读基本上可以诠释屈原他人思想的生成逻辑及其对儒家他人思想的继承与超越。

从孔子“畏天命，畏大人，畏圣人之言”开始，天命论和权威主义即成为儒家传统。[5] 以恢复周礼为志向的孔子，在“天道远，人道迩”的历史语境下，通过人道范畴“仁”来诠释《易经》、《尚书》中的“天命惟德”观念，既迎合了当时“子不语乱力鬼神”的宗教人文化转向思潮，又确保了敬畏伦理必需的宗教维度。“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》），执着于天命（天道）本体探讨的先秦儒学，最为关切的是“形而上之道”——“君子学以致其道。”（《论语·子张》）从先秦儒家原典之学，历经两汉经学，再到宋明理学，儒学把这伦理“本体”提升为足可敬畏的宇宙本体，却把个体在时间之中的“此在”具体生存遭遇作为“命”悬置——“夭寿不贰，修身以俟之”（《孟子·尽心章句上》），“自我”被从人的全部生活中超拔出来，“思”成了儒学的首要特征——“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。（《论语·子张》）”现实世界中经验自我成了天道运行的工具，当弘道受阻时，“圣人不凝滞于物，而能与时推移”（《楚辞·渔夫》）。

然而屈原所处的先楚民族是一个具有较强的追求意识、英雄意识和悲剧意识的民族；他们似乎从不甘于现状，有着百折不挠、至死不悔的精神，并且甘心情愿将生命献祭于一种自己所追求的事业[6]。“嗟尔幼志，有以异兮。”（《楚辞·橘颂》）屈原在中原天道观和楚民独立意识的双重影响下，在赞美天道公正美好——“皇天无私阿兮，览民德焉错辅”（《离骚》）——的同时，更强调的受命者主体自身差异的观照。“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降。皇览揆余初度兮，肇锡余以嘉名。名余曰正则兮，字余曰灵均。纷吾既有此内美兮，又重之以修能。”屈原在《离骚》开篇就详细介绍自己的不凡出身和美好材质，以此确证自己领受天命的资格与宿命。正如海德格尔在《存在与时间》中对在世界中的自我的实际生活作出描述，通过对此在“在世”的论述，为“他人”在其哲学中的出现铺平了道路，屈原通过对“受命”主体“在世界之中”的独特性及其实际生活境遇的描述，即承认了“他人”与“我”的本质差异，又坚定了自己追求理想的信心：“民生禀命，各有所错兮。定心广志，余何畏惧兮。”（《楚辞·怀沙》）

（二）“哀民生”与“思美人”：屈原“他人”思想的内在逻辑

“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰。”（《离骚》）面对民生的艰难，屈原从历史经验的审视与反思中体认天道的终极正当性与为政以德的必要性：“皇天无私阿兮，览民德焉错辅。……夫孰非义而可用兮，孰非善而可服？”（《离骚》）明确地提出以“民生”为念，通过“美政”，对内主张以德为政、修明法度，举贤授能、革除弊政；对外主张国强民富、联齐抗秦，维护和平，延存国祚。屈原的“美政”主张在“民本”的层面继承了孔子的“仁政”思想，但他对“受命不迁”的自觉，使其以形成了以“哀民生”和“思美人”为向度的他者思想。

“主体并非如风一般自由，而是已经成为一种命运。”[7]123 不同于孔子将“仁政”作为天道的现实形式——政统——提交给统治者，“苟有用我者，期月而已可也，三年有成”。（《论语·子路》）屈原从受命者的主体角度出发，凭借自己作为颛顼之后代和楚王室成员的身份限定与内美修能的天赋材质，将推行美政以匡扶国难、关切民生作为自己的政治志向和不可推卸的历史使命。面对“美政”夭折、离谤见尤，乃至“国无人莫我知”的困境，屈原虽通过《天问》对天命的公正性提出过质疑：“天命反侧，何罚何佑？”（《天问》）最终因为作为现实世界中的他人的面貌——“皇舆”、“旧乡”、“故都”、“民”——出现在“我”的眼前，使“我”再次觉悟到“我”的善，意识到“我”对他人所负有的无限责任：“亦余心之所善兮，虽九死其犹未悔。”（《离骚》）

“思美人兮，揽涕而伫眙。”（《楚辞·思美人》）既然“我”对“他人”负有无限的道德责任，而“我”的身份又是楚国之臣，要实行美政就必须寻求君王（美人）的理解和支持。然而屈原占卜的结果是“有志极而无旁，终危独以离异兮。曰：‘君可思而不可恃’”（《楚辞·惜诵》）。按照儒家的为

臣之道,“不在其位,不谋其政”(《论语·泰伯》),且君子入仕有“三去”:言弗行,去之;礼貌衰,去之;朝不食,夕不食,饥饿不能出门户,去之。那么,屈原受谗被逐仍思政事可谓不知命,抽怨于君责数怀王则属“露才扬己”[8]。应该做的就是“邦有道,则仕;邦无道,则隐”,“顺受其正”以求“明哲保身”。但是屈原“恐皇舆之败绩”,“岂余身之惮殃”,为了自己的使命和理想,先是恳求很多人帮忙撮合“我”和“美人”以实行美政,即使君王不察,反迁怒于他,仍“事君不贰”。后来,当屈原被彻底远放,“媒绝路阻”,“见君而不再得”,有人劝他“何所独无芳草兮,尔何怀乎故宇”,屈原仍至死不愿离开楚国。最终因不忍再见故国罹难,“依彭咸之遗则”,沉江自尽。

三、屈原“他人”思想的历史贡献

作为诗人和思想家,屈原在构建我国优良文化传统、构建我们民族的民族精神方面,起着无可估量的作用。这种影响不仅表现在屈原忠君爱国、耿介人格对后世的影响,更重要的是屈原基于受命不迁的他人思想对儒家天命本体论的超越,成为封建时代非正统思想家进行思想启蒙,从而与正统儒学形成批判张力的人格榜样和理论资源。不仅如此,屈原他人思想中伦理主体的人文宗教维度还为现代意义上的他人伦理学进行本土化诠释提供了建构平台和路径借鉴。

“民生各有所乐兮,余独好修以为常。”(《离骚》)在传统的本体论前提下,我们是无法保持他人的他性的,与存在的关系所扮演的本体论,坚持使生存者中立化以理解它或把握它。因此,它不是一种与他人的关系,而是把他人还原为同一[9]。屈原搁置天命本体论,从受命主体的角度揭示不同主体之间的差异性:“民生禀命,各有所错兮。”这种差异性比儒学“理一分殊”所造成的不同个体对普遍性天理的分有更加绝对。就像方与圆一样不可化约,我与他者很难相互理解:“众不可户说兮”、“国无人莫我知”。可以说屈原对儒学思想的继承与超越实现了先秦他人思想从存在到存在者的转型。这种转型对屈原来讲是为了保持自己“苏世独立,横而不流”(《楚辞·惜诵》),对于后代思想家则起到了反对封建礼教,消解道德本体论、彰显个体自由的有力思想武器。明末启蒙思想家李贽推崇屈原,非孔非儒,其哲学思路正是从存在者出发的。20世纪初国学大师王国维引用西方现代美学思想,彰显个体独立自由价值,同样将屈原的思想作为渊薮:“屈子感自己之感,言自己之言者也。”[10]

“知死不可让,愿无爱兮。”(《楚辞·怀沙》)根据勒维纳斯的他者伦理学,“我正是对他人之死负有责任,以至我也投入到死亡之中。”[11]“思旧故以想象兮,长太息而掩涕。”(《楚辞·远游》)“皇舆败绩”、“民生艰难”等他人的悲惨处境使同样“穷困”、“无乐”的屈原意识到“我”被赋予了保护他人的责任,“我”应该为他人负责。这种责任不是儒学“以直抱怨,以德报德”的有限责任,而是“虽九死犹未悔”的绝对责任。它不仅体现在“我”对他人的一切行为负责,包括错误的行为,还体现在为了对他人负责,我们不但可以捐出身外之物,甚至可以献出自己的生命,为他人去死[7]67。因为“我对邻人的关系,决不是他对我的关系的逆命题,因为我永远无法偿情对他者的债务”[12]。如果说勒维纳斯强调的是全球化时代“我”对所有他者的责任的话,那么屈原则是古代地域化时期,对他所面对的他者——楚国与楚国人民——的无限责任,这种责任也因为地域性而更加明确:“哀民生”与“思美人”,由此形成了中华民族历史悠久的爱国主义传统。

“内惟省以端操兮,求正气之所由。”(《楚辞·远游》)勒维纳斯在西方的宗教背景下,通过将宗教的戒律转化为伦理学的律令,在为他人的同时突出了作为伦理而存在的主体,而非后现代主义彻底解构主体的虚无主义[13]。德性者,“我”所受天之正理也。先秦儒学通过仁学本体论的建构,同样实现了宗教意义上天命的人文伦理化改造,并由此形成了国人执道弘德的内在信念。仁者安仁,屈原在面对美政困境和人生困顿时就因为自己的所作所为属对“善”的追求而至死不悔。但屈原的从“受命”出发,发现民生禀命,各有所错,不可能单靠自己归仁,就能实现天下归仁。屈原要坚持理想,不趋附时俗就需要首先确证自己对仁义本体的秉受,于是,他不断的表白自己的忠

贞材质,如"内美修能"、"重仁袭义"、"怀质抱情,独无匹兮"等,以此证明在自我以及我的意识之前,就已经选定"我"为善,选定"我"为他人负责,从而使"我"坚定了向善的决心与勇气。另一方也需要寻找与其有着同样受命的人格榜样来佐证自己行为的正当性:"行比伯夷,置以为像兮!"(《楚辞·橘颂》)"明告君子,吾将以为类兮。"(《楚辞·怀沙》)

今天,在宗教祛魅的理性时代,面对市场经济社会中价值多元化与伦理道德的功利化倾向,屈原"受命不迁"的他人思想对于当代国人独立人格的建构和关切民生的道德品质的确立,不仅起着榜样的精神力量,更是一种他者伦理学建设的本土化学理参考。

参考文献:

[1] 郭维森. 屈原评传[M]. 南京:南京大学出版社,1998:1.
[2] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京:商务印书馆,2006:20.
[3] 郭淑新. 敬畏伦理研究[M]. 合肥:安徽人民出版社,2007:140.
[4] 李中华,邹福清. 屈原形象的历史诠释及其演变[J]. 武汉大学学报,2008,(1):7.
[5] 高瑞泉. 天命的没落:中国近代唯意志论思潮研究[M]. 上海:上海人民出版社,2007:2.
[6] 赵　辉. 楚辞文化背景研究[M]. 武汉:湖北教育出版社,1995:115.
[7] 列维纳斯. 从存在到存在者[M]. 吴蕙仪,译,王　恒,校. 南京:江苏教育出版社,2006.
[8] 洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京:中华书局,1983:49.
[9] 孙向晨. 莱维纳斯的"他者"思想及其对本体论的批判[J]. 复旦学报,2000,(5):84－85.
[10] 王国维. 王国维文学美学论著集[M]. 太原:北岳文艺出版社,1987:27.
[11] 勒维纳斯. 上帝·死亡和时间[M]. 余光中,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1997:44.
[12] 列维纳斯. 从存在到存在者[M]. 吴蕙仪,译,王恒,校. 南京:江苏教育出版社,2006:2.
[13] 孙庆斌. 无法消解的主体及其责任——勒维纳斯他者理论中的责任主体问题[J]. 学术交流,2009,(8):4.

An Analysis of Qu Yuan's Consideration of Others Idea and Generation Logic

WANG Zhen-yu
(*School of Political Science and Law*, *Anhui Normal University*, *Wuhu Anhui* 241003, *China*)

Abstract: In the pre-Qin period, Ryeui cultural and moral supremacy concept generally prevalent in the Central Plains. Consider other people's ideas integrated into the respected benevolent and moral self-improvement. Qu Yuan, as the descendants of the Chu royal family and politicians, to the people-rooted thought of confucianism as the fundamental. He pity on the people and carry out benevolent. Chu culture has a strong self-awareness. Qu Yuan put the principal's moral responsibility from the passive acceptance of fate to take the initiative to accept the mandate of heaven. "Access to life and independent embedded", it is the starting point for the generation of Qu Yuan's ideas of others. By acting as a subject of "I" alienation, affirmed the otherness of others, and also strengthened my absolute moral responsibility of others.

Key Words: Qu Yuan; Confucianism; the ideas of others; Destiny view; Moral responsibility