

# Globethics Repository



## 道德与宗教 [Ethics and Religion]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.  
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

|               |                                                                                                   |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Item Type     | Article                                                                                           |
| Authors       | 张, 世英                                                                                             |
| Publisher     | 江苏省哲学社会科学界联合会                                                                                     |
| Rights        | With permission of the license/copyright holder                                                   |
| Download date | 2026-07-15 21:34:34                                                                               |
| Link to Item  | <a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/182832">http://hdl.handle.net/20.500.12424/182832</a> |

# 张世英：道德与宗教

张世英

道德与宗教

张世英

【内容提要】人为什么要讲道德，道德的根据何在？此乃人生不可回避的一个严重问题。各民族的进化史上大都有一个很长的时期把道德置于宗教的基础之上，以对神的敬畏作为道德的根据。西方传统主要在“上帝”那里找道德的根据，中国传统主要在“天”（“天理”）那里找道德的根据。本文意在探讨一种“没有宗教的道德”的根据的可能性。作者认为，道德决非可有可无之事，但道德可以不需要主宰人间祸福的“上帝”或“天”作依据。作者结合中西哲学的发展历程，主张以“万物一体”作为道德的根据。人之所以必须讲道德，在于人本与人（包括万物）为一体，“民吾同胞”的道德精神源于“万物一体”。缺乏对“万物一体”的领悟从而缺乏“民胞”的道德精神的人，不是真正的人。作者强调要以对“万物一体”的崇敬之情代替“上帝”和“天”，以重振道德的权威性，让我们的民族把讲道德、尊重道德视为人之为人的根本要义。

【关键词】柏拉图主义/彼岸性/没有宗教的道德/应然/实然/万物一体

—

柏拉图在《普罗泰戈拉》篇中讲了一个关于人类如何获得道德意识的神话故事：人在最初被诸神创造时，一小群一小群地散居各处，手足牙齿不如禽兽的爪牙坚硬有力，动作起来也没有禽兽那般飞跑的速度，很难谋生自保；即使为了能抵御禽兽而聚集在城堡里，可是人与人彼此之间又相互残害，以致合而复分，面临被禽兽吞食的危险。主神宙斯抱着一颗怜悯之心，深恐人类会因此而毁灭，于是把它所掌管的道德意识即尊敬和正义的意识赐予了人类，而且强调在赐予这种礼物时，一定要分配到每一个人，要让所有的人都有道德意识。只有这样，人才能通过一条团结合作的纽带，建立社会秩序，群居而生存，如果有一个人没有尊敬和正义的道德意识，他就会祸国殃民，应当处死他（注：柏拉图：《普罗泰戈拉》篇320D—323C。）。这段神话显然会引起我们关于道德与宗教关系问题的许多深考。

最直接、最通常的思考是，这则神话赋予了道德以神秘的起源，人的道德意识是由神赐予的，具有神的威力。事实上，每个人类社会都有某种形式的神话来说明和解释道德的起源。

《旧约圣经》中记载，摩西接受上帝的“十诫”，如“应孝敬父母”、“不可杀人”、“不可奸淫”、“不可偷盗”、“不可作假见证”、“不可贪恋他人财物”等都是主神耶和华的命令，这和希腊主神宙斯赐予人以道德意识如出一辙。巴比伦和亚述神话中的太阳神Shamash赠给巴比伦国王Hammurabi的《汉谟拉比法典》也是道德意识源于神性之一例。这类神话似乎都意在表示，道德的权威性，或者说，道德命令的绝对性（无条件性），只能用神的意志来说明，道德只能以宗教为基础（注：以上参阅The New Encyclopaedia

Britannica, Chicago, 1993, V.18, pp.492、493, p.493。）。中国殷商时代的宗教文化中有无关于居最高地位的神“帝”赐予人类以道德意识的类似记载，我没有研究，但至少到了周代，周人的“天”已不是“敬而远之”的殷商之鬼神，而是“监下民”、对人间的道德行为起着主宰作用的力量，所谓“以德配天”、“天降德于人”，实皆道德意识源于宗教上神的意旨之意。当然，周人所说的“天”与希腊的“宙斯”，其宗教含义是有区别的，不过，这不属本文的主题。

对于上述《普罗泰戈拉》中的那段神话，甚至对于中国周人关于“天”降德于人的宗教思想，我们也可以有另一种相反的思考：宙斯之所以赐予人类以尊敬和正义的道德意识，是因为他看到，人类缺乏道德意识，就会陷入相互残害、没有社会秩序的状态，以致无法维持人类的生存。从表面上看，道德意识是由宙斯赐予的，道德意识源于宙斯，但实际上，宙斯的命令

之根据在于维护人类社会秩序，维持人类生存，这不反而说明宙斯是依从于人类社会的状态吗？宗教是以道德为基础吗？事实上，柏拉图在其另一篇对话Euthyphro篇（《欧梯甫戎》篇，或译《欧绪弗洛》篇）中已表示了他对于道德源于神力的观点的质疑：在这篇对话中，柏拉图通过苏格拉底对Euthyphro的发问，表达了自己的观点。苏格拉底问：“The point which I should first wish to understand is whether the pious or holy is beloved by the gods because it is holy, or holy because it is beloved of the gods。”（注：柏拉图：Euthyphro,10A;The Four Socratic Dialogues of Plato,Oxford,At the Clarendon Press,1949,p.24。）（我首先想了解的要点是：究竟虔诚的抑或圣洁的东西是由于它是圣洁的才为诸神所爱呢，还是由于它为诸神所爱才是圣洁的呢？）这个问题表述了两种观点的尖锐的对立：一种观点是道德以宗教为基础，事物之所以是善的，源于它为神所爱，神所爱者为善、为虔诚或圣洁，神所恶者为恶、为不虔诚、不圣洁，善恶依赖于神。按照另一种观点，宗教以道德为基础，事物之所以是善的，源于事物自身，而非依赖于神。柏拉图在这篇对话中隐约地，但也无可怀疑地表达了这样一个观点：如果是神的赞许和爱使一种行为成为善的，那我们就可以问，为什么神赞许和爱这种行为而不赞许和爱那种行为。柏拉图主张，善与恶、对与不对的行为标准并不是以神的赞许和爱与否为转移（注：以上参阅The New Encyclopaedia Britannica,Chicago,1993,V.18,pp.492、493,p.493.）。苏格拉底——柏拉图显然主张置宗教于道德基础之上，而不是相反。

关于中国周人的“天”降德于人的宗教观点，我们同样也可以作出类似的思考。周人其实只是表面上主张“天”降德于人，实际上，其最终目的是借畏“天命”以明人德。周人宗教上的天命论实以人伦道德为基础。这一点到孔子发展得更为明显。孔子显然有类似于苏格拉底——柏拉图把宗教置于道德基础之上的思想。不过，这里我必须立刻指出的是，二者的伦理道德观又有很大的差别，甚至可以说，差别大于相似。孔子的“天”已不具有外在性、彼岸性。孔子讲“仁”，“仁”出自人的天性。“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（注：《论语·述而》）。孟子说得更明确：“仁义理智，非由外铄我也，我固有之也。”（注：《孟子·告子》）。宗教意义上的“天”几乎被撇到了一边。但孔孟并非不言天。《论语》中多处言及天。“子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”（注：《论语·雍也》）。这句话至少可以解读为在孔子那里，人之好恶与“天”之好恶相通。孟子言人之善心乃“天之所与我者”（注：《孟子·告子》）。这句话从字面上似乎可以解释为道德意识乃“天”之所赐，好像希腊神话中的宙斯赐予人以尊敬与正义的道德意识一样，但这种解释显然是肤浅可笑的。结合孟子讲的“四端”“我固有之”，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”等思想来看，在孟子那里，很显然，人的道德意识既是人所固有的，又是天之所予，人与天合而为一，天并非外在于人的，并非彼岸的。孔孟这种伦理道德观的非彼岸性、现实性对于我国思想文化传统缺乏彼岸性、超验性的宗教意识起了决定性的作用。

与孔孟的伦理道德观点不同，苏格拉底——柏拉图的思想观点则要复杂得多。柏拉图既有置宗教于道德基础之上的思想，如我们在上面所看到的那样，但又有很多灵肉二元对立和超验性、彼岸性的宗教神秘主义，从而使柏拉图主义经过长期发展而成为影响整个西方思想文化传统的基督教置道德于宗教之下的伦理道德观。柏拉图认为，人的灵魂原本与永恒的“理念”结合在一起，只是由于灵魂与肉体的结合亦即由于人的出生，忘却了它与理念的原初结合，而堕入感性的、变动不居的世界，因此，要获得“理念”之真知识，就必须通过理性的净化（柏拉图所谓“辩证法”）和道德的净化过程，以回复到灵魂之本然。在柏拉图看来，“理念世界”本身是神圣的，灵魂居于此世界之中，乃是居于自己的家园中，因此灵魂的本性也是神圣的。灵魂通过净化过程，超越肉体之束缚，也就是灵魂回归自己家园的过程。柏拉图所谓“善的理念”，不仅是最高的理念，而且超越了理念的世界，它乃是理念世界或者说存在和知识之源（注：柏拉图：《国家》篇508C—509B.）。灵魂通过净化过程以后所达到的境界不仅是真正的知识，而且是一种超越知识的、与“善”合一的状态（注：柏拉图：《会饮》篇211E—212A.）。总之，灵魂所回归的家园是一个以善的理念为根源、为善的理念之阳光所照耀的神圣的家园。灵魂与神原来就有“同类”性（注：柏拉图：《蒂迈欧》篇，90A—D.），或者用更通俗的话来说，人性原来就具有神性。“只有热爱智慧的人，才能进入彼岸”，回到“天外”的神圣的家园（注：柏拉图：《斐德罗》篇，247C—248A.）。

这神圣的领域既是人的“家园”，又在超越于现实世界的“彼岸”。这正是柏拉图思想的复杂而丰富之处。就其主张人性本具神性而言，颇有些类似孔孟的天人合一。孔孟基于天人合一而主张人的道德意识“仁”乃人之“天”性；柏拉图基于人性本具神性而主张诸神之所爱乃

人之所爱，乃人之所认为善的。孔孟与柏拉图在这里有相通之处。但柏拉图又主张“理念世界”及其源泉“善”在“感性世界”之“彼岸”，这种思想则是孔孟所没有的。正是这一点造成了他们所影响的中西传统思想文化的区分，造成了中西传统思想关于道德与宗教关系的观点的分歧。

原来，柏拉图思想的来源既有先前的以宙斯为首的奥林匹斯诸神的多神教，又更多地是后来流行的奥尔弗斯教。希腊多神教认为即使是主神宙斯也要受一种隐藏在一切背后的无可抗拒的神秘力量“命运”所控制。因此，柏拉图认为，“正义”的道德意识并非取决于宙斯的命令

（注：参阅罗素：《西方哲学史》上册，[北京]商务印书馆1963年版，第154页。）。但柏拉图的“理念论”则是受奥尔弗斯教的影响，这是柏拉图的二元论和彼岸思想的主要来源。但即使是柏拉图思想的这一个方面，也与后来基督教的道德以宗教为基础的神学有不小的差距，这中间有一个发展过程。柏拉图的二元论和彼岸思想还没有上帝从无中创造出世界的观念。他的最高的理念，善的理念，还不能说是人格的上帝。他在《蒂迈欧》篇中所表达的神造世界说，似乎认为在神之前已存在着质料，但这些质料漫无秩序，神不过是从无序中创造出有秩序的世界（注：柏拉图：《蒂迈欧》篇30A；参阅同上书，第190页。）。柏拉图之后，首先有纪元前后的菲洛。他认为有一个不能为人所认识的上帝，或者说超越了人的认识能力的上帝，他创造了人，人的灵魂是上帝的造物，是上帝所赐予的恩典，灵魂并不如柏拉图所说的那样具有神性的本性。这样，在菲洛那里，灵魂的净化过程就不是灵魂回归到自己的家园的过程，而是向彼岸的上帝的渴望。超验的彼岸性的上帝在菲洛这里已经明显地表现了菲洛对柏拉图思想的飞离。关于超验的、彼岸性的上帝的思想自菲洛起，似乎越来越改变了柏拉图的理念论：理念不再像在柏拉图那里那样是终极的东西，而是隶属于上帝的。到了基督教，人格化的上帝观念，上帝从无中创造世界的观念，恩典的观念，都非常明确而成为基督教的超出柏拉图主义的特点，从而在道德与宗教的关系问题上基督教也有不同于柏拉图主义的观点：在柏拉图主义那里人的灵魂本身具有神性，道德是人的灵魂自身的净化，是灵魂摆脱肉体的束缚而返回自身家园的行为；在基督教这里，创造者与被创造的造物之间有着根本的对立，人的灵魂亦属由无中创造的造物，不具有神性，人的本性是有罪的，即所谓“原罪”，道德是圣灵的产物，人要靠信仰上帝才能受到“救赎”的恩典而有道德。从柏拉图主义到基督教，在道德与宗教关系问题上，似乎实现了一个由以道德为宗教之基础到反过来以宗教为道德之基础的转化。

基督教的神性与人性二元分裂的内在矛盾，在整个西方历史发展的进程中日益尖锐，从而使基督教的神权统治地位逐步衰微。文艺复兴以后，到了17世纪，特别是18世纪，基督教的彼岸性的人格化的上帝日渐隐退，以宗教为基础的伦理道德观也越来越难有立足之地。但是在相当长的一段时间内，在许多大思想家那里，道德仍离不开神，哪怕这个神已经远离了基督教的上帝含义。伏尔泰虽然破口大骂基督，但为了赏善罚恶，他仍然说：“即使没有上帝，也有必要捏造一个上帝。”卢梭、康德等人强调人的道德本性，但他们都在赶走基督教的彼岸性上帝的同时，却又在人的本性中安置了一个上帝。上帝的神性和人性是同一的。卢梭认为人天生就有对与自己息息相通的同类人的“同情感”，这是人的“天性”，也就是人的“良心”。人之所以把自己看作同别人一样，希望别人也不受痛苦，就是出于“同情感”，出于“良心”，出于人的“天性本身”。这种同情感、良心、天性是我们从事道德行为的基础、根据。“在我们的灵魂深处生来就有一种正义和道德的原则；尽管我们有自己的准则，但我们在判断我们和他人的行为是好或是坏的时候，都要以这个原则为依据，所以我把这个原则称为良心。

”（注：周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，[北京]商务印书馆1987年版，第143—144页，第146—147页。）值得注意的是，卢梭把道德上的“良心”等同于宗教上的“上帝”。“良心呀！良心！你是圣洁的本能，永不消逝的天国的声音。……是你在不差不错判断善恶，使人同上帝相似！”（注：周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，[北京]商务印书馆1987年版，第143—144页，第146—147页。）卢梭的话多少使我们联想到中国人爱说的“天理良心”，“良心等于天理”，尽管中国人对“天”尚缺乏卢梭说的那种“对永不消逝的天国的声音”的西方式的宗教感情。

康德深受卢梭的影响，他对卢梭把宗教信仰置根人的道德本性的基本思想作了更进一步的发挥，从理论上作了细微的论证。康德在《纯粹理性批判》中从理论认识的角度赶走了上帝，但在《实践理性批判》中又认为，为了道德之故，有必要“设定”一个上帝。在康德这里，上帝仍然立足于人的道德本性，这和卢梭的观点是一脉相承的。

总之，在西方近代思想史上，基督教那种居于彼岸世界而又主宰人间祸福的上帝固然退隐了，作为人伦道德之根源的上帝固然退隐了，但仍然有许多思想家没有摆脱上帝的阴影，尽管

他们的上帝观念已大不同于基督教的上帝观念。在这些思想家心目中，似乎不能有根本没有宗教信仰的道德。

中国传统思想把人的道德意识都说成是“天理”。其实，大家都知道，中国人的“天”并不是基督教的上帝，“天”不是外在于人的彼岸力量，人的道德并不是像基督教主张的外在于人的力量所赐予的，它既是“人”性，又是“天”性，天与人合而为一。这种情况在某种意义上与卢梭之把良心等同于上帝颇有些类似。中国传统思想需要把“人性”说成是“天理”，同西方在基督教的上帝退隐之后一些思想家需要在人的道德本性中安插一个上帝一样，都是要为道德找宗教上的支撑，以增加道德的权威性。伏尔泰说的即使没有上帝，为了赏善罚恶也有必要捏造一个上帝，这话已很明显地表现了宗教服从于道德需要的思想。卢梭、康德的上帝，从实质上来看，也是出于道德需要宗教的权威性。中国传统中礼教杀人的无数事例，其实都是给封建道德的教条披上“天理”的虎皮（权威）以压制人欲。戴震说的“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”真是一语破底，生动地说明封建道德需要靠“天理”的支撑才能发挥其最大效力。戴震的话主要针对中国封建道德以礼教杀人的方面而言，事实上，中国儒家一般讲的人性本善的道德本性也都是借“天理”的虎皮以发挥其效力。

从以上的历史事实可以看到，在主张人有“原罪”、人性本恶，需要有上帝赐予人以道德的恩典才能获得拯救的基督教之外，无论在西方在中国，都有很长的历史时期，一些占主导地位的道德观（在西方如卢梭、康德等人的思想，在中国有儒家的思想）也仍然或则离不开“上帝”，或则离不开“天”。难道道德必然要以宗教来树立自己的权威吗？道德命令本身就没有绝对性吗？人为什么应该讲道德？道德的绝对性只能在于宗教吗？在西方现当代，像传统基督教教义那样一种对主宰人间祸福的人格上帝的信仰，已经是日落西山了，但连爱因斯坦这样的伟大自然科学家也还信仰一种他所谓的“宇宙宗教”（我认为这实际一种无神论的宗教）；美国当代著名神学家蒂里希一方面反对人格上帝，一方面又认为，他所主张的作为人的“终极关怀”的超主客关系之“一体”需要有一个人格的象征。西方现当代思想的主流似乎仍然认为道德离不开宗教，“没有宗教的道德”（morality without religion）是不能发生效力的。中国自鸦片战争、五四运动以后，特别是新中国成立以后，“天”的确被打倒了，什么“天命”、“天理”都成为落后的代名词。但是中国传统思想中一向与“天理”并提的“良心”、道德是否也同时而彷徨起来了呢？与“天理”同时被打倒的固然主要是封建礼教之类的东西，但中国传统的道德观中也有很多合理的东西，是否也一起被弃置了呢？没有“天理”、“良心”、道德，难道就没有支撑吗？

## 二

上述这许多问题，归结起来，都是一个道德的根据问题：人为什么一定要讲道德？各民族的进化史上，大概都有一个很长的时期需要把对神的敬畏作为道德的根据，这种情况，各个民族、各种宗教文化那里都是如此（注：参阅泡尔生（F·Paulsen）：《伦理学原理》，蔡元培译，[北京]商务印书馆1934年版，第175页。）。前面说的西方传统主要是在“上帝”那里找道德的根据，中国传统主要是在“天”那里找道德的根据，不过是其中最明显的例子。现在的问题是：除此以外，道德的根据何在？换言之，没有上帝的道德之根据何在？没有天的道德之根据何在？道德可否不需要上帝？可否不需要天？这无论在西方、在中国，主要都是在各自的近代史上所提出的问题。许多人就因为道德无所据，便认为道德是可有可无之事，有的人甚至由此而走上道德堕落的境地。所以道德的根据问题，人为什么一定要讲道德的问题，是人生不可回避的一个极其严重的问题。

在西方近代史上，不再在上帝那里找道德根据的思想学说主要有社会契约论。社会契约论有多种多样，其所谓契约是一种假设。大体上说来，其思想实质都是认为，道德律源于一种“社会的相互制约”（social interaction）：人们相遇在一起，过着社会生活，大家都需要对各人自己的自由加以妥协、节制，以达到相互都可以接受的社会状态，这就是道德的功能（注：参阅Arthur Chappell, Morality without Religion, GM Humanist, No. 6, October, 1994.）。社会契约论者都主张自然法，在他们看来，自然法也是一种道德规律，这种道德律不是上帝赋予的，而是出于人为了维持大家能在一起共同生存和生活下去的需要。社会契约论否定了上帝对于道德的绝对性和权威性。但社会契约论所讲的道德只有相对性，缺乏绝对性和权威性。道德之所以必要，并不仅仅是为了维护社会秩序，使人的生存和生活得以维持。社会契约论为道德所找到的根据还只是外在的，它不能说明人为什么从灵魂深处要讲道德，要服从道德律。上帝的权威被打倒了，这是历史的一大进步，但社会契约论并没有为道德找到足以代替上帝的权威。

功利主义、快乐论认为人生的目的就是寻求现实的功利、现实的快乐，得到功利、得到快乐（我这里只是就功利主义之所谓“最大多数人的最大幸福”而言），就是善、就是道德。功利主义、快乐论不在上帝那里找道德的根据，这是值得肯定的。但功利主义、快乐论的缺点也是很明显的，它早已遭到西方许多哲学家、伦理学家的驳斥。英国新黑格尔主义

者F·H·Bradley在其名著《伦理学研究》中列有专章，对功利主义、快乐论作了详尽的系统的批评。其中，我认为最有意义的是两点：第一，Bradley认为，人生并不以追求现实的功利、现实的快乐为最终目的。与此相联系的是，第二，功利主义、快乐论者都认为道德是得到快乐的一种手段，然而道德之为道德，正在于这乃是以本身为目的，功利主义、快乐论的错误在于把道德看成服务于一个外在的目的之手段（注：F.H.Bradley:Ethical Studies,Oxford,At the Clarendon Press,1927,pp.62—70,82—94,114—115.）。Bradley对功利主义、快乐论的种种反驳，其中有的过于烦琐，但他的思想启发了我们：道德并不像功利主义者、快乐论者所主张的那样是人生中低于功利、低于快乐的文化层次，而是相反，道德高于功利、快乐。显然，功利主义、快乐论不但没有回答道德的绝对性、权威性问题，而且降低了道德的地位，把道德看成是达到功利、快乐的手段。

中国自上世纪道德的“天理”根据被推翻之后，似乎就再也没有找到道德的绝对性、权威性的根据。西方社会至今仍有基督这样一个道德上的神人作为人们的行为楷模，中国传统思想以“天理”为依据，也有一套道德秩序（封建的道德秩序）可循。但是我们当前在一部分人心目中，似乎什么权威性、绝对性都是虚无飘渺、迂腐可笑之谈，金钱第一、唯我至上，道德不道德都不过是说给别人听的浮华不实之词。不少学者都在试图从中国传统思想中找到重振道德之权威性的资源。我以为这项工程非常重要，这个方向非常正确。问题是如何重振？重新恢复“天”这张虎皮，恐怕没有人会这么做。照搬西方的“上帝”，显然不合中国的国情。我还是认为要走中西结合之路。

我在《哲学导论》等著作中结合中西哲学详细地讲了万有相通、“万物一体”的道理，这里不再重复。这里主要是想申述一下如何把道德建立在“万物一体”的基础之上的问题。说得更通俗一点，就是我想以“万物一体”代替西方的“上帝”和中国的“天”的地位，使我们的道德重振自己的权威性、绝对性。我以为这对于我们民族更加讲道德、更加尊重道德，会有一些促进作用。我们现在一部分人不注重道德，最根本的原因也许是由于道德在当今失去了自己的权威性，我们要为“天”被打倒以后弥补道德无所依据的真空。我们当前都在谈论道德的教育问题，我想，建立道德的权威性才是道德教育问题的核心。

由天地万物彼此相互联系、相互作用、相互影响（一句话，彼此相通。包括人与物、人与人、物与物之间的相通）所构成的网络之整体，我称之为“万物一体”，这个“一体”是各个个别的人或物之最终极的根源。任何一个人、任何一个物，如果离开了这个“一体”，就不成其为一个人，不成其为一个物。人之不同于一般自然物的特点在于他能意识到这一点，或者说能领悟到这一点。这是人所独有的灵明，而动物则不能意识到它不能须臾离开这个“一体”之源，动物没有这种灵明。所以，人之为人，或者说，人要成为一个真正的人，就在于有这种领悟。但人在日常生活中由于程明道所谓“自私而用智”（注：程明道：《定性书》。）之“自私”（这里的“自私”不是指损人肥己，应是指人皆有之的私欲）或陆象山所谓“与焉不过”（注：《象山全集》，《与赵监第二书》，四部丛刊本，第13页。），而采取自我中心主义，以我为主，以他人为客，因而与“万物一体”之“一体”分离开来，达到“廓然而大公”的一种与万物为一体的境界，人也就不能其为一个真正的人了。这样，人要做一个真正的人，就需要超越主客二分的生活态度，回到“万物一体”的怀抱，把自己与“一体”之源重新融合起来。所谓“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”（注：《象山全集》卷三十四《语录》，四部丛刊本，第9页。），正是要我们回复到人与宇宙万物为一体之“本体”。我这里说的“回复”或“重新融合”都不是要求我们简单抛弃主客二分，简单抛弃私欲。禁欲主义是我们所反对的。主客二分乃“人生在世”之必然结构，人有私欲乃生存之必需。如果说主客二分和私欲比起与万物为一体的境界来是一个“迷途”，那也是人生必然要经历的一个“迷途。”问题是人生之真谛在于“迷途知返。”这里所要求我们的是“超越”，即超越主客二分，超越私欲，这种“超越”的要求正是我们在道德上所“应该”做的事。我们做到了“超越”，做到了道德上所“应该”做的事，那就是重新与他人融合为一，回复到了与万物为一体，那也就是领悟到了人生之真谛，成为一个真正的人。反之，不思超越，沉溺于一己之私，做道德上“不应该”做之事，那就不是一个真正的人。所以这里的“应该”是直接关涉到“是人”、“不是人”的人生最根本、最终极的严重问题。这种“应该”是绝对的应该，它不是那种出于

某个外在目的而为之的应该，而是出于人性之本然而为之的应该（注：这里主要受Paul Tillich关于区分“无条件的应该”与“有条件的应该”的观点的启发。）。人在本性上有做道德上“应该”做之事的愿望，也就是说，道德是人之本性，是人生在世的必然环节。Bradley说，为某个外在的目的而为善，那就永远不能窥见道德之真义，那是与道德意识相违背的，道德之真义就在于使人成为“真实的人”，道德行为是一个“使我自己成为真实的历程”，如果硬要问道德上的“应该”为什么“应该”，有什么“目的”？“为什么要讲道德”？那也可以回答说，道德行为本身就是目的。它是使人成为真实的人的活动，外此，别无目的（注：同(19)书，参见第46页、第50页、第55—56页、第80页。）。总之，道德上的“应该”是绝对命令。如果说有一个最高、最终极的发号施令者，那就是“万物一体”。它是万物之源，是人之源。人与任何他人“本是同根生”，皆以它为源。服从它，做所“应该”做之事，从而达到与万物为一体之境界，就是真正的人，否则，就不成其为人。例如，道德律要求我们“应该”做到“己所不欲，勿施于人，”这就是要求我们以一种与万物为一体的“民吾同胞”的精神对待他人的欲望。我们能做到这种道德上“应该”做之事，就是真正的人，否则，就不成其为人。所以，人只要有了对“万物一体”的领悟，就必然地无条件地会讲道德，会做道德上“应该”做之事，就像虔诚的基督教徒有了对“上帝”的信仰，就必然地、无条件地服从上帝的命令讲道德，做道德上“应该”做之事一样，或者像中国传统思想那样必然地、无条件地听命于“天”（“天理”）。这样，我们就为道德找到了哲学上本体论的根据，不致于在“上帝”和“天理”被推翻之后道德却彷徨无所依。

前面谈到人与人“本是同根生”，皆以“万物一体”为根，故人对人“应该”做到“己所不欲，勿施于人。”我这里所讲的“本是同根生”和基督教所讲的人与人皆以上帝为根，故人应该爱他人的观点，有一个很大的不同。除了传统的基督教义所讲的上帝是人格上帝这一点毋庸再谈之外，我这里主要想强调的一点不同之处就在于，基督教的上帝这个根是超验的创造者，而人是被创造者，这两者之间原来是有鸿沟的。人有“原罪”，只是靠上帝的恩典而获得拯救。人之所以应该爱他人，在于人与人同为上帝的造物，在于通过上帝。而我所讲的万物一体之“一体”不是超验的，万物皆在时间之内，“一体”也是在时间之内永无止境流逝之整体，我称之为“动态的整体”。人与人（以至天地万物）构成一个整体，人与这个整体的关系不是时间之内的造物与超强的创造时间的创造者之间的关系。所以在万物一体之中的人与人，不是通过一个超验的什么东西而相爱，而有“民吾同胞”的精神；万物一体之中的人与人，用我经常用的一个术语来说，是由于彼此“相通”而相爱；而有“民吾同胞”的精神。王阳明讲的“一体之仁”与基督教传统教义讲的人与人因同为上帝的造物，故应该彼此相爱，两者有根本的区别，我讲的万物一体的思想，与王阳明的“一体之仁”有传承的关系。

前面多处谈到道德上“应该”做之事。原来，凡讲道德都是讲的“应该”或“应然”，而非“已然”或“实然”。所以道德行为都有一个实现此行为的过程，即把“应然”转化为“实然”的过程。现在的问题是此过程何以必需？有什么哲学理论上的根据？前面说过，道德行为是人之实现为人的过程。人虽然实际上总是生活在万物一体之中，丝毫离不开与他人、他物结合为一体的整体，但人的日常生活大多处于主客二分的“在世结构”中，因此，人的一般生活态度，或者说生活境界都与建立在“万物一体”基础上的“民胞物与”精神有或多或少的距离。人要成为一个真实的人，成为一个与万物为一体、具有“民胞物与”精神的人，就要缩短这个距离。有的人人生境界比较低，较多地陷入一己之私，这种人虽然知道“应该”与人为善，“应该”爱人，或者说知道“应该”有民胞物与的精神，但要实行这道德上“应该”之事，其间的距离比较远，也就是说，这种人要成为一个“真实的人”，需要克服私己的难度比较大。反之，越是较少陷入一己之私的人，其到达实行道德上“应该”之事的距离越短，也越容易接近成为一个“真实的人”。但无论如何，一个人从当前的生活境界之水平到实行“应该”，把“应然”变为“已然”，其间总是有某种距离。否则，就谈不上“应该”。“应该”总是蕴含一种“未然”或“尚未”即距离。所以道德总是一种向着尚未实现却应该实现的理想的追求，总是一种弥平距离的过程，人生也正是这样一个向往成为“真实的人”的追求过程。“人皆可以为尧舜”，说的不过是人人原则上皆可以成为“真实的人”，成为尧舜，但并非人生而为尧舜，这里需要的是作道德上的努力，也就是平常说的道德修养，实即克服一己之私，向着万物一体、民胞物与的精神境界迈进。

问题是，有的人愿意作道德上的努力，有的人不愿意或不甚愿意作这种努力。这里的关键还是在于“万物一体”是否真正能对道德具有权威性。基督教的“上帝”或中国传统的“天理”以不同的方式都对道德起着绝对权威的作用，故虔诚的基督教徒和深受中国传统思想影响下的人都能因信仰上帝或因不敢违背天命而无条件地愿意作道德上的努力。上帝和天命都具

有神圣性（尽管两者的神圣性的含义不同），它们对道德的权威性正是由于它们的神圣性。现在我们讲“万物一体”，这“万物一体”的境界能像“上帝”和“天理”那样具有某种神圣性吗？

一般人的日常生活，主要采取主客二分的人生态度，心目中总离不开一个以我为主的“我”字，我在《哲学导论》中把这种状态叫做“有我之境”。人在这种境界中，“昭昭察察”，人我之间界线分明，对于利害得失都有精明的计较，这是一种毫无神圣性的境界。但是当人经过努力（道德修养，还应该包含审美方面的修养），超越了主客二分，达到一种与万物为一体的境界之时，人就忘了一切限制，忘了我与他人之间（包括与他物之间）的“阻隔”，我称这种境界为“忘我之境”。人在这种境界中，超越了人的有限性而与无限的整体（“万物一体之一体”）融合为一，人由此而获得了“永生”（注：参阅张世英：《新哲学讲演录》，[桂林]广西师大出版社2004年版，第213页，第364—367页。）。我以为这就是一种神圣性。平常总是把神圣性理解为只有人格神才能具有，我这里讲的神圣性乃是一种无神论的神圣性。这种神圣性是与上述“有我之境”中那种以我为主，斤斤计较的状态相对待的。这种神圣性有点像奥地利宗教家、哲学家M·Buber所说“我一你”（I—Thou）公式中的神性，它与“我——它（I—It）关系中的非神性是对立的。尽管我不赞成人格上帝，但Buber认为，按“我一你”公式生活的人具有神圣性，而按“我一它”关系生活，把人看成物（“它”）（注：参阅张世英：《新哲学讲演录》，[桂林]广西师大出版社2004年版，第213页，第364—367页。），则人无神圣性，这个基本观点是很有启发意义的。一个处于“万物一体”的境界中的人，一个有道德的人，是有神圣性的；一个一心沉溺于私己的人，一个不讲道德的人，是没有神圣性的。我以为正是“万物一体”的这种神圣性构成它对道德的权威性，正是对“万物一体”的神圣性的崇敬，激励着人要成为一个“真实的人”——成为一个本性上有神圣性的人，激励着人要无条件地做道德上“应该”做之事。如果有人说对“万物一体”的神圣性的这种崇敬之情仍然是一种宗教感情，我倒也很乐意接受这种提法，只不过我要补充一句，这是一种无神论的宗教感情。如果有人说我在这里仍然是把道德置于宗教基础之上，那我也是愿意接受的，不过我仍然要说，这是一种无神论的宗教。我们平常说“劳工神圣”，我们为什么不可说人在本性上有神圣性呢？

由此观之，道德与宗教（指我所说的“无神论的宗教”）两者既不相同而又相通，其间的关系可以说是同一过程之始与终的关系：道德之为道德在于“主客二分”的生活态度与“万物一体”的生活境界之区别和差距，道德上的“应该”就是讲的“应该”克服这种差距，“应该”超越主客二分，达到与万物为一体的境界，以“民吾同胞”、“廓然而大公”的精神待人。但一旦达到了这种境界，道德作为道德就完成了自身的任务而进入了“万物一体”的宗教领域（指我所说的无神论的宗教领域）。可以说，“万物一体的”宗教乃道德之终极目标，道德以完成自身而结束自身。这乃是道德的悖论（注：这里受Bradley “a moral duty to be non-moral” 观点的启发，参阅F.H.BRADLEY, Appearance and Reality, London: George Allen & Unwin LTD. 1987, pp. 436: Ethical Studies, pp. 410—430。），如果可以套用王阳明关于知行合一理论的话（“知是行之始，行是知之成”）来说，那么，在某种意义上也就可以说，道德是实现真实的人的行为过程之“始”，“万物一体”的宗教是实现真实的人的行为过程之“终”。道德与宗教是一而二、二而一的东西，始与终既有区别，又无截然可分的界线。

如果从自由不自由的角度来看道德，则道德作为道德总具有某种强制性，“应该”就有强制之意。从主客二分的生活态度和私己的立场来看万物一体、民胞物与，后者对于前者不能不有“他律”的意味。超越主客二分，克服私己，做道德上“应该”做之事，并非轻而易举，必然会感到“他律”的强制性，这正是道德的不自由之所在。席勒认为道德义务是“理性冲动”，是一种“限制”，具有强迫性，是一种“不自由”。席勒的观点（注：席勒：《审美教育书简》，[北京]中国文联出版社1984年版，第15，23封信。）是很有道理的。不过，道德上的这种强制性不是来于外在的权威或某种需要，而是出于人性之本然、出于人皆愿成为真实的人而自愿做的“应该”，这是一种自愿的强制，人本性上自愿强制自己超越主客二分，克服私己，从事道德行为。这样，“他律”也就转化成了“自律”，不自由也就转化成了自由。当道德实现了自己的任务而进入“万物一体”的宗教领域时，天人合一，人己一体，毫无限隔，人也就达到了完全自由的境地。从道德到“万物一体”的宗教，是一个实现自由的过程，是一个由不自由到自由的过程。

