

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

目的与工具 - 儒学与现代文明的一个理论课题 [Objective and Instrument - A Theoretical Topic for Confucianism and Modern Civilization]

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	蒙, 培元
Publisher	北京市社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-15 23:16:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185423

蒙培元：目的与工具——儒学与现代文明的一个理论课题

蒙培元

作为一种文化形态，是一个多层次的整体结构，可以从不同层面进行确定并说明其现代意义。从理论层面上看，我以为儒学是一种目的理性学说。这并不排除其他解释的可能性，但是从儒学与现代文明的关系来看，目的与工具的问题就显得十分重要了。

在中西哲学与文化史上，都出现过目的论。但是最初的目的论，都与宗教神学有联系。西方的苏格拉底与柏拉图，都有目的论思想，但这种思想后来与宗教神学相结合，成为宗教神学的理论基础。这种早期的目的论认为，世界的存在，有一个最后的目的，它不在世界之中，而在世界之外，它就是神。因此，神是绝对主体。在中国上古时期，也有原始宗教神学，它承认“天”或“帝”是有意志有目的的神，能“赏善罚恶”，人间的一切都是由“天”安排的，人应当受“天命”的支配。但是自从孔子创立儒学以后，这种神学目的论被否定了。孔子经常谈到天，但其主要意义已不是指主宰人类命运的神，而是指自然界生长发育的过程。

应当承认，在孔子那个时代，人们的观念和信念发生了根本性变化，不是相信天而是相信人，人的命运应当由人自己来主宰，人的价值应当由人自己来实现。这是儒学产生时的一个根本标志。孔子的仁学就是这一标志的核心。“我欲仁，斯仁至矣。”人的主体性被明确地确立起来了。在中国文化的转型期或“轴心时代”，除了墨子讲“天志”，持宗教目的论之外，其他各家包括对中国哲学文化产生过很大影响的道家，都否定了宗教目的论。汉朝的董仲舒，虽然试图恢复天人感应的神学目的论，但他所说的天，已不是上古时期所信仰的天了。他吸收了阴阳、五行等学说以及当时自然科学的成果，其所谓天已在很大程度上向自然界靠近了。宋明时期的新儒家，再也不讲天命论一类的目的论了。新儒学具有明显的理性精神，这一点是很多人都承认的。

西方又有一种自然主义传统，二十世纪又出现了“自然主义”流派。自然主义同目的论是对立的。它主张，一切都要从自然的原因，如因果律、必然性等方面来解释，包括人性在内。它所说的自然，是没有生命、没有目的的自然界，是一个机械的、物理的世界，即使是生命现象，也要还原到物理、化学的原因去说明。但“自然法则”、“自然权利”的思想具有重要意义，它是西方社会政治学说的重要理论基础。儒家学说也讲“自然”，却并不承认自然界是完全受自然因果律、必然性支配的，人虽是自然界的产物，但缺乏“自然法”，“自然权利”的传统，因此，不能被归结为自然主义。在中国哲学史上，只有汉朝的王充持自然主义观点，他认为人的贤愚是由禀气厚薄决定的，但他的“天道自然”的学说并未成为中国哲学的主流，没有被儒学所接受。

儒学讲“天”。从一定意义上说，“天”是指自然界，如孔子说：“天何言哉？四时行焉，万物生焉，天何言哉！”这里所说的天，就是自然界。但不是机械论、物理学意义上的自然界，而是生命意义上的自然界，不是作为纯粹客观对象的自然界，而是同人的生命存在有联系的自然界。自然界有一种“秩序”，但这种“秩序”只能从生命的意义上去理解，从天人关系去理解，也就是从“天人之际”的角度去理解。孔了的“天命观”就是从这个意义上提出的。此后，儒学广泛使用“天命”、“天道”、“天理”等范畴，虽然不同学派有不同解释，但就其主流而言，都是讲“天人之际”的问题。儒学并没有把天说成与人相对的纯粹客观的存在或实体性存在，则是从人的

存在出发谈论天或天道的。因此，从一开始，天与人就不可分，离开人的存在，所谓天是什么一类的问题，根本是毫无意义的。但是反过来要说明人的问题，又必须从天开始。这就是儒学“天人之际”的哲学。

“天人之际”的问题从某种意义上说是自然界与人的关系问题，但又不能从通常所谓人与自然的关系去理解。通常所说的天人关系问题，是指人与对象，主观与客观的关系问题，实际上已经预设了认识与被认识的关系问题。儒学所说的“天人之际”，是一种特殊关系，具有特殊含义，只有揭示出这一点，才能说明儒学的本质特征。而这一点在当前讨论儒学现代化以及儒学与现代文明的关系问题时，具有十分重要的意义。

“自然”一词首先是由道家提出的。老子说，“道法自然”。有人将自然理解成“自己如此”，没有任何外在的目的。这当然是正确的。但是没有外在的目的，自然本身有没有目的性呢？这才是问题的关键。道家老子和后来的庄子其实都是讨论“天人之际”的问题，但他们都不是自然主义者。他们所说的自然，最后都要落到人的问题上，而他们并没有把人理解为纯粹自然的人。他们用“自然”取代了天或上帝的目的意志，但他们又赋予“自然”以一种无目的的目的性，因而才有所谓“道德”学说。道家决不是提倡回到自然状态，而是主张成为“真人”、“至人”、“神人”或“圣人”，即实现本真的人格境界。儒家接受了道家关于“自然”的思想，但赋予自然以儒家的价值内容，这就是“善”。这样一来，天或“自然”的目的性就更加明显了。但这一切都要靠人来实现，因为真正的目的是在人而不在天。人的生命是天之所“命”，由自然界“赋予”，但要实现出来，却只能靠人，这就是孔子所说的“人能弘道”，张载所说的“人为天地立心”。

天或“自然”当然不是没有任何独立性意义，但是其独立性意义只有通过人的生命活动与体验才能被认识，被把握。儒学在其自身的发展中，形成了一套宇宙本体论，这一点从《周易》就开始了。儒家关于天的学说，毫无疑问是一种生命哲学，天的根本意义是“生”。“生生之谓易”，“天地之大德曰生”，这是儒家天人合一论的基本出发点。自然界是一个不断生长、生成、发育流行的过程，这一过程是不知其所以然而然的，但又是有序性的。这一过程是不可逆的，不是还原论的。它指向一个目标，这就是人的生命。这是“天命”、“天道”的最根本的意义。所谓“自然目的”就是从这个意义上说的。它不是真有一个预定的目的，因为它不是人格化的神，它就是自然界本身。但自然界本身又是如此和谐，如此充满生机，以致最后出现人类，并由人类来完成这种和谐。所谓“天人之际”，既是指边际，即人和自然界有区别，同时又有一种微妙的内在联系，这就是“继善成性”。“继之者善也，成之者性也”，这中间有一种目的性关联，关键是一个“继”字和“成”字。

自然界有一种向善的目的性，实际上是说，自然界有一种有序化的秩序，这种秩序体现出一种方向性或可能性，并不就是人类所说的善。但人类的善必是“继”之而后有，这个“继”字说明，人不能脱离自然界生生之“德”而存在，同时又说明人的主体性之重要。“继”是一个主体性行为，只有人才能“继天立极”（立人极），也只有人才有善的目的。自然界本身只是一个“生”，生生不已，却并无所谓善。人“继”此而生，便有目的，便有善，它是自然界生生不已的结果，也是自然界生生不已的继续和完成。这就是“天人之际”的真实含义。

从人的方面说是“继”，从天即自然界的方面谈则是“命”，是“赋”。“天命之谓性”（《中庸》），“天道流行，赋予万物”（朱子语），“命”和“赋”都是讲“天人之际”的问题。“命”和“赋”确有目的性意义，但又不是上帝命令人或赋予人那样的目的性行为，它无非是天道流行，人得之以以为性。这是一种自然的“赋予”，好像是有一个主宰者命令或赋予一样，其实并没有什么神秘。

人虽然“继”天而为善，但这只是一种内在的潜能，或内在根据，就其发展而言，只是一种可能性，真正实现出来则要“成其性”。这才是作为主体的人真正要做的事情。“成性”是主体自觉的实践过程，也是目的性活动。这是人生的根本目的，不是指盖房子必须事先设计图案那一类目的。在儒家看来，人生的根本目的就是“成性”，即完成自然界赋予自己的生命。人既是自然界的产物，又是自然界的主体，这所谓主体，不是把自然界作为对象去认识，去改造，而是实现自然界的目的是人自身的目的。正是从这个意义上说，人对自然界负有使命，有一种“天职”。人的生命的价值就在于此。

要实现人的目的，全在人自身的主体活动，人的主体活动则是由“心”来“主宰”的。其实，“心”就是目的本身，又是活动。儒家的心性之学就是从这里提出问题的。儒家提出“天地之心”、“天地之性”一类范畴，就是讲目的伦理的。其实，他们并不相信天地真有心，“天地并无心，心只是人之心。”（张载语）如果说天地有心，那就是“以生物为心”（朱熹语）。“以生物为心”无非是说，自然界是生命之源，具有生命意义，正是从这个意义上说，自然界具有无目的的目的性。但是要真正实现“天地之心”，则只能靠人心，因为只有人才有心，才有目的。人的心就是“天地之心”，人的目的就是自然界的目的是，离了人心，便无“天之心”，离了人的目的，便无自然界的目的是。这就是儒家的“天人合一”之学。这种学说一方面显发了人的主体性，说明只有人才能“为天地立心”；另一方面却将人与自然界真正统一起来，而不是对立起来，说明人只能“辅相天地”、“参赞化育”，而不是把自然界作为对象去宰割，去破坏。

作为儒学核心的仁，就是同“生”的哲学联系在一起的。从原始儒学到新儒学，其间经历了许多变化，但“生”与“仁”的学说始终是他们关心的焦点，也是儒学的主题所在。孔子说：“天何言哉？四时行焉，万物生焉，天何言哉？”这与仁有何关系呢？天不言，本无目的，但是天虽不言，却能使四时运行，万物生长，这就是天之所以为天。接着而来的便是“予欲无言”。孔子终生以仁为己任，但仁并不是靠言说能够说清楚的，仁不是一个语言的问题，而是心灵的问题，心灵的问题只能靠主体实践才能实现出来。在这里，天人之间显然有一种内在联系，只能“默而识之”，靠生命体验去认识。

孔子又说：“天生德于予。”人的德性靠天所“生”，这个“生”，不是生物学上所说的生，而是一种生命哲学，体现出自然目的论与道德进化论的思想。“天生德于予”与“天地之大德曰生”都讲到“德”，其实后者所说重点在生，德不过是一个后设；前者所说重点在德，生不过是一个前设，二者结合起来，就能看出天人之际的关系。德即道德，德性，最高的德就是仁，后儒认为，仁是“心之全德”，其根本意义就是“生”。

人们常常惊叹自然界的“精巧”与伟大，好像一个能工巧匠，将万物“设计”得如此和谐而有秩序，其实最精巧最伟大之处，还在于生出人类生命，而人类是有理性的。人类理性固然能够将自然界作为对象去认识，去改造，而且能够取得极大成功；但是人类理性中还有更重要的一面，就是与自然界保持和谐，完成自然界赋予人类的使命，这就是德性或性理。这是一种目的理性，是人生的价值所在。“热爱大自然”、“回归大自然”，这绝不只是浪漫主义的美学语言，也是伦理道德语言，只有德性很高的人才能真正体会到这句话的含义。这样说一点也不过份。

有人说，伦理道德只适用于人类社会，不能适用于自然界，因为自然界是盲目的，只能是被改造的对象。这是人类中心论的说法。按照这种说法，生态伦理学的出现，只是为了人类自身的利益，只是一种权宜之计，而所谓自然美，也只是一种精神消遣。其实不然。事实上，随着工具理性的发展，人类已经意识到破坏自然的严重后果，已经威胁到人类自身，于是重新反

思人类的活动，因而出现了对目的理性的召唤。如果用工具理性的方法解决工具理性所造成的问题，是不可能从根本上解决问题的。

儒家的目的理性，就是以仁为最高目的的实践理性，它和认识理性，工具理性是完全不同的另一种理性。这种理性和人生价值、意义的追寻是不能分开的，亦可称之为价值理性。但“价值理性”是一个广泛而又狭隘的说法。说它是广泛的，是因为凡与人的价值有关的问题，都可归之于价值理性；说它是狭隘的，是因为它是与认识理性相对的，常常被归结为主观理性。目的理性突出了人的目的性，当然与人生价值直接有关，同时又与自然界紧密相联，决不仅仅是主观的东西。儒家所谓“性命”之学，“性理”之学，“心性”之学，都是讲目的理性的，同时又与自然界有一种内在联系，其根本内容就是仁学。

仁是一种道德情感，“仁民爱物”就是这种道德情感的表现。有人说，儒家的仁，是讲人与人的关系的，而且有差异性。这只是问题的一方面。孔子所说的仁，确实强调人与人的关系，而且与孝直接有关，但孝只是“为仁之本”，并不是仁之本，而且孝是被当作自然情感看待的。差异性原则是有的，但这也是出于自然情感，仁的特点是“由己及人”、“由己及物”，最终突破个人形体的限制，不仅要“泛爱众”，而且要热爱自然界的万物。孔子说：“仁者乐山，知者乐水。”说明他对自然界有一种关怀。

仁又与情感意向有关，仁是情感意向之所至。“我欲仁，斯仁至矣。”“从心所欲不 y ú@①距。”欲是人的欲求的心理机能，但有感性之欲，有理性之欲，这里所说，是理性之欲，是发自内心的一种“不容己”的意向活动，这种意向活动是人的生命的内在动力。与此相联系的还有意，意者“心之所发”，但有“中节”“不中节”之分，发而“皆中节”便是仁。“中节”便是理性法则，是仁的恰到好处。（但刘宗周提出意即是善根，即是仁。）无论是欲，还是意，都是由情感需要决定的。按照儒家所说，情感和情感需要来源于自然界“生生之理”或“生生之道”。朱子说：“天地以生物为心，人得夫天地生物之心以为心”，这便是侧隐，便是仁。仁作为天地“生生之德”的实现，是属于目的理性的。

情感为何又是理性的呢？因为情感中包含着普遍的人生道理，包含着普遍的人类关怀与宇宙关怀，它既是生命本身所具有的，又是由天地“生生之道”、“生生之理”，“生生之德”所决定的。但这决不是听命于自然界的“安排”，这是人的自我实现的需要，是完成人的使命和“天职”。因此，情感既是个人的，又有普遍性形式，情感可以是理性的，或与理性合一的。按照儒家的天人之学，情感决不能仅仅被理解为纯粹个人的情绪反应之类，也不能仅仅被理解为纯粹主观的兴趣、爱好之类。人类最伟大最崇高的情感是仁，它既是人的生命活动的内在活力，又是人生的目的追求。

有人说，在儒家看来，自然界是善的自然界，是有道德性的，或道德化的，这其实是人赋予自然界以道德意义，自然界被拟人化了。这种说法有一个基本前提，就是把人和自然界对立起来了。道德只能是人类的道德，这话并没有错。因为道德的主体只能是人，离开人，还有什么道德可言！但道德的对象不仅有人类，而且有自然界。这是因为，自然界不仅是人类生命之源，而且是人类的朋友，张载所说“民胞物与”的思想是有深刻含义的。人类离开自然界，将一天也不能生存，人类是大地的儿子，大地养育了人类，更不要说人类的道德资源正是来源于自然界。对自然界的态度是衡量人类道德水准和心灵境界的重要尺度。人固然是社会的动物，但决不是凭空就成为社会动物的，从一定意义上说，一切社会活动都是自然界的赐予，但人们往往忽视了这一点，只把自然界作为开发与掠夺的对象，把自己看作自然界的主宰，以致犯了严重错误，受到不断的惩罚。

儒家仁学的最高成就，就是“万物一体”思想。所谓“万物一体”的“物”，不仅指社会事物，而且指自然界的事物。所谓“一体”，就是将天地万物视为一个有机整体，如同人的身体一样，每一物都有自己的地位与作用，有一物不能“遂其生”、“顺其性”，就如同自家身体受到伤害一样。这种普遍的宇宙关怀，是仁的最高表现，也是儒家“成己成物”之学的最高成果。这并不排斥差异原则，人的“亲亲”之情始终是最核心的，其次是人与人的同情与理解，再其次便是人与自然界的和谐相处。这种“由近及远”的差异性在儒家看来也是自然的，但就人与自然的关系而言，决不能将人类凌驾于自然之上，变成自然界的主宰，而是要平等对待，将自己“放在万物中一例看，大小大快活”（程颢语）。否则，就是“自私而用智”，就是自我“限隔”，把自己和自然界对立起来，一句话，把自己变成工具。

因此，所谓“自然界是善的”这个说法，只有在以人为主体的“天人合一”之学的关系中才能说有某种意义，如果离开人的目的性活动，这句话就是毫无意义的，如果站在人类中心论的立场去说，就更是无意义。所谓“自然界是善的”，无非是说，人的生命来源于自然界，人的生命价值是向善。只有人才能实现自己的目的，因而也就实现了自然界的目的，人与自然界原本就是统一的。人类是伟大的，但自然界也是伟大的。自然界之所以伟大，是因为它以“生”为心，人之所以伟大，是因为人以“仁”为心。人的使命就是实现“天地之心”，即实现仁，仁就是最高的善。人如果能自觉地意识到他的使命和目的，他便是理性的存在物。

康德说，人是目的本身。这句名言否定了神学目的论，否定了自然界之外的神，充分肯定了人的道德主体性，即人的自由意志。但是，康德在这个问题上是有矛盾的。他一方面提出“自然目的”这一概念，批判了科学中的目的论；另一方面又承认自然界只是受因果律支配的物理世界、机械世界。作为目的的人与因果律所支配的自然界是毫无关系的，只有“作为本体的人”才是目的本身。因此，目的的问题变成了先验的或前验的问题，即变成了先验论或先验理性的问题。他承认最高目的是善，但这是与自然律绝然不同的道德律，即道德目的，它是属于“自由”这一范畴的，而“自由”同“灵魂不死”一样，是“超绝的形上学”。这样，在康德那里，本体与现象，物自体与自然界就是绝然对立的，作为目的的人，只有在本体界才是能够谈论的。

儒家也认为人是目的，但儒家将最高的善即仁视为自然界“生生之道”的目的性实现，视为人的内在的生命之动力和目的，从根本上说与自然界是统一的。“仁者人也”，人确实是目的，但人并没有同自然界相隔绝，并没有将本体的人与现象界的人相隔绝，“作为本体的人”正是通过其功能与作用实现出来的，只有现象界的功能与作用，才能显示人与自然界的有机统一与联系。因为儒家所说的自然界，本不是因果律的物理世界，而是有目的性的生命世界。因此，自然界是“活泼泼地”，人也是活生生的，人生的意趣就在于体悟自然界的活泼泼的“生意”，实现“万物一体”之仁。程颢说：“万物生意最好观。”这个“观”字，既可以说是道德式的“静观”，也可以说是道德式的“反观”，但决不是认识论的“对观”。因为人与自然界的关系是内在的，而不是外在的；是统一的，不是对立的。

这就涉及到目的与工具的关系问题。一般而言，有目的则必有工具，有工具则必有目的，二者是不能单独存在的。但我们这里讨论的是目的理性与工具理性的问题，不是通常所谓目的与工具的关系问题。

儒家的目的理性主要表现在道德理性与道德人格上，它追求人格的自我实现与完善，其特点是与自然界保持和谐一致，实现“万物一体”之仁。从这个特点来看，它是超功利的。工具理

性的特点，则是功利的，实用的，讲求普遍有效性，可操作性，表现在理论上是形式化，数学化，表现在方法上则是精确化、程序化，表现在实践上则是可操作性。科学技术的广泛运用就是如此。实践有两种，一是道德实践，一是科学技术与生产实践，这一点康德早就提出来了。儒家讲道德实践，它与目的直接相联系，它本身就是目的性的，这就是“修身”之学。如果把儒家的实践方法称为工具理性，那就有问题了。实践上，儒家是不讲或很少讲工具理性的。孔子说过，“工欲善其事，必先利其器”，但这仅仅是一个生活中的比喻，实际上他很重视践履，却并不强调工具，“君子不器”，就是不要看重工具性的作用。总的说来，儒学缺乏工具理性的支持，这是它的最大缺陷。

工具理性的另一个重要特点是，在人与自然之间架起了一座中介性的认识论桥梁，通过这座桥梁，不断向自然界索取，以满足人类的物质欲望。对于人类发展而言，工具理性显然是必要的，它已成人类文明进步的标志。特别是现时代，已经成为工具理性的时代（科学技术不过是工具理性的运用），科学技术已成为人类生活的重要组成部分。儒学要为现代文明作出贡献，首先需要现代化，要现代化就必须吸收工具理性，与之相结合。这就意味着必须改变儒学的固有结构，由“成圣成贤”之学变成现代社会人人能够接受的德性之学，而又能够与专业化、市场化的社会相适应。这是儒学面临的最大课题，也是必须解决的现实课题。

西方的基督教文化，主张自然界之外有一个最高目的，即超自然的目的，因此，对于认识和开发自然界，并无任何限制，甚至将认识，开发自然界看成是自我救赎，由此得到神的恩宠，实现德福一致的重要途径。西方的自然主义传统，则主张自然界无目的，一切都是由自然规律决定，而自然规律是可以认识的，人性也是由“自然法”、“自然权利”决定的，只要符合“自然法”、“自然权利”，人就可以无限地开发自然界。儒家的自然目的论学说，则强调人与自然界是一个生命整体，对自然界有一种普遍关怀和敬意，并以实现“天地万物一体之仁”为最高目的。只有如此，才能实现人的价值。因此，对于自然界的认识、开发和利用，便受到限制。吸收工具理性，是不是意味着遇到无法克服的矛盾冲突呢？

我提出改变儒学的固有结构，就是为了解决这个问题。就人与自然的关系而言，引入工具理性之后，就不仅要“为天地之心”，而且要“制天命而用之”，关键是处理好二者的关系。这里需要一种辩证理性精神，在二者之间找到一个“度”，以实现二者的统一。所谓“对自然界的合理的开发和利用”，必须在目的理性的指导下才有可能，儒学为我们提供了丰富的精神资源。我们需要工具理性，但使人成为目的，而不是工具，这才是最重要的。儒学对世界文明的贡献，就在于此。

（本文原载《北京社会科学》1997年第4期）