

## 儒学发展一主一辅两条线索概览\*

杨 泽 波

[摘 要] 两千多年儒学发展有一主一辅两条线索，主线是道德践行，辅线是道德存有。前者的主题是人如何成德成善，内部呈现为“一源两流”的格局，其中“一源”指孔子，“两流”分别指以孟子、象山、阳明为代表的仁性之流，以及以荀子、伊川、朱子为代表的智性之流。后者的主题是道德之心如何影响天地万物，使其成为存在。两条线索有一个复杂的互动关系。道德践行之主线决定人成德成善，有了道德的人会以善的眼光看待天地万物，从而产生道德存有之辅线；道德存有之辅线形成后，染有道德色彩的天反身又成了道德的形上根据，从而大大加强了道德践行之主线的力量。儒家生生伦理学在这个谱系中有自己的定位：就主线而言，它不再局限于心学的立场，而是回到了孔子之“一源”，以聚合“两流”；就辅线而言，它不再以天讲人，而是以人讲天，不承认天是形上实体，回归了人之一本。合而言之即是：立法三分，聚合两流；倒转天人，终归一本。

[关键词] 儒学谱系 仁性 智性 道德践行 道德存有 [中图分类号] B222

在重新梳理儒学发展脉络的工作中，笔者对两千多年儒学的整体发展有了新的认识，发现它其实有两条线索：一是道德践行的线索，这是主线，自始就有，内部呈现为“一源两流”的格局；二是道德存有的线索，这是辅线，是受佛教影响后渐渐形成的。这两条线索相互影响，形成了一个圆满的闭环，极大地增强了儒学的合理性。本文即对这个问题作一个扼要的说明。

### 一、道德践行之主线

同任何一门道德学说一样，儒学的目的也是求善。这种善不是空的，必须落实在实际生活中，变成具体的践行。如此一来，道德践行自然就成为了儒学最重要的话题。儒家生生伦理学的核心特征之一，是从孔子思想中分疏出智性、欲性、仁性三个要素，创建了三分法，以区别于西方通行的理性、感性的二分法。（参见杨泽波，2020年b）有了三分法，儒学发展在这个问题上的脉络，就可以看得比较清楚了。

创立仁的学说是孔子了不起的贡献，但他没有说明仁究竟是什么以及仁来自何处。要将仁的学说贯彻到底，这两个问题必须回答。孟子清醒意识到了这一点，而这也就成了他创立性善论的逻辑起点。“性”源自生字，性善论就其本义而言，就是生善论。孟子提出性善论，根本目的是要说明，良

\* 本文系国家社会科学基金重点项目“儒家生生伦理学引论”（编号18AZX013）、教育部哲学社会科学研究后期资助（重大）项目“儒家生生伦理学研究”（编号16JHQ001）的阶段性成果。

心是生而具有的，以此解决孔子留下来的那两个问题。在此过程中，孟子特别强调，良心作为道德根据，真实不虚，遇事定会显现自身。人要成德成善，必须反求诸己，找到自己的良心，并按它的要求去做。这一义理大大发展了孔子的仁性，奠定了后来心学的基础，事实上成了心学的开端。但或许是因为创立性善论十分不易，彰显良心的工作过于繁重，这方面的工作占据了孟子全部的心灵，致使其思想完全偏向了仁性，孔子通过学习才能掌握礼的那个智性悄然不见了。换言之，孟子虽然以孔子私淑弟子自居，但他的思想只有仁性，缺了智性，未能全面继承其师的思想，与孔子思想事实上存在着原则性的分歧。这一分歧是儒学发展史上极为重大的事件。

荀子敏锐地发现了孟子思想中的这个不足，提出性恶论加以驳斥。与孟子以良心为性不同，荀子以生之自然之资质为性。人生在世，必然有物质的欲望，物质欲望无限度发展必然产生争夺，导致天下大乱，此为“物欲之性”。与此同时，人又有认知的能力，可以通过学习掌握圣人制定的礼义法度，此为“认知之性”。在阐述这个道理时，荀子关于学习认知的论述特别多，特别精彩。在他看来，因为人有认知之心，可以“知道”，“知道”之后可以“守道”，由此出发以礼义法度治理国家的目的也就实现了。荀子思想的这些内容，基础全在智性，是对孔子相关思想的重大发展。可惜的是，矫枉过正，荀子思想重点全放在了智性之上，对仁缺乏深刻的理解，所言之仁没有先在性和逆觉性，事实上造成了仁性的缺位，无法解决认识礼义法度后如何自愿而行的问题。这是一个致命伤，不仅使荀子的学理不够完善，而且导致弟子将其理论引向法家之途，饱受诟病。

到了宋代，经过濂溪、横渠的努力，二程正式拉开了宋明儒学的大幕，儒学发展有了质的变化。二程不仅明确以天理作为儒家学理的形上基础，以此与佛道二教抗衡，更在道德践行问题上开辟了两个不同的方向：明道偏重于仁性，伊川偏重于智性。重仁性定讲反求，重智性定讲认知。二程兄弟的这种不同分别开启了心学和理学的大门。湖湘学派尊明道，特重“以觉识仁”。朱子之学则主要源自伊川，特重认知。在朱子看来，湖湘学者“以觉识仁”“先察识后涵养”的主张与佛老无异。而他通过对于《大学》的疏解，第一次阐明了“因其已知之理而益穷之”这一由小学到大学进程的学理意义，大大加强了智性的力量。然而受各种因素的影响，朱子虽然两方面都讲，但对仁性的把握有欠深邃，事实上偏向了智性。象山兄弟很快发现了这个问题，抓住这个弱项，大力攻讦，掀起了朱陆之争。朱陆之争影响甚大，但由于朱子位高势重，年寿长久，主流趋势是朱强陆弱。

时隔三百年，到明代中叶，复有阳明出，站在心学立场上，重新掀起了对于朱子学理的批判。阳明之学始倡知行合一，再主致良知，理论基础全在良知。在阳明那里，良知即是是非之心，是非之心遇事必然表现自己，人有自知的能力，“知道自己知道应该如何去做”，恰如见父自然知孝，见兄自然知悌，见孺子入井自然知恻隐。不仅如此，良知在表现自己的同时还会涌现强大的动能，要求人们是必须行，非必须止，只要不受物欲的影响，知本身就能行。阳明心学虽然可以从不同角度诠释，其言论也多有争议，但其基本义理同象山一样，均源于孟子，都是以仁性为基础的。现在心学重新热了起来，但也出现了一些不好的苗头，很多人似乎忘记了一个根本的事实：阳明心学只是对仁性的重新彰显，其学理中缺少智性的位置，本质上仍属一偏。

借助三分法透视两千多年道德践行这条主线，情况已经十分明朗了。自孔子创立儒学之始，其思想就有智性、欲性、仁性三个部分，全面而完整。但孔子这一思想后来发展得并不顺利，后继者往往只能得其一翼，难以得其全貌，从而沿着两个不同的方向发展，形成了“同源两流”的奇特现象。“同源”指孔子，“两流”指孔子之后两个不同的发展方向：孟子顺着仁性的路线走，创立性善论，将仁性作为道德的唯一根据，不重视智性在成德成善中的作用；荀子创立性恶论，沿着智性的路线走，将智性作为道德的唯一根据，不了解仁性对于成德成善的意义。宋代之后，孟子代表的仁性与荀

子代表的智性又有了新的发展：仁性进化为心学，代表人物是象山、阳明；智性变形为理学，代表人物是伊川、朱子。象山、阳明顺着孟子的路子走，特点是重视良心，反求诸己。虽然伊川、朱子不喜欢荀子，但重视《大学》，强调格物致知的进路，与荀子又有很强的相似性，都是将思想的重点置于智性之上。以往的宋明儒学研究多局限于心学与理学本身，假如能够从三分法的角度看问题，不难明白，心学与理学之争其实是孟子与荀子之争的历史延续，核心仍然是仁性和智性的关系。无论是孟子、象山、阳明，还是荀子、伊川、朱子，都是流，都是偏。真正有资格称为源、称为全的，仅孔子一人而已。

三分法不仅有利于分疏两千多年儒学发展的脉络，更可以为融合性善与性恶、心学与理学提供合理的方案。先秦时期孟子与荀子之争，宋明时期心学与理学之争，是两千多年儒学发展史中最有名的争辩。牟宗三判定朱子为“旁出”，正是这种争论的延续。虽然他也提出“以纵摄横、融横于纵”的方案，但这个方案很难为朱子安排一个合理的位置，实际效果并不理想。有了三分法，情况就大为改观了。既然争论的双方一边源于孔子之仁性，一边源于孔子之智性，而孔子既讲仁性又讲智性，那么双方自然各有道理，也各有不足，本就不应区分什么“正宗”与“旁出”。在这个大的视域下，完全可以用仁性涵盖心学，代表人物是孟子、象山、阳明；用智性涵盖理学，代表人物是荀子、伊川、朱子，以“一源”聚合“两流”。儒家生生伦理学经过艰苦努力，利用三分法，既吸纳各家的优势，又避开各家的缺点，不仅将朱陆，而且将孟荀融合为了一个有机的系统。

## 二、道德存有之辅线

除道德践行之主线外，道德之心还与宇宙万物有密切关联，由此形成了儒学发展的一条辅线，这就是道德存有问题。

道德存有问题本质是道德之心如何影响宇宙万物，使其具有道德的价值和意义。这方面的思想在孔子创立儒学的时候，就已经涉及了。“子在川上，曰‘逝者如斯夫！不舍昼夜’”（《论语·子罕》），即与此有关。孔子站在河岸观看不息的流水，感叹消逝的时光像河水一样，一去不返。流水只是自然现象，有德之人因为珍惜时间，以这种眼光看世界，河水的流逝似乎也具有了价值的意味，令人感慨。当然，这方面的思想先秦时期还只是一些朴素的颗粒，远不是主流。很多听上去好像与此有关的一些论述，如《孟子》的“万物皆备于我”，《中庸》的“不诚无物”，尚不包含这方面的道理，不能从这个角度解读。

这个问题真正引起人们关注，是宋代受佛教影响之后的事情。儒家与佛教的立场全然不同，儒学重心性，持实的立场；佛教重因缘，持空的立场。但佛教传入后，儒家也受到了影响，其中就包括唯识论。心外无境，三界唯心，宇宙万物只是心的乍现，没有心就没有境，这是佛教唯识思想的核心。经过长期消化，儒家慢慢也理解并接受了这一思想。横渠的“民胞物与”“大心说”都是有名的例子，而这方面影响最大的还要算明道。明道的一些话头，如“仁者，以天地万物为一体”“仁者浑然与物同体”（《二程集》，第15、16页），表面看十分玄虚，但如果置于道德存有的角度，无非是说，有德的人必然以道德之心观察万物，将自身的价值和意义赋予万物，果真如此，便可以达到与宇宙万物浑然不分的境界。但因为这方面的资源来自佛教，义理高深，真正能够透彻理解的并不多。后来阳明论“心外无物”，延续的是相同的思路，阐发的是相同的道理。

真正将这个问题挑明讲透的，是近代的熊十力。20世纪初，熊十力到南京支那内学院跟随欧阳竟无学习佛学，对唯识论有了一定的了解，但对其学理又有所不满。在他看来，佛家学理的基础是空，儒家学理的基础是实。而他创作《新唯识论》的根本目的是要说明，万物之原，万有之本，都

在此心，都在乾元，这个心、这个乾元是实的，不是虚的。这充分说明，熊十力的新唯识论，虽然根基与佛教不同，但其基本义理并没有差别，都是主张天地万物、宇宙大化源于心和乾元的创造，否则天地万物、宇宙大化便没有任何意义。牟宗三受教于熊十力后，很快把握住了其师这一思想，大力宣扬。在他看来，在儒家学理系统中，道德之心不是死物，有很强的创生性，不仅可以创生道德践行，也可以创生道德存有，赋予宇宙万物以道德的价值和意义，使其成为道德的存在。世间一切都是心显现的相，除此之外，不存在所谓“境的本相”。牟宗三一生都在关注道德存有这个问题，从没有离开过这个主题。

由此可知，关于道德存有的道理，先秦时期相关的思想尚不成气候，宋明时期的相关论述也远未成系统，直到20世纪后，经过熊十力和其弟子的共同努力，才真正引起人们的关注，成为一个重大学术问题。这是一个有益的启示，它告诉我们，在哲学史上能否占有一席之地，关键看能不能提供新的东西。孔子建立儒家学派后，孟子创立了性善论，进一步发展了仁的思想；荀子抓住孟子不重视学习认知的弱项，以性恶论加以弥补；二程提供了天理的概念，强化了儒家学理的形上基础；朱子对格物致知思想予以了新的解释，彰显了认知在成德成善中的作用；象山、阳明重新阐释孟子，使心学义理大白于天下。历史上这些人物受人尊重，皆是因为他们为儒学提供了重要的新内容。20世纪后，通过改造佛教唯识思想，将相关内容引入儒家传统，在原本就有的道德践行主线外，补齐道德存有的辅线，撑开一主一辅两条线索的大格局，是“十力学派”最有价值的部分，也是其对儒学发展最大的贡献。

在此过程中，牟宗三的努力特别值得重视。牟宗三继承其师的思想，从多方面阐明道德存有论的道理，其中对于思维方式的关注尤为重要。在他看来，如同道德之心创生践行是通过呈现进行的一样，道德之心创生存有也是通过呈现进行的。在其后期，他进一步将这一思想上升到智的直觉的高度，反复强调，康德关于智的直觉的思想非常重要，但其否认人可以有这种能力，将这种能力交给上帝的做法，并不可取。儒家不同，自始就承认人可以有智的直觉，不管是道德践行，还是道德存有，其思维方式都是呈现，这种呈现属于直觉，而这种直觉即是康德不承认人类可以具有的智的直觉。因此，道德之心创生的那个存有对象不再是现相，而属于物自身。我的研究则证明，牟宗三把智的直觉理解为无需范畴的思维方式不合于康德的原义，将道德存有的对象称为物自身的存有更是绝对不可以接受的。虽然有此失误，但从大局看这并不十分碍事，只要能够澄清牟宗三所说的智的直觉不是康德意义上的，只大致相当于“胡塞尔现象学意向性的直接性”，其对象是一种“善相”，而不是物自身，遗患并不难消除，切不可因此忽视了其为阐发道德存有的道理所付出的巨大努力。

### 三、两条线索的相互影响与完美闭环

上面分别总结了儒学发展的主辅两条线索。道德践行是主线，讨论的是道德根据和成德方法问题；道德存有是辅线，涉及的是道德之心如何影响宇宙万物的问题。主辅两条线索不是隔绝的，内部有一个复杂的互动关系。

道德践行之主线对于道德存有之辅线的影响十分明显。不管采取什么方式，是走孟子、象山、阳明的路线，还是走荀子、伊川、朱子的路线，目的都是成为有道德的人。人有了道德，道德之心就会对宇宙万物发生影响，从而创生道德的存有。阳明论岩中花树就是极好的例子。岩中花树原本没有道德的价值和意义，只因人来到山中看到了花树，以道德的眼光看待它，“此花颜色一时明白起来”，才有了价值和意义。这种以人的道德之心影响花树，使其具有道德的价值和意义，就是创生道德的存有，由此展开的就是道德存有的辅线。

相对而言，道德存有之辅线对于道德践行之主线的影响，义理缠绕，理解起来要困难得多。道德之心对宇宙万物产生影响，不仅指一般的山河大地、一草一木，如岩中花树，同时也包括高高在上的天。天本身是自然性的，不具有道德属性。但人有了道德之后，以道德的眼光看待天，天也会受到影响，染上道德的色彩。除非从宗教角度出发，天谈不上道德性。但如果受到了道德之心的影响，成了道德存有的对象，天又会染上浓厚的道德色彩。当古人必须为道德根据寻找终极来源的时候，这种具有道德色彩的天，就成了不二之选。古人认为天有道德性，可以赋予人以善性，皆因于此。

从这个角度出发，我们对天人关系的理解会发生根本性的改变。儒家历来重视天人关系，将天人合一作为最高理想。钱穆晚年最后一篇文章《中国文化对人类未来可有的贡献》称“总之，中国古代人，可称为抱有一种‘天即是人，人即是天，一切人生尽是天命的天人合一观’。这一观念，亦可以说即是古代中国人生的一种宗教信仰，这同时也即是古代中国人主要的人文观，亦即是其天文观。”（钱穆）如何疏解这一著名判断，极大地考验着后人的理解力。

要化解这个问题，必须了解道德存有辅线对道德践行主线的深刻影响。人成就了道德，道德之心会影响宇宙万物，创生道德存有。在完成了这项工作，天成了道德存有的对象后，受之前天论传统的影响，人们又会不自觉地反过来来一个“道德投射”，将自己的功劳推给天。这种“道德投射”的作用极为微妙，经过这种投射后的天摇身一变，喧宾夺主，不再是道德存有的对象，反而变成了主角，不仅成了人的善性的形上来源，而且成了宇宙万物“原本”就有道德色彩的终极原因。在这种背景下，无论人成就了道德善行，还是创生了道德存有，都会感受到与具有道德属性的天的和合为一，从而达到天即是人，人即是天，人在天中，天在其中的境界。但究极而论，天本没有道德性，既不可能给人以善性，也不可能给宇宙万物以道德的色彩。我们之所以认为天有道德性，是因为人有道德性。换言之，不是天给了人道德，而是人给了天道德。这种理解彻底扭转了天人关系的出发点。之前讲天人合一，往往是以天讲人，天是首出的要素，是人够那个高高在上的天。经过疏解后，我们方才明了，天人合一的主角其实是人，无论是人成德成善还是创生道德存有与天达成的一致，其实都是与人自己的一致，确切说是与人的最高理想和最高信念的一致。这种新理解完全颠覆了天人关系的传统看法，由从天讲人，到从人讲天，是一个真真切切、实实在在的哥白尼式的倒转。

行笔至此，儒学主辅两条线索的互动关系已经解释清楚了。道德践行之主线决定人可以成德成善，成德成善后的人以道德的眼光看天，天成为了道德存有的对象，染有了道德的色彩，从而有了道德存有之辅线；因为受之前天论传统的影响，人们不明其故，习惯于“道德投射”，将创生道德存有的功劳推给天，天又成了宇宙万物具有道德属性的总根源，甚至人的善性也来自它的禀赋，这种做法不仅保障了儒家学理的形上性、超越性，成了信奉的对象，而且大大加强了道德践行之主线的力量。这两条线索一主一辅，一明一暗，有来有往，相互作用，完美封口，巧妙闭环，构成一个精妙无比的“生生之学”的系统，联袂唱响两千余年儒学发展这出大戏。这个系统既有人，又有天：人是内在的，不是浮萍，有其根，有其源；天是超越的，不是宗教，没有宗教的弊端，却动力十足。此中义理太过深奥，太过玄妙，太过精彩，令人不得不叹为观止。

#### 四、儒家生生伦理学在儒学谱系中的位置

理清了儒学一主一辅两条线索，证明了两条线索的相互作用，儒家生生伦理学在儒学谱系中的位置也就不难确定了。

就道德践行之主线而言，儒家生生伦理学不再持心学的立场，不固执孟子与荀子、心学与理学的对立，判定孰为正宗孰为旁出，而是坚守三分法，重新回到了孔子仁智两全的结构。这种做法最大的



儒家生生伦理学不是这样，它不再“从上往下讲”，而是“从下往上讲”，以现实生活中的人为出发点，对天进行了历史的、哲学的全方位解析，承认其在信念方面的作用，但坚决反对将其规定为形上实体，反对将克治心学流弊的希望寄托于道体、性体，排除任何形式的“二本”。

从历史发展长河看，儒家生生伦理学的这些工作，是明清之际对宋明儒学检讨的补课。宋明儒学作出了重要的历史贡献，但也留下了天理实体化、门庭狭窄化、人欲污名化的问题。明清之际，人们开始反省和检讨，但受政治因素的影响，这一工作被残忍地打断了。儒家生生伦理学自觉接续上了这个话头，力图以自己的方式解决这些问题。这些问题从易到难排列，首推人欲污名化。为此，我把视线拉回到先秦义利之辨的背景之下，将义利问题分疏为治国方略、道德目的、人禽之分三个不同向度，强调与治国方略、道德目的不同，人禽之分意义的义利是价值选择关系，不是彼此对立关系。一旦理清了这个关系，把握住了价值选择关系的真谛，人欲污名化的问题自然就可以化解了。其次是门庭狭窄化。这个问题的渊源很深，早在先秦就已经存在了，宋明的朱陆之争不过是先秦孟荀之争的变形而已。要解决这个问题小修小补无济于事，必须来一个方法的彻底变革。我从孔子思想中分离出智欲仁三性进而建立的三分法，起到了关键作用。在这种新方法的视域下，孟子、象山、阳明与荀子、伊川、朱子均有其根据，一个源于孔子之仁性，一个源于孔子之智性。后人不明其故，或站在仁性的立场上或站在智性的立场上批评对方，其实都是一偏。将三分法作为一个平台，以仁性涵盖孟子、象山、阳明，以智性涵盖荀子、伊川、朱子，即可以形成双方的有机融合，再不会为孰是孰非、谁是正宗谁是旁出而大动干戈了。天理实体化涉及面最深，最难处理。前人在这方面多有困惑，皆因不了解仁性的真正来源，不了解道德存有的道理，特别是不了解道德存有辅线对道德践行主线的重大影响所致。为此，我用了极大气力，借鉴“十力学派”的智慧，将道德存有之辅线从道德践行之主线中剥离出来。但与牟宗三不同，我不再“从上往下讲”，而是“从下往上讲”，重新梳理了天人关系，证明了天没有道德性，更没有心；我们之所以认为天有道德性，甚至有“天心”之说，是因为人有道德性，人以道德之心看待天，以自己的道德性影响了天，并将这份功劳投射给了天的结果。这一步工作极为关键，它消除了围绕天或天理的重重迷雾，不再将其视为形上实体，彻底摆脱了“形上幻相”，否定了将克治心学流弊的重担置于天道和性体之上的一切可能。

由此说来，儒家生生伦理学不是接着宋明，而是接着明清之际讲的。（参见杨泽波，2022年b）但与明清之际的儒者又有不同，这门新学说不再以气作为武器，它的逻辑起点不是气（当然更不是理），而是“内觉”，是“我觉故我在”。人有“内觉”的能力，通过它可以觉知自己正在思考如何成德成善的问题，正在提出吃喝住穿的要求，更为重要的是可以觉知良心正在发动，颁布是非标准，提供行动动力，从而分别发现自己的智性、欲性、仁性。因为人有智性，所以可以动用这种能力，通过“内识”，对智性、欲性，特别是仁性加以再认识。借助这种再认识，儒家生生伦理学最大的收获之一是打破了过去只是就仁谈仁，就良心谈良心，不再对其加以理论说明的局限，将仁性界定为基于生长倾向之上的伦理心境，从生长倾向和伦理心境的统一来解读仁性，进而证明了仁性并非来自上天的禀赋，而主要来自社会生活和智性思维对内心的影响。不仅如此，动用智性，还可以进一步对道德存有问题进行细致分析，明白上天原本没有道德性，不可能成为创生道德存有的主体，真正能够完成这项工作的，只能是道德之心。人们之所以误认为天是这个主体，乃至有“天心”的观念，甚至认为人的善性也来自天的赋予，是不自觉“道德投射”，将创生道德存有的功劳投射给天的结果。这种新理解不仅消解了天理的实体化，打消了以天作为人的道德形上根据的一切可能，将道德基础真正落实在人的身上，而且没有以未经检验的气为首出要素，没有落入独断论的陷阱，克服了明清之际气论学者的根本局限。

儒家生生伦理学消解了天理的实体化，不是要取消天理这个说法，我们今后仍然可以使用这个重要的概念。历史上，人们将良心善性与天联系起来，乃至有“天理”“天德”等说法，对于保持人们的道德敬畏感有重要作用。这种作用在今天仍然有重要意义，仍然需要保持。当然，“君子以为文，而百姓以为神”（《荀子·天论》）。我们今天使用这个说法，一定要明白，这种说法之玄机一在“借天为说”，二在“认其为真”，切不可将天理解为形上实体，更不能将天视为至上神，否则一定会重蹈宋明儒学的覆辙。更有意义的是，因为解说方式不同，天理这一概念便有了完全不同的意义。根据上面的分析，仁性必须以生长倾向为底子，这种生长倾向是自然界长期发展的产物，而这种自然才是天的真正内涵。这样一来，道德与天就会形成一种新的关系。在这种关系中，成德成善就是尊重自然，这种自然就是一种天理，一种真正的天理，一种无需实体化的天理。强调道德与天的这种关系，就是对于自然的尊重。所有非道德的行为，都是不讲天理，都是对于天理的轻视，都是对于天理的违逆。这种对于天理的新界定，既尊重了历史，又照顾了现实，于道德行为有益而无害，有望将天人合一的古老智慧引向一个全新的方向。这是一个很好的新平台，在这个平台上，我们可以将儒家和道家两大学派整合起来，以“道德自然学”或“自然道德学”为名，以儒家为基础吸收道家自然学说的合理因素，或以道家为基础吸收儒家道德学说的合理因素，打破两家各干各的事、各说各的话、老死不相往来的局面，开创“生生之学”的全新理论格局。（参见杨泽波，2022年a）

回头反观，儒家生生伦理学有此推进，完全得益于以“内觉”为逻辑起点，对孔子之仁、孟子之良心进行的新诠释，这种诠释引出了一个核心概念，这就是伦理心境。有了这种新诠释，才有了对于道德本体时间性和空间性的关注，才有了仁性和智性的划分，才有了三分法的建立，才有了“同源两流”现象的发现，才有了道德存有线索的撑开，才有了对于践行与存有两条线索相互影响的分析，进而不再以天说人，而是以人说天，使儒家学理真正“活”了起来，成为了一股不断发展变化的生命之流。这样一来，儒家生生伦理学就跳出了旧有的思想范式，在一个更高的维度化解了儒学发展史中的一些重大难题。儒家生生伦理学的这些努力，从儒学三期发展的全局考察，可以视为对先秦儒学的一种回归：人欲污名化的清理，是对先秦义利之辨价值选择关系的回归；门庭狭窄化的清理，是对孔子仁智双全思想结构的回归；天理实体化的清理，是对先秦儒学“从下往上说”思路的回归。这是一个完整的否定之否定的链条：宋明儒学是对先秦儒学的否定，儒家生生伦理学又是对宋明儒学的否定。经过这个否定之否定，儒家生生伦理学复归了先秦儒学的真精神，这种真精神的内核实可凝结为两个字，那就是“生生”——生生不息，不息生生。

#### 参考文献

- 古籍 《论语》《荀子》等。  
《二程集》，1987年，中华书局。  
钱穆，1991年 《中国文化对人类未来可有的贡献》，载《中国文化》第4期。  
杨泽波，2019年 《回应钱穆之问：儒家生生伦理学对天人合一的新理解》，载《学术月刊》第7期。  
2020年a 《儒家生生伦理学引论》，商务印书馆。  
2020年b 《三分法：儒学研究的一种新方法——儒家生生伦理学对孔子思想诠释引生的变革》，载《孔子研究》第1期。  
2022年a 《道德即自然新证——儒家生生伦理学对道德与自然关系的思考》，载《社会科学战线》第2期。  
2022年b 《宋明抑或明清——关于儒学第三期学理起点的再思考》，载《华东师范大学学报》第3期。

（作者单位：复旦大学哲学学院）

责任编辑：冯国超

## ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

### A Philosophical Interpretation of “Standing on the Right Side of History”

Qiu Gengtian

General Secretary Xi Jinping has repeatedly emphasized “standing on the right side of history”, which is a necessary requirement of our Party to embrace the world and the proper meaning of the human species’ pursuit of fairness, justice, as well as secured future. In the perspective of materialist dialectics, history has both the right side and the wrong side. The fundamental provisions of historical correctness include: according to the analysis from the perspective of historical ontology, historical correctness is the unity of regularity and purposefulness; according to the analysis from the perspective of evolution mechanism of history, it is the unity of “what is” and “what should be”; according to the analysis from the perspective of creative activities by historical subjects, it is the unity of initiative and passivity; according to the analysis from the perspective of the content of historical evolution, it is the unity of reasonable historical practice and scientific historical concepts. To achieve historical correctness in historical creations, it is necessary to seek truth, goodness, and beauty. The CPC advocates and promotes the construction of a community with a shared future for mankind, which truly reflects historical correctness and human progress, and offers the profound answer to a significant question posed by reality regarding the ultimate destination of mankind.

### On the Systematic Thinking of Marx and Engels

Pang Yuanzheng

The rise of systematic science and systematic philosophy has triggered the study and attention on Marx and Engels’ systematic thinking. Marx and Engels had a rich and profound systematic thinking, and in the process of establishing as well as upholding a new materialist world view, they made extensive use of the concepts of system and organism so as to remove the influence of mechanism and metaphysics; they insightfully disclosed the fundamental characteristics of system such as integrity, structure, hierarchy and openness, thereby providing the principle of systematicity for understanding and transforming the world; Marx made creative use of the method of system analysis, therewith revealing the attributes of value, currency and capital in social system, while with the help of the method of system synthesis he also recapitulated the overall form of the capitalist economic system and displayed its operating laws. Marx and Engels’ systematic thinking offers an important basis for constructing modern systematic philosophy and a classic example for insisting on the application of the view of system.

### An Overview of One Primary and One Secondary Thread of the Development of Confucianism

Yang Zebo

The development of Confucianism over the past two thousand years has two threads, one primary and one secondary. The primary thread is moral practice, whereas the secondary thread is moral existence. The theme for the former is how people become virtuous and good, and is internally presented as a pattern of “one source and two streams”, wherein “one source” refers to Confucius and “two streams” refer to the stream of *renxing* (with representatives such as Mencius, Xiangshan as well as Yangming) and that of *zhixing* (with representatives such as Xunzi, Yichuan as well as Zhuzi) respectively. The theme for the latter thread is how the moral mind influences everything in heaven and earth, making them come into existence. These two threads have a complicated interaction. The primary thread of moral practice determines that people become virtuous and good, while those who have already become morally good will see everything in heaven and earth from the viewpoint of goodness, thus generating the secondary thread of moral existence; with the secondary thread of moral existence having been formed, however, the morally permeated heaven becomes the metaphysical basis for morality in turn, thereby greatly strengthening the very power of that primary thread of moral practice. The Confucian Ethics of *shengsheng* has its own position in this genealogy: with regard to the primary thread, this ethics no longer confines itself to the standpoint of the School of Mind, but returns to the “one source” of Confucius in order to converge those “two streams”; with regard to the secondary thread, it no longer speaks of human in terms of heaven, but speaks of heaven in terms of human, not recognizing

heaven as a metaphysical entity ,but returning to the one essence of human beings. In short ,it can be said to “establish trichotomy to converge two streams ,reverse heaven and human to return to one essence”.

### **A Comparison between Wisdom and Deliberation ( *gu* ) , Mind and *Qi* in the *Mencius* and the *Zhuangzi* from the Perspective of the Hermeneutic Circle**

Tan Mingran

Two passages ( Mencius 2A.2 and 4B.26) in the *Mencius* have been puzzling readers of all times. However ,if they are to be interpreted from the perspective of the *Zhuangzi* and according to hermeneutic circle ( i. e. ,contemporary works must have shared the same concepts ,topics and writing style) ,then these two passages will be easy to understand. As a result of this interpretation, “*gu* 故” ( Mencius 4B.26) means deliberation or trick ,which comes close to the meaning of wisdom ( *zhi* 智) and thus facilitates our understanding of the whole passage. Furthermore ,Gaozi’s words “What is not attained in words is not to be sought for in the mind; what produces dissatisfaction in the mind ,is not to be helped by *qi* ( spirit)” ( Mencius 2A.2) discloses a spiritual level as high as that of “Though the world might praise him and say he had really found something ,he would look unconcerned and never turn his head; though the world might condemn him and say he had lost something ,he would look serene and pay no heed” in the *Heaven and Earth* of the *Zhuangzi*. What is more ,Mencius’ “unperturbed mind ” is actually the vast ,flowing spiritual realm ( 浩然之气) which results from abiding by righteousness ,and this realm keeps quite a distance from Zhuangzi’s detached mind in face of right and wrong which is achieved by “the fasting of mind”.

### **Subject and the Topology of Seyn: Lacan on Heidegger**

Ma Yinghui

Lacan claims that Heidegger’s critique of Cartesian philosophy of cogito overlooked the proper causality implicit in “ergo cogito” ,whereas this causality consists in the founding of Heidegger’s existentiality through existential statuses like “I’m lying” and “he doesn’t know he is already dead”. According to Lacan ,it is only by constituting one’s corporal “being-here” in imaginative misrecognition that Dasein can acquire the capability of questioning Being and come into the world to exist as a mortal being. Although Heidegger ,during the period of “die Kehre” ( the Turn) in his thinking ,already disclosed the correlation between Da-sein and the so-called extreme in the phenomena of deep boredom ,hence opening a new space for Dasein’s existentiality ,Lacan nevertheless believes that Heidegger missed the future-perfect dimension of the subject’s existence ,which is constitutive of the temporality of being-in-the-world ,for the simple reason that he ignored the “lack of Being” in desire relations of the subject. By questioning the origin of “letting-be” ,Lacan finally proceeds to present Heidegger’s topology of Seyn ( Ereignis/Es’s self-restraining transmission of the three-dimensional time) as a genesis of three realms of the imaginary ,the symbolic ,and the real ,that is ,a process motivated by the falling and thereby invisible object petit a. To sum up ,there amazingly exists a “mismatched match” between Lacan’s metaphysics of the subject and Heidegger’s transcendent metaphysics.

### **Parenthesis Notation: A Chinese Notation**

Du Guoping

Studies on logical constants constitute the core of all kinds of studies on logical systems. Appropriate notations for logical constants serve as a good technical instrument and clear presentation for logical research. In terms of their origins and developments ,symbolic notations for logical constants can be classified into three forms: natural language notation ,symbolic notation ,as well as formal notation. The evolution of notations for logical constants determines not only the presentation pattern of logic forms but also the continuous and in-depth development of logical research. Inspired by Sheffer functions and the related work by Mr. Zhang Qingyu ,the author of this article will propose a new notation for logical constants ,i. e. ,parenthesis notation. It is different from infix notation and Polish notation ,i. e. ,the two major notations for logical constants prevailing in the international community of logical studies. According to parenthesis notation ,symbols that represent logical constants only include a pair of left and right parentheses. The author will expound that ,in any given logical system ,all logical constants can be defined by means of just one pair of parentheses ,which highlights this notation’s powerful capacity of reduction and expression. Moreover ,the uniqueness of parenthesis notation with regard to its formal language expression will be demonstrated. With the basis of the above-mentioned work ,the author will finally come to clarify his stance that parenthesis notation is more concise than infix notation on the one hand and more explicit than Polish notation on the other. As a holistic notation ,parenthesis notation is a symbolic one both proposed and systematically constructed by Chinese academics. Therefore ,it can be called a Chinese notation for all good reason.